a b c d e f g h i j k l m n ñ o p q r s t u v w x y z

α β γ δ ε ζ η θ ι κ λ μ ν ξ ο π ρ σ τ υ φ χ ψ ω

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר שׁ ת

Gran Diccionario
Enciclopédico de la Biblia

Editor General
Alfonso Ropero Berzosa

editorial Clie

Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia

Editor General

Alfonso Ropero Berzosa

editorial clie

Editorial CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
Internet: http://www.clie.es

Editor: Alfonso Ropero Berzosa

Revisor: Juan María Tellería Larrañaga

1ª Edición Mayo 2013
2ª Edición Junio 2013
3ª Edición Febrero 2014

GRAN DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE LA BIBLIA
ISBN: 978-84-8267-927-3
eISBN: 978-84-9445-270-3
OBRAS DE REFERENCIA
Diccionarios y Enciclopedias
Referencia: 224841

Tabla de contenido

Introducción

Desde sus comienzos en el siglo XVII los diccionarios y enciclopedias han conocido un éxito innegable como obras de consulta que, con rigor científico, pretenden poner en manos del lector un caudal de información imposible de manejar por un solo individuo. La *Enciclopedia* de Diderot y D´Alembert fue una obra colectiva con ambición totalizadora. Representa un esfuerzo de documentación y de síntesis que ha marcado el rumbo a obras posteriores de este estilo. En ella colaboraron un conjunto de autores, 160 en total, de las más variadas ocupaciones, como literatos, científicos, artistas, magistrados, teólogos, nobles y artesanos que fueron conocidos como *les encyclopédistes*. Las enciclopedias constituyen un medio único, rápido y sistemático para adquirir conocimientos. Sus páginas desvelan la vastedad del saber y se ofrecen para orientar al lector en el arduo camino de su aprehensión. Mediante su orden alfabético y su sistema de referencias proponen un viaje interactivo hacia delante y hacía atrás, en su empresa de informar suficientemente sobre un tema y sus ramificaciones, a través de conceptos, personajes, o lugares.

Una enciclopedia que se precie tiene que abordar con rigor, juicio crítico y equilibrio cada entrada, con el concurso de especialistas en las distintas ramas y disciplinas del saber, atendiendo a los descubrimientos que cada generación va arrojando en oleadas sucesivas a la playa del conocimiento humano.

Plan y propósito

En los tiempos modernos, en que la progresión del conocimiento avanza de un modo imparable y en que se dispone de medios diversos para su difusión, los diccionarios y las enciclopedias, por más exhaustivos que pretendan ser, no pueden abarcarlo todo en sus páginas, pero sí pueden orientar, sintetizar e indicar líneas para moverse entre la ingente información disponible, buscando siempre en un primer plano lo esencial y perdurable de cada tema.

Entre los riesgos que asume el editor se encuentra la aplicación de criterios de selección, elección y revisión de lo establecido con vistas a una información actual y lo más correcta posible.

Con este *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, CLIE pone en manos del lector el resultado de muchos años de trabajo, fruto conjunto de colaboradores procedentes de todas las disciplinas que tienen que ver con el mundo de la Biblia, su historia, sus lenguas e interpretación. Con él hemos querido abrir una brecha en el campo de la metodología evangélica, buscando especialistas que han desarrollado obras señeras en sus respectivos campos, independientemente de su adscripción religiosa. A todos ellos queremos expresar nuestra gratitud por su valiosa aportación, pues cada uno contribuye a resaltar los aspectos universales de la literatura bíblica. Algunos de ellos ya no están con nosotros; desde que comenzamos el trabajo hasta su publicación, han fallecido, por este orden: Alfonso Lockward (1937-2001), Francisco Lacueva (1911-2005), Agripino Cabezón Martín (1929-2011) y, últimamente, Bernardo Sánchez García (1934-2012). Sea este un homenaje y recuerdo agradecido a su labor.

En ningún momento hemos eludido las dificultades exegéticas, históricas, teológicas y morales de

aquellos temas que siguen siendo tema de debate y polémica entre estudiosos y especialistas. Cada artículo, y cada autor, responden por sí mismos desde su redacción y argumentación.

Las citas bibliográficas remiten a estudios ulteriores, que amplían o presentan visiones alternativas a las de los redactores. El editor ha buscado la coherencia de las remisiones y de las subdivisiones de las casi 4500 entradas de que consta esta obra. Mediante un sistema de siglas y abreviaturas de las editoriales, obras de referencia y revistas más citadas, se ahorra un gran espacio, que evita muchas repeticiones innecesarias y engorrosas para una lectura fluida en la bibliografía.

Contenido

Respecto a su alcance, este *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia* es todo lo exhaustivo que puede ser. Contiene entradas referentes a:

- Todos los libros de la Biblia, canónicos, deuterocanónicos y algunos apócrifos: introducción, redacción y contenido.
- Todos los topónimos y poblaciones que se citan en ella, con especial atención a las grandes ciudades y escenarios más representativos de la historia sagrada, según los resultados más recientes de la arqueología.
- Todos los personajes del AT y del NT, además de los de la época intertestamentaria que inciden en la historia bíblica, y una información completa y extensa sobre las figuras femeninas.
- La flora y la fauna bíblicas, tanto salvaje como doméstica.
- El conjunto de los aspectos agrícolas y minerales del mundo bíblico.
- Los objetos de la vida cotidiana, los oficios, la vivienda y sus diversos componentes; caminos, pozos, cisternas, rediles y apriscos.
- La vida privada, la educación de los hijos, los adornos y el cuidado personal; las labores del hogar y del campo.
- La geografía bíblica y sus accidentes; caminos, montañas, torrentes, valles, etc.
- La historia de las ciudades-estado, de los reinos y de los imperios de la época bíblica: Dinastías, gobernantes, reyes y emperadores.
- Las instituciones políticas y las estructuras sociales, desde el nomadismo a la monarquía.
- Las lenguas bíblicas; la papirología, y los manuscritos de Qumrán y Nag Hammadi.
- La religión de los pueblos vecinos, sus divinidades, formas de culto y lugares de adoración.
- Los grandes conceptos de la teología, la ética, la simbología y la exégesis bíblicas.
- Los métodos exegéticos judíos y cristianos; los libros tradicionales del judaísmo y corrientes que están detrás del cristianismo: helenismo, apocalipticismo, gnosticismo, etc.
- Las traducciones y versiones antiguas de la Biblia.

Todos estos y otros puntos enriquecen este *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, que sin duda será de mucha utilidad a un público lector numeroso. La claridad y densidad, asequible a todos, pone esta obra al alcance de los no especialistas y también de todos aquellos que profesionalmente se dedican al estudio bíblico.

El uso de los idiomas originales

Los artículos aparecen bajo el encabezamiento de la palabra castellana, subordinados a los términos hebreos y griegos de los que el vocablo castellano es traducción. Para ayudar a los

interesados que quieran estudiar cada palabra con más detalle en el contexto general de la Biblia, cada palabra hebrea y griega va antecedida de su número correspondiente en la *Concordancia* de James Strong, donde se pueden apreciar las veces que aparece y sus diversos contextos. Creemos que esta numeración de Strong será de gran utilidad porque mediante ella se puede acceder inmediatamente a aquellas obras análogas que la utilizan, tanto en castellano como en inglés, además de poder usarla internamente.

Se ofrece una transliteración de la palabras hebreas o griegas, ofreciendo su pronunciación aproximada en castellano, para aquellos que ignoran ambos idiomas. Les acompaña una definición sumaria, que, según la importancia del término, da lugar a un amplio análisis etimológico y semántico, según su uso en distintos contextos y tiempos bíblicos.

Así, el lector encontrará los datos básicos de los términos hebreos del AT y de los términos griegos del NT, con referencias adicionales a la traducción griega de la Septuaginta y a la versión latina de la Vulgata, así como variantes arameas.

La mayor parte de las citas corresponden a la versión Reina-Valera 1960 (RVR), aunque también aparecen otras correspondientes a otras traducciones, indicadas por la abreviatura correspondiente, y en algunos casos corresponde a la del propio autor del artículo. Cada entrada concluye remitiendo a otras palabras que complementan el tema, proveyendo así una serie de referencias cruzadas.

Para la transliteración se han tenido en cuenta criterios de utilidad, y se ha renunciado a seguir criterios de transliteración fonética científica que exigirían unos conocimientos especiales por parte del lector. Se considera que el lector erudito de esta obra ya tendrá conocimientos suficientes de las lenguas bíblicas y podrá leer directamente las palabras. La lectura de la transliteración, que sigue las normas usuales del castellano, dará al lector no versado en los idiomas bíblicos una aproximación suficiente. Por otra parte, la transliteración procura dar una idea de la estructura de la palabra original, y por ello se ha evitado una excesiva simplificación. En algunos casos en los que es necesario para que el lector sea consciente de diferencias en ciertas palabras, se usan signos diacríticos para diferenciar entre ciertas vocales, aunque no afectan a la pronunciación.

Los Editores

ABREVIATURAS

1. ABREVIATURAS GENERALES

>	remite a otras entradas en este diccionario
abrev.	abreviatura
ac.	acadio
a.C.	antes de Cristo
adj.	adjetivo
adv.	adverbio
aram.	arameo
art.	artículo
AT	Antiguo Testamento
BLA	Biblia de las Américas
BJ	Biblia de Jerusalén
c.	cerca, aproximadamente
cap.	capítulo(s)
cf.	ver, comparar, consultar
cm.	centímetro
conj.	conjunción
contr.	contracción
DHH	Dios Habla Hoy
d.C.	después de Cristo
deriv.	derivación
etim.	etimología
fem.	femenino
fig.	figurativamente
gr.	griego
gral.	generalmente
heb.	hebreo
hist.	historia

impl.	implicación
kg.	kilo(s)
KJV	King James Version
lat.	latín
lit.	literal, literalmente
LXX	los Setenta o Septuaginta
m.	metro(s)
ms. o mss.	manuscrito o manuscritos
mas.	masculino
NBE	Nueva Biblia Española
NVI	Nueva Versión Internacional
NT	Nuevo Testamento
org.	originalmente
par.	paralelo
p.ej.	por ejemplo
pl.	plural
prim.	primariamente
prob.	probablemente
prol.	prolongada
RVA	Reina-Valera Actualizada
RVR	Reina-Valera 1960
RVR 77	Reina-Valera 1977, revisión por Francisco Lacueva
Sept.	Septuaginta
sig.	significa
sing.	singular
suf.	Sufijo
TM	Texto Masorético
TR	Textus Receptus
trans.	transliteración
ugr.	ugarítico
v.	variante textual
vb.	verbo

VHA Versión Hispano-Americana

Vulg. Vulgata

2. DICCIONARIOS Y OBRAS DE CONSULTA

En la bibliografía solo indicamos la primera edición en castellano.

AHCL *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Benjamin Davidson. Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1993, 7ª ed.

ABD *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed. Doubleday, Nueva York 1992.

CBTEL *Ciclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, John McClintonk y James Strong. Rio, Wi. 2000. Edición electrónica: www.ageslibrary.com

CFC *Conceptos fundamentales del cristianismo*, C. Floristán y J.J. Tamayo, eds. Trotta, Madrid 1993.

CFF *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols. H. Krings, ed. Herder, Barcelona 1977.

CFP *Conceptos fundamentales de pastoral*. C. Floristán y J.J. Tamayo, eds. Cristiandad, Madrid 1983

CFT *Conceptos fundamentales de la teología*, 2 vols. H. Fries, dir. Cristiandad, Madrid 1979.

DATP *Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco*, T. Desmond Alexander y David W. Baker, eds. CLIE, Barcelona 2012.

DB *Diccionario de la Biblia*, André-Marie Gerard. Anaya, Mario Muchnick, Madrid 1995.

DBA *Diccionario Bíblico Arqueológico*, Charles F. Pfeiffer, ed. Editorial Mundo Hispano, El Paso 1982.

DBi *Diccionario de la Biblia*, Xabier Pikaza. Editorial Verbo Divino, Estella 2007.

DBI *Dictionary of Biblical Interpretation.* John H. Hayes, ed. Abingdon, Louisville 1999.

DC *Diccionario de catequética*, J. Gevaert, dir. CCS, Madrid 1987.

DCB *Diccionario de la ciencia bíblica.* Gonzalo Flor Serrano y Alonso Schökel. Editorial Verbo Divino, Estella 2000.

DCT *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols. P. Eicher, dir. Herder, Barcelona 1989-1990.

DdB *Diccionario de la Biblia*, Haag, Born, Ausejo, eds. Herder 1975.

DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* K. van der Toorn, ed. Brill, Leiden 1995.

DE *Diccionario de espiritualidad*, 3 vols. Herder, Barcelona 1984.

DEB *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Centro de Informática y Biblia de la Abadía de Maredous, dir. Herder, Barcelona 1993.

DENT *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2 vols. Horst Balz y Gerhard Schneider, eds. Sígueme, Salamanca 1996.

DET *Diccionario de ética teológica*, Marciano Vidal. Verbo Divino, Estella 1991.

DETM *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, L. Rossi; A. Valsecchi, eds. San Pablo, Madrid, 1986.

DETP *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*, D.J. Atkinson y D.H. Field. CLIE, Barcelona 2004.

DEPNT *Diccionario expositivo de palabras de Nuevo Testamento*, 4 vols. W.E. Vine. CLIE 1984.

DEPANT *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento*. W.E. Vine. Caribe, Miami 1999.

DMC *Diccionario de moral cristiana,* Karl Hörmann, Herder, Barcelona 1975.

DNTT *Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols. Colin Brown, ed. Zondervan, Grand Rapids 1971.

DOTHB *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, Bill T. Arnold y H. G. M. Williamson, eds. InterVarsity Press, Downers Grove 2005.

DPAC *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* 2 vols. A. di Berardino, ed. Sígueme, Salamanca 1991-1992.

DR *Diccionario de las religiones*, F. König, dir. Herder, Barcelona 1964.

DRe *Diccionario de las religiones*, P. Poupard, ed. Herder, Barcelona 1987.

DRC *Diccionario de religiones comparadas*, S.G.F. Brandon, dir. Cristiandad, Madrid 1975.

DSE *Dictionary of Scripture and Ethics*, Joel B. Green, ed. Baker, Grand Rapids 2011.

DT *Diccionario teológico. El Dios cristiano*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.

DTB *Diccionario de Teología Bíblica*, Johannes B. Bauer, dir. Herder, Barcelona 1985.

DTCB *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica,* G. Flor Serrano. Cristiandad, Madrid 1979.

DTD *Diccionario de teología dogmática*, Wolfgang Beinert. Herder, Barcelona 1990.

DTDC *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, X. Pikaza y N. Silanes, eds., Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.

DTE *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Verbo Divino, Estella 1995.

DTF *Diccionario de Teología Fundamental*, R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié-ninot, eds. San Pablo, Madrid 1992.

DTI *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, 4 vols. Luciano Pacomio, dir. Sígueme, Salamanca 1983.

DTIB *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Kevin J. Vanhoozer, ed. Baker,

Grand Rapids / SPCK, Londres 2005.

DTIl *Diccionario teológico ilustrado*, Francisco Lacueva. CLIE, Terrassa 2001.

DTM *Diccionario de teología moral*, F Roberti. ed. ELE, Barcelona 1960.

DTMAT *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols. E. Jenni y C. Westermann, eds. Cristiandad, Madrid 1978.

DTNT *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, L. Coenen, E. Beyreuther, H. Brietenhard. Sígueme, Salamanca 1990, 3ª ed.

DTVC *Diccionario teológico de la vida consagrada*, A. Aparicio Rodríguez y J. Canals Casas. P. Claretianas, Madrid 1989.

DTVR *Diccionario teológico de la vida religiosa.* Ed. Claretianas, Madrid 1989.

EB *Enciclopedia de la Biblia*, 6 vols., Alejandro Díez-Macho, ed. Ediciones Garriga, Barcelona 1963.

EDB *Eerdmans Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman, ed. Eerdmans, Grand Rapids 2000.

EJ *Enciclopedia judaica*, 26 vols. Cecil Roth, dir. Keter Publishing House, Jerusalén 1972 / *Enciclopedia judaica castellana*; S. de R. L. México, 1948-1949.

EMB *Enciclopedia del mundo bíblico*, 2 vols. Gaalyahu Cornfeld, dir. Plaza & Janés, Barcelona 1970.

Gesenius *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, H.W.F. Gesenius. Baker, Grand Rapids 1979 (org. 1847).

GER *Gran Encilopedia Rialp*. Rialp, Madrid 1971.

IDB *The Interpreters Dictionary of the Bible*, Keith Crim, ed. Abingdon, New York/ Nashville 1962.

ISBE *International Standard Bible Encyclopaedia*, James Orr, dir. Howard-Severance Co., Chicago 1915.

ML *Mysterium Liberationis*, I. Ellacuría y J. Sobrino, 2 vols. Trotta, Madrid 1990.

MS *Mysterium Salutis*, 5 vols. J. Feiner y M. Löhrer, dirs. Cristiandad, Madrid 1977.

NDC *Nuevo diccionario de catequética*, V.M. Pedrosa; M. Navarro; R. Lázaro y J. Sastre, eds. San Pablo, Madrid 1999.

NDE *Nuevo diccionario de espiritualidad*, S. De Fioress y T. Goffi, eds. San Pablo, Madrid 1991.

NDL *Nuevo diccionario de liturgia*, D. Sartore y A.M. Triacca, eds. San Pablo, Madrid 1987.

NDM *Nuevo diccionario de mariología,* S. de Fiores y S. Meo, dirs. San Pablo, Madrid 2001.

NDMC *Nuevo diccionario de moral cristiana*, H. Rotter; G. Virt. Herder, Barcelona 1993.

NDT *Nuevo diccionario de Teología*. Cristiandad, Madrid 1982.

NDTe *Nuevo diccionario de teología*, S.B. Ferguson y D.F. Wright, eds. CBP, El Paso 1992.

NDTB *Nuevo diccionario de teología bíblica*, P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, eds. San Pablo, Madrid 1990.

NDTM *Nuevo diccionario de teología moral*, F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera, eds. San Pablo, Madrid 1990.

NIB *The New Interpreters Bible*, Leander E. Keck, ed. Abingdon, Nashville 1994.

NIDB *The New Interpreters Dictionary of the Bible*, Katherine Doob Sakenfeld, ed. Abingdon, Nashville 2006.

NIDOTT *The New International Dictionary of Old Testament Theology,* Wilhelm. A. VanGemeren, ed. Zondervan, Grand Rapids 1997.

NTG *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, F. Lacueva. CLIE, Barcelona 1984.

SAT *Sinónimos del Antiguo Testamento*, R.B. Girdlestone. CLIE, Terrassa 1986.

SM *Sacramentum Mundi*, Karl Rahner, dir. Herder, Barcelona 1961, 1972, 2ª ed.

TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament*, 11 vols. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren y Heinz-Josef Fabry, eds. Eerdmans, Grand Rapids 1999.

TWOT *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 vols. R. Laird, Gleason L. Archer y Bruce K. Waltke, eds. Moody Press, Chicago 1980.

VTB *Vocabulario de teología bíblica*, Xavier León-Dufuour. Herder, Barcelona 1985, 13ª ed.

ZPEB *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, 5 vols. Merril C. Tenney, Steven Barabas, eds. Zondervan, Grand Rapids 1975.

3. COMENTARIOS BÍBLICOS

BCPS *Biblia Comentada. Profesores de Salamanca*. BAC, Madrid 1967.

CBI *Comentario Bíblico Internacional*, William F. Farmer, ed. Ed. Verbo Divino, Estella 1999.

CBL *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Armando J. Levoratti, ed. Editorial Verbo Divino, Estella 2005.

CBM *Comentario Bíblico Moody*, Everett F. Harrison, ed. Moody, Chicago, 1965.

CBMH *Comentario Bíblico Mundo Hispano*, J.C. Cevallos, R.O.Zorzoli, eds. Mundo Hispano, El Paso 2010.

CBSJ *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, Madrid 1972.

ECB *Eerdmans Commentary on the Bible*, James D. G. Dunn y John W. Rogerson, eds. Eerdmans, Grand Rapids 2003.

NCB *Nuevo Comentario Bíblico*, D. Guthrie y J. A. Motyer, eds. CBP, El Paso, 1977.

NCBSJ *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Raymond E.. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, eds. Editorial Verbo Divino, Estella 2004.

NIB *The New Interpreters Bible*, Leander E. Keck, ed. Abingdon, Nashville 1997.

NICNT *New International Commentary on the New Testament*, 18 vols. Joel B. Green, ed. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

NICOT *New International Commentary on the Old Testament, 23 vols. Robert L. Hubbard Jr., ed. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.*

OBC *The Oxford Bible Commentary*, John Barton y John Muddiman, eds. Oxford University Press, New York/Oxford 2001.

QBC *The Queer Bible Commentary*, Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West y Thomas Bohache, eds., SCM Press, Londres 2006.

WBC *Word Biblical Commentary*.

WBC *The Womens Bible Commentary*, Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, eds. Westminster / John Knox, Louisville 1992.

WBC *Wycliffe Bible Commentary*, Charles F. Pfeiffer y Everett F. Harrison, eds. Moody Press, Chicago 1962.

4. REVISTAS

BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*

Biblica *Biblica.* The Pontifical Biblical Institutes Journal

BSac *Bibliotheca Sacra*

BTB *Biblical Theology Bulletin*

CBQ *Catholic Biblical Quarterly*

Est.Bib. *Estudios Bíblicos*. Asociación Bíblica Española

HTR *Harvard Theological Review*

NTS *New Testament Studies*

JBL *Journal of Biblical Literature*

JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*

JNES *Journal of Near Easterns Studies*

JSOT *Journal of Studies of Old Testament*

JTS *Journal Theological Studies*

RB *Revista Bíblica.* Argentina

RIBLA *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*

VT *Vetus Testamentum*

ZAW *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft*

5. OBRAS CLÁSICAS

Ant.	Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*.
Cir.	Jenofonte, *Ciropedia*.
Fil.	Cicerón, *Filípicas*.
Geog.	Estrabón, *Geografía*.
Guerras	Flavio Josefo, *Guerras de los judíos*.
Hist.	Dión Casio/Tácito, *Historia*.
Hist. Ecl.	Eusebio-Socrátes-Sozomeno, *Historia eclesiástica.*
Hist. Nat.	Plinio, *Historia natural.*
Il.	Homero*, Ilíada.*
Od.	Homero, *Odisea*.
Re Rust.	Varrón, *Rerum Rusticarum de Agri Cultura*.

6. LIBROS DE LA BIBLIA

Canónicos

Antiguo Testamento

Gn.	Génesis
Ex.	Éxodo
Lv.	Levítico
Nm.	Números
Dt.	Deuteronomio
Jos.	Josué
Jue.	Jueces
Rt.	Rut
1 Sam.	1 Samuel
2 Sam	2 Samuel
1 R.	1 Reyes
2 R.	2 Reyes
1 Cro.	1 Crónicas
2 Cro.	2 Crónicas
Esd.	Esdras
Neh.	Nehemías

Est.	Ester
Job	Job
Sal.	Salmos
Prov.	Proverbios
Ecl.	Eclesiastés
Cant.	Cantares
Is.	Isaías
Jer.	Jeremías
Lam.	Lamentaciones
Ez.	Ezequiel
Dan.	Daniel
Os.	Oseas
Jl.	Joel
Am.	Amós
Abd.	Abdías
Jon.	Jonás
Miq.	Miqueas
Nah.	Nahúm
Hab.	Habacuc
Sof.	Sofonías
Hag.	Hageo
Zac.	Zacarías
Mal.	Malaquías

Nuevo Testamento

Mt.	Mateo
Mc.	Marcos
Lc.	Lucas
Jn.	Juan
Hch.	Hechos
Ro.	Romanos
1 Cor.	1 Corintios
2 Cor.	2 Corintios

Gal.	Gálatas
Ef.	Efesios
Flp.	Filipenses
Col.	Colosenses
1 Tes.	1 Tesalonicenses
2 Tes	2 Tesalonicenses
1 Ti.	1 Timoteo
2 Ti	2 Timoteo
Tit.	Tito
Flm.	Filemón
Heb.	Hebreos
Stg.	Santiago
1 Pd.	1 Pedro
2 Pd.	2 Pedro
1 Jn.	1 Juan
2 Jn.	2 Juan
3 Jn.	3 Juan
Jud.	Judas
Ap.	Apocalipsis

Deuterocanónicos

Jdt.	Judit
Tob.	Tobit
1 Mac.	1 Macabeos
2 Mac.	2 Macabeos
Sab.	Sabiduría
Eclo.	Eclesiástico
Bar.	Baruc

SIGLAS EDITORIALES

Abingdon	Abingdon Press. Nashville, TN. www.abingdonpress.com
Alianza	Alianza Editorial. Telémaco, 43. 28027 Madrid.
Almendro	Ediciones El Almendro. El Almendro, 6, bajo. 14006 Córdoba. www.elalmendro.com

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid. www.bac-editorial.com
Baker	Baker Books, Grand Rapids, MI. www.bakerbooks.com
CBP	Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas.
Cascade	Cascade Books / Wipf and Stock Publishers 199 West 8th Avenue, Suite 3. Eugene, OR 97401-2960
Clarendon	Clarendon Press, Oxford.
Claret	Editorial Claret. Pare Claret, 152. 08390, Montgat, Barcelona. www.publicacionesclaretianas.com
CLC	Centros de Literatura Cristiana. Apartado 29720 Bogotá 1, D.C. Colombia. www.clc.com.
Concordia	Concordia Publishing House, 3558 South Jefferson St. Louis, MO 63118. www.cph.org
CLIE	CLIE, Ferrocarril, 8. 08232 Viladecavalls (Barcelona), www.clie.es
CN	Editorial Ciudad Nueva. Andrés Tamayo, 4. 28028 Madrid. www.ciudadnueva.com
CNP	Casa Nazarena de Publicaciones, 6401 The Paseo. Kansas City, MI 64131
CPL	Centre de Pastoral Litúrgica. Rivadeneyra, 6. 08002 Barcelona.
Cristiandad	Ediciones Cristiandad. Serrano, 51, 1º izq. 28006 Madrid. www.edicionescristiandad.com
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitruvio, 8. 28006 Madrid. www.csic.es/pubica
CUP	Cambridge University Press, Cambridge. www.cambridge.org
CUPSA	CUPSA, Apartado Postal 97-bis - CP 06400 - México, D.F. México
DDB	Desclée de Brouwer, Heano 6, 3º. 48009 Bilbao. www.edesclee.com
Doubleday	Doubleday & Company Inc. New York.
ECB	Edicions Cristianes Bíbliques. Apartado 10053. 08080 Barcelona
EDE	Ediciones de Espiritualidad. Triana, 9. 28016 Madrid. www.editorialdeespiritualidad.com
EDES	Ediciones Escurialenses. Real Monasterio. 28200 San Lorenzo del Escorial (Madrid), www.edes.es
EDV	El Estandarte de la Verdad. 3 Murrayfield Road. Edinburgh EH12 6EL
EE	Ediciones Encuentro. Cedaceros, 3, 2º. 28014 Madrid. www.ediciones-encuentro.es
Eerdmans	Wm. B. Eerdmans. Grand Rapids, MI. www.eerdmans.com
ELA	Ediciones Las Américas, Apartado 78. 72000 Puebla, Pue. México.
EMB	Editorial Mundo Bíblico, Artemi Semidan 49 – 1º, 35009 Las Palmas de Gran

Canaria mundobiblico@hotmail.com

EMC	Editorial Monte Carmelo. Apartado 19. 09080 Burgos. www.montecarmelo.com
EMH	Editorial Mundo Hispano, El Paso, Texas. http://editorialmh.org
EP	Editorial Peregrino. La Almazara, 19. 13350 Moral de Calatrava (Ciudad Real). www.editorialperegrino.com
ESE	Editorial San Esteban. Apartado 17. 37080 Salamanca. www.edsanesteban.dominicos.org
ESET	Editorial ESET. Beato Tomás de Zumárraga, 67 -Apartado 86- 01080 Vitoria-Gasteiz.
EST	Ediciones Secretariado Trinitario, Avda. Filiberto Villalobos, 80, 37007 Salamanca. www.aecae.es/secretrinitario
EVD	Editorial Verbo Divino, Avda. de Pamplona, 41. 31200 Estella (Navarra). www.verbodivino.es
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra. Pza. de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra). www.eunsa.es
FCE	Fondo de Cultura Económica. México. Argentina. Brasil. Chile.
Fortress	Fortress Press. Minneapolis, MN. www.fortresspress.com
Garriga	Ediciones Garriga. Barcelona.
GE	Grafite Ediciones. Apartado de Correos 165. 48901 Baracaldo.
Harper	Harper Collings Publishers. www.harpercollins.com
Hendrickson	Hendrickson Publishers. Peabody, Massachusetts.
Herder	Editorial Herder. Provenza, 388. 08025 Barcelona. www.herdereditorial.com
HP	Herald Press, 616 Walnut Avenue. Scottdale, PA 15683-1999.
H&S	Hodder & Stoughton www.hodder.co.uk
HUP	Harvard University Press, 79 Garden Street Cambridge, MA 02138. www.hup.harvard.edu
IVP	InterVarsity Press, Downers Grove, IL 60515. www.ivpress.com
LD	Libros Desafío (SLC, EDV, TELL, Felire, Nueva Creación). 2850 Kalamazoo Ave, Grand Rapids, Michigan 49560-1100
Liturgical	Liturgical Press, Collegeville, MN. www.litpress.org
Lumen	Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires. www.lumen.com.ar
Mensajero	Ediciones Mensajero, Sancho de Azpeitia, 2 bajo. 48014 Bilbao. www.mensajero.com
Narcea	Narcea Ediciones, Av. Dr. Federico Rubio y Galí, 9. 28039 Madrid. www.narceaediciones.es

Nelson	Thomas Nelson, Nashville, TN. www.thomasnelson.com
OP	Outreach Publications. Grand Rapids, Michigan.
OUP	Oxford University Press, Oxford.
Portavoz	Editorial Portavoz. Kregel Publications. P.O. Box 2607. Grand Rapids, MI 49501. www.portavoz.com
PUP	Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey 08540. http://press.princeton.edu
SAP	Sheffield Academic Press, Mansion House 19 Kingfield Road. Sheffield S11 9AS.
SBU	Sociedades Bíblicas Unidas.
Scholars	Scholars Press. Atlanta.
Scribner	Scribner. Nueva York.
SE	Santandreu Editor. Avenida de Roma, 97. 08029 Barcelona.
Sígueme	Ediciones Sígueme, Apartado 332. 37080 Salamanca. www.sigueme.es
SP	San Pablo, Resina, 1. 28021 Madrid. www.sanpablo.es
SPCK	SPCK Press, 36 Causton Street, Londres SW1P 4ST. www.spck.org.uk
ST	Editorial Sal Terrae. Apartado 77. 39080 Santander. www.salterrae.es
Trinity	Trinity Press, 4775 Linglestown Rd, Harrisburg, PA.
Trotta	Editorial Trotta. Sagasta 33. 28004 Madrid. www.trotta.es
Tyndale	Tyndale House Publishers, Carol Stream, Illinois. www.tyndale.com
UBILA	Universidad Bíblica Latinoamericana, Apartado 901-1000, San José, Costa Rica. www.ubila.net
UCP	University of Chicago Press, 1427 E. 60th Street Chicago, IL 60637. www.press.uchicago.edu
UPC	Universidad Pontificia Comillas. Distribuye Sal Terrae. www.salterrae.es
UPS	Universidad Pontificia de Salamanca. Servicio de Ediciones. Compañía, 5. 37002 Salamanca. www.upsa.es
USC	University of South Carolina Press, Columbia.
Vida	Editorial Vida. 8325 NW 53rd Street, Suite 100. Miami, FL 33166. www.editorialvida.com
WJK	Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky. www.wjkbooks.com
Word	Word Books. Dallas
YUP	Yale University Press. New Haven, CT. http://yalepress.yale.edu/yupbooks
Zondervan	Zondervan. Grand Rapids, MI. www.zondervan.com

LISTA DE COLABORADORES

Milton Acosta. Profesor de Antiguo Testamento en la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia. M.A. *Wheaton College Graduate School* (Illinois, EE.UU.). Ph.D. *Trinity Evangelical Divinity School* (Antiguo Testamento)

José Aleu Benítez. Profesor titular de Filosofía adscrito al Departamento de Filosofía Práctica de la Universidad de Barcelona. Catedrático Titular en la Facultad de Teología de Barcelona en San Cugat del Vallés (1960-70). Dr. en Teología en la Universidad de Innsbruck (Austria)

Samuel E. Almada. Asesor exegético para la traducción del Antiguo Testamento al *Qom* (Toba) con Sociedades Bíblicas. Profesor de Biblia (Antiguo Testamento) en el Instituto Bíblico Buenos Aires y en otras instituciones de formación teológica evangélica del Gran Buenos Aires. Ldo. en Teología en el ISEDET (1994); estudios de postgrado e investigación, alcanzando el *Diploma de lengua hebrea* de la Universidad Hebrea de Jerusalén (1997).

Ariel Álvarez Valdez. Profesor de Sagradas Escrituras en el Seminario Mayor de Santiago del Estero (Argentina), y de Teología en la Universidad Católica de la misma ciudad. Consultor Internacional de la revista *Cuestiones Teológicas y Filosóficas*, de la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Ldo. en Teología Bíblica en la Facultad Bíblica Franciscana de Jerusalén (Israel), Dr. en Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca

Pablo Andiñach. Decano de la Facultad de Teología del ISEDET (Buenos Aires, Argentina 1996-2004). Doctor en Teología (ISEDET, 1992); Cursos de postgrado en *Iliff School of Theology* (Denver, EE.UU).

Darío Barolín. Pastor de la Iglesia Valdense. Profesor invitado en el Instituto Universitario ISEDET. Dr. en Teología, especializado en AT, en el Inst. Universitario ISEDET (Buenos Aires, Argentina).

Serafín Béjar Vacas. Profesor de Cristología, Antropología teológica e Historia de la Teología contemporánea en la Facultad de Teología de Granada (España). Doctor en Teología fundamental por la Universidad Pontificia Gregoriana.

Félix Benlliure. Diplomatura en Ciencias Bíblicas en el IBE de París. Bachiller y Máster en Teología en el CEIBI. Doctorado en Teología en la Theological University of America.

Fernando Bermejo Rubio. Catedrático de la Universidad de Barcelona (Master de Historia de las Religiones). Dr. en Filosofía (UNED., Madrid). Estudios de Lengua Copta (sahídico) en el IIEPOA-Instituto Interuniversitario de Estudios del Próximo Oriente Antiguo (Barcelona), Master en Historia de las Religiones (Universitat Autònoma de Barcelona). Miembro de la *International Association of Manichaean Studies* y del comité científico español de *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity.*

Hartmut Beyer. Profesor de Teología en el Instituto Teológico de la Unión Centros Bíblicos (Chile).

Plutarco Bonilla Acosta. Dr. en Divinidades por South Florida Center for Theological Studies. Magister Theologiae por Princeton Theological Seminary, Princeton (New Jersey, EE.UU.). Ldo. en Filología, Lingüística y Literatura por la Universidad de Costa Rica.

Daniel Bonilla Ríos. Catedrático, y profesor de hebreo bíblico y griego bíblico. Máster en Lingüística española, Universidad de Costa Rica, San José (Costa Rica). Doctorado en la Biblia,

Seminario de la Unión Presbiteriana, Richmond (Virginia). Máster en estudios teológicos, Seminario de la Unión Teológica y Escuela presbiteriana de educación cristiana, Richmond (Viriginia). Licenciatura en Ciencias bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José (Costa Rica).

Antonio Carmona Heredia. Director de la Editorial Mundo Bíblico. Candidato a la Licenciatura en Estudios Eclesiásticos por el Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (adherido a la Facultad de Teología de Burgos). Doctor en Divinidades en el Seminario Teológico Dr. Willis Hoover (Santiago de Chile, Chile).

David Casado Cámara. Autor y biblista evangélico. Anciano de la Iglesia Evangélica de Móstoles (Madrid).

Agripino Cabezón Martín†. Licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Barcelona y la Universidad Pontificia de Salamanca. Redactor de la revista *Tierra Santa* (Jerusalén).

César Carbullanca Núñez. Dr. en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas (España). Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule (Chile).

José Manuel Cañas Reíllo. Investigador en el Departamento de Filología Grecolatina del Instituto de Filología del CSIC (Madrid). Ldo. en Filología Clásica y en Filología Bíblica Trilingüe por la Universidad Complutense de Madrid. Dr. en Filolgía Latina y diplomado en lengua copta en el Instituto de Lenguas orientales San Justino de Madrid. Estudios de postgrado en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Tubinga.

Salvador Carrillo Alday. Fundador del Instituto de Pastoral Bíblica en México, D. F. Ex Director de la Sección Bíblica del Instituto Teológico Pastoral del CELAM en Medellín (Colombia). Dr. en Sagrada Escritura por la Pontificia Comisión Bíblica (1967). Diplomado en *l École Biblique Française* de Jérusalem (1956). Ldo. en Teología (Universidad de Santo Tomás, 1954).

Gonzalo del Cerro Calderón. Profesor Titular de Filología Griega en la Universidad de Málaga. Dr. en Filología Griega por la Universidad de Málaga. Ldo. en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Ldo. en Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma. Ldo. en Clásicas por la Universidad de Salamanca.

Leopoldo Cervantes Ortiz. Dr. en Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México. Máster en Teología, Seminario Presbiteriano de México.

Juan Carlos Cevallos. Dr. en Teología y Magister en Teología. Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali, Colombia. Licenciado en Teología. Seminario Evangélico Asociado, Maracay, Venezuela. Pastor de la Iglesia Nueva Jerusalén. El Paso (Texas).

Panayotis Coutsoumpos. Pastor de las iglesias hispanas de Gaithersburg y Germantown (Maryland, EE. UU.) y profesor visitante en la Universidad de Montemorelos (Nuevo León, Mexico). Ph.D. en Estudios del Nuevo Testamento (University of Sheffield, Inglaterra).

Antonio Cruz. Profesor del Centro de Estudios Teológicos de Barcelona. Catedrático de Biología y Jefe del Seminario de Ciencias Experimentales del IES Matadepera (Barcelona). Ldo. en Ciencias Biológicas por la Universidad de Barcelona. Dr. en Biología por la Universidad de Barcelona.

José Manuel Díaz Yanes. Rector del Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI, Santa Cruz de Tenerife). Doctor en Filosofía por The Theological University of America (EE. UU.). Doctor en Sagrada Teología por el St. Alcuin House College (EE. UU.). Magíster en Teología Espiritual por la Facultad Teológica «Teresianum» de Roma. Ldo. en Teología por el Seminario Bíblico

Latinoamericano de Costa Rica. Miembro de la Asociación Bíblica Española (ABE).

María Martha Fernández Ricci. Lda. en Ciencias de la Comunicación, Máster en Ciencias de la Religión. Adjunta en Psicosociolingüística en Universidad del Salvador (Argentina).

Irene Foulkes. Biblista y especialista en griego del Nuevo Testamento. Ph.D. Profesora Emérita de la Universidad Bíblica Latinoamericana, en San José (Costa Rica).

Francisco García Bazán. Profesor Consulto y Director del CIFHIRE (UK); Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Kennedy, desde 1989; Profesor Titular de la Escuela de Graduados de la Universidad de Kennedy, desde 1987. Ldo. en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), Dr. en Filosofía (Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador).

Tarcisio Gaitan Briceno. Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y del Itepal (Bogotá, Colombia), Diplomado en Teología por la Pontificia Universidad Javieriana de Bogotá (1987); Ldo. en Teología por la misma universidad (1991); *Licenciatus in re biblica* por el *Pontificium Institutum Biblico* de Roma (2001); Doctorando en Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

Débora García Morales. Teóloga nicaragüense. Lda. en Teología en el Seminario Bautista, y Rectora y docente del Seminario Teológico Bautista y docente de la cátedra Cultura de Paz y Reflexión Teológica en la Universidad Politécnica de Nicaragua.

Juan Antonio García Muñoz. Dr. en Ministerios por *The Theological University of America* (EE. UU). Máster en Formador de Formadores por el Centro Superior de Estudios Universitarios La Salle (Universidad Autónoma de Madrid). Ldo. en Teología y Bachiller en Ciencias Bíblicas por el CEIBI.

Graciela N. Gestoso Singer. Investigadora & Miembro en Unesco. Profesora y Licenciada en Historia (especialidad Egiptología) en la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Doctora en Historia en la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Agustín Giménez González. Secretario editorial de la revista *Estudios Bíblicos.* Director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas en la Universidad San Dámaso de Madrid. Doctor en Teología, especialidad Bíblica, por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Bachiller y Licenciado en Teología, especialidad dogmática, por la Facultad San Dámaso (Madrid).

Jaume González-Agàpito. Director emérito del Departamento de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona. Dr. en Teología, en Derecho, en Filosofía y en Letras. Ldo. en Derecho Canónico, Derecho Romano, en Filosofía (ciencias eclesiásticas), Filología Griega, Arqueología Cristiana; Máster en Paleografía Griega, Biblioteconomía y Diplomacia.

Antonio González Fernández. Profesor de Teología Sistemática y Director de Estudios y Publicaciones de la Fundación Xavier Zubiri. Ldo. en filosofía (Universidad P. Comillas). Dr. en filosofía (Universidad P. Comillas), Dr. en teología (Philosophish-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt).

Carlos González Wagner. Profesor titular de Universidad. Departamento de Historia Antigua de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Ldo. en Filosofía y Letras (Sección de Historia y Geografía) por la UCM. Dr. en Filosofía y Letras (Sección de Historia y Geografía) por la UCM.

Luis María Guerra Suárez. Profesor de Biblia en el Instituto Superior de Teología de Las Islas

Canarias. Miembro de la Asociación Bíblica Española (ABE).

Rob Haskell. Director de Senderis, editor de *Theological News*, de la Comisión Teológica de la Alianza Evangélica Mundial.

Gerardo Jofre González-Gandra. Miembro de la Asociación Española de Canonistas, Abogado y Graduado Social, Letrado del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica. Creador de la web IEAB (Instituto de Estudios Arqueológicos Bíblicos).

René Krüger. Rector del ISEDET de 1999 a 2007; Director de la Biblioteca del ISEDET. Coordinador del Departamento de Biblia. Ldo. en Teología (Facultad de Teología del ISEDET, Buenos Aires). Dr. en Teología (Facultad de Teología del ISEDET, Buenos Aires). Dr. en Teología (Faculteit der Godgeleerdheit de la Vrije Universiteit, Ámsterdam, Holanda).

Francisco Lacueva Lafarga†. Teólogo evangélico. Dr. en Sagrada Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca.

Fernando Klein. Antropólogo social y cultural con diversos postgrados y maestrías en su haber. Director de los cursos de Antropología Social y Cultural de la Universidad Politécnica del Uruguay. Dr. en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona (España); Master en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (Uruguay). Miembro de la American Anthropological Association, la European Association of Social Anthropologists y la International Sociological Association.

K. Renato Lings. Ldo. en Letras Hispánicas en la Universidad de Copenhague (Dinamarca); Estudios doctorales en teología en el College of St Mark & St John (Plymouth), afiliado a la Universidad de Exeter (Inglaterra). Miembro de la *Society for Old Testament Study* (Reino Unido), *Society for the Study of Theology* (Reino Unido) y *Society of Biblical Literature* (EE.UU.).

Alfonso Lockward†. Biblista, editor y ex embajador de la República Dominicana en Israel.

Mercedes Lopes. Teóloga y religiosa de la Congregação das Missionárias de Jesus Crucificado. Dra. en Ciencias de la Religión, en el área de Literatura y Religión del mundo bíblico, por la Universidad Metodista de São Paulo (Brasil). Diplomada en espiritualidad por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid). Lda. en Teología y Biblia por la Universidad Bíblica Latino Americana de Costa Rica.

Julio López Saco. Profesor de Introducción Historia Universal e Historia de Asia en Escuela de Historia de UCV, y de seminarios en postgrado de la UCAB y en Educación y Letras de UCAB (Universidad de Caracas, Venezuela). Ldo. en Geografía e Historia. Especialización en Historia Antigua. Dr. en Prehistoria e Historia Antigua en Santiago de Compostela.

Francisco Javier Lorenzo Pinar. Dr. en Historia Moderna por la Universidad de Salamanca. Ldo. en Geografía e Historia por la Universidad de Salamanca.

José M. Martínez. Pastor y escritor evangélico, ex presidente de la Alianza Evangélica Española.

Juan Manuel Martín-Moreno. Profesor del Instituto Bíblico Pontificio de Jerusalén. Profesor en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Prof. en el Seminario San Luis Gonzaga de Jaén de Bracamoros (Perú).

Claudia Mendoza. Profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina (UCA). Secretaria de la Sociedad Argentina de Teología. Lda. en Teología por la UCA con especialidad en Sagrada Escritura.

Néstor O. Míguez. Dr. en Teología, ISEDET (Buenos Aires, Argentina). *Research Fellow* en la *Yale*

Divinity School, *Yale University* (New Haven, Conn. EE.UU).

William Mitchell. Coordinador de traducciones para las Américas de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Ricardo Moraleja Ortega. Prof. de Biblia y Evangelización en la Facultades de Teología del Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT, Madrid). Ldo. en Filología Hebrea y Aramea (Universidad Complutense de Madrid). Cursos de doctorado en Ciencias de las Religiones (Universidad Complutense de Madrid). Curso intensivo de Hebreo bíblico y rabínico (Universidad Hebrea de Jerusalén). Miembro del equipo internacional de traductores de las Sociedades Bíblicas Unidas; de la Asociación Bíblica Española (ABE); de la Society of Biblical Literatura (SBL) y de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos (AEEHJ).

Nathan J. Moser. Profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología del Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT, Madrid) y en St. Louis University (Campus de Madrid). Ph.D. en Antiguo Testamento (2006) y Masters of Divinity (1997) por Trinity Evangelical Divinity School of Trinity International University (Deerfeild, Illinois-EE.UU.). Miembro de la Asociación Bíblica Española (ABE); de la Society of Biblical Literatura (SBL).

Fernando Abilio Mosquera Brand. Profesor titular de la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia y catedrático de la Universidad Pontificia Boliviana en Medellín (Colombia). Ldo. en Teología en el Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali. Ldo. y Dr. en Filosofía por la Universidad Pontifica Boliviana de Medellín.

Marga Muñiz Aguilar. Lda. en Filosofía y Letras.

Elaine G. Neuenfeldt. Secretaria de Mujeres en Iglesia y Sociedad, del Departamento de Misiones y Desarrollo de la Federación Luterana Mundial en Ginebra (Suiza). Dra. en Teología por el Instituto Ecumênico de Pós-Graduação de São Leopoldo (Brasil), y pastora de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil.

Samuel Pagán. Decano del *Florida Center for Theological Studies* en Miami (Florida). Profesor de Biblia y Literatura Hebrea en el Colegio Universitario Dar al-Kalima en Belén (Israel). Ha sido director del departamento de traducción de la Biblia de la *United Bible Societies* en las Américas.

Miguel Ángel Palomino. Rector de la Facultad Teológica Latinoamericana (FATELA), y pastor de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera de Pembroke Pines, Florida (EE.UU). Dr. en Teología en la Universidad de Edimburgo (Escocia). Maestría en el *Eastern Baptist Theological Seminary* (PA).

Ricardo Pardavila Gavari. Bachiller en Teología y Diplomado en Ciencias Bíblicas por el CEIBI (Sta. Cruz de Tenerife). Diplomado por Instituto Teológico FIET.

Jesús Peláez del Rosal. Catedrático de Filología Griega en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba. Ldo. en Teología por la Universidad de Granada, en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Istituto Biblico de Roma, ex- alumno de lÉcole Biblique Archéologique Française de Jerusalén. Dr. en Filología Bíblica Trilingüe por la Universidad Complutense de Madrid. Director de la Fundación Épsilon y Director de la revista internacional *Filología Neotestamentaria*.

Bernardo Pérez Andreo. Director del Departamento de Filosofía y Sociedad del Instituto Teológico de Murcia. Doctor en Teología y Diploma en Estudios Avanzados en Filosofía.

Samuel Pérez Millos. Escritor y teólogo. Dr. en Teología, Instituto y Seminario Evangélico de Teología (Barcelona).

Xabier Pikaza Ibarrondo. Catedrático de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de

Salamanca (1989-2003). Dr. en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca (1965). Dr. en Filosofía por la Universidad de Santo Tomás de Roma (1972). Ldo. y candidato a doctor en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico de Roma (1972).

Antonio Piñero. Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid. Ldo. en Filosofía Pura en la Universidad Complutense de Madrid. Ldo. en Filología Clásica en la Universidad de Salamanca. Ldo. en Filología Bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca. Dr. en Filología Clásica en la Universidad Complutense de Madrid.

Enrique Quintana Cifuentes. Miembro de la Asociación española de Orientalistas. Miembro de la Asociación española de Egiptología. Profesor de lengua y cultura elamita en diferentes cursos organizados por el IPOA-Universidad de Murcia.

José E. Ramirez-Kidd. Profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José (Costa Rica). Bachiller en Psicología y Licenciado en Psicología Social, Universidad de Costa Rica; Egresado de la Maestría en Filosofía, Universidad de Costa Rica; Bachiller en Teología, Seminario Bíblico Latinoamericano; Theologiae Magistrum, PrincetonTheological Seminary (EEUU); Doktors der Theologie, Hamburg Universität (Alemania); estudios de arqueología bíblica en el Saint Georges College, Jerusalén (Israel).

Haroldo Reimer. Dr. en Teología por la Kirchliche Hochschule Bethel (Alemania 1986-1990); Profesor titular del Departamento de Filosofia y Teología de la Universidade Católica de Goiás (UCG, Brasil); Docente permanente del Programa de Pós-Graduação en Ciências da Religião (Mestrado e Doutorado) de UCG. Pastor de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil.

Ivoni Ritcher Reimer. Pastora de la Iglesia luterana de Rio de Janeiro (Brasil) y profesora de la Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Brasil). Estudió en la Facultad de Teología de la Iglesia Luterana en Saõ Leopoldo y completó sus estudios en Alemania con una tesis sobre el Nuevo Testamento.

Violeta Rocha Areas. Rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica). Licenciada de la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos en Nicaragua; Magíster en Biblia, Instituto Protestante de Teología (París); Posgrado en Estudios de Género, Universidad Centroamericana (Nicaragua); Posgrado en Administración Educativa Universitaria, UCA (Nicaragua); doctoranda en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Costa Rica.

Adolfo Roitman. Rabino y curador del Museo del Libro de Israel. Ph.D. en Pensamiento Judío Antiguo por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ldo. en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires.

Alfonso Ropero Berzosa. Prof. de Historia de la Filosofía en el CEIBI y Director Editorial de CLIE. Dr. en Filosofía por St. Alcuin House University, Oxford Term (Inglaterra). Máster en Teología por el Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI). Graduado de *Welwyn School of Evangelism* (Herts, Inglaterra).

José Rafael Ruz Villamil. Presbítero y capellán de la Clínica de Mérida (Yucatán, México), asesor de Estudios Bíblicos. Ldo. en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Angelicum, de Roma.

Edesio Sánchez Cetina. Dr. en Antiguo Testamento en el Union Theological Seminary, Richmond, (Virginia, EE.UU.). Pertenece al equipo de traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Bernardo Sánchez García†. Pastor evangélico. Dr. en Divinidades por el Defenders Theological Seminario de Puerto Rico; Bachiller en Ciencias Bíblicas por el Centro de Investigaciones

Bíblicas (CEIBI); Dip. En Teología por el London Bible College. Profesor del IBSTE y CEIBI.

Osías Segura Guzmán. Profesor asociado del Fuller Theological Seminary (Pasadena). Doctor de Misionología, Master en Teología y Divinidades por *Asbury Theological Seminary*. Fue catedrático de Misionología del Centro de Ministerios Transculturales en el Seminario ESEPA de San José (Costa Rica).

Gary S. Shogren. Profesor de Nuevo Testamento en el Seminario ESEPA de San José (Costa Rica), Ph. D. en la Exégesis del Nuevo Testamento, Kings College, Aberdeen University. Maestría en Divinidad, Maestría en Nuevo Testamento, magna cum laude, Biblical Theological Seminary.

Ignacio Simal Camps. Pastor de la Iglesia Evangélica Española (IEE) en el presbiterio de Catalunya (Església Evangèlica de Catalunya). Ldo. en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (especialidad Sagrada Escritura). Estudió teología en el IBSTE (Barcelona) y en SETECA (Guatemala).

Paulo Augusto de Souza Nogueira. Profesor titular de la Universidad Metodista de São Paulo (Brasil). Dr en Teología por la Universidad de Heidelberg (Alemania 1991).

Juan Stam. Miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Dr. en Teología, por la Universidad de Basilea (Suiza). Estudió en la Universidad de Wheaton, especializándose en Historia, Maestría en Nuevo Testamento, en el Seminario Fuller Theological Seminary (Pasadena, CA).

Elsa Tamez. Profesora de Estudios Bíblicos en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José (Costa Rica). Dra. en Teología en la Universidad de Lausanne (Suiza).

Juan María Tellería Larrañaga. Profesor y Decano Académico del Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI). Licenciado en Filología Clásica, especialidad en lengua griega por la Universidad de Valencia, y en Filología Española por la UNED, es también Diplomado en Teología por el Seminario Bautista de Alcobendas (Madrid), Licenciado en Sagrada Teología y Magíster en Teología dogmática por el CEIBI.

Jaime Vázquez Allegue. Escritor y teólogo. Dr. en Teología, especializado en Sagrada Escritura, Judaísmo, Apócrifos. Fue Vicedecano y profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Ana M. Vázquez Hoys. Profesora Titular de Historia Antigua. Departamento de Prehistoria e Hª Antigua. UNED, Madrid. Licenciada en Geografía e Historia por la Universidad Complutense de Madrid y doctora en Historia Antigua por la UCM. Miembro de la Asociación Española de Estudios Clásicos (Madrid), Asociación de Estudios Fenicios (Madrid), Asociación de Estudios Romanos (Madrid), Asociación de *Thracian and Indoeuropean Studies* (Bulgaria), de *Archaeomitology* (Sebastopol, USA) y del *Oriental Institut*, Chicago (EE.UU.).

Eliseo Vila Vila. Presidente de Editorial CLIE y Canónigo de la Iglesia Catedral de "El Redentor" (IERE). Ldo. en Teología y Dr. en Ciencias Económicas. Master en Derecho Tributario y diplomado en Acuerdos Internacionales por el CEEM. Presidente de la Comisión de Comercio Internacional de CECOT.

Esteban Voth. Consultor de traducciones con las Sociedades Bíblicas Unidas. Vicepresidente de la Fundación Kairós. Doctor en Biblia hebrea e Historia del cercano Oriente antiguo en el *Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*.

Matt Williams. Profesor de Nuevo Testamento. Director del Departamento de Estudios del Nuevo Testamento en el Talbot School of Theology, Biola University (La Mirada, California).

Hans de Witt. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Libre de Ámsterdam (Holanda), donde ocupa la cátedra Dom Hélder Câmara. Ex profesor de AT en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Dr. en teología en la Facultad de Teología de la Universidad Libre de Ámsterdam (Holanda).

Pedro Zamora. Profesor de Antiguo Testamento y Hebreo en el Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT) de Madrid y presidente de la Fundación Fliedner. Doctor (2002) y Licenciado (1992) en teología por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid); Bachillerato en teología (1986) por la Facultat de Teologia de Catalunya. Investigación para el doctorado en teología en la Universidad de Toronto (Toronto School of Theology - 1988-90 y 1994-96). Profesor colaborador asociado de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) desde 1997. Miembro de la Asociación de Biblistas Españoles (ABE).

A

A

Heb. *áleph*, א, gr. *alpha*, Α α.

Áleph es la primera consonante del alefato hebreo. Se cree que originalmente representaba la cabeza y cuernos de un buey, a juzgar por los antiguos pictogramas egipcios y su forma semítica primitiva. En hebreo precisamente *áleph* significa «buey». Según la Masora, *áleph s*e repite 27.055 veces en el Pentateuco y 42.377 en toda la Biblia. En un principio representaba un golpe glotal, prácticamente inaudible, pero poco a poco se tornó muda —junto con *he*, ה, *waw*, ו, y *yod*, י— y acabó siendo empleada como guía de lectura. Al adoptar los griegos el alefato fenicio para su lengua, le dieron el nombre de *alpha* y la emplearon para representar el sonido vocálico *a*.

La forma de la letra mayúscula en el alfabeto latino no difiere mucho de la letra griega A. *Alpha* es considerada como designación simbólica de Dios, principio de todas las cosas, particularmente en la relación > alfa y omega, primera y última letras del alfabeto griego (Ap. 1:8; 21:6; cf. Is. 41:4; 44:6; 48:12). En Ap. 22:13 Jesús glorificado emplea las mismas palabras hablando de sí mismo (cf. Ap. 1:8,17; 21:6; 22:13), pues expresan la perfección y eternidad de Dios (Is. 41:4; 44:6).

En la *Cábala* la letra *áleph* significa la unidad colectiva, símbolo del hombre, señor y dueño de la tierra.

En las ediciones hebreas y griegas de la Biblia la A latina designa el códice Alejandrino, manuscrito del siglo V que contiene toda la Escritura y se encuentra en el Museo Británico. La א hebrea (*áleph*) designa el códice llamado Sinaítico. Véase ALEFATO.

AARÓN

Heb. 175 *Aharón*, אַהֲרֹן, de significado desconocido; gr. *Haarón*, Ἀαρ□ν.

Hermano mayor de Moisés, su compañero e intérprete ante el faraón. Fue el primer sumo sacerdote consagrado de Israel (Ex. 28:29: Lv. 8) y antecesor de todos los sacerdotes legítimos. Según las tradiciones hebreas, nació en Egipto el 1574 a.C. y murió en el monte Hor a la edad de 123 años.

Era hijo de Amram y Jocabed, del linaje levítico de Coat (Ex. 6:20). Vio la luz en Egipto tres años antes que su hermano (Ex. 7:7). Tomó por esposa a Elisabet, con la que tuvo cuatro hijos: Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar (Ex. 6:23). No conocemos nada de la vida de Aarón antes de su vocación. Asociado por Dios a Moisés como su intérprete o portavoz debido a su elocuencia (Ex. 4:13-16), desempeñó su misión tanto ante el pueblo (Ex. 4:27-31), como en presencia de Faraón (Ex. 5:1-58: 21; 9:27; 10:3, 8, 16; 11:10; 12:1; Sal. 77:20), ejerciendo con su hermano un oficio profético (Ex. 7:1-2). Bajo la dirección de Moisés ejecutó prodigios superiores a los de los magos egipcios (Ex. 7:8-12) y fue el instrumento de Dios en la manifestación de las plagas con que fue quebrantada la resistencia de Faraón. Ante tales fenómenos, los sabios egipcios no pudieron hacer otra cosa que exclamar: «El dedo de Dios está aquí» (Ex. 7:1-2).

Un mes después de la salida de Egipto, hubo de escuchar, junto con su hermano, las murmuraciones del pueblo en el desierto de Sin, al que apaciguaron con la promesa del maná y de las codornices,

viendo Aarón reforzada su autoridad mientras hablaba a la turba con la aparición de la gloria de Yahvé en forma de nube (Ex. 16:1-10). Por orden de Moisés conservó una urna llena del maná, que colocó juntamente con las tablas de la Ley en el Arca del Pacto (Ex. 16:33-34). Compañero de su hermano también en la oración, lo hallamos sosteniendo en alto los brazos de Moisés hasta la puesta del sol durante la batalla librada por Josué contra los amalecitas en Refidim (Ex. 17:8-13). En el banquete que Jetro, suegro de Moisés, ofreció a los ancianos de Israel participó también Aarón (Ex. 18:1-12).

Tuvo el raro privilegio de subir con Moisés al monte Sinaí, acompañado de sus hijos Nadab y Abiú y de los setenta ancianos de Israel, y de ver a Dios sin perder la vida, recibiendo el encargo, juntamente con Hur, de resolver las dificultades que se pudiesen presentar durante la ausencia de su hermano, que había de prolongarse durante cuarenta días y cuarenta noches (Ex. 24:9-18).

Aarón cedió ante las presiones del pueblo, temeroso de que Moisés no regresara, e hizo fabricar un becerro de oro que marchase al frente de la congregación de Israel. Con la esperanza de disuadirles, pidió a los israelitas los pendientes de oro que llevaban en las orejas, pero habiéndose desprendido todos de las joyas, Aarón las hizo fundir en un simulacro muy semejante a los que habían conocido en Egipto, ante el cual el pueblo gritaba: «He aquí tu Dios que te sacó de Egipto»; al mismo tiempo se prepararon los enseres necesarios para un holocausto y un sacrificio a la mañana siguiente (Ex. 32:1-6). Los cantos y las danzas fueron interrumpidos por la llegada imprevista de Moisés, que montando en cólera redujo el ídolo a cenizas y lo arrojó al agua, dándola a beber a los culpables.

Moisés reprochó la conducta de su hermano Aarón por haber llevado al pueblo a semejante ocasión de pecado, y hubiese perecido él mismo víctima de la venganza de los levitas, que pasaron a cuchillo a unos tres mil hombres, de no haber intervenido el mismo Moisés en su favor. Las palabras que dio como excusa de semejante proceder indican que obró por coacción del pueblo, enceguecido en su rebeldía (Ex. 32:17-29).

El relato de la promoción de Aarón y de sus hijos al sacerdocio da una idea de la importancia que el culto a Yahvé tenía en la Ley de Moisés. Se describen sus vestiduras con todo detalle (Ex. 39:1-31), así como el ceremonial de su toma de posesión, que culminó con la bendición de Aarón al pueblo y la manifestación de la gloria de Yahvé (Lv. 8-9). Una falta de confianza en la Palabra de Dios en Cades atrajo sobre Aarón y Moisés el castigo de no entrar en la Tierra Prometida (Nm. 20:1-13). Murió a la edad de 123 años en el monte Hor y el pueblo le lloró durante treinta días (Nm. 20:22-29; Dt. 10:6; 32:50-51).

La estirpe sacerdotal se designa con el nombre de «Casa de Aarón» (Sal. 115:10-12). Su carácter careció de la firmeza y las dotes de dirigente que tuvo su hermano Moisés, lo que le arrastró a pecar con el pueblo, aunque supo humillarse y reconocer su falta. Dios usa a quienes se arrepienten de su pecado y reconocen sus errores.

La vara de Aarón se guardó en el arca (He. 9:4). Su sacerdocio es una sombra del sacerdocio de Cristo, que nunca concluye, que es eterno y perfecto (He. 5:1-10; 7:11-19).

A pesar de sus flaquezas, Aarón fue un tipo de Cristo por haber sido llamado y ungido por Dios, por haber llevado sobre su pecho los nombres de las doce tribus y por ser el intercesor del pueblo entrando en el santuario con la sangre del sacrificio en el día de la expiación (He. 6:20).

En los escritos de Qumram se lo relaciona con la figura del Mesías, ya que para esta comunidad

religiosa existirían dos enviados de Dios, un mesías levítico o aaronita y otro procedente de la tribu de Judá o davídico. El mesías de Aarón tendría que ser ungido sumo sacerdote escatológico como mediador entre Dios y los hombres. Véase ÉXODO, MOISÉS, SUMO SACERDOTE.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Aarón”, en *EMB* I, 17-19.

A. ROPERO

AARONITAS

Término procedente del nombre Heb. 175 *Aharón*, אַהֲרֹן. Designación colectiva de los descendientes de > Aarón en diversas partes de la Biblia (1 Cro. 12:27; 27:17). Les fueron asignadas trece ciudades en Judá y Benjamín (Jos. 21:13-19; 1 Cro. 6:57-60).

AB

Heb. 1 *ab*, אָב, probablemente «tiempo del fruto», de origen sirio.

Quinto mes del calendario religioso judío, decimoprimero del año civil (entre julio y agosto), adoptado en la época posterior al exilio. No se cita en la Biblia, sino en los textos de la Mishnah y del Talmud. Es el mes triste el calendario judío: el noveno día es de ayuno y luto nacional, ya que conmemora las dos destrucciones del Templo de Jerusalén en el 586 a.C. y en el 70 d.C, así como la expulsión de España durante el reinado de los Reyes Católicos. Véase CALENDARIO.

Raíz de la palabra «padre», es usada como prefijo en muchos nombres propios tales como Abner = «Padre de la luz», Absalón = «Padre de la paz». Véase ABBA.

ABADÓN

Gr. 5, de origen heb. 11 *Abadón*, Ἀββαδὼν = «destrucción, perdición». En Job 26:6; 28:22 y Prov. 15:11 denota simplemente la morada de los muertos, el > Sheol, sin connotaciones negativas. En la literatura rabínica, sin embargo, es el segundo de los siete nombres con que se designa la región subterránea de los muertos, basándose principalmente en el Sal. 88:11: «¿Se contará en el sepulcro acerca de tu misericordia, o de tu verdad en el Abadón?» (RVA); se añade también que se trata de un lugar de condenación y castigo, es decir, reservado para los pecadores.

En Ap. 9:11 no designa un lugar, sino al ángel del abismo infernal, que recibe el nombre de *Apollýon*, Ἀπολλύων, equivalente al heb. Abadón. Es el espíritu gobernante del infierno que encabeza la horda invasora de las fuerzas malignas que arrasan y destruyen todo cuanto se encuentra a su paso. Véase APOLIÓN, PERDICIÓN.

ABAGTÁ

Heb. 5 *Abagthá*, אֲבַגְתָא, término persa, del sanscrito *bagadata* = «dispensador de fortuna». Sept. *Abataza*, Ἀβαταζα. Nombre propio de un funcionario de la corte del rey > Asuero (Est. 1:10). El historiador griego Heródoto menciona un cierto Abagta entre los siervos de Jerjes I que perecieron con él en la batalla de Salamina.

ABANA

Heb. 71 *Abanah*, אֲבָנָה, probablemente «pedregoso»; Sept. *Abana*, Ἀβανα. Uno de los dos ríos de Siria mencionados por Naamán, general sirio, curado por el profeta Eliseo (2 R. 5:12). El militar sirio afirma que el Abana y el Farfar son cristalinos y mejores que todos los ríos de Israel, y se enoja

con el siervo de Dios que le recomienda bañarse en el Jordán. Naamán no es curado hasta que no obedece al profeta. El río Abana, también llamado Amana, en heb. *Amanah*, אֲמָנָה (cf. Cnt. 4:8), se ha identificado con el actual Barada, que después de atravesar Damasco, desemboca en un lago pantanoso a 30 km al este de la ciudad. Aún hoy riega los campos y provee de agua a la moderna capital de Siria. La versión árabe de 2 R. 25:12 lee *Barda*, conforme a la tradicional identificación judía de este río.

ABARIM

Heb. 5682 *Abarim*, עֲבָרִים = «regiones de más allá». Sept. *to peran*, τὸ πέραν, con la especificación del monte *Nabau*, Ναβαυ, en Nm. 27:12. Nombre dado por los habitantes de Canaán a la región montañosa situada al este del río Jordán (Nm. 33:47; Dt. 32:49; Jer. 22:20). Era una cadena de montañas (Nm. 33:47-48) que atravesaba el territorio de Moab asignado a la tribu de Rubén. Las cumbres de los montes Nebo, Pisga y Peor forman parte del Abarim (Nm. 27:12; 33:47-48; Dt. 32:49; 34:1). En su marcha por el desierto durante el éxodo, el pueblo de Israel acampó dos veces en un lugar llamado Ije-Abarim, cuando rodeaba la «tierra de Moab» (Nm. 21:11).

ABBA

Gr. 5 *abba*, αββα, aram. *abba*, אַ ָ א forma enfática del nombre *ab*, אָב = «padre», rasgo este peculiar de la lengua aramea (algunos prefieren llamarla «caldea»). En el NT es la transliteración del vocablo arameo empleado con cierta frecuencia por Jesús para dirigirse a Dios (Mc. 14:36). Teológicamente hablando es de suma importancia porque se remonta a Jesús de Nazaret. Los cristianos de la primera generación, siguiendo su ejemplo, también empleaban este término para expresar su relación de intimidad con Dios (cf. Ro. 8:15; Gá. 4:6).

1. Dios padre en el AT.
2. Enseñanza de Jesús.

I. DIOS PADRE EN EL AT. En las religiones antiguas es fácil encontrar el apelativo «padre» referido a Dios, pero solo en cuanto creador y como signo de autoridad. En la tradición egipcia, el faraón en el momento de su entronización se convierte en hijo del dios Sol, que es su «padre». En Grecia es bastante frecuente la designación de «padre» aplicada a un dios, que obedece a una mentalidad mítico-biológica, toda vez que se representa a esa divinidad concreta como el primer antepasado genealógico que literalmente «engendró» la vida de los dioses inferiores y de los hombres. En este esquema aparece junto al «padre-divino» una divinidad femenina que ejerce el papel de «madre». Para evitar semejantes interpretaciones mitológicas, Israel aplicó a Yahvé este título con extrema prudencia (cf. Dt. 32:6; 2 Sam. 7:14; Sal. 68:5; 89:27; Jer. 3:4.19; 31:9; Is. 63:15-16, 64:7; Mal. 1:6; 2:10; Tob. 13:4). A Dios se le llama «padre» únicamente en un contexto de elección, de alianza y de salvación histórica, nunca en cuanto origen del cosmos o de la humanidad. Yahvé es un Dios único; no tiene hijos ni hijas, al contrario de lo que sucedía con los dioses cananeos.

El uso de la terminología paterna es metafórico en el AT. Dios es «padre» en relación con la globalidad del pueblo de Israel (2 Sam. 7:14) y con el rey en tanto que representante de la nación entera: «Él me dirá: Tú eres mi padre; eres mi Dios» (Sal. 89:26). La idea israelita se aparta del esquema biológico-mítico al entender la formación del pueblo hebreo —«hijo primogénito» de Dios

(Ex. 4:22; Dt.14:1-2; Jer. 31:9)— como una decisión histórica de Yahvé. «Lo que modifica profundamente la noción de padre es que la paternidad de Dios es puesta en relación con una acción histórica. La certeza de la paternidad de Dios y de la filiación de Israel no se fundamenta ya en un mito, sino en la experiencia concreta de un gesto salvador único en su género, realizado por Dios en la historia. A través de los siglos Israel sintió como uno de sus privilegios más grandes esta cualidad de ser hijo de Dios. El mismo Pablo, cuando enumera los dones gratuitos concedidos por Dios a Israel (Ro. 9:4), menciona en primer lugar la filiación adoptiva» (J. Jeremias, *Abba*, pp. 20-21).

El profeta Oseas utiliza la imagen del «hijo primogénito» de Dios para referirse a Israel, indicando la realidad vital de la guía providencial y educativa del pueblo por Yahvé. En Jeremías la imagen padre-hijo sirve para expresar de manera restallante y con la mayor agudeza posible el contraste entre el amor de Yahvé y la rebelde obstinación de Israel (Jer. 3:4,19; 31:9); de manera que «padre» no es propiamente un título de Dios, sino una relación. En la angustia del exilio y de los primeros tiempos postexílicos Israel se dirige por primera vez a Dios como «padre» (Is. 63:15ss; 64:7ss).

El contenido de este título para Israel se deduce de la consideración de Yahvé no solo como creador de todos los hombres, sino sobre todo como creador de Israel en su condición de nación y de pueblo escogido: «¿Así pagáis al Señor, pueblo insensato y necio? ¿No es él tu padre, el que te crió? ¿No es él el que te hizo y te constituyó?» (Dt 32:6). La paternidad divina hace referencia a la nación, si bien pronto se orientará hacia los pobres y los huérfanos, a los que Dios ama con mayor cariño que una madre terrena (Is. 49:15; Sal. 68:5; 103:12).

En los libros posteriores, Sabiduría y el Sirácida o Eclesiástico sobre todo, el titulo «padre» referido a Dios se relaciona también con individuos particulares (Eclo. 23:1-4; 51:10; Sab. 14:3), reflejando una «democratización e individualización del pensamiento teológico» (Erich Zenger), resultante del final de la monarquía y del influjo helenístico. Los justos y los piadosos invocan a Dios como padre (Sab. 2:16; Eclo. 4:10) y son llamados «hijos de Dios» (Eclo. 4.11). En el Sirácida se halla la evidencia más antigua de la designación de Dios como padre a titulo individual. El padre de la nación es ya padre del individuo (cf 22:27-23:6). Y en Sab. 11:23-24 Yahvé, aunque sigue siendo padre de Israel de forma privilegiada, deviene padre de todo y de todos, con lo que la paternidad de Dios se extiende a todas las naciones.

II. ENSEÑANZA DE JESÚS. *Abba* es bastante común en la onomástica hebrea (*Abi*melec, *Ab*ner, *Ab*dénago, Eli*ab*, etc.), pero el israelita piadoso nunca se atreve a dirigirse a Yahvé en oración con el vocativo «Abba». Jesús usó probablemente esta palabra muchas veces, de lo cual dan testimonio los pasajes redactados en griego en los que leemos: «Padre», «Padre mío», y también «mi Padre». La expresión aparece más de 250 veces en el NT y denota una manifestación de plena confianza, intimidad y adhesión a la voluntad de Dios, que Jesús quiere comunicar a sus discípulos. Era un término que formaba parte del lenguaje familiar y no aparece en la literatura profana ni rabínica de la época en el sentido utilizado por Jesús para referirse a Dios, de lo que se puede deducir que es una característica de su manera de expresarse. Los judíos a veces invocaban a Dios como *abí*, mientras que al padre terreno le llamaban *abba*, distinguiendo con cuidado extremo ambas paternidades. Jesús, de manera desconcertante, comienza a llamar *abba* a Dios. En toda la extensa literatura de plegarias del judaísmo antiguo, litúrgicas o privadas, no se halla un solo ejemplo en el que se invoque a Dios como *abba*. Incluso fuera del ámbito de la oración el judaísmo evita conscientemente el aplicar a Dios la palabra *abba*, que es el equivalente de nuestro «papá». En los tiempos de Jesús

la palabra había saltado del lenguaje infantil al familiar y no solo los niños, sino también los muchachos y adolescentes llamaban *abba* a sus padres, si bien únicamente en la máxima intimidad del hogar, nunca en público. Según el Talmud de Babilonia, *abba* es la palabra que pronuncia el niño cuando rompe a hablar, «cuando deja el pecho y comienza a comer pan». Llamar con esa palabra infantil a Dios les hubiera parecido una gravísima irreverencia carente de todo respeto. Por eso hasta en los > Evangelios *Abba* se usa siempre acompañada de su respectiva traducción «Padre». «A causa de la sensibilidad judía, habría sido una falta de respeto y, por tanto, algo inconcebible dirigirse a Dios con un término tan familiar. Que Jesús se atreva a dar este paso significa algo nuevo e inaudito. Él hablaba con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, con la misma ternura, con la misma seguridad. Cuando Jesús le dice a Dios Abba, nos revela el corazón mismo de su relación con Él» (J. Jeremias, *Abba*, pp. 70).

Es posible ver en el lenguaje peculiar con que Jesús se dirigía a Dios una clara manifestación de su conciencia personal de filiación natural divina (Mc. 13:32). En varios textos se advierte el uso singular que hacía Jesús del término *abba*: no solo en la invocación que Marcos transcribe literalmente del arameo para añadir de inmediato su traducción griega (Mc. 14:36), sino también en la calificación de «Padre mío» (14 veces en Mt., cuatro en Lc. y 25 en Jn.). Jesús tiene conciencia de ser Hijo de Dios de un modo especial, su relación filial es única, hasta el punto de que utiliza la fórmula diferente «Padre vuestro» dirigida a los discípulos (Lc. 11:13). El uso de «Padre nuestro», por su parte, es solo para los discípulos, ya que se trata de una oración que Jesús les enseñó (Mt. 6:9). Cuando exclama *abba*, manifiesta su conciencia de no ser un hombre como los demás, sino de ser «Hijo de Dios», sin dejar de ser hijo del hombre.

Así pues, *Abba* encierra las notas de intimidad, confianza y amor, pero expresa también *identidad* con Dios, motivo de la condenación de Jesús: «No es por ninguna obra buena por lo que queremos apedrearte, sino por haber blasfemado: pues tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn. 10:34); tal pretensión resultaba absurda e inconcebible para sus contemporáneos.

Jesús nos revela a Dios como Padre y nos muestra su corazón (Jn. 10:15). Tiene un conocimiento íntimo del Padre, igual que el Padre lo tiene de él, por lo cual puede darlo a conocer. Esta revelación de Jesús es superior a la de Moisés y a la de los profetas (cf. Jn. 1:17). La gran novedad de la revelación del Nombre de Dios como Padre por parte de Jesús (Jn. 17:6) es que la palabra «Padre» no se refiere al hecho de que Dios sea el Creador y Señor del hombre y del universo, sino a que ha engendrado a su Hijo unigénito, Jesucristo, el cual se convierte en hermano mayor de todos sus discípulos, adoptados mediante la fe en la familia de Dios (Ro. 8:28-30). Y si la palabra *abba* en los labios de Jesús ha sorprendido a los discípulos, mucho más les maravilla que les enseñe a invocar a Dios con ella. Jesús a lo largo de todo el Evangelio les revela que Dios es su Padre, que quienes creen en él son hijos de Dios y pueden invocarle al igual que él llamándole «Abba, Padre» (Ro. 8:15; Gal. 4:6). Los creyentes, por tanto, han de tener para con Dios una actitud verdaderamente filial y han de transfigurarse según la imagen de su Padre celestial, a través de la obra redentora de su Hijo Jesucristo. Para la primitiva comunidad cristiana Dios es ante todo «el Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. 2 Cor. 1:3; 2 Cor. 11:31; Ef. 1:3,17; Ro. 15:6; Col. 1:3; 1 P. 1:3). Al ser hermanos en Cristo, los cristianos son hechos en él hijos del Padre (cf. 1 Tes. 1:3; 3:11-13; 2 Tes. 1:1; 2:16).

La Iglesia primitiva, para no escandalizar a los neófitos y los visitantes causales en las asambleas cristianas, solía hacer la siguiente introducción: «Siguiendo las enseñanzas de Jesús nos atrevemos a decir: Padre nuestro...», aclarando así que empleaban esta expresión no por iniciativa propia, sino

por sumisión a su Señor.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV., *Abba, Padre nuestro* (Narcea 1981); O. Betz, אַ ָא, abba padre", en *DENT* I, 2-9; J. Blinzler, "Filiación", en *DTB*, 404-413 (Herder 1985); Ch. Duquoc, *Dios diferente* (Sígueme 1978); C. Gancho, *Déjame verte la cara. En busca del Dios Padre de la Biblia* (SP 1999); J. Galot, *Nuestro Padre que es amor. Manual de teología sobre Dios Padre* (EST 2004); G. Gennari, "Hijos de Dios", en *DE*; J. Jeremías, *Abba, el mensaje central del Nuevo Testamento* (Sígueme 1981); W Marchel, *Abba. El mensaje del Padre en el NT* (Herder 1987); J. Pohier, *En el nombre del Padre* (Sígueme 1978); S. Sabugal, *Abba: la oración del Señor* (Madrid 1986); J. Schlosser, *El Dios de Jesús* (Sígueme 1995); Andres Torres Quiroga, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús* (EVD 2001); Varios, *Abba, Padre Nuestro* (UPS, Salamanca 1998); J. Vives, *Si oyerais su voz. Exploración cristiana del misterio de Dios* (ST 1988); E. Zenger, "Dios", en A. Grabner-Haider, *La Biblia y nuestro lenguaje* (Herder 1975).

A. ROPERO

ABDA

Heb. 5653 *Abdá*, עַבְ ָא = «obra, trabajo». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Ephra*, Ἔφρα. Padre de > Adoniram, uno de los funcionarios de Salomón (1 R. 4:6).

2. Sept. *Abdiá*, Ἀβδι. Hijo de Samúa y levita de la familia de Jedutún, residente en Jerusalén después del exilio (Neh. 11:17); recibe el nombre de Obadías en 1 Cro. 9:16.

ABDEEL

Heb. 5655 *Abdeel*, אַבְ ְאֵל, palabra aramea o caldea que significa «siervo de Dios»; Sept. *Abdiel*, Ἀβδιλ. Padre de Selemías, funcionario del rey Joacim enviado a prender a Jeremías y a Baruc (Jer. 36:26).

ABDI

Heb. 5660 *Abdí*, עַבְ ִי = «mi siervo». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Abdí*, Ἀβδ. Levita de la familia de Merari, abuelo de > Etán, que vivió en los días de David (1 Cro. 6:44).

2. Sept. *Abdí*, Ἀβδ. Levita, padre de > Quis, que colaboró en la reforma de Ezequías (2 Cro. 29:12).

3. Sept. *Abdiá*, Ἀβδι. Israelita descendiente de > Elam, que regresó del exilio y fue obligado a divorciarse de su mujer extranjera (Esd. 10:26).

ABDÍAS

Heb. 5662 *Obadiah*, עֹבַדְיָה o también *Obadiyahu* עֹבַדְיָה = «Siervo de Yahvé». Sept. *Abdía*, Ἀβδα, *Abdeía*, Ἀβδεα, *Abdiú*, Ἀβδιο. Nombre frecuente entre los hebreos, también escrito > Obadías, correspondiente al árabe Abdalah.

1. Sept. *Abdiú*, Ἀβδιο. Mayordomo o alto funcionario de la corte de Acab (1 R. 18:3-16). «Temeroso de Yahvé en gran manera» (1 R. 18:3), cuando > Jezabel perseguía a los profetas de Dios, él los escondió en dos grupos de cincuenta y les sumistró pan y agua, lo cual indica lo elevado de su posición y la sinceridad de su praxis. De este modo salvó la vida al menos a cien de ellos, según el libro 1 Reyes. A fin de interceder por el rey, durante un período de gran sequía Abdías fue al encuentro del profeta Elías y se esforzó por despertar su compasión. Elías pidió ser introducido en la corte real, pero Abdías se resistió a ello por miedo a la reacción del monarca; finalmente accedió. A consecuencia del encuentro de Elías con Acab ocurrió el sacrificio del monte Carmelo, en el que Elías probó a los sacerdotes de Baal y Astarté que Yahvé era el verdadero Dios (1 R. 18:7-16).

Según una antigua tradición judía, sería el profeta autor del libro que lleva su nombre, identificación inverosímil a la luz del análisis del texto. Era costumbre en la antigüedad atribuir la paternidad de los libros anónimos a algún personaje célebre, y esto sin la más mínima intención de inducir a nadie a engaño. El libro bíblico de Abdías, escrito por un anónimo «servidor de Yahvé», se prestaba muy bien a ser puesto bajo el patronazgo de este Abdías, el piadoso funcionario que tanto hizo por los verdaderos profetas de Dios.

2. Descendiente de David (1 Cro. 3:21).

3. Sept. *Abdiú*, Ἀβδιο⍰. Padre de Ismaías, príncipe de Zabulón durante el reinado de David (1 Cro. 27:19).

4. Sept. *Abdías*, Ἀβδ⍰ας. Príncipe o magistrado de Judá, a quien el rey > Josafat envió a enseñar la Ley de Dios en las ciudades de Judá (2 Cro. 17:7).

5. Levita descendiente de Merari, encargado de supervisar los trabajos de reparación del Templo en tiempos del rey Josías (2 Cro. 34:12).

6. Sept. *Abdiú*, Ἀβδιο⍰. Cuarto profeta menor, a quien se atribuye la autoría del libro que lleva su nombre.

ABDÍAS, Libro de

Cuarto de los profetas menores. Su escrito es el más breve de todos los libros del AT, consta de un solo capítulo de 21 versículos. No se conoce nada del autor, ni su procedencia, ni su familia, ni tampoco otras circunstancias que ayudarían a ubicarlo correctamente en el tiempo y la historia de Israel.

1. Autor y fecha.
2. Características.
3. Motivo.
4. Contenido.

I. AUTOR Y FECHA. Según una antigua tradición judía, Abdías habría sido un alto funcionario idumeo convertido al judaísmo y seguidor del profeta Elías. Sin embargo, no disponemos de otra información acerca de este profeta que su nombre, que es de carácter genérico: *Obadeyah*, עֹבַדְיָה, «siervo de Yahvé», y podría ser un título más que un nombre propio, por lo cual carecemos de base para identificarlo con total certeza. El texto muestra que era un hombre piadoso, patriota, de naturaleza religiosa y muy sensible, residente en el territorio de Judá, alguien que imprimió en su escrito el fuego patriótico y religioso de su propia alma. Algunos exegetas creen que el v. 20 hace una referencia implícita a Abdías como uno de los cautivos deportados a Babilonia.

La fecha de la redacción de este libro es bastante incierta, pero se puede ubicar entre la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (587/6 a.C.) y la conquista de Edom, que tuvo lugar en 553 a.C. Los términos en que se expresan los vv. 11-14 pueden muy bien ser entendidos como referentes a la captura de Jerusalén por parte de Nabucodonosor. Algunos estudiosos antiguos (E. B. Pusey, *The Minor Prophets*, I, pp. 343-369, y C. F. Keil, *The Twelve Minor Prophets*, I, pp. 337-378) le asignaban una fecha más antigua, cerca de trescientos años antes, en el 845 a.C. aprox., durante el reinado de Joram (2 R. 21:16,17), cuando los árabes y los filisteos se unieron en batalla contra Judá (ca. 848-841 a.C.). Su mayor base para esta aserción se deriva de la referencia que Abdías hace de la captura de Jerusalén (11-14), que entienden como una alusión a aquella especial

circunstancia. Según esta opinión, Abdías sería uno de los profetas más antiguos de Israel. El problema es que nada se afirma de forma específica acerca de la supuesta participación de los edomitas en la conquista de Jerusalén en tiempos de Joram, ni de Amasías (790 a.C. aprox.), como pretendía B. Kutal (*Comm. in Libros Amos et Abdiae*, pp. 185-186).

Pero no hay duda que los contenidos del libro reflejan la situación en Jerusalén después de su destrucción de Jerusalén por los caldeos. Grupos edomitas habían asistido a la ruina de la ciudad y perseguido a los sobrevivientes. Un estudio detallado de los vv. 15-21 con sus rasgos apocalípticos, relaciona necesariamente el texto de Abdías con Joel, Daniel o Zacarías, con lo cual la época de su redacción habría de ser forzosamente tardía. Pese a la diversidad de opiniones respecto a la fecha de composición de este escrito, ninguna de ellas se encuentra en conflicto con la naturaleza profética sobre la posterior ruina de Edom y los tiempos mesiánicos.

II. CARACTERÍSTICAS. Abdías proclama el juicio de Yahvé contra Edom por los actos de violencia (*khamas*) cometidos contra su «hermano Israel» (v. 10). La sentencia contra Edom en los vv. 1b-8 parece haber sido adaptada de Jer. 49:14-16 y 9-10 (Raabe 1996:22-31; Renkema 1003:38).

Como el más corto, el libro fácilmente se presta para ser interpretado como la caricatura antisemítica popular del AT. *La Biblia de Jerusalén* (BJ) lo califica como «un grito apasionado de venganza, cuyo espíritu nacionalista contrasta con el universalismo de la segunda parte de Isaías». Por lo tanto, «no hay que aislarlo de todo el movimiento profético, del que no representa más que un momento pasajero» (BJ 1093). Por otro lado, Paul Raabe afirma: «Este pequeño libro resume con elegancia muchos de los grandes temas de los profetas […] y por lo tanto […] sirve de breve resumen del mensaje profético» (1996:3). Los siete temas básicos de Abdías pueden resumirse de la siguiente manera:

1. El pecado entendido como opresión y violencia contra los débiles (Abd. 10-14; Ro. 1:24; cf. 1:18, 29).

2. La ira de Dios contra tal opresión (la metáfora de la copa de ira, Abd. 16; Ro. 1:18).

3. Falta de solidaridad con los débiles y oprimidos en el sufrimiento también trae el juicio divino (Abd. 11-14; Mt. 25:31-46).

4. El día de Yahvé, la intervención divina decisiva para juzgar los opresores y liberar a los oprimidos (en este caso, Israel; Abd. 8, 15).

5. La *lex talionis* como criterio del juicio divino (Abd. 15bc; Gal. 6:7-8; Ro. 12:17).

6. La teología de Sion (17, 21) y la posesión de la tierra por parte de Israel (Abd. 19-21b; Ro. 4:13).

7. Yahvé como Libertador (Abd. 17, 21ab) y Rey eterno (Abd. 21c).

En el orden canónico, Abdías sigue a Amós (tal vez para conectar con Amós 9:12) y precede a Jonás (tal vez para contrastar el juicio contra Edom, la nación opresora, con la misericordia de Dios hacia Nínive, en Jonás).

Probablemente los oráculos de Abdías respondieron a los lamentos en los cultos conmemorativos, durante el exilio, en el sitio del templo destruido (Jer. 41:5; Zac. 7–8; Sal. 44; 74; 79; 102; 137; Lam. 4:21-22; Hans Walter Wolff 1977: 19-21; Paul Raabe 1996: 55-56). Con la referencia al «día de [la destrucción de] Jerusalén» (Sal. 137:7), ver las nueve referencias al «día» de destrucción (Abd. vv. 11-14) entre las dos referencias al «día» (de Yahvé) cuando Dios juzgará a la nación opresora para

liberar a su pueblo oprimido (vv. 8, 15).

III. MOTIVO. El libro trata casi exclusivamente del trágico destino de Edom, pueblo hostil a Israel desde épocas inmemoriales. El territorio de Edom, en la actual Jordania, fue habitado en la antigüedad por los descendientes de Esaú, hermano gemelo de Jacob, y su capital era Petra, ubicada cual nido de águila entre montañas inaccesibles llenas de grutas. Los edomitas se sentían muy orgullosos y seguros porque su ciudad era inexpugnable. Todavía hoy sus ruinas son apreciadas como una maravilla de la naturaleza. A este pueblo orgulloso y terrible para con sus vecinos y parientes hebreos Abdías anuncia la venida del «día de Yahvé», quien triunfará de todos sus enemigos y establecerá su Reino sobre la Tierra. Es uno de los mensajes proféticos más contundentes de la Biblia, que no deja ningún resquicio a una posibilidad de reparación o de perdón. La razón de esta dureza es que los edomitas se alegraron de la derrota de Israel y además ayudaron a los invasores como fuerzas auxiliares de los babilonios, capturando a algunos de los fugitivos israelitas y entregándolos al enemigo, esclavizándolos (cf. Am. 1:6), vendiéndolos o simplemente saqueándolos, en lugar de auxiliarles en su calamidad.

En efecto, muchos judaítas buscaron entonces refugio en el territorio edomita (cf. Jer. 40:11), pero no fueron bien acogidos, ya que los descendientes de Esaú eran aliados de Nabucodonosor (2 R. 24:2). De ahí que se alegraran de la derrota de sus vecinos (Lam. 4:21), se dirigieran hacia el Néguev y ocuparan la parte sur del territorio del reino de Judá (Ez. 35:10-12). En esta sección contra Edom también se encuentra una breve descripción de Petra, que fue luego la capital de los nabateos. Otros textos contra los edomitas, que se remontan al mismo período, se leen en Jl. 4:19; Ez. 25:12-14; 35-36 e Is. 34; 63:1-6.

La masacre de la población de Jerusalén clamaba por palabras proféticas. Ellas están en Abdías y en varios otros pasajes. La visión de Abdías convive con estas diversas voces (p. ej., Jer. 49) que dieron expresión a la indignación contra Babilonia (ver Is. 46-57) y Edom, un hermano que «aniquiló su compasión» (Am. 1:11).

IV. CONTENIDO. En la primera sección se encuentra una amenaza contra Edom por la actitud que mantuvo en la época de la destrucción de Jerusalén (la ciudad sufrió cinco terribles asaltos en su historia hasta el de Nabucodonosor el 587 a.C.).

La profecía se divide en dos secciones que afirman la confianza en la victoria final de Israel sobre sus enemigos: a) Juicio contra Edom (1-14); b) El día de Yahvé (14-21).

a) *Juicio contra Edom*. Dios ha convocado a las naciones contra Edom. Los edomitas confían en su capacidad de reacción rápida y contundente, pero es en vano. Los ladrones la destruirán por completo (vv. 1-6). Los ladrones y vendimiadores dejan sobras (v. 5), pero en el caso de Edom no habrá sobra (v. 6). Ni el «águila», alusión a Petra —ubicada cual nido de águila entre montañas inaccesibles llenas de grutas—, por más inalcanzable que parezca, escapará (v. 4). Los bienes, inclusive los escondidos, serán rebuscados (v. 6). Entre los valientes «cada uno» (v. 9) será exterminado. Habrá trampa para cada pie que quiera escapar (v. 7). La sabiduría que cree poseer le fallará (vv. 8, 9). Los castigos le vendrán como resultado de la conducta mostrada para con Judá y tendrán lugar cuando los extraños echen suertes sobre Jerusalén (vv. 10-11). Tal será la consecuencia de su conducta indigna (vv. 12-14). Sus aliados y amigos le darán la espalda (v. 7). Efectivamente, Babilonia conquistó Edom en 553 a.C.

b) *El día de Yahvé*. La conclusión escatológica se compone de dos partes (verso en los vv. 15-16 y

prosa en los vv. 18-21). El «día de Yahvé» está cerca sobre «todas las naciones», y la ruina se abatirá sobre Edom para compartirla con la «casa de Jacob» y «la casa de José» (vv. 16-18). En cuanto a Israel, sus fronteras se ampliarán en todas direcciones; los «salvadores» aparecerán en el monte de Sion para juzgar al monte de Esaú —una vez representación del orgullo y la altivez—, y la Ley de Yahvé será establecida (vv. 19-21).

Según el profeta, todos los pueblos están sometidos al gobierno universal del Señor y cada una de las etapas de la historia está gobernada conforme a la ley de la justicia, cuya manifestación más espléndida se realizará en «el día de Yahvé» (v. 15). La justicia divina es ecuánime y por eso sabrá descubrir el orgullo en cualquier lugar que anide. Esta certeza en la acción justa de Dios se transforma en raíz de esperanza para un Israel oprimido y pisoteado (vv. 19-21). El juicio eterno de Dios prevalecerá finalmente. El regocijarse en la calamidad de otros y ahondar en su miseria constituye un delito grave. Los edomitas se habían recreado en el mal ajeno e incluso habían entregado fugitivos al enemigo, siendo culpables de una flagrante injusticia (vv. 10-14) de la que rendirán cuentas en el «día del Señor». Edom será juzgada por sus acciones; beberá la copa de la ira y se desvanecerá como si nunca hubiera existido (vv. 15-16).

Por contraste, el monte de Sion será exaltado. Mientras Edom desaparece sin un solo superviviente, el «remanente» israelita será restaurado en su propia tierra, desde el > Néguev en el sur hasta Sefarad en el norte, con el Señor como único gobernante, y vivirá en seguridad. Incluso los exiliados de > Sefarad retornarán para reclamar las ciudades del Néguev. La profecía celebra la recuperación de la tierra como motivo principal (vv. 17-21); el exilio la había hecho caer en manos de pueblos vecinos, inclusive y tal vez en especial, en la mano de edomitas, y ahora volvía a sus dueños legítimos.

1. *Lex talionis y la justicia liberadora*. Abdías presenta «un perfil de la justicia expresada como venganza divina, del tipo más simple» (David Pleins 2001:377). Notablemente, Abd. 15 evita la terminología específica de justicia que, especialmente en los textos posteriores de la Biblia hebrea, lleva con más frecuencia el matiz de justicia liberadora, no castigadora. El concepto de retribución apropiada (la ley del talión) es común en los códigos legales semíticos, como también en el NT:

Edom se alegró, burló (vv. 12-13), / despreciado, avergonzado (vv. 1-2, 10)

Edom ladrón (vv. 5, 13) / despojado (vv. 5-6)

Edom traidor (vv. 10, 12) / traicionado (v. 7)

Edom mata/corta (v. 14) / matado/cortado (karat, vv. 9-10) Edom mató refugiados (v. 14) / sin sobrevivientes (v. 18)

Paul Raabe concluye que tales correlaciones «demuestran que la caída de Edom no es algo que ocurrió por casualidad, sino como castigo divino; un castigo que refleja la ofensa y por lo tanto es merecido, apropiado y justo… Puesto que el castigo corresponde a los pecados de Edom, revela la justicia retributiva de Dios…» (1996:58).

2. *El día de Yahvé: juicio y liberación* (Abd. vv. 8, 15). Abdías se refiere dos veces al «día» cuando Yahvé castigaría a Edom y a otras naciones opresoras, para librar a su pueblo (vv. 8, 15). Entre las dos referencias a este día de juicio para los opresores y de liberación para los oprimidos, Abdías también hace nueve referencias (en hebreo) a un «día» (yom) cuando Edóm hizo sufrir a Israel (vv. 11ab, 12abc, 13abc, 14d). La expresión el día de Yahvé ocurre solamente en los profetas y un total de 16 veces (Is. 13:6, 9; Ez. 13:5; Jl. 1:15; 2:1, 11, 31; 3:14; Am. 5:18ab, 20; Abd. 15; Sof.

1:7, 14ab; Mal. 4:5). Parece originarse con el profeta Amós (5:18-20, s. VIII a.C.). Las referencias en Abdías (s. VI a.C.) parecen reflejar el sentido original y común de un tiempo futuro cuando Yahvé juzgaría decisivamente a las naciones opresoras y libraría a su pueblo de la opresión. Amós invierte el sentido, y lo hace un día cuando la clase élite opresora de Israel será juzgada. Como señala Paul Raabe, no debemos restringir el sustantivo «día» a un período de 24 horas (1996:191; ver Is. 34:8, donde el día de venganza es paralelo al año de recompensa). Como en Abd. vv. 15-16, el *día de Yahvé* en los profetas se vincula comúnmente con la ley del talión y la ira de Dios.

3. *La ira de Dios contra los opresores* («la copa de ira», Abd. v. 16). Paul Raabe señala que catorce textos de la Biblia hebrea emplean la metáfora de la copa de la ira divina: Sal. 60:5; 75:9; Job 2:19-20; Lam. 4:2; Is. 51:17-23; 63:6; Jer. 25:15-29; 48:26-27; 49:12; 51:7-8, 39, 57; Ez. 23:31-34; Abd. v. 16; Hab. 2:15-16; cf. Jer. 13:12-14; Zac. 12:2). Además, la ira de Dios es uno de los conceptos fundamentales en la Biblia hebrea, pues el vocabulario abarca 40 palabras (25 raíces) que ocurren 613 veces con referencia a la ira divina y 240 veces a la ira humana. Como indica Raabe, la ira de Dios en la Biblia hebrea «no es alguna fuerza irracional e impersonal que opera independientemente de Dios, ni tampoco un inmanente proceso mecánico de pecado-consecuencia» (1996:237). Sin embargo, desde la perspectiva moderna, en varios textos la ira divina no aparece muy racional ni justa (2 Sam. 6:6-11; Gn. 32:22-32; Ex. 4:24-26; 19:21-25; Jue. 13:21-23; Athialy Saphir 1965), sino un resultado del esfuerzo precientífico por explicar las causas del mal. A pesar de tales dificultades, las referencias a la ira de Dios procuran sobre todo hacer patente que Yahvé no es indiferente a la opresión y violencia humanas, sino que las juzga (Ex. 22:21-27).

Como el libro de Abdías mismo, los Evangelios hablan mayormente del justo juicio divino contra la opresión, la violencia y la falta de solidaridad con los débiles, sin utilizar vocabulario explícito para la ira de Dios (Mt. 25:31-46). Jesús se refiere a la «copa» (de ira divina; Mc. 14:36 // Mt. 26:39, 42; Lc. 22:42; cf. Jn. 18:11), pero en los Evangelios hay pocas referencias explícitas a la ira de Dios (Lc. 3:7 // Mt. 3:7).

4. *Yahvé como* libertador *de los oprimidos (Abd. vv. 17a, 21a) y rey (v. 21)*. Abdías concluye recalcando la venida del «día de Yahvé» (vv. 15-21) cuando Dios juzga/castiga al opresor y libera al oprimido («aquel día», v. 8). El profeta hace hincapié en la «liberación» (NVI) como consecuencia del día de Yahvé. Cuando la Biblia habla de Yahvé como «rey» y de su «reino», las metáforas procuran comunicar que el Dios de Israel, el soberano que dirige la historia humana, es más poderoso que los reyes paganos con sus reinos e imperios (Abd. vv. 17, 21). Así, Abdías demuestra que Yahvé es rey en el sentido que *libera* a su pueblo de los reyes opresores vecinos; y al establecer su *reino*, Yahvé *mantiene libre* a su pueblo de toda opresión e injusticia. Asimismo, cuando los cristianos oren «venga a nosotros tu *reino*», la intención no es establecer monarquías en vez de democracias, sino de ver cumplida la justa voluntad divina «en la tierra, como en el cielo» (Dan. 7:13-14, 27; Mt. 23:8-12). El futuro que Abdías vislumbra no es una monarquía humana absolutista, sino una manifestación del reino de Dios, algo parecido a la época premonárquica de los jueces: habrá un proceso de liberación, que parte de Jerusalén, se extiende al territorio de Edom y entonces a todo el mundo: «Pero en el monte Sion para gobernar/juzgar la región montañosa de Esaú» (17a, 21a). Como nación opresora que procuró destruir a los sobrevivientes de Israel (v. 14), la casa real de Edom será juzgada según la ley del talión: será destruida y no quedarán descendientes que puedan volver a oprimir (una característica de la guerra santa). Habrá una toma y justa repartición de la tierra (entre los de Judá, Israel y los exiliados) como hizo Josué, pero aparentemente no violenta

(17b, 19:20).

Las naciones dejarán de oprimir y Yahvé ejercerá su reinado justo y pacífico, no solamente sobre Israel, sino sobre toda la tierra (Sal. 22:27-28; 1 Cro. 29:11). Aunque para muchos lectores Abdías es nada más un grito nacionalista que reclama venganza contra el enemigo opresor, es notable el criterio de juicio que emplea el profeta: la falta de solidaridad por parte de un pueblo «hermano» (vv 10-11). Este criterio de juicio, la falta de solidaridad con «hermanos», es similar al criterio que Jesús enseña en la famosa parábola de la separación entre cabras y ovejas (Mt. 25:31-46). David Pleins (2001:378) señala cómo Abdías prefiere hablar, no de las naciones Edom (vv. 1, 8) y Judá/Israel (vv. 12, 20), sino de los ancestros de estas naciones, «Esaú» (vv. 6, 8-9, 18-19, 21) y «Jacob» (vv. 10, 17-18), que son los «hermanos» (vv. 10, 12). Según Pleins, esta característica de Abdías es parecida a la fuente E del Pentateuco (Gn. 25:21-34; 27:1-45). Sin embargo, según Pleins, E tiene un mensaje de reconciliación de los hermanos Jacob y Esaú, mientras Abdías vv. 9-10 y 18 anticipa la destrucción total de Edom (ver Ez. 35; Mal. 1:2-5; Sal. 137; pero cp. el futuro abierto para Edom, en Abd. vv. 12-15, 21; Jonás).

Para Pleins, la actitud y la política totalmente negativas de Judá contra las naciones hostiles no era sabia. Resultó patente que solo la política de colaboración con el imperio dominante habría podido asegurar que la comunidad sobreviviera y generara la estabilidad esencial para la prosperidad, tanto de Judá como de Edom (Pleins 2001:378). Otros libros de la época postexílica demostraron la sabiduría de una política de colaboración. Pleins piensa que la fuente E sugiere un tipo de reconciliación por parte de Israel, con Esaú/Edom, pero de tipo hegemónica (2001:378-379); otros interpretan la conclusión de Abdías también como una visión de reconciliación hegemónica (v. 21; H. W. Wolf 1977/86:68-69; Is. 2:4; Ez. 34:17; Sal. 96:13). Además de la fuente sacerdotal del Pentateuco (el Código de santidad de P), con redacción final en la época postexílica, tenemos la admonición clásica sobre el amor al prójimo (Lv. 19:18, con referencia a los hermanos israelitas), pero también Lv. 19:33-36; el paradigma del Éxodo es motivo de una praxis solidaria y liberadora. Véase DÍA DE YAHVÉ, EDOM, IRA, RETRIBUCIÓN, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: L.C. Allen: *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*; NICOT (Eerdmans, 1976); D.W. Baker: *Obadiah, Jonah, Micah*; TOTC (IVP 1988); J. A Bewer, *Obadiah and Joel*, Int Crítical Commentary (Scribner's Sons, Nueva York 1911); J. Barton, *Joel and Obadiah*. OTL (WJK 2001); G. Boggio, *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias*: *Os últimos profetas* (São Paulo: Paulus, 1995); H.E. Ellison, *Portavoces del Eterno* (Grand Rapids: Portavoz 1987); M. García Cordero, «Abdías», en *Biblia Comentada* (BAC, 1962); W. Padilla, *Amós-Abdías.* CBH (Caribe 1982); J.D. Pleins *The Social Visions of the Hewbrew Bible* (WJK 2000); P.R. Raabe, *Obadiah*. Anchor Bible (Doubleday 1996). J. Renkema, *Obdiah*. HCOT (Lovaina: Peeters 2003); V. Salanga, «Abdías», en CBI, 1041-1044; M. Schwantes, «Sobrevivencias: Introducción a Abdías», en RIBLA 35-36 (2000:1-2); 169-175; L.A. Schökel y J.L. Sicre Díaz: *Profetas II*, 995-1006 (Cristiandad, 1980); J. Beaucamp, *Los profetas de Israel* (EVD, 1988); J.D.W. Watts, *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary* (Eerdmans 1969); H.W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Augsburgo 1977); L. J. Wood, *Los profetas de Israel* (OP 1987); Ehud Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah* (Berlín: Walter de Gruyter 1996).

A. ROPERO

ABDIEL

Heb. 5661 *Abdiel*, אַבְ. יאֵל = «siervo de Dios»; Sept. *Abdiel*, Ἀβδι�λ. Miembro de la tribu de Gad, hijo de Guni y padre de Ahí, que habitaron en > Galaad, en > Basán y en sus aldeas, aprovechando sus pastos (1 Cro. 5:15).

ABDÓN

Heb. 5658 *Abdón*, עַבְ ן, nombre abreviado de *Obadíah* = «siervo de Yahvé». Sept. *Abdón*, Ἀβδών, o *Labdón*, Λαβδών. Nombre de cuatro personajes y de una ciudad del AT.

1. Hijo de Hilel, oriundo de Piratón, juzgó a Israel durante ocho años. Tuvo muchos descendientes, «cuarenta hijos y treinta nietos que montaban setenta asnos», lo que sugiere una gran fortuna e influencia (Jue. 12:13-15).

2. Jefe principal de la tribu de Benjamín. Hijo de Sasac (1 Cro. 8:23,26,28).

3. Hijo primogénito de Jehiel y Maaca, benjaminita antecesor de Saúl (1 Cro. 8:30; 9:35-39).

4. Funcionario de la corte del rey Josías. Tras el hallazgo del libro de la Ley, fue enviado junto con otros para consultar a la profetisa > Hulda (2 Cro. 34:20-22).

5. Ciudad levítica asignada a la casa de Gersón, situada en la frontera norte de la tribu de Aser (Jos. 21:30), probablemente idéntica a la llamada en otro lugar > Hebrón עֶבְרֹן; Sept. *Elbón* Ἐλβών, Jos. 19:28).

ABED-NEGO

Heb. 5665 *Abed Nego* עֲבֵד נְג = «siervo de Nego [dios]» Sept. *Abdénago*, Ἀβδέναγω. Nombre impuesto a Azarías, uno de los tres compañeros de Daniel en Babilonia (Dn 1;7; 2:49; 3:12-30). Juntamente con Mesac y Sadrac fue nombrado para servir al rey Nabucodonosor (Dn. 2:49). Cuando los tres jóvenes creyentes israelitas rehusaron adorar la estatua de oro que el rey había mandado levantar, se les condenó a morir en un horno de fuego (Dn. 3:13-22). Dios intervino para salvarlos (Dn. 3:24-26) y sus cargos oficiales les fueron restituidos (v. 30). La fe de estos tres jóvenes ha servido de ejemplo a través de las edades tanto para los judíos en el AT como para los cristianos, porque supieron resistir a quienes invitan a adorar ídolos o dioses falsos, o a dar más honra a los hombres que a Dios (cf. Heb. 11:33-34).

Se ha señalado en ocasiones que Azarías podría ser la misma persona que Esdras, pero este fue un sacerdote de la tribu de Leví (Es. 7:5), mientras que aquel era de sangre real y, consiguientemente, de la tribu de Judá (Dn. 1:3,6).

ABEJA

Heb. 1682 *deborah*, ב רָה ְ. Insecto himenóptero de la familia de los apoideos, que comprende unas trece clasificaciones. Figura entre los insectos más útiles y activos y aparece distribuida por todo el mundo. Su nombre en castellano proviene del latín *apicula*, diminutivo de *apis*, «abeja».

La abeja común (*Apis mellifera*) está provista de dos pares de alas membranosas unidas y de un aguijón venenoso. Presenta una organización social muy elevada, y se diferencia en castas, especializadas en las actividades que realizan en la colmena. A lo largo de milenios, la perfección de sus sociedades ha fascinado a los hombres de espíritu inquieto y mente inquisitiva. Sabemos que desde los tiempos más remotos, el hombre buscó en la naturaleza el alimento indispensable para su mantenimiento, y, entre otros, debió conocer desde época muy remota, por casualidad, como tantas casualidades las abejas salvajes, de las que supo aprovechar, básicamente, la cera y la miel.

Es natural que el trabajo preciso de la abeja, su laboriosidad y su curiosa organización social llamase la atención del hombre primitivo, convirtiéndose en una especie de «animal doméstico».

Las abejas abundan en Palestina debido a la gran cantidad de flores y al cálido clima que reina en la región. Son numerosísimas en el valle del Jordán y en la región sudoriental. Si bien en tiempos

bíblicos no se conocía su cultivo científico, desde muy antiguo se conocía en estado salvaje. En la Biblia se la menciona cuatro veces (Dt. 1:14; Jue. 14:8; Sal. 118:12; Is. 7:18). En cambio, como nombre de mujer (Débora «la Abeja») era frecuente entre los israelitas (*Gn*. 35:8; Jue. 4:4). Algunos exegetas creen que las abejas mencionadas en el episodio de Sansón (Jue. 14:8) serían abejas no productoras de miel, sino otra especie conocida como *solitaria*.

La miel de abejas fue la fuente casi única para endulzar los manjares hasta ya bien entrado el siglo XVIII. En frase poética el entomólogo americano Wheeler dijo que la abeja es el animal divino «voluntariamente escapado del jardín del Edén para endulzar el destino del hombre expulsado del Paraíso».

Su importancia era tal un gobernador, Asmas-res-huussur, en el Eufrates Medio, en el siglo VII a.C., se jacta de haber introducido la cría de abejas, cuyo producto, la miel, a veces lo encontramos equiparada al > vino y al > aceite o a la leche alimentos básicos de la humanidad junto con los > cereales. Pero no sólo los productos de la abeja tuvieron una enorme importancia, sino que también el animal que los producía dejó constancia en la historia de su importancia para los hombres por su posición en los mitos relacionados con las distintas clases sociales.

Y así, se sabe que la abeja también ha sido tenida durante toda la antigüedad como un símbolo de realeza desde > Sumer cuya escritura asociaba su imagen a la idea de «rey», hasta la época imperial romana, en la que enjambres de abejas cubrían la estatua de Antonino Pío anunciando su elevación al trono (*Hist.Aug*. III).

Aparece también como símbolo solar, y representación del alma. En Egipto formaba parte de la escritura jeroglífica con un doble significado: como determinación de los nombres reales y como sustantivo de laboriosidad. Se solía asociar al rayo, dado que era de origen solar. Para los sumerios, además de símbolo real, la abeja de seis patas era una evocación de la rueda de seis radios. Para los hebreos era símbolo solar de sabiduría y orden. Debió ser frecuente como nombre de mujer, > Débora, «la abeja», siendo famosa la célebre profetisa del tiempo de los Jueces (Jue. 4:4ss). En Grecia se la consideraba un animal propio de sacerdotes, de hecho las sacerdotisas de Eleusis y de Éfeso se llamaban «abejas» en relación con la virginidad de las abejas trabajadoras. Algunas leyendas griegas atribuyen a las abejas la construcción de un templo ubicado en Delfos. También la tenían por simbolo del alma, debido a su aparente muerte durante el invierno y su despertar en primavera. Platón decía que los hombres sobrios se reencarnan en forma de abeja. Para el cristianismo la abeja guarda relación con la diligencia y la ayuda mutua. Posteriormente se la consideró emblema del propio Jesucristo con un doble significado simbólico tomado en función de la miel y del aguijón, siendo por una parte dulzura y misericordia, y por otra juez universal. Véase MIEL, PANAL.

BIBLIOGRAFÍA: G. De Champeaux y D.S. Sterckx, *Introducción a los símbolos* (Encuentro, Madrid 1985); J-E. Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Labor, Barcelona 1988); M. de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos* (DDB 1996); M.P. Fernández Uriel, “La evolución mitológica de un mito: la abeja”, en *Formas de difusión de las religones antiguas*, 99-131 (Clásicas, Madrid 1993); A.M. Vázquez Hoys, *Historia de las religiones antiguas*. Tomo 1: Próximo Oriente (Sanz y Torres, Madrid 2005); Id., *Arcana Magica. Diccionario de símbolos y términos mágicos* (UNED, Madrid 2003); Id., “La miel, alimento de eternidad”, en *Homenaje a M. Ponsich*, 31-47 (Universidad Complutense, Madrid 1992).

A.M. VÁZQUEZ HOYS

ABEL

Heb. 1893 *jabel*, הָבֶל = «fragilidad, soplo», o quizá «conductor de ganado, pastor»; Sept. y N.T.

Hábel, Ἅβελ. Segundo hijo de Adán, de oficio pastor, que por envidia fue asesinado por su hermano Caín, porque Yahvé miró con agrado a él y a su ofrenda, pero en cambio rechazó la de este (Gn. 4:1-16). Se han hecho muchas conjeturas acerca del porqué de la aceptación de su ofrenda por parte de Dios en vez de la de Caín. La cuestión no es fácil. Para algunos se trata de un relato que recuerda el antagonismo y la rivalidad entre los pueblos agrícolas y ganaderos. Desde el punto de vista teológico se ha adelantado la teoría de que el sacrificio de un cordero pudo haber sido mandato de Dios como anticipo del «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo», o sea, el Plan de la Redención. Una prueba incidental de ello podrían constituirla los numerosos altares de tiempos prehistóricos que se encuentran esparcidos por el mundo. El paganismo habría distorsionado el propósito divino llegando a ofrecer en sacrificio víctimas humanas, pero la orden de los sacrificios expiatorios que hallamos en el Pentateuco tras la salida de Israel de Egipto pudo ser, al igual que la institución del matrimonio y del día de reposo, la restitución de un antiguo mandato más que una innovación. «Acordarte has del día de reposo», dice en Éxodo. Y en cuanto a los sacrificios, leemos que Abraham los ofrecía mucho antes de la institución del ministerio levítico. ¿De dónde le vino la idea a Abraham sino de una tradición procedente de la primitiva revelación de Dios en el Edén? La carta a los Hebreos dice que «por fe Abel ofreció mejor sacrificio» (Heb. 11:4). ¿Fe en quién? La fe requiere conocimiento o revelación. En este caso, el sacrificio de Abel sería prueba de un carácter obediente a Dios, mientras que la ofrenda de Caín lo sería de un carácter altivo que trató de imponer su propio culto de homenaje al Creador y no quiso humillarse dependiendo de su hermano para las ofrendas, pese a la probable revelación de Dios.

En el NT Abel es considerado como mártir (Mt. 23:35) de su fe (He. 11:4) y de su justicia (1 Jn. 3:12). El primero en morir de la raza humana fue el primero en entrar en la Gloria de Dios y una prenda de las primicias que nadie puede enumerar. «La sangre de Abel» clamó justicia sobre la tierra, pero la sangre de Jesucristo trajo el perdón y la salvación para todos los que se arrepienten (Heb. 12:24; 1 Jn. 1:7).

Una leyenda cabalística le atribuye la autoría de un libro sobre astrología judiciaria titulado en latín *Liber de virtutibus planetarum et omnibus rerum mundanarum virtutibus*, encontrado supuestamente por Hermes Trimegisto tras el Diluvio, del que se sirvió para aprender el arte de los talismanes y la influencia que ejercen las constelaciones sobre los tres reinos de la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA: M.A. Martín Juárez, *Caín y Abel: el primer fratricidio* (EDES 1974).

A. ROPERO

ABEL-

Heb. 58 *Abel-* אָבֵל, del egipcio *ibr*, nombre de lugar que significa «pradera, prado» o «llanura cubierta de hierba», presente en la composición de numerosos topónimos, entre otros Abel Keramim = «campo de viñas», donde Jefté derrotó a los amonitas (Jue. 11:33), y Abel-meholá = «campo donde se danza», patria del profeta Eliseo (Jue. 7:22; 1 R. 19:16). En una ocasión aparece como voz independiente en 2 Sam. 20:14: «Pasó por todas las tribus de Israel hasta Abel», que los traductores modernos relacionan con las palabras siguientes, con lo que se forma el topónimo > Abel-bet-maaca. Debió ser un lugar de culto religioso a juzgar por el viejo refrán que se cita al respecto: «Antiguamente se solía decir: El que consulte, que consulte en Abel» (v. 18). Véase LLANURA.

ABEL-BET-MAACÁ

Heb. 62 *Abel Beth-Mahakah*, אָבֵל בֵּית מַעֲכָה = «pradera de la casa de Maaca». Sept. *Abel*, Ἀβὲλ y *Baithmakhá*, Βαιθμαχὰ (los considera dos topónimos diferentes). Ciudad-estado aramea en el norte de Israel. > Joab le puso sitio porque > Seba, en rebelión contra David, se había refugiado en ella (2 Sam. 20:14-22). La expresión «ciudad que es madre en Israel» (2 Sam. 20:19), parece indicar que tenía otros pueblos o aldeas bajo su jurisdicción. Fue conquistada y ocupada por > Ben-adad, rey de Damasco, cuando firmó un pacto con > Asa contra el reino del Norte (1 R. 15:20). Posteriormente fue incorporado a Asiria por Tiglat-Pileser III en 733 a.C. (2 R. 15:29). Se la identifica con Tell Abil, en una región regada por uno de los ríos tributarios del Jordán. En 2 Cro. 16:4 recibe el nombre de > Abel-maim.

A. LOCKWARD

ABEL-MAIM

Heb. 66 *Abel Máyim*, אָבֵל מָיִם = «pradera de agua»; Sept. *Abelmaín*, Ἀβελμαΐν; Vulg. *Abelmain*. Una de las ciudades almacenes de Neftalí en Israel atacadas por la coalicion de Asa, rey de Judá, y Ben-hadad, rey de Siria (2 Cro.16:4; 1 R. 15:20), llamada también > Abel-Bet-Maacá.

ABEL-MEHOLA

Heb. 65 *Abel Mejolah*, אָבֵל מְח לָה = «pradera de la danza». Sept. *Abelmeulá*, Ἀβελμεουλα', o *Abomeulá*, Ἀβωμεουλὰ. Ciudad de la tribu de Isacar, no lejos del Jordán, hasta donde llegaron los madianitas fugitivos tras la derrota que les infligió Gedeón en su campamento establecido al norte de las colinas de Moreh (Jue. 7:22). Lugar del nacimiento del profeta Eliseo (1 R. 4:12; 19:16). De ubicación dudosa, probablemente en Transjordania, en Tell el-Maqlub. También podría localizarse en Abila de la Decápolis. Posiblemente Abel-Mehola sea la Yabilima de la carta de Tell el-Amarna, al norte de Galaad y de la Gaulanítide. La tradición rabínica presenta a Eliseo originario de Transjordania.

ABEL-MIZRAIM

Heb. 67 *Abel Mitsráyim*, אָבֵל מִצְרַיִם = «pradera de los egipcios». Nombre que se dio a un lugar en la región del Jordán, donde se detuvo el cortejo fúnebre de Jacob, procedente de Egipto, cuando era llevado a sepultar a Canaán (Gn. 50:9-13). Su nombre original era Atad, pero debido al gran llanto de los egipcios que acompañaban a José se le dio este otro.

D. VILA

ABEL-QUERAMIM

Heb. 64 *Abel Keramim*, אָבֵל ְרָמִים = «pradera de viñedos»; Sept. *Ebelkharmín*, Ἐβελχαρμὶν, o *Abel ampelonon*, Ἀβὲλ ἀμπελώνων; Vulg. *Abel qua est vineis consita*; «vega de las viñas» (RV). Ciudad de los > amonitas conquistada por > Jefté junto a otras veinte ciudades. «Así fueron sometidos los hijos de Amón por los hijos de Israel» (Jue. 11:33).

ABEL-SITIM

Heb. con art. 63 *Abel hashshittim*, אָבֵל הַ . . ים = «valle de las acacias». Sept. *Belsattim*, Βελσαττὶμ.

Valle de la llanura de Moab cercano al monte Peor, al este del río Jordán. Lugar en que se estableció uno de los campamentos de los israelitas en la peregrinación por el desierto antes de la

muerte de Moisés (Nm. 33:49). Se le denomina también Sitim en Jos. 2:1. Allí el pueblo fue seducido a la impureza de la idolatría de Baal-peor por las mujeres de Moab y de Madián y pereció en gran número (Nm. 25). Véase SITIM.

J.M. DÍAZ YANES

ABETO

Heb. *theashshur*, ר תְאַ, solo se menciona en tres lugares de la Escritura. Debido a la incertidumbre que rodea su mención, las versiones antiguas lo traducían por «cedro», a veces «álamo» o incluso «ciprés». El abeto, traducido por la LXX como «cedro», aparece en relación con la gloria del Templo futuro: «La gloria del Líbano vendrá a ti: cipreses, olmos y abetos (Sept. *kedron*, *κ�δρον*) para embellecer el lugar de mi santuario» (Is. 60:13).

ABGAR

Nombre dinástico de 29 reyes que gobernaron el reino de Edesa en Mesopotamia (la actual Urfa, en Turquía) desde 132 a.C. a 216 d.C. En ocasiones se ha señalado su derivación del árabe *Akbar* = «el más grande», pero es más correcta una etimología aramea: *Avag*, «grande» y *air*, «hombre», o sea, «gran hombre».

Aunque se conoce muy poco de todos ellos, Abgar V Ukkama («el Negro») es protagonista de una leyenda relacionada con Jesús y los orígenes del cristianismo en la región, recogida por Eusebio de Cesarea (*Hist. ecl.* I,13,15). Según ella, el rey había escrito a Jesucristo pidiéndole la curación de la lepra que padecía, a cambio de lo cual le ofrecía acogerle en su palacio para ponerle a salvo de las insidias de los judíos. Jesús se excusó de no poder ir hasta él, pero le favoreció con una carta personal en la que le prometía enviarle uno de sus discípulos para sanarlo de su dolencia y llevarles la salvación a él y a su reino. Después de la crucifixión, Cristo resucitado cumplió su promesa. El apóstol Tomás comisionó a Tadeo, en siríaco Addai, uno de los setenta discípulos, a curar al rey y predicar el Evangelio en aquellas regiones.

La primera de las cartas, enviada desde Edesa, llegó a manos de Cristo por medio del mensajero Ananías. El texto rezaba así:

«Yo, el príncipe de la ciudad de Edesa, Abgar Ukkama, me dirijo por medio de esta carta al buen Salvador, en el distrito de Jerusalén, a Jesús, a quien envío mi amistad y saludos. Tengo muchas referencias acerca de ti. Con detalles me contaron tus curaciones milagrosas, hechas sin hierbas ni drogas. Comenta la gente aquí maravillada cómo tú devuelves la vista, haces andar a los paralíticos, curas a los leprosos y salvas del diablo a los endemoniados. También me dijeron que sanas a los incurables y sabes devolver la vida a los muertos. Al enterarme de todas estas cosas yo quedé convencido de que tú eres el mismo Dios descendido del Cielo, o el Hijo de Dios, enviado para hacer todos estos milagros. Yo mismo sufro desde hace tiempo de una enfermedad que me causa muchos disgustos, y por ello te suplico que vengas urgente a mí, sin perder tiempo, para curar mi mal. También me informaron que allí la gente te trata con burla y hasta conspiran contra ti para hacerte daños serios: por todo te espero pronto aquí en mi ciudad de Edesa. Ciertamente no es una gran ciudad, pero te aseguro que la habita gente honorable y es lo suficientemente grande para nosotros dos».

Según parece, la carta de Abgar llegó a manos de Cristo pocos días antes de comenzar la fiesta de la Pascua. Jesús, al leer la carta, la contestó rápidamente. Su respuesta, escrita también en siríaco,

fue enviada por el mismo mensajero Ananías y anunciaba al príncipe lo siguiente: «Seas bendito, Abgar, porque has creído en mí sin haberme visto. Cierto es lo que te han narrado acerca de mí, que los que están en mi cercanía dudan de mí, mientras los que no me ven tendrán la vida, porque tienen fe. Mas con relación a lo que tú me has escrito de verte urgentemente lo lamento, pero no voy a poder ir a tu pueblo, porque tengo que terminar las cosas por las cuales he sido enviado aquí: pero, después de que complete mi obra, seré elevado al lado del que me envió. Pero de todas maneras te mandaré a uno de mis discípulos para que cure tus males y a ti y a los tuyos os dé la vida». Véase EDESA.

BIBLIOGRAFÍA: *La Leyenda de Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa (*Edición preparada por Jacinto González. Ciudad Nueva 2002); Eusebio, *Hist. ecl.* 1,35,15; H. Leclerq, "La Leyenda de Abgar" (*The Catholic Encyclopedia*, vol. I); A. Ropero, *Historia general de las persecuciones*, parte IV (CLIE 2008); J. Teixidor, *La filosofía traducida. Crónica parcial de Edesa en los primeros siglos* (Ausa, Sabadell 1991).

A. ROPERO

ABI

Heb. 21 *Abí*, אֲבִי = «padre de»; Sept. *Abú*, Ἀβο. Forma abreviada del nombre Abdías. Madre del rey Ezequías (2 R. 18:2).

ABI-ALBÓN

Heb. 45 *Abí-Albón*, אֲבִי־עַלְבֹן = «padre de fortaleza», es decir, valiente; Sept. *Abiel*, Ἀβιλ, o *Abiel<b>ón*, Ἀβειελ<β>ν; Vulg. *Abialbon*. Uno de los treinta héroes de David (2 Sam. 23:31); también llamado por su nombre equivalente > Abiel (1 Cro. 11:32).

ABIAM

Heb. 38 *Abiyyam*, אֲבִיָּם = «padre del mar», a saber, «hombre de mar»; Sept. *Abiú*, Ἀβιο, Vulg. *Abiam*. Nombre con que se menciona en 1 Reyes al rey de Judá hijo de > Roboam (1 R. 14:31; 15:1,7, 8), llamado en otro lugar > Abías (1 Cro. 3:10; 2 Cro 13:1-22). Lightfoot señala que la diferencia de nombre encierra una concepción religiosa: el autor de *Crónicas*, que no lo considera un monarca impío, lo escribe con la terminación *Yah*, יָה, abreviatura del sagrado Tetragrámmaton, mientras que el autor de Reyes le reprocha el seguir en los malos caminos de su padre, por lo que trastoca la terminación sagrada por *Yam*, יָם (*Armonía del AT*), práctica habitual en la antigüedad; cfr. las variantes Bet-el y Bet-aven o Joacaz y Acaz.

ABÍAS

Heb. 29 *Abiyyah*, אֲבִיָּה = «el padre es Yah», o, en su versión larga, *Abiyyahu*, אֲבִיָּה = «Yahvé es Padre» o «Yahvé es adorado» (2 Cro. 13:20,21); NT y Sept. *Abiá*, Ἀβι, en 1 R. 14:1; Neh. 10:7; *Abían*, Ἀβαν, en 1 Cro. 24:10; Neh. 12:4,17; *Abiú*, Ἀβιο, v. *Abiud*, Ἀβιοδ, en 1 Cro. 7:8; Josefo, *Abías*, Ἀβας (*Ant.* 7,10,3). Nombre bastante común en hebreo que se usa también en su forma femenina. En el AT lo llevan seis hombres y dos mujeres.

1. Hijo de > Bequer, de la descendencia de Benjamín (1 Cro. 7:8).

2. Hija de > Maquir y esposa de > Hesrón, a quien póstumamente dio a luz un hijo, > Azur, padre de Tecoa (1 Cro. 2:24).

3. Segundo hijo de Samuel, que juntamente con su hermano fue juez de Israel por nombramiento paterno. Su corrupción y mala administración de la justicia hizo levantar al pueblo en protesta, que

pidió un rey como gobernante (1 Sam. 8:1-5; 1 Cro. 6:28).

4. Fundador de una familia de la descendencia de Aarón y Eleazar. En tiempos de David, cuando se organizó el servicio del Templo, le tocó en suerte la división octava (1 Cro. 24:10). Solo cuatro divisiones u órdenes sacerdotales regresaron de la cautividad, pero no la de Abías (Esd. 2:36-39; Neh. 7:39-42; 12:1). No obstante, las cuatro fueron distribuidas en veinticuatro clases, como antaño, y con sus nombres originales. Por eso el sacerdote > Zacarías, padre de Juan el Bautista, es mencionado como perteneciente a la clase de Abías (Lc. 1:5).

5. Segundo monarca del Reino de Judá (931-911), hijo de > Roboam y nieto de Salomón. Su madre era > Maaca, hija de > Absalón (2 Cro. 11:20,22). Subió al trono en el año 18 de Jeroboam I, rey de Israel (1 R. 15:1-2). En 1 Reyes recibe el nombre de Abiam (14:31; 15:1-8). Su reinado fue breve, de solo tres años (2 Cro. 12:16; 13:1,2). Continuó con la tradición religiosa sincretista promovida por Salomón y seguida por Roboam permitiendo el culto de dioses extraños, de modo que la idolatría arraigó y se extendió por todo el reino. Solo la promesa divina hecha a David le sostuvo en el trono (1 R. 15:4-5). En lo referente a la política siguió la línea de conducta trazada por su padre, es decir, de pocos alcances, llena de odio y resentimiento contra Jeroboam. Reactivó la situación de estado de guerra crónico entre Israel y Judá desafiando agresivamente a Jeroboam dentro del territorio efraimita. Militar de cierto ingenio, venció a Jeroboam en una memorable batalla. Con un ejército de 400.000 hombres se enfrentó a uno muy superior de 800.000. Antes de entrar en liza, pronunció un discurso memorable mediante el que señaló la reunificación del reino de David como objetivo primordial, disculpando las acciones de su padre como propias de un «joven inmaduro», pero no obstante ungido por Yahvé y fiel a su alianza. En su alocución final dice: «¡Oh hijos de Israel, no luchéis contra Yahvé, Dios de vuestros padres; porque no os irá bien!». Un movimiento envolvente llevó las tropas de Jeroboam a una ventajosa posición, pero en el conflicto subsiguiente las fuerzas de Abías, aunque netamente inferiores en número, derrotaron a los israelitas, que sufrieron 500.000 bajas (2 Cro. 13:3-19). Tomó las ciudades de Betel, Efrón y Jesana con los pueblos de los alrededores, que estuvieron por un tiempo bajo el dominio de Judá.

Respecto al elevado número de combatientes, Hales y otros lo consideran una corrupción del texto y lo reducen a 80.000, 40.000, y 50.000 respectivamente, como hacen la Vulgata Latina de Sixto V y otras versiones tempranas, la vieja traducción latina de Josefo y probablemente también el original griego tal como es recogido por De Vignoles sobre la acusación de Abarbanel, que critica al historiador judío por rebajar la cifra de muertos a 50.000 hombres, indicando que sería contraria al texto hebreo.

Abías se hizo fuerte y tomó para sí catorce mujeres, y engendró veintidós hijos y dieciséis hijas (2 Cro. 13:20-22). Le sucedió su hijo > Asa (2 Cro. 14:1; Mt. 1:7).

6. Hijo de Jeroboam I, rey de Israel. Era un joven apreciado y popular. Cuando cayó enfermo, su padre envió a su esposa a Silo, donde se encontraba el profeta > Ahías, el mismo que en tiempos de Salomón le había predicho su elevación al trono, para saber si su hijo sanaría. La respuesta no pudo ser más negativa: Jeroboam fue recriminado en palabra de Yahvé por no haber sido «como mi siervo David, que guardó mis mandamientos y caminó en pos de mí con todo su corazón, haciendo solo lo recto ante mis ojos. Al contrario, has hecho lo malo, más que todos los que te han precedido, porque fuiste, y para provocarme a ira te hiciste otros dioses e imágenes de fundición; y a mí me diste la espalda. Por tanto, he aquí que yo traeré el mal sobre la casa de Jeroboam; eliminaré en Israel a todo varón de Jeroboam, tanto al esclavo como al libre. Barreré por completo la casa de Jeroboam, como

se barre el estiércol, hasta que no quede nada» (1 R. 14:1-12). Antes de que la mujer llegara al palacio, el joven Abías murió y fue llorado por el pueblo. «Solo en él se ha hallado algo bueno delante de Yahvé Dios de Israel» (v. 13).

7. Hija de Zacarías y madre del rey > Ezequías (2 Cro. 29:1), y consecuentemente la esposa de Acab, a quien sobrevivió, llamada en otros lugares de forma abreviada > Abi (2 R. 18:2). A juzgar por la piedad de su hijo, debió ser una mujer de carácter piadoso y fiel al monoteísmo yahvista. Su padre pudo haber sido el mismo Zacarías, hijo de Jeberequías, a quien Isaías tomó como testigo de su matrimonio con una profetisa (Is. 8:2; comp. 2 Cro. 26:5).

8. Uno de los cabezas de familia que regresaron a Jerusalén con > Zorobabel (Neh. 12:17) y firmante de la renovación del pacto o alianza con Yahvé (Neh. 10:7).

ABIASAF

Heb. 23 *Abiasaph*, אֲבִיאָסָף = «padre que recoge». Sept. *Abiasaph*, Ἀβιασάφ. El más joven de los tres hijos de Coré, el levita (Ex. 6:24). Hay que distinguirlo del Ebiasaf de 1 Cro. 6:23,37; 9:19.

ABIATAR

Heb. 54 *Ebeyathar*, אֶבְיָתָר = «padre de la abundancia». Sept. y N.T. *Abiathar*, Ἀβιαθάρ. Hijo de Ahimelec, sumo sacerdote, y a quien sucedió en el cargo (1 S. 22:20). Fue un fiel consejero de David (2 Sam. 15:24; 17:15; 19:11); juntamente con Zadoc trasladó el arca de la alianza a Jerusalén (2 Sam. 15:24 y 1 Cro. 15:11-12).

Mc. 2:26 dice «siendo Abiatar sumo sacerdote», gr. *epí Abiathar tu arkhiereos*, ἐπὶ Ἀβιαθὰρ του ἀρχιερέως, que podría traducirse: «En *los días de* Abiatar, *hijo del* sumo sacerdote» Ahimelec, tal como aparece en 1 Sm. 21:1. Las versiones siríacas y árabes de la Biblia hablan de «Abiatar, hijo de Ahimelec».

ABIB

Heb. 24 *Abib*, אָבִיב, de una raíz obsoleta, אבב = «fructificar», o más correctamente, «producir espigas jóvenes». Antiguo nombre del primer mes del año en el calendario hebreo, correspondiente a nuestro marzoabril, y en el cual tuvo lugar el paso del mar Rojo (Ex. 13:4; 23:15; 34:18; Dt. 16:1). Después del retomo de la cautividad recibió el nombre de Nisán (cf. Neh. 2:1). Era el primer mes del año israelita y en él comenzaba la siega y se celebraba la Pascua (Ex. 12:15-23; Dt. 16:1). En el sentido de «primavera» se encuentra en el nombre de Tel Aviv = «colina de la primavera».

ABIDA

Heb. 28 *Abidá*, אֲבִידָע = «padre de conocimiento», es decir, «conocedor»; Sept. *Abirá*, Ἀβιρά. Cuarto de los cinco hijos de Madián, hijo de Abraham y Cetura (Gn. 25:4; 1 Cro. 1:33), aparentemente jefe de una tribu de la península arábiga. Josefo lo llama *Ebidas*, Ἐβίδας (*Ant*. 1,15,1), por la ciudad de Abida.

ABIDÁN

Heb. 27 *Abidán*, אֲבִידָן = «padre de juicio», es decir, «juez»; Sept. *Abidán*, Ἀβιδάν. Hijo de Gedeoni y jefe de la tribu de Benjamín que participó en el censo realizado por Moisés en el desierto (Num.

1:11; 2:22; 10:24). Durante la construcción del Tabernáculo contribuyó con una generosa ofrenda, similar a la de otros jefes (Num. 7:60,65).

ABIDOS

Antigua ciudad del Alto Egipto a unos 10 kms. de la orilla izquierda del Nilo, entre Asyut y Qena. Tras un pasado de esplendor bajo la XIX Dinastía, empezó a declinar y quedó reducida en el siglo primero de nuestra era a las ruinas que contemplamos en la actualidad. Abidos albergaba el famoso oráculo del dios Bes y la tumba de Osiris — descubierta en 1898—, uno de los lugares más sagrados del antiguo Egipto. En las proximidades de sus ruinas se levanta la actual Araba el Madfuna y se hallan las tumbas de los reyes, descubiertas en 1899 por Flinders Petrie. La proximidad del terreno a la tumba de Osiris le hizo ser lugar de enterramiento hasta el advenimiento de los romanos. En sus sepulcros se han hallado objetos ornamentales y tablillas esculpidas con escenas alusivas a acontecimientos históricos que alcanzan hasta el 4.700 a.C.

A 1 km. al sur se levanta el gran templo de Abidos, construido por Seti I (XIX Dinastía), que se encuentra bien conservado. De sus 165 m. de longitud se mantiene actualmente en pie una parte que mide 75 por 105 m. En sus muros se halla la llamada Tabla de Abidos — descubierta en 1818— que contiene la lista de los faraones que precedieron a Ramsés el Grande. Existen restos de otro templo construido por Ramsés II. El templo de Osiris, hoy en día completamente destruido, era frecuentado en la época helenística por los que practicaban la *incubatio* o inspiración médica mediante los sueños.

BIBLIOGRAFÍA: F. Daumas, *La civilización del Egipto faraónico* (Ed. Optima, Barcelona 2000); W.F. Petrie, *The Royal Tombs of Abydos. An Account of Recent Discoveries* (Nueva York 1902).

F. BENLLIURE

ABIEL

Heb. 22 *Abiel*, אֲבִיאֵל = «Dios es mi padre». Sept. *Abiel*, Ἀβιήλ. Nombre de dos personajes del AT:

1. Hijo de Zeror, de la tribu Benjamín, fue un soldado valiente (1 Sam. 9:1), abuelo del rey > Saúl y de > Abner (1 Sam. 9:1; 14:51).

2. Uno de los «valientes de David» (1 Cro. 11:32); llamado también > Abi-albón (2 Sam. 23:31).

ABIEZER

Heb. 44 *Abiezer*, אֲבִיעֶזֶר = «Padre de ayuda»; Sept. traduce «los hijos de Iezer», *hoi huioí Iezer*, οἱ υἱοὶ Ἰεζὲρ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Descendiente de Manasés, cabeza del clan > abiezerita, al cual pertenció la familia de > Gedeón (Jos. 17:2; Jue. 6:11), llamados también jezeritas» (Nm. 26:30) a partir del nombre de Jezer, *Iézer*, אִיעֶזֶר, forma abreviada de Abiezer.

2. Uno de los valientes de David, procedente de Anatot (2 Sam. 23:27), comandante de una división de veintricuatro mil hombres que servían en el mes noveno (1 Cro. 27:12).

ABIEZERITA

Heb. 33 *abí haezerí*, אֲבִי הָעֶזְרִי = «padre de la familia Ezri»; Sept. *patrós Abiezrí*, πατρὸς Ἀβιεζρί, o *Abiesdrí*, Ἀβιεσδρί; Vulg. *pater familias Ezri*. Designación patronímica de los descendientes de Abiezer (Jue. 6:2, 24; 8:32). Los abiezeritas se distinguieron por la respuesta inmediata al llamado

de Gedeón para pelear contra los amalecitas y madianitas (Jue. 6:34; Nm. 26:30).

ABIGAIL

Heb. 26 *Abigayil*, אֲבִגָיִל = «nuestro padre [fuente] de alegría» o «maestro de danza», en la versión abreviada de *Abijáyil*, אֲבִיגַל i(2 Sm. 17:25). Sept. *Abigaía*, Ἀβιγα�α. Nombre de dos mujeres relacionadas con David:

1. Hermana del rey David y madre de > Amasá (2 Sam. 17:25; 1 R. 2:16ss., 1 Cro. 2:16,17).

2. Esposa de > Nabal, hombre rico, del clan de los calebitas, cuyos rebaños pastaban al sur de Judá, controlada por los guerrilleros de David. Abigail intervino con su sabio razonamiento y regalos cuando David iba a vengarse de Nabal por negarse a pagar «tributo». En la línea de la mujer sabia de > Tecoa (2 Sam. 14), Abigail habla no sólo como sabia, sino como profetisa, diciéndole a David que «combate las guerras de Yahvé» y anunciando que él será rey de Israel, para lograr, de esa forma, que él «perdone» la vida de su marido y de la gente de su casa (que no derrame sangre inocente). Pero, en sentido estricto, por su discurso, no se sabe si ella habla para evitar la muerte de su marido o para impedir que David derrame sangre inocente, empañando así su trayectoria de «guerrero de Yahvé».

Lo que es cierto es que ella actúa con astucia «profética» (en nombre de Dios), acusando, por un lado, a su marido al que define como necio, para salvar así su vida y la vida de la gente de su casa, y halagando por otro a David, a quien dice en nombre de Dios, como mujer-profeta, lo que él quiere oír (que llegará a ser rey sobre Israel). Este discurso de Abigail puede y debe tomarse como un modelo de diplomacia, aunque en el contexto parece estar dictado por el miedo. Sea como fuere, Abigail actúa no solamente como una mujer amenazada, sino, sobre todo, como sabia y profetisa, trazando ante David un modelo de conducta que puede conducirle a tomar el reino sobre Israel.

Las palabras de Abigail influyeron en la conducta de David, logrando que abandone la violencia ciega, para comportarse de un modo político. La despidida de Abigail pueden entenderse como una velada petición de mano: «¡Cuando Yahvé haya favorecido a mi señor, acuérdate de tu sierva!» (1 Sam. 25:31); de esa forma, ella ofrece a David su colaboración y su persona, atreviéndose de alguna forma a pedirle la mano, no por amor, sino por interés. Por su parte, David se despide de ella aceptando de alguna forma su propuesta: «¡Bendita tu prudencia y bendita tú!» (v. 33).

Diez días después muere Nabal de un ataque al corazón al saber lo sucedido (v. 36). Entonces David envió mensajeros para proponer a Abigaíl que fuera su mujer. Abigail acepta la petición inmediatamente, como si la hubiera estado esperando y sale al encuentro de David, sin más dilaciones. No se sabe lo que ha pasado con la casa de Nabal, sus posesiones, sus rebaños, sus criados, aunque el texto supone que Abigail no había tenido hijos, por lo que pudo partir inmediatamente, sin impedimentos (vv. 37-43).

No es mucho más lo que se sabe de Abigail, sino que acompañó a David como mujer, al lado de > Ahinoam, su otra mujer, durante los años en que se mantuvo como guerrillero, entre los filisteos y los israelitas (cf. 1 Sam. 37:2), siendo apresada por otros guerrilleros amalecitas y liberada después por el mismo David (1 Sam 30, 5), hasta el momento en que éste tomó el control de Judá, siendo coronado rey en Hebrón (2 Sam 2:2-4). Ella aparece allí, en la corte de Hebrón, como segunda esposa de David (después de Ahinoam; cf. 2 Sam. 3:3), pero ya no se dice más de ella, ni de su

descendencia, de modo que incluso su hijo ha recibido diferente nombres (2 Sam. 3:2 le llama > Quileab, mientras que 1 Cro. 3:1 le llama Daniel). Véase NABAL.

BIBLIOGRAFÍA: U. Bechmann, *Abigail. Prophetin Weise Frau Politikerin* (KBW, Stuttgart 2001); K. Emmerich, *Machtverhältnisse in einer Dreiecksbeziehung. Die Erzählung von Abigajil, Nabal und David in 1 Sam 25* (ATSAT 84, St. Ottilien 2007); M. L. Frettlöh, *Der Segen Abigajils und die unmögliche Möglichkeit der Rache Davids. Eine segens- und toratheologische Lektüre von 1 Sam 25*, en C. Hardmeier, ed., *Freiheit und Recht* (FS F. Crüsemann), Gütersloh, 2003, 339-359; M. Peetz, *Abigajil, die Prophetin: Mit Klugheit und Schönheit für Gewaltverzicht. Eine exegetische Untersuchung zu 1Sam 25* (Würzburg 2008); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); E. Van Wolde, "A Leader Led by a Lady. David and Abigail in I Samuel 25", *ZAW* 114 (2002) 355-375; A. Wenin, *Mujeres de la Biblia* (Claret 2008).

X. PIKAZA

ABIHAIL

Heb. 32 *Abijail*, אֲבִיחָיִל = «padre de poder». Nombre de cinco personajes del AT, dos mujeres y tres hombres.

1. Sept. *Abikhaíl*, Ἀβιχαλ. Levita del clan de Merari, hijo de Leví y pade de Suriel (Nm. 3:35).

2. Sept. *Abikhaíl*, Ἀβιχαλ, v. *Abikhaía*, Ἀβιχαα, v. *Abigaía*, Ἀβιγαα. Esposa de Abisur, de la familia de Jerahmel. Tuvo dos hijos llamados Abán y Molib (1 Cr 2:29).

3. Sept. *Abikhaíl*, Ἀβιχαλ. Hijo de Huri y uno de los jefes de la tribu de Gad, establecido en Basán (1 Cro. 5:14).

4. Sept. *Abaían*, Ἀβααν, v. *Baían*, Βααν, y *Abiaial*, Ἀβιαιλ. Hija o nieta de Eliab, hermano mayor de David. Fue la segunda esposa de Roboam, rey de Judá (2 Cro. 11:18).

5. Sept. *Aminadab*, Ἀμιναδβ. Padre de la reina Ester y tío de Mardoqueo (Est 2:15; 9:29).

ABIHÚ

Heb. 30 *Abihú*, אֲבִיה א = «padre [adorador] de él». Sept. *Abiud*, Ἀβιοδ. Segundo hijo de Aarón tenido con Elisabet, hija de Aminadab (Ex. 6:23; Nm. 3:2; 26:60; 1 Cro. 6:3; 24:1). Fue elegido como sacerdote junto con sus hermanos Nadab, Eleazar e Itamar (Ex. 28:1). Acompañó a su padre, a Moisés y a los setenta ancianos de Israel al monte Sinaí (Ex. 24:1.9). Murió a consecuencia de ofrecer delante de Dios fuego extraño (Lv. 10:1-11; cf. Nm. 3:4; 26:61; 1 Cro. 24:2). Su nombre se ha convertido en paradigma de la importancia de cumplir escrupulosamente los servicios rituales.

Muchos comentaristas creen que Abihú y Nadab estaban borrachos cuando profanaron el culto a Yahvé, ya que inmediatamente después el libro sagrado narra la prohibición del vino a los sacerdotes.

ABIHUD

Heb.31 *Abihud*, אֲבִיה ד, «padre [posedor] de reconocimiento»; Sept. y NT *Abiud*, Ἀβιοδ.

1. Uno de los hijos de Bela, hijo de Benjamín (1 Cro. 8:3), aparentemente el mismo llamado Ahihud (v. 7).

2. Tataranieto de Zorobabel, padre de Eliaquim, en la línea paternal de los ancestros de Jesús (Mt. 1:13).

ABILINIA

Gr. 9 *Abiline*, Ἀβιλνη = «prado herboso». Territorio que recibía su nombre de la ciudad capital de Abila (*Abila*, Ἀβλα, o *Abile*, Ἀβλη, Polibio 5,71,2; Ptolmeo, 5,18), actual Abil el-Suq, a unos 29

km al noroeste de Damasco en la vertiente oriental del Antilibano, surcada por una de las rutas caravaneras que se dirigían de Damasco al Mediterráneo. Era una región fértil y bien regada, abundante en pastos, a lo que hace referencia su nombre, de indudable origen heb. *Abel*, אָבֵל, «pradera».

Formaba parte del territorio de > Iturea, delimitado en el 34 a.C. por Marco Antonio, reorganizador de la totalidad del Oriente romano, ya que se había decantado a su favor y en contra de > Augusto en la guerra civil. La provincia de Siria, engrandecida con Cilicia Llana, comprendía una serie de regiones muy urbanizadas y especialmente helenizadas con numerosos principados clientes. La Siria Noroccidental se nos muestra en cambio como un conjunto de tetrarquías, ciudades autónomas y reinos independientes de difícil catalogación. La Siria Central estaba principalmente ocupada por los iturenos. De los pocos datos que nos han llegado sobre Abilinia podemos colegir que Augusto cedió el territorio a Herodes el Grande (*Ant.* 15,10,1; *Guerras*, 1,20,4), pero después de la muerte de este la incorporó a la provincia de Siria, período en que fue gobernada por el tetrarca > Lisanias durante el reinado de Tiberio, según anota Lucas (Lc. 3:1) y destaca Josefo al referirse a la «Abila de Lisanias», *Abila tes Lysaníu*, ’Αβίλα τῆς Λυσανίου). En el 37 d.C. Calígula se la cedió a Agripa I como «tetrarquía de Lisanias» (*Ant.* 18,6,10), que le fue confirmada posteriormente por Claudio. De ese modo regresó al reino de Judea. Tras la muerte de Agripa (44 d.C.) fue administrada por procuradores romanos hasta el 53 d.C., cuando fue entregada a Agripa II, último rey de la familia de Herodes (cf. *Ant.* 13,16,3; 14,12,1; 3,2; 7,4; 15,10,3; 17,11,4; 19,5,1; 10,7,1; *Guerras*, 1,13,1; 2,6,3; 11,5; Dión Casio, 49,32; 54,9).

Abilinia es mencionada entre los lugares capturados por Plácido, uno de los generales de Vespasiano durante la guerra judía (69-70 d.C.). A partir de ese momento fue incorporada a la provincia de Siria. Es mencionada en la lista de los concilios cristianos como sede episcopal o metropolitana hasta el 634 d.C. Véase ITUREA, LISANIAS, SIRIA.

BIBLIOGRAFÍA: Josefo, *Antigüedades*; *Guerras*; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985); C.H. Thomson, “Abilene”, en *ISBE* I, 11.

A. ROPERO

ABIMAEL

Heb. 39 *Abimael*, אֲבִימָאֵל = «padre de Mael»; Sept. *Abimael*, ’Αβιμαήλ, *Abimeel*, ’Αβιμεήλ; Josefo, *Abimaelos*, ’Αβιμάηλος. Uno de los hijos de Joctán (Gn. 10:28; 1 Cro. 1:22), que llegó a ser cabeza de una tribu árabe llamada Maal Laem, de origen desconocido.

ABIMELEC

Heb. 40 *Abimmélekh*, אֲבִי ֶלֶךְ = «padre [amigo] del rey», o quizá «padre real». Sept. *Abimelekh*, ’Αβιμελέχ, pero *Akhimelekh*, ’Αχιμελέχ en 1 Cro. 18:16; Josefo, *Abimelekhos*, ’Αβιμελέχος. Nombre de origen cananeo. En las cartas de Tell el-Amarna aparece un *Abi-milki*, gobernador de Tiro (s. XV a.C.). En el AT son varios los personajes que llevan este nombre.

1. Rey filisteo de Gerar asociado a los patriarcas Abraham e Isaac en un suceso similar en relación con sus esposas (Gn. 20; 26:7-11), lo que ha llevado a los críticos a suponer una duplicidad de relatos sobre un mismo acontecimiento. También se ha afirmado que se trata de un calco adaptado del cuento egipcio de *Los dos hermanos*, con Abraham, Sara y el faraón; Abraham, Sara y Abimelec; e Isaac, Rebeca y Abimelec como protagonistas, según la versión.

Se ha argumentado que Abimelec es un título real entre los filisteos, como Faraón entre los egipcios, o *padishah*, «padre del rey», entre los persas. Keil, además, sugiere que puede tratarse del mismo personaje en distintas etapas de su vida: «No se puede decidir con certeza si el Abimelec de Gn. 26 es el mismo que el mencionado en el cap. 20. El nombre no prueba nada, porque ese era el nombre oficial de los reyes de Gerar (comp. 1 de Sam. 21:11 y Sal. 34), como lo era *faraón* para los reyes de Egipto. La identidad se ve favorecida por la piadosa conducta de Abimelec en ambos casos; y no causa dificultad la circunstancia de que pasaran ochenta años entre los dos eventos (porque Abraham había muerto hacía solo cinco años, y la edad de ciento cincuenta años no era rara entonces), o por el hecho de que el primer Abimelec haya llevado a Sara a su harén, y el segundo no solo no tuviera intenciones de hacerlo, sino que estaba ansioso por protegerla de su pueblo, puesto que la avanzada edad del rey hace concebir esto fácilmente» (Keil, *Gn*. 26:6-11).

El problema que representa la nacionalidad *filistea* de Abimelec, sabiendo que los filisteos no llegaron a Palestina hasta principios del siglo XII, se resuelve indicando que Abimelec y los suyos pueden haber sido un temprano grupo precursor, tal vez en misión de comercio.

2. Hijo natural de Gedeón con una concubina cananea de > Siquem (Jue. 8:31). A la muerte de su padre, Gedeón, indujo a los hombres de Siquem a que le eligieran como su rey, y a continuación dio muerte a 70 de sus hermanos. Solamente escapó Jotam, que lanzó una maldición contra los asesinos. Esta maldición se cumplió a raíz de la rebelión de los ciudadanos contra Abimelec; un tal Gaal fingió ser su amigo al principio, pero después le traicionó. Abimelec combatió y destruyó Siquem, incluyendo una famosa torre que hizo quemar con todos los que en ella se refugiaron. Luego sitió > Tebes, donde murió cuando una mujer dejó caer desde la muralla una piedra de molino sobre su cabeza (Jue. 9:1-57; 2 Sam. 11:21).

3. Sacerdote de Nob que dio hospitalidad a David en su huida de la corte de Saúl. Por este motivo fue asesinado, junto con todos los sacerdotes de la localidad, excepto > Abiatar, su hijo, quien logró huir y se reunió con David (1 Sam. 21-22); 1 Cro. 18:16). También se le llama > Ahimelec (2 Sam. 8:17).

BIBLIOGRAFÍA: A. Colunga y M. García Cordero, *Génesis*. *La Sagrada Escritura, texto y comentario* (BAC 1967); C. F. Keil, *Génesis* (CLIE 2009); D. Kidner, *Génesis* (Certeza 1985).

A. ROPERO

ABINADAB

Heb. 41 *Abinadab*, אֲבִינָדָב = «padre noble» o «padre generoso». Sept. *Aminadab*, Ἀμιναδάβ; Vulg. *Abinadab*; Josefo, *Abinadabos*, Ἀβιναδάβος (*Ant*. 8,2,3), Nombre de cuatro personaje del AT.

1. Levita de Quiriat-jearim en cuya casa, en lo alto de una colina, permaneció veinte años el Arca de la Alianza cuando fue devuelta por los filisteos (1 Sam. 7:1). Su hijo Eleazar fue encargado de su custodia (2 Sam. 6:3; 1 Cro. 13:7).

2. Segundo de los ocho hijos de Isaí, por tanto hermano de David. Acompañó a Saúl en la guerra contra los filisteos en que > Goliat desafió a los israelitas (1 Sam. 16:8; 17:13).

3. Tercero de los cuatro hijos de Saúl (1 Cro. 8:33; 9:39), muerto con él en combate en Gilboa (1 Sam. 31:2; 1 Cro. 10:2). Su nombre parece omitirse en la lista de 1 Sam. 14:49.

4. Padre de un oficial de tiempos de Salomón, que se casó con Tafat, hija del rey (1 R. 4:11). Fue nombrado gobernador del distrito de > Dor.

ABINOAM

Heb. 42 *Abinoam*, אֲבִינֹעַם = «padre de gracia». Sept. *Abineem*, Ἀβινε□μ. Padre del juez > Barac, el que junto con > Débora derrotó a los cananeos mandados por > Sísara (Jue. 4:6,12; 5:1,12).

ABIRAM

Heb. 48 *Abiram*, אֲבִירָם = «padre de elevación»; variación admisible de Abram. Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Abirón*, Ἀβιρ□ν; Vulg. *Abiron*; Josefo, *Abiramos*, Ἀβιρ□μος (*Ant.* 4,2,2). Rubenita, hijo de Eliab, que se unió a la conspiración acaudillada por Coré contra Moisés y Aarón, y murió bajo el juicio de Dios (Nm. 16:1-27; 26:9). En Dt. 11:6 se habla de esa rebelión como liderada por Datán y Abiram (cf. Sal. 106:17).

2. Sept. *Abirón*, Ἀβιρ□ν; Vulg. *Abiram.* Hijo mayor de > Hiel, natural de Betel, que murió cuando su padre reedificó Jericó, cumpliéndose así la primera parte de la maldición profética de Josué (Jos. 6:26; 1 R. 16:34). Algunos suponen que Abiram, en cuanto primogénito, fue sacrificado en el momento de colocar los cimientos la ciudad.

ABISAG

Heb. 49 *Abishag*, אֲבִי ֽ ג = «padre de error», es posible que signifique también «padre de emigración» o «padre errante»; Sept. *Abisak*, Ἀβισ□κ. Josefo *Abesake*, Ἀβησ□κη, *Ant.* 7,14,3).

Joven de la ciudad de > Sunem, en Isacar, y de gran hermosura, que cuidó del rey David en su vejez. El rey, sin embargo, «nunca la conoció» (1 R. 1:4). Al morir él, Adonías, que ya había intentado arrebatar el trono para sí y había sido perdonado, pidió a Salomón por medio de la reina madre que se la concediera como esposa. Salomón no solamente le denegó su petición, sino que lo hizo ejecutar al detectar en él un deseo de aspiración al trono, dado que las concubinas de un monarca fallecido habían de pasar a su heredero (1 R. 2:13-26). Abisag la sunamita será tal vez más tarde la sulamita del Cantar de los Cantares.

ABISAI

Heb. 52 *Abishay*, אֲבִי ֽ י = «fuente de riqueza» o «padre de obsequio»; contr. *Abshay*, אַבְ ֽ י i(2 Sam. 10:10; 1 Cro. 2:16; 11:20; 18:12; 19:11,15); Sept. *Abessa*, Ἀβ□σσα en 1 Sam. 26:6, 7, 8, 9; 1 Cro. 19:11, 15; *Abissa*, Ἀβ□σσα en 1 Cro. 2:16; *Abessaí*, Ἀβεσσα□ en 1 Cro. 11:20; *Abisa*, Ἀβ□σα en 1 Cro. 18:12; y *Amesa*, Ἀμ□σα en 2 Samuel 20:6; Josefo *Abisaîos*, Ἀβισα□ος.

Sobrino de > David, de padre desconocido, quizá extranjero, hijo de su hermana (o hermanastra) > Sarvia. Sus hermanos se llamaban > Joab y > Asael (2 Sam. 2:18; 1 Cro. 2:16). Los tres sirvieron muchos años a David como parte de sus hombres más fieles. Abisai aceptó la peligrosa misión de acompañar a David al campamento de Saúl mientras este dormía en su tienda cuando ellos llegaron furtivamente. Abisai expresó la intención de matarlo, a lo que David se opuso (1 Sam. 26:5-9). Juntamente con Joab, se vengó traicioneramente de > Abner por la muerte de su hermano Asael (2 Sam. 2:18-24; 3:30). Cuando > Simei, de la familia de la casa de Saúl, maldijo a David y arrojó piedras contra él, Abisai pidió permiso para matarle, pero el monarca se lo impidió (2 Sam. 16:9, 11; 19:21).

Permaneció fiel a David durante la rebelión de Absalón y encabezó la tercera parte del ejército que aplastó la sublevación (2 Sam. 18:2-13).

Se le menciona como el más renombrado valiente de David (1 Cro. 11:21). Salvó al monarca en un momento de peligro, cuando un gigante filisteo estuvo a punto de atravesarlo con una lanza (2 Sam. 21:16-17). En 2 Sam. 8:13 se atribuye a David la victoria sobre los edomitas en el valle de la Sal, pero 1 Cro. 18:12 la otorga a Abisai. Es probable que la victoria fuera ganada de hecho por Abisai en unión con > Joab (1 R. 11:16) y atribuida a David en cuanto que rey y comandante en jefe (comp. 2 Sam. 10:10,14). Véase HÉROE, VALIENTE.

ABISALOM

Heb. 53 *Abishalom*, אֲבִי ָ ל ם = «padre de paz», es decir, «pacífico» (1 R. 15:2,10); Sept. *Abessalom*, Ἀβεσσαλ□μ; Josefo *Apsalomon*, Ἀψαλ□μον (*Ant*. 14, 4, 4). Forma más completa del nombre > Absalón.

ABISMO

Heb. 8415 *tehom*, תְּה ם, significa aguas subterráneas y alude al caos de las corrientes primitivas de las que brotó la creación; gr. 12 *abyssos*, □β□σσος = «hondura», «sin fondo».

La palabra *tehôm* aparece unas veinte en el AT (p.ej. Gn. 1:2; 7:11; 8:2; Job 38:14, 16, 30; Sal. 42:8; 104:6) y suele traducirse casi siempre como «abismo»: inmensidad de las aguas primordiales de las que todo ha brotado. *Tehôm*, nombre común masculino, guarda relación etimológica con Tiamat, diosa madre acádica de las aguas primigenias, «la madre del Abismo que forma todas las cosas» (*Poema de la creación* 2, 19), incluidos los dioses. Aguas primigenias vencidas por Marduk, a través de un proceso civilizador violento que marca el surgimiento de la cultura.

En el relato de la AT de creación no hay rastro de politeísmo alguno, todo ha quedado desacralizado y referido al poder soberano de Dios, que «en el principio» crea y ordena por su sola palabra. En la cosmogonía hebrea el «abismo» es el «océano primordial» en conexión directa con las «tinieblas» que envolvían todo lo existente, cielo y tierra (Sal. 24:2; 136:6). Lo que significa que este abismo acuático no se encontraba bajo tierra, sino encima. La tierra estaba sumergida y el Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas. Las tinieblas son un elemento negativo que viene a completar la descripción de lo que todavía no era la tierra en aquella primera situación. La creación de la luz puso el remedio. A continuación Dios separó las aguas que estaban sobre el firmamento de las que estaban debajo. A estas aguas de abajo se referirá en adelante la palabra *tehôm* como el depósito de agua subterránea del que brotan las fuentes y los ríos (Gn. 7:11; 8:2; 49:25; Dt. 8:7; 33:13; Sal. 104:6).

Posteriormente, *tehôm* se asocia con el > Seol, donde están los muertos, en el fondo del abismo (Prov. 9:18), en las regiones oscuras donde son castigados los reyes de Tiro, Babilonia y Egipto por su crueldad y orgullo. Este es el abismo al cual los espíritus inmundos rogaron a Jesús que no les enviara (Lc. 8:31).

En el NT aparece como descripción del > Hades (Ro. 10:7), la región de los muertos, y especialmente el > Tártaro o > Gehenna, la parte concreta donde las almas impías permanecen confinadas para su castigo (Lc. 8:31; Ap. 9:1; 11:7; 20:1, 3; 2 Pd. 2:4). En el judaísmo apocalíptico de la época el abismo es la prisión donde sufren castigo los demonios (*Enoc* 10:4-6; 18:11-16;

Jubileos 5:6-10). El Apocalipsis se refiere siempre al abismo sin fondo como el lugar donde los poderes satánicos están encerrados hasta su castigo posterior en el lago de fuego (Ap. 9:1,2; 20:10). En 9:1-11 se dice que una estrella caída del cielo recibe las llaves del abismo, del cual surgen espesas tinieblas y agentes devastadores cuyo rey es > *Abadón* o > *Apolión*, el «destructor». Se representa al imperio perseguidor de la Iglesia como una bestia que surge del abismo (Ap. 11:7; 17:8). Durante el reino milenario de Cristo, Satanás será confinado en el abismo y se verá imposibilitado para engañar y actuar (Ap. 20:1,3). Véase AGUA, CREACIÓN, FIRMAMENTO, HADES, TÁRTARO, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: O. Böcher, □β□σσος, *abyssos*", en *DENT* I, 9-11; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth* (Cambridge Univ. Press 1985); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1988); I. Rapaport, *The Babylonian Poem Enuma Elish and Genesis Chapter One* (Hawthorn Press, Melbourne 1979); H. Renckens, *Creación, paraíso y pecado original* (Guadarrama, Madrid 1969); D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2* (JSOTSup 83, Sheffield 1989); M. K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* (Brill, Leiden 1973).

A. ROPERO

ABISÚA

Heb. 50 *Abishúa*, אֲבִי עַ = «padre de bienestar», o sea, «afortunado»; Sept. *Abisúe*, Ἀβισο□ε, o *Abisamas*, Ἀβισ□μας en 1 Cro. 8:4 y Esd. 7:5. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Bela y nieto de Benjamín (1 Cro. 8:4), probablemente el mismo que > Jerimot (1 Cro. 7:7).

2. Cuarto sumo sacerdote de Israel, hijo de Fineas y biznieto de Aarón (1 Cro. 6:4-5,50). Antepasado de Esdras (Esd. 7:5). Josefo lo llama Abiezer, *Abiezeres*, Ἀβιεζ□ρης (*Ant.* 5,11,4), y *Ioseris*, Ἰωσ□ρις (*Ant.* 8,1,3).

ABISUR

Heb. 51 *Abishur*, אֲבִי ר = «padre del muro», quizá «mampostero»; Sept. *Abisur*, Ἀβισο□ρ. Hijo segundo de Samai, de la tribu de Judá. Se casó con > Abihail, con quien tuvo dos hijos (1 Cro. 2:28, 29).

ABITAL

Heb. 37 *Abital*, אֲבִיטָל = «padre de rocío». Quinta esposa de David, con quien tuvo a su hijo > Sefatías (2 Sm. 3:4; 1 Cro. 3:3).

ABITOB

Heb. 36 *Abitub*, אֲבִיט ב = «padre de bondad». Benjamita, primero de los dos hijos de Sajaraim tenidos de su segunda esposa Husim (1 Cro. 8:11).

ABIÚ. Ver ABIHÚ

ABIUD. Forma gr., Ἀβιο□δ, de > ABIHUD

ABLUCIÓN

Del lat. *ablutio*, nombre dado al lavamiento ritual que simboliza purificación espiritual o especial consagración. Las abluciones han formado parte de los ritos religiosos desde tiempos inmemoriales.

Los antiguos griegos prescribían lavamientos ceremoniales para conseguir la purificación, especialmente después de ciertos actos relacionados con la efusión de sangre. Es una práctica universal observada por todas las religiones y asociada a momentos concretos y especiales.

La Ley de Moisés prescribe diversos tipos de lavamiento ceremonial, en heb. *tebilah*, טְבִילָה = «inmersión» (Lv. 6:27, 28; 8:6; 11:25, 28, 40; 15:5, 6, 7, 11,etc. Cf. Heb. 9:10), que no hay que confundir con el lavado ordinario de las manos, en heb. *netilah*, נְטִילָה = «derramamiento». Con ellos el adorador israelita quedaba ritualmente puro de las contaminaciones legales que hubiera contraído (lepra, contacto con cadáveres, emisión seminal, menstruación, contacto con personas u objetos contaminados, etc.) y era de nuevo apto para participar en las ceremonias del culto.

En el sacerdocio aarónico, así como en el ministerio levítico, había también una provisión de lavamientos o abluciones, tanto para su consagración (Lv. 8:6; Nm. 8:7) como para el ejercicio de sus funciones (Lv. 16:4; etc.). Debe notarse aquí una distinción: Aarón y sus hijos fueron lavados «una vez» íntegramente por Moisés al ser consagrados (Ex. 40:12); después se les ordenó que se lavaran solo las manos y los pies en la fuente de bronce (Ex. 40:30-32). En Nm. 19 se ofrecen más detalles acerca de la purificación de los contaminados. En la actualidad muchos judíos practican lavamientos rituales de manos antes de tomar ciertas clases de alimentos.

Jesús reacciona contra la costumbre farisaica del lavamiento practicado como rito puramente externo y despojado de su significado simbólico y espiritual. Tanto él como los suyos no dejan de lavarse las manos (Mc. 7:2) en el sentido literal higiénico (o *netilah*, נטִילָה), pero no reconocen el gesto ritual (o *tebilah*, טְבִילָה). El bautismo cristiano satisface en un plano superior y más integral el ansia humana de purificación expresada en los lavamientos rituales, dado que se relaciona con la fe y el efecto purificador de la sangre de Cristo, que conducen a una nueva vida. Véase BAUTISMO; EUCARISTÍA, LAVATORIO DE PIES, ROCIAR.

ABNER

Heb. 74 *Abner*, אַבְנֵר, *Abiner*, אֲבִינֵר en su forma completa (1 S. 14:50) = «padre de luz», lit. «el padre es antorcha». Sept. *Abenner*, Ἀβενν⍰ρ. Hijo de Ner, primo del rey Saúl (1 Sam. 14:51) y general de su ejército cuando David mató a Goliat. Presentó a David en la corte (1 Sam. 17:55, 57). Cuando Saúl acosaba a David en el desierto de Zif, Abner descuidó la protección del rey y David le increpó como digno de muerte (1 Sam. 26:1-16). Cuando Saúl murió, Abner se decantó contra la tribú de Judá y proclamó rey de las demás tribus de Israel en Mahanáyim a un hijo de Saúl, Is-boset, enfrentándose abiertamente a David, que había sido reconocido como rey por los judaítas (2 Sam. 2:8-10). Abner fue vencido en una de las batallas entre las dos casas reales y > Asael se lanzó en su persecución. Abner se vio obligado a matarlo en defensa propia, después de insistirle para que desistiera. Más tarde tomó por mujer a Rizpá, antigua concubina de Saúl. Is-boset se lo reprochó, posiblemente pensando que esto indicaba un deseo de Abner de asumir él mismo el trono. Ello le enfureció de tal manera que se rebeló contra su señor e hizo pacto con David. Este le puso por condición que le fuera devuelta Mical, su anterior esposa e hija de Saúl. Cumplida esta condición, David hizo una fiesta en honor de Abner y de sus hombres. En esto, > Joab, que había estado ausente, al conocer lo sucedido, y posiblemente celoso y temeroso de que Abner le arrebatara su puesto de mando en el ejército, lo mató a traición alegando que Abner había dado muerte a su hermano Asael. David quedó muy afectado por este hecho y lanzó una maldición sobre Joab (2 Sam. 3:6-39) que cumplió Salomón como ejecutor de la última voluntad de su padre (1 R. 2:5; 28-34). Véase ASAEL,

DAVID, JOAB, SAÚL.

ABOGADO

Del lat. *advocatus*, gr. 3875 *parákletos*, παρ�κλητος, persona legalmente autorizada para defender la causa de otro (1 Jn. 2:1), traducido como «consolador» en varios pasajes (Jn. 14:16, 26; 15:26; 16:7). También hace referencia a aquel que *intercede*. En el NT se aplica tanto al Señor Jesús como al Espíritu Santo. Ello se deduce de sus palabras: «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador.» La declaración «si alguno peca, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo» se aplica al presente oficio de Cristo en la Gloria: no aboga por los inconversos, sino por los cristianos cuando cometen pecado, y ello ante el Padre, por cuanto el que peca es hijo. El pecado del creyente quebranta su comunión con Dios y la acción de Cristo consiste en restaurarla. Él es el Paracleto en el Cielo, que intercede por los santos, y el Espíritu Santo es el Paracleto en la Tierra para asegurar el bienestar espiritual del pueblo de Dios. Cfr. también Ro. 8:34; He. 7:25; 9:24. Véase ESPÍRITU SANTO, PARÁCLITO.

ABOLIR

Heb. 4229 *nakah*, נכה = «anular, borrar» (Ez. 6:6); gr. 2673 *katargeîtai*, καταργ�ω = «dejar sin efecto, invalidar, cancelar, abrogar» (1 Cor. 15:24). Se aplica a la crucifixión de Cristo, mediante la cual se ha abolido el muro de separación que dividía la humanidad en judíos y gentiles (Ef. 2:15) con sus múltiples ceremonias (Col. 2:14), y que ha puesto también fin al régimen de la muerte (2 Tm. 1:10). El temor a la muerte ya no tiene que ver con el cristiano: Cristo le ha quitado su aguijón (1 Co. 15:55), está bajo su control y será finalmente erradicada (Ap. 1:18; 1 Co. 15:26; Ap. 20:14). La forma verbal gr. *katargeítai*, καταργε�ται, indica un proceso de destrucción que está en marcha, el famoso contraste entre el «ya» y el «todavía no» de la teología y exégesis de Oscar Cullmann.

El Evangelio pone fin a la > Ley como camino de reconciliación con Dios. Queda anulada, abolida, como un marido que al morir deja en libertad a la esposa para casarse de nuevo. En este sentido el creyente ha sido librado de la Ley (Ro. 7:6). Véase GENTILES, GRACIA, LEY.

ABOMINACIÓN

Esta palabra traduce tres términos hebreos del AT que se refieren a cualquier iniquidad relacionada con la idolatría, considerada como un crimen contra el carácter sagrado de Dios y todo lo que le pertenece. El término principal heb. es 8441 *thoebah*, ת עֵבָה, del vocablo *taab*, «cosa horrible, vergonzosa», en gr. 946 *bdélygma*, βδ�λυγμα, que a nivel profano se aplica a ciertos contactos con extranjeros y sus costumbres. Se considera abominación el uso de medidas adulteradas de peso y longitud, la parcialidad en el juicio, las desviaciones sexuales y todo lo referente a prácticas paganas.

Otras palabras del AT, *piggul*, ל ., y *shiqquts*, קֶץ ֻ, se refieren a todo aquello que es ceremonialmente inaceptable para Dios, como animales para el sacrificio presentados con taras. El mismo servicio religioso venía a ser una abominación a Dios al caer en una mera observancia externa o al asociarse con la iniquidad (Is. 1:13; Pr. 28:9).

El término 8251 *shiqqûts*, ץ . . ., se usó particularmente para referirse a los dioses de los pueblos vecinos de Israel. En la versión griega de los LXX es traducido por *bdélygma* = «abominación», tal como hacen las versiones castellanas.

La idolatría es declarada abominación para Yahvé. Los mismos ídolos son designados así (2 R. 23:13; Is. 44:19); en Ez. 8 vemos la secreta práctica de la idolatría y la gran abominación de introducirla en el atrio mismo de la casa del Señor. Esta palabra se usa en pocas ocasiones en el NT, y se aplica entonces a la maldad de manera general (p.ej. Lc. 16:15; Ap. 17:4). Véase PROFANAR, PUREZA.

ABOMINACIÓN DESOLADORA

Heb. 8251 *shiqqûts meshômem*, ץ מְ מֵם, traducida lit. al gr. de la Sept. *bdélygma eregmóseos*, βδ□λυγμα □ρηγμ□σεως = «la impureza de la desolación» (cf. Mt. 24:15; Mc. 13:14). Hebraísmo equivalente a un superlativo, utilizado por Daniel para describir la profanación del Templo (Dn. 11:31; 12:11). Equivale a sacrilegio en grado sumo: «Sobre alas (נְף) de abominaciones vendrá el desolador» (Dn. 9:27). Jesús utiliza esta expresión en los Evangelios: «La abominación desoladora (*bdélygma tes eregmóseos*, βδ□λυγμα τ□ς □ρηγμ□σεως), de la cual habló el profeta Daniel» Mt. 24:15; Mc. 13:14; Lc. 21:20), como una señal que marca el momento de salir de Judea.

A pesar de todos los esfuerzos por tratar de explicar estos términos en hebreo, los eruditos no se ponen de acuerdo respecto a su significado preciso. Mientras que la mayoría de los comentaristas interpreta la primera palabra heb. *shiqqûts* como «abominación», tal como se emplea para referirse a estatuas idolátricas, otros la toman en el sentido de menosprecio hacia un ídolo o un dios pagano. El segundo elemento de la expresión, *meshômem*, es interpretado por muchos como «deolación» en abstracto, si bien otros lo toman como referencia concreta a una persona. Por encima del desacuerdo sobre el sentido preciso de esta expresión, los eruditos concuerdan en su significado general. Se admite comúnmente, lo cual es acertado, que la expresión hebrea se debe entender como un emblema de la idolatría, cuya imposición supone una profanación insoportable de la santidad del culto divino. «Cualquier cosa que violentase los sentimientos religiosos del pueblo judío debía describirse de esa manera» (Swete).

Daniel hace referencia a los sucesos acontecidos durante el dominio de rey helenístico de la dinastía seléucida > Antíoco IV. Se atribuyó el título de *Theós Epífanes*, que significa «el dios manifiesto». Mostró un absoluto desprecio por la nación de Israel. En el año 168 a.C. saqueó el > Templo de Jerusalén, apoderándose del candelabro de siete brazos, del altar de oro y de todos los utensilios de valor. Un año más tarde, el 15 de diciembre de 167, profanó el Santuario al erigir un ara a Zeus Olímpico sobre el altar de los holocaustos y derramar sangre de cerdo sobre el propiciatorio (1 Mac. 1:54-57; 2 Mac. 6:2), auténtica «abominación de la desolación».

Tres años después, los judíos insurrectos se alzaron victoriosos y purificaron el Templo (1 Mac. 4:36-59). El altar idolátrico fue destruido y el antiguo altar de los holocaustos fue derribado por haber sido mancillado. Se erigió otro con piedras sin labrar, de acuerdo con la Ley. El 25 de diciembre de 165 a.C., se celebró la fiesta de la «Dedicación» del Templo purificado y a partir de entonces este recuerdo fue festejado cada año (Jn. 10:22) con el nombre de > Januká.

En el discurso escatológico de Jesús la «abominación desoladora» (Mt. 24:15; Mc. 13:13; Lc. 21:20) ha de servir a sus discípulos como señal para abandonar Judea. Se considera que se cumplió durante la guerra con Roma (años 66-70), cuando los soldados de Tito Vespasiano introdujeron sus estandartes y enseñas en Tierra Santa y más particularmente en la ciudad santa de Jerusalén, poco antes de la destrucción del Templo. Este sería el evento profetizado por Jesús a sus discípulos como señal de su partida. Es verdad que los estandartes romanos, aborrecidos por los judíos debido a que representaban la idolatría imperial, fueron realmente introducidos en el Templo por Tito tras la captura del último reducto de la resistencia judía, pero Mt. 24:15 y Mc. 13:13 dicen que la «abominación» ha de darse en el «lugar santo», o sea en el Templo, y el problema es que la acción de Tito fue un acontecimiento demasiado tardío como para servir de señal de huida.

Otros la asimilan al sacrilegio del Templo perpetrado por parte de los > zelotes, quienes lo tomaron por asalto y se apoderaron de él poco antes de que Jerusalén fuera ocupada por Tito. Pero este punto de vista suele ser rechazado en general por razones simples, ya que la «abominación desoladora» de Daniel mencionada por Jesús está relacionada con la intrusión de ídolos en el lugar santo.

A la luz de la historia inmediata, se ha interpretado la advertencia de Jesús a sus discípulos de la siguiente manera: Alrededor del año 40 de nuestra era el emperador Calígula emitió un decreto terminante ordenando la construcción y adoración de su estatua en el Templo de Jerusalén. Designó al gobernador de Siria para llevar a cabo su decreto, aunque eso significara la guerra contra los judíos rebeldes. Como consecuencia de ello, los judíos protestaron a decenas de millares ante su

gobernador diciéndole que preferían ser masacrados antes que ser condenados a presenciar la profanación idolátrica de su Templo. Poco después, Petronio pidió a Calígula revocar esa orden, y > Agrippa I, que vivía en Roma, convenció al emperador para que no ejecutara aquel decreto. Al parecer, Calígula consintió, no sin arrepentirse a continuación, pero su muerte prematura (año 41) le impidió cualquier acción ulterior. En vista de estos hechos, se cree que los discípulos podían fácilmente calcular la construcción de la estatua y su llegada al Templo como un acto de abominable idolatría, y por lo tanto ver en ella la señal anunciada por Cristo. Esta interpretación no carece de dificultades, pero es una alternativa plausible a las dos anteriores.

BIBLIOGRAFÍA: E.L. Carballosa, *Daniel y el reino mesiánico* (PE 1979); J. Grau, *Las profecías de Daniel* (EEE 1977); W. Hendriksen, *El Evangelio según San Mateo* (SLC 1986); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. I (Cristiandad 1985); V. Taylor, *Comentario del Evangelio según san Marcos* (Cristiandad 1979).

A. ROPERO

ABORRECER

Heb. 8130 *sané* נא ; gr. 3404 *miseo*, μισ□ω = «odiar, detestar». El verbo castellano está cargado de tonos emotivos y significa algunas veces «abominar»; otras, «abandonar» o «dejar» y, finalmente, «aburrirse» de una persona o situación. En el aborrecimiento bíblico también entran estos diversos matices, y además, a veces está preñado de ira, odio o mala voluntad hacia una situación o hacia una persona.

Aborrecer al prójimo o al hermano es pecado a los ojos de Dios (Gn. 27:41; 37:4; Lv. 19:17; 2 Sam. 13:22). Quien aborrecía a su mujer y la abandonaba sin justo motivo era castigado y debía recibirla de nuevo (Dt. 22:13-19). Pero la Ley afirma que cuando existen causas legítimas para abandonarla, entonces el marido no tiene la obligación de juntarse con ella de nuevo (Dt. 24:3, 4). Cuando los sentimientos que unen a dos personas están basados meramente en la carne, el aborrecimiento puede ser un peligro muy posible (2 Sam. 13:15).

A veces «aborrecimiento» puede designar un grado inferior de amor (Gn. 29:30, 31; Dt. 21:15; Pr. 13:24; Mal. 1:2, 3; Lc. 14:26; Ro. 9:13), pero en general expresa una actitud de odio.

La Biblia señala el aborrecimiento como móvil del homicidio y por ello es punible de muerte (Nm. 35:9-28). El homicida accidental era protegido, en tanto que el que mataba por enemistad no podía ser exculpado por causa alguna (Nm. 35:19-21).

No se podía repudiar a la esposa por simple aborrecimiento (Dt. 22:13-19). Debía darse una causa justa. Si esta no existía y el marido había acusado falsamente a su esposa, debía ser castigado, multado y no podía jamás abandonar a su mujer (Dt. 22:19). Si la acusación de falta de castidad prematrimonial era cierta, la mujer era castigada duramente (Dt. 22:21).

El aborrecimiento es una consecuencia del pecado y provoca siempre división, desconfianza, celos y odios. Dios, desde su esfera de Santidad, aborrece el pecado y el carácter del pecador (Sal. 11:5; Mal. 1:3), aunque desea la salvación del caído (Ez. 18:32). El hijo de Dios debe imitar en ello a su Señor (He. 1:9; Ro. 5:8; cf. 2 Co. 5:19-21).

La exhortación a aborrecer a padre, madre y esposa (Lc. 14:26), dada por el Señor a sus seguidores, se ha de entender en sentido relativo. El amor al Señor es tan delicado que, en comparación, los otros amores son aborrecimiento. Véase en relación con esto el caso de Lea (Gn. 29:30, 31, donde «menospreciada» es traducción del verbo hebreo «aborrecer»); y también el del padre que, al hacer de su hijo un consentido, actúa en realidad como si lo aborreciera, dado que le

priva del bien de la disciplina (Prov. 13:24).

ABORTO

Del lat. *abortus*; heb. 7921 *shakal*, כל , prop. «arrojar, abortar de forma espontánea», es decir, «sufrir aborto» (Gn. 31:38; Ex. 23:26; Os. 9:14); 3318 *yatsá*, יצא = «echar fuera» (Ex 21:22), significa en principio «salir», es decir, «dar a luz un hijo»: «El primero salió [*wayetsé*] rubio; era todo velludo como una pelliza, y le pusieron por nombre Esaú» (Gn. 25:25; cf. 38:28-30); 5309 *naphal*, נפל, «caer, abortar, nacer muerto» (Job 3:16; Ecl. 6:3); gr. 1626, *éktroma*, ἔκτρωμα, «aborto espontáneo», por analogía «nacimiento abortivo»; *ektrómati*, «abortivo, prematuramente nacido», término usado metafóricamente por San Pablo (1 Cor. 15:8) en referencia a sí mismo como último testigo de la Resurrección de Jesús.

1. Legislación en el AT.
2. Septuaginta.
3. Personalidad del no nacido.
4. El aborto en el mundo grecorromano.
5. El aborto en el NT.

Por aborto se entiende la interrupción del embarazo, ya sea voluntaria/provocada, accidental o espontánea/involuntaria, es decir, la supresión del feto mediante su expulsión del útero antes de ser capaz de sobrevivir.

I. LEGISLACIÓN EN EL AT. La antigua legislación judía no contempla condenas contra el aborto. No debió ser práctica frecuente entre los hebreos, ya que, por lo general, deseaban una descendencia numerosa. El único texto que parece referirse al aborto es Ex 21:22-25 en el contexto de una lista de leyes sobre actos de violencia que afectan a la integridad del cuerpo humano. Contempla el caso de dos hombres enfrascados en una riña y la intervención de la esposa de uno de ellos para separarlos, a resultas de lo cual queda perjudicada o bien por perder el fruto de su vientre, o bien por un nacimiento prematuro provocado que redunda en un daño irreparable para el feto. El texto dice: «Si en una riña los contendientes golpean a una mujer encinta, y sus niños [*yeladeha*] salen [*yatsau*] pero no hay daño [*ason*], se les impondrá la multa que el marido de la mujer exija y que los jueces determinen. Pero si hay daño, esta será la indemnización: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, golpe por golpe, herida por herida» (Ex. 21:22-25, versión literal). El uso del pl. «salieran sus niños» parece mostrar que no se hace distinciones de número ni de sexo.

La RVR traduce «y esta abortare», entendiendo que tal es el significado de la expresión «sus niños salen» (*yeladeha yatsau*), lo cual no necesariamente implica la muerte de la criatura (cf. Gn. 25:25; cf. 38:28-30, donde se emplea el mismo vb.). Esta ley en principio no plantea la situación de un aborto, sino más bien de un parto prematuro, que puede resultar, o no, en la muerte del recién nacido, según lo avanzado que se encuentre el embarazo. Si no hay muerte, el agresor ha de pagar una multa al marido, «porque tal golpe habría puesto en peligro la vida» (C.F. Keil).

Ahora bien, si el desenlace concluía en muerte o «daño», heb. *ason*, término que, además de en este pasaje, solo se encuentra en Génesis respecto a la posible muerte de Benjamín, el hijo menor de Jacob (Gn. 42:4; 44:29), el agresor quedaba sujeto a la *lex talionis* (vv. 23-25). Se consideraba al que había causado la muerte del niño de la misma manera que a cualquier otro criminal y se le

adjudicaba formalmente la misma pena: había quitado una vida humana por la que tenía que responder con su propia vida (*nephesh tajat nephesh*, «alma por alma» o «vida por vida», v. 23).

El heb. del AT no tiene una palabra especial para los no nacidos correspondiente a «feto», sino que utiliza el término *yéled*, que normalmente se aplica a niños pequeños, pero también a adolescentes e incluso a jóvenes adultos. "*Yéled* solamente denota a un niño, como un ser humano completamente desarrollado, y no al fruto de la matriz antes que haya asumido una forma humana" (C.F. Keil). De donde se deduce que el AT considera al feto en el vientre de su madre como un niño completo, en todo igual que los ya nacidos, sin ningún tipo de distinción semántica.

Del pasaje de Ex. 21:22-25 y su contexto inmediato se colige que la Ley protege la vida antes y después del nacimiento. Desde la perspectiva de Dt. 22:6-7, donde se legisla con vistas a la protección de los pájaros y sus crías e incluso de sus huevos, se entiende que la vida humana, nacida o por nacer, sea objeto de la misma solicitud y cuidado, y aún mayor.

Algunos intérpretes antiguos como Rashi, Rashbam e Ibn Ezra entendieron que Ex. 21:22-25 se refiere a un aborto espontáneo, no intencional, penado solamente con una multa. La mayoría de los exponentes de la tradición rabínica consideran aceptable e incluso saludable un aborto terapéutico. Las discusiones entre los maestros de Israel sobre el tema están recogidas en el Talmud babilónico, *Arakin* 7a-b. La *Mishnah* establece que una mujer embarazada que aguarda la pena de muerte puede ser ejecutada antes de dar a luz a menos que ya esté en trance de parto. Un rabino abogaba incluso por matar al feto antes para que no muriese con la madre. Los rabinos consideraron al feto propiedad del esposo y con derechos potenciales a la herencia, pero como parte de la madre antes del nacimiento. *Sanhedrin* 57b discute *Génesis* 9:5-6 sobre el derramamiento de sangre. Los rabinos eran partidarios de operar a una mujer embarazada muerta en sábado para salvar al niño, de modo que el feto tenía cierto reconocimiento. Josefo sostiene en *Contra Apión* 2.202 que el aborto y el infanticidio son asesinatos, posición sostenida por los judíos helenizados.

Las leyes de > Hammurabi presentan tres casos de mujeres embarazadas que tienen abortos espontáneos tras sufrir un golpe. En los tres se impone una multa por el feto perdido. Sin embargo, si muere una mujer de clase alta, la *lex talionis* pide la ejecución de la hija del asesino, no del mismo criminal. Para personas de rangos sociales inferiores, la multa por la muerte de la mujer es de seis a diez veces la que se pagaba por un feto abortado (209-214). Las leyes asirias 50-53 son incompletas y complicadas y establecen por la pérdida del feto de una mujer de clase alta una multa; pero se ejecutaba al asesino si la mujer también moría o si el feto era masculino y la madre no tenía otro hijo. Los abortos espontáneos de las mujeres humildes eran multados y si la mujer abortaba por sí misma debía ser ejecutada. Es de notar que en estas leyes el feto es concebido como propiedad. Aunque el status legal de la mujer variaba según su clase social, si era de clase alta equivalía a su agresor masculino.

II. SEPTUAGINTA. En la LXX el texto heb. de Ex. 21:22-25 se traduce de manera diferente. Allá donde el v. 23 afirma «si hay daño», heb. *ason*, la traducción griega dice «si hay forma», gr. *exeikonismenon*, en referencia al feto. *Ason*, como ya hemos señalado, es un término poco frecuente en el heb. bíblico, únicamente aparece en otros dos casos: Gn. 42:4 y 44:29, en los que el traductor de la LXX puso *malakía* = «daño». Es difícil entender debidamente cómo se llegó a traducir *ason*, «daño», por *exeikonismenon*, «forma», en Éxodo. Quizá el traductor no comprendió el término original y derivó su significado del contexto. Al decir el v. 22 en hebreo «y su prole salió y no hubo *ason*», el traductor pudo haber pensado que *ason* se refería a la prole más bien que a la mujer. A

partir de este supuesto, se forjó un significado referido al aborto espontáneo.

La diferencia de la traducción griega es significativa para comprender cómo la primera Iglesia cristiana enfocó el asunto del aborto. En la versión griega si el feto tiene «forma» humana, es en consecuencia una persona legal protegida por la *ley del talión*. Los judíos helenizados, como el filósofo Filón de Alejandría, puesto que dependían de la traducción griega de la LXX, creían que, según Ex. 21:22-25, el aborto era completamente repugnante e inaceptable. En *Leyes especiales* 3.108-109 Filón amplía el término «forma» de la LXX con el participio de perfecto *memorphómenon*, especificando que los miembros deben tener formas que se reconozcan (cf. *Sobre el apareamiento* 137). Incluso extiende la ley a los animales domésticos y a las mujeres que están aguardando la pena capital (*Sobre las virtudes* 137-139), a diferencia de los rabinos. Si los animales del sacrificio o una mujer condenada estuviesen embarazados, Filón planteó que fuesen perdonadas hasta después del nacimiento, porque el nonato no debía compartir necesariamente el destino de su madre, sino que más bien debía tener su propia vida.

La Iglesia cristiana, que desde sus comienzos dependió de la LXX para su lectura del AT, adoptó la interpretación de Filón sobre el aborto (cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* 3.4). Basilio de Cesarea extendió el concepto y condenó todo aborto, estuviese el feto formado o no (*Carta* 188.2). De igual manera piensa Tertuliano.

III. PERSONALIDAD DEL NO NACIDO. Varios textos del AT atestiguan el alto concepto que tenían los hebreos de la > persona humana, reforzado por su visión unificada del proceso de fecundación, gestación y nacimiento, que llevaba a considerar la vida de los engendrados contenida previamente, a modo de semilla, en los > lomos (eufemismo para genitales) de los antepasados masculinos (cf. Heb 7:9-10). Se consideraba la vida creación directa de Dios, quien forma al ser humano en el vientre de la madre (Sal. 139:13-16); de ahí las oraciones para que las estériles pudieran concebir gracias a la acción divina. «Tus manos me hicieron y me formaron», dice Job, «¿No me vaciaste como leche, y como queso me cuajaste? Me vestiste de piel y carne, y me tejiste con huesos y nervios» (Job 10:8-12). Otro tanto dice Isaías: «Te formó desde el vientre» (44:2; cf. Jer. 1:5). En 2 Macabeos, la madre de los jóvenes mártires confiesa: «No sé cómo habéis aparecido en mi seno, no he sido yo quien os ha dado el espíritu y la vida, ni he dado yo forma a los miembros de cada uno de vosotros» (2 Mac 7:22-23).

Los que están por nacer son considerados personas en el pleno sentido de la palabra, con rasgos distintivos bien marcados, capaces incluso de luchar aun dentro de su madre (Gn. 25:22; cf. Ro. 9:11). El razonamiento no se proyecta desde el feto hasta el adulto, sino desde el adulto, ya formado y con una personalidad definida, hasta el útero materno. El feto se humaniza desde la persona adulta, no al contrario.

En el NT se encuentran las mismas ideas presentes en la concepción general hebrea. El seno materno es el escenario de las futuras actuaciones de los personajes. Juan el Bautista se presenta desde antes de su nacimiento, al final del sexto mes de gestación, con entendimiento suficiente como para saltar de alegría en el vientre de su madre ante la presencia de la progenitora del Salvador (Lc. 1:41, 44). Se lo designa como «criatura», *brephos* en gr., la misma palabra utilizada para describir al ya nacido niño Jesús (Lc. 2:12-16) y también para los niños que fueron presentados a Jesús para que los bendijera (Lc. 18:15-17). El mismo término se aplica a los recién nacidos asesinados por el faraón (Hch. 7:19).

IV. EL ABORTO EN EL MUNDO GRECORROMANO. En la Grecia Clásica las leyes admitían la

práctica del aborto juntamente con el infanticidio, si bien no era algo tan extendido como algunos exageradamente pretenden. Los griegos consideraban que el feto no tenía alma. Aristóteles sostenía que el feto se convierte en «humano» a los 40 días de su concepción, si es masculino, y a los 90, si es femenino. Sócrates abogaba porque el aborto fuera un derecho materno. Hipócrates, por su parte, negaba el derecho al aborto y exigía a los médicos jurar no dar a las mujeres bebidas fatales para nonatos.

Aunque Platón creía que la finalidad de las relaciones sexuales era la procreación, esto no entraba en conflicto con su postura sobre el aborto. Platón no favorecía la contracepción como opción individual, pero creía que el Estado podía evitar que algunas uniones procreasen. De modo que, según él, el aborto era una forma de control de la población regulado por el Estado, un dominio sobre aquellos cuyas prácticas sexuales no habían permanecido dentro de los límites favorecidos por las autoridades (*República* 5.9,461b). Aristóteles se opuso en principio a la autorización del aborto, pero lo favoreció por el bien de la comunidad. Consideró que los abortos debían ejecutarse, ya porque los padres fuesen demasiado jóvenes o demasiado viejos, ya cuando la embarazada era débil o deforme (*Política* 7,14,16). Limitaba los abortos al comienzo del embarazo, pero también recomendaba el infanticidio para los niños nacidos deformes.

El aborto voluntario de la embarazada no se tenía por delito en la antigua Roma republicana, ya que ni el Derecho ni la filosofía estoica atribuían al producto de la concepción una vida propia. Se consideraba al feto como "*pars viscerum matris*", es decir, parte de las entrañas maternas, de tal manera que si la mujer abortaba, no hacía más que disponer de su cuerpo. No obstante, el uso de sustancias abortivas se castigaba con las penas señaladas para el uso de venenos. Los que se oponían al aborto razonaban que el feto debía considerarse persona, por lo que quienes lo practicaban incurrían en delito. Otros afirmaban que el feto era propiedad del varón y por tanto la mujer no tenía derecho a destruirlo. El decreto de Septimio Severo censuraba el aborto porque era indigno que una mujer romana privara a su marido de prole. Solamente el padre (*pater familias*) tenía poder de vida o muerte sobre sus hijos. Esta situación cambió alrededor del siglo II d.C. El *pater familias* dejó de tener autoridad absoluta sobre sus hijos; ya no podía venderlos como esclavos ni matarlos.

La cultura romana aceptó el infanticidio y, sin embargo, aprobó leyes que prohibían el aborto, basadas no en cuestiones éticas, sino meramente políticas. A finales del primer siglo y comienzos del segundo hubo una disminución apreciable en el número de nacimientos, tendencia que se había iniciado al final de la República. Fue particularmente evidente el incremento de matrimonios sin hijos. A pesar de las leyes imperiales dirigidas al aumento de la prole, la baja tasa de nacimientos persistía. Así que a principios del Imperio César Augusto tomó medidas contra las diversas formas de contracepción practicadas, incluyendo el aborto, temiendo que la población romana declinara hasta niveles peligrosamente bajos. Existían muchas técnicas anticonceptivas. Aunque muy solicitados, los amuletos, las fórmulas mágicas y las pociones para inducir la esterilidad temporal demostraron ser ineficaces, al igual que el método del ritmo, ya que los médicos romanos creían que una mujer era más fértil justo cuando la menstruación estaba concluyendo. Ovidio habla de abortos autoprovocados o posiblemente ejecutados por parteras (*Amores* 2, 14), y añade que un número importante de mujeres morían o quedaban peligrosamente afectadas en el proceso. Para Ovidio el aborto era un crimen y la mujer merecía el riesgo que corría. Juvenal (6, 592-601) habla con desaprobación de las drogas abortivas: "Oh, mujer, ¿por qué apuñaláis y agujereáis con instrumentos y ofrecéis venenos espantosos a vuestros hijos aún no nacidos?". Menciona el infanticidio y lo

rechaza indicando que, al margen de su legitimidad o status social, la vida del feto y del infante eran valiosas.

Desde el punto de vista del Derecho romano es importante distinguir el *nasciturus* y el *natus*. El primero se refiere a «el que ha de nacer» y se aplica al feto concebido; el segundo es «el nacido». Existían opiniones encontradas respecto a la titularidad de derechos del *nasciturus* y del *natus*. Se consideraba que para ser percibido un ser humano como existente y sujeto de derechos en Roma, era preciso que fuera totalmente separado del claustro materno; de ahí que el embrión fuera catalogado como parte de las entrañas maternas, una persona eventual o *in fieri*. No obstante, podían reservársele aquellos derechos que desde el momento del nacimiento se le transmitirían y lo tutelarían. Se calculaba entonces su capacidad jurídica desde el momento de la concepción, no desde el momento del nacimiento.

Al considerarse el aborto una interrupción de la gestación, no un parto —el tiempo mínimo para el parto perfecto se consideraba a partir de los seis meses cumplidos—, se establecieron penas contra él; así en el *Digesto* 47.11.4 dice Marciano: «Los Emperadores Severo y Antonino respondieron que a la mujer que abortó, habiendo procurado el aborto, la había de condenar el Presidente a destierro temporal, porque pudo parecer indigno que privara a su marido de hijos». En igual sentido se expresa Ulpiano en *Digesto* 48.8.8 cuando señala: «Si la mujer se diese golpes violentos en el vientre para abortar, el Presidente de la Provincia le impondrá pena de destierro».

V. EL ABORTO EN EL NT. Aunque el NT no aborda directamente el tema del aborto, el procedimiento está condenado juntamente con el infanticidio desde muy temprano en los Padres Apostólicos, quienes citan una fuente común, posiblemente un voto bautismal de la Iglesia o un catecismo para conversos. Así en *Didajé* 2.2: «No matarás por medio del aborto el fruto del seno y no harás morir al niño ya nacido», y la *Epístola de Bernabé* 19.5: «No matarás a un niño por aborto. No matarás a los que ya se han formado». Esto indica que la Iglesia conservaba una importante tradición contra el aborto desde época muy temprana. Dado que tal instrucción era común en todas las comunidades cristianas del Imperio romano, es difícil imaginar que no se fundamentara en una temprana enseñanza apostólica. El cristianismo de los primeros siglos presenta un frente unido a la hora de defender el derecho a la vida de todo ser humano desde su gestación. Es bien conocida la afirmación de Tertuliano: «A nosotros, una vez que el homicidio nos está prohibido, tampoco nos es lícito matar al infante concebido en el seno materno, cuando todavía la sangre va pasando al ser humano desde la madre. Es un homicidio anticipado impedir el nacer, sin que importe que se quite la vida luego de nacer o que se destruya al que nace. Hombre es también el que ha de serlo, así como todo el fruto está ya en la simiente» (*Apol.*, 9,8). Clemente de Alejandría escribe que aquellos que usan medicamentos abortivos no solamente intentan de esta manera ocultar su fornicación, sino que además matan al feto y se convierten así en los asesinos de toda la raza humana (*Paedogus* 2.10,96.1). Atenágoras, en su defensa de la imputaciones criminales hechas a los cristianos, argumenta: «¿Por qué razón deberíamos cometer homicidios si somos nosotros quienes enseñamos que mujeres que llevan a cabo un aborto son homicidas y tendrán que rendir cuentas de esto delante de Dios? [...] El feto en el vientre es un ser vivo y objeto del cuidado de Dios» (*Alegado a favor de los cristianos*, 35.6).

Respecto al momento de la infusión del alma en el embrión, San Gregorio Niceno, San Basilio y Tertuliano se inclinan por la animación inmediata: «Las sustancias del cuerpo y del alma, ¿se producen juntas o una precede a la otra? Sin duda decimos que ambas son conjuntamente acogidas,

elaboradas y perfeccionadas» (Tertuliano, *De anima* 27,1). En cambio, san Agustín, en su comentario a Ex. 21:22-23, introduce una distinción entre feto perfectamente formado y feto no formado todavía *(Quaestiones in Heptateucum:* PL 34,326), con lo que se inclina por la animación posterior. Véase ESTÉRIL, HIJO, NIÑO, SEXUALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: E.D. Cook, “Aborto”, en *DECTP*, 187-190; A. Cruz, *Bioética cristiana* (CLIE 1999); J. Daza Martínez, “Infanticidio y aborto en el Derecho romano”, en *Evolución del derecho de familia en Occidente*, S. Catalá Rubio, coord. 75-96 (Univ. de Castilla La Mancha, 2006); J. Gafo, *El aborto y el comienzo de la vida humana* (ST 1979); Id., *El aborto ante la conciencia y la ley* (PPC 1982); A. Islas Colín, “El aborto en el Derecho romano”, en *Revista Jurídica “Amicus Curiae”*, I/1 (Univ. Nacional Autónoma de México 2009); E. Koop, *Derecho a vivir, derecho a morir* (CLIE 1982); M. López Barahona y R. Lucas, eds., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano* (BAC 1999); C. Maier, “Body Imagery in Psalm 139 and its significance for a biblical anthropology”, en *Lectio Difficilior*, 2/2001; E. Navarro Rubio, *El momento de la unión del alma con el cuerpo* (Pamplona 1957); E.G. Neuenfeldt, “Errores e itinerarios de la sexualidad, de los derechos reproductivos y del aborto. Aproximaciones bíblico-teológicas”, en *RIBLA* 57; J.M. Riddle, *Contraception and abortion from the Ancient World to the Renaissance* (Cambridge, Harard Univ. Press, 1994); S. Sgambatti, *El aborto: aspectos historiográficos, legales, éticos y científicos* (Ed. Bibl. Univ. Central de Venezuela, 1986); S. Tijerina y G. Nyenhuis, *Hacia una pastoral del aborto* (El Faro, México 1984); X. Thévenot, “El aborto”, en *IPT* 1V 449-455; Id., *La bioética* (Mensajero 1990).

A. ROPERO

ABRAHAM

Heb. 85 *Abraham*, אַבְרָהָם, según la etimología popular «padre de multitudes», como si fuera *ab-hamôn*, «padre de una multitud» o «pueblo»; Sept. y NT *Abraam*, Ἀβραάμ. Primero de los patriarcas y padre del pueblo elegido (cf. Is. 51:2), cuya historia se narra en catorce capítulos de Génesis (11:27-25:18). Parece ser que Abram, heb. אַבְרָם, es una forma reducida de Abiram, nombre teóforo conocido en Babilonia, *abi-rami*, y en Egipto, *abu-reheni*. En los dialectos semíticos significa «el padre [Dios] es excelso, elevado». La forma Abraham es simplemente una variante dialectal que puede explicarse como una prolongación fonética del nombre Abram, que asegura con la *h* la consistencia de la vocal siguiente, o puede ser que la *h* sea un nuevo fonema.

1. Vida.
2. Religión.
3. Alianza de Abraham.
4. Abraham en el NT.
5. Historicidad.

I. VIDA. El clan de Abraham pertenecía al grupo de semitas noroccidentales que a comienzos del segundo milenio tuvieron un papel político importante en el Cercano Oriente, y a quienes se suele llamar amorreos o protoarameos para distinguirlos de los arameos del primer milenio a.C. Vivía en Mesopotamia, la llanura entre dos ríos, habitada en aquellos tiempos por dos pueblos, uno semita, el acadio, que vivía en el Norte; otro no semita, el sumerio, que habitaba en el Sur. Entre sus ciudades más antiguas están Acad, Erec, Ur y Babel o Babilonia. Las excavaciones de Ur, en el Sur, han dejado al descubierto calles enteras de tiempos de Abraham, templos y tablillas inscritas con los himnos que se entonaban en ellos.

Aunque falte consenso entre los especialistas, la mayoría sitúa al clan de Abraham en Ur entre los siglos XIX y XVII a.C. Sabemos que en el siglo XVII toda la región de Ur, famosa por su relativa fertilidad, fue escenario de saqueos y pillajes debidos a un cambio de régimen político ocasionado por el derrumbe del imperio de Hammurabi. En casos semejantes era lógico que los nómadas emigraran hacia otras comarcas donde vivir al menos en paz. Dentro de esas migraciones pueden

situarse muy bien las de Abraham, que inicia su marcha hasta la tierra de Canaán después de una indudable experiencia religiosa que le marcó de por vida.

El clan del patriarca se dirigió en primer lugar a Harán, identificada con el valle de Balih, situado entre el Tigris y el Éufrates, y probable origen de su padre Taré, donde murió y recibió sepultura. Esta ruta, que transcurría a lo largo del Éufrates, aseguraba el suministro de agua tanto para su gente como para sus rebaños. Harán era a la vez el punto de partida de las rutas caravaneras que conducían a los países occidentales. Abraham no era un simple nómada errante. Las referencias bíblicas indican que poseía notables riquezas y prestigio. Es muy verosímil que esta riqueza estuviese representada por una gran caravana cuando salió de Harán. Se desconoce si Abraham fue el primogénito de Taré, aunque es citado el primero entre sus hermanos (Gn. 11:26-27). Es posible que esta primacía le haya sido atribuida por su llamamiento como padre del pueblo escogido. De Harán a Canaán existía una ruta que atravesaba Damasco y que muy posiblemente tomó el patriarca al dirigirse hacia el Sur. Tenía 75 años al salir de Harán y habitó 10 años en Canaán antes de tomar a Agar como concubina (Gn. 16:3); cuando Agar tuvo a Ismael, Abram tenía 86 años (Gn. 16:16); en consecuencia, el viaje de Harán a Canaán debió durar menos de un año.

Durante los primeros diez años de su peregrinación en Canaán, Abraham plantó sus tiendas en Siquem, donde Dios le prometió aquella tierra para él y para su descendencia. Allí edificó un altar a Yahvé. Pasó después a Bet-el, donde erigió otro altar invocando el nombre de Yahvé (Gn. 12:6-8). Se desató una hambruna y Abraham descendió a Egipto, donde, temiendo por su vida y faltándole la fe, dijo que Sara era su hermana; por su belleza fue llevada a la casa de Faraón, pero Dios la protegió y Abraham y Sara fueron expulsados de Egipto después de una reprensión (Gn. 12:10-20). Volvió a Canaán y se asentó de nuevo en Bet-el, ante el altar que antes había erigido (Gn. 13:3). Visto el gran incremento de sus riquezas en ganado, surgieron riñas entre sus pastores y los de su sobrino Lot, por lo que decidieron separarse. Abraham cedió a Lot el derecho de elegir a dónde dirigirse (Gn. 13:9) y este escogió el valle del Jordán (Gn. 13:11). Abraham entonces se trasladó al encinar de Mamre, en Hebrón. Allí el patriarca erigió un altar (Gn. 13 :18) y recibió la visita divina por la que se le prometió toda la tierra que podía ver y una innumerable descendencia (Gn. 13:14-17). Habitó en Mamre al menos 15 años, y tal vez 23 o 24. Adquirió una cueva en Macpela y entró en alianza con unos príncipes > amorreos (Gn. 14:13). Con ellos emprendió una expedición de castigo contra Quedorlaomer y otros reyes coligados con él que habían invadido Sodoma y Gomorra, las habían saqueado, y habían llevado cautivos a sus habitantes, entre ellos a Lot. Después de su victoria sobre estos reyes y la liberación de Lot y los demás, Abraham rehusó tomar ni un hilo del despojo que le ofrecía el rey de Sodoma; no quería enriquecerse de botín semejante (Gn. 14:23), pero recibió la bendición de Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, que salió a recibirle con pan y vino: a este entregó Abraham los diezmos de todo. Dios se le reveló entonces como su escudo y su gran galardón.

Con el tiempo, el patriarca se convirtió en lo que los árabes llaman un *sheij*, un jeque, que con sus tiendas, su ganado y sus centenares de hombres atravesaba la tierra de Canaán. Lamentándose Abraham de su falta de descendencia, Dios le confirmó su promesa (Gn. 15:5). A su pregunta de cómo iba a saber él que iba a poseer la tierra, Dios dispuso una alianza sellada con un sacrificio, como era la costumbre en Oriente (Gn. 15:9-10). Sin embargo, este pacto no fue confirmado por las dos partes, sino únicamente por Dios (Gn. 15:17-21), que bajo la apariencia de una antorcha de fuego pasó entre los animales divididos, mientras Abraham quedaba postrado por una intervención

sobrenatural. De esta forma Dios se ligó incondicional y unilateralmente a Abraham. La cuestión del heredero de Abraham refleja con exactitud la mentalidad de la época. Al verse sin hijos, Abraham pensó que su siervo Eliezer sería su sucesor, literalmente «hijo de herencia», en heb. *ben meshek*. Sin embargo, 13 años después la promesa se verificaría fielmente. En el ínterin y por sugerencia de Sara, conforme a las costumbres del momento, el patriarca tomó a su criada Agar para cohabitar con ella y engendrar un hijo, > Ismael (cf. Gn. 16:2; cf. Gn. 30:3). Pero Dios se volvió a revelar a Abraham cuando el patriarca contaba ya 99 años de edad bajo la advocación de «el Dios Todopoderoso» (*El-Shadday*), nombre que indica que todos los recursos se hallan en él. Entonces cambió el prístino nombre del patriarca, Abram, por el de Abraham, debido a que iba a ser el padre de muchedumbre de gentes o naciones. Yahvé, renovando su pacto con Abraham, le prescribió el signo de la circuncisión, que puso en práctica en el acto. También cambió Yahvé el nombre de Sarai por el de > Sara, porque iba a ser una princesa e iba a tener un hijo (Gn. 17).

Abraham acogió a tres visitantes. Dirigiéndose dos de ellos a > Sodoma, el tercero dijo: «¿Encubriré yo a Abraham lo que voy a hacer?» Según Jn. 15:14, 15, aquí tenemos la razón de que Abraham sea llamado «el amigo de Dios» (2 Cro. 20:7; Is. 41:8; Stg. 2:23). Dios le reveló sus propósitos y Abraham se vio con libertad para interceder por los hipotéticos justos de Sodoma en un número que fue reduciendo hasta diez. Al no haberlos, Sodoma fue destruida y únicamente Lot y sus hijas escaparon, siendo evacuados de la ciudad por los ángeles (Gn. 18,19).

Al cabo de unos 15 años, durante la infancia de Ismael, en Gerar, nuevamente Abraham hizo pasar a Sara por hermana suya. Por intervención de Dios se evitó que la inclusión de Sara en el harén del rey de Gerar concluyera en pecado. Abraham fue de nuevo reprendido, esta vez por Abimelec (Gn. 20:2). Con el nacimiento de Isaac (Gn. 21:2), surgieron conflictos en el hogar, y Agar e Ismael fueron expulsados (Gn. 21:9-21). Tras varios incidentes con los hombres de Abimelec sobre pozos abiertos por Abraham, se estableció un pacto y Abraham dio a su pozo el nombre de > Beerseba (Gn. 21:31), es decir, «pozo del juramento».

Habiendo ya crecido Isaac (Flavio Josefo le supone una edad de 25 años), Dios probó la fe del patriarca al ordenarle le ofrecier a su hijo en holocausto. Abraham obedeció y cuando estaba a punto de sacrificar a su hijo, fue detenido por Dios, con lo que sacrificó un cordero en su lugar. Triunfante en la prueba, Dios le confirmó la promesa incondicional de que en su simiente serían benditas todas las naciones de la tierra (Gn. 22:18; cf. Gal. 3:14-18). Veinte años después, Sara murió a la edad de 127 años. Abraham, todavía nómada y peregrino en tierra extraña, la sepultó en la cueva de > Macpela (Gn. 23).

La familia patriarcal era endogámica, exigía que ambos esposos perteneciesen al mismo clan. Por esta razón Abraham tuvo gran cuidado en que Isaac no contrajera matrimonio con las hijas de los cananeos y envió a su siervo a su propia familia a fin de conseguir allí una esposa para su hijo, que resultó ser Rebeca (Gn. 24). Tras la muerte de Sara, Abraham pasó alrededor de 38 años en el Negev y se desposó con > Cetura. Tuvo además varias concubinas, de las que engendró hijos; a todos ellos les dio dones y los envió al Oriente, a fin de que Isaac pudiera morar pacíficamente en la Tierra Prometida (Gn. 25). Murió a la edad de 175 años, y fue sepultado con Sara.

II. RELIGIÓN. Como miembro del clan de Taré, Abraham debió ser durante un tiempo adorador de Sin, divinidad protectora de Harán, también conocida como Nannar, diosa lunar. La Escritura se hace eco del pasado politeísta de los ancestros de Israel cuando se refiere «a los dioses a los cuales servían vuestros padres cuando estaban al otro lado del río» (Jos. 24:15). Estando en la ciudad

paterna de Harán, escuchó la voz divina que le llamaba a dejar su tierra y su parentela y encaminarse a un nuevo país (Gn. 12:1). Para el patriarca esa orden provenía de una divinidad totalmente desconocida, que además rompía sus esquemas politeístas. ¿Puso esta primera experiencia con Dios a Abraham en relación expresa con la *unicidad* de Dios? Difícilmente, pues su bagaje religioso politeísta por tradición le imposibilitaba llegar sin más a una fe monoteísta explícita. Sin embargo, confiado en esa voz, Abraham se sintió impulsado a romper con las tradiciones religiosas de su clan y convertirse así en > apóstata de la fe de sus mayores. Una vez puesto en marcha, se arriesgaba a quedarse sin la protección de los dioses asociados a los lugares concretos donde su clan residía. Los antiguos creían que cada deidad ejercía su tutela en una determinada región. Abraham renunció a esa seguridad brindada por los dioses de su patria y de su tierra y se puso en manos de la nueva divinidad que le llamaba, por lo que «salió sin saber a dónde iba» (Hb. 11:8). Es difícil evaluar la heroicidad de tal decisión sin conocer el contexto religioso-cultural de su gesta. Por eso es justamente reclamado como «padre de la fe» por las tres grandes religiones monoteístas. En Canaán entró en relación con *El*, el ser supremo cananeo, conocido bajo los diversos títulos de *El-Elyón* o *El-Shadday* y al que Abraham reconoció como el Dios que le había llamado.

III. ALIANZA DE ABRAHAM. Abraham, más que un modelo de vida religiosa y moral, es propiamente el fundador de la religión de los hijos de Israel. A partir de él se acostumbra a mencionar a Dios como «el Dios de Abraham» (cf. Gn.. 24:12; 26:24; 31:42). A fin de que se entendiera con total claridad que la religión de Israel no se inicia con Moisés, Dios le dice a este: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham» (Ex. 3:6). La misma expresión se usa en los Salmos (Sal. 47:9) y es común en toda la Biblia (cf. 1 R. 18:36; 1 Cro. 29:18; 2 Cro. 30:6). En el judaísmo intertestamentario y en un momento de dura prueba para Israel la fe de Abraham se considera ejemplo de > fidelidad por su buena disposición a sacrificar a su hijo Isaac (1 Mac. 2:52). A pesar de las dificultades, se somete a Dios con una fe a toda prueba. Es totalmente obediente a las indicaciones del Cielo, invoca el nombre de Dios y erige memoriales para recordar las apariciones divinas y las promesas acogidas con heroica confianza. Es un profeta y un modelo de confianza en Dios (Gn. 15:6). Gracias a su temor de Dios supera la terrible prueba del sacrificio de su hijo, reconociendo la misteriosa y exigente autoridad del Señor y fiándose por completo de su voluntad. Abraham es el prototipo del hombre justo, que tiene una fe inquebrantable en la Palabra de Dios. El judaísmo posterior al destierro subraya su perfecta observancia de la Ley, de tal manera que entiende las promesas como un premio por su fidelidad y su obediencia al mandato de la circuncisión (cf. Sir. 44:19ss). La fe de Abraham es considerada como una acción meritoria según la lógica de la retribución (cf. *Jubileos* 24:11; 12:19; Josefo, *Ant*. 1,10,3). También Santiago ve en Abraham el tipo del hombre que es justificado gracias a las buenas obras que ha realizado (Stg. 2:21-23).

Para los profetas Abraham es el progenitor de los israelitas, designados como «raza de Abraham» (Is. 41:8; Jer. 33:26; cf. Mt. 3:9; Jn. 8:53, 56; Heb. 7:2; 13:26), y su vida se enmarca dentro de la categoría del > pacto o > alianza con Dios, que garantiza el cumplimiento de las promesas respecto a la tierra y la descendencia (Eclo. 44:20-23). Gn. 15, uno de los capítulos más difíciles del primer libro bíblico, nos describe cómo Abraham recibe un extraño signo de parte de Dios: pasar entre las partes de un animal descuartizado (vv. 9-12; 17-18). El significado de este rito es muy oscuro. San Efrén el sirio aclara que «Dios en este pasaje se acomoda a las costumbres de los caldeos. Estos tenían la costumbre de pasar con una antorcha encendida en la mano entre los miembros descuartizados de los animales y colocados según un determinado orden, para consagrar así los

pactos realizados».

Es muy semejante a la costumbre mencionada en Jer. 34:18-21. La parte contractante confirma solemnemente su compromiso pasando a través de los animales descuartizados. En el texto de Jeremías, los que se comprometen a algo y no lo cumplen correrán esta misma suerte; pero en Gn. 15 el rito no es un sacrificio, ni la palabra *alianza* del v. 18 podemos entenderla en el sentido de *pacto* o *tratado*, sino de un compromiso dictado unilateralmente por Dios. Dios es el único que empeña su palabra y se compromete con Abraham y su descendencia. El paso a través de los animales descuartizados hace que este compromiso adquiera suma solemnidad. Abraham únicamente es el destinatario, no se compromete a nada; y el Señor no puede nunca correr la suerte de ser descuartizado, ya que siempre ha sido, es y será fiel a su compromiso. Por eso el patriarca está dormido en el momento culminante y ve en sueños cómo Yahvé, simbolizado por la humareda y la antorcha («el fuego»), pasa por medio de los animales descuartizados. Los buitres que espanta Abraham representan a sus enemigos y a los de su descendencia.

IV. ABRAHAM EN EL NT. Según el apóstol Pablo, el pacto de Abraham es superior al pacto de Moisés en el Sinaí (Gal. 3:15-18). Este tenía que ver con Israel; la promesa a Abraham con «todas las familias de la tierra» (cf. Gn. 12:3; 18:18; Is. 49:7). El primero es universal y basado en la promesa; el segundo, particular y basado en la Ley. En contraste con el judaísmo intertestamentario, Pablo demuestra que la justificación de Abraham se realizó por la fe, no por las obras (Gál 3:6-18; Ro. 4:2-3). Por eso, hijos de Abraham son solo aquellos que tienen fe en la Palabra de la promesa (Ro. 4:16). Según la lógica de la historia bíblica y conforme al método rabínico de interpretación del AT, Abraham recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe que tenía estando aún incircunciso, para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados, para que también a ellos les fuera conferida la justicia; de modo que vino a ser no solo padre de la circuncisión, sino también de los que «siguen las pisadas de la fe que tuvo nuestro padre Abraham antes de ser circuncidado» (Ro. 4:12-13). Como beneficiario de la promesa divina basada en la fe, Abraham tiene por herederos a los creyentes de todo el mundo, lo que excluye toda discriminación y división entre judíos y gentiles y consuma la promesa de bendición para todos los pueblos (Gn. 12:3; 18:18). Además, Pablo señala que el término «simiente» o «descendencia» está en singular y se refiere a una sola persona, que es Cristo (Gal. 3:16). «Esta concentración de la promesa en un descendiente único, lejos de ser una restricción, es la condición del verdadero universalismo. Todos los que creen en Cristo, circuncisos o incircuncisos, israelitas o gentiles, pueden tener participación en las bendiciones de Abraham» (A. Vanhoye). Por eso, solamente creyendo en Cristo se entra en posesión de los bienes anunciados y se hereda la promesa. Dado que esta promesa es gratuita y únicamente compromete a Dios, hay que excluir que los herederos de los bienes prometidos sean los que observan la Ley. Siguiendo siempre esta línea de pensamiento, Pablo ofrece una explicación alegórica del texto sobre Sara y Agar y sus hijos respectivos, Isaac e Ismael, el uno fruto de la promesa y el otro de la naturaleza. Los que observan la Ley reflejan la condición de Ismael, hijo de la esclava, mientras que los que creen en Cristo pertenecen a la mujer libre y al hijo de la gracia (Gal. 4:21-31).

V. HISTORICIDAD. Los críticos han negado la historicidad de Abraham y piensan que probablemente se trate de una creación literaria de los autores bíblicos. Ciertamente, Abraham pertenece a la historia bíblica, sin que se puedan hallar referencias suyas fuera de ella, pero esto no invalida su historicidad. El procedimiento correcto, tanto para los textos meramente históricos como

para los bíblicos, es su concordancia interna con el contexto histórico, arqueológico y documental de la época. Ya en el año 1926 Albright demostró que la evidencia arqueológica concuerda con las pautas de vida de los pueblos sedentarios afincados en ciudades y aldeas de los montes de Palestina en el período en que la Biblia ubica a los patriarcas, es decir, entre los años 2.000-1.800 a.C. El centro de Canaán estaba ocupado en esa época por ciudades y toda la evidencia arqueológica sirve de espléndido marco para la narración bíblica, cosa bien difícil si todo ello hubiera sido invento de un redactor de los períodos exílico o postexílico. La asiriología ha arrojado alguna luz sobre las historias patriarcales, empezando por la onomástica. El mismo nombre de Abraham es conocido en aquellos tiempos remotos; entre otros nombres cananeos y amorreos encontrados en escrituras de compraventa de ese período están los de Abi-ramu o Abram, Jacob-el (*Ya'qub-il*), y José-el (*Yasub-il*). Respecto a la guerra de Quedorlaomer y sus aliados en Palestina, los nombres reales pueden ser identificados con Hammurabi de Babilonia, Eri-aku, Kudur-laghghamar, y Tuduchula, hijo de Gaza, citados en una inscripción que habla de una campaña de estos monarcas en Palestina. El pensamiento de que el siervo herede las riquezas de su señor refleja las leyes de Nuzi, cuyas tablillas fueron descubiertas por la arqueología y dadas a la luz pública en 1925. Según estas disposiciones, una pareja sin hijos podía adoptar a un sirviente fiel, que ostentaría los derechos legales y recibiría la herencia de sus padres adoptivos como recompensa por sus cuidados y el enterramiento en caso de fallecimiento. Las costumbres maritales de Nuzi, lo mismo que las reflejadas en el código de Hammurabi, proveían también que si la esposa de un hombre casado no tenía hijos, el hijo de una criada podía ser reconocido como legítimo heredero; situación que hallamos en la familia de Abraham, propia de las viejas costumbres de Mesopotamia y que nos remiten a un tiempo antiguo y a tradiciones históricas fidedignas. Los recientes descubrimientos de > Ebla, investigada por Paolo Matthiae y Giovanni Pettinato, brindan importante información adicional, no solo de las condiciones históricas, sociales, lingüísticas y culturales de la época patriarcal, sino también evidencia escrita anterior a Abraham de la existencia de las cinco ciudades de la llanura: > Sodoma, > Gomorra, > Adma, > Zeboim y > Bela (cp. Gn. 14:2), tenidas por los críticos durante muchos años como creaciones legendarias o semilegendarias de algún escriba del período babilónico. Se ha hallado además prueba del uso del nombre de Canaán para la tierra de Palestina. No hay razón alguna para rechazar la historicidad esencial de los relatos sobre Abraham, aun admitiendo las enseñanzas de la crítica moderna que, casi unánimemente, sostiene que la narración de la vida del patriarca está compuesta prácticamente en su totalidad por tres tradiciones atribuidas al Yahvista, al Elohísta, y al redactor Sacerdotal respectivamente (J, E y P son las siglas en inglés y alemán), las tres de indudable antigüedad. Véase ALIANZA, ISAAC, ISMAEL, PATRIARCAS.

BIBLIOGRAFÍA: M. Collin, *Abraham* (EVD 1987); W.J. Deane, *Abraham, su vida y sus tiempos* (CLIE 1987); R. Feuillet y A. Vanhoye, "Abraham", en *VTB*, 38-41; A. González, *Abraham, padre de los creyentes* (Taurus, Madrid 1963); F.B. Meyer, *Abraham* (CLIE 1982); J. Moingot, *Los tres que visitaron a Abraham* (Mensajero 2000); R. Seebass, "Abraham", en *DTNT* I, 47-50; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (Yale University Press, New Haven-Londres 1975); J.-L. Ska, *Abraham y sus huéspedes* (EVD 1998); W. Vogels, *Abraham y su leyenda: Génesis 12, 1-25,11* (DDB 1997).

A. ROPERO

ABRAHAM, APOCALIPSIS DE

Escrito > apócrifo > apocalíptico muy antiguo conservado en una versión eslava traducida, al parecer, del griego. Es un libro judío, escrito probablemente en hebreo, compuesto después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Los primeros cristianos se hicieron con una versión e

introdujeron sus aportaciones hasta otorgarle un profundo carácter cristiano.

La obra consta de dos partes, la primera de carácter midrásico sobre la conversión de Abraham de la idolatría al monoteísmo, su lucha con los paganos y su emigración posterior. La segunda, más propiamente apocalíptica, refiere la revelación celestial hecha a Abraham en el momento de su muerte sobre el porvenir de su pueblo. Véase APOCALÍPTICA, MIDRÁS.

ABRAHAM, SENO DE

Gr. *kolpos Abraam*, κ□λπος Ἀβρα□μ. Expresión simbólica del judaísmo intertestamentario, sinónima de > «Paraíso». Es el lugar en que el alma de los justos disfruta del reposo ultraterreno (Lc. 16:22-23). En la literatura rabínica se emplea esta expresión con el significado de felicidad después de la muerte. En el lenguaje teológico posterior se designa a la porción del reino de los muertos en que los santos del AT aguardaban que Cristo los liberara después de la Redención y los llevara a la bienaventuranza eterna.

El símil —*seno*— está basado en la costumbre oriental de los comensales que en el banquete están reclinados, de tal manera que el que está situado a la derecha del anfitrión está tendido en su «seno» (cf. Jn. 13:23). Así se indica que Lázaro, el pobre que es llevado al «seno de Abraham», pasa a ocupar el sitio de honor en el banquete escatológico (Mt. 8:11) junto al patriarca, que ejerce de anfitrión.

La expresión tendría su origen en la costumbre del AT de designar la muerte y el sepelio con las expresiones «reunirse con los padres», o «dormir con los padres» (Gn. 25:8; 50:29), considerando a Abraham el padre por antonomasia.

BIBLIOGRAFÍA: M. García Cordero, *La esperanza del más allá a través de la Biblia* (ESE 1992).

ABRAHAM, TESTAMENTO DE

Apócrifo judío de carácter > apocalíptico. Narra el viaje del patriarca al Cielo, su regreso a la Tierra y su muerte. El escrito, originariamente judío, quizás del siglo I o II d.C. y redactado en hebreo y arameo, fue sometido a una revisión cristiana. Se conserva en griego bajo dos redacciones de distinta extensión. Fue publicado en 1892 en Cambridge por Montague Rhodes Lames, quien estimaba que era de origen cristiano y que se remontaba al s. II d.C. Box lo tradujo al inglés y mantuvo con razón su origen judío; le asignó como fecha de composición el siglo I y señaló en su texto algunas interpolaciones cristianas.

Este apocalipsis se diferencia de la mayoría de obras del mismo género por preocuparse sobre todo del individuo, no de la nación. Abraham ve todas las cosas creadas y el mundo, que durará siete edades, cada una de mil años. Después es transportado por Miguel a las puertas del Cielo, donde contempla tres juicios diferentes. Las almas se pesan, como en la religión egipcia.

En esta obra aparece el tema de los dos > caminos y la > puerta estrecha: «Miguel giró entonces el carro y condujo a Abraham hacia el Oriente, a la primera puerta del Cielo. Vio allí Abraham dos caminos, el uno estrecho y angosto, el otro ancho y espacioso. Y vio allí dos puertas: una puerta amplia al fondo del camino ancho y otra puerta estrecha al fondo del camino angosto» (*Test Abr* 11, 1-4), y «dijo Abraham a Miguel: ¿de forma, pues, que el que no puede entrar por la puerta estrecha no puede entrar a la vida? Así es, le dice Miguel» (*Test Abr* 9, 1); Lc.13:23 (también *4 Esd* 7,47) es su paralelo cristiano más evidente. Véase APOCALÍPTICA, APÓCRIFOS, CAMINO, PUERTA.

BIBLIOGRAFÍA: *Testamento de Abraham.* Traducción de L. Vegas Montaner, en A. Díez Macho, dir., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V (Cristiandad 1987).

ABROJO

Heb.1303 *barqonim*, בַּרְקֳנִים = «espinas, abrojos» (Jue. 8:7, 16); 2336 *jôaj*, ח ַח = «espina, abrojo, cardo» (Job 31:40); gr. 5146 *tríbolos*, τρ□βολος (Mt. 7:16; He. 6:8), de *tri*, contracción de *tría*, «tres», y *bolos*, de *ballein*, «echar» o «arrojar»; el nombre castellano se deriva del la expresión latina *aperi oculos*, «abre los ojos», pues originariamente significaba una advertencia al que segaba en un terreno cubierto de abrojos para que se guardara de los mismos.

Planta espinosa muy perjudicial para los sembrados, cuyos frutos son extremadamente punzantes. Se menciona en relación con Gedeón, quien amenazó a los jefes de Sucot que se negaron a dar pan a su ejército con castigarles «con espinos y abrojos (*barqonim*, בַּרְקֳנִים) del desierto» (Jue 8:7). La Sept. únicamente translitera el heb. y traduce *barkonnim*, βαρκοννι□μ.

Job 31:40 lo menciona como planta que crece bajo las tierras de labranza: «En lugar de trigo me nazcan abrojos». El *tríbolos* era originariamente un arma terminada en tres puntas o espigones; después vino a designar una planta acuática con puntas; y después una planta similar, pero terrestre. En el NT es mencionada en dos ocasiones. Primero, como prueba de que las plantas dan fruto según su especie: «¿Por ventura se cosechan uvas de los espinos o higos de los abrojos, *tribolôn*, τριβολ□ν?» (Mt. 7:16). Segundo, como ilustración de una vida cuyos frutos son malos: «La que produce espinas y abrojos, *tríboloi*, τρ□βολοι, es reprobada, y cercana de maldición; cuyo fin es ser quemada» (Heb. 6:8). Véase CARDO, ESPINA.

ABRONA

Heb. 5684 *Abronah*, עַבְרֹנָה, «paso», a saber, del mar; Sept. *Ebrona*, Ἐβρ□να. Decimotercer lugar de acampada de los israelitas en su camino de Egipto hacia Canaán (Nm. 33:34, 35). Ya que queda cerca de Ezión-geber sobre el mar Rojo, es probable que Abrona se trate de la llanura conocida por Kaa en-Nikb, en las inmediaciones del sector elanita de ese mar.

ABSALÓN

Heb. 53 *Abeshalom*, אַבְ ָ ל ם, completo *Abishalom*, אֲבִי ָ ל ם i(1 R. 15:2, 10) = «padre de paz». Sept. *Abessalom*, *Apsalomos*, Ἀβεσσαλ□μ, Ἀψαλ□μος. Nombre de varios personajes de la historia de Israel.

1. Tercer hijo de David, fruto de su unión con Maaca hija de Talmai, rey de Gesur (2 Sam. 3:2-3). Fue notable por su hermosura y por la abundancia de su cabellera (2 Sam. 1:25, 26). Los pueblos orientales concedían extrema importancia a la larga cabellera como señal de fuerza y vigor. La cabeza afeitada era señal de duelo. Rodeado del afecto y veneración de sus amigos, Absalón creció orgulloso, seguro de sí mismo y lleno de ambición. Cuando > Amnón, el hijo mayor de David habido de su matrimonio con Ajinoam (2 Sam. 3:2), se enamoró de > Tamar, hermana de Absalón y hermanastra suya, y «la forzó y se acostó con ella» utilizando una estratagema para acto seguido repudiarla, Absalón juró vengar la ofensa. En consecuencia, mató a Amnón al cabo de dos años, después de albergar un intenso rencor interior (2 Sam. 13:1-29). Con la muerte del primogénito Amnón quedaba eliminado el heredero legítimo al trono de David. Absalón huyó a Gesur, donde su

abuelo materno era rey (2 Sam. 13:37-39). Allí esperó que se mitigara la ira de su padre. Después de tres años de destierro, regresó a Jerusalén gracias a la intercesión de Joab, pero no fue recibido por David sino hasta dos años más tarde (2 Sam. 14:28), cuando tuvo lugar la reconciliación entre ambos.

Restaurado a su anterior condición principesca, Absalón comenzó a urdir una conspiración para acceder al trono de Israel, haciendo todo cuanto le era posible para que conociese el pueblo sus derechos de primogenitura tras la muerte de Amnón. Ganaba partido no solamente entre los poderosos y ricos, sino especialmente entre los pobres, por su carácter sencillo y su fama de hombre amigo de la justicia, ganada a costa de criticar los actos de su padre. Absalón sabía, como lo sabían todos en Israel, que Salomón sería el sucesor de David en el trono y tramó varias veces contra la vida de David, hasta que se hizo proclamar rey en Hebrón. David fue cogido por sorpresa y obligado a huir de Jerusalén. Finalmente, habiendo querido Absalón dar batalla a su padre de una manera traidora al otro lado del Jordán, fue derrotado y, mientras huía, su cabellera se enredó en un árbol y fue muerto por Joab, uno de los hombres de David, haciendo caso omiso de los deseos del monarca, que por todos los medios quería vivo a su hijo. Fue enterrado con deshonra en «un gran hoyo en el bosque y levantaron sobre él un gran montón de piedras» (2 Sam. 18:17,18) cerca del lugar de la batalla. Su padre sintió tanto su muerte que entró silencioso en Jerusalén, como si hubiese sido derrotado.

En Jerusalén existe una «tumba de Absalón» construida en los tiempos de Herodes siguiendo el estilo grecojudío; se halla al este del Cedrón, sobre la falda del monte Olivete y frente a la explanada del Templo. Probablemente pertenece a uno de los reyes > Asmoneos, según Josefo.

2. Padre de Maaca, esposa de Roboam, hijo de Salomón (1 R. 15:2, 10; 2 Cro. 11:20-21). Su identificación resulta difícil. Puede que se trate de un descendiente del malogrado hijo de David.

3. Absalón, padre de Matatías, el macabeo (1 Mac. 11:70), y probablemente también de Jonatán, uno de los embajadores de Judas Macabeo enviados a Lisias, procurador de Antíoco (2 Mac. 11:17).

BIBLIOGRAFÍA: G. Edwards, *Perfil de tres monarcas: Saúl, David y Absalón* (Vida, 1986); F. Josefo, *Antigüedades judías*, lib. VII.

ABSTINENCIA

Heb. *anneh hissasmor* = «alejamiento, privación»; gr. *asitía*, ἀσιτία = «abstinencia de alimentos» (Hch. 27:21). Indica el hecho de refrenarse en diversas acciones externas tales como beber, comer, casarse y participar en la sociedad.

El primer ejemplo de abstinencia de la Escritura es el relacionado con la prohibición dada a Noé de no comer carne con su > sangre (Gn. 9:20). Las leyes sobre la abstinencia en el AT se refieren a dos aspectos de la vida cotidiana: a) los alimentos lícitos e ilícitos; b) las relaciones sexuales. Se trata de normas tendentes a recordar a los israelitas su carácter de pueblo elegido, distinto al resto de los demás pueblos. Durante la persecución de > Antíoco Epífanes, la práctica de la abstinencia constituyó el distintivo de los verdaderos seguidores de Yahvé (2 Mac. 6:18-19; 7:1).

Las leyes de abstinencia respecto a ciertos alimentos son muy antiguas y tienen que ver con la terminante prohibición de ingerir > sangre: «Todo lo que se mueva sobre la tierra será carne para ti, excepto la carne con sangre que no comerás» (Gn. 9:3-4; cf. Lv. 7:26ss; 17:14 ss; Dt. 12:15-16).

En Dt. 12:17 se establece una prohibición de comer dentro de la ciudad de origen el diezmo del vino, del aceite y del trigo, así como las primeras crías de las vacas y ovejas. A los sacerdotes se les

prohibía tomar cualquier bebida intoxicante porque podían morir (Lv. 10:9). Levítico contiene una detallada enumeración de las varias bestias, aves y peces que caen bajo tal prohibición (cap. 11). A los tales se los consideraba impuros. La abstinencia de cosas inmundas tenía por objeto hacer comprender a los israelitas la necesidad de una mayor pureza religiosa y moral.

Los sacerdotes no podían beber vino antes de ministrar (Lv. 10:9), los > nazireos debían guardar una total abstinencia de esta clase de bebida durante el tiempo de su voto (N. 6:5), práctica adoptada posteriormente por los > recabitas (Jer. 35:16,18).

Aunque la Ley de Moisés muestra un detallado catálogo de viandas prohibidas, el cristianismo se apartó de estas restricciones al considerarlas abolidas en la > cruz. Cuando surgió en la comunidad palestina primitiva el problema de las relaciones con los gentiles conversos, los cristianos de origen judío no estaban dispuestos a abandonar los preceptos sobre las carnes impuras, mientras que los procedentes de la gentilidad no veían absolutamente ninguna razón para adoptar los principios del judaísmo. Esta diversidad de sentimientos dio origen a malentendidos y enfrentamientos en varias comunidades de la incipiente Iglesia. Sabedores de ello, los > apóstoles, reunidos en el > Concilio de Jerusalén, dieron forma definitiva a sus convicciones respecto a la normas alimenticias para unos y otros, limitándose a prescribir a los procedentes de la gentilidad la «abstinencia de cosas sacrificadas a los ídolos y de sangre y de cosas estranguladas» (Hch. 15:29).

En sus cartas el apóstol Pablo refrenda la obligatoriedad *relativa* de abstenerse de las viandas sacrificadas a los ídolos (1 Cor. 8:1-13; 10:14-33). En el mundo grecorromano del siglo I solo una parte del alimento sacrificado se presentaba a los dioses en los templos, el resto se consumía en los recintos sagrados o en las casas. A veces se mandaba al mercado lo que quedaba para su venta (1 Cor. 10.25). «Queremón te invita a cenar en la mesa de > Serapis en el serapeo, mañana 15 a la hora nona», se puede leer en un papiro de Oxirrinco. El cristiano tenía que considerar si debía ir a los festivales públicos que empezaban con cultos y sacrificios paganos o cuál había de ser su forma de actuar como miembro de un gremio o asociación profesional, ya que ello acarreaba la necesidad de sentarse «a la mesa en el lugar de los ídolos» (1 Cor. 8:10).

También las compras diarias en el mercado podían presentar un problema al cristiano responsable. Mucha de la carne disponible, seguramente la de mejor calidad del mercado, iba del templo a los carniceros para ser puesta en venta. No es extraño que las opiniones de los creyentes divergieran. Unos, sobre la base de un supuesto nivel superior de conocimiento, no veían nada malo en aceptar una invitación a una comida cúltica, y no encontraban razón alguna por la cual no se pudiera comprar y comer alimentos que habían sido previamente dedicados en el templo. Otros, los «débiles» (1 Co. 8:9; Ro. 15:1) veían la situación de manera diferente. Al aborrecer aun la más leve sospecha de idolatría, pensaban que los demonios que se encontraban detrás del ídolo todavía ejercían su influencia maligna en las viandas y las «contaminaban», haciéndolas así impropias para el consumo.

Pablo prohíbe de forma absoluta el consumo de alimentos y bebidas en templos dedicados a los ídolos (1 Cor. 10:19-20; Ap. 2:14), debido a que, según la tradición rabínica, «un cadáver profana por la sola sombra que proyecta; de la misma manera, un sacrificio idólatra profana con su sombra». Pero con respecto a viandas que previamente fueran ofrecidas en el templo y que posteriormente se entregaban al consumo, Pablo afirma que están permitidas (1 Co. 10:25ss). Aunque esas viandas hayan sido dedicadas en el templo y estén a la venta en el mercado, pueden ser consumidas en virtud de haber sido creadas por Dios (1 Ti. 4.4-5). Esta disposición se aleja claramente de las reglas ceremoniales rabínicas e introduce una interpretación liberal del decreto apostólico (Hch. 15:28-29).

La única condición es que debe observarse «la ley del amor», y el cristiano debe abandonar la propia libertad de comer tales viandas si existe la posibilidad de ser tropiezo para la conciencia del creyente «débil» y hacerlo caer (1 Co. 10:28-31), o también si la práctica puede escandalizar a un gentil (v. 32).

El cristiano, pues, puede aceptar una invitación a comer tales viandas en una casa particular (v. 27). En tales circunstancias el creyente tiene libertad de comer el alimento que se le presente, sin inquirir sobre él. Sin embargo, si el anfitrión pagano advierte a los presentes durante la comida diciendo: «Esto fue sacrificado a los ídolos», entonces debe rechazarse el alimento, no porque esté «contaminado», o no sea digno de consumirse, sino porque coloca al que come en una posición falsa, y confunde la conciencia de otros, especialmente el vecino pagano (v. 29).

Evidentemente, Pablo se sitúa frente a la enseñanza de los rigoristas que prohibían «abstenerse de los alimentos que Dios creó para que, con acción de gracias, participasen de ellos los que creen y han conocido la verdad. Porque todo lo que Dios ha creado es bueno, y no hay que rechazar nada cuando es recibido con acción de gracias; pues es santificado por medio de la palabra de Dios y de la oración.» (1 Tim. 4:3-5).

Abolidos los preceptos de impureza alimentaria, que constituían más del 65% de las leyes judías de la época, desaparecía el obstáculo más importante que impedía el trato libre entre cristianos de origen judío y paganos, como el frecuentar sus casas, aceptar sentarse a su mesa o formar comunidades culturalmente mixtas. «Esta es, sin duda, la mayor innovación histórica producida por el Espíritu en la Iglesia primitiva» (Rafael Aguirre). Véase AYUNO.

BIBLIOGRAFÍA: Rafael Aguirre Monasterio, *La mesa compartida* (ST 1994).

A. ROPERO

ABUBILLA

Heb. 1744 *dukhiphath*, ד כִּיפַת. Ave del tamaño de un tordo, pico largo, delgado y algo curvo, con airosa cresta doble, de costumbres sucias y voz estridente, considerada inmunda (Lv. 11:19; Dt. 14:18).

Habita en el sur de Europa y en el norte de África. Se alimenta de insectos, que muchas veces busca entre los excrementos de los animales —motivo por el que fue considerada impura—. Era muy apreciada en Egipto porque aparecía en los campos cuando era tiempo de cosecha. Los egipcios la tenían como símbolo de la piedad filial. Una superstición de la época consistía en guardar una cabeza de esta avecilla en el bolsillo para evitar ser engañado en los negocios.

A. LOCKWARD

ACAB

Heb. 256 *ajeab*, אַחְאָב = «hermano del Padre». Sept. *Akhaab*, Ἀχα?β. Nombre de dos personajes del AT.

1. Séptimo rey de Israel, hijo de > Omri. Reinó unos veinte años, entre 918-897 a.C. de acuerdo con 1 R. 16:29, pero entre 875-854, según los documentos asirios. Desde el punto de vista político su reinado fue importante. Su política exterior estuvo dominada sobre todo por la defensa frente al peligro > arameo. Su política interna se caracterizó por el florecimiento económico. Obtuvo dos victorias contra Siria (1 R. 20:13-28) y concertó una alianza con el rey sirio Benadad frente al poder asirio, a pesar de las amonestaciones proféticas en contra (1 R. 20:33). En el sexto año de

Salmanasar II, rey de Asiria, aquella alianza fue derrotada cerca de Karkar y terminó su existencia. Una inscripción monolítica de Salmanasar III, rey de Asiria, nos informa de que Acab peleó contra los asirios en Karkar en el año 853 a.C. Acab se alió entonces con > Josafat, Rey de Judá, e inició la guerra contra Siria para conquistar Ramot de Galaad, al otro lado del Jordán (1 R. 22:3ss.). Los profetas de Baal le predijeron una victoria, mientras que > Miqueas le auguró la derrota. Haciendo caso omiso a la amonestación profética, Acab inició la batalla disfrazado, pero una flecha le hirió entre los pulmones y el estómago (1 R. 22:34). Murió al anochecer y al lavar su carro en el estanque de Samaria los perros lamieron su sangre (1 R. 22:38). Fue sucedido por > Ocozías, su hijo.

En el terreno religioso Acab favoreció el sincretismo y debilitó el culto de Yahvé, debido a la influencia de su esposa > Jezabel, hija de Et-Baal, rey de Tiro, mujer ambiciosa y entusiasta del culto de > Baal (Melkart) y de > Asera de Tiro, con el que introdujo la idolatría en Israel (1 R. 16:31ss.).

Acab erigió en Samaria un templo a Baal, persiguió a los profetas de Dios y, según el autor sagrado, hizo más para provocar al Señor a ira que todos los reyes anteriores a él. A causa de su > apostasía Dios castigó a Israel con tres años de sequía y hambre, hasta que el profeta Elías desafió y eliminó a los profetas de Baal en el monte Carmelo (1 R. 18:20-40). Otro crimen de Acab, perpetrado por consejo de su esposa, fue el asesinato de su vecino Nabot, legalizado por fraude, a fin de apoderarse de su propiedad.

2. Uno de los falsos profetas, de quien predijo Jeremías que Nabucodonosor, rey de Babilonia, le haría quemar vivo por su maldad y adulterio (Jer. 29:21-23).

ACACIA

Heb. 7848 sing. *shittah*, הָ . . = «acacia» (Is. 41:19), del egipcio *shitta*; Sept. *pyxon*, π�ξον; Vulg. *pinea*; pl. *shittim*, ים . . ; Sept. *pyxa*, π�ξα; Vulg, *setim*.

1. Flora.

2. Símbolo.

I. FLORA. Árbol de la familia de las mimosas, llamado *seyal* por los árabes y *sant* por los egipcios. Muy apreciado por su madera. Son diversas las variedades que crecen en Egipto y Palestina, siendo la más común la *Acacia seyal*, muy abundante en la > península del Sinaí y más común en Arabia que en Palestina. Su madera fue extensamente usada en la construcción del Tabernáculo; también el Arca de la Alianza, la mesa de los panes de la proposición y los altares estaban hechos con ella (Ex. 25-38; Dt. 10:3). La madera de este árbol era y es muy apreciada por su ligereza y dureza; además admite un pulimentado extremo. Es mencionada por Heródoto; Josefo también habla de su resistencia y durabilidad; es virtualmente incorruptible. Livingstone pensaba que para el Tabernáculo se usó la *Acacia giraffa*, que él denominaba «madera indestructible». Se ha considerado la *acacia nilótica*, una especie de acacia silvestre, como la zarza (heb. *seneh*) que Moisés vio ardiendo y sin consumirse (Ex. 3:2-4). Ciertas variedades de acacia como la *acacia arabica* producen la goma arábiga, obtenida mediante incisiones en su corteza, aunque es imposible saber si los antiguos hebreos conocían esta técnica. Los árabes comerciaban con ella y en ocasiones la utilizaban como alimento y remedio contra la sed.

Topónimos como > Abel-Sitim, «región de las acacias» y Nahal-Hashshittim נַחַל הַ . . ים, «valle de las acacias» (Joel 4:18) indican su abundancia en esos lugares.

II. SÍMBOLO. Árbol sagrado de los egipcios debido a su duración, se lo consideró como símbolo

de la inmutabilidad y para algunos representa la pureza y la inmortalidad.

La madera de acacia está unida a la figura de Cristo, ya que tanto la corona de espinas como la cruz en que murió estaban hechas de acacia. Véase ZARZA.

BIBLIOGRAFÍA: Champeaux y Sterckx: *Introducción a los símbolos* (Encuentro 1985); J. Chevalier y Alain Gheerbrant, eds., *Diccionario de los símbolos* (Herder Barcelona 1993. 4ª ed); Maurice de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos* (DDB 1996, 2ª ed.).

A. CABEZÓN MARTÍN

ACAD o AKKAD

Heb. 390 *Akkad*, אַַד = «fortaleza». Sept. *Arkhad*, Ἀρχ�δ. Nombre de la región de la Baja Mesopotamia situada entre Asiria al noreste y Sumeria al sur, donde se originó la lengua acadia. Es además el nombre de una ciudad muy importante de la región durante el mismo período.

Según el Génesis fue una de las cuatro ciudades-estado sumerias sobre las que reinó > Nimrod (Gn. 10:10), situada en la tierra de > Sinar, es decir, en la Babilonia originada a partir de la fusión territorial de Acad y > Sumer.

1. Etnia.

2. Historia.

3. Lengua.

I. ETNIA. El origen de los acadios se pierde en la noche de los tiempos y en la eterna dualidad entre los pueblos sedentarios y los pueblos nómadas.

Pertenecen al grupo de los > semitas, tribus nómadas originarias de la Península Arábiga, que desde el IV milenio a.C. comienzan a moverse hacia el > Creciente Fértil coincidiendo su presencia en la zona con la época más próspera de las primeras ciudades-estado mesopotámicas. Diversificados en distintos grupos, como los amorreos y los acadios propiamente dichos, se establecieron en la llanura aluvial al norte de > Sumer. Durante siglos, acadios y sumerios vivieron en buena vecindad, compartiendo técnicas agrícolas avanzadas y vida urbana. La inscripción acadia más antigua conocida, hallada en Ur, data aproximadamente del 2450 a.C. Alrededor del 2300 a.C. terminaron estas buenas relaciones cuando Sargón se rebeló contra los reyes sumerios, forjó un imperio y estableció su propia dinastía.

II. HISTORIA. Poseemos pocos datos fiables acerca de Sargón. Era de humilde origen semita y debió desempeñar cargos de responsabilidad en la ciudad de Kish (copero del rey, según la leyenda). Al hacerse con el trono tomó el nombre de Sargón (acadio *Sharrum-kin*), que significa «rey legítimo» (2334-2279 a.C. según la cronología corta). Su legitimidad no debió ser aceptada en el reino de Kish, como evidencia el hecho de que el usurpador trasladara la corte a una nueva capital fundada por él y no identificada con la monarquía anterior, la ciudad de Agadé o Acad. A partir de ese momento, el rey fue conocido como Sargón de Acad o Sargón I el Grande. Agadé —no descubierta todavía—, debía hallarse en las proximidades de Kish, posiblemente al norte; desde allí lanzó su ejército contra los reyes y príncipes de Sumer, donde hacía poco Lugalzaggesi de Uruk (la > Erech bíblica) había impuesto su autoridad y unificado la región. Tras derrotar a Lugalzaggesi en la ciudad sumeria de Nippur, a quien capturó y expuso en una jaula frente al templo del dios Enlil, se enfrentó a lo largo de muchas campañas con los *ensi* (gobernadores) locales hasta conseguir derrotarlos completamente. Una marcha victoriosa de 250 km. llevó su ejército desde Lagash hasta el golfo Pérsico, pero parece ser que en realidad necesitó varias campañas más para lograr esta meta. En cualquier caso, Sargón acabó dominando una extensa región de Mesopotamia que incluía todo

Sumer y que fue conocida como el Imperio acadio. También sometió el reino de Elam, dejándolo bajo el gobierno del rey de Susa, una de sus ciudades menos destacadas, que a partir de este momento empezó a ganar influencia. Sargón siguió combatiendo y sojuzgando ciudades del Norte y del Este, mientras la capital iba engrandeciéndose.

De este modo logró crear el primer imperio conocido del mundo antiguo; aunque nuestra información sobre él es más bien escasa, sabemos que se expandió desde el Golfo Pérsico en el Sur, hasta el río Tauro en el Norte, y desde el Mediterráneo en el Oeste hasta Asiria y Elam en el Este.

El éxito de Sargón se debió, entre otros factores, al nuevo concepto de «dominio universal», que constituía un acicate para la guerra, y a la innovación de la técnica militar: un ejército profesional equipado con jabalinas, arcos y flechas, más eficaces que las pesadas lanzas de la infantería sumeria.

La unificación de tan vastas regiones bajo un mando único se tradujo en un gran desarrollo económico y artístico, abriéndose al comercio nuevos mercados y llegando a la región nuevas materias primas. El dominio sobre las ciudades garantizaba el control económico de todos los territorios sometidos, a los que se imponía una carga tributaria. La fuerza militar aseguraba el pago de los impuestos y además era el instrumento para obtener otro importante medio de financiación del estado, como los botines de guerra. El aparato bélico fue, pues, un mecanismo harto eficaz para la obtención de riqueza, lo que explica su consistencia y su duración. El poder real se fundamentaba en el ejército y a su alrededor giraba toda la estructura palaciega.

El gobierno de Sargón fue opresivo para los pueblos que sojuzgó. Los gobernantes sumerios del Sur fueron sustituidos por guerreros brutales, lo que causó muchas revueltas que se vieron obligados a sofocar el propio Sargón y después de él sus hijos. De hecho, su hijo Rimush pasó la mayor parte de sus nueve años de reinado reconquistando los dominios de su padre.

El aparato imperial se apoyaba en la divinización de los reyes: Sargón y sus sucesores eran venerados por el pueblo como dioses. Sargón, que atribuía sus triunfos al patrocinio de la diosa Inanna, la > Ishtar de los babilonios, construyó en su honor un gran templo en Acad. La imagen del rey como constructor está íntimamente relacionada con el ejercicio productivo, del que se convierte en símbolo evidente. En el rey confluyen todas las riquezas, él las transforma en bienes raíces, bienes muebles o dádivas; como detentador de bienes raíces se convierte en el máximo propietario agrícola y por tanto el que más trabajadores dependientes posee; como detentador de bienes muebles su riqueza es tal que su distancia para con el resto de los mortales constituye un abismo infranqueable; como pródigo en dádivas obsequia con regalos costosos o tierras a sus súbditos más cercanos, de tal manera que genera un juego de relaciones de dependencia política y social en virtud de la privatización de los medios de producción, lo cual garantiza la estructura piramidal de la que él es el máximo beneficiario, aunque transmite la imagen de que trabaja para el bienestar colectivo.

Al someter a los sumerios, los acadios no destruyeron su cultura, más avanzada; antes bien, fueron sus continuadores, la asimilaron en relación con la religión y la escritura, aunque el acadio desplazó al sumerio como lengua oficial por su proyección como idioma de comercio internacional y se convirtió en lengua de todas las poblaciones semíticas que desde la Mesopotamia meridional se esparcieron por las regiones circundantes. En el segundo milenio a.C. se empleaba como lengua internacional y diplomática, siendo adoptada incluso por la administración faraónica en sus relaciones con el extranjero, así como por los hititas indoeuropeos.

El más importante de los sucesores de Sargón I fue su nieto Naram-Sin (2254-2218 a.C. de la

cronología media), que será también modelo para monarcas posteriores. Con Naram-Sin el Imperio acadio alcanzó su máxima expansión. Solo al comienzo de su reinado tuvo que enfrentar una sublevación generalizada que lo llevó de Susa a Ebla (y quizá al Mediterráneo) y del Golfo Pérsico a las altas tierras de Anatolia. Antes de morir se vio obligado a firmar un tratado con el rey de Awan, primer síntoma de una debilidad aún no evidente. El imperio se descompuso de repente bajo el reinado de su hijo Sharkalisharri, (2217-2193 a.C.), incapaz de hacer frente al mismo tiempo a todos los problemas fronterizos: Elam se rebeló conquistando varias ciudades del sur de Mesopotamia; posteriormente sufriría invasiones de los amorreos, a quienes lograría vencer. En este sentido no parece superfluo que su título sea el de rey de Acad y no ya el de rey de las «cuatro regiones del mundo» como sus predecesores. Tras su muerte, con su reino en plena desintegración, se alzan algunos monarcas de cuyos nombres no se conserva más que uno, el de Shu-Turul. Más tarde tiene lugar el golpe final asestado por los gutis, gentes procedentes de los montes Zagros, en el occidente iraní, que aprovechan la debilidad del estado central para enseñorearse de algunas ciudades, apoyados por amplios sectores de la sociedad sumeria. Ciudades como Ur y Uruk fueron saqueadas, y las de Acad, incluida Agadé, arrasadas hasta los cimientos. Se ignoran las razones por las que se produjo el ataque, pero seguramente no es ajena a él la actividad económico-militar desarrollada por los reyes acadios en la región de los montes Zagros, amén de la debilidad estructural en que se había sumergido el imperio. Según un poeta sumerio posterior, Acad sucumbió por la arrogancia de su rey Naram-Sin, que al tomar la ciudad de Nippur profanó el templo de Enlil, la divinidad suprema del panteón sumerio, debido a lo cual la ciudad pereció completamente por instigación de los dioses ultrajados.

Para la tradición posterior mesopotámica, Sargón y Naram-Sin se convertirán en los modelos arquetípicos de emperador. Sobre el primero se proyectarán las virtudes a seguir, convirtiéndose en mito; el segundo se transforma en el prototipo del emperador agotado en sofocar rebeliones, que pierde el beneplácito de los dioses y sufre las represalias de los mismos.

La ausencia de excavaciones importantes explica que apenas haya restos arquitectónicos acadios de importancia. Esta ausencia ha sido en parte subsanada gracias a las esculturas en piedra (especialmente la tan conocida estela de Naram-Sin) que narran acontecimientos del reino, así como la escultura en metal representativa de los soberanos y los cilindros-sellos, en los que se narran escenas mitológicas.

III. LENGUA. El acadio, que toma su nombre de la ciudad de Acad, pertenece a la familia de las lenguas semíticas, de las cuales es la más antigua. Se diferencia de otras de su mismo tronco en el orden de las palabras dentro de la frase, similar al del sumerio. La mayor parte de los textos conservados en acadio son inscripciones reales. Su desarrollo e importancia fue aumentando hasta que se convirtió en lengua diplomática de toda Mesopotamia en la época de Sargón I; así se mantuvo mientras el imperio acadio conservó su esplendor. Relegó la lengua sumeria a la redacción de textos legales y religiosos, aunque andando el tiempo también llegó a desbancarla en este terreno. Los faraones egipcios llegaron a usar la lengua acadia para comunicarse con los hititas y también en sus relaciones con Siria. Precisamente en los archivos reales de Tell El-Amarna se descubrieron 378 tablillas acádicas.

La lengua acadia adaptó el sistema sumerio de escritura cuneiforme. Las primeras tablillas escritas enteramente en acadio y con sistema cuneiforme datan del 2400 a.C. La novedad de la escritura acadia respecto a la sumeria consiste en la introducción de un sistema silábico completo,

posibilitando así el uso de los primitivos ideogramas para la escritura de palabras de uso común. Algunos signos silábicos, no obstante, al no tener un valor fonético demasiado claro, pueden usarse para referirse a un mismo sonido.

El acadio fue la lengua dominante en Mesopotamia por espacio de 1000 años, hasta ser reemplazado por el babilonio y el asirio, que algunos consideran dialectos suyos. En algún momento de la primera mitad del primer milenio fue sustituido por el > arameo en amplias regiones occidentales que otrora habían formado parte del Imperio acadio. A pesar de todo, en el siglo IV a.C., en tiempos de Alejandro Magno, aún se redactaban textos en acadio, si bien se piensa que para entonces sería una lengua muerta.

El danés Carsten Niebuhr (1733-1815) descubrió el acadio a mediados del siglo XVIII, recopiló algunos documentos y los presentó a los eruditos de su país. Al igual que sucede con el estudio de otras lenguas muertas, fue necesario el empleo de textos políglotas para llegar a descifrarlo; en este caso concreto se cotejaron materiales en los que aparecían textos acadios con otros escritos en persa antiguo. Se comenzó por identificar algunos nombres propios de reyes hasta que ya en el siglo XIX Henry Rawlinson (1810-1895) logró descifrar por completo la lengua y ayudó a preparar las *Inscripciones Cuneiformes de Asia Occidental* (1861-84) para el Museo Británico, cinco enormes volúmenes de transcripciones de tablillas cuneiformes que fueron la fuente primaria de textos para los expertos en este tipo de escritura.

Algunos documentos importantes escritos en lengua acadia son el código de > Hammurabi, el *Enûma Elish* y el poema de > Gilgamesh, que aunque fue compuesto originariamente en sumerio, la versión actual procede de un texto acadio del siglo XIII a.C. Uno de los mayores descubrimientos de textos acadios tuvo lugar en las ruinas de la biblioteca reunida por > Assurbanipal en Nínive; H.A. Layard (1817 - 5 de julio 1894) y sus colegas sacaron de aquel lugar más de 25.000 tablillas, muchas de las cuales eran descritas por los antiguos escribas como copias de "textos de antaño". Véase ELAM, SUMER.

BIBLIOGRAFÍA: P.R. Andiñach, "La leyenda acádica de Sargón", en *Revista Bíblica*, 50 (1993), 103-114; R. Jiménez Zamudio, *Gramática de la Lengua Sumeria* (1998); S.N. Kramer, *La historia empieza en Sumer* (Orbis, Barcelona 1985); G. Leick, "Akkad", en *Mesopotamia: la invención de la ciudad* (Barcelona, 2002); Jean-Claude Margueron, «El imperio de Agadé», en *Los mesopotámicos* (Cátedra 2002); S. Piggott, dir. *El despertar de la civilización* (Labor, Barcelona 1992); A.M. Vázquez Hoys, *Historia del Mundo Antiguo*, vol I (Editorial Sanz y Torres, Madrid 2007).

A. ROPERO

ACAICO

Gr. 883 *Akhaikós*, Ἀχαϊκός = «perteneciente a Acaya». Creyente que, con Estéfanas y Fortunato, visitó a Pablo en Éfeso (1 Co. 16:17). La nota al final de la epístola afirma que fue enviada a Corinto por mano de los tres mencionados, acompañados por Timoteo. Quizá era un liberto o cliente de la familia de los Mummios, cuyo antepasado L. Mummio, creador de la > Acaya romana, recibió el sobrenombre de Acaico por haber conquistado Corinto (Suetonio, *Vida de los Doce Césares*, "Galba", 3).

ACÁN

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 5912 *Akhán*, עָכָן = «atormentador, atribulador»; Sept. *Akhán*, Ἀχὰν en Jos. 22:20; *Akhar*, Ἀχὰρ en el resto. Hijo de Carmi, de la tribu de Judá, que desobedeció el mandato divino al tomar

para sí una parte de los despojos de Jericó (Jos. 6:18-19; 7:1-26; 1 Cro. 2:7), y por cuyo motivo el pueblo de Israel, hasta entonces victorioso en la conquista de Canaán, sufrió una derrota ante la ciudad de Hai. Descubierto, Dios ordenó que fuese castigado severamente. Él y toda su familia murieron apedreados y sus restos mortales quemados (Jos. 22:20; 1 Cro. 2:7).

2. Heb. 6130 *Aqán*, עֲקָן = «torcido, tortuoso»; Sept. *Ioukam*, Ἰωυκάμ. Uno de los tres hijos de Ezer, hijo de Seir el horita o idumeo (Gn. 36:27).

ACAYA

Gr. 882 *Akhaía*, Ἀχαΐα. Provincia romana, originalmente un estado griego al norte del Peloponeso (la actual Morea); incluía Corinto y su istmo. En el 146 a.C. fue convertida por Roma en provincia senatorial; sin embargo, en los poetas Acaya designaba frecuentemente la totalidad de Grecia. Tiberio unió los dos distritos en una provincia imperial bajo procuradores, pero Claudio devolvió Acaya al Senado bajo un procónsul (Suetonio, *Claudio* 25). Así, Lucas estaba en lo cierto al mencionar a Galión como procónsul de Acaya (Hch. 18:12). El NT emplea esta designación en el sentido de la administración romana. Pablo la visitó en el transcurso de su segundo y tercer viaje misionero (Hch. 18:19). Epeneto fue el primer converso de Acaya (Ro. 16:5); Estéfanas se contaba entre los primeros (1 Cor. 16:15; ver también Hch. 18:27; 19:21; Ro. 15:26; 2 Cor. 1:1; 9:2; 11:10; 1 Ts. 1:7,8).

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el Oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

J.M. DÍAZ YANES

ACAZ

Heb. 271 *Ajaz*, אָחָז = «poseedor», de la raíz verbal *ajaz*, אחז, «agarrar». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. y NT *Akhaz*, Ἀχάζ, Josefo, *Akhazes*, Ἀχάζης. Rey de Judá, hijo y sucesor de > Jotam. Reinó veinte años (2 Cro. 28:1-27; 2 R. 16:1-20) sometido al peligro del avance de los > asirios, que estaban determinados a hacerse con el control del > Creciente Fértil. Acaz fue apoyado por la corriente pro-asiria de Judá, que le puso al frente del reino incluso en los días de Jotam (735 a. C). Esta política de acercamiento a los asirios le hizo entrar en conflicto con > Rezín, rey de Siria, y > Peka, rey de Israel, confederados con Judá en una liga de defensa antiasiria. Acaz tuvo que encarar el formidable problema de la paz con estos reinos vecinos. En el 734 Tiglat-pileser III marchó con sus ejércitos contra los filisteos y después de su retirada Peka y Rezín declararon la guerra a Judá por su amistad con los invasores. El profeta Isaías indicó a Acaz que la fe y la confianza en Yahvé eran la clave de la victoria sobre Israel y Siria y que en tal caso no tendría nada que temer (Is. 7:1ss.). Acaz, sin embargo, ignoró al profeta y recurrió al poder militar de Tiglat-pileser III.

En el ínterin, los ejércitos conjuntos de Siria e Israel invadieron Judá y pusieron sitio a Jerusalén, aunque no la capturaron debido a las recientes fortificaciones erigidas por > Uzías. Sin embargo, Judá sufrió grandes pérdidas, miles de muertos y otros tantos cautivos deportados a Samaria y Damasco. Un profeta llamado > Obed reprochó a los príncipes de Israel su conducta, los cuales aceptaron dejar en libertad a los prisioneros de Judá (2 Cro. 28:5-15). Más seria fue la pérdida de > Elat, puerto floreciente en el mar Rojo, cuya demarcación fue repoblada por edomitas (el texto hebreo lee *aromim* אֲרֹמִים por *edomim* אֱדֹמִים), que atacaron y devastaron la parte occidental de Judá, 2 R. 16:6).

La embajada a Tiglat-pileser tuvo resultados inmediatos. En dos campañas sucesivas (733 y 732 a.C.) los asirios sometieron a Siria e Israel. Tras un terrible asedio cayó la gran ciudad de Damasco, Rezín fue muerto y el reino sirio llegó a su fin, para no levantarse en doscientos años. El monarca israelita > Peka, sin el apoyo de Siria, fue reemplazado por > Oseas, quien rindió acto de sometimiento y lealtad al rey asirio. Acaz se encontró con el monarca asirio en Damasco y le dio seguridades del vasallaje de Judá, pagando un elevado tributo por la ayuda recibida. A lo largo de su reinado Acaz mantuvo una política pro-asiria, lo que le permitió mantenerse con éxito en medio de las crisis internacionales, conservando la integridad de su territorio mediante tributos a Asiría. La economía prosperó y aumentó el nivel de riqueza en general.

En lo referente a la religión, Acaz promovió usos y prácticas idolátricas a imitación de sus poderosos señores asirios. No solo tomó parte importante del tesoro del Templo para hacer frente a las demandas del rey asirio, sino que además introdujo cultos extraños en el mismísimo Lugar Santo. A raíz de su primer encuentro con Tiglat-pileser en Damasco ordenó al sacerdote > Urías erigir una réplica de uno de los altares de aquella ciudad en el Templo de Jerusalén. El propio rey tomó la decisión de conducir el culto pagano, atrayendo hacia sí la condenación de los fieles yahvistas, en especial el profeta Isaías (cf. 2 R. 7, 8, 9). Hizo imágenes de metal fundido de los Baales, quemó incienso en el valle de Ben-hinom, en los lugares altos, sobre las colinas y debajo de todo árbol frondoso, e hizo pasar por fuego a sus hijos, conforme a las prácticas paganas, en una especie de ritual de consagración a los ídolos o de búsqueda de su favor (2 Cor. 28:3-4). De tal manera fue aborrecido por sus propios súbditos que le negaron sepultura en el Valle de los Reyes de Judá (2 R. 16; 2 Cro. 28; Is. 7). Su nombre figura en una inscripción de Tiglat-pileser como uno de sus vasallos.

2. Sept. *Akhaz*, Ἀχάζ vs. *Zakh*, Ζάχ, *Zak*, Ζάκ y *Khaaz*, Χαάζ. Uno de los cuatro hijos de > Micaías y padre de Joada, de linaje real de Saúl (1 Cro. 8:35; 9:42).

ACBOR

Heb. 5907 *Akhbor*, עַכְבּוֹר, quizá «ratón»; Sept. *Akhobor*, Ἀχοβώρ, v. en Jer. y Cro. *Akhobor*, Ἀχωβώρ. Nombre de tres personajes del AT.

1. Edomita, padre de > Baal-hanán, uno de los reyes de Edom anterior a la monarquía hebrea (Gn. 36:38; 1 Cro. 1:49).

2. Funcionario del rey > Josías, enviado por este a consultar con la profetisa > Hulda con motivo del hallazgo del libro de la Ley (2 R. 22:12, 14), llamado > Abdón en el texto paralelo de 2 Cro. 34:20.

3. Padre de > Elnatán, funcionario del rey > Jocacim en tiempos de Jeremías (Jer. 26:22; 36:12).

ACCIÓN DE GRACIAS

Heb. 8426 *tôdah*, תּוֹדָה; gr. 2169 *eukharistía*, εὐχαριστία. Oración y sacrificio de gratitud a Dios por los beneficios recibidos. Los sacrificios de acción de gracias están presentes en la legislación levítica (Lv. 7:12, 13; 22:29, etc.). En la ofrenda de acción de gracias, que era un sacrificio de paz, no se contemplaba la cuestión del pecado; el adorador expresaba su gratitud a Dios por las bendiciones recibidas; su finalidad no era una petición, sino una expresión de gozo y agradecimiento. Mediante el sacrificio de acción de gracias, Israel manifestaba a Dios su gratitud (Am. 4:5; Jer. 17:26; 33:11; Sal. 56:13; 100:3).

El NT hace hincapié en la acción de gracias en todo y por todo (Ef. 5:4, 20; cf. Ro. 8:28), en lo cual sigue el ejemplo de Jesús, que expresaba su agradecimiento bendiciendo y alabando a su Padre (Mt. 11:25; Lc. 10:21; 11:41). La «acción de gracias» es una de las notas características de la institución de la > Santa Cena, de donde recibe el nombre de > Eucaristía (Mt. 26:27; Lc. 14:23).

Pablo es el apóstol de la «acción de gracias» en general. Dirige siempre sus saludos acompañados de una acción de gracias a Dios (Ro. 1:8; 1 Cor. 1:4-6; 2 Cor. 1:3-4; Ef. 1:15; Flp. 1:3-5; 1 Ts. 1:2-4; 2 Ts. 1:3). La acción de gracias es un deber para el cristiano (1 Ts. 5:18), así como la ingratitud caracteriza la maldad de los últimos tiempos (2 Tim. 3:2). Las mismas peticiones deben ser hechas con acciones de gracias (Fil. 4:6), pues los creyentes han de ser plenamente conscientes de «cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta» (Ro. 12:2); asimismo han de aceptar el hecho de que Dios nos enseñe a vivir con los ojos puestos más allá de cuanto nos rodea, reposando siempre en él (Fil. 4:12). El fundamento de la acción de gracias consiste en conocer que Dios acepta a cuantos a él se allegan por medio de la obra de Cristo en la cruz y que derrama su multiforme gracia a partir de esta reconciliación.

El Apocalipsis presenta la acción de gracias como la ocupación común de los bienaventurados por toda la eternidad, juntamente con la alabanza a Dios por todas sus maravillas (Ap. 4:9; 11:16; 15:3; 19:1-8). Véase EUCARISTÍA, SACIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Rigouard, "Acción de Gracias", en *VTB*, 41-44; H. Schultz, "Acción de gracias", en *DTNT* I, 54-57; A. Stöger, "Acción de gracias", en *DTB*, 5-11.

A. ROPERO

ACEBUCHE

Gr. del NT *argiélaios*, ἀγριέλαιος = «olivo silvestre». Se distingue del olivo propiamente dicho por su fruto más pequeño y por las espinas con que remata sus ramas. El apóstol Pablo se refiere al acebuche como figura de la gentilidad (Ro. 11:17,24). Ramas de este árbol son injertadas en el tronco del olivo judío. Quiere decir que los gentiles, «olivo silvestre» (*argiélaios*, ἀγριέλαιος), entran en la Iglesia como una rama de acebuche —de inferior calidad al «buen olivo» (*kalliélaios*, καλλιέλαιος)— injertado en el tronco noble de Israel. El injerto de los gentiles es algo extraordinario, «contra natura» (*pará physin enkentristhésontai*, παρὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται, v. 24), hecho posible por la gracia de Dios.

A. CABEZÓN MARTÍN

ACEITE

Heb. 8081 *shamán*, ֶמֶן , de la raíz verbal *saman*, מן , «ser graso, estar gordo»; gr. 1637 *élaion*, ἔλαιον; lat. *oleum*.

Producto del fruto prensado del > olivo y artículo de gran valor en los tiempos bíblicos, tanto que se cuenta entre los elementos que formaban parte de la riqueza del rey Salomón (cf. 1 R. 5:11; 2 Cro. 2:10). Este monarca daba a Hiram cada año, en pago de los servicios prestados por sus hombres, veinte mil batos de aceite, entre otros bienes. Cada bato equivalía más o menos a treinta litros. Los profetas Ezequiel y Oseas lo mencionan como un artículo de exportación a otras tierras (Ezq. 27:17; Os. 12:1; cf. Esd. 3:7). Una de las formas que emplean los autores sagrados para definir la riqueza de un lugar es la mención de «una tierra que fluye aceite...»; entre las bendiciones mencionadas con las que Dios iba a enriquecer a su pueblo fiel se hallaba la de que su aceite sería multiplicado (Dt. 7:13;

8:8).

El aceite se extrae del fruto del olivo prensado en molinos. El proceso de elaboración implica una piedra vertical con un gran agujero en el que se inserta un palo. Este palo descansa sobre las aceitunas que van a ser exprimidas, extendiéndose más allá del receptáculo que las contiene. Son necesarias piedras que cuelguen como contrapeso en el extremo más retirado de la piedra. Otra manera de elaborar el aceite en los tiempos antiguos era pisar la aceituna con los pies en el trujar. Este primitivo método lo menciona el profeta Míqueas: «Pisarás aceitunas, mas no te ungirás con el aceite» (Miq. 6:15). Los molinos de aceite se conocieron por primera vez, probablemente, en la época helenística y romana, de cuya existencia dan testimonio los vestigios arqueológicos, aunque en la Biblia no se habla de ellos con claridad.

El aceite elaborado se conservaba en orzas de gran capacidad (1 R. 17:12ss; 2 R. 4:2ss). Las cantidades pequeñas, en cambio, en cuernos (1 Sam. 16:1; 1 R. 1:39) o en vasos de alabastro (Mt. 26:7).

1. Uso, aplicaciones y elaboración.

2. Señal y símbolo.

I. USO, APLICACIONES Y ELABORACIÓN. En la tradición bíblica el aceite alcanza una gran importancia debido a sus muchas aplicaciones: la alimentación, la cosmética, la iluminación y la salud; por esta razón era un signo de alegría, de riqueza y de felicidad (Sal. 23:5; 104:15; 133:2; Miq. 6:15, etc.).

La mayoría de los alimentos se cocinaban con aceite de oliva (2 Cro. 2:10, 15; 11:11; Sal. 55:21). Por pobre que uno fuese, siempre disponía de una reserva de aceite de oliva, como la viuda que alimentó a Elías: «No tengo ni un pan cocido... Solamente un puñado de harina tengo en la tinaja, y un poco de aceite en una botija» (1 R. 17:12). La ofrenda de grano de la Ley Mosaica requería harina fina sin levadura, mezclada con aceite, preparada en una sartén (Lv. 2:1-16). Y el profeta Ezequiel, al relatar a Jerusalén todas las bendiciones de Yahvé, cuenta: «Comiste flor de harina de trigo, y miel, y aceite» (Ezq. 16:13).

Diferentes tipos de aceite servían como combustible en lámparas para iluminación del hogar o de la tienda (Ex. 35:8,14), además de ser un elemento imprescindible en la elaboración de > perfumes y cosméticos. Era costumbre ungir a los huéspedes con aceite perfumado. En este caso solo se usaba aceite de oliva, por lo general mezclado con especias aromáticas (Sal. 23:5; 92:10; Lc. 7:46).

En tanto que remedio contra las enfermedades era capaz de devolver la salud o de aliviar los dolores y heridas (Is. 1:6; comp. Lc. 10:34), así como de otorgar nuevas fuerzas. En la poesía hebrea es frecuente la imagen del aceite que penetra profundamente en el cuerpo, «hasta los huesos» (Sal. 109:18), y repercute en la fuerza, salud, alegría y belleza de la persona. Por esta razón las unciones con aceite se utilizaron como ritos de consagración y de curación.

Además de los usos ya señalados, el aceite revestía también una gran importancia en todo lo relativo a las ceremonias y los ritos religiosos. Para la unción de los sacerdotes se empleaba un aceite especial preparado según las instrucciones divinas (Ex. 30:30; 40:13). Con este mismo aceite fueron ungidos el Tabernáculo y sus utensilios (Ex. 40:9,10). También se usaba aceite en las ceremonias reales. Así, Samuel ungió a David por rey con un cuerno de aceite (1 Sam. 16:1). A Salomón se le ungió rey con el aceite del cuerno de Sadoc el sacerdote (1 R. 1:39).

El aceite formaba parte de las ceremonias de expiación de la impureza de los leprosos (Lv. 14:1-

18). En tiempos del NT los discípulos de Jesús, siguiendo una costumbre común ungían a los enfermos con aceite, «y los sanaban» (Mc. 6:13). La epístola de Santiago exhorta a los presbíteros para que en nombre del Señor practiquen la unción de aceite sobre los enfermos (Stg. 5:14).

II. SEÑAL Y SÍMBOLO. Siendo un producto tan útil por sus múltiples usos, el aceite de oliva es símbolo de fuerza espiritual, salud y vigor, a la vez que de luz, por servir como combustible en las lámparas utilizadas en la iluminación (cf. Mat. 25:1-13). Es también, sobre todo el aceite perfumado, un símbolo de alegría ((Sal. 45:7; Prov. 27:9; Ec. 7:1; 9:8; cf. Eclo. 9:8; Heb. 1:9) y así se utilizaba especialmente en las festividades (Am. 6:6). Derramar aceite sobre un huésped era una muestra y señal de honor, como evidencia una conocida figura del libro de los Salmos, en la que este producto simboliza la abundancia de la bendición divina: «Preparas mesa delante de mí en presencia de mis adversarios. Unges mi cabeza con aceite; mi copa está rebosando (Sal. 23:5; cf. 92:10). Los ungidos con aceite tienen la bendición de Dios y, con ella, la misión de iluminar al pueblo y guiarlo por el camino de la salvación. La unción es externa, signo de la acción interna del Espíritu de Dios que transforma al ungido (1 Sam. 10:1--6; 16:13). En este sentido, el aceite de la unción se convierte en un tipo de los nuevos tiempos y anuncia la llegada del Mesías: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado para proclamar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos» (Lc. 4:18; cf. 1 Jn. 2:27).

Véase COSMÉTICA, OLIVO, PERFUME, UNCIÓN, UNGÜENTO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Lesquivit, "Aceite", en *VTB*, 44-45.

ACEITUNA

Heb. 2132 *záyith*, זַיִת; gr. 1638 *elaía*, ἐλαία. Fruto del olivo del cual por diversos medios se obtiene el > aceite. Su color cuando está madura es negro. Su recolección se realiza a mano, después de ser movido el árbol y vareadas sus ramas (cf. Is.24:13; Dt. 24:20). En Palestina la recolección ya estaba lista para septiembre. Se puede extraer de ella hasta más del 30 por ciento de aceite en peso (cf. Dt. 28:40; Mi. 6:15; Stg. 3:12). Véase ACEITE, OLIVO.

ACÉLDAMA

Gr. 189 *Hakeldamakh*, Ἀκελδαμάχ, del arameo *jaqal-demah*, חֲקַל־ ְמָה = «campo de sangre». Pequeña parcela de terreno en Jerusalén que antes de la muerte de Cristo se llamaba «campo del alfarero» (Jer. 19), comprado por los sacerdotes con el dinero devuelto por Judas, quienes lo destinaron a cementerio de extranjeros, ya que, considerándolo «precio de sangre» y por tanto contaminado, no podía dedicarse a sepultura de judíos (Mt. 27:7; Hch. 1:19). La voz popular, recordando el origen de dicho cementerio, hizo un fácil juego de palabras y convirtió su nombre en «hakéldama», o sea, «campo de sangre». Puede localizarse casi con certeza en el lado sur del valle de Hinom, donde existen multitud de tumbas de los cruzados.

J.M. DÍAZ YANES

ACEPCIÓN DE PERSONAS

Heb. 4856 *massó*, מַ א = «parcialidad, injusticia, acepción de personas» (2 Cro 19:7); 5234 raíz verbal *nakhar*, נכר, «reconocer», con adverbio negativo en la expresión «no reconozcas rostros» (Dt 16:19); 5375 la raíz verbal *nasá*, נ א, entre su gran variedad de aplicaciones abarca también las de

«aceptar, admitir, distinguir»: «¿Haréis acepción de personas?» (Job 13:8); la fórmula *nasá panim*, que significa «levantar la cara (de alguien)», proviene de una costumbre oriental de salutación en la que una persona saludaba a otra (generalmente de rango superior) inclinando humildemente su rostro o incluso postrándose en tierra. Si el de rango superior levantaba con su mano el rostro del otro, le expresaba su reconocimiento, es decir, lo aceptaba; gr. 4382 *prosopolempsía*, προσωπολημψία = «favoritismo», vocablo del gr. tardío que solo se encuentra en el NT, posiblemente de creación cristiana, formado literalmente del hebraísmo «tomar o aceptar la cara» (LXX Sal. 81:2; Sir. 4:22, 27; 35:13; 42:1; Mal. 1:8; 1:9; 1 Esd. 4:39). Este neologismo se formó por la combinación de los dos términos griegos, *prósopon*, πρόσωπον, y λαμβάνειν, *lambanein*, traducidos del heb.

En ambos casos, la expresión nace de la experiencia cotidiana del trato con el otro y la apariencia de su cara. El rostro es lo primero que se ve y que se observa para reconocer a una persona, lo que mejor la caracteriza, lo cual puede empujar a algunos a dejarse llevar por la primera impresión y juzgar al otro por las apariencias. La «acepción de personas» consistiría en emitir un juicio solo por lo externo, sin tener en cuenta los méritos que cada uno puede tener en su interior.

En teología moral se considera que la acepción de personas es un pecado de injusticia y parcialidad. El hecho de preferir unos a otros responde a una tendencia radicalmente enraizada en la naturaleza social del hombre, que se deja llevar por prejuicios de clase o grupo, anteponiendo los intereses propios a la justicia e imparcialidad exigidas por la Ley de Dios. «La materia del pecado de acepción de personas no es cualquier preferencia mostrada en favor de una persona, sino solo aquella que lesiona la justicia y, más concretamente, la justicia distributiva al no distribuir con equidad entre los miembros de la sociedad los bienes y las cargas» (J.L. Gutiérrez Gómez).

Abundan los textos bíblicos que prohíben la acepción de personas. Algunos afirman radicalmente que Dios no actúa de esta manera; por consiguiente, tampoco lo han de hacer los humanos. La legislación prohíbe tal actitud especialmente a los jueces. Ex. 23:3 prohíbe favorecer al pobre; el v. 6 prohíbe torcer su derecho. Lev. 19:15 prohíbe toda injusticia y toda predilección en el juicio, tanto a favor del pobre como del rico. Lo mismo indica Dt. 1:17, remitiendo el juicio a Dios. Otros textos prohíben la aceptación de sobornos y regalos de corrupción (Dt. 10:17; 16:19; 2 Cro. 19:7; Sir. 35:14-15), lo cual constituye, sin duda, una buena muestra de la amplia divulgación de tal costumbre en la antigüedad bíblica, denunciada constantemente por los profetas en nombre de Yahvé (Am. 5:12; Is. 1:23; Jer. 22:3; Ez. 22:12). Los jueces deben «imitar» en sus funciones la imparcialidad de Dios. La literatura sapiencial retoma la máxima y la relee en formulaciones en parte morales, en parte legales. A nivel particular se sigue mucho mal de los juicios y opiniones emitidos según las apariencias (Prov. 18:5; 24:23).

El NT remarca expresamente que Dios no hace acepción de personas. Así actúa Jesús en su trato con la gente, algo que reconocen incluso sus adversarios (Mt. 22:16; Lc. 20:21). En la Epístola de Santiago se nota una transferencia de la prohibición del favoritismo de un nivel de validez general a una concreción socioeconómica. Mientras que los textos legales más antiguos prohíben todo partidismo en los tribunales, tanto a favor como en contra del pobre o del rico, posteriormente la prohibición habla de la preferencia por el rico. Esto se explica a partir de la tendencia tan humana de inclinarse paulatinamente hacia el lado de la predilección por los ricos y famosos. En cambio, la voz contracultural pasó poco a poco de la máxima de la imparcialidad de Dios a su preferencia por los perjudicados. A ello apunta Sir. 35:13, que subraya que Dios ayuda a los pobres sin parcialidad y que oye la oración de los oprimidos. Lo mismo indica Dt. 10:17-19, que vincula la grandeza de Dios,

su imparcialidad e incorruptibilidad con la constitución del derecho para los huérfanos y las viudas y el amor a los extranjeros. En síntesis, la neutralidad de Dios se fue transformando en protección de los débiles y transfiere la conocida máxima legal al ámbito social de la comunidad histórico-salvífica en la cual quedan abrogadas las diferencias de clase.

Sin embargo, cabe diferenciar entre una anulación fundamental por parte de Dios y su realización en la realidad, que debe ser llevada a cabo de nuevo en cada situación y momento. En este ámbito la imparcialidad se relaciona con las diferencias entre judíos y paganos (Hch. 10:34; Ro. 2:10-11), esclavos y libres (Ef. 6:8-9; Col. 3:25-26) y pobres y ricos (Stg. 2:1.9). A partir de Jesucristo, los judíos ya no gozan más de preferencia ante los paganos, pues Dios no hace «acepción de personas» (Hch. 10:34). Aquí se transfiere el atributo de Dios a la misión universal. De la misma manera, todos están bajo el mismo juicio, pues no hay acepción de personas ante Dios (Ro. 2:11 y 1 Pd. 1:17). En el ámbito social, esta base histórico-salvífica debe determinar la convivencia entre las diferentes capas. Ef. 6:9 se dirige a los amos, mientras que Col. 3:25 habla a los esclavos.

La peculiaridad de Santiago consiste en ir más allá de los tres textos paulinos. Exige que los miembros de la Iglesia practiquen la justicia de Dios, advirtiendo ante el peligro de la preferencia por los ricos. Con ello, interpreta el tema decididamente en dirección a un compromiso para con los más pobres, dándole a su exhortación una densidad antropológica, partiendo, en tanto que cristiano, de Jesucristo (Stg. 2:1) y argumentando doblemente de manera teológica a partir de la elección de los pobres por Dios y a partir de la Ley real. De esta manera transfiere el importante principio jurídico del pueblo de Dios a la estructura social y económica de sus comunidades, interviniendo en los problemas entre pobres y ricos.

Es muy notable que para fundamentar su exhortación, Santiago no cite ninguno de los muchos textos del AT sobre el tema, sino que coloque ante sus lectores la elección de los pobres por Dios, su riqueza en fe y su posición como herederos del Reino (Stg. 2:5).

Llama la atención el empleo del plural *acepciones de personas*, que remite tanto a una actitud general como también a acciones aisladas. Cada acción es la manifestación de una actitud interior, o, si se quiere, la expresión de una determinada ideología. Véase COMUNIÓN, IGLESIA, JUSTICIA, POBRES, REINO DE DIOS, RIQUEZA, SOBORNO.

BIBLIOGRAFÍA: J.L. Gutiérrez Gómez, “Acepción de personas”, en *GER* I, 467-468; J. Pieper, *Justicia y fortaleza* (Madrid 1968).

R. KRÜGER

ÁCIMOS o ÁZIMOS

Heb. *matstsoth*, מַ ת, gr. *ázymos*, ζυμος = «sin levadura». Panes en forma de tortas planas, carentes de levadura. Se mencionan por vez primera en la visita de los tres viajeros a Abraham (Gn. 19:3). En la institución de la > Pascua y de la fiesta subsiguiente de siete días, se prohibía totalmente la presencia de levadura en las casas (Ex. 12:8, 15, 20), y de hecho esta celebración fue popularmente designada como la fiesta del «pan sin levadura» (מַ ת). Estaban prescritos en todas las ofrendas en las que entraba el pan como ingrediente (Lv. 2:11-12), tipificando así la ausencia de toda corrupción en el sacrificio, figura del de Cristo; la única excepción era la ofrenda de panes ordenada en Lv. 7:13, una ofrenda de acción de gracias en la que se aceptaba la persona imperfecta del adorador.

A lo largo de las Escrituras la levadura simboliza iniquidad; es por esto que, siguiendo el tipo de la festividad de los ázimos, el cristiano es exhortado a celebrar su fiesta no con levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, de sinceridad y de verdad (1 Co. 5:8). Véase LEVADURA,

PASCUA, PAN, PAN DE LA PROPOSICIÓN.

ACLAMACIÓN

Del lat. *acclamare* = «dar voces multitudinarias en honor y aplauso de una persona». Fue usado en el latín clásico de la República romana como término general para una manifestación popular de sentimientos expresados por gritos. También en referencia a bodas, funerales, triunfos, etc. El mismo significado tiene en heb. 8663 *teshuôth*, א ת = «estruendo» o «clamor fuerte»: o 7321 la raíz verbal *rûá*, רוע = «aclamar con júbilo, dar gritos, manifestar alegría»: «todo el pueblo aclamaba» (Esd. 3:11), relacionada con 8643 *terûah*, ר עָה = «aclamación de alegría, toque de trompetas, estruendo»: «el pueblo que sabe aclamarte» (Sal 89:15).

En el AT es la ceremonia que se celebraba después de la unción del soberano; heb. 1984 raíz verbal *halal*, הלל; lit. «brillar, hacer espectáculo, celebrar»: «los que aclamaban al rey» (2 Cro. 23:12; cf. 1 R. 1:34, 39; 2 R. 11:12, 14). Significa que el pueblo aceptaba la elección que Dios había hecho y que estaba dispuesto a someterse a la autoridad del monarca designado. Al toque de trompeta o cuerno el pueblo aplaudía gritando «¡Viva el rey!» (1 Sm. 10:24; 2 Sm. 16:16; 1 R. 1:25; 2 R. 9:13). En relación con Dios se utiliza el verb. 3034 *yadah*, ידה = «celebrar, exhaltar, glorificar»: «David comenzó a aclamar a Yahvé» (1 Cro. 16:7); y el imperativo del verbo *rûá*, רוע: «Al Dios de Jacob aclamad con júbilo» (Sal. 81:1). Es una forma jubilosa de alabar a Dios, de exaltarlo y magnificarlo porque es Santo (Sal. 30; 97:12; 105:3). La aclamación se expresa generalmente con un grito (Sal. 47; 81; 89; 95) que, al desarrollarse, se convierte fácilmente en cántico y salmo, apoyado las más de las veces por la música y por la danza misma (Sal. 33; 98; 1 Cro. 23:5). Por esta razón, formaba parte del culto de Israel. Esencialmente, aclamación y alabanza son lo mismo.

En el NT, las aclamaciones constituyen uno de los ritos más imponentes de la liturgia celestial del Ap. (4:8; 7:9-12; 11:16; 15:3), por la que Dios y el Cordero inmolado son exaltados y celebrados por encima de toda la creación y poderes terrenales. Véase ALABANZA, ALELUYA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Gary, *Alabanza y clamor a Dios* (Las Américas 1995); E.B. Gentile, *Adora a Dios* (CLIE 2000).

ACMETA

Heb. 307 *Ajmethá*, אַחְמְתָא, de derivación persa = «Ecbatana»; Sept. *Amathá*, Ἀμαθ. Ciudad que griegos y romanos llamaban Ecbatana (*Ekbátana*, Ἐκβ πανα, 2 Mac. 9:3; Jdt. 11:1; Tob. 5:9; Josefo, *Ant.* 10:11, 7; 11:4, 6) y que los judíos designaban con el nombre arameo de Acmeta. Su nombre original deriva del sanscrito *acradhana* = «establo».

Construida en los montes Zagros sobre la ruta principal que iba desde el > Creciente Fértil hasta el Asia Central a través de la meseta irania, fue la capital de Media. El rey de los medos, según Heródoto, habitaba en un palacio separado de sus vasallos por siete murallas, fuertes y anchas, construidas en círculos concéntricos, siendo una más elevada que la otra y distinguiéndose por su distinto color: la primera blanca, la segunda negra, la tercera púrpura, la cuarta azul, la quinta anaranjada, la sexta plateada y la séptima dorada. En el 550 a.C. > Ciro el persa derrotó a los medos e hizo de Ecbatana su residencia de verano. Desde entonces perdió su preponderancia. Según Polibio, poseía una tesorería real famosa por su riqueza y esplendor. Fue conquistada sucesivamente por Alejandro Magno, Seleuco y Antíoco III. El lugar nunca ha sido enteramente excavado debido a encontrarse debajo de la ciudad moderna de Hamadán (Irán), donde la tumba tradicional de Ester es

todavía venerada por la comunidad judía.

En los días de Esdras fue hallado un rollo en los archivos de Acmeta en el cual estaba escrito el decreto de Ciro acerca del Templo de Jerusalén y el resto de los exiliados judíos (Esd. 6:2-3).

BIBLIOGRAFÍA: A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (University of Chicago Press 1977, 2ª ed.).

F. BENLLIURE

ACO

Heb. 5910 *Akko*, עַ, de una raíz árabe que significa «calor, bochorno», en referencia a la arena sulfurosa de la vecindad, usada por los fenicios para su fabricación de vidrio; Sept. *Akkho*, Ἄκχω. Ciudad en la costa mediterránea de Israel, con el mejor > puerto natural de la región al norte del monte Carmelo, más allá de Haifa, que quedó dentro del territorio de la tribu de Aser, aunque esta nunca tomó posesión de ella (Jue. 1:31). Los escritores griegos y romanos la conocían por el nombre de Ace, *Ake*, Ἄκη (Estrabón, 16,877; Diodoro Sículo, 19,93; Josefo, Ant. 9,14,2) hasta que le fue cambiado por el > Tolemaida, en honor de Ptolomeo Filadelfo, rey de Egipto, que realizó grandes obras en ella (Plinio, *Hist. Nat.* 5,19). En el año 65 a.C. vino a formar parte del Imperio romano y fue conocida al mismo tiempo con el nombre de Colonia Claudii Caesaris, por haber recibido el privilegio de la ciudadanía romana otorgada por Claudio (Plinio 5,17; 36,65). Pablo desembarcó en este importante puerto, pues quería visitar la iglesia existente en la ciudad (Hch. 21:7). En tiempo de las Cruzadas fue una fortaleza llamada San Juan de Acre, hasta que Saladino la tomó en el año 1187. Véase TOLEMAIDA.

ACOR

Heb. 5911 *Akhor*, עָכ ר = «angustia». Sept. *Akhor*, Ἀχώρ. Nombre de un valle no lejos de Jericó, donde fue apedreado > Acán con todos los suyos por haber atraído la maldición sobre Israel al haber robado del > anatema de Jericó (Jos. 7). El valle se hallaba entre Jericó y Ai, en los límites de la tribu de Judá. Se lo identifica con Wadi Kelt, 31º 50’ N, 35º 24’ E. Será una puerta de esperanza para Israel (Os. 2:17) en el futuro, cuando en confesión y arrepentimiento, quitando de entre ellos su pecado, recuerden que fue allí donde empezó a caer sobre ellos el juicio de Dios, seguido de bendición: así será como la tribulación de los últimos días terminará en bendición (Is. 65:10).

J.M. DÍAZ YANES

ACRABIM

Del heb. 4610 *Maaleh Aqrabbim*, מַעֲלֵה עֲקְרַ ּים = «colina o cuesta de los escorpiones». Sept. *anábasis Akrabín*, Ἀνάβασις Ἀκραβίν. Puerto de montaña al sur del mar Muerto, que constituía el límite meridional de Palestina y que era también «la frontera del amorreo» (Nm. 34:4; Jue. 1:36; Jos. 15:3). Se menciona además en la literatura apócrifa bajo el nombre de Acrabatane, como campo de batalla entre Judas Macabeo y los edomitas (1 Mac. 5:3).

J.M. DÍAZ YANES

ACRÓPOLIS

Del gr. *akros*, ἄκρος «grande»; *polis*, πόλις «ciudad» = «fortificación elevada» de la antigua Grecia. Originalmente un lugar de refugio, la acrópolis típica era construida en una colina o promontorio que

se elevaba sobre la región circundante. Debido a la protección conseguida, la zona adyacente a la base de la colina era con frecuencia el emplazamiento de la ciudad. El crecimiento de la población en algunas ciudades hizo necesaria la construcción de murallas que abarcaban una parte de la ciudad baja y proveían así un área fortificada de mayor capacidad. La acrópolis, dada su posición elevada, remedo de la «montaña sagrada» del Olimpo, era el lugar sagrado por excelencia en que se concentraban los principales templos y obras de arte, además de edificios públicos como el erario.

Entre las acrópolis de mayor renombre destacan la por todos considerada acrópolis por excelencia, es decir, la de Atenas; el Acrocorinto de Corinto y la Cadmea de Tebas. La acrópolis de Atenas está construida en una escarpada colina de 156 m. de altura sobre el nivel del mar; domina la ciudad y en la actualidad guarda los restos de algunas de las muestras existentes más admirables de la arquitectura clásica, tales como el templo dórico llamado el Partenón; los Propíleos, enorme pórtico de mármol y entrada principal al recinto fortificado; el Erecteion, templo famoso por sus excepcionales detalles jónicos y por su pórtico de cariátides; y el templo de Atenea Niké. Estas obras maestras fueron construidas en la Edad de Oro ateniense durante el arcontado de Pericles, en el siglo V a.C. La acrópolis de Atenas fue visitada por Pablo durante su estancia en aquella ciudad (Hch. 17:15-34), en cuya sinagoga predicó primero. Más tarde disputó con los filósofos > epicúreos y > estoicos en el foro y, sobre todo, ante los miembros del > Areópago.

ACRÓSTICO

Del gr. *akron*, ἄκρον, «extremidad», y *stikhos*, στίχος, «verso» = «al final del verso». Poema cuyos versos empiezan o terminan con letras (o sílabas o palabras) con las que se pueden componer determinados vocablos u oraciones. Es de origen muy antiguo, su invención se atribuye a Epicarmo. El ejemplo más destacado de este tipo de poemas es atribuido por Lactancio y Eusebio a la profetisa Eritrea.

En un sentido más amplio, el nombre «acróstico» se aplica a poemas alfabéticos. En este tipo de poesía los versos o estrofas sucesivas se forman empezando con el orden de las letras del alfabeto. Podemos ver esto ejemplificado en el AT, principalmente en algunos salmos, como el 119, donde cada uno de los ocho versos de la primera serie empieza por la primera letra del alefato, > *áleph*, cada uno de los ocho de la segunda por la segunda letra, > *beth*, y así sucesivamente. Otros salmos, 25 y 34, solo dedican un verso a cada letra. Las > *Lamentaciones* de Jeremías son un acróstico casi en su totalidad, así como el último capítulo de Proverbios, cuyos últimos veintidós versículos siguen el orden alfabético.

En el cristianismo el gr. *Ikhtýs*, Ἰχθύς (> pez, símbolo de Cristo) se ha convertido en el más famoso de los acrósticos, ya que las letras iniciales forman las palabras *Iesûs Khristós Theoû Huiós Soter* («Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador»). Se supone que este acróstico debe haber sido muy conocido por los primeros cristianos. Véase POESÍA HEBREA, PARALELISMO, SALMOS.

ACSÁ

Heb. 5915 *Akhsah*, עַכְסָה = «tobillo». Sept. *Akhsá*, Ἀχσά. Hija de Caleb, otorgada como esposa a > Otoniel, porque este conquistó > Quiriat-séfer (Debir). Otoniel hizo que Acsá pidiera a su padre un aumento de la > dote matrimonial, que comprendía las tierras del > Neguev (Jos. 15:16-19; Jue. 1:12-15; 1 Cro. 2:49).

En esta historia se aprecia en toda su crudeza la relación entre guerra y sexo y que aparece en

diversos pasajes de la tradición bíblica y de otras culturas, a lo largo de la historia. La mujer aparece así como premio para el guerrero triunfador. El padre actúa como dueño de su hija, y como tal se la entrega al guerrero más fuerte, al que es capaz de conquistar la ciudad. Como > Jefté sacrificará su propia hija a Dios en gratitud por su victoria, Caleb la entrega a un marido. La hija acepta su suerte y, por instigación de su marido, pide a su padre que, junto al campo yermo del entorno, le conceda un estanque de aguas (*berakah*), para que los habitantes de la ciudad puedan recibir abundancia de la vida. Así aparece como persona activa, mediadora entre padre y esposo. Tiene una palabra, un gesto de mujer, al servicio de la vida. Para realizar su función y ser madre necesita las fuentes de agua (Jue. 1:14-15) .

La mujer se describe así simbólicamente como *ciudad que se debe conquistar*. No es una persona libre con quien hay que dialogar, para mantenerse en comunión con ella, sino una dificultad para vencer, algo que se debe tomar (conquistar, dominar) por la fuerza, alguien que acaba siendo tema de contrato entre padre y marido. De esa manera, al ser objeto de *conquista* (tomar la ciudad), ella se vuelve *mercancía*, aunque pueda realizar una función activa ante su padre: para volverse madre y alimentar a los hombres, ella necesita las albercas de agua, apareciendo así como mujer que sabe expresar su voluntad, al servicio de la vida (y quizá como alberca de vida).

Puede actuar, pero no tiene libertad real. Nadie le pregunta si quiere o no quiere casarse, no se le ofrece elección entre un marido u otro, sino que está a merced del más astuto y/o violento, que sepa y pueda conquistar la ciudad (conquistándola a ella), según la voluntad de su padre, que pone por ella un precio alto: ella vale una ciudad.

X. PIKAZA

ACSAF

Heb. 407 *Akhshaph*, עֶכְ ָף = «fascinación». Sept. *Akhsaph*, Ἀχσάφ. Ciudad real cananita en la frontera de la tribu de Aser, cerca del Mediterráneo. Se sitúa entre Betén y Alamelec (Jos. 19:25). Su rey se contó entre los treinta y un monarcas muertos a manos de los hijos de Israel, al haberse levantado en contra de la división de la tierra (Jos. 11:1; 12:20). Probablemente era un centro religioso famoso por su magia y > hechicería. Ha sido identificada con Kefr Yasif.

J.M. DÍAZ YANES

ACUB

Heb. 6126 *Aqqub*, עַ ב = «insidioso», contracción de > Jacob; Sept. *Akaboth*, Ἀκαβώθ, a veces *Akub*, Ἀκούβ v. *Akum*, Ἀκούμ. Nombre de tres personajes del AT.

1. Cabeza de una familia de > netineos o sirvientes del Templo que regresaron de Babilonia (Esd. 2:45).

2. Uno de los levitas encargado de la custodia de las puertas del Templo, cuya familia regresó del exilio (1 Cro. 9:17; Esd. 2:42; Neh. 7:45; 9:19; 12:25); y probablemente uno de los que leyó la Ley al pueblo (Neh. 8:7).

3. Uno de los siete hijos de > Elioenai o Esli, descendiente de David (1 Cro. 3:24).

ACUSADOR

Heb. *ed jamás*, עֵד חָמָס = «el acusador». Sept. y NT 476 *antídikos*, ἀντίδικος = «adversario»; o 2725 *katégoros*, κατήγορος = «acusador».

1. El nombre *ed jamás* significa literalmente «falso testimonio», pero en este caso concreto *jamás* quiere decir «capaz de violencia» y encierra la idea de injusticia. El acusador era aquel que se personaba ante los jueces para querellarse contra la conducta de otro. Debía presentar para ratificar y confirmar su palabra dos o tres testigos como mínimo. Si el acusador, una vez vista la causa y realizadas todas las diligencias, era hallado culpable de haber levantado falso testimonio contra el reo, sufría la misma pena que solicitaba le fuera infligida al acusado, lo mismo que se decreta en el Código de Hammurabi.

2. El acusador insidioso también se llama en heb. 7854 *satán*, שָׂטָן, prop. «adversario», que la LXX suelen traducidir por el gr. 1228 *diábolos*, δι□βολος. Satán aparece en sentido judicial como un fiscal en el tribunal de justicia, que denuncia la transgresión de la Ley y demanda el castigo correspondiente (cf. Job 1:6ss; Zc. 3:1ss; Ap. 12:10ss). Véase SATANÁS, ADVERSARIO.

ACZIB

Heb. 392 *Akhzib*, אַכְזִיב = «torrente de invierno», o «engaño». Sept. *Akhiezi*, Ἀχ□ζι, *Akhzib*, Ἀχζ□β, o *Akhzek*, Ἀχζ□κ. Nombre de dos ciudades del AT.

1. Una de las que correspondieron a la tribu de Judá en la repartición de la tierra (Jos. 15:44). Aparentemente fue infiel a la causa nacional durante la invasión asiria: «Las casas de Aczib serán en mentira a los reyes de Israel» (Mi. 1:14), donde el profeta hace un juego de palabras: «casas de Aczib» (אַכְזִיב), «serán mentira» *akhzab* (אַכְזָב). Probablemente es la misma que recibe también el nombre de > Quezib (Gn. 38:5) y > Cozeba (1 Cro. 4:22). Identificada con Ain Kezbeh.

2. Población ubicada a orillas del Mediterráneo y asignada a la tribu de Aser, pero de la que no se pudo expulsar a sus habitantes fenicios (Jos. 19:29; Jue. 1:31). Trabajos arqueológicos han determinado que los habitantes de Aczib construyeron canales que hicieron de la ciudad prácticamente una isla, posiblemente por motivos defensivos.

J.M. DÍAZ YANES

ADA

Heb. 5711 *Adah*, עָדָה, de significado incierto, tal vez «placer, compostura» o «la ornamentada», según Keil; Sept. *Adá*, Ἀδ□. Nombre de dos mujeres del AT.

1. Una de las dos esposas de > Lamec, madre de > Jabal y > Jubal (Gn. 4:19, 20, 23). Ella y > Silah son las primeras mujeres/esposas de la Biblia y aparecen ya en un contexto de lucha, donde el varón/marido las mantiene y las defiende con violencia. El relato de las mujeres de Lamec se inscribe en la tradición de violencia de Caín, asesino de su hermano Abel. Ese pasaje supone, aunque no explica, el paso de la > monogamia ideal, igualitaria (que se supone en Gn. 1:27-28 y en 2:21-25) a la > poligamia real, donde el varón es cabeza de dos o más mujeres, a las que tiene que defender con violencia, apareciendo así como dueño y vengador de sus mujeres.

2. Una de las esposas de Esaú, hija de Elón heteo (hitita), recibe el nombre de > Basemat en Gn. 26:34 y 28:9). Fue madre de Elifaz (Gn. 36:2-4, 10), el cual fue padre de siete de los jefes de Edom (Gn. 36:2, 4, 15, 16). Véase BASEMAT, ELIFAZ.

ADADA

Heb. 5735 *Adadah*, עַדְעָדָה, del sirio «festival», o quizá, por reduplicación, «frontera»; Sept. *Adadá*,

Ἀδαδ v. *Aruel*, Ἀρουλ. Unas de las ciudades que correspondió a la tribu de Judá, mencionada entre Dimona y Quedes (Josué 15:22); probablemente sea la Gadda mencionada por Eusebio y Jerónimo (Onomasticón, Gadda), en la frontera oriental de Daroma, frente al mar Muerto.

ADAÍAS

Heb. 5718 *Adayah*, עֲדָיָה = «adornado por Yahvé», o en su versión extensa *Adayahu*, עֲדָיָה i(2 Cro. 23:1). Nombre de ocho personajes del AT.

1. Sept. *Edeía*, Ἐδεα v. *Hiedeía*, Ἰεδεα. Padre de Yediha, madre del rey Josías, nativo de Boscat (2 R. 22:1).

2. Sept. *Adaía*, Ἀδαα v. *Alaía*, Ἀλαα. Uno de los hijos de Simei, de la tribu de Benjamín, residente en Jerusalén después de la cautividad (1 Cro. 8:21), 3. Sept. *Adaía*, Ἀδαα v. *Adaí*, Ἀδα. Levita descendiente de Gerson, antepasado del cantor Asaf (1 Cro. 6:12-13), aparentemente el mismo que > Ido, hijo de Jóah (v. 21).

4. Sept. *Adaía*, Ἀδαα. Hijo o descendiente de Bani, que hubo de divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:29).

5. Sept. *Adaías*, Ἀδαας v. *Adaía*, Ἀδαα. Otros de los descendientes de Bani, de actuación semejante al anterior (Esd. 10:39).

6. Sept. *Sadías*, Σαδας v. *Adaía*, Ἀδαα. Sacerdote, hijo de Jerojam, repoblador de Jerusalén y defensor de la ciudad durante la construcción del Segundo Templo (Neh. 11:12; 1 Cro. 9:12).

7. Sept. *Adaía*, Ἀδαα v. *Akhaía*, Ἀχαα. Descendiente de Judá, a través de Fares. Habitó en Jerusalén después de la cautividad (Neh. 11:5).

8. Sept. *Adaía*, Ἀδαα, v. *Adaí*, Ἀδα. Padre de Maasías, uno de los jefes militares que pusieron a > Joás en el trono de Judá (2 Cro. 23:1). Aparentemente es el mismo que Judá, hijo de José y padre de Simeón en la genealogía de Jesucristo ofrecida por Lucas (Lc. 3:30).

ADALÍA

Heb. 118 *Adaleyá*, אֲדַלְיָא, probablemente de origen persa; Sept. *Bareá*, Βαρε v. *Barsá*, Βαρσ v. *Barel*, Βαρλ; Vulg. *Adalja*. Uno de los diez hijos de > Amán, enemigo de los judíos, y asesinado por estos bajo el edicto real de Susa (Est. 9:8).

ADAM

Heb. 121 *Adamah*, אֲדָמָה = «color de sangre, rojo»; Vulg. *Adom*. Ciudad a unos dos km. al oriente y en la cabecera del Jordán, cerca de la desembocadura del Jaboc en el mar de Tiberias, donde las aguas de este río comenzaron a acumularse para abrir un paso seco a los judíos. Al elevarse el valle entero del Jordán desde este lugar, pudieron atravesar el río por el sur. A esta ciudad parece referirse 1 R. 7:46 y 2 Cro. 4:17 (léase *bemaabar adamah*: junto al vado de Adam), así como Jos. 3:16 (léase *meadam haír*: lejos de la ciudad de Adam); hoy Tell ed-Damiyyah, pequeño montículo en cuya cima se encuentran restos arqueológicos del Bronce, del Hierro y de las épocas romana y bizantina.

ADAMA

Heb. 128 *Adamah*, אֲדָמָה = «tierra»; Sept. *Adamí*, Ἀδαμ v. *Armaíth*, Ἀρμαθ, Vulg. *Edema*. Ciudad

fortificada de Neftalí, mencionada entre > Quinéret y > Ramá (Jos. 19:36); probablemente la misma que > Adami, pertenenciente al territorio de dicha tribu.

ADAMI-NECEB

Heb. 129 *Adamí*, אֲדָמִי = «terroso»; Sept. *Armaí*, Ἀρμα□ v. *Armé*, Ἀρμ□; Vulg. *Adami*. Ciudad en los límites de la frontera del territorio de Neftalí (Jos. 19:33). Estudiosos como Rosenmüller y Keil unen este nombre con el siguiente, Neceb, נֶקֶב = «el paso» (Sept. *Nabok*, Ναβ□κ v. *Nakeb*, Νακ□β), tal como hace la Vulg. *quae est Neceb*, aunque el Talmud de Jerusalén diferencia ambas ciudades (*Megillah*, 70,1). El Targum y Jerónimo conectan ambos nombres, como hacen las versiones más modernas.

ADÁN

Heb. 121 *Adam*, אָדָם = «rojo»; emparentado con אֲדָמָה = «suelo, tierra». Color de la arcilla que refleja el de la piel humana. Sept. y NT *Adam*, Ἀδ□μ.

1. Etimología.
2. Adán en el AT.
3. Adán en el NT.

I. ETIMOLOGÍA. Nombre dado al primer hombre creado por Dios. La palabra hebrea aparece en el AT más de 500 veces y casi siempre significa «hombre» o «ser humano» (Gn. 7:23; 9:5-6). Adán es el nombre común para indicar el primer progenitor del linaje humano. Hay divergencias de opinión entre los expertos en semítico cuando intentan explicar el significado de la palabra hebrea. Muchos ven su origen en el sumerio «Adan», o «mi Padre». Flavio Josefo dice que en la antigüedad era común la opinión que hacía derivar el nombre de Adán de la palabra «rojo», aludiendo a la coloración de la piel y de acuerdo con la costumbre egipcia de pintar las figuras humanas que representan a los egipcios de rojo, mientras que las que representan otras razas suelen aparecer en negro o en algún otro color (Gesenius, *Thesaurus*).

Algunos explican que el nombre de Adán está en íntima relación con «la tierra», heb. *adamah*, אֲדָמָה (Gn. 2:7; 3:19-23; 10:9; 34:15; Sal. 7:1). En este caso el valor del término estaría en que representa al hombre como nacido de la tierra, similar al latín, donde se supone que la palabra *homo* viene de *humus*.

Otros explican la raíz de Adán con el significado de «para hacer, para producir», conectándolo con el *adanu* asirio, cuyo probable significado es «para construir, para levantar»; de ahí Adán significaría «hombre» en el sentido pasivo, es decir alguien hecho, construido, creado, o en el sentido activo, como el que labora.

II. ADÁN EN EL AT. En el relato de la creación, Adán es literalmente el «ser humano», con art. *ha-Adam*, en sentido inclusivo como varón y hembra (Gn. 1:27). Es hecho por Dios mismo a su imagen y semejanza (v. 26). La palabra «imagen», *tselem*, suele aplicarse a una estatua o representación, de manera que el ser humano es como una efigie en la que se expresa el original —que es Dios—, la «semejanza», *demuth*, indica un parecido con Dios difícil de precisar. Para unos el ser humano es imagen/semejanza de Dios por sus cualidades espirituales; para otros por su poder y pensamiento, otros incluso por su forma externa. Sea como fuere, el ser humano (varón y mujer, ambos a la vez) es imagen/estatua de Dios, una idea atrevida a la luz del mandamiento que prohibe

taxatívamente la creación de imágenes de Dios (cf. Ex. 20:4).

El ser humano, *ha-Adam*, aparece desde el principio como varón-mujer, no como un principio asexuado, ni como un varón del que deriva la mujer (ni como mujer de la que deriva el varón), sino como realidad dual, varón y mujer, sin superioridad o jerarquía interna. El ser humano empieza siendo así varón y mujer, de manera que en principio no se puede hablar de superioridad de uno sobre otro, sino de dualidad personal. En ese contexto, el texto sigue diciendo: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra» (Gn. 1:28). La orden se dirige a varón y mujer, sin establecer diferencias. La bendición propia de Dios no se dirige al padre ni a la madre, sino a los dos, varón y mujer, que deben crecer y multiplicarse, de manera que surjan nuevos varones y mujeres, capaces de llenar la tierra y dominarla. La palabra utilizada aquí para «señorear, dominar» es *radah*, que significa tener *autoridad y organizar*, como hace un rey que ocupa un territorio, ejerciendo allí su soberanía; «sojuzgad» (*kabash*) es un poco más fuerte, se utiliza generalmente para la subyugación de un territorio conquistado, e implica el empleo de la fuerza. Pero en este caso, el dominio de Adán-Eva sobre el hombre no incluye los animales como alimentos: «Os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer» (v. 29), el mismo que compartirán los animales (v. 30). De ninguno modo se justifica aquí la explotación ecológica ni el maltrato animal, usado como alimento. Hombre y mujer son designados como «delegados» de Dios ante el conjunto de la creación para servir a la reproducción y equilibrio de la vida. Como se dirá después, Adán es puesto en el jardín del Edén para labrar y servir, *'abad*, para guardar y proteger, *shamar* (Gn. 2:15). En este sentido, su privilegio de dominio no está desligado de su obligación de servicio.

El relato de Gn. 2:4b–4:2 se plantea con una perspectiva diferente el sentido del ser humano, destacando la función especial de la mujer, que recibe aquí el nombre de Eva. Sobre el contexto anterior se añade que «Yahvé Elohim modeló al ser humano [*Adam*] del barro de la tierra (*adamah*)». Este ser humano, que no es todavía varón ni mujer, es *Adam de la Adamah*: arcilloso/rojo de la arcilla, terroso de la tierra. No brota por generación espontánea, como las plantas en Gn. 1:11, sino que, para que él naciera, ha sido necesario el *trabajo* de Yahvé Elohim que le ha sacado del barro, *adamah*, le ha dado forma y ha insuflado en su nariz/garganta su aliento de vida, dándole así su propia y misteriosa identidad. En el relato babilónico, el primer hombre también es creado del barro, pero mezclado con la sangre de un dios derrotado, Kingu.

Eva, la mujer, es creada al constatar Dios la soledad de Adán (Gn. 2:18,20). Eva surge del *interior* del hombre, de su costilla (vv. 21-22). En esa línea, el hombre (*ish*) aparece como anterior y la hembra (*ishshah*) como posterior, aunque luego Adán-Hombre invierta el esquema y diga que todos los vivientes vienen de Eva-Hembra (Gn. 3:20).

El siguiente cuadro responde a la presencia del mal en un mundo creado naturalmente bueno por Dios. Movidos por una seducción que procede tanto del exterior, una > serpiente astuta, como del interior, la percepción de lo que parece agradable (Gn. 3:6), Eva primero, Adán después, infringen el mandamiento explícito de no como del árbol del bien y del mal. La serpiente no se impone a la fuerza sobre la mujer, sino mediante una sabiduría que se insinua como poseedora de pensamiento que Dios oculta (Gn. 3:6).

Al ceder a la tentación comete un acto de rebeldía contra el mandamiento divino, lo que acarrea el mal del mundo, su corrupción. Ciertamente sus ojos fueron abiertos, pero no a un conocimiento

superior, sino a su desnudez y desamparo (v. 7). Aprendieron que eran mortales y que sus vidas estarían llenas de dolor y duro trabajo hasta volver al polvo (v. 17). Fuera del huerto se encontraron espinas y cardos. La armonía de la creación cesó para siempre. En el libro de los Jubileos 3:28 se dice que cuando Adán y Eva abandonaron el Edén, la boca de todas las criaturas se cerró y ya no pudieron hablar con los humanos.

III. ADÁN EN EL NT. Las referencias a Adán en el NT en tanto que personaje histórico solo aparecen en un pasaje (Lc. 3:38). En otros se menciona en tanto que primer hombre, no como nombre propio (Mt. 19:2-8; Mc. 10:6-8; Ro. 5:8, 15-19; 1 Co. 15:22, 45; 1 Ti. 2:13, 14; Jud. 14). Una sola vez se lo cita en relación con Cristo (1 Cor. 15:45).

San Pablo formula la doctrina teológica sobre Adán, «cabeza de la humanidad caída», en analogía con Jesucristo, «cabeza de la humanidad redimida» (Ro. 5:12-20), quien por contraste es el nuevo y «último Adán» (1 Cor. 15:22-45). San Pablo entiende que como el Adán original era la cabeza de toda la Humanidad, el padre de todos según la carne, también Jesucristo es constituido principio y cabeza de la familia espiritual de los elegidos, y potencialmente de todo el género humano, ya que todos están invitados a compartir su salvación. Así, el primer Adán es imagen del segundo, pero mientras el anterior transmite a su descendencia un legado de muerte, el último, por el contrario, trae el principio vivificante de la restauración. Cristo es el «último Adán», principio de la nueva creación que devuelve el hombre al paraíso, el que restaura el «árbol de la vida para la sanidad de las naciones» (Ap. 22:2).

El primero y el segundo Adán ocupan la posición de cabeza con respecto a la Humanidad, pero con una neta diferencia: por la desobediencia del primero quedó viciado él con toda su estirpe, dejando a su posteridad una herencia de muerte, pecado, y miseria; el segundo por su obediencia obtiene para todos aquellos que se confiesan discípulos suyos una nueva vida de santidad y el premio eterno. Puede decirse que el contraste así formulado expresa el principio fundamental de la religión cristiana y encierra el núcleo de la propia doctrina de la economía de salvación. Es principalmente en estos pasajes citados y otros de similar importancia (cf. Mt. 18:11) donde se basa la doctrina fundamental: nuestros primeros padres fueron creados por > Dios en un estado original de inocencia, y su restauración es el objeto de la > Encarnación.

Todos los hombres viven por y en Cristo cuando nacen a él por la fe. Adán se convierte de este modo en un > tipo de Jesucristo, que con su obediencia habría de reparar los estragos de la desobediencia. Por Adán entró en el mundo la muerte y el pecado (Ro. 5). En él todos pecaron y murieron. Por la transgresión de uno (Adán), muchos fueron hechos pecadores (Ro. 5:18). Por medio del segundo Adán, Cristo, los hombres son constituidos justos y reciben la vida eterna. Véase CABEZA, EDÉN EVA, HOMBRE, IMAGEN, PARAÍSO, SEMEJANZA, SERPIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: J. Black *The Dominion of Man* (Edinburgh University Press 1970; H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana* (EVD 1981); I. Gómez-Acebo, ed., *Relectura del Génesis* (DDB 1997); M. Join-Lambert, "Adán", en *VTB* 45-47; M. Navarro, *Barro y Aliento, Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3* (Paulinas 1993); J. Passmore, *Man´s Reponsability for Nature* (Duckworth, Londres 1980); X. Pikaza, *Antropologia bíblica* (Sígueme 2006); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1972); O. Schilling, "Adán", en *DTB*, 12-16; B. Schaller, "Αδαμ, *Adam*", en *DENT* I, 82-84; H. Seeebass, "Adán", en *DTNT* I, 62-65.

A. ROPERO

ADÁN, LITERATURA APÓCRIFA

1. Leyendas.
2. El Testamento de Adán.
3. Simbología.

I. LEYENDAS. Hay muchas leyendas rabínicas en el Talmud que hablan de Adán y muchas otras recogidas en el *Libro apócrifo de Adán*, hoy perdido, pero del cual algunos extractos han llegado hasta nosotros en otras obras de carácter similar. En el *Libro de la Penitencia* o *Combate de Adán* (Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, vol. II) el progenitor de nuestra raza aparece como un héroe que experimenta el sufrimiento tras ser expulsado del Paraíso junto con Eva. El *Testamento de Adán*, el *Apocalipsis de Adán*, *La vida de Adán y Eva*, el *Libro de las hijas de Adán*, etc. son otras tantas obras que muestran hasta qué punto interesó la figura del primer hombre a la literatura religiosa.

II. EL TESTAMENTO DE ADÁN. Se conserva en siríaco, griego, etíope y árabe. Consiste tan solo en algunos fragmentos de gran interés. Su lugar preciso en la historia de la literatura únicamente puede determinarse tras un estudio de la relación que existe entre él y los escritos del mismo período o de un período anterior. Contiene profecías de Adán sobre Cristo y menciona los nueve coros de ángeles con sus respectivas misiones. Los fragmentos litúrgicos que tienen que ver con la división de las horas del día y de la noche hacen posible percibir en qué forma las ideas persas influyeron en el gnosticismo. Se pueden encontrar pasajes del *Testamento de Adán* en las Constituciones Apostólicas de los Coptos, que parecen tener alguna relación con las ideas contenidas en los fragmentos litúrgicos. Se dicen cosas tan curiosas como: «Primera hora: Esta es la hora en que adoran los demonios; en cuanto que están adorando, cesan de hacer daño al hombre, porque el oculto poder del Creador los refrena».

III. SIMBOLOGÍA. Según una leyenda, Adán estaba enterrado en el monte Calvario o Gólgota. Cuando la sangre de Cristo derramada sobre la cruz penetró en la tierra y tocó el cráneo de Adán, este fue redimido, uniendo así las dos figuras más importantes de la historia bíblica en el acto más transcendental del sacrificio del > «Hijo del Hombre». Según C.J. Jung, Adán simboliza «el ser humano cósmico», la totalidad originaria de todas las fuerzas psíquicas, frecuentemente ligado al arquetipo del padre y del ancestro.

Para la tradición cabalística Adán es una síntesis del universo creado, cuyo nombre propio no es sino una abreviación de los nombres de los cuatro puntos cardinales de los que está hecho, ya que Dios recogió polvo de todos los lados para su creación.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, dir., *Apócrifos del AT*, vol. V (Cristiandad 1987); F.J. Martínez Fernández, “Testamento de Adán” (*EC* 1987).

ADAR

Heb. 146 *Addar*, ר אַ = «amplio, espléndido»; Sept. v. *Ader*, Ἀδ?ρ v. *Arad*, Ἀρ?δ v. *Aleí*, Ἀλε? v. *Ared*, Ἀρ?δ, Vulg. *Addar*.

1. Hijo de Bela y nieto de Benjamín (1 Cro. 8:3); llamado en otro lugar > Ard (Gn. 46:21).
2. Nombre de una ciudad que formaba parte de los límites de Judá (Jos. 15:3).

ADAR, calendario

Heb. y cald. 143 *Adar*, אֲדָר, nombre de origen caldeo, probablemente sign. «oscuro, nuboso». Sept. *Adar*, Ἀδάρ.

Sexto mes del año civil judío y último del calendario religioso, comenzaba aproximadamente con la luna nueva en el mes de febrero y terminaba en la luna nueva de marzo. En este mes Dios libró a los judíos de la conspiración de > Amán, en memoria de lo cual se celebraba la fiesta de Purim los días 14 y 15 (Est. 3:7; Esd. 6:15).

A. LOCKWARD

ADBEEL

Heb. 110 *Adbeel*, אַדְבְּאֵל, probablemente «milagro de Dios», el primer miembro del sintagma procede del sirio y significa «dedo o progenie de Dios», en árabe *adb* = «retoño»; Sept. *Nabdeel*, Ναβδεήλ; Josefo, *Abdeelos*, Ἀβδεῆλος (Ant. 1,12,4); Vulg. *Adbeel*.

Tercero de los hijos de Ismael y progenitor de una tribu árabe desconocida (Gn. 25:13; 1 Cro. 1:29). Véase ARABIA.

ADDÁN

Heb. 135 *Addón*, אַדָּן; Sept. *Edán*, Ἠδάν, forma enfática (Esd. 2:59) del nombre > Adón (Neh. 7:61). Uno de los que regresaron de la cautividad en Babilonia, pero que no pudo demostrar su casa paterna ni su linaje, ni si eran de Israel (Esd. 2:59).

ADER

Heb. 5738 *Éder*, עֶדֶר = «arreglo, arrear»; Sept. *Oded*, Ὠδήδ v. *Oder*, Ὠδήρ. Uno de los jefes de la tribu de Benjamín, descendiente de Beria y residente en Jerusalén (1 Cro. 8:15).

ADEREZO. Véase ADORNO

ADI

Gr. 78 *Addí*, Ἀδδί, probablemente del heb. *Adí*, עֲדִי, «ornamento». Nombre de dos israelitas.

1. Varón de quien varios descendientes regresaron de Babilonia casados con mujeres extranjeras (1 Esd. 9:31; cf. el texto canónico paralelo Esd. 10:30, que con mayor exactitud presenta la lectura > Pajat-moab).

2. Hijo de > Cosam y padre de > Melqui (probablemente Maasías, de 2 Cro. 34:8), en la genealogía de Cristo ofrecida por Lucas (3:28).

ADIEL

Heb. 5717 *Adiel*, עֲדִיאֵל = «ornamento de Dios». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Odiel*, Ὠδιήλ. Padre de > Azmavet, que fue tesorero de David y Salomón (1 Cro. 27:25).

2. Sept. *Ediel*, Ἐδιήλ. Uno de los principales jefes de un clan de la tribu de Simeón (1 Cro. 4:36).

3. Sept. *Adiel*, Ἀδιήλ. Hijo de Jazera y padre Masai, quien colaboró activamente en la reconstrucción del Templo (1 Cro. 9:12).

ADÍN

Heb. 5720 *Adín*, עָדִין = «voluptuoso»; Sept. *Adín*, Ἀδίν v. *Addín*, Ἀδδίν. Cabeza de una familia de cuatrocientas cincuenta y cuatro personas que regesaron a Jerusalén y Judá del cautiverio, cada una a su ciudad (Esd. 2:15). Nehemías habla de seiscientas cincuenta y cinco (Neh. 7:20), debido sin duda a un error respecto a las centenas y el hecho de incluirse o no él mismo en el cálculo.

ADINA

Heb. 5721 *Adiná*, עֲדִינָא = «delicado, afeminado»; Sept. *Adiná*, Ἀδινά. Hijo de Siza el rubenita y jefe de los rubenitas, treinta en total, del ejército de David, contado entre los héroes del rey (1 Cro. 11:42).

ADINO

Heb. 5722 *Adinó*, עֲדִינ; Sept. *Adinón*, Ἀδινών. Uno de los valientes de David que mató a ochocientos hombres en una ocasión (2 Sam. 23:8). La redacción del texto no es clara, muchos opinan que el nombre > Joseb-basebet el tacmonita es parte del texto introductorio del personaje y debe traducirse, entonces: «él blandió su lanza contra 800, y los mató de una sola vez» (RVA). Véase EZNITA.

ADITAIM

Heb. 5723 *Adithávim*, עֲדִיתַיִם = «doble presa», o «doble ornamento»; Sept. *Adiathaím*, Ἀδιαθαΐμ; Vulg. *Adithaim*. Una de las ciudades de la llanura adjudicadas a la tribu de Judá, mencionada entre Saraim y Gedera (Jos. 15:36). Eusebio menciona dos lugares de nombre *Adathá*, Ἀδαθά, y Jerónimo, *Aditha* y *Adia*, una cerca de Gaza, y otra próxima a Dióspolis (Lidia). Se cree que la primera corresponde a Aditaim.

ADIVINACIÓN

Heb. 7081 *qósem*, קֶסֶם = «suertes» que se dividen o reparten; vb. 7080 *qasam*, קסם, aplicado solo a los falsos profetas (cf. Dt. 18:10, 14; Miq. 3:6, 7, 11), nigromantes (1 Sam. 28:8) o adivinos como los filisteos (1 Sam. 6:2) y > Balaam (Jos. 13:22); gr. *manteía*, μαντεία; en Hch. 16:16 «espíritu de pitón», 4436 *Python*, πύθων, de *Pythó*, nombre de la región en donde se ubicaba el famoso oráculo de Delfos.

1. Prohibición general.
2. Adivinación legítima.
3. Adivinación ilegítima.

I. PROHIBICIÓN GENERAL. En Israel se dieron diversas formas de adivinación, tanto permitidas como prohibidas, a semejanza de los pueblos entorno. La curiosidad humana, mezclada con el interés personal por conocer el futuro para así actuar de un modo u otro en el presente, ha llevado a crear multitud de artes adivinatorias con diversas técnicas, signos externos, premoniciones interiores, o comunicaciones directas por parte de la divinidad, que se han institucionalizado en muchas culturas y religiones desde la más remota antigüedad. Prohibida tradicionalmente en la religión judeocristiana, entra en la problemática teológicomoral relativa a la > magia y a la superstición.

La adivinación, ajena a la fe de Yahvé, está condenada bajo pena de muerte en la Ley (Ex. 22:18; Lv. 19:26, 31; 20:27); es propia de pueblos idólatras y, por tanto, se le prohibe al pueblo santo de

Israel (Dt. 18:9-14). El Deuteronomio se preocupa por el profetismo cananeo y con él por los diversos «indagadores» de lo divino. A juzgar por la amplia terminología usada para designarlos debían existir muchas variedades: vaticinadores, astrólogos, agoreros, hechiceros, encantadores, espiritistas, adivinos, nigromantes (Dt. 18:10-11). Alude aquí el texto sagrado a casi todas las formas corrientes de adivinación que se daban en su época y a las que condena en su totalidad. La crítica a la adivinación que tiene sus raíces en el politeísmo y la magia, está bien presente en los profetas. En Is. 44:25 Dios declara: «Deshago las señales de los adivinos [esto es, los falsos milagros de ellos], y enloquezco a los agoreros»; y en Jer. 14:14: «Falsamente profetizan los profetas en mi nombre; no los envié, ni les mandé, ni les hablé; visión mentirosa, adivinación, vanidad y engaño de su corazón os profetizan» (cf. Jer. 27:9; 29:8; Ez. 12:24; 13:6, 7, 9, 23; 21:29; 22:28; Mi. 3:6, 7; Zac. 10:2). Un notable pasaje en Ez. 21:21-22 da unos ejemplos de cómo adivinaban los paganos. El rey de Babilonia había llegado a una encrucijada; deseando saber si debía tomar el camino a Rabá o a Jerusalén, recurrió a la adivinación. Primeramente, «sacudió sus flechas». Es indudable que se escribieron en dos o más flechas los nombres de las ciudades y las agitó en el carcaj; la flecha tomada con la mano derecha decidiría cuál era el camino a tomar. Jerusalén cayó en su mano derecha. Es posible que el rey tuviera todavía dudas, pero se desconoce cómo se solventaban estas en la adivinación (cf. Zac. 10:2). El rey buscó aún otra guía: «miró el hígado». Había ciertas normas por las que se podía deducir si las entrañas de un sacrificio eran propicias para algo o no. Que el rey utilizara tres maneras diferentes de adivinación demuestra que no tenía una gran confianza en ellas; es posible que hubiera sido engañado en este terreno anteriormente.

Se mencionan otros medios de adivinación, como «adivinación por la copa» (Gn. 44:5, 15). Este método era practicado por egipcios, asirios y persas, y entre otras variantes, se echaban pequeños trozos de metal y piedrecitas marcados con signos en la copa y se obtenían respuestas de ellas al caer. En ocasiones se llenaba la copa con agua, y al proyectarse sobre ella la luz del sol se veían o se imaginaban figuras sobre la superficie. Otra referencia es: «Mi pueblo a su ídolo de madera pregunta, y el leño le responde» (Os. 4:12). Los árabes usaban dos varas sobre una de las cuales se escribía «Dios lo quiere» y sobre la otra «Dios lo prohíbe». Se agitaban juntas y la primera en caer o en ser sacada era aceptada como la respuesta; o bien se lanzaba una vara y la respuesta se deducía por la dirección en la que caía. El texto de Oseas indica que se invocaba a un «ídolo de madera» y que lo que «el leño» o la vara dijeran quedaba controlado por él. Así que en toda adivinación se usaban encantamientos y se invocaba a los dioses para que dieran las respuestas más favorables.

II. ADIVINACIÓN LEGÍTIMA. El auténtico profeta de Israel desenmascara toda falsedad y libera al pueblo de la fascinación que siente por la magia y la adivinación. Con todo, en Israel se dieron ciertas formas de adivinación en el contexto de la fe de Yahvé, depuradas de cualquier tipo de relación con la magia y la idolatría y, por tanto, permitidas. Son las siguientes:

1. *Suertes*, heb. 1486 *goral*, רָל , gr. *kleromanteía*, κληρομαντεία. Fueron utilizadas por los hebreos en asuntos de extrema importancia y siempre de modo solemne, en el contexto de un acto religioso (Jos. 7:13). La tierra prometida fue dividida por suertes (*goral*, רָל , *kleron*, κλῆρων Num. 26:55, 56; Jos. 14:2); la culpa de > Acán fue descubierta mediante este método (Jos. 7:16-19); y > Saúl fue elegido rey por el mismo medio (1 Sam. 10:20, 21); lo mismo podemos decir de la elección de > Matías para el apostolado (Hch. 1:26). Esta práctica se basaba en la convicción de que «las suertes se echan en el regazo, pero a Yahvé pertenece toda su decisión» (Prov. 16:33; 18:18).

2. *Oniromancia*, del gr. *oneiromanteía*, ὀνειρομαντεία, adivinación por sueños (Det. 13:2,3; Jue. 7:13; Jer. 23:32; Josefo, Ant. 17:6,4). La interpretación de los sueños del faraón por parte de José se considera un don divino (Gn. 41:25-32), así como el caso de Daniel en la corte de Nabucodonosor (Dan. 2:27; 4:19-28). Dios enviaba sueños a los patriarcas, a los reyes y a los piadosos (Gn. 20:6; Jue. 7:15; 1 R. 3:5; Mt. 1:20; 2:12, 13, 19, 22). Por contra, «los adivinos ven mentiras y refieren sueños falsos» (Zc. 10:2). Jeremías no duda en arremeter «contra los profetas que profetizan falsos sueños oráculo de Yahveh y los cuentan, y hacen errar a mi pueblo con sus falsedades y su presunción» (Jr. 23:32. cf. Ecl. 5:2, 6).

3. El >Urim y Tumim parece haber estado relacionado con la adivinación en el buen sentido del término, en cuanto relacionado con Yahvé: «Él estará de pie delante del sacerdote Eleazar, quien consultará por él delante de Yahvé mediante el juicio del Urim» (Nm. 27:21), también referidos a veces como > Efod (1 Sam. 2:28; 14:3; 23:6; 30:7). Eran un tipo de suertes que el Sumo Sacerdote vestía en su pectoral con las doce piedras preciosas (Ex. 28:15-30; Lv. 8:8), y según la suerte que se sacaba se traía la respuesta divina, probablemente por medio de un "sí" o un "no" (1 Sam. 30:7-8; cf. 14:41; 23:9-12; Nm. 27:21). Por contra, se condena toda idolomancia o consulta idolátrica (Os. 3:4).

4. Profetas. Los profetas también sirvieron como adivinadores. El profeta Samuel dio conocer la suerte de las asnas perdidas Saúl (1 Sam. 9:11-25). Ahías anunció a la mujer del rey Jeroboam I la próxima muerte de su hijo (1 R. 14:1-18; cf. 1 R. 22:5s; 2 R. 3:11s). La capacidad de adivinación fue considerada un rasgo fundamental de la institución profética, hasta el punto que el cumplimiento o no del vaticinio se transformó en el criterio central para definir el carácter mismo del profeta (Dt. 18:19-22).

III. ADIVINACIÓN ILEGÍTIMA. Figuras de adivinación expresamente prohibidas en la Escritura son:

1. *Adivino*. Literal. «adivino de adivinaciones» (Dt. 18:10), heb. *qosem qesamim*, קֹסֵם קְסָמִים; Sept. *manteuómenon mantís*, μαντευόμενων μαντίς, Vulg. *qui ariolos sciscitatur*. El término se usa referido a > Balaam (Jos. 13:22), los adivinos filisteos (1 Sam. 6:2) y los falsos profetas hebreos (Miq. 3:3, 6, 7, 11). No se especifica el método que utilizaban para realizar sus adivinaciones.

2. *Agorero*, heb. 6049 *anén*, עָנַן, raíz prim. «cubrir», «nublar», se traduce «observador de los tiempos [mediante el examen de las nubes]», también «adivino, hechicero». Estos observadores o agoreros son clasificados con todos los demás que se entrometen en actividades ilegítimas en Dt. 18:10, 14.

El observador de los tiempos determinaba los días propicios y no propicios, algo vital en un tipo de sociedades en las que nada debía hacerse sin consultar previamente a los dioses. Romanos y griegos consideraban algunos días fastos y otros nefastos, *candidi* y *atri* (Hesíodo, *Trabajos*, 770; Suetonio, *Augusto*, 92). San Pablo critica la observancia de «los días, los meses, las estaciones y los años» (Gal. 4:10). Un ejemplo de ello en el AT es cuando > Amán echó suertes para hallar el día en que llevar a cabo sus planes contra los judíos (Est. 3:7). Es indudable que al echar la suerte invocaron a sus dioses para asegurarse el éxito. Otros practicaban los augurios con el similar propósito de determinar la voluntad de su dios. La respuesta a sus preguntas podía venir de los truenos (*keraunoskopía*, κεραυνοσκοπία), los relámpagos, la forma de las nubes, o también del vuelo o la aparición de ciertas aves (Catón, *De mor. Claud. Neron*; Nonius, 63,21; Cicerón, *De div*. 2,53).

En esta categoría hay que incluir a los:

3. *Astrólogos*, «los que contemplan las estrellas, *hajozim bakkokhabim*, הַחֹזִים ־ כָבִים y anuncian el comienzo de los meses, para pronosticar lo que vendrá sobre ti, *modiim lejodashim measher yaboú aláyikh*, מ דיעִם לֶחֳדָ ׁים מֵאֲ ֶר יָבֹא עָלָיִךְ» (Is. 47:13). En Daniel, la palabra traducida > «astrólogo», heb. 825, 826 *ashshaph*, es distinta y no implica ninguna relación con los cielos, sino que se trata de «hechiceros» o «encantadores», como leemos en referencia a Babilonia en Is. 47:9, 12, donde se habla de una multitud de hechizos y de encantamientos. Juntamente con los astrólogos babilónicos del v. 13 se mencionan los que observan los astros, que pueden haberse dedicado a pronosticar acontecimientos en base a las posiciones alteradas de los planetas en relación con las estrellas. A esto se añaden los que cada mes pronosticaban, probablemente a partir de las fases lunares. También en relación con Babilonia nos aparece el término «adivino», *gezar*, «dividir, determinar el hado o el destino», que implica cualquier forma pretendida de predecir acontecimientos.

4. *Sortílego*, del lat. *sors*, *sortis* = «suerte» y légere, «leer», «lectura de la suerte»; heb. 5172 raíz verbal *najash*, נח = «sisear, murmurar»; Sept. *oionizómenon*, οἰωνιζόμενον; Vulg. *qui observat auguria*. Parece referirse a los cánticos o encantamientos murmurados como un preliminar para obtener la respuesta de los espíritus que se deseaban consultar. Se traduce «ser agoreros» en Lv. 19:26; «sortílego» en Dt. 18:10; «agüero» en Nm. 23:23; 24:1 (con referencia a Balaam); 2 R. 17:17; «agorero», 21:6; «mirar en agüeros», 2 Cro. 33:6. Estos pasajes implican que este término era más bien de origen cananeo que egipcio. Hay dos personas mencionadas en el AT cuyos nombres se derivan de esta raíz: > Naasón (*Najshon*), el hijo de Aminadab (Ex. 6:23), y > Nehushta, la madre de Joaquín (2 R. 24:8).

5. *Hechicero*. El término utilizado es la raíz verbal *khashaph*, כ ף, y se refiere a la utilización de encantamientos mágicos, con el intento de dañar a hombres o animales, o de pervertir la mente, es decir, hechizar (cf. Ex. 7:11; Dt. 18:10; Dan. 2:2). Puede que no tuvieran poder para dañar a otros a no ser que aquella persona, por curiosidad o amistad, oyera voluntariamente los encantamientos utilizados. Manasés también practicó esta iniquidad (2 Cro. 33:6). Nínive es comparada a una ramera bien favorecida, maestra en hechizos (Nah. 3:4).

6. *Encantador*, heb. 2267 *jéber*, חֶבֶר, de *jabar*, חבר = «enlazar mediante conjuros»; Sept. *epaoidós*, ἐπαοιδός. Se asocia a otro término, 3907 la raíz *lajash*, לח, que hace referencia a un modo de «hablar de una manera suave y gentil», y se aplica después al encantamiento de serpientes (Sal. 58:5). En Is. 19:3, otro término, heb. 328 *ittim*, se traduce «evocador» con un sentido similar, como aquel que da un suave sonido en los encantamientos de los hechiceros. Es posible que se trate de encantadores de serpientes (cf. Sal. 58:6). La misma palabra se utiliza de > Acab, que anduvo «callado» (1 R. 21:27) como señal de su humildad y arrepentimiento.

7. *Espíritu de adivinación*, heb. 178 *shed ob*, ֵד א ב; Sept. *engastrímythos*, ἐγγαστρίμυθος = «ventrílocuo»; Vulg. *qui Pythones consulit*. El término heb. 178 *ob*, א ב significa «odre de agua» y denota la idea de «balbucear», de donde quizá el sonido hueco que pudiera ser producido por el viento o el aliento en un odre vacío, con lo que se debía suponer que las personas aludidas eran utilizadas por un espíritu al modo de los «ventrílocuos» con su muñeco, tal como traduce la LXX: *eggastrímythos*, ἐγγαστρίμυθος. Se aplicaba a los «magos», a quienes se creía «inflados, arrebatados por un espíritu», gr. *daimonoleptos*, δαιμονόληπτος. Aparece dieciséis veces, traducido

en este sentido en todas ellas, menos en Job 32:19. Como ejemplo del significado de esta palabra está la > pitonisa de Endor, consultada por Saúl.

8. *Consultor de muertos*. Del heb. *doresh el hammethim*, דֹרֵ אֶל־הַ ֵתִים, lit. «buscador de muertos». Este término aparece solamente en Dt. 18:11, aunque en Is. 8:19 se halla la misma idea: «¿Debieran ir los vivos a los muertos? ¿No debieran ir en pos de su Dios?» Y en Sal. 106:28 se lee de algunos que «comieron los sacrificios de los muertos», lo que puede haber constituido un acto preliminar para consultarles.

El caso más notable del AT es la ya mencionada pitonisa de Endor, a quien Saúl, que paradójicamente «había arrojado de la tierra a los encantadores y adivinos», mandó buscar después de no haber obtenido respuesta de Yahvé «ni por sueños ni por los urim, ni por los profetas» (1 Sam. 28:6) para conocer la suerte que habría de correr en la próxima batalla contra los filisteos. Se dice que los enviados encontraron una mujer que tenía «espíritu de adivinación» (1 Sam. 28:7), heb. *baalath-ob*, בַעֲלַת־א ב, lit. «señora de ob», traducido a veces «espíritu de pitón», al creer que *ob* corresponde al espíritu *pythón* griego (Plutarco, *De def. Or*. 414; Cicerón, *De div.* 1,19). Visitada de incógnito y bajo disfraz, Saúl le pidió que le adivinara por *ob* y que le hiciera subir a aquel a quien él le nombrara. Tan pronto como su vida quedó garantizada por un juramento, la mujer le preguntó a quién iba a llamar. Es evidente que su arte consistía en llamar a los espíritus de los muertos. No hay ninguna indicación en ningún otro pasaje de la Escritura en el que *ob*, א ב se refiera a que hubiera normalmente una aparición, sino que por lo general se oía una voz, que se suponía era del difunto y que parecía proceder de la tierra, en ocasiones murmurando ininteligiblemente o también «graznando» o «gorjeando», esto es, piando o trinando como las agudas notas de un pájaro. Saúl dijo: «Hazme venir a Samuel» (1 Sam. 28:11). Tan pronto como el nombre es pronunciado, la mujer, sorprendida, percibe a Samuel y se aterroriza diciéndole a su visitante: «¿Por qué me has engañado? pues tú eres Saúl» (v. 12). La narración bíblica no supone engaño alguno por parte de la pitonisa. El espíritu del profeta se aparece con reproche para Saúl: «¿Para qué me consultas si Yahvé se ha separado de ti y se ha pasado a otro?» (vv. 15). ¿Hizo la mujer subir a Samuel? Ella después pretendió haberlo hecho (v. 21), pero la narración implica más bien que no fue ella. Samuel vaticinó a Saúl que al día siguiente él y sus hijos estarían haciéndole compañía (v. 19).

En el NT se narra el caso de una joven poseída por espíritu de adivinación, o de Pitón. Tal era el nombre del oráculo profético de Delfos, considerado como el centro focal de la adivinación griega. Es notable el testimonio del espíritu maligno hacia los siervos del Dios Altísimo; puede haberse visto forzado a hablar así al verse ante el poder de Dios, del mismo modo que los > demonios reconocían atemorizados a Cristo; sin embargo, el apóstol San Pablo no podía tolerar recomendaciones procedentes de tal fuente, que hubieran terminado por neutralizar el significado del mensaje evangélico, por lo que el espíritu fue reprendido y arrojado de la joven. Aquí acabó su adivinación, y su dueño perdió la fuente de sus inicuos beneficios (Hch. 16:16-19).

También se habla de > Simón, «el cual había sido antes practicante de las artes mágicas», *mageúon* μαγεύων, que usó de encantamientos y fascinó por largo tiempo a la gente de Samaria (Hch. 8:9-11); y de > Elimas, el mago, *ho magos*, ὁ μάγος, un judío que en Chipre procuraba oponerse a la obra de Dios (Hch. 13:6, 8). Estos usaban artes mágicas (Hch. 19:19), atrayendo tras de sí a las gentes. En Apocalipsis se usa otra palabra, traducida «hechicería», gr. 5331 *pharmakeía*, φαρμακεία, referida al «aturdimiento producido por medio de drogas», y por extensión a cualquier

sistema de hechicería mediante encantamientos (Ap. 9:21; 18:23; cf. 21:8; 22:15). La hechicería queda clasificada entre los pecados más graves, y se aplica también a la iglesia profesante en la Babilonia mística. Aparece en la lista de los frutos de la carne (Gal. 5:20). Véase AGORERO, ASTRÓLOGOS, HECHICERÍA, HÍGADO, INVOCACIÓN DE MUERTOS, MAGIA, PITONISA, SUEÑO, SUERTE.

BIBLIOGRAFÍA: F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment: A Socio- Historical Investigation* (JSOT, Sheffield 1994); R.B. Girdlestone, "Hechicería, adivinación", en *SAT* 305-311; G. van der Leeuw, *La religión* (FCE 1948); A. Piñero, ed., *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico* (Almendro 1998).

A. ROPERO

ADLAI

Heb. 5724 *Adlaý*, עַדְלָי = «justo»; Sept. *Adlí*, Ἀδλί v. *Adaí*, Ἀδαί; Vulg. *Adli*. Padre de Safat, quien fue nombrado pastor real del ganado vacuno de David en los valles (1 Cro. 27:29).

ADMÁ

Heb. 126 *Admah*, אַדְמָה = «[tierra] roja». Sept. *Adamá*, Ἀδαμά. Una de las cinco ciudades de la llanura ocupada por Sodoma, Gomorra, Lasa y Zeboím, habitada por cananeos (Gn. 10:19). Su rey > Sinab tomó parte en la lucha contra > Amrafel y sus aliados (Gn. 14:2, 8). Según Dt. 29:22 y Os. 11:8, Admá fue destruida en la catástrofe de Sodoma y Gomorra (Gn. 19:24; Dt. 29:23; Os. 11:8).

J.M. DÍAZ YANES

ADMATA

Heb. 133 *Admathá*, אַדְמָתָא, probablemente de orgien persa; Sept. *Amdathá*, Ἀμδαθά; Vulg. *Admatha*. Uno de los siete príncipes que acompañaban a Asuero en su festín (Est. 1:14), que probablemente formaba farte de un cuerpo consultivo.

ADMINISTRADOR

Heb. 8269 *sar*, ר ַ = «aquel que está a la cabeza», de ahí capitán, caudillo, comandante, gobernador, administrador; gr. 3623 *oikonomos*, οἰκονόμος, designa en principio la persona que regentaba una casa o finca, de *oikos*, οἶκος, «casa», y νέμω, *nemo*, «disponer».

Había dos tipos de administradores, los encargados de asunto reales, p.ej. los que estaban al servicio de José en Egipto (Gn. 43:19; 44:1, 4), de David y Salomón en Jerusalén (1 Cro. 27:31; 1 R. 4:7), de Nabucodonosor en Babilonia (Dn. 1:11, 16) y Herodes en Judea (Lc. 8:3); y los administradores familiares, encargados de los asuntos de una casa particular. Administradores famosos fueron > Ahisar, palaciego de Salomón (1 R. 4:6); > Arsa, administrador del palacio de > Ela en Tirsa (1 R. 16:9); > Abdías, muy temeroso de Yahvé, administrador del palacio de Acab (1 R. 18:3); > Eliaquim, administrador del palacio de Ezequías (2 R. 18:18; 19:2; Is. 36:3, 22; 37:2); y > Cuza, administrador de Herodes, cuya esposa, > Juana, servía a Jesús con sus bienes (Lc. 8:3).

Los administradores o mayordomos familiares por lo general eran esclavos o libertos (Lc. 12:42; 16:1, 3, 8). Metafóricamente, y en el sentido más amplio, se aplica a los predicadores del Evangelio y maestros de la Palabra de Dios (1 Cor. 4:1), ancianos u obispos en las iglesias (Tit. 1:7) y a los creyentes en general (1 P. 4:10). Véase DIÁCONO, MAYORDOMO, TESORERO.

ADMIRABLE

Heb. 6382 *pelé*, פֶּלֶא = «admirable, maravillos, prodigioso»; Sept. *thaumastós*, θαυμαστ□ς; Vulg. *admirabilis*. Título del Mesías en Isaías 9:5, que nota el sorprendente e incomprensible carácter del Dios-hombre encarnado en un infante. Véase MESÍAS.

ADNA

Heb. 5733 *Adná*, עַדְנָא = «placer»; Sept. *Edene*, Εδ□νε, *Aidaíne*, Ἀιδα□νε, *Edne*, Ἔδνε y *Adnas*, Ἄδνας, *Ednas*, Ἔδνας, *Annas*, Ἄννας en Nehemías. Nombre de dos personajes del AT.

1. Sumo sacerdote, hijo de > Harim y contemporáneo de Joaquín. Esdras y Nehemías intentaron restaurar las órdenes sacerdotes establecidas por David, donde Adna aparece como el cabeza progenitor (Neh. 12:15).

2. Uno de los hijos de > Pahat-moab, obligado a divorciarse de su esposa extranjera después del regreso del cautiverio (Esd. 10:30).

ADNAS

Heb. 5734 *Adná*, עַדְנָא = «placer». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Edna*, Ἔδνα, Vulg. *Ednas*. Uno de los jefes de las ribu de Manasés que dejó a Saúl para unirse a David en > Siclag (1 Cro. 12:20).

2. Sept. *Ednas*, Ἔδνας, Vulg. *Ednas*. General en el ejército del rey > Josafat. Tenía bajo su mando una fuerza de 300.000 hombres (2 Cro. 17:14), cifra demasiado alta y que puede deberse a un error.

ADOBE. Véase LADRILLO

ADÓN

Heb. 114 *Addón*, אַ ן = «poderoso»; Sept. *Erón*, Ἠρ□ν. Lugar en el Imperio caldeo de donde salieron algunos judíos para regresar a Jerusalén (Neh. 7:61). También aparece como nombre personal. Véase ADDÁN.

ADONAI

Heb. 136 *Adonay*, אֲד נָי = «mi señor», que se suele considerar como una antigua forma plural de intensidad, como en el caso de *Shaddai*, aunque algunos lo ponen en duda; Sept. *Kyrios*, Κ□ριος «Señor», lat. *Dominus*. Antiguo término heb. derivado de 113 *Adon*, אָד ן, «amo, señor, gobernador». Indica la convicción de que Dios es el dueño de cada miembro de la familia humana y que, por consiguiente, es merecedor de la obediencia incondicional de todos y cada uno de ellos. La demanda de adoración que denota el título *Adônâi* queda bien ilustrada en Mal. 1:6, donde Yahvé dice: «El hijo honra al padre, y el siervo a su señor [o señores]; si, pues, soy yo padre, ¿dónde está mi honra? y si soy señor, *adonim*, אֲד נִים, ¿dónde está mi reverente temor?». Designa a Dios por primera vez en Gn. 15:2, 8, y después en 18:3. No es frecuente en el Pentateuco ni en los libros históricos, pero aparece con frecuencia en los Salmos como fórmula de oración, en Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel y Amós.

En el judaísmo posterior *Adônâi* sustituía por motivos de reverencia el nombre de Yahvé cuando tenía que ser leído en voz alta. Al añadir los > masoretas las vocales al texto hebreo, las de *Adônâi*

se combinaron con el > tetragrama *YHWH*, יהוה, de cuya simbiosis mal entendida salió en nuestras lenguas la palabra *Jehovah*, en vez del nombre *Yahweh*. Como esta sustitución se había llevado a cabo antes de la versión de los LXX, el texto griego traduce *Yhwh* por *Kyrios*, Κύριος, que es el equivalente de la palabra «Señor», aplicada constantemente a Jesús en el NT. Es significativo que el apóstol Tomás llame a Jesús, después de la prueba visible y sensible de su Resurrección de entre los muertos, «Señor mío y Dios mío» (Jn. 20:28), una cita directa del Sal. 35:23, donde el escritor sagrado utiliza el doble título *Elôhai* y *Adônâi*: «Dios mío y Señor mío» (cf. *Adônây Elohai*, «mi Señor, mi Dios», Sal. 38:15). Véase DIOS, Nombres de, SEÑOR.

ADONÍAS

Heb. 138 *Adoniyyah*, אֲדֹנִיָּה = «Yahvé es Señor»; también en forma extensa: *Adoniyyahu*, אֲדֹנִיָּה i(1 R. 1:8, 17, 24, 25, 41-51; 2:13-24; 2 Cro. 17:8); Sept. *Adonías*, Ἀδωνίας; *Ornía*, Ὀρνία en 2 Sam. 3:4; 1 Cro. 3:2; *Edanía*, Ἐδανία v. *Aanaa*, Ἀανία, *Adonías*, Ἀδωνίας en Neh. 10:16. Nombre de tres personajes del AT.

1. Cuarto hijo de David, nacido en Hebrón, y aspirante al trono después de muertos sus hermanos > Amnón y > Absalón. Contaba con el apoyo de > Joab, > Abiatar y parte de la población, para los que organizó una fiesta de proclamación. Advertidos de su intención, el profeta Natán y Betsabé, madre de Salomón, se lo hicieron saber al anciano David, que había prometido el reino a Salomón (1 R. 1:17, 30), por lo que la acción de Adonías era una clara usurpación. De inmediato, David mandó coronar a Salomón. Al enterarse, los partidarios de Adonías se dispersaron y él se refugió en el Tabernáculo, asiéndose de los cuernos del altar. Salomón lo perdonó a condición de su lealtad. Muerto David, Adonías pidió en matrimonio a > Abisag, una de las concubinas de su harén, lo cual equivalía a un acto de traición, pues las concubinas del monarca muerto pertenecían en herencia al nuevo soberano. Por este motivo, Adonías fue condenado a muerte juntamente con Joab (2 R. 1-2).

2. Uno de los levitas enviados por el rey Josafat a enseñar la Ley al pueblo (2 Cro. 17:8).

3. Uno de los jefes del pueblo de tiempos de Nehemías (Neh. 10:16), probablemente el mismo que en otro lugar es llamado > Adonicam (Esd. 2:13; 8:13; Neh. 7:18).

ADONI-BEZEC

Heb. 137 *Adoni-Bézeq*, אֲדֹנִי בֶזֶק = «señor de Bezeq»; Sept. *Adonibézek*, Ἀδωνιβέζεκ. Rey cananeo vencido por Josué, al que bárbaramente le cortaron los pulgares de las manos y de los pies, tal como él había hecho a unos setenta reyes vecinos, condenados a vivir de las migajas que caían de su mesa. Murió en Jerusalén (Jue. 1:5-7).

ADONICAM

Heb. 140 *Adonikam*, אֲדֹנִיקָם, probablemente «señor de lo alto»; Sept. *Adonikam*, Ἀδωνικάμ. Uno de los cautivos en Babilonia, cuyos descendientes, en número de 666, volvieron con Zorobabel a Jerusalén y a Judá, cada uno a su ciudad (Esd. 2:13; Neh. 7:18).

ADONIRAM

Heb. 141 *Adoniram*, אֲדֹנִירָם = «el Señor es excelso; señor alto». Sept. *Adoniram*, Ἀδωνιράμ.

Funcionario real bajo los reinados de David, Salomón y Roboam (2 Sam. 20:24; 1 R. 4:6). Tenía a su cargo la recaudación de impuestos y la formación de una leva de 30.000 hombres enviados a cortar madera en el Líbano (1 R. 5:14). Murió lapidado por el pueblo cuando Roboam le envió a recaudar los tributos de las diez tribus rebeldes del Norte. Fue una señal de descontento popular contra el rey y el inicio de la rebelión de > Jeroboam en el 931 a.C., que dio lugar a la formación del reino del Norte, o de Israel (1 R. 12:18). También es conocido con el nombre de > Adoram (2 Sam. 20:24; 1 R. 12:18; 2 Cro. 10:18).

ADONISEDEC

Heb. 139 *Adoní Tsedek*, אֲדֹנִי־צֶדֶק = «señor de justicia». Sept. *Adonisedek*, Ἀδωνισεδέκ v. *Adonibezek*, Ἀδωνιβεζέκ, Vulg. *Adonisedec*. Rey cananeo de Jerusalén cuando los israelitas invadieron Palestina. Al saber que después de la conquista de > Hai por parte de Josué los gabaonitas habían hecho paz con Israel, Adonisedec se puso al frente de otros cuatro reyes para castigar a Gabaón. Josué, saliendo en ayuda de Gabaón, lo derrotó y él y sus aliados fueron ahorcados (Jos. 10:1-27). Entre las tabletas de Tell El-Amarna se han hallado cartas de Adonisedec pidiendo al rey de Egipto que enviara soldados para que le defendieran de los «Abiru». Estas cartas dan un vívido relato, desde el punto de vista de los cananeos, de las guerras que tuvieron lugar cuando Josué tomó posesión de la tierra.

ADOPCIÓN

Gr. 5206 *huiothesía*, υἱοθεσία, de *huiós*, «hijo», y *thesis*, «colocación», relacionado con *títhemi*, «colocar»; denota el lugar y la condición de un hijo dados a alguien a quien no le pertenecen de forma natural. Esta palabra la utiliza únicamente el apóstol Pablo (Ro. 8:15,23; 9:4: Gal. 4:5; Ef. 1:5).

I. Adopción legal.

II. Adopción divina.

I. ADOPCIÓN LEGAL. La adopción, en el sentido moderno que tiene esta palabra, o sea, la incorporación en el seno de una familia como hijo propio de alguien que no lo es, no se conoció entre los israelitas, que únicamente adoptaban a parientes cercanos (Gn. 48:5; Ex. 2:10; 1 R. 11:20; Est. 2:7). En el resto del Medio Oriente se practicó ya desde la antigüedad, teniendo por objeto proporcionar a los maridos cuyas mujeres fueran estériles hijos que los ayudasen en su trabajo y en su ancianidad. En los archivos de Nuzi se conservan actas que nos relatan las adopciones llevadas a cabo por distintos señores. La adopción se expresaba por un rito común practicado por muchos pueblos. El hijo que iba a ser adoptado se colocaba sobre las rodillas de la persona que lo adoptaba. La ceremonia se efectuaba para adoptar a los hijos de una esclava (Gn. 30:3-8) y en el caso de un abuelo con sus nietos (Gn. 48:5-12; 50:23; Rt. 4:16-17). El padre que carecía de hijo varón podía casar a su hija con un esclavo y considerar el hijo nacido del matrimonio como hijo propio (1 Cro. 2:35). Los efectos de tal adopción (adopciones en sentido restringido, puesto que ocurrían dentro de la misma familia) eran limitados en cuanto a los derechos hereditarios. En el Derecho romano la adopción era una especie de compra que se llevaba a cabo en presencia de testigos. San Pablo parece aludir a esta costumbre al escribir a los gálatas (Gal. 4:5).

II. ADOPCIÓN DIVINA. En el NT aparece la imagen de la adopción como ilustración de una verdad espiritual, pero únicamente en los escritos paulinos. Ejemplifica un acto de la libre gracia de

Dios mediante el cual el pecador justificado por la fe es recibido en la familia divina, hecho heredero con Cristo y hermano suyo. En Cristo Jesús y mediante sus méritos expiatorios los creyentes reciben «la adopción de hijos» (Gal. 4:4-5). El Espíritu Santo incorpora a Cristo a los nuevos miembros de la familia de Dios y por eso es propiamente llamado el «Espíritu de adopción» (Ro. 8:15).

Algunos de los privilegios de este estado de adopción son el espíritu de libertad de que disfruta el creyente como heredero de las promesas; la semejanza a la imagen de Cristo, «primogénito entre muchos hermanos» (Ro. 8:29); el testimonio y la dirección del Espíritu Santo, por el cual los creyentes exclaman: «¡Abba, Padre!» (Ro. 8:15; Gal. 4:4); el propio Espíritu Santo, que es las arras que Dios otorga en señal de adopción en Cristo Jesús, titulo y garantía del hogar celestial (Ro. 8:14-17; 9:4; Ef. 1:4-5).

Que los creyentes son hijos adoptivos de Dios es algo que se repite muchas veces en el NT bajo distintas imágenes y fórmulas; Jesús no solo enseña a los suyos a llamar a Dios «Padre nuestro» (Mt. 6:9), sino que da el título de «hijos de Dios» a los pacíficos (Mt. 5:9), a los caritativos (Lc. 6:35) y a los justos resucitados (Lc. 20:36). El fundamento religioso de este título de «hijos adoptivos de Dios» se encuentra en germen en el AT y se precisa de un modo totalmente nuevo en la teología de san Pablo, como ya hemos señalado. La adopción filial era uno de los privilegios de Israel (Ro. 9:4), pero ahora los cristianos son hijos de Dios en un sentido mucho más amplio por la fe en Jesucristo (Gal. 3:26; Ef. 1:5). Esta doctrina también se encuentra en los escritos de san Juan, fundada en la idea de un renacimiento espiritual en Dios. La persona se convierte en hijo del Padre celestial porque Dios le otorga ese priviligio cuando cree y acepta al Hijo unigénito de Dios, de tal modo que queda literal y moralmente transformado desde dentro por el mismo Espíritu de Dios: «Hay que renacer —dice Jesús a Nicodemo— del agua y del Espíritu» (Jn. 3:3-5). En efecto, a los que creen en Cristo les da Dios el poder de ser hechos hijos de Dios (Jn. 1:12). Esta adopción al estado de hijos se distingue esencialmente de toda adopción terrena, ya que en vez de excluir el haber nacido auténticamente de Dios, lo que hace es inclir e implicar este concepto. Como muy bien anota Schmaus, en la legislación humana se excluyen filiación y adopción de un mismo hombre por parte de los mismos padres. Pero en Dios la adopción se realiza justamente como nacimiento y filiación. La adopción y aceptación de un hombre por parte de Dios no se limita a la concesión de cosas externas (transmisión de derechos, títulos, fortuna); es más bien una acción eficaz de Dios que afecta a la más profunda intimidad del hombre y la transforma. A quien es adoptado por Dios como hijo le es infundida la vida divina. Esta vida de los hijos de Dios es para los creyentes una realidad actual asumida por fe, aun cuando no siempre se pueda ver externamente o el mundo la ignore (1 Jn. 3:1). Vendrá un día cuando se manifestará abiertamente, y entonces los creyentes serán semejantes a Dios, porque le verán como él es (1 Jn. 3:2; comp. 1 Cor. 13:12; 2 Cor. 3:18; 4:6; Gal. 4:9; 5:6; Col. 3:10). No se trata, pues, únicamente de un título que muestra el amor de Dios a sus criaturas, sino que en un sentido profundo, auténtico y espiritual el hombre participa de la naturaleza de aquel que lo ha adoptado como hijo suyo por pura gracia, lo cual nos es conocido únicamente a través de las promesas divinas (2 P. 2:4).

El bautismo representa de un modo gráfico la naturaleza de esa incorporación a la familia de Dios mediante la adopción en Cristo. El bautizado resume en un acto las grandes gestas salvíficas de Dios en Cristo: muerte y resurrección a una nueva vida, a una nueva realidad. El bautizado es liberado de su condición de pecado y extrañeza de Dios y resurge de las «aguas de muerte» transformado en una

nueva criatura. También las imágenes del vestido y del vestirse conjugadas con las del bautismo ofrecen una dimensión de lo que ocurre en la adopción, por la que el nuevo miembro recibe el traje de la familia, pues quienes han sido bautizados en Cristo «han sido revestidos de Cristo» (Gal. 3:17). El bautizado recibe el vestido de la gloria, de la inocencia y de la santidad; se viste de la gloria de Cristo resucitado, se asemeja a él desde dentro. Con ese vestido es un hombre nuevo, con nuevo nombre (Col. 3:9-10; Ef. 4, 22; Ro. 13, 14). El hombre se presenta así como perteneciente al cielo, a la casa de Dios, a la familia del Padre celestial (Jn. 14:2). Véase BAUTISMO, FILIACIÓN, HEREDERO, VESTIDO.

A. ROPERO

ADORAIM

Heb. 115 *Adoráyim*, אֲד רַיִם = «dos montículos»; Sept. *Adoraím*, Ἀδωραΐμ v. *Adôraí*, Ἀδωραΐ. Ciudad fortificada al suroeste del territorio de Judá, reforzada en sus defensas por > Roboam (2 Cro. 11:9). Bajo el nombre de *Adorá*, Ἀδωρά, es mencionada en 1 Mac. 13:20, y a menudo en Josefo (también *Dorá*, Δωρά, *Ant*. 8, 10, 1; 13, 6, 5; 15, 4; *Guerras*, 1, 2, 6; 8,4), quien generalmente la relacionada con Maresa, una ciudad edomita. Hoy se la conoce como Dura, al Oeste de Hebrón.

ADORAM

Heb. 1913 *Hadoram*, הֲד רָם, o הֲדֹרָם = «Ador [dios del fuego] es exaltado»; Sept. *Odorrá*, Ὀδορρά (Gen. 10:27), *Kedurá*, Κεδουρά (1 Cro. 1:21), *Iduram*, Ἰδουράμ (1 Cro. 18:10), *Adoniram*, Ἀδωνιράμ (2 Cro. 10:18); Vulg.

Adoram. Nombre de tres personajes del AT.

1. Quinto hijo de Joctán y progenitor de una tribu de su mismo nombre en la Arabia Feliz (Gn. 10:27; 1 Cro. 1:21).

2. Hijo de Toi, rey de Hamat, enviado por su padre al rey David para saludarlo y felicitarlo por haber combatido contra Hadad-ezer y haberlo derrotado, «porque Toi estaba en guerra con Hadad-ezer. Adoram llevó consigo objetos de plata, de oro y de bronce» (1 Cro. 18:10). En el texto paraleo de 2 Sam. 8:10 recibe el nombre de > Joram, contracción de Jehoram, que contiene el nombre de Yahvé, y es particularmente israelita. Josefo le llama *Adoramos*, Ἀδωράμος (*Ant*. 7,5,4).

3. Heb. 151 *Adoram*, אֲדֹרָם, forma abreviada de Adoniram; Sept. *Adoniram*, Ἀδωνιράμ v. *Adoram*, Ἀδωράμ. Hijo de Abda, recaudador de los impuestos del rey Salomón y Roboam (2 Sam. 20:24; 2 Cro. 10:18); fue apedreado hasta la muerte por las tribus del Norte cuando fue enviado por Roboam a recaudar los impuestos de costumbre (1 R. 12:18). Llamado en otro texto > Adoniram (1 R. 4:6).

ADORAR, ADORACIÓN

Acción de rendir culto a Dios.

1. Vocabulario y uso.
2. Adoración debida a Dios.
3. Gestos de adoración.
4. Adoración cristiana.
5. Adoración en la eternidad.

I. VOCABULARIO Y USO.

1. Heb. 7812 raíz verbal *shâjâh*, חח = «postrarse, inclinarse como señal de respeto». Se usa más de 170 veces en el AT y se aplica no solo a la postura empleada en relación con Dios o con dioses falsos, sino también en relación con seres humanos. Describe el gesto reverente de Abraham ante sus tres visitantes angélicos (Gn. 18:2) y ante los heteos (Gn. 23:7, 12); aparece en la bendición que Isaac pronunció sobre Jacob (Gn. 27:29); Jacob mismo se inclina o postra siete veces al encontrarse con Esaú (Gn. 33:3, 6, 7); José sueña que recibe el homenaje de sus padres y hermanos (Gn. 37:10) y así se cumple (Gn. 42:6). Otro término heb. menos común es 3721 la raíz verbal *khaphaph*, כפף = «inclinar, abatir, caer, postrarse delante del Dios altísimo» (Miq. 6:6); en ambos casos el acto de inclinarse denota homenaje y reconocimiento de autoridad y sumisión ante un superior, como David ante Saúl (1 Sam. 24:8). *Shâjâh* es el término que comúnmente se usa para la adoración a Dios. El término gr. correspondiente es el vb. 4352 *proskyneo*, προσκυν□ω, de *pros*, «hacia», y *kyneo*, «besar, reverenciar, agacharse» (Mt. 2:2, 8, 11; 4:10; 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:20; 28:9, 17; Jn. 4:21-24; 9:38; 1 Cor. 14:25; He. 1:6; Ap. 4:10; 5:14; 7:11; 11:16; 19:10; 22:9), sust. *proskynesis*, προσκυν□σις; lat. *adorare*, gesto de acercar la mano a la boca para enviar un beso en señal de reverencia. Otros términos griegos relacionados son: *eusebeo*, ε□σεβ□ω, «actuar piadosamente» (cf. Hch. 17:23); 4576 *sebo*, σ□βω, «reverenciar», acentuando el sentimiento de maravilla o de devoción (Mt. 15:9; Mc. 7:7; Hch. 16:14; 18:7, 13); 4573 *sebázomai*, σεβ□ζομαι, término sinónimo del anterior, «honrar religiosamente» (Ro. 1:25); 3000 *latreuo*, λατρε□ω, «servir, prestar servicio u homenaje religioso, adorar» (Fil. 3:3).

II. ADORACIÓN DEBIDA A DIOS. La adoración supone el reconocimiento por parte del adorador de la grandeza divina, de su majestad y suprema perfección y dominio. Toda vez que no hay más que un único Dios verdadero, solo Yahvé tiene derecho a la adoración (Ex. 20:2; cf. Mt. 4:10). La > Ley de Moisés prohíbe rigurosamente todo gesto de adoración susceptible de prestar un valor religioso a ídolos, astros (Dt. 4:19) y dioses extranjeros (Ex. 34:14; Nm. 25:2). En el fondo de esta interdicción late el convencimiento de que el hombre es de forma natural adorador, de que la adoración se halla tan ineludiblemente enraizada en su ser que cuando no adora a Dios adora a los ídolos. La adoración a Dios en Israel debía ser llevada a cabo por el pueblo mismo, no por un sacerdote en su lugar; no debía consistir solo en una postración externa, como la que los paganos ofrecían a sus falsos dioses, sino que debía ir acompañada de la devoción del corazón. La observancia anual de las tres fiestas del > calendario hebreo era considerada como una prenda de adoración (1 Sam. 1:3; cf. 1 Sam. 15:25; 2 Sam. 12:20; 2 R. 18:22; Sal. 5:7; 29:2; 132:7; 138:2; Is. 27:13).

El NT asume el antiguo principio revelado y también enseña que la adoración solo puede tributarse a Dios (cf. Mt. 4:10; 1 Cor. 14:25; Heb. 11:21; Ap. 4:10). Sin embargo, en los Evangelios Jesucristo recibe actos de homenaje reservados a Dios, que sin contravenir el mandamiento divino, reflejan la convicción cristiana del cumpliento de las profecías mesiánicas en su persona, el divino Rey-Mesías. Por esta razón recibe la adoración de los Magos (Mt. 2:8,11), del leproso (Mt. 8:2), del principal de la sinagoga (Mt. 9:18), de sus discípulos después de haber calmado la tormenta (Mt. 14:33), de la mujer cananea (Mt. 15:25), de Salomé (Mt. 20:20), o del ciego de nacimiento (Jn. 9:38).

El mismo título de «Señor» aplicado a Cristo, gr. *Kyrios*, heb. *Adônây*, expresa esta convicción que ve en el Señor Jesús al Dios de gloria (cf. Flp. 2:6-11; cf. Is. 45:23-24; Heb. 1:6; cf. Sal. 97:7;

Dt. 32:43), sobre todo desde la manifestación del poder de su Resurrección y su exaltación a la diestra de Dios (cf. Mt. 28:9,17; Lc. 24:52; Jn. 20:28; cf. Hech. 2:36; Ro. 1:4). Ello era motivo de escándalo para los judíos ajenos a tal convicción y contrarios a cualquier tipo de adoración, excepto la tributada al Señor supremo, Yahvé (cf. Hch. 2:36). En la posterior meditación apostólica respecto al misterio de Cristo, se confiesa que el nombre de Jesús es tan elevado, tan similar al de Dios, que ante él se doblará toda rodilla y cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los infiernos (Flp. 2:9ss; Ap. 15:4). Durante su ministerio terrenal la fe se anticipó en varias ocasiones en reconocierlo «en la carne» como Hijo de Dios hecho hombre y por eso recibió adoración (Mt. 14:33; Jn. 9:38: cf. Mt. 2:2.11; Is. 49:7). Jesús es el Nombre que hemos de invocar para obtener la salvación (Mt. 8:2; 9:18; Mc. 5:6-7).

III. GESTOS DE ADORACIÓN. En el AT se reducen a dos, la postración y el beso, ambos íntimamente relacionados con la etimología de la palabra. Se encuentra por vez primera en Gn. 18:2, cuando Abraham «se postró en tierra» delante de los tres mensajeros que le anunciaron que Sara tendría un hijo. La postración tenía mucho de actitud impuesta a la fuerza por un adversario más poderoso, p. ej., la de Sísara, que cae herido de muerte por Yael (Jue. 5:27), o la que Babilonia imponía a los israelitas cautivos (Is. 51:23). El débil, para evitar verse constreñido a la postración por la violencia, prefería con frecuencia inclinarse por sí mismo ante el más fuerte e implorar su gracia (1 R. 1:13). Los bajorrelieves asirios suelen mostrar a los vasallos del rey arrodillados y con la cabeza prosternada hasta el suelo. A Yahvé, «que está elevado por encima de todo», corresponde la adoración de todos los pueblos (Sal. 99:1-5) y de toda la tierra (Sal. 96:9). El israelita no solo se postraba ritualmente delante de Yahvé (Dt. 26:10; Sal. 22:28), sino también delante del > Arca de la Alianza (Sal. 99:5), delante del > altar (2 Re. 18:22) y en la «casa de Yahvé» (2 Sam. 12:20). Los mismo ángeles se prosternan ante Dios (Neh. 9:6).

La prosternación «política» o «cultural» efectuada delante de los hombres, sean profetas o reyes (Gn. 23:7,12; 2 Sam. 24:20; 2 R. 2:15; 4:37), y con frecuencia provocada por la sensación más o menos clara de la majestad divina (1 S. 28:14.20; Gn. 18:2; 19:1; Nm. 22:31; Jos 5:14) es practicada en el AT, pero rechazada en el Nuevo (cf. Hch. 10:25; 14:11-18; Ap. 19:10; 22:9).

El ósculo o > beso añade al concepto de respeto la necesidad de contacto y de adhesión, el matiz de afecto (Ex. 18:7; 1 S. 10:1). Los paganos besaban a sus ídolos (1 R. 19, 18), pero el beso del adorador que al no poder alcanzar a su dios se llevaba la mano a la boca (Job 31:27) tiene sin duda por objeto expresar a la vez su deseo de tocar su objeto de adoración y la distancia que le separa de él. La palabra lat. *adoratio* muy probablemente se originó de la frase «(*manum*) *ad os* (*mittere*)», que designaba el acto de besar la mano a la estatua que uno quería honrar.

En el NT cambian los gestos debido a la manifestación visible del Hijo de Dios, que en su cercanía con la humanidad rehusa el homenaje de la postración y lo sustituye por el de la relación amistosa. El beso fraternal será uno de los gestos más representativos de las primeras comunidades cristianas. En los primeros siglos fue común adorar a Dios de pie, con los brazos extendidos y de cara al Oriente.

IV. ADORACIÓN CRISTIANA. Frente al espacio sagrado del Templo y el ritualismo de su culto, sus sacerdotes y sacrificios, el cristiano es llamado a adorar a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn. 4:24). Las formas y los gestos, los ritos y los sacrificios, ceden su lugar a la entrega y la consagración del ser entero a Dios, espíritu, alma y cuerpo (Ro. 12:1; 1 Ts. 5:23). Asi los verdaderos adoradores, totalmente santificados, no tienen ya necesidad de Jerusalén o del Garizim (Jn. 4:20-23),

de una religión nacional ni de un sacerdocio hereditario, todos los creyentes son sacerdotes para Dios y ante Él (1 Pd. 2:9; Ap. 1:6; 5:6-10). Todo la vida del cristiano en su conjunto en un acto de adoración a Dios: "Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así pues, sea que vivamos, o que muramos, del Señor somos» (Ro. 14:8).

En el AT los adoradores no podían entrar en el > Santuario divino. Solamente tenían acceso al patio exterior. Incluso el > sumo sacerdote tan solo podía entrar en el Lugar Santísimo una vez al año con sangre. Por lo demás, los mismos sacerdotes se quedaban limitados al Santuario, sin poder atravesar el velo. Desde la muerte de Cristo todo cambia: el velo se rasga de arriba abajo, indicando simbólicamente que Dios ha abierto de par en par las puertas de acceso a su Santuario para todos los creyentes que se acercan por medio del Cordero inmolado (Ap. 5:11-12). La revelación de Jesús acerca de Dios como > Abba, Padre, afianza la conciencia de familiaridad con Dios, que se convierte en la fuente de la que surge la novedad de la adoración filial cristiana.

V. ADORACIÓN EN LA ETERNIDAD. La adoración no cesa en ningún momento, continúa de eternidad en eternidad en cuanto que tiene al Eterno por objeto. Esto significa desde el punto de vista teológico que el hombre no puede dejar de adorar al Dios que lo ha creado y le sustenta, porque si lo hiciera pondría en peligro su propio ser. Más aún: la adoración lo perfecciona. En el mundo transformado alcanzará esa perfección su máxima intensidad. La prueba de esto la encontramos en la visión del nuevo templo en el «cielo nuevo y en la tierra nueva» (Ap. 6:9; 7:15; 9:13; 11:19; 14:15, 17; 15:5; 16:1), templo no de construcción material, ya que es Dios mismo. Por eso ya no se necesita ningún lugar especial apartado del mundo, porque el propio Dios estará presente en la nueva Jerusalén y sus habitantes podrán encontrarle y adorarle en todas partes de un modo inmediato (cf. Ap. 17:18; 1 Co. 15:28). Nadie necesitará ir desde los distintos lugares para reunirse ante la faz del Padre, sino que todos estarán siempre reunidos en el Espíritu Santo ante el rostro de Dios. Y Cristo seguirá siendo el camino hacia el Padre por toda la eternidad. «La ciudad celestial vivirá en continuo movimiento hacia Cristo en el Espíritu Santo y a través de Cristo hacia el Padre. Este movimiento hacia el Padre es esencial a la ciudad celestial y de él recibe su nombre. Así se entiende que Ezequiel (48:35) profetice que el nombre de la ciudad futura será: *Dios está aquí*» (M. Schmaus). Véase CULTO, DIOS, ETERNIDAD, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Beurlier, "Adoración", en *DTC* I, 271-303; C. Bechtel, *Touching the Altar: The Old Testatment and Christian Worship* (Eerdmans 2007); W. Brueggemann, *Worship in Ancient Israel* (Abingdon 2005); E.B. Gentile, *Adora a Dios* (CLIE 2000); R.B. Girdlestone, "Adorar, alabar, predicar", en *SAT*, 225-234; I. Hauscheer, *Adorar al Padre en Espíritu y en verdad* (Mensajero 1968); R. Martin, *La teología de la adoración* (Vida 1993); E.G. Nelson, *Que mi pueblo adore* (CBP 1992); D. Peterson, *En la presencia de Dios. Una teología bíblica de la adoración* (CLIE 2003); T.M. Pierce, *Enthroned on Our Praise: An Old Testament Theology of Worship* (B & H Publishing Group 2007); F.M. Segler, *Christian Worship: Its Theology and Practice* (B & H Publishing Group 2006); B. Sorge, *Exploración de la adoración* (Vida 1994).

A. ROPERO

ADORNO

Heb. 5716 *adi*, עֲדִי = «atavío, ornamento, honra, adorno»; gr. sust. 2889, *kosmos*, κόσμος = «mundo ordenado», de donde «adorno, decoración»; vb. 2885 *kosmeo*, κοσμέω = «arreglar, poner en orden», de donde se deriva *cosmético* en castellano.

Elemento decorativo añadido a personas o cosas con vistas a realzarlas. Los pueblos primitivos atribuían a algunos objetos ornamentales un significado simbólico para alejar las influencias malignas, de ahí su relación con la idolatría: «Entregaron a Jacob todos los dioses extraños que

tenían en su poder, y los aretes de sus orejas, y Jacob los escondió al pie de la encina que había junto a Siquem» (Gn. 35:4).

Entre los adornos primitivos figuran el cuero, que los hombres llevaban a menudo en la cintura, o que se regalaba a los recién nacidos; el coral, o también ciertos saquitos colgados del cuello que mezclaban lo sagrado y lo profano, pues contenían indistintamente imágenes sagradas, hojas de olivo, oraciones, restos de fuego sagrado, conjuros, polvos milagrosos, etc. Muy característico es también el uso de tatuajes, o sea, cicatrices turgentes dispuestas en forma geométrica.

Egipcios, hebreos, madianitas y sirios sentían una predilección especial por los adornos de oro (Gn. 24:22; Ex. 3:22; 11:2; 32:2; Nm. 31:50). Las mujeres se adornaban con perlas y joyas de oro, plata y bronce (Cnt. 1:10, 11; 1 Ti. 2:9). La bisutería de la mujer oriental era muy amplia y complicada. Consistía en: a) 5188 *netiphoth*, נְטִיפ ת, «pendientes», gral. de perlas; b) 5141 *nézem*, נֶזֶם = «anillos» para la nariz; c) *anaq*, עֲנָק, «collar» de cuentas de perla, coral o metal; d) 7720 *sharonim*, ר נִים ַ, «lunetas», o collares en forma de media luna; d) 6781 *tsamid*, צָמִיד, «brazaletes»; c) *agil*, עָגִיל, anillos o pendientes de las orejas; además de cadenas, espejos de cobre, zarcillos y sortijas.

Los hombres de todas las clases sociales, excepto los realmente indigentes, exhibían sortijas de sello (Gn. 38:18), que servían además de adorno. El rey Saúl llevaba un brazalete de bronce en su brazo (2 Sam. 1:10). Los ismaelitas llevaban zarcillos en las orejas (Jue. 8:25, 26), lo mismo que ciertos israelitas (Ex. 32:2). Una cadena de oro indicaba la dignidad de los personajes de alto rango (Gn. 41:42; Dn. 5:29). En período de duelo, se quitaban los ornamentos de manera ostensible (Ex. 33:4-6).

En el NT las mujeres cristianas son llamadas a rechazar los adornos de oro y vestidos lujosos (1 P. 3:3) como seguidoras peregrinas de un Cristo rechazado por el mundo (cf. Mt. 9:15; Ro. 11:9, 13-16, 24-27). Los Padres de la Iglesia siguieron esta línea de conducta contraria a los adornos ostentosos, en especial el oro extraído de las minas con el esfuerzo de los esclavos y condenados y de las perlas sacadas del mar.

En sentido metafórico se habla de adornar la doctrina de Dios mediante un comportamiento digno de él (Tit. 2:10). Los cimientos del muro de la > Jerusalén celestial estarán adornados, gr. *kosmeo*, κοσμ?ω, con toda piedra preciosa (Ap. 21:19), como corresponde a la gloria y magnificiencia de la obra final de Dios respecto a la comunidad redimida y reunida en comunidad. Véase BRAZALETE, COLLAR, JOYA, PENDIENTES, ZARCILLOS.

ADRAMELEC

Heb. 152 *Adrammelekh*, אַדְרַ ֶלֶךְ = «Adar es rey»; probablemente de *éder hammélekh* אֶדֶר הַ ֶלֶךְ, «gloria del rey [Adar]»; Sept. *Adramelek*, Ἀδραμελ?κ. Nombre de una divinidad y de un príncipe asirio.

1. Uno de los dioses de Sefarvaim, llevado a Samaria por los colonos asirios. Los libros de los Reyes (2 R. 17:31) narran que quemaban a sus hijos como sacrificio a esta deidad y también a otra que llamaban Anamelec, venerada hacia la misma época en el noroeste de Mesopotamia, siendo una grafía variante del nombre del dios sirio Hadad. En el norte de Mesopotamia existen referencias al > holocausto ritual infantil en honor de Hadad en documentos de los siglos X-VIII a.C.

2. Segundo nombre de uno de los hijos de > Senaquerib, rey de Asiria. Las crónicas seculares

hablan del asesinato de su padre, pero no mencionaban su nombre como uno de los asesinos, que la Biblia cita juntamente con el de su hermano > Sarezer (2 R. 19:37; Is. 37:38; comp. 2 Cro. 32:21). Esto sucedió mientras Senaquerib adoraba a su dios en el templo de Nisroc.

ADRAMICIO

Gr. *Adramyttion*, Ἀδραμύττιον o *Adramýtteion*, Ἀραμύττειον. Puerto de Asia Menor, en la provincia de Misia, situado en una bahía al pie del monte Ida y frente a la isla de Lesbos, que se corresponde en la actualidad con la ciudad turca de Adremit. Fue colonizada por los atenienses (Estrabón, *Geografía*, 13; Heródoto, *Historias* 7, 42). Bajo el dominio del moncarca de Pérgamo la ciudad adquirió gran importancia y así continuó bajo el poder romano, aunque sufrió los desastres de la guerra con Mitrídates. Los romanos hicieron de ella la cabeza del *conventus juridicus* de la provincia de Asia (Plinio, 5, 32). La nave en que San Pablo embarcó en Cesarea para ir a Roma como prisionero partió de este lugar (Hch. 27:2). No era común navegar directamente de Palestina a Italia. El curso normal era embarcar en alguno de los puertos del Asia Menor, y de allí zarpar para Italia.

ADRIÁTICO

Gr. 99 *Adrías*, Ἀδρίας. Nombre del mar que deriva su nombre de la ciudad de Adria, en Cisalpina, en la desembocadura del río Po, ahora llamada Atri. Pablo fue llevado a uno y otro lado de este mar por una tempestad (Hch. 27:27). El término *Adriático* se halla en la actualidad limitado al mar que se extiende entre Italia, Dalmacia y Albania; anteriormente tenía una connotación más amplia y designaba la parte del Mediterráneo limitada por Sicilia, Italia, Grecia y África. Malta (Mélita), donde Pablo y sus compañeros naufragaron, no se encuentra dentro del actual Adriático, aunque sí se ubicaba en lo que en el pasado recibía este nombre.

J.M. DÍAZ YANES

ADRIEL

Heb. 5741 *Adriel*, עַדְרִיאֵל = «Dios es mi socorro». Sept. *Adriel*, Ἀδριήλ, *Edriel*, Ἐδριήλ. Hijo de Barzilai, el meholatita, a quien le había sido dada Merab, hija de Saúl, después de haber sido prometida a David (1 S. 18:19). Dio cinco hijos a Adriel, que fueron entregados a la muerte para vengar a los gabaonitas, por cuanto Saúl había masacrado a algunos de ellos (2 Sam. 21). En 2 Sam. 21:8 se dice que eran «hijos de Mical, hija de Saúl, los cuales ella había tenido de Adriel, hijo de Barzilai». Con toda probabilidad este pasaje está equivocado debido a un error de copista (cf. 1 S. 18:19; 1 S. 25:44). Es posible que el original dijera «los cinco hijos de la hija de Saúl, que había tenido de Adriel», añadiendo alguien erróneamente el nombre de Mical en el margen, como glosa, y que, después, en sucesivas copias, fuera incorporado al texto.

ADUEL

Gr. *Aduel*, Ἀδουήλ, probablemente del heb. > Adiel, el hijo de Gabael y padre de Ananiel, antepasados de Tobit (Tob. 1:1).

ADULAM

Heb. 5725 *Adullam*, עֲדֻלָּם = «lugar cerrado, refugio». Sept. *Odollam*, Ὀδολλάμ. Una de las ciudades

reales de Canaán, integrada más tarde a la tribu de Judá (Jos. 12:15; 15:35). Fue reedificada o fortificada por Roboam (2 Cro. 11:7) y habitaron en ella algunos de los que regresaron del exilio (Neh. 11:30; Mi. 1:15). Identificada con «Aidel-ma», topónimo que mantiene similitud fonética con Adulam. Más interés tiene la cueva de Adulam que la ciudad, por haber sido cuartel general de David. En aquel lugar hay unas formaciones de limolita en las que se hallan extensas excavaciones, una de las cuales pudo haber sido la cueva en la que halló refugio David. Toda su familia descendió de los montes de Belén hacia él (1 Sam. 22:1). El lugar tradicional es una cueva muy grande ubicada en Wadi Khureitun, en la zona oriental de Judá, a la que se llega por un estrecho sendero que podía ser defendido con suma facilidad. Diferentes autores que han visitado estos lugares abogan por esta u otras cuevas como la verdadera. Además de sus parientes, se unieron con David «todos los afligidos, y todo el que estaba endeudado, y todos los que se hallaban en amargura de espíritu» (1 Sam. 22:1, 2; 2 Sam. 23:13; 1 Cro. 11:5).

ADULAMITA

Heb. 5726 *Adullamí*, עֲדֻלָּמִי, Sept. *Odollamites*, ’Οδολλαμίτης. Probablemente habitante de > Adulam. La única referencia a un individuo de esta procedencia es > Hira (Gn. 38:1, 12, 20).

ADULTERIO

Del vb. heb. 5003 *naaph*, נאף = «cometer adulterio»; gr. 3430 *moikheía*, μοιχεία = «adulterio» (Mt. 15:19; Mc. 7:21; Jn. 8:3, Gal. 5:19), del vb. 3429 *moikhao*, μοιχάω = «adulterar» (Mt. 5:32; 19:9; Mc. 10:11, 12) y 3431 *moikheuo*, μοιχεύω = «adulterar, cometer adulterio» (Mt. 5:27, 28, 32; 19:18; Mc. 10:19; Lc. 16:18; 18:20; Jn. 8:4; Ro. 2:22; 13:9; Stg. 2:11; Ap. 2:22).

1. Leyes sobre el adulterio.
2. Adulterio espiritual.

I. LEYES SOBRE EL ADULTERIO. Por adulterio se entiende la relación sexual extramarital, que viola el contrato matrimonial. El adulterio era considerado un delito muy grave en la antigüedad. El Código de Hammurabi aplica la pena de muerte a ambos cómplices (art. 129). Figura en la lista de los Diez Mandamientos: «No cometerás adulterio» (Ex. 20:14). En un principio, el adulterio se consideraba como una violación del derecho de propiedad (cf. Ex. 21:22; Dt. 22:22). Quien adulteraba con una mujer casada era castigado con la pena capital por la ofensa que ello representaba para el marido legítimo (Ex. 20:14; Lv. 20:10; Dt. 5:21); en cambio, la relación sexual con una joven soltera no era tenida por adulterio, solo se consideraba como una ofensa al padre de la joven, al que el culpable debía pagar una indemnización (Dt. 22:28-29). Por el contrario, la mujer casada siempre era consideraba adúltera aunque su relación sexual extramatrimonial hubiera sido con un hombre soltero. La > poligamia y el > concubinato no eran considerados como adulterio en ningún caso por la Ley, aunque hubiera en la familia una esposa principal. De hecho, el adulterio es definido a través de la mujer; al varón no se impone límite sobre el número de mujeres que puede tomar como esposas, pero a una mujer sólo le es permitido un varón en matrimonio. La mujer casada que tiene relaciones sexuales con otro varón que su esposo, es culpable de adulterio, pero un varón es culpable de adulterio sólo si tiene relaciones sexuales con una mujer casada con otro varón. Un varón no es considerado adúltero si toma una segunda esposa o una concubina o si visita a una prostituta; sin embargo, a la mujer sujeta al contrato matrimonial sólo le es permitido un varón.

Según la enseñanza de Jesús en el Sermón del Monte, toda impureza sexual de pensamiento, palabra u obra es considerada como adulterio (Mt. 5:27-28). Sin embargo, la palabra que emplea, el verbo «codiciar», tiene el sentido de desear con intensidad y recrearse voluntariamente en pensamientos pecaminosos; no significa una simple mirada de admiración hacia una mujer bella. Jesús exige aquí un control voluntario de los sentidos, que nos podrían conducir a situaciones que más tarde podríamos lamentar. No es que Cristo ponga al mismo nivel el adulterio carnal y la mirada a una mujer, sino que previene a sus seguidores contra la tentación que entra por los ojos y que nace de un corazón sucio: Jesús no permite que el hombre utilice o desee a la mujer como a un objeto puesto a su disposición. Durante todo su ministerio, Jesús se opuso a los prejuicios y privilegios del hombre frente a la mujer.

Por otra parte, en el Evangelio de Juan Jesús se distancia claramente de los que castigan con la muerte el delito de adulterio (Jn. 8:11). Es cierto que hay dudas sobre la totalidad de este pasaje. Se omite en muchos de los más antiguos manuscritos y versiones y se encuentra muy corrompido en otros, razón por la cual es rechazado por muchos críticos; sin embargo, se conserva en algunos textos y ediciones fiables, y ya que su presencia no se puede explicar por predilección de copistas ascetas o monacales, cuyo rigor al respecto es bien conocido, hay razones poderosas para retenerlo en la narración evangélica. La intención de matar a «la mujer sorprendida en adulterio» (*gyné en moikheía kateilemmene* γυν� �ν μοιχε�� κατειλημμ�νη, v. 4) era peor que el mismo delito del que se le acusaba, especialmente si hay razón para creer que la mujer había sufrido algún tipo de violencia.

II. SENTIDO ESPIRITUAL. En sentido metafórico y figurativo, el culto a los dioses extranjeros es contemplado por los profetas como una traición al pacto contraído con Yahvé, un acto de adulterio espiritual, o su sinónimo «prostitución» (cf. Jer. 3:8-9; Ez. 23:37-47; Os. 2:2-13). Dios exige que el amor para con él sea total, como el esposo lo exige a la esposa que le ha jurado fidelidad. El matrimonio es el símbolo más propio de la alianza entre Dios y su pueblo (cf. Os. 1-3; Jer. 2, Is. 3:1ss; 50:1; Ezq. 16 y 23). La idolatría, que es el abandono del Dios verdadero por dioses ajenos, es propiamente hablando adulterio en sentido teológico, infidelidad a Yahvé y a su alianza. La práctica de ese culto, asociado a los baales cananeos, que tanta atracción ejercieron sobre los israelitas conforme pasaron del nomadismo a la vida sedentaria agrícola, generalmente conllevaba la práctica de la prostitución sagrada asociada a la fertilidad de la tierra, lo que agravaba la culpa de adulterio con la de prostitución: se trataba de buscar la bendición de la fecundidad por vías fraudulentas, abandonando al Dios que es la fuente de todo buen don que desciende de los cielos. Así, los profetas reprochan constantemente a Israel el haberse entregado al primero que se cruzara en su camino y haberse convertido en una prostituta (cf. Jer. 2:1-3, 13; Ez. 16:1-63; 23:1-49).

En el NT, donde también se presenta la imagen del matrimonio como metáfora esencial de la relación de Jesucristo con su Iglesia, un tipo de amistad con el mundo que debilite la unión y la relación espiritual con Cristo es propiamente un adulterio en sentido teológico (Stg. 4:4; cf. 1:27; 1 Jn. 2:15; Ro. 7:4). Véase DIVORCIO, FIDELIDAD, FORNICACIÓN, MATRIMONIO, POLIGAMIA, PROSTITUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Exeler, *Los Diez Mandamientos* (ST 1983); C. Mesters, *Los mandamientos* (SP 1986); R.C. Ortlund, *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery* (IVP 2003).

ADUMÍN

Heb. 131 *Adummim*, אֲדֻ ּ ים = «rojos». Sept. *Adammín*, Ἀδαμμ�ν. Valle en el camino de Jerusalén a

Jericó, *maaleh Adummim*, מְעֲלֵה אֲדֻמִּים; Sept. *anábasis Akrabín*, □ν□βασις Ἀκραβ□ν; Vulg. *Ascensio Adommim*, entre la frontera de Benjamín y Judá (Jos. 15:7 y 18:7). Algunos estudiosos creen que el nombre significa «lugar de sangre» (heb. *dam*, דָּם) y, siguiendo a Jerónimo, creen que se encuentra en un enclave peligroso entre Jersualén y Jericó. En su día fue llamado *Maledomim;* en gr. *Anaba*, Ἀν□βα, en lat. *Ascensus rufforum* sive *robentium*, quizá por la sangre de las víctimas allí derramada por los bandidos que abundaban en la zona. La naturaleza de este camino era tan notoria que Jesús lo utilizó para situar la escena del viajero asaltado y ayudado por un samaritano (Lc. 10).

J.M. DÍAZ YANES

ADVERSARIO

Heb. 7854 prop. *satán*, שָׂטָן = «oponente, enemigo» (1 R. 5:18; 11;14; 23:25; 1 Sam. 29:4). Con art. denota a Satán. Gr. 476 *antídikos*, □ντ□δικος, «adversario», quien se queja legalmente contra otro (Mt. 5:25; Lc. 12:50). Acusador en el juicio (Sal. 109:6; cf. Zc. 3:1,2) o generalmente «oponente» (2 Sm. 19:22), como quien *obstruye* el camino (cf. Nm. 22:23; comp. v. 32). De ahí el sentido particular de «enemigo» (Lc.18:3), aplicado personalmente al > diablo (1 P. 5:8). Véase ACUSADOR, ENEMIGO, SATANÁS.

AFEC

Heb. 663 *Apheq*, אֲפֵק o *Aphiq*, אֲפִיק (Jue. 1:31) = «fuerte, fortaleza»; Sept. *Aphaka*, Ἀφ□κα y *Apheka*, Ἀφ□κα. Nombre de varias ciudades de Canaán.

1. Sept. *Aphek*, Ἀφ□κ. Ciudad real cananea, en la llanura de Sarón, conquistada por Josué (Jos. 12:18). Los filisteos acamparon varias veces frente a la ciudad para enfrentarse a los israelitas. En una ocasión capturaron el > Arca de la alianza (1 Sam. 4:1-10). En tiempos del rey Saúl se reunieron allí de nuevo para combatir (1 Sam. 29:1). Josefo la llama Afeca, *Apheka*, Ἀφ□κα (*Ant*. 5, 11, 1; 8, 14, 4). Parece ser la misma Antipátride, al oriente del mar de Galilea, adonde Pablo fue conducido para salvar su vida de la conspiración que buscaba asesinarle (Hch. 23:31).

2. Sept. *Aphaka*, Ἀφ□κα y *Apheka*, Ἀφ□κα. Ciudad de Canaán en la frontera con la tierra de los amorreos que quedaba por conquistar cuando murió Josué (Jos. 13:4; Jue. 1:31).

3. Sept. *Aphaka*, Ἀφ□κα y *Apheka*, Ἀφ□κα. Una ciudad de Aser (Jos. 19:31) nunca dominada por los israelitas, hoy es el Tell Kurdane en la llanura de Aco.

4. Sept. *Apheka*, Ἀφ□κα. Ciudad en cuyas proximidades se libró una batalla entre los sirios y los israelitas en tiempos de Elías. Los hebreos se alzaron con la victoria en cumplimiento de la profecía de Eliseo (2 R. 13:17). Ben-adad, el rey sirio, se refugio en Afec y luego pidió misericordia a Acab, de quien obtuvo su perdón, pero motivó la condena de parte de Dios (1 R. 20:6-43).

La mayoría de las versiones modernas y revisiones de la Bibla de Reina y Valera escriben Afec en vez de Afeq. Por oscuridad en el texto hebreo hay otros nombres que se traducen con este nombre al castellano.

J.M. DÍAZ YANES

AFECA

Heb. 664 *Apheqah*, אֲפֵקָה = «fuerte», fem. de > Afec; Sept. *Aphaka*, Ἀφ□κα v. *Phakúa*, Φακο□α. Ciudad de montaña que correspondió a la tribu de Judá en la distribución de la tierra (Jos. 15:53).

AFÍA

Heb. 647 *Aphiaj*, אֲפִיַח= «brisa»; Sept. *Aphek*, Ἀφ□κ v. *Aphakh*, Ἀφ□χ v. *Aphikh*, Ἀφ□χ. Descendiente de Benjamín, antepasado del rey Saúl (1 Sam. 9:1-2).

AFEITES

Heb. 8562 *tamruq*, מְרק, cosas que se frotan, «jabón», o «perfumería»; se traduce «afeites» solamente en Est. 3:12, aunque se usa también en Est. 3:2, 9 y Prov. 20:30. Se trata de ungüentos y aceites para la unción de la piel y de los cabellos. También se usaban afeites compuestos de antimonio para colorearse los párpados; se menciona el uso que les dio la reina Jezabel (2 R. 9:30). En Jer. 4:30 se emplea metafóricamente con el sentido de engalanarse. Véase PERFUMES, UNGÜENTOS, COSMÉTICOS.

AFEMINADO. Ver HOMOSEXUALIDAD

AFLICCIÓN

Heb. 6869 *tsarah*, צָרָה = «aprieto, angustia, aflicción»; vb. 6887 *tsarar*, צרר = «envolver, atar, estar afligido», aparece 54 veces en el AT, y tiene cognados en arameo, siríaco, acádico y arábigo; gr. 2347 *thlipsis*, θλ□ψις, lit. «apretura, opresión, aflicción, angustia», es decir, cuaqluier cosa que abrume al espíritu; 3804 *páthema*, π□θεμα, «aflicción» en el sentido de sufrimiento, en gr. *pathos*, π□θος (Ro. 8:18; 2 Cor. 1:5-7; Heb. 2:4).

La aflicción es un sentimiento psicológico y espiritual de opresión y angustia, una sensación agobiante de encarcelamiento. Tal fue el caso de los israelitas en Egipto, que puso en marcha el proceso liberador de Yahvé: «Ciertamente he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus opresores... Yo os sacaré de la aflicción de Egipto» (Ex 3:7, 17; 4:31; Dt. 26:7; Neh. 9:9; Hch. 7:34). La oración constante del israelita piadoso es que Dios mire su angustia, porque Yahvé es por excelencia el Dios que escucha la aflicción de su pueblo, un Dios que no es indiferente al sufrimientos de los suyos (cf. Gn. 16:11; 29:32, 42; 1 Sam. 1:11; 1 Sam. 26:24; Job 36:15; Sal. 9:13; 22:24; 31:7; 88:9, etc.). Los dioses ajenos no pueden librar de la aflicción, pero quienes sirven a Yahvé encuentran en él su mejor aliado frente a la angustia (Jue. 10:14, 16). En los momentos cruciales de la historia de Israel, cuando se ve sometido al poder extranjero, Dios envía libertadores como una prueba de su fidelidad y solicitud amorosa: «porque yo he visto la aflicción de mi pueblo, y su clamor ha llegado hasta mí» (1 Sam. 9:16; cf. 2 R. 14:26). Uno de los cantos que los peregrinos entonaban al subir en procesión a Jerusalén comenzaba diciendo: «Acuérdate, oh Yahvé, de David y de toda su aflicción» (Sal. 132:1).

Desde su experiencia personal Job asevera que «el hombre nace para el sufrimiento, así como las chispas vuelan hacia arriba» (Job 5:7), independientemente de que sea culpable de algún pecado o no (10:15). Para el autor del libro de Eclesiastés todos los logros y aparentes gozos de la vida se reducen a «vanidad y aflicción de espíritu» (Ecl. 2:11, 17, 26; 4:4, 6, 16; 6:9; 12:12), aunque en este caso los términos heb. utilizados hacen referencia al «hastío» y la «fatiga» existencial. El consuelo del hombre piadoso en su aflicción es acogerse a la palabra vivificante de Dios; en caso contrario la angustia puede llegar a acabar con él (119:50, 92, 143, 153). La fe y la esperanza de los profetas se nutren de la inamovible misericordia divina que rescata a los suyos de los tormentos de la opresión y

la aflicción: «Has sido fortaleza para el pobre, una fortaleza para el necesitado en su aflicción, protección en la tormenta y sombra en el calor» (Isa 25:4; Jer 14:8; 16:19).

Los discípulos de Jesús son advertidos sobre la aflicción que les sobrevendrá por causa de la palabara evangélica (Mt. 13:21) y del seguimiento de Cristo: «Os he hablado de estas cosas para que en mí tengáis paz. En el mundo tendréis aflicción, pero ¡tened valor; yo he vencido al mundo!» (Jn. 16:33). El apóstol Pablo, cuya vida estuvo constantemente rodeada de tribulaciones por parte de enemigos dentro y fuera de la Iglesia, y cuya labor misionera compara con la de una comadrona que trae a este mundo nuevos seres, no escatima tiempo en dirigir la atención de los nuevos creyentes, que han de enfrentar situaciones angustiosas de conflicto con el mundo exterior y los problemas interiores, hacia el consuelo que procede del «Padre de misericordias... quien nos consuela en todas nuestras tribulaciones. De esta manera, con la consolación con que nosotros mismos somos consolados por Dios, también nosotros podemos consolar a los que están en cualquier tribulación» (2 Cor. 1:3-5).

Santiago anima a los creyentes dirigiendo su atención al «ejemplo de aflicción y de paciencia, a los profetas que hablaron en el nombre del Señor» (Stg. 5:10), de los cuales los cristianos se consideran seguidores. Para este mismo autor, «la religión pura e incontaminada delante de Dios y Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (1:27). Véase DOLOR, MÁRTIR, SUFRIMIENTO, TRIBULACIÓN.

A. ROPERO

ÁFRICA

El gran continente africano aparece indirectamente en la Biblia en relación con Cam y sus descendientes, progrenitores de los egipcios, cusitas y otros pueblos. En los textos poéticos «la tierra de Cam» (Sal. 105:23; 105:27; 106:22) designa Egipto. Véase CAM, CUS, EGIPTO, ETIOPÍA.

BIBLIOGRAFÍA: E.M. Yamauchi, *Africa and the Bible* (Baker, 2006).

AFSES

Heb. 6483 *Pitstsets*, פִּצֵּץ = «desunir, dispersar», con art. *happitstsets*, הַפִּצֵּץ; Sept. *Aphessé*, Ἀφεσσ□ v. *Aphesé*, Ἀφεσ□; Vulg. *Aphses*. Cabeza de una familia sacerdotal a la cual le correspondía el turno decimoctavo en el orden establecido en tiempos de David para el culto en el Templo (1 Cro. 24:15).

ÁGABO

Gr. 13 *Hágabos*, Ἅγαβος, del heb. *Hagab*, חָגָב = «langosta» (cf. Esd. 2:46), o de אהב = «amar». Nombre de un > profeta cristiano que aparece en el libro de los Hechos en dos ocasiones distintas; es probable que se trate de la misma persona. En primer lugar se dice que llegó a Antioquía, procedente de Jerusalén, anunciando una gran hambre «en toda la tierra habitada» (*eph' holen ten oikumenen*, □φ' □λην τ□ν ο□κουμ□νην, Hch. 11:28), expresión que no se puede aplicar al «mundo entero», ni siquiera al Imperio romano, sino a Judea solamente. Podría identificarse esta hambruna con lo acaecido en el cuarto año de Claudio, 45 de la era cristiana, cuando hubo gran escasez de alimentos en varios lugares del Imperio y especialmente en Judea.

Un decenio después, en el año 58, aparece de nuevo el profeta descendiendo de Judea a Cesarea para predecir a Pablo su futuro encarcelamiento si persistía en dirigirse a Jerusalén a pesar de las múltiples advertencias de Dios (Hch. 20:23; 21:4; 11, 12). Con todo, no pudo inducir al Apóstol a

mantenerse alejado de Jerusalén.

La tradición lo señala como uno de los setenta y dos discípulos (Lc. 10:1) y como uno de los mártires que dio su vida en Antioquía.

AGAG

Heb. 90 *Agag*, אֲגָג, probablemente «llameante», de una raíz árabe; Sept. *Agag*, Ἀγάγ. Nombre de dos reyes amalecitas. Al parecer, Agag era el título genérico de los reyes de > Amalec, como Faraón de los egipcios, y probablemente Aquis o Abimelec entre los filisteos. Saúl venció y perdonó la vida a un Agag, monarca amalecita que fue ejecutado por Samuel conforme a las leyes del > *herem* (1 Sam. 15:9-33; cf. Ex. 17:14; Nm. 14:45).

AGAGUEO

Heb. 91 *Agagí*, אֲגָגִי = «descendiente de Agag»; Sept. *Bugaîon*, Βουγαῖον, *Makedon*, Μακεδών, Vulg. *Aggites*. Sobrenombre de > Amán, funcionario del rey Asuero y enemigo de > Mardoqueo y de todos los judíos (Est. 3:1, 10; 8:3, 5; 9:24). Josefo da al nombre el significado de amalecita (*Ant*. 11,6,5). Otros estudiosos consideran que su nombre lo señala como descendiente del rey Agag, muerto en los días de Saúl. Téngase en cuenta que Mardoqueo era benjaminita, como Saúl.

ÁGAPE

Gr. 26 *agape*, ἀγάπη = «afecto, benevolencia, amor», traducido como «caridad» en las versiones antiguas.

El sentido bíblico de *ágape* es riquísimo y tiene como base la carencia de intereses personales en las manifestaciones de amor al prójimo, es decir, lo completamente opuesto al amor pasional y egoísta; es de tal calidad que se ejercita incluso cuando no se obtiene correspondencia por parte de la persona amada (cf. p. ej. Ef. 5:25-27). El mismo Dios es definido como amorágape (1 Jn. 10:4, 7). La Iglesia primitiva consideró el *ágape* como «la quintaesencia del modo de obrar de Dios con el hombre y de la redención de Cristo» (E. Stauffer).

Ágape también designa la comida fraternal de los primeros cristianos, vinculada originalmente a la Cena del Señor (1 Cor. 11:7-34). Consistía en una verdadera cena que seguía a la Comunión. Una pintura al fresco del siglo II conservada en el cementerio de Santa Priscila, en Roma, nos muestra una compañía de fieles cenando y comulgando. Los invitados, reclinados sobre un lecho que les sirve de asiento, están en posición de cenar; la comida aparece como concluida. Han alcanzado el momento de la comunión eucarística, simbolizada en el fresco por el pez místico y el cáliz. Así pues, el ágape sería un banquete fraternal muy común en la cultura mediterránea y practicada por hermandades (*collegia*) y gremios religiosos y artesanos, entre cuyas funciones especiales se incluía el entierro de los miembros difuntos. En la sociedad grecorromana existieron gran número de hermandades o sociedades que se reunían regularmente en ágapes o banquetes comunitarios generales y que determinaban profundamente el conjunto de la vida social, pues por sus características peculiares permitían vivir por unos momentos los ideales perdidos de la *polis* o sociedad ideal. Los cristianos, unidos también en cuerpos, hermandades, compañías o *collegia*, parecen haber diferido poco de los paganos respecto a las obligaciones impuestas por las reglas de incorporación, al menos en apariencia. No disponemos de evidencia alguna que muestre que los primeros *collegia* cristianos se encargaran del entierro de los miembros difuntos, aunque parece probable que así lo hicieran. El

establecimiento de tales *collegia* dió a los cristianos la oportunidad de reunirse como hacían los paganos, siempre sometidos a los muchos obstáculos que la ley imponía. Este tipo de banquetes pudieron muy bien haber sido consentidos por las autoridades incluso en el caso de una religión *ilícita*, como era la cristiana.

Los banquetes podían tener lugar en locales públicos o en comedores privados. La fiesta normalmente epezaba por la tarde y se alargaba hata la noche; al principio se encontraba la comida en común, la > cena (gr. *deîpnon*, δεῖπνον) propiamente dicha, luego seguía una ceremonia religiosa con oración común y la conclusión, consistente en beber todos juntos. Los alimentos que se servían se diferenciaban considerablemente por la cantidad y la calidad, dependiendo de las posibilidades económicas del anfritrión o de los participantes. Cada uno de los invitados aportaba su parte; en el cristianismo expresaba el amor, la unidad y la solidaridad con los necesitados, a diferencia de otras comidas celebradas en el paganismo en honor de sus patrones, consistentes en grandes banquetes que contrastaban con la austeridad de las cenas cristianas. «Nuestra cena —escribe Tertuliano— muestra su razón de ser en el nombre mismo: se llama igual que entre los griegos: amor *ágape*. Cualesquiera que fuesen los gastos, provechoso es gastar a título de piedad. En efecto, con ese refrigerio ayudamos a no pocos menesterosos, no que les tratemos como a parásitos nuestros que aspiran a la gloria de subyugar su libertad a cambio de llenar el vientre en medio de las vilezas, sino porque ante Dios los pobres gozan de mayor consideración» (*Apología*, 39, 16).

Un ejemplo de los salones o espacios en los que los creyentes se reunían para celebrar el ágape puede observarse en el vestíbulo de la Catacumba de Domitila. Un banco redondo domina este gran vestíbulo, sobre el cual los invitados tomaban asiento. Una inscripción encontrada en Cherchel, Argelia, registra el donativo hecho a la iglesia local de una parcela de tierra y una construcción, proyectada como lugar de reunión, para la corporación o hermandad de los cristianos.

En su origen el ágape expresaba el ideal del reino de Dios, en el cual se dejaban a un lado las desigualdades económicas, tan pronunciadas en aquella sociedad cada vez más estratificada; por eso la comida o banquete en común era una especie de metáfora de la salvación que expresaba el fin de los tiempos (cf. Lc. 22:30). Era la única posibilidad de experimentar gozosa y festivamente la común unión de todos los comensales, comprometidos en la concordia y amistad unos con otros. Con todo, esta institución fraterna e igualitaria pronto desembocó en abusos, que ya se denuncian en el mismo NT. Algunos cristianos más acomodados llevaban manjares suculentos para su propio uso y que no compartían con los necesitados. El rápido crecimiento del número de fieles propició el desorden que acompañaba la celebración del ágape y de la Santa Cena, oscureciendo así la dignidad del memorial de Cristo. «Cuando os reunís vosotros, esto no es comer la cena del Señor... todo el que come y bebe indignamente, sin discernir el cuerpo del Señor, juicio come y bebe para sí» (1 Co. 11:20, 29).

Con el fin de evitar estos abusos y desórdenes, que indisponían para la celebración de la Santa Cena, muy pronto, a partir del siglo II, se introdujo la costumbre de separar esta del ágape, de modo que el sacramento se trasladó a la mañana, al despuntar el alba, mientras que el ágape continuaba celebrándose por la tarde. Con todo, el ágape continuó durante mucho tiempo conservando su carácter religioso y celebrándose por ello en los mismos lugares sagrados.

La libertad política otorgada a la Iglesia hizo posible que las reuniones se desarrollaran, con lo que se produjo un abandono paulatino de la primitiva sencillez. El banquete fúnebre continuó siendo practicado, pero dio lugar a abusos flagrantes e intolerables. Paulino de Nola, habitualmente apacible y amable, estuvo obligado a admitir que la multitud reunida para honrar la fiesta de un

cierto mártir tomó posesión de la basílica y su atrio y allí comió alimentos que se habían repartido en grandes cantidades. Desde el siglo IV fueron prohibidos, pues, los ágapes en los edificios de las iglesias. En el siglo V aún se celebraban, aunque en lugares profanos y muy esporádicamente, y entre el VI y el VIII desaparecieron completamente.

Algunos estudiosos han negado rotundamente que existiera tal ágape como cosa distinta del banquete eucarístico. En realidad, no es posible hacer generalizaciones en relación con este tema, pero parece ser cosa cierta que el ágape nunca fue una institución universal. Su constatación en un lugar determinado no implica forzosamente que se practicara en otros. Véase AMOR, BANQUETE, CENA DEL SEÑOR, FUNERAL.

BIBLIOGRAFÍA: N. Brox, *Historia de la Iglesia primitiva* (Herder 1986); P. Coda, *El ágape como gracia y libertad, en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos* (CN 1996); H. Chirat, *La asamblea cristiana en tiempos de los apóstoles* (Studium, Madrid 1968); M. Klinghardt, "Ágape e interpretación del ágape en el cristianismo primitivo", en *Las religiones y la comidad* (Ariel, Barcelona 2002). G. Schneider, ἀγάπη, *ágape*, amor", en *DENT* I, 24-36.

A. ROPERO

AGAR

Heb. 1904 *Hagar*, הָגָר = «errante»; gr. *Hágar*, Ἅγαρ. Madre de las tribus árabes, quienes todavía hoy llaman *Chadsjar* al monte Sinaí, es decir «monte de Agar».

La historia de Agar y de su hijo > Ismael forma una pequeña unidad dentro del contexto general de los orígenes de Israel. Es, sin duda, una historia etiológica escrita desde la perspectiva israelita, que exalta la memoria de Sara y de Isaac, la otra mujer y el otro hijo de Abraham, pero narrada con gran simpatía hacia Agar.

El relato bíblico empieza diciendo que Agar era una esclava «egipcia» (es decir, impura) de Sara (la mujer «pura» de Abraham), que dada su esterilidad, se hallaba incapacitada de tener hijos (Gn. 16:1). Por deseo de Sara, que deseaba ser madre, Agar fue entregada a Abraham para engendrar por medio de ella «hijos legales» (v. 2). Según el Código de Hammurabi (n. 163), una esposa estéril podía entregar a su marido una esclava como > concubina. Tanto Agar como sus hijos seguirían siendo esclavos de Sara (no de Abraham). Pero Agar, la esclava, fue desarrollando un espíritu independiente, máxime cuando descubrió que estaba encinta, de tal manera que se sintió "superior" frente a Sara, hasta el punto de mirar «con desprecio a su señora». Sara reaccionó y se quejó a Abraham, quien le autorizó a someterla y hacer con ella lo que quisiera (v. 6). Pero Agar no se dejó humillar, sino que huyó al desierto, al lugar donde viviría su descendencia, para encontrarse allí con el > ángel de Yahvé (v. 7), que la miró, no para humillarla como Sara, sino para ponerla al servicio de su misma bendición divina («multiplicaré tu descendencia», v. 10). Este es uno de los casos más significativos de «descendencia matrilineal» de un conjunto de tribus, de un pueblo numeroso de «hijos de Ismael» que se llamarían y serían de cierto «hijos de Agar». Como verdadera progenitora de su hijo (y no Abraham) le dio el nombre de Ismael, que significa «Dios ha escuchado», y le hizo beneficiario de su experiencia en el santuario de *Beer-lajai-roí*, del Pozo de Aquel que me ve («del Viviente que me ve», v. 14). Ella había visto a Dios, le había escuchado, por lo que se había constituido en fundadora de un culto verdadero en la línea de Abraham, el culto de un pueblo que adoraría al Dios verdadero en el Pozo de la Visión. A la pregunta divina de por qué huía, ella respondió que escapaba de la faz de su señora. En su calidad de esclava fugitiva, sin derechos, podía ser condenada a muerte, pero Dios nada le reprochó, ni le acusó de haber abandonado a su señora,

sino todo lo contrario. Le dijo que regresara y no se preocupara, que se sometiera (v. 9) sin temor. Ella, la esclava, iba a ser madre de un pueblo numeroso protegido por el mismo Dios (v. 10). Sara, su señora, podría afligirla, pero Dios había escuchado su aflicción, el mismo Dios de Israel (v. 11), de manera que se constituiría en «padre» (protector, guía) del hijo de Agar (*Dios ha escuchado* es el significado del nombre de Ismael, no lo olvidemos) y de todos sus descendientes. De esa manera, los hijos de Agar estarían bajo la protección «del Dios que ha escuchado» el lamento de una esclava utilizada y afligida (v. 11). Agar volvió y dio a luz a su hijo Ismael (v. 16).

Más tarde, también Sara concibió y dio a luz un hijo, a quien llamó > Isaac, que significa de algún modo «risa, juego» (Gn. 21:3-6). Pues bien, tras la fiesta del destete, cuando Isaac podía ya valerse por sí mismo, Sara vio que Ismael, el hijo de su esclava, se reía o jugaba con su hijo y, llevada por los celos de madre, no pudo soportarlo, de modo que exigió que Abraham los expulsara precisamente allí, en el borde del desierto de > Beerseba, al sur de Palestina (vv. 8-14). Abraham, padre de los dos niños, no pudo evitarlo. Esta es una de las historias más enigmáticas de la Biblia, un relato cuyos ecos resuenan todavía en aquella tierra. Por razón de una mujer (Sara) Abraham tuvo que ver cómo sus hijos se separaban. Sara no quiso que los dos hijos heredasen juntos la tierra, sino que fuera exclusivamente para Isaac. Pero Dios mira más alto y desde una perspectiva más profunda nos descubre que era mejor que los caminos de los dos hijos del patriarca se separaran, pues de esa manera habría dos pueblos que llevarían el nombre de Abraham, y ambos numerosos (v. 13). Por imperativo de Sara, Abraham tuvo que abandonar a Agar y a su hijo en el desierto con un poco de pan y un odre de agua. El texto supone que Abraham puso a su propio hijo Ismael bajo el cuidado de su madre, destacando así de nuevo el carácter «matrilineal» de las tribus agarenas (cf. Gn. 25:12-18; 1 Cro. 1:28-31). Agar aparece por tanto como una «mujer expulsada» y sola, que hubo de valerse por sí misma, cuidando de su vida y de la vida de su hijo, conforme a la palabra del Dios en quien había creído. Pero la fe es dura en esas circunstancias y, acabada el agua del odre, dejó a su hijo a la sombra de un arbusto incapaz de verlo morir, sin más poder ni palabra que el llanto (v. 16). Significativamente, el texto dice que quien lloró en alta voz fue ella, pero añade que «Dios ha escuchado la voz del muchacho», el llanto del niño unido al de la madre (v. 17). La misma voz de Dios abrió sus ojos y le permitió ver un pozo de agua (v. 19), de manera que ambos bebieron el agua de la bendición de Dios y puedieron vivir y mantenerse en el desierto. El texto no dice cómo, pero da a entender que la madre cuidó del niño hasta que se hizo grande, de manera que pudo engendrar un conjunto de clanes y tribus que mantuvieron la memoria del Dios de Abraham o, mejor dicho, del Dios de Agar, en los bordes del desierto. Más aún, el mismo relato bíblico supone que Agar mantuvo la memoria de Abraham, de manera que su hijo Ismael se mantuvo al lado de su padre en los últimos momentos, viniendo a sepultarle con Isaac su hermano en la cueva de > Macpela, junto a Hebrón (Gn. 25:9).

La historia de Agar ha recibido en el cristianismo dos interpretaciones que parecen opuestas, pero que pueden considerarse complementarias. La interpretación de Pablo se conserva en un *midrash* de origen judío, donde las dos figuras (Agar y Sara) se interpretan alegóricamente (cf. Gal. 4:24-25). Pablo lo utiliza para ilustrar la libertad respecto a la Ley que trae el mensaje cristiano frente a la esclavitud de un judaísmo que sigue sometido a las prescripciones mosaicas, vinculado a prohibiciones y obras nacidas del temor. De modo que Hagar (*to Hágar*, τὸ Ἅγαρ) representaría al pueblo judío aferrado a las leyes de este mundo, mientras que Sara representaría al pueblo cristiano nacido del Espíritu, según la promesa (Gal. 4:28-29). Esa interpretación de Pablo tiene su valor (si

se toma como pura alegoría para destacar la importancia de la fe), pero resulta limitada y corre el riesgo de pasar por alto «la fe de la esclava», que es Agar. En esa línea, retomando la inspiración más honda de Jesús, podemos y debemos entender cristianamente la figura de Agar. En la línea de una interpretación objetiva de la historia de Agar, esta aparece en el Génesis como una verdadera creyente; como una mujer oprimida que desde su misma opresión es capaz de mantenerse a la escucha de la Palabra de Dios, al servicio de la Vida. Véase ABRAHAM, ISMAEL, SARA.

BIBLIOGRAFÍA: X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); Ph. Trible y L.M. Russell, eds., *Hagar, Sarah, and their children: Jewish, Christian, and Muslim perspectives* (Westminster, Louisville 2006).

X. PIKAZA

AGARENO, AGARITA

Heb. 1905 *Hagrí*, הַגְרִי = «fugitivo», pl. *Hagrim*, הַגְרִים (Sal. 83:6); Sept. *Agarenós*, Ἀγαρην□ς, pl. *Agarenoí*, Ἀγαρηνο□; Vulg. *Agarai*. Tribu nómada de Arabia, contra la que hicieron guerra las dos tribus y media al este del Jordán. Los grandes despojos capturados evidencian que era una tribu muy rica (1 Cro. 5:10, 19-22; Sal. 83:6). Se desconoce el origen de este nombre, parece relacionarse con el de > Agar. Durante el reinado de David, cierto Yaziz «el agareno» ocupó un alto cargo (1 Cro. 27:31). Tambien se menciona un tal > Mibhar hijo de Agrai (*benhagrí*, ֶן־הַגְרִי, *huiós Agarí*, υ□□ς Ἀγαρ□) entre los héroes de David (1 Cro. 11:38), que podría estar relacionado con los agarenos y haberse establecido provisionalmente en Israel. Josefo cuenta que los agarenos se aliaron con los ammonitas y los moabitas contra Josafat, rey de Judá, y quzá por esto en el Sal. 83:6 se mencionen entre los diez enemigos más representativos de Israel.

ÁGATA

Heb. 7618 *shebó*, ב ְ = «encenderse», por su brillo; Sept. *akhates*, □χ□της; NT 5472 *khalkedón*, χαλκηδ□ν. Piedra preciosa u ornamental, probablemente así llamada por el río Agates (Sicilia), donde abundaba. Suele ser semitransparente y veteada. Era muy apreciada en la antigüedad por considerarse como remedio curativa y afrodisíaco. En la indumentaria del sumo sacerdote hebreo se encontraba en la fila tercera del pectoral (Ex. 28:19; 39:12). También se la menciona en Ap. 21:19 como tercer cimiento de la Nueva Jerusalén.

El *khalkêdón*, χαλκηδ□ν, de Ap. 21:19 hace referencia a la metrópoli de Asia Menor llamada Calcedonia. Se trata de una variedad de ágata que se halla en dicha ciudad. La calcedonia había sido conceptuada como una variedad del sílex, pero en la actualidad se la considera una especie de cuarzo; es dura, de constitución silícea y color lechoso, aunque puede también alcanzar la tonalidad de un gris pálido, marrón, azul, etc. Al no estar perfectamente cristalizada presenta frecuentemente venas de cuarzo en nódulos semejantes a los granos de un racimo o a estalactitas. No parece haber recibido la designación de calcedonia hasta la Edad Media, con lo que tal vez el apóstol Juan se refiera con este nombre a otra clase de piedra, quizá la esmeralda de Calcedonia o el jaspe de ese país. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

AGE

Heb. 89 Agé, אָגֵא = «fugitivo»; Sept. *Agoa*, Ἀγ□α v. *Asá*, Ἀσ□. Padre de Sama, uno de los valientes de David (2 Sam. 23:11).

AGEO

Forma gr. *Angaîos*, Ἀγγαῖος (1 Esd. 6:1; 7:3; 2 Esd. 1:40), del nombre heb. del profeta Hageo. Ver HAGEO.

AGORERO

Heb. 6049, de la raíz verbal *anán*, ענן = «observar las nubes»; también 5172 *najash*, נח = «sisear, murmurar»; Sept. *oionizómenos*, οἰωνιζόμενος; Vulg. *qui observat auguria*. Parece referirse a los cánticos o a los encantamientos murmurados como preliminar para obtener la respuesta de los espíritus que se deseaba consultar. Se traduce «ser agoreros» en Lv. 19:26; «sortílego» en Dt. 18:10; «agüero» en Nm. 23:23; 24:1 (con referencia a Balaam); 2 R. 17:17; «agorero», 21:6; «mirar en agüeros», 2 Cro. 33:6. Estos pasajes implican que este término era más bien de origen cananeo que egipcio. Hay dos personas mencionadas en el AT cuyos nombres se derivan de esta raíz: > Naasón (*Najshon*), el hijo de > Aminadab (Ex. 6:23), y > Nehushta, la madre de Joaquín (2 R. 24:8).

La Ley de Moisés prohibía la existencia de agoreros en medio de la congregación de Israel: «Ni agorero, ni sortílego» (Dt 18:10). Se condena con firmeza al rey > Manasés porque entre otras cosas «fue agorero, e instituyó encantadores» (2 R 21:6). Véase ADIVINACIÓN, ASTRÓLOGOS.

AGGADÁ. Ver HAGGADÁ

AGONÍA

Gr. 74 *agonía*, ἀγωνία, palabra usada solo una vez en el NT para designar la angustia de Jesús en el Huerto de Getsemaní (Lc. 22:43-44). El incidente también es narrado en Mateo (26:36-46) y en Marcos (14:32-42), pero únicamente Lucas menciona los detalles de la sudoración de sangre y la visita del ángel. La autenticidad de los versículos que narran estos pormenores (vv. 43-44) ha sido puesta en entredicho debido a su ausencia, no solo en los textos de los otros autores, sino en el del mismo Lucas en varios de los antiguos códices. Sin embargo, su presencia en la mayoría de los manuscritos unciales y cursivos ha bastado para garantizar su conservación en las ediciones críticas del Nuevo Testamento. Según Schmid, «la autenticidad queda garantizada por el estilo peculiar de Lucas, que le es propio. Su testimonio remonta hasta el s. II y Epifanio nos hace saber que fueron suprimidos por un falso temor en la lucha contra los herejes, ya que en ellos aparecía la figura de Jesús demasiado humana». De hecho, los apologetas del cristianismo antiguo percibieron la agonía de Cristo como un problema al tratar el asunto de su Divinidad; veían también una dificultad en el hecho de que él, creador de los > ángeles, tuviera que ser confortado por uno de ellos.

La «sudoración de sangre» es entendida literalmente por casi todos los exegetas. Este fenómeno, llamado por los médicos *hematodrosis*, es raro, pero no imposible, está comprobado en otros seres humanos ya desde Aristóteles.

No es imaginable la escena de Getsemaní, que muestra también a los discípulos en una luz muy desfavorable, como una creación legendaria. Se podría haber dicho que los discípulos, ya dormidos, no fueron testigos del suceso, pero no dormían aún cuando Jesús, al verse invadido por el primer acceso de angustia, se alejó un poco de ellos y dio comienzo a su oración.

Psicológicamente se entiende que Jesús ruegue se aparte de él el sufrimiento que le está destinado, debido a la rebelión de su naturaleza auténticamente humana frente al exceso de dolor que se le

exigía. Véase DOLOR.

BIBLIOGRAFÍA: J. Gnilka, *El Evangelio según San Marcos*, vol. II (Sígueme 1986); E. Juliá, *La agonía de Cristo. Sufrimiento en el Huerto de los Olivos* (Cristiandad 2009); J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos* (Herder 1981); Id., *El Evangelio según San Lucas* (Herder 1981).

ÁGORA

Gr. *agorá*, ἀγορά, término relacionado con *ageíro*, ἀγείρω «reunir». Prim. una asamblea o, en general, un espacio abierto en una ciudad. Más tarde vino a aplicarse a una mayor variedad de conceptos, p.e. a una asamblea judicial, un mercado callejero, e incluso a suministros, provisiones.

El ágora griega, al igual que el foro romano, constituía el centro de la vida religiosa, comercial y política de la ciudad. En la época arcaica las ágoras se situaban en el cruce de las calles principales y adoptaban formas diversas. En ellas se levantaban estatuas, edificios, templos, almacenes y comercios, que se construían sin un orden preconcebido. Con el tiempo, los edificios característicos de las ágoras fueron los pórticos con tiendas que, en la época helenística, alcanzaron tanta importancia que llegaban a circundar toda la plaza. Las más famosas fueron las de Élida y Atenas. Esta última ocupaba un área irregular limitada por la > Acrópolis, la colina de Colonos Agoreo. En el NT se mencionan esta (Hch. 17:17) y la de Filipos (Hch. 16:19), donde los amos de la sierva que tenía espíritu pitónico llevaron a Pablo y a Silas ante los magistrados. En los Evangelios *ágora* es traducido por > «plaza» (Mt. 20:3; Mc. 12:38; Lc. 7:32), aunque los israelitas carecían de plazas propiamente dichas. Véase PLAZA.

ÁGRAFA

Gr. *ágrapha*, ἄγραφα, lit. «cosas no escritas», se emplea en teología neotestamentaría para referirse a los dichos y hechos atribuidos a Jesús conservados fuera de los cuatro evangelios canónicos. En este sentido fue empleado por primera vez por J.G. Körner en 1776. Algunos autores antiguos de lengua griega habían empleado este término para designar la tradición oral.

El uso técnico del vocablo llegó con el alemán Alfred Resch en un exhaustivo estudio sobre esta materia, publicado en 1889. Los ágrafa se refieren a citas y frases breves atribuidas a Cristo y cuya prueba de veracidad es difícil de determinar.

Es incuestionable, desde el punto de vista de la razón histórica y del testimonio sagrado (cf. Jn. 21:30; 22:25), que Jesús dijo e hizo mucho más de lo que sabemos por los evangelios. Su vida pública y su magisterio abarcan un período de dos o tres años, mientras que las narraciones evangélicas se leen en unas pocas horas. Las ciencias bíblicas han recogido pacientemente y con diligencia los dichos y los hechos de Jesús que nos refieren fuentes antiguas extrabíblicas, tanto de los Padres de la Iglesia como de los evangelios > apócrifos.

Se suelen señalar, por lo menos, tres fuentes de ágrafa:

1. Libros canónicos del NT fuera de los cuatro evangelios (cf. Hch 20:35; 1 Ts. 4:15-17). En la epístola primera a los Corintios Pablo relata que Jesús se apareció a Santiago después de su resurrección (1 Cor. 15:5-8), dato que únicamente aparece en el Evangelio de los Hebreos.

2. Citas de los santos Padres y variantes de los códices del NT. En los escritos de los Padres hay unos 225 atribuidos por ellos a Jesús, la mayoría de muy escaso valor. Entre los Padres más antiguos que citan ágrafa están Papías, Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría («Pedid las cosas grandes y Dios os añadirá lo que es pequeño», *Stromata*), u Orígenes («El que está cerca de mí está cerca del

fuego. El que está lejos de mí está lejos del reino» (*Homilías sobre Jeremías* 3, 2). Los *logia* conservados en variantes textuales, aunque no sean aceptadas como auténticos por la crítica textual, bien puede ser que recojan materiales muy antiguos atribuibles al mismo Jesús. Así: «Aquel mismo día, viendo a un hombre que trabajaba en sábado, le dijo: Hombre, si sabes lo que estás haciendo, eres dichoso, pero si no, eres maldito y transgresor de la Ley» (*Códice de Beza* en Lucas 6,5). También el episodio entero de la adúltera en Juan 7,53-8,11 es un texto claramente interpolado que no pertenece a la obra johánica, pero bien puede recoger un relato auténtico de Jesús que acabó insertado en el cuarto evangelio.

3. Fuentes > apócrifas e incluso judías, como el Talmud, así como islámicas más tardías.

Todos los dichos extracanónicos resaltan la lucha de Jesús contra el fariseísmo y a la vez muestran la pobreza asombrosa de semejante literatura. La mayoría es pura leyenda y evidencia ser una invención. «Solo de vez en cuando aparece, en medio de escombros y cascotes, una piedra preciosa» (Jeremias). La importancia de la tradición extraevangélica consiste esencialmente en destacar el valor de los evangelios canónicos. En general, los ágrafa son dignos de respeto en cuanto que deben su origen a hechos y palabras de Jesús y muestran el impacto que sus enseñanzas causaron en la vida de sus contemporáneos; proporcionan indicios sobre el mensaje de Cristo, pero principalmente resaltan los perfiles morales de su personalidad.

A continuación damos una pequeña relación de dichos atribuidos a Jesús en las fuentes arriba mencionadas: 1. Cosa más gloriosa, feliz y perfecta, es dar que recibir.

2. Tú, que trabajas en sábado, si sabes lo que haces, bienaventurado eres. Mas si no lo sabes, eres execrable y transgresor de la Ley.

3. Procurad crecer en lo pequeño y disminuir en lo grande. Así, cuando entréis en una casa y pidáis de comer, no os juzguéis dignos de ocupar los puestos principales de la mesa, ni os acerquéis siquiera a ellos, no sea que llegue el anfitrión y os diga: Sentaos más abajo, dejándoos confundidos. Mas, si os aproximáis a los puestos humildes de la mesa, donde están los que son menores que vosotros, el anfitrión os dirá: Colocaos más arriba, y esto os será útil.

4. Si en lo grande no fuisteis fieles, ¿qué se os dará en lo que es grande? 5. Pedid lo grande y se os dará lo pequeño. Pedid lo celestial y se os dará lo terrenal.

6. A cualquiera que te pida algo, dáselo.

7. Más vale morir en Dios que reinar sobre la tierra toda de uno a otro extremo, porque ¿de qué le sirve al hombre poseer el mundo entero, si sufre esclavitud en su alma?

8. Por los enfermos estoy enfermo y por los hambrientos hambriento, y por los sedientos sediento.

9. Pocas cosas del mundo sirven para la única cosa necesaria.

10. Los que quieran verme y llegar a mi reino deben poseerme por tormentos y por aflicciones.

11. Si os congregáis en mi nombre, y no cumplís mis mandamientos, abominaré de vosotros, y os diré: Apartaos de mí, que no os conozco, obradores de la iniquidad.

12. Sois como corderos en medio de los lobos. Mas después de su muerte, los corderos no temen a los lobos. Así, vosotros no temáis a los que os maten, y que después de que hayáis muerto, nada os podrán hacer. Mas temed a aquel que, después de muertos, tiene potestad para arrojar vuestro cuerpo y vuestra alma a la gehena del fuego.

13. Conservad casta vuestra carne y sed en vuestro más secreto interior inmaculados, a fin de que recibáis la vida eterna.

14. Días vendrán en que brotarán viñas, cada una de las cuales tendrá diez mil gruesas ramas, y en cada rama gruesa diez mil delgadas, y en cada rama delgada diez mil racimos, y en cada racimo diez mil granos, y cada grano, al ser prensado, dará veinticinco metretas de vino. Y, cuando uno de los santos ponga su mano sobre un racimo de estos, otro racimo exclamará: Yo soy el racimo mejor; tómame y bendice al Señor por causa mía. Igualmente, un grano de trigo dará diez mil espigas, y cada espiga tendrá diez mil granos, y cada grano dará diez libras de harina de flor selecta, y los frutos y los granos y las hierbas se multiplicarán en igual proporción.

15. Yo soy la puerta que conduce al Padre. Mi carne es un pan de vida celeste, y mi sangre es una bebida divina. El Espíritu Santo sabe de dónde viene y adónde va, y castiga lo que está oculto.

16. Sed misericordiosos, para que obtengáis misericordia. Practicad la equidad y la longanimidad. Perdonad, para que se os perdone. Como hagáis, os será hecho. Como deis, os será dado. Como hayáis juzgado, os juzgarán. Encontraréis tanta bondad como bondadosos hayáis sido. Con la medida de que os sirváis, se servirán para mediros.

17. En aquello que os sorprenda y descubra, en ello también os juzgaré.

18. Si no hacéis lo diestro como si fuera siniestro, lo de arriba como si estuviese abajo, y lo anterior como si ocurriese posteriormente, no conoceréis el reino de Dios.

19. Aquel que está sediento de riqueza se asemeja al hombre que bebe agua del mar, que cuanto más bebe, más intensa es su sed, y no para de beber hasta que muere.

20. Si no ayunáis respecto al mundo, no hallaréis el Reino, y si no santificáis toda la semana, no veréis al Padre.

No más de unos 7 u 8 de estos *ágrapha* tienen una buena probabilidad de ser auténticos. Apenas añaden nada positivo al conocimiento que tenemos de Jesús por las otras fuentes. En realidad solo son útiles para entender el pensamiento de los grupos dentro de los cuales se formularon.

BIBLIOGRAFÍA: Roderic Dunkerley, *Más allá de los Evangelios* (Plaza & Janés, Barcelona 1966); J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús* (Sígueme 1990); William Morrice, *Dichos desconocidos de Jesús* (ST 2002).

J.M. MARTÍN-MORENO

AGRICULTURA

Heb. 127 *adamah*, אֲדָמָה = «suelo», tierra como materia y agente productor, equivalente a «agricultura»; gr. prop. *georgía*, γεωργία = «tierra labrada, campo», como en 2 Mac. 12:2: «Una vez firmados esos acuerdos, Lisias regresó donde el rey, y los judíos volvieron a los trabajos de sus campos»; también 1091 *georgion*, γεώργιον, cultivable, huerto, como en 1 Cor. 3:9. El agricultor o labrador es, por tanto, el «hombre de la tierra», o del campo, heb. *îsh adamah*, אִישׁ אֲדָמָה; gr. 1092 *georgós*, γεωργός = «labrador».

1. Aparición de la agricultura.

2. Agricultura en Palestina.

I. APARICIÓN DE LA AGRICULTURA. La agricultura y la ganadería son dos de las principales actividades que marcaron un nuevo sistema de vida, el estadio superior más importante de la historia del hombre. Como consecuencia de los cambios climáticos de la era postglaciar, que conllevaron un progresivo descenso de la humedad en las zonas próximas a los trópicos, se produjo la primera deforestación, la huida de la fauna a lugares menos afectados y el inicio de la desertización. Esta situación redujo las posibilidades de subsistencia del hombre, hasta entonces dedicado a la caza y la

recolección de frutos silvestres. Poco a poco el hombre llegaría a comprender el proceso de siembra de la semilla, de su germinación al cabo de unos meses y de su crecimiento y producción de beneficios en forma de comida y forraje. Al parecer, este proceso se inició en el Próximo Oriente hacia el año 8000 a.C. en lo que ha sido denominado el *Creciente Fértil* y que corresponde al mundo bíblico. Se trata de un arco montañoso formado por los montes Zagros y Tauro y las tierras que dan al extremo oriental del Mediterráneo. En esa área la cebada y el trigo crecían en estado silvestre. En ningún otro lugar del mundo podrían encontrarse juntos, en un entorno natural único, trigo y cebada silvestre, ovejas, cabras, cerdos, bóvidos y caballos salvajes. Tres o cuatro mil años después de que el sistema de cultivo apareciera en el Próximo Oriente, surgió de forma espontánea en el norte de China, en México y en Perú.

Este cambio fundamental supuso el arraigo del hombre en lugares distintos y por tanto su progresiva sedentarización, únicamente interrumpida por el agotamiento de las tierras. Primero se recogían las mieses con las manos. Los aperos agrícolas fueron apareciendo lentamente; se fueron confeccionando hoces de madera y hueso, así como azadas de madera y sílex. Es muy probable que la azada fuera uno de los primeros útiles perfeccionados. El > arado no apareció hasta el 3000 a.C. Antes de su invención, el agricultor, provisto de una piedra lisa o de un objeto de madera, tenía que arrastrarse por el suelo para hacer uno a uno los agujeros donde depositar la semilla.

II. AGRICULTURA EN PALESTINA. Los comienzos simultáneos de la cría de animales y de la agricultura garantizaron a la especie humana un abastecimiento seguro en su alimentación. El Génesis presenta a Caín y Abel como agricultor y ganadero respectivamente (Gn. 4:2), descripción del hombre plenamente histórico. Los patriarcas se dedicaron preferentemente a la cría del ganado menor y mayor, llevaron más bien una vida nómada y solo prestaban atención al cultivo de los campos cuando lo podían compaginar con la ganadería; tanto es así que el término que indica «posesión» o «propiedad» fue durante mucho tiempo equivalente de «rebaño» o «ganado». La historia de José revela cosas muy interesantes acerca de la dedicación al pastoreo, aunque también es significativo en cuanto a la actividad agrícola de entonces el sueño de las gavillas (Gn. 37:7). Más tarde sus hermanos se vieron obligados a marchar a Egipto acuciados por el hambre que reinaba en Canaán. En la tierra de los faraones los israelitas pudieron adquirir nuevos conocimientos agrarios.

Desde la entrada en Canaán la agricultura constituyó la principal ocupación de los hebreos y, por lo tanto, la base de su vida económica (cf. 1 Sam. 11:5; 1 R. 19:19; 2 Cro. 26:10; Prov. 31:16; Eclo. 7:15; Is. 27:27). La dedicación a la agricultura contribuyó no solo a suavizar las costumbres más ásperas de la vida nómada, sino también a desarrollar el espíritu patriótico por el afecto a la tierra que implicaba. Moisés promulgó una verdadera ley agraria que distribuía la tierra en partes iguales y las hacía inalienables, ya que aun en el caso de venta se mantenían en vigor el precepto de > goelato (Lv. 25:20) y el > jubileo (Lv. 25:11). Pese a estas disposiciones, los profetas hubieron de luchar en repetidas ocasiones contra la ambición de los poderosos, que pretendían «añadir un campo a otro campo» (Is. 5:8). La tierra de Palestina era muy fértil en tiempos del AT; resulta proverbial la expresión «que mana leche y miel» referida al país. En los relatos de viajeros y peregrinos, así como por diversos datos que aporta la arqueología, se sabe también que en la Edad Media se cultivó la caña y que hubo plantaciones de arroz. El cultivo del naranjo, muy típico en la actualidad y tan remunerador para la economía del nuevo Estado de Israel, es muy reciente.

Las fiestas más importantes del calendario israelita, las > Semanas, los > Tabernáculos, los > Ácimos, son festividades agrícolas. La legislación mosaica se ocupó cuidadosamente de la

agricultura, ya que de ella dependía la existencia de los hebreos (Dt. 11:12; 14:22ss; 15:19; 16:17; 19:14; 22:1, 3, 9, 10; 23:25; 25:4; 26:1-11; 27:17). El «Calendario de Gezer», documento tan precioso para la agricultura de Palestina como para la historia y escritura en lengua hebrea, da noticias de la época en que se desarrollaban las diversas labores: la recolección de la aceituna se efectuaba de septiembre a octubre; la sementera, en noviembre y diciembre, y la sementera tardía, en enero y febrero; la recogida del lino, en marzo; la siega de la cebada, en abril; las otras siegas y las fiestas de la recolección, en mayo; la poda de la viña, en junio y julio, y la recogida de frutas, en agosto.

En el cultivo de los campos se empleaban diversos aperos, muy pocos y rudimentarios comparados con los que utiliza el labriego moderno en todas las partes del mundo. El arado primitivo era de madera con una pequeña punta metálica; la hoz, prescindiendo del material que la formaba y de su tamaño, era similar a la actual. La trilla se llevaba a cabo en la era, con procedimientos que no han cambiado esencialmente en la actualidad. Los hebreos recibieron de Egipto importantes conocimientos para las labores del campo y utilizaron el buey y el asno como animales auxiliares. El uso de abonos era muy antiguo y variado: hojas podridas, sangre de animales sacrificados, cenizas de maderas, estiércol, paja mojada y mezclada con estiércol, etc. De cada siete años la tierra había de descansar uno (Lv. 25:2, 7, 20), llamado año sabático.

La agricultura conoció graves desastres. La sequía se presentaba, sin duda, como el más temible, porque acarreaba hambres espantosas que producían emigraciones a países más afortunados, casi de modo periódico (Gn. 12:10; 26:1; 41:50-57). Se pretendía hacerle frente con la creación de cisternas, acueductos y albercas que asegurasen el suministro y la conducción del agua y su empleo en riego artificial. Otros azotes de los campos y los cultivos eran los insectos y los tifones. El peor de todos era la langosta, capaz de devorar la vegetación de grandes extensiones de terreno y de la que el hombre bíblico no podía protegerse. De menor importancia por lo limitado de sus daños eran los ladrones y merodeadores, que se apoderaban de los productos campestres cuando estaban maduros. A fin de salvaguardarse de ellos, al propio tiempo que de los perjuicios que ocasionaban los animales silvestres, solían rodearse los campos con setos, y especialmente las viñas, donde se construían torres desde las cuales se vigilaba. Los primeros frutos estaban consagrados al Señor, así como los diezmos de todo, y los pobres eran socorridos por la Ley divina, que les otorgaba el derecho al rebusco (Lv. 19:9; 23:22; Dt. 24:19-21; Rt. 2:2).

Toda la Biblia abunda en figuras, metáforas, símbolos o palabras tomadas del mundo de la agricultura, dado que los profetas, los poetas y los sabios de Israel encontraron el vocabulario de los labriegos lleno de significado y muy apto para impresionar con su fuerza la mente de un auditorio que conocía bien esta ocupación. La simiente, los retoños, los injertos, los frutos, la vid, el trigo, el árbol, la viña, las raíces, las hojas, etc., son actualmente patrimonio común de todos los hombres a través de todas las expresiones y enseñanzas del AT. Véase ARADO, CEREALES, COSECHA, FIESTAS, GANADERÍA, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: V. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización* (FCE, México 1981); G. Cornfeld, "Agricultura y ganadería", en *EMB* I, 22-38; J.M. Fullola y J.M. Gurt, *La prehistoria del hombre* (Salvat, 1992); J. González Echegaray, *El Creciente Fértil y la Biblia* (EVD 1991); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); J. Klima, *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia* (Akal, Madrid 1980); F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. ROPERO

AGRIPA

Gr. 67 *Agrippas*, Ἀγρίππας. Nombre romano frecuente, de significado desconocido, que llevaron dos monarcas descendientes de > Herodes.

1. Agripa I (9 a.C.–44 d.C.). Nieto de Herodes el Grande. Su nombre completo era Marco Julio Agripa Herodes. Josefo nos informa de que era hijo de Aristóbulo (*Ant*. 18:5, 4). Nacido el 9 a.C., sus años juveniles fueron de aventurero y derrochador, pero al llegar a Roma consiguió el favor del futuro emperador Calígula que, al acceder al trono en el año 37 d.C., declaró a Agripa como sucesor de Felipe el tetrarca, fallecido tres años antes. Acusando a Antipas, que se había casado con su hermana Herodías, Agripa consiguió su deposición y exilio, y le sucedió en los territorios de Galilea y Perea en el año 39 d.C. Era todavía huésped de Calígula en Roma cuando el tirano fue asesinado en el año 41 d.C. Habiendo usado de su influencia en la elección del sucesor de Calígula, Claudio, este emperador no solo le confirmó en su posición anterior, sino que además le añadió los dominios de Judea, Samaria y > Abilene, con lo que la extensión de sus dominios casi alcanzó a los de su abuelo > Herodes el Grande. El Nuevo Testamento lo menciona como «el rey Herodes» en Hch. 12. Hizo matar a espada a Jacobo, el hermano de Juan, y por cuanto ello había complacido a los judíos hizo también encarcelar a Pedro. Esto sucedió alrededor del año 43 d.C.; al cabo de un año, el rey, al permitir se le invocara como a una divinidad, fue herido por la mano de Dios y pereció de manera dolorosa. A su muerte, Roma gobernó Palestina directamente por medio de procuradores (44-66 d.C.). Josefo ofrece un cuadro completo de sus cualidades administrativas, de sus esfuerzos por los judíos mientras estaba en Roma y de sus deseos de fortificar y embellecer Jerusalén.

2. Agripa II (27-100 d.C.). Hijo del anterior, había sido educado en Roma. Con solo 17 años, a la muerte de su padre recibió la encomendación del gobierno de Calcis, en el Líbano, de parte del emperador Claudio, hasta que llegara a la mayoría de edad. A los 21 años, Claudio le nombró tetrarca de Galilea y gobernador de Judea y Palestina, ampliando sus responsabilidades de gobierno cuando fue nombrado rey de Calcis en el año 50 y tetrarca de Tiberias en el año 52. Este es el rey Agripa ante quien Pablo hizo su defensa durante su encarcelamiento en Cesarea por mandato de Festo (Hch. 25:26). Pablo afirma de él que era experto en todas las costumbres y cuestiones que se daban entre los judíos. Las cosas concernientes a Cristo no habían sido hechas en un rincón y el rey las conocía. Pablo sabía que Agripa creía en los profetas. Como respuesta a la vehemente exposición del apóstol, Agripa le dijo: «Por poco [ἐν ὀλίγῳ] me persuades a ser cristiano» (Hch. 26:28). Pablo, como verdadero evangelista, deseaba que Agripa y todos los que estaban con él llegaran a ser como él era, «excepto sus cadenas». Agripa y Festo estuvieron de acuerdo en que Pablo podría ser puesto en libertad de no haber apelado al César. Agripa tuvo un largo reinado y utilizó su influencia para inducir a los judíos a que se sometieran cuando se rebelaron contra los romanos. Luchó al lado de Vespasiano al desencadenarse la guerra judía y fue herido de una pedrada de honda en el sitio de Gamala. Después de la caída de Jerusalén se retiró a Roma, donde fue nombrado pretor. Murió en el año 100 d.C. Véase BERENICE, FESTO, HERODES.

AGUA

Heb. 4325 siempre en pl., *máyim*, מָיִם = «aguas, torrente», aparece más de 580 veces en el AT; gr. 5204 *hýdor*, ὕδωρ, se usa cerca de 80 veces en el NT, de las cuales casi la mitad en los escritos de Juan.

1. Importancia y papel en Israel.
2. Simbolismo

I. IMPORTANCIA Y PAPEL EN ISRAEL. El agua es un compuesto químico presente en grandes cantidades en la naturaleza en estado líquido, sólido o gaseoso. En Oriente es uno de los elementos más importantes de la vida, que asegura la dicha y seguridad (cf. Ez. 47:1). El vocabulario referente al agua también se relaciona con la palabra > «mar» (heb. *yam*, יָם; gr. *thálassa*, θάλασσα). La voz «agua» recoge todos los aspectos que tienen que ver con ella: a) fenómenos meteorológicos: lluvia, rocío, escarcha, nieve, granizo, huracán; b) fenómenos geográficos: océano, abismo, mar, fuente, río, torrente; c) construcciones artificiales: pozo, canal, cisterna, aljibe; y también los términos que indican su uso ordinario y sagrado: abrevar, beber, saciar la sed, sumergir, lavar, purificar, derramar.

En Palestina, como en todas las naciones pobres en precipitaciones pluviales, el agua era de mucho valor; así, cada uno se preocupaba de tener su propia agua, y los extranjeros y los pobres tenían que comprarla (Nm. 20:19; 2 R. 19:24; Is. 55:1; Lm. 5:4; Pr. 5:15; 9:17). El agua de las fuentes era de libre uso. Se empleaba para el riego de la tierra (Ez. 17:7; Sal. 1:3; 65:10; 104:10), así como para abluciones higiénicas y religiosas.

La Biblia se inicia con el agua como el elemento dominante de la creación. Las aguas cubrieron la tierra en el caos primitivo (Gn. 1:2), y después, cuando Dios las separó, quedaron las aguas superiores en el cielo (Gn. 1:7; 7:10; Sal. 148:4) y las inferiores en la tierra (Gn. 1:6). El agua aparece mencionada en la Escritura en las múltiples formas en que se presenta en el mundo natural: a) el agua del mar (Is. 11:9; Am. 5:8), b) de río (Jos. 3:8), c) de estanque o de pozo (Jn. 4:7), d) agua de lluvia o de nieve (Job 24:19), d), de fuente (Stg. 3:11); y e) agua viva o corriente, que es la designación del agua dulce (Gn. 26:19; Lv. 14:5).

Son notables las aguas del Diluvio (Gn. 7:7; Is. 54:9; 1 P. 3:20; 2 P. 3:6), que representan el reverso de la creación. El «mundo envejecido», poblado por una humanidad en decadencia, es sumergido en las aguas para poco tiempo después resurgir del caos como «mundo nuevo». Las aguas diluviales todo lo destruyeron, nada de cuanto existía antes permanece después de su paso, excepto las personas y animales elegidos por Dios.

El paso de los fugitivos hebreos a través de las aguas del mar Rojo, o «mar de las cañas», se consideró como un acto salvífico de Dios que evidenciaba su singular poder sobre el orden natural para proteger a su pueblo de la amenaza de los egipcios que lo perseguían (Ex. 14:28; 15:1). Pero no hemos de entender en ello únicamente una descripción literal de hechos acaecidos. La división y separación de las aguas del mar recuerda las narraciones míticas, en las que algunos elementos expresan un hecho histórico, pero apuntan hacia un significado más profundo. «El mar es aquí un elemento del ambiente geográfico de Israel, no una figura mitológica, pero la forma en que se presenta tiene rasgos mitológicos. No aparece el mar como una potencia enemiga de Dios, sino como un arma usada por Dios contra los adversarios de Israel» (Humberto Jiménez). Muchos textos bíblicos se refieren a este evento como la acción fundamental de Dios en la historia de Israel. En la profecía de Isaías se dice rememorando poéticamente esta hazaña: «¡Despierta, despierta, vístete de poder, oh brazo de Yahvé! Despierta como en los días de la antigüedad, en las generaciones del pasado. ¿No eres tú el que despedazó a Rahab y el que hirió al monstruo marino? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran océano? ¿No eres tú el que convirtió las profundidades del mar en camino, para que pasaran los redimidos?» (Is. 51:9-10).

El agua y su carencia juegan un papel significativo en la peregrinación de Israel por el desierto, en especial las aguas del oasis de > Mara, que de amargas pasaron a ser dulces por la acción de Moisés (Ex. 15:22-25); y las de Meribá, donde el pueblo se rebeló porque desconfiaba de la acción del Señor para proporcionarles el líquido elemento. Moisés golpeó la peña con su vara dos veces y el agua brotó en abundancia, «y bebió la comunidad y su ganado» (Nm. 20:10-13).

Muchos sucesos de la historia de Israel están íntimamente ligados a un pozo, cuyas aguas significan posibilidad de vida para hombres y animales. En diversas ocasiones los pozos dan nombre a los acontecimientos que en ellos se realizan (cf. Gn. 16:13-14; 24:11-17; 26:17-22; 30-33; 29:23.9-12; Ex. 2:16-21; Nm. 21:16-18).

Las dos terceras partes de Palestina son desérticas, de ahí la lucha diaria para proveerse de agua. La fuente acuífera principal es el río Jordán, pero es insuficiente para cubrir las necesidades de toda la población. Por eso, se practicó desde antiguo el arte de conservar el agua en cisternas y excavar pozos, manantiales o acueductos, entre los que se recuerda el excavado por > Ezequías para proveer de agua a Jerusalén incluso en caso de asedio (2 R. 20:20). La irrigación era practicada largamente porque los hebreos debían haberla visto en el alto Egipto (Ecl. 2:6). Se exalta la frondosidad de las plantas que crecen a lo largo de las orillas de los arroyos (Sal. 1:3; Jer. 17:8).

El agua ofrece muchas imágenes a los poetas y salmistas, que alaban su frescura (Sal. 23:2; 42:2) y su virtud fecundadora (Job 8:11; Is. 44:14), tanto que Dios mismo se compara a una fuente de agua, a un surtidor vivo, es decir, no de cisterna (Jer. 2:13).

Algunas expresiones del hebreo relacionadas con el agua son difíciles de traducir al castellano, pero pueden ser interpretadas así: a) «agua de cabeza» significa agua de adormidera; b) «agua de las rodillas» quiere decir orines (Is. 36:12).

En el NT el agua es el medio en el que bautizaba Juan el Bautista (Jn. 3:23), como también el que emplearon los discípulos de Jesús (Jn. 4:1-3). Asimismo el bautismo sacramental tenía que hacerse con agua (Mt. 28:19).

II. SIMBOLISMO. El filósofo griego Tales de Mileto sostenía que el agua era «el principio de todas las cosas»: piedras, metales, cuerpos de animales, troncos y hojas de los árboles; todo estaba constituido esencialmente por agua. Esta idea ya se encuentra en los babilonios, quienes habían considerado el agua como uno de los tres elementos constitutivos de la materia, y también en la tradición védica, según la cual el agua es la fuente de todas las cosas y de toda existencia. Es el principio de lo indiferenciado y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todo germen; las aguas simbolizan la sustancia primordial de donde nacen todas las formas y a la cual vuelven por regresión o cataclismo. Las aguas están al principio y al final de todo ciclo histórico o cósmico.

En cuanto masa amorfa e indiferenciada el agua simboliza la pluralidad de todas las posibilidades, o el origen absoluto de todo lo existente, de la «materia prima». Así aparece en numerosos mitos. En el «Himno de la creación» del *Rig Veda* se dice que al principio «reinaba la oscuridad, todo estaba envuelto por la oscuridad y todo era agua». Génesis describe la tierra como un vacío amorfo hasta que el espíritu (*rúaj*, ר ַח) divino se movió sobre la faz de las aguas.

Fuente de vida, elemento clave para garantizar la supervivencia y el desarrollo de la vida humana, animal y vegetal, el agua es símbolo del poder vivificador de Dios presente desde la eternidad. En el AT Dios es presentado como fuente de agua viva (Jer. 17:13) en cuya cercanía el piadoso puede vivir

(Sal. 1:3; Jer. 17:8); también Jesús se llama a sí mismo agua viva (Jn. 4:10, 13s); quien cree en él, se convertirá a su vez en fuente de vida (Jn. 7:37s). Un río de agua de vida, resplandeciente como cristal fluye del trono de Dios y del Cordero en los cielos nuevos y en la tierra nueva (Ap. 22:1).

Agua que se vierte o que pasa corriendo son símbolos de la vanidad de la vida y de su caducidad (Sal. 22:15; 2 Sam. 14:14). El hombre pecador se traga los pecados como quien bebe agua (Job 15:16).

Elemento fluido, el agua es figura de peligro de muerte, uno puede ahogarse en ellas (Sal. 18:17; 32:6; 69:1, 14-15; Job 27:20); también al desaliento se le llama aguas (Jer. 7:5). Los historiadores de las religiones ponen en evidencia el hecho de que para la conciencia religiosa las aguas simbolizan el conjunto de «posibilidades», en ellas puede germinar todo tipo de cosas, tanto buenas como malas. Las aguas pueden ser vivificantes, pero también pueden ser mortales.

El agua es el símbolo principal de purificación y limpieza espiritual. Los hebreos la usaban en las > abluciones, que eran bastante frecuentes. La secta de > Qumrân practicaba estas abluciones varias veces al día, ciñéndose estrictamente a las prescripciones del ritual de la Ley de Moisés. El profeta Ezequiel presenta la obra de restauración de Israel como una operación de purificación mediante agua pura, que es a la vez regeneradora: «Seréis purificados de todas vuestras impurezas. Os purificaré de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros. Quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez. 36:26).

La Palabra de Dios es comparada con el agua en cuanto que vivifica y transforma la existencia humana. Así, el comienzo del Evangelio de Jesucristo coincide en Marcos con el bautismo de Jesús, pues este es un testimonio de la obra de Dios que hace nuevas todas las cosas. «Jesucristo vino mediante agua y sangre» (1 Jn. 5:6), como la promesa de una nueva creación que en él comienza y se realiza: el Reino de Dios. La teología cristiana ha visto en Cristo un segundo Noé, que salva a la humanidad en el arca de su cuerpo, que es la Iglesia.

En el > bautismo cristiano, la inmersión en el agua simboliza tanto la muerte como el renacimiento espiritual (Ro. 6:3-4; Col. 2:12), la extinción del mundo antiguo seguido de la reintegración en la nueva creación hecha posible por la fe en Cristo. "El agua —escribe Tertuliano—ha sido la primera sede del Espíritu divino que se cernía sobre ella. El agua es a la primera que se ordena la producción de criaturas vivas. Es el agua la primera que produce lo que tiene vida, para que no nos asombrásemos cuando un día diera a luz la vida en el bautismo" (*De baptismo* III-V). En otro lugar, el apóstol Pablo ve en el bautismo la culminación de los acontecimientos bíblicos relativos a la constitución del pueblo de Israel: recuerda las aguas que el pueblo tuvo que atravesar milagrosamente en otro tiempo para llegar a la Tierra Prometida y también el paso del mar Rojo bajo la guía de Moisés: «Nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y todos atravesaron el mar; todos fueron bautizados en Moisés, por la nube y el mar» (1 Cor. 10:1-2). Véase BAUTISMO, CISTERNA, ESTANQUE, FUENTE, LLUVIA, POZO, MAR, RÍO, SED.

BIBLIOGRAFÍA: M. E. Bonnard, "Agua", en *VTB*, 52-56; A. Girlanda, "Agua", en *NDTB*, 33-44; H. Jiménez G., "El agua en la Biblia", en *ReLAT* 190; W. Kornfeld, "Agua", en *DTB*, 25-27.

A. CABEZÓN MARTÍN

AGUAS ALTAS Y AGUAS BAJAS

«Hizo Dios la bóveda, y separó las aguas que están debajo de la bóveda, de las aguas que están sobre la bóveda» (Gn. 1:7). Los hebreos imaginaban una inmensa masa de aguas subterráneas que

junto con las de mares y lagos constituían el sistema de aguas bajas o inferiores, así llamadas para distinguirlas de las aguas altas o superiores, que se suponía estaban sobre el firmamento. Las aguas inferiores subterráneas surgían a la superficie seca de la tierra por medio de conductos y cavernas originando las fuentes y los ríos; por otro lado, estas aguas penetraban en las honduras de los mares y los lagos, conservando el nivel por medio de aberturas y canales existentes en el fondo, las «fuentes del mar y fuentes del gran abismo» (cf. Gn. 7:11; 8:2; Dt. 8:7; Job 28:11; 38:16; Prov. 8:28). Esta explicación, que hacía de las aguas superficiales y de las subterráneas una sola masa, permitía a los hebreos comprender cómo el mar no se desbordaba pese al continuo afluir de los ríos y cómo las fuentes eran perennes, dando así una razón simple, y para aquellos tiempos ingeniosa, de la circulación de las aguas ya desde las fuentes al mar, ya desde el mar a las fuentes.

«Las aguas superiores» estaban sostenidas por el firmamento, bóveda sólida, «firme», comparada con un espejo de metal, y caían de lo alto sobre la tierra en forma de lluvia por medio de compuertas reguladas por la mano de Yahvé (Gn. 7:11; 8:2; Sal. 78;3; Is. 24;18; Mal. 3:10), según una regla de tiempo y lugar (Jer. 5:24; Job 28:26; Dt. 28:12; Lv. 26:3). Las aguas que provocaron el > Diluvio procedían de las fuentes del gran abismo y también de las cataratas del cielo: «en este día fueron rotas todas las fuentes del gran océano y fueron abiertas las ventanas de los cielos» (Gn. 7:11). Cuando las fuentes del abismo y las ventanas de los cielos se cerraron, cesó de caer agua (Gn. 8:2).

Teniendo en cuenta la forma redondeada y conexa del firmamento, las aguas superiores no podrían estar sobre él si una segunda pared no las contuviera lateralmente y por encima. Por eso una segunda bóveda más arriba que la del firmamento cerraba con este un espacio donde se hallaban los depósitos (heb. *otseroth*, אֹצָר ת) de la lluvia, del granizo y de la nieve (Job 38:22), ministros de la bondad o de la ira de Dios, y siempre abastecidos por sus manos, mientras que el agua caída no regresa más arriba, sino que se convierte en semillas y frutos para uso de los animales y de los hombres (cf. Is. 55:10). En la zona inferior de dicho espacio, a nivel de las tierras y de los mares y alrededor de ellas ubicaban los hebreos los depósitos de los vientos (Jer. 10:13; 51:16; Sal. 135:7), que abriéndolos ya de una lado, ya de otro, en todas las direcciones del horizonte, originaban las corrientes aéreas.

En la interpretación mística y alegórica de los cabalistas las «aguas bajas» son la ciencia y el conocimiento; las «aguas altas», la sabiduría de la Torah. La aguas altas nutren a las aguas bajas, al tiempo que las aguas bajas nutren las aguas altas. Véase EXPANSIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Juan V. Schiaparelli, *La astronomía en el AT* (Espasa-Calpe, Madrid 1945).

A. ROPERO

AGUAS AMARGAS

Heb. *me hammarim*, מֵי הַ ָ רִים; Sept. *hýdor tu elegmû*, ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ.

Parte de una ordalía del AT en relación con la sospecha de infidelidad de la esposa. En Lv. 20:20 se decreta la pena de muerte para ambas partes convictas y confesas de adulterio. Pero cuando faltaban pruebas objetivas y legales se hacía intervenir el «juicio de Dios» u ordalía. Este procedimiento se adoptó de una práctica arcaica tan arraigada en las leyes humanas que permaneció vigente hasta bien entrada la Edad Media, y que de alguna manera forma parte de la psicología de mucha gente que cree adivinar el castigo de Dios en los acontecimientos adversos y desgracias que caen sobre ciertas personas.

El Código de Hammurabi determinaba que en el caso de sortilegio o adulterio, había que arrojar a

la persona sospechosa a uno de los ríos Éufrates o Tigris, considerados como divinos, a la espera del veredicto del cielo, que ahogaba al culpable y salvaba al inocente. La ordalía en Israel carece de elementos brutales, es bastante inofensiva en comparación con los rituales de su entorno y se reduce a una confrontación entre la parte acusada y el sacerdote, como representante de Dios. La mujer bajo sospecha era sometida a un solemne ritual que culminaba con la ingesta de «aguas amargas», ofrecidas por el sacerdote. Se preparaban en un vaso de barro, donde se mezclaba «agua santa» con «polvo del suelo del tabernáculo» (Nm. 5:11-31). En respuesta a las imprecaciones del sacerdote la mujer pronunciaba un doble > *amén*, mencionado en este texto por primera vez. El primer amén de la mujer hacia referencia a su inocencia y el segundo, a la maldición con que se la amenazaba. En caso de culpabilidad la mujer padecía un aborto como consecuencia de la pócima bebida, o quedaba estéril. «Mas si la mujer no es inmunda, sino que está limpia, ella será libre, y será fecunda» (Nm. 5:28), es decir, concebirá prole. El ritual israelita atribuye el castigo de la culpa a Yahvé y no a ningún efecto mágico del agua que la mujer se veía forzada a beber. Veáse AMARGO, CELOS.

BIBLIOGRAFÍA: C.F. Keil, *Comentario al libro de Números* (CLIE 2004); Olga I. Ruíz Morell, *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo* (EVD 1999).

AGUIJADA, AGUIJÓN

1. Heb. 4451 *malmad*, מַלְמַד = «aguijada», instrumento para conducir bueyes; los griegos usaban el término *buplex*, βουπλήξ (Homero, *Ilíada*, 6,135), y *búkentron*, βούκεντρον, o simplemente 2760 *kentron*, κέντρον = «aguijón».

Bastón con punta de hierro utilizado por los agricultores en el arado con bueyes. En el libro de los Jueces aparece utilizado como arma: «Samgar hijo de Anat, quien mató a 600 hombres de los filisteos con una aguijada de buey» (Jue. 3:31).

2. Heb. 1861 *dorbán*, דָּרְבָן = «instrumento puntiagudo», usado en 1 Samuel 13:21; y *dorbón*, דָּרְבֹן en Eclesiastes 12:11, donde es comparado con las palabras de los sabios. En el primer caso se emplea para dar a conocer hasta qué grado estaban oprimidos los hebreos por los filisteos, que incluso para afilar los aguijones habían de recurrir al pueblo enemigo y dominador (1 Sam. 13:21).

En la escena de la conversión de San Pablo la frase «dura cosa es dar coces contra el aguijón» indica la vana resistencia del hombre a la gracia divina cuando Dios le llama (Hch. 9:5). Era una expresión proverbial griega para referirse a la inutilidad de resistirse a una fuerza superior. En su himno a la resurrección, el apóstol se burla del aguijón de la muerte, que el cristiano no ha de temer porque Cristo lo ha vencido (1 Cor. 15:55).

AGUIJÓN EN LA CARNE

Gr. 4647 *skólops tê sarkí*, σκόλοψ τῇ σαρκί. Expresión utilizada por el apóstol San Pablo para referirse a una dolorosa molestia física enviada a su cuerpo a fin de no exaltarse desmedidamente por la grandeza de sus revelaciones, y que él interpreta como «un mensajero de Satanás, que me abofetee para que no me enaltezca demasiado» (2 Cor. 12:7).

La palabra *skólops*, σκόλοψ originalmente indicaba cualquier cosa aguzada, p.ej. «una estaca»; aunque se traduce > «aguijón», la mayor parte de los comentaristas prefieren la lectura de «espina». Para Calvino este aguijón o espina quería decir «tentaciones espirituales», como la duda, o el deseo de abandonar la vida apostólica, contra las cuales la conciencia se retorcía en él para vencer la tentación. Lutero consideraba que se refería a la «oposición y persecución» que Pablo tenía que enfrentar constantemente de parte de sus adversarios. Teólogos católicos como Tomás de Aquino y Bellarmino lo tomaban en el sentido de «tentaciones carnales» (*temptatio carnalis*). Todas estas, y otras más, son interpretaciones subjetivas. Es probable que Pablo, como apunta Barclay, y ya señalaron Crisóstomo y Teofilacto, sufriera de ataques crónicos recurrentes de fiebres de una cierta malaria vírica que acechaba las costas del Mediterráneo oriental (cf. W. Barclay, *CNT*, 2 Cor. 12:9). A ello haría refencia el apóstol en Gal. 4:14. Véase ESPINA.

ÁGUILA

Nombre dado a muchas especies de aves rapaces diurnas dotadas de visión muy aguda, pico robusto, curvado y ganchudo en la punta. El águila vive en parejas y hace su nido en rocas inaccesibles de las regiones montañosas. Su vuelo es majestuoso, ya que planea largo rato con las alas extendidas. Figura entre los animales impuros, como todos los de rapiña (Lv. 11:13; Dt. 14:12).

Existen muchas variedades de águilas y en Palestina se encuentran casi todas, siendo una de las más conocidas el águila real (*Aquila heliacea*). El nombre heb. 5404 *nésher*, נֶשֶׁר, designa también

otras aves de rapiña, como el > buitre, con las que no debe confundirse. Aparece en Ex. 19:4; Lv. 11:13; Dt. 14:12; 28:49; 32:11; 2 Sam. 1:23; Job 9:26; 39:27; Sal. 103:5; Prov. 23:5; 30:17, 19; Is. 40:31; Jer. 4:13; 48:40; 49:16, 22; Lm. 4:19; Ez. 1:10; 10:14; 17:3, 7; Os. 8:1; Ab. 4; Mi. 1:16 y Hab. 1:8. Sept. y NT 105 *aetós*, ἀετός (Mt. 24:28; Lc. 17:37; Ap. 4:7; 12:14). Desde la más remota antigüedad el hombre ha sentido una profunda admiración por la fuerza de las aves de presa, con su pico dorado, su vuelo rápido y sus largas y afiladas garras. El halcón y el águila fueron animales simbólicos para los egipcios, asirios, griegos y romanos y son mencionados frecuentemente en la Biblia.

La posición geográfica de Palestina en la encrucijada de tres continentes da ocasión a que se den cita en su territorio 45 especies diferentes de aves de presa. Alguna de ellas vive permanentemente, otras pasan los meses de invierno o verano, mientras las hay que solo se las ve emigrando durante el otoño o la primavera.

El águila de Bonelli (*Hierateus fasciatus*) era en el pasado el águila más común en Palestina y se veían parejas de ellas en las rocas de los valles del Carmelo, Galilea y en los cerros de Judea, pero en la actualidad la mayor parte de ellas ha sido eliminada por los insecticidas. Son hábiles para volar a gran velocidad, llegando a alcanzar las 125 millas por hora cuando van tras una presa. Comen principalmente perdices, palomas y liebres. La hembra pone dos huevos que incuba durante 42 días.

Tanto en el AT como en el NT se menciona frecuentemente el águila en imágenes y comparaciones. Se la asocia con frecuencia a seres misteriosos que toman formas visibles para los hombres (Ez. 1:10). En la visión de Ezequiel hay una semejanza de águila (Ez. 1:10; 10:14) que vuelve a mencionarse en Ap. 4:7. En la parábola de Ez. 17 Babilonia y Egipto son comparadas a un águila. Ilustra también la rapidez con que se disipan las riquezas (Pr. 23:5).

El deuteronomista advierte contra la desobediencia diciendo que trae como castigo «gente de lejos, del cabo de la tierra, que vuele como águila, gente cuya lengua no entiendas» (De 28:49, cf. Jer. 4:13). En Mt. 24:28 y Lc. 17:37 la nación judía, en razón de su iniquidad, es comparada a un cuerpo muerto en mitad del campo que invita a las águilas a que lo devoren, alusión al ejército romano, cuyos estandartes portaban la figura de un águila. Véase BUITRE.

A. CABEZÓN MARTÍN

AGUR

Heb. 94 *Agur*, אָג ר = «recolector, jornalero». Hijo de Jaqué y autor de una colección de proverbios (Pr. 30:1-14). Jerónimo y muchos otros de los Padres, siguiendo la opinión de los rabinos judíos, opinaban que se trataba de un nombre simbólico de Salomón; pero el autor se presenta a sí mismo como «hijo de Jaqué» (*bin-Yaqeh*, בִּן־יָקֶה), no «de David», como sería el caso de Salomón (cf. Ecl. 1:1). En la onomástica de Ugarit y de Elefantina se hallan nombres de esta raíz (gr). En la LXX no aparece el encabezamiento de la sección.

AH

Heb. *Aj*, אָח o *Aji*, אָחִי = «hermano de». Aparece en la composición de muchos nombres propios hebreos, con el sentido de parentela o propiedad, similar al contenido en *Ab* = «padre». p. ej., Ahinoam y Abinoam; Ahimelec y Abimelec.

AHARA

Heb. 315 *Ajraj*, אַחְרַח, quizá «después de su hermano»; Sept. *Aará*, Ἀαρά. Tercer hijo de > Benjamín (1 Cro. 8:1), llamado en otro lugar Ehi (Gen. 46:21), > Ajiram (Nm. 26:38), y > Aher (1 Cro. 7:12).

AHARHEL

Heb. 316 *Ajarjel*, אֲחַרְחֵל, quizá «detrás del atrincheramiento», es decir, «seguro»; Sept. *adelphós Rhekhab*, ἀδελφὸς Ῥεχάβ = «hermano de Recab». Hijo de > Harum, cuyos descendientes se cuentan entre el linaje de > Cos, descendiente de Judá (1 Cro. 4:8).

AHASBAI

Heb. 308 *Ajasbaý*, אֲחַסְ־ּי; Sept. *Akasbaí*, Ἀκασβαί v. *Asbites*, Ἀσβίτης. Macateo, padre de > Elifelet, uno de los héroes de David (2 Sam. 23:34); aparentemente llamado > Ur en el pasaje paralelo de 1 Cro. 11:35.

AHASTARI

Heb. 326 con art. *haajashtarí*, הָאֲחַ ְ ָ רִי, probablemente de origen persa, quizá «mensajero» o «correo»; Sept. *ho Astherá*, ὁ Ἀσθηρά v. *Asnerá*, Ἀσνηρά; Vulg. *Ahasthari*. Uno de los cuatro hijos de > Naara, segunda esposa de > Asur, progenitor de Tecoa, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:6).

AHAVA

Heb. 163 *Ajawá*, אַהֲוָא = «fuente doble»; Sept. *Euí*, Ἐυί, *Eueí*, Ἐυεί, *Eueím*, Ἐυεὶμ. Nombre de un río (*nahar*, נָהָר) y de un poblado de Babilonia donde Esdras se reunió con los que habían de viajar de regreso con él a Jerusalén (Esd. 8:15, 21, 31). Probablemente se trataba de uno de los centros donde residían los judíos desterrados en Babilonia, en las cercanías del Gran Canal.

AHBÁN

Heb. 257 *Ajbán*, אַחְ ָ ן = «hermano de entendimiento», es decir, «discreto, sabio»; Sept. *Akhabar*, Ἀχαβὰρ v. *Oza*, Ὄζα; Vulg. *Ahobban*. Hijo de > Abisur y > Abihail, de la descendencia de Judá (1 Cro. 2:29).

AHER

Heb. 313 *Ajer*, אַחֵר = «posterior»; Sept. *Aer*, Ἀὲρ, *Aor*, Ἀὼρ. Padre de > Husim, de la descendencia de Benjamin (1 Cro. 7:12), llamado > Ahara en 1 Cro. 8:1.

AHÍ

Heb. 277 *Ají*, אֲחִי = «mi hermano», o también «fraterno». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Akhiuraoga*, Ἀχιουραώγα, *Akhiurauía*, Ἀχιουραουία. Uno de los cuatro hijos de Semer, jefe de la tribu de Aser (1 Cro. 7:34).

2. Hijo de > Abdiel y jefe de la tribu de Gad, residente en Basán (1 Cro. 5:15).

AHIAM

Heb. 279 *Ajiam*, אֲחִיאָם = «hermano de (la) madre»; Sept. *Akhián*, Ἀχιάν v. *Amnán*, Ἀμνάν y *Akhim*,

Ἀχ□μ. Uno de los treinta héroes de David. Hijo de Sarar, el araíta (2 Sam. 23:33; 1 Cro. 11:35).

AHIÁN

Heb. 291 *Ajián*, אַחְיָן = «fraternal»; Sept. *Iaaím*, Ἰαα□μ v. *Aeín*, Ἀε□ν. Hijo primogénito de > Semida, de la familia de > Manasés (1 Cro. 7:19).

AHÍAS

Heb. 281 *Ajiyyah*, אֲחִיָּה = «Yahvé es hermano», también en forma extensa *Ajiyyahu*, אֲחִיָּה i(1 R. 14:4, 5, 6, 18; 2 Cro. 10:5); Sept. *Akhiá*, Ἀχι□. Nombre de ocho personajes del AT.

1. Uno de los secretarios de Salomón (1 R. 4:3).
2. Uno de los tres hijos de > Bela, de la familia de Benjamín (1 Cro. 8:7).
3. Uno de los cinco hijos de > Jerameel, de la descendencia de Judá (1 Cro. 2:25).
4. Un profeta de > Silo de tiempos de los reyes > Salomón y > Roboam. Predijo mediante actos simbólicos y oráculos divinos la división del reino y el futuro reinado de > Jeroboam en la sección desgajada. Desgarró su manto en doce trozos y le dio diez a > Jeroboam, con lo cual significaba que iba a gobernar sobre diez tribus de Israel (1 R. 11:29-39). Cuando el hijo de Jeroboam, Abías, el heredero del trono, cayó gravemente enfermo, el monarca israelita envió a su esposa a consultar al ya anciano profeta a Silo. Aunque ella iba disfrazada, el profeta ciego la reconoció inmediatamente. Fue enviada de vuelta a Tirsa con el sombrío mensaje de que su hijo no se recobraría. Además, el profeta le advirtió de que el error de no haber guardado los mandamientos de Dios precipitaría el juicio divino y el exterminio de la dinastía de Jeroboam. Antes de que ella llegara al palacio, el niño murió (1 R. 14:1-15). A los pocos años, el terrible oráculo del profeta se cumplió en su totalidad. > Nadab, el hijo de Jeroboam, reinó menos de dos años. Mientras ponía sitio a la ciudad filistea de > Gibetón, fue asesinado por > Baasa (1 R. 15:29).
5. Biznieto de Elí, sumo sacerdote en tiempo de Saúl, y hermano mayor de > Ahimelec (1 Sam. 14:3, 18), o quizá este mismo bajo otro nombre.
6. Pelonita, uno de los treinta famosos héroes de David (1 Cro. 11:36), aparentemente el mismo llamado Eliam, hijo de > Ahitofel el gilonita en el texto paralelo de 2 Sam. 23:34.
7. Levita encargado del tesoro del Templo y de los objetos sacros en tiempo de David (1 Cro. 26:20).
8. Padre de > Baasa, rey de Israel (1 R. 15:27, 33; 21:2; 2 R. 9:9).
9. Uno de los israelitas firmantes de la renovación del pacto en tiempo de Nehemías (Neh. 10:26).

AHICAM

Heb. 296 *Ajiqam*, אֲחִיקָם = «hermano del que se alza» o «un hermano ha aparecido». Sept. *Akhikam*, Ἀχικ□μ. Príncipe de Judá que protegió a Jeremías (2 R. 22:12; Jer. 26:24) y fue enviado por el rey Josías a > Hulda la profetisa cuando se encontró en el Templo el libro de la Ley (2 Cro. 34:20). Fue premiado cuando Nabucodonosor nombró a su hijo Gedalías gobernador de Judá (2 R. 25:22).

AHIEZER

Heb. 295 *Ajiezer*, אֲחִיעֶזֶר = «hermano de ayuda». Sept. *Akhiezer*, Ἀχιεζ□ρ. Nombre de dos

personajes del AT.

1. Hijo de > Amisadai, fue uno de los príncipes de la tribu de Dan dedicado al servicio del tabernáculo (Nm. 1:12; 2:25; 7:66, 71; 10:25).

2. Benjaminita, jefe de los hombres armados que se unieron con David en Siclag (1 Cro. 12:3).

AHILUD

Heb. 286 *Ajilud*, אֲחִיל ד = «hermano de uno nacido»; Sept. *Akhilud*, Ἀχιλο�δ. Padre de Josafat, el cronista de David y Salomón (2 Sam. 8:16; 20:24; 1 R. 4:3, 12; 1 Cro. 8:15), y de > Baana, uno de los gobernadores de Salomón (1 R. 4:12).

AHIMAAS

Heb. 290 *Ajimaats*, אֲחִימָעַץ = «hermano poderoso», a saber, «irascible». Sept. *Akhimaás*, Ἀχιμα�ς. Nombre de tres personajes del AT.

1. Padre de Ahinoam, esposa de Saúl (1 Sam. 14:50).

2. Hijo y sucesor del sacerdote Sadoc (2 Sam. 15:27, 36). Cuando Absalón se rebeló y David tuvo que huir de Jerusalén, Sadoc siguió siendo fiel a David y volvió a la ciudad, mientras que Ahimaas y Jonatán, hijo de Abiatar, permanecían en En-rogel; a ellos Sadoc les envió noticia del consejo de Ahitofel y de Husai. Más tarde Ahimaas llevó a David la noticia de la derrota de los sublevados, dejando que otro mensajero diera al rey la nueva de la muerte de Absalón (2 Sam. 18:19-29). No tenemos evidencias de que Ahimaas sucediera en el sacerdocio. Puede que muriera antes que su padre.

3. Gobernador de Salomón en Neftalí (1 R. 4:15). Hay quien piensa que es el mismo que el anterior, alegando que habría sido apartado del sacerdocio probablemente por algún incidente en tiempo de guerra y que se le premió con este nuevo cargo.

A. LOCKWARD

AHIMÁN

Heb. 289 *Ajimán*, אֲחִימַן = «hermano de Man, hermano del don». Sept. *Akhimán*, Ἀχιμ�ν. Nombre de dos personajes del AT.

1. Uno de los tres hijos gigantes de Anac que moraban en Hebrón cuando subieron los doce espías (Nm. 13:22) y que más tarde fueron arrojados por Caleb y muertos por Judá (Jos. 15:14; Jud. 1: 10).

2. Un portero del Templo, de los hijos de Leví (1 Cro. 9:17).

AHIMELEC

Heb. 288 *Ajimelekh*, אֲחִימֶלֶךְ = «mi hermano [Dios] es rey». Sept. *Akhimelek*, Ἀχιμελ�κ. Nombre de tres personajes del AT.

1. Sacerdote de la época en que el Arca de la Alianza estaba en Nob. Recibió a David cuando huía de Saúl y le dio del pan de la proposición y la espada de Goliat. Al ser informado de ello Saúl por Doeg el edomita, Ahimelec y los demás sacerdotes fueron asesinados; Solamente escapó Abiatar (1 Sam. 21:1-8; 22:9-20; Sal. 52, «título»).

2. Hijo de > Abiatar (2 Sam. 8:17), llamado > Abimelec en otro pasaje (1 Cro. 18:16).

3. Heteo, compañero de David cuando era perseguido por Saúl (1 S. 26:6).

4. Nombre dado a Aquis, rey de Gat, en el título del Salmo 33.

AHIMOT

Heb. 287 *Ajimoth*, אֲחִימ ת = «el dios Mot [muerte] es mi hermano». Sept. *Akhimoth*, Ἀχιμώθ. Levita hijo de Elcana, de la casa de Coat (1 Cro. 6:10).

AHINADAB

Heb. 292 *Ajinadab*, אֲחִינָדָב = «mi hermano [Dios] es generoso». Sept. *Akhinadab*, Ἀχιναδάβ. Hijo de Iddo, uno de los doce gobernadores de Salomón cuyo distrito estaba en Mahanaim (1 R. 4:14).

AHINOAM

Heb. 293 *Ajinoam*, אֲחִינֹעַם = «mi hermano es delicia». Nombre de dos mujeres del AT.

1. Sept. *Akhinoom*, Ἀχινοόμ. Hija de Ahimaas y esposa de Saúl (1 Sam. 14:50). Parece que ella fue la madre de sus cinco hijos, citados en 1 Sam. 14:49-50, tres varones: > Jonatán, > Isvi y > Malquisúa, y dos mujeres: > Merab y > Mical, pudiendo haber tenido también otros dos, citados en 1 Cro. 8:33-40: Abinadab y Esbaal.

2. Sept. *Akhinaam*, Ἀχιναάμ. Primera de las mujeres conocidas de David tras establecerse en Hebrón (cf. 2 Sam 3:2-5) y madre de Amnón (el que deshonró a > Tamar). Algunos autores como J. Levenson han supuesto que Ahinoam, la mujer de David (2 Sam 2:2; 1 Cro. 3:1) y madre de su hijo primogénito (2 Sam. 3:2), era la misma mujer de Saúl y madre de sus cinco o siete hijos. En esa línea debería entenderse la acusación de > Natán contra David, cuando le dice, en nombre de Dios (con ocasión de su adulterio con > Betsabé): «Yo te di la casa de tu señor (Saúl) y puse en tu seno las mujeres de tu señor» (2 Sam. 12:8). Ciertamente, esa palabra puede referirse a las mujeres del harén de Saúl, que habrían pasado primero a Isbaal, hijo y sucesor de Saúl, y después a David, que actúa como heredero del reino de Saúl-Isbaal, pues, según la costumbre antigua, las mujeres del harén de un rey pasaban al nuevo rey (cf. > Abisag).

Pero es muy posible que Natán se refiera a las dos mujeres más importantes de la familia de Saúl (Ahinoam, su esposa, y Mical, su hija), que David había tomado como suyas, en contra de la ley bíblica que prohíbe que un hombre se case, al mismo tiempo, con la madre y con la hija (Lv. 19:9). Por otra parte, la Biblia no dice que Saúl tuviera un harén y su única concubina conocida se llamaba > Rispa, pretendida primero por Abner (sin duda con deseos de tomar el reino; cf. 2 Sam. 3:7-8), que veló los cuerpos de los descendientes de Saúl asesinados por orden de David (cf. 2 Sam. 21:8-11). En ese contexto, parece imposible que Rispa hubiera sido tomada por David como concubina.

Ciertamente, resulta extraño que David se hubiera apoderada de Ahinoam, la mujer de Saúl, mientras éste seguía siendo rey de Israel, sin que ese hecho dejara huellas más profundas en la Biblia. Pero no es imposible, dadas las tensas relaciones que hubo entre David y la familia de Saúl. Por otra parte, la historia de las disputas entre Saúl y David (1 Sam. 18-24) contiene lagunas difíciles de explicar. Entre ellas podría situarse el hecho de que David (quizá tras haber despedido a Mical) llevó consigo a Ahinoam, mujer de Saúl y madre de sus hijos, estableciéndola como la primera de sus mujeres en Hebrón.

A pesar de eso, y confesando, por otra parte, que David fue especialista en robar mujeres ajenas (Mical en su segundo matrimonio, Abigail de Nabal, > Betsabé de Urías) se puede pensar, con

ciertas dudas, que quizá es mejor suponer que hubo dos mujeres que llevaban ese mismo nombre (Ahinoam) y que fueron esposas de los dos primeros reyes de Israel. En esta segunda línea parece entenderse el hecho de que la primera Ahinoam aparezca como «hija de Ahimaas», por el nombre de su padre (1 Sam. 14:50), mientras que a la segunda se le llame «la de Jezrael» (por el nombre de su ciudad de origen: 1 Sam. 25:43; 27:3; 30:5; 2 Sam. 2:2; 3:2; 1 Cro. 3:1).

Ahimaas acompañó a David en su huida de Saúl; mientras residía en Siclag fue llevada cautiva cuando la ciudad fue conquistada y arrasada por los amalecitas, pero fue rescatada (1 Sam. 25:43; 27:3; 30:5, 18). Estaba con David al acceder al trono en Hebrón, donde dio a luz al primogénito de David, Amnón (2 Sam. 2:2; 3:2; 1 Cro. 3:1).

BIBLIOGRAFÍA: D. Edelman, *Saulide Israel: A Study in Secondary State Formation in Ancient Canaan* (Eisenbrauns, Winona Lake 1990); D. Gunn, *The Fate of King Saul* (JSOTSup 14, Sheffield 1980); J. Levenson, “1 Samuel 25 as Literature and History”, *CBQ* 40 (1978) 11–28; J. D. Levenson, y B. Halpern, “The Political Import of David’s Marriages”, *JBL* 99 (1980) 507–518; X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012).

X. PIKAZA

AHÍO

Heb. 283 *Ajeio*, אַחְי, *Ejaio* אֶחָי y *Ajío* אָחִ = «su hermano»; la Sept. lo traduce como un apelativo. Nombre de tres personajes del AT.

1. Uno de los levitas que viajó en el carro con el > Arca de la Alianza cuando David inentó trasladarla a Jerusalén (1 Cro. 13:7). «Colocaron el arca de Dios sobre una carreta nueva y se la llevaron de la casa de Abinadab, que estaba en la colina. Uza y Ahío, hijos de Abinadab, guiaban la carreta nueva con el arca de Dios, y se la llevaron de la casa de Abinadab, que estaba en la colina. Ahío iba delante del arca».

2. Hijo de Elpaal, padre de Gabaón, habitante de Jerusalén (1 Cro. 8:14).

3. Benjaminita, hijo de > Abigabaón, habitante de Jerusalén (1 Cro. 8:31). Era tío de Saúl (1 Cro. 9:35.37).

AHIRA

Heb. 299 *Ajirá*, אֲחִירַע = «hermano de lo malo, desafortunado». Sept. *Akhiré*, Ἀχιρ□. Príncipe de la tribu de Neftalí, hijo de Enán, cuyos hombres participaron activamente en el éxodo (Nm. 1:15; 2:29; 7:78, 83; 10:27).

AHIRAM

Heb. 297 *Ajiram*, אֲחִירָם = «hermano de lo alto». Sept. *Akhirán*, Ἀχιρ□ν. Cabeza familiar de la tribu de Benjamín (Nm. 26:38).

AHIRAMITA

Heb. 297 *Ajiramí*, אֲחִירָמִי; Sept. *Akhiraní*, Ἀχιραν□. Patronímico de los descendientes de > Ahiram (Nm. 26:38).

AHISAHAR

Heb. 300 *Ajishajar*, אֲחִי ָ חַר = «hermano de la aurora», o sea, «madrugador»; Sept. *Akhisaar*, Ἀχισα□ρ. Hijo de Bilhán, Soldado de la tribu de Benjamín (1 Cro. 7:10).

AHISAMAC

Heb. 294 *Ajisamakh*, אֲחִיסָמָךְ, «hermano de apoyo»; Sept. *Akhisamakh*, Ἀχισαμ□χ. Padre de uno delos famosos artesanos del Tabernáculo, Aholiab el danita (Ex. 31:6; 35:34; 37:23).

AHISAR

Heb. 301 *Ajishar*, אֲחִי ָ ר = «hermano de la canción», es decir, «músico»; Sept. *Akhisar*, Ἀχισ□ρ. Alto funcionario de la corte de Salomón (1 R. 4:6), quizá mayordomo o gobernador del palacio (comp. cap. 16:9; Is. 22:15), un puesto de gran importancia en las cortes orientales debido a su acceso directo al rey.

AHITOB

Heb. 285 *Ajitub*, אֲחִט ב = «mi hermano es bondad», o sea, «bueno»; Sept. *Akhitob*, Ἀχιτ□β, Josefo, *Akhitobos*, Ἀχιτ□βος (*Ant*. 8,1,3). Nombre de dos sacerdotes del AT.

1. Uno de los hijos de Finees y nieto de Elí. Habitaba en Silo (1 Sam. 14:3). A la muerte de su padre en una batalla y de su abuelo, ocupó el cargo de sumo sacerdote y fue sucedido por su hijo > Ahimelec (1 Sam. 22:9, 11, 12, 20).

2. Hijo de > Amarías, del linaje de Itamar, y padre de > Sadoc (2 Sam. 8:17; 1 Cro. 6:7, 8, 52; 18:16). En la genelalogía de1 Cro. 6:11-12 es mencionado como abuelo de Sadoc y llamado «príncipe de la casa de Dios» (cf. Neh. 11:11; Esd. 7:2).

AHITOFEL

Heb. 302 *Ajithophel*, אֲחִיתֹּפֶל = «hermano insensato». Sept. *Akhitophel*, Ἀχιτοφ□λ. Gilonita, abuelo de > Betsabé, consejero del rey David tenido por muy sabio y prudente. Su palabra se aceptaba como palabra de Dios (2 Sam. 16:23). Con todo, se unió a la conspiración de > Absalón, en su levantamiento contra David, y le aconsejó que cohabitara en público con las concubinas de David, demostrando así lo radical de su rompimiento con su su padre, y que lanzara de inmediato un ataque contra el rey. Al no ser seguido su último consejo, sino el de Husai, que actuaba a favor de David y recomendaba esperar, Ahitofel comprendió que eso daría tiempo a David para cruzar el Jordán, recuperarse y reagrupar sus fuerzas. Siendo consciente del desastre que se le avecinaba, volvió a su casa, puso sus asuntos en orden y se ahorcó (2 Sam. 15:12-34; 16:15-23; 17:1-23; 23:34).

Una tradición judía, con visos de credibilidad, dice que Ahitofel participó en la rebelión de Absalón para vengar a su nieta Betsabé, hija de Eliam, su hijo (2 Sam. 23:34), por lo que David había hecho con ella, acostándose con ella y matando a Urías. Véase BETSABÉ, URÍAS.

AHIUD

Nombre de dos personajes del AT con diferente grafía en el texto original.

1. Heb. 284 *Ajijud*, אֲחִיחֻד = «hermano de acertijo»; Sept. *Akhikhod*, Ἀχιχ□δ v. *Iakhikhol*, Ἰαχιχ□λ v. *Iakhikhad*, Ἰαχιχ□δ v. *Akhikhad*, Ἀχιχ□δ. Uno de los hijos de > Ehud, de la descendencia de Benjamín (1 Cro. 8:7).

2. Heb. 282 *Ajijud*, אֲחִיה ד = «hermano de renombre»; Sept. *Akhior*, Ἀχι□ρ. Hijo de Selomi; jefe la tribu de los hijos de Aser, designada por Moisés para decidir la partición de Canaán (Nm. 34:27).

AHLAB

Heb. 303 *Ajlab*, אַחְלָב = «gordura», o sea, «fértil»; Sept. *Akhlab*, Ἀχλβ v. *Aalaph*, Ἀαλφ v. *Dalaph*, Δαλφ. Ciudad cananea, aparentemente cerca de > Sidón, atacada por los hombrs de Aser, pero cuyos habitantes lograron hacerse fuertes y resistir el embate, conservando su independencia (Jue. 1:31). Algunos la identifican con Jirbet el-Mahalib, en la costa libanesa a 6 km al norte de Tiro.

AHLAI

Heb. 304 *Ajlay*, אַחְלָי, quizá «deseoso». Nombre de dos personas del AT.

1. Sept. *Akhlaí*, Ἀχλα v. *Akhaí*, Ἀχα v. *Aalaí*, Ἀαλα v. *Aadaí*, Ἀαδα. Hija de Sesán, descendiente de Judá, contrajo matrimonio con Jarha, el esclavo egipcio de su padre, con quien tuvo a Atai (1 Cro. 2:31, 34, 35).

2. Sept. *Akhlía*, Ἀχλα vs. *Akaîa*, Ἀχαα, *Akhea*, Ἀχα, *Oolí*, Ὀολ, *Olí*, Ὀλ. Padre de > Zabad, uno de los valientes guardaespaldas de David (1 Cro. 11:41).

AHOA

Heb. 265 *Ajoaj*, אֵח חַ = «fraternal»; Sept. *Akhía*, Ἀχα v. *Oziel*, Ὀζιλ. Uno de los hijos de Bela, de la descendencia de Benjamín (1 Cro. 8:4); también llamado Ahías (v. 7), y quizás Iri (1 Cro. 7:7). Sus descendientes son llamados > ahohítas (2 Sam. 23:9, 28).

AHOGADO

Heb. 2614 *janaq*, חנק = «ser estrecho», por impl. «estrangular»; gr. 4156 *pnigo*, πνγω = «ahogar, estrangular». La estrangulación o «ahogado» de animales estaba prohibida por la Ley desde el principio, ya que entonces la sangre quedaba dentro del animal. (cf. Gn. 9:4). La abstención de sangre y de animales estrangulados se funda en la repugnancia de los judíos y de otros pueblos a comer la sangre separada del cuerpo o cuajada en él. Por esa razón la Iglesia cristiana extendió a los gentiles la prohibición de comer carne de animales «ahogados» (Hch. 15:20).

Noé fue el primero a quien se permitió comer carne (Gn. 9:3), pero con una importante salvedad: la ingesta de su sangre (Gn. 9:4). Esta prohibición se extiende a toda la humanidad. La Ley de Moisés reafirma esta prohibición al pueblo del pacto: «Por tanto, he dicho a los hijos de Israel: No comeréis la sangre de ninguna carne, porque la vida de toda la carne es su sangre; cualquiera que la comiere será cortado» (Lv. 17:14); no se trata de una nueva prohibición, sino de una reiteración de una antigua orden general.

De ahí el mandamiento del NT para los creyentes de la gentilidad de abstenerse de animales ahogados o estrangulados, esto es, cuya sangre no había sido derramada al sacrificarlos, así como de la misma sangre (Hch. 15:20, 29; 21:25). El > Concilio de Jerusalén ratificó así una ley ancestral judía con aplicación universal. Ni los creyentes procedentes de la gentilidad quedaban exentos de ella. Su libertad respecto a la Ley de Moisés (Hch. 15:23-30) no anulaba obligaciones consideradas de orden natural: pureza sexual, idolatría y abstenerse de comer sangre (Hch. 15:28-29), puestas en el mismo nivel o plano. Estas tres prohibiciones, que se encadenan en una, fueron selladas con el peso de la autoridad apostólica y eclesiástica de Jerusalén, constituyendo «cosas necesarias» (Hch. 15:28). Véase CONTINENCIA, DECRETOS, ESTRANGULACIÓN, SANGRE.

AHOGAR, ver HUNDIR

AHOHÍTA

Heb. 266 *Ajojí*, אֲחֹ חִי; Sept. *paradelphos*, παραδ□λφος, *Akhoítes*, Ἀχω□της, *Akhokhí*, Ἀχωχ□, *Akhor*, Ἀχ□ρ, *Akhothí*, Ἀχωθ□. Patronímico de los descendientes de Ahoa. Se aplica a Dodo o Dodai, uno de los capitanes del ejército de Salomón (1 Cro. 27:4), y a su hijo Eleazar, uno de los tres valientes de David (2 Sam. 23:9; 1 Cro. 11:12), así como a > Salmón o Ilai, otro de sus guardaespaldas (2 Sam. 23:28; 1 Cro. 11:29).

AHOLA, AHOLIBA

Heb. 170 *Ojolah*, אָהֳלָה; y 172 *Ojolibah*, אָהֳלִיבָה; Sept. *Oolá*, Ὀολ□ (v. *Ollá*, Ὀλλ□, *Oollá*, Ὀολλ□), *Oolibá*, Ὀολιβ□ (v. *Olibá*, Ὀλιβ□). Nombres simbólicos femeninos dados a los dos reinos judíos. *Ojolah*, אָהֳלָה, es el nombre aplicado a Samaria, reino del Norte, y significa «la que posee un tabernáculo», dando a entender que se empleaba para ritos lascivos. Esta designación critica el estado desastroso y cismático del culto en el reino de Israel (Ez. 23:4,5,36).

Ojolibah, אָהֳלִיבָה, significa «en ella puse mi tabernáculo» y se aplica a Jerusalén y Judá, reino del Sur. Los dos reinos son representados como dos hermanas desposadas con Dios.

En la alegoría ambas son consideradas culpables de adulterio contra Yahvé, su legítimo esposo, por sus alianzas pecaminosas con las potencias extranjeras y sus dioses. Aholiba es exhortada a considerar la situación de su hermana y a arrepentirse si no quiere caer en su lastimoso estado. Esta alegoría constituye el epítome de la historia pueblo de Dios en el AT.

J.M. DÍAZ YANES

AHOLIAB

Heb. 171 *Ojoliab*, אָהֳלִיאָב = «tienda del padre»; Sept. *Eliab*, Ἐλι□β. Hijo de Ahisamac, de la tribu de Dan. Fue uno de los dos artífices del Tabernacúlo escogidos por sus sabiduría para inventar diseños y para trabajar el oro, la plata y el bronce (Ex. 31:6; 35:34; 36:1, 2; 38:23).

AHOLIBAMA

Heb. 173 *Ojolibamah*, אָהֳלִיבָמָה, prob. «tienda alta». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Olibemá*, Ὀλιβεμ□. Una de las esposas de Esaú; era hija de Aná, hijo de Zibeón heveo. Con ella Esaú tuvo a Jeús, Jaalam y Coré (Gn. 36:2-25; 40-43). Aholibama es llamada > Judit, hija de Beeri el hitita. La explicación del cambio de nombre se puede deber a que Judit era su nombre de soltera, y Aholibama el que recibió como esposa de Esaú y progenitora de una de las tres tribus que descienden de ella.

2. Sept. *Elibamán*, Ἐλιβαμ□ν. Descendiente de Esaú, cuyo nombre obedece al de su madre. Fue uno de los jefes de Edom y progenitor de un clan edomita (Gn. 36:41; 1 Cro. 1:52).

AI. Véase HAI

AHORCAR. Ver COLGAR

AHUMAI

Heb. 267 *Ajumaý*, אֲח מַי = «hermano del agua»; Sept. *Akhimí*, ’Αχιμί. Uno de los dos hijos de > Jahat, de la familia de los zoratitas, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:2).

AHUZAM

Heb. 275 *Ajuzzam*, אֲחֻ ם = «poseedor», o «tenaz»; Sept. *Okhazam*, ’Ωχαζάμ v. *Okhaía*, ’Ωχαΐα. Hijo primogénito de Asur, padre de Tecoa, con su esposa Naara, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:6).

AHUZAT

Heb. 276 *Ajuzzath*, אֲחֻ ת = «posesión»; Sept. *Okhozath*, ’Οχοζάθ; Vulg. *Ochozath*. Uno de los miembros de la corte del rey filisteo Ahimelec II de Gerar, que acompañó a este en su visita a Isaac, el cual les preparó un banquete (Gn. 26:26).

AÍN

Heb. 5871 *Áyin*, עַיִן = «fuente», lit. «ojo de agua». Define los manantiales o fuentes de agua viva, corriente, en contraposición a las fuentes artificiales o > pozos, designadas con la palabra *beer*, אֵר ְ o *bor*, ר . Nombre de dos ciudades del AT.

1. Sept. *Asán*, ’Ασάν. Nombre de una población asignada a la tribu de Simeón (Jos. 19:7; 1 Cro. 4:32) y que anteriormente había sido heredad de Judá (Jos. 15:32). Era una de las reservadas a los sacerdotes en los territorios de las distintas tribus (Jos. 21:16). Estaba situada cerca de Beerseba.

2. Heb. con art. *haayín*, הָעַיִן; Sept. *epí pegás*, ἐπὶ πηγάς. Ciuadad al Oeste de Ribla, parte de la frontera de Canaán (Nm. 34:11).

J.M. DÍAZ YANES

AINÓN. Véase ENÓN.

AIRE

Heb. 7307 *rúaj*, ר חַ = «viento»: «Yahvé Dios se paseaba en el huerto al aire del día» (Gn. 3:8); 8064 *shamáyim*, מָיִם ָ , de una raíz que significa «ser elevado», «aire, cielo, nube»: «ave alguna alada que vuele por el aire» (Dt 4:17); gr. 109 *aer*, ἀήρ = «atmósfera».

Junto con la > tierra, el > agua y el > fuego es uno de los cuatro elementos primordiales en las representaciones cosmológicas de muchos pueblos. Se lo considera activo y masculino, en contraposición con los elementos femeninos y pasivos del agua y la tierra. El aire está estrechamente relacionado con el aliento y con el viento, símbolos del > alma o > espíritu invisible, pero experimentable por sus efectos.

Para los hebreos designa lo que en lenguaje moderno se llama «atmósfera», gr. *aer*, ἀήρ, en tanto que opuesto al «éter», gr. *aithêr*, αἰθήρ, o la región más pura de los cielos. Los judíos empleaban la expresión «bajo el cielo» para indicar cuanto aparecía ante sus ojos, o sea, el vacío que media entre la tierra y el firmamento, poblado por las aves.

El «aire» de Job 41:16 es la traducción de *shamáyim*, מָיִם ָ , «lugar de los pájaros del cielo» (cf. Mc. 4:32; Dn. 4:9-18). También los griegos y los romanos compartían esta concepción sobre el

espacio que rodea la tierra, y además creían, en especial los pitagóricos, que estaba poblado de espíritus gobernados por un caudillo. Esta creencia pasó al judaísmo intertestamentario, que atribuyó un gran poder a los espíritus considerados malignos, cuya tarea consistía en tentar a los hombres al pecado.

En el NT san Pablo llama al > diablo «el príncipe de la potestad del aire» (Ef. 2:2). Será dominado por Jesucristo al final de los tiempos en su venida gloriosa en poder y majestad (1 Ts. 4:17) y entonces los creyentes serán arrebatados por los aires y dominarán el espacio antes poblado por las fuerzas adversas. Véase CIELO, ESPÍRITU, POTESTAD, VIENTO.

AJA

Heb. 345 *Ayyah*, אָ ָה, prop. «grito», de ahí «halcón». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Aía*, Ἀ□α y *Aíth*, Ἀ□θ en Crónicas. Uno de los dos hijos de > Zibeón el horita o más bien hivita. Su hermano > Aná descubrió manantiales en el desierto (Gn. 36:24; 1 Cro. 1:40).

2. Sept. *Aía*, Ἀ□α, *Ial*, Ἰ□λ o *Iol*, Ἰ□λ. Padre de > Rizpa, concubina del rey Saúl (2 Sam. 3:7; 21:8-11).

AJALÓN

Heb. 357 *Ayyalón*, אַ ָל ן = «lugar de los ciervos»; Sept. *Ailom*, Ἀιλ□μ. Nombre de dos lugares del AT.

1. Ciudad y valle de la antigua Canaán en el camino de la costa mediterránea hacia la región montañosa, a unos 20 km de Jerusalén, mencionada ya en las cartas de > Amarna. Fue repartida entre los miembros de la tribu de Dan (Jue. 1:34-35); más adelante fue asignada a los levitas de la familia de Coat (Jos. 21:2-24). Formó parte de los fuertes que rodeaban a Jerusalén para su defensa y como tal fue ocupada por los filisteos (2 Cro. 11:10; 28:18). Se la ubica cerca de Emaús, a 23 km al noroeste de Jerusalén.

2. Ciudad de la tribu de Zabulón en la que el juez Elión recibió sepultura (Jue. 12:12). Su localización es discutida entre los arqueólogos.

J.M. DÍAZ YANES

AJELET-SAHAR

Heb. *Ayyéleth hashshajar*, אַ ֶלֶת הַ ־ ַחַר = «cierva de la aurora»; Sept. *he antílempsis he heothiné*, □ □ντ□λημψις □ □ωθιν□; Vulg. *susceptio matutina*. Encabezamiento o título del Sal. 22. El Targum explica el significado de esta expresión como «la oblación matinal del cordero». Si esto es correcto, la ofrenda del cordero se halla en acusado contraste con «los toros de Basán» que rugen como leones y con los perros que rodean a la paciente víctima mencionada en el salmo. Desde el punto de vista de la > alegoría cristiana se cree que hace referencia profética a la Resurrección de Jesús después de la cruz.

AJENJO

Heb. 3939 *laanah*, לַעֲנָה, de una raíz que probablemente significa «maldecir»»; Sept. *kholé pikrías* χολ□ πικρ□ας, *odyne*, □δ□νη y *ananke*, □ν□γκη; Vulg. *amaritudo, absinthium*. Planta curativa y aromática que se emplea como condimento y crece en las zonas cálidas de Eurasia. Contiene un aceite esencial, rico en varias sustancias: tuyón, tuyo, felandreno y glucósidos amargos. Sirve para

preparar tinturas y vino amargo, así como para aromatizar licores. Precisamente su sabor acibarado le convirtió en símbolo de dolor y de amargura.

En el AT el volverse a la idolatría es comparado con una raíz que da hiel y ajenjo (Dt. 29:18; cf. Prov. 5:4; Jer. 9:15; 23:13; Lm. 3:15, 19). Algunos convertían el juicio en ajenjo, probable alusión a los jueces injustos (Am. 5:7). Debido a la maldad de su pueblo, Dios iba a darles ajenjo como comida y hiel como bebida (Jer. 9:15; 23:15). Jeremías, al lamentarse de la condición de Israel, la comparó a una bebida de ajenjo. Al sonar la tercera trompeta del Apocalipsis, cayó del cielo una estrella llamada «ajenjo» (gr. 894 *ápsinthos*, ἄψινθος) que transformaba en ajenjo la tercera parte de las aguas de la tierra y causaba la muerte de muchos (Ap. 8:10, 11). Hay varias especies en Palestina: la *Artemisia absinthium* y la *A. chinensis* son el ajenjo comercial. Véase AMARGO, HIEL.

AJO

Heb. 7762 *shum*, ם , de una raíz que significa «exhalar»; Sept. *skordon*, σκόρδον; Vulg. *alium*. Planta originaria del Asia Central y perteneciente a la familia de las liliáceas. Es muy estimado en el Próximo Oriente desde la antigüedad. El ajo es mencionado solamente una vez en la Biblia, durante la peregrinación de Israel a través del desierto (Nm. 11:5). Ciertamente el ajo era conocido y quizá cultivado en Egipto (Plinio, 19, 32; Heródoto, 2, 125), donde tenía un alto valor. Heródoto lo enumera entre las ricas sustancias compradas para alimentar a los obreros dedicados a la construcción de las pirámides. Era parte esencial de la comida de griegos y romanos.

AKHENATÓN

Nombre adoptado por Amenofis IV, hijo de Amenofis III, Faraón de la XVIII Dinastía; reinó en Egipto entre 1353 y 1335 a.C.

1. Monoteísmo egipcio.
2. Relación con Moisés.
3. Relación con los patriarcas.

I. MONOTEÍSMO EGIPCIO. Es conocido como el «Faraón Hereje» debido a su rechazo del tradicional politeísmo de la religión egipcia, que pretendió sustituir por el culto exclusivo a Atón, el disco solar, símbolo de la energía de Ra. A partir de entonces pasó a llamarse Akhenatón. El cambio que impuso fue radical, afectó a la iconografía tradicional, a la arquitectura, a las prácticas religiosas y en general a la vida intelectual que se desarrollaba en torno a la religión.

El momento en que Akhenatón llegó al poder no podía ser más próspero; el país era una potencia económica y la corona gozaba de cuantiosos recursos. Akhenatón dedicó aquella riqueza y toda su energía personal a la imposición de su nuevo sistema religioso monoteísta, el culto a Atón. La «revolución teológica» de Akhenatón no surgió de la nada, no fue un acontecimiento repentino. Tuvo su período de preparación y fue la consecuencia directa del desarrollo de la idea imperial. Obedecía a la política de sus antecesores, preocupados por la creciente influencia y el poder de la casta sacerdotal tebana, adoradora de > Amón. Los sacerdotes de Amón constituían uno de los tres poderes de Egipto; asociados al poder político del faraón y al poder militar, detentaban el poder religioso, que iba unido al conocimiento, la cultura, y la enseñanza. Amenofis II (1427-1401 a.C) fue el primero en comprender el peligro que representaba la omnipotencia del dios Amón de Tebas; su

estrategia para contrarrestar el poder del sacerdocio tebano consistió en infundir un nuevo esplendor a Heliópolis, uno de los centros espirituales más antiguos del Egipto y rival de Tebas, en el que se rendía culto al dios Sol, bajo las denominaciones de Ra o Atón, y al que se representaba como una figura humana masculina con cabeza de halcón. Tutmosis IV (1401-1391), sucesor de Amenofis II, revitalizó el interés por el culto solar tanto en Heliópolis como en Giza y alzó un obelisco en honor al dios solar en Karnak. En ese momento se recuperó la representación del dios Sol a través de la imagen de Atón, es decir, el disco solar; con todo, la divinidad principal de Egipto seguía siendo Amón. Amenofis III (1391-1353 a.C), padre de Akhenatón, también combatió la influencia que la clase sacerdotal tebana ejercia sobre el panorama político y económico de Egipto; su distanciamiento del dios Amón se manifestó en algunas de las importantes iniciativas constructoras que puso en marcha, de las cuales la más significativa fue la construcción del gran templo de Luxor; se ha señalado que la intención real de esta edificación pudo ser resaltar el papel indiscutible que el faraón debía ocupar entre las divinidades, como sugiere la escultura que representa al faraón bajo la apariencia de del dios solar Ra-Atón.

El contacto personal de Akhenatón con el culto al dios Sol debió tener lugar en su infancia, con lo que las divinidades solares, entre las que Atón ocupaba un lugar destacado, estuvieron siempre presentes en la formación del joven príncipe. Por otro lado, Akhenatón se desenvolvía en una corte donde sus propios padres y algunos importantes intelectuales como Amenhotep, arquitecto y científico, o los también arquitectos Suti y Hor, fomentaron una apertura teológica que posiblemente estuviera vinculada a intereses políticos, pero que indudablemente contribuyó a la formación del carácter y pensamiento religioso del futuro faraón. Y sobre todo se ha de tener en cuenta la influencia de su madre, la reina Tiye, que fue «una mujer de dotes y fuerza de carácter inusuales, que ayudó a controlar los asuntos de estado después de la muerte de su marido durante el inicio del reinado de su hijo, y no hay duda de que ella ejercía una profunda influencia sobre su sensible e imaginativo hijo» (M. Bulley). En un principio Akhenatón no era el príncipe elegido para suceder al faraón y por ello se le pudo orientar más hacia aspectos espirituales, un aspecto más a considerar en la revolución religiosa que llevó a cabo.

Akhenatón subió al trono de Egipto a la edad de quince años y desde entonces se dedicó con ahínco a la implantación la religión solar de Atón, comenzando por depurarla. Concebía a Ra como un dios puro y lo despojó de todos los ritos en los que aparecía con figura humana. Denominó a aquel espíritu puro con el nombre de Atón y desde entonces lo representó como un disco rojo del cual partían rayos que se prolongaban hasta acabar en unas manos que alcanzaban al rey y a la reina y les trasmitían vida y poder. La primera decisión religiosa que tomó fue nombrarse a si mismo sumo sacerdote de Atón, despojando de su hegemonía al sacerdote de Amón que hasta ese momento era la personalidad más importante después del faraón. Al mismo tiempo decidió suprimir los cultos de todos los dioses, para lo cual ordenó destruír todas sus imágenes. Akhenatón pasó de ser profeta de Atón a convertirse en inquisidor de Amón y sus servidores, a los que primero privó de recursos y más tarde dispersó. Gran parte de la actuación del nuevo faraón tendía a reconquistar la autoridad absoluta de que le habían despojado los sacerdotes. En todo el imperio se clausuraron o destruyeron los templos del dios de Tebas, se confiscaron sus tesoros y se expulsó a sus sacerdotes. Se consagraron nuevos templos a Atón, entre ellos uno inmenso sito en la propia Tebas. Hasta se llegó a borrar las inscripciones de los monumentos donde la palabra «dios» aparecía en plural. Todas esas medidas desataron la violenta oposición de los sacerdotes de Amón y sus partidarios. Estallaron

revueltas que fueron aplastadas por medio de una represión encarnizada y que brindaron a multitudes enfurecidas la ocasión idónea para vengarse de la otrora todopoderosa casta sacerdotal. Tebas perdió su rango de capital y Akhenatón trasladó su corte a una nueva ciudad que se conoce actualmente con el nombre de El-Amarna y que en su día recibió el nombre de Akhetatón, «Horizonte del disco solar», surgida de la nada en el Egipto Medio. Akhenatón eligió aquel emplazamiento no solo como sede de su gobierno, sino también como la residencia y propiedad de su dios: el territorio fue consagrado al dios Atón. La delimitación de Akhetatón mediante estelas fronterizas reflejaba el carácter sagrado e inviolable de la ciudad al mismo tiempo que simbolizaba la universalidad del nuevo culto.

II. RELACIÓN CON MOISÉS. Sigmund Freud fue el primero en defender la tesis, para él incuestionable, del origen egipcio de Moisés, miembro de la casa real y estrechamente vinculado al faraón Akhenatón, a cuya muerte, debido al comienzo de la reacción politeísta, vio destruidas sus esperanzas y decidió probar suerte con los judíos, más cercanos al ideal del Dios único *Atón-Adonai*. En nuestros días, Ahmed Osman ha continuado la línea de investigación abierta por Freud y llega a la conclusión sorprendente de que Moisés no fue un simple prosélito de Akhenatón, sino el faraón Akhenatón en persona. Como prueba de su aserto menciona varias similitudes en la concepción teológica de ambos; compara el Himno a Atón del faraón hereje con el Salmo 140 de la Bíblia, que no sería sino una mera copia de aquel.

La cronología constituye la mejor refutación a una identificación de los dos personajes. Akhenatón concluyó su reinado en el 1335 a.C., mientras que el éxodo israelita se suele situar entre 1290-1225 a.C., si bien algunos eruditos optan por los años 1470-1447 a.C. En ambos casos la posible relación o el supuesto parentesco entre Akhenatón y Moisés quedan fuera de lugar.

Ello no obsta para que admiremos la suprema audacia de Akhenatón, “el desarrollo más alto de las ideas religiosas antes de los profetas hebreos”, al decir del Dr. H.R Hall (*Ancient History of the Near East*, p. 300. Londres 1936), fenómeno extraordinario que llevó al profesor Cook a designar el siglo XIV a.C como la «era mosaica» (Stanley A. Cook, *The “Truth” of the Bible*, p. 62. SPCK, Londres 1938). El monoteísmo solar de Akhenatón obedecía a motivos religiosos y políticos de corte muy egipcio, por lo cual, al valorar la importancia de aquella reforma religiosa, debemos tener siempre en cuenta que Atón debía ser venerado por el faraón y su familia, pero que todos los demás debían venerar a Akhenatón, concepto diametralmente opuesto a la religión de Moisés. De hecho, «el carácter autoconcentrado de la fe de Akhenatón, el hecho de que solo la familia real debiese a Aton una lealtad disciplinada y razonada, y de que todos los adeptos del faraón estuviesen obligados a consagrarle a él toda su devoción, explican por qué la nueva religión se derrumbó después de la muerte de Akhenatón» (Graciela N. Gestoso Singer). El monoteísmo impuesto por este faraón obedeció a la tendencia a una mayor centralización política. Las innovaciones introducidas por Akhenatón consistieron, entre otras cosas, en un énfasis mayor de los aspectos divinos de la monarquía y del rey; la religión de Moisés, por el contrario, se movía dentro de parámetros estrictamente religiosos.

El sucesor de Akhenatón fue el famoso Tut-ank-amón, primeramente llamado Tut-ank-atón, «Imagen viva de Atón», y cuya tumba con sus tesoros casi intactos fue descubierta en 1922. El cambio de nombre es harto significativo: indica el fracaso de la empresa de Akhenatón y el triunfo definitivo de la ortodoxia sacerdotal de Tebas. El culto a Atón apenas tuvo resonancia popular; objetos de uso casero procedentes de las excavaciones de pueblos cercanos a Amarna siguen

reflejando el influjo de los dioses antiguos; la nueva deidad, Atón, no aparece grabada en ellos.

III. RELACIÓN CON LOS PATRIARCAS. Se ha barajado la posibilidad de que Akhenatón fuera el faraón que dio la bienvenida a Jacob y a sus hijos. Es verosimil, pero la mayoria de autores piensa que en este caso tampoco coinciden las fechas: Jacob y José vivieron en una época anterior, tal vez sobre el 1650 a.C. Véase AMARNA, EGIPTO, MOISÉS, MONOTEÍSMO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Aldred, *Akhenaton: faraón de Egipto* (Edaf, Madrid 1989); F. Daumas, *La civilización del Egipto faraónico* (Optima, Barcelona 2000); Johann Fletcher, *El rey Sol de Egipto* (Blume, Barcelona 2003); S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta* (Alianza, Madrid 1984, original 1937); Graciela N. Gestoso Singer, "La iconografía de Atón en el Egipto de la dinastía XVIII y su relación con la ideología amarniana" (*Transoxiana*, Buenos Aires 6 Julio 2003); M. Hidalgo Huerta, *Akhenatón, el faraón hereje de Amarna* (Biblioteca Nueva, Madrid 2000); Dimitri S. Merezhkovski, *El Mesías, Akhenatón, rey de Egipto* (Ed. Alcántara, Madrid 1998); A. Osman, *Moisés, faraón de Egipto (*Planeta, Barcelona 1991); Id., *Extranjero en el Valle de los Reyes* (Planeta 1990); N. Reeves, *Akhenatón: el falso profeta de Egipto* (Anaya, Madrid 2002); A. Rosenvasser, *La religión de El Amarna* (Universidad de Buenos Aires 1973, 2ª ed); C.G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974).

A. ROPERO

AKKAD. Ver ACAD

ALA

Heb. 3671 *kanaph*, נָף ָ = «ala, extremidad», se encuentra 109 veces en el AT; 83 *eber*, אֵבֶר = «ala»; 84 *ebrah*, אֶבְרָה = «pluma»; gr. 4420 *ptéryx*, πτέρυξ = «pluma, ala». Miembros o apéndices móviles que permiten volar a las aves y a muchos insectos. En la antigüedad servían como representación de la capacidad de volar atribuida a los seres supraterrenales, ángeles y demonios.

El término *kanaph*, נָף ָ aparece por primera vez en el relato de la creación de las «aves aladas según su especie» (Gn 1:21). La expresión idiomática «todo lo que tiene alas» especifica las aves voladoras (Gn. 7:14). Las alas son mencionadas con frecuencia por los autores bíblicos, especialmente en el libro de los Salmos, en figuras de bellísimo contenido poético (Sal. 17:8; 18:10; 55:6; 68:13). Las alas del águila son el símbolo de la fuerza (Is. 40:31) y se compara la protección que Yahvé otorga a los suyos con la que brinda el águila a sus polluelos para defenderlos de los peligros (Sal. 17:8; 36:7; 57:1; 61:4; 63:7).

Los querubines del arca tenían alas (Ex. 8:6-7), así como los dos > querubines de madera del Templo de Salomón (1 Cro. 28:18). Los > serafines que vio Isaías en su visión tenían seis alas: con dos cubrían sus rostros, con dos cubrían los pies y con las otras dos volaban (Is. 6:2). Estos seres misteriosos adoraban a Dios y clamaban en voz alta su gloria y majestad. Sus alas estaban extendidas hacia arriba. Cada una de las dos «criaturas» de la visión de Ezequiel tenía dos alas que se tocaban entre sí y otras dos con que cubrían sus cuerpos (Ezq. 1:11).

Cuando Jesús lloró sobre Jerusalén previendo su destrucción y la suerte de sus pobladores, comparó la protección que él había querido darles con el refugio que brinda la gallina a sus polluelos cuando están ante el peligro (Mt. 23:37; Lc. 13:34; comp. Dt. 32:11). En el Apocalipsis, la mujer que representa al pueblo de Dios recibe «dos alas de la gran águila» para que huya de la serpiente que encarna al diablo (Ap. 12:14). Dios ofrece a los suyos protección a la sombra de sus alas y les provee de medios para escapar del peligro mortal de las asechanzas del maligno. Tales son algunos de los significados de las alas en la Bibla.

El término heb. *kanaph*, נָף ָ, que también se encuentra en otras lenguas semíticas y en egipcio, no se refiere solo al ala de los animales, sino que por extensión denota igualmente el extremo de una

cosa o punto geográfico. P.ej., el borde inferior o costura de un vestido (Rut 3:9; Jer. 2:34; Hag. 2:12). El rey Saúl rasgó el «borde» (*kanaph*, נָף ָ) o punta del manto de Samuel (1 Sam. 15:27). En sentido geográfico, el punto más extremo o confín de un país se conocía como *kanaph*, נָף ָ (Job 37:3; 38:13; Is. 24:16: Ez. 7:2). Poéticamente se habla las «alas del viento» (Sal. 18:10) y de los rayos del sol, que en sus alas traerá salvación (Mal. 4:2).

BIBLIOGRAFÍA: C.G. Vallés, *Vivir con alas. Angeles en la Biblia y en la vida* (SP 1997).

ALABAR, ALABANZA

Acción de proclamar, celebrar o reconocer el valor y las virtudes de algo o alguien.

1. Vocabulario y uso.
2. Alabanza divina.
3. Alabanza humana.

I. VOCABULARIO Y USO. El término «albanza» es polisémico en nuestra lengua castellana: en sentido positivo se impregna del valor semántico de su sinónimo literario «prez», procedente del lat. *pretium*, «precio» o «valor» con el que se aprecia una cosa o una persona. Pero también tiene un sentido negativo que recibe de su propia etimología, la raíz latina tardía *alapari*, cuyo significado primero es «jactarse, vanagloriarse, presumir». Su origen se remonta al lt. *alapa*, «golpe dado con la mano abierta», como parte de una ceremonia de emancipación. Corresponde a varios términos hebreos generales:

1. Heb. 1984 raíz verbal *hâlal*, הלל = «alabar, celebrar, glorificar, cantar, alardear», asirio *ellu*, «resplandeciente». El sentido original de *hâlal*, «brillar», luego «hacer claro», y después «exclamar en un tono fuerte», corresponde lit. al gr. *doxazo*, δοξζω, «glorificar», y que se refiere también en primer lugar a hacer claro, brillante o resplandeciente, pero la Sept. traduce *hâlal*, sin embargo, por *aineo*, αω, *epaineo*, παινω, y *kaukháomai*, καυχομαι. *Hâlal* se usa más de 160 veces en el AT, comenzando por Gn. 12:15, cuando los ministros del faraón vieron y alabaron la belleza de Sara hasta el punto de llevarla al palacio real. Se usa igualmente de la belleza de Absalón (2 Sam. 14:25), pero en su mayor parte se usa para «alabar» a Dios. De la raíz verbal *hâlal* proviene el término > Aleluya (*Hallelu-Yah*, הַלְלְ יָ), la expresión heb. de alabanza que se ha incorporado a casi todos los idiomas del mundo. Los Salmos 113-118 son tradicionalmente llamados «Samos de Hallel», pues tienen que ver con la alabanza a Dios por la liberación de la esclavitud de Egipto, razón por la cual forman parte importante del culto tradicional de Pascua.

2. Heb. 1974 *hillûl*, הִ ל, relacionado con el anterior; indica «regocijo, celebración, júbilo festivo»; pl. *hillûlim*, הִ לִים, se emplea en relación con la acción de gracias por la cosecha del cuarto año: «ofrenda de alabanza a Yahvé» (Lv. 19:24; Jue. 9:27).

3. Heb. 8416 *tehillah*, ְ הִ ָה = «gloria, alabanza»; también «alegría, canto de loor» (cf. Sal 148:14); aparece 57 veces; está emparentado con 7623 la raíz verbal *shâbaj*, בח , «alabar, recomendar, glorificar», que se utiliza cuatro veces en los Salmos, una vez en Eclesiastés (4:2) y cinco en Daniel. *Tehillah* denota una cualidad o atributo de una persona o cosa, de ahí el significado de «gloria» o «loable». Yahvé es el objeto de alabanza de Israel, «porque ha hecho por ti estas cosas grandes» (Dt. 10:21; cf. Ex. 15:11). Por su parte, Israel es la «gloria» de Yahvé, su creación soberana (Is. 62:7; cf. Jer. 13:11).

Con un matiz particular *tehillah* se usa como término técnico musical para una canción que exalta

o alaba a Dios. El libro de los Salmos, que contiene más de la mitad de los ejemplos de «alabanza» en sus varias modalidades, en heb. recibe el nombre de *Tehillim*, ְה ִ ים = «alabanzas».

4. Heb. 3034 raíz verbal *yâdâh*, ידה = «celebrar, exhaltar, confesar públicamente», sea en forma de alabanza o de otra manera, es un término muy importante en el lenguaje de la alabanza y de la gratitud laudatoria. Se encuentra 120 veces, 70 de ellas en los Salmos. Aparece por primera vez en Gn. 29:35 en relación con el nacimiento de Judá, de donde procede su nombre: «Concibió otra vez y dio a luz un hijo, y dijo: Esta vez alabaré a Yahvé». En la Sept. el vb. se traduce gral. *exomologeo*, □ξομολογ□ω, y el nombre por *aínesis*, α□νεσις.

5. Heb. 8426 *tôdah*, דָה = «acción de gracias», aparece unas 30 veces y se emplea con el sentido de «agradecer». Indica una acción de gracias mediante canciones de alabanza (Sal. 26:7; 42:4). A veces este vocablo se usa para referirse a un «coro o procesión de alabanza» (Neh. 12:31, 38).

6. Heb. 1926 *hadar*, הָדָר = «magnificencia, esplendor, majestad, alabanza, honor»: «A las mujeres de mi pueblo echasteis fuera de las casas de sus delicias, a sus niños quitasteis mi perpetua alabanza» (Miq 2:9), o «despojáis de mi gloria para siempre» (RVA).

7. Heb. 1935 *hôd*, ה ד, de una raíz inusitada que sig. «grandeza, gloria»: «Gloria y esplendor hay delante de él; poder y alegría hay en su morada» (1 Cro. 16:27; Sal. 96:6).

8. Heb. 7440 *rinnah*, ִר ָה = «grito [de alegría]», alabanza en relación con fiesta y celebración. «Nuestra boca se llenó de risa; y nuestra lengua, de cantos de alabanza. Entonces decían entre las naciones: Grandes cosas ha hecho Yahvé con estos» (Sal 126:2). «Las estrellas todas del alba alababan, y se regocijaban todos los hijos de Dios» (Job 38:7), o «clamaban juntas las estrellas del alba, y gritaban de júbilo todos los hijos de Dios» (RVA). «Descansó, sosegó toda la tierra: cantaron alabanza» (Is. 14:7), o «toda la tierra se ha sosegado y está tranquila; han prorrumpido en cánticos» (RVA).

Los términos griegos correspondientes son:

1. Gr. sust. 136 *aînos*, α□νος, originalmente «relato, narración», pasó a significar «alabanza». En el NT se refiere solo a Dios (Mt. 21:16; Lc. 18:43); 133 *aínesis*, α□νεσις, similar al anterior, se halla en Heb. 13:15 en relación con el sacrificio incruento del nuevo pueblo de Dios: «sacrificio de alabanza»; vb. 134 *ainéô*, α□ν□ω = «hablar en alabanza de, alabar», siempre en referencia a Dios por parte de los ángeles (Lc. 2:13) y de los hombres (Lc. 2:20; 19:37; 24:53; Hch. 2:47; 3:8, 9; Ro. 15:11; Ap. 19:5).

2. Gr. sust. 1968 *épainos*, □παινος, forma compuesta de la anterior, con énfasis eñadido: *epi*, □π□ «sobre». Denota «aprobación, alabanza, recomendación», y se aplica tanto a Dios como a los hombres (Ro. 2:29; 1 Cor. 4:5; Ef. 1:12; Fil. 1:11; 4:8; 1 P. 2:14).

3. Gr. vb. 2127 *eulogéo*, ε□λογ□ω, lit. «hablar bien de alguien», se traduce invariablemente como «alabanza» o «bendición»; sust. 2129, *eulogía*, ε□λογ□α, «alabanza, bendición» (Ap. 5:12, 13).

4. Gr. vb. 1843 *exomologeo*, □ξομολογ□ω, «confesar, declarar», en el NT se utiliza en relación con una confesión abierta o pública, sea de pecados (Mt. 3:6; Mc. 1:5; Hch 19:18; Stg. 5:16), o de alabanza a Dios (Mt. 11:25; Lc. 10:21; Ro. 14:11; 15:9; Fil. 2:11; Ap. 3:5).

5. Gr. vb. 1392 *doxazo*, δοξ□ζω, sig. prim. «suponer», de *doxa*, δ□ξα primero «opinión», luego «gloria». En el NT se usa en el sentido de «magnificar, exaltar, alabar», especialmente de «glorificar a Dios», esto es de atribuirle honor, reconociéndole en su ser, sus atributos y sus obras, esto es, su

gloria (Mt. 6:2).

II. ALABANZA DIVINA. La alabanza es la acción de glorificar a Dios, de ensalzarlo y bendecirlo especialmente con himnos y cánticos (2 Cro. 7:6; Neh. 12:8; Sal. 28:7; 40:3; 95:1, 2; 149:1-3; 150), música y danza, para resaltar su aspecto festivo y alegre.

La alabanza surge de las experiencias de gracia y liberación de Dios, por las que el creyente encuentra en su vida motivos y ocasiones para glorificarle. Es una manifestación de > alegría, gratitud y reconocimiento de su bondad. «Cantaré a Yahvé en mi vida; a mi Dios cantaré salmos mientras viva... que yo me alegre en Yahvé» (Sal. 104:33-34; cf. 77:8). Los Salmos, que registran intensas experiencias religiosas personales, pertenecen en gran número al género laudatorio: «Bendice, oh alma mía, a Yahvé, y no olvides ninguno de sus beneficios» (Sal. 103:2). La alabanza se encuentra frecuentemente asociada a la acción de gracias. Por esta razón se hallan unidas muchas veces en la Biblia. Pertenecen a un mismo sentimiento de gratitud desbordante, reflejado en la poética de los mismos textos. Cuando se alaba a Dios, se unifican todas las capacidades humanas y el adorador recupera la armonía y el equilibrio rotos por el pecado. La alabanza no es un ejercicio solitario, sino social, cósmico incluso (Is. 44:23; 49:13; Hab. 3:3). El creyente que toma conciencia de las bendiciones de Dios quiere hacer a todo el mundo partícipe de la alegría que expresa la alabanza: «Criaturas todas, alabad al Señor» (Dan. 3:57-81, cf. Sal. 69:35; 103:22; 145:21; 148; 150:6). «Bendecid a Yavhé, vosotros sus poderosos ángeles..., vosotros todos sus ejércitos..., vosotras todas sus obras» (Sal. 103:20-22). «Alabad al Señor todas las naciones» (Sal 117:1, cf. Sal. 66:1; 148:11-13. Dn. 3:82). «En medio de la congregación te alabaré», dice el salmista, y anima a su auditorio: «Los que teméis a Yahvé, alabadle» (Sal. 22:22-23; cf. Sal 35:18; 109:30; 135:19). Nadie debería quedar al margen de la alabanza divina. Todo el pueblo esta llamado a participar con los instrumentos musicales que conoce y utiliza en su vida común, en sus fiestas: cítaras, arpas, tambores, címbalos, tímpanos, trompetas, flautas y platillos (Sal. 33:2; 43:4; 71:22; 150:3-5). De hecho, Dios habita en la alabanza de su pueblo (Sal. 22:3).

Dios se revela digno de alabanza por todos sus beneficios para con el hombre y se hace merecedor de un loor infinito porque infinitas son su bondad y su gracia. La alabanza nace con toda naturalidad en tanto que agradecimiento y bendición por los dones recibidos; los ejemplos son numerosos (Sal. 35:18; 69:31; 109:30; Esd. 3:11). La alabanza y la acción de gracias suscitan las mismas manifestaciones exteriores de alegría, gozo y paz, sobre todo en las reuniones cúlticas y donde los creyentes rinden gloria a Dios una y otra vez (Is. 42:12; Sal. 22:24; 50:23; Lc. 17:15-18; Hch. 11:18; Fil. 1:11; Ef. 1:6, 12, 14). La alabanza se dirige a la persona de Dios y es un componente esencial de la adoración. En los himnos de alabanza se canta a Dios porque todo está hecho para su gloria.

La alabanza cristiana hace suyos los motivos y razones de alabanza del AT, pero se distingue de ella porque queda referida al don supremo de Dios en Cristo Jesús, que manifiesta su gracia, su poder y su amor en la redención del género humano y en la salvación individual de cada hombre. Tal es el sentido de la alabanza de los ángeles y de los pastores en la noche de Navidad (Lc. 2:13-20), así como la que recibe Cristo de la boca de las multitudes después de las curaciones milagrosas (Mc. 7:36; Lc. 18:43; 19:37; Hch. 3:9); este es el sentido de la aclamación de los judíos el Domingo de Ramos, antes de la Pasión (Mt. 21:16), y este es también el del cántico de Ap. 15:3.

Algunos fragmentos de himnos primitivos, conservados en las cartas de San Pablo, reproducen el eco de esta alabanza cristiana dirigida a Dios Padre, que ha revelado el misterio de la salvación en Cristo Jesús (1 Ti. 3:16) y que hará retornar a Cristo glorioso al final de los tiempos (1 Ti. 6:15):

sentimientos de oración que expresan gratitud por el misterio de Cristo (Fil. 2:5; Col. 1:5) y por el don de la salvación (2 Ti. 2:11) y en los cuales se da testimonio de la verdadera fe cristiana (Ef. 5:14).

III. ALABANZA HUMANA. En el monoteísmo hebreo solo Yahvé es digno de alabanza propiamente dicha, es decir, de recibir culto y adoración. El hombre debe cuidar de no alabarse a sí mismo. «Así ha dicho Yahvé: No se alabe el sabio en su sabiduría, ni se alabe el valiente en su valentía, ni se alabe el rico en sus riquezas. Más bien, alábese en esto el que se alabe: en entenderme y conocerme que yo soy Yahvé, que hago misericordia, juicio y justicia en la tierra» (Jer. 9:23-24). Lo que realmente se prohíbe es la jactancia, la vana confianza en las propias obras y fuerzas del ser humano, ya que todo cuanto tiene es fruto de la acción divina. Como escribe Santiago, «os jactáis en vuestra soberbia. Toda jactancia de esta clase es mala» (Stg. 4:16); por otra parte, cuando se trata de creyentes apocados, timoratos, debido a su humilde condición, el mismo apóstol les exhorta: «El hermano de humilde condición, gloríese en su exaltación» (Stg. 1:9); en ambos casos utiliza el vb. 2744 *kaukháomai*, καυχάομαι, «gloriarse», que tiene el doble sentido de bueno y malo. El apóstol Pablo constrasta a los que se «alaban a sí mismos», que se miden y se comparan consigo mismos, con los que se «alaban» conforme a la medida de la regla asignada por Dios, sin salirse de sus límites. De manera que «el que se gloría, gloríese en el Señor. Porque no es aprobado el que se recomienda a sí mismo, sino aquel a quien Dios recomienda» (2 Cor. 10:12-18). Aquí, en los vv. 12 y 18, el apóstol utiliza el vb. 4921 *synístemi*, συνίστημι, o *synistano*, συνιστάνω, que lit. sig. «poner juntas» a dos personas, es decir, presentarlas como dignas.

El cristiano, consciente de la obra divina en su vida, tiene que buscar la gloria de Dios en su propia manera de vivir; es decir, ha de transformarse en motivo de «alabanza de su gloria» (Ef. 1:12), lo cual significa no solo una actitud de contemplación, sino de acción: «Llenos del fruto de justicia, fruto que viene por medio de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios» (Flp. 1:11). Por sus intrínsecas cualidades de fe y práctica en el evangelio, > Tito era alabado por todas las iglesias (2 Cor. 8:18). En todos estos textos se utiliza la palabra *épainos*, ἔπαινος, así como en aquellos que hacen referencia a la alabanza que cada creyente recibirá de parte de Dios ante el tribunal de Cristo (1 Cor. 4:5), resultante de una fe preciosa, puesta a prueba y victoriosa: «digna de alabanza, gloria y honra en la revelación de Jesucristo» (1 Pd. 1:7).

Incluso en el orden del mundo secular, existen objetos, personas y acciones dignos de alabanza y de los que el creyente debiera tomar nota. «Hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honorable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre, si hay virtud alguna, si hay algo que merece alabanza, en esto pensad» (Flp 4:8).

Debido a los milagros y prodigios realizados por los apóstoles en Jerusalén, se dice que «el pueblo los alababa grandemente» (Hch. 5:13), es decir, «les tenía en gran estima» (RVA), según el vb. aquí empleado, 3170 *megalyno*, μεγαλύνω, «engrandecer», de *mégas*, μέγας, «grande». Véase ACCIÓN DE GRACIAS, ACLAMACIÓN, ADORACIÓN, ALEGRÍA, ALELUYA, BENDICIÓN, CONFESAR, GLORIFICAR, HONRAR.

BIBLIOGRAFÍA: H. Balz, "αἰνέω, *aineô*, alabar, ensalzar", en *DENT* I, 22-23; W. Gary, *Alabanza y clamor a Dios* (Las Américas 1995); E.B. Gentile, *Adora a Dios* (CLIE 2000); R.B. Girdlestone, "Adorar, alabar, predicar", en *SAT*, 225-234; J.C. Lambert, "Praise", en *ISBE* I, 2429-2430; A. Ridouard, "Alabanza", en *VTB*, 56-59.

A. ROPERO

ALABASTRO

Gr. 211 *alábastron*, ἀλάβαστρον. Espato calcáreo — hidrosulfato de calcio— de gran precio; podía presentar un color blanco cremoso o incluso llegar a la transparencia. Los antiguos lo utilizaban como material para envases de perfumes; vasijas y otros objetos de valor. En el museo de la universidad de Filadelfia se conserva una lámpara de alabastro procedente de Ur que data de los tiempos de Abraham. En el palacio del rey Artajerjes en Susa formaba parte del enlosado (Est. 1:6) y probablemente sería de la misma dureza que el mármol. En Palestina no existía este material; lo más parecido era una variedad de yeso del valle del Jordán que, por ser blando, se prestaba para ser tallado o esculpido, y de él se hacían vasos, jarrones, ollas, lámparas y estatuas. En Egipto existía un alabastro que era más duro, una especie de ónix de color marrón o amarillo, utilizado tanto para revestimientos arquitectónicos como para la fabricación de vasijas y recipientes. En la época romana se empleó para esculturas, vasos, bañeras, columnas, figuras de animales, etc. Era muy común en la fabricación de pequeños frascos de vidrio de cuello delgado que había que romper para usar el contenido, como se dice que hizo > María de Betania, al ungir los pies de Jesús en casa de > Simón el fariseo (Lc. 7:36-50) o el leproso (Mt. 26:6-13; Mc. 14:3-9; cf. Jn. 12:1-8).

A. LOCKWARD

ALAMELEC

Heb. 487 *Alammelekh*, אַלַּמֶּלֶךְ = «roble del rey»; Sept. *Elimelek*, Ἐλιμελέκ. Ciudad fronteriza en el territorio de la tribu de Aser (Jos. 19:26) y cuya localización exacta se desconoce. Se ha querido identificar con las ruinas de el-Harbaji, cerca a uno de los afluentes del Cisón, llamado Nahr el-Melek.

ALAMET. Ver ALÉMET

ÁLAMO

Heb. 3839 *libneh*, לִבְנֶה; Sept. *styrakinos*, στυρακίνος en Gn. 30:37; *leuké*, λευκή en Os. 4:13; Vulg. *populus*. Se trata probablemente del álamo blanco (*Populus alba*), cuyas ramas empleó Jacob en sus esfuerzos para influir en el color de las ovejas que nacían en el rebaño de > Labán (Gn. 30:37). Su tronco es de color blanco y sus hojas verdes de un lado y blancuzcas de otro. Jacob tomó «varas verdes de álamo, de avellano y de castaño, y descortezó en ellas mondaduras blancas, descubriendo la parte blanca de las varas», y las puso delante del ganado para influir sobre las que parieran y conseguir que parieran «corderos listados, pintados y salpicados de diversos colores» (Gn. 30:37-39). Este comportamiento obedece a una antiquísima creencia, extendida por todas partes, de que ciertas impresiones visuales tenían efectos mágicos que pasaban de la madre al feto, tanto en los animales como en el hombre, y podían influir sobre este de modo decisivo.

Por ser alto y frondoso, el álamo ofrece una refrescante sombra frente a los rayos del sol, y era por ello uno de los árboles que escogían los israelitas para a su amparo ofrecer > incienso a los ídolos: «Sobre las cumbres de los montes ofrecen sacrificios y queman incienso sobre las colinas, debajo de las encinas, de los álamos y de los olmos, que tienen buena sombra. Por tanto, vuestras hijas se prostituirán, y vuestras nueras cometerán adulterio» (Os. 4:13).

Hay quienes opinan que *libneh* se refiere al *estoraque* (*styrax officinale*), que también se cría en Palestina y otorga una sombra abundante, tal como entendieron los traductores griegos de la LXX,

que en Gn. 30:37 leen *rhabdon styrakinen*, ῥάβδον στυρακίνην, «una rama de styrax».

A. LOCKWARD

ALAMOT

Heb. 5961 *Alamoth*, עֲלָמ ת = «vírgenes». Sept. *alaimoth*, ἀλαιμώθ, v. *alemoth*, ἀλεμώθ y *alemoth*, ἀλημώθ; Vulg. *arcana.* Término musical empleado en 1 Cro. 15:20 aparentemente para indicar el coro femenino o voces de sopranos. La misma palabra aparece en el Sal. 46, donde la LXX traduce *kryphia*, κρύφια, en lat. *arcana*, es decir, «secreto», como indicación del contenido del Salmo, lo que muestra la dificultad de averiguar el sentido original del término. Véase SALMOS.

ALARMA

Heb. 8643 *teruah*, ר עָה ְ = «clamor, grito [de batalla]», esp. «clarinada, toque de trompetas». Durante la travesía del desierto después del éxodo de Egipto, el toque de dos trompetas de plata avisaba al pueblo para disponerse a levantar el campamento y emprender la marcha (Nm. 10:2-6; comp. Lv. 23:24; 25:9; 29:1). También se tocaban para convocar a ciertas festividades y asambleas, pero con notas distintas del toque de guerra (Jer. 4:19; 49:2; Sof. 1:16). El deseo de paz nacional se expresa como la ausencia de «gritos de alarma en nuestras plazas» (Sal. 144:14). Véase TROMPETA.

A. LOCKWARD

ALBA, AMANECER

Heb. 5399 *nésheph*, ף ֶ נֶ = «brisa»; gr. 827 *augé*, αὐγή = «resplandor, brillo», de ahí «amanecer, alba» en Hch. 20:11. Parte más fresca del día, primer momento de luz después de la noche (1 Sm. 30:17; 2 Ry. 7:5,7; Job 7:4; Sal. 119:147). En gr. *epiphosko*, ἐπιφώσκω, «comenzar a brillar los primeros rayos de luz»; y *diaugazo*, διαυγάζω, «brillar». Véase DÍA.

ALBAÑIL

Heb. 1443 *gadar*, גדר, raíz primaria «amurallar, cercar, hacer trabajos de albañilería» (2 R. 12:12); 1129 *banah*, בנה = «construir» («Los constructores [*bonim*, נִים ּ] de Salomón», 1 R. 5:18); 2672 *jatsab* o *jatseb*, חצב = «cortar, cavar, labrar» (1 Cro. 22:2,15, Esd. 3:7); 7023 *qir*, קִיר = «pared, muro», trad. «albañiles» en 1 Cro. 14:1, lit. «talladores de piedra de pared»; 594 *ánakh*, אֲנָךְ = probablemente «hilo de plomada» (Am. 7:7).

El arte de construir se desarrolló lentamente en Israel. Mientras vivieron como esclavos en Egipto, los israelitas hacían ladrillos para proyectos grandiosos de construcción, mas cuando entraron en el país de Canaán mostraron poco interés por la arquitectura. Los espías informaron de la existencia de ciudades «grandes y bien fortificadas» (Nm. 13:28), pero los israelitas destruyeron muchas de ellas y los edificios que las reemplazaron no llamaban la atención. Solo en tiempos de David y Salomón se hicieron progresos evidentes en este campo y ello se debió principalmente a la colaboración de albañiles y ebanistas expertos enviados por el rey Hirán de Tiro (cf. 2 Sam. 5:11; 1 R. 5:1-12,18; 1 Cro. 14:1). Las labores de construcción se iniciaban en los cimientos, cuando la excavación practicada se rellenaba con roca y cal y se dejaba reposar para más tarde ir levantando las paredes maestras. Un edificio bien construido tenía piedras «angulares» en cada esquina, grandes, sólidas y bien talladas en forma cuadrada, que pasaron a convertirse en metáfora para designar a los

personajes principales y estables de la comunidad (cf. Jue. 20:20; 1 S. 14:38). Para un buen alzado de los muros se empleaban la caña y la plomada (cf. Am. 7:7, 8); la primera era recta y medía unos siete metros (Ez. 40:23); la segunda tenia forma de cono invertido de plomo y se unía mediante un cordel a un trozo de madera del mismo diámetro que su base. La piedra no se empleaba para las casas comunes, sino para los edificios públicos, pues en una sociedad sin recursos se consideraba un lujo extravagante (cf. Am. 5:11). La mayoría de las cases del pueblo se construían con barro y paja en moldes de madera que se dejaban secar al sol. Luego se empleaba barro a guisa de mortero y para revocar el interior y el exterior de la obra.

Pese al carácter primitivo de sus herramientas, los albañiles hebreos alcanzaron una notable perfección y progreso en sus técnicas, como vienen a evidenciar las excavaciones arqueológicas actuales. Sus éxitos se debieron en parte a la piedra caliza, abundante en Palestina, blanda y fácil de trabajar si es recién salida de cantera, ya que la acción del aire la va endureciendo.

Albañiles y > carpinteros colaboraban estrechamente en las labores de construcción. Cuando los bosques autóctonos empezaron a escasear y no era fácil obtener madera para vigas largas, los albañiles comenzaron a levantar hileras de pilares para reducir los vanos. Otra solución, aunque costosísima, consistía en importar cedros del Líbano, como hizo Salomón. La línea horizontal, tan familiar en los edificios del AT, no era nunca interrumpida por arcos o bóvedas, dado que los arquitectos hebreos no habían aprendido a resolver el problema de las cargas que producían y los cambios estructurales derivados; a ello se debe que los edificos construidos tuviesen unas ventanas que apenas eran más que troneras. Las ventanas propiamente dichas constituían un lujo extraordinario, debido al esfuerzo que requería el resto de la estructura. Por este motivo son condenadas por Jeremías como un gasto excesivo, que ni siquiera el rey se podía permitir (Jer. 22:14). Véase CANTERO, CARPINTERO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959).

A. ROPERO

ALBERGUE

4411 *malón*, מָל ן = «hospedaje», albergue o compamento caravanero; gr. 2646 *katályma*, κατ□λυμα, «albergue, alojamiento» (Lc. 2:7); 3829 *pandokheîon*, πανδοχε□ον, «alojamiento [público], posada» (Lc. 10:34).

Dado lo cálido del clima, en Palestina el viajero solía pernoctar al aire libre o a lo largo del camino (Gn. 19:2; 28:11; cf. Lc. 21:37), pero también podía encontrar alojamiento en albergues rudimentarios. Estos consistían generalmente en un patio cercado con departamentos para hombres y animales, donde los viajeros pasaban solo una noche. En uno de ellos pernoctaron los hermanos de José en su regreso de Egipto a Canaán (Gn. 42:27; 43:21). Se dice también, que Yahvé salió al encuentro de Moisés mientras estaba en en una «posada» o *malón* (Ex. 4:24); no se trataría de una posada propiamente dicha, sino de algún *khan* o puesto caravanero, próximo a un manantial o pozo de agua, frecuentado por madianitas e ismaelitas. Véase HOSPITALIDAD, POSADA.

ALDEA

En el AT se mencionan con cierta frecuencia ciudades «y sus aldeas», lo que en muchas ocasiones no significa otra cosa que sus «suburbios». El vocablo se refiere a un conjunto de viviendas no cercado

de murallas.

Los dos términos hebreos principales para «aldea» son 3723 *kephâr*, פָּרְ, de כפר = «cubrir»; Sept. *kome* κώμη; Vulg. *villa* (Neh. 6:2; 1 Sam. 6:18); y 2691 *jatser*, חָצֵר, de חצר = «cercar»; Sept. *épaulis*, ἔπαυλις o *kome*, κώμη (Gn. 28:16; Dt. 2:25).

El primero, *kephâr*, prefijado al nombre de una localidad, implica una villa o aldea, p. ej. Quefar-haamoní (Jos. 18:24), o Cafarnaúm (1 Sam. 6:18). No estaban guarnecidas y eran la extensión rural de los centros urbanos amurallados (Lv. 25:31; Jos. 13:23, 28; 15:32; 1 Cro. 4:33; Neh. 11:2,5). El segundo, *jatser*, señala el límite entre tierras cultivadas y desierto, indica cercados espinosos como protección contra las fieras y alimañas dentro de los cuales se vivía en tiendas.

Diferente tipo de aldeas eran las llamadas *ir*, עִיר, o «hijas de la ciudad», poblaciones pequeñas cercanas a una gran ciudad amurallada o fortificada, de la que dependían política y administrativamente. Por eso la ciudad es la «madre». Así la ciudad era la metrópoli de las aldeas (cf. Nm. 21:24-32; Jos. 15:45; Jue. 11:26). Probablemente, la población de las aldeas era menos autónoma que la de las ciudades, ya que estaba más expuesta a invasiones. En la época helenística la diferencia entre ciudad y aldea era más bien de orden adminstrativo. Véase CIUDAD.

ALEFATO

Nombre dado al alfabeto hebreo por ser la *áleph* su primera letra, del mismo modo que nuestro vocablo «alfabeto» deriva de las dos primeras letras griegas *alpha* y *beta*, y «abecedario», de las cuatro primeras latinas a, b, c, d.

El alefato hebreo deriva del fenicio y consta de 22 letras consonantes, como es habitual en las lenguas semíticas. Puesto que en esta familia lingüística priman los fonemas consonánticos sobre los vocálicos —al contrario de lo que sucede, por ejemplo, en las lenguas románicas—, resulta asequible para sus hablantes la lectura de textos sin necesidad de escribir vocales, siempre y cuando se puedan identificar las raíces básicas de las palabras, tradicionalmente entendidas como raíces vebales y por lo general trilíteras. «El significado de una palabra, y consiguientemente su pronunciación, se revelan rápidamente, al que conoce la raíz, por su colocación en la frase y por el contexto. El fenómeno viene a ser algo similar a la concordancia de género, número y persona o a la correspondencia de los tiempos en español» (H. Escolar, 24). Con el tiempo, cuatro de las consonantes *áleph*, א, *he*, ה, *waw*, ו, y *yod*, י, empezaron a emplearse en la escritura a guisa de vocales a fin de servir de guía en la lectura. Cerca del s. VIII d.C. se fija el sistema de vocalización masorética de la escuela de Tiberíades con una serie de signos diacríticos, 14 en total, que se emplean dentro, debajo o encima de la letras, tanto para distinguir las vocales como para diferenciar las consonantes dobles. Hoy en día la lengua hebrea actual o *ibrit* emplea la ortografía con puntuación masorética exclusivamente en la Torah, en poesía, literatura infantil, libros de oraciones y textos de hebreo simplificado para los nuevos inmigrantes a Israel, especialmente anuncios publicitarios. Al igual que la lengua del AT, escribe de derecha a izquierda, al revés de como hacemos nosotros en nuestras lenguas occidentales.

Existen dos tipos de letra en la actualidad: la llamada «letra cuadrada» o rectangular, las clásicas «letras hebreas» que todos conocemos, y la letra cursiva. La primera, que hoy se emplea en textos impresos, se tomó del arameo hacia el siglo II a.C.; hasta ese momento se había empleado el alefato fenicio o cananeo, del que son exponentes clásicos la estela del rey Mesa de Moab (exhibida hoy en

el Louvre), de alrededor del año 850 a.C., y la inscripción de Siloé, del 750 a.C.. La segunda, de imitación gótica, data de la Edad Media, y es de amplio uso en el día de hoy.

El orden de las letras (atestiguado ya desde muy antiguo por los poemas > acrósticos: Sal. 111; 112; 119; Pr. 31:10-31; Lm. 1; 2; 3; 4; etc.), se ha mantenido inalterable hasta el día de hoy. Véase ALFABETO; HEBREO, lengua; SEMITA, lengua.

BIBLIOGRAFÍA: H. Escolar, *Del alefato a la Biblia* (ANABA, Madrid 1974); A. Sáenz-Badillos, *Historia de la Lengua Hebrea* (Sabadell, 1988).

J.M. TELLERÍA

ALEGRÍA

Heb. 8057 *simjah*, מְחָה . = «alegría, jovialidad»; vb. 8055 *samaj*, מח , «alegrar, regocijar»; gr. 20 *agallíasis*, □γαλλ□ασις = «alegría», ocurre 59 veces en el NT; vb. 21 *agalliao*, □γαλλι□ω, prop. «saltar de gozo, alegrar», que aparece 74 veces.

Sentimiento de placer originado generalmente por una grata y viva satisfacción del alma y que por lo común se manifiesta con signos exteriores. El AT destaca con frecuencia que el hombre piadoso y justo encuentra su alegría y gozo en el Señor (cf. Sal. 16:11). La alegría de Israel se funda en su elección divina (cf. Is. 44:23). Por esta razón, es mucho más que un estado emocional aconsejable; de hecho se trata de un mandato divino. Dios, que da la vida y hace germinar los campos, busca un pueblo alegre. En la celebración de la fiestas de Yahvé todos tenían que estar muy alegres, «porque Yahvé tu Dios te ha bendecido en todos tus frutos y en toda la obra de tus manos» (Dt. 16:15; cf. Nm. 10:10). Al igual que se tenía por desconsiderado estar triste en presencia del monarca, lo que explica el temor de Nehemías cuando el rey le preguntó por la aflicción de su rostro, pensando que tal vez fuera una enfermedad (Neh. 2:1-3), se consideraba incorrecto no manifestar alegría en presencia del Rey de reyes. De hecho, Dios ama el espíritu alegre (Dt. 28:47; 1 Cro. 16:27; 29:17; Sal. 4:7; 43:4; 66:1; 97:11; 100:2; Is. 9:3; 55:12; 2 Cor. 9:7); en su «casa» hay alegría (cf. Sal. 84), y los que se acercan a su presencia han de hacerlo con alegría y regocijo (Sal. 100:2). No hay mayor alegría que gozar de la salvación de Yahvé (1 Sam. 2:1) y acercarse a su santo Templo (Sal. 122:1). Hasta los sacerdotes a la hora de ofrecer los sacrificios en el altar habían de oficiar de un modo alegre, sin dejar de ser solemne: «Ofreced los holocaustos de Yahvé, como está escrito en la Ley de Moisés, con alegría y canto» (2 Cro. 23:18). Precisamente, por no haber servido a Yahvé con alegría y gozo de corazón en agradecimiento a sus beneficios, Israel fue condenado a servir a sus enemigos (Dt. 28:47).

En la literatura sapiencial se dice que «el corazón alegre trae sanidad» y «hermosea la cara» (Prov. 17:22; 15:13); también Jesucristo entendió la piedad en clave de alegría y recomendó a los suyos que no adoptaran posturas sombrías por motivos religiosos. «Cuando ayunéis, no os hagáis los decaídos, como los hipócritas, que descuidan su apariencia para mostrar a los hombres que ayunan. De cierto os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lávate la cara» (Mt. 6:17).

Todo el Evangelio está escrito en clave de alegría, no de fe o de ciencia. Es la noticia alegre por excelencia. La venida de Jesús es motivo de una gran alegría para todo el pueblo anunciada por los ángeles (Lc. 2:10-11). Crea un clima de gozo indescriptible. María recibe el anuncio del ángel como una invitación al regocijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo...» (Lc. 1:28). La misma alegría inunda a su prima Isabel, cuyo hijo Juan salta de gozo en el seno materno (Lc. 1:44). María

proclama las alabanzas del Señor, que obra maravillas en favor de los pobres: «Proclama mi alma la grandeza del Señor, se alegra mi espíritu en Dios mi salvador» (Lc. 1:46). Simeón puede morir feliz porque ha visto el cumplimiento de la promesa (Lc. 2:29; cf. Mt. 13:17; Lc. 2:23-38). La alegría mesiánica se proyecta en el pasado, entendido como un estado de espera: «Vuestro padre saltaba de gozo pensando ver mi día: lo vio, y se llenó de alegría» (Jn. 8:56). En la persona de Jesús se hace presente el Reino de Dios (Mc. 1:15; Lc. 17:21), se hacen realidad todas las promesas y esperanzas que anunciaron los profetas. El cristiano ha de ser consciente de vivir en la «plenitud de los tiempos» (Gal. 4:4; Ef. 1:10). El Reino de los Cielos es semejante a un banquete de bodas (Mt. 22:2; Lc. 14:16-17). Jesús es el Esposo (cf. Jn. 3:29) y mientras está presente, sus amigos se regocijan y no pueden ayunar (Lc. 5:34). Sería una contradicción anunciar el Reino en medio de la tristeza. Las comidas en que Jesús acoge a los pecadores constituyen un signo o anticipación del festín que es el Reino. Los invitados al banquete de bodas del Cordero son declarados dichosos (Ap. 19:1,7-9). El Reino de los Cielos es como un tesoro escondido en el campo y el que lo encuentra lo vuelve a esconder y, lleno de alegría, va a vender todo lo que tiene para comprar el campo (Mt. 13:44). La Resurrección, fundamento del cristianismo, se celebra con expresiones y cánticos de alegría porque ha triunfado la vida sobre la muerte (Jn. 20:18; 1 Cor. 15:55) y da lugar a la esperanza del retorno de Jesús, que nos hace exclamar: «¡Maranatha!» (1 Cor. 16:22; Ap. 22:20).

La alegría del discípulo de Jesús subyace en todas sus decisiones e incluso en todas sus renuncias. Brota igualmente en medio de insultos y persecuciones (Mt. 5:11-12; Hch. 5:41). Los apóstoles cantan en sus tribulaciones (Hch. 16:23-25). No hay mayor alegría que tener el nombre escrito en los cielos (Lc. 10:17-20). Los discípulos son dichosos, pues a ellos se les revela el Reino de Dios, algo que desearon ver y oir muchos profetas y reyes (Lc. 10:23-24).

Los milagros de Jesús y sus palabras de perdón son también fuente de alegría y de paz (Mt 9.8; Lc. 13:17). La misma conversión de una persona es motivo de alegría en el cielo y en la tierra (cf. Lc 15;4-7, 8-10, 11-32; Hch. 16:34). El cuadro más completo y el testimonio más eficaz de la primera comunidad cristiana lo constituye la alegría escatológica, que desde el culto se extendía sobre personas y acciones cotidianas en la comunidad. «Perseveraban unánimes en el templo día tras día, y partiendo el pan casa por casa, participaban de la comida con alegría y con sencillez de corazón» (Hch. 2:46).

La alegría es fruto primordial del Espíritu Santo (Gal. 5:22), estrechamente realcionado con la fe (Flp. 1:25), el amor y la esperanza (Ro. 12:12). Su fundamento último está en la liberación del pecado y de la muerte que, por la gracia de Cristo, experimenta el hombre, con lo que se anticipa el gozo escatológico de la eternidad. (Ap. 19:7). Véase CONFIANZA, EVANGELIO, FIESTA, GOZO, PAZ, TRISTEZA.

BIBLIOGRAFÍA: E. Beyreuther, “Alegría”, en *DTNT* I, 74-83; X. M. Domínguez Prieto, *Sobre la alegría* (Espiral Maior, La Coruña 1995); J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegria y el juego* (Sígueme 1972); Andrés Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (ST 1997); H.Volk, “Alegría”, en *CFT* I, 43-48; A. Wiser, ‘ἀγαλλιάω, *agalliao*”, en *DENT* I, 22-23.

A. ROPERO

ALEGORÍA

Gr. *allegoría*, ἀλληγορία, NT 238 *allegoreo*, ἀλληγορέω, de *allos*, ἄλλος = «diverso», y *agoreo*, ἀγορέω = «hablar». Figura retórica consistente en la sustitución de un concepto abstracto o idea por

un objeto que lo representa.

1. Figura estilística.

2. Método de interpretación.

I. FIGURA ESTILÍSTICA. Se trata de una metáfora continuada. Se expresa un concepto por medio de imágenes poéticas, pero en realidad se pretende dar a entender algo diferente. El sentido literal del texto bíblico contiene alegorías de esta clase, utilizadas para facilitar la comprensión de verdades trascendentes con las que se relacionan por analogía algunos objetos materiales. P. ej., en el AT Israel es comparado con una viña traída de Egipto (Sal. 80:8). El NT presenta a Cristo como pastor y puerta del redil (Jn. 10), así como la vid verdadera (Jn. 15).

II. MÉTODO DE INTERPRETACIÓN. La alegoría alcanzó una importancia especial en el mundo literario helenístico dentro del campo de la > hermenéutica, de donde pasó a los estudios bíblicos. Se interpretaba a Homero y a Hesíodo en clave alegórica a fin de exonerar a los dioses de las afirmaciones groseras y arbitrarias que les atribuían los mitos. Ya Platón había afirmado que no debe aceptarse como cierto nada que sea indigno de la Divinidad y advertía que no hay que tomar los mitos al pie de la letra, sino solo en su capacidad alusiva y explicativa de otros contenidos más profundos. En el *Fedón*, después de haber presentado los lugares que ocupan las almas después de la muerte y el destino de cada una de ellas, señala: «Ciertamente, sostener que las cosas son exactamente tal como las he expuesto es algo que no conviene a un hombre que tenga sentido común: pero sostener que esto o algo parecido a esto tiene que ocurrir con nuestras almas y con sus moradas, por el hecho de que el alma es inmortal, es algo que me parece perfectamente adecuado...» (*Fedón* 114).

En el uso de la alegoría destacaron los filósofos estoicos, quienes al interpretar a los dioses del Olimpo como símbolos de los elementos naturales y superar así toda forma vulgar de > antropomorfismo, supieron conjugar el politeísmo tradicional con el monoteísmo filosófico.

El uso de la alegoría aplicado a la Biblia está vinculado al judío alejandrino Filón (20 a.C.-45 d.C.), que lo utilizó con la intención de compatibilizar el libro sagrado del judaísmo con la sensibilidad moral y filosófica del mundo helénico, aunque sin negar el primordial sentido histórico-gramatical de la Escritura. Si en la aplicación del método alegórico Filón se resiente del influjo del estoicismo, encuentra también su fuente de inspiración hebrea en Aristóbulo y en la Carta de Aristeas. Pero también los esenios y la comunidad hebrea de los terapeutas, presente en Egipto, aplicaban el método alegórico en su lectura de la Biblia. El mismo Filón declara que había tratado con «hombres inspirados, que veían en muchas de las realidades contenidas en la Ley símbolos visibles de las cosas invisibles» (*De specialibus legibus* III,178).

Los rabinos de los tiempos de Cristo practicaban ampliamente la alegoresis en los comentarios hagádicos. Según la concepción cristiana de la Historia de la Salvación, el valor del AT consiste en su anuncio y testimonio de Cristo. Esta convicción se manifiesta además en una serie de términos empleados que relacionan la Historia de Israel con la Historia Evangélica: *Typos*, τύπος (tipo), *antítypoi*, ἀντίτυποι (figuras), *hypódeigma*, ὑπόδειγμα (reproducción), *skiá*, σκιά (sombra), *parabolé*, παραβολή (parábola o símbolo), *allegoría*, ἀλληγορία (alegoría). El apóstol Pablo ofrece ejemplos clásicos de interpretación alegórica, en especial en la carta a los Gálatas, donde emplea literalmente el participio *allegorúmenos*, ἀλληγορούμενος (4:24). La utilización de esta expresión resultó decisiva para la exégesis cristiana posterior, ya que Clemente, Orígenes y los restantes

autores alejandrinos apelaron precisamente a Pablo para legitimar con base «apostólica» la aplicación del método alegórico. Además, dado que Pablo utiliza el término *allegoreúein*, ἀλληγορεῖν en el contexto de una exégesis tipológica, en tiempos posteriores la exégesis «alegórica» de la Biblia comprenderá también la > tipología, siempre dentro del marco hermenéutico cristiano, que interpreta la historia bíblica en clave de promesa-cumplimiento.

Para el autor de Hebreos todo el AT (personas, hechos, sucesos) es esencialmente figurativo-alegórico. Más allá de su contexto histórico descubre el sentido profundo de la Sagrada Escritura y atribuye a hechos y personas una interpretación cristiana, porque para él en el AT está latente el Evangelio de Cristo.

El sentido alegórico se relaciona con la > tipología simbólica, mística o espiritual. A veces, pues, la exégesis alegórica es lo mismo que la exégesis espiritual o típica. Véase HAGADÁ, HERMENÉUTICA, RETÓRICA, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: C.H. Dodd, *La Biblia y el hombre de hoy* (Cristiandad 1973); A. Kretzer, "ἀλληγορέω, *allegoreô*, exponer plásticamente", en *DENT* I, 184-186; Alfonso Ropero, *Espíritu y letra. El sentido de la Escritura* (CLIE 2010); M. Simonetti, "Alegoría", en *DPAC* I, 69-70.

A. ROPERO

ALEJANDRÍA

Gr. *Alexándreia*, Ἀλεξάνδρεια. Ciudad egipcia situada en el istmo entre el mar Mediterráneo y el lago Mareotis. La trazó el arquitecto griego Dinócrates de Rodas según un plano rectangular hipodámico. Estrabón habla de calles de 30 m. de ancho, de este a oeste, cruzada por otras semejantes, de norte a sur. Fue construida por mandato de > Alejandro Magno *c.* 331 a.C., a fin de que se convirtiera en la capital de su imperio occidental. Alejandro unió a tierra la isla de Faro mediante un muelle de más 1,5 km., llamado el *heptastadio* por su medida de 7 estadios, en torno al que se formaba un puerto doble, como en Siracusa. Al este había un gran estanque natural, que aún existe, cerca de éste se hallaba el puerto de guerra y, en posición simétrica, el puerto privado de Tolomeo II, con una espléndida flota de recreo. Al oeste el puerto de *Eunostos*, o «buen regreso», el actual puerto de Alejandría, conectado con el lago Mareotis por un canal.

Alejandría llegó a ser muy populosa y eminentemente comercial gracias a su puerto. Su prosperidad se refleja en las conducciones subterráneas que llevaban el agua del Nilo a las casas, donde se depositaba, posaba y clarificaba en cisternas abovedadas. Las calles principales estaban adornadas con obeliscos y estatuas y contaban con porches para evitar a los caminantes los rigores del sol. También se convirtió en el centro cultural más importante y más dinámico del mundo antiguo, sucesor de los resplandores de la Atenas clásica, así como en la capital de la investigación académica del mundo helenístico, lejos de las discusiones verbales de las escuelas áticas y centrada en dos nuevas áreas concretas, la filología y las ciencias. Su célebre biblioteca alcanzó unas proporciones tan gigantescas como el faro que recibía desde lo lejos a los viajeros, con 50.000 títulos y toda una cohorte de sabios y escritores mantenidos por el erario público. Toda la ciencia del momento se daba cita en su *Mouseion*, consagrado a las musas. Eruditos griegos, egipcios, persas y judíos, por no mencionar sino unos pocos, tenían allí su lugar reservado para componer, traducir, ampliar conocimientos y darse a conocer. Con el decurso del tiempo, se fueron adquiriendo nuevas obras de autores conocidos, todas ellas en forma de rollos de papiro, que versaban sobre cualquier clase de asuntos. Se llegaron a almacenar en la biblioteca documentos redactados en muchos idiomas

y con varios tipos de escritura: egipcio, babilónico, hebreo e hindú. Las tareas de recensión y autentificación condujeron al desarrollo de actividades como la filología, la crítica textual y la gramática. El cosmopolitismo de la ciudad favoreció, por otro lado, un clima religioso refinado y tolerante, propio del > helenismo.

El barrio real estaba al este. Contaba con templos y espacios verdes, el palacio, el Museo, la Biblioteca, los cuarteles griegos de la guardia, las tumbas de los Ptolomeos y la maravillosa de Alejandro, que erigió Ptolomeo II, al trasladarlo desde Menfis. Por encima de todo se erguía el Faro, alzado allí por Sóstrato de Cnido. Era una gran torre de tres pisos, cada uno menor que el precedente, y de unos ciento veinte metros de alto. En el tercer piso se elevaba una cúpula sostenida por ocho columnas, bajo la que ardía un potente fuego resinoso. Es posible que hubiese cristales convexos.

Tras la conquista de Jerusalén (312 a.C.) por Ptolomeo I, muchos judíos fueron deportados a Egipto e instalados principalmente en Alejandría, dando así origen a una importante e influyente colonia israelita. Ptolomeo I les concedió establecerse en igualdad de derechos con los griegos. Los helenos, como correspondía a la clase dirigente, habitaban en el centro de la ciudad, pero los judíos llegaron a ser mayoría en dos de los cinco distritos alejandrinos, donde vivían mezclados con la ciudadanía egipcia; disfrutaban de una jurisdicción propia, la gestión de sus propias finanzas y un consejo de ancianos presidido por un etnarca. Frente a la cultura helenística dominante la actitud de los doctores judíos parece haber sido ambivalente; si bien en general mantenían frente a ella una actitud conciliadora y de buena relación. En Alejandría vio la luz la traducción de la Biblia al griego, la Versión de los Setenta o Septuaginta; alejandrino es el origen del libro de la *Sabiduría* y también la traducción al griego del *Eclesiástico*; alejandrino fue el filósofo judío Filón, que reinterpretó las Escrituras a la luz de la filosofía griega, en algunos casos la condenaban tajantemente y exigían de los israelitas que se mantuvieran alejados de sus postulados. Uno de los rabinos del *Talmud* se expresa en términos vehementes: «¡Maldito el hombre que cuida puercos, y maldito aquel que enseña a su hijo la sabiduría griega!». Alejandría se convirító, después de Jerusalén, en el segundo hogar de irradiación judía en el mundo antiguo: los israelitas alejandrinos se extendieron más tarde hacia Cirene, en el Norte de África, así como hacia Etiopía.

Tal vez, como aconteció en otros lugares durante la primera expansión misionera del cristianismo, del seno de la comunidad judía alejandrina se formó la congregación cristiana de la ciudad, cuya fundación se atribuyó al evangelista Marcos, de quien se dice que allí sufrió el martirio (año 59-60). Por el NT se sabe de la existencia de uno de los primeros judíos cristianos de Alejandría, llamado > Apolos, varón elocuente, poderoso en las Escrituras (Hch. 18:24; 19:1). La misión cristiana originada en Alejandría extendió el Evangelio durante los primeros siglos de nuestra era por todo Egipto y llegó a penetrar en Nubia y Abisinia.

En los primeros siglos del cristianismo fue especialmente famosa la escuela catequética de Alejandría, fundada por Panteno y dirigida sucesivamente por Clemente y Orígenes. Véase HELENISMO, PTOLOMEA, Dinastía, SEPTUAGINTA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bowen, *Historia de la educación occidental*, vol. I, cap. VII (Herder 1990); M. El-Abbadi, *La antigua Biblioteca de Alejandría. Vida y Destino* (Unesco 1994); J.J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* (UPS, Salamanca 1994); A. Ropero Berzosa, *Introducción a la filosofía*, cap. II (CLIE 1999); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985).

A. ROPERO

ALEJANDRINO, CÓDICE

Codex Alexandrinus, así llamado por su supuesto origen en Alejandría. Datado en el siglo V, se escribió a dos columnas de 50 líneas por página, con más de veinte letras por línea en caracteres unciales y sin separación de palabras. Desde 1098 fue propiedad del patriarca de Alejandría. Fue llevado a Londres en 1628 como un presente al rey Carlos I del patriarca reformado Cirilo Lucaris. Desde 1753 se encuentra en el Museo Británico. Es una de los manuscritos más famosos de la Escritura, designado como A en lo referente al NT. Contiene toda la Biblia en griego con la versión de los LXX para el AT e incluye la primera epístola de Clemente Romano a los Corintios, considerada genuina, así como parte de la segunda, que es apócrifa. Su texto del NT es defectivo, le faltan algunos pasajes: Mat. 1:1, 25:6; Jn. 6:50-8:52 y 2 Cor. 4:13-12, 6.

El orden de los libros del NT sigue el de otros mss. antiguos: Evangelios, Epístolas universales o católicas, Hechos, Epístolas Paulinas, Hebreos antes de las Pastorales, y el Apocalipsis. Véase CÓDICE, MANUSCRITOS DE LA BIBLIA.

ALEJANDRINOS, EPÍSTOLA A LOS

Escrito apócrifo atribuido a Pablo. En el *Fragmento de Muratori* aparece citada junto con la carta a los de Laodicea: «Otra a los alejandrinos, forjada según la herejía de Marción» (líneas 63-68). El escrito se ha perdido totalmente, no se conserva nada de él ni en griego ni en latín. La propuesta de Zahn de identificarla con un trozo del leccionario Bobbiense no ha tenido aceptación entre los críticos.

ALEJANDRO

Gr. 223 *Aléxandros*, Ἀλέξανδρος = «ayudador del hombre». Nombre de varios personajes del NT.

1. Hijo de Simón de Cirene, que fue obligado a llevar la cruz de Jesús (Mc. 15:21).
2. Uno de los principales de entre los judíos cuando Pedro y Juan fueron arrestados (Hch. 4:6).
3. Un judío de Éfeso que intentó dirigirse a la multitud en el teatro (Hch. 19:33).
4. Un miembro de la Iglesia que, habiendo naufragado en la fe, fue entregado por Pablo a Satanás para que aprendiera a no blasfemar (1 Ti. 1:20).
5. El calderero que causó daño a Pablo y de quien Timoteo tenía que guardarse (2 Ti. 4:14). Pudiera tratarse del mismo que el anterior.

ALEJANDRO MAGNO

Gr. *Aléxandros*, Ἀλέξανδρος. Hijo de Filipo II de Macedonia y de Olimpia, nació en Pella el año 356 y murió en Babilonia el 323 a.C. En los treinta y tres años que vivió consiguió conquistar el mayor imperio alcanzado hasta ese momento, llegando a las tierras bañadas por el Indo y dominando una buena parte del continente asiático.

1. De Macedonia al imperio.
2. Alejandro y el Helenismo.
3. Alejandro y los judíos.

I. DE MACEDONIA AL IMPERIO. El reino de Macedonia se ubicaba al Norte de Tesalia, con una primera capital en Egas (Vergina) y más tarde en la ciudad de Pella. A diferencia de los griegos, los macedonios se dedicaban casi exclusivamente a la agricultura y tareas pastoriles. Las ciudades eran

escasas, ya que casi toda la población residía en los campos. Por ello los helenos los veían como semibárbaros.

El comercio comenzó a desarrollarse con la colonización griega, instalada en las costas. A partir de entonces la cultura griega comenzó a influir sobre la rusticidad macedonia.

Durante el reinado de Filipo II, Macedonia se convirtió en un estado poderoso. Había adquirido cierta formación en Tebas, donde residió como rehén de los beocios, y aprendió las técnicas militares de Epaminondas, en particular la línea oblicua de batalla, que tantos éxitos brindaría con el tiempo a su hijo Alejandro Magno. Observó asimismo el decaimiento progresivo de las *poleis* griegas, entre las que se encontraban Esparta, Atenas y la misma Tebas. Al asumir el poder en Macedonia, Filipo II sometió a la nobleza y formó un poderoso ejército gracias a los recursos económicos derivados de la explotación de las minas de oro del monte Pangeo.

Sus primeras acciones bélicas estuvieron encaminadas a la consecución de una salida al mar, desplazando a los griegos de los puertos macedonios. Una vez logrado este objetivo, continuó su camino hacia la conquista de Grecia.

Aprovechando la crisis griega, no le fue difícil apoderarse de las primeras ciudades del Norte del país. La mayor resistencia se encontraba en Atenas, donde Demóstenes organizó un frente antimacedónico. Para lograr disolver aquella alianza Filipo II se alió a los tebanos. Las fuerzas atenienses fueron derrotadas en el año 338 a.C. en Queronea. Al llegar a Tebas, se firmó la paz entre Macedonia y la ciudad de Atenas.

El ejército macedonio avanzó hacia Corinto a través del Peloponeso. Allí se reunieron representantes de todas las ciudades griegas, a excepción de Esparta, y Filipo expuso sus proyectos de conquista del Imperio persa, consiguiendo ser nombrado hegemón o general en jefe de la Liga de Corinto. Pero fue asesinado por un joven macedonio en el año 336 a.C., y su hijo Alejandro asumió el gobierno con solo 20 años de edad. Como todos los reyes macedonios, al subir al trono hubo de verter sangre para hacer valer sus derechos como heredero legítimo, en medio de las intrigas de su madre Olimpia y los altercados con Eurídice, segunda esposa de Filipo II. Pese a su corta edad estuvo a la altura de los acontecimientos, afianzó el poder macedonio sobre Grecia y comenzó la conquista del Imperio persa con solo 35.000 hombres. Aunque eran inferiores en número al ejército enemigo, su excelente preparación militar permitió a las fuerzas macedónicas lanzarse a aquella aventura.

La primera victoria macedónica tuvo lugar en Gránico (334 a.C.) y le dio a Alejandro el dominio de las costas del Asia Menor y la capacidad de bloquear el avituallamiento de la flota persa.

En su camino hacia Siria el ejército macedónico venció al rey Darío III de Persia y su ejército de 100.000 soldados en la ciudad de Isso (Cilicia, 333 a.C.), quedando abierto el camino hacia Mesopotamia. Alejandro se dirigió hacia el Sur, conquistó Fenicia y llegó a Egipto, donde fue recibido como un libertador, debido al cansancio de los egipcios de la dominación persa. Allí fundó la ciudad de Alejandría. Hacia el año 331 a.C. inició la etapa definitiva de sus conquistas. El ejército macedónico se dirigió hacia Mesopotamia, donde derrotó a los persas en Gaugamela. La huida de Darío dejó todas las ciudades a merced de los conquistadores.

En una campaña relámpago tomó Drangiana, Sogdiana (Turquestán) y Bactriana (Afganistán) e invadió la India en 330-324, aunque al llegar al río Indo se vio obligado a detenerse debido a la negativa de sus generales de continuar adelante, cansados de tantos años fuera de su patria. La última

fase de la vida de Alejandro estuvo determinada por un cambio decisivo de su carácter. Poco a poco fue abandonando sus costumbres griegas y adoptó el lujo y los honores orientales. Instaló como forma de gobierno la monarquía absoluta de derecho divino, en la que él era el rey designado por los dioses.

Sus proyectos alcanzaron entonces la desmesura: planeó una expedición alrededor de la península arábiga y otra para conquistar todo el Mediterráneo occidental, con lo que pretendía dominar el mundo entero. Pero sus últimos proyectos quedaron truncados debido a una grave enfermedad, tal vez la malaria, que le llevó a la muerte en Babilonia en el año 323 a.C. Algunos suponen que murió envenenado.

Muerto Alejandro sin heredero, el Imperio macedónico empezó a desmembrarse. Los generales comenzaron a disputarse entre sí los territorios conquistados, dando lugar a varios reinos:

1. Egipto, gobernado por los Ptolomeos.
2. Macedonia, gobernada por los Antigónidas.
3. Siria, bajo el poder de los Seléucidas.
4. Otros reinos menores: Epiro, Ponto, Bitinia, Galacia, Bactriana, Partia, etc.

En cada uno de ellos se instituyó el régimen monárquico absoluto, con una política fiscal opresiva. Las frecuentes guerras entre ellos y el lujo con que vivían sus monarcas propició el estallido de numerosos alzamientos populares.

Ante esta situación, los estados helenísticos no pudieron detener el avance de los romanos durante los siglos II y I a.C.

II. ALEJANDRO Y EL HELENISMO. Alejandro concibió la idea de la *oikumene*, una civilización de corte helénico que hermanaría a todos los hombres, en cuanto hijos de un mismo padre. Alejandro consideraba que la Divinidad le había dado la misión de reconciliar al mundo, aunque fuera a través de guerras y crueldades. Favoreció la unificación de sus territorios poblando todas las regiones orientales con helenos y divulgando la lengua griega, enriquecida por elementos foráneos y convertida en lengua franca o común, la denominada > *koiné*, que llegó hasta la India y Egipto. Surgió así la cultura helenística, resultado de la fusión de las culturas griega y oriental a través de influencias recíprocas.

Cada rincón del mundo heleno se dedicó al cultivo de las artes y las actividades intelectuales. Aparecieron nuevas escuelas filosóficas centradas en el hombre y su lugar en el mundo, de las cuales las más conocidas son el cinismo, que aspiraba a una vida sencilla y natural en la que el ser humano solo debía procurarse lo indispensable para subsistir; el escepticismo, que proclamaba que la imposibilidad de conocer la verdad, consecuencia de lo cual era que nada podía considerarse verdadero ni falso, debiendo por lo tanto abandonarse todas las creencias; el > estoicismo, que sostenía que el fin supremo de la sabiduría era la virtud siguiendo los dictados de la razón, dejando de lado totalmente las pasiones y mostrando indiferencia hacia los bienes materiales, a la vez que ponía los fundamentos del universalismo helenístico; y el epicureísmo, que enseñaba que el fin último del hombre es la felicidad y que el deseo y el temor eran los sentimientos que conspiraban contra ella, con lo que la humanidad sería libre al desembarazarse de ellos.

Algunos sabios, como los matemáticos Euclides y Arquímedes, comienzan a separarse de la filosofía para conformar la ciencia como una nueva forma de conocimiento por sí misma. Su desarrollo tuvo lugar en institutos patrocinados por los monarcas. Sin contar con medios técnicos, sus

estudios se basaron en el razonamiento teórico más que en el método experimental. Euclides sistematizó los conocimientos matemáticos y geométricos. Arquímedes trabajó en matemáticas, física y mecánica, inventando la rueda dentada y el tornillo sin fin. Eratóstenes se ocupó de la astronomía, estudió la esfericidad de la Tierra y calculó la longitud de los meridianos terrestres. ArIshtarco fue el precursor de la idea de que el Sol permanecía inmóvil mientras los planetas giran a su alrededor. Herófilo descubrió el sistema nervioso, mientras que Erasístrato estudió la anatomía del corazón.

La koiné y el helenismo en general propiciaron una situación, prolongada después por el Imperio romano, que haría posible la extensión del Evangelio por el mundo entonces conocido y cuyo elemento decisivo es la interpretación universalista del cristianismo.

III. ALEJANDRO Y LOS JUDÍOS. La derrota de Darío III en Isso (333 a.C.) abrió un nuevo período en la historia judía. La victoria del joven conquistador sobre > Persia puso a los judíos de Palestina en contacto directo con la civilización griega. Al parecer Alejandro obtuvo pacíficamente la sumisión de los judíos (332 a.C.). Les mantuvo los derechos adquiridos en tiempo de los persas, por lo que se le consideró un nuevo > Ciro; permitió a los judíos el libre disfrute de sus libertades civil y religiosa, y recompensó a quienes le acompañaron en la guerra contra Egipto y se asentaron en > Alejandría, ciudad fundada por él, concediéndoles los mismos derechos ciudadanos que a los macedonios. Cuando los samaritanos se rebelaron contra él, incorporó de nuevo una parte de Samaria a Judea (331 a.C.). Flavio Josefo ofrece interesantes detalles acerca del comportamiento de Alejandro con los judíos, pero es un relato infundado que visitase Jerusalén y sacrificase en el Templo (*Ant*. 11,8).

Después de la prematura muerte de Alejandro, Palestina sufrió grandemente por culpa de los conflictos que se ocasionaron cuando se produjo el reparto del vasto imperio entre sus generales. Situada entre Siria y Egipto, se transformó en la manzana de la discordia de sus respectivos gobernantes. Al principio, como parte integrante de > Celesiria, Palestina pasó a ser posesión de Laomedonte de Mitilene. Pero ya en el año 320 a.C. fue invadida por el egipcio Ptolomeo I (323-285 a.C.), que tomó Jerusalén un día de sábado y se llevó a muchos samaritanos y judíos a Egipto. Pocos años después (315 a.C.), cayó en poder de Siria; pero tras de la batalla de Ipsos, en Frigia (301 a C.), quedó incorporada a Egipto y permaneció así casi un siglo (301-202 a.C.). Cuando el seléucida Antíoco III (223-183 a.C.) venció a Ptolomeo V, se convirtió en el nuevo amo de Judea.

Alejandro no es mencionado por su nombre en las Escrituras canónicas, pero sí en la historia de los > Macabeos (1 Mac. 1:1-9; 6:2). En las visiones de Daniel aparece reflejado en la estatua con vientre y muslos de bronce del sueño de Nabucodonosor (Dan. 2), en tanto que sucesor del Imperio medo-persa (figurado por el pecho y brazos de plata); igualmente es el tercer animal de la visión de Daniel 7 y el macho cabrío (*tsaphir*, צָפִיר) del capítulo siguiente (Dan. 8:5); se lo menciona además como «un rey valiente» en Dn. 11:3. En Zac. 6:2, 3, donde se alude a los cuatro grandes imperios, el tercero, el reino de Grecia, es comparado a un carro con caballos blancos. Véase ANTÍOCO, GRECIA, HELENISMO.

BIBLIOGRAFÍA: *Antigua*: Flavio Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno* (Gredos, Madrid 1982); Plutarco, *Vidas paralelas*: *Alejandro Magno* (Akal, Madrid 1986); Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno* (Gredos, Madrid 1986).

Moderna: P. Barceló, *Alejandro Magno* (Alianza Ed., Madrid 2011); F. Chamoux, *La civilización griega* (Ed. Óptima, Barcelona 2000); J.G. Droyser, *Alejandro Magno* (FC 2001); P. Faure, *Alejandro. Vida y leyenda del hijo de los dioses* (Edaf, Madrid 1990); A. Guzmán y F.L. Gómez Espelosin, *Alejandro Magno, de la historia al mito* (Alianza 1997); N. Hammond, *El genio de Alejandro Magno* (Vergara, Barcelona 1998); J.B. Mechin, *Alejandro Magno, el sueño rebasado* (Noguer y Luis de Caralt, Barcelona 2000); N. Renault, *Alejandro Magno* (Edhasa 1991); A.M. Vázques Hoys, *Grecia desde el siglo IV. Alejandro Magno. El Helenismo* (UNED,

Madrid 1993); Id., *Historia del Mundo antiguo. Grecia* (Sanz y Torres, Madrid 2007).

A.Mª. VÁZQUEZ HOYOS

ALELUYA

Heb. 1984 *halleluiá*, הַלְלוּ־יָהּ = «alabad a Yah [Yahvé]»; gr. 239 *hallelouiá*, □λληλου□□. Exclamación hebrea de alabanza y alegría que la Iglesia ha heredado del AT a través de la > sinagoga y, por tanto, constituye un nexo de unión con la liturgia del > Templo. Es difícil captar con precisión su significado en una traducción, puesto que más que un pensamiento, expresa un sentimiento religioso, evoca una atmósfera particular de alabanza y gozo. El *aleluya* ha sido siempre un canto, nunca una mera frase litúrgica. Los judíos designaban los Salmos 113 al 118 como el *Hallel* y los cantaban a principios de cada mes y en las fiestas de la Dedicación, Tabernáculos, las Semanas y Pascua. Se cree que el canto entonado por Jesús y sus discípulos en la Última Cena (Mt. 26:30) era parte de este *Hallel*, los Sal. 113-114, que, según la escuela de Samai, se cantaba antes del ayuno. De modo que en la historia de Israel el aleluya estaba presente como aclamación litúrgica del pueblo en sus fiestas y ceremonias, y su recuerdo alegraba el corazón de los desterrados en Babilonia (Tob. 13:18).

En el NT aparece en el Ap. también como expresión de multitudes: «Oí como la voz de una grande compañía, y como el ruido de muchas aguas, y como la voz de grandes truenos, que decía: Aleluya: porque reinó el Señor nuestro Dios Todopoderoso» (Ap. 19:6). Es el canto de las almas rescatadas por Dios y redimidas por la sangre del Cordero. Por esta razón el aleluya está íntimamente ligado a la > Pascua. Es la palabra clave en la liturgia pascual que expresa perfectamente la profunda alegría de este tiempo. Por eso no sorprende que los Padres de la Iglesia no solo se refiriesen al aleluya en su predicación, sino que además gustaran de exponerlo en sus homilías pascuales. Forma parte del estilo de San Agustín, que solía repetirlo una y otra vez en sus sermones. He aquí un ejemplo: «El aleluya se dice durante estos cincuenta días. Porque aleluya significa alabanza de Dios; por tanto, para nosotros, que estamos trabajando, significa llegar a nuestro descanso. Porque cuando alcancemos nuestro descanso después de este período de trabajo, nuestra única ocupación será alabar a Dios, nuestras acciones serán un aleluya. Aleluya será nuestro alimento, aleluya será nuestra bebida, aleluya será nuestra apacible actividad, aleluya será nuestro gozo completo». Véase ALABANZA, ACLAMACIÓN.

ALÉMET

Nombre de dos personas y de un lugar del AT.

1. Heb. 5964 *Alámeth*, עָלָמֶת = «cubierta»; Sept. *Gemmeth*, Γεμμ□θ v. *Elmethem*, ’Ελμεθ□μ, Vulg. *Almath*. Último de los nueve hijos de > Bequer, de la familia de Benjamín (1 Cro. 7:8).

2. Heb. 5964 *Alémeth*, עָלֶמֶת; Sept. *Galemath*, Γαλεμ□θ y *Galemeth*, Γαλεμ□θ v. *Gamelth*, Γαμ□λθ y *Salaimath*, Σαλαιμ□θ, Vulg. *Alamah*. Uno de los dos hijos de > Joada, hijo de Acaz, del linaje del rey Saúl (1 Cro. 8:36; 9:42).

3. Heb. *Alémeth*, עָלֶמֶת; Sept. *Galemeth*, Γαλεμ□θ v. *Galeemeth*, Γαλεημ□θ, Vulg. *Almath*. Ciudad levítica en territorio de la tribu de Benjamín (1 Cro. 6:45); sin duda la misma que en otro lugar es llamada > Almón (Jos. 21:18).

ALETAS

Heb. 5579 *senappir* סְנַ . יר, de etimología incierta, «aleta de un pez». Membranas que sobresalen del cuerpo del pez en forma de pequeñas alas que utiliza par nadar. Junto a las escamas eran la señal

distintitiva de que tales pescados o animales marinos podían comerse, según la Ley Mosaica (Lv. 11:9,10,12; Dt. 14:9,10). Véase ANIMALES, IMPURO, PURO.

ALFA Y OMEGA

Gr. A, α y Ω, ω. Título metafórico de Dios y de Cristo tomado de la primera y la última letra del > alfabeto griego. El Ap. lo aplica tres veces a Dios y a Jesucristo para indicar que son «el primero y el último», «el comienzo y el fin», «el que es, el que era y el que viene» (Ap. 1:8; 21:6; 22:13). Dicho de Jesucristo significa una confesión de su naturaleza divina. Como título equivale al texto profético: «Yo Yahvé, el primero, y yo el mismo con los postreros» (Is. 41:4; 46:6). La *áleph*, א, y la *tau*, ת, son la primera y la última letra respectivamente del alefato hebreo, como *Alpha*, A, α, y *Omega*, Ω, ω, lo son del griego. La designación simbólica de la Divinidad por medio de la primera y de la última letra del alfabeto era de uso común entre los > rabinos, en cuyas enseñanzas se mostraban varias combinaciones de la primera y de la última letra del alfabeto. Así, p. ej., «observar la Ley desde el *áleph* hasta la *tau*», significa guardar toda la Ley. Desde la interpretación mística judía la *áleph* indica que Dios es la primera de todas las cosas. No había nadie antes que él de quien hubiera podido recibir la plenitud de la verdad. La *tau* significa, de modo semejante, que Dios es la última de todas las cosas. No habrá nadie después de él a quien él pueda legarle. Al atribuirle a Cristo el título que los profetas y la tradición dan al Dios verdadero, el autor de Ap. muestra la identidad esencial de ambos. En el contexto del NT implica que Cristo tiene poder para guardar y mantener sus promesas y sus amenazas, y que puede juzgar a los hombres como Señor soberano.

La literatura cristiana antigua utilizó la frase «Yo soy el Alpha y la Omega» para expresar la divinidad de Cristo y la trascendencia divina en sus atributos de infinidad, eternidad, causalidad universal, de la que procede toda vida. Esta fórmula parece haber sido tomada de la sinagoga. El Alpha y la Omega sustituyeron a la Áleph y la Tau. El filósofo Platón describía a Dios de forma análoga: *arkhén te kaí teleutén kaí mesa ton onton hapanton ekhon*, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, «tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas» (*Leyes*, IV, 715).

El símbolo *Alpha-Omega* fue escrito bajo los brazos de la cruz dentro de un círculo o triángulo. Se han encontrado monedas de los emperadores Constancio y Constantino que lo contienen. Los primeros cristianos llevaban estas dos letras grabadas en sus sortijas. El Alpha y la Omega a veces se encuentran escritos en el nimbo o halo del Cordero, p. ej. en las pinturas de las catacumbas de Pedro y Marcelino, del siglo III. Véase OMEGA.

ALFABETO

Palabra formada con el nombre de las dos primeras letras griegas *alpha* y *beta*, tomadas a su vez de las lenguas semíticas.

La escritura, primero pictográfica (un círculo = el sol) y más tarde ideográfica (un círculo = el sol + luz + calor + día), se inventó independientemente en diferentes partes del mundo. En cambio, el alfabeto fue inventado de una sola vez y en un solo lugar, en las costas orientales del Mediterráneo y entre los años 1700-1500 a.C., por los pueblos semíticos que habitaban Siria y Palestina. Con poco más de una veintena de signos permite escribirlo todo. Se da el nombre de *protosemítico* a aquel primer alfabeto del que proceden todos los actuales. Apareció como una combinación de los símbolos cuneiformes y jeroglíficos; algunos signos podrían proceder de otros sistemas

emparentados con ellos, como la escritura cretense o hitita. Constaba solo de consonantes y se le designa como > *alefato*; los sonidos de las vocales había que sobreentenderlos porque estaban predeterminados. "La estructura de las lenguas semíticas, a base de raíces consonánticas, normalmente trilíteras, permite, a los que hablan la lengua, la lectura de textos en los que no figuren las vocales, pues es fácil la vocalización de las palabras. En primer lugar, las vocales breves apenas se pronuncian y las largas están indicadas por las semiconsonantes en árabe. En segundo, porque las formas derivadas de una raíz se obtienen con arreglo a unos paradigmas, duplicando o añadiendo alguna consonante y variando la vocalización. Los verbos pueden transformarse en reflexivos, causativos, intensivos, incoativos, etc. mediante el sistema de añadir alguna o algunas letras y duplicar la consonante media. Además, el significado de la palabra, y consiguientemente su pronunciación, se revelan rápidamente, al que conoce la raíz, por su colocación en la frase y por el contexto. El fenómeno viene a ser algo similar a la concordancia de género, número y persona o a la correspondencia de los tiempos en español" (H. Escolar).

El descubrimiento o invención del alfabeto consonántico fue un acierto tal que puede considerarse como uno de los grandes hitos del progreso humano. Suponía, como después demostraron los hechos, la posibilidad de que todos los hombres, y no solo un grupo de iniciados, tuvieran acceso al pensamiento recogido por escrito y que grupos distintos de los sacerdotes o de los escribas fueran capaces de acceder a la cultura, lo que supuso una verdadera revolución.

Al principio la escritura constaba de imágenes, sencillas ilustraciones mnemotécnicas, algo similar a los actuales símbolos del código de circulación; esta primera etapa recibe el nombre de etapa pictográfica. Después se eligieron ciertas imágenes esquematizadas para representar las sílabas, como sucede con los jeroglíficos egipcios, la escritura cuneiforme sumeria, los documentos micénicos y otros; nos hallamos en la etapa silábica. A continuación se tomaron algunos caracteres para representar los sonidos fundamentales del lenguaje articulado, bien los producidos por la boca o la garganta (consonantes) o los producidos por las cuerdas vocales (vocales). En principio, cada signo se corresponde con un sonido; es la etapa alfabética. El origen del alefato hebreo (modificado y adoptado por los griegos) sigue siendo un misterio. Durante mucho tiempo se supuso que procedía de la escritura hierática de Egipto (derivado de los jeroglíficos), pero se ha pensado también en otros diversos orígenes; ciertos caracteres vendrían de Mesopotamia, otros de Creta, y en algunos casos se habrían tomado incluso signos procedentes de cuevas neolíticas. Sin embargo, muchas letras hebreas parecen recordar por su forma al objeto que le ha dado su nombre; así, *áleph* es la cabeza de un buey, *ayin* es un ojo, y *resh* es una cabeza de hombre.

Entre los años 1000 y 900 a.C. los griegos adoptaron la variante fenicia del alfabeto semítico con sus 22 consonantes, a las que añadieron dos signos, atribuyendo a algunas de ellas valor vocálico. Después del año 500 a.C. el griego ya se escribía de izquierda a derecha. Su alfabeto se difundió por todo el mundo mediterráneo y de él surgen otras escrituras como la etrusca, osca, umbra y romana. Como consecuencia de las conquistas del pueblo romano y de la difusión del latín, su alfabeto se extendió a todas las lenguas europeas occidentales.

El hebreo tiene 22 consonantes características (los matices son numerosos), en tanto que el griego no tiene más que 17. En hebreo no se representan las vocales, en tanto que en griego existen 7 signos para ellas (sumando su alfabeto, por lo tanto, 24 letras). El orden alfabético (atestiguado ya desde muy antiguo por los poemas > acrósticos: Sal. 111; 112; 119; Prov. 31:10-31; Lm. 1; 2; 3; 4; etc.) es prácticamente inmutable. Los signos vocálicos hebreos son una recreación relativamente moderna de

los llamados masoretas, en el siglo V d.C.

Existe una forma arcaica de las letras hebreas (Estela del rey Mesa de Moab, de alrededor del año 850 a.C.; Inscripción de Siloé, 750 a.C., etc.), y una forma elegante, llamada cuadrada, utilizada a partir del primer o segundo siglo a.C. Veáse ALEFATO, BIBLIOTECA, ESCRIBA, ESCRITURA, HEBREO, lengua, LIBRO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Alfabeto y escritura", en *EMB* I, 44-54; Severino Croatto, *Origen y evolución del alfabeto* (Columba, Bs. As. 1968); Hipólito Escolar, *Del alifato a la Biblia* (ANABA, Madrid 1974); Ignace J. Gelb, *Historia de la escritura* (Alianza 1976); A.G. Moorhouse, *Historia del alfabeto* (FCE 1965); J. Solá, "Alfabeto", *EB* I (Barcelona 1963); VV. AA., *Leyendo el pasado* (Akal, Madrid 2003).

A. ROPERO

ALFARERO

Heb. 3335 *yotser*, י צֵר = «modelador»; gr. 2763 *kerameús*, κεραμεύς. Artesano que trabaja con barro y arcilla para fabricar todo tipo de vasijas y recipientes. El arte de la alfarería es uno de los más antiguos e importantes de la humanidad y por eso aparece lleno de significado simbólico en la Escritura. Las excavaciones efectuadas en Israel han sacado a la luz restos de objetos de alfarería más antiguos que los que se han encontrado en cualquier otro lugar del mundo. Con la llegada de los hebreos a Canaán decayó mucho el arte de la alfarería en comparación con el alto grado de diseño y ejecución que había alcanzado en épocas anteriores; con todo, su calidad era más alta que la que se aprecia hoy en artículos baratos. Los alfareros del AT eran hombres que hacían objetos ordinarios para el uso cotidiano y que, gracias al torno, se producían con rapidez y en grandes cantidades. Eran muy pocos los jarros o cuencos hechos laboriosamente a mano; la mayor parte de ellos se modelaban en el torno con poco esmero. El plato del torno se fijaba en un eje vertical que horadaba otra rueda inferior y más pesada; un ayudante hacía girar toda aquella maquinaria con la mano. En el siglo II a.C. se ideó un mecanismo para accionar el torno con el pie, añadiendo una rueda baja que podía ser accionada por el mismo alfarero. Con las manos libres, imprimía forma a la masa (Eclo. 38:32-33).

La arcilla usada por los alfareros israelitas era generalmente una variedad roja que obtenían del suelo a muy poca profundidad. Antes de que estuviera en condiciones idóneas para ser trabajada, era necesario dejarla a la intemperie a fin de que el sol, la lluvia y las heladas la endurecieran, lo cual contribuía a que perdiera sus impurezas y fuera fácil de fracturar. Más tarde se amasaba con los pies para que tuviera la consistencia necesaria (cf. Is. 41:25). Se usaban arcillas especiales para determinados artículos: los utensilios de cocina, p. ej., que tenían que ponerse al fuego, se elaboraban con una mezcla de arcilla y tierra caliza. Todos los objetos, una vez se les había dado la forma deseada en el torno, se dejaban secar hasta que adquirían, más o menos, la consistencia del cuero. Entornces se volvían a poner en el torno y se perfeccionaba la forma por medio de una herramienta cortante. Finalmente, se cocían en un horno. En un taller de alfarero hallado en una cueva de Laquis se han descubierto muchos cascos de barro cocido que, según se puede apreciar fácilmente, fueron empleados como instrumentos para trabajar el barro cuando ya había adquirido la consistencia del cuero. El proceso de «bruñido» le daba brillo a la superficie cocida. Al no conocerse los esmaltes, algunos artículos se recubrían con una capa delgada de arcilla más fina antes de su cocción. Por otro lado, tampoco se conocía la técnica del > vidrio.

Parece que hubo un gremio real de alfareros «al servicio de rey» (1 Cro. 4:23); probablemente fabricaban grandes cántaros para almacenar los productos de las haciendas reales. Se han encontrado

cántaros de 45 litros con un cuño en las asas que reza «propiedad del rey».

Las vasijas de barro se quiebran fácilmente y tienen que reponerse con frecuencia. Debido a esta característica, se convirtieron en figura utilizada por los profetas y poetas hebreos como imagen perfecta de la debilidad humana: «El Señor someterá a sus enemigos, los desmenuzará como vasija de alfarero (Sal. 2:9; Is. 30:14; Ap. 2:27). Por otra parte, el alfarero, al hacer sus vasijas como él desea, constituye una hermosa ilustración del poder de Dios como Creador, y así se aplica a Israel (Jer. 18:2-6). Simboliza también la soberanía de Dios para modelar el destino de los hombres conforme a su voluntad (Ro. 9:20, 21).

En los relatos de la > creación, Yahvé Elohim procede como un alfarero que forma y modela el barro hasta que adquiere la forma de un hombre (Gn. 2:7). *Yotser* es la palabra favorita de Isaías: «Yahvé es el alfarero de Israel» (Is. 64:7; cf. Jer. 18:1-2; Is. 45:9; Eclo. 33:13; Ro. 9:20ss). Con ello se quiere señalar que la vida humana está totalmente en las manos de Dios como el barro en manos del alfarero. Esta imagen de Dios viene a ser la representación popular de la trascendencia e inmanencia de Yahvé. Véase CERÁMICA, HORNO, VASIJA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959); H. Renckens, *Creación, paraiso y pecado original* (Guadarrama, Madrid 1969).

A. ROPERO

ALFEO

Gr. 256 *Halphaîos*, Ἁλφαῖος. Nombre de tres personajes de la historia bíblica.

1. Padre de Judas, uno de los jefes del ejército de Jonatán en su lucha con los sirios (1 Mac. 11:70).

2. Padre de Leví, el recaudador de impuestos (Mt. 2:14), a quien se identifica generalmente con el apóstol y evangelista Mateo. La Biblia no nos da mayor información.

3. Padre del apóstol Santiago, que es llamado también «el hijo de Alfeo», para distinguirlo de Santiago el hijo de Zebedeo (Mt. 10:3; Mc. 3:18; Lc. 6:15; Hch. 1:13). No hay razones de peso para identificarlo con el otro personaje que lleva este nombre y que es padre de Leví. También se ha intentado identificarlo con Cleofás (Lc. 24:18) y con el otro Cleofás (Jn. 19:25), pero razones de naturaleza lingüística impiden la asimilación de estos personajes en uno solo.

ALGA

Heb. 5488 *suph*, סף; probablemente «caña, carrizo», especie de papiro. Vegetal que contiene clorofila y vive en aguas dulces o saladas. No tiene flores ni verdaderas raíces, ni tampoco hojas ni troncos.

Se menciona en el libro del profeta Jonás cuando es arrojado al fondo del mar: «Las aguas me rodearon hasta el cuello, me rodeó el abismo, y un alga se ha anudado a mi cabeza» (Jon. 2:6). Este mismo vocablo designa en el Éxodo al Mar Rojo (Ex. 10:19). Aun cuando, curiosamente, ninguna de las versiones antiguas de la Escritura traduce este nombre como «Mar de las Algas», lo cierto es que su coloración característica se debe a la abundancia de algas que crecen en él.

ALGARROBO

Árbol originario de Oriente, de la familia de las leguminosas. Crece lentamente pero siempre está verde y puede vegetar en terrenos pobres y áridos, pedregosos, calcáreos o volcánicos. Es bastante

común en el sur de Europa, en Siria y en Egipto. Teofrasto y Plinio lo mencionan como nativo de Siria, donde es abundante.

El fruto de este árbol, la algarroba (gr. 2769 *keration*, κεράτιον = «vaina»), constituye un alimento de gran valor para caballos, asnos, mulas y cerdos, y a veces lo consume también el hombre; en tiempos bíblicos era alimento propio de gente muy necesitada. La vaina contiene una sustancia dulce parecida al tuétano que sirve para preparar dulces y bebidas. Recibe también el nombre de «pan de San Juan», debido a la tradición de que Juan el Bautista consumió este alimento en el desierto.

En el Evangelio de Lucas se lo menciona como alimento de los cerdos; el hijo pródigo sufría tanta hambre que deseaba poder alimentarse de ello (Lc. 15:16). Véase HOLLEJO.

ALGUACIL

Gr. 5257 *hyperetes*, ὑπηρέτης = «ayudante, oficial, policía»; gr. 4465 *rhabdûkhos*, ῥαβδοῦχος, lit. «portador de vara», de 4464 *rhabdos*, ῥάβδος, «garrote, vara o palo».

La versión Reina-Valera antigua traduce por «alguacil» la voz *lictor*, que se aplicaba a los oficiales romanos portadores de las varas con las que infligían el castigo de azotes (Hch. 16:35, 38). En castellano antiguo «alguacil» significaba un ministro inferior de justicia que llevaba por insignia una vara delgada, de junco por lo regular, y ejecutaba las órdenes de los juzgados y de los tribunales, como autos de arresto y prisión, mandamientos judiciales, embargos y otros actos. Hoy se aplica solo a empleados de ayuntamiento, ya que muchas de sus atribuciones han pasado al cuerpo de policía. Véase AZOTE.

ALGODÓN

Nombre con el que se denomina tanto una planta (*Gotssypium herbaceum*), como la fibra que se obtiene de ella. En heb. es mencionada con el término 3768 *karpás*, כַּרְפַּס, traducido «lino» (Est. 1:6); gr. *kárpasos*, κάρπασος; lat. *carbasus*, del sánscrito *karpa*s, que sigue siendo el nombre actual del algodón en la India.

El término *karpás*, כַּרְפַּס, se menciona en la descripción de los lienzos de filamentos blancos y azules del palacio de Susa (Est. 1:6; Sept. *karpásinos*, καρπάσινος,Vulg. *carbasinus*), que sin duda eran de algodón. La planta del algodón se designa con el nombre de *karpasa* o *karpase* en sánscrito, *kierbas* en armenio, y *kyrbasía*, κυρβασία, o *kyrbasis*, κυρβάσις, en griego.

Las primeras noticias sobre la utilización de esta planta nos llegan a través de Heródoto (s. V a.C.), pero los jeroglíficos egipcios revelan que también en las márgenes del Nilo se conocía el algodón y se usaba para fabricar tejidos. Alejandro Magno fue su introductor en el mundo clásico. Fue difundido más tarde en los demás países europeos del Mediterráneo por los árabes, que en su lengua lo llaman *kutun*, de donde pasó al castellano *algodón* (< *al-kutun*) y al inglés *cotton*. Véase LINO, VESTUARIO.

ALHAJA. Ver JOYAS

ALHEÑA

Heb. 3724 *kopher*, כֹּפֶר ; Sept. *kypros*, κύπρος; lat. *ciprus*. Arbusto cuyas flores, muy aromáticas, crecen agrupadas (cf. Cnt. 1:14; 4:13). De ellas se extraía el *oleum Cyprineum*. Es una planta muy

estimada en todo el mundo oriental debido a la fragancia de sus flores y las propiedades de sus hojas, de vistoso color, las cuales molidas y mezcladas con agua componen un tinte muy utilizado por las mujeres para pintarse las uñas de las manos y los pies.

ALIANZA

Heb. 1285 *berith*, רִית ְ = «corte, división», en alusión a una costumbre sacrificial relacionada con la celebración de un pacto; Sept. y NT 1242 *diatheke*, διαθήκη, prim. sign. cesión de propiedad mediante testamento o por otros medios; Vul. *testamentum*.

Contrato o acuerdo entre dos partes, cada una de las cuales se compromete a cumplir ciertos requisitos con la otra. En la Biblia se usa en sentido analógico para describir la relación de Dios con el hombre.

1. Vocabulario.
2. Uso no religioso.
3. La alianza en su contexto histórico.
4. Alianzas diversas.
5. La alianza en el Sinaí.
6. Teología.
7. Nueva Alianza.
8. Alianza y Creación.

I. VOCABULARIO. *Berith*, רִית ְ, se traduce como «alianza» en Jos. 9:6, 7, 11, 15, 16; Jue. 2:2; 2 Sam. 3:12, 13, 21; 5:3; 1 R. 5:12; 15:19; 2 Cr. 16:3; Job 5:23; «liga» en Ez. 30:5; «aliados» en Abd. 7; «confederados» en Gn. 14:13. La raíz de este término es ברה = «cortar», que hace referencia a la costumbre de cortar o dividir los animales en dos partes, pasando después entre ellas los contratantes para ratificar un acuerdo (cf. Gn. 15; Jer. 34:18, 19), de donde procede la expresión «cortar un pacto o alianza» (*karath berith*, רִית ְ רַת ָ Gn. 15:18). Otros eruditos dicen que la raíz ברה significa "comer", porque entre los orientales sentarse a comer equivalía tanto como a concertar un pacto de amistad (cf. Gn. 31:46), lo que explicaría la expresión «pacto de sal» (*berith melaj*, רִית מֶלַח ְ, Nm. 18:19; 2 Cr. 13:5).

A. *Expresiones*. Algunos términos acompañan a la palabra *berith* para formar expresiones propias del conjunto ideológico de la alianza:

1. *karath berit*, רִית ְ רַת ָ lit. "cortar un pacto". Esta expresión se usa para indicar el inicio de un pacto o alianza entre dos partes (Gn. 21:27, 32; 1 R. 8:21).

2. *bo babberith*, רִית ְ ַ א lit. "entrar en alianza". Se refiere a dos partes que conciertan una alianza (Jr. 34:10; cf. Ez. 16:8).

3. *berith ben...uben*, "alianza entre. . .y" בֵּין ...ין ֵ רִית ְ (Gn. 9:17; 1 R. 15:19).

4. *heqim berithó*, רִית ְ הֵקִים "X establece alianza con" (Gn. 6:18).

4.a. *heqim berith*, רִית ְ הֵקִים "confirmar la alianza" (Dt. 8:18).

5. *nathán berithó*, רִית ְ נָתַן "X da alianza a" (Gn. 17:2).

6. *oth habberith*, רִית ְ א ת־הַ "signo de la alianza> (Gn. 9:12-13).

7. *dibré habberith*, רִית ְ דִּבְרֵי הַ "palabras de la alianza" (2 R. 23:3).

8. *sépher habberith*, רִית ְ סֵפֶר הַ "libro de la alianza" (2 R. 23:2).

9. *arón berith YHWH*, אֲר ן ְרִית יהוה "arca de la alianza de Yahvé" (1 R. 6:19).

10. *dam habberith*, דַם־הַ ְרִית "sangre del pacto" (Ex. 24:8).

11. *neqam berith*, נְקַם־ ְרִית "ruptura de una alianza" (Lev. 26:25).

12. *berith olam*, ְרִית ע לָם "alianza eterna" (Gn. 9:16).

13. *berith elohim*, ְרִית אֱלֹהִים "alianza de Dios" (2 Cr. 34:32).

14. *berith rishonim*, ְרִית רִא נִים "alianza de [con] los antepasados" (Lev. 26:45; cf. Dt. 4:31).

14a. *zakhar berithó*, זָכַר ְרִית "recordar su alianza" (Gn. 9:15-16).

15. *maleakh habberith*, מַלְאַךְ הַ ְרִית "mensajero de la alianza" (Mal. 3:1).

16. *negid berith*, נְגִיד ְרִית "príncipe o jefe de la alianza" (Dn. 11:22).

17. *bené érets habberith*, בְנֵי אֶרֶץ הַ ְרִית "el pueblo de la tierra del pacto" (Ez. 30:5).

18. *berithí Shalom*, ְרִיתִי ָ ל ם "mi alianza de paz" (Nm. 25:12).

19. *berith melaj*, ְרִית מֶלַח "alianza de sal" (Nm. 18:19).

20. *baal berith*, ַעַל ְרִית "Baal Berit", nombre de un dios canaaneo, (Jue. 8:33).

21. *el berith*, אֵל ְרִית "El Berit", nombre de otro dios canaaneo (Jue. 9:46).

22. *shamar berith*, ָמַר ְרִית "guardar la alianza" (1 R. 8:19; Gn. 17:9-10).

23. *hejeziq bibrith*, הֶחֱזִיק בִ ְרִית "mantenerse o ligarse en alianza" (Is. 56:4-6).

24. *neemán bibrith*, נֶאֱמָן בִ ְרִית "ser fiel a la alianza" (Sal. 78:37).

25. *hepher eth berith*, הֵפֵר אֵת ְרִית "romper la alianza" (1 R. 15:19).

26. *shakhaj eth berith*, ָכַח אֵת ְרִית "olvidar la alianza" (Dt. 4:23, 31).

27. *azab eth berith*, עָזַב אֵת ְרִית "dejar el pacto" (1 R. 19:10).

28. *abar eth berith*, עָבַר אֵת ְרִית "quebrantar la alianza" (2 R. 18:12).

29. *maás eth berith*, מָאָס אֵת ְרִית "desechar la alianza" (2 R. 17:15).

30. *shijeth eth berith*, ִחֵת אֵת ְרִית "corromper la alianza" (Mal. 2:8).

31. *shiqqer eth berith*, ִ ֵר אֵת ְרִית "faltar a la alianza" (Sal. 44:17).

32. *near eth berith*, נֵאָר אֵת ְרִית "romper el pacto" (Sal. 89:39).

B. *Sinónimos*. Funcionan como sinónimos de *berith*:

1. *alah*, אָלָה "juramento" (Gn. 26:28; Dt. 29:12-13).

2. *eduth*, עֵדֻת "testimonio", (Ex. 31:7, 18; 1 R. 2:3) 3. *dabar*, דָבָר "palabra" (Dt. 9:5; Hag. 2:4).

4. *etsah*, עֵצָה "consejo" (Zac. 6:13).

5. *sod*, ס ד "consejo, comunión" (Sal. 25:14).

6. *jozeh*, חֹזֶה "acuerdo, convenio" (Is. 28:15, 18).

7. *torah*, רָה "ley" (Os. 8:1; Is. 24:5; "ley" está en paralelo con *berith*; cf. 2 R. 23:3 con 23:24; cf. Dt. 4:13; 33:9; Is. 24:5; Sal. 50:16; 103:18).

C. *Conceptos unidos a la alianza*:

1. *emunah*, אֱמ נָה *emeth*, אֱמֶת, "fidelidad" (Sal. 89:24, 33, 49; Miq. 7:20).

2. *jésed*, חֶסֶד "obligación de alianza, amor, lealtad" (Dt. 7:9, 12; 1 Sam. 20:15; Sal. 89:24, 49). En realidad esta palabra funciona como sinónimo de alianza en varios pasajes (2 Sam. 10:2).

3. *tobah*, ט בָה "bien, bondad" (Dt. 30:1-10; 1 Sam. 25:30, aquí aparece como sinónimo de alianza; 2 Sam. 7:28; 2 R. 25:28).

4. *shalom*, ָל ם “paz” (Jos. 9:15; Jue. 4:17; 1 R. 5:12).

5. Unido a la idea de alianza está también la forma *rib*, רִיב o “juicio de alianza”. El profeta, portavoz de Yahvé, convoca al pueblo a juicio por haber quebrantado la alianza (Dt. 32; Is. 1:2-20; Os. 4:1-19).

D. *Expresiones y giros*. Sería impropio reducir el estudio semántico de alianza al repertorio de palabras que comúnmente dan los léxicos y diccionarios. Una lectura paciente y comprehensiva de la Biblia muestra que el concepto de alianza se encuentra presente en expresiones y giros que no contienen los términos más conocidos:

1) En varias partes del AT se encuentra la expresión, “Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo” (Ex. 6:7; Lv. 26:12; Dt. 27:9; Jr. 36:28; cf. Os. 1:9).

2) En relación con lo anterior están las múltiples veces que aparece el pueblo como posesión o herencia de Yahvé (Ex. 5:1; 7:16; 8:1; Dt. 4:20; 9:26; 29:13; 32:9; 1 Sam. 9:16; 2 Sam. 7:23; 1 R. 8:51; Sal. 3:8; 77:15; Is. 1:3; 40:1; Jer 18:15; Miq. 3:5; cf. Lc. 1:68; 7.16; Heb. 10:30).

E. *Figuras*, que describen actos de alianza:

1. “Dar la mano”. El acto significa, en general, llegar a un acuerdo o alianza. Tiene, por supuesto, varios matices: a) En 2 R. 10:15, 16 Jehú y Jonadab se dan la mano para indicar que tienen los mismos propósitos y aspiraciones. b) En Esd. 10:1-5, 19 se cuenta cómo Esdras hace un acuerdo legal con la comunidad Judía: los hombres deberán de divorciarse de sus mujeres paganas. “Y dieron su mano en promesa de que despedirían a sus mujeres” (Esd. 10:19). c) Ez. 17:18 y Lam. 5:6 hablan del acto de “darse le mano” como la iniciación de una alianza política. d) En 1 Cr. 29:24 se invita a los líderes del pueblo y a los hermanos de Salomón a “darle la mano”, es decir, someterse a la autoridad monárquica de Salomón. e) En 2 Cr. 30.8 Ezequías exhorta al pueblo a “darle la mano” a Yahvé, es decir, volver a unirse a Dios en alianza.

2. “Tomar del manto”: indica que la parte inferior reconoce la superioridad de su Señor y se somete a su protección. Esta manera de hacer un pacto está presente en Zac. 8:23, con amplio apoyo en la literatura extrabíblica.

3. “Derramar líquido sagrado” (“ofrenda líquida”): se hace referencia a las alianzas con naciones paganas (Is. 30:1).

4. “Dar un presente”: se usaba entre los hebreos y las gentes del Cercano Oriente para confirmar un pacto o alianza (Gn. 33:1; 1 Sam. 30:26; 1 R. 15:16-20).

F. *Traducción*. El término gr. *diatheke*, διαθήκη, se traduce con frecuencia como “testamento”, debido quizá a la influencia de la Vulgata, que invariablemente lo vierte *testamentum*. La traducción de *berith* por *diatheke* que hace la LXX —que en hebreo nunca tiene el sentido de “testamento”, sino de “contrato” o “alianza”—, fue retomada por los autores del NT, que le atribuyeron el significado original veterotestamentario (2 Cor. 3:14; Heb. 7, 9; Ap. 11:19).

II. USO NO RELIGIOSO. El estudio del tema de la alianza en el AT demuestra que no existe una manera única para la realización de pactos y alianzas. Hacer alianzas, pactos y tratados, era algo cotidiano entre los hebreos, más allá de la esfera religiosa.

Junto con el aspecto teológico religioso de la palabra *berith* y su campo semántico, están las diferentes áreas de la vida civil y política que este término cubre:

1. Compromiso matrimonial (Mal. 2:14; Ez. 16:8).

2. Relaciones familiares: a través de un pacto, Jacob y Labán establecen lazos (Gn. 31:44, 54).

3. Relaciones de amistad y compromiso de unión de por vida: en el ámbito de un pacto, Jonatán, por medio de un regalo, simboliza la dádiva de su propia vida por su amigo David (1 Sam. 18:1-4; 20:4-17).

4. Buenas relaciones y obligaciones sociales mutuas: Abimelec e Isaac hacen un pacto de no agresión (Gn. 26:23-33).

5. Especie de contrato que reconoce la propiedad privada de una de las partes: Abimelec y Abraham hacen un pacto en el que se asegura que Abraham es dueño de un pozo (Gn. 21:22-34).

6. Declaración de apoyo militar: Asa, rey de Judá, llega a un acuerdo logístico con Ben-hadad, rey de Aram, contra su enemigo Israel (1 R. 15:16-20).

7. Relación política: Abner se compromete con David para luchar por hacerlo rey de todo Israel (2 Sam. 3:12-21).

8. Compromiso de liberación de esclavos: Sedequías hace un pacto con los ricos de Judá para liberar a sus esclavos (Jr. 34:8-22).

9. Tratado de vasallaje: el rey de Judá se somete al rey de Babilonia (Ez. 17:11-21).

10. Pacto político militar (2 R. 11:4-8).

Junto con los ejemplos anteriores tenemos casos de alianza con entidades no humanas ni divinas:

1. Alianza con animales y piedras (Job 5:23), con Leviatán (Job 40:28).

2. Alianza con la muerte (Is. 28:15, 18).

3. Alianza con el día y la noche (Jr. 33:20, 25).

III. LA ALIANZA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO. El concepto de alianza forma parte de la vivencia social humana y Dios lo adopta en la revelación por vía de *analogía* (“Dios no es hombre”, Nm. 23.19) para expresar el tipo de relación que busca con su pueblo. En el antiguo Oriente se formalizaban corrientemente pactos o alianzas de vasallaje en los que un señor poderoso prometía proteger al débil a cambio de un compromiso de servicio (Jos. 9:11-15; 1 Sam. 11:1; 2 Sam 3, 12ss). Las alianzas jamás se imponían, se limitaban a consignar los deseos de las partes contratantes, que así se obligaban a una fidelidad mutua y a una relación de amistad. Se comprometían con juramento y procedían a un rito que implicaba maldición para el transgresor. El paso de los contratantes por entre las dos mitades de animales sacrificados al efecto representaba de manera muy cruda la suerte de quien infringiera el pacto. Las relaciones generadas por la alianza no eran meramente jurídicas, sino que exigían esencialmente una actitud amistosa, solidaria y leal. La infidelidad a la alianza se consideraba un crimen tan grave que exoneraba a la otra parte de sus obligaciones. Eran especialmente importantes las alianzas entre personas de condiciones desiguales: vencedores-vencidos; reyes-vasallos. La igualdad entre los contratantes no era, por lo tanto, el elemento esencial de la alianza, con lo que su iniciativa y la determinación de sus cláusulas partían siempre de la parte más elevada, que manifestaba una actitud solidaria con la más débil. Esta, a su vez, se comprometía a cumplir con su parte, de tal manera que se veía elevada a la comunión con la más fuerte. “La alianza tiene aquí un acusado carácter de gracia, aun cuando contenga muchos deberes para el más débil” (J. Haspecker).

El juramento con el que se invocaba al mismo Dios como testigo y garantía de lo que se realizaba, confería a la alianza un cierto carácter sacro que introducía a los contratantes en una condición nueva y los impulsaba a compromisos mutuos, no solo vinculantes en el plano social, sino también en el religioso.

En el AT el tema de la alianza es el punto de partida de todo el pensamiento religioso, social y moral del pueblo de Israel, lo que lo distingue esencialmente de las concepciones naturalistas y míticas del paganismo circundante, aun cuando en ocasiones utilizara imágenes naturales, como el matrimonio y las relaciones parento-filiales, para designar su relación con Dios. El AT conoce toda una serie de alianzas divinas, en cuya presentación se echa de ver la constante preocupación teológica de Israel por este concepto fundamental de su fe. En el Sinaí Dios entra en alianza con las tribus liberadas de la esclavitud de Egipto elevándolas a la categoría de pueblo de su propiedad. Dios escoge soberanamente a los suyos y decide otorgar un pacto a Israel, a la vez que dicta unas condiciones y le hace unas promesas (Ex. 19). La iniciativa de la alianza parte exclusivamente de Dios. Se basa en la elección gratuita de Israel de entre todos los pueblos, exclusivamente por amor y gracia. Moisés actúa como mediador designado por Dios (cf. Dt. 7:7s). El > Arca de la Alianza, en la que se depositan las tablas del testimonio, será el recuerdo o memorial del compromiso de Dios con Israel. Las promesas hechas a > Abraham se extienden a todo Israel. Lo antes exigido al patriarca ahora se reclama a todas las tribus de Israel. La circuncisión sigue siendo el signo externo para cuantos son integrados en la alianza.

Los profetas aluden indirectamente a la alianza para señalar la singularidad de los vínculos que unen a Dios con su pueblo; con la imagen de una nueva alianza alimentan la esperanza y la ilusión de un futuro de bienes, paz y plena comunión entre Yahvé e Israel. El AT resalta continuamente tanto la *gratuidad* de la alianza, que tiene como fundamento exclusivo la benevolencia divina, como sus efectos salvíficos (redención, perdón, solicitud, providencia, misericordia), sin olvidar la necesidad de la libre adhesión del ser humano. Dios se asocia con hombres y mujeres para salvarlos y bendecirlos al tomar la *iniciativa* y presentar su pacto bajo la forma de un don. La fidelidad del individuo no es sino la expresión de esa aceptación gozosa, no una adquisición, ni mucho menos la reivindicación de ningún mérito; el ser humano solo se compromete a observarlo. Esta verdad recorre ambos testamentos o alianzas.

IV. ALIANZAS DIVERSAS. Las alianzas de Dios con Noé, Abraham y David tienen paralelos con las alianzas *promisorias* conocidas en el antiguo Cercano Oriente. Una parte se compromete a garantizar la realización de lo prometido (Jr. 34:8).

Existen también otras conocidas como alianzas o tratados de *paridad*: dos partes se obligan a cumplir idénticas estipulaciones (Gn. 25:25-32).

Aunque la Biblia habla de varias alianzas: a) de Dios con Noé, su familia y los animales que se salvaron con ellos (Gn. 9:9-16); b) con Abraham y sus descendientes (Gn. 15:18; 17:2ss.); c) con Moisés y el pueblo hebreo en el monte Sinaí (Ex. 19:5; Dt. 4:13); d) con David y su dinastía (2 Sam. 23:1-5), y la nueva alianza de Dios con su pueblo elegido (Jer. 31:31-34), realmente debe de hablarse de una sola alianza, con diferentes matices y énfasis.

1. *Alianza con Noé* (Gn. 6:18 y 9:8-17). En ella Dios se auto-impone la obligación de no destruir a seres humanos y animales por medio de un diluvio (Gn. 9:11). Como recordatorio, Dios da a Noé y a su descendencia una señal: el arco iris (Gn. 9:12-17). Ninguna obligación se le impone al ser humano; solo se le ofrece una promesa. La presencia de la vida en este planeta y su permanencia dependen exclusivamente de Dios, muy a pesar del ser humano.

2. *Alianza con Abraham* (Gn. 15 y 17). En el segundo pasaje la palabra *berith* aparece trece veces. Esta alianza tiene por señal la circuncisión (Gn. 17:10-14) e incluye una triple promesa: a) Una descendencia numerosa (Gn. 15:5; 17:4-7); b) la tierra de Canaán (Gn. 15:18; 17:18); c) Yahvé

como Dios de Abraham y de su descendencia (Gn. 17:7-8). Al igual que en la alianza con Noé, en esta la obligación recae únicamente sobre Dios. En Gn. 15 Yahvé muestra la irrenunciabilidad de su obligación en la acción simbólica de pasar entre los cuerpos divididos de los animales sacrificados, e incluso jura por sí mismo (véase Jer. 34:18-19; Heb. 6:13-18). Gn. 22 se convierte en la muestra más inmediata de la obligación unilateral de Yahvé. En este pasaje Dios se muestra como el Señor cuyas demandas son absolutas, cuya voluntad es inescrutable y cuya palabra final es *gracia*.

3. *Alianza con David* (2 Sam. 7:1-17; 2 Sam. 23:1-5; Sal. 2 y Sal. 89). En ella Dios se compromete a mantener en el trono de su pueblo a un descendiente de David, una dinastía perdurable (2 Sam. 23:5; Jer. 33:20-21; Sal. 89). Al igual que las otras dos alianzas, solo Yahvé adquiere una obligación. Es importante notar al respecto las palabras que acompañan la alianza con David: gracia, favor, lealtad. Hay también en las tres alianzas un denominador común que caracteriza a los primeros receptores de la alianza: su devoción ante Dios (Gn. 6:9; Gn. 17:1; 2 Sam. 6:12-22).

V. LA ALIANZA EN EL SINAÍ. El testimonio bíblico da más espacio y centralidad a la alianza mosaica o sinaítica. Históricamente hablando, esa es la primera alianza que conoce el pueblo hebreo. Las otras alianzas, que parecen anteriores —la de Noé y Abraham— solo se unen a la tradición teológico-literaria del pueblo en épocas tardías.

La alianza en el Sinaí, la que tuvo lugar en el nacimiento de la nación israelita, debe definirse así: La obligación o compromiso mutuos entre Yahvé e Israel. Yahvé será el Dios de Israel e Israel será el pueblo de Yahvé. En esta relación de obligación mutua Yahvé se compromete a proveer para Israel, su pueblo elegido, todo lo necesario. Israel se compromete a ser totalmente obediente a Yahvé y sus demandas de lealtad absoluta y justicia social. Esta alianza se efectúa después de la liberación de los hebreos de la opresión egipcia y es concomitante con el éxodo. Ex. 19:3-24:14 narra el momento de la ejecución de la alianza. El pasaje entreteje narración de eventos con mandamientos. De entre los eventos, sobresale el acto mismo de sellar la alianza:

1. Después de la presentación de los mandamientos, el pueblo responde: “Haremos todas las palabras que Yahvé ha dicho” (Ex. 24:3). El pueblo juró así cumplir con las demandas de la alianza.

2. En el acto de la alianza el pueblo y Yahvé participan en un sacrificio de paz (Ex. 24:5). En ese acto se da lectura al documento de la alianza (24:7) y se rocía al pueblo con la sangre del pacto (24:8). Es importante notar que la mitad de la sangre del sacrificio de alianza se rocía sobre el altar, que simboliza la parte divina (24:6); la otra mitad se rocía sobre el pueblo (24:8). Ambos, Yahvé y pueblo, quedan “cubiertos” por las obligaciones y privilegios de la misma alianza.

3. La ceremonia termina con un banquete frente a Yahvé (24:11). Varios pasajes sugieren que la ceremonia de realización de la alianza se repitió después de que el pueblo la quebrantó (Ex. 34; 2 R. 23) o en el umbral de un nuevo momento histórico (Jos. 24).

De acuerdo con Dt. 4:13, el documento básico y primordial de la alianza es el > Decálogo. El resto de las leyes y ordenanzas que se encuentran en el > Pentateuco, quedan contenidas en estos > diez mandamientos. De acuerdo con el Deuteronomio, mientras que Moisés es el sujeto hablante de los “estatutos, preceptos y normas” en general (4:45; cf. 1:1; 4:44; 5:1; 12:1), Yahvé aparece como quien promulga directamente los Diez Mandamientos (5:4 5; cf. 5:22 27).

El Decálogo contiene ordenanzas que tienen que ver con Dios (1-4) y con el ser humano (5-10). En la versión deuteronómica (Dt. 5:6-21), concentra esos elementos en el mandamiento sabático, donde se afirma la gloria de Dios y se demanda la preocupación por el esclavo y las bestias. La

importancia que tiene este mandamiento en su contenido también se resalta en la estructura del Decálogo. Además, la centralidad del mandamiento sobre el >sábado se muestra en la presencia de dos datos que también se encuentran al principio del Decálogo: la declaración sobre el éxodo (vv. 6 y 15) y la mención del buey y el asno (vv. 14 y 21). Esta doble preocupación —Dios y prójimo— llegó a ser el centro de la fe bíblica. En tiempos de Jesús, todo judío sabía que los dos mandamientos centrales eran el amor a Dios y el amor al prójimo (Lc. 10:25-27; cf. Mr. 12:29-31).

Este es el corazón de la alianza. De principio a fin, incluyendo el NT, la preocupación por la gloria y fidelidad absoluta de Dios, así como la preocupación por el bien del prójimo, especialmente del pobre y el débil, es lo que resume el contenido de la alianza y le da su valor perenne.

En el AT, gobernantes y pueblo, individuos y comunidades, fueron premiados o condenados por su actitud y hechos frente a estos dos principios o demandas. Los libros de Amós y Oseas, en la época pre-exílica, anuncian el juicio y castigo del pueblo por haber fracasado en esas dos demandas (Am. 5:21-24; Os. 1:1-9). Jeremías, en el contexto del exilio, condena al pueblo por haber puesto su confianza en otros, no en Yahvé, y por haber oprimido y maltratado al menesteroso (2:13; 5:1-31; 7:1-15).

En el NT Juan une estos dos principios de manera grandiosa: “Nosotros le amamos a él, porque él nos amó primero. Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto? Y nosotros tenemos este mandamiento de él: El que ama a Dios, ame también a su hermano” (Jn. 4:19-21).

VI. TEOLOGÍA. El propósito de la alianza es asegurar la perpetuidad del éxodo, y con él afianzar la vida bajo la dirección de Yahvé, único Dios del éxodo, enraizándola en la justicia. Ya que Israel nace del éxodo y es en el éxodo y a partir de él que Yahvé es Dios de Israel (Os. 13:4), es lógico concluir que se haría todo intento por mantener esta experiencia como paradigma para el estilo de vida del pueblo. Como tal, la alianza convierte el evento liberador de Yahvé en promesa divina y en compromiso del pueblo. Por la alianza, los que habían sido beneficiarios del éxodo ahora son desafiados a convertirse en agentes de justicia y misericordia; y deberá ser por medio de ellos que otros, en circunstancias de esclavitud y pobreza, encontrarán la concretización de las promesas divinas de liberación.

Con la alianza, la singularidad e incomparabilidad de Yahvé como Dios liberador de oprimidos y cautivos, transciende las limitaciones naturales de un evento histórico ubicado en forma concreta en el tiempo y en el espacio. Es decir, con la alianza Yahvé, el Dios del éxodo, mantiene esa cualidad de ser Dios único y Dios de justicia *ad infinitum*. Yahvé, a la vez que es sujeto indiscutible del éxodo, es también Señor absoluto de la alianza. Así como por su poder y su justicia ha hecho posible el éxodo, también se hace garante de la permanencia de sus principios vitales.

Es una fuerza que desafía el ego y los intereses de individuos y pueblos, al exigirles que se vuelvan hacia el prójimo necesitado, hacia el débil y el indigente.

Como tal, la alianza es a la vez demanda y promesa. Es demanda y reto para quien ha sido objeto de la abundancia divina y vive la tentación de hacer de esa abundancia la causa de su infidelidad e injusticia, en contra de aquellos con quienes Yahvé ha sido solidario. Para quienes viven la vulnerabilidad de ser o convertirse en objetos de la injusticia, la alianza viene a ser promesa y seguro de vida. En realidad la alianza fue constituida como manifestación objetiva de la gracia divina, pues en ella se proveen los lineamientos para una vida realmente humana. Es un regalo de

Dios para que su pueblo viva en una atmósfera de confianza y seguridad.

Por ser la alianza el éxodo *ad perpetuum*, se convierte en esperanza, en la posibilidad de romper estructuras de injusticia y proveer las fuerzas para un nuevo éxodo, un nuevo comienzo.

Con la alianza se invita al ser humano a penetrar en la atmósfera de la fe, porque se le convida a confiar en las promesas de Yahvé, su único Dios; y se le pide fidelidad y obediencia para cumplir con la voluntad de ese Dios. Además, la alianza le "presta" al individuo los ojos de Dios; le hace ver las cosas desde la perspectiva de Yahvé y al mismo tiempo lo libera de sus propias miopías y cegueras.

VII. NUEVA ALIANZA. Los profetas insisten en afirmar un hecho dramático: Israel ha quebrantado los términos de la alianza con sus pecados (Jer. 11:1-17; Ez. 16), por lo cual es entregado a la destrucción tan pronto como Dios le retira la protección prometida (cf. Ez. 10-11; Jer. 7:1-15). El pueblo de Dios y sus gobernantes tenían que aprender que para hacerse receptores inmediatos de las promesas de Dios, debían mantenerse fieles a las estipulaciones de la alianza del Sinaí. La infidelidad a aquel pacto y sus demandas acarreaba pérdidas (cf. Dt. 28; Am. 6:1-14; 2 R. 17:1-23; 25:1-30; Os. 9:1-17).

Cada generación tuvo que aprender que la alianza tenía una doble realidad: 1) Dios la sostenía de forma perenne de acuerdo a sus promesas; 2) pero cada generación adquiría la responsabilidad de mantenerse en su esfera para poder experimentar la gracia divina prometida con ella en un "aquí y ahora" bien concretos. La proclamación de una "nueva alianza" con el resto de Israel (Jer. 31:31-34; 32:37-41; Ez. 16:60-63; 34:25-31; 37:15-28) y su interpretación subsecuente en la profecía exílica, post-exílica y en el NT, va en esa línea.

1. *Características*. La nueva alianza no cambia de contenido *esencial*; es la misma demanda de fidelidad absoluta a Dios y de justicia social lo que se mantiene. Los que cambian son los agentes, la radicalidad con la que se implantará y su extensión.

En la nueva alianza se da un movimiento del *exterior* al *interior*. No será como la alianza del Sinaí, escrita en tablas de piedra, sino que Dios pondrá su ley y su Espíritu en los corazones (Jer. 31:33; Ez. 36:26s). En la predicación del profeta del exilio —Isaías 40-66— ya no es el descendiente carnal de David el que se constituye en portador de la alianza de Dios, sino el Siervo de Yahvé (Is. 49:8-13), que aparece como sujeto del nuevo éxodo y del nuevo pacto. El siervo de Yahvé es el instrumento para traer la justicia y la ley a Israel y a las naciones (Is. 42:1-4; 42:6; 49:8). Es una alianza exclusivamente de gracia, que abarcará a todos los pueblos y naciones, dado que también cubrirá a los gentiles (Is. 55:3-5; 49:6).

La misión del siervo de Yahvé, definida como alianza, viene a ser la fuerza protectora contra la opresión, así como el fundamento de la justicia y de una paz sin fin.

A esta figura del Siervo de Yahvé se une el desarrollo del mesianismo en el AT. La alianza davídica, por su carácter eterno (2 Sam. 7:16), enfocaba desde un principio más allá de los límites de la monarquía terrena de Judá. Los escritos deuteronómicos (1 y 2 Sam.; 1 y 2 R.) y cronistas (1 y 2 Cr.), trabajados profundamente después de la caída de Judá en 587 a. C., así como varios salmos y escritos proféticos, muestran una clara discrepancia entre la magnitud de la promesa divina (un reinado eterno) y la manera en que se desarrolló la monarquía davídica entre los años 1000 y 587 a.C. La > monarquía judaica fue una total decepción. Si el Señor era quien realmente guiaba la historia, no podría detener la consecución de su promesa en aquella monarquía fracasada. Así se

orientó la idea mesiánica hacia adelante: un verdadero Mesías vendría en el futuro. Muchos pasajes retoman el concepto del Mesías y lo proyectan más allá de lo conocido por el pueblo en la vida de sus reyes.

2. *La nueva alianza en Jesucristo*. El NT concentra en la persona de Jesucristo cuanto se había afirmado en las promesas de las "alianzas", y lo une a las demandas de fidelidad, justicia y amor.

En la epístola a los Hebreos es donde más se comparan las perspectivas *beríticas* en el marco de un nuevo > *kairós* divino. Lo que parecía plural en el AT, ahora viene unido en una sola alianza, en singular. En Jesucristo todas "las alianzas" llegan a su pleno cumplimiento; y es a través de él que el nuevo pueblo de Dios es beneficiario de ellas y se compromete con ellas.

Los Evangelios sostienen la misma idea. Los relatos del nacimiento de Jesús acompañan la narración histórica con citas mesiánicas del AT (Mt. 1:23; 2.6; Lc. 1:46-55, 68-79; 2:29-32).

El inicio de su ministerio es anunciado dentro del concepto mesiánico del AT (Mt. 3:3, 17; Lc. 3:4-6; 4:17-19). En su enseñanza, Jesús afirmó una y otra vez que era a través de la nueva acción de Dios en él que las gentes encontrarían salvación y un nuevo patrón de vida. Jesús redefinió lo que significaba ser descendiente de Abraham (Mt. 8:10-13; Lc. 16:22-26; Jn. 8:31-58).

En los Evangelios, Jesús aparece como el "Nuevo Moisés": sube al monte para dictar nuevos principios de vida (Mt. 5:1-16); reinterpreta la ley (cfr. su famosa expresión "Oísteis que fe dicho... mas yo os digo" en Mt. 5:21-48); coloca todo el contenido central de la alianza en los dos mandamientos claves: amor a Dios y amor al prójimo (Mc. 12:28-34); y proclama un nuevo mandamiento (Jn .13:31-35; 15:12, 17).

En el contexto de su muerte, Jesús presenta su propio sacrificio como plenitud de la alianza. De hecho, la expresión "nueva alianza" pertenece en el NT al contexto de la muerte expiatoria de Jesús (1 Cor. 11:25; Mc. 14:24-25; Mt. 26:27-29; Lc. 22:17-20). La "sangre de Cristo" sella el nuevo pacto o alianza de manera semejante a como la alianza del Sinaí fue concluida con la sangre de los animales sacrificados (cf. Ex. 24:8), substituidos ahora por un sacrificio más excelente (Heb. 8:2-12), el Hijo de Dios, cuya sangre realiza la unión definitiva entre Dios y los seres humanos. Cristo es la última víctima que representa a las dos partes: a Dios y al ser humano, que recapitula en sí mismo todos los sacrificios del AT y los tratos de Dios con nosotros. La sangre de Cristo liga a hombres y mujeres con Dios, haciéndolos un pueblo nuevo, llamado a vivir en conformidad a la nueva vida del reinado de Dios en el corazón.

Fue en la > Santa Cena donde la comunidad cristiana de los primeros años encontró el centro de su vida. Allí experimentaron la realidad de la alianza con más profundidad (Hch. 2:42-47).

En el resto del NT, especialmente en las cartas de Pablo, todos los conceptos relacionados con la alianza se presentan dentro de la nueva perspectiva del reino iniciada con Jesucristo. Ahora los gentiles tienen abierta la entrada a la ciudadanía del pueblo de Dios (Ef. 2:2-22). La alianza es redefinida como debió haberse entendido desde el principio: como pacto para la libertad (Gal. 4:21-28). En Jesús se hace realidad el pacto con Abraham (Gal. 3:16). El contenido central del documento de la alianza se resume en el mandamiento de amor al prójimo (Ro. 13:8-10).

La antigua alianza del Sinaí circunscribía las promesas al pueblo de Israel, pero en Cristo se otorga también a los gentiles el derecho de ciudadanía en el pueblo de Dios, de modo que la alianza se vuelve universal para abarcar a todo el mundo. Consiguientemente, es la ley de Cristo (1 Cr. 9:21), ley de vida y no de muerte (2 Cor. 3:7), la que ofrece tanto a gentiles como a judíos la paz y el

libre acceso al Padre mediante la fe (Ef. 2:12-18; Ro. 11:25ss).

VIII. ALIANZA Y CREACIÓN. El concepto de > creación va estrechamente unido al de alianza, ya que la creación no consiste simplemente en “dar existencia a las cosas”, sino en comenzar un vínculo de benevolencia entre Dios y sus criaturas. La raíz de ambas es el amor. De él procede la alianza y él es también la razón suficiente de la creación, entendida como llamada gratuita a la existencia de unos seres, personales e impersonales, distintos de Dios. Por eso es natural afirmar que, según la Biblia, Dios crea con vistas a la alianza: gracias a ella la creación alcanza su cumplimiento. A su vez, la alianza puede entenderse como una “nueva creación” de las cosas que existen o como llamado a la comunión más profunda de los seres humanos con el Creador.

La estrecha conexión que hay entre la creación y la alianza se percibe mejor todavía a la luz de Cristo: en efecto, el Hijo eterno del Padre, hecho criatura en la plenitud de los tiempos (Jn. 1:14; Gal. 4:4), constituye el centro de la realidad precisamente por ser el principio y el modelo a cuya imagen todo ha sido creado (Col. 1:15), y el final hacia el que todo tiende (Col. 1:16). Además, el Hijo creador es también aquel que ha hecho nuevas todas las cosas por medio de su propio sacrificio: en él vive todo cuanto existe, por la fuerza del Espíritu, en comunión con el Padre de la misericordia. Véase CENA DEL SEÑOR, DECÁLOGO, LEY, MESÍAS, PACTO, SIERVO SUFRIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: J.N. Bauer, “Alianza”, en *DTB*, 32-40; G. Cornfeld, “Alianza”, en *EMB* I, 55-57; S. Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia* (Paulinas 1964); W. Eichrodt, *Teología del AT* I (Cristiandad 1975); Jean Giblet, “Alianza”, en *VTB*, 59-66; A. Grzybowki, *Bajo el signo de la Alianza* (Narcea 1988); J. Haspecker, *CFT* I, 48-55; H. Hegermann, “διαθ□κη, *diathêke*, pacto, alianza, testamento”, en *DENT* I, 901-910: Norbert Lohfink, *La alianza nunca derogada* (Herder 1976); James Plastaras, *Creación y alianza* (ST 1969); J. Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza* (ST 1990); W. Zimmerli, *Manual de teología del AT* (Cristiandad 1980).

E. SÁNCHEZ CETINA

ALIANZA, LIBRO DE LA

Heb. *sépher habberith*, סֵפֶר הַ ְרִית. Nombre dado al > Decálogo. En Ex. 24:7 se dice que Moisés «tomó el libro de la alianza y lo leyó a oídos del pueblo». Constituye las condiciones del pacto o alianza concertada por Dios y las demás leyes y ordenanzas que son su complemento y desarrollo. Véase DECÁLOGO.

ALIENTO

Heb. 4241 *mijiah*, מִחְיָה = «preservación de vida», de ahí «sustento, fuerza», p.ej. «cayeron los etíopes hasta no quedar en ellos aliento» (2 Cro. 14:13); 5162 *najam*, נחם = «respirar», por impl. «consolar», p.ej. «Tu vara y tu cayado me infundirán aliento» (Sal 23:4); 5315 *néphesh*, נֶפֶ = «[criatura] que respira», vitalidad, > alma, > animal, ánimo.

Aire que se inhala o exhala por la nariz, es decir, respiración. Al ser una función imprescindible para la vida, los autores sagrados a veces identifican el aliento con el principio de vida en hombres y animales (Gn. 2:7; 7:22).

En estilo poético se dice que el aliento o soplo de Dios es poderoso, tanto para crear (Sal. 18:15; 33:6) como para destruir (Job 4:9). Véase ALMA.

ALIMENTO

Durante su período nómada los hebreos se alimentaban principalmente de pan y de los productos de

sus ganados, como la leche fresca, suero, manteca, quesos y en ocasiones carne (Gn. 18:7, 8; Jue. 5:25). Siempre que era posible se recurría a la miel silvestre (Jue. 14:8, 9) y, sin duda, a frutos silvestres que les salieran al paso. Abraham festejó a sus huéspedes ofreciéndoles una comida más sustanciosa: mantequilla, leche, tortas de flor de harina y carne de becerro (Gn. 18:3-8). Cuando los israelitas se instalaron en Palestina, complementaron su alimentación con los productos de sus huertos, viñas y campos: lentejas, calabacines, habas, garbanzos, grano tostado (2 Sam. 17:28), granadas, higos, uvas pasas, aceitunas, etc. (Nm. 13:23; 20:5; Mt. 7:16). Las dos clases de verduras usadas en tiempos bíblicos eran las habas y las lentejas (Ez. 4:9). Las habas se incluyeron en los artículos alimenticios que los amigos de David le trajeron cuando iba huyendo de Jerusalén, por causa de la rebelión de Absalón (2 Sam. 17:28).

El mosto y el vinagre eran bebidas muy apreciadas. También se comía pescado, langostas, aves y huevos (1 R. 4:23; Neh. 13:16; Mt. 4:18; Lc. 11:12). Las comidas más simples se componían de pan y lentejas (Gn. 25:34) u otros potajes (2 R. 4:38), o de pan y vino (Gn. 14:18), o de grano tostado y vinagre (Rt. 2:14). El pan era el alimento principal y sigue siéndolo en la actualidad en el Oriente, donde, según las estimaciones, tres cuartas partes de la población siguen nutriéndose de él o de los productos manufacturados con harina de trigo o cebada. En la Biblia se usa con frecuencia la expresión «comer pan» para referirse a la «comida en general». Cuando en la Biblia se afirma que «los egipcios no pueden comer pan con los hebreos» (Ge. 3: 31, 32), quiere decir que no se sentaban a la misma mesa (cf. Gn. 37:25; Ex. 2:20; 1 Sam. 28:22-25).

Los granos crudos de las espigas de trigo también constituían un alimento apetecible. Todavía hoy los árabes, como se hacía antaño en la Europa Mediterránea, arrancan las espigas y restriegan los granos en las manos para comerlos. La Ley Mosaica dice: «Y no comeréis pan, ni grano tostado, ni espiga fresca, hasta este mismo día, hasta que hayáis ofrecido la ofrenda de vuestro Dios» (Lv. 23:14; cf. Dt. 23:25; 2 R. 4:42). Los discípulos de Jesús comían grano crudo en los campos (Lc. 6:1; cf. Mt. 12:1; Mc. 2:23).

Otro alimento muy común en el Oriente actual y que se usa desde los tiempos bíblicos es ese mismo grano, pero tostado. Consiste en granos de trigo sin madurar del todo tostados en una bandeja de hierro. «Isaí envió grano tostado a sus hijos cuando estos estaban en el ejército, por mano de David» (1 Sam. 17:17). Abigail lo incluyó en su presente a David (1 Sam. 25:18). David también lo recibió de sus amigos cuando andaba huyendo de Absalón (2 Sam. 17:28).

La mesa de los ricos y de los grandes ofrecía una diversidad mayor de alimentos (1 R. 4:22, 23; Neh. 5:18). Los hagiógrafos advierten contra la glotonería (Prv. 23:20; 21:17), la avaricia y los que privan de pan al pobre, cuyo alimento es un don de Dios.

En sentido metafórico la expresión «no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt. 8:3; Mt. 4:4), es el principio espiritual que recorre ambos Testamentos para mostrar que a) Dios alimenta a su pueblo mediante su Palabra y b) que Dios mismo es el alimento de los suyos.

Por otra parte, en la enseñanza de Jesús es claro que la preocupación por observar la ley de la pureza relativa a los alimentos, tanto por la calidad de los mismos —puros— como por las formas relacionadas a su ingesta —lavamientos—, no debería obscurecer el hecho de que lo contamina no es lo que entra en el estomágo, sino lo que la persona alimenta y alberga en su interior (Mt. 15:11; Mc. 7:15). Véase BEBER, COMIDA, GRANO, PAN, TORTA.

BIBLIOGRAFÍA: D. Altman, *Del cielo a la mesa. El significado espiritual de la alimentación y las fiestas gastronómicas en las culturas del mundo* (Integral, Madrid 2000); G. Cornfeld, "Alimentación", en *EMB* I, 57-65; Pierre-Marie Galopin, "Alimento", en *VTB*, 66-68; F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

ALJABA

Heb. 8522 *teli*, לִ ְ = «aljaba, carcaj» (Gn. 27:3); o 827 *ashpah*, ה ָ ְ אַ = «aljaba» (Job 39:23; Sal. 127:5: Is. 22:6; 49:2; Jer. 5:16; Lam. 3:13).

Estuche para flechas o saetas (Gn. 27:3; Lm. 3:13). Los arqueros la portaban en la espalda atada al cuerpo con una correa. Los que iban en > carros podían ponerla a los lados. Se usa simbólicamente como lugar seguro, fuerte, protegido (Is. 49:2). En otros pasajes tiene sentido poético en referencia a los hijos, que como saetas llenan la propia aljaba (Sal. 127:5). Véase ARCO, FLECHA.

ALMA

Heb. 5315 *néphesh*, נֶפֶ = «aliento, vitalidad», gr. 5590 *psykhé*, ψυχ□, lat. *anima*. Etimológicamente se relaciona con la respiración o el aliento, entendidos como manifestación de la vitalidad del cuerpo. Por esta razón denota genéricamente el principio vital de todos los seres vivos, hombres y animales por igual.

1. Naturaleza.
2. Inmortalidad

I. NATURALEZA. La palabra *néphesh* tiene varios matices de significado y de traducción. El alma es, propiamente hablando, el principio animador del cuerpo, «lo que tiene vida» (Gn. 2:7), y es propiedad común de hombres y animales (Gn. 1:20, 24, 30; 9:12, 15, 16; Ez. 17:9). En Lv. 24:18, leemos: «El que hiere a algún animal ha de restituirlo, animal por animal». Literal: «El que hiere el alma de un animal la recompensará; alma por alma». Se utiliza también con respecto a los animales inferiores en Gn. 1:21, 24; 2:19; Lv. 11:46, pasajes en los que se traduce como «ser, animal». El alma es, por tanto, la fuente de animación del cuerpo, es decir, la vida, tanto del hombre como del animal; por ello, *néphesh* se traduce «vida» en Gn. 19:17,19; 32:30; 44:30; Ex. 21:23.

Muchas veces se identifica con la sangre en tanto que elemento esencial para tener aliento y animación (Gn. 9:4; Lv. 17:10-14; Dt. 12:22-24), pues en hebreo, como en la mayor parte de los idiomas, se emplea la figura del derramamiento de sangre para indicar el fin de la existencia, ya que «la vida de la carne en la sangre está». En esta frase, repetida una y otra vez (p.ej. Lv. 17:11, 14), la sangre representa «el alma»; y si la primera fluye al salir del cuerpo, la otra también. En Prov. 28:17, leemos literal. «el hombre que hace violencia a la sangre de un alma se apresurará hacia el abismo»; igualmente en Ez. 33:6: «Si viene la espada y arrebatare un alma de entre ellos… su sangre demandaré de manos del atalaya»; igualmente en Jon. 1:14: «Que no perezcamos nosotros por la vida de este hombre, ni pongas sobre nosotros la sangre inocente». De Cristo se dice que derramó su alma hasta la muerte y que derramó su sangre para remisión de pecados. Es evidente que el derramamiento de su sangre fue la señal exterior y visible de la separación de su alma y su cuerpo en la muerte, su sacrificio voluntario y acorde con la voluntad de su Padre.

La primera función del alma es la de dar vida al cuerpo, y por el hecho de que la respiración es la indicación principal de vida, se denomina el alma en hebreo y otros idiomas con términos que se relacionan con los conceptos de aliento o respiración. Pero *néphesh* es algo más que el mero principio animador del cuerpo, pues nuestra misteriosa humanidad incluye apetitos, deseos y actos

intelectuales y volitivos. De esta forma, *néphesh* significa el centro donde radican los sentimientos, las pasiones, el conocimiento y la voluntad de cada persona humana (Gn. 28:8; 34:3; Ex. 23:9; 1 S. 1:15; Sal. 6:4; 57:2; 84:3; 139:14; 143:8; Cnt. 1:6; Pr. 19:2; Is. 15:4, etc.). En la mayoría de las ocasiones en que es mencionada como tal en la Biblia, el alma designa al hombre completo, el conjunto de su personalidad, concepción basada en la observación empírica del ser humano.

El alma es inseparable del ser humano completo, es decir, se refiere al hombre vivo como unidad orgánica y psicológica. Tal vez aquí radica el origen de la identificación del alma con la sangre (Sal. 72:14); el alma está en la sangre (Lv. 17:10s), y a veces se dice metafóricamente que la sangre es la vida misma (Lv. 17:14; Dt. 12:23). De todos estos pasajes se puede deducir que la *néphesh* es el principio de vida vegetativa que se considera ligada a la sangre del ser vivo (Gn. 9:4-5; etc.). Hay en hebreo además otras palabras que tienen casi el mismo significado, como *neshamah*, נְ ָ מָה, que expresa un soplo divino vivificante (Zac. 12:1; Jb. 12:10), principio de vida racional, sensible e intelectual (Ez. 11:5; Is. 26:9; 66:2; Pr. 15:13; 29:23; Sal. 51:14). Otro término casi equivalente es *rúaj*, ר ַח, que designa el soplo vital, el principio de la vida y de los sentimientos, el «espíritu» (Pr. 20:27).

La Biblia no conoce una división radical entre el cuerpo y el alma del hombre: ambas dimensiones, espiritual y corporal, conviven en una simbiosis total. La distinción entre alma, espíritu y carne va dirigida a acentuar tal o cual aspecto del único ser que es el hombre. Como poseedor de *néphesh*, el hombre es un ser vivo que debe su existencia a Dios y que es capaz de relaciones personales y de sentimientos: debido a la *rúaj* el hombre es el testimonio vivo del poder de Dios, la expresión más elevada de la fuerza creadora de Dios. *Néphesh* y *rúaj* atestiguan más claramente la «proximidad» que existe entre Dios y el hombre; al contrario, en cuanto *basar*, ָ ָר (carne), el hombre es un ser vivo que, como otras criaturas, tiene un cuerpo, una dimensión «material» que aunque le confiere cierta caducidad, no por ello le priva de dignidad ni le impide ser bueno a los ojos de Dios. La Biblia, aunque excluye una visión dualista del hombre, se refiere indiscutiblemente a la presencia de dos dimensiones en el ser humano: la corporal y la espiritual, afirmando que, en virtud de esta última, el hombre es «imagen y semejanza» de Dios (Gn. 2:7; 6:3; 7:22; 27:6; Lv. 17:11; Sal. 104:29-30; Jb. 10:9-12; 27:3; 33:3-4).

En el AT la *néphesh* parte del cuerpo con la muerte (Gn. 25:18), pero este término no se aplica al espíritu de los muertos. «Ya que la psicología hebrea no tenía una terminología semejante a la nuestra», la explicación debe buscarse en los pasajes donde se emplean las palabras hebreas traducidas por «corazón» y «espíritu».

Es preciso esperar a los tiempos del NT, los de la plenitud de la revelación en Cristo, para tener una doctrina completa del alma. En el griego del NT la palabra *psykhê* se usa como equivalente de la palabra hebrea *néphesh*, pero hay once casos en los evangelios sinópticos en que se expresa la seguridad de la vida después de la muerte. En los cuatro evangelios la palabra gr. *pneuma*, πνε□μα, que es equivalente del heb. *rúaj*, también se emplea para indicar la vida espiritual, y la palabra *kardía*, καρδ□α («corazón») para expresar la vida psíquica del hombre.

En el NT el alma es la parte invisible del hombre, en oposición a carne y sangre (Col. 2:5; 1 Co. 5:5; 7:34; Jn. 6:64); la *psykhé*, el alma, es el principio de la voluntad y del querer (Mt. 26:41; Mc. 14:38), el centro de la personalidad íntima del hombre (1 Co. 2:1); el alma es nuestro propio yo (Ro. 8:16; 1 Co. 16:18; Gal. 6:18; Fil. 4:23). En el Nuevo Testamento, al contrario del Antiguo, el alma

puede vivir separadamente del cuerpo y es el principio que le da vida (Lc. 8:55; 23:46; Hch. 7:59; Stg. 2:26). Claramente se habla de la supervivencia del alma (Lc. 23:46; 1 P. 3:19), entendida como sinónimo de espíritu, y cuando el apóstol Pablo habla de tres componentes del hombre, a saber: cuerpo, alma y espíritu, no debemos pensar en una verdadera tricotomía, sino en la distinción entre la vida biológica del hombre y su vida espiritual, ambas susceptibles de redención, porque Dios salva al hombre completo (1 Ts. 5:23); aunque ahora está sometido a la muerte, será transformado y revestido de inmortalidad al final de los tiempos (1 Co. 15:53).

La expresión paulina que compara la muerte a un sueño (1 Co. 7:39) es una metáfora empleada ya por los judíos y que ciertamente aparece también en numerosas inscripciones de las catacumbas de las primeras generaciones cristianas. Con ella se expresa la firme convicción de que quienes duermen en el cuerpo ya han empezado ciertamente a gozar de la salvación de Dios. En este pasaje, como en otros, el apóstol supera las falsas concepciones que invadían el mundo helenístico en cuanto a la resurrección. Resucitará el hombre completo, en cuerpo y alma, porque la muerte no lo aniquila, ya que Dios lo hizo inmortal en la creación; si por el pecado la muerte entró en el mundo (1 Co. 15:22), por Cristo entró la vida. Aunque la Biblia no desarrolla la idea del alma de una manera abstracta como lo hace la filosofía, no obstante es bien claro que en el Nuevo Testamento el alma que anima al hombre terrenal lo sobrevive y lo animará cuando, ya transformado y revestido de inmortalidad, tenga la plena visión de Dios.

Cuando Dios creó al hombre a su «imagen y semejanza» (Gn. 1:26), su alma, su vida, su carácter, su voluntad, su psicología, su personalidad total tenían rasgos divinos que el pecado destruyó. El hombre, señor de la naturaleza, tiene un alma, una vida superior a la de los animales, sobre los cuales tiene dominio porque un acto de la voluntad soberana de Dios así lo ha dispuesto, permitiéndole enseñorearse de los demás seres y «llamarlos» por su nombre (Gn. 2:19). Su alma es, por tanto, superior y distinta a la de los demás seres. Los seres humanos, buenos y malos, resucitarán en su integridad al final de los tiempos (1 Cor. 15:45).

II. INMORTALIDAD. Los hebreos no tenían el concepto de un alma *inmortal* que sobrevive a la muerte; no concebían al hombre como compuesto de alma y cuerpo, sino como un ser único e indiviso, aunque reconocían la inmaterialidad del espíritu como algo separado del cuerpo, a juzgar por su condenación explícita y tajante de la consulta a los espíritus difuntos. La esperanza del creyente para el más allá de la muerte descansa en el poder de Dios que volverá a infundir su espíritu en el muerto, volverá a darle la vida, lo resucitará.

Inmortalidad del alma y resurrección del cuerpo son en principio, pues, dos imágenes totalmente diversas, que no tienen en realidad nada que ver entre sí. Ambas expresan la esperanza en que ha de haber una vida más allá de la muerte, pero formulada de muy distinta manera. Para los griegos, el principio que sobrevive a la muerte se encuentra en el propio hombre: el hombre *tiene* un alma que es inmortal y que supera la muerte. Para los hebreos, por el contrario, el principio de la inmortalidad es el poder recreador-resucitador de Dios.

En la vida y en la muerte de Jesús se manifiesta de forma ejemplar que la muerte no es verdaderamente la realidad última. Dios es quien despierta a los muertos a una vida nueva e imperecedera. Según la concepción cristiana, pues, la base de la superación del poder de la muerte no se encuentra en el hombre (en la fuerza de su alma inmortal), sino en el poder de Dios, en su voluntad de hacer que el hombre viva y en la fidelidad con la que Dios cumple sus promesas. Por eso la esperanza del cristiano no estriba en la posesión de un alma inmortal, es decir, en un principio

imperecedero inherente a su naturaleza, sino en la resurrección, esto es, en el poder de Dios que restaura la vida. Por eso no se halla en todo el NT el más mínimo rastro de una esperanza puesta en el hombre, en la fuerza de su alma inmortal. La esperanza, por el contrario, se funda exclusivamente en la Resurrección de Jesús; la esperanza está puesta en el poder restaurador de Dios.

La idea de una pura supervivencia del alma en Dios después de la muerte no toma realmente en serio ni la muerte ni su superación. Un alma que se separa alegre y feliz de los condicionamientos materiales del cuerpo y del mundo físico para seguir viviendo libre de la carga del cuerpo en un mundo celestial no se ve en realidad afectada por la muerte, no puede percibir cuanto en ella hay de trágico. Tampoco puede verse afectada por una esperanza en una restauración futura universal, dado que no la necesita, ya ha llegado a su plenitud. Según esta concepción, no es el hombre completo quien alcanza su plena realización, sino tan solo una parte. Frente a ello, el anuncio cristiano hace hincapié desde un principio en la resurrección del cuerpo, es decir, en la restauración íntegra del ser humano, mediante la cual la muerte es vencida y el hombre recibe de Dios la plenitud para la cual está diseñado.

Por otra parte, el cristianismo adopta y asimila determinados elementos del pensamiento griego. Mientras que los creyentes del AT daban por supuesto que la resurrección únicamente tendrá lugar al final de la historia (y hasta entonces los muertos seguirían existiendo en una especie de sueño, es decir, en una situación intermedia muy semejante a la nada), el cristianismo estuvo firmemente convencido desde sus comienzos de que en el momento de la muerte se entra en contacto directo con Cristo (Flp. 1:21ss; 2 Cor. 5:1ss). Para expresar que en el momento mismo de la muerte tendría lugar el encuentro con Cristo y con Dios se podía perfectamente echar mano de las ideas griegas: en la muerte misma, y no solo al final de la historia, alcanza el hombre su destino definitivo. Se llega así a una especie de «composición» de las imágenes de esperanza griega y hebrea: en la muerte encuentra ya el hombre su morada en Cristo; por eso se adopta la imagen platónica del alma inmortal que, en el momento mismo de la muerte, vuelve a habitar en el mundo divino. Pero al mismo tiempo se añade que el hombre solo alcanza su realización definitiva cuando, en su totalidad y con el mundo entero, recibe de Dios una nueva vida, es decir, que únicamente se realiza plena y definitivamente en la resurrección de la carne. Véanse HOMBRE, CORAZÓN, CUERPO, ESPÍRITU, INMORTALIDAD, RESURRECCIÓN, SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA: AA.VV., *Los novísimos. Esperar lo que vivimos y vivir lo que esperamos* (PUPS 1998); G. Canobbio, *Sobre el alma* (Sígueme 2010); G. Cornfeld, "Alma", en *EMB* I, 65-68; O. Cullmann, *La inmortalidad del alma o la Resurrección de los muertos* (Studium, Madrid 1970); R.B. Girdlestone, "Alma y espíritu", en *SAT*, cap. IV; G. Greshake, *Más fuertes que la muerte* (ST 1981); G. Harder, "Alma", en *DTNT* I, 93-100; F. Lacueva, *El hombre, su grandeza y su miseria* (CLIE 1976); Xavier Léon-Dufour, "Alma", en *VTB* 68-71; H. Thielicke, *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana* (Herder 1985); C. Tresmontant, *El problema del alma* (Herder 1974); H.W. Wolff, *Antropología del AT* (Sígueme 1997).

A. ROPERO

ALMENA

Cada uno de los prismas que coronan los muros de las antiguas fortalezas. Las almenas del > Templo de Jerusalén en tiempos de Cristo quedaban, según el historiador Josefo, a casi 200 m. sobre el lecho del torrente de Cedrón (Mt. 4:5).

ALMENDRO

Heb. 8246 *shaqed*, קֵד ָ = «despierto, vigilante»; Sept. *karúinos*, καρ[illegible]νος, Vulg. *vigilans*. Tanto el

árbol como el fruto reciben el mismo nombre: *shaqed*, derivado de una raíz que significa «apresurarse» y se ajusta mucho a su naturaleza, porque es el primer árbol en florecer como precursor de la primavera. Este significado queda confirmado por la visión de Jeremías de «una vara de almendro» (Sept. *amýgdalos*, ἀμύγδαλος). Yahvé le dijo: «Bien has dicho, porque yo apresuro mi palabra para ponerla por obra» (Jer. 1:11, 12). Las copas del candelabro de oro debían ser hechas en forma de flor de almendro (Ex. 25:33, 34; 37:19, 20). La vara de Aarón brotó y dio flores y almendras en una noche (Nm. 17:8), milagro que los intérpretes cristianos consideran un > tipo de la salida del Señor Jesús de su tumba, en condiciones óptimas para cumplir sus funciones sacerdotales.

A. CABEZÓN MARTÍN

ALMODAD

Heb. 486 *Almodad*, אַלְמֹדָד, de sig. desconocido, quizá «Dios es amigo»; Sept. *Elmodad*, Ἐλμωδάδ; Josefo, *Elmodados*, Ἐλμωδάδος (*Ant*. 1, 6, 4); Vulg. *Elmodad*. Primero de los trece hijos o descendientes de > Joctán (Gn. 10:26; 1 Cro. 1:20), fundador de una tribu árabe. Las primitivas genealogías árabes contienen el nombre Modad —«al» es el artículo en este idioma— como el último de los dos reyes del reino Joramida en Hejaz, uno de los cuales se dice que se casó con una hija de Ismael. Gesenius rechaza tal derivación por creer que se trata de una corrupción del nombre Morad, una tribu de las montañas de Arabia Felix, cerca de Zabid, descendientes de Saba, hijo de Jashab, hijo de Joctán.

ALMOHADA

Del árabe *al-mujadda* = «lugar en que se apoya la mejilla»; heb. 3523 *kebir*, כְּבִיר = «algo utilizado como cabecera» (Gn. 28:11, 18). Se menciona dos veces en la Biblia: «Después Mical tomó un ídolo doméstico y lo puso sobre la cama, acomodándole a la cabecera una almohada de pelo de cabra y cubriéndolo con la ropa» (1 Sam. 19:13, 16; 26:7, 11, 16). Probablemente estaban rellenas de lana o de alguna materia blanda; en las familias humildes consistía en una una piel de pelo de cabra enrollada (1 Sam. 19:13).

El término gr. correspondiente es *proskephálaion*, προσκεφάλαιον, que denota «un cabezal o cojín para la cabeza», de *pros*, πρός «a» y *kephalé*, κεφαλή «cabeza» (Mc. 4:38).

ALMÓN

Heb. 5960 *Almón*, עַלְמֹן = «refugio»; Sept. *Almón*, Ἀλμών v. *Gamala*, Γαμάλα. Una de las cuatro ciudades levíticas de la tribu de Benjamín (Jos. 21:18), llamada > Alémet en el texto paralelo de 1 Cro. 6:60). Se omite de la lista general de las ciudades benjaminitas (Jos. 18:21-28).

ALMÓN-DIBLATAIM

Heb. 5963 *Almón-Diblatháyim*, עַלְמֹן דִּבְלָתָיִם = «refugio de las dos higueras»; Sept. *Gelmón Deblathaím*, Γελμὼν Δεβλαθαΐμ; Vulg. *Helmondeblathaim.* Uno de los lugares de acampada de los israelitas en su peregrinación por el desierto, entre Dibón-gad y montes de Abarim, frente al Nebo (Nm. 33:46, 47); probablemente el mismo lugar llamado > Betdiblataim en Jer. 48:22 y > Diblat en Ez. 6:14.

ALMUD

Traducción del término gr. 3426 *modios*, μόδιος. Medida de áridos que tenía una capacidad aproximada de nueve litros. También designaba el recipiente que se utilizaba para realizar la medición, de ahí la diferencia de traducciones (Mt. 5:15; Mc. 4:21: Lv. 11:33) Véase PESOS Y MEDIDAS.

ÁLOE

Heb. 174 *ahalim*, אֲהָלִים, y *ahaloth*, אֲהָל ת; Sept. *stakté*, στακτή (Nm. 24:6; Sal. 45:8; Prov. 7:17; Cnt. 4:14); NT 250 *aloe*, ἀλόη. Árbol alto de cuya madera se extraía un preciado y amargo aceite aromático que se empleaba frecuentemente mezclado con mirra. Los egipcios usaban el áloe en el embalsamamiento de cadáveres. El árbol, o su madera, fue llamado por los griegos *agállokhon*, ἀγάλλοχον, y después *xylaloe*, ξυλαλόη (Dióscoro 1, 21), conocido en tiempos modernos con los nombres de «madera de áloe, madera del paraíso, madera de águila», debido a su nombre indio, *aghil*, sánscrito *agaru*, traducido por los europeos *lignum aquilae*, y que está en la raíz del nombre hebreo: *ahalim*.

Al áloe y su aceite se consideraban como símbolo de arrepentimiento y abstinencia. Se lo relaciona simbólicamente con la muerte de Cristo por la mención que de él se hace en el relato de la sepultura de Jesús y su embalsamamiento (Jn. 19:39).

ALÓN

Heb. 438 *Allón*, אַ ן = «encina, roble»; Sept. *Allón*, Ἀλλών v. *Amón*, Ἀμών. Hijo de > Jedaías y padre de Sifi, uno de los principales entre sus clanes y sus casas paternas, que se apoderaron del valle de Gedor, buscando pastos para sus ganados (1 Cro. 4:37).

ALÓN-BACUT

Heb. 4389 *Allón-Bakhuth*, אַ ן כָ ת = «encina o roble del llanto»; Sept. *Bálanos penthus*, Βάλανος πένθους. Lugar próximo a Betel escogido por Jacob para enterrar a Débora, la sierva de Rebeca, debajo de una encina (Gn. 35:8). Debido a lo extraño de encontrar árboles de ese tamaño en Palestina, las encinas fueron utilizadas como señales e indicaciones, y se convirtieron en lugares favoritos de residencia o sepultura (cf. Jue. 6:11-19; 1 Sam. 31:13). Véase ENCINA, TEREBINTO.

ALÓN-SAANANIM

Heb. 438 *Allón betsaanannim*, אַ ן ְ צַעֲנַ ִים = «encina de Saananim»; Sept. *kaí egéneto ta horia autôn Meeleph kaí Maelón kaí Besenanim*, καὶ ἐγένετο τὰ ὅρια αὐτῶν Μεελὲφ καὶ Μαηλὼν καὶ Βεσενανὶμ; Vulg. *et coepit terminus de Heleph, et Elon in Saanim*. Lugar limítrofe del territorio de la tribu de Neftalí (Jos. 19:33), señalado quizá por un árbol de grandes dimensiones. Véase ZAANAIM.

ALOT

Heb. 1175 *Bealoth*, ְ עָ ת, plur. fem. de Baal, que significa probablemente «ciudadanos»; Sept. *Maalath*, Μααλάθ, *Maalot* Μααλώτ o *Baaloth* Βααλώθ; Vulg. *Baloth*. Distrito de Aser, al norte del reino de Salomón, incorrectamente traducido *Alot* (1 R. 4:16), Véase BEALOT.

ALTAR

Heb. 4196 *mizbeaj*, מִזְבֵּחַ = «inmolatorio, lugar de sacrificio», de la raíz *zabaj*, זבח, que sig. prim. «sacrificar, inmolar» (Gn. 8:20; Lv. 1:9,13); Sept. y NT 2379 *thysiastérion*, θυσιαστήριον = «altar para sacrificios» (Heb. 13:10); gr. 1041 *bomós*, βωμός, prop. «lugar alto», en el NT denota siempre un altar pagano (Hch. 17:23) y fue cuidadosamente evitado por el cristianismo primitivo, dadas sus asociaciones demoníacas; lat. *altare, ara, altarium*, todos los cuales denotan la noción de «altura».

1. Historia.
2. Clases de altares.
3. El altar cristiano

I. HISTORIA. Es una constatación de la fenomenología de las religiones el hecho de que divinidad, sacrificio y altar van unidos desde los albores de la humanidad, tal como vemos también reflejado en la Escritura (cf. Gn. 3:3-4). El altar comenzó por ser ser un lugar elevado, una roca singular, labrada o sin labrar, o un simple montículo de piedras apiladas donde se depositaban las ofrendas y se realizaba el sacrificio a la divinidad. La elevación que conlleva todo altar simboliza el ofrecimiento de las víctimas a la divinidad en lo alto, lo que lo convierte en signo de la presencia divina, como los montes y montañas. El altar es el comienzo natural del santuario.

En la Canaán preisraelita los altares se construían con piedras sin desbastar y sobre ellos se colocaban las víctimas u ofrendas. Solían tener hoyos para recoger la sangre o las libaciones. Nunca podían faltar en los lugares de adoración, fuesen templos, campos o caminos. Aunque se daba prioridad a la piedra, entre los pueblos donde esta no abundaba, como en Mesopotamia, los altares se construían de caña entretejida o de barro cocido. En Grecia y Roma se prefería la piedra de cantería o el mármol.

Posiblemente, el altar más antiguo fue el doméstico, ya que la tienda o casa familiar era a la vez morada del dios protector del clan. En el habitáculo familiar el altar ocuparía el lugar sagrado por excelencia, que fue el hogar en sus orígenes, y sobre todo la piedra donde ardía el fuego, símbolo de vida y de la presencia y protección divinas; allí se vertían las libaciones y se consumían las ofrendas consagradas a la divinidad, ejemplo preclaro de lo cual tenemos en la sociedad romana, para la cual el ara doméstica era el elemento más importante de la casa, ante la cual la familia realizaba sus ritos diarios. Siglos después se fueron instalando de forma progresiva los altares en lugares consagrados al culto comunitario, de modo que el altar doméstico perdió importancia, aunque nunca su uso privado. En la Grecia Clásica los altares se colocaban delante de los templos dedicados a los dioses locales. En la época helenística se pusieron de moda los grandes altares monumentales dedicados a una gran deidad, como el tan conocido altar de Zeus en la ciudad de > Pérgamo: todo un grandioso edificio que coronaba la importancia creciente del altar en la vida religiosa, social y política de aquella ciudad. La altura que tiene es enorme, desacostumbrada para la época. Por su majestuosa escalera se accedía a un enorme podio con un friso bellamente esculpido, por encima del cual había una columnata dividida en tres cuerpos.

II. CLASES DE ALTARES. En el AT hay dos clases de altares. El propio de la época patriarcal, construido sencillamente con piedras y arcilla al aire libre, bajo los árboles o en la cima de una montaña, y que era utilizado por personas o familias sin conexión con un sacerdocio específico (Gn. 22:2, 9); como ejemplos podemos mencionar el que levantó Noé al abandonar el > arca y sobre el cual ofreció sacrificios de todo animal y ave puros (Gn. 8:20), o los construidos por Abraham, Isaac

y Jacob. En todos estos casos los altares no son principalmente lugares sacrificiales, sino memoriales del encuentro con Dios, lo que explica sus nombres simbólicos (Gn. 33:20; 35:1-7; Jue. 6:24).

Y el de la época mosaica, cuyos materiales y formas venían prescritos por la Ley. Se le había ordenado a Moisés se erigiera un altar de madera, tierra o piedra en todos los lugares donde Dios hiciera conservar la memoria de su nombre y sobre el cual ofrecer ofrendas de paz, así como holocaustos de ovejas y bueyes; si el altar era de piedra, no debía hacerse de piedra labrada; si aplicaban herramientas sobre él, quedaría contaminado (Ex. 20:25, 26). Su acceso debía carecer de gradas.

En un comienzo los israelitas escogían frecuentemente antiguos centros de culto cananeos con fama de lugares sagrados para erigir altares a Yahvé, como > Betel (Gn. 35:7), > Siquem (Gn. 33:19) y más tarde > Guilgal (Jos. 4:20), > Jerusalén (Jue. 19:10) o > Gabaón (1 Re. 3:4). Debido a la influencia negativa que podían tener los altares cananeos en tanto que centros de atracción religiosa, se ordenó a los israelitas que, una vez instalados en Canaán, los destruyeran por completo (Ex. 34:13; Nm. 33:52; Dt. 7:5). Gedeón (Jue. 6:25-32) y Jehú (2 R. 10:27) demolieron así los altares de Baal.

El > Tabernáculo en primer lugar y el > Templo más tarde contribuyeron a la centralización del culto yahvista de la manera prescrita por la Ley. Existían en ellos dos altares: el de los holocaustos y el de los perfumes o del incienso.

1) *Altar de los holocaustos*. En principio, este altar debía ser hecho de madera de > acacia recubierta de bronce, y había de ser cuadrado, de 2,50 metros de largo, otros tantos de ancho, y 1,50 metros de alto (Ex. 27:1-8). Era hueco, sus cuatro ángulos superiores estaban rematados por cuatro prominencias o cuernos de bronce (Ex. 27:2), y tenía unos rebordes con cuatro anillas para meter por ellas las barras para transportarlo.

En el Templo erigido por Salomón este altar estaba hecho de bronce y tenía 5 metros de altura y 10 metros de lado (el mismo tamaño que el Lugar Santísimo (2 Cro. 4:1). Se subía a él por una rampa en tres series de escalones, como una especie de «montaña de Dios», término con el que lo define Ezequiel (43:15), 2025 *harel*, הַרְאֵל. Sin embargo, el profeta designa el altar del templo escatológico con un término heb. muy distinto, 741 *arel* o *ariel*, «león de Dios» אֲרֵאֵל, iאֲרִאֵיל o אֲרִיאֵל: «Encima del altar [lit. león de Dios] había cuatro cuernos. Y el altar [lit. león de Dios] tenía doce codos» (Ez 43:15, 16).

En este altar el fuego estaba encendido de continuo (Lv. 6:9), y sobre su reja se consumían las ofrendas. Sobre sus cuernos de bronce se ponía la sangre de la ofrenda por el pecado. A ellos se acogían los que buscaban protección (1 R. 1:50, 51; cp. Ex. 21:14). Estaba situado de tal manera que era lo primero que se veía al entrar en el patio del santuario, señalando así que el único acceso ante Yahvé era mediante el sacrificio. Era necesaria la muerte antes de que el hombre caído pudiera tener el camino expedito a la morada de Dios.

El altar de los holocaustos era el altar por excelencia para todo israelita. Profanado por el rey Acaz, que lo contaminó con altares paganos y lo relegó a un lado (2 R. 16,:10ss.), fue restaurado por Ezequías (2 R. 18:46). También lo profanó Manasés, pero más tarde se arrepintió y lo restableció en su lugar primitivo (2 R. 21:4ss.; 2 Cro. 33:4 ss). Tras la toma de Jerusalén por los ejércitos de >

Nabucodonosor, el Templo fue profanado, así como el altar de los holocaustos, que fue destruido (2 R. 25:9,13ss.). Al retorno del destierro, los judíos reedificaron el altar de los holocaustos según la Ley (Esd. 3:26; cf. Ex. 27:18). > Antíoco IV Epífanes volvió a profanarlo de nuevo (1 Mac. 1:23.57; 4, 38). Judas Macabeo lo hizo demoler y en su lugar levantó otro con piedras nuevas sin labrar, conforme estaba prescrito (1 Mac. 4:47); lo inauguró solemnemente e instituyó la fiesta de la Dedicación. Se conservó en el Templo de Herodes, aunque tal vez algo ampliado (Flavio Josefo, *Ant*. 5, 5, 6).

2) *Altar del incienso*. Estaba hecho de madera de acacia y recubierto de oro puro (Ex. 30:1-5; 37:25-28). Tenía 0,50 metros de lado y 1 metro de alto. También estaba provisto de cuatro anillas a través de las cuales se introducían las barras para su transporte. Tenía asimismo cuatro cuernos en sus cuatro esquinas que, al parecer, simbolizaban la omnipotencia divina. En el Templo de Salomón, este altar no era de madera de acacia, sino de cedro, y estaba recubierto de oro, pero no se facilitan sus dimensiones. En el templo descrito por Ezequiel el altar del incienso tiene 1 metro de lado y 1,5 metros de alto (Ez. 41:22). El altar del incienso recibe también el nombre de «altar de oro». Estaba situado en el Lugar Santo, junto con el candelabro de oro y la mesa de los panes de la proposición, frente a la cortina que separaba el Lugar Santo del Lugar Santísimo. Sobre este altar se debía quemar incienso mañana y tarde, representación del Señor Jesús como perpetuo perfume agradable a Dios. Una vez al año el sumo sacerdote derramaba sobre sus cuernos la sangre de la expiación. Fue al lado de este altar donde el ángel se le apareció a Zacarías para anunciarle la concepción y el nacimiento de Juan el Bautista (Lc. 1:11).

El altar cristalizó la vida religiosa de Israel, tal como testimonian los Salmos (Sal. 26; 43:4; 84:4; 118:27) y la visión de Ezequiel que, al describir el templo futuro, hace del altar objeto de minuciosas descripciones (Ez. 43:13-17). Sin embargo, esta centralización de la religiosidad en un objeto cultual contribuyó a la degradación de la piedad: al perderse de vista que solo se trataba de un objeto, de un mero referente del Dios vivo, acabó siendo asimilado a los ídolos. Así, Salomón permitió altares dedicados a los ídolos de sus mujeres extranjeras (1 R. 11:7s), igual que hizo Ahab (1 R. 16,32). Acaz y Manasés llegaron a introducir en el mismo Templo altares de imitación pagana para congraciarse con los soberanos asirios (2 R. 16:10-16; 21:5). Los profetas censuraron duramente la multiplicación de altares, que solo servían para multiplicar el pecado (Am. 2:8; Os. 8:11; Jer. 3:6).

III. EL ALTAR CRISTIANO. En el NT observamos una *concentración cristológica* en relación con el altar, como es lo habitual en el resto de los temas referidos a la historia de Israel y sus instituciones, de lo que Cristo aparece siempre como el cumplimiento y la culminación. Jesucristo alude al altar de los holocaustos en el Sermón del Monte (Mt. 5:23 ss.) y en su crítica de la casuística de los fariseos, que tenían la costumbre de jurar por el altar y por el Templo (Mt. 23:18). Jesús y sus discípulos frecuentaron el Templo, pero no parece que ofrecieran sacrificios. Jesucristo enseña que en el nuevo Templo, que es su cuerpo (Jn. 2:21), no hay ya más altar que él mismo (Heb. 13:10). El altar santifica la victima (Mt. 23:19), con lo que cuando Cristo se ofrece, él mismo se santifica (Jn. 17:19), siendo a la vez el sacerdote y el altar. En adelante, el culto a Dios se realizará en el Espíritu (Jn. 4:24), en comunión con Cristo, sacrificio y altar al mismo tiempo. Él es el signo de la presencia de Dios y el camino de acceso al Padre.

El objeto central del culto cristiano ya no será el altar, sino la «mesa del Señor» (*trápeza Kyríu*, τράπεζα Κυρίου, 1 Cor. 10:21; Heb. 13:10), juntamente con la doctrina apostólica y la oración. Una mesa, que no deja de ser un «objeto elevado», sirve para la comida fraternal de unos con otros, y

sobre todo, para tener comunión con el cuerpo de Cristo (1 Cor 10:16-21). En un principio los cristianos evitaron el lenguaje religioso del altar para distinguirse de judíos y paganos, hasta el punto de ser acusados de ateísmo. La mesa del Señor era memorial del sacrificio de Cristo y banquete de comunión. Los que permanecen anclados en la Antigua Alianza, que es sombra de la Nueva, están excluidos de la participación en el «altar» que es Cristo (Heb. 13:10), del mismo modo que los que participan de la «mesa de los demonios«, o altares paganos.

El Apocalipsis habla de un altar celestial ante el cual esperan los mártires (Ap. 6:9; 8:3ss.; 9:13; 14:18; 16:7) y que por su descripción y uso se asemeja más al altar del incienso que al de los holocaustos. Un ángel derramaba perfumes sobre el fuego que ardía en él (Ap. 8:3), perfumes que simbolizaban las oraciones de los santos. (8:3). Es el único altar del solo sacrificio cuyo perfume es agradable a Dios; en él se unen las ofrendas de los fieles a la única y perfecta ofrenda de Cristo (Heb. 10:14). Véase CUERNO, LUGAR ALTO, BRONCE, MESA, MONTAÑA, PIEDRA, SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: Aharoni, “The Horned Altar of Beer-Sheba”, en *Biblical Archaeologist* 37 (1974), 2-6; F.M. Arocena Solano, *El altar cristiano* (CPL 2006); M. Bergamo, y M. Del Prete, *Espacios celebrativos* (Grafite, Madrid 1995); L. Bouyer, *Arquitectura y Liturgia* (Grafite 1995.); S.G.F. Brandon, “Altar”, en *DRC*, 127-132; M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 1977); J. Morgenstern, *The Fire Upon the Altar* (Brill, Leiden 1963); H. Obbink, “The Horns of the Altar in the Semitic World, Especially in Jahwism”, en *JBL* 56 (1937), 45-49; E. Robertson, “The Altar of Earth”, en *Journal of Jewish Studies* 1 (1948), 12-21; J. Salguero, “Altar”, en *GER* 1, 747-749; D. Sesboüé, “Altar”, en *VTB*, 71-72.

A. ROPERO

AL-TASCHIT

Heb. *al-tashjeth*, אַל־תַּשְׁחֵת = «No destruyas»; Sept. *me diaphtheíres*, μὴ διαφθείρῃς. Expresión que aparece en el título de los Salmos 57, 58, 59, 75 y parece haber sido el comienzo o nombre de una clase de poema o canción, o quizás la indicación de la melodía con que se debían entonar esos salmos, como creía Aben-Esdras (*Comment. on Psalm 57*). Otros, como Rashi y Kimchi, consideraban que esas palabras servían de compendio o lema del contenido de los salmos en los que se prefijaba.

ALÚS

Heb. 442 *Alush*, אָלוּשׁ; quizá «desolación», según el Talmud, o «multitud»; Sept. *Ailús*, Ἀιλοῦς. Uno de los lugares donde los israelitas acamparon durante su peregrinación por el desierto, poco antes de llegar al monte Sinaí (Nm. 33:13).

ALVA

Heb. 5933 *Alwah*, עַלְוָה, quizá «malo»; Sept. *Golá*, Γωλά. Nombre segundo de un descendiente de Esaú, que dio origen a una tribu edomita (Gn. 36:40; 1 Cro. 1:51).

ALVÁN

Heb. 5935 *Alwán*, עַלְוָן = «alto, elevado»; Sept. *Golam*, Γωλάμ. Uno de los cinco hijos de > Sobal, descendiente de > Seír el horeo (Gn. 36:23); llamado menos correctamente Alián, heb. *Aleyán*, עַלְיָן; Sept. *Golam* Γωλάμ, *Solam* Σωλάμ, o *Iolam* Ἰωλάμ, en el texto paralelo de 1 Cro. 1:40.

AMAD

Heb. 6008 *Amead*, עַמְעָד = «pueblo del tiempo»; Sept. *Amad*, Ἀμ�δ v. *Amiel*, Ἀμι�λ; Vulg. *Amaad*. Ciudad limítrofe de Aser, mencionada entre > Alamelec y Miseal (Jos. 19:26).

AMAL

Heb. 6000 *Amal*, עָמָל = «trabajo»; Sept. *Amal*, Ἀμ�λ. Uno de los cuatro hijos de > Helem, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:35).

AMALEC

Heb. 6002 *Amalêq*, עֲמָלֵק; Sept. *Amalek*, Ἀμαλ�κ. Uno de los nietos de Esaú e hijo de Elifaz (Gn. 36:12; 1 Cro. 1:36), progenitor de los > amalecitas (Gn. 14:7). Su madre Timna era originaria de la tribu de los horritas, cuyo territorio fue conquistado por los descendientes de Esaú. En los días de Ezequías solo queba un pequeño grupo en Edom, aniquilado por la tribu de Simeón: «Derrotaron a los sobrevivientes de Amalec que habían escapado, y han habitado allí hasta el día de hoy» (1 Cro. 4:43). Amalec, junto a Edom, Moab y otros, es el enemigo de Israel que será destruido (Sal. 83:5-10).

AMALECITAS

Heb. 6003 *Amaleqí*, עֲמָלֵקִי; Sept. *Amalek*, Ἀμαλ�κ. Nombre de un pueblo poderoso que habitaba en la Arabia Petrea, entre el mar Muerto y el mar Rojo, «desde Havila hasta las inmediaciones de Shur, al este de Egipto» (1 Sam. 15:7). Generalmente se cree que los amalecitas son los descendientes de > Amalec, aunque el hagiógrafo habla de los amalecitas mucho antes de que Amalec naciera (Gn. 14:7), lo cual no significa que ya existieran en ese tiempo, sino que designa el territorio con el nombre que el autor de la narración y sus lectores conocían. El texto bíblico refiere la incursión de Quedorlaomer y de sus aliados, que llegados a Cades devastaron no a los amalecitas, sino «por todo el país de los amalecitas» (Gn. 14:7), esto es, el país que el lector podía identificar en su época con el de los amalecitas. No se afirma aquí, pues, que los amalecitas existieran en la época anterior, sino que aquel país, ahora de los amalecitas, fue devastado. La expresión es voluntariamente imprecisa. Desde su centro, cercano a > Cades, estos nómadas se dedicaban a lanzar incursiones y a saquear. Desde las cumbres de los montes de > Abarim se podía ver el territorio que dominaban (Nm. 24:20; Dt. 34:1-3). Los amalecitas atacaron la retaguardia de los israelitas, que salían de Egipto y entraban en el desierto. En > Refidim, al oeste del Sinaí, lucharon contra los israelitas y fueron vencidos por Josué (Ex. 17:8-16; Dt. 25:17-19). Un año después, Israel llegó a Cades y, desobedeciendo a Dios, intentó penetrar en Canaán. Los amalecitas se opusieron y los rechazaron (Nm. 14:43-45). Es posible que fuera en esta época, o más tarde, cuando se atribuyó el nombre de los amalecitas a una región montañosa de Efraín (Jue. 12:15; cf. Jue. 5:14). Poco después de la época de Moisés y de Josué, dieron ayuda a > Eglón, rey de Moab, para arrebatar Jericó a los israelitas. Algunas generaciones después, se unieron a los madianitas para oprimir a los israelitas septentrionales (Jue. 3:13; 6:3, 33). Es evidente que se abrieron camino hacia el oriente, manteniendo relaciones amistosas con los otros moradores del desierto. Al final de la época de los Jueces, el rey Saúl aplastó su poderío y Samuel sacrificó al rey amalecita > Agag (1 Sam. 15:32-33; 1 Cro. 4:43); sin embargo, quedaron algunos grupos poderosos contra quienes David luchó repetidamente durante el período en que fue vasallo de los filisteos (1 Sam. 27:8; 30:1, 17, 18), y posteriormente como rey de Judá y de Israel (2 Sam. 8:12). Los últimos restos de amalecitas fueron aniquilados por los simeonitas en tiempos del rey

Ezequías (1 Cro. 4:42,43). Véase EDOMITAS, MOAB.

AMAM

Heb. 538 *Amam*, אֲמָם = «[lugar de] reunión»; Sept. *Amam*, Ἀμὰμ v. *Sen*, Σὴν. Ciudad en la parte sur del territorio adjudicado a Judá, mencionada entre > Hazor y > Sema (Jos. 15:26).

AMÁN

Heb. 2001 *Hamán*, הָמָן, quizá del persa *homam*, «magnificiente», o del sánscrito *heman*, que denota al planeta Mercurio; Sept. *Amán*, Ἀμὰν. Gran visir o primer ministro del rey persa > Asuero, cuya historia está entretejida con la de Ester y Mardoqueo (Esther 3:1ss.). Es llamado «agageo» y puesto que Agag era una especie de título real de los amalecitas, la tradición judía interpreta que Amán estaba relacionado de alguna forma, quiza por descendencia, con > Amalec y el rey > Agag, al que Saúl perdonó la vida (cf. Josefo, *Ant*. 11, 6, 5). Esta conjetura explicaría la radicalidad de su odio contra los judíos, característica de los > amalecitas, odio que aumentó al ver que el judío > Mardoqueo no le reverenciaba como los demás. Desde ese momento Amán tramó una conspiración que condujo a Asuero a decretar el exterminio de los judíos en sus dominios (Est. 3:6). Enterada Ester, logró del monarca persa un edicto que permitía a los judíos defenderse de sus enemigos (Est.8:8) y la condena a muerte de Amán, que fue colgado de la horca que había preparado para Mardoqueo (Est. 7:10).

AMANA

Heb. 549 *Amanah*, אֲמָנָה = «pacto»; Sept. *pistis*, πίστις; Vulg. *Amana*. Nombre de una colina en las montañas de Siria, cerca de Damasco, mencionada en el Cantar de Salomón (Cant. 4:8), en el Antilíbano, llamada así quizá por encontrarse en ella la fuente del río > Abana.

AMARGO, AMARGURA

Heb. 4843 *merer*, מֶרֶר = «amargo»; gr. 4088 *pikría*, πικρία = «amargura» (Hch. 8:23; Heb. 12:115); 4089 *pikrós*, πικρός = «amargo» (Stg. 3:11,14).

Lo «amargo» ha sido siempre símbolo de aflicción, miseria y servidumbre (cf. Ex. 1:14; Rut 1:20; Jer. 9:15). Por esta razón, la > Pascua israelita se celebraba comiendo hierbas amargas (*merorim*, מְרֹרִים; Sept. *pikridia*, πικρίδια), recuerdo permanente de la dura esclavitud en Egipto (Ex. 12:8). La palabra *merorim*, traducida por «hierbas amargas», significa lit. «amargor», y se reconoce universalmente que se refiere a «hierbas», palabra que ha sido suplida en todas las traducciones para completar el sentido. En árabe, *murr*, «amargo», plur. *murlim*, significa una especie de árbol o planta amargos. En la India se llama *murooa* a la *artemisia* o > ajenjo.

«Día de amargura» (Am. 8.10) expresa tiempo de gran dolor. A la vez, lo «amargo» define el carácter de una persona, p. ej. los caldeos, llamados «gente amarga y presurosa, que camina por la anchura de la tierra para poseer las habitaciones ajenas» (Hab. 1:6); y su condición interior: «en hiel de amargura y en prisión de maldad veo que estás» (Hch. 8:23), equivalente a maldad y ofensa a todo lo divino y humano. «Raíz de amargura» (Heb. 12:15) expresa el espíritu de apostasía que conduce a la perdición de los demás (cf. Dt. 29:18; Prov. 5:4). Véase AGUAS AMARGAS, AJENJO, HIEL.

AMARÍAS

Heb. 568 *Amareya*, אֲמַרְיָה = «Yahvé ha hablado»; también en forma paragógica *Amareyahu*, אֲמַרְיָהוּ (1 Cro. 24:23; 2 Cro. 19:11; 31:15). Nombre de varios personajes del AT.

1. Sept. *Amarías* Ἀμαρ□ας, *Amaría* Ἀμαρ□α. Abuelo de Sadoc y descendiente de Aarón por línea de Eleazar (1 Cro. 6:7,52). Josefo lo llama *Arophaîos*, Ἀροφα□ος (*Ant*. 8, 1, 3).

2. Sept. *Amarías* Ἀμαρ□ας, *Amaría* Ἀμαρ□α. Levita, segundo hijo de > Hebrón y nieto de > Coat, del linaje de Moisés (1 Cro. 23:19; 24:23).

3. Sumo sacerdote en tiempos del rey > Josafat, activo en su política reformista (2 Cro. 19:11); quizá idéntico al que intervino entre > Azarías y Johanan (1 Cro. 6:9). Josefo lo llama «Amasías el sacerdote», *Amasías ho hiereús*, Ἀμασ□ας □ □ερε□ς, y dice que era de la tribu de Judá (*Ant*. 9, 1, 1).

4. Sept. *Amarías*, Ἀμαρ□ας y *Samareías*, Σαμαρε□ας. *Samaría*, Σαμαρ□α en Esd. Sumo sacerdote, hijo de otro Azarías, de un tiempo posterior, y también padre de un > Ahitub diferente (1 Cro. 6:11; Esd. 7:3). Josefo parece llamarle Jotam, *Iothamos*, Ἰωθ□μος (*Ant*. 10, 8, 6).

5. Sept. *Amarías*, Ἀμαρ□ας v. *Marías*, Μαρ□ας. Uno de los levitas designado por Ezequías para supervisar la distribución de las ofrendas del Templo entre las ciudades levíticas. Estaba a las órdenes de > Coré (2 Cro. 31:15).

6. Sept. *Amorías*, Ἀμορ□ας v. *Amoreías*, Ἀμορε□ας y *Amarías*, Ἀμαρ□ας. Antepasado del profeta Sofonías, era hijo de Ezequías y padre de Gemalías, abuelo del profeta (Sof. 1:1).

7. Sept. *Samaría*, Σαμαρ□α. Hijo de > hijo de Uzías y padre de Zacarías, de la tribu de Judá, residente en Jerusalén después del exilio (Neh. 11:4).

8. Sept. *Amaría*, Ἀμαρ□α. Uno de los sacerdotes que regresó de Babilonia con Zorobabel (Neh. 10:3), quien mucho después, siendo muy anciano, firmó la renovación de la alianza (Neh. 12:2). Parece ser idéntico al sumo sacerdote padre de Jehohanan (Neh. 12:13).

9. Sept. *Amarías*, Ἀμαρ□ας v. *Amareía*, Ἀμαρε□α. Descendiente de > Bani, obligado a divorciarse de su esposa gentil después de su regreso de Babilonia (Esd. 10:42).

AMARNA

El sitio del Amarna, del árabe *al-ʻamārnah* (comúnmente conocida como el-Amarna o erróneamente como Tell el-Amarna), está ubicado en la margen este del río Nilo en la provincia egipcia de Minya, a unos 312 km al sur del Cairo, la capital. El nombre Tell el-Amarna es una mala interpretación de la designación de la aldea moderna cercana a las ruinas, llamada El Till, que en combinación con el nombre de la tribu local de Beni Amran, que dejó el desierto occidental en el s. VIII para asentarse en este lugar a orillas del Nilo, daría el nombre de “*Amarna*” a este importante sitio del Bronce Tardío.

1. Ciudad de Akhenatón.
2. Cartas de Amarna.
3. Hallazgos recientes.

I. CIUDAD DE AKHENATÓN. Tras la ruptura con los sacerdotes de Amón en el quinto año de su reinado, Amenofis IV (quien después de su reforma religiosa recibió el nombre de Akhenatón) decidió abandonar la vieja capital egipcia y construir una nueva ciudad en un lugar virgen, no contaminado por la presencia anterior de otras gentes con sus dioses. Aunque no se conocen las

razones exactas de su elección en la amplia extensión de terreno, recientemente se ha sugerido que la apariencia del paisaje, que recuerda el jeroglífico del amplio «horizonte», podría haber sido una de las razones.

El área de la ciudad era efectivamente suelo virgen, y allí Amenofis IV construyó la ciudad Akhetatón, el "*Horizonte de Atón*". La ciudad fue diseñada y construida como la nueva capital, residencia y sede de los palacios del faraón Akhenatón y su familia, y fue dedicada a su nueva religión y principalmente a su nuevo dios, Atón, el "*disco solar*". Los trabajos de construcción se iniciaron en el año 4 del reinado de Amenofis IV (*ca.* 1347 a.C.) y fueron finalizados probablemente en el año 9 del mismo (*ca.* 1342 a.C.), aunque ya ejerció funciones de capital unos tres años antes. La ciudad ocupó un territorio de unos 13 km^2 en la margen oriental del Nilo, aunque un área de cierta magnitud fue dedicada a las tareas agrícolas en la margen occidental. La capital fue delimitada por catorce estelas fronterizas, que describen las condiciones y el carácter de la fundación de este sitio sagrado, así como el objetivo de Akhenatón de erigir en él varios templos dedicados a Atón y su deseo personal de ser enterrado en este lugar. La ciudad contó con varios templos dedicados a Atón, palacios, residencias, una oficina de correspondencia (archivo) del faraón con los grandes reyes de la época, en donde las "Cartas de El Amarna" fueron halladas, y un suburbio de casas de altos funcionarios, escultores y artesanos de la corte. Fuera de la ciudad se encuentran la necrópolis real (en el Wadi real) y el Valle de los Nobles (al norte y sur del mismo wadi). Si bien el sitio fue abandonado después de la muerte de este faraón, es una de las pocas ciudades del Antiguo Egipto que han conservado su diseño relativamente intacto. No obstante, se estima que el sitio fue ocupado, al menos, hasta una década después del deceso del faraón, ya que Horemheb habría hecho construir un pequeño templo o capilla en ella al comienzo de su reinado. Luego la ciudad fue completamente abandonada hasta la época romana.

El área sur de la ciudad fue ocupada nuevamente en el Imperio romano y en los comienzos del cristianismo. Sin embargo, la primera mención moderna de esta ciudad data del año 1714, cuando Claude Sicard, un sacerdote jesuita francés, viajó a través del valle del Nilo y descubrió las estelas fronterizas de El Amarna.

Durante la época de Napoleón (1798-1799) el lugar fue explorado por un grupo de eruditos, y el producto de sus mediciones dio como resultado el primer mapa detallado de la ciudad, que sería publicado en la *Descripción de Egipto* entre los años 1821 y 1830. En 1824, Sir John Gardiner Wilkinson exploró las ruinas de la ciudad y dibujó un mapa detallado de todo ello. En 1833 Robert Hay copió los relieves de algunas de las tumbas del sector sur. Entre los años 1843 y 1845 la expedición de Richard Lepsius visitó el emplazamiento y registró las escenas e inscripciones de las tumbas privadas y estelas, así como la topografía de Amarna, que luego publicó en la obra magistral *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* entre los años 1849 y 1913.

II. CARTAS DE AMARNA. En 1887 un lugareño halló más de 300 tablillas cuneiformes (en su mayor parte en lengua acadia), conocidas como las "*Cartas de El Amarna*". Estas tablillas corresponden a la correspondencia diplomática establecida entre el faraón y los grandes reyes de la época, así como también con los jefes locales sirios y cananeos.

Las primeras provienen de grandes reyes del Cercano Oriente, independientes del estado egipcio, tales como Babilonia, Mittanni, Alashiya (Chipre), Asiria, Arzawa y Hatti, pero la mayoría son cartas de jefes locales de Siria-Palestina. En ellas se comprueba la difícil situación política que enfrentó Egipto en el corredor siriopalestino hacia el siglo XIV a.C., durante el tiempo cuando

muchos expertos en la Biblia creen que los israelitas, dirigidos por Josué y los ancianos, tomaron posesión de la tierra de Canaán. Los sucesos descritos en las *Cartas* hacen pensar que de algún modo están relacionados con los relatos del AT, equiparando las incursiones de los *apiru* al relato de la conquista de Canaán por Josué y relacionando el término *apiru* con el de *ibri* (hebreo).

Algunas de esas cartas provienen de Abdu-Heba, el gobernante de Jerusalén, quien ruega se le envíen armas y soldados desde la corte egipcia para defender su ciudad de los grupos de *apiru*, que ya habían tomado gran parte de la región y amenazaban dominar todo el país de Canaán. La discusión aún sigue abierta, ya que si los *apiru* de esas cartas son los hebreos, como lo creen muchos eruditos, tendríamos en esta correspondencia el relato de la conquista del país de Canaán por los hebreos, tal como la vivieron los cananeos. Sin embargo, se cree que estas cartas muestran a los *apiru* como un factor desestabilizador en la zona. El término *aprw* parece ser un término egipcio relacionado con el verbo «pasar, atravesar o traspasar» (*api*) y con el sustantivo «límite o frontera» (*ra*), que podría interpretarse como «los que atraviesan los límites», es decir «los errantes». El término, entonces, no se referiría a un grupo étnico definido, y mucho menos a los hebreos.

En acadio *apiru* es una denominación general para una serie de tribus semi-nómadas dispersas por todo *Retenu* (Canaán), sin que se los considerase habitantes de una zona en concreto. En una carta (EA 289) de Abdu-Heba de Jerusalén al faraón, se acusa a Labaya de dar las tierras de > Siquem (Shechem) a los *apiru*, los que a su vez son acusados de dedicarse al pillaje en todas las tierras del faraón. Otra carta (EA 60) muestra como Rib-Adda, el gobernante de > Biblos, informa de los avances de Abdi-Ashirta, el jefe de los *apiru*/*habiru*, quienes terminarían por someter toda la región de *Amurru*, al norte de Canaán.

III. HALLAZGOS RECIENTES. En los años 1891 y 1892 Alessandro Barsanti descubrió la entonces llamada Tumba del Rey. En la misma época Sir Flinders Petrie, en una campaña de la *Egypt Exploration Fund* (EEF), excavó en el centro de la ciudad el gran templo de Atón, el gran palacio, la residencia del rey, la sala del archivo y algunas casas privadas, descubriendo más tablillas cuneiformes y varios talleres destinados a la producción de vidrio y fayenza. Entre 1903 y 1908 Norman de Garis Davies, el copista y experto dibujante de la *Egypt Exploration Society* (EES), publicó esquemas, planos, dibujos y fotografías de las tumbas privadas y estelas limítrofes. Entre 1907 y 1914 la expedición alemana de Ludwig Borchardt excavó los suburbios norte y sur de la ciudad, en donde se halló el famoso busto de Nefertiti en el taller del escultor Tutmosis. La EES reinició las excavaciones en el área entre los años 1921 y 1936, bajo la dirección de T.E. Peet, Sir Leonard Wooley, Henri Frankfort, Stephen Glanville y John Pendlebury, quienes se concentraron en las construcciones religiosas y reales. Hacia 1960 el Consejo Superior de Antigüedades de Egipto retomó las excavaciones en el área, que han continuado hasta el presente bajo la dirección de Barry Kemp, de la Universidad de Cambridge, bajo los auspicios de la EES. En 1980 una expedición separada, bajo la dirección de Geoffrey Martin (EES), se encargó de copiar los relieves de la tumba real, luego publicados en dos volúmenes, junto a otros objetos supuestamente hallados allí. En el 2007 se descubrieron tumbas privadas en un cementerio cercano a las tumbas de los nobles (del sector sur). Véase AKHENATÓN, CANAÁN, EGIPTO, HABIRÚ, HEBREOS.

BIBLIOGRAFÍA: C. Aldred, *Akhenaten, Pharaoh of Egypt. A new study* (Londres 1968); Íd., *Akhenaten, King of Egypt* (Londres 1988); Z. Cochavi-Rainey, *Royal Gifts in the Late Bronze Age fourteenth to thirteenth Centuries B.C.E.* (Beer-Sheva 1999); R. Cohen y R. Westbrook, eds., *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations* (Baltimore/Londres 2000); G. Cornfeld, "Amarna, Cartas del Tell el", en *EMB* I, 68-70; N. de Garis Davies, *The Rock Tombs of El Amarna. Part 1-6* (EES, Londres 1903-1908); G.N. Gestoso, *La política exterior egipcia en la época de El Amarna* (Buenos Aires 1992); Y. Goren y otros, *Inscribed*

in Clay - Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology, Tel Aviv 2004); M. Liverani, *Prestige and interest. International relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* (Padua, 1990); V. H. Matthews y D.C. Benajmin, *Paralelos del AT* (ST 2004); G.T. Martin, *The Royal Tomb at el-'Amarna, 2 vols.* (EES, London 1974/1989); W. Moran, *The Amarna Letters* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992); N. Na'aman, "Apiru and Hebrews: the transfer of a social term to the literary sphere", en *JNES* 45, 4 (1986), 271-288; C.F. Pfeiffer, *Tell El Amarna and the Bible* (Baker Book House 1963); W.M. Flinders Petrie, *Tell el Amarna* (Methuen & Co. Londres 1894); A.F. Rainey, *El-Amarna Tablets 359-379* (Butzon und Bercker, Kevelaer 1978); A.F. Rainey, ed., *Egypt, Israel, Sinai. Archaeological and historical relationships in the Biblical Period*. Tel Aviv 1987); D. Redford, *Akhenaten, the Heretic King* (Princeton 1984); Íd., *The Akhenaten Temple Project*, *II. Rwd-mnw, Foreigners and inscriptions* (Toronto 1988); A. Rosenvasser, *La religión de El Amarna* (Universidad de Buenos Aires, Bs. As. 1973); R.W. Smith y D. Redford, *The Akhenaten Temple Project*, vol. 1: *Initial Discoveries* (Warminster 1976).

G. GESTOSO SINGER

AMASÁ

Heb. 6021 *Amasá*, א ָ עֲמָ = «carga», es decir, «Yahvé ha tomado a su cargo». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Amessá*, Ἀμεσσ□ v. *Amessab*, Ἀμεσσ□β. Hijo de > Abigail, hermana de David, y del ismaelita > Jeter o > Yitrá. Era, por tanto, primo de > Joab. >Absalón, tras entrar en Jerusalén durante la rebelión contra su padre, nombró a Amasá general de su ejército en lugar de Joab (1 Cro. 2:17; 2 Sam. 17:25; 1 R. 2:5, 32). Derrotada la rebelión, David le ofreció su perdón y le puso al mando de una unidad de su ejército (2 Sam. 19:13). Joab, resentido por este hecho, le asesinó traidoramente (2 Sam. 20:10-12). David no estuvo de acuerdo con este crimen. Cuando llegó el momento de traspasar el trono a su hijo Salomón, le recordó los asesinatos de Abner y Amasá, cometidos por Joab, recomendándole a su heredero que hiciera justicia (1 R. 2:5-6).

2. Sept. *Amasías*, Ἀμασ□ας. Hijo de > Hadlai y príncipe de Efraín en tiempos del rey Peka de Israel. Amasá y otros jefes de Israel se opusieron vehementemente a la retención de prisioneros del reino de Judá tomados cautivos por Peka después de derrotar a > Acaz y llevados a Samaria. El profeta > Obed señaló que eso suponía un gran pecado, por lo cual los cautivos fueron bien tratados y devueltos a su tierra (2 Cro. 28:8-15).

AMASAI

Heb. 6022 *Amasaý*, י ָ עֲמָ = «Dios lleva». Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Amasí*, Ἀμασ□ y *Amasaí*, Ἀμασα□. Levita antepasado de Samuel. Hijo de Elcana y padre de Ahimot o Mahat (1 Cro. 6:21,35).

2. Sept. *Amasaí*, Ἀμασα□. Uno de los capitanes de un considerable grupo de hombres de las tribus de Judá y Benjamín que se unieron a David, aparentemente en la cueva de Adulán, en Siclag (1 Cro. 12:16, 18).

3. Sept. *Amasaí*, Ἀμασα□. Uno de los sacerdotes de tiempo de David nombrado para preceder el traslado del arca con el toque de trompetas desde la casa de > Obededom hasta Jerusalén (1 Cro. 15:24).

4. Sept. *Amasí*, Ἀμασ□ v. *Masí*, Μασ□. Otro levita y padre de un diferente Mahat. Uno de los dos coatitas que en tiempos de > Ezequias se santificaron y entraron para limpiar el Templo (2 Cro. 29:12).

5. Sept. *Amessaí* Ἀμεσσα□, *Amesaí* Ἀμεσα□, *Amasaí*, Ἀμασα□, *Amaseîa* Ἀμασε□α. Sacerdote hijo de > Azareel, y jefe de los sacerdotes valerosos designado por Nehemías para residir en Jerusalén y

emplearse en la obra del Templo (Neh. 11:13).

AMASÍAS

Heb. 558 *Amaseyah*, עֲמַסְיָה, en forma extensa *Amaseyahu*, עֲמַסְיָה = «fortaleza de Yahvé». Sept. *Amasías*, Ἀμασ□ας v. *Masaías* Μασα□ας, *Masaiías* Μασαι□ας. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Hijo de Zicri, que se ofreció voluntariamente a Yahvé, y con él 200.000 hombres valientes, en apoyo del rey > Josafat y sus reformas religiosas (2 Cro. 17:16).

2. Noveno rey de Judá, hijo de > Joás, sucedió a su padre en el trono; reinó 29 años, desde el año 796 hasta el 767 a.C. Actuó bien al principio de su reinado, manteniéndose fiel a Dios. Hizo matar a los asesinos de su padre. Llevó a cabo una gran reorganización del ejército, que incluyó el reclutamiento de cien mil hombres del reino de Norte para hacer la guerra a > Edom, que se había independizado en tiempos de Joram. Un profeta le advirtió de que no se sirviera de aquellos mercenarios, a lo que hizo caso (2 Cro. 25:7). Consiguió una gran victoria sobre los edomitas conquistando la importante ciudad de Sela; 10.000 de ellos fueron muertos a cuchillo y 10.000 más arrojados desde una roca. Pero se llevó consigo los ídolos del pueblo de Seír y se postró ante ellos, desoyendo las advertencias de un profeta. Por esta causa cayó bajo el desagrado de Dios. Exaltado por su triunfo y quizá en venganza contra los mercenarios despedidos que habían provocado destrozos y muerte en Judá (cf. 2 Cro. 25:13), provocó una absurda y fratricida guerra contra Joás, rey de Israel, quien acusó a Amasías de ser demasiado arrogante y le advirtió de que el cardo, que había hecho una presuntuosa demanda al cedro del Líbano, sería aplastada por una bestia salvaje. Amasías no prestó atención y persistió en confrontar su ejército contra el del reino del Norte. En la batalla de Bet-semes Judá fue completamente derrotado y el monarca capturado. Jerusalén fue saqueada y parte de la ciudad destruida. Según la sincronización cronológica de este período realizada por Thiele, esta batalla tuvo lugar en el 791-790 a.C. El victorioso rey Joás regresó a Samaria con el oro y plata de Jerusalén y los hijos de Amasías como rehenes. Aquí la historia no está completa y nos falta claridad respecto a la sucesión de acontecimientos. Amasías debió ser hecho prisionero, o al menos destronado por un extenso período, lo que pudo haber promovido el reconocimiento de > Uzías como corregente allá por el año 792-91 a.C. Amasías fue probablemente puesto en libertad de su prisión en 787-81, cuando > Jeroboam II asumió el gobierno de Israel tras la muerte de Joás. El hecho de que Amasías viviese quince años después de la muerte de Joás (2 R. 14:17) confirma esta teoría de su encarcelamiento todo el tiempo que vivió Joás. La liberación de Amasías pudo haber formado parte de la política de buena voluntad de Jeroboam hacia Judá, conforme se esforzaba en recuperar el territorio que había sido perdido a favor de Siria. Amasías fue restaurado en el trono hacia 782-81, pero su reinado debió haber sido completamente ineficaz, ensombrecido por la expansión israelita. Murió en > Laquis (768), adonde había huido para protegerse de una conspiración (2 R. 14:1-23; 2 Cro. 25:1-28). Esto dio a Uzías el control único de Judá y la oportunidad de afirmar su efectivo caudillaje.

3. Padre de > Josías, descendiente de Simeón, quien posteriormente expulsó a los amalecitas del valle de Gedor en tiempos de Ezequías (1 Cro. 4:34).

4. Levita hijo de Hilcías, descendiente de Merari (1 Cro. 6:45).

5. Uno de los sacerdotes establecidos por > Jeroboam II en el santurario de Bet-el. Se opuso a la predicación del profeta > Amós, acusándole de conspirar contra el rey. Amós profetizó una desgracia que afectaría a la familia de este sacerdote, incluyendo su muerte (Am. 7:10-17).

AMASAR

Heb. *aphah*, אפה. Operación doméstica consistente en preparar la masa para la cocción de pan o tortas, realizada generalmente por las mujeres o esclavos de la familia (Gn. 18:6; Lv. 26:26; 1 Sam. 8:13; 28:24; 2 Sam. 13:8; Mt. 13:33; cf. Jer. 7:18; 44:19). Con el tiempo Israel contó con panaderos profesionales (*ophim* אֹפִים) conforme a las necesidades de la vida urbana (cf. Os. 7:4, 6; Jer. 37:21). En Jerusalén tenían su propia «calle de los panaderos».

La masa (*batseq*, צֵק ָ, Sept. staís, σταῖς) se hacía de trigo o cebada molida; la harina, «flor del trigo», era un lujo al alcance de muy pocos. Cada día era necesario preparar una hornada en el hogar y era probablemente la faena que más tiempo ocupaba a la mujer y la más cansada. Primeramente debía molerse el grano, operación muy fatigosa antes de la invención del molino giratorio. Durante siglos se usó el mortero aplicado a una piedra con una pequeña cavidad. Se obtenía una harina gruesa que se mezclaba con sal y agua, lista para el amasado. Lo más sencillo de hacer era la torta sin levadura, pero generalmente la masa se mezclaba con un poco de la fermentada que se guardaba del día anterior. Luego se dejaba para que comenzase a levantarse, proceso que se ha mantenido sin apenas cambios a lo largo de los siglos hasta la fabricación de levadura artificial. El fermento o levadura se omitía en vísperas de una urgencia (Gn. 19:3; Ex. 12:34ss, 39; Jue. 6:19; 1 Sam. 28:24.

El pan tenía forma de torta grande, redonda (*khikeroth léjem*, כִּ ְר ת לֶחֶם; Sept. *kollyrís artu*, κολλυρὶς ἄρτου), del tamaño de un plato y la grosura de un dedo (Ex. 29:23; 1 Sam. 2:36; Jue. 8:5). Para comerlo no se cortaba con un cuchillo, sino que se partía (Is. 57:7; Mt. 14:19; 26:26; Hch. 20:11). Véase LEVADURA, PAN, PASCUA.

AMATISTA

Heb. 305 *ajlamah*, אַחְלָמָה; Sept. y NT 271 *améthystos*, ἀμέθυστος, Vulg. *amethystus*. Piedra preciosa de la tercera hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:19; 39:12), y duodécimo cimiento de la Jerusalén celestial (Ap. 21:20). Esta gema no ha sido identificada de una manera concreta. Pudiera tratarse de la variedad púrpura de corindón conocida como amatista oriental, o el cuarzo transparente amatísteo que contiene manganeso y alúmina.

Es símbolo de humildad por su modesto color violeta y a la vez una referencia simbólica a la pasión de Cristo. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

ÁMBAR

Heb. 2830 *jashmal*, חַשְׁמַל = probablemente «pulido»; Sept. *elektron*, ἤλεκτρον; Vulg. *electrum*. Es probable que no se refiera a la resina fosilizada que en la actualidad recibe el nombre de «ámbar» y que es sumamente electrizable, como lo implican sus nombres griego y latino, sino a una aleación metálica, como la descrita por los antiguos, compuesta de cuatro partes de oro y una de plata, algo semejante al «bronce bruñido» (*khalkolíbanon*, χαλκολίβανον, Ap. 1:15). El vocablo hebreo está relacionado con «fuego» y se refiere meramente a su color y brillo (Ez. 1:4, 27; 8:2). Véase BRONCE.

AMÉN

Heb. 543 *amén*, אָמֵן = «verdad, firmeza, seguridad, validez»; gr. 281 *amén*, ἀμήν, «ciertamente, en verdad, amén»; lat. *amen*. Término que indica una intensa afirmación o acuerdo con lo que otro dice. Su primera mención en las Escrituras tiene lugar en el pasaje en que la mujer de cuya fidelidad sospechaba el marido debía beber de las > aguas amargas y dar su asentimiento a la maldición pronunciada sobre ella en caso de que fuera culpable, diciendo «amén, amén» (Nm. 5:22). También se usó como asentimiento por parte del pueblo, al pronunciarse las maldiciones desde el monte Ebal (Dt. 27:14-26).

Cuando David declaró que Salomón debía ser su sucesor, Benaías dijo: «Amén. Así lo diga Yahvé, Dios de mi señor el rey» (1 R. 1:36). Igualmente, cuando David trajo el arca y cantó un salmo de acción de gracias, todo el pueblo dijo «amén» y alabaron al Señor (1 Cro. 16:36; cp. también Neh. 5:13; 8:6).

En un caso la exclamación no significa más que «ojalá». Hananías había profetizado falsamente que en el espacio de dos años completos todos los vasos de la casa de Yahvé serían devueltos de Babilonia; a esto Jeremías dijo: «Amén, así lo diga Yahvé». Aunque sabía que se trataba de una falsa profecía, bien podía desear que pudiera ser así (Jer. 28:6, y ver el resto del pasaje).

Se añade amén al final de los primeros cuatro libros de los Salmos (Sal. 41:13; 72:19; 89:52; 106:48). En estos casos no se trata de una mera aceptación de lo que se ha dicho, sino que el escritor añade amén al final dando a entender «sea esto así», y se repite tres veces.

Se traduce como «amén» siempre en el AT, excepto en dos ocasiones, ambas en Is. 65:16, donde se traduce «de verdad». El término hebreo que significa «creer» es del mismo origen y se emplea en relación con Abraham (Gn. 15:6).

En el NT Jesús hace un uso peculiar del amén al principio de sus declaraciones a fin de darles una fuerza especial, destacando así su autoridad y el poder de sus palabras; lo solemos traducir por «de cierto» (p.ej. Jn. 6:26). No hay en la literatura judía ningún ejemplo que corresponda a este uso, por lo que hay que retrotraerlo al mismo Jesús como modismo personal (cf. Mt. 5:18, 26; 6:2, 5; Jn. 1:51; 3:3, 5).

En las comunidades apostólicas se añade frecuentemente como conclusión de alabanzas y bendiciones (p.ej., He. 13:21, 25). Se emplea también en diversos pasajes como respuesta (p.ej., 1 Cor. 14:16; Ap. 5:14; 7:12; 22:20). Cristo es llamado simbólicamente *el Amén*: «Porque todas las promesas de Dios son en él sí (esto es, la confirmación), y en él amén (la verificación), por medio de nosotros, para la gloria de Dios» (2 Co. 1:20); también «He aquí el amén, el testigo fiel y verdadero, el principio de la creación de Dios» (Ap. 3:14). Así como hay respuestas a las oraciones y alabanzas en el cielo, como se ve en algunos de los pasajes anteriormente citados, así también debiera haberlas

en la tierra en las congregaciones de los santos, no limitándose estas a escuchar sin participar.

BIBLIOGRAFÍA: H.-W. Kuhn, ‘ἀμήν, *amén*», en *DENT* I, 206-208; Charles Thomas, «Amén», en *VTB*, 73-74.

AMI

Heb. 532 *Amí*, אָמִי, probablemente una forma corrupta del nombre Amón; Sept. *Emí*, Ἠμί. Cabeza de una familia de «siervos de Salomón» que regresó del exilio babilónico en tiempo de Esdras (Esd. 2:57), llamado más correctamente Amón en el pasaje paralelo de (Neh. 7:59).

AMIEL

Heb. 5988 *Ammiel*, עַמִּיאֵל = «pueblo [amigo] de Dios»; Sept. *Amiel*, Ἀμιήλ. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Gemali, de la tribu de Dan, uno de los doce espías escogido por Moisés para explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:12).

2. Padre de > Maquir, oriundo de > Lodebar, uno de los amigos de David que protegió a > Mefiboset (2 Sam. 9:4, 5; 17:27).

3. Padre de > Bet-súa o > Betsabé, esposa de > Uría, y posteriormente de David, con la que tuvo a Salomón (1 Cro. 3:5); también se lo llama > Eliam en 2 Sam. 11:3.

4. Hijo sexto de > Obed-edom, levita portero del Templo en tiempos de David (1 Cro. 26:5).

AMIGO, AMISTAD

Heb. 4828 *mereá*, מֵרֵעַ = «compañero, amigo»; 7453 *reah*, רֵעָה, o *rayyah*, רַעְיָה = «amigo, compañero, connacional, cercano»; también se emplea el término 160 *ahabah*, אַהֲבָה = «amor, amistad», del verbo 157 *ahab* o *aheb*, אהב = «tener afecto o amor, querer», que puede significar tanto el amor interpersonal como el aprecio de cualidades personales o de cosas concretas; gr. 5384 *philos*, φίλος = «querido, amigo»; *philía*, φιλία = «amistad».

1. El don de la amistad.

2. Jesús, amigo de pecadores.

I. EL DON DE LA AMISTAD. Según la Biblia, amistad y amor, aprecio y amigo son conceptos interconectados, se definen por su relación mutua. El amor recíproco y desinteresado es una de las características principales que definen la amistad y la hacen posible. Etimológicamente la palabra «amistad» se deriva del latín *amicitia*, y esta a su vez del vocablo *amicus*, cuyo origen es el término *amor*.

Los antiguos consideraban la amistad el más feliz y completo de los amores humanos. Aristóteles entiende que lo específico de la amistad (*philía*, φιλία) es el afecto desinteresado, que lleva a tenerlo todo en común (*Etica Nicomaquea*, 8,8-9). La amistad es una «colaboración vital», una ayuda mutua en orden al pleno desarrollo del ser y de la personalidad de los amigos. Representa en sí uno de los aspectos más nobles de la vida humana y uno de sus goces más puros y elevados. La amistad rodea al hombre de una atmósfera de cariño e influye en todas las facetas de su personalidad. Los amigos aparecen sin secretos entre sí. Una de las funciones esenciales de la amistad es ayudar a corregirse y superarse en todos los aspectos. De aquí que sea un factor de primer orden en la formación humana.

En el AT se narra la rica amistad entre David y Jonatán: «el alma de Jonatán se apegó a la de

David y le amó Jonatán como a sí mismo...; le amaba como a su alma, como a su propia vida» (1 Sam. 20:17). Se trata de una amistad comprometida por ambas partes; cuando Saúl decidió matar a David, Jonatán le avisó para que estuviera atento e intercedió en su favor con unas palabras tan convincentes, que hizo desistir al rey de sus propósitos homicidas (1 Sam. 19:1-7). Posteriormente, David lo arriesgó todo y salvó la vida de su amigo frente a la ira de Saúl, que se sintió postergado y celoso (1 Sam. 20:30). Antes de separarse, ambos amigos se besaron y lloraron juntos (1 Sam. 20:42). El llanto, el ayuno y la lamentación de David por la muerte de Jonatán ilustran de la forma más elocuente su tierno y profundo afecto por el amigo perdido: «Estoy angustiado por ti, hermano mío, Jonatán, amigo queridísimo; tu amor era para mí más dulce que el amor de las mujeres» (2 Sam. 1:11-26).

En el plano de la amistad religiosa destaca Abraham, siempre confiado en la guía divina, por la que se le llama, entre otras designaciones, «amigo de Dios» (Stg. 2:23).

El libro de los Proverbios y la literatura sapiencial dan consejos sobre la manera de conseguir, seleccionar y tratar a los amigos: elige al amigo entre muchos, ponle a prueba antes de confiarte a él, porque nada vale tanto como un buen amigo, que es «el otro tú»; ayúdale cuanto puedas y no lo traiciones nunca, porque la traición (bien sea el desamparo, la murmuración o la revelación de secretos) no es compatible con la verdadera amistad. Viejo amigo, vino añejo, gozo y gracia que Dios concede a quienes le aman: «Feliz quien encuentra un amigo de verdad». El amigo verdadero ama en todas las circunstancias, en la prosperidad y en la desdicha (Prov. 17:17). «Un amigo fiel es escudo poderoso; el que lo encuentra halla un tesoro. Un amigo fiel no se paga con nada, no hay precio para él. Un amigo fiel es bálsamo de vida, los que temen al Señor lo encontrarán» (Sir. 6:14-16). Nunca hay que abandonar al amigo (Prov. 27:10; Sir. 9:10), ni mucho menos engañarlo con mentiras (Sir. 7:12); sobre todo, hay que estar en guardia para no traicionarlo por ningún motivo (Sir. 7:18).

Dado el valor inestimable de la amistad, la pérdida de los amigos representa uno de los reveses más amargos de la vida (cf. Job 19:19; Sal. 38:12; 88, 19). La amistad se puede perder por la difamación (Prov. 16:28), la promesa no cumplida (Sir. 20:23), la recriminación o el insulto (Sir. 22:20) y la traición de los secretos del amigo (Sir. 22:22; 27:16-21).

También en la amistad hay verdad y falsedad. No todas las amistades se muestran profundas y auténticas; existen verdaderos y falsos amigos. Hay amigos solo de nombre (Sir. 37:1) y amistades movidas por el interés: «Las riquezas atraen muchos amigos» (Prov 19:4-6). El amigo verdadero es un tesoro que no tiene precio (Sir. 6:15) y que nunca falla (Sir. 37:4).

II. JESÚS, AMIGO DE PECADORES. En el NT sobresale el comportamiento de Jesús hacia todos los que le rodean, especialmente con los menospreciados y marginados de la sociedad, algo que debido a su connotación religiosa le ganó el apodo de «amigo de los pecadores» (Mt. 11:19; Lc. 7:34). A nivel personal Jesús observó una profunda amistad con los hermanos de Betanía, a saber, Marta, María y Lázaro, hasta tal punto que cuando este murió, lloró de tal manera que muchos se admiraron del amor que le profesaba (Jn. 11:36). El mismo cariño fraternal manifiesta hacia sus discípulos, con los que vive y convive solo pensando en su bien e instrucción. En el momento supremo de esta relación con sus discípulos, el Evangelio de Juan hace notar que Jesús dijo: «Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe qué hace su señor; yo os he llamado amigos porque os he dado a conocer todas las cosas que he oído a mi Padre» (Jn. 15:13-15; cf. Lc. 12:4). Lo cual muestra reminiscencias del pasaje

veterotestamentario donde se dice que Yahvé «hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (Ex. 33:11). El autor del cuarto evangelio es presentado como el discípulo amado, que vivió en profunda intimidad con el Hijo de Dios (Jn. 13:23ss), siguió siempre al Maestro, incluso durante su pasión hasta el Calvario (Jn. 18:15ss; 19:26s; 21:20) y corrió velozmente al sepulcro de Jesús apenas María Magdalena llegó con la noticia del supuesto robo del cadáver del Señor (Jn. 20:2ss).

Jesús encarna y verifica como nadie aquello de que «no hay mayor amor que el de quien da la vida por sus amigos» (Jn. 15:13). Por eso en la cruz se revela el amor total, que no desiste o cede ni ante la muerte, a pesar de ser muerte de cruz (Flp. 2:8). Véase AMOR, COMPAÑERO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Boylan, *El amor supremo* (Rialp 1963); M. Buber, *Yo y Tú* (Nueva Visión, Buenos Aires 1974); L. Buscaglia, *Amor. Ser persona* (Plaza & Janés, Barcelona 1995); S. de Guidi, “Amistad y amor”, en *DTI* I, 370-399; P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad* (Espasa-Calpe, Madrid 1986); C.S. Lewis, *Los cuatro amores*, cap. IV (Caribe 1977); J.L. Marion, *Prolegómenos a la Caridad* (Caparrós, Madrid 1993); J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor* (Alianza 1979); H.D. Noble, *La amistad* (DDB 1966); A. Vázquez de Prada, *Estudio sobre la amistad* (Madrid 1956).

A. ROPERO

AMINADAB

Heb. 5992 *Amminadab*, עַ . ינָדָב = «el padre es generoso», o también «el pueblo es generoso». Sept. y NT 284 *Aminadab*, Ἀμιναδ�β. Nombre de tres personajes del AT.

1. Padre de > Naasón, de la tribu de Judá (Nm. 1:7; 2:3; 7:12, 17; 10:14). Aparece en la genealogía de David (Rt. 4:19, 20; 1 Cro. 2:10) y de Jesús (Mt. 1:4; Lc. 3:33). Su hija > Eliseba, fue esposa de Aarón (Ex. 6:23).

2. Primogénito de Coat, hijo segundo de Leví (1 Cro. 6:22).

3. Levita dirigente de 112 descendientes de Uziel, designados por David para trasladar el arca a Jerusalén (1 Cro. 15:10,11).

En Cant. 6:12 la novia se refiere a «los carros de Amminadab» (heb. *markeboth Aminadab*, מַרְ ב ת עַ . ינָדָב; Sept. *hármata Aminadab*, �ρματα Ἀμιναδ�β), pero la expresión no está clara, quizá porque el lenguaje poético señalaba a algo o alguien ampliamente conocido entonces, pero de lo cual ya no se tiene constancia. Algunos traductores han eliminado la palabra Aminadab como nombre propio y puesto su significado heb., a saber: «los carros de mi generoso pueblo» (RVA), pero entonces es difícil darle una interpretación satisfactoria.

AMISABAD

Heb. 5990 *Ammizabad*, עַ . יזָבָד = «pueblo de dote», es decir, «siervo de Yahvé»; Sept. *Amizabath*, Ἀμιζαβ�θ v. *Amibazath* Ἀμιβαζ�θ, *Laibazath* Λαιβαζ�θ, *Amirazath* Ἀμιραζ�θ. Hijo de Benaía, amigo de David y uno de sus capitanes más destacados. Amisabad servía en la misma división que su padre (1 Cro. 27:6).

AMISADAI

Heb. 5996 *Ammishadday*, עַ . י ַ ָ י = «pueblo [siervos] del Todopoderoso»; Sept. *Amisadaí*, Ἀμισαδα�. Padre de > Ahiezer, príncipe de la tribu de Dan que participó en el censo de los israelitas en el desierto (Nm. 1:12; 2:25).

AMITAI

Heb. 573 *Amitaý*, אֲמִתַּי = «fiel, verdadero»; Sept. *Amathí*, Ἀμαθί. Padre del profeta > Jonás, nativo de Gat-jefer (2 R. 14:25; Jon. 1:1).

AMIUD

Heb. 5989 *Ammihud*, עַמִּיהוּד = «pueblo de gloria», o sea, «renombrado»; Sept. *Emiud*, Ἐμιούδ, y *Amiud*, Ἀμιούδ en 1 Cro. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Padre de > Elisama, príncipe de la media tribu de Efraín que participó en el censo israelita en el desierto (Nm. 1:10; 2:18; 7:48, 53; 10:22). Era hijo de > Laadán, el quinto o sexto descendiente de Efraín (1 Cro. 7:26).

2. Padre de > Semuel, uno de los varones de Simeón nombrados para repartir la tierra (Nm. 34:20).

3. Padre de > Pedael, uno de los varones de Neftalí nombrados para repartir la tierra (Nm. 34:28).

4. Padre de > Talmai, rey de Gesur, a quien > Absalón recurrió después de haber dado muerte a > Amnón (2 Sam. 13:37).

5. Hijo de > Omri, de la descendencia de Fares, y padre de Utai, quien se instaló en Jerusalén después del retorno de Babilonia (1 Cro. 9:4).

AMMA

Heb. 522 *Ammah*, אַמָּה = «codo»; Sept. *Ammá*, Ἀμμά v. *Ammán*, Ἀμμάν.

Colina o collado frente a Gía en el camino al desierto de Gabaón, hasta donde > Joab y > Abisai persiguieron a > Abner después de la batalla en la cual murió > Asael (2 Sam. 2:24).

AMMI

Heb. 5971 *Ammí*, עַמִּי = «pueblo mío»; Sept. *laós mu*, λαός μου. Nombre simbólico dado por Yahvé al pueblo de Israel (Os. 2:1) para significar su restauración después de su destierro en Babilonia. Véase LO-AMMI.

AMNÓN

Heb. 550 *Amnón*, אַמְנֹן i[2 Sam. 13:20], o *Aminón*, אֲמִינֹן = «seguro», «fiel». Sept. *Amnón*, Ἀμνών. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo primogénito de David y de > Ahinoam la jezreelita, nacido en Hebrón (2 Sam 3:2). Amnón estaba enamorado, obsesivamente apasionado de Tamar, su hermana. Pasión que se manifiesta en el cuerpo (2 Sam. 13:4). El término *dal*, además de traducirse como "pobre, mendigo e indigente" puede significar estar de "cara amargada". El término ciertamente, no se refiere a indigencia social o económica del heredero del trono real, sino a su condición de miserabilidad psicológica, de depresión y apariencia degradante. > Jonadad, hijo de de Simeia, primo y amigo de Amnón, percibe la condición de su primo, y orquesta una situación que posibilitaría un encuentro con Tamar, con el conocimiento y consentimiento del padre, el rey David. No está claro si el plan ya está articulado para facilitar el abuso sexual, o si es solamente una oportunidad de estar a solas con la mujer que desea el hijo del rey. El plan es acostarse en la cama y fingirse enfermo, para que ella venga y le dé

comida.

Jonadad sugiere que Amnón diga al padre, David, que la hermana Tamar prepare comida (v. 5). Amnón a su vez, al hablar con el padre, pide que la hermana prepare dos pasteles, en su presencia, en su casa (v. 6). Tamar así lo hizo, preparó y amasó la masa, y cocinó los pasteles frente a él (v. 8).

La cuestión de la comida y de su forma, requerida por Amnón en su estado de aparente convalecencia levanta la sospecha que no es cualquier comida la que él quiere, sino que es un determinado tipo y que tiene determinadas funciones para el restablecimiento. La investigación sugiere una aproximación interesante. Los pasteles o galletas, quizá en forma de corazón, están hechos de masa y cocinados, no fritos, como sugiere la olla mencionada en el v. 8. El vb. *telabbeb* tiene el significado de "hervir", "cocinar" o "asar", en los textos de Dt. 16:7 y 2 Cro. 35:13. La comida hervida o asada está recomendada en los casos de enfermedad, por ser de más fácil digestión. Hay evidencias en Mesopotamia y entre los hititas donde la comida asada, y los recipientes para hervir se usan en rituales de curación.

La comida, el hecho de comer o dejar de comer, en algunos textos bíblicos está muy cercano a las curaciones de enfermedades o a la muerte, y que, normalmente son momentos donde se dan los rituales. En 2 Sam. 12:17, cuando el hijo de Betsabé está enfermo, David no quiere comer. Pero cuando se le anuncia la muerte del niño, el padre, para espanto de los empleados, hace todo un ritual de paso: se levanta, cambia de ropa, se unge y pide pan y come. En otro momento, con la muerte de Abner, una vez más David rehúsa comer (2 Sam. 3:35).

En el momento en que Amnón y Tamar están solos en el cuarto, solo es Amnón el que habla. Ella toma la cazuela, amasa la masa, envuelve los pasteles, cocina delante de él. Luego, después de tanto hablar, él usa la fuerza y agarra a Tamar por la mano. Tamar se resiste y trata de razonar con su hermano. Apela a su propia vergüenza. En una sociedad patriarcal, donde los derechos de las mujeres están limitados, se valora mucho la > virginidad, y siendo ella la hija del rey, después de tener relaciones sexuales ya no tendrá ninguna dignidad y no se casará con un hombre. Después, señala la consecuencia para Amnón: se le considerará loco e insensato. Amnón, sin prestar atención a los ruegos de su hermana, abusa sexualmente de ella. Consumado el acto, ordena a su siervo que eche afuera y cierre la puerta.

David se enojó mucho, pero no hizo nada; Absalón, hermano de Tamar, le pidió que no diese importancia al hecho, pero dos años después preparó un encerrona en la que ordenó matar a Amnón.

2. Hijo primogénito de > Simón, de la familia de Esdras y de la descendencia de Judá (1 Cro. 4:20). Véase ABSALÓN, COMIDA, ENFERMEDAD, SALUD, TAMAR.

E. NEUENFELDT

AMOC

Heb. 5987 *Amoq*, עָמֹ ק = «hondo, profundo»; Sept. *Amukh* Ἀμο[illegible]χ, *Amekh* Ἀμ[illegible]χ. Padre de > Eber y uno de los sacerdotes principales que regresó del exilio con > Zorobabel. Intentó restablecer las órdenes sacerdotales establecidas por David (Neh. 12:7, 20).

AMÓN

Heb. 526 *Amón*, אָמֹון = «leal, fiel». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Ammón*, Ἀμμ[illegible]ν y *Emer*, Ἐμ[illegible]ρ v. *Semer*, Σεμ[illegible]ρ. Gobernador de Samaria en tiempos de

Acab, a quien se confió la custodia del profeta Miqueas (1 R. 22:26; 2 Cro. 18:25).

2. Sept. *Amón*, Ἀμ□ν v. *Amós*, Ἀμ□ς. Decimoquinto rey de Judá, hijo y sucesor de Manasés. Reinó Solamente dos años, entre el 642 y 640 a.C. Hizo lo malo a los ojos de Dios y sirvió a los ídolos que su padre había erigido. Sus siervos conspiraron contra él, matándolo en su propia casa (2 R. 21:18-25; 1 Cro. 3:14; 2 Cro. 33:20-25; Jer. 1:2; 25:3; Sof. 1:1). Figura entre los antepasados de Cristo (*Amón*, Ἀμ□ν, Mt. 1:10; comp. 1 Cro. 3:14; Jer. 1:2; 25:3; Sof. 1:1). Le sucedió su hijo > Josías.

3. Sept. *Emeím*, Ἠμε□μ v. *Emim*, Ἠμ□μ. Descendiente de los «siervos de Salomón» que regresaron de la cautividad bailónica en la época de Zorobabel (Neh. 7:59), llamado Ami en Esd. 2:57.

AMÓN-RA

Del egipcio *amun* = «escondido, oculto», es decir, «misterioso». Principal divinidad de Tebas, la capital del Alto Egipto (Jer. 46:25; Nah. 3:8), personificación de lo oculto y del poder creador asociado al abismo primitivo. Es el dios que no puede ser visto con ojos mortales, invisible tanto para los dioses como para los hombres. Bajo su signo, los egipcios expulsaron a los > hicsos.

De orígenes oscuros, parece que estaba relacionado con el aire o el viento. Se hace mención de él por primera vez en una antigua leyenda de Shmun, la ciudad de los Ocho, en el Egipto Medio, en la que Amón era uno de los ocho dioses primordiales que surgieron de las aguas con la primera tierra firme. La posterior teología egipcia afirmaba que en un principio existió el caos, al que denominaban Num, y en el que vivía Amón, quien creó el mundo cuando no existían ni el cielo, ni la tierra, ni los animales, ni las plantas. Amón apareció en forma de sol o Ra. Los sacerdotes de Heliópolis explicaban que Amón era el sol de la tarde, Ra el del mediodía, y Kropri el de la mañana, por lo tanto, los tres eran la expresión de uno solo, simbolizados por la luz solar. Amón fue elevado a la categoría de dios supremo de Egipto por los faraones tebanos de la Dinastía XVIII, identificándose con la antigua deidad solar Ra, y se le llamó *Amonrasonter*, que significaba «Amón-Ra, rey de los dioses». También fue identificándose con los demás dioses principales, que se convirtieron en sus manifestaciones, por lo que se le denominaba «el dios único que se convierte en millones». Otro de los nombres por el que se lo conocía era «Aquel que habita en todas las cosas», título que enfatizaba su carácter de esencia de todo el Universo. Su culto está vinculado a los faraones del Imperio Nuevo (1567-1085 a.C.). Le dedicaron los templos de Karnak y Luxor. Los autores e historiadores griegos clásicos lo identificaron con Zeus y Júpiter (*Amún*, Ἀμο□ν, Heródoto, 2,42; *Ammôn*, Ἀμμ□ν, Diodoro Sículo 1,13).

En un famoso himno egipcio dedicado a esta divinidad se dice:

«Es el único creador de cuanto existe; el único curador de cuanto será. Los seres humanos proceden de sus ojos y los dioses son el fruto de su palabra.

Él ha hecho los pastos que alimentan el ganado y las plantas nutritivas que alimentan a los hombres. Por él viven los peces en el río y viven los gansos y las aves del cielo.

Él da alimento al que está en el huevo; por él viven los seres acuáticos y también los reptiles y los insectos que vuelan. Nutre a las ratas en sus agujeros y cuida a las aves que habitan los bosques.

Homenaje a ti, oh curador de todos los seres, el único, cuyas manos son múltiples. Él vela el sueño de aquellos que descansan y busca el bienestar de todas sus criaturas, dios, mantenedor de cuanto existe, señor de la verdad, padre de los dioses, creador de los hombres y de los animales.

Jefe de la gran asamblea de los dioses, el único, que no tiene segundo.

Rey, uno entre los dioses, tantos son sus nombres que ignórase cuántos son. Él se alza por el Oriente y se oculta por el Occidente.

Los dioses se alegran, los navegantes de Ra están contentos. Gran Halcón, Hacedor del cuerpo; Rostro Hermoso, Hacedor del pecho. Imagen de la altiva corona de Mehen. Las dos diosas serpientes huyen ante él, los corazones de los seres de Paz van hacia él. El Egipto se regocija con sus apariciones. Homenaje a ti, Amón-Ra, señor del trono de Egipto, su ciudad Tebas lo venera cuando aparece».

Los sacerdotes de Amón lograron un considerable poder político, y la persecución del dios Amón-Ra por parte de > Akhenatón pudo haber sido en parte una reacción ante el poder y la sombra que el clero tebano proyectaba sobre el trono del faraón. Era adorado por el pueblo como protector de los necesitados. Sin embargo, su culto desapareció prácticamente con la toma y destrucción de Tebas por los asirios en 664 a.C.

El arte le representaba en forma humana, a semejanza de un faraón: su distintivo era un casco cilíndrico de cima plana desde donde sostenía dos plumas verticales. Su animal sagrado era el carnero. Se le esculpió sentado con cetro y el *ankh* o cruz ansada, signo de la vida divina, y otras veces de pie y en marcha, con el squenti, el collar y la corona roja.

El nombre de este dios aparece en el texto del profeta Jeremías cuando dice: «He aquí que yo castigo a Amón de No» (Jer. 46:25), que es un referencia indudable a Tebas; cf. «No-amón, que estaba asentada entre ríos» (Nah. 3:8, RV); «Tebas, que estaba asentada junto al Nilo» (RVA). La etimología del nombre es obscura, algunos dicen que significa «pastor», otros «luz» y Champollion creía que significaba «gloria» (*Égypte sous les Pharaons*, 1, 247), después se inclinó por el significado de «oculto». Véase EGIPTO, ON, TEBAS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Quirke, *La religión del Antiguo Egipto* (Oberón, Madrid 2003); D.B. Redford, ed., *Hablan los dioses* (Crítica, Barelona 2003); R. H. Wilkinson, *Todos los dioses del Antiguo Egipto* (Oberón, Madrid 2003).

A. ROPERO

AMONITA

Heb. 5985 *Ammonith*, עַמֹּנִית fem. de 5984 *Ammoni*, עַמֹּנִי; Sept. *ammonitis* Ἀμμωνῖτις, *ammonites* Ἀμμωνίτης y *ammanites* Ἀμμανίτης. Gentilicio de > Naama, madre > Roboam, hijo de Salomón; por tanto Roboam era en parte hebreo y en parte amonita (1 R. 14:21, 31; 2 Cro. 12:13; 24:26). Véase AMONITAS.

AMONITAS

Heb. 5984 *Ammoni*, עַמֹּנִי, *bene Ammon*, בְּנֵי עַמּוֹן = «hijos de Ammón». Sept. *ammonites* Ἀμμωνίτης, *ammanites* Ἀμμανίτης y *huioí Ammón* υἱοὶ Ἀμμών.

1. Historia bíblica.
2. Religión

I. HISTORIA BÍBLICA. Tribu de pastores, descendiente de > Ben-amí, segundo hijo de Lot y hermano de > Moab, nacido en una cueva de un monte cerca de Zoar, ahora llamado Zi'ara, a unos pocos km. al norte de Hesbón, el cual también es llamado Amón en el texto heb. de Gn. 19:38, *Ammón*, עַמּוֹן, aclarando que fue «padre de los amonitas, hasta hoy». Sus descendientes eran vecinos

orientales de Israel, entre el Arnón y el Jaboc, y tuvieron mucha relación con el pueblo hebreo. Dios había ordenado a Moisés que no tocara a los amonitas; su tierra no podría ser poseída por Israel (Dt. 2:19, 37). Dios la había dado a los hijos de Amón. Su capital era Rabat-amón, tal vez su única ciudad, puesto que eran una nación nómada. A ninguno de este pueblo se le debía permitir la entrada en la congregación de Israel hasta la décima generación (Dt. 23:3; Neh. 13:1), por haber solicitado los servicios de > Balaam para que maldijera a los hebreos. Juntamente con > Amalec, ayudaron al rey de Moab contra Israel, y Jericó cayó en poder de ellos (Jue. 3:13). Israel sirvió a sus dioses y Dios entregó a las tribus de ambas riberas del Jordán para que sirvieran a los amonitas. Al clamar los israelitas a Yahvé, los hijos de Amón fueron derrotados por Jefté. En los primeros días del rey Saúl asediaron Jabes-galaad y solamente estaban dispuestos a firmar la paz bajo la condición de arrancar los ojos derechos de sus habitantes a fin de arrojar deshonra sobre Israel. Saúl se lanzó apresuradamente en su ayuda y puso a los amonitas en desbandada (1 Sam. 11:1-11; 12:12). El oro y la plata del botín fueron dedicados a Yahvé por David. Su rey insultó a los siervos de David cuando este envió mensajeros a consolarle por la muerte de su padre, de la misma manera que el mundo rehúsa la bondad de Dios y ello atrae juicio sobre él (2 Sam. 10:1-10; 11:1; 12:26-31).

Por otra parte, Sobi, de Rabá, trajo provisiones cuando David huía de > Absalón (2 Sam. 17:27) y Selec, amonita, es contado entre los treinta valientes de David (2 Sam. 23:37). Salomón amó a algunas mujeres amonitas, entre ellas Naama, la madre de > Roboam, su sucesor (1 R. 14:21, 31). Hostigaron a Israel con suerte diversa hasta los días de Joaquín (2 R. 24:2). Al ser Lot padre de Moab y de Amón, no es sorprendente que ambas naciones se coligaran con frecuencia en sus ataques contra Israel. El aborrecimiento del pueblo de Dios los unía en un deseo común de borrar el nombre de Israel como nación (Sal. 83:4-8).

Tobías amonita, «siervo del rey persa», fue adversario perturbador de los judíos cuando regresaron del cautiverio babilónico (Neh. 2:10, 19; 4:3, 7). En general, se opusieron a la reconstrucción de las murallas de Jerusalén tras el exilio, uniéndose a los > samaritanos (Neh. 4:2-8); sin embargo, celebraron matrimonios con los judíos, que fueron condenados por Esdras y Nehemías (Esd. 9:1,2; Neh. 13:23-25).

II. RELIGIÓN. Los amonitas adoraban a Milcom y Moloc. Salomón fue seducido a participar en estos cultos por sus esposas extranjeras (1 R. 11:5,7). Los lugares altos edificados por este monarca en honor de esta divinidad fueron destruidos como algo abominable durante la reforma religiosa del rey Josías (2 R. 23:13). Véase BEN-AMMÍ.

AMOR

1. Vocabulario.
2. Amor de Dios.
3. Amor natural.
4. Amor a Dios.
5. Amor al prójimo.
6. Amor al enemigo.

I. VOCABULARIO. En el heb. del AT el término común es 160 *áhabah*, אַהֲבָה, relacionado con el vb. 147 *áhab* o *áheb*, אהב, que la Sept. traduce por *agape*, ἀγάπη, *agapân*, ἀγαπᾶν, *agapetós*, ἀγαπητός. La raíz verbal 7356 *rajam*, רחם, también indica el amor compasivo y misericordioso,

sobre todo del Señor para con sus criaturas. Finalmente, el sustantivo *hesed*, חֶסֶד, significa el amor benévolo, especialmente entre personas ligadas por un pacto sagrado.

La lengua griega es más rica en vocablos para expresar el amor. Tiene por lo menos cuatro, a saber:

1. Gr. 26 *agape*, ἀγάπη = «amor» y su vb. 25 *agapao*, ἀγαπάω = «amar». Con él se designa el amor de origen divino, amor espontáneo y no egoísta. Juan lo pone en el centro de su enseñanza: usa el vb. *agapao* 35 veces en el Evangelio y 28 en su primera carta, y el substantivo *agape* 7 veces en el Evangelio y 18 en su primera carta.

2. Gr. 5373 *philía*, φιλία, y el vb. *phileo*, φιλέω, son las palabras más comunes para «amor» y «amar». Se usan para las relaciones amistosas y conyugales de afecto y cariño. Incluyen amistad, aprecio e intimidad. En el NT se utilizan también para expresar el amor entre padres e hijos (Mt. 10:37); el amor de Jesús a Lázaro y al discípulo amado (Jn. 11:3, 36; 20:2); *philos*, φίλος, es el pariente o amigo.

3. Gr. *eros*, ἔρως, no aparece ni una sola vez en el NT, quizá por sus connotaciones erótico-sexuales, aunque también puede utilizarse para expresar la pasión y la intensidad de un sentimiento. En la LXX raramente encontramos el vocablo *eros* y sus derivados. Tiene algo de demoníaco. Para Platón es la fuerza central que mueve el alma de los hombres a buscar lo bueno, lo hermoso y lo verdadero, pero él mismo admite que es como una locura o «manía», o una «pasión ciega», según Hesíodo. Para A. Nygren, *eros* es amor-deseo, amor egocéntrico, nostalgia de conquista, un anhelo vehemente por lograr y disfrutar lo que nos falta.

4. Gr. *storgé*, στοργή, tiene que ver especialmente con los afectos familiares. Expresa la clase de amor que siente un pueblo por su gobernante o una nación o familia por su dios tutelar, pero su uso regular describe fundamentalmente el amor de padres a hijos y viceversa. Aparece una sola vez en Ro. 12:10, en el compuesto *philóstorgos*, φιλόστοργος, traducido por «amor fraternal».

II. AMOR DE DIOS. Se puede decir que el «amor» es la clave de la visión bíblica de Dios y su acción en el mundo, la cual tiene su fundamento en la > creación y en la > redención, que son sus máximas expresiones. En ambas Dios se da a la humanidad sin más razón que la de amar totalmente, sin posibilidad de recibir nada equivalente a cambio. El pensamiento cristiano lo resume en una breve y significativa expresión: «Dios es amor» (1 Jn. 4:8). La historia de la revelación de Dios puede leerse a la luz de un amor que se expresa y se descubre progresivamente hasta su total plenitud en Cristo. Yahvé ama su pueblo (Jer. 31:3; Os. 3:1; Sof. 3:17) con tal intensidad que se puede hablar analógicamente del > celo divino. Nada tan conmovedor para el judío piadoso como la imagen de un Dios celoso del amor de sus criaturas, tan profundamente interesado por llenar su corazón como pueda estarlo un marido enamorado de su esposa.

Comenzando por el Edén y pasando por la elección de Israel hasta la encarnación y la formación de la Iglesia, vemos que el amor de Dios es la base de su relación con los hombres, frente a concepciones religiosas que presentan a los dioses como amos y señores despóticos de la Humanidad. Los mismos griegos pensaban que el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior, de modo que el ser amado es más perfecto que el amante, por lo cual los dioses no aman. En la concepción bíblica, el amor es descendente, va de lo superior a lo inferior, algo similar a un poder regenerador que se manifiesta en su aprecio de lo «no amable», incluso de lo despreciable, ya que hace de lo malo bueno. En palabras el apóstol: «Dios demuestra su amor para con nosotros, en que

siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Ro. 5:8).

Las vicisitudes que llevan a Israel a constituirse como pueblo manifiestan el *inmerecido* amor divino que escoge y elige, que defiende y libera, que protege y mantiene sus promesas (Dt. 4:34-38; 7:7; 10:15). A pesar de las repetidas infidelidades del pueblo, Dios corresponde siempre a través del perdón y de la protección que definen la praxis de su amor. Los profetas hablan en varias ocasiones del amor de Dios a Israel a partir de la misma experiencia del amor conyugal. Oseas lo hace desde el límite del amor, que es la infidelidad. Ezequiel utiliza la categoría de la fidelidad de Yahvé a su promesa y su intención de renovar su alianza con el pueblo; Jeremías, recuperando el mismo lenguaje metafórico, afirma: «Con amor eterno te te he amado; por tanto, te he prolongado mi misericordia» (Jer. 31:3). De todas formas, en muchos aspectos esta etapa de la revelación del amor sigue estando marcada por una fuerte connotación *legal*. El Dios que ama es el que lleva a cabo una alianza y el que da una Ley que ha de observarse so pena de perder su protección.

El acontecimiento de la encarnación de Dios en Cristo pone de relieve el compromiso mismo de Dios con nosotros. No hay más mediaciones, sino que Dios se revela directamente a sí mismo en la persona del Hijo (Jn. 3:16; 1 Jn. 4:9). Dios se da a conocer en Jesús (Jn. 1:18); manifiesta su amor en la salvación del pecador (Ro. 8:39; 1 Jn. 3:1). Jesús es más que el mesías-salvador esperado (Lc. 2:11), es además el Hijo (Mc. 1:11; 9:7; 12:6), a quien el Padre ama (Jn. 3:35; 10:17; 15:9), propiamente uno con él, Dios en la misma medida que el Padre (Jn. 1:1; cf. 10:30-38). Sorprendentemente, el amor de Dios en Cristo se revela de un modo intenso y paradójico en el sufrimiento de la cruz. Es el acto supremo del amor divino (Jn. 15:13). El escándalo de la cruz no es sino el escándalo del amor. En ella se manifiesta en toda su plenitud el amor del Dios que elige y se desposa con la humanidad pecadora (Ef. 5:25ss; Gal. 2:20).

III. AMOR NATURAL. El amor humano en el AT se manifiesta principalmente en la esfera natural, como la familia, y se expresa en el afecto, la fidelidad y la solidaridad. Ejemplos notables son el de Jacob por Raquel (Gn. 29:20); el de David por Jonatán (2 Sam. 1:26), e incluso el infame de Amnón por Tamar (2 Sam. 13:1-18). El amor sexual aparece descrito en escenas pasionales, motivadas por la atracción mutua de los sexos. > Rubén, hijo de Jacob, movido por la pasión se une sexualmente a una concubina de su padre (Gn. 35:22). Impulsado por una atracción puramente erótica, > Siquem raptó y violentó a > Dina, hija de Jacob, si bien más tarde, al sentirse enamorado de ella, pidió a Jacob su mano; pero los hermanos de Dina, para vengar la afrenta, mataron con una estratagema cruel y deshonesta a todos los varones de aquella ciudad cananea (Gn. 34:1-29). Famosa es la escena del amor pasional de la mujer de Putifar por José, la cual, enamorada locamente del joven, le tentó varias veces, invitándole a unirse con ella; amor carnal que se transforma en odio y en calumnia al verse rechazada por el joven hebreo (Gn. 39:6-20). Con frecuencia el vocabulario erótico es utilizado por los profetas en clave religiosa para indicar la idolatría del pueblo de Dios.

El amor es lo contrario del > odio, y, sin duda, infinitamente mejor y más placentero: «Mejor es una comida de verduras donde hay amor que de buey engordado donde hay odio» (Prov. 15:17). Por esta razón amor y felicidad van de la mano, por lo que el que ama es bienaventurado (cf. Sir. 48:11).

El amor desordenado por uno mismo y por el mundo es condenado frontalmente en el NT, al ser contrario a la ética cristiana, opuesta al egoísmo humano y a las ambiciones de este mundo (Jn. 12:25; 15:19). Pablo deplora que > Demas lo haya abandonado por amor al siglo presente o mundo (2 Tim. 4:10). Los falsos profetas son presentados como personas sensuales que solo buscan el placer (2 P. 2:13). Las personas egoístas serán excluidas de la Jerusalén celestial (Ap. 22:15). Es la

ética del valor transcendente y puro frente a lo efímero y pecaminoso: «No améis al mundo ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él; porque todo lo que hay en el mundo —los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la soberbia de la vida— no proviene del Padre sino del mundo. Y el mundo está pasando, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1 Jn. 2:15-16).

IV. AMOR A DIOS. El amor a Dios es desde el principio el mandamiento fundamental, pues al ser Dios el Ser Supremo, a él le corresponde en propiedad ser el primer objeto del amor religioso del hombre, y en especial de los que se saben objeto de su gracia y misericordia (Dt. 6:4ss; 11:1; 30:16; Jos. 22:5; 23:11; cf. Mt. 22:38; Mc. 12:28). Los judíos piadosos cantan con el salmista su amor a Dios: «Yo te amo, Señor; tú eres mi fuerza» (Sal.18:2); «yo amo al Señor, porque escucha el grito de mi súplica» (Sal. 116:1). «Amad al Señor todos sus fieles» (Sal. 31:24). El Templo de Jerusalén, en cuanto casa de Dios y signo de su presencia, se convierte para el israelita en objeto de su amor, ya que es allí donde encuentra a su Dios y experimenta su presencia salvífica. El piadoso hebreo desea ardientemente la visión de Dios en su casa, lo mismo que anhela la cierva las fuentes de agua fresca; allí es realmente donde contempla el rostro del Señor (Sal. 42:2ss). El salmista siente un amor apasionado por el Templo de Jerusalén, lugar de la gloria divina (Sal. 26:8). Sión es la ciudad amada por el Creador, que ha hecho morar en ella su sabiduría (Sir. 24:11). Por eso hay prosperidad para todos los que aman a Jerusalén (Sal. 122:6).

En segundo lugar, la Torah, en cuanto expresión de la voluntad divina, es también objeto de amor: «¡Cuánto amo tu ley! Todo el día ella es mi meditación» (Sal. 119:97; 113; cf. Sal. 34:14; Is. 56:6). En la literatura posterior se entenderá la Torah como la suprema manifestación de la sabiduría divina. Los sabios de Israel no se cansan de exhortar a .amar la sabiduría, mostrando los efectos benéficos de ese amor (Sab. 1:1ss). «Adquiere la sabiduría...; no la abandones y ella te guardará, ámala y ella te custodiará» (Prov. 4:5-6).

En el cristianismo naciente se agudiza el sentido del amor, por lo cual se entiende a sí mismo como lo contrapuesto a una religión de temor, ya que «en el amor no hay temor, sino que el perfecto amor echa fuera el temor» (1 Jn. 4:18). Por tanto, el amor pasa a ser el signo expresivo que tiene que caracterizar a la vida de los cristianos. Constituye «el mandamiento antiguo que tenéis desde el principio» (1 Jn. 2:7) y que figura como condición para ser reconocidos como cristianos: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor los unos por los otros» (Jn. 13:35). Sin amor, el cristiano no es nada (cf. 1 Cor. 13:1-13). El amor es la condición constitutiva del ser creyente; todo será vano, incluso el acto supremo con que se decida a ofrecer su propia vida en el martirio, si no es expresión del amor (1 Cor. 13:3).

Pero el amor no se entiende nunca como una sentimiento vacío, como una pasión emocional, sino como un modo de ser y actuar que se concreta en el cumplimiento de todos los mandamientos que tienen que ver con Dios y el hombre (1 Jn. 5:3; 2 Jn. 6). Así el amor llega a su plena realización, la comunión con Dios en conformidad con su voluntad (Jn. 15:10) y la comunión con el hombre en respeto a la justicia. El que ama *conoce* a Dios (1 Jn. 4:7); este conocimiento según el lenguaje bíblico, indica una existencia de comunión íntima, como la que reina entre el Padre y el Hijo en su vida intratrinitaria (Jn. 10:14s). De ahí que el amor que se expresa en la acción sea también criterio para juzgar la verdadera fe y las verdaderas manifestaciones de amor a Dios. «Tú tienes fe, yo tengo obras: muéstrame tu fe sin las obras, que yo por las obras te haré ver mi fe» (Stg. 2:18). «Si alguien dice: Yo amo a Dios y odia a su hermano, es mentiroso» (1 Jn. 4:20). El importante dicho paulino:

«la fe que obra por medio del amor» (Gal. 5:6) es la piedra fundamental de la teología cristiana que sintetiza armoniosamente el doble aspecto de la única realidad cristiana: fe-amor.

Jesús acusa sobre todo a los escribas y fariseos de amar a Dios solo de labios, mientras que su corazón está lejos de él (Mc. 7:6). Realmente no aman a Dios, pues no cumplen sus mandamientos. En el fondo, según la concepción cristiana, el amor a Dios es el don celestial por excelencia concedido por el Padre y dado por medio del Espíritu Santo (Ro. 5:5; cf. 2 Cor. 13:13; Ef. 6:23; 2 Tes. 3:5; Jud. 2:21).

El amor incondicional y absoluto a Jesucristo (cf. Mt. 10:37; Lc. 14:26; 1 Cor. 16:22; 1 Pd. 1:8) no representa un acto de idolatría e infidelidad al amor religioso debido única y exclusivamente a Yahvé, sino que es interpretado como el cumplimiento cabal del amor a Dios, toda vez que «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo» (2 Cor. 5:19). Presupuesta la identidad entre Jesús y Dios, no hay contradicción posible; el que ama al Hijo ama también al Padre que lo engendró (Jn. 5:1). El que ama a Jesús es amado por el Padre y por el Hijo (Jn. 14:21).

V. AMOR AL PRÓJIMO. La legislación mosaica contemplaba el precepto divino de «amar al prójimo como a uno mismo» (Lv. 19:18). Este mandamiento está en paralelo con la prohibición de vengarse contra los hijos del pueblo israelita, de lo que se deduce que el prójimo aquí contemplado es el connacional, «hijo del mismo pueblo» (cf Ex. 2:13; Lv. 19:15.17), o sea, el israelita, muy distinto del gentil y del forastero. Esta versión exclusivista fue motivo de discusión en las escuelas rabínicas, confrontadas con un mundo gentil puertas adentro cada vez más numeroso. ¿Quién es el prójimo al que hay que amar?, es la pregunta que un doctor de la Ley plantea a Jesús (Lc. 10:29). En los Evangelios, cuando se habla del amor al prójimo, se cita a menudo el precepto de la Ley Mosaica (cf. Mt. 19:19; 22:39; Mc. 12:31, 33) y se presupone que el prójimo es el israelita, según la mentalidad imperante. Pero en la parábola del buen samaritano Jesús muestra que el concepto de prójimo debe abrirse al extranjero, de modo que supere la posición tradicional e incluya hasta al miembro de un pueblo enemigo (Lc. 10:29-36). Jesús revolucionó el mandamiento de la Ley Mosaica que ordenaba el amor al prójimo y permitía el odio al enemigo (cf. Mt. 5:43). En las cartas de los apóstoles no pocas veces se apela a la Sagrada Escritura para inculcar el amor al prójimo (Stg. 2:8). En este precepto del amor universal se ve el cumplimiento pleno de la Ley (Gal. 5:14; Ro. 13:8ss).

El > extranjero, por el contrario, gozaba de un estatuto particular en Israel; se ordena amarlo, no por motivos de solidaridad, sino religiosos. Este mandamiento se fundamenta en la conducta de Dios, que amó a Israel cuando fue extranjero en la tierra de Egipto (Dt. 10:19; Lv. 19:33ss). En este caso, el forastero no es todavía el prójimo, sino el emigrado, el establecido en medio de los israelitas, pero sin llegar a ser israelita, aunque en algunos casos abrazaba la fe de Israel.

La comprensión del concepto de «prójimo» que tiene Israel incluye el trato honorable y la dedicación. Ofende a Dios quien es indiferente para con su prójimo o lo daña (Gn. 4:9). La Ley Mosaica abunda en prescripciones de atención para con los pobres y los huérfanos (Ex. 22:20-26; 23:4-12). Es creencia general de los profetas que no se puede agradar a Dios sin respetar y proteger a los más desvalidos y explotados (Am. 1-2; Is. 1:14-17, Jer. 9:2-5; Ez. 18:5-9; Mal. 3:5; cf. Prov. 14:21; 1:8-19; Eclo. 25:1; Sab. 2:10ss).

VI. AMOR AL ENEMIGO. El amor a los enemigos es un precepto desconocido en el AT. Por el contrario, hallamos en él expresiones y actitudes radicalmente opuestas, como, p.ej., las órdenes de exterminar a los enemigos de Israel. En sus guerras santas Israel aniquilaba a sus adversarios hasta el punto de condenar a los que dejaran supervivientes (cf. Ex. 17:8ss; Nm. 21:21ss; 31:1ss; Dt. 2:34;

3:3-7; Jos. 6:21, 24; 8:24s). En ocasiones Dios ordenó destinar al > anatema, es decir, al exterminio, a todas las poblaciones gentiles, sin excluir siquiera a los niños o a las mujeres encintas (cf. Jos. 11:20; 1 Sam. 15:1-3). Normalmente, el amor a los enemigos aparece limitado a los adversarios dentro del mismo pueblo o nación y de la misma fe; en este sentido hay que entender que Saúl sea perdonado por David (1 Sam. 24:26). En tiempos de Jesucristo, el judaísmo llevaba tiempo profundizando en la naturaleza del amor al enemigo; por lo general, los rabinos explicaban los pasajes que hablaban del amor al prójimo y al enemigo como limitado a los pertencientes a misma raza y religión, tanto que decían: «Amarás a tus prójimos, pero odiarás a tus enemigos».

Es bien sabido que el mensaje del amor está en el centro de la predicación y vida de Jesús, pero en el Sermón del Monte ahonda en el tema de manera especial y prohíbe formalmente el odio a los enemigos; más aún, ordena expresamente amarlos (Mt. 5:43-46; Lc. 6:27-35; cf. Ro. 12:20-21). Es un precepto realmente inaudito para la mentalidad judía más rigorista, que tendía a excluir y evitar todo trato con los gentiles. Al exigir de los suyos extender el amor hasta los enemigos (nacionales y extranjeros), Jesús se enfrenta con la praxis dominante y se inspira en la conducta del Padre celestial, que no excluye a nadie de su corazón y por eso concede a todos sus favores (Mt. 5:44s; cf. Lc. 6:27-35). El modelo perfecto de este amor a los enemigos y a los perseguidores lo hallamos en la persona misma de Jesús, que no solo no devolvía los insultos recibidos y no amenazaba a nadie durante su pasión (1 P. 2:21ss), sino que desde la cruz suplicaba al Padre por sus verdugos, implorando para ellos el perdón (Lc. 23:34), ejemplo seguido por el primer mártir cristiano, > Esteban, que oraba por quienes lo lapidaban (Hch. 7:59s).

El amor a los enemigos impone obligaciones no siempre fáciles de cumplir. En primer lugar, perdonar siempre de corazón, aun cuando el ofensor no pida perdón. Jesús lo pone como requisito para que Dios nos perdone también a nosotros (Mt. 6:12ss). En segundo lugar, reconocer las buenas cualidades que tenga el enemigo y desearle sinceramente todo bien. El mismo Job podía alegar en su defensa que nunca se había alegrado de las desgracias de sus enemigos (Job 31:29). La razón última de esta forma de actuar es la imitación del Dios que hace salir el sol y llover sobre buenos y malos (Mt. 5:45-46). Véase AMIGO, BONDAD, ENCARNACIÓN, ENEMIGO, EXTRANJERO, PRÓJIMO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Boylan, *El amor supremo* (Rialp 1963); H. Urs von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe* (Sígueme 1971); W. Barclay, "Agape", en *Palabras griegas del NT* (CBP 1977); R. Bultmann, "El mandamiento cristiano del amor al prójimo", en *Creer y comprender* I, 199-211 (Studium, Madrid 1974); G. Cornfeld, "Amor", en *EMB* I, 70-74; J. de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano* (Rialp 1966); S. de Guidi, "Amistad y amor", en *DTI* I, 370-399; N.L. Geisler, *La ética cristiana del amor* (Caribe 1978); J. Guitton, *Ensayos sobre el amor humano* (Buenos Aires 1957); E. Jenni, "אהב, *'hb*, amar", en *DTMAT* I, 116-132; C.S. Lewis, *Los cuatro amores* (Caribe 1977); G. Martelet, *La existencia humana y el amor* (DDB 1970); A. Maillor, *El himno al amor* (Gayata 1996); A. Nygren, *Eros* y *Agapé* (Sagitario, Barcelona 1969); X. Pikaza, "Amor", en *DC*, 25-38; A. Royo Marín, *Teologia de la caridad* (BAC 1964); G. Schneider, "Amor, amar", en *DENT* I, 23-36; C. Spicq, *Agapé en el Nuevo Teslamento* (Cares, Madrid 1977); S. Vergés, *Dios es amor: El amor de Dios revelado en Cristo* (EST 1982); A. Vergote, *Amarás al Señor tu Dios. La identidad cristiana* (ST 1999); V. Warnach, "Amor", en *DTB*, 42-74.

A. ROPERO

AMORREO

Heb. 567 *emorí*, אֱמֹרִי = «montañés». Sept. *Amorraîon*, Ἀμορραῖον; con art. הָאֱמֹרִי; Sept. *ho Amorraîon*, ὁ Ἀμορραῖον. Designación bíblica de algunos de los descendientes de Canaán (Gn. 10:16), llamados por ello también cananeos (Jos. 24:15; Jue. 6:10; Ez. 16:3; etc.), y referida a toda la población preisraelita siropalestina (Gn. 15:16; Am. 2: 9; 2 Sam. 21:2).

1. Origen.
2. Religión.
3. Historia bíblica.

I. ORIGEN. El pueblo amorreo procedía de *Martu* = «país del amorreo», en la franja siropalestina, zona de montes, pastos y estepas semiáridas. Se llamaba a sí mismo *amurru* (egipcio *amarra*), «amorita», en honor de su dios del mismo nombre. En acadio *amurru* significaba «hombres al oeste del desierto», ya que los llamados amorreos habitaban las regiones occidentales del Creciente Fértil. Con este nombre se designaban por igual el pueblo amorreo y las tierras que habitaba.

En un principio fueron clasificados equivocadamente como indoeuropeos. Hoy sabemos que eran de origen semítico occidental y se dedicaban al pastoreo seminómada. Una parte de ellos se sedentarizó en el Líbano, el Anti-Líbano y el valle del Orontes, expandiéndose por el norte de Siria y Palestina. El resto eran nómadas que recorrían el desierto entre Palmira y Mari y flanqueaban el Éufrates para que su ganado pastase en la estepa mesopotámica. Hacia el año 2200 a.C. se establecieron en > Mesopotamia, asentándose entre los ríos Tigris y Éufrates y mezclándose con la población sumeria. En los textos neosumerios se les acusa de ser un pueblo incivilizado que no conoce el cultivo del grano, ni tiene casas, ni entierra a sus muertos.

Poco más se sabe de este pueblo, cuyo idioma es aún objeto de controversia entre los eruditos, aunque se acepta que su lengua era muy similar al acadio, lo que facilitó su asimilación. De hecho, se asentaron en lo que había sido > Acad. Aprovechando la descomposición de los restos imperiales de la tercera dinastía de > Ur, lograron imponer sus dinastías en las principales ciudades mesopotámicas, como Isin (la ciudad más importante tras la caída de Ur), Larsa o Mari (en el curso medio del Éufrates), siempre en medio de situaciones de confusión y cambios drásticos. Durante el siglo XIX a.C. la ciudad de Kish tuvo una época de predominio, pero no tardó en cedérselo a > Babilonia, enclave hasta entonces insignificante, fundado muy probablemente por los primeros reyes > acadios. Hasta aquel momento, la pequeña ciudad no había desempeñado ningún papel político, económico, cultural o religioso, pero en el año 1894 a.C., al ser ocupada por el amorreo Sumu-abum, comenzó a convertirse en un gran centro poítico que fue aglutinando poco a poco a los restantes estados amorreos. Sumu-abum fundó así la primera dinastía de Babilonia y sus cuatro sucesores conviertieron aquella ciudad en el reino amorreo más importante. De ella recibieron su gentilicio y el vocablo «amorreo» fue sustituido por el de «babilonio». Alcanzaron su máximo poderío bajo el reinado de > Hammurabi (1792-1750 a.C.). En 1850 a.C. tomaron la ciudad de > Assur, que por aquel entonces era un próspero emporio comercial, así como la de Eshnunna. Hacia el 1900 a.C. los amorreos se afirmaron en Siria y Palestina. Jerusalén es de origen amorreo, como lo confirman su antiguo nombre de *Urusalim* y los de sus reyes. Desde el siglo XVI los amorreos tuvieron que retroceder ante el ataque inesperado de los > hititas.

II. RELIGIÓN Y CULTURA. *Amurru*, patronímico de la nación, era venerado como divinidad principal por los amorreos antes de su establecimiento en Babilonia, cuando > Marduk fue elevado a la categoría de dios nacional. A partir de entonces, debido a la influencia sumeria, Amurru pasó a ocupar un segundo lugar en relación con los dioses de Sumer. Su consorte fue la diosa Asratum, llamada > Asera por los fenicios.

Su lengua, el amorreo, pertenece a la familia semítico-occidental y se conoce únicamente a través

de nombres propios transmitidos por escribas acadios durante la época de dominio amorrita en Mesopotamia. Es un idioma que guarda gran parecido con las lenguas cananeas. Además de ser poco conocido, fue un idioma de escasa importancia, ya que los amorreos con el tiempo adoptaron el acadio, que en aquella época se parecía mucho al suyo y era la lengua principal de Mesopotamia. En unas tablillas encontradas en la ciudad de Mari, fechadas entre el 1800 y el 1750 a. C., se puede ver que los amorreos hablaban un dialecto del acadio y que mostraban muchas formas y construcciones semitas del Noroeste.

III. HISTORIA BÍBLICA. Según la Biblia, los amorreos descienden de Canaán, cuarto hijo de Cam, el más joven hijo de Noé (Gn. 10:16). Se dice que eran de elevada estatura y fuertes (Am. 2:9). Grupos de amorreos habitaban en Hazezontamar, o En-gadí, al oeste del mar Muerto, y fueron atacados por Quedorlaomer en los días de Abraham (Gn. 14:7). Al ser la etnia dominante, algunas veces son tomados como representantes de los cananeos en general (Gn. 15:16; 1 R. 21:26). Cuando Abraham estuvo en Hebrón, algunos se confederaron con él (Gn. 14:13).

Para el tiempo de la conquista de Canaán por Josué, los amorreos habían extendido sus dominios hacia el Este, haciendose fuertes en las montañas, mientras que los cananeos se situaban a lo largo de la costa y en las llanuras (Nm. 3:30; Dt. 1:7; Jos. 5:1). Cuando los israelitas, guiados por Moisés, llegaron a la planicie de Moab, al pie de la cumbre del Pisga, pidieron a Sehón, rey de los amorreos, que les permitiera cruzar su territorio siguiendo la calzada real, pero les fue denegado; antes bien, Sehón reunió su ejército en Jahaz «y combatió contra Israel». Los amorritas de Sehón fueron derrotados, así como los de > Og; sus ciudades fueron tomadas y el pueblo pasado a cuchillo juntamente con sus reyes (Nm. 21:21-26; Dt. 2:24; Am. 2:9, 10). Los territorios amorreos fueron distribuidos entre las tribus de Rubén, Gad y Manasés. Josué capturó y dio muerte a los reyes amorreos de Jerusalén, Hebrón, Jarmut, Laquis y Eglón (Jos. 10:1-26), anexionándose sus territorios. Algunos de ellos deben haber escapado a estas derrotas y matanzas porque leemos más tarde acerca de ellos durante el periodo de los jueces (Jue. 1:34.35). En tiempos de Samuel, un nutrido grupo vivía en paz con los israelitas (1 Sam. 7:14). Salomón los hizo tributarios, juntamente con los supervivientes de otros pueblos (1 R. 9:20, 21; 2 Cro. 8:7, 8). Los > gabaonitas eran un resto de los amorreos (2 Sam. 21:1-2). No poseemos más información sobre ellos; solo queda el recuerdo de su idolatría (Esd. 9:1; Neh. 9:8). El profeta Ezequiel llama «amorreo» a Abraham (Ez. 16:3), donde en otro lugar se lee «arameo» (Dt. 26:5), toda vez que amorreo era una designación genérica de los semitas occidentales que incluía a los arameos. Veáse ARAMEOS, CANAÁN, SEMITAS, SUMER, UR.

BIBLIOGRAFÍA: F.Lara Peinado, *Mesopotamia* (Arlanza, Madrid 2000); M. Lillo Alemany, "Amorreos", en *GER* 2, 113-114.

A. ROPERO

AMÓS

Heb. 5986 *Amots*, אָמ ץ = «[Dios se hizo] fuerte». Sept. y NT 301 *Amós*, Ἀμ[illegible]ς. Nombre de tres personajes del AT.

1. Padre del profeta Isaías (2 R. 19:2, 20; 20:1; 2 Cro. 26:22; 32:20, 32; Is. 1:1; 2:1; 13:1; 20:2).

2. Antepasado de Jesucristo según la genealogía de Lucas (Lc. 3:25).

3. El más antiguo de los profetas que ha dejado un testimonio escrito, nativo de Tecoa, localidad de la montaña de Judá, situada a 20 kilómetros al sur de Jerusalén. A pesar de su pertenencia al reino de Judá, Dios lo «llevó» al reino de Israel (1:1; 7:14ss), para que predicase contra la corrupción

moral y religiosa de aquel país cismático que se había separado de Judá y su Templo en Jerusalén. Según sus propias palabras dirigidas a Amasías: «No soy profeta, ni soy hijo de profeta, sino que soy boyero, y recojo higos silvestres. Y Yahvé me tomó de detrás del ganado, y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel» (Am. 7:14, 15). Su lenguaje indica familiaridad con la vida rural (cp. Am. 2:13; 3:12; 4:9; 5:8; 6:12; 7:1, 2). Nos dice él que su profecía fue dada en los días de Uzías, rey de Judá, y de Jeroboam II, hijo de Joás, rey de Israel, hacia el año 760 a.C., dos años antes del terremoto; o al menos que empezó en aquel tiempo (Am. 1:1).

AMÓS, Libro de

Tercero de los doce Profetas Menores en el canon del AT.

1. Hermenéutica y metodología.
2. Composiciones en el libro de Amós.
   2.1. Estructura del bloque de las «palabras» (Am 1-6).
   2.2. Estructura del complejo de las «visiones» (Am 7-9).
3. Redacciones y relecturas.
   3.1. Composiciones independientes pero antiguas.
   3.2. Fusión de las composiciones más antiguas.
   3.3. Otras relecturas.
4. Mensaje y propósito: Crítica y juicio.

I. HERMENÉUTICA Y METODOLOGÍA. En la investigación exegética académica, Amós es disputado básicamente por dos corrientes de interpretación. Una afirma que Amós habría anunciado un *jucio total de Dios contra todo el pueblo de Israel* (p.ej., H.W. Wolff, basado sobre todo en su interpretación del contenido de la cuarta visión en 8:2). Otra corriente afirma que el mensaje radical de Amós tiene como objetivo la *conversión de los opresores acusados* (p.ej. Georg Fohrer y otros, tomando como llave hermenéutica el dicho de Ez. 18:23). De una forma muy general, por tanto, la interpretación de Amós está pautada entre el anuncio de un juicio radical para todo el pueblo y la utilización del lenguaje radical para fomentar la conversión.

La mayoría de los estudios sobre Amós toman las pequeñas unidades literarias (perícopas o dichos proféticos) como punto de partida para la cristalización del mensaje del profeta. Se constata en eso una influencia acentuada de la historia de las formas (*Formgeschichte*). Tales trabajos utilizan en gran medida la "crítica literaria" para excluir muchos textos que no se adecuan al supuesto «mensaje de Amós». Varios autores han privilegiado la visión estructural de la obra, sugiriendo leer el libro a partir de la forma final del texto (*Endgestalt*, «criticismo literario»). Otros sostienen que todo el libro procede de Amós mismo, sin ninguna relectura de discípulos o editores posteriores (Francis Anderson y David N. Freedman). Entre estas posiciones hay tonalidades intermedias. En cada uno de tales accesos se ha conseguido hacer observaciones importantes acerca del texto de Amós.

El mejor modo metodológico reside en leer Amós *a partir de unidades literarias mayores* que, con gran probabilidad, se remontan al propio Amós o a círculos redactores ligado a él. El punto de partida, por tanto, no deben ser ni las unidades formales menores ni la forma final del texto, sino un estadio intermedio. A estas unidades mayores se las puede designar como "composiciones" o "tratados". Metodológicamente, hay una *subordinación de la «forma» respecto de la composición*.

En varios textos, se percibe que hay unidades “formales” menores (frases sapienciales, fraseología cúltica, terminología jurídica, fragmentos de himnos), que, en sí, derivan de diferentes lugares sociales (*Sitz im Leben*). Sin duda es importante intentar dilucidar este contexto original de tales dichos o fragmentos, sin embargo más importante y hasta determinante es la *pregunta por la función de tales unidades formales menores dentro de una composición mayor*. Se precisa «captar» el mensaje a partir de complejos literarios mayores. Así, se puede llegar al mensaje de este importante profeta menor de una forma metódica más segura. Con tal aproximación al texto está también mejor contemplada la percepción de diferentes sujetos sociales en la composición del texto. Podría decirse programáticamente que es necesario hacer el camino *desde el libro, o por lo menos desde la composición mayor, hacia el mensaje y la persona* de Amós, y no lo contrario.

II. COMPOSICIONES EN EL LIBROS DE AMÓS. El libro de Amós estaría compuesto, en general, por al menos tres bloques de textos mayores. Tales serían: el «ciclo de los pueblos» (1:2-2,16), que tendría su correspondencia en el «ciclo de las visiones» (7:1-9:4). En ambos ciclos habría una correspondencia entre cinco unidades originales (5 estrofas de dichos contra los pueblos: arameos, filisteos, moabitas, amonitas e Israel; y las cinco visiones), que se remontarían al profeta Amós del siglo VIII a.C. La parte central del libro estaría compuesta por el bloque mayor de 3-6. Este bloque sería, en realidad, una conjunción de varios «dichos aislados» provenientes de la actividad profética de Amós (así H.W. Wolff y Jorg Jeremias).

Muy probablemente son *dos* las *unidades composicionales mayores*. Estas dos partes abarcan en términos básicos los siguientes conjuntos de textos: I) Am. 1-6: palabras. II) Am. 7-9: visiones.

En líneas generales, estos dos complejos de textos constituyen las composiciones originales, o “tratados”, más antiguos en el libro de Amós. Dentro de cada uno de esos conjuntos mayores de textos («complejos» o «composiciones») hay materiales distintos en cuando a su forma y lugar de origen: dichos del propio profeta Amós (*ipsissima vox prophetae*), mas también frases, expresiones, sentencias, quejas, denuncias, de estilos diferentes que, por así decir, fueron “tomados en préstamo” de diversos ámbitos de la vida del pueblo de Israel. Esto lleva a la fuerte sospecha o, respectivamente, a la conclusión de que el proceso de redacción de una tal composición es un suceso colectivo. El proceso de composición presupone al profeta con sus dichos y palabras, inspirados por el espíritu de Yahvé, mas supone también el “eco” en los oyentes y simpatizantes. De esta manera, en su nacimiento, estas composiciones presuponen un grupo mayor de personas con influencias culturales distintas. En término modernos, podría decirse que la composición de un «tratado profético» presupone la existencia de un movimiento popular. La profecía «carismática» tiene una base de apoyo, una especie de «grupo de apoyo», para los contenidos de la locución profética. Haciendo abstracción de los problemas literarios, el texto de Jer. 26 podría ser ilustrativo de tal proceso social. En dicho texto, el «pueblo de la tierra» apoya las palabras de Jeremías, en el siglo VII, evocando la memoria de palabras proferidas por el profeta Miqueas en el siglo VIII. En el análisis de Amós, tomar una composición mayor o «tratado» como punto de partida del análisis, significa suponer un proceso colectivo en la composición del texto. En el movimiento social, la profecía se torna «literatura», que puede caber en la memoria, en una tablilla de arcilla o en un rollo. En cada uno de los complejos mayores dentro del libro de Amós hay también marcas de la interferencia de «manos posteriores», esto es, añadidos posteriores, provenientes de redacciones o relecturas subsiguientes del material original de las composiciones de Amós.

1. *Estructura del bloque de las «palabras» (Am. 1-6)*. La puerta de entrada del libro de Amós está

constituida por el así llamado «ciclo de los pueblos» (1:3-2, 16). Éste está formado por una serie de estrofas con contenidos de desgracia para pueblos extranjeros en el entorno de Israel y también para el propio Israel. Tales anuncios de desgracia son justificados por los crímenes cometidos por las respectivas instancias estatales de los pueblos denunciados. En el mismo complejo tenemos probablemente cinco estrofas «originales» de Amós, esto es, que forman parte de la composición más antigua de 1-6: Am. 1:3-5: contra los arameos; 1:6-8: contra los filisteos; 1:13-15: contra los moabitas; 2:1-3: contra los amonitas y 2:6-16: contra Israel. Secundarias son probablemente las estrofas contra los fenicios (1:9-10), contra los edomitas (1:11-12) y contra Judá (2:1-5). Es importante tener presente que este «ciclo de los pueblos» sirve de apertura del conjunto de Am. 1-6. Comenzando el análisis por la estrofa «contra Israel" (2:6-16), se percibe que, en la parte de la denuncia (2:6b-8), después de una introducción estereotipada que también aparece en las otras estrofas, son denunciados varios «crímenes» o «pecados» (en heb. *pesha'îm*), que se refieren a ámbitos distintos de la vida del pueblo de Israel. Por la estructura de la *denuncia*, debería haber, por lo tanto, «varios culpados» por esos «crímenes de Israel». Al observar las varias denuncias se percibe que hay allí crímenes relacionados con el poder estatal instituido (derecho público). Otros crímenes denunciados son transgresiones que tienen lugar en el ámbito de las relaciones económicas y jurídicas de israelitas particulares (derecho privado), sin la injerencia directa del Estado (relaciones de deudas y distorsión del derecho en la puerta).

A partir de esta constatación inicial de la existencia de varios grupos denunciados en Am. 2:6b-8 (las referencias al ámbito religioso probablemente son secundarias) debería haber, dentro de la lógica del dicho profético, una correspondencia formal y de contenido entre la parte de la denuncia (2:6-8) y la parte del *anuncio* de juicio (2:13-16). Un análisis cuidadoso de 2:13-16, sobretodo de la terminología utilizada, evidencia, sin embargo, que los destinatarios del anuncio de desgracia es únicamente el *ejército* de Israel (vv.13-16).

En 2:9. Ahí se realiza una retrospectiva contrastante, que tiene por referencia el tema de la "guerra santa". Este versículo remite a 2:13, donde igualmente el castigo de "Israel" está vinculado con un acontecimiento bélico promovido por el propio Yahvé. Dios promoverá la derrota del «Israel militar» descrito en 2:14-16 a través de un fenómeno de la naturaleza: un terremoto. De esta forma, el punto de conexión entre 2:9 y 2:13, y de esa manera entre la denuncia y el anuncio, es la referencia común a la guerra santa. el propio YHWH hará una «guerra» contra «Israel».

En un análisis de la estructura de la composición de las estrofas contra los pueblos, que muy probablemente se remontan a la composición más antigua, se pueden hacer las observaciones siguientes:

a) En la parte de la *denuncia*, en cada una de las estrofas siempre es acusado un «pueblo» en cuanto realidad estatal (1:3-5: arameos; 1:6-8: filisteos; 1:13-15: amonitas; 2:1-3: moabitas). En cada estrofa es denunciado solamente *un* crimen/pecado. Los respectivos crímenes están vinculados con *acciones militares de la respectiva instancia estatal*.

b) En la parte del *anuncio* dentro de esas estrofas en el ciclo de los pueblos, la desgracia anunciada siempre tiene *tres* blancos distintos: 1) las construcciones palaciegas del respectivo Estado, 2) la elite gobernante, 3) el ejército.

En el anuncio de juicio contra los otros pueblos, la desgracia alcanza al Estado respectivo por causa de los crímenes del ejército. En la estrofa de Israel, la desgracia alcanza solamente al ejército por causa de los crímenes de varios sectores del pueblo de Israel. Esto levanta la sospecha, y la

conclusión respectiva, de que con el anuncio de juicio contra el ejército en Am 2:13-16 solamente fue enfocado *un* sector responsable por los crímenes denunciados en 2:6-8.

En el anuncio de juicio contra los otros pueblos, Amós acostumbra usar el término heb. *'armôn* (pl. *armenôt*) para referirse a las construcciones palaciegas que serán destruidas en el juicio venidero anunciado (cf. 1:4.7-14; 2:2). Este término, '*armôn*/*hermôn*, aparece en 3:9 y 4:3, formando ahí una especie de *inclusio*, esto es, con ese término se inicia y se concluye un conjunto en Am 3-4. Dentro de este conjunto de 3:9-4,3 hay cuatro subunidades, todas las cuales tematizan la ciudad-capital Samaria, sus construcciones palaciegas y sus moradores/gobernantes:

a) 3:9-11: comportamiento y destino de la ciudad,

b) 3:12: destrucción de los gobernantes,

c) 3:15: destrucción de las construcciones palaciegas,

d) 4:1-3: deportación de las damas de la corte («vacas de Basán»).

En su conjunto, este «complejo anti-Samaria» desdobla el anuncio de desgracia contra la *elite* gobernante y las *construcciones* del Estado. Tales eran los dos elementos que faltaban en el anuncio de la estrofa contra Israel (2:6-16). Se da, de tal forma, un avance circular en el pensamiento del texto de Am 1-6. La estrofa contra Israel se constituye en punto neurálgico, a partir del cual se articula el texto mayor de 1-6.

En lo que atañe al *anuncio* de juicio, una comparación de 3-4 con otras estrofas del «ciclo de los pueblos» (1:3-2, 16) permitiría ver que el mensaje está completo y concluido. Al final, los otros “culpados” del ámbito estatal denunciados en 2,6-8, esto es, la elite ciudadana y las construcciones palaciegas, recibieron su anuncio de desgracia en el contexto de 3:9-4:3. Se comprueba, con todo, a partir del conjunto de *denuncias* enfocadas en 2:6b-8 hasta el final de 3-4, que todavía *no* fueron desdobladas las denuncias referentes al ámbito de las relaciones económicas y jurídicas entre los israelitas (derecho privado/relaciones de préstamo en especie, cf. 2:8a.b).

En 5-6 el término '*armôn* = «construcciones palaciegas» y el tema de la «buena vida/placeres» de sus habitantes (elite) son retomados explícitamente en 6:1-11.

Si se presta atención a los contenidos tratados en los tres conjuntos de textos (5:7-17; 5:18-27; 6:1-11) se percibe que enfocan ámbitos distintos de la vida del antiguo Israel. El primer bloque (5:7-17) tematiza cuestiones del área social y jurídica (jurisprudencia y relaciones de préstamos). El segundo (5:18-27) se refiere al ámbito religioso, y el tercero (6:1-11) enfoca la «buena vida» en la corte de Samaria.

En cada uno de estos bloques del libro, resalta la crítica social, lo mismo que el anuncio de un juicio divino inminente. Simultáneamente, en estos tres bloques, hay expectativas distintas del profeta en relación a los protagonistas denunciados en cada uno de los ámbitos de la vida social de Israel. En el área de la jurisprudencia y del derecho privado, se da un reclamo básico de «reconstituir la justicia en la puerta» (5:15). Equivale a la expectativa de una reorganización de la justicia a partir de la instancia de la jurisprudencia popular. En última instancia, es aquí donde se expresan las expectativas positivas para la práctica de la justicia. El binomio juicio y justicia (*mishpat* y *sedaqah*) adquiere centralidad a partir de 5-6.

Las estructuras sociales clánicas están corrompidas a tal punto, que los frutos de la justicia son amargos como ajenjo. Un *segundo encuadre* está constituido por 5:2-3 a 6:13-14. En ambas partes está presente el tema del militarismo/ ejército. Am. 5:3 pronostica una catástrofe militar: la ciudad

(¿capital?) que haga salir una tropa solamente tendrá un 10% de regreso. En 6:13-14 se hace inicialmente referencia a personas que se alegran por una victoria militar sobre Lo-Debar (6:13a), o que creen poder confiar en su poderío bélico (Carnáyim - v.13b), localidades de Transjordania. Después se anuncia, a través de una locución divina en 6:14, cargada de títulos de Yahvé, el «hacer surgir» (*qûm*) de un pueblo (*gôy*) que oprimirá a la «casa de Israel» (= «vosotros») desde el norte (= Hamat) hasta el sur (torrente de la Arabá). Aquí se hace el pronóstico de una devastación militar contra el Estado del Reino del Norte, sobre todo contra las fuerzas militares que apoyan la soberanía nacional y la seguridad de las fronteras.

Dentro del bloque final de 4-6 quedan todavía fragmentos de textos que parecen interconectados, p.ej., la crítica a las peregrinaciones a los santuarios de Betel y Guilgal en 4:4-5 es retomada en 5:4-6, donde se afirma que en vez de buscar los templos se debe buscar (heb. *darash*) al propio Yahvé. La liturgia penitencial de 4:6-12, lo mismo que el fragmento hímnico de 4:13 y el título/introducción de 5:1, perturban la composición más antigua.

Con estas observaciones sobre la estructura manifiesta de la composición de Am. 5-6 se hace evidente que en estos dos capítulos está desdoblado una vez más todo el mensaje del profeta Amós. Reaparecen los temas del conflicto con los poderes establecidos del Estado del Reino del Norte (ciudad y corte, templo y sacerdocio, ejército) y los anuncios respectivos de desgracia, así como los conflictos dentro de la propia sociedad civil a través de perversiones en la estructura del derecho y de las relaciones de deuda-préstamo entre israelitas privados. Estas instancias están bajo la amenaza de *juicio* inminente de parte del propio Yahvé. En este bloque aparecen también, aunque de forma tenue, pero clara, las expectativas positivas del profeta. Tanto en 5, 15 cuanto en 5, 24 la expectativa positiva que puede salvaguardar un futuro para el pueblo de Israel se relaciona con la práctica de la *justicia*. Por lo tanto, *juicio* y *justicia* son el tema central en la profecía de Amós.

2. *Estructura del complejo de las «visiones» (Am 7-9)*. Am 7-9 constituye el segundo bloque de contenido y mensaje dentro del libro de Amós. La sobrecargada introducción redaccional al libro en 1:1 indica la existencia de dos partes principales en el libro: palabras (1-6) y visiones (7-9). Dentro del conjunto de 7-9, las visiones constituyen la espina dorsal del texto. Las visiones (7:1-3; 4-6; 7-9; 8:1-3; 9:1-5) estructuran el texto general. Entre estas visiones están injertados/colocados textos menores, distintos en cuanto a su perfil diacrónico. Algunos de esos textos pueden perfectamente ser de la época de Amós o del propio profeta (8:4-7). Otros probablemente deben haber surgido en épocas diferentes, siendo agregrados posteriormente. Eso vale sobre todo para los dos bloques finales (9:7-10 y 9:11-15) que, probablemente, constituyen dos conclusiones (epílogos) diferentes del libro de Amós. Gráficamente, el texto puede ser representado así:

7:1-3. Primera visión

7:4-6. Segunda visión

7:7-9. Tercera visón

7:10-17. Relato sobre Amós

8:1-3. Cuarta visión

8:4-14. Colección de palabras diversas

9:1-4. Quinta visión

9:5-6. Fragmento de himno

9:7-10. Primera conclusión del libro

9:11-15. Segunda conclusión

En la investigación, sobre todo a partir del influyente comentario de H.W. Wolff, se ha acentuado una estructura del complejo de visiones, destacando dos pares de visiones: (7:1-3 + 7:4-6 x 7:7-9 + 8:1-3), culminando en la quinta como el ápice del bloque. A pesar de afirmarse esta visión como clímax del conjunto, muchos autores toman la cuarta visión como programática para afirmar el eje hermenéutico: «*... llegó el fin para mi pueblo Israel ...*».

La palabra heb. *'anak*, que solamente aparece en este texto, significaría «plomo». Yahvé estaría verificando si el «muro de Israel» está «a plomo». La afirmación de Yahvé en 7:8b «he aquí que pondré la plomada en medio de Israel» ya estaría significando el anuncio de un juicio similar al de la cuarta visión, en la cual se afirma que "llegó el fin para mi pueblo Israel" (8:2b); sin embargo, Walter Beyerlin cree que ya que no hay similitud alguna con el término *'anak* dentro de la Biblia hebrea, la única ayuda puede venir de las otras lenguas semíticas. A partir de éstas surge la afirmación de que el significado básico de '*anak*, o de su equivalente semítico, es «estaño», por tanto un material raro utilizado en la antigüedad para la confección de objetos/instrumentos bélicos. Las cuatro veces que la palabra aparece en la tercera visión deben, por lo tanto, ser entendidas a partir de este sentido básico de '*anak* como estaño. A partir de esto, la tercera visión (7:7-9) pasa a recibir otro sentido, sobre todo en la relación de la «explicación» de la visión (7:9) con la visión en sí (7:7-8). Respecto de '*anak* se debe tomar el sentido básico de estaño como materia prima para la confección de material bélico. A partir de esto, se puede entender mejor la llamada «explicación» de la visión en 7:9. Allí, en términos generales, se anuncian acciones guerreras contra los centros de poder del Estado de Israel / Reino del Norte. En 7:9a se anuncia la destrucción de los santuarios/templos estatales y en 7:9b se habla de un levantamiento bélico contra la «casa de Jeroboán». Justamente estos dos elementos de la «explicación» de la visión son desdoblados en la cuarta y en la quinta visión. En la cuarta (8:1-3), se habla metafóricamente de una «acción de cosechar selectivamente», que en términos concretos tendrá su contrapartida real en una «recolección selectiva» en la casa real/corte, de modo que solamente las «cantoras de palacio» sobrevivirán (8:3). En la quinta visión (9:1-4), se alude a la destrucción de un santuario estatal (¿Betel?) y a la matanza de personas, cuya presencia en el santuario se presupone. Debe tratarse de los sacerdotes. En el conjunto de las visiones no hay, en verdad, un paralelismo entre pares de visiones, sino mucho más un *crescendo*,de modo que la tercera visión estructura las demás. En términos gráficos, se puede representar el todo de la siguiente forma:

Am. 7:7-9: acciones guerreras contra los centros de poder de Israel

v.9a: destrucción de los santuarios estatales

v.9b: levantamiento contra la casa de Jeroboán

Am. 8:1-3: cosecha selectiva en la corte

Am. 9:1a: destrucción de un santuario estatal (¿Betel?) + muerte de sacerdotes

De esta manera, si quiere obtenerse de las visiones un eje de sentido, éste debe ser tomado a partir de la tercera visión. Es la principal, siendo la cuarta y la quinta su propio desdoblamiento.

Dentro de los capítulos 7-9 existen, además de las visiones, algunos otros textos colocados entre las visiones. Así, después de la tercera visión hay un relato sobre la persona de Amós (7:10-17), en el cual básicamente se desdobla el tema del conflicto con el poder establecido y sobre todo la interpretación que sectores de la clase dirigente tenían del contenido de la profecía de Amós. A los

ojos de la elite, el profeta es un «conspirador», interesado en un «golpe de estado».

En 8:4-14 hay una serie de «palabras sueltas», provenientes probablemente de la actividad del propio Amós. 9:5-6 constituye un fragmento hímnico, relacionado con 4:13.

Am. 9:7-10 constituye una primera conclusión del libro de Amós. Dicho texto debe de haberse originado cuando la fusión de las dos partes principales del libro, esto es, el complejo de las «palabras» (1-6) y el complejo de las visiones (7-9).

Se encuentra una segunda conclusión en 9:11-15. Se trata ahí de una perspectiva judaíta de restauración de la casa de David. Este texto está en el nivel de una relectura judaíta del libro de Amós, posiblemente en época exílica o postexílica. Aquí la perspectiva es de un anuncio de gracia como superación de las originales palabras de juicio.

III. REDACCIONES Y RELECTURAS. El libro de Amós es el resultado de un proceso sucesivo de composición, redacciones y relecturas. En trazos generales pueden suponerse las siguientes etapas:

1. *Composiciones independientes pero antiguas*. El libro está constituido básicamente por las dos grandes composiciones ya consideradas: Am. 1-6: las palabras de Amós, y Am. 7-9: las visiones. Cada una de esas dos composiciones tiene probablemente su propia introducción / título, hoy reunidos en la introducción de 1:1. Estas composiciones más antiguas («tratados») deben de haber surgido antes de la presencia contundente de los asirios en el ámbito siro-palestinense (a partir de 745 a.C.). las composiciones más antiguas en Amós deben de haber surgido en torno del 750, durante la época del gobierno de Jeroboán II, como literatura de protesta y resistencia contra la opresión y la explotación de hombres, mujeres y niños campesinos empobrecidos dentro del proceso de expansión militarista en este período. La profecía crítica de Amós articula la resistencia.

2. *Fusión de las composiciones más antiguas*. Estos *tratados* originales recibieron una primera reelaboración cuando fueron fundidos para formar algo como el «libro original de Amós». Esta primera redacción puede haber tenido lugar en el tiempo de la existencia del Reino del Norte, por tanto antes del 722. En este proceso sucedieron básicamente tres cosas:

a) *Creación de una introducción.* Ya hace mucho que se ha percibido que el título actual o introducción en 1:1 está «sobrecargado». Eso se debe probablemente al hecho de que en este primer proceso de redacción fueron juntadas las dos composiciones mayores (1-6 + 7-9), siendo sus títulos originales fundidos y aumentados por la indicación histórica «dos años antes del terremoto».

b) *Agregado de palabras y fragmentos de Amós que ya existían antes y paralelamente a las composiciones.* Aquí debemos pensar primeramente en las palabras de 4:4-5 y 5:4-5, que están fuera de la estructura del complejo, pero que probablemente remontan a Amós. También 8:4-7, texto que en términos de contenido está muy próximo de 2:6b y 5:10-12 y que amplía el radio de las personas amenazadas con juicio, debe haber sido colocado en este momento en el lugar actual. Lo mismo pudo haber acontecido con algunas palabras de 8:8-14. En este momento también pueden haber surgido conexiones intratextuales entre 1-6 y 7-9, como la inclusión de 9:1b+4b, que depende de 2:13ss. Es difícil decidir si 7:10-17 surgió en este momento o si fue formado en ocasión de una relectura judaíta; en todo caso, el texto presupone la fusión de los dos tratados originales.

c) *Creación de 9:7-10 como conclusión condensadora del libro original.* Este texto constituyó probablemente una especie de «resumen» general del contenido del «libro original», remitiendo los versículos a distintas partes del libro de Amós. El contenido de 9:7a, con el énfasis en la

universalidad del actuar de Yahvé, remite al «ciclo de los pueblos»; 9:8-9, con el tema del «juicio selectivo», señala hacia las visiones. 9:10, con el tema del rechazo de un juicio divino, apunta al bloque de 3:9-4, 3 y 5:2-6, 11. De esta forma, este texto puede ser entendido como un "resumen" y primera conclusión del libro de Amós.

3. *Otras relecturas*. Amós sufrió otras relecturas a lo largo de su proceso de transmisión. Sin la pretensión de abarcar todo, se pueden suponer las siguientes:

a) Una *relectura judaíta* añadió pequeñas adiciones como la mención de Sión en 6:1aa, las frases de molde de 1:2a y 3,8 (Yahvé ruge desde Sión) y los reclamos para oír en 3:1a (+2-3); 4:1 y 5:1, que reestructuran el material más antiguo. Esta relectura ya supone la destrucción del reino del Norte y sirve como advertencia delante de un desastre similar para el reino de Judá.

b) Una *actualización en la época de Josías* podría haber introducido 3:14-15. En esta época pudieron haber cambiado las formas verbales a imperativos en la quinta visión, de tal modo que pudieran ser aplicadas a Josías y a su política de destrucción de los santuarios del interior. También la mención prohibitiva de Berseba en 5:5ag y 8:14 pudo haberse dado en ocasión de la centralización del culto.

c) Una *relectura deuteronomista en la época del exilio* debe haber introducido 1:9-12; 2:4-5.10-12; 3:1b.7; 5:25-26. También las partes doxológico-hímnicas y la liturgia de penitencia (4:6-13) pertenecen a esa relectura.

d) Una *relectura postexílica* puede ser responsable de la introducción de pequeñas adiciones que buscan situar las críticas sociales en el ámbito del templo (2:7bb; 2:8ab.bb; 5:22aa). El final actual del libro en 9:11-15 representa la esperanza por la restauración de la casa caída de David.

IV. MENSAJE Y PROPÓSITO: CRÍTICA Y JUICIO. Si se toman las composiciones más antiguas de Amós como punto de partida para esbozar su mensaje o proyecto, se observa claramente que en estos textos hay una crítica contundente a los agentes y a los mecanismos de explotación y opresión de los campesinos empobrecidos bajo el gobierno expansionista de > Jeroboán II y bajo las condiciones de un incremento de relaciones de préstamos y deudas entre personas del propio pueblo en el siglo VIII a.C. Los desmanes en el área pública y las perversiones entre los israelitas particulares son contemplados en la profecía crítico-analítica de las composiciones de Amós. En el mensaje de estos textos proféticos sobresale, además de las denuncias sociales, el anuncio de un juicio inminente de Yahvé en la historia de su pueblo. Amós es el profeta que invierte las expectativas por un ansiado «día de Yahvé» (5:18-20). Si la tradición-esperanza por un glorioso *yôm Yahvé*, י ם־יהוה, funcionaba como «ideología de seguridad político-religiosa», Amós invierte esa expectativa e introduce de forma masiva en la teología de Israel la tesis de que Yahvé vendrá para una «guerra santa» contra el propio pueblo de Israel por causa de las injusticias reinantes en la sociedad. La perversión de la justicia para con los pobres, la opresión de los empobrecidos y la explotación de las personas más débiles clama por el juicio divino. Y Yahvé, aquel que es «fuerte como un roble» hará venir el «día malo» sobre los fuertes de Israel.

En *resumen*, se puede decir que el juicio inminente anunciado por la profecía de Amós se abatirá, por un lado, sobre el estado tributario, sus instituciones y sus agentes y, por el otro, sobre los fuertes en la sociedad civil de Israel.

La *crítica al ejército* y sus atrocidades en las acciones expansionistas en ese período tiene su correspondencia en el anuncio de un desmantelamiento de las fuerzas militares de los estados

vecinos (1:5.8b.14b; 2:2b) y sobre todo de Israel (2:13-16; 3:11b; 5:2-3; 6:13-14).

Juntamente con la crítica social, va *crítica a la religión oficial* y instrumentalización en el proceso de extorsión de tributos de la población campesina (4:4-5; 5:21-23). El profeta denuncia la hipocresía del culto oficial en manos de unos asalariados de la nobleza y del estado: «Odio, aborrezco vuestras fiestas, no me agradan vuestras solemnidades. Si me ofrecéis holocaustos y ofrendas, no los aceptaré; no me digno mirar el sacrificio de vuestros novillos cebados. Aparta de mí el ruido de tus canciones; no quiero oír el sonido de la lira» (Am. 5:21-23). Todo esto acarrea, como consecuencia, el anuncio de la diezmación de tales instituciones religiosas (templos) y sus agentes (5:27; 7:9; 9,1). En la crítica a la corte aparecen las formulaciones más flagrantes y marcadas de la crítica social de Amós (2:8; 3:9-10; 4:1; 6:1-7).

La lista de las injusticias es desoladora y las imágenes son violentas. El pobre es vendido por el precio de un par de sandalias (8:6), la avidez de los ricos no tiene límites, se violan las normas sobre las prendas (cf. Ex. 22:25-26; Dt. 24:12-13), los santuarios son lugares de corrupción, los profetas se ven reducidos al silencio.

El conjunto y la secuencia de esas críticas permiten reconstruir que los mecanismos de explotación para garantizar la «buena vida» y para eternizar la opresión sobre los campesinos son la tributación en especie, el trabajo forzado temporario (leva), la coacción religiosa y la coerción por la fuerza de las armas. Con todo, ¡ay de aquellos que están seguros en Samaria (6:1), porque Yahvé pondrá fin a todo eso! Terminará con la «buena vida» de los «notables y principales» (6:7, 1). La ciudad y la corte como polo aglutinador de la explotación y del consumo, con sus muros, sus castillos, será devastada y destruida en el juicio anunciado (3:11; 4:2-3; 6:7-11).

La *crítica a la perversión del derecho en las relacione económicas privadas* (2:6b; 5:10-12; 8:4-6) trajo consigo el anuncio de un juicio divino también sobre los «ciudadanos normales», que se sirven dolosamente de la jurisprudencia popular para enriquecimiento propio. Solamente para este ámbito la profecía expresa un reclamo positivo para que en la institución de la jurisprudencia popular, esto es en la «puerta» o «plaza pública» sea restituido el derecho (5:15): «*¡Odien el mal y amen el bien: restablezcan la justicia en la puerta!*». Aquí está la exigencia positiva por excelencia en la profecía de Amós. Los israelitas son llamados a reconstruir las relaciones sociales basadas en la justicia y en el derecho (*mishpat /sedaqah*). Sólo así será posible escapar del juicio venidero anunciado. El futuro de un «resto» pasa por la práctica de la justicia.

Si se mira todo el mensaje profético de Amós, sobresale el anuncio del juicio inminente de Yahvé sobre su propio pueblo. En términos sociales, significa el desmantelamiento de la estructura del estado tributario en Israel. Se puede decir que Amós articula un proyecto de «re-tribalización», esto es, que después de la anunciada-esperada derrota del estado tributario, las familias y los clanes de Israel podrán reconstruir su vida sobre nuevas bases de justicia y derecho. Es interesante observar que en el imaginario de las composiciones de Amós el futuro está expresado en categorías clánico-familiares. En 5:6 se habla de la «casa de José»; en 5:15, la expresión «resto de José» indica la instancia social que, tal vez, sobrevivirá al juicio de Yahvé. En 6:6b se critica la postura despreocupada de la elite que no «se conduele» por causa de la «ruina de José», esto es, la desintegración de la nación israelita. En el ciclo de las visiones, la expresión «pequeño Jacob» (7:2.5) indica los campesinos depauperados. En Amós, la crítica social y el anuncio del juicio divino articulan la visión de un Dios que toma partido por las personas pobres y oprimidas en la sociedad del propio pueblo de Israel y también en los pueblos vecinos (1:3.6.13; 9:7). En Amós se verifica

una profunda defensa de los débiles y empobrecidos e una lucha por sus derechos. La profecía articula el movimiento y la esperanza por un Dios que a través de un «día malo» (5:18-20; 5:8-9; 6:3b) hará que en la tierra reine la justicia, la paz y la dignidad humana. El juicio hace camino a la justicia.

BIBLIOGRAFÍA: F.I. Anderson, y D.N.l Freedman,. *Amos.* Anchor Bible (Doubleday 1989); Santiago Ausín, dir., *De la ruina a la afirmación* (EVD 2003); R. Carroll y M. Daniel, *Contexts for Amos: Prophetic Poetics in Latin American Perspective* (JSOT, Sheffield 1992); Id., *Amos-The Prophet and His Oracles: Research on the Book of Amos* (WJK 2002); G. Cornfeld, "Amós, Libro de", en *EMB* I, 74-77; J.H. Hayes, *Amos, The Eighth-Century Prophet* (Abingdon 1988); D.A. Hubbard, *Joel & Amos* (IVP 1989); J. Jeremias y D.W. Stott. *Amos*. OTL (Westminster John, 1995/98); J.L. Mays, *Amos: A Commentary*. OTL (Westminster 1969); R. de Menezes, "Amós", en *CBI*, 1031-1040; J.A. Motyer, *El día del león. El mensaje de justicia del profeta Amós* (Certeza 1980); W. Padilla, *Amós-Abdías*. CBH (Caribe 1982), S.M. Paul, *Amos*. Hermeneia (Fortress 1991); M. Polley, *Amos and the Davidic Empire*: *A Socio-historical Approach* (Oxford 1989); H. Reimer, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*. SBS (Stuttgart 1992); Id., "Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós", en *RIBLA* 12 (1992), 69-81; Id., "Amós - Profeta de juicio y justicia", en *RIBLA* 35-36 (2000/1-2), 153-168; S.N. Rosenbaum, *Amos of Israel: A New Interpretation* (Mercer University, Macon 1990); J.E. Sanderson, "Amos", en *WBC*, 218-223; M. Schwantes, *Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos* (München 1987/91); D. Stuart, *Hosea-Jonah* (Word, Waco 1987); H.W. Wolf, *La hora de Amós* (Sígueme 1984); Id., *Joel and Amos.* Hermeneia (Fortress 1969/77).

H. REIMER

AMPLIAS

Gr. 291 *Amplías*, Ἀμπλιᾶς = «agrandado». Nombre común dado a los esclavos en los días del Imperio romano.

Cristiano de Roma mencionado por el apóstol Pablo como «amigo muy amado en el Señor» (Ro. 16:8). No se sabe nada de él, pero los cristianos griegos dicen que fue ordenado obispo de Odinópolis, en Moesia, por el apóstol Andrés. También se le encuadra en el grupo de setenta y dos discípulos de Jesús. Su fiesta se celebra el 31 de octubre en el calendario griego.

AMRAFEL

Heb. 569 *Amraphel*, אַמְרָפֶל, aparentemente del sáncrito *amarapala* = «guardián de los dioses», Sept. *Amarphal*, Ἀμαρφάλ; Josefo, *Amraphelos*, Ἀμραφάλος (*Ant*. 1, 9, 1).

Rey de Sinar (la planicie deprimida de aluviones al sur de Babilonia), aliado de > Quedorlaomer, rey de Elam, en la invasión de la región al sur del Mar Muerto en tiempos de Abraham. En el curso de esta expedición Lot fue hecho prisionero, pero después liberado al ser derrotados por Abraham (Gn. 14). La identificación que se había hecho entre Amrafel y el gran Hammurabi ha quedado obsoleta por el descubrimiento arqueológico de las *Cartas de Mari*, que asignan al reinado de Hammurabi una fecha más tardía, posterior a Abraham. Véase QUEDORLAOMER.

AMRAM

Heb. 6019 *Amram*, עַמְרָם = «compañero de estirpe del exaltado [Dios]». Sept. *Ambram*, Ἀμβράμ (Ex. 6:20); *Emerón*, Ἐμερών v. *Amadá*, Ἀμαδά (1 Cro. 1:41), y *Amram*, Ἀμράμ en el resto. Nombre de tres personajes del AT.

1. Padre de Aarón, Moisés y Miriam (Ex. 6:18; Nm. 3:19), y fundador de la casa patriarcal de los amramitas (Nm. 3:27; 1 Cro. 26:23). Murió en Egipto a la edad de 137 años (Ex. 6:20). Era hijo de Coat, de la descendencia de Leví, esposo de > Jocabed, hermana de su padre. Este tipo de matrimonios estaba permitido antes de la Ley, pero después fue prohibido (Lv. 18:12).

2. Descendiente de Esaú (1 Cro. 1:41), llamado más correctamente > Hemdán en Gn. 36:26.

3. Hijo o descendiente de Bani, que tomó una esposa extranjera, a quien > Esdras ordenó que la despidiera (Esd. 10:34).

AMRAMITA

Heb. 6020 *haamramí*, הַעַמְרָמִי; Sept. *ho Amramís*, □ Ἀμραμ□ς y *Ambraameîs* Ἀμβρααμε□ς. Descendiente de > Amram, padre de Moisés (Nm. 3:27; 1 Cro. 26:3).

AMSI

Heb. 557 *Amtsí*, אַמְצִי = «fuerte». Nombre de dos levitas.

1. Sept. *Amesaí*, Ἀμεσα□. Levita del linaje de Merari, hijo de Bani y padre de > Hilquías (1 Cro. 6:45-46).

2. Sept. *Amasí*, Ἀμασ□. Sacerdote, hijo de > Zacarías y padre de Pelalías, de la familia de Adaías, residente en Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 11:12).

AMULETO

Lat. *amuletum*, aparece utilizado por vez primera en Plio (*Hist. Nat.* 25, 15, 47 y 37, 3, 12); contiene una posible raíz semítica que permanece en el vocablo árabe *hamelet*, que designa a lo que es llevado.

Objeto al que se atribuye una virtud mágica para alejar algún daño o peligro, o bien para propiciar algo. Sinónimo de talismán. Generalmente es un objeto pequeño que se lleva sobre el cuerpo como medida de protección contra los malos espíritus y las desgracias. Los amuletos eran de uso común en Oriente Próximo. En Egipto se protegía a las momias con ellos. También se colocaban sobre los animales en forma de > lunetas (cf. Jue. 8:26).

Los pendientes, «los aretes de sus orejas» (heb. *nezamim* נְזָמִים Gn. 35:4) entregados a Jacob, junto con los ídolos que escondió al pie de la encina que había junto a Siquem, eran sin duda amuletos, y como tales condenados por Dios: «La castigaré por los días dedicados a los Baales, a los cuales ha quemado incienso y para los cuales se ha adornado con sus aretes y sus joyas« (Os. 2:13). Pendientes, en caldeo *qaddish*, קָ ִ י, significan «santidad». Pendientes con formas extrañas —expresión simbólica de la atracción obligada de fuerzas mágicas— son todavía muy populares en Oriente. Los *teraphim* robados por > Raquel a su padre (Gn. 31:30-35), probablemente eran amuletos. Las > filacterias prescritas por la Ley (heb. *tephilim*, פִּלִים ְ) son el equivalente de los amuletos, aunque desprovistos de sentido mágico. Su función es servir de memoriales, no de talismanes, aunque la masa del pueblo los utilizó como amuletos y como tales fueron considerados por los rabinos, que los condenaron por su equivalencia pagana, aunque debido a su antigüedad, cotidianeidad y uso popular debieron ser adoptados por la sinagoga. Los amuletos más antiguos se confeccionaban en pergamino. Después de haber sido escritos, los amuletos de pergamino podían ser colgados sobre la pared, o, con mayor frecuencia ser colocados en unos tubitos de metal o de cuero y llevados alrededor del cuello. Los árabes conocen una especie de «caja de amuletos» consistente en pequeños trozos de escritos sagrados, como hacen algunos judíos, que llevan el nombre sagrado de Dios, el > tetragrámaton YHWH יהוה en los *tephilim*.

Los cristianos de los primeros siglos adoptaron la figura del > pez como señal de identificación, que fue evolucionando hasta convertirse en una especie de amuleto, dando origen a las medallas

colgadas del cuello en una cadena. El Concilio de Laodicea (año 364) condenó el uso de filacterias y talismanes como cadenas del alma *(Can.* 36). Un concilio posterior castigó con la pena de excomunión a todos los fabricantes de amuletos. Véase ADORNO, LUNETAS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Vich, "Amuletos en la antigüedad", en *Revista de Arqueología* 111 (1990), 32-39.

A. ROPERO

ANA

Heb. 2584 *Jannah*, חָ ָה = «favorecida»; gr. 451 *Anná*, Ἀνν, «gracia». Nombre de varias mujeres hebreas.

1. Una de las dos esposas de Elcana y madre del profeta Samuel. Su historia consta de una anunciación, que puede compararse con la de la madre de Sansón, y de un canto semejante a los de > Miriam y > Débora. Ana aparece como la preferida de su marido, lo que provoca los celos de la otra esposa, que la afrenta por ser estéril, presentando el hecho como castigo de Dios. En una de las visitas al santuario de > Silo, Ana hace un voto al Señor: si le da un hijo varón, será nazireo, consagrado de Dios, de manera que no se cortará nunca el cabello (1 Sam. 1:11. La LXX añade que no beberá nada fermentado; cf. Jue. 13:5). A diferencia de la madre de Sansón, Ana no habla con su marido, ni le pide ayuda, ni deja que él decida lo que ha de ser su hijo, sino que es ella misma la que toma la iniciativa. En este contexto se sitúa la intercesión del sacerdote, que presenta ante Dios la petición de Ana (cf. 1 Sam. 1:19-20).

Tal demanda es concedida y tiene un hijo. Es ella, la madre, la que impone el nombre a su hijo, llamándole Samuel, palabra que guarda asonancia con el verbo *shaal*, אל = «pedir». El texto señala una etimología popular, ya que, científicamente, la raíz verbal hebraica debía ser *shawl*, ול. Elcana y su familia suben al santuario de Silo para sacrificar y cumplir su voto; Ana no acudió, prefiriendo subir después de haber destetado al niño, lo que solía hacerse al cabo de dos años y medio (2 Mac. 7:27) o tres. Tras ese tiempo, toda la familia sube de nuevo al santuario y ofrece, junto con el niño, un toro de tres años (Gn. 15:9), un *efá* (36 litros) de harina y un odre de vino (Núm. 15:8-10). El niño es presentado a > Elí. Puesto que Dios se lo ha regalado, quiere Ana que quede en propiedad de Yahvé, sirviéndole en el santuario (1 Sam. 1:24-28). En el texto hebreo se halla un juego de palabras a base del verbo *shaal*, pero queda manifiesto el pensamiento que se quiere expresar.

A continuación, Ana eleva a Dios un canto de agradecimiento que es al mismo tiempo una profecía (1 Sam. 2:1-10) y una de las expresiones más significativas de la fe de Israel desde la perspectiva de una mujer, que aparece como profetisa y vidente del pueblo, pues «ve» lo que ha de pasar e interpreta la historia israelita desde el punto de vista divino. Madre profética, símbolo del pueblo, se eleva hacia Dios y canta. Su vida es firme y puede «reírse» de sus adversarios, pues celebra y canta al Dios que ha revelado su poder a favor de los israelitas, descubriendo y declarando que la tierra es ya lugar seguro para los fieles de Yahvé. De esa manera, su misma vida se vuelve liturgia y su palabra se hace canto para todos los israelitas. Ella, antes estéril y ahora madre, descubre que su vida (la vida de su pueblo) se ha vuelto fecunda y así lo formula en este canto, ampliando su experiencia a todo el pueblo de Israel, que antes parecía estéril, al borde de la muerte, y que ahora empieza a mostrarse fecundo y abundante.

Este canto de la madre profética expresa y promueve un *cambio cualitativo*, que la tradición israelita identificará más tarde con los ideales mesiánicos formulados por los grandes profetas. Ana descubre y formula el triunfo de los *débiles/pequeños*, no por efecto de su propio poder, sino como

expresión de *la fuerza de Dios*, que promueve la victoria de los pobres/débiles/pequeños, pero no con el fin de que sean como fueron los antes poderosos/opresores, sino para expandir sobre la tierra un tipo de vida que no consiste en el triunfo de la fuerza bruta (1 Sam. 2:9).

Al final del canto, se hace una referencia explícita al ungido de Dios, heb. *mashiaj*, מָשִׁיחַ, al rey que preanuncia al Mesías: «Yahvé juzga los confines de la tierra; dará poder a su rey y erguirá la frente de su Ungido» (v. 10). Son muchas las hipótesis que se han propuesto para determinar a qué personaje en concreto tiene ante su mente el autor. Muchos ven en las palabras una alusión explícita y exclusiva al Mesías; otros, quizá con más propiedad, creen que el autor habla del rey David, en cuanto que preanuncia la llegada del Mesías. Samuel, de hecho, ungiría al rey David, tipo del rey por antonomasia, Jesucristo.

2. Esposa de Tobías (Tob. 1:9ss.).

3. Anciana profetisa viuda, hija de Fanuel, de la tribu de Aser. Estuvo casada solamente siete años. Iba cada día al Templo, y a la edad de 84 años pudo ver al niño Jesús cuando lo llevaron para ser presentado allí. Siendo profetisa, discernió que se trataba del Mesías, y dio testimonio de él (Lc. 2:36-38). Véase ESTÉRIL, NAZIREOS, SAMUEL.

BIBLIOGRAFÍA: M. McKenna, “*Déjala” (Jn. 12, 7). Mujeres en la Escritura* (ST 2001); X. Pikaza, *Las mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); L.S. Walls, “Hannah’s Song”, en *Psalms and Story* (*JSOT* SuppSer 139), Sheffield 1992,19-40; J.J. Willis, “The Song of Hannah and Psalm 113”, *CBQ* 35 (1973) 139-154.

X. PIKAZA

ANÁ

Heb. 6034 *Anah*, עֲנָה = «que responde». Sept. *Aná*, Ἀνά. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Zibeón heveo (חִוִּי, heb. hiwwí) y padre de > Aholibama, una de las esposas de Esaú (Gn. 36:2, 14, 18, 24). En Gn. 26:34 es llamado un heteo (חִתִּי , heb jittí), por lo que es de suponer, siguiendo a Keil, que heteo se utiliza en 26:34 en sentido inclusivo para los cananeos, de acuerdo a la analogía de Jos. 1:4; 1 R. 10:29 y 2 R. 7:6; del mismo modo que las dos esposas heteas de Esaú son llamadas hijas de Canaán en el cap. 28:8. Para el relato histórico, el nombre genérico > heteo era suficiente; pero la lista genealógica requería el nombre especial de esa rama particular de las tribus cananeas, los heveos.

2. Hijo de Seír horeo, caudillo de una tribu idumea (Gn. 36:20, 25, 29; 1 Cro. 1:38, 41), al que habría que identificar con el mencionado en Gn. 36:24 y 1 Cro. 1:40.

ANAB

Heb. 6024 *Anab*, עֲנָב = «fruto»; Sept. *Anab*, Ἀνάβ v. *Anaboth*, Ἀναβώθ y *Anón*, Ἀνών. Ciudad en la zona montañosa de Judá conquistada por Josué, habitada originalmente por los > anaceos (Jos. 11:21; 15:50). No se conoce su ubicación exacta.

ANAC

Heb. 6061 *Anaq* o *Anoq*, עֲנָק = «gigante, cuello largo»; Sept. *Enak*, Ἐνάκ. Hijo de Arba. Padre de los > anaceos (Jos. 15:13; Nm. 13:22, etc.), raza de > gigantes.

ANACEOS

Heb. 6062 *Anaqim*, עֲנָקִים = «anaquitas» o descendientes de Anac (Dt 2:10, 11, 21; Jos. 11:21, 22;

14:12, 15); también *bené Anaq*, בְּנֵי עֲנָק (Nm. 13:33); *bené haanaq*, בְּנֵי הָעֲנָק (Jos. 15:14) = «hijos de Anac»; Sept. *Enakim* Ἐνακίμ, *huioí Enak* υἱοὶ Ἐνακ, *geneaí Enak* γενεαὶ Ἐνακ, *geneá Enak* γενεὰ Ἐνακ, *gigantes* γίγαντες; Vulg. *Enacim*, *filii Enakim*, *stirps Enac*.

Pueblo de gran estatura, que habitaba en Canaán, cuya ciudad principal era > Hebrón. Los expedicionarios enviados por los israelitas a explorar la tierra, vinieron alarmados al ver a aquellos gigantes, que en heb. se llamaban *nephilim*, נְפִלִים (Jos. 11:21, 22). Vencidos por los israelitas en la conquista de la tierra prometida (Jos. 14:6-14; 15:13-19; 21:11) quedó un resto en tierra de los filisteos. El gigante Goliat era probablemente uno de ellos (Nm. 13:32-33; Jos. 10:36; 11:22). Véase GIGANTE.

ANAEL

Gr. *Anael*, Ἀναήλ. Hermano de Tobías y padre de Ajicar (Tob. 1:21).

ANAGÓGICO

Del gr. *anagogé*, ἀναγωγή = «camino hacia arriba», es decir, «a cosas altas, de Dios», de *ana*, ἀνά «hacia arriba», y *gogé*, γωγή «guía». Uno de los cuatro sentidos posibles de la Escritura según los autores medivales, a saber, literal, alegórico, anagógico y tropológico. Por sentido literal se entiende el histórico y gramatical; el alegórico interpreta la letra de un modo diverso, buscando un sentido más pleno; el anagógico interpreta el texto a la luz de la eternidad, p.ej., el reposo sabático en sentido anagógico significa la bienaventuranza eterna. El tropológico interpreta el texto en orden a las buenas costumbres. Véase ALEGORÍA, HERMENÉUTICA, INTERPRETACIÓN.

ANAHARAT

Heb. 588 *Anajarath*, אֲנָחֲרַת = «desfiladero, paso»; Sept. *Anakhereth*, Ἀναχερέθ, Vulg. *Anaharath*. Ciudad en el valle de Jezreel, en el límite de la tribu de Isacar, mencionada entre > Sihón y Rabit (Jos. 19:19).

ANAÍAS

Heb. 6043 *Anayah*, עֲנָיָה = «Yahvé ha respondido»; Sept. *Ananías* Ἀνανίας, *Anaía* Ἀναία. Uno de los que permanecieron a la derecha de Esdras mientras se leía la Ley al pueblo (Neh. 8:4), y probablemente el mismo que firmó la renovación de la alianza (Neh. 10:22).

ANAMELEC

Heb. 6048 *Anammélekh*, עֲנַמֶּלֶךְ, de origen extranjero, referente a una deidad asiria; Sept. *Anemélekh*, Ἀνημέλεχ; Vulg. *Anamelech*. Deidad que juntamente con Adramelec recibía culto en > Sefarvaim, una de las regiones de donde los asirios llevaron habitantes a Samaria para colonizarla. Su culto admitía el sacrificio de niños mediante el fuego (2 R. 17:31).

ANAMIM

Heb. 6047 *Anamim*, עֲנָמִים, sig. desconocido; Sept. *Enemetieîm*, Ἐνεμετιείμ v. *Ainemetieîm*, Αἰνεμετιείμ y *Anamieîm*, Ἀναμιείμ; Vulg. *Anamim*. Nombre de una tribu egipcia descendiente de > Mizraim (Gn. 10:13; 1 Cro. 1:11).

ANÁMNESIS

Gr. 364 *anámnesis*, ἀνάμνησις = «recuerdo, acción de traer a la memoria» (Lc. 22:19; 1 Cor. 11:24-25; Heb. 10:3). Vocablo que aparece en el mandato de Jesús durante la última cena: «Haced esto en memoria de mí» (*eis ten emén anámnesin*, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν Lc. 22:19). La palabra *anámnesis* está en relación directa con el campo léxico hebreo derivado de la raíz *zakar* זכר, que suele traducirse por lo general de igual manera. Su significado va más allá del mero recuerdo o la memoria intelectiva o espiritual; denota una manera de hacer presente el pasado, que así se transforma en impulso para la acción. «No se trata de trasladarse al pasado, sino al contrario, trasladar el pasado al presente, para que en este resulten eficaces sus implicaciones» (Pere Tena). En la celebración judía de la > Pascua, que es el marco histórico de la Última Cena, se recuerda lo que Dios ha hecho en el pasado para hacerlo eficaz en el presente. En la noche de Pascua, Dios se vuelve a hacer presente en Israel como en los prístinos días del éxodo, y el israelita piadoso fija este hecho en todo su ser para guardar todas las condiciones del pacto (Ex. 12:14; 13:3, 8-9; cf. Dt. 16:13). La memoria lleva a la renovación del pacto en paridad con el compromiso divino, que deviene así un «eterno presente», por decirlo de alguna manera.

Del mismo modo, la Pascua cristiana consumada en Jesucristo, si bien se realizó históricamente de una vez para siempre, va actualizándose en cada gesto comunitario que trae a la memoria el recuerdo vivo y eficaz de la pasión de Jesús: «Todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que él venga» (1 Cor. 11:26). De esta manera, el memorial de la Cena del Señor, instituida como medio de seguir alimentándonos espiritualmente del pan vivo descendido del cielo, constituye en el presente no solo el recuerdo, sino la misma Presencia del Señor cuyo retorno se aguarda. Véase CENA DEL SEÑOR.

BIBLIOGRAFÍA: B. Neunheuser "Memorial", en *NDL*, 1253-1273; H. Patsch, "ἀνάμνησις, *anámnesis*, recuerdo, memoria", en *DENT* I, 251-254; P. Tena, "Anámnesis", en *GER* 2, 151-152.

ANÁN

Heb. 6052 *Anán*, עָנָן = «nube»; Sept. *Enán*, Ἠνάν v. *Enam*, Ἠνάμ. Uno de los jefes israelitas que firmó la renovación de la alianza tras el exilio de Babilonia (Neh. 10:26).

ANANI

Heb. 6054 *Ananí*, עֲנָנִי = «nublado»; Sept. *Ananí*, Ἀνανί v. *Anán*, Ἀνάν. Uno de los siete hijos de > Elioenai, que regresó del cautiverio, descendiente de la casa real de David (1 Cro. 3:24).

ANANÍAS

Heb. 6055 *Ananiah*, עֲנָנְיָה = «Yahvé ha cubierto» o «protegido»; Sept. *Ananeyah*, Ἀνανία. Nombre de varias personas y de una ciudad.

1. Sept. *Ananía*, Ἀνανία. Abuelo de Azarías, que colaboró en la restauración del segundo Templo (Neh. 3:23).

2. Padre de uno de los funcionarios de > Joacim, presente cuando se leyó el rollo escrito por Jeremías (Jer. 6:12).

3. Uno de los compañeros de Daniel, junto con Misael y Azarías (Dan. 1:3-6). Su nombre fue cambiado a > Sadrac. Acompañó a Daniel en su propósito de no contaminarse (Dan. 1:7-8). Se negó

a adorar la estatua del rey caldeo y fue echado en un horno, de donde salió ileso, sin tan «siquiera olor a fuego» (Dan. 3:27).

4. Sept. *Ananía*, Ἀναν□α. Ciudad habitada por los descendientes de Benjamín después del retorno del cautiverio (Neh. 11:32).

5. Sumo sacerdote (ca. 48-59 d.C.), designado como tal por > Herodes Agripa II en el año 48 d.C. Pasaba por ser codicioso, orgulloso y sin escrúpulos. En el 52 fue enviado encadenado a Roma por el procónsul de Siria, junto a su hijo Hanán y su colega Jonatán, para responder de su participación en una acción violenta que los judíos habían cometido contra los samaritanos. La influencia de Agripa permitió su regreso a Jerusalén libre de cargos (Josefo, *Ant.* 20, 5, 2; *Guerra*, 2, 17, 9). En el 53 asistió al consejo convocado por Claudio Lisias para juzgar a Pablo en Jerusalén (Hch. 22:30-23:10). En el año 58 fue a Cesarea para acusar a Pablo ante el procurador Félix (Hch. 24:1-9). Fue asesinado por los sicarios judíos en el año 66 d.C., debido a su amistad con los romanos.

6. NT. 367 *Ananías*, Ἀναν□ας. Miembro de la primitiva comunidad de Jerusalén, muerto de repente con su mujer Safira por haber retenido una parte de la venta de un terreno, pretendiendo haberla entregado completa (Hch. 5:1-10). Su pecado consistió en mentir al Espíritu Santo.

7. NT. 367 *Ananías*, Ἀναν□ας. Cristiano de Damasco que sana y bautiza a Pablo, cegado a causa de su visión en el camino de Damasco (Hch. 9:10-19; 22:12-16). La tradición le presenta como el primer misionero de Damasco, de cuya iglesia fue su primer obispo. Celosos los judíos por su actividad, fue apedreado hasta la muerte en su propia iglesia.

ANANIEL

Gr. *Ananiel*, Ἀνανι□λ. Hijo de Aduel, padre de Tobiel, y abuelo de Tobías o Tobit (Tob. 1:1).

ANÁS

Gr. 452 *Annás*, Ἀνν□ς, probablemente forma contraída de > Ananías en su versión griega; llamado *Ananos*, Ἀν□νος, por Josefo (*Ant*. 20, 9, 1). Sumo sacerdote, designado como tal en el año 7 a.C. por > Quirino, gobernador de Siria. Fue depuesto durante el reinado de Tiberio (15 d.C.) y sustituido a cortos intervalos por Ismael, su propio hijo Eleazar, Simón y su propio yerno José Caifás (Lc. 3:2; Jn. 18:13, 24; Hch. 4:6). Se supone que Anás es llamado sumo sacerdote por cortesía, al haber tenido esta posición y, sin duda, por seguir ejerciendo influencia. Jesús fue llevado ante él primeramente, quizá por ser suegro de Caifás. Josefo relata que los cinco hijos de Anás llegaron a ser sumos sacerdotes, y que bajo el último, que también se llamaba Anás, fue martirizado Jacobo, el hermano del Señor.

ANAT

Heb. 6067 *Anath*, עֲנָת = «respuesta [a la oración]»; Sept. *Anath*, Ἀν□θ. Padre de > Samgar, uno de los > jueces de Israel (Jue. 3:31; 5:6).

ANATEMA

Heb. 2764 *jérem* (muchos lo transliteran *hérem*), חֵרֶם = «consagrar», del vb. 2763 *járam*, חרם = «encerrar, cortar, separar»; Sept. y NT 331 *anáthema*, □ν□θεμα, palabra no traducida, sino transliterada en la mayor parte de los pasajes del NT (Ro. 9:3; 1 Co. 12:3; 16:22; Gá. 1:8, 9). En

Hch. 23:14 se traduce «maldición». Tiene su origen en un tipo de ofrendas votivas de los templos paganos que no podían ser redimidas; de ahí viene a significar cualquier cosa dedicada a la divinidad mediante la destrucción, y por extensión «maldita». En el NT se trata de lo consagrado a la maldición de Dios y a la destrucción.

En el AT denota todo aquello consagrado a la destrucción (cf. Lv. 27:28, 29; Jos. 6:17; 7:1). Se relaciona con la noción de «guerra sagrada» (cf. Lv. 27:28-29; Dt. 7:26; etc.) e indica que algo es objeto de maldición, que queda excluido de la comunión con Dios; implica la destrucción total de los enemigos de Dios y de sus bienes. El significado primario del vb. *járam* es «encerrar», y de ahí «consagrar» o «dedicar», y por añadido «exterminar». Cualquier objeto consagrado a Dios carecía de redención; si se trataba de un objeto inanimado, se entregaba a los sacerdotes (Nm. 18:14); si era una criatura viviente, incluso un ser humano, había de ser muerto (Lv. 27:28, 29); de aquí procede la idea de «exterminio» asociada a la de «consagración» (cf. Nm. 21:2; Jos. 6:17; Jue. 11:31). El verbo *járam* es aplicado frecuentemente al exterminio de las naciones idolátricas, dada su condición de maldición permanente (Ex. 22:20; Nm. 31:17; Dt. 2:34; 20:13, 16; Jue. 21:11; 1 Sam. 15:3). Así fueron anatematizadas ciudades cananeas (Nm. 21:2, 3), y después de su destrucción el lugar recibió el nombre de Horma (v. 4, heb. *Hormah*, חָרְמָה, Sept. *anáthema*, ἀνάθεμα). La ciudad de Jericó fue declarada *anatema* por el Señor (Jos. 6:17), donde todos, excepto > Rahab y su familia, fueron entregados a la muerte (v. 24).

Posteriormente, el *jérem* fue entendido por los rabinos como excomunión o exclusión de la asamblea santa de Israel, acompañado de juicios severos y maldiciones. Los apóstoles utilizan el término anatema para referirse a la exclusión de la comunión de los santos, con la idea implícita de caer bajo la ira de Dios o ser entregado al castigo divino. En el lenguaje eclesiástico el anatema aparece por primera vez en el canon 52 del concilio de Elvira (c. 306). En el sínodo de Gangra (343) aparece la fórmula «si alguien..., sea anatema», que se convertiría en la conclusión habitual de los cánones conciliares. En consecuencia, se llama también «anatematismo» la fórmula con que se condena a alguien o alguna cosa al anatema. Esta expresión y este término están todavía vigentes en los cánones de las dos constituciones dogmáticas del Vaticano I, pero no aparecen en los documentos del concilio Vaticano II.

Para Pablo el anatema es una maldición que expresa el juicio de Dios sobre los incrédulos (1 Cor. 16:22). Es imposible que un cristiano la pronuncie contra Jesús (1 Cor. 12:3), y cuando el mismo apóstol dice que desearía ser anatema por causa de sus hermanos de raza, entiende que esto significaría verse separado de Cristo y su salvación (Ro. 9:3), algo que aceptaría vicariamente entregando su vida individual a la maldición a cambio de la salvación de la nación de Israel. Véase CONSAGRACIÓN, EXCOMUNIÓN, HEREM.

BIBLIOGRAFÍA: H. Aust y D. Müller, "Maldición", en *DTNT* III, 15-21; J.B. Bauer, "Anatema", en *DTB*, 74-76; C. Brekelmans, "חֵרֶם, *hérem*, anatema", en *DTMAT* I, 879-884; H.-W. Kuhn, "ἀνάθεμα, *anathema*, cosa o persona maldita", en *DENT* I, 239-240; P. Sandevoir, "Anatema", en *VTB*, 82-83.

A. ROPERO

ANATOT

Heb. 6068 *Anathoth*, עֲנָת ת = «respuestas», p.ej. a la oración; Sept. *Anathoth*, Ἀναθώθ. Nombre de una ciudad y de dos personas.

1. Benjamita, hijo de Bequer (1 Cro. 7:8).

2. Uno de los principales del pueblo que selló la renovación del pacto de Nehemías (Neh. 10:19).

3. Ciudad asignada a los sacerdotes en el territorio de Benjamín (Jos. 21:18; 1 Cro. 6:60). Quizá fue sede del culto a la diosa cananea Anat. Salomón exilió al sumo sacerdote > Abiatar a sus heredades en esta ciudad por su participación en el asunto de > Adonías (1 R. 2:26). De los héroes de David, dos eran oriundos de Anatot, a saber, > Abiezer (2 Sam. 23:27; 1 Cro. 11:28; 27:12) y Jehú (1 Cro. 12:3). En esta ciudad nació Jeremías, aunque sus habitantes persiguieron al profeta (Jer. 1:1; 11:21-23; 29:27; 32:7-9). En ella fijaron su residencia varios judíos que regresaron del exilio en Babilonia (Esd. 2:23; Neh. 7:27; 11:32). Identificada con Anata, llamada Anat, עֲנָת, en el Talmud (*Yoma*, 10).

J.M. DÍAZ YANES

ANATOTÍAS

Heb. 6070 *Anthothiyyah*, עַנְתֹתִיָּה v. *Anthothí*, עַנְתֹתִי = «respuestas de Yahvé»; Sept. *Anathothía*, Ἀναθωθ□α v. *Anathoth*, Ἀναθ□θ. Descendiente de > Sasac, jefe benjaminita de Jerusalén (1 Cro. 8:24).

ANATOTITA

Heb. 6069 *Annethothí*, עֲ ת תִי; Sept. *anothites*, □νωθ□της (1 Cro. 11:28), *Annthothí*, עֲ תֹתִי; Sept. *Anathoth*, Ἀναθ□θ (1 Cro. 12:3), *Annthothí*, עַ תֹתִי; Sept. *anathothí*, □ναθωθ□ (1 Cro. 27:12); *Annthothí*, עֲ תֹתִי; Sept. *ex Anathoth*, □ξ Ἀναθ□θ (Jer. 29:27); *Annethothí*, עֲ ת תִי; Sept. *ex Anathoth*, □ξ Ἀναθ□θ. Habitante de la ciudad de > Anatot, en la tierra de Benjamín. Los anatotitas fueron particularmente enemigos del profeta Jeremías, precisamente conciudadano de ellos, hasta el punto de buscar su muerte, demostrando así que no hay profeta en su propia tierra. En respuesta, Jeremías les predijo que sus jóvenes morirían a espada y sus hijos y sus hijas perecerían de hambre, sin quedar ningún sobreviviente (Jer. 11:21-23).

ANAVIM

Heb. 6035 *anawim*, עֲנָוִים, pl. de *anaw*, עָנָו o עָנִיו = «deprimido, necesitado, abatido, pobre, débil, afligido».

Los pobres, en la mentalidad hebrea, eran la gente sin terrenos de propiedad, lo que tenía graves consecuencias en la cultura agrícola de Palestina. Tal clase de personas no podía intervenir en los asuntos, carecía de influencia, era explotada incluso ante los tribunales, y estaba socialmente «oprimida». Por lo general, este vocablo lleva aparejada la idea de humildad, piedad y mansedumbre, que prefiere soportar las injurias antes que ocasionarlas (cf. Sal. 25:9). Los anavim son el objeto especial de la consideración divina. Yahvé es el «Vengador de los pobres» (Sal. 9:12; cf. Prov. 28:8; Ecl. 5:8), «refugio» del oprimido (Sal. 25:9). Dios los protege e insta a su pueblo a tratarles con consideración (Sal. 69:33). El rey sabio es el que juzga al pueblo con justicia y a los pobres con rectitud (Sal. 72:2). A los anavim se le promete la tierra en heredad (Sal. 37:11; cf. Mt. 5:3). Véase POBRE, POBREZA.

ANCIANO

Heb. 2205 *zaqén*, זָקֵן = «viejo, anciano»; gr. 4245 *presbýteros*, πρεσβ□τερος = «más anciano» de *presbys*, «anciano», y la terminación *-teros*, que indica grado comparativo; pl. *presbýteroi*,

πρεσβύτεροι = «ancianos, presbíteros».

1. En Israel.

2. En la Iglesia.

3. En el Apocalipsis.

I. EN ISRAEL. En el AT el anciano es el magistrado civil y religioso al mismo tiempo, que hasta donde podemos saber, era nombrado en virtud de su edad cabeza de una casa patriarcal, de una familia de su tribu, o de la misma tribu (1 R. 8:1-3; Jue. 8:14, 16). Al tener la posición de jefe de una tribu o de las familias más grandes, el anciano tenía la autoridad de un príncipe. Ordinariamente, solo los hombres de edad madura accedían a estas funciones. Otros pueblos, como los madianitas y los moabitas (Nm. 22:4, 7), organizados en tribus, tenían ancianos. Este título designa generalmente a altos funcionarios (Gn. 50:7) que: a) gobernaban al pueblo (Dt. 27:1; Esd. 10:8); b) representaban a la nación en las transacciones que la concernían (Ex. 3:18; Jue. 11:5-11; 1 Sam. 8:4); c) honraban a un huésped (Ex. 18:12); d) concertaban alianzas (2 Sam. 5:3), o e) celebraban actos religiosos (Lv. 4:13-15; Jos. 7:6).

Un cuerpo de 70 ancianos ayudaba a Moisés a gobernar a los israelitas (Nm. 11:16-24). Cada ciudad tenía sus ancianos, que eran probablemente los cabezas de las familias locales, y ejercían la autoridad civil y religiosa (Dt. 19:12; 21:2; Rt. 4:2-11; 1 Sam. 11:3; Esd. 10:14).

Los ancianos seguían ejerciendo estas funciones en Judea durante la ocupación romana (Mt. 15:2; 21:23; 26:3, 47). Véase SINAGOGA y SANEDRÍN.

II. EN LA IGLESIA. En el NT los términos «anciano» y «epíscopos» (que significa supervisor u obispo) eran intercambiables (cf. Hch. 20:17, 28; Tit. 1:5, 7), aunque no totalmente sinónimos. El término de «anciano» (*presbýteros*) denota la dignidad de su función, en tanto que *epíscopos*, ἐπίσκοπος señala sus deberes inherentes. De hecho, el consejo de ancianos es traducido en la LXX como *presbýteroi*, πρεσβύτεροι, que corresponde al latín *senes*, de donde procede la palabra castellana «senado».

En el año 44 d.C. encontramos ya ancianos en la iglesia en Jerusalén (Hch. 11:30), según el modelo de la sinagoga. Durante su primer viaje misionero, Pablo nombró ancianos en cada iglesia (Hch. 14:23). De hecho, los ancianos en las iglesias de la gentilidad, hasta allí donde nos lo muestra el NT, fueron siempre nombrados por la irreemplazable autoridad apostólica, ya ejercida personalmente, o bien delegada expresamente en unas personas determinadas (cf. 1 Ti. 3:1-15; Tit. 1:5). Las instrucciones para su establecimiento oficial nos vienen dadas en cartas dirigidas a colaboradores apostólicos, las llamadas Epístolas Pastorales. También cumplían sus funciones en las comunidades de cristianos de origen judío (Stg. 5:14; 1 P. 5:1). Es evidente que la dignidad de anciano en la Iglesia cristiana se correspondía con la de anciano entre los judíos. Ambos cargos estaban revestidos de la misma autoridad. Los ancianos estaban asociados con los apóstoles en el gobierno de la Iglesia (Hch. 15:2, 4, 6, 22, 23; 16:4; cf. Hch. 21:18). Eran los obispos o supervisores de las iglesias locales (Hch. 20:17, 28; Tit. 1:5) y su función era ocuparse del estado espiritual de la congregación, ejerciendo la disciplina, enseñando (1 Ti. 3:5; 5:17; Tit. 1:9; Stg. 5:14; 1 P. 5:1-4; cf. He. 13:17) y también gobernando, tal como aparece estrechamente ligado en Heb. 13:7: «Acordaos de vuestros dirigentes (*hegúmenoi*, ἡγούμενοι) que os hablaron la palabra de Dios (*hoítines elálesan hymîn ton logon tu theú*, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ)». Las iglesias locales tenían varios obispos o supervisores (Fil. 1:1), llamados también ancianos (Hch. 11:30). No se hace

alusión alguna a una distinción de funciones entre ellos. Dentro de la iglesia cristiana de los tiempos apostólicos, como en la sinagoga, la predicación no era una función esencial de los ancianos; no les estaba reservada de una manera exclusiva. Como pastores del rebaño, los ancianos debían instruir bien y ser «aptos para enseñar» (*didaktikoi*, διδακτικο�, 1 Ti. 3:2; Tit. 1:9), fieles a la doctrina recibida (*antekhómenoi tu kata ten didakhén pistú logu*, �ντεχό�μενοι το� κατ� τ�ν διδαχ�ν πιστο� λ�γου, Tit. 1:9). Pero toda persona que poseyera el don de profecía o enseñanza tenía derecho a dar exhortaciones (1 Cor. 12:28-30; 14:24, 31).

Es importante señalar la distinción entre «don» y «cargo». El primero proviene directamente del Señor; el segundo, por el ejercicio de la autoridad humana. El don no precisaba de distinción de cargo para ser ejercitado, y se ministraba en sujeción inmediata a la Cabeza. La autoridad de los ancianos derivaba de su establecimiento oficial por los apóstoles y tenía su esfera en el seno de la asamblea local.

III. EN EL APOCALIPSIS. Los veinticuatro ancianos que ve Juan en el Cielo son mencionados frecuentemente en el Apocalipsis. Se los ve alrededor del trono de Dios, sentados en tronos ellos también, vestidos de blanco y con coronas de oro, en actitud de adoración. Se caracterizan por su alta dignidad celestial como aquellos que expresan las alabanzas a Dios por su acción salvífica en la historia (Ap. 4:4, 10). En el AT, cuando todo estaba en orden había veinticuatro grupos sacerdotales (1 Cro. 24:7-18) o cantores del Templo (1 Cro. 25:9ss), cada uno de ellos presidido por un anciano; puede que el hecho de que sean veinticuatro los ancianos del Apocalipsis aluda a estas veinticuatro clases de sacerdocio, que en el judaísmo posterior fueron denominados «ancianos». Los ancianos en el Cielo tienen > arpas de oro llenas de perfume «que son las oraciones de los santos», con lo que se evidencia su actuación como sacerdotes-cantores (Ap. 5:8), pues celebran la redención con un cántico (Ap. 5:9). Se trata indudablemente de la Iglesia vista ya en el Cielo en su carácter de «real sacerdocio» (cp. 1 P. 2:9). Véase OBISPO, PASTOR, PRESBÍTERO, VEJEZ.

BIBLIOGRAFÍA: L. Coenen, "Anciano" en *DTNT* I, 122-129; J. Delorme, dir., *El ministerio y los ministerios según el NT* (Cristiandad 1975); A. Kuen, *Ministerios en la Iglesia* (CLIE 1995); F. Lacueva, *La Iglesia. Cuerpo de Cristo* (CLIE 1973).

A. ROPERO

ANCIANO DE DÍAS

Aram. 6268 *attiq yomín*, עַ ִק י מִין = «venerable»; Sept. *palaiós hemerôn*, παλαι�ς �μερ�ν. Expresión utilizada por Daniel y aplicada a Yahvé en tres ocasiones, aludiendo a su eternidad (Dan. 7:7, 9, 13, 22). La expresión es propia del profeta y sin duda es utilizada para mostrar el contrastre entre los monarcas de la tierra, que se suceden con rapidez unos a otros, y la permanencia del Rey de los Cielos.

ANCLA

Del gr. 45 *ánkyra*, �γκ�ρα. Instrumento para fijar los navíos en el fondo del mar. Las anclas usadas por los antiguos se parecían algo en su forma a las modernas, como se puede ver en algunas monedas. Cuando Pablo se dirigía a Roma, se precisó de cuatro anclas para asegurar el barco (Hch. 27:29, 30, 40). El ancla alude metafóricamente a la esperanza puesta ante el cristiano; con esta ancla para el alma, que penetra hasta dentro del velo, queda asegurada y firme. En Hebreos se nos exhorta a los cristianos a tener nuestra mirada dirigida al Cielo, donde se halla el ancla de nuestra esperanza. No importa cuántas tormentas hayamos de afrontar, la consumación de nuestra esperanza es algo seguro,

si ha sido depositada en Cristo (Heb. 6:19).

ANDRÉS

Gr. *Andreas*, Ἀνδρέας = «varonil», «valeroso». Uno de los doce apóstoles, hijo de Jonás (Mt. 16:17; Jn. 1:42) y hermano de Simón Pedro (Mt. 10:2; Jn. 1:40), el primero en seguir a Jesús, razón por la que se le llama el *Protocleto* o «el primer llamado», aunque su hermano Pedro sea más distinguido en dignidad.

1. Andrés en los evangelios canónicos.
    1.1. Vocación.
    1.2. El testimonio de las listas.
    1.3. Andrés con Felipe.
2. Andrés en la literatura Patrística 3. Andrés en la literatura apócrifa.
    3.1. *Hechos Apócrifos de Andrés.*
    3.2. *Andrés en el resumen de Gregorio de Tours.*
    3.3. *Andrés en los Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos.*

I. ANDRÉS EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS.

1. *Vocación*. Andrés fue el primero de los discípulos que fue llamado por Jesús al apostolado. Así lo expresa con evidente intención el autor del cuarto evangelio, compañero con toda probabilidad de Andrés en varias circunstancias de su vida. Ambos eran pescadores, vecinos de > Betsaida de Galilea (Jn. 1:44), discípulos del Bautista; ambos se sintieron atraídos por Jesús en las mismas circunstancias Y ambos tuvieron experiencias paralelas en la convivencia con Jesús.

El relato de su vocación en el cuarto evangelio difiere de la versión ofrecida en los tres evangelios sinópticos. En el primero, Andrés aparece entre los discípulos de Juan el Bautista, al oír que este se dirige a Jesús como «el cordero de Dios», se puso a seguir a Jesús en compañía de otro discípulo, presumiblemente Juan. Fue el inicio de su apostolado con Jesús (Jn. 1:35-40). Desde un principio reconoció a Jesús como el Mesías y así lo hizo saber a su hermano Simón Pedro (Jn. 1:37-42).

Las narraciones de Marcos y Mateo contienen una redacción sensiblemente paralela entre sí. El texto de Mateo dice: «Caminando [Jesús] junto al mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón el llamado Pedro y Andrés su hermano, que estaban lanzando la red al mar, pues eran pescadores. Y les dice: "Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres". Ellos, al instante, dejando las redes, le siguieron» (Mt. 4:18-19 par.). La versión de Marcos no añade a la de Mateo ningún elemento diferente. Sin solución de continuidad, se narra la vocación de Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, que estaban en la barca reparando las redes con su padre.

El texto de Lucas se aparta de los de Mateo y Marcos en detalles concretos. No dice que Jesús caminaba o pasaba a lo largo del mar (*thálassa*) de Galilea. Habla de que las turbas estaban expectantes porque querían oír la «palabra de Dios». Jesús no pasaba, sino que estaba junto al lago (*límnē*) de Genesaret. Allí vio dos barcas, cuyos pescadores, bajados a tierra, estaban lavando las redes. Subió a una de las barcas, que era la de Simón, y desde allí dirigió la palabra a las turbas como desde una cátedra improvisada. Terminada la alocución, pidió a Pedro que remara mar adentro y echara las redes para la pesca. El resultado de la operación fue tan generoso y espectacular que tuvieron que hacer señas a los compañeros de la otra barca para que les ayudaran. Pedro y los otros compañeros quedaron espantados por el milagro (Lc. 5:1-11).

El suceso es el mismo que está reflejado en la escena de la vocación en los evangelios de Mateo y de Marcos. El vaticinio de que los apóstoles serían en adelante pescadores de hombres es común a los tres sinópticos. Es también común la presencia de las dos barcas, aunque en el pasaje de Lucas no se dice nada de Andrés. Sin embargo, Simón y Andrés eran pescadores en la barca que abandonaron cuando fueron llamados al apostolado. Como lo eran también Santiago y Juan, quienes igualmente lo dejaron todo para seguir a Jesús. Lo que deja bien claro Lucas es que los pescadores, testigos de la pesca milagrosa, dejaron las barcas en tierra y siguieron al que les llamaba para una pesca transcendente. Santiago y Juan eran socios (*koinōnói*) de Simón, por lo que de acuerdo con los datos conocidos por la escena de la llamada en Mateo y Marcos, lo eran también de Andrés. Y por la lógica de los textos, Andrés fue testigo y quedó sobrecogido de espanto ante el milagro de la pesca.

2. *El testimonio de las listas*. En las listas de los apóstoles, Andrés aparece en todas ellas formando parte del primero de los cuartetos. Mateo y Lucas, en un texto perteneciente a la fuente Q, lo enumeran en segundo lugar emparejado con Simón Pedro, su hermano. Ambos evangelistas conocen y hacen uso del nombre de Simón, llamado también Pedro, y recuerdan que Simón y Andrés eran hermanos. Marcos testifica que Jesús impuso a Simón el nombre de Pedro, pero no enumera a Andrés en pareja con Simón Pedro sino en cuarto lugar. Sabe que Andrés era hermano de Simón (Mc. 1:16), pero no lo expresa en su relación.

En la lista de los apóstoles de Marcos, Andrés forma pareja con Felipe, con quien tendrá actuaciones en común según el cuarto evangelio. El elenco de los apóstoles en el libro de los Hechos de Lucas, enumera también al apóstol Andrés en cuarto lugar, pero seguido inmediatamente por Felipe, aunque sin la conjunción copulativa.

Las listas, pues, conceden a Andrés un lugar de privilegio al situarlo en el primero de los cuartetos de apóstoles, en segundo lugar en Mateo y Lucas, y en el cuarto en Marcos y en los Hechos. Mateo y Lucas subrayan el dato de que Simón Pedro y Andrés eran hermanos, lo mismo que Mateo y Marcos nombran a Santiago y Juan identificándolos como hermanos entre sí e hijos de Zebedeo. Pero la insistencia misma en la hermandad de Pedro y Andrés es ya un indicio de la alta valoración de Andrés al figurar al lado del que era considerado como «el primero de los apóstoles», como testifica, por ejemplo, el libro de los *Hechos de los santos apóstoles Pedro y Pablo*, 5, 1 (s. V/VI).

El detalle queda de manifiesto en el relato de la curación de la suegra de Pedro. Al salir Jesús de la sinagoga de Cafarnaún, «se dirigió a la casa de Simón y Andrés en compañía de Santiago y de Juan» (Mc. 1:29 par.). Los dos hermanos no solamente tenían en común la hermandad, sino que practicaban la misma profesión de pescadores y habitaban en la misma vivienda. La suegra de Simón estaba enferma con fiebre, de la que fue curada por Jesús de forma que pudo levantarse y ponerse a servirles.

Es sabido que una terna de discípulos gozaba de la privilegiada intimidad con el Maestro. Fueron testigos de su gloria sobre el monte de la transfiguración, de su humillación en el huerto de Getsemaní, de milagros determinados, como el de la resurrección de la hija de Jairo y de enseñanzas concretas. En una de estas clases particulares, la terna de Pedro, Santiago y Juan está ampliada con la presencia de Andrés. Los cuatro se acercaron a Jesús en el monte de los Olivos para preguntarle cuándo sucederían sus vaticinios sobre la destrucción del templo (Mc. 13:3). Así lo afirma Marcos cuando Mateo y Lucas, en los pasajes paralelos, atribuyen la consulta a los discípulos, que obviamente son allí también los destinatarios de la prolija respuesta de Jesús. Pero Marcos parece querer destacar lo reservado de la consulta. Dice, en efecto, que los cuatro mencionados discípulos

le preguntaron *kat ' idían* («aparte») sobre su comentario acerca de las grandes construcciones del templo, objeto de su contemplación desde las laderas del monte.

3. *Andrés con Felipe*. El autor del cuarto evangelio refiere en un mismo contexto las vocaciones de Andrés y de Felipe. La de Felipe tuvo lugar y momento al día siguiente después de la vocación de Andrés (Jn. 1:43). Era, pues, comprensible que las relaciones entre ambos paisanos tuvieran un carácter de particular complicidad. Esa circunstancia aparece destacada en las listas de los apóstoles en Marcos y en los Hechos, en donde sus nombres aparecen juntos. Marcos los une incluso con la partícula *kai* copulativa.

Pero el cuarto evangelista, el posible discípulo del Bautista que escondía su identidad en un intencionado silencio, es el que refiere dos anécdotas en las que Andrés y Felipe ejercen un cierto protagonismo de la narración. Una de ellas es la multiplicación de los panes según la versión de Juan 6:1ss. Compadecido Jesús de la muchedumbre que le seguía, abordó a Felipe con intención de probarle (*peirázōn autón*): «¿Dónde compraremos panes para que coman éstos?» Felipe respondió con razón que no bastarían doscientos denarios para que cada uno recibiera un pedacito. Intervino entones «Andrés, el hermano de Simón Pedro», para comunicar que por allí «había un muchacho que tenía cinco panes de cebada y dos peces» (Jn. 6:9). Fue la base para la multiplicación milagrosa de los alimentos, suficientes y sobrados para dar de comer a cinco mil hombres.

Según el texto del cuarto evangelio, la fama de Jesús y sus milagros eran lo bastante trascendentes como para que los griegos, deseosos siempre de conocer novedades, sintieran curiosidad por los sucesos. Habían subido a Jerusalén con ocasión de la fiesta. Como no se atrevían a dirigirse a Jesús en persona, buscaron la mediación de sus discípulos. Abordaron a Felipe, pero este, que ya había dado signos de cierta timidez, fue a decírselo a su paisano Andrés y ambos «se lo comunicaron a Jesús" (Jn 12:20-22). Felipe se armó de valor al contar con la complicidad de uno de los apóstoles mejor relacionados. Una persona con la que se sentía unido por el paisanaje y la profesión.

II. ANDRÉS EN LA LITERATURA PATRÍSTICA. Mencionado por última vez después de la > Ascensión de Cristo, Andrés desaparece del escenario bíblico, pero su protagonismo se prolongó en obras de carácter diverso, aparecidas tanto en oriente como en occidente. Aparece como héroe de una profusa literatura legendaria, donde unas veces es acompañado de Matías y otras de Pedro o Bartolomé. Según Eusebio de Cesarea, que toma su dato de Orígenes, en el reparto del mundo para la evangelización habrían correspondido a Andrés los países de las costas del mar Negro, la parte Norte de la península Balcánica y Escitia (Eusebio, *Hist. ecl.* III,1), la tierra donde mas tarde se formó Rusia; sin embargo, allí no se han encontrado huellas del cristianismo anteriores al siglo III.

Gregorio Nacianceno menciona las labores de Andrés en el Epiro; Jerónimo las ubicó en Acaya (*Ep. ad Marcellam*); y Teodoreto, en Hellas (*In Ps 116*). Probablemente todos estos datos sean correctos, pues Nicéforo dice que Andrés predicó en Capadocia, Galacia y Bitinia (Eusebio, *Hist. ecl.* II,39). Se puede conjeturar que acompañara a su hermano Pedro en la evangelización del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia (cf. 1 Pd 1:1) y que, después de haber ejercido su apostolado en las colonias griegas en torno al Mar Negro, particularmente en Sinope, en cuyas cercanías la tradición local muestra la cátedra de piedra blanca que habría servido al apóstol para su predicación, este pasara a Tracia, Macedonia y Grecia, como lo afirman Jerónimo, Teodoreto y Nicéforo.

En el *Liber de miraculis Andreae apostoli*, atribuido a Gregorio de Tours (538-594), se traza el marco geográfico de la actividad apostólica de Andrés desde Jerusalén a Grecia, haciéndole pasar

por las regiones cercanas al Mar Negro, en conformidad con los datos y tradiciones históricas que se contienen en los relatos apócrifos.

III. ANDRÉS EN LA LITERATURA APÓCRIFA. Existe un escrito apócrifo que lleva el título de *Hechos de Andrés*, del que se han conservado varios fragmentos y refundiciones. Se remontaría a la segunda mitad del siglo II. Se piensa que se compuso en Acaya, por ser Patrás, ubicada en el Golfo de Patrás, el último escenario de la vida del apóstol, donde sufrió el martirio. Se ha sospechado de la ortodoxia de estos escritos, que revelan tendencias encratitas y huellas de gnosticismo. Según E. Amann se trataría solo de alguna inexactitud teológica, no de una heterodoxia consciente o querida por el autor de estos *Hechos*, en los que «se conserva puro de todo compromiso el ideal cristiano». En alguna de las manipulaciones de dicha obra se supone inspirada la circular que se dice enviada por los presbíteros y diáconos de las iglesias de Acaya a todas las iglesias de Oriente y Occidente sobre el martirio de Andrés.

En los *Hechos de Andrés* se puede reconocer un fondo histórico que culmina en el martirio, mientras que otros escritos relacionados con el apóstol pertenecen al campo de la literatura puramente legendaria. Tales son: *Hechos de Andrés y de Matías en la ciudad de los antropófagos*, obra conservada en griego, latín, copto, siríaco, etíope y en una refundición anglosajona. *Hechos de los santos apóstoles Pedro y Andrés*, de los que existen numerosas recensiones, en griego, eslavo y etíope; y algunos otros textos menos conocidos.

1. *Hechos Apócrifos de Andrés* (*HchAnd*) son la fuente primigenia de la que se derivan las tradiciones sobre el protagonista. Una fuente que goza de una preciosa y venerable antigüedad. Si su origen se remonta hasta los alrededores del año 150, tenemos una prueba fehaciente de que los distintos elementos que componen la leyenda empezaron a gestarse en tiempos muy tempranos. Lo lamentable en este caso es la escasez de documentos auténticos originales. Hasta las postrimerías del siglo pasado era conocido solamente el fragmento de los *HchAnd*, contenido en el códice Vaticano V 808 *Perí hēmâs* («Sobre nosotros»), muy típico y representativo de lo que se conoce sobre el tenor literario de la obra. Por eso, editores y comentaristas recurrían a las numerosas reelaboraciones de la leyenda en su afán por reconstruir los elementos esenciales.

Este apócrifo tiene de común con otros Hechos similares la presencia de una mujer, que es coprotagonista al lado del apóstol epónimo. Aquí es Maximila, esposa del procónsul de Acaya, Egeates. En el texto se dice que la mujer había sufrido una enfermedad, de la que fue curada por Andrés (*HchAnd* 26, 2). Maximila se convirtió en cómplice y colaboradora de Andrés en las tareas de su ministerio. Prestaba sus estancias como local para las reuniones de los fieles en el día del Señor.

Como reflejo del talante literario de los *HchAnd*, el códice Vaticano V 808 (*HchAnd* 33-50) está constituido por un 73% de discursos y plegarias de Andrés frente a un 16,5% de partes narrativas y un 11,5% de otros interlocutores. El códice, muy representativo del resto de los Hechos, es básicamente de carácter parenético. Empieza con un discurso de Andrés pronunciado en la cárcel y que ocupa todo el capítulo 33. Después de una intervención del procónsul Egeates, Andrés pronuncia una larguísima alocución que va desde el c. 37 hasta el final del 45. Un breve pasaje narrativo da paso a una nueva exhortación del Apóstol, que abarca los capítulos 47-50. Pero no todo es cuestión de cantidad. El fragmento es un buen ejemplo de la «verbosidad» tan censurada por Gregorio. El c. 42, que forma parte de la alocución dirigida por Andrés a Estratocles, contiene 16 interrogaciones, seguidas de otras 37 de carácter negativo introducidas mediante la partícula *mē*.

Las frecuentes exhortaciones de Andrés, dedicadas a Maximila, tienen un subido tono encratita. En labios de Andrés y de Maximila, quedan calificadas las relaciones matrimoniales de forma muy negativa: «Inmunda relación» (14, 2), «corrupción inmunda» (16, 1), «obra terrible y vergonzosa» (21, 2). La complicidad del Apóstol con Maximila llega hasta el punto de colaborar en la maniobra de la piadosa mujer para quedar liberada del débito conyugal. En efecto, Maximila tramó su sustitución por una criada suya tan hermosa como liviana de conciencia para que «durmiera con Egeates como si fuera su esposa» (18, 2). Tan peregrina determinación no mereció de Andrés el menor reproche. Al contrario, el Apóstol alimentaba con sus consejos la decisión tomada por Maximila de vivir una vida en castidad perfecta: «Permanece casta», le decía (39, 2), «no te entregues a Egeates; resiste a sus asechanzas» (40, 1). Y en una sentida oración suplicaba: «Guárdala, dueño mío, sobre todo, de esta mancha inmunda… y apártala de su presunto (en apariencia) esposo» (16, 1).

Las recomendaciones de Andrés, cuando exhortaba a Maximila a vivir una «vida casta, pura, santa, inmaculada, íntegra» (40, 1), iban siempre incluidas en un contexto más amplio de una marcada oposición entre lo permanente y lo transitorio, lo espiritual y lo material, lo celestial y lo terreno. Ideas que llenaban la mente de Andrés y estaban obsesivamente presentes en sus parénesis habituales y particularmente en las exhortaciones que pronunció desde la cruz.

Ante la negativa de Andrés de ofrecer sacrificios a los dioses, Egeates mandó que lo azotasen y lo *ataran* por los pies y por las manos a una cruz; no *clavado* a ella para que tardara más en morir y sus padecimientos fuesen más prologados. El magisterio de Andrés y su actitud en el mismo suplicio estuvieron a punto de provocar una revuelta entre los espectadores de la ejecución que protestaban de la inocencia del santo. Pero el mismo mártir se encargó de apaciguar las iras del pueblo. Dos días tardó en morir suspendido del madero. Durante ellos no cesó de predicar desde aquel púlpito a una concurrencia de unas veinte mil personas, muchas de las cuales se amotinaron contra Egeates intentando matarle y diciendo que aquel santo varón tan justo y virtuoso no merecía el trato que le estaban dando. Una cordial plegaria puso fin a la andadura terrenal de Andrés, que encontró por fin el apetecido descanso en el acatamiento de «Cristo, a quien he deseado, a quien he amado, a quien conozco, a quien poseo, de quien soy» (63, 2).

Maximila, esposa del procónsul, se hizo cargo del cuerpo del bienaventurado apóstol y lo enterró piadosamente. De Maximila cuentan los *HchAnd* que “eligió una vida casta y tranquila”. Por el contrario, desesperado Egeates por no poder convencer a su esposa, “se levantó una noche y, a escondidas de todos los suyos, se arrojó desde una gran altura y murió” (*HchAnd* 64, 2).

2. *Andrés en el resumen de Gregorio de Tours*. Su título original proclama claramente su contenido: *Liber de miraculis beati Andreae apostoli* (*Libro sobre los milagros del bienaventurado apóstol Andrés*), pero no es una composición independiente, ni siquiera una reelaboración de los datos de la tradición legendaria sobre el apóstol Andrés. Es, por confesión propia del mismo Gregorio, un resumen de los *Hechos Apócrifos de Andrés*. Ofrece abundantes elementos de interés sobre el carácter del libro que resume. Le sorprende y disgusta la excesiva verbosidad (*nimia uerbositas*), por la que algunos consideraban el libro como apócrifo. Gregorio confiesa haber seleccionado (*retrahere*) y aclarado (*enucleare*) solamente los prodigios (*uirtutes*). En este resumen, aparecen sin grandes comentarios los siguientes relatos: el ciego iluminado (c. 2), el joven resucitado (c. 3), expulsión de siete demonios (c. 6), resurrección de un muerto (c. 7), la tempestad calmada (c. 8), el niño enfermo curado (c. 13), otro muerto resucitado (c. 14), curaciones en Filipos

(c. 15), sanada la hija del rico Nicolás (c. 16), expulsión de un demonio (c. 17), resurrección de un soldado y del hijo del procónsul (c. 18), muerte de la gran serpiente y del joven envenenado (c. 19), rescate del joven ahogado (c. 21), cuarenta muertos resucitados (c. 24), curación de varios endemoniados (c. 27), conversión del fornicario impenitente por la oración de Andrés (c. 28), liberación de varios endemoniados (c. 29), curación de Maximila, esposa del procónsul de Patrás (c. 30), un enfermo sanado (c. 31), tres ciegos iluminados (c. 32), curación con agua del mar del paralítico ulcerado (c. 33), curación del criado de Estratocles (c. 34).

En un breve capítulo (c. 36), resume Gregorio el amplio relato de la muerte de Andrés con sus prolegómenos y circunstancias. La crucifixión y la sepultura van despachadas con frases concisas y poco menos que apresuradas. «Sacado de la cárcel y golpeado gravísimamente, fue colgado en la cruz», dice Gregorio, omitiendo pasajes tan característicos como los de los problemas con que tropezaron los verdugos para poder ejecutar la sentencia (*HchAnd* 51-53), los del saludo a la cruz (*HchAnd* 54-55), el largo discurso de Andrés ya crucificado (*HchAnd* 56-62). La sepultura está narrada igualmente con brevedad: «Maximila, recibiendo el sagrado cuerpo, lo cubrió con aromas y lo depositó en el sepulcro».

3. *Andrés en los Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos*. El primer problema que llama la atención del lector en estos *Hechos* es la vacilación de los manuscritos en la identificación de uno de los apóstoles protagonistas. Mateo y Matías se disputan uno de los coprotagonismos. La confusión no es difícil si tenemos en cuenta la raíz hebrea de ambos nombres: Matán y Yahvé apocopado. Como Matatías (1 Mac. 2, 1), ambos significan «Don de Yahvé». El entronque etimológico y un significado común pueden haber incidido en la confusión. Pero una realidad innegable es que ambos apóstoles son titulares de una tradición que sitúa episodios de su ministerio en la tierra de los antropófagos. El dato literario puede ser fruto de la semejanza y la consiguiente confusión de los nombres.

Bonnet se decanta por Matías, basando su teoría en la calidad de los manuscritos más valorados por él en su edición del texto, que dan como uno de los protagonistas de este Apócrifo a Matías (*Acta Apostolorum Apocrypha*, II 1, XIX-XXIV y 65-116). Lipsius, por el contrario, en su obra sobre los Hechos y Leyendas de los Apóstoles prefiere el nombre de Mateo (*Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* I-II, 1883-1890, I 46). Una de las razones en las que Erbetta apoya esta segunda opinión es la relación de la liberación de Mateo a manos de Andrés, tal como la recoge el libro III del Pseudo Abdías de las *Uirtutes Andreae* en su capítulo 2, que parece un duplicado de los *Hechos de Andrés y Mateo* (Matías). El resumen que hace Gregorio de Tours de los *HchAnd* empieza con el capítulo primero: «Sobre el apóstol Mateo y lo que sucedió en Mirmidona», la presunta tierra de los antropófagos.

Andrés predicaba el Evangelio en Acaya mientras Mateo lo hacía en el país de los mirmidones. Mateo yacía en la cárcel cargado de cadenas y condenado a morir como alimento de sus carceleros. Para liberar a Mateo, el Señor envió a Andrés quien llegó allá milagrosamente. El relato del Pseudo Abdías habla de los mirmidones, pueblo mitológico en la región de Tesalia donde reinó Aquiles. El nombre de los mirmidones estaba etimológicamente relacionado con hormiga (*myrmex*). Además, en su pasado mítico, los mirmidones habían sido hormigas. Debe recordarse en apoyo de Mateo que su Martirio (*MartMt*) no ofrece la menor duda de que los sucesos expuestos se refieren a Mateo. Gonzalo Aranda y Concepción García Lázaro dan por supuesto que el coprotagonista de estos Hechos con Andrés es Mateo.

A los reparos puestos por Andrés sobre las dificultades para llegar a tiempo a la ciudad de los antropófagos, el Señor respondió facilitando su traslado con una nave en la que él mismo hacía las funciones de capitán. Y todo como correspondía a la situación de apóstoles profesionalmente desprendidos. Durante la travesía Jesús mantuvo un largo parlamento con Andrés sobre sus milagros y la incomprensible incredulidad de los judíos (cc. 5-15). El desembarco fue una operación realizada por los ángeles que acompañaban al Señor. Tomaron a los viajeros mientras éstos dormían y los depositaron en tierra (cc. 16-18).

Andrés cumplió su misión liberando a Mateo y a sus compañeros de infortunio. Devolvió a todos la vista, la razón y la libertad (c. 21). Una nube se llevó a Mateo, que desaparece desde este momento del relato. Andrés es en adelante protagonista en exclusiva de estos Hechos (cc. 22ss).

Los antropófagos quedaron desolados al comprobar que habían desaparecido los prisioneros, lo que significaba también la desaparición de sus medios de subsistencia. Tomaron la decisión de sustituir a los desaparecidos con los ancianos de la ciudad. Uno de ellos ofreció a sus propios hijos para librarse de la condena. La plegaria de Andrés salvó a los niños en el momento supremo (cc. 22-23). Pero un demonio denunció a Andrés ante las autoridades como autor del entuerto. Los antropófagos quisieron vengar el daño que habían sufrido y programaron para él los más rebuscados tormentos. Le ataron una soga al cuello y lo arrastraron por calles y plazas (cc. 24-28). Sus despojos de carne y sangre florecían en árboles de singular lozanía. El Señor lo sanó y reanimó.

Entonces Andrés hizo que de una estatua de piedra situada en el centro de la cárcel brotara todo un diluvio de aguas corrosivas que inundaron la ciudad, mientras una nube de fuego la rodeaba para hacer imposible la huida. Los antropófagos tuvieron que afrontar su nuevo destino. Si no las palabras de Andrés, la contundencia de los sucesos provocó la masiva conversión de los habitantes de la ciudad. El Apóstol resucitó a muchos que habían perecido en la inundación, pero precipitó en el abismo al anciano parricida y a los catorce encargados de degollar a los prisioneros (cc. 29-33). Una especie de *deus ex machina* consiguió lo que Andrés no había conseguido con su predicación.

Dentro de esa dialéctica de hechos más que de ideas, los prodigios en *HchAndMt* son abundantes y fáciles. Andrés, arrastrado por la ciudad, no solamente no muere, sino que sus carnes desgajadas florecen en árboles frondosos. La omnipotencia divina ni tiene ni puede tener tope a sus poderes. Y en la mentalidad del autor, ésa era una razón más que suficiente para doblegar los corazones más recalcitrantes. La liberación de Mateo y los demás condenados es un paseo triunfal en contraste con la situación posterior de un Andrés impotente en mano de sus verdugos. Pero la liberación es una sucesión de prodigios al margen de toda lógica humana. Los siete guardianes de la cárcel caen muertos. Andrés hace la señal de la cruz sobre la puerta, que se abre sola. Impone sus manos sobre la frente de los prisioneros, que recobran la vista inmediatamente. El mismo gesto sobre sus corazones hace que recuperen su inteligencia humana. Luego les procura Andrés alimento con una higuera cuyo fruto no sólo no disminuye, sino que produce más cuanto más consumen. Como remate, Andrés se ofrece como la garantía de una libertad definitiva (cc. 19-21).

El uso de la Sagrada Escritura es un elemento que distingue estos *Hechos*. No solamente aluden detalladamente a sucesos y personajes de la Biblia, sino que recogen citas textuales con o sin referencia expresa hasta una cifra no inferior a catorce. Están presentes acontecimientos como la misión a los apóstoles, el apaciguamiento de la tempestad, la multiplicación de los panes, detalles de la pasión, conversación con la samaritana, etc. Textualmente son citados los siguientes pasajes: Mt. 2:10; 10:10 par.; 10:16; 10:30; 11:5 par.; 12:24.27; 13:55 par.; 24:35; 27:56 par.; Mc. 4:38 par.; Mc.

10:28 par.; Lc. 10:3; Jn. 2:1-11 (varios detalles); Hch. 10:14.

BIBLIOGRAFÍA: G. Aranda y C. García Lázaro, eds., *Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos* (CN 2001); E.G. Kraeling, *Los discípulos*, cap. 2 (Plaza & Janés, Barcelona 1968); P.M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter. His History and his Legends* (Brill, Leiden 1958); A. Piñero y G. Del Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los apóstoles*, vol. I: Hechos de Andrés, de Juan y de Pedro (BAC 2005).

G. DEL CERRO CALDERÓN

ANDRÓNICO

Gr. 408 *Andrónikos*, Ἀνδρόνικος = «conquistador de hombres», nombre común entre los generales de Antíoco Epífanes (2 Mac. 4:31; 5:23). Judio cristiano de Roma, «pariente y compañero de cautiverio» de Pablo, a quien este manda saludos (Ro. 16:7). No se sabe si era pariente carnal o meramente racial. Gozaba de «mucha estima entre los apóstoles» y fue cristiano antes que el propio Pablo. Según Hipólito, fue obispo de Panonia; según Doroteo, de España.

ANEM

Heb. 6046 *Anem*, עָנֵם = «dos manantiales»; Sept. *Anam*, Ἀνάμ v. *Ainán*, Αἰνάν. Ciudad levítica en el territorio de la tribu de Isacar, asignada a los gersonitas (1 Cro. 6:73), llamada > En-ganim en Jos. 19:21; 21:29.

ANER

Heb. 6063 *Aner*, עָנֵר, probablemente «niño». Nombre de una persona y de un lugar del AT.

1. Sept. *Aunán*, Αὐνάν. Jefe cananeo en las cercanías de > Hebrón, quien juntamente con Escol y Mamre, unió sus fuerzas a las de Abraham para rescatar a Lot (Gn. 14:13, 24).

2. Sept. *Ener*, Ἐνήρ v. *Anar*, Ἀνάρ. Ciudad en el territorio de la tribu de Manasés dada a la familia levita de Coat (1 Cro. 6:70).

ANFÍPOLIS

Gr. 295 *Amphípolis*, Ἀμφίπολις. Ciudad capital de la antigua Macedonia oriental, situada cerca de la desembocadura del río Estrimón, que casi la rodeaba, de donde su nombre, *Amphípolis*, que significa «ciudad rodeada por un río». Fue fundada en el siglo V a.C. por los atenienses. Ubicada sobre la *Via Ignatia*, Pablo y Silas pasaron por ella de camino a Filipos (Hch. 17:1), de la que distaba unos 53 km. En la actualidad el barrio de Empoli, situado sobre el antiguo emplazamiento, recibe el nombre de Jeni-keni o Neckhorio, «ciudad nueva».

J.M. DÍAZ YANES

ÁNGEL

Heb. 4397 *maleakh*, מַלְאָךְ; gr. 32 *ángelos*, ἄγγελος, en ambas lenguas sig. «mensajero».

1. Nombres y funciones; 2. «Hijos de Dios».
3. Querubines y serafines.
4. Ángeles de la guarda y arcángeles.
5. Ángeles en el ministerio de Jesús.
6. Ángeles en la vida apostólica.

I. NOMBRES Y FUNCIONES. En el AT el término *maleakh* se aplica tanto a los seres humanos

enviados por otros hombres, como a los seres sobrenaturales enviados por Dios. La imagen del «ángel» está presente en casi todas las religiones de la antigüedad, como miembro de una categoría de seres espirituales inteligentes un poco superiores al hombre (cf. Sal. 8:6; Heb. 2:7), que ejercen una labor mediadora entre Dios y la humanidad, tanto como portadores de buenas nuevas, como ejecutores de los juicios divinos. En tanto que mensajeros celestiales, los ángeles aparecen a menudo con semblante humano, y por tanto no siempre son reconocibles. Ejercen funciones permanentes y a veces desempeñan tareas específicas, como la de guiar al pueblo en el éxodo de Egipto (Ex. 14:19; 23:20, 23) o la de aniquilar el ejército enemigo de Israel (2 R. 19:35). Así pues, gradualmente, el término pasó a indicar cualquier criatura celestial, superior a los hombres, pero inferior a Dios, encargada de ejercer cualquier función en el mundo visible e invisible. En los libros tardíos reciben el nombre equivalente de *qedoshim*, קְדֹ . ים; Sept. *hoi hágioi*, οἱ ἅγιοι = «santos» (Dt. 33:3: Job 15:15; Sal. 31:23; 34:9; Zac. 14:5; 1 Ts. 3:1; 2 Ts. 1:10; Jud. 1:14).

II. «HIJOS DE DIOS». Poco es lo que sabemos de la naturaleza de los ángeles. A veces la imagen que de ellos se nos ofrece recuerda el mundo persa, tan dado a ver en el fuego la manifestación especial de la divinidad: «Ciertamente de los ángeles dice: El que hace a sus ángeles espíritus, y a sus ministros llama de fuego» (Heb. 1:7). En el AT son frecuentes las referencias a unos peculiares «hijos de Dios» (cf. Gn. 6:4; Dt. 32:8; Job 1:6; 2:1; 38:7; Sal. 29:1; 89:7), con una variante ocasional y poética como «hijos del Altísimo» (Sal. 82:6). Dios y su morada celestial son concebidos por el israelita a imagen de la sociedad humana en la que vive. Como un patriarca preside su amplia familia, Yahvé preside su familia celestial. En un estadio posterior, la imagen de Dios que primará será la de un monarca, que a semejanza de los reyes terrenales se sienta en su trono en el acto de gobernar el universo (1 R. 22:15; Sal. 103:19; Is. 6:1); así, el Dios de Israel aparece rodeado, venerado y servido por un ejército innumerable de seres designados como «servidores» (Job 4,18), «santos» (Job 5:1; 15:15; Sal. 89:6; Dn. 4:10), «fuertes» o «héroes» (Sal. 103:20) y «vigilantes» (Dn. 4:10, 14, 20). Todos juntos constituyen el «ejército del cielo» o de Yahvé (Jos. 5:14; 1 R. 22:19; Sal 148:2), el cual es llamado por consiguiente «Señor de los ejércitos», no de los de Israel, sino de «los ejércitos celestiales» (1 Sam. 13:11; Sal. 25:10; Is. 1:9; 6:3; 48:3; Jer. 7:3; 9:14). Su número se calcula en cantidades inalcanzables para la mente humana: «miles de millares le servían, millones y millones estaban de pie en su presencia» (Dn. 7:10; cf. Lc. 2:13; Ap. 5:11).

III. QUERUBINES Y SERAFINES. Como en toda sociedad, los ángeles están dividios en rangos o categorías de importancia. Los querubines y serafines ocupan un lugar privilegiado en toda la corte celestial, ya que están más cerca de Dios y atienden a su servicio inmediato. Los primeros están junto al trono divino, lo sostienen y lo arrastran o transportan (Ez. 10). En este mismo sentido hay que entender los textos en que se dice que Dios está sentado sobre los querubines o cabalga sobre ellos (1 Sam. 4:4; 2 Sam. 6:2; 22:11; Sal. 80:1; 99:1). Se destaca la presencia de estos seres «delante del jardín de Edén» con «la llama de la espada flameante para guardar el camino del árbol de la vida» (Gn. 3:24). Los querubines son representados originalmente en forma humana provistos de alas; posteriormente se les añadirían rasgos de águila, león, toro, etc. Con sus alas desplegadas custodían el > Arca de la alianza, o bien las paredes y la puerta del Templo (Ex. 25:18; 1 R. 6:23-35). Los serafines solo se mencionan en la visión inaugural de Is. 6:2-7, seres que rodean el trono de Yahvé y cantan su santidad y su gloria. Están dotados de seis alas: dos para volar, dos para taparse el rostro, dos para cubrirse los pies. Uno de ellos fue el que purificó los labios del profeta con un carbón encendido, a fin de que limpio de todo pecado pudiera anunciar la palabra de Dios. Las influencias

que Israel recibió de otros pueblos del Antiguo Oriente se dejan sentir especialmente en la iconografía y descripción literaria de los querubines y serafines, sin comprometer nunca el monoteísmo o adoración exclusiva de Dios, que domina majestuoso sobre todo poder.

Como bien resume José Ramón Busto, los ángeles en el AT sirven: a) para poner de relieve la trascendencia de Dios; b) para afirmar la actuación y la intervención del Dios trascendente en la salvación y en la vida de los hombres, de tal manera que opera sin dejar por ello de ser el totalmente Otro; c) para subrayar que Dios es único Señor de la Creación y de la Historia. A él están sometidas todas las fuerzas positivas (espíritus buenos) y negativas (espíritus malos) de la creación. Todas ellas son creadas y ninguna escapa al poder de Dios. El Nuevo Testamento concretará aún más esta tercera tesis al indicar que todas estas fuerzas, tanto positivas como negativas, están sometidas al señorío de Cristo.

IV. ÁNGELES DE LA GUARDA Y ARCÁNGELES. En la última etapa del AT y sobre todo a partir de los siglos III y II a.C., debido a influencias extranjeras, iraníes y mesopotámicas principalmente, el pensamiento de Israel experimentó un importante desarrollo de la angelología y la demonología, que llegaría a hipertrofiarse en los escritos > apocalípticos extracanónicos. Antes del exilio babilónico los ángeles no se distinguían por la naturaleza de las misiones que se les confiaban. Así, al lado de los ángeles enviados para acciones buenas encontramos al ángel exterminador que trae la ruina a las casas de los egipcios (Ex. 12:23), al ángel que siembra la peste en medio de Israel (2 Sam. 24:16-17) y que destruye el ejército de Senaquerib (2 R. 19:35), mientras que en el libro de Job, Satanás forma parte de la corte celestial (Job 1:6-12; 2:1-10). Pero a partir de la > cautividad babilónica no solo se efectúa una clara distinción entre ángeles buenos y malos, sino que se multiplica su número y se definen con mayor claridad sus atribuciones y misiones específicas. Por un lado se quiere exaltar la trascendencia del Dios invisible e inefable; por el otro, poner de relieve su gloria y su poder, que se manifiestan tanto en el mayor número de ángeles, como en la multiplicidad de los encargos que se les hace. Daniel habla de algunos ángeles que presiden los destinos de las naciones (Dn. 10:13-21), creencia a partir de la cual se pasará posteriormente al concepto del ángel custodio asignado a cada persona. En el libro de Tobías un ángel acompaña, protege y lleva a buen término todas las empresas del protagonista, actuando como verdadero ángel de la guarda. Los ángeles, dice este autor, velan por los hombres (Tob. 3:17; Dn. 3:49), presentan a Dios sus oraciones (Tob. 12:12) y son prácticamente sus guardianes (Sa1. 91:11); de alguna manera aparecen también así en el NT: «Mirad, no tengáis en poco a ninguno de estos pequeños, porque os digo que sus ángeles en los cielos siempre ven el rostro de mi Padre que está en los cielos» (Mt. 18:10). En este proceso de desarrollo de la angelología los ángeles se irán conociendo por sus nombres propios: Rafael, Miguel y Gabriel. Los > apócrifos del AT ofrecen una lista más extensa: Uriel, Rafael, Ragüel, Miguel, Sarcoel y Gabriel (cf Enoc 20:1-8), pero de ellos tan solo se menciona a Gabriel y a Miguel en el NT (Lc. 1:19; Jud. 9; Ap. 12:7, 8).

Inspirándose en el título de «príncipe» con el que se designa a Miguel (Dn. 10:13, 21; 12:1), San Pablo habla genéricamente de un «arcángel» = «ángel príncipe» que habrá de dar la señal del último día: el arrebatamiento de la iglesia (1 Ts. 4:16). La carta de Judas aplica el título «arcángel» a Miguel (v. 9), y solo más tarde la tradición eclesiástica lo extenderá a Gabriel y a Rafael, uniéndolos a Miguel para formar el orden de los arcángeles, que junto con los ángeles y los ya recordados querubines y serafines forman los cuatro primeros órdenes de la jerarquía angélica, que comprende además los principados, las potestades, las virtudes, los tronos y las dominaciones (Col. 1:16; 2:10;

Ef. 1:21; 1 P. 3:22), hasta alcanzar el número de nueve.

V. ÁNGELES EN EL MINISTERIO DE JESÚS. Los ángeles ocupan un lugar modesto en la enseñanza Jesús, comparado con las especulaciones de la literatura apocalíptica. En el Evangelio de Juan los ángeles juegan un papel muy discreto, solo aparecen tres veces. Con todo, marcan con su presencia los momentos más destacados de la vida y del destino de Jesús. En los «relatos de la infancia» el Ángel del Señor se aparece en varias ocasiones a José en sueños para aconsejarle y dirigirle (Mt. 1:20, 24; 2:13, 19). No es un espíritu más del gran ejército celeste, sino que es su enviado peculiar. También la concepción de Juan el Bautista es revelada a su padre Zacarías por un ángel del Señor, Gabriel (Lc. 1:11, 19), el mismo que seis meses más tarde será enviado a la virgen María en Nazaret (Lc. 1:26). El ángel del Señor se aparece también en Belén a los pastores durante la noche para anunciar la gran alegría del nacimiento del Salvador, seguido por «una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios» (Lc. 2:9-14).

Durante su ministerio público Jesús se mantiene en continua y estrecha relación con los ángeles de Dios, que suben y bajan sobre él (Jn. 1:51), le atienden en la soledad del desierto (Mc. 1:13; Mt. 4:11), lo confortan en la agonía de Getsemaní (Lc. 22:43), están siempre a su disposición (Mt. 26:53) y proclaman su Resurrección (Mc. 16:5-7; Mt. 28:2-3; Lc. 24:4; Jn. 20:12). Marcos alude, velada y sobriamente, a un joven que a todas luces pertenece al mundo angélico y que estaba sentado a la derecha del sepulcro abierto, vestido de blanco, para transmitir una palabra de Dios (Mc. 16:5). Lucas, quizá para fortalecer el testimonio (la Ley exigía dos testigos), dice que dentro del sepulcro había dos varones resplandecientes que infundieron sagrado temor a las mujeres (Lc. 24:4). Solo Mateo les identifica claramente con el «Ángel del Señor», que bajó del cielo, movió la piedra, se apareció a las mujeres y les anunció la Resurrección de Jesús (Mt. 28:1-7). Según Xabier Pikaza, «el ángel representa por tanto lo divino: es el mismo Dios que viene, haciéndose presente, Dios que realiza y testimonia la pascua de su Cristo».

Jesús menciona a los ángeles como seres vivos y reales, inmunes a las exigencias de la naturaleza humana (Mt. 22:30; Mc. 12:25; Lc. 20:36) y que velan por el destino de los hombres (Mt. 18:10); seres que participan de la gloria de Dios y se gozan con él (Lc. 15:10). Ignoran el día del regreso de Cristo en gloria para el juicio final (Mt. 24:26), pero serán sus ejecutores (Mt. 13:39, 49; 24:31), lo precederán y lo acompañarán (Mt. 25:31; 2 Tes. 1:7; Ap. 14:14-16), reunirán a los elegidos de los cuatro ángulos de la tierra (Mt. 24:31; Mc. 13:27) y arrojarán al «horno ardiente» a todos los agentes de la iniquidad (Mt. 13:41-42).

En su encarnación el Hijo de Dios se hizo inferior a los ángeles (Heb. 2:9), pero en su Resurrección fue emplazado por encima de todos los seres celestiales (Ef. 1:21), que de hecho lo adoran (Heb. 1:6-7) y lo reconocen como Señor (Ap. 5:11; 7:11), ya que han sido creados en él y para él (Col. 1:16). Moviéndose quizá en la linea de cierta exégesis rabínica, Jesús afirma que los ángeles de Dios sostienen y protegen a los más pequeños de este mundo (Mt. 18:10), añadiendo que en el Reino los salvos no estarán ya sometidos a la necesidad del sexo, como pasa en esta tierra: serán como ángeles de Dios (Mc. 12:25; Mt. 22:30).

VI. ÁNGELES EN LA VIDA APOSTÓLICA. Los apóstoles enfocan la doctrina de los ángeles a la luz de su fe en Cristo. Los ángeles no son fuente de revelación: «Pero aun si nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal. 1:8). Anhelan, eso sí, mirar en las cosas de que da testimonio el Espíritu de Cristo en los profetas y que han sido anunciadas por los apóstoles en el poder del mismo Espíritu (1 P. 1:12). El mundo

venidero no será puesto en sujeción a los ángeles, sino bajo los seres humanos en la persona del Hijo del Hombre (Heb. 2:5-8). Los santos juzgarán a los ángeles (1 Co. 6:3). Es por ello tan solo una falsa humildad la que enseñaría a dar culto a los ángeles (Col. 2:18). Cuando Juan se postró en dos ocasiones para adorar al ángel en la isla de Patmos, abrumado por las cosas que le habían sido reveladas, fue reprendido por adorar a un «consiervo» (Ap. 19:10; 22:9).

Sin embargo, se reconoce ampliamente la función de los ángeles, sobre todo en lo referente a la difusión de la Palabra de Dios. el libro de los Hechos nos ofrece un válido testimonio de esta creencia. Dos ángeles con vestidura humana revelan a los once que «este Jesús que acaba de subir al cielo volverá tal como lo habéis visto irse al cielo» (Hch. 1:10-11). Un ángel del Señor libera a los apóstoles de la cárcel (5:19; 12:7-10), invita al diácono Felipe a seguir el camino de Gaza para hallar al eunuco de la reina Candace (8:26), se le aparece al centurión Cornelio y le indica el camino de la salvación (10:3; 11, 13), se le aparece también a Pablo en su viaje hacia Roma y le asegura que se librará del naufragio junto con todos sus compañeros de viaje (27:23). Según el Apocalipsis los ángeles presentan a Dios las oraciones de los santos (5:8; 8:3), protegen a la Iglesia y, junto con Miguel, combaten por su salvación (12:1-9). Tocante a «los siete ángeles de las iglesias» (Ap. 1:20; 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14), los estudiosos se preguntan si son las iglesias mismas, sus dirigentes principales, sus protectores celestiales o una especie de ángeles guardianes colectivos de la comunidad. Tal vez la mejor respuesta sea que son todas esas cosas a la vez. Véase ARCÁNGEL, EJÉRCITO DEL CIELO, HIJOS DE DIOS, QUERUBINES, SERAFINES.

BIBLIOGRAFÍA: J Auer, *El mundo, creación de Dios*, 448-499 (Herder 1978); I. Broer, “ἄγγελος, *ángelos*, mensajero», ángel”, en *DENT* I, 40-47; C. Fred Dickson, *Los ángeles: escogidos y malignos* (Portavoz 1997); Id., *Los nombres de los ángeles* (Portavoz 1999); P.-M. Galopin-P. Grelot, “Ángeles”, en *VTB*, 83-85; M. Guerra Gómez y L. Cunchillos Ylarri, “Ángeles”, en *GER* 2, 237-243; M. McKenna, *Ángeles en la tierra* (PPC 1999); A. Michl, “Ángel”, en *DTB*, 76-88; K. Rahner, “Ángeles”, en *SM* I, 153-162; M. Seeman, “Los ángeles”, en *MS* II, 1044-1096; T. Stancati, “Ángeles”, en *DTE*, 48-49; E. Tourón, “Angeología”, en *DC*, 49-58; Carlos G. Vallés, *Vivir con alas. Angeles en la Biblia y en la vida* (SP 1997).

A. ROPERO

ÁNGEL DE YAHVÉ

Heb. 4397 *maleakh Adonay*, מַלְאַךְ יהוה = «ángel de Yahvé», llamado también *maleakh Elohim*, מַלְאַךְ אֱלֹהִים = «ángel de Dios». Todo ángel que Dios envía a ejecutar sus órdenes puede ser llamado ángel de Yahvé (2 Sam. 24:16; 1 R. 19:5, 7), pero no «el» Ángel de Yahvé. Este misterioso ser evidencia un orden totalmente distinto al resto de los ángeles; es una figura singularísima que, tal como aparece y como actúa en muchos textos bíblicos, debe considerarse superior en dignidad a todos los demás. Mientras que en algunos textos se presenta como alguien claramente distinto de Dios y como intermediario suyo (Nm. 20:16; 2 R. 4:16), en otros parece confundirse con él, actuando y hablando como si de Dios mismo se tratara (Gn. 16:7, 10; 18:10, 13-14, 33; 22:11-12, 15-16; 31:11, 13; Ex. 3:2, 4; Jos. 5:13-15; 6:2; Jue. 6:12-22; 13:13-22; Zac. 1:10-13; 3:1-2). De modo que resulta muy difícil distinguir y separar al Ángel de Yahvé del mismo Yahvé. El Yahvé que actúa como exterminador de los enemigos de Israel en la salida de Egipto (Ex. 12:29) es el mismo que más tarde aparece como Ángel de Yahvé exterminador de los ejércitos de Senaquerib (2 R. 19:35). Según las costumbre antiguas y el modo de expresión semítico, el Ángel, en tanto que mensajero del Altísimo, habla y actúa en primera persona, interpretando y traduciendo para el hombre la voluntad divina; era habitual que los mensajeros orientales, para comunicar el mensaje de su señor, lo aprendieran de memoria y lo repitieran en primera persona, en nombre de quien les había enviado. En consecuencia,

y sin excluir ulteriores interpretaciones, el «Ángel de Yahvé» es básicamente el especial mensajero de Dios que habla en su nombre.

Aparece por primera vez en la Biblia cuando Agar huye de Sara (Gn. 16:7-13). Sale a su encuentro mientras ella vaga por el desierto y le promete su bendición y la multiplicación de su descendencia. Significativamente, el Ángel tiene poder y autoridad para pronunciar bendiciones. Se muestra más tarde en el sacrificio de Isaac a fin de evitar la muerte del joven (Gn. 22:11-18), y luego con mayor frecuencia en los momentos más dramáticos de la historia de Israel, desde la salida de Egipto y el paso del mar Rojo hasta la invasión de potencias extranjeras (Ex. 3:2-6; 14:19; 23:23; Nm. 22:22; Jue. 6:11; 2 R. 1:3). Se apareció a los profetas, en especial a Elías (cf. 2 R. 1:3-4, 15). Es el protector por excelencia del pueblo de Dios (cf. Sal. 34:7; 2 R. 19:35-37; 2 Cro. 32:21; Is. 37:36). En la tradición judía posterior su papel parece ser bastante reducido, pero volvemos a hallar de nuevo su figura en los relatos de la infancia de los evangelios (Mt. 1:20, 24; 2:13, 19; Lc. 1:11; 2:9).

El Ángel de Yahvé revela la faz de Dios (Gn. 32:30); el nombre de Yahvé está en él (Ex. 23:21) y su presencia equivale a la presencia divina (Ex. 32:34; 33:14; Is. 63:9). Su nombre es «admirable» (Jue. 13:18), designación aplicada al Mesías en la profecía de Is. 9:6: «Y se llamará su nombre: Admirable» (en hebreo es el mismo término). A partir de todo ello se puede llegar a la conclusión de que el Ángel de Yahvé no solo designa un mensajero, sino a Yahvé mismo en sus intervenciones en este mundo. Es la > *teofanía* o manifestación sagrada del Yahvé invisible, a quien nadie ha podido ver jamás (Ex. 33:20; cf. Jn. 1:18; 1 Ti. 6:16), pero que a veces se presenta en la experiencia de Israel. De modo que el Ángel de Yahvé, al igual que la > *gloria* de Yahvé, es el punto de contacto personal, por decirlo de algún modo, entre Dios e Israel. De la misma forma que el Ángel de Yahvé manifiesta visiblemente al Dios invisible en el AT, en el NT es el Hijo Unigénito quien lo ha manifestado en su encarnación; por lo que —desde la óptica cristiana— se piensa que el Ángel de Yahvé es una revelación del Logos, es decir, del Hijo de Dios preexistente, aunque no se pueda afirmar con certeza.

BIBLIOGRAFÍA: M. Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God* (WJK 1992); J. Michl, "Ángel", en *DTB*, 76-88; H. Renckens, *Creación, paraíso y pecado original* (Guadarrama, Madrid 1969); E. Tourón, "Angeología", en *DC*, 49-58.

A. ROPERO

ANGULAR, PIEDRA. Ver PIEDRA ANGULAR

ANIAM

Heb. 593 *Aniam*, אֲנִיעָם = «lamento del pueblo»; Sept. *Aniam*, ʼΑνι□μ v. *Anián*, ʼΑνι□ν. Uno de los cuatro hijos de Semida, de la tribu de Manasés (1 Cro. 7:19).

ANILLO

Heb. 2885 *tabbaath*, טַ ַעַת, prop. «sello». Joya muy estimada en los tiempos bíblicos. Los anillos tenían varias funciones y usos, como > joyas y > sellos. En tanto que joyas eran señal de elevada posición. Existían anillos de oro para las narices, que llevaban las mujeres (*nezem*, נֶזֶם, Gn. 24:47).

El anillo-sello (*jotham*, טַבַּעַת חֹתָם) que se llevaba en el dedo, o a veces colgado en un cordel (*pethil*, תִּיל ְ) sobre el pecho, se consideraba como objeto de gran valor (Gn. 38:18; Cnt. 8:6). Esta costumbre era semejante a la de los babilonios, según cuenta Heródoto. Otros anillos denotaban alto

rango social y alta dignidad y, por tanto, se los consideraba como un objeto de lujo. En algunos casos, al figurar en el botín, se los reservaba para Dios (Gn. 41:42; Nm. 31:50; Is. 3:21; Est. 3:10, 12).

El anillo se menciona por primera vez, no como adorno, sino como símbolo de autoridad («anillo de sellar»), en Gn. 41:42, cuando el Faraón «se quitó el anillo (*tabbaath*, טַבַּעַת) de su mano y lo puso en la mano de José. Le vistió con vestiduras de lino fino y puso un collar de oro (*rabid*, רָבִיד) en su cuello». Véase ADORNO, SELLO.

ANIM

Heb. 6044 *Anim*, עָנִים = «fuentes, manantiales»; Sept. *Aeím*, Ἀεἰμ v. *Aisam*, Αἰσὰμ. Ciudad en las montañas de la tribu de Judá, mencionada entre > Estemoa y Gosén (Jos. 15:50), en el distrito suroccidental de Hebrón. Eusebio y Jerónimo la llaman Anaiá, Ἀναιά, e indican que estaba habitada únicamente por judíos.

ANIMALES

1. Creación.
2. Clasificación.
3. Puros e impurtos.
4. Respeto y cuidado.
5. Simbología.

La zoología de la Escritura, dicho en términos generales, abarca todo el reino animal, pero después del relato de su creación se limita particularmente a los animales existentes en Egipto, Arabia, Palestina, Siria y, en algunos casos, los países más allá del Éufrates. Comprende mamíferos, aves, reptiles, peces e invertebrados.

I. CREACIÓN. La creación de de los animales es inmediatamente anterior a la creación del hombre, indicando así la íntima relación y parentesco entre ambos. Frente al culto a los animales (zoolatría), tan extendido en las culturas orientales, la Biblia enseña la superioridad del hombre —constituido «señor» de todos los seres vivientes (Gn. 1:26)—, ejercida en el hecho de ponerles nombre; en el Antiguo Oriente conocer y pronunciar un nombre conllevaba el ejercicio de un influjo directo sobre lo nombrado. «Imponer nombre» indica poder y dominio absolutos. Si el hombre es, por tanto, señor del reino animal, no ha lugar a la divinización ni a la adoración de los seres vivos.

Pero el «señorío» humano sobre los animales no significa que le sean entregados como meras «cosas» o simples objetos inertes. Los animales forman parte de la creación divina, que el Supremo Hacedor declara «buena». En la > alianza que Dios establece con Noé se incluye «toda criatura viviente que se halle contigo, los peces, el ganado y todas las bestias de la tierra» (Gn. 9:10).

Los animales son queridos por Dios y cantan las alabanzas de su Creador y Salvador. Los animales figuran en el simbolismo escatológico sobre la nueva creación, en cuyo reino de paz son incluidos (Is.11:7-9; 35:9; 65:25).

II. CLASIFICACIÓN. La clasificación zoológica hebrea más sencilla de los animales ostenta cuatro categorías basadas únicamente en su sistema de locomoción:

1. Cuadrúpedos, «seres vivientes», 5315 *néphesh*, נֶפֶ = «todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre» (Gn 2:19). Este concepto engloba los cuadrúpedos terrestres,

exceptuando aquellos cuyas patas no les dan la suficiente altura y parece que se arrastran, como el lagarto o el cocodrilo, que reciben el nombre de 8318 *shérets*, רֶץ = «enjambre, hervidero», a los que nosotros llamaríamos reptiles.

A su vez se dividen en a) «ganado», 929 *behemah*, הֵמָה, que comprende todos los herbívoros susceptibles de ser domesticados. b) «fieras salvajes», 2416 *jay*, חַי, carnivoros, animales de presa. c) «reptiles», *rémes*, רֶמֶ, cuadrúpedos pequeños en realidad que parecen que se arrastran, como ratones, topos, etc.

2. 5775 Aves, *oph*, ף ע: Todos los animales que vuelan, incluidos los insectos alados.

3. Peces y anfibios, 8577 *tanninim*, ינִם: Cuantos animales nadan en el agua, entre ellos los cetáceos, los grandes «monstruos» de las profundidades y del desierto, entre los que se incluyen cocodrilos y serpientes.

III. PUROS E IMPUROS. La Ley de Moisés clasifica los animales en > puros e > impuros en lo referente al consumo de su carne, según rumien aparentemente o no (Gn. 7:2-3; Lv. 11; Dt. 14:3-21). La impureza de estos animales no se transfería al tocarlos. Los israelitas podían entrar en contacto con ellos sin incurrir en impureza, siempre y cuando estuviesen vivos. El contacto con sus cuerpos muertos o parte de ellos acarreaba impureza (Lv. 11:24-25; 31-38). Estas distinciones se fundamentan tal vez en el hecho de que algunos animales estaban relacionados con dioses subterráneos y demonios cananeos, con lo que producían horror. También pudieron influir consideraciones higiénicas. Todos estos motivos se revisten en Lv. 11 de un carácter religioso, a fin de distinguir en la práctica a los israelitas de los que no lo eran.

4. En el NT el término propio para animal es 2226 *zoon*, ζῷον, y 2342 *theríon*, θηρίον si se trata de una bestia salvaje. Para el animal doméstico generalmente se utiliza *ktenos*, κτῆνος, en cuanto propiedad y mercancía (Ap. 18:13), comida (1 Cor. 15:39) o servicio (Lc. 10:34; Hch. 23:24). El animal separado para el sacrificio es llamado *sphagion*, σφάγιον, es decir «víctima» (Hch. 7:42).

IV. RESPETO Y CUIDADO. La Ley de Moisés iba en relación con los animales domésticos más lejos que las regulaciones de su época. Contiene una serie de mandamientos favorables al buen trato para con los animales. Uno de ellos es la prohibición de hervir un cabrito en la leche de su madre (Ex. 23:19; 34:26). Se encuentra asimismo la prohibición de arrebatar un pájaro de su nido al mismo tiempo que sus huevos (Dt. 22:6). Se prohíbe asimismo la matanza simultánea de una vaca o de un cordero y de sus crías (Lv. 22:28). Se afirma que no debe separarse a un becerro o a un cabrito de las hembras durante los primeros siete días después del nacimiento (Lv. 22:27). Además, la prohibición de trabajar el séptimo día se hace extensible a los animales: el buey y el asno deben descansar de sus labores durante el sábado al igual que el hombre (Ex. 20:10; 23:12; Dt. 5:14). El > año sabático estaba pensado en beneficio de los pobres y de los animales salvajes; el reconocimiento de que también los animales salvajes necesitan sustento es poco habitual, especialmente por parte de un pueblo dedicado a la agricultura.

Se prohibía uncir bajo el mismo yugo al buey y al asno para arar la tierra (Dt. 22:10), pues es evidente que el trabajo no estaría repartido, ya que el animal más fuerte llevaría él solo toda la carga. Otro mandamiento prohibía poner un bozal al buey mientras está ocupado en trillar el grano (Dt. 25:4), lo cual refleja medidas de benevolencia y prevención, a fin de evitar sufrimiento a los animales por esfuerzos excesivos, agotamiento o hambre (cf. Ex. 23:12). Ningún animal tenía que ser castrado (Lv. 22:24), observancia guardada fielmente por los judíos. El > perro, animal poco

estimado por los semitas, es sin embargo tenido en cuenta por la Ley que recomienda alimentarlo con la carne prohibida al consumo humano (Ex. 22:30). El folclore antiguo considera al > cuervo como un animal cruel, pero sin embargo Dios se ocupa de alimentar a sus pequeñuelos (Job 38:4; Sal. 147:9).

Las bestias salvajes son a veces medios de los que Dios se sirve para castigar la impiedad de Israel (Lv. 27:22). Al final de los tiempos llegará la edad idílica donde el lobo habitará con el cordero (Is. 11).

En el NT una de las pocas menciones específicas a los animales se encuentra en San Pablo, al referirse a la ya mencionada prohibición de poner bozal al buey que trilla (1 Cor. 9: 9-10). Se puede decir que en general la bondad para con los animales entendida como una faceta de la caridad cristiana es algo que la Iglesia antigua ignoró, debido tal vez a su carácter esencialmente urbano. La simpatía hacia los animales se produjo tardiamente, sobre todo en la persona de Francisco de Asís. No obstante, la presencia de figuras animales en el nacimiento de Jesús, así como el simbolismo del Espíritu Santo por medio de una paloma, de Cristo como el Cordero inmolado de Dios y de tres de los evangelistas, representados bajo las figuras de un león, un buey y un águila, ha ido contribuyendo a una mayor consideración para con los animales en el cristianismo.

V. SIMBOLOGÍA. Los autores bíblicos hacen un amplio uso metafórico de los animales en sus escritos. Son de destacar los nombres de animales que designan de forma alegórica a las tribus de Israel, sus descendientes y sus jefes en las bendiciones de Jacob (Gen 49) y de Moisés (Dt 33): Judá es comparado con un león, Benjamín con un lobo y Dan con una serpiente, enemiga ancestral del hombre.

Entre los animales designados por su uso litúrgico, mesiánico o profético destacan:

El > becerro, objeto de la famosa apostasía del Sinaí (Ex. 32, 1-16) y que, como símbolo de Yahvé y a semejanza de las representaciones idolátricas paganas basadas en la imagen de la fuerza, recibió culto en los santuarios de Betel y Dan (1 R. 12:28; Os. 8:5), algo que fue duramente censurado por los profetas (Am. 4:4; 5:5 ss.; Os. 2:4-7).

El > carnero y el > macho cabrío, animales propios de los sacrificios (Gn. 15:9; 22:13; Ex. 29, 1; etc.), y en sentido figurado símbolos del jefe o guía (Ex. 15:15; Ez. 34:17; Zac. 10:3) y de los imperios que se enfrentan (Dan. 8:3).

El uso simbólico de la > oveja y el cordero preparan las alegorías del Cordero de Dios y del Buen Pastor (Ez 34; Jn. 10:1-18).

El > león, como símbolo de fuerza y poder, representa a Yahvé (p.ej., el rostro en los querubines de Ez. 1:10, y Ap. 4:7) y más tarde a Jesús (Ap. 5:5).

El > caballo, ampliamente conocido como animal de guerra, se menciona a menudo en las descripciones de batallas apocalípticas (Zac. 6:1-8; Ap. 6, 1-8; 19:11-21).

El > asno, animal común en la vida diaria, es símbolo de paz y humildad, por lo cual aparece como la montura por excelencia del Mesías (Zac. 9:9; Mt. 21:2). Véase BESTIA, CRIATURA, FAUNA, GANADO, NOÉ, PRECEPTOS.

BIBLIOGRAFÍA: E. Billick, “Animales puros e impuros”, en *EB* I, 524-528; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands* (E.J. Brill, Leiden 1960): V.B. Dröscher, *Y la ballena devolvió a Jonás a la playa* (Planeta, Barcelona 1988); J. Eton, *El círculo de la creación. Los animales a la luz de la Biblia* (DDB); James F. Fox, “Crueldad hacia los animales”, *CT*, vol. I; H.C. Hart, *The animals mentioned in the Bible* (RTC, Londres 1888); J.R. Lacadena, ed., *Los derechos de los animales* (DDB 2003); P. Lamarche, “Animales”, en *VTB*, 87-90; A. Linzey, *Los animales en la teología* (Herder 1996); J.G. Wood, *Animals of the Bible* (Longmans,

Green and Co, Londres 1883); J. Worcester, *The animals of the Bible and their Correspondences* (J. Speirs, Londres 1884).

A. CABEZÓN MARTÍN

ANTICRISTO

Gr. 500 *antíkhristos*, ἀντίχριστος = «contra Cristo», más bien que «en lugar de Cristo». Lit. se refiere a un antagonista o rival de Cristo, no a un usurpador de su lugar. En la Escritura no hay una enseñanza formal sobre su persona, solo ocasionalmente aparecen algunos rasgos de este extraño personaje.

El término «anticristo» únicamente se halla en las epístolas de Juan (1 Jn. 2:18, 22; 4:3; 2 Jn. 7) para indicar a los maestros de falsas doctrinas, pero el trasfondo se encuentra indudablemente en el pensamiento último del AT y concretamente en la > apocalíptica judía, donde se había desarrollado la idea de un dirigente político que se declararía a sí mismo de naturaleza divina e incitaría a las naciones paganas a un asalto definitivo contra el pueblo de Dios. Ezequiel habla de un príncipe poderoso y violento a quien da el nombre enigmático de Gog (Ez. 38:2, 14, 16, 18; 39:1, 11, 15). Daniel menciona la > «abominación desoladora» en el Templo de Jerusalén, conectada con el cuerno pequeño que blasfema contra Dios y oprime al pueblo elegido, referencia indudable a la persecución de > Antíoco IV Epífanes (175-163 a. C.). En el libro de Judit, Nabucodonosor, rey de Babilonia, que combate a Israel, es designado como «Antiyahvé» (6:2). El apocalipsis siríaco de Baruc y el Testamento o Ascensión de Moisés señalan a un tirano malvado que oprime y persigue la religión del verdadero Dios. La comunidad de Qumrán habla concretamente del «hombre de mentira» (1 *QpHab*. 2,1) y del «sacerdote de impiedad», entre otros epitetos.

Jesús mismo habla de «falsos cristos y falsos profetas» que tratarán de obnubilar a los creyentes y hacer milagros (Mc. 13:21-22; Mt. 24:24). Estos pseudocristos (*pseudókhristoi*, ψευδόχριστοι) pueden engañar, de ser posible, a los escogidos, pero no son específicamente el Antricristo (*ho antíkhristos*, ὁ ἀντίχριστος), sino pseudoprofetas (*pseudoprophetai*, ψευδοπροφῆται), meras prefiguraciones del falso profeta final (*ho pseudoprophetes*, ὁ ψευδοπροφήτης) al que se refiere Ap. 16:14.

Pablo habla de «el hombre de pecado», «el inicuo», «el adversario» que usurpa el lugar de Dios en el Templo de Dios (2 Ts. 2:3-12). Surge por obra de Satanás, aliado con él, y obrará señales y maravillas mentirosas con todo engaño de iniquidad para los que se pierden. Los que han rehusado la verdad serán entregados a la mentira de este inicuo, que será eliminado finalmente en el retorno de Cristo.

Juan afirma que lo propio de la «última hora» es la aparición del Anticristo, al que solo él designa por este nombre (1 Jn. 2:18). Pero a la vez que apunta a una figura individual señala también a los herejes que enseñan falsas doctrinas, destruyendo así la obra de Cristo y su Iglesia (1 Jn. 2:18, 22; 2 Jn. 7; cf. 1 Jn. 4:3). De este modo los herejes se convierten en precursores del impostor final, «el hijo de perdición» mencionado por Pablo (2 Ts. 2:1-12).

En Ap. 13:1, junto al dragón (Satanás) aparecen dos bestias; la primera, la «Bestia» por excelencia, es el Anticristo, cuyo número es el 666; la segunda aparece con la designación de «el falso profeta». Los tres vuelven a ser mencionados en Ap. 16:13. De todos ellos solo se menciona en Ap. 17:3 ss a la Bestia. En Ap. 19:20 son derrotados la Bestia y el falso profeta, quedando exclusivamente el dragón, «lanzado en el lago de fuego y azufre, donde estaban la bestia y el falso profeta» mil años más tarde. La figura de la primera bestia, símbolo de un tirano poderoso y malvado

de los últimos tiempos que se endiosa a sí mismo y persigue a los cristianos que le niegan culto, enlaza claramente con Daniel 7. La segunda bestia, «el pseudo profeta», es la figura simbólica representante de la falsa religión que fomenta o cultiva el culto divino del tirano, cuyas imágenes históricas corresponden a los emperadores romanos, el culto a los dioses de su imperio y el sistema político-religioso que los sostenía.

En resumen, el Anticristo es el gran impostor que se opone a Cristo con la intención de arrebatarle sus seguidores; es el perseguidor de los cristianos e instrumento del diablo, no el diablo mismo. Se trata de una figura individual de los últimos tiempos, cuyos precursores son los distintos herejes a lo largo de la historia.

El tema del Anticristo fue habitual en los escritos de los Padres de la Iglesia, que lo mencionan en ocasiones como una figura individual y otras como una figura colectiva. Han sido numerosas desde siempre las identificaciones del Anticristo, comenzando con Nerón. La Iglesia antigua lo asimiló al Imperio romano perseguidor; la Reforma protestante lo identificó generalmente con el papado.

BIBLIOGRAFÍA: Robert Anderson, *El príncipe que ha de venir* (Portavoz 1980); E.L. Carballosa, *El dictador del futuro* (Portavoz 1978); J. Ernst, “ἀντίχριστος, *antichristos*, Anticristo”, en *DENT* I, 331-333; T. Ice y T. Demy, *El Anticristo y su reino* (Portavoz 1997); T. McCall y Z. Levitt, *El anticristo y el santuario* (Moody 1977); J. Michl, “Anticristo”, en *DTB*, 88-93; Ángel Mirete Pina, *666. Apocalipsis I a XIII. Una profecía cumplida* (EE 1998); R. Pesch, “Anticristo”, en *SM* I, 176-179; A.W. Pink, *El anticristo* (CLIE 1984); B. Rigaux, “Anticristo”, en *VTB*, 90-92.

A. ROPERO

ANTÍLOPE

Mamífero artiodáctilo de la familia de los antilocápridos y del género de los bóvidos. Existen testimonios arqueológicos y pinturas rupestres que indican la existencia de antílopes en Canaán. En Dt. 14:5 se hace referencia a una serie de rumiantes pertenecientes a la familia de los bóvidos y otras afines: «El venado, la gacela, el corzo, la cabra montés, el íbice, el antílope», todos ellos animales puros, que se podían comer. No es fácil saber de un modo exacto el significado de cada término hebreo. El antílope parece referido con el término 8377 *teó*, אְ (Dt. 14:5); Sept. *óryx*, ὄρυξ; Vulg. *oryx*; o *tho*, תא (Is. 51:20); Sept. *seutlíon*, σευτλίον, *antilope*, ἀντιλόπη; Vulg. *oryx*.

El *oryx leucorys* o antílope blanco es de gran estatura con grandes cuernos en la cabeza. Es robusto y corredor, veloz y resistente, y tiene la cola corta. De índole batalladora, vive en las estepas o desiertos de África y Arabia. La identificación del término heb. *teó* con el antílope es muy adecuada por cuanto designa de manera especial a un animal de talla esbelta, patas altas y finas y cornamenta de distintas formas (cuernos derechos en forma de lira, o levemente inclinados hacia atrás y hacia abajo), del cual se conocen más de cien especies. El profeta Isaías usa la figura del antílope en la red, lleno de furia y temor, que al verse capturado lucha inútilmente por librarse de la trampa.

Tímido y pacífico, está en constante vigilancia, emprendiendo la fuga en cuanto le amenaza algún peligro. Vive en rebaños y se alimenta de hierbas, follaje y yemas de árboles. En la forma del cuerpo demuestra distintas semejanzas con los ciervos, cabras, bueyes y caballos.

A. CABEZÓN MARTÍN

ANTILÍBANO

Gr. *Antilíbanos*, Ἀντιλίβανος = «opuesto» o «frente al Líbano» (Jdt. 1:7). Cadena montañosa paralela a los montes del Líbano, de los que está separada por el valle de la Bekka, antigua Cele-

Siria (Estrabón, 16, 754; Ptolomeo 5, 15, 8; Plinio, 5, 20). Sus crestas forman actualmente la línea fronteriza entre Siria y Líbano. El monte > Hermón es su pico más alto, con 2.814 m. Véase LÍBANO.

ANTÍOCO

Gr. *Antíokhos*, Ἀντίοχος = «firme». Título de varios soberanos que reinaron sobre la pequeña provincia de Comagene, entre el Éufrates y los Montes Tauros, cuya capital era Samosata. Originalmente formaba parte del reino seléucida de Siria. Aunque no se mencionan por su nombre en las Escrituras, aparecen algunos de ellos en la profecía de Daniel 11. El más conocido de ellos es Antíoco IV Epífanes, que sucedió a su hermano Seleuco IV Filopáter; este había sido envenenado por Heliodoro, el cual a su vez fue asesinado por Antíoco IV, que arrebató así el trono al heredero legítimo, hijo de su hermano (Dan. 11:21). Originalmente el nombre correspondía a uno de los generales de Filipo, cuyo hijo, Seleuco, con la ayuda del primer Ptolomeo, se estableció como rey en Babilonia. De los dieciséis reyes que llevaron el nombre de Antíoco, los de mayor interés para los estudiosos de la historia bíblica son:

1. Antíoco II Theos, *Theós*, Θεός (261-246 a.C.), hijo de Antíoco I Soter (280-261 a.C.). Tras ser derrotado por Ptolomeo Filadelfo de Egipto, tuvo que hacer una alianza con él casándose con su hija Berenice, para lo cual hubo de repudiar a su esposa anterior, llamada Laodice. Dos años después, a la muerte de Ptolomeo, volvió a unirse con Laodice y mandó matar a Berenice y al hijo habido con ella. Murió a los 40 años, envenenado por su primera esposa, que nunca le perdonó el haberse visto repudiada (Justino, 27,1; Apiano, 65; Valerio Máximo, 9,14,1). Generalmente se cree que es el rey mencionado en la profecía de Dan. 11:6 por su boda con Berenice. Ptolomeo Evergetes, hermano de Berenice, invadió Siria para vengar el asesinato de su hermana y mató a Laodice. Todo el país fue devastado (cf. Dan. 11:7-9).

2. Antíoco III el Grande (223-187 a.C.). Sucedió en el trono a su hermano Seleuco III Ceraunos. Consolidó el trono frente a los Ptolomeos de Egipto, bajo cuyo régimen estaban los judíos. Estos soportaron y sufrieron la guerra entre ambos contendientes durante unos veinte años. Finalmente, los judíos, simpatizantes de Antíoco III, le abrieron las puertas de Jerusalén y le ayudaron a expulsar a la guarnición egipcia, por lo cual fueron recompensados con la reconstrucción de la ciudad, fondos para reparar el Templo, exenciones de impuestos y cierta autonomía administrativa. Aunque el programa político de Antíoco no buscaba desafiar a Roma, sus ambiciones sobre Tracia —lo único que le interesaba en el continente europeo— le llevaron al conflicto con la nueva potencia mediterránea, que no podía consentir que los estrechos y el reino de Pérgamo cayeran en poder de Antíoco. Aníbal, que se había refugiado en su corte después de la segunda guerra púnica, le animaba a entrar en conflicto con Roma. Antes de emprender ninguna acción militar, Antíoco intentó pactar con los romanos, pero conservando las plazas ya conquistadas. Esta insolencia por su parte y las gestiones de Eumenes, rey de Pérgamo y enemigo suyo, hicieron estallar la guerra (192 a.C.), que tuvo como escenario a Grecia. Antíoco desembarcó en Tesalia con 100.000 hombres y se apoderó de Calcis en Eubea, pero fue sorprendido y vencido por los romanos dirigidos por M. Acilio Glabrio en las Termópilas (191 a.C.), desde donde tuvo que embarcar hacia Asia, derrotado y perdida la mayor parte de sus hombres. Los romanos se dirigieron hacia las costas de Macedonia para atravesar el Helesponto y llevar la guerra a Asia, donde Antíoco había reemprendido la lucha invadiendo el reino de Pérgamo. Romanos y sirios volvieron a enfrentarse esta vez en el mar. La escuadra asiática

dirigida por Polixénidas fue vencida en Córico (191 a.C.) y Mioneso (190 a.C.), quedando así Roma señora del mar. El Senado romano encargó a L. Cornelio Escipión que llevase la guerra al continente asiático y, efectivamente, en el 190 a.C. este atravesó Iliria y Macedonia, y se dirigió por Tracia al Helesponto. Antíoco, entre tanto, había reunido todas sus fuerzas en Asia Menor y había equipado una nueva flota, confiando parte de ella a Aníbal. A finales del 190 o principios del 189 atacó al ejército romano y a sus aliados en Magnesia de Sípilo, al nordeste de Esmirna, donde fue completamente derrotado. Antíoco, además de pagar una fuerte indemnización de guerra, se comprometió a evacuar Asia Menor y a entregar a Aníbal, que, perdidas ya todas sus esperanzas, huyó a Bitinia. En el 188 a.C. se firmó la paz de Apamea, por la cual Antíoco abandonaba todos los territorios asiáticos situados al Oeste del Tauro, renunciaba a navegar por los estrechos y se comprometía a entregar 15.000 talentos, todos los elefantes de su ejército y reducir su flota a diez navíos. Relegado a su corte siria y teniendo que pagar un fuerte tributo de guerra, se vio obligado a secularizar los bienes de algunos templos, lo que produjo la irritación de las fanáticas poblaciones orientales. Cuando en el 187 se proponía saquear el templo de Baal en Elam, en Susa, murió asesinado (Apiano, 33-39; Polibio, 21, 14; Livio, 37, 40, 43, 45, 55; Justino, 21, 8; comp. Daniel 11:18; 1 Mac. 8:6-8).

3. Antíoco IV Epífanes, *Epiphanés*, ’Επιφανής (176-164 a.C.). Hizo la guerra a Egipto, lo invadió y logró controlarlo, con excepción de Alejandría. Durante algún tiempo aquel país fue una especie de protectorado de Antíoco IV, hasta que los egipcios, con la ayuda de los romanos, lograron liberarse del yugo sirio. Antíoco IV se retiró a sus dominios y trató de impulsar un fuerte proceso de helenización en todo su imperio fundando numerosas ciudades griegas e introduciendo por todas partes su cultura. Esto le enfrentó a los judíos, que habían vivido con cierta autonomía desde los tiempos de Antíoco III.

En Jerusalén existían un partido conservador, el de los piadosos, y otro filohelénico. Este consiguió edificar un > gimnasio en la ciudad para introducir a la juventud en las costumbres y educación helénicas por medio del deporte. Antíoco IV tomó Jerusalén por la fuerza, mató a miles de judíos y vendió como esclavos a mujeres y niños. Los muros fueron derruidos y la ciudad saqueada; prohibió la práctica del culto a Yahvé y llegó incluso a erigir en el Templo una estatua dedicada a Zeus Olímpico, al que se ofrecieron sacrificios sobre el altar. Los judíos reaccionaron con valentía capitaneados por la familia de los Macabeos, que logró humillar al tirano y expulsarle de su territorio. Los judíos, jugando con su sobrenombre, le llamaron *Epímanes*, ’Επίμανης, es decir, «el loco». Murió durante una campaña contra los partos (Josefo, *Ant*. 12:5,3; 19;9,1; *Guerras*. 1:1,1-5; 5,11,3: 7,7; Tácito, *Hist*. 5,1). Fue equiparado al arquetipo del adversario de Dios (1 Mac.). Véase EPÍFANES, HELENISMO, MACABEOS.

A. ROPERO

ANTIOQUÍA DE PISIDIA

Gr. 490 *Antiókheia*, Ἀντιόχεια, de Antíoco. Pequeña ciudad fronteriza entre Frigia y Pisidia, en la provincia romana de Galacia, que Augusto convirtió en colonia romana de derecho itálico, y que contaba con una importante colonia judía. Fue evangelizada con éxito por Pablo y Bernabé (Hch. 13:11-49; cf. Hch. 13:50). Las conversiones fueron numerosas entre los gentiles, cuyo aislamiento hacía más accesibles a la nueva doctrina. Esta vez las enseñanzas de Pablo se dirigieron no solo a las gentes de la ciudad, sino a toda la población de la comarca, rural en su mayoría. La insistencia de

los judíos logró obtener de los magistrados de la ciudad la orden de explusión de los misioneros. Pablo y Bernabé se refugiaron en Licaonia, país muy parecido en todos sus aspectos al que acababan de dejar.

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el Oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962); W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol* Pablo (Sígueme 1988).

J.M. DÍAZ YANES

ANTIOQUÍA DE SIRIA

Gr. 490 *Antiókheia*, Ἀντιόχεια, de Antíoco.

1. Historia.
2. La comunidad judía.
3. Orígenes cristianos.
4. Centro de enseñanza.

I. HISTORIA. Ciudad siria ubicada a orillas del río Orontes, al pie del monte Silpio y Stauris, no lejos del mar, en la fértil Cilicia, hoy Antakya, en Turquía. Fue fundada el siglo III a.C. por Seleuco I Nicátor y dedicada a su padre Antíoco. Por su posición geográfica, llegó a ser un importante centro pluricultural y comercial. Antíoco I (280-261), hijo de Seleuco, hizo de Antioquía la capital del reino Seléucida. El año 64 a.C. la ciudad quedó bajo control romano y desde el 27 fue la capital de la provincia imperial de Siria, sede de la administración política y militar de la provincia residencia del legado imperial. Junto a > Pérgamo y > Alejandría fue un importante centro de cultura helenística y la tercera gran ciudad del Imperio romano. Solo Roma y Alejandría la superaban en habitantes y esplendor externo. En los orígenes del cristianismo la ciudad tenía más de medio millón de habitantes. La población era predominantemente griega y siria. En esta ciudad se dio el encuentro étnico entre el mundo griego y el mundo semita.

Ubicada a 25 km de la costa del mar Mediterráneo, Antioquía mantenía una pujante actividad comercial, con la presencia de comerciantes cretenses, chipriotas, fenicios, árabes, persas, egipcios e indios. La ciudad estaba construída conforme a una arquitectura eminentemente helenista, una gran vía central con pórticos a ambos lados, de anchura media de unos 30 metros, modelo de muchísimas ciudades helenistas del Antiguo Oriente. Contaba con muchos teatros, fuente y lujosas mansiones. Los emperadores romanos construyeron numerosos edificios, palacios, anfiteatros, circos, estadios, acueductos y termas.

El templo dedicado a Apolo, que se alzaba en los bosques de Dafne, era especialmente admirado. La religión y la mitología griega se mezclaba con los cultos locales tradicionales. En el s. I se edificaron templos a Júpiter Capitolino, a Dionisios, a Asclepio, a Afrodita y finalmente a Zeus Soter.

En la época del NT sus habitantes eran griegos, romanos, sirios y judíos. En la ciudad propiamente dicha se hablaba el griego, principalmente por la clase media y alta, pero en ciertos suburbios y en las zonas rurales se hablaba el sirio, lengua básica del cristianismo oriental de los primeros siglos. La lengua siria es muy semejante al arameo, y fue el dialecto semita más utilizado en todo el Oriente Medio.

Sus habitantes gozaban fama de volubles, sarcásticos y disolutos en las costumbres, esto último debido a los ritos licenciosos que se celebraban en el templo de Apolo.

II. LA COMUNIDAD JUDÍA. La ciudad atrajo desde su fundación a la comunidad judía, por la cercanía a Jerusalén y por su importancia administrativa y comercial. Durante el período romano fue una de las ciudades con una población judía más numerosa. Los autores calculan que en el período de los orígenes del cristianismo, la colonia judía podía tener algo más de 50.000 personas. En general los judíos vivieron en paz en Antioquía. Solo Calígula perturbó la paz el año 40 d.C. con su proyecto demente de querer construir una estatua suya en el templo de Jerusalén. Durante la guerra de los judíos (66-74 d.C.), la comunidad judía antioqueña se mantuvo relativamente alejada del conflicto y no sufrió grandemente sus consecuencias. Vespasiano y Tito más bien frenaron varias revueltas populares en contra de los judíos, que esporádicamente se dieron por causa de la guerra. La comunidad judía en Antioquía tenía reconocimiento jurídico, poseía sus leyes propias y podía libremente mantener su identidad religiosa. Los judíos contaban con varias sinagogas, cuyo jefe o *arjon* era cabeza del colegio de los presbíteros, que representaba a todas las sinagogas. Este colegio de presbíteros era la máxima autoridad de los judíos y asumía la representación ante las autoridades civiles de la ciudad. Los judíos en la primera parte del siglo I tuvieron bastante prosperidad económica y fueron muy generosos con el templo y la ciudad de Jerusalén. La mentalidad de los judíos antioqueños era abierta a la cultura y al pensamiento helenista. A su vez gozaban de simpatía en el mundo griego, en el cual la religión judía era admirada. Había un buen número de «prosélitos» (convertidos al judaísmo) y de «temerosos de Dios» (que no aceptaban la circuncisión, pero sí la religión judía, especialmente su monoteísmo y su ética de la vida). El IV libro de los Macabeos procede posiblemente de Antioquía y muestra el influjo de la cultura helenista en el mundo judío. Toda esta situación favorable al mundo judío se deterioró con la guerra de los judíos, pero la comunidad no desapareció. Domiciano impuso a los judíos el *fiscus judaicus* (impuesto romano que sustituyó el impuesto que pagaban los judíos al templo de Jerusalén) y Adriano erigió en la puerta occidental de la ciudad el Querubín robado del templo de Jerusalén el año 70 d.C.

III. ORÍGENES CRISTIANOS. Antioquía fue una de las primeras ciudades en contar con una comunidad cristiana considerable, la segunda en orden de importancia después de Jerusalén. "Los discípulos fueron llamados cristianos primeramente en Antioquía" (Hch. 11:26). La fundación de la iglesia de Antioquía está vinculada al grupo de los > helenistas. Dispersados en tiempos de la persecución y muerte de > Esteban (Hch. 11:19), predicaron el Evangelio a los gentiles (no-judíos) por todas partes hasta alcanzar Antioquía, que bien pronto se convirtió en el centro misionero más importante del mundo helenístico (cf. Hch. 13:1-3; 14:26-28; 15:35-40; 18:22).

Visitada primero por Bernabé (Hch. 11:22s), Antioquía recibió después a este y a Pablo, que lo acompañaba (Hch. 11:25), y se convirtió en punto de partida y retorno de sus dos primeros viajes misioneros (Hch. 13:1-3; 14:26-28; 15:40s; 18:22).

La comunidad estaba presidida por profetas y maestros, era pues, una comunidad conducida de una manera especial por el Espíritu Santo a través de los carismas de la profecía y la enseñanza. Es en este contexto «carismático» que surge la misión cristiana: «Dijo el Espíritu Santo: sepárame y a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado. Entonces, después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y les enviaron. Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, bajaron a Seleucia».

El modo antioqueño de vivir y entender la fe motivó el concilio apostólico de Jerusalén.

A Pablo y Bernabé les tocó defender en Jerusalén la posición de la iglesia de Antioquía. En aquella asamblea se dicidió la no imposición de la circuncisión a los gentiles, solamente se les

exigió cumplir algunas normas levíticas para facilitar la convivencia entre cristianos gentiles y judíos.

Los estudiosos vinculan el *Evangelio de Mateo* con la comunidad de Antioquía, lo mismo que la *Didajé*. Se cree que su autor sería un escriba judeo-cristiano, helenista, que conocía muy bien la Biblia en su versión griega: la Septuaginta, y todas las tradiciones cristianas ya existentes. Algunos autores piensan que el evangelio no fue escrito por una sola persona, sino por una escuela de rabinos y escribas cristianos de Antioquía. El nombre de Mateo sería una ficción literaria, que pretende poner toda la obra bajo la autoría histórica de un discípulo directo de Cristo. Sea como fuere, este Evangelio recoge 50 años de tradición oral que se mantuvo viva en todas las comunidades cristianas de Galilea, Siria y Antioquía.

Testigo posterior de la iglesia de Antioquía es Ignacio de Antioquía, el célebre obispo y mártir, cuyas cartas, entre los años 108 y 117 d.C., ejercieron una amplia influencia en el cristianismo primitivo. En las cartas de Ignacio aparece por primera vez la estructura eclesial de un obispo único sobre toda la iglesia, al cual se subordina un consejo de ancianos (presbíteros) y los diáconos. La estructura «Obispo-Presbítero-Diácono», tan nítida en Ignacio, se impondrá muy pronto en toda la iglesia, sustituyendo la estructura de varios obispos simultáneos, presidentes de iglesias domésticas simultáneas, donde se diferencian; obispos-presbíteros (relación con otras iglesias) y obispos-diáconos (servicio en una sola Iglesia).

IV. CENTRO DE ENSEÑANZA. El presbítero y mártir Luciano de Samosata (muerto en el 312) fundó en Antioquía una famosa escuela cristiana de catequesis que alcanzaría amplia repercusión en la exégesis bíblica. A ella pertenecieron Diodoro de Tarso (m. 394), Teodoro de Harkel (m. 355), Eusebio de Emesa (m. 359), Tito de Bostra (m. 364), Teodoro de Mopsuestia (350-428) y Juan Crisóstomo (344-407). Esta escuela prestaba una especial atención a la historia de la revelación, de modo que AT y NT eran cuidadosamente diferenciados. Examinaba con esmero los pasajes desde el punto de vista filológico y tomaba en consideración sus contextos y sus circunstancias.

Siguiendo de cerca los métodos de estudio del judaísmo rabínico, insistían los maestros antioquenos en el significado gramatical e histórico de la Escritura, oponiéndose al sistema alegórico practicado en Alejandría, aunque utilizasen la > alegoría en sus homilías o sermones. Para ellos el sentido primordial de la Escritura era el literal, es decir, el sentido del autor que hay que buscar a través de las circunstancias históricas de la composición de cada libro. Con este tipo de exégesis descubrieron enseguida que algunos textos proféticos, interpretados comúnmente como mesiánicos, no hablaban realmente del Mesías de forma directa. Así pues, propusieron la doctrina de la *theoria* o visión. Suponían que los profetas hablaban de acontecimientos futuros próximos, tipos de otros que hallarían su cumplimiento en un futuro indeterminado.

Los estudios modernos han demostrado que la exégesis literal practicada por los antioquenos no está tan reñida con el alegorismo alejandrino como se pensaba, ya que unos y otros seguían en mayor o menor grado un método gramático-tipológico. “Por lo que hoy sabemos —escribe el profesor Drobner—, la contraposición alejandrino-alegoría vs. antioqueno-exégesis literal, venteada muchas veces de modo esquemático y falto de matices, no hace justicia a la realidad”. Ciertamente, la exégesis antioquena da preferencia al sentido literal, pero sin rechazar por principio la > alegoría o > tipología. Véase ALEGORÍA, ALEJANDRÍA, HELENISTAS, MATEO, Evangelio de, MISIÓN, PAGANOS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre, *La Iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de comunión* (DDB

1988); R.E. Brown y J.P. Meier, *Antioch and Rome. N.T. Cradles of Catholic Christianity* (Paulist Press, Nueva York 1982); V. Fusco, *Le prime Comunitá Cristiane* (Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1995); L. Murillo, "El ministerio de San Pablo en Antioquía", en *Estudios Eclesiásticos*, 1/4 (1922), 273-296; P. Richard, *El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles* (ST 2000); Id., "Los orígenes del cristianismo en Antioquía", en *RIBLA* 29 (1998:1), 31-43; J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana* (Almendro 1991); Id., *Camino de Pablo a la misión de los paganos: Hch 13-28* (Cristiandad 1984); W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol* Pablo (Sígueme 1988).

A. ROPERO

ANTIPAS

Gr. 493 *Antipâs*, Ἀντιπ□ς, abrev. de *Antípatros*, Ἀντ□πατρος = «en lugar del padre». Nombre de dos personajes del NT.

1. Hijo de Herodes el Grande y su esposa samaritana Maltace (Josefo, *Ant*. 17, 1, 3; *Guerras*, 1, 28, 4), fue nombrado tetrarca de Galilea y Perea a la muerte de su padre en el 4 a.C. Jesucristo, por lo tanto, nació dentro de su jurisdicción territorial (Lc. 23:7). Ordenó la muerte de Juan el Bautista (Mt. 14:1-11). Fue Destituido por Calígula en el año 29 d.C. Véase HERODES ANTIPAS.

2. Cristiano de > Pérgamo que fue asesinado por su fe (Ap. 2:13). Nada se sabe de él fuera de lo que dice este pasaje. Antipas tal vez fue martirizado por negarse a ofrecer sacrificios al culto imperial. La ciudad era famosa por la devoción al culto de César y de la diosa Roma. Una tradición sin fundamento dice que fue uno de los primeros discípulos de Jesús y obispo de Pérgamo, cuya muerte se debió a la conspiración de los sacerdotes de Esculapio, en cuyo templo fue asesinado (Eusebio, *Hist. Eccl*. 4,5). Otra tradición algo más antigua cuenta que fue abrasado en el interior de un toro de bronce bajo el reinado de Domiciano (*Acta Sanctorum*, 2,3,4). Véase PÉRGAMO.

ANTÍPATER

Gr. *Antípatros*, Ἀντ□πατρος = «en lugar de su padre». Nombre de diversos personajes de la historia judía.

1. Hijo de Jasón y uno de los embajadores judíos enviados a Roma para renovar la alianza con los romanos y lacedemonios en tiempo de los Macabeos (1 Mac. 12:16; 14:22).

2. Padre de > Herodes el Grande (Josefo, *Ant*. 14, 1, 3); hijo de un idumeo, a quien Alejandro Janeo entregó el gobierno de Idumea.

3. Hijo primogénito de > Herodes el Grande con su esposa Doris (Josefo, *Ant*. 14, 12, 1). Es descrito como un monstruo de malicia, *kakías mysterion*, κακ□ας μυστ□ριον (Josefo, *Guerras*, 1, 24, 1). Cuando su padre se divorció de Doris para casarse con Mariamme le desterró de la corte (*Guerras*, 1, 22, 1), aunque le hizo regresar posteriormente. Fue enviado a Roma recomendado ante > Augusto (*Ant*. 16, 3; *Guerras*, 1, 23, 2). Conspiró contra sus hermanos hasta lograr su muerte. También conspiró contra su padre, pero fue descubierto, juzgado y ejecutado en prisión (Josefo, *Ant*. 17, 1-7; *Guerras*, 1, 28-33; Eusebio, *Hist. Eccl*. 1, 8, 12).

4. Hijo de > Salomé, hermana de Herodes.

5. Mayordomo samaritano de Antípater, el hijo de Herodes, que fue torturado por este para conseguir cargos contra su señor (Josefo, *Guerras*, 1, 30, 5).

ANTÍPATRIS

Gr. 494 *Antípatris*, Ἀντ□πατρις = «en lugar del padre». Ciudad entre Jerusalén y Cesarea, construida

por Herodes el Grande en el emplazamiento de la antigua > Afec (Jos. 12:18). Herodes la llamó Antípatris en honor de su padre (Josefo, *Ant*. 16, 5, 2; *Guerra*, 1, 21, 9). Pablo fue llevado de noche de Jerusalén a Antípatris cuando le conducían preso a Cesarea (Hch. 23:31). En el siglo IV de nuestra era ya estaba en ruinas. El nombre sobrevive en la actual aldea Nar-abufutrus, al norte de la actual ciudad de Jafa.

J.M. DÍAZ YANES

ANTITIPO

Gr. 499 *antítypos*, ἀντίτυπος, que corresponde a un tipo o figura, «prototipo». Término que aparece dos veces en el NT: Heb. 9:24 y 1 Pd. 3:21, donde es traducido como «figura». Por «antitipo» se entiende aquello que cumple la realidad prefigurada en los «tipos» del AT, que pueden ser personas, animales, cosas, instituciones o ceremonias. Así, el maná en el desierto (Ex. 16:31) es un «tipo» de la > Eucaristía cristiana (Mt. 26:26), de la misma manera que el agua de la roca golpeada por Moisés (Ex. 17:1-6) lo es de la sangre de Cristo. Adán, Melquisedec, Moisés y el rey David constituyen «tipos» de Cristo, el «antitipo» por antonomasia, la realidad plena que desvanece la sombra o la imagen imperfecta, la figura que deja atrás lo prefigurado.

En Cristo se cumple el sentido de la historia humana, recapitulando en sí todas las cosas: De la misma forma que en el Edén el árbol del fruto prohibido (Gn. 3:6) introdujo la muerte en la humanidad, el árbol de la cruz consigue la vida eterna para el mundo (Hch. 5:30). En el arca de Noé solo ocho personas fueron salvas y en el bautismo todos los creyentes son salvos por medio del agua (1 P. 3:20-21). Véase ALEGORÍA, EXÉGESIS, HERMENÉUTICA, TIPOLOGÍA.

ANTONIA

Gr. *Antonía*, Ἀντωνία. Torre-fortaleza al norte del Templo de Jerusalén, reconstruida por Herodes el Grande sobre la antigua torre Baris de los Macabeos, y a la que llamó Antonia en honor de Marco Antonio. En ella residía el cuerpo de guardia del Templo para vigilar los accesos al sagrado recinto. Según Josefo, la fortaleza estaba situada «en la esquina de dos claustros del atrio del Templo: el del oeste y el del norte; se levantaba sobre una roca de veinte metros de altura, sobre un gran precipicio» (*Guerras*, 5:5, 8). Existe en la actualidad una torre, llamada Antonia, en el ángulo noroccidental, y hay indicaciones de una similar que se hallaba en el ángulo sudoriental. La antigua torre Antonia fue derruida por las tropas de Tito al tomarla el año 70 d.C. Solo se conserva la roca sobre la que estaba construida la fortaleza, y que tiene una altura máxima de once metros, menos de la mitad de lo que dice Josefo. Es posible que la fortaleza tuviera una base de roca sólida hasta llegar a la altura citada. Se han hallado los restos del foso y también una cisterna frente a la esquina noroeste de la roca que probablemente formaba parte de las defensas.

En el NT se la llama «la fortaleza», gr. *he parembolé*, ἡ παρεμβολή. Allí fue conducido Pablo por los soldados e hizo una defensa de su fe ante el pueblo aprovechando su condición de ciudadano romano (Hch. 21:31-40).

ANTORCHA

Heb. 3940 *lappid*, לַפִּיד, probablemente significa «brillante, antorcha, tea»; gr. 2985 *lampás*, λαμπάς = «lámpara, antorcha» (Jn. 18:3), relacionado con el vb. 2989 *lampo*, λάμπω = «resplandecer»; otro término heb. menos corriente es 6393 *peladah*, פְּלָדָה, de una raíz en desuso, que significa «división,

cuchilla», empleado metafóricamente por el profeta Nahúm para referirse a los ejércitos renacidos de Israel: «Los escudos de sus valientes están enrojecidos; sus valientes están vestidos de escarlata. En el día de su preparación, sus carros de guerra son como fuego de antorchas, y los jinetes se estremecen» (Nah. 2:3).

La antorcha se usaba en la antigüedad como instrumento de iluminación. Se menciona en relación con un sacrificio de Abraham, en el que al llegar la oscuridad de la noche pasa en medio de los animales divididos como símbolo de la presencia de Yahvé, que ese mismo día hizo un pacto con el patriarca (Gn. 15:17-18). Se empleaba en las batallas y en los sitios de las ciudades (Zac. 12:6). Estaban hechas de materias resinosas, generalmente plantas o derivados del betún. Las llamadas > teas eran especialmente utilizadas con fines bélicos (Jue. 6:16, 20; 15:4).

Por ser fuente de luz, la antorcha es mencionada ampliamente con sentido metafórico para indicar iluminación espiritual: «El mandamiento es antorcha, y la instrucción es luz» (Prov. 6:23). También vida: «Por amor de Sion no callaré, y por amor de Jerusalén no me quedaré quieto, hasta que su justicia irradie como luz, y su salvación arda como antorcha» (Is. 62:1). Jesucristo hizo referencia a Juan el Bautista como una «antorcha que ardía y alumbraba, y vosotros quisisteis regocijaros por un poco en su luz» (Jn. 5:35). Para el cristianismo primitivo, «la palabra profética» era semejante «a una antorcha que alumbra en lugar oscuro, hasta que aclare el día y el lucero de la mañana se levante en vuestros corazones» (2 P. 1:19), es decir, como un foco provisional de luz mientras llega el día en que «Dios alumbrará sobre los redimidos» (Ap. 22:5), cuando «entonces veremos cara a cara..., conoceré plenamente, así como fui conocido» (1 Cor. 13:12). Véase LÁMPARA, LUZ, TEA.

ANTROPOMORFISMO

Gr. *ánthropos*, ἄνθρωπος = «hombre», y *morphé*, μορφή = «forma». Figura literaria consistente en atribuir rasgos humanos a entidades ajenas a nuestro mundo o nuestra especie. En el ámbito bíblico se llama antropomorfismo a la atribución de rasgos humanos, ya sean físicos o anímicos, a Dios. La descripción de «afectos» divinos bajo la figura de «pasiones» o sentimientos comunes humanos, como los celos, el amor, el arrepentimiento, la risa, la cólera, la venganza, la ira, o la decepción, recibe el nombre de «antropopatismo», *anthropopathés*, ἀνθρωποπαθής. La teología ha hecho todo lo posible para desembarazarse de antropomorfismos en relación con Dios, primero los de carácter físico y después los psicológicos y morales, tendencia que se ha moderado en la actualidad al caer en la cuenta de que cualquier concepción humana de Dios, incluso la que llega de Dios al hombre mediante revelación, implica siempre cierto tipo de antropomorfismo.

La religión politeísta griega concebía a sus dioses con los mismos rasgos que los seres humanos, tanto en el aspecto físico como en el psicológico y moral, solo que gozando de inmortalidad y dotados de grandes poderes. El primer filósofo que censuró la idea de que los dioses pudieran ser físicamente semejantes a los hombres fue Jenófanes de Colofón. Sugirió que si los animales se imaginaran dioses, los imaginarían a su semejanza, como hacen los hombres. Posteriormente, Platón criticó la religión griega antigua por los atributos demasiado humanos que atribuía a lo divino. Los primeros apologistas cristianos censuraron el paganismo grecorromano por haber representado a Dios, que es espiritual, como un mero hombre magnificado, sujeto a los vicios y pasiones humanas. El rechazo de atribuciones morales indignas de Dios y de rasgos corporales humanos no supuso, no obstante, el abandono del antropomorfismo espiritual o atribución a la Divinidad de pensamientos, sentimientos y voliciones humanos por analogía.

En el AT abundan las expresiones antropomórficas que atribuyen a Dios rasgos físicos humanos: rostro (cf. Sal. 27:8), brazo (cf. Ex. 15:16), mano (cf. Sal. 10:12), dedo (Dt. 9:10), pies (cf. Ex. 24:10), boca (cf. Nm. 12:8), corazón (cf. Os. 11:8); y emociones humanas (cf. Gn. 6:6). Casi todas las actividades de la vida orgánica se atribuyen a Dios: habla, alienta, ve, oye; pasea por el jardín; se sienta en los cielos, tensa su arco sobre las nubes y tiene a la tierra por escabel. Dios actúa con su mano y con su brazo, que levanta para castigar (Is. 5:12, 25; 9:12, 16, 20; 10:4) y para salvar a su pueblo (Is. 10:5, 32; 11:11, 15). Todo ello expresa su acción y su presencia en el mundo. Algunos entendieron literalmente las expresiones antropomórficas de la Biblia hasta el punto de dar lugar al error de los «antropomorfistas», aparecido en Siria en el s. IV d.C., que atribuía a Dios cuerpo humano, fundándose en el que el hombre había sido hecho materialmente a semejanza suya. Ideas parecidas se han dado en nuestra época contemporánea en grupos cristianos sectarios como los mormones.

Los traductores de la Setenta evitaron con esmero los antropomorfismos del texto original, aunque no siempre. De esta manera buscaron apartarse de la opinión vulgar griega tan acostumbrada a los rasgos antropomórficos de los dioses del Olimpo, para acercarse a la mentalidad de los filósofos y los más ilustrados entre los griegos. Así, p.ej., en Nm. 11:1 donde el hebreo afirma que Israel se quejó ante los «oídos» de Yahvé, en griego se lee: «en presencia del Señor» (por el contrario, la expresión es mantenida en Nm. 14:28). El Dios guerrero de Ex. 15:3 e Is. 32:13 se convierte en un Dios *syntríbôn polemíous*, «que tritura a los enemigos». En otros casos, la «mano» de Dios se convierte en los LXX en su «potencia». Así, la frase «para que sepan todos los pueblos de la tierra que la mano de Yahvé es poderosa...» se convierte en «la fuerza de Yahvé es poderosa» (Jos. 4:24).

Ciertamente, el lenguaje bíblico parte siempre del hombre y se proyecta hacia Dios, del mismo modo que la revelación procedente de Dios expresa lo divino en términos y categorías propios de las realidades naturales humanas. Según los distintos momentos históricos, Dios aparece como el pastor de su pueblo (Gn. 49:24) o como Rey de Israel (cf. Dt. 33:5; Nm. 23:11; Is. 6:5; Sof. 3:15; Ez. 1:26; 20:33); el cielo es descrito como su trono y la tierra como el escabel de sus píes; las nubes son el carro regio sobre el que se desplaza (Sal. 68:8); hasta la imagen más familiar de Dios como Padre se ha de entender de modo analógico: Dios no es Padre en el sentido humano, sino que la paternidad humana refleja, aunque débil e imperfectamente, la paternidad divina. Dado que el pensamiento semítico es más poético que conceptual, el lenguaje con que se expresa es más metafórico o simbólico que racional o abstracto; así, se dice que Dios levanta su brazo para castigar (Is. 5:12, 25; 9:12, 16, 20; 10:4) y para salvar a su pueblo (Is. 10:5, 32; 11:11, 15); o que no duerme (Sal. 78:65; 121:4; Zac. 9:8), sino que vela y guarda a Israel (Zac. 9:1-8). «El *antropomorfismo* es una señal inequívoca de la verdadera aparición de Dios. Y esto no es la condescendencia hacia la debilidad humana. Su significado es, más bien, que el lenguaje humano, transmitiendo la revelación divina, no pierde sus rasgos naturales. Para transmitir exactamente la Palabra Divina no es necesario renegar de nuestro idioma» (H. Martens).

Cuando el autor sagrado se refiere el «arrepentimiento» divino por haber creado al hombre, nos hallamos ante una expresión sumamente enérgica que transmite su aborrecimiento del pecado. La justificación de este nivel de lenguaje se encuentra en el hecho de que la verdad eterna y trascendente solo puede transmitirse a los hombres por medio de pensamientos y figuras humanas, y ha de expresarse únicamente en un lenguaje adecuado a su comprensión. Las limitaciones de la capacidad conceptual humana obligan a representar a Dios mediante ideas que originariamente se han extraído

del conocimiento de nuestro propio yo y del mundo objetivo que nos rodea, procediendo siempre por vía analógica. Llegamos al conocimiento racional de Dios por inferencia a partir de las diversas formas de existencia, incluida la nuestra, que percibimos en el Universo.

El antropomorfismo es una tendencia humana general que se manifiesta en las primitivas religiones paganas y que supone una cierta «humanización» de la idea de Dios. De hecho, «el nacimiento del antropomorfismo está ligado a la eclosión de la noción misma de la divinidad personal» (Pierre Amiet). El politeísmo de la Grecia antigua forjó a los dioses a semejanza de los hombres mortales, quizá como una reacción a los conceptos mitológicos de la divinidad, que representaban a los dioses bajo la forma de los elementos naturales. Los egipcios representaban a sus dioses bajo la forma de animales y, a veces, de varios combinados.

En la medida en que la imaginación y el sentimiento son insustituibles y que el hombre necesita siempre imaginar lo que piensa, el lenguaje conserva y recrea los viejos antropomorfismos para adecuarlos a la sensiblidad moderna. El antropomorfismo tiene su razón de ser en la experiencia humana de la realidad a la medida de sí misma, y cumple con un propósito. «Las expresiones antropomórficas de la Biblia en el AT hay que valorarlas en el plano literario y no esencial. Por lo mismo, solo nos acercamos a su sentido cuando, sin quedarnos en la imagen, buscamos el *tertium comparationis*, es decir, lo que el poeta o el escritor quisieron expresar con ella» (Martens).

Yahvé carece de imagen, de «forma», pero los autores inspirados expresan con frecuencia la realidad divina a imagen del hombre, de modo que Dios se revela como completamente trascendente al hombre y su mundo y al mismo tiempo muy próximo a él. Describir el ser y la vida de Dios en términos humanos solo es posible por medio de la analogía y la comparación. Sin representación plástica de la Divinidad, prohibida en la Ley Mosaica (Ex. 20:4; Dt. 5:4), el único camino para expresar a Dios es atribuirle rasgos humanos en su intimidad, acción y presencia comunicativa. En este sentido, el antropomorfismo es expresión de la antropología semita, que por medio de un lenguaje concreto presenta a la vez una imagen sensible y su contenido espiritual. El nombre común más primitivo para Dios entre los antiguos semitas fue *El*, cuya raíz es antropomórfica y podría haber significado «el jefe de la tribu», y por ende, su dios tutelar, concebido como único. Por analogía, como ya hemos indicado, se entiende a Dios como padre ((Dt. 14:1; Os. 11:1; Is. 1:1-3), pastor (Gn. 49:24; Ez. 34:1; Miq. 2:12-13), esposo (Os. 2:18; Is. 62:4) y rey (Dt. 33:5; Nm. 23:11; Is. 6:5; Sof. 3:15; Ez. 1:26; 20:33).

Cuando se atribuyen a Dios emociones y sentimientos encontrados, hay que entender que no expresan alteración en el ser divino, sino la aprobación o desaprobación de los hechos humanos a la luz de su Ley o voluntad manifiesta. En Dios no se da la imperfección de la pasión, como la ira o la venganza humanas, que perturban el ser. Si tal sucediera, quedaría a merced del ser humano. Las emociones que adornan a Dios en los escritos bíblicos se limitan a describir su vida íntima en relación con el mundo del hombre. DIOS, ESPIRITUALIDAD., FURIA, IRA DE DIOS, VENGANZA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Oliver Buswell, *Dios y su revelación* (Logoi 1979); M. Guerra y L. Bertrando Gorgulho, “Antropomorfismo”, en *GER* 2, 439-444; H.A. Martens, *Manual de la Biblia* I (Herder 1990); P. Van Imschoot, *Teología del AT* (Madrid 1969).

A. ROPERO

ANUB

Heb. 6036 *Anub*, עָנ ב = «llevado [como fruto]»; Sept. *Ennob*, ’Eνν□β v. *Enob*, ’Eν□β. Uno de los

hijos de > Coz, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:8).

ANUNCIACIÓN

Del lat. *nuntium*, designa el anuncio del ángel Gabriel a María sobre la intención divina de hacer de ella la madre del Salvador, el Mesías. Este episodio solo lo narra Lucas (cf. Lc. 1:26-38).

1. Género literario.
2. Saludo y anuncio.
3. Nacimiento virginal.
4. Consentimiento de María.

I. GÉNERO LITERARIO. Para elaborar el relato de la anunciación, Lucas se sirvió de una tradición que, en último término, no pudo venir sino de la Virgen María. Se trata de un acontecimiento real e histórico: la concepción de Jesús, el Hijo de Dios. Fue ésta una inefable experiencia personal de María, que nadie pudo participar y nadie puede reproducir en sus detalles externos.

El evangelista presenta el hecho, con todo el contenido teológico que comporta, a través de un "diálogo" tejido a base de referencias bíblicas. Este género literario, empleado por Lucas, no es un > *midrash* estrictamente hablando, pero sí tiene el estilo del *midrash*.

Lucas procede deliberadamente por dípticos, que tienen un valor no meramente estilístico, sino también teológico. Tras el díptico de las anunciaciones, Juan Bautista (1:8-22) y Jesús (1:26-38) con la ampliación de la visitación (1:39-45), viene el díptico de los nacimientos (1:57-58; 2:6-14) y de las circuncisiones (1:59-66; 2:21), con una doble ampliación de Jesús en el Templo (2:22-39; 2:41-50).

En lo que se refiere al género literario, la Anunciación a María se inscribe en el esquema del *anuncio de nacimientos maravillosos*, del que la historia bíblica ofrece diversos ejemplos:

1. *Anuncio a Abraham*. Pese a la esterilidad de Sara, su esposa, sin embargo llegará a ser la madre de un hijo, > Isaac, promesa de Dios.

2. *Anuncio a Isabel*, prima de María. > Isabel, anciana y estéril, será madre de un hijo, > Juan el Bautista.

María no era estéril, sino virgen. Ahora bien, fecundar un seno estéril o un seno virginal es la misma cosa para Dios. La fecundidad solo es posible si Dios interviene. Por eso, el paralelismo entre Isabel y María en la visitación según Lucas es muy significativo.

El texto está lleno de alusiones y recuerdos de las esperanzas mesiánicas del AT, vistas como ya realizadas plenamente en el hijo que María se ve invitada a concebir. Lucas 1-2 procede a narrar la infancia de Jesús en función de constantes alusiones a la Escritura, semejante al género del *midrash*, puesta al servicio de Jesús (cf. Lc. 24:27, 44).

El ángel le anuncia a María que de su concepción nacerá el Hijo del Altísimo, el Mesías, hijo de David, gracias a una intervención extraordinaria del poder del Espíritu de Dios (vv. 30-35). Es una clara referencia al vaticinio mesiánico del profeta Natán a David (cf. 2 Sm. 7:12-16) y a la profecía de Is. 7:14 sobre la «doncella» (*almah*) que dará a luz a un hijo. El ángel anuncia a María la maternidad mesiánica; más aún, refiriéndose al descenso y la Presencia santificadora de Dios a su pueblo con su sombra en el Tabernáculo (cf. Ex. 40:35; Nm. 8:18-22; 10:34) y con su nube en el Templo (cf. 1 R. 10-13; 2 Cro. 5:13-14; 6:1; Lv 16:1-2), le comunica que quedará cubierta por la

sombra del Espíritu Divino, y que por eso concebirá y dará a luz de una forma totalmente extraordinaria a un hijo que será el «Santo», o mejor aún, «el Hijo de Dios», de modo absolutamente distinto de como se entendía en el contexto de las esperanzas mesiánicas del Judaísmo.

II. SALUDO Y ANUNCIO. El ángel saluda a María con la palabra gr. *khaîre*, χαῖρε, que significa «alégrate». No se trata de un simple saludo convencional, como traduce la Vulg. *Ave*. Es una invitación a la alegría dirigida a la Hija de Sión, según se entiende en la LXX, que presenta *kaîre* χαῖρε tres veces respecto a la Salvación Escatológica que estaba por venir: «Alégrate, Hija de Sión» (Sof. 3:14; Zac. 2:14; 9:9; cf. Joel 2:21, 27). María es invitada a alegrarse por haber sido hecha agradable a Dios por medio de la Gracia (Lc. 1:28). Es la «muy favorecida» porque «ha hallado gracia delante de Dios» (v. 30), vb. gr. *kekharitomene*, κεχαριτωμένη, cuya raíz es *kharis*, χάρις, «gracia», «favor». La traducción exacta de κεχαριτωμένη no es «llena de gracia», sino «hecha agradable a Dios por la gracia». La gracia de María no es simplemente el hecho de su maternidad divina, sino el efecto producido en María como preparación para aquel evento, y por tanto anterior a él.

"El Señor está contigo", le saluda el ángel con efecto tranquilizador. Esta fórmula, esencialmente bíblica, proclama la presencia de Dios en una persona llamada a realizar una vocación especial en la historia salvífica (Ex. 3:12; Jue. 6:12; Jr. 1:8,19; 15:20). Tratándose ahora de María, en ella se va a cumplir la visita mesiánica de Dios, por largo tiempo esperada. El saludo del ángel, pues, está preñado de sentido y contiene en germen cuanto va a seguir.

El ángel le anuncia exactamente que concebirá «en su seno o vientre», y dará a luz un hijo (Lc. 1:31). Un análisis detallado del texto muestra que «concebir en el seno» es una expresión única en la Biblia. La expresión habitual en el AT para expresar la concepción de un niño en el seno de la mujer es «concebir» (sin añadir «en el seno», que se da por supuesto) y «recibir en el seno». Son dos fórmulas equivalentes, pero no totalmente sinónimas. *Recibir en el seno*, λαμβάνειν ἐν τῇ κοιλίᾳ, lambanein en te koilía hace referencia al semen del varón que la mujer recibe en el acto sexual. Así, p.ej., en Gn. 31:8; Ex. 2:22 (LXX). Sin embargo, María no recibe nada de nadie. Si este hubiese sido el sentido, se debería haber dicho «tener relaciones con José». Mas, puesto que José y María no convivían, «recibir en el seno» no se podía aplicar a María. La respuesta que da al ángel va en esa dirección: «Yo no conozco hombre» (v. 34). Por ende, «concebirás en el seno» es un > hápax. En el caso de María la concepción se realiza *íntegramente* en el interior de su seno, sin intervención humana.

La explicación de este primer mensaje del ángel a María (v. 31) se da en el segundo: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti [*epeléusetai epi sé*], y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (v. 35). No es obra de un hombre, sino del Espíritu Santo, que actúa en el interior, no como espíritu profético, sino como «fuerza creadora divina, que crea la vida de este niño único» (E. Schweizer). Por esto el segundo mensaje del ángel en el v. 35 aclara mejor en qué consiste una obra tal: se realiza íntegramente en el interior de María lo que ya había sido sugerido en el v. 31, es decir, será una *concepción virginal*.

III. NACIMIENTO VIRGINAL. María ha sido «hecha agradable —agraciada— por Dios» de cara a la maternidad. Ha sido preparada por la Gracia para aquel hecho concreto de concebir y dar a luz al Hijo de Dios, Jesús. Su misión futura es, por tanto, convertirse en la Madre del Hijo de Dios encarnado, o sea, la madre del Mesías. Para hacer posible un prodigio semejante (un Hijo

engendrado por Dios), la maternidad de María debía ser virginal, ya que de otro modo, el hijo nacido sería de un padre terrenal, José en este caso, y no el Hijo de Dios. El ángel anuncia intencionalmente que lo que nacerá de María «santo será llamado Hijo de Dios» (v. 35). Esto significa que se trata de un nacimiento *santo* en sentido levítico, o sea, no contaminado. La expresión «también por esto (...) será llamado Hijo de Dios», indica el futuro de aquel niño. En resumen, que Jesús nazca de una mujer incontaminada significa que su generación no es de José, no es humana, sino de Dios; por ende, se lo llamará «Hijo de Dios», no «hijo de José».

El Espíritu Santo descenderá sobre ella como poder (*dýnamis*) creador divino, el Espíritu de vida, para alumbrar una vida única. Así como Yahvé cubrió con su sombra el Tabernáculo y más tarde el Templo con su nube (Ex. 40:35; Nm. 9:18, 22; 10:34), ahora envolverá a María para que sea la morada del Hijo de Dios. María se convierte en el lugar privilegiado, el Santuario por excelencia de la manifestación divina: «el Dios-con-nosotros» (Is. 7:14)

IV. CONSENTIMIENTO DE MARÍA. María da su consentimiento con espíritu de obediencia y de fe en los designios del Altísimo: «He aquí la esclava del Señor, hágase conmigo conforme a tu palabra» (Lc 1:38). La respuesta afirmativa de María constituye la cima del diálogo entre ella y el enviado divino. En el «hágase» de María, la virgen se pone a disposición de su Dios, al igual que aquella serie tan numerosa de siervos del Señor que ha conocido la Historia de Israel. Se declara así totalmente disponible para la realización de los designios de Dios sobre ella, poniendo su libertad humana al servicio del plan divino. «La Anunciación es el acontecimiento que abre el NT. En él Dios dice su sí definitivo y más alto a la Humanidad, y esta en María inaugura su historia de amor con su Dios hecho carne en ella y por ella (cf. Jn. 1:14; Gal. 4:4), el *Dios con nosotros*, de una forma infinitamente más alta que las esperanzas del profeta Isaías» (G. Iammarrone).

María se llama a sí misma sierva o esclava del Señor, no tanto como expresión de humildad, sino como de fe. Ella se entrega consciente y confiadamente a la voluntad de Dios expresada en las palabras del ángel, que en eso consiste el acto de fe.

A diferencia de Mt. 1:21, es María y no José quien recibe el encargo de dar nombre a Jesús, pero en ambos casos Jesús recibe su nombre de un ángel, mostrando que así que, hasta su nombre, procede de lo alto. El título “Hijo del Altísimo” no declara la filiación divina de Jesús. Es sólo un título mesiánico dado al rey, hijo de David, al estilo de 2 Sm. 7:14 y de los Sal. 2:7; 89:27; 110:3. Véase ENCARNACIÓN, ENGENDRAR, EVANGELIO DE LA INFANCIA, MARÍA, JOSÉ, VIRGEN.

BIBLIOGRAFÍA: R.E. Brown, *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad 1982); R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc 1-11* (Gabalda, París 1964); J. McHugh, *La madre de Jesús en el NT* (DDB 1978); G. Mori, “Anunciación del Señor”, en *NDM*, 143-153; I. de la Potterie, *María en el misterio de la Alianza* (BAC 2005); Id., *La concepción virginal de Jesús según San Juan* (Vida y Espiritualidad 1997).

J.M. TELLERÍA

ANZUELO

Heb. 2443 *jakkah*, חַ ָה; gr. 44 *ánkistron*, �γκ�στρον. La pesca era una actividad muy común ya en Egipto, no solamente con red, sino también con sedal y anzuelo (Is. 19:8), técnicas que los israelitas también conocían; el pez con la moneda en la boca fue pescado con anzuelo (Mt. 17:27).

Se usa figurativamente como un instrumento de control (Am. 4:2) y apresamiento de cautivos (Hab. 1:15; Is. 37:29; Ez. 39:4; Job. 40:26), en analogía con la conducción de ganado, que lleva anillos o aros en sus narices. La imagen de cautivos arrastrados por anzuelos o cuerdas atadas a aros de la

nariz es frecuente en las inscripciones asirias.

AÑO

Heb. 8141 *shanah*, נָה ָ , lit. «repetición»; gr. 2094 *etos*, ἔτος = «año». Tanto en el pasado como en el presente, el año ha sido la unidad de tiempo más constante y definitiva para enmarcar la actividad humana; las otras unidades (la semana y el mes), que tienen también como base el día, alcanzan su razón de ser en relación con el año. Se puede decir que el valor del año se basa en su propia entidad natural, ya que es una medida de tiempo astronómico relacionada con los ciclos de la vegetación.

1. Año judío.
2. Año romano.
3. Año cristiano

I. AÑO JUDÍO. El año judío era solar en sus comienzos, pero con meses lunares, ya que la medida del tiempo estaba en relación con el movimiento de la Luna alrededor de la Tierra. De ahí que cada dos años o tres fuera necesario añadir un mes embolímico para adecuar el cómputo de los meses lunares al año solar. Se regulaba de acuerdo con las cuatro fases mensuales de la Luna. La duración de la lunación natural es fija, pero no corresponde a un número entero de días cósmicos. El ciclo de la Luna corresponde a veintinueve días y doce horas y determinó la sucesión de los meses; la suma de las doce lunaciones constituyó el año lunar. El cómputo lunar es el más antiguo y predilecto del hombre desde épocas muy remotas porque las fases lunares son fácilmente observables. Los historiadores de las religiones explican el carácter sagrado que se atribuía a este fenómeno.

El año judío puso su acento en la semana y estaba relacionada directamente con las fases de la Luna, de ritmo septenario. La agrupación en septenios que aparece en diversas páginas de la Biblia es de naturaleza litúrgica, dado que se menciona en pasajes particularmente relacionados con las fiestas. Así es como se determina el aspecto religioso del sábado (Ex. 20:8-11; 23:12; Dt. 5:13-15), los siete días de la fiesta de los > Ácimos (Ex. 12:15; 23:15, etc.), la fiesta de las Semanas (Lv. 23:15-18) y la fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23:33-36; Nm. 29:12). En la más remota antigüedad, los judíos empezaban el año entre septiembre y octubre, en el tiempo que fue llamado posteriormente Tisri (palabra de origen babilónico que significa «inicio»). Más tarde, el comienzo del año se situó en el despuntar de la primavera, práctica común entre los pueblos del Medio Oriente. «Este mes os será el principio de los meses; será para vosotros el primero de los meses del año» (Ex. 12:2). El nombre de este mes es > Abib o «mes de las espigas» (Ex. 23:15), el séptimo en relación con el cómputo anterior. Después del exilio aparece ese primer mes hebreo con los nombres babilónicos de Kisleu y Nisán (Neh 1:1; 2:1). Esta duplicidad en el comienzo del año hebreo se ha mantenido durante mucho tiempo. La designación que los judíos modernos dan al > año nuevo aparece en el profeta Ezequiel (Ez. 40:1). Además del año astronómico o civil, el AT señala otras dos clases de años: el «año sabático» y el «año jubilar».

II. AÑO ROMANO. Según parece, los romanos al principio contaban el tiempo de una forma muy primitiva. Tenían un calendario de diez meses de treinta o treinta y un días. Para la población agrícola el año se iniciaba a principios de marzo, con el deshielo, lo cual daba como resultado que septiembre, octubre, noviembre y diciembre fueran los meses séptimo, octavo, noveno y décimo, respectivamente. De este calendario primitivo hallamos mención en algunos Padres de la Iglesia. Las necesidades de adecuación de los diez meses a las estaciones marcadas por el sol obligaron al

Estado Romano a hacer tantos ajustes y tantos cambios que, según el testimonio de Cicerón, llegó un momento en que nadie sabía con exactitud en qué día vivía. Con el fin de poner orden al desbarajuste cronológico, Julio César emprendió la reforma científica del calendario con la ayuda del astrónomo alejandrino Sosígenes y estableció el año de doce meses solares alternos de treinta o treinta y un días cada uno, excepto febrero, que solo tenía veintiocho. Cada cuatro años febrero tendría veintinueve días porque se duplicaba el día sexto antes del primer día, o calendas, de marzo (es decir, se añadía un día cada cuatro años), con lo cual se constituía el llamado año bisiesto, de *bis sextum*, dos veces un día sexto. El nuevo calendario, llamado «juliano» en honor a su promotor, empezó a usarse en el año 45 antes de la era cristiana. A pesar de las complicaciones que comportaba, la influencia política de Roma hizo que se impusiera en todo Occidente y es, de hecho, la base de nuestro calendario cristiano actual. La iglesia latina lo adoptó sin cambios hasta el siglo XVI.

Julio César había calculado el año en trescientos sesenta y cinco días y seis horas. Como resultado, cada año sobraban once minutos, ya que la duración exacta del año solar es de trescientos sesenta y cinco días, cinco horas, cuarenta y ocho minutos y cuarenta y seis segundos. La suma de estos once minutos que sobraban cada año alcanzaba en el siglo XVI un total de diez días. El Concilio de Trento se ocupó de este asunto y puso en manos del papa Gregorio XIII la tarea de encontrar una solución. El año 1582 este pontífice emprendió la reforma del calendario juliano, que consistió en eliminar los diez días que sobraban. De esta forma en el mes de octubre de 1582 se pasó del día 4 al día 15. Y para que esta anomalía no volviera a repetirse, se decretó que los años del principio de cada centuria no fueran bisiestos, excepto en el caso que las dos primeras cifras fueran divisibles por cuatro.

III. AÑO CRISTIANO. Desde el punto de vista histórico, el año cristiano no es otra cosa que el año civil heredado de los romanos, pero con la inserción de las efemérides de la Historia de la Salvación, en lo que ha sido determinante la influencia del calendario judío. El anuncio de los hechos salvíficos que contiene ofrece el marco para celebrar el misterio de Cristo. Ello apunta a la realidad histórica reseñada en el Nuevo Testamento y gestada en un contexto cultural judío, al mismo tiempo que desataca la íntima relación existente entre la figura y su cumplimiento (1 Cor. 10:6). Puesto que la Pascua es para Israel el centro y el puntal de toda la historia salvífica (con las fiestas de Pentecostés y Tabernáculos), el hecho de que Cristo dé a esta festividadad su plena realización incide en que nuestro calendario cristiano gire también en torno al misterio y acontecimiento pascual. Desde este punto de vista, el estudio de las fiestas judías ilumina la realidad cristiana.

El punto de partida del año cristiano es siempre el evento de la Resurrección de Cristo y se divide en dos ciclos: Pascua y Navidad, de los cuales el primero es el más antiguo. La crucifixión de Jesús coincidía con la Pascua judía, el recuerdo de la liberación de la esclavitud de Egipto. Aunque la comunidad cristiana naciente se mantenía vinculada al Templo de Jerusalén (Hch. 2:46), muy pronto empezó a tomar importancia en ella la celebración del primer día de la semana o domingo, el Día del Señor, como recuerdo de la Resurrección de Jesús. Pero dado que la festividad pascual rememoraba de forma especial este evento, fue evolucionando e incorporando nuevos elementos, como el tiempo de preparación que hoy llamamos Cuaresma, y su conclusión en Pentecostés, el nacimiento de la Iglesia.

La manera actual de contar los años en relación con el nacimiento de Cristo no es, ciertamente, muy antigua. La introdujo en el siglo VI el monje romano Dionisio el Exiguo. Su error de cálculo en cuatro o cinco años al establecer el nacimiento de Cristo tiene muy poca importancia. Este cómputo

se fue imponiendo muy lentamente. Comenzó a usarlo el historiador Beda (m. 735) en Inglaterra, pero hasta el siglo X no aparece en las actas reales. No desbancó a los otros cómputos en uso (era hispánica en la Península Ibérica; años desde la fundación de Roma en Europa Occidental) hasta el año 1431. Véase AÑO NUEVO, CALENDARIO, DOMINGO, MES, SEMANA, TIEMPO.

BIBLIOGRAFÍA: Sebastián Bartina, “El calendario Solar judío”; en *Cultura Bíblica* 18 (1961); Joan Bellavista, *El año litúrgico* (Paulinas 1985); Juan V. Schiaparelli, *La astronomía en el Antiguo Testamento* (Espasa-Calpe, Madrid 1945); James Strong, “Year”, en *CBTEL* (Rio 2000).

A. ROPERO

AÑO JUBILAR

Heb. 3104 *shenath hayyobel*, נת־הָ בֵל ְ , o simplemente 3104 *yobel*, יבֵל = «toque continuo [de cuerno]», que daba inicio a la fiesta; Sept. □τος τ□ς □φ□σεως, o □φεσις, etos tes apheséos o áphesis ; Josefo, □□βηλος, hióbelos, Vulg. *annus jubilee*.

La ley para los años sabáticos y de jubileo lleva a su fin las leyes dadas a Moisés por Yahvé en el Monte Sinaí (Lv. 25:1), cuyas palabras de introducción enlazan con Ex. 34:32 en una unidad interna de todo el círculo de leyes que Moisés recibió de Dios estando sobre el monte, y que luego anunció gradualmente al pueblo. El año del jubileo era una «fiesta de equilibrio social» y culminación de los años sabáticos en la legislación de Levítico 25. Así como el sábado —séptimo día de la semana— era el día de descanso, el séptimo año —o año sabático— también era año de reposo; y el séptimo de siete años sabáticos —año jubilar o sábado de sábados—, era año de descanso y restitución en los distintos órdenes de la vida económica de Israel. Su celebración tenía lugar cada 50 años; transcurridos 49 años lit. siete sábados de años, o siete veces siete años, se hacía sonar la trompeta del jubileo por toda la tierra el décimo día del séptimo mes, es decir, el día de expiación, para proclamar la entrada del año del jubileo. Este estilo de anuncio estaba estrechamente relacionado con la idea del año en sí. El toque de trompetas, o el sonido del cuerno (cf. Lv. 23:24), era la señal del descenso del Señor sobre el Sinaí, para elevar a Israel a la posición de pueblo suyo, para recibirlos en su pacto, para unirlos consigo mismo, y bendecirlos por medio de su pacto de gracia (Ex. 19:13, 16, 19; 20:18). Del mismo modo que el pueblo tenía que venir a la montaña ante el sonido de la trompeta para conmemorar su unión con el Señor, de modo que al final del séptimo año sabático el sonido de la trompeta debía anunciar a la nación del pacto la misericordiosa presencia de su Dios, y la venida del año que traería «libertad por toda la tierra a todo lo que morase allí» (Lv. 25:10), libertad de las cadenas (vv. 40s.), regreso a sus propiedades y familia (vv. 10, 13), y libertad del amargo trabajo del cultivo de la tierra (vv. 11, 12). Este año de gracia era proclamado y comenzaba con el día de expiación de cada séptimo año sabático, para mostrar que era sólo con el pleno perdón de los pecados que la bendecida libertad de los hijos de Dios podría comenzar. Este gran año de gracia debía volver después de siete veces siete años; como se declara expresamente en el v. 10, cada cincuentavo año tendría que ser santificado como año de jubileo.

El jubileo se inscribe en el contexto del empobrecimiento indeseado del pueblo, que comienza con la venta de sus tierras (vv. 25-28), sigue con el empleo como jornalero por cuenta ajena (vv. 35-38), y termina por venderse como esclavo (vv. 39-43, 47-55). El año jubilar es la provisión divina para aliviar la pobreza por medio de disposición sacral los efectos perversos e la > pobreza. Se asocia al día de la > expiación y > ayuno (Lv. 25:8-9; 16:29-31). «Ayunar» en hebreo es literalmente «oprimir el alma/vida» (*'ana nefes*), una manifestación de solidaridad con los pobres y hambrientos (cf. los

otros cuatros ayunos posexílicos, Zac. 7:3; 18:18). Por medio de estas disposiciones, el año del jubileo ayudaba a todo israelita que hubiese caído en la pobreza y la esclavitud, a recuperar su propiedad y libertad personal, y de ese modo, toda la congregación era restaurada a la condición original conforme fue designada por Dios, por medio del retorno de toda la propiedad de la tierra que hubiese sido alienada durante el curso de los años a su propietario original.

Cada *clan* israelita tenía asignada un terreno que siempre debía quedar como posesión (Nm. 26:52-56; Jos. 13-21). El año de jubileo rompe con el principio del clan como propietario y reconoce el derecho de cada *casa del padre* (*bet 'ab*, la «familia» extendida de 50-100 personas) como propietario (Juec. 6:15). Ezequiel 47:21-23 extiende el derecho de ser propietarios a los inmigrantes (*gerim*; ver Lv. 24:22).

El año de jubileo refleja el carácter de Yahvé, el Dios liberador del Éxodo (Lv. 25:55), que no soporta ver reducido su pueblo a la esclavitud. Para paliar esta situación, la ley estipula una serie de medidas que tienen en cuenta al hombre, la tierra y los animales como un todo orgánico, en cuanto sistema de producción que garantiza la subsistencia y la libertad. Hombre-tierra-animal son beneficiarios del descanso dispuesto por Dios después de una jornada de trabajo: un día a la semana, un año de cada siete, fiestas anuales y el Jubileo.

En el año sabático la tierra tenía que dejarse en barbecho: «no sembrarán ni cosecharán lo que haya brotado por sí mismo....» (Ex. 23:10-11; Lv. 25:11-12,19-22); el descanso de la tierra estipulado para el año sabático (25:1-7), se repite en el año de jubileo (dos años de barbecho seguidos, Lv. 25:18-22).

El cuanto a las personas, el año jubilar devolvía la libertad a los que habían caído en la esclavitud, cada cual podía regresar a su familia con libertad (Lv. 25:10), porque se entendía que tras la liberación de la esclavitud de Egipto, Dios había liberado a su pueblo definitivamente. Por eso ningún israelita podía permanecer en situación de esclavitud de modo duradero. «Proclamarán en la tierra *liberación* [*deror*] para todos sus habitantes», una repetición de la experiencia del Éxodo de los esclavos hebreos en Egipto (Jer. 34:8-16); la vuelta de todos los israelitas a su propiedad paterna y a su clan es la nueva provisión única del año de jubileo (10b; ver 13-18, 23-24),

A la liberación (manumisión) de todos los esclavos en el año sabático (Ex. 21:16; Dt. 15:12-18), Dt. había añadido la remisión de las deudas (Dt. 15:1-11; Lev. 25:10, 35-55).

Asi, el año de jubileo representaba una *reactualización* de la experiencia del Éxodo (la liberación y salida de los esclavos) y de Josué (la toma de la tierra y su justa repartición entre todas los clanes y casas patriarcales). No tiene nada de extraño que el profeta Ezequiel lo llame el «año de libertad» (*shenat hadderor* ְנַת הַ ְר ר , Ez. 46:17).

Fue común para muchos estudiosos, pensar que el año jubileo era nada mas que un sueño utópico de algunos sacerdotes que procuraron promover la vuelta a la tierra de sus compatriotas en el Exilio. Ahora es más común afirmar que representa una institución israelita histórica pre-exílica. Además de paralelos de otras culturas (nuevos reyes que iniciaron su reino con una proclamación de perdón de deudas y liberación de esclavos), hay otros indicios en toda la Biblia (Nm. 36:4; Is. 58; Is. 61:1-2; Ez. 46:16-18; Lc. 4:18-19; Hch. 2:44-45; 4:32-37; CP. DT. 15:1-15; EX. 21:2-4; 23:10-12; IS. 37:30 // 2 R. 19:29; Is. 49:8-9; JER. 34:8-22; NEH. 5:1-13).

La necesidad histórica para tal reactualización y renovación de la experiencia del Éxodo es obvia, pues Faraón y los egipcios no tuvieron un monopolio de tendencias opresivas, y Lv. 25 hace patente la tentación y tendencia de los mismos israelitas de oprimir a sus compatriotas y a los esclavos, jornaleros e inmigrantes (*ger/im*, 25:23, 35,47). Véase DERECHO Y LEY, DEUDA, ESCLAVITUD, JUBILEO, SÁBADO, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: B. Lobato, *El jubileo en la Sagrada Escritura* (BAC 1997); J. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through Sociology of Knowledge* (JSOT, Sheffield 1993); M. Harris, *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-first Century* (WJK 1996); Ross y Gloria Kinsler, *El Jubileo bíblico y la lucha por la vida* (CLAI/UBL, 1999); T. Martens, *Fiestas en honor de Yahvé* (Cristiandad 1964); S. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico: Imágenes para la ética y la cristologia.* San José (DEI/SBL 1985).

A. ROPERO

AÑO NUEVO

Heb. *Rosh Hashshanah*, ראֹ ־הַ ָ נָה. El año nuevo religioso judío empezaba el mes de > Abib (Nisán en la nomenclatura babilónica), conforme a la Ley de Moisés: «Este mes os será el principio de los meses; será para vosotros el primero de los meses del año» (Ex. 12:2). Se le llama «mes séptimo» en relación con el año nuevo más antiguo, celebrado en el mes de Tisri, correspondiente a nuestros septiembre y octubre. El inicio del año nuevo civil prácticamente coincide con el tiempo de la siembra, mientras que el del año religioso se corresponde con la época de la cosecha.

El año nuevo civil comenzaba el primer día de Tisri con la «Fiesta de la trompetas», que anunciaba su inicio. De ahí que se lo describa como una «conmemoración con estrépito» (*zikhrón teruah*, זִכְרוֹן תְּרוּעָה, Lv. 23:24), o «día de tocar» (*yom teruah*, יוֹם תְּרוּעָה, Nm. 29:1). Daba paso al ciclo anual de las Siete Fiestas de Yahvé, que comenzaba con el «Día de la Expiación« (Lv. 23:27), para el cual todos los israelitas debían prepararse. El escuchar el sophar en Rosh Hashshanah es uno de los mandamientos positivos de la Torah y es el precepto central de esta festividad. El sonido del sofar impone reverencia y mueve a la reflexión sobre el Día del Juicio. En el pensamiento judío moderno representa también la voz de cada judío que clama por su padre tal como haría un hijo perdido que se hubiera alejado de él.

En la actualidad los judíos conmemoran en esta fiesta la creación de Adán y Eva y el juicio universal en el que Dios examina a todas sus criaturas; de ahí los nombres «Día de Juicio» (*yom haddín*, יוֹם־הַדִּין), y «Días Terribles» (*yomim noraím* יָמִים נוֹרָאִים) con que la designan. Enseñan que cada Rosh Hashshanah Dios examina la creación en su totalidad y también cada uno de sus aspectos en particular; y creen que decreta los eventos que conducen al mundo hacia la realización del propósito para el cual fue creado. Todo el año es decidido en este día, cada suceso que ha de acontecer, sea bueno o malo —la muerte incluida—, a escala universal e individual (Mishnah, *Rosh Hashshanah*, 1, 2; Talmud, *Rosh Hashshanah*, 1). El sophar se toca después de la lectura de la Torah, al final del *musaph* (la plegaria adicional) y constituye un momento de honda introspección y solemnidad para cada uno de los presentes. El precepto de escuchar el sophar requiere la intención consciente de cumplir con la *mitzwah*. El que toca el sofar pronuncia dos bendiciones; toda la comunidad debe escucharlas y responder «Amén» a cada una. Se debe permanecer de pie durante las bendiciones y el toque del sophar. Está prohibido hablar desde el inicio de la primera bendición hasta el último toque.

La festividad de Rosh Hashshanah dura dos días según lo prescrito por la Ley. Cada cual desea a su prójimo un feliz año de parte de Dios. Se honra la festividad y se disfruta de ella preparándose adecuadamente antes con un reconfortante baño, un corte de pelo y ropas festivas; la casa ha de estar aseada y adornada, las comidas han de ser sabrosas, etc. En la mañana anterior a Rosh Hashshanah se realiza el *Hatarath Nedarim*, una anulación formal de todas las promesas y votos que posibilita entrar al nuevo año sin cargas. Antes de la puesta del sol en el primer día y a la salida de las estrellas en el segundo, se procede a encender las velas festivas en todo hogar, previa pronunciación de la correspondiente bendición. Véase AÑO, CALENDARIO, EXPIACIÓN, DÍA; FIESTAS.

AÑO SABÁTICO

Heb. 7677 *shenath shabbathón*, שְׁנַת שַׁבָּתוֹן = «año de descanso o reposo» (Lv. 25:4, 5); o «año de la remisión», *shenath hashshemittah* שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה; o implemente «remisión» *shemittah* שְׁמִטָּה (Dt. 15:1, 2, 9), debido a que en él todas las deudas eran perdonadas. También se lo designa como «año séptimo» (*shenath hashshebá*, שְׁנַת־הַשֶּׁבַע Dt. 15:9) por celebrarse cada siete años, conocido por los canonistas hebreos como «el Séptimo», *hashshebiiith*, הַשְּׁבִיעִית; gr. *kath'hebdomada*, καθ' ἑβδομάδα. Josefo lo llama *hebdomatikós*, ἑβδοματικός o *sabbatikhós eniautós*, σαββατιχὸς ἐνιαυτὸς (*Ant*. 14, 10, 6; 16, 2; 15, 1, 2); y una vez *argón etos*, ἀργὸν ἔτος (*Guerras*, 1, 2, 4).

1. Intoducción.
2. Liberación de esclavos por deudas.

3. El año del descanso de la tierra.

4. El año de la remisión de las deudas

I. INTRODUCCIÓN. Al igual que el > año del jubileo, el año sabático debe considerarse como un año de descanso y equilibrio social, esta vez cada siete años, a semejanza de lo que ocurre con el sábado entre los días de la semana. Este año repercutía en la agricultura, porque las tierras se dejaban en > barbecho (Ex. 23:10, 11; Lv. 25:1-7); en los pobres de la comunidad, porque podían alimentarse libremente de lo que creciera de forma espontánea (cf. Is. 37:30) en el campo y en los árboles: «para que coman los necesitados de tu pueblo y para que de lo que quede coman también los animales del campo» (Ex. 23:11; Lv. 25:7); y en las finanzas, ya que se obligaba a «perdonar las deudas» a cualquier hebreo: «Todo aquel que dio un préstamo con el cual obligó a su prójimo, perdonará a su deudor. No lo exigirá de su prójimo o de su hermano» (Dt. 15:2); la excepción era el extranjero (v. 3).

La ley del descanso de la tierra al año séptimo constituye la expresión más antigua de esta tradición. Posiblemente retomada del período del tribalismo igualitario (1250-1000 a.C.), afirmando el derecho de la propia tierra a un descanso regular y asegurando que los pobres y los animales puedan tener para su alimentación. La formulación de la ley del año sabático como año de liberación de esclavos y esclavas (Ex. 21; Dt. 15), y como año de la remisión de las deudas (Dt. 15:1-11), probablemente es una adaptación de esa tradición más antigua del año de descanso de la tierra a las relaciones sociales y económicas. El año séptimo se constituía como un año especial de liberación. En la formulación de esas leyes pudo haber habido alguna inspiración o adaptación de costumbres del entorno cultural del antiguo Israel. Así por ejemplo, en la tradición legislativa de Babilonia antigua había una legislación que preveía el cuarto año como el año de la liberación de las deudas (*Código de Hamurabi* 117). Pero, sin duda alguna, la teología del éxodo, esto es, la teología de la liberación del pueblo de Egipto a través del amor gratuito de Dios (Ex. 1-15; cf. Dt. 26:1-11), está detrás de esta importante tradición jubilar. El año sabático de la liberación de esclavos respira y transpira la teología del éxodo.

La tradición jubilar del año sabático como año de liberación interfiere directamente en las relaciones sociales y económicas del pueblo del antiguo Israel:

1) Las leyes de liberación de esclavos y esclavas como la de remisión de deudas constituye una interferencia profunda en las relaciones sociales de dependencia dentro de la sociedad del antiguo Israel, estableciendo un «tiempo de gracia» para que los empobrecidos y endeudados puedan recomenzar la vida.

2) Estas leyes del Código de la Alianza (Ex. 20:22-23:19) introducen en la legislación de Israel la posibilidad de liberación dentro de un ritmo regular de tiempo. El Código Deuteronómico (Dt. 12-26) da la continuidad y amplía esa legislación.

3) Esta legislación surgió en el contexto de profundos problemas sociales y económicos atestiguados en las denuncias de los profetas del s. VIII a.C., y en las leyes del Código de la Alianza (Ex. 20:22-23:19) se busca conciliar conflictos e intereses contrarios entre señores y empobrecidos/esclavos dentro de ese momento histórico. El Código Deuteronómico da continuidad a ese proceso, ampliando y actualizando ese conjunto de leyes.

II. LIBERACIÓN DE ESCLAVOS POR DEUDAS. En la tradición del año sabático se encuentra el Código de la Alianza (Ex. 20:22-23:19), con la ley más antigua acerca de la liberación de los

esclavos en el séptimo año (Ex. 21:2-11). Con la atribución de esa ley a la intermediación de Moisés, se busca que ella tenga validez para el pueblo de Israel, desde sus orígenes más remotos hasta la actualidad. Según el derrotero literario y teológico del Pentateuco, la atribución mosaica de la ley quiere dar la impresión de antigüedad. En perspectiva histórica, sin embargo, esa ley del año sabático como un año de liberación de esclavos y esclavas, muy probablemente, tuvo su origen en medio de la realidad conflictiva del s. VIII a.C. A nuestra manera de ver, esa ley está relacionada, como consecuencia, con la actividad crítica de los profetas de Israel y Judá que actuaron en este período. Por la crítica social, los profetas situaron el problema que la ley después reglamentó, buscando conciliar los intereses conflictivos en la sociedad.

El texto Ex. 21:2-11 trata de la liberación de esclavos y de esclavas, en parágrafos distintos. Formalmente el texto se presenta como derecho casuístico. Las frases son dichas de modo condicional: «si... entonces...». El contenido está claramente distribuido en un caso principal (v. 2), que trata del hecho de la «compra» de un «esclavo hebreo» y afirma su liberación en el séptimo año. Este caso principal es seguido de tres casos subordinados (v. 3, v. 3b, v. 4) que trata de la posibilidad de la liberación condicional. Los v.5 y 6 constituyen un sub-caso del v. 4.

En Ex. 21:7-11 el texto que trata de la liberación de la mujer de la esclavitud, la estructura es similar, lo que cambia, sin embargo, es el contenido. La gran diferencia es que la mujer no saldrá de la misma forma que el hombre. Para la mujer esclava está previsto un cautiverio duradero como concubina o, entonces, al no cumplirle ciertos derechos, se le concede la posibilidad del rescate por parte de la familia. El v. 7 trata el caso principal. Los vv. 8-9 tratan dos casos subordinados (concubina del *pater familias* y del hijo de éste). En caso del rechazo por parte del hijo, el v. 10 presenta tres derechos fundamentales de la mujer: comida, ropa y sexo. Solamente en caso de negligencia de esos tres derechos, la mujer saldrá libre, sin indemnización.

Esta legislación bíblica sobre los esclavos no es única en el mundo antiguo. En el contexto del Antiguo Oriente hay tradiciones similares y más antiguas. En el *Código de Hamurabi* 117, por ejemplo, se habla de una liberación en el cuarto año, después de tres años de servidumbre.

El problema que está detrás de esta ley es la institución social de la esclavitud por deudas. No se trata de la compra y venta de esclavos en el mercado esclavista. Históricamente, la esclavitud como sistema social y como modo de producción surgió de modo masivo solamente con el período griego, esto es, a partir de finales del s. IV a.C. Antes de eso, la forma dominante en la sociedad de entonces era el tributarismo, esto es, los dominantes se apropiaban bajo la forma de tributos de una parte de la producción agrícola, producida por campesinos libres y propietarios.

Lo que el texto refleja y legisla es un proceso de empobrecimiento de israelitas libres, lo cual culmina, por lo general, con la esclavitud voluntaria o forzada de personas empobrecidas o endeudadas. Tal proceso de empobrecimiento, en la antigüedad, está relacionado sobre todo con la práctica de endeudarse. Campesinos que, por motivo de fuerza mayor (sequía, plagas de langostas, enfermedad, etc.), no logran recolectar lo suficiente en sus cultivos para la sobrevivencia durante el año, recurren al crédito que solicitan a otros israelitas o a instituciones como el propio templo. Ante la imposibilidad de pagar tales deudas, los israelitas endeudados muchas veces tienen que entregar miembros de su familia para pagarlas (cf. 2 R. 4:1). Así, israelitas empobrecidos pasan a trabajar bajo la mano y la autoridad de otro israelita. De israelitas libres pasan a ser esclavos: en términos legales son llamados «esclavos hebreos» (Ex. 21:2). Entran en un proceso de dependencia y subyugación. Y con esto se extingue una «casa patriarcal» libre dentro de Israel. Con eso hay una

evidente pérdida de los derechos de una ciudadanía plena.

La práctica de institución de la esclavitud por deudas suponía un tiempo indeterminado de servidumbre. La ley, como momento segundo, busca delimitar el tiempo de esclavitud y dependencia por seis años. El séptimo año se abre a una nueva posibilidad de vida. Teológica y socialmente, la referida liberación en el séptimo año constituye la posibilidad de un reinicio para los endeudados y dependientes. Se trata claramente de un jubilar tiempo de gracia.

Esa posibilidad de reinicio de la vida en el séptimo año es más posibilitada para el varón. La ley de Ex. 21:7-11 no prevee la liberación de la mujer en el séptimo año. A la mujer se la esclavizaba para toda la vida. Es verdad que le son reconocidos ciertos derechos, similares al «derecho de las hijas» (Ex. 21:9). Así, ellas no debían ni podían ser tratadas como «prostitutas domésticas», como lo denuncia el profeta Amós (Am 2:7). Debían ser tratadas con ciertos derechos: comida, ropa y sexo, y eso en relación solamente con un hombre de la casa. Al no verificarse estos derechos, ella podría salir pero con las «manos vacías». Permaneciendo la mujer mayormente en condición de esclava, ella, muchas veces, era utilizada por el señor como carnada y ancla para atraer a los varones esclavos, sobre todo a los jóvenes. En Ex 21:4 donde se habla del esclavo varón, el texto dice «si el amo le da mujer». Esa mujer probablemente era una esclava doméstica por deudas, entregada por algún israelita como pago de una deuda. Es de suponer que muchos jóvenes solteros en edad fértil eran entregados a la esclavitud, y es viable preguntarse cuál de ellos quería permanecer todo el tiempo de esclavitud «sin mujer». Si el señor de la casa patriarcal «le da mujer» para el esclavo varón, eso acarrea consecuencias en el sentido de que, no existiendo la liberación de la mujer, muchos hombres «voluntariamente» optan por permanecer en la esclavitud «por amor al amo, a la mujer y a los hijos» (Ex. 21:5). Así se hacen esclavos perpetuos, siendo sometidos a rituales para perpetuar públicamente la sumisión (Ex. 21:5-6). Así la esclavitud se profundiza mucho más.

Se percibe en este análisis que la ley jubilar del año sabático de Ex. 21:1-11, como un año de liberación de esclavos es un acuerdo social. La ley faculta o provoca la liberación en el séptimo año para los varones israelitas empobrecidos. Aún así, teniendo esta posibilidad, los parágrafos y subcasos de la ley acaban resguardando privilegios para el amo. Eso se verifica también en otros parágrafos del Código de la Alianza, sobre todo en el bloque de Ex. 21:1-22:15 donde se trata cuestiones de esclavos, propiedad, bueyes, deudas. La ley no da todo a lo que el pueblo pobre tenía derecho, en muchos casos la justicia quedaba incompleta, sobre todo para las mujeres.

En este sentido, la ley correspondiente en el Deuteronomio presenta algunas innovaciones y avances significativos. El Código Deuternonómico (Dt. 12-26) da continuidad a la tradición de la liberación en el séptimo año. La ley más antigua es actualizada a la situación de finales del s. VII a.C. Casi cien años más tarde, en torno del año 625 a.C., hay nuevas situaciones y nuevas demandas, también en términos de derechos para los empobrecidos. Hay una nueva constelación de poder. Detrás de la Ley Deuteronómica hay también otra intencionalidad teológica: el principio solidaridad. Esa ley quiere ser el estatuto para una «comunidad de hermanos y hermanas». Eso ciertamente ayudó a acuñar formulaciones específicas.

La principal modificación de Dt. 15:12-18 en la formulación de la ley es que no hay más artículos específicos para el tratamiento de las mujeres. Estas serán tratadas de la misma forma que los hombres. Siervos y siervas son tratados como individuos y ya no son más vistos dentro de relaciones familiares. Eso puede ser un avance social o también señal de una desintegración familiar aún mayor. El tiempo de servidumbre está también limitado a seis años. En el séptimo año deberá suceder la

liberación (v. 13). En la salida, el esclavo o la esclava deberá recibir una indemnización por el tiempo de servidumbre. Sería algo como una especie de «fondo de garantía por el tiempo de servicio». La esclavitud ya no es más vista solamente como un pago en trabajo para el amo/acreedor, como es considerado en Ex 21:2-11. En la Ley Deuteronómica hay la conciencia de que el siervo o la sierva generan lucro para el señor, según se expresa con la frase de Dt. 15:18: «porque el haberte servido seis años vale por un doble salario de jornalero». El esclavo vale menos que el diario de un jornalero.

La indemnización que la ley propone es una especie de «ayuda para recomenzar la vida». Tal propuesta es típica del pensamiento deuteronómico, según el cual todo israelita debería estar en posesión tranquila de la tierra después de la liberación, a través de la cual Yavé-Dios concedió el estatuto de libertad y bendición para todos y todas, para todo el pueblo (cf. Dt .15:16). De la práctica de la solidaridad depende la bendición divina.

Solidaridad que no siempre practicó dependiendo de las circunstancias. Jeremías 34:8ss, relata que, en la fase final de la monarquía en Judá, cuando el país estaba sitiado por los babilonios, el rey > Zedequías (598-587 a.C.), propuso a los señores israelitas «pregonar una liberación», de modo que «ninguno retuviese como esclavos hebreos, sus hermanos» (Jr. 34:9). La propuesta fue aceptada y celebrada en ritual de alianza (*berith*) y hecha práctica. Pasado el peligro, sin embargo, los señores se arrepintieron (Jr. 34:11) y volvieron a someter a los liberados a trabajos de esclavitud. Esa transgresión de la palabra de Dios, firmada en ritual de alianza, es utilizada por el profeta como una metáfora para «pregonar la libertad... para la espada, para la peste y para el hambre...» (v. 17), lo que se concretizó con la caída de Jerusalén en manos de los babilonios en 587 a.C.

III. EL AÑO DEL DESCANSO DE LA TIERRA (Ex. 23:10-11). La tierra es la primera en gozar del privilegio divino del descanso. El verbo «dejar descansar» literalmente significa aquí «dejar libre». En el origen de esta ley, la más antigua sobre el año sabático, se encuentra la costumbre propia de una sociedad agraria que tiene que dejar que la tierra descanse periódicamente, a fin de permitirle que se rehaga para nuevas cosechas. La tierra de Palestina no es tan fértil como la de Egipto, alimentada por el limo del Nilo, de ahí que la Ley prescribiera determinados períodos en los que los campos debían permanecer en barbecho. Sin embargo, el texto no tiene en vista la práctica de ventajas agrícolas, sino a los pobres, para que «encuentren qué comer» (v. 11). Esto significa que el propósito de esta ley es provecho social y económico de la tierra. El campo en descanso estará abierto al libre acceso para los pobres y los animales.

Los primeros beneficiados, los «pobres de tu pueblo», sólo puede hacer referencia a los israelitas sin tierra, indudablemente son personas libres que gozan de ciertos derechos, pero que al carecer de medios de producción están constantemente amenazados por el hambre y la miseria. El año sabático les garantiza el uso de la tierra por algún tiempo. El problema es que una tierra no sembrada no produce frutos, sólo que brote espontánea y de forma natural.

Los segundos beneficiarios son «los animales del campo». La mención expresa a la > viña y el > olivar, tiene su intención profética, pues estos dos cultivos eran exclusivos de los más ricos.

IV. EL AÑO DE LA REMISIÓN DE LAS DEUDAS (Dt. 15:1-11). La ley de descanso de la tierra no tiene continuidad en el Deuteronomio y, en su lugar, surge la ley del año de la remisión de las deudas. Por la ocasión debería haber una remisión (*shemittah*) de las deudas acumuladas durante los años precedentes.

Si la ley del descanso de la tierra buscaba interferir en las relaciones de producción con la tierra, si la ley de la liberación de los esclavos buscaba conciliar relaciones sociales conflictivas, la ley del año de la remisión de deudas busca interferir más profundamente en las relaciones económicas y justamente ahí donde se inicia todo un círculo vicioso: en el proceso de endeudamiento y dependencia. En los tiempos bíblicos, sobre todo en la época del AT, los tributos a ser pagados al rey y al templo constituyen una carga pesada. Además del tributo en especie había aún servicios a ser realizados para el monarca dentro de un acuerdo típico de una sociedad tributaria, pre-capitalista: los campesinos deberán ejecutar trabajos forzados (cf. 1 Sm. 8:11-18). Eso ya constituía una elevada carga de obligaciones para una familia campesina israelita. A veces, el tributo para el rey o gobernante se constituía en un punto principal del conflicto social, estableciéndose un conflicto entre el campo y la ciudad. Pero había aún otras «cargas sociales». Justamente las relaciones económicas entre los israelitas despojados, en este período bíblico, constituyen el principal mecanismo para la subyugación servil de personas. Se trata ahí sobre todo de transacciones y relaciones que se dan en la vida cotidiana, en general sin la intermediación del poder público. El foco está en el préstamo a las familias pobres, que no obtuvieron una cosecha suficiente o que fueron perjudicados por problemas de salud, de catástrofes naturales o de guerras. En este caso, la salida es pedir un préstamo, dejando, muchas veces, hijas, hijos, y la propia tierra como hipoteca de la deuda asumida. El pago de la deuda, en general, estaba asociada al cobro de > intereses, algunas veces con tasas exorbitantes de hasta 40 y 60% al año. Los profetas fueron intransigentes en la denuncia de que tales transacciones muchas veces venían «amañadas» como las balanzas engañosas (cf. Am. 8:4-7) o de fraudes en los tribunales (cf. Am. 2:7; 5:10: Is. 10:1-3) en el sentido de «comprar» al pobre y de robar sus derechos. Por la vía de la economía y de las relaciones de deudas, los pobres acaban siendo comprados por una miseria (Am. 8:6) y «el deudor es esclavo de su acreedor» (Prov. 22:7). La institución de la esclavitud en el antiguo Israel tiene en los contratos de deudas su causa principal. Así, el problema del endeudamiento acaba disolviendo toda la estructura social del país.

La institución de la ley del año de la remisión o del perdón de deudas propuesta por la Ley Deuteronómica, justamente buscaba interferir directamente en estas relaciones sociales y económicas. Tenía la función principal de prevenir que israelitas empobrecidos terminaran por caer socialmente hacia el régimen de la esclavitud temporal, perdiendo, así, la ciudadanía plena cuando se trataba de jefes de familia patriarcal. El objetivo mayor de tal intervención divinolegal en la economía está expresada en Dt. 15:4: «con el fin de que no haya ningún pobre junto a ti». Por la ley del año de la remisión Dios buscaba cuidar para que en su pueblo no hubiese pobres, que su «comunidad» fuese una señal/sacramento para un mundo mejor.

El perdón de una deuda era acompañado de una acción simbólica-práctica. El término heb. *shemittah*, ְמִ ָה , que normalmente es traducido por «remisión» en varias traducciones, literalmente significa «abrir la mano». Se presupone aquí la práctica de que los acreedores andaban con los contratos de deudas en sus manos. Tales contratos eran muchas veces inscritos en tablillas de arcilla, secadas después al sol. Por eso se afirma algunas veces que los acreedores «andan pesadamente», justamente por causa de estos contratos escritos en tablillas de arcilla. Hacer una remisión de la deuda significaba concretamente dejar caer las tablillas de arcilla de modo que se fragmentaran en el suelo. Con la tablilla inutilizada, la deuda estaba perdonada. En términos actuales, el hecho de «rasgar los pagarés» o el contrato sería una acción equivalente.

La propuesta de la ley es que tal remisión suceda «al final del séptimo año». En este año debería

ser hecha la remisión; todas las deudas recibidas deberían ser perdonadas y el acreedor debería renunciar a ciertos mecanismos coercitivos legales como hipotecas, que fuerzan a los empobrecidos a una relación de dependencia. La idea de remisión de deudas de tiempo en tiempo tiene precedente y paralelo fuera del ambiente cultural de Israel.

En Mesopotamia antigua, esa tradición tiene su antecedente en los llamados decretos-mesarum, esto es, edictos no regulares de perdón de deudas relacionadas con la subida al trono de algún nuevo gobernante, o en casos de extrema crisis social. El más conservado de estos decretos es el decreto Ammi-Saduqa (1646-1626 a.C), uno de los sucesores del famoso rey Hamurabi, en Babilonia, cuyo objetivo era el (re)establecimiento del orden de justicia en el país. En él también se incluía las deudas privadas. La intención de la ley era interferir en los mecanismos de endeudamiento y dependencia vigentes en la sociedad de modo que, preventivamente o circunstancialmente, evitara los efectos dañinos de la esclavitud por deudas, y la precarización de la vida como consecuencia de esto.

Tal objetivo también puede ser presupuesto para la situación de Judá hacia mediados del s. VII a.C.

Frente a tal legislación fácilmente podría surgir la pregunta: «pero ¿quién, entonces, va a prestar dinero o cereal a otra persona?» Justamente este cuestionamiento está detrás de las formulaciones de Dt. 15:7-11. En este texto, los israelitas ricos son exhortados a «no endurecer tu corazón, ni cerrar tus manos a tu hermano pobre» (v. 7), sino «abrir tu mano y prestarle lo que le falta» (v. 8). Se trata de una exhortación o amonestación legal, que en general es típico en el lenguaje deuteronomista. Se exhorta a la práctica continua de préstamos justamente para quien tal vez, no tiene condiciones de pagarlos. De la práctica de continuar prestando a personas necesitadas depende la continua bendición divina (v. 10). La argumentación es teológica. La bendición y la prosperidad, concretamente la tierra, la libertad y la producción, son vistas como una dádiva de Dios creador y liberador. Creer en ese Dios debe tener consecuencias éticas bien claras y definidas en el parágrafo de esta «ley orientadora».

Hay algunos problemas en cuanto a la relación con el «extranjero» o «extraño», el cual, según Dt. 15:3 y Dt. 23:19-20, puede recolectar tributo o cobrar intereses. Tal > extranjero, no es el emigrante o peregrino pobre (heb. *ger*, ר e). El emigrante (*ger*) tiene la protección garantizada entre las personas pobres. En el Dt. el *ger* es citado varias veces al lado de los huérfanos, viudas, levitas y pobres (cf. Dt. 14:29; 24:17), como claros beneficiarios de la ley deuteronomista. Siempre hay una referencia a la situación anterior de Israel, por ejemplo, como *ger*/emigrante en Egipto, o en la situación de Abraham como migrante en Canaán. El término heb. aquí usado para «extranjero» es *nokhri*, נָכְרִי. Parece tratarse de gente extraña al pueblo, probablemente comerciantes extranjeros, establecidos en Israel con el firme propósito de «hacer riquezas». Con esa gente habrá «relaciones comerciales». A éstos se les podrá cobrar intereses y tributos. Pero los empobrecidos del propio pueblo, deberán recibir préstamos necesarios para su sobrevivencia (cf. Dt. 15:7-11; 23:19).

El objetivo mayor de la ley está bien claro: un endeudamiento prolongado/crónico deberá evitarse a través del perdón o remisión de las deudas de modo que ningún israelita devenga en una relación de dependencia, haciéndose esclavo. Teológicamente, eso corresponde a la estructura básica del Deuteronomio, según el cual, Yavéh-Dios liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto para vivir como pueblo libre en tierra liberada. Para el pensamiento deuteronomista, eso es bendición individual, que debe también ser salvaguardada de forma colectiva para todo el pueblo. Véase AÑO

NUEVO, BARBECHO, DERECHO Y LEY, DEUDA, ESCLAVITUD, EXTRANJERO, JUBILEO, SÁBADO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Guillén Torralba, ed., *El año de gracia del Señor* (EVD 1994); H. Reimer e I. Richter Reimer, *Tempos de Graça. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia* (CEBI/Paulus/Sinodal, São Leopoldo/São Paulo 1999); H. Reimer, “Un tiempo de gracia para recomenzar. El año sabático en Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,1-18”, en *RIBLA* 33 (1999:2), 31-47; M. Wandermurem, “La ley del año sabático: Para que los pobres encuentren qué comer. Un estudio sobre Éxodo 23,10-11”, en *RIBLA* 33 (1999:2), 48-59; W. M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women* (Herald, Scottdale 1983); C.J.H. Wright, “Sabbatical Year”, en *ABD* V, 857–861.

H. REIMER

AOD. Ver EHUD

APAIM

Heb. 649 *Appáyim*, אַ ַיִם = «ternillas de la nariz»; Sept. *Aphphaím*, Ἀφφα□μ v. *Apphaín*, Ἀπφα□ν. Uno de los hijos de > Nadab, y padre de > Isi, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:30, 31).

APEDREAMIENTO

Heb. 7275 *ragam*, רגם = «arrojar [piedras]»; 5619 *saqal*, סקל = «quitar, apedrear»; gr. 3034, *lithazo*, λιθ□ζω = «lapidar»; 3036 *lithoboleo*, λιθοβολ□ω = «tirar piedras».

Castigo común entre los hebreos. Se aplicaba en aquellos delitos que eran castigados con la pena de muerte. Entre las faltas que merecían esta cruel punición se contaban: la idolatría (Lv. 20:2; Dt. 17:2-5), la blasfemia (Lv. 24:10-16), el quebrantamiento del sábado (Nm. 15:32-36), la hechicería (Lv. 20:27), el falso ejercicio de la misión profética con inducción del pueblo a la idolatría (Dt. 13:1-11), la apropiación de un objeto sagrado (Jb 6:17-19; 7:1; Lv. 27:28), la desobediencia obstinada (Dt. 21:18-21) y varias clases de impureza.

En sus orígenes, el apedreamiento fue simplemente un medio para expulsar a los delincuentes de la comunidad, pero en el antiguo Israel llegó a ser una forma de imponer la pena de muerte con el fin de que la comunidad se librara del infractor, considerado impuro, sin necesidad de entrar en contacto físico con él. El lugar del apedreamiento o lapidación estaba en las afueras del campamento o de la ciudad (Lv. 24:14; 1 R. 21:9-13). El criminal era invitado a confesar su pecado (Jos. 7:19) y a continuación uno de los testigos arrojaba una piedra grande sobre el pecho del culpable; si este golpe no era suficiente para darle muerte, intervenían los demás testigos, y si aún no bastaba, entonces arremetían todos los espectadores (Dt. 17:7). Los ajusticiadores se quitaban la ropa para tener mayor libertad de movimientos (Hch. 7:58). A veces al ajusticiado se le arrojaba desde una altura considerable.

La lapidación era a menudo un recurso al que el populacho de las distintas épocas recurría cuando no podía soportar el mensaje o los hechos de algún personaje (Ex. 8:26; 2 Cro. 24:21; Lc. 20:6; Jn. 8:59; Hch. 5:26; 14:5; 19:2; 2 Co. 11:25). El primer mártir cristiano, Esteban, murió lapidado. Véase CASTIGO, LAPIDACIÓN, PIEDRA.

APELACIÓN

Gr. 1941 *epikaléomai*, □πικαλ□ομαι. Acto por el cual alguien solicita que su caso particular sea juzgado por un tribunal superior. El derecho a apelar a una instancia superior de justicia ha sido generalmente considerado como elemento esencial del sistema judicial.

En tiempos patriarcales los cabezas de familia o la tribu administraban y aplicaban la justicia

como autoridades supremas. Sin embargo, Moisés, por consejo de su suegro Jetro, constituyó jueces en Israel y se reservó el juicio de los casos difíciles (Ex. 18:13-26). En el NT Pablo apeló al César (Hch. 25:11-25), un derecho que le asistía como ciudadano romano. El derecho de apelación en Roma se originó en las leyes de Valeriano, Porciano y Semproniano, por las cuales los ciudadanos condenados por los magistrados a flagelación o muerte podían apelar al juicio del pueblo, suspendiéndose entretanto cualquier acción contra ellos. Durante la República Romana era prerrogativa del pueblo el escuchar apelaciones, pero después se transfirió a la persona del emperador.

APARICIÓN

Formas verbales gr. *ephane*, ▯φ▯νη (Mc. 16:9); *ephanerothe*, ▯φανερ▯θη (Mc. 16:12,14); *ophthe*, ▯φθη (Lc. 24:34; 1 Cor. 15:5); *ephanérosen heautón*, ▯φαν▯ρωσεν ▯αυτ▯ν (Jn. 21:1); *paréstesen heautón*, παρ▯στησεν ▯αυτ▯ν. Término generalmente aplicado a los encuentros de Jesús con sus discípulos después de la Resurrección. Las circunstancias de estas apariciones indican que su cuerpo, aunque todavía no glorificado, había pasado por una transformación que le confería poderes extraordinarios de locomoción, de visibilidad o invisibilidad a voluntad, al mismo tiempo que retenía sus características materiales palpables, hasta el punto de ingerir comida y bebida.

APELES

Gr. 559 *Apellês*, Ἀπελλ▯ς. Cristiano residente en Roma, a quien el apóstol Pablo envía saludos y lo llama «aprobado en Cristo» (Ro. 16:10).

APIA

Gr. 682 *Apphia*, Ἄπφια, probablemente de *Appia*, Ἄππια, forma gr. del nombre lat. *Appia.* Cristiana de > Colosas, a quien Pablo saluda en el encabezamiento de su epístola a Filemón (Flm. 2). Crisóstomo y Teodoreto, seguidos por muchos intérpretes, dicen que era la esposa de Filemón, con quien, según la tradición, padeció el martirio. De este modo, transformada en «esposa» de Filemón, Apia es de alguna forma descalificada, invisibilizando así su presencia y actuación en aquella comunidad. Apia es identificada por Pablo como «hermana» (*adelfe*), igual que Filemón (vv. 7 y 20) y Onésimo (v. 16) son designados «hermanos». Esa identificación de los miembros de la Iglesia de Jesucristo como hermanos y hermanas apunta a estructuras igualitarias, de relaciones programáticamente formuladas, independientes de clase, género y raza (Gál 3:28). En la transmisión de manuscritos, se percibe la importancia de resaltar que, igual que Filemón, Apia también es caracterizada como la «amada» (mayúscula D, Códice Laurense, texto mayoritario y algunas traducciones siríacas y saidicas), o la «amada hermana» (minúscula 629, algunas traducciones latinas y siríacas, así como por Ambrosio).

Filemón, Arquipo, Marcos, Aristarco, Demás y Lucas son caracterizados en la carta como > «colaboradores» (*synergoi*), «cooperadores» de Pablo en el trabajo misionero. Los términos que aquí aparecen se refieren al trabajo misionero realizado en conjunto, sea a nivel local o yendo más allá, como fue el caso de otras mujeres y hombres mencionados por Pablo en Ro. 16 . Todas las personas nominalmente mencionadas e identificadas con funciones o estatus eclesiales, son líderes pastoral-misioneros que actúan en comunidades, como la que se reúne en casa de Filemón. Las cartas de Pablo y los *Hechos de los Apóstoles* mencionan muchas de esas «iglesias domésticas». A veces

son mujeres, otras veces hombres, los que asumen la responsabilidad de toda la vivencia, enseñanza, celebración y comunión (cf. Col. 4:15; Ro. 16:5; 1 Cor. 16:19). Pablo es siempre muy específico en esas declaraciones. Aquí, dice expresamente «la iglesia que se reúne en *tu* casa». Si Apia fuese esposa de Filemón, Pablo ciertamente diría «la iglesia que se reúne en *vuestra* casa», como lo hace en Ro. 16:5; 1 Cor. 16:19.

Un detalle muy importante a observar es que Apia es la única mujer que nominalmente aparece entre las personas a quienes son dirigidas las cartas del NT, lo que demuestra y testimonia a favor de su propio protagonismo en la historia de la misión cristiana en esta región de Asia Menor. Véase FILEMÓN, Epístola; HERMANO/A.

I. RICHTER REIMER

APIA. Véase VÍA APIA

APIO, Foro de

Gr. 675 *Appios*, Ἄππιος. Población de Italia, como a 60 Km. al sur de Roma, sobre la famosa Vía Apia, donde los cristianos romanos vinieron a encontrar a Pablo prisionero (Hch. 28:15). Sus ruinas existen cerca de Triponti.

J.M. DÍAZ YANES

APIÓN

Gr. *Apíon*, Ἀπίων. Escritor griego, autor de una obra contra los judíos. Josefo le respondió con su tratado que lleva el título de *Contra Apionem*. Apión era oriundo de Oasis, pero se identificaba como alejandrino, pues en la metrópoli de Alejandría estudió con Apolonio y Dídimo (Josefo, *Cont. Apion*, 2, 3). Posteriormente se trasladó a Roma, donde enseñó retórica bajo los reinados de Tiberio y Claudio. Viajó a Grecia en tiempos de Calígula. Durante la revuelta de los alejandrinos contra los judíos residentes en la ciudad, Apión encabezó la embajada dirigida al emperador en nombre de los perseguidores, mientras que > Filón lo hizo en defensa de los judíos.

Escribió tratados sobre Homero, historia de Egipto y Alejandro el Grande, de los que solo quedan fragmentos.

APIS

Buey sagrado de Menfis que representaba a Osiris, dios del Nilo. Se seleccionaba con gran cuidado del rebaño real un toro negro con una mancha blanca la cabeza, y se custodiaba de manera estricta. A su muerte era momificado y colocado en una necrópolis especial, el Serapeum. Se supone que fue el recuerdo de este Apis lo que hizo que los israelitas eligieran la forma de un becerro para su ídolo de oro. Por las mismas Escrituras sabemos que los israelitas habían caído en la idolatría en la tierra de Egipto (Ez. 20:6-8). Véase BECERRO DE ORO.

APOCALIPSIS

1. Nombre.
2. Autor y fecha de composición.
3. Canonicidad.
4. Contexto vital.

5. Propósito.
6. Características literarias.
7. Índice y estructura.
8. Las siete cartas.
9. Los siete sellos.
10. Las siete trompretas y las siete copas.
11. El conflicto.
   1) La Mujer y el dragón.
   2) Las Bestias.
   3) Desenlace anticipado del conflicto.
12. Las siete visiones finales.
   1) Caída de Babilonia.
   2) Jinete del Caballo Blanco.
   3) El Milenio.
   4) Las cuatro visiones restantes.

I. NOMBRE. Gr. *Apokálypsis*, Ἀποκάλυψις, título del único libro profético del NT, tomado de la palabra con que se inicia, que se ha convertido en su designación tradicional. El término *apokálypsis* aparece otras 17 veces en los escritos del NT como nombre común con el significado general de «revelación»; en el uso moderno se ha convertido en un vocablo técnico, junto con su adjetivo derivado «apocalíptico», para indicar un género literario especial, una mentalidad religiosa y un amplio conjunto de textos canónicos y apócrifos.

El substantivo *apokálypsis* deriva del vb. *apokalypto*, ἀποκαλύπτω, compuesto de la preposición *apo*, ἀπό, que expresa la idea de apartar, de alejar alguna cosa, y de la raíz verbal *kalypto*, καλύπτω = «cubrir, esconder»; así pues, etimológicamente, significa «acción de apartar algo que cubre o esconde», es decir, «descubrir, desvelar», un sentido gráfico que nos hace imaginar la acción de descorrer el velo que cubre algo escondido con el fin de mostrarlo.

En el griego clásico *apokálvpsis* tiene el sentido de "poner al desnudo, desnudar", pero siempre en sentido humano, no religioso. Así lo utiliza la versión de los LXX, en la que el vb. *apokalypto* traduce el heb. «desnudez» (1 Sm. 20:30). Cfr. también el Sirácida o Eclesiástico (11:27, 22:22 = *mysteríou apokalýpseos*, μυστηρίου ἀποκαλύψεως; 42:1). En el AT no existe un substantivo heb correspondiente, mientras que en el NT la palabra *apokálypsis* aparece en contextos diferentes y con algunos matices distintos (Lc. 2:32; Ro. 2:5; 8:19; 16:25; 1 Cor. 1:7; 14:6, 26; 2 Cor 12:1, 7; Gal. 1:12; 2:2; Ef. 1:17; 3:3; 2 Tes. 1:7; 1 Pd. 1:7, 13; 4:13).

II. AUTOR Y FECHA DE COMPOSICIÓN. El autor del Apocalipsis figura en el propio texto, pero solo por su nombre: Juan (1:1, 4, 9; 22:8). La cuestión es, por lo tanto, de qué Juan se trata. Si de Juan apóstol, el autor del cuarto evangelio e hijo de Zebedeo (Mt. 4:21), u otro Juan. La tradición sostiene que se trataba del primero. Así lo afirman Justino Mártir (140 d.C.), Melitón (170 d.C.), Teófilo (180 d.C.) e Ireneo (180 d.C.), que recibió esta información del mismo Policarpo, discípulo directo del apóstol Juan. En el siglo III, Tertuliano (200 d.C.), Clemente de Alejandría (200 d.C.), Orígenes (233 d.C.) e Hipólito (240 d.C.), defendieron unánimemente la autoría del apóstol Juan. Más tarde, Dionisio de Alejandría mostró su desacuerdo y señaló a un Juan desconocido, aunque no

menos inspirado escritor. La presunción de un Juan diferente al apóstol ha estado mucho más extendida de lo que suele concederse. Baste señalar que ha formado parte de las diferentes ediciones de la Reina Valera hasta 1960, fecha en que dejó de nombrar a Juan el teólogo como autor del Apocalipsis para sustituirlo por San Juan. La hipótesis más aceptada en la actualidad dice que el autor de Apocalipsis no fue el apóstol Juan, sino un Juan para nosotros desconocido, pero no para sus contemporáneos, dado que la sola mención de su nombre de pila bastaba para identificarlo. Además, no hay en el texto una sola expresión que permita identificarlo como miembro de los doce. No se llama apóstol, ni discípulo de Jesús, ni pretende haber recibido mensaje alguno suyo. Mas bien al contrario. Los doce aparecen como un grupo venerable del pasado al que el autor no pertenecía (18:20; 21:14).

Se ha invocado para sostener la autoría apostólica que en el cuarto evangelio y el Ap. aparecen concomitancias importantes, como el que Cristo sea el > Cordero, quien realiza la manifestación de la gloria divina; el > Logos, el Verbo de Dios que desciende del cielo para realizar el designio de Dios de manera perfecta, y, sobre todo, quien vence a Satanás, ya indicado en otros pasajes del NT (cf. Mt. 24-25; y paralelos; Hch. 1:1-7; 15:14-18; Ro. 9-11; Stg. 5:1-8; 1 Jn. 2:18-22, etc.). Asimismo, expresiones como “agua viva” y “agua de vida” (Jn. 4:10-11, 7:38; Ap. 7:17, 21:6-22:1-17). Sin embargo, las diferencias de vocabulario, como por ejemplo, los términos empleados para el “cordero”, y el hecho de que la escatología del cuarto evangelio esté ya realizada con la muerte de Jesús, mientras que en el Ap. está por suceder, aunque ocurrirá pronto, hace bastante improbable que ambos libros hayan salido de una misma pluma. Todo ello lleva a pensar que tal vez el autor del Ap. sea un Juan diferente al apóstol, con autoridad suficiente para ser reconocido por su propio nombre, un Juan influido en buena medida por la teología del cuarto evangelio. No obstante, cabe afirmar que fuera quien fuera el autor, el texto recibido es el que el Espíritu Santo ha dado a la iglesia. A fin de cuentas no son pocos los libros contenidos en la Sagrada Escritura de los que desconocemos sus autores y no por ello nos son de menor importancia.

La tradición señala como época de composición del Ap. la del emperador Domiciano (81-96). Ireneo, Eusebio y Jerónimo se pronuncian unánimemente al respecto. Concretamente, el primero dice lo siguiente sobre la revelación recibida por Juan: “no fue vista hace mucho tiempo, sino casi en mi propia generación, a finales del reinado de Domiciano” (*Adv. Haer*., 5:30). Esta fecha tiene un firme punto de apoyo en el propio texto del Ap.: la situación de las iglesias de Asia Menor destinatarias de las cartas. Iniciada con una descripción detallada de los avatares de cada una de ellas, en su conjunto pone de relieve unos perfiles que no se corresponden, en ningún caso, con el de congregaciones jóvenes o recién constituidas. Todas tienen una larga historia de aciertos y yerros, con actitudes que mantener y corregir. Si tenemos en cuenta que las primeras comunidades paulinas se establecieron en un período de gestación de la situación enjuiciada por el “yo conozco” de Cristo, puede muy bien estar en torno a los 30/40 años, que son los que nos llevan a la época de Domiciano.

Aunque no resulta tan decisivo como la situación de las iglesias, la secuencia de los siete emperadores del capítulo 17 también apunta a Domiciano como el octavo, el que habría de perecer en breve, el último emperador de la dinastía Flavia. Allí se explica (17:10-11) que las 7 cabezas de la Bestia son siete reyes, de los cuales 5 ya habían muerto; que uno es; que el otro no ha llegado aún y que cuando llegue ha de durar poco; y que la Bestia que era y ya no es hace el octavo, pero es uno de los 7 y camina hacia la destrucción. Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón (dinastía Julia) serían los cinco muertos. Vespasiano (69-79) sería el que “es”, pues aunque también ha muerto, es su

dinastía, la Flavia, la que impera. Tito y Domiciano, sus hijos, serán quienes le sucedan. El que no ha llegado aún y cuyo reinado será breve es Tito, que realmente reinó solo tres años (79-81). Y la Bestia que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los 7 y camina hacia su perdición: aquí tenemos a Domiciano. La serie contendría un artificio de Juan: siendo coetáneo de Domiciano, sabía, por haber sucedido ya, que el reinado de Tito fue breve, pero lo puso en futuro, lo mismo que a Domiciano, del que con total coherencia con su expectación por un final muy próximo, dijo que caminaba hacia la perdición. La secuencia encaja a condición de no considerar como emperador a ninguno de los que a la muerte de Nerón (Galba, Otón y Vitelio) se disputaron el poder. Lo cual tiene su sentido toda vez que ninguno logró afianzarse como emperador, no pudiendo mantenerse como tal, entre los tres, más de año y medio.

En nuestros días, John T. Robinson ha resucitado la teoría de una fecha más temprana para la composición del Apocalipsis, defendida por T. Zahn (1909), A.S. Peake (1919), E. B. Allo (1933), J.B.Lightfoot (1889) y B.F.Westcott (1882), según la cual el Ap. se escribiría entre la muerte de Nerón en el 68 y la caída de Jerusalén en el 70 (J.T. Robinson, *Redating New Testament*, Westminster 1976).

III. CANONICIDAD. Ap. es el último libro del NT. Lo es en el índice y lo fue en su fecha de admisión por todas las iglesias. A pesar de que los primeros Padres, tanto griegos como latinos, le concedieron por unanimidad la autoría apostólica —uno de los requisitos establecidos para formar parte del canon—, la realidad es que pronto surgieron voces que la discutieron por la íntima asociación que el milenarismo antiguo estableció con los placeres materiales. La afirmación de su canonicidad está documentada a partir del siglo II. Padres, códigos y concilios se pronunciaron a su favor; sin embargo, tampoco faltan los testimonios de quienes se manifestaron en su contra. Por eso, Eusebio, al pasar revista a la situación de los escritos canónicos y no canónicos incluye el Ap. en un grupo intermedio entre los canónicos y el de “los publicados por herejes bajo los nombres de los apóstoles” (*Hist. Ecl. 3:25*). Aún más, a finales del siglo IV el Concilio Cartaginense I, plenario de África lo incluyó en el canon, pero advirtiendo en una nota que para la confirmación del mismo debía consultarse a la Iglesia de Oriente, no siendo hasta el siglo VI que las iglesias Siria y Griega lo aceptaron definitivamente como parte del canon. Aún así, en el siglo XVI el Concilio de Trento anatematizó a quien no recibiera el libro de Apocalipsis como canónico, lo cual indica que entre las propias filas del catolicismo aún había renuencias. Quizás lo mismo que en el lado protestante, en el que Lutero lo descalificó duramente por la oscuridad de un lenguaje que no cuadraba con la claridad meridiana del utilizado por los apóstoles en los evangelios y las cartas.

IV. CONTEXTO VITAL. Todo libro tiene un porqué, un contexto vital y una finalidad que lo explican. Apocalipsis no es ninguna excepción. Ese contexto queda reflejado sumariamente en el quinto sello, que describe cómo los mártires, los muertos por la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, claman a su Dios por la terrible injusticia sufrida y le preguntan hasta cuándo durará el suplicio (Ap. 6:9-10). Este es el trasfondo de todo el Ap. Se indica ya al inicio del libro, cuando Juan se presenta como hermano y compañero en la tribulación (1:9). En las cartas, cuando describen lo que ya estaba sucediendo a quienes se mantenían firmes en su fe: cárcel, prueba y tribulación (2:10) y muerte, como acredita el caso excepcional de Antipas, único mártir citado por su propio nombre en Ap. (2:13). En la muerte de los dos testigos (Ap. 11). En la decisión del > dragón de hacer la guerra contra los que guardan los mandamientos de Dios y el testimonio de Jesucristo (12:17). Y, finalmente, en la actuación de las bestias y de la Gran Ramera (Ap. 13 y 17).

El contexto es, pues, el de las relaciones con el Imperio romano, es decir, con el > Estado. Relaciones que, como se sabe por otras fuentes, fueron más o menos tensas en función de los intereses del emperador de turno, pero que en lo fundamental se mantuvieron hasta que Constantino cambió la situación jurídica. Hasta ese momento, Roma consideró el cristianismo como religión ilícita, no pudiendo, por tanto, practicarse legalmente en el Imperio. A su monoteísmo, que de suyo ya la hacía incompatible con el politeísmo imperante, se añadían otras características igualmente detestables: era una religión nueva, carecía de territorio propio, tenía un líder ajusticiado por cabecilla político y propugnaba la creencia en un solo Dios y Señor que habría de volver en breve para instaurar su Reino. Todo ello la convirtió en una religión no homologable con las de su época, que sí admitían el culto simultáneo a varios dioses y señores, entre los cuales se contaba el emperador.

Para valorar debidamente el rechazo al culto cristiano es menester tener en cuenta la idea reinante de que la buena marcha del Imperio dependía del favor de los dioses, lo que exigía que todo ciudadano participara en los ritos oficiales establecidos al efecto. La no participación conllevaba la estigmatización social, pues era considerada ateísmo, sacrilegio y desafección política hacia el emperador y, por tanto, hacia Roma, delito penado con la muerte. Así, aunque el Estado persiguiera de propia iniciativa y activamente a los cristianos en pocas ocasiones, la realidad es que se abrió la vía a la acusación ante los tribunales por cuestiones políticas (cf. Hch. 17:7). Y aunque al principio, cuando aún el cristianismo pasaba a ojos de los romanos como una secta judía, se dieran casos de gobernadores que lo absolvieran, con el transcurso del tiempo, cuando se hizo más evidente el alcance político que sus ideas tenían, el desenlace de los procesos fue muy otro. Especialmente si el emperador era celoso de su divinidad, como ocurrió con Domiciano. Buen administrador, pero arrogante y engreído hasta lo sumo, exigió que el culto a su persona como emperador fuera practicado por todos sus súbditos, lo cual supuso un agravamiento de la ya peligrosa amenaza que se cernía sobre los cristianos. El número de los ajusticiados por causa del testimonio de Jesucristo no puede determinarse, y no parece que fuera el mismo en todas las provincias, pero sí se sabe que en Asia Menor, cuna del culto al Emperador, hubo muertes y otros castigos en número nada desdeñable.

V. PROPÓSITO. El autor del libro de Ap. se propone consolar a quienes sufrían semejante tribulación. En este sentido, la respuesta que reciben los mártires de debajo del altar es todo un paradigma. Se les da la explicación del porqué de la tardanza divina en remediar la situación histórica, se les pide que esperen un poco y se les entregan unas vestiduras blancas, símbolo de vida eterna y gloriosa victoria (6:11). Recapitulado, esto se expresa de varias maneras, y es el mensaje de consuelo que Juan quiere hacer llegar a los cristianos de Asia Menor. De ahí que los mártires, los triunfadores sobre la bestia aparezcan una y otra vez con las vestiduras blancas y que el futuro quede definido por el cumplimiento del plan de Dios descrito en las Escrituras. El Cordero triunfaría sobre la bestia, que sería aniquilada, y establecería definitivamente su reinado. Un reinado eterno en el que nunca tendría cabida el mal. Debe puntualizarse, sin embargo, que la espera de los mártires no es mera paciencia o resignación. Es más bien perseverancia o resistencia pasiva, no armada. Ello ha propiciado la sustitución generalizada del término paciencia por uno de estos o por alguno de sus sinónimos. El significado de paciencia, con el énfasis en la conformidad, acatamiento y sumisión, casi es sinónimo de acomodación, de claudicación. Y lo que Juan propone es lo opuesto: lucha. Lucha en cuanto que se ha de afrontar la tribulación con firmeza, obstinación, tenacidad, entereza e intransigencia, sin plegarse a las exigencias de la > bestia. Lo cual nos lleva a una forma de actuar

que, aun sin ser armada, con toda propiedad puede calificarse de militante. Juan escribió el Ap. para ofrecer consuelo, sí, pero no un consuelo inane o desvaído, sino uno activo, fuerte y asentado en una interpretación de la realidad. Lo cual no deja de ser un ingrediente de tipo ideológico.

VI. CARACTERÍSTICAS LITERARIAS. La > profecía, desde la perspectiva literaria, constituye un género. Y como tal se le ha reconocido desde tiempos antiguos, aunque solo fuera implícitamente. La clasificación de los libros de la Biblia hebrea en "Ley, Profetas y Escritos" señala ya una caracterización de los mismos en base a criterios sintácticos, discursivos y formales. Su carácter de modelos de estructuración formal y temática ofrece al autor un esquema previo para la creación de su obra. Caracterizada la profecía por el oráculo, el Ap. constituye un inmenso dicho divino que en vez de llegar formalmente a través de la palabra de Yahvé, lo hace por medio de visiones en el Espíritu. Ap. es un libro profético orientado al futuro, a los acontecimientos que han de suceder pronto. Dado que en su arranque y conclusión figura explícitamente esta circunstancia (1:1, 19; 22:6, 7, 12) y que su contenido gira en torno a ello, su carácter profético ha sido reconocido sin discusión alguna. Ocurre sin embargo que profecía es un concepto cuyo significado no es unívoco, por lo que algunos intérpretes han hecho de los acontecimientos anunciados una mera predicción histórica desplazándolos al futuro y negándoles la más mínima conexión con la historia presente o pasada. Así, las bestias representarían única y exclusivamente a personajes de un futuro más o menos inmediato, nunca a personajes anteriores a nosotros. Lo mismo se dice de las calamidades simbolizadas por sellos, trompetas y copas: son desastres futuros que no pueden aplicarse al presente ni al pasado. Semejante exclusividad se fundamenta en la creencia de que la profecía cumplida deja automáticamente de serlo, quedando convertida en mera historia. Pero las profecías no se agotan en la primera instancia de su contexto inicial. Por el contrario, suelen quedar abiertas, de modo que pueden ser reinterpretadas. Sucede con multitud de profecías del AT. Veamos a guisa de ejemplo tres casos conocidos: El anuncio del alumbramiento del niño > Emmanuel, que, aplicado en principio para la época del rey Acaz, según el profeta (Is. 7:10-14), luego se atribuyó a Jesús (Mt. 1:23). La proclama de Habacuc: "el justo por la fe vivirá", difiere notablemente en su significado original (Hab. 2:4) del que se le atribuye en Ro. 1:16. Y, finalmente, la no menos conocida profecía de Joel relativa a los últimos tiempos (Jl. 2:28-32), que Pedro declaró cumplida en su discurso de Pentecostés (Hch. 2:14-21). Lo mismo ha sucedido con el propio libro de Ap. a lo largo de la historia, aunque el anunciado final siga pendiente de cumplimiento.

El Ap. es un libro muy elaborado y complejo, no se deja encerrar en un único género literario. Por su carácter epistolar también puede clasificarse como carta. Como cualquier epístola consta de una fórmula introductoria, un cuerpo o mensaje, y una conclusión. La fórmula introductoria contiene el nombre del remitente, el destinatario y un saludo que no excluye, a pesar de las circunstancias, el tradicional deseo de gozo y paz (1:4-8). Y un cuerpo o mensaje (1:9-22:5) que es la sección existente entre la fórmula introductoria y la conclusiva (22:6-21), al que ni siquiera falta la introducción o justificación (1:9-10). Como bien se sabe, la carta sirve para que el emisor comunique al receptor un mensaje que no puede transmitir oralmente. En este caso, un discurso, el que Juan destina a las iglesias del Asia Menor. De modo que podemos imaginarnos una asamblea eclesiástica debatiendo la gravedad del momento, en la que Juan, con la gran autoridad que parece tener, hace uso de la palabra, presenta el amplio informe de su visión y, a través de él, dice a las iglesias allí reunidas qué es lo que han de hacer y qué es lo que va a suceder.

El tercer género literario al que pertenece Ap. es el > apocalíptico. Históricamente, el género se

ha designado así en función del título "*Apocalipsis*", que ha servido de patrón para el mismo, porque a pesar de su originalidad, contiene ciertas propiedades que se dan en todos los apocalipsis religiosos: un ser humano que recibe una visión reveladora por mediación de un ser celestial, principalmente un ángel, que le explica, guía y hasta conduce a las regiones celestiales. Dicha revelación conlleva la visión del mundo sobrenatural o futuro y ayuda a interpretar la situación dada en la tierra, casi siempre trágica. Todo ello acompañado de símbolos numerosos y espectaculares, seres terribles y fenómenos cósmicos. La profecía clásica de Israel también se pronunció sobre las dificultades de todo tipo que acosaban a Israel, pero mientras aquella situaba los desastres políticos y sociales anunciados en el marco de la historia, la apocalíptica los sitúa en el contexto del fin de los tiempos, el marco de un final provocado por la intervención de Dios, a fin de corregir con carácter extraordinario y definitivo una situación que ya no tiene arreglo humano posible. El mal se ha agigantado de tal modo que la solución no cabe en el devenir de la historia, reconduciendo situaciones, o sustituyendo personas e instituciones. La conversión como motor de cambio, tan presente en la profecía clásica, ni se contempla por inoperante. Otras características del género apocalíptico son la concepción del presente como la antesala del fin, pues se cuente como se cuente el tiempo transcurrido desde el principio, el cálculo siempre conduce al mismo resultado: el vidente está viviendo los últimos tiempos. La inexorabilidad del designio divino, que habiendo hecho del tiempo una medida que debe cumplirse cabalmente, sin molestarse deja que esta se colme. La pseudonimia, un recurso literario consistente en escudarse tras el nombre de personajes destacados del pasado para conferir a su mensaje una autoridad y solvencia que el apocalíptico sabe que no tiene (no es el caso de Juan, que, como hemos visto, se presenta exclusivamente con su nombre de pila). Esta técnica permite al vidente presentar los hechos para él pasados como futuro del personaje antiguo, consiguiendo así el efecto de una profecía certera. Basta con analizar cuándo quiebra la correspondencia entre los hechos anunciados y los ocurridos para determinar la época de composición de los escritos apocalípticos.

VII. ÍNDICE Y ESTRUCTURA. El índice pone de relieve que todo él gira en torno al número 7:

1. Introducción y visión inaugural: 1:1-1:20
    1. Prólogo 1:1-8
    2. Visión del Hijo de hombre 1:9-20
2. Las 7 cartas a las iglesias: 2:1-3:22
    1. Éfeso 2:1-7
    2. Esmirna 2: 8-11
    3. Pérgamo 2:12-17
    4. Tiatira 2:18-29
    5. Sardis 3:1-6
    6. Filadelfia 3:7-13
    7. Laodicea 3:14-22
3. Los 7 sellos: 4:1-8:1
    1. Visión introductoria 4:1-5:14
    2. Los 6 primeros sellos 6:1-17
    3. Visión intermedia de los sellos 7:1-17

    4. Séptimo sello 8:1
4. LAS 7 TROMPETAS: 8:2-11:19
    1. Visión Introductoria 8:2-5
    2. Las 6 primeras trompetas 8:6-9:21
    3. Visión intermedia de las trompetas 10:1-11:14
    4. Séptima trompeta 11:15-19
5. EL CONFLICTO: 12:1-13:18
    1. La mujer y el dragón 12:1-17
    2. Las bestias 13:1-18
6. DESENLACE ANTICIPADO DEL CONFLICTO: 14:1-20
    1. El Cordero y los 144.000 14:1-5
    2. La caída de Babilonia 14:6-20
7. LAS 7 COPAS: 15:1-16:21
    1. Visión introductoria 15:1-8
    2. Las 6 primeras copas 16:1-12
    3. Visión intermedia de las copas 16:13-16
    4. Séptima copa 16:17-21
8. LAS 7 VISIONES FINALES: 17:1-22:5
    1. Visión de la caída de Babilonia 17:1-19:10
    2. El Jinete del caballo blanco 19:11-21
    3. El Milenio 20:1-10
    4. El Juicio del gran Trono 20:11-15
    5. Cielo y Tierra nuevos 21:1-8
    6. La Nueva Jerusalén 21:9-27
    7. El Río de Agua de Vida 22:1-5
9. EPÍLOGO: 22:6-21

Siete cartas, siete sellos, siete trompetas, siete copas y siete visiones finales. Un prólogo y un epílogo. Y una sola ruptura con el 7 como estructura: la recapitulación del conflicto vivido por la Iglesia, escenificado en dos actos: el del acoso del dragón a la Mujer vestida de sol y la actuación de las bestias, y la derrota final de estas con su mentor. Pero no es todo. En sellos, trompetas y copas se da una misma estructura interna: visión introductoria, descripción de los seis primeros elementos, visión intermedia y, finalmente, el séptimo elemento. Un mismo tema: las calamidades que sufre y sufrirá la humanidad en general. Y un mismo y expectante final, que enfatizado con el silencio del séptimo sello (8:1), es declarado como consumado por la séptima trompeta (11:15) y la última copa (16:17), y desarrollado en la primera de las últimas siete visiones con la caída de Babilonia (17:1-19:10), después de haber sido anticipado en 14:1-20. Todo ello invita a pensar que estamos ante una estrategia narrativa que se sirve de la reiteración como método didáctico, máxime cuando el Apocalipsis fue escrito para ser leído públicamente en las asambleas de las iglesias a las que fue dirigido (1:3). Estrategia que no se limita a la mera repetición, sino que, manejando magistralmente las posibilidades que el lenguaje simbólico ofrece, se sirve de matices y escenografía para ir

incrementando la tensión narrativa hasta llegar al clímax, que no es otro que la derrota de Babilonia, que es también la del dragón y las bestias, y la instauración de la Nueva Jerusalén (17:1-22:5), que es la consumación del reinado de Dios.

VIII. LAS SIETE CARTAS. Estas cartas son un documento excepcional para comprender la evolución seguida por las iglesias destinatarias, así como la situación en que se encontraban cuando Juan las escribió. No hay ningún escrito en el NT que arroje tanta información sobre la iglesia destinataria como esta composición del Ap., siendo de suma importancia reconocer este hecho, pues dice por sí mismo que lo que sigue a partir del capítulo cuarto es un mensaje para los cristianos de estas ciudades. Es un error de apreciación considerar que el Ap. fue escrito para generaciones venideras mediante unos códigos o símbolos que es preciso descifrar. Ap., por el contrario, fue escrito para los cristianos de las iglesias destinatarias. Ello obliga a entender los símbolos utilizados por Juan concediendo que su significado era en su mayor parte conocido por los destinatarios y, más aún, por la sociedad en general. “En los 404 versículos del Apocalipsis se encuentran 518 citas del AT, de las cuales 88 son tomadas de Daniel. Ello muestra sobradamente que en la misma Biblia es donde han de buscarse luces para la interpretación de esta divina profecía” (J. Salguero).

La estructura de estas misivas es la siguiente. Encomienda divina de escribir. Presentación de Cristo, que es quien juzga a su Iglesia porque todo lo conoce. Reconocimiento de lo positivo. Crítica de lo negativo. Amonestación. Exhortación a oír y cambiar de actitud. Y, finalmente, promesa para los vencedores. Como se ve, una estructura tributaria del siete, aunque con pequeñas salvedades, pues la carta a Laodicea no presenta ningún reconocimiento o elogio, mientras que las de Esmirna y Filadelfia no contienen ninguna crítica. Por lo demás, las descripciones iniciales de Cristo se dan en el mismo número que las cartas: siete y le aplican atributos ya descritos en la visión inaugural que en el AT están referidos a YHWH. No hay dos cartas iguales, a pesar de que casi todas tienen el problema común de los > nicolaítas. Mencionado por nombre aparece solo en los casos de Éfeso y Pérgamo, pero es el problema de fondo de las tres restantes que reciben críticas. Aunque de una iglesia a otra varíe la intensidad del problema (Éfeso los resiste, Sardis está más muerta que viva, en Tiatira se muestran muy activos teológica o doctrinalmente y Laodicea quiere instalarse en una neutralidad imposible), todas sufren el embate de quienes, sirviéndose del pregnosticismo (dicotomía entre carne y espíritu al extremo de afirmar que nada de lo que se haga con aquella afecta a este, dada la total desconexión existente entre ambos), tratan de hacer compatible el seguimiento de Jesucristo con la contemporización, e incluso adopción, de las prácticas imperiales. Dicho de otro modo, todas sufren el embate teológico/ideológico de quienes tratan de cohabitar con el dragón y las bestias. No en vano la idea de fondo que recorre el Ap. de principio a fin es la de resistir hasta vencer a estos agentes infernales. El triunfo al que cada cristiano de estas iglesias es convocado es el mismo del que habla el Apocalipsis en su apoteosis final, sobre el dragón y las bestias, que es tanto como decir sobre Babilonia.

El autor se sirve de datos históricos, sociológicos, políticos y religiosos para personalizar las cartas, con lo que la descripción de la situación está llena de amonestaciones, exhortaciones y/o promesas. Así, por ejemplo, la amonestación a Éfeso de quitar su > candelabro del lugar que ocupaba (2:5) se relaciona con el lugar de preeminencia que ocupaba la iglesia (era la más importante del cristianismo una vez desaparecida la de Jerusalén), situación que, a su vez, se correspondía con la de la ciudad, la gran metrópoli política, comercial y religiosa del Asia Menor. En el caso de Pérgamo, la alusión a que habita donde está el trono de Satanás (2:10) se explica por el

hecho de que la ciudad, capital de la provincia romana de Asia, era el centro del poder político de la región, así como el foco del culto imperial. La advertencia a Sardis de llegar inesperadamente (3:3) puede muy bien estar relacionada con el hecho de haber sufrido aquella ciudad en el 17 d.C. un terremoto en plena noche. La promesa de un nombre nuevo a la iglesia de Filadelfia (3:12), con el hecho de que ya había cambiado varias veces de nombre. Y, finalmente, la imagen del agua tibia que describe la situación de la iglesia de Laodicea (3:15-16) puede ser una alusión a las aguas termales que, difícilmente bebibles por su tibieza, discurrían no lejos de aquella urbe. Al igual que la acusación de ser rica y orgullosa (3:17) es un eco de la respuesta que la ciudad dio a Roma en el año 60 d.C. con motivo de la ayuda que esta le brindó para superar los estragos del terremoto que había sufrido.

No son pocos los comentaristas que han visto en las cartas una predicción del futuro de la iglesia, llegando algunos a proponer que el conjunto simboliza la sucesión de las siete etapas que la iglesia tendrá a lo largo de la historia. Pero es una interpretación que no hace justicia al texto, que como hemos visto, está apegado a la realidad de cada una de las iglesias destinatarias, constituyendo "las cosas que son" (1:19). En este sentido, y a pesar de la peculiaridad de su lenguaje, no se distinguen en nada del resto de las epístolas que en el NT se dirigen a las iglesias tratando su problemática concreta.

IX. LOS SIETE SELLOS. La primera septena está dedicada a la exhortación pastoral. Esta y las siguientes a las cosas que han de suceder pronto. Concretamente, a lo que ha de suceder después de esto (4:1), lo que en principio remite al lector al futuro. A pesar de ser una contradicción para quienes consideran los capítulos segundo y tercero la historia futura de la iglesia, el milenarismo ve en los episodios simbolizados por los sellos (6:1-8:1) una ruptura cronológica de dos mil años aproximadamente. De hecho, habían pronosticado el inicio de estos acontecimientos para el año 1998 en virtud de la alusión de Jesús a la higuera recogida en los evangelios sinópticos, aduciendo que esta simbolizaba a Israel, los brotes primaverales eran símbolo de su reconstitución por mandato de la ONU en 1948, y que la diferencia era el tiempo de vida en términos sociales de una generación, la de aquella que vio dicha restauración. Fracasada la profecía, se acabó la insistencia en la fecha, pero la brecha cronológica no hace más que acrecentarse; y del texto no se desprende que aquello que ha de suceder pronto haya de ocurrir en un futuro a miles de años de distancia. El futuro es, por el contrario, un futuro inmediato, porque lo que "ha de suceder pronto" no es que haya de tener lugar de forma acelerada en un remoto porvenir, es que ha de suceder con carácter inminente, inaplazable, ya mismo. Tanto que, de hecho, ya estaba ocurriendo. La existencia de mártires bajo el altar que claman por justicia compone la visión del quinto sello (6:9-11), que, si bien puede remitirse al futuro, sin embargo, según las cartas, tenía una aplicación presente en aquel momento: ya habían tenido lugar los primeros martirios (2:13), tenían lugar entonces y seguirían teniéndolo (2:3, 9; 3:8). Este es el gran tema de fondo del Ap, como queda ya dicho. Otro tanto puede afirmarse de las calamidades que representan el resto de los sellos. No son otra cosa que diferentes aspectos de la historia, de una historia que se desarrolla en dos planos, el del Cielo, el de la realidad trascendente de Dios que realmente dirige la historia aunque carezca de tropas y máquinas de guerra, y el de la Tierra, en la que los poderosos dirigen aparentemente los acontecimientos en base a su poder económico y militar. El séptimo sello no se corresponde con un acontecer determinado. Lo que hubiera de ocurrir a continuación de la apertura del mismo por parte del Cordero no se describe, solo remarca el silencio expectante creado en el cielo (8:1). El fin se describirá más adelante (17:1-

19:10), después de anticiparlo en 14:6-20.

X. LAS SIETE TROMPETAS Y LAS SIETE COPAS. Una estructura idéntica a la de los sellos señala que nos encontramos ante una reiteración de lo allí anunciado, que desde una perspectiva diferente incluye una amplificación. La perspectiva es la que proporciona el éxodo del pueblo de Israel, la liberación inherente a las plagas que lo precedieron. El paralelismo (Ex. 4:9 cf. Ap. 8:8; 16:3 o Ex. 10:21 cf. Ap. 9:3; 16:10), apenas encubierto por el lenguaje y el estilo de Ap., es evidente. Si en el pasado Dios escuchó el clamor de su pueblo y decidió liberarlo enviando plagas contra el Faraón y los egipcios que los oprimían, en el presente Dios liberará a su pueblo de Roma y del emperador, lo que significa en la práctica: también de cualquier opresor que pudiera llegar en el futuro. Por eso no debe limitarse la interpretación de estos acontecimientos punto por punto y coma por coma a determinadas épocas o circunstancias. Y tampoco a las catástrofes naturales. Más bien deben considerarse como los sufrimientos que la historia genera y que, paradójicamente, también soportan los mismísimos imperios, que se ven desestabilizados. Son los dolores de la bestia, causados por su misma idolatría y criminalidad. Trompetas y copas son útiles litúrgicos y civiles reservados para las grandes solemnidades, por lo que no es de extrañar que fueran elegidos por Juan para señalar las grandes intervenciones de Dios (Jos. 6:1-16, Nm. 10:1-10, Ex. 19:16-19, Jl. 2:1-2, Nm. 4:7, 15:5). Así, cada sonar de trompeta o cada libación es una advertencia al faraón de turno para que deje ir a su pueblo en paz (Ex. 5:1), mientras que para los cristianos la lectura es otra: vuestra liberación se acerca (Lc. 21:28). Los castigos que estas septenas representan nunca son totales. Siempre queda un espacio para la gracia. De otro modo no aparecerían tan claramente señalados los límites de la justicia divina, visibles en los afectados por estos juicios. Una cuarta parte (Ap. 6:8, 8:12), un tercio (9:18) o incluso los seguidores de la bestia (16:2). La gradación nunca alcanza al cien por cien de la creación. La alusión al cielo, la tierra, etc., es indicativa de que nada escapa a su sentencia. Toda la creación queda sujeta al juicio de Dios, pero no toda será destruida. Los últimos elementos de estas septenas tampoco contienen el desarrollo del último acontecimiento de la historia. Simplemente lo anuncian. La séptima trompeta declara que los reinos de este mundo vendrán a ser de Cristo, si bien el texto, en función de la certeza de dicho acontecimiento lo da como realizado (11:15-19), pudiéndose decir otro tanto de la séptima copa (16:17-21).

XI. EL CONFLICTO.

1. *La Mujer y el dragón*. Los caps. 12 a 14 constituyen el centro neurálgico del Ap. En ellos aparecen sus grandes protagonistas, Dios y el Cordero incluidos, si bien este último bajo la figura del Hijo varón alumbrado por la Mujer vestida de sol (Ap. 12:5a), que en modo alguno es María, sino que conforme a un simbolismo también milenario representa a un pueblo. En este caso el pueblo de Dios en su sentido amplio, es decir, el compuesto por el Israel histórico y el Nuevo Israel o la Iglesia, pues si bien Jesucristo nació en el seno del pueblo de Israel y no en el de la Iglesia, esta queda explícitamente incluida al señalar que la simiente de la Mujer son los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo (Ap. 12:17b).

La relación del dragón con la Mujer vestida de sol (Ap. 12:1) es de enemistad. Se acerca a ella para matar la vida que iba a alumbrar (Ap. 12:2, 4), solo que sus intenciones se ven frustradas por la milagrosa intervención de Dios (Ap. 12:5). La mujer se ve en la necesidad de huir al desierto (Ap. 12:6, 13), donde sería milagrosamente guardada (12:14), con lo que Juan simboliza la experiencia del éxodo. El desierto, a semejanza de lo ocurrido a la salida de Egipto, no representa solo un lugar

de peligro extremo, que efectivamente puede serlo, sino principalmente un lugar de preservación, preparación y purificación, lo que en realidad significó para el pueblo de Israel. No obstante, la huida al desierto y la protección divina no significan el final del combate; el dragón, al ver que sus acciones destructivas carecen de éxito (Ap. 12:15-17), decide continuar el combate por medio de las bestias.

De forma paralela se describe otra batalla en los cielos. Aplicándole la pregunta retórica que las masas dirigen a la bestia, resulta que "¿Quién como él?" se enfrenta a "¿Quién como Dios?" (significado de *mi-ke-el*, Miguel en hebreo), que resulta el vencedor (12:7-9). La guerra entre el Imperio y los seguidores de Jesucristo en la tierra es apenas la parte visible de la historia. La verdadera batalla se ha librado en el ámbito espiritual y el ganador no ha sido el dragón, sino Cristo, quien ya lo vio caer del cielo a la tierra (Lc. 10:18). A esta victoria corresponde el cántico de 12:10-11.

2. *Las Bestias*. Derrotado el dragón en el cielo, el combate contra el pueblo de Dios sigue en la tierra a través de las bestias (Ap. 13).

3. *Desenlace anticipado del conflicto*. Que la mujer represente pueblos y ciudades es también una figura de origen mitológico, basada en el concepto de procreación. Todos los pueblos tuvieron sus diosas madre. En Roma, concretamente, Afrodita fue tenida por la diosa madre del pueblo romano, concediéndosele el epíteto de *Venus Genetrix*, mientras que la diosa Roma simbolizó a la propia ciudad, que es tanto como decir el Estado o el Imperio romano. Partiendo del papel que el primer pensamiento romano impuso a la mujer como casta esposa y madre, la diosa Roma sirvió para asociar a esta la virtud y, posteriormente, la eternidad. En este sentido, Juan no es del todo original, como tampoco el AT, en el que Israel aparece representado por una mujer. Ambos se sirvieron de figuras altamente difundidas. En lo que sí es original Juan es en haber hecho de Roma una prostituta en vez de una diosa, operación que se completa al asociar al pueblo formado por los seguidores de Jesucristo los atributos de luminosidad y pureza. La imbricación de la bestia con la Gran Ramera tiene que ver con la intimidad existente entre la ciudad de Roma y el Imperio y con el hecho de que el culto al emperador naciera ligado al de esta. Así, la condición que Augusto impuso para permitir que le erigieran un templo en Asia fue que su nombre apareciera ligado al de Roma. Esta es, pues, la comunión que Juan denuncia entre la bestia y la Gran Ramera (17:3-5). Roma, la gran ciudad que reina sobre los reyes de la tierra (17:18), es la ciudad ebria de la sangre de los santos y los mártires de Jesús (17:6), sangre que igualmente ha sido derramada por la bestia (13:7, 10, 15).

Aun cuando el cap. 13 deja el conflicto abierto, el 14 anticipa el triunfo del Cordero (el Hijo varón del cap. 12) y, con él, el de los social y físicamente muertos por la bestia. Juan proclama la derrota del dragón y las bestias, triunfo que describe mediante la escena de Cristo victorioso sobre el monte de Sión (Ap. 14:1-5). La salvación, el poder, el reino y la autoridad no son del Imperio, sino de Cristo. Por lo que a continuación se escenifica la derrota de Roma, encubierta bajo el nombre de Babilonia (14:8), y su juicio final (14:8), así como el de la bestia y sus seguidores (14:9-11), asimilado todo ello a la imagen de la siega y la vendimia (14:15-20), símbolos del juicio escatológico en el AT (Jer. 51:33, Jl. 3:13). Todas estas figuras, juntamente con la de Cristo coronado de oro sobre una nube blanca (Ap. 14:14), componen un cuadro que transmite poderosamente la idea del fin. No en vano el cap. 14 es conocido como el Pequeño Apocalipsis.

XII. LAS SIETE VISIONES FINALES. Efectivamente, el libro podría haber terminado con el capítulo 14 y nada habría sido echado en falta. Sin embargo, Juan volverá sobre la caída de

Babilonia, el combate y juicio escatológicos, así como el definitivo establecimiento del reinado de Dios, sirviéndose de otras siete imágenes. Estas siete visiones son el comienzo de la historia futura, aquella que habría de suceder pronto.

1. *Caída de Babilonia*. Que Juan se refiere de manera encubierta a Roma queda atestiguado porque el NT utiliza esa misma estrategia en otro texto (1 Ped. 5:13), porque es “la gran ciudad que reina sobre los reyes de la tierra” (Ap. 17:18), y porque Roma representaba para los cristianos lo mismo que Babilonia para los judíos en tiempos del AT, y porque las expresiones “la que está sentada sobre muchas aguas” en alusión a su dominio sobre los muchos pueblos (Ap. 17:1,15), y “tenía en la mano un cáliz de oro” (Ap. 17:4) apuntan claramente a una conocida imagen de la diosa Roma, lo mismo que la asociación con los siete montes remite a la ciudad de las siete colinas, como era conocida Roma en la antigüedad (Ap. 17:9). Ocurre otro tanto con la serie de reyes que ya han sido y serán. Juan se sitúa en el tiempo de Vespasiano, el “uno es”, anunciando un séptimo que duraría poco tiempo (17:10), Tito, que solo reinó tres años, y un octavo, Domiciano, que es uno de los siete (17:11) porque al igual que los anteriores es encarnación del Imperio. Por eso mismo es la bestia, pero “no es” porque ya está siendo juzgado y, por tanto, “camina hacia su destrucción” porque el fin, según Juan, habría de llegar pronto. Tan pronto que ya lo da por realizado, a pesar de que el Imperio aún no está derrotado. Y por eso introduce las escenas antitéticas del llanto en la tierra por lo perdido (Ap. 18:8-24), y de la alegría en el cielo por la victoria alcanzada (Ap. 19:1-10).

2. *Jinete del Caballo Blanco*. No debe confundirse con el jinete del primer sello (Ap. 6:2). Aquí se trata de Cristo al frente de sus huestes, listo para librar el combate escatológico contra las bestias (Ap. 19:11-16), del que saldrá vencedor (Ap. 19:19-21), mientras que en el primer sello, a pesar del color blanco y de la imagen de victoria, se trata del primer elemento de una serie que se distingue por las calamidades que trae sobre la humanidad. Por otro lado, no parece que deba identificarse al Cordero, que es quien abre los sellos, con uno de los jinetes que salen de estos. El recurso al color blanco y la predisposición para la victoria admite una utilización antitética, por lo que Juan se sirve de él para, según el contexto, señalar realidades antagónicas. Se trata de un combate espiritual llevado a cabo por medio de la Palabra, que es el mismo jinete (Ap. 19:13) y también la espada que sale de su boca (Ap. 17:13,15,21 cf. Heb. 4:12, Is. 11:4-5, 63:1-6). El aspecto político también está presente por medio de las muchas diademas que lleva sobre su cabeza (Ap. 19:12), frente a las 7 del dragón (Ap. 12:3) y las 10 de la bestia (Ap. 13:1). La figura del banquete (Ap. 19:17-18) está tomada de Ez. 39:17-20, en el que, luego de vencer a Gog, Dios invita a las aves del cielo a comer la carne de los vencidos, que es la de los fuertes y soberanos de la tierra, y sirve de contraste a la imagen del banquete de las Bodas del Cordero (Ap. 19:9). ¡Quien no participe en las Bodas del Cordero como invitado, lo hará como vianda sacrificada en el banquete escatológico de Dios! El relato aún utiliza otra imagen para describir la derrota de las bestias y sus huestes: el fuego que arde con azufre (Ap. 19:19-21).

3. *El Milenio*. La narración de lo que acontecerá en el milenio (20:4-6) es apenas un inciso en el relato de la destrucción de Satanás (20:1-3, 7-10), de modo que si se prescinde del milenio, concepto ajeno al resto de los escritos bíblicos, el relato del propio Ap. se simplifica: librado el combate escatológico, las bestias y el dragón son destruidos, celebrándose a continuación el Juicio del Gran Trono, a partir del cual ya solo restan las tres últimas visiones de esta septena, las del reinado de Dios consumado. Sin embargo Juan introduce la figura del milenio, que queda como un período intermedio entre dos combates escatológicos. Aunque, según el texto subyacente de Ezequiel,

más que de dos combates de lo que se trata es del desdoblamiento de un único combate escatológico que en su primera fase, la "pre-milenial", se salda con la destrucción de las bestias y sus huestes (19:11-21) y el apresamiento del dragón (20:1-2), y en la segunda con la aniquilación de este y sus coaligados "post-mileniales" (20:7-10). Porque Ezequiel lo ve así: Israel, restaurado de su cautiverio babilónico (Ez. 36-37), librará un último y definitivo combate contra sus enemigos (Ez. 38-39), tras el cual se instaurará el Estado Eterno de YHWH. Que Juan remodela el relato de Ezequiel queda claro a partir de la introducción de la figura del milenio y de la recolocación del banquete escatológico, que pasa de colofón del combate final, lo que exigiría situarlo en Ap. 20:7-10, a remate de su primera fase (Ap. 19:17-18). Si se omite el milenio, ambos relatos revelan una misma secuencia: el reinado de Dios llega tras el combate escatológico. Cabe, pues, preguntarse por la intencionalidad de Juan al desdoblar el combate escatológico.

Ciertamente, la escatología primera se caracterizó por la creencia en el retorno de Cristo en un futuro inmediato (Hch. 2:9-11, 1 Tes. 4:15-18, 1 Cor. 15:51). Su demora originó desilusión y problemas que los escritos tardíos combatieron: 2 Tes. 2:6-7, aduciendo una dilación causada por la predicación de Pablo; Stg. 5:7-8, exhortando a la paciencia. 2 Ped. 3:1-8, explicando que el tiempo de Dios no puede medirse según los parámetros cronológicos humanos; y los escritos joánicos, modificando la escatología primera, futura, por una de presente, consumada en el caso del evangelio y pendiente de consumación en el caso del Apocalipsis. En ambos casos se parte de una cristología muy similar. Cristo es el Cordero de Dios (Jn. 1:29, Ap. 5:6). Y si en el evangelio se afirma taxativamente que antes de su muerte y resurrección Cristo ya había derrotado al diablo (Jn. 12:31, 16:11) y al mundo (Jn.14:30; 16:33), que las moradas de salvación ya no están en el cielo, sino en el corazón de las personas (Jn. 14:23), que la vida eterna es conocimiento (Jn. 17:3) y que la resurrección y el juicio se realizan en el momento de aceptar o rechazar a Jesús (Jn. 5:24 y 3:18), Ap., sin menoscabo de la figura joánica de Cristo ni del valor de su obra, corrige el momento de la consumación. La derrota de Satanás ya ha tenido lugar (Ap. 12:10-12, 19:11-20:3), si bien su destrucción final queda postergada para un segundo episodio del combate escatológico (Ap. 20:10).

El milenarismo desprecia esta escatología de presente pendiente de consumación, o comenzada, porque en su opinión nada ha cambiado. Más aún, todo va a peor si cabe en este presente irredento. Pero esta percepción no solo desprecia la escatología joánica, sino también su cristología. No es posible pensar de Cristo lo que afirman el evangelio de Juan, el Ap. e incluso el evangelio de Lucas (Lc. 10:18) y sostener que el mundo vive un presente irredento.

4. *Las cuatro visiones restantes*. Tras el combate escatológico, llega la escena del *Juicio del gran Trono*, también conocido como *Juicio Final* (Ap. 20:11-15). Es el juicio último, la aniquilación total y definitiva de los condenados, de la muerte y del lugar de la muerte (Ap. 20:13-15). Los libros cumplen en este caso una función documental: constituyen el registro en el que fueron anotadas las obras de cada cual (Ap. 20:12, 13), evidentemente, según las realizaba. Los que optaron por la muerte, en "los libros"; y los que resistieron al dragón y las bestias optando por la vida, en "el libro de la vida" (Ap. 20:12). Para estos el juicio es motivo de esperanza y garantía de que sus acciones no caerán en el olvido de Dios, además de pórtico de un nuevo futuro, pues en contra del morbo apocalíptico, el libro de Apocalipsis no termina con la destrucción del mundo actual, sino con la afirmación de un mundo nuevo sin dragón, sin bestias y sin muerte, todo lo cual se expresa a través de las figuras del *Cielo y Tierra Nuevos* (Ap. 21:1-8), de la *Nueva Jerusalén* (Ap. 21:9-27) y de la del *Río de Agua de Vida* (Ap. 22:1-5). Véase APOCALÍPTICA, Literatura, BESTIA, CORDERO,

DRAGÓN, MÁRTIR, MILENIO, REVELACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: D.E. Aune, *Revelation*, 3 vols. WBC (Word 1997-1998); A. Bandera, *La Iglesia de Roma. Leyendo el Apocalipsis* (ESE 1999); Id., *Apocalipsis, ¿Patmos? ¿Roma?* (ESIN 1997); R.C. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (T.&T. Clark 1993); D. Barsotti, *El Apocalipsis. Una respuesta al tiempo* (Sígueme 1967); G.K. Beale, *The Book of Revelation*. NIGTC (Eerdmans 1998); E. Bianchi, *El Apocalipsis. Comentario exegético-espiritual* (Sígueme 2009); E.L. Carballosa, *Apocalipsis* (EP 1997); D. Casado Cámara, *El Apocalipsis* (CLIE 2004); G. Cornfeld, "Apocalipsis", en *EMB* I, 81-85; F. Contreras Molina, *El Espíritu en el Apocalipsis* (EST 1987); Id., *Comentario al Libro del Apocalipsis* (Madrid 1990); Id., *El Señor de la vida, lectura cristológica del Apocalipsis* (EST 1991); Id., *Iglesia de testigos según el Apocalipsis* (Granada 1993); Id., *Estoy a la puerta y llamo* (Salamanca 1995); Id., *La nueva Jerusalén, esperanza de la Iglesia* (Salamanca 1998); G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Harper & Row 1966); R. Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan: una lectura desde América Latina* (Nueva Creación/Eerdmans 1989); C. Meesters, *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha* (Rehue, Santiago 1986); A. Mirete Pina, *666. Apocalipsis I a XIII. Una profecía cumplida* (Encuentro); L. Morris, El *Apocalipsis* (Certeza 1977); R.H. Mounce, *Comentario al libro del Apocalipsi*s (CLIE 2007); G.R. Osborne, *Revelation* (Baker 2002); M.P. Prévost, *Para leer el Apocalipsis* (EVD 1994); M.G. Reddish, *Revelation* (Smyth & Helwys, Macon 2001); P. Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza* (DEI 1994); J. Roloff, *The Revelaton of John* (Fortress, 1987); C.C. Ryrie, *Apocalipsis* (PE 1981); A. Salas, *El Apocalipsis. ¿Símbolo o realidad histórica?* (San Pablo 1994); J. Salguero, "Apocalipsis", en *BCPS*, VII; E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (EVD 1998); J. Stam, *Apocalipsis y Profecía* (Kairós 1998); Id., *Apocalipsis*, 4 vols. (Kairós 1999/2012); U. Vanni, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia* (EVD 1998); Id., *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología* (EVD 2002).

D. CASADO CÁMARA

APOCALÍPTICA, Literatura

Del vb. gr. *apokalyptein* �ποκαλ�πτειν = «revelar». Conjunto de obras de carácter escatológico, que presentan el final de la historia como la confrontación última e inminente entre las fuerzas celestes de Dios y el poder tiránico de los imperios. Adoptan la forma de revelaciones divinas (gr. *apokálypsis*, �ποκ�λυψις) acerca del futuro, dirigidas a personajes concretos del pasado, desde Adán hasta Esdras, y que habrían permanecido ocultas (vb. gr. *apocrypto* �ποκρ�πτω, «ocultar», de donde viene el término «apócrifo»).

1. Los escritos apocalípticos.
2. Génesis de la apocalíptica.
3. La forma literaria.
4. La teología:
   a) La dialéctica de la historia.
   b) Ángeles y demonios.
   c) Escatología.
   d) El mesías y el hijo del hombre.
   e) Lo específico cristiano.
5. El Apocalipsis de Juan.
   a) la escuela apocalíptica;
   b) el círculo joánico.
   c) El Apocalipsis como hecho literario.
   d) La estructura literaria.
   e) La lengua y el estilo.
   f) El autor.
   g) La teología:
      1. Dios.

2. Cristo.

3. El Espíritu Santo.

4. La Iglesia.

5. La escatología.

6. Teología de la historia.

7. El tema teológico de fondo: la Iglesia purificada, vislumbra su hora.

8. El Apocalipsis en la vida de la Iglesia: los diversos medios de lectura.

I. LOS ESCRITOS APOCALÍPTICOS. El primer paso que se impone para una comprensión de la apocalíptica es una verificación de los escritos que la expresan. Aun cuando la atribución de la mayor parte de los textos al género literario apocalíptico no presenta ninguna dificultad, sobre algunos de ellos los autores no están de acuerdo.

En realidad, no todos los escritos apocalípticos lo son en el mismo grado. Pero algunas características literarias típicas permiten trazar un cuadro bastante completo. El primer apocalíptico en orden cronológico que se señala como tal es el libro de Ezequiel 38-39. Parece expresar , junto con la conciencia aguda de la misión profética y la exuberancia de la forma literaria, un primer síntoma del paso de la profética y la exuberancia de la forma literaria, un primer síntoma del paso de la profecía a la apocalíptica. También el libro de Isaías contiene algunas partes reconocidas como apocalípticas: *el gran apocalipsis de Isaías*, que comprende los capítulos 24-27, y que puede fecharse en el siglo V o más tarde, así como el pequeño apocalipsis de Isaías, que comprende los capítulos 34-35, de fecha más reciente. Encontramos luego, siguiendo siempre un probable oreden cronológico, al Segundo Zacarías (Zac 9-14), que hay que situar después del destierro, y el libro de Daniel, que más que cualquier otro escrito del At presenta las características literarias de la apocalíptica. Se compuso probablemente entre el 167 y el 164 a. C.

En torno a Daniel encontramos todo un florecimiento de literatura apocalíptica: el represente más completo es el *Libro de Enoc*. Escrito en arameo, sólo nos ha llegado entero en la versión etiópica (por eso se le llama el *Libro etiópico de Enoc*), que a su vez es traducción de una versión griega. El material es muy amplio: los 104 capítulos se dividen en secciones: libro de los Vigilantes (cc. 1-36), libro de las Parábolas (cc. 37-71), libro de la Astronomía (cc. 72-82), libro de los Sueños (cc. 83-90), epístola de Henoc (cc. 91-104). La fecha varía según las diversas partes; a excepción de algunos añadidos más tardíos, se piensa que el libro se formó entre el 170 y el 64 a.C. El *Libro de los Jubileos* (llamado también *Apocalipsis de Moisés* o *Pequeño Génesis*) se interesa especialmente por la historia: presenta su desarrollo en períodos "jubilares" de cuarenta y nueve años: cada período se divide a su vez en siete semanas de años. Escrito en arameo, fue traducido al griego y del griego al etiópico; es ésta la traducción que tenemos. La fecha es discutida, pero ordinariamente se piensa que fue escrito en el s. II a.C.

De menor importancia, pero también significativo, es el *Libro III de los Oráculos Sibilinos*. Pertenece a una serie de libros llamados precisamente *Oráculos sibilinos* (15 en total, pero de los que se han perdido el IX, el X y el XV), que, copiando el estilo hermético de las sibilina, se esforzaban en presentar el mensaje judío o cristiano en los ambientes paganos. De naturaleza muy bien cuidada, el libro III fue escrito en parte a mediados del s. II y en parte en el s. I a. C.; algunos capítulos pueden fecharse en el siglo I d.C. Se refiere eminentemente a la ley de Moisés (la Sibila que habla es la muerte de Moisés),que, una vez puesto en práctica, acabará, una vez puesta en

practica, Acabará trayendo la paz escatológica.

El testamento de los doce patriarcas, escrito en hebreo, nos ha llegado entero sólo en la traducción griega. El libro de se presenta como expresión de las últimas voluntades de los 12 hijos de Jacob y tiene un carácter predominantemente parenético. La parte más propiamente apocalíptica está contenida en el *Testamento de Leví*.

Los Salmos de Salomón constituyen un colección de l8 salmos, escritos en hebreo, pero que se han conservado e griego y en una traducción siríaca dependiente del riego, completada hacia la segunda mitad del siglo I. a.C. Los salmos de carácter apocalíptico son sobre todo el 17 y el 18.

La *Asunción de Moisés*, escrita probablemente en arameo, nos ha llegado en una versión latina. Más que de una asunción propia y verdadera (descrita en una parte que se ha perdido), se trata de una producción interpretativa de la historia desde la entrada en Canaán hasta los días del autor (6 a. C-30 d. C). La perspectiva final se abre a la conclusión escatológica.

También en la literatura de Qumrán encontramos varios escritos reconocidos como apocalípticos, por ejemplo, el *libro de las Doctrinas misteriosas* (1 Q SYyst), *la descripción de la Nueva Jerusalén* (5Q JN), la *Oración de Nabónides* (4Q Pr N), *el Pseudo-Daniel* (4Q Pr Dan), la *Oración de Melquisdedec* (1 lQ Melch).

Del mismo modo, en el ámbito del NT encontramos algunos escritos apocalípticos. Antes del Apocalipsis de Juan se encuentran ya elementos claramente apocalípticos, pero que o pueden separarse del cuadro de conjunto en que están insertos. El más conocido es *el Apocalipsis sinóptico*, el discurso escatológico de Jesús (Mc. 13:1-31; Mt. 24:1-44d; Lc. 21:5-36): la narración de Marcos es reelaborada por Mateo y Lucas, pero siempre dentro de un estilo típicamente apocalíptico, que se aparta claramente del que es usual en los evangelios. También algunos trozos de Pablo presentan las características del estilo literario apocalíptico, como 1 Tes. 4:16-17; 2 Tes. 2:1-112; 1 Cor. 15:20-28). Esta misma observación vale para 2 Pe. 3:1-13 y, aunque en proporción menor, parar la carta de Judas.

La apocalíptica, presente sin duda en el NT, no se detiene en él, sino que continúa desarrollándose posteriormente durante algunos siglos en dos filones distintos, aunque con influencias mutuas: el judío y el cristiano.

En el filón judío encontramos *la Ascensión de Isaías* (su primera parte se le lama también *Martirio de Isaías*). El libro de nos ha llegado en etiópico y, parcialmente, en latín. Con algunos elementos de clara tradición judía (como el martirio de Isaías partido en dos) se mezclan oros de origen cristiano, hasta tal punto que es imposible establecer una distinción clara.

Todavía en la línea judía encontramos la *Vida de Adán y Eva*, escrita en arameo, reconstruida según las varias versiones, especialmente latinas y griegas (estas últimas llevan impropiamente el título de *Apocalipsis de Moisés*). Escrito probablemente en la primera mitad del s. I d.C. (antes del año 70), el libro es un comentario midrásico a los datos bíblicos relativos a Adán y Eva. Mayor importancia tiene el *Apocalipsis de Abrahán*: poseemos el testo eslavo, traducido del griego. El griego parece haber sido escrito a finales del s. I d. C. La parte propiamente apocalíptica (cc. 9-32) nos presenta una visión de Abrahán que, en contacto directo con Dios ve el devenir de la historia e su sentido religioso: el hombre es responsable de ello y será castigado o premiado en el juicio que se avecina: las fuerzas paganas serán destruidas por el fuego, y Dios, al sonido de la trompeta, reunirá a sus elegidos. El *Testamento De Abrahán* constituye igualmente un apocalipsis judío cuyo texto griego

actual es acentuación de un original semita escrito en el siglo I d. C. Presenta una acentuación marcadamente escatológica e individual; se apareen en visión a Abrahán, los tres tipos den los que se decidirá el destino de cada alma.

El libro de los secretos de Henoc (llamado también *II Henoc o Henoc eslavo*) fue escrito en griego en los s. I y II d.C; pero sólo nos queda una versión eslava. Las interpolaciones cristianas, particularmente numerosas y evidentes le dan al libro un aspecto arreglado y sincretista, haciendo dudar incluso de su origen judío. Henoc describe los siete cielos que va a travesando; después su atención se centra en la tierra; se le revela la historia hasta el diluvio, y luego una panorámica de la era presente, que después de siete períodos de mil años llegará a su conducta final.

El libro IV de los *Oráculos sibilinos*, por su alusión a la erupción del Vesubio del 79 d.C., parece ser que se escribió a finales del siglo I. Presenta las características propias del grupo del libros sibilinos anteriormente recordados.

Tiene un relieve especial el *IV Libro de Esdras* (llamado también *Apocalipsis de Esdras*). La versión latina (*Vulgata*) añadió a lo que era presumiblemente el original arameo algunos capítulos (1-2; 15-16) que no se encuentran en las otras traducciones que conocemos (siríaca, etiópica, árabe, aramea) y que representan otras tantas interpolaciones cristianas. Parece haber sido escrito a finales del siglo I d.C. El libro, sustancialmente unitario a pesar de su carácter un tanto farragoso, se divide en siete visiones sucesivas que con diversas imágenes, expresan una renovación radical de la situación presente de pecado: intervendrá Dios, y después de un reinado mesiánico de cuatrocientos años, juzgará a los individuos, destruirá con el fuego a sus enemigos y sustituirá la Jerusalén actual por una Jerusalén nueva y definitiva.

El Libro de Baruc, llamado también *Apocaplipsis de Baruc*, fue compuesto a finales del siglo I o comienzos del s. II d.C. Se escribió en arameo, pero sólo tenemos su versión griega. Baruc se preocupa de la historia presente y futura: los justos serán oprimidos, pero resucitarán y tendrán cuerpos celestiales; las fuerzas hostiles, como las del imperio romano, serán derrotadas. Al final vendrá el mesías y establecerá su reino.

El III Libro de Baruc, llamado también *Apocalipsis griego de Baruc*, fue escrito en griego, en el siglo II d.C.; queda de él un resumen en griego y una traducción sintética en eslavo. El libro tiene la forma literaria de un viaje a través de cinco de los siete cielos; el autor constata, entre otras cosas, la mediación de los ángeles y la función decisiva de las oraciones. Con *el libro IV de los Oráculos sibilinos* cesa prácticamente la gran apocalíptica judía, al menos de las obras que han llegado hasta nosotros.

También en un filón específicamente cristiano se desarrolla la apocalíptica, a partir del Apocalipsis de Juan. Contemporáneo o algo posterior al Apocalipsis de Juan es el capítulo 16 de la *Didajé* (100-150), que recoge las ideas y las imágenes del apocalipsis sinóptico y de 2 Tes. 2.

La *Asunción de Isaías*, unida a la *Ascensión de Isaías judía*, se escribió en griego entre los años 100 a 150 d.C. El libro se divide en dos partes: el martirio de Isaías y su asunción al cielo, en donde se revelan las luchas que la Iglesia y los individuos tendrán que sostener antes de la conclusión positiva final.

Del *Apocalipsis de Pedro*, escrito en griego por el 135, nos quedan un largo fragmento (llamado "*fragmento de Akmin*"), publicado en el 1887) y una traducción etiópica (publicada en el 1910). En el gran marco de la conclusión positiva de la lucha entre el bien y el mal, presentada con mentalidad

sincretista, se dedica una atención especial al premio escatológico de los buenos y al castigo de los malvados.

El *Pastor* fue escrito por *Hermas* por el 150. Su plena pertenencia a loa literaria apocalíptica es discutida por los autores. Su punto de contacto con la apocalíptica es la forma literaria de visiones.

El *IV Libro de Esdras* (cf. supra) recoge, en las antiguas Biblias en latín, dos capítulos iniciales (1-2) y dos finales 815-16) que faltan en las versiones orientales y que constituyen una obra apocalíptica cristiana. Los dos primeros capítulos se suelen llamar *V Esdras* y los dos últimos *VI Esdras*. El texto original estaba en griego.

El *V Esdras* se compone de dos partes: 1,4-29: mensaje de maldición contra Israel por su infidelidad; 2,10-48: mensaje de exhortación y promesas (la nueva Jerusalén) al pueblo cristiano. Se escribió por el año 200.

El *VI Esdras* contiene varios "ay" contra las potencias enemigas de Dos, expresadas en potencias enemigas de Dios , expresadas en símbolos (Babilonia, Asiria, Egipto…). A los cristianos, perseguidos y oprimidos m se le s hace vislumbrar la victoria final. La fecha de composición oscila entre el 250 y el 300.

En la colección de los *Oráculos sibilinos* (cf. supra) figuran también partes cristianas, que se encuentran insertas en los oráculos sibilinos judíos o bien tienen un desarrollo autónomo. La fecha más probable de las partes cristianas des la mitad del s. II. Las partes que se pueden identificar con mayor probabilidad como cristianas son los siguientes: libro I versículos 323-400; libro II, versículos 34-56 y 150-347; libro VI, versículos 1-25; libro VII, entero; libro VIII entero (excepto algún que otro verso).

El Apocalipsis de Pablo se compuso en griego en la primera mitad del s. III. De naturaleza ecléctica, la obra presea dos visiones De Pablo, que ha subido hasta el tercer cielo. Pablo ve toda una serie de cuadros, que le va explicando un ángel: los justos son premiados, los malvados son castigados según diversas categorías con interrupciones momentáneas (los domingos) de sus penas.

El juicio de san Agustín ("… personas frívolas , con una presunción loca han inventado *el Apocalipsis de Pablo*…, lleno de no sé cuántas fábulas"). Recogido por M. Erbetta es quizá demasiado severo. Pero estamos ya en el ocaso de la verdadera apocalíptica –que apreciaba san Agustín- y se va cayendo en una pura y simple descripción imaginativa del más allá, del juicio de las penas, de los premios. El estilo se va haciendo cada vez más artificioso.

II. GÉNESIS DE LA APOCALÍPTICA. En el origen de la apocalíptica se impone un hecho; sucede cronológicamente a la gran profecía, aun cuando la presencia mutua de elementos característicos de una corriente en la otra impide pensar en una separación histórica violenta.

Partiendo de este dato de hecho, algunos autores consideran que la apocalíptica es, bajo otras formas, una continuación de la profecía: representaría la antítesis de tipo profético a la tendencia legalista, que encuentra en el movimiento farisaico su expresión más patente (Charles, Rowley, Frost, Russel, Eissfeldt).

Pero esta solución no convence del todo. La gran apocalíptica, especialmente en el libro de Daniel, presenta rasgos indudablemente > sapienciales. El primero y más destacado es la existencia de una interpretación, de un desciframiento de enigmas, expresados en sueños, visiones o imágenes de otro tipo. Y a Daniel se le designa expresamente como un "sabio" (cf. Dan. 2:48). ¿Por qué, entonces, no ver la apocalíptica como un desarrollo de la literatura sapiencial? (G. Von Rad). Sobre

todo si se tiene en cuenta que el estilo profético en su sentido más pleno parece haber sido empleado, a partir del siglo y solo seguido por Juan Bautista y por Jesús (J.Wellhausen, G. Duhm), mientras que la apocalíptica se ocupa del plan general de Dios sobre la historia (O. Plöger, D. Rüssler).

¿Origen profético u origen sapiencial? Una mirada a la situación histórica judía sugiere una tercera solución. Las causas que llevan a un agotamiento de la gran profecía son múltiples. Una de las más evidentes hay que buscarla en el hecho de que, tras la vuelta del destierro, había desaparecido el elemento político oficial. Cesaba así aquella antítesis dialécticamente el rey el profeta que encontramos en tantas grandes figuras proféticas, desde Elías hasta Jeremías.

La situación socialmente aséptica y tranquila supone, por ultima parte, la posibilidad de una profundización y de un desarrollo sin perturbaciones; por otra, eliminando los diversos tipos de antítesis (religión-política, religiosidad-culto, disparidades sociales- religión…).

En el pueblo judío no existe ya libertad política. Se da, sin embargo, un notable libertad para la vida religiosas, que se desarrolla y se profundiza unidireccionalmente, casi por su propia cuenta, sin la confrontación obligada con la situación política y social. Una nueva prueba de esta profundización silenciosa que se ha llevado a cabo se tiene cuando los dominadores políticos intentan entrar en el terreno religioso (Antíoco IV Epífanes); entonces la reacción es tan fuerte que se convierte en sublevación política.

En este punto nace la verdadera y auténtica apocalíptica. Es fruto, por una parte, de la profundización religiosa que fue madurando en el AT; y por otra, de la urgencia imprevista de interpretar religiosamente unos hechos nuevos y desconcertantes, con las persecuciones de > Antíoco IV Epífanes. La apocalíptica intenta aplicar a la historia concreta la visión religiosa del AT.

Para hacer posible el paso de las categorías religiosas abstractas a una interpretación válida de los hechos, interviene una forma nueva de discernimiento sapiencial. El sabio es aquel que, por un lado, sabe comprender el plan de Dios sobre la historia en sus dimensiones fundamentales y lo sabe explicar; por otro lado, sabe identificar y señalar las implicaciones concretas que atañen al comportamiento de los personajes contemporáneos. Los hechos históricos desconcertantes provocan una exigencia de lectura profética, que se realiza de una forma en la que ocupa un papel predominante el intérprete sabio. Vuelven a nacer la sabiduría y loa profecía, pero constituyen ahora una nueva síntesis original: "La apocalíptica es una hija legítima de la profecía, aunque tardías y particular, la cual, aunque no sin haber sido instruida en sus años juveniles, se fue abriendo a la sabiduría cn el correr de los años" (P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München 1069, 63).

Un desarrollo análogo se encuentra en la apocalíptica cristiana. Las expresiones más antiguas que tenemos —Pablo, apocalipsis sinóptico—muestran una clara dependencia de la apocalíptica judía en su contenido teológico y en su forma literaria.

Pero en el Apocalipsis de Juan la apocalíptica cristiana encuentra su propia expresión original y autónoma, que la distingue también de la judía. El vacío en el tiempo que había habido en el área judía entre la profecía y la apocalíptica aquí simplemente no existe. El Apocalipsis de Juan se presenta expresamente como "profecía" (Ap. 1:3), la cual tiene que utilizar "la mente que tiene sabiduría" (cf. Ap. 13:18) tanto en la interpretación del mensaje del Espíritu como en el desciframiento y en la aplicación del símbolo a la realidad histórica.

Efectivamente, el Apocalipsis de Juan, más que de la apocalíptica judía precedente, depende en

gran parte del AT; la experiencia profunda, quizá litúrgica, del mensaje del NT le lleva a una reelaboración original del AT, al que nunca se cita expresamente. Se tiene así una síntesis nueva del contenido religioso tanto del AT como del NT, que habrá de aplicarse en la interpretación histórica.

Los apocalipsis cristianos sucesivos ofrecerán muchos elementos útiles de clarificación, pero raras veces añadirán otros nuevos. El nivel, aunque notablemente rebajado en comparación con el del Apocalipsis de Juan, se mantendrá durante algún tiempo, para degenerar luego, con el correr del tiempo, en simples fantasías.

III. LA FORMA LITERARIA. Nacida a impulsos del afán de contactar con la revelación divina anterior, que fue madurando y que se profundizó en el trato con el campo fluido de la historia, la apocalíptica tenía que recurrir al símbolo. Una exposición sin símbolos se habría resuelto fácilmente o en una repetición del mensaje teológico anteriormente madurado, pero sin ninguna vinculación con as realidades históricas concretas, o bien en una exposición de los hechos con una interpretación religiosa inevitablemente circunscrita. Para la apocalíptica el simbolismo es un exigencia endógena y necesaria.

El punto de partida del simbolismo apocalíptico es el sueño; el sueño constituía en la mentalidad antigua, incluso en la bíblica, un modo de entrar en contacto con Dios una forma de revelación de Dios al hombre (cf. Gn. 37:5, 10; Sab. 18:17; Job 4:12-21d; Dan. 7:1d; Jl. 3:1…), pero que luego tiene necesidad en conceto de la interpretación de un sabio iluminado y ayudado por Dios (cf. Gn. 41:8, 38; Dan. 4:5s, 15; 5:11, 14).

Al evolucionar, el sueño se convierte en visión: un cuadro simbólico, a veces límpido y preciso, pero de ordinario sobrecargado de imágenes. Tal es la forma habitual de expresarse de la apocalíptica: la función del sabio que interpreta la desarrolla en parte un ángel, llamado precisamente ángel intérprete, que es una figura constante en la apocalíptica, y en parte el mismo que lee o que escucha el mensaje: la comunidad, los discípulos, los “hijos” del apocalíptico que han sido invitados a escuchar, a convertirse, pero sobre todo a comprender.

El contenido de las visiones se expresa a través de diversas cifras simbólicas que, por repetirse con una cierta constancia, constituyen una de las características literarias más típicas de la apocalíptica. El símbolo más llamativo suelen ser las convulsiones cósmicas: el sol, la luna, las estrellas, cambian de naturaleza: la tierra tiembla y sobre ella se ciernen fenómenos particulares, totalmente fuera del curso ordinario de las cosas. De este modo se señala una presencia muy especial de Dios en el desarrollo de la historia que, presente en la evolución de los hechos, los orienta hacia una consumación positiva que supere el mal o potencie infinitamente el bien. Bajo el impulso de Dios, el mundo actual tendrá que cambiar.

Es típico de la apocalíptica el simbolismo teriomórfico. Intervienen a menudo seres fuera de lo normal e incluso monstruosos, que desempeñan a veces el papel de protagonistas. De este modo se refieren a una esfera de realidad y de acciones que está por encima del simple nivel humano, pero por debajo del nivel propio de Dios.

El simbolismo aritmético, quizá de origen persa, atribuye generalmente a los números un valor cualitativo, más allá del valor cuantitativo, más allá del valor cuantitativo que tiene en el lenguaje normal. Este valor a veces sigue siendo genérico, pero a veces se determina y se hace específico; así, por ejemplo, el número 7 y su múltiplos indican la totalidad; la mitad de 7 y las fracciones indican la parcialidad; 1000 es el número de Dios.

En dependencia con el AT, la apocalíptica recoge y reelabora muchos de sus elementos simbólicos: el cielo es la zona propia de Dios, y señala la trascendencia; la tierra es la zona propia de los hombres, en donde se desarrollan los hechos de su historia; el abismo (mar) es el depósito del mal, etc.

Una forma literaria típica de la apocalíptica, que aparece también en los escritos sapienciales, es la pseudonimia. El autor se expresa en primera persona, pero sin decir su verdadero nombre; se presenta como un personaje conocido del pasado remoto o reciente, con el que siente cierta afinidad y al que considera particularmente adecuado para pronunciar su mensaje. De este modo vamos escuchando a Henoc, a Moisés, a Elías, a Isaías, a Baruc, a Esdras, a Juan, a Pedro, a Pablo… Esta evocación de los personajes del pasado nace de la exigencia de la apocalíptica de unir el pasado con el presente. No se trata de una falsedad literaria, eso sería increíble, sino de un recurso literario de eficacia particular.

IV. LA TEOLOGÍA. La apocalíptica se propone una meta atrevida, que no siempre logra alcanzar plenamente: la lectura de la historia concreta a la luz de un mensaje religioso anterior. Es posible trazar un cuadro a grandes rasgos de los elementos que están implicados en esta función. La apocalíptica tiene como materia específica los hechos de la historia. Pero los hechos de la historia no se ven ni se prevén en los detalles de su crónica. Tienen una lógica superior, un hilo que los liga por encima de cada episodio; existe un plan que los encierra y los engloba a todos ellos; es el plan de Dios creador, y artífice trascendente de la historia. Los hechos "tienen que acaecer"; están unidos entre sí en un proyecto de Dios, proyecto que no se le revela al hombre en su totalidad, sino sólo en aquellos puntos de referencia orientativos que le permiten captar el sentido último y religioso de la situación

a) La dialéctica de la historia. Dado que la apocalíptica se ocupa de la aplicación interpretativa de un mensaje religioso a los hechos que "han de acaecer", adquiere un relieve especial en el cuadro de su teología la concepción dualista de la historia.

La historia se desarrolla linealmente hacia una conclusión, pero su desarrollo es de tipo dialéctico: se realiza a través de un choque entre el bien y el mal, concretamente entre los justos y los malvados, identificando estos últimos normalmente con los paganos. Este choque se desplaza del plano individual al colectivo, y afecta a grupos sociales de diversa extensión: categorías, centros de poder, estados, etc… No es un dualismo de tipo maniqueo. Por encima de las vicisitudes humanas y, en cierto modo, envuelto en ellas, está Dios, dueño absoluto de la historia y de su desarrollo.

b) Ángeles y demonios. Es típica de toda la apocalíptica una presencia acentuada de los ángeles y de los demonios. Siempre se les ve a los unos y a los otros por debajo de Dios y por encima del puro nivel humano. Normalmente no se hace ninguna lucubración sobre su identidad, pero se acentúa su función dialéctica: participan en el choque entre el bien y el mal que se desarrolla en la historia, hasta llegar a convertirse en sus protagonistas especiales. Pero el choque o suele ser directo; tanto los unos como los otros tienden a insinuarse en el mundo de los hombres y a obrar con los hombres y por medio de ellos.

c) Escatología. El contraste se desarrolla en una serie de episodios dramáticos. Cabe la posibilidad de una victoria de las fuerzas hostiles a Dios; esto significará por otra parte, persecuciones, sufrimientos, tribulaciones, muerte… Habrá también períodos de victoria de las fuerzas positivas; pero esto no tiene que engañarnos; ya que las potencias del mal siguen estando activas: Al final llegará la conclusión: las fuerzas positivas vencerán definitivamente y las negativas

no sólo quedarán derrotadas sino que desaparecerán por completo, aniquiladas por una intervención de Dios que se indica con imágenes múltiples y diversas (juicio, derrota campal, fuego que baja del cielo…).

La situación definitiva que se constituye de este modo traerá consigo la resurrección, una renovación radical del ambiente en el que se desarrollará la vida, que ya no se verá acechada por las dificultades y limitaciones de ahora (muerte, enfermedad, cansancio...) En este marco se le atribuye una importancia destacada a la situación de los justos que desaparecieron de la escena de este mundo. Aguardan la conclusión final, están seguros; los malos ya no pueden hacer daño ni librarse del juicio de Dios; los buenos están ya parcialmente recompensados y colaboran con sus oraciones al desarrollo positivo de la historia.

d) El Mesías y el Hijo del Hombre. El gran protagonista que impulsa hacia su conclusión positiva el choque entre las fuerzas positivas y las negativas des el "mesías". Se recogen y condensan los datos que se encuentran sobre él en el AT; en la apocalíptica judía surge ya con claridad la figura del mesías elegido por Dios: hijo de Dios, resume en sí toda la fuerza que Dios manifiesta en la "guerra santa" del AT. Sabrá derrotar a todos los enemigos del pueblo de Dios realizando de este modo el reino definitivo, que coincide con la situación escatológica final El reino de Dios realizado por el mesías no será una situación soñada, sino que tendrá su concreción.

Ésta llega a veces hasta el punto de que se afirma la existencia de un reino el mesías, previo al reinado final, de duración limitada. La concepción de un reino mesiánico preescatológico ronda por toda la apocalíptica asumiendo duraciones, tonos, y contenidos diversos: situación de primerio, participación funcional en el reino definitivo en devenir, expresión puramente simbólica de la presencia activa del mesías en la historia. Relacionada más o menos estrechamente con el mesías, identificada a veces con ella, está la figura enigmática del "hijo del hombre". Expresión inicial probablemente de una personalidad corporativa y casi identificado con el pueblo, el hijo del hombre adquiere poco a poco un relieve más marcadamente personal. En unión con el mesías, subraya su vinculación con la historia propia de los hombres.

e) Lo específico cristiano. Las persecuciones de Antíoco IV Epífanes habían hecho tomar bruscamente conciencia de que en el AT el material religioso que había madurado estaba dispuesto para ser aplicado a la historia. Un fenómeno análogo se verifica para la apocalíptica del NT. El cristianismo había tenido contactos interesantes, pero esporádicos, con la sociedad civil no cristiana. Con las persecuciones llega una sacudida que obliga a mirar cara a cara una realidad social compleja y ordinariamente hostil; resulta irremediable una confrontación teológica global. Obligada a enfrentarse con los hechos, la apocalíptica cristiana consigue expresar su mejor mensaje, que encontramos especialmente en el Apocalipsis de Juan. Los temas teológicos que habían aparecido en la apocalíptica judía encontrarán así una profundización característica. Dios, señor de la historia, es trascendente y nunca se le describe en sus rasgos, pero está presente y envuelto en la historia, que es a la vez salvación y creación. Y sobre todo incluso teniendo en cuenta la historia tal como se desarrolla, Dios es Padre de Jesucristo (cf. Ap. 1:6; 3:21).

La figura central del mesías y la otra más fluida del hijo del hombre de la apocalíptica judía confluyen en Cristo y encuentran en el una expresión nueva, inconcebible a nivel del AT; en Cristo, mesías (cf. Ap. 2:10) e hijo del hombre (cf. Ap. 1:13; 14:4), aparecen los atributos operativos de Dios mismo. Se da una cierta intercambiabilidad entre ellos: son Padre e Hijo, y esto lleva a su acción en la historia a un nivel vertiginoso de paridad reciproca: Dios "vendrá" en Cristo y Cristo

será llamado alfa y omega no menos que Dios (cf. Ap. 1:4 y 1:7; 1:8 y 22:13) . Se da un desplazamiento de perspectiva también en lo que se refiere a las fuerzas intermedias, entre el cielo y la tierra, que colaboran en el desarrollo de la historia de los hombres. Lo demoníaco se hace mas histórico; la conexión entre olas fuerzas del abismo y la historia humana se hace mas estrecha y más completa: afecta al Estado, a los centros de poder negativos, a "Babilonia", a la concreción consumista de la ciudad secular (cf. Ap. 17:1-18).

Las fuerzas positivas reciben mayor claridad e importancia: los ángeles colaboran con el hijo del hombre (14:14-20); el hijo del hombre asocia a su acción activa al pueblo que le sigue (cf. Ap. 1:5 y 19:14). Y el mesías hijo del hombre es presentado audazmente como una fuerza positiva inmersa en la historia al lado y en contraste con las fuerzas hostiles (cf. 6:1-2).

En síntesis: aunque no podamos compartir la afirmación de E. Käsemann, según el cual la apocalíptica es la madre de toda la teología cristiana, no podemos desconocer el papel que ha representado la apocalíptica en el paso de los hechos brutos de la historia de la salvación a su comprensión teológica. Precisamente porque su especificidad está en la interpretación sapiencial de la realidad dialéctica y fluida de los hechos, la apocalíptica estimula la formulación de todos aquellos elementos del mensaje religioso que necesita en su interpretación. Al mismo tiempo, la constate apelación a la realidad en que se vive ahora y al futuro que se prepara impide a la teología propiamente apocalíptica degenerar en fantasía o girar ociosamente en torno a sí misma.

V. APOCALIPSIS DE JUAN. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA. El llamado Apocalipsis de Juan presenta su propia originalidad, tanto en el aspecto literario como en el teológico, hasta el punto de constituir una obra maestra en el género según la opinión común. Pero no es fruto de un genio solitario. Tanto por su forma literaria como por su mensaje, el Apocalipsis se sitúa en el ámbito de la escuela apocalíptica y, más específicamente, del "círculo joanneo", al que se atribuyen el cuarto evangelio y las cartas que figuran bajo el nombre de Juan.

a) La Escuela Apocalíptica. ¿Puede hablarse de una verdadera y propia escuela apocalíptica? La falta de una documentación histórica en este caso impide la identificación de un grupo apocalíptico, dentro del ámbito del AT y NT, con la misma precisión con que podemos señalar, por ejemplo, el grupo fariseos, los saduceos, el grupo de los esenios de Qumrán. Resulta realmente difícil, en el estado actual de las investigaciones, decir si existía realmente un grupo apocalíptico, con una actividad especifica o al menos con una importancia histórico-sociológica apreciable. Sin embargo, la existencia de un material escrito típico, relativamente amplio y difundido – el "*corpus apocalyptum*"— ha hecho que se piense así con cierto fundamento. En efecto, a partir del s. II a.C. hasta el s. III d. C. por lo menos encontramos un verdadero florecimiento de este género literario, con unas características propias tanto en la forma literaria como en el contenido.

Estas formas características se pueden reducir a dos: la expresión simbólica, particularmente elaborada hasta el artificio, y, por lo que se refiere al contenido, una atención especial a los hechos concretos de la historia puestos en relación con las promesas de Dios. Cuando también en el ámbito del NT se hizo sentir la exigencia de una confrontación de los valores religiosos que aportaba la comunidad cristiana con el cuadro de la historia en que vivía, nació y se desarrolló la apocalíptica cristiana. La confrontación con los hechos, aunque no representó respecto a la comunidad cristiana primitiva aquel papel decisivo y en sentido único que se le ha atribuido a veces a la apocalíptica, no cabe duda de que dio un impulso decisivo a la toma de conciencia, siempre por parte de la comunidad, del contenido de la fe y de las implicaciones aplicativas a la historia que supone.

b) El "círculo joánico". ¿Dónde nació y se desarrolló la apocalíptica cristiana? No es posible dar una determinación geográfica concreta. Dada la presencia de escritos de estilo apocalíptico en el ámbito de textos diferentes por su índole y por su origen, se puede hablar de un conjunto de tendencias que cristalizaron en grupos existentes dentro de las diversas comunidades cristianas primitivas.

La apocalíptica es casi una escuela dentro de otra escuela. Esto vale de manera especial para aquella gran escuela de cristianismo que floreció en Asia Menor en la segunda mitad del siglo I, y que ha sido denominada, con una terminología de O. Cullmann, como el "círculo joaneo". Son expresiones de esta escuela el cuarto evangelio, las tres cartas de Juan y el Apocalipsis. Aun dentro de la diversidad de su formulación literaria, tienen un trasfondo teológico común indudable; y, especialmente en lo que se refiere al cuarto evangelio y al Apocalipsis, pueden señalarse muchos puntos de contacto –relativos sobre todo a la cristología-, así como un movimiento evolutivo que parte del cuarto evangelio y desemboca en el Apocalipsis.

c) El Apocalipsis como "hecho literario". Los estudios relativos a los diversos y complejos aspectos literarios del Apocalipsis, desde la lengua que emplea hasta la estructura del libro, se han multiplicado y permiten determinar algunos puntos con un grado suficiente de aproximación.

d) La Estructura Literaria. Ciertos elementos literarios típicos que se van encontrando a lo largo

del libro, como frases que se repiten igual; frases que se repiten ampliadas progresivamente; concatenaciones típicas, como las series septenarias y los trípticos; las referencias al autor, las celebraciones doxológicas, estudiados de cerca y sumando sus resultados, sugieren este cuadro de conjunto, que vale la pena examinar en detalle para una comprensión del Apocalipsis 1:1-3 nos presenta el título ampliado del libro y nos permite vislumbrar en la relación típica entre "uno que lee" y muchos "que escuchan" (1:3) la asamblea litúrgica cristiana como protagonista activa del libro. Viene luego una primera parte (1:4-3, 22), caracterizada por un mensaje a siete Iglesias del Asia Menor, que geográficamente giraban en torno a Éfeso. Esta primera parte se desarrolla en tres fases sucesivas: un diálogo litúrgico inicial entre el lector y la asamblea cristiana (1:4-8); un encuentro particularmente detallado y enmarcado en el "día del Señor", con Cristo resucitado (1:9-20); un mensaje a las siete Iglesias en siete misivas, que Cristo resucitado dirige a las siete Iglesias del Asia Menor (2, 3, 22).

La segunda parte es mucho más compleja (4:1-22, 5). Los indicios literarios antes señalados permiten formular su articulación en cinco secciones: una sección introductoria (4:15, 11); tres secciones centrales, a saber: la sección de los sellos (6:1-7, 17); la sección de las trompetas (8:1-11-14) y la sección de las tres señales (11:15-16:16); viene, por último, la sección final o conclusión (16:17-22:5).

Estas cinco secciones están atravesadas por un eje de desarrollo hacia adelante, preparado por la sección introductoria, puntualizado en las tres secciones centrales, sintetizado y concluido en la sección final. En torno al eje principal giran diversos elementos literarios desvinculados, a través de un sutil pero evidente juego de tiempos verbales, del desarrollo hacia adelante. Hay que señalar además, para una primera aproximación a cada una de las secciones, sus características propias. La sección introductoria se desarrolla en tres fases: un redescubrimiento de Dios; la toma de conciencia de un plan de Dios relativo al hombre y a la historia, pero totalmente en manos de Dios y desesperadamente inaccesible, y, finalmente, la intervención de Cristo, como cordero (*arníon*), que hace legible, a través de su pasión y de su revelación, el libro de los destinos humanos.

En las tres secciones centrales se presentan, con repeticiones más o menos ligeramente variadas, ciertos paradigmas interpretativos, que podrán servir al grupo de oyentes para hacer una lectura sapiencial de su historia. La sección conclusiva, al presentar la destrucción de la gran prostituta y el triunfo de la ciudad esposa, ilumina con una luz retroactiva el camino actual del cristiano. Finalmente, en el diálogo litúrgico final, la explicitación de todos los protagonistas de la experiencia apocalíptica ya concluida –Juan, el ángel intérprete, Jesús, el Espíritu y la "esposa"- confirma al grupo de oyentes en la situación que se ha ido madurando.

e) La lengua y el estilo. En una primera lectura del Apocalipsis surgen ya dos características de fondo: un sustrato semítico evidente y una serie de anomalías, gramaticales y sintácticas, que rozan el límite de lo inexpresable.

A este problema, tal como lo hemos planteado, se han dado respuestas diversas. Se ha dicho que el texto actual del Apocalipsis es una traducción desmañada del arameo (Torrey) o del hebreo (Schott), capaz de mostrar todavía ciertas huellas sin absorber del texto original; el autor piensa en hebreo y escribe en griego (Charles), hasta el punto de que muchas de sus anomalías se pueden explicar precisamente por la permanencia de estructuras gramaticales hebreas en un contexto griego (Lancellotti).

Pero estas soluciones no convencen si se aplican en conjunto. El autor del Apocalipsis tiene una

personalidad desconcertante, incluso desde el punto de vista literario: fuerza deliberadamente la gramática, con la intención de chocar al lector y de provocar de este modo su reacción.

El estilo –Boismard lo define como "inimitable"— ejerce una seducción excepcional. Es difícil precisar sus características. Hay un ritmo particular que, aunque no obedece a las leyes fijas del carácter métrico, arrastra inmediatamente al lector en su marcha.

El autor tiene una notable capacidad evocativa. Sugiere ciertas ideas, que luego el lector desarrolla espontáneamente. Es típico en este sentido su modo de usar el AT: no tiene nunca una cita explicita, pero inserta, a menudo literalmente, con algún ligero retoque, expresiones enteras veterotestamentarias, haciendo revivir el contexto del AT con la perspectiva que le añadió el NT.

También el estilo del autor tiene su propio refinamiento; lo vemos en el uso insistente, pero nunca mecánico, de los esquemas (p.ej., los septenario); en los elegantes juegos de palabras; en el recurso a los criptogramas (cf. 13:18); en el uso del simbolismo, que aparece al mismo tiempo muy atrevido y muy mesurado.

f) El autor. Resulta problemática la atribución del Apocalipsis al apóstol Juan. La encontramos atestiguada en la antigüedad por Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano, los cuales, sin embargo, se limitan a dar las noticias que podemos sacar del propio Apocalipsis. Ya en la antigüedad la negaron algunos, por razones muy diversas; entre ellos están Gayo y Dionisio de Alejandría. Los puntos de contacto, evidentes y estimulantes, entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio permiten opinar actualmente que las dos obras han nacido del mismo ambiente teológico-cultual, el círculo joaneo. Las diferencias impresionantes de vocabulario y de estilo, y especialmente la diversa formulación y organización de los símbolos, hacen pensar, todo lo más, en dos autores distintos, en el ámbito de la misma escuela.

g) La Teología. En el marco de la teología del Apocalipsis resaltan ante todo algunos temas generales. Son comunes a todos los escritos del NT. Por lo que concierne al Apocalipsis, constituyen como otros tantos puntos de cristalización característicos y especifican ya su mensaje: Dios, Jesús, el Espíritu, la Iglesia…

1. Dios. El apelativo "Dios" (*ho Théos*), sin añadidos, es el título más frecuente (65 veces); evoca y actualiza la carga, incluso emotiva, que se tiene generalmente cuando en el AT se habla de Dios.

Entre los atributos que se le dan a Dios se impone particularmente a la atención el de *kathémenos* , "sentado en el trono"; inculca la capacidad de dominio de Dios sobre la historia.

Alrededor de Dios sentado en el trono (cf 4:2ss) hay todo un contorno misterioso, pero significativo: encontramos a los "veinticuatro ancianos", que representan con toda probabilidad esquemas relativos a personajes del AT y del NT, los cuales, llegados ya personalmente a la meta escatológica, ayudan a la Iglesia todavía en camino. Son nuestros santos.

Junto a los ancianos, siempre alrededor del trono de Dios , están los "cuatro vivientes": figuras simbólicas sumamente complejas, sacadas de Ezequiel, pero repensadas creativamente por el autor para expresar muy probablemente un movimiento ascendente y descendente de intercambio entre la trascendencia de Dios y la zona de los hombres. Y del trono sale continuamente un impulso por parte de Dios hacia la historia (cf. 4:5)

Pero el Apocalipsis no nos presenta un Dios visto sólo en su funcionalidad: invita atrevidamente a realizar de él una experiencia en cierto sentido dirigida a contemplarlo (cf. 4:3). Dios, sobre todo, es el "Padre de Cristo": este epíteto se encuentra bajo la forma de "mi Padre" y está en labios de Cristo

(1:6; 2:28; 3:5, 21; 14:1). Cristo es y se expresa como Hijo del Padre, en el sentido trascendente de la palabra. Pero Dios, Padre de Cristo, se sitúa también en relación con los cristianos: ellos son "sacerdotes para su Dios y Padre" (1:6). Cristo reconocerá su nombre "delante de su Padre" (3:5); los cristianos llevan escrito en su frente el nombre de Dios junto con el de Cristo (cf. 14:1), grabados por el mismo Cristo (cf. 3:12).

En una visión sintética: Dios es "el que es, el que era y el que viene" (1:8; 4:8; 11:17; 16:5 tiene sólo: "El que es, el que era"). Dominándolo todo con su poder, pone en movimiento todo su proyecto y lo hace desarrollar en el tiempo. Pero Dios actúa en la historia por medio de Cristo.

2. Cristo. La cristología del Apocalipsis ha sido calificada como la más rica del NT (Bossuet). Esto aparece, sobre todo, en las denominaciones.

Empezando por el nombre, se observa cierta frecuencia en el uso de "Jesús", que aparece sin más aditamentos en siete ocasiones (1:9; 12:17; 14:12; 17:6; 19:20; 20:4; 22:16). Es una frecuencia apreciable, que nos remite o al Jesús histórico (Charles, Comblin) o, preferiblemente, al Jesús de la liturgia de la comunidad cristiana primitiva. "Cristo", solo, aparece en cuatro ocasiones (11:15; 12:20; 20:4, 6) y se refiere expresamente a su función mesiánica con una relación especial al reino: En el título del libro y en el saludo final (1:1, 2, 5; 22:21) encontramos la combinación de los dos nombres.

Jesús es sentido y concebido en el nivel de Dios. Es el Hijo de Dios en el sentido más fuerte de la expresión (2:18). Pero se le ve especialmente en relación con los hombres y con su historia: actualiza en sí mismo las prerrogativas del "Hijo de hombre" de Daniel (cf. Dan 7:13), incluida la de juzgar al final sobre el bien y el mal que se han realizado en la tierra (cf 1:11-12; 14:14). Es el "viviente" (1:18), el resucitado, pero después de haber compartido la suerte de los hombres, la muerte; siempre en la relación con los hombres, es "el testigo fiel" (1:5; 3:14) de las promesas de Dios; es "el que dice la verdad" a su Iglesia. El desarrollo de la historia de la salvación está, como ejecución, en sus manos. Los atributos de Dios en el AT, especialmente los dinámicos, se le aplican también a él: él es "el primero y el último", "El alfa y la omega" (1:7; 2:8; 22:13); se encuentra al comienzo y al final de la serie homogénea de la historia de la salvación.

Precisamente cuando realiza su conclusión es cuando se manifiesta en todo su alcance; su nombre es entonces "Palabra de Dios" (19:13), probablemente en el sentido de una actuación de todas las promesas de la palabra de Dios, que se realizan en él. Habiendo superado las fuerzas terrenales hostiles a Dios, Cristo es "rey de reyes" con esto se manifiesta como equivalente a Dios y le corresponde el título divino de "Señor de los señores" (17:4; 19:6).

En la segunda parte del Apocalipsis se impone a la atención el título de "cordero" (*arníon*). Se trata de una construcción simbólica típica del autor. Según su estilo, la primera vez que habla de él (5:6) presenta un cuadro completo: el "cordero" es el Cristo preparado por el AT en la doble línea del Éxodo y del Segundo Isaías, juntamente muerto y resucitado, con un poder mesiánico que le corresponde, con la plenitud del Espíritu que ha de enviar sobre la tierra. Las otras 28 veces que encontramos el título de "cordero" habrá que recordar expresamente todo este cuadro teológico para comprender adecuadamente el sentido del contexto.

Podríamos continuar este análisis; la cristología del Apocalipsis es realmente inagotable. Cristo está presente en cada una de las páginas del libro bajo algún aspecto nuevo. Muerto y resucitado, dotado de todas las prerrogativas de Dios, vivo en su Iglesia y para ella. Cristo la tiene sólidamente

asida de su mano y la impulsa hacia adelante. La juzga con su palabra, purificándola desde dentro (cc. 1-3); la ayuda luego a discernir su hora, su relación con las fuerzas históricas hostiles. Las derrota junto a ella, convirtiéndola así por completo en su esposa. De esta manera Cristo sube al trono de Dios, prolongando en la realización histórica de la Iglesia la que había sido su victoria personal, obtenida con la muerte y la resurrección.

3. El Espíritu. La teología del Espíritu en el Apocalipsis se presenta con indicaciones sobrias, descarnadas a primera vista, pero que, agrupadas, constituyen un cuadro especialmente interesante.

El Espíritu, como suele suceder generalmente en el AT, pertenece a Dios, es una prerrogativa suya; el Espíritu de Dios está en su plenitud delante de él (los “siete Espíritus de Dios”), según una interpretación probable de 1:4; 4:5). El Espíritu de Dios en la totalidad de sus manifestaciones concretas se convierte –como parece indicar además el complejo simbolismo— de los “vivientes” – en una energía que pare de la trascendencia divina y actúa a nivel de la historia humana; es la energía que invade al autor del Apocalipsis (cf 1:10; 17:3; 21:10), que da la vida de la resurrección (11:11).

El Espíritu, totalidad de la energía divina trascendente, que entra en contacto con la historia humana, pertenece a Cristo, que “tiene los siete Espíritus de Dios” (3:1), el Espíritu en su totalidad, y lo envía a la tierra (cf. 5:6).

Enviado a la tierra, el Espíritu se manifiesta y actúa como persona, convirtiéndose simplemente en “el Espíritu” (*tô pnêuma*). Pero esto se verifica en contacto con la Iglesia: el Espíritu revela (14:13), “habla” continuamente “a las Iglesias” (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22), anima a la Iglesia en su amor de esposa y sostiene su esperanza escatológica (22:6).

4. La Iglesia. Dios se revela, se expresa en Cristo, testigo fiel; Cristo envía su Espíritu, que es recibido en la Iglesia; de este modo se pasa de Dios a Cristo, al Espíritu, a la Iglesia, sin solución de continuidad.

El autor conoce y usa el término *ekklesia*; designa para él la iglesia local, bien identificada en su circunscripción geográfica (2:1). Pero habla de “Iglesias”, también en plural (cf. 22:16), y entonces el discurso se hace más general. Incluso cuando insiste en las determinaciones locales expresa mediante el número siete una totalidad generalizada: “las siete Iglesias de Asia” (1:4, 11, 20) constituyen el conjunto permanece la Iglesia más allá de las concreciones espacio-temporales.

Son características del autor del Apocalipsis algunas imágenes que expresan o ilustran su concepto de Iglesia: La Iglesia es la totalidad litúrgica, en la que está presente Cristo (los siete candelabros de oro: 1:20; 2:1). La Iglesia terrestre tiene su propia dimensión trascendente (Ángeles de la Siete Iglesias: cf. 1:20), la Iglesia celestial y terrestre al mismo tiempo tiene que expresar, en la tensión de las persecuciones, a su Cristo (la mujer vestida de sol: cf. 12:1ss). La Iglesia es el conjunto del pueblo de Dios, con toda la carga de que este concepto tiene en el AT, tanto en el estado de peregrinación por el desierto (12:6) como en la situación final: es la Jerusalén terrestre (cf. cap. 11) y la Jerusalén nueva (21:1-22:5), fundada sobre los apóstoles del Cordero (cf. 21:14), está unida a Cristo con un vínculo indisoluble de amor; es la novia que se convierte en esposa (cf. 21:2, 9; 22:17).

En la unión de estas dos imágenes, ciudad y esposa, se realiza (21:2: “…como una esposa” [22:9-10]; la ciudad–esposa) la síntesis de la eclesiología del Apocalipsis: la Iglesia está unida a Cristo con un amor que no debe caer de nivel (cf. 2:4), que debe ir creciendo hasta la intimidad familiar (3:20), venciendo todas las negatividades interiores: es el aspecto más personal, que interesa a cada

uno de los individuos; pero la Iglesia es también ciudad: tienen un aspecto social que se desarrolla en su línea, venciendo las negatividades hostiles exteriores.

Cuando acabe este doble proceso, interno y externo, entonces y sólo entonces se alcanzará la síntesis perfecta entre las dos: La Iglesia “santa”, “amada”, esposa capaz de amar, será la ciudad en la que no podrá entrar nada contaminado. Estaremos en la fase escatológica final.

5. La Escatología. La eclesiología desemboca en la escatología. La escatología es, en opinión universal, uno de los temas teológicos más característicos del Apocalipsis: la insistencia en el tiempo que pasa y que ya no tiene dilación, las amenazas, el simbolismo de la convulsiones cósmicas, el desarrollo literario hacia adelante con vistas a una conclusión final…, todo esto nos está hablando de escatología.

No es fácil recoger estos elementos dispersos en una síntesis concreta. Pero podemos determinar al menos algunos rasgos fundamentales: El arco de la historia de la salvación abarca expresamente en el Apocalipsis, todos los tiempos: el presente, el pasado el futuro. Esto es lo que se expresa, entre otras cosas, por la frase característica: “el que es, el que era y el que viene” (cf. 1:8).

Existe en el Apocalipsis una tensión hacia una meta final; nos lo indica el análisis de la estructura literaria, que nos revela una sucesión creciente de las diversas secciones, nos lo dice igualmente el tiempo que, según la concepción del Apocalipsis, tiene un ritmo veloz de desarrollo: “el tiempo esta cerca” (1:3). “El gran día” (16:14) nos presenta el punto de llegada de todo.

El mal, visto bajo las formas concretas que podrá asumir en el arco de la historia –la raíz demoniaca; el Estado que se hace adorar, simbolizado por el primer monstruo, la propaganda que le da vida, simbolizada por el segundo, los “reyes de la tierra”, que corresponden a los centros de poder, y, finalmente, “Babilonia”, la ciudad secular por excelencia, expresión de un sistema terrenal cerrado a la trascendencia de Dios, que dará superado de forma irreversible. Vendrá luego, la renovación general, con la convivencia, al nivel vertiginoso de un amor paritario, entre Dios, Cristo-Cordero y el Espíritu, por una parte, y por otra, los hombres unidos entre sí. Así será la Jerusalén nueva (cf. 21:1-22:5).

Respecto a esta fase cronológica final existe una anticipación de la salvación reservada a una parte del pueblo de Dios, pero funcional respecto al conjunto, que es expresada por los 144.000 salvados con el “Cordero” en el monte Sión (14:1-5), por los “dos testigos” (11:1-13) y por los que participan del reinado milenario de Cristo (20:1-6).

6. Teología de la historia. La escatología del Apocalipsis, con esta riqueza y complejidad de elementos, no permite una huida hacia adelante respecto a la realidad en que vive la Iglesia. La Escatología está anclada en la historia.

En efecto, el Apocalipsis tiene como su materia específica “lo que va a ocurrir”, la historia, entendida precisamente en su contenido concreto. ¿Qué historia? La historia contemporánea del autor, dicen con diversos matices Giet (guerra de los judíos), Touilleux (Culto a Cibeles, culto al emperador), Felulillet (conflicto con el judaísmo, con el paganismo, triunfo posterior) etc… El Apocalipsis expresa una interpretación religiosa de esa historia: la comunidad que escucha estará en disposición de comprenderla y aprenderla.

La historia futura, la historia universal de la Iglesia, nos dicen Joaquín de Fiore y Nicolás de Lira. El Apocalipsis es una profecía en el sentido habitual de la palabra: revela las grandes constantes históricas concretas, nos instruye sobre lo que ha de ser el desarrollo evolutivo de los grandes

períodos. La comunidad eclesial de cada época podrá por tanto, escuchando, prever el desarrollo de hecho de la historia y sacar de este modo sus conclusiones.

Son innegables en el Apocalipsis alunas evocaciones y referencias concretas a hechos contemporáneos del autor, tanto en la primer como en la segunda parte. Pero no parece que el autor se detenga en ellos. El simbolismo arranca estos hechos de su concreción histórica aislada y les da al mismo tiempo una lectura teológica paradigmática. De aquí surgen ciertas "formas" de inteligibilidad teológica. Estas "formas" tienen como trasfondo genérico el eje del desarrollo lineal de la historia de la salvación, y en este sentido se refieren al futuro de todos los tiempos; pero, tomadas singularmente, pueden desplazarse hacia adelante y hacia atrás respecto al desarrollo cronológico; tomadas en su conjunto, constituyen como un gran paradigma de inteligibilidad teológica capaz de aplicarse de la realidad histórica concreta.

Por consiguiente, la historia concreta no es el contenido propio del Apocalipsis; por el contrario, se contienen en él ciertas formas de inteligibilidad, casi a priori respecto al hecho histórico ; más tarde tendrán que llenarse con el contenido histórico concreto, iluminándolo, para volver a desvanecerse en seguida.

7. El tema teológica de fondo: La Iglesia purificada, vislumbra su hora. La comunidad eclesial, situada en el desarrollo eclesial, situada en entre el "ya" y el "todavía no", se pone en primer lugar en un estado de purificación interior, sometiéndose al "juicio" de la palabra de Cristo. Se renueva, se tonifica interiormente, se va adaptando a la percepción ("El que tenga oídos…" 1:7) de la voz del Espíritu.

En esta situación interior se siente invitada a subir al cielo (cf. 4:1) y a considerar desde allí los hechos que la afectan desde fuera.

Aplicando a los hechos los esquemas de inteligibilidad correspondientes, la Iglesia estará en disposición de comprender mediante un tipo de reflexión sapiencial, su propia hora en relación con las realidades históricas simultáneas.

Esta reflexión sapiencial y actualizante es el mismo paso en la hermenéutica del Apocalipsis (sigue al desciframiento del símbolo) y se realiza en el contexto litúrgico de la asamblea que escucha y discierne (cf. 1:3; 13:18). Es éste el punto focal, la clave de la bóveda del edificio teológico del Apocalipsis.

El autor lo pone de relieve con el carácter marcadamente litúrgico que imprime a todo el libro: los elementos litúrgicos más externos ("día del Señor" 1:10) son llevados por el autor a una profundidad de experiencia litúrgica sin precedentes: la liturgia se desarrolla en la tierra, pero tiene una influencia decisiva en el cielo, constituye la expresión de la comunidad eclesial, consciente de la presencia de Cristo y del Espíritu (cf el "diálogo litúrgico de 22:6-21).

En esta situación litúrgica, la Iglesia se purifica y discierne su hora. Esto significa la posibilidad y la capacidad de una lectura religiosa, en profundidad, de la historia simultánea. La historia simultanea, a su vez, se encuadra dentro del gran contexto de la escatología.

Más en general, en esta acción de purificación, primero, de discernimiento, después la comunidad eclesial descubre su identidad con todas las implicaciones y toma conciencia de ella; comprende que está animada por el Espíritu; descubre entonces al Cristo del misterio pascual y vence con ella; reconoce, a través de Cristo y de su obra, la inmensidad inefable del Dios "santísimo", "que lo domina todo", pero que es al mismo tiempo Padre de Cristo y Padre nuestro.

8. El Apocalipsis en la vida de la Iglesia. Los diversos métodos de lectura. Aunque al principio surgieron algunas dificultades por parte de la Iglesia oriental para acoger el Apocalipsis dentro del canon de los libros inspirados, su presencia en el ámbito de la vida de la Iglesia ha sido siempre especialmente estimulante. Pero no siempre del mismo modo. Algunos estudios detallados sobre el desarrollo de la presencia del Apocalipsis en la vida de la Iglesia (Maier) han puesto de relieve dos aspectos que están en tensión entre sí: por un lado, la influencia profunda que ejerció siempre el libro del Apocalipsis; por otro, los diversos métodos de lectura a los que se le ha sometido.

No nos ha llegado verdaderos y auténticos comentarios del Apocalipsis de los tres primeros siglos cristianos. Las muchas citas que encontramos de él en Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes permiten, sin embargo señalar dos aspectos: les interesa de manera especial la perícopa 20,1-10, donde se habla de un reino de Cristo que durará mil años. Este reino es interpretado literalmente; tenemos entonces el llamado "quiliasmo"(de *chíloi*, "mil") o milenarismo: se le atribuye al Apocalipsis la previsión de un reinado de Cristo sobre la tierra antes de la conclusión escatológica de la historia. Cada autor lo entiende de manera distinta como plazo y como duración. Esta perspectiva literal suponía una interpretación realista y de alcance inmediato, con una referencia prevalente al Imperio romano, de los símbolos más característicos, como la bestia del capítulo 13.

Esta perspectiva –es el segundo aspecto que hay que señalar— tiende a ser superada, en el ámbito de la escuela alejandrina, así como la interpretación literal del milenio. Orígenes ya no es milenarista.

Los primeros comentaros completos del Apocalipsis son los de Victorino y Ticonio, redactados en latín. Victorino es todavía milenarista, pero sienta expresamente un principio que llevará a la superación del milenarismo: la recapitulación. El Apocalipsis no se refiere a una serie continuada de acontecimientos futuros, sino que apela a los acontecimientos mismos bajo diversas formas. Ticonio formulará de manera más precisa —en siete reglas, comentadas por Agustín— la teoría exegética de la recapitulación, y con él puede decirse que se ha superado ya el milenarismo: el reinado de Cristo del capítulo 20 es la victoria de Cristo desde la encarnación en adelante.

Jerónimo y Agustín, aunque no comentan expresamente el Apocalipsis, demuestran que aprecian adecuadamente su importancia. Su exégesis parece moverse en la línea de la recapitulación. Una vez rechazado radicalmente el milenarismo —definido como una "fábula"—, se afirma en ambos la tendencia a una interpretación amplia y polivalente. "Tiene tantos significados secretos como palabras", escribe Jerónimo a Paulino (*Carta* LIII, 8). La influencia de Jerónimo y de Agustín deja sentir sus efectos. Tenemos una serie de comentarios que siguen siempre sustancialmente la teoría de la recapitulación, profundizando atinadamente en el conjunto del libro y en sus detalles. Encontramos así el primer comentario griego que nos ha llegado: el de Andrés de Cesarea, que destaca el sentido espiritual, entendido como aplicación inmediata del texto a la experiencia de la vida de la Iglesia. En el mundo latino encontramos los comentarios de *Primasio, Beda el Venerable, Beato de Liébana, Ricardo de san Víctor y Alberto Magno*.

Este período tranquilo e intenso recibió una brusca sacudida en la segunda mitad del s. XII con *Joaquín de Fiore*. Encuadrando el Apocalipsis en los tres períodos de la historia del mundo (AT de 42 generaciones; el reino milenario a partir del 1200: Cristo vuelve a aparecer en la tierra, vence al anticristo y conduce a los fieles a la vida contemplativa), lo refiere a la historia de los dos últimos períodos, distribuyéndolo en ocho visiones de acontecimientos sucesivos, desde la persecución de

los apóstoles hasta el juicio universal y la visión de Dios. En esta estrecha concatenación con una interpretación histórica de los símbolos no queda ya lugar para la recapitulación: Joaquín, con un gran artificio, intenta buscar ese lugar: las cinco primeras visiones- la historia hasta los tiempos de Joaquín, además de expresar su objeto principal, resumen cada una de ellas las fases anteriores.

En la misma línea, de una forma más en consonancia con los acontecimientos, se mueve Nicolás de Lira (primera mitad del s. XIV): se ve y se interpreta el Apocalipsis como una profecía continuada y sin repeticiones de la historia de la Iglesia, desde Juan hasta el fin del mundo. Esta tendencia, seductora e insidiosa, a descubrir en el Apocalipsis acontecimientos históricos precisos, llevó a una proliferación de interpretaciones fantásticas, subjetivas y parciales.

Se estaba gestando , sin embargo una reacción, que confluyó en los grandes comentarios de Ribeira (1591), Pereyra 1606) y su escuela: el Apocalipsis se refiere a los acontecimientos del comienzo de la Iglesia y a los del final de la historia, no a los intermedios. Otra línea, igualmente en reacción contras las fantasmagorías precedentes, pero paralela a la anterior, considera que el Apocalipsis se refiere al conflicto sostenido por la Iglesia naciente, primero contra los judíos y luego contra los paganos. El representante más notable es el comentario de Alcázar (1614, 1519), que ejerció un influjo decisivo desde Grocio (1644) hasta Bossuet (1689). Hasta mediados del siglo XIX no hay novedades interesantes.

Los comentarios, que siguen apareciendo en buen número, se mueven sustancialmente en la línea de Ribeira o en la de Alcázar-Bossuet. No faltan algunos resabios milenaristas: el representante más original, Bengel (*Ordo temporum*, 1741, *Cyclus sive de anno magno consideratio* 1754), con su historia de los dos milenios: el de Satanás atado: 1836-2836; el de Cristo: 2836-3836; y luego el juicio, lleva la convicción milenarista hasta sus últimas consecuencias. Es interesante la tendencia, presente toda una serie de autores (Abauzit, Harduin, Wettstein, J.G. Herder), a referir todo el Apocalipsis a la descripción figurada de la suerte de Jerusalén y de los judíos.

Se lleva a cabo un giro auténtico en la segunda mitad del s. XIX, determinado por el desarrollo de la crítica histórica y literaria. Apoyándose en la una y en la otra, se presenta una actitud nueva: se estudia y se pondera el texto, con una mentalidad típicamente racionalista, en su contenido y en su forma. Uno de los representantes más ilustres, siempre en lo referente al Apocalipsis, es E. Renan (publica en 1873 su libro *Antéchrist*), seguido por Holtzmann (1891) y otros: el contenido del Apocalipsis se refiere constantemente a fenómenos naturales o a hechos históricos de la época, que habrían sido recogidos por Juan para sensibilizar respecto a la venida de Cristo, que se consideraba inminente.

Al lado de esta actitud crítica de carácter histórico se desarrolla, quizá en dependencia de la misma, otra actitud paralela de tipo literario. La multiplicidad de los hechos históricos a los que alude, la heterogeneidad de estilo y las numerosas anomalías gramaticales llevan a formular varias hipótesis sobre la composición del libro: la hipótesis redaccional (Völter, Erbes, J. Weis, Loisy) piensa que al núcleo primitivo se fue añadiendo un material sucesivo, mediante un trabajo complejo de reelaboración; por el contrario, la hipótesis de las fuentes considera que el Apocalipsis es el resultado de un conjunto de escritos independientes (Spitta, Briggs, Schmidt), que es posible identificar todavía; la hipótesis de los fragmentos piensa que el Apocalipsis es obra de un solo autor, pero que habría incorporado a su escrito toda una multitud de fragmentos más antiguos (Weizsächer, Sabatier, Bruston).

El desplazamiento de perspectiva característico de este método histórico-crítico no dejó de

difundirse y fue madurando poco a poco. La expansión se produjo cuando se pasó de las referencias históricas judeo-cristianas a una atención a las aportaciones del ambiente cultural de la época en el Asia Menor (otras religiones, corrientes, prácticas o creencias astrológicas). Hubo además un desarrollo en profundidad: el desmembramiento del Apocalipsis de la primera crítica literaria apareció en contraste con la personalidad literaria del autor; las referencias a la historia contemporánea fueron valoradas con vistas a una comprensión más adecuada del mensaje. De esta forma fueron apareciendo algunos comentarios del Apocalipsis que siguen aún siendo clásicos: Swete, Bousset, Charles, Allo, Lohmeyer.

El desarrollo en extensión y en profundidad del método histórico-crítico, una vez superadas las asperezas ingenuas del racionalismo primitivo, sigue aún vigente. Es el método que prevalece en la exégesis actual. Cada vez se atiene más- es el desarrollo en extensión- a todos los elementos que pueden haber influido en el autor del Apocalipsis dentro de su ambiente cultural (elementos judíos, elementos del cristianismo primitivo, con especial referencia a la liturgia; aspectos sociológicos y políticos; comparación con otros escritos apocalípticos). Igualmente —es el desarrollo visto más desde dentro— se valoran cada vez más los aspectos literarios, desde la estructura hasta el estilo y el lenguaje simbólico. Todo esto ha llevado en el período de los últimos años a una profundización notable del aspecto teológico-bíblico, como demuestran las monografías relativas a los temas más interesantes del libro (Dios, Cristo, el Espíritu, la Iglesia, el sacerdocio…). Véase APOCALIPSIS, ENOC, Libro de, DANIEL, Libro de, ESCATOLOGÍA, HIJO DEL HOMBRE, MILENIO, SAPIENCIAL, Literatura.

BIBLIOGRAFÍA: P.J. Achtemeirer, “An Apocalyptic Shift in Early Christian Tradition: Reflections on Some Canonical Evidence”, en *The Catholic Biblical Quarterl*y 45:2 (Abril 1983); L. Anaya y J. Lozano, *Literatura apocalíptica cristiana. Hasta el año 1000* (Ediciones Polifemo 2002); D.E. Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* (Baker 2008); R. Aguirre, “La persecución en el cristianismo primitivo”, *RLT* 37 (1996); R. Bauckham, *La Teología dell'Apocalisse* (Brescia 1997); J. Bloch, *On the Apocalyptic of Judaism* (Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Filadelfia 1952); F.C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford University Press, Londres 1914); J. Caba, “Métodos exegéticos en el estudio actual del NT”, *Gr* 73,4 (1992), 611-669; L. Cerfaux, *El apocalipsis de san Juan leído a los cristianos* (FAX, Madrid 1968); R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2 vols. (Edimburgo 1920); James H. Charlesworth. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* (CUP 1985); John J. Collins. *The Apocalyptic Imagination* (Eermans 1998); F. Contreras Molina, “Apocalíptica”, en *DC*, 84-95; Id., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (EST 1991); G. Cornfeld, “Apocalíptica y literatura”, en *EMB* I, 85-88; P.L. Couchoud, *L´Apocalypse* (Paris 1922); J.M. Court, *Myth and history in the book of Revelation* (Londres 1979); M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica* (Cristiandad 1977); M. Fallon, *The Apocalypse* (Sidney 1992); H.M. Féret, *L´Apocalypse de saint Joan, visión Chrétienne de L´historie* (París 1946); H. Giesen, “Das Buch mit den sleben siegeln. Bilder und symbole in der offenbarung des Johannes”, *Biki*, 39 (1984), 59-65; J.M. González Ruiz, *Apocalipsis de Juan. El libro del testimonio cristiano* (Cristiandad 1987); P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Fortress 1975); O. Karrer, *Die Gehime offenbarung* (Benzinger 1938); K. Koch, “La apocalíptica y sus expectaciones del futuro”, en H.J. Schutz, *Jesús y su tiempo* (Sígueme 1968); H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga 1974); A. Lancellotti, *Apocalisse*, (Ed. Paoline, Roma 1981); E. Lohse, *L´Apocalisse di Giovanni* (Brescia 1974); M. Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia* (Almendro 1994); G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, (Tubinga 1981); F.D. Mazzaferri, *The genere of the book of Revelation from a source-critical perspective* (Berlin 1989); A. Miraglia, *Apocalíptica: Esperando en la desesperación* (Dabar, México 1994); D. Mollat, *L´Apocalisse una lettura per oggi* (Roma 1985); L. Morris, *Apocalyptic* (IVP 1972); S. Mowinckel, *El que ha de venir: Mesías y mesianismo* (Fax, Madrid 1975); J.P. Prevost, *Para terminar con el miedo. El Apocalipsis* (Paulinas, Madrid, 1987); P. Prigent, *L'Apocalypse de St Jean*, (Lausana, París, 1981); C. Quelle, *La apocalíptica* (EDES 1985); P. Richard, *Apocalisse. La ricostruzione della speranza*, (1996); H.H. Rowley, *The Relevante of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to The Revelation* (Lutterworth Press, Londres 1963); D.S. Russell, *Apocalyptic: Ancient and Modern* (Fortress 1978); Id., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Westminster/SCM 1964); P. Sacchi y W.J. Short, *Jewish Apocalyptic and Its History* (Academic, Sheffield 1996); A. Salas y E. Gallego, *¡Ven Mesías!* (EDES 1984); W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation* (Abingdon 1975); J. Stam, *Apocalipsis y profecía* (Kairós 1998); H.B. Swete, *Commentary on Revelation* (Kregel 1977); J.C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Catholic Biblical Association of America, Washington 1984); U. Vanni, *Apocalipsis. Una*

asamblea litúrgica interpreta la historia (EVD 1982); A. Wikenhauser, *El Apocalipsis de Juan* (Herder 1969).

L.M. GUERRA SUÁREZ

APOCATÁSTASIS

Transliteración del gr. 605 *apokatástasis*, □ποκατ□στασις, del vb. 600 *apokathístemi*, □ποκαθ□στημι = «restituir, reintegrar, devolver a su estado primitivo». En el griego clásico se utilizaba en medicina para referirse a la curación de un enfermo, y así se emplea el verbo en el NT (Mt. 8:25; 12:13; Lc. 6:10); en el derecho significaba la restitución de un bien sustraído, de un desterrado o de un rehén; en astronomía, el retorno periódico de los astros a sus posiciones anteriores.

El término *apokatástasis* figura únicamente en Hch. 3:21, donde Pedro afirma que al final de los tiempos se producirá «la restauración de todas las cosas» [*apokatástasis panton* [□ποκατ□στασις π□ντων], tal como Dios había anunciado por boca de los profetas», afirmación que coincide con la esperanza judía de la nueva creación mesiánica. De hecho, el evento referido por Pedro está relacionado con los «tiempos de refrigerio» (□ν□ψυξις, v. 19), expresión que guarda un estrecho paralelo con el dicho de Jesús: «Elías viene y restaurará todas las cosas» (*apokatastasei panta*, □ποκαταστ□σει π□ντα, Mt. 17:11).

Mediante este exprexión se describe el destino último de todas las cosas, ya iniciado mediante la predicación del Evangelio, cuando el orden de Dios perturbado por el pecado sea restaurado en una nueva creación, cuando Cristo instaure la unidad final de la humanidad y la entregue así a su Padre (Col. 1:20). Así lo da a entender la forma verbal *apokathistaneis* [□ποκαθιστ□νεις] en Hch. 1:6, y Ro. 8:18-25, 1 Cor. 15:24-28 y 2 P. 3:13. El vb. *apokathístemi* ocurre ocho veces en el NT: «restituir», 6 veces; «restablecer», una vez, y «restaurar», otra. También se halla en los LXX como traducción del heb. 7725 *shub*, וב = «volver» (cf. Jer. 16:15; 24:6; Ez. 16:55).

Los estoicos enseñaban basándose en teorías astronómicas que, después de determinados períodos, el mundo es aniquilado por medio de una deflagración y restablecido más tarde en el mismo estado de antes. En esta *apokatástasis* aparecen de nuevo todas las cosas y personas. En los papiros egipcios *apokatástasis* hace referencia a una convergencia consumadora de los períodos cíclicos del mundo (Moulton y Milligan). En los textos de Qumram cobran singular relieve las alusiones a la expectativa del fin, entendido como el restablecimiento del Reino de Dios en la tierra, destinado a los justos. Los gnósticos valentinianos fueron los primeros, dentro del contexto cristiano, en reflexionar sobre la «regeneración universal», entendida como la vuelta de todas las cosas y de todas las almas a su estado primitivo y perfecto.

La teología cristiana primitiva utilizó el término apocatástasis como sinónimo de «salvación universal», o vuelta de toda la creación a su comunión con Dios, después de haber sido confrontada la descarriada libertad humana con la Ley divina de la salvación para las criaturas. Fue defendida en distintos grados por Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor. La apocatástasis, entendida a la manera de Orígenes, fue condenada por el Sínodo Constantinopolitano del 543 y por el II Concilio de Constantinopla del 553. Orígenes creía que era posible concebir una duración limitada del castigo del pecado, de modo que el infierno durase solo el tiempo suficiente para la purificación del pecador. «Mas, si bien ciertos textos de Orígenes llevan en germen estos tres pensamientos, sin embargo otros textos suyos hablan en contra y, por eso, habida cuenta del carácter puramente hipotético de su doctrina de la preexistencia, no se le puede acusar de haber sostenido claramente una tesis heterodoxa acerca de la apocatástasis. Difícil

es también medir el grado de asentimiento que concede a dicha doctrina, pues ella no es fácil de conciliar con otros puntos de su pensamiento. El libre albedrío del hombre ocupa lugar tan destacado en el pensamiento de Orígenes, sobre todo por razón de su polémica antignóstica, que, en su doctrina de la apocatástasis, no podemos ver otra cosa que una audaz teología de la esperanza. Orígenes confía en que al final la bondad de Dios triunfará sobre la mala voluntad de los hombres, haciendo que su libre albedrío se decida por él. También la doctrina de la apocatástasis de Gregorio de Nisa admite interpretaciones parecidas. Pero una doctrina claramente herética de la apocatástasis aparece por primera vez en los origenistas posteriores, así en Evagrio Póntico y en Esteban bar Suraili» (H. Cruzel). Véase RESTAURACIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Dey, “Apokatastastis”, en *DTB*, 93-98; Ireneo, *Contra las herejías* (CLIE 2004); F Mussner y H. Cruzel, “Apocatástasis”, en *SM* I, 329-332; Orígenes, *Tratado de los principios* (CLIE 2003); P. Siniscalco, “Apocatástasis”, en *DPAC* I, 168-169.

A. ROPERO

APÓCRIFO

Del gr. *apókryphos*, ἀπόκρυφος = «escondido, misterioso, secreto». Procede del verbo *apokryptein*, ἀποκρύπτειν, «ocultar», y en ese sentido se utilizaba para designar lo que no se leía públicamente. En el griego clásico y helenístico el término *apókryphos*, ἀπόκρυφος se refería a lo que permanecía «escondido», o se mantenía «en secreto».

La historia de este vocablo ostenta una evolución interesante, ya que da origen a significados y acepciones contrapuestas. En sentido propio significa «secreto» y designaba en un principio a ciertos libros judíos y cristianos gnósticos que contenían enseñanzas ocultas, demasiado sagradas para ser divulgadas o dadas a conocer a los profanos. El IV libro de Esdras se hace eco de una leyenda según la cual Dios otorgó al escriba y sacerdote Esdras una inspiración especial que le permitió dictar en 40 días 94 libros, de los cuales 24 habían de ser dados a conocer de inmediato, es decir, los libros del canon hebreo del AT, mientras que los 70 restantes debían ser confiados a los sabios (Esdras entre ellos, naturalmente). De esos 70, los apocalipsis, compuestos, según se pretendía, por Enoc, Moisés y los patriarcas, habrían de permanecer escondidos desde la época en que habían sido redactados hasta el fin de los tiempos (IV Esdras 16:45-48).

El gnosticismo, por su parte, siguiendo las tradiciones esotéricas de los cultos de misterios de la época, designaba con este término sus propios escritos sagrados, que entendía vetados a los profanos; solo los iniciados podían leerlos y conocer sus secretos. Se les atribuía enseñanzas tan profundas que habían de permanecer ocultos para la mayoría. A los no iniciados se les aplicaba la llamada «ley del arcano» —que la Iglesia primitiva mantuvo durante siglos—, según la cual ningún profano podía acceder a la sabiduría de los maestros. De ahí que, originalmente, el término «apócrifo» fuera un título de honor entre los gnósticos. El cristianismo primitivo, en su lucha contra la herejía —y la *gnosis* lo era por antonomasia—, aplicó el término *apócrifo* a todos los escritos de origen desconocido y contenido herético, pero que en ocasiones pretendían haber salido de la pluma de los apóstoles o de personajes del Nuevo Testamento vinculados directamente con Jesús. Así es como esta palabra tomo el nuevo sentido de «falsificado».

En el transcurso del siglo XVI adquirió un tercer significado cuando la Reforma lo aplicó a todos los escritos extracanónicos del AT, es decir, la pequeña colección de libros que se encuentran en la Biblia Vulgata latina y que los católicos llaman «deuterocanónicos». En este último caso, «apócrifo»

no significa necesariamente «herético» ni «falso»; simplemente «no inspirado», aunque se trate de obras relevantes en el campo de la historia y de la evolución religiosa del Período Intertestamentario. En una palabra, no se trata de libros secretos, sino simplemente secundarios.

En la actualidad se ha impuesto en el protestantismo el nombre de «pseudoepígrafos» para describir toda una literatura falsamente atribuida a grandes personajes del pasado: Adán, Enoc, Abraham, Job, etc., distinguiendo así entre «apócrifos» y «pseudoepígrafos» (cf. R. H. Charles. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. Oxford 1913 y E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, 2 vols. Tubinga 1900-1920).

Los estudiosos católicos consideran que la denominación de «pseudoepígrafos» no es muy acertada, dado que no todos los apócrifos son pseudoepígrafos y que además hay pseudoepígrafos entre los libros canónicos, p.ej. el *Cantar de los Cantares* atribuido a Salomón.

Buen número de libros apócrifos afirman ser obra directa de profetas o de apóstoles, según se trate de escritos judíos o cristianos, lo cual puede obedece a un propósito deliberado de engaño o también a una simple estratagema para ocultar los nombres de los autores reales por motivos de seguridad, como ha hecho notar Héctor Mondragón: «los seudoepígrafes eran necesarios para la gente que escribía desde la clandestinidad: los perseguidos por los > Asmoneos, los romanos o Herodes». Los judíos, debido a su deseo de distanciarse de los cristianos, no admitieron en su canon aquellas obras del período intertestamentario que gozaban de mayor favor en la cristiandad primitiva. Los cristianos, por su parte, rechazaron la literatura apócrifa gestada en su medio por no ser de autoría apostólica (cf. Ireno, *Adv. haer.*) y por su contenido herético. Véase APOCALÍPTICA, CANON, DEUTEROCANÓNICOS, PSEUDOEPÍGRAFOS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Apócrifa, literatura", en *EMB* I, 88-89; D. deSilva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha* (OUP 2012); Id., *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance* (Baker Academic 2002); B.M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Nueva York, 1957); D. Rops y J. Bonsirven, *La Biblia apócrifa* (Ed. Eler, Barcelona 1964).

APÓCRIFOS DEL AT

Los Apócrifos del AT vieron la luz entre los siglos II a.C. y I d.C., es decir, los períodos correspondientes a la dominación helenística y romana en Palestina. Toda esta literatura trató de responder a los interrogantes que los judíos se planteaban en aquellos momentos de crisis política para Israel, que culminó con la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C. Sus autores la atribuyeron a personajes destacados de períodos recónditos de la historia de Israel (patriarcas, profetas) con el fin de ganar prestigio para sus escritos y también para salvaguardarse a sí mismos. Aunque el elemento apocalíptico está presente en toda ella, la podemos clasificar como sigue según sus géneros más destacados.

1. Narrativo.
2. Testamentario.
3. Cánticos y oraciones.
4. Apocalíptico.

I. NARRATIVO.

1. *Libro de los Jubileos*, llamado también «pequeño Génesis» (gr. *leptogénesis* o *ta leptá*, los detalles), ya que se trata de un Génesis detallado. Se le denomina también *Apocalipsis de Moisés*. En el escrito de Damasco se lo describe como el «libro de la división de los tiempos según sus jubileos

y sus semanas» (16,3). Narra la historia desde la creación del mundo hasta la legislación en el Sinaí (Gn. 1—Ex. 19) dividida en períodos de siete veces siete semanas de años (o sea, 49 años), es decir, jubileos, procedimiento que ha dado su nombre al escrito. El conjunto comprende 49 jubileos, o sea, un jubileo de jubileos. Según el relato, un ángel lee a Moisés en el Sinaí por orden de Dios los acontecimientos grabados en las tablillas del cielo y el legislador hebreo los pone por escrito. La narración se apoya en la Sagrada Escritura, pero libremente, a modo de > haggadah, con adiciones y cambios según el interés del autor. Se hace hincapié en una más rigurosa observancia de la Ley con sus fiestas y sus costumbres judías, que habrían estado en vigor ya desde el principio de la historia. Tal es el fin que se propone el autor: remontar hasta los orígenes las observancias judaicas y relacionarlas con la época patriarcal. El libro utiliza un calendario especial, ordenado según el año solar. Todo ello, así como la ampliación de la Ley y el esfuerzo por aislar a Israel de todo lo impuro, sitúa el libro cerca de la comunidad de > Qumrán. Originariamente debió componerse en Palestina durante la segunda mitad del siglo II a.C. y en hebreo. Solo se ha conservado entero en una traducción etiópica, basada a su vez en una versión griega; buena parte de él existe también en una traducción latina. A todo ello hemos de añadir citas griegas y siríacas, así como varios fragmentos del texto original hebreo hallados en Qumrán. Su redacción apunta a los círculos > hasidim pre-qumránicos en paralelo con Dn. 10-12 y 1 Enoc 73-82; 85-90.

2. *3 Esdras*, relato paralelo del libro canónico de Esdras que aparece en la Versión de los Setenta y que es designado también con el nombre de «Esdras griego». El nombre de «3er libro de Esdras» procede de la Vg., que enumera los libros canónicos de Esdras y Nehemías como 1 y 2 libro de Esdras. Relata parte de la historia del Templo de Jerusalén, así como su destrucción y su lenta restauración, y además el retorno y la actividad de Esdras. Hallamos en él una especie de compilación de los libros canónicos 2 Cro. 35s, Esdras y Neh. 7:12—8, 13, principalmente, pero contiene también bastante material propio (3:1-5) sobre una apuesta de tres guardianes en la corte de Darío, a consecuencia de la cual este permitió a Zorobabel, uno de ellos, regresar a Judea y reconstruir el Templo de Jerusalén. El libro fue redactado sin duda en griego durante la segunda mitad del siglo II a.C. Autores como Cipriano, Basilio y Agustín lo consideraron canónico y así lo citaron; por el contrario, Orígenes, Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Epifanio y Jerónimo no lo reconocieron.

3. *3 Macabeos* no se corresponde con su título, no contiene nada acerca de los Macabeos. Narra el intento del rey egipcio Ptolomeo IV Filopátor (221-204 a.C.) de entrar en el Templo de Jerusalén tras su triunfo sobre el rey sirio Antíoco III (año 217) y la forma en que Dios se lo impidió, a consecuencia de lo cual persigue a los judíos de Alejandría, que fueron salvados milagrosamente. Al final, Ptolomeo, bajo la impresión que le produce la intervención divina, se convierte en protector de los judíos. El librito, escrito en griego, apareció seguramente a finales del siglo I a.C., probablemente en Alejandría.

4. *4 Macabeos* es un tratado filosófico en forma de discurso acerca del dominio de la razón sobre las tendencias. Se demuestra este postulado en primer lugar con argumentos filosóficos y después con ejemplos de la historia de Israel, destacándose de forma especial el martirio de Eleazar (2 Mc. 6, 18-31) y el de los siete hermanos junto con su madre (2 Mac. 7) durante la persecución religiosa siria. El autor, aunque judío, refleja un estoicismo popular y exhorta a sus compatriotas a que obedezcan a Dios y a su Ley. El libro, escrito originalmente en griego, seguramente fue compuesto en el siglo I de nuestra era, o bien a principios del II, quizá en Alejandría o en Antioquía.

5. Entre los libros sobre > Adán se hallan varios escritos que de forma legendaria y a veces con tierna poesía hablan de nuestros primeros padres, de su caída, de su penitencia y de su muerte: a) La *Vida de Adán y Eva*, conservado en una traducción latina de un texto griego; b) El apócrifo indebidamente llamado *Apocalipsis de Moisés*, conservado en griego. Ambos muestran grandes paralelismos en la materia tratada e incluso en la redacción y proceden, sin duda, de una elaboración hebrea o aramea del material, realizada con toda probabilidad en la época del templo de Herodes (desde el año 20 a.C. hasta en 70 d.C.); c) el libro sirio llamado *La cueva del tesoro* (cueva en la que están guardados los tesoros del paraíso) es una historia del mundo desde la creación hasta Cristo; se trata de una obra cristiana que usa tradiciones judías; d) un libro compuesto de varias partes independientes, llamado *Testamento de Adán* o también *Apocalipsis de Adán*. Habla de una liturgia celestial de los ángeles y de otras criaturas, con mención específica de cada hora litúrgica del día y de la noche; contiene además profecías de Adán sobre Cristo y menciona los nueve coros de ángeles con sus respectivos cometidos.

6. *Paralipomena Ieremiae*, es decir, suplemento al profeta Jeremías, también llamado *Resto de las palabras de Baruc*; es un escrito originalmente judío imposible de datar, si bien su reelaboración cristiana, conservada en griego y otras lenguas, puede ubicarse en la primera mitad del siglo II. Narra la actividad de Jeremías antes y después de la destrucción de Jerusalén, así como su muerte.

7. *José y Asenat*, llamado también *Oración de Asenat*, escrito puramente judeo-helenístico, sin ninguna elaboración cristiana. Fue compuesto en griego durante el último siglo a.C., o quizás en el primero d.C., y probablemente en Egipto. Trata de Asenat, la hija de un sacerdote egipcio (Gn. 41, 45) que al principio no quería casarse con José por ser él un extranjero de Canaán e hijo de un pastor, pero luego, cautivada por su belleza, se convierte al Dios verdadero y acepta el matrimonio. El librito resalta especialmente la castidad y el amor a los enemigos (Véase APOCALÍPTICA, Literatura).

II. TESTAMENTARIO.

1. *Testamentos de los doce patriarcas*. Pretende relatar las recomendaciones que los doce hijos de Jacob dirigieron a sus respectivos vástagos antes de morir. Cada uno de los doce patriarcas reúne a su familia y narra los hechos más importantes de su vida, poniendo de relieve alguna cualidad o algún defecto, acompañándolos con exhortaciones morales y profecías. A esto se añaden predicciones sobre el futuro de Israel. Todo este material procede a la vez de las leyendas > haggádicas, de la exhortación moral y de la > apocalíptica. Se discute mucho sobre el origen y el tiempo de composición de este libro, que por primera vez cita Orígenes (*In Ios. hom*. xv 6). Muestra un cierto parentesco con el mundo espiritual de Qumrán, pero esto no nos autoriza a considerar toda la obra como qumránica o esenia. Muchos investigadores suponen la existencia de un escrito original judío redactado en hebreo o arameo entre el siglo II a.C. y la destrucción del Templo de Jerusalén el año 70 d.C., en el cual se habrían producido más tarde interpolaciones cristianas. La semejanza con los escritos de Qumrán ha llevado a algunos a considerar el conjunto del libro como un escrito esenio al que los cristianos habrían añadido ciertos pasajes de contenido cristológico. Una tesis extrema e inadmisible propone aplicar al Maestro de Justicia de Qumrán los textos que tradicionalmente se consideran interpolaciones cristológicas.

2. Se conservan además un *Testamento de Adán*, un *Testamento de Job*, > midrash judío sobre Job transmitido en una paráfrasis griega, quizá de los siglos II o III d.C.; un *Testamento de Abraham*, escrito originariamente judío, quizás del siglo I o II d.C., sometido a revisión cristiana (ver más

abajo IV. APOCALÍPTICO); un *Testamento de Isaac*, emparentado con el anterior, que nos describe el deceso y el viaje al más allá del patriarca; nos ha llegado a través de su refundición cristiana en una traducción copta, otra árabe y otra etiópica; un *Testamento de Moisés*; y un *Testamento de Salomón* redactado en griego, de origen judeo-cristiano, quizás de los siglos III o IV d.C.

III. CÁNTICOS Y ORACIONES.

1. *Salmo 151*, breve himno escrito en hebreo dedicado a David, rey de Israel. Se ha conservado también en griego, en una traducción muy libre y enriquecida con la victoria de David sobre Goliat, e igualmente en traducciones al latín y al sirio que dependen de la griega. La poesía original, que conocemos gracias a un manuscrito del mar Muerto (quizá del tiempo de Herodes), nos recuerda bajo ciertos aspectos el mundo espiritual de Qumrán (la expresión «los hijos de su alianza», usada al final, extraña al AT pero presente, en cambio, en el Rollo de la Guerra 17,8), sin que ello signifique que deba haberse compuesto allí. Parece haber sido redactado en el siglo II o I a. C. La Biblia hebrea delimitada bajo la influencia de los fariseos no lo contiene, pero aparece en varios manuscritos griegos y antiguas traducciones del libro de los Salmos, en conformidad con el tipo de mentalidad judía atestiguado en Qumrán. Y todavía algunos escritores cristianos lo consideran como uno de los salmos canónicos.

2. *Odas de Salomón*, cuarenta y dos en número, de las cuales hasta ahora falta la segunda. Se han conservado en siríaco, cinco de ellas también en copto en la obra gnóstica *Pistis Sophia*, y una (la 11) en griego. Aún no se puede dilucidar cuál fue su lengua original: griego, siríaco, arameo o incluso hebreo, como tampoco su origen o la época de su composición. Seguramente se trata de poemas cristiano-gnósticos desde un principio, sin reelaboraciones posteriores, que vieron la luz en Siria a comienzos del siglo II. El que habla en los cánticos no es Salomón, pero su atribución se debió desde muy pronto a la semejanza que presentan con los llamados «Salmos de Salomón».

3. *Oración de Manasés*, devota confesión de los pecados y plegaria penitencial del otrora impío rey > Manasés en el cautiverio asirio que desarrolla la información contenida en 2 Cro. 33. El autor es sin duda un judío helenista que escribía en griego. No podemos entrever si esta oración, atestiguada por primera vez en el siglo III d.C. (en la *Didascalia* siríaca), apareció entre los siglos II o I a.C., o bien en nuestra era. Se trata de un apócrifo que gozó de mucha estima, como evidencia el hecho de que lo contengan muchas ediciones de la Biblia griega y de la latina, e incluso la Vulgata oficial a modo de apéndice (Véase DEUTEROCANÓNICOS).

IV. APOCALÍPTICO.

El orígen literario de este género debe buscarse en la segunda parte del libro de Daniel (caps. 7-12), donde se encuentra la más temprana literatura *apocalíptica* en sentido estricto, y que fue imitado y desarrollado hasta la destrucción del Segundo Templo. El objetivo principal de algunos de estos «Apocalipsis» era animar a los judíos a mantenerse fieles a la Ley Mosaica y a soportar el martirio con la esperanza de la proximidad de los tiempos escatológicos, creencia que sería retomada por los cristianos y adaptada a sus circunstancias.

1. *Libro de Enoc*, uno de los primeros y más importantes representantes del género apocalíptico, atribuido al patriarca antediluviano arrebatado por Dios (cf. Gn. 5, 24). Se ha conservado íntegramente en etíope. El texto griego nos ha llegado solo de forma parcial. La cueva 4 de Qumrán ha proporcionado fragmentos de una decena de manuscritos de este libro en arameo. Esta obra se dividide en: a) *Libro de la caída de los ángeles y asunción de Enoc* (caps. 6-36); b) *Libro de las*

Parábolas (caps. 37-71), que resume las creencias apocalípticas del autor; c) *Libro de Astronomía* o «cambio de luminarias del cielo» (caps. 72-82), que figura igualmente en el libro de los Jubileos y trata de las leyes que rigen los astros y de los problemas de los calendarios: el calendario lunar ha sido reemplazado por el solar, como en la secta de Qumrán; d) *Libro de los Sueños* (caps. 83-90), probablemente de la época macabea; e) *Libro de la exhortación y de la maldición* (cap. 91-105); y por último un apéndice (caps. 106-108). Una de las partes más importantes es el *Libro de las Parábolas*, en donde el supuesto Enoc anuncia a los antiguos y a los hombres del futuro tres parábolas. Su autor fue tal vez un judío perteneciente a los círculos de los > hasidim y pone en escena a un personaje llamado a veces «Hijo de hombre», cuya función de juez explica un ángel. Las Parábolas que mencionan al «Hijo del Hombre» proceden de círculos asideos próximos al esenismo. Su fecha de redacción se sitúa en la época de Alejandro Janeo (100-64 a.C.) o en los primeros tiempos de la presencia romana, antes de la intervención de Pompeyo en Palestina.

2. *Salmos de Salomón*, conjunto de 18 cánticos que se refieren a la época del rey seléucida Antíoco IV Epífanes y a la conquista de Palestina por Pompeyo, llamado para decidir en el litigio entre los hermanos Aristóbulo II e Hircano II. El autor ve en los romanos a los instrumentos providenciales del aplastamiento de la dinastía ilegítima de los > Asmoneos, a quienes reprocha el haber «usurpado el trono de David y reemplazarlo con orgullo» (Sal. 17,8), así como el entregarse a los vicios más abominables (Sal. 8,8). El Salmo 8, 16 describe con rasgos inequívocos la llegada de Pompeyo a Jerusalén como un justiciero, aunque el Salmo 2 lo condena como profanador del Templo. Fueron compuestos en hebreo y en Palestina a lo largo del siglo I a.C., más concretamente después de la conquista de Jerusalén por Pompeyo, el año 63 a.C., aunque se conservan en griego y en siríaco. El autor es un fariseo que encarna el ideal de su secta, los «santos», en oposición a los «pecadores», es decir, los Asmoneos y sus partidarios. Espera un Mesías davídico que es exactamente todo lo contrario de los Asmoneos (Sal. 17,37ss.). Por esta última razón este escrito fue considerado canónico en muchas iglesias cristianas durante largo tiempo.

3. *Asunción de Moisés*, obra compuesta entre el 4 a.C. y el 30 de nuestra era, conocida por Orígenes. Trata de las predicciones relatadas por Moisés a Josué acerca de los principales acontecimientos de la historia de Israel, que alcanzan hasta los hijos de Herodes el Grande. El cap. 9 introduce un personaje misterioso de la tribu de Leví, llamado Taxo, sobre cuya identificación todavía no hay acuerdo. Josefo refiere en sus escritos la leyenda de la desaparición de Moisés, dando a entender que no ha muerto, lo que supone una tradición sobre la asunción de Moisés. Huellas de esta creencia las hallamos también en el relato de la transfiguración de Jesús. La epístola de Judas recoge de la *Asunción de Moisés* la extraña historia según la cual el > arcángel Miguel y Satán se disputaban el cuerpo del legislador.

4. *Ascensión de Isaías*, conservado íntegramente en etíope y parte en latín. Según R. H. Charles, sería una compilación cristiana de tres escritos distintos: el martirio de Isaías — que murió «aserrado», cf He. 11:37—, de origen judío; el testamento de Ezequías y la visión o éxtasis de Isaías, estos dos últimos de origen cristiano. R.H. Charles sitúa la obra del compilador en el siglo I d. C. En el cap. 4, 3 se menciona el martirio del apóstol Pedro bajo Nerón.

5. También hay pequeños elementos apocalípticos en a) *Vida de Adán y Eva*, donde Adán anticipa el don de la Ley, el exilio, el retorno y la construcción del Templo; b) el *Testamento de Abraham* — el gran patriarca ve todas las cosas creadas y el mundo, que durará siete edades, cada una de mil años. Después es transportado por Miguel a las puertas del cielo, donde contempla tres juicios

diferentes—; c) *Apocalipsis de Abraham*, libro judío con adiciones cristianas sobre la revelación hecha a Abraham acerca del porvenir de su raza, compuesto tras la caída de Jerusalén en el año 70 d.C. Contiene el interesante, aunque fabuloso, relato midráshico sobre la conversión de Abraham de la idolatría; d) *IV Esdras*, conjunto de siete visiones; en las tres primeras Esdras plantea a Dios toda clase de preguntas sobre los problemas religiosos que le atormentan, recibiendo la respuesta divina; las tres siguientes contienen un apocalipsis histórico similar a Daniel 7-12 y versan sobre la época del fin: visión de la mujer, del águila y del hombre; la séptima se refiere a la leyenda de Esdras y a sus revelaciones sobre los libros santos. Este escrito data de fines del siglo I d. C.; y c) *Libro de los secretos de Enoc*, originariamente escrito en griego.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bonsirven y D. Rops, *La Biblia apócrifa* (Ed. Eler, Barcelona1964); R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Clarendon Press; Oxford, 1913, reed. 1966); Id., *Versión del texto etíope de El libro de Enoc, el profeta* (Edaf, Madrid 2006); A. Díez Macho, dir., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 vols. (Cristiandad 1987); S. Mowinckel, *El que ha de venir: Mesías y Mesianismo* (Ed. Fax, Madrid 1975); A. Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega* (Síntesis, Madrid 2007); J.R. Porter, *La Biblia perdida* (Blume, Barcelona 2010); J. Poully, *Los Manuscritos del Mar Muerto y la Comunidad de Qumran* (EVD 1980).

A. ROPERO

APÓCRIFOS DEL NT

1. Lugar y significado.
2. Evangelios.
3. Hechos.
4. Cartas.
5. Apocalipsis.
6. Conclusión.

I. LUGAR Y SIGNIFICADO. Los apócrifos del NT nunca tuvieron entre los cristianos la estima de que gozaron los apócrifos del AT. En cuanto a su estilo literario, se asemejan a los escritos del NT, pudiendo clasificarse muchos de ellos dentro de las categorías de Evangelios, Hechos, Cartas y Apocalipsis. El problema es el carácter ficticio de su contenido, sin excluir la posibilidad de que en ellos se conserven detalles genuinos de la tradicion cristiana.

Muchos de estos escritos surgieron en entornos heréticos, principalmente > gnósticos, que constituyen los primeros intentos de «contextualizar» el mensaje cristiano a la luz de la filosofía grecorromana, de donde su tendencia «racionalista» en algunos casos. Ninguno de ellos es anterior al siglo II d.C., de manera que ninguno puede pretender haber sido escrito por apóstoles o tener autoridad apostólica, una de las pruebas de canonicidad para la iglesia primitiva.

La mayoría de los Evangelios apócrifos son abiertamente heréticos, compuestos a fin de vehicular ideas y enseñanzas distintas a la doctrina apostólica de la Iglesia primitiva. El *Evangelio de Pedro*, por ej., es un producto del docetismo, herejía que sostuvo que el cuerpo de Cristo no era real, sino aparente. El *Evangelio de los Hebreos*, por contra, gozó de gran estima y autoridad en la vida cotidiana de los cristianos de origen judío. Otros eran leídos en círculos gnósticos, como el *Evangelio de Tomás*. Otros, por fin, como ciertos relatos de la *Infancia de Jesús* o *Hechos de los Apóstoles*, fueron elaborados para satisfacer la curiosidad de la gente común de la Iglesia, que se preguntaba por los «silencios» de los escritos bíblicos acerca de la vida de Jesús y sus discípulos; en ellos se narran fantásticos detalles acerca de supuestos viajes misioneros y hechos portentosos, como milagros realizados después de la muerte. Mucha de esta literatura representa la primera

«novelística cristiana» de la época, pensada tanto para lectores cristianos como paganos.

A pesar de haberse transmitido al margen de la autoridad de la Iglesia, e incluso contra ella, es innegable que esta literatura alimentó en muchos casos la fe del pueblo creyente, y hasta la mantuvo viva, yuxtaponiendo datos canónicos con elementos folklóricos, familiares en la literatura popular de la época, contribuyendo a adaptar las necesidades de la catequesis cristiana a la mentalidad del pueblo.

II. EVANGELIOS. En tiempos primitivos hubo gran número de evangelios apócrifos, muchos de los cuales se han perdido. Importa observar, como escribe Roderic Dunkerley, que «la enorme prolijidad de la literatura e historias sobre Jesús constituye una prueba concluyente del impacto que causó su personalidad sobre las primeras generaciones de cristianos». Los principales que se conservan son:

1. *Evangelio de los Nazarenos*, atestiguado por Hegesipo, Eusebio, Epifanio y Jerónimo, y empleado entre los judeocristianos de Siria. Era un escrito arameo emparentado con el evangelio canónico de Mateo. Los fragmentos conservados no alcanzan la talla del estilo de Mateo. Es probable que se compusira en la primera mitad del siglo II en círculos judeocristianos de habla aramea, quizá en Siria.

2. *Evangelio de los Ebionitas*, escrito usado por la secta de herejes judeocristianos del mismo nombre, según Epifanio; a juzgar por las citas que se conocen de él, parece haber sido una elaboración libre y mezclada con leyendas del caudal de las narraciones sinópticas, hecha en parte bajo una mentalidad gnóstica. Este evangelio, que como obra conjunta se ha perdido, a pesar de su carácter judeocristiano es probable que originalmente hubiera sido escrito en griego y en la primera mitad del siglo II. Muchas veces es identificado con el *Evangelio de los doce*, conocido solamente por el título, que mencionan Orígenes, Ambrosio y Jerónimo.

3. *Evangelio de los Hebreos*, conocido por Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio. Habría sido un poco más breve que el Mateo canónico. Se han conservado solo algunos fragmentos, los cuales se diferencian fuertemente de los evangelios neotestamentarios, pues muestra elementos sincretistas de tipo gnóstico, amén de rasgos de cierto matiz judeocristiano. Probablemente es de origen egipcio. Debió redactarse en lengua griega, quizá en círculos de judeocristianos egipcios que hablaban griego, lo cual explicaría su título. Al igual que los anteriores, vio la luz en la primera mitad del siglo II.

4. *Evangelio de Santiago*, también llamado desde el siglo XVI *Protoevangelio de Santiago*, fue conocido tal vez por Justino (*Dial. con Trifón* 78, 5) y por Clemente Alejandrino (*Stromata* VII, 93); está claramente atestiguado por Orígenes, que lo llama «el libro de Santiago» (*Comment. in Mt.* 10 17 a Mt. 13, 55s). Es la primera leyenda mariana de la literatura cristiana. El escrito narra la vida de la madre de Jesús siguiendo el modelo del relato del nacimiento de > Samuel en el AT. Refiere el anuncio angélico del nacimiento de María a Joaquín y Ana, sus padres —a quienes nombra por primera vez en toda la literatura cristiana—, en respuesta a sus fervientes oraciones, y cómo María, al igual que Samuel, fue presentada al Señor y educada en el Templo. Describe la milagrosa concepción de Jesús y su vida en el hogar de José, de quien se dice que era un viudo anciano, destacando así la perpetua e incólume virginidad de María, conservada incluso en el nacimiento milagroso de Jesús en una cueva cerca de Belén. Declara que Zacarías, padre de Juan el Bautista, fue asesinado por Herodes al no querer revelar el lugar donde se escondían Elisabet y Juan cuando la matanza de los niños de Belén. El autor se llama a sí mismo Santiago (25,1) y sostiene que en aquel

tiempo estaba en Jerusalén; pretende, pues, ser Santiago el llamado «hermano del Señor». Este escrito fue compuesto a mediados del siglo II, sin duda fuera de Palestina, y es uno de los más ficticios. Transmitido en muchos manuscritos (el más antiguo del siglo III), se ha conservado en su forma original griega y en distintas traducciones antiguas. Al principio influyó más en la Iglesia oriental que en la occidental, donde el *Decreto Gelasiano* lo rechazó. Esta obra fue, directa o indirectamente, la fuente principal para las posteriores leyendas marianas, y así influyó fuertemente en el arte cristiano e incluso en la liturgia.

5. *Historia de la infancia del Señor*, escrita por «Tomás el Israelita», probablemente a finales del siglo II. Conocida hasta tiempos muy recientes como *Evangelio de Tomás*, se la designa hoy como hemos hecho nosotros a fin de evitar una confundirla con el recientemente descubierto evangelio gnóstico de Tomás (ver GNÓSTICOS, Evangelios). Narra muchas leyendas acerca del niño Jesús, algunas incluso de mal gusto: Jesús niño emplea sus poderes sobrenaturales con fines destructivos y vengativos, de tal manera que provoca la queja de las gentes ante José: «Tú, que tienes este niño, no puedes vivir con nosotros en la aldea: o le enseñas a bendecir o [le enseñas] a no maldecir; porque mata a nuestros niños» (cp. 4).

6. *Evangelio de Nicodemo*, llamado también *Actas de Pilato*, data de mediados del siglo IV d.C y fue redactado originariamente en griego. En el siglo V recibió su forma definitiva. Justino hace referencia a unas «actas de Pilato» (*Apol*. I, 35, 9; 48, 3, cf. Tertuliano, *Apologeticum* 21, 24; 5, 2; 21, 19) que no son este evangelio. Según Eusebio, durante la persecución de Maximino Daza contra los cristianos se leyeron en las escuelas actas de Pilato, falsificadas por los paganos para ridiculizar a Cristo (*Hist. eccl*, IX 5,1; cf. I, 9, 3; 11, 1). El primero que menciona actas cristianas de Pilato es Epifanio (*Haer*. I, 1, 5, 8). En este evangelio un cristiano llamado Ananías cuenta cómo halló protocolos redactados en hebreo por Nicodemo acerca del proceso de Jesús y cómo los tradujo al griego en el año 425. Relata las negociaciones ante Pilato, la cucifixión y la sepultura de Jesús (1-11), las investigaciones del sanedrín, las cuales habrían demostrado que la Resurrección del Señor había sido un hecho real (12-16), y declaraciones de dos difuntos resucitados sobre el descenso de Jesús a los infiernos y sobre sus obras en aquel lugar (17-27). Culpa tajantemente a los judíos de la muerte de Jesús y exculpa a Pilato.

7. *Evangelio de Pedro*, redactado originariamente en griego, vio la luz en el siglo II entre círculos heréticos, probablemente en Siria, y fue atribuido al apóstol Pedro, quien se presenta a sí mismo como autor. Quizá ya fue utilizado por Justino (*Apol*. I, 35 6); hacia el año 200 lo menciona el antioqueno Serapión (en Eusebio, *Hist. ecel.* VI, 12, 4-6); más tarde lo citan Orígenes (*Comment. in Mt* 10,17 a Mt. 13, 55s) y Eusebio (*Hist. eccl.* III, 3, 2). Según Serapión, estaba en uso entre los docetas sirios de finales del siglo II, que negaban la verdadera humanidad de Jesús y le atribuían un cuerpo aparente. De ahí su afirmación de que el Señor «guardó silencio, como si no sintiera dolor» al ser crucificado. Su marcado cariz antijudío se trasluce cuando culpa de la muerte de Jesús a Herodes y a los judíos.

8. *Evangelio de los Egipcios*, escrito originariamente en griego, fue compuesto probablemente en Egipto hacia el siglo II y se difundió allí entre los cristianos procedentes del paganismo. Aparece atestiguado en Clemente de Alejandría (*Stromata* III, 63,1; 93,1), en Hipólito (*Ref ut*. V, 7,9), en Orígenes (*In Lc hom.* I) y en Epifanio (*Raer*, LXII, 2,4s), y se caracteriza como un escrito herético de uso entre ascetas encratitas y naasenos, así como por sabelianos, que defendian una concepción modalista de la Trinidad.

No hay que confundirlo con un *Evangelio de los egipcios* cuyo verdadero título es *El gran libro del espíritu invisible*, obra gnóstica conservada en lengua copta y procedente del hallazgo de Nag Hammadi, que pretende haber sido redactada por el «gran Seth», tercer hijo de Adán, pero que es en realidad obra del maestro gnóstico Goguessos, apodado Eugnostos. Véase GNÓSTICOS, Evangelios.

BIBLIOGRAFÍA: M. Alcalá, *Los Evangelios de Tomás el Mellizo y María Magdalena* (EM 2000); J. Carter, *Evangelios apócrifos* (Editorial Sirio, Málaga 1998); P. Crépon, *Los evangelios apócrifos* (Edaf, Madrid 2000); R. Dunkerley, *Más allá de los Evangelios* (Plaza & Janés, Barcelona 1966); E. González Blanco, *Los Evangelios Apócrifos*, 3 vols. (Madrid, 1934, reimpresión Hyspamérica Ediciones Argentina, Madrid 1985, 2 vols.); H.-J. Klauck, *Los Evangelios apócrifos. Una introducción* (ST 2006); A. Puig, ed., *Los Evangelios apócrifos*, 2 vols. (Ariel, Barcelona 2008); A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (BAC 1956); P. Ramón Tragán, ed., *Evangelios apócrifos. Origen. Carácter. Valor* (EVD 2008); R.M. Trevijano, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (CN 2006).

III. HECHOS. Las historias apócrifas de apóstoles pertenecen a la literatura popular narrativa y en muchas ocasiones se asemejan a la primera literatura novelística de la época. Su razón de ser es rellenar el silencio del NT sobre los viajes y la actividad de los apóstoles, así como la necesidad de conocer más acerca de los primeros héroes cristianos y demostrar el carácter apostólico de algunas iglesias. Exaltan a los apóstoles por encima de la realidad y hacen de ellos personajes fantásticos dotados de poderes milagrosos en vida y aun muertos. Aunque pudiera haber un fondo real en algunos incidentes narrados, en su mayor parte carecen de valor histórico. Suelen proceder de círculos católicos, aunque no pocas veces también de comunidades heréticas de tipo gnóstico. Los Hechos heréticos pretenden difundir doctrinas heterodoxas recurriendo a la autoridad de algún apóstol. Aun cuando estos escritos heréticos recibieron más tarde una elaboración católica, no siempre han perdido su intención primitiva. Presentan muchos rasgos comunes con la antigua literatura heroica del paganismo, como la narración de hechos y de viajes (ambas cosas expresadas frecuentemente en los títulos originales), y los relatos de milagros. Dado el gran papel que conceden a la superstición, se convierten en divulgadores de creencias paganas realmente absurdas, pese a su origen cristiano. Es posible que entre toda la maraña de relatos increíbles y extravagantes se oculten noticias exactas de hechos reales, pero son muy difíciles de detectar.

1. *Hechos de Pedro*. Obra escrita a finales del siglo II o a comienzos del s III d.C., probablemente en Asia Menor. Narra cómo Simón el mago arrastró casi toda la comunidad de Roma a la apostasía cuando Pablo abandonó la Urbe para ir a evangelizar España. Cristo comisiona a Pedro, que se encuentra todavía en Jerusalén, para que vaya a Roma con el fin de oponerse a > Simón el mago. Al refutar al hechicero Pedro realiza toda clase de milagros, como hacer hablar a un perro, nadar a un arenque muerto, hablar a un bebé como si fuera un adulto y que varias personas se levanten de los muertos. De acuerdo con la narración, la enseñanza de Pedro sobre el ascetismo y la castidad causa la separación de muchas mujeres de sus esposos, lo que finalmente le trae dificultades con las autoridades, que se deciden a matarlo. Al principio cede a los ruegos de sus amigos y huye de Roma, pero Cristo le sale al encuentro y Pedro le pregunta a Jesús: «Señor, ¿a dónde vas?» (la famosa leyenda del *Quo Vadis?*). La respuesta es: «Voy a Roma para ser crucificado». Pedro entonces regresa a la ciudad y es crucificado cabeza abajo.

2. *Hechos de Pablo*. El conjunto de la obra se ha perdido, aunque se conserva en buena parte. Son conocidos desde hace mucho tiempo, aunque su admisión como parte integrante de los Hechos de Pablo es bastante reciente, los siguientes escritos: a) *Hechos de Pablo y Tecla*. El apóstol Pablo, cuya figura es descrita en el cap. 3, predica en Iconio y una doncella llamada Tecla se convierte a Cristo, abandonando a su prometido. Condenada a la hoguera, escapa a la muerte; más tarde, es

salvada de las fieras en Antioquía. Se bautiza a sí misma y muere finalmente en Seleucia. b) Respuesta de los corintios a 2 Cor, con una tercera carta de Pablo a la Iglesia de Corinto; c) *Martirio de Pablo*, en que el Apóstol, al ser decapitado en Roma bajo Nerón, salpica de leche el vestido del verdugo. Según Tertuliano, la obra fue compuesta como una novela apostólica por un presbítero de Asia Menor que perdió su dignidad a causa de una falsificación tal de la historia (*De baptismo* 17, 5). Es notable por su famosa descripción de Pablo como un hombre de baja estatura, calvo, de piernas curvadas, cejijunto y con una nariz prominente. Este escrito expresa una fuerte aversión al matrimonio y contiene varias presuntas bienaventuranzas del apóstol acerca de la castidad, incluyendo la que dice: «Bienaventurados son los que tienen esposa como si no la tuvieran, porque heredarán a Dios».

3. *Hechos de Juan*, redactado originalmente en griego, tal vez en Asia Menor, no ve la luz más tarde del siglo III. Narra los viajes del apóstol Juan, su estancia en Éfeso en dos ocasiones, donde obra muchos milagros y destruye el templo de Ártemis, así como su predicación sobre Cristo y su deceso. El relato está lleno de reminiscencias gnósticas, encratitas y docetas. Jesús aparece en 79 formas variables: joven y anciano, inmaterial y de cuerpo sólido (89-93); no precisa comer ni dormir (89); no imprime huellas al caminar (93); sus padecimientos no fueron reales y en la crucifixión fue como un fantasma (97-101).

4. *Hechos de Andrés*, redactado en la segunda mitad del siglo II y extendido por círculos heréticos. Aunque no es un producto directo de la gnosis, tiene ciertos puntos de contacto con ella. Contiene pensamientos de la filosofía helenística contemporánea y en ocasiones recuerda las ideas de Taciano.

5. *Hechos de Tomás*, escrito originalmente en siríaco, se difundió en círculos gnósticos y maniqueos. Debió componerse hacia finales del siglo II o en la primera mitad del siglo III. Son los únicos hechos apócrifos de los apóstoles que se conservan completos a pesar de su origen y contenido gnóstico. Tuvo gran difusión y fue reelaborado con impronta ortodoxa. El relato comienza con la famosa reunión de los apóstoles en Jerusalén en la que se distribuyeron los campos de misión del mundo. Tomás recibe la India como destino, pero rehúsa aceptar esta misión aun después de que Jesús se le aparece y trata de dispersar sus temores. El Señor entonces lo envía como carpintero al rey de la India, para quien trazó los planos de un magnífico palacio, además de llevar a cabo un ministerio lleno de lo milagros y hechos sobrenaturales: un pollino habla; una serpiente es obligada a absorber el veneno del cuerpo de un joven asesinado, con lo que vuelve a la vida; una joven muerta resucita y relata los horrores de su experiencia en el infierno; cuatro asnos salvajes son llamados como sustitutos de unas bestias de carga exhaustas y uno de ellos exorciza además un demonio de una mujer y de su hija; como consecuencia de su predicación y de la conversión de personas de la corte, Tomás es arrojado en un horno encendido, cuyo fuego se apaga de inmediato y del cual sale sano y salvo al día siguiente. El apóstol recibe la palma del martirio al ser atravesado su corazón por la espada de un pontífice pagano.

6. Otros *Hechos apócrifos* secundarios son a) *Hechos de Felipe*; b) *Hechos de Mateo*; c) *Hechos de Andrés y Mateo*; d) *Hechos de Pedro y Andrés*; e) *Hechos de Andrés y Pablo*; f) *Hechos de Bartolomé*; g) *Hechos de Simón y Judas*; h) *Hechos de Tadeo*; i) *Hechos de Bernabé*, etc.

BIBLIOGRAFÍA: *Hechos de Andrés y de Matías en la ciudad de los antropófagos. Martirio del apóstol san Mateo* (CN 2002); H.-J. Klauck, *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Una introducción* (ST 2008); A. Piñero y G. del Cerro Calderón, eds., *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, 3 vols. (BAC 2005-2012).

IV. CARTAS. Son relativamente escasas las epístolas apócrifas, pese a ser el género epistolar el

predominante del NT. Por razones que se desconocen, los autores de obras apócrifas juzgaron que había otros géneros más apropiados que las cartas para transmitir su pensamiento. Tal vez porque las espístolas son más difíciles de imitar que los Evangelios, los Hechos o los Apocalipsis. La mayoría del epistolario apócrifo carece casi de importancia; sin embargo, hay algunas obras que merecen ser mencionadas.

1. *Correspondencia entre Abgar de Edesa y Jesús*. El rey > Abgar V de Edesa, que gobernó del año 4 a.C. al 7 d.C., padece una enfermedad incurable y al oír hablar de los milagros de Jesús, le envía un mensajero con una carta. En ella le declara su fe en él como Hijo de Dios y le ruega que se dirija a Edesa para curarlo y encontrar protección contra las asechanzas de los judíos. Jesús promete enviarle a uno de sus discípulos para sanarlo. Este intercambio epistolar, que con seguridad fue escrito originalmente en siríaco, vería la luz en Edesa, sin duda con la intención de demostrar el origen apostólico de su iglesia.

BIBLIOGRAFÍA: *La leyenda de Abgar y Jesús* (CN 2001).

2. *Tercera carta de Pablo a los Corintios*, donde el apóstol refuta a los falsos maestros que rechazan la autoridad de los profetas y niegan la omnipotencia de Dios, la creación del hombre por una acción divina, la futura resurrección de la carne y la verdadera encarnación de Cristo en María. El conjunto constituye una parte de los mencionados Hechos de Pablo.

3. *Epístola a los de Laodicea*, de solo veinte versículos, escrita en latín sin dar evidencias de ser traducción de un texto griego anterior, está compuesta por giros tomados de las epístolas canónicas de Pablo, especialmente de la carta a los Filipenses. Aparece en Occidente a finales de la época patrística. Pretende ser la carta mencionada en Col. 4:16.

4. *3 Epístola a los Corintios* (cf. 1 Co. 5:9), que forma parte del apócrifo *Hechos de Pablo*.

5. *Correspondencia entre Pablo y Séneca*, conservado en más de trescientos manuscritos. Consta de ocho cartas breves atribuidas al filósofo romano L. Anneo Séneca y de seis cartas, todavía más breves, atribuidas a Pablo. Todas se hallan escritas en un mal estilo latino, muy pobre de expresión. Séneca admira ciertamente las doctrinas del Apóstol, pero echa de menos un estilo cuidado y por eso le envía un libro titulado *De verborum copia*, con el cual Pablo podrá aprender un latín mejor. Séneca lee al emperador Nerón fragmentos de las cartas del Apóstol y queda impresionado. Pablo ruega a Séneca, no obstante, que deje de hacerlo, pues de otro modo el Apóstol deberá arrostrar las iras de la emperatriz Popea. Séneca se queja del incendio de Roma y de los martirios infligidos a los cristianos. Este intercambio epistolar podría haber sido escrito en la segunda mitad del siglo IV.

6. *Carta de Bernabé*, escrito atribuido al apóstol de este nombre, aunque la carta misma nunca lo pretende. Es en realidad un tratado teológico en forma epistolar compuesto a partir de diversas fuentes y parecido a la carta a los Hebreos. Enseña que las disposiciones de Dios sobre sacrificios, circuncisión y restricciones alimenticias de la Ley nunca tuvieron un sentido literal, sino que revestían un elevado contenido espiritual, ya que, en lugar de ceremonias externas, Dios exigía una actitud interna. Al interpretar los judíos estos mandamientos al pie de la letra fueron seducidos por un ángel maligno y, en consecuencia, desconocieron la voluntad de Dios. El autor abunda en la interpretación > alegórica de la Escritura y así encuentra alusiones cristológicas en lugares y figuras del AT que difícilmente podrían serlo. La carta es un testimonio excepcional sobre la discusión entre el judaísmo y el cristianismo en la primera época de la Iglesia. Sin duda el escrito se originó en la primera mitad del siglo II. Durante algún tiempo fue considerado canónico por algunas iglesias.

V. APOCALIPSIS. Entre las producciones de este género literario merecen ser citadas especialmente la Ascensión de Isaías, los Apocalipsis de Pedro y de Pablo, así como el Pastor de Hermas.

1. *Apocalipsis de Pedro*, el más importante de los Apocalipsis apócrifos cristianos. Se debe distinguir del Apocalipsis de Pedro gnóstico, descubierto en 1946 en Nag Hamadí. Se ha conservado en parte en un fragmento griego descubierto en 1886 en la tumba de un monje cristiano de Akhmim (Alto Egipto), como también en una traducción etíope conocida desde 1910, que se considera más cerca del original que el fragmento griego. Este Apocalipsis, que alcanzó gran circulación y mucha estima, es digno de destacar por sus vívidas descripciones de los castigos concretos que sufren los condenados por sus pecados específicos. Son atormentados por demonios con serpientes, gusanos y buitres sobre ruedas incandescentes y ríos de fuego. Incluye además una breve descripción del paraíso de los redimidos, perfumado y lleno de frutos. Debió componerse en el siglo II.

2. *5 Esdras*. Idéntico al 4 Esdras 1 y 2 en los mss. latinos. Contiene una invectiva contra el pueblo judío «duro de cerviz» por causa de sus pecados muy al estilo del AT, así como promesas consoladoras a los cristianos, el nuevo pueblo de Dios.

3. *6 Esdras*. Idéntico al 4 Esdras 15 y 16 en los mss. latinos. Estos 2 capítulos describen la suerte y la destrucción total que viene a «toda la redonda tierra» por causa de la maldad. Pero Dios librará a sus elegidos de esos días de terrible desolación.

4. *Oráculos sibilinos cristianos*. Los oráculos sibilinos habían ejercido gran influencia en el mundo pagano antes de la era cristiana. En ellos la Sibila daba a conocer la voluntad de los dioses. Como no estaban sometidos a ningún control, tanto los judíos helenísticos como los cristianos se sirvieron de ellos para sus propagandas haciendo interpolaciones o componiendo otros nuevos sobre los modelos antiguos. Los libros 6 al 8 son puramente cristianos. El 6 contiene un himno a Cristo y al bendito > árbol sobre el que fue «extendido». El 8 comienza con un anuncio de condenación de la depravada y atea Roma. Luego sigue un canto sobre el triunfo escatológico de Cristo. El libro concluye con un himno a Dios y al Logos que se encarnó.

5. *Apocalipsis de Pablo*. Libro de finales del siglo IV o V d.C. que pretende explicar lo que Pablo vio cuando fue «arrebatado hasta el tercer cielo» (2 Co. 12:2-4). Describe la «ciudad de Cristo» con sus 12 muros, 12 torres, 12 puertas y 4 ríos. Allí encuentra a muchos santos del AT y a María la madre de Jesús. Luego se le muestra la terrible condenación de varias clases de pecadores, cuyos suplicios son atenuados durante la noche y el domingo.

6. *Cartas de los apóstoles*, epístola dirigida por los apóstoles a la Iglesia que contiene las revelaciones de Cristo durante el tiempo que media entre la Resurrección y la Ascensión. Se narra el descenso a los infiernos, la Ascensión de Cristo a través de los siete cielos y su revestimiento de forma angélica; los signos cósmicos de la venida de Cristo y la cruz gloriosa. La obra procede seguramente de una corriente judeocristiana ortodoxa emparentada con la tradición joánica y probablemente del Asia Menor.

7. Otros apocalipsis de menor importancia son: a) *Apocalipsis de Tomás*. Profecía de las «señales que ocurrirán al fin del mundo», pretendidamentes revelada al apóstol. Probablemente fue escrito en latín hacia el siglo V; b) *Apocalipsis de Esteban*, obra maniquea condenada en el siglo VI d.C. por el *Decretum Gelasianum* juntamente con los Apocalipsis de Pablo y de Tomás; c) *Apocalipsis de la Virgen*. Narra los tormentos de los condenados que vio la Virgen María.

VI. CONCLUSIÓN. Los apócrifos del NT constituyen una fuente de estudio muy importante en tanto que confirmación de la historia canónica y reflejo del ambiente literario en que nacieron los escritos del NT, así como por el influjo que han tenido en la formación de tradiciones religiosas populares y porque descubren muchos rasgos heréticos interesantes para la historia del primitivo cristianismo y para la historia de la Iglesia en general. Carecen de utilidad, no obstante, como noticias fidedignas sobre la historia de Jesús y su mensaje, o sobre otros personajes del NT.

A. ROPERO

APOLOGÍA

Gr. 627 *apología*, ἀπολογία = «defensa verbal»; vb. 626 *apologéomai*, ἀπολογέομαι = «defenderse». Vocablo procedente del ámbito jurídico. Se refiere a la vista de las causas y procesos judiciales; en el terreno religioso significa la defensa de la fe ante sus impugnadores. Jesús exhorta a sus discípulos ante las persecuciones inminentes, para que cuando hayan de ser llevados, les dice, a «las sinagogas y a los magistrados y autoridades, no estéis preocupados de cómo o qué responderéis, o qué habréis de decir. Porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que se debe decir» (Lc. 12:11; cf. 21:12). En este contexto de persecución, encarcelamiento y juicio ante tribunales, tanto sinagogales como romanos, se hace referencia a la apología o defensa de los apóstoles detenidos: «Hermanos y padres, oíd ahora mi defensa ante vosotros», dice Pablo ante las autoridades de Jerusalén (Hch. 22:1). Otro tanto hizo ante el tribuno Lisias: «Sabiendo que por muchos años has sido juez de esta nación, con confianza expondré mi defensa» (Hch. 24:10; cf. 25:8,16; 26:1,2,24). Pablo no se limita a defenderse de los cargos que pesan sobre él, sino que con determinación aprovecha la ocasión para confesar su fe a fin de ganar a los oyentes para la causa del Evangelio. Pablo demuestra la falsedad de las acusaciones de quienes quieren hacer de él un agitador sin respeto a las leyes ni al orden público, y se presenta como el predicador de una nueva fe capaz de captar el interés y hasta la adhesión de los magistrados (Hch. 26:28).

Tal es el fundamento de la apologética cristiana, que en principio busca evidenciar la falacia de las acusaciones de sus enemigos, esclarecer la naturaleza de sus creencias y demostrar la lógica interna de sus doctrinas, de tal modo que pueda ser recibida por personas ilustradas. Es tanto legitimación racional como proclamación misionera. Su propósito es confirmar a los creyentes tanto como dar motivos de fe a los incrédulos. Para el apóstol Pablo, su apostolado y misión no son sino un aspecto de la defensa cristiana: «He sido puesto para la defensa del evangelio» (Fil. 1:16).

Por su parte, el apóstol Pedro exhorta a los cristianos a «estar siempre dispuestos a dar razón [*apologían*, ἀπολογίαν] de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones» (1 P. 3:15). La apología es aquí definida como «respuesta» y «explicación». Sometidos a la calumnia y la persecución, los cristianos de los primeros siglos estuvieron vivamente interesados en responder a sus impugnadores, al tiempo que pretendían convencer incluso a sus perseguidores para que vieran la verdad de la fe y la abrazaran. Fue la edad dorada de los apologistas, los primeros sistematizadores del pensamiento y la teología cristiana. Los más conocidos son Arístides, Justino, Tertuliano, Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes, que dieron a la apología rango de género literario y teológico.

BIBLIOGRAFÍA: E. Bosetti, “Apología”, en *DTF* II, 8-121; R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad* (Sígueme 1989); P. Hoff y D. Miranda, *Defensa de la fe* (EMH 1997); U. Kellermann, “ἀπολογέομαι, *apologéomai*, defenderse”, en *DENT* I, 411-413; Johannes-Baptist Metz, “Apologética”, en *SM* I, *361-375*; M. Nicolau Pons, “Apologética”, en *GER* 2, 483-491; R.B. Ramsay, *Certezas*

de la fe (CLIE 2006); A. Ropero, *Filosofía y cristianismo* (CLIE 2001).

APOLIÓN

Gr. 623 *Apollýon*, Ἀπολλύων = «destructor, exterminador». Nombre del ángel del abismo, «rey de las langostas infernales» (Ap. 9:1-11) equivalente al heb. > Abadón. Se encuentra también en la literatura apócrifa y probablemente es una derivación del nombre del dios griego de la peste *Apollon*, Ἀπόλλων (Esquilo, *Ag*. 1018) o Apolo, que tenía la doble propiedad de «belleza» y «fuego», referencia a su fuerza destructiva. De hecho, el vb. *apóllymi*, ἀπόλλυμι, significa «destruir» y se emplea en la poesía griega en referencia a Apolo: «Apolo, destructor mío» (*Apollon, apollýon emû*, Ἀπόλλων, ἀπολλύων ἐμοῦ). Juan, por lo tanto, estaría haciendo una referencia despectiva al dios griego y a los emperadores que reivindicaban una relación especial con él. «El hecho de llamar Apolión al rey del infierno sería una manera críptica de decir que los emperadores como Domiciano, a quienes les gustaba ser considerados como la encarnación de Apolo, eran de hecho una manifestación de los poderes del Averno. La hipótesis de la alusión cobra fuerza con la observación de que la langosta era uno de los símbolos del dios Apolo» (Mounce).

Por otra parte, Juan presenta así un marcado contraste entre la salvación de Dios, *sotería*, σωτηρία, y la condenación escatológica, *apóleia*, ἀπώλεια. Véase ABADÓN, PERDICIÓN, SATANÁS.

BIBLIOGRAFÍA: E. L. Carballosa, *Apocalipis* (PE 1997); R.H. Mounce, *Comentario al libro de Apocalipsis* (CLIE 2007).

APOLONIA

Gr, 624 *Apollonía*, Ἀπολλωνία. Ciudad de la provincia de Macedonia, situada cerca de Anfípolis en la vía Tracia, el camino romano a Tesalónica. La ciudad recibió su nombre en honor de Apolo (*Apollon*, Ἀπόλλων), dios solar griego adoptado por los romanos. Pablo pasó por Apolonia en su segundo viaje misionero (Hch. 17:1).

APOLOS

Gr. 625 *Apollós*, Ἀπολλῶς. Judío nacido en Alejandría, elocuente (*aner logios*, ἀνὴρ λόγιος) y versado en las Escrituras hebreas (Hch. 18:24). Al parecer, solo tenía noticias del bautismo de Juan y algo de la vida de Cristo, a pesar de lo cual enseñaba diligentemente todo lo que sabía relativo a Jesús (*ta perí tu Iesû*, τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ), en especial los textos mesiánicos que él veía cumplidos en la persona y obra del Maestro de Galilea: «Pues refutaba vigorosamente a los judíos en público, demostrando por medio de las Escrituras que Jesús era el Cristo» (Hch. 18:28). En Éfeso fue instruido con mayor detalle por Priscila y Aquila (Hch. 18:25). Sin duda, Apolos era judío helenista, es decir, un hombre abierto a las corrientes culturales del mundo grecorromano, y tenía interés en ir a Grecia a extender el conocimiento del Evangelio. Recibió el respaldo y la aprobación de los hermanos, que «escribieron a los discípulos que le recibiesen» (v. 27). Su ministerio le hizo muy popular en Corinto —«fue de gran provecho a los que mediante la gracia habían creído»—; y debió formarse un grupo de discípulos en torno a sus ideas, al igual que otros en torno a las del apóstol Pablo y también de Pedro, dando lugar a rivalidades inevitables (1 Cor. 3:4-8).

El apóstol Pablo escribió a los corintios disgustado, acusándoles de > «carnales», ya que en el plan divino y la obra de Dios, «ni el que planta es algo, ni el que riega; sino Dios, quien da el crecimiento». Todos, Pablo, Pedro, Apolos, no eran sino siervos (*diákonoi*, διάκονοι) de Cristo. Es

evidente que la formación de estos grupos se debió a la reacción instintiva propia de la naturaleza humana que nos invita a agruparnos en torno a aquellos que admiramos y con los que congeniamos, incluso con falta de visión de conjunto respecto a la aportación de otros, y sin el conocimiento ni la aprobación de los interesados, como el mismo apóstol da a entender: «Hermanos, todo esto lo he aplicado a mí y a Apolos como ejemplo por causa de vosotros, para que aprendáis en nosotros a no pasar más allá de lo que está escrito, y para que no estéis inflados de soberbia, favoreciendo al uno contra el otro» (1 Cor. 4:6).

Quizá el grupo reunido en torno a las ideas de Apolos representase una especie de «filosofía de la Escritura», con una inclinación a la especulación propia del espíritu griego. Tal vez se aluda a ellos al decir «los griegos buscan sabiduría» (1 Cor. 1:22). El apóstol admite la sabiduría, pero «la sabiduría de Dios» tal como se manifiesta en Cristo (v. 24), quien no es solo Σοφία o Λόγος mediante el cual Dios habla al hombre, sino el propio Dios manifestado en la debilidad de la carne y muerto (v. 23). Cristo crucificado es tanto «el poder de Dios» como «la sabiduría de Dios».

Aparte de unas breves referencias en 1 Cor. 16:12 y Tit. 3:13, no sabemos nada más de Apolos. Muchos, entre ellos Lutero, piensan que fue el autor de la Epístola a los Hebreos. Véase ALEJANDRÍA, FILOSOFÍA, PABLO, SABIDURÍA.

APOSENTO ALTO

Gr. 508 *anógeon*, ἀνώγεον = «sobre la tierra», es decir, «segunda planta». Las casas hebreas tenían en la parte superior una habitación o aposento que aprovechaba la brisa suave para refrescarse, generalmente construida en el techo y que por lo regular estaba comunicada por una escalera privada con el resto de las habitaciones. En algunos libros de la Biblia esta expresión se traduce por «sala de verano, de recepción, cámara» o también «desván» (Jue. 3:20-24; 1 R. 17:19-23). Era, en general, la habitación más ventilada y más cómoda de la casa y se usaba especialmente en verano (2 R. 23:12). Se consideraba morada idónea para huéspedes respetados o distinguidos (1 R. 17:20; 2 R. 4:10, 11; Mc. 14:15; Hch. 1:13; 9:37; 20:8).

APOSTASÍA, APÓSTATA

Hb. 5493 *shub*, שוב = «volver»; 5637 *sarar*, סרר = «apartarse»: «Como becerra cerrera se *apartó* Israel» (Os. 4:16); gr. 646 *apostasía*, ἀποστασία = «vuelta atrás, recaída», del vb. 868 *aphístemi*, ἀφίστεμι = «apartarse»; «no somos de los que se *vuelven atrás*» (*hypostello*, ὑποστέλλω, He. 10:39); sust. gr. *apostates*, ἀποστάτης = «rebelde, renegado»; lat. *apostasia;* vb. *apostatāre*.

Por apostasía se entiende el rechazo o renuncia a la propia religión o creencia, sea verbal o virtualmente mediante hechos. En el AT abundan los casos de apostasía debidos a la increduilidad y olvido de Dios y de su Ley, y normalmente vinculados a infidelidades y adulterios de tipo moral y religioso. La historia del pueblo de Israel está así entretejida de continuas apostasías que desembocan en la ruina final. Los profetas y hagiógrafos entienden los desastres nacionales como consecuencia fatal de la apostasía e infelidad de Israel, que se aparta de los caminos de Dios para seguir los suyos propios, caminos que conducen a la muerte (cf. Sal. 125:5; Is. 56:11; Jer. 17:13; Sof. 1:6). Para evitar que la historia se repitiera, los judíos que regresaronn del exilio de Babilonia con Esdras y Nehemías establecieron como principio de su identidad nacional la obediencia estricta a la Ley de Moisés, para lo cual renovaron solemnemente la > Alianza, con una lectura pública del libro de la Ley.

El término *apostasía*, ἀποστασία comenzó a usarse en Israel a resultas de la > helenización, cuando una facción de la sociedad judía se hizo partidaria de adoptar la cultura griega. En la literatura intertestamentaria se aplica la palabra apostasía a los hechos relacionados con el abandono de la fe en Yahvé, especialmente cuando > Antíoco IV (175-164 A.C.) quiso imponer cambios en la fe y las costumbres israelitas (cf. 1 Mac. 1:11, 15, 43; 2:15). A esta época se debe el uso técnico de «apostatar» en Israel, entendido como rechazo o negación de la Ley de Moisés. Pablo fue acusado de apostasía por creerse que enseñaba a los judíos de la diáspora a que se apartaran de Moisés (Hch. 21:21). Ciertamente, el apóstol Pablo enseñaba tanto a judíos como gentiles que ya no estaban sometidos a la ley de Moisés, sino a la ley de la libertad de Cristo (cf. Gal. 3:23-25), lo cual para un judío estricto judío constituía apostasía de la «fe de los padres».

En un sentido general, hubo casos de apostasía también desde muy pronto en el cristianismo primitivo. Ya en vida de Jesús muchos de sus seguidores le dieron la espalda en señal de rechazo a su enseñanza (Jn. 6:67) como consecuencia de la falta de fe (v. 65), algo que el propio Jesús había anticipado. En la literatura apostólica abundan las advertencias contra la apostasía: «No haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo» (Heb. 3:12; cf. 10:26, 28), así como las exhortaciones a mantenerse firmes en «la fe que ha sido una vez dada a los santos» (Jud. 3). En las Cartas Pastorales es común la preocupación por la apostasía que se generalizará en los últimos tiempos (1 Ti. 4:1-3; 2 Ti. 2:5) y que significa un abandono de la fe. La epístola a los Hebreos se refiere en forma especial al peligro de que en determinadas circunstancias los cristianos apostaten de la fe (Heb. 2:1-3; 3:12-19; 6:1-9; 10:26:39). En los escritos de san Juan es posible discernir una primera referencia a la existencia de apóstatas en la Iglesia, a los que el apóstol denomina «anticristos»: «Salieron de entre nosotros, pero no eran de nosotros» (1 Jn. 2:18-19).

En uno de sus escritos más tempranos, el apóstol Pablo dice que el Día del Señor se caracterizará por «la apostasía» (*he apostasía*, ἡ ἀποστασία, 2 Ts. 2:3) o deserción generalizada de la fe (cf. Mt. 24:10-13), solo detenida en el momento presente por un obstáculo innominado (*to katekhon*, τὸ κατέχον, *ho katekhon*, ὁ κατέχων, vv. 6, 7). Véase HEREJÍA, INFIDELIDAD, PERSECUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: B.J. Oropeza, *Paul and Apostasy: Eschatology, Perseverance, Falling Away in the Corinthian Congregation* (Cascade 2007); Id., *In the Footsteps of Judas and Other Defectors: Apostasy in the New Testament Communities*, vol. 1 (Cascade 2011); Id., *Jews, Gentiles, and the Opponents of Paul. Apostasy in the New Testament Communities, vol. 2* (Cascade 2012); Id., *Churches under Seige of Persecution and Assimilation. Apostasy in the New Testament Communities, vol. 3* (Cascade 2012).

APÓSTOL

Gr. 652 *apóstolos*, ἀπόστολος, del gr. *apostello*, ἀποστέλλω, que significa «enviar en pos de sí» o «de parte de», tiene el sentido básico de «mensajero delegado» y se corresponde con el arameo *salíah* (pl. *seleluhin*), que a su vez se deriva del hebreo *salúah*.

1. Terminología.
2. Uso judío.
3. Uso cristiano.
4. Llamamiento.
5. Autoridad

I. TERMINOLOGÍA. En el mundo griego el verbo *apostello* tenía un sentido no teológico ni religioso, sino profano. En el gr. ático la palabra *apóstolos* se utilizaba en el mundo marinero como

intensificación de *stolos*, στόλος = «flota, escuadra», para indicar la nave de carga, la expedición naval o su comandante. Por extensión, se aplicó a un grupo de «colonos» (Dionisio de Halicarnaso), en cuanto que transportados por un navío. También se utilizó para referirse a la carta de presentación o la factura comercial, el «billete». En el ámbito jónico, lo encontramos dos veces para indicar al enviado como persona particular, unido además la primera vez al sustantivo «heraldo» (gr. *kéryx*, κῆρυξ). Heródoto lo aplica en primer lugar a un emisario-negociador enviado de Sardes a Mileto para tratar de un armisticio, y en segundo lugar a Aristágoras, enviado a Esparta por las ciudades jónicas para conseguir de ellas ayuda. Estos dos textos de la prosa jónica son los únicos en todo el ámbito lingüístico griego en los que *apóstolos* significa un emisario dotado de plenos poderes. Al verbo *apostelléîn*, ἀποστελλεῖν se unió con mucha frecuencia el concepto de comunicación de poder a fin de designar embajadores plenipotenciarios. *Apostelléîn* devino principalmente término técnico de comunicación de autoridad por parte de la divinidad, tal como lo utiliza sobre todo Epicteto al hablar de la misión de los cínicos enviados por Zeus. En general, el significado gr. fundamental es impersonal y pasivo, «alguien que es enviado». En papiros contemporáneos a los escritos del NT *apóstolos* tiene el sentido de letra de cambio, papel de consigna, pasaporte. Los griegos tenían otras palabras para designar este concepto: *ángelos*, ἄγγελος, *kéryx*, κῆρυξ, *pempo*, πέμπω, *presbeutés*, πρεσβευτής, etc.

II. USO JUDÍO. El AT conocía el uso de embajadores que debían ser respetados como la autoridad que los enviaba (2 Sm. 10:2ss.); los profetas ejercen misiones del mismo tenor al ser enviados por Dios (cf. Is. 6:8; 61, 1ss; Jer. 1:7), pero nunca reciben el titulo de apóstol. En la LXX. *apóstolos* solo aparece en 1 R. 14:6 como traducción del participio pasivo del heb. *shalaj*, שלח, con el significado de «enviar». La LXX tradujo ordinariamente con el verbo gr. *apostello*, ἀποστέλλω, o con el compuesto *exapostello*, ἐξαποστέλλω el verbo hebreo *shalaj*, preferido al sinónimo gr. *pempo*, πέμπω —frecuente en Lucas—, precisamente porque el original hebreo no indicaba el envío en sí, sino que subrayaba el encargo o investidura del enviado, que adquiría para aquella tarea concreta y determinada la misma autoridad que aquel que lo enviaba (cf. Jos. 1:16; 1 R. 20:8; 21:10; 2 R. 19:4); especialmente la LXX indica con este verbo la misión de los profetas de Israel para hablar en nombre de Dios (cf. Ex. 3:10; Jue. 6:8, 14; Is. 6:8; Jer. 1:7; Ez. 2:3; Ag. 1:12; Zac. 2:15; 4:9; Mal. 3:23). Los Evangelios sinópticos utilizan siempre el verbo *apostello* para reflejar este concepto.

El verbo heb. *shalaj* significa no solo «enviar» en el sentido de «despachar», sino «enviar con autoridad». La dignidad y el prestigio del enviado o emisario dependían totalmente de la autoridad del que lo enviaba, según un viejo principio que decía que el enviado de un hombre es como ese mismo hombre. Como verbo se utiliza en el judaísmo postexílico para describir la misión de los magistrados, levitas y sacerdotes de Yahvé, enviados para que enseñasen en las ciudades de Judá (2 Cro. 17:7-9). Los que estaban investidos de tal poder o autorización (*shaliaj*, שָׁלִיחַ) eran jurídica y personalmente representantes de quien los enviara. Al parecer, Jesús hizo uso de este concepto al enviar a algunos de sus discípulos (Mc. 6:7), no como simples mensajeros, sino más bien como representantes suyos jurídica y personalmente.

El judaísmo rabínico, después del año 70 d.C., conoce la institución de los *selúhim* o enviados, cuyo uso parece muy anterior, según los textos mismos del NT. Pablo pide cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de perseguir a los seguidores de Jesús (Hch. 9:2): es un delegado oficial provisto

de credenciales legales (cf. Hch. 28:21). La Iglesia seguirá esta costumbre cuando desde Antioquía y Jerusalén envía a Bernabé y a Silas con sus cartas (Hch. 15:22), o hace a Bernabé y a Pablo sus delegados (Hch. 11:30; 13:3; 14:26; 15:2); Pablo mismo envía a dos hermanos que son los *apóstoloi* de las Iglesias (2 Cor. 8:23). El término arameo *shaliaj* está atestiguado en el tiempo y uso que Jesús hace de él (Jn. 13:16).

II. USO CRISTIANO. A juzgar por el empleo de la época, el «apóstol» no es en primer lugar un misionero o un hombre del Espiritu, ni siquiera un testigo, sino un «emisario», un «delegado», un «embajador plenipotenciario». El sustantivo *apóstolos* aparece 80 veces el NT: 35 en las diversas cartas paulinas, incluidas las pastorales y la carta a los Hebreos; 34 en Lucas (6 en el Evangelio y 28 en los Hechos); 2 en Marcos, y una sola en Mateo (10:2). También una sola —y con sentido bastante vago —en Juan (13:16) y tres en el Apocalipsis (2:2; 18:20; 21:14).

Como título se aplica a numerosos personajes: los doce discípulos escogidos por Jesús para fundar su Iglesia (Mt. 10:2; cf. Ap. 21, 14), así como Pablo, «apóstol de los gentiles» por excelencia (Ro. 11:13). Pero se señalan también, como indica el mismo Pablo, «los otros apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas... y Bernabé». (1 Cor. 9:5s), todos los cuales llevan el mismo titulo; así pues, junto a Pedro y a los > Doce tenemos a «Santiago y los apóstoles» (1 Cor. 15:5ss; cf. Gal. 1:19). Se hace mención además del > carisma del apostolado (1 Cor. 12:28; Ef. 4:11). El Apocalipsis previene contra «los que se dicen apóstoles, pero no lo son» (Ap. 2:2), y Pablo menciona a algunos «falsos apóstoles» (2 Cor. 11:13; cf. 1 Cor. 9:4-6).

Apóstolos se convirtió muy pronto en un término técnico para indicar a todos los «enviados», primero por el Jesús terreno y resucitado, y luego por las primeras comunidades cristianas; designa tanto a los Doce como a los otros enviados a las distintas comunidades judeocristianas y gentiles.

En los Evangelios sinópticos el nombre «apóstol» aparece raramente con el sentido de «enviado». Una vez nada más en Mateo y Marcos. Solo en las cartas de Pablo y en los Hechos de los Apóstoles el nombre «apóstol» adquiere su sentido técnico de enviado o mensajero delegado, lo cual otorga al vocabo un sentido nuevo y original. El paralelo griego del apóstol del NT es el *katáskopos* de los cínicos estoicos. El cristianismo, como en tantos otros casos, dio un sentido nuevo al término «apóstol», hasta el punto de que no se tradujo al latín eclesiástico, sino que se transcribió como palabra extranjera. Lucas es el único autor del NT que restringe el concepto de «apóstoles» a los Doce, no así el de > «discípulos». El resto de los evangelistas designan a los apóstoles con el término griego *mathetaí*, μαθεταί = «discípulos», o simplemente *dódeka*, δώδεκα = «los doce»; y después de la traición de Judas, *héndeka*, ἕνδεκα = «los once» (Mt. 28:16; Mc. 16:14; Lc. 24:9; Hch. 1:26, 2:14). Los Doce se distinguen del grupo más amplio de discípulos y apóstoles, ya que se reserva para ellos el testimonio autorizado de la vida terrenal de Jesús desde su primera aparición pública, y especialmente de su Resurrección (Hch. 1:22, cf. Lc 24:36-39). Al establecerse este criterio para el apostolado, solo se puede llamar «apóstoles» a los Doce propiamente hablando. Esta realidad se manifiesta del modo más claro en la elección de > Matías. Según Lucas, al apostolado accede únicamente, no solo el testigo de la Resurrección, sino también del ministerio público de Jesús. La dificultad que se plantea en tal caso es que Pablo no podría entonces ser designado como apóstol. Sin embargo, Lucas en una ocasión llama «apóstol» a Pablo, junto con Bernabé (Hch. 14:14). De hecho, la Iglesia celebra desde la Alta Edad Media hasta el día de hoy la fiesta de San Bernabé apóstol (véase «Pablo» en la siguiente entrada).

IV. LLAMAMIENTO. Jesús comienza su ministerio público llamando a un puñado de pescadores

para que abandonen sus faenas habituales, le sigan y se conviertan en pescadores de hombres (Mt. 4:18-22). Con el tiempo escoge a doce para que estén con él y para que, como él, anuncien el Evangelio, expulsen a los demonios (Mc. 3:14) y hablen en su nombre (Mc. 6:6-13) revestidos de su autoridad: «El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió» (Mt. 10:40). A ellos encarga la distribución de los panes multiplicados milagrosamente en el desierto (Mt. 14:19) y les inviste de autoridad especial sobre la futura comunidad que habrán de dirigir (Mt. 16:18; 18:18). Todo ello los establece como fundamento, guía y colectivo pastoral del nuevo Israel, simbolizado por el número Doce.

V. AUTORIDAD. Los apóstóles representan el eslabón entre el Jesús histórico y la Iglesia que se va constituyendo; son los testigos privilegiados de la salvación de Dios en Cristo, hasta tal punto que la comunidad cristiana se concibe como un cuerpo edificado «sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo Jesucristo mismo la piedra angular» (Ef. 2:20). La apostolicidad es la garantía de la verdad de la Iglesia frente a las comunidades cismáticas y heréticas, ya que conlleva el mantenimiento de las doctrinas originales sin adulteraciones ni añadidos (Hch. 2:42; 1 Cor. 15:3; Gal. 1:9). La función de los doce apóstoles es única, irrepetible y fundamental para la Iglesia, restringida a ese círculo concreto e inamovible hasta el fin de los tiempos, ligando la Iglesia de los siglos posteriores a la enseñanza apostólica primigenia y canónica. Véase DISCÍPULO; APÓSTOLES, Los Doce; AUTORIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: M. Balagué, “Apóstol”, en *EB* I, 602-603; J.A. Bühner, “ἀποστέλλω, *apostéllo*, enviar”, y “ἀπόστολος, *apostolos*, enviado”, en *DENT* I, 425-438; E. von Eicken y D. Müller, “Apóstol”, en *DTNT* I, 139-146; P. Franquesa, “Apostolado”, *EB* I, 604-611; G. Cornfeld, “Apóstol”, en *EMB* I, 89-91; W. Dych, “Apóstol”, en *SM* I (Herder 1961); José Grau, *El fundamento apostólico* (EEE 1966); E.M. Kredel, “Apóstol”, en *DTB*, 98-105; E.M. Kredel y A. Kolping, “Apóstol”, en *CFT* I, 136-152; Alfred Kuen, *Ministerios en la Iglesia* (CLIE 1995); R. Latourelle, “Apóstol”, en *DTF*, 126-127; G. Leonardi, “Apóstoles”, en *DTB* (Herder 1967); Xavier Léon-Dufour, “Apóstoles”, en *VTB*; 82-86; D. Müller, “Apóstol”, en *DTNT* I, 39-46; E. Pascual Calvo, “Apóstoles”, en *GER* II, 517-520; VV.AA., *El ministerio y los ministerios según el NT* (Cristiandad 1975).

A. ROPERO

APÓSTOLES, Los Doce

La expresión «Doce Apóstoles» parece ser el resultado de dos vocablos, los «doce» (gr. *dódeka*, δώδεκα), que procede de Cristo mismo, y «apóstoles», en uso en la comunidad primitiva.

1. Identidad.
2. Hechos.
3. El caso de Pablo.

I. IDENTIDAD. En los Evangelios sinópticos se dice que desde el principio de su ministerio Jesús llamó a algunas personas, en número de doce, para instruirles de un modo especial con vista a una misión (Mc. 3:14). Lucas, para quien el término tiene el sentido técnico adquirido posteriormente, aclara que los llamó «apóstoles»: «Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos y de ellos escogió a doce, a quienes también llamó apóstoles» (Lc. 6:13). El llamamiento de los doce apóstoles se describe casi con las mismas palabras en los sinópticos (Mt. 10:1-4; Mc. 3:13-19; Lc. 6:12-16), lo cual indica que son literariamente dependientes.

El Evangelio de Juan, si bien menciona varias veces a «los doce», en ningún momento de su redacción recoge la lista de sus nombres, aunque algunos de ellos son citados en diversas partes de su texto por acontecimientos puntuales referidos a cada uno de ellos, pero sin darles el título de «apóstoles». Juan presupone que los lectores conocen el grupo tradicional de los doce, que se

presentan como los elegidos por el mismo Jesús y de los cuales hay uno que lo traicionará (6:70-71). Conoce de nombre a ocho por lo menos de sus componentes: Simón, Andrés, Natanael, Tomás, Santiago, Judas de Santiago y Judas Iscariote (1:35-51; 6:5; 12:21-22; 14:22; 21:1-2).

El número doce no es caprichoso, sino que guarda relación con las doce tribus de Israel y sus cabezas representativas, los > Patriarcas. Por ello podemos decir que la elección de doce apóstoles tiene un evidente sentido escatológico: apunta a la reunión del nuevo pueblo de Dios en el Reino inminente. Representan a las doce tribus del nuevo Israel que se sentará en el banquete del final de los tiempos para juzgar a las doce tribus del antiguo Israel (Mt. 19:28). Tal es la razón por la que en la llamada última cena son estos doce los que acompañarán a Jesús en aquellos momentos de tribulación, como anticipo del banquete final anunciado en el Evangelio de Lucas: «Y vendrán de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios» (Lc. 13:29). La elección de un duodécimo apóstol en sustitución del caído Judas aparece indispensable para que se descubra en la Iglesia naciente la figura del nuevo Israel (Hch. 1:15-26). Los Doce son para siempre el fundamento de la Iglesia: «El muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del cordero» (Ap. 21:14, cf. Ef. 2:20). Ellos representan el eslabón entre el Jesús histórico y la Iglesia naciente; son los primeros que reciben la misión autoritativa y aparecen como testigos privilegiados de la salvación de Dios en Cristo.

Las listas de los Apóstoles aparecen en los Sinópticos y en los Hechos. En todos los casos, los nombres de los Doce están distribuidos en grupos de cuatro. Los cuartetos están presididos siempre por el mismo apóstol: Pedro en el primero, Felipe en el segundo y Santiago de Alfeo en el tercero. Juan forma parte del primero de los cuartetos, constituido por las dos parejas de hermanos, Simón Pedro y Andrés, Santiago y Juan. En Mateo y Lucas, Juan figura en la cuarta posición; en Marcos, en la tercera; en los Hechos, en la segunda. El protagonismo especial de Pedro y Juan en los acontecimientos narrados en los Hechos es el motivo probable de que ambos discípulos figuren emparejados en primer lugar. De esta manera queda quebrada la asociación familiar de las dos parejas de hermanos, avalada por los textos de Mateo y de Lucas. Las comparación de las listas registradas en los Sinópticos presentan algunos problemas, dadas las diferencias que se aprecian en ellas:

Simón Pedro	Simón, al cual llamó Pedro
Santiago hijo de Zebedeo	Andrés, hermano de Pedro
Juan el hermano de	Santiago hijo de Zebedeo
Andrés, hermano de Pedro	Juan hermano de Santiago
Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé
Mateo el publicano	Mateo
Tomás	Tomás
Santiago hijo de Alfeo	Santiago hijo de Alfeo
Tadeo, también llamado Lebeo	Simón llamado el Zelote
Simón el cananita	Judas hijo de Jacobo

Judas Iscariote	Judas Iscariote
(Mc. 3:16-19; Mt. 10:2-4)	(Lc. 6:13-16)

Los nombres ofrecidos en estas listas se prestan a confusión y crean ciertas dificultades a la hora de establecer la identidad de algunos de ellos. El Evangelio de Juan, como dijimos, menciona varias veces a «los Doce», pero en ningún momento ofrece una lista de sus nombres.

Por otro lado, no todos siguen el mismo orden. Marcos comienza por Pedro, Santiago y Juan, que componen el «trío de los íntimos» de Jesús, elegidos entre los elegidos. Mateo y Lucas, por su parte, los presentan por orden cronológico de llamada. Lucas también altera el orden final de la relación, a partir de Tadeo, ya que sitúa a este en último lugar, de la misma forma que cambia el apodo de Simón, al que designa como *zelote* (Lc. 6:15; Hch. 1:13); Mateo y Marcos lo llaman *cananita* (Mc. 3:18 y Mt. 10:4), término que no significa «natural de Canaán» o «de la ciudad de Caná», sino que se corresponde con la palabra aramea *qanana*, que significa "celoso", en griego *zelotês*. De ahí que los sobrenombres "zelota" y "cananita" correspondan a un mismo personaje distinguido por su celo.

A su vez, el apelativo de «hijos del trueno» (*Boanerges*) asignado a Santiago y Juan por Marcos (3:17) es omitido por Mateo y Lucas, mientras que el sobrenombre de Mateo "el publicano" solo es recogido por el propio evangelista, sin que se mencione en Lucas ni en Marcos; este último lo llama "Leví de Alfeo". Mateo omite también las relaciones de parentesco entre Santiago y Juan. El nombre de Tadeo aparece Solo en Mateo y Marcos (algunos manuscritos griegos leen Lebeo en lugar de Tadeo), mientras que Lucas menciona a un Judas hijo de Jacobo, que forzosamente hay que identificar con Tadeo-Lebeo.

Bartolomé es desconocido para Juan, pero menciona a un tal Natanael, relacionado con Felipe (Jn. 1:43-51). ¿Se trata de la misma persona? Así se cree, según se deduce de un análisis comparativo de los textos evangélicos. Puesto que los sinópticos no mencionan a Natanael en sus listas de los doce, se cree que el Bartolomé que parece ocupar su lugar recibe este nombre por su filiación familiar, en arameo *Bar-Tolmai* = hijo de Tolmai, correspondiente al nombre personal y propio de Natanael del cuarto Evangelio. El hecho de que Bartolomé siempre es mencionado en relación con Felipe en la lista de los Doce, el mismo que le condujo a Cristo, según Juan, confirma la identificación de ambos (Véase cada apóstol por su nombre).

II. HECHOS. El NT ofrece en realidad muy pocas noticias de los apóstoles y sus actividades, a excepción de Pedro, Juan y Santiago el Menor. Lo que se sabe de ellos se debe en gran parte a tradiciones orales del siglo II recogidas por Eusebio, Hegesipo, Nicéforo y otros autores de historias eclesiásticas. Esto indica, como hace notar Bruce Vawter, que aunque la institución de los doce era de máxima importancia en la Iglesia del NT, sin embargo la tradición estaba mucho más interesada por la institución en sí que por las personalidades del colegio apostólico. Solo cuando, por diversos motivos que sería prolijo relatar, las iglesias comenzaron a interesarse por el destino de cada apóstol, surgieron narraciones basadas en recuerdos y noticias fragmentarias complementadas con elementos legendarios. En un buen número de casos, no obstante, la información que ofrecen deja traslucir un núcleo de verdad digno de ser estudiado tanto por sus implicaciones históricas como doctrinales. Suele tratarse básicamente de información de carácter geográfico sobre iglesias particulares fundadas, según parecería, por apóstoles.

Según Hch. 8:1, los Doce permanecieron en Jerusalén y trabajaron en Palestina (Hch. 8-11), si bien Pedro, como se dice expresamente, marchó «a otro lugar» (Hch. 12:17). El resto desaparece del

horizonte de la historia (Hch. 16:4) tras ser mencionados con ocasión del llamado Concilio de Jerusalén (Hch. 15). La tradición postapostólica pretende que los Doce se diseminaron por el mundo para llevar a cabo la misión encomendada por Cristo, cada uno a un país diferente, pero no ofrece noticias ciertas. Sin embargo, todos esos relatos legendarios nos presentan una idea muy certera de la evolución de la mentalidad cristiana respecto al apostolado y al valor y consideración teológica del > martirio.

Desde el punto de vista literario, el género de los *Hechos* apócrifos de los apóstoles, que comienza a partir del siglo II y se cultiva en profusión durante el siguiente, guarda un estrecho paralelo con la literatura novelesca de la antigüedad. Contiene discursos de misión y sermones conminatorios de todo tipo —aunque diferentes de los que hallamos en los Hechos de Lucas—, plegarias heterogéneas e interesante material litúrgico. Ninguna alocución de los *Hechos* apócrifos tiene la función de señalar puntos históricos cruciales y de interpretarlos a la luz de la historiografía antigua, al contrario de Lucas, ya que en ningún momento se pretende ofrecer una perspectiva histórica general. Los autores apócrifos cultivan un estilo de ficción. Los *Hechos* apócrifos de los apóstoles, como señala el erudito Fhilipp Vielhauer, nacieron en el último período de florecimiento de la novela, que combinaba epopeya e historiografía, y están en relación con esa clase de narrativa de entretenimiento, al tiempo que informan sobre la mentalidad de la época y establecen una conexión entre las figuras apostólicas y sus respectivas regiones. Describen las correrías de los apóstoles y su poder de hacer milagros siguiendo el patrón de las antiguas narraciones heroicas. En el caso de los *Hechos de Pablo* y los de *Andrés* —también en los *Hechos de Pedro*, *Tomás* y *Juan*— se yuxtaponen las hazañas sobrenaturales con la confrontación y conversión, siempre milagrosa, de sus adversarios. Fueron muy bien recibidos por los lectores cristianos, y su influencia posterior se constata en las leyendas de santos de la Iglesia antigua y medieval.

Estos relatos no son del todo desdeñables, pues desde el punto de vista literario constituyen una especie de avanzadilla de la «evangelización de la cultura» acorde con los métodos de la época. Paganos y cristianos transformaron la novela en instrumento de proselitismo. Por su propia naturaleza el relato novelesco comienza por satisfacer la curiosidad de los lectores creyentes, interesados en el fundamento histórico de su fe y de sus comunidades, y a la vez se introduce en el terreno de la cultura antigua. Aunque la exposición es sencilla, su empresa «preparó el terreno para una serie de escritos que pronto se dirigieron también a los no cristianos, y se esforzaron con intensidad creciente por estar a la altura de la literatura exigida por su tiempo» (Peter Stockmeier).

III. PABLO Y LOS DOCE. El término «apóstol» no siempre tiene el mismo sentido y la misma extensión en las epístolas paulinas que en Lucas, que restringue su atribución a los Doce (Lc. 6:13; Hch. 1:26; 8:1). Pablo lo aplica a diversos colaboradores de misión: Apolo, Bernabé, Silvano y Timoteo (1 Co. 4:9; 9:2-6; 1 Ts. 1:1), así como a Junia y Andrónico, que «creyeron antes que él» (Ro. 16:7). Los apóstoles, pues, constituyen un círculo más amplio que los Doce y Pablo forma parte de él con pleno derecho, puesto que ha visto al mismo Cristo resucitado (1 Cor. 9:1; 15:8); por eso es «apóstol», no por los hombres, sino por Jesucristo (Gal. 1:1). Dice saberse llamado por la gracia de Dios para ser apóstol desde «el vientre de su madre» (Gal. 1:15), lo que guarda estrecho paralelismo con el llamamiento de > Jeremías (Jer. 1:5). Probablemente Pablo entendió su encuentro de Damasco a la luz de la visión del llamamiento del profeta. La misión que se le asignó en nada era inferior a la de los Doce, pese a haber sido llamado después de los otros y haber actuado como «perseguidor de la Iglesia» (1 Cor. 15:8-9). Pablo fue enviado a los gentiles, como Pedro, y los

Doce a Israel. «Las dos misiones se complementan. La de los Doce, por su repercusión escatológica, atrae la atención sobre un aspecto esencial de la de Pablo: también este tiene como tarea el apresurar la reunión escatológica de las naciones en torno a Cristo en el culto del único Dios (Ro. 15:9-12)» (P. Grelot). Pablo es consciente de ser un caso único, una especie de «aborto» apostólico (1 Cor. 15:8), pero no menos apóstol que los demás y en plena comunión con los Doce. Véase PABLO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Los hombres del Maestro* (DDB 1988); E. Cases Martín, *Los doce apóstoles* (EUNSA 1997); A. Climent Bonafé, *Los apóstoles: testigos de la fe* (CEP 2001); I. Domínguez, *Los apóstoles de Jesucristo* (Atenas, Madrid 1988); P. Grelot, "Las epístolas de Pablo", en J. Delorme, dir., *El ministerio y los ministerios según el NT* (Cristiandad 1975); T. Holtz, "δώδεκα, *dódeka*, doce", en *DENT* I, 1097-1103; O. Hophan, *Los apóstoles* (Palabra, Madrid 1982); H.-J. Klauck, *Los Hechos Apócrifos de los Apóstoles* (ST 2008); E.G. Kraeling, *Los discípulos* (Plaza & Janés, Barcelona 1968); E.M. Kredel, "Apóstol", en *DTB*, 98-105 (Herder 1967); H. Lillo Lutteroth, *Vida de los apóstoles* (Bruguera, Barcelona 1972); J. Mateos, *"Los Doce" y otros seguidores de Jesús en Marcos* (Cristiandad 1982); A. Piñero y G. del Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los apóstoles*, 2 vols. (BAC 2004-2005); J. Repollés, *Los apóstoles* (Bruguera, Barcelona 1962); A. Ropero Berzosa, *Mártires y perseguidores* (CLIE 2010); D. Rops, *Los apóstoles y los mártires* (Circulo Amigos de la Historia, Madrid 1972); José A. de Sobrino, *Así fue la Iglesia primitiva: vida informativa de los apóstoles* (BAC 1986); B. Vawter, *Introducción a los cuatro Evangelios* (ST 1969). H.S. Vigeveno, *Trece hombres que cambiaron el mundo* (Libertador, Venezuela 1974); P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Sígueme 1991).

A. ROPERO

APRISCO

Traducción de varios términos heb. que indican el lugar donde se recoge el ganado para resguardarlo de la intemperie.

1. Heb. 220 *awerah*, אֲוֵרָה = «aprisco».

2. Heb. 4942 *mishpath*, מִ ְ ָ ת = «redil, aprisco», en forma dual *mishpetháyim*, מִ ְ ְ תַיִם; i4356 *mikhlah*, מִכְלָה = «corral, majada, aprisco» (Sal. 1:9; 78:70; Hab. 3:17).

3. Heb. 7257 *rebets*, רֶבֶץ = «majada, aprisco», para descansar.

4. Heb. 2918 *tirah*, טִירָה = «aprisco, pared».

5. Heb. 1699 *dóber*, בֶר֗ = «aprisco, pasto». Véase REDIL.

AQUEMÉNIDA

Gr *Achaimenes*, Αχαιμένης; dinastía persa fundada por Ciro II el Grande, que toma su nombre de un supuesto antepasado llamado *Hakhamanish* (gr. Aquemenes), del clan Pasargada, el grupo dirigente de los persas. Aquemenes habría conducido al pueblo hasta el territorio elamita de Anshan (en el actual Fars), que entonces se empezaría a denominar Parsuash. Esto establece un marco cronológico situado entre 690 y 650 a.C.

1. Dinastía.

2. Política, religión, cultura.

I. DINASTÍA. La dinastía aqueménida está compuesta por los siguientes miembros:

1. Ciro el Grande (560-530 a.C.), hijo del noble persa Cambises, de estirpe aqueménida, y de la princesa Mandane, hija del rey medo Astiages. Tras deponer a su abuelo materno, Astiages, Ciro unificó los reinos de medos y persas (555 a.C.) y estableció la capital en Susa. Surge así el Imperio medopersa. Inició la conquista de Lidia, cuyo rey, Creso, había auspiciado una coalición antipersa junto al faraón egipcio y el reino babilonio. La capital lidia, > Sardes, fue ocupada, convirtiéndose en cabeza de puente para las ansias expansionistas de Ciro. Subyugó las ciudades griegas del Asia

Menor, la Bactriana y la Sogdiana. Tomó Babilonia sin lucha, destronando a su rey Nabónido (539 a.C.). Conquistó también Siria, Palestina y Fenicia. Falleció en una campaña contra los escitas en el 528 a.C., dejando a Cambises II como heredero. La división del Imperio persa en satrapías fue una de las principales aportaciones de Ciro a la administración. Renovó y amplió las vías de comunicación, al tiempo que embelleció las ciudades principales.

2. Cambises II (530-522), hijo del anterior, invadió y conquistó Egipto en el 525 a.C. derrotando al faraón Psamético III. Falleció en Siria, a donde se había dirigido para sofocar una revuelta. Nombró a Ariandes sátrapa de Egipto, que se estableció en Menfis y ordenó la confiscación de las rentas de la mayoría de los templos; se mantuvo en el cargo durante el reinado de Darío I.

3. Darío I (521-485 a.C), descendiente de otra rama de Aquemenes, pudo conquistar el trono tras ejecutar al conspirador Gautama. Llevó el Imperio persa a su máxima expansión tras sofocar varias revueltas y cruzar el Helesponto hasta el Danubio. Dividió todo el territorio del Imperio en 20 provincias o satrapías. Palestina formaba parte de la quinta, cuyo nombre, en la lengua aramea de la administración, era Abar-Nahara. Ordenó edificar el recinto palaciego de Persépolis en la parte inferior de la montaña Rahmat, como un gran un despliegue de la grandeza imperial. Pese a todo, fue derrotado por los griegos en la batalla de Maratón.

4. Jerjes I (486-465), hijo del anterior, puso fin a la política de tolerancia religiosa de sus predecesores y prohibió el culto a los *daevas* (antiguos dioses), destruyó Babilonia (482) y suprimió el culto a Marduk, tolerado por Ciro y Darío. En el segundo año de su reinado se enfrentó con los rebeldes del Delta egipcio, obteniendo una contundente victoria. Continuó después la lucha contra los griegos. Tras derrotar a Leónidas de Esparta y entrar en la acrópolis ateniense, cuyos templos fueron saqueados e incendiados, fue derrotado sucesivamente en una serie de batallas, las más destacadas de las cuales fueron Salamina, Platea y Eurimedonte. Se vio obligado a renunciar a las colonias griegas en el Asia Menor y a entrometerse en la política helénica. Murió asesinado en el año 464 a.C. dejando a su hijo Artajerjes como sucesor.

5. Artajerjes I Longímano, «la larga Mano» (465-425), tuvo que hacer frente a varias dificultades para mantener el imperio. En primer lugar, algunos gobernadores (sátrapas) egipcios ambiciosos buscaron el respaldo de los atenienses, interesados en debilitar al máximo el poderío persa. Artajerjes envió un poderoso ejército que fue derrotado en Papremis por los rebeldes con la ayuda de Atenas. Los persas supervivientes se refugiaron en Menfis, que fue sitiada durante 18 meses. La contraofensiva persa obtuvo buenos resultados y los griegos se retiraron, siendo perseguidos hasta las costas de su país. Los atenienses intentaron llegar con sus tropas al Delta del Nilo, pero fueron atacados y derrotados por una flota fenicia aliada a Artajerjes. La resistencia egipcia quedó en manos de Amirteo, que se mantuvo independiente en el Delta. En 449 a. C. se firmó la paz entre Atenas y Persia, con lo que llegó la calma a Egipto. El nuevo sátrapa intentó la reconciliación y situó a los hijos de los rebeldes en puestos importantes. El deceso de Artajerjes en el año 424 a.C. ocasionó problemas dinásticos, ya que su el príncipe heredero Jerjes II fue asesinado por su propio hermano Sogdiano.

6. Darío II Ocos (423-405), hijo natural de Artajerjes I, se rebeló contra Sogdiano y tras breve lucha lo mató, así como su propio hermano Arsites, a fin cortar de raíz cualquier tentativa de traición. Se sabe muy poco de su reinado, solo que dependía bastante de su esposa Parisátide. Aliado de los espartanos, se comprometió a impedir toda intervención de los atenienses en el Asia Menor.

7. Artajerjes II, conocido por el sobrenombre de Mnemón (405-359), accedió al trono en un

momento de crisis por los problemas dinásticos existentes desde la muerte de su padre y debido a la falta de apoyo de su madre, Parisátide, que prefería a su hijo menor Ciro el Joven. Enfrentados ambos hermanos, Ciro fue derrotado en la batalla de Cunaxa (401 a.C.). La situación del imperio también era crítica, puesto que las provincias periféricas tendieron a escapar de su órbita. Atenas aprovechó la ocasión y se alió con Chipre y Egipto que se encontraban de nuevo en rebelión. Pero en el 386 a.C. se firmó en Sardes la «Paz del Rey», por la cual los estados griegos reconocieron su autonomía y el dominio persa sobre las ciudades de Asia y Chipre. Fue un rey benigno y afable, tolerante en asuntos religiosos. Rodeado de intrigantes, murió asesinado por un eunuco de la corte.

8. Artajerjes III Ocos (358-338), hijo del anterior, reunificó el imperio y logró sonadas victorias sobre egipcios, sirios, fenicios y chipriotas. Murió asesinado.

9. Darío III Codomano, biznieto de Darío II, fue vencido por Alejandro Magno (331) y murió poco después asesinado por su propio primo, Besso, sátrapa de Bactriana (330). Alejandro le enterró en Pasargada con todos los honores que habitualmente se solían dedicar a un rey y se proclamó sucesor legítimo del trono persa. Después marchó contra Besso y lo derrotó. Esto supuso el final del Imperio aqueménida. A la muerte de Alejandro, Persia cayó en su mayor parte en manos de Seleuco I, nuevo amo de los dominios orientales del Imperio Macedónico, que se casó con una princesa persa (311).

II. POLÍTICA, RELIGIÓN, CULTURA. Durante el periodo aqueménida los persas habían tratado de crear una de las civilizaciones más avanzadas del mundo. Tanto Ciro como Darío fueron mecenas de las artes, como puede deducirse de los magníficos palacios y de las ciudades que embellecieron. Se construyeron caminos pavimentados para el tráfico de carros de caballos desde las orillas del Mediterráneo hasta la India, dando origen al primer servicio de correos del mundo. Guardias apostados a lo largo de todas las rutas garantizaban la seguridad de los viajeros. Se abrió además un canal que comunicaba el mar Rojo con el Nilo. Se estimuló la explotación de minas y el desarrollo de la agricultura.

El monarca aqueménida basa su poder, como máxima autoridad, en que la divinidad se lo otorgó. Esta idea varía en relación a las creencias originales de los indoiranios, cuyo líder era elegido. La sanción religiosa de la realeza convierte a la monarquía persa en una monarquía, sin duda, sacral. La fidelidad de las aristocracias se logra integrando sus respectivos panteones, en un afán tolerante que el clero iranio no compartía. La corte persa era itinerante, debido a factores climáticos o de control de un vasto territorio, o aún más, por aprovechamiento del prestigio de las ciudades que se fueron incorporando al imperio. Es así que Susa, Babilonia, Ecbatana, Pasargada y Persépolis se repartían las funciones de capitalidad. En la administración provincial la novedad es el equilibrio entre la gran autonomía de las satrapías y el centralismo autocrático del gobierno central. Las satrapías conformaban unidades culturales y económicas, facilitándose la organización defensiva y la recaudación tributaria. El sátrapa, muchas veces miembros de la familia imperial, administraba justicia y tenía poder político y militar; sólo tenía que informar al Gran Rey y hacerle llegar la contribución provincial. El cargo acabó siendo hereditario, hecho que generó conflictos y un descenso del poder efectivo del soberano. El sistema defensivo no se basaba en desplazamiento de tropas, sino en guarniciones locales de cada satrapía, capitaneadas por persas o medos. A su lado existía un cuerpo de élite para proteger lugares estratégicos. El núcleo del estado estaba protegido por los Inmortales, diez mil soldados que conformaban una guardia personal del Gran Rey, con soldados persas, medos y del Elam.

La política religiosa aqueménida, por su parte, era muy tolerante. Este hecho contrasta con la

práctica habitual y más tradicional en el Próximo y Medio Oriente, que era la de perseguir o desterrar la divinidad tutelar del pueblo vencido. La religión aqueménida se suele vincular a Zoroastro. Los aqueménidas estimularon las culturas locales dentro del imperio, permitiendo el culto a sus propios dioses y la conservación de sus propias costumbres, siempre que ello no supusiera un conflicto con las necesidades de la administración imperial. De esta manera se esperaba conseguir una estabilidad mayor que la que se podía obtener mediante medidas coercitivas. En lugar de practicar el exterminio y la deportación de los vencidos, los aqueménidas se preocuparon de mantener a los funcionarios locales en sus puestos administrativos, si bien subordinados a la autoridad del gobernador (sátrapa) persa. Los aqueménidas, el rey Ciro concretamente, por decreto real liberaron a los judíos exiliados en Babilonia y les ayudaron a reconstruir el derruido Templo de Jerusalén y las murallas de la ciudad con fondos públicos. Palestina era el camino obligado hacia Egipto y convenía a los monarcas persas que ese «pasillo» estuviera pacificado y su población en buenos términos con el imperio. No se puede determinar con exactitud bajo qué rey aqueménida tuvo lugar el viaje de Esdras a Palestina, Artajerjes I o Artajerjes II. Según se trate de uno u otro, ese acontecimiento habría tenido lugar el 458 a. C. o bien el 398. La mayoría de los estudiosos se inclinan por la segunda posibilidad. La política de respeto a los vencidos granjeó al Imperio Aqueménida el apoyo de los fenicios, que contaban con la flota más grande aquellos días.

El carácter sacral de la monarquía aqueménida, adoptada de la antigua creencia sumeria y asiria del origen divino de los monarcas, lo que exigía ser adorador como tales, molestaba tanto a sus aliados greco-espartanos, que una embajada rechazó prestar semejante homenaje a Jerjes por considerarlo ofensivo. Plutarco hace referencia a esta creencia y afirma que el monarca se hacía adorar como «imagen de Dios», ὡς εἰκόνα θεοῦ, *hos eikona theû*. Los macedonios seléucidas y posteriormente los césares romanos aprovecharon políticamente esta creencia de sus súbditos orientales, convirtiendo el culto al emperador en un elemento de unidad nacional. El ritual cortesano persa exigía una postración reverente ante el soberano en señal de sumisión, llamada en gr. *proskýnesis*, προσκύνησις, con el sentido religioso de adoración, y no fue conocido en Occidente hasta que Alejandro Magno lo utilizó en la ceremonia de su coronación en Oriente. Véase ARSÁCIDAS, ARTAJERJES, CAUTIVIDAD, CIRO, DARÍO, PERSIA, SÁTRAPA, ZOROBABEL.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alvar, *Los persas* (Akal, Madrid 1989); V.I. Avdiev, *Historia económica y social del Antiguo Oriente. Reinos y Estados del II Milenio* (Akal, Madrid 1986); J. Curtis y J. Simpson, *The World of Achaemenid Persia: The Diversity of Ancient Iran* (I. B. Tauris, 2010); R. Ghirshman, *Persia. Protoiranios, medos, aqueménidas* (Aguilar, Madrid 1964); A. Pérez Largacha, *Historia antigua de Egipto y del Próximo Oriente* (Akal, Madrid 2007); H. Von Osten, *El mundo de los persas* (Castilla, Madrid 1956); VV.AA., *La antigua Persia* (Sarpe, Madrid 1985); VV.AA., "El Imperio de los aqueménidas", en *El antiguo Oriente* (Plaza & Janés, Barcelona 1991).

J. LÓPEZ SACO

AQUILA

Lat. *Aquila*, del gr. 207 *Akylas*, Ἀκύλας = «águila». Judío converso oriundo del Ponto (*pontikós to genei*, ποντικὸς τῷ γένει) que adoptó el nombre latino de Aquila, probablemente en honor a la casa patricia romana de los Aquila. Se lo menciona siempre junto a su esposa > Priscila. Pablo lo conoció en Corinto (Hch. 18:2) y juntos trabajaron como fabricantes de tiendas. Aquila y Priscila habían sido expulsados de Roma bajo el edicto de Claudio contra los judíos en el año 49 d.C. Dice Suetonio: «Debido a que el pueblo judío estaba continuamente causando desordenes, impulsados por Cresto, les echó de Roma» (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*», *Claudio* 25).

Viajaron con Pablo a Éfeso, donde pudieron ayudar espiritualmente a Apolos (Hch. 18:18-26). Se hallaban todavía en Éfeso cuando Pablo escribió la primera epístola a los Corintios (1 Cor. 16:19) y se encontraban en Roma cuando se escribió la epístola a los creyentes de allí. En ella dice Pablo que ellos habían arriesgado sus vidas por él y que él y todas las iglesias de los gentiles se lo agradecían (Ro. 16:3, 4). En su última epístola Pablo aún les envía saludos (2 Ti. 4:19).

R. KRÜGER

AQUILA, Traductor

Junto con > Símaco y > Teodoción forma la tríada de traductores que en el siglo II d.C. vertieron el AT en griego una vez que los judíos rechazaron la antigua traducción griega de los Setenta, de amplio uso en los medios cristianos. Tal vez sea esta la razón de que las autoridades judías del momento intentaran reemplazarla con otras versiones griegas que no se prestaran al uso apologético que hacían los cristianos de la LXX.

De origen gentil, Aquila nació en Sínope, una ciudad del Ponto. Convertido del paganismo al cristianismo, fue ganado luego al judaísmo por el rabí Aquiba, de quien fue discípulo. Demostró una gran capacidad para el estudio de las Escrituras hebreas, por esta razón fue elegido para preparar una nueva traducción al griego del AT (hacia el 130 d.C.). Su versión es tan literal y hebraizante que rompía conscientemente las normas más elementales de la gramática, sintaxis y estilo griegos con el deseo expreso de que no se introdujera en el nuevo vehículo lingüístico nada extraño a la mentalidad hebrea en la que se había plasmado la revelación. Esta versión solamente podía ser comprendida por quien conociera el idioma hebreo. Con todo, fue la versión oficial de los judíos de habla griega en toda la > diáspora. Con ella se pretendía reemplazar a todas las restantes como única versión auténtica, pues se acomodaba total y literalmente al texto hebreo evolucionado que se utilizaba desde finales del s. I. La versión de Aquila es «el fruto más característico de la reacción contra la que se consideraba excesiva helenización del judaísmo alcanzada en Alejandría y de la que la versión de los LXX se había convertido en su máximo exponente» (A. Piñero). Los cristianos respondieron primero con la revisión de la Septuaginta hecha por el ebionita Teodoción, allá por el año 185, y más tarde con una excelente traducción del hebreo, llevada a cabo por Símaco, más o menos hacia el año 200. Véase HELENISMO, SÍMACO, TEODOCIÓN, SEPTUAGINTA, VERSIONES DE LA BIBLIA.

AQUILÓN

Heb. 6828 *tsaphõn*, צָפ ן = «escondido, oscuro»; Sept. *akrotheria* ?κρωθ?ρια; NT 1005 *borrâs*, βορρ?ς, primariamente Bóreas o Aquilón = «viento del Norte» (Lc. 13:29; Ap. 21:13). Viento seco del Norte que en Israel generalmente soplaba desde junio hasta septiembre. Véase NORTE, VIENTO.

AQUIS

Heb. 397 *Akhish*, אָכִי, de significación incierta = «furioso, cabra»; Sept. *Ankhus*, Ἄγχους. Nombre de dos reyes filisteos.

1. Rey de Gat, en cuya corte se refugió David dos veces para protegerse de la persecución de que era objeto por parte de Saúl. La primera vez sus siervos le recordaron que David tenía fama de haber matado «sus diez miles». Al oír esto, David tuvo miedo y se fingió loco, por lo que Aquis lo hizo expulsar (1 Sam. 21:10-15). La segunda vez que David huyó de Saúl, Aquis le dio la ciudad de Siclag. Al pedirle Aquis que le ayudara en su guerra contra Israel, David se vio obligado, muy a su

pesar, a incluirse en el ejército filisteo. Sin embargo, los otros príncipes se negaron a aceptar su ayuda, temiendo que David se pasara al enemigo (1 Sam. 27, 28).

Este rey es llamado en otro lugar Abimelec: «Salmo de David, cuando cambió su conducta ante Abimelec, y este lo echó, y él se fue» (Sal. 34:1). Quizá se deba a una corrupción de «Aquis el rey», en heb. *Akhish melekh*, אָכִי מֶלֶךְ.

2. Otro rey de Gat, sucesor del anterior, a quien acudieron en busca de refugio los siervos de Simei, que había maldecido a David cuando este huía de Absalón. Ello provocó la muerte de Simei, pues tenía prohibido salir de Jerusalén (1 R. 2:39-46).

AR

Heb. 6144 *Ar*, עָר = «ciudad»; Sept. *Er*, Ἤρ. Ciudad de Moab en la ribera sur del río > Arnón, cerca del mar Muerto. En sus inmediaciones acampó el pueblo de Israel durante su travesía del desierto (Nm. 21:15). Dios prohibió que fuera atacada, diciendo: «He dado Ar como posesión a los hijos de Lot» (Dt. 2:29). Véase MOAB.

ARA

Heb. 690 *Era*, אְרָא = probablemente «león». Sept. *Ara*, Ἄρα. Uno de los tres hijos de Jeter, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:38). Véase ARAJ.

ARAB

Heb. 694 *Arab*, אֲרָב = «emboscada». Sept. *Ereb*, Ἐρέβ. Ciudad en la montaña de Judá (Jos. 15:58), patria de Paarai, *el arbita*, campeón de David (2 Sam. 23:35). Es la actual Hirbet el-Rabiyyah, a 12 kms. al suroeste de Hebrón y poco distante de Umm el-Amad.

J.M. DÍAZ YANES

ARABÁ

Heb. 6180 *Arabah*, אֲרָבָה = «desierto»; Sept. *éremos*, ἔρημος, también *ábatos* ἄβατος, *ápeiros* ἄπειρος y *gê dipsosa* γῆ διψῶσα en Jos. 18:18; con art. *haarabah*, הָאֲרָבָה (Dt. 1:1; 2:8; 3:17; 4:49; Jos. 3:16; 12:1, 3; 2 R. 14:25; Am. 6:14). Nombre propio de un gran valle o depresión geológica que atraviesa Palestina de norte a sur, desde el monte > Hermón hasta > Elat, incluyendo el lago de > Genesaret, la llanura del Jordán, el mar Muerto y la tierra más al sur, hasta el mar Rojo. En la Biblia, el Arabá designa casi exclusivamente la hondonada del Jordán (Dt. 1:7; Jos. 18:8); hoy se llama así solamente la depresión del mar Muerto.

ÁRABES

Heb. 6163 *arabí*, עֲרָבִי (Is. 13:20; Jer. 3:2); o *arbí*, עַרְבִי i(2 Cro. 17:11; 21:16; 22:1; 26:7; Neh. 2:19; 4:7; 6:1); gr. *Árabas*, Ἄραβας (1 Mac. 5:39; 11:17, 39; 12:31; 2 Mac. 5:8; 12:10). Designación nacional de los habitantes de la región denominada > Arabia, compuesta por tribus nómadas del sur y del este de Palestina. De origen semita, a partir del tercer milenio a.C. invadieron en tres oleadas sucesivas Mesopotamia, Siria y el Asia anterior. Los que permanecieron en la > península Arábiga representan el fondo de esos pueblos. En la primitiva historia hebrea aparecen como parientes de los israelitas, descendientes de Ismael, hijo de Abraham y de su sierva > Agar. Se alude con frecuencia a

su vida pastoral en el desierto (Is. 13:20; Jer. 3:2; 2 Mac. 12:11) y su territorio se asocia al país de > Dedán, tierra de mercaderes caravaneros (Is. 21:13), Tema y Buz (Jer. 25:24), situados supuestamente al norte de la península Arábiga.

Desde el siglo XI al VII a.C. los asirios llevaron a cabo incesantes campañas para dominar a los beduinos salteadores del desierto, que al ir entrando en tiempos de > Darío en la órbita persa llegaron a ponerse en contacto con la civilización mediterránea. Así nació el reino de los nabateos, con capital en > Petra.

En los días de Salomón, todos los reyes o jeques de Arabia le rendían tributos (1 R. 10:15; 2 Cro. 9:14). Posteriormente se rebelaron contra el dominio hebreo, atacaron la capital del reino de Judea en alianza con los etíopes, tomaron todos los bienes que hallaron en el palacio real y también a las mujeres y los hijos de > Joram, excepto > Ocozías, el menor (2 Cro. 21:16-22:1). El rey > Uzías sometió a los árabes que habitaban en > Gur-baal (2 Cro. 26:7). Durante la cautividad, parece que se extendieron sobre todo el territorio palestino, ya que cuando se produjo el regreso de los exiliados judíos, los árabes se contaron entre los principales opositores a la restauración de Jerusalén, entorpeciendo las obras de > Nehemías (Neh. 4:7). En la historia posterior los árabes sirvieron bajo Timoteo en su guerra contra Judas Macabeo, pero fueron derrotados (1 Mac. 5:39; 2 Mac. 12:10). Véase ARABIA, ISMAEL, PETRA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Árabes, Arabia y la Biblia", en *EMB* I, 91-95.

ARABIA

Heb. 6152 *Arab*, עֲרַב i(2 Cro. 9:14; Is. 21:13; Jer. 25:24; Ez. 27:21); gr. 688 *Arabía*, Ἀραβία (Gal. 1:17; 4:23; 1 Mac. 11:16; 2 Mac. 12:11).

1. País.
2. Habitantes.

I. PAÍS. Por Arabia se entiende el extenso territorio de unos 3.000.000 km2 al sur, sureste y este de Palestina. En la antigüedad estaba dividida, como hasta hace relativamente poco tiempo, en tres distritos:

a) La Arabia propia, la antigua Arabia Félix o península Arábiga, que se extiende por el sur hacia el mar de Arabia y por el norte en dirección al desierto.

b) Arabia occidental, la antigua Arabia Pétrea, que abarca el Sinaí y el desierto de Petra, desde Egipto y el Mar Muerto hasta la zona de Petra, habitada principalmente por los nabateos.

c) La Arabia septentrional, adyacente a la última y que se extiende por el norte hacia el Éufrates (1 R. 10:15; 2 Cro. 9:14; Is. 21:13; Jer. 25:24; Ez. 27:21; Gal. 1:17; 4:25).

II. HABITANTES. Todos los pueblos árabes son de etnia > semítica y tienen a Abraham por padre. Leemos que Abraham envió a los hijos de Cetura y de sus concubinas «hacia Oriente» (Gn. 25:6). Se incluye también entre los pueblos árabes a los descendientes de Ismael y los de Esaú. Muchos de ellos vinieron a ser «jefes» y no puede dudarse que son sus descendientes los que siguen poseyendo la tierra. Los hay que se llaman a sí mismos árabes ismaelitas, y en el sur existen aún árabes joctanitas. Salomón recibía tributos de los reyes de Arabia (1 R. 10:15) y también Josafat (2 Cro. 17:11); en los días de Joram atacaron Judá, saquearon la casa del rey y se llevaron a sus esposas y a algunos de sus hijos (2 Cro. 21:17; 22:1). Fueron vencidos por Uzías (2 Cro. 26:7).

Durante el cautiverio de los judíos en Babilonia algunos árabes se establecieron en Palestina y posteriormente se enfrentaron a Nehemías (cf. Neh. 2:19; 4:7; 6:1). Los árabes se hallan entre las naciones que tenían relación con Israel y sobre las que se pronuncia juicio (Is. 21:13-17; Jer. 25:24). Su conflicto contra el Israel restaurado hasta que una intervención divina le ponga fin, está profetizado en diversos pasajes de las Escrituras (cf. Sal. 83).

En el NT aparecen los árabes entre los presentes en el día de Pentecostés, pero no se especifica si se trata de judíos habitantes de Arabia o prosélitos (Hch. 2:11). Véase ÁRABES.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Árabes, Arabia y la Biblia”, en *EMB* I, 91-95.

ARÁBIGA, península

Entidad geográfica del extremo sudoccidental de Asia. Es un mundo árido e impenetrable que durante mucho tiempo permaneció envuelto en el mayor misterio. Los beduinos la llaman Jazirat al-Arab, «isla de los Nómadas» para subrayar la característica fundamental de sus habitantes, no sus rasgos étnicos. Su superficie es de unos 3 millones de km^2 y está limitada al oeste por la estrecha y profunda cuencia del mar Rojo, al sudeste por el océano Índico y al este por el golfo Arábigo o golfo Pérsico y por el mar de Omán. En conjunto esta región se presenta como una gran meseta cuyo borde occidental está realzado, pero luego desciende suavemente hacia el golfo Arábigo y Mesopotamia a lo largo de unos 3000 m. Hacia el interior, el paisaje es una sucesión de altiplanices rocosas y vastísimas estepas desérticas y arenosas. La meseta se precipita repentinamente en las costas del mar Rojo, por lo que la llanura costera es estrechísima en ese lugar; las costas del océano Índico y del golfo Arábigo suelen ser bajas y arenosas.

El clima es uno de los más cálidos del mundo. Las precipitaciones son relativamente abundantes en la costa occidental, pero en el interior son prácticamente nulas, a veces pasan varios años sin que caiga una sola gota de lluvia. Por eso no hay ríos, únicamente existen simples > *wadis* de pobrísimo caudal y de una gran irregularidad. Las lluvias de los montes alimentan la delgada capa acuifera subterránea, que surge en los oasis dando vida a un discreto manto de vegetación. Tan precarias condiciones reducen grandemente las posibilidades agrícolas de la región a las estrechas franjas costeras. Buena parte del suelo interior se halla recubierto de vegetación esteparia. Véase ÁRABES.

ARACEO, ARQUEO

Heb. 6208 *Arqí*, עַרְקִי = «colmillo»; Sept. y Josefo, *Arukaîos*, Ἀρουκαῖος, como el samaritano *Aruqí*, עַרֻקִי, designación de los habitantes de Arka (Plinio, 5,16, *Arka*, Ἄρκα; Ptolomeo, 5,15), mencionados en Gn. 10:17 y 1 Cro. 1:15 como descendientes de un sidonio o fenicio de la gran familia de Canaán. De hecho, al igual que otras poblaciones norteñas de Fenicia, eran una colonia de la gran Sidón. Arka o Arce, *Arke*, Ἄρκη, era la ciudad principal situada entre Trípoli y Antaradus en la falda occidental del Líbano (Josefo, *Ant*. 1, 6, 2; Jerónimo, *Quaest. en Gn*. 10:15). Los araceos estuvieron sometidos a la monarquía hebrea durante el reinado de Salomón. En tiempos de Alejandro Magno erigieron un magnífico templo en honor de Astarté, la Venus fenicia (Macrobio, *Saturnalia*, 1,21). Llegaron a formar parte del reino de Herodes Agripa. Tito pasó por Arka, *Arkaía*, Ἀρκαῖα, a su regreso de la destrucción de Jerusalén (Josefo, Guerras, 7,5,1). En el Midrash se la llama Arkam del Líbano (*Arqam dilibbano*, עַרְקָם . לְ ָנ, *Midrash Rabb*. 37).

ARAD

Heb. 6166 *Arad*, עֲרָד = «asno silvestre», quizá también «fugitivo». Nombre de una ciudad y de un personaje del AT.

1. Sept. *Arad* Ἀρ□δ, *Arath* Ἀρ□θ, *Airath* Α□ρ□θ y *Ader* Ἀδ□ρ. Ciudad cananea así llamada probablemente por los asnos salvajes de su vecindad. Ubicada en el extremo sur de Judea, sus habitantes rechazaron a los hebreos cuando intentaron entrar en Canaán desde Cades (Nm. 21:1; 33:40). Posteriormente fueron sometidos por Josué (Jos. 12:14, cf. Jue. 1:16). Se la identifica con la actual Tell Arad, a unos 27 km. al sur de Hebrón. Allí se descubrió un santuario israelita con un altar de las mismas dimensiones que hallamos en Ex. 27:1, hecho de piedras sin tallar.

2. Sept. *Arod*, Ἀρ□δ v. *Ored*, Ὠρ□δ. Uno de los descendientes de > Beria, de la tribu de Benjamín, que repoblaron Jerusalén después del cautiverio (1 Cro. 8:15).

BIBLIOGRAFÍA: Gaalyahu Cornfeld, "Arad", en *EMB* I, 96-100.

J.M. DÍAZ YANES

ARADO

Heb. 855 *eth*, אֵת, «azada» u otro instrumento para cavar la tierra, «arado, reja»; gr.723 *árotron*, □ροτρον; lat. *aratrum*.

Apero de labranza del que existen numerosas representaciones extrabíblicas. Uno de los instrumentos más eficaces de la industria agrícola, utilizado para abrir surcos en la tierra donde depositar las semillas. Junto al fuego y la rueda, el arado es uno de los grandes descubrimientos de la Humanidad. Al principio se removía la tierra con palos, picos y palas. El arado apareció alrededor del año 3500 a.C. en Mesopotamis, entre el Tigris y el Éufrates. Los primeros arados serían una prolongación de la azada neolítica, compuesta por un mango largo atado a una piedra lisa, solo que uncidos a animales. De esta manera el hombre y la bestia se repartían el trabajo y el esfuerzo, el hombre al sujetar el arado que iba abriendo el surco, el animal al arrastrar el apero y vencer la resistencia del suelo. Los primeros arados estaban hechos de madera, siendo la más adecuada la de alcornoque. Los campesinos pobres no podían disponer de arados con refuerzo de hierro; sin embargo, para la época de David ya se menciona un uso más general del hierro en relación con la > agricultura (2 Sam. 12:31). El arado romano se caracteriza por una reja de hierro de forma piramidal o cónica que se hunde en la tierra y la remueve; los romanos perfeccionaron tanto el arado al revestir la reja con dos planchas de hierro, que durante siglos, incluso en la actualidad, se utiliza sin innovación alguna.

En los tiempos bíblicos se usaban casi exclusivamente los bueyes para arar las tierras. Algunas veces los agricultores araban juntos, cada uno con su propio arado y su propia yunta de bueyes. Eliseo fue llamado por Elías cuando estaba arando con otros once gañanes y un total de veinticuatro bueyes (1 R. 19:19). Para arar es preciso mantener la mancera del arado en una mano y en la otra el aguijón con que se arrea a los animales. Cuando Jesús dijo: «Ninguno que poniendo la mano al arado mira atrás, es apto para el reino de Dios» (Luc. 9:62), describió con exactitud el oficio, pues al ser el arado una herramienta ligera, mirar hacía atrás equivalía a salirse del surco.

Cuando la tierra es dura, especialmente en las laderas rocosas, no es posible usar el arado. En esos lugares es necesario preparar la tierra usando el pico o el azadón, faena a la que alude el profeta Isaías: «montes labrados con la azada» (Is. 7:25). El uso de la azada facilitaba el aprovechamiento de todo el terreno para la siembra.

La acción de arar se usa metafóricamente para indicar una intensa aflicción (Sal. 129:3). Desde la interpretación > alegórica se entiende como una mención profética del trato que el Señor Jesús sufrió en la tierra, especialmente su flagelación. Véase AGRICULTURA, HIERRO, SURCO.

BIBLIOGRAFÍA: Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

ARAJ

Heb. 733 *Araj*, אָרַח = «buey salvaje». Nombre de tres personas del AT.

1. Sept. *Orekh*, ’Ορ□χ. Uno de los hijos de Ula, que se cuenta entre los descendientes de Aser (1 Cro. 7:39).

2. Sept. *Ares*, ῎Αρες, ’Ηρ□. Jefe de una familia cuyos descendientes, en número de 652 y 775, se citan entre los que regresaron de Babilonia a Jerusalén con Zorobabel (Esd. 2:5; Nh. 7:10).

3. Sept. *Eraé*, ’Ηρα□. Padre del sacerdote > Secanías, que a su vez era suegro de > Tobías, uno de los enemigos de los judíos (Neh. 6:18). Probablemente es el mismo que el anterior.

ARAM

Heb. 758 *Aram*, אֲרָם, probablemente de רָם, «altitud», es decir, «tierras altas». Nombre de una nación y de varios personajes y pueblos del AT. Traducido a veces *Aram*, ’Αρ□μ y otras *Syría*, Συρ□α en la LXX, es el nombre dado por los hebreos al antiguo país de Aram, al norte de la actual Siria.

1. Uno de los hijos de Sem y epónimo de los arameos (Gn. 10:22ss; 1 Cro. 1:17).

2. Hijo de Quemuel y nieto de Nacor, hermano de Abraham (Gn. 22:21). Erróneamente se considera que dio nombre al estado de > Siria, según se lee en la traducción de la LXX, *Syroi*, Σ□ροι, pero en tiempo de Abraham ya existía la región de los asirios, Aram Naharáyim.

3. Cuarto hijo de > Semer, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:34).

4. Forma griega, *Aram*, ’Αρ□μ, de uno de los antepasados de Cristo (Mt. 1:3, 4; Lc. 3:33), correspondiente al heb. > Ram, hijo Hezrón y padre de Aminadab (1 Cro. 2:9, 10), traducido Aram o Arrán por la LXX y mantenido como tal por el NT.

5. Denominación genérica de pueblos que habitaron el norte de Palestina, desde el Líbano en el oeste hasta el río Éufrates en el este y desde los montes Taurus en el norte hasta Damasco en el sur. Incluía, por tanto, gran parte de lo que hoy es Siria y la Mesopotamia de los griegos y romanos. En el AT hay varias designaciones de Aram que cubren toda su geografía, correspondiente a los distintos reinos arameos o sirios:

a) *Aram Damméseq*, אֲרַם ק ֶ ֶ ַ = «la Siria de Damasco», conquistada por David (2 Sam. 8:5, 6), que designa todo el territorio alrededor de Damasco (cf. Is. 7:1, 8; 17:3; Am. 1:5). Posteriormente dicha ciudad dio nombre a todo el destritio, la *Siria Damascena* de Plinio.

b) *Aram Maakhah*, אֲרַם מַעֲכָה i(1 Cro. 19:6), o simplemente > Maca (2 Sam. 10:6, 8), formaba parte de la frontera norte de Judá al este del Jordán (comp. Dt. 3:14, con Jos. 13:11, 13).

c) *Aram Beth-Rejob*, אֲרַם ֵית רְחֹב ב i(2 Sam. 10:6), relacionada por algunos con > Bet-Rehob de Jue. 18:28 y la Rehob de Nm. 13:21, al píe del > Antilíbano, cerca del nacimiento del Jordán.

d) *Aram Tsobah*, אֲרַם צ ֹבָה = «Siria de Soba» (2 Sam. 10:6), o en la forma siríaca *Tsoba*, צ ֹבָא i(2

Sam. 10:6). Valle localizado entre el Líbano y el Antilíbano. Saúl hizo la guerra a sus moradores y los venció (1 Sam. 14:47). Lo mismo hizo David, que extendió los límites de Israel hasta el Éufrates, venciendo a varios reyes arameos (2 Sam. 8:3; 10:16). Aram de Soba se diferencia de Aram-Naharáyim, o Mesopotamia propiamente dicha.

e) *Aram Naharáyim*, אֲרַם נַהֲרַיִם = «Aram de los dos ríos», llamada por los griegos Mesopotamia, *Mesopotamía*, Μεσοποταμία = «país entre ríos», a saber, el Éufrates al oeste y el Tigris al este. Pero no es seguro si Aram-Naharáyim en la Escritura cubre todo el territorio, o solo su parte norte, por su vecindad con Palestina (Gn. 24:10; Dt. 23:4; Jue. 3:8; 1 Cro. 19:6; Sal. 60). Una parte de esta Aram también es llamada > *Padan-Aram*, ן־אֲרָם, «llanura de Aram» (Gn. 25:20; 28:2, 6, 7; 31:18; 33:18), y una vez simplemente Padan (Gn. 48:7), y también *Sedeh-Aram*, דֵה אֲרָם, «campo de Aram» (Os. 12:12). En esa región vivía > Balaam, venido «desde las montañas del Oriente» (Nm. 23:7), lo cual denota el extremo Sur de Mesopotamia que linda con Moab. La Sept. traduce algunos de estos textos por Mesopotamia de Siria, *Mesopotamía Syrías*, Μεσοποταμία Συρίας, o Siria de los ríos, *Syría Potamôn*, Συρία ποταμῶν, que los latinos tradujeron *Syria Interamna*.

Los nativos de Aram son llamados *arammí*, אֲרַ י, o «arameos», gentilicio con el que se designa un sirio (2 R. 5:20) o un mesopotámico (Gn. 25:20); fem. *arammiyah*, אֲרַ ה, «aramea» (1 Cro. 7:14), pl. *arammim*, אֲרַ ים i(2 R. 8:29). Véase ARAMEOS, MESOPOTAMIA, SIRIA.

ARAM-NAHARAIM

Heb. 763 *Aram Naharáyim*, אֲרַם נַהֲרַיִם = «Aram la de los ríos»; Sept. *Mesopotamía Syrías*, Μεσοποταμία Συρίας. Título del Salmo 60: «Michtam de David, para enseñar, cuando tuvo guerra contra Aram-Naharaim y contra Aram de Soba», que hace referencia a la región entre los ríos Éufrates y Tigris, es decir, Mesopotamia, o más exactamente, la Siria mesopotámica y la Siria de Soba.

ARAMEO, Lengua

Heb. 762 *Aramith*, אֲרָמִית i(2 R. 18:26; Esd. 4:7; Is. 36:11; Dn. 2:4). Sept. *Syristé*, Συριστί; Vulg. *Syriaca*. En algunos manuales antiguos aún se lo denomina *caldeo*, que es en realidad la designación de uno de sus dialectos históricos, el propio de Babilonia o Caldea. Lengua semítica noroccidental, emparentada con el hebreo y el fenicio, originariamente dialecto de las tribus arameas, que hacia el año 1300 a.C. penetraron en la región de cultura siropalestinense, fundando allí varias ciudades. La lengua aramea se documenta, por tanto, desde el segundo milenio antes de Cristo. En la Biblia queda un indicio del arameo de aquellos tiempos recónditos en la noticia de que Labán, tío de Jacob, designó con el nombre de *Yegar Sahadutha*, יְגַר הֲדוּתָא, el monumento erigido para recordar la alianza con Jacob, majano al que este llamó en hebreo Galaad (cf. Gn. 31:47).

Llegó a ser la lengua comercial del Creciente Fértil, extendiéndose su uso además por Egipto, la península Arábiga, el Irán, el centro de Asia y la India a partir del siglo VI a.C. debido a la influencia del Imperio persa, que lo adoptó como idioma administrativo. De ello dan testimonio los documentos escritos y las inscripciones monumentales. Pero ya dos siglos antes había alcanzado el rango de lengua diplomática del Medio Oriente, cuyo conocimiento era imprescindible para las

clases altas, como nos evidencia 2 R. 18:26.

El arameo evolucionó y se diversificó en diversos dialectos. Se suele clasificar para su estudio en tres fases: arameo antiguo, medio (o clásico, dentro del cual se encuentra el arameo bíblico) y moderno. Al igual que las restantes lenguas semíticas se caracteriza por el triliteralismo de las raíces verbales y por la preponderancia de las consonantes sobre las vocales. El > alefato arameo en nada difiere del hebreo; de hecho, lo que llamamos "alefato hebreo" es en realidad el alefato arameo, adoptado por los judíos a partir de la cautividad de Babilonia, a medida que iban abandonando su lengua ancestral para sustituirla por el arameo. La lengua aramea era mucho más flexible que la hebrea, más apta para expresar los matices y las circunstancias de un relato o las evoluciones del pensamiento. Hacia el final del dominio persa se acuñan monedas en Palestina en las que aparece solo la palabra *Yehud*, Judea, en grafía aramea. En la época helenística la mayoría de los judíos hablaban ya el arameo como lengua propia e intensificaron su uso en la vida diaria con el fin de resistir el empuje de la cultura y las costumbres helénicas, quedando el hebreo como *lingua sacra*, es decir, reservado para la lectura de la Escrituras, los comentarios y discusiones de las escuelas sinagogales (aunque muy arameizado en este último caso) y, tal vez, como lengua del hogar entre las familias aristocráticas y sacerdotales. No obstante, existe una corriente de opinión que apunta a la conservación del hebreo como lengua popular, o mejor, de un claro bilingüismo hebreo-arameo. De esta época datan varios comentarios de las Escrituras judías redactados en lengua aramea, los *targumin*. Las partes del AT que fueron compuestas directamente en arameo son: Esdras 4:8-6:18; 7:12-26; Daniel 2:4b-7:28; Jeremías 10:11 y dos palabras de Génesis 31:47. Lo cierto es que en tiempos de Jesús la lengua aramea era vehículo habitual de expresión familiar y comercial entre los judíos.

En relación con el NT, mientras sigue abierto entre los estudiosos el debate acerca de una supuesta (y tradicional) primera composición aramea del Evangelio según San Mateo —o hebrea, según M. Grintz, C. Tresmontant y otros—, lo cierto es que hallamos varias expresiones puramente arameas en labios de Jesús, cuya lengua materna sería, sin duda alguna, la variante galilea del arameo palestino: *Talitha qumi*, *Abba*, *Ephphata* y *Eloí*, *Eloí*, *lama sabactani*. Todo ello, unido al hecho de que en algunas epístolas paulinas se conserven arameísmos evidentes, como *Abba* o *maranatha*, ha propiciado que algunos investigadores sostengan la teoría de una primera redacción aramea de los cuatro Evangelios y del *corpus paulinum*. Lo que en realidad muestran estos arameísmos es la evidencia de un claro origen palestino del cristianismo y de una tradición oral que, aunque expresada en lengua griega en las comunidades de origen pagano, conservaba fielmente dichos del Señor o de los primeros discípulos judíos en su lengua original aramea.

En el ámbito religioso judío, como hemos apuntado, se siguió conservando el hebreo en las discusiones eruditas sobre la Escritura, aunque muy arameizado. No obstante, el comentario a la > Mishnah, «repetición», cuerpo de leyes emanado del magisterio judío o «ley oral», que trataba de responder a las necesidades cambiantes de la vida de los fieles israelitas, se redactó ya en arameo y recibió el nombre de > Gemara. La Mishnah, más su comentario o Gemara, recibió el nombre de > Talmud, «enseñanza», obra colectiva de la que hay dos versiones, la de Jerusalén y la de Babilonia.

El arameo supo mantenerse como lengua de los pueblos orientales frente al empuje cultural del griego en la antigüedad, de tal manera que aquellas sociedades eran prácticamente bilingües. Pero no pudo resistir la ola arábiga que se expandió por el Medio Oriente desde el siglo VII de nuestra era. Los habitantes judíos de Palestina, que conservaron, no obstante, su lengua aramea como distintivo en

medio de la dominación árabe medieval y luego turca hasta 1918, y que se prestaron a interesantes estudios realizados por eruditos europeos, desde la fundación del actual estado de Israel han ido diluyendo su lengua ancestral en el actual neohebreo o *ibrit*, de tal manera que hoy prácticamente ya no existe esa rica variante aramea.

En el ámbito cristiano el arameo se conservó durante los primeros siglos de nuestra era bajo el nombre de siríaco, designación de uno de sus dialectos, concretamente el hablado en Siria, y pese a la competencia del griego gestó en su seno una excelente versión bíblica, la Peshitta, así como toda una literatura patrística, cuyo más conspicuo representante fue Efrén el Sirio. Considerado además como lengua oficial de algunas iglesias de rito oriental, se ha conservado vivo hasta nuestros días en las comunidades cristianas maronitas de Siria y el Líbano, entre los mandeos de Irak e Irán y los llamados "cristianos malabares" o "cristianos de Santo Tomás" de la India. No obstante, la mayor comunidad de expresión aramea se encuentra entre los cristianos de origen sirio residentes en los Estados Unidos, a quienes acudió Mel Gibson a la hora de redactar el guión de su controvertida película *La Pasión de Cristo*, rodada básicamente en arameo. El empeño con que los hablantes de este idioma lo van manteniendo en sus familias y en sus iglesias como distintivo propio, amén del acceso que le han dado a las nuevas tecnologías (Internet), le augura su conservación durante unos cuantos siglos más, aunque hoy por hoy no tenga reconocimiento de lengua oficial en ningún estado moderno. Véase HEBREO, Lengua.

BIBLIOGRAFÍA: B A. Diéz-Macho, "Arameo", en *EB* I, 665-672; Id., *La lengua hablada por Jesucristo*, Buenos Aires, 1961; Id., con P. Estelrich, "Arameos III. Lengua y literatura", en *GER* 2, 626-627; B. Goñi y J. Labayen, *Gramática hebrea y arameo bíblico* (Pamplona 1941); M. Herranz, *Huellas de arameo en los Evangelios y en la catequesis primitiva* (Ciudad Nueva 1997); E. Martínez Borobio, *Gramática del arameo antiguo* (Barcelona 1996); L. Palacios, *Grammatica Aramaico-Biblica* (Roma 1974); J. Ribera-Florit, *Guía para el estudio del Arameo Bíblico* (Madrid 2005).

J.M. TELLERÍA

ARAMEOS

Heb. 761 sing. *arammi*, אֲרָ.י, pl. *arammim*, אֲרַ.ים = «arameos»; gentilicio de > Aram, designación que subyace a los *Árimoi*, Ἄριμοι y *Aramaîoi*, Ἀραμαῖοι de los griegos (Estrabón, *Geografía*, 13, 4, 6; 16, 4, 27; cf. Homero, *Ilíada*, 2, 783; Hesíodo, *Teogonía*, 804).

Grupo étnico semítico que vivía entre Siria y el Éufrates, mencionado en las cartas de > Amarna y en una inscripción de Tiglat-pileser I. Las inscripciones en escritura cuneiforme aluden a los arameos a partir del año 1300 a.C. como nómadas de las estepas situadas entre Palestina y Mesopotamia. El AT da el nombre de «Aram Naharáyim», o «Aram de los dos Ríos», al territorio comprendido entre los cursos superiores del Éufrates y del Tigris (Gn. 24:10; Padan-Aram en Gn. 25:20, etc.). Allí se encontraba Harán, la patria de > Abraham, en la actual Siria. La tradición une a Jacob con esta región, que Dt. 26:5 atribuye a los arameos.

Con el desmoronamiento del Imperio > hitita, la mayor parte de Anatolia meridional y Siria septentrional pasó a ser territorio arameo. Mientras se producía este proceso de arameización se fueron perdiendo elementos culturales propios del mundo hitita, si bien algunos monarcas del siglo IX a.C. aún ostentan nombres propios de los antiguos reyes de Hatti. El predominio arameo acabó también con los restos > hurritas que aún quedaban del antiguo reino de Mitanni. Los arameos, por tanto, aparecieron como un elemento nuevo en el panorama étnico de la zona, contingentes nómadas sucesores de los suteos y de los akhlamu, y que desde tiempo atrás mantenían contactos con las poblaciones sedentarias. Su potencial militar y la debilidad estructural de los estados de la región

son las causas determinantes que explican la imposición de líneas dinásticas arameas en antiguos centros urbanos, así como su integración social plena en un mundo sedentario. Sus jeques tribales mantenían especiales lazos con los monarcas, quienes a su vez ejercían funciones protectoras sobre las líneas verticales de los distintos estamentos, garantizando así una buena cohesión de todos. Los arameos aceptaban los dioses locales de las ciudades en que se instalaban al mismo tiempo que imponían su lengua, cuya grafía alfabética fue arrinconando la escritura cuneiforme babilónica y asiria. En menos de cinco siglos el arameo devino la *lingua franca* de todo el Medio Oriente, lo que conllevó implicaciones políticas, como las deportaciones de pueblos enteros durante los reinados neoasirios y las repatriaciones de los aqueménidas.

Los principales centros políticos arameos fueron Bit Agusi (casa de Agusi) en la zona de Alepo, con capital en Arpad; Bit Adini (en la Biblia Bet-Eden) con capital en Til Barsip, en la región del Éufrates; Guzana era la capital de Bit Bahiani, en la llanura del Khabur; y los no menos importantes Hamath y, sobre todo, Damasco, la gran rival de Israel durante dos siglos.

En tiempos de David y Salomón existían, entre otros, los siguientes estados arameos: Samal, en el norte de Siria; Sobá, entre el Antilíbano, el desierto sirioárabe y el valle superior del Leontes (2 Sam. 8:3 ss); Bet-rehob (2 Sam. 10:6), Maaca, Gesur y Damasco, el más poderoso. La expansión aramea fue deternida en el Occidente por el reino de Israel, mientras que en Oriente hacia el siglo X los reyes asirios venían recobrando fuerzas y recuperando las comarcas anteriormente conquistadas y luego perdidas. En la segunda mitad del siglo VIII Tiglat-Pileser III (745-727 a.C.) derrotó decisivamente a las ciudades arameas de Mesopotamia y poco a poco fueron incorporándose como provincias del gran Imperio asirio. Las rebeliones fueron duramente aplastadas por Sargón II (722-705 a.C.), que tras derrotarlos en Karkar se anexionó todo el país, deportó su población y arrasó ciudades y campos. Con la aparición del cristianismo los arameos formaron una de las primeras iglesias y de las más perseguidas. La última gran crisis que vivieron fue el genocidio de los armenios por los turcos nacionalistas en 1914-15, que también les afectó a ellos en número considerable. Desde 1980 se han ido quedado despoblados muchos asentamientos arameos en Turquía, a los que se les prohíbe el uso de su lengua y la práctica de su religión cristiana. Véase BEN-ADAD, DAMASCO, HADAD, LÍBANO, SEMITAS, SIRIA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Arameos", en *EMB* I, 100-106; A. Diéz-Macho y F. Díaz Esteban, "Arameos. Historia y religión", en *GER* 2, 622-626; A. González Lamadrid, *El mundo de la Biblia* (PPC 1971); A. Jirku, *El mundo de la Biblia* (Castilla, Madrid 1971); F. Lara Peinado, *Los arameos* (Arlanza, Madrid 1996); E. Lipinski, *The Arameans. The Anciente History, Culture, Religion* (Peeters Publishers, Lovaina 2000); J. Reade, *Mesopotamia* (Akal, Madrid 1997); M. Roaf, *Mesopotamia y el antiguo Oriente Medio* (Folio, Madrid 1993); J. Sanmartín Ascaso y J.M. Serrano Delgado, *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto* (Akal, Madrid 1998); A. Tovar, *Historia del Antiguo Oriente* (Montaner y Simon, Barcelona 1973); E. Yildiz, *Damasco y los reinos del Sur* (Universidad de Salamanca, Salamanca 2001); Id., *Los Arameos de Arpad* (Universidad de Salamanca, Salamanca 2001).

A. ROPERO

ARÁN

Heb. 765 *Arán*, אֲרָן = «cabra montés». Sept. *Arán*, Ἀρ□ν. v. *Arrán*, Ἀρρ□ν. Edomita, hijo menor de Disán, de la descendencia de Esaú y nieto de Seír el hurrita (Gn. 36:28; 1 Cro. 1:42).

ARAÑA

1. Heb. 5908 *akkabish*, עַ ָבִי; Sept. *arakhne*, □ρ□χνη; Vulg. *aranea*. Se sabe que se trata de una araña por la tela mencionada, la cual por su fragilidad ilustra la confianza del hipócrita y también el

tejer de los inicuos, que no les servirá de vestido (Job 8:14; Is. 59:5).

2. Heb. 8079 *semanith*, מָנִית ; Sept. *kalabotes*, καλαβώτης; Vulg. *stellio*. Se supone que en realidad se refiere a una lagartija o salamandra de patas anchas como manos, tal como entendieron los traductores de la LXX. Se menciona únicamente en Pr. 30:28.

ARARAT

Heb. 780 *Ararat*, אֲרָרָט, probablemente del sánscrito *aryavarta* = «tierra sagrada». Sept. *Ararat*, Ἀραράτ, v. *Ararath*, Ἀραράθ en 2 R. 19:37; *Armenía*, Ἀρμενία en Is. 37:38; *Arareth* Ἀραρέθ, *Araseth* Ἀρασέθ en Jer. 51:27.

Topónimo de una región montañosa de Armenia junto al curso medio del Araxes, donde según Gn. 8:4 se asentó el arca de Noé. Ararat no es el nombre de una montaña en concreto, sino de una región montuosa, probablemente el reino de Urartu (nombre babilonio de Armenia), mencionado en inscripciones cuneiformes y cuyo florecimiento tuvo lugar entre los siglos IX y VII a.C. A aquel lugar huyeron los dos hijos de Senaquerib después de asesinar a su padre (2 R. 19:37), al que se denomina «las montañas de Ararat» (τὰ ὄρη Ἀραράθ, *ta ore Ararath*). Esto apunta a un territorio no sometido al dominio directo de Asiria y no demasiado lejano, lo que se ajusta bien a Armenia. La tradición de este país dice que los hijos de Senaquerib fueron bien recibidos por el rey Paroyr, que les concedió tierras limítrofes con Asiria, las que con el paso del tiempo llegaron a convertirse en un reino independiente llamado Vaspurakan.

En Jer. 51:27 se hace referencia al reino de Ararat junto a los de > Mini y de > Asquenaz, convocados para atacar a Babilonia. Lo mismo ocurre en el texto paralelo de Is. 13:2-4, donde los invasores de Babilonia son designados como moradores de «un monte desnudo», congregados «sobre los montes, como de mucho pueblo, un rumor de reinos y de naciones congregadas», ejército al que Yahvé pasa revista para la batalla. Si por Mini entendemos los *minias* de Armenia, mencionados por Nicolás de Damasco (Josefo, *Ant.* 1, 3, 6), y por Asquenaz una nación del *Ponto Euxino*, que puede haber tenido su origen en el nombre de *Axenos*, derivado de Asquenaz, hijo de > Gomer y progenitor de los cimerios (Gn. 10:2, 3), entonces todo coincide con la región montañosa del Norte de Asiria, Armenia con toda probabilidad. En Ezq. 38:6 se menciona Bet-togarma, otra parte de Armenia, reclacionada con Gomer; y en Ezq. 27:13, con Tubal y Mesec, tribus del Norte. Con esto concuerdan las tradiciones judías y cristianas (Josefo, *Ant.* 1, 3, 5; Eusebio, *Praep. Evang.* 9, 12, 19; Jerónimo, *Isaias* 1. c.), así como los escritores armenios que dicen que *Ararad* fue el nombre de una las antiguas provincias de su país (que correspondería a Kars y Bayazid) y parte del Kurdistán. Según la tradición preservada por Moisés de Corene en su *Historia de Armenia*, el nombre Ararat se derivaría de Arai, el octavo príncipe nativo, que murió en una batalla contra los babilonios en 1750 a.C., en memoria del cual toda la provincia fue llamada *Aray-iarat*, es decir, «la ruina de Arai».

Respecto a la montaña sobre la que reposó el arca, se ha pretendido identificarla con el Massis, hoy Aghri-Dagh, de 5.156 m, en la región montañosa del borde Sur de la altiplanicie de Erivan, en Turquía. Tal identificación es postbíblica y proviene del hecho de que al tratarse del monte más alto de la región, se lo considera sagrado. Véase ARCA DE NOÉ, ARMENIA, DILUVIO.

BIBLIOGRAFÍA: C.L. Burdick, *Mount Ararat* (Archaeological Research Foundation, 1967); F. Navarra, *The Forbidden Mountain* (Macdonald and Co., Londres 1956); A. Parrot, *El Diluvio y el Arca de Noé* (Garriga, Barcelona 1962); Frank Westerman, *Ararat: Tras el arca de Noé, un viaje entre el mito y la cienci*a (Debolsillo, Barcelona 2009).

J.M. DÍAZ YANES

ARARITA

Heb. con art. 2043 *haharari*, הַהֲרָרִי = «montañero», epiteto distintivo de tres guardaespaldas de David, probablemente nativos de las montañas de Judá o Efraín, a saber, Sama hijo de Age (2 Sam. 23:11,33); Jonatán hijo de Sage (1 Cro. 11:34) y Ahiam hijo de Sacar (1 Cro. 11:35).

ARATO

Gr. *Áratos*, Ἄρατος. Poeta y crítico de la época helenística, siglo II a.C., interesado por la astronomía y originario de Soli, Cilicia. En Atenas conoció al estoico Zenón. En Alejandría hizo amistad con Calímaco. Vivió buena parte de su existencia en la corte de Antígono Gonatas, rey de Macedonia. Se le atribuyen obras eruditas, de crítica y algunos himnos, pero solo se conserva el poema *Fenómenos* (*Phainómena*, Φαινόμενα), que alcanzó gran difusión en Roma.

En el > Areópago ateniense Pablo cita un verso, sin mencionar el autor, que pertenece al poema *Fenómenos*. «Como también han dicho algunos de vuestros poetas: “Porque también somos linaje de él” (*tû gar kai genos esmén*, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν)» (Hch. 17:28). Hay, no obstante, quien atribuye la cita a Cleantes (*ek sû gar genos esmén*, ἐκ σοῦ γαρ γένος ἐσμέν) e incluso a Píndaro (*hen theôn genos*, ἓν θεῶν γένος). Debía tratarse de una expresión común para reflejar el sentimiento helénico respecto a la divinidad.

ARAUNA

Heb. 728 *Arawnah*, אֲרַוְנָה i(2 Sam. 24:16-24); *Awranah*, אֲוַרְנָה (v. 16); *Araniah*, אֲרַנְיָה (v. 18) = «Yahvé es firme»; Sept. *Orná*, Ὀρνά; Josefo, *Oronna*, Ὀρόννα (*Ant*. 7, 13, 4).

Jebuseo, propietario de una era junto a la cual se detuvo el ángel exterminador. Recibe también el nombre de > Ornán (1 Cro. 21:15-28). Por mandato del profeta Gad, David compró dicha > era y unos bueyes para ofrecer en sacrificio a Yahvé (2 Sam. 24:16-24). Posteriormente, Salomón construyó allí mismo el Templo (2 Sam. 24:16-25), es lo que hoy se conoce como el Área del Templo, en el Sureste de Jerusalén. Véase ERA, ORNÁN.

ARBA

Heb. 7153 *Arbá*, אַרְ ַע = «cuatro»; Sept. *Arbok*, Ἀρβόκ v. *Argob*, Ἀργόβ. Gigante de los anaceos, padre de > Anac, de quien la ciudad de > Hebrón deriva su nombre, originalmente > Quiriat-arba, o ciudad de Arba, «pues Arba había sido el hombre más grande entre los anaquitas» (Josué 14:15; 15:13; 21:11). Véase GIGANTE.

ARBATITA

Heb. 6164 *Arbathí*, עַרְבָתִי; Sept. *Arabothites*, Ἀραβωθίτης y *Sarabeththeí*, Σαραβεθθεί en Cro., v. *Garabaithí*, Γαραβαιθί. Gentilicio de > Albialbón, uno de los soldados de David (2 Sam. 23:31; 1 Cro. 11:32), probablemente en cuanto habitante de > Bet-arabá.

ARBITA

Heb. 701 *Arbí*, אַרְ ִי = «nativo de Arab»; Sept. *Arbí*, Ἀρβί. Sobrenombre de > Paarai o Naarai, uno de los valientes de David (2 Sam. 23:35; comp. 1 Cro. 11:37). Puede referirse a su padre o a su lugar

de origen, quizá habitante de > Arbá.

ÁRBOL

Heb. 6086 *ets*, עֵץ = «firmeza», con el significado de «madera». Junto a este término genérico se utilizan otros que designan el nombre de cada especie: encina, tamarisco, cedro, etc.

1. Naturaleza y ecología.
2. Simbología.
3. Árboles sagrados.
4. Culto a los árboles.
5. El árbol en el NT.
6. Árbol de la ciencia del bien y del mal.
7. Árbol de la vida.
8. Árbol de la cruz.

I. NATURALEZA Y ECOLOGÍA. En el AT se hace frecuente alusión al bosque (Jos. 17:15; Is. 2:13). Posteriormente, por causa de las continuas guerras, Palestina sería gravemente talada. Ciertos bosques mencionados en los textos han desaparecido y la vegetación silvestre no abunda más que en la Alta Galilea, en el Hermón, el Tabor y en ciertas regiones de Transjordania.

La flora descrita por la Biblia es la propia de zonas subtropicales, donde alterna lo inhóspito de las altas montañas con las regiones de las llanuras costeras y las cuencas fluviales o lacustres. Según la Biblia, las regiones más fértiles de Palestina eran: la planicie de Sarón, a lo largo de la costa mediterránea; los bosques de coníferas del Líbano y Hermón y los valles próximos a Jericó; la planicie de Esdrelón en Galilea y ciertas zonas de Transjordania. Se constata en las cercanías de la ciudad de Bet-el la existencia de bosques muy grandes donde incluso había > osos (2 R. 2:23-24).

Los israelitas utilizaban la madera indígena para la calefacción, los sacrificios, la fabricación de utensilios, etc. En cambio, para la construcción del Templo hicieron transportar grandes cedros del Líbano (1 R. 5:6-9).

Las continuas guerras devastaron el país. Después del exilio de los judíos en Babilonia (año 685 a.C.) y sobre todo tras la destrucción de Jerusalén por los romanos (70 d.C.), los nuevos pobladores no respetaron la flora ni la fauna autóctonas. Los invasores, asirios y babilonios, griegos y romanos, solo vieron en Palestina una ruta de paso para sus caravanas comerciales o para sus ejércitos, con lo que los bosques, plantaciones y jardines que hallaban en su camino fueron talados sin contemplaciones para levantar torres de defensa o de ataque, para construir naves o catapultas, o simplemente para brindar a los soldados chozas de refugio y calor durante el invierno. De esta manera, poco a poco la desolación más completa se fue adueñando del país.

En el libro del Dt. se legisla concretamente sobre la tala indiscriminada de árboles para construir torres de asalto y se equipara la importancia del árbol con la del ser humano: «Cuando sities a alguna ciudad, peleando contra ella muchos días para tomarla, no destruirás sus árboles metiendo hacha en ellos, porque de ellos podrás comer; y no los talarás, porque el árbol del campo no es hombre para venir contra ti en el sitio» (Dt. 20:19-20). El árbol y sus frutos son vitales para la existencia del hombre.

II. SIMBOLOGÍA. Los autores bíblicos, como los de todas las religiones, utilizan la figura del árbol como símbolo. Por su firme arraigo en la tierra, su fuerte tronco que crece derecho y sus ramas

extendidas hacia el cielo, se ha considerado frecuentemente como símbolo de la unión entre la vida terrenal y la vida celestial. En la Biblia «el árbol de la vida» simboliza la edénica plenitud de la comunión con Dios. Por eso, muy pronto en la predicación y el arte cristianos se establece una estrecha relación simbólica entre el árbol de la vida y el «árbol de la cruz», que devuelve al hombre el paraíso.

El árbol representa al hombre justo (Sal. 1:3), que «es como el árbol plantado junto a la corriente del agua»; dará buen fruto a su debido tiempo. Quien confía en el Señor es como el árbol que tendrá follaje abundante y no temerá el calor, porque sus raíces estarán hundidas en el agua y conservará su verdor (Jer. 17:8). Quien pone su confianza en otro hombre viene a ser como tamarindo en la estepa, que habita en los lugares áridos y secos y nunca prospera (Jer. 17:6). La misma analogía se aplica también a los pueblos (Os. 14:6-8).

Otra corriente profética compara al rey —y también al Mesías— con un árbol (Jue. 9:7-21; Dn. 4:7-9; Ez. 31:8-9). Jesús se presenta a sí mismo como la vid que produce frutos (Jn. 15:1-6), en contraste con el judaísmo, que ha dejado de darlos (Mt. 3:8-10; 21:18-19). El cristiano, injertado en el árbol de vida, que es Cristo, produce «frutos del Espíritu Santo» (Gal. 5:5-26; 6:7-8, 15-16).

A veces los árboles son personificados en figuras poéticas que alaban y celebran las obras de Dios; así, en Isaías aplauden (Is. 55:12); en los Salmos se alegran y son saciados por la generosidad del Creador (Sal. 96:12; 104:16); en Ezequiel comprenden las obras del Señor (Ez. 17:24).

III. ÁRBOLES SAGRADOS. Todos los pueblos han venerado en los árboles la manifestación patente de la fuerza misteriosa de la vida. Los semitas particularmente hicieron de ellos objetos de culto; todavía en la actualidad los beduinos de Arabia consideran el árbol sagrado como morada de un ser sobrenatural o de un santo sepultado bajo sus raíces. Los cananeos tenían ideas análogas y debido a ello los israelitas cayeron fácilmente en tales prácticas, que databan de la época premosaica.

Los textos del AT señalan una serie de árboles de carácter sagrado: el encinar de Moreh, en Siquem, donde Yahvé se apareció dos veces a Abraham (Gn. 12:6-7; 18:1); el encinar de Mambré, en Hebrón, donde Abraham edificó un altar a Yahvé (Gn. 13:8); el tamarisco de Beerseba, donde Abraham, después de establecer alianza con Abimelec, levantó un altar a Yahvé; el terebinto de Betel; el terebinto de Jabes, donde los habitantes de las cercanías enterraron a Saúl y a sus hijos; el terebinto de Ofra, donde el ángel de Yahvé se apareció a Gedeón; el valle de Ela, donde David mató a Goliat; el tamarisco de Gabaa, donde Saúl recibió la noticia de que habían descubierto a David; la palmera de Débora, donde esta solía sentarse y juzgar a los israelitas; el granado de Migrón, donde estaba sentado Saúl cuando Jonatán intentó cruzar las filas enemigas de los filisteos (Gn. 12:6-7; 18:1; Gn. 13:8; 1 R. 13:14; 1 Cro. 10:12; Jue. 6:11; 1 Sam. 17:2; Gn. 21:23-33; y 1 Sam. 22:6; Jue. 4:5; 1 S. 14:2). Estos pasajes y muchos otros nos indican hasta qué punto los árboles gozaban de un carácter privilegiado, si bien accidental, en los hechos del pueblo de Dios. La Ley y los profetas ordenaron destruir todo árbol que pudiera devenir, aun indirectamente, objeto de una veneración o de un culto que solamente se debía rendir al Señor (Dt. 12:2-3; 16:21; Jer. 2:20).

IV. CULTO A LOS ÁRBOLES. El culto a los árboles fue manifestación del espíritu religioso de las primeras edades y existió hasta el fin del paganismo. Fue practicado por todas las naciones que poblaron el Asia Occidental y Europa. Según Plinio, los árboles fueron los primeros templos, algunos de los cuales tenían forma humana, con vestiduras, armas y atributos de las imágenes de los dioses. Se consagraban árboles para el culto por la veneración tradicional, que los consideraba como

templos o imágenes de Dios; por expresa manifestación de la voluntad divina, por ejemplo, al ser heridos por un rayo; o por una consagración voluntaria efectuada conforme a un ritual.

Desde ese momento el árbol era inviolable y estaba cercado por un muro o barrera que lo separaba de todo contacto profano. En ocasiones podía hallarse en el recinto de un edificio público y a cielo abierto, como el olivo consagrado a Minerva en la Acrópolis de Atenas o el haya de Júpiter en Roma. Cada una de las principales divinidades paganas tenía un árbol puesto bajo su advocación: la encina estaba dedicada a Júpiter en Grecia y en Roma; el laurel y la palmera eran los árboles de Apolo; a Venus le estaba consagrado el mirto, de cuyas hojas las mujeres se hacían coronas para asistir a todas las ceremonias cultuales de aquella deidad; el álamo era atribuido a Hércules; el pino compartía las advocaciones de Neptuno, Pan, Silvano, Atis y Cibeles; la higuera, escogida por Baco y Júpiter, era objeto de adoración para varios pueblos griegos, sobre todo atenienses y lacedemonios, y tuvo además entre los romanos un lugar de predilección, porque, según la leyenda, fue bajo sus ramas donde la Loba Capitolina amamantó a Rómulo y Remo, recibiendo a partir de ello el nombre de *ficus ruminalis*.

En Canaán eran muy frecuentes las prácticas cultuales en bosques y árboles considerados sagrados. Los profetas se alzaron con energía contra aquellas ceremonias, clara evidencia de su importancia y arraigo popular (Os. 4:23; Is. 1:29; 7:5; Jer. 2:20). El Dt. exige la desaparición de estas costumbre idólatras a las que > Josías buscó poner fin.

V. EL ÁRBOL EN EL NT. En el NT la palabra árbol, gr. *dendron*, δένδρον, se suele emplear en su sentido primario cuando su mención es accidental: Zaqueo se sube a un > sicómoro para ver mejor a Jesús; un ciego que empieza a recobrar la vista compara a los hombres con árboles que andan; Jesús entra en Jerusalén sobre una alfombra hecha con ramas de árboles que la multitud corta a su paso; el poder sobrehumano de Jesús se ostenta en el conocimiento de las cosas ocultas, como cuando ve a Natanael bajo una higuera, y en su dominio sobre el reino vegetal, como cuando seca una higuera con sola su palabra (Mt. 21:10).

En las parábolas de Jesús aparecen árboles que ilustran su mensaje: el reino de Dios se compara con un un árbol frondoso en el cual todos los hombres tienen abrigo; el grano de mostaza se convierte en el árbol más grande (Mt. 13:22; Lc. 13:19); los hombres buenos se diferencian de los malos por sus frutos (Mt. 7:17-19); las señales de los tiempos escatológicos se comparan al modo en que los nuevos brotes de la higuera presagian el verano (Mt. 24:32; Lc. 21:29).

El árbol simboliza también en los gestos y las palabras del Bautista la reprobación final del pueblo que no recibe a Cristo, cuando ya el hacha está puesta a la raíz para cortarlo y arrojarlo al fuego (Mt. 3:10; Lc. 3:9). Finalmente, los árboles estériles indican la maldición que impide dar buenos frutos (Mt. 24:32; Lc. 21:29). En relación con las distintas especies de árboles véanse los respectivos artículos.

VI. ÁRBOL DE LA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL. Uno de los dos árboles que se encontraban en medio del Edén, cuyo fruto estaba prohibido a la primera pareja humana (Gn. 2:9). La locución «del bien y del mal» no parece referirse tanto a reglas morales como a la noción del universo, cuyo conocimiento está reservado a Dios. Una vez que la mujer y el hombre, seducidos por la insinuación de la serpiente, hubieron probado su fruto, descubrieron su desnudez y conocieron la vergüenza, lo cual no significa un despertar de la conciencia sexual, que estaba ya implícita en Gn. 2:23-24.

VII. ÁRBOL DE LA VIDA. Árbol colocado por Dios en medio del Edén (Gn. 2:9), cuyo fruto le es

vedado al ser humano después del pecado. Garantizaba, al parecer, la inmortalidad de la primera pareja. Para impedir que el hombre tendiera su mano y comiera de él después de haber pecado, Dios lo expulsó del > Edén y protegió el árbol con > querubines de espada llameante. No vuelve a mencionarse hasta la literatura sapiencial, que fusiona ambas imágenes, la de «árbol de la vida» y el «árbol del conocimiento», y las utiliza frecuentemente como símbolo de la vida moral del hombre, llamada a la felicidad y «abundancia de días» (Prov 3:13-18; 11:30; 13:12; 15:4). Para los judíos cabalistas el Árbol de la Vida, el *Ets jayyim*, עֵץ־חַיִּם de Prov. 3:18, es el mismo ser de Dios, la Sabiduría, de la que se alimentan los hijos de Dios, ya que la palabra «árbol» es por su valor numérico (heb. *ets*, 160 = עֵץ) equivalente a la imagen suprema, el modelo más íntegro de perfección espiritual.

El cristianismo recogerá todas estas imágenes para referirlas a los efectos benéficos de la cruz de Cristo, verdadero Árbol de la Vida. Al final de los tiempos, el Árbol de Vida se presenta plantado definitivamente en el Paraíso, rodeado de todos los árboles portadores de frutos para la eternidad (Ap. 2:7; 22:1-2, 14, 19).

En el mundo oriental el tema del "árbol de la vida" es muy antiguo y se vincula frecuentemente con el jardín sagrado de los dioses. Así la planta de la vida de la *Epopeya de Gilgamés* tiene como sobrenombre «el viejo se vuelve joven de nuevo». Pero mientras la planta de la vida de Gilgamés se perdió por una trágica concatenación de circunstancias, la Biblia acentúa la desobediencia culpable del hombre. La transgresión evidente de un mandato divino le acarreó la expulsión del Paraíso. Al quedar cortado el camino al árbol de la vida por el querubín de la espada llameante, resulta imposible obtener la inmortalidad, si no es por la gracia de Dios.

VIII. ÁRBOL DE LA CRUZ. El árbol, en cuanto proveedor de la materia prima donde eran colgados o empalados los condenados a muerte, era signo de maldición cuando se utilizaba como patíbulo (Gn. 40:19; Jos. 8:29; 10:26; Est. 2:23; 5:14). El colgado mancilla la tierra santa, pues es maldito por Dios (Dt. 21:22). El NT dice que Jesús tomó esta maldición sobre sí por causa de los transgresores (Gal. 3:13), llevando nuestro pecado en el madero de la cruz (1 Pd. 2:24). En él clavó la sentencia de muerte que se había dictado contra los pecadores (Col. 2:14), de tal modo que Cristo en su muerte opera la transformación del árbol de la maldición en árbol de bendición o vida eterna; el signo de la condenación se transforma en signo de salvación. Justino Mártir fue el primero en modificar el significado natural de la > cruz, instrumento de tortura bajo el régimen humano, en significado espiritual, el «madero» donde se consuma la salvación (cf. Hch. 5:30; 10:39; 13:29; Gal. 3:13; 1 Pd. 2:24).

El cristianismo primitivo, sin rechazar el escándalo de la cruz, utilizó la mentalidad de sus oyentes acostumbrada al simbolismo del árbol para presentarles el amplio significado salvífico de la cruz como «árbol de vida eterna». Para ello disponía además de un rico precedente en la traducción griega del Salmo 95:10 (96:10 en la versión hebrea), donde se dice que «el Señor reina desde el árbol», tomada por los primeros Padres de la Iglesia como una profecía que confirmaba el carácter paradójico de la muerte de Cristo: allí donde moría como víctima se alzaba victorioso como rey de la humanidad. Ya en la antigua parábola de Jotam se habla del árbol como imagen del rey (Jue. 9:7-21) y en otros textos, como imagen del Mesías (Dan. 4:7-9; Ezq. 31:8-9).

Basándose en Apocalipsis 22:14, los cristianos identificaron la cruz de Cristo con el Árbol de la Vida, pintándola de verde y con los cantos rojos, culminando así un proceso simbólico, pues si este había devenido cruz por el misterio de la encarnación, la cruz a su vez, debido a su misión redentora,

se había convertido en árbol viviente dispensador de toda clase de dones. Véase ASHERA, CRUZ, ECOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: P.-E. Bonnard, "Árbol", en *VTB*, 100-101; Champeaux y Sterckx: *Introducción a los símbolos* (EE 1985); J. Chevalier y A. Gheerbrant, eds. *Diccionario de los símbolos* (Herder 1992); Justino, *Diálogo con Trifón*, 86 (CLIE 2004).

A. CABEZÓN MARTÍN

ARBUSTO

Heb. 7880 *síaj*, יחַ . = «planta, arbusto, matorral». Planta leñosa, ramificada desde la base, de aspecto semejante al matorral y de altura inferior a un árbol; presenta numerosas clases. Se menciona por primera vez en el relato de la creación de Gn. 2:5: «Aún no había en la tierra ningún arbusto del campo, ni había germinado ninguna planta del campo, porque Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para cultivarla». Más tarde en la historia de Agar y su hijo Ismael, cuando, errantes por el desierto de Beerseba, Agar hizo recostar al niño debajo de un arbusto para protegerlo del sol ardiente, pero a la vez con la intención de abandonarlo, para no verle morir de sed y hambre (Gn. 21:15).

Se lo menciona también en un contexto poético cuando Job se defiende de sus burladores, a quienes califica de gente mísera y hambrienta que recoge malvas entre los arbustos, que habitan en los barrancos de los arroyos, en los huecos de la tierra y de las peñas, y chillan entre los arbustos y se apiñan debajo de los espinos (Job 30:4, 7). Véase ESPINA, RETAMA, ZARZA.

ARCA DE LA ALIANZA

Heb. 727 *arôn*, אָר ן, o אָרֹן; = «arca, caja»; Sept. y NT 2787 *kibotós*, κιβωτός = «caja, arca» (Heb. 9:4; Ap. 11:19).

El «arca de la alianza» (Jos. 3:6, 8; Jue. 20:27; etc) también recibe los nombre de «arca del testimonio» (Ex. 25:16, 22; 26:33, 34; 30:26; Jos. 4:16; etc); «arca del pacto de Yahvé» (Nm. 10:33; 14:44; Dt. 10:8; 31:9, 25; Jos. 3:17; 4:5, 7; etc) y «arca de Dios» (1 Sam. 4:11, 18-22; 5:1-11; 2 Sam. 6:2-13; 1 Cro. 13:5-14; etc) o «de Yahvé» (Jos. 3:13; 4:5, 11; 6:6-13; 1 Sam. 4:6; 6:1-19; 1 R. 8:4; 1 Cro. 15:2; etc).

Cofre sagrado del Tabernáculo y del Templo. Estaba hecho de madera de acacia, recubierto de oro puro por dentro y por fuera. Medía 2-1/2 codos de longitud y 1-1/2 codos de anchura y de altura, con una corona o cornisa de oro a su alrededor. Tenía a cada lado anillas de oro donde se insertaban las barras con las que era transportada. Su cubierta, sobre la que había dos querubines esculpidos en oro, recibía el nombre de > propiciatorio, símbolo del trono de Yahvé. En el arca se colocaron las dos tablas de piedra (la justicia que Dios demandaba del hombre) y más tarde un vaso de oro que contenía maná y la vara de Aarón que reverdeció.

Durante el primer viaje de los hijos de Israel desde el monte Sinaí el arca del pacto fue delante de ellos, «buscándoles lugar de descanso», ejemplificando el bondadoso cuidado de Dios para con su pueblo (Nm. 10:33). Cuando llegaron al Jordán el arca era llevada por los sacerdotes 2.000 codos por delante de las huestes, para que supieran por dónde debían ir (Jos. 3:3, 4); permaneció sobre los hombros de los sacerdotes en el lecho del río hasta que todos hubieron pasado (Jos. 3:17). El arca les acompañó en su primera victoria en Jericó. El Tabernáculo fue plantado en Silo e indudablemente el arca quedó allí (Jos. 18:1). En los días de Elí, frente a la derrota ante los filisteos, los israelitas fueron a buscar el arca a Silo, para que ella los salvara. Se vieron de nuevo derrotados y el arca, sobre la que habían depositado su confianza en lugar de en Yahvé, fue tomada por los filisteos (1 Sam. 5:1). Pero, dado que ignoraban las disposiciones de la Ley Divina acerca del respeto a aquel símbolo sagrado, sufrieron tales desgracias que decidieron devolverla a los israelitas y la colocaron sobre un carro nuevo tirado por dos vacas que criaban y que, sin conducción humana alguna, se alejó de los terneros y se dirigió a Bet-semes. Allí Dios hirió a los hombres de aquel lugar por haber

mirado dentro del arca. Quedó después en casa de Abinadab (1 Sam. 6; 7:1, 2), en Quiriat-jearim.

Años después David quiso llevar el arca a Jerusalén, como habían hecho los filisteos tiempo atrás, lo cual fue causa de desgracia. El rey, aunque debía conocer la Ley, fue culpable de descuido en las cosas sagradas juntamente con aquellos que le rodeaban. Transportada el arca a casa de Obed-edom, Dios derramó allí su bendición. Entonces David hizo llevar el arca de nuevo a Jerusalén a hombros de los levitas, siguiendo escrupulosamente las ordenanzas divinas (2 Sam. 6).

Cuando Salomón hubo construido el Templo, el arca fue llevada allí y se le retiraron las varas con que había sido transportada: había hallado ya su lugar de reposo definitivo. Se encontraban en ella tan solo las dos tablas de piedra de la Ley (1 R. 8:11). El maná había cesado cuando los israelitas comieron del primer fruto de la tierra, símbolo del Cristo celestial; y ya no se precisaba del testimonio de la vara de Aarón en un reino teocrático. Las circunstancias del desierto, en las que eran tan precisos el maná y el sacerdocio aarónico, eran cosa del pasado.Todo esto se menciona y se explica en Hebreos 9:4, donde se hace hincapié en el Tabernáculo, no en el Templo; en la peregrinación, no en el reposo.

No se vuelve a mencionar el arca. Se supone que fue llevada con los demás utensilios sagrados a Babilonia y que nunca volvió. Así que no hubo arca alguna en el Segundo Templo ni en el Templo erigido por Herodes. Tampoco leemos acerca de ninguna arca en relación con el Templo descrito por Ezequiel. El judaísmo esperaba la reaparición del arca al final de los tiempos (2 Mac. 2:4-8), lo cual según el Apocalipsis tiene lugar en el cielo (Ap. 11:19). Según la interpretación cristiana, el sentido del arca ha hallado su cumplimiento o realización en Cristo, que es la Palabra de Dios que habita entre los hombres (Jn. 1:14; Col. 2:9), efectúa la salvación (1 Ts. 2:13) y viene a ser el verdadero propiciatorio (Ro. 3:25; 1 Jn. 2:2; 4:10). Véase ALIANZA, PROPICIATORIO, TABERNÁCULO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Brière, “Arca de la Alianza”, en VTB, 101-103; G. von Rad, “El tabernáculo y el arca”, en *Estudios sobre el AT* (Sígueme 1982).

ARCA DE NOÉ

Heb. 8392 *tebah*, תֵּבָה, «caja», «cofre», de naturaleza flotante; Sept. y NT 2787 *kibotós*, κιβωτός = «caja», «arca» (Mt. 24:38; Lc. 17:27; Heb. 11:7; 1 Pd. 3:20); Josefo, λάρναξ, *lárnax*, = «cofre».

El nombre *tebah* solo se utiliza en el relato del diluvio referido al «arca de madera» de Noé (Gn. 6:1-9, 19) y en Ex. 2:3, 5 para designar la cesta o arquilla de juncos (Sept. θῖβις) en que fue depositado Moisés y dejado sobre las aguas. Los juncos hacen referencia al papiro rojo (*Cyperus papyrus*) que crece en Egipto, utilizado en la cestería y también en la navegación. Plinio informa de barcas hechas de papiro que surcaban el Nilo (cf. Is. 18:2).

El libro de la Sabiduría llama al arca de Noé *schedía*, σχεδία, «balsa» (14:6), como a las utilizadas por Hiram de Tiro para enviar la madera del Templo de Salomón: «Mis siervos las bajarán desde el Líbano hasta el mar, y yo las transportaré en balsas por mar hasta el lugar que tú me indiques» (1 R. 5:9-10; 2 Cro. 2:16).

Según el relato bíblico, el arca no tenía nada que ver con los barcos al uso; se trataba de una embarcación enorme construida por Noé según las instrucciones y medidas dadas por Dios a fin de dar cobijo a su familia con una pareja de animales impuros de cada especie y siete parejas de animales puros (Gn. 6:19; 7:2). Cuando Noé completó su construcción, él, su familia y los animales entraron el mismo día que «fueron rotas todas las fuentes, y las cataratas del cielo se abrieron, y hubo lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches». Las aguas del diluvio cubrieron hasta las

montañas más altas y todas las criaturas de la tierra murieron; Solo Noé y los que estaban con él en el arca sobrevivieron (Gn. 7:17-20). Después de unos 220 días el arca se detuvo sobre los montes de > Ararat. En heb. Ararat no es el nombre de un monte, sino de una región (2 R. 19:37; Is. 37:38; Jr. 51:21), concretamente > Armenia, la *Urartu* de las inscripciones asirias. Al salir del arca con su familia y con los animales Noé ofreció un sacrificio a Yahvé. Dios decidió nunca más volver a maldecir la tierra por causa del hombre y destruir la vida. Para recordar esta promesa, Yahvé puso el > arco iris en las nubes (Gn. 8:17-22).

Respecto al material y dimensiones del arca, se nos dice que era de madera de *gofer*, madera resinosa, tal vez el ciprés u otra especie de conífera, calafateada con > brea por dentro y por fuera para hacerla impermeable. Tenía forma de edificio de tres plantas, subdividido en compartimentos o celdas, heb. *qinnim*, que facilitaban la separación de las especies, así como una puerta y una ventana o respiradero de la altura de un codo. Las dimensiones son gigantescas: trescientos codos de longitud, cincuenta de anchura y treinta de altura (Gn. 6:14-16). La mayoría de los estudiosos piensa que el codo equivale aprox. a 50 centímetros. Esto significa que el arca habría tenido 150 m de largo, por 26 de ancho y 15,5 de alto. Se ha calculado que la proporción de sus medidas le debió proporcionar una estabilidad excelente en alta mar, no tanto para navegar como para flotar. El espacio total del suelo disponible en el arca habría sido de más de 9.000 m2 y el volumen 43,500 m3, equivalente a 569 vagones de mercancías modernos, más que suficiente para albergar 50.000 animales.

Se han encontrado paralelos de la historia del arca de Noé en la mitología sumeria; la tabla XI de la > Epopeya de Gilgamés cuenta cómo Ut-napishtim fue advertido por su dios personal de que construyera una embarcación en la que escaparía de un diluvio enviado por el consejo superior de los dioses. Según este relato, la longitud y la anchura tenían que ser iguales; su superficie un *iku*, cerca de 3.500 m^2; la altura de sus paredes 120 codos, unos 60 m., y otro tanto cada uno de los lados del techo. De esto se desprende que la nave de Ut-napishtim tenía forma de cubo, un cofre nada apto para flotar y menos para navegar, aunque se hable de un piloto, un tal Puzur-Amurri. Además estaba cortada lateralmente por seis entablados que la dividían en siete pisos (incluida la planta baja). Cada uno de ellos, a su vez, estaba dividido en nueve secciones, lo cual daba un total de 63 celdas. En el relato bíblico los pisos se reducen a tres (Gn. 6:16) y, en general, se advierte que los datos bíblicos se acercan mucho más a la náutica moderna. Véase ARARAT, BARCO, DILUVIO, NOÉ.

BIBLIOGRAFÍA: L. R. Bailey, *Where is Noah´s Ark?* (Abingdon, Nashville 1978); R. Best, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic* (Enlil, Fort Myers 1999); D. Fasold, *The Ark of Noah* (Wynwood Press, Nueva York 1988); J.D. Morris, *Noah´s Ark and the Lost World* (Master Books, El Cajon 1988); A. Parrot, *El Diluvio y el Arca de Noé* (Garriga, Barcelona 1962); C.E. Sellier y D.W. Balsiger, *El increíble descubrimiento del Arca de Noé* (Martínez Roca, Bacelona 1994).

A. CABEZÓN MARTÍN

ARCÁNGEL

Gr. 743 *arkhángelos*, ἀρχάγγελος = «jefe o príncipe de los ángeles».

1. Origen.
2. Gabriel.
3. Miguel.
4. Rafael.

I. ORIGEN. Este nombre solo aparece en el NT en Jud. 1:9 y Ap. 12:17 referido a Miguel. En 1Ts.

4:16 indica el sonido de la voz del Señor Jesús en su segunda venida: «Con aclamación, con voz de arcángel y con trompeta de Dios». En la angelología del judaísmo postexílico aparecen siete «arcángeles», de los que tan solo tres, Gabriel, Miguel y Rafael son mencionados en las Escrituras. Los nombrs de los otros son Uriel, Ragüel, Sariel y Jerahmeel, según el libro de Enoc (cap. 22). De otras fuentes apócrifas se obtienen los nombres de Izidkiel, Hanael y Kepharel, en lugar de los últimos tres del libro de Enoc. Se reconoce en el NT la categoría judía de los «arcángeles» (1 Ts. 4:15), pero solo Gabriel y Miguel son mencionados por su nombre.

II. GABRIEL. «Fortaleza de Dios». Gabriel es designado por lo general como ángel, pero sus propias palabras: «Yo soy Gabriel, que estoy delante de Dios» (Lc. 1:19) han llevado a algunos a pensar que debe pertenecer al rango superior de arcángel. Se lo menciona en primer lugar en el libro de Daniel en relación con la visión del carnero y el macho cabrío, que predice la destrucción del Imperio persa por el macedonio > Alejandro Magno y la posterior división del reino entre sus generales (8:16). En el capítulo siguiente, «Gabriel, el hombre al cual yo había visto en visión al principio, voló rápidamente y me tocó» (Dn. 9:21) para comunicar la misteriosa profecía de las «setenta semanas» de años que debían transcurrir antes de la venida de Cristo. En el NT el mismo ser celestial predice a Zacarías el nacimiento de Juan, el Precursor de Jesucristo, y a María el de Jesús, el Salvador (Lc. 1:19; 26).

La tradición judía atribuye a Gabriel la destrucción de Sodoma y de las huestes de Senaquerib de acuerdo con el significado de su nombre: «poder de Dios»; al mismo tiempo lo recuerda como el ángel que enterró a Moisés y como el enviado para marcar con una *Tau* la frente de los elegidos en Ez. 4. La literatura judía posterior atribuía a los nombres de los ángeles una eficacia peculiar. En Hillah, lugar de Babilonia, fueron encontrados unos recipientes con inscripciones de sortilegios en hebreo, arameo y sirio en las que aparecen los nombres de Miguel, Rafael y Gabriel. La literatura apócrifa cristiana los menciona en el libro de > Enoc y en el *Apocalipsis de la Virgen María*.

II. MIGUEL. «¿Quién es como Dios?». Su nombre se encuentra cuatro veces en la Escritura: «Miguel, uno de los principales príncipes» (Dn. 10:13; 12:1; Jud. 1:9; Ap. 12:17). Judas alude a la antigua tradición judía de una disputa entre Miguel y > Satán sobre el cuerpo de Moisés, contenida también en el libro apócrifo de la > *Asunción de Moisés*. Según la > *Revelación de Moisés*, Miguel resguarda el cuerpo de Eva. El Apocalipsis habla del gran conflicto al final de los tiempos que refleja la batalla primordial acontecida en el cielo, en la cual Miguel venció a Satanás (12:7). Según algunos Padres de la Iglesia, Miguel, aunque no se mencione su nombre en los textos correspondiente de la Escritura, era el > querubín que estuvo en la puerta del > Paraíso, «para guardar el camino del árbol de la vida» (Gn. 3:24); el ángel a través del que Dios publicó el > Decálogo para su pueblo escogido; el ángel que se puso en el camino para impedir el paso a Balaam (Nm. 22:22ss.); y el ángel que hirió al ejército de Senaquerib (1 R. 19:35). Conforme a esta interpretación de la Escritura, la tradición cristiana le da a Miguel cuatro oficios: luchar contra Satanás, rescatar las almas de los fieles del poder del enemigo, defender al pueblo de Dios en la > Alianza Antigua y a los cristianos en la Nueva, y convocar a las almas de los hombres para el juicio.

III. RAFAEL. «Medicina de Dios» o «Dios ha obrado la salud». No aparece en las Escrituras hebreas, sino en el libro de Tobías, en la LXX. Se presenta en primer lugar en forma humana bajo el nombre de «Azarías el hijo del gran Ananías» para acompañar al hijo de Tobías en su viaje a Media. La historia de esta travesía esta llena de aventuras y en ella es patente la multiforme función protectora del ángel, que ata «en el desierto del alto Egipto» al demonio asesino de los siete esposos

de Sara, hija de Ragüel (Tob. 5:11). Tras el regreso y la curación de la ceguera de Tobías, Azarías se proclama «el ángel Rafael, uno de los siete que se paran ante el Señor» (Tob. 12:15; cf. Ap. 8:2). Véase ÁNGEL, TOBÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: Orígenes, *Tratado de los principios*, III (CLIE 2003).

A. ROPERO

ARCILLA

Heb. 4568 *tit* טִיט gr. *pelós*, πηλός = «lodo». Compuesto de sílice y alúmina, tiene la característica de ser plástica cuando está mezclada con agua. Al ser sometida a la acción del calor, pierde el agua y se contrae. De tierra arcillosa se hicieron los moldes de las fundiciones del rey Salomón en la llanura del Jordán, entre Sucot y Saretán (1 R. 7:46; 2 Cro. 4:17). Véase BARRO.

ARCO

Heb. 7198 *qésheth*, קֶ ת, de una raíz que significa «doblar», en referencia a su manufactura, «arco [para disparar]»; gr. 5115 *toxon*, τόξον = «arco».

Instrumento de gran utilidad para la caza, existe en todos los pueblos desde tiempos remotos, y sin duda es una de las armas más mortíferas y eficaces en la guerra. Aparece mencionado por vez primera en la era patriarcal (Gn. 21:20; 27:3; 48:22). > Ismael, hijo de Abraham y Agar, «creció y habitó en el desierto, y llegó a ser un tirador de arco» (Gn. 21:20). > Esaú, hijo de Jacob, era un excelente cazador con arco (Gn. 27:3). Al principio estaría hecho de ramas de árbol reforzadas con ataduras. En tiempos posteriores los arcos estaban hechos de maderas finas y cuero. También se fabricaban con bronce (Jb. 20:24) o quizás cobre (נְחָ ה) *nejushah*, más resistentes (2 Sam. 22:5; Sal. 18:34). Otra materia empleada en su manufacturación era el asta de animal, dispuesta a veces en doble curva a imitación de los cuernos de los bueyes. La cuerdas de los arcos, *yéther*, יֶתֶר, o *methar*, מֵיתָר, estarían hechas de nervios de animales o fibras vegetales, a juzgar por la expresión «cuerdas frescas, aún no secas» (Jue. 16:7-9). Los > benjaminitas eran maestros en el uso del arco entre los hebreos (Jue. 20; 1 Cro. 8:40; 12:2; 2 Cro. 14:8; 17:7), sin por ello menospreciar a los arqueros de Rubén, Gad, Manasés y Efraín (1 Cro. 5:18; Sal. 78:9).

Las > flechas se llevaban en una > aljaba o estuche apropiado. En un principio debieron ser de junco o caña liviana y con puntas de sílex, como las de los egipcios; posteriormente fueron de madera ligera, en la que se insertaba una cabeza de bronce o de hierro. Por una alusión de Job se deduce que la puntas debían ir untadas de veneno para hacerlas mas eficaces: «las saetas del Todopoderoso están en mí, cuyo veneno bebe mi espíritu» (6:4). Se usaban tanto en la guerra como en la caza. Una de las evidencias de la grandeza y del poder de Dios es que «hasta los confines de la tierra hace cesar las guerras; quiebra el arco, rompe la lanza y quema los carros en el fuego» (Sal. 46:9), algo que hallará su cumplimiento pleno en la era mesiánica (Os. 2:18).

En sentido metafórico se dice que «los impíos preparan el arco y las flechas para atravesar en oculto a los rectos de corazón» (Sal. 11:2), «para derribar al pobre y al necesitado, para matar a los de recto proceder» (Sal. 37:14), imágenes vivas de las injusticias perpetradas contra los débiles. El arco, símbolo de poder, aparece en las representaciones de algunas divinidades paganas. Quebrar el arco de alguien es el equivalente a terminar con su poder (cf. Sal. 37:15; 76:3; Jer. 49:35; Ez. 39:3; Os. 2:18).

En el perdido libro de Jaser se encontraba el «Canto del Arco», compuesto por David a raíz del deceso de Saúl, muerto precisamente por el disparo de un arquero, y de su hijo Jonatán (2 Sam. 1:18-27). Véase ARQUERO, FLECHA.

ARCO IRIS

Heb. 7198 *qésheth*, קֶשֶׁת; gr. 2463 *toxon iris*, τόξον ἶρις. Resultado de la refracción de la luz en las gotas de lluvia. Dios se lo mostró a Noé como señal de un pacto por el que no volvería a destruir el mundo con un diluvio (Gn. 9:13-16). El arco mencionado en Apocalipsis 4:3; 10:1 es un símbolo de que, a pesar de la transgresión del hombre, Dios ha sido fiel a su promesa. Véase DILUVIO.

ARD

Heb. 714 *Ard*, אַרְדְּ, de una raíz en desuso, probablemente «fugitivo»; Sept. *Arad*, Ἀρὲδ v. *Adar*, Ἀδὰρ. Nieto de Benjamín por la línea de Bela (Nm. 26:40). En Gn. 46:21 aparece como hijo de Benjamín. En 1 Cro. 8:3 es llamado Adar y sus descendientes > arditas.

ARDITA

Heb. 716 *Ardí*, אַרְדִּי; Sept. *Aradí*, Ἀραδί. Patronímico de los descendientes de Ard (Nm. 26:40).

ARDÓN

Heb. 715 *Ardón*, אַרְדּוֹן = «fugitivo»; Sept. *Ardón*, Ἀρδὼν v. *Orna*, Ὄρνα. Hijo menor de > Caleb con su primera esposa > Azuba (1 Cro. 2:18).

ARELI

Heb. 692 *Areelí*, אַרְאֵלִי = «heroico»; Sept. *Areeleís* Ἀρεηλεῖς, *Ariel* Ἀριὴλ. Uno de los siete hijos de > Gad (Gn. 46:16).

ARELITA

Heb. 692 *Areelí*, אַרְאֵלִי; Sept. *Arielí*, Ἀριηλί. Patronímico de los descendientes de Areli (Nm. 26:17).

AREÓPAGO

Del gr. 697 *Áreios Pagos*, Ἄρειος Πάγος = «Colina de Ares».

1. Tribunal de justicia.
2. Pablo en Atenas.

I. TRIBUNAL DE JUSTICIA. Una de las colinas más bajas de la parte occidental de la Acrópolis de Atenas, consagrada a Ares (Marte), el dios de la guerra. Allí se reunía el Consejo Superior del Estado ateniense para dictar sus juicios y celebrar sus consejos; de ahí que los romanos la llamasen *Areum Judicium* (Tácito, *Annal.* 2, 55). Se ubicaba sobre una elevación rocosa frente a la > Acrópolis. Los areopagitas se sentaban como jueces al aire libre (*hypáithrioi edikázonto*, ὑπαίθριοι ἐδικάζοντο, Polux, 8, 118). Todavía se pueden ver labrados en la roca los asientos de los jueces y de otros funcionarios. El nombre pasó a designar el propio Consejo y, posteriormente, al lugar en que se reunían, una de las galerías que rodeaban el ágora.

Según Aristóteles, el Areópago-Consejo tenía la misión de velar por las leyes y en sus orígenes tenía bajo su responsabilidad directa la mayor parte de los asuntos administrativos y reprimía con multas o castigos corporales las infracciones del orden establecido. Debilitado a finales del siglo VI a.C. por las reformas democrácticas de Clístenes, el Aréopago volvió a ejercer una cierta medida de poder tras las Guerras Médicas, pero pronto decayó. En el siglo IV no era más que un tribunal encargado de juzgar los casos de asesinato con premeditación y las acusaciones de impiedad.

II. PABLO EN ATENAS. No sabemos con exactitud si Pablo (Hch. 17:16ss) fue conducido a la colina de Ares en la vertiente oeste de la Acrópolis, lugar tradicional de reunión del Areópago, o si la confrontación con los filósofos tuvo lugar en el pórtico real del Ágora, donde el tribunal se reunía algunas veces en la época imperial romana. Pablo, no obstante, no fue llevado ante el Areópago para ser juzgado, sino para informar al consejo de la ciudad sobre la naturaleza de sus enseñanzas, de lo que se deduce que el tribunal únicamente estudiaba una posible acusación. Las opiniones estaban divididas; algunos decían que Pablo era un «palabrero», otros, que parecía un «predicador de divinidades extranjeras» (*xenon daimoníon katangeleús*, ξένων δαιμονίων καταγγελεύς, Hch. 17:18). El apóstol tuvo la oportunidad de pronunciar un magnífico discurso, breve pero al mismo tiempo profundo en contenido teológico, y adaptado con gran tacto a la inquisitiva mente de los griegos. En ningún momento califica a sus oyentes de supersticiosos, sino todo lo contrario: «Observo que sois eminentemente religiosos» (*eudaimonésteroi*, εὐδαιμονέστεροι, v. 22), y menciona la grata impresión que le ha producido descubrir entre sus monumentos un altar dedicado a «un dios desconocido» (*ágnostos theós*, ἄγνωστος θεός, v. 23). No existe ningún ejemplo cierto de una dedicatoria parecida que exprese el título de la divinidad en singular, ni en inscripciones ni en textos literarios, mientras que se encuentra a menudo en plural. Pausanias el viajero, que durante el siglo II d.C. recorría los emplazamientos más destacados de la antigua Grecia, cita entre los lugares de culto del puerto de Muniquia, próximo al Pireo, los altares de algunos dioses llamados «desconocidos» y muestra en Olimpia un monumento del mismo estilo, contiguo al gran altar de Zeus Olímpico. Esto es una evidencia de que los griegos erigían altares a los «dioses desconocidos» para estar seguros de no olvidar a ninguna divinidad en sus homenajes y evitar así su cólera.

El apóstol Pablo leyó aquella inscripción bajo una óptica monoteísta para hacerles ver a los atenienses que aquel Dios a quien ellos honraban sin conocerle era el que él les anunciaba, Creador de todo cuanto existe, preservador de sus criaturas y juez de las acciones humanas. Uno de los miembros de la asamblea, > Dionisio, llamado el Areopagita, se convirtió como resultado de la predicación de Pablo, si bien los demás se burlaron de él y juzgaron la propaganda de Pablo inofensiva por absurda, con lo que no se le expulsó de la ciudad. Pablo no persistió en su enseñanza, sino que aguardó la llegada de Silas y Timoteo, marchando después hacia Corinto. La crítica bíblica ha rechazado a menudo la autenticidad del discurso de Pablo en Atenas, cuando menos en la forma transmitida por Hechos. Véase ATENAS, DIONISIO, FILOSOFÍA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el Oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962); A. Ropero, *Filosofía y cristianismo* (CLIE 1999).

A. ROPERO

ARETAS

Gr. 702 *Aretas*, Ἀρέτας. Nombre dinástico de varios reyes nabateos, que en árabe significa «forjador».

Lo poco que sabemos de los nabateos y sus reyes proviene de geógrafos e historiadores romanos; solo el tesón de los arqueólogos e historiadores modernos nos ha permitido descubrir algo de su historia. Gobernaron en regiones que hoy en día pertenecen a Jordania, Siria e Israel. Su contacto con el mundo helenístico ejerció gran influencia sobre su cultura y se puso de manifiesto especialmente en sus logros arquitectónicos.

1. El primero del que tenemos noticias es Aretas I, contemporáneo del sumo sacerdote judío Jasón, que había sido acusado de usurpar el cargo. Debido a sus buenas relaciones con los judíos, Aretas I persiguió a Jasón y le obligo a huir a Egipto (2 Mac. 5:8).

2. Aretas II, que se puso del lado de Gaza en su disputa con los macabeos. Gracias a la ayuda nabatea, la ciudad de Gaza, sitiada por los judíos, pudo resistir el ataque de sus enemigos (c. 100 a C).

3. Josefo menciona un Aretas, rey de los árabes, de sobrenombre *Obedas*, Ὀβέδας (*Ant*. 13, 13, 5) u Obodas I, contemporáneo de Alejandro Janeo y sus hijos. Alejandro Janeo consiguió someter a tributo la tierra Moab, que dependía de los nabateos, pero fue derrotado después por Obodas I cerca de Garada en la Gaulanítide.

4. Aretas III, sucesor del anterior, venció a los sirios de Antíoco Dionisio y reinó sobre Cele-Siria, llamado al gobierno por los que detentaban el poder en Damasco (*kletheís eis ten arkhén hypó tôn ten Damaskón ekhonton*, κληθεὶς εἰς τὴν ἀρχὴν ὑπὸ τῶν τὴν Δαμασκὸν ἐχόντων), que aborrecían a Ptolomeo Menelao (*Ant*. 13, 15, 2). Se puso de parte del sumo sacerdote judío Hircano, que se refugió en su corte (*Guerras*, 1, 6, 2) por discrepancias con su hermano Aristóbulo.

La injerencia de los nabateos en Damasco era mal vista por Pompeyo; el romano redujo Siria a provincia romana y envió contra la capital de los nabateos al general Scauro, gobernador de Cele-Siria, que llegó hasta Petra, si bien debido a problemas de abastecimiento de su ejército se vió obligado a retirarse después de recibir 300 talentos de oro de Aretas (Josefo, *Ant*. 14, 5, 1; *Guerras*, 1, 8, 1). Amante de la cultura helénica, este rey es llamado Filoheleno, *Philéllenos*, Φιλέλληνος, en una moneda de la época. A él se atribuye la construcción del magnífico templo o tumba conocida por el «Tesoro del Faraón» en Petra. Su sucesor, Malicos I (60-30 a.C), tuvo que pagar al legado romano Ventidio una fuerte suma en concepto de tributo, debido a su alianza con los partos, derrotados por los romanos.

5. Aretas IV, cuyo nombre de pila era Eneas (*Aineías*, Αἰνείας), sucedió a Obodas II hacia el año 9 a.C. (Josefo, *Ant*. 16, 9, 4). Con él el reino nabateo alcanzó su máximo esplendor en cuanto a lujo y opulencia. Se construyeron entonces los principales monumentos que aún hoy se pueden admirar en Petra y se emprendieron grandes obras de almacenamiento de aguas e irrigación. Su hija estaba casada con Herodes Antipas, que reinó en Galilea y en Perea entre los años 4 a.C. a 39 d.C. Con el tiempo, Antipas conoció en Roma a su cuñada Herodías y se desposó con ella. Entonces su primera esposa, la hija de Aretas, huyó al lado de su padre. Poco después, una disputa territorial entre ambos monarcas condujo a un enfrentamiento armado que dio la victoria al ejército de Aretas en el año 36 d.C. (Josefo, *Ant*. 18, 5, 1). Los romanos, aliados de Antipas, enviaron un ejército contra Petra al mando del gobernador de Siria, Vitelio, con la orden de capturar a Aretas vivo o muerto. La muerte del emperador Tiberio salvó a Aretas del enfrentamiento con el ejército romano, que se retiró (Josefo, *Ant*. 18, 5, 3). Calígula, sucesor de Tiberio, hizo desterrar a Antipas (30 d.C.) e introdujo ciertos cambios en Oriente. Al parecer desgajó Damasco de la provincia de Siria y la entregó a

Aretas. Se han hallado en Damasco monedas con la imagen de los emperadores Augusto y Tiberio, y también de Nerón y sus sucesores, pero no de Calígula ni de Claudio, lo que da a entender que durante ese tiempo estuvo de nuevo en manos de los nabateos. Los sucesores de Aretas IV perdieron el control de Damasco en tiempos del emperador Nerón, aunque siguieron dominando en Admedeva, la primera población en la ruta de Damasco a Palmira.

Se ha supuesto que en este período tuvieron lugar los hechos a que se refiere San Pablo en 2 Cor 11:32, cuando el gobernador o etnarca (*ethnarkhes*, □θν□ρχης) de Damasco, representante del rey Aretas IV, intentó prender al apóstol (comp. con Hch. 9:24). En este caso tenemos algunos datos para fijar la cronología de la vida de Pablo. De Gal. 1:18 se deduce que fue a Jerusalén desde Damasco tres años después de su conversión. El emperador Tiberio murió el 16 de marzo del 37 y la cuestión relativa al gobierno de Damasco se zanjó en el segundo año de Calígula, lo que nos lleva a principios de los años 40 para la visita del apóstol a la ciudad santa. Véase ANTIPAS, NABATEOS, PETRA.

ARFAD

Heb. 774 *Arphad*, אַרְפָּד «apoyo»; Sept. *Arphad*, Ἀρφ□δ en 2 R.; en el resto *Arphath*, Ἀρφ□θ. Importante ciudad siria conquistada por el rey asirio Tiglat-Pileser III, puesta como ejemplo a los habitantes de Jerusalén de la importencia de los dioses de cada ciudad frente al poder de las divinidades asirias (2 R. 18:34; 19:13; Is. 36:19). Vecina de > Hamat, casi siempre es mencionada junto a ella (2 R. 18:34; Is. 10:9; 36:19); también estaba próxima a Damasco (Jer. 49:23).

J.M. DÍAZ YANES

ARFAXAD

Heb. 775 *Arpakhshad*, אַרְ־כְּ־ד, de significado incierto; Sept. y NT, *Arphaxad*, Ἀρφαξ□δ; Josefo, *Arphaxades*, Ἀρφαξ□δης. Hijo de Sem, nacido dos años después del diluvio, de quien descendía Abraham (Gn. 10:22, 24; 11:10-13; 1 Cro. 1:17, 18, 24). Es mencionado por Lucas como padre de Cainán (Lc. 3:36). Véase CAINÁN.

ARGOB

Heb. 709 *Arggob*, אַרְ ב = «fuerte». Nombre de un lugar y de un personaje del AT.

1. Sept. *Argob*, Ἀργ□β. Distrito al sur de Damasco que formaba parte de Basán, donde residían los gigantes. Tuvo hasta 60 ciudades, sobre las que reinó Og. Este monarca fue vencido por Moisés, y Jaír hijo de Manasés, tomó las ciudades fortificadas, que vinieron a formar parte del territorio de aquella tribu. Más tarde vino a llamarse Traconite. En la actualidad se llama El-Leyah. Se han hallado habitáculos en este distrito que por sus grandes proporciones se supone que fueron construidas por los gigantes (Dt. 3:3, 4, 13, 14; 1 R. 4:13).

2. Sept. *Argob*, Ἀργ□β. Personaje que acompañó a > Peka y > Arie en su conspiración contra el rey > Pekaía, al que mataron en Samaria (2 R. 15:25).

J.M. DÍAZ YANES

ARIDAI

Heb. 742 *Aridaý*, אֲרִידַי, de origen persa, quizá sign. «fuerte»; Sept. *Arsaîos*, Ἀρσα□ος. Uno de los diez hijos de Amán, asesinados por los judíos en Susa (Est. 9:9).

ARIDATA

Heb. 743 *Aridathá*, אֲרִידָתָא, de igual etim. al anterior; Sept. *Sarbakhá*, Σαρβαχά v. *Sarbaká*, Σαρβακά. Uno de los diez hijos de Amán, a quien los judíos dieron muerte en Susa (Est. 9:8).

ARIE

Heb. 745 *Haareyeh*, con art. הָאַרְיֵה = «el león»; Sept. *Aría*, Ἀρία. Personaje que acompañó a > Peka y > Argob en su conspiración contra el rey > Pekaía, al que mataron en Samaria (2 R. 15:25).

ARIEL

Heb. 740 *Ariel*, אֲרִיאֵל = «león de Dios» (2 Sam. 23:20; 1 Cro. 11:22), aplicado como sobrenombre de distinción a soldados aguerridos, como entre los árabes Ali, «león de Dios»; Sept. *Ariel*, Ἀριήλ.

1. Nombre dado a Jerusalén «la ciudad donde habitó David» (Is. 29:1, 2, 7).

2. Jefe judío que estuvo con Esdras en el río Ahava y a quien el restaurador de Jerusalén envió a buscar colaboradores para la obra emprendida (Es. 8:16). Véase ALTAR.

ARIETE

Heb. 3733 *kar*, ר ַ, de «carnero que topa», alusión a la forma que adquiría y el uso al que se destinaba; Sept. *belóstasis khárax*, βελόστασις χάραξ; Vulg. *aries*; 4239 *meji*, מְחִי= «golpe»; 5550 *solelah*, סֹלְלָה = «terraplén, rampa de asedio, baluarte» (cf. Jer 32:24); 6904 *qóbel*, קֹבֶל = «que toma, que confronta»: «pondrá contra ti arietes, contra tus muros» lit. «pondrá contra ti golpes de ariete, contra tus muros» (Ez 26:9).

Instrumento parecido a la catapulta romana, empleado como máquina de guerra en los sitios de las ciudades para abrir brechas en los muros (2 Sam. 20:15; Ez. 4:2; 21:22; 26:9). La parte principal era una viga larga, grande y fuerte, con un revestimiento metálico en ocasiones en forma de cabeza de carnero (*kar*, ר ַ), con la que se arremetía varias veces contra el muro hasta hacerlo ceder. Esto obligaba a las ciudades a invertir grandes recursos humanos y materiales en la construcción de murallas de más espesor.

Egipcios y asirios conocían y utilizaban este instrumento, que ha sido empleado por todos los ejércitos hasta tiempos relativamente recientes. Requería una o dos centenas de hombres para impulsarlo y arremeter contra murallas y torres. La durísima tarea de mover y manejar el ariete tiene que haber sido uno de los ejercicios militares más penosos para los soldados. Los asedidados hacían esfuerzos desesperados para neutralizar los efectos de la embestida del ariete. Desde lo alto de las murallas se arrojaban contra él piedras y antorchas encendidas. Era fácil lograr que ardiera la cubierta de cuero, lo que obligaba a destinar un hombre exclusivamente para evitar aquella contingencia. En un bajorrelieve se ve a un soldado que tiene en la mano una especie de cucharón de mango muy largo que servía para este fin. Véase GUERRA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Armas y equipo militar”, en *EMB* I, 106-118; E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959).

ARIMATEA

Gr. 707 *Arimathaía*, Ἀριμαθαία. Ciudad de donde era oriundo José, el discípulo secreto que pidió a Pilatos el cuerpo de Jesús para darle sepultura (Mt.27:50-60; Mc. 15:43; Lc. 23:51-53; Jn. 19:38), y

que corresponde a la antigua > Ramataim-Zofim de 1 Sam. 1:1.

Arimatea es la forma griega del heb. *Ramatháyim*, רָמָתַיִם, o también *Ramah*, רָמָה. Esta doble forma del nombre aparece también en otros topónimos y, de acuerdo con algunos exegetas, el sufijo de dual *-áyim* es en este caso meramente locativo. Así Ramatáyim, pasó a ser Armatháim y Arimathaía. La Sept. traduce ordinariamente Ramatáyim por *Armathaím*, Ἀρμαθα□μ. Eusebio fija el lugar en Remphthis o Rentis (*Onomasticon* 32, 21ss.; 144, 28.29), a unos 15 km de Dióspolis (Lidda). W.F. Albright objeta que este lugar queda muy lejos de > Silo, el destino de la familia de Samuel en el relato de 1 Sam. Propone identificarla con Ramlah, al sur de Lida. También se ha sugerido Beit Rimé, a unos 8 km al este de Rentis y casi 20 al noroeste de Belén. Véase JOSÉ DE ARIMATEA, RAMATAIM-ZOFIM

ARIOC

Heb. 746 *Ariokh*, אֲרִי ךְ = «semejante a león»; Sept. *Ariokh*, Ἀρι□χ; Josefo, *Aríukhos*, Ἀρ□ουχος (*Ant*. 1, 9, 1); *Aríukhos*, Ἀρ□ουχος (*Ant*. 10:10, 2). Nombre de dos babilonios y de un lugar del AT.

1. Rey de Elasar, aliado de > Quedarlaomer contra las ciudades de Sodoma y Gomorra (Gn. 14:1, 9). Nombre problemático durante mucho tiempo, ha sido asociado con Arriwaku, personaje mencionado en los archivos de Mari, al norte de Siria. Se trataría, pues, de Zimrilim, rey de Mari, contemporáneo de Hammurabi (s. XVIII a.C.).

2. Capitán de la guardia real de Nabucodonosor, a quien se confió la custodia de Daniel y sus compañeros (Dn. 2:14, 15, 24, 25).

3. Llanura en la que tuvo lugar una batalla entre Nabucodonosor y Arfaxad y en la que intervino el rey de los elamitas (Judit 1:6). Véase ELASAR, QUEDORLAOMER.

ARISAI

Heb. *Arisaý*, אֲרִיסַי, del sánscrito *Arjasay* = «flecha de Aria»; Sept. *Rhuphanós*, Ῥουφαν□ς v. *Rhuphaîos*, Ῥουφα□ος. Uno de los diez hijos de > Amán a quienes los judíos dieron muerte en Susa (Est. 9:9).

ARISTARCO

Gr. 708 *Arístarkhos*, Ἀρ□σταρχος = «gobernante excelente», nombre griego frecuente. Macedonio de Tesalónica, compañero de Pablo en varios de sus viajes, en especial el de Roma, donde compartió voluntariamente la prisión del apóstol (Hch. 19:29; 20:4; 27:2; Col. 4:10; Flm. 24). La tradición de la Iglesia griega lo presenta como obispo de Apamea de Frigia, mientras que el martirologio romano lo hace obispo de Tesalónica.

ARISTEAS

Gr. *Aristeas*, Ἀριστ□ας, o *Aristaîos*, Ἀριστα□ος. Autor de una carta a Filócrates en la que se relata el origen de la versión griega del Antiguo Testamento, conocida como los Setenta. Contiene un panegírico del judaísmo destinado a los lectores cultos helénicos. El autor parece haber sido jefe de la guardia del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-245 a.C.) y enviado por el monarca a Jerusalén con el objetivo de conseguir una copia de los libros sagrados hebreos para la recién fundada biblioteca de Alejandría. Mediante presentes y regalos obtuvo del sumo sacerdote Eleazar una copia genuina del

Pentateuco y el permiso de hacerse acompañar por 72 sabios judíos (6 de cada tribu) que efectuaron en 72 días la traducción al griego en la isla de Faros. La historia de esta traducción también es narrada, aunque con algunas variantes, por > Aristóbolo, el filósfo judío (Euseb. *Praep. Ev.* 13, 12), Filón *(Vit. Mos.* 2) y Josefo (*Ant.* 12, 2).

ARISTÓBULO

Gr. 711 *Aristóbulos*, Ἀριστόβουλος = «destacado en el consejo». Nombre de dos personajes bíblicos.

1. Filósofo judío residente en > Alejandría, de familia sacerdotal, maestro y consejero del rey de Egitpo Ptolomeo Filométor (2 Mac. 1:10). En una carta de Judas Macabeo aparece como representante del pueblo judío en Egipto y es llamado «maestro, consejero» (gr. *didáskalos*, διδάσκαλος) del rey (2 Mac. 1:10-2:19).

2. Propietario de una casa donde se reunía cierto número de creyentes a quienes Pablo manda saludos (Ro. 16:10). No sabemos nada de su identidad. La tradición dice que formó parte de los setenta discípulos enviados por Jesús y que predicó en Gran Bretaña. Lightfoot propuso identificarlo con un hermano de Herodes Agripa I, que vivió en Roma como ciudadano privado y que, al igual que aquel, disfrutó de la amistad de Claudio. Si debía su fortuna al emperador, sus esclavos y libertos serían distinguidos de otras casas imperiales como *aristobuliani*, nombre latino equivalente al gr. utilizado por Pablo. Tal identificación parece verse confirmada por una cita de > Herodión, salvo que se trate de una mera coincidencia.

ARMADURA

Heb. 8302 *shireyón* y *shireyán*, רְי ן. y רְיָן. i(1 R. 22:34); gr. 3833 *panoplía*, πανοπλία = «armadura completa». Ninguna de las palabras hebreas traducidas como «armadura» se refiere definidamente a lo que en la actualidad entendemos por tal. En un pasaje se refiere a una cota de malla (1 R. 22:34; Is. 59:17), en otros, a un coselete (2 Cro. 18:33, etc.).

Una persona «armada» no es solo alguien equipado para la batalla, sino dispuesto a entrar en combate con fiereza. En libro del Éxodo se dice que «los hijos de Israel salieron de la tierra de Egipto *armados*» (Ex. 13:18), heb. *jamushim*, חֲמֻ . ים, de 2571 *jamush*, חָמֻ = «leal, firme», en el sentido de «bravo para la guerra» (Jos. 1:14; 4:1, 2 Jue. 7:11), que parece denotar una disposición disciplinada e intrépida para enfrentar al enemigo.

La palabra gr. *panoplía*, πανοπλία se traduce como «armadura completa». Es usada por Cristo para referirse veladamente a su lucha y triunfo sobre > Satanás: «Cuando el hombre fuerte y armado guarda su propia casa, sus posesiones están en paz. Pero si viene uno más fuerte que él y le vence, le toma todas sus armas en que confiaba y reparte sus despojos» (Lc. 11:22). El apóstol Pablo exhorta a los cristianos a vestirse figurativamente de «toda la armadura de Dios», toda la «panoplia» de armas defensivas y ofensivas, para que pueda resistir en el día malo en su conflicto contra los poderes espirituales de maldad en las regiones celestes (Ef. 6:11, 13). En otro lugar recibe el nombre de «armadura [o armas] de luz» (Ro. 13:12), y «armas de justicia» (2 Co. 6:7), apropiadas y necesarias al predicador evangélico. Véase GUERRA, GUERRA ESPIRITUAL.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Armas y equipo militar", en *EMB* I, 106-118.

ARMAGEDÓN

Gr. 717 *Armageddón*, Ἀρμαγεδδὼν = «montaña de Meguido»; heb. הַר מְגִ *har Megiddó*; transliteración al griego del nombre «Meguido» en hebreo, al que el autor del Apocalipsis antepuso el prefijo *har* («montaña»). Ya que no existía tal montaña, pues Meguido era una ciudad en el valle de Esdraelón (cf. «llanura de Meguido», Zac. 12:11), es evidente que no es una referencia geográfica sino simbólica. La ciudad de > Meguido, al norte del Monte Carmelo, estaba cerca del camino entre Egipto y Siria y controlaba así el acceso a Jerusalén desde el norte. Por eso era lugar de muchas batallas estratégicas (Jue. 5:19; 1 R. 4:12; 2 R. 23:29, 30; 2 Cro. 35:22; Zac. 12:11).

En toda la literatura bíblica, este vocablo aparece sólo en Ap 16:16 como lugar donde la troika satánica moviliza sus tropas, aunque lo que sigue no es una batalla sino un terremoto y enormes granizos (16:18-21). En el Apocalipsis aparecen otros relatos de combate final, todos muy distintos y difíciles de armonizar. La primera es la sexta trompeta, cuando una caballería de 200 millones de jinetes, montados en caballos que soplan fuego, cruzan el Éufrates y matan la tercera parte de la humanidad. En 14:18-20 el juicio se describe como una batalla de caballería en la que «la sangre llegó hasta los frenos de los caballos». En las batallas de 17:14-17, descritas con pocos detalles, la bestia y los diez cuernos pelean contra el Cordero pero después desvían su ataque contra la ramera (ciudad de Roma, 17:18). De nuevo, el pasaje no describe ninguna batalla pero sí el saqueo y la quema de la ciudad. En 19:11-21, la batalla es de caballerías, reunidas para guerrear. No figuran armas excepto una espada que Cristo trae en su boca, y aquí tampoco se describe el combate sino sólo sus consecuencias (19:20-21). Aunque menciona muchos muertos, es por la espada que sale de su boca, sin mención alguna de conflicto armado. Entre tantas descripciones tan diversas, es probable que ninguna sea literal en todos sus detalles. Véase APOCALIPSIS, MEGUIDO.

BIBLIOGRAFÍA: R.J.A. Sheriffs, “Armagedón”, en *NDB*, 113; J. Stam, *Apocalipsis*, vol. III, 444-446, 453-455; A. Strobel, “ Ἀρμαγεδδὼν, *Harmagedón*”, en *DENT* I, 456-458.

J. STAM

ARMENIA

Gr. *Armenía*, Ἀρμενία. País de Asia Occidental situado al este de la actual Turquía en el área limítrofe con la antigua Unión Soviética y el Irán.

1. Referencias bíblicas.
2. Historia.

I. REFERENCIA BÍBLICAS. Armenia no es mencionada por nombre en la Escritura, pero generalmente se acepta que se alude a ella, en su totalidad o en parte, en los siguientes términos hebreos:

1. *Ararat*, אֲרָרָט, «tierra sobre las montañas», en una de las cuales reposó el arca de Noé después del Diluvio (Gn. 8:4; comp. Josefo, *Ant*. 1, 3, 5). Los hijos de Senaquerib huyeron hacia esta región después de matar a su padre (2 R. 19:37; Is. 37:38). Aparece como uno de los tres reinos convocados a luchar contra Babilonia (Jer. 51:27).

2. *Minni*, מִ י, reino mencionado junto a los de Ararat y Asquenaz, llamado a la lucha contra Babilonia (Jer. 51:27). Se cree que este nombre es una contracción de Armenia; el texto caldeo de Jeremías escribe Hurmini, ה רְמִינִי.

3. *Togarmah*, גַּרְמָה , hijo pequeño de Gomer en la tabla de las naciones (Gn. 10:3 comp. 1 Cro.

1:6) a quien se atribuye la generación de los cimerios, armenios, georgianos y otros pueblos caucásicos. Después de la dispersión de Babel los descendientes de Togarma se asentaron en las proximidades de Ararat, entre el mar Caspio y el Ponto Euxino. El profeta Ezequiel dice que los de Bet-togarma pagaban las mercaderías de Tiro con caballos, corceles y mulos (Ez. 27:14); y se sabe que Armenia era famosa desde la antigüedad por su cría de caballos. El sátrapa de Armenia enviaba anualmente 20.000 potros a la corte persa para la fiesta de Mitra (Estrabón, *Geog*. 11, 13, 9; Jenofonte, *Anábasis*, 4, 5, 24; Heródoto, *Hist*. 7,40).

II. HISTORIA. La historia de Armenia se remonta al III milenio a.C. Sus relaciones culturales, económicas y políticas con los imperios y estados circundantes, a saber, sumerios, acadios, babilonios, asirios, hititas, etc., cristalizaron en un primer momento culminante con la formación del Reino de Urartu o Reino de Ararat, que entre los siglos IX y VI a.C. disputó a Asiria el predominio político en el Asia Anterior. En este período se desarrolló el proceso de formación étnica del pueblo armenio, que culminaría en los albores de la era cristiana.

Tras la caída del reino de Urartu surge Armenia propiamente dicha como formación política, que tras un breve lapso de autonomía cae bajo la dominación persa (550-331 a.C.). Tras la conquista del Imperio persa por Alejandro Magno, el país pasó a ser un reino independiente. El Imperio seléucida la sometió brevemente (210-190 a.C), pero tras la derrota de los seléucidas por el emergente poder romano, Armenia volvió a independizarse bajo la dinastía de los Artashesian (Artaxíadas). Cien años después Tigrán el Grande, nieto del fundador de la dinastía, transformó Armenia en un imperio que se extendía desde el Cáucaso hasta Palestina y desde el Norte de Irán hasta Capadocia. El proyecto político de Tigrán, integrar a Armenia y Siria en un solo estado que pudiera hacer frente a la amenaza conjunta de Roma y de los partos, fue abortado por los romanos, que lo derrotaron y obligaron a devolver sus conquistas. Sin embargo, Armenia perduró como reino independiente.

Según la tradición, los apóstoles > Judas Tadeo y > Bartolomé predicaron el cristianismo en el país, constituyéndose de este modo la Iglesia Armenia. Esta obra de evangelización fue completada por San Gregorio el Iluminador, quien a través de hechos milagrosos indujo a la conversión del rey Tirídates III (238-314) en el 301, bajo cuyo reinado el cristianismo fue declarado religión oficial. De esta forma, Armenia fue la primera nación en conferir al cristianismo categoría legal. La conversión al cristianismo del pueblo armenio fue un acontecimiento trascendental: hermanados con los emperadores romanos y bizantinos, los monarcas armenios acrecentaron sus esfuerzos por desligarse de los soberanos partos, que reaccionaron con gran ira y provocaron guerras religiosas, la primera en el 451. En ella 60.000 armenios lucharon ferozmente contra el ejército persa, conformado por 200.000 soldados fuertemente armados con caballos y elefantes. Pese al heroísmo del ejército armenio, la victoria fue de los persas. No obstante, pese al dominio extranjero, el pueblo armenio conservó su religión cristiana. En el 406, Mesrop Mashtóts crea el alfabeto armenio con el patrocinio del Catholicós Sahak Partev y el rey Vramshapuh. Hacia 435 se realizó la versión definitiva de la Biblia, del original griego, en idioma armenio, que por su exactitud fue calificada de "reina de las traducciones". Véase ARARAT, HOREOS, HURRITAS.

BIBLIOGRAFÍA: G.A. Bournoutian, *A History of the Armenian People*, vol. I: Pre-history to 1500 A.D (Mazda Publishers 1994); M. Chahin, *The Kingdom of Armenia* (Dorset Press, New York 1991); D.M. Lang, *Armenia: Cradle of Civilization* (George Allen & Unwin, Londres 1980); I.M. Diakonoff, *The Pre-History of the Armenian People* (Caravan Books, New York 1984); D. Frankel, *The Ancient Kingdom of Urartu* (British Museum Publications, Londres 1979); C. Mouradian, *L'Armenie* (Presses Universit de France, París 1996); R. Panossian, *The Armenians: From Kings And Priests to Merchants And Commissars* (Columbia University Press 2006); S. Payaslian, *The History of Armenia* (Palgrave Macmillan 2007).

ARMONI

Heb. 764 *Armoní*, אַרְמֹנִי, probablemente «del palacio», es decir, *Palatinus*; Sept. *Armoní* Ἀρμωνί, *Ermonoî* Ἐρμωνοῖ. Uno de los dos hijos de Saúl y Rizpa, que fue entregado por David a los gabaonitas, quienes lo ahorcaron juntamente con sus hermanos (2 Sam. 21:8, 9).

ARNÁN

Heb. 770 *Arnán*, אַרְנָן = «fuerte, rápido»; Sept. *Orná*, Ὀρνά. Personaje de la descendencia de > Zorobabel (1 Cro. 3:21), probablemente el mismo que > Joanán, hijo de Resa (Lc. 3:27).

ARNÉS

Heb. 631 *asar*, אָסַר, de una raíz que significa «atar, uncir, enganchar». Propiamente se refiere a las guarniciones de las caballerías: «Uncid los caballos y subid vosotros, oh jinetes» (Jer. 46:4; cf. Gn. 46:29; Ex. 14:6; 2 R. 9:21; 18:44; 2 R. 9:21). Por los monumentos egipcios se advierte la manufactura de los arneses hechos generalmente de cuero, decorados con primor y adornados de muchos colores, con inscrustaciones en oro y plata.

Mientras que los > caballos se utilizaban principalmente para la guerra, los > bueyes eran empleados para la agricultura y transporte doméstico. En un caso especial se mencionan unas vacas que no habían conocido > yugo, uncidas a la carreta que había de transportar el arca de la alianza (1 Sam. 6:7, 10). El «arnés» denota también el conjunto de armas defensivas que se vestían y acomodaban al cuerpo, asegurándolas con hebillas y correas. Véase ARMADURA, CABALLO, CARRO.

ARNÓN

Heb. 769 *Arnón*, אַרְנֹן, Sept. *Arnôn*, Ἀρνῶν, a veces *Arnón*, Ἀρνών = «corriente estruendosa, torrente» (נַחַל) *nahal*, en Dt. 2:24. Río que antiguamente fue el límite entre el país de los amorreos al norte, y el de los moabitas al sur (Nm. 21:13, 26). Más tarde fue el límite entre la tribu de Rubén al norte, y Moab al sur (Dt. 3:8, 16; Jos. 13:16). Identificado con el actual Wadi el-Mogib constituye una enorme falla que se extiende de oeste a este y divide en dos secciones la espaciosa meseta de Transjordania al oriente del mar Muerto. Siempre tiene agua; desemboca en el mar Muerto. Abunda la vegetación en sus márgenes y el pescado en sus aguas.

J.M. DÍAZ YANES

AROD, ARODI

Heb. 720 *Arod*, אֲרֹד, quizá «aflicción», o «fugitivo»; Sept. *Aroadí*, Ἀροαδί. Sexto hijo de la familia de Gad (Nm. 26:17), progenitor de los > aroditas. Es llamado Arodi, heb. 722 *Arodí*, אֲרֹדִי (Sept. Ἀροηδεῖς), en Gn. 46:16.

ARODITAS

Heb. 722 *Arodí*, אֲרֹדִי; Sept. *Aroadí*, Ἀροαδί. Patronímico de los descendientes de > Arod (Nm. 26:17).

AROER

Heb. 6177 *Aroer*, עֲר עֵר = «desnudo, desnudez, ruinas». Sept. *Aroer*, Ἀρωήρ y *Aroer*, Ἀροήρ. Nombre de tres poblaciones del AT.

1. Aldea junto a la ribera del río > Arnón. Era el punto sur del reino de los amorreos gobernado por Sihón (Dt. 2:36; Jos. 12:2; Jue. 11:26), y más tarde de la tribu de Rubén (Jos. 13:16); pero fue fortificado y ocupado por los gaditas (Nm. 32:34). Ahora se llama Arair y es un lugar desolado al sur de Dibón.

2. Una de las ciudades construidas por la tribu de Gad en Galaad (Nm. 32:34). Josué dice que «está enfrente [*alpené*, עַל־ ְנֵי] de Rabá» (Jos. 13:25), en el territorio de los hijos de Amón.

3. Aldea al sur de Judá adonde David envió los despojos después de su victoria sobre los amalecitas (1 Sam. 30:28). Estaba situada en el Neguev y desempeñó un importante papel en las cartas de El-Amarna.

J.M. DÍAZ YANES

AROERITA

Heb. 6200 *Aroerí*, עֲרֹעֵרִי; Sept. *Ararí*, Ἀραρί. Perteneciente a una de las ciudades de > Aroer, probablemente en la tribu de Judá, de donde procedían dos valientes de David, a saber, Sama y Jehiel, hijos de Hotam el aroerita (1 Cro. 11:44).

ARPA

Heb. 3658 *kinnôr*, כִּ ר, de una raíz que significa «rasgar cuerdas», traducido uniformemente en la RVR como «arpa», cuando en ocasiones se trata de una «lira»; gr. *kinyra*, κινύρα; aram. *qîtherôs*; NT, 2788 *kithara*, κιθάρα, «lira, cítara», o «arpa» (1 Cor. 14:7; Ap. 5:8; 14:2; 15:2). Quizás el más bello de los instrumentos y seguramente el más común entre los antiguos, el arpa se menciona muchas veces en la Biblia (Gn. 31:27; 1 Sam. 16:23; 10:5; 2 Sam. 6:5; 1 R. 10:12; 1 Cro. 13:8; 15:16; 2 Cro. 20:28; Sal. 33:2; Dan. 3:5,7,10,15; etc.). Aparece como el instrumento favorito de David (1 Sam. 18:6 ss). Numerosos salmos están compuestos para ser tocados con arpa. En las festividades y en el culto del Templo las arpas acompañaban los cantos (1 Cro. 15:16; Neh. 12:27). El *kinnôr* era sin duda el instrumento nacional de los hebreos y tan antiguo que su invención se asigna al período antediluviano: «Jubal, quien llegó a ser padre de todos los que tocan el arpa y la flauta» (Gn. 4:21). Siempre se tocaba por motivos de alegría (cf. Gn. 30:31; Is. 24:8), nunca, o raramente, de duelo, como era costumbre entre los griegos. Los adoradores son invitados a acompañar la > alabanza con la música del arpa (cf. Sal. 59:5; 33:2; 53:4; 57:8; 71:22, 23; 92:4, 5, 6; 98:5; 147:7; 150:3).

En la antigüedad tenía diversos tamaños y formas, según se ha constatado por los numerosos ejemplares encontrados en Mesopotamia. El número de las cuerdas variaba según el tamaño y la forma del instrumento. Los judíos conocían el arpa de ocho cuerdas, «cantaban con arpas en la octava», que algunos traducen lit. «arpas sobre Seminit» (כִּ רות עַל־הַ ְמִינִית, *khinnoroth al hasheminith*, 1 Cro. 15:21), mientras que entre los griegos, en la mayoría de los casos, era de siete cuerdas. Josefo menciona una de diez (*Ant*. 7, 12).

En la antigüedad clásica se decía que los dioses tocaban el arpa para hacer llegar a los hombres sus preocupaciones y para calmarles. Un uso medicinal del arpa entre los hebreos lo hallamos en el caso de David y Saúl (1 Sam. 16:17, 17:24; 18:9; 19:9). Los hebreos alcanzaron su máxima perfección en el uso del arpa en los días de David, hasta el punto de que incluso se describe a los

grupos de profetas como expertos en este y otros instrumentos (1 Sam. 10:5; 16:23; 19:20). El espíritu profético parece avivarse por esta clase de instrumentos musicales (cf. 2 R. 3:15).

El vidente de Ap. describe a los seguidores del Cordero de pie sobre el mar de vidrio, «teniendo las arpas de Dios» (Ap. 15:2), con lo que se da a entender que las arpas son dadas por Dios o usadas en su servicio, frente al uso común y profano (cf. 1 Cro. 16:42; 2 Cro. 7:6). Véase CÍTARA, LIRA, MÚSICA.

BIBLIOGRAFÍA: Mª Rosa Calvo-Manzano, *El arpa en la Biblia* (Fundación Arpista Ludovico, Madrid 2000).

ARQUELAO

Gr. 745 *Arkhélaos*, Ἀρχέλαος = «gobernante de pueblos». Hijo de Herodes el Grande y Maltace la samaritana (Josefo, *Ant*. 17, 1, 3; *Guerras*, 1:28, 4). Sucedió a su padre como etnarca de Idumea, Judea, Samaria y las ciudades marítimas de Palestina. Mt. 2:22 le llama «rey», gr. *basileús*, βασιλεύς, en el sentido de «príncipe, regente». Debido a su carácter cruel, José temió llevar al niño Jesús a su territorio y se dirigió a Galilea, que se hallaba bajo la jurisdicción de su hermano Antipas (Mt. 2:22).

Arquelao reinó 10 años. Josefo relata que poco después de su accesión al trono hizo dar muerte a 3.000 judíos. Al final fue depuesto por sus atrocidades y desterrado a Vienne en las Galias (*Ant*. 17:8, 9, etc.). Véase HERODES.

ARQUEOLOGÍA

Gr. *Arkhaiología*, Ἀρχαιολογία. Ciencia histórica que estudia la antigüedad a partir de sus monumentos y restos materiales. Junto con la filología trata de reconstruir el mundo antiguo en sus diversos aspectos con el fin de elaborar su historia. Llamamos «arqueología bíblica» a la que opera en lugares relacionados con las Sagradas Escrituras y que nos ayuda a comprender mejor cómo era la vida en los tiempos bíblicos, incluyendo costumbres, literatura, creencias y todos los campos de actividad humana. De especial importancia para ello son las investigaciones arqueológicas mas recientes llevadas a cabo en Palestina, el Medio Oriente, Egipto, Asia Menor, Grecia e Italia.

1. Origen y división.
2. Arqueología bíblica del AT.
3. Arqueología del NT.

I. ORIGEN Y DIVISÓN. La arqueología surgió de la afición por las antigüedades clásicas a partir del Renacimiento. En el siglo XVIII se la asimiló a la historia del arte antiguo gracias a los trabajos de Wickelman. En la actualidad su creciente especialización ha llevado a diferenciarla en diversos campos, cada uno con sus características propias y sus distintos métodos de investigación, como la numismática y la epigrafía. Ya en el siglo XIX se establecieron algunas distinciones siguiendo diversos criterios, entre ellos los geográficos, de los cuales deriva la nomenclatura «arqueología del Próximo Oriente, Egipcia, del Medio y Extremo Oriente, Americana», etc. Atendiendo a criterios históricos y metodológicos se habla de paleoetnología, prehistoria y protohistoria.

Por su misma objetividad, los documentos arqueológicos son de gran importancia para una reconstrucción del mundo antiguo, tanto en sus aspectos jurídicos como religiosos.

II. ARQUEOLOGÍA BÍBLICA DEL AT. Señal de los nuevos tiempos, la vigorosa controversia entre la religión y la ciencia, que culminó en 1859 con la publicación de *El origen de las especies* de

Darwin, aceleró la demanda de confirmación científica de la verdad bíblica mediante el desenterramiento del pasado, dando lugar así a la creación de sociedades religiosas interesadas en la investigación arqueológica. El precursor de la arqueología bíblica es sin duda el francés Paul-Émile Botta, cuyas excavaciones en el conjunto arquitectónico de Khorsabad le llevaron a descubrir los restos del palacio de rey asirio Sargón II (721-705 a.C.), destructor de Samaria (2 R. 17:6), donde halló innumerables bajorrelieves e inscripciones que recordaban con todo detalle la deportación de los israelitas, cifrados en 27.290 prisioneros y 50 carros. Su obra fue continuada por el inglés Layard, que a su vez descubrió los grandiosos monumentos de la antigua Nínive. En ellos se puede contemplar a Salmanasar III (858-824 a.C.) recibiendo el tributo de Jehú, rey de Israel (1 R. 19:16; 2 R. 9:10), y a Senaquerib asediando la ciudad palestinense de Lakis (año 701 a.C., 2 R. 18).

En 1802 el alemán Grotefrend sentó las bases para descifrar la escritura > cuneiforme partiendo de la inscripción trilingüe (persa, elamita y acadia) de Behistún; inició sus trabajos a partir de la lengua persa. En 1857, la Real Sociedad Asiática de Londres, sirviéndose de las aportaciones de los más calificados investigadores, pudo anunciar que se había descifrado el secreto de aquella escritura. En 1872, el asiriólogo Georges Smith pudo acabar de leer la versión cuneiforme del > Diluvio.

En 1873 el Louvre lograba la adquisición de la estela de Mesa, rey de Moab y temible adversario de Israel (2 R. 3:4). En 1880 se recogía en la salida del canal de Siloé la inscripción grabada en la roca que relataba «la perforación» mencionada en 2 R. 20:20, obra de Ezequías. En 1893 Sir Flinders Petrie descubría en Tebas (Egipto), en el templo funerario del faraón Meneftá (1234-1224 a.C.), una estela conocida actualmente con el nombre de *Estela de Israel*, porque en ella aparece por primera y única vez en Egipto la mención de Israel con ocasión de una de las campañas del rey. En 1867 el inglés Warren realizó excavaciones en Jerusalén por cuenta de la Palestine Exploration Fund. Desde fines del siglo XIX hasta hoy arqueólogos franceses, alemanes, americanos, ingleses e iraelitas han llevado a cabo sistemáticas excavaciones desde el Sinaí a la Siria septentrional, transformando nuestros conocimientos históricos, lingüísticos y culturales sobre la antigua región siro-palestina. El descubrimiento y desciframiento de los archivos reales de Boghazköy (la antigua Hattusha, capital del Imperio > hitita) a partir de 1907 ha supuesto el inicio de una nueva etapa para el conocimiento del Próximo Oriente antiguo en general y de la Biblia en particular.

De 1929 a 1939 Ras Samra entregó a los excavadores sus tablillas mitológicas del siglo XIV a.C. y sus estatuillas de Baales, Astartés y el dios El, que los textos del AT mencionan con tanta frecuencia. De 1936 a 1939 se encontraron miles de tablillas cuneiformes en el palacio de la ciudad de Mari (s. XVIII a.C.), los archivos reales. En ellos se arroja nueva luz sobre la época patriarcal; muestran nombres específicamente bíblicos: Nahor y Harrán; la mención de los > Apiru y los > Benjaminitas. «Mari nos aproxima extraordinariamente al cuadro reflejado en el libro del Génesis, hasta tal punto que ya no se puede dudar más de la exactitud substancial de la tradición hebraica que hace venir la familia de Abraham del país de Harrán».

Los hallazgos arqueológicos han dado nueva fuerza a los datos literarios de la Biblia y han confirmado sus *hechos históricos*, pero sería imprudente pretender que *siempre* ha probado la exactitud escrupulosa de *todas* las indicaciones históricas en ella mencionadas. La arqueología, como bien ha escrito André Parrot, «ha hecho algo más que confirmar la historia profana o sagrada, o localizar de nuevo ciertos lugares. Nos ha devuelto la misma alma de los pueblos desaparecidos, al permitirnos revivir su vida, gracias a los documentos extraidos del suelo. Nos ha mostrado cómo

actuaba el Dios de la Revelación».

III. ARQUEOLOGÍA DEL NT. La arqueología del NT no es una disciplina independiente, sino una aplicación de los métodos arqueológicos al estudio del NT y el medio en que vio la luz. Como disciplina científica, esta rama de la arqueología emplea los más recientes y más sofisticados métodos de excavación, incluyendo radares de superficie, fotometría, magnómetros, fotografía digital, guía de laser, ordenadores, sistemas de microfichas, activación con neutrones y análisis petrográfico. Todos estos elementos son empleados para analizar los materiales encontrados en las excavaciones. Algunos de los arqueólogos que trabajan en el área del NT son profesionales altamente cualificados. La mayoría de los investigadores del período grecorromano que enlaza con el NT son arqueólogos clásicos y no se ocupan de la arqueología bíblica.

Sin embargo, las excavaciones arqueólogicas han contribuido en gran manera al estudio del NT. La arqueologia ha arrojado nuevas luces sobre la ubicación geográfica de lugares y hechos importantes. Ha probado la existencia real de ciudades mencionadas en el texto bíblico. Descubrimientos como el pozo de Jacob (Jn. 4:12), la piscina de Betesda (Jn. 5: 2), la piscina de Siloé (Jn. 9:7), el enlosado de > Gábata o pavimento de piedra cerca de la puerta de Jafa en donde Jesus compareció ante Pilato (Jn. 19: 13), el nombre de Pilato mismo en una piedra en el teatro romano en Cesarea, han evidenciado la credibilidad historica del Evangelio de Juan. Además, hallazgos como el nombre de *Erastus* (Ro. 16:23) en un pavimento de piedra cerca de uno de los mas grandes teatros de la ciudad de Corinto, o el de Galión, mencionado en Hechos 18:12, en una de las incripciones de Delfos en relacion con la expulsion de los judíos de Roma por el emperador Claudio, vienen a autentificar con un sello de veracidad histórica el mundo del NT, es decir, la época de Jesús y de los apóstoles. Véase ÓSTRACA, PALESTINA; JERUSALÉN, VASIJA, etc.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *De la Edad de piedra al cristianismo*, 2 vols. (ST 1960); Id., *Arqueología de Palestina* (Garriga, Barcelona 1962); G. Báez Camargo, *Comentario arqueológico de la Biblia* (Caribe 1979); A. Ben-Tor, *Arqueología del antiguo Israel* (Cristiandad 2003); C.W. Ceram, *El mundo de la arqueología* (Destino, Barcelona 1969); M. Chávez, *Enfoque arqueológico del mundo de la Biblia* (Caribe 1976); H. Einsle, *El misterio bíblico* (Martínez Roca, Barcelona 1989); I. Finkelstein y N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Siglo XXI, Madrid 2003); J.A. Foex, *Exploración submarina de la Biblia* (Edit. Jano, Barcelona 1958); R. Francovich y D. Manacorda, *Diccionario de arqueología mundial* (Crítica, Barcelona 2002); J. González Echegaray, *Los Evangelios y la arqueología* (EVD 1992); A.J. Hoerth, *Archaelogy of the Old Testament* (Baker 1998); J.A. Íñiguez, *Arqueología cristiana* (EUNSA 2000); Id., *Tratado de arqueología cristiana* (EUNSA 2002); A. Jirku, *El mundo de la Biblia* (Castilla, Madrid 1967); W. Keller, *Y la Biblia tenía razón* (Omega, Barcelona 1956); John C.H. Laughlin, *La arqueología y la Biblia* (Crítica, Madrid 2001); A. Llobregat, *Estado actual de los problemas de la arqueología palestina. Paleolítico y calcolítico* (Ed. Universidad de Valencia, 1966); A. Mazar, *Archaelogy of the Land of the Bible* (Doubleday 1992); J. McRay, *Archaelogy of the New Testament* (Baker 1991); J. Murphy-O´Connor, *Guía arqueológica: Tierra Santa* (Acento Editorial 2000); P.R.S. Moorey, *Tierras bíblicas*, 2 vols. (Folio, Barcelona 1995); A. Parrot, *Mundos sepultados* (Garriga, Barcelona 1962); C.F. Pfeiffer, ed, *Diccionario Bíblico Arqueológico* (EMH 1982); A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Rialp, 1962); J. Vardaman, *La arqueología y la Palabra viva* (CBP 1977); G.E. Wright, *Arqueología bíblica* (Cristiandad 1975/2003); E. Yamauchi, *Las excavaciones y las Escrituras* (CBP 1977).

P. COUTSOUMPOS

ARQUERO

Heb. 2876 *qashshath*, קַ ָ ת, «tirador de arco» (Gn. 21:20); *baalé-jitstsim*, ַ עֲלֵי־חִ ּ ים, «arqueros» (Gn. 49:23); *enosh baqqésheth*, ַ ֶ ֶ ת אֱנ; *moreh baqqésheth*, ַ ֶ ֶ ת מ ֹרֶה = «que tiran con el arco» (1 Sm. 31:3; 1 Cro. 10:3).

De Ismael se dice que fue arquero (Gn. 21:20; 27:3), pero en referencia a la caza más que a la guerra. Los persas se distinguieron como arqueros en la antigüedad (Is. 13:18; Jer. 49:35). Los arqueros representaban una de las partes más poderosas del ejército, de ahí que la expresión

«fortalecer el arco» (Gn. 49:24) fuera símbolo de poder e influencia crecientes, mientras que «quebrar el arco» (Os. 1:5; Jer. 49:35) significaba quitar el poder a alguien.

ARQUIPO

Gr. 751 *Arkhippos*, Ἄρχιππος = «conductor de caballos, caballerizo principal». Maestro entre los cristianos de Colosas a quien Pablo llama «compañero de milicia» (*systratiótes*) y a quien exhorta a cumplir su ministerio (Col. 4:17). En la *Carta a Filemón*, aparece asociado en el saludo a > Apia y al mismo Filemón (Flm. 2). La tradición dice que fue uno de los setenta discípulos y que murió mártir cerca de Laodicea. Véase FILEMÓN, Epístola.

ARQUISINAGOGO

Gr. 752 *arkhisynágogos*, ἀρχισυνάγωγος = «principal de la sinagoga» (Lc. 8:41, 49; Hech. 18:8, 17), o simplemente 757 *arkhon*, ἄρχων = «hombre principal» (Mt. 9:18); heb. *rosh hakkeneseth*, ראשׁ הַכְּנֶסֶת = «cabeza de la asamblea» (*Sothá*, 7, 78). En las grandes sinagogas debió existir un cuerpo o consejo de ancianos o presbíteros (*ziqenim*, זְקֵנִים, *presbýteroi*, πρεσβύτεροι), a cuyo cargo estaba el cuidado de la congregación (Lc. 7:3). Todos recibían el mismo título de «principales» (Mc. 5:22; Hch. 13:15; 18:8). Presidían el culto público, dirigían la lectura de las Escrituras y exhortaban a los fieles. Supervisaban la distribución de limosnas e imponían el castigo debido a los trasgresores. Véase ANCIANO, PRINCIPAL DE LA SINAGOGA, SINAGOGA.

ARQUITA

Heb. 757 *Arkí*, אַרְכִּי, Sept. *Arkhí*, Ἀρχί v. *Arakhí*, Ἀραχί; con art. *haarkí*, הָאַרְכִּי; Sept. *ho Arakhí*, ὁ Ἀραχί; Vulg. *Arachites*. Designación común de uno de los amigos de David, > Husaí, de la tribu de Benjamín. Se unió a David durante la rebelión de Absalón (2 Sam. 15:32; 16:16; 17:5, 14; 1 Cro. 27:33).

ARQUITECTO

Gr. 753 *arkhitekton*, ἀρχιτέκτων = «artífice principal», compuesto de los vocablos 746 *arkhé*, ἀρχή, «principio, poder», o también «jefe, principal» y 5045 *tekton*, τέκτων, «artífice» (de donde procede la palabra castellana «arquitecto»), derivado del vb. *tikto*, τίκτω, «producir», fig. «dar a luz», equivalente al heb. 2796 *jarash*, חָרָשׁ, «artesano, artífice».

Durante el reinado de David y Salomón los profesionales de la construcción eran extranjeros, sobre todo fenicios, que colaboraron en la edificación del palacio de David (2 Sam. 5:11; 1 Cro. 14:1) y del Templo (1 R. 5:6). En el caso del Segundo Templo, reconstruido bajo > Zorobabel, no se menciona ningún extranjero.

En el NT el apóstol Pablo, hablando de la comunidad de creyentes como un «edificio de Dios», se refiere a sí mismo en sentido figurado como «perito arquitecto» que ha echado el cimiento, dejando a otros la posterior labor de edificación (1 Cor. 3:10).

Los evangelios llaman a Jesús «el hijo del carpintero», *ho tou téktonos huiós*, ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (Mt. 13:55) y «el carpintero», *ho tekton*, ὁ τέκτων (Mc. 6:3). El verdadero sentido del gr. *tekton* es el de «un obrero que trabaja la madera», en concreto «preparando y disponiendo el maderamen de una casa», noción que se acerca grandemente a la de un «arquitecto» en el sentido primordial de

«maestro» de construcción. Ello imprime un sello especial a la figura estilística que hace de la Iglesia una construcción de naturaleza espiritual, edificada por Jesús (Mt. 16:18) y continuada por sus discípulos (cf. Ef. 2:20-21; 4:12,16; 1 P. 2:5ss), cuyo resultado es el nuevo «templo espiritual» o «casa de Dios» (1 Ti. 3:15; cf. Heb. 11:10). Véase EDIFICIO, IGLESIA.

ARQUITECTURA

Lat. *architectura*, del gr. *arkhitekton*, □ρχιτ□κτων, «maestro constructor».

1. Construcciones hebreas.
2. Edificios cristianos.

I. CONSTRUCCIONES HEBREAS. El libro del Génesis, partiendo de una óptica nómada y pastoril, divide la humanidad en «los que habitan en tiendas y crían ganado» y «los que habitan en ciudades», que a su vez «trabajan el bronce y el hierro» (Gn. 4:17, 20, 22). A los descendientes de Sem se les atribuye la fundación de las ciudades de Sinar, Babilonia y Nínive (Gn. 10:11, 12, 22). En la tierra de Sinar se acometió la tarea de construir una torre «que llegase al cielo», lo cual supone unos grandes conocimientos arquitectónicos (Gn. 11:2-9). Los egipcios fueron grandes constructores de pirámides y monumentos que han llegado hasta nuestros días junto con el nombre de sus arquitectos.

Cuando los israelitas entraron en Canaán eran un pueblo nómada de escasa experiencia en materia arquitectónica, por lo cual asimilaron los métodos de los cananeos. Para las edificaciones de envergadura, como el Templo de Salomón y ciertos palacios, hubieron de recurrir a la ayuda de sus vecinos fenicios, como se constata en la alianza con > Hiram, rey de Tiro, para la provisión de materiales y obreros especializados. Los materiales de construcción eran la madera, abundante en aquel entonces; la piedra caliza, el barro y la arena, que se podían encontrar en las cercanías; de manera excepcional el mármol, que se transportaba de lejos si era necesario. En las zonas costeras se utilizaba la piedra arenisca por su disponibilidad. Por lo general, los cimientos consistían en trozos de piedra y desechos. Para los tejados se empleaban cañas sobre las cuales se vertían capas de barro para impermeabilizar. También se empleaba el barro para cubrir las paredes interiores y exteriores de las viviendas.

No se conservan vestigios del Templo de Salomón ni de los palacios que aquel rey mandó construir, pero por los datos que figuran en las Escrituras puede apreciarse que los conocimientos arquitectónicos de entonces no permitían grandes espacios techados sin profusión de columnas. Era preciso limitar las distancias de pared a pared o erigir columnas para construir grandes espacios elevados, cuyos techos debían apoyarse sobre vigas de madera, especialmente de cedro y de pino. En excavaciones realizadas en > Samaria y > Megido se han encontrado palacios construidos sobre promontorios en los que se utilizaron excelentes sillerías, ornamentos de relieve en marfil y columnas de estilo jónico antiguo. Pero tras la destrucción de los reinos del Norte y del Sur por asirios y caldeos la arquitectura israelita declinó debido a la pobreza en que se vio sumido el país.

Con la conquista de > Alejandro Magno y el consiguiente proceso de helenización, experimentó cierto esplendor; se construyeron en Palestina ciudades según los modelos urbanísticos y arquitectónicos griegos. En esa época la literatura sapiencial concibe la > creación como obra maestra de una planificación arquitectónica. La sabiduría creadora de Dios es el “arquitecto de todas las cosas” (Sab. 7:21). El punto culminante de este despliegue arquitectónico lo representa sin duda

> Herodes el Grande con su inmenso programa de edificaciones. Entre ellas destacan el Herodión o impresionante conjunto de edificios que rodeaban el perímetro del Templo, Masada, la torre de Fasael, la torre Antonia y otras muchas. Las que estaban en Jerusalén fueron totalmente destruidas por los romanos en el año 70 d.C., pero todavía en el día de hoy la sola vista de los enormes sillares de lo que era parte del muro occidental del Templo causa asombro.

El edificio israelita más influyente, sin embargo, resultó ser la > sinagoga, inspirada en la basílicas grecorromana, que más tarde serviría de modelo a su vez para las primeras iglesias cristianas.

II. EDIFICIOS CRISTIANOS. En un principio los cristianos se reunían en casas particulares, pero tan pronto las circunstancias lo permitieron comenzaron a construir pequeños lugares de culto. A mediados del siglo III, bajo el emperador Filipo el Árabe, cristiano o simpatizante de la nueva fe, se edificaron algunas iglesias notables, como la que erigió Calixto al otro lado del Tíber, en Roma.

La adopción de las antiguas basílicas romanas como templos cristianos se debe a que tales edificios, a la vez lonjas de comercio en su parte anterior y tribunales de justicia en la posterior, eran de planta rectangular dividida por lo general en tres naves por dos hileras de columnas y con un semicírculo en la cabecera, la concha o ábside, donde se hallaba el asiento del pretor o del juez. Las basílicas no se parecían en nada a los santuarios paganos, sede de la idolatría, y se prestaban más a las necesidades de cultos de estilo sinagogal.

Los > bautisterios se hallaban casi siempre separados de las basílicas. Eran de planta rectangular, poligonal o incluso circular. En el centro había un piscina o gran pila de mármol, en donde se practicaba el bautismo de los > catecúmenos. Los bautisterios estaban por lo general lujosamente decorados con mosaicos y pinturas alegóricas, pues así lo requería el gran aparato con que entonces se administraba el sacramento en ciertas solemnidades como la Pascua de Resurrección y la de Pentecostés. Véase ARTE.

BIBLIOGRAFÍA: Henri Frankfort, *Arte y arquitectura del Oriente antiguo* (Ed. Cátedra, Madrid 1982); J. M. Zunzunegui, *La Iglesia, casa del pueblo. Arquitectura y liturgia* (San Sebastián 1979).

A. LOCKWARD

ARRAS

Heb. 6162 *arabón*, עֲרָב ן; gr. 728 *arrabón*, ἀρραβών = «paga, señal, anticipo, prenda». Objeto o suma de dinero que el comprador entrega al vendedor en el momento de hacer un contrato para asegurar su ejecución. Tienen valor jurídico, ya que constituyen una señal externa de consentimiento prestado y una garantía de ejecución del contrato. El término «arras» se usa de manera casi exclusiva al referirse al contrario matrimonial, indicando la donación que el esposo hace a la esposa como remuneración de la dote que ella aporta al matrimonio.

Las arras se usaron en Israel desde los más remotos tiempos: Judá prometió a > Tamar (sin saber que fuera su nuera) un cabrito si le permitía llegarse a ella. Tamar accedió a condición de que le diera una «prenda»; Judá le entregó a título de arras, de garantía, su sello, el cordón que lo sostenía y el bastón (Gn. 38:17-20). El valor probativo del sello que entregó Judá era evidente y empeñaba la palabra del dador más que cualquier otro objeto.

En el NT San Pablo habla tres veces de las «arras del Espíritu» (2 Cor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14) como «don anticipado» que garantiza el cumplimiento de los prometido. El apóstol recuerda la fidelidad de Dios en cumplir todas sus promesas y luego añade que, en prueba de ello, nos ha dado el Espíritu a

modo de arras. El Espíritu Santo es la garantía de que el creyente tiene la salvación, de que ya posee la herencia del Reino de Dios, y sus dones y carismas son clarísima evidencia de que esta herencia empieza a dar sus frutos. Véase DON, PRENDA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Vorländer, "Don", en *DTNT* II, 46-49.

ARRAYÁN

Heb. 1918 *hadás*, הֲדַס, de derivación incierta. Árbol relacionado con el olivo silvestre y la palmera (Neh 8:15; Is 41:19; 55:13). Se traduce > mirto en Zac 1:8, 10, 11.

ARREBATO

1. Terminología.
2. El arrebato en el judaísmo tardío y en el mundo circundante.
   2.1. *El ambiente cultural helénico*.
   2.2. *1 Enoc*.
   2.3. *Jubileos*.
3. Sociología del arrebato.
4. El arrebato en el NT.
   4.1. *Fuente de los dichos*.
   4.2. *Marcos*.
   4.3. *Lucas*.
5. El arrebato (*harpazo*, ἁρπάζω) como modelo de resurrección.
   5.1. *El arrebato en 1 Tes 4:13-18*.
   5.2. *Otros escritos*.

I. TERMINOLOGÍA. La terminología del arrebato en el NT comprende varios vocablos, podemos enumerar sin agotar la lista, los verbos *analambano*, ἀναλαμβάνω, *anabaíno*, ἀναβαίνω y sus derivados. El texto de Gn. 5:24 utiliza el verbo heb. *laqaj*, לקח, que la Septuaginta traduce con el verbo *metatíthemi*, μετατίθημι; en cambio en 2 Re. 2:11 utiliza el verbo *alah*, עלה, que la LXX traduce por *analambano*, ἀναλαμβάνω y en textos de profetas tomados por el espíritu como Ez. 2:2; 3, 12-14; 8:3; 11:1-24 utiliza el verbo *nasá*, נשא, "levantar" y es traducido en la LXX también por el verbo *analambano*, ἀναλαμβάνω; y en ocasiones *anabaíno*, ἀναβαίνω como en Ez. 11:24.

Hay que decir que la terminología es imprecisa y su variedad indica varias cosas: primero, no pareciera que se trate de un término técnico, más bien cada autor o tradición ha elaborado y profundizado el mensaje que ha creído sin considerar un particular significado teológico asociado al vocablo; segundo, el alcance teológico de estos textos hay que verlo de forma separada, ya que algunos toman su consistencia y sentido solo después de un a veces largo desarrollo interpretativo que pertenece a etapas posteriores; y tercero, el tema del arrebato hay que comprenderlo por tanto dentro de un amplia gama de vocablos que tienen como fin explicar la irrupción del hombre en la esfera divina.

II. EL ARREBATO EN EL JUDAÍSMO Y EN EL MUNDO CIRCUNDANTE. J.D. Tabor (1980) señala que el NT es parte del proceso de helenización en el cual la terminología de resurrección, inmortalidad del alma, y ascenso a los cielos se atienen a lo que es el horizonte y la norma más que

la excepción. En efecto, el paradigma es extensamente comprobado en esta época; según A. Strobel (1967) está presente en los siguientes lugares: Enoc (Gn. 5:24); Moisés (Dt. 34:6); Josefo, *Ant*. 4, 8, 48; bSota 13b; Sifré Deut par 357; Elías (2 R. 2:11; Mal. 3:23 [LXX]; Sir 48:9; 1 En. 89, 52; 93, 8; 1 Mac. 2, 58; Josefo, *Ant* 9, 2.2); Jeremías (2 R. 25:26; Mt. 16:24; 2 Mac. 13, 14); Baruc (Jer. 45:5; syr *Bar Apoc* II, 3, 4 [13, 3];VII, 2, 1.

1. *El ambiente cultural helénico*. En el helenismo esta idea se encuentra ya establecida en la mitología, donde a determinados hombres arrebatados al cielo por los dioses, como es el caso de Rómulo, Hércules, Empédocles, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana, se atribuyen poderes milagrosos y un mismo fin en este mundo, elevándose a los cielos y desapareciendo. Este esquema responde al de los hombres divinos presentes en la cultura helenística, así como a los que refleja la apocalíptica judía.

J.D. Tabor clasifica en cuatro categorías el motivo del ascenso a los cielos:

a) invasión en el mundo divino;

b) obtención de una revelación;

c) adquisición de la vida divina;

d) "gustar anticipadamente del mundo divino".

Durante el período del judaísmo tardío y la primera generación cristiana esto es completamente válido; como queda dicho, los escritos del NT utilizan diversos modelos para expresar aquello que previamente es creído y confesado. Según Schillebeeckx, el envío de mensajeros divinos y su posterior arrebato a los cielos, guarda relación con la cristología del *Theîos aner*, Θεῖος ἀνήρ presente en los Evangelios. Tanto el nacimiento como la muerte de estos héroes están acompañados por hechos espectaculares: realización de signos milagrosos y su misteriosa desaparición. Para Schillebeeckx se trata de una idea presente tanto en el mundo grecorromano como judeo-helenista. Es ampliamente compartida en el antiguo mundo, e incluso en la misma Palestina. Según esta perspectiva, la vida encarnada del hombre divino es entendida como epifanía, su ser se manifiesta históricamente y realiza señales milagrosas que legitiman su actuación como enviado de los dioses. Luego de realizada su misión, debe volver a los cielos. Es importante hacer notar que este esquema se confunde con otro similar en el cual el profeta visionario es enviado a la tierra y es arrebatado luego de ser martirizado. En este sentido es importante hacer notar que a través de las figuras de Moisés o Elías como *Theîoi andres*, Θεῖοι ἄνδρες, o profetas escatológicos se relacionan corrientes del judaísmo heterodoxo tan diversas como la apocalíptica, la diáspora y la gnosis.

En textos veterotestamentarios, el tema del arrebato se relaciona con el desplazamiento que el hombre de Dios debe realizar a causa de su envío, el cual se manifiesta a partir de dos modelos: el primero da cuenta de la idea de que un hombre es tomado por Dios y llevado a su lado, como es el caso de Enoc en Gn. 5, 24, y el segundo se expresa como un traslado local (ver Ez. 8:3; 11:1.24; 37:1; 40:1; 43:1; 47:6 *anélaben égagen me*, ἀνέλαβεν ἤγαγέν με), en donde el profeta corre velozmente o es tomado por Yahvé y llevado a otro sitio. Un aspecto de estos relatos, que tiene una función legitimadora, es la idea asociada y característica desde el texto de la Septuaginta de Gn. 5:24 "*ukh heurísketo*, οὐχ ηὑρίσκετο": que el cuerpo de Enoc y Elías o la tumba de Moisés o Melquisedec no son encontrados. La creencia del desconocimiento del origen como del fin se asume en estos relatos como constitutiva de la esfera divina. Esto sucede con Enoc y Elías, Moisés, Melquisedec y Jesús. Este carácter misterioso da sentido al último traslado y no solo da cuenta de la

legitimación del carácter heroico del que es arrebatado, sino también de las enseñanzas no oficiales que deja a sus discípulos.

2. *1 Enoc*. En la tradición presente en *1 Enoc* 12:1 se dice: *pro tuton ton logon elenphthe Enokh kaí udeís ton anthropon epíkhori tê horasei*, πρ� το�των τ�ν λ�γων �λ�νφθη Ἐν�χ κα� ο�δε�ς τ�ν �νθρ�πων �π�χορι τ� �ρ�σει (ver 70:1-2; 71:1-5). La traducción de Piñero (1984, 49 nota 1) dice “antes de estos sucesos, Henoc estaba oculto, y ninguno de los hijos de los hombres sabía dónde se escondía, dónde estaba, ni qué era de él”. Esta es la versión del manuscrito etíope; en cambio, el manuscrito griego traduce ‘ser arrebatado’. Esta equivalencia entre ‘ser arrebatado’ y ‘ser oculto’ es importante mantenerla, pues se refleja también en 1Enoc 61:7: “pues desde el principio estuvo oculto el hijo del hombre”, como en textos neotestamentarios (ver Jn. 1:31; 7:10; 12:36; Hch. 1:9). Según esto, el tema del ‘arrebato’ guarda relación con el principio de ignorancia, según el cual los impíos desconocen el origen, el fin y el sentido de la historia y de los planes divinos en general. Ahora bien, en *1Enoc*, la sección 1-5 es introductoria, el concepto de ser ‘arrebatado’ está en relación con la *dikaiosyne theû*, δικαιοσ�νη θεο�, por lo que se caracteriza a Enoc como un *díkaios*, δ�καιος (1:1); la promesa escatológica hecha a los justos y elegidos remite a la protección y la paz; en otros lugares se afirma que se manifestará la misericordia, serán todos de Dios… “se manifestará a ellos la luz” (1:8); se promete a los justos un nombre nuevo (5:6); heredarán la tierra (5:6-7); “se revelará a todos la sabiduría” (5:8); “ellos vivirán” (5:8). Enoc es arrebatado para ser testigo ante Dios contra la impiedad de los Vigilantes y de los impíos en el día del juicio.

3. *Jubileos*. La tradición presente en Gn. 5:24 es reinterpretada en el libro de los *Jubileos* y muestra a Enoc, que fue ‘elevado’ de entre los hijos de los hombres al jardín del Edén “para gloria y honor” (4:23) sin tener que experimentar la muerte. Es adoctrinado por los ángeles acerca de los misterios celestes y del cosmos. En diversas ocasiones es descrito como escriba y testigo del altísimo (1Enoc 12:4). Él mismo será una señal para dar testimonio contra los hijos de los hombres en el día del juicio (4:24). Esta teología del martirio originaria de grupos apocalípticos, describe a Enoc como el primero de muchos mártires (4:18) que tienen como misión ser enviados a la tierra para dar testimonio. Así, p.ej., *Jub* 1, 12: “enviare a ellos testigos para exhortarlos, pero no escucharán, incluso matarán”. La expresión de ‘gloria y honor’, así como el ser arrebatado’ en el caso de Elías y Moisés, no se confunde como un incremento o potenciación en el ser del testigo, sino una función divina que comparten ángeles, profetas y siervos ante el trono de Yahvé, y en este sentido se debe comprender como anticipo del *éskhaton*. Asi, p.ej., en LXX *Sir* 44, 16 (*kaí metetethe hypódeigma metanoías taîs geneaîs*, κα� μετετ�θη �π�δειγμα μετανο�ας τα�ς γενεα�ς): Enoc “fue trasladado, como señal de conversión para las generaciones”.

Esta tradición (Enoc/Jubileos) vinculada al testimonio/martirio, está presente en la que va desde Enoc a Ap. 11, donde los mártires son los separados/trasladados a los cielos (entrückten). La tradición pre-exílica de Gn. 5:24 y 2 Re. 2:11 se amplía durante el post-exilio a otros sujetos escatológicos como Baruc, Melquisedec, o el Hijo del hombre; podríamos decir que durante este período es el pueblo quien progresivamente se transforma en el sujeto del *éskhaton*. En este sentido se ha querido ver que los mártires *gustan anticipadamente* del *éskhaton* como testigos del juicio, prometido a todos los elegidos, y se comprende que con el arrebato se legitima el mensaje dado por el profeta a sus discípulos aplicando la figura del arrebatado a una teología del martirio, en donde este deja el mundo de los hombres para pasar a un plano divino. En relación con este punto, es preciso señalar el equívoco de A. Strobel, quien diferencia el concepto de ‘exaltación’ del ‘arrebato’

(1967, 64-71), pues opina que el ‘arrebato’ ‘solo retira al elegido de la mirada de los hombres’, mientras que la exaltación hace patente la trascendencia en su función escatológica (p. 65). Ciertamente, hay que decir que el término ‘arrebato’ es diverso e incluso anterior al de exaltación en razón de su origen pre-exílico, mientras que el de exaltación está remitido al período posterior al exilio y perteneciente particularmente a la terminología del deutero-Isaías, inspirada en sagas sapienciales como las de José en Egipto, interesadas en subrayar la reivindicación del justo en esta vida; pero además hay que decir que ambos poseen una carga teológica distinta y han evolucionado desde contextos sociales y literarios diferentes, pero que tienen en común el paradigma de humillación y persecución de los justos durante la época del judaísmo tardío. Centrándonos en textos post-exílicos y específicamente de la crisis macabea, los textos de *1 Enoc* 12, 24 y LXX *Sir* 44, 16 efectivamente expresan que Enoc cumple funciones escatológicas. Pero además encontramos durante este período relatos como *1 En* 89, 1.36.38. 52, en donde la figura de Noé llega a ser un hombre (89, 1.9); en 1 En 90, 6-19.22. 31-38; 4Q204 fr. 4, 10; en los vv.36-38, es Moisés quien es descrito como una oveja que se convierte en ‘hombre’: “vi también en esta visión que aquella oveja se convertía en hombre, construía una casa del Señor…”. El texto corresponde a *Enoc 4Q204* fr. 4, 10: “(el cordero) llegó a ser un hombre y construyó un templo”. La expresión aramea es והוא אנו   ועבד מi[כן]. También en *1Enoc* 89:52 dice probablemente referido a Elías: “Una de ellas (ovejas) se salvó y no fue muerta… el dueño de las ovejas la salvó de manos de éstas. La subió a mi lugar (Enoc) y la colocó conmigo”. En estas tradiciones apocalípticas existen dos modelos: uno temporal, en donde se trata de והוא אנו, “llegar a ser” o “convertirse en hombre”; el otro es espacial, consiste en el “descenso” o “ascenso” de un “hombre”. Ambos esquemas representan una transformación del estatuto del enviado, no se trata tan solo de una ‘Vorstufe’, sino que diversos esquemas de transformación son utilizados por el pueblo en un contexto histórico de martirio y persecución. Finalmente, en el análisis de *AscMoises* 10: 9, Taxo asciende al cielo (10:1) y es instituido sumo sacerdote allí; antes de morir, exhorta a sus hijos a seguir fieles a la Ley y aceptar el martirio (10:11-15); de manera similar a *2 Mac* 7, donde es reconocida su dependencia del modelo griego de ‘morir por’ (Hengel, 1981, 7). Esto refleja que ambos textos fueron entendidos como *exhortatio ad martyrium*. Pero además muestra que la variedad terminológica no permite sacar una conclusión de este tipo. Más bien hay que decir que se trata de un motivo que avanza y se profundiza gracias a diversas experiencias del pueblo de Israel. Al respecto es significativo el texto de 1 Mac 2:58, que establece la relación causal del arrebato de Elías a los cielos que no aparece en 2 Re 2:4-5. Esta corresponde a una relectura martirial que se hace de Elías durante este período: “por su celo de la Ley Elías fue arrebatado *anelemphthe*, ⍰νελ⍰μφθη al cielo”. Esto muestra que el término *analambano*, ⍰ναλαμβ⍰νω ha sufrido un cambio semántico, relativo a la causa por la cual el héroe es arrebatado.

III. SOCIOLOGÍA DEL ARREBATO. Desde un análisis epistémico y sociológico, el anuncio y proclamación de la resurrección fue realizado desde una ideología apocalíptica común a diversos grupos pertenecientes a esta corriente, a partir de la cual se extraen una serie de imágenes del *éskhaton* que generan algo así como una primera ideología cristiana.

Para un estudio de la sociología del arrebato, es significativo constatar el hecho de que los libros apocalípticos acostumbran a nombrar a hombres carismáticos que son arrebatados al cielo, y que escuchan o ven las realidades divinas, por ejemplo, la de las siete tablas escondidas en lo alto (ver

4Q180; 4Qjub); éxtasis y visión de una entrega de vestimentas sacerdotales o visión de una apertura de los cielos (ver 4Q213 fr.1 col. I (CTLevi ar 1Q21); 11QMelq); la visión de la carroza de Yahvé (4Q405) o la entronización de personajes semidivinos en el cielo (4Q491[c.]). Estas acciones de personajes o grupos carismáticos no deben ser comprendidas en términos ‘espirituales’, sino más bien como una *contraideología opuesta a la de grupos que negaban dichas revelaciones*. En este sentido, los términos ‘*lambano*, λαμβάνω’ o ‘*analambano*, ἀναλαμβάνω’ son utilizados por grupos apocalípticos judíos y cristianos diferentes. No obstante sus diferencias, en ellos hay un común denominador de un sentimiento de que las mediaciones como el Templo de Jerusalén y la Ley han perdido su validez para conocer la voluntad divina y ya no es posible el encuentro con Yahvé a través de ellos. No significa que todos estos grupos sean radicales y rupturistas; algunos, como el autor de Jubileos, muestran una actitud más bien reformista; por otra parte, muestran una forma de pensar ‘epocal’, es decir, la conciencia de encontrarse frente a una nueva era.

IV. EL ARREBATO EN EL NT. El uso del paradigma del arrebato como significado de la resurrección se encuentra en varias ocasiones en los escritos del NT utilizando dos términos: *analambano*, ἀναλαμβάνω y *harpazo*, ἁρπάζω (ver Lc. 17:34-35; Mt. 24:40; Mc. 16:19; Hch. 1:2; 8:39-40; 2 Cor. 12:2, 4; Heb. 11:5; 1 Tim. 3:6); también Ap. 11:12 *anabaíno*, ἀναβαίνω; 12:5; 1 Tes. 4:17; Mt. 11:12; Hch. 1:9-11; Mc. 2:18-20; Lc. 24:51; *Ev. Pedro* V, 19; *Ev. Nic* XV, 3.6; XVI, 6). Esto refleja que la idea está presente en diversos estratos de la tradición sinóptica y se presenta como una de las primeras reflexiones cristianas del hecho pascual, la que vincula en algunos textos evangélicos el motivo del arrebato con una corrección a la cristología del *Theîos aner*, utilizando el arrebato de Elías como paradigma que explica la resurrección de Jesús vinculada a la pasión y martirio (ver Mc. 16:19; Hch. 3:18-21; Ap. 12:5). Con ello se exhorta a aquellos cristianos perseguidos a causa de su fe, a los cuales se aplica, para designar su futuro, la terminología de la “resurrección de los muertos”, o del “despertar” (ver 1 Tes. 4:17). Desde esto se puede pensar que la figura de Elías enviado antes del juicio, según Mal. 3:23, pudo ser comprendida como un profeta mártir en algunos círculos judíos, entendido como un hombre divino por sus acciones milagrosas de cerrar y abrir los cielos con el poder de su oración (ver 1 R. 17:1.7; Si 48:2-3; St 5:17-18), de hacer llover fuego (ver 1 Re. 18:38; Sir 48:3) y de resucitar muertos (Sir 48:5).

1. *Fuente de los dichos*. De acuerdo al tenor de la fuente Q, el dicho de Lc. 12:8s que dice “el Hijo del hombre confesará a él delante de los ángeles de Dios” (*ho huiós tu anthropu homologesei en auto émprosthen ton angelôn tu theû*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγελῶν τοῦ θεοῦ) refleja el supuesto del Hijo del hombre delante del trono de Dios, más que exaltado en el trono de Dios. También en el dicho de Q17, 34//Mt. 24:40 “uno será arrebatado (*paralemphthésetai*, παραλημφθήσεται) y el otro dejado” (Q Lc. 17:34) se mueve en el horizonte de la escatología apocalíptica (Tuckett, 1997, 161), presente en 1 Enoc, en el cual el arrebato se relaciona con el juicio divino que sobrevendrá con el Diluvio. El autor está motivado por expresar la inminente y repentina venida del Hijo del hombre; las figuras del Diluvio y de la destrucción de Sodoma son imágenes patentes del juicio divino. Esta misma nota de llamado a la vigilancia aparece en el dicho de Q 12,39/Mt. 24:43 “si el dueño de casa supiese a qué hora viene el ladrón (*ho kleptes*, ὁ κλέπτης) no dejaría que le abriese un boquete en su casa”. La imagen del ‘ladrón’, frecuente en textos escatológicos, guarda relación con el verbo *harpazo*, ἁρπάζω (ver Mt. 12:29), ‘robar’, ‘saquear’.

En el dicho de Q 17, 34 “los días del Hijo del hombre” (vv. 22-26) es una expresión paralela a la de “en los días de Noé” y “en los días de Lot” (vv. 26-28), cuando sobrevino el diluvio y ‘la destrucción de todos’ (vv. 27-29). Tomando en cuenta que el motivo del arrebato en este dicho de la fuente Q está en relación con el “día del Hijo del hombre” (vv. 30-31); en la versión de Mt. “la parusía del Hijo del hombre (24:39); también como “la venida del Señor” (v. 42), es posible concluir que estamos en presencia de un temprano estadio de la cristología que no considera la terminología de la resurrección del Señor y comprende la función del Hijo del hombre en cuanto juez escatológico.

2. *Marcos*. El modelo se desarrolla en los siguientes lugares: 2:20; 9:1.2-8; 16:19. Como se puede comprobar en los textos de Mc. 2:20 “vendrán días cuando sea arrebatado (*aparthê ap’ autôn*, παρθ π’ απν) el novio” y el 9:1 “algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte” (ver *Ev Tomás* 1,1), es claro que el modelo del arrebato está presente en la narración de Marcos. El relato de la transfiguración de Mc. 9:2-8 contextualiza diferentes modelos de trascendencia de la muerte; en este sentido la figura del Elías *redivivus* es reinterpretada a partir de la tradición de la muerte violenta de los profetas (9:11-13). En el epilogo del Evangelio (16:19), “después de hablarles, ‘fue arrebatado’ (*anelemphthe*, νελμφθη) al cielo y se sentó a la diestra de Dios”; en este dicho presenta claramente dos tradiciones relativas a la resurrección de Jesús: el arrebato a los cielos (2:20) y la entronización del Hijo del hombre, que también vemos en Mc. 14:62 y que presupone la terminología *hypsóo*, ψω (Hch. 2:33).

Tal como aparece desarrollado en el texto de 2 R. 2:2-18, el paradigma del arrebato está en relación con el tema del discipulado. Este esquema también lo encontramos en el relato de Marcos. Si bien es cierto que el relato de 2 R. 2:2-18 le sirve a Marcos para introducir el tema del discipulado, también es cierto que lo hace realizando una corrección a la perspectiva de Elías como *Theîos aner*, Θεος νρ. En este sentido tiene razón Fuller al señalar que “Marcos pretendía quitar fuerza al motivo de la epifanía en interés de su kerigma de la cruz y resurrección” (1979, 244). En efecto, ya en el prólogo de su Evangelio, Marcos describe la persona de Juan en relación con el profeta; no tiene como objeto una comparación detallada, sino que establece una relación con 2 R. 2:13-14, donde se desarrolla a través del motivo del manto de Elías, de la marcha a Jericó y la entrega del espíritu profético, el tema del maestro-discípulo.

El paradigma de Elías expresa que el discípulo es quien sigue al Maestro hasta su muerte y el espíritu del Maestro es transmitido al discípulo siempre y cuando este acompañe a aquel hasta que desaparezca de este mundo. Eliseo acompaña a Elías hasta que este es arrebatado en un torbellino. Los hijos de los profetas “ven desde lejos” a Elías, solo Eliseo es el auténtico discípulo de Elías. En el relato sinóptico, e incluso en Juan, aparece este esquema en Mc. 14:40, 54. Pedro sigue de “lejos” a Jesús; algunas mujeres también “miran de lejos” y ven dónde ponen el cuerpo (15:47). Las mujeres y los apóstoles no encuentran el cuerpo de Jesús (16:4), al igual que los hijos de los profetas y al igual que en el relato del rapto de Elías pasan tres días sin encontrar el cuerpo (8:31; 14:58), signo de que Dios ha arrebatado a Jesús (ver *Ev. Nic* XV, 3. 6; XVI, 6).

3. *Lucas*. Lucas adopta el horizonte común a los profetas del Antiguo Testamento, pero los supera al señalar que el desplazamiento de Jesús al desierto se efectúa en la plenitud del espíritu (*pleres pneúmatos hagíu*, πλρης πνεματος γου). En Lc. 4:1 se utiliza el verbo *ago*, γω: “fue llevado (*égeto*, γετο) en el espíritu al desierto”. Pero además comparte la expectativa judía cuando en el

relato de 16:22 la terminología utilizada es el verbo *apophero*, ἀποφέρω: “murió el pobre y fue llevado (*apenekhthenai*, ἀπενεχθῆναι) por los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico y fue enterrado”. Lo mismo podemos decir al estudiar las tempranas tradiciones presentes en Hch. 1:9 “viéndolo ellos, fue arrebatado (*eperthe*, ἐπήρθη) y lo recibió una nube que lo ocultó (*hypélaben*, ὑπέλαβεν) de sus ojos” y en 1:22 “comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado (*anelemphthe*, ἀνελήμφθη) de nosotros y recibido arriba, es preciso que uno sea con nosotros testigo de la resurrección” (*mártyra tes anastáseos autû*, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ). Esta continuidad con la convicción de que los justos y mártires son arrebatados al cielo, queda condicionada por el testimonio de la resurrección. El término *martys*, μάρτυς, se relaciona ya no con el juicio o la venida del Hijo del hombre como en Q, sino con el la resurrección. Pero sobre todo, en el plan literario de Lucas, a partir de 9:51 el evangelista vincula el tema de la ascensión a Jerusalén con su ascensión al cielo. Si bien es cierto que en el evangelio lucano hay una gran cantidad de materiales relativos al profeta Elías, el evangelista ha querido desmarcar la figura del Jesús de la de Elías (ver Lc. 4:26; 9:8.30.54) para colocar a Cristo sobre todo como la del mártir (ver Lc. 22:28.39-46; Hch. 1:3; 26:23). A partir de este momento, Jesús se resuelve a subir a Jerusalén, que es el inicio de su ascensión; por esto en Lc. 9:51 se habla de “su ascensión” *analémpseos autû*, ἀναλήμψεως αὐτοῦ, que no finaliza en este punto, sino que alcanza a los acontecimientos pascuales como lo señala el evangelista en 24:51: “se separó de ellos y fue llevado (*anephéreto*, ἀνεφέρετο) al cielo”.

V. EL ARREBATO (*harpazo*, ἁρπάζω) COMO MODELO DE RESURRECCIÓN. Hemos sostenido la variedad de formulación que se produce en el cristianismo naciente en relación con la resurrección de Cristo; esta fue formulada desde el paradigma del arrebato, de la entronización; así, textos como Lc. 12:8s; Mt. 19:28; Mc. 14:62 se inscriben en esta visión y muestran a un Jesús que es expresamente confesado en los cielos como el Hijo del hombre que ha sido instalado como Señor.

En textos paulinos tempranos como el de 1 Tes. 4:17: “seremos arrebatados (*harpagesómetha*, ἁρπαγησόμεθα) juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor”. En este plano, el motivo escatológico de la resurrección se basó en el modelo dado en el texto de 2 R. 2:4-5 del arrebato. Así, la cuestión de los que aún sobreviven se resuelve mediante el esquema de “ser arrebatados”, *harpagesómetha*, ἁρπαγησόμεθα, “seremos arrebatados”, mientras que la resurrección se predica solo de aquellos que ya han muerto. De esta manera, se considera el arrebato como el modo por el cual los cristianos que aún sobreviven participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte. Así se justifica la utilización de un paradigma en donde el arrebato es comprendido como modelo que pretende explicar los eventos escatológicos cuando todavía la primera generación de cristianos sobrevive y se piensa que el Hijo del hombre vendrá “con poder”, de acuerdo a la expectativa de la inminencia de la parusía. Así se explica que el hecho del arrebato de los cristianos esté referido a la venida del Hijo del hombre, siguiendo el modelo del arrebato más que el de una epifanía (ver Q 17, 23, Lc. 17:34-35 // Mt. 24:40).

1. *El arrebato en 1 Tes. 4:13-18*. El término *harpazo*, ἁρπάζω significa 1) arrebatar, robar, tomar por la fuerza; 2) arrastrar algo. Aplicado al caso particular del arrebato aparece en el NT cinco veces. En Hch. 8:39 Felipe es arrebatado por el Espíritu después de bautizar al eunuco etíope. Aquí vemos el sentido del traslado típico de este campo semántico. El texto de 2 Cor. 12:2-4 menciona el

arrebatamiento de Pablo, que fue trasladado al tercer cielo, y en 1 Tes. 4:13-18, el tema de los eventos escatológicos (resurrección y parusía) es mencionado por Pablo en las dos cartas en términos similares, tanto en 1 Tesalonicenses como en 1 Corintios. Teniendo en cuenta la intertextualidad del relato, el texto de 1 Tes. 4:13-18 muestra relación con los textos de 1 Cor. 15 y Mt. 24, en donde se expresa la comprensión que el Apóstol tiene sobre la temporalidad de los últimos tiempos, la cual viene dada por una serie de imágenes: los sufrimientos del presente, el símil del ladrón, la resurrección de Jesús, “llevar consigo”, “el arrebato”, “muerte” y “parusía”. Esta terminología del arrebato por la fuerza nos coloca en el ámbito de la comprensión apocalíptica judía de aquel tiempo. Con ello, se pueden elaborar diversas relaciones: los sufrimientos del Apóstol con las persecuciones que la misma comunidad ha sufrido a causa de su fe (ver 1 Tes. 2:2, 14; 3:4, 7) y esta condición de persecución y martirio de la comunidad se considera como preludio de los dolores escatológicos (ver Mt. 24:2-21). A su vez, el tiempo es relacionado con términos como “ser arrebatados” o “resucitar”. De esta manera, se considera el arrebato como la forma en que los cristianos perseguidos participarán de la venida del Señor sin pasar por la muerte, mientras que la resurrección se predica solo de aquellos que ya han muerto y están en Cristo; de aquí la esperanza apocalíptica del cristianismo presente en 1Cor. 15:3.

Estos datos demuestran que Pablo, al momento de elaborar una teología primitiva para las primeras comunidades, recurre a las categorías existentes procedentes mayoritariamente de grupos apocalípticos. Empero, se debe destacar la corrección que hace al anuncio apocalíptico en relación con la resurrección de los muertos; el mensaje de la resurrección expresa la causalidad que posee la resurrección de Cristo en relación con la de los cristianos. Esta corrección cristológica de la escatología en la carga simbólica del término ‘resurrección’ expresa el significado que esta tiene para los cristianos: la resurrección es concebida como acontecimiento que transforma nuestra historia y que es predicada como un hecho ya acontecido en un sujeto de la historia humana: “Cristo como primicia; luego los de Cristo en su venida” (1 Cor. 15:23). Esto refleja el sentido colectivo y solidario que tiene la resurrección de Cristo.

2. *Otros escritos*. Estamos a medio camino con otras formulaciones en donde la cristología neotestamentaria se desarrollará completamente. Otra expresión en este mismo tenor es 1Tim. 3:16 “arrebatado en Gloria” (*anelemphthe en doxe*, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ), himno pre-paulino que mezcla con otra terminología los dos paradigmas que hemos ya mencionado a propósito de Mc. 16:19. En otros textos, como en Ap. 12:5; 11:12, “subid aquí (*anabate hode*, ἀνάβατε ὧδε). Y subieron al cielo en la nube y vieron a ellos sus enemigos”, este relato aplica el modelo de Mc. 14:62, que representa el modelo de la entronización según el esquema del arrebato; ambos representan una solución al tema de la persecución y del martirio de los cristianos sometidos al poder de los impíos; la muerte del que es trasladado es presentada como martirio de los justos, ante los ojos de sus enemigos, hecho al que sigue la resurrección de los mártires o la parusía. Véase ELÍAS, PARUSÍA, RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Francke Verlag, Tubingen und Basel 1995); R.H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Cristiandad 1979); L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991); W.K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito* II (Gredos, Madrid 1993); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995); TM. Hengel, The Atonement. The Origins of the doctrine in the New Testament (Wipf & Stock Publishers, Oregon 1981); H. Kessler, *La resurrección de Jesús. Aspecto biblico, teológico y sistemático* (Sígueme 1989); J. Kremer, αἴρω, en *DENT*, 581-588, A. Kretzer, παραλαμβάνω, en *DENT*, 755-759; J. Leipoldt y W. Grundmann, El mundo del Nuevo Testamento I (Cristiandad 1973); G. Lohfink, *Die Himmelfaht Jesu* (Erfindung oder Erfahrung, KBW Verlag Stuttgart, 1972); M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliézer. Versión crítica, introducción y notas* (Biblioteca Midrásica, Valencia 1984); A. Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Cristiandad 1984); G.

Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Siglo veintiuno XXI, 1993); W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Enwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und methodologie* (Göttingen 1971); E. Schillebecekx, *Jesús la historia de un viviente* (Madrid 1981); W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus 2/1-2 (Gütersloher Verlaghaus, Echter Verlag, Würzburg, 1979); J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangelium", *ZThK* 58 (1961), 160-166; N. Staab y K. Brox, *Cartas a los tesalonicenses, cartas de la cautividad, cartas pastorales* (Herder 1974); H. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger Alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums* (Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Münschen 1980); G. Strecker, *Theology of the New Testament* (WJK, 2000); A. Strobel, *Kerygma und apocalyptik. Ein religionsgeschichtlicherund theologischer beitrag zur Chrsitus frage* (Vandenhoech & Rupecht, Göttingen 1967); J.D. Tabor, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", in *Aufstieg und Niedergang der Romischen* 23 (1980), 1333-1394; E. Tiedtke, "Arrebatar", en *DTNT* I, 146-148; W. Trilling, a``rpazw, en *DENT* I, 471-475; Ch. Tucket, *Q and the history of Early Christianity* (T& T Clark 1996); A. Vögtle, *Wie kam es zum Ostergaluben?* (Patmos-Verlag Dusseldurf, 1975); U. Wilckens, *Resurrection* (John Knok Press 1978).

C. CARBULLANCA NÚÑEZ

ARREPENTIMIENTO

1. Vocabulario y uso.
2. Arrepentimiento en Dios.
3. Arrepentimiento y salvación.
4. Don y respuesta.

I. VOCABULARIO Y USO. El vb. *nijam*, נחם = «arrepentirse», ocurre unas 35 veces en el AT. Este vb. viene a ser la pasiva de 5162 *nâjam*, נחם = «consolar», con lo que *niham* entraña la idea aparentemente extraña de consolarse. La Sept. lo traduce generalmente con una forma del verbo 3870 *parakaleo*, παρακαλέω, «consolar, alentar», pero la palabra «consuelo» en su utilización moderna apenas si comunica el sentido etimológico que debería tener. Originalmente significaba apoyo y aliento tanto como consolación; y el hecho de ser consolado involucra frecuentemente tanto una confirmación en el camino recto, como el abandono del antiguo. El vb. *parakaleo* en el NT significa generalmente «rogar» o «animar». Representa un encarecimiento y apremio que surgen de un sentimiento profundo (cf. Mt. 8:2; Ro. 12:1; 2 Cor. 1:4).

Se acepta generalmente que el significado original de *nâjam*, נחם, es «dar un profundo suspiro» y se entiende como la manera física de expresar un agudo sentimiento de alivio o de pesar. El dolor que nace de la conciencia de haber actuado mal va acompañado de un subyacente alivio, porque el arrepentido lanza un profundo suspiro al ver el alcance de las acciones en las que se había estado extraviando y abre paso al anuncio de la misericordia. La LXX traduce *nâjam* por *metanoeo*, μετανοέω, en 1 Sam. 15:29; Jer. 4:28; 18:8, 10; Jl. 2:13, 14; Am. 7:3, 6; Jon. 3:10; 4:2; Zac. 8:14, pasajes que se refieren al arrepentimiento de Dios, y también en otros dos que se refieren al arrepentimiento del hombre: Jer. 8:6 y 31:19. Sin embargo, en Gn. 6:7; Ex. 13:17; 1 Sam. 15:11, 35; 1 Cro. 21:15; Sal. 106:45; 110:4; Jer. 20:16; Os. 11:8; Ez. 14:22, lo traduce por *metamélomai*, μεταμέλομαι.

El NT emplea los términos 3340 *metanoeo*, μετανοέω, 3338 *metamélomai*, μεταμέλομαι, y el sust. 3341 *metánoia*, μετάνοια, bien conocido en el griego clásico con el sentido de cambio de pensamiento o intención; la idea que se pretende vehicular es, por tanto, un cambio en la orientación del propio pensamiento. Todos estos términos eran utilizados por los judíos helenistas como representantes de las voces pasiva y reflexiva de *nâjam*. La LXX le da a veces el sentido fuerte y técnico de «conversión», equivalente a *epistrepho*, ἐπιστρέφω, cuando esta palabra se emplea en

sentido moral y religioso. *Metánoia*, μετάνοια, ocurre 22 veces en el NT con el significado de «cambio de mentalidad», no solo en la forma de pensar, sino también de sentir, de amar y de comprometerse para bien. El mismo sentido tiene casi siempre el vb. *metanoeo*, que ocurre 34 veces en el NT. En cambio, *metamélomai*, que ocurre 6 veces en el NT, significa «sentir pesar, remorder la conciencia, volverse atrás»; p.ej. Judas, que devolvió las treinta piezas de plata, no arrepentido, sino con gran pesar por lo que había sucedido (gr. *metameletheís*, μεταμελεθεὶς, Mt. 27:3).

El término *metánoia* no aparece en el Evangelio de Juan, que en su lugar utiliza llamamientos a «creer» que desembocan en la fe y el arrepentimiento, partes esenciales de la regeneración o novedad de vida, puesto que parece tener en mente a lectores gentiles. En Juan se invita a la fe en Dios y su enviado, Jesucristo: «Creed en Dios y creed también en mí» (Jn. 14:1; cf. 20:31), pues la fe es la condición para acoger el amor salvífico de Dios y experimentar la novedad de vida en Cristo (Jn. 3:16; 7:38; 11:25, 26; 12:44, 46). En buena teología, el arrepentimiento, aunque no incluye en su concepto la fe, suele llevarla implícita, como en Hch. 17:30, o va unido a ella, como en Mc. 1:15; Hch. 20:21. Ambos son como los dos polos de un mismo eje, la conversión a Dios en Cristo (cf. 1 Ts. 1:9-10). Por el arrepentimiento se abandona «la vieja manera de vivir»; por la fe se acepta al único Dios vivo y verdadero y sus caminos. Los dos aspectos de la conversión no pueden separarse y tanto el uno como el otro son presentados en la Biblia como don de Dios (cf. Hch. 5:31; 11:15-18; Ef. 2:8; 2 Tim. 2:25). Comparando Hch. 2:38 con 16:31 vemos una diferencia notable. A los judíos, que creían en el verdadero Dios, Pedro les exhorta a «cambiar de mentalidad en cuanto al Mesías», es decir, a arrepentirse. En cambio, Pablo y Silas exhortan al pagano carcelero de Filipos a «creer» (cf. Hch. 20:21).

II. ARREPENTIMIENTO EN DIOS. En sentido estricto, «el que es la Gloria de Israel no mentirá, ni se arrepentirá, porque no es hombre para que se arrepienta» (1 Sam. 15:29). El arrepentimiento prop. dicho no puede darse en Dios; primero, porque Dios no tiene de qué arrepentirse, y segundo, porque Dios no puede cambiar. Sin embargo, según el lenguaje > antropomórfico común en los autores sagrados, muchos pasajes bíblicos hacen referencia al arrepentimiento divino, p.ej., Dios se arrepiente de haber creado al ser humano (Gn 6:7); de haber puesto a Saúl por rey en Israel (1 Sam. 15:11). Es verdaderamente difícil encontrar una expresión que pueda representar de una manera adecuada las profundas emociones expresadas por la palabra *najam*, נחם. Cuando esta se utiliza con referencia a Dios, implica una idea de cambio y quizá de dolor, pero nunca conciencia alguna de mala acción. Cuando se utiliza con referencia al hombre, el dolor surge de un sentimiento de pecado, de una convicción de haber actuado mal, lo que llena el corazón de amargura, y a ello sigue un cambio de propósito y de comportamiento (cf. Jer. 31:19; Ez. 14:22).

III. ARREPENTIMIENTO Y SALVACIÓN. En teología se llama «arrepentimiento» al momento de la totalidad de la salvación individual, que en la parte positiva incluye la fe, en la negativa el arrepentimiento o dolor por el pecado y desemboca en la > justificación y novedad de vida. Cuando al sentimiento de dolor o arrepentimiento le acompaña el propósito de cambio o conversión, el heb. utiliza el vb. 7725 *shûb*, וב = «volver», que de las más de mil veces que aparece, unas 150 reviste un sentido religioso; la LXX lo traduce generalmente por 1994 *epistrepho*, ἐπιστρέφω, que es la palabra gral. utilizada para representar el retorno del corazón a Dios o «conversión».

La *metánoia* es un tema preponderante en la predicación de Juan el Bautista (cf. Mt. 3:4, 6, 8; Mc. 1:4; cf. Hch. 13:24) y del Señor Jesús (Mc. 1:15). A la *metánoia* son llamados los pecadores, no los

justos (cf. Mt. 9:13; Mr. 2:17; Lc. 5:32). Entra como necesario ingrediente en el mensaje de la predicación del Evangelio (cf. Lc. 24:44-49; Hch. 2:38; 3:19; 17:30; 20:21). En la proclamación de los apóstoles el arrepentimiento es uno de los temas centrales; el día de Pentecostés Pedro termina invitando a los oyentes a arrepentirse de sus pecados y a convertirse a Cristo (Hch. 3:19; cf. 2 Co. 7:9; He. 6:1; Ap. 2:21).

IV. DON Y RESPUESTA. El arrepentimiento nace de la iniciativa divina y por eso ha de ser concebido como respuesta a la acción de Dios (cf. Jn. 6:44-45). El arrepentimiento no causa la voluntad salvífica de Dios en Cristo, sino que la acepta y le responde, pero teniendo conciencia a la vez de que la misma aceptación libre es también obra de la voluntad salvífica de Dios. En último término procede de la gracia eficaz de Dios, la cual precede a todo mérito y obra del hombre. Dios mismo obra en la libertad del hombre lo que es digno de él en el orden de la salvación (cf. Ro. 2:4; 2 Cor. 7:9,10; 2 Tim. 2:25.

San Lucas registra con notable alborozo que la proclamación de arrepentimiento para la remisión de pecados, dirigida en principio a Israel (Hch. 5:31), se extiende a toda la tierra comenzando desde Jerusalén (Lc. 24:47), pues Dios «también a los gentiles ha dado arrepentimiento para vida» (Hch. 11:18; 26:20). Cada arrepentimiento salvífico actualiza en medio de la humanidad caída el acontecimiento de la redención en Cristo. En el momento del arrepentimiento el pecador toma conciencia de su pecado y de su gravedad a la luz del amor de Dios en Cristo, ya que es el amor, la bondad de Dios, lo que guía al arrepentimiento (Ro. 2:4). La tristeza que produce es el preludio del gozo de la salvación: «Porque la tristeza que es según Dios genera arrepentimiento para salvación, de que no hay que lamentarse; pero la tristeza del mundo degenera en muerte» (2 Cor. 7:10). Se puede decir que el arrepentimiento es la primera manifestación de vida del hombre nuevo en Cristo. Véase CONVERSIÓN, PECADO, PENITENCIA, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlestone, “Arrepentimiento, Conversión, Enmienda”, en *SAT*, cap. 7; F. Lacueva, *La doctrinas de la gracia* (CLIE 1975); H. Merklein, “μετ�νοια, *metánoia*, cambio de vida”; en *DENT* II, 248-259.

F. LACUEVA

ARROYO

Traducción de múltiples vocablo hebreos que denotan la importancia de las corrientes de agua en Israel, desde los torrentes y los ríos a los canales artificiales construidos a partir de aquellos y fundamentales para la irrigación de un tierra con pocas precipitaciones pluviales.

1. 650 *aphiq*, אָפִיק, denota propiamente hablando un torrente violento que cae impetuoso de las montañas. Deriva de *aphaq* «fuerte» (Job 6:15; Sal. 126:4; 2 Sam. 22:16).

2. *eshed*, אֶ ֶ ד, «torrente» (Nm. 21:15).

3. 2975 *yeor*, יְאֹר, «corrientes, ríos» (Is. 33:21; 19:6, 7, 8; 23:3, 10; Jer. 46:78; Am. 8:8).

4. *yabal*, יָבָל, «curso» (Is. 30:25; 44:4).

5. *nozel*, נֹזֵל, «diluvio, corriente de agua» (Sal. 78:16, 44; Cnt. 4:15; Ex. 15:8; Is. 44:3).

6. 5158 *najal*, נַחַל, «cañada, torrente» (Gn. 26:17, 19; Sal. 78:20; Is. 11:15; 27:12; 30:28, 33; 34:9; 35:6; 37:6; 66:12; Am. 5:24). En árabe *wadi*, en gr. *kheimarrus*, χειμ�ρρους. Véase GERAR.

7. 6388 *péleg*, ֶלֶג, denota una acequia o canal artifical para el riego de la tierra, lit. «canales»: «como canales de aguas en un lugar de sequía» (Is. 32:2; cf. Sal. 46:4).

8. Aram. *nehar*, נְהַר, «río» (Dan. 7:10), corresponde al heb. *nahar*, נָהָר, que denota una corriente

permanente de agua.

9. El término gr. común para río es, *potamós*, ποταμός (Lc. 6:48, 49), de donde deriva el nombre *Mesopotamia* = «región entre ríos». Véase RÍO, MANANTIAL, TORRENTE.

ARROYO DE EGIPTO

Heb. 5158 *najal mitsráyim*, נַחַל מִצְרַיִם; Sept. *Rhinokorura*, Ῥινοκορούρα. Solo aparece en Is. 27:12: «torrente de Egipto» (RV) y se emplea como sinómino de río para evitar la tautología. No se sabe si se refire a un afluente del Nilo o al arroyo Wady el Arish. Véase RÍO DE EGIPTO, TORRENTE DE EGIPTO.

ARSA

Heb. 777 *Artsa*, אַרְצָא, forma aramea de «tierra»; Sept. *Orsa*, Ὤρσα v. *Arsa*, Ἄρσα. Funcionario de > Ela, rey de Israel, administrador del palacio de > Tirsa, en cuya casa embriagó al rey antes de darle muerte por manos de su compañero de conspiración Zimri, jefe de la mitad de los carros (1 R. 16:9).

ARSÁCIDAS

Dinastía persa de origen parto, fundada por Arsaces, *Arsakes*, Ἀρσάκης, *Arshak* en parto, de quien deriva su nombre. Arsaces era rey de Partia y Media cuando el monarca seléucida Demetrio II Nicanor invadió el país consiguiendo al principio varias victorias, pero finalmente fue derrotado. Durante su reinado y el de su hermano Tirídates (o Phraates) los partos iniciaron su expansión, aunque hay que esperar a Mitrídates I (171-138 a.C.), al que muchos consideran el verdadero fundador del imperio, para que Partia se convierta en una gran potencia. Conquistó Bactria, penetró en la India y redujo a medos y persas. Fue coronado rey de reyes en Seleucia, ciudad cercana al Tigris, en el verano del año 141 a.C. Quizá a esta fecha se remonte la fundación de Ctesifonte, capital de invierno, situada en la orilla opuesta del río, cerca de Seleucia y de la actual Bagdad.

La información existente sobre los partos procede en su mayoría de los historiadores griegos y romanos, que no siempre suelen ser objetivos en sus exposiciones y tienden a exagerar la importancia de las fronteras occidentales de Partia. No se ha conservado prácticamente nada de lo que los partos escribieron sobre sí mismos, excepto algunas inscripciones sobre monedas y sobre fragmentos de cerámica redactadas en pahlevi.

Conscientes de su propio poder, los reyes partos se consideraron como los verdaderos descendientes de los poderosos monarcas persas Ciro, Darío y Jerjes. Iniciaron un proceso de rechazo a la helenización iniciada en tiempos de Alejandro —aunque protegieron siempre los intereses de sus súbditos griegos— y abrieron la puerta a la restauración de los antiguos valores religiosos y artísticos del mazdeísmo. Ahura Mazda siguió siendo la divinidad más importante, si bien los misterios de > Mitra desempeñaron un papel más destacado que en el pasado. Según la tradición, durante el reinado de Vologases I (ca. 51-80 d.C.) se compiló el > Avesta. El zoroastrismo puro, no obstante, había desaparecido hacia tiempo y la divinidad principal de la época parta era la diosa Anahita. Los partos propiciaron un clima de tolerancia y libertad religiosa, pues en las provincias más orientales del reino los sacerdotes budistas podían difundir su doctrina con la misma libertad que los judíos y los cristianos. El elemento semita era muy visible en las ciudades partas de Mesopotamia, como Dura-Europos, a orillas del Éufrates, la última estación caravanera del territorio parto, donde la arqueología ha descubierto una importante > sinagoga. La tradición cristiana afirma

que el rey parto Gondofarnes, monarca posteriormente identificado por la tradición con Gaspar, uno de los magos que fueron a Belén, acogió favorablemente al apóstol > Tomás. Lo cierto es que los mercaderes cristianos recorrían las rutas comerciales partas propagando su fe por el Oriente hasta la India y más tarde hasta la China en la ruta de la seda.

Las relaciones de los partos con Roma, iniciadas en 92 a.C. se caracterizaron por la continua tirantez y las agresiones mutuas, sin que ninguna de las dos potencias lograra sus objetivos. El último rey parto, Artabán V, fue derrocado hacia el año 224 d.C. por Ardashir, fundador de la dinastía Sasánida, que se esforzó por devolver a Irán la grandeza de sus tiempos de esplendor. Véase AVESTA, PARTIA, PERSA.

BIBLIOGRAFÍA: C. González, J. Martínez y S. Montero, *Persas e hititas* (Arlanza, Madrid 2000), Jim Hicks, *Los persas* (Folio, Barcelona 1994); Chester G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974).

A. ROPERO

ARTAJERJES

Del gr. *Artaxerxes*, Ἀρταξέρξης = «aquel cuyo señorío es la ley»; también «gran jefe». En heb. 783 *Artajshast*, אַרְ־חְ־סְ־א (Esd. 7:1,7); o *Artajshasht*, אַרְ־חְ־ ־ ־א (Esd. 4:8, 11, 26; 6:14) y *Artajshashta*, אַרְ־חְ־ ־ ־א (Esd. 4:7).

Nombre o título de varios reyes persas de la dinastía > aqueménida.

1. Artajerjes I, de sobrenombre Longímano, gr. *Makrokheír*, Μακροχείρ, «la larga mano», (465-424). Sucedió a su padre Jerjes I como rey de Persia y mantuvo bajo control la provincia de Egipto. En 448-449 a.C. se llegó a la paz de Calias entre Atenas y Persia, por la que aquella se comprometía a no intervenir en los asuntos persas durante 30 años. A su muerte en el año 424 a.C. se produjeron problemas dinásticos en Susa, la capital de Persia y Darío II se impuso en el trono.

2. Artajerjes II, de sobrenombre Mnemón (404-358), hijo mayor de Darío II, sucedió a su padre en el 404 a.C. Ascendió al trono en un momento de crisis, debido a los problemas dinásticos existentes desde la muerte de Artajerjes I y contra la voluntad de su madre, Parisatis, que favorecía a su hijo más joven, Ciro, sátrapa del Asia Occidental. El nuevo monarca tuvo que enfrentarse a su hermano, que contaba con la ayuda de 10.000 mercenarios griegos, pero logró derrotarlo en la batalla de Cunaxa en 401 a.C. Pocos años después Egipto se rebeló y no fue sometido totalmente hasta 343-342 a.C. La pérdida de este país, rico en cereales, fue una cuestión muy delicada para los persas. Artajerjes, que era un luchador incansable, se enfrentó a todos los focos de rebeldía en las provincias periféricas que buscaban escapar de la órbita del Imperio. Atenas aprovechó la ocasión para luchar contra Persia y se alió con Chipre y Egipto. Pero el conflicto terminó en un congreso de paz reunido en Sardes (392 a.C.), aunque sin ningún resultado. En Susa se concertó la paz entre Persia y Esparta. Para obligar también a los demás griegos a aceptar los términos de la paz persa, los espartanos bloquearon el paso del Helesponto al trigo destinado a Atenas. Entonces se firmó la paz de Antálcidas (387 a.C.), por la cual los estados griegos conservaban su autonomía y reconocían el dominio persa sobre las ciudades de Asia y Chipre. En lo referente a la religión, Artajerjes autorizó el culto de Anahita (la griega > Ártemis) en Babilonia, Susa, Ecbátana, Persia, Bactriana (Irán oriental) y Sardes (Lidia). En los textos imperiales los nombres de Anahita y Mitra se unen al de Ahura Mazda. En su vejez tuvo que afrontar la conspiración de su propio hijo Darío, que pretendía sucederle y encontró una muerte anticipada. Sus otros sucesores cayeron uno tras otro en manos de los príncipes reales hasta la llegada al trono de Artajerjes III Ocos, tras de morir Artajerjes II

asesinado por uno de sus eunucos.

3. Artajerjes III Ocos (358-338), hijo del anterior, personaje enérgico y cruel, mandó matar a casi todos los príncipes de la casa real para asegurarse el trono. Unificó y restableció el prestigio del Imperio mediante sus sonadas victorias sobre egipcios, sirios, fenicios y chipriotas.

En la Biblia se mencionan varios Artajerjes. Según Esdras, un Artajerjes mandó detener las obras de Jerusalén (Esd. 4:7-23); esto coincide con las intrigas antijudías que reinaban en la corte de Babilonia. Este Artajerjes podría ser Artajerjes I Longímano, que gobernaba cuando Esdras y Nehemías llegaron a Jerusalén (Esd. 4:7; 6:14; 7:1; 8:1; Neh. 2:1; 5:14; 13:6). Véase AQUEMÉNIDA, ASUERO, CAMBISES, ESDRAS, PERSIA, NEHEMÍAS, JERJES.

BIBLIOGRAFÍA: R. Ghirshman, *Persia. Protoiranios, medos, aqueménidas* (Aguilar, Madrid 1964); Jim Hicks, *Los persas* (Folio, Barcelona 1994); Jenofonte, *Anábasis* (Gredos, Madrid); VV.AA., *La antigua Persia* (Sarpe, Madrid 1985); VV.AA., “El Imperio de los aqueménidas”, en *El antiguo Oriente* (Plaza & Janés, Barcelona 1991).

ARTE

Heb. 2796 *jarash*, חָרָ = «artesano, toda obra de arte y de invención» (Ex. 35:35); 4399 *melakhah*, מְלָאכָה = «tarea, servicio, primor, inteligencia en ciencia y en todo arte» (Ex. 31:3); 4639 *maaseh*, מַעֲ ֶה = «acción, obra» (Ex. 30:25; 2 Cro. 16:14); gr. 5078 *tekhne*, τ�χνη = «ocupación, arte, artesanía» (Sab. 14:4; 17:7; Hch. 17:29); este término evoca ante todo la producción de trabajos, lo que junto a la pura teoría relaciona al hombre con su entorno. En la mentalidad griega el trabajo artesano y el artístico propiamente dicho son la misma cosa.

1. Arte hebreo.
2. Arte y simbolismo.
3. Arte cristiano.

I. ARTE HEBREO. El arte ha acompañado y expresado desde siempre los sentimientos religiosos del hombre, convirtiéndose en elemento determinante de ritualización del culto en las diversas civilizaciones. Por esta razón el arte primitivo se identifica con la religión y sus actos de culto, de tal manera que forman una unidad. Hasta el siglo XIX, cuando empieza a hablarse del arte por el arte, arte y religión han ido de la mano.

En el caso de los primeros hebreos, que llevaban una vida nómada dedicada al pastoreo, el poco arte que fueron capaces de desarrollar se derivó de las culturas con las que entraron en contacto, absorbiendo influencias cananeas, mesopotámicas, egipcias y fenicias. La cerámica, por ejemplo, sigue las mismas pautas que la de Fenicia. En el reinado de Salomón se construyeron el Templo y el palacio real, ambos de estilo cananeo, aunque la decoración ofrecía influencias egipcias. Destacaron una serie de trabajos realizados en madera y recubiertos con metales preciosos, como las puertas del Templo; entre las obras realizadas en marfil está el trono de Salomón. Los marfiles hallados en Samaria o Jasor contienen motivos mesopotámicos e hititas; se han hallado marfiles en muchas ciudades, lo que evidencia un desarrollo importante de esta técnica en Siria y Palestina. La colección más nutrida, no obstante, es la de > Meguido; se trata de un rico conjunto de piezas que debieron servir de ornato a un lujoso mobiliario y que reflejan la fusión de las corrientes egipcias y siro-palestinas, lo que también se encuentra en los talleres fenicios.

Con Alejandro Magno se inició la época helenística, cuyo estilo se aprecia en el Templo y el palacio de Herodes el Grande. A partir del siglo II d.C. se construyeron sinagogas de planta basilical en Cafarnaún y otros lugares de Galilea, cuya decoración reproducía el arca de la alianza, el

candelabro de siete brazos, animales y objetos simbólicos.

El aborrecimiento hacia la idolatría llevó al arte hebreo a rechazar cualquier representación de Dios (Ex. 20:4; Lv. 26:1; Dt. 4:15-18). La prohibición tiene que ver con la realización de figuras con un propósito de adoración, es decir, como objetos de culto. Por la historia bíblica y por la arqueología sabemos que semejante interdicción no se entendió nunca en sentido absoluto. No faltaron quienes se ejercitaran en los diversos campos del arte figurativo, aunque se inspiraban en gran parte en los gustos y modelos de los pueblos vecinos más evolucionados. Las repetidas denuncias de los profetas contra la idolatría demuestran que la producción de estatuas, estatuillas y amuletos no debió ser extraña entre los israelitas, de modo que incluso en el reino del Sur los reyes Ezequías y Josías en sus reformas religiosas tuvieron que empeñarse a fondo en hacerlas desaparecer del mismo Templo de Jerusalén (2 R. 18:4; 23:4-15).

El texto sagrado describe con aprobación la espléndida belleza de las obras de arte ligadas al culto del verdadero Dios. El tabernáculo incluía diseños de imágenes angélicas (Ex. 25:18); las cortinas tenían figuras de querubines (Ex. 26:1; 36:35). El palacio real y el Templo de Jerusalén construidos por Salomón (1 R. 6-8; 2 Cro. 2-5) y el Templo ideal contemplado por Ezequiel (Ez. 40-43) estaban adornados con representaciones simbólicas, no solo de tipo floral, sino también animal (1 R. 6:27; 7:25-36; Ez. 41:18-20). Posteriormente, los fariseos entendieron la prohibición de la Ley respecto a las imágenes como un mandato absoluto que incluía dibujos o esculturas de todo tipo para cualquier uso, sagrado o profano. Por este motivo el arte hebreo derivó hacia la materialización del deseo del alma por la paz y la armonía antes que hacia la belleza estética. En el arte judío lo puramente estético carece de valor trascendente; cada elemento es resaltado y valorado solo en relación con su objetivo fundamental, que es el cumplimiento de la voluntad de Dios reflejada en la Ley. Israel sustituye la imagen material de la Divinidad por la imagen espiritual y simbólica de la palabra, de tal manera que al rechazar la representación física inmanente, se decanta por la trascendencia del signo verbal. La palabra que se había escrito en piedra en las tablas de la alianza halla su expresión posterior en el libro sagrado.

La > poesía hebrea destaca entre la de otros pueblos por su aliento espiritual y humano, por la elevación de sus conceptos y la fuerza de su imaginación, así como por la variedad de géneros literarios que implica, la vivacidad del lenguaje que emplea, el ritmo de los sonidos de que se compone y el paralelismo de sus proposiciones. Respecto a la música se puede afirmar que no había ninguna manifestación, alegre o triste, civil o religiosa, de tipo familiar o social, que no estuviera acompañada del canto o del sonido de uno o varios instrumentos musicales: desde la celebración gozosa del paso del mar Rojo (Ex. 15:1, 20) hasta el traslado del arca santa a Jerusalén (2 Sam. 6:5, 14-15), desde las fiestas solemnes de entronización de los soberanos hasta los cortejos fúnebres de las gentes más humildes. Para la liturgia en particular baste pensar en la institución de los levitas cantores, que el cronista hace remontar a David (1 Cro. 23:5; 2 Cro. 29:25-30), y en las muchas alusiones que se hace a los cantos en los salmos (cf Sal. 137:1-3), así como en los diversos tipos de instrumentos con que se invita a alabar al Señor (p.ej., Sal 149; 150).

II. ARTE Y SIMBOLISMO. En la Biblia, al igual que en toda manifestación artística, el símbolo con su fuerza unificadora, su expresión de lo inefable y su reconstrucción armónica de todos los hilos de la trama del ser, es el gran instrumento estético por excelencia. Solo en estos últimos años los estudiosos han prestado atención al material simbólico de la Biblia como un modo dinámico, no abstracto, de relacionarse con la realidad, lo que explica el constante recurso al > antropomorfismo

para referirse a Dios. Es este uno de los terrenos más fértiles en donde proseguir la investigación sobre la estética bíblica y su capacidad de provocación, de comunicación y de intuición en el terreno del arte. De hecho, la Biblia ha sido durante siglos el mayor filón simbólico e iconográfico de la humanidad. La > poesía bíblica ofrece un repertorio muy abundante de figuras simbólicas, cuyo estudio y catalogación es cada vez más importante. Se trata de un área de investigación incipiente que está aún por planificar.

III. ARTE CRISTIANO. Sus comienzos se vinculan estrechamente con la necesidad de buscar signos mediante los cuales los creyentes pudieran expresar los misterios de la fe y de disponer al mismo tiempo de un «código simbólico» de inspiración escrituraria gracias al cual poder reconocerse e identificarse, especialmente en tiempos de persecución. Los monumentos más notables y más representativos del arte cristiano primitivo se encuentran en las catacumbas, en particular las de Roma. Se trata de corredores subterráneos empleados principalmente para dar sepultura a los creyentes difuntos y se convierten en la cuna del arte funerario cristiano, con símbolos que anuncian un nuevo concepto del arte: el pez, los panes o el pastor, que evocan el misterio sagrado y la nueva vida. Véase ARTESANO, BELLEZA, IMAGEN, MÚSICA, POESÍA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Cantó Rubio, *Símbolos del arte cristiano* (Univ. Pontificia de Salamanca, 1985); J. Plazaola, *Historia y sentido del arte cristiano* (BAC 1996); Id., *Razón y sentido del arte cristiano* (Univ. Deusto, Bilbao 1998); Richard Harries, *El arte y la belleza de Dios* (PPC, Madrid 1995); G. Ravasi, “Biblia y cultura”, en *DTB*; A. Sisti, “Belleza”, en *DTB*; M.A. Torres Merchán, *Arte y cristianismo: claves para descubrir el mensaje cristiano* (PPC 2001).

ARTEMAS

Gr. 734 *Artemâs*, Ἀρτεμᾶς por Artemidoro, en gr., *Artemídoros* Ἀρτεμίδωρος = «don de Ártemis». Cristiano de una de las comunidades fundadas por Pablo; el Apóstol lo envió a Creta en compañía de Tíquico para colaborar con Tito (Tito 3:2). Según la tradición eclesiástica, Artemas fue uno de los setenta discípulos de Jesús y obispo de Listra.

ÁRTEMIS

Gr. 735 *Ártemis*, Ἄρτεμις. Diosa griega de la fecundidad asociada a los bosques, a las mujeres, al parto y a la luna, más tarde asimilada por los romanos a la diosa itálica Diana. Según Homero y Hesíodo, Ártemis era hija de Zeus (Júpiter) y Letó (Latona), nacida al mismo tiempo que Apolo. Zeus le ofreció un arco y flechas que ella le había pedido; Pan le regaló una jauría de feroces perros de caza. Parece que originalmente estaba asociada con la tierra, los parajes salvajes y las fieras. Antes que los griegos la venerasen como una diosa virgen, probablemente era una diosa madre. Era adorada con ritos extraños en muchos lugares y siempre en relación con las divinidades lunares, por lo cual fue identificada con numerosas deidades extranjeras, como la > Astoret cananea o la diosa tutelar de Éfeso mencionada en Hechos, que los traductores vierten por > Diana, aunque el texto griego dice *Ártemis*, Ἄρτεμις. Véase ASTORET, DIANA, ÉFESO.

ARTESANO

Heb. 2796 *jarash*, חָרָ = «fabricante» (Dt. 27:25; 2 R. 24:16; Os. 13:2); 2794 *joresh*, חֹרֵ = «artífice»; ambos del vb. 2790 *jarash*, הר, prim. «grabar una piedra», de donde se deriva la noción de artesanía en general: grabadores, herreros, albañiles, canteros, carpinteros, etc.; gr. 5079 *tekhnites*, τεχνίτης = «artesano, artífice» (Hch. 19:24, 38; Ap. 18:22).

En los primeros años de su historia Israel contó con pocos artesanos. Incluso cuando hubo de edificar lugares de culto tuvo que recurrir a menudo a artistas extranjeros que completaran la decoración. Los artesanos hebreos se limitaban a hacer objetos estrictamente ùtiles, con pocas concesiones al ornato o la belleza. Sin embargo, en algunos oficios demostraron una temprana habilidad artística que transmitían de padres a hijos.

Algunas zonas especiales estaban destinadas a oficios particulares, quizá porque era fácil disponer de los materiales necesarios. Poco después de la muerte de Josué se asignó a Judá un valle expresamente dedicado al trabajo artesanal, conocido como «el valle de los artesanos» (*ge jarashim*, ים . חֲרָ ..יא, i1 Cro. 4:14; comp. Neh. 11:35). > Sucot era conocida por la fundición de utensilios de metal; > Debir por el tejido y por el tinte. Es probable que muy temprano surgieran ciertas corporaciones obreras, especialmente en las ciudades, donde los diferentes oficios tendrían asignados barrios especiales: carpinteros, panaderos, alfareros, perfumistas, plateros, joyeros, etc.

En tiempos del NT los gremios artesanales estaban bien implantados en el Imperio romano, si bien bajo un estricto control imperial a fin de no encubrir actividades políticas clandestinas.

Los judíos de esa época tenían en gran estima los oficios. Los artesanos estaban dispensados de la regla según la cual todos debían ponerse de pie al acercarse un doctor de la Ley. Probablemente la mayoría de los > escribas ejercían algún oficio artesanal. Véase CARISIM, TRABAJO.

ARUBOT

Heb. 700 *Arubboth*, ת אֲרֻ = «celosía»; Sept. *Araboth*, Ἀραβώθ. Uno de los doce distritos o regiones que tenían la responsabilidad de abastacer la corte del rey Salomón, del cual era gobernador > Hesed (1 R. 4:10).

ARUMA

Heb. 725 *Arumah*, אֲרוּמָה = «encumbrado»; Sept. *Aremá*, Ἀρημά. Ciudad cercana a Siquem hasta la que llegó > Abimelec tras su victoria contra > Gaal (Jue. 9:41). Se desconoce el lugar de su ubicación.

ARVAD

Heb. 719 *Arwad*, אַרְוָד = «errante»; Sept. *Arádioi*, Ἀράδιοι, prop. *Arados*, Ἄραδος (1 Mac. 15:23). Ciudad enclavada sobre una pequeña isla rocosa de la costa norte de Siria, llamada Aradus por los griegos. Era famosa por sus actividades marinas; mantenía mucha relación con los fenicios, especialmente con Tiro. Su flota, así como sus habitantes, solían emplearse como mercenarios en otros pueblos (cf. Ez. 27:8, 11). Estuvo bajo el dominio de Egipto, pero al declinar su poder (1164 a.C.) se declaró independiente e incluso llegó a dominar algunas ciudades fenicias. Se sometió, no obstante, a Alejandro Magno y prestó su flota para la conquista de Tiro. Después pasó a manos de los Ptolomeos, hasta que obtuvo su libertad bajo Seleuco Calínico (242 a.C.). Generalmente se considera que Arvad es la misma que > Arfad.

ARVADEO

Heb. 721 *Arwadí*, אַרְוָדִי; Sept. *Aradios*, Ἀράδιος (Gn. 10:18; 1 Cro. 1:16). Perteneciente a > Arvad, isla costera de Siria. Los arvadeos eran descendientes de uno de los hijos de Canaán (Gn. 10:18).

Estrabón los describe como una colonia de Sidón. Tenían fama de buenos marineros (Ez. 27:8, 11; Estrabón, *Geografía* 16, 754) y formaron un estado que tenía su propio rey (Arriano, *Expedición de Alejandro*, 2, 90), aunque dependiente de Tiro. Tras la caída de Tiro y Sidón bajo el dominio de los reyes griegos y sirios, los arvadeos pactaron una alianza con los romanos, pasando a formar parte del Imperio.

ASA

Heb. 609 *Asá*, אָסָא = «sanador, médico». Sept. *Asá*, Ἀσ�. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Elcana y padre de Berequías, morador de los poblados > netofatitas. Su hijo fue uno de los que al regresar del exilio se estableció en Jerusalén (1 Cro. 9:16).

2. Tercer rey de Judá y reformador de las costumbres del pueblo. Reinó 41 años (911-870). Eliminó los ídolos que habían introducido sus antepasados y favoreció el retorno del pueblo a la adoración del verdadero Dios (1 R. 15:12, 13, 15; 2 Cro. 15:8, 17). Hizo un censo de la población, fortificó las fronteras y rechazó victoriosamente a los invasores etíopes mandados por > Zerah cerca de Maresa (2 Cro. 14:9-13). También expulsó a Basá de Israel, concluyendo un pacto con Ben-hadad de Damasco. Este pacto fue desaprobado por el vidente Hanani, lo cual irritó al monarca (2 Cro. 15:7-10). Le sucedió su hijo Josafat (1 R. 15:17-22, 23). Mateo lo incluye entre los antepasados de Cristo (Mt. 1:7).

ASAEL

Heb. 6214 *Asahel*, עֲ ָ האֵל = «Dios ha creado, criatura de Dios». Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Asael*, Ἀσα�λ; Josefo, *Asáelos*, Ἀσ�ηλος (*Ant*. 7, 3, 1). Sobrino de David, hijo de su hermana Sarvia y hermano menor de Joab y Abisai. Fue uno de los «campeones» de David (2 Sam. 23:24), jefe de las tropas que entraban de servicio al cuarto mes en la guardia real. Era renombrado por su velocidad en la carrera, característica de gran importancia en la antigüedad, cuando la fueza motriz humana decidía el intercambio de información y mensajes (comp. *Ilíada* 15:570; Plutarco, *Vit. Romuli*, 25; Livio 9:16). Murió asesinado por > Abner (2 Sam. 2:18-32).

2. Sept. *Asael*, Ἀσα�λ v. *Iasiel*, Ἰασι�λ. Levita enviado por Josafat para instruir al pueblo en la Ley divina (2 Cro. 17:8).

3. Sept. *Asael*, Ἀσα�λ. Levita encargado de la custodia de las ofrendas del Templo durante el reinado de Ezequías (2 Cro. 31:13).

4. Sept. *Asael*, Ἀσα�λ. Padre de Jonatán, colaborador de Esdras, que se opuso a la proposición conciliadora en favor de los que habían tomado mujeres extranjeras (Esd. 10:15).

ASAF

Heb. 623 *Asaph*, אָסָף = «[Dios] reunió». Sept. *Asaph*, Ἀσ�φ. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Jefe de los músicos levitas que ministraban en el templo ante el arca de Jerusalén, nombrados por David (1 Cro. 6:31-32, 39). Una vez es llamado «vidente» (2 Cro. 29:30), sugiriendo que había una tradición de profecía relacionada con la tradición de música y salmos asociados con él. Descendía de Gersón (1 Cro. 6:39; 15:17, 19; 16:5, 7, 37, etc.). Se le atribuyen doce salmos (Sal. 50, 73-83). Sus hijos son mencionados como músicos y coristas del templo, lo que puede indicar que su

cargo era hereditario (1 Cro. 25:1, 2; Esd. 2:41; 3:10; Neh. 7:44, etc.), o que se le considera el fundador de un gremio de poetas y compositores musicales que siguieron sus pasos. Los asafitas participaban en casi todas las principales celebraciones relacionadas con el templo. Aparecen en la lista de las personas que regresaron a Judá después del exilio (Neh. 7:44). Un hijo de Asaf estaba encargado de la obra de la casa de Dios en tiempo de Nehemías (Neh. 11:22).

2. Padre de Joa, canciller del rey Ezequías (2 R. 18:18, 37; Is. 36:3, 22).

3. Coreíta, cuyos descendientes fueron vigilantes del Tabernáculo en tiempos de David (1 Cro. 26:1).

4. Un funcionario, probablemente judío, guarda del bosque del rey Artajerjes en Judea (Neh. 2:8). Se le autorizó para tomar la madera necesaria para la construcción de las puertas de la fortificación contigua al Templo, las murallas de la ciudad y la vivienda propia.

ASAÍAS

Heb. 6222 *Asayah*, עֲשָׂיָה = «constituido por Yahvé»; Sept. *Asaía*, Ἀσαΐα o *Asaías*, Ἀσαΐας v. *Asá*, Ἀσά en 1 Cro. 1:5. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de > Haguías (1 Cro. 6:30) y jefe de 220 levitas de la familia de > Merari, designado por el rey David para trasladar el arca del pacto de la casa de > Obed-edom (1 Cro. 15:6, 11).

2. Cabeza de una de las familias de la tribu de Simeón, que ocupó > Gador y sus ricos pastos (1 Cro. 4:36).

3. Funcionario del rey > Josías, enviado a consultar a la profetisa > Hulda el hallazgo del libro de la Ley en el Templo (2 R. 22:12, 14; 2 Cro. 34:20).

4. Primogénito de los silonitas, que regresaron a Jerusalén después de la cautividad (1 Cro. 9:5).

ASALARIADO

Heb. 7916 *sakhir*, שָׂכִיר: «criado asalariado» (Lv. 25:50).

Se distinguían de los siervos domésticos, que generalmente eran esclavos. Los asalariados se contrataban por días y se les pagaba al concluir la jornada. Un asalariado del sacerdote no era considerado parte de la familia y por ello no se le permitía comer de las cosas santas, en tanto que los esclavos eran considerados parte integrante de la familia (Lv. 19:13; 22:10; Dt. 15:18; 24:14; Job 14:6; Mal. 3:5). Los asalariados son contrastados en el NT con el pastor que es también dueño de las ovejas (Mt. 20:1-8; Lc. 15:17, 19; Jn. 10:12, 13). Véase JORNALERO.

ASAMBLEA

Heb. 6951 *qahal*, קָהָל = «asamblea, congregación»; gr. 1577 *ekklesía*, ἐκκλησία, de *ek*, ἐκ, «fuera de», y *klesis*, κλῆσις, «llamamiento», denota una asamblea de ciudadanos, que en la Grecia antigua se reunía para deliberar, votar propuestas y elegir magistrados.

Qahal aparece 123 veces en el AT y, según el contexto, significa una asamblea que se congrega para planificar o llevar a cabo un consejo de guerra (cf. Gn. 49:6; 1 R. 12:3), o también una reunión para juzgar o deliberar (Ez. 23:45-47). A veces *qahal* representa el conjunto de los varones de Israel que pueden ofrecer sacrificios a Dios (Dt. 23:11). Los únicos que tenían derecho a pertenecer a la asamblea eran los varones ligados ritualmente bajo la > alianza y que no eran > extranjeros (residentes no permanentes), ni tampoco residentes permanentes no hebreos (Nm. 15:15). En otros

pasajes *qahal* significa todo el pueblo de Israel (Ex. 16:3).

En el NT el término *ekklesía* designa una congregación de personas legalmente convocadas o reunidas. Se utiliza en sentido secular en Hch. 19:39, que hace referencia a la costumbre griega de reunir a los ciudadanos para considerar asuntos de estado. En Hch. 7:38 se refiere a Israel, y en 19:32, 41 a una turba alborotada.

En tiempos de los apóstoles Asia Menor estaba dividida en varios distritos, cada uno de los cuales tenía su propia asamblea legal que se reunía regularmente entre tres o cuatro veces al mes, aunque se hacían convocatorias extraordinarias para casos urgentes. El judaísmo posterior utilizó el mismo término para desigar reuniones religiosas, gral. en sinagogas (cf. Mt. 18:17); los primeros cristianos la aplicaron a la congregación de los creyentes convocados por la palabra del Evangelio (cf. 1 Cor. 11:18). Transliterada del griego, pasó a designar la Iglesia, tanto en sentido universal como local, p. ej. la asamblea de Jerusalén (Hch. 8:1) o Antioquía (Hch. 11:26). Véase CIUDADANO, CONGREGACIÓN, IGLESIA.

ASÁN

Heb. 6228 *Ashán*, עָ ָ ן = «humo». Sept. *Asán*, Ἀσ□ν y *Aisán*, A□σ□ν v. *Aisar*, A□σ□ρ en 1 Cro. 4:32. Ciudad levítica de Juda, encuadrada entre el tercer grupo de la montaña y ubicada entre Eter y Libna (Jos. 15:42), más tarde otorgada a la tribu de Simeón (Jos. 19:7) junto con Ayin y Rimón (Jos. 15:32). Se ha identificado con Hirbet Asán, a 2 km. al norte de Beerseba. Otros las identifican con Asayle, al suroeste de Zahariyye.

J.M. DÍAZ YANES

ASAREL

Heb. 840 *Asareel*, אֲ ַ רְאֵל = «Dios llenó de alegría». Sept. *Eserael*, Ἐσερα□λ. Hijo menor de > Jehalelel, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:16).

ASARELA

Heb. 841 *Ashareelah*, אֲ ַ רְאֵלָה = «recto [ante Dios]». Sept. *Gesiel*, Γεσι□λ. Uno de los cuatro hijos de > Asaf, nombrado por David director de la séptima agrupación de cantores del Templo (1 Cro. 25:2).

ASBEA

Heb. 791 *Ashbea*, אַ ְ ֵ עַ = «adjuración», o también «conjurador»; Sept. *Esobá*, Ἐσοβ□. Cabeza de una familia dedicada al trabajo del lino perteneciente a una de las ramas de la descendencia de Sela, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:21). La cláusula en la que aparece es oscura y muchos estudiosos creen que se trata de un lugar, Bet-asbea, más que de un nombre propio.

ASBEL

Heb. 788 *Ashbel*, אַ ְ ֵ ל = «que fluye»; Sept. *Asbel* Ἀσβ□λ, *Asubel* Ἀσουβ□λ v. *Asyber* Ἀσυβ□ρ. Hijo segundo de > Benjamín (Gn. 46:21; 1 Cro. 8:1), progenitor de la familia de los > asbelitas.

ASBELITA

Heb. 789 con art. *haashbelí*, הָאַ ְ ֵ לִי; Sept. *ho Asubelí*, □ Ἀσουβηλ□ v. *Asyberí*, Ἀσυβηρ□. Gentilicio

de los descendientes de > Asbel, hijo de Benjamín (Nm. 26:38).

ASCALÓN

Heb. 831 *Ashqelón*, ן קְלֹ ְ אַ, probablemente «migración». La forma común sería קְלֹ ְ אַ, *Ashqal*, cuya terminación revelaría su origen filisteo. Sept. y Josefo, *he Askalon*, ἡ Ἀσκάλων.

Una de las cinco ciudades reales de los filisteos, situada en la costa mediterránea a mitad de camino entre Gaza y Asdod. Cayó en suerte a Judá, que la tomó con sus costas (Jue. 1:18), pero sin someterla realmente, ya que seguía estando en manos de los filisteos cuando Sansón dio muerte a treinta de sus habitantes (Jue. 14:19). En tiempos de Elí y Samuel siguió perteneciendo a los filisteos (1 Sam. 6:17; 2 Sam. 1:20). Bien fortificada (Josefo, *Guerras*, 3, 21), albergó un templo dedicado a Derceto, la Venus siria. Representaba el principio pasivo de la naturaleza y era venerada bajo la forma de pez con cabeza de mujer. La ciudad fue objeto de amenazas divinas (Jer. 25:20; 47:5, 7; Am. 1:8; Sof. 2:4, 7; Zac. 9:5).

Después de las conquistas de Alejandro Magno, Ascalón corrió la suerte de las ciudades fenicias y judías, convertidas en tributarias de Egipto en unas ocasiones (Josefo, *Ant*. 12,4,5) y de Siria en otras (1 Mac. 10:86; 11:60; 12:33). > Herodes del Grande nació en Ascalón y, aunque la ciudad nunca perteneció a sus dominios, la adornó con fuentes, baños y pórticos (*Guerras*, 1, 21, 11). Tras su muerte, su hermana Salomé residió allí en un palacio que le ofreció César (*Ant*. 17, 11, 5). La ciudad sufrió mucho durante la guerra de los judíos contra los romanos (*Guerras*, 2, 18, 5; 3, 2, 1-3); sus habitantes manifestaban un notorio desprecio hacia los judíos, de quienes mataron 2500 de los que allí residían (*Guerras*, 2, 18, 5 ; 3, 2, 1).

En la Edad Media la ciudad fue dominada por los cruzados y dentro de sus muros estableció su corte Ricardo III de Inglaterra, el llamado «Corazón de León». Las excavaciones arqueológicas han descubierto una capa de cenizas de considerable grosor.

Los israelitas la volvieron a fundar en 1949 cerca de las ruinas de la vieja ciudad y es en la actualidad un centro industrial, así como terminal del oleoducto que une Elat, en el golfo de Ákaba, con el mar Mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA: Gaalyahu Cornfeld, “Ascalón”, en *EMB* I, 123-125.

J.M. DÍAZ YANES

ASCALONEO

Heb. 832 *Ashqeloní*, נִי קְלֹ ְ אַ; Sept. *Askalonites*, Ἀσκαλωνίτης. Habitante de > Ascalón (Jos. 13:3), anterior a la ocupación filistea.

ASCENSIÓN, de Cristo

El término «Ascensión» se deriva del latín *ascendere*, que significa «subir, dirigirse hacia arriba»; gr. 354 *análempsis*, ἀνάλημψις, que significa «ser recibido arriba».

Describe la elevación de Jesucristo al cielo en presencia de sus discípulos 40 días después de su Resurrección (Mc. 16:19; Lc. 24:51; Hch. 1:9-12), con lo cual corona su obra redentora y exalta su humanidad a la gloria de la vida divina. Jesús mismo la había anunciado en repetidas ocasiones (Lc. 9:31, 51; 19:12; Jn. 6:62; 7:33; 12:32; 14:12, 28; 16:5, 10, 17, 28; 17:5, 13; 20:17). Su prometido retorno en las nubes del cielo implica una ascensión previa (Mt. 24:30; 26:64).

1. Ascención y victoria.

2. Exaltación.

3. Ascensión y Parusía.

I. ASCENSIÓN Y VICTORIA. El NT utiliza varias expresiones que enfocan este acontecimiento desde perspectivas diversas: a) «exaltado» junto a Dios (Flp. 2:9; Hch. 2:33; Jn. 12:32-34); b) «glorificado» (Jn. 7: 39; 17:1); c) «entrar en su gloria» (Lc. 24:26); d) «voy al Padre» (Jn. 16:28); d) «subo al Padre» (Jn. 20:17); e) «llevado al cielo y sentado a la derecha de Dios» (Mc. 16:19); f) «penetró en los cielos y está sentado a la derecha del Padre» (He. 1:3; 8:1; 12:2).

Con todo, Lucas es el único que nos narra con detalles la «ascensión visible» de Cristo al cielo. El resto de los escritos del NT hablan de la > Resurrección y > exaltación de Cristo. El lenguaje empleado por Lucas debe ser interpretado de acuerdo al uso. Decir que fue elevado o que ascendió no implica necesariamente que se pueda localizar el cielo directamente encima de la Tierra; de la misma manera que las palabras «sentado a la derecha del Padre» no significan que esa sea realmente la ubicación de Cristo en los cielos. Lucas habla de una «nube» no en tanto que fenómeno meteorológico, sino como símbolo de la presencia misteriosa de Dios (Hch. 1:9; cf. Ex. 25:15; 1 R. 8:10); asimismo menciona dos ángeles, que también habían estado presentes en la Resurrección (Hch. 1:11), como intérpretes de los acontecimientos. «Este cuadro tan sobrio no se parece en nada a las apoteosis de héroes paganos, como Rómulo o Mitra, ni siquiera al precedente biblico de Elías» (P. Benoit). Marcos alude brevemente a la Ascensión (Mc. 16:19), Mateo no la menciona expresamente, aunque la supone, ya que subraya la continua presencia del Señor resucitado en medio de los suyos hasta el fin del mundo (Mt 28:20). Juan la refiere como un hecho misterioso, no visible, que acontece después de la Resurrección (cf. Jn. 20:17).

La predicación apostólica insistió desde el principio en la importancia de la Ascensión de Cristo como su victoria, de modo que adquiere así un valor salvífico, dado que alimenta la fe y la esperanza en Cristo, fundamento y meta de la salvación plena, escatológica (cf. Jn. 6:62; 7:33; 12:32; 14:12, 28; 16:5, 10, 17, 28; 17:5, 13; 20:17; Hch. 2:33-36; 3:21; 1 Pd. 3:22; Ef. 1:20-22; 2:6; 4:8, 10; Fil. 3:20; 1 Ts. 4:16; 2 Ts. 1:7; 1 Ti. 3:16; He. 1:3, 13; 2:9; 6:20; 9:11-12, 24, 28; Ap. 3:21; 5:6,13). La Ascensión pone de manifiesto que la redención es el paso de este mundo de pecado al mundo de la gloria del Padre, es decir, una vuelta del hombre a Dios, un tránsito del reino de pecado y muerte al reino de libertad y vida.

En relación con la Iglesia, los 40 días que Lucas interpone entre la Resurrección y la Ascensión someten y encierran todas las experiencias visionarias de los primeros cristianos al canon de la experiencia apostólica: «todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan, hasta el día que fué recibido arriba de entre nosotros» (Hch. 1:21-22). Dios ha hablado por medio del Hijo (cf. Heb. 1:1) de un modo definitivo, completo. La revelación, como se dirá después, se cerró con la muerte del último de los apóstoles.

II. EXALTACIÓN. La Ascensión tiene que relacionarse íntimamente con la Resurrección en tanto que tránsito de Jesús de la situación de «humillación» a la de «exaltación» (Fil. 2:5-11). «Resurrección y Ascensión son misterios diferentes que, en el plan salvador de Dios, están íntimamente relacionados. La exaltación de Cristo, que comenzó el día de pascua, se hizo definitiva y totalmente manifiesta el día de la Ascensión. Entonces la victoria fue completa. Un único misterio pascual de la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte» (R. Koch). La Ascensión significa la

incorporación definitiva de la naturaleza humana de Cristo a la gloria oculta de la vida divina, que le pertenece en calidad de Hijo de Dios. Gracias a la fidelidad a su condición de criatura, Jesús consigue un señorío propiamente divino sobre toda la creación, que es el tema desarrollado por Pablo en Colosenses y Efesios.

Sentado desde entonces a la diestra de Dios ha recibido todo poder en el cielo y sobre la tierra (Mt. 28:18, Heb. 12:2). Este «sentarse» significa, no un descanso en un determinado lugar, sino el estado de dominio seguro y libre, al servicio de los suyos; habiendo penetrado en el santísimo, esto es, ante la misma presencia de Dios, cumple en favor de los creyentes su oficio de intercesor y de sumo sacerdote (Ro. 8:34; Heb. 7:25; 9:24). Recibe del Padre el Espíritu Santo prometido y lo da a la Iglesia con todos sus dones (Hch. 2:33). Es nuestro abogado ante Dios, siempre dispuesto a acogernos ante el trono de la gracia (1 Jn. 2:1; Heb. 4:14-16). Allí en lo alto está preparándonos lugar (Jn. 14:2), esperando él mismo el definitivo triunfo sobre todos sus enemigos (Heb. 10:12-13). Frente a la herejía colosense, que había rebajado a Cristo a un rango subalterno entre las jerarquías angélicas, Pablo reitera en forma categórica el triunfo de Cristo sobre los poderes celestiales (1 Cor. 15:24) afirmando que este triunfo ha sido ya adquirido por la > cruz (Col. 2:15); Cristo señorea en los cielos por encima de los poderes, cualesquiera que sean (Ef. 1:20).

III. ASCENSIÓN Y PARUSÍA. La Ascensión de Cristo está estrechamente relacionada con su retorno al final de los tiempos. «El tema —la Ascensión— de Hch. 1:6-11 es el problema de la parusía. Lucas intenta decir a sus lectores: el hecho de que Jesús haya resucitado no significa que la historia haya llegado a su fin y que la venida de Jesús en gloria sea inminente. Por el contrario, la pascua significa exactamente que Dios crea un espacio y un tiempo para que la Iglesia se desarrolle, partiendo de Jerusalén, Judea y Samaria, hasta los confines de la Tierra. Por eso es erróneo quedarse ahí parado y mirar para el cielo. Solo quien dé testimonio de Jesús ha entendido correctamente la Pascua. Jesús vendrá. ¿Cuándo? Eso es asunto reservado a Dios. La tarea de los discípulos está en constituirse ahora en el mundo en cuanto Iglesia» (G. Lohfink). Desde su lugar en la Gloria volverá para dar a su obra la forma definitiva. En un futuro impredecible Jesús volverá de la misma manera que subió al cielo (Hch. 1:9-12), esto es, personalmente (Jn. 14:3), en forma corporal y visible (Mt. 24:30; Ap. 1:7), sobre las nubes (Ap. 1:7; cf. Dn. 7:13), de manera repentina (1 Ts. 5:2-3), en gloria y con sus ángeles (Mt. 16:27; 24:30), sobre el monte de los Olivos, a lo que parece (cf. Zac. 14:3-4). A la vez, sus discípulos subirán a su encuentro, también sobre las nubes (1 Ts. 4:17), como los dos testigos del Apocalipsis (Ap. 11:12).

Aunque el lugar de la Ascensión no es claramente descrito, del relato de Lucas se deduce que fue en el Monte de los Olivos, ya que los discípulos regresan de allí a Jerusalén después de la Ascención, cerca de Betania (Lc. 24:51-52; Hch. 1:2-3, 9-12). La tradición ha consagrado este sitio como el Monte de la Ascención y la piedad cristiana ha festejado el evento erigiendo una basílica en el lugar.

Lo ocurrido con Cristo en la Ascensión es prefiguración y anticipación de lo que sucederá a toda la creación, cuando todos los hombres acabados y perfectos participen del dominio regio de Cristo (Ap. 3:21). En la Ascensión de Jesús se pone de manifiesto que la materia, que sigue siendo tal esencialmente, es decir, compuesta y perecedera, «ya no es inestable y zozobrante, sino que participa de la plenitud e indestructibilidad de lo eterno, al recibir en sí la gloria de Dios, su poder y energía; la vida divina se realiza en la pobre materia. Este es el triunfo más grande del Creador sobre la materia y la dignidad más sublime que puede alcanzar la materia» (M. Schmaus). Véase

ARREBATAMIENTO, CIELO, GLORIA, RESURRECCIÓN, de Jesús.

BIBLIOGRAFÍA: R. Bauckham, *Dios crucificado* (CLIE 2003); Pierre Benoit, "Ascensión", en *VTB*, 103-107; R. Koch, "Ascensión del Señor", en *DTB*, 108-114; Francisco Lacueva, *La persona y obra de Jesucristo* (CLIE 1979); R. Koch, "Ascensión", en *EBT* (Sheed and Ward 1976); V. Larrañaga, *La Ascensión del Señor en el NT* (Madrid 1943); A. Orbe, *Vísperas de Ascensión* (SE 1990); Y. Szaxer, "Ascensión", en *DPAC* I, 239-240.

A. ROPERO

ASDOD

Heb. 795 *Ashdod*, ד ְ אַ = «fortaleza»; Sept. y N.T. *Azotos*, Ἄζ�τος, *Azoto* para griegos y romanos (1 Mac. 4:15; Hch. 8:40; cf. Plinio, *Hist. nat.* 5, 14).

Ciudad-estado filistea, habitada en primer lugar por los anaquitas (Jos. 11:22). Ciudad sagrada, era el centro del culto al dios Dagón (1 Sam. 5:2-5), en cuyo santuario fue mantenida en cautividad el > Arca de la Alianza (1 Sam. 5:1-8; 6:17). Ozías destruyó sus murallas (2 Cro. 26:6). El año 711 a.C. Sargón la ocupó (Is. 20:1). Según un relato de Heródoto, el faraón Psammético la sitió hacia el año 620 a.C. por espacio de 29 años. Destruida por los macabeos, Asdod fue reconstruida por el general romano Gabinio. Según Hch. 8:40, Felipe predicó en ella después de bautizar al eunuco etíope. Fue elevada más tarde a sede episcopal, con una floreciente comunidad cristiana durante los siglos IV-VI.

Conocida en la actualidad por Esdud, está situada a unos 33 km. al nordeste de Gaza y a 5 km. de la costa mediterránea.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Azoto", en *EMB* I, 143-146.

J.M. DÍAZ YANES

ASDODEO

Heb. 796 con art. *haashdodí*, דִי ְ חָאַ; (Jos. 13:3); Sept. *ho azotios*, � �ζ�τιος, Vulg. *Azoti*; en pl. con art. *haashdodim*, דִים ְ הָאַ; (Neh. 4:7); Sept. omite, aunque en algunas copias tiene *azótioi*, �ζ�τιοι; Vulg. *Azoti*. Habitante de > Asdod.

ASEDIO

Heb. 4692 *matsor*, מָצ ר = «algo que va encerrando, terraplén [de sitiadores]». Táctica militar para la reducción por hambre de un punto fuerte. Al enfrentarse con una resistencia tenaz e imposibilitarse un asalto frontal, los ejércitos que atacaban una fortaleza o una ciudad fortificada la rodeaban, impidiendo la salida o la entrada de personas y bienes. Con frecuencia los asedios duraban años, en el transcurso de los cuales se daban numerosas escaramuzas, ataques por diversos medios, entradas y salidas. Cuando los agresores juzgaban que la moral y el estado físico de los asediados habían bajado, se lanzaban al ataque con arietes, plataformas, escalas, o bien intentaban conseguir la apertura de la ciudad por medio de estratagemas. Estos esfuerzos eran rechazados con todo tipo de armas defensivas, incluyendo el uso de aceite hirviendo arrojado sobre los atacantes. Los romanos perfeccionaron las técnicas, construyendo verdaderas rampas de asalto para lanzarse sobre las ciudades fortificadas. En muchas ocasiones la fase final de ataque se resolvía en una matanza general de la población asediada y su saqueo. Josefo da una vívida descripción del asedio de Jerusalén por los romanos (*Guerras* 5-6). Véase la estremecedora lamentación de Jeremías a resultas del asedio de Nabucodonosor. Véase ARIETE, GUERRA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Armas y equipo militar”, en *EMB* I, 106-118.

ASENA

Heb. 823 *Ashenah*, אַ ְ נָה = «fortificada», o «brillante»; Sept. *Asná*, Ἀσν⍰. Nombre de dos ciudades del territorio de Judá en la región de la Sefela y de un personaje del AT.

1. Una mencionada entre > Zorah y Zanoah (Jos. 15:33), asignada después a Dan (cf. Jos. 19:41), probablemente cerca de > Bet-Semes.

2. Otra mencionada entre > Jefté y > Nezib (Jos. 15:43).

3. Heb. *Asnah*, אַסְנָה; Sept. *Asená*, Ἀσεν⍰. Cabeza de una familia de > netineos que regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:50).

ASENAT

Heb. 621 *Asenath*, אָסְנַת, nombre propio egipcio que significa «posesión de la diosa Neit»; Sept. *Aseneth*, Ἀσεν⍰θ v. *Asenneth*, Ἀσενν⍰θ.

Nombre de la hija de Potifera, el sacerdote de la ciudad de On, que fue dada por esposa a José (Gn. 41:45). Asenat fue madre de dos hijos, que serán patriarcas y jefes de las tribus más importantes del antiguo Israel: > Manasés y > Efraín (Gn. 46:20).

ASER

Heb. 836 *Asher*, אָ ֵ ר = «feliz». Sept. y NT. *Aser*, Ἀσ⍰ρ.

1. Octavo hijo de Jacob, su madre fue Zilpa, la criada de Lea. Es el fundador de una de las doce tribus de Israel (Nm. 26:44-47). «Y dijo Lea: ¡Qué felicidad la mía, *baasherí*, ּבְ אָ ְ רִי! Ahora las mujeres me llamarán feliz [*ashsheruni*, אָ ְ רּונִי]. Y llamó su nombre Aser [*Asher*, אָ ֵ ר]» (Gn. 30:13). Cuando Jacob llamó a sus hijos a su alrededor para contarles lo que les sucedería al final de los días (Keil-Delitzsch), esto es, el futuro escatológico relacionado con los tiempos mesiánicos, dijo: «El pan de Aser será substancioso, y él dará deleites al rey» (Gn. 49:1, 20). Aser tuvo cuatro hijos y una hija (Gn. 49:20; Dt. 33:24).

2. Ciudad al este de Siquem, en el camino a Bet-seán, en Manasés, en la ribera occidental del Jordán (Jos. 17:7).

J.M. DÍAZ YANES

ASER, tribu

La descendencia de Aser constituyó una de las Doce Tribus, mencionada en varias listas (Gn. 35, 46, Ex. 1, Nm. 1, 2, 13, etc.). Su herencia en la tierra de Canaán se extendía desde el monte Carmelo hacia el norte, limitada al este por Neftalí y al sudeste por Zabulón. Es indudable que el territorio que hubieran debido poseer habría alcanzado el mar, pero no expulsaron a los habitantes de Aco, Sidón, Ahlab, Aczib, Helba, Afec y Rehob (Jue. 1:31, 32). Así, Aser no entró en posesión de la franja costera y vivió entre los cananeos.

Débora y Barac tuvieron que lamentar que Aser no les diera apoyo en su lucha contra los cananeos (Jue. 5:17), pero cuando los madianitas y amalecitas invadieron el país, Aser respondió al llamamiento de Gedeón (Jue. 6:35; 7:23). Cuando tuvo lugar el cisma nacional, Aser vino a formar parte de Israel, el reino del Norte, y es poco lo que se dice de esta tribu desde aquel momento.

En el NT Ana, la profetisa que estuvo presente cuando el niño Jesús fue llevado al Templo para presentarlo al Señor, y que dio gracias a Dios por haber visto al Salvador, era de la tribu de Aser (Lc. 2:36).

J.M. DÍAZ YANES

ASERA. Ver ASHERA

ASFALTO

Heb. 2564 *jemar*, חֵמָר (Gn. 11:3; 14:10; Ex. 2:3); Sept. *ásphaltos* σφαλτος. Sustancia producida de la oxidación del petróleo. Se encuentra como líquido viscoso o solidificado en pozos, bastante abundantes en el Oriente Medio antiguo. Se utilizaba para calafatear barcos, impermeabilizar paredes y pavimentar vías. Se registra el uso del asfalto por primera vez para fines de construcción, juntamente con ladrillos de barro, en la edificación de la torre de Babel (Gn. 11:2-3). El valle de Sidim, al extremo sur del mar Muerto, estaba lleno de pozos de brea en los que cayeron los reyes de > Sodoma y de > Gomorra al huir de la coalición de > Quedarlaomer (Gn. 14:10). También se encuentra asfalto en el fondo del extremo sur del mar Muerto, del que se desprende a causa de terremotos o de modo intermitente para solidificarse en la superficie formando islotes en determinados lugares de la costa. Este asfalto contiene 98, 99% de betún. Por esto el mar Muerto era conocido antiguamente como «lago del asfalto». Los árabes conocían bien su existencia y los nabateos tuvieron el monopolio de su explotación. Véase BETÚN.

ASHERA

Heb. 842 *Asherah*, אֲ ֵ רָה = «estaca, madera». Sept. *alsos* λσος; Vulg. *lucus*. Diosa cananea-fenicia de la fertilidad, consorte de *El*, «padre de los dioses».

1. El descubrimiento de la Diosa.
2. Su culto en Israel.
3. Ashera, la madre.
4. La supresión de Ashera.

I. EL DESCUBRIMIENTO DE LA DIOSA. El nombre de *Asherah*, אֲ ֵ רָה, solo se encuentra en el AT y por eso se solía identificar con el nombre de > Astarté. El descubrimientos de los textos prebíblicos de > Ugarit, cultura cananea del norte de Fenicia (s. XII-XI a.C.), revelaron que era una diosa con fisonomía propia e independiente, bien caracterizada, llamada *'athrt* = Athiratu, que corresponde exactamente a la forma hebrea *Asherah*. Hasta ese momento del descubrimiento (1929) las frecuentes referencias a una *asherah* o a las *asherot* se entendían como alusiones a objetos cúlticos (cipos, postes, árboles, etc.) que podían representar a diosas como Astarté o Anat.

En los textos de Ugarit, Athiratu/Ashera aparece como consorte de El/Ilu, señora de las aguas oceánicas, madre de los dioses. Se la menciona además como «la diosa» para indicar su condición de consorte de El, con quien constituye la pareja divina primordial, origen de los dioses. El los textos hebreos, cabe distinguir un doble sentido de Asherah: como nombre de la Diosa cananea/israelita, y de «poste» sagrado que la simboliza. «Contra lo que algunos exégetas han sostenido y sostienen, el vocablo, cuando se refiere a un objeto que simboliza a la Diosa, no significa ni "árbol (sagrado)", ni "santuario"... En su sentido más aceptado de «poste», no es un objeto "idolátrico", sino un símbolo de la Diosa, o sea que es un objeto vegetal (relacionado con una de sus

funciones, la de dar vida) trans-significado en símbolo que remite analógicamente a la Diosa misma en la dimensión que es experimentada» (J. S. Croatto).

Los textos donde Asherah aparece como objeto cúltico (Dt. 16:21), revelan, primero, que el objeto, «poste» que simboliza a Asherah está hecho de madera; segundo, que es «plantado», lo que no se dice de una escultura sino de un tronco o poste; y, tercero, que su instalación «junto al altar de Yavéh» indica el carácter cúltico del símbolo, y sobre todo la asociación de la Diosa simbolizada con el propio Yavéh.

En pocos lugares aparece la forma pl. *asherôt*, אֲ ֵ ר ת = «los postes», para designar el símbolo específico de la diosa Asherah (2 Cro. 19:3; 33:3; singular en 2 R. 21:3). En general, el pl. aparece en masculino *asherîm*, א ֵ רִים, en una larga lista de textos, que al mismo tiempo enumeran diversos símbolos divinos o instalaciones cúlticas (Ex. 34:13; Dt. 7:5; 12:3; 1 R. 14:15, 23; 2 R. 17:10; 23:14; 2 Cro. 14:2; 17:6; 24:18; 31:1; 34:3, 4, 7; Is. 17:8; 27:9; Jr. 17:2; Mi. 5:13). En esos pasajes el término ya ha perdido su sentido originario de símbolo de la diosa Asherá. La «masculinización» del vocablo es una manera de borrar la memoria para alejar el recuerdo de la diosa pareja de Yahvé.

III. SU CULTO EN ISRAEL. Varios textos del AT revelan la implantación tan arraigada del culto a Ashera entre los israelitas primitivos. Así, del padre de > Gedeón se dice que tenía un altar de > Baal, con una *asherah* o «poste», junto a él (Jc. 6:25,28b.30), que es «quemado» (v.26). En el territorio de Israel se han hallado diversas inscripciones con invocaciones «a Yavéh y su Ashera». Una se ha encontrado en *Kuntillet Ajrud*, cerca de Kades Barnea, en el desierto sur de Judea, cerca de la ruta que une Gaza con el golfo de Aqaba, donde ha aparecido una vasija con un texto del s. VIII a.C. que dice: «Yo te bendigo por Yahvé de Samaría y por su Ashera». Ambos, Yahvé su Ashera constituyen un único principio divino de bendición.

Otra fórmula semejante, aunque algo posterior (s. VI-VII a.C.), ha aparecido en *Khirbet El-Qom*, cerca de Hebrón, sobre el pilar de una cueva funeraria, lo que prueba la importancia de la diosa, asociada a Yahvé, en pleno período monárquico, en un momento en que iban a iniciarse las «reformas yahvistas»: «Bendito sea Uriyahu por Yahvé y por su Ashera». Eso significa que en un plano popular, en la religión de la vida, por lo menos hasta el exilio, muchos israelitas veneraban a un Dios dual, masculino y femenino, sin que la religión «más oficial» del «sólo Yahvé» haya logrado imponerse.

Según eso, el culto a la Ashera pertenecía a un estrato antiguo de la religión judía, en la que aparece asociada como consorte del Dios supremo, definiendo un tipo de dualismo que podía haber determinado toda la religión judía posterior. En el origen de la realidad se encuentran, según eso, Dios y Diosa, lo masculino y lo femenino, bendiciendo a sus devotos. Sólo tras el exilio, rechazando esa dualidad y queriendo recuperar, en circunstancias distintas, la figura del «sólo Yahvé», que va más allá de lo masculino y femenino (que no es Dios ni Diosa, sino Señor sin imagen, ni forma), la religión israelita se centrará en un Dios trascendente, aunque con rasgos que parecen más masculinos.

En un sentido, se podría hablar de simbiosis, como si la unión de las dos figuras (Yahvé y Ashera) desembocara en el surgimiento de un Dios único, con el nombre de Yahvé (que tiende a mostrarse en forma masculina), pero que conserva rasgos femeninos de Ashera, es decir, de maternidad, de ternura y amor. Eso significaría que Yahvé recibirá propiedades que femeninas y maternas. Pero, en otro sentido, debe afirmarse que, más que una simbiosis ha existido, un rechazo y una condena. Ciertamente, Yahvé tendrá rasgos femeninos, pero en su estructura básica dominan los masculinos; más aún, él pierde su carácter relacional y tiende a presentarse como un «solitario» (sin imagen, ni

compañía), en trascendencia pura, dejando así que los hombres y mujeres de la tierra (de la historia) tengan que definirse desde sí mismo, sin referencia a un dios-relación, masculino-femenino.

III. ASHERA, LA MADRE. En el principio de Israel había dos grupos significativos: el grupo del «solo Yahvé», vinculada con los invasores, que vinieron del desierto del Sur (y/o de Egipto), y el conjunto de los habitantes de Canaán, que tendían a divinizar la tierra y el proceso de la vida. En el primer caso Dios era Yahvé, poder superior, sin forma ni imagen. En el segundo, era la pareja formada por *Ilu-Elohim* (Padre, masculino) e *Ilat-Ashera* (Madre, femenina), formando una hierogamia engendradora.

El Esposo-Padre se llama *Ilu*, nombre que más tarde, tanto en hebreo (*El*, *Elohim*) como en árabe (*Allah*), ha pasado a significar simplemente Dios. Su función originaria consiste en engendrar todo lo que existe, especialmente a los dioses inferiores, que suelen llamarse *bn(e) il*, es decir, «hijo» o «hijos de Dios». *Ilu* es *mlk* o «rey» (soberano y juez) y sabio/anciano (*ab shanim*, «padre de años»), guardián y sentido profundo de todo lo que existe.

La Esposa-Madre es *Athiratu-Ashera*, engendradora o creadora de los dioses (*qnyt ilm*), que normalmente se presentan como sus hijos. Ella recibe a veces el nombre de *Ilat*, es decir, la diosa por excelencia. También se le llama *Athiratu Ym*, diosa del mar, quizá en recuerdo de su origen marino: ella es reflejo de las aguas primigenias, portadoras de la vida. Los cananeos posteriores, igual que los hebreos, la presentan como *Ashera*, la gran Diosa Madre originaria.

En esta perspectiva, crear es engendrar, y así dioses y hombres forman parte de una misma cadena vital, como supone un famoso canto de Ugarit: «Voy a invocar a los dioses apuestos, a los voraces ya de sólo un día, que maman de los pezones de Athiratu, de los pezones de la Señora» (*KTU* 1.23, 23-24). Athiratu-Ashera es madre de leche abundante y de pechos fecundos, signo de fertilidad, señora de la generación y así, representada por dos sacerdotisas o consagradas, preside con Ilu, su esposo, el gran rito: «Se dirigió Ilu a la orilla del Mar, y marchó a la orilla del océano. Tomó Ilu a las dos consagradas... Mira, una se agachaba, la otra se alzaba. Mira, una gritaba ¡padre, padre!, la otra ¡madre, madre! Se alargaba la mano [miembro] de Ilu como el mar, la mano de Ilu como la marea...Tomó Ilu a dos consagradas...» (*KTU* 1.23, 30-36).

El ritual nos sitúa ante las grandes aguas, lugar del que proviene Ashera y donde están sus consagradas, ante las que Ilu muestra su potencia y engendra todo lo que existe, en gesto de fecundidad y deseo, que sus fieles celebran en el rito hierogámico del templo donde las > hieródulas o sacerdotisas (representantes de Ashera) vuelven a ser poseídas (fecundadas) por el Dios de gran potencia. Ilu se define por su miembro, Athiratu por sus pechos. Los dos unidos forman el principio de la vida y así de su unión brotan los dioses apuestos: Sahru, la Aurora (heb. *sahar*), y Salimu, el Ocaso (heb. *salem*), es decir, el día entero, principio y fin de la existencia.

Este culto a la diosa madre aparece bien atestiguado en la vida y religión de Israel por lo menos hasta la reforma de > Josías y el exilio (finales del s. VII y principios del VI a.C.). Ciertamente, al cumplirse ese período se fue imponiendo Yahvé, como Dios único, asexuado y sin imagen, el Dios del desierto y la conquista de la tierra, que se vincula al fin, de un modo especial, con la ciudad y templo de Jerusalén. Pero seguían venerándose a su lado otros dioses y en especial Ashera, madre divina engendradora.

IV. LA SUPRESIÓN DE ASHERA. Como arriba se ha dicho, la palabra *asherah* puede significar tanto la diosa como su imagen o lugar de culto, vinculado en especial a los árboles y a las fuentes,

pero también a las figuras de las diosas-madres (de grandes pechos). Pues bien, los partidarios de «sólo Yahvé» han condenado de un modo tajante no sólo a la Ashera-Diosa, sino también a sus signos, como muestran una serie de textos que parecen vinculados a un «pacto de conquista» entre Yahvé y sus fieles, a quienes él promete la tierra, exigiendo que destruyan el culto de la diosa: «Destruiréis sus altares, quebraréis sus estelas sagradas, destruiréis sus imágenes de Ashera y quemaréis sus esculturas en el fuego» (Ex. 34:5). «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estelas sagradas y destruiréis sus imágenes de Ashera» (Dt. 7:5). «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas, quemaréis sus imágenes de Ashera, destruiréis las esculturas de sus dioses y borraréis su nombre de aquel lugar» (Dt. 12:3). «No plantarás ningún árbol para Ashera cerca del altar de Yahvé, tu Dios, que hayas edificado» (Dt. 16:21).

Este culto a la Ashera, que los yahvistas más fieles querían erradicar, formaba parte de la religión normal de los israelitas que, conforme a la tradición constante de los libros históricos (1 y 2 Reyes), se celebraba en los *bamôt* o > «lugares altos», pequeñas cumbres de colinas, al aire libre, donde solía reunirse la familia o el clan. Esos «lugares altos» constaban básicamente de una estela/estatua, es decir, de un monolito que era signo masculino de Dios, y de una *ashera*, signo femenino, representado básicamente por un poste sagrado (o por una fuente de la diosa). Lo divino aparecía de esa forma como expresión de totalidad cósmica y vital, que podía hallarse vinculada con la memoria del mismo Yahvé (vinculado a su Ashera).

La mayor parte de los israelitas no vieron contradicción entre este culto de los «altozanos», donde lo divino podía aparecer como masculino-femenino (con sus signos especiales), y la soberanía de Yahvé, Dios único, venerado de un modo especial en Jerusalén (como Dios único, sin imagen ninguna). Pero, en un momento dado, desde el reinado de Ezequías (727-698 a.C.); que «apartó los lugares altos [*bamôt*], rompió las estelas [*massebôt*] y rompió la *asherah*» (2 R. 18:4). Por contra, su hijo > Manasés deshizo la reforma de su padre, restableció los cultos no yavistas, y «erigió altares a Baal e hizo una *asherah* como había hecho Ajab» (2 R. 21:3). cf. 2 R. 18:4); pero con con la reforma deuteronomista de > Josías (640-609), los partidarios del «sólo Yahvé» lograron imponerse y desacralizaron estos lugares altos con sus estelas/monolitos y sus árboles sagrados, para imponer la religión de «sólo Yahvé» desde el templo de Jerusalén: «sacó la asherah de la casa de Yavéh fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, y la quemó en el torrente Cedrón y la redujo a polvo; luego arrojó su polvo sobre la tumba de los hijos del pueblo» (2 R. 23:6).

El historiador deuteronomista se queja en 2 R. 13:6 de que en tiempos de > Joacaz «la *asherah* siguió en pie en Samaria» y explica la ruina de Samaria porque «abandonaron todos los mandamientos de Yavéh y se hicieron una fundición, los dos becerros, e hicieron una *asherah* y se postraron ante todo el Ejército de los Cielos y veneraron a Baal» (2 R. 17:16). Véase ÁRBOL, ASTARTÉ, BAAL, BOSQUE, EL, LUGAR ALTO.

BIBLIOGRAFÍA: S. Ackerman, "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel", en *JBL* 112 (1993) 385-401; B. Becking, K. Vriezen, M. Korpel y M. Dijkstra, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (Sheffield Academic Press 2002); K.H. Bernhardt, "Aschera in Ugarit und im Alten Testament", en *Mitteilungen des Instituts fur Orientforschung*, 1967, 163-174; I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE* (Freiburg/Schweiz 2004); J.S. Croatto, "La diosa Asherá en el antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología", en *RIBLA* 38 (2001:1) 29-39; J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield Academic Press 2002); M. Dietrich, ed., *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription (KTU)* (Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976/, trad. cast. G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio*, Cristiandad 1981); M. Dietrich y O. Loretz, *Yahwe und seine Aschera* (UBL, Münster 1992); C. Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs* (BBB 94, Weinheim 1995); J.M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and*

Judah: Evidence for a Hebrew Goddess (Cambridge University Press 2000); O. Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh* (Sheffield Academic Press 1998); O. Keel y Ch. Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Fortress 1999); R. Kletter, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (Tempus Reparatum, Oxford: 1996); S. Olyan, *Asherah and the cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34, Atlanta 1988); R.J. Pettey, *Asherah, Goddes of Israel* (AUS VII, 74, Nueva York 1990); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); S. Schroer, *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Freiburg/Schweiz 1987); S. Schroer y O. Keel, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern* I-II (Academic Press, Freiburg 2005/2008); M.S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Erdmans 2002); F. Stavrakopoulou y J. Baron, *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (T&T Clark 2010); M.Th. Wacker y E. Zenger, eds., *Der Eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (Freiburg im B. 1991); S. Wiggins, *A Reassesment of "Asherah". A study according to the textual sources of the first two millennia B.C.E* (AOAT 235, Neukirchen-Vluyn 1993); Z. Zevit, *Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches* (Continuum, Nueva York 2001).

X. PIKAZA

ASIA

Gr. 773 *Asía*, Ἀσία. En los libros bíblicos este nombre no indica el continente que nosotros llamamos Asia, sino la península de Anatolia, hoy Turquía. El nombre tiene su origen entre los asirios, que usaban la palabra *Aszu* para indicar la «salida del sol», en contraposición a *Ereb*, el «ocaso del sol», de donde viene el nombre de Europa. En los libros de los Macabeos se hace referencia al Asia Menor propiamente dicha, que Antíoco III el Grande tuvo que ceder a los romanos después de la batalla de Magnesia (189 a.C.). En el NT no designa la totalidad de Asia Menor, sino la provincia romana de *Asia proconsularis*, la parte occidental de la península de Anatolia legada a Roma por Atalo III Filométor, rey de Pérgamo, en el año 133 a.C y gobernada por un procónsul. Esta provincia, de la que Éfeso era la capital, incluía Caria, Lidia y Misia, que antiguamente eran llamadas Doris, Jonia y Eólide.

Inicalmente el Espíritu Santo no permitió que Pablo predicara en Asía (Hch. 16:6), sino que dio prioridad a Macedonia. Pero luego el Apóstol viajó a Éfeso y regiones adyacentes, donde se estableció por espacio de dos años, «de manera que todos los que habitaban en Asia, tanto judíos como griegos, oyeron la palabra del Señor» (Hch. 19:10). Los funcionarios romanos de la provincia de Asia, llamados > asiarcas, intervinieron para que Pablo no fuese al teatro en medio del gran tumulto que se suscitó a raíz de las protestas de los plateros que fabricaban templetes de Ártemis (Hch. 19:31). El resultado de las labores de Pablo en Asia Menor fue bastante alentador (cf. 1 Cor. 16:19). Se puede observar en un mapa que las siete iglesias del Apocalipsis se hallan todas en esta provincia.

ASIARCA

Gr. *asiarkhes*, Ἀσιάρχης, nombre dado a los funcionarios romanos del *Asia proconsularis*. Eran cargos elegidos anualmente por las ciudades, y entre sus responsabilidades se contaban la organización de los juegos públicos y las celebraciones religiosas. Algunos asiarcas de Éfeso, simpatizantes y amigos de Pablo, rogaron al Apóstol no se expusiera al peligro en el teatro, dado el gran tumulto que se levantó con ocasión de la protesta de los plateros fabricantes de templetes, pues no siempre era posible controlar a las multitudes (Hch. 19:31).

ASIDEOS

Gr. pl. *asidaîoi* Ἀσιδαῖοι (1 Mac. 2:42; 7:13; 2 Mac. 14:18); Vulg. *Assidai*, prob. de *jasidim*, חֲסִידִים = «santos, piadosos». Nombre aplicado al grupo de «israelitas valientes y devotos de la Ley»

reunido en torno a Matatías, padre de los > Macabeos, bajo el cual se encendió la llama de la libertad frente al dominio pagano siro-griego en nombre de Dios y la religión mancillada. Los asideos se distinguen de los «impíos», *hoi asebeîs* οἱ ἀσεβεῖς (1 Mac. 3:8; 6:21; 7:5, etc.), de los «renegados», *hoi ánomoi* οἱ ἄνομοι y de los «transgresores de la ley», *hoy paránomoi* οἱ παράνομοι (1 Mac. 3:6; 9:23, etc.), es decir, de los helenizantes.

Báquides, gobernador de la provincia al oeste del Éufrates, fue a Jerusalén con el propósito engañoso de llegar a un acuerdo de paz, para lo cual se hizo acompañar de Alcimo, al que nombró sumo sacerdote. Los asideos fueron los primeros entre los israelitas en pedir la paz, pues decían: «Ya que un sacerdote de la estirpe de Aarón ha venido con este ejército, no nos hará daño». Alcimo les presentó palabras de paz e incluso les juró que no iban a dañar a nadie. Una vez ganada la confianza de los asideos, mandó arrestar a sesenta de ellos y fueron ejecutados en un solo día (1 Mac. 7:13-16). No se vuelve a saber nada más de ellos, al parecer se diluyeron entre los fieles judíos.

Posteriormente se dio entre los judíos el nombre de Hasideos a las personas piadosas y fieles, distingidas por una vida de austeridad y práctica religiosa con la esperanza de apresurar la venida del Mesías. Hacían expiación por sus propios pecados y por los de sus conciudadanos. El nombre de Hasideos también fue asumido por una secta judía de Polonia, cuyas doctrinas se basan en el misticismo de la > Cábala y del libro del Zoar. Véase HASIDEOS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Asideos", en *EMB* I, 125-127.

H. BEYER

ASIEL

Heb. 6221 *Asiel*, עֲשִׂיאֵל = «creado por Dios»; Sept. *Asiel*, Ασιήλ. Padre de Seraías y progenitor de uno de los jefes simeonitas que expulsaron a los camitas aborígenes del fértil valle de Gedor en tiempos de Ezequías, rey de Judá (1 Cro. 4:35).

ASIMA

Heb. 807 *Ashimá*, אֲשִׁימָא, etimología desconocida; Sept. *Asimath*, Ασιμάθ. Mencionada solo una vez en el AT como diosa del pueblo de Hamat, cuyo culto fue introducido por los colonos traídos por los asirios para repoblar Samaria (2 R. 17:30). La mayoría de los autores judíos le atribuyen la figura de una cabra o de un cordero.

ASÍNCRITO

Gr. 799 *Asýnkritos*, Ασύγκριτος. Cristiano de Roma a quien Pablo envía saludos juntamente con > Flegonte, > Hermas, > Patrobas y a los hermanos que están con ellos (Ro. 16:4). Probablemente esclavo de origen heleno, a juzgar por su nombre.

ASIR

Heb. 617 *Asir*, אַסִּיר = «prisionero». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Aseír*, Ασείρ v. *Aser*, Ασήρ. Hijo de Cohat, de la descendencia del levita Coré (Ex. 6:24; 1 Cro. 6:22).

2. Sept. *Aseír*, Ασείρ v. *Issaar*, Ισσαάρ o *Isaar*, Ισαάρ y *Aser*, Ασήρ. Nieto del precedente y padre

de > Tahat (1 Cro. 6:23, 37).

ASIRIA

Heb. 804 *Ashshur*, ר אַ; gr. *Assyría*, Ασσυρία, indica tanto el nombre del país como el del imperio que se formó a partir de él.

1. Historia.
2. Religión.
3. Profecía

I. HISTORIA. El gran reino de Asiria estaba situado en la cuenca alta de los ríos Tigris y Éufrates, limitado al norte por Armenia, por los montes Zagros y Media al este, por Babilonia al sur, y al oeste por el desierto de Siria. Pero es indudable que sus fronteras no fueron siempre las mismas. > Nínive vino a ser su capital, cuyas ruinas se hallan en la actualidad dentro del territorio iraquí. La primera alusión al país se halla en Génesis (Gn. 2:4), donde leemos que uno de los ríos del Paraíso «va al oriente de Asiria».

El nombre de Asiria se deriva de su primera capital, > Assur, emplazada en la ribera occidental del > Tigris, y llamada así en honor de su deidad principal. Los semitas > acadios y > amorreos la ocuparon en el segundo milenio a.C. No se sabe con certeza si sirios y asirios son dos ramas de una misma nación, de las cuales la primera se habría emplazado en la costa mediterránea y el alto valle del Éufrates, mientras que la segunda se habría ubicado más hacia el sur, en una comarca algo accidentada que el Tigris cruza zigzagueante. Los gobernadores asirios se mantuvieron en una honorífica dependencia de los reyes de Babilonia, hasta que las conquistas de los egipcios perturbaron el equilibrio de los pueblos de Asia. La dinastía de Salmanasar (alrededor de 1300 a.C.) se mantuvo en el trono asirio durante seis generaciones hasta Tiglat-pileser I (alrededor de 1130 a.C.), quien puede ser considerado como el fundador del primer Imperio asirio. Embelleció Nínive y acaudilló sus ejércitos en varias direcciones. Tanto él como sus sucesores emprendieron grandes campañas de conquista que hicieron de Asiria uno de los mayores imperios de la historia de Mesopotamia. Aquel poder entró en decadencia bajo Rimón-nirari II (911 a.C.), pero su hij Assurnatsir-pal volvió a reforzarlo en el 883 a.C. arrebatando territorio a fenicios y *kaldu* (caldeos). Le sucedió Salmanasar III (858 a.C.), que expandió aún más sus fronteras y dejó relatos de sus conquistas, de lo que se conservan tres monumentos en el Museo Británico, uno de los cuales es el conocido «Obelisco Negro»: en él aparecen coaligados contra el rey de Asiria Ben-adad, rey de Siria, y Acab, rey de Israel. Estos fueron derrotados en la batalla de Karkar (853 a.C.). Rimón-nirari III (810 a.C.) siguió las huellas de su ilustre predecesor e impuso tributo a los fenicios, israelitas, edomitas, filisteos y damascenos. Extendió sus victorias hasta lo que él denomina «la costa del sol poniente», que indudablemente es el Mediterráneo. Después de esto el poder de Asiria se desvaneció por un tiempo.

El siguiente rey notable fue Tiglat-pileser II o III (745 a.C.), que es considerado como el fundador del segundo Imperio asirio. Consolidó sus colonias, deportó a las poblaciones turbulentas y dividió el país en provincias, cada una de las cuales pagaba un tributo anual fijo. En sus inscripciones aparecen los nombres de Joacaz (Acaz) de Judá; Peka y Oseas de Israel; Reson (Rezín) de Damasco, e Hiram de Tiro. También se halla el nombre de Merodacbaladán. Tomó Hamat y retuvo toda Palestina bajo su dominio. Atacó a las tribus del otro lado del Jordán, y llevó al exilio a los rubenitas, gaditas y a la media tribu de Manasés (1 Cro. 5:26). Se adueñó asimismo de Babilonia,

que posteriormente recuperó su independencia bajo Merodac-baladán. Algunos asiriólogos consideran que Tiglat-pileser (cuyo nombre parece haber sido Pulu) es el mismo que el Pul mencionado en las Escrituras, pero ello no concuerda con la cronología bíblica; además, en un pasaje (1 Cro. 5:26) se menciona a Pul y Tiglat-pileser como dos personas distintas.

Salmanasar IV accedió al trono en el año 727 a.C. Oseas, rey de Israel, era tributario suyo; por eso, al descubrir que se había aliado con el rey de Egipto, asedió Samaria (1 R. 20:1; 2 R. 17:3-5), si bien fue Sargón, su sucesor en el año 722 a.C. quien la tomó. Una inscripción suya en Corsabad dice: «Asedié la ciudad de Samaria y deporté a 27.800 hombres que moraban allí, y tomé cincuenta carros de ellos, y ordené que fuera tomado el resto. Puse a mis jueces sobre ellos, e impuse sobre ellos el tributo de los anteriores reyes». Repobló Samaria con colonos extrajeros, pero no inmediatamente, a juzgar por los nombres de los lugares de donde procedían. Conquistó Carquemis, castigó al rey de Siria e hizo desollar vivo al rey de Hamat. Sargón es mencionado por el profeta Isaías en relación con la toma de > Asdod por parte de algunos de sus generales (Is. 20:1). Una inscripción asiria menciona la caída de esta ciudad. Sargón derrotó a Merodac-baladán en Babilonia, pero fue asesinado en el año 705 a.C y le sucedió su hijo Senaquerib. Ezequías, rey de Judá, se negó a pagar el tributo que le correspondía, lo cual era una clara muestra de rebelión a la que Senaquerib respondió con prontitud tomando las ciudades amuralladas de Judá. Ezequías le envió sus tesoros personales y los del Templo a fin de detenerle. Pese a ello, Jerusalén fue atacada y hubo de escuchar discursos blasfemos contra el Dios de Israel por parte de los asirios. Ezequías se humilló ante Dios y una gran mortandad se extendió entre los asaltantes. Senaquerib regresó a su país, donde fue asesinado por dos de sus hijos (2 R. 18:13-19:37). Escribiendo en primera persona, Senaquerib relata: «Al mismo Ezequías lo encerré como a un pájaro en una jaula dentro de Jerusalén, su ciudad real... además de su anterior tributo y dones anuales, le impuse otro tributo y la honra debida a mi majestad, y lo impuse sobre ellos.»

Una tableta muestra a Senaquerib sentado en un trono recibiendo el botín de la ciudad de Laquis. Se supone que vivió 20 años después que dejara Palestina, antes de ser asesinado. Nada dice de la pérdida de su ejército, aunque es posible que nunca se recuperara de aquella contingencia.

Asarhadón le sucedió en el año 681 a.C. Se dice de él que reinó desde el Éufrates hasta el Nilo, ya que conquistó Egipto y lo dividió en 20 provincias gobernadas por asirios. Según una inscripción, reclamó la soberanía sobre Babilonia y tuvo allí su corte. Esto explica que pudiera llevar a > Manasés cautivo a esa ciudad (2 Cro. 33:11). En Esdras (4:2) se indica que también envió colonizadores a Judea. Después de reinar durante 10 años, murió durante una expedición contra Egipto (669 a.C.) y su viuda, Zukatu, hizo que la corte jurara fidelidad a su hijo > Asurbanipal, monarca de gran cultura que reunió una famosa biblioteca en > Nínive. A su muerte, el caldeo Nabopolasar atacó el Imperio asirio y entre los año 606-609 a.C. Nínive fue asaltada y destruida (Nah. 1-2). Asiria dejó de existir y su territorio fue tomado por los babilonios. La caída de Asiria fue facilitada por las poblaciones deportadas, que ayudaron a los medos y a los persas en sus incursiones triunfales. En años posteriores el territorio de Asiria formó parte de los imperios persa, helenístico, seléucida y parto. El nombre de Asiria —en persa Athura— siguió empleándose como designación geográfica de lo que habían sido anteriormente sus dominios (cf. Ez. 16.28; 23.5-23).

Para los profetas hebreos Asiria fue sin duda el instrumento usado por Dios como vara para castigar a su pueblo Israel por sus pecados. Pero, debido a su soberbia y maldad, también tuvo que sufrir el juicio de Dios (cf. Is. 10:5-19; 14:25; Ez. 31:3-17; Nah. 3:18, 19; Sof. 2:13).

II. RELIGIÓN Y ARTE. Politeístas como el resto de sus vecinos mesopotámicos, los asirios tenían en común con ellos el temor a los dioses, a quienes los sacerdotes aplacaban con sacrificios. La religión de Mesopotamia se caracterizaba en general por la desesperanza; se vivía en un estado permanente de miedo a unos dioses terriblemente lejanos y distantes y también a los espíritus malignos; la muerte era especialmente temida, ya que los espíritus de los difuntos pasaban a una región de penumbra eterna, donde llevaban una existencia triste y apagada.

El dios principal de los asirios era Assur, que dio nombre al país, a la nación y a la ciudad capital. En tanto que divinidad de la vida vegetal, su símbolo originario era el árbol de la vida. Más tarde, cuando Asiria era ya un imperio militar, Assur se transformó en un dios guerrero identificado con el sol. Entonces adoptó como símbolo un disco alado, dentro del cual se veía una figura humana disparando un arco, motivo de origen egipcio que también se encuentra entre los hititas. Assur acompañaba al ejército en las batallas y dirigía las flechas de los arqueros para que los disparos fueran certeros; se complacía en el espectáculo de las torturas infligidas a los soldados capturados y con la deportación de los pueblos vencidos. El templo principal de Assur se encontraba en la capital del imperio. Anu y Adad completan la tríada religiosa asiria. Anu era un dios sumerio, patrono de la antigua ciudad de Uruk, transformado por los babilonios en dios de la medicina y del protocolo. Adad, por el contrario, era un dios propiamente asirio, divinidad de las tempestades. Se le representaba montado sobre un toro, símbolo del poder del trueno, y con haces de rayos en las manos. Se completaba el panteón asirio con > Isthar, diosa del amor, de la guerra y la fecundidad, a la que se invocaba bajo las advocaciones de «Primera entre los dioses», «Señora de los pueblos», y «Reina del cielo y la tierra», entre otras. Isthar ya había sido adorada en Babilonia; su importancia se mantuvo durante el primer milenio a.C. bajo el nombre > Astarté en Fenicia, y transmitió muchos de sus rasgos a la Afrodita griega. Era hija de Anu o del dios Lunar Sin, según las tradiciones. En el primer caso es una diosa bélica; en el segundo, la diosa del amor. En Asiria se la adoró bajo ambas advocaciones; acompañaba a Asur en sus batallas, montada en un carro tirado por leones y empuñando un arco. Sus santuarios se hallaban en las ciudades de Nínive y Arbela. En Erbil se la veneraba como diosa del amor y del placer. Una de las formas de adoración consistió en la práctica de la prostitución sagrada ejercida por sacerdotisas. Marduk era el dios principal de Babilonia, pero extendió su culto por toda Mesopotamia, incluidos los asirios, de tal manera que llegó a ser un dios universal, dueño del mundo y principal entre las deidades. Se distinguió también por su importancia el dios > Shamash, representación del sol, divinidad tutelar de la justicia y juez de los enemigos de Asiria, que era además una deidad vinculada al valor y al ánimo. Shamash disipaba las tinieblas que cubrían el crimen. En su calidad de juez supremo, se le representaba sentado en un trono con un cetro y un anillo en la mano derecha. La magia y la adivinización, que formaban parte de las instituciones del Estado asirio, estaban bajo su control.

Cada ciudad tenía un templo principal donde se adoraba a su divinidad tutelar, representada por una estatua que solía exhibirse en las procesiones de las gandes festividades ante las multitudes enfervorecidas.

Además de los dioses, los asirios concebían unas criaturas benefactoras o maléficas al servicio de las deidades y cuya misión era proteger o castigar a los hombres, los demonios. Podían tomar forma de fantasmas, hombres de la noche, devoradores de niños, etc., y sus castigos eran crueles. Las catástrofes naturales o las enfermedades estaban catalogadas como acciones demoníacas.

Ocupaban también un lugar destacado los héroes o semidioses, de orígenes sumerios. Eran

venerados por su relación directa con la divinidad y por el valor que demostraban ante el peligro; en ellos veían los asirios un ejemplo a seguir en el campo de batalla. Los héroes más famosos y venerados eran Etana, Adapa y, sobre todo, Gilgamesh.

La adivinación y la magia jugaron un papel preponderante en la religión asiria, dada la inseguridad de la condición humana. Era necesario conocer de antemano los hechos nefastos para intentar conjurarlos; por este motivo, la adivinación se desarrolló de una manera llamativa; los asirios practicaron la oniromancia, o adivinación mediante los sueños; los augurios, mediante el vuelo de las aves y la teratomancia, mediante los nacimientos de monstruos. Pero sobre todo, su método más desarrollado fue el sacrificio de animales unido a la hepatoscopia, es decir, la predicción de eventos a través del hígado; se basaba en la observación minuciosa de las características o anomalías de este órgano, con lo que llegaron a conocerlo a la perfección. La magia cobró tal importancia que llegó a formar parte de las instituciones asirias, de tal manera que los reyes mantenían magos en sus cortes, considerados como delegados de las grandes divinidades, en especial de Shamash. Para protegerse contra los maleficios era común el uso de > amuletos, cuya función era ahuyentar a los espíritus malignos y a los demonios.

Los asirios se apropiaron de las formas del arte babilónico o caldeo, tanto en lo referente a las incripciones, en las que utilizaron su propia lengua, como en la arquitectura. Los edificios asirios están levantados con mayor solidez, suntuosidad y perfección ornamental. Aunque en su territorio patrio no escaseaban las canteras de piedra y podían extraer de los montes de Armenia buenas calizas y mármoles, construían no obstante con ladrillos y adobe a imitación de los caldeos y solo empleaban la piedra para revestimiento de muros y para las bases de torres y palacios. Apenas se sabe nada de sus tumbas, lo que indica que no era un asunto que les preocupara en exceso. Las torres o > zigurats se componían de siete plataformas en todo similares a las propias del arte caldeo, si bien carecían de escalinatas exteriores o rampas (salvo la que subía al terraplén inferior); el acceso a las plataformas superiores se hacía por escaleras interiores que partían de un vestíbulo con su puerta monumental situado al pie del edificio. Los templos menores consagrados a divinidades secundarias tenían forma de pequeñas torres, o bien de edículos o templetes con un rudimentario frontón al estilo griego.

Los palacios, construcciones gigantescas, se elevaban sobre grandes plataformas o terraplenes de planta rectangular prolongada y orientados como las torres. Eran sin duda todos ellos edificios propagandísticos, especialmente diseñados para impresionar y convencer acerca del gran poder de sus dueños. Encierran en su perímetro grandes patios, alrededor de los cuales se alzan los diferentes cuerpos divididos en salas de extraordinaria longitud. Las paredes interiores y a veces incluso los pavimentos se cubrían en parte con láminas de alabastro. Eran frecuentes los relieves y las inscripciones en los muros, cuya parte más alta solía revestirse de ladrillo esmaltado o azulejo con hermosa pintura policromada. El bronce y el oro eran también abundantes en estas decoraciones palaciegas. Posiblemente no tenían más que un solo piso y recibían la luz por el tejado, que era plano y adornado con madera esculpida. Junto al palacio real se elevaba la torre-templo, como era lógico en un mundo en que política y religión eran el mismo concepto. En la figura del monarca confluían el jefe político y el sumo sacerdote, además del jefe militar, ya que él dirigía la guerra en persona, aunque podía delegar esta responsabilidad en dos mariscales.

III. PROFECÍA. Algunos de los pasajes bíblicos que mencionan al rey de Asiria son proféticos y se refieren al futuro escatológico, cuando como «rey del Norte» se enfrente a Israel y sea juzgado por

Dios. La indignación contra Israel cesará con la destrucción del asirio (cf. Is. 10:12; 14:25; 30:27-33). Un notable pasaje habla del derramamiento de bendición sobre Asiria con Egipto e Israel (Is. 19:23-25): «Yahvé de los ejércitos los bendecirá diciendo: Bendito el pueblo mío Egipto, y el asirio obra de mis manos, e Israel mi heredad.» Vemos así que los asirios tienen un gran puesto en las Escrituras tanto en el pasado como en el futuro, indudablemente porque han tenido que ver, y tendrán todavía que ver, con el pueblo terrenal de Yahvé, «el Israel de Dios». El asirio aparece como el azote abrumador de la ira de Dios debido a la prevaricación de Israel contra la fe de Yahvé y su caída en la idolatría. Véase ASSUR, ASURBANIPAL, NÍNIVE.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Asiria e Israel", en *EMB* I, 127-138; P. Gareli, *El Próximo Oriente asiático* (Barcelona 1970); M. Roaf, *Mesopotamia y el antiguo Oriente Medio* (Folio, Barcelona 1993); G. Roux, *Mesopotamia: historia política, económica y cultural* (Akal, Madrid 2002); J. Sanmartín Ascaso y J. M. Serrano Delgado, *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto* (Akal 1998); E. Ripoll y E. Sanmartí, "Asiria", en GER 3, 207-210; C.G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974).

A. ROPERO

ASKENAZ

Heb. 813 *Ashkkenaz*, אַ ְ נַז sig. desconocido; Sept. *Askhanaz*, Ἀσχανάζ y *Askhanazaîoi*, Ἀσχαναζαῖοι. Primogénito de Gomer, nieto de Jafet (Gn. 10:3; 1 Cro. 1:6), y progenitor de la tribu que daría lugar a lo que hoy es > Armenia, así como diversos pueblos > escitas.

Jeremías menciona el reino de Askenaz entre los de Ararat y Mini (Jer. 51:27), como uno de los pueblos que guerrearán contra Babel.

Los rabinos medievales y modernos atribuyen a Askenaz la paternidad de los judíos alemanes y polacos, para distinguirlos de los judíos españoles y portugueses.

ASMODEO

Gr. *Asmodaîos*, Ἀσμοδαῖος, en el Talmud *Ashmedí*, אַ ְ מְדִי o *Ashmeday*, אַ ְ מְדַאי, demonio o espiritu del mal mencionado en el deuterocanónico libro de Tobías. Muchos autores creen que Asmodeo, tanto por su naturaleza y como por su actividad, corresponde al *Aeschma daeva* de los antiguos persas. El nombre Asmodeo sería, pues, la simple transcripción de *Aeschma*, «violencia, que además actúa en Media, centro del zoroastrismo, y mata sin piedad a los maridos de la joven Sara (Tob. 3:8). Para otros, el Asmodeo bíblico no parece que deba considerarse como procedente de la mitología iraniana, en todo caso pudiera deducirse ahí existe aquí un rasgo de color local, en el sentido de que los acontecimientos del libro de Tobías se desarrollaron en Persia. El nombre de Asmodeo puede ser de origen semítico y derivar del verbo heb. *shamad* (Hifil), que significa «destruir, arruinar», de donde los nombres derivados: *Ashmodai, Ashmedon*, que se encuentran en la literatura rabínica y talmúdica. En este supuesto, el Asmodeo del libro de Tobías correspondería al ángel destructor de que se habla en otros textos bíblicos o al > Satán intrigante y enemigo de la felicidad (cf. 2 Sam. 24:16; Sab. 18:25; 1 Cro. 21:1; 1 R. 22:20), y estaría en oposición con > Rafael, el ángel cuya misión es curar los males de Sara y llevar la felicidad a las familias.

Los rabinos desarrollaron multitud de tradiciones en torno a la figura de Asmodeo, también recogidas por la tradición cristiana. Es libidinoso (cf. Gn. 6:1, aunque originalmente su nombre no tiene que ver con la «lujuria», sino con la «violencia») y príncipe de los demonios, identificado con el mismo > Satanás, y también > Abadón o Apolión (cf. Ap. 9:11). Se piensa que el nombre de > Beelzebú se refiere al mismo personaje (cf. Lc. 11:15). Véase RAFAEL, TOBIT.

ASMÓN

Heb. 6111 *Etsmón*, עֶצְמֹן = «fuerte»; Sept. *Asemona*, Ἀσεμῶνα, *Eelmonán*, Ἐελμωνάν. Parte de la frontera de la tierra de Canaán al suroeste de Judá hasta el torrente de Egipto (Nm. 34:4, 5; Jos. 15:4). El lugar es quizá indicado por las ruinas existentenes en una colina cercana al wadi es-Sutin.

ASMONEOS, HASMONEOS

Gr. *Asmonaîos*, Ἀσμωναῖος, o *Assmonaîos*, Ἀσσμωναῖος. Denominación adoptada por Flavio Josefo para designar la dinastía judía del sacerdote Matatías—conocida como los > Macabeos—, desde Simón (143-135 a.C.) hasta Antígono (40-37), de acuerdo con el nombre de un antepasado de la familia, Hasmon en hebreo, Asmoneo, en griego (*Ant.* 12,6,1). Algunos creen que deriva del heb. *hashmonnim*, חַ ֵ מ ִ ים (también *beth jashemonay*, ֵ ית חַ ְ מ נָאי) = «prócer, príncipe».

1. Fundación y expansión.
2. División interna y período romano.

La principal fuente para la historia de los Asmoneos es Flavio Josefo, pues los dos libros del AT sobre los Macabeos únicamente abarcan desde Seleuco IV (187 a.C.) hasta el asesinato de Simón Macabeo (134 a.C.). Josefo se basa en la tradición de Nicolás de Damasco y ofrece con gran precisión pormenores que posibilitan el conocimiento de la historia de esta época. En nuestros días se han ampliado estos conocimientos gracias a los textos de Qumrán, así como a las principales investigaciones arqueológicas.

I. FUNDACIÓN Y EXPANSIÓN. En el 166 a.C. tuvo lugar la rebelión de los Macabeos, cuando Matatías encabezó la revuelta judía contra los sirios que pretendían extirpar de Israel la religión hebrea. Su hijo Judas, de sobrenombre Macabeo, reconquistó el Templo y restauró el culto. A partir de aquel momento los Asmoneos asumieron el liderazgo religioso y temporal del pueblo judío. Simón Macabeo, hijo de Judas y Nieto de Matatías, fue nombrado etnarca (gobernador civil), sumo sacerdote y comandante en jefe del ejército en el 140 a.C. por una gran asamblea realizada en Jerusalén, fundando así la dinastía asmonea, caracterizada por su política expansionista y judaizadora. Simón ocupó Joppe (Jaffa) para asegurarse un puerto (1 Mac. 14:5); venció al sirio Trifón (1 Mac. 13:12-24) y mandó sepultar con honores a su hermano Jonatán en el mausoleo de Modin (1 Mac. 13:25-30). En el año 142 Simón reconoció la autoridad del rey seléucida de Siria Demetrio II, quien a su vez lo confirmó como sumo sacerdote y etnarca, reconociendo cierta autonomía a los judíos (1 Mac. 13:41ss; 14;25-49). La fortaleza Accra, erigida en Jerusalén en el 167 a.C., se rindió a los ejércitos de Simón mandados por su hijo Juan Hircano. En el 139 a.C. se renovó la alianza con los romanos (1 Mac. 14:27ss). Cinco años después Simón fue asesinado por su yerno Ptolomeo.

Juan Hircano I (134-104 a.C.) sucedió a su padre Simón como sumo sacerdote y etnarca habiendo logrado escapar de los magnicidas (1 Mac. 16:11-24). Aunque en principio se mostró como un simple vasallo de Antíoco VII Sidetes (138-129 a.C.), el hermano más joven de Demetrio II, aprovechando la coyuntura de las luchas fratricidas desatadas a la muerte del rey (c. 129-64 a.C.) logró el control de Palestina. En los 30 años que duró su gobierno realizó una serie de conquistas memorables; con ayuda de tropas mercenarias avanzó hacía el sur del Jordán oriental y conquistó Mádaba extendiendo su poder hasta más allá del Carmelo. Invadió el territorio samaritano tomando la ciudad de Siquem y el monte Garizim, donde destruyó el templo allí erigido (cf. Zc. 14:11ss),

conforme a la política asmonea de judaización del reino. Avanzó después contra Idumea y tomó las ciudades de Adora (Dura) y Marelah (Tall Sand´hanna), forzando a los > idumeos a circuncidarse y observar la Ley, e incorporándolos a la comunidad judía. Atacó de nuevo Samaria, conquistando y destruyendo su capital en el 107 a.C. Todos estos acontecimientos marcarían la secular enemistad entre judíos y samaritanos.

La política interior de Hircano I fue complicada. Se unió a los aristócratas > saduceos en contra de los más rígidos defensores de la teocracia, los fariseos, que reprobaban sus hazañas bélicas. Según algunos, el epigrama final del Cantar de los Cantares (*Cant*. 8:10) sería un texto de origen farisaico que criticaría la política de Juan Hircano I como protesta por haber solicitado el apoyo de Roma, haber organizado un ejército mercenario y haber violado el túmulo de David, retirando de allí 3.000 talentos de plata para costear los gastos. Asimismo, el segundo epigrama (*Cant*. 8:11-12) sería también de origen farisaico y se opondría al funcionalismo saduceo, aliado del pretencioso etnarca, que había llegado a acuñar monedas con las inscripciones: «El Sumo Sacerdote Juan y la comunidad de los Judíos», «El Sumo Sacerdote Juan, jefe de la comunidad de los judíos».

En el año 104 a.C. murió Juan Hircano I y, pese a sus deseos de ser sucedido por su mujer, tomó el poder su primogénito Aristóbulo I (104-103 a.C.), primer gobernante Asmoneo que tomó el título de rey. Encerró en prisión a su madre y a tres de sus hermanos, aliándose con su otro hermano Antígono, a quien acabaría traicionando y matando. Aunque solo reinó durante un año, conquistó una parte de Galilea.

Muerto Aristóbulo, su esposa dejó en libertad a sus tres cuñados e instaló como rey a uno de ellos, Jonatán, que se hizo llamar Alejandro Janeo (103-76 a.C.), según la moda helenizante del momento. Bajo su largo reinado de veintisiete años se vio envuelto casi continuamente en guerras externas e internas, provocadas por él en su mayor parte y no siempre coronadas por el éxito. La conquista de la Torre de Estratón y Adora lo enfrentó con Ptolomeo Latiro, que, expulsado de Egipto por su madre Cleopatra, reinaba en Chipre y había sido llamado para auxiliar a los habitantes de Ptolemaida (Acre). Janeo fue vencido cerca de Asafón, pero gracias a la actuación de Egipto pudo obtener ciertas ventajas. En sus campañas en la parte oriental del Jordán conquistó Gádara, Amathus y Antedón; saqueó e incendió la ciudad de Gaza, y solamente por motivos políticos se abstuvo de conquistar Ascalón. Se dirigió más tarde a Moab y extendió su dominio hasta aquella región. Hizo que el reino judío alcanzara su máxima extensión: Judea, Samaria, Galilea, el litoral entre el monte Carmelo y Rafiah y parte de la ribera oriental del Jordán hasta el mar Muerto. Estas conquistas, sin embargo, fueron una obra de destrucción, ya que, siguiendo la política religiosa de su dinastía, obligaba a todas las poblaciones vencidas a someterse a las costumbres judías. Si rehusaban, sus ciudades quedaban asoladas hasta los cimientos. Tal fue el destino de grandes y hasta entonces prósperas urbes costeras, así como el de las ciudades helenísticas del este del Jordán, reconstruidas y restauradas más tarde por los romanos Pompeyo y Gabino.

Las política expansiva de Janeo, apoyada en fuerzas mercenarias, no halló simpatías en el seno de la comunidad judía por haberse alejado de los prístinos ideales asmoneos y hallarse en aquel momento en abierta oposición a ellos. Los fariseos, sus mayores enemigos, habían ido adquiriendo mayor poder e influencia entre las masas y solo con rabia contenida podían contemplar cómo un hombre fiero y belicoso como Alejandro desempeñaba las funciones de sumo sacerdote en el santuario, en abierta contradicción con la observancia escrupulosa de unas leyes que ellos consideraban de origen divino. De hecho, sus textos lo presentan de forma poco favorable, entre

otros motivos por su matrimonio y por emplear el título de rey sin ser de la casa de David. La primera rebelión abierta y formal tuvo lugar mientras Alejandro ejercía las funciones sacerdotales en una celebración de la fiesta de los > Tabernáculos, aquella en que los participantes llevaban ramos de palmas y limones; mientras estaba en el altar para ofrecer el sacrificio, el pueblo lanzó contra él una lluvia de limones y le echó en cara entre abucheos el que ofreciera sacrificios siendo hijo de una prisionera de guerra. Alejandro ordenó a sus mercenarios que intervinieran y murieron seis mil judíos. La persecución que desató contra los fariseos puso en fuga a la mayor parte de ellos, que abandonaron el país. Pidieron auxilio a las tropas del seléucida Demetrio III Eucaeros, que le infligió una seria derrota cerca de Siquem. Habiendo conseguido escapar, Alejandro Janeo castigó severamente a los fariseos de Jerusalén asegurando su autoridad por medio del terror: crucificó a 800 de sus oponentes frente a su palacio y contempló su agonía en compañía de las mujeres de su harén. Ello le suscitó mayores antipatías, teniendo que enfrentarse una vez más a los nabateos y a su rey Aretas III. Después de recuperar el poder, Alejandro Janeo atacó de nuevo por la parte oriental del Jordán y ocupó las ciudades de Pella (Jirbat Fahil), Gerasa (Yiras), Golán, Seleucia, Altarot (Tall Al'ari) y la fortaleza de Gamala. Murió en el 76 a.C. mientras sitiaba la fortaleza de Ragaba (Ráyib). Su cuerpo fue trasladado a Jerusalén, donde fue sepultado en medio de gran pompa. Al final de su vida procuró reconciliarse con los fariseos, previendo que el reino no podría sobrevivir con disputas intestinas.

II. DIVISIÓN INTERNA Y PERÍODO ROMANO. A la muerte de Alejandro Janeo asumió el poder su esposa Salomé Alejandra (76-67 a.C.), que había estado desposada anteriormente con Aristóbulo. Enérgica, intrigante y astuta, reinó durante nueve años tras asesinar a uno de sus cuñados y relegar al otro. Procuró seguir una política de conciliación entre las facciones internas de Jerusalén, sobre todo entre fariseos y saduceos. Se reservó la función regia y entregó el cargo de sumo sacerdote a su primogénito Hircano II, que lo ejerció desde el 76 al 67 a. C.; el temperamento débil de Hircano y sus relaciones con los fariseos favorecieron los planes de Alejandra, que apartó de la política a su otro hijo Aristóbulo II, de carácter más fuerte. Con sus hábiles intrigas, que le hicieron salir airosa de situaciones difíciles, la reina se granjeó el apoyo de los fariseos, de modo que su reinado pasó a la historia como un tiempo de prosperidad. Murió a los 73 años de edad habiendo conseguido que el conflicto no estallara en sus días.

Ante la poca resistencia de su hermano Hircano II, Aristóbulo II (67-63 a.C.) tomó el título de rey y de sumo sacerdote, que ejerció desde el 67 al 63 a.C., período caracterizado por la lucha entre los dos hermanos y que derivó en una guerra civil. El nuevo monarca no siguió la política de su madre, sino que aprovechó el descontento de los saduceos como apoyo para su mandato. Hircano, aliado con Aretas III, rey de los nabateos, puso sitio a Jerusalén en el año 65, pero hubo de levantarlo ante las presiones de Roma, deseosa de intervenir en los asuntos palestinos. Hircano y los fariseos entonces llamaron en su auxilio contra Aristóbulo al idumeo Antípatro. Aristóbulo, por su parte, recurrió al legado de Pompeyo en Siria, que obligó a los enemigos del rey a retirarse. En el 63 a. C. Aristóbulo, Hircano II y una delegación judía comparecieron ante Pompeyo en Damasco a fin de regular la marcha de la política en Jerusalén. Pompeyo, aprovechando la coyuntura, se presentó como pacificador, aliándose con Hircano, el más débil de los dos hermanos y por lo tanto el más fácil de controlar, y en el otoño del mismo año entró en Jerusalén y asaltó el Templo, provocando una matanza. Todo ello marcó el final del corto período de independencia que los Macabeos habían conseguido para el pueblo judío. Pompeyo envió a Roma a Aristóbulo y a su hijo Antígono, y entregó

de nuevo el cargo de sumo sacerdote al débil Hircano II, que lo desempeñó durante los años 63-40 a. C. Palestina cayó bajo la jurisdicción romana y el idumeo Antípatro gobernó Judea en su calidad de ministro de Hircano II. En el 47 a.C. Hircano II fue nombrado etnarca, cargo que desempeñó hasta el 41 a.C.; > Herodes, hijo de Antípatro, a la sazón estratega de Galilea, ya empezaba a mostrar su fuerza y astucia política, como se evidenció en la represión de la revuelta de Ezequías. La influencia de Herodes fue en aumento y en el 41 a.C. Marco Antonio le nombró tetrarca, juntamente con su hermano Fasael.

Cuando los partos invadieron Siria y Palestina en el 40 a.C., Antígono (40-37 a.C.), hijo de Aristóbulo II, aprovechó la coyuntura para hacerse nombrar rey y sumo sacerdote durante tres años, en los que Herodes huyó a Roma. Mutiló a Hircano II con el fin de incapacitarle para el cargo de sumo sacerdote (cf. Lv. 21:18 ss) y los partos lo exiliaron a Babilonia, donde permaneció hasta el 36 a.C. Herodes, mientras tanto, consiguió que el Senado Romano le nombrara rey a finales del 40 a.C.; aliado con la familia de los Asmoneos por su matrimonio con Mariamme (Miriam) I, nieta de Aristóbulo II y de Hircano II, luchó contra Antígono desde el 39 al 37 a.C. El poderío de la dinastía de los Asmoneos llegó a su fin en medio de tantas intrigas cuando Herodes tomó Jerusalén en el año 37 a.C. y se convirtió en rey efectivo.

Los representantes de la familia Asmonea que quedaban hallaron la muerte ante la furia de Herodes. El 35 a.C. Aristóbulo III, hermano de Mariamme, fue nombrado sumo sacerdote por Herodes bajo las presiones de su madre Alejandra; pero al final de ese año y por orden del rey fue ahogado en los baños de Jericó, después de la fiesta de los Tabernáculos. Hircano II, que regresó del exilio en el 36 a.C., fue igualmente ejecutado en la primavera del 30. Y Mariamme, acusada de adulterio, fue ejecutada por orden de su marido. Alejandra, la última de los Asmoneos, fue condenada a muerte poco después. Véase ALEJANDRO JANEO, ARISTÓBULO, HASMONNIM, MACABEOS.

BIBLIOGRAFÍA: L.B. Gorgulho, “Asmoneos”, en *GER* 3, 214-217; Josefo, *Antigüedades* caps. 12-14 (CLIE 2004); P. Johnson, *La historia de los judíos* (Vergara, Bs. As. 1991); R. Reichert, *Historia de Palestina* (Herder 1986); G. Ricciotti, *Historia de Israel*, vol. II (Barcelona 1947); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. I (Cristiandad 1985).

A. ROPERO

ASNAPAR

Aram. 620 *Asnappar*, אַסְנַ ּ ר = «Asnap el grande». Sept. *Assenaphar*, Ἀσσεναφ�ρ v. *Naphar*, Ναφ�ρ; Vulg. *Asenaphar*. Alto dignatario asirio, calificado de «grande y glorioso» (Esd. 4:10). Estableció diferentes tribus extranjeras en Samaria. Ciertos comentaristas han supuesto que Asnapar fue Esar-hadón o uno de sus sátrapas. En la actualidad se le identifica con > Asurbanipal.

ASNO

Heb. 2543 *jamor*, חֲמ ר, debido al tono pardo rojizo de su pelo. Las hembras reciben el nombre de 860 *athón*, אָת ן; gr. 3688 *onos*, �νος.

El asno salvaje u onagro existía, según Job 39:5-8, en las estepas salinas de Palestina y en la región del mar Muerto. El onagro es mayor que el asno doméstico, tiene cabeza grande con morro grueso. Su piel es de pelambre blanco con varias estrías. El animal es celebrado en Job 39:7 por su amor a la libertad. Vive en manadas (Os. 8:9) en la estepa (Is. 32:14; Jer. 2:24; 14:6; Sal. 104:11; Job 6:5; 24:5; Ecl. 13:19) y es presa de leones. Veloz, indomable y huraño, los árabes ismaelitas son

comparados con él (Gn. 16:12). Es así un emblema adecuado del hombre en su estado natural (Job 11:12). Yahvé le preguntó a Job: «¿Quién echó libre al asno montés, y quién soltó sus ataduras?» (Job 30:5; cf. Jer. 2:24; Dn. 5:21). Efraín es presentado como un «asno salvaje» (Os. 8:9) que corre tras sus ídolos.

En Oriente el asno doméstico ha tenido siempre el lugar que el caballo ha tenido en las naciones de Europa. Es allí un animal mucho más noble y tiene fama de inteligente (cf. Is. 1:13), estando por ello muy valorado y muy bien tratado. Se usaba como montura tanto de hombres como de mujeres, así como para transportar cargas. Con frecuencia se enumeran los asnos entre los bienes (Gn. 12:16; Jb 1:3; 42:12; Esd. 2:67; Neh. 7:69). Hay cinco palabras hebreas utilizadas para el asno doméstico y el silvestre, que se refieren a su fuerza o a su color.

Los «asnos blancos» (Jue. 5:10) siguen siendo muy apreciados en Oriente. En ciertos lugares la carne del asno es altamente valorada como alimento, si bien estaba prohibida como impura para los judíos. Sin embargo, se comió en la terrible hambre que hubo en el asedio de Samaria (2 R. 6:25).

Mientras los caballos se utilizaban preferentemente para la guerra, los asnos se empleaban en el campo y viajes cortos. Mt. 21:5 cita Zc. 9:9 para presentar a Cristo como un rey manso y humilde que aparece montado en un asno. Véase CABALLO, MULA.

A. CABEZÓN MARTÍN

ASÓN

Gr. 789 *Assos*, Ἄσσος, probablemente de *asson*, ἆσσον = «costear». Puerto marítimo de Misia, al oeste del Asia Menor, en la costa septentrional del golfo de Adramicio a unos 32 kilómetros de Troas (Hch. 20:13, 14). Una ojeada al mapa muestra que Pablo pudo llegar de Troas a Asón igual de rápido andando que en barco. Este lugar está ahora totalmente asolado, pero sus ruinas, algunas de granito, están bien conservadas. No lejos se levanta la actual ciudad de Beiram.

J.M. DÍAZ YANES

ASPATA

Heb. 630 *Aspatha*, אַסְפָּתָא, probablemente sánscrito *Aspadata* = «dado por un caballo», o sea, por Brahma en la forma de un caballo; comp. el nombre persa *Aspadates*, Ἀσπαδάτης o *Aspades*, Ἀσπάδης (Diódoro Sículo, 2, 33); Sept. > *Phasga*, Φάσγα. Hijo tercero de > Amán, asesinado por los judíos en Susa, capital del Imperio persa (Est. 9:7).

ASPENAZ

Heb. 828 *Ashpenaz*, אַשְׁפְּנַז, quizá del persa y sáncrito *afnas*, «caballo», y *nasa*, «nariz»; Sept. *Asphanez*, Ἀσφανέζ. Jefe de los eunucos de Nabucodonosor u oficial principal de la corte a quien se le dio la orden de enseñar la lengua y escritura de los caldeos a algunos de los jóvenes traídos cautivos de Judea, entre los que se encontraban Daniel y sus compañeros, y a quienes cambió sus nombres hebreos por otros otros caldeos (Dan. 1:3, 7). La negativa a ingerir alimentos de la cocina real llenó a Aspenaz de aprehensión, ya que infringir la voluntad del soberano suponía ser castigado con la pena capital. Aspenaz, sin embargo, supo ser generoso y accedió a la petición de Daniel y sus compañeros (ver. 8-16).

ASPERSIÓN

Gr. 4378 *próskhysis*, πρόσχυσις = acción de esparcir un líquido en gotas menudas.

1. Aspersión de sangre.
2. De aceite.
3. De agua.

I. ASPERSIÓN DE SANGRE. La aspersión de sangre era parte esencial de los sacrificios del AT (Lv. 4:6, 7). La sangre de la víctima representaba la vida misma ofrecida sobre el altar en lugar del pecador, prefigurando el gran sacrificio sustitutorio de la cruz (Lv. 17:11; Heb. 9:18-22). Por la aspersión esta sangre purificadora era aplicada sobre el pecador mismo, como para lavarle de sus faltas que desde aquel momento quedaban expiadas. Moisés santificó asimismo de esta manera el altar, el libro del pacto, el Tabernáculo, sus utensilios, el pueblo y los propios sacrificadores (Ex. 24:6-8; 29:21; Lv. 8:30; Heb. 9:18-22). No era suficiente que hubiera tenido lugar el derramamiento de sangre, sin lo cual no puede haber perdón; era necesaria la aspersión que aplica esta sangre personalmente al pecador. Señalemos que a propósito de Cristo se habla expresamente de «la sangre rociada» (Heb. 12:24) y que, según Pedro, los elegidos son «rociados con la sangre de Jesucristo» (1 P. 1:2).

II. DE ACEITE. La aspersión de aceite se usaba también con frecuencia. De igual manera que la unción del aceite sobre el sacerdote era un tipo de la unción del Espíritu Santo dada a todos los creyentes (Ex. 29:7; 1 Jn. 2:20, 27), se puede decir que la aspersión de aceite representaba la aplicación al creyente de la virtud vivificadora y santificadora del Espíritu Santo. También se roció con aceite a los sacerdotes, sus vestiduras, y el Santuario (Lv. 8:10-11, 30).

III. DE AGUA Algunas veces el agua de purificación se usaba de una manera similar. Esta agua se mezclaba con la sangre de una avecilla pura (Lv. 14:6) o con las cenizas de la vaca alazana (Nm. 19:2, 9). La aspersión de agua sobre el leproso (Lv. 14:7), sobre una casa declarada impura (Lv. 14:51) o sobre un hombre que se había contaminado y sobre su tienda (Nm. 19: 18) expresaba la misma verdad fundamental: la purificación no es en absoluto una acción del hombre, sino que proviene del sacrificio expiatorio, y se le debe aplicar directamente a él y a todo lo que le concierne. Véase ROCIAR.

ÁSPID

Heb. 6620 *péthen*, פֶּתֶן, de una raíz que no se usa, significa «retorcer»; gr. 785 *aspís*, ἀσπίς.

La palabra hebrea designa a una serpiente muy venenosa distinta de la víbora. A veces se trata de la *naja* o cobra egipcia, venenosa en extremo, pequeña, de color verde amarillento, con manchas pardas y cuello dilatable. Fue usada por Cleopatra para darse muerte. Es mencionada frecuentemente en la Biblia (Dt. 32:33; Job 20:14; Sal. 58:5; 91:13; Is. 11:8). A veces se traduce por «serpiente», aunque la traducción correcta en estos pasajes es «áspid». Actualmente es rara en Palestina.

ASSUR

Heb. 804 *Ashshur*, אַשּׁוּר, probablemente de *ashur*, אֲשֻׁר = «paso». Sept. *Assur*, Ἀσσούρ y *Assúrioi*, Ἀσσούριοι. Nombre de una ciudad, de una región y de una divinidad acadia.

1. Ciudad.
2. Deidad.

I. CIUDAD. Assur fue fundada tres mil años antes de la era cristiana y debe su nombre al de su

dios protector. Fue la primera capital de > Asiria. Emplazada en la orilla derecha del Tigris en el lugar que actualmente se conoce como Qalíat Cherqat (Iraq), punto en el que el río es profundo y rápido, dispuso de muelles que las excavaciones modernas han despejado. Fue una ciudad próspera, codiciada por sus vecinos. Al principio fue la sede de un gobernador feudatario de > Babilonia, pero los semitas > amorreos la tomaron en 1800 a.C. Del siglo XIV al IX a.C. fue la primera capital del Imperio asirio y un importante centro internacional de intercambios comerciales. Cuando los reyes trasladaron su corte a > Nínive, siguió conservando la capitalidad religiosa, con sus grandes templos dedicados a Assur, Anu y Adad, el mayor de los cuales era el Ekarsagukurkura, es decir, la «casa de la montaña de toda la tierra»; tenía una pirámide escalonada y estaba cerca del palacio real. Sus vestigios arqueológicos han sido inscritos en la Lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad. Fue destruida por los babilonios de Nabopolasar, pero renació de sus cenizas en la época de los partos, hacia los siglos I y II de nuestra era.

II. DEIDAD. Dios principal asirio, rey de los dioses y dios de los reyes, creador de los cielos. Se trata de un dios belicoso, muy a tono con sus adoradores. Exigía el reconocimiento de su gloria por parte de otras naciones y la destrucción del enemigo que no reconocía su poder y soberanía. Según una tradición que se remonta al menos a la segunda mitad del II milenio a. C., el rey de Asiria era el gran sacerdote y vicario (*ishakkum*) del dios Assur sobre la tierra, su representante en el ejercicio del poder supremo en el país, que ofrecía a los diferentes pueblos la sumisión a su dios, pasando a formar parte del Imperio asirio, o la muerte, acompañada de crueldades y torturas. De este modo, las campañas se concebían como guerras santas contra quienes se negaban a reconocer la soberanía asiria o violaban los límites de sus tierras, siendo implacablemente perseguidos en casos de rebelión A la vuelta de sus campañas, el rey daba las gracias a Assur, le ofrecía la parte más rica del botín y le presentaba un informe por escrito; este texto se leía al pueblo para ser depositado después en los archivos del templo. Se puede decir que la promoción de Assur como dios nacional asirio era la justificación ideológica del pensamiento imperialista de aquel pueblo. Los reinos conquistados no eran obligados a convertirse al culto de dios asirio y conservaban siempre sus propios panteones, aunque se vieron obligados a reconocer la autoridad de Assur como dios «político». El rey, actuando en nombre del dios, firmaba los tratados internacionales, y era también en el nombre del dios que los asirios juraban fidelidad a su rey.

Assur era representado con un arco tensado y listo para disparar una flecha en medio de un disco alado.

La mayoría de los soberanos asirios del primer milenio incluyeron su nombre en el propio, como Assur-nazirpal, Assur-nirari, Assur-dan, Assur-ah-iddin, Assur-banipal; lo mismo hizo el último rey de Asiria, Assur-uballit II. De esta manera el monarca se ligaba genealógicamente al dios. La ceremonia de coronación tenía lugar en el templo del dios, donde al grito de «¡Assur es rey!» el nuevo soberano recibía explícitamente del dios la orden de «ampliar las fronteras del país».

El templo principal de Assur se encontraba en la capital homónima, adonde cada año acudía el rey para celebrar solemnemente su fiesta. Se efectuaba a principios del nuevo año y simbolizaba el renacimiento perpetuo del orden (celestial y mundial) establecido por los dioses desde la creación. Este rito solemne consagraba las normas sociales y morales, así como las relaciones especiales que unían el rey asirio y su nación con el dios nacional.

A partir del reino de Senaquerib, algunos sacerdotes pretendieron sustituir el culto a Assur por el de Marduk, elaborando una «versión asiria» del Poema de la Creación *Enuma elish*, el gran texto

teológico que fundamentaba la superioridad del dios de Babilonia como cabeza del panteón religioso. Véase AMORREOS, ASIRIA, ASURBANIPAL.

BIBLIOGRAFÍA: H. Einsle, *El misterio bíblico* (Martínez Roca, Barcelona 1989); S.H. Hooke, “La religión de Babilonia y Asiría”, en E.O. James, *Historia de las religiones* (Labor, Barcelona 1963); F. Joannês, “Asur, dios nacional, y el nacimiento de un Estadonacion”, en A. Lemaire, *El mundo de la Biblia* (Ed. Complutense, Madrid 2000); A. Parrot, *Sumer* (Aguilar, Madrid 1981); F.M.TH. de Liagre, “La religión de los babilonios y asirios”, en F. Köning, *Cristo y las religiones de la tierra*, II (BAC 1960).

A. ROPERO

ASRIEL

Heb. 844 *Asriel*, אֶ ְ רִיאֵל = «recto de Dios»; Sept. *Esriel*, Ἐσριήλ. Hijo de de Manasés (Jos.17:2), aparentemente de su primera concubina siria (1 Cro. 7:14).

ASRIELITA

Heb. 845 *Asrielí*, אַ ְ רִיאֵלִי; Sept. *Esrielí*, Ἐσριηλί. Descendiente de > Asriel (Nm. 27:31).

ASTAROT

Heb. 6252 *Ashtaroth*, עַ ְ ָ ר ת, pl. de *Ashtoreth*, «lugar de Astarté» (Jos. 9:10; 12:4; 13:12, 31); Sept. *Astaroth*, Ἀσταρώθ. Ciudad de Basán en el reino de Og, al este del Jordán, último refugio de la gigantesca raza de los refaím. Fue dada a la media tribu de Manasés y después fue hecha ciudad levítica (Dt. 1:4; Jos. 9:10; 12:4; 13:12, 31; 1 Cro. 6:71). Pudiera tratarse de Beestera = «casa de Astoret», la ciudad dada a los hijos de Gersón (Jos. 21:27). Identificada con Tell Astarah. Véase ASTORET.

ASTAROT-KARNAIM

Heb. 6255 *Ashteroth Qarnáyim*, עֶ ְ ְ ר ת קַרְנַיִם = «Astarot de los dos cuernos», símbolo de la deidad. Sept. *Astaroth [kai] Karnaín*, Ἀσταρώθ [καὶ] Καρναΐν. Ciudad cuyo nombre parece derivarse del templo donde se daba culto a la diosa > Astoret y que se menciona como escenario de la derrota de los refaítas ante las fuerzas de > Quedorlaomer (Gn. 14:5). Aunque algunos la han identificado como ciudad de > Astoret, otros creen que, por las características descritas en 2 Mac. 12:21, se trata de Tell Asherah, a 6 km al sur de Tell Ashtarah.

ASTAROTITA

Heb. 6254 *Ashterathí*, עַ ְ ְ רָתִי; Sept. *Asterothí*, Ἀστερωθί. Epiteto de Uzías, uno de los valientes de David (1 Cro. 11:44), probablemente oriundo de > Astarot en Basán.

ASTARTÉ

Gr. *Astarté*, Ἀστάρτη, heb. 6253 *Ashtoreth*, עַ ְ ֹרֶת. Diosa semítica de la naturaleza, la vida y a la fertilidad, así como la exaltación del amor y del placer.

1. Una Diosa universal.
2. Entorno semita: Isthar.
3. Diosa cananea: Astarté/Anat y Ba’lu/Baal.
4. Astarté: una Diosa en el entorno de la Biblia.

I. UNA DIOSA UNIVERSAL. Astoret/Astarté es con Ashera la diosa más importante de la

tradición israelita y una de las figuras más significativas de la mitología semita, que ha tenido un gran influjo en la religiosidad de oriente (con Ishtar/Attargatis e incluso Afrodita). En algunos momentos, Astarté puede identificarse con > Ashera y así aparece relacionada con Baal, en la ordalía del Carmelo (donde se habla de profetas de Baal y Ashera: cf. 1 Rey. 18). Pero, en principio, Ashera y Astoret son diferentes. Ashera es la Madre y su pareja es Ilu/Elohim/Allah. Astarté, en cambio, es «Diosa activa» (fundadora del orden social) y suele estar asociada con Baal (cf. Jue 2:13; 10:6; 1 Sam. 7:3, 4; 12:10). En Canaán era adorada por fenicios, sidonios (1 R. 11:5) y filisteos (1 Sam. 31:10). La preponderancia de su culto entre los semitas occidentales hizo que dentro del Imperio romano fuera la diosa siria por antonomasia, *Dea Syria*. Entre los semitas orientales era Isthar, equivalente a la Diosa del Cielo sumeria (cf. Jer. 7:18; 44:17).

Sus funciones primitivas serían las de diosa de la vida vegetal y animal, y por su relación con la fecundidad y la maternidad fue considerada también diosa del amor, tanto en el aspecto familiar como en el sensual y voluptuoso. De ahí el que fuera la patrona de la prostitución sagrada, ejercida por hombres y mujeres en los templos, de cuyo personal (> hieródulos) formaban parte.

El culto a Astarté/Astoret se deriva de > Mesopotamia, bajo la forma de Isthar, que representaba a la estrellas matutina y vespertina. Pasó de Babilonia, con ligeros cambios en su nombre, a todas las naciones alrededor. En Canaán se asoció a la luna, en tanto que > Baal, su consorte, al sol. Los ritos sexuales que acompañaban su culto, propios de la vida agraria, causaron gran repugnancia a los israelitas, recién venidos del nomadismo. W.F. Albright dice que «en su peor momento el aspecto erótico de su culto debió haberse sumido en profundidades extremadamente sórdidas de degradación social» (*Archaeology and the religion of Israel*, 76, 77.1968).

La difusión de su culto por todo el mundo antiguo hizo que los griegos la equipararan a Afrodita, en cuanto diosa del amor y a Rea-Cibeles en cuanto divinidad agrícola; para los romanos fue Venus y para los egipcios Isis y Hathor, los propios fenicios habían construido un santuario para la diosa en Menfis, según cuenta Herodoto. En el mundo cartaginés fue suplantada por Tinnit, diosa probablemente de origen norteafricano, equiparada en griego a Artemisa y en latín a *Virgo Coelestis*. En España, se descubrió un santuario de Astarté en el Carambolo Alto (Camas, Sevilla). Su implantación fue tan profunda en estas tierras largamente colonizadas por los fenicios que aún en época romana se advierte su presencia en las representaciones iconográficas del Rapto de Europa.

Con el tiempo asumió funciones y características de otras diosas, especialmente de su compañera, la virgen Anat, con la que comparte una belleza sin par y el amor por la guerra, de ella que tomó el carácter de diosa guerrera, representada desnuda de pie sobre un león; bajo este aspecto podía llevar barba y armas. Era invocada bajo las advocaciones de «Astarté del combate» y «Astarté de la destrucción». También era protectora de los navegantes y a este título se la conocía como «Astarté del mar». Los fenicios le atribuían dos hijos llamados, según Filón de Biblos, Pothos, «deseo sexual», y Eros, «amor sexual».

Se representaba bien como una diosa que amamanta a un niño, bien como una mujer desnuda oprimiéndose los senos o con flores de loto y serpientes en las manos.

Por otra parte, también se asocia con árboles como el junípero, el ciprés y el pino, además de la flor de loto y la adormidera. La planta del loto representaría, según J.A. McDonald, el «Arbol de la Vida», otro símbolo de Astarté. En una gema minoica hay una escena de adoración de Afrodita Urania/Astarté, en la que puede apreciarse la estrella y el símbolo de la divinidad junto a un típico altar sobre el que figuran tres árboles sagrados que parecen ser cipreses. El objeto situado a la

espalda de la figura de la adorante tiene todo el aspecto de ser un tymaterion, o quemador perfumes, más bien que un árbol como generalmente se interpreta.

Los arqueólogos han hallado infinidad de exvotos dedicados a esta diosa; son numerosas las estatuillas de bronce o barro y las plaquitas con su imagen en bajorrelieve. En las excavaciones realizadas en Palestina se han encontrado muchas medallas de Astoret de formas toscas.

II. ENTORNO SEMITA: ISTHAR. En relación a la religión israelita, interesa conocer su entorno semita, que arranca de Ishtar, la diosa central de Mesopotamia, expresión suprema de la divinidad en el oriente antiguo, uno de los símbolos femeninos principales de la historia de las religiones. Ella sobresale en Babilonia, como signo de armonía femenina en la que todos (hombres y mujeres) pueden integrarse. De esa forma actúa a modo de contrapeso de Marduk, Señor violento y guerrero.

Ishtar (Astarté) es femenina, pero tiende a presentarse como diosa total y así aparece con funciones y poderes más extensos que los vinculados a los dioses masculinos. Ella conserva todavía rasgos de gran madre y recuerda, al mismo tiempo, el lado acogedor y creativo de la vida y de la muerte. (1) Es Venus, *lucero matutino*, amor como principio de la vida, la fuerza creadora que penetra y lo produce todo. (2) Es Marte, *estrella vespertina* que se esconde en las regiones inferiores, como principio de muerte que amenaza, para convertirse nuevamente, cada día, en amor que vuelve. (3) Ella es, en fin, el signo del *orden de la tierra*, apareciendo como garantía de un amor que lo vincula y lo sostiene todo . Así aparece vinculada al cielo y al infierno, al nacimiento y a la destrucción, a la maternidad y al crecimiento de los seres, como indica su himno:

Alabada sea Ishtar, la más temible de las diosas,
reina de las mujeres, llena de vida , encanto y deseo…
De labios es dulce, hay vida en su boca...
Es gloriosa; hay velos echados sobre su cabeza.
Su cuerpo es bello, sus ojos brillantes.
Es la diosa: ¡en ella hay consejo!
El hado de todo tiene ella en su mano.
A su mirada surge la alegría, es poder,
magnificencia, deidad protectora y espíritu guardián...
Fuertes, exaltados, espléndidos son sus decretos….
Respetada es su palabra: es suprema ente los dioses

(*Sabiduría del Antiguo Oriente* 274-274. J.B. Pritchard, ed.)

Es la diosa total, que simboliza y desvela los tres aspectos fundamentales de vida-amor, orden social y muerte, que aparecen así como expresiones de un mismo principio divino. Frente a la lógica masculina de tipo más racionalista o unilateral (que actúa por exclusión y violencia) se eleva aquí la lógica de la totalidad femenina. El Dios patriarcal masculino tiende a imponerse por exclusiones, como Marduk, que mata a su madre (Tiamat) para reinar en su lugar. Isthar, en cambio, vincula los diversos aspectos de la vida y actúa por inclusiones; en su divinidad pueden vincularse todos.

III. DIOSA CANANEA: ASTARTÉ/ANAT Y BA´LU/BAAL. Que nosotros sepamos, la religión cananea no ha desarrollado la figura de Ishtar como en Babilonia, pero en su lugar aparece Anat/Astarté, que cumple una función importante, al lado de Baal (hijo de Ilu/Ashera), Dios poderoso que ha vencido al caos del mar y que garantiza desde su palacio superior la estabilidad y la vida en el mundo. Baal tiene el poder del cielo y la tormenta, es fuente de fecundidad, Señor del

universo. Pero su dominio se encuentra amenazado por Môtu, la muerte, con quien comparte el dominio sobre el mundo. Por eso, para superar la muerte y retornar de nuevo a la existencia necesita la ayuda de su pareja Anat/Astarté.

Baal es un dios paradójico: tiene gran poder sobre el cielo y así lo muestra a través del rayo y la tormenta, fecundando la tierra; pero, al mismo tiempo, muere cada año, cayendo bajo dominio de Môtu, en los espacios inferiores de la misma tierra (como signo del ciclo de vegetación). Es un dios cambiante, vencedor y vencido, destructor y destruido y sólo puede mantenerse si le sostiene su hermana/amante, ‘Anatu, que así aparece como principio de poder y de estabilidad sagrada: mientras el Dios varón varía (muere y resucita, domina y es dominado), ella se mantiene firme y permanece como signo de estabilidad por encima de los cambios de la vida y de la muerte. Ambos son dioses de la realidad concreta en la que varón y mujer se unen para expandir la vida, asumiendo y superando así la muerte.

Según el mito, Baal ha vencido al Mar, ha destruido a Lôtanu (> Leviatán), la serpiente tortuosa del caos (cf. Sal 74:14; 94:26; Is 27:1; Ez. 29:3-5; Job 41), pero no puede superar a Môtu, la muerte (cf. *KTU* 1.5.I, 24-30) y así dice, cuando cae derrotado: «Mensaje de Ba’lu, el victorioso, palabra del héroe poderoso: ¡Salve, oh divino Môtu, siervo tuyo soy para siempre!» (1.5.II, 10-11). Baal, señor de las nubes, dueño del agua, se convierte de esa forma en siervo (*‘bd*) de Môtu, bajando a la morada inferior de la tierra (1.5.V, 15). Pero él no ha muerto del todo porque antes de bajar al fondo de la tierra ha dejado en ella su semen de vida: «Ba’lu, el Victorioso, amó a una Novilla en la Tierra de la enfermedad, a una vaca en los campos de la Orilla de la mortandad. Yació con ella setenta y siete veces, la montó ochenta y ocho; y ella concibió y parió a un muchacho» (1.5.V, 17-21).

Éste es Baal/Ba’lu, Dios Toro (recuérdese el Becerro de Oro en Ex. 32), que, antes de bajar al abismo, fecunda a la novilla sagrada (‘Anatu, su hermana/amante), signo de la tierra que acoge la vida de su esposo. De esa forma se vinculan vida y muerte, en un proceso en el que la misma divinidad se encuentra inmersa en el ciclo cósmico. Lógicamente, la muerte de Ba’lu se expresa una intensa liturgia de duelo: «¡Ha perecido Ba’lu! ¿Qué será del pueblo? Está muerto el hijo de Daganu (=de Ilu)! ¿Qué será de la multitud? ¡En pos de Ba’lu hemos de bajar a la tierra!» (1.6.I, 6-8). En esa liturgia que vincula al hombre con el llanto de los dioses, destaca la acción ‘Anatu:

«(Le tomó en sus hombros), le subió a las cumbres del Safón, le lloró y le sepultó, le puso en las cavernas de los dioses de la tierra» (1.6.I, 15-18). Ha muerto Ba’lu y nadie puede ocupar su trono ni reinar en su lugar. Está triste la tierra, postrados los dioses. Sólo *‘Anatu*, la Doncella, se mantiene vigilante, después de haberle enterrado en la cueva de la montaña. «Un día y más días pasaron, y ‘Anatu, la Doncella, le buscó. Como el corazón de la vaca por su ternero, como el de la oveja por su cordero, así batía el corazón de ‘Anatu por Ba’lu. Agarró a Môtu por el borde del vestido, por el extremo del manto: alzó su voz y exclamó: ¡Venga, Môtu, dame a mi hermano!» (1,6.II, 4-11).

‘Anatu, tierra amante, mantiene la memoria de Ba’lu, luchando contra Motu «Un día y más pasaron, los días se hicieron meses; ‘Anatu la Doncella (Virgen, siempre joven), le buscó.... Agarró al divino Môtu, con el cuchillo le partió; con el bieldo le bieldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (1.6.II, 26-34). Ésta es una clara escena de siega y de trilla. La Virgen ‘Anatu, divina trilladora, corta y aventa, quema y tritura a Môtu, que así aparece como la otra cara de Ba’lu, pues ambos vienen a mostrarse como signo de una misma alternancia de muerte y vida, invierno y verano.

En este contexto, Ba’lu es signo divino de vida, pero sólo con su amante/hermana ‘Anatu. Muere el

varón, que es signo del agua y del trigo (es la cosecha), perece el triunfador del rayo. Pero su hermana/amante está firme y le busca de nuevo, venciendo a la muerte y haciendo que resucite en Señor de la Vida. Desde ese fondo se entiende el final del gran drama, que el texto presenta como "sueño" del Dios Ilu: «¡Pero está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra! Los cielos lluevan aceite, los torrentes fluyan miel! Yo lo sé: está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra» (1.6.III, 2-8).

Ha estado seca la gleba, resecos los surcos del sembrado, abandonado el campo, turbado el mar (cf 1.6. IV-V), pero ahora que 'Anatu ha vencido a Môtu, puede alzarse Ba'lu victorioso. Junto a la primera pareja de dioses (Ilu/Ashera), con una función básicamente engendradora, viene a desvelarse así esta nueva pareja (Ba'lu y 'Anatu), que preside y define el sentido actual del mundo.

IV. ASTARTÉ, UNA DIOSA EN EL ENTORNO DE LA BIBLIA. La figura de *Baal* ha crecido en importancia, de tal forma que en los siglos IX-VIII a.C. vino a presentarse como antagonista principal del Dios Yahvé para los hebreos, mientras El-Ilu casi desaparece de la Biblia, absorbido por Yahvé-Elohim. Pues bien, en el contexto bíblico, al lado de Ba'lu no suele encontrarse ya Astarté (Ashtartu-Anatu), como en los textos de Ugarit, sino la misma Ashera, que asume ahora los rasgos y funciones de Astarté, mostrándose así como gran diosa femenina abarcadora. Pero Astarté (=Astarot, Astoret) no se esfuma del todo, como muestra no sólo su pervivencia en diversos toponímicos (cf. Gn. 14:15; Dt. 1:4; Jos. 9:10; 12:4; 13:12), sino el hecho de que la Biblia critique su culto. Parece menos popular que Ashera, pero tiene también mucha importancia:

a. *Astarté en la época de los Jueces.* Astarté fue venerada por los hebreos casi desde el primer momento de su asentamiento en Canaán, incluso se habla de una ciudad

En el libro de los Jueces el culto a Astoret aparece como causante de la caída en la idolatría de los israelitas, que «dejaron a Yahvé, y adoraron a Baal y a Astarot» (Jue. 2:13). «Pero los hijos de Israel volvieron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé y sirvieron a los Baales y a Astarot, a los dioses de Siria, a los dioses de Sidón, a los dioses de Moab, a los dioses de los hijos de Amón y a los dioses de los filisteos. Abandonaron a Yahvé y no lo sirvieron» (Jue. 10:6). En el primer pasaje Baal y Astarté forman una pareja, como en los textos de Ugarit. Pero en el segundo Astarté aparece como figura independiente, vinculada a los dioses de los países del entorno.

b. Está relacionada a la memoria de Samuel y su reforma religiosa: «Habló entonces Samuel a toda la casa de Israel, diciendo: Si de todo vuestro corazón os volvéis a Yahvé, quitad de entre vosotros los dioses ajenos y a Astarot, dedicad vuestro corazón a Yahvé y servidle solo a él, y él os librará de manos de los filisteos. Entonces los hijos de Israel quitaron a los baales y a Astarot, y sirvieron solo a Yahvé» (1 Sam. 7:3-4). Este pasaje, lo mismo que el correspondiente de 1 Sam. 12:10, habla de los baales en general (como poderes divinos de tipo masculino), mientras presenta a Astarté como diosa única. En ese mismo contexto de lucha contra el baalismo y el culto de Astarté se sitúa la noticia de que los filisteos, tras vencer al rey Saúl (apoyado por Samuel), «pusieron sus armas en el templo de Astarot y colgaron su cuerpo en el muro de Bet-sheán», (1 Sam. 12:10); es evidente que ellos consideran a Astarté como la vencedora.

Los profetas anteriores al exilio clamaron contra ella, y los «lugares altos» donde recibía culto, rodeada de ofrendas, perfumes e inciensos, igualmente execrables (cf. Jer. 7:18; 44:15-26). Los profetas también rechazaban aquellos inciensos debido, según Godbey, a su carácter narcótico. Los niños recogían leña por las calles a fin de encender fogatas en su honor; las mujeres hacían tortas sacramentales con su figura; se quemaba incienso y se hacían libaciones para tenerla propicia, pues

se creía que de esta forma no faltarían los alimentos y los asuntos colectivos marcharían mejor. Josías, finalmente, decidió acabar con estas prácticas y destruyó sus imágenes (2 R. 23:4-13).

c. *Es diosa de los sidonios*. En esa línea, y a pesar de los textos que la vinculan a Baal, figura venerada por los israelitas, Astarté aparece en la Biblia más relacionada con los cultos extranjeros y especialmente con la ciudad fenicia de Sidón: «Cuando Salomón era ya viejo, sus mujeres le inclinaron el corazón tras dioses ajenos… y siguió a Astoret, diosa de los sidonios, y a Molok, ídolo abominable de los amonitas... y a Qamós, dios de Moab…» (cf. 1. R. 11:5; 5:33). Lo mismo se dice al evocar la reforma de Josías, que profanó y destruyó los lugares de Salomón había construido en un colina, frente a Jerusalén, en honor de Astoret, «ídolo abominable de los sidonios» y de Molok y Qamós (cf. 2 R. 3:11).

Astarté (Ishtar, Anat, Afrodita…) recoge así elementos de Ashera y aparece como figura femenina de Dios, vinculada a la fertilidad y a la vida, al amor (fraterno/esponsal) y a la victoria sobre la muerte. Significativamente en el centro parece estar Baal, que resucita, pero lo hace por impulso de ella, que es el signo de la vida que vence a la muerte, integrada en el círculo de la naturaleza, donde todo se repite sin fin, sin verdadera trascendencia ni futuro de salvación. Por eso, al final de su camino, tanto el judaísmo como el cristianismo han descubierto y han dicho que Ishtar/Astarté no eran garantía ni signo de salvación. Véase ASHERA, HIERÓDULO, MILCOM, MOAB, MOLOC, PROSTITUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: M. Astour, "La Triade de Déesses de Fertilité à Ugarit et en Grèce", *Ugaritica*, 1969, 9-23; J.M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad* (Cristiandad 2001); A. Caquot, "Le Dieu Athtar et les Textes de Ras Shamra, Syria", *Revue d'Art Oriental et d'Archéologie (*1958) 45-60; I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess* (OBO 204, Freiburg/Schweiz 2004); J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Continuum Internat., 2002); M. Dietrich, ed., *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit.* I. *Transcription* (Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976 / Trad. cast. G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio*, Cristiandad 1981); Ch. Downing, *The Goddess. Mythological images of the feminine* (Crossroad, Nueva York 1981); J A.E. Godbey, "Incense and Poison ordeals in the Ancient Orient", en *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 46/4 (1930), 217-238; W. Herrmann, "Astart", *MIO* 15 (1969) 6-52; E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess* (Barnes and Noble, New York 1959); E. Neumann, *La grande Madre* (Astrolabio, Roma 1981); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); J.H. Stuckey "The Great Goddesses of the Levant", *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 37 (2002), 27-48.

X. PIKAZA

ASTORET

Heb. 6253 *Ashtoreth*, עַשְׁתֹּרֶת = «esposa»; Sept. *Astarté*, Ἀσταρτ. Diosa semítica de la fertilidad, venerada principalmente por los los cananeos. Parte esencial de su culto era la prostitución sagrada. Por eso se cree que el nombre heb. *Ashtoreth* responde a la pronunciación desfigurada del acadio *Astártu*, mediante la inclusión de las vocales de la palabra *bosheth*, בֹּשֶׁת = «vergüenza», según una costumbre común de los rabinos para desprestigiar a las divinidades paganas. Véase ASTARTÉ.

ASTROLOGÍA

Gr. *astrología*, στρολογα = «ciencia de las estrellas».

1. Sistema de adivinación.
2. Astros y dioses.
3. Milicia del cielo.

I. SISTEMA DE ADIVINACIÓN. Los ciclos regulares de los astros, que para los antiguos evocaban un mundo misterioso, les permitían medir el tiempo y establecer un calendario, lo que les

llevó a su vez a percibir una ley eterna que gobernaba el mundo impuesta desde el cielo por los astros. Las estrellas y los planetas les parecían una manifestación de poderes sobrenaturales que dominaban a la humanidad y determinaban su destino. Así surgió la astrología como «ciencia»; se pretendía con ella pronosticar el futuro y adivinar las características de un individuo por medio de cálculos relativos a la posición de los planetas en el momento de su nacimiento. Como tal, la astrología forma parte del campo de las «artes adivinatorias». Los primeros intentos encaminados a establecer correspondencias entre los acontecimientos políticos y los movimientos regulares de los cuerpos celestes de que se tiene noticia aparecen en las últimas versiones de la tradición babilónica de los presagios (s. VIII a.C.). Egipcios y babilonios eran famosos por sus conocimientos astronómicos. Los > asirios no hacían nada sin consultar antes a los astrólogos. La compleja superestructura teórica de la astrología moderna se debe a los primeros horóscopos griegos del siglo I a.C. y fue completamente elaborada en tiempos de Ptolomeo (c. 100-170).

La astrología se menciona en el AT, juntamente con las otras formas de > adivinación, en los más intensos términos condenatorios. Está totalmente prohibida al pueblo santo de Yahvé (Dt. 4:19; 18:9-11; Lv. 19:26; Is. 47:13-14). El creyente no debe temer las señales del cielo (Jer. 10:2), toda vez que Dios es el creador y señor de los astros (Sal. 104:19) y el único que controla el tiempo y todos los tiempos (Sal. 31:15). Es a Yahvé a quien hay que preguntar por el futuro, pues él hizo la tierra y —dice— «creé sobre ella al hombre. Yo, mis manos extendieron los cielos y a todo su ejército mandé» (Is. 45:11-13, cf. 46:9-10). Dios cuenta el número de las estrellas y a todas las llama por su nombre (Sal. 147:4; Is. 40:26; Jer. 33:22), figura que nos da a entender que solo Dios tiene pleno conocimiento de las leyes que gobiernan el cielo, así como el poder de regular la acción que este ejerce sobre la tierra (Job 38:33).

Algunos han tratado de defender la astrología con la Biblia: Gn. 1:14 enseña que las lumbreras de la expansión del cielo pueden servir como *señales* para las estaciones, para días y años, lo que sería equivalente a los signos del zodíaco. Pero en la mentalidad de los autores inspirados las estrellas y los planetas sirven como *señales* porque sus movimientos constantes marcan la regularidad de los tiempos. También se alega la > estrella de Belén que siguieron los magos astrólogos babilónicos. En este caso fue una señal especial dada junto con una revelación particular para ellos.

El NT reitera la condena de toda forma de magia y adivinación (Hch. 8:9-25; 13:6-12; 19:19-20). El cristianismo primitivo en sus figuras señeras, como Tertuliano, Orígenes, Agustín, etc., fue particularmente enemigo de la astrología y enseñó la libertad humana frente a todo determinismo astral. Un astro anunció el nacimiento de Cristo (Mt. 2:2), mostrando que Jesús es la estrella de la mañana por excelencia (Ap. 2:28; 22:16), que surge en los corazones de los creyentes (2 Pd. 1:19). Cristo es el Señor que libera a los hombres de la angustia astral, despojando a los principados y potestades de este mundo (Col. 2:8, 15-18; Gal. 4:3).

II. ASTROS Y DIOSES. Al concebir a los astros como dioses, la astrología deriva en astrolatría, una forma de velar el culto al verdadero Dios. Los escritores bíblicos se esfuerzan en mostrar que los astros son «criaturas» del universo como cualquier otra (Gn. 1:4; Sal. 33:6; 136;7; Am. 5:8) y que obedecen al llamamiento de Yahvé (Jos. 10:12; Jue. 5:20). Los astros no son, pues, «dioses», sino servidores de Yahvé Sabaoth, el Señor de los ejércitos (Job 38:7; Sal. 148:2). Regulan el tiempo y presiden el día y la noche porque Dios les ha asignado estas tareas (Gn. 1:15ss.). Dios, no los astros, es quien determina las «leyes de los cielos» (Job 38:31ss.).

A pesar de todo, en períodos de decadencia Israel se dejó tentar por la religión astral y dió culto

al Sol, a la Luna y a todo el ejercito de los cielos (cf. 2 R. 17:16; 21:3-5; Ez. 8:16). Elevó ofrendas a la «reina del cielo» (Jer. 7:18; 44;17ss.), > Ishtar, o planeta Venus. Observó los «signos del cielo» para leer en ellos el destino (Jer. 10:2; Is.47:13). Profetas y reyes piadosos se enfrentaronn a esta práctica idolátrica (2 R. 23:4, 11; Jer. 8:1ss.), que no desapareció del todo hasta la cautividad babilónica. El contacto forzoso con sus opresores de Ninive y Babilonia llevó a los israelitas a alejarse de las costumbres de sus enemigos, entre las que la astrología ocupaba un papel predominante, y a concentrarse en el Dios de sus padres.

III. MILICIA DEL CIELO. La expresión heb. *tsebá hashshamáyim*, צְבָא הַ ָ מַיִם = «ejército o milicia del cielo» (Gn. 2:1), designa lo que forma el conjunto de los componentes del cielo, y por tanto, todos los astros en general. El Génesis dice que «fueron acabados los cielos y la tierra, y todo su ornamento» (Gn. 2:1)». En heb. se utiliza la palabra *tsabá*, traducida por la LXX *cosmos*, κόσμος y *ornatus* por la Vulgata, pero es obvio que la expresión *tsebá hashshamáyim* debe entenderse figuradamente para referirse a la multitud de las estrellas, que bien se puede comparar a un ejército o milicia (cf. Is. 40:26; 34; 4; 45:12). En cambio, otras veces «milicia del cielo» debe entenderse como una clase particular de astros a los que el pueblo hebreo dio culto durante un tiempo (2 R. 17:16). Se empiezan a mencionar a propósito de los últimos reyes de Israel, los cuales son acusados de haber incitado la ira divina con la adoración de la milicia del cielo y con otras impiedades (cf. 2 R. 23:4). Este culto fue introducido bajo la influencia de la invasión asiria y pasó también a la corte de Judá en los tiempos de > Acab, hasta que fue abolido por el rey > Josías (2 R. 28:12).

La milicia o ejército del cielo eran divinidades del panteón babilónico que se ubicaban en los astros. En ciertas estelas o lápidas erectas que se han desenterrado en Babilonia y que servían como piedras linderas en los campos, o quizá como títulos públicos de propiedad, aparecen escenas o representaciones figuradas con los símbolos del Sol, la Luna y Venus acompañados de extrañas figuras: una gran serpiente, un escorpión, animales fantásticos, monstruos, un centauro alado y un macho cabrío con cola de pez, amén de diversos emblemas, todos ellos símbolos de las divinidades protectoras, bastante similares a las representaciones griegas de las constelaciones y a las que hallamos en las esferas de los astrónomos antiguos; en algunos casos hay casi perfecta identidad entre el escorpión babilónico y el escorpión zodiacal actual, entre el macho cabrío con cola de pez y el moderno capricornio, entre el centauro alado que arroja saetas de los babilonios y los zodíacos egipcios. Por eso algunos asiriólogos han podido reconocer en estas figuras una serie de constelaciones zodiacales asociadas siempre a divinidades astrales. Véase ASTRONOMÍA, EJÉRCITO DEL CIELO, ZODIACO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bottero, "La astrología nació en Mesopotamia", en *Introducción al antiguo Oriente* (Mondadori 1996); G. Cornfeld, "Astrología y Astronomía", en *EMB* I, 138-143; A. Darrieutort, "Astros", en *VTB*, 107-109; A. Piñero, ed., *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico* (Almendro 1998); G. Voss, *Astrología y cristianismo* (Herder 1984).

A. ROPERO

ASTRÓLOGO

Heb. y aram. 825 ף ָ אַ, *ashshaph* = «mago, encantador»; gr. 3097 *magos*, μάγος. Término usado por Daniel en 1:20; 2:2, 10, 27; 4:7; 5:7, 11, 15. No aparece en ningún otro libro. Se trata de un adivino caldeo, indudablemente un astrólogo, que pretendía calcular los destinos de los hombres mediante la interpretación de los movimientos y conjunciones de los cuerpos celestes. Su nombre en arameo se

deriva de la raíz 1505 *gezar*, גזר, que literal. significa «cortar». Que este nombre se les aplicara por haber haber delimitado los cielos en ciertas divisiones con el propósito de efectuar sus observaciones, o por el hecho de que cortaran o fijaran la suerte de aquellos que acudían a consultarlos, es algo que quizás no pueda ser determinado en la actualidad. En Is. 47:13 se habla del «que contempla o divide los cielos», *hober shamáyim*, ה ֹבֵר ָ מַיִם, y profesa predecir los eventos futuros por la posición de los planetas. Los babilonios eran famosos en todo el mundo por esta clase de prácticas. Los hebreos los clasifican entre los «agoreros», de la raíz heb. 6049, *anán*, ענן = «observar las nubes». Sus actividades son declaradas ilegítimas en Dt 18:10 y 14. Se mencionan en Is. 2:6, donde se dice de los hijos de Jacob que son «agoreros, como los filisteos». Ver también Mi. 5:12. En Is. 57:3 se los llama «hijos de la hechicera» y son agrupados con los adúlteros, fornicarios, mentirosos e idólatras. En Jer. 27:9 se los llama agoreros y en otros varios pasajes (2 R. 21:6; 2 Cro. 33:6) son descritos como observadores de los tiempos, es decir, personas que mediante el examen de las nubes pretendían poder desvelar en qué crisis exacta sería de esperar que tuviera lugar cualquier acontecimiento y cuándo sería el momento propicio para llevar a cabo un trabajo determinado. Véase ADIVINACIÓN.

ASTRONOMÍA

Gr. *astronomía*, ἀστρονομία = «leyes de las estrellas».

1. Eclipses y constelaciones.
2. Planetas.

I. ECLIPSES Y CONSTELACIONES. La astronomía comenzó en los tiempos prehistóricos, dado que era muy importante el poder señalar la sucesión de las estaciones. En un principio, tanto la astronomía egipcia como la babilónica fueron bastante sencillas, aunque poco a poco se fueron efectuando registros sistemáticos de los fenómenos meteorológicos y astronómicos, tales como aureolas y eclipses.

La observación a simple vista de los cielos estelares llevó a imaginar formas caprichosas de animales, objetos y personas. Los grupos de estrellas que parecían formar semejantes figuras recibieron el nombre de «constelaciones». Los babilonios dividieron el mapa celeste de forma artificial en 88 constelaciones, entre las que destacaban por su importancia 12, el > zodíaco.

Los egipcios observaron que las estrellas realizan un giro completo en poco más de 365 días. Además este ciclo de 365 días del Sol concuerda con el de las estaciones, y ya antes del 2500 a.C. los egipcios usaban un calendario basado en ese ciclo, por lo que cabe suponer que utilizaban la observación astronómica de manera sistemática desde el IV milenio.

Los babilonios estudiaron los movimientos del Sol y de la Luna para perfeccionar su calendario. En el *Enuma elish*, la epopeya nacional babilónica, se explica cómo Marduk, el soberano de todos los dioses, creó el firmamento, ordenó las estrellas y organizó el año: «Marduk estableció una morada para los grandes dioses, que desde entonces fueron planetas en el cielo, y elevó al firmamento sus constelaciones, la disposición de las estrellas. Fijó el año, estableció sus límites y asignó tres estellas a cada uno de los doce meses. Después de haber definido el año, estableció la ubicación cósmica de Neberu [Venus] y luego definió las distancias entre las distintas estrellas y planetas». Las labores que aquí se atribuyen a Marduk constituyen algunos de los mayores logros de la civilización babilónica, que han perdurado hasta nuestros días: la organización del año, el cálculo

de los eclipses solares y lunares, el establecimiento del zodíaco y el cálculo de los movimientos de la Luna.

En la antigua Babilonia los astrónomos de los eran conocidos como «escribas del manual *Enuma Anu Enlil*», que contenía las numerosas observaciones astrológicas vinculadas a predicciones. Durante siglos, estos escribas observaron el cielo y anotaron los movimientos nocturos de los astros, recopilados en una serie de tratados cuneiformes. Sus cálculos tenían una precisión asombrosa, p.ej., permitían fijar el mes lunar o sinódico con un margen de error de pocos minutos, que lograron reducir a menos de un segundo. Lo mismo ocurre con la medición de la duración del año. Estos datos permitían a los astrónomos babilonios predecir con precision los eclipses lunares y, con el tiempo, también los solares.

Los hebreos primitivos distinguían unas constelaciones específicas a las que designaban con nombres peculiares que no se encuentran en la cosmografía babilónica ni de ningún otro pueblo. Dios, se dice, «hizo la Osa Mayor, el Orión, las Pléyades y las constelaciones del sur» (Job 9:9; 38:31; Am. 5:8). Desde el principio se indica de esta manera que el mundo astral es creación divina, nunca poderes sobrenaturales independientes. Para los hebreos los astros son una obra creada y ordenada por el Dios que se hace presente por doquier en las maravillas del mundo sensible.

Los eclipses solares o lunares no era desconocidos para los hebreos, sabían sus causas y solían considerarlos como señal de castigos divinos (Joel 3:3-4; Am. 8:9). La luna convertida en «sangre» seguramente se refiere al color rojizo que se constata a menudo en tales fenómenos.

Hay ciertos grupos de estrellas mejor definidos o más visibles que han sido siempre conocidos por todos los pueblos. La constelación de Orión, en su forma tan característica, y el grupo de las Pléyades, encerrado en tan pequeño espacio, se encuentran en la cosmografía de todas las naciones de la zona tórrida y de las zonas templadas en ambos hemisferios, entre ellas los hebreos: las Pléyades se llaman en heb *kimah*, ימָה ְ (Job 9:9; 38:31; Am. 5:8). Orión, en línea con ellas, es en heb. *kesil*, סִיל ְ (Job 9:9; 38:31; Am. 5:8; Is.13:10, plural *kesilim*, סִלִים ְ). Los orientales creían que Orión era un enorme gigante rebelado contra Dios y atado con cadenas en el firmamento del cielo.

Otro constelación conocida por los hebreos es la denominada *ash*, עַ (Job 9:9), que según el cébre Aben Ezra no sería otra que la Osa Mayor; así se la llama todavía entre los árabes. Los mismos árabes dieron a las estrellas que forman la constelación de la Gran Osa el nombre de *benatnasch*, que es como decir, «hijos de *nasch*», lo que recuerda las «hijos de *ajish*» de Job (38:32).

Además de estas constelaciones se menciona la «serpiente furtiva» (Job 26:13), heb. *najash*, נָחָ, probablemente entre la Osa Mayor y la Menor.

II. PLANETAS. Tan solo dos se mencionan en el AT:

1. El «lucero del alba», heb. *hêlel*, הֵילֵל, es decir, el planeta Venus (Is. 14:12; cf. Ap. 2:28).

2. «Quiún, la estrella de vuestros dioses que os habéis hecho» (Am. 5:26). Quiún, en heb. *Qiyyún*, ן ., en árabe Kaivan, designa el planeta Saturno entre los antiguos árabes y los antiguos sirios, adorado también por los idólatras hebreos. Véase ESTRELLA.

BIBLIOGRAFÍA: B.. Böck, "Mesopotamia, la ciencia de las estrellas", en *Historia. National Geographic* 98 (2012), 38-47; G. Cornfeld, "Astrología y Astronomía", en *EMB* I, 138-143; L. Haddad y G. Duprat, *Zodíaco. Una historia del cielo y de las constelaciones* (Paidós 2009); J. Lull, *La astronomía en el antiguo Egipto* (Pub. Universidad de Valencia, 2004); A. Leo Oppenheim, *La antigua Mesopotamia* (Gredos, Madrid 2003); J.V. Schiaparelli, *La astronomía en el AT* (Espasa-Calpe, Madrid 1969, 2ª ed.).

ASUERO

Heb. 325 *Ahashwêrôsh*, אֲחַ ְ וֵר; derivado del antiguo persa *hashayâr-shâ* (*Xšayāršā*) bab. *Ahshiyarshu*; gr. *Asúeros*. Ασ�ηρος, nombre de varios monarcas de la Dinastía aqueménida, o más bien «título» real, que significa «gobernador de héroes». Con él designan los hebreos a varios reyes persas, de los cuales tres aparecen en el AT.

1. Sept. *Assúeros*, Ασσο�ηρος. Mencionado en Esd. 4:6, es probablemente Jerjes I, que reinó del 485 al 465 a.C. Otros creen que se trata de > Cambises. Los samaritanos, adversarios de los judíos, le escribieron para delatar la reconstrucción del muro de Jerusalén, entendida como principio de rebelión.

2. Sept. *Asúeros*, Ασο�ηρος, Teodoción Xérxes, Ξ�ρξης. Incidentalmente mencionado en Dan. 9:1 como padre de Dario el medo, el Astiages de la historia secular.

3. Sept. *Artaxerxes*, Αρταξ�ρξης. Esposo de la reina Ester después de haber repudiado a la reina Vasti (Est. 4:6), a quien los traductores de la LXX identifican equivocadamente con Artajerjes I, parece identificarse mejor con Jerjes I. El intervalo de cuatro años entre la deposición de Vasti y la coronación de Ester corresponde aproximadamente a la época de la expedición de Jerjes contra los griegos, que retrasaron su avance en la famosa batalla de las Termópilas. Sin embargo, según Heródoto, la esposa de Asuero no era Vasti ni Ester, sino Amestris, hija de un general persa y casada con Jerjes ya antes del tercer año del reinado. Ester aparece desposada con el monarca antes del sexto. Dick Wilson cree que Amestris pudiera ser el nombre griego de Ammi-Istar, tomando Istar por Ester. Algunos eruditos creen que se trata de > Artajerjes II Mnemón, a quien por razones políticas se le habría cambiado el primitivo nombre de Jerjes; la razón de la persecución judía sería la oposición de estos al culto idolátrico de la diosa Anahita. La índole pasional y el carácter irresoluto de Asuero corresponden bien con Jerjes, pero también con otros monarcas persas. Asuero, el padre de Darío (Dn. 9:1), no deber confundirse con este. Véase AQUEMÉNIDA, ESTER, JERJES, PERSIA, VASTI.

BIBLIOGRAFÍA: J. Hoshander, *The Book of Esther in the Light of History* (Filadelfia 1923); R. Dick Wilson, “Ahasuerus”, en *ISBE* (Chicago 1915).

ASUR

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 804 *Ashshur*, ר אַ = «exitoso»; Sept. *Assur*, Ἀσσο�ρ. Segundo hijo de Sem, a quien se considera padre de los > asirios. (Gn. 10:22; 1 Cro. 1:17).

2. Heb. 806 *Ashjur*, ר ח ְ אַ = «negro», o quizá «hombre noble»; Sept. *Askhô*, Ἀσχ�. Hijo de Hezrón y nieto de Judá (1 Cró. 2:24). Tuvo varios hijos de sus esposas Hela y Naara, por lo que es considerado padre de la ciudad de > Tecoa (1 Cró.4:5).

ASURBANIPAL

Rey de Asiria (669-631 a.C.) bajo cuyo reinado Nínive alcanzó su mayor esplendor. Dejó la más importante colección de literatura asirio-babilónica en su biblioteca de Nínive: 25.000 tablillas de arcilla con textos cuneiformes.

Hijo de Asarhadón, a quien sustituyó el 669 a.C, Asurbanipal era conocido por los griegos como Sardanápalo o Asur-Dan-Apal. Se ignora la fecha de su nacimiento y se piensa que falleció hacia el 631 a.C. Realizó numerosas campañas contra Egipto, Elam y los cimerios; el resultado de sus

victorias fue la ampliación de los dominios de > Asiria. Restauró a > Manasés, a quien llamaba Minse, en el trono Judá, probablemente con el único fin de mantener abierta la ruta a Egipto.

La presión que ejerció sobre el territorio de Babilonia tuvo funestas consecuencias. Su hermano mayor, Samas-Sum-Ukim, nombrado por su padre Asarhadón rey de Babilonia, se rebeló contra Asiria hacia el 651 a.C. con el apoyo de Egipto, las tribus árabes de los Zagros, Elam y los habitantes del País del Mar. La guerra duró tres años, al finalizar los cuales Babilonia fue tomada por Asurbanipal (648 a.C.) tras un duro asedio; la guerra le costó la vida al rebelde Samas-Sum-Ukim. Las hostilidades se prolongaron hasta arrasar Elam, lo que provocó la intervención de > Ciro I. Realizó también Asurbanipal ataques intermitentes y dispersos contra Arabia, que provocaron la ruina gradual del Imperio asirio por agotamiento. En la zona de Urartu entró en guerra con los cimerios, que invadieron Lidia y fueron detenidos en Cilicia. En medio de este desastre muere Asurbanipal hacia el 631 a.C.

Fue un rey refinado y culto, un gran erudito que entendía y dominaba el arte de los escribas, así como las matemáticas. Construyó una gran biblioteca en Nínive, donde reunió un gran número de tablillas de barro, muchas de las cuales mandó copiar de otras originales. Entre 1852 y 1853 Layard y Rassam descubrieron en el palacio de > Nínive y en el templo de Nabu 26.000 fragmentos de tablillas, que representaban alrededor de 10.000 textos diferentes. Este hallazgo y su subsiguiente publicación sirvieron de fundamento para el estudio de las lenguas asiria y babilonia, ambas semíticas, pero diferentes. Ello sirvió para dar a conocen los pormenores de la vida en Babilonia y Asiria.

Entre las obras recopiladas se encontraba la > Epopeya de Gilgamés, que describe la búsqueda de la vida eterna por parte del héroe, así como la historia que le relató Ut-napistim acerca del diluvio y cómo se libró de él en una embarcación. También el Poema de la Creación (*Enuma Elish*), que se refiere principalmente a la exaltación de Marduk como cabeza del panteón. Pero este afán cultural hizo que el rey se despreocupase de los problemas militares del Imperio, no asistiendo a las campañas bélicas y residiendo permanentemente en palacio, desde donde emitía crueles órdenes.

A su muerte, un dirigente babilonio llamado Nabopolasar, «El hijo de nadie», que desde hacía tiempo se había convertido en una amenaza para Asiria, envió sus ejércitos caldeos bajo el mando de Ciaxares contra Nínive. Tomaron Assur y otras ciudades y en el año 612 a.C., tras un largo asedio, arrasaron Nínive, tal como había sido profetizado por > Nahúm y > Sofonías. Destruyeron los templos y estatuas de los reyes asirios, así como muchos de los escritos que estaban celosamente guardados en la biblioteca. Asiria dejó de existir y su territorio fue tomado por los babilonios. Véase ASIRIA, ASSUR, NÍNIVE.

BIBLIOGRAFÍA: P. Gareli, *El Próximo Oriente asiático* (Madrid 1970); H. Einsle, *El misterio bíblico* (Martínez Roca, Barcelona 1989); C.G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974).

A. ROPERO

ASURIM

Heb. 805 *Ashshurim*, רִים אַ; Sept. *Assurieím*, Ἀσσουριεὶμ; Vulg. *Assurim*. Una de las tribus descendientes de > Dedán, uno de los hijos de Abraham con Cetura (Gn. 25:3).

ASVAT

Heb. 6222 *Ashwath*, עַ ְ וָת; Sept. *Aseíth*, Ἀσεὶθ v. *Asith*, Ἀσὶθ; Vulg. *Asoth*. Hijo menor de > Jaflet,

del linaje de > Aser (1 Cro. 7:33).

ATAC

Heb. 6269 *Athakh*, עֲתָךְ = «hospedaje»; Sept. *Athakh*, Ἀθάχ v. *Nombé*, Νομβέ. Una de las ciudades del territorio de Judá adonde David envió regalos del botín tomado de los amalecitas. Con ello pretendía ganarse la buena voluntad de los ancianos para su coronación (1 Sam. 30:26-30).

ATAD

Heb. 329 *Atad*, אָטָד = «espino»; Sept. *Atad*, Ἀτάδ. Nombre del dueño de una era al otro lado del Jordán, adonde se llevaron los restos mortales de Jacob desde Egipto. José y los suyos realizaron en este lugar los últimos honores debidos a su padre, que duraron siete días (Gn. 50:10, 11), por lo cual se le puso el nombre de > Abel-Mizraim = «lamento de los egipcios». Después, el cuerpo de Jacob fue llevado a la cueva de > Macpela para su entierro.

ATAI

Heb. 6262 *Attay*, עַ ַ י, quizá «oportuno». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Iehtheí*, Ἰεθθεί v. *Ethí*, Ἐθί. Hijo de la hija de > Sesán, de la tribu de Judá, y de su esclavo egipcio > Jarha (1 Cro. 2:35,36).

2. Sept. *Eththeí*, Ἐθθεί v. *Iethí*, Ἰεθί. Uno de los seis valientes de David, de la tribu de Gad, que acompañaron a este durante su exilio en el desierto. Se dice que sus rostros eran como de leones y que corrían tanto como las gacelas sobre las montañas (1 Cro. 12:11).

3. Sept. *Ieththí*, Ἰεθθί v. *Ietthí*, Ἰετθί. Hijo segundo del rey > Roboam, con su favorita y segunda esposa > Maaca, hija de Absalón (2 Cro. 11:20).

ATAÍAS

Heb. 6265 *Athayah*, עֲתָיָה = «Yahvé ha ayudado»; Sept. *Athaía*, Ἀθαΐα. Hijo de Uzías, de la tribu de Judá, que regresó a Jerusalén del exilio en Babilonia en compañía de Nehemías (Neh. 11:4).

ATALAYA

Heb. 4707 *mitspeh*, מִצְ ֶה = «observatorio»; 5341 *natsar*, נצר = «guardar, conservar». Torre elevada destinada a observar o vigilar las fronteras y el movimiento de las tropas enemigas. La persona encargada de vigilar desde ella, el centinela, también recibía el nombre de atalaya. Por esta razón, se aplica en sentido figurado a la labor profética, que está en estrecha relación con la observación y la vigilancia: «sobre la atalaya estoy yo continuamente» (Is. 21:8). El profeta Ezequiel es comisionado por Dios mismo a ser «atalaya para la casa de Israel. Oirás, pues, las palabras de mi boca y les advertirás de mi parte» (Ez. 3:17).

ATALIA

Gr. 825 *Attáleia*, Ἀττάλεια. Puerto marítimo de Panfilia en la desembocadura del Cataraktes (hoy llamado Absu). Su nombre deriva de su fundador, el rey Atalo II de Pérgamo (159-138 a.C.). Pablo pasó por este lugar en su primer viaje misionero, partiendo luego por vía marítima hacia > Antioquía (Hch. 14:25). En la actualidad se llama Adalía y pertenece a Turquía.

J.M. DÍAZ YANES

ATALÍA

Heb. 6271 *Athaleyah*, עֲתַלְיָה, abreviado de *Athaleyahu*, עֲתַלְיָה i(2 R. 8:26; 11:2, 20; 2 Cro. 22:2, 10, 11; 23:12, 13, 21; 24:7) = «afligida por Yahvé»; Sept. Gr. *Gotholía*, y Josefo Γοθολ�α (*Ant*. 9, 7, 1).

«Hija» de > Omrí de Israel (884-874 a.C.) y hermana de > Acab (874-852), cuñada, por tanto, de > Jezabel, de la que acabamos de tratar. Estaba casada con > Jorán, rey de Judá (848-841) y actuó como gebîra (reina consorte) durante el reinado de su hijo > Ocozías, que murió en la sublevación de Jehú (841). Algunos investigadores suponen que no era hija estricta de Omrí, sino descendiente («nieta») y que sus padres eran Acab y Jezabel. Sea como fuere, era una mujer decidida, que quiso seguir en Judá la política de Acab/Jezabel, contando para ello con partidarios en la corte.

Su reinado empezó cuando Jehú mató a su hijo Ocozías y a los miembros de la familia real de Israel. Puede suponerse que temiera que la rebelión de Jehú se extendiese también al reino de Judá, de manera que le mataran a ella y a los partidarios de Baal. En ese contexto se entiende su «golpe» de Estado: mandó matar a toda la familia real y reinó sobre Judá seis años (842-836 a.C.). Sin embargo, del exterminio de la familia real, se salvó el pequeño > Joás, hijo de alguna de las mujeres de Ocozías y por tanto nieto de la misma Atalía, escondido por su cuñada > Josebá. Ciertamente, Atalía debía contar con buenos defensores en el estamento social y religioso de Jerusalén y de Judá, que serían partidarios de las tradiciones jebusitas de la ciudad y de la coexistencia entre Baal (Ashera) y Yahvé, pues de lo contrario no podría haber reinado por seis años, como hizo, en contra de las tradiciones israelitas, en las que no se conocía la figura de una mujer reina.

No se sabe si tenía preparado algún hijo o nieto suyo para sucederle, aunque puede suponerse que sí. El autor sagrado le acusa de sangrienta, pero ella parece haber sido tolerante, en la línea de un pacto o convivencia entre las religiones de Baal y de Yahvé, pues dejó que, al lado del templo de Baal (y Ashera), funcionara el de Yahvé y no intervino mucho en su funcionamiento, pues no supo que allí se escondía Joás y que le estaban educando para coronarle rey cuando se hiciera mayor. Posiblemente, ella misma era sincretista, lo mismo que gran parte de la población que, como supone Elías en el juicio del Carmelo, parecía ir con muletas, inclinándose unas veces por Baal y otras por Yahvé (1 R. 18:21). Sea como fuere, ella permitió que se celebrara el culto del templo de Yahvé, dirigido por un sacerdote llamado > Joiada, que estaba planeando la venganza. En este contexto se entiende la rebelión yahvista que busca la muerte de Atalía y la entronización del joven Joás (cf. 2 R. 11:4-20). Se trata de una «rebelión sacerdotal yahvista», utilizando las armas del templo de Yahvé y dirigida por los mercenarios reales, controlados por el sumo sacerdote de Yahvé, y no por Atalia, la «usurpadora». Atalía no había logrado dominar a los «carios», ejército profesional que formaba la «escolta real», cosa que logró Joiada, el sumo sacerdote, haciendo que ellos se pusieran de parte del niño pretendiente. La rebelión triunfó, de manera que, en vez de gobernar Atalía (quizá como regente al servicio de otro rey futuro), gobernará el sacerdote de Yahvé, que controla al rey niño hasta su mayoría de edad.

Atalía parecía «tolerante» y representa la tradición más antigua de la tierra, en la que se mezclaban elementos yahvistas y baalistas, de manera que permitió que funcionaran en Jerusalén los dos templos, con sus sacerdotes, en una línea de sincretismo. Joiada, en cambio, era partidario del «sólo Yahvé» mandó destruir el templo de Baal y degollar a su sacerdote, siguiendo así la conducta

de Jehú en Israel (2 R. 11:1-18; 2 Cro. 22-23). Véase ACAB, JEZABEL, JOIADA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Begrich, "Atalja, die Tochter Omris", en *ZAW* 35 (1935) 78-79; H.J. Katzenstein, "Who Were the Parents of Athaliah?", en *IEJ* 5 (1955) 194-97; C. Levin, *Der Sturz der Königin Athalja* (SBS, Stuttgart 1982); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); E. Puech, "Athalie, fille d'Achab, et la chronologie des rois d'Israël et de Juda", en *Salmanticenses* 28 (1981) 117-136; W. Rudolph, "Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja (2 Kön 11)", en W. Baumgartner, ed., *Festschrift A. Bertholet*, 473-478 (Mohr, Tübingen 1950).

X. PIKAZA

ATALÍAS

Heb. 6271 *Athaleyah*, עֲתַלְיָה = «afligido por Yahvé». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Gotholías*, Γοθολίας v. *Gotholía*, Γοθολία. Uno de los descendientes de > Jeroham y jefe de la tribu de Benjamín, residente en Jerusalén (1 Cro. 8:27).

2. Sept. *Athelía*, Ἀθελία v. *Athlía*, Ἀθλία. Padre de > Jeshaía, uno de los descendientes de Elam que regresaron del exilio en número de setenta en tiempos de Esdras (Esd. 8:7).

ATAR

Concepto representado por numerosos vocablos hebreos, el más común de los cuales es la raíz verbal 631 *asar*, אסר = «atar, aprisionar, amarrar, ligar»; gr. 1195 *desmeúo*, δεσμεύω = «encadenar o atar» con cualquier tipo de ligaduras. *Asar* se usa a menudo en relación con caballos y asnos (2 R. 7:10), pues los bueyes no se «atan», sino que se «uncen» a los carros (1 Sam. 6:7, 10). Por extensión *asar* se utiliza en el sentido de «atar» con cuerdas y grillos (Gn. 42:24; Jue. 15:10, 12-14).

La expresión «atar y desatar» se utilizaba en Israel en sentido figurado y era sinónima de «ordenar y prohibir», que también se puede entender como «condenar o perdonar» (Mt. 16:19). Atar y desatar describía en términos técnicos y judiciales lo que estaba permitido o prohibido (cf. Jn. 20:23; 16:13). Los judíos, a la hora de recibir a los doctores o intérpretes de la Ley y de los profetas como tales, colocaban una llave y un libro en sus manos acompañados de las siguientes palabras: «Recibe el poder de atar y desatar», a lo que parece aludir Lucas; «Ay de vosotros, doctores de la ley, que habéis quitado la llave de la ciencia» (Lc. 11:52). Era un rito de concesión de autoridad a los nuevos maestros en cuestiones legales y disciplinarias. Jesús aplica a sus discípulos una autoridad semejante en el Reino de Dios.

Cuando Jesús dice: «No he venido para abrogar la ley o los profetas: no he venido para abrogar, sino a cumplir» (Mt. 5:17), «abolir» es equivalente a «desatar» o «disolver», y «cumplir» a «confirmar» o «establecer». Los judíos, que entendieron literalmente la expresión «atar la ley» (cf. Is. 8:16), confeccionaban filacterias con textos de la Escritura o pequeños volúmenes escritos atados en el brazo o la frente. Véase ABOLIR, FILACTERIAS.

BIBLIOGRAFÍA: F. Staudinger, " δέω, *deô*, atar, ligar", en *DENT* I, 882-887.

ATARA

Heb. 5851 *Atarah*, עֲטָרָה = «corona». Sept. *Eterá*, Ἐτερά, *Atará*, Ἀταρά. Segunda esposa de Jerameel, primogénito de Hesrón, de la tribu de Judá, y madre de Onam (1 Cro. 2:26).

ATARDECER

Heb. 6153 *éreb*, עֶרֶב = «crepúsculo, caída de la tarde», que abarca en su conjunto la última parte del

día y el principio de la oscuridad; 5399 *nésheph*, נֶ ֶף = «anochecer». Los judíos, en conformidad con la Ley de Moisés, contaban el día desde el anochecer hasta el anochecer de la jornada siguiente y lo dividían en seis partes desiguales. El Génesis concluye la creación del primer día diciendo: «fue el atardecer y fue la mañana del primer día» (Gn. 1:5) y lo mismo se repite para para el resto de los días de la creación. Los hebreos suponían que el anochecer precedía a la mañana y al mediodía. «Tarde y mañana y a medio día oraré y clamaré; y él oirá mi voz» (Sal. 55:17).

Todas las fiestas del AT que tenían que durar uno o más días enteros se iniciaban al atardecer. Así, el descanso del sábado duraba desde el atardecer de un día hasta el atardecer del día siguiente; la > fiesta del Yom Kipur o día de las expiaciones (Lv. 23:32), que se celebraba en el séptimo mes, se computaba desde el atardecer del noveno día hasta el atardecer del décimo; la festividad de los panes ácimos se celebraba desde el atardecer del día 14 del primer mes hasta el del día 21 (Ex. 12:18). Todavía hoy las comunidades israelitas computan sus fiestas litúrgicas a partir del atardecer.

Tales usos son propios de calendarios antiguos en los cuales el principio del mes se fijaba en el momento en que se iniciaba el novilunio y era visible en el crepúsculo vespertino. Como consecuencia se derivó la práctica de empezar el día con el atardecer. Véase ALBA, AURORA, DÍA, TARDE.

BIBLIOGRAFÍA: J.V. Schiaparelli, *La astronomía en el AT* (Espasa-Calpe, Madrid 1945).

ATARIM

Heb. 871 *Atharim*, אֲתָרִים = «regiones»; Sept. *Athareím*, Ἀθαρε□μ. Región o camino seguido por los israelitas en dirección al > Neguev, donde fueron asaltados por el rey de > Arad (Nm. 21:1).

ATAROT

Heb. 5852 *Ataroth*, עֲטָר ת = «coronas». Sept. *Ataroth*, Ἀταρ□θ. Nombre de varios lugares de Palestina.

1. Ciudad al este del Jordán, construida o reconstruida por los gaditas (Nm. 32:3, 4). Identificada con Khirbetattarus, 31° 36’ N, 35° 42’ E.

2. Ciudad en la frontera entre Efraín y Benjamín (Jos. 16:5; 18:13), también llamada *Ateroth Addar*, עֲטְר ת אַ ָ ר = «las coronas de Adar».

3. *Ateroth beth Yoab*, עֲטְר ת ֵ ית י אָב = «coronas de la casa de Joab». Sept. *Ataroth oiku Ioab*, Ἀταρ□θ ο□κου’Ιω□β. Ciudad fundada por los hijos de Salma (1 Cro. 2:54).

4. 5855 *Ateroth Shophán*, עֲטְר ת פָן = «coronas de Sofán». Sept. *Sophar*, Σοφ□ρ únicamente. Ciudad edificada por los gadaítas cerca de Atarot (Nm. 32:35).

ATAÚD

Heb. 727 *arôn*, אָר ן = «caja, arca». Al haber sido hecho en Egipto para un cuerpo embalsamado, es indudable que el ataúd de José era del tipo de los sarcófagos para momias (Gn. 50:26). Se trata de un cofre mortuorio ornamentado de mayor tamaño que los ataúdes europeos. Véase EMBALSAMAR, SARCÓFAGO.

ATENAS

Gr. 116 *Athenai*, Ἀθ□ναι, plural de *Athene*, Ἀθ□νη, diosa de la sabiduría, a la que se atribuye la

fundación de Atenas.

Ciudad (*polis*, πόλις) principal del Estado del Ática y capital de la cultura y del arte griego. Según la historia mitológica de sus orígenes, la ciudad fue fundada por Cécrope, hijo de la diosa Atenea y de Hefesto, dios herrero. El nombre de Atenea es muy antiguo, no griego, como indica la sílaba final -*nai*, un sufijo propio de una lengua prehelénica.

Según la leyenda, Atenas era gobernada por reyes alrededor del siglo X a.C. Contingentes de jonios procedentes del Peloponeso que huían de los invasores dorios encontraron refugio en la ciudad y lentamente fueron construyendo lo que la antigüedad conocería como Atenas. Al igual que otras ciudades de la antigua Grecia, sustituyó la monarquía por un régimen oligárquico de nobles terratenientes (*eupátridai*, εὐπάτριδαι o bien nacidos), que anualmente elegían unos magistrados llamados *arcontes* (*árkhontes*, ἄρχοντες). Sin embargo, la oligarquía no duró mucho tiempo, ya que su gobierno fue brutal; en una Atenas en la que florecía el comercio y en que la insultante prosperidad de unos pocos era demasiado evidente, el pueblo no podía soportar las arbitrariedades y pronto exigió en medio de ruidosas protestas leyes escritas que regularan la vida social. De ahí el primer código hacia el año 621 a.C., atribuido al semilegendario legislador Dracón, de gran severidad, que aplicaba la pena capital por delitos muy pequeños, como robar un repollo (leyes *draconianas*). Al ser un código escrito podía ser revisado y modificado, como sucedió bajo el mando del arconte eupátrida Solón, que abolió la esclavitud por deudas, creó tribunales integrados por ciudadanos comunes —hasta el momento solo los nobles participaban de la administración de la justicia—, y estimuló la inmigración de artesanos calificados. Solón, además, agrupó a los ciudadanos en cuatro clases según su fortuna, creó un Consejo de cuatrocientos miembros (*Bulé*, Βουλή) e instituyó la Asamblea general de ciudadanos (*Ekklesía*, ’Εκκλησία).

Durante la brillante y prudente administración del tirano Pisístrato las formas de gobierno empezaron a adoptar elementos democráticos. Hipias e Hiparco, hijos de Pisístrato, heredaron el poder de su padre pero fueron más déspotas que él. Hipias, que murió después que su hermano, fue expulsado por una insurrección popular en el 510 a.C. Durante el consiguiente conflicto político, los partidarios de la democracia obtuvieron una victoria total bajo el mando del político Clístenes de Sición alrededor del 502 a.C. Despuntaba una nueva etapa basada en principios democráticos. Clístenes arrinconó el viejo sistema tribal y agrupó al pueblo en diez grupos, sin distinción de rango ni fortuna. Los inicios del gobierno democrático supusieron el más brillante periodo de la historia de Atenas; florecieron el comercio y la agricultura. Más aún, el centro de las artes y la cultura intelectual helenas, hasta entonces ubicado en las ciudades de la costa del Asia Menor, pronto se trasladó a Atenas.

A principios del siglo V a.C. estallaron las guerras médicas. El rey persa Dario I invadió Grecia y su sucesor Jerjes llegó hasta la misma Atenas. Los atenienses lideraron con acierto la resistencia al invasor, a consecuencia de lo cual Atenas se convirtió en el estado más influyente de la Hélade, y constituyeron bajo su autoridad la Liga de Delos para protegerse de los persas. Bajo el mando de Pericles (462-429 a.C.). Atenas conoció su particular «Edad de Oro», también llamada «el Siglo de Pericles». Este se propuso hacer de Atenas la ciudad más bella del mundo. Se construyeron el Partenón, el Erecteion y otros grandes edificios. El teatro griego alcanzó su máxima expresión con las obras trágicas de autores como Esquilo, Sófocles y Eurípides, y el cómico Aristófanes. Tucídides y Heródoto cultivaron la historia y Sócrates la filosofía.

Los atenienses consolidaron el sistema político de la democracia. La constitución se reformó en aras de una mayor democratización interna y contenía cláusulas tales como el pago por los servicios del jurado, lo que permitía a los ciudadanos más pobres formar parte de tal institución.

Los años que siguieron al gobierno de Pericles señalaron la decadencia ateniense, producida por la guerra del Peloponeso y su derrota ante Esparta, la peste que diezmó la ciudad y las rivalidades entre facciones opuestas. Esparta impuso a Atenas el breve gobierno aristocrático de los treinta tiranos (404-403 a.C.), que dio paso a un régimen democrático (378 a.C.), en el que se conoció una nueva época de prosperidad; no obstante, la afluencia de dinero a unas pocas manos causó el desequilibrio social y la pérdida del espíritu cívico. Atenas fue derrotada por los macedonios en 338 a.C y asimilada a su imperio. En el 215 a.C. Roma empezó a interferir en los asuntos de Grecia. Filipo V de Macedonia se alió con Cartago contra Roma, pero los romanos vencieron a las fuerzas macedonias en el 206 a.C. con el apoyo de la Liga Etolia y consiguieron importantes posiciones en Grecia. Roma, apoyada por aliados helenos, derrotó nuevamente a Filipo V en el 197 a.C. en la batalla de Cinoscéfalos, con lo que Macedonia, totalmente sometida, aceptó pactar la paz con Roma y reconocer la independencia de los estados griegos; estos, no obstante, tan solo cambiaron de amo. En un último intento desesperado por liberarse de los nuevos dominadores, los miembros de la Liga Aquea resistieron a las demandas de Roma en el 149 a.C. La nueva guerra concluyó con la destrucción y el saqueo de Corinto a manos de las legiones romanas en el 146 a.C. Las Ligas Etolia y Aquea fueron disueltas y Grecia fue anexionada en su totalidad por Roma como provincia de Macedonia, con un procónsul al frente. Atenas, Esparta y Delfos se convirtieron en ciudades federadas.

Durante los sesenta años posteriores Roma administró Grecia. En el 88 a.C., cuando Mitrídates VI Eupátor, rey del Ponto, inició una campaña para conquistar los territorios controlados por los romanos, halló un gran apoyo en la población griega, que deseaba recuperar su independencia. Las legiones romanas, bajo el mando de Lucio Cornelio Sila, expulsaron a Mitrídates de Grecia y sofocaron la rebelión asaltando y saqueando Atenas en 86 a.C. y Tebas un año después. Roma castigó duramente a las ciudades rebeldes y las campañas realizadas en suelo griego dejaron el centro de Grecia en ruinas. Atenas seguía siendo un foco intelectual y filosófico, pero su comercio prácticamente desapareció. En el 22 a.C. Augusto separó Grecia de Macedonia e hizo de la primera la provincia de Acaya.

Cuando Pablo visitó Atenas, la ciudad estaba totalmente entregada a la idolatría y el nivel cultural había decaído mucho, tanto como su influencia política. Sus ciudadanos, escépticos e irónicos, ya no creaban pensamiento, sino que pasaban el tiempo buscando novedades. Pablo predicó en el > Areópago, mientras esperaba a Silas y a Timoteo, y trató de razonar con los judíos en su sinagoga y a diario en el mercado. Hubo un cierto fruto de todas estas labores (Hch. 17:15-22; 18:1; 1 Ts. 3:1).

BIBLIOGRAFÍA: C.M. Bowra, *La Atenas de Pericles* (Alianza, 1974); J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega* (Iberia, Barcelona 1974); F. Chamoux, *La civilización griega* (Ed. Optima, Barcelona 2000); M.I. Finley, *Los griegos en la antigüedad* (Labor, Barcelona 1985); O. Murray, *Grecia antigua* (Taurus, Madrid 1983).

A. ROPERO

ATEO

Del gr. *átheos*, ἄθεος, de *a*, ἀ «sin», y *theós*, θεός «Dios», es decir, «sin Dios» Según la concepción popular griega, ateo era la persona que negaba los dioses de la ciudad o del estado, aunque afirmara

la realidad de una esencia divina única. Filósofos como Socrátes fueron acusados del delito de ateísmo, literalmente «impiedad», y ajusticiados por ello, pese a sus creencias monoteístas. En los primeros siglos del cristianismo los paganos llamaron ateos a los cristianos en el sentido de «impíos», por su negativa a rendir honores a las imágenes de los dioses estatales.

En el AT no se constata el problema del ateísmo, que se considera una necedad: «Dijo el necio en su corazón: No hay Dios» (Sal. 14:1; 53:1). Pero que no se diera una reflexión teórica sobre el ateísmo no significa que los israelitas no conocieran o no les preocupara la imagen de lo que hoy llamamos «ateo práctico». Para el hebreo el problema fundamental no es tanto conocer la existencia de Dios, de la que en términos generales no se duda, sino creer en su presencia como Dios vivo al lado y dentro de la historia humana. Eso es precisamente lo que hacen los impíos y lo que los convierte en ateos en la práctica. Los escritos proféticos denuncian con frecuencia a los que oprimen a los inocentes en la misma comunidad de Israel en base a que «Dios no ve», «no se preocupa», «no hace justicia», «no interviene en favor de los oprimidos» (cf. Is. 5:18-20; 29:15; 66:5; Jer. 5:11-13; 14:12-18; Ez. 8:7-12; 9:9; Sof. 1:12). De modo que el ateísmo al que hace referencia el AT no se limita a negar simplemente la existencia de Dios, sino que lleva a término algo tan serio y tan grave como no reconocer al Dios vivo presente en la vida y en la historia de los hombres. Por eso, la mera creencia en Dios, a menudo materializada en la > idolatría, no libra al tal creyente del estigma de impiedad, falta grave consistente en la negación del cuidado providente de Dios para con todas sus criaturas.

En el NT solo en una ocasión aparece la palabra «ateo», «sin Dios» (Ef. 2:12), pero con un significado muy distinto al actual. San Pablo compara la situación religiosa de los cristianos procedentes del judaísmo con la de los cristianos procedentes del paganismo, y afirma que estos últimos carecían de la experiencia.del Dios vivo y verdadero de Israel, en este sentido estaban «sin Dios en el mundo», es decir, sin experiencia del Dios único, pues de cultos a innumerables dioses es de lo que menos carecía el mundo antiguo. Pero el cristianismo añade una precisión más al concepto de ateísmo: negar la realidad de Cristo es situarse en el camino de la perdición (cf. Jn. 3:15.36; 5:24; 6:40-47; 17:3), de la ignorancia del Dios verdadero: «Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Lc. 10:22). Negar a Cristo es lo mismo que negar a Dios, algo que es propio del > Anticristo (Jn. 5:23; 1 Jn. 2:22). Por eso el NT exige no solo fe en Dios, sino también en Cristo (Jn. 3:15, 18, 36; 6:35, 40; Ro. 9:33; 10:1; Flp. 1:29). Por otra parte, las malas obras de los creyentes niegan la fe teóricamente aceptada (cf. Tit 1:16).

BIBLIOGRAFÍA: H. De Lubac, *Ateísmo y sentido del hombre* (Madrid 1969); I. Loew y G.M. Cottier, *Dinamismo de la fe y ateísmo* (Barcelona 1964); A. Marangon, “Ateo”, en *DTB* (Herder 1985); M. Riquet, *El cristiano frente al ateísmo* (Bilbao 1950); J.J. Sánchez, “Ateísmo”, en *DC*, 112-123.

A. ROPERO

ATER

Heb. 333 *Ater*, אָטֵר = «lisiado»; Sept. *Ater*, Ἀτ?ρ v. *Atter*, Ἀττ?ρ. Nombre de tres personajes del AT.

1. Descendiente de > Ezequías, cuya familia, en número de 98, regresó de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:16; Neh. 7:21).

2. Cabeza de una familia de porteros del Templo, que regresó a Jerusalén al mismo tiempo que el anterior (Esd. 2:42; Neh. 7:45).

3. Uno de los israelitas principales que subscribió la renovación de la alianza con Dios (Neh. 10:17).

ATLAI

Heb. 6270 *Athlay*, עַתְלַי = «oprimido»; Sept. *Othalí*, ’Οθαλ□ v. *Thalí*, Θαλ□, *Thaleím*, Θαλε□μ. Uno de los descendientes de > Bebai, obligado a separarse de la mujer extranjera con la había contraído matrimonio al regresar de Babilonia (Esd. 10:28).

ATRIO

Heb. 2691 *jatser*, חָצֵר = «patio, recinto» *encerrado* por una cerca o *rodeado* de paredes; gr. 833 *aulé*, α□λ□ = «patio» *abierto* al cielo; lat. *atrium*. Espacio descubierto, y por lo común cercado de pórticos, que hay en algunos edificios oficiales, como palacios o templos; particularmente designa el patio interior de las casas romanas, que comunica con las habitaciones.

El atrio, *jatser*, חָצֵר, aparece por vez primera en relación con el > Tabernáculo (Ex. 27; 35:17-18; 38; Nm. 3:26, 36, etc.). En el espacio ocupado por el Templo de Salomón había dos patios llamados atrios: uno, el interior, donde se encontraba una gran piscina denominada «mar de bronce», que servía para las purificaciones rituales (1 R. 6:36); otro, el grande, en el cual se encontraban el Templo y el palacio de Salomón (1 R. 7:12).

El Templo de la época de Jesús, o sea, el herodiano, edificado por > Herodes el Grande, conservó la estructura salomónica, pero alcanzó una altura mayor y unas edificaciones añadidas considerables. Se amplió la doble explanada que lo rodeaba para que tuviese tres nuevos atrios. El del exterior era accesible a todos, por lo cual era llamado «atrio de los gentiles», construido en piedra, y contaba con inscripciones en griego y latín que amenazaban con la pena capital a quien traspasase los límites reservados a los paganos. Dos de ellas han sido recuperadas. Sus lados oriental y meridional estaban cubiertos por suntuosos pórticos, a los que se daba el nombre de «Pórtico de Salomón» y «Pórtico Real» (Jn. 10:23; Hch. 3:11; 5:12).

El atrio interior, rodeado de fuertes muros, estaba reservado a los judíos. Se dividía en «atrio de las mujeres» y «atrio de los israelitas». Más allá se encontraba «el atrio de los sacerdotes» y en él el altar de los holocaustos.

Mateo dice que Jesús fue llevado por los soldados al «pretorio», *praitorion*, πραιτ□ριον (Mt. 27:27), referencia al *praetorium*, o residencia del procurador romano en Jerusalén, que era el palacio construido por Herodes, o la torre Antonia. Marcos añade que se trataba del «atrio», *aulé*, α□λ□, que es el Pretorio, *hó estin praitorion*, □ □στιν πραιτ□ριον; Vulg. *atrium praetorii* (Mc. 15:16), según su costumbre de incluir frases explicativas. Se emplea el mismo término para describir el «patio» interior y cuadrangular del palacio del sumo sacerdote, donde Pedro se sentó alrededor del fuego (Lc. 22:55). El mismo sentido tiene en Mt. 26:69 y Mc. 14:66.

Otra acepción, aplicada a la ganadería, es «redil», como en Jn. 10:1,16, en cuanto cercado para las ovejas. Al atrio, *aulé*, α□λ□, se accedía desde la calle por una entrada o vestíbulo, *proaulion*, προα□λιον: «salió afuera a la entrada» (Mc. 14:68), por medio de un portalón, *pylón*, πυλ□ν (Mt. 26:71), o puerta, *thyra*, θ□ρα (Jn. 18:16; Hch. 12:13). Véase CASA, PATIO, PÓRTICO, PRETORIO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *El templo, su ministerio y servicios en tiempo de Cristo* (CLIE 1990).

AUGURIO

Heb. 5172 *najash*, נחשׁ, prop. «sisear, susurrar», empleado para describir sortilegios y adivinaciones. Véase ADIVINACIÓN, AGORERO.

AUGUSTA

Gr. 4686 *speîra Sebasté*, σπεῖρα Σεβαστή, «cohorte augusta». Cuerpo imperial de la guardia romana a cuya custodia fue entregado Pablo en su viaje a Roma: «Cuando se determinó que habíamos de navegar a Italia, entregaron a Pablo y a algunos otros presos a un centurión llamado Julio, de la compañía Augusta» (Hch. 27:1). Véase COHORTE, EJÉRCITO.

AUGUSTO

Gr. 828 *Aúgustos*, Αὔγουστος, del lat. *Augustus*, «venerable». Título imperial dado a Cayo Julio César Octavio, el primero y más importante emperador romano (63 a.C. al 14 d.C.), hijo de Cayo Octavio y Atia, sobrino de Julio César, el cual lo adoptó y nombró heredero. Bajo su reinado nació Jesús (Lc. 2:1).

Miembro del llamado Segundo Triunvirato junto con Marco Antonio y Lépido, quedó al mando de la parte occidental del Imperio romano, mientras que Marco Antonio ejercía su autoridad en la oriental. Ambos eran demasiado ambiciosos para compartir el poder y se enfrentaron en Accio en el año 31 a.C. Octavio se alzó con la victoria. A partir de entonces reinó en solitario. Cuatro años después, el 16 de enero del 27 a.C., el Senado le otorgó el título de *Augustus*, «venerable», con lo que se convirtió en un verdadero soberano absoluto, ya que detentaba los poderes políticos, judiciales y religiosos, si bien su mandato había de ratificarse cada diez años. Sus sucesores tomaron el nombre o título de *Augustus*, pero raramente los escritores latinos les dieron ese tratamiento. En la parte oriental del Imperio, el título griego equivalente, *Sebastós*, Σεβαστός, parece haber sido más común. Después de Diocleciano, el título de *Augustus* fue dado a dos de sus herederos, y el de *César*, a dos de sus colaboradores.

Los contemporáneos de Octavio no conocían límites a sus deseos de ensalzarle. Le agradecían principalmente el establecimiento de la paz interior después de cien años de guerras civiles. En la poesía y en el arte Augusto fue saludado como el iniciador de la «Edad de Oro». Así decía el poeta Virgilio: «Este es el hombre, este es el siempre prometido, Augusto, el vástago celestial, fundador del tiempo final». Al mismo tiempo fue confirmado como *Imperator*, o sea, jefe del ejército, y *Princeps*, «el principal».

Después de la derrota de Marco Antonio, que había sido apoyado por > Herodes, Augusto empezó a tener relación con Palestina. En contra de todo lo esperado, trató bondadosamente a Herodes, lo confirmó como rey, y añadió Samaria y Gádara a sus dominios. Herodes ofreció una lealtad sin límites a Augusto y erigió en su honor un templo de mármol blanco en Cesarea de Filipos.

Augusto demostró gran interés en reformar la sociedad romana, resucitando la antigua moral republicana y dictando leyes con este fin, en epecial sobre el matrimonio y contra el adulterio y el libertinaje. Asimismo puso un gran empeño en revivir la fe religiosa, restaurando lo más sagrado del culto romano tradicional. Reedificó antiguos templos, construyó otros nuevos y patrocinó la celebración de los juegos seculares.

Después de su muerte, el Senado lo divinizó, llegando a ser su culto a partir de entonces el vínculo

religioso de todo el Imperio. Le sucedió > Tiberio, casado con su hija Julia y a quien había adoptado pocos años antes de morir. Véase OCTAVIO, QUIRINO, ROMA, TIBERIO.

BIBLIOGRAFÍA: K. Bringmann, *Augusto* (Herder 2008); A. Everitt, *Augusto: el primer emperador* (Ariel, Barcelona 2008); P. Grimal, *El Imperio romano* (Crítica, Barcelona 2001); P. Petit, *La paz romana* (Labor, Barcelona 1969); C.G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974).

A. ROPERO

AURORA

Heb. 4891 *mishjar*, מִ ְ חָר = «alba, aurora»: «Desde el seno de la aurora tienes tú el rocío de la juventud» (Sal. 110:3); 5051 *nogaj*, נֹגַ = «brillo, resplandor»: «la senda de los justos es como la luz de la aurora» (Pr. 4:18); 7836 *shajar*, חר = «amanecer»; gr. 395 *anatolé*, ἀνατολή = «alborada».

Parte del día marcada por la luz sonrosada que precede inmediatamente a la salida del sol. Su resplandor está lleno de promesas en cuanto apertura de una nueva jornada y ha sido utilizada metafóricamente para refererirse a la venida del > Mesías: «Para vosotros, los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia» (Mal. 4:2); «¡Levántate! ¡Resplandece! Porque ha llegado tu luz, y la gloria de Yahvé ha resplandecido sobre ti» (Is. 60:1-3, cf. 2 Cor 4:6). Véase ALBA, ATARDECER, DÍA, MESÍAS.

AUTORIDAD

Heb. 8323 *sharar*, רר = «tener dominio»; 8633 *tóqeph*, קֶף = «autoridad, poder»: «Ester hija de Abihail y Mardoqueo el judío, suscribieron con plena autoridad», o «con pleno poder» (Est 9:29); gr. 1849 *exousía*, ἐξουσία = «autoridad, potestad».

Potestad inherente o delegada de dirigir u ordenar. En el AT hallamos primero la autoridad de Dios dada a Adán para el dominio del mundo (Gn. 1:28; Sal. 8:4-8; Heb. 2:6-8); después esta autoridad pasa a Noé (Gn. 9:2-6) en gobierno, y más tarde a los patriarcas. Los cabezas de familia, las cabezas de tribus, ejercen la autoridad. Surgen también los líderes especialmente llamados por Dios en momentos de crisis, como Moisés, Josué, los jueces. La autoridad se institucionaliza en Israel con el sacerdocio (cf. Dt. 17:8-13), aunque había instancias inferiores, como la del consejo de ancianos de las ciudades. Más tarde, en el régimen monárquico, la autoridad divina es delegada en el rey (1 Sam. 10:1; 12:1, 13), que es un tipo del Mesías, el Rey que Dios ha de imponer sobre esta Tierra (Is. 9:6, 7).

Después de la Resurrección, el Señor Jesús afirma claramente que le es dada toda potestad (Mt. 28:18). Su autoridad se había evidenciado en su enseñanza (Mt. 7:29; Mc. 1:22, 27; Lc. 4:32), en su dominio sobre los elementos naturales (Mc. 1:23-27; 4:35-41), las enfermadades (Mt. 9:8), los demonios (Mc. Mr 1:27; Lc 4:36) y moralmente, en su poder de perdonar los pecados (Mt. 9:6; Mc. 2:1-12; Lc. 5:24). Es la autoridad que él delega en sus discípulos (Mt 10:1; Mc, 3:15; 6:7).

Para san Pablo toda la autoridad pertenece a Dios y ha sido dada por él como un instrumento necesario de gobierno (Ro. 13:1,2), por lo que ordena que todos los cristianos se sujeten a las autoridades y magistrados (Ro. 13:1, 2; Tit. 3:1; cf. 1 Pd. 3:22) por causa de la conciencia, no por temor (Ro. 13:5), con la limitación expresa de posible conflicto entre los mandatos divinos y humanos, en cuyo caso el creyente se halla sujeto a obedecer a Dios antes que a los hombres (Hch. 4:18-20). Esto no puede nunca justificar la rebelión contra la autoridad ni la violencia (cf. Ro. 13:2; 1 P. 3:8-17). Llegará el día del Reino directo del Señor Jesús sobre la tierra (Ap. 10:10; 1 Cor.

15:24).

En el seno de la Iglesia ha de ejercerse en el temor del Señor (cf. 2 Cor. 10:18; 13:10; Tit. 2:15; 1 Cor. 11:10), nunca al modo de los gentiles (Lc. 22:25), sino según el ejemplo del Señor, sirviendo a los demás (Mt. 20:25-28). Desde la muerte de los apóstoles el creyente tiene como autoridad suprema al propio Dios que se expresa a través de su Palabra inspirada (Hch. 20:32; 1 P. 1:13-21; Jn. 20:31). Véase BIBLIA, GOBERNANTE, MAGISTRADO, PODER.

AVA

Heb. 5755 *Awwá*, עַוָּא = «ruina»; Sept. *Auá*, Ἀουά (2 R. 17:24), también *Iwwah*, עִוָּה; Sept. *Auá*, Ἀουά (2 R. 18:34; 19:13); en Is. 37:13 se une con la palabra anterior: *Anaeggugaué*, Ἀναεγγουγαυά v. *Anagugaué* Ἀναγουγαυά.

Capital de un pequeño estado conquistado por los asirios, de donde el rey Sargón llevó colonos a Samaria para repoblar Israel (2 R. 17:24).

AVARICIA

Heb. 1215 *betsa*, צע = «pillar», por extensión «ganar», gral. de forma injusta; gr. 4124 *pleonexía*, πλεονεξία, lit. «deseo de tener más, codicia, avaricia».

La avaricia y su sinónimo > codicia consisten en un apego desordenado a las riquezas. El término *betsa* indica tanto «latrocinio» o «rapiña» como «ganancia ilícita», cosas aborrecibles (Ex. 18:21). En el gr. del NT hallamos las expresiones «amigo del dinero», «codicioso» o «ávido de ganancias sórdidas». A los cristianos se les ordena: «Sean vuestras costumbres sin avaricia (*aphilárgyros ho tropos*, ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος)» (Heb. 13:5), porque tal amor es la raíz de todos los males (1 Ti. 6:10).

La avaricia es un vicio que daña al hombre y le impide usar correctamente los bienes que posee (Prov. 15:16), lo hace insensato y duro para con sus semejantes (1 S. 25:11), lo hace esclavo del dinero (Prov. 30:8-9; Mt. 16:26), y lo arrastra a la idolatría, apartándolo del cumplimiento de sus deberes para con Dios y para con el prójimo (Ef. 5:5; Mt. 6:24; Lc. 16:13).

El avaro vive atormentado por el deseo de aumentar sus riquezas (Prov. 27:20; Is. 56:11) y se apodera injustamente de lo ajeno, dejándose corromper en la administración pública; es traidor a los suyos, opresor de los débiles, y escatima la paga a los subalternos y jornaleros (Ex. 18:21; 1 S. 8:3; Sal. 15:5; Prov. 22:7; Ez. 18:12-13; 22:12-13; 30:14; Am. 8:4-6; Stg. 5:1-5).

En el AT Dios condena severamente a cuantos se dejan ganar por el afán de lucro (1 S. 8:3) afanándose codiciosamente por juntar «casa con casa, y anexionarse campo a campo, hasta acaparárselo todo» (Is. 5:8; Jer. 6:13; Ez. 22:12, etc.). Amonesta a no poner el corazón en el oro (Job 31:24), pues «el que ama el oro no se verá justificado» (Ecclo. 31:5). El hombre piadoso debe pedir a Dios que preserve su corazón de la ganancia indebida (Sal. 119:36) porque hay gran peligro de injusticia en las riquezas, y «el que anda tras el lucro, se extraviará en él» (Ecclo. 31:5); quien se entregue a la codicia perderá la vida (Prov. 1:19), mientras que el que rehuye ganancias fraudulentas morará en las alturas (Is. 33:15). «Bienaventurado el rico que no se fue tras ganancia injusta» (Eclo. 31:8).

En el NT Cristo fustiga en particular la avaricia de los fariseos con palabras duras (Lc. 16:14), pero también la de la sociedad en general. Quien atesora para sí y no se enriquece en Dios es un

insensato (Lc. 12:16,21). Jesucristo previene contra el afán de amontonar tesoros materiales en la tierra, porque se pueden perder o incluso carecer de utilidad si Dios pone fin inesperadamente a la vida del avaro (Lc. 12, 16-21). Por el contrario, es más sensato guardar tesoros espirituales en el Cielo, «donde no hay polilla ni herrumbre ni ladrones» (Mc. 6:19-20). El motivo principal es teológico, ya que «donde está tu tesoro allá estará tu corazón» (Mt. 6:21), y «no se puede servir a dos señores, a Dios y al dinero» (Mt 6:24), pues el uno acabará absorbiendo al otro. Como colofón de la enseñanza del NT, Pablo escribe que «ni los ladrones ni los avaros heredarán el Reino de Dios» (1 Cor. 6:10; Ef. 4:19), pues la avaricia es una especie de idolatría (Col. 3:5).

El ministro del Evangelio debe pone un cuidado especial en mantener toda sombra de codicia alejada de su vida. Ha de ser «no contencioso ni amante del dinero» (1 Ti. 3:3; 1 Ts. 2:5), «ni ávido de ganancias deshonestas» (Tit. 1:7). Ha de apacentar el rebaño de Dios «no por ganancias deshonestas, sino de corazón» (1 P. 5:2), al contrario de los falsos profetas y maestros, que «por avaricia harán mercadería de vosotros con palabras fingidas» (2 P. 2:3).

Las riquezas no son malas en sí mismas. Se puede disfrutar de ellas con moderación cuando son resultado del trabajo y de la bendición de Dios; pero en ambos casos su finalidad es el compartirlas generosa y amorosamente con el prójimo (Ef. 4:28) practicando la beneficencia y la munificencia. De ese modo, el creyente se enriquece de buenas obras para el Cielo, «atesorando para sí buen fundamento» para la vida verdadera (1 Ti. 6:17-19). Véase CODICIA, POBREZA, RIQUEZA

AVECILLA

Heb. 6833 *tsippor*, ר צִ = «pajarito, gorrión, avecilla»; gr. *órneon*, ?ρνεον. Ave pequeña, sin especificar su tipo, sacrificada en los ritos para la purificación de un > leproso. Se presentaban dos, de las cuales una se sacrificaba en un vaso de barro sobre aguas corrientes; su sangre se rociaba sobre la otra, que era soltada en el campo (Lv. 1:14-17; 5:7-10; 14:4-7). Véase AVES, GORRIÓN.

AVELLANO

Heb. 3869 *lûz*, ז ל, de etimología dudosa; Sept. *karúinon*, καρ??νον; Vulg. *tamygdalinus*. Uno de los árboles cuyas ramas fueron utilizadas por Jacob en sus esfuerzos por influir en el color de las ovejas que nacían en el rebaño de Labán: «Jacob tomó varas verdes de álamo, de avellano y de castaño, y descortezó en ellas mondaduras blancas, descubriendo la parte blanca de las varas» (Gn. 30:37). La traducción es particularmente difícil en este caso. Algunos eruditos piensan que se trataba de un árbol cuyo nombre científico es *Storax officinalis* y que crece abundantemente en Oriente Medio. De buena madera y muy frondoso, con hojas que tienen un color plateado en uno de sus lados y fruto no comestible, era tambien utilizado para plantar bosques con fines idolátricos. Véase ALMENDRO.

A. CABEZÓN MARTÍN

AVÉN

Heb. 206 *awén.*, אָוֶן = «nada», de ahí iniquidad, esp. «idolatría». Nombre dado a tres lugares en virtud de sus practicas idolátricas.

1. Sept. *On*, ʼΩν. Valle, *biqeah*, קְעָה . ., de la Siria damascena mencionada por el profeta Amós: «Romperé los cerrojos de Damasco, exterminaré a los habitantes del valle de Avén y al que porta el cetro en Bet-edén» (1:5). Generalmente se supone que se refiere a > Baalbek, o «valle de Baal», donde se encontraba un templo mangnífico dedicado al Sol.

2. Sept. *Heliúpolis*, Ἡλιούπολις. Ciudad de Egipto llamada > On o Heliópolis. El profeta Ezequiel la llama Avén como una señal de desprecio, en vista de la abundancia de ídolos que tenía (Ez. 30:17).

3. Sept. *On*, Ὤν. Designación despectiva utilizada por el profeta Oseas para referirse a > Bet-el (Os. 10:8), a la que también llama > Bet-avén (Os. 4:15). Véase HELIOPÓLIS, ON.

AVENA

Heb. 3698 *kussémeth*, מֶת, de la raíz *ksm*, כסם = «trasquilar, recortar», por su apariencia hirsuta, como recién cortada. En Is. 28:25; y Ez. 4:9 los traductores dudan entre «avena», «cebada» o «centeno», aunque sin duda se trata de este último cereal.

Planta herbácea (*Avena sativa*), perteneciente a las gramíneas, que se halla extendida por casi todo el mundo, utilizada como alimento humano y sobre todo como forraje para los animales. Se conocen 6.000 variedades en la actualidad. Entre los cereales solo la superan en importancia el maíz, el arroz y el trigo. Sus tallos pueden alcanzar un metro de altura o más, con cañas huecas y nudosas, hojas en forma de vaina, lineales, puntiguadas y ásperas en extremo. Sus flores, reunidas en pares, constituyen espigas en panículo que, a su vez, forman una erguida mazorca terminal. Es menos resistente al frío que la cebada y el trigo, y también muy sensible a la sequía.

La avena se conoce desde el período Neolítico y se cree que su centro de origen debió de ser el Cercano Oriente. Se han encontrado granos de este cereal en excavaciones arqueológicas de Egipto, aunque no se sabe si es nativo de este país o importado. Sus granos son ricos en vitaminas B y C, almidón, proteínas y grasa vegetal. Véase CEBADA, CENTENO.

AVENTADOR

Heb. 2219 *zarah*, זרה = «lanzar, aventar»; gr. 4425 *ptýon*, πτύον = «bieldo».

Instrumento agrícola utilizado para aventar los cereales. Puede ser una pala ancha o una horquilla de madera, también llamada bieldo, compuesta por un palo largo rematado en varios palos pequeños en forma de dientes largos para arrojar al aire el grano y la paja previamente trillados. Con esta operación el viento esparce la paja, más volatil, y la separa del grano, más pesado, que cae al suelo de la era formando montones compactos que facilitan su recogida (Is. 30:24; Jer. 4:11). Solo una vez se utiliza el término *shelosh qilleshón*, ן קְ לְ, «horquilla» o aventador de tres púas, traducido también «tridente» (1 Sam. 13:21).

Generalmente se aprovecha la brisa de las tardes para realizar esta operación (cf. Rut 3:2), cuya imagen es utilizada por el salmista: «No así los malos: sino como el tamo que arrebata el viento» (Sal. 1:4). En otros pasajes el aventador se utiliza simbólicamente para describir los juicios de Dios (cf. Is. 41:16; Jer. 15:7; 51:2). El tamo, que es la parte más desmenuzada y polvorienta de la paja, se quema, a lo que hace referencia Juan el Bautista: «Su aventador en su mano está y aventará su era: y allegará su trigo en el alfolí y quemará la paja en fuego que nunca se apagará» (Mat. 3:1 Luc. 3:17). Véase ERA, JUICIO, SIEGA, TRILLAR.

AVEOS

Heb. 5761 solo en pl. *Awwim*, עַ ים, gentilicio de Ava. Nombre de dos tribus.

1. Sept. *Euaîoi*, Εὐαῖοι. Pueblo cananeo que originalmente ocupaba la parte sur del territorio

palestino a lo largo de la costa mediterránea, ocupada posteriormente por los caftoreos o filisteos (Dt. 2:23). Por lo general se les considera una rama de los > heveos, pueblo descendiente de Canaán (Gn. 10:17). El territorio de los aveos es mencionado en Jos. 13:3 junto a cinco estados filisteos, de lo que se podría concluir que no estaban incluidos en ellos y que su expulsión fue causada por una previa invasión filistea, anterior a la fundación de las citadas cinco localidades. Su territorio comenzaba en Gaza y se extendía hasta el > «río de Egipto» (Dt. 2:23). Según algunos autores, los aveos eran los aborígenes de la Palestina antigua. Véase AVIM.

2. Sept. *Euaîoi*, ’Ευαῖοι. Designación original de los colonos trasladados desde Ava hasta Samaria por el rey asirio Salmanasar. Sus dioses reciben el nombre de > Nibjaz y > Tartac, a los cuales levantaron lugares de culto tan pronto se asentaron en las antiguas ciudades de israelitas (2 R. 17:31). Véase AVA.

AVES

Heb. 5775 *oph*, עף = «cubierta con plumas o alas»; gr. 4071 *ptenón*, πτηνόν = «animal que vuela».

En todos los tiempos la ornitología palestina ha tenido que ser abundante. Hoy día se cuentan alrededor de 350 especies de pájaros en cuyo número destacan las rapaces por su variedad y cantidad. Ello se explica por la situación geográfica de Palestina y su configuración. En efecto, se encuentra en la ruta de las aves migratorias que se desplazan entre Europa y África. Ofrece una estancia agradable a los pájaros del norte durante el invierno y a los del sur en verano.

Ciertas aves más tropicales viven en el clima del valle del Jordán, donde varias especies de la montaña van a invernar. Cada región tiene sus huéspedes particulares.

La clasificación hebrea antigua de las aves era «funcional», incluía a todo animal volador. En el AT se ofrecen dos listas de aves impuras, cuya ingesta estaba prohibida: el > águila, el > quebrantahuesos, el > azor, el > gallinazo, el > milano, los > cuervos, el > avestruz, la > lechuza, la > gaviota, el > gavilán, el > búho, el > somormujo, el > ibis, el > calamón, el > pelícano, el > buitre, la > cigüeña, la > garza, la > abubilla y el > murciélago (Lv. 13:20; Dt. 14:12-18). Tan solo las > palomas y las > tórtolas podían ser ofrecidas en sacrificio (Lv. 1:4; 15:14,29) e inmoladas según una reglamentación especial (Lv. 1:14-17; 5:8). Para la purificación de la > lepra se utilizaban, sin embargo, aves cuya especie no está precisada (Lv. 14:4,49).

Los textos bíblicos abundan en alusiones a las costumbres de las aves y su vuelo (Prov. 26:2; Ecl. 10:20; Ex. 16:2; Os. 9:11), a su comida (Gn. 40:17; Mt. 13:4; Mc. 4:4; Lc. 8:5), a su canto (Sal. 104:12; Ecl. 12:4; Cant. 2:12) y, sobre todo, a su rapacidad (Gn. 15:11; 40:19; 1 Sam. 17:44; 2 Sam. 21:10; Sal. 79:2). Yahvé las utiliza con frecuencia para ejecutar sus juicios contra los infieles de su pueblo o contra los enemigos de Israel (Dt. 28:26; 1 R. 14:11; Ex. 18:6; Jer. 7:22; 15:3; 16:4; Ez. 29:29:5; 32:4; Ap. 19:17-21). De Salomón se dice que disertó con sabiduría acerca de los animales y de las aves (1 R. 4:33).

En el NT Jesús recurre frecuentemente a las aves como imágenes de verdades espirituales fácilmente comprensibles para sus oyentes. En la parábola del sembrador las aves que devoraban la simiente al lado del camino alude a la costumbre de los pájaros de alimentarse de todo lo que encuentran útil por el suelo (Mt. 13:4, 19). En la parábola de la semilla de mostaza el Reino de los Cielos deviene en un gran árbol con raíces en la tierra, bajo cuya protección hallan refugio las aves (Mt. 13:31, 32). Por otra parte, las aves son puestas como ejemplo de la providencia divina:

«Considerad los cuervos, que ni siembran, ni siegan, ni tienen almacenes ni graneros; y Dios los alimenta. Cuánto más valéis vosotros que las aves» (Lc. 12:24; cf. Sal. 147:9). Precisamente los «cuervos», animales carroñeros por excelencia, se presentan en la Escritura como instrumentos en las manos de Dios, que realzan su poder para cambiar el curso de la naturaleza (cf. 1 R. 17:4, 6). Véase ANIMALES.

BIBLIOGRAFÍA: A. Parmelee, *All the Birds of the Bible* (Lutterworth Press, Londres 1960); G. Stratton-Porter, *Birds of the Bible* (Jennings and Graham, Nueva York 1909).

A. CABEZÓN MARTÍN

AVESTA

Término con que se designa el conjunto de los libros sagrados de los antiguos persas. Está constituido por textos y autores diversos y fue recopilado de forma definitiva en la Persia del rey Sapor (310-379 a.C.). Según la tradición irania, el protector de Zarathustra (gr. Zoroastro), Kavi Cistaspa, ordenó que el Avesta fuera escrito en caracteres de oro y que se incorporara al tesoro real. En la época de Alejandro fue traducido al griego. Después de varias compilaciones, se perdió parte de su material, de modo que el Avesta actual solo contiene una parte de su volumen original.

Estaba formado por *gathas* o cánticos, textos métricos determinados por el *yasna*, y cuyo lenguaje estaba directamente relacionado con los primeros > aqueménidas. El nuevo Avesta se compuso por los *yasna*, con textos divididos en 70 capítulos y recitados en el sacrificio del *haoma*: los *visparad*, dividido en 24 capítulos. La *vendidad* o ley contra los demonios es el único libro que conserva completa la religión original.

Se cree que las creencias contenidas en el Avesta, o para expresarnos con mayor exactitud, la religión mazdea de Zoroastro, influyó en las creencias judías a raíz de su contacto forzoso durante la deportación de Babilonia. Se sabe que los judíos consideraban al > aqueménida Ciro el Grande un enviado de Dios, escogido por Yahvé para otorgarles la liberación (Is. 44:22-45; 7; Is. 45:3, 6), y es de suponer que estaban al tanto de las creencias del monarca y de su reino. Tras el exilio aparecen en el judaísmo desarrollos doctrinales en gran parte coincidentes con el mazdeísmo antiguo no mencionados en los libros más antiguos de la Biblia, o tan solo esbozados. Como ejemplos probables pueden citarse la insistencia en la responsabilidad individual, la concepción universalista de la historia concebida como lucha total entre el bien y el mal, el desarrollo de la demonología y la angeología en los libros apócrifos y canónicos, y la insistencia en la inmortalidad del alma y la resurrección futura, de que tan poco se habla en los tiempos preexílicos. Véase PERSIA.

BIBLIOGRAFÍA: *El Avesta*. Trad. y notas por Juan B. Bergua (Ediciones Ibéricas, Madrid 1992).

A. ROPERO

AVESTRUZ

Heb. 8464 *bath hayyaanah*, ת הַ־עֲנָה־ (Lv 11:16; Dt. 14:15); 3284 *yaanah*, יַעֲנָה (Job 30:29; Is. 13:21; 34:13; 43:20; Jer. 50:39; Lam. 4:3; Miq. 1:8); 5133 *renanah*, רְנָנָה (Job 39:13) 3283 *yaén*, יָעֵן (Lm 4:3); 5133 *notsah*, נ צָה (Job 39:13). Ave de la familia de las corredoras (*Struzzo Camelius*), de notable antigüedad; pertenece a la subclase *ratida* que comprende aves de gran tamaño que no pueden volar sino en recorridos muy cortos; en el caso del avestruz su incapacidad para volar se ve compensada con su gran velocidad, que puede superar la del caballo. Su hábitat natural fue el Medio Oriente y todo el continente africano, preferentemente en lugares desiertos (Is. 13:21; 34:13; 43:20;

Jer. 50:39; Lam. 4:3).

Aparece en la Biblia como un animal clasificado entre las aves impuras de la ley levítica (Lv 11:16; Dt. 14:15). Sus hábitos son descritos en el libro de Job, que presenta un cuadro negativo de este animal: «Desampara en la tierra sus huevos, y sobre el polvo los calienta, y olvida que el pie los puede pisar, y que puede quebrarlos la bestia del campo. Se endurece para con sus hijos, como si no fuesen suyos, no temiendo que su trabajo haya sido en vano; porque le privó Dios de sabiduría, y no le dio inteligencia» (39:13-17); valoración propia de los pueblos árabes, que todavía hoy usan como refrán el ser «estúpido como un avestruz». Opinión idéntica es la Jeremías cuando, a modo de comparación, dice: «Aun los chacales dan la teta, y amamantan a sus cachorros; la hija de mi pueblo es cruel como los avestruces en el desierto» (Lam. 4:3). Estas opiniones se basan en la observación del comportamiento del animal que parece abandonar sus huevos en la arena, aunque bien cubiertos, calientes de día por el sol y de noche por los padres, que se sientan sobre ellos. Otros huevos son dejados sin protección para que cuando los nuevos avestruces salgan de los suyos tengan alimento. La aparente indiferencia de los avestruces hacia los suyos se debe a que suelen darse a la fuga cuando se acercan cazadores, abandonando el nido, pero se trata de una medida elusiva; llegado el caso, el avestruz puede enfrentar al agresor y hacerle mucho daño. Se sabe que de una coz puede matar a un león.

El avestruz llega a medir hasta 2,5 m de altura. El plumaje de la hembra es gris, el del macho, negro; viven en grupos y son muy numerosos en las sabanas del sur de África. El promedio de huevos de la hembra es de unos ocho, todos puestos el mismo día; son de color blanco y tan grandes que pesan alrededor de 1.6 kg; cada uno de ellos equivale a 20 de gallina aprox. La incubación dura unas seis semanas.

En el pasado vivía en el Mediterráneo Oriental, la región comprendida entre los desiertos de Siria y Arabia, que incluía además el Neguev y el desierto del Sinaí. La última evidencia indicadora de la presencia de este animal en Jordania y el Neguev se obtuvo a principios del s. XX. El avestruz se extinguió de la región después de 1940 debido a la caza y a la colección de sus huevos.

A. CABEZÓN MARTÍN

AVISPA

Heb. 6880 *tsirah*, צִרְעָה (Ex 23:28; Dt. 7:20; Jos. 24:12); Sept. *sphex* σφῆξ; Vulg. *crabro*. Especie de abeja silvestre (*Vespa crabro*) de mayor tamaño que la conocida en Europa. Muy común en Palestina, supuesto instrumento de Dios para hostigar a los moradores de Canaán debido a sus dolorosas picaduras (Ex. 23:28; Dt. 7:20; Jos. 24:12; cf. Sab. 12:8). Al no disponer de más detalles sobre el particular se han propuesto varias interpretaciones a estos pasajes: a) Que se trató de un fenómeno natural, en forma de plaga; b) Que son expresiones simbólicas referidas a invasiones previas hechas por los egipcios en Canaán, ya que la avispa era símbolo de los faraones, y como tal aparecen en los jeroglíficos egipcios formando parte de los títulos del faraón; c) Que señala el temor, el desánimo, el cansancio —del vb. *tsará* צרע— que sobrevino sobre los pueblos cananeos como consecuencia de lo que Dios había hecho en Egipto y por el desierto: «Envié delante de vosotros avispas…, los cuales los arrojaron de delante de vosotros, esto es, a los dos reyes de los amorreos; no con tu espada, ni con tu arco» (Jos. 24:12); d) Que se trataba de enfermedades pestilenciales. Véase ABEJA, TÁBANO.

A. LOCKWARD

AVIM

Heb. 5761 con art. *haawwim*, הָעַוִּים = «ruinas», o «torre de los aveos»; Sept. *Auim*, Αὐ□μ v. *Aueín*, Αὐε□ν. Ciudad que correspondió a la tribu de Benjamín, ubicada entre Betel y Pará (Jos. 18:23). Es posible que deba su nombre a los > aveos, asentados en el lugar después de haber sido expulsados por los filisteos. Véase AVEOS.

AVIT

Heb. 5762 *Awith*, עֲוִית = «ruinas»; Sept. *Gethaím*, Γεθα□μ; Vulg. *Avith*. Ciudad edomita, capital del rey > Hadad ben-Bedad, descendiente de Esaú, anterior a la monarquía hebrea (Gn. 36:35; 1 Cro. 1:46, donde el texto heb. tiene *Ayoth*, עֲיוֹת; Sept. *Geththam*, Γεθθ□μ v. *Gethaím*, Γεθα□μ, *Euith*, Ε□□□θ, Vulg. *Avith*). Habría que situarla en el extremo noreste del monte Seír, ya que se dice que su rey derrotó a sus vecinos madianitas en territorio de los moabitas, con quienes estaban aliados.

AVIVAR

Heb. 2421 *jayah*, חיה = «revivir»; gr. 329 *anazopyreo*, □ναζωπυρ□ω, de *aná*, □ν□, «arriba» o «de nuevo», *zoós*, ζω□ς, «vivo» y *pyr*, π□ρ, «fuego», denota siempre volver a encender o mantener plenamente una llama amenazada de extinción.

Término referido siempre a la renovación y reafirmación de la práctica de la piedad en un contexto en que esta se halla en peligro o decadencia: «Aparta mis ojos, que no vean la vanidad; avívame en tu camino. Confirma tu palabra a tu siervo» (Sal. 119:37-38). Igual que ocurre con el verbo griego correspondiente, la imagen hebrea está tomada de la vida laboral de la época. Así el profeta se refiere a los falsos consejeros del rey, tan ineficaces como el fuego apagado: «Todos ellos son adúlteros. Son como un horno encendido por el panadero que cesa de avivar el fuego después que está hecha la masa» (Os. 7:4). Por eso los profetas, en el único caso que vuelve a aparecer este término, piden a Dios que avive su nombre en medio de la frustración, lo que implica un juicio de Dios por el olvido de sus caminos: «Oh Yahvé, aviva tu obra en medio de los tiempos. En medio de los tiempos hazla conocer; en la ira acuérdate de la misericordia» (Hab. 3:2).

En el NT el verbo griego aparece una sola vez y con el mismo sentido que su correpondiente hebreo: «Te vuelvo a recordar que avives el don de Dios que está en ti por la imposición de mis manos» (2 Ti. 1:6), donde «el don de Dios» es considerado como un fuego que pudiera quedar extinguido por los temores del joven discípulo de Pablo, al quien el Apóstol exhorta a no ser cobarde ni a avergonzarse (vv. 7-8). Véase DESPERTAR.

BIBLIOGRAFÍA: D. de Bullón, *Hacia una teología de avivamiento* (CLIE 1998); C.N. Martínez González, *Avivamiento* (CLIE 1999); A. Ropero, *Teología bíblica del avivamiento* (CLIE 1999).

AYO

Heb. 539 *amán*, אמן = «criar [como padre]» (2 R. 10:1); gr. 3807 *paidagogós*, παιδαγογ□ς = «guía, guardián, instructor de muchachos». Originalmente indicaba al esclavo responsable de que los niños de la casa recibieran la debida instrucción; es decir, no era un maestro, sino un tutor que llevaba los niños a la escuela. No instruía a los niños, pero sí ejercía una supervisión general sobre ellos y se cuidaba de su bienestar moral y físico.

En sentido metafórico, Pablo dice que la > Ley de Moisés fue un ayo para los judíos hasta que

vino Cristo (Gal. 3:26). Por esta razón, venido el maestro, el cristiano ya no está bajo el ayo de la Ley, que ejercía la función provisional de custodio: «pero como ha venido la fe, ya no estamos bajo tutor» (Gal. 3:24, 25; cf. Ro. 6:14), es decir, la Ley ha sido abolida como camino que conduce a Dios y subsumida en la nueva ética que dimana del Evangelio.

El cristianismo postapostólico, de creciente ascendencia gentil, aplicó a la > filosofía griega el mismo papel que Pablo a la ley judía, la de ser un ayo o tutor de los griegos para conducirles al superior conocimiento de la fe cristiana, cuyo monoteísmo y superioridad moral entrevieron los mejores filósofos. «Quizás también la filosofía haya sido dada primitivamente a los griegos antes de llamarles a ellos mismos el Señor, ya que también la filosofía educaba a los griegos, al igual que la Ley a los hebreos, hacia Cristo» (Clemente, *Stromata*, I,5,28.1). Véase ABOLIR, EVANGELIO, FE, GRACIA, LEY.

AYUNO

Heb. 6685 *tsom*, צ ם, y *tsum*, צ ם, lit. «mantener la boca cerrada». Gr. 3521 *nhsteía*, νηστε�α, lit. «no comer». Lat. *ieiunium*.

1. Naturaleza y práctica.
2. El ayuno en Israel.
3. Tipos de ayuno.
4. El ayuno en el NT.

I. NATURALEZA Y PRÁCTICA. Abstinencia de alimento y bebida, y supresión temporal de cualquier tipo de labor. Período que podía prolongarse por varios días. Algunos derivan la palabra de una raíz cuya significación primaria significa «mantener, sostener, observar» o «contenerse uno mismo». El término lat. *ieiunium* denota un intestino animal que está siempre vacío. El ayuno es una constante de las culturas primitivas, que así creían propiciar a la deidad mediante su sufrimiento voluntario. Esta creencia está en la base de todo tipo de mortificación y laceración del cuerpo, incluso el sacrificio humano. Aflicción, ayuno y propiación caminan de la mano. Está muy presente en la antigua Persia y en la India, cuya influencia se extendió por Armenia, Capadocia, Asia Menor y Palestina. En Egipto parece que apenas si había ayunos obligatorios generales, éstos se reservaban para los iniciados en los ritos de Isis y Osiris. Los griegos observaban ayunos en relación a los misterios de Eleusis.

II. EL AYUNO EN ISRAEL. Ayuno por motivos religiosos. En este sentido, se emplea el término con frecuencia para describir los períodos prescritos de abstención de alimentos. No se evidencia ninguna orden de ayunar en la ley mosaica; no aparece ni el verbo *sum*, ~Wc, ni los términos ayuno o abstinencia en el Pentateuco, salvo el ejemplo de Moisés en el Sinaí, donde estuvo cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan ni beber agua (Ex. 24:28; Dt. 9:9). En todo caso, si se buscan alusiones al ayuno, se tienen que deducir de expresiones como «afligiréis vuestras almas» (heb. עַ ְ אֶת־נַפְ תֵיכֶם, *teannú eth naphshothekhem* Lv. 16:29; 23:27; Nm. 29:7). La primera mención de ayuno se halla en la época de los jueces (Jue. 20:26), en un tiempo de gran aflicción nacional. Los últimos libros del AT presentan numerosos ejemplos de ayunos por diversos motivos (Esd. 8:21; Neh. 9:1; Est. 4:3; Sal. 35:13; 69:11; 109:24; Dn. 6:18; 9:3). En ocasiones se proclamaban ayunos en tiempos de calamidades (Jer. 36:9; Jl. 1:14); el objeto de esta abstinencia era el de afligir el alma (Sal. 35:13; 69:11), y de dar más fuerza a la oración (Is. 58:3, 4). El ayuno público significaba que el

pueblo, consciente de un gran peso de culpa, se humillaba ante Dios (1 Sam. 7:6).

H. Gunkel que considera las lamentaciones como fiestas, ve el ayuno como el contexto de esas «fiestas de la lamentación»: «El contexto litúrgico del género de la lamentación era el ayuno (*som*), la gran fiesta de lamentación que la comunidad solía celebrar con motivo de alguna desgracia pública». Según él, «cualquier calamidad pública constituía una buena ocasión para la celebración de estas fiestas: guerra, prisión (exilio), peste, sequía, hambre (1 R. 8:33ss. 44ss; 2 Cro. 20:9; Os. 7:14); plagas (Jl. 1:2). Puede tratarse de calamidades presentes o futuras (Dt. 9:25; Jon. 3:9) o cualquier otro tipo de males públicos previsibles (Est. 4:3; Esd. 8:21ss).»

El concepto de fiesta en el contexto del ayuno está referido a que todos, ricos, pobres, niños, adultos, mujeres y hombres se reunían para clamar por el perdón, socorro y favor de Yahvé. Estas prácticas contrastaban enormemente con las fiestas de júbilo y alegría, uno de cuyos elementos más importantes era el banquete en el que se consumía lo que había sido ofrecido a Yahvé. El ayuno era proclamado con anterioridad y el pueblo tenía que prepararse para ese día de búsqueda del Señor (1 R. 21:9,12; Esd. 8:21; Jer. 36:9).

En la época de Zacarías se proclamaron ayunos en los meses 4º, 5º, 7º y 10º (Zac. 8:19). Esto era para conmemorar el inicio del asedio de Jerusalén en el 10º mes (2 R. 25:1); su caída al mes 4º (2 R. 25:3, 4; Jer. 52:6, 7), la destrucción del Templo en el mes 5º (2 R. 25:8, 9), el asesinato de Gedalías y de sus compañeros judíos en el 7º mes (2 R. 25:25).

Abstinencia de comida y bebida, y humillación del alma se conjugaban en una sola práctica con el propósito de disponerse por entero para entrar en la presencia de Dios. Con esta actitud, los piadosos se apartan de todo para estar delante de Dios. Con esta actitud no había ninguna intención manipuladora de la divinidad por parte del adorador, sino la de humillarse y derramar el alma delante de Yahvé. El verdadero ayuno no se limitaba a una mera práctica exterior, implica el abandono del mal y de los placeres prohibidos (Is. 58), exigía, pues, una disposición interna, una verdadera conversión.

III. TIPOS DE AYUNO. Como apuntamos, no existe en el AT un modelo de ayuno que pueda ser tenido como paradigmático. Por el contrario, existen diferentes tipos de ayunos, cada uno de ellos en respuesta a un determinado contexto, circunstancia y propósito. Los tipos más comunes de ayunos en el mundo veterotestamentario son los siguientes:

1. *Ayunos de las solemnidades*. La legislación mosaica regulaba que en el *Yom Kippur* la nación tenía que «afligir su alma», esto es, ayunar. El *Yom Kippur* es un día de expiación, por lo que se requería una ceremonia en la cual hubiera ayuno, confesión sacerdotal de todos los pecados, transgresiones y maldades del pueblo (Lev 16: 21); expiación, reconciliación (Lev 16:11) y holocausto (Lv 16: 24). Estos rituales no tendrían ningún sentido si no estaban acompañados de lo prescrito en los vs 29 y 31, donde se expresa: «En el mes séptimo, a los diez días del mes, afligiréis vuestras almas, y ninguna obra haréis... Día de reposo es para vosotros, y afligiréis vuestras almas; es estatuto perpetuo». Esto se repite en Lv. 16:27-32 y en Nm. 29: 7. Este día de ayuno nacional comenzaba el nueve en la tarde y terminaba el diez en la tarde.

Se puede apreciar que era una convocación congregacional, en la cual había arrepentimiento, confesión sacerdotal de los pecados del pueblo, holocausto, ausencia absoluta de cualquier tipo de trabajo y ayuno. Era una consagración absoluta a Yahvé, era una humillación congregacional delante de Dios.

No se comía nada, no se ejecutaba ninguna labor para poderse concentrar en la adoración a Yahvé. Aquí que el ayuno no tenía otro fin que el arrepentimiento y la búsqueda de la presencia de Yahvé. De acuerdo con Zacarías el ayuno de los meses 4º, *Tammuz* (entre Junio y Julio), 5º, *Ab* (entre Julio y Agosto), 7º y 10º, *Tebet* (entre Diciembre y Enero), se debían convertir en gozo, alegría y en festividades solemnes (Zac. 8: 19)

2. *Ayuno como expresión de dolor*. Jue. 20:26; 1 Sam. 31: 13; 2 Sam. 1: 12; Neh. 1: 4; Est. 4: 3. En todos estos pasajes el ayuno acompaña el dolor. Presumo que hay dos razones para este acompañamiento:

a) El alma piadosa no sólo encuentra linimento a su dolor en la presencia de Yahvé sino que puede entender la naturaleza de aquél y lo puede dimensionar, además, puede encontrar fortaleza y consuelo en la presencia de Dios. Como quiera que el ayuno es uno de los mecanismos que tiene el piadoso para afligir su alma, acude a él para estar más sensible frente a la sacrosanta presencia de Dios. Su sensibilidad y humillación lo harán comprender mejor la voluntad de Dios.

b) Por otra parte, es una forma de guardar luto y de expresar la gran pérdida que se ha tenido.

3. *Ayuno como penitencia*. 1 Sam. 7:6; 1 R. 21:27; Neh. 9:1, 2; Dn. 9:3, 4; Jon. 3:5-8. El ayuno también es contemplado como una especie de penitencia, como una especie de auto-mortificación, entendida ésta como una cuota personal que se da para la expiación de los pecados. En Neh 9:1, 2 el ayuno va acompañado de la confesión de pecados. Se confiesa el pecado y se acompaña esta confesión con la mortificación corporal, como expresión de arrepentimiento y de sacrificio. Esta misma idea se encuentra en Dn. 9:3, 4.

4. *Ayuno como humillación ante Dios*. Esd. 8:21; Sal. 69:10. Este tipo de ayuno no es manipulador, es una forma de afligirse y debilitarse en señal de humillación delante de Dios. En Esd. 8:21 no sólo se presenta el ayuno como un auto-quebrantamiento que conlleva a la humillación delante de Dios, sino que se le ve como un instrumento para buscar la dirección de Dios tanto en la vida personal como en los negocios.

Otros pasajes ratifican la idea del ayuno como instrumento para buscar la ayuda de Dios: “Entonces él tuvo temor; Josafat humilló su rostro para consultar a Jehová, e hizo pregonar ayuno a todo Judá. Y se reunieron los de Judá para pedir socorro a Yahvé; y también de todas las ciudades de Judá vinieron a pedir ayuda a Yahvé” (2 Cro. 20:3-4; cf. 2 Sam. 16-23).

En el Sal 69:10 se ve el ayuno como auto-aflicción, automortificación y como quebrantamiento: «Lloré afligiendo con ayuno mi alma, y esto me ha sido por afrenta».

5. *Ayuno vicario*. Otra modalidad que asume el ayuno en el AT es el ayuno vicario, es decir, se ayuna a causa del pecado o la tragedia de una persona o comunidad. Así, entonces, no sólo existe el ayuno solidario sino también el ayuno que se hace para beneficio de una comunidad o de una persona. La intención de este tipo de ayuno es rogarle a Dios dirija su merced, su gracia, su bondad y su misericordia a favor de la persona por quien se está ayunando.

Este tipo de ayuno ratifica el sentido de pertenencia a una comunidad y el compromiso que se tiene para con ella; tal es el caso que se registra en Esd. 10:6. El ayuno vicario también se puede hacer a favor de una persona, tal como lo requiere Ester: «Ve y reúne a todos los judíos que se hallan en Susa, y ayunad por mí, y no comáis ni bebáis en tres días, noche y día; yo también con mis doncellas ayunaré igualmente, y entraré a ver al rey, aunque no sea conforme a la ley; y si perezco, que perezca» (Est. 4:15-16).

6. *Ayuno falso*. Al extremo de la excelencia del ayuno, se ubica el ayuno manipulador, con el cual un individuo o comunidad pretende mover la voluntad de Dios, mediante una observancia puramente externa. Parece religiosa, pero no lo es, según condena el profeta Isaías (Is. 1:10-20; cf. Stg. 1:26, 27).

El mismo Isaías registra un reclamo cínico que el pueblo le hace a Dios. En él los judíos emplean los dos verbos: *tsum*, צ ם, abstenerse de alimentación y de bebida, y *anah*, עָנָה, humillarse, sufrir y mortificarse. El pueblo reclama a Dios el hecho de que su abstención de alimentos y la auto-flagelación del alma no fueron consideradas por Dios como un sacrificio válido. En respuesta, Yahweh les reprocha el ayuno manipulador y procede a ubicar la naturaleza del ayuno en su perspectiva correcta (cf. Is. 58: 1-8). Jeremías vuelve a denunciar el ayuno enmascarador y manipulador: «Cuando ayunen, yo no oiré su clamor, y cuando ofrezcan holocausto y ofrenda no lo aceptaré, sino que los consumiré con espada, con hambre y con pestilencia» (Jer. 14:12). Zacarías vuelve a hacer el mismo reclamo después del retorno (Zac. 7:5-7).

IV. EL AYUNO EN EL NT. Por su parte el NT utiliza los siguientes vocablos para identificar el ayuno: a) *nesteúo*, νηστεύω, ayunar. Este verbo alude al ayuno con fines litúrgicos, el cual puede ser comunitario o individual; b) *nesteía*, νηστεία, ayuno. Este vocablo alude al ayuno eclesial e individual a través del cual se busca la presencia del Señor; c) *neestis*, νῆστις, significa estar en ayunas, no haber desayunado. Aparece dos veces en el NT y no se le utiliza para designar el ayuno litúrgico: Mt. 15:32 y su pasaje paralelo Mr. 8:3; d) *ásitos*, ἄσιτος, en ayunas: Hch. 27:33. No tiene connotaciones litúrgicas ni espirituales, alude al hecho de no haber desayunado.

Parece ser que los cristianos neotestamentarios practicaron el ayuno anual del *Yom Kippur* (el Día de la Expiación), según se puede inferir de Hch. 27:9. Por otra parte, el ayuno fue muy común en el mundo del NT. La profetisa Ana servía a Dios con oraciones y ayunos (Lc. 2:37). Los fariseos ayunaban dos veces a la semana: lunes y jueves (Lc. 18:12). Cuando las personas religiosas y formalistas ayunaban, mostraban ostensiblemente su tristeza. Jesús critica duramente esta práctica por contener una actitud hipócrita (Mt. 6:16-18), lo que, también en esta cuestión, sitúa a Jesús en la línea de los profetas (cf. Is. 58:4; Jer. 14:12; Zc. 7:5). Los discípulos de Juan el Bautista ayunaban; los de Jesús no lo hicieron generalmente durante su presencia personal en la tierra (Mt. 9:14, 15; Mc. 2:18-20; Lc. 5:33-35), pero sí después de su partida, bajo ciertas circunstancias (Hch. 13:2-3; 14:23; 2 Cor. 6:5). Para Jesús, el ayuno tiene un valor relativo, ya que él pone a los pobres y marginados de la sociedad por encima del ayuno (cf. Stg. 1:26, 27), por lo cual fue acusado de "hombre comedor y bebedor, amigo de publicanos y pecadores" (Mt. 11:19; Lc. 7:34).

El ayuno no es una imposición formal sobre el cristiano, pero sí que es recomendable su práctica en un espíritu de oración y de súplica. Es de temer que por cuanto muchos han abusado del ayuno en el pasado, haciéndolo una práctica obligatoria y externamente formal, los creyentes hayan descuidado la unión del ayuno con la oración, cuyos abusos no anulan sus beneficios. Véase BANQUETE, FIESTA, LAMENTO, YOM KIPPUR.

BIBLIOGRAFÍA: J. Gamberoni, "Ayuno", en *DTB*, 122-125; H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (ISJ 1983); J. Morales y E. Juliá, "Ayuno", en *GER* 3, 536-538; F.A. Mosquera Brand, *Teología y práctica de la oración* (CLIE 2010).

F.A. MOSQUERA B.

AZAFRÁN

Heb. 3750 *karkom*, ם ֹ ךְ = «azafrán»; Sept. *krokos*, κρόκος. Planta pequeña que produce una flor

cuyo estigma es muy útil para condimentar alimentos, como colorante, en perfumería e incluso en medicina. En Oriente se cosecha desde tiempos muy antiguos. Su nombre científico es *Crocus sativus*, tomado del gr., que a su vez deriva del persa *karkam*, heb. *karkom*, y esto a su vez de una raíz asiática mucho más antigua. Los árabes lo llaman *zafran*, forma derivada de una de las lenguas de la India, con la que ha pasado a las lenguas europeas. En el Cantar de los Cantares se lo menciona juntamente con otros perfumes y fragancias como el nardo, la caña aromática y la canela (Cant. 4:14).

AZAI

Heb. 273 *Ajzay*, אַחְזַי = «agarrador»; Sept. omite; Vulg. *Ahazi*. Sacerdote que regresó del exilio en Babilonia y habitó en Jerusalén. Fue padre de > Azareel y abuelo de > Amasai (Neh.11:13).

AZAL

Heb. 682 *Atsal*, אָצַל, probablemente idéntico a Azel; Sept. *Asael*, Ἀσα□λ v. *Iasod*, Ἰασ□δ. Lugar de localización incierta, aparentemente cerca de Jerusalén, al oriente de la ciudad, mencionado únicamente en Zacarías 14:5 como límite del monte de los Olivos sobre el que aparecerá Yahvé en el día de su gloria para juicio.

AZALÍA

Heb. 683 *Atsaleyahu*, אֲצַלְיָה = «reservado por Yahvé»; Sept. *Esselías*, Ἐσσελ□ας v. *Ezelías*, Ἐζελ□ας; *Eselía*, Ἐσελ□α v. *Selía*, Σελ□α en Crónicas Hijo del escriba > Mesulam y padre de > Safán (2 R. 22:3), quien fue enviado por el rey > Josías a reparar el Templo (2 Cro. 34:8).

AZÁN

Heb. 5821 *Azzán*, עַזָּן, quizá «espino»; Sept. *Ozán*, Ὀζ□ν v. *Ozá*, Ὀζ□. Padre de Paltiel, jefe de la tribu de los hijos de Isacar, comisionado para dividir la tierra de Canaán (Nm. 34:26).

AZANÍAS

Heb. 245 *Azaneyah*, אֲזַנְיָה = «escuchado por Yahvé»; Sept. *Azanía*, Ἀζαν□α. Levita, padre de > Jesúa, quien subscribió la renovación de la alianza con Dios (Neh. 10:9).

AZAREEL

Heb. 5832 *Azareel*, עֲזַרְאֵל = «Dios ha ayudado». Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Ozriel*, Ὀζρι□λ v. *Eliel*, Ἐλι□λ. Guerrero de la tribu de Benjamín, de la que era originario Saúl, pero que se unió a David en Siclag; experto en honda y arco (1 Cro. 12:6).

2. Sept. *Ezriel*, Ἐζρι□λ v. *Asriel*, Ἀσρι□λ. Músico entre los hijos de Hemán, que junto a once miembros de la misma familia tenía a su cargo la onceava suerte en los turnos que se distribuyeron en el Templo (1 Cro. 25:18), llamado Uzíel en el v. 4.

3. Sept. *Ezriel*, Ἐζρι□λ v. *Azariel*, Ἀζαρι□λ. Hijo de > Jeroham y jefe de la tribu de Dan bajo David y Salomón (1 Cro. 27:22).

4. Sept. *Ezriel*, Ἐζρι□λ. Uno de los que se casaron con mujeres extranjeras en tiempo de Esdras después del regreso de Babilonia y que fue por ello obligado a divorciarse (Esd. 10:41).

5. Sept. *Esriel*, Ἐσρι□λ v. *Esdriel*, Ἐσδρι□λ, *Ozriel*, Ὀζρι□λ. Hijo de Azai y padre de > Amasai,

uno de los jefes de los 128 sacerdotes que sirvieron en el Templo bajo la supervisión de Zabdiel, después del regreso de Babilonia (Neh. 11:13). Probablemente es el mismo que recorrió el muro recién restaurado de Jerusalén con instrumentos musicales en una marcha encabezada por Esdras (Neh. 12:36).

AZARÍAS

Heb. 5838 *Azareyah*, עֲזַרְיָה = «ayudado por Yahvé»; en forma prolongada *Azareyahu*, עֲזַרְיָהוּ (1 R. 4:2, 5; 2 R. 15:6, 8; 2 Cro. 15:1; 21:2; 22:6; 23:1; 26:17, 20; 28:12; 29:12; 31:10, 13); Sept. *Azarías*, Ἀζαρίας y *Azaría*, Ἀζαρία. Nombre propio muy frecuente entre los hebreos, especialmente entre los sacerdotes del linaje de > Eleazar. Ambos nombres son sinónimos.

1. Aparentemente el único hijo de Etán, nieto de Judá (1 Cro. 2:8).

2. Hijo de > Jehú y padre de Helez, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:38, 39).

3. Persona mencionada como hijo del sumo sacerdote Sadoc y oficial en la corte de Salomón (1 R. 4:2).

4. Hijo de Natán y capitán de la guardia del rey Salomón (1 R. 4:5).

5. Profeta que salió al encuentro del rey > Asa cuando este regresaba de su gran victoria sobre el numeroso ejército etíope del rey > Zera (2 Cro. 15:1). Desafió al pueblo a mantenerse libre y alejado de la contaminación idolátrica y lo conminó a restaurar el culto de Yahvé, ya que «durante mucho tiempo ha estado Israel sin el Dios verdadero, sin sacerdote que les enseñase, y sin ley. Pero cuando en su tribulación se volvieron a Yahvé Dios de Israel y le buscaron, él se dejó hallar por ellos» (vv. 3-4). Cuando el rey Asa oyó las palabras del profeta, tomó ánimo y quitó los ídolos de toda la tierra de Judá y de Benjamín, así como de las ciudades que él había conquistado en la región montañosa de Efraín. También reparó el altar de Yahvé que estaba delante del pórtico del Templo» (vv. 8-9).

6. Levita, hijo de Ajimaas y padre de Johanán (1 Cro. 6:9).

7. Uno de los hijos del rey > Josafat (2 Cro. 21:2).

8. Último rey de Judá, llamado también > Uzías, hijo de > Amasías (2 R. 15:1-27; 1 Cro. 3:12). Fue proclamado rey en lugar de su padre Amasías por todo el pueblo de Judá, cuando tenía 16 años de edad (2 R. 14:21). Véase UZÍAS.

9. Hijo de > Jerojam, que ayudó a Joiada en sus piadosos esfuerzos por restaurar el culto del Templo y acabar con la usurpación de > Atalía (2 Cro. 23:1).

10. Hijo de Obed y capitán de centena, que se unió a Joyada con el mismo propósito que el anterior (2 Cro. 23:1).

11. Sumo sacerdote, hijo de Johanán y padre de Amarías (1 Cro. 6:10, 11), se supone que es el mismo que Zacarías, hijo de Joiada, que fue asesinado en el reinado de > Joás, rey de Judá (2 Cro. 24:20-22).

12. Levita, hijo de Sofonías y padre de Joel (1 Cro. 6:36).

13. Sumo sacerdote que se opuso al rey > Uzías cuando este intentó quemar incienso en el altar de los perfumes. En el momento que el rey despreció esta prohibición, la tierra tembló y quedó leproso al instante (2 Cro. 26:16-21).

14. Sumo sacerdote de la casa de Sadoc, vivió en tiempos de > Ezequías (2 Cro. 31:10, 13). Organizó el mantenimiento de los levitas a partir de las ofrendas y diezmos del Templo, que

mermaban en gran cantidad cuando el pueblo descuidaba sus deberes religiosos (comp. Neh. 10:35-39; 12:27-30, 44-47).

15. Hijo de Hilquías y padre de Seraías, que fue sumo sacerdote antes de la cautividad (1 Cro. 6:13, 14; 9:11; Esd. 7:1, 3).

16. Hijo de Osaías, se encuentra entre los hombres arrogantes que reprendieron al profeta Jeremias por aconsejar al pueblo que permaneciera en Palestina y no huyera a Egipto (Jer. 43:2-7).

17. Uno de los tres compañeros de Daniel, al que pusieron el nombre caldeo de > Abed-Nego (Daniel 1:7; 3:9). Parece que fue de linaje real y por este motivo seleccionado para el servicio especial de Nabucodonosor.

18. Uno de los nobles hebreos que regresó de Babilonia (Neh. 7:7; 12:33) y subscribió el juramento de fidelidad a la Ley (Neh. 10:2). Ayudó en la interpretación de la Ley al pueblo (Neh. 8:7). También colaboró en la reconstrucción de la parte de la muralla de Jerusalén frente a su casa (Neh. 3:23, 24). En Esd. 2:2, es llamado > Seraías.

AZAZ

Heb. 5811 *Azaz*, עָזָז = «fuerte»; Sept. *Azuz*, Ἀζο□ζ v. *Ozuz*, Ὀζο□ζ. Hijo de Sema y padre de Bela, de la tribu de Rubén (1 Cro. 5:8).

AZAZEL

Heb. 5799 *Azazel*, עֲזָאזֵל, de significado desconocido, así como lo que representaba.

1. Significado.
2. Identidad.
3. Azazel y la expiación.
4. Evolución del rito.

I. SIGNIFICADO. Los traductores griegos de la LXX lo tradujeron como un adjetivo: *ho apopompaîos*, □ □ποπομπα□ος = «el enviado, el que es arrojado», seguidos por Aquila: □πολελ□μενος = el que es «soltado»; Símaco: □περχ□μενος= «el que se va», y la Vulg. que traduce *emissarius*.

Otros estudiosos, principalmente judíos, creían que עֲזָאזֵל significa «una soledad remota», una localidad en el desierto. Sin embargo, las palabras del texto bíblico: «una suerte por Yahvé y una por Azazel» (Lv. 16:8-9), requieren incondicionalmente que Azazel sea considerado como un ser personal, en oposición a Yahvé.

II. IDENTIDAD. Orígenes, siguiendo a una tradición rabínica, cree que se trataba de un *demonio* que habita en el desierto (*Contra Celso* VI, 43; cf. Ireneo, *Adv. Haer*. I,15,6). En muchos textos bíblicos se indica que los demonios habitan en terrenos desérticos (Is. 13:21; 34:13; Bar. 4:35; Tob. 8:3; Mt. 12:43; Luc. 11:24; Ap. 18:2). Los que sostienen esta opinión consideran a este *Azazel* como la versión hebrea del *Set-Tifón* egipcio, «el saqueador y destructor», cuyo furor reclamaba víctimas.

En el libro apócrifo de Enoc, Azazel es el nombre dado el ángel caído, espíritu maligno (Enoc 8:1; 10:12; 13:1s). En el texto griego de este mismo libro, Ἀζαλζ□λ y Ἀζα□λ, es representado como el terrible demonio *Shibe*, a quien tanto temían los árabes de la península de Sinaí. El nombre de Azazel se encuentra también en el > apócrifo *Apocalipsis de Abraham*, en donde toma la forma de un ángel caído. Entre los gnósticos significaba > Satán

Para posteriores autores cristianos, Azazel no es otro que el mismo diablo, la cabeza de los ángeles caídos, que después fue llamado Satanás, «porque ningún espíritu subordinado podría haber sido puesto en antítesis con Yahvé como Azazel es puesto aquí, sino sólo el gobernador o la cabeza del reino de los demonios» (C.F. Keil, también E.W. Hengstenberg).

III. AZAZEL Y LA EXPIACIÓN. El nombre Azazel aparece únicamente en relación con el Día de la Expiación o *Yom Kippur*, cuando se presentaba al sumo sacerdote un par de machos cabríos, el cual tenía que echar suertes entre ellos, una suerte por Yahvé, la otra por Azazel. Sobre el carnero que cayera la suerte por Yahvé, debía prepararse como sacrificio expiatorio por el pecado (Lv. 16:9, 11), y aquel sobre el que cayere la suerte por Azazel, había de ser enviado vivo al desierto a Azazel. Ambos machos cabríos debían servir como ofrendas por el pecado. Tanto el que era sacrificado «delante de Yahvé», como el que era arrojado al desierto, eran ofrendas por el pecado. El sumo sacerdote tenía que imponer las manos sobre la cabeza del macho cabrío por Azazel y confesar sobre él todos los pecados y transgresiones de los hijos de Israel, poniéndolas así sobre la cabeza del carnero (Lv. 16:21). Los pecados que eran depositados sobre su cabeza por medio de la confesión, eran los pecados de Israel que ya habían sido expiados por el sacrificio del macho cabrío por Yahvé. «Para entender cómo los pecados ya expiados aún podrían ser confesados y puestos sobre el macho cabrío vivo, no es suficiente que la expiación con la sangre meramente representaba una cobertura del pecado, y que para imprimir sobre la expiación la estampa de la más grande cabalidad y perfección posibles, se le debía añadir un suplemento, el cual representaba la eliminación y separación del pecado. Porque en el caso de cada ofrenda por el pecado de la congregación, además de cubrir o perdonar el pecado, lo cual se representaba con el rociamiento de la sangre, la eliminación o revocación de éste también era representada quemando la carne del sacrificio; y eso también tuvo lugar en el presente ejemplo. Por cuanto ambos machos cabrios fueron destinados como ofrenda por el pecado, los pecados de la nación fueron confesados sobre ambos, y puestos sobre las cabezas de ambos por la imposición de las manos; aunque esto sólo se declare expresamente respecto al macho cabrio vivo, siendo omitido en el caso del otro, porque era seguida la regla descrita en Lv. 4:4. Israel era librado de los pecados y las transgresiones por ambos, pero por el que caía la suerte por Yahvé, era con referencia a Yahvé; por el otro, sobre el que caía la suerte por Azazel, respecto a Azazel. Respecto a Yahvé o en relación con Yahvé, los pecados eran borrados por el sacrificio del macho cabrío; el rociamiento de la sangre manifestaba su perdón, y la quema del animal manifestaba que sus pecados eran borrados, y con esto terminaba la separación entre Yahvé y la congregación que por sus pecados había sido apartada, y se restauraba la comunión viviente con Dios. Pero Israel también había sido introducido a una distinta relación con Azazel; el jefe de los espíritus malignos, por causa de su pecado, y era necesario que dicha relación llegara a un fin, si se quería asegurar perfectamente una relación con Dios. Esta completa liberación del pecado y su autor era simbolizada en el apartamiento del macho cabrío, que había sido cargado con los pecados y enviado al desierto. Este macho cabrío debía llevar de regreso los pecados que Dios había perdonado a su congregación, al desierto, a Azazel, el padre de todo pecado, por un lado como prueba de que su malvada influencia sobre el hombre no tendría poder en el caso de aquellos que hubiesen recibido expiación de Dios, y por otro lado como prueba para la congregación de que aquellos que estaban cargados con el pecado no podrían permanecer en el reino de Dios, sino que serían confinados a las moradas de los espíritus malignos, a menos que fueran redimidos. Este último punto, es cierto que no se menciona expresamente en el texto; pero es evidente por el destino que

necesariamente esperaba al macho cabrío, cuando fuera llevado al desierto, a la tierra deshabitada. Éste perecería con toda certeza en el desierto, es decir, sufriría lo que un pecador tendría que soportar si sus pecados continuaban en él» (C.F. Keil).

En ningún caso, Azazel es presentado como un objeto a ser aplacado mediante sacrificio. El macho cabrío era una ofrenda por el pecado sólo en tanto que era cargado con los pecados del pueblo para sacarlos al desierto; y sólo en ese sentido hay una semejanza entre los dos machos cabríos y las dos aves utilizadas en la purificación del leproso (Lv. 14:4s.), de las cuales la que era dejada en libertad era bañada en la sangre de la que había sido sacrificada. En ambos casos la razón para hacer uso de los dos animales debe hallarse puramente en la imposibilidad física de combinar todos los aspectos, que debían presentarse en la ofrenda por el pecado, en un solo animal. Para la tradición judía, el macho cabrío «burla» a Satanás, no dejando pecado en el pueblo de Israel que él pueda utilizar para dominarlo.

IV. EVOLUCIÓN DEL RITO. En tiempos posteriores, la confesión improvisada del sumo sacerdote se convirtió en una fórmula fija para uso litúrgico. Por lo mismo, se hizo costumbre atar un hilo de lana roja o escarlata a la cabeza del macho cabrío destinado a Azazel y otro al cuello del reservado a Yahvé. El hombre designado para conducir al desierto al macho cabrío debía lavar sus vestidos y bañarse ceremonialmente a fin de librarse de las impurezas que hubiera adquirido en su contacto con el macho cabrío.

También se prescribe que el macho cabrío sea lanzado directamente al precipicio desde lo alto una roca (*Misná Joma* 6,6), al parecer una colina cercana al monte Sinaí. Esto puede explicar, que la tradición judía en general entienda el nombre Azazel como el lugar adonde era enviado el macho cabrío. Véase DESIERTO, EXPIACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: S. Ahituv, "Azazel," en *EJ* III, 999-1002; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II, pp. 229ss; R. Helm, "Azazel in Early Jewish Tradition", *AUSS* 32 (1994), 217-226; S.B. Hoenig, "The New Qumran Pesher on Azazel", *JQR* 56 (1966) 248-253; C.F. Keil, "Levítico 16", en *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* (CLIE 1008); J. de Roo, "Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?", *Bib* 81 (2000), 233-242; H. Tawil, "Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study", *ZAW* 92 (1980) 43-59; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, pp. 636ss.

A. ROPERO

AZAZÍAS

Heb. 5812 *Azazahu*, עֲזַזְיָה = «fortalecido por Yahvé». Sept. *Ozías*, Ὀζ�ας v. *Ozazas*, Ὀζ�ζας en 2 Cro. Nombre de tres personajes del AT.

1. Uno de los levitas músicos que tocaban el arpa en los días de David. Intervino en la ceremonia del tralado del Arca a Jerusalén (1 Cro. 15:21).

2. Padre de Oseas, jefe de la tribu de Benjamín en la época de David (1 Cro. 27:20).

3. Uno de los supervisores del Templo bajo el mando de Conanías, durante el reinado de > Ezequías y la reforma religiosa que este decretó (2 Cro. 31:13).

AZBUC

Heb. 5802 *Azbuq*, ק עָזְ = «devastación fuerte»; Sept. *Azbukh*, Ἀζβο�χ v. *Azabuk*, Ἀζαβο�κ. Padre de Nehemías, jefe de la mitad del distrito de Betsur, que restauró parte de las murallas de Jerusalén después del regreso del cautiverio (Neh. 3:16).

AZECA

Heb. 5825 *Azeqah*, עֲזֵקָה = «arado»; Sept. *Iazeká*, Ἰαζηκά en Jos. 15:35; *Azeká*, Ἀζηκά en el resto. Ciudad del territorio de Judá (Jos. 15:35). En sus alrededores tuvieron lugar varias batallas. Tras su victoria sobre > Adonisedec, rey de Jerusalén, Josué persiguió al enemigo hasta Azeca (Jos. 10:10, 11). Cuando David mató a Goliat, los filisteos estaban acompados entre Soco y Azeca (1 Sam. 17:1). Fue fortificada por Roboam (2 Cro. 11:9) y resistió momentáneamente el avance del ejército de Nabucodonosor en su marcha hacia Jerusalen (Jer. 34:7). Volvió a ser habitada por los judíos después de su retorno de la cautividad en Babilonia (Neh. 11:30). Se la identifica con Tell ez-Zakarîyah, a unos 42 km al noroeste de Hebrón.

AZEL

Heb. 682 *Atsel*, אָצֵל = «noble»; Sept. *Esel*, Ἐσήλ. Hijo de Elasa y padre de seis hijos, del linaje del rey Saúl (1 Cro. 8:37, 38; 9:43, 44).

AZGAD

Heb. 5803 *Azgad*, עַזְגָּד = «Gad es fuerte»; Sept. *Asgad*, Ἀσγάδ, *Azgad*, Ἀζγάδ. Cabeza de una familia israelita cuyos descendientes, 1222 hombres en total, regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:12; Neh. 7:17); posteriormente, con Esdras regresaron 110 hombres (Esd. 8:12; Neh. 10:15).

AZIEL

Heb. 5815 *Aziel*, עֲזִיאֵל = «fortalecido de Dios»; Sept. *Oziel*, Ὀζιήλ. Uno de los levitas que tocaban el salterio sobre Alamot cuando David trajo el arca de la alianza a Jerusalén (1 Cro. 15:20). Probablemente es la contracción del nombre > Jaaziel del v. 18.

ÁZIMOS. Véase ÁCIMOS

AZIZA

Heb. 5819 *Azizá*, עֲזִיזָא = «fuerte»; Sept. *Ozizá*, Ὀζιζά. Hijo de > Zatu, obligado a separarse de su mujer extranjera al regresar de Babilonia (Esd. 10:27).

AZMÁVET

Heb. 5820 *Azmáweth*, עַזְמָוֶת, quizá «fuerte como la muerte», o «Mot es fuerte»; Sept. *Asmooth*, Ἀσμοώθ y *Azmoth*, Ἀζμώθ. Nombre de cuatro personajes y de una aldea del AT.

1. Benjaminita, padre de dos expertos en el arte del arco y la honda, que se presentaron a David en Siclag cuando estaba huyendo de Saúl (1 Cro. 12:3).

2. Hijo segundo de > Joada (1 Cro. 8:36) o Jara (1 Cro. 9:42), del linaje de Saúl y Jonatán.

3. Barhumita, uno de los valientes de David (2 Sam. 23:31; 1 Cro. 11:33).

4. Hijo de Adiel, tesorero bajo los reinados de David y Salomón (1 Cro. 27:25).

5. Aldea próxima a Jerusalén, a la que regresaron cuarenta y dos habitantes con Zorobabel. Fue la residencia de los cantores del Templo (Esd. 2:24; Neh. 7:28, 42; 12:29). Se identifica con la Hizmá actual, situada a 2 km al norte de Anata.

AZNOT-TABOR

Heb. 243 *Aznoth Tabor*, אַזְנ ת ָב ר = «orejas [cumbres] de Tabor»; Sept. *Aznoththabor*, Ἀζνωθθαβώρ.

Ciudad de la frontera occidental de Neftalí, entre el Jordán y Hucoc (Jos. 19:34). De difícil localización.

AZOR

Gr. 107 *Azor*, Ἀζώρ, del heb. *azar*, עזר = «ayudar». Uno de los ancestros paternos de Jesús (Mt. 1:13, 14); quizá se trata de > Azricam (1 Cro. 3:23).

AZOTE, AZOTAR

Heb. 1244 *biqqoreth*, ֶרת ּ ִ = «azote, castigo» (Lv. 19:20); sust. 7752 *shot*, ט ; verb. 7751 *shut*, וט , «azotar»; gr. sust. 5416 *phragellion*, φραγέλλιον; verb. *phragellóo*, φραγελλόω; lat. *flagellum* = azote como castigo público, propinado con un látigo. También heb. 4347 *makkah*, מַ ָה = «golpe», por impl. «herida», traducido «azote» en Dt. 25:2.

1. Castigo.
2. Corrección.

I. CASTIGO. En el AT el azote solía aplicarse con una vara, mientras que en el NT se menciona el látigo. En general, el azote fue un instrumento utilizado en principio para conducir rebaños y dominar animales, aplicado después como instrumento de tortura y de castigo para delincuentes y esclavos. En la actualidad se usa como medio de aplicar justicia en varias naciones. El azote también era utilizado por los capataces para obligar a los obreros libres a un mayor rendimiento, así como por los maestros frente a alumnos descuidados. Los documentos antiguos nos enseñan que su empleo era muy frecuente en todas las áreas de la vida.

La Ley Mosaica permitía azotar con una vara al culpable sobre la espalda; este debía estar tendido en el suelo y el número de azotes no debía rebasar los cuarenta, «no sea que, si se le dan más azotes [*makkah*, מַ ָה] que estos, tu hermano quede envilecido ante tus ojos» (Dt. 25:2-3). Roboam hace alusión a una pena mucho más severa al distinguir entre «látigos» y «escorpiones» (1 R. 12:11, 14). Antíoco Epífanes empleó el suplicio de azotes con bastones para obligar a los judíos a comer carne de cerdo, pero ellos se resistieron, prefiriendo morir bajo los golpes antes que violar la Ley de Moisés (2 Mac. 6:18-31; 7:1-42).

El NT designa de varios modos la acción de azotar. Sin duda que los doctores de la Ley estaban autorizados a ordenar azotar a los transgresores. Tal vez sea este el motivo por el que nadie opuso resistencia a la actuación de Jesús en el Templo al expulsar a los mercaderes (Jn. 2:15), aunque no se trataba exactamente de lo mismo. El Talmud ofrece instrucciones muy concretas sobre los azotes en la sinagoga, práctica que debió ser habitual, según se colige del NT (Mt. 10:17; 23:34; Mc. 13:9; Hch. 5:40; 22:19). Al parecer, el método judío de azotar con varas fue sustituido paulatinamente por la costumbre romana de azotar con látigo, como se deduce de 2 Cor. 11:24-25, donde el apóstol Pablo distingue entre los treinta y nueve golpes recibidos cinco veces de los judíos y las tres veces que fue azotado con varas. La práctica posterior judía fue evolucionando de forma que la flagelación constaba de tres correas y así cada golpe valía por tres y podía limitarse a trece golpes. La *Mishnah* habla de treinta y nueve, trece sobre el pecho desnudo y trece en cada lado de la espalda.

Los romanos empleaban la pena de azotes:

1. Como corrección de esclavos rebeldes y castigo por faltas graves cometidas en el servicio militar. El bastón era la punición reservada para los soldados; las varas, para los ciudadanos romanos y los látigos para los esclavos. A finales de la República la *Lex Porcia* abolió las varas para los ciudadanos (Cicerón, *Contra Verres* 3,29; Tito Livio, 10, 9).

2. Como tormento para arrancar la confesión de un acusado o de un implicado en un delito.

3. Como preludio para la crucifixión y en número ilimitado, a fin de quebrar toda resistencia del condenado. Para agravar el castigo, en lugar de flagelar con látigos de cuero con bolitas de plomo, se hacía con látigos compuestos de cadenillas de hierro con bolitas de bronce calentadas previamente al rojo vivo en un brasero. A los primeros se les llababa *flagella*, a los segunos *flagra*, es decir «ardientes». Jesucristo fue azotado con el primero (Mt. 27:26), probablemente dentro del pretorio.

II. CORRECCIÓN. En la antigüedad el recurso al azote o castigo corporal como medio de enseñanza y corrección obedece a una práctica universal: «Los azotes que hieren son medicina» (Pr. 20:30), la palabra heb. aquí empleada es 2250 *jaburah*, חַ רָה y חֲבֻרָה = «golpe, hinchazón». «Los labios del necio entran en contienda, y su boca clama por los golpes» (Pr. 18:6); y también heb. 4112 *mahalummoth*, מַהֲלֻ ת = «golpe, azote». Desde la más tierna infancia el niño era sometido al castigo corporal en casa y en la escuela; pero seguía administrándose a discrección en el trabajo de los adultos. Es conocida la expresión «la letra con la sangre entra», que habla con harta elocuencia de los métodos violentos aplicados en la enseñanza —reflejo, por otra parte, de una sociedad violenta — que Agustín trató de combatir en sus *Confesiones* y en sus obras sobre pedagogía. Véase BASTÓN, CASTIGOS CORPORALES, EDUCACIÓN, FLAGELACIÓN.

AZOTEA

Heb. 1406 *gag*, גָ = «parte superior, techo, azotea»; gr. 1430 *doma*, δῶμα, prop. «edificio, azotea, casa».

Parte superior de la casa, encima del techo. Por lo general las casas en Israel eran de techo plano debido a la escasez de lluvias y al que se accedía por una escalera exterior. Los más acomodados tenían un tramo de escalera adosada a la pared, que llevaba desde el patio interior al rellano del tejado. Para evitar que alguien cayera desde la azotea era obligatorio poner una balustrada o parapeto, en heb. *maaqeh*, מַעֲקֶה (Sept. *stephane*, στεφάνη, Dt. 22:8), o sea, una pared baja alrededor o cornisa.

La azotea era utilizada como lugar de descanso (2 Sam. 11:2), oración, vigilancia (Is. 22:1; Mt. 10:27) y también para secar plantas y hortalizas (cf. Jos. 2:6). Cuando Sansón fue capturado e introducido en el templo de Dagón, la azotea se llenó de gente, unas 3.000 personas según la Escritura, incapaz de contener a todo el gentío que deseaba contemplar el espectáculo en su interior (Jue. 16:27).

La altura de un tejado descubierto o una azotea facilita la oración bajo la impresión de una mayor cercanía con el Cielo, como leemos que hizo Pedro (Hch. 10:9). La expresión de Jesús «proclamar desde las azoteas lo oído en privado» se referiere a que el mensaje evangélico no tiene que estar encubierto, sino que ha de llegar a ser de dominio público (Mt. 10:27; Lc. 12:3). El hecho de las casas de las ciudades se construyeran unas junto a otras, de modo que se pudiera fácilmente utilizar los terrados y azoteas como vías de escape, explica la aparentemente extraña orden de Jesús: «El que

esté en la azotea no descienda para sacar algo de su casa» (Mt. 24:17; Mc. 13:15; Lc. 17:31). En tiempo de peligro lo mejor era huir por las azoteas. Véase CASA, TECHO.

AZOTO

Gr. 108 *Ázotos*, Ἄζωτος, nombre griego de la ciudad de Asdod (Hch. 8:40; 1 Mac. 4:15; 5:68; 10:77, 78, 83; 11:4; 13:34; 16:10) Véase ASDOD.

AZRICAM

Heb. 5840 *Azriqam*, עַזְרִיקָם = «socorro contra el enemigo»; Sept. *Ezrikam*, Ἐζρικ�μ o *Ezríkam*, Ἐζρ�καμ. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Nearías, de la estirpe de David (1 Cro. 3:23), quizá > Azor.

2. Uno de los seis hijos de Azel, de la tribu de Benjamín, descendiente de Saúl (1 Cro. 8:38; 9:44).

3. Josefo, *Ezrikán*, Ἐζρικ�ν (*Ant*. 9, 12, 1). Gobernador o encargado del palacio de > Acaz, asesinado por > Zicri (2 Cro. 28:7).

4. Levita de la rama de > Merari y descendiente de > Buni, establecido en Jerusalén en tiempo de Nehemías (1 Cro. 9:14; Neh. 11:15).

AZRIEL

Heb. 5837 *Azriel*, עַזְרִיאֵל = «Dios es socorro». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Iezriel*, Ἰεζρι�λ. Jefe de familia de la media tribu transjordánica de Manasés. Con otros de la misma tribu fue desterrado por el rey asirio Tiglatpileser como castigo por su idolatría.

2. Sept. *Oziel*, Ὀζι�λ. Padre de Jerimot, jefe de la tribu de Neftalí en la época de David (1 Cro. 27:19).

3. Sept. *Esriel*, Ἐσρι�λ. Padre de Seraías, a quien Joaquín, rey de Judá, envió a prender al escriba > Baruc y al profeta Jeremías (Jer. 36:26).

AZUBA

Heb. 5806 *Azubah*, עֲז בָה = «olvidada». Nombre de dos mujeres del AT.

1. Sept. *Azubá*, Ἀζουβ� v. *Gazubá*, Γαζουβ�. Primera esposa de Caleb, con quien tuvo tres hijos (1 Cro. 2:18, 19).

2. Sept. *Azubá*, Ἀζουβ�. Hija de Silji, esposa de Asa y madre Josafat, rey de Judá (1 R. 22:42; 2 Cro. 20:31).

AZUFRE

Heb. 1614 *gopherith*, גָּפְרִית = prop. «resina de ciprés», por anal. «sulfuro»; gr. 2303 *theîon*, θε�ον, Vulg. *sulphur*.

El heb. 1613 *gópher*, פֶר ֹ, está relacionado con la «madera de gofer» (Gn. 6:14) y probablemente significa en primer lugar la resina exudada por este árbol, transformada después en elemento inflamable, especialmente sulfuro, una substancia mineral muy conocida y abundante en los yacimientos de Palestina.

Asociado al fuego, se dice que cayó como lluvia del cielo en los juicios de Dios (Gn. 19:24; Sal.

11:6; Ez. 38:22; Lc. 17:29). En el caso de las ciudades de Sodoma y Gomorra esto no tiene nada de extraño, ya que se trata de una región abundante en azufre y brea, fácilmente imflamable por la acción volcánica o por un rayo. Todavía se pueden encontrar pequeños pozos de sulfuro en las orillas del mar Muerto.

Símbolo de destrucción y castigo, el azufre aparece como uno de los elementos que contribuyen al tormento y angustia de los malvados (Ap. 14:10; 19:20; 20:10; 21:8). Veáse INFIERNO.

A. ROPERO

AZUL

Heb. 8504 *tekhéleth*, תְּכֵלֶת; Sept. *hyákinthos*, ὑάκινθος, *hyakínthinos*, ὑακίνθινος.

Color obtenido a partir de la espina de un pez mediterráneo, llamado por los antiguos *conchilium* y *Helix ianthekna* por Linneo. Era conocido entre los hebreos como *jilzón*, חִלְזוֹן.

El color azul aparece constantemente asociado al púrpura (Ex. 25-39; Nm. 4:6, 7, 9, 11, 12; 15:38; 2 Cro. 2:7, 14; 3:14; Est. 1:6; 8:15; Jer. 10:9; Ez. 23:6; 27:7, 24; Ecclo. 40:4; 45:10; 1 Mac. 4:23). «Harás también un velo de material azul, de púrpura, de carmesí y de lino torcido, decorado con querubines, obra de fina artesanía» (Ex. 26:31); para algunos autores judíos el azul representa el aire o el cielo.

La túnica del sumo sacerdote debía ser toda azul (Ex. 28:31); también los lazos de las cortinas del Tabernáculo (Ex. 26:4), los cordones del efod (Ex. 28:28) y del turbante (v. 37; comp. Ecclo. 45:10). Se ordena que todo el pueblo, «a través de sus generaciones se hagan flecos en los bordes de sus vestiduras y que pongan un cordón azul en cada fleco (Nm. 15:38). Véase COLOR.

A. ROPERO

AZUR

Heb. 5809 *Azzur*, עַזֻּר o עַזּוּר = «ayudador, provechoso». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Azor*, Ἀζώρ. Padre de Ananías, el profeta de Gabaón que falsamente animó al rey > Sedequías a enfrentrarse con los babilonios (Jer. 28:1).

2. Sept. *Iazer*, Ἰαζήρ v. *Ezer*, Ἐζήρ. Padre de Jazanías, uno de los dirigentes del pueblo a quien el profeta Ezequiel vio en visión ofreciendo a Jerusalén falsas esperanzas contra Babilonia (Ez. 11:1).

3. Sept. *Azur*, Ἀζούρ. Uno de los israelitas principales que firmó la renovación de la alianza con Yahvé después del exilio babilónico (Neh. 10:17).

B

B

Heb. *beth*, ב; gr. *beta*, Β, β. Segunda letra del alfabeto.

En trabajos de erudición bíblica designa el *Codex Vaticanus* o Códice Vaticano, llamado así por hallarse en la Biblioteca Vaticana, considerado como el mejor de los manuscritos existentes. Fue copiado en el siglo IV; le faltan treinta y nueve páginas al principio y diez de los Salmos. Véase TEXTO Y VERSIONES DE LA BIBLIA.

BAAL

Heb. 1168 *baal*, עַל, término semítico común que significa «amo, señor, esposo, poseedor», y cuyo uso es muy frecuente en la Biblia como prefijo de varias ciudades y lugares geográficos de Palestina. Con art. *habbaal*, הַ עַל (Jue. 2:13); Sept. *ho Báal*, ὁ Βάαλ, y *he Báal*, ἡ Βάαλ. Como nombre propio siempre designa una de las principales divinidades cananeas.

1. Apelativo.
2. Divinidad.
3. Su culto en Israel.

I. APELATIVO. En el idioma hebreo significa «poseedor», y por derivación «señor». Así, por ejemplo, se dice que un hombre cualquiera es «baal» de una casa (Ex. 22:7; Jue. 19:22), de un campo (Job 31:39), del ganado (Ex. 21:28; Is. 1:3), de riquezas (Ecl. 5:12), de una familia (Lv. 21:4), o incluso de una esposa (Ex. 21:3; cf. Gn. 3:16). La posición de la mujer en el hogar oriental explica por qué ella nunca es llamada *baalah*, עֲלָה de su marido.

En Gn. 49:23 se hace referencia al «arquero» como *baal* de las flechas, o sea, «amo de flechas». En Dn. 8:6.20 se habla de un carnero como «baal» de dos cuernos y en Ecl. 10:20 se menciona un «baal» de dos alas, traducido por «criaturas o aves aladas». José fue llamado despectivamente por sus hermanos «baal» de los sueños (Gn. 37:19). Hallamos otros ejemplos de este uso en 2 R. 1:8; Is. 41:15; Gn. 49:23; Ex. 24:14; etc. Ciertas inscripciones evidencian que este mismo término se utilizaba de manera similar en otras lenguas semíticas. En acadio el nombre *bela* = «señor» dio lugar al verbo *belu* = «gobernar». *Baal* aparece 84 veces en el AT, de las cuales 15 con el significado de «marido» y 50 referidas a una divinidad. No obstante, esta palabra nunca llegó a adquirir carta de naturaleza en el hebreo bíblico debido a sus connotaciones paganas, de tal manera que se tendió a alterarla en los antropónimos antiguos del más puro origen semítico, p. ej. Jerubeset por Jerub-baal, Mefiboset por Merib-baal, Isboset por Esh-baal, etc. Observamos a tal efecto un contraste ilustrativo en la predicación de Oseas, cuando afirma: «Sucederá en aquel día, dice Yahvé, que me llamarás marido mío (*ishi*, אִ י); y nunca más me llamarás señor mío (*baalí*, עֲלִי)» (Os. 2:16).

II. DIVINIDAD. Aplicado a la deidad, el apelativo «baal» se convierte en nombre colectivo de los dioses semitas. En el oeste y el sur de Canaán se usa la palabra *Baal*, en Asiria *Bel*, *Bal* o *Bol* en Palmira, siempre expresando el señorío de la deidad sobre una región, ciudad, lugar o acción. p.ej., los documentos hablan de los baales de Tiro, de Harrán, de Tarso, de Hermón, del Líbano, de Tamar y de los cielos. Por otra parte, varios «baales» gozaban de atributos especiales: había un «baal del

pacto o alianza» (> Baal-Berith, Jue. 8:33; 9:4); otro de las moscas (> Baal-Zebub, 2 R. 1:2-3, 6, 16).

El culto a Baal adquiría formas diversas según las distintas naciones. Cada una de ellas tenía su propio baal o «señor», que frecuentemente asumía el nombre de la ciudad o pueblo a que pertenecía. Todas estas formas eran conocidas colectivamente con el nombre de > *Baalim*, עֲלִים o «Baales». Baal satisfacía así las necesidades regionalistas, y además era con frecuencia el dios de la fecundidad, el que protegía las cosechas de trigo y la producción de vino y aceite (cf. Os. 2:7). En la pareja divina Baal-Astarté, Baal es el principio masculino, mientras que > Astarté representa el principio femenino del amor y de la fecundidad.

Aunque Baal no era la divinidad principal, dignidad que correspondía al dios El, desempeñaba un papel sumamente importante en el panteón cananeo. Era un dios de la tempestad, como el Hadad de los > arameos, que era representado por un ternero; habitaba en las alturas de Tsafón, cuyo significado es, tal vez, «nube tenebrosa». Se creía que traía la fertilidad a la tierra de Canaán, cuya agricultura dependía enteramente de la lluvia. Al principio de la estación seca, sus devotos suponían que Baal era asesinado por el dios maligno Mot, y la fiesta anual de su resurrección, cuando caía probablemente la primera lluvia, era una ocasión de gran regocijo y festejos. En tiempos de Elías, cuando Israel se volvió al culto de Baal, su falta de poder quedó claramente demostrada cuando no llovió durante tres años. Dios quería que su pueblo aprendiese que la introducción del culto de Baal no aumentaría la fertilidad de su tierra, sino que, al contrario, traería hambre. En el monte Carmelo Elías demostró terminantemente que Baal, como dios de la lluvia, no poseía poder alguno (1 R. 18).

Armado del rayo, era también un dios guerrero que se elevaba al rango de campeón divino y conquistaba un lugar de honor entre los dioses de Ugarit después de derrotar a una divinidad adversaria, Yam o «príncipe del mar»; hay quienes interpretan esta historia mítica como un recuerdo del enfrentamiento de los fenicios con «los Pueblos del Mar», personificados en el dios Yam, que asaltaron las costas de Palestina y el Líbano y fueron rechazados por Baal, antiguo héroe nacional de Ugarit. Los textos de Ras Shamra se refieren a Baal como un «toro»: «La fuerza de Baal corneó a Mot, como los toros salvajes», figura que puede subyacer en el «becerro de oro», cuya imagen erigieron y adoraron los israelitas (Ex. 32:4; 1 R. 12:28).

El culto de Baal se efectuaba en recintos sagrados (Nm. 22:41; 33:52; Dt. 12:2; etc) o en templos como los de Samaria (1 R. 16:32; 2 R. 10:21-27) y Jerusalén (2 R. 9:18), e incluso en terrazas sobre las casas (2 R. 23:12; Jer. 32:29). Es posible que el mobiliario de dichos santuarios variara según las características de los baales allí honrados. Cerca del altar, que existía siempre (Jue. 6:25; 1 R. 18:26; 2 R. 11:18; Jer. 11:13; etc.), se podía encontrar, según la ciudad o el lugar de que se tratara, una imagen de la deidad o bien un > betilo o piedra sagrada, que en Canaán, por lo regular, tenía forma cónica; originalmente pretendía representar al mundo, morada del dios, los *jammanim*, חַ ָנִים (posiblemente cipos o pilastras; Lv. 26:30; 2 Cro. 24:4; etc.) y la *asherah*, אֲ ֵרָה (Jue. 6:25; 1 R. 14:23; 2 R. 17:19; Jer. 17:2; etc.), un poste sagrado, algunas veces quizá un árbol, cuyo significado original está lejos de poder comprenderse con claridad, junto con el de la estela de las ofrendas o conmemorativa, con más o menos ornamentos. Se quemaban incienso y esencias (2 R. 22:5; Jer. 7:9; 11:13), se servían bebidas (Jer. 19:13) y se ofrecían al baal sacrificios de bueyes y otros animales; sabemos que no era raros los holocaustos de niños de ambos sexos en sacrificio a Mélek, Moloc o Molech. En 2 Cro. 28:3 se dice que ocasionalmente, en tiempo de grandes calamidades, eran elegidos jóvenes príncipes para el sacrificio, que representaban lo mejor que podía ofendar un

pueblo. En varios santuarios, grandes grupos de sacerdores distribuidos en varias clases (1R. 18:19; 2 R. 10:19; 23:5; Sof. 1:4) y vestidos con atuendo especial (2 R. 10:22) llevaban a cabo la función sagrada; rogaban a gritos al baal, dirigían danzas alrededor del altar y en sus frenesí se cortaban con cuchillos y lancetas hasta quedar completamente cubiertos de sangre (1 R. 18:26-28). Mientras tanto, el pueblo se arrodillaba y rendía homenaje al dios besando las imágenes y los símbolos del baal (1 R. 19:18; Os. 13:2). A esto hay que añadir los ritos de la fecundidad practicados en varios santuarios, que tan inmorales parecieron a los profetas hebreos (1 R. 14:24; 2 R. 23:7; Dt. 23:18).

III. SU CULTO EN ISRAEL. Cuando los israelitas llegaron a Canaán formaban un pueblo de pastores seminómadas. Concebían a Yahvé como un Dios de pastores, que protegía sus emigraciones, los guiaba por el camino y los salvaba en los combates contre tribus y pueblos vecinos. Al establecerse en Canaán y hacerse sedentarios, cambiaron en parte de profesión, haciéndose agricultores.

Muchos de ellos, con escasa formación religiosa y una idea de Dios muy imperfecta, no podían concebir que un Dios de pastores pudiera ayudarles a cultivar la tierra, proveerles de lluvia y garantizarles estaciones propicias, como el dios Baal que se encontraron en la nueva tierra, señor de la lluvia y de las estaciones, que proporcionaba la fecundidad de la tierra y favorecía los cultivos. El culto al mismo estaba muy extendido y presente en multitud de santuarios, arboledas, altares y lugares altos consagrados a Baal, con un ritual muy atractivo y gran número de sacerdotes (Nm. 22:41; 1 R. 18:22; Jer. 11:13; 19:5; 32:29). Pronto fueron inducidos a la adoración de Baal (Jue. 2:11, 13; 3:7; 6:31, 32; 8:33; 10:6, 10), aunque siguieron considerando a Yahvé el Dios propio, el Dios del pueblo de Israel. El padre de > Gedeón, p.ej., tenía un altar idolátrico en Ofrá (Jue. 6:25). La tentación del baalismo debió de ser grande entre el pueblo. No se habla mucho de ello en el período de Samuel, Saúl y David, cuando los israelitas estaban más interesados en otras cosas que el culto el Baal (1 Sam. 7:4; 12:10), pero el baalismo, como religión sincrética que convivía con la fe de Yahvé, aparece, después de la división del reino, totalmente implantado en Israel bajo el reinado de > Acab, casado con la princesa sidonia > Jezabel (1 R. 16:31-32). En este contexto se inscribe la historia de Elías y su enfrentamiento a muerte al culto al culto a Baal (1 R. 8:17-40). Lo mismo hacen Jeremías y Oseas. Con todo la idolatría baálica no desapareció de Israel. En los días de Jehú se repiten las escenas de muerte de los practicantes baalitas y la destrucción del templo y las imágenes de Baal existentes (2 R. 10:18-28). Con todo, el baalismo debía estar muy arraigado en la población y la clase dirigente, que cobra mucha importancia bajo el reinado de > Ocozías, hijo de Acab y Jezabel, y que además se extiende por el reino vecino de Judá, durante los reinados de > Acaz y de > Manasés (2 R. 11:18; 16:3, 4; 17:16, 17; 21:3).

Paradójicamente serán las invasiones de los babilonios las que asestarán el golpe de muerte al culto de Baal entre los israelitas. Para los repatriados Baal se convierte en historia, en cosa del pasado, ya que a partir de ese momento «ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios, dice el Señor Yahvé, para que los de la casa de Israel no se desvíen más de en pos de mí, ni se contaminen más con todas sus transgresiones» (Ez. 14:1). Véase ASERA, CANAÁN, DIOS, Nombres, IDOLATRÍA.

BIBLIOGRAFÍA: R.T. Boyd, *Baal Worship in Old Testament Days* (Vernon Martin Associates 1966); Izak Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500-1000 BCE)* (Vandenhoeck & Ruprecht 1994); J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield Academic Press 2002); D.E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion* (Scholars Pr (June 1992); A.S. Kapelrud, *Baal in the Ras Sharma texts* (G.E.C. Gad 1952); M.S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Erdmans 2002); M.S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Eerdmans 2010); M.S.

Smith y W.T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle* (Brill 2009); F. Stavrakopoulou y J. Baron, *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (T&T Clark 2010); F.E. Woods, *Water and Storm Polemics Against Baalism in the Deuteronomic History* (Peter Lang Publishing 1994).

A. ROPERO

BAALA

Heb. 1172 *baalah*, עֲלָה, femenino de > *baal* = «señora, dueña, esposa».

Nombre de dos ciudades y una montaña del AT.

1. Sept. *Baalath*, Βααλ□θ, v. *Balá*, Βαλ□, ciudad de la parte sur de Judá mencionada en conexión con Beerseba (Jos. 15:29), aparentemente la misma que se nombra un poco más adelante (Jos. 19:3). Es posible que se trate también de Bilha, asignada a los hijos de Simei (1 Cro. 4:29).

2. Sept. *Baalath*, Βααλ□θ, v. *Baal*, Βα□λ, ciudad de la frontera norte de Judá (Jos. 15:10), más conocida como Quiriat-jearim (Jos. 15:9; 1 Cro. 13:6), también llamada «Baala de Judá» (heb. *Baalé Yehudah*, עֲלֵי יְהּ דָה = «señores de Judá») (2 Sam. 6:2) y Quiriat-baal, que es Quiriat-jearim (Jos. 15:60; 18:14; cf. 1 Cro. 13:6), como si Baala hubiera sido el nombre impuesto a una antigua ciudad cananea. De allí partió David con el > Arca de la Alianza. «Entonces David se levantó, y con todo el pueblo que estaba con él, partió de Baala de Judá para subir desde allí el arca de Dios, sobre la cual es invocado el nombre de Yahvé de los Ejércitos, que tiene su trono entre los querubines» (2 Sam. 6:2).

3. Sept. *gê Baalath*, γ□ Βααλ□θ, v. *epi liba*, □π□ λ□βα, montaña (heb. *har*, הַר) situada en la frontera noroeste de Judá, entre Sicrón y Jabneel (Jos. 15:11), generalmente considerada idéntica al monte Jearim (Jos. 15:10).

BAALAT

Heb. 1191 *Baalath*, עֲלַת, otra forma del nombre > *Baala* = «condición de señora»; Sept. *Baalath*, Βααλ□θ, *Balaath*, Βαλα□θ.

Ciudad de la tribu de Dan, mencionada entre las ciudades filisteas Gibetón, Gat-rimón y otros lugares (Jos. 19:44), aparentemente la misma que fue después reconstruida por el rey Salomón (1 R. 9:18; 2 Cro. 8:6).

Josefo localiza Baalat de Salomón, que él llama *Baleth* (Βαλ□θ) en la parte sur de Palestina, cerca de Gazara o Gezer (*Ant*. 8, 6, 1), en el territorio que hubiera pertenecido a Dan de haber adquirido las tierras que originalmente se le asignaron. El Talmud de Jerusalén afirma que Baalat está tan cerca de la línea de separación entre Dan y Judá que los campos estaban en la primera tribu y la ciudad en la segunda. Algunos la han querido identificar con > Baalbek.

BAALAT-BEER

Heb. 1192 *Baalath Beer*, עֲלַת אֵר = «Señora del pozo»; Sept. *Baalath*, Βααλ□θ v. *Balek*, Βαλ□κ.

Ciudad asignada a la tribu de Simeón, también llamada Ramat-néguev (Jos. 19:8), aparentemente idéntica a Ramot en el Néguev (*Ramoth-Negeb*, רָמ ת־נֶגֶב; Sept. *Rhamá notu*, Ῥαμ□ ν□του; Vulg. *Ramoth ad meridiem*, 1 Sm. 30:27). También recibe el nombre de > Bealot (Jos. 15:24). Véase RAMAT NEGEV.

BAALBEK

Ciudad fenicia ubicada en la base del declive occidental del Antilíbano. Se desconocen su origen y su historia antigua, aunque se han hecho intentos conjeturales para identificarla con > Baalat > Baal-gad (Jos. 11:17; 13:5); > Baal-zifón; el lugar mencionado por Salomón: «Edificó la Casa del Bosque del Líbano» (1 R. 7:2; 10:17; 2 Cro. 9:16), la > Baal-hamón de Cantares (8:11); y > Dan, llamada Avén por los profetas (Os. 4:15; 5:8; 10:5; Am. 1:5).

Baalbek en sirio significa «señor de Beqaa», y se refiere al fértil valle de Beqaa (cf. Am. 1:5: «valle de Avén»), un oasis oriental de luz, de verdor y de frescura al pie del Antilíbano y frente al Libano. A partir del momento en que fue tomada por las tropas de Alejandro Magno, recibió el nombre de Heliópolis = «ciudad del sol», tanto en los autores griegos como en los posteriores escritores romanos. El Baal de Baalbek se convirtió en Júpiter Heliopolitano y > Hadad de Damasco se transformó en Júpiter Damasceno. Con el nombre de Heliópolis la mencionan Josefo (*Ant*. 14, 3, 4) y Plinio (*Hist. Nat.* V. 22). El hecho de que su nombre no aparezca en los registros asirios ni egipcios indica que fue una ciudad poco importante. Solo a partir del período > seléucida (323-64 a.C.) y romano (64 a.C) comienza a ser bien conocida como Heliópolis. Su «edad de oro» se inició cuando Octavio Augusto la convirtió en colonia romana (15 a.C.). Un emperador tras otro (Trajano, Nerón, Septimio Severo, Antonino Pío, Caracalla) la hermosearon con la construcción de un templo gigantesco dedicado a Júpiter Heliopolitano en lo alto de la ciudad, que pronto se convirtió en una de las maravillas del mundo. Precisamente entre los monumentos de Baalbek que todavía hoy se pueden apreciar se encuentran tres templos: el gran templo de Júpiter, el templo solar de Baco y el templo circular de Venus, la gran tríada romana compuesta por padre, madre e hijo, e identificada con los antiguos dioses cananeos: Júpiter con Baal, Venus con Astarté, y Baco con el dios Sol. La llamada > acrópolis, en cuya plataforma se erigieron dos de los templos, es más antigua. El bronce de Sursock, en el Louvre, que representa a Júpiter Heliopolitano expuesto a la veneración de sus fieles, tiene sobre el zócalo dos toros y un rayo en la mano, símbolo de los elementos dominados, pero también de la fertilidad, porque el agua de las tempestades ponía término a aquellas sequías catastróficas tan temidas en Oriente.

Heliópolis-Baalbek fue destruida casi por completo por terremotos y guerras. De las cincuenta y cuatro columnas del templo de Júpiter solo seis han sobrevivido, pero incluso hoy se dice que sus ruinas son las más hermosas que existen. El atrevimiento de su arquitectura y las gigantescas dimensiones de algunos de los monolitos de la acrópolis están entre los muchos rasgos que la distinguen, solo comparables a las construcciones megalíticas del mundo antiguo. Véase HELIÓPOLIS, LIBANO.

BIBLIOGRAFÍA: M. Alouf, *History of Baalbek* (Book Tree, San Diego 1998); P. Fabbri, *Baalbek. La città del sole* (Bonechi, Florencia 2000); A. Parrot, *Mundos sepultados* (Garriga, Barcelona 1962).

BAAL-BERIT

Heb. 1170 *Baal Berith*, עַל ְרִית = «señor de la alianza»; Sept. *Baalberith*, Βααλβερίθ, v. *Baal diathekes*, Βαὰλ διαθήκης (Jue. 9:4). Advocación bajo la cual los israelitas adoraron a Baal después de la muerte de Gedeón (Jue. 8:33) y durante el breve reinado de > Abimelec, asociada principalmente con los habitantes de > Siquem (Jue. 9:4), que le tenían dedicado un santuario: «templo del dios Berit (*el berith*, אֵל ְרִית)», o «dios de la alianza» (Jue. 9:46). Recibía este nombre porque se creía que sancionaba y protegía las alianzas entre las familias y los particulares.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *Archaelogy and the Religion of Israel* (Baltimore 1956).

BAAL-GAD

Heb. 1171 *Baal Gad*, ד ָ עַל ְ = «señor de fortuna»; Sept. *Baalgad*, Βααλγάδ, v. *Balagad*, Βαλαγάδ. Ciudad cananea, probablemente en el valle del Líbano, en el nacimiento del Jordán, al pie del monte Hermón, cuyos reyes fueron derrotados por Josué, aunque la ciudad se mantuvo invencible en su día, marcando así el límite máximo de las conquistas israelitas (Jos. 11:17; 12:7; 13:5).

Probablemente, fue un santuario del Baal fenicio o cananeo bajo la forma de Gad = «fortuna», de quien parece derivar su nombre. La descripción, «el valle (*biqeah*, בִּקְעָה) del Líbano» (Jos. 11:17), puede llevar a suponer que se extendía entre el Líbano y el Antilíbano, que todavía hoy se conoce con el nombre de el-Buka'a, y ha sido sido identificado con > Baalbek. A esta identificación se opone la gran distancia que separa a Baalbek del norte y la noticia precisa de «las faldas del monte Hermón». Según algunos, Baal-gad sería Banias, un lugar tradicionalmente atribuido al culto a Pan. Por su asociación con el monte Hermón, sería la misma ciudad que > Baal-Hermón (Jue. 3:3; 1 Cro. 5:23).

BAAL-HAMÓN

Heb. 1174 *Baal Hamón*, ן הָמ עַל ְ = «señor de la multitud»; Sept. *Beelamón*, Βεελαμών. Lugar donde Salomón tenía una gran viña (Cant. 8:11). Algunos la han identificado con Baal-Gad o Heliópolis (Baalbek), ya que Hamón era la divinidad principal fenicia, quizá la misma que el > Amón-Ra egipcio. La mayoría de los expertos rechaza cualquier intento de identificación.

Hubo un lugar llamado Hamón en la tribu de Aser (Jos. 19:28), pero no se puede decir que fuera el mismo que Baal-Hamón. El libro de Judit (8:3) también habla de > *Balamón* (Βαλαμών) o *Belamón* (Βελαμών) en el centro de Palestina, en las montañas de Efraín, no lejos de Samaria, cuyo nombre parece sugerir una contracción de Baal Hamón. Si así fuera, la viña de Salomón sería una de la referidas por el profeta: «¡Ay de la corona de soberbia de los borrachos de Efraín y de la flor marchita de la hermosura de su gloria, que está sobre la cabeza de los que se glorían de la abundancia, de los aturdidos por el vino!» (Is. 28:1).

J.M. DÍAZ YANES

BAAL-HANÁN

Heb. 1177 *Baal Janán*, עַל חָנָן ְ = «señor de gracia», o «Baal misericordioso». Nombre de dos personajes del AT, que también se encuentran en un sello hebreo.

1. Sept. *Ballaenón*, Βαλλαενών y *Balaennón*, Βαλαεννών; v. *Ballenón*, Βαλλενών y *Balaennor*, Βαλαεννώρ. Rey de Edom, hijo de Acbor y sucesor de Saúl de Rejobot, sucedido a su vez por Hadad (Gn. 36:38, 39; 1 Cro. 1:49-50).

2. Sept. *Ballanán*, Βαλλανάν v. *Ballaná*, Βαλλανά. Gederita, guardián de olivos y sicómoros que el rey David poseía en la Sefela (1 Cro. 27:28).

BAAL-HAZOR

Heb. 1178 *Baal Jatsor*, ר חָצ עַל ְ = «señor de Hazor». Sept. *Baalasor*, Βααλασώρ v. *Belasor*, Βελασώρ. Lugar donde > Absalón tenía pastos para ovejas, y donde mató a > Amnón, a quien había invitado a una fiesta familiar (2 Sam. 13:23). Estaba «cerca» (*im*, עִם), no «en» (*be*, ְ) la tribu de Efraín, y se identifica con la actual Gebel el-Asur, a corta distancia al noroeste de el-Taiyibah.

BAAL-HERMÓN

Heb. 1179 *Baal Jermón*, ־עַל חֶרְמ ן = «señor o poseedor de Hermón». Nombre de una ciudad del AT y de un monte cercano.

1. Sept. *Baal Hermón*, Βα□λ Ἑρμ□ν. Ciudad próxima al monte Hermón, al sur del Líbano, habitada por efrainitas (1 Cro. 5:23), probablemente la misma que la > Baal-Gad de Josué 11:17.

2. Sept. traduce *oros tu Aermón*, □ρος το□ Ἀερμ□ν, «monte Hermón», «montaña» (*har*, הַר) al este del Líbano, de donde los israelitas fueron incapaces de expulsar a los heveos (Jue. 3:3). Quizá en su base se encontraba el santuario dedicado a Baal = Baal-Gad.

J.M. DÍAZ YANES

BAALI

Heb. *baalí*, ־עֲלִי = «mi Señor»; Sept. *Baaleím*, Βααλε□μ. Nombre al parecer utilizado por los israelitas para referirse a Yahvé, a quienes el profeta Oseas dice que en el futuro llamarán a Dios *Ishi*, אִי ִ י: «marido mío»; y nunca más *baali*, ־עֲלִי: «Señor mío». «Porque yo quitaré de su boca los nombres de los Baales, y nunca más serán mencionados sus nombres» (Os. 2:16-17).

BAALIM

Heb. *habbaalím*, הַ־עָלִים, plural de Baal con el artículo definido prefijado; Sept. *Baalim*, Βααλ□μ. Referencia a las imágenes de Baal adoradas en los templos, generalmente relacionadas con > Astarté (Jue. 2:11; 1 Sm. 7:4, etc.). También se refiere a los distintas formas que adquiría dependiendo del lugar y carácter de sus adoradores. p.ej., > Baal-Zebub; > Baal-Peor; > Baal-Hamón; > Baal-Gad, etc.

BAALIS

Heb. 1185 *Baalis*, ־עֲלִיס = «señor de gozo». Sept. *Belisá*, Βελισ□ v. *Beleissá*, Βελεισσ□, *Basílissa*, Βασ□λισσα; Vulg. *Baalis*. Rey amonita del tiempo de la cautividad babilónica, que envió a Ismael a que diera muerte a > Gedalías (Jer. 40:14).

BAAL-MEÓN

Heb. 1186 *Baal Meón*, ־על מְע ן = «señor de la morada». Sept. *he Beelmeón*, □ Βεελμε□ν, v. *Beelmassón*, Βεελμασσ□ν. Antigua ciudad > amorrea en las fronteras de > Moab, al este del Jordán, que fue asignada a Rubén. Llamada también Bet-meón; Bet-baal-meón; Beón (Jos. 13:17; Nm. 32:3; 38; Jer. 48:23), y Baal-maón (Sept. *Beelmaón*, Βεελμα□ν, 1 Cro. 5:8). Posiblemente el > «Bet» añadido a su nombre en Jeremías (48:23) tenga como finalidad suprimir el nombre original de Baal. En los tiempos de Ezequiel se encontraba en posesión del rey Mesa de Moab, después de haberla arrebatado a Israel; y se habla de ella como una ciudad que era de «las tierras deseables» (Ez. 25:9). En la actualidad se trata de una aldea llamada Maain, ubicada en la parte superior de una colina situada a 1261 m. sobre el nivel del mar Muerto, a unos 7 km al suroeste de Mádaba.

BAAL-PEOR

Heb. 1187 *Baal Peor*, ־עַל ְ ע ר = «señor de Peor»; Sept. *Beelphegor*, Βεελφεγ□ρ y *Phogor*, Φογ□ρ. Nombre propio de una divinidad fenicia venerada en el territorio de > Moab (Nm. 25:1-9; Dt. 4:3;

Jos. 22:17; Sal. 106:28; Os. 9:10), y lugar donde se le tributaba culto.

Casi todos los expertos concuerdan en situar Baal-Peor en una región en los montes de Abarim, al noreste del mar Muerto.

Los usos y ritos del culto al dios de Baal-Peor, que algunos lo identifican con > Quemos, eran célebres por la obscenidad de sus prácticas (cf. Nm. 25), como corresponde a los cultos agrarios de la fecundidad. En la región se acumulan como en ningún otro punto de Palestina > betilos o monumentos de piedra de simbología fálica, como el célebre menhir llamado por los árabes Hagar el-Mansub. El betilo cónico pasaba en los pueblos siro-fenicios como forma reducida de una montaña, por lo que su culto iba unido al dios de este nombre y en Siria se guardaba en un templo una gran piedra fálica llamada Elgabad = «el dios de la montaña», que siglos después el emperador romano Heliogábalo trasladó a su capital.

A. ROPERO

BAAL-PERAZIM

Heb. 1188 *Baal Peratsim*, עַל רָצִים = «señor de la roturas» o de «las brechas». Sept. *Baal Pharasín*, Βαὰλ Φαρασίν. Nombre dado por David a un lugar de Judá cerca del valle de Refaím, donde derrotó a un ejército de filisteos: «David llegó a Baal-perazim, y allí los derrotó David. Entonces dijo: ¡Jehová ha irrumpido [*parats*, רַץ] contra mis enemigos delante de mí, como irrumpen [*pérets*, רֶץ] las aguas! Por eso llamó el nombre de aquel lugar Baal-perazim» (2 Sam. 5:20; 1 Cro. 14:11), es decir, «lugar de rompiento o destrucción». Se alude a ello en Is. 28:21 como «monte Perazim», quizá consagrado originalmente al culto a Baal. Estaba al suroeste de Jerusalén, y se le identifica con Seib Bedr, santuario de Ras el-Nadir.

BAAL-SALISA

Heb. 1190 *Baal Shalishah*, עַל לִי ה = «señor de Salisa». Sept. *Baalsalisá*, Βααλσαλισά, v. *Baidarisá*, Βαιδαρισά y *Baithsarisá*, Βαιθσαρισά. Lugar mencionado en relación con la estancia de Eliseo en Gálgala (2 R. 4:42). Un hombre procedente de Baal-Salisa entregó al profeta la primicia de veinte panes de cebada y espigas nuevas, con los cuales dio de comer milagrosamente a cien personas en una época en que había una gran hambre por toda la región.

Esta ciudad se encontraba en la tierra o país de Salisa, en la región montañosa de Efraín (1 Sm. 9:4), y algunos la han identificado con la actual Hirbet Sirisiah, a 22 km al noreste de Lidda. Eusebio y Jerónimo dicen que en su tiempo llevaba el nombre de Bethsalisa, siendo común el intercambio de *baal* (עַל) por *beth* (ית, casa).

J.M. DÍAZ YANES

BAAL-TAMAR

Heb. 1192 *Baal Tamar*, עַל מָר = «lugar de palmeras»; Sept. *Baal Thamar*, Βαὰλ Θαμάρ. Localidad cercana a Gabaa, en la tribu de Benjamín, donde se reunió el grueso de las tropas de los israelitas para atacar la ciudad de Gabaa, en venganza por la violación de la mujer de un levita (Jue. 20:33). Sin duda deriva su nombre de uno de los santuarios o arboledas santas de Baal. La palmera (*tamar*, מָר) de > Débora (Jue. 4:5) estaba situada en algún lugar de la localidad, y posiblemente se aluda a ella.

J.M. DÍAZ YANES

BAALTIS

Gr. *Baaltís*, Βααλτῖς, probablemente fem. de Baal, designación probable de la Venus siríaca, divinidad femenina principal de los fenicios, la > Astoret del AT.

BAAL-ZEBUB

Heb. 1176 *Baal Zebub*, בַּעַל זְבוּב = «señor de las moscas»; Sept. *Baal muîan*, Βαὰλ μυῖαν. Dios de > Ecrón, una de las cinco ciudades filisteas, cuyo oráculo fue consultado por el rey Ocozías, con motivo de su enfermedad (2 R. 1:2, 3, 16).

Aunque el nombre pueda sonar un poco a burla, era un título de Baal como protector contra las picaduras de los insectos. Según Pausanias y Clemente de Alejandría, Zeus también recibía el nombre de *Zeús apómuion muiagron*, Ζεὺς ἀπόμυιον μυιάγρον, «Zeus espantamoscas» (Pausanias, V,14,2; VIII,26,4; Clemente, Protrept. 2, 38). En el NT recibe el nombre > Beelzebú (*Beelzebul*, Βεελζεβούλ, Mt. 10:25), corrupción de Baal Zebub, referido al príncipe supremo de los demonios, según la progresiva demonización de los dioses paganos realizada por los hagiógrafos hebreos. Jesús lo identifica con > Satanás (Mc. 3:24: Lc. 11:18) y le reconoce como rey del infierno (Mt. 12:25; 26:29; Mr. 3:24-27; Lc. 11:17-22).

A. ROPERO

BAAL-ZEFÓN

Heb. 1189 *Baal Tsephón*, בַּעַל צְפֹן = «señor de Zefón»; Sept. *Beelsepphôn*, Βεελσεπφῶν o *Beelsepphíon*, Βεελσεπφίον; Josefo, *Belsephón*, Βελσεφῶν (Ant. 2, 15, 1). Lugar de los límites de Egipto, cerca del golfo de Suez. Los israelitas acamparon en sus cercanías antes de cruzar el mar Rojo (Ex. 14:2, 9; Nm. 33:7). Al parecer, el nombre es idéntico al de un dios cananeo adorado en Egipto, cuyo significado era «Baal del Norte», ya que los cananeos situaban su Olimpo en el norte, al igual que los griegos y, en general, todos los pueblos antiguos. La morada de Baal-Zefón parece que era localizada por los cananeos en la actual Gebel Aqra, una imponente montaña cónica al lado del mar Mediterráneo que confina con las ruinas de la antigua ciudad y puerto de Seleucia, elevación a la que los griegos y romanos llamaban Casius y en cuya cumbre los > hititas celebraban sacrificios.

BAANA

Heb. 1196 *Baaná*, בַּעֲנָא, probablemente de *ben-anah*, בֶּן־עֲנָא = «hijo de dolor». Nombre de seis personajes del AT.

1. Sept. *Baaná*, Βαανά. Capitán del ejército de > Is-boset, hijo de Saúl. Él y su hermano Recab conspiraron y mataron a Is-boset cuando este supo que > Abner había muerto. Llevaron su cabeza a David creyendo que así conseguirían su favor, pero él los mandó ejecutar (2 Sam. 4:2-12).

2. Sept. *Baaná*, Βαανά. Padre de > Heleb, que era uno de los valientes de David (2 Sam. 23:29; 1 Cro. 11:30).

3. Sept. *Baná*, Βανά. Hijo de Ahilud y uno de los doce gobernadores de Salomón. Su distrito comprendía > Jezreel y el norte del valle del Jordán (1 R. 4:12).

4. Sept. *Baaná*, Βαανά. Hijo de Husai, otro de los doce gobernadores o comisarios de Salomón en Aser y Bealot (1 R. 4:16).

5. Sept. *Baaná*, Βαανά. Padre de Sadoc, que reconstruyó parte del muro de Jerusalén (Neh. 3:4).

6. Sept. *Baaná*, Βααν□. Israelita que regresó de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:2, 5:8).

BAARA

Heb. 1190 *Baará*, עֲרָא ַ = «ardorosa»; Sept. *Baará*, Βααρ□, v. *Baadá*, Βααδ□. Una de las mujeres de Sajaraim, de la tribu de Benjamín (1 Cro. 8:8). El nombre figura en los óstraca de Samaria aplicado a varones y quizá hay que considerarlo, en este caso, como la abreviatura del nombre *Baalarah* = «Baal vio», extraño al hebreo.

BAASA

Heb. 1201 *Basha*, א ָ עְ ַ = «temeridad, maligno»; Sept. *Baasá*, Βαασ□; Josefo *Basanes*, Βασ□νης (Ant. 8, 11, 4, etc.). Tercer monarca de Israel o reino del Norte y fundador de su segunda dinastía. Hijo de Ahías, de la casa de Isacar. Conspiró contra el rey legítimo, > Nadab, y le dio muerte para reinar en su lugar (953-930 a.C.). Inmediatamente después mató a toda la familia real de Jeroboam, según la palabra del Señor por el profeta Ahías, de que toda la descendencia de Jeroboam sería destruida, debido a su maldad. Pero Baasa no fue mejor, y su posteridad cayó bajo un juicio similar (1 R. 15:16-33; 16:1-13; 21:22; 2 R. 9:9; 2 Cro. 16:1-6; Jer. 41:9).

Baasa intentó fortificar > Ramá, a unos 6 km. de Jerusalén, para evitar que la gente de Israel fuera a adorar al Templo de Salomón, por las posibles consecuencias políticas que de ello podrían derivarse. Asá, rey de Judá, hizo alianza con > Ben-adad, rey de Siria, para atacar a Israel. Entonces Baasa dejó de edificar Ramá y fue derrotado y muerto. Su hijo > Ela reinó en su lugar (1 R. 16:8-10).

BAASÍAS

Heb. 1202 *Baaseyah*, יָה ֵ עֲ ַ = «hijo de Asaías»; Sept. *Baasía*, Βαασ□α. Levita del linaje de Gersón, antepasado de > Asaf, jefe de los cantores del Templo de Salomón (1 Cro. 6:40).

BABEL

Heb. 894 *Babel*, בֶל ָ = «confusión»; Sept. *Sýnkhysis*, Σ□γχυσις. Babel deriva del babilónico *bab-ilu*, que significa «puerta de Dios»; el autor sagrado polemiza irónicamente con este significado y ofrece uno nuevo, tomado como contracción del heb. *balbel*, derivado de *balal*, בלל = «confundir» (Gn. 11:9). Los traductores griegos de la LXX, incapaces de reproducir el juego de palabras, reemplazaron directamente Babel por *Sýnkhysis*, que significa «confusión».

Este nombre se aplicó en principio a la gigantesca torre edificada por los postdiluvianos y fue extendido posteriormente a la ciudad de Babilonia (Gn. 10:10), y más tarde a toda la región circundante (Ez. 23:17), pues para Israel Babel = Babilonia constituía un símbolo permanente de maldad y opresión. Al igual que > Nínive, Babilonia se había complacido en su propia fuerza (Is. 47:7-10; cf. 9:7-14), se había erguido ante Yahvé con soberbia e insolencia (Jer. 50:29-32, cf. Is. 14:13s) y había multiplicado sus crímenes: hechicería (Is. 47:12), idolatría (Is. 46:1; Jer. 51:44-52) y crueldades de toda suerte. Había llegado a ser verdaderamente el templo de la malicia (Zac. 5:5-11). Véase BABILONIA.

A. ROPERO

BABEL, torre de

Heb. *Migdol Babel*, מִגְ ל ָבֶל. Según el relato bíblico, los descendientes de > Noé habían emigrado primero del este (Armenia) hacia el sur, a lo largo del Tigris, y luego hacia el oeste a través del Tigris hacia «una llanura en el país de Sinar», donde edificaron una ciudad y una torre cuya cúspide tocaba los cielos. El trabajo progresó correctamente hasta que Dios confundió su lenguaje, de tal manera que no entendía nadie el de su prójimo y desde aquel punto se desperdigaron por la tierra y dejaron de edificar la ciudad (Gn. 11:1-9). En el texto original no se encuentra el verbo «llegar», que ha sido suplido para dar sentido a la traducción. Era una torre «para» o «hacia» el cielo. Posiblemente el sentido fuera el de una torre de observación y culto a los cielos, como un «zigurat», quizás el centro religioso unificador de aquella ciudad en construcción. Cualquier intento real de alcanzar el cielo está fuera de cuestión: las montañas de Elam se hallaban demasiado cerca como para mostrarles que unos pocos metros más o menos no tenían importancia a la hora de conseguir tocar el cielo. Es un hecho importante el que la mayor parte de la ciudades babilónicas tuviera un zigurat, y que estos llevasen nombres sumerios muy significativos, como p.ej. en Nippur, Dur-anki, «enlace del cielo y la tierra», o «cima de quien alcanza los cielos y cuyo cimiento descansa en la brillante profundidad»; o en Babilonia Esagila, «casa del jefe supremo», cuya más antigua denominación era Etemenanki, «casa del fundamento del cielo y la tierra; o Ezida en Borsippa, por su designación más antigua Euriminianki, o «casa de la creación del cielo y la tierra». Los restos de Ezida, actualmente Birs Nimrud, son señalados tradicionalmente como la Torre de Babel; si esta identificación es correcta o no, es imposible decirlo; Esagila, en la misma Babilonia, tiene igual, si no mejor pretensión. No tenemos constancia de que la construcción de la ciudad y la torre fuera interrumpida por una catástrofe, tal como la confusión de lenguas; pero que un cese semejante de las labores tuviera lugar por causa de la diversidad del habla de la gente no es imposible. En cualquier caso, solo puede haberse tratado de una interrupción temporal, por largo que fuera el intervalo, dado que Babilonia creció y prosperó durante muchos siglos después del período al que se refiere el Génesis.

El episodio de la torre de Babel no se vuelve a mencionar en lugar alguno de la Escritura, ni es referido nunca por ningún personaje del AT ni del NT. Para Damien Nöel constituye el último retoque al cuadro de la historia bíblica primitiva, justo antes de la aparición de Abraham y de las nuevas perspectivas universales que abrió su llegada. «De hecho, podemos observar que la dispersión general de los pueblos de Babel reponde a la promesa de una bendición para todos los pueblos por parte de Abraham (Gn. 12:3)».

Los zigurats se citan con frecuencia en la literatura babilónica. Su más antigua atestación epigráfica se remonta a Gudea, gobernador de Lagash (s. XXII a.C.), en la baja Mesopotamia, a unos 80 km. de Ur. Es interesante constatar que en las narraciones cuneiformes aparecen expresiones bíblicas como ladrillos cocidos, asfalto y altitud del edificio, «semejante al cielo» (cf. Heródoto, *Hist*. I, 179).

La forma de la torre de Babel debió ser similar a la de las construcciones expuestas por la arqueología, que ha econtrado más de treinta torres sagradas, halladas o atestiguads de una manera categórica en veintisiete ciudades diferentes. Esto indica que alguna ciudad pudo tener varios zigurats, índice preclaro de su importancia.

Bloques de mampostería cúbica de tamaño decreciente eran apilados uno sobre otro hasta completar de cuatro a siete plantas escalonadas. Las torres de Ur y Erek tenían solo dos o tres pisos, pero la de Birs Nimrud (la antigua Borsippa, a pocos kilómetros al suroeste de Babilonia) tenía

siete, sin contar la alta plataforma en la que la estructura había sido erigida. Todavía hoy es una mole impresionante que se alza a 47 metros, y la de Aqarquf a 57 metros sobre el nivel de la llanura. Cada piso estaba pintado de un color particular de acuerdo con el planeta al que estaba dedicado. Las esquinas de estas torres generalmente señalaban los puntos cardinales, mientras que en Egipto lo hacían los lados. Encima de estas construcciones había un santuario que servía al mismo tiempo de templo y observatorio. El interior se recubría con barro secado al sol, mientras que las paredes exteriores se revestían con ladrillos cocidos a fuego. El peculiar asfalto de los territorios circundantes de Babilonia servía de argamasa; detalles todos en concordancia con el relato del Génesis.

Se ha querido identificar la torre de Babel con el zigurat comenzado por Nabucodonosor I en Babilonia, conocido por Etemenanki = «casa de los cimientos del cielo y la tierra», destruido por Senaquerib el año 689 a.C. y reconstruido después por Asarhaddón. Véase ZIGURAT.

BIBLIOGRAFÍA: H. Einsle, *El misterio bíblico* (Martínez Roca, Barcelona 1989); D. Nöel, «La torre de Babel: un texto enigmático”, en A. Lemaire, ed. *El mundo de la Biblia* (Ed. Complutense, Madrid 2000); A. Parrot, *La torre de Babel* (Garriga, Barcelona 1962); P. Termes, “La torre de Babel. Significado del relato bíblico”, en *Cultura Bíblica* 6 (1949), 83-86; L. Turrado, “La confusión de lenguas”, en *Cultura Bíblica* 5 (1948), 142-148.

F. BENLLIURE

BABILONIA

Heb. y aram. 894 *Babel*, בֶּל ָ; en acadio *Bab-ilu*, gr. *Babylón*, Βαβυλ?ν = «puerta de Dios».

1. Geografía.
2. Historia.
3. Imperio y dinastías.
4. Ciudad.
5. Religión.
6. Cultura.

I. GEOGRAFÍA. País de Asia Occidental, situado en el extremo oriental del Creciente Fértil. Babilonia era su capital. El país recibe en la Biblia el nombre de Sinar (*Shinear*, נְעָר . ., Gn. 10:10; 11:2.), y en los textos posteriores Caldea, o «país de los caldeos» (*Kasdim*, ים . ׃ ֲ, Jer. 24:5; Ez. 12:13).

Se extiende diagonalmente del noroeste al sudeste, desde la actual ciudad de Bagdad al golfo Pérsico, desde las vertientes de Khuzistán al este hasta el desierto Arábigo al oeste, y se halla sustancialmente contenido entre los ríos Éufrates y Tigris, aunque se debe añadir al este una estrecha franja de cultivos a la orilla derecha del Éufrates. Es una frontera natural, que separa la llanura septentrional, ligeramente elevada y de formación secundaria, de la parte meridional, deprimida y formada por aluviones de las cuencas del Éufrates y del Tigris. En la antigüedad Babilonia tenía una superficie de alrededor de 65.000 km^2, pero la parte septentrional del golfo Pérsico está rellenándose de continuo con aluviones, de manera que este país tiene en la actualidad aproximadamente 692 km de largo por 300 de ancho. El territorio se irrigaba con canales artificiales y su suelo era de una incomparable fertilidad, potenciada por el trabajo humano; producía abundancia de trigo, cebada, sésamo, dátiles y otros frutos y cereales. Los campos de trigo de Babilonia estaban principalmente al sur, donde Larsa, Lagash, Erek y Calneh eran centros de una opulenta población agrícola. Los excedentes de aceite, cereales y dátiles servían para importar

madera, minerales y piedra dura, inexistentes en las inmensas llanuras arcillosas. A juzgar por los documentos que nos han llegado, sus campos de cereales no tenían nada que envidiar a los mejores campos de trigo de la actualidad. Cada hectárea de tierra cultivable tenía que ser regada. Se abrieron canales en el suelo aluvial del valle y el caudal de los ríos se regulaba mediantes acequias, diques y presas. Las inundaciones eran temidas con razón, pues los ríos Éufrates y Tigris eran a este respecto menos de fiar que el Nilo. A pesar de la fertilidad del suelo y del esfuerzo agotador de los agricultores, la población estaba a merced de todo tipo de calamidades, además de la sequía. Temían sobre todo las guerras, que interrumpían los trabajos de mantenimiento de diques y canales, lo cual bastaba para que apareciese el fantasma del hambre.

La palmera se cultivaba con asiduo cuidado y aparte de suministrar toda clase de alimento y > bebida, se usaba para mil necesidades domésticas. Pájaros y aves acuáticas, piaras y rebaños, y numerosísimos ríos con abundante fauna piscícola proveían a los habitantes de una riqueza que sorprende al estudioso actual de informes catastrales y cuentas de los diezmos de los antiguos templos. El país estaba completamente desprovisto de riqueza mineral y no poseía piedra ni metales, aunque ya desde el 3000 a.C. se importaba piedra del Líbano y de Armenia; y mucho antes, hacia el 4500 a.C. Ur-Nina, rey de Shirpurla, había enviado expediciones a Magan, esto es, a la Península del Sinaí, en busca de piedra y madera dura; las minas de cobre del Sinaí fueron explotadas probablemente por los babilonios hasta poco después del 3750, cuando Snefru, primer rey de la IV Dinastía egipcia, los expulsó.

Las ciudades de la antigua Babilonia fueron las siguientes: entre las más meridionales destacan Eridu, corrupción semítica del antiguo nombre de Eri-dugga = «buena ciudad», actualmente los montículos de Abu-Sharain, y Ur, lugar de nacimiento de Abraham, a unas veinticinco millas al noreste de Eridu, actualmente Mughair. Ambas se hallan al oeste del Éufrates. Al este del mismo río la ciudad más meridional era Larsa, la Elasar bíblica (Gn.14:1), actualmente Senkere; Erek, la bíblica Arac (Gn. 10:10), a quince millas al noroeste de Larsa, es actualmente Warka; a ocho millas al noreste de la moderna Shatra estaba Shirpurla, o Lagash, hoy Tello. Shirpurla era una de las más antiguas ciudades de Babilonia, aunque no es mencionada en la Biblia, y su nombre significa probablemente «ciudad del cuervo» (shirpur = cuervo), por el emblema sagrado de su diosa y santuario. Y no hay que olvidar Nin-Girsu, o Nin-Sungir, que por una veintena de siglos fue un importante centro político y probablemente dio su nombre a la Babilonia del sur: Sungir, Shumer, o en Gn. 10:10, Senaar. La ciudad de Babilonia propiamente dicha, con su gemela Borsippa, aunque probablemente fundada ya en 3800 a.C., jugó un papel insignificante en la historia del país hasta que, bajo > Hammurabi, hacia el 2300 a.C., entró en una carrera imperial que mantuvo durante casi 2000 años, de tal modo que su nombre representa un país y una civilización de gran antigüedad.

II. HISTORIA. No se sabe casi nada de los primeros habitantes de esta tierra, los más antiguos conocidos de los cuales fueron los sumerios o habitantes de > Sumer, Sungir o Senaar. Conocían el sistema sexagesimal y el decimal e inventaron la escritura cuneiforme, construyeron las ciudades más antiguas y condujeron al país a una alta cumbre de pacífica prosperidad. Fueron gradualmente vencidos, desposeídos y absorbidos por una nueva cultura, la > semita, que entró en la llanura por el norte, desde el reino de > Acad. Los invasores semíticos, sin embargo, adoptaron, mejoraron y extendieron con amplitud la civilización del pueblo que habían conquistado. Los semitas fueron predominantes en el norte, mientras que los sumerios se mantuvieron durante siglos en el sur. De dónde vinieron estos sumerios no puede determinarse; probablemente, después de una previa

existencia nómada en distritos montañosos del este, encontraron una llanura en las tierras de Senaar y se asentaron en ella (Gn. 11:2). Su primer establecimiento fue Eridu, entonces un puerto de mar en el golfo Pérsico, donde sus mitos más antiguos representan al primer hombre, Adapu, o Adamu, que pasa su tiempo pescando, y donde el dios del mar le enseña los elementos de la civilización. Es seguro, sin embargo, que poseían una considerable cultura incluso antes de entrar en la llanura de Babilonia, dado que al mismo tiempo que efectuaban las primeras fundaciones de sus templos más antiguos, poseían la escritura cuneiforme, que puede ser descrita como una escritura cursiva desarrollada durante siglos a partir de signos pictóricos primitivos.

Nada se sabe de los semitas que invadieron Babilonia en esta época, ni siquiera cuál fue su origen. La lengua que hablaban, aunque con toda evidencia del tronco semítico, es tan sumamente diferente de todas las demás lenguas semíticas que conocemos, que representa una categoría aparte, sin que sepamos calcular la época en la que formaba una sola con sus hermanas.

A mediados del quinto milenio a.C. el valle del Éufrates se encontraba poblado por cierto número de ciudades-estado, o más bien, ciudades-reino, rivales entre sí, que se solían enseñorear con éxito unas de otras, y a su vez eran vencidas y subyugadas por las demás. Teniendo en cuenta que la mayoría de estas ciudades estaban a una veintena de millas de distancia una de otra y cambiaban frecuentemente de gobernantes, la historia es algo confusa. El gobernante más antiguo que actualmente conocemos es Enshagkushanna, quien se titulaba rey de Kengi. Debido al estado de mutilación del fragmento en el que aparece la inscripción, y que posiblemente data de poco después del 5000 a.C., el nombre de su capital nos es desconocido. Probablemente fuera Shirpurla y gobernara sobre la Babilonia meridional. Afirma haber ganado una gran victoria sobre la ciudad de Kish y dedica su botín, que incluye una estatua de plata reluciente, a Mulill, el dios de Calanne (Nippur). Algo después, Mesilim, rey de Kish, reparó la derrota de su predecesor y actuó como soberano de Shirpurla. En el III milenio encontramos a Gudea, uno de los gobernantes más famosos que tuvo la ciudad. Las excavaciones en Tello han puesto al descubierto los colosales muros de su gran palacio y nos han mostrado cómo por tierra y por mar importó sus materiales desde vastas distancias, mientras que su arquitectura y escultura ostentan un perfecto arte y gran refinamiento, e incidentalmente nos enteramos de que conquistó el distrito de Anshan en Elam. Después de Gudea, tenemos información sobre los nombres de cuatro gobernantes más de Shirpurla, pero en estos reinados subsiguientes la ciudad parece haberse hundido rápidamente en la insignificancia política.

Otra dinastía sumeria fue la de Erek o Gishban. Hacia 4000 a.C. un tal Lugal-Zaggesi, hijo del Patesi de Gishban, que se convirtió en rey de Erek, se intitulaba orgullosamente «Rey del Mundo», como habían hecho Enshagkushanna y Alushardid, y afirmaba gobernar desde el golfo Pérsico al Mediterráneo, por lo cual alaba al dios supremo Enlil, o Bel, de Nippur, que «le concedió el dominio de todo desde donde sale el sol hasta su ocaso e hizo que los países vivieran en paz».

La ciudad de Ur tuvo una destacada dinastía, que parece haber ejercido la hegemonía en el valle del Éufrates o en parte de él durante dos períodos cronológicos distintos, el primero bajo Ungur y Dungi I, hacia el 3400 a.C. Este Ungur asumió el título de «Rey de Sumer y Akad», haciendo así el primer intento de unir el norte y el sur de Babilonia en una unidad política, e inaugurando un título real que se mantuvo quizá más tiempo que el de ninguna otra dignidad desde que se creó el mundo. Ur predomina por segunda vez hacia el 2800 antes de Cristo bajo Dungi II, Gungunu, Bur-Sin, Gimil-Sin e Ine-Sin, cuyas construcciones y fortificaciones se encuentran en muchas ciudades de Babilonia. La supremacía de Ur fue seguida, hacia 2500 a.C., por la de Isin, aparentemente una ciudad sin

importancia, pues sus gobernantes se titulan a sí mismos «Pastores», o «Graciosos Señores» de Isin, y colocan este título detrás del de rey de Ur, Eridu, Erek y Nippur. Conocemos a seis gobernantes de Isin: Ishbigarra, Libit-Ishtar, Bur-Sin II, Ur-Ninib, Ishme-Dagan, y Enannatum. El último de los reinos-ciudad fue el de Larsa, hacia 2300 a.C., con sus soberanos Siniddinam Nur-Adad, Quedornanchundi, Quedorlaomer, Quedormabug, y Eri-Aku. La formación de estos nombres reales con Quedor, la elamita Kudor, muestra suficientemente que no pertenecían a una dinastía nativa, ni sumeria ni semita. Uno de los invasores elamitas de Babilonia más antiguos fue Rim-Amun, quien logró una posición de fuerza tal en suelo babilonio que el año de su reinado fue empleado para fechar las tablillas de los contratos, signo seguro de que era al menos rey de hecho. Quedornanchundi invadió Babilonia hacia el año 2285, llegó a Erek, derribó sus templos y capturó a la diosa de la ciudad, pero subsiste la duda de si estableció un gobierno permanente. Algo después Quedorlaomer (Kudur-Laghamar, «Servidor de Laghamar», una deidad elamita), al que conocemos por la Biblia, parece haber tenido más éxito. No solo aparece como supremo señor de Babilonia, sino que lleva sus conquistas tan lejos como Palestina. Quedormabug era originalmente príncipe de Emutbal, o Elam occidental, pero logró el dominio sobre Babilonia y reconstruyó el templo de Ur. Su hijo, Rim-Sin, o Eri-Aku, se consideró tan bien establecido en el territorio babilonio que adoptó los antiguos títulos: «Exaltador de Ur», «Rey de Larsa», «Rey de Sumer y Akad». Aun así fue el último de los reyes de ciudades y un nuevo orden de cosas comenzó con el surgimiento de Babilonia.

III. IMPERIO Y DINASTÍAS.

a) Amorrea. La dinastía que puso los cimientos de la grandeza de Babilonia es a veces llamada árabe. Ciertamente, era semítica occidental y casi seguramente > amorrea. Los babilonios la llamaron dinastía de Babilonia, pues aunque extranjera en su origen, puede haber tenido su hogar efectivo en aquella ciudad, que la recordó con gratitud y orgullo. Duró 296 años y vio la máxima gloria del aquel prístino imperio, así como tal vez la edad de oro de la raza semita en el mundo antiguo. Los nombres de sus monarcas son: Sumu-abi (15 años), Sumu-la-ilu (35), Zabin (14), Apil-Sin (18), Sin-muballit (30), Hammurabi (35), Samsu-iluna (35), Abishua (25), Ammi-titana (25), Ammizaduga (2), Samsu-titana (31). Bajo los cinco primeros reyes Babilonia era aún solo la más poderosa entre varias ciudades rivales, pero el sexto rey, Hammurabi, que tuvo éxito al vencer toda oposición, logró el gobierno absoluto del norte y el sur de Babilonia y expulsó a los invasores elamitas. De ahí en adelante Babilonia formó un solo estado y se aglutinó en un imperio. Hubo aparentemente días tormentosos antes del triunfo final de Hammurabi. El segundo gobernante reforzó su capital con amplias fortalezas; el tercero estuvo aparentemente en peligro por culpa de un pretendiente nativo o rival exterior llamado Immeru. Solo el cuarto gobernante se tituló claramente rey, mientras que el propio Hammurabi al comienzo de su reinado reconoció la soberanía de Elam. Mientras que a los reyes > asirios les gustaba llenar sus jactanciosas crónicas con espantosas descripciones de batallas y guerras, de modo que poseemos los más minuciosos detalles de sus campañas militares, el genio de Babilonia, por el contrario era de paz, cultura, y progreso. La edificación de templos, la ornamentación de ciudades, la excavación de canales, la construcción de caminos, la creación de leyes eran su orgullo; sus crónicas alientan, o afectan alentar, una serena tranquilidad; las hazañas bélicas solo se mencionan de pasada, de ahí que no tengamos, ni siquiera en el caso de los dos máximos conquistadores babilonios, Hammurabi y Nabucodonosor II, sino escasa información de sus hechos de armas. La dinastía de Babilonia se derrumbó en 1595 bajo los golpes de los hititas, siendo sucedida por una dinastía casita, pueblo originario del este.

b) Casita. La dinastía casita introdujo un cambio profundo en la economía y las tradiciones sociales. Se prolongó bajo treinta y seis reyes durante un período de 576 años. La tablilla con esta lista está desgraciadamente mutilada, pero casi todos los diecinueve nombres que faltan pueden ser suministrados con alguna exactitud por otras fuentes, tales como la historia sincrónica asiria y la correspondencia con Egipto. Esta dinastía era extranjera, pero su lugar de origen no es fácil de establecer. En su propia designación oficial se titulan a sí mismos «Reyes de Kardunyash» y el rey de Egipto se dirige a Kadashman Bel como rey de Kardunyash. Este Kardunyash ha sido provisionalmente identificado con el Elam del sur. La información sobre el período casita se ha logrado solo escasamente. Tenemos una copia asiria de una inscripción de Agum-Kakrime, quizá el séptimo rey de esta dinastía: se llama a sí mismo «Rey de Kasshu y Akad, rey de la extensa tierra de Babilonia, que hizo que mucha gente se estableciera en el país de Ashmumak, rey de Padan y Alvan, rey del país de Guti, muy extensos pueblos, rey que gobierna los cuatro confines del mundo». La extensión del territorio bajo dominio del monarca babilónico es pues más amplia incluso que la de la dinastía amorrea; pero en el título real, que es totalmente desacostumbrado en su forma, Babilonia solo tiene el tercer lugar; solo unas generaciones después, sin embargo, se reasumen el antiguo estilo y título, y Babilonia se coloca de nuevo en primer lugar; los invasores extranjeros fueron evidentemente conquistados por la pacífica victoria de la superior civilización babilónica. Este Agum-Kakrime, con todos sus extensos dominios, tuvo aun así que enviar una embajada al país de Khani para recuperar las estatuas de los dioses Marduk y Zarpanit, los más sagrados ídolos nacionales, que habían sido evidentemente capturados por el enemigo. El siguiente rey del que tenemos algún conocimiento es Karaindash (1450 a.C.), quien fijó las fronteras de su reino con su contemporáneo Asshur-bel-nisheshu de Asiria. A partir de las tablillas de Tell-el-Amarna concluimos que en 1400 a.C. Babilonia ya no era la única gran potencia de Asia occidental; el reino de Asiria y el reino de Mitani eran sus rivales en paridad de condiciones.

c) Isin. No se sabe cómo acabó la duradera dinastía casita, pero sí que fue sucedida por la dinastía de Isin, que algunos llaman Pashi: once reyes en 133 años (hacia 1156-1023 a.C.). Su monarca más grande fue Nabucodonosor I (hacia 1135-1125 a.C.); aunque fue dos veces derrotado por Asiria, tuvo éxito contra los lulubi, castigó a Elam e invadió Siria, y por sus brillantes logros detuvo la inevitable decadencia de Babilonia. Las dos dinastías siguientes son conocidas como la del País del Mar (1024-1004 a.C.), y la de Bazi (1003-984 a.C.), de tres reyes cada una, a las que sucedió un monarca elamita, Marduk-bit-apla-usur (983-977 a.C.). A estas oscuras dinastías sigue la larga serie de reyes babilónicos que reinaron mayoritariamente como vasallos, a veces semiindependientes, a veces como reyes rebeldes, en el período de supremacía y dominación asiria (747-625 a.C.). Véase ASIRIA.

d) Caldea. En el año 625 a.C., con la muerte de Kandalanu (nombre babilónico de Asurbanipal), rey de Asiria, cesó el dominio asirio en Babilonia. Nabopolasar, un caldeo que había ascendido desde la posición de general del ejército asirio, gobernó Babilonia como Shakkanak durante algunos años bajo la nominal dependencia de Nínive. Luego, como rey de Babilonia, invadió y anexionó las provincias mesopotámicas de Asiria, y cuando Sinsharishkun, último rey de Asiria, intentó impedir su vuelta y amenazó Babilonia, Nabopolasar llamó en su ayuda a los manda, tribus nómadas del Kurdistán, incorrectamente identificadas con los medos. Aunque Nabopolasar sin duda contribuyó a los acontecimientos que condujeron a la completa destrucción de Nínive en 606 a.C. por medio de los bárbaros mandas, en apariencia no cooperó personalmente en la toma de la ciudad, ni participó

del botín, pero utilizó la oportunidad para establecer firmemente su trono en Babilonia y fundar así una nueva dinastía. A partir de ese momento el poder de Babilonia no dejó de crecer, mientras que Asiria, tras la muerte de Asurbanipal, caía desintegrada en medio de guerras civiles. Aunque semitas, los caldeos pertenecían a un pueblo completamente distinto del babilónico propiamente dicho, y eran extranjeros en el valle del Éufrates. Eran colonos procedentes de Arabia que habían invadido Babilonia desde el sur. Su plaza fuerte era el distrito conocido como País del Mar. Durante la supremacía asiria las fuerzas aliadas de Babilonia y Asiria les habían puesto en jaque, pero, debido probablemente a las terribles atrocidades asirias en Babilonia, los ciudadanos habían comenzado a pedir ayuda a sus antiguos enemigos, y el poder caldeo había comenzado a crecer rápidamente en Babilonia hasta que, con Nabopolasar, asumió las riendas del gobierno, y así imperceptiblemente una etnia extranjera se impuso a los antiguos habitantes. La ciudad siguió siendo la misma, pero su nacionalidad cambió. Nabopolasar debe haber sido un gobernante fuerte y benéfico, ocupado en reconstruir templos y excavar canales, como sus predecesores, con lo que mantuvo su control sobre las provincias conquistadas. Los egipcios, que habían sabido de la debilidad de Asiria, ya habían cruzado las fronteras tres años antes de la caída de Nínive: un poderoso ejército mandado por Necao II abrigaba la esperanza de participar en la desmembración del Imperio asirio. Josías de Judá, al intentar impedir su avance, fue muerto en Megido (2 R. 23:29).

Mientras tanto, Nínive fue tomada y Necao, quedando satisfecho con la conquista de las provincias sirias, no avanzó más allá. Algunos años después, sin embargo, hizo marchar un colosal ejército de Egipto al Éufrates con la esperanza de anexionarse parte de Mesopotamia. Se enfrentó con el ejército babilonio en Carquemish, la antigua capital hitita, por donde deseaba cruzar el Éufrates. Nabopolasar, impedido por su mala salud y avanzada edad, había enviado a su hijo Nabucodonosor, a quien entregó el mando. Los egipcios fueron absolutamente derrotados en este gran encuentro, uno de los más importantes de la historia (604 a.C.). Nabucodonosor persiguió al enemigo hasta las fronteras de Egipto, pero no parecen haber invadido la zona montañosa de Judá (cf. 2 R. 24.7; Josefo, Ant. 10.6). Joaquín, vasallo de Necao II, se sometió a Nabucodonosor, quien se llevó rehenes a Babilonia, Daniel entre ellos. Mientras estaba en Palestina, Nabucodonosor tuvo conocimiento de la muerte de su padre (agosto de 605 a.C.) y de inmediato volvió a Babilonia, fue recibido sin oposición, y comenzó en 604 a.C. los cuarenta y dos años del más glorioso reinado de aquella ciudad. Sus primeras dificultades surgieron en Judá. Contra la solemne advertencia del profeta Jeremías, Joaquín rehusó pagar el tributo, esto es, se rebeló contra Babilonia (Jer. 27.9-11), después de haber estado sometido a ella durante tres años (2 R. 24:1). Al principio, Nabucodonosor II emprendió una pequeña guerra de guerrilla contra Jerusalén; luego, en 597 a.C. despachó un considerable ejército, y tras un intervalo comenzó en persona el asedio. Sin embargo, Jeconías, hijo de Joaquín, que había sucedido a su padre a la edad de dieciocho años, se rindió (6 de marzo de 597). Siguiendo la costumbre tradicional de deportar a los pueblos sometidos, Nabucodonosor se llevó encadenados a los judaítas supervivientes a Babilonia, que iniciaron así sus largos años de cautividad en una colonia ubicada junto a un canal cerca de Nippur (el río Quebar en Ez.1;1). Mientras, en Palestina Sedecías sustituyó a Jeconías como rey vasallo de Judá (2 R. 24:10-17; 2 Cro. 36:8-10).

Unos diez años después, Nabucodonosor tuvo que intervenir de nuevo personalmente en Palestina. Hofra, rey de Egipto, que había sucedido a Necao II en 589 a.C., había intentado por medio de agentes secretos asociar a todos los estados sirios en una conspiración contra Babilonia. Edom,

Moab, Ammon, Tiro y Sidón habían entrado en la coalición, y al final incluso Judá se había unido, con lo que Sedecías, contra el consejo de Jeremías, rompió su juramento de fidelidad a los caldeos. Un ejército babilonio empezó a cercar Jerusalén en 587 a.C. Fueron incapaces de tomar la ciudad por asalto y pretendieron someterla por hambre. Pero el faraón Hofra entró en Palestina para ayudar a los sitiados. Los babilonios levantaron el asedio para expulsar a los egipcios; luego volvieron a Jerusalén y continuaron el sitio con encarnizado rigor. El 9 de Julio de 586 a.C. entraron en tropel a través de una brecha en la muralla de Ezequías y tomaron la ciudad por asalto. Capturaron al fugitivo Sedecías y lo llevaron ante Nabucodonosor en Riblah, donde sus hijos fueron muertos delante de él y luego le cegaron ojos. La ciudad fue destruida y los tesoros del Templo fueron llevados a Babilonia. Una gran cantidad de su población fue deportada a algunos distritos de Babilonia y solo a un escaso resto se le permitió permanecer bajo las órdenes del gobernador judaíta Gedalías (2 R. 25:22-26). Cuando este fue asesinado por la facción capitaneada por Ismael, una parte de aquellos judaítas, temiendo la ira de Nabucodonosor, emigraron a Egipto, llevándose a la fuerza al profeta Jeremías.

Nabucodonosor entonces atacó Tiro, la cual, después de Egipto, había sido probablemente el origen principal de la coalición contra Babilonia. El castigo previsto para Tiro era el mismo que el de Jerusalén, pero Nabucodonosor no tuvo idéntico éxito. La situación de Tiro era inconmensurablemente superior a la de Jerusalén. Los babilonios no tenían flota; por ello, en tanto que el mar permaneciera abierto, Tiro era inexpugnable. Los caldeos estuvieron ante Tiro trece años (585-572), pero no consiguieron tomarla. Ethobaal II, su rey, parece haber llegado a un acuerdo con el rey de Babilonia, temiendo, sin duda, la lenta pero segura destrucción del comercio de Tiro con el interior. No obstante el escaso éxito contra Tiro, Nabucodonosor atacó Egipto en 567. Penetró hasta el mismo corazón del país, destruyó y saqueó cuanto quiso, aparentemente sin oposición, y regresó cargado de botín por las provincias sirias, si bien el resultado no fue una ocupación permanente de Egipto por los babilonios.

El año 561 a.C., Nabucodonosor II fue sucedido por Amel-Marduk (el Evil-Merodac de 2 R. 25:27), quien liberó a Joaquín de Judá —a quien se menciona en tablillas para raciones encontradas en Babilonia y fechadas entre el 595 y el 570 a.C.— y le puso por encima de los demás reyes vasallos en Babilonia. La manera de dirigir los asuntos del estado de Amel-Marduk, demasiado blanda para la casta sacerdotal, provocó el disgusto de esta y que se le acusara de gobernar ilegal y extravagantemente. Después de menos de tres años, fue asesinado por Neriglisar (Nergal-sar-usur. 560-556 a.C.), su cuñado, que es posiblemente el Nergalsharezer presente en la toma de Jerusalén (cf. Jer. 39:3-13). Neriglisar fue sucedido tras cuatro años por su hijo Labasi-Marduk, nada más que un niño, quien reinó nueve meses y fue asesinado. Los conspiradores eligieron a Nabónido (555-539 a.C.) para el trono. Desde el comienzo de su reinado, sin negar la preeminencia de Marduk, Nabónido se consagró sobre todo al dios Sin. Rescatando una costumbre muy arcaica, instaló a su hija como sacerdotisa de Sin en la ciudad de Ur. Por motivos que nos son desconocidos, pasó muchos años de su reinado en el oasis árabe de Taima, impidiendo así la celebración de las fiestas del Akitu, lo cual suscitó la hostilidad de los sacerdotes de Marduk.

Mientras tanto Ciro, reyezuelo de Anshan, había comenzado su carrera de conquistas. Derrocó a Astiages, rey de los medos, victoria por la cual Nabónido le alabó como joven siervo de Merodac; derrotó a Creso, rey de Lidia y a su coalición; asumió el título de rey de los Parsu, y dio comienzo a una nueva potencia mundial indoeuropea que reemplazó a la decrépita civilización semítica. Al final Nabónido, dándose cuenta de la situación, se enfrentó con los persas en Opis. Debido a la disensión

interna entre los babilonios, muchos de los cuales estaban insatisfechos con Nabónido por su «herejía», los persas tuvieron una fácil victoria, tomando la ciudad de Sippar sin lucha. Nabónido huyó a Babilonia. Los soldados de Ciro, bajo el mando de Ugbaru (Gobrias), gobernador de Gutium, entraron en la capital sin violencia y capturaron a Nabónido. Esto sucedía en junio; en octubre Ciro en persona entró en la ciudad, rindiendo homenaje a Marduk en Esagila, restaurando así la «ortodoxia» rota por Nabónido. Una semana después, los persas entraron por la noche en el barrio de la ciudad en que > Belsasar, hijo de Nabónido, ocupaba una posición fortificada aparentemente segura. Mientras Belsasar presidía un festín, apareció en la pared una mano que escribió Mane, Tekel, Phares (Dn. 5). Sin duda se trató de un pequeño grafito en escritura cuneiforme, con unas unidades de medidas: minas, siclos y parisu, que Daniel interpretó mediante un juego de palabras. Esa misma noche Belsasar fue muerto (Dn. 5:30) y el Imperio semita de Babilonia llegó a su fin, pues el ex-rey Nabónido sobreviviente fue exiliado a Carmania.

En cierto sentido, termina aquí la historia de Babilonia y empieza la de Persia, cuyo rey, Ciro, autoriza la vuelta de los cautivos judíos a su tierra tras setenta años de exilio. Ciro devolvió todos los dioses a sus fieles; al no tener ídolos los judíos, les devolvió los vasos sagrados que Belsasar había profanado, y les dio permiso para la reconstrucción de su Templo. En adelante la tierra de Babilonia fue gobernada por reyes persas.

Pero incluso entonces muchos judíos siguieron habitando en Babilonia, cuyos asentamientos mantenían vínculos con Judea (cf. Hch. 2:9). Tras la caída de Jerusalén en el año 70 d.C., tuvieron una gran influencia en los asuntos de la > diáspora. Como resultado del desastre de > Bar Kochba se reforzaron las comunidades judías de Babilonia. Desaparecido el Templo de Jerusalén, centro de la vida religiosa del judaísmo, el mayor peso de la autoridad religiosa se trasladó gradualmente de Galilea a Babilonia, y una corriente constante de eruditos y discípulos se dirigió a dicho país. Gran extensión de Babilonia fue poblada exclusivamente por judíos, quienes gozaban de considerable autonomía bajo la jefatura de exiliados que declaraban ser descendientes del rey David. En 219 d.C. llegó a Babilonia Abba Arija, conocido por el nombre de Rav, uno de los más destacados rabinos de Israel; estableció una escuela en la población de Sura, que juntamente con la de su colega Samuel en Nehardea se convirtió en el centro de la autoridad religiosa para todo el mundo judío. En esas escuelas la Mishnah se materializó en las páginas del Talmud, y los textos que recogen las discusiones que tuvieron lugar allí son estudiados hasta la actualidad. El Talmud, además de contener material legal y ritual, comprende debates sobre una amplia variedad de asuntos: leyendas, relatos y anécdotas, sermones morales y éticos e investigaciones sobre temas naturales y científicos. El Talmud de Babilonia fue completado en el siglo V d.C., en tanto que una versión palestina, llamada el Talmud de Jerusalén, fue terminada antes. La comunidad judía de Babilonia prosperó durante varios siglos. A partir del año 641 d.C., en que los árabes conquistan y repueblan el país, la comunidad judía de Babilonia comenzó a declinar, pero siguió existiendo allí hasta los tiempos modernos, en que la mayoría ha emigrado al nuevo Estado de Israel.

IV. CIUDAD. La historia de la ciudad de Babilonia antes de la dinastía amorrea es un vacío absoluto, y carecemos de información para llenar los quince siglos de su existencia anterior a esa fecha. Su antiguo nombre sumerio fue Kadingir, en acadio Bab-ilu o Bab-ilani. Los profetas hebreos la llaman «hija de Babel» (Is. 47:1), y «Sesac» (Jer. 25:26; 51:41), una palabra diversamente explicada por los exegetas, quizá un criptograma de «Babel». La ciudad se levantaba sobre las dos orillas del Éufrates, en el Irak meridional, a unos 90 km. al sur de la actual Bagdad.

Bajo la dinastía amorrea de Hammurabi, la ciudad pasó a ser la capital del estado babilonio, del que fue a la vez centro político y religioso. Destruida y saqueada por los asirios, su edad de oro le llegó con Nabucodonosor II, que reinó del 604 al 562 a.C., quien la reconstruyó y la hizo más hermosa que nunca. El antiguo palacio se levantaba sobre la ribera oriental del Éufrates. Nabucodonosor redobló sus dimensiones primitivas al prolongarlo hacia el norte; el edificio tenía entonces el río al oeste, y un canal al norte y al sur, con una fachada oriental y una magnífica puerta monumental, dedicada a Isthar, decoradas con paneles de tierra cocida vidriados que representaban leones, animal consagrado a esa divinidad. Una vía procesional pasaba por la puerta que se dirigía al templo de Marduk, situado a casi 1 km al norte de la ciudad, en pleno campo. Nabucodonosor construyó otro palacio a unos 2 km. al norte del antiguo, sobre una colina artificial cuyas faldas descendían en terrazas y que estaban probablemente recubiertas por los famosos jardines colgantes. La ciudad tendría entonce unos 80.000 habitantes. Heródoto (ca. 443 a.C.) afirmaba que Babilonia, que indudablemente visitó, era un cuadrado de 120 estadios de lado (el estadio tenía alrededor de 200 m., lo que hacía que midiera algo más de 23 km de lado). Estas medidas darían una superficie de alrededor de 529 km2, incluyéndose Borsippa. Ctesias, famoso escriba del siglo V a.C. que visitó también la ciudad, dice que el cuadrado tenía 90 estadios de lado; según él, el contorno era de 360 estadios (o casi 68 km); en este caso, la superficie hubiera sido poco más de la mitad de la indicada por Heródoto. Las dimensiones indicadas por Diodoro de Sicilia y por Estrabón son próximas a las de Ctesias. Una muralla (Jer. 51:58) o más bien una doble fortificación revestía la ciudad (Heródoto, Hist. 1, 181), a la que rodeaba un foso ancho y profundo. Estaba prohibido construir casas entre las dos murallas alrededor del cuadro. Por el contorno de la ciudad, a lo largo de su muralla interior, había gran cantidad de huertos, jardines y campos, que formaban parte de la superficie urbana, pero poco habitados. Heródoto dice que los muros de la ciudad tenían 50 codos de espesor (alrededor de 23 m.) y 200 codos de altura (92 m.). Quinto Curcio, en el 40 d.C., indica algo más de 10 metros de espesor. En todo caso, se puede concluir en base a todos estos relatos que las dimensiones de la ciudad eran formidables para su época. Tenía un centenar de puertas de bronce, veinticinco por cada lado. De estas puertas nacían las grandes calles perpendiculares a la muralla, que se cortaban en ángulo recto, dividiendo a la ciudad en cuadros uniformes. El Éufrates pasaba por en medio de la ciudad dividiéndola en dos. Grandes muelles flanqueaban ambas riberas del río. La ciudad se hallaba separada de los muelles por un muro en el que había veinticinco puertas que se abrían cada una de ellas sobre un camino que descendía hasta la orilla. Había transbordadores, un puente, e incluso un túnel. Las murallas, los muelles, los palacios, los templos, las casas privadas, estaban construidas de ladrillos; como mortero o cemento se usaba el betún, subproducto de un suelo rico en petróleo (cf. Gn. 11:3). La palmera proveía la madera para la construcción de las casas, que alcanzaban alturas de 2, 3 o 4 pisos (Heródoto, Hist. 1, 178-186).

La antigua ciudad poseía templos maravillosos, palacios espléndidos, y los famosos jardines colgantes. Entre los templos merecen atención especial Esagila, el templo de Bel Merodac, en la ribera oriental del Eúfrates; Ezida, el templo de Nebo, al oeste del río, y el templo de Marduk, de dimensiones extraordinarias, ya que ocupaba un cuadrilátero de más de 5700 metros cuadrados de superficie. Las ruinas de estos santuarios son probablemente idénticas a aquellas de Babel y Birs Nimrud, aunque las opiniones difieren acerca de las primeras. Los edificios eran de forma piramidal y se levantaban en varias secciones semejantes, siete por lo general. La torre de Birs Nimrud cuenta con siete de estas plataformas cuadrangulares pintadas en siete colores, negro, blanco, amarillo, azul,

escarlata, plata, y oro, en el mismo orden sagrado que los dioses estelares: Adar (Saturno), Ishtar (Venus), Merodac (Júpiter), Nebo (Mercurio), Nergal (Marte), Sin (la Luna), Shamash (el Sol). Se ha aprendido en las excavaciones de Nippur que la torre piramidal o «zigurat» no constituía el todo del templo babilónico; disponía de dos patios, uno interior y otro exterior, ambos casi cuadrados y casi de las mismas dimensiones; la torre ocupaba cerca de un tercio del área del patio interior, y cerca de él se levantaba el templo propiamente dicho, donde se ofrecían los sacrificios.

Anexos a los templos se encontraban las bibliotecas y las escuelas especializadas, reservadas a las familias acomodadas. De ellas salían los cuadros de gobernantes, sacerdotes y funcionarios. El centro contenía grandes palacios, que junto a los jardines colgantes hicieron de la ciudad de Babilonia «el más hermoso de los reinos, la gloria y el orgullo de los caldeos» (Is. 13:19). En sus mejores tiempos la ciudad llegó a albergar 200.000 personas.

Esta gloria se desvaneció cuando fue destruida totalmente por Seleuco Nicátor, en el 312 a.C. Utilizó gran parte de los materiales de construcción que halló en Babilonia para construir Seleucia, su nueva capital, a orillas del Tigris. Las profecías de la Biblia sobre la gran ciudad se cumplieron literalmente (cf. Is. 13; 14:1-23; 21:1-10; 46:1, 2: 47:1-3; Jer. 50:1-13; 51:37).

V. RELIGIÓN. Sobre la religión babilónica influyeron las creencias de sumerios y acadios, dando lugar a una compleja labor sincrética. Los dioses fueron imaginados a semejanza del hombre: comían, dormían, amaban, se casaban y se peleaban como humanos, solo se distinguían de estos por su superior inteligencia y su vida inmortal. La presencia de los dioses significaba al mismo tiempo temor y esperanza. No imponían ninguna obligación moral, su prioridad era el cumplimiento exacto de los ritos y las ofrendas. Todas las grandes ciudades tenían como eje crucial un templo. Uruk era el centro del culto a Anu (en sumerio An), dios el cielo, que poco a poco fue perdiendo importancia; Eridu alojaba a Enki, dios del agua; y Nippur era la sede de Enlil, dios del viento y titular de los destinos de los hombres. Los macizos templos a ellos dedicados atestiguan la importancia que se concedía a la religión. Estos templos, al principio simples santuarios de adobe, fueron haciéndose cada vez mayores y más esplendorosos, a medida que aumentaba la riqueza de la ciudad. Hacia el 4000 a.C. se construían con ladrillos refractarios revocados con estuco. En ocasiones se importaba piedra para revestir los muros, que se decoraban luego con pinturas y relieves esmaltados. Los sacerdotes administraban las tierras del templo, organizaban las ofrendas rituales y, en casos de necesidad, proveían para los habitantes sin recursos, como las viudas y los huérfanos.

Como queda dicho, el panteón babilónico surgió de la gradual amalgama de las deidades locales de las primitivas ciudades-estado de Sumer y Akad. Y la mitología babilónica es principalmente la proyección en la esfera celeste de las aventuras terrenales de los primitivos centros de civilización del valle del Éufrates. La religión babilónica, por tanto, es en gran medida un producto sumerio, sin duda modificado por la influencia semita, aunque la huella de su origen sumerio se perpetuó hasta el final en los propios nombres de sus dioses y en las lenguas muertas sagradas en las que se dirigían a ellos. El espíritu tutelar de una localidad se hallaba vinculado al poder político de sus seguidores, de tal manera que cuando los habitantes de una ciudad entraban en relaciones políticas con los de otra, la imaginación popular pronto creaba la relación de padre e hijo, hermano y hermana, o marido y mujer, entre sus dioses respectivos. La trinidad babilónica compuesta por Anu (An), Bel (Enlil) y Ea (Enki) es el resultado de una especulación tardía, que distribuye el poder divino en tres áreas: el cielo —lo alto—, la tierra —lo medio— y el inframundo —lo bajo. Ea fue originariamente el dios de Eridu en el golfo Pérsico y por tanto el dios del océano y de las aguas que corren por sus

profundidades. Bel fue originariamente el espíritu principal (en sumerio Enlil, la designación más antigua de Bel, que en semita significa «jefe» o «señor») de Nippur, uno de los más antiguos centro de civilización después de Eridu, tal vez el más antiguo. A partir del 2500 a.C. se instauró un único panteón, común a todos, por encima de los dioses locales, cuyo culto tenía como sede el gran templo de Ekur, el templo-montaña situado en Nippur. Allí reinaba Bel-Enlil rodeado por una multitud de divinidades.

El centro de culto local de Anu no se conoce demasiado bien, se ha sugerido que fuera Erek; sabemos que Gudea le erigió un templo; aunque jefe nominal del panteón, en tiempos posteriores no tenía templos dedicados a él excepto uno, que compartía con Hadad, pasando a ser lo que Mircea Eliade llama un «dios ocioso». Sin, la Luna, era la divinidad de Ur; Shamash, el Sol, era el dios de Larsa y Sippar; cuando las dos ciudades de Girsu y Uruazaga se unieron en la única ciudad de Lagash, las dos deidades locales respectivas, Nin-Girsu y Bau, se convirtieron en marido y mujer, a los que Gudea trajo regalos de boda. Con el ascenso de la ciudad de Babilonia y la unificación política de todo el país bajo la nueva metrópoli, el dios Marduk, cuyo nombre no aparece en ninguna inscripción anterior a Hammurabi, salta al primer plano. Hasta entonces era una divinidad relativamente menor, pero Hammurabi lo elevó a la cabeza del panteón como un factor esencial para la unificación de su reino. Los teólogos babilonios no solo le dan sitio en el panteón, sino que en la epopeya de la creación, *Enuma Elish*, se relata cómo en recompensa por vencer al dragón del caos, los grandes dioses, sus padres, concedieron a Marduk sus propios nombres y títulos que reflejaban los atributos del nuevo dios supremo. Marduk eclipsó gradualmente a las demás deidades, de tal manera que estas fueron consideradas como meras manifestaciones de Marduk, el cual se convirtió en un dios tan importante, que terminó por ser conocido simplemente como Baal. A diferencia de los asirios, los babilonios nunca tuvieron una deidad femenina de tanto nivel en su panteón como la Ishtar de Nínive o Arbela, la esposa atribuida a Marduk, designada también como Zarpanitu o Beltiya = «señora», de origen muy oscuro. En el segundo Imperio, Nabu, hijo de Marduk, el dios de la ciudad de Borsippa, la ciudad gemela de Babilonia, asciende a la preeminencia y gana honores casi iguales a los de Marduk, en algunos momentos llegó a ser incluso más venerado que su propio padre. A juzgar por la continua invocación a los dioses en cada detalle concebible de la vida, y por el continuo reconocimiento de la dependencia de ellos, y por las humildes y ansiosas plegarias que aún se conservan, se puede decir que los babilonios fueron una nación de destacada piedad.

Todos los años, en primavera, se celebraba el Festival de Año Nuevo, que duraba doce días. Durante los primeros ocho el pueblo se lamentaba y lloraba por Marduk, prisionero del «tenebroso infierno». La fiesta incluía una pequeña excursión de Marduk fuera de los muros: pasaba tres días en su templo del campo. El rey, en cuanto «vicario» (enlil) del dios, llevaba a cabo numerosos rituales, incluido uno penitencial ante el gran sacerdote, que le despojaba de sus insignias reales, le abofeteaba y le obligaba a arrodillarse delante del dios. Si, como consecuencia de la bofetada, el rey dejaba caer unas lágrimas, era un signo del favor divino, en caso contrario, surgiría un enemigo que le destronaría. El octavo día, ante los dioses de otras ciudades reunidos en Babilonia, Marduk resucitaba y su estatua encabezaba una gran procesión por las calles. Durante la fiesta se leía integramente el *Enuma Elish*. El resto de las fiestas lo componían primitivas celebraciones por la renovación de la vida que la resurrección de Marduk garantizaba.

Siguiendo su típico sincretismo, los babilonios desarrollaron una demonología en línea con la existente en etapas anteriores. Entre los seres maléficos se hallaban los siete Utukku, emisarios de

Nergal, dios absoluto, y dispensadores de diferentes enfermedades; el demonio femenino Lamashtu y numerosos espíritus malignos de la noche. Fueron representados a modo de seres mixtos, con elementos humanos y animales.

VI. CULTURA. Como ya se ha indicado antes, mientras que los reyes asirios llenaban sus crónicas con espantosas descripciones de batallas, guerras y mutilaciones de enemigos, el genio de Babilonia fue más bien de paz, cultura, y progreso. Los babilonios centraron sus intereses en la edificación de templos, la ornamentación de ciudades, la excavación de canales, la construcción de caminos y la redacción y composición de códigos legales; de sus hazañas bélicas solo nos queda alguna que otra información, y no precisamente detallada. Se han descubierto millares de tabletas de barro cocido que arrojan mucha luz acerca de la vida social y del carácter de los babilonios. Eran una nación muy instruida. Hay tabletas que contienen información sobre geología, geografía o matemáticas; muchas otras son registros de contratos, préstamos, matrimonios, dotes, compras de esclavos, comunicaciones oficiales entre magistrados y gobernadores civiles o militares, nombres, títulos, además de fechas de puesta de primeras piedras, correspondencia privada, etc.

Realizaron considerables progresos en astronomía, debido a su búsqueda de augurios de carácter religioso, que jugaban un papel muy importante en la política real. El Sol, la Luna y los cinco planetas eran considerados dioses y el estudio de sus movimientos podía indicar el futuro. Los sacerdotes-astrónomos observaban constantemente los cielos, llevaban anotaciones cuidadosas y desarrollaron fórmulas para relacionar los datos obtenidos. Ya a principios del primer milenio a.C. se conocía el movimiento anual del Sol y se anotaban las fases de la Luna y las traslaciones periódicas de algunos planetas. Sabemos que hacia el 750 a.C. los babilonios llevaban un registro de los eclipses.

Buen porcentaje de las inscripciones desenterradas hasta ahora tratan de cuestiones literarias, que han sido clasificadas en epopeyas y salmos.

Epopeyas: 1. El denominado *Poema de la creación*, escrito en una serie de siete tablillas muy mutiladas de la Biblioteca Kouyunshik. Los escribas asirios lo llamaron por sus primeras palabras: *Enuma Elish* = «Cuando en lo alto», costumbre seguida por los judíos cuando llaman al Génesis *Bereshith* = «En un principio». Aunque contiene un relato del origen del mundo, como el primer libro de la Biblia, no es tanto una cosmogonía como la historia de las heroicas hazañas del dios Marduk en su lucha contra el dragón del caos. A pesar de ser el más joven de los dioses, Marduk es encargado por ellos de combatir a Tiamtu y a sus aliados divinos. Obtiene una gloriosa victoria; arrebata las tablillas del destino a Kimgu, marido de Tiamtu; le abre a esta el cráneo de un golpe, parte en dos los canales de su sangre y hace que el viento del norte se los lleve a lugares ocultos. Divide el cadáver del gran dragón y con una mitad hace una bóveda para los cielos y fija así las aguas por encima del firmamento. Luego comienza a formar el universo, las estrellas y la Luna, tras lo cual forma al Hombre. «Recojamos mi sangre y creemos al Hombre, hagamos hombres que vivan en la tierra». Cuando concluye su obra, es aclamado por todos los dioses con alegría y se le dan cincuenta nombres. Los dioses se muestran impacientes de otorgarle sus propios títulos. La finalidad del poema es explicar con todo lujo de detalles cómo Marduk, el dios local de una ciudad tan moderna como Babilonia, había desplazado a las deidades de las ciudades babilonias más antiguas, «sus padres los dioses».

2. La gran epopeya nacional, el *Poema de Gilgamesh*. Consiste en doce capítulos o cantos. Se inicia con las palabras *Sha nagbo imuru* = «El que lo ve todo». Gilgamesh era rey de Erek la

amurallada y héroe predilecto de la diosa Ishtar, que se enamora de él y lo pide en matrimonio, si bien él la rechaza y huye. Tras interminables aventuras alcanza en un barco las aguas de la muerte y conversa con Utnapishtim, el Noé babilónico, quien le cuenta la historia del diluvio. Utnapishtim da a Gilgamesh la planta del rejuvenecimiento pero le es arrebatada por una serpiente en su camino de vuelta a Erek.

3. *Leyenda de Atrahasis*, «el hombre sabio» en acadio. Probablemente una obra popular de la literatura babilónica, pues se encuentra no solo en la biblioteca de Nínive sino incluso entre las tablillas de Amarna en Egipto. Explica la razón de ser de los hombres, sus calamidades y su muerte ineludible. Dice que los dioses, cansados de trabajar para vivir, crearon a los hombres como sustitutos, obreros y servidores. Modelaron el prototipo humano con arcilla, y para hacer de él un ser distinto, a la altura de sus obligaciones, la mezclaron con la sangre de un dios de segunda fila, inmolado para la ocasión. Reservándose para sí la inteligencia, el poder y la inmortalidad, condenaron irremediablemente a todos los hombres a la muerte. Al principio, la existencia del hombre era muy larga y estaba protegida contra todos los males, lo que les permitió multiplicarse sin fin hasta llegar a molestar con su alboroto la quietud de sus señores sobrenaturales, que les enviaron inundaciones para diezmarlos y después recortaron la duración de su vida.

4. *Descenso de Ishtar al Hades*. La diosa va «a la tierra de donde nadie ha regresado nunca... A la casa en la que uno entra pero nunca abandona».

5. *Leyendas sobre los primitivos reyes de Babilonia*. Una de las más notables es la referente a Sargón de Akad, nacido de una virgen vestal de alta categoría, abandonado por su madre en un cesto de anea sobre las aguas del Éufrates; es encontrado por un aguador y educado como jardinero. Una historia muy semejante a la de Moisés.

Salmos. 1. *Cantos a los dioses*, de los que se conoce un gran número, debido a su función religiosa de conjuros o letanías monótonas. Con todo, algunos reflejan la nobleza de pensamiento de la piedad instintiva de un pueblo noble y pacífico. El tono de algunos salmos babilonios nos recuerda en gran medida ciertos cantos de Israel. Algunos de estos salmos están escritos en sumerio, con traducciones interlineares en babilonio; otros, solo en babilonio. Muestran toda clase de técnicas de versificación, paralelismo, aliteración, y ritmo. Hay acrósticos e incluso dobles acrósticos, siendo las sílabas iniciales y finales de cada línea las mismas. Estos salmos contienen alabanzas y súplicas a los grandes dioses, pero, lo que es más notable, algunos de ellos son salmos penitenciales, doliéndose el cantante de su pecado e implorando su vuelta al favor divino.

2. *Lamento por la ruina de Ur*, donde un poeta babilonio llora la caída de Nippur muchos siglos antes de que Jeremías escribiera sus cantos de dolor por la destrucción de Jerusalén. Relata la decisión de los dioses de dejar destruir su templo, el saqueo de la ciudad y el posterior perdón de los dioses destructores.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bottéro, *La religión más antigua: Mesopotamia* (Trotta 2001); Hrouda Barthel, *Mesopotamia* (Acento 2001); G. Cornfel, "Babilonia e Israel", en *EMB* I, 147-159; E. Cassin, *Imperios Antiguos de Oriente. El fin del segundo milenio* (Siglo XXI Madrid 1984); P. Eisele, *Babilonia: historia de la mítica ciudad* (Edaf, Madrid 1989); O. García de la Fuente, *Los dioses y el pecado en Babilonia* (EDES 1967); P. Garellli, *El próximo Oriente asiático. Los imperios mesopotámicos* (Labor, Barcelona 1985); A. Gomis Blanco, *Las civilizaciones fluviales, Egipto y Mesopotamia* (Akal 1991); B. Hrouda, *El Antiguo Oriente. La cuna de la civilización* (Plaza & Janés, Barcelona 1991); F. Lara, *Himnos babilonios* (Madrid 1990); Id., *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación* (Madrid 1993); Id., *Mesopotamia* (Arlanza, Madrid 2000); Id, *Leyendas de la antigua Mesopotamia* (Temas de Hoy, Madrid 2002); André Lemaire, ed. *El mundo de la Biblia* (Ed. Complutense, Madrid 2000); J.L. Montero Fenollós, *Breve historia de Babilonia* (Nowtilus, Madrid 2012); E. Morin, *Una ciudad en Mesopotamia bajo Nabucodonosor: Babilonia* (Mensajero, Madrid 1990); J. Oates, *Babilonia* (Martínez Roca, Barcelona 1989); A. Leo Oppenheim, *La antigua Mesopotamia: retrato de una civilización*

extinguida (Gredos, Madrid 2003); J. Reade, *Mesopotamia* (Akal, Madrid 1997); M. Roaf, *Mesopotamia y el antiguo Oriente Medio* (Folio, Barcelona 1993); G. Roux, *Mesopotamia: historia política, económica y cultural* (Akal 2002); H. Schmökel, *Ur, Asur y Babilonia* (Ed. Castilla, Madrid 1965); VV.AA., *Cercano Oriente. Babilonia y Asiria* (Unidad Editorial, Madrid 2004); C.G. Wagner, *Babilonia* (Akal, Madrid 1988).

A. ROPERO

BABILONIA, misterio

1. Salir de Babilonia.
2. Misterio de iniquidad.

I. SALIR DE BABILONIA. Para los profetas hebreos, Babilonia es «el azote de Dios» por los pecados del pueblo rebelde e idólatra: «Yo mismo combatiré contra vosotros con mano extendida y brazo fuerte, con furor, ira y gran indignación» (Jer. 21:3-7). Yahvé los ha entregado a todos en manos del rey babilonio Nabucodonosor, cuyo yugo deben llevar (Jer. 27:1-28). Es el cáliz de oro con que Yahvé embriaga a los pueblos (Jer. 25:15.29; 51:7), el martillo de que se sirve para machacar a la tierra entera (Jer. 50:23; 51:20ss). En el > exilio y en la > cautividad de Babilonia Dios recogerá el resto de su pueblo (Jer. 29:1-20). Allí los judíos deportados conocen el sufrimiento purificador, que prepara la restauración futura, pero este papel providencial de Babilonia no le impide ser la ciudad del mal por excelencia, el «templo de la idolatría» (Is. 46:1; Jer. 51:44-52). Si el exilio ha sido un justo castigo para un Israel culpable, ahora, para el pequeño resto convertido por la prueba, es un > destierro intolerable e incluso una morada peligrosa. Una vez pasados los 70 años predichos (Jer. 25:11; 29:10), llega el año de la remisión (Is. 61:2; cf. Lv. 25:10) y los desterrados son invitados a abandonar la malvada ciudad: «¡Salid de Babilonia!» (Is. 48:20; Jer. 50:8). «¡Apartaos! ¡Apartaos! ¡Salid de allí! ¡No toquéis lo impuro! ¡Salid de en medio de ella! ¡Purificaos, los que lleváis los utensilios de Yahvé!» (Is. 52:11). La salida de Babilonia será para Israel como un nuevo éxodo liberador. El llamado a «salir de Babilonia» se convertirá en un proverbio que llama a separarse de lo impuro (Is 48:20; Jer. 50:8; cf. 2 Cor. 6:17; Ap. 18:4).

II. MISTERIO DE INIQUIDAD. En la simbología bíblica Babilonia representa el «misterio de iniquidad», que en toda época amenaza al pueblo de Dios. Algunos profetas la llaman peyorativamente «Babilonia la grande», *Babel harejabah*, בָּבֶל הָרְחָבָה (Jer. 51:58); *Babel rabthá*, בָּבֶל רַבְּתָא (Dn. 4:30), tal como hace Josefo en griego, *he megale Babylón*, ἡ μεγάλη Βαβυλών (Ant. 8, 6, 1), y el Ap. 16:19; 18:10, 21, que la considera un «misterio» del mal: «En su frente estaba escrito un nombre, un misterio: Babilonia la grande, madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra» (Ap. 17:5). Babilonia y Jerusalén se controponen una a otra, como la ciudad de Dios y la ciudad de > Satán. La Iglesia primitiva, como hace notar Léon-Dufour, se dio rápidamente cuenta de que también ella se veía empeñada en este mismo drama de las dos ciudades. Frente a la nueva Jerusalén (Gal. 4:26; Ap. 21), Babilonia continúa irguiéndose a cada instante como una amenaza. A partir de la persecución de Nerón adopta el semblante concreto de la Roma imperial, perseguidora de los cristianos (1 P. 5:13). Roma-Babilonia es vista por Juan bajo la imagen de una ramera sentada sobre una bestia escarlata, ebria de la sangre de los santos (Ap. 17). Mientras que los poderes anticristianos proceden de la profundidad en que reinan las tinieblas y el caos, el Cordero viene del monte, de la altura, de los dominios de Dios. De Sión viene la salvación prometida (cf. Is. 28:16-17; 30:19; 40:9; 52:7-8; 59:20; Joel. 3:5, cf. Mt. 18:20; Jn. 4:18). El juicio de Babilonia, la ciudad anticristiana, está próximo: va a caer de inmediato (Ap. 18:1-8) y las naciones enemigas de Dios se lamentarán por ella, mientras que el Cielo resonará en aclamaciones (Ap. 18:9-19,10). De ahí que

tanto los cielos como los apóstoles y profetas sean llamados a regocijarse (Ap. 14:8; 16:19; 17:1-18; 18:1-24; 19:1-3). Las profecías contra Babilonia conservadas en el AT hallan en esta perspectiva su cumplimiento escatológico (Is. 13; 24:7-18; 25:1-5; Jer. 50:21-28; 51:27-57), quedan como una amenaza eterna sobre los poderes terrenales, políticos, que en cada siglo encarnan «el misterio de Babilonia», que hace la guerra a los santos y que serán finalmente derrotados por la fuerza de Dios. De este modo, la bipolaridad Babilonia-Jerusalén, erguidas una frente a otra, servirá de base a la filosofía cristiana de la historia, que contempla la humanidad bajo la figura de dos ciudades representativas, la ciudad de Dios, que busca y ama la voluntad de su Creador, y la ciudad del mundo, que solo se busca y se ama a sí misma.

Se ha discutido si la Babilonia de 1 Pd. 5:13 es Roma, la Babilonia de Egipto, o la Babilonia histórica. Según la tradición de la Iglesia copta, se trata de una ciudad homónima, situada en el delta del Nilo, cerca del actual El Cairo, pero esta opinión carece de fundamento. Para muchos intérpretes protestantes se trata de la Babilonia a orillas del Éufrates, ya que a pesar de sus destrucciones, continuó estando habitada por judíos hasta bien entrada la era cristiana. Se sabe que existieron iglesias cristianas en Mesopotamia y Babilonia desde los primeros años del cristianismo. Es así como encaja la hipótesis de que Pedro ejerció la actividad misionera en esas regiones. Otros sostienen que es un criptograma para designar a la Roma imperial. Con ello, como escribe Norbert Brox, no desaparece el enigma. Solo cabe afirmar que la carta afirma ser escrita en Roma, pero no consta que fuese escrita realmente allí. No se puede excluir que Babilonia, en vez de designar un lugar, sea una metáfora de la existencia de los creyentes como «desterrados», «extranjeros en el mundo» (1 Pd. 1:1; 2:11).

BIBLIOGRAFÍA: X. Léon-Dufour, “Babel, Babilonia”, en VTB, 115-117; H. Seebass, “Babilonia”, en DTNT I, 154-156.

A. ROPERO

BACA, Valle de

Heb. *Émeq habbakhah* עֵמֶק הַ ָבָא = «valle de lágrimas»; Sept. *koilás tu klauthmonos*, κοιλὰς τοῦ κλαυθμῶνος. Topónimo no precisado, cerca de Jerusalén. El salmista, en el exilio o la lejanía, contempla en una visión el paso de los peregrinos en su camino al santuario de Yahvé en Sión (Sal. 84:6) y juega poéticamente con el sonido de las paralabras «árboles», heb. *bekhaím*, בְּכָאִים —de los que el valle probablemente derivaba su nombre— y «lágrimas», *bekhí*, בְּכִי, derramadas de gozo por los peregrinos en su camino a Jerusalén.

J.M. DÍAZ YANES

BACBACAR

Heb. 1230 *Baqbaqqar* = «buscador», בַּקְבַּקַּר; Sept. *Bakbakar*, Βακβακάρ. Uno de los levitas del linaje de > Asaf, que fue llevado cautivo a Babilonia (1 Cro. 9:15).

BACBUC

Heb. 1227 *Baqbuq*, בַּקְבּוּק = «redoma, botella»; Sept. *Bakbuk*, Βακβούκ. Cabeza de familia de los levitas de Nezinim que regresaron de Babilonia (Es. 2:51; Nh. 7:53).

BÁCULO. Ver BASTÓN.

BAFOMET

Gr. *baphé Méteos*, βαφ□ Μ□τεως = «bautismo de Metis», o «bautismo de fuego». Bautismo > gnóstico así denominado por el gusto de los gnósticos a sustantivar nombres abstractos y adjetivos hebreos y griegos. En este caso se trata de una combinación de las palabras griegas *baphé*, βαφ□, «tintura, inmersión, bautismo», y Metis, Μ□τις, «purificación espiritual por el fuego, iniciación». Al ser el fuego símbolo de la sabiduría, Bafomet sería, por lo tanto, un «bautismo del conocimiento», una transmisión victoriosa de la «Santa Sabiduría». A resultados parecidos llega Hugh Schonfield, quien creía que la palabra Bafomet estaba escrita según el código cifrado Atbash, utilizado por los cabalistas, cuyo significado es *Sophía* = «Sabiduría». Así, al escribir Bafomet (o mejor, Baphomet) en hebreo según el código Atbash — shin, waw, pe, yod, áleph ופיא —, resulta la palabra griega *Sophía*, que corresponde a *Shekinah*. Los Templarios fueron acusados de adorar a Bafomet, un supuesto ídola demoníaco, posiblemente de madera o metal, cuyas descripciones variaban según los casos; p.ej., algunos le otorgaban dos caras, otros tres, varios una sola, pero horrible y provista de cuernos. Probablemente se trataba de un símbolo alquímico.

A. ROPERO

BAHÍA

Heb. 3956 *lashón*, לָ ן = «lengua»; Sept. *lophía*, λοφ□α. Entrante de mar en la costa que puede servir de abrigo a las embarcaciones. Mencionada en relación con el punto norte del mar Muerto, en la desembocadura del Jordán (Jos. 15:5; 18:19), y también en la extremidad sur del mismo mar (Jos. 15:2), formaba la frontera natural de la tribu de Judá, que se extendía hasta el territorio de Edom y hasta el desierto de Zin en el Neguev, su extremo meridional. Véase MAR MUERTO.

J.M. DÍAZ YANES

BAHURIM

Heb. 980 *Bajurim*, חֻרִים, o ח רִים = «tierras bajas»; Sept. *Baurim*, Βαουρ□μ, v. *Bakhurim*, Βαχουρ□μ; Josefo *Bakhurés*, Βαχουρ□ς (Ant. 7, 9, 7). Aldea de Benjamín, cerca de la frontera con Judá, próxima al monte de los Olivos, en el camino de Jerusalén al Jordán (2 Sam. 16:5); es mencionada a menudo en la historia de David. De allí provenía > Simei, que le maldijo; allí es donde > Jonatán y > Ahimaas se escondieron en un pozo cuando eran perseguidos por los partidarios de > Absalón (2 Sam. 3:16; 16:5; 17:18; 19:16; 1 R. 2:8). Se la ha identificado con Rãs et-Tmîn, al este del monte de los Olivos. Véase BARHUMITA.

J.M. DÍAZ YANES

BALA

Heb. 1088 *Balah*, לָה = «secada», contracción del nombre Baala or Bilha; Sept. *Balá*, Βαλ□ v. *Bolá*, Βωλ□.

Ciudad de la tribu de Simeón, mencionada en conexión con Hazar-sual y Ezem (Jos. 19:3). Parece ser la misma que en otro lugar es llamada Biha (1 Cro. 4:29) o Baala (Jos. 15:29), en cuyo caso debió haberse transferido a Judá, o así se consideró en tiempos posteriores, como sucedió con muchas otras ciudades de aquella región.

BALAAM

Heb. 1109 *Bileam*, בִּלְעָם = probablemente «extranjero»; Sept. y NT *Balaam*, Βαλαὰμ; Josefo *Bálamos*, Βάλαμος.

1. El vidente.
2. El asna y el Ángel del Señor.
3. Oráculo de la Estrella de Jacob.
4. Tipología.

I. EL VIDENTE. Se trata de un mago o vidente de cierto renombre y oriundo de Petor, ciudad sita a orillas del Éufrates superior. Después de que los israelitas derrotaran a los > amorreos, > Balac, rey de Moab, sospechando que su pueblo pudiera correr la misma suerte que sus vecinos, conforme a las leyes bélicas antiguas, antes de emprender hostilidades directas decidió contratar los servicios de Balaam. Toda esta narración ocupa una larga y complicada sección en la primitiva historia israelita, llena de dificultades textuales que los especialistas tratan de solucionar (cf. Nm. caps. 22-24). Balaam, hijo de Beor, no tiene nada que ver con Vela, rey de Edom (Gn. 36:32). Se trata de un vidente (un *baru* acadio), no un rey. Al parecer fue un adivino muy conocido que gozaba de grande y temible reputación, como dan a entender los significados de su nombre y el de su padre: «devorador, tragador» y «destructor», respectivamente, que hacen referencia al poder devastador de sus conjuros. En 1975 se descubrieron una docena de paneles con inscripciones desprendidos de las paredes de un templo en Deir Allah, en el valle del Jordán, en Transjordania. Datan de los siglos VIII y VII a.C. Un fragmento escrito en arameo y en un dialecto local contiene un relato paralelo al bíblico sobre Balaam, sus visiones y sus hechos. Se le llama «vidente de los reyes». Esta inscripción al menos demuestra que Balaam era una figura muy conocida en la tradición religiosa, aunque para nosotros, aparte del incidente narrado en Números, resulte casi desconocida.

La ciudad natal de Balaam estaba situada a orillas del alto Éufrates, a unos quince kilómetros al sur de Carquemis o Karkemis. Petor ha de ser identificada probablemente con Pitru del Sagur, un afluente del Éufrates en la tierra de Amaw, esto es, del norte de Siria. Esta información está basada en las inscripciones sirias del siglo IX a. C. Petor estaría a unos veinte kilómetros de Karkemis, y a unos 650 de Moab. Se cree que el país de los ammonitas estaría situado en el valle del Sagur, entre Alepo y Karkemis. Los emisarios del rey tuvieron que hacer dos veces el viaje completo, lo cual ciertamente les habría llevado meses. La distancia de Moab al Éufrates habría requerido un viaje de unos veinte días.

El autor sagrado nunca otorga a Balaam el título de «profeta» (heb. *nabí*, נָבִיא), sino de *qosem*, סֵם , es decir, «adivino», en oposición a los profetas del Señor (1 Sm. 9:7; 1 R. 14:3; 2 R. 8:8; Miq. 3:5; 2 Pd. 2:15). Josefo le llama «adivino eminente» (*mantis áristos*, μάντις ἄριστος, Ant. IV, 6, 2). Sin embargo, Balaam utiliza el nombre del Dios de Israel, Yahvé, como su Dios (Nm. 22:18). Entre otras explicaciones se puede decir que Balaam era un personaje sincretista, como era común en las culturas paganas de entonces, sin reparos en aceptar la existencia de otros dioses ajenos al propio y, puesto que a Yahvé, Dios de los israelitas, se le atribuían las grandes victorias sobre los amorreos, Balaam no duda en dirigirse a él para encauzar su favor mediante procedimientos mágicos, algo muy parecido a lo que en la era cristiana quiso hacer Simón el Mago al pretender comprar con dinero el poder sanador de los apóstoles (Hch. 8:19). «Esto explica su conducta al hablar con y de Jehová, y aparentemente, honrarle. Pero en todo esto Balaam no dio un solo paso fuera de la visión pagana»,

escribe A. Edersheim. De hecho, el hagiógrafo dice que Yahvé «vino a Balaam» en sueños (Nm. 22:9, 20), pues no duda que Yahvé también habla a los adivinos paganos, no solo a los profetas de Israel. Para la fe de Israel nada acontece en la Historia sin el concurso y designio de su Dios. Jehová reina sobre toda la tierra (cf. Sal. 93:1; 97:1).

Balac llevó a Balaam a un monte consagrado a la deidad local, Bamot-Baal, un santuario o lugar alto, próximo al monte Nebo, donde abundan los monumentos megalíticos, esas grandes piedras utilizadas por los antiguos como lugares de enterramiento y como altares. Desde de la cumbre del monte el adivino contempla las numerosas tiendas del pueblo israelita y admite que es un pueblo singular, por lo cual no se atreve a maldecirlo (Nm. 23:20-24), sino todo lo contrario, lo bendice para ira de Balac (Nm. 24:5-10). A pesar de esto, Balaam aparece alineado con los madianitas y muerto en batalla: «los hijos de Israel también mataron a espada, entre otros, al adivino (*qosem*, קֹסֵם) Balaam hijo de Beor» (Jos. 13:22; Nm. 31:8), instigador de la catástrofe de Bet-Peor contra Israel (Nm. 31:15-16).

II. EL ASNA Y EL ÁNGEL DEL SEÑOR. Este es unos de los relatos más pintorescos y llenos de colorido del AT: el asna parlante. Un ángel del Señor salió amenazador al encuentro de Balaam, con una espada en la mano, símbolo de la ira de Dios. El mago está dispuesto a volver sobre sus pasos y dar marcha atrás, pero no es esa la intención divina. Ha de acompañar a los embajadores enemigos de Israel con el propósito de transmitir la palabra que Dios le diga (Nm. 22:21-35).

El escritor sagrado introduce aquí una fina nota de ironía, un animal irracional: una asna es más inteligente y perspicaz que el famoso adivino. Todo el relato de Balaam es una mezcla de humor e imaginación. Como señala Ronald B. Allen, el milagro del asna que habla es una pieza burlesca muy lograda. Tenemos en escena a un adivino famoso, Balaam, que resulta ser un vidente ciego a la realidad sobrenatural, mientras que un animal mudo tiene más vista que él. Se señala así el contraste tan grande entre los videntes paganos y los profetas de Israel, que no necesitan magia ni sortilegios, pues a su tiempo anuncia Dios a Israel lo que va a hacer (Nm. 23:23-24).

Se ha discutido mucho sobre la historicidad del incidente y algunos lo han transformado en una prueba de ortodoxia que marca la línea entre la fe en el poder de Dios y la incredulidad, sin detenerse en otras cuestiones ajenas a la literalidad del texto, como su estilo o su género literario. Este relato tiene todas las características de una narración popular destinada a resaltar la intervención de Dios en la vida de un adivino pagano de fama legendaria que no pudo contravenir los designios del Todopoderoso. Como escribe Philip King, el narrador está mucho más interesado en enseñar teología que en la zoología. El hagiógrafo quiere transmitir la lección de que Dios utiliza la creación, ya sea racional o irracional, para llevar a los hombres su Palabra de salvación. Este relato subraya el poder de la Palabra de Dios, que podía ser oída aun por medio de la boca de un animal (cf. Sal. 32:9).

III. ORÁCULO DE LA ESTRELLA DE JACOB. Balaam, sintiéndose inspirado por el Espíritu del Señor Altísimo anuncia la aparición de una estrella de Jacob que aplastará a Moab y dominará sobre Edom. Lo predice como algo lejano. «Lo veo, mas no ahora, lo miro, mas no de cerca» (Nm. 24:17). Balaam predice aquí la victoria de un futuro rey de Israel que se enseñoreará sobre Moab y Edom, pues estrella y cetro simbolizan un personaje regio. La estrella es un antiguo símbolo oriental de realeza, que aparece en muchas figuras de la antigüedad, mientras que el cetro es el emblema de la autoridad del rey.

Hay autores que niegan todo carácter mesiánico a la profecía de Balaam sobre la «estrella que saldrá de Israel» y creen que el contexto solo alude a las victorias de David sobre los moabitas, pues la estrella era una personificación de la monarquía davídica. Las tradiciones judía y cristiana dan un sentido netamente mesiánico al vaticinio. Moab y Edom se consideran solo tipos de los enemigos de Israel que han de ser vencidos por el Mesías. En la literatura profética, los moabitas y edomitas representan a los enemigos del reino de Dios; el castigo histórico sobre los moabitas del tiempo de David fue un preanuncio simbólico de los tiempos mesiánicos, cuando el Ungido de Dios someterá a todos los adversarios del pueblo santo. La comunidad de Qumram esperaba el cumplimiento de la profecía cuando llegara el «hijo de la Estrella», expectación que costó a Israel su existencia como nación, al apoyar la rebelión del pseudomesías > Bar Kocheba, «el hijo de la estrella», contra los dominadores romanos en el año 132 d.C.

En el Evangelio de Mateo la «estrella» vista por los magos es una señal del nacimiento del Mesías, cuyo antepasado David fue solo su primer e imperfecto cumplimiento (Mt. 2:2). Desde Justino e Ireneo en adelante, la tradición cristiana tomó esta profecía de Balaam como un preanuncio de Cristo.

IV. TIPOLOGÍA. Balaam, que en toda la historia narrada en Números 22-24 mantiene un comportamiento digno y consecuente, ha pasado sin embargo a convertirse en prototipo del profeta falso (2 Pd. 2:16; Jud. 11), instigador de alianzas pecaminosas, «que puso tropiezo ante los hijos de Israel, comer de cosas sacrificadas a los ídolos, y cometer fornicación» (Ap. 2:14), porque condujo a Israel a la idolatría, acusación sobre la que el texto bíblico no ofrece detalles, aunque es indudable que debieron circular muchas tradiciones orales al respecto que hoy nos son desconocidas. Orígenes cita un escrito apócrifo que llevaba por título *Libro de Balaam* (In Num. Hom. 13). Para los autores del AT, Balaam es culpable de dejarse convencer por los enemigos de Israel para proferir una maldición contra él, que si finalmente resultó en bendición fue contra la voluntad del adivino, controlada por Dios en todo momento: «Yahvé tu Dios no quiso escuchar a Balaam. Yahvé tu Dios te convirtió la maldición en bendición» (Dt. 23:5; Jos. 24:10; Neh. 13:2; Miq. 6:5).

La «doctrina de Balaam» en Ap. 2:14-15 parece referirse a falsos maestros que con sus ideas inducían a los fieles al mal a comprometer su fe, en especial en relación a la omnipresente cuestión en aquella sociedad donde la religión intervenía en todos los eventos de la vida ciudadana de la participación en fiestas patronales que implicaban siempre ofrecer sacrificios a los ídolos. En este sentido, la «fornicación» de los balaamitas no consistía en inmoralidad sexual, sino en prácticas idolátricas, tomadas como compromisos sociales que no afectaban a la fe, puesto que los ídolos nada son. Sin embargo, es también posible que haya que tomar la expresión «fornicar» del texto en sentido propio, pues las fiestas religiosas de Pérgamo, en las cuales tal vez participaban algunos cristianos, solían llevar consigo desórdenes morales. Véase FORNICACIÓN, IDOLATRÍA, PÉRGAMO.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *De la Edad de piedra al cristianismo* (ST 1960); Alfred Edersheim, *Comentario histórico al Antiguo Testamento*, vol. II (CLIE 1997); C.F. Keil, *Comentario del AT, Números* (CLIE 2006); P.J. King, *Los Números*, (ST 1969); A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Rialp 1962).

A. ROPERO

BALAC

Heb. 111 *Balaq*, בָּלָק = «vacío, desperdiciador»; Sept. y NT *Balak*, Βαλ[illegible]κ; Josefo *Bálakos*, Β[illegible]λακος (Ant. 4, 6, 2). Rey de Moab, hijo de Zipor. Gobernaba cuando los israelitas terminaban su

peregrinación de cuarenta años por el desierto y avanzando hacia Transjordania derrotaban a los reyes amorreos de Hesbón y Basán. Dominado por el temor ante al avance hebreo, buscó el auxilio de los ancianos de Madián, en otro lugar llamados «reyes» o «príncipes», y que serían jefes de clan o tribu; juntos establecieron una especie de alianza contra Israel. Conforme a las leyes bélicas de la antigüedad, antes de emprender un enfrentamiento directo deciden recurrir a un mago de renombre, llamado > Balaam, que ocupa una larga sección en la primitiva historia, para maldecir al pueblo acampado a lo largo del río Arnón (Nm. 22, 23, 24; Jos. 24:9; Jud. 11:25; Mi. 5:6). Conjuros y encantamientos tenían tanta o más importancia que el arsenal militar de los combatientes de la época. Muy extraño era el rey que se decidía a emprender una campaña sin consultar primero a los hechiceros y sacerdotes de sus templos.

Israel había recibido la orden divina de no invadir el territorio moabita ni atacar a sus moradores, por ser descendientes de Lot, sobrino de Abraham; pero al rey de Moab la vecindad del campamento hebreo le parecía peligrosa. Los madianitas, por su parte, eran nómadas del desierto que se extendían desde Mesopotamia hasta los dominios de Moab, y no solo habían de conocer la existencia de un mago tan famoso como Balaam, sino que seguramente exageraban su poder por afinidades familiares y religiosas.

Sobre tres montañas diferentes Balac y sus príncipes prepararon ofrendas para proporcionar una atmósfera adecuada, pero cada vez que iba a proferir una maldición, Balaam pronunciaba palabras de bendición. Profundamente decepcionado, el rey moabita le increpó y le ordenó que cesara. Al despacharlo Balac sin ninguna recompensa, Balaam profirió una cuarta profecía antes de irse. En ella delineó claramente la futura victoria de Israel sobre Moab, Edom y Amalec. Con todo, Moab quedó a salvo y no fue atacado por Israel.

BIBLIOGRAFÍA: Alfred Edersheim, *Comentario histórico al Antiguo Testamento*, vol. II (CLIE 1997); C.F. Keil, *Comentario del AT, Números* (CLIE 2004); Samuel J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento* (OT 1976); B. Ubach, “Balaq”, en EB (Garriga 1963).

A. ROPERO

BALADÁN

Heb. 1081 *Baleadán*, לְאֲדָן = «Bel es su señor»; Sept. *Baladán*, Βαλαδάν. Nombre semítico que corresponde al fenicio Baal-Adonis, o *Baal-Adón*, עַל־אְדֹן, encontrado en algunas monedas de la época. También se asocia a > Merodac, que probablemente no es semítico, por lo que quizá Baladán se pueda derivar del sánscrito *bala*, «fuerza» y *dhana*, «riqueza», con el sentido de valiente y rico. Lleva este nombre el Merodac-baladán mencionado como rey de Babilonia de tiempos del rey > Ezequías (2 R. 20:12; Is. 39:1).

BALAMÓN

Gr. *Belamón*, Βελαμών, *Balamón*, Βαλαμών. Ciudad mencionada en el libro deuterocanónico de Judit (8:3), supuestamente la misma que Belmen (Judit 4:4) y > Abel-maim. Otros creen que se trata de Belemot (*Belemoth*, Βελεμώθ), lugar de nacimiento del profeta Oseas.

J.M. DÍAZ YANES

BALANZA

Heb. 3976 *mozenáyim*, מאֹזְנַיִם = «puesta en equilibrio [de un par de balanzas]», equivalente al aram. *mozenáyin*, מאֹזְנֵן (Dn. 5:27); gr. 2218 *zygós*, ζυγός = «yugo», o sea, par de balanzas. Instrumento que

sirve para medir fuerzas, pesos o masas. Las balanzas que se observan en los monumentos egipcios, con los pesos en un platillo y la pesada en el otro, debían ser muy semejantes a las utilizadas por los israelitas. Cuando el oro y la plata se empleaban como moneda de cambio, la balanza era el medio idóneo para calcular los pagos (Gn. 23:16; cf. Jer. 32:10). Por eso, todas las leyes de la antigüedad condenan y prohiben la utilización de pesas y balanzas falsas, lo cual era abominación ante Dios (Lv. 19:36; Prov. 11:1; 16:11; Ez. 45:10; Os. 12:7; Am. 8:5). El hombre injusto es quien compra con un peso y vende con otro amañado a tal efecto (Miq. 6:11). Véase PESAS.

Solo en Isaías se usa otra palabra para designar la balanza, heb. 7070 *qaneh*, קָנֶה, que prop. significa una caña, vara o viga, y que puede referirse a la vigueta de la balanza (Is. 46:6).

La balanza ha sido siempre un símbolo de equidad, tal como expresa el deseo de Job, que solicita ser pesado en balanzas de «justicia» (Job 31:6; cf. Sal. 62:9). Es bien conocida la imagen del Libro de los Muertos egipcio, donde Horus y Anubis en presencia de Osiris sopesan en una balanza el corazón de los difuntos. En el arte cristiano esta función corresponde al > árcangel Gabriel.

En Ap. 6:5 el jinete del caballo blanco tenía un par de balanzas (*zygós*, ζυγός = «yugo») para pesar alimentos, evidencia de la gran escasez y hambre que caerán como juicio de Dios en el futuro, según la vieja expresión bíblica: «Os darán el pan tan racionado que comeréis pero no os saciaréis» (Lv. 26:26, cf. Ez. 4:16,17).

BIBLIOGRAFÍA: C. Wau, “Balanza”, en EB (Garriga 1963).

BALAQ. Ver BALAC

BÁLSAMO

Heb. 6875 *tsorí*, צֹרִי o *tserí*, צְרִי, de una raíz inusitada con el sign. de «partir, gotear, destilar»; Sept. *rhezine*, ῥηζίνη. Resina del arbusto de bálsamo, de propiedades medicinales. Deriva su nombre del árabe *balasan*, que probablemente es el origen del gr. *bálsamon*, βάλσαμον.

Galaad era famoso por su producción balsámica. Su nombre se convirtió en proverbial para exponer la sanidad que Dios tenía para su pueblo si en verdad se volvían a él (Jer. 8:22; 46:11; 51:8). Era uno de los mejores productos de Palestina (Gn. 43:11) exportados al exterior: «una caravana de ismaelitas venía de Galaad con sus camellos cargados de perfumes, bálsamo y mirra para llevarlos a Egipto» (Gn. 37:25; cf. Ez. 27:17). Jacob envió un poco a José en Egipto (Gn. 43:11). Se usaba especialmente para aplicar a las heridas (Jer. 8:22; 46:11).

En los textos en que se usa *basam*, ם ָ ָ, o *bosem*, ם ֶ ֹ, debe entenderse no específicamente el fruto del arbusto del bálsamo, sino cualquier fragancia olorosa, o sea, «perfume», como en Cantares: «He recogido mi mirra y mi perfume» (Cnt. 5:1). Véase PERFUME.

A. ROPERO

BALTASAR

1. Forma gr. *Baltásar*, Βαλτάσαρ, de Belsasar, el último rey del imperio babilónico. Ver BELSASAR.

2. Nombre dado por la tradición a uno de magos que acudieron a > Belén con motivo del nacimiento de Cristo. Aparece por vez primera en el Evangelio armenio de la Infancia. No está clara la etimología de los nombres de los magos, aunque Baltasar podría ser una forma europeizada de la

combinación acado-persa Baal-hashahr = «Baal es rey». Véase MAGOS.

BAMAH

Heb. 1117 *Bamah*, מָה ַ = «altura». Lugar donde Israel ofrecía sacrificios a los ídolos, transformado en nombre propio en Ez. 20:29: «¿Qué es ese alto (*habbamah*, הַ ָמָה) adonde vosotros vais (*habbaím*, הַ ָאִים)? Y fué llamado su nombre Bamah (ָמָה) hasta el día de hoy». En el resto de los pasajes generalmente se traduce como «lugar alto». En Ez. 36:2, se les llama «alturas perpetuas», hasta tal punto habían arraigado en la costumbre idolátrica de Israel. Véase LUGARES ALTOS

J.M. DÍAZ YANES

BAMOT

Heb. 1120 *Bamoth*, מ ת ָ = «alturas»; Sept. *Bamoth*, Βαμώθ. Nombre de uno de los campamentos en que se establecieron los israelitas en la frontera de Moab, situado al norte del río Arnón (Nm. 21:19-20). Suele identificarse con > Bamot-Baal de Jos. 13:17.

BAMOT-BAAL

Heb. 1120 *Bamoth Baal*, עַל ַ מ ת ָ = «lugares altos de Baal»; Sept. *Bamoth Báal*, Βαμώθ Βάαλ v. *Baimón Báal*, Βαιμὼν Βάαλ y *hai stelai tu Báal*, αἱ στῆλαι τοῦ Βάαλ. Ciudad de Transjordania, al nordeste del Arnón, cuyo nombre atestigua la existencia de un santuario dedicado a Baal. Desde allí mostró > Balac a > Balaam el campamento de los israelitas establecidos en los campos de Moab (Nm. 24:1). Parece ser la misma localidad que > Bamot, asignada a la tribu de Rubén (Jos. 13:17).

J.M. DÍAZ YANES

BANCO

Gr. 5132 *trápeza*, τράπεζα = «mesa», traducido «banco», en el sentido financiero de lugar donde se guarda el dinero, en Lc. 19:23. En Mt. 21:12; Mc. 11:15 y Jn. 2:15 se califica como «mesa de los cambistas».

1. Historia general.
2. Antiguo Testamento.
3. Nuevo Testamento.

I. HISTORIA GENERAL. Se entiende como *banco*, en el sentido financiero, toda institución pública o empresa privada dedicada a la intermediación financiera, principalmente a través de la captación de recursos remunerados de ahorradores y préstamo con intereses a quienes lo soliciten y aporten las garantías necesarias para ello. La actividad bancaria es tan antigua como el intercambio comercial y el nacimiento del dinero, que planteo de inmediato la necesidad del cambio de moneda y la financiación de operaciones comerciales. Comenzó en los templos, debido a la mayor seguridad que estos ofrecían para guardar los depósitos en oro y plata. Los antiguos sumerios de la época de > Abraham ya tenían un sistema establecido de «cartas de crédito», y existe constancia de que casi 2000 años a.C., en Babilonia, los sacerdotes guardaban depósitos y realizaban prestamos a los comerciantes. En varias ciudades griegas había ya en el s. IV a.C. bancos públicos que además de tener a su cargo la recaudación de impuestos y acuñación de moneda, actuaban de cambistas y se dedicaban también a facilitar a los ciudadanos operaciones crédito. En el s. V a.C., un tal Pitio de Lidia, es el primer banquero particular del cual se conoce su nombre. Roma, aunque en sus orígenes

utilizó un sistema de crédito mutual conocido como *mutuum*, pronto adoptó el modelo griego de bancos públicos y privados. Durante la Edad Media, dado el rechazo de la Iglesia de la usura, la práctica bancaria se vio relegada a los prestamistas particulares, mayormente judíos, que al estarles vedado la posición de tierras y el trabajo agrícola se tenían que dedicar obligatoriamente a las finanzas y otros oficios no practicados por el resto de la sociedad. Con el Renacimiento y la expansión del comercio los bancos vivieron un auge en tanto que muchos comerciantes utilizaban las letras de cambio y cartas de crédito, que les permitían acreditarse ante los corresponsales en puertos lejanos para comprar mercancías y financiar sus operaciones sin necesidad de tener que acarrear con ellos grandes sumas de dinero, algo sumamente peligroso en la época. Pero las instituciones bancarias y actividad bancaria moderna, tal como hoy la conocemos es relativamente reciente, principios del siglo XVII, en Amsterdam (1609) y Hamburgo (1619). Con la creación de los Bancos Centrales y la generalización del papel moneda, en los siglos XIX y XX la actividad bancaria creció de manera exponencial hasta convertirse en una actividad imprescindible y parte de la vida diaria de todo ciudadano.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. El término *banco*, como tal, ligado a la actividad financiera, no existe en el hebreo bíblico. En el AT no encontramos ningún concepto de actividad bancaria fuera de las menciones a la usura y al cobro abusivo de intereses, puesto que la ley mosaica prohibía de forma tajante y específica cobrar interés alguno por dinero o por otros bienes prestados (Ex. 22:24-26; Lv. 25:35-38; Dt. 23:19). Aunque al no estar prohibido el cobro de intereses a los extranjeros (Dt. 22:30) parece ser que sí se practicaba por esta vía, de manera especial durante el destierro babilónico y época posterior, aunque en los textos sagrados no haya constancia directa de ello.

III. NUEVO TESTAMENTO. En el NT sí hay menciones específicas a la práctica bancaria, tanto en lo que se refiere a la actividad de cambio de moneda como a la remuneración de los depósitos. En tiempos de Cristo había gran necesidad de los cambistas, tanto por parte los extranjeros que acudían al templo, como por los propios judíos, puesto que las monedas extranjeras, incluídas las romanas, no eran aceptadas por los sacerdotes como ofrenda legítima para el templo, lo que exigía su intercambio por tetradracmas y didracmas tirias. La intensa actividad y abusos de estos cambistas, a los que se permitía colocar sus mesas, *trápeza*, en el mismísimo atrio del templo, es lo que dio lugar al incidente conocido como la «limpieza del templo» por parte de Jesús y recogido en Mt. 21:12, 13; Jn. 2:14-16. Por otra parte, los términos utilizados por Jesús en Mt. 25:27, «debías haber dado mi dinero a los banqueros, y al venir yo, hubiera recibido lo que es mío con los intereses», así como el Lc. 19:23, «¿por qué, pues, no pusiste mi dinero en el banco, para que al volver yo, lo hubiera recibido con los intereses?», parecen un reconocimiento tácito por parte de Cristo de la costumbre y conveniencia en la época de la actividad bancaria de realizar depósitos remunerados mediante el cobro intereses, en un sentido más estable e institucionalizado que las simples mesas de los cambistas. Véase CAMBISTA, DINERO, INTERÉS.

E. VILA

BANDERA

Emblema militar bajo el cual se agrupan los soldados en tiempo de combate. En heb. se utilizan tres términos para referirse a la bandera, estandarte o enseña.

Heb. 1714 *dégel*, גֶל ֶ = «bandera», de 1713 *dagal*, דגל = «ostentar, levantar [una bandera]»; es el «pendón», la bandera o estandarte de buen tamaño, utilizada para mantener unidas la tribus; se

diferencia de *oth*, ת א = «enseña», una bandera pequeña que servía de signo distintivo para cada una de las tribus (Nm. 2:2, 34); y de 5251 *nes*, נֵס, enseña sencilla fijada al suelo que sirve de orientación y punto de referencia para los soldados (Nm. 21:8, 9; Sal. 60:4; Is. 5:26; 11:12; 13:2; 18:3; 30:17; 49:22; 62:10; Jer. 4:6, 21; 51:12, 27; Ez. 27:7).

La Escritura no especifica la forma de las banderas ni de las enseñas. Tampoco tenemos equivalentes en ninguna representación egipcia o asiria. En el pueblo hebreo el único ejemplo lo tenemos en la serpiente de bronce elevada sobre una hasta (Nm. 21:8), que ciertamente era un «signo» de salvación para los afectados por el veneno de las serpientes ardientes.

Se entregó una bandera o *dégel*, a cada una de las cuatro divisiones del ejército hebreo en los días del Éxodo (Nm. 1:52; 2:2 ss; 10:14 ss). Según los rabinos, la bandera de Judá se asemejaba a un «león» (cf. Gn. 49:9; Ap. 5:5), la de Rubén a un «hombre», la de Efraín a un «buey» (cf. Dt. 33:17), y la de Dan a un «águila», pero se trata de meras conjeturas, ya que carecemos de información sobre la naturaleza de las banderas militares israelitas, que propiamente serían estandartes con emblemas. Servían de señales: «Levantad bandera sobre un monte desnudo» (Is. 13:2; 18:3). Alrededor de ellas se reunía el pueblo (Is. 5:26; 18:3; 31:9), convocado a veces por el toque de una trompeta (Jer. 4:21; 51:27), para hacer frente al enemigo. En otros pasajes se trata de una prenda o señal protectora: «Has dado bandera a los que te temen, para que alcancen seguridad ante el arco» (Sal. 60:4; Is. 11:10; Jer. 4:6).

Era costumbre entregar una bandera al bando derrotado como prenda de protección y firme señal de fidelidad. Simbólicamente se dice que Dios extiende su bandera sobre los suyos, para expresar su presencia, su protección y su paz (Sal. 20:5; 60:4; Cant. 2:4). Véase ENSEÑA.

A. ROPERO

BANI

Heb. 1137 *Baní*, נִי ָ = «edificado»; Sept. *Baní*, Βανί, a veces *Buní*, Βουνί o *Banuí*, Βανουί. Nombre de cinco personajes del AT, contracción del acadio *Assur-ban-apli*, *nabu-ah-ibni*, que significa «el dios ha edificado, o dado descendencia».

1. Levita, hijo de Semer (1 Cro. 6:46).

2. Gadita, uno de los treinta y siete héroes de David (2 Sam. 23:36). Tomó posición por Salomón contra > Adonías, durante la lucha por la sucesión al trono. Por orden de Salomón, mató a > Joab, a quien sucedió como general del ejército.

3. De la familia de Phares, padre de Imrai, uno de cuyos descendientes regresó de Babilonia (1 Cro. 9:4).

4. Cabeza de familia que regresó de Babilonia con Zorobabel. El número de los repatriados era 642, seis de los cuales tomaron mujeres extranjeras, a las que después repudiaron (Esd. 2:10; 10:29, 34; Neh. 10:14). En otro lugar es llamado > Binúi (Neh. 7:15).

5. Levita, cuyo hijo Rehum reparó una parte del muro de Jerusalén (Neh. 3:17). Estaba con Esdras cuando este leyó al pueblo el libro de la Ley (Neh. 8:7).

BANQUETE

Heb. 4960 *mishteh*, ה ֶ ְ מִ = «acción de beber, fiesta»; de 8354 *shatah*, תה = «embeber»; gr. 4224 *potos*, πότος, «embriaguez», por la bebida que abundada en tales ocasiones; 1403 *dokhé*, δοχή =

«recepción», es decir, cordial, sociable, amigo de buena mesa; 2165 *euphraíno*, εὐφραίνω = «regocijarse, alegrarse». Comida especial de carácter más o menos solemne para agasajar al huésped como muestra de buena norma de conducta hospitalaria, p.ej. el caso de Lot y los dos mensajeros: «Insistió mucho; así que fueron con él y entraron en su casa. Él les preparó un banquete; hizo panes sin levadura y comieron» (Gn. 19:3). También servían para festejar ocasiones domésticas, como el nacimiento de un hijo, una > boda, o la coronación de un rey. Un banquete humilde era el tipo de «cena» ofrecida a Jesús en > Betania en vísperas de la fiesta de Pascua, poco antes de su Pasión y muerte (cf. Jn. 12:2).

En el antiguo Oriente mojar con la propia mano el pan en sopa o en salsa (*psomíon*, ψωμίον) y ofrecérsela a un invitado es prueba de aprecio y amistad, cuyo rechazo supone una grave violación de la cortesía. A la luz de esta costumbre se puede entender el afecto de Cristo por Judas y la ausencia de rencor en Jesús (cf. Jn. 13:27).

1. Costumbre.
2. Banquete mesiánico.
3. El Banquete del Reino.

I. COSTUMBRE. Repartir alimentos con abundancia ha sido siempre una costumbre social exigida a los dirigentes y gobernantes para celebrar acontecimientos señalados con una nota de alegría. Era casi obligatorio que personajes de rango y conocidos por su riqueza ofrecieran espléndidos banquetes para los pobres, con días fijos para la ocasión. En el tiempo señalado míseras bandas de ciegos, cojos y otros desgraciados hacían cola hacia la casa de los anfitriones. Jesucristo hace referencia a esta costumbre con aprobación: «Cuando hagas banquete, llama a los pobres, a los mancos, a los cojos y a los ciegos» (Lc. 14:12). Es una práctica muy antigua y universal, presente en un gran número de pueblos. Para los hebreos los banquetes no solo eran medios de recreación social, sino también parte de la observancia de las festividades religiosas. P. ej. en la fiesta de Pentecostés se ha de dar «según la medida de la generosidad de tu mano, según Yahvé tu Dios te haya bendecido. Y en el lugar que Yahvé tu Dios haya escogido para hacer habitar allí su nombre, te regocijarás delante de Yahvé tu Dios, tú con tu hijo, tu hija, tu siervo, tu sierva, el levita que esté en tus ciudades, y el forastero, el huérfano y la viuda que estén en medio de ti» (Dt. 16:11).

Motivos para dar un banquete eran el nacimiento de un hijo, una boda, una despedida o una reunión de amigos o familiares (Gn. 21:8; 29:22; 31:27, 54; 1 Sm. 25:2, 36; 2 Sm. 13:23), e incluso un funeral (cf. Jer. 16:5-7; Ez. 24:17; Os. 9:4; Ecl. 7:2). Banquetes de > cumpleaños solo son mencionados en relación con Faraón y con Herodes (Gn. 40:20; Mt. 14:6).

Generalmente el banquete se celebraba al anochecer, ya que comenzarlo antes se consideraba un exceso (Is. 5:11; Ecl. 10:16). La primera parte del día se ocupaba en la matanza de los animales para la fiesta (Prov. 9:2; Is. 22:13; Mt. 22:4). Los rabinos prescribieron estrictamente lavarse antes y después de la comida, que ellos llamaron «primera agua» y «última agua» (*máyim rishonim*, מַיִם רִא נִים y *máyim ajaronim*, מַיִם אַחֲר נִים); lavar los pies parece que estaba limitado al caso de los invitados que llegaban de un viaje.

II. BANQUETE MESIÁNICO. En el AT a menudo encontramos la imagen del banquete como señal y símbolo de la salvación de Dios a favor de su pueblo. La liberación de la esclavitud de Egipto se significa con un banquete, así como la alianza del Sinaí. La marcha hacia la tierra de Canaán se celebra como una invitación a comer y regocijarse ante del Señor (Dt. 27:7). La tierra prometida es

como una mesa aderezada con abundancia de > leche y > miel (Dt. 6:3; 8:8; 11:9; 26:9-10, 15; 27:3; 31:20; 32:13-14). A partir de aquí, la imagen del banquete se utiliza para expresar la abundancia de los tiempos mesiánicos. El profeta Isaías ofrece el ejemplo clásico del banquete festivo que Dios prepara para el tiempo glorioso de la redención de Israel, que se hace extensible a los gentiles, invitados a acudir al monte santo de Jerusalén para comer mansajeres suculentos y beber vinos generosos, una vez les haya quitado el velo que los ciega (Is. 25:5-6). La literatura apocalíptica se hace eco especial de estas profecías y saluda los días cuando los redimidos comerán y beberán con el Hijo del Hombre (Enoc 62, 13; 2 Baruc 29:1-5). Dios es el pastor que conduce a los justos a pastos de refrigerio y aguas de reposo, donde prepara mesa para ellos (Sal. 23). El nuevo David conducirá a su pueblo a buenos pastos (Ez. 34:14, 23; cf. Is. 55:1-5). También los miembros de la comunidad de Qumram aguardaban el banquete mesiánico, cuando Dios convocaría a los justos mediante el Mesías.

III. EL BANQUETE DEL REINO. En el NT Jesús presenta el reino de Dios bajo el signo renovado del banquete mesiánico en múltiples ocasiones (Mt. 8:11-12; 22:1-10; 26:20; Mc. 14:25; Lc. 6:21; 13:28-29; 14:15-24; 22:16, 18, 30). Precisamente por eso el > Evangelio es buena noticia y novedad, porque es invitación al banquete o fiesta que Dios ha preparado para los hombres sin discriminación de ningún tipo, no para los justos, sino para los pecadores arrepentidos. Es lo que enseña la parábola de los justos satisfechos convidados al banquete que se excusan de asistir, y entonces el amo hace entrar a la sala a cuantos hallan los criados por los caminos, «buenos y malos». El resultado es que todo el mundo puede sentarse a la mesa al lado de cualquiera, mujeres junto a hombres, libres junto a esclavos, los que ocupan los puestos más altos de la sociedad junto a los que ocupan los puestos más bajos, o los puros según ordena el rito con los que no lo son. «Definir el Reino de Dios como un proceso de comensalía abierta, como una comida sin discriminaciones que constituye un cuadro en miniatura de una sociedad sin discriminaciones, supone un choque frontal con los conceptos de honra y deshonra, valores fundamentales de la cultura y la sociedad del Mediterráneo antiguo» (J.D. Crossan).

A veces, Jesús presenta este banquete como la gran cena de un hombre rico (Lc. 14:16-24), otras como la cena que el señor que vuelve a casa ofrece a su servidumbre (Lc. 12:37), otras como un banquete universal al que llegan pueblos desde todos los confines de la tierra (Lc. 13:29; Mt. 8:11), otras como un banquete nupcial de gente humilde y otras como el banquete de una boda real (Mt. 25:1-12; 22:1-14). En todo ello vemos que Cristo revela bajo símbolos y metáforas de la vida social la íntima y familiar comunión entre Dios y los suyos. Todos los banquetes terrenos son precursores del banquete celestial mesiánico, en el que Dios, a pesar de ser el Señor, se sentará entre los invitados como entre iguales y amigos. El banquete que Cristo usa como símbolo de la inefable comunidad con Dios, es un banquete de fiesta o un banquete de amigos. Aparece especialmente clara esta relación en el símbolo del banquete nupcial. El banquete de bodas es la fiesta más solemne en la vida del hombre sencillo. Se hace generosamente y se ofrece comida abundante (Mt. 22:4) y vino hasta saciarse (Jn. 2:1-11). La música y los cantos de los invitados llenan la ciudad. Solo la fiesta de siete días puede expresar la alegría incontenible de todos. La imagen del banquete nupcial representa la vida eterna como gozo en la presencia de Dios. La participación en esta alegría va precedida por la > conversión y > arrepentimiento, simbolizados por el «traje de boda» (Mt. 22:11, 14), pero lo que posibilita la entrada en el gozo del banquete final, la invitación, procede de Dios como un llamamiento de gracia. Véase ÁGAPE, BODA, CENA DEL SEÑOR, COMIDA, CUMPLEAÑOS,

FIESTA.

A. ROPERO

BAÑO

Heb. 7364 *rajats*, רחץ = «lavar», en todo o en parte; gr. 3067 *lutrón*, λουτρόν, «baño»; vb. 3068 *lúo*, λούω, «bañarse» (Jn. 13:10; Hch. 9:37; 16:33; Heb. 10:22), se usa metafóricamente de la Palabra de Dios como instrumento de purificación espiritual (Ef. 5:6) y del «lavamiento de regeneración» (Tit. 3:5).

El caluroso clima oriental exige frecuentes baños, especialmente para evitar infecciones cutáneas, por esta razón era en general uno de los primeros deberes religiosos de purificación prescritos por la Ley Mosaica (cf. Lv. 14:8ss; 15:5, 13, 18; 17:16; 22:6; Nm. 19:19; Dt. 23:11).

Formaba parte de la religión egipcia (Heródoto, *Hist*. 2:37), como del Islam actual. La hija de Faraón se bañaba en el Nilo (Ex. 2:5) y los sacerdotes egipcios se tomaban dos baños fríos de día y otros tantos de noche. Los judíos no solo se bañaban en los arroyos o ríos (Lv. 15:13; 2 R. 5:10), sino también en las casas y los patios, generalmente provistos de una piscina (2 Sm. 11:2). Posteriormente, a imitación de griegos y romanos, los judíos edificaron baños públicos (Talmud: *marjatseoth*, מַרְחָצְא ת) en las ciudades (Josefo, Ant. 19:7, 5; Mishnah, Nedar V, 5; Baba Batra, 4, 6).

Si algún israelita se contaminaba, tenía que lavarse todo el cuerpo y los vestidos (Lv. 14:8; 15:5; 17:15; Nm. 19:7, 8). También se lavaban, se ungían, y se ponían sus mejores vestimentas para las fiestas, las ceremonias de la corte y al quitarse el duelo (Ex. 40:12, 13; Rt. 3:3; 2 Sam. 12:20; Mt. 6:17).

Los sacerdotes se lavaban las manos y los pies antes de entrar en el santuario o antes de hacer quemar el holocausto sobre el altar (Ex. 30:19-21). El sumo sacerdote se bañaba al momento de comenzar su oficio y en el gran Día de la Expiación, antes de llevar a cabo cada uno de los actos de propiciación (Lv. 8:6; 16:4, 24).

En la época de Cristo, los judíos se lavaban o se rociaban al volver del mercado (Mr. 7:3, 4). Para baños terapéuticos acudían a las termas de Tiberíades, de Gadara, o de Callírroe, cerca de la orilla oriental del mar Muerto (Josefo, Ant. 17:6, 5; 18:2, 3). Véase ABLUCIÓN, LAVAR.

BAPTISTERIO. Ver BAUTISTERIO

BÁQUIDES

Gr. *Bakkhides*, Βακχίδης = «hijo de Baco». General sirio, gobernador de Mesopotamia (*en to peran tu potamû*, ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ, 1 Mac. 7:8), comisionado por Demetrio Soter para investigar las acusaciones contra Alcimo y para someter a Judas Macabeo, al que derrotó y dio muerte. En tres ocasiones hizo incursiones en Judea, pero en la última, imposibilitado de vencer a Jonatán Macabeo, hizo un tratado de amistad e intercambiaron prisioneros. Báquides nunca más volvió a pisar tierra judía (Josefo, Ant. 13, 1-6; 1 Mac. 9:70). Véase MACABEOS.

BIBLIOGRAFÍA: Flavio Josefo, *Guerras judías*; *Antigüedades judías*.

BAR

Heb. y aram. *bar*, ר ַ gr. *bar*, βαρ = «hijo» Prefijo patronímico arameo que aparece en nombres como

Bar-Jesús, Bar-Jonás, Bar-Kochba, etc. correspondiente al prefijo hebreo *ben*, בֵּן = «hijo».

BARAC

Heb. 1301 *Baraq*, בָּרָק = «relámpago»; Sept. y NT *Barak*, Βαράκ; Josefo, *Bárakos*, Βάρακος (Ant. 5, 5, 2; comp. el nombre familiar de Aníbal, *Barca* = «rayo de guerra»).

Hijo de Abinoam, de la ciudad de Cades-Neftalí (Jue. 4:6, cf. Jos. 19:37; 21:32), probablemente perteneció a la tribu de Isacar (Jue. 5:15). Cuando, tras la muerte del juez > Ehud, «los hijos de Israel volvieron a hacer lo que desagradaba a Yahvé» (Jue. 4:1), fueron puestos en manos del rey canaanita Jabín de Jasor, quien los oprimió con crueldad durante veinte años (Jue. 4:3). Por orden de la profetisa Débora, reunió 10.000 hombres de Neftalí y de Zabulón con los que derrotó a Sísara, general del ejército de Jabín, y destruyó a su ejército (Jue. 4:1-24; 5:1, 12). Esta significativa victoria de Barac puso fin al poderío y opresión de Jabín y fue seguida por un período de cuarenta años de paz, conmemorada en el cántico triunfal de Débora y Barac (Jue. 5). En el NT consta como uno de los héroes de la fe (He. 11:32).

BARAQUEL

Heb. 1292 *Barakheel*, בָּרַכְאֵל = «bendecido por Dios»; Sept. *Barakhiel*, Βαραχιήλ. Padre de Elihú, el buzita, uno de los amigos de Job y su mayor crítico (Job 32:2, 6).

BARAQUÍAS. Ver BEREQUÍAS

BARBA

Heb. 2206 *zaqán*, זָקָן; gr. *pogon*, πώγων. Símbolo de virilidad y de fuerza, la barba larga es a menudo emblema de sabiduría y dignidad. Por eso dioses y héroes son representados generalmente barbados. En la cultura oriental la barba se tiene en gran estima y valor, y se considera como una ofensa grave cortársela al enemigo, como una manera de privarle de su gloria y poder (cf. 2 Sam. 10:4-5; 19:24; 20:9; Is. 7:20); por contra, cortársela uno mismo indica aflicción: p.ej. Mefi-boset, cuando salió recibir a David (2 Sam. 19:24, cf. Is. 15:2; Jer. 41:5). Asirios y persas prestaron mucha atención al cuidado de su barba, tal como se evidencia en las inscripciones pétreas. Era costumbre besarse la barba (2 Sam. 20:9). De hecho, algunas culturas consideran un insulto tocar la barba, excepto para besarla (cf. Homero, *Ilíada*, 1, 501). Entre los árabes, besar la barba es señal de respeto. Los egipcios por contra, se afeitaban con cuidado el pelo de la cabeza y la barba, solo se la dejaban crecer como señal de duelo, aunque los faraones y los príncipes se colocaban en su lugar una larga y estrecha barba postiza como símbolo de poder. Por eso José tuvo que afeitarse para ir a presentarse a la corte (Gn. 41:14).

La forma de la barba distinguía a un pueblo de otro: «No cortaréis en redondo las extremidades de vuestro cabello, ni dañarás la punta de tu barba» (Lv. 19:27). Para los hebreos, una barba abundante y rizada era símbolo de hombría y un adorno muy preciado (Esd. 9:3; Sal. 113:8; Is. 19:2; Jer. 48:37; Dn. 10:3).

Los primeros cristianos enseñaron que «no es lícito rasurarse la barba, que es belleza natural, belleza noble. Es preciso que quien haya recibido una correcta educación y en quien resida la paz, deje tranquila su propia barba» (Clemente, *Pedagogo* III, 23, 2). «Aunque alguno se rasure un poco la barba, no está bien afeitársela del todo, pues es un espectáculo vergonzoso, y también es

reprobable afeitarse la barba a ras de piel, por ser una acción semejante a la depilación y hacerse imberbe» (id. III, 60, 3); «Dios quiso que la mujer no tuviese barba y que se enorgulleciera solo de su cabellera natural, como el caballo de su crin: en cambio, adornó al hombre con una barba, como los leones, y le otorgó fuerza viril en su velludo pecho, como signo de fuerza y de poder» (id. III, 18, 1). Véase BARBERO, CABELLO, DUELO.

BÁRBARO

Gr. *bárbaros*, βάρβαρος, lat. *barbarus*. Nombre de formación onomatopéyica, derivado del sonido «bar-bar» con que los antiguos griegos remedaban el chapurreo de su lengua en boca de extranjeros, como si fuesen tartamudos. Bárbaro, pues, es *extranjero* en la acepción que le dieron griegos y romanos, y la que al parecer tiene también en sánscrito. El primitivo «bar» significaba palabra, y «bar-bar» denotaba una pronunciación de sonidos desconocidos, inconexos para el oyente, o el acto de hablar una lengua que se tenía por inferior. El NT mantiene este uso para referirse al «extranjero de lengua desconocida» (cf. Ro. 1:14; 1 Co. 14:11; Hch. 28:2-4). En la LXX *bárbaros*, βάρβαρος traduce el heb. *loez*, לְעֵז, que tiene análogo significado: «salió Israel de Egipto, la casa de Jacob del pueblo bárbaro» (Sal. 114:1); aram. *barbarí*. רְבַרְאי. En los escritos rabínicos las mismas palabras hebreas se aplican a los forasteros para distinguirlos de los judíos, y en el Talmud de Jerusalén se aplican al idioma griego. Rabí Salomón decía que culquier cosa que no esté en la lengua sagrada —hebrea— cae en esa clasificación.

Según Heródoto, los egipcios calificaban de bárbaros a todos los que no hablaban la misma lengua que ellos (Hist. II, 158).

En Col. 3:11 «bárbaro» (*bárbaros*, βάρβαρος) se refiere sin duda a las naciones del Imperio romano que no hablaban griego, mientras que «escita» (*skythes*, σκύθης) define a las naciones no sometidas al Imperio.

BARBECHO

Heb. 5215 *nir*, ניר = «abrir surcos». Porción de tierra que se ha arado y se ha revuelto con el rastrillo, pero dejada sin sembrar para que recupere su fertilidad.

La Ley de Moisés ordenaba que el israelita dejara sus campos en barbecho un año de cada siete, enseñando así que la tierra realmente pertenecía a Dios y estaba al servicio no solo del propietario, sino de los menos agraciados de la comunidad, «los pobres del pueblo» (Ex. 23:11), por lo que se levantaban voces críticas cuando no se observaba esta disposición. «En el campo arado de los pobres hay abundancia de comida, pero es arrasada cuando no hay derecho» (Prov. 13:23). Esto se hacia en el llamado «año sabático». No debían preocuparse de qué comer ese año, ya que la promesa de Dios que acompañaba a este mandamiento aseguraba una amplia cosecha en el año sexto que sería suficiente para todo el séptimo, hasta comenzar a sembrar en el octavo (Lv. 25:20-21). Pero estas instrucciones fueron descartadas durante 490 años, lo que condujo a Israel al cautiverio babilónico (cf. Lv. 26:33; 2 Cro. 36:21). Sin embargo, cuando se puso en práctica después del exilio, se oyeron quejas de las carestía sufrida por la observancia del año sabático (cf. 1 Mac. 6:49).

La razón del año sabático para los campos era la misma que la impuesta para el descanso del hombre. No solo para dejar la tierra en barbecho, de modo que así descansara y se enriqueciera para mejores cosechas, sino para reconocer religiosamente la propiedad de Yahvé sobre los campos,

aprendiendo a temerle y guardar sus mandamientos (Dt. 31:10-12). En los terrenos pobres y de secano, como los de Palestina, hay que dejar descansar las tierras de vez en cuando para que puedan rendir algo; de lo contrario se empobrecen y se vuelven estériles todos los años. A esta razón práctica el legislador añade el motivo religioso de reconocer la soberanía de Dios. En relación con el sentido espiritual de esta disposición, cf. Jer. 4:3; Os. 10:12. Véase AGRICULTURA, AÑO SABÁTICO.

BARBERO

Heb. 1532 *gallab*, ב, gr. *Kureús*, κουρεύς; Vulg. *tonsor*. Mencionado solo dos veces en la Escritura. El primero para expresar una acción simbólica del profeta Ezequiel: «Hijo de hombre, toma una cuchilla afilada, una navaja de barbero» (Ez. 5:1). Afeitarse la cabeza era una señal de duelo entre los judíos, y en ocasiones especiales, mesarse la barba, como una protesta indignada con una situación pecaminosa: «Al oír esto, rasgué mi vestidura y mi manto, me arranqué los pelos de mi cabeza y de mi barba, y me senté consternado» (Esd. 9:3). En el segundo caso, el de José en Egipto, era una señal de respeto e higiene ante la presencia del faraón (Gn. 41:4).

Aparte de estos usos, la práctica de afeitarse la cabeza para cumplir un voto debe haber creado entre los judíos la necesidad de tener barberos profesionales (cf. Nm. 6:9, 18; 8:7; Lv. 14:8; Jue. 13:5; Is. 7:20; Ez. 5:1; Hch. 18:18), como era común en todos los pueblos de la antigüedad. Entre los antiguos egipcios, los barberos eran personas distinguidas y respetadas. En la tumba nº 45, en el Bajo Cementerio de Tebas, se halló una estatuilla de 46 cm. de alto, perteneciente a la Dinastía XVIII que representa al barbero Meryma'at, encargado de afeitar a los sacerdotes del templo de Amón. Este era un ritual que se cumplía cada 3 días, y consistía en afeitarles íntegramente todo el pelo del cuerpo, del rostro y de la cabeza. Los egipcios pensaban que eso contribuía a la pureza de sus funciones sacerdotales.

En Mesopotamia llegaron a existir cinco tipos de barberos: el general, los reales, los de esclavos, los relacionados con los tatuajes y los que hacían pelucas. Con el tiempo estas especialidades se redujeros a tres: los barberos generales, incluidos los que trabajaban como dentistas y quizá como cirujanos; los de los esclavos, encargados de afeitarles la cabeza dejándoles sólo un mechón, y los del templo, vinculados conla pureza sagrada.

En la Antigua Grecia, el oficio de barbero se volvió muy popular. Cerca del siglo V a.C. el estilo de los hombres era de cabellos enrulados y barbas, las cuales recortaban, enrulaban y peinaban. A esta tarea se dedicaban los barberos. El arte de cortar y arreglar las barbas llegó a ser una profesión en la antigua Grecia. Es allí donde se formaron las primeras barberías, que llegaron a ser puntos de reunión para los hombres, donde se reunían y conversaban sobre temas filosóficos, políticos o comunales. Esas barberías eran para ellos tan importantes como punto de reunión como el Agora, la plaza pública. La tarea de estos barberos era, además de cortar y peinar los cabellos y barbas, masajearlos, cepillarlos y darles brillo con lociones, pomadas y cera de abejas.

Por influencia de los griegos los romanos adoptaron la moda de los barberos y las barberías. Según cuenta Plinio el Viejo, el primer romano importante que apareció afeitado fue el general y cónsul Escipión el Africano. Así aparece su imagen en una moneda del siglo III a.C. A partir de esa fecha, ese será el estilo de los hombres en Roma, hasta casi la caída del Imperio, donde vuelven a usarse las barbas y los cabellos largos. Los barberos se llamaban *tonsores*, y también entre los romanos, la profesión de tonsurar era muy respetada. Los romanos cuidaban mucho su aspecto, y

pronto las *tonstrinae* (barberías), al igual que en Grecia, se volverán un punto de reunión y de sociabilidad importante para los romanos. La operación del afeitado de las barbas era hecha sólo con agua y navajas de bronce afiladas con piedras (*novaculae*) o por medio de depilación con cera de abejas y pinzas depiladoras. Además de cortarles el cabello, los masajeaban, les hacían manicura y pedicuría, y los perfumaban. Los romanos pasaban varias horas en las barberías para estos cuidados. E incluso en esa época los barberos comenzaron a hacer también extracciones dentales. Los patricios, gente de mejor posición social, tenían sus propios barberos dentro del conjunto de su servidumbre. Las mujeres pudientes contaban siempre con barberos personales entre sus esclavos. Véase BARBA, CABELLO, NAVAJA.

BARCA. Ver NAVE

BARCO. Ver NAVE

BARHUMITA

Heb. 978 art. *habbajarumí*, הַ֖חֲר מִי; Sept. *ho Barsamí*, � Βαρσαμ� v. *Baromí*, Βαρωμ�. Epíteto de > Azmavet, llamado «el barhumita», por ser oriundo de > Bahurim (2 Sam. 23:31). Azmavet era uno de los treinta héroes de David (1 Cro. 11:33).

BARÍAS

Heb. *Bariaj*, רִחַ ָ = «fugitivo»; Sept. *Bería*, Βερ�α v. *Berrhí*, Βε���. Hijo de Secanías, citado entre los descendientes de David (1 Cro. 3:22).

BARJESÚS

Gr. 919 *Bar-Iesûs*, Βαριησο�ς, del aram. *bar Yeshúa*, עַ ר־יֵ = «hijo de Josué». Patronímico de Elimas, el falso profeta judío del entorno del procónsul Sergio Pablo (Hch. 13:6-12). Pablo y Bernabé se enfrentaron a él durante su estancia en Pafos, Chipre (Hch. 13:6-12). Debido a su oposición a la conversión del procónsul al cristianismo, Barjesús fue cegado de repente por Pablo. Lucas dice que el nombre Elimas se traduce por «mago», acepción del árabe *álim* = «sabio». Véase ELIMAS.

BARJONÁS

Gr. *Barionâ*, Βαριων� = «hijo de Jonás». Patronímico del apóstol Pedro (cf. Mt. 16:17; cf. Jn 1:42). Véase PEDRO.

BAR KOCHBA

Aram. *Bar Kokhebá*, כְּבָ ר = «hijo de la estrella». Transcrito por algunos autores como Bar Kokeba, fue el nombre que en referencia a la profecía de Balaam (Nm. 24:17) se dio a Simón bar Kosiba, cabecilla de la resistencia judía contra Roma entre el 132-135 d.C. Saludado como > «Mesías» por su compatriotas, en especial por el más famoso de los doctos de esa época, rabí Akiba, posteriormente, y debido a la desastrosa rebelión que trajo tantos males a Israel, fue apodado por los amargados rabinos «Bar Koziba», que significa «hijo de la mentira».

La segunda guerra judía contra Roma, encabezada por Bar Kochba, comenzó con la provocación

del emperador Adriano, que promulgó un edicto prohibiendo la circuncisión, la lectura de la Ley y la observancia del sábado. A continuación dio a conocer su intención de establecer una colonia romana en Jerusalén y de erigir un santuario a Júpiter en el lugar en el que otrora se había levantado el entonces destruido Templo de Yahvé. En tales circunstancias aparece la figura de Bar Kochba como «mesías». Guerrilleros judíos de todos los países se reunieron en torno a él. Al principio sus victorias parecían milagrosas. La gente decía ver a Bar Kochba montado sobre un león. Luchaba en primera línea y en los lugares más peligrosos. La guerra se prolongó por espacio de tres años y puso a dura prueba los recursos militares del Imperio romano, que perdió una legión entera antes de acabar con el cabecilla israelita. Cuando finalizó la lucha, la población judía fue muerta, sometida a esclavitud o desarraigada. Muchos abandonaron el país y millares fueron vendidos como esclavos en el exterior. La ruina de Judea propició que Galilea se convirtiera en bastión del judaísmo, si bien Adriano prohibió la práctica de esta religión.

Bar Kochba cayó en combate y su cabeza fue llevada al campamento romano. Akiba y muchos otros rabinos, considerados responsables de la rebelión, murieron en medio de crueles torturas. De las ruinas de Jerusalén surgió una nueva ciudad llamada Elia Capitolina, en honor del emperador victorioso, Elio Adriano, que fue habitada por una colonia de extranjeros, así como sus alrededores. A los judíos no se les permitió residir en ella, ni siquiera acercarse por allí. A partir de ese momento, los obispos cristianos de Jerusalén fueron todos de origen gentil.

A finales de 1951 los beduinos descubrieron un lote de textos, al que siguieron otros en los primeros meses del año siguiente, que se encontraban escondidos en las cuevas de Wadi Murabba`at y Nahal Hever. Entre los documentos fueron halladas algunas cartas de Bar Kochba, que nos dan de él una imagen menos negativa que la ofrecida por sus detractores, tanto judíos como cristianos.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfel, “Bar Kokeba”, en EMB I, 159-165; A. Díez Macho, “Bar Kokeba”, y “Bar Kokeba, documentos de”, en EB (Garriga 1963); Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.-135 d.C.* (Cristiandad 1985); Yigael Yadin, *Bar-Kokhba. The rediscovery of the legendary hero of the last Jewish revolt against Imperial Rome* (Londres 1971).

A. ROPERO

BARRABÁS

Gr. 912 *Barabbâs*, Βαραββ[illegible]ς, del aram. *bar abbá*, ר אַ אָ = «hijo de Abba [padre]». Otra etimología posible es *bar rabán*, ר רַ ןָ = «hijo del maestro». Famoso delincuente contemporáneo de Jesús. Nada se sabe sobre su identidad fuera de las citas de los Evangelios. Según san Mateo, era «un preso famoso» (Mt. 27:16); para San Marcos y San Lucas era uno de los “sediciosos que en el motín habían cometido un asesinato» (Mc. 15:7; Lc. 23:19); para San Juan era «un ladrón» (Jn. 18:40); y para el autor de Hechos era «un homicida» (3:14). Por lo tanto, los datos apuntan a tres posibilidades: un sedicioso político, un asesino o un ladrón. Esto ha llevado a pensar que Barrabás era una especie de guerrillero o agente subversivo que luchaba contra el poder de Roma en Palestina, un «nacionalista» que habiendo tomado parte en un acto de terror con víctimas humanas, fue detenido y encarcelado junto con los dos «ladrones» que acompañarían finalmente a Jesús en su muerte. Para los romanos y algunos judíos, estos sediciosos no eran otra cosa que bandidos, ladrones, salteadores, pues en los actos de resistencia los límites con el bandidaje se borran fácilmente (Josefo, Ant. 17, 285). Pero, ¿cómo se explica que Poncio Pilatos lo soltara tan fácilmente? Ningún gobernador romano habría devuelto jamás la libertad a un preso acusado de hostilidad contra el Imperio. Otros prefieren la segunda alternativa: que Barrabás era un simple asesino, que con algunos compañeros

habría cometido un crimen privado, sin connotaciones políticas. Pero, ¿por qué entonces Mateo dice que era un preso «ilustre», en el sentido de «admirado» y «respetado»? San Pablo usa esta misma palabra cuando, al hablar de Andrónico y Junias, dice que eran «ilustres» entre los apóstoles (Ro. 16:7). ¿Cómo un asesino podía tener el reconocimiento popular? La tercera hipótesis ve en Barrabás a un simple ladrón. Pero Marcos cuenta que la multitud, al enterarse de su arresto, fue a pedir a Pilatos que lo liberara (Mc. 15:6-7). ¿Cómo un ladrón podía despertar en la gente y de forma espontánea tanto fervor y entusiasmo, a tal punto de que el pueblo fuera a solicitar su perdón?

Frente a estos obstáculos, muchos exegetas han propuesto un recurso más simple: que Barrabás no existió, sino que se trata de una figura simbólica, creada por la tradición cristiana para dar mayor dramatismo a la muerte de Jesucristo.

Pero hay otra posible solución. Marcos, el primero en escribir un evangelio, dice que Barrabás fue arrestado con motivo «del motín» (en gr. *stasis*, στάσις, Mc. 15:7). Resulta curioso que a un motín (o alzamiento político) se lo llame «el» motín, con artículo determinado. Afirma además que sucedió en época de Pascua. ¿Cuál fue ese motín? En griego *stasis* no solo significa motín, sino también enfrentamiento, pelea, lucha, disputa, no siempre con sentido político; puede ser un debate doctrinal (Hch. 15:2; 23:7, 10; 24:5) o una disputa intelectual, artística, o lúdica. ¿Qué disputa tenía lugar en aquel tiempo que pudiera ser conocida popularmente como «el» enfrentamiento? Por Flavio Josefo se sabe que el rey Herodes había construido en Jerusalén un grandioso anfiteatro o hipódromo en el valle del Tiropeón, en el que se celebraban carreras de carros y de jinetes con importantes premios. Podría, pues, tratarse de una competición hípica o una carrera de carros. Si a alguna *stasis* o certamen deportivo le convenía el nombre eminente de «la» competición, tal era la carrera de carros, la máxima atracción popular en el ambiente romano, donde se encontraban los lectores de Mc. Los sediciosos (*stasiastaí*, στασιασταί) que habían cometido el asesinato, y por el que había terminado preso Barrabás (Mc. 15:7), podían ser cualquier tipo de perturbadores y no necesariamente sediciosos políticos. Por lo tanto: a) la *stasis* de Mc no es necesariamente un choque guerrillero, sino que podía ser una competición deportiva del hipódromo de Jerusalén; b) los revoltosos que acompañaban en la cárcel a Barrabás podían ser simples espectadores excitados, provocadores y pendencieros. Por lo tanto, no sería muy desacertado proponer que Barrabás podría haber sido un auriga o conductor de carros de carrera, al que el pueblo admiraba, y cuya liberación quería a toda costa. Y los que estaban en prisión con él, unos *hooligans* de la época que podían haber provocado la muerte de algún infeliz aficionado hostil a su ídolo, de modo que Barrabás terminara también accidentalmente implicado en el crimen. Esto aclararía muchos detalles borrosos de los Evangelios: 1) se comprende la distinción de Mc. entre Barrabás y sus compañeros de prisión; solo a estos llama «revoltosos» y los presenta como autores del homicidio, mientras que de él no dice nada. 2) que Mc. presenta a Barrabás por su apodo («el llamado Barrabás»), que sería su sobrenombre deportivo. Orígenes dice que en muchas copias antiguas, como la versión siríaca y la armenia, Barrabás era un apodo, y que su nombre propio era Jesús, *Iesûn Barabbân*, Ἰησοῦν Βαραββᾶν; la versión Armenia ofrece la misma lectura: «¿A cuál queréis que os suelte? ¿A Jesús Barrabás o a Jesús, llamado el Cristo?» (Mt. 27:16), lectura rechazada por Tischendorf, Westcott y Hort, pero aceptada por Kastner, quien explica que «motivos de respeto debieron llevar a la supresión del nombre de Jesús de los otros manuscritos». 3) que Mt. pudiera decir de él que era un detenido «célebre» (Mt. 27:16). 4) que Barrabás tuviera tantos partidarios o adeptos, que pidieran espontáneamente su liberación. 5) que Pilatos no tuviera mayor inconveniente en concedérsela, puesto que, en definitiva, Barrabás no era

propiamente culpable, ni estaba acusado de delitos políticos.

El Evangelio de Juan, por su parte, define a Barrabás como un «ladrón» o «salteador» (gr. *lestés*, λῃστής, 18:40). En su peculiar lenguaje, simbólico y cargado de un sentido más profundo de lo que a simple vista puede parecer, ¿qué significa «ladrón»? La respuesta aparece en la parábola del Buen Pastor (Jn. 10:1-18): «El que no entra por la puerta en el corral de las ovejas, ese es un salteador y un ladrón» (v. 1), es decir, el que no cree en Jesús y viene a quitar la vida a las ovejas. Para Jn, Barrabás es un ladrón porque este gimnasta, más o menos brillante, que seducía y fascinaba al pueblo con sus proezas, embotó las mentes de la multitud al hacer que pidieran la muerte de un inocente. La dramática confrontación ante Pilatos entre Jesús y Barrabás llevó genialmente al evangelista a representar en ambas figuras a los personajes de la alegoría del Buen Pastor. Que Juan da al término «ladrón» un sentido especial y no el de un ladrón común, se ve en su relato de la crucifixión, donde no dice que los dos malhechores crucificados con Jesús fueran «ladrones», como hacen Mt. (27:38) y Mc. (15:27). Dice solamente: "Y crucificaron con él a otros dos, uno a cada lado" (19:18). Porque Juan reserva esta palabra solo para Barrabás.

La interpretación de Barrabás como un auriga encarcelado debido al crimen cometido por un grupo de sus fanáticos simpatizantes parece chocar con el libro de Hechos. En efecto, mientras Mt., Mc., Lc. y Jn. no culpan en sus Evangelios a Barrabás del crimen por el que estaba preso, en Hechos Lucas modifica su versión anterior y llama a Barrabás «hombre homicida». ¿Por qué? Ante todo, hay que notar que la afirmación se encuentra en un discurso de san Pedro ante los judíos en el Templo, después de haber curado a un paralítico. Allí les dice: «Ustedes han pedido que se les entregara a un asesino, mientras que han hecho morir al Señor que lleva a la vida» (Hch. 3:14-15). La expresión es un juego de palabras llamado quiasmo, que consiste en cruzar conceptos y contraponer palabras para resaltar mejor la idea que se quiere expresar. Lc., pues, aprovechó que en la historia de Barrabás se mencionara un homicidio (no cometido por Barrabás, sino por sus partidarios), para compararlo con el homicidio de Jesús, de esta forma: «Han dado la vida / a un asesino, / y han asesinado / al que da la Vida». En esta expresión, el único asesinato que realmente interesa es el cometido contra Jesús. Y solo para resaltar la injusticia perpetrada contra él, se alude a que el liberado era un asesino. Barrabás, pues, ha quedado «convertido» en homicida solo por una necesidad literaria, no porque se trate de un episodio histórico. Por eso Lc. cambió la versión de su Evangelio.

Falta aclarar un último problema. Barrabás no parece haber sido judío, sino extranjero. En efecto, resulta difícil imaginar que en el poco tiempo que llevaba funcionando el hipódromo de Jerusalén, algún judío hubiera podido alcanzar el nivel de un buen auriga. Además, los jóvenes israelitas no eran proclives a este tipo de entrenamientos. Por eso, el rey Herodes, según Flavio Josefo, hacía traer de afuera a los jinetes y aurigas. Sin embargo, el sobrenombre «Barrabás» es de origen judío, y significa en arameo «el hijo (bar) de su padre (abba)». ¿Cómo es posible que a un extranjero se lo conociera con un apodo judío? Probablemente, recibió en Jerusalén un apodo arameo que fuera la traducción del que traía de afuera. En su patria podían haberlo conocido como «el hijo de su padre» (si su padre, por ejemplo, hubiera sido también un hábil corredor ecuestre), y los jerosolimitanos haber traducido su apodo por «Barrabás». Pero también es posible que Barrabás no sea una palabra judía, sino extranjera, formada por *bar*, sílaba inicial de > *bárbaros*, βάρβαρος = «extranjero», y Abas, nombre de un centauro, o sea, que significaría «el centauro extranjero». También podría venir de *bárbaks* = «halcón», o de alguna otra expresión parecida.

Otros, basándose en la múltiple grafía de su nombre en los diversos manuscritos griegos, a saber,

Bar-rabba, de *rabba* = «maestro», dicen que sería el «hijo del maestro»; o Bar-rabban, «hijo de nuestro maestro»; mientras que Bar-abba, «hijo del padre» y Bar-abban, «hijo de nuestro padre», lo designarían como hijo de un famoso doctor de la Ley, no conectado con los sediciosos, pero que habría sido capturado en el tumulto junto con ellos. Esto explicaría la disposición de Pilatos a exponerlo como candidato a la liberación, lo que nunca habría hecho con un rebelde condenado. Se cree que Barrabás podría haber sido un conocido miembro de la jerarquía sacerdotal, hijo de un eminente doctor de la Ley, lo que explicaría la rápida intervención del > sanedrín, llevando a Jesús a primeras horas de la mañana a presencia de Pilatos, como si con ello pretendieran anticipar la liberación de Barrabás. Se ha especulado que este Jesús Bar-Abba o Bar Rabban era hijo del Rabban Gamaliel, el que trató con indulgencia a los discípulos de Jesús, impulsado quizá por gratitud recordando que debía la vida de su propio hijo a Jesús de Nazaret. Pero no pasa de ser mera especulación.

En cualquier caso, y en resumen, Barrabás no era un agente subversivo, ni un ladrón, ni un asesino, sino probablemente un auriga, llegado de afuera para las competencias ecuestres en el hipódromo de Jerusalén con motivo de las fiestas, y famoso en la ciudad tal vez por haber venido otras veces a exhibir sus dotes de deportista. Y los revoltosos que lo acompañaban en la cárcel no eran sublevados contra Roma, ni bandoleros, sino quizás unos espectadores fanáticos y excitados, que provocaron una muerte en la que accidentalmente quedó implicado también el propio Barrabás.

BIBLIOGRAFÍA: A. Álvarez Valdés, "¿Quién era Barrabás?", en *Enigmas de la Biblia*, vol. 8 (San Pablo, Buenos Aires 2007); R. E. Brown, *La muerte del Mesías I* (EVD 2005); M. Herranz Marco, "Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás", en *Estudios Bíblicos* 30 (1971), 137-160; H. Hendrickx, *Los relatos de la pasión* (Paulinas 1986; S. Légasse, *El proceso de Jesús. La historia* (DDB 1995); Id., *El proceso de Jesús. La pasión en los cuatro Evangelios* (DDB 1996); Daniel de Santos, "Barrabás", en GER 3, 737-738;); A. Vicent Cernuda, "La condena inopinada de Jesús. Pesquisa sobre la identidad de Barrabás", en *Estudios Bíblicos* 48 (1990), 375-422.

A. ÁLVAREZ VALDÉZ

BARRO

Hay dos palabras heb. básicas para referirse al «barro»: 2563 *jomer*, חֹמֶר (Job 4:19; 13:12; 27:16; 33:67; Is. 29:16; 45:9; Jer. 18:4, 6); y 2916 *tit*, טִיט = «lodo» (Sal. 40:2; Is. 41:25; Nah. 3:14), gr. 4081 *pelós*, πηλ[illegible]ς (Jn. 9:6, 11, 14, 15; Ro. 9:21; Sab. 7:9; 15:7, 8; Eccl. 33:13; 38:30).

Resultado de la mezcla de tierra y agua, representa por tanto la unión de dos principios creadores, capaces de moldear y hacer cambiar las formas existentes. A la vez es símbolo de la materia caduca. De este modo se aplica a las cosas de poco valor, despreciables. En la Biblia se encuentra esta palabra aplicada al hombre por contraste con Dios, y así San Pablo recoge esta imagen expuesta no pocas veces en el AT (Ro. 9:20-21; cf. Is. 29:16; 64:7; Jer. 18:1-6; Nah. 3:13-14).

El barro se empleaba en las construcciones. Los ladrillos se cocían al fuego con una técnica aprendida por los israelitas en Egipto (Jer. 18:3; 43:9). Se los reforzaba con paja, como se puede ver en muchas ruinas (Gn. 11:3; Ex. 1:14; 5:6-19); después, se los ponía a secar al sol y con ellos se construían las casas (Job. 38:14). También se hacían construcciones de materiales preciosos, pero en menos escala que en Grecia y Roma. Véase ARCILLA.

BARSABÁS

Gr. 923 *Barsabâs*, Βαρσαβ[illegible]ς, del aram. *bar sabbá*, ר סָ א = «hijo de Sabbá», quiza «nacido en Sábado». Sobrenombre de dos personajes del NT.

1. José, también llamado Justo, que fue nombrado candidato, juntamente con Matías, para ocupar la vacante dejada por Judas Iscariote en el colegio apostólico (Hch. 1:23).

2. Sobrenombre de Judas, que con Silas fue enviado a Antioquía con la decisión a la que había llegado la iglesia de Jerusalén con respecto a la controversia de la circuncisión de los gentiles. Silas y él son llamados «principales entre los hermanos» y «profetas» que exhortaron a los creyentes y los confirmaron (Hch. 15:22, 27, 32).

BARTIMEO

Gr. 924 *Bartimaîos*, Βαρτιμα□ος, del aram. *bar timmay*, ַר טְ ָ אִי = «hijo de Timeo». Uno de los dos mendigos ciegos de Jericó a quienes el Señor dio la vista (Mt. 20:29-34; Mc. 10:46-52; Lc. 18:35-43). Jericó dista solo una jornada de camino de Jerusalén; por ella pasaban las caravanas de peregrinos a la ciudad santa; circunstancia que aprovechaban los mendigos para pedir. La narración de los sinópticos presenta algunas divergencias:

a) Lugar del milagro. Según Mt. y Mc. fue «al salir de Jericó»; según Lc. «al acercarse a la ciudad». La cuestión ha sido muy discutida y se han propuesto diversas soluciones. Según una, había dos Jericós, la antigua y la herodiana; así, según algunos, el milagro ocurriría entre una y otra ciudad, solución bastante simple. Para otros se trata de dos milagros distintos, uno a la entrada y otro a la salida; pero la semejanza entre las narraciones de Mc. y Lc., aunque este no diga el nombre del ciego, no favorece esta solución. D. Buzy considera como más seguro «a la salida», ya que si Jesús estuvo un día en Jericó, tenía que pasar por allí camino de Jerusalén. A. Vaccari acepta esta solución y dice que Lc. atiende solo a la sustancia del hecho y de forma vaga al lugar («cerca de la ciudad»), o que resume en una sola narración cosas acaecidas al acercarse y al salir.

b) Número de ciegos. Marcos solo cita uno, Bartimeo; Lucas habla también de uno, sin dar su nombre; Mateo, al contrario, dice que fueron dos los ciegos curados. Según unos, las narraciones de Mc. y Lc. serían distintas, y Mt. resumiría en una sola las dos; pero las semejanzas de Mc. y Lc. son demasiadas para aceptar esta solución. La mayor parte de los exegetas están de acuerdo en que eran dos. Los ciegos solían estar agrupados, bien para ayudarse, bien para charlar durante las horas en espera de los transeúntes. Quizá el más conocido de aquellos dos era el hijo de Timeo, por su vivo temperamento; o bien Bartimeo fue después cristiano conocido en la Iglesia primitiva, y por ello Marcos conservó su nombre, tomado de alguna tradición. Según hace notar Josef Schmid la mención del nombre del ciego es extraordinaria, pues en los Evangelios no se suele nombrar a nadie fuera de los discípulos, excepto en el caso de Jairo (Mc. 5:22) y Zaqueo (Lc. 19:2). Esta mención del nombre del ciego prueba que se trata de una auténtica tradición histórica, debido a un testigo ocular (Rawlinson, Turner, Taylor).

BIBLIOGRAFÍA: W. Hendriksen, *El Evangelio según san Mateo*, 790-791 (SLC 1986); D. de Santos, “Bartimeo”, en *GER* 3, 755-756; J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos* (Herder 1981); V. Taylor, *Evangelio según San Marcos* (Cristiandad 1979).

BARTOLOMÉ

Gr. 918 *Bartholomaîos*, Βαρθολομα□ος, del aram. *Bar-Tolmay*, ַר ָ לְמַי = «hijo de Tolmai». Uno de los doce apóstoles, mencionado únicamente en las listas de los Doce (Mt. 10:3; Mr. 3:18; Lc. 6:14; Hch. 1:13) y desconocido para Juan, en cuyo lugar habla de un tal Natanael, relacionado con Felipe (cf. Jn. 1:43-51). Se cree que se trata de la misma persona, según se deduce de un análisis comparativo de los textos evangélicos. Puesto que los sinópticos no mencionan a Natanael en sus

listas de los Doce, se cree que el Bartolomé que parece ocupar su lugar recibe este nombre por su filiación familiar (Bar-Tolmay = hijo de Tolmai), de modo que Bartolomé es el patronímico y Natanael el nombre de pila. El hecho de que Bartolomé siempre sea mencionado en relación con Felipe en la lista de los Doce confirma la identificación de ambos nombres en un mismo personaje.

Bartolomé es uno de los primeros discípulos de Jesús, quizá hermano de Felipe (Jn. 1:43-51). En las listas de los apóstoles aparece en sexto lugar (Mt. 10,:3; Lc. 6:14). Jesús reconoció en él al israelita verdadero, en quien no hay engaño, que había de presenciar maravillas (Jn. 1:45-51) y ser testigo de la vida y Resurrección del Señor Jesús (Jn. 21:2; Hch. 1:21-22). Según esta hipótesis, con sólido fundamento exegético en el Evangelio, el apóstol sería oriundo de Caná de Galilea, donde una iglesia dedicada a su nombre recuerda a un mismo tiempo el primer milagro de Jesús, la conversión del agua en vino (Jn. 2:1-11), y la figura de Bartolomé-Natanael.

Jesús se le manifestó después de la Resurrección en el mar de Tiberias (Jn. 21:2); fue testigo de la Ascensión, regresando después a Jerusalén con los apóstoles (Hch. 1:4,12,13). A partir de entonces nada más sabemos de su vida, excepto las contradictorias tradiciones que nos han llegado.

Según Eusebio de Cesarea, Panteno habría encontrado en la India algunos cristianos, a los que «Bartolomé, uno de los doce apóstoles, había predicado en otro tiempo, como era fama, y les había dejado el Evangelio de Mateo escrito en letras hebreas: del que por cierto hay memoria que fue conservado hasta los tiempos susodichos» (Eusebio, Hist. eccle. X). Jerónimo añade que Panteno fue enviado por Demetrio, obispo de Alejandría, a dicha misión a petición de los legados de aquel país, y que trajo el mencionado evangelio a Alejandría (De vir. illustribus 36). Pero por “India” habría que entender, según Rufino, la India citerior o exterior, que pudiera ser parte de la Arabia Feliz (Rufino, Hist. eccle. I,9), donde consta que había comunidades judías florecientes, precisamente en las colonias militares fundadas por Nabonido durante su permanencia en Temá. De la misma opinión son los historiadores modernos Mosheim y Neander. El historiador cristiano Sócrates dice que se trata de la India contigua a Etiopía (Sócrates, Hist. eccle. I,19), a saber, Arabia meridional, y Sofronio añade que Bartolomé predicó el Evangelio a los habitantes de la India Feliz (*Indoîs tois kalumenois eudaímosin*, Ινδοῖς τοῖς καλουμένοις εὐδαίμοσιν).

Otras tradiciones lo presentan como compañero del apóstol > Andrés en la evangelización de los países ribereños del mar Negro, mientras que según la tradición armenia, recogida por Moisés de Corena, habría ido primero con el apóstol Tomás a Adén, después a predicar a los medos y a los elamitas, luego a Bostra y, por fin, a Armenia, donde encontraría a > Judas Tadeo, que le precedió en el martirio. Otra tradición lo representa predicando en los oasis de Egipto, cuyos naturales habrían reconocido en él a un compatriota, haciéndole descender de la familia real de los Tolomeos, opinión ampliamente difundida en la Edad Media. El mismo honor de haberles predicado reivindican para sí los sirios. Finalmente, según el relato de los Hechos de Felipe, habría acompañado a este apóstol en la evangelización de la ciudad frigia de Hierápolis, y, según la tradición bizantina, habría llegado a la corte de Polimio, rey del Bósforo, Ponto y Cilicia, convertido al judaísmo.

Según esta última tradición, después de la conversión de Polimio, su hermano Astriges o Astiages, que permanecía pagano, promovió una revuelta contra el apóstol, al que hizo apalear y degollar, según el relato de la *Passio sancti Bartholomaei*; según otros, habría sido desollado vivo o crucificado. El escenario de su martirio se coloca en Albanópolis o Urbanópolis (Eruantashat), ciudad de Armenia. Su cuerpo habría sido llevado después a Neferguerd (Miyafarkin), y hacia el año 507 a Daras en Mesopotamia por el emperador Anastasio I (Teodoro Lector, Hist. eccle. II, 57).

BIBLIOGRAFÍA: Emil G. Kraeling, *Los discípulos*, cap. 4 (Plaza & Janés, Barcelona 1968); J. Prado González, "Bartolomé apóstol", en GER 3, 768-769; José Ripollés, *Los apóstoles* (Bruguera, Barcelona 1962); José A. de Sobrino, *Así fue la Iglesia primitiva* (BAC 1986).

A. ROPERO

BARTOLOMÉ, Evangelio de

Escrito apócrifo, compuesto probablemente en Egipto y en lengua griega hacia la segunda mitad del siglo IV. Redactado en forma de preguntas a Jesús, a la Virgen y al diablo, contiene explicaciones fantasiosas sobre la Encarnación, el descenso de Cristo a los infiernos, la creación de los ángeles, la caída de Lucifer y la tentación de Eva, revelando así los temas que suscitaban la curiosidad de los cristianos de la época. El comienzo de este documento es impresionante. Los discípulos le pidieron a Jesús que les revelara los secretos del Cielo. El Maestro difiere la respuesta hasta que se hubiera despojado de su envoltura carnal, pero cuando los discípulos vieron al Señor resucitado tuvieron miedo de preguntarle nada, porque no tenía el mismo aspecto que antes. Sin embargo, Bartolomé se acercó a Jesús para hablar con él acerca del misterio de su muerte y de los episodios subsiguientes. Jesús le relató entonces que «descendió a los infiernos» y liberó a los patriarcas, así como otros temas semejantes. En lengua copta se ha conservado el Libro de la Resurrección de Cristo por Bartolomé Apóstol, obra que apareció entre los siglos V y VII.

BIBLIOGRAFÍA: Evangelio de Bartolomé, en Aurelio De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (BAC, Madrid 2002); id, en Edmundo González Blanco, *Los Evangelios Apócrifos* (Hyspamérica Ed. Madrid 1985.

A. ROPERO

BARTOLOMÉ, Martirio de

Escrito apócrifo compuesto en el siglo V o VI. Relata la misión y martirio de Bartolomé en la India o Arabia meridional, conocido en latín como *Passio sancti Bartholomaei*. Cuenta que el rey Polinio fue convertido por los muchos milagros realizados por el apóstol, a consecuencia de lo cual renunció al trono, haciéndose discípulo de Bartolomé. A partir de entonces rigió los destinos del reino un hermano de Polimio, llamado Astiages, quien acabó por matar al apóstol. Sin embargo, según Doroteo, Bartolomé murió «crucificado cabeza abajo, en Albana, ciudad de la extensa región de Armenia». Su cuerpo habría sido llevado después a Neferguerd (Miyafarkin), y hacia el año 507 a Daras en Mesopotamia por el emperador Anastasio I.

BIBLIOGRAFÍA: M. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha*, II, 1 (Leipzig 1893); Alfonso Ropero Berzosa, *Historia general de las persecuciones*, part. II (CLIE 2008).

BARUC

Heb. 1263 *Barukh*, ךְ ר ָ = «bendito»; Sept. *Barukh*, Βαρο?χ; Josefo *Barukhos*, Βαρο?χος (Ant. 10, 9, 1). Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Neriyyá, pertenecía a la nobleza o a la alta sociedad de Jerusalén, y su hermano Seraías disponía de un alto cargo en la corte del rey Sedequías (Jer. 51:59). Era fiel amigo y discípulo del profeta > Jeremías (Jer. 36:4, 18) y actuaba como su amanuense o secretario (Jer. 36:32); como tal escribía las profecías amenazadoras de su místico maestro (Jer. 45:4) e incluso acompañó al profeta en la compra del campo de Anatot (Jer. 32:12). Según Jer. 36:4ss, puso por escrito las profecías de su maestro en el año 605 a.C. para leérselas al pueblo. Cuando el rey Joacim mandó quemar el rollo, Baruc volvió a transcribir las profecías añadiendo nuevos oráculos (Jer. 36:23; 36:32). Con

Jeremías vivió en Jerusalén, y después de la caída de la ciudad (586 a.C.) fue llevado con él a Egipto (Jer. 43:6 ss.) por los sediciosos nacionalistas judíos. Tras la muerte de su maestro, y quizás por su insinuación, se fue a Babilonia a consolar a los judíos de la cautividad. De acuerdo con el historiador Flavio Josefo, Nabucodonosor llevó a Babilonia al profeta Jeremías y a Baruc después de haber conquistado Egipto (Ant. 10, 6, 2; 9, 1-6).

En 1975 se encontró en Israel una colección de casi 250 sellos de barro en los que se encontraron los nombres de cuatro personajes mencionados en el capítulo 36 del libro de Jeremías, entre ellos el de Baruc. Este es mencionado en varios, en uno de ellos como «Berekhyahu hijo de Nerías el escriba». El nombre completo de Baruc debió ser Berekhyahu. El sufijo *yahu* es una forma hipocorística de Yahvé, así que Berekhyahu significa «el bendito de Yahvé». En otro sello aparece como «Baruc, hijo de Nerías, el escriba». El judaísmo tardío le atibuye varios escritos como el Apocalipsis y el libro apócrifo que llevan su nombre. Véase en su lugar.

2. Hijo de Zacai, que restauró con gran entusiasmo un tramo de los muros de Jerusalén, desde la esquina hasta la puerta de la casa del sumo sacerdote Eliasib (Neh. 3:20).

3. Sacerdote firmante del pacto de renovación de la Alianza (Neh. 10:6).

4. Padre de Maasías e hijo de Coljoze, de la época postexílica (Neh. 11:5).

J.M. DÍAZ YANES

BARUC, Apocalipsis de

Escrito apócrifo que se conserva en dos versiones, una siria, llamada *Apocalipsis siríaco de Baruc*; y otra griega, llamada *Apocalipsis griego de Baruc*.

1. El Apocalipsis siríaco de Baruc se supone escrito originalmente en hebreo o arameo, hacia el siglo II d.C., después del IV de Esdras. La obra se refiere a la destrucción de Jerusalén en el 750 a.C., fecha que ha de interpretarse como el 70 d.C.

Baruc plantea al Señor cuestiones de teodicea comunes a la literatura sapiencial y apocalíptica: «¿Por qué sufre el pueblo de Dios y por qué prosperan sus enemigos?» Dios asegura a Baruc que el mundo futuro está reservado a los justos y que la destrucción de Sión anticipará la edad mesánica futura. La historia del mundo se describe alegóricamente. Según el modelo fijado por Daniel, hay una visión sobe los cuatro imperios mundiales, el último de los cuales, semejante a un bosque y que representa al Imperio romano, es destruido por la viña, el reino del Mesías.

2. El Apocalipsis griego de Baruc había sido conocido en un principio a través de una versión eslava anterior a la edición griega publicada en 1897 por M.R. James. Es de origen judío, pero contiene al menos una interpolación cristiana. Es interesante por la doctrina de los siete cielos, que se encuentra también en el Testamento de Leví, en la Ascensión de Isaías, en la literatura rabínica y en la teología de la mediación de los ángeles que llevan a Miguel las oraciones de los hombres y los méritos de los justos.

BIBLIOGRAFÍA: Mathías Delcor, “Libros Apócrifos del AT”, en GER 2, 473-477; A. Díez Macho y A. Piñero, *Apócrifos del AT*, t. VI. *Escritos apocalípticos* (Cristiandad 2009); R.J. Foster, “Los apócrifos del A y NT”, en *Verbum Dei* (Comentario a la S.E.), vol. 1 (Barcelona 1960, núm. 92-99); J.A. G.-Larraya, “Baruk, Apocalipsis”, en EB (Garriga 1963).

J.M. DÍAZ YANES

BARUC, Libro de

Libro deuterocanónico, ausente de la Biblia hebrea y presente en la versión griega de los LXX, que

lo coloca entre Jeremías y Lamentaciones. La Vulg. lo pone inmediatamente después de Lamentaciones. Se trata de una colección de fragmentos probableblemente del siglo II a. C., que nos han llegado solamente en griego, al parecer traducciones de un original hebreo tempranamente perdido. Se le atribuye a Baruc, discípulo de Jeremías, e hijo de Neriyyá, escrito para los judíos cautivos en Babilonia (Bar. 1:1). De hecho, es el único libro bíblico que narra cómo vivían las comunidades deportadas y nos muestra cómo se conservaba en ellas la vida religiosa por medio de relaciones con Jerusalén, la oración, el culto de la Ley, la esperanza y los sueños mesiánicos.

Contiene una introducción histórica que intenta ambientar el relato en los primeros años del destierro, hace confesión de los pecados de Israel en la cautividad e implora la misericordia de Dios (1:1-3,8). La nota dominante de la oración es la esperanza en medio de la calamidad: «el Eterno que nos castiga, nos traerá redención, la salvación, la eterna alegría» (4:22, 29).

El poema sapiencial intermedio (3:9-4:4) tiende a identificar a la Sabiduría divina con la Torah. La verdadera sabiduría consiste en «cumplir la Ley de Dios», más valiosa que la plata y el oro, y que es la Sabiduría misma. Contiene además un discurso de aliento y de confianza pronunciado por Yahvé, que consuela a Israel con la promesa de la liberación y la era mesiánica como respuesta a su oración (4:5-5:9).

La Vulg. incluye en el capítulo 6 un texto llamado Carta de Jeremías, que la Biblia griega conserva aparte. Se trata de una disertación apologética contra el culto a los ídolos, basada en Jer. 10:11, estimulando a los judíos a aferrarse al Dios de sus padres y a no ser fascinados por los ídolos de la tierra de su cautiverio, que son solo metal y madera inertes. Este escrito, originalmente judío con algunas interpolacions cristianas, pareciera deber fecharse entre el 250 y el 120 a.C.

El lenguaje que Pablo utiliza 1 Cor. 1:26-27; Col. 2:8 y 1 Ti. 1:4, parece inspirarse en Baruc 3:23: «los hijos de Agar que andan buscando la inteligencia en la tierra, los mercaderes de Madián y de Temán, los autores de fábulas y los buscadores de inteligencia, no conocieron el camino de la sabiduría, ni descubrieron sus senderos». En la Carta de Jeremías se afirma que los dioses no son verdaderos porque "no pueden hacer valer en un juicio los derechos de los hombres, ni liberar y proteger al oprimido, porque son incapaces" (Baruc 6:52-63), lo que nos recuerda la inanidad de los ídolos, según Pablo (cf. 1 Cor. 8:4-5).

BIBLIOGRAFÍA: Barnabas Ahern, *Jeremías y Baruc* (ST 1972); Biblia de Jerusalén, "Introducción a los profetas" (DDB 1981); G. Cornfel, "Baruc", en EMB I, 165-167; M. García Cordero, *Biblia Comentada*, III,753-778 (BAC 1967); J L. Sicre, *Profetismo en Israel* (EVD 1992); L. Alonso Schokel y J.L. Sicre, *Profetas*, II (Cristiandad 1980).

J.M. DÍAZ YANES

BARZILAI

Heb. 1271 *Barzillay*, יַזִרְ = «corazón de hierro, fuerte»; Sept. *Berzellí*, Βερζελλί; Josefo *Betzilaîos*, Βετζιλαῖος (Ant. 7, 9, 8). Nombre de tres personajes del AT.

1. Rico galaadita, amigo y partidario de David. Procuró víveres y otras provisiones a este y a sus hombres durante la campaña contra > Absalón. Poco antes de morir, entre las últimas instrucciones dadas a Salomón, estableció David que debía tratar con benevolencia a Barzilai y a sus hijos (2 Sam. 17:27-29; 19:31-40; 1 R. 2:7).

2. Padre de Adriel, quien se casó con Merab, la hija de Saúl (2 Sam. 21:8).

3. Sacerdote que tomó por mujer a una hija de Barzilai, el amigo de David, y cuyo nombre adoptó. En consecuencia, su genealogía quedó oscurecida y sus descendientes fueron excluidos del

sacerdocio al regreso del exilio en tiempos de Esdras (Esd. 2:61-62; Neh. 7:63).

BASÁN

Heb. 1316 *Bashán*, ן ָ ָ, generalmente con art. *Habbashán*, הַ ָ ָן = «llanura de tierra fértil»; Sept. *Basán*, Βασάν y *Basanitis*, Βασανῖτις. Región fértil situada en la parte oriental del Jordán en el centro superior del Yarmuk. Famosa por sus ricos pastos (Mi. 7:14; Jer. 50:19; Nah. 1:4), sus encinas (Is. 2:13; Ez. 27:6) y su ganado mayor (Dt. 32:14; Sal. 22:13; Ez. 39:18; Am. 4:1). Basán perteneció sucesivamente al imperio de David y al reino del Norte, Israel; después fue posesión aramea (2 R. 10:33); bajo Tiglat-pileser III cayó bajo el dominio asirio; en el siglo II a. C. fue nabatea; finalmente, perteneció al reino de Herodes y de sus sucesores. El relato de la victoria sobre el rey Og de Basán acentúa los derechos de Israel sobre esta región (Nm. 21:33-35).

J.M. DÍAZ YANES

BASÁN-HAVOT-JAÍR

Heb. 1316 *Habbashán Jawwoth Yaír*, הַ ָ ָן חַ ֹת יָאִיר = «Basán de las villas de Jair»; Sept. *Basán Auoth Iaír*, Βασάν Αὐὼθ Ἰαΐρ. Nombre puesto por > Jaír, hijo de Manasés, a la tierra que tomó por posesión en el territorio de Basán, en la > Transjordania (Dt. 3:14). Comprendía sesenta ciudades con sus murallas y sus puertas (Jos. 13:30; 1 R. 4:13).

BASEMAT

Heb. 1315 *Bosmath*, מַת ְ ָ = «la fragante»; Sept. *Basemath*, Βασεμάθ y *Basemmath*, Βασεμμάθ.

1. Una de las esposas de Esaú, hija de Ismael y madre de Reuel (Gn. 36:3, 4). En la narración anterior (Gn. 26:34; 28:9), los nombres de las esposas de Esaú difieren de los ofrecidos en el capítulo 36. Las mujeres pudieron haber tenido dos nombres, o cambiarlos al casarse. Parece probable que Basemat, hija de Elón, es la misma que > Ada, hija de Elón; y que Basemat, hija de Ismael, sea la misma que > Mahalat (Gn. 28:9), hija de Ismael, transcrito como Basemat en el texto samaritano. > Judit, hija de Beeri, pudiera ser la misma que > Aholibama, hija de Aná, si Beeri es el nombre de su padre, y Aná el de su madre.

2. Hija de Salomón y esposa de Ahimaas, uno de los doce intendentes de Salomón (1 R. 4:15).

BASTARDO

Heb. 4464 *mamzer*, מַמְזֵר = «impuro»; Sept. *ek pornês*, ἐκ πορνῆς, *allogenés*, ἀλλογενῆς, solo aparece en Dt. 23:2 y Zc. 9:6; NT 3541 *nothos*, νόθος = «espúreo» o «ilegítimo» (He. 12:8).

Entre los israelitas se consideraban bastardos los hijos habidos de unión incestuosa, de relaciones adulterinas y de madres prostitutas. La condición del bastardo era muy precaria social y religiosamente hablando, severidad que se hacía extensiva a varias generaciones: «No entrará el bastardo en la congregación de Yahvé; ni aun en la décima generación entrará en la congregación de Yahvé» (Dt. 23:2). Legalmente estaba prohibido el matrimonio con un bastardo. Por carecer de derechos civiles, estaban también excluidos de la herencia paterna, aunque el padre les debía casa y comida. Lo vemos bien ejemplificado en la historia de Jefté el galaadita, hijo de una mujer prostituta, a quien se le dijo: «Tú no heredarás en la casa de nuestro padre, porque eres hijo de otra mujer» (Jue. 11:1-7).

No eran considerados bastardos los hijos de las esclavas, ni de las concubinas, porque resultaban

de uniones legales o admitidas. Ver ESCLAVITUD, CONCUBINATO.

E. VILA

BASTÓN

Hay varias palabras hebreas para referirse al bastón, cada una con su propio significado.

1. Nombre y aplicaciones.

2. Sentido figurado.

3. Uso penal.

I. NOMBRE Y APLICACIONES.

1. Heb. 4731 *maqqel*, מַ ֽ ל = «bordón, palo» (Gn. 30:37-39, 41; 32:10; Ex. 12:11; Nm. 22:27; 1 Sam. 17:40, 43; Jer. 1:11; 48:17; Os. 4:12; Zc. 11:7, 10, 14).

2. Heb. 2415 *jóter*, חֹטֶר, «rama delgada, vara», usada para castigar (Prov. 14:3). El profeta Isaías hace un juego de palabras, utilizando la figura de esta vara, en su acepción de rama joven, para referirse a la figura del Mesías, vástago de un tronco de Isaí (Is. 11:1) y la de la vara de castigo, con la que «golpeará la tierra con la vara de su boca, y con el aliento de sus labios dará muerte al impío» (v. 4).

3. Heb. 4294 *matteh*, מַ ֶ ה, lit. «rama», vara, palo, bastón para caminar, remedo de «cetro» en el caso de Moisés (Ex. 4:2,4), también llamado «la vara de Dios» (Ex. 4:20; 7:9, 12, 19, 20; 8:5, 17; 9:23; 10:13); la vara de Aarón obró maravillas y floreció milagrosamente (Ex. 7:9; Nm. 17:8, 10; cf. He. 9:4); Jonatán mojó en un panal de miel la vara que llevaba en la mano y comió de ella, contraviniendo el voto de ayuno total ordenado por su padre, aunque ignorado por él (1 Sam. 14:27).

La > adivinación mediante bastones fue una superstición muy común entre los israelitas, debido quizá a los poderes sobrenaturales atribuidos al bastón de Moisés y Aarón y al del profeta Eliseo (2 R. 4:29-31), práctica recriminada por Oseas: «Mi pueblo a su madero pregunta, y su palo le responde: porque espíritu de fornicaciones lo engañó, y fornicaron debajo de sus dioses» (Os. 4:12).

II. SENTIDO FIGURADO. «Vara», *matteh*, מַ ֶ ה, es el término empleado para referirse a las tribus de Israel que pertenecen a una misma raíz: «Acuérdate de tu congregación, que adquiriste de antiguo, cuando redimiste la vara de tu heredad» (Sal. 74:2; Jer. 10:16). También se menciona como símbolo de poder y autoridad (Sal. 2:9: 120:2; 125:3; Jer. 48:17; Ez. 19:11; Ap. 2:27); de fortaleza y aliento (Sal. 23:4; Is. 3:1; Ez. 29:6); y de las aflicciones con las que Dios disciplina a su pueblo (Job 9:34; Heb. 12:6, 7). También tiene un sentido de «vara mágica», como en el caso del bastón de Moisés, que hace brotar el agua de la roca (Ex. 17:5), y el de Aarón, que se convierte en serpiente por un momento (Ex. 7:8), hace subir ranas sobre la tierra de Egipto (Ex. 8:5), o florece al instante y produce almendras maduras (Nm. 17:8). A partir del bastón como señal de autoridad y cuidado se desarrolló el «báculo pastoral» de los > obispos y abades.

III. USO PENAL. Tanto en el AT como en el NT se practicaba el > azote con varas o palos. Se aplicaba a los niños en el hogar y en la escuela. En los libros sapienciales se hace referencia a «la vara de la disciplina», heb. 7626 *shébet musar*, בֶּט מ סַר ֽ (Prov. 22:15; 23:14-14; 26:3; 29:15; Eclo. 30:1, 12).

El «azote» con palos como castigo por una infracción de la ley es común a todas las culturas y estaba generalizado entre los judíos (Lv. 19:20; Dt. 22:18). Nadie, ni siquiera las personas de posición elevada se libraban de ello. El reo, extendido sobre el suelo, recibía sobre sus espaldas

hasta un máximo de «cuarenta azotes, no más: no sea que, si lo hiriere con muchos azotes a más de estos, se envilezca tu hermano delante de tus ojos» (Dt. 25:2-3).

En Egipto las pequeñas ofensas, tanto civiles como militares, eran castigadas con golpes de bastón, una forma de castigo que sigue vigente en muchas naciones orientales. Entre los persas se aplicaba con frecuencia, igual que entre los romanos. Se puede decir que hombres, mujeres y niños estaban sometidos en todo tiempo a la férula del palo.

El «apaleamiento», gr. *tympanismós*, τυμπανισμ�ς, fue muy practicado por los Antíocos contra los judíos (2 Mac. 6:19, 28), modo de tortura al que se hace referencia en Hebreos 11:35, con la palabra «estirar», posicion de la persona que era condenada a morir a palos. Véase AZOTE, BÁCULO, CASTIGOS CORPORALES, PISÓN, VARA.

E. VILA

BASURA

Heb. *ashpoth*, ת ְ אַ, i(1 Sam. 2:8; Sal. 113:7; Lam. 4:5); *madmenah*, מַדְמֵנָה = «montón de desechos» (Is. 25:10); gr. *kopría*, κοπρ�α = «excremento, abono» (Eclo. 22:2; Lc. 14:35); 4657 *skýbalon*, σκ�βαλον (Flp. 3:8). Elemento orgánico utilizado como abono de los campos, al que se añadía paja para aumentar su volumen (cf. Is. 25:10). Estaba compuesto de excrementos humanos y animales así como de las sobras de la comida, frutas podridas, etc. En una expresión fuerte, Pablo llama «basura» las ordenanzas judías por cuanto entorprecen el conocimiento de Cristo: «Considero como pérdida todas las cosas, en comparación con lo incomparable que es conocer a Cristo Jesús mi Señor. Por su causa lo he perdido todo y lo tengo por basura (*skýbalon*, σκ�βαλον), a fin de ganar a Cristo» (Flp. 3:8).

Sentarse sobre un montón de basura era señal de la más absoluta abyección y miseria: «Él levanta del polvo al pobre, y al necesitado enaltece desde la basura» (1 Sam. 2:8; Sal. 113:7; Lam. 4:5). Se dice que Job «estaba sentado en medio de las cenizas» (Job 2:8), dando a entender sobre un «basurero» (así lo interpreta la LXX), toda vez que la ceniza también se arrojaba a la basura. Según Plutarco, los sirios pensaban que las personas afectadas por una dolencia peculiar caracterizada por úlceras y llagas, que se creían causadas por haber ofendido a una diosa en particular, tenían la obligación de vestirse de saco y sentarse sobre un basurero, e incluso revolcarse desnudo sobre la inmundicia para aplacar a la divinidad ofendida, como muestra de arrepentimiento y humillación (*De Superstitione*; Persio, *Sat*. 5; Marcial, *Epigr*. 4, 4). Véase POLVO.

BATALLA

Heb. 4421 *miljamah*, מִלְחָמָה = «batalla, enfrentamiento, guerra, combate», aparece 319 veces en el AT (p.ej. Dt. 2:32; 1 R. 20:26; 2 Cro. 26:11; 32:2); también 4634 *maarakhah*, מַעֲרָכָה = «batalla, campo de batalla» (1 Sam. 17:20); gr. 4171 *pólemos*, π�λεμος, prop. «guerra, enfren-tamiento bélico»; 73 *agón*, �γ�ν = «lucha, combate».

Desde su fundación como nación, o si se prefiere, *federación tribal* o *anfictionía*, Israel estuvo inmerso en infinidad de batallas que marcaron sus inicios desde la entrada en Canaán hasta la monarquía. A lo largo de su historia los hebreos modificaron sus formas de combatir y presentar batalla en consonancia con los descubrimientos y avances de la técnica militar de sus vecinos. Sin >

caballos ni > carros de combate tuvieron éxito en las montañas y lugares escarpados, no así en las llanuras. Con una metalurgia inexistente, durante el período de los jueces fueron militarmente superados por sus vecinos filisteos, conocedores de la técnica del hierro. La monarquía dio origen a un sistema de guerra organizada cuya máxima consistía en evitar a los combatientes fatigas innecesarias antes de la batalla y proveerles de suficientes alimentos. Con el tiempo se introdujo el uso de la caballería y de los carros de combate.

Antes de entrar batalla los primeros hebreos buscaban la asistencia divina mediante la consulta del Urim y el Tumim (Jue. 1:1; 20:27, 28; 1 Sam. 14:37; 23:2; 28:6; 30:8) o de algún profeta reconocido (1 R. 22:6; 2 R. 19:2; 2 Cro. 18:5); en épocas posteriores tenía lugar un solemne acto de sacrificio (cf. 1 R. 8:44ss). En los momentos críticos de la campaña se volvía a consultar a profetas y oráculos, de modo que no había ejército que se considerara completo si no disponía de sacerdotes que se dedicasen profesionalmente a la adivinación.

Era común la costumbre de combates singulares entre los soldados más destacados de cada bando, cuyo resultado decidía el fin de la batalla. Es de sobra conocido el desafío de Goliat y su enfrentamiento con David (1 Sam. 17). Por lo general se recurría al factor sorpresa (Jue. 7:16ss), a las emboscadas (Jos. 8:2,12; Jue. 20:36; 1 Sam. 15:5) y al rodeo (2 Sam. 5:23). Los hombres distinguidos por sus actos de valor en el campo de batalla eran reconocidos y premiados de manera adecuada (Jos. 15:16; Jue. 1:12; 1 Sam. 17:25ss; 18:25ss; 1 Cro. 11:6).

El resultado de las batallas solía ser particularmente sanguinario y cruel, con la mutilación y masacre total de los vencidos (Jos. 10:24; Jue. 7:25; 1 Sam. 17:54; 2 Sam. 12:31; 2 Cro. 23:12; 2 Mac. 15:30; cf. Heródoto, *Hist*. 7, 77; Josefo, *Guerras*, 1, 17, 2). Los muertos eran totalmente dospojados de sus atuendos (1 Sam. 31:8; 2 Mac. 8:27). Posteriormente, el exterminio de los enemigos derrotados dio lugar a la reducción a la esclavitud. No se respetaba la vida de mujeres, niños ni ancianos. A las primeras se las solía violar e incluso podían ser abiertas en canal si estaban encintas a fin de matar a sus hijos por nacer (2 R. 15:16; comp. 2 R. 8:12; Is. 13:16; Am. 1:13; Os. 10:14; 14:1; Nah.3:10; 2 Mac. 5:13).

La victoria se celebraba con grandes gritos de triunfo, cánticos y danzas, ya que no era solo la vida lo que estaba en juego, sino la existencia o aniquilación del propio pueblo (Jue. 5:1; Sam. 18:6ss.; 2 Sam. 22; Judit 16:2, 24; 1 Mac. 4:24). Se tomaban trofeos y las armas capturadas a los enemigos eran depositadas en el Santuario en memoria permanente del buen éxito de la empresa (1 Sam. 21:9; 31:10; 2 R. 11:10; 1 Cro. 10:10; cf. Homero, *Ilíada* 7, 83; Virgilio, *Eneida*, 7, 183; Justino, 9, 7, Lucano, 1, 240; Tácito, *Anales*, 1, 59, 2).

Yahvé fue llamado «varón de guerra» a raíz de la destrucción del ejército de Faraón en el mar Rojo, y esta y otras victorias fueron registradas en «el libro de las batallas de Yahvé» (Ex. 15:3; Nm. 21:14). David se refirió a Yahvé como «quien adiestra mis manos para la batalla» (2 Sam. 22:35; Sal. 18:34), pues él es el «Dios de los escuadrones de Israel» (1 Sam. 17:45). La idea implícita es que Dios dirigía al pueblo en sus batallas. Véase EJÉRCITO, GUERRA, LUCHA.

BATALLAS DE YAHVÉ, Libro de las

Nombre de un libro hebreo hoy perdido. Se menciona solamente en Nm. 21:14: «Por eso se dice en el libro de las batallas de Yahvé». Aparentemente estaba formado por una colección de poemas que celebraban las victorias de Israel en distintos momentos de su devenir histórico, recopilación de la que formarían parte otros poemas o canciones citados en este mismo libro bíblico (cf. Nm. 21:17-18

y 27-30). Ello pone de manifiesto la existencia de fuentes orales y escritas anteriores a la última redacción del Pentateuco, de las que se sirvió su recopilador. A ellas habría que añadir el *libro de Jaser* (Jos. 10:13; 2 Sam.1:18) y el *libro de las crónicas de los reyes de Israel* (1 R. 14:19, 29).

BATO

Heb. y aram. *bath*, תַ; Sept. *khoînix*, χο▯νιξ, *kotyle*, κοτ▯λη. Medida para líquidos, como vino y aceite, equivalente a unos 37 litros. Es mencionada en 1 R. 7:26, 38; 2 Cro. 2:10; 4:5; Is. 5:10; Ez. 45:10,14 y Esd. 7:22, equivalente a un efa, siendo cada cual la décima parte de un homer: «Tendréis balanzas justas, efa justo y bato justo. El efa y el bato tendrán la misma capacidad. Un bato debe contener la décima parte de un homer, y un efa la décima parte del homer. El patrón de medida será el homer» (Ez. 45:10-11). En Lc. 16:6, aparece la forma gr. *batos*, β▯τος, traducida como «medida».

BAUTISMO

Gr. 908 *báptisma*, β▯πτισμα, transliteración del sustantivo 909 *baptismós*, βαπτισμ▯ς (Mc. 7:8; Heb. 6:2; 9:10), derivado del verbo *baptizein*, βαπτ▯ζειν, de *baptein*, β▯πτειν = «sumergir, lavar».

1. Fíguras y símbolos.
2. Bautismo de prosélitos.
3. Bautismo de Juan.
4. Bautismo de Jesús.
5. Bautismo apostólico.
6. Concepción paulina del bautismo.
7. Sujetos del bautismo.

Al no ser un verbo que indique moción, *baptizein*, βαπτ▯ζειν es seguido por la preposición *en*, ▯ν, «en», que denota el modo o el lugar: con agua, con fuego, en la piscina, en el mar. Cuando se quiere expresar la idea de una asociación, consagración o entrega a una persona, se emplea invariablemente el verbo con la preposición eis, ε▯ς, «hacia», más el acusativo de la persona, más el nombre propio correspondiente en genitivo, tal como vemos en la fórmula de Mt. 28:19: «bautizándolos en el nombre de», *baptízontes eis to ónoma*, βαπτ▯ζοντες ε▯ς τ▯ ▯νομα, cuya traducción exacta es: «...instruid a todas las naciones, bautizándolas al nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles...» (Mt. 28:19). «La preposición griega *eis*, ε▯ς con acusativo indica movimiento hacia, entrar en. De modo que las tres personas de la Trinidad son el término adonde se llega (son receptoras en cierto modo) y de ninguna manera una instancia jerárquica que se invoca como algo exterior» (Severino Croatto).

Con frecuencia se dice: «somos bautizados de Cristo» («hacia/hacia adentro de Cristo»), *ebaptísthemen eis Khristón*, ▯βαπτ▯σθημεν ε▯ς Χριστ▯ν (Ro. 6:3), es decir, en su persona, «incorporados» a su vida y misterio, «identificados» con su muerte y resurrección, «revestidos» de su identidad (cf. Gal. 3:27).

La preposición *eis*, ε▯ς, también aparece en la fórmula «bautismo de arrepentimiento», *báptisma eis metanoían*, β▯πτισμα ε▯ς μετανο▯αν (Lc. 3:3), es decir, hacia la realidad del arrepentimiento o conversión, *metánoia*, μετ▯νοια, que se anuncia y se desea. *Eis*, ε▯ς, es siempre indicación de nueva pertenencia.

I. FIGURAS Y SÍMBOLOS. El bautismo indica de forma simbólica una purificación que se hace

por medio del agua y está a menudo presente en el AT. La LXX traduce respecto a > Naamán: «descendió y se bautizó (*ebaptísato*, □βαπτ□σατο) siete veces» (2 R. 5:14), donde el heb. dice *wayitbol*, וַיִּטְ ל, de *tabal*, טבל = «sumergir», con vistas a la curación. En He. 9:10 se habla de «bautismos», *baptismoîs*, βαπτισμο□ς, haciendo referencia a los diversos lavamientos rituales ordenados en el AT en los ritos del Tabernáculo, y se traduce «abluciones»; sin ningún género de dudas, se refiere a los lavamientos ordenados en Lv. 6:27, 28; 8:6; 11; 13; 14; 15; 16; 17; 22:6; Nm. 8:7, 21; 19, etc.

El verbo se emplea también para denotar la purificación ceremonial de los judíos antes de comer, para la que se vertía agua sobre las manos (*baptismús poteríon*, βαπτισμο□ς ποτηρ□ων, Lc. 11:38; Mc. 7:4). Ezequiel vislumbra en el «agua que purifica» la acción futura que se realizará con el don del Espíritu (Ez. 34, 24-27); otros muchos textos hablan de las abluciones con valor de purificación. La carta Primera de Pedro ve en el agua del diluvio un signo o tipo que prefiguraba el bautismo cristiano «que ahora nos salva» (*ho kai hemâs antítypon vyn sozei báptisma*, □ κα□ □μ□ς □ντ□τυπον ν□ν σ□ζει β□πισμα, 1 P. 3:20-21). El agua que una vez fue medio de condenación, ahora en Cristo es medio de salvación. Refiriéndose a los israelitas, Pablo dice: «todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar» (*eis ton Moysên ebaptísthesan*, ε□ς τ□ν Μωυσ□ν □βαπτ□σθησαν, 1 Co. 10:2). Entonces el pueblo de Dios fue salvado de la esclavitud de Egipto, ahora es salvado de la condenación del pecado.

En Colosenses el bautismo cristiano está en relación análoga con el rito judío de la circuncisión, por la que se pasa a formar parte del pueblo de Dios: «En él también fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha con manos, al despojaros del cuerpo pecaminoso carnal mediante la circuncisión que viene de Cristo» (*en te peritomê tu Khristû*, □ν τ□ περιτομ□ το□ Χριστο□, Col. 2:11). Lo uno despoja al cuerpo de un trozo de carne, lo otro despoja a la misma > carne del cuerpo del cristiano. «El bautismo... os salva, no por quitar las impurezas de la carne, sino como demanda («compromiso», *eperótema*, □περ□τημα) de una buena conciencia hacia Dios» (1 Pd. 3:21).

El término bautismo también es utilizado en sentido figurado por Jesucristo para referirse a su muerte, al sufrimiento que le sobrevendrá, o en la que se sumergerá como el que es atrapado por un diluvio de agua o «aguas de aflicción» (cf. Mt. 20:22; Mc. 10:38, 39; Lc. 12:50). Posteriormente el > martirio fue considerado un «bautismo de sangre».

II. BAUTISMO DE PROSÉLITOS. Parece ser que en el tiempo de Jesús los judíos ya practicaban un bautismo administrado a los conversos procedentes del paganismo consistente en un baño de inmersión que los limpiaba ritualmente de cualquier impureza cultual inherente a su prístina idolatría (Mishnah, Pesajin VIII, 8). Todo pagano convertido al judaísmo debía someterse al triple rito de la circuncisión, el bautismo y una ofrenda quemada (cf. Nm. 15:14-16). Se les exigía una > catequesis preparatoria, siendo interrogados sobre los motivos de su conversión. En el Talmud el rito del bautismo prevé un interrogatorio al candidato y una respuesta por su parte, que supone una confesión de fe. Los testigos garantizan la fe del bautizado. Mientras los prosélitos se meten en la piscina, los rabinos recitan algunos mandamientos de la Ley. En algunos casos, utilizan la fórmula «en nombre del cielo» o «por amor al cielo». No era para perdón de pecados, lo que le distingue del bautismo de Juan y de Cristo. Tanto la escuela de Hillel como la de Shammai consideraban el baño de inmersión de los prosélitos como uno de tantos lavacros cultuales, entendiendo la impureza de los gentiles de manera análoga a la impureza contraída por el contacto con un cadáver. Se trataba de un baño único

de inmersión por el cual el pagano converso era admitido en el judaísmo después de practicada la circuncisión. Este lavatorio iba segido por otros, según una eventual impureza lo exigiese, de manera que no puede hablarse en sentido estricto de un suceso único, sino tan solo de un primer lavatorio fundamental, al que luego seguirían otros. Por otra parte, el bautismo de prosélitos era realizado por el propio candidato, un verdadero autobautismo. Quienes debían estar presentes en el acto eran únicamente testigos del mismo, no ejecutores de la ceremonia, al tiempo que exponían un fragmento de la Ley o Torah.

En las sectas judías, p.ej. entre los > esenios de Qumram, los nuevos miembros eran sometidos a una larga prueba. Un primer examen decidía la admisión del candidato. Durante un año, el aspirante debía ejercitarse en la vida esenia, pero no podía participar plenamente de la comunidad. Al final del segundo año ingresaba en las aguas santas de purificación y participaba del banquete sagrado. El bautizado se comprometía a observar la Ley de Moisés, empezaba una vida nueva para dar frutos de conversión (Flavio Josefo, *Ant. jud.* II, 8, 7). Se dice en la Regla de Unión de la comunidad: «Entonces Dios purificará en su verdad todas las acciones del hombre.... Y él derramará sobre el hombre el espíritu de verdad como agua lustral, para absolverle de todas las abominaciones fraudulentas» (4, 19-22).

III. BAUTISMO DE JUAN. El bautismo practicado por Juan es totalmente distinto de las abluciones judías y del bautismo de prosélitos. Se dirige a los habitantes de Judea, tratados como gentiles necesitados de conversión. Tenía lugar en el Jordán, al que acudían las multitudes de candidatos (Mc. 1:4, 5). Se trataba de un bautismo «escatológico», con él proclamaba que estaban a punto de llegar los últimos tiempos y el juicio venidero. Los Evangelios lo mencionan una y otra vez como bautismo de «arrepentimiento» o «conversión», *metánoia*, μετάνοια (Mc. 1:4; Lc. 3:3; Hch. 13:24; 19:4). Exigía confesión de pecados (Mt. 3:6), y frutos dignos de verdadero cambio (Mt. 3:8; Lc. 3:8). «Israel, los habitantes de Judea, debían considerarse sin derechos ante Dios, pecadores; y ellos, que habían recibido la Alianza, debían depositar ante Dios sus privilegios y entregarse totalmente al poder de Dios para que Él los salvara gratuitamente, como si fueran paganos, cuando en realidad eran judíos» (J.-M. Lustiger).

Juan anuncia el reino de los cielos que viene y a «alguien que es más fuerte que él» (Mt. 3:11), quien bautizará «en Espíritu Santo y fuego». Jesús fue bautizado por Jesús en el Jordán, aunque al principio Juan no quiso hacerlo (Mt. 3:14), pues lo reconoce y lo identifica como aquel que bautiza en el Espíritu y el fuego.

Juan no hace camino para sí mismo, sino para el Reino y aquel que había de venir después de él (Hch. 19:4; cf. Jn. 1:29, 36). A pesar de esto, en la historia apostólica se habla de la existencia de un residuo piadoso de discípulos de Juan que seguían esperando la venida del Mesías (Hch. 19:1-2), por lo que los apóstoles juzgaron necesario volver a bautizarlos «en el nombre del Señor Jesús. Y cuando Pablo les impuso las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo, y ellos hablaban en lenguas y profetizaban» (Hch. 19:5-6).

IV. BAUTISMO DE JESUS. Jesús recibió ciertamente el bautismo de manos de Juan. Este evento está presente en todas las fuentes neotestamentarias. El hecho de que Jesús fuera bautizado por Juan tiene además a favor de su veracidad histórica el que jamás la comunidad cristiana naciente hubiera inventado un dato tan sumamente problemático, dado que el bautismo de Juan iba destinado a los pecadores, lo que estaba en plena contradicción con la proclamación que la Iglesia hacía de Jesús como Hijo de Dios y sin pecado. Jesús fue bautizado por Juan, inaugurando así el tiempo de la

Alianza en el Espíritu. Jesús no se bautiza fingiendo que es pecador, «sino reconociendo que el don otorgado a Israel es pura gratuidad por parte de Dios, que aun siendo Hijo, no tiene ningún `derecho, que todo le ha sido dado por pura gracia del Padre. Así, pues, se somete Él mismo a ese rito de la Alianza que, por sus resonancias, significa inmersión y muerte, así como resurgimiento y vida (Lustiger). Así cumple toda justicia (Mt. 3:15).

Su bautismo es la ocasión de su ungimiento por el Espíritu Santo para su ministerio público. Este hecho, histórico en sí, es presentado con elementos escatológicos y teofánicos, tales como la apertura de los cielos, la aparición y descenso del Espíritu sobre él, que junto con la voz del Padre que entonces se escucha, es signo de la misión que recibe y de una investidura o consagración que lo acredita ante todos como el Hijo de Dios. Recibe el Espíritu para comunicar revelación y conocimiento. La voz del cielo da una clave interpretativa del concepto mesiánico cristiano. Las palabras del Padre, que traen a la memoria el Sal. 2:7 («Tú eres mi Hijo», pronunciadas en el marco del rito de una entronización real), se completan con elementos tomados de Is. 42:1, con los que se inician los poemas del «Siervo sufriente», lo cual indica que el rey esperado asume la forma de «Siervo de Yahvé», llamado a realizar el reino esperado a través del dolor y del sacrificio. La figura a la que señala la teofanía bautismal de Jesús es la de un profeta, el proclamador de un mensaje, mientras que en Is. es el mismo Israel cautivo el que, al experimentar la liberación, debe proclamarla a las comunidades de la > diáspora (cf. Is. 48:20). En los dos casos, sin embargo, destaca la función de proclamar buenas nuevas a otros. El «Hijo» de la teofanía bautismal de Jesús, es el «siervo» de Is. 42:1-7, una figura «anunciadora» de la salvación de Dios.

Lleno del Espíritu Santo y ungido como «Hijo-Siervo de Dios», Jesús puede proclamar la buena nueva de salvación a los cautivos, arrebatar a la humanidad de la esclavitud del pecado y restablecer la soberanía de Dios. Los sinópticos son unánimes en presentar a un Jesús que, después de su bautismo y de recibir el Espíritu Santo, se pone a proclamar la buena nueva, a enseñar y a curar (cf. Mc. 1:14-15, 21-22, 23ss.).

La «apertura de los cielos» indica un nuevo tiempo de comunicación profética interrumpida desde hacía varios siglos. El don del Espíritu sucede a partir de la «apertura de los cielos». La secuencia es destacada en la frase de infinitivo de Lc. 3:21-22: «Sucedió que... bautizado Jesús y estando en oración, se abrió el cielo y descendió el Espíritu Santo». Se rompe el largo silencio de Dios y reaparece la profecía al descender sobre Jesús el Espíritu que animaba a los profetas. En el bautismo de Jesús desaparece la separación entre Cielo y Tierra y con esta revelación apocalíptica se produce un corte de la historia de Israel, que en Lucas se expresa por el retiro del Bautista antes del bautismo. A partir de este momento solo a través de Jesús se da la nueva y definitva revelación (cf. Heb. 1:1). Tocante a la imagen del Espíritu como una «paloma», debe relacionarse con Gn. 1:2, en cuanto poder creador y salvífico de la nueva creación en Cristo.

V. BAUTISMO APOSTÓLICO. Después de la Resurrección, Jesús comisiona a sus discípulos a predicar el Evangelio en todo el mundo y bautizar a los creyentes (Mc. 16:16). El bautismo cristiano implica la confesión de Cristo como Salvador y el arrepentimiento (Hch. 2:38, 40; 8:16). El bautismo es en agua, precedido generalmente de la > imposición de manos de los apóstoles para otorgar el Espíritu Santo (Hch. 2:38; 8:12, 36; 9:18; 16:15, 33, etc.), excepto en el caso de > Cornelio, que primero recibe el Espíritu Santo y después «el agua» (*to hýdor*, τὸ ὕδωρ, Hch. 10:47). Aparentemente, este fue el mismo caso de Pablo después de su conversión: «Ananías fue y entró en la casa; le puso las manos encima y dijo: Saulo, hermano, el Señor Jesús, que te apareció en el camino

por donde venías, me ha enviado para que recuperes la vista y seas lleno del Espíritu Santo. De inmediato le cayó de los ojos algo como escamas, y volvió a ver. Se levantó y fue bautizado» (Hch. 9:18; cf. 22:16).

Solo Mateo menciona que el bautismo ha de administrarse «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt. 28:19); la práctica bautismal de los apóstoles, según Lucas, parece referirse únicamente a ser bautizado «en el nombre [*epi to onómati*, ἐπὶ τῷ ὀνόματι] de Jesús» (Hch. 2:38), expresión que ha dado lugar a diversas controversias. En primer lugar, no se trata de una fórmula que contradiga la trinitaria, como si en la Iglesia primitiva hubiese habido un bautismo en el nombre de la Trinidad y otro en nombre de Jesús solamente. «En el nombre de Jesucristo» equivale a «invocando su nombre», o sea, atestiguando la fe en él, que es capaz de remitir los pecados. La fórmula alude claramente a la cita de Joel 3:5, que hace el mismo Pedro en el sermón de Pentecostés: «Sucederá que todo el que invocare el nombre [*epikalésetai to ónoma*, ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα] del Señor se salvará» (Hch. 2:21). La persona puede invocar el nombre del Señor por sí misma, y también otro puede invocar ese nombre sobre quien es bautizado, p.ej. Pedro al bautizar a la familia de > Cornelio: «les mandó que fueran bautizados en el nombre (*en tò onómati*, ἐν τῷ ὀνόματι) de Jesucristo» (Hch. 10:48), como el elemento en que se sumergen para renovación de vida. En segundo lugar, «el bautismo en el nombre de Jesucristo» define el bautismo como una invocación-incorporación a Jesucristo, generando una identidad distintiva que lo diferencia de otros bautismos, del de Juan, p.ej. En tercer lugar, como hace notar G. Barth, «en el nombre de Cristo» se anuncia, por un lado, que el don del bautismo consiste en el perdón de los pecados y se fundamenta únicamente en la muerte y Resurrección de Jesús y, por otro, se convierte así el bautismo en una proclamacion [invocación] de la salvación, en un medio para comunicar al pecador convertido lo que para él significa la muerte y Resurrección de Jesús. Por eso, Ananías dice a Pablo: «Levántate y bautízate, y lava tus pecados, invocando su nombre» (*anastás báptisai kai apólusa tas hamartías su, epikalesámenos to ónoma autû*, ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσα τὰς ἁμαρτίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ).

En ambos casos, el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, y el bautismo en Cristo, se indica un movimiento «hacia», una inserción en la vida divina, no solo la de Cristo mismo, sino también la de las tres Personas de la Trinidad.

VI. CONCEPCIÓN PAULINA DEL BAUTISMO. El apóstol Pablo parece conceder una importancia secundaria a la praxis bautismal. Dice que lo ha administrado en algunas ocasiones, pero no se encuentra en el centro de su ministerio, que es misionero, kerygmático (cf. 1 Cor. 1:14-17). Pablo habla del bautismo marginalmente y siempre en relación con Cristo y su Pasión, no obstante lo cual sus textos se han convertido en un «lugar clásico» de la teología bautismal, en especial Ro. 6:1-11. Pablo enseña que el bautismo significa una inmersión en la muerte de Cristo, «para que así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por el poder del Padre, así también nosotros llevemos una vida nueva» (Ro. 6:4). Es una poderosa imagen recogida por la mayoría de los autores antiguos: «Al recibir el bautismo, lo hacemos felizmente a imitación de nuestro Señor y Maestro, pero no somos enterrados en la tierra... somos sumergidos en el agua, que está emparentada con la tierra. Y, al hacerlo tres veces, imitamos con ello la gracia de la resurrección» (Gregorio Nacianceno, Hom. XLVI, 586). Por otra parte, el Espíritu convierte el bautismo-inmersión en la muerte de Cristo en signo de pertenencia a su cuerpo como comunidad nueva, espiritual y radicalmente diferente al concepto nacionalista del viejo Israel: «Por un solo Espíritu (*en hení pneúmati*, ἐν ἑνὶ πνεύματι)

fuimos bautizados todos en un solo cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto esclavos como libres; y a todos se nos dio a beber de un solo Espíritu» (1 Cor. 12:13). Cristo es en su Espíritu la semilla, (*to sperma*, τὸ σπέρμα, Gal. 3:16) y el cuerpo, (*to soma*, τὸ σῶμα) al mismo tiempo. El Espíritu Santo aparece íntimamente asociado al bautismo y a la Palabra de Cristo, que origina el «nuevo nacimiento»: «Por medio del lavamiento de la regeneración (*lutrón paliggenesías*, λουτρὸν παλιγγενεσίας) y de la renovación del Espíritu Santo» (*kai anakainóseos Pneúmatos hagíu*, καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, Tit. 3:5), o como se dice en otro lugar: «El lavamiento del agua con la palabra» (*to lutrón tu hýdatos*, τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος, Ef. 5:26), referencia específica al baño prenupcial, en analogía de los creyentes como novia de Cristo, cuya palabra (*rhema*, ῥῆμα) es anunciada y proclamada en la Iglesia, la única que mediante la fe opera la salvación (cf. Ro. 10:17).

VII. SUJETOS DEL BAUTISMO. En el NT todos los bautismos registrados se refieren a personas adultas que confiesan el nombre de Cristo. No se menciona para nada el bautismo de niños como tal; en las conversiones de Lidia, del carcelero de Filipos, y de Estéfanas (Hch. 16:15, 33; 1 Co. 1:16), se afirma que con ellos se bautizó «toda su casa» (gr. *oîkos*, οἶκος), término que incluye a todos aquellos que estaban sometidos a la autoridad del cabeza de familia, menores y esclavos, incluyendo posiblemente a niños lactantes. Salen de nuestros límites los planteamientos de Cullmann y Jeremías, para los cuales el bautismo infantil está implícito en el NT en cuanto este narra el bautismo de la primera generación, sin dictaminar sobre su prole, considerada «santa» por Pablo. Estudiosos del tema afirman que la «fórmula oikos» no significa que se incluya en la «casa» a los niños, y especialmente a los pequeños. El concepto «casa», según ellos, no permite decidir si el bautismo de todos los que la componían incluía también a los infantes; el resultado de la exégesis contextual, afirman, es absolutamente negativo. No obstante, hay también eruditos que piensan lo contrario, argumentado de forma similar. Ciertamente, la praxis del bautismo de infantes se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia, pero es difícil dictaminar cuándo, aunque obedece a la lógica sociocultural del padre como «cabeza de familia», cuyas decisiones afectaban a todos los miembros de la misma, unida al creciente malentendido del bautismo como un rito mágico garante de la vida eterna independientemente de la conciencia del sujeto que lo recibía. Véase AGUA, BAUTISTERIO, ESPÍRITU SANTO, JUAN BAUTISTA, PALOMA, REGENERACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Aubin, *El bautismo. ¿Iniciativa de Dios o compromiso del hombre?* (ST 1987); B. Baroffio y M. Magrassi, “Bautismo”, en *DTI*, 537-562; G.R. Beasley-Murry, “Bautismo”, en *DTNT* I, 160-168; G. Barth, *El bautismo en los tiempos del cristianismo primitivo* (Sígueme 1986); J. Betz, “Bautismo”, en CFT I, 154-171; W. Bieder, “βαπτίζω, baptizô, bautizar, βάπτισμα, báptisma, bautismo, βάπτω, baptô, sumergir”, en *DENT* I, 573-585; Marie-Émile Boismard, *El bautismo según el Nuevo Testamento* (DDB 2003); D. Boureau, *El futuro del bautismo* (Herder 1973); G. Cornfel, “Bautismo”, en *EMB* I, 167-169; C. van Engen, *Hijos del pacto* (TELL 1985); J. Guillet, *De Jesús a los sacramentos* (EVD 1991); J.-M. Lustiger, *La promesa* (Cristiandad 2003); A. Manrique, *Teologia bíblica del bautismo* (EDES 1977); P.Ch. Marcel, *El bautismo, sacramento del pacto de gracia* (Felire 1968); J.M. de Miguel, “Bautismo”, en *DC* 149-157; D.H. Small, *Las bases bíblicas del bautismo de infantes* (México 1971); R. Schnackenburg, “Bautismo”, en *DTB*, 127-135.

A. ROPERO

BAUTISMO DEL ESPÍRITU SANTO

Se habla de bautismo del Espíritu Santo en sentido figurado, entendiendo «bautismo» como el elemento en el que el creyente es introducido, por el cual vive y es transformado. Representa la culminación de las profecías del AT: Is. 32:15; Zac. 12:10; Jl. 2:28. El bautismo del Espíritu Santo tuvo lugar en Pentecostés. Jesús anunció a sus discípulos: «Vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días» (Hch. 1:5). Por este Espíritu los hombres son salvos y nacen de nuevo «del agua y del Espíritu» (Jn. 3:5), recibiendo «el lavacro de la regeneración, y de la renovación del Espíritu Santo» (Tit. 3:5). Bautizados por el Espíritu Santo, los creyentes participan de un mismo Espíritu y forman un solo cuerpo (1 Cor. 12:13).

BIBLIOGRAFÍA: D. Aleixandre, *Bautizados con fuego* (ST 1998); R. Brown, *El Espíritu que viene en Pentecostés* (Bs.As. 1995); S. Chadwick, *Volvamos a Pentecostés* (CLIE 1986); J. Hilgeman, *El programa del Espíritu Santo* (Caribe 1982); A. Hoekema, *El bautismo del Espíritu Santo* (EEE 1977); J. McConkey, *El triple secreto del Espíritu Santo* (CLIE 1986); G. Campbell Morgan, *El Espíritu de Dios* (CLIE 1984); J. Stott, *Sed llenos del Espíritu Santo* (Caribe 1977); M.F. Unger, *El donde lenguas y el NT* (Portavoz 1974).

BAUTISMO POR LOS MUERTOS

Gr. *baptizómenoi hyper ton nekrôn*, βαπτιζ□μενοι □π□ρ τ□ν νεκρ□ν, lit. «[los que] se bautizan en lugar de los muertos». Expresión que aparece solo en 1 Cor. 15:29 y que ha dado lugar a muchas especulaciones. Una cosa es cierta: Pablo se refiere a una práctica realmente existente en algunos grupos. Otra cosa es también cierta: Pablo no aprueba ni condena dicha práctica, sino que se limita a expresar la relación que tiene con la creencia en la resurrección de los muertos, que es el tema de casi todo el cap. 15 de la epístola. La interpretación más sencilla, a juzgar por el contexto, es que se refiere a un bautismo vicario por los cristianos que habían fallecido sin haber sido bautizados. Otros creen que se trata de aquellos cristianos que tomaban el lugar de sus hermanos caídos en la profesión de fe hecha pública por el bautismo. En el primer caso, Pablo no expresa su opinión acerca de si este tipo de bautismo es correcto o incorrecto, sino que da a entender que si la resurrección no es una realidad, entonces la preocupación por los muertos no tiene ningún sentido.

«Bautizarse en lugar de los muertos», o bautismo vicario, fue una práctica común entre los seguidores de Cerinto y Marción (Crisóstom, *Hom*. 40 in 1 Cor.; Tertuliano, *Contra Marción*, 5, 10). En estos grupos heréticos si un catecúmeno moría antes del bautismo, alguien era bautizado en su nombre, para que él pudiera a la eternidad sin el rito que simboliza la iniciación cristiana. Si no existía la resurrección, ¿para qué necesitaban ese rito que no libraba de los pecados? (cf. vv. 16-18). El hecho, pues, de que se bautizaran por los muertos, demostraba que esos creyentes creían firmemente que no todo se acaba en esta vida (v. 19), sino que los muertos resucitan perdonados y justificados (cf. Ro. 4:25; 6:3-11) por la unión con Cristo mediante el bautismo.

F. LACUEVA

BAUTISTA. Ver JUAN BAUTISTA

BAUTISTERIO o BAPTISTERIO

Del latín eclesiástico *baptisterium*, transliterado del griego *baptisterion*, βαπτιστ□ριον. El nombre deriva probablemente de la gran pila —*baptisterium*— que servía para el baño privado en la época romana y que posiblemente fue usada en los orígenes del cristianismo para celebrar el bautismo. En

el NT no hay ninguna referencia a semejante espacio, toda vez que Juan y Jesús bautizaron en el Jordán. Los apóstoles lo hicieron en diversos lugares, según la circunstancias (Hch. 8:36, 37; 16:13-16). En el bautismo masivo del día de Pentecostés (Hch. 2:41), no se menciona el lugar donde fue administrado. Parece ser que en ocasiones tuvo lugar en la casa de los mismos conversos. Es probable que durante años las comunidades cristianas no tuviesen un espacio dedicado exclusivamente al bautismo. Los primeros edificios construidos para este fin, los «bautisterios» propiamente dichos, aparecen desde el siglo IV en adelante, próximos y en comunicación con las grandes basílicas. Eran edificios especiales consistentes en un porche con una habitación interior donde se realizaba la ceremonia. El motivo de la separación del edificio ha de buscarse en el hecho de que los neófitos eran admitidos en la iglesia solo después del bautismo. Los primeros bautisterios tenían pequeñas piscinas (*kolymbethra*, κολυμβήθρα) pentagonales, redondas o de cruz griega, con cubiertas de bóveda o de cúpula. Cualquiera que fuese su forma, todos indistintamente contenían en el centro del vano una pequeña piscina de 70-75 cm. de profundidad, a la que se descendía por medio de tres escalones y adonde el agua llegaba desde lo alto. Este tipo de bautisterio resistió a la desaparición del bautismo por inmersión (siglo XI); pero desde el siglo XIII fue cada vez menos frecuente, porque se empezó a administrar el bautismo en la misma iglesia, colocando la pila bautismal en una capilla lateral próxima a la puerta de entrada. A partir del siglo XIV no se construyeron más bautisterios separados. Después de la segunda mitad del siglo XVI, cuando fue definitivamente abandonado el rito de la inmersión, la fuente bautismal se redujo a una pequeña pila.

Todos los antiguos baptisterios tenían tres gradas para descender a la pila bautismal, probablemente en alusión a la Trinidad y al recuerdo de la estancia de los tres días de Jesús en el sepulcro. El bautizando descendía un escalón tras otro para expresar que participaba del misterio de los tres días del Señor en la tumba. «Con toda justicia se sumerge el iniciado totalmente en las aguas para figurar la muerte y el enterramiento... Por esta lección simbólica, quien recibe el sacramento del bautismo es sumergido por tres veces en el agua, aprende misteriosamente a imitar esta muerte triárquica que fue el enterramiento de Jesús durante tres días y tres noches, en la medida al menos en que le es permitido al hombre imitar a Dios sin sacrilegio» (Pseudo-Dionisio, *Obras*, 404 B). No hay duda de que los cristianos consideraban la piscina bautismal como un sepulcro en la que eran sepultados simbólicamente con Cristo.

Los primeros bautisterios son a veces designados como *illuminatoria* (gr. *photisteria*, φωτιστήρια), en concordancia con la costumbre griega de referirse al bautismo como iluminación (*photismós*, φωτισμός), no se sabe si tomado de la carta a los Hebreos, que se refiere a los creyentes como «iluminados» (*photizómenoi*, φωτιζόμενοι, Heb. 6:4; 10:32), o del lenguaje común de los ritos mistéricos, para señalarlo como puerta de entrada, iniciación en los misterios cristianos, que el mismo Espíritu Santo se encarga de aplicar a los llamados y elegidos. La mayoría de los Padres Griegos utilizan el nombre «iluminación», *photismós*, φωτισμός, como sinónimo de bautismo (cf. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*).

El bautisterio más antiguo que hoy se conoce es el de Dura-Europos, en Siria (siglo III). En Europa el más antiguo parece ser el de Letrán (Italia). En España, la arqueología se ha encargado de desenterrar bautisterios paleocristianos en distintas partes del país, siendo el más recientemente descubierto el de Granátula de Calatrava (Ciudad Real), con reminiscencias romanas y visigodas. Es de pequeñas dimensiones y de forma rectangular enlucida en sus paredes interiores con mortero rojizo duro e impermeable. Conserva dos escalones a ambos lados en dirección Este-Oeste. No se

conservan demasiados bautisterios de estas características en España —se supone que aún quedarán varios por descubrir—, pero los que hay de mayor antigüedad, principalmente en Cataluña, son de los siglos IV o V.

A. ROPERO

BAVAI

Heb. 942 *Bawaý*, י ַ ַ, de origen persa; Sept. *Beneí*, Βενεί. Hijo de > Henadad y gobernador o prefecto (*shir*, ר ַ) de la mitad del distrito (*pélekh*, לֶךְ ֶ) de > Keila, que colaboró en la restauración de parte del muro de Jerusalén después del retorno de Babilonia (Neh. 3:18).

BAZLUT

Heb. 1213 *Batslith*, צְלִית ַ o *Batsluth*, צְל ת ַ = «desnudez»; Sept. *Basaloth*, Βασαλώθ. Cabeza de una de las familias de > netineos o sirvientes del Templo que volvieron a Jerusalén desde el exilio en Babilonia (Esd. 2:52; Neh. 7:54).

BEALÍAS

Heb. 1183 *Bealeyah*, עַלְיָה ְ = «Yahvé es Señor»; Sept. *Baaliâ*, Βααλιᾶ, *Baaliá*, Βααλιά. Uno de los treinta héroes benjaminitas que se unieron a David cuando este vivía en Siclag, huyendo de Saúl (1 Cro. 12:1, 5).

BEALOT

Heb. 1175 *Bealoth*, עָל ת ְ, plur. fem. de Baal, que significa probablemente «ciudadanos». Nombre de dos ciudades del AT.

1. Sept. *Baalooth*, Βααλοώθ, v. *Baloth*, Βαλώθ y *Balmainán*, Βαλμαινάν. Ciudad al sur de Judá, mencionada en relación con Zif y Telem (Jos. 15:24), diferente de > Baala (Jos. 15:9,29), pero probablemente la misma que > Baalat-beer (Jos. 19:8).

2. Sept. *en Baaloth*, ἐν Βααλώθ; Vulg. *Baloth*, aparentemente «ciudades adjuntas». Distrito de Aser, al norte del reino de Salomón, incorrectamente traducido por Alot (1 R. 4:16). Baaná, hijo de Husai, era el gobernador designado por Salomón de Bealot y Aser para abastecer la corte real durante un mes al año.

BEBAI

Heb. 893 *Bebaý*, בַי ֵ, de origen persa, «paternal». Nombre de un personaje y de una localidad del AT.

1. Sept. *Babaí*, Βαβαί, *Bebaí*, Βηβαί, *Babí*, Βαβί, y *Bebí*, Βηβί. Cabeza de un grupo de personas que regresaron del exilio con Zorobabel en tiempos de Esdras. En un lugar se habla de 623 personas (Esd. 2:11), y en otro de 628, quizá por un modo diferente de contar (Neh. 7:16). Uno de sus descendientes, > Zacarías, regresó de Babilonia con 28 varones durante el reinado de > Artajerjes (Esd. 8:11). Se mencionan algunos de sus hijos como firmantes de la renovación de la alianza (Esd. 10:28). Cuatro miembros de su familia tuvieron que despedir a sus mujeres extranjeras (Neh. 10:28).

2. Alex. *Bebaí*, Βηβαί, Vat. omite; Vulg. omite. Localidad mencionada en el libro de Judit 15:4.

BEBER

Verb. heb. 8248 *shaqah*, קה y 8354 *shathah*, תה ; gr. 4095 *pino*, π�νω = «beber».

1. Bebidas.
2. Borrachera.
3. Sentido figurado.

I. BEBIDAS. Las bebidas habituales de los hebreos eran: > Agua. > Vino. > Vinagre. Licores artificiales, heb. *shekhar*, כָּר ‥ , gr. *síkera*, σ�κερα = «bebida fuerte». En sentido etimológico se aplica a cualquier mezcla de efectos embriagadores. Este tipo de licor estaba prohibido a las personas piadosas y con una misión especial (cf. Jue. 13:4; Lc. 1:15). «Ay de los que se levantan muy de mañana para ir tras la bebida, y siguen hasta la noche, hasta que el vino los enciende» (Is. 5:11; Miq. 2:11).

Cierto tipo de licor había de estar presente en el sacrificio de cada cordero como libación (Nm. 28:7), equivalente al vino (cf. Ex. 29:40; Nm. 15:5). Apenas si se sabe de dónde se extraía. Sin duda, y básicamente, del mosto de las > uvas, pero también del jugo de frutas, «de granadas», p.ej. (Cant. 2:8), y otros como el dátil. Véase LIBACIÓN.

La cerveza se conocía en Mesopotamia desde la antigüedad, así como en Egipto, y recibía el nombre de *zitus*. De allí fue introducida en Palestina, donde se hacía principalmente de cebada. También se conocía la sidra, obtenida del zumo de la manzana.

II. BORRACHERA. El borracho y la borrachera están representados en heb. con las verbos 7937 *shekhar*, כר = «estar embriagado»; 8354 *shathah*, תה = «beber»; *rawah*, רוה = «beber hasta la saciedad»; *sabá*, סבא = «beber con exceso»; gr. *methýo*, μεθ�ω = «beber mucho».

El primer ejemplo bíblico de borrachera es el caso de > Noé (Gn. 9:21), que probablemente ignoraba los efectos del zumo fermentado de la uva.

Los libros proféticos y sapienciales denuncian el consumo de bebidas que hacen perder el juicio a los hombres y dar el vergonzoso espectáculo de alguien incapaz de sostenerse a sí mismo (Sal. 107:27; Is. 5:11; 24:20; 49:26; 51:17-22; Prov. 21:1; Hab. 2:15,16). El apóstol Pablo condena expresamente la borrachera juntamente con la glotonería y otros vicios, precisamente por su efecto nocivo sobre el autodominio (Ro. 13:13; 1 Cor. 6:9, 10; Ef. 5:18; 1 Ts. 5:7, 8).

III. SENTIDO FIGURADO. «Beber» se usa en la Escritura en sentido figurado con varios significados. P.ej.: «Bebe el agua de tu propia cisterna y de los raudales de tu propio pozo» (Prov. 5:15), se refiere al contentamiento con los placeres del propio matrimonio, sin buscar aventuras extrañas. «Comer y beber» juntos es una señal de alegría (cf. Mt. 11:18). Se dice: «Nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (Hch. 10:41), para expresar la intimidad y libertad que los > apóstoles gozaron con Cristo. «Beber la sangre de Cristo» es recibir la vida eterna mediante la fe en su muerte (Jn. 6:53, 54, 56). «Beber la sangre de los gobernantes de la tierra» (Ez. 39:18), significa quedar satisfecho con la matanza de los enemigos. Beber «agua por medida» (Ez. 4:11), denota una situación de escasez extrema. Durante los días de > ayuno los judíos se abstenían por completo de agua, por considerar que la esencia del ayuno era padecer tanto hambre como sed.

También se utiliza para expresar la ira divina: «Con mi furor pisoteé a los pueblos; los embriagué con mi ira» (Is. 63:6; Jer. 51:57; Ez. 23:33). Los idólatras y todos los que no confían en Dios son

comparados a los borrachos en cuanto que se han dejado cegar en su razón y se entregan a actos vergonzosos: «Estos han errado a causa del vino, y han divagado a causa del licor. El sacerdote y el profeta han errado a causa del licor; han sido confundidos a causa del vino. Han divagado a causa del licor; han errado en su visión y han titubeado en sus decisiones» (Is. 28:7; cf. Ap. 17:2).

«Añadir la embriaguez a la sed» (Dt. 29:19), significa añadir un pecado a otro, p.ej. no solo desear rendir culto a un ídolo, sino hacerlo de hecho. Véase COMIDA.

E. VILA

BECERRO

Heb. 5695 *égel*, עֵגֶל = «ternero»; gr. 3448 *moskhos*, μόσχος = «toro joven»; fem. 5697 *eglah*, עֶגְלָה = «ternera»; gr. 1151 *dámalis*, δάμαλις = «novilla».

Toro de menos de un año, de ahí sus nombres sinónimos «ternero» y «novillo». En el caso de la «becerra», gr. *dámalis*, δάμαλις, etimológicamente denota un animal de edad apropiada para domar bajo el yugo, del gr. *damao*, δαμάω = «domar». Aparecen con frecuencia en la Escritura debido a su uso común en los sacrificios (Ex. 29:1-14; Lv. 22:27; 27:26; Nm. 7, etc.) y en los banquetes (1 Sam. 28:24; Am. 6:4; Lc. 15:23, 27, 30; Heb. 9:12, 19; Ap. 4:7).

Muchas casas tenían y cuidaban un «becerro gordo» que se cebaba en el pesebre. Comía todo lo que podía, y aún más. Toda la familia, y especialmente los niños, se interesaban en alimentarlo. Se engordaba para matarlo en alguna ocasión especial. Eran dos los momentos señalados en que podía matarse. En primer lugar, en festividades señaladas. En segundo, si se recibía y honraba a algún huésped especial. Cuando la pitonisa de Endor agasajó al rey Saúl con una comida, el relato dice de ella: «La mujer tenía en la casa un ternero engordado, y se apresuró a matarlo» (1 Sam. 28:24). Es bien conocido el ejemplo del NT cuando el padre del hijo pródigo mandó a sus siervos matar el becerro grueso para celebrar la vuelta del hijo extraviado (Lc. 15:23).

BECERRO DE ORO

Heb. 5695 *égel massekhah*, עֵגֶל מַ ֵ כָה

1. El relato en el Pentateuco;
2. Los becerros de oro de Jeroboam;
3. La exégesis post-bíblica, judía y cristiana.

I. EL RELATO EN EL PENTATEUCO. Una versión extensa y detallada de los hechos relacionados con el becerrro de oro se halla en Ex 32. Una referencia más breve aparece en Dt. 9:13-21. Fuera del Pentateuco, este relato es referido en la Biblia Hebrea en Neh. 9:18 y Sal. 106:19-20.

Según la versión de los hechos en Ex. 32, el pueblo de Israel, que estaba impaciente esperando a los pies del Sinaí el regreso de su dirigente Moisés, dado que se demoraba en bajar del monte, le reclamó a Aarón «un dios que vaya delante de nosotros». Aarón accedió a las exigencias del pueblo recogiendo el oro de las mujeres para luego hacer un becerro de fundición. Al verlo, el pueblo exclamó:

«Este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto» (v. 4), siendo luego erigido un altar y ofrecidos sacrificios en su honor. La acción de Israel encendió la ira de Dios, hasta el punto de querer destruir al pueblo pecador. Sin embargo, los ruegos de Moisés aplacaron el enojo divino. Pero a diferencia de Dios, Moisés se encolerizó al descender del monte, destruyendo las tablas y el

becerro, y acusando a Aarón por su complicidad en la apostasía. Finalmente, a solicitud de Moisés los hijos de Leví asesinaron a unos tres mil hombres del pueblo, a manera de castigo por el pecado cometido.

El texto bíblico presenta tres problemas exegéticos (*crux interpretationis*), a saber, la construcción, la destrucción y el significado del becerro de oro:

a) *Construcción del becerro*: el texto de Ex. 32 presenta dos versiones claramente contrapuestas sobre la manera en que fue construido el becerro. Según una versión, el becerro fue obra del mismo Aarón (vv. 4, 35); de acuerdo con la segunda, el becerro fue autocreado (v. 24). Una probable solución a esta contradicción sería aceptar la hipótesis de que el texto actual sería el resultado de una combinación de varios autores o fuentes: una antigua tradición antiaarónida (fuente elohísta) (vv. 4, 35), y una más tardía favorable a Aarón (v. 24) (fuente sacerdotal).

Otra cuestión relacionada con este tema es la manera en que fue hecho el becerro. El v. 4 parecería aludir a dos técnicas opuestas: por un lado, Aarón le habría dado forma al becerro por medio de un buril (*bajéret*, חֶרֶט), dando a entender así que el becerro habría sido tallado o cincelado; por el otro lado, el becerro fue el resultado de la "fundición" de oro (*égel massekhah*, עֵגֶל מַסֵּכָה). A pesar de los intentos de solucionar esta clara contradicción, todavía esta cuestión permanece abierta.

b) *Destrucción del becerro*. Ex. 32:20 y Dt. 9:21 dan cuenta de la destrucción del becerro. Según el presente estado del texto, el artefacto habría sido «quemado en el fuego» (*wayishroph baesh*, וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ) en un principio, para luego ser molido hasta reducirlo a «polvo» (*daq*, דָּק), siendo finalmente esparcido en agua (Ex. 32:20). Esta noticia crea un verdadero problema de interpretación: ¿cómo es posible que un objeto hecho de oro macizo (vv. 3-4, 24) fuera quemado y luego molido hasta reducirlo a polvo? Para solucionar este intrigante pasaje se han sugerido distintas propuestas, por ejemplo: la noticia aludiría a la quema del pedestal de madera del becerro y no a la del becerro mismo; o el becerro habría sido hecho de madera, y solo habría estado recubierto de láminas de oro fundido, como solían ser las estatuas de los dioses antiguos (cf. Dt. 7:25). Sin embargo, ambas propuestas carecen de un fundamento textual. Otra solución podría ser que el texto aludiera a un ritual de destrucción de un dios extranjero (2 R. 23:6; ver también Dt. 7:5; 12:3; 2 R. 23:4, 15; 2 Cro. 15:16) (Spencer). A pesar de lo atractivo de esta última solución, el problema exegético básico queda todavía sin solución.

Una propuesta ingeniosa fue ofrecida hace unos años atrás al sugerirse que Éx. 32:20 estaría compuesto por dos partes que en su origen no se habrían referido al mismo objeto. Según Frankel, las palabras «y lo molió hasta reducirlo a polvo, que esparció en el agua, y se lo dio a beber a los israelitas» (v. 20*b*) se habrían referido en la versión original a las tablas de la Ley hechas añicos por Moisés (v. 19). De acuerdo con esta interpretación, entonces, la acción de Moisés habría sido un tipo de ordalía, similar a la practicada en el caso de la mujer infiel (Nm. 5:11-31), al efecto de identificar a los pecadores. Por su parte, según reza esta misma interpretación, las palabras «luego tomó el becerro que habían hecho y lo quemó» (Ex. 32:20*a*) no habrían sido obra del autor primitivo de la historia del becerro, sino que en un comienzo habrían sido una nota marginal inspirada por la legislación deuteronomista (Dt. 7:5, 25), que solo en un estadio tardío de la evolución textual habría sido incorporada como glosa al relato del Éxodo, creando así el problema exegético referido.

c) *Significado del becerro de oro*. En el pasado había sido frecuente sugerir que la decisión de hacer un becerro por parte de Aarón habría estado influida por la religión egipcia (Filón de

Alejandría fue el primero en proponer esta posibilidad en *De fuga et inventione*, XVII, 90; *De vita Mosis II*, XXXI, 162), ya que, según se conoce, en el antiguo Egipto los dioses estaban representados por animales que simbolizaban el dominio de las fuerzas de la naturaleza. Un caso famoso en este sentido es el del buey > Apis adorado en Memfis, que simbolizaba la fuerza física y la fertilidad, o el del toro Mnevis en Heliópolis. Otra sugerencia en esta misma dirección es que el becerro habría representado a los dioses El o Baal del panteón ugarítico, o al dios lunar Sin en la tradición mesopotámica.

Otros estudiosos, sin embargo, han propuesto que la influencia habría tenido su origen en otras religiones del Antiguo Oriente. Precisando aun más, la acción de Aarón habría reflejado un motivo artístico presente en el arte cananeo, arameo e hitita, según el cual se acostumbraba a representar a los dioses parados sobre un toro u otros animales a manera de pedestal, expresando así metafóricamente su condición de superioridad sobre los hombres. A la luz de esta tradición iconográfica oriental, pues, el «becerro de oro» no habría tenido como propósito representar físicamente a Yahvé, sino antes bien servir de base para manifestar la presencia invisible de Dios en el campamento israelita. Una prueba de que la imagen de los dioses cabalgando sobre animales era conocida también en Israel estaría reflejada en algunos usos metafóricos para denominar al Dios de Israel, como p.ej.: «Nadie como el Dios de Yeshurún, *que cabalga los cielos en tu auxilio*, y las nubes, en su majestad» (Dt. 33:26); «Cantad a Dios...abrid paso *al que cabalga en las nubes*» (Sal. 68:5). Esta última interpretación del significado del «becerro de oro» recuerda la función de los > *querubines* en el mobiliario del Tabernáculo (Ex. 25:18-20). Ya que, según se desprende de los testimonios bíblicos, estos «animales» míticos habrían servido a manera de trono sobre el cual «se sentaba» el Dios de Israel, como lo refleja la expresión «Yahvé está sentado sobre los querubines» (1 Sam. 4:4; 2 Sam. 6:2; 2 R. 19:15; Sal. 80:2; 90:1) o «cabalga sobre los querubines» (2 Sam. 22:11; Sal. 18:11).

A diferencia de lo sugerido por el texto bíblico e interpretado tradicionalmente, entonces, la intención original de los israelitas no habría sido la de construir un ídolo a manera de representación física de Yahvé, en clara contraposición con la prohibición fijada en el Decálogo (Ex. 20:3-5), sino antes bien solo erigir un pedestal o «trono» para Yahvé, manifestando así metafóricamente la presencia invisible del Dios de Israel, a los efectos de aliviar la angustia generada por la subrepticia «desaparición» de Moisés (Beinart; Roitman).

II. LOS BECERROS DE ORO DE JEROBOAM. La historia del «becerro de oro» en Éxodo remite a otro relato con el que tiene claras conexiones: el cisma religioso de Jeroboam. Según 1 Reyes, a la muerte del rey Salomón el pueblo se levantó contra la autoridad legítima de su hijo Roboam y, a excepción de la tribu de Judá, el resto de Israel nombró a Jeroboam, hijo de Nebat, como su nuevo rey (931-910 a.C.), constituyéndose así el reino norteño de Israel. Esta crisis política, a su vez, derivó en un cisma religioso: «Jeroboam se dijo en su corazón: 'En esta situación el reino acabará por volver a la casa de David. Si este pueblo continúa subiendo para ofrecer sacrificios en la Casa de Yahvé en Jerusalén, el corazón de este pueblo se volverá a su señor, a Roboam, rey de Judá, y me matarán.' Tomó consejo el rey, hizo dos becerros de oro, y dijo al pueblo: 'Basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto.' Colocó uno en Betel, y el pueblo fue con el otro hasta Dan» (1 R. 12:26-30. Para otras referencias bíblicas a los becerros de oro de Jeroboam, ver 2 R. 10:29; 17:16; 2 Cro. 11:15; 13:8).

La relación de ambos textos es obvia. Los dos relatos hablan de «becerro de fundición» (Ex. 32.4,

8; Dt. 9:12, 16; 1 R. 14:9; 2 R. 17:16); ambas historias presentan la frase común: «Este es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto» (Ex. 32:8; 1 R. 12:28); en los dos relatos se cuenta que un altar fue construido cerca del becerro (Ex. 32:5; 1 R. 12:32), y durante las celebraciones se sacrificaron en él holocaustos (Ex. 32:6; 1 R. 12:32); Aarón y Jeroboam ejercen las funciones sacerdotales (Ex. 32:2-6; 1 R. 12:33; 13:1); y finalmente, los dos hijos de Jeroboam, Abías y Nadab (1 R. 14; 1, 20; 15:25), se llamaron con nombres muy similares al de los dos hijos de Aarón, Nadab y Abihú, muertos por ofrecer un «fuego profano» (Lv. 10:1-2).

Sin embargo, es mucho menos clara la relación entre ambos textos: ¿cuál es el más antiguo? ¿Qué relato ha sido el inspirador de su homónimo? Los estudiosos están divididos en este tema. Por un lado, están los que afirman que la acción de Jeroboam se habría inspirado en la antigua tradición acerca del episodio del «becerro de oro» en el desierto, mientras que otros, por el contrario, afirman que el relato en Éxodo sería dependiente del que se halla en el libro de Reyes.

Según esta última interpretación, el relato del «becerro de oro» habría sido una retroproyección en el pasado de una realidad político-religiosa más tardía (el reino de Jeroboam I), que de esta manera podría servir de crítica velada al reino del Norte por utilizar el simbolismo del novillo para representar a Yahvé. Esta estrategia religiosa adoptada por Jeroboam habría formado parte de su política de restauración del antiguo culto israelita, en clara oposición al culto judaíta del Arca de la Alianza en el Templo de Jerusalén. En caso de ser cierta esta última posibilidad, entonces la intención original del rey de Israel no habría sido adorar los becerros, como da a entender la versión polémica judaíta del libro de Reyes, sino antes bien servir al invisible Yahvé parado o sentado sobre los becerros a manera de pedestal. Una prueba de ello sería el hecho de que a excepción de la crítica del profeta Oseas (8:4-6; 13:1-2), los profetas Elías y Eliseo no vieron en el culto de los becerros ninguna ofensa a la fe en Yahvé (Shinan y Zakovitch; Ringgren).

III. LA EXÉGESIS POST-BÍBLICA, JUDÍA Y CRISTIANA. Se pueden identificar en la literatura judía antigua distintas estrategias para confrontar el desafío teológico que representaba el relato de la adoración del «becerrro de oro» para la fe monoteísta israelita. El historiador judío Flavio Josefo (37?-100? d.C.), por ejemplo, decidió omitir la historia por completo (¿esta actitud se habría debido al temor de alentar la propaganda antisemita que alegaba que los judíos adoraban la cabeza de un asno en el Templo de Jerusalén?; cf. *Contra Apionem* II, 7, 9). Otro camino fue adoptado por el filósofo y exegeta Filón de Alejandría (20 a.C.?-40 o 50 d.C.?), quien a diferencia de Josefo, sí hizo referencia al hecho, pero silenciando del todo el papel tan sumamente problemático de Aarón en la historia (*De vita Mosis II*, XXXI-XXXII, 161-173).

Esta misma línea interpretativa dirigida a exonerar a Aarón, el futuro primer Sumo Sacerdote de Israel, fue adoptada por el autor de la obra pseudoepigráfica *Antigüedades Bíblicas*, quien presentó al hermano de Moisés como queriendo tranquilizar al pueblo (12:2), y que solo después de verse «intimidado» ante la insolencia de aquella gente (el motivo del «miedo» no aparece en la versión del Éxodo; el mismo fue luego desarrollado por la exégesis posterior. Cf. *Targum Neophyti* y *Targum* en fragmentos de Ex. 32:5; *Leviticus Rabba* 10:3), les pidió a los hombres que le trajeran los pendientes de sus mujeres (v. 3). Asimismo, el autor anónimo de la obra introdujo una clara modificación en la versión bíblica, al sugerir que los pendientes fueron arrojados por los hombres y no por Aarón (a diferencia de lo establecido por la versión bíblica [Ex 32:4]), liberando de esta manera a Aarón de toda responsabilidad por la construcción del becerro (Kugel).

Por último, el relato del «becerro de oro» tuvo un papel significativo en la polémica

judeocristiana (Smolar y Aberbach). A partir de la tradición neotestamentaria, que vio en el pecado de Israel en el desierto la fuente de la cual derivaría al final del recorrido la crucifixión de Jesús (Hch. 7:40-42, 51-52), los Padres de la Iglesia utilizaron esta historia para atacar a los judíos, afirmando que por este pecado Dios había abandonado a Israel, y que el pacto entre Yahvé y los judíos había quedado anulado. Como consecuencia de ello, los rabinos se abocaron a reinterpretar la historia con un claro espíritu apologético, defendiendo enfáticamente el papel jugado por Aarón, como así también la eternidad del pacto entre Dios e Israel.

BIBLIOGRAFÍA: H. Beinart, "Becerro de oro", *Encyclopaedia Biblica* 6, 74-76 (en hebreo); D. Frankel, "The Destruction of the Golden Calf: A New Solution", *Vetus Testamentum* XLIV (1994) 330-339; J. Kugel, *The Bible As It Was* (Cambridge et al, 1997) 423-426; A. D. Roitman, *Biblia, exegesis y religión* (EVD 2010) 147-154; L. Smolar y M. Aberbach, "The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature", *Hebrew Union College Annual* 39 (1968) 91-116; J. R. Spencer, "Golden Calf", *ABD* 2, 1065-1069; H. Ringgren, *ThDOT* 10, 448-450; Y. Zakovitch y A. Shinan, *No está así escrito en la Biblia* (Tel Aviv, 2004) 96-102 (en hebreo).

A.D. ROITMAN

BECORAT

Heb. 1064 *Bekhorath*, כְ רַת = «primogenito»; Sept. *Bekhorath*, Βεχωρ�θ, *Bakhir*, Βαχ�ρ. Benjaminita, hijo de Afíaj, antepasado del rey Saúl (1 Sam. 9:1).

BEDAD

Heb. 911 *Bedad*, דְדַ = «consagrado», por *ben-Adad*, ן־אֲדַד = «hijo Adad»; Sept. *Barad*, Βαρ�δ. Padre de Hadad, rey de Edom (Gn. 36:35; 1 Cro. 1:46).

BEDÁN

Heb. 917 *Bedán*, דָן, de significado dudoso. Nombre de dos personajes del AT.

1. Juez de Israel, juntamente con > Gedeón y > Jefté, mencionado en 1 Sam. 12:11. Dado que Bedán no se menciona en el libro de los Jueces, algunos creen que los copistas cometieron un error y confundieron sus letras; otros, que es una forma abreviada de Abdón. El Targum de Onquelos lo traduce por Sansón, y el de Babilonia propone la etimología de «hijo de Dan».

La LXX y las versiones siríaca y arábiga traducen por Barac, que muchos consideran que es la lectura más correcta (cf. Heb. 11:32).

2. Sept. *Badam*, Βαδ�μ. Hijo de Ulam, descendiente de Maquir, hijo de Manasés (1 Cro. 7:17).

BEDEÍAS

Heb. 912 *Bedeyah*, דְיָה = «vástago de Yahvé»; Sept. *Badaía*, Βαδα�α. Miembro de la familia de > Bani, que repudió a su mujer extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:35).

BEDELIO

Heb. 916 *bedolaj*, דֹלַח, de 914 *badal*, דַל = algo en «piezas». Resina de un arbusto balsámico en forma de granos pequeños amarillentos, semejantes a la cera, que es sin duda un árbol resinoso propio de Arabia, Media y la India.

En Gn. se dice que procedía de la tierra de Havila (Gn. 2:12). En Nm. 11:7 se dice que el maná tenía la apariencia del bedelio. Algunos traductores lo consideran erróneamente como una piedra preciosa y, así la Sept. traduce *bedolaj*, דֹלַח respectivamente por «carbunco», *ánthrax*, �νθραξ, y

«cristal», *krýstallos*, κρ□σταλλος, mientras que los traductores árabes se inclinan por «perla».

BEELIADA

Heb. 1182 *Beeleyada*, ְעֶלְיָדָע = «conocido por [el dios] Baal»; Sept. *Eliade*, Ἐλι□δε, *Balliada*, Βαλλι□δα. Hijo de David, nacido en Jerusalén (1 Cro. 14:7). No se sabe nada más de él, excepto su nombre (1 Sam. 5:16); llamado Eliada en 1 Cro. 3:8, corrección quizá de un copista posterior, molesto con el nombre de Baal como apelativo de un príncipe judío.

BEELZEBÚ

Gr. 954 *Beelzebul*, Βεελζεβο□λ.

Nombre que se da en varios pasajes del NT al «príncipe de los demonios» (Mc. 3:22; Mt. 10:25; 12:26). Al parecer, los judíos tomaron este nombre como escarnio del dios de Ecrón, Baal-Zebub, «señor de las moscas», transformándolo en Baal-Zebel, ַעַל זֶבֶל, «señor o dios del estercolero», que en la forma griega queda como Beelzebul, el Belcebú de la grafía castellana.

Otros lo conectan con el término *zebul* זְב ל, «habitación», con lo que vendría a significar «señor de la casa o habitación», es decir, príncipe de las moradas infernales, el «príncipe de la potestad del aire» de Ef. 2:2. Véase BAAL-ZEBUB, SATANÁS.

BEER

Heb. 876 *Beer*, ְאֵר = «pozo, fuente». Nombres de dos lugares mencionados en el AT.

1. Un lugar desértico en los confines de Moab donde los jefes y los nobles del pueblo excavaron un pozo con el cetro y con sus báculos (Nm. 21:16-18). Quizás el mismo que Beer-elim («pozo de los hombres fuertes») (Is. 15:8). Todavía en nuestros días el agua se halla a flor de tierra y basta hundir un palo para que fluya con facilidad.

2. Ciudad de Judá situada, según Eusebio, al oeste de Jerusalén y cerca de Bet-semes (Jue. 9:21).

J.M. DÍAZ YANES

BEERA

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 878 *Beera*, ְאֵרָא, arameísmo para «el pozo»; Sept. *Beerá*, Βεηρ□. Hijo de Zófaj, descendiente de Aser (1 Cro. 7:37).

2. Heb. 880 *Beerah*, ְאֵרָה; Sept. *Beerá*, Βεηρ□. Hijo de Baal, un principal (*nasí*, נָ ִיא) de los rubenitas, el cual fue llevado cautivo por > Tiglat-pileser, rey de Asiria (1 Cro. 5:6).

BEER-ELIM

Heb. 879 *Beer Elim*, ְאֵר אֵלִים = «pozo de los terebintos»; Sept. *to phréar tu Haileím*, τ□ φρ□αρ το□ Α□λε□μ. Localidad del territorio de Moab, idéntica a > Beer, en el extremo norte del mar Muerto (Is. 15:8 cf. Nm. 21:11, 13).

J.M. DÍAZ YANES

BEERI

Heb. 882 *Beerí*, ְאֵרִי = «hombre del pozo»; Sept. *Beer*, Βε□ρ en Gen., *Beereí*, Βεηρε□ en Os.

Nombre de dos personajes del AT.

1. Varón heteo, padre de Judit, una de las mujeres de Esaú (Gn. 26:34), llamada >Aholibama en Gn. 36:2, presentada como hija de Aná, por lo cual este y Beeri son la misma persona. De Beeri se dice que es hitita, mientras que de Aná se dice que es horita o hivita. Horita en heb. *jorí*, חֹרִי, signifca morador de cavernas, es decir, troglodita, en referencia a los habitantes del monte Seír, abundante en grutas utilizadas a guisa de morada y refugio. Por tanto, este término no hace referencia a su etnia, sino a su modo de vida.

2. Padre del profeta Oseas (Os. 1:1).

BEER-LAJAI-ROÍ

Heb. 883 *Beer Lajay Roí* ְאֵר לַחַי רֹאִי = «pozo del viviente que me ve»; Sept. *phréar tu enopion eídon*, φρ□αρ ο□ □ν□πιον ε□δον (Gn. 16:14); *to phréar tes horáseos*, τ□ φρ□αρ τ□ς □ρ□σεως (Gn. 24:62); Vulg. *puteus viventis et videntis me*. Nombre dado a un pozo en la región del Neguev, donde el > Ángel de Yahvé consoló a > Agar sirvienta de Sara cuando pretendía huir a Egipto (Gn. 24:62; 25:11).

BEEROT

Heb. 881 *Beeroth*, ְאֵר ת = «pozos»; Sept. *Berot*, Βηρ□τ, *Beerothá*, Βεηρωθ□, *Beroth*, Βηρ□θ. Una de las cuatro ciudades cananeas de los heveos que engañaron a Josué para que hiciera con ellos un tratado de paz. En el reparto de Canaán fue entregada a Benjamín (Jos. 9:17; 18:25; 2 Sam. 4:2). Fue repoblada después del cautiverio babilónico (Esd. 2:25; Neh. 7:29).

Algunos auores identifican Beerot con Berea, localidad donde fue ajusticiado el ex sumo sacerdote Menelao durante las guerras macabeas.

J.M. DÍAZ YANES

BEEROT-BENE-JACÁN

Heb. 885 *Beeroth Bené Yaaqán*, ְאֵר ת ְנֵי־יַעֲקָן = «pozos de los hijos de Jaacán»; Sept. *Beroth huiôn Iakim*, Βηρ□θ υ□□ν Ιακ□μ. Uno de los lugares de acampada de los israelitas en su viaje por el desierto (Nm. 33:31, 32; Dt. 10:6). Al parecer se encontraba en el valle del Arabá, no lejos del monte Hor, en dirección a Cades Barnea, que podía contar con algunos pozos modestos.

BEEROTITA

Heb. 886 *Beerothí*, ְאֵר תִי; Sept. *Berothaîos*, Βηρωθα□ος v. *Bethoraîos*, Βηθωρα□ος. Habitante de > Beerot de Benjamín. > Baana y > Recab, capitanes de Saúl, eran berotitas, así como > Naharai, escudero de Joab, de los valientes de David (2 Sam. 4:2; 23:37; 1 Cro. 11:39).

BEERSEBA

Heb. 884 *Beer Shebá*, ְאֵר ֶבַע = «pozo del juramento»; de *beer*, ְאֵר, «pozo» y *shebuah*, ְב עָה, «juramento»; Sept. *Bersabée*, Βηρσαβ□ε. Nombre dado al lugar en el que Abraham y Abimelec, rey filisteo, pactaron no hostigarse mutuamente, confirmando el pacto con juramento (*nishbeú*, נִ ְ ְע Gn. 21:31). Parece que fue el lugar preferido de los patriarcas, pues vino a ser la morada de Abraham, que cavó allí un pozo y «plantó un árbol de tamarisco en Beerseba e invocó allí el nombre de Yahvé, el Dios eterno» (Gn. 21:33), convirtiéndolo así en lugar de culto.

En el reparto de Canaán pasó a formar parte de la herencia de Simeón (Jos. 19:1, 2); después del establecimiento de los israelitas en la tierra, se menciona constantemente como su frontera meridional, así como Dan es mencionado como límite septentrional; así, decir «de Dan a Beerseba» era dar expresión a la totalidad del territorio, incluso en los días de Salomón (1 R. 4:25).

Se trata de una antigua ciudad construida en una baja colina a orillas de un wadi (lecho de río seco) que lleva agua de crecidas solo durante los meses del invierno. Un acuífero junto a la superficie a lo largo del wadi aseguraba el abastecimiento de agua durante todo el año. Una gran área del lugar fue excavada entre 1969 y 1976 revelando varias capas de los restos de asentamientos, incluyendo ciudades fortificadas del antiguo período israelita y del período monárquico de Judá, cubiertos por ruinas de pequeñas fortalezas de diferentes períodos, desde el persa hasta el romano. Los más antiguos vestigios de un asentamiento en Beerseba son algunas habitaciones excavadas en la roca (siglos XII-XI a.C.) y un pozo de 20 metros de profundidad que abastecía de agua a los habitantes del primer asentamiento permanente no fortificado de israelitas de la tribu de Simeón (Jos. 19:2). Hacia fines del siglo XI a.C., se estableció en Beerseba un asentamiento fortificado con las casas construidas una cerca de la otra, en la cima de la colina, formando un muro defensivo exterior circular con solo una estrecha apertura como portal. Las casas daban hacia el interior, hacia una plaza central, donde se mantenía el ganado. A mediados del siglo X a.C., durante el período de la monarquía, se estableció la primera gran ciudad fortificada en Beerseba, que servía como centro administrativo de la región sur del reino. Su superficie era de casi una hectárea en la cima de la colina. Era una ciudad planificada, fortificada por un sólido muro de ladrillos de barro sobre cimientos de piedra. La entrada de la ciudad, con una construcción de portón de cuatro cámaras, es típica de la arquitectura militar israelita de ese período. El plano de esta ciudad, en líneas generales, se conservó durante los siguientes 300 años, a lo largo de los cuales fue reconstruida varias veces.

El área de la ciudad amurallada estaba dividida en barrios; calles circulares periféricas seguían el curso del muro de la ciudad y una calle principal cortaba hacia el centro de la ciudad; todas las calles se encontraban en la plaza dentro de su puerta. Un planificado sistema de drenaje se construyó debajo de las calles de la ciudad para juntar el agua de lluvia en un canal central que la transportaba por debajo de la puerta de la ciudad y afuera al pozo. Un impresionante sistema de aguas se construyó también en el noreste de la ciudad, dentro de la muralla, con una escalinata de piedra que conducía abajo a una cámara de agua labrada profundamente en la roca. Este sofisticado sistema aseguraba el abastecimiento regular de agua, incluso en épocas de asedio prolongado.

La ciudad fue destruida por > Senaquerib de Asiria durante su campaña contra Judá en el año 701 a.C. Durante el siglo VII a. C. existió un pequeño asentamiento en el lugar, de pobre y dispersa construcción. Concluyó cuando los babilonios conquistaron el reino de Judá en 587-6 a.C.

J.M. DÍAZ YANES

BEESTERA

Heb. 1203 *Beeshterah*, עְ ְ ְרָה, probablemente «casa de Astarté»; Sept. *He Bosorá*, □ Βοσορ□, v. *Beethará*, Βεεθαρ□; Vulg. *Bosra*. Ciudad en > Basán que fue entregada a levitas de la familia de > Gersón, ubicados dentro de uno de los clanes de la media tribu de Manasés (Jos. 21:27). Por la lista paralela de 1 Cro. 6:71 parece idéntica a > Astarot.

J.M. DÍAZ YANES

BEHEMOT

Heb. 930 *behemoth*, הֵמ ת ְ, plural mayestático de 929 *behemah*, הֵמָה ְ, «[bestia] muda», probablemente procedente de una antigua raíz semítica que significaba «ser mudo»; Sept. *thería*, θηρία. Nombre de un gran animal descrito en Job 40:15-24. Durante siglos se creyó que se trataba de un «elefante» (así Grotio, Schultens y Michaelis). Según las tradiciones midráshicas, pastaba en el país de las mil montañas y bebía del río del Edén. La opinión actual bastante generalizada es que se refiere al «hipopótamo», ya que se trata de un animal anfibio, no terrestre (vv. 38, 39).

Para los creacionistas la descripción concuerda admirablemente con la de un brontosaurio, gran reptil vegetariano, conclusión a la que se llega especialmente por la descripción de su cola (v. 17). Ciertamente, la mencion de la cola, *zanab*, זָנָב, como un cedro no se ajusta a la fisonomía del hipopótamo, pero el contexto no exige que *zanab*, זָנָב se refiera a la cola.

Es probable que *behemoth*, הֵמ ת ְ, proceda de la palabra egipcia que designa al «buey de mar», usada como singular para designar poéticamente al hipopótamo. Si el animal que se cita a continuación, > Leviatán (Job 41:1), se refiere al cocodrilo, entonces la anterior identificación se hace más segura, ya que ambos animales son nativos de Egipto y constantemente se los menciona juntos (Heródoto, 2, 69-71; Diodoro, 1, 35; Plinio 28, 8). Según Heródoto, el hipopótamo era adorado en Egipto como la esposa de Set, el enemigo de Osiris, ya que causaba cuantiosos daños a las cosechas; quizá por ello para la época romana estaba casi extinto en aquel país.

El autor del libro de Job cita ambos animales en su poema como emblemas de la desproporción entre la sabiduría de Yahvé y la de la especie humana. Véase HIPOPÓTAMO.

A. ROPERO

BEL

Heb. 1078 *Bel*, ל ֵ, por contracción de 1168 *Beel*, עֵל ְ, del acadio *belu* = «señor»; Sept. *Bel*, Βήλ y *Belos*, Βῆλος. Forma babilónica de Baal, dios nacional de Babilonia, mencionado en Is. 46:1 y Jer. 1:2; 51:44. Se identifica con > Marduk o Merodac. No se vuelve a mencionar sino en Bar. 6:40 y en los añadidos del libro de Daniel, en la LXX 14:1ss, donde se dice que diariamente se le ofrecía comida y bebida, consumida por los 70 sacerdotes del Templo. El autor lo identifica con un dragón que es muerto por Daniel para probar que no podía ser un dios, ya que una divinidad no muere. Véase BAAL, MARDUK.

BELA

Heb. 1106 *Bela*, לַע ֶ, = «trago, destrucción». Nombre de una ciudad y de tres personajes del AT.

1. Sept. *Balak*, Βαλάκ. Pequeña ciudad a orillas del mar Muerto, no lejos de Sodoma, después llamada Zoar (Gn. 14:2), la única de las cinco ciudades de la región que fue salvada de la deflagración gracias a la intercesión de Lot (Gn. 19:20-30). Situada en la frontera de Moab con Palestina, en la ruta de Egipto (Is. 15:5; Jer. 48:34; Gn. 13:10). Quizá deba su nombre al rey edomita mencionado en Gn. 36:32. Véase ZOAR.

2. Sept. *Balá*, Βαλά, *Balé*, Βαλέ. Hijo mayor de Benjamín (Gn. 46:2; Nm. 26:38; 1 Cro. 7:6; 8:1), fundador de la familia de su nombre, cuyas casas fueron Adar, Gera, Abihud, Abisúa, Naamán, Ajóaj, Gera, Sefufán y Huram (1 Cro. 8:3-5).

3. Sept. *Balak*, Βαλάκ. Rey de Edom, hijo de Beor. El nombre de su ciudad fue Dinaba (Gn. 36:32,

33; 1 Cro. 1:43). Algunos comentaristas judíos identifican a este Bela con > Balaam, hijo de Beor, pero los datos geográficos y cronológicos se oponen a ello.

4. Sept. *Balek*, Βαλ▯κ. Hijo de Azaz, jefe de una familia de la tribu de Rubén (1 Cro. 5:8), cuyos descendientes habitaron Aroer hasta Nebo y Baal-maón. «También habitó hacia el oriente hasta la entrada del desierto desde el río Éufrates, porque sus ganados se habían multiplicado en la tierra de Galaad» (vv. 8, 9).

BELAÍTA

Heb. con art. 1108 *habbaleí*, הַ לְעִי; Sept. *ho Balaí*, ▯ Βαλα▯. Patronímico de los descendientes de > Bela, hijo de Benjamín (Nm. 26:38).

BELÉN

Heb. 1035 *Beth-Léjem*, ית־לֶחֶם = «casa del pan»; Sept. and NT 965 *Bethleem*, Βηθλε▯μ. Nombre de dos ciudades bíblicas. Su denominación parece estar relacionada con el amorreo *bit lahmi*, “casa de la diosa Lahmu”, divinidad babilonia de la creación, quizás porque en Belén antiguamente esa divinidad poseía un santuario específico.

1. Belén de Judá.
2. Belén de Zabulón.

I. BELÉN DE JUDÁ. Ciudad de la tribu de Judá (Jue. 17:7-9; 19:1, 18; Rt. 1:1; 1 Sam. 17:12), situada a 8 km. al sur de Jerusalén, en medio de fértiles valles y rodeada por onduladas colinas, a 716 m. sobre el nivel del mar. Actualmente está habitada por cristianos y musulmanes dedicados al pastoreo, a la agricultura y a trabajos artesanales con madera de olivo tallada a mano, tarjetas decoradas con hojas secas coloreadas, joyería de madreperla y bordados. Su primera mención en un documento histórico es en las cartas de El Amarna, donde un príncipe de Jerusalén dice al fararón Akenatón (siglo XIV a.C.) que *Bet Lahmi*, ciudad perteneciente a Jerusalén, se ha pasado al enemigo del faraón y debe ser reconquistada. En la Biblia aparece por primera vez en el episodio de la muerte de Raquel al dar a luz a Benjamín (Gn. 35:19). Es también la patria de un levita anónimo, contratado como sacerdote por Miká (Jue. 17:7-9). De allí era asimismo la esposa de otro levita, humillada y violada por los benjaminitas (19:1). En Belén está ambientada la historia de Rut (Rt. 1:1, 19, 22). Pero sobre todo la ciudad es famosa por ser la patria del rey David (1 Sam. 17, 12). En ella el joven David fue ungido por Samuel como rey (1 Sam. 16:1-13). Ocupada momentáneamente por los filisteos (2 Sam. 23:14), más tarde el rey Roboam la embelleció y restauró (2 Cro. 11:6). Los judíos que volvieron del destierro la repoblaron (Esd. 2:21; Neh. 7:26). En épocas posteriores fue habitada por un clan efrateo (1 Cro. 2:51; 4:4), de donde recibió el sobrenombre de Efratá (Miq. 5:1; Rt. 4:11; 1 Cro. 2:24). Esto llevó a un glosador tardío a situar la tumba de Raquel en Belén (Gn. 35:19; 48:7), cuando en realidad se hallaba más al norte, en el territorio de Benjamín (1 Sam. 10:2).

En el NT, la profecía de Miqueas situó el nacimiento del Mesías en Belén (Mt. 2:1-6; Jn. 7:42). De hecho, los evangelistas Mateo y Lucas afirman expresamente que Jesús nació en Belén (Mt. 2:1; Lc. 2:6-7). Sin embargo, Marcos y Juan dan a entender que Jesús nació en Nazaret (Mc. 1:9; 6:1; Jn. 1:45). Siempre lo llaman “Jesús de Nazaret”, y cuando en la Biblia se coloca el nombre de una persona seguido de un topónimo suele tratarse de su lugar de nacimiento, como en el caso de Pablo de Tarso (Hch. 9:1), José de Arimatea (Mc. 15:43), Lázaro de Betania (Jn. 11:1), o Amós de Técoa

(Am. 1:1). San Pablo, que mantuvo acaloradas discusiones con sus lectores para convencerlos del mesianismo de Jesús, y al que le hubiera venido muy bien esa información, la desconoce totalmente. Además, los relatos de Mateo y Lucas presentan el nacimiento de Jesús en Belén de manera contradictoria. En efecto, según Mateo, Jesús nació en Belén porque sus padres vivían allí y tenían su casa (Mt. 2:11), mientras que según Lucas, Jesús nació Belén debido a un censo pero tenían su casa en Nazaret (Lc. 2:4, 26). También según Mateo, el niño Jesús permaneció casi dos años en Belén (Mt. 2:16) y luego huyó a Egipto, mientras que según Lucas, Jesús fue a vivir a Nazaret al mes y medio de nacer (Lc. 2:39). Estas contradicciones han llevado a la mayoría de los estudiosos actuales a sostener que los relatos del nacimiento de Jesús en Belén no son un dato histórico, sino teológico. Pretenden afirmar simplemente que Jesús era el Mesías anunciado por las profecías. Un antiguo oráculo del profeta Natán había asegurado a la familia de David un descendiente permanente en el trono de Jerusalén (2 Sam. 7:4-16). Pero los posteriores reyes de Jerusalén, desentendidos del sufrimiento del pueblo, desilusionaron a los israelitas. Hacia el año 720 a.C. el profeta Miqueas anunció que el futuro Mesías debía nacer en Belén (Miq. 5:1-3). Miqueas se refería al príncipe Ezequías, hijo del rey Ajaz, que había nacido en Belén, donde su madre la reina Abí estaba descansando, a diferencia de los reyes anteriores, que nacían en el palacio real de Jerusalén. El anuncio del profeta pretendía centrar las esperanzas mesiánicas en el futuro joven rey, sucesor de Ajaz. Pero Ezequías, si bien durante su reinado llevó a cabo una reforma religiosa (2 Cro. 29:3-31:21), no colmó las expectativas puestas en él. Con el paso del tiempo la profecía de Miqueas se volvió famosa, de tal manera que en la época de Jesús un gran sector del judaísmo, aunque no todos, esperaba literalmente que el futuro Mesías naciera en el pueblo de Belén (Mt. 2:1-6; Jn. 7:41). Durante los primeros años del cristianismo, los predicadores cristianos tuvieron dificultades en presentar a Jesús como Mesías por su origen nazareno. Entonces algunas comunidades cristianas, menos preocupadas por el hecho histórico del nacimiento de Jesús que por la certeza de su mesianismo, lo presentaron como oriundo de Belén, no para falsear la realidad, sino para resaltar la idea teológica de que era el Mesías. Marcos no incluyó en su Evangelio esa información porque sus destinatarios eran de origen pagano. En cambio Mateo y Lucas sí lo hicieron, porque muchos de sus lectores eran cristianos procedentes del judaísmo, a los cuales les preocupaba que Jesús fuera el Mesías descendiente de David. Por su parte Juan tampoco tuvo interés de incluir en su Evangelio el nacimiento de Jesús en Belén porque presenta a Jesús como preexistente, procedente del Cielo, de junto a Dios (Jn. 1:1-18), sin importar su origen terreno. Esa es la razón por la que tanto Marcos como Juan conservaron el dato histórico del origen nazareno de Jesús.

Muy pronto en el cristianismo primitivo surgió la tradición del nacimiento de Jesús en una cueva o «gruta de Belén», mencionada por Justino Mártir (*Diálogo con Trifón*, 78), de amplia aceptación por su simbolismo religioso. Orígenes asegura casi un siglo después: «En Belén está señalada la cueva donde él nació, y el pesebre donde fue envuelto en pañales; la creencia allí y entre los forasteros es que por cierto Jesús nació en esa cueva» (*Contra Celso*, I, 51). Esa tradición se reproduce en los evangelios apócrifos, como el Protoevangelio de Santiago (*XVIII*) y el Evangelio del Pseudo Mateo (*13, 2*). Actualmente en el sitio tradicional de la gruta se erige una iglesia llamada «Iglesia de la Natividad», punto importante de peregrinación de la Cristiandad. La primera construcción se remonta a Constantino I en el año 330, luego restaurada por Justiniano. Es una de las estructuras bizantinas más antiguas.

II. BELÉN DE ZABULÓN. Pequeño poblado, a unos 11 km. al suroeste de Séforis y 11 km. al

noroeste de Nazaret. En la Biblia aparece como una de las doce ciudades pertenecientes a la tribu de Zabulón (Jos. 19:15). Ciudad natal del Ibzán, noveno juez de Israel, y también lugar de su sepultura (Jue. 12:8, 10).

BIBLIOGRAFÍA: M. McNamara, "Belén", en EB 1 (Garriga 1963); G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Edicep, Valencia 1985); F. Díez, *Guía de Tierra santa. Historia. Arqueología. Biblia* (Verbo Divino, Estella 1993); J. González Echegaray, *Arqueología y Evangelio* (Verbo Divino, Estella 1994); J. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* 1 (Verbo Divino, Estella 1998); A. Álvarez Valdés, "¿Dónde nació Jesús?", en *Enigmas de la Biblia* 8, (San Pablo, Buenos Aires 2007); A. Strobel, "Βηθλεέμ, *Bethleém*", en DENT I, 641-644.

A. ÁLVAREZ VALDÉS

BELIAL

Heb. *Beliyyaal*, לִיַעַל; Sept. gral. *loimós*, λοιμός, *paranomía*, παρανομία = «maldad» o «indignidad»; NT 955 *Belíal*, Βελίαλ. Se usa generalmente en la expresión «hijo de Belial», y quiere decir: «brusco, perverso, impío, destructor», según el contexto (1 Sam. 1:16; 25:25; 30:32; Sal. 18:4; Prov. 19:28; Nah. 2:1). Pablo lo nombra como personificación del mal, es decir, > Satanás (2 Cor. 6:15).

BELLEZA

Heb. 3308 *yophí*, יְפִי, «belleza, hermosura», de la raíz 3302 *yaphah*, יפה, prop. «ser brillante, hermoso». La hermosura o belleza es un atributo de algunas personas, cuyo impacto se deja sentir, como el caso de > Absalón, de quien se dice que «en todo Israel no había un hombre tan alabado por su belleza como Absalón. Desde la planta de su pie hasta su coronilla, no había defecto en él» (2 Sam. 14:25). O el de la reina > Vasti, mandada a llamar a la presencia del rey «para mostrar su belleza a los pueblos y a los gobernantes» (Est. 1:11). Bellas eran > Sara (Gn. 12:11, 14), > Rebeca (24:16), > Raquel (29:17), > Abigaíl (1 Sam. 25:3) y > Abisag, la sunamita que atendió a David en su ancianidad (1 R. 1:3-4). Cuando Moisés nació, fue escondido por sus padres por tres meses, «porque le vieron niño hermoso, y no temieron el decreto del rey» (Gn. 2:2).

Como cualquier otro valor humano, la belleza puede convertirse en motivo de orgullo y vanidad (cf. Ez. 7:20). En el caso del pueblo de Israel, el profeta lo describe bajo la imagen de una niña abandonada que el Señor recoge, lava y unge con sustancias aromáticas, viste con trajes preciosos de púrpura, de seda y de brocado, la adorna con joyas de oro y plata, pulseras, pendientes, anillos y una corona de oro en la cabeza, de modo que su fama se difunde entre las naciones a causa de su belleza, que era perfecta por el esplendor que Dios había puesto en ella (Ez. 16:14), pero convertida en motivo de orgullo, fue motivo de su desgracia al traicionar a su esposo Yahvé para servir a dioses extranjeros en las formas más abominables (v. 15). El ejemplo más famoso es el del rey de Tiro, «modelo perfecto, lleno de sabiduría y de completa hermosura», pero cuyo corazón se enalteció debido al esplendor de su beldad, corrompiendo su sabiduría, de modo que Dios lo arrojó en tierra y lo puso como espectáculo ante los reyes (Ez. 28:12, 17; cf. 31:8). Muchos intérpretes antiguos y modernos han querido ver aquí una descripción de la caída de > Lucifer o > Satanás.

Aparte de este sentido general referido al aspecto exterior de personas y cosas, en el AT, la belleza también se expresa como un bien junto con la bondad. De hecho, el término heb. *tob*, ט ב, se puede traducir tanto por «bueno» como por «hermoso». Puesto que el ámbito semántico de este adjetivo y de sus derivados es muy amplio y abarca casi todos los campos del ser, desde Dios hasta los objetos inanimados y el hombre con sus acciones y sus comportamientos morales, el término es

traducido según los contextos por medio de diversos adjetivos, y no solo como «bueno», sino también como «agradable, satisfactorio, gustoso, útil, recto, hermoso, verdadero, benigno, bello, correcto», etc. La LXX lo traduce generalmente por *agathós*, ἀγαθός, que describe aquello que siendo «bueno» en su carácter es por ende beneficioso, pero también por *kalós*, καλός, que denota aquello que es intrínsecamente bueno y como tal «hermoso» y «bello»; y por *khrestós*, χρηστός, que fundamentalmente significa «útil». El texto de Gn 1:3, por ejemplo, puede perfectamente traducirse: «y vio Dios que era hermoso», por eso la LXX, sin apartarse del concepto original, traduce aquí el hebreo *tob* por *kalós*, que, referido a las cosas o a las personas, significa precisamente «bello» en cuanto ordenado, sin defecto, proporcionado y armonioso en todas sus partes, pues el relato de la creación quiere enseñar que Dios ha diseñado el mundo expresamente para el bien y placer del hombre, lleno de delicias y hermosura. *Kalós* procede de la misma raíz que el sáncrito *kalya* = «sano, robusto, excelente», aplicado a un cuerpo sano, al oro puro y a los sacrificios sin tacha (Jonofonte, *An*. 1, 8, 15). De ahí pasó al concepto de estéticamente bello, abarcando lo moralmente bueno, combinado con *agathós*. Para Sócrates y Platón *kalós kagathós*, καλὸς κἀγαθός, o simplemente *kalokagathós*, καλοκἀγαθός, expresa el hombre respetuoso y justo, mesurado y de buen talante, en el que todo está en orden. *Kalós* y *agathós* aparecen juntos en el NT en la parábola del sembrador, donde se dice que parte de la semilla cayó en buena tierra, imagen de los de «corazón bueno [*kalós*] y recto [*agathós*]» (Lc. 8:15).

El hombre hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1:26-27), es el ser que refleja mejor la hermosura, la gloria y la grandeza de Dios (Sal. 8). En este sentido hay que considerar que la belleza y la bondad hacen referencia al término heb. *kabod*, ד בָ, que sig. «gloria». *Kabod* es la gloria que irradia Yahvé en el esplendor de su belleza. En muchos pasajes del AT la gloria va indisolublemente unida a su hermosura y santidad (cf. 1 Cro. 16:29; 2 Cro. 20:21; Sal. 27:4; 29:2; 47:4; 50:2; 96:6, 9; 110:3; 111:3; 145:5). La belleza de Dios no se deja ver directamente, sino que permanece siempre velada y escondida, pues remite a una realidad más allá de la mera identificación con la belleza creada, la mera estética. La belleza de Dios es espiritual, su santidad y su bondad: «¡Cuánta es su bondad, y cuánta su hermosura!» (Zac. 9:17). Del Siervo Sufriente se dice que «no hay parecer en él, ni hermosura», lo cual tiene el propósito paradójico de carecer de atractivo para así desearle (Is. 53:2); todo ello se aplica a Jesús precisamente en el momento en que clavado en la cruz tiene un aspecto tan desfigurado que ni siquiera ostenta un rostro humano, y aun así irradia un hermosura que atrae a todo el mundo (cf. Jn. 12:24). Véase ARTE, BUENO, GLORIA, SANTO.

BIBLIOGRAFÍA: H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, 7 vols. (Encuentro, Madrid 1985-1989); Abelardo Lobato, *Ser y Belleza* (Herder 1964); F. García Moriyón, “Belleza”, en DPC; A. Sisti, “Belleza”, en DTB; H.J. Stoebe, “ט ב, *tob*, bueno”, DTMAT I, 902-108.

A. ROPERO

BELSASAR

Heb. y aram. 1113 *Belshatstsar*, ר ַא ַלְ ֵ; asirio *Bel-sharrausur* = «Bel proteja al rey»; Sept. *Baltásar*, Βαλτάσαρ.

Último rey de la dinastía caldea del Imperio babilónico cuando la ciudad de Babilonia fue tomada por las fuerzas conjuntas de los persas y los medos (Dn. 5:1; 7:1; 8). Hijo primogénito de Nabonido, el último monarca de la dinastía babilónica, no de Nabucodonosor, como se pudiera deducir de Daniel, cuando dice: «Nabucodonosor su padre» (Dan. 5:2). La palabra traducida «padre»

simplemente puede significar «ascendiente», de modo que Belsasar sería «hijo», en realidad «nieto», por el hecho de ser sucesor de Nabucodonosor, según el sentido amplio del lenguaje semítico.

Durante mucho tiempo Belsasar era desconocido fuera de la Biblia y de los escritos judíos, de forma que todas las fuentes seculares que trataban del fin del Imperio babilónico señalaban a Nabonido como el último rey. Sin embargo, el hallazgo de documentos cuneiformes contemporáneos ha permitido identificar a Belsasar como el hijo mayor de Nabonido y que ya por el 560 a.C., 4 años antes de que su padre ascendiera al trono, era un alto funcionario de la corte. De acuerdo con esa documentación, Nabonido, en «el tercer año» (probablemente el 3er año oficial de su reinado, aunque habría otras interpretaciones para la expresión), «confió la soberanía» a su hijo mayor en calidad de corregente y puso el ejército de Babilonia bajo su mando. La elevación al reinado ocurrió en vísperas de una campaña militar contra Tema, en el interior de Arabia del Norte. Después de capturar Taima, Nabonido la reedificó, la proclamó ciudad de su residencia y permaneció en ella 10 años. Durante ese período, aunque propiamente no era el rey, Belsasar fue temporalmente el soberano delegado de su padre.

En 1854 Henry Rawlinson descifró las inscripciones de algunos cilindros hallados en las ruinas de Um-Kir, la antigua > Ur de los caldeos, que contienen el memorial de la obras realizadas por Nabonido. De ellas se desprende que el hijo mayor del monarca se llamaba Bel-shar-ezar, y que fue asociado en el gobierno por su padre. Este nombre está compuesto por los términos *Bel*, el dios babilónico, *shar*, rey, y *ezar*, terminación frecuente en la dinastía, es decir, *Belsasar*. En 1861 H.F. Talbot publicó ciertos textos encontrados en el Templo de la Luna de Ur, que contenían una oración de Nabonido pronunciada en favor de Bel-shar-utsur, su hijo mayor. La inscripción dice: «Ojalá que yo, Nabonido, rey de Babilonia, no te falle y que mi primogénito, Bel-shar-ezar, te adore con todo su corazón». Varios estudiosos, entre ellos George Rawlinson, hermano del famoso descifrador de la escritura cuneiforme, relacionaron a este Bel-shar-ezar con el Belsasar bíblico, pero su identificación no fue aceptada unánimemente por los eruditos. En 1882 T.G. Pinches publicó un texto hallado el año anterior, conocido en la actualidad como *Crónica de Nabonido*. Describe la toma de Babilonia por Ciro y declara que Nabonido permaneció en Taima durante varios años mientras su hijo estaba en Babilonia. Pinches observó que Belsasar «parece haber sido comandante en jefe del ejército, probablemente tenía mayor influencia en el reino que su padre, y por eso era considerado como rey» (*Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 1882, t. Vll, p. 150).

En 1924 Sidney Smith publicó el así llamado *Relato en verso de Nabonido*, en el cual se hace la clara afirmación de que Nabonido «confió el reinado» a su hijo mayor, demostrando la corregencia de Belsasar, y por tanto, su calidad de rey (*Babylonian Historical Text*, p. 88. Londres, 1924).

La *Crónica de Nabonido* relata la expedición militar de este monarca a Taima, donde permaneció varios años, probablemente diez. Allí dio muerte al príncipe de Taima, edificó un palacio como el de Babilonia y embelleció la ciudad. Se cree que este sitio se halla en alguna parte de lo que hoy es Arabia Saudita. Dice la mencionada crónica: «Séptimo año: El Rey se quedó en Taima; el Príncipe, sus oficiales y su ejército estaban en Akkad […] Noveno año: Nabunaid, el Rey se quedó en Taima; el Príncipe, los oficiales y el ejército estaban en Akkad [...] Décimo año: El Rey se quedó en Taima; el Príncipe, sus oficiales y su ejército estaban en Akkad [...] Undécimo año: El Rey se quedó en Taima; el Príncipe, sus oficiales y su ejército estaban en Akkad».

De ello se deduce que Belsasar era príncipe heredero y que compartió con su padre el reino mientras este permaneció fuera. Que Belsasar fuese regente de Babilonia bajo su padre Nabonido

explica las intrigantes palabras de Belsasar al ofrecer al que le interpretara la escritura en la pared que sería «el tercer señor en el reino» (Dn. 5:7, 16, 29); solo podía ofrecer el tercer puesto de autoridad, pues él mismo solo ocupaba el segundo.

Heródoto llama a este rey, así como a su padre, Labineto, que sin duda es una corrupción de Nabonido, el nombre por el cual es conocido por Beroso y Josefo (*Contra Apión*, 1,20; *Ant*. 10, 11, 2), aunque no se trata de Nabonido mismo, sino de su hijo mayor, nombrado regente por su padre mientras se encontraba en Arabia.

Durante el banquete mencionado en Daniel 5, Belsasar profanó los vasos sagrados del Templo de Jerusalén y fue advertido por Dios con una misteriosa escritura en la pared. La escena descrita en el libro de Daniel es perfectamente verosímil en las cortes despóticas orientales: un banquete con más de mil invitados. Entre éstos estaban también sus esposas, que, según la costumbre babilónica, eran admitidas a estas funciones de alta sociedad. En un momento de euforia, excitado por el vino, el rey mandó traer los vasos sagrados del templo de Jerusalén, que había traído como botín Nabucodonosor cuando tomó Jerusalén. El sacrilegio culminó cuando, al amor del vino bebido en los vasos sagrados, alababan a sus dioses, que el hagiógrafo despectivamente considera como meros objetos «de oro y de plata, de bronce, de hierro, de madera y de piedra» (Dan. 5:4, 23).

Ante la imposibilidad de interpretar la escritura, aparece en escena la *reina* (v. 10), probablemente la reina madre, esposa de Nabonido, pues la esposa de Belsasar estaba en el banquete. Aquélla se acuerda de que en tiempos de Nabucodonosor hubo un varón de Judá llamado Daniel que resolvió sueños enigmáticos al rey. Entonces Belsasar invitó a Daniel a que descifre la escritura. Este rechazó sus dádivas, pero le dió la interpretación en nombre de Dios, a quien Belsasar había ultrajado (v. 23). Le recordó antes que Nabucodonosor fue castigado por su insolencia, pero que tuvo lugar para la penitencia. Ahora, en cambio, la sentencia es inexorable, ya que el sacrilegio de los vasos sagrados ha colmado la medida de la cólera divina. La misteriosa escritura es un anuncio de la suerte fatal del reino de Belsasar : «Contó Dios tu reino, y le ha puesto fin [...] Tu reino ha sido roto, y dado a los medos y a los persas» (vv. 26, 28).

Los hechos confirmaron el vaticinio de Daniel, pues aquella misma noche Baltasar fue muerto de modo violento, dejando su reino en manos de los invasores medo-persas, al frente de los cuales está, según el relato de Daniel, Darío de Media (v. 31).

Los relatos de Herodoto (*Hist*. 1, 191) y Jenofonte (*Ciropedia* 7, 5, 3), confirman que Babilonia fue tomada durante la noche, mientras los habitantes disfrutaban de una gran fiesta, y que el rey fue muerto, pero la mención de Darío resulta problemática para los exegetas. En 6:28 aparece mencionado antes de Ciro, y en 11:1 se supone que el primer año de Darío es anterior al tercero de Ciro (10:1). De esto se deduce que el hagiógrafo interpone un imperio medo entre el babilónico y el persa de Ciro. Por otra parte, según los datos históricos extrabíblicos, está fuera de duda que Ciro es el conquistador de Babilonia e inmediato sucesor del imperio babilónico. La *Crónica de Nabonido* es el principal documento para conocer la historia de la caída de Babilonia, según la cual los hechos se desarrollaron según el orden siguiente: el 14 de *Tishri* (septiembre-octubre), Ciro tomó Sippar sin resistencia. Nabonides huyó, siendo hecho prisionero unos días después. El 16 de *Tishri*, Gubaru, general de las tropas de Ciro, entra en Babilonia sin resistencia. El 3 de *Marjeswan* (octubre-noviembre), Ciro entra en Babilonia y declara terminada la guerra, enviando a Nabonido al destierro a Carmama.

Se han hecho varias hipótesis sobre la posible identificación del misterioso Darío el Medo; así,

algunos lo identifican con el famoso rey Darío Histaspes, que sucedió a Cambises, que hubiera sido *gobernador* interino de Babilonia con poderes de virrey. Otros piensan que es el conocido general persa Gobrías (*Gubaru* en los textos cuneiformes), que entró al frente de las tropas. También se le ha querido identificar con Cambises, hijo de Ciro; con Astiages, último rey de Media, vencido por Ciro; con Ciáxares, hijo de Astiages. Es evidente que el hagiógrafo estaba más preocupado por hacer una apología religiosa que los datos históricos, cuyos detalles ofrece muchas veces en lo que tienen de importancia en el aspecto religioso que quiere destacar.

En cuanto a las circunstancias de la muerte de Belsasar, de los textos cuneiformes parece desprenderse que los conquistadores fueron benignos con los vencidos. No parece que haya habido fuerte lucha por la toma de la ciudad; sin embargo, esto no quita que haya habido encuentros parciales con las tropas invasoras y luchas intestinas dentro de la ciudad, corno suele ocurrir cuando una ciudad es asediada, pues no faltan facciones que quieren abrir las puertas al enemigo, mientras que otras se muestran nacionalistas hasta el último momento.

En el libro de Daniel no se dice expresamente que Belsasar haya muerto a manos de los persas invasores; bien pudo ser que una mano desesperada le diera muerte. En todo caso, en la tradición judía había una historia sobre el fin trágico del sacrilego rey babilonio, que se transmitía de generación en generación como muestra de la justicia divina vengadora. El compilador del libro de Daniel se hace eco de esta tradición y la presenta como lección religiosa a sus contemporáneos, que vivían bajo la tiranía de otro rey sacrilego, Antíoco IV Epífanes, pues había intentado saquear el templo de Jerusalén. Véase BABILONIA, DANIEL, Libro de, DARÍO, NABONIDO.

BIBLIOGRAFÍA: R.A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel.* ITC (Eerdmans 1984); J.J. Collins, *Daniel* (Fortress 1993); R.P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (New Haven, Conn. 1929); D.N. Fewell, *Circle of Sovereignty: Plotting Politics in the Book of Daniel* (Abingdon 1991); T.E. Gaston, *Historical Issues in the Book of Daniel* (Taanathshiloh, Oxford 2005); W. Keller, *Y la Biblia tenía razón*, pp. 311-312 (Omega, Barcelona 1956); A. Lacoque, *Daniel in His Time* (University of South Carolina, Columbia 1988).

A. ROPERO

BELTSASAR

Heb. 1095 *Belteshatstsar*, ר ַא ֿ לְטְ ֿ = «Bel protege al rey», es decir, «favorecido por Bel»; Sept. *Baltásar*, Βαλτ�σαρ; Vulg. *Baltassar*. Nombre babilónico dado a Daniel (Dn. 1:7, etc) según la costumbre de cambiar el nombre cuando cambiaban las circunstancias de la persona. Véase DANIEL.

BEN

Heb. *ben*, ן ֵ = «hijo»; Sept. omitido. Levita «santificado» para traer el arca de Dios como parte del conjunto de cantores, con instrumentos de música, salterios, arpas y címbalos (1 Cro. 15:18).

BEN-

Heb. ־ן ֶ = «hijo de». Primer elemento de algunos nombres propios de la Escritura. La palabra que le sigue puede ser o bien un nombre o un apelativo. Es un distintivo necesario en aquellos pueblos que conceden gran importancia a la genealogía familiar y carecen de apellido. *Bar*, ר ַ es su sinónimo arameo.

BEN-ADAD

Heb. 1130 *Ben Hadad*, בֶּן־הֲדַד = «hijo de Hadad»; Sept. *huiós Ader*, υἱὸς Ἀδέρ. Nombre de tres reyes arameos de Damasco. Por Hadad hay que entender sin duda la divinidad siria > Hadad, dios del tiempo (el > Baal cananeo), todavia adorado en Damasco en los días de Josefo (Ant. 9, 4, 6). Las «casas de Ben-Adad» llegaron a ser sinónimo de Damasco (cf. Jer. 49:27; Am. 1:4).

1. Ben-Adad I (875 a.C.), hijo de Tabrimón, nieto de Hezión, rey de Siria, el cual residía en Damasco. Reinó en la primera mitad del siglo IX a.C. en tiempos de Basa, rey de Israel, y Asa, rey de Judá (1 R. 15:18ss). La guerra entre ambos reinos judíos, el del Sur y el del Norte, permitió a Siria, bajo Ben-Adad I, la oportunidad de emerger como la nación más fuerte en la región. Ben-Adad I debió de ser un gobernante enérgico y poderoso, pues cuando el rey Baasa comenzó a fortificar la ciudad fronteriza de Rama, a solo 8 km. al norte de Jerusalén, Asa envió los tesoros del Templo a Ben-Adad como un soborno, haciendo una alianza con él y contra el reino del Norte. Aunque esto hizo que se cumpliese el inmediato propósito de Asa y fuese relevado de la presión militar procedente de Baasa, en realidad dio a Siria la superioridad, de tal forma que los dos reinos israelitas fueron con el tiempo amenazados de invasión desde el norte. Tomando posesión de una parte de Israel septentrional, Ben-Adad estuvo en condiciones de controlar las rutas de las caravanas hacia Fenicia, lo que proporcionó una inmensa riqueza a Damasco, reforzando así el reino de Siria.

2. Ben-Adad II, quizás hijo o nieto del anterior, reinó a mediados del siglo IX a.C. Puso sitio a Samaria, pero al fin fue vencido por > Acab (1 R. 20:1-34). En el 853 a.C., sin embargo, Acab y Ben-Adad II unieron sus fuerzas en la famosa batalla de Qarqar en el valle de Orontes, al norte de Hamat. Acab es nombrado en una inscripción de Salmanasar III, y aunque este afirmó haber obtenido una gran victoria, es dudoso que fuese efectiva, ya que no avanzó hacia Hamat ni hacia Damasco hasta varios años más tarde. Inmediatamente después, la hostilidad siro-efrainita continuó, siendo muerto Acab en una batalla. Como Asiría renovó sus ataques contra Siria, Ben-Adad no pudo tener el apoyo de Joram. Cuando murió Ben-Adad, aproximadamente por el 843 a.C., Siria fue fuertemente presionada por los invasores asirios y sufrió la falta de apoyo del reino israelita del Norte.

3. Ben-Adad III (ca. 801 a.C.), hijo de Hazael, uno de los monarcas sirios más poderosos, reinó a finales del siglo IX a.C. en tiempos de > Joacaz y > Joás, reyes de Israel. En sus días los arameos lograron imponerse de nuevo a Israel y tomar algunas de sus ciudades. Pero durante los últimos años de su reinado, Adad-Nirari III de Asiria presionó a Damasco lo suficiente como para exigirle un fuerte tributo. Además de todo esto, Ben-Adad tuvo que enfrentarse con una hostil oposición procedente de los estados sirios del norte. Esto dejó a Damasco en una condición tan débil que cuando la presión asira continuó, Joás reclamó para Israel mucho del territorio tomado por los sirios (2 R. 3:22-25). El profeta Amós se hace eco de las desgracias de Ben-Adad III y su pueblo: «Así ha dicho Yahvé: Por tres pecados de Damasco, y por cuatro, no revocaré su castigo. Porque trillaron a Galaad con trillos de hierro, enviaré fuego a la casa de Hazael, el cual devorará los palacios de Ben-Adad» (Am. 1:4). Véase ARAMEOS; HADAD; SIRIA.

BIBLIOGRAFÍA: Samuel J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento* (OT 1976); Efrem Yildiz, *Damasco y los reinos del Sur* (Universidad de Salamanca 2001); id., *Los Arameos de Arpad* (Universidad de Salamanca 2001).

A. ROPERO

BENAÍA

Heb. 1141 *Benayah*, בְּנָיָה, *Benayahu*, בְּנָיָהוּ, en su forma extensa = «Yahvé ha construido»; Sept. *Banaías*, Βαναίας, v. *Banaía*, Βαναία. Nombre de varios personajes del AT.

1. Levita nativo de Cabseel, hijo de Joiada, de Cabseel de Judá (2 Sam. 23:20). Su padre era sacerdote (1 Cro. 27:5); si Joiada estaba al servicio del altar, fue probablemente el principal de los sacerdotes que se unieron al ejército para establecer a David sobre el trono (1 Cro. 12:27). Figura como una persona valiente. Descendió a un foso en tiempo de nieve para dar muerte a un león. Abatió a dos héroes moabitas (=«leones de Dios»). Armado tan solo de un cayado se midió con un gigante egipcio y arrebatándole su lanza, le dio muerte con ella (2 Sam. 23:20, 21; 1 Cro. 11:22, 23). Mandaba a los cereteos y a los peleteos, la guardia personal del rey David (2 Sam. 8:18). Mandaba también al tercer ejército durante el tercer mes (1 Cro. 27:5, 6). Benaía y la guardia permanecieron fieles a David durante la rebelión de Absalón (cf. 2 Sam. 15:18; 20:23) y los intentos de sucesión de Adonías (1 R. 1:10). David le ordenó que escoltara a Salomón con la guardia hasta Gihón, para que fuera ungido rey (1 R. 1:32-38); como jefe de la guardia, dio muerte a Adonías (1 R. 2:25), a Joab (1 R. 2:29-34) y a Simei (1 R. 2:46). A la muerte de estos conspiradores Benaía fue ascendido a general en jefe de los ejércitos de Salomón (1 R. 2:35).

2. Piratonita, uno de los valientes de David (2 Sam. 23:30; 1 Cro. 11:31; 27:14).

3. Príncipe de la familia de Simeón (1 Cro. 4:36).

4. Levita y guarda de las puertas (1 Cro. 15:18, 20; 16:5).

5. Sacerdote que tocaba la trompeta delante del arca (1 Cro. 15:24; 16:6).

6. Padre de Joiada, uno de los consejeros de David (1 Cro. 27:34).

7. Levita descendiente de Asaf (2 Cro. 20:14).

8. Levita supervisor de las ofrendas del Templo (2 Cro. 31:13).

9. Padre de Pelatías, príncipe de Judá (Ez. 11:1, 3).

10. Es también el nombre de cuatro hombres que se casaron con mujeres extranjeras (Esd. 10:25, 30, 35, 43).

BEN-AMMI

Heb. 1151 *Ben Ammí*, בֶּן־עַמִּי = «hijo de mi estirpe» o «hijo de mi clan»; Sept. *Ammán huiós genus mu*, Αμμὼν υἱὸς γένους μου. Hijo incestuoso de Lot, habido de su hija menor, y padre de los > ammonitas (Gn. 19:38), cuyo nombre original era Ammón. Para algunos intérpretes el pasaje tiene un significado político degradente respecto al origen vergonzoso de los ammonitas y moabitas. Pero, según Von Rad, es más justo admitir que en el sentido de este relato subyace una tradición originariamente moabita que nunca se avergonzó lo más mínimo de las hijas de Lot por el origen de sus hijos. Estos, por su parte, nacidos de semejante unión, proclamaron orgullosos el heroísmo de sus madres y la pureza de su sangre: no fueron engendrados de semilla extranjera, sino de un padre y de sus hijas. Ello no es óbice para que a ojos del historiógrafo bíblico la acción de Lot merezca un juicio severo, cuya vida, manchada con un incesto, desemboca en una bancarrota tanto interior como exterior.

BIBLIOGRAFÍA: Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1977); C. Truman, *Génesis* (CLIE 1997).

A. ROPERO

BEN-DECAR

Heb. *Ben Deqer*, בֶּן־דֶּקֶר; Sept. *huiós Dakar*, υἱὸς Δακὰρ; Vulg. *Bendecar*. Uno de los doce gobernadores de Salomón puestos sobre todo Israel, los cuales abastecían al rey y a su casa. «Cada

uno de ellos estaba obligado a abastecerle durante un mes al año» (1 R. 4:9). Ben-Decar administraba la parte occidental de la región montañosa de Judá y Benjamín, o sea, Macaz, Saalbim, Bet-semes y Elon-bet-janán.

BENDICIÓN, BENDECIR

Heb. sust. 1288 *berakhah*, רָכָה ְ; del vb. 1293 *barakh*, ברך; lit. «arrodillarse, bendecir, ser bendecido», de donde procede el nombre > Beraca (*Berakhah*, רָכָה ְ i2 Cro. 20:26); gr. sust. 2129 *eulogía*, εὐλογία, del vb. 2127 *eulogeo*, εὐλογέω, «hablar bien de»; latín *benedictus*.

La raíz heb. de esta palabra se encuentra en otras lenguas semíticas —asirio *baraku*—, y todas ellas la usan muy frecuentemente en relación con la divinidad. Es también comparable con la raíz egipcia correspondiente. *Barakh* aparece unas 330 veces en el AT, comenzando por la bendición de Dios sobre los primeros animales, que se hará extensiva a la primera pareja humana (Gn. 1:22, 28). Bendecir a alguien es dotarle de una fuerza *saludable*. De esta manera se enseña que toda la creación depende de Dios para su continua existencia y multiplicación (cf. Sal. 104:27-30).

Barakh es la palabra utilizada en la transcendental promesa: «En tu simiente serán benditas todas las familias de la tierra», la cual es pronunciada en cinco ocasiones distintas; en tres pasajes (Gn. 12:3; 18:18; 28:14) se utiliza el verbo en la raíz Niphal o pasiva; en los otros dos, sin embargo, se utiliza en su raíz Hithpael o reflexiva, de manera que lo podríamos traducir: «En tu simiente se bendecirán todas las naciones de la tierra». Lo mismo sucede en Dt. 29:19; Jer. 4:2; Sal. 72:17 e Is. 65:16. Pero después de todo, la diferencia no es tan grande, porque en tanto que el pasivo significa que la bendición es un don de Dios, el Hithpael parece significar que la bendición recibida de Dios produce fruto en la vida; y aquellos que se bendicen en Dios indican por esta expresión que reconocen en él la culminación de sus bendiciones.

Desde el punto de vista religioso, la bendición es una palabra creadora, eficaz, que opera lo que anuncia: p.ej. Isaac no es capaz de retirar la bendición que equivocadamente ha dado a Jacob y transferirla a su primogénito Esaú; todo lo que puede hacer es darle otra, manifiestamente inferior (Gn. 27). Su antítesis, la > maldición propiamente dicha (cf. Gn. 27:12), es una palabra también eficaz pero destructora, que materializa la amenaza proferida (p.ej. Mt. 21:18-19; Mc. 11:12-14.20-21: la higuera estéril maldecida por Jesús se seca).

Son cuatro los distintos sentidos aplicados al acto de «bendecir»:

1. Cuando el sujeto del verbo es Dios, la palabra es acción, es eficaz. La bendición de Dios otorga la virtud que significa, opera lo que anuncia. Dios bendice al hombre con la fecundidad (Gn. 1:28). Bendice los trabajos del hombre (Job 1:10), los brotes de los campos (Sal. 65:11), el pan y el agua (Ex. 23:25), la morada (Prov. 3:33). Bendice a los patriarcas (Gn. 12:2; 22:17; 25:11), al pueblo (Dt. 1:11; 14:24). La bendición divina es tanto temporal como espiritual, corporal como mental, pero en cada caso produce lo que significa. La bendición de Dios se extiende a la vida futura, en cuanto que el pueblo escogido por Dios es hecho portador de la plenitud divina (Gn. 1:22; 24:35; Job 42:12; Sal. 45:2; 104:24, 28; Lc. 11:9-13; Stg. 1:17).

2. Cuando se dice que el hombre bendice a Dios, como en Sal. 103:1, 2; 145:1-3, se da a entender una acción de glorificación, alabanza y ensalzamiento, y se interpreta como una respuesta de gratitud a los beneficios recibidos de Dios. En este caso no hay que suponer que el Ser Supremo sea

susceptible de recibir nada que la criatura pueda aportarle, lo que implicaria imperfección en la naturaleza divina. Cuando la criatura bendice al Creador, solo manifiesta un acto de reconocimiento de su contingencia existencial y de entera dependencia de quien lo ha creado y lo sustenta; bendecir al Creador es sencillamente atribuirle y agradecerle todo buen don y toda virtud de él recibidos.

3. Cuando se dice que los hombres se bendicen unos a otros, como los padres de familia a sus hijos, conforme a la línea de la promesa, ejercitan con ello un cierto conocimiento profético del carácter de la persona y de su futuro, conforme a su relación con Dios (Gn. 49:1-28; Ex. 11:21; Dt. 23:1-29). La bendición humana también representa buenos deseos, personales o colectivos, como si se tratase de una clase especial de oración al Autor de toda perfección por el bien de sus siervos: así Melquisedec bendice a Abraham (Gn. 14:19; Heb. 7:1, 6, 7).

La fórmula de bendición está prescrita en la Ley de una manera concisa y admirable: «Habla a Aarón y a sus hijos y diles que así bendeciréis a los hijos de Israel. Decidles: Yahvé te bendiga y te guarde. Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misercordia. Yahvé levante hacia ti su rostro, y ponga en ti paz. Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel, y yo los bendeciré» (Nm. 6:23-27).

4. Cuando se refiere a actos ocasionales con motivos de acciones de gracias y sacrificios: «Alzaré la copa de la salvación e invocaré el nombre de Yahvé» (Sal. 116:13), costumbre a la que Jesucristo alude en la institución de la > Santa Cena: «la copa de bendición» de 1 Cor. 10:16. En las fiestas familiares, especialmente la Pascua, tanto el vino como el pan eran solemenemente distribuidos entre los comensales y Dios era bendecido por sus misericordias. Se bendencía a Dios, no a los presentes, por los frutos de sus dones y de su gracia. Se bendecía la mesa antes y después del convite. Antes de comer, el padre de familia tomaba una torta de pan, recitaba el himno de alabanza y extendía a cada uno de los comensales un trozo, a fin de que todos y cada uno participaran al comerlo de la bendición de la mesa. Lo mismo ocurría con el cáliz al concluir la comida. El padre de familia recitaba sobre él la oración de acción de gracias por la comida y, al ir pasándolo de mano en mano, cada uno de los comensales se hacía partícipe de la bendición.

Jesús bendice a los niños y les impone las manos al modo que lo hacían los padres al bendecir a su progenie (Mc. 10:16). La bendición que otorga a sus discípulos antes de su > Ascensión a los Cielos hace pensar en la del padre antes de morir (Lc. 25:50). Los discípulos de Jesús han de bendecir a los que les maldicen (Mt. 25:34, 41).

Bendecir significa no solo una acción de un superior frente a un inferior, sino también la expresión de una alabanza agradecida que procede del inferior y asciende hasta el superior, idea que expresa correctamente el gr. *eulogía*, ε□λογ□α, «acción de hablar bien de alguien, alabanza, bendición» (Ap. 5:12, 13). El término *eukharistía*, ε□χαριστ□α, significa «acción de gracias» a Dios. Ambos vocablos se refieren a acciones estrechamente vinculadas. Cuando el Señor partió el pan y lo repartió a los cinco mil por medio de sus discípulos, dio gracias (*eukharisteo*, ε□χαριστ□ω, Jn. 6:11); pero Mateo nos dice que en la misma ocasión él bendijo (*eulogeo*, ε□λογ□ω, Mt. 14:19). También en relación con la Última Cena leemos que cuando él hubo «dado gracias», partió el pan (Lc. 22:19; 1 Cor. 11:24), y tomando la copa tras haber «dado gracias» de nuevo, se la dio a ellos (Mc. 14:23). Pero también se nos dice que él «bendijo» y partió el pan (Mr 14:22), y la copa es descrita como la copa de «bendición» que bendecimos (1 Cor. 10:16). Así, el hecho de dar las gracias a Dios es el medio de conferir una bendición sobre los hombres. Es cierto que el término

«bendecir», cuando tiene a Dios como su objeto, significa la alabanza de él o el hablar bien de su nombre. Son conceptos íntimamente entrelazados en su significado. Ver ACCIÓN DE GRACIAS, ALABANZA, MALDICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *Usos y costumbres de los judíos en los tiempos de Cristo*, cap. 17 (CLIE 1990); F.B. Berritzen, “Bendición”, en EB (Garriga 1963); J. Giblet, “Bendición”, en VTB, 120-126; R.B. Girdlestone, “Alabanza y bendición”, en SAT, 229-231; J. Jeremias, *La última cena* (Sígueme 1980); C.A. Keller y G. Wehmeier, “ברך bendecir”, en DTMAT I, 509-540; H.-G. Link, “Bendecir, bendición”, en DTNT I, 173-180; J. Scharbert, “Bendición”, en DTB, 135-143; M. Sodi. “Bendición”, en NDL, 210-230.

BENE-BERAC

Heb. 1131 *Bené-Beraq*, נֵי־בְרַק = «hijos de Berac», o «del relámpago»; Sept. *Banebarak*, Βανηβαρὰκ v. *Banaibakat*, Βαναιβακὰτ; Vulg. *et Bane et Baruch*. Una de las ciudades de la tribu de Dan, mencionada únicamente en Jos. 19:45, entre > Jehud y > Gat-rimón. Debido a la escasez de datos sobre la tribu de Dan, omitida totalmente en la lista de 1 Cro. 2-8, y con la mención de una sola familia en Nm. 26, se hace imposible decir quiénes eran los hijos de Berac.

BENE-JACAÁN

Heb. 1142 *Bené Yaaqán*, נֵי יַעֲקָן = «hijos de Jacaán»; Sept. *Banaía*, Βαναῖα, *Banikán*, Βανικὰν; Vulg. *Benejaacan*. Tribu que dio su nombre a ciertos pozos del desierto, que sirvieron de lugares de reposo a los iraelitas en su viaje a Canaán (Nm. 33:31, 32). La tribu deriva su nombre de Jaacán, el horita (1 Cro. 1:42).

BEN-HAIL

Heb. 1134 *Ben Jáyil*, ן־חַיִל = «hijo de valiente»; Sept. traduce *Hoi huioí ton dynatôn*, οἱ υἱοὶ τῶν δυνατῶν. Uno de los príncipes enviados por Josafat a enseñar al pueblo las reformas de su reinado (2 Cro. 17:7).

BEN-HANÁN

Heb. 1135 *Ben-Janán*, ן־חָנָן = «hijo de gracia»; Sept. *Huiós Anán*, υἱὸς Ἀνὰν v. *Phaná*, Φανά. Uno de los hijos o descendientes de Simeón, que habitó en el mediodía del territorio de la tribu de Judá (1 Cro. 4:20). Quizá el nombre debería traducirse como «hijo de Hanán».

BENINU

Heb. 1148 *Beninú*, נִינ = «nuestro hijo»; Sept. confunde con el precedente Bani, y traduce ambos como *huioí Banuaí*, υἱοὶ Βανουαὶ v. *Banuaiaí*, Βανουαιαί. Uno de los levitas firmantes de la renovación de la alianza después del regreso de Babilonia (Neh. 10:13).

BENJAMÍN

Heb. 1144 *Binyamín*, נְיָמִין = «hijo de mi diestra»; Sept. y NT *Beniamín*, Βενιαμίν. Nombre de tres personajes del AT.

1. Hijo menor de Jacob y Raquel, el único de los trece que nació en Palestina (Gn. 35:18). Su nacimiento tuvo lugar a medio camino entre Betel y Belén, próximo a esta. Raquel inmediatamente después de darlo a luz, aunque con su último aliento, le puso el nombre de *Benoni*, ן־ע נִי = «hijo de mi aflicción», que Jacob cambió por Benjamín = «hijo de mi diestra» (Gn. 35:16-20), aludiendo

quizá a la protección que este hijo tenido en su vejez podría reportarle. Fue muy amado de su padre, particularmente después de la pérdida de José. Jacob se resistió mucho a que acompañara a sus hermanos a Egipto. Judá temía que si alguna desgracia le sucedía a Benjamín, su padre podría morir de dolor (Gn. 43:1-17). José también amaba mucho a Benjamín (Gn. 43:29-34; 44:1-34).

Benjamín fue padre de diez hijos según Gn. 56:21, mientras que en Nm. 26:38-40 solo se citan siete. Puede que la diferencia se deba a la muerte temprana de algunos de ellos, o que carecieran de descendientes. Pero, de hecho, Benjamín dio origen a una importante y aguerrida tribu israelita (Gn. 46:21; Nm. 26:38-41; 1 Cro. 7:6-12; 8).

2. Segundo hijo de Bilhán, famoso por su valor, cabeza de un linaje numeroso (1 Cro. 7:10).

3. Hijo de Harim, mencionado en la lista de los que tuvieron que repudiar a su mujer extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:32).

BENJAMÍN, Tribu de

Nombre de las familias que descendieron de > Benjamín y del territorio que les fue asignado. Después de la distribución de la tierra en Silo, a continuación de Judá y Efraín la primera suerte recayó en Benjamín, que recibió el distrito situado entre estas dos tribus. Su frontera norte corría por Bet-el e iba desde el Jordán hasta Atarotadar, al sur de Bet-horón la de abajo. Saliendo de allí, su límite occidental iba hasta Quiriat-jearim. De este lugar la frontera meridional se dirigía hasta el valle de Ben-Hin, directamente al sur de Jerusalén, llegando al extremo norte del mar Muerto. La frontera oriental era el Jordán (Jos. 18:11-20). El espacio así delimitado medía 45 km de este a oeste, y poco más de 20 km. de norte a sur. Aunque era montañoso, era un distrito muy feraz, y tenía muchas ciudades, las principales de las cuales eran Jerusalén, Betel, Gabaón, Gabaa y Mizpa (Jos. 18:21-28).

Esta tribu dio un liberador a Israel, Aod, que terminó con los diez y ocho años de la dominación moabita (Jue. 3:15), y fue casi exterminada por proteger a los habitantes de Gabaa, que habían cometido un execrable crimen, origen de la primera guerra civil israelita. Los benjaminitas dispusieron una fuerza combativa de 26.000 hombres, incluyendo una división de honderos. Por dos veces las fuerzas israelitas fueron derrotadas en su ataque a Gabaa. Al tercer intento la conquistaron y quemaron la ciudad, matando a todos los benjaminitas, excepto a 600 que huyeron y encontraron refugio en la roca de Rimón. La destrucción y devastación de Benjamín fue completa, hasta el punto del exterminio. Tras cuatro meses, se efectuó una reconciliación con los 600 hombres que quedaban. Entonces se tomaron medidas para la restauración y el matrimonio de aquellos hombres, de forma tal que los benjaminitas pudiesen ser reinstaurados en la nación de Israel (Jue. 19-21).

El primer rey de Israel, Saúl, fue benjaminita y la tribu de Benjamín estuvo durante mucho tiempo ligada a la casa real (2 Sam. 2:9, 15; 1 Cro. 12:29). Con posterioridad al acceso de David al trono, los benjaminitas expresaron en diversas ocasiones su descontento (2 Sam. 16:5; 20:1-22; Sal. 7:1); sin embargo, una gran parte de Benjamin permaneció fiel a la casa de David a comienzos del reinado de Roboam, hijo de Salomón, cuando, encabezadas por Jeroboam, las diez tribus del Norte se separaron de Judá (1 R. 12:21). Esta fracción fiel a David siguió la suerte de la tribu de Judá hasta el fin (Esd. 4:1).

Pablo, el apóstol de los gentiles, era de la tribu de Benjamín (Fil. 3:5).

Dos puertas de Jerusalén llevaban el nombre de Benjamín. La puerta superior o la gran puerta de

Benjamín, estaba dentro del recinto del Templo (Jer. 20:2).

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, “Benjamín”, en EB (Garriga 1963); Samuel J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento* (OT 1976).

A. ROPERO

BENJAMINITAS

Heb. 1145 prop. *Ben Yeminí*, ןֶ־יְמִינִי = «hijo de Jemini». Título patronímico de los descendientes del patriarca Benjamín (1 Sm. 9:21; 22:7; 2 Sm. 16:51; 19:17; 1 R. 2:8; 1 Cro. 27:12; Sal. 7; Jue. 3:15; 19:16; Est. 2:5).

BENO

Heb. 1121 *Benó*, נְ = «su hijo»; Sept. *Huioí Bonní*, υ�ο� Βονν�, *huioí autû*, υ�ο� α�το�. Hijo de Jaazías el levita, de la familia de Merari (1 Cro. 24:26, 27).

BENONI

Heb. 1126 *Ben-Oní*, ןֶ־א נִי = «hijo de mi dolor»; Sept. traduce *huiós odynes*, υ��ς �δ�νης. Nombre dado por Raquel a su segundo hijo poco antes de expirar, como un recuerdo de los dolores de muerte que le había provocado su nacimiento (Gn. 35:18); después aquel nombre fue cambiado por el de > Benjamín.

BENZOHET

Heb. 1132 *Ben-Zojeth*, ןֶ־ז חֵת = «hijo de Zohet»; Sept. traduce *huioí Zoab*, υ�ο� Ζω�β v. *Zokhab*, Ζωχ�β. Segundo hijo de Isi, de la descendencia de Judá (1 Cro. 4:20).

BEÓN

Heb. 1194 *Beón*, עְן, aparentemente un temprano error de la transcripción de Meón; Sept. *Baîan*, Βα�αν v. *Bamá*, Βαμ�, uno de los lugares bien provisto de pasto entregado por Josué a las tribus del este del Jordán (Nm. 32:3), designado más correctamente en otros textos > Baal-Meón (Jos. 13:17; Nm. 32:38), > Bet-Meón (Jer. 48:23).

BEOR

Heb. 1160 *Beor*, עְ ר, «antorcha»; Sept. *Beor*, Βε�ρ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Padre de Bela, uno de los primeros reyes de Edom (Gn. 36:32; 1 Cro. 1:43).

2. Padre de > Balaam, el falso profeta (Nm. 22:5; 24:3, 15; 31:8; Jos. 13:22; 24:9; Miq. 6:5; Dt. 23:4; 2 Pd. 2:15).

BEQUER

Heb. 1071 *Bekher*, כֶּר = «camello joven»; Sept. *Bokhor*, Βοχ�ρ y *Bakhir*, Βαχ�ρ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo hijo de Benjamín en las genealogías de Gn. 46:21 y 1 Cro. 7:6, pero omitido en la lista de los hijos de Benjamín de 1 Cro. 8:1,2. No se puede leer el texto hebreo, *Binyamín holid eth-Belá bekhoró*, נְיָמִן ה לִיד אֶת־ֶלַע כְ ר sin considerar que «primogénito», *bekhoró*, כְ ר i(1 Cr. 8:1), es

una corrupción de *Bekher*, בֶּכֶר, y que el sufijo es una corrupción de ו, que pertenece a *Ashbel* אַשְׁבֵּל, que viene a continuación, de modo que, en este caso, «Benjamín engendró a Bela, Bequer y Asbel» concuerda con Gn. 46:21. La enumeración primero, segundo y tercero debe haberse añadido debido a la corrupción del texto.

Otro posible explicación es que 1 Cro. 8:1 esté en lo cierto y que Gn. 46:21 y 1 Cro. 7:6, que consideran *Bekher*, בֶּכֶר, como nombre propio, presenten una corrupción del término *primogenito*, en hebreo *bekhor*, בְּכֹר, de modo que Benjamín no tuviera ningún hijo de nombre Bequer.

2. Descendiente de Efraín, cabeza de la familia de los bequeritas (Nm. 26:35).

BIBLIOGRAFÍA: John McClintonk y James Strong, “Becher”, en CBTEL (Rio 2000).

BEQUERITA

Heb. 1076 con art. *habbakhrí*, הַבַּכְרִי; Sept. omite, pero algunas copias tienen *ho Bekherí*, ὁ Βεχερί; Vulg. *familia Becheritarum*. Patronímico de los descendientes de > Bequer, hijo de Efraín (Nm. 26:35).

BERA

Heb. 1298 *Bera*, בֶּרַע = «don», o «excelencia», pero más probablemente procede de *ben raah*, בֶּן־רָעָה = «hijo del mal»; Sept. *Ballá*, Βαλλά; Josefo, *Ballás*, Βαλλάς (Ant. 1, 9, 1). Rey de Sodoma que junto con otros monarcas se rebeló contra > Quedorlaomer y fue derrotado. Después de la intervención de Abraham, que salvó a Lot y a los demás rehenes de Sodoma, Bera pidió al patriarca que se quedara con el botín y solo le devolviera las personas, a lo cual Abraham se negó para no tener nada que ver con las riquezas de aquel monarca (Gn. 14:2-24).

BERACA

Heb. 1294 *Berakhah*, בְּרָכָה = «bendición». Nombre de un valle y de un personaje del AT.

1. Sept. *Berkhía*, Βερχία. Benjaminita que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:3).

2. Sept. *eulogía*, εὐλογία. Valle de Judá cercano a Tecoa. Josafat le dio este nombre porque allí dio gracias a Dios por la gran victoria providencial sobre los ejércitos coaligados de amonitas, moabitas y edomitas, invasores del reino de Judá, que causó gran alarma en la nación (2 Cro. 20:26). El ejército de Josafat, alentado por los cánticos sagrados de los levitas, se encontró en este valle el suelo cubierto de cadáveres de enemigos, aniquilados entre sí por alguna desavenencia o por recelos políticos. Fue tal la cantidad de muertos, que la tropa de Josafat estuvo tres días recogiendo el botín. Se hallan vestigios de este nombre en Bereikut, a unos 6 km al norte de Tecoa y 10 km al suroeste de Belén, en Wadi el Arrub. Véase JOSAFAT.

J.M. DÍAZ YANES

BERAÍAS

Heb. 1256 *Berayah*, בְּרָאיָה = «Yahvé ha creado»; Sept. *Baraîa*, Βαραΐα. Uno de los nueve hijos de Simei, jefe una familia benjaminita establecida en Jerusalén en tiempos de David (1 Cro. 8:21)

BEREA

Nombre de dos ciudades mencionadas en la Escritura.

1. Gr. *Berea*, Βερ□α. Ciudad del norte de Siria, cerca de la cual tuvo lugar la batalla en que pereció Judas Macabeo combatiendo contra las tropas de > Báquides, general de Demetrio I Soter (1 Mac. 9:4-18). En ella fue condenado a muerte el judío Menelao según la manera persa, a saber, ahogado en una torre llena de ceniza (2 Mc. 13:4). Corresponde a la actual ciudad de Alepo.

2. Gr. 960 *Béroia*, Β□ροια. Ciudad de Macedonia, a 80 km al oeste de Tesalónica y a 38 km. del mar, en la vertiente norte del Olimpo. Los judíos de allí son alabados por su nobleza (*eugenésteroi*, ε□γεν□στεροι) al investigar en las Escrituras si ciertamente eran así las cosas que Pablo les anunciaba respecto al Mesías crucificado, y como resultado de lo cual muchos de ellos creyeron (Hch. 17:10, 13; 20:4). Lugar de origen de Sópater, hijo de Pirro, compañero de San Pablo en uno de sus viajes a Macedonia (Hch. 20:4). Se identifica con la actual Vérroia, pronunciada *Veria*, en Grecia.

J.M. DÍAZ YANES

BERED

Heb. 1260 *Bered*, רֶד = «granizo»; Sept. *Barad*, Βαρ□δ. Hijo de Sutélaj, nieto de Efraín, supuestamente el > Bequer de Nm. 26:35, aunque poco probable por el contexto (1 Cro. 7:20). Quizá se trate de un sobrino.

BERED

Heb. 1260 en pausa *Bared*, רֶד; Sept. *Barad*, Βαρ□δ. Ciudad del sur de Palestina, cerca de Cades, donde se encontraba el pozo de Beer-lajai-roí (Gn. 16:14), cuya localización resulta dudosa.

J.M. DÍAZ YANES

BERENICE

Gr. 959 *Bernike*, Βερν□κη = «portadora de victoria». Nombre de varias princesas egipcias, así como judías, una de las cuales en mencionada en el NT, hija de Herodes Agripa I y hermana de Agripa, casada con su tío Herodes, rey de Calcis, de quien tuvo dos hijos (Josefo, Ant. 18, 5, 4; 19:5, 1; 9, 1; 20:5, 2; 7, 3; Guerra, 2, 11, 6). Al quedar viuda a los veintiún años se fue a vivir incestuosamente con su propio hermano Agripa II, lo que causó gran escándalo. Entonces contrajo matrimonio con Pólemo, rey de Cilicia, pero lo abandonó para volver al lado de su hermano (Josefo. Ant. 20, 7, 3; Juvenal, 6, 156), con quien estaba cuando Pablo compareció ante él (Hch. 25:13, 23; 26:27-30).

Junto a su hermano Agripa procuró disuadir a sus conciudadanos de rebelarse contra Roma. En su estancia en Cesarea de Filipo conoció a Vespasiano y Tito, en guerra contra los judíos nacionalistas. Tito se enamoró de Berenice, aunque ella tenía ya casi 40 años, pues seguía conservando la exótica belleza y tormentosas pasiones de sus antepasados. La relación se prolongó durante muchos años. Berenice —con su inseparable hermano Agripa— acompañó a Tito en su viaje triunfal a Roma. Para evitar ofender a los romanos, este la alejó de la corte pese a la atracción que sentía por ella (Tácito, *Hist*. 2, 2 81; Suetonio, Tito 7; Dion Casio 66:15, 18). Poco o nada sabemos de sus últimos años. Véase AGRIPA.

A. ROPERO

BEREQUÍAS

Heb. 1296 *Berekheyah*, רֶכְיָה, también *Berekheyahu*, רֶכְיָה = «bendecido por Jah»; Sept.

Barakhías, Βαραχ□ας, a menudo *Barakhía*, Βαραχ□α (1 Cro. 6:39; 15:17; 2 Cro. 28:12; Zc. 1:7). Nombre de varios personajes del AT.

1. Levita hijo de Simea y padre de Asaf, el famoso músico de los días de David (1 Cro. 6:39; 15:17, 23).

2. Hijo de Mesilemot, uno de los jefes de los hijos de Efraín, opuesto a la toma de cautivos judíos del reino del Norte (2 Cro. 28:12).

3. Hijo de Asa, uno de los levitas que habitó en las aldeas de los netofatitas después del cautiverio babilónico (1 Cro. 9:16).

4. Hijo de Ido, padre del profeta > Zacarías (Zc. 1:1, cf. Mt. 23:35).

5. Hijo de Mesezabeel, padre de Mesulam, que reparó parte de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:4, 30; 6:18).

BERI

Heb. 1275 *Berí*, רִי, probablemente «fuente», de *Beerí*, אֵרִי; Sept. *Barí*, Βαρ□, v. *Barín*, Βαρ□ν. Cuarto de los once hijos de Zófaj, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:36).

BERÍA

Heb. 1283 *Beriah*, רִיעָה de significado dudoso. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Bariá*, Βαρι□. Cuarto hijo de Aser, padre de Heber y Malquiel. (Gn. 46:17). Sus descendientes formaron el «clan de los beriaítas», heb. *habberií*, הַרִיעִי; Sept. *hoi Bariaî*, ο□ Βαρια□ (Nm. 26:44, 45).

2. *Bariá*, Βαρι□, v. *Beriá*, Βερι□. Uno de los hijos de Efraín, nacido en la vejez de su padre, cuando este lloraba la pérdida de sus hijos asesinados por los hombre de Gat, por lo cual recibió el nombre de Bería, «porque había nacido en la desgracia de la casa», heb. *ki beraah hayethah bebethó*, י בְרָעָה הָיְתָה בְבֵית; Sept. *hoti en kakoîs egéneto en oiko mu*, □τι □ν κακο□ς □γ□νετο □ν ο□κ□ μου (1 Cro. 7:23), de modo que Bería, *Beriah*, רִיעָה, tendría el sentido de «don espontáneo de Dios más allá de toda expectación y de las leyes de la naturaleza» (cf. Gn. 4:25).

3. Sept. *Beriá*, Βερι□, v. *Barigá*, Βαριγ□. Benjaminita hijo de Elpaal. Junto a su hermano Sema, habitó en Ajalón y expulsó a los habitantes de Gat (1 Cro. 8:13).

4. Sept. *Bariá*, Βαρι□ v. *Beriá*, Βερι□. Cuarto hijo de Simei, levita de la familia de Gersón, hijo de Moisés (1 Cro. 23:10).

BERIAÍTA

Heb. 1284 con art. *habberií*, הַרִיעִי; Sept. *ho Bariaî*, □ Βαρια□. Patronímico de los descendientes de > Bería, hijo de Aser (Nm. 26:44).

BERILO

Heb. 8658 *tarshish*, י ּ רְ; piedra preciosa así llamada por proceder de Tarsis, según Gesenio; gr. 969 *béryllos*, β□ρυλλος. Variedad de la esmeralda, corrientemente de color verde o verde azulado, es la primera piedra de la cuarta hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:20; 39:13; Cnt. 5:14; Ez. 1:16; 10:9; 28:13; Dn. 10:6). Hay algunos comentaristas que traducen el *tharsís* de Cnt. 5:14 por «topacio», *Tarsis*, θαρσ□ς, y el de Ex. 28:20 por «calcedonia». En la LXX se traduce como

«crisólito», *khrysólithos*, χρυσόλιθος, en Ex. 28:20; 39:13; Ez. 28:13, y como *ánthrax*, ἄνθραξ, vertido por «carbunclo», en Ez. 10:9. En la visión de Daniel del hombre vestido de lino, se dice que «su cuerpo era como crisólito» (Dn. 10:6), donde debería decir «berilo».

En Ap. 21:20 el berilo designa el octavo fundamento de la Nueva Jerusalén, siendo el crisólito el séptimo. En la oración profética de Tobías se ruega que las calles de Jerusalén sean pavimentadas de berilo (Tob. 13:17). Véase CRISÓLITO, PIEDRAS PRECIOSAS.

BERNABÉ

Gr. 921 *Barnabas*, Βαρνάβας, del sirio-aram. *bar nebuah*, ַר נְב אָה = «hijo de exhortación».

1. Vida.

2. Escritos apócrifos.

I. VIDA. Levita de nombre José (*Iosês*, Ἰωσῆς, Hch. 4:36), a quien los apóstoles dieron el sobrenombre de Barnabás, «hijo de la profecía», o más bien, «de la exhortación» (*huiós parakléseos*, υἱὸς παρακλήσεως), toda vez que > profecía en el NT 4394 *propheteía*, προφητεία, así como en el AT 5016 *nebuah*, נְב אָה, no significa únicamente predicción de eventos, sino que incluye la idea de declaración y exhortación bajo inspiración divina (cf. 1 Cor. 14:3). De Silas y Judas se dice que «como también eran profetas, exhortaron (*parekálesan*, παρεκάλεσαν) a los hermanos» (Hch. 15:32). Bernabé destaca precisamente por sus cualidades de consolador y de predicador (Hch. 13:1).

Aparece por primera vez cuando vende su tierra y pone el precio de ella a los pies de los apóstoles (Hch. 4:36, 37). Era nativo de Chipre, pero hijo de padres judíos y de la tribu de Leví. Según Clemente de Alejandría (*Strom*. 11,20), Eusebio (*Hist*. *Eccles*. I, 12), y Epifanio (*Haer*. 20:4), Bernabé perteneció a la compañía de los 70 o 72 discípulos (Lc. 10:1), pero no consta que hubiera acompañado a Jesús, como Matías, desde el bautismo de Juan hasta la Ascensión (Hch. 1:22). También se le ha querido identificar con «José que era llamado Barsabás, el cual tenía por sobrenombre Justo» (Hch. 1:23), pero sin fundamento. Al parecer tenía una hermana o pariente próxima en Jerusalén, llamada María, la madre de Juan Marcos (Hch. 12:12; Col. 4.10).

Bernabé es presentado en la Iglesia primitiva como figura relevante, que sin pertenecer al grupo de los Doce, merece el título de > «apóstol» junto con Pablo (Hch. 14:4-14). Su vocación al apostolado hubo de ser anterior al episodio de la imposición de manos en Antioquía, antes de partir para la misión de Chipre (Hch. 13:2-4). Cuando los apóstoles y discípulos de Jerusalén mostraron temor acerca de Pablo, fue él quien lo tomó y lo presentó ante ellos (Hch. 9:26,27), sin que podamos saber cuándo se conocieron e hicieron amistad, pero el hecho revela la dignidad apostólica de Bernabé.

Cuando los gentiles se convirtieron en > Antioquía (Hch. 11:19-26), Bernabé fue enviado allí desde Jerusalén. Se regocijó en la realidad de la obra y los exhortó a que se aferraran al Señor; de él dice Lucas que era «varón bueno, y lleno del Espíritu Santo y de fe» (Hch. 11:24). Fue después a Tarso en busca de Pablo y lo llevó consigo a Antioquía, donde trabajaron durante un año entero en la organización de la comunidad. Después visitaron juntos Jerusalén, llevando socorros a los hermanos de la iglesia madre, víctimas del hambre (Hch. 11:22-30). «Una vez cumplido su encargo, tomando también consigo a Juan que tenía por sobrenombre Marcos» (Hch. 12:24-25), regresaron a Antioquía. Allí, por expresa intervención del Espíritu Santo, Bernabé y Saulo fueron apartados para la obra misionera, empezando lo que recibe el nombre del primer viaje misionero de Pablo (Hch. 13:2-4).

Embarcados en Seleucia, puerto de Antioquía, los misioneros comenzaron a predicar en Salamina, puerto principal de Chipre en la costa oriental, del que solo quedan ruinas no lejos de Famagusta. Les acompañaba como auxiliar Juan Marcos. Comenzaron a predicar en las sinagogas. Bernabé ocupa el primer plano. Pero ya en Pafos, residencia del procónsul Sergio Paulo, Pablo toma la iniciativa y la palabra, y castiga con la ceguera al falso profeta > Barjesús (Hch. 13:4-12). Terminada la misión en Chipre, los apóstoles navegaron a Perge de Panfilia. donde Marcos los abandonó, regresando a Jerusalén. En adelante es Pablo quien pasa a primer plano, en Antioquía de Pisidia (Hch. 13:14-52), en Iconio (Hch. 14:1-7) y en Listra (Hch. 14:8-20), donde curaron milagrosamente a un paralítico y entonces la gente creyó que eran dioses. A Bernabé lo tomaron por Júpiter y a Pablo por Mercurio, por ser «el que llevaba la palabra» (Hch. 14:12), logrando con dificultud impedir que les ofreciesen el sacrificio que el sacerdote de Júpiter había preparado (Hch. 14,13-18); este episodio deja entrever que Bernabé aventajaba a Pablo en la majestad de su porte; en cambio, Pablo parece ser el único que fue víctima del atentado contra su vida perpetrado después por las turbas a instigación de los judíos de Iconio (Hch. 14:19-20). Después de evangelizar también Derbe, regresaron a Antioquía de Siria, recorriendo en sentido inverso las regiones y ciudades evangelizadas anteriormente (Hch. 14:21-28).

Entonces, el 45 d.C., al suscitarse la cuestión de la circuncisión, Pablo y Bernabé subieron a Jerusalén para tratar aquel asunto (Hch. 15:1-41), que se resolvió con la decisión de no encadenar a los gentiles con la ley judía, aunque sí quedaban ligados a las demandas morales y necesarias de Dios (Hch. 15:1-41); permanecieron luego en Antioquía «enseñando la palabra del Señor y anunciando el evangelio con muchos otros» (Hch. 15:35). Después de esto Pablo propuso volver a visitar a los hermanos en las ciudades en las que habían predicado. Bernabé quiso llevar con ellos a su sobrino Juan Marcos; al expresar Pablo su desacuerdo, por cuanto Marcos había abandonado antes la obra, se suscitó una viva discusión, y Bernabé, separándose de Pablo, embarcó con Marcos para Chipre (Hch. 15:36-41).

No sabemos nada de las posteriores actividades de Bernabé. Pablo alude a él como habiendo sido arrastrado, por su espíritu bondadoso y conciliador, a la actuación de Pedro, que se retraía del trato con los hermanos venidos de la gentilidad por miedo a los de la circuncisión (Gal. 2:11-14); pero por otra parte habla afectuosamente de él (1 Cor. 9:6). Más tarde Pablo demostrará para con Juan Marcos la mayor estima (Col. 4:10; Fil. 24; 2 Tim 4:11), lo cual indica que la discusión entre ellos no fue por motivos personales, sino doctrinales, que afectaban al carácter universal del Evangelio predicado por ellos, siendo Pablo el primero en cortar las amarras limitadoras del judaísmo.

II. ESCRITOS APÓCRIFOS. Tertuliano atribuyó a Bernabé la autoría de la epístola a los Hebreos, pero sin fundamento sólido (*De pudicitia*, 20).

1. Se le atribuye también una Epístola apócrifa, escrita en griego a principios del siglo II, que suele incluirse entre las obras de los llamados Padres Apostólicos. Clemente de Alejandría la consideró genuina, y Orígenes la llamó una «epístola católica»; pero se reconoce en la actualidad que su autor no fue Bernabé, sino un judeocristiano dado al > alegorismo propio de Alejandría y también practicado en Antioquía.

2. Evangelio de Bernabé. Obra totalmente perdida.

3. Hechos y martirio de Bernabé apóstol, que se presenta como obra de Juan Marcos, pero que se compuso en griego probablemente en Chipre en el siglo V, recogiendo tal vez algunas tradiciones fidedignas. Según ellas, Bernabé habría coronado su segunda misión en Chipre lapidado y quemado

vivo por los judíos en Salamina, hacia el 63. Su cuerpo habría sido hallado en 458, llevando sobre el pecho el evangelio de Mateo, que junto con las piedras de su lapidación constituyen los atributos de su iconografía.

BIBLIOGRAFÍA: I. M. Bover, "¿Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico?", en *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 55-77; J. Padro González, "Bernabe", en GER (Rialp 1971); William Sanford LaSor, *Una Iglesia viva. Hechos* (CLIE 1978); P. Estelrich, "Bernabé", en EB (Garriga 1963).

A. ROPERO

BEROTA

Heb. 1268 *Berothay*, רֹתַי = «mis pozos»; Sept. *hai eklektaí poles*, αἱ ἐκλεκταὶ πόλες. Ciudad situada entre Damasco y Hamat (Ez. 47:16), que formaba parte de la frontera norte de la tierra prometida tal como Ezequiel la contemplaba en su visión. Quizá sea la misma de 2 Sam. 8:8, ciudad arrebatada por David a Hadad-ezer, rey de Aram.

J.M. DÍAZ YANES

BESAI

Heb. 1153 *Besay*, סַי = «subyugador», o según Bohlen, del sánscrito *bagaya* = «victoria»; Sept. *Basí*, Βασί, y *Besí*, Βησί v. *Beseí*, Βησεί. Cabeza de una familia de > netineos que regresó del exilio en Babilonia en tiempos de Esdras (Esd. 2:49; Neh. 7:52).

BESER

Heb. 1221 *Betser*, צֶר; Sept. *Bosor*, Βοσὸρ o *Bósor*, Βόσορ. Ciudad de la tribu de Rubén, al otro lado del Jordán, al este de Jericó, en el desierto (*bamidbar*, דְּ ר) y en la meseta, separada por Moisés para que sirviera de refugio al homicida que hubiese matado involuntariamente a su prójimo, en la que había de permanecer hasta la muerte del sumo sacerdote (Dt. 4:43; Jos. 20:6-8). Fue asignada a las familias de los hijos de Merari, los levitas que habían quedado sin tierras en el reparto de Canaán (Jos. 21:36; 1 Cro. 6:78).

El rey < Mesa de Moab la conquistó y repobló con naturales de Dibón, según aparece en su estela conmemorativa. Beser parece corresponder a Umm el-Amad, población situada a 14 km. al noroeste de Mádaba.

J.M. DÍAZ YANES

BESAR, BESO

Heb. 5401 *nashaq*, נ ק = «besar»; 5390 *neshiqah*, נְ יקָה = «beso»; gr. 5370 *phílema*, φίλημα = «ósculo, beso»; lat. *osculum*. El beso aparece en la antigüedad como la expresión connatural del afecto entre padres e hijos (Gn. 27:26, 27; 31:28, 55; 48:10; Ex. 18:7; Rt. 1:9, 14; 2 Sam. 14:33; 1 R. 19:20; Lc. 15:20), entre hermanos y parientes más o menos lejanos (Gn. 29:13; 33:4; 45:15; Ex. 4:27; Tob. 7:6; 10:12; Lc. 7:45; 15:20; Hch. 20:37; Mt. 26:48; 2 Sam 20:9, 41). Expresa cariño y respeto, como en el caso de Labán y Jacob (Gn. 29:13; cf. 27:26, 27). Como parte de un rito, Samuel besó a Saúl después de ungirle como rey de Israel (1 Sam. 10:1); y un beso sella la reconciliación entre David y su hijo Absalón (2 Sam. 14:33).

El beso, según los casos, se daba en la boca o labios (Prov. 24:26; cf. Gn. 33:4; Ex. 4:27; 18:7; 1 Sam. 20:41); en la barba y en la cabeza, tomada entre las manos (2 Sam. 20:9). El beso en los pies

indica sumisión y busca de favores (cf. Lc. 7:38). En el caso de los príncipes y reyes se llegaba a besar hasta el suelo que pisaban, dando a entender que era sagrado lo que tocaban o que los siervos no era dignos ni de besar los pies de sus señores (cf. Is. 49:23; Miq. 7:17; Sal. 72:9). Era costumbre lanzar un beso en dirección a las imágenes veneradas, al Sol y la Luna (cf. 1 R. 19:18; Os. 13:2). Véase ADORACIÓN.

En el NT el beso sigue conservando su importancia social y religiosa. Pablo exhorta a las iglesias: «Saludaos unos a otros con un beso santo» (Ro. 16:16). De hecho, cinco de las epístolas finalizan con la exhortación a saludarse unos a otros con ósculo de amor (Ro. 16:16; 1 Co. 16:20; 2 Co. 13:12; 1 Ts. 5:26; 1 P. 5:14). El beso servía como saludo y como despedida (cf. Hch. 20:37).

En la Iglesia primitiva se impuso la costumbre del beso de paz (*osculum pacis*), o simplemente la paz (*eirene*, εἰρήνη), como muestra de concordia y reconciliación en la comunidad dispuesta a participar de la comunión eucarística. Para Tertuliano el beso entre hermanos en la fe es el sello de la oración, por lo que no disculpa a quienes retienen el beso en nombre de una supuesta religiosidad más alta. «¿Qué oración es completa divorciada del beso santo? ¿Quién impide la paz en su servicio al Señor? ¿Qué clase del sacrificio es el del que se marcha sin dar el beso de paz?» (Tertuliano, *Sobre la oración*, XVIII. 1-5).

A. ROPERO

BESODÍAS

Heb. 1152 *Besodiyah*, ס ְדְיָה = «en el consejo de Yahvé», o «hijo de la confianza de Yahvé»; Sept. *Basodía*, Βασωδία. Padre de Mesulam, uno de los restauradores de la puerta vieja de Jerusalén (Neh. 3:6).

BESOR

Heb. con art. 1308 *habbesor*, ר ְהַ = «el frío» Sept. *Bosor*, Βοσόρ; Josefo, *Báselos*, Βάσελος (*Ant*. 6, 14, 6). Torrente o cauce seco (*najal*, נַחַל) en el extremo suroeste de Judá o Simeón, en cuya orilla dejó David a doscientos hombres rezagados por la fatiga durante la persecución de los amalecitas que habían tomado la ciudad de > Siclag y llevado cautiva a su población. La lluvia hizo que el cauce o > wadi descendiera lleno de agua. El resto de las fuerzas de David, cuatrocientos hombres, alcanzaron a los amalecitas con la ayuda de un siervo egipcio que había sido dejado abandonado (1 Sam. 30:9, 10, 21). Su identificación es insegura.

J.M. DÍAZ YANES

BESTIA

1. Vocabulario. Uso natural y metafórico.

2. La Bestia del Apocalipsis.

I. VOCABULARIO. USO NATURAL Y METAFÓRICO. En hebreo hay varios términos utilizados para distinguir los animales salvajes de los domésticos. Asi tenemos:

1. Heb. 929 *behemah*, הֵמָה ְ, es el término habitual para las fieras y los grandes cuadrúpedos (cf. Ex. 22:5; Nm. 20:4, 8, 11; Sal. 78:48). Aparece unas 185 veces en el AT. Este vocablo parece excluir las aves, los peces y los reptiles.

2. Heb. *tsiyyim*, צִ ים = «bestias salvajes», moradoras del desierto (Is. 13:21; 34:14; Miq. 5:8).

3. Heb. 8577 *tannim*, ים. ., monstruos de las profun-didaes y del desierto: cocodrilos, tiburones, grandes saurios, serpientes.

En gr. se usa el término 2342 *theríon*, θηρ[illegible]ον, que designa al animal que vive en forma salvaje (Hch. 11:6: Stg. 3:7; Ap. 6:8). Cuando Jesús se retiró al > desierto, se dice que «estaba con las fieras» (Mc.1:13), expresión utilizada para subrayar la hostilidad del medio en que se encontraba.

Aparte de su significado natural, la palabra «bestia» es utilizada metafóricamente para designar de un modo figurado el carácter o naturaleza de ciertas personas, p.ej.: «batallé en Efeso contra las fieras» (1 Cor. 15:32; Hch. 19:29). De los cretenses se decía que eran malas bestias (Tit. 1:12). También se usa como símbolo apocalíptico de fuerza bruta, tiránica, opuesta a Dios. En este sentido aparece en Dn. 7:3, 17, 23; Ez. 34:28; Jer. 12:9 y Ap. 13:11-18.

II. LA BESTIA DEL APOCALIPSIS. En este libro, la bestia grande (Ap. 13:1), es el personaje central en un largo drama, junto con el > dragón (Ap. 12), el falso profeta (13:11-18) y la > ramera, alias Babilonia (17:1-19:6). Igual que los cuatro bestias de Daniel 7, ésta surge del mar, evocada por el dragón (12:17-13:1). Las cuatro bestias de la visión de Daniel, que probablemente representaban a Babilonia, Media, Persia y Grecia/Siria (pero después Roma; 4 Esd. 12:10-12), en Ap. 13 se amalgaman en una sola bestia que simboliza al Imperio romano, sentado sobre siete montes (17:9). Su capital, «Babilonia», está reinando (tiempo presente del autor) sobre los reyes de la tierra (17:18).

El drama comienza en el cap. 12, donde todo le va mal al dragón: el niño se le escapa, San Miguel le administra una derrota militar, a su enemiga la mujer le salen alas para volar y la misma tierra abre su boca para tragar el satánico vómito con que trataba de ahogar a la mujer. Entonces, desesperado, el diablo organiza su equipo de trabajo: la bestia del mar (Imperio romano) y la bestia de la tierra (el falso profeta: la propaganda de la bestia). Con ellas comienza a lograr victorias contra los fieles (13:7, 10) y mucha gente adora a la gran bestia (13:3-6, 8, 12). Después, en el cap. 17, aparece el cuarto personaje, la ramera que prostituye el poder y la riqueza que Dios le ha confiado. Pero ella, la última en entrar, es la primera en salir del escenario, cuando la bestia misma y sus aliados, los diez cuernos, la destruyen (17:15-17). Las dos bestias, segundo y tercero en entrar, son también segundo y tercero en salir, cuando son arrestados en la guerra final y lanzados al lago de azufre y fuego (19:20). Queda solo entonces el dragón, igual que al final del cap. 12, pero Dios no lo arroja al lado de fuego sino lo encarcela por mil años durante un largísimo reinado mesiánico en la tierra (20:1-6). Después Dios suelta al dragón, cumplida su sentencia, pero él no ha cambiado nada. Con su nuevo equipo de trabajo satánico, llamado > Gog y Magog, marchan en masa contra el pueblo de Dios pero caen relámpagos de fuego sobre todos ellos y Dios los consigna a todos al lugar de castigo. Han terminado para siempre la violencia y la maldad.

El propósito de todo este drama es aclarar para los fieles por qué siguen sufriendo los embates del imperio, cuando Cristo ya venció a Satanás en la cruz (Ap. 5:5-7). El diablo ataca tan ferozmente porque sabe que está derrotado y que le queda poco tiempo. Eso alimenta la fe y la esperanza de los creyentes y les inspira a ser fieles hasta la muerte.

Aunque la fuente del simbolismo de la bestia es Dn. 7, Ap. 13 lo cambia radicalmente y omite la mayoría de los detalles de la visión de Daniel, p.ej. las alas de la primera y tercera bestias (Dn. 7:4, 6). En Ap. 17 un ángel explica al vidente Juan que los diez cuernos (Ap. 13:1; cf. Dn. 7:7) son diez reyes futuros, aliados de la bestia (17:12) y las siete cabezas (ausentes en Dn. 7) son «siete colinas

donde está sentada esa mujer» y «también son siete reyes» (17:9-10). La frase griega, *hepta orê*, es la que usaban los autores antiguos para describir «la ciudad de los siete montes» (cf. latín *septimontium*). No hay una explicación definitiva de la identidad de los siete reyes de 17:10-11, pero es muy posible que el quinto sea Nerón (54-68 d.C.), el sexto Vespasiano (68-79), el séptimo Tito (breve, 79-81) y el octavo Domiciano (81-96), que como «uno de los siete» sería un nuevo Nerón.

A diferencia del dragón, quien lleva sus siete diademas reales en su posición normal sobre sendas cabezas, las diez diademas de la bestia se cuelgan precariamente de sus cuernos, simbolizando lo efímero del poder imperial. Cada cabeza de la bestia lleva un nombre blasfemo, una clara referencia a los numerosos títulos divinos de los emperadores (13:1; cf. 17:3). Las referencias al Imperio romano y el culto al emperador, temas cruciales a la situación pastoral de Juan de Patmos, sin duda eran evidentes para los primeros lectores.

Ap. 13:3 describe la herida mortal de una de las cabezas y su curación, lo cual en 13:12, 14 se describe como la muerte y resurrección de la bestia misma, en los mismos términos de la muerte y resurrección del Cordero. La cabeza herida parece aludir al suicidio en 68 d.C. de > Nerón, último de la dinastía de Augusto. Siguieron dos años de caos total, sin emperador, en los que muchos creían que el Imperio (la bestia) había muerto. Pero el Imperio resucitó con el eficiente reinado de Vespasiano, y Nerón (la cabeza herida) resucitó en Domiciano como «uno de los siete» y *Nero redivivus* (para otros, Nerón volverá en el Anticristo final). Véase ANIMALES, ANTICRISTO, CRIATURA, DESIERTO, DRAGÓN, NERÓN, RAMERA, ROMA.

J. STAM

BESTIALIDAD

Relación sexual con animales. Práctica bastante común entre los cananeos (Lv. 18:23-25), y que en Israel era castigada con la muerte, tanto de la persona humana como del animal (Ex. 22:18; Lv. 20:15ss; cf. Dt. 27:21). Según Heródoto también era común entre los egipcios.

BET

Heb. *beth*, ת ̤, segunda letra del alefato, que se corresponde con nuestra B latina. En el hebreo primitivo el signo que la representaba tenía la forma de una casa. Como palabra significa «habitación» o «casa», o también «lugar», en ocasiones empleado como primer elemento de un nombre compuesto.

BET-ANAT

Heb. 1043 *Beth Anath*, ̤ית־עֲנָת = «casa de [la diosa] Anat»; Sept. *Bethanath*, Βηθαν�θ v. *Baiththamé*, Βαιθθαμ� y *Baithanakh*, Βαιθαν�χ. Ciudad fortificada de Neftalí (Jos. 19:38), de la que no arrojó Israel a los antiguos habitantes cananeos, sino que los sometió a tributo (Jue. 1:33). La ciudad es mencionada frecuentemente en las listas egipcias del siglo XV, pareciendo indicar que estaba situada en Galilea, en la frontera de Neftalí con Aser. Su actual localización es dudosa.

J.M. DÍAZ YANES

BET-ANOT

Heb. 1042 *Beth Anoth*, ̤ית־עֲנ ת = «casa de la respuesta», es decir, «eco»; Sept. *Bethanoth*,

Βηθαν□θ, *Baithanam*, Βαιθαν□μ. Ciudad en el distrito montañoso de Judá, mencionada juntamente con Maarat y Eltecón (Jos. 15:59). Ha sido identificada con la aldea actual de Beit-Ainún, 2 o 3 km. al sureste de Halhul y al noroeste de Hebrón. Contiene muchas ruinas de gran antigüedad.

J.M. DÍAZ YANES

BET-ARABÁ

Heb. 1026 *Beth Haarabah*, ֵית הָעֲרָבָה = «casa del desierto»; Sept. *Betháraba*, Βηθ□ραβα v. *Baitharabá*, Βαιθαραβ□ y *Tharabaam*, Θαραβα□μ; *Bethabará*, Βηθαβαρ□ v. *Baithabará*, Βαιθαβαρ□ en Jos. 18:22. Una de las seis ciudades de Judá situadas en el Arabá, el valle formado entre el Jordán y el mar Muerto (Jos. 15:61), en la frontera entre Judá y Benjamín (Jos. 15:6), tribu esta última a la que fue posteriormente adjudicada (Jos. 18:22). En otros lugares es llamada simplemente > Arabá (Jos. 18:18).

BET-ARAM. Ver BET-HARAM

BET-ARBEL

Heb. 1009 *Beth Arbeel*, ֵית אַרְ ְאֵל = «casa de la corte de Dios». Lugar solamente mencionado por el profeta Oseas, escena de un enfrentamiento militar no registrado en ningún otro lugar de la Escritura. «Todas tus fortalezas serán destruidas, como Salmán destruyó a Bet-arbel (Sept. *hos arkhon Salamán ek tu oíku Ierobaal*, □ς □ρχων Σαλαμ□ν □κ το□ ο□κου Ιεροβα□λ) en el día de la batalla» (Os. 10:14), probable referencia a la victoria de Salmán o Salmanazar contra el rey Oseas de Israel (2 R. 17:3).

Se ha propuesto identificarla con > la Arbela, *ta Arbela*, τ□ Ἄρβ□λα, de Josefo, localidad al oeste del mar de Galilea, cercana a ciertas cuevas fortificadas. Son mencionadas primeramente en relación con la marcha de > Báquides contra Judá, en cuya ocasión fueron ocupadas por muchos judíos fugitivos. El general sirio acampó en el lugar hasta someterlos (Josefo, Ant. 12, 11, 1; 1 Mac. 9:2). Más tarde, una banda de guerrilleros se refugió en ellas, situadas en medio de un acantilado, y Herodes tuvo que hacer bajar a sus hombres en cestos para luchar con ellos; a base de garfios consiguieron desalojar a la mayoría de los defensores y al resto los ahumaron para que se vieran obligados a salir (Josefo, Ant. 14, 15, 4, 5; Guerras, 1, 16, 2-4). Estas cuevas han sido identificadas y las ruinas adyacentes llamadas Irbid, en la Transjordania, corresponden sin duda a > Arbela.

J.M. DÍAZ YANES

BET-ASBEA. Ver ASBEA

BET-AVÉN

Heb. 1007 *Beth Awén*, ֵית אָוֶן = «casa de idolatría, casa de la nada»; Sept. *Baithón*, Βαιθ□ν, v. *Bethaún*, Βηθα□ν. Localidad situada en las montañas de Benjamín cerca de > Bet-el (Jos. 7:2; 18:12; 1 Sam. 13:5; 14:23; Os. 4:15; 5:8; 10:5). Aunque se dice que está al este de Bet-el, en Oseas aparece como sobrenombre despectivo aplicado irónicamente a Bet-el, lugar de culto frecuentado por los patriarcas, que por su degeneración ya no era más la «casa de Dios», sino «casa de iniquidad» debido a los ídolos allí presentes. Bet-avén, sin embargo, era una localidad distinta a Bet-el (cf. Jos.7:2).

J.M. DÍAZ YANES

BET-AZMÁVET

Heb. 1041 *Beth Azmáweth*, ית עַזְמָוֶת = «casa de Azmávet»; Sept. *Baithasmoth*, Βαιθασμώθ, v. *Beth*, Βηθ. Aldea de la tribu de Benjamin, cuyos habitantes, en número de cuarenta y dos, regresaron de Babilonia con > Zorobabel (Neh. 7:28). En Neh. 12:29 y Esd. 2:24, es llamada simplemente > Azmávet, patronímico de uno de los héroes de David.

BET-BAAL-MEÓN

Heb. 1010 *Beth Baal Meón*, ית עַל מְעוֹן = «casa de Baal-Meón»; Sept. *oíkus Beelmón*, οἶκους Βεελμών, v. *oîkos Meelboth*, οἶκος Μεελβώθ.

Antigua ciudad amorrea en las fronteras de Moab, asignada a la tribu de Rubén, cuyo nombre original era Baal-meón (Nm. 32:38), situada en la meseta de Mádaba, al este del Jordán (Jos. 13:17). Posteriormente, a mediados del siglo IX a.C. pasó a pertenecer a > Moab, después de haberla arrebatado a Israel, según reza la línea 9 de la estela del rey Mesa, y ser conocida como Bet-meón (Jer. 48:23) o Baal-meón (Ez. 25:9). Es posible que su nombre haga referencia a la tribu o nación de > Meón. Corresponde a la aldea actual de Maín, que ocupa la parte superior de una colina a unos 7 km al suroeste de Mádaba. Véase BAAL-MEÓN y BET-MEÓN.

J.M. DÍAZ YANES

BET-BARA

Heb. 1012 *Beth Barah*, ית רָה, probablemente de *Beth Abarah*, ית עֲבָרָה = «casa del vado»; Sept. *Bethberá*, Βηθβηρά, v. *Baitherá*, Βαιθηρά. Localidad en el valle del Jordán, que > Gedeón hizo ocupar a los efraimitas para cortar la retirada de los madianitas: «Descended al encuentro de los madianitas y tomad antes que ellos los vados hasta Bet-bara y el Jordán. Y convocados todos los hombres de Efraín, tomaron los vados hasta Bet-bara y el Jordán» (Jue. 7:24). Los «vados» o «aguas» (heb. *hammáyim*, הַיִם) de Bet-bará bien pueden referirse a una localidad así llamada todavía en los días de Orígenes, que es considerada escenario del bautismo de Juan: «Estas cosas acontecieron en Betábara, de la otra parte del Jordán» (Jn. 1:28), pues al tratarse de un vado el nombre bien podía aplicarse a ambas orillas. El agua llegaba hasta las rodillas y podía cruzarse con facilidad. Se conservan las ruinas de un viejo puente romano, testimonio de haber sido un frecuente lugar de tránsito.

J.M. DÍAZ YANES

BET-BIRAI

Heb. 1011 *Beth Bireí*, ית רְאִי = «casa de la grosura»; Sept. *oîkos Barum*, οἶκος Βαρούμ, v. *oíku Baruseorim*, οἴκου Βαρουσεωρίμ. Ciudad perteneciente a la tribu de Simeón (1 Cro. 4:31); llamada > Bet-lebaot en la lista paralela de Jos. 19:6, y simplemente Lebaot en Jos. 15:32.

BET-CAR

Heb. 1033 *Beth Kar*, ית ר = «casa de ovejas, pastos»; Sept. *Baithkhor*, Βαιθχώρ, v. *Belkhor*, Βελχώρ. Lugar donde los filisteos fueron derrotados por los hijos de Israel en una ocasión memorable (1 Sam. 7:11). Probablemente se trataba de una fortaleza filistea ubicada en una montaña, según se desprende de la poco usual expresión «hasta abajo (heb. *mitajath*, מִתַּחַת) de Betcar», en

cuyo lugar Samuel tomó una piedra y la puso entre Mizpa y Sen, y la llamó Eben-ezer, diciendo: «Hasta aquí nos ayudó el Señor» (1 Sam. 7:12).

BET-DAGÓN

Heb. 1016 *Beth Dagón*, ית ָ ג ן = «casa [templo] de Dagón» (1 Sam. 5:2, 5; *oîkos Dagón*, οἶκος Δαγών, 1 Cro. 10:10); gr. *Bethdagón*, Βεθδαγών. Nombre de dos ciudades israelitas.

1. Sept. *Bethdagón*, Βηθδαγών, v. *Bagadiel*, Βαγαδιήλ. Ciudad de la tribu de Judá, localizada «en las llanuras» (*shephelah*, פֵלָה ְ) entre Gederot y Naama (Jos. 15:41), cercana al territorio filisteo y mencionada en los textos asirios y egipcios. Era un lugar de culto dedicado a > Dagón, la divinidad filistea mencionada en Jue. 16:23 y otros textos. Gesenius y Fürst creían que se trataba de Caper-dagón, que en los días de Eusebio era una «aldea enorme» (*kome megiste*, κώμη μεγίστη) entre Dióspolis y Jamnia, pero se encuentra demasiado al norte de la frontera de Judá. Se identifica con Hibet Degún, al suroeste de la moderna Beit Dagán, en la carretera de Ramlah a Jaffa.

2. Sept. *Bethdagón*, Βηθδαγών, v. *Baithegeneth*, Βαιθεγενέθ. Población situada al pie del Carmelo, en la frontera del territorio de Aser, cerca de Zabulón (Jos. 19:27), posición que coincide con la ciudad moderna de Gelamet el-Atqa, cerca de Esfiya. Su nombre y su proximidad a la costa indican que se trataba de una colonia filistea. Véase DAGÓN.

J.M. DÍAZ YANES

BET-DIBLATAIM

Heb. 1015 *Beth Diblatháyim*, ית ְ בְּלָתַיִם = «casa de Diblataim»; Sept. *oîkos Deblathaím*, οἶκος Δεβλαθαίμ, v. *Daiblathaím*, Δαιβλαθαίμ. Ciudad de Moab, cuya destrucción fue anunciada por el profeta Jeremías (Jer. 48:22); llamada Almón-diblataim en Nm. 33:46 y distinta a la > Diblat de Ez. 6:14. Fue edificada por el rey Mesa y su nombre se menciona en la estela de dicho monarca.

BET-EDÉN

Heb. 5731 *Beth Edén*, ית עֶדֶן = «casa de delicia»; Sept. trad. confusamente *andres Kharhrhán*, ἄνδρες Χαῤῥάν; Vulg. *domus voluntatis*. Ciudad siria situada en el monte Líbano, sede de un rey nativo amenazado con la destrucción por el profeta Amós (Am. 1:5); probablemente la residencia de campo del rey de Damasco.

BET-EL

Heb. 1008 *Beth El*, ית־אֵל = «casa de Dios»; Sept. *Baithel*, Βαιθήλ, Josefo *[ta] Béthela*, [τὰ] Βέθηλα, o *[he] Bethele*, [ἡ] Βηθήλη. Nombre de dos ciudades y de una montaña de Palestina.

1. Antigua población cananea situada a unos 18 km. al norte de Jerusalén, a la derecha del camino que conduce a Nablus. Fue el primer santuario dedicado a Yahvé por Abraham nada más entrar en Canaán (Gn. 12:8), al que se volvió a dirigir después de su regreso de Egipto (Gn. 28:19; 39:6). Sin embargo, fue Jacob quien puso nombre al lugar para distinguirlo de la población cananea original de los alrededores: «Llamó el nombre de aquel lugar Betel, aunque el nombre antiguo de la ciudad era Luz» (Gn. 28:19). Jacob tomó la piedra que había usado como cabecera y la puso (*yasem*, יָ ם) como memorial de la sobrecogedora visión de Dios tenida durante la noche, y derramó aceite sobre ella para consagrarla (Gn. 28:18). El texto bíblico distingue entre «lugar» (*maqom hu*, מָקוֹם הוּא) y

«ciudad» (*haír*, הָעִיר) para reconocer su proximidad con la población cananea, pero al mismo tiempo señalar la diferencia introducida por Jacob con motivo de su visión y solo marcada con una piedra o pilar consagrado, en un principio inseparables (cf. Gn. 35:76-7).

La siguiente narración nos dice que al volver de Padánaram Jacob —transformado ya en Israel— confirmó el nombre dado a este lugar, volviendo a erigir (*yitstseb*, יִ ֵב) una piedra memorial sobre la que, como en el caso anterior, derramó una libación y echó sobre ella aceite (Gn. 35:1-15; Os. 12:5). Según una tradición judía, la piedra memorial fue llevada al segundo Templo, donde sirvió como pedestal del Arca de la Alianza.

Los primitivos habitantes de esta ciudad ayudaron a los de > Hai durante el segundo ataque de Josué (Jos. 8:9, 12, 17) Más tarde Josué y los israelitas se apoderaron de Bet-el dando muerte a su rey (Jos. 12:9, 16). Entonces, la ciudad, que todavía conservaba su prístino nombre de Luz, fue asignada a Benjamín y se hallaba en el limite norte de esta tribu, en la frontera con Efraín (Jos. 16:2; 18:13, 22).

Los hombres de Efraín, cuando se estaban instalando en los territorios recientemente conquistados, entraron y pasaron a cuchillo a todos sus habitantes cananeos (Jue. 1:22-25); al final, la ciudad quedó de hecho en poder de los efrainitas (1 Cro. 7:28). Cuando los israelitas se reunieron en Mizpa, cerca de Gabaa, para combatir contra Benjamín, sacaron el arca de Silo, a 29 km. de distancia; de Mizpa fue después llevada a Bet-el, a unos 13 Km. (Jue. 20:1, 27). Los hombres de Israel acudían allí para consultar a Yahvé; erigieron allí un altar provisional, ofreciendo sacrificios sobre él (Jue. 20:18-26). Al final de la guerra, volvieron a Bet-el, presentándose ante Yahvé, y construyeron un nuevo altar, o repararon el antiguo, y ofrecieron holocaustos (Jue. 21:2-4). Cuando ya no había servicio sacerdotal en Silo a causa de la pérdida y de la recuperación del arca, Bet-el fue uno de los lugares del circuito que Samuel recorría juzgando a Israel; allí se presentaban las ofrendas a Dios (1 Sam. 7:16; 10:3).

Después de la separación de las tribus septentrionales, Bet-el quedó incluido en el reino de Israel. > Jeroboam instaló en el santuario de la ciudad un > becerro de oro (1 R. 12:29-33), para impedir que los israelitas fueran a Jerusalén a adorar. La elección del lugar debió estar determinada por la fama de lugar sagrado que tenía entre los israelitas, consagrado por los patriarcas y la presencia del arca; solo así podía constituir un verdadero rival de Jerusalén, más reciente en la estimación popular. Un varón de Dios condenó este movimiento idolátrico y se rompió el altar (1 R. 12:29-33; 13:1-32; Am. 7:10, 13). Los profetas denunciaron igualmente el culto idolátrico de Bet-el y a los que los practicaban (Jer. 48:13; Os. 10:15; Am. 3:14; 4:4; 5:5, 6). Fue entonces cuando le pusieron el nombre de Bet-avén, o «casa de iniquidad, o de vanidad» (cf. Os. 4:15; 5:8; 10:5). Véase BET-AVÉN.

En los días de la visita de Elías y Eliseo a Bet-el, existía, al parecer, un importante comunidad de «hijos de los profetas», que salieron a su encuentro (2 R. 2:2, 3). Bet-el para entonces había perdido quizá mucho de su importancia como centro de culto rival. Sin embargo, un descendiente de Jehú, Jeroboam II, volvió de ir en pos del becerro de oro que estaba en Bet-el, engrandeciendo su culto y construyendo grandes residencias reales. Al altar original se le añadieron otros (Am. 3:14; 2:8), a la vez que recargaba el ritual (Am. 5:21, 22). Amós se vio envuelto en serios problemas durante su estancia en Bet-el (Am. 7:10-13).

Después de la destrucción del reino del Norte por los asirios, uno de los sacerdotes que habían sido llevados cautivos de Samaria, habitó en Bet-el por orden expresa del rey asirio, con el

propósito de enseñar a los nuevos moradores cómo debían reverenciar a Yahvé, «el Dios del país» (2 R. 17:28, 29). Josías, rey de Judá, o reino del Sur, destruyó los altares y lugares altos de Bet-el y quemó, conforme a lo predicho por el profeta Abías, los huesos sacados de los sepulcros de los sacerdotes de Baal (2 R. 23:4, 15-20).

Algunos habitantes de Bet-el retornaron del exilio babilónico con Zorobabel (Esd. 2:28; Neh. 7:32); esta ciudad volvió entonces a manos de los benjaminitas (Neh. 11:31). En el tiempo de los macabeos, la ciudad fue fortificada por > Báquides para el rey de Siria (Josefo, Ant. 13, 1, 13). No es mencionada en el NT, aunque sabemos de su existencia, pues fue capturada por Vespasiano (Josefo, Guerras 4, 9, 9). Las ruinas de Bet-el, llamada Beitín, se encuentran en la línea de división de las vertientes de Palestina, a 18 km. al norte de Jerusalén, en la cumbre de una colina que desciende hacia el sudeste, y ocupan unas 80 Ha. Existen allí abundantes restos arqueológicos e históricos.

2. Ciudad del sur de Palestina, citada en Jos. 12:16; 1 R. 30:27. El rey de esta ciudad fue vencido por Josué y a ella envió David parte del botín conquistado a los amalecitas. Es probable que sea la misma ciudad que con el nombre de Betuel aparecen en otros pasajes, perteneciente a la tribu de Simeón (1 Sam. 30:27). Véase BETUEL.

BIBLIOGRAFÍA: J. Guillén Torralba, “Betel”, en *GER* 4, 124-126; G. Ernest Wright, *Arqueología bíblica* (Cristiandad 2003).

J.M. DÍAZ YANES

BET-EMEC

Heb. 1025 *Beth haémeq*, ית הָעֵמֶק = «casa del valle»; Sept. *Baithaémek*, Βαιθα�μεκ v. *Baithmé*, Βαιθμ�. Ciudad de la tribu de Aser, aparentemente próxima al sureste de su frontera (Jos. 19:27). Es difícil localizarla, pero por algunos comentarios de Eusebio podría identificarse con Abtún, a unos 4 km al noreste del monte > Carmelo.

A. LOCWARD

BET-EQUED

Heb. 1044 *Beth Eqed*, ית־עֵקֶד = «casa de atadura [para trasquilar ovejas]»; Sept. *Bathakath*, Βαθακ�θ; Vulg. *Camera*; nombre completo *Beth Eqed Haroím*, ית עֵקֶד הָרֹעִים = «casa de la atadura de los pastores»; Sept. *Baithakath ton poimenon*, Βαιθακ�θ τ�ν ποιμ�νων; Vulg. *Camera pastorum*. Lugar en el camino entre Jezreel a Samaria, junto a un pozo o cisterna (*bor*, ר) donde fueron degollados por > Jehú cuarenta y dos parientes próximos de > Ocozías, rey de Judá (2 R. 10:12, 14). Véase TRASQUILAR.

J.M. DÍAZ YANES

BET-ESEL

Heb. 1018 *Beth haetsel*, ית הָאֵצֶל = «casa del tejado firme», es decir, emplazamiento; Sept. traduce *oîkos ekhómenos autês*, ο�κος �χ�μενος α�τ�ς = «casa de vecindad». Ciudad de Judá, mencionada en Miq. 1:11, probablemente situada en el llano filisteo, en la moderna Deir el-Asal.

BET-FAGÉ

Gr. 967 *Bethphagé*, Βηθφαγ�, probablemente del sirioaram. *beth pagé*, א ית = «casa de las brevas»; Sept. *Bethphagê*, Βηθφαγ�. Aldea situada en las faldas del monte de los Olivos, tan

próxima a Jerusalén, que se la consideraba como parte de la ciudad. Se llamó así probablemente por las muchas higueras que había en sus alrededores. Estaba situada en el camino de Jerusalén a Jericó, cerca de Betania. Es mencionada en los Evangelios como el lugar de donde partió la comitiva para la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Por el Evangelio de Lucas vemos que Jesús se encontraba en las inmediaciones de «Betfagé y de Betania, en el monte que se llama de los Olivos» cuando encomendó a varios de sus discípulos ir «a la aldea de enfrente» en busca de un pollino (Lc. 19:29-30). Se la identifica con la moderna población de Sbu-Dis.

J.M. DÍAZ YANES

BET-GADER

Heb. 1013 *Beth gader*, ֵית־ָדֵר = «casa de la muralla»; Sept. *Baithgedor*, Βαιθγεδώρ, v. *Bethgedor*, Βεθγεδώρ. Localidad de la tribu de Judá, fundada por Haref (1 Cro. 2:51), situada a poca distancia de > Belén e identifcada con la Geder y > Gedor de Jos. 12:13; 15:58, respectivamente.

BET-GAMUL

Heb. 1014 *Beth gamul*, ֵית ָמ ל = «casa de recompensa», o «de los camellos»; Sept. *oîkos*, οἶκος v. *Gaimol*, Γαιμώλ. Ciudad de Moab, situada en las altiplanicies al este del mar Muerto. Denunciada por el profeta Jeremías junto a la ruina general de Moab (Jer. 48:23). Es identificado con Hirbet el-Gumeil o Gemesil, al este de Aroer, entre el Arón y Umm el-Rasas, lugar habitado desde la edad de hierro.

BET-GILGAL

Heb. 1019 *Beth haggilgal*, ֵית הַ.ְלָל = «casa de Gilgal»; Sept. omite, pero algunas copias tienen *Bathgalgal*, Βαθγαλγάλ, v. *Bethaggalgal*, Βηθαγγαλγάλ. Sus habitantes se mencionan con motivo de la gran fiesta de la reconstrucción de Jerusalén después del exilio: «Para la dedicación de la muralla de Jerusalén buscaron a los levitas de todos sus lugares, a fin de traerlos a Jerusalén para celebrar la dedicación y la fiesta con alabanzas y cánticos, con címbalos, liras y arpas. También fueron reunidos los hijos de los cantores de la región de alrededor de Jerusalén, de las aldeas de los de Netofa, de Bet-gilgal y de los campos de Geba y de Azmávet; porque los cantores se habían edificado aldeas alrededor de Jerusalén» (Neh. 12:29). En otros lugares es llamada simplemente > Gilgal, cercana quizá a Betel (2 R. 2:2).

BET-HAARABÁ

Heb. 1026 *Beth haarabah*, ֵית הָעֲרָבָה = «casa del desierto»; Sept. *Betharabá*, Βηθαραβά, *Baitharabá*, Βαιθαραβά y *Tharabaam*, Θαραβαάμ. Una de las seis ciudades fronterizas de Judá situada en el desierto de Arabá (Jos. 15:6; 61). Más tarde se la incluye en la lista de las ciudades de Benjamín (Jos. 18:18, 22), quizás por su ambigua situación fronteriza. Se desconoce su exacto emplazamiento. Posiblemente su restos sean los de Kusr Hajla, un poco al suroeste de > Bet-Hogla, hacia la montaña que sube de la llanura de Jericó.

BET-HAÉMEC

Heb. *Beth haémeq*, ֵית הָעֵמֶק = «casa del valle»; Sept. *Baithaémek*, Βαιθαέμεκ, *Baithmé*, Βαιθμέ. Ciudad de la tribu de Aser, probablemente cerca de la frontera sureste: «Volvía después hacia donde

nace el sol, a Bet-dagón y limitaba con Zabulón y con el valle de Jefteel, al norte; seguía a Bet-haémec y a Neiel; luego continuaba al norte hasta Cabul» (Jos. 19:27). Se la identificado con la moderna Amqá, aldea mencionada varias veces en el Talmud a 10 km al noroeste de Hirbet Yanín, pero se encuentra totalmente fuera de la región geográfica indicada en el texto bíblico.

BET-HAGAN

Heb. *Beth haggán*, ֵית הַ ָן = «casa del jardín»; Sept. *Baithgán*, Βαιθγ□ν. Población que aparece en el relacionada con Ocozías, rey de Judá, quien «huyó por el camino de Bet-hagán, y Jehú lo persiguió diciendo: Matad también a ese. Y le hirieron en el carro en la cuesta de Gur, junto a Ibleam; pero huyó a Meguido, donde murió» (2 R. 9:27), la cual ha de identificarse con > En-ganim de Isacar (Jos. 19:21), la moderna Jenín, en el camino a Samaria.

BET-HAQUÉREM

Heb. 1021 *Beth hakkérem*, ֵית הַ ֶרֶם = «casa de la viña»; Sept. *Bethakkharim*, Βηθακχαρ□μ, v. *Bethaggarim*, Βηθαγγαρ□μ, *Bethaggabareím*, Βηθαγγαβαρε□μ y *Baithakharmá*, Βαιθαχαρμ□ v. *Beththakhar*, Βηθθαχ□ρ, *Bethakharmá*, Βηθαχαρμ□. Localidad de la tribu de Judá (Neh. 3:14), situada en un lugar elevado, no lejos de Jerusalén, donde la hijos de Benjamín habían de hacer señales de humo cuando sonara la trompeta de Tecoa advirtiendo sobre los ejécitos invasores babilonios (Jer. 6:1). No hay seguridad sobre su identificación.

BET-HAMARCABOT

Heb. 1024 *Beth hammarkaboth*, ֵית־הַ ַ ְר ָב ת = «casa de los carros»; Sept. *Bethamerkhaboth*, Βηθαμερχαβ□θ. Una de las ciudades de Simeón, situada en el extremo sur de Judá, con Horma y Siclag (Jos. 19:5; 1 Cro. 4:31). Es difícil saber qué «carros» existían en esa accidentada y despoblada parte del país en el tiempo de la llegada de los hebreos. Siglos después, «ciudades para los carros» fueron utilizadas por Salomón en su comercio regular con Egipto (cf. 1 R. 9:19; 2 Cro. 8:6; 1 R. 10:29; 2 Cro. 1:17). Quizá haga referencia al uso de carros de combate por sus habitantes primitivos. En la lista paralela de Jos.15:30, 31 es llamada > Madmana. Si este fue su nombre original, entonces Bet-Marcabot fue un nombre posterior en virtud de su nueva función de ciudad de descanso para los carros que hacían la ruta desde Palestina a Egipto. Véase CARRO.

BET-HANÁN

Heb. 358 *Elón beth janán*, אֵיל ן ֵית־חָנָן = «arboleda de robles», o «casa de Hanán»; Sept. *Eilón heos Bethanán*, Ε□λ□ν □ως Βηθαν□ν; Vulg. *Elon et in Bethhanan*. Una de las ciudade de la tribu de Dan, en el distrito administrativo del hijo de Decar, tercer gobernador de Salomón (1 R. 4:9).

BET-HARAM

Heb. 1027 *Beth haram*, ֵית הָרָם = «casa de la altura»; Sept. *Betharà*, Βηθαρ□, *Baitharrá*, Βαιθαρρ□ y *Baitharán*, Βαιθαρ□ν. Ciudad amorrea situada al este del Jordán, que tocó en el reparto a la tribu de Gad y fue reconstruida y fortificada por ella (Nm. 32:36). Edificada sobre un monte en el valle (*haémeq*, הָעֵמֶק, Jos. 13:27) al este del Jordán, no debe confundirse con el valle de Arabá, o valle del Jordán.

Rica en aguas termales, Herodes edificó en su lugar un palacio que fue incendiado a su muerte por

los rebeldes de Perea. Su hijo Herodes Agripa, al tomar posesión de su tetrarquía, fortificó > Séforis y la ciudad, *polis*, πόλις, de *Betharamphthâ*, Βηθαραμφθᾶ, construyendo una muralla alrededor de ella (Josefo, Ant. 18, 2, 1). Eusebio aclara que los sirios la llamaban *Bethramphthâ*, Βηθραμφθᾶ; Jerónimo, Betharam; y los latinos Livias, gr. *Libias*, Λίβιας, nombre este último otorgado, según Jerónimo, por Herodes en honor de la esposa de Augusto. Los restos de la ciudad todavía reciben el nombre de Beit-Harán.

BET-HOGLA

Heb. 1031 *Beth Joglah*, ֵית חָגְלָה = «casa de la perdiz»; Sept. *Bethaglá*, Βηθαγλά, v. *Baithaglaam*, Βαιθαγλαάμ, *Bethegaîo*, Βεθεγαΐω, *Baithalagá*, Βαιθαλαγα. Aldea próxima al Jordán, en la frontera entre Judá y Benjamín, a cuya tribu perteneció (Jos. 15:6; 18:19, 21). El nombre se conserva en Ain Hagla, a unos 6,5 km. al sureste del Jordán.

BET-HORÓN

Heb. 1032 *Beth Jorón*, ֵית חֹרֹן o ֵית ח רֹן = «casa del [dios] Horón», despectivamente = «casa de falsedad»: Sept. *Bethorón*, Βηθωρών o *Baithorón*, Βαιθωρών; *Baithorô*, Βαιθωρῶ, *Baithorá*, Βαιθωρά y *Bethorón*, Βεθωρών. Nombre de dos ciudades gemelas de Efraín, distanciadas 3 km la una de la otra, y con una diferencia de altura de 190 metros, llamadas «la alta» (*haelión*, הָעֶלְיֹן) y «la baja» (*hattajtayón*, הַ ־ חְ ־ י ן), respectivamente (Jos. 16:3, 5). Es digno de notar que ambas ciudades fueron construidas por una mujer, Seera, hija de > Bería, «la cual edificó Bet-jorón Baja y Alta, y Uzen-seera» (1 Cro. 7:24). Dominaban un desfiladero muy estratégico, y fueron fortificadas por Salomón (2 Cro. 8:5). Los jefes militares reforzaron sobre todo los muros de Bet-horón la alta, debido a que tenía la posición clave (1 R. 9:17; 1 Cro. 9:50). Las guerras se ensañaron en este lugar. Los amorreos huyeron ante Josué por el desfiladero que allí existía (Jos. 10:10 ss). Los filisteos las tomaron para combatir a Saúl (1 R. 13:18).

Judas Macabeo libró allí dos sonadas batallas contra el sirio Nicanor, siendo fortificadas por > Báquidas después de sofocado el alzamiento macabeo (1 Mac. 3:15; 7:39; 9:50; Josefo, *Ant*. 12,10,5; 13:1,3), lo que muestra la importancia estratégica del lugar. El ejército de Cestio Galo, procónsul romano de Siria, en su camino de Cesarea a Jerusalén fue casi aniquilado en este lugar por los judíos (Josefo, *Guerras* 2:19, 8). Estos dos pueblos siguen existiendo, con los nombres de Ur et-Tahta y Ur et-Foqa a 18 y 16 km. respectivamente de Jerusalén.

J.M. DÍAZ-YANES

BET-JESIMOT

Heb. 1020 *Beth hayyeshimoth*, ֵית הַ ְ ימ ת = «casa de las estepas»; Sept. *Asimoth*, Ἀσιμώθ, v. *Haisimoth*, Αἰσιμώθ; pero *Bethasimoth*, Βηθασιμώθ en Jos. 13:20, y *Bethiasimuth*, Βηθιασιμούθ v. *Iasimuth*, Ιασιμούθ, *Bethasimuth*, Βηθασιμούθ, en Ez. 25:9. Localidad situada a 20 km. aprox. de Jericó, cerca de Abel-sitim, «en las llanuras (*arboth*, עַרְבֹת) de Moab» (Nm. 33:49), en el nivel bajo del término sur del valle del Jordán. Caía dentro del dominio de Sehón, rey de los amorreos (Jos. 12:3), y en el reparto fue dada a la tribu de Rubén (Jos. 13:20). Arrebatada después por los moabitas, era considerada entre «las glorias del país» (Ez. 25:9).

D.H. VILA

BET-LE-AFRA

Heb. 1036 *Beth leaphrah*, ֵית לְעַפְרָה = «casa de Afra»; Sept. *Oîkos kata gélota hymôn*, οἶκος κατα γέλωτα ὑμῶν, y Vulg. *domus pulveris* = «casa del polvo». Lugar solamente mencionado en Miqueas 1:10, donde evidentemente se trata de un juego de palabras en relación con ciertos lugares de la costa filistea.

BET-LEBAOT

Heb. 1034 *Beth Lebaoth*, ֵית לְבָא ת = «casa de las leonas»; Sept. *Bethlebaoth*, Βηθλεβαώθ, v. *Baithalbath*, Βαιθαλβάθ y *Batharoth*, Βαθαρώθ. Ciudad situada en la región meridional de la tribu de Judá, pero que tocó como heredad a la de Simeón (Jos. 19:6). En Jos. 15:32 es designada simplemente Lebaot. A juzgar por su nombre se trataba de un región salvaje, llamada > Bet-birai en 1 Cro. 4:31.

BET-LEHEM

Heb. 1025 *Beth Léjem*, ֵית־לֶחֶם = «casa del pan», quizá por la fertilidad de la región; Sept. y NT *Bethleem*, Βηθλεέμ; Josefo, *Béthlema*, Βήθλεμα. Véase BELÉN.

BET-MAACÁ

Heb. 1038 *Beth Maakhah*, ֵית מַעֲכָה = «casa de Maacá», siempre con el prefijo *Abel*; Sept. *Baithmakha*, Βαιθμάχα, o *Baithmaakhá*, Βαιθμααχά, v. *Thamaakhá*, Θαμααχά. Ciudad citada con ocasión de la rebelión de Seba contra David (2 Sam. 20:14-18). Su nombre completo es > Abel-Bet-Maacá.

BET-MARCABOT

Heb. 1024 *Beth Markaboth*, ֵית מַרְ ָב ת = «casa de carros» (en Cro.); Sept. *Baithmarkhaboth*, Βαιθμαρχαβώθ v. *Baithmarimoth*, Βαιθμαριμώθ; o con art. *Beth-hammarkaboth*, ֵית־הַ ַ ְר ָבֹת = «casa de los carros» (en Jos.); Sept. *Bethamerkhaboth*, Βηθαμερχαβώθ v. *Baithmakhereb*, Βαιθμαχερέβ, y *Baithammarkhasboth*, Βαιθαμμαρχασβώθ. Ver BET-HAMARCABOT.

BET-MEÓN

Heb. 1010 *Beth Meón*, ֵית מְע ן = «casa de Baal-meón»; Sept. *oîkos Maón*, οἶκος Μαών, v. *Maoth*, Μαώθ. Topónimo de la tribu de Rubén (Jer. 48:23); llamado en otro lugar por su nombre completo > Bet-baal-meón (Jos. 13:17). Véase BAAL-MEÓN.

BET-MILO

Heb. 1037 *Beth Milló*, ֵית מִ א = «casa-muralla»; Sept. *oîkos Maaló*, οἶκος Μααλώ o *Malló*, Μαλλώ. Nombre de dos ciudades.

1. Fortaleza cercana a Siquem (Jue. 9:20); aparentemente la misma mencionada un poco más adelante en Jue. 9:46-49 (*migdal*, מִגְ ָ ל = «torre»).

2. Torre o fortificación de Jerusalén, donde los servidores del rey Joás se levantaron en conspiración y le mataron (2 R. 12:20). Véase MILO.

BET-NIMRA

Heb. 1039 *Beth Nimrah*, ית נִמְרָה = «casa del agua limpia»; Sept. *he Nambrá*, □ Ναμβρ□ y *Bethnambrá*, Βηθναμρ□; abreviado 5247 *Nimrah*, נִמְרָה; Sept. *Nambrá*, Ναμβρ□, v. *Namrá*, Ναμρ□, *Ambram*, Αμβρ□μ. Una de las ciudades transjordanas del reino amorreo de Sejón, rey de Hesbón, conquistada y reedificada por la tribu de Gad (Jos. 13:27; Nm. 32:36) y localizada en la ribera oriental del Jordán. La fertilidad de la región en que estaba enclavada movió a los gaditas a solicitarla a Moisés como heredad (Nm. 32:3). En Is. 15:6 y Jer. 48:34 se mencionan «las aguas de *Nimrim*», נִמְרִים, sin duda una referencia a un arroyo o torrente de la región, abundante en pastos. Se la identifica con Tell Nimrín, en la orilla izquierda del wadi del mismo nombre, donde las aguas del valle desembocan en el Jordán. Véase NIMRIM.

BET-PASES

Heb. 1048 *Beth Patstsets*, ץ ית = «casa de la dispersión»; Sept. *Bethphasés*, Βηθφασ□ς, v. *Bersaphés*, Βηρσαφ□ς. Ciudad perteneciente a la tribu de Isacar (Jos. 19:21), solo mencionada una vez. No hay acuerdo sobre su identificación.

BET-PÉLET

Heb. 1046 *Beth Pelet*, לֶט ית = «casa de la huida»; Sept. *Bethphéleth*, Βηθφ□λεθ y *Bethphalat*, Βηθφαλ□τ o *Baithphalath*, Βαιθφαλ□θ. Ciudad otorgada a la tribu de los hijos de Judá en el extremo sur, hacia la frontera de Edom (Jos. 15:27), repoblada después de la cautividad (Neh. 11:26).

BET-PEOR

Heb. 1047 *Beth Peor*, ע ר ית = «casa de Peor», es decir, «templo de Baal-Peor»; Sept. *oîkos Phogor*, ο□ κος Φογ□ρ, y *Bethphogor*, Βηθφογ□ρ o *Baithphogor*, Βαιθφογ□ρ en Josué. Localidad moabita dedicada al culto de > Baal-peor, situada al este del Jordán según Eusebio y Jerónimo, frente a Jericó y a unos diez km de > Bet-haram. Quedó en posesión de tribu de Rubén (Jos. 13:20). En su éxodo de Egipto y camino a Canaán, los hebreos, al parecer, hicieron un alto en sus inmediaciones: «Así nos quedamos en el valle (*haggayé*, הַיְא) delante (*mul*, מ ל) de Bet-peor» (Dt. 3:29; 4:46). Moisés probablemente fue enterrado en este valle (Dt. 34:6). Aquí, como en otros casos, el prefijo *Bet* puede ser una sustitución de *Baal*.

BET-RAFA

Heb. 1051 *Beth Raphá*, ית רָפָא = «casa de Rafa», o «casa del gigante»; Sept. *Bathrephá*, Βαθρεφ□ v. *Bathraía*, Βαθρα□α. Nombre que aparece en la genealogía de Judá, aparentemente el hijo mayor de Estón (1 Cro. 4:12).

BET-REHOB

Heb.1050 *Beth Rejob*, ית־רְח ב = «casa de Rejob»; Sept. *oîkos Rhoob*, ο□κος Ῥο□β y *Baithroob*, Βαιθρο□β. Localidad cercana al valle en que se econtraba la ciudad de Lais, llamada después Dan (Jue. 18:28). Fue un pequeño reino sirio, cuyos hombres lucharon como mercenarios contra David (2 Sam. 10:6).

BET-SÁN

Heb. 1052 *Beth Shan*, בֵּית שָׁן, Sept. *Baithsán*, Βαιθσάν, v. *Bathsam*, Βαθσάμ (1 Sam. 31:10, 12; 2 Sam. 21:12). Forma abreviada de Bet-seán. Véase BET-SEÁN.

BET-SEÁN

Heb. 1052 *Beth Sheán*, בֵּית שְׁאָן = «casa de reposo», o probablemente «casa de Shaan», diosa serpiente de los sumerios. Sept. *Bethsán*, Βηθσάν (1 R. 4:12), *Bethsaán*, Βηθσαάν, y *oîkos Saán*, οἶκος Σαάν (1 Cro. 7:29); *Baithsán*, Βαιθσάν v. *Baithsaán*, Βαιθσαάν en Samuel; Josefo, *Béthsana*, Βέθσανα o *Bethsane*, Βεθσάνη; *Besán*, בֵּיסָן en el Talmud. Antigua ciudad cananea en el valle del Jordán, a unos 30 km. al sur del Mar de Galilea, situada en una fértil región agraria, habitada desde el quinto milenio a.C.

1. Bet-Seán en la historia de Israel.
2. Bet-Seán y la arqueología.
    2.1. Estelas.

I. BET-SEÁN EN LA HISTORIA DE ISRAEL. El enclave de Bet-Seán suponía un punto estratégico en el camino de Egipto a Siria, capaz de cerrar el paso entre los valles de Jezreel y del Jordán. Fue un centro administrativo egipcio durante las dinastías XVIII y XVII. El dominio egipcio sobre Bet Seán finalizó a mediados del siglo XII a.C., cuando la ciudad fue destruida por un incendio. La decadencia del control egipcio sobre Canaán causó intranquilidad política y tanto los llamados «Pueblos del Mar» como las tribus israelitas entraron en este período en la región.

En un principio fue asignada a Manasés en el reparto de la tierra prometida, pero parece que quedó en poder de los cananeos durante mucho tiempo, sin ser conquistada por los israelitas bajo la dirección de Josué (Jue. 1:27; Jos. 17:11-16). La ciudad es mencionada en relación con la derrota del ejército del rey Saúl por parte de los filisteos en Gilboé, los cuales colgaron en su plaza (*rejob*, רְחֹב) los cuerpos y las armas de Saúl y Jonatán (1 Sam. 31:10; 1 Cro. 10:10; 2 Sam. 21:12). David la anexionó al imperio israelita y Salomón la incluyó en uno de sus doce distritos (1 R. 4:12). De este período fueron descubiertos edificios administrativos. Uno de ellos consiste en una gran estructura con numerosas habitaciones, que indudablemente servía como centro administrativo regional.

La ciudad fue destruida hasta sus cimientos por Tiglat Pileser III de Asiria cuando conquistó el reino de Israel en el año 732 a.C. No se vuelven a tener noticias de Bet Seán hasta la época de los Macabeos. > Alejandro Janeo se entrevistó allí con Cleopatra (Josefo, *Ant*. 13, 13, 3); Pompeyo pasó por ella en su camino de Damasco a Jerusalén (*Ant*. 14, 3, 4); Gabinio la fortificó y en la guerra judía 13.000 judíos fueron asesinados por sus habitantes (Josefo, *Guerras*, 2:18, 3). El alto número de judíos entre su población se explica porque en tiempos del profeta Jeremías y del rey Josías (631 a.C.) los escitas se apoderaron de la ciudad, a la que pusieron el nombre de Scitópolis (*Skythôn polis*, Σκυθῶν πόλις, 2 Mac. 12:29; Heródoto, 1,205; cf. Plinio, *Hist*. *nat*. 5, 16, 20), o «Ciudad de los escitas», que la retuvieron en su poder hasta el 300 a.C. Historia confirmada por 2 Mac. 12:30 cuando dice que «los judíos vivieron entre los escitas (*Skythopolitai*, Σκυθοπολῖται) en Bet Seán». En Judit 3:2, la ciudad también es llamada Escitópolis (*Skythôn polis*, Σκυθῶν πόλις), así como en Josefo (*Ant*. 5, 1, 22; 12:8, 5; 13:6, 1) y otros (Estrabón, 16:763; Ptolomeo, 5, 15, 23). En Col. 3:11 se distingue concretamente entre judíos, griegos y escitas. Los antiguos rabinos no consideraron Escitópolis como una ciudad judía, sino una población de gente impía.

Escitópolis fue conquistada y destruida por los > asmoneos a fines del siglo II a.C. Un feroz incendio dejó vasijas de cerámica y otros utensilios cubiertos por una gruesa capa de ceniza. Entre los hallazgos se contaron muchas vasijas de greda importadas, incluyendo docenas de ánforas para vino de las islas griegas (especialmente Rodas) con impresiones de sellos en las asas. En el año 64 a.C. fue tomada por los romanos que la reconstruyeron por completo y la convirtieron en centro de administración del área de la > Decápolis. Habiendo recibido privilegios especiales, Escitópolis empezó a contar los años desde la obtención del *status* de ciudad romana. La construcción pública en el nuevo centro urbano de Escitópolis en el valle al sureste del tell empezó en el siglo I d.C. Pero se sabe muy poco acerca de los edificios de dicho período, dado que fueron destruidos o incorporados dentro de la masiva obra de construcción del período siguiente.

La moderna Bet Seán fue establecida en 1949 por colonos israelitas.

II. BET-SEÁN Y LA ARQUEOLOGÍA. Entre 1921 y 1933 se llevaron a cabo importantes excavaciones arqueológicas en las cuatro hectáreas del *Tell el-Hosn Betsan.* Las operaciones fueron patrocinadas por la Universidad de Pensilvania bajo la dirección de C. S. Fisher (1921-1923), luego de Allan Rowe (1925-1928) y finalmente de G. M. Fitzgerald (1930-33). Las ruinas del período romano-bizantino quedaron expuestas en la cima del *tell* y en su parte sur los restos de períodos anteriores: las edades de Bronce y de Hierro. En el curso de las excavaciones quedaron al descubierto ruinas de veinte estratos de asentamientos que datan desde el período neolítico/calcolítico (milenios V-IV a.C.) hasta el período bizantino (siglo VII d.C.). Estos hallazgos pusieron de manifiesto la importancia del enclave en la historia de tres pueblos destacables en la zona: Egipto, Filistea e Israel. En el primer nivel de ocupación aparecieron evidencias de población que se remontaba al 4000 a.C. Otras excavaciones pusieron al descubierto asentamientos cananeos en la edad del bronce antiguo e intermedio. Durante el período de 3300 a.C. y hasta, por lo menos, 1500 a.C. la ciudad no estaba amurallada. Aparecieron en las excavaciones muchos elementos culturales como alfarería, escultura, joyas y escarabajos sagrados, así como una olla de oro dedicada a Baal.

Las excavaciones en el tell se reanudaron en 1983 y nuevamente entre 1989 y 1996, poniéndose al descubierto más ruinas de las ciudades antiguas. Los primeros habitantes del período calcolítico vivían en cavernas labradas en la roca de la montaña. Viviendas abovedadas, construidas de ladrillos planos de arcilla, aparecieron a comienzos del tercer milenio a.C.

Durante la Edad de Bronce medio (primera mitad del segundo milenio a.C.) Bet Seán declinó, convirtiéndose en un pueblo de poca importancia. En el siglo XVI a.C. se construyó un templo de ladrillos de barro cubiertos con estuco blanco. Consistía en tres secciones: una sala de entrada, un salón principal y una habitación interior.

Durante la Edad de Bronce tardío y a comienzos de la Edad de Hierro (siglos XV-XII a. C.) Bet Seán fue un núcleo urbano importante y sirvió como centro administrativo del imperio egipcio en el norte de Canaán. Se la menciona frecuentemente en documentos egipcios reales y en inscripciones del reinado de los faraones del Imperio Nuevo. Tenía un entorno amurallado para protegerla. La puerta de entrada estaba construida parcialmente por piedra. El centro administrativo dentro de la ciudad amurallada incluía una residencia para el gobernador, edificios gubernamentales, un granero real y un barrio residencial para las familias de los funcionarios egipcios.

Los edificios reales en Bet Seán incluían una sucesión de templos. Estos complejos combinan la construcción cananea con elementos arquitectónicos egipcios, típicos de los edificios monumentales del mismo Egipto. Se han hallado seis templos construidos uno sobre otro dedicados a las

divinidades locales > Mekal-Resef y > Astarté. En el estrato de Tutmosis III se encontró una estela con la representación de Mekal sentado en un trono como el señor de Bet Seán. El templo consistía en un gran patio, rodeado en parte por salas y habitaciones en las que se encontraron docenas de vasijas de greda egipcias, que fueron traídas como ofrendas rituales. Fue modificado en el siglo XIV para incluir un largo patio con un altar. El santuario, que consistía en un salón con un altar y una habitación interior con una pequeña celda detrás, estaba en el lado oriental del patio. Hacia fines del siglo XIV a.C. se construyó un nuevo templo, con tan solo unos pocos cambios, y permaneció en uso hasta el siglo XII a.C. Consistía en un gran salón con bancos para ofrendas a lo largo de las murallas. Su techo se apoyaba sobre dos columnas de madera que se mantenían sobre bases de piedra. Escaleras en el fondo del salón conducían a una larga y estrecha habitación interior, un metro y medio más alta que el salón. Diversos objetos votivos con figuras de serpientes con senos de mujer sugieren la existencia del culto a una diosa de las serpientes.

De la época de Ramsés III se encontró una estatua sedente de este faraón, que pudo haberse colocado como recuerdo conmemorativo de la victoria del faraón sobre los pueblos del mar de Galilea, ocurrido sobre el 1182 a.C. A este período corresponden algunos ataúdes de arcilla que aparecieron en el cementerio de la ciudad. Ataúdes similares aparecieron más al sur, en las áreas habituales de los filisteos. Esto hace suponer que los egipcios pudieron haber usado tropas mercenarias filisteas para sus intereses militares en el norte.

El nivel V, que se data como del s. XI a.C. aparecieron dos templos dedicados, uno al dios Reshep y el otro a la diosa Antit. Al templo de la diosa se hace mención en los libros históricos (1 Sam. 31:10). El templo del dios Reshep era de unos 24 por 19 m. Contenía un salón central con bases circulares. Los excavadores concluyeron que este templo tenía que ser el filisteo de Dagón en donde colgaron la cabeza de Saúl (1 Cr. 10:10). La ciudad del quinto nivel parece haber sido capturada por David cerca del año 1000 a.C.

El nivel IV, contiene restos de la ciudad del período de la monarquía hebrea, especialmente de los días de Salomón. Los impresionantes restos de la puerta de la ciudad en la cumbre noroeste de la colina pertenecen a esta época israelita. El nivel III corresponde ya a los tiempos helenísticos. El nivel II contiene restos de las últimas ocupaciones helenísticas y romanas. En ese nivel aparecen algunas tumbas excavadas en rocas en el lado norte del valle. El nivel I contiene restos de la muralla de la ciudad restaurada. Apareció también restos de un templo cristiano, de forma circular. También se desenterraron mosaicos pertenecientes a un monasterio bizantino fundado en el s. VII d.C.

1. Estelas. Se han encontrado varias estelas de basalto en estilo real egipcio, que datan de fines del s. XIII hasta comienzos del XII a.C. Dos estelas del reinado del faraón Seti I (1318-1301 a.C.) incluyen su nombre y títulos. La «Gran Estela», el más impresionante hallazgo del período del dominio egipcio en Canaán, describe la victoria de Egipto sobre las ciudades cananeas que se habían rebelado contra él y las menciona por nombre, incluyendo a Bet Seán. La «Pequeña Estela» describe la victoria del faraón sobre las tribus que vivían en la región montañosa cerca de la ciudad; entre ellos los *apirú* (el nombre quizá de los hebreos bíblicos en los documentos egipcios).

Otra estela, del reinado del faraón Ramsés II (1301-1234 a.C.), de 2,74 m. de altura, lleva fecha del año IX de su reinado. Tiene veinticuatro renglones de escritura, algunos bastante borrosos, con todo, permite leer la descripción que se hace del faraón como de «un águila entre las aves», que hacia volar a sus enemigos «como plumas en el viento». Se menciona entre sus grandezas egipcias la ciudad de Rameses. Por una mala información algunos entendieron que la estela hacía referencia a

Ramsés II como el constructor de la ciudad de Rameses, por tanto su hijo Merenptah, sería el faraón del Éxodo, sin embargo, la estela menciona la ciudad como grandeza de los tiempos de Ramsés II, pero no vincula al faraón con su construcción.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Betsán”, en *EMB* I, 175-178; A. Mazar, “Beth Shean in the Iron Age: Preliminary Report and Conclusions of the 1990-91 Excavations”, *IEJ* 43, 201-29; E. Mazar, “Excavate King David´s Palace”, *BAR* 23, 1:50-57; S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 256-257 (CLIE 2004); C.F. Pfeiffer, “Bet-san”, en *DBA*, 160-161.

S. PÉREZ MILLOS

BET-SEMES

Heb. 1053 *Beth Shemesh*, מֶ ֶ ית ֵ = «casa del Sol»; Sept. *polis helíu*, π□λις □λ□ου en Jos. 15:10; *Bethsames*, Βηθσ□μες en el resto de Jos. y Jue.; *Baithsamýs*, Βαιθσαμ□ς en Sam. y Cro.; *Baithsamis*, Βαιθσ□μις en Reyes; *Heliúpolis*, Ἡλιο□πολις en Jer., y *Bethsame*, Βηθσ□μη en Josefo (*Ant*. 6, 1, 3). Nombre de cuatro localidades del AT.

1. Antigua ciudad cananea cuyo nombre, «casa del Sol», sugiere la deidad adorada por sus antiguos habitantes. Fue asignada a los levitas en la tribu de Judá (Jos. 21:16; 1 Sam. 6:15; 1 Cro. 6:59), en la frontera norte del territorio filisteo (Jos. 15:10; 1 Sam. 6:9,12). Probablemente, estaba situada en un valle (2 R. 14:11). El arca de la alianza fue milagrosamente conducida por Dios a esta ciudad cuando fue enviada por los filisteos, que la habían capturado en la batalla de Eben-Ezer. El arca fue colocada en un carro tirado por vacas en la ciudad filistea de Ecrón y al llegar a Bet-Semes (1 Sam. 6:12) sus habitantes fueron castigados por mirar dentro de ella (1 Sam. 6:19). En cuanto al número de las víctimas hay diferencias en los exegetas. La versión siria y árabe hablan de 5070 en lugar de 50.070, pero hay quien rebaja la cifra hasta 570. A comienzos del siglo VIII a.C. Bet-Semes llegó a ser estratégicamente importante porque controlaba el acceso por el oeste al reino de Judá y el camino a su capital, Jerusalén. Fue allí donde tuvo lugar la batalla entre Amasías, rey de Judá, y Joás, rey de Israel, que resultó el vencedor (2 R. 14:11,13; 2 Cro. 25:21, 23). Poco después, en los días de Acab, la ciudad pasó ser controlada por los filisteos (2 Cro. 28:18), pero volvió al reino de Judá bajo Ezequías. Fue destruida por Senaquerib en su campaña contra Judá en el año 701 a.C. y abandonada. Pero en el siglo VII a.C. algunas familias judaítass regresaron, restauraron el depósito de agua y residieron en ella durante un tiempo. Este asentamiento molestó a los vecinos, que para asegurar el abandono de ciudad, bloquearon deliberadamente la entrada del embalse con 150 toneladas de tierra y escombros.

Excavaciones realizadas en Bet-Semes a comienzos del siglo XX y durante la década de los 30 pusieron al descubierto grandes partes del tell (montículo), llegando hasta la roca misma. Fueron descubiertas ruinas de varias ciudades sucesivas de la Edad del Bronce y la Edad del Hierro. Nuevas excavaciones, iniciadas en 1990, arrojaron más luz sobre la historia de la antigua Bet-Semes. Se descubrió una cisterna de reserva de agua excavada en la roca. Muchas vasijas, que se debieron romper al sacar agua, quedaron incrustadas en la gruesa capa de sedimento acumulada en el fondo del depósito. En un banco tallado en la roca a la entrada del depósito se encontraron dos jarras y una olla, que obviamente quedaron en el lugar dejados por los últimos habitantes del lugar. La aldea árabe Ein Shams conserva el antiguo nombre y se ubica muy cerca de la moderna Bet Shemesh, a unos 20 km. al oeste de Jerusalem.

2. Ciudad fortificada de Neftalí , de la cual fueron expulsados sus habitantes cananeos, convertidos en tributarios de Israel (Jos. 19:38; Jue. 1:33).

3. Sept. *Baithsamýs*, Βαιθσαμ□ς. Ciudad de Isacar, entre el monte Tabor y el Jordán (Jos. 19:22).

4. Sept. *Heliúpolis*, Ἡλιο□πολις. Ciudad egipcia en la que se veneraba al Sol (Jer. 43:13), equivalente a > Heliópolis, la ciudad del dios solar Re, cuyo verdadero nombre egipcio era On. El texto del profeta contiene una alusión a los obeliscos que adornaban la ciudad, uno de los cuales existe aún cerca de El Cairo, señalando el lugar exacto de la población histórica.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfel, "Betsames", en EMB I, 174-175.

J.M. DÍAZ YANES

BET-SITA

Heb. 1029 *Beth hashshittah*, ה ָ . הַ ית ּ = «casa de la acacia»; Sept. *Bethasettá*, Βηθασεττ□ y *Bosaetta*, Βοσα□ττα. Localidad entre el valle de Jezreel y Sererah, por donde pasaron huyendo los > madianitas derrotados por Gedeón (Jue.7:20). Josefo se refiere a ella como «un valle rodeado de torrentes» cerca del Jordán (*Ant*. 5, 6, 5).

BET-TAPÚAH

Heb. 1054 *Beth Tappuaj*, חַ ַ ית ּ = «casa de la manzana»; Sept. *Beththapphué*, Βηθθαπφου□, v. *Baithakhú*, Βαιθαχο□. Ciudad que correspondió a la tribu de Judá, en el distrito montañoso cercano a > Hebrón (Jos. 15:53; cf. 1 Cro. 2:43). Se identifica con la moderna aldea de Taffuh, a algo más de 5 km. al oeste de Hebrón. Las terrazas de la antigua población todavía permanecen en uso y aunque han desaparecido las manzanas, se culvitan olivos, viñedos y trigo. Véase TEFÓN.

BETA

Heb. 984 *Betaj*, טַח ּ = «confianza»; Sept. *Batakh*, Βαταχ v. *Metebak*, Μετεβακ. Ciudad perteneciente a Hadad-ezer, donde el rey David tomó gran cantidad de bronce (2 Sam. 8:8), llamada > Tibath en la narración paralela de 1 Cro. 18:8, debido a una inversión de fonemas.

J.M. DÍAZ YANES

BETÁBARA

Gr. 972 *Bethábara*, Βηθ□βαρα, lugar mencionado en Jn. 1:28. Si la lectura es correcta, se trata de la antigua ciudad de > Bet-bara (Jue. 7:24), o posiblemente > Bet-Nimra. Pero los mss. más antiguos, A y B, así como la Vulgata, no tienen Betábara, sino > Betania, *Bethanía*, Βηθαν□α, lectura que, según Orígenes, se encontraba en todas las copias de su día (*skhedon panta ta antígrapha*, σχ□δον π□ντα τ□ □ντ□γραφα), aunque modificada por él en su edición en base a argumentos topográficos. Véase BETANIA.

BETANIA

Gr. 963 *Bethanía*, Βηθαν□α, del aram. *Beth hayné*, הַיְנֵי ית ּ = «casa de dátiles», o «casa de higos». Nombre de dos ciudades del NT.

1. Localidad en la ladera oriental del monte de los Olivos, a unos 3 km. de Jerusalén, cerca del camino de Jericó y el borde del desierto (Mr. 11:1; Lc. 19:29; Jn. 11:18). Lugar de residencia de Lázaro, Marta y María (Jn. 11:1; 12:1). El aislamiento y tranquilidad de la aldea, junto a la presencia de sus amigos, hicieron de ella uno de los lugares preferidos de Jesús. Estando allí en casa de Simón

el leproso, una mujer ungió a Jesús en señal de afecto (Mt. 26:6ss; Mr. 14:3). También María, hermana de Lázaro, ungió con humildad los pies de Jesús (Jn. 12:4-6). Fue cerca de Betania donde el Señor Jesús ascendió al Cielo (Mt. 21:17; 26:6; Mc. 11:1, 11, 12; 14:3; Lc. 19:29; 24:50; Jn. 11:1, 18; 12:1). En el siglo IV se erigió frente a la Basílica de Eleona una Iglesia de la Ascensión, que originalmente consistía en un patio rodeado de columnas que simbolizaba la Ascensión en su estructura. Más tarde, los musulmanes la convirtieron en una mezquita. En la actualidad Betania es una aldea pobre llamada el-Azariyé, o simplemente Lazariyé = «pueblo de Lázaro». En lugar de las abundantes palmeras datileras del pasado, crecen en la actualidad olivos, higueras, y granadas.

2. Localidad al este del Jordán, el pueblo donde Juan bautizaba cuando el Señor Jesús volvió después de la tentación (Jn. 1:28; cp. 10:40). Aparentemente se trata de la > Bet-arabá del AT (Jue. 7:24).

BIBLIOGRAFÍA: W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús*, pp. 148-153 (Ed. Menorah, México 1974); A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos*, pp. 111-114 (Rialp 1962); A. Salas y A. Manrique, *Guía del país de Jesús* (EDES 1986); V. Vilar Hueso, “Betania”, en GER 4, 123-124.

J.M. DÍAZ YANES

BETELITA

Heb. *Beth haelí*, ֵית הָאֱלִי; Sept. *ho Baithelites*, ὁ Βαιθηλίτης. Designación de Jiel, quien reedificó Jericó, pagando la maldición pronunciada sobre este acto con la vida de su hijo > Abiram y de su nieto Segub (1 R. 16:34). Probablemente oriundo de > Betel.

BETESDA

Gr. 964 *Bethesdá*, Βηθεσδά, del aram. *beth eshdá*, ֵית אֶ ְ ָ א = «casa de misericordia», o según otros, *beth eshdá*, ֵית אֶ ְ ָ = «casa del derramamiento». Nombre de un estanque de agua o piscina (*kolymbethra*, κολυμβήθρα) con cinco «pórticos» (*stoás*, στοάς), situado junto a la puerta de las ovejas de Jerusalén (Jn. 5:2), cerca de la actual puerta de San Esteban, al norte del área del Templo. Los pórticos eran suficientemente amplios para albergar «una multitud de enfermos, ciegos, cojos y paralíticos que esperaban el movimiento del agua» (v. 3). Según la creencia popular, un ángel del Señor removía las aguas que sanaban al primero que se introducía en ellas, lo que indica que no eran medicinales en sí mismas (v. 4).

Los mss. más antiguos del NT dan otros nombres al lugar: Betsaida, «casa de la pesca» y Betzaita, «casa del olivo», por la colina cubierta de olivos, a cuyo pie se encontraba el estanque. Excavaciones efectuadas en otoño de 1888 en la parte nororiental de Jerusalén, a causa de la restauración de la iglesia de Santa Ana, descubrieron un estanque de cinco pórticos de forma rectangular, de unos 50 m. de longitud por 60 m. de anchura, dividido en dos partes iguales por un muro, sobre el cual había una galería que completaba los cinco pórticos. Sobre la pared, un fresco medio borrado representaba un ángel, y el agua da evidencia de que el cristianismo primitivo situó Betesda en aquel estanque. Junto a él se han hallado restos de un antiguo santuario pagano, originalmente dedicado a un dios semítico y más tarde a Esculapio, quien frecuentemente era adorado en la vecindad de aguas curativas, como Tiberíades y Gádara. Así nos encontramos que en tiempos de Jesús se seguían practicando ritos paganos, aunque fuera de las murallas de Jerusalén. «Indica este hecho que no toda la población de Jerusalén era ortodoxa, sino que deben haber existido grupos liberales, a uno de los cuales ha de haber pertenecido el mismo Herodes. Las creencias populares

siempre han coexistido con la religión oficial y, en este caso se habían impuesto. La gente sencilla entre los judíos imaginaba que un ángel había entrado al estanque y había agitado el agua, dándole así sus poderes curativos; en las creencias paganas era Esculapio quien curaba a la gente mientras esta dormía después de haberse bañado. Jesús iba en busca de la gente para hallarse en medio de ella en su propio medio; para él Betesda era el sitio en que se congregaban la enfermedad y el dolor de toda la ciudad, y él intervino para aliviarlos a través de su persona y su palabra» (W.E. Pax).

BIBLIOGRAFÍA: W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús*, pp. 131-132 (Ed. Menorah, México 1974); Antonio Salas y Andrés Manrique, *Guía del país de Jesús* (EDES 1986).

A. ROPERO

BETILO

Gr. *baitylos*, βαιτύλος. Piedra sin labrar o tallada rudimentariamente, generalmente de forma cónica, a la que dieron culto algunos pueblos antiguos del Próximo Oriente y del Mediterráneo, considerándola símbolo de una divinidad o la divinidad misma.

Los betilos figuraban en la historia de las religiones al lado de los árboles y de los trozos de madera toscamente labrados desde los tiempos más remotos. El betilo cónico pasaba en los pueblos siro-fenicios como forma diminutiva de una montaña, por lo que iba su culto unido al dios de este nombre, y en Siria se guardaba en un templo una gran piedra llamada Elgabad: «el dios de la montaña»; en las monedas de Tiro aparecen dos piedras de esta forma, y según Sanchoniaton, Betilo era un dios de fenicia. Entre aquellos asiáticos el culto de los betilos fue muy extendido, habiéndolo transmitido en todos los puntos en que se dejó sentir su influencia cultural. Los griegos tomaron de los fenicios el culto de las piedras sagradas. Está presente en la religión de la Grecia primitiva, continuando bajo su forma originaria aún en el tiempo en que el arte había poblado de estatuas los templos y santuarios. En el siglo II d.C. se conservaban aún betilos o piedras sagradas en los santuarios de Beocia, Megaridia, Arcadia, Acaya y Orcomena. Pausanias cuenta que en su tiempo había en el templo de Hércules, en Hiatea de Beocia, una piedra sin labrar que pasaba como imagen de aquel dios; en Orcomena tres piedras que se decía caídas del cielo recibían culto en el templo de las Cárites; en Fara de Acaya 30 piedras cuadrangulares eran consideradas como el símbolo de otros tantos dioses; en Tespios una piedra era la imagen más antigua y adorada de Eros; en Sicione otra de forma piramidal era adorada como Júpiter Meliquio, y en Cícico un cipo triangular, obra de la edad primitiva, se consideraba como un don de Atenea.

En ocasiones la piedra cónica era faliforme y junto con la base simbolizaba la unión de los dos sexos en la divinidad representada. De este modo se representó la Afrodita de origen fenicio, adorada por los griegos; el > Bel o Bel-samín del templo de Palmira, y la Astarté de Pafos, según se ve en las monedas de > Chipre. En una moneda de > Biblos se ve representado un betilo de forma cónica, levantándose en el centro de un patio porticado. Se cree que las dos columnas, que dice Heródoto haber visto levantarse delante del templo de Baal-Melkart, en > Tiro, una de oro y otra de esmeralda, no serían otra cosa más que dos betilos o piedras sagradas, seguramente adornadas con esmaltes u otra materia vidriada de dichos colores, que por su brillo tomaría aquel historiador por oro y esmeralda. En Cartago, la diosa Tanit esta representada por betilos o estelas votivas de forma cónica. Los betilos rectangulares fueron en Grecia representación de Cibeles y Hermes respectivamente, siendo esta última forma muy frecuente entre los pueblos semíticos, que los teñían con sangre de sus víctimas. También los griegos untaban sus betilos de aceite y los cubrían con telas

o cintas, como hacían con la piedra que existía delante del templo de Delfos y que mostraban como el betilo o abadir que Gea entregó a Urano para que la comiera en lugar de su hijo Zeus. Roma pretendía tener en el Capitolio esta misma piedra, que era probablemente un aerolito, y que en el culto frigio de Atenea había tenido tanta importancia, lo mismo que en el mito de su nacimiento a partir de un rayo que brotó de la frente de Zeus. El hecho de ver caer los aerolitos dio origen a la superstición de que los betilos descendían del cielo y al sobrenombre de «piedras animadas» con que los distinguieron, porque podían moverse por el aire rodeados de un globo de fuego. Se confundían con los verdaderos aerolitos algunas piedras de distinta procedencia, pero que se las tenía por tales debido a su color negro. Así eran, según las inscripciones cuneiformes, los betilos caldeos que representaban los siete planetas, y la piedra negra de la Meca adorada antes de Mahoma y colocada en el centro de la Kaaba. Su origen celestial hacía que se les atribuyeran virtudes talismánicas y que se usaran como > amuletos protectores de navegantes y viajeros contra la tempestad y el rayo.

Algunos eruditos e historiadores bíblicos creen que la piedra sobre la que durmió el patriarca Jacob y tuvo la visión de una escalera que subía hacia el cielo, franqueada por ángeles (Gn. 28:18-19), fue un betilo, ungido con aceite una vez acabada la visión celestial. Véase BAAL, BAAL-PEOR, BETEL, PIEDRA.

BETLEHEMITA

Heb. *Beth hallajmí*, בֵּית הַלַּחְמִי, Sept. *Bethleemites*, Βηθλεεμίτης o *Baithleemites*, Βαιθλεεμίτης. Habitante de Bet-Lehem (Belén) de Judá (1 Sam. 16:1, 18; 17:58; 2 Sam. 21:19).

BETONIM

Heb. 993 *Betonim*, בְּטֹנִים = «pistachos, nueces»; Sept. *Botanim*, Βοτανίμ. Ciudad de la tribu de Gad, mencionada entre > Ramat-mizpa y > Mahanaim (Jos. 13:26), no localizada.

BETSABÉ

Heb. 1339 *Bath Shebá*, בַּת־שֶׁבַע = «hija del juramento»; Sept. *Bersabee*, Βηρσαβεέ. Hija de Eliam (2 Sam. 11:3) o Amiel (1 Cro. 3:5), nieta de Ahithofel (2 Sam. 23:34) y esposa de Urías heteo. Fue seducida por el rey David durante la ausencia de su marido en el frente de Rabah y se quedó encinta (2 Sam. 11:4, 5; Sal. 511). Urías, puesto en el lugar de mayor peligro por orden del rey, murió. Reconvenido David por el profeta > Natán, el hijo adulterino enfermó de gravedad y murió nada más nacer (2 Sam. 12:15-18). Después de la muerte de Urías, David la tomó por esposa (2 Sam. 11:27) y fue la madre de Salomón y de otros de sus hijos: Samúa, Sobab y Natán (1 Cro. 3:5; 2 Sam. 12:24; 1 R. 1:11; 2:13).

Cuando > Adonías, hijo de Haguit, intentó proclamarse rey, Betsabé, impulsada por el profeta Natán, apeló a David para que este cumpliera su promesa de que Salomón fuera su sucesor (1 R. 1:11, 15, 23). Siendo Salomón rey, Adonías rogó a Betsabé que empleara su influencia para conseguirle a Abisag la sunamita como esposa (2 Sam. 11:3; 12:24; 1 R. 1:11-31; 2:13-19), lo que le costó la vida.

La tradición judía dice que Betsabé compuso y recitó el Proverbio 31 como un medio de advertencia o reproche a su hijo Salomón por su matrimonio con la hija del Faraón. Los rabinos la describen como una mujer de amplios conocimientos y alta culltura, a cuya sabiduría debía Salomón mucho de su fama de sabio.

A. ROPERO

BETSAIDA

Gr. 966 *Bethsaidá*, Βηθσαϊδά, del heb. y aram. *beth tsaydah* o *beth tsedah*, בֵּית צַיְדָה = «casa de pescadores». Ciudad (*polis*, πόλις, Jn. 1:45) de Galilea situada al norte del lago de Genesaret (Mc. 6:45). Estaba cerca de la costa al oeste del mar de Galilea (también llamado lago de Tiberíades), en las cercanías de la desembocadura del río Jordán, en el mismo distrito que Capernaúm y Corazín. Las excavaciones y las inspecciones geológicas iniciadas en 1987 demuestran que, aunque el lugar se encuentre ahora a varios kilómetros del mar de Galilea, eso no impide su identificación con Betsaida, ya que en la antigüedad el mar de Galilea era más grande que ahora, con lo que la ciudad estuvo situada en su orilla. La población era asiento de una industria pesquera y, según el Talmud, se servían trescientas clases diferentes de pescado en un platillo.

De ella son nativos varios de los discípulos más próximos a Jesús: Felipe, Andrés y Pedro (Jn. 1:44; 12:21). Parece ser que Betsaida fue el lugar de retiro favorito de Jesús. En un monte cercano a la ciudad (Lc. 9:10) tuvo lugar la primera multiplicación de los panes y los peces, cuando Jesús alimentó a 5.000 personas (Mt. 14:13; Mc. 6:45). Después de este milagro, Jesús obligó a sus

discípulos a pasar a la otra orilla del lago, frente a Betsaida, hacia Capernaúm, mientras él despedía a las multitudes (Mc. 6:45; Jn. 6:17; Mt. 14:34). En Betsaida Jesús realizó un nuevo milagro dando vista a un ciego de nacimiento (Mc. 8:22). También es una de las ciudades que Jesús denunció por falta de fe en su ministerio (Mt. 11:21), quizá por aquello de «no hay profeta en su propia tierra».

En tiempos de Jesús la ciudad pertenecía a los territorios administrados por > Filipo el Tetrarca, hijo de Herodes, que hizo de la aldea una ciudad helenística mediante importantes obras de embellecimiento, extensión y fortificación de su recinto, dándole el nombre de Julias, en honor de Julia, la hija de > Augusto (Josefo, Ant. 18, 2, 1), y haciéndola capital de la baja Gaulanítide. Allí murió Filipo y fue enterrado en un costoso mausoleo (Josefo, *Ant*. 18,4,6). Josefo dice también que la ciudad jugó un importante papel en los inicios de la primera revuelta judía.

Betsaida no fue localizada hasta 1987 por el arqueólogo Rami Arav. Además de descubrir la Betsaida romana realizó el descubrimiento de una fase de la ciudad correspondiente a la Edad del Hierro. Se cree que durante ese período Betsaida fue la capital del reino de > Gesur. La investigación arqueológica ha revelado que Betsaida era probablemente una ciudad fortificada conocida como > Zer y mencionada en Jos 19:35.

BIBLIOGRAFÍA: A. Fuchs, “Bηθσαιδ�, Bethsaida”, en DENT I, 644-645; W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); V. Polentinos, “Betsaida”, en EB (Garriga, Barcelona 1963); Antonio Salas y Andrés Manrique, *Guía del país de Jesús* (EDES 1986).

J.M. DÍAZ YANES

BETSUR

Heb. 1049 *Beth Tsur*, ר צ ית ֵ = «casa sobre la roca»; Sept. *Bethsur*, Bηθσο�ρ en 2 Cro.; Bαιθσουρ� *Baithsurá*, en 1 Cro., v. *Baithsur*, Bαιθσο�ρ; Josefo, *Bethsura*, Bεθσο�ρα. Ciudad de la región montañosa de Judá, entre Jaljul y Gedor (Jos. 15:58), fortificada por el rey Roboam (2 Cro. 11:7). Después de la cautividad los habitantes de Betsur ayudaron a Nehemías en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:16). En las guerras macabeas desempeñó un papel muy importante debido a su situación estratégica, situada en una colina aislada y de difícil acceso, que dominaba la calzada que discurría a lo largo de la línea divisoria de las aguas de Hebrón a Jerusalén, sirviendo de puesto fronterizo con los idumeos. Fue el lugar más fuerte de Judea según Josefo (Ant. 13, 5, 6). Judas Macabeo obtuvo allí una gran victoria contra el gobernador seléucida Lisias (1 Mac. 4:29). El lugar quedó deshabitado ya en el siglo I a.C. Hoy solo sus ruinas dan testimonio de la ciudad más alta de Palestina (1000 m. sobre el nivel del mar).

BETUEL

Heb. 1328 *Bethuel*, ת אֵל ְ = «casa de Dios»; Sept. *Bathuel*, Bαθουηλ�, *Bathul*, Bαθο�λ. Nombre de un personaje y de una ciudad del AT.

1. Hijo de Nacor y Milca; padre de > Labán y de > Rebeca y sobrino de Abraham (Gn. 22:20, 22, 23; 24:15, 29). En Gn. 25:20 y 28:5 es llamado «Betuel el arameo». Es de supone que cuando el siervo Abraham llegó a Nacor/Harán en busca de esposa para > Isaac, Betuel había muerto, pues al recibir la proposición esponsal, Raquel dio a conocer la noticia en casa de «su madre» (Gn. 24:28); y fue su hermano Labán quien hizo de anfitrión del forastero. En el v. 50 aparece su nombre junto al de la Labán, que evidentemente es una glosa, añadida en el Texto Masorético. El texto se suele leer, siguiendo a Kittel, «Labán y su casa» (*wabaito* en vez de *Betuel*). El resto del relato confirma esta

suposición. Es Labán, no Betuel, quien negocia el matrimonio de su hermana, haciendo así de su padre. Según el *Código de Hammurabi*, cuando muere el padre, la viuda puede permanecer en la casa de su marido difunto, y corresponde a los hermanos buscar esposa para el hermano más joven. Labán tiene particular interés en albergar al rico forastero venido de su pariente Abraham, pues, a la vista de los regalos hechos a su hermana, tendría también él derecho a esperar algo bueno en premio a su hospitalidad.

La tradición judía, en un intento de armonizar el relato, dice que Betuel murió la misma mañana de la llegada del siervo de Abraham, debido a la ingestión en la noche de la víspera de una sopa que contenía veneno, motivo por el cual Labán pidió que la marcha de su hermana se retrasase un año o diez meses.

2. Ciudad de la tribu de Simeón (Jos. 19:4; 1 Cro. 4:30), también llamada Betul (*Bethul*, ל תְ), contracción de Betuel. Algunos la han identificado con Betelia (*Bethelía*, Βηθηλ□α), a la que Sozomeno se refiere como una ciudad perteneciente a los habitantes de Gaza, que contaba con un buen número de magníficos templos, particularmente un panteón o templo dedicado a todos los dioses (Hist. eccl. 5, 15), ubicado sobre un promontorio de tierra amantonada con ese propósito y que dominaba toda la ciudad. Véase LABÁN, REBECA.

BETUL

Heb. 1329 *Bethul*, ל תְ, contracción de > Betuel; Sept. *Bathul*, Βαθο□λ, v. *Bulá*, Βουλ□. Ciudad meridional del territorio de la tribu de Judá, mencionada con Eltolad, Horma, Siclag, Bet-hamarcabot y Hazar-susa, entre otras (Jos. 19:4). En las listas paralelas de Jos. 15:30, y 1 Cro. 4:30, su nombre aparece bajo la forma de Quesil y Beutel, y probablemente también Belén en Jos. 12:16. Se la ha identificado con la *Bethelía*, Βηθηλ□α, de la que habla el historiador eclesiástico Sozomeno (Eccl. Hist. 5, 15), ciudad perteneciente a los habitantes de Gaza, en la que había varios templos notables por su antigüedad y estructura, particularmente un panteón dedicado a todos los dioses, situado en una elevación artificial de tierra. Sozomeno conjetura que su nombre, «casa de un dios», deriva de este edificio. No tiene nada que ver con la > Betulia del libro de Judit.

BETULIA

Gr. *Betulýa*, Βετουλ□α, del heb. *Bethuleyah*, לְיָה תְ o *Bethuliyah*, לִיָה תְ = «casa del Dios Yahvé». Lugar mencionado únicamente en el libro de > Judit como patria de la heroína (4:6; 6:10, 11, 14; 7:1, 3, 6, 13, 20; 8:3, 11; 10:6; 11:19; 12:7; 13:10; 15:3, 6; 16:21, 23). La ciudad se encontraba en la llanura de Dotain, delante de Esdrelón, a cuyos habitantes envió el sumo sacerdote Joaquín una carta en la que les encargaba que guardasen bien las laderas de las montañas ante el avance de Holofernes. La posición era tan fuerte que Holofernes abandonó la idea de tomarla mediante un asalto, de modo que optó por reducirla por sed al tomar posesión de los dos pozos que se encontraban al pie de la ladera sobre la que estaba la ciudad y de los cuales sus habitantes se abastecían de agua (Jud. 6:11; 7:7, 13, 21).

BETÚN

Heb. 2564 *jemar*, חֵמָר, traducido por «brea» en algunas versiones (Gn. 11:3; 14:10; Ex. 2:3), tiene que ver con el asfalto, resina de tierra que brota de fuentes subterráneas no lejos de Babilonia y ocasionalmente en el mar Muerto, de donde le viene su designación como *Lacus Asphaltites* o «lago

de betún».

La palabra para betún es la misma que se usa para describir la construcción de los muros de Babilonia, que sabemos estaban unidas por el betún como cemento (Gn. 14:10; 11:3), hecho comprobado en las excavaciones arqueológicas.

Hay dos o tres clases de betún, aunque todas ellas tienen casi los mismos componentes. Por regla general es de color negruzco y se endurece más o menos expuesto al aire. El betún se puede encontrar concentrado en estado casi puro, o bien como sustancia infiltrada en los intersticios de las rocas porosas o en las grietas de las calizas. Es una de las materias más difundidas, pues se encuentra en casi todas las partes del mundo y a lo largo de todos los sistemas geológicos, desde el Paleozoico hasta el Cuaternario. En la antigüedad el betún era un valioso artículo comercial, con mucha demanda en Egipto, donde su usaba en grandes cantidades para embalsamar a los muertos y también como medicina. A veces se empleó como substituto de la piedra, y desde luego para impermeabilizar los barcos hechos de juncos. De la cesta de Moisés se dice que fue recubierta con asfalto y betún, y una vez colocado en ella el niño, fue depositada entre los juncos a la orilla del Nilo (Ex. 2:3). Otro tanto se dice del arca de Noé (Gn. 6:14). Véase ASFALTO.

BEULA

Heb. 1166 *Beulah*, עְלָה = «desposada»; Sept. *oikumene*, οἰκουμένη. Nombre metafórico aplicado proféticamente a la tierra de Israel en vista a la restauración en su ser nacional y el favor divino después de los largos años pasados en el exilio babilónico: «Nunca más te llamarán desamparada; ni se dirá más de tu tierra, desolada. Serás llamada mi deleite, y tu tierra, desposada; porque Yahvé se deleita en ti, y tu tierra será desposada» (Is. 62:4).

BEZAI

Gr. 1209 *Betsay*, צָי; Sept. *Bassá*, Βασσά, *Bassaí*, Βασσαί. Una de las familias israelitas que regresaron de la cautividad en número de 323 personas (Esd. 2:17; Neh. 7:23).

BEZALEEL

Heb. 1212 *Betsaleel*, צַלְאֵל = «sombra de Dios», es decir,

«bajo protección divina»; Sept. *Beseleel*, Βεσελεήλ, *Beselel*, Βεσελήλ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Sabio artífice a quien se confió la confección del > Tabernáculo en el desierto (Ex. 31:2; 35:30; 37:1; 2 Cro. 1:5), labrado en oro, plata, bronce, cobre y piedras preciosas. Fabricó además los objetos sagrados del culto. Asimismo construyó el > arca de la alianza con madera de acacia, la cual revistió con oro (Ex. 37:1; 38:23). Fue ayudado por > Oholiab en la parte textil (Ex. 36:1:2; 38:22). Bezaleel era miembro de la tribu de Judá, por la casa de Caleb, hijo de Uri (1 Cro. 2:20, 50); uno de sus hijos o descendientes fue Salma o Salmón, bisabuelo de Boaz, progenitor directo del rey David (1 Cro. 2:51, 54; Rt. 4:21).

2. Uno de los hijos de Pajat-moab casado con una mujer extranjera después del exilio, y de la que tuvo que separarse por orden de Esdras (Esd. 10:30).

BEZEC

Heb. 966 *Bezeq*, זֶק = «relampago»; Sept. *Bézek*, Βέζεκ y *Bezek*, Βεζέκ. Nombre de dos poblaciones israelitas.

1. Residencia de Adonibezec = «señor de Bezec», a quien Judá y Simeón combatieron y derrotaron (Jue. 1:4-5).

2. Población de la tribu de Manasés en que Sauel pasó revista a las fuerzas israelitas que acudieron para ayudar a los hombres de Jabes, en Galaad (1 Sam. 11:8).

BIBLIA

Transliteración del gr. *biblía*, βιβλία = «libros».

1. Nombre.
2. Número de libros.
3. Antiguo Testamento.
4. Nuevo Testamento.
5. Géneros literarios.
6. Inspiración.
7. Autoridad y propiedades.
8. Sentido cristiano.
9. Lenguas de la Biblia.
10. Complementos editoriales.
11. Transmisión de texto.

I. NOMBRE. Recopilación de los libros que componen las Sagradas Escrituras, divididas en Antiguo y Nuevo Testamento. Los judíos se referían a ellas como la «escritura», *Kethib*, תִּיב, cuya raíz es la misma que la palabra árabe para el Korán = «recitación», heb. *mikrá*, מִקְרָא, que hace referencia al modo antiguo de leer y transmitir las enseñanzas sagradas. En el NT, siguiendo la tradición judía, la Biblia hebrea también es «la Escritura» (*he graphé*, ἡ γραφή, 2 Tim. 3:16; Hch. 8:32; Gal. 3:22), o en plural: «las Escrituras» (*hai graphaí*, αἱ γραφαί, Mt. 21:42; Lc. 24:27; Jn. 10:35; Hch. 8:32); a veces acompañada del adjetivo neutro plural «santo», *hierá*, ἱερά, en relación con sus palabras escritas (*hierá grámmata*, ἱερὰ γράμματα, «Sagradas Escrituras», Ro. 1:2; 2 Tim. 3:15). El nombre *Biblia*, gr. *biblía*, βιβλία, pl. de *biblíon*, βιβλίον = «libro», se impuso debido a la influencia de los padres griegos, marcando el importante hecho de que la Biblia no es meramente un libro, sino un conjunto o colección de libros. Se cree que el primero en usarlo en este sentido fue Juan Crisóstomo: «Los judíos tienen libros [*biblía*, βιβλία], pero nosotros tenemos un tesoro de libros; ellos tienen letras [*grámmata*, γράμματα], pero nosotros tenemos tanto el espíritu como la letra» (Hom. 2). «Abasteceos de libros [*biblía*, βιβλία], la medicina del alma, pero si no queréis ningún otro, procurad al menos el nuevo [*kainé*, καινή]: las Epístolas, los Hechos, los Evangelios» (*Hom. 9 in Epist. ad Coloss.)*, palabras estas últimas en las que contrasta los dos Testamentos.

II. NÚMERO DE LIBROS. El número exacto de los libros que componen esta colección sagrada varía según quién los determine en lo que respecta al AT. Los judíos, indudablemente, no reconocen como sagrados los 27 escritos apostólicos del NT. Su canon o lista está compuesto por 24 libros (que corresponden a nuestros 39 protocanónicos) divididos en tres secciones: La *Torah* (רָה, *nomos*, νόμος, Ley), o sea el Pentateuco o «cinco libros de Moisés»: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y

Deuteronomio; los *Nebiim* (נְבִיאִים, «Profetas»), en que incluyen algunos de los libros históricos, dividos en dos grupos: los profetas «anteriores», *rishonim*, רִא נִים (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y los profetas «posteriores», *ajaronim*, אַחֲר נִים, que a su vez se dividen en «mayores», *gedolim*, ְד לִים (Isaías, Jeremías y Ezequiel) y «menores», *qetannim*, קְטַ ים (el Libro de los Doce); y los *Kethubim* (ְת בִים, *grapheîa*, γραφε□α, «Escritos»), que incluyen once libros: Salmos, Proverbios y Job; un grupo de cinco libros llamados *Megilloth* (מְגִ ת, «rollos»): Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester; y finalmente Daniel, Esdras-Nehemías y Crónicas. Esta nomenclatura ha dado lugar modernamente al acrónimo *Tanak* utilizado por los escritores judíos para referirse a la Biblia hebrea, formado de las iniciales de la misma: Torah, Nebiim, Ketubim = TaNaK.

El criterio seguido por los judíos para dividir así los libros bíblicos es fundamentalmente histórico. Según se iban considerando sagrados, se iban agrupando, formando un conjunto. Los cristianos en general dividen los libros del AT según la clasificación realizada por los LXX, en cuatro partes: Pentateuco, Históricos, Sapienciales y Proféticos. Para ello se sigue como criterio fundamental el género literario de los libros en cuestión.

La Iglesia católica admite 73 libros en total, mientras que los protestantes, siguiendo el canon judío para el AT, solo 66: 39 del AT y 27 del NT. En el primer caso así lo definió solemnemente el concilio de Trento en 1546 y así lo ratificaron los concilios posteriores hasta el Vaticano II. Los libros en disputa son siete: Baruc, Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico (= Sirácida), llamados «deuterocanónicos» por los católicos e impropiamente > «apócrifos» por los protestantes. Es más correcto referirse a «protocanónicos» y «deuterocanónicos», entendiendo que aquellos son los que desde un primer momento (*protos*, πρ□τος = «primero») fueron admitidos como inspirados; y estos son los que fueron aceptados solo en un segundo momento (*deúteros*, δε□τερος = «segundo»). Véase APÓCRIFOS, CANON, ESCRITURAS.

BIBLIOGRAFÍA: J.P. Bagot y J.C. Dubs, *Para leer la Biblia* (EVD 1998); W. Barclay, *Introducción a la Biblia* (CUPSA 1987); J. Flores, *¿Qué es la Biblia?* (Alturas, Barcelona 1968); P. Gibert, *Así se escribió la Biblia* (Mensajero 1997); W.G. Heidt, *Conoce la Biblia: Inspiración, canonicidad, textos, traducciones, hermenéutica* (ST 1971); T. Hall, *La Biblia, cómo se convirtió en libro* (ELA 1991); J. Konings, *La Biblia, su historia y su lectura* (EVD 2001); A.R. Miles, *Introducción popular al estudio de las Sagradas Escrituras* (Caribe 1977); J.M. Monforte, *Conocer la Biblia. Iniciación a la Sagrada Escritura* (Rialp 1997); J. Pelikan, *Historia de la Biblia* (Kairós, Barcelona 2008); J.R. Porter, *Guía ilustrada de la Biblia* (Debate, Madrid 1995); J. Quezada del Rio, *Hechos de Dios ¿Qué es la Biblia? Por qué y cómo leerla* (Universidad Iberoamericana 2005); E. Sánchez Cetina, *¿Qué es la Biblia?* (Kairos, Bs.As. 2003); J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta, 1993); M. de Tuyá y J. Salgueró, *Introducción a la Biblia*, vol. 1 (BAC 1967).

III. ANTIGUO TESTAMENTO. La división entre Antiguo y Nuevo Testamento se emplea desde finales del siglo II con el fin de distinguir las Escrituras cristianas de las judías. El primero en utilizar la expresión «antiguo pacto» (*he palaiá diatheke*, □ παλαι□ διαθ□κη) es el apóstol Pablo (2 Cor. 3:14), tomada probablemente de Ex. 4:7 y 1 Mac. 1:57, donde se habla del «libro del pacto» (*biblíon diathekes*, βιβλ□ον διαθ□κης), que pasó a designar toda la Escritura. Como sabemos, la palabra gr. *diatheke*, διαθ□κη (que traduce el heb. *berith*, ְרית), significa tanto «pacto» o «alianza» como «testamento». A este «antiguo pacto» o alianza de Dios con Moisés en el Sinaí, los profetas hebreos contrapusieron una «nueva alianza», que no estaría escrita como la antigua, sobre tablas de piedra, sino en el corazón de los creyentes por el Espíritu del Señor (cf. Jer. 31:31-34; Ez. 36:26-27). De ahí la distinción lógica y escritural entre el «nuevo» y «antiguo pacto». El primero fue sellado en el Sinaí y ratificada con sacrificios de animales; el segunda, incomparablemente superior, sería establecido con la sangre de Cristo (cf. Mt. 26:28; Mc. 14:24: Lc. 22:20; Heb. 7:22; 8:6; 9:15).

El equivalente latino de «pacto», *testamentum*, ganó aceptación general y se perpetuó en los idiomas europeos hasta el presente.

a) Como hemos visto la Ley o *Torah* comprende los cinco primeros libros de la Biblia, y corresponde a nuestro Pentateuco. También se la conoce con el nombre de la «ley del Señor» (Neh. 9:3) o «ley de Moisés» (Mal. 3:22). Comienza con el relato de los orígenes del mundo y del hombre, así como con la historia primitiva de la humanidad, para pasar a continuación a centrarse en los orígenes del pueblo de Israel, que se remontan al patriarca Abraham. Con Moisés y el éxodo, y la conquista de Canaán bajo el caudillaje de Josué, se entra de lleno de la historia de Israel, interpretada siempre desde un punto de vista teológico.

b) La segunda parte la constituyen los Profetas o *Nebiim*, según el orden hebreo. Comprende parte de nuestros libros históricos: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes, llamados por los judíos profetas anteriores debido a que recogen noticias del profeta Natán, Elías y Eliseo en 2 Samuel y 1 y 2 Reyes respectivamente; y todos los libros proféticos, conocidos con el nombre de profetas posteriores. La clasificación hebrea muestra a las claras la subordinción de la historia secular de Israel a su sentido teológico y religioso: «historia sagrada», «historia de la salvación», patente sobre todo en los profetas. Nota esencial del mensaje profético es su insobornable combate contra el pecado en cualquiera de sus formas y exhortación a la práctica de la justicia. "Cada mensaje de los profetas tiene una validez perenne y alcanza algún punto máximo en el conjunto de la revelación, no superado ya sino por la revelación suprema de Dios en el Verbo Encarnado, Jesucristo, la más perfecta y expresiva manifestación que Dios ha hecho de sí mismo a los hombres" (J.M. Casciaro). Los profetas se mueven en la creencia fundamental de la existencia de un solo Dios, santo y apartado de los hombres, trascendente. La «esperanza mesiánica» constituye algo así como la médula del profetismo escrito. Es, en primer lugar, una esperanza de salvación que Dios mismo ofrece y realiza, pero que al mismo tiempo exige la plena adhesión del hombre; en segundo lugar, es Dios quien implantará su reinado futuro de justicia y santidad por medio de un > Mesías que aparece bajo la doble figura de Rey y Siervo Sufriente de Yahvé.

c) La tercera parte, según la clasificación judía, recibe el nombre de Escritos o *Kethubim*, y comprende el libro de los Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Qohélet, Ester, Daniel (sin algunas partes deuterocanónicas), Esdras, Nehemías y 1 y 2 Crónicas. Un conjunto, por tanto, heterogéneo de libros y géneros que conviene considerar por separado, según el orden cristiano que obedece más al orden temático que al cronológico: Históricos —Pentateuco y resto de libros hasta Esdras y Nehemías—; Proféticos —profetas mayores y menores—; y Poético-Sapienciales.

Las primeras tradiciones orales que componen la historia veterotestamentaria se remontan al tiempo de Moisés. Las más antiguas son sin duda relatos de índole folklórica respecto a los patriarcas, poemas y cánticos que corrían de boca en boca, y que cuando llegaron a formar parte de las narraciones escritas eran generalmente más arcaicas que el contexto en que se insertaban. El AT da testimonio de las siguientes: Cántico de la espada (Gn. 4:23, 24); maldición de Canaán (Gn. 9:25-27); oráculo de Yahvé (Gn. 25:23); bendiciones de Isaac (Gn. 27:27-29, 39, 40); bendiciones de Jacob (Gn. 49:2-27); estribillo de Míriam (Ex. 15:21); cántico del Arnón (Nm. 21:14, 15); cantar del pozo (Nm. 21:17, 18); profecías de Balaam (Nm. 23.7-10, 18-24, 24.3-9, 15-19, 21-22, 23-24); cántico de Moisés (Dt. 32:1-43); bendición de Moisés (Dt. 33:2-29); cántico de los astros (Jos. 10:12, 13); cántico de Sansón (Jue. 15:16); cantar de las mujeres (1 Sam. 18:7); salmo de la

liberación, (2 Sam. 22:2-51; Sal. 18); salmo de David (1 Cro. 16:8-36; Sal. 105:1-15; 96:1-13; 106:47, 48); salmo de Ezequías (Is. 38:10-20); salmo de Jonás (Jon. 2:2-10); salmo de Habacuc (Hab. 3).

La época de mayor actividad literaria data del s. XI, durante el reinado de David. Algunos libros están basados en tradiciones orales, pero otros tuvieron un origen más directamente literario al emplear prevalentemente fuentes escritas precedentes, hoy perdidas; tal es el caso, p.ej., de Josué y los libros de Reyes y Crónicas: «Y el sol se detuvo y la luna se paró, hasta que el pueblo se hubo vengado de sus enemigos. ¿No está escrito esto en el libro de Jaser?» (Jos 10:13; cf. «las crónicas de los reyes de Israel», 1 R. 14:19, 29; 15:7, 31; 16:5, 14, 20; 2 R. 8:23; 10:34; 12:19; 13:8; 14:18; 15:6; 20:20; 21:17; 23:19; 24:5; 1 Cro. 19:9; 2 Cro. 16:11; 20:34; 24:27; 25:26; 27:7; 28:26; 32:32; 33:18; 36:8). Seguramente hubo materiales que se perdieron también y no se mencionan, que posiblemente sirvieron de consulta a los escritores sagrados y hasta acaso se incorporaron en la Biblia sin que puedan ahora distinguirse. Las tradiciones de los hechos y predicación de algunos profetas, como Elías, Eliseo y Natán y, posteriormente los grandes profetas, fueron compiladas y dieron lugar a los escritos proféticos. Al parecer Isaías escribió algunas de sus profecías (Is. 30:8), y Jeremías se refiere al libro dictado por el profeta a su secretario Baruc, que contenía los mensajes recibidos de Dios (Jer. 36:8), los cuales se llaman también «las profecías de Jeremías» (v. 10). Fue quemado por el rey Joaquín, pero se salvó gracías a una nueva redacción ampliada (Jer. 36:32). Por otra parte, Jeremías cita textualmente Miq. 3:12 (Jer. 26:18) y Abdías 1-4, casi textualmente (Jer. 49:14-16). Esto muestra que en su tiempo existían ya por escrito las profecías de ambos.

Otros libros deben su origen a la actividad más directamente teológica de los sabios israelitas, como Job, Proverbios y Eclesiastés, observadores de la naturaleza y de la vida humana enfrentada por el dolor y la adversidad. Cualquiera que sea su diferencia de genero literario y marco cronológico, todos tienen un denominador común: la experiencia del Dios de Israel que se manifiesta en la vida de su pueblo, que dirige sus pasos mediante la bendición o castigo, dependiendo de su respuesta de obediencia o desobediencia (cf. Am. 3:2), pero por encima de todo destaca la gracia o amor selectivo de Dios, que escoge a Israel no por ser mejor que el resto de los pueblos, sino para hacer de él un pueblo santo (cf. Ex. 19:3-6; Lv. 11:45; 19; 22; Dt. 7:6; 14:2, 21). Es esta experiencia de Dios la que determina el grado y la dinámica de la revelación, que en toda circunstancia tiene por denominador común la promesa divina de salvación universal, promesa que partiendo de Abraham, o si se prefiere del > Protoevangelio, llega hasta Cristo.

La crítica histórico-literaria del AT ha llegado en nuestros días a no pocos acuerdos generales relativos a las épocas de redacción de los libros sagrados, si bien es verdad que sus resultados se ven sometidos incesantemente a revisiones y rectificaciones más o menos notables. Lo que se muestra totalmente cierto es la no siempre advertida complejidad redaccional de gran parte de los libros del AT; muchos se escribieron de una sola vez, pero otros pasaron por un largo proceso literario, a veces de siglos, por el que a un primitivo núcleo o capa redaccional se fueron incorporando otros documentos o tradiciones orales, se hicieron retoques de aclaración histórica o de interpretación teológica, hasta llegar a su redacción definitiva.

BIBLIOGRAFÍA: G.L. Archer, *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento* (Portavoz 1987); H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Herder 1981); J. Drane, *Introducción al Antiguo Testamento* (CLIE 2004); R.K. Harrison, *Intoducción al Antiguo Testamento*, 3 vols. (TELL 1990); É. Charpentier, *Para leer el Antiguo Testamento* (EVD 1984); W. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento* (Sígueme 1983); A. Salas, *Biblia y Catequesis: Antiguo Testamento*, 2 vols. (EDES 1981-84); T. Römer, J.-D. Macchi y C. Nihan, eds., *Introducción al Antiguo Testamento* (Herder 2008); J.L. Sicre Díaz, *Introducción*

al Antiguo Testamento (EVD 1998); J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta 1993), E.J. Young, *Una introducción al Antiguo Testamento* (TELL 1977).

IV. NUEVO TESTAMENTO, gr. *kainé diatheke*, *καινὴ διαθήκη*. Se formó como libro a partir del acontecimiento absolutamente extraordinario y fundamental de la Re-surrección de Cristo. La experiencia pascual transformó retrospectivamente la Pasión, la vida pública, e incluso la infancia de Jesús de Nazaret, reconocido como Mesías y Salvador. A la luz de la Resurrección sus discípulos releen toda la vida de Jesús. Como judíos que eran, los discípulos no dejaron de meditar la Escritura hebrea que les llevaba a descubrir en el Resucitado al Mesías que tenía que venir. Entonces se da un doble movimiento. Por una parte, la Escritura ilumina la vida de Jesús, y por otra, la vida de Jesús aclara el sentido de las Escrituras. Teniendo en cuenta estos dos factores determinantes, podemos distinguir en la formación de los libros del Nuevo Testamento los siguientes momentos:

a) Las palabras de Jesús. Es evidente que es la persona de Jesús, sus palabras y sus hechos, la que está en la base de nuestros textos. Jesús ha recibido como misión principal la de «anunciar la buena noticia a los pobres, el proclamar la liberación a los oprimidos» (Lc. 4:18-19). Jesús no escribió nada, su misión la realizará a través de su vida y de su enseñanza (cf. Mc. 2:2; 4:33; 8:32), lo que le convertirá en «Maestro» (cf. Mc. 4:8; 5:35; 9:17, 38; 10:17), en torno al cual hay siempre un grupo de discípulos (cf. Mt. 10:1-4; Mc. 3:13-19; Lc. 6:12-16). El carácter carismático de su persona suscita entusiasmo y admiración (cf. Mc. 1:21-22; Mt. 7:28ss; Lc. 4:21-22, 32). Las técnicas que utiliza en su predicación favorecen la fácil retención, a lo que hay que añadir la novedad de su doctrina (cf. Mt. 12:46ss; Lc. 11:27-28) y la autoridad con que la propone (cf. Mt. 7:29; Mc. 1:27), todo lo cual hace que los oyentes conservaran en su mente y corazón las enseñanzas de Jesús.

b) La predicación apostólica. Después del escándalo de la cruz, que motivó la negación y el abandono de todos los seguidores de Jesús, la experiencia pascual abrió los ojos de aquellos primeros discípulos, enceguecidos por el miedo (cf. Lc. 24:31) y comenzaron a dar solemne testimonio de su Señor, no solo entre ellos mismos (cf. Lc. 24:34), sino también ante todos los hombres (cf. Hch. 2:22ss). En un principio no hay nada escrito, todo se reduce a la proclamación de la buena nueva: «Dios ha resucitado a Jesús y le ha constituido Señor y Cristo» (cf. Hch 2:23, 32; 3:14-15; 4:10; Ro. 1:3; 1 Tes. 4, 14). Este anuncio es el principio de su predicación universal, transmitido de viva voz por los testigos «que habían visto y oído» todo lo relacionado con Jesús (cf. Lc. 1:2). Pero a medida que va aumentando la comunidad y disminuye el número de los testigos oculares, se siente la premura de poner por escrito esos recuerdos. Esa necesidad aumenta por las exigencias de la vida misma de la comunidad: el culto, la catequesis y la predicación misional. Lo específico del culto cristiano residía en la fracción del pan y en la enseñanza apostólica (cf. Hch. 2:42). Poco a poco, por razones prácticas, se originan las primeras colecciones de relatos, como el de la Cena y la Pasión del Señor, a los que se fueron añadiendo nuevos materiales: el bautismo de Juan, el ministerio en Judea, en Galilea y en Jerusalén (cf. Hch. 10:37-41). Se llega así a la redacción de los cuatro Evangelios canónicos.

c) Las cartas apostólicas. Los escritos cristianos más antiguos que conocemos son las cartas de Pablo. Estas presentan las varias etapas del desarrollo doctrinal y moral del mensaje cristiano, adaptado a las circunstancias y necesidades de las comunidades destinatarias. En ellas se recoge desde la primera proclamación del Evangelio hasta cuestiones teológicas complejas, surgidas por la necesidad de profundizar en la fe y de aclarar el mensaje auténtico y sus implicaciones frente a desviaciones, errores o polémicas intra y extracomunitarias. A través de este epistolario podemos

distinguir cuatro etapas en el pensamiento de Pablo o, lo que es lo mismo, en el desarrollo teológico de la primitiva Iglesia. La primera está marcada por la espera inmediata del Salvador. En 1 y 2 Tesalonicenses, redactadas en Corinto entre el 50 y el 52, Pablo hace vivir a los cristianos en la esperanza de la venida próxima de Jesús. En un segundo momento, la preocupación de Pablo es esclarecer el significado de la salvación por medio de Jesucristo en la Iglesia. De esto se ocupa en las cartas a los Corintios, redactadas en torno al año 56; en la carta a los Gálatas, enviada a unas comunidades que se hallaban en plena crisis por los años 56-57; en la carta a los Romanos, que podría ser de los años 57-58, y en la carta a los Filipenses, escrita durante un período pasado en la cárcel, no sabemos si hacia el año 56 o 61-63. En las cartas a los Colosenses, Efesios y Filemón, escritas durante la cautividad (61-63), Pablo desarrolla el tema de Jesucristo, señor del mundo y de la historia. Las cartas 1 y 2 Timoteo y Tito, independientemente de si han sido escritas por Pablo o sus discípulos, recogen el testamento de Pablo y en ellas se muestra una gran preocupación por guardar el depósito de la fe. Por los años 60 se escriben la carta de Santiago y 1 Pedro. En torno al año 70 pudo haber sido escrita la carta a los Hebreos, y un poco más tarde la carta de Judas, 1, 2 y 3 Juan y Apocalipsis. Finalmente, a comienzos del s. II, se escribió la carta 2 Pedro, que es el último escrito del NT.

BIBLIOGRAFÍA: T.D. Benard, *El desarrollo doctrinal en el Nuevo Testamento* (México 1961); D.A. Carson, *Una introducción al Nuevo Testamento* (CLIE 2005); W.D. Davies, *Aproximación al Nuevo Testamento* (Cristiandad 1979); B. Gerhardsson, *Prehistoria de los Evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (ST 1980); W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas* (Sígueme 1983); C.F.D. Moule, *El fenómeno del Nuevo Testamento* (DDB 1971); R. Penna, *La formación del Nuevo Testamento en sus tres dimensiones* (EVD 2012); A. Salas, *Biblia y Catequesis: NT*, 2 vols. (EDES 1990); G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento* (EVD 1994); A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Herder 1966).

V. GÉNEROS LITERARIOS. En tanto que producción de muchos escritores distintos y una larga sucesión en el tiempo, la Biblia contiene una considerable variedad de géneros literarios, que es preciso tener en cuenta para entender correctamente lo que cada autor quiso afirmar en sus escritos. Siguiendo estas instrucciones, los estudiosos de la Biblia y exegetas actuales descubren en ella todo un arsenal de géneros y formas bien patentes. En tiempos pasados se contentaban con la triple clasificación de los libros de la Biblia en históricos, proféticos y didácticos. División superficial y unilateral que ocasionó muchos malentendidos. Se llama «género literario» a la manera de narrar propia de cada hagiógrafo, según sus circunstancios culturales. La misma división de la Biblia en Ley, Profetas, Escritos, o libros históricos, proféticos y sapienciales para el AT; y en Evangelios, Epístolas y Apocalipsis para el Nuevo, es un reconocimiento implícito de esa variedad de formas literarias presentes en la Biblia. «Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios» (DV, n. 12).

1. En el AT se pueden distinguir los siguientes grandes géneros literarios:

a) Historiográfico. Es el género literario que prima en todo el AT. Todo él, lo mismo que el Nuevo, es una historia: «la historia de salvación». El Dios bíblico es esencialmente un Dios que interviene en la historia, un Dios que actúa en medio de su pueblo. El género histórico desborda los cuerpos historiográficos y se encuentra tanto en el Pentateuco como en los Profetas, ya que todos ellos ofrecen una lectura profética de la historia. También está presente en la lírica sagrada, como en el caso de los himnos históricos, los cánticos de Sión y las Lamentaciones. El género histórico, tal como se encuentra en la Biblia, difiere notablemente de lo que actualmente se entiende por historia,

cuyo objetivo es la máxima fidelidad crítica a lo acontecido. En la historia bíblica, los hechos están subordinados a la intencionalidad religiosa, por eso es propiamente «historia sagrada», y la autenticidad histórica no consiste en ser críticos de las fuentes, sino fieles a ellas. Su finalidad es aleccionadora y testimonial, es decir, está escrita desde la fe, como testimonio de la experiencia del Dios que se dio a conocer a Moisés con el nombre de Yahvé, que hay que enseñar y transmitir (cf. Dt. 26:5-9; Sal. 78). No es historia aséptica, no comprometida, sino confesante e interpelante, no es una mera crónica de hechos o acontecimientos, sino que es una llamada a la conversión y a la esperanza. Desde este punto de vista su fin es salvífico en cuanto que coloca al lector y al oyente ante los grandes hechos de Dios que revelan salvando, o mejor, salvan revelando (cf. Ex. 20:1).

b) Profético. Los profetas constituyen un fenómeno típico de Israel y de la fe yahvista; se comunican fundamentalmente a través de la palabra y de las acciones simbólicas. Los oráculos proféticos suelen iniciarse casi siempre con la expresión: «Así habla el Señor». Dentro de la comunicación a través de la palabra profética encontramos géneros literarios tomados de la sabiduría tribal y familiar: parábolas (cf. 2 Sam. 12:1-7), alegorías (cf. Ez. 17:1ss), bendiciones y maldiciones (cf. Jer. 17:5-8), comparaciones (cf. Jer. 17:11), preguntas (cf. Am. 3:3-6). Géneros literarios tomados del culto: himno (cf. Am. 4:1-3; 5:8-9; 9:5-6), instrucción (cf. Am. 4:4-5), oración (cf. Jer. 32:16-25), oráculo de salvación (cf. Is. 41:8-16). Géneros literarios tomados del ámbito judicial: discursos (cf. Ez. 22:1-16), formulaciones casuísticas (cf. Ez. 18:5ss), acusaciones (cf. Miq. 6:1-8). Géneros tomados de la vida diaria: canciones, p.ej. canción de la viña (cf. Is. 5:1-7), canción del trabajo (cf. Ez. 24:35), elegías (cf. Am. 5:2-3). Géneros estrictamente proféticos: oráculos de condena (cf. 1 R. 21:17ss; 2 R. 1:3-4; Am. 7:16-17), anuncio de castigo (cf. Am. 1:5). Para transmitir su mensaje, los profetas no se limitan a la palabra. A veces la acompañan de gestos para darle más fuerza: son las acciones simbólicas (cf. 1 R. 11:29.31; Jer. 27:1-3.12; Ez. 4:1-3).

c) Lírico. Género poético que expresa el impacto producido o la vivencia despertada por una realidad en el espíritu del poeta. Se distingue de la poesía profética y de la sapiencial por su carácter subjetivo. Se incluye en este género a los Salmos, que después de H. Gunkel se suelen dividir en: himnos, salmos individuales (súplicas, salmos de confianza, acción de gracias), salmos colectivos (súplicas, salmos de confianza, acción de gracias), salmos reales, salmos didácticos (salmos sapienciales, históricos, exhortaciones proféticas, salmos litúrgicos). A este género literario pertenece también el Cantar de los Cantares.

d) Sapiencial. Género característico en todo el antiguo Oriente Medio. Son especialmente conocidas la sabiduría y la literatura sapiencialess del antiguo Egipto, Sumer, Asiría y Babilonia. En los Proverbios aparece en forma de sentencia, de dicho popular. Toma forma de poema temático o de amplio tratado en los diálogos sapienciales de Job y en los poemas didácticos de Sabiduría.

e) Didáctico. Género literario con barniz histórico, en el que destacan los libros de Jonás, Tobías, Judit y Ester. El libro de Jonás, p.ej. no es, pese a sus apariencias, un escrito histórico. Solo tomando en serio y con todas sus consecuencias el género literario de esta narración se puede penetrar en la profundidad de su contenido: enseñar que Dios es muy distinto al hombre y su misericordia está muy por encima de lo que este puede concebir.

f) Otros géneros literarios presentes en el AT son: fábulas (cf. Nm. 22), sagas (cf. Gn. 19), leyendas (cf. Gn. 28, 10-22), testamento (Gn. 49), apocalipsis —que abundan en visiones simbólicas, alegorías enigmáticas, imágenes sorprendentes y especulaciones numéricas (cf. Daniel), las instrucciones (cf. Lv. 1-8) y cartas (cf. Esd 4-6).

2. Géneros literarios en el NT.

a) Evangelios. Considerados popularmente como historia y biografía de Cristo, en realidad los Evangelios son un género nuevo, propiamente cristiano, que recurren a las tradiciones orales de la palabra dicha por Jesús y al recuerdo de su vida. El Evangelio es una narración histórico-confesional, que interpreta los acontecimientos a la luz de fe pascual, que escoge algunos hechos particulares de la vida de Jesús que sirven para iluminar la experiencia presente de la comunidad cristiana.

b) Historiográfico. Lucas es su mayor representante en sus dos obras: el Evangelio y los Hechos.

c) Epístolar. En las cartas del NT podemos distinguir: materiales litúrgicos (himnos, confesiones de fe, y textos eucarísticos) parénesis (catálogos de virtudes y vicios), obligaciones de la familia; fórmulas de fe y doxologías.

d) Apocalipsis, no solo presente en el Apocalipsis de Juan, sino también en los evangelios sinópticos (cf. Mc. 13 y par) y en las epístolas (cf. 2 Tes. 2).

e) Midrash, presente en los evangelios de la infancia (cf. Mt. 1-2 y Lc. 1-2).

Resta señalar que en un mismo libro se mezclan a veces diversos géneros y diversas figuras literarias: metáforas, sinécdoques, metonimias y antropomorfismos. Véase APOCALIPSIS, CRÍTICA TEXTUAL, EVANGELIOS, HERMENÉUTICA, HISTORIA DE LAS FORMAS, GÉNEROS LITERARIOS, MIDRASH, PARÁBOLAS, PENTATEUCO, PROFETAS.

BIBLIOGRAFÍA: M. Aguilar Moreno, *El sentido de la Biblia. Estudio de los géneros literarios* (ITESO, Tlaquepaque 1995); E. Cortés, *Los discursos de Adiós de Gn. 49 a Jn. 13-17* (Herder 1976); Armando Levoratti, "Los géneros literarios", en *Traducción de la Biblia*, vol. 7, n. 1 y 2 (SBU, San José 1997); G. Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia* (SP 1973); José Rodríguez Carballo, "Biblia", en *10 palabras clave en religión* (EVD 1992); J.T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo* (FCE 1940).

VI. INSPIRACIÓN. Existe un estrecho paralelismo entre la Escritura y la persona de Jesucristo; de ella hay que afirmar, como de él, tanto su humanidad como su divinidad. Obra verdaderamente humana, es al mismo tiempo plenamente divina en tanto en cuanto tiene a Dios por autor fundamental y último. Dios es el autor de ambos Testamentos, no en un sentido literario, sino como el motor y origen de lo escrito. En analogía con Cristo-Logos que se hizo carne, la Biblia-Palabra se hace Escritura. Tan equivocado es decir que es solo palabra humana, semejante a cualquier otra producción literaria humana, como decir que solo es divina, desmintiendo sus más que evidentes rasgos humanos. Es humano-divina a la vez, procede de Dios y de los hombres. Pablo es el primer autor del NT en usar el término «inspiración» para referirse a este fenómeno: «Toda Escritura inspirada por Dios es también útil para enseñar, para reprender, para corregir» (2 Tim. 3:16). El segundo es el autor de 2 Pedro: «Nunca fue traída la profecía por voluntad humana; al contrario, los hombres hablaron de parte de Dios siendo inspirados —movidos— por el Espíritu Santo» (2 Pd. 1:21). Explicar la inspiración es uno de las cuestiones más difíciles y polémicas de la teología bíblica, sea para evitar la «inspiración mecánica» —que anula al autor humano—, o la «inspiración poética» —que elimina al autor divino—, sea para explicar la correlación divino-humana. Es lo que llamamos «inspiración orgánica»: el hagiografo, como parte vital del proceso final del escrito sagrado, le imprime su personalidad, perspectiva y mentalidad, de tal modo que Dios se acomoda al lenguaje humano y su situación histórica, pero expresando siempre lo que él quiere comunicar a los hombres en cada momento histórico, o «economía de la salvación».

VII. AUTORIDAD Y PROPIEDADES. Consecuencia de la inspiración de la Escritura es su autoridad divina en toda cuestión de fe y práctica, patente en ambos Testamentos. En el AT se dice

que Dios mismo escribió los mandamientos de la Ley sobre tablas de piedra (Ex. 24:12), por eso sus preceptos son obligatorios e incuestionables. En otra ocasión, Moisés recibió la orden de fijar por escrito los acontecimientos en los que Dios se había manifestado como protector del pueblo (Ex. 17:4). Moisés escribió las palabras de la Alianza, oídas de la boca de Dios (Ex. 34:27). En la misma perspectiva, Dios manda que sean escritas las palabras de los profetas (Is. 30:8; Jer. 30:2-3; 26:2, 28, 32; Heb 2:2). Isaías habla del «Libro del Señor» (34:16). Por esto, la autoridad que poco a poco se fue atribuyendo a estos escritos, no era una autoridad cualquiera, sino la del mismo Dios, que a través de ellos se revelaba al pueblo con sus exigencias y promesas, pidiendo fidelidad. Esto explica que se guardaran con tanta veneración y sin correcciones ni añadidos (Dt. 31:9-26; Jos. 24:26).

En el NT Jesús atribuye a Dios ciertas frases del AT, aunque en los originales no estaban anotadas como dichas directamente por él (Mt. 15:4; 19:4), lo cual demuestra que para Cristo todo tenía la misma autoridad divina y era como si hubiera sido escrita directamente por Dios. La forma como Jesús cita, comenta y corrige la ley antigua revela que él atribuía el AT autoría divina; pues la expresión «se dijo a sus antepasados» significaba en aquellos tiempos, «Dios dijo a sus antepasados» (Mt. 5:21-48); es lo que los exegetas y teólogos llaman «pasivos divinos». En el relato de las tentaciones en el desierto aparece la fórmula «escrito está» para zanjar cualquier controversia. En varias ocasiones Jesús recurre a las Escrituras para fundamentar en ellas su propia doctrina (Mt. 5:18; Mc. 12:26; Lc. 4:21-24; Jn. 10:35).

Esa misma convicción de que todo el AT es expresión autorizada y verdadera de la voluntad de Dios, se encuentra presente en todo el resto del NT. La autoridad divina del AT es reconocida por todos los discípulos de Jesús, sin excepción; la misma autoridad que atribuirán después a los escritos apostólicos, que según la fe de la Iglesia, no hacen sino dar expresión al dicho evangélico: «Escudriñad las Escrituras, porque os parece que en ellas tenéis vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí» (Jn. 5:39, cf. Lc. 24:25-27).

A la autoridad de la Biblia se añaden las siguientes propiedades, que califican sus límites y extensiones:

a) Unidad. La revelación cristiana no fragmenta la historia en partes; más bien al contrario, la presenta como algo compacto y concluido. AT y NT son distintos, muy diferentes uno del otro, pero vinculados sin roturas drásticas en la persona de Jesucristo. El Mesias pertenece a ambos Testamentos. Cumple las promesas antiguas, «la ley y los profetas». Es la unidad esencial del comienzo, del medio y del final que no destruye la realidad del tiempo. Por el contrario, confiere al proceso histórico una verdadera realidad y un profundo sentido (Mt. 5:17; cf. Ap. 21:5). Por eso, es convicción cristiana que lo nuevo no borra lo antiguo. *Vetus Testamentum in Novo patet* = el AT se abre, comienza, se cumple en el Nuevo. Por eso los libros sagrados hebreos son también sagrados para el nuevo Israel de Cristo, que no los puede rechazar o negar.

b) Inerrancia. Corolario de la inspiración y autoridad divina es la creencia en la ausencia de errores en lo que atañe a su propósito, la salvación y esperanza de los pecadores: «Por dos cosas inmutables en las cuales es imposible que Dios mienta, tengamos un fortísimo consuelo los que hemos acudido para asirnos de la esperanza puesta por delante. Tenemos la esperanza como ancla del alma, segura y firme» (Heb. 6:18-19). Por necesidad se atribuye la inerrancia a los manuscritos originales y a las copias que sean exactas en todos sus detalles. Según Agustín de Hipona, solo a los libros sagrados hay que conceder la reverencia y el honor de creer firmemente que ninguno de sus autores haya cometido error alguno al escribirlos, y que, por lo tanto, si se encuentra en las

Escrituras algo que parezca contrario a la verdad, se debe a que el códice está equivocado, o bien que está mal traducido, o que no se entiende bien la cuestión (*Ad Hieron*., inter epist. S. Hieron. 116, 3),

c). Veracidad. La Palabra escrita de Dios es, por lógica, verdadera e infalible. Conduce con certeza al seno divino (cf. Sal. 119:160; Jn. 17:17). Todo lo que en ella se afirma de Dios y la salvación es verdad absoluta.

d). Santidad. En virtud de su procedencia última de Dios, de su enseñanza y su objetivo, la Biblia es un libro santo que conduce a la santidad: «Toda la Escritura es inspirada por Dios... a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente capacitado para toda buena obra» (2 Tim. 3:16-17). Véase CONTRADICCIONES, INSPIRACIÓN, REVELACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A.M. Artola, *La Escritura inspirada* (Mensajero 1994); F. Bettex, *La Biblia, Palabra inspirada de Dios* (CLIE 1985); D. Bogue, *La divina autoridad del Nuevo Testamento* (CLIE 1991); D. Byler, *La autoridad de la Biblia en la Iglesia* (CLIE 1995); J.L. Caravias, *Biblia, fe, vida. Introducción a la Biblia* (EDICAY, Ecuador; CLAR, Bogotá); A. Di Pardo, *La Santa Biblia: Palabra inspirada de Dios* (CLIE 1977); L. Gaussen, *La inspiración divina de la Biblia* (CLIE 1990); P. Grellot, *La Biblia Palabra de Dios* (Herder 1968).V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios* (DDB, Bilbao 1997); G. Martin, *Para leer la Biblia como Palabra de Dios* (EVD 1983); B. Ramm, *La revelación especial y la Palabra de Dios* (Aurora 1967).

VIII. SENTIDO CRISTIANO. A la luz de la Resurrección de Cristo, sus discípulos descubrieron el sentido nuevo y verdadero de todo cuanto había sucedido conforme a la historia y predicciones del AT: Jesucristo era la meta hacia la que todo el pasado se encaminaba. Todo «aconteció» y «fue escrito» en vista de Cristo (1 Cor. 10:6-11; Ro. 15:4). El velo cae, el sentido de la letra se abre y el cristiano reconoce que ésta «habla de la vida en el Espíritu» (2 Cor. 3:16). Cristo se convierte así en la llave de interpretación de la historia y de los acontecimientos vividos desde el comienzo de los tiempos hasta aquel momento (Lc. 24:25-27; Hch. 13:32-37).

Para el apóstol san Pedro era «el Espíritu de Cristo el que estaba presente en los profetas» del AT, inspirándolos e iluminándolos, diciendo así que Cristo es por igual el objeto tanto del Antiguo como del NT. En ultima instancia, todo el AT no es otra cosa que «la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (Mt. 1:1). Es una época de promesas y esperanzas, tiempo de alianzas y profecías. No solo los profetas predecían el porvenir, sino que los eventos, personajes y cosas del AT son también profecías, figuras y símbolos que apuntan a un cumplimiento futuro. La aparición de Jesús da comienzo a la nueva historia que justifica la antigua. «Toda la Biblia gira alrededor de Jesucristo: el AT lo considera como su esperanza, el NT como su modelo, y ambos como su centro» (Pascal). «La economía del AT estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente (cf. Lc. 24:44; Jn. 5:39; 1 Pd. 1:10) y significar con diversas figuras (cf. 1 Cor. 10:11) la venida de Cristo, redentor universal, y la del reino mesiánico. Mas los libros del AT manifiestan a todos el conocimiento de Dios y del hombre, y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, según la condición del género humano en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a su tiempo, demuestran sin embargo la verdadera pedagogía divina. Por tanto, los cristianos han de recibir devotamente estos libros, que expresan el sentimiento vivo de Dios y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, así como tesoros admirables de oración, y en que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación» (Dei Verbum, 15).

BIBLIOGRAFÍA: G. Auzou, *La Palabra de Dios. Acercamiento al misterio de las Sagradas Escrituras* (FAX, Madrid 1964); C. Charlier, *La lectura cristiana de la Biblia* (Herder 1965); P. Grellot, *El sentido cristiano del Antiguo Testamento* (DDB 1967); C.J.H.

IX. LENGUAS DE LA BIBLIA Los libros del AT fueron escritos en tres lenguas: hebrea, aramea y griega. La mayor parte en hebreo; una parte mínima en arameo (algunos fragmentos de Daniel, Esdras, dos palabras del Génesis y Jer. 10:11). En griego fueron escritos los libros deuterocanónicos de Sabiduría y II Macabeos. I Macabeos fue compuesto originalmente en hebreo, pero nos ha llegado solo en su versión griega; este es también el caso del Eclesiástico (Sirácida), aunque a mediados del siglo XX se descubrió la mayor parte del texto original hebreo. Los libros más antiguos se escribieron en hebreo con caracteres fenicios; más tarde se empezó a utilizar la escritura llamada cuadrada, propia de los arameos que, a su vez deriva de la fenicia. En estos caracteres se encuentra escrita la Biblia hebrea.

En cuanto al NT, todo él fue escrito en griego, excepto el Evangelio de san Mateo, que al parecer circuló primeramente en arameo. El griego bíblico no es el griego clásico, sino la lengua popular, la que se hablaba en la calle, llamada *koiné*, empleada en Oriente desde la época de Alejandro Magno. La koiné del NT está llena de «semitismos» por el influjo de la lengua y mentalidad semítica de sus autores. Véase TRADUCCIÓN, VERSIONES BÍBLICAS.

X. COMPLEMENTOS EDITORIALES. En la antigüedad los libros no eran como los que nosotros conocemos hoy con el nombre del autor, título, índice, prólogo, división en capítulos y fecha de edición. Eran simplemente textos escritos de corrido y sin apenas separaciones. Para facilitar su consulta y la localización de pasajes concretos los cristianos dividieron los libros sagrados primero en capítulos, y mucho más tarde en versículos. A mediados del siglo III d.C. Ammonio de Alejandría dividió los Evangelios en secciones breves, a semejanza de la práctica judía, que desde muy temprano había distribuido el Pentateuco en 54 secciones o *parshiyoth*, ת . רֵ‑, siendo leída cada una en sábados consecutivos (cf. Hch. 13:15). Más tarde dividieron los otros libros de un modo análogo. Ninguna de estas divisiones originales corresponde a las que hoy conocemos. La división actual de todos los libros de la Biblia en caps. fue hecha por el cardenal Esteban Langton (m. 1228), hacia mediados del s. XIII (otros la atribuyen al arzobispo de Canterbury Lanfranco). La división del AT en versículos fue obra de los rabinos del s. IX, adoptada por Santos Pagnini di Lucca para su traducción latina de AT en 1528. Pocos años después, en 1551, el inglés Roberto Ettienne publicó una edición griega del NT dividida en versículos y en 1555 una edición latina de toda la Biblia. Conviene aclarar que, a pesar de su utilidad como instrumento de referencia, la división tiene escaso o nulo valor como ayuda para analizar el sentido de los textos; de hecho, las divisiones con frecuencia son tan arbitrarias, involuntarias o erróneas, que fácilmente pueden originar falsas interpretaciones.

XI. TRANSMISIÓN DEL TEXTO. Escritos sobre material maleable y sometido a las vicisitudes históricas, es decir, destrucción o pérdida, no se conserva ningún escrito original de los hagiógrafos. Se perdieron hace mucho tiempo, lo mismo que los originales de los grandes escritores de la antigüedad. Las copias más antiguas de casi toda la Biblia griega datan de los siglos IV al V d.C. Los manuscritos más antiguos de la Biblia hebrea completa son de los siglos IX al XI. Pero los descubrimientos del mar Muerto, que comprenden 600 fragmentos del AT y que datan de la época de Jesús, muestran la admirable fidelidad de los copistas, corroborando la exactitud esencial del texto hebreo que poseemos hoy. En cuanto a la exactitud del NT, existen 4.500 manuscritos griegos y algunos fragmentos bastante cercanos a la época en que fueron escritos. Véase BODMER, Papiro, MANUSCRITOS, PAPIROS, TEXTO BÍBLICO, VERSIONES.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, C.F. Henry, J.I. Packer, *El Origen de la Biblia* (Tyndale House 2008); J. Flores, *El texto del Nuevo Testamento* (CLIE 1997); G.T. Manley, *Nuevo auxiliar bíblico* (CLIE 1987); P. Puigvert, comp. *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?* (CLIE 2000); M.F. Unger, *Nuevo manual bíblico Unger* (Potavoz 1987).

A. ROPERO

BIBLIA DE LOS POBRES

Lat. *Biblia pauperum*. Colección de miniaturas (más tarde xilografías) de la Baja Edad Media con escenas de la vida de Jesús o de otros relatos del NT, con las correspondientes imágenes paralelas del AT y textos edificantes (generalmente no bíblicos). Estas obras, ricamente decoradas, no estaban al alcance de los pobres, pero eran más baratas que las ediciones de las Biblias normales, y venían a ser como un sucedáneo. Mediante el uso de imágenes se buscaba representar la Biblia visualmente. Los textos son breves y las palabras habladas por los personajes en las miniaturas aparecen escritas en rollos de pergaminos que parecen salir de sus bocas, como si de una historieta moderna se tratara. Constaba de cuarenta a cincuenta páginas y cada página se dividía en nueve secciones. Las escenas de la vida de Jesús, ordenadas cronológicamente, ocupan el lugar central de cada página, circundadas por escenas de la historia del AT, para mostrar así el paralelismo existente entre los acontecimientos sucedidos en ambos Testamentos, en el Antiguo al modo de sombra y anuncio, en el Nuevo como realidad y cumplimiento. Por esta razón, esta obra es llamada *Figuræ typicæ Veteris Testamenti atque antitypicæ Novi Testamenti*, en conformidad con la teología cristiana que considera la historia y contenido del AT como una serie de tipos que, a su manera, anticipan la historia del NT, siempre con Cristo como eje central. El nombre *Biblia pauperum* o Biblia de los pobres se originó después, y se encuentra por vez primera en un manuscrito de la biblioteca de > Wolfenbüttel (Alemania). En la actualidad, solo se conservan unos pocos ejemplares manuscritos de estas obras, que proceden de la escuela de Jan van Eyck (1366-1466). Ejerció una gran influencia en la propagación del conocimiento de las verdades centrales de la fe, proponiendo al mismo tiempo temas para la predicación y el arte. Con la invención de la imprenta y la consiguiente mejora de los métodos de impresión se hizo posible la publicación más económica de la totalidad del texto de la Biblia, enriquecido con ilustraciones, por lo que la Biblia pauperum fue cayendo en desuso hasta su desaparición.Véase TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: X. Pikaza, *La nueva Biblia de los pobres* (DDB 1991); S. Sebastián, *Mensaje simbólico del arte medieval* (EE 1994).

A. ROPERO

BIBLIOMANCIA

Gr. *biblíon manteía*, βιβλ◻ων μαντε◻α = «adivinación por medio de la Biblia». A veces llamada en la antigüedad *sortes sacrae*. Consistía en tomar pasajes de la Escritura al azar, extrayendo de ellos indicaciones para el futuro, una práctica tomada indudablemente del paganismo grecorromano acostumbrado a extraer pronósticos de las obras de Homero y Virgilio. La Iglesia se vio precisada a condenar esta práctica en varios concilios, ordenando expulsar de la misma a quienes persistieran en esta forma de adivinación. Con todo, esta costumbre persistió de muchas maneras, incluso en la elección de los obispos. Formas de bibliomancia se dan entre judíos y cristianos por igual.

BIBLIOTECA

Transl. del gr. *bibliotheke*, βιβλιοθ◻κη, término utilizado por vez primera en Grecia, compuesto por

biblíon, βιβλίον = «libro», y *theke*, θήκη = «armario» o «estante», derivado de la costumbre de colocar y conservar los rollos de papiro en un receptáculo de madera o piedra conocido como *bibliotheke*, palabra que pronto definiría tanto una colección de libros, como el edificio donde estos se custodian.

1. Inicios.
2. Biblioteca de Alejandría.
3. Bibliotecas cristianas.

I. INICIOS. La historia de las bibliotecas se remonta con mucho al origen de su nombre. Los primeros datos señalan a Babilonia alrededor del siglo XXI a.C., coincidiendo con el invento de la > escritura y la necesidad de conservar los documentos reales y sacerdotales, por lo que en principio las bibliotecas eran archivos más que otra cosa, bajo la supervisión y el cuidado de los sacerdotes, custodios de la tradición y de los impuestos relacionados con los templos. Los antiguos templos de Egipto contaban con bibliotecas donde se guardaban los papiros, pero es poco lo que sabemos de ellas. En el templo de Edfu, consagrado al dios solar Horus, existe una cámara cuyas paredes tienen escritos los títulos de varias obras donadas a la biblioteca. En Tebas hay dos tumbas cuyas inscripciones indican que en ellas se encuentran dos bibliotecarios.

En la ciudad de Boghazkoi se descubrió una biblioteca de origen hitita que data del segundo milenio anterior a nuestra era, de la que se extrajeron alrededor de 15.000 tabletas, así como catálogos con la enumeración de títulos y el número de tabletas que conformaban cada uno, en total más de 20.000 textos cuneiformes, en parte acadios y en parte hititas. La importancia de estos textos es la luz que arrojan sobre el tema de la > alianza —o pacto— en el AT, que parece seguir el modelo hitita de vasallaje o de soberanía. Varios elementos culturales de la época de los patriarcas han sido iluminados por el descubrimiento de esta biblioteca.

En la antigua ciudad sumeria de Nippur se descubrió un biblioteca asignada al templo, donde se han sacado a la luz miles de tabletas de arcilla de origen sumerio, babilonio y asirio, cuya antigüedad alcanza hasta el año 2100 a.C. Se puede suponer que las tabletas eran almacenadas y ordenadas en cajas de madera o barro, que se alineaban sobre pedestales y estantes de madera a lo largo de unas paredes protegidas con una capa de alquitrán.

En el año 626 a.C. el rey asirio Asurbanipal fundó la biblioteca de Nínive, situada a orillas del Tigris, la más famosa antes de las griegas. De las excavaciones se obtuvieron más de 20.000 tabletas de arcilla y escritura cuneiforme, que comprenden gran parte de la literatura asirio-babilónica. La mayoría de las tabletas disponibles corresponden a documentos económicos, administrativos y legales: inventarios, hipotecas, recibos, pagarés, contratos de arrendamiento, de compraventa y matrimoniales, sentencias judiciales, adopciones, etc.

En Grecia existían bibliotecas privadas desde el siglo VI a.C., pero no es sino hasta el siglo IV a.C. cuando se funda la biblioteca pública ateniense del tirano Pisístrato, que fue trasladada a Persia después de la batalla de Salamina y regresó más tarde a su lugar de origen gracias al rey de Siria Seleuco Nicátor.

II. BIBLIOTECA DE ALEJANDRÍA. Tras la caída del imperio formado por > Alejandro Magno, Ptolomeo I fundó un poderoso reino en el valle del Nilo, cuya capital, Alejandría, albergaría uno de los centros culturales más importantes del mundo antiguo. Ptolomeo I y después su hijo, Ptolomeo II, se esforzaron por atraer a la floreciente capital de su reino a los sabios griegos, con el objetivo de

integrarlos en una comunidad académica y religiosa cuya sede estaba en el templo de las Musas y se denominaba *Museîon*, μουσεῖον, de donde procede nuestro vocablo moderno *museo*. El Museo estaba dedicado a la enseñanza y la investigación y contaba con una gran biblioteca formada a lo largo del siglo III a.C., que contenía traducciones de la literatura egipcia y babilonia, entre otras. Esta colección era una de las dos que en conjunto formaban la biblioteca de Alejandría. La otra se localizaba en el templo de Serapis y se llamaba el Serapeum.

El objetivo de la biblioteca de Alejandría era albergar la totalidad de la literatura griega en las mejores copias existentes, así como clasificarla y comentarla. Era común que todos los barcos que entraban al puerto de la ciudad sufrieran la confiscación de cuantos volúmenes llevaran a bordo, los cuales eran rápidamente copiados, teniendo los propietarios que contentarse con las copias, mientras que los originales ingresaban en el acervo de la biblioteca. El poeta Calímaco (310-246 a.C.), entre otros muchos, trabajó en esta magna empresa, creando un catálogo de autores, *Pínakes*, πίνακες (cuadros o tablas), compuesto por 120 libros dedicados a la catalogación razonada de autores y obras de la biblioteca que, a pesar de conocerse hoy solo en forma fragmentada, da cuenta de la gran calidad del trabajo realizado. Los estudios arqueológicos han permitido estimar el tamaño de la colección principal de la biblioteca de Alejandría: poseería unas 700.000 piezas entre tablillas y rollos de papiro, a los que han de añadirse 45.000 provenientes de una colección menor. La existencia de la biblioteca de Alejandría trajo consigo un florecimiento del comercio de libros: el tamaño de la biblioteca y su contenido sin duda la hicieron un cliente de excepcional importancia, así como un proveedor de obras originales fundamental para las librerías de la época.

Cuando César conquistó Alejandría en el año 47 a.C. parte de la colección ardió a consecuencia del descuido de las tropas romanas; se dice, aunque sin pruebas, que Antonio compensó a Cleopatra por la pérdida en el año 41 d.C., regalándole 200.000 rollos provenientes de la biblioteca de Pérgamo. En el s. IV d.C. un decreto del emperador cristiano Teodosio (391 d.C.) aprobó la demolición de los templos paganos en Alejandría, llevada a cabo por el celoso obispo Teófilo de Antioquía. Debió afectar al Serapeum (la acrópolis de Alejandría) y a su biblioteca adjunta, pero no existe una relación definitiva de este hecho. La tradición árabe recuerda la destrucción definitiva de aquel santuario del saber por el general Amru (642 d.C.), siguiendo el principio del califa Omar: «A propósito de los libros que mencionas, si los escritos de los griegos concuerdan con el libro de Dios, no son necesarios y no necesitan ser preservados; y si están en desacuerdo, son perniciosos y deben ser destruidos». En consecuencia fueron usados en los baños como combustible durante seis meses. Esta historia es generalmente descartada por falta de documentación fiable.

III. BIBLIOTECAS CRISTIANAS. Con el surgimiento del cristianismo se implantaron nuevas bibliotecas en las que, junto a los textos griegos y latinos, aparecieron liturgias y textos sacros que vinieron a completar el panorama cultural de la época. Es sabido por el NT que Pablo poseía una pequeña colección privada de libros: «Trae, cuando vengas, el manto que dejé en Troas en casa de Carpo, y los rollos, especialmente los pergaminos» (2 Ti. 4:13). Y es conocido también que las iglesias se comunicaban los escritos apostólicos entre sí, y más tarde los testimonios de los mártires y las copias de las actas de martirio, lo que junto a los textos sagrados del AT y el progresivo crecimiento de la literatura cristiana, originaría la necesidad de crear bibliotecas para la comunidad, que conservasen legados tan estimados, germen de las futuras «bibliothecae sacrae» o «christianae». Sabemos que los coptos, los cristianos egipcios, disponían desde el principio del triunfo del cristianismo en Egipto de distintas bibliotecas que pasaron a colocarse bajo la protección de los

monasterios. El célebre Orígenes fundó en Cesarea una biblioteca de gran importancia para el naciente mundo cristiano. El historiador y bibliófilo Eusebio tuvo acceso a ella y la enriqueció con sus propias adquisiciones. Finalmente fue destruida por los árabes en el año 637.

Constantino el Grande fundó en Bizancio (Constantinopla) una biblioteca donde la literatura cristiana se encontraba ampliamente representada, junto a un gran acervo compuesto por obras entonces consideradas como paganas, obras que más tarde, bajo el reinado de Juliano el Apóstata, contaron con un espacio propio. La biblioteca de Constantino se incendió en 475 y fue reconstruida; aunque con la conquista de la ciudad por los cruzados en 1204 sufrió grandes deterioros, aún existía cuando Constantinopla cayó en poder de los turcos en 1453. El saqueo que entonces sufrió representó una pérdida irreparable para la cultura universal.

Los monasterios bizantinos, representantes de la ciencia de Constantinopla, se convirtieron en el refugio de la cultura griega. El más famoso de todos fue el convento del Studion, en Bizancio, cuyo abad Teodoro, en el siglo IX, dio normas de cómo tenía que regirse el taller de copistas y la biblioteca. Quizás más famoso aún es el monasterio del monte Atos, en el Egeo, en el que aún hoy en día se encuentran varios miles de manuscritos, de los que los más antiguos son, por lo general, de contenido teológico y litúrgico o musical. Otros sitios que conformaron el ambiente cultural de Bizancio fueron el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, de donde procede el Codex Sinaiticus, hoy en el Museo Británico de Londres.

Por parte latina es importante señalar la labor de Casiodoro, fundador del monasterio de Vivarium en el sur de Italia, en el que los monjes tenían como regla estudiar y copiar textos sacros y paganos, pues su fundador consideraba que tales actividades constituían una forma de adoración a la divinidad. Véase ALEJANDRÍA, CÓDICES.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cavallo y R. Chartier, dirs., *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Taurus, Madrid 2001); Mustafá El-Abbadi, *La Antigua Biblioteca de Alejandría. Vida y Destino* (Unesco 1994); Matilde Tagle de Cuenca, *Notas sobre la historia del libro* (El Copista, Córdoba 1997); Svend Dahl, *Historia del Libro* (Alianza 1982); Hipólito Escolar, *Historia de las bibliotecas* (Ed. Pirámide, Madrid 1985); Id., *Historia Universal del Libro* (Fund. Germán Sánchez Ruipérez, Madrid 1993); Agustín Millares Carlo, *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas* (FCE 1971).

A. ROPERO

BIBLOS

Heb. 1380 *Gebal*, בָּל ְ = «colina, collado, montaña»; Sept. *Bíblioi*, B�βλιοι; Vulg. *Giblii*. Nombre griego de una antigua ciudad cananeo-fenicia mencionada en textos egipcios y en las cartas de El Amarna, y solo dos veces en el AT como «la tierra de los gibleos» (*gibelim*, בְלִים ְ., Sept. *Gíblioi*, Γ�βλιοι, Jos. 13:5), a quienes se admira por sus conocimientos marineros: «Los ancianos de Gebal y sus sabios repararon tus hendiduras: todas las galeras de la mar y los remeros de ellas fueron en ti para hacer contigo intercambio» (Ez. 27:9). Corresponde a la actual Yebeil o Djébail, situada en la costa libanesa a 30 km al norte de Beirut, sin duda la ciudad más antigua del mundo habitada ininterrumpidamente hasta el día de hoy.

1. Historia.

2. Escritura.

I. HISTORIA. Biblos aparece en la historia como el centro urbano más importante y principal de la costa siro-libanesa, situada en lo alto de una colina, de la que deriva su nombre: «montaña». Fue fundada hacia 3200 a.C., aunque durante el período neolítico un grupo de pescadores ya había

establecido allí un primitivo reducto. Biblos mantuvo estrechas relaciones con los grandes imperios de Oriente y del Mediterráneo y fue uno de los centros culturales de la antigüedad, capaz de tratar en un mismo plano de importancia política con la poderosa > Ebla y de intercambiar en matrimonio a los miembros de sus respectivas casas reales.

Según la tradición fenicia, el dios El había fundado la ciudad; su consorte era la diosa Astarté, cuyo culto perduró durante siglos. El arqueólogo Maurice Dunand hizo el importante descubrimiento del templo de Rashep o de los Obeliscos, datado a principios del segundo milenio a.C., y del conjunto de > betilos, piedras sin labrar plantadas verticalmente, que rodeaban el patio del recinto. Estos pequeños obeliscos simbolizaban la presencia de los fieles en torno a la divinidad, representada por un obelisco erigido sobre un pedestal. Se han hallado bajo el templo ricas ofrendas de gran refinamiento artístico: hachas caladas de bronce, oro o plata, puñales con vainas de oro pujado, figurillas de bronce recubiertas de láminas de oro. Su divinidad principal era la diosa Baalat Gubal o «Señora de Biblos», identificada con Astarté e Ishtar de Babilonia, e incluso con la Isis egipcia, de ahí su enorme difusión por el Mediterráneo. A veces, el culto a esta diosa de la fecundidad se asociaba con un dios joven, compañero masculino, Baal Shamín, que los griegos identificaron con Adonis.

Los egipcios mantenían estrechas relaciones comerciales con Biblos desde el período tinita, en busca de la madera de cedro, utilizada en la construcción de barcos, palacios y templos; el betún y las resinas indispensables para el proceso de momificación, así como de los metales y obsidianas del Asia Menor; a cambio, Biblos adquiría de los egipcios vajillas y joyas de oro y granito, además de láminas de papiros y tejido de lino. Biblos gozó del protectorado egipcio, a cuya autoridad siempre fue leal. La mitología egipcia situaba en Biblos el hallazgo por Isis del ataúd de Osiris. En el gran templo dedicado a Baalat-Gebal se han hallado recipientes con nombres de faraones. A partir del siglo XII a.C. la ciudad decae, afectada por una oleada destructora de invasores y por la desaparición de los bosques cercanos, de cuyo comercio y explotación se había beneficiado. En el año 875 a.C. Asurnarsipal, rey de > Asiria, impuso tributo a la ciudad, junto al resto de ciudades fenicias, Tiro, Sidón y Arvad, marcando así el fin de su independencia, sometidas primero a los asirios y después a los persas. Bajo el dominio de estos últimos, Biblos se convirtió en un punto estratégico de su sistema defensivo en el Mediterráneo Oriental. Después de la conquista de Alejandro Magno, la ciudad alcanzó extraordinaria proyección como centro del culto a Adonis, divinidad fenicia que iba a entrar más tarde en el panteón mitológico griego. Según Tolomeo, el santuario dedicado a Adonis hacía resaltar la ciudad por encima del resto de las ciudades. Durante el período romano se multiplicaron los templos y los edificios públicos. Biblos fue helenizada, igual que las demás urbes de la región. El idioma y la cultura griega se tornaron en paradigma de la sociedad aristocrática, incluso bajo la dominación romana. Los romanos conquistaron las costas fenicias a mediados del siglo primero a.C., y gobernaron durante más de cuatro siglos y medio (64-395 a.C.). En ese período se construyeron nuevos edificios, templos, baños públicos y otros edificios monumentales.

II. ESCRITURA. Probablemente en la primera mital del II milenio a.C. en Biblos se realizaron los primeros intentos de crear una escritura local por medio de símbolos fonéticos, lejos de cualquier método tradicional silábico, cuneiforme o jeroglífico. En unas excavaciones realizadas en 1929 se encontraron restos de piedra y bronce con una escritura desconocida hasta entonces. Consta de 75 caracteres silábicos diferentes y, por consiguiente, no es un alfabeto en el sentido moderno. El sabio

francés Ed. Dhorme consiguió descifrar la escritura que, según la vieja denominación semita de Biblos, Gubla, se puede denominar escritura «gública». Otros emplean los términos pseudo-jeroglífica o proto-bíblica. Pero la recién creada escritura no pudo imponerse en la región porque era demasiado complicada con sus 75 signos diferentes. La escritura y la lengua babilónicas siguieron siendo el medio de entendimiento escrito dentro y fuera del país, como demuestran los documentos de El-Amarna, Taanac y Siquem. Véase ESCRITURA, FENICIOS, GEBAL.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfel, "Biblos", en EMB I, 181-182; Pilar Fernández y Carlos G. Wagner, *Israel y Fenicia* (Arlanza, Madrid 2000); Anton Jirku, *El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina-Siria* (Ed. Castilla, Madrid 1967).

BICRI

Heb. 1075 *Bikhrí*, כְּרִי, «primogénito», o «juvenil»; Sept. *Bokhorí*, Βοχορί; Vulg. *Bichri*. Benjaminita, padre de Seba, el que se rebeló contra David después de la derrota de Absalón (2 Sam. 20:1ss.).

BIDCAR

Heb. 920 *Bidqar*, דְקַר, Sept. *Badekar*, Βαδεκάρ; Josefo, *Bádakros*, Βάδακρος, de significado incierto. Jefe militar de Jehú, rey de Israel, a quien el monarca le encargó arrojar el cadaver de Joram, hijo de > Acab, en la parcela del campo de Nabot de Jezreel. De este modo se cumplió la palabra del profeta Eliseo sobre el destino de la casa de Acab (2 R. 9:25).

BIELDO. Ver AVENTADOR

BIENAVENTURANZA

Nombre generalmente dado a las ocho proclamas pronunciadas por Jesús en el Sermón del Monte, y que muestran el carácter y la porción de aquellos que entran en el reino (Mt. 5:1-11).

Gr. sust. 3108 *makharismós*, μαχαρισμός = «bienaventuranza»; adj. 3107 *makharios*, μαχάριος «bienaventurado, dichoso», usado 50 veces y que corresponde en términos generales al heb. y arm. 835 *ashshré*, אַ ֵרֵי, traducido por «bienaventurado, feliz». Los Sept. traducen normalmente *ashshré* por *makharios*: 42 veces, más las ocho de las partes del Sirácida que se conservan en hebreo; a las que hay que añadir las tres construcciones invertidas de Prov. 14:21; 16:20 y 29:18, en donde se utiliza *makháristos*, μαχάριστος; mientras que el verbo *makharizo*, μαχαρίζω en el sentido de "proclamar dichoso", se usa 17 veces. Era muy empleado en la época > helenística para proclamar la felicidad de los que llamaban "bienaventurados", a cuyo uso se acomodaron los traductores de la LXX.

En el AT el macarismo es una forma literaria típica del estilo sapiencial, aunque está presente de forma especial en los pasajes poéticos (cf. Job 5:17; 29:11; Sal. 1:1; 32:1; 32:2; 34:8; 40:4; 41:1, 2; 65:4; 72:17; 84:5; 84:12; 89:15; 94:12; 112; 127:5; 128:1, 2; 137:8, 9; 144:15; 146:5; Prov. 3:13; 8:34; 14:21; 16:20; 28:14; 29:18; Is. 56:2). No ocupa ningún lugar en los textos legislativos y es raro en los libros narrativos (Gn. 30:13; 1 R. 10:8; 2 Cro. 9:7). Algo de ello se encuentra en los profetas (Is. 30:18; 32:20; 56:2; Dan. 12:12; Mal. 3:12).

Se caracteriza por iniciar las sentencias con la expresión «Bienaventurado el que...». En el lenguaje popular primitivo era una forma de felicitar a alguien, como en el espontáneo elogio que una mujer hizo a Jesús a través de su madre: «¡Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que

mamaste!» (Lc. 11:27).

En la mayoría de los textos del AT, quien otorga el favor es Dios mismo (Dt. 33:29). En el NT es Jesucristo quien pronuncia las bienaventuranzas, ocho en la recensión de Mateo (Mt. 5:3-12) y cuatro en la de Lucas: la primera, segunda, cuarta y octava de Mateo (Lc. 6:20-23). Mateo da a algunas un sentido espiritual o interior, mientras Lucas marca un sentido más literal, más material o externo. P.ej., donde Lucas dice simplemente «pobres», Mateo dice «pobres en espíritu»; el «los que tienen hambre» de Lucas se transforma en «los que tienen hambre y sed de justicia» en Mateo. No hay duda de que Jesús repitió muchas veces las bienaventuranzas en distintas formas y contextos, a cuya causa se deben las variantes observadas en los evangelios.

Pablo usa dos macarismos en la línea de las bienaventuranzas piadosas (Ro. 4:6, 7, 8, 9; 14:22). En la tradición sapiencial están Jn. 13:17 y Stg. 1:25; 5:11, donde predomina además la perspectiva escatológica, que ha entrado en la historia con la persona y la misión de Jesús. Así son bienaventurados los ojos de los discípulos, que tienen el privilegio de ver lo que están viendo (Lc. 10:23; Mt. 13:16); es bienaventurado Pedro, que ha recibido del Padre la revelación del Hijo (Mt. 16:17); son bienaventurados aquellos para los que Jesús no es ocasión de escándalo (Mt. 11:6; Lc. 7:23); y los que creen sin haber visto (Jn. 20:29). Bienaventurada es la madre del Salvador, porque ha creído (Lc. 1:45, 48). El Apocalipsis contiene siete macarismos escatológicos (1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14).

La antítesis de la bienaventuranza es la conminación o amenaza, los famosos «ayes»: «¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados! Porque tendréis hambre» (Lc. 6:25-26), que a menudo, más que expresar una > maldición, constituyen un anuncio profético que no pocas veces implica una exhortación a la conversión para escapar del mal.

La misma estructura literaria se observa en el Apocalipsis, donde a la expresión de alabanza y alegría de los bienaventurados por la invitación a participar de las bodas del Cordero (Ap. 19:1-10) se contraponen los ayes y los gritos de lamento de los impíos (Ap. 18).

Las bienaventuranzas en particular, y el Sermón del Monte en general, donde están encuadradas, no constituyen el resumen de las normas legales y pautas de vida del cristiano, ni Cristo las presenta como tales, pues simplemente hace una relación de quiénes son dichosos. Tampoco se pueden entender como los mandamientos de una nueva ley. Las bienaventuranzas se presentan, no como algo anterior a un encuentro con Cristo, algo para acercar a los hombres a él, sino todo lo contrario: son algo que sucede después de un encuentro personal con el Salvador. Expresan los nuevos valores y la nueva realidad de los que han optado por el mensaje del Evangelio. Es importante observar que lo que se declara bienaventurado son las personas y no las situaciones, es decir, «significa que las bienaventuranzas no convalidan o consagran situaciones sociológicas de injusticia y dolor, sino que alaban a personas activas, a personas que llevan adelante una tarea dolorosa o que han hecho una opción dolorosa» (J. Llopis). Las bienaventuranzas presuponen una toma de posición previa por Jesús y por el reino de Dios. Jesús se dirige exclusivamente a los que se decantan por él y por el Reino, «a los discípulos». Por eso reflejan una ética de gracia y expresan los nuevos valores de la comunidad cristiana. Las bienaventuranzas suponen una transmutación de valores en cuanto que llaman «dichosos» a los que la sociedad civil y religiosa considera «desdichados».

Lo primero que aparece en estas bienaventuranzas es que el programa de Jesús para los suyos es un proyecto de felicidad, aunque su planteamiento resulte paradójico, contradictorio: Bienaventurados los que lloran, tienen hambre, son perseguidos. Por primera vez en el mensaje de

Jesús entra en juego el principio, no de compensación (dolor en la tierra, alegría en el cielo), sino de > transfiguración o transformación, propio de la > gracia.

1. Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos. La fuente de esta felicidad, supraconceptual y suprasensible, que se proclama y se promete a un tiempo, está en el Reino de los Cielos; se carga el acento en su futuro pleno goce escatológico, del final de los tiempos, pero connota su degustación real y presente en el misterio de la vida cristiana. Quienes tienen acceso a esta fuente de felicidad son los pobres; «es de ellos», con énfasis en la afirmación. Los pobres son los discípulos inmediatos de Jesús (Mt. 5:12; Lc. 6:20). Su bienaventuranza consiste en que en su pobreza han descubierto el máximo tesoro (Mt. 19:29; 13:44). La expresión «los pobres» no pertenece al vocabulario económico ni al sociológico, sino al religioso, hace referencia «a los pobres de Yahvé», los «pobres de Israel». Mateo añade a la palabra «pobres» un matiz de interiorización: «en espíritu». Es una expresión perfectamente semítica, equivalente a «pobres de corazón» (Mt. 5:8; 11:29, etc.); o, con expresión igualmente hebraizante: los que tienen espíritu de pobreza (*ruah anawah*, ר ַח עֲנָוָה). “Este matiz no es una disimulada evasión del realismo de la pobreza, antes al contrario, exige su autenticidad, señalándole como centro la intimidad vital del ser, la infalsificable sinceridad del alma” (I. Gomá). La promesa del Reino Celestial no se otorga por la condición externa actual de tal pobreza; los pobres son bienaventurados porque «en espíritu», por decisión, concepto opuesto a pobres por necesidad, están dispuestos a soportar por amor a Dios su dolorosa y humilde condición. En las ideas del judaísmo de aquel tiempo, el espíritu del hombre expresa lo más profundo de la interioridad de la persona, en cuanto que raíz o fuente de sus decisiones. En la práctica, se trata de personas que renuncian a acumular y retener bienes, porque su proyecto básico no es tener, sino compartir con los demás, manifestando así la realidad del Reino de Dios en sus vidas. El peligro de la idolatría, que amenazaba a los judíos en tiempos antiguos, se concreta ahora en la posesión de las riquezas (cf. Mt. 6:24).

2. Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra. Las palabras de Jesús son casi una cita del Sal. 36:11; y están en paralelismo sinonímico con la anterior. En efecto, la palabra hebrea que corresponde a > mansos es *anawim*, עֲנָוִים, de la raíz *anaw*, ענו, cuyo significado básico es «pobreza». El manso/pobre ha perdido su independencia económica (tierras) y su libertad por la codicia de los malvados y tiene que vivir sometido a los poderosos, que lo han despojado. Recibir en posesión o heredar la tierra, en su sentido original la tierra prometida de Canaán, fue el ideal del pueblo de Dios peregrino en el desierto, conforme a la promesa de Dios a Abraham (Gn. 15:7; 28:4). El ideal, puramente terreno en un principio, desvela a la luz del Evangelio su germen y potencialidad espiritual y mesiánica. En el mensaje de Jesús se aprecia que es objetivamente sinónimo de heredar el Reino de Dios.

3. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Los motivos del llanto no derivan de las miserias de una vida de pobreza, abatimiento y sometimiento, que son los mismos de la bienaventuranza del v. 3, sino más bien de las que el hombre piadoso sufre en sí mismo y en otros, la mayor de todas el tremendo poder del mal por todo el mundo. Se trata de la situación descrita por el profeta Isaías (Is. 61:1), donde los que sufren y lloran forman parte de la enumeración que incluye a los cautivos y a los prisioneros. La expresión «los que lloran» expresa, según el verbo griego, un dolor profundo que no puede dejar de manifestarse al exterior (cf. Mt. 9:15; Mc. 15:10; Lc. 6:25; 1 Cor. 5:2; 2 Cor. 12:21; Stg. 4:9; Ap. 18:11). El consuelo significa el fin del sufrimiento y de la opresión. La «consolación» era un tema mesiánico muy conocido (cf. Is. 11-66); entre otros nombres,

los rabinos daban al Mesías el nombre de Menahem o Consolador (cf. Lc. 2:25). El pasivo en tercera persona sin sujeto de acción es un hebraísmo religioso, frecuente en Mt. para evitar la mención explícita del nombre de Dios (pasivo divino); «serán consolados» equivale a «Dios los consolará» (cf. Ap. 21:4). El futuro es escatológico y connota su ya actual degustación en espíritu.

4. Bienaventurados los hambrientos y sedientos de justicia, porque ellos serán saciados. En Lc. 6:21) se proclama, sin más, la «felicidad» de los que tienen hambre. El hambre es uno de los elementos más aflictivos de la pobreza; para subrayar su angustia, se desdobla a veces en el binomio «hambre y sed». San Mateo, más explícito, manifiesta en su redacción que la bienaventuranza del hambre/aflicción es, sobre todo, la aspiración ardiente de > justicia (*dikaiosyne*, δικαιοσύνη), la actividad conforme a una norma recta, reguladora de las relaciones humanas. En el sentido ideal de justicia esta es ante todo vertical, viene de Dios, y se relaciona con los hombres. «Serán saciados»: alusión a la alegoría del > banquete escatológico (Ap. 19:9, etc.), hace referencia al fin de la opresión, de los abusos, de las injusticias para gozar de la independencia y libertad garantizada en el Reino de Dios.

5. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos serán tratados con misericordia. El pasivo impersonal se resuelve como en la tercera bienaventuranza: Dios tendrá > misericordia (divina, infinita, escatológica) de aquellos que hayan tenido misericordia (humana, temporal) de sus hermanos. No se trata de la misericordia como mero sentimiento, sino de la actitud que, imitando a Dios, presta ayuda eficazmente al que lo necesita (cf. Mt. 18:33; Lc. 16:24).

6. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Esta bienaventuranza parece inspirarse en el Sal. 24:4,6. La expresión hebrea «puros de corazón» puede significar los que tienen alma sencilla, recta, sin doblez en su trato con Dios y con los hombres. Se refiere a aquel que no abriga malas intenciones contra su prójimo, que es incapaz de hacer daño a los demás. El «corazón puro» es la simple y sincera buena intención, el «ojo sano» de Mt. 6:22, y opuesto así a la limpieza exterior de los fariseos (Mt. 6:1-6, 16-18; 7:15; 23:5-7, 14). La limpieza interior, sincera y espiritual, es imperativo previo al acceso de intimidad con Dios. > «Ver» es verbo de experiencia personal; ver a Dios supone una profunda y constante experiencia de Dios en su vida, que culminará en la «visión» sobrenatural del propio Dios, la última meta y finalidad del Reino Celestial en su plenitud.

7. Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios. La > «paz» tiene el sentido semítico de «prosperidad, tranquilidad, derecho y justicia». Significa, por eso, la felicidad del hombre considerado individual y socialmente. Los «pacíficos» son no solo los que viven en paz con los demás sino que además hacen lo mejor que pueden para conservar la paz y la amistad entre los hombres y entre Dios y el hombre, y para restaurarlas cuando han sido perturbadas. «Serán llamados», equivale a «Dios los llamará». Es decir: lo serán y lo son ya, por degustación anticipada del máximo don escatológico. La filiación divina, en su pleno sentido neotestamentario, es la máxima elevación posible de la persona humana a una dimensión ontológica y psicológica.

8. Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Esta última bienaventuranza constituye la elevación a principio temático de una exultante felicitación de Jesús a sus apóstoles maldecidos y ultrajados «por él» (Mt. 5:11), «por el Hijo del Hombre» (Lc. 6:22): por su fidelidad al ideal de la justicia. El > martirio como victimación por la verdad fue siempre el destino del profetismo en la tierra (Mt. 5:12; Lc. 6:23), y el apóstol/profeta encuentra en él su gozo inefable. Véase FELICIDAD, POBREZA, RIQUEZA, SERMÓN DEL

MONTE, REINO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, “Los Macarismos del NT. Estudio de la forma”, en *Estudios Eclesiásticos*, 132 (1960), 57-88; U. Becker, “Bienaventurado”, en DTNT I, 182-184; A. Cruz, *Los bienaventurados* (Portavoz 2009); I. Gomá Civit, “Bienaventuranzas”, en GER 4, 233-235; F.M. Lambert, *Las Bienaventuranzas y la cultura de hoy* (Sígueme 1987); B. López Melús, *Las bienaventuranzas, ley fundamental de la vida cristiana* (Sígueme 1988); A. Maggi, *Las bienaventuranzas* (Almendro 2006); Alberto A. Torres, *Macarismos* (Tau, Ávila 1988).

A. CRUZ

BIGTA

Heb. 903 *Bigthá*, גְּתָא . = «don de Dios»; Sept. *Barazí*, Βαραζ, *Zebadathá*, Ζηβαδαθ. Cuarto de los siete eunucos persas de la corte de > Asuero, encargado de llevar a Vasti al banquete real para mostrar su belleza a los pueblos y a los gobernantes (Est. 1:10-11).

BIGTÁN

Heb. 904 *Bigthán*, גְּתָן . ; Sept. omite. Eunuco persa guardián de la puerta real, que conspiró para quitar la vida al rey > Asuero. Plan que llegó al conocimiento de > Mardoqueo, quien lo declaró a la reina > Ester, y ella se lo dijo al rey en nombre de este. El hecho fue investigado y hallado cierto, por lo que Bigtán fue colgado en una horca (Est. 2:21-23).

BIGVAI

Heb. 902 *Bigway*, גְוַי . probablemente «feliz»; Sept. *Baguai*, Βαγουαι, *Bagüé*, Βαγου, *Baguaí*, Βαγουα, *Bogoiuîa*, Βογοιυα y *Bagoí*, Βαγο. Cabeza de familia de los israelitas que regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:2; Neh. 7:7), con un gran número de los suyos, 2056 según Esd. 2:14, y 2067 en Neh. 7:19; un pequeño resto regresó después con Esdras (Esd. 8:14).

BILDAD

Heb. 1085 *Bildad*, ד לְ . = «hijo de contienda»; Sept. *Baldad*, Βαλδδ. Uno de los amigos de Job, suhita, quizá descendiente de Súa, el hijo de Abraham y Cetura (Gn. 25:2). No comprendió en absoluto el caso de Job; en su obstinado discusión solo pudo llegar a la conclusión de que este estaba siendo castigado por su maldad, en tanto que Dios había declarado que Job era justo. La ira de Dios se encendió contra Bildad; pero cuando él, junto con sus dos compañeros, ofrecieron un sacrificio y Job hubo orado por ellos, Dios lo aceptó (Jb. 2:11; 8:1; 18:1; 25:1; 42:9).

BILEAM

Heb. 1109 *Bileam*, לְעָם . , lo mismo que > Balaam; Sept. *Ieblaán*, Ἰεβλαν v. *Iblaam*, Ἰβλαμ; Vulg. *Baalam*. Ciudad al occidente de la media tribu de Manasés adjudicada a los levitas de la familia de Coat (1 Cro. 6:70). Su nombre no aparece en la lista de Jos. 17 y 21, sino el de > Ibleam y Gat-Rimón.

BILGA

Heb. 1083 *Bilgah*, לְ הָ . , probablemente «jovial», o «brillantez»; Sept. *Belgás*, Βελγς y *Balgás*, Βαλγς. Nombre de dos sacerdotes del AT.

1. Descendiente de Aarón, cabeza de la decimoquinta clase de sacerdotes para el servicio del Templo, cuando fueron distribuidos en veinticuatro categorías por David (1 Cro. 24:14).

2. Uno de los principales sacerdotes que regresó de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:5, 18), quizá sea el mismo que Bilgai (*Bilgay*, לְ ִ י), sacerdote que firmó la renovación de la > Alianza en la época de Nehmías (Neh. 10:8).

BIGAMIA. Ver MATRIMONIO

BILHA

Heb. 1090 *Bilhah*, לְהָה ִ = «despreocupación». Nombre de una mujer y de una ciudad.

1. Sept. *Ballá*, Βαλλ. Sierva que > Labán concedió a Raquel al casarse con Jacob (Gn. 29:29). Por indicación de esta aceptó el concubinato con el patriarca a fin de obtener la descendencia que Raquel no le daba. Bilha fue así la madre de Dan y Neftalí (Gn. 30:3-8; 35:25; 46:25; 1 Cro. 7:13). Su hijastro Rubén se acostó después con ella (Gn. 35:22), incurriendo en la desaprobación de su padre Jacob (Gn. 49:4).

2. Sept. *Balaá*, Βαλα. Ciudad de la tribu de Simeón (1Cro. 4:29), llamada > Balah en Jos. 19:3; al parecer la misma que es llamada > Baala en Jos. 15:29.

BILHÁN

Heb. 1092 *Bilhán*, לְהָן ִ; Sept. *Balaam*, Βαλαμ, *Balaán*, Βαλαν. La nun final, ן, es sin duda una terminación horita, como en Zaaván, Akán, Dishán, Arán, Lotán, Alván, Hemdán, Esbán, etc., pero también se encuentra en los nombres hebreos.

1. Jefe de los horeos, hijo de Ezer, que habitaba en el monte Seír, en la tierra de Edom (Gn. 36:27; 1 Cro. 1:42).

2. Benjaminita, hijo hijo de Yediael y padre Jeús, Benjamín, Ehúd, Quenaana, Zetán, Tarsis y Ajisajar (1 Cro. 7:10). Tanto su nombre como el de su padre no se mencioan en la lista paralela de los descendientes de Benjamín (Gn. 46:21, cf. Nm. 26:38-40).

BILSÁN

Heb. 1114 *Bilshán*, לְ ָ ן ִ = «hijo de la lengua», o sea,

«elocuente»; Sept. *Balasán*, Βαλασν y *Balsán*, Βαλσν. Uno de los que regresaron de la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:2; Neh. 7:7).

BIMHAL

Heb. 1118 *Bimjal*, מְהָל ִ = «hijo de la circuncisión», es decir, «circuncidado»; Sept. *Bamael*, Βαμαλ. Uno de los hijos de Jaflet, en la línea genealógica de > Aser (1 Cro. 7:33).

BINÚI

Heb. 1131 *Binnuí*, י ִ = «edificado», nombre frecuente después del exilio, dado a cinco personajes del AT.

1. Sept. *Banuí*, Βανου. Cabeza de una familia israelita que en número de 648 regresaron de la cautividad babilónica (Neh. 7:15). En Esd. 2:10 se lo llama > Bani, y el número de los suyos es de 642.

2. Sept. *Baní*, Βαν, *Banaiû*, Βαναιο y *Banuí*, Βανου. Levita que regresó de Babilonia y que

juntamente con sus hermanos estaba a cargo de los salmos de acción de gracias (Neh. 12:8); también ayudó en la reparación de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:24) y firmó la renovación de la > Alianza (Neh. 10:9).

3. Sept. *Banaîa*, Βαναα. Padre del levita Noadías, quien ayudó a pesar la plata, el oro y los utensilios para el culto, entregados a Meremot hijo del sacerdote Urías (Esd. 8:33).

4. Sept. *Banuí*, Βανου. Uno de los hijos de Pajat-moab, que se comprometieron a despedir a sus mujeres gentiles al regreso de Babilonia (Esd. 10:30).

5. Un hijo de Bani, que hizo lo mismo que el anterior (Esd. 10:38). Véase BUNI.

BIRSA

Heb. 1306 *Birshá*, עַ ְר ִ, por *Ben Rashá*, עַ ָר־ן ֶ = «hijo de maldad»; Sept. *Barsá*, Βαρσ. Uno de los reyes de Gomorra, que participó en la coalición contra Quedarlaomer, rey de Elam. Pereció en un pozo de betún y su ciudad fue saqueada (Gn. 14:2).

BIRZAVIT

Heb. 1269 *Birzawith*, רְזָוִית ִ, probablemente por *Birzayyith*, רְזַ ִת ִ = «pozo del olivo»; Sept. *Berzaîth*, Βερζαθ, *Berzaié*, Βερζαι. Personaje citado en la genealogía de > Aser como hijo de Malquiel (1 Cro. 7:31). Se ha de interpretar este nombre como epónimo de la familia que habitó en una población así llamada, que no vuelve a mencionarse en la Biblia y que estuvo en el territorio de Manasés. Se identifica con el lugar del último campamento de Judas Macabeo (Josefo, Ant. 12, 11, 1), en la actual aldea de Bir Zeit = «pozo del olivo», a 7 km. al norte de Ram Allah, lugar provisto de tres manantiales y vieñedos, a 20 km. al norte de Jerusalén.

BISLAM

Heb. 1312 *Bishlam*, לָם ְ ִ, por *Ben Shalom*, לֹם ָ ן ֶ = «hijo de paz», es decir, «pacífico»; Sept. *en eirene*, ν ερν. Funcionario persa que junto con > Mitrídates, > Tabeel y otros compañeros escribió a > Artajerjes, rey de Persia, en protesta de que los judíos reconstruyeran Jerusalén, alegando que era una acción peligrosa (Esd. 4:7).

BITIA

Heb. 1332 *Bitheyah*, תְיָה ִ, probablemente por *Bith YAH*, ּיָ־ת ַ = «hija [adoradora] de Yahvé»; Sept. *Beththía*, Βεθθα, *Betthía*, Βετθα. Hija del faraón y esposa de > Mered, descendiente de Judá (1 Cro. 4:18). Sus hijos son probablemente los enumerados en la última parte del v. 18: María, Samai e Isbaj, padre de Estemoa. La Escritura, al igual que los documentos egipcios, muestran que los faraones de Egipto casaron a sus hijas con extranjeros, pero solo entre familias reales, por lo que es probablemente que Mered fuera una persona distinguida. El nombre de Bitia parece indicar que se trata de una conversa, cuyo nombre precede a la «esposa judía» de Mered.

BITINIA

Gr. 978 *Bithynía*, Βιθυνα. Antiguo territorio al noroeste de Asia Menor y al suroeste del mar Negro, que desde la península de Calcedonia llegó a extenderse hasta Heraclea Póntica y Paflagonia, Misia y la Propóntide (actual mar de Mármara).

Geográficamente es tierra fértil, con extensos viñedos, y con una variada población forestal, que incluye el nogal y el castaño. Según Estrabón, los tracios bitinios, que colonizaron esta parte de Asía, no vivìan en ciudades, sino en aldeas (*komopolein*, κωμοπόλειν), y eran un pueblo rudo y nada civilizado. Bajo el Imperio persa, Bitinia vino a ser una satrapía. Durante las guerras de Alejandro Magno contra Persia, Bitinia conseguiría su independencia gracias al príncipe Bas (376-326 a.C.). Su hijo Cipetes, o Zipoetes, fue el primer monarca (297-278 a.C.). Participó en las luchas entre Lisímaco y Seleuco, generales de Alejandro, llegando a enfrentarse victoriosamente a Antíoco e iniciando una política independiente de los diádocos y sus sucesores. Lo mismo hicieron sus descendientes en el trono, Nicomedes I, fundador de Nicomedia, capital del reino; Prusias y Prusias II (182-149 a.C.), que se acercó a Macedonia casándose con Apamea, hermana de Perseo, pero vio su territorio reducido en beneficio de Pérgamo. A la muerte de Mitrídates IV, rey del Ponto, en 63 a.C., la parte occidental de su reino fue añadida a Bitinia, de modo que a veces esta provincia es llamada «Ponto-Bitinia» en algunas inscripciones y en las cartas de Plinio. Con la intervención de Roma en los asuntos del Asia Menor, Nicomedes VI, el último de una lista de reyes independientes, la legó a los romanos en el año 74 a.C., pasando a integrarse en las provincias del Ponto y Bitinia.

Pablo y Silas trataron de ir a Bitinia, pero les fue impedido por Espíritu Santo (Hch. 16:7); sin embargo, el Evangelio pronto se hizo camino en el país por otros medios, ya que Pedro, en su primera epístola escribe una carta a los cristianos «del Ponto, Capadocia, Asia y Bitinia» (1 Pd. 1:1), lo que implica la existencia de iglesias de cierta antigüedad, con un ministerio organizado (5:1-3) y que habían padecido persecución o estaban amenazadas (4:14-16). Les habla como a amigos suyos personales, conocidos quizá en su viaje a Occidente, aunque no tenemos datos exactos del itinerario de > Pedro.

Cuando Plinio el Joven llega a Bitinia y al Ponto como legado imperial, en 112 d.C., halla un inmenso número de cristianos de toda clase social. Encuentra también abandonados y casi desiertos los templos paganos, en los cuales «hacía ya tiempo» se habían interrumpido los sacrificios (Epist. 10,96), situación que databa de bastante tiempo atrás. Por ello informa al emperador > Trajano de la gran difusión de la fe cristiana en Bitinia, y dice que no solamente ha invadido las ciudades, sino también aldeas y campos (Epist. 10,26). La provincia se hizo famosa como sede de grandes concilios en las ciudades de Nicea y Calcedonia.

A. ROPERO

BITRÓN

Heb. 1338 *Habbithrón*, הַ.תְרן = «cortadura, barranco», de *bathar*, בתר, «cortar, dividir»; Sept. *he parateínusa*, ἡ παρατείνουσα. Lugar mencionado en el AT una sola vez, en relación con Abner y sus hombres, que huyendo del ejército de > Joab por el camino del Arabá, cruzaron el Jordán y atravesaron todo «el Bitrón» (2 Sam. 2:29), sin lugar a dudas una cañada situada en el valle del Jaboc.

BIZOTIA

Heb. 964 *Bizeyotheyah*, ..זְיתֵיָה, probablemente «casa de los olivos de Yahvé»; Sept. *Biziothía*, Βιζιωθία. Ciudad meridional de Judá, juntamente con Hazar-sual, Beerseba y Baala (Jos. 15:28). Seguramente se encontraba en un terreno fértil, junto a un pozo, y en un tiempo centro de adoración de Baal, cuyo nombre, como en otros casos, fue subtituido por el de Yah o Yahvé.

BIZTA

Heb. 968 *Bizthá*, בִּזְתָא, probablemente «castrado»; Sept. *Bazeá*, Βαζεά, *Bazán*, Βαζάν. Segundo de los siete eunucos que sirvieron al rey > Asuero durante el banquete con que celebró la gloria de su reino y la belleza de la reina Vasti (Est. 1:10).

BLANCA

Gr. 3016 *leptón*, λεπτόν, «delgado, fino, pequeño, ligero». Moneda judía de cobre, la de menor valor que se acuñaba en tiempos de Jesús. Era la mitad del «cuadrante» romano (Mc. 12:42), pero no igual al leptón de los griegos, ligeramente más elevado. Como era moneda judía, debida probablemente a Juan Hircano o a algún otro gobernante macabeo, el leptón tenía curso legal en el Templo, donde no se aceptaban monedas extranjeras. Dos blancas era lo mínimo que requerían los rabinos como ofrenda, lo que explica en parte la acción de la viudad pobre, que echó dos blancas, equivalente a un cuadrante, *kodrantes*, κοδράντης (Mc. 12:42; Lc. 21:2).

La expresión «no saldrás de allí hasta que hayas pagado la última blanca» (Lc. 12:59), equivale a «hasta el último céntimo». En el texto paralelo de Mateo se habla del «último cuadrante», *éskhaton kodrantes*, ἔσχατον κοδράντης (Mt. 5:26), en lugar de la «última blanca», *éskhaton leptón*, ἔσχατον λεπτόν. Véase CUADRANTE, MONEDA.

A. LOCKWARD

BLANCO

Heb. 3836 *labán*, לָבָן = «blanco»; gr. 3022 *leukós*, λευκός, de *lyke*, λύκη = «luz, blanco». Este color se ha entendido desde la antigüedad como símbolo de luz, vida y pureza, en contraste con el negro, color de tinieblas, luto y maldad. En cuanto símbolo de pureza, pone de relieve el resplandor, la santidad de los seres celestiales, ya se trate del hombre vestido de blanco de Ez. 9:2, o de los ángeles, mensajeros de Dios, de «vestidura resplandeciente» (Lc. 24:4; Hch. 10:30), o de los 24 ancianos de la corte celestial (Ap. 4:4), o del «Hijo del hombre» (Ap. 1:13s), Cristo mismo, al que anunciaba el anciano de días «con una vestidura blanca como la nieve y cabellos puros como lana» (Dn. 7:9). Color celestial por excelencia, en el momento de la > Transfiguración hasta las vestiduras de Cristo «se volvieron resplandecientes, muy blancas, como no las puede blanquear lavandero sobre la tierra» (Mc. 9:3).

Dios promete a los que se acercan a él blanquear sus pecados con su Justicia, de modo que, «aunque sean rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana» (Is. 1:18; Sal 51:7). En el NT los creyentes en Cristo son presentados como blanqueados en la sangre del Cordero (Ap. 7:14), de este modo participan del ser glorioso de Dios (Ap. 7:9-13). Forman la «blanca escolta» del vencedor (Ap. 3:4), una multitud inmensa y triunfante que clama su gozo en una eterna fiesta de luz. El Cordero se une a la esposa revestida de «lino de una blancura resplandeciente» (19:1-14). Véase LEJÍA, PECADO.

BLASFEMIA

Transliteración del gr. clásico 988 *blasphemía*, βλασφημία, que org. significaba «difamación, hablar ofensivo de hombres injustos», de donde pasó a significar «lenguaje impío e irreverente respecto a Dios». En heb. verb. 5006 *naats*, נאץ= «escarnecer»; sust. 5007 *neatsah*, נְאָצָה = «injuria,

escarnio».

1. Blasfemia contra Dios.

2. Blasfemia contra el Espíritu Santo.

I. BLASFEMIA CONTRA DIOS. En el AT la blasfemia contra el nombre de Yahvé se castigaba con la muerte: «El que blasfeme el nombre de Yahvé morirá irremisiblemente. Toda la congregación lo apedreará. Sea extranjero o natural, morirá el que blasfeme el nombre» (Lv. 24:16). Los judíos interpretaron este texto como una ley que prohibía pronunciar el nombre de Dios bajo ninguna circunstancia, hecha extensiva al nombre de otros dioses: «No mencionaréis los nombres de otros dioses, ni se los oiga en vuestros labios» (Ex. 23:13), lo que llevó a los judíos a poner motes a las divinidades extranjeras, p.ej. > Beelzebul por Beelzebub; Betavén por Betel.

Cuando alguien escuchaba una blasfemia, ponía su mano sobre la cabeza del ofensor, levantaba un pie y rompía su túnica, que ya no volvía a arreglar (cf. Mt. 26:65; Hch. 7:51). Por extensión, se consideraba blasfemia cualquier palabra o acto ofensivo no solo a la majestad divina, sino la usurpación por parte del hombre de las prerrogativas divinas, acusación de la que fue objeto Jesús (Mt. 19:26; Jn. 10:36), ya que sus jueces no reconocían su deidad. Por su parte, los evangelistas consideran blasfemia toda injuria a Cristo, pero según él, la blasfemia más grave, que no admite perdón, es la que se pronuncia contra el Espíritu Santo (Mt. 12:31, 32; Mc. 3:28, 29; Lc. 12:10).

II. BLASFEMIA CONTRA EL ESPÍRITU SANTO. Esta blasfemia particular, y en su momento histórico, consistió en atribuir la obra de Jesucristo de expulsar demonios a un poder satánico, frente a la evidencia innegable de su origen divino. Por extensión, según Agustín, se refiere a la obstinación mantenida hasta la muerte en la negación de los medios de gracia. Este pecado no iba a ser perdonado ni en este siglo, ni en el venidero. No hay verdadera conexión teológica entre este pecado y el mencionado en Heb. 6:4-8; 10:26-31, aunque sí proximidad psicológica.

La frase «ni en este siglo, ni en el venidero» es una alusión a una expresión judía de la época, según la cual la persona que blasfemaba el nombre de Dios no sería perdonado ni ofreciendo un sacrificio, ni siquiera en el día de la expiación; únicamente podía ser absuelta mediante la muerte. Jesús refuta esta creencia y, según Lightfoot, advierte que la blasfemia contra el Espíritu Santo no será perdonada antes de la muerte, ni como ellos vanamente pensaban, después.

BIBLIOGRAFÍA: O. Hofius, "βλασφημία, *blasphemía*, ultraje, calumna, blasfemia", en DENT I, 659-665; T. Rees, "Blasphemy", en ISBE I, 485-486; F. Roberti, "Blasfemia", en DTM, 143 144; A. Royo Marín, "Blasfemia", en GER 4, 322-324; W. Mundle y H. Währisch, "Blasfemia, calumnia", en DTNT I, 184-188; J. Scharbert, "Blasfemia", en DTB, 143-145.

A. ROPERO

BLASTO

Gr. 986 *Blastos*, Βλάστος = «brote, renuevo». Camarero del palacio de Herodes Agripa I, al que sobornaron los de Tiro y Sidón, a fin de que consiguiera para ellos la paz cerca de su rey, que se había enojado con los habitantes de estas poblaciones (Hch. 12:20).

BOANERGES

G. 993 *Boanergés*, Βοανεργές, del aram. *Bené-regesh*, ְנֵי רֶגֶ = «hijos del trueno». Nombre dado por Jesús a Jacobo (Santiago) y Juan, los hijos de Zebedeo (Mr. 3:17), cuando los escogió para el apostolado. Jerónimo suponía que este apodo se refería a su fiera elocuencia. Se ha sugerido que antes de su conversión hubiesen sido > zelotes revolucionarios, pero no hay prueba de ello. Lo único

que se puede decir es que este sobrenombre apunta a su origen galileo, lo que en cierto grado puede explicar el fuerte temperamento y la vehemente personalidad de que hacían gala. El pueblo galileo era devoto, fuerte, laborioso, valiento, y el más firme defensor de la nación judía. Cuando Juan el Bautista proclamó el reino del Mesías, Juan y Santiago fueron de los primeros en abrazarlo.

Varios incidentes repartidos a través de los Sinópticos sugieren que Santiago y Juan tenían una personalidad particular, impetuosa y apasionada en su celo evangélico y que eran fuertes de carácter. Los dos hermanos mostraron su fiero temperamento en contra de «cierto hombre que expulsaba demonios» en el nombre de Cristo; Juan dijo: «Nosotros (probablemente su hermano Santiago y él) le prohibimos, porque él no andaba con nosotros» (Lc. 9:49). Cuando los samaritanon rehusaron recibir a Cristo, Santiago y Juan dijeron: «Señor, ¿quieres que mandemos que llueva fuego del cielo y los devore?» (Lc. 9:54). A este ímpetu no le faltaban ambiciones, lo que les causó problemas con los demás apóstoles al pedir para ellos los primeros puestos en el Reino proclamado por Jesús. Al mismo tiempo, fueron de los discípulos más cercanos a Jesús, testigos de la > Transfiguración, de la > agonía en el huerto; de la > Resurrección y de la > Ascensión del Señor. Véase JUAN, SANTIAGO.

BOAZ

Heb. 1162 *Boaz*, אעַז = «firmeza»; Sept. *Boloz*, Βολ�ζ e *Iskhýs*, ’Ισχ�ς = «fortaleza». Nombre de la columna norte del pórtico del Templo de Salomón —la otra se llamaba Jaquín (esto es, «Él establecerá»)—, erigida por > Hiram de Tiro. Los capiteles estaban adornados con formas de lirio (1 R. 7:15-22; 2 Cro. 3:17). Véase JAQUÍN.

BOCA

Heb. 6310 *pheh*, פֶּה = «boca, abertura, entrada, orilla»; gr. 4750 *stoma*, στ�μα = «boca», relacionada con la garganta.

Parte del cuerpo de hombres y animales (Ex. 4:16; Nm. 22:28; Mt. 15:11; 17;27; 2 Ti. 4:17). En sentido antropomórfico se habla de la «boca de Dios» para expresar por analogía la intención y el hecho divino de comunicarse con el hombre (Dt. 8:3; Mt. 4:4). El «cara a cara» de Dios con Moisés es lit. «boca a boca» (Nm. 12:8; cf. 2 Jn. 12; 3 Jn. 14), que describe la privilegiada comunicación divina con Moisés, directa, sin mediadores (1 R. 8:15; Jer. 32:4). De Aarón se dice que será la boca de Moisés, es decir, su portavoz e intérprete (Ex. 4:12-16). Poner palabras en boca de alguien es sugerirle lo que tiene que decir (Ex. 4:15; Nm. 22:38; 23:5,12; 2 Sam. 14:19, etc.).

La expresión «a boca llena» (Is. 9:12) hace refencia al consumo egoísta y voraz, en este caso de los enemigos de Israel. «Taparse la boca con la mano» (Jue. 18:19; Job 21:5; 29:9; 40:4; cf. Prov. 30:32) es una señal de silencio. «Preguntar a la boca» de alguien (Gn. 24:57) es indagar la cuestión personalmente con el interesado.

Como en castellano, también se usa para indicar la abertura de algo, como la boca de un pozo (Gn. 29:21), de un saco o costal (Gn. 42:27; 43:12, 21; 44:1), de una cueva (Jos. 10:18), o incluso la boca de la tierra, en cuanto traga los elementos que sobre ella son derramados: «Maldito seas tú, lejos de la tierra que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano» (Gn. 4:11); o los cuerpos que son enterrados: «Como cuando se ara y se rompe la tierra, así son esparcidos nuestros huesos en la boca del Seol» (Sal. 147:7). En el caso de > Coré fue una singular forma de castigo: «La tierra abrió su boca y se los tragó a ellos, a sus familias y a todos los hombres que eran de Coré, junto con

todos sus bienes» (Nm. 16:32; cf. Ap. 12:16).

En cuanto órgano del habla, la boca se utiliza como sinónimo de la palabra humana (Mt. 13:35; 18:6; Lc. 1:64; 11:54; Ap. 14:5). Como tal, quien «guarda su boca guarda su vida, pero al que mucho abre sus labios le vendrá ruina» (Prov. 13:3). Santiago compara la boca a un manantial del que sale tanto bendición como maldición, luego es tan necesario poner freno a la boca humana, como se pone en la de los caballos (Stg. 3:3-10).

El Salmista dice que de «la boca de los pequeños y de los que todavía maman has establecido la alabanza frente a tus adversarios, para hacer callar al enemigo y al vengativo» (Sal. 8:2), para hacer resaltar la acción divina sobre la debilidad humana. Se exhorta al pueblo a no apartar la boca del libro de la Ley (Jos. 1:8; cf. Ex. 13:9), haciendo referencia a la costumbre de leer en voz alta. Véase LENGUA, PALABRA.

BOCINA

Heb. 7782 *shophar*, פָּר , o פָּר = «corneta» o cuerno curvo (Ex. 19:16, 19; 20:18; Jos. 6:4; 6:5, 6, 8, 9, etc.); aram. *qeren*, קֶרֶן (Dn. 3:5, 7, 10, 15). Originalmente, este instrumento era el cuerno vaciado de algún mamífero; más tarde se hacia generalmente de metal, de forma curva, no recta, imitando los cuernos de numerosos animales.

BOCRU

Heb. 1074 *Bokherú*, כְּר = «el primogénito»; Sept. *protótokos autû*, πρωτ�τοκος α�το�. Uno de los seis hijos de Azel, descendiente del rey Saúl (1 Cro. 8:38; 9:44).

BODA

No existe una palabra heb. en toda la Escritura para referirse a la «boda». El término más próximo para ello es la raíz *jathán*, חתן = «dar en matrimonio»; gr. 1062 *gamos*, γ�μος = «boda». Según las costumbres del AT, el matrimonio es esencialmente una institución secular entre familias, no religiosa, aunque ratificada por juramento (Prov. 2:17; Ex. 16:8; Mal. 2:14). No existe evidencia directa de que se exendieran contratos escritos. Solo después del período postexílico comienzan a desarrollarse gradualmente leyes sobre el matrimonio y se oye hablar de contratos matrimoniales (Tobías 7:14). El matrimonio no lo decidía el propio novio, sino su familia. Según la ley rabínica, se precisaba de ciertas formalidades para que unos desposorios fueran legalmente válidos. La boda se celebraba comúnmente un miércoles por la tarde, lo que dejaba los primeros días de la semana para su preparación y permitía una holgada fiesta nupcial sin poner el peligro el reposo sabático. Vestido y engalanado como la ocasión merecía, el novio iba acompañado de sus amigos a buscar a la novia a casa de los padres de ella (cf. Mt. 25:7). Esta se cubría con un velo y la acompañaban sus damas de honor y, a veces, las doncellas particulares, si procedía de una familia adinerada. Las doncellas formaban parte de la dote que le daba el padre. Las joyas eran regalo del novio, según exigía la costumbre, a lo que parece. La comitiva nupcial regresaba a casa del novio y comenzaba la fiesta de bodas que, normalmente, duraba siete días (Gn. 29:27; Jue. 14:12; Tob. 11:20), pero podía prolongarse durante dos semanas (Jue. 14:12; Tob. 8:20; 10:8). Se servía un banquete en la casa del esposo o de sus padres (Mt. 22:1-10; Jn. 2:1, 9) o en casa de la joven, si el marido vivía lejos (Mt. 25:1). Él mismo o los padres de la novia hacían los agasajos (Gn. 29:22; Jue. 14:10; Tob. 8:19). Según parece, el vestido de bodas de los huéspedes no era en sí un traje especial, pero el que

convidaba tenía derecho a pedir que los huéspedes aparecieran en el banquete con vestidos de fiesta. La costumbre de un velo nupcial solo para la novia, o bien extendido sobre la pareja, provenía de tiempos antiguos. Fue prohibida por un tiempo por los rabinos tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.

En el NT, el libro de Apocalipsis ofrece una visión de las «bodas místicas del Cordero». Allí se celebran los desposorios de Cristo con la nueva Jerusalén (la Iglesia): «Gocémonos, alegrémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su novia se ha preparado. Y a ella se le ha concedido que se vista de lino fino, resplandeciente y limpio» (Ap. 19:7-8); «Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, enviada por Dios, arreglada como una novia que se adorna para su esposo» (21:2). Véase NOVIO, DESPOSORIO, ESPOSO, MATRIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *Usos y costumbres de los judíos en los tiempos de Cristo*, pp. 168-172 (CLIE 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959).

A. ROPERO

BODMER, papiros

Colección de valiosos códices y papiros bíblicos que se encuentra en la ciudad de Ginebra, llamados así por el coleccionista suizo Martín Bodmer (1899-1971) que los adquirió. Entre los documentos hay dos fragmentos de los Evangelios de Lucas y Juan provenientes del siglo II (los números II y XV), además de otros de distintos libros de la Biblia. El códice contenía probablemente una amplia antología de textos que comprendía el apócrifo Nacimiento de María; la correspondencia apócrifa entre san Pablo y los Corintios; la IX Oda de Salomón; la Homilía de Melitón de Sardes sobre la Pascua, un fragmento de un himno suyo; la Apología de Filea y los Salmos 33 y 34, acabando con las Epístolas de San Pedro.

No se conoce el lugar exacto donde el manuscrito fue redactado, pero todo apunta a un origen egipcio. Dadas sus dimensiones reducidas y el hecho de estar formado por una antología de textos, se ha supuesto que, más que para la liturgia, fue pensado para uso privado. El códice, de forma casi cuadrada, está bien conservado por lo general. En muchos casos, los márgenes de los folios parecen estar íntegros, lo cual permite calcular las dimensiones originales del códice con bastante aproximación en unos 160 x 145 mm. Fue escrito por varias manos, probablemente cuatro, que se cree se fueron sucediendo entre el inicio del siglo III y la primera mitad del IV d.C. La reunión de las varias partes que lo componían se debió producir durante el transcurso del siglo IV. Fue descubierto en Egipto en los años cincuenta y publicado en la década siguiente.

El más importante de los papiros para la historia del texto bíblico es el número II o P66, que contiene los primeros 14 capítulos del Evangelio de Juan. Originalmente fue datado como del año 200, pero estudios más recientes prueban que es del año 125 o anterior, lo que resulta algo inaudito en toda la historiografía grecorromana. Consta de 108 páginas consecutivas, excepto de las correspondientes a los números 35-38, que incluyen los vv. 11-35 del capítulo 5.

Los dieciocho folios que constituyen el Papiro Bodmer VIII o P72, que contienen las epístolas de San Pedro, fueron donados al papa Pablo VI por el mismo Martín Bodmer en junio de 1969 y mantienen en la Biblioteca Vaticana la signatura original. Desde el punto de vista textual es un texto independiente que tiene afinidades con el texto occidental y con el alejandrino. Están escritos a línea tendida sobre una superficie de unos 125 x 100 cm y el número de renglones oscila entre 16 y 18. En las páginas 22 y 36, después del título final de ambas epístolas de San Pedro, se puede leer repetida

la común fórmula de los escribas: «Paz al que escribe y al que lee», fórmula que está resaltada por el empleo de una decoración constituida por una pirámide invertida, coronada por una especie de signo de ese. Está datado hacia el siglo III.

Los XIV y XI, o P75, contienen fragmentos de los evangelios de Lucas y Juan. Del primero los capítulos 3-24: del segundo 1-15. Las dimensiones actuales son de 13 x 26 cm. Muestran gran afinidad con el Códice Vaticano. Es una especie de ancestro o precursor del Códice Alejandrino y se lo denomina texto «proto-alejandrino».

La colección Bodmer de papiros representan la copia más antigua que se posee de la epístola de Judas y de las dos cartas de Pedro y su valor radica en que han hecho menos digna de confianza la antigua clasificación en tipos de texto, pues esta se basaba en manuscritos del siglo IV o posteriores. Los resultados de los hallazgos de papiros antiguos han producido ediciones novísimas del Nuevo Testamento griego. Véase MANUSCRITOS, PAPIROS BÍBLICOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. O´Callaghan, “Bodmer, Papiros”, en EB I, 1229-1231.

A ROPERO

BOFETADA

El heb. carece de palabra que exprese el golpe propinado en el rostro con la mano abierta. En el AT se menciona un único caso de este género de afrenta, una de las más graves que el oriental podía sufrir: la que Sedecías infirió al profeta Miqueas cuando este anunció el fracaso de la empresa de Josafat y de Acab (1 R. 22:24; 2 Cro. 18:23).

En el NT Jesús aconseja a sus discípulos ofrecer la otra mejilla cuando uno es abofeteado (Mt. 5:39; Lc. 6:29). Mateo dice explícitamente que se trata de la mejilla «derecha». Esto es significativo en el contexto oriental. Para poder pegarle a alguien en la mejilla derecha, el agresor ha de tener que golpearlo con el dorso de la mano. Un golpe tal era considerado una ofensa extremadamente grave. En este caso, el énfasis no es tanto en el daño físico que se causa a la persona abofeteada, sino en la forma humillante en que ha sido tratada. Jesús enseña, pues, que sus discípulos acepten un insulto sin responder con otro. Esta actitud concuerda con la visión profética del Siervo de Yahvé (cf. Is. 50:6), y el comportamiento posterior de Jesús, soportando con mansedumbre las bofetadas de los guardias de Anás y de los legionarios romanos (Jn. 18:22; 19:3; Mt. 26:27; 27:30; Mc. 14:65; Lc. 22:64). Ananías mandó golpear la boca de San Pablo (Hch. 23:2), y San Pedro se refiere a las bofetadas al hablar de la paciencia con que hay que aceptar los golpes de la injusticia humana (1 P. 2:20). Véase INSULTO, VENGANZA.

BIBLIOGRAFÍA: Juan Driver, *Militantes para un mundo nuevo* (EEE 1978).

P. BONILLA

BOHÁN

Heb. 932 *Bohán*, הַן˙ = «pulgar»; Sept. *Baión*, Βαι�ν. Nombre de un hijo de Rubén con el que se designa un monumento megalítco: «la piedra de Bohán» (Jos. 15:6; 18:17), que sirvió para marcar la frontera entre Judá y Benjamín. No es posible averiguar por el texto si la piedra era un monumento sepulcral o conmemorativo de alguna victoria en la conquista de Canaán (cf. 1 Sam. 7:12).

BOLSA

Trad. de varios términos heb. que denotan un recipiente pequeño en forma de saco o cartera hechos

de tela o piel.

1. Heb. 2754 *jarit*, חָרִיט = «bolsillo»; Sept. *thýlakos*, θύλακος; Vulg. *saccus*. Se menciona en la historia de la curación de > Naamán por medio de > Eliseo, y del interés de > Guejazi por conseguir algún beneficio económico del asunto, por lo que solicitó al sirio un especie de pago mediante engaño, el cual le fue entregado en dos bolsas con dos talentos y dos vestidos nuevos (2 R. 5:23). En Is. 3:22 denota la bolsa que se cuelga del cinto para guardar pequeños objetos valiosos o monedas.

2. Heb. 3599 *kis*, יס; Sept. *mársippos*, μάρσιππος, *marsypion*, μαρσύπιον, Vulg. *sacculus*, *saccellus* = «bolsa para llevar pesos [de medida]» (Dt. 25:13; Prov. 16:11; Miq. 6:11); también usado para guardar monedas: «Echa tu suerte con nosotros; tengamos todos una sola bolsa» (Prov. 1:14); y piezas de oro y plata, utilizadas como monedas de cambio (Is. 46:6).

3. Heb. 3627 *kelí*, לִי; Sept. *kadion*, κάδιον, Vulg. *pera* = «bolsa de pastor, zurrón» (1 Sam. 17:40, 49; cf. Zac. 11:15, 16), también «saco» para llevar alimentos (Gn. 42:25; 1 Sam. 9:7; 21:5; cf. Jue. 10:5; 13:10, 15). En estos sacos, o más propiamente «costales», mandó poner José el dinero que sus hermanos habían pagado por el trigo comprado en Egipto (Gn. 42:25).

4. Heb. 6872 *tseror*, צְר ר, Sept. *éndesmos*, ἔνδεσμος, *desmós*, δεσμός, Vulg. *sacculus* = «saco, bolsa de dinero». Es el término para las bolsas de dinero que José mandó poner dentro de los costales de sus hermanos (Gn. 42:35; cf. ; 1 Sam. 25:29). Parecen haber sido usadas por los viajeros para llegar su dinero durante el viaje (cf. Prov. 7:20; Hag. 1:6; Lc. 12:33; Tob. 9:5). El escriba del rey y el sumo sacerdote guardaban el dinero del Templo en bolsas después de contarlo (2 R. 12:10).

5. Gr. 1101 *glossókomon*, γλωσσόκομον, Vulg. *loculi* = «estuche, cartera», portada por Judas (Jn. 12:6; 13:29).

6. Gr. 905 *balantion*, βαλάντιον, «bolsa» o «cartera» (Lc. 10:4; 12:33; 22:35, 36).

Antiguamente, cuando no se conocia el papel moneda, el dinero en monedas de oro o plata se guardaba en bolsas o sacos estrechos, utilizados para hacer grandes pagos o para enviar a los gobernantes como tributo. Cada bolsa o saco contenía una cierta cantidad y era sellada con el sello oficial, que garantizaba el contenido exacto de la cifra marcada.

Cuando, p.ej., había mucho dinero en el arca del Templo, venía el notario del rey y el sumo sacerdote, lo contaban y lo guardaban en sacos especiales, con el que pagaban el trabajo de los que hacían la obra, y de los que tenían el cargo de la casa de Yahvé, así como a los carpinteros y maestros constructores (2 R. 12:10; cf. 5:23; Tob. 9:5; 11:16).

Las monedas para el uso cotidiano se guardaban generalmente en una bolsa sujeta al cinto (Prov. 1:14; 7:20; Lc. 22:35). Para evitar pesar el metal en cada operación comercial (un caso típico se tiene en Gn. 23:15-16), se introdujeron lingotes de peso conocido (p.ej. 1 Sam. 9:8: un cuarto de siclo de plata). Las monedas grandes eran más pesadas que las de uso corriente en nuestros días y generalmente eran de oro o de plata. A veces las monedas se llevaban en un cinturón bien ceñido (Mt. 10:9). Algunos comerciantes llevaban sus pesas en bolsas especiales (Dt. 25:13; Is. 46:6; Mi. 6:11), generalmente de cuero o seda. Véase DINERO, MONEDA.

E. VILA

BONDAD

Heb. 2617 *jésed*, חֶסֶד = «bondad, misericordia, favor», de 2616 *jasad*, חסד, probablemente «agachar [el cuello]» como muestra de cortesía ante un igual; 2896 *tob*, ט ב = «bueno»; gr. 19

agathosyne, ἀγαθωσύνη = «bondad», de *agathós*, ἀγαθός = «bueno», de uso frecuente en el NT; 5544 *khrestotes*, χρηστότης = «utilidad, benignidad, bondad, amabilidad».

1. Bondad divina.
2. Práctica de la bondad.

I. BONDAD DIVINA. La bondad es parte esencial de la naturaleza divina (Ex. 33:19; 34:6, 7), sin la cual Dios no sería Dios (cf. Mt. 19:17). La bondad guía la actuación de Dios en todo lo que hace (cf. Sal. 25:6-7; 119:68) y es tan infinita que la mente humana no la puede alcanzar (cf. Ro. 11:35, 36).

Dado que Dios es inmutable, su bondad nunca puede cambiar en la menor manera. Nunca será mejor de lo que ya es ahora, ni tampoco peor. En el principio hizo el universo y he aquí que era bueno.

Dios no es bueno solamente con los que son buenos o piadosos, sino que lo es para con todos, y sus misericordias están sobre todas sus obras (Sal. 145:9). El sol y las lluvias del cielo, así como las estaciones fructíferas para todos, justos e injustos, son un testimonio de su bondad universal (Mt. 5:45; Hch. 14:17).

La bondad de Dios se revela en lo creado. A cada paso, el poema de la creación concluye diciendo: «Y vió Dios que era bueno» (Gn. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25), donde la palaba que se utiliza es *tob*, טוב, empleada invariablemente para referirse a todo lo bueno del cielo y de la tierra, y a Dios mismo: «Porque él es bueno, porque para siempre es su misericordia» (Esd. 3:11, cf. Sal. 25:8; 100:5; 106:1; Jer. 33:11). Toda buena cosa que cualquier criatura disfruta en el presente, o espera disfrutar en el futuro, fluye de la bondad de Dios, su fuente y meta. Toda buena cosa otorgada y todo regalo perfecto procede de arriba, del Padre de las luces (Stg. 1:17).

La *agathosyne*, ἀγαθωσύνη, denota no solo que Dios es el único «bueno» (cf. Mc. 10:18), sino también que hace el bien, es decir, que es benevolente con todos los hombres como criaturas suyas (cf. Hch. 14:17). Además, por esa misma bondad, ofrece a los pecadores su gracia y su misericordia. La bondad de Dios, en cuanto ejercitada en sus criaturas, es frecuentemente expresada en las Escrituras por el termino > amor.

II. PRÁCTICA DE LA BONDAD. En cuanto fin último y meta del hombre, la práctica de la bondad y la misericordia se impone desde el principio como un deber ineludible, básico, para el creyente, es el tipo de «perfección» a la que Jesús llama: «Sed vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt. 5:48). La bondad es descrita como principio de conducta y también como fruto del Espíritu, por el que el creyente se asemeja a Dios en Cristo (cf. Gal. 5:22). El que practica el bien es digno de todo honor (Ro. 2:7) y cumple la voluntad de Dios (1 P. 2:15, 20; 3:6, 17; 3 Jn. 11).

Curiosamente, en griego existe una similitud fonética entre el nombre de «cristiano» (*khristianós*, χριστιανός), y el término que expresa la bondad: *khrestós*, χρηστός, *khrestotes*, χρηστότης. Originariamente, *khrestós*, χρηστός, indicaba la «utilidad», es decir, lo que parece útil, bueno, apropiado. En el NT *khrestós* se emplea para expresar la bondad, y en el caso de Dios abarca también a los ingratos y a los malvados (Lc. 6:35). De aquí deduce Jesús que sus seguidores, que deben imitar en todo el amor divino, también tienen que que ser bondadosos con los enemigos. Más tarde, el apóstol Pablo dirá que el amor es paciente y bondadoso (1 Cor. 13:4). El efecto del amor es la amabilidad y la bondad indiscriminadas, extendidas a todos (Col. 3:12), características

inequívocas de los creyentes redimidos por Cristo. El camino de la bondad es para el cristiano el resultado natural de su redención. Véase AMOR, BUENO, DON, FRUTO, GRACIA.

BIBLIOGRAFÍA: A.W. Pink, *Los atributos de Dios* (BT 1964); F.L.R. Stachowiak, “Bondad”, en DTB, 145-154; H.J. Stoebe, “חֶסֶד, hésed, bondad”, en DTMAT I, 832-861.

A. ROPERO

BOOZ

Heb. 1162 *Boaz*, אעַז = «firmeza, ingenio»; Sept. y NT *Booz*, Βοόζ; Vulg. *Booz*. Personaje de clase alta, notable y rico, oriundo de Belén, de la familia de Elimelec (Rt. 2:1), marido de > Rut la moabita, a la que desposó por ser viuda, valiéndose de las disposiciones y del derecho que le concedía la ley del levirato (Rt. 2-4; Mt. 1:5; Lc. 3:32). Como antepasado de David, es uno de los antepasados de Cristo (Mt. 1:5).

BOQIM

Heb. 1066 *Bokhim*, בֹּכִים = «lloros», con art. *habbokhim*, הַבֹּכִים; Sept. *Klauthmones*, Κλαυθμῶνες o *Klanthmón*, Κλανθμῶν, *ho Klauthmón*, ὁ Κλαυθμῶν. Lugar cercano a > Gilgal en donde el ángel de Yahvé reprendió a Israel por su desobediencia al hacer pactos con los habitantes del país (Jue. 2:1-5). Muchos intérpretes judíos creen que el «ángel» aquí mencionado se refiere a un hombre de Dios venido de Gilgal, o del sumo sacerdote > Fineas; otros, por el contrario, creen que se trata de la teofanía divina conocida por «ángel de Yahvé».

BORDE

Heb. 1366 *gebul*, גְּבוּל = «borde, confín, límite, término»; gr. *orkos*, ὅρκος = «línea fronteriza»; respecto al borde del vestido se utilizan los términos heb. *shul*, שׁוּל, y gr. 2899 *kráspedon*, κράσπεδον = «extremidad, parte prominente de una cosa, borde», de ahí > fleco de una prenda de vestir. Por ley los sacerdotes debían poner flecos en los bordes inferiores de sus túnicas con forma de «granadas de material azul, de púrpura y de carmesí; y entre ellas y alrededor de sus bordes harás campanillas de oro» (Ex. 28:33, 34; 29:24-26).

Los judíos otorgaron gran importancia a los flecos, especialmente los fariseos (Mt. 23:5), que les atribuyeron un significado simbólico. En el caso de Jesús, y reflejando la mentalidad popular, una mujer que sufría de hemorragia desde hacía doce años, se le acercó por detrás y tocó el borde de su manto, y al instante quedó curada (Mt. 9:20; 14:30). Véase FLECO, ORLA.

BORDÓN

Heb. 4731 *maqqel*, מַקֵּל = «bordón, palo, vara»; gr. 4464 *rhabdos*, ῥάβδος = «bordón, vara, cetro».

Bastón largo que usaban los peregrinos para apoyarse. Jacob, antes de morir, adoró a Dios sosteniéndose con su bordón (Heb. 11:21). Los israelitas, al comer la > Pascua, debían hacerlo con el bordón en la mano, señal de que estaban listos para partir (Ex. 12:11). El bordón servía también para cargar enseres o comida para el viaje. Cristo ordenó a sus discípulos que salieran a predicar sin oro, ni plata, ni alforja para el camino, ni siquiera bordón (Mt. 10:10; Mc. 6:8; Lc. 9:3), prohibiciones todas ellas que implican el carácter urgente de su misión, nada debe detener su avance y en nada tienen que apoyarse sino en la fuerza del mensaje del que son portadores. Véase BASTÓN.

BORRAR

Heb. 4229 *majah*, מחה = «golpear, frotar, alisar», por impl. «borrar»; gr. *exaleípho*, ἐξαλείφω = «eliminar». Tiene diferentes usos según la acción que describa. «Borrar» el pecado es perdonarlo por completo: «He borrado como niebla tus rebeliones, y como nube tus pecados (Is. 44:22). «Borrar» a alguien del libro de Dios equivale a su condenación final (Ex. 32:32, 33; Sal. 69:28). Cuando Moisés dice «perdona su pecado; y si no, bórrame de tu libro que has escrito» (Ex. 32:32), se entiende que utiliza la palabra «libro» en sentido metafórico, aludiendo a los documentos que se guardaban en los tribunales, donde se registraban los hechos delictivos de los criminales. La promesa de no ser borrado del libro de la vida (Ap. 3:5) significa la seguridad de la bienaventuranza final.

BOSCAT

Heb. 1218 *Botsqath*, צְקַת ּ; «región pedregosa, colina»; Sept. *Basekath*, Βασεκὰθ, *Basedoth*, Βασεδὼθ y *Maskhath*, Μασχὰθ. Ciudad de la tribu de los hijos de Judá, en la región de la Sefela, entre Laquis y Eglón (Jos. 15:39). Ciudad natal de la madre del rey Josías, Yedida hija de Adaías, de Boscat (Sept. *Baskath*, Βασκὰθ, *Basuroth*, Βασουρὼθ, 2 R. 22:1).

BOSORA

Gr. *Bosarâ*, Βοσαρᾶ y *Bosorâ*, Βοσορᾶ. Ciudad fuerte en Galaad, tomada por Judas Macabeo (1 Mac. 5:26, 28). Es la Bostra (gr. *ta Bostra*, τὰ Βόστρα) de la época grecorromana, embellecida por > Trajano y convertida en capital de la provincia de Arabia desde 105-106 a.C. y cuartel general de la III Legión Cirenaica, depués de haber pertenecido al reino nabateo y haber sido un importante nudo de los caminos de caravanas que se dirigían al Mediterráneo, Damasco, mar Rojo y golfo Pérsico. El emperador Filipo el Árabe, nativo de esta ciudad, le confirió el título de metrópolis, siendo en ese tiempo una ciudad populosa y fortificada (Amiano Marcelino, 14, 8). En la era cristiana jugó un papel muy importante como sede episcopal primero, y arzobispal después, con jurisdicción sobre veinte diócesis. Se la identifica con la actual Busra eski Sam, en el Hawran, situada a 40 km al este de Dera, y cuyas ruinas presentan muchas inscripciones.

J.M. DÍAZ YANES

BOSQUE

Heb. 3293 *yaar*, יַעַר, de una raíz inusitada, probablemente con el sign. de «espesar con verdor»; de ahí el concepto de «bosque», que denota cualquier conjunto de árboles silvestres. Cuando el bosque se constituye en objeto de culto, o más exactamente se practican en él cultos sagrados, en heb. se usan dos palabras distintas: 815 *eshel*, אֵ ֶ ל, que puede traducirse «tamarisco» y por extensión «arboleda». Se dice de la arboleda que plantó Abraham para invocar allí el nombre de Yahvé (Gn. 21:33). Se diferencia del bosque o arboleda relacionada con el culto idolátrico, la 842 *asherah*, אֲ ֵ רָה, lit. «madera», mencionado por primera vez en relación con la adoración cananea en Ex 34:13, donde va unido a la estatua o árbol ritual de Asera (cf. Dt. 7:5; 12:3; 16:21; Jue. 3:7; 6:25, 26; 1 R. 14:15, 23; 16:33; 2 R. 18:4; 2 Cro. 31:1; Is. 27:9 y Miq. 5:14). En 2 R. 17:16 el pueblo es descrito plantando bosques y adorando no solo a Baal, sino también a «todo el ejército del cielo» (ver también 2 R. 21:3; 23:4; 2 Cro. 33:3). > Maaca hizo un ídolo en un bosque, o más bien para un

bosque (1 R. 15:13; 2 Cro. 15:16).

Asherah, אֲ ֵרָה, no era lo que propiamente llamamos un bosque de árboles, ni tampoco un solo árbol plantado en la tierra, sino un objeto hecho de madera, y puesto en pie al lado de un altar dedicado a Baal, y en algunos casos en compañía de una estatua o pilar que representaba a Baal. Por ello, Gesenius, toda una autoridad en el culto fenicio y cananeo, considera que *asherah* era una divinidad idéntica a Astoret. No parece improbable que la adoración del o en el bosque fuera una forma de aquella adoración del árbol que se ha encontrado por todas partes del mundo. La *asherah* sería probablemente una representación del «árbol de la vida», del que la escultura asiria ofrece elaboradas representaciones. En 2 R. 23:7 se dice de ciertas mujeres que «tejían… pabellones para el bosque», y que hacían este trabajo en «las casas de los sodomitas»; estos «pabellones» eran literal. «casas» o «santuarios» para los imágenes paganas. Véase ÁRBOL, ASERA, ASTORET.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlestone, "Ídolo, Bosque, Lugar Alto", en SAT (CLIE 1986).

BOSRA

Heb. 1224 *Botsrah*, צְרָה ָ = «lugar fortificado, redil»; Sept. *Bosorra*, Βοσ�ρρα, v. *Bósor*, Β�σορ. Nombre de varias ciudades del AT.

1. Ciudad levítica en Manasés, más allá del Jordán (Jos. 21:27), llamada Astarot en 1 Cro. 6:71.

2. Capital de Edom, ciudad antigua e importante que guardaba el camino a las minas de cobre del Arabá (Gn. 36:33; 1 Cro. 1:44). Para los profetas era símbolo de oposición, y su destrucción, anunciada repetidamente, equivalía la destrucción de todo el reino odiado de Edom (Is. 34:6; 63:1; Am. 1:12; Jer. 49:13, 22; Am. 1:12). Era especialmente notable por sus ovejas (Miq. 2:12). Hoy recibe el nombre de Buseira, ubicada a unos 32 km. al sudeste del mar Muerto.

3. Ciudad de Moab (Jer. 48:24), ubicada en «la tierra de la llanura» (*érets hammishor*, אֶרֶץ הַ . י ֹר v. 21), probablemente idéntica a la > Bosora de 1 Mac. 5:26-28. Otros la identifican con > Bezer, ciudad de refugio (Dt. 4:43).

J.M. DÍAZ YANES

BOTELLA

Heb. 1227 *Baqbûq*, קְ ק ַ = «botella». Los envases de vidrio para guardar líquidos ya eran conocidos y empleados en Egipto desde los días de los patriarcas, pero fueron raramente usados en Palestina, donde las vasijas eran de barro (cf. Jer. 19:1-10) o de piel de cabra. El nombre heb. *baqbûq* es una onomatopeya que describe el sonido producido por la salida del liquido (1 R. 14:3). Véase CRISTAL, ODRE.

BOTÍN

Heb. 7998 *shalal*, לָל ָ = «botín, presa, saqueo, despojo, ganancia» (Dt. 13:16; 20:14; Jos. 22:8; Jue. 5:30; 8:24; 1 Sam. 14:30; 15:19, 21; 30:16, 20, 22, 26; 2 Sam. 3:22; 8:12; 12:30; 2 R. 3:23; 1 Cro. 20:2; 26:7; Jer. 39;18; 45:5); 957 *baz*, ז ָ = «botín, despojo, pillaje, presa, rapiña» (Jer. 49:32; Ez, 29:19; 36:4; 38:12, 13); 4455 *malqóaj*, מַלְק חַ = «botín, despojo» (Nm. 31:11, 12, 26, 32, 53; Is. 49:24, 25).

Original y lit. *shalal* significa la «presa» que un animal rastrea, mata y come, imagen presente en Gn. 49:26-27: «Benjamín es un lobo rapaz: Por la mañana come la presa, y al atardecer reparte el

despojo». De aquí pasó a significar el «botín» o «despojo de guerra», que incluía todo cuanto los soldados capturaban y tomaban del enemigo. Podían ser personas, principalmente mujeres y niños (Dt. 20:14), animales y todo tipo de bienes, como oro y plata, hasta una nación entera (Jer. 50:10). En la guerra santa emprendida por los israelitas contra los cananeos no debía tomarse ningún botín ni hacer cautivos (Dt. 20:14, 16); fuera de los límites de Canaán, mujeres y niños eran tomados como botín, mientras que a los hombres se les daba muerte.

La ley sobre el botín estipulaba solo el oro, la plata, el bronce, el hierro, el estaño y el plomo, todo lo que resiste el fuego, ya que a fuego se purificaba. Después había que sacar la cuenta de las personas y del ganado a fin de repartirlos equitativamente entre los combatientes que fueran a la guerra y toda la congregación. A Yahvé, como > tributo de los hombres de guerra que fueran a la campaña, se entregaba uno por cada quinientos, tanto de las personas como del ganado vacuno, de los asnos y de las ovejas, lo que engrosaba la propiedad de los levitas (Nm. 31:26-47). David añadió que el botín debía repartirse en el ejército de forma equitativa entre los que descendían a la batalla y los que se quedaban con el equipaje. «Y sucedió que desde aquel día en adelante él hizo que esto fuera ley y decreto en Israel, hasta el día de hoy». El envío de parte del botín a sus amigos, los ancianos de Judá, fue solamente un acto de cortesía por parte de David. Del mismo modo, los despojos dedicados al Templo se consideraban una ofrenda de buena coluntad (cf. 1 Sam. 30:24-26; 2 Sam. 8:11; 1 Cro. 26:27).

El término gr. correspondiente es 4661 *skylon*, σκῦλον = «algo arrebatado», en especial las armas del enemigo. En el NT se usa respecto a Cristo y su obra contra las fuerzas del mal en su parábola sobre el hombre fuerte y armado que guarda su casa y sus posesiones, clara referencia al > diablo, señor del mundo presente hasta que viene uno más fuerte que él, a saber, Jesús, quien lo vence, le toma todas las armas en que confiaba y reparte sus despojos (Lc. 11:22).

El otro término gr., que prop. denota «botín» es 205 *akrothinion*, ἀκροθίνιον, pl. *akrothinia*, ἀκροθίνια, prim. «parte superior de un montón, lo más alto de una cumbre», y de ahí «ofrendas de primicias», y en la guerra «el botín más escogido», como en Heb. 7:4 respecto a Melquisedec y Abraham, quien dio a aquel los diezmos del botín. Después de la batalla, los griegos tenían por costumbre amontonar los despojos arrebatados a los enemigos y tomar un parte para ofrecérsela a sus dioses, el *akrothinion*, ἀκροθίνιον (Jenofonte, *Ciropedia* 7, 5, 35; Heródoto, *Hist*. 8, 121, 122; Píndaro, *Nem*. 7, 58). Según Jenofonte, Ciro el persa, después de haber conquistado Babilonia, llamó a los magos y les ordenó escoger la *akrothinia*, ἀκροθίνια de ciertas porciones del suelo para fines sagrados. Véase ANATEMA, CAUTIVO, DESPOJO, GUERRA, HEREM.

BÓVEDA. Ver EXPANSIÓN

BOYERO

Heb. 951 *boqer*, קֵר = «el que cuida ganado bovino», a diferencia del > pastor, heb. *roeh*, ר עֶה, o cuidador de ovejas; aunque en la práctica ambas ocupaciones estaban unidas. Por tanto, el boyero es la persona que conduce bueyes o que los tiene bajo su cuidado. Tal era el oficio del profeta Amós (Am. 7:14). Véase PASTOR.

BRAZALETE

Adorno muy común en el Antiguo Oriente, llevado tanto por hombres como por mujeres, que recibe

distintos nombres en heb., todos los cuales suelen traducirse por «brazalete»:

1. 6781 *tsamid*, צָמִיד; (Gn. 24:22, 30, 47; Nm. 31:50; Ez. 16:11; 23:42); literal. «sujetador, brazalete o pulsera»; Sept. *khlidón*, χλιδών, ornamento circular que se llevaba en la parte superior del brazo, también en las muñecas y en las piernas.

2. *Etsadah* אֶצְעָדָה (Nm. 31:50; 2 Sam. 1:10); Sept. *khlidón*, χλιδών; Aquila, *brakhialion*, βραχιάλιον; Vulg. *periscelis armilla*; propiamente un cadenilla llevada solo por hombres, muy común en Egipto. Era una especie de insignia real que ostentaban príncipes y personas de distinción. Este adorno aparece en las inscripciones de Persépolis y Nínive, así como en los monumentos reales egipcios. Entre los persas debía ser un adorno común no exclusivo de la realeza o aristocracia, ya que Heródoto describe a los persas como «portadores de brazaletes» (*pseliophoroi*, ψελιοφόροι).

3. *Jah*, חָח, prop. «aro» o «anillo», utilizado para sujetar la ropa y también para colgar de la nariz.

Los habitantes del Oriente Medio eran, y siguen siendo, muy aficionados a adornarse con todo tipo de ornamentos en las muñecas, brazos, y piernas. Muchos de ellos presentan un diseño muy elaborado y una gran destreza en su ejecución. Ya se mencionan en Génesis (Gn. 24:22). Los brazaletes siempre han sido muy comunes entre las mujeres orientales, a menudo de peso considerable y bulto destacado. Los materiales varían según la posición social o la riqueza del poseedor, desde el oro y el bronce al hueso, cobre y madera. Los brazaletes figuran en la ofrenda del pueblo de Israel para hacer los instrumentos del Tabernáculo (Ex. 35:22). Isaías los menciona en su amenaza de juicio y desolación sobre Israel (Is. 3:19), y Ezequiel, en contraste, hace referencia a ellos en un pasaje en que habla de cuando el Señor acogió a Israel al principio, hablando metafóricamente de su liberación y formación como nación y su adopción como pueblo de Dios (Ez. 16:11). Véase ADORNO, JOYAS.

BRAZO

Heb. 2220 *zeroa*, זְרֹעַ = «brazo, poder, fuerza, ayuda, socorro»; gr. 1023 *brakhíon*, βραχίων = «brazo [extendido]», fig. «fuerza». Extremidad del cuerpo capaz de levantar cargas y de defender a la persona. Se usa simbólicamente del poder y fortaleza de Dios en favor de los suyos (Ex. 15:16; Sal. 89:13; 48:2; 77:15; Is. 51:9; 53:1; Jn. 12:38). Es también símbolo de fuerza humana (1 Sam. 2:31), de ahí que «quebrar» o «romper el brazo» signifique «castigar» y «destruir el poder del enemigo» (Sal. 10:15; Ez. 30:21; Jer. 48:25).

El «brazo extendido» (Ex. 6:5; Dt. 4:34), aplicado metafóricamente a Dios, significa la plenitud de su poder, figura que se corresponde al soldado que levanta su brazo armado para la lucha. «Yahvé ha descubierto el brazo de su santidad ante los ojos de todas las naciones. Todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios» (Is. 52:10; Sal. 98:1). Con su «brazo fuerte» (Jer. 21:5) Dios reúne a los suyos (Is. 40:11); los gobierna (Is. 40:10). El brazo de Yahvé se revela allí donde hay arrepentimiento y fe en el anuncio que Dios envía (Is. 53:1; Ro. 10:16). En él confiarán incluso en las islas de los gentiles, esto es, los pecadores en toda la creación (Is. 51:5). Véase FUERZA, PODER.

BREA. Véase ASFALTO, BETÚN.

BROCHE

Heb. *qerem*, קֶרֶם; Sept. *krikos*, κρ�κος; Vulg. *circulus*, *fibula*. Esta palabra se usa solamente en la descripción de la estructura del Tabernáculo y su cortinaje (Ex. 26:6, 11, 33; 35:11; 36:13; 39:33); por regla general se cree que hace referencia a pequeños ganchos de los que eran colgados las cortinas o tapices mediante aros o anillas. No se nos dice su forma, que debía ser la habitual en los mobiliarios de época, pero sí la naturaleza de su materia, a saber, de oro. Véase TABERNÁCULO.

BRONCE

Traducción del término heb. 5178 *nejósheth*, ת ֶ חֹ נ = «brillante», y del gr. 5475 *khalkós*, χαλκ�ς = «cobre». En los libros más antiguos de la Biblia, *nejósheth* significa > «cobre» (Gn. 4:22), pues los hebreos no estaban familiarizados con la fabricación del bronce a partir de cobre y zinc. Por ello la traducción más correcta debe ser «cobre» en lugar de «bronce». El cobre se extraía por fusión del mineral (Dt. 8:9; Job 28:2). Todavía hay en el Líbano y en el país de Edom vestigios de antiguas fundiciones de cobre; se conseguía especialmente en la península del Sinaí, en Chipre, en Mesec y Tubal (Ez. 27:13).

El bronce es una aleación de cobre con alrededor de un 30% de zinc; no se encuentra en estado natural, a no ser que sus componentes estén mezclados fortuitamente en la calamina. Se ha mantenido que el bronce no fue conocido sino hasta después del incendio de Corinto del año 146 a.C. Esta aleación se hubiera descubierto como resultado de la fusión accidental de diversos metales juntos; sin embargo, se han exhumado vasos de bronce de tumbas egipcias que datan de una época más remota.

También hay otro bronce, aleación de cobre y estaño y diversas otras variedades, que incluyen el antimonio. Se utilizaba para la fabricación de utensilios como vasos, calderos, tenazas, tazones, garfios (Ex. 38:3; Jer. 52:18), armaduras y sus piezas, cascos, cotas de malla, escudos, puntas de lanza, e incluso arcos (2 Sam. 21:16; 22:35; 2 Cro. 12:10), cadenas, espejos, refuerzos de puertas de ciudades, instrumentos musicales, y más tarde monedas (Ex. 38:8; 2 R. 25:7, 13; Is. 45:2; Mt. 10:9; 1 Cor. 13:1; Ap. 9:20).

Para piezas de fundición se usaba el bronce. De bronce se hizo el revestimiento del altar y el llamado > Mar de Bronce, fuente de grandes dimensiones con su pedestal de bueyes para lavar los sacrificios y para lavarse las manos los sacerdotes (2 R. 25:13). También las dos grandes columnas que franqueaban la entrada del Templo de Salomón (1 R. 7:41-46; 2 Cro. 4:1-17). El empleo de bronce en los objetos de culto se debe a su brillo reluciente, convertido en símbolo de justicia en relación con las demandas de pureza de Dios (cf. Ex. 27:1-8; 38:1.7).

El «bronce bruñido», 5474 *khalkolíbanon*, χαλκολ�βανον, de Ap. 1:15; 2:18 se trata seguramente de un compuesto de oro y plata muy famoso conocido como el «bronce de Corinto».

De bronce fue la serpiente que Moisés fijó sobre una asta en el desierto con propósitos sanadores (Nm. 21:8, 9). Más tarde, los israelitas hicieron de ella un ídolo, que Ezequías rompió y deshizo (2 R. 18:4).

Para los profetas hebreos el bronce era por su dureza símbolo de insensiblidad y obstinación: «Sé que eres duro, que tu cuello es como un tendón de hierro, y tu frente de bronce» (Is. 48:4; Jer. 6:28; Ez. 22:18; cf. Sal. 107:16). Metafóricamente describe la desolación y la muerte: «Quebrantaré la soberbia de vuestro poderío y haré que vuestro cielo sea como hierro y que vuestra tierra sea como bronce» (Lv. 26:19). Pero la figura es ambivalente, ya que en otros lugares, el bronce es símbolo de

fuerza (Miq. 4:13; Zac. 6:1, Jer. 1:18, 15:20).

La descripción del imperio macedónico de > Alejandro como un «reino de bronce» (Dn. 2:39) hace referencia a las armas generalmente usadas en esa época y a su carácter guerrero. De ahí que la visión de > Nabucodonosor de una estatua cuyo «vientre y muslos eran de bronce», se refiera sin duda a los «griegos-revestidos-de-cobre» (*Akhaîoi khalkokhítones*, Αχα□οι χαλκοχ□τωνες), como Homero suele describirlos. Los «montes de bronce» de Zc. 6:1 denotan la firmeza e inmutabilidad de los decretos mediante los cuales Dios gobierna el mundo (cf. Sal. 36:6). Véase BRUÑIR, COBRE, MAR DE BRONCE, SERPIENTE DE BRONCE.

BRONCE, Edad del

Período ligado al primer conocimiento de la metalurgia. Se supone que el > oro y el > cobre fueron los metales primeramente conocidos y usados, y que pronto en alguna comarca del Oriente Medio se conoció el valor de la aleación cobre-estaño, con la que se obtiene el bronce, hacia el IV milenio a.C., pero se ignora la verdadera duración de una etapa de conocimiento único del cobre puro previa a la del bronce, ya que el hallazgo de piezas de cobre puro puede ser debida a la escasez de estaño. Tal pudo ocurrir en zonas periféricas, donde seguiría el uso del cobre, mientras en zonas centrales y ricas se emplearía el bronce.

En el mundo bíblico, la Edad del Bronce se inicia en el IV milenio a.C., casi al mismo tiempo que la Historia, debido a la invención de la escritura, a la existencia de auténticas ciudades y a la institución de las primeras monarquías.

Hacia finales de esta Edad se produjeron importantes fenómenos migratorios. Los cambios climáticos, y quizá otras causas, determinaron a partir de los siglos XIII y XII movimientos de pueblos e invasiones en gran escala. Es la época de la guerra de Troya, de la caída del Imperio micénico y del hitita, de la instalación de los hebreos en Palestina, del ataque de los «pueblos del mar» contra Egipto, etc. Estas invasiones, desde 1200 a 900 a.C., determinan el paso de la Edad del Bronce a la del Hierro, señalado también por el asentamiento de pueblos de lengua indoeuropea en el oeste y sur de Europa. Con ello se sentaron las bases para el nacimiento de las grandes culturas históricas de la Edad del Hierro, que forman el tronco de la nuestra actual. Véase METALURGIA.

BRONCE, Mar de

Heb. 5178 *yam hannejósheth*, יָם הַ ְ ח ֶ ת i(2 R. 25:13; 1 Cro. 18:8). También «mar fundido»: *yam mutsaq*, יָם מ צָק i(1 R. 7:23); o simplemente «el mar», *hayyam*, הַ ָם i(1 R. 7:24, 29; 2 R. 16:17; 2 Cro. 4:3).

Recipiente de grandes dimensiones a la entrada del Templo de Salomón para lavar los sacrificios y para las manos los sacerdotes (2 R. 25:13; 1 Cro. 18:8). Estaba montado sobre doce toros también de bronce y tenía una capacidad de 40.000 litros de agua. Cuando los caldeos destruyeron el Templo, el mar de bronce fue reducido a piezas y llevadas a Babilonia (2 R. 25:13; Jer. 52:17). Véase FUENTE DE BRONCE.

BIBLIOGRAFÍA: Josefo, Ant. 8:3,5; C.F. Keil, *Comentario del AT*, 2 Reyes (CLIE 2005).

BRUJA

Trad. del heb. *mekhashshephah*, מְכַ ַ פָּה; Sept. *pharmakoi*, φαρμακο�; Vulg. *malefici*, de Ex. 22:18; y *mekhasheph*, מְכַ ַ ף; Sept. 5333 *pharmakós*, φαρμακ�ς, Vulg. *maleficus*, de Dt. 18:10, trad. por «hechicero» (cf. Ex. 7:11; Dn. 2:2; Mal. 3:5). Ni brujas ni hechiceros tienen lugar en el pueblo elegido. La Ley es tajante al respecto: «No dejarás que vivan las brujas» (Ex. 22:18; Dt. 18:10).

La «bruja» de Endor (1 Sam. 28:7) es descrita en el original como una «mujer señora de Ob», *ésheth baalath ob*, אֶ ֶ ת ַ עֲלַת א ב, Sept. *engastrímythos*, �γγαστρ�μυθος = «ventrílocua»; Vulg. *habens Pythonem* = «pitonisa», así traducida en versiones antiguas: «una mujer en Endor que tiene espíritu de pythón», y modernamente «una mujer que sabe evocar a los muertos». Véase ENDOR, HECHICEROS, NECROMANCIA.

BRUÑIR

Heb. 6668 *tsahab*, צהב, raíz prim. «relucir, brillar, bruñir» (Esd. 8:27); 7044 *qalal*, קָלָל = «bruñido» (Ez. 1:7; Dan. 10:6); gr. 5474 *khalkolíbanon*, χαλκολ�βανον = «cobre bruñido, brillante» de Ap. 1:15; 2:18. Acto de sacar brillo a un objeto metálico, especialmente bronce, usado como símbolo de justicia por su claridad. Por este motivo, todos los utensilios relacionados con el culto, como ollas, palas, tazones, fuentes, etc. eran de bronce bruñido, y así los fabricó > Hiram para el Templo de Salomón (1 R. 7:45; 2 Cro. 4:16). Al regresar Esdras de Babilonia, llevó consigo plata, oro y y dos vasos de bronce bruñido muy bueno, apreciados como de oro, en ofrenda para el Templo de Dios en Jerusalén (Esd. 8:27).

En el NT se dice que los pies de la visión del Jesucristo glorioso «eran semejantes al bronce bruñido, ardiente como en un horno» (Ap. 1:15; 2:18), imagen tomada de la visión de Ezequiel, respecto a los cuatro seres vivientes en el interior de una gran nube de fuego centelleante (Ez. 1:7). Véase BRONCE.

BUENO

Heb. 2896 *tob*, ט ב = «bueno, favorable, festivo, agradable, encantador». El término se encuentra en acádico, arameo, arábigo y ugarítico. Aparece 559 veces en el AT. Gr. adj. 5543 *khrestós*, χρηστ�ς = «bueno, benigno, útil»; sust. 5544 *khrestotes*, χρηστ�της, denota lo bueno, la benignidad; adj. 18 *agathós*, �γαθ�ς, denota todo aquello que siendo «bueno» en su carácter o naturaleza es beneficioso en sus efectos; se usa 107 veces en el NT; vb. *agathoergeo*, �γαθοεργ�ω, «hacer el bien»; sust. *agathosyne*, �γαθωσ�νη, «bondad, excelencia». La palabra gr. 2570 *kalós*, καλ�ς, hace referencia tanto a lo bueno como a lo bello o hermoso. Denota aquello que está bien adaptado a sus circunstancias o fines (cf. Mt. 3:10; 12:33; 13:8, 23, 48; Ro. 7:16; 1 Ti. 1:8; 4:4, 6); aquello que es éticamente bueno, correcto, noble, honorable (cf. Gal. 4:18; 1 Ti. 5:10, 25; 6:18; Tit. 2:7, 14; 3:8, 14).

En el AT se aplica a un lugar de descanso (Gn. 49:15), a la tierra y la agricultura (Ex. 3:8); a un día de fiesta o de placer (cf. 1 Sam. 25:8); a la naturaleza y carácter de ciertas personas (1 Sam. 8:16; 2 Sam. 18:27); y sobre todo a Dios, descrito como «bueno» por excelencia (Sal. 25:8; 34:8; 86:5; 100:5; 118:1; 119:68; 145:9). No se puede separar la idea de lo bueno del concepto de Dios. Lo bueno es siempre un don del Dios bueno (Stg. 1:17). Porque Dios es bueno, obra bien desde el principio y toda su obra es perfecta. La bondad de Dios se manifiesta históricamente en la elección de Israel, a quien salva de la esclavitud y le promete la «tierra buena» (Ex. 3:8; Dt. 1:25; 8:7; etc).

La bondad en lo que es y lo que hace es uno de los atributos más significativos de Dios, motivo de alegría, gratitud y alabanza (cf. Sal. 107:1; 31:19; 135:3; Os. 3:5; Nah. 1:7). «En cuanto a mí, el acercarme a Dios es el bien» (Sal. 73:28; 16:2), invitación que se hace extensiva a todos los hombres: «Gustad, y ved que es bueno Yahvé; dichoso el hombre que confía en él» (Salmo 34:8).

Todo lo que Dios hace es «bueno» desde la primera a la última de sus obras creadoras (cf. Gn. 1:4, 10, 18; 1 Tim. 4:4). Esta creencia se destacará fuertemente en el período neotestamentario y posterior para contrarrestar la creciente demonización y menosprecio del mundo, la materia y lo creado, tan presente en el > gnosticismo. Todo lo que Dios hizo y hace, es y será siempre bueno. Toda buena cosa que cualquier criatura disfruta en el presente, o espera disfrutar en el futuro, fluye del río inagotable de la bondad divina. «Toda buena dádiva y todo don perfecto proviene de lo alto y desciende del Padre de las luces, en quien no hay cambio ni sombra de variación» (Stg. 1:17).

La bondad de Dios es uno de los rasgos principales del mensaje de Jesús. Solo Dios es bueno (Mt 20:15). Dios es bueno con todos los hombres, sin distinción, e imparte bendiciones tanto sobre los buenos como sobre los malos (Mt. 5:43-45; cf. Hch. 14:16-17). La bondad de Dios se revela llena de > gracia y amor en el > perdón y la > redención del pecador, pues los hombres, considerados en su condición de pecado y sin el auxilio divino, no son buenos en sí mismo, ni siquiera uno solo de ellos (Sal. 53:1; Ro 3:12), están sometidos al poder del pecado y de la muerte. «Yo sé que en mí, a saber, en mi carne, no mora el bien [*agathós*, ἀγαθός]». Porque el querer el bien [*kalós*, καλός] está en mí, pero no el hacerlo» (Ro. 7:18).

Gracias a la redención operada en Cristo, el hombre es liberado de sus cadenas y recreado espiritualmente para buenas obras (Ef. 2:10). Mediante la fe, el amor y la gracia de Dios, todas las cosas le ayudan para bien (Ro. 8:28).

Jesucristo presentó su mensaje bajo la parábola del sembrador que arroja la semilla a voleo: la que cae en buena tierra es la que crece y lleva fruto a ciento por uno, metáfora de los que prestan atención a la Palabra de Dios con «corazón bueno [*kalós*, καλός] y recto [*agathós*, ἀγαθός]» (Lc. 8:15); en ellos se combinan las características de lo mejor del hombre clásico, el hombre comedido y justo, moralmente bueno y hermoso en sus actitudes. Los seguidores de Jesús deben procurar hacer las cosas honorablemente (*kalós*, καλός 1 Cor. 8:21; 13:7), no cansarse hacer el bien (Gal. 6:9). Hay que seguir siempre la senda de lo «bueno» (*agathós*, ἀγαθός 1 Ts. 5:15). Véase BELLEZA, BONDAD, DIOS, HOMBRE, PECADO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Beyreuther, “Bueno”, en DTNT I, 189-194; H.J. Stoebe, “טוב, tob, bueno”, DTMAT I, 902-108; E.W. Vine, “Bueno”, en DEPANT, 35-37.

A. ROPERO

BUENOS PUERTOS

Gr. *Kaloí Limenes*, Καλοὶ Λιμένες, de *kalós*, καλός, «hermoso, bello de apariencia», y *limén*, λιμήν = «puerto».

Puerto en la isla de Creta, cercano a la ciudad de Lasea. No se menciona en ningún documento antiguo, solo en el NT: «Y costeándola con dificultad, llegamos a un lugar llamado Buenos Puertos, cerca del cual estaba la ciudad de Lasea» (Hch. 27:8). Retenidos en el lugar mucho tiempo, debido a lo peligroso de la navegación, Pablo advirtió al capitán sobre la prudencia de permanecer en Buenos Puertos, pero ya que se trataba de un lugar incómodo para pasar el invierno (*aneúthetos pros parakheimasían*, ἀνεύθετος πρὸς παραχειμασίαν, v. 12), la mayoría acordó zarpar de allí, por si de

alguna manera pudiesen arribar a Fenice, un puerto de Creta que mira al suroeste y al noroeste, para invernar allí. Después de zarpar, la nave tuvo que hacer frente al viento huracanado llamado > Euraquilón, hasta naufragar al final en las costas de Malta (cf. Hch. 27).

Este nombre se ha conservado en el la aldea de Kali Limniones, a unos 8 km a vuelo de pájaro, al oeste del cabo Litinon, que es la punta más alta del sur de la isla de Creta. Véase CRETA, PUERTO.

BUEY

Macho adulto de ganado bovino. Era muy apreciado en la época bíblica como animal de trabajo para arar (Dt. 22:10; 1 R. 19:10) y para trillar (Dt. 25:4; Os. 10:11). La prohibición de codiciar el buey del vecino (Ex. 20:17) indica su alta estima y valor económico. La Ley prohibía arar con buey y asno en una misma yunta (Dt. 22:10), o poner bozal al buey mientras trillaba (Dt. 25:4), lo que muestra un alto grado de consideración hacia el animal.

Existe una gran variedad de palabras heb. para referirse al buey, según se refiera a su fuerza: *abbir*, אַ ִיר; docilidad: *éleph*, אֶלֶף; animal de yugo: *tsémed*, צֶמֶד; o parte de un rebaño: 1241 *baqar*, ָקָר; gr. 1016 *bûs*, βο?ς, que denota el buey o la vaca (Lc. 13:15; 14:5, 19; Jn. 2:14, 15; 1 Cor. 9:9; 1 Ti. 5:18). Era un animal limpio y se podía comer (Dt. 14:4). Su carne se servía principalmente en ocasiones festivas (1 R. 4:23, Neh. 5:18). También se usaba como animal de sacrificio (Lv. 9:4; 22:23).

Por su mansedumbre y fortaleza el buey, junto con el búfalo y el toro, era considerado un animal sagrado; quizá por ese motivo aparece representado en el pesebre de Belén desde los primeros tiempos. El «mar de bronce» de Salomón estaba asentado sobre doce bueyes: tres miraban al norte, tres al oeste, tres al sur y tres al este. La fuente estaba sobre ellos, y sus cuartos traseros daban hacia la parte interior (1 R. 7:25). También adornaban las diez bases de bronce, junto con otras figuras de leones, bueyes y querubines (1 R. 7:29). Uno de de los cuatro seres vivientes contemplados por Ezequiel tenía «cara de toro» (Ez. 1:10; cf. Ap. 4:7). Véase ANIMALES, Derechos, TORO.

A. ROPERO

BÚFALO

Mamífero rumiante originario de la India, desde donde pasó a Siria y Turquía, así como a las regiones pantanosas de la península Balcánica, de Hungría y de Italia. Es una especie de toro salvaje que se distingue del común por su pelo más escaso y fuerte; tiene los cuernos vueltos hacia atrás. Todavía existen varias especies en África aunque en vías de extinción. Se cree que el búfalo es el mismo que el «toro salvaje», heb. 7214 *reem*, רְאֵם, escrito también רְאֵים, que aparece en los textos bíblicos (Nm. 23:22; Sal. 92:10; Job 39:9; Is. 34:7, etc.), ampliamente difundido en todo el mundo antiguo.

Por su gran fuerza (cf. Nm. 23:22) se le menciona precisamente como símbolo de acciones de gran poder. Es indómito y feroz (Job 39:9, 10). Sus cuernos se comparan a la ferocidad de las tribus de Efraín y Manasés (Dt. 33:17). Algunos autores prefieren identificarlo con el > Behemot de Job 40:15. Véase TORO, UNICORNIO.

A. ROPERO

BÚHO

Heb. 3563 *kos*, ס , de una raíz inusitada que sign. «mantener junto», tiene como sentido primordial

«taza» o «copa», en tanto que recipiento; el significado derivado de «búho» se refiere a la cavidad de sus ojos, que parecen tazas; se puede traducir también como «lechuza pequeña» o «lechuza del desierto».

Ave de rapiña nocturna perteneciente a la familia de las estrígidas, de cabeza y ojos grandes dirigidos hacia delante. Tiene abundante plumaje y puede volar silenciosamente para atrapar sus presas. A ello le ayudan su magnífica visión nocturna y su gran capacidad auditiva. Al contrario de otros muchos pájaros, los búhos tienen los ojos situados de frente en la cara, que es redonda, y no de lado, con lo que su mirada se puede considerar como expresión humana. Por eso se sospechaba que el mochuelo gozaba de gran prudencia y sabiduría, de donde la expresión: “sabio como un mochuelo”; los antiguos griegos escogieron la imagen del mochuelo (*Athene noctua*) como símbolo de su diosa de la sabiduría, Atenea.

Aparece en la lista de los animales impuros (Lv. 11:17; Dt. 14:16). Muchas veces habitan en ruinas (Is. 34:15), en huecos de peñas o troncos de árboles. La referencia al «búho de las soledades» (Sal. 102:6) apunta a una especie que abunda en los desiertos de Israel. Generalmente se le encuentra solo.

Los búhos se alimentan de presas vivas, insectos y pequeños mamíferos, ratas, lagartos y otros reptiles, que capturan con sus fuertes garras. Sus potentes ojos les facilitan ver a sus presas durante la noche o con poca visibilidad. Poseen, además, un agudo sentido del oído. Su capacidad de audición es suficientemente viva para detectar el ruido de un ratón entre la hierba. Su silencioso vuelo se realiza debido a su suave plumaje que le facilita atravesar el aire y arrebatar su presa en completa oscuridad.

Estos pájaros han sido considerados como aves de mal agüero y símbolo de maldad. En toda pintura clásica de la hechicera destilando su brebaje en una caldera hirviendo, aparece la figura del búho en el fondo. Sus fuertes resoplidos cuando están parados y sus estridentes y lúgubres graznidos cuando vuelan, aumentan la imagen siniestra que ofrecen en general. Su graznido es considerado como augurio de desgracia. Sin embargo, los búhos juegan un papel importante en el control de animales dañinos.

El Bubo-Bubo, con una anchura de las alas de más de 140 cm., es el más grande de los búhos de Israel. Anida en los precipicios de las áreas peñascosas, lo mismo en el desierto que en el norte del país. Con sus poderosas garras puede fácilmente arrebatar liebres. Una de sus presas favoritas es el erizo, que devora hábilmente sin ser herido por la púas del animal. El nombre latino de *Bubo-bubo* recuerda el sonido rítmico del canto que emite por la noche.

El *Otus brecei*, quizá el autillo, hace el nido en los troncos huecos de los árboles. Su plumaje se combina con el color de la corteza del árbol, suministrándole un excelente camuflaje, mientras el matiz amarillo limón de sus ojos lo distingue notablemente del pardusco de sus plumas. Véase LECHUZA.

A. CABEZÓN MARTÍN

BUITRE

Nombre común de varios géneros de aves de la familia *Aegyptidae*, de gran tamaño, parecidas a las águilas, pero con alas más largas, cola más pequeña y cabeza también pequeña y sin plumas. Su identificación zoológica en el AT es muy difícil, pues las versiones traducen el nombre heb. por el de otras aves rapaces tales como el milano, el halcón, etc., confundiéndole incluso con el águila. Los

términos heb. principales para «buitre» son 1772 *dayyah*, הָ -, de la raíz 1675 *daah*, דאה, prim. «precipitarse hacia, volar rápido», utilizado solo en Dt. 14:13 (Sept. *iktin*, □κτιν) e Is. 34:34 (Sept. *élaphos*, □λαφος); y 344 *ayyah*, אַ הָ = «vociferador», que aparece en Job 28:7 (Sept. *gyps*, γ□ψ); Lv. 11:14 (Sept. *iktin*, □κτιν) y Dt. 14:13 (Sept. omite). La palabra heb. *nésher* נֶ ר, árabe *nesr*, traducida como «águila», parece ser el ave conocida como gran buitre, o buitre común (*Gyps fulvus*), aunque pudiera incluir otras especies. Sus hábitos concuerdan con los del ave denominada «águila» en las versiones españolas, y son abundantes en Palestina.

El buitre, *Gyps fulvus*, es considerado el rey de las aves. Sus alas alcanzan unos 2,49 m. y esto le facilita remontarse durante horas sobre largas distancias sin agitarlas. Se alimenta preferentemente de carroña. Es de hábitos gregarios, «mora en las ruinas» (Is. 34:15); se halla clasificado entre las aves inmundas, puesto que, en cuanto carroñera, se alimenta de cadáveres (Dt. 14:13; cf. Job 9:26; Mt. 24:28). Sus nidos, en colonias, pueden contener docenas de huevos. Todas las mañanas, cuando calienta el sol, vuelan escudriñando la tierra, para ver las reses muertas. Están dotados de una penetrante visión, muy superior a la del hombre. Tienen un papel muy importante en la limpieza de los desechos orgánicos y se les ha llamados «basureros de la naturaleza». Después de saciados, son capaces de estar días sin comer. Se conocen muchas especies y pueden vivir más de 50 años.

La verdadera águila es un ave solitaria, mientras que los buitres raras veces se hallan solos. La expresión «tomar sobre el ala» describe exactamente la manera en que los buitres levantan a sus pequeños, y les enseñan a volar (Ex. 19:4; Dt. 32:11). También se relaciona el buitre con la calvicie (Miq. 1:16), porque su cabeza y su cuello carecen de plumas. Su velocidad es proverbial (Lm. 4:19), y se posa sobre altas peñas, desde las que observa el horizonte y acecha las presas (Job 39:27; Jer. 49:16).

Mención especial requiere el ave conocida como 7360 *rajam*, רָחָם (Lv. 11:18); fem. *rajamah*, רָחָמָה (Dt. 14:17), probablemente así llamada por suponerse «tierna» con sus polluelos (Sept. *kyknos*, κ□κνος y *porphyrios*, πορφ□ριος, Vulg. *porphyrio*). La identificación zoológica de esta ave es problemática, como todas las aves impuras mencionadas en la Biblia. Seguramente es una especie pequeña de buitre, el *Vultur percnopterus*, del tamaño de un cuervo, que vive de la carroña y es conocido en árabe como *rajam*, el quivalente exacto del nombre hebreo. Se encuentra en Arabia y Siria y también en Egipto. Emigra a Palestina durante el verano. Suele acompañar a las caravanas, alimentándose de los restos de comida y de los cadáveres de los camellos. Los naturalistas lo identifican con el buitre *perknópteros*, περκν□πτερος u *oreipélargos*, □ρειπ□λαργος de Aristóteles (Hist. An. 9, 22, 2). La especie indicada en la Escritura parece corresponder al buitre blanco de Egipto, *Percnopterus Neophron Ægyptiacus*, que difiere ligeramente del anterior.

En Egipto el buitre era el protector de los faraones, y las reinas egipcias llevaban a menudo sobre la cabeza un tocado en forma de buitre. En las culturas indias, mayas e incas, el buitre es símbolo de fuerza purificadora y vivificadora, por su capacidad de convertir en fuerza vital la carroña que come. Véase ÁGUILA, HALCÓN, MILANO

A. CABEZÓN MARTÍN

BUL

Heb. 945 *Bul*, ל , por *yebbul*, יְב ל = «lluvia», que hace referencia a la estación del año; Sept. *Baal*, Βα□λ.

Mes octavo del año religioso judío (1 R. 6:38), que corresponde aprox. al mes de noviembre. Los traductores de la LXX entendieron que su nombre derivaba del culto a Baal, y así lo tradujeron. Era costumbre antigua consagrar los diferentes meses del año a divinidades específicas. Lo cierto es que el estudio de las inscripciones fenicias ha confirmado el nombre de Bul como mes cananeo. El calendario hebreo más antiguo era, pues, idéntico al de los cananeos. Véase CALENDARIO, MES.

BIBLIOGRAFÍA: Juan V. Schiaparelli, *La astronomía en el Antiguo Testamento* (Espasa-Calpe, Madrid 1969).

A. ROPERO

BUNA

Heb. 946 *Bunah*, נָה = «Dios edificó [una familia]; Sept. *Baaná*, Βααν, *Banaá*, Βανα. Hijo de Jerameel, primogénito de Hesrón, de la estirpe de Judá (1 Cro. 2:25).

BUNI

Nombre muy común despúes del exilio, con el significado de «edificado» por Dios. Corresponde a dos levitas postexílicos.

1. Heb. 1138 *Bunní*, י ; Sept. *Bonná*, Βονν. Antepasado de Semaías, el cual fue uno de los primeros moradores de Jerusalén tras la cautividad babilónica en el el tiempo de Nehemías (Neh. 11:15).

2. Heb. 1138 *Buní*, י, Sept. *huiós*, υς, *huioí*, υο. Fundador de una familia que volvió del exilio, firmante del pacto de renovación de la > Alianza con Yahvé (Neh. 9:4; 10:15; 11:15).

BUQUI

Heb. 1231 *Buqqí*, י, contracción o abreviatura de *Buqqiyah*, יָה. Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Bokkí*, Βοκκ, *Bakkhir*, Βακχιρ. Hijo de hijo de Jogli, príncipe de la tribu de Dan, elegido por Moisés para dividir con Josué y Eleazar la tierra prometida entre los israelitas (Nm. 34:22).

2. Sept. *Bokaí*, Βωκα, *Bokkí*, Βοκκ. Sacerdote, hijo de Abisúa y padre de Uzi, antepasado de Esdras (1 Cro. 6:5, 51; Esd. 7:4). No consta que ocupara el cargo de sumo sacerdote, del que habían disfrutado todos sus antepasados desde Aarón, pese a las afirmaciones sin fundamento de judíos posteriores y de Josefo.

BUQUÍAS

Heb. 1232 *Buqqiyyahu*, ה = «devastación»; Sept *Bokkías*, Βοκκας, *Bukías*, Βουκας.

Levita, hijo primogénito de Hemán, uno de los músicos del Templo elegido por David para dirigir la sexta compañía o turno de servicio, compuesta por él y doce de su familia (1 Cro. 25:4, 13).

BUZ

Heb. 938 *Buz*, ז = «desprecio». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Baúz*, Βαζ. Segundo hijo de Nacor y Milca (Gn. 22:21). Probablemente es el epónimo de una tribu aramea, que habitaba en la Arabia Deserta en tiempos de Jeremías (Jer. 25:23). Los asirios conocieron su territorio con el nombre de *basu* o *bazu*. Elihú «hijo de Beraquel el buzita» (Job 32:2), uno de los amigos de Job, de procedencia aramea o siria, era sin duda descendiente de este

Buz.

2. Sept. *Buz*, Bo�ζ, *Akhibuz,* Ἀχιβο�ζ. Cabeza de una familia de la tribu de Gad (1Cro. 5:14).

BUZI

Heb. 941 *Buzí*, זִי = «el de Bazu»; Sept. *Buzeí*, Βουζε�. Sacerdote padre del profeta Ezequiel (Ez. 1:3). El mismo nombre aparece en un sello hebreo encontrado en recientes excavaciones.

BUZITA

Heb. con art. 94o *Habbuzí*, הַ זִי; Sept. *ho Buzí*, � Βουζ�. Gentilicio que indica a un descendiente de Buzi, o un miembro de la familia del mismo nombre, se aplica a Elihú, uno de los interlocutores de Job (Job 32:2-6).

C

C

Tercera letra del alfabeto latino y undécima del alefato. La mayúscula latina se corresponde con la *khaph*, כ cuadrada hebrea, excepto en la dirección de la escritura.

CAB

Heb. 6894 *qab*, קַב; Sept. *kabos*, κάβος. Medida de capacidad equivalente a 1,65 litros (2 R. 6:25).

CÁBALA

Heb. *Qabbalah*, קַ ָלָה, de la raíz *qabal*, קבל = “recibir”; significa, por tanto, «lo recibido».

1. Origen.
2. Enseñanza.
3. Literatura canónica
4. Escuelas

I. ORIGEN. *Qabbalah* es el nombre de un sistema místico judío, que recibe esta designación a partir del siglo XII d.C. Algunos también lo llaman la «Sabiduría secreta», *jokhmah nisterah*, חָכְמָה נִסְ ְרָה, ya que pretende ser una enseñanza esotérica *oral* —frente a la instrucción *escrita*— sobre los misterios del Universo, que se remontaría a los principios de la historia patriarcal y a la entrega de la *Torah* a Moisés en el Sinaí, más tarde «transmitida» (*masar*, מָסַר) a Josué y a los maestros escogidos que le siguieron. La diferencia entre la Cábala y la Torah es que la primera se reserva a unos pocos elegidos. Según el apócrifo IV Esdras 15:6, al recibir Moisés en el monte Sinaí la Ley y el conocimiento de los misterios, le dijo el Señor: «Estas palabras tienes que declarar y estas que ocultar». Pese a que la Cábala puede sintetizarse como un *corpus* de especulaciones esotéricas, ciertos autores mantienen que es más bien un fenómeno universal que «se ocupa del trasfondo, de la base sobre la que se sustenta la Creación, el plan y el objetivo de esta» (Iejel Bar Lev). Salomón Ibn Gabirol lo resumía como la enseñanza “que pasa del oído a la boca”.

En tanto que conjunto de tradiciones esotéricas, expresa el sentir místico del judaísmo, cuya experiencia suprema es la unidad con Dios y la comprensión de los misterios de la Creación a través de diferentes líneas de estudio, como la *Merkabah*, מֶרְ ָבָה, o carro de Ezequiel, instrucción meditativa que se prolonga desde el siglo I a.C. hasta el siglo X; el trono; los *Sephiroth*, סְפִיר ת —esferas del árbol del conocimiento—; o la > Gematría de la escuela de Abulafia —transliteración de las letras del Nombre de Dios, llamada «el sendero de los nombres».

El espíritu de la Cábala está presente en el judaísmo desde el retorno de los exiliados de Babilonia, según se deduce de la advertencia del escrito de David ben Sirá: «No busques las cosas secretas. Lo que se te encomienda, eso medita, que no te es necesario lo que está oculto» (Eclo. 3:21-22). Fruto de las circunstancias de la época, el misticismo judío primitivo recoge elementos apocalípticos y gnósticos, así como el dualismo patente en el zoroastrismo. De hecho, la literatura > apocalíptica del siglo II a.C. contiene todos los elementos esenciales de la Cábala, que, al parecer, se daban entre los > esenios (cf. Filón, *De Vita Contemplativa*, 3: Hipólito, *Refutación de todas las*

herejías, 9, 27).

Es relevante su emergencia en un mundo judío monoteísta sin imágenes plásticas de la Divinidad, y su desarrollo a través de expresiones místicas llenas de alusiones por elusión, con un lenguaje cuidado que necesita símbolos, metáforas y alegorías para ser comprendido.

El saber cabalístico apareció en Provenza aproximadamente en el siglo XII. Entre 1200 y 1250 se constata su presencia en Gerona (España). Más tarde se extiende hasta Alemania, donde se conoce como *Hasidismo*. En el año 1570 se estableció en Safed, localidad de Palestina de gran relevancia para la piedad judía, una importante escuela cabalística. Las fuentes de la Cábala, no obstante, se encuentran en los orígenes mismos del judaísmo, de tal manera que se considera al patriarca y profeta > Abraham como el primer cabalista. Andando el tiempo iría adquiriendo un carácter sincretista al impregnarse de literatura apocalíptica (como el *Libro de Enoch* y los escritos de > Qumram) y asimilar elementos del > helenismo, el primer cristianismo y enseñanzas iranias, sobre todo a partir de la caída del Segundo Templo en el año 70 d.C. (Scholem). La Cábala medieval se inició con el *Sépher Bahir*, סֵפֶר ָ הִיר en 1180, colección de exposiciones teosóficas escritas en forma de explicaciones bíblicas, de aproximadamente unas 40 páginas.

Los principales cabalistas fueron: Isaac el Ciego (c. 1160-1235), Abraham Abulafia (1240-1292), Ezra ben Salomón (m. 1235), Azriel de Gerona (c. 1160-c. 1238), Nahamánides (1194-1270), Jacob ben Sheshet, Jacob ha Cohen, Joseph Gikatilla (1248-1325), Isaac de Acre (1250-1340), Moisés de León (1240-1305), Moshé Cordovero (1522-1570), Rabbí David ben Solomón ibn (Abi) Zimra, conocido como Rambaz (1479-?), Meir Ibn Gabbay, Isaac Luria (1534-1572), Iosef Caro (1488-1575).

II. ENSEÑANZA. La Cábala ha desarrollado varios conceptos, como el *Adam Qadmón*, אָדָם קַדְמ ן, el hombre primordial creado a "imagen y semejanza" del Creador, del que surgen Adán y Eva; la aparición de > Lilith como origen de la maldad, de lo otro; la > *Shekhinah*, ְ כִינָה , entidad que media entre Dios y los hombres; los conceptos del ser y la nada, *Yesh*, ֵ, y *Ayin*, אַיִן; y las antes mencionada *Merkabah* y *Sephiroth*.

La designación de las *Sephirot* posiblemente proviene del heb. *sappir*, סַ ּ יר, «zafiro». Según el erudito Gershom Scholem, constituyen de alguna manera el paradigma del universo y pueden considerarse como nombres, luces, espejos, o cualidades. Harold Bloom comenta que son simplemente un tropo clásico, una condensación metafórica. Se trata de figuraciones simbólicas de las que emanan cualidades que se proyectan y se reflejan unas en otras y generan un cuerpo emblemático único que aporta el conocimiento. El *Zohar*, זֹהַר, o «resplandor», libro básico de la Cábala, llega a afirmar que ellas son Dios y Dios es ellas, es decir, su recipiente y su esencia en sí mismas. En principio se contaron diez, posteriormente aparecerá otra más: *Daath*, ַ עַת, el conocimiento, con lo que suman en total once esferas.

En cuanto a la idea de la *Merkabah*, aparece en un fragmento de los himnos encontrados en el mar Muerto, de autoría esenia. El *Maasé Merkabah*, מַעֲ ֶ ה מֶרְ ָבָה, es una suma de relatos y especulaciones sobre "el carro" que aparece en el relato de Ezequiel 1:4-26. El objetivo era experimentar la realidad divina por medio de imágenes que mostraban los siete estadios o *Hekhaloth*, הֵיכָל ת (palacios que conducen hasta el trono de Dios), vía ascética que el profeta > Ezequiel, modelo del místico, recorre en un carro antes de llegar al solio celestial. Ese vehículo alado y llameante es trasladado por animales divinos y ángeles mientras el profeta entona cánticos y

describe visualizaciones. Al concluir el ascenso y alcanzar el trono divino, contempla al *Adam Qadmón*, el hombre prototípico que da lugar al Adán del Génesis.

Para los cabalistas, el hombre ha sido creado a imagen de Dios y mantiene sus atributos. La Creación ha sido hecha por medio del pensamiento y de la voz del Inconcebible, el Inmutable *Ein Soph*, אֵין ס ף (Infinito), que ha contado a modo de auxiliares con los números y las letras, porque estos poseen unas ciertas virtudes. De las emanaciones del *Ein Soph* se configuran las diez *sephiroth* (reinos o planos), a través de las cuales el poder divino se irradia para crear el cosmos. Las diez *sephiroth* son símbolos de vida interna y procesos de la naturaleza divina. Debido a que las *sephiroth* son también arquetipos de todo lo creado, el entendimiento de sus acciones puede iluminar las obras internas del cosmos y de la historia. Al lado de esta peculiar cosmogonía se encuentra la especulación escatológica sobre los secretos del lugar y el tiempo de la retribución y el futuro de la Redención. Interesante es la alegorización del «novio» del > *Cantar de los Cantares*, interpretado como *Adam Qadmón*, o «Dios-Hombre», el misterio de la unión de los poderes en Dios, que el apóstol Pablo relaciona con Cristo, el «segundo Adán» (1 Cor. 15:45).

Entre el siglo III y el XI se practicó la meditación a partir del manual *Shiur Qomah*, ׅ ע ר ק מָה «el cuerpo de Dios», que tiene dos puntos interesantes: la más evidente aproximación a la búsqueda de la imagen de la Divinidad a través de una mirada antropomórfica, descrita con alegorías que conducen al descubrimiento de lo divino en los mundos creados. Luego ve la luz el *Maasé Bereshith*, מַעֲ ֶ ה ְ רֵא ִ ית o *Relatos de la Creación*, contexto en el que aparece el *Sépher Yetzirah*, סֵפֶר יְצִירָה o *Libro de la formación*, que introduce las veintidós letras del alefato hebreo. En el siglo XII se compone en Francia el *Sépher Bahir*, סֵפֶר ָ הִיר o *Libro del brillo*, la claridad, que focaliza la meditación en las letras del > Tetragrámaton: Yod, He, Waw y He, incorporando visualizaciones con colores, respiraciones y posturas corporales.

III. LITERATURA CANÓNICA. La > *Torah*, רָה es el libro fundacional y esencial en este saber, y por supuesto necesario, pero no como obra estática, sino como un todo orgánico, dinámico, en permanente evolución, que permitió a su vez la elaboración de otra literatura, como el libro fundamental de la Cábala, el *Zohar*, זֹהַר o *Libro del Esplendor*, escrito aproximadamente en el año 1280.

De estos libros, el *Bahir* es considerado como el libro cabalístico que expresa el desarrollo místico de la escuela de Provenza en el siglo XII, aunque se desconoce su autoría. En cuanto al *Zohar*, su origen es aún menos claro. La tradición indica que fue escrito en arameo por Rabbí Shimón Bar Yojai, conocido como Rashbi, discípulo del conocido Rabbí Akiva, entre los años 150 y 230 de nuestra era. Tras la matanza de 24.000 discípulos de Rabbí Akiva, Rashbi fue autorizado a transmitir a las generaciones futuras las enseñanzas que le habían sido confiadas. Tras la captura y encarcelamiento de Rabbí Akiva, Rashbi se ocultó con su hijo en una caverna durante 13 años. Como resultado surge el *Zohar*, transmitido directamente por «Eliahu el profeta», ya que ambos alcanzaron un nivel de espiritualidad que les permitió esta transmisión. Está escrito en parábolas redactadas en arameo, «el lado oculto del hebreo». Posteriormente este libro desapareció, permaneciendo escondido en una cueva cerca de Safed, en Galilea, para luego ser descubierto por un mercader que lo compiló. Esta es la versión que ha llegado a nuestros días.

El *Zohar* explica que el avance humano se divide en 6.000 años, en los cuales las almas experimentan un proceso de desarrollo continuo en cada generación, llegando al final de este camino

al «fin de la corrección», el nivel más elevado y completo.

IV. ESCUELAS. La renovación de la tradición cabalística confirió un sentido especial a la existencia del pueblo judío, amenazado por la violencia y el exterminio en muchos de los países donde se hallaba disperso. En este sentido, el misticismo cabalístico medieval fue una respuesta a las difíciles pruebas a las que se vieron sometidos los judíos en épocas de cruzadas y expulsiones masivas. En el momento en que más precisaba la comunidad judía de una renovación de su vida religiosa y espiritual, la Cábala justificó su esperanza en el advenimiento de la Era Mesiánica al final de los tiempos.

El paso del exoterismo al esoterismo sin duda tuvo que ver con la expulsión de los judíos de España, cuando se presenta la necesidad de sistematización de conceptos e ideas cabalistas que siguieron a la explosión literaria de las diferentes escuelas en el siglo XIII. Esta catástrofe empieza a vislumbrar una nueva Era Mesiánica. Cuarenta años después, la ciudad galilea de Safed se erige como centro espiritual. Gershom Scholem señala tres momentos de popularización de la Cábala: el Lurianismo, Sabbateísmo y Hasidismo.

Un exponente de la escuela de Safed, Iosef Caro, conjugaba la erudición rabbínica (*Halakhah*, הֲלָכָה) y la experiencia mística de la Cábala.

La Cábala luriánica fue concebida por el *Ari* («león» en hebreo) Isaac Luria, que está considerado como uno de los más grandes y más celebres pensadores del misticismo judío más profundo, además de ser el fundador de la escuela cabalística de Safed. Esta corriente proclama un estudio abierto del *Zohar* y de su complemento esencial, el libro *Or Yaqar*, א ר יָקָר *Luz Preciosa*, obra de Ramak, es decir, Rabbí Moisés Cordovero, que pasó a ser uno de los métodos clásicos para la interpretación cabalística. Haim Vital, discípulo de este último, puso por escrito muchas de las preguntas que se sucedían durante las horas de estudio en libros como *Ets Hajayyim*, עֵץ הַחַ ִים *El árbol de la vida*, o *Shaar Hakkawanoth*, ַ עַר הַ ָ ָנ ת *El portal de las intenciones*. Esta escuela se prolongó en el tiempo hasta principios del siglo XX, llegando a Polonia, Rusia, Marruecos, Irak y Yemen entre otros países.

En el siglo XIX renace el interés por la Cábala en las comunidades judías, de tal manera que la mayoría de los rabinos son cabalistas. En 1885 nace en Polonia Rabbí Yehudá Ashlag conocido como Baal Asulam, que elabora en 1943 el método «sulam» del *Zohar*. Permite un acceso general y popular a la Cábala y retoma la línea que había dejado Baal Shem Tov, cabalista del siglo XVIII, considerado el creador del Hasidismo. Partidarios de la *Kawanah*, ָ ָנָה o meditación cabalística, la danza y la música, llegan a nuestros días en una de sus ramas fundada por Shneur Zalman de Liadi (1745-1812), el «Jabad», una filosofía y sistema de estudio, meditación, y refinamiento de carácter que hizo de estos conceptos abstractos y racionales algo comprensible y con aplicación a la vida diaria. Esta tendencia es también conocida como el movimiento Lubavitch, cuya obra original es el *Taneyá*, ַ נְיָא considerado el texto fundamental del hasidismo Jabad.

En España (incluso después de la expulsión) y en Safed la Cábala se enseñaba en las «Yeshivoth» o escuelas talmúdicas, y se transmitía oralmente y por escrito. En Italia, en cambio, el estudio se hacía directamente desde los manuscritos sin un maestro o mentor, método que siguieron los cabalistas R. David Messer León, R. Yohanan Alemanno, R. Isaac de Pisa y R. Abraham de Balmes.

En el siglo XX este saber tuvo su desarrollo en círculos laicos gracias a estudiosos como Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Moshe Idel, y Raphael Patai entre otros, llevándolo a esferas académicas y fuera del círculo religioso.

Actualmente ha pasado a tener repercusión mundial por el centro de Cábala al que pertenecen cantantes y actores cuyo guía es Rabbí Yehudá Berg. Las enseñanzas son abiertas, pero su singular visión y métodos son bastante cuestionados en círculos más ortodoxos y cultos. Como contrapunto está la escuela del Rabbí Michael Laitman, heredero del saber de Rabbí Ashlag. Rabash Latiman explica que la experimentación de la Cábala se realiza sobre uno mismo y en sí mismo, que es una excelente expresión del proceso interno cuando se accede a este estudio. Debido a su polisemia, el discurso cabalístico habla a todas las generaciones. Véase HASIDIM, JUDAÍSMO, MATRONITA, SHEKINAH.

BIBLIOGRAFÍA: F. Adolphe, *La Cábala* (Humanitas, Barcelona 1983); Iejel Bar Lev, *El canto del alma* (Obelisco, Madrid 2003); H. Bloom, *La Cábala y la crítica* (Monte Ávila, Caracas 1992); W. Gray, *Cábala renovada* (Sirio, Málaga 2002); Zev B. Shimon Halevi, *Árbol de la vida. Introducción a la Cábala* (LIDIUM); M. Idel, *Cábala* (Siruela, Madrid 2005); K. Kohler y L. Ginzberg, "Cabala", en *Jewish Encyclopedia*, vol. 3; D. Matt, *Cábala esencial* (Robinbook, Barcelona 1997); J. Peradejordi, *La Cábala* (Obelisco, Barcelona 1996); A. Safran, *Sabiduría de la Cábala* (Riopiedras, Barcelona 2209); G. Scholem, *Los orígenes de la Cábala* (Paidós, Barcelona 2001); Id., *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala* (Riopiedras, Barcelona 1994); Id., *La Cábala y su simbolismo* (Ed. Siglo XXI, México 1976); Id, *Las grandes tendencias de la mística judía* (Siruela, Madrid 1996); F. Weinreb, *Kabbala, La Biblia: Divino Proyecto del Mundo* (Sigal, Bs. As. 1991); T. Wilder, *La Cábala* (Edhasa, Barcelona 1991); *El Zohar*, 5 vols. (Sigal, Bs. As.).

M. FERNÁNDEZ

CABALLO

Heb. 5483 *sus*, ס ס, gr. 2462 *hippos*, ἵππος (Stg. 3:3; Ap. 6:2, 4, 8; 9:7, 9, 17; 14:20; 19:11, 14, 19, 21; 18:13; 19:18); lat. *equus*. Solípedo cuya domesticación por nómadas indoeuropeos data de un pasado muy remoto en las regiones situadas al oriente del mar Caspio. Descubrimientos recientes demuestran que la cría caballar se remonta al menos al 5500 a.C., según revelan los restos de una granja hallados en Kazajistán, cuyo análisis evidencia además que los habitantes de aquel lugar empleaban los equinos para montar y también para consumir su carne y la leche de sus yeguas. Está documentada históricamente la cría de caballos en Armenia y en las zonas montañosas del Irán hacia el III milenio a.C. Hasta se ha conservado un manual de cría equina escrito por el > hurrita Kikkuli en el s. XIV a.C., traducido al hitita y al acadio. Los heteos y casitas comerciaban con caballos, introduciéndolos en Asia Occidental. Prob. fueron introducidos en Egipto por los > hicsos, ya que no aparecen representados en los monumentos anteriores a la XVIII Dinastía. No se mencionan entre los presentes ofrecidos por el faraón a Abraham (Gn. 12:16). En el AT son mencionados por primera vez como moneda cambio en tiempo de José: «Y José les dio alimentos a cambio de los caballos» (Gn. 47:17). Ramsés II, en el año 1300 a.C., alentó la cría de caballos en todos sus aspectos. En las cercanías de las principales ciudades egipcias operaron importantes centros de cría equina. El comercio egipcio fue sumamente importante y adquirió notable volumen a partir de Ramsés III. Caravanas perfectamente organizadas llegaban a los pueblos más distantes y regresaban con productos que comercializaban en los ambientes propicios. En esas caravanas los egipcios llevaban caballos de diversos orígenes y procedencias, además de los que ya producían sus establecimientos de cría. Testimonio de la abundancia de caballos son los acontecimientos del Éxodo, cuando los israelitas fueron perseguidos por «toda la caballería y carros de Faraón, y gente de a caballo, y todo su ejército» (Ex. 14:9, 23; Dt. 17:17), dato este que contribuye a fechar la salida de los israelitas de Egipto en tiempos de Ramsés II. Años más tarde, el País del Nilo fue el principal proveedor de caballos de Salomón y sus sucesores (1 R. 10:28, 29).

Los fenicios eran desde el siglo XV a.C. grandes comerciantes, como los egipcios, y llegaron por

tierra y mar a todos los ambientes civilizados de la antigüedad comercializando la venta de caballos asiáticos y africanos. Esto explica la importancia de la caballería cananea en el momento de la conquista hebrea de la Tierra Prometida: «Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos y veas caballos y carros, un pueblo más numeroso que tú, no tengas temor de ellos, porque contigo está Yahvé tu Dios» (Dt. 20:1, cf. Jos. 11:4; Juec. 4:3; 5:22, 28). También los sirios (2 Sam. 8:4; 1 R. 20:1; 2 R. 6:14; 7:7, 10) y los asirios eran temidos precisamente por sus renombradas fuerzas de caballería (cf. Hab. 1:8; Ez. 23:6; Nah. 3:3).

El caballo era usado básicamente con fines militares (cf. la poética descripción de Job 39:19-25). Se valoraba especialmente su «fuerza», *abbir*, אַ ִיר (cf. Sal. 33:17; 147:10), lo que hacía de él un instrumento formidable en el combate de choque (cf. Jer. 8:16; 47:3). La caballería era sinónimo de conquista rápida (cf. Dt. 32:13; Sal. 56:12; Is. 58:14; Jer. 4:13).

Por ley, los israelitas tenían prohibido el uso de caballos para la guerra (Dt. 17:16), ya que su utilización revelaba falta de confianza en Dios, tal como se registra en la acusación de Isaías: «¡Ay de los que descienden a Egipto por ayuda, y confían en caballos; y su esperanza ponen en carros, porque son muchos, y en caballeros, porque son valientes; y no miraron al Santo de Israel» (Is. 31:1; cf. Os. 14:3). Por ello, al principio desjarretaban los caballos de sus enemigos y quemaban sus carros (Jos. 11:6-9). Sin embargo, David introdujo el uso de la caballería en Israel después de la derrota de Hadad-ezer, cuando se reservó 100 caballos para carros de guerra (2 Sam. 8:4). Poco después de esto, > Absalón contaba con algunos (2 Sam. 15:1). Salomón llegó a tener 40.000 establos para los caballos de sus carros, y 12.000 jinetes (1 R. 4:26). La primera cifra puede tratarse de un error del copista, ya que en otro lugar se menciona el número exacto de carros 1400 en total (1 R. 10:26; 2 Cro. 1:14), que a razón de tres caballos por carro —dos en uso y uno en reserva, como era costumbre— dan 4.200, o 4.000 en números redondos, que es prob. la lectura correcta.

Salomón también estableció un rentable negocio de caballos comprados a los egipcios y vendidos a los hititas y a los sirios (1 R. 10:28, 29), más los que recibía en tributo de guerra (1 R. 10:25). Las caballerizas de Meguido, por cuya proximidad circulaban las caravanas que efectuaban el tráfico comercial entre los pueblos de la época, han permitido apreciar su correcta distribución y su gran perfección arquitectónica. Tenían destacada ubicación y trato los ejemplares denominados «de carrera», los cuales participaban en espectáculos y competencias que justificaban la mencionada designación. La raza *Kochlani*, *Koclane* o *Kailhan*, denominaciones indistintamente usadas, fue el resultado de la prestigiosa cría selectiva que durante su reinado desarrolló Salomón.

La caballería y los carros fueron mantenidos por los reyes subsiguientes (cf. 2 R. 9:21, 33; 11:16; Is. 2:7). Los persas tenían por costumbre sacrificar caballos al Sol (Jenofonte, *Ciropedia* 8, 3, 12), práctica que al parecer fue imitada por monarcas judaítas caídos en la idolatría, por lo que el piadoso y reformador rey > Josías se desprendió de la caballería: «Quitó de la entrada de la casa de Yahvé los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol... Y quemó en el fuego los carros del sol» (2 R. 23:11). Después del exilio babilónico los judíos contaban con 736 caballos (Neh. 7:68). Véase CARRO, DESJARRETAR.

BIBLIOGRAFÍA: J.A. G.-Larraya, "Caballo", en *EB* (Garriga 1964); J. McClintonk y J. Strong, "Horse", en *CBTEL*; Alan Rusell, *Caballos. Razas y procedencia* (Ultramar, Barcelona 1999).

A. ROPERO

CABALLOS, puerta de los

Heb. *shaar hassusim*, סִים הַ עַר ; Sept. *pyle hippon*, π λη ππων; Vulg. *porta equorum*. Puerta de la vieja muralla de Jerusalén (Neh. 3:28; Jer. 31:40), quizá llamada así por los «caballos dedicados al sol» (2 R. 23:11) introducidos en el recinto sagrado (2 Cro. 23:15; cf. 2 R. 11:16).

CABAÑA

Heb. 5521 *sukkah*, סֻכָּה = «choza» o «guarida», a menudo traducida «tabernáculo», aunque es muy distinta a una «tienda» propiamente dicha. Refugio temporal hecho de ramas de árbol, como las utilizadas por Jacob en sus desplazamientos (cf. Gn. 33:17). Tales eran las improvisadas cabañas erigidas para celebrar la > Fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23:42, 43), que había de recordar a Israel su estancia en el desierto. Los israelitas usaron, no obstante, más tiendas que cabañas propiamente dichas en la celebración de aquella festividad, debido a la dificultad de encontrar ramas o madera en parajes desérticos, pero eran apropiadas para recordar el carácter errante y peregrino del pueblo elegido. Véase CHOZA.

CABAÑAS, Fiesta de las. Ver TABERNÁCULOS, Fiesta de los.

CABELLO

Heb. 8181 *sear*, עֵר ; gr. 2359 *thrix*, θρ ξ, denota el cabello o el pelo de animal o humano; 2864 *kome*, κ μη, se usa solo del cabello humano (1 Cor. 11:15). Zona pilosa que recubre las partes superior y posterior de la cabeza humana. Su color, forma y longitud constituyen rasgos característicos de los diversos pueblos y se utilizaban como señales de identidad social y religiosa.

1. El cuidado del cabello.
2. El cabello en el cristianismo.

I. EL CUIDADO DEL CABELLO. Desde la más remota antigüedad el cabello, su arreglo y peinado ha tenido significaciones sociales y religiosas. Entre los más antiguos objetos que los arqueólogos han encontrado en sus excavaciones, están los peines. Hechos de hueso, madera, cuernos y astas de animales, de marfil o de espinas de pescado, desde la más remota antigüedad dan testimonio de la preocupación y el inte´res de la gente por el cuidado y adorno de su cabello.

En Mesopotamia era un símbolo de civilización. Las personas que no cuidaban su pelo eran comparadas con las bestias salvajes. Por el contrario, los hombres y las mujeres civilizados, aquellos que vivían en el ordenado mundo urbano, se preocupaban por el aspecto de sus cabellos. Desde el VI milenio a.C. hay estatuas que muestran a hombres y mujeres cuidadosamente peinados. Los estilos de peinado no obedecían a modas pasajeras sino a claros símbolos de identidad social. Reyes, sacerdotes, nobles, guerreros y magistrados llevaban un peinado que los identificaba y les daba prestigio. A los esclavos, por el contrario, se les rapaba el pelo y sólo se les dejaba un mechón identificativo de su condición. Desde los inicios del período de Uruk (3700-2900 a.C.), el rey-sacerdote aparece provisto de una tupida y largo cabellera, que se recoge en una cinta en la frente y que cae por detrás en forma de onda hasta la altura de los hombros. En el período neosumerio (2112-2003 a.C.) los soberanos acostumbraban rasurarse por completo la cabeza, e incluso la barba, con ello querían expresar su función sacerdotal frente al papel básicamente militar de los monarcas anteriores. Posteriormente, los reyes asirios volvieron a llevar el cabello largo y siempre rizado.

En el caso de las mujeres, el cabello expresaba su categoríaa social y su respetabilidad. Leyes que se remontan al II mileno a.C. exigen la obligación de usar velo al salir de casa por parte de las

mujeres casadas y viudas, las hijas menores de edad, las sacerdotisas casadas y las concubinas de su señor, no así las prostitutas, las esclavas y las concubinas que no estuviesen casadas. Las esclavas o prostitutas que intentaban ocultar su condición social subriéndose los cabellos se exponían a recibir cincuenta bastonazos.

Los antiguos egipcios usaban el cabello de diferentes formas. Podían tener las cabezas totalmente rapadas, tanto hombres como mujeres, o usar el pelo largo hasta los hombros o corto hasta la nuca. El estilo de cabello no determinaba para ellos el género masculino o femenino. Sin embargo, podía determinar la edad o el grupo social al que pertenecían. Los niños eran totalmente rapados hasta la pubertad, pudiendo elegir las mujeres y los hombres usar el cabello largo o rapado después de esa edad. Los ancianos usaban pelucas para disimular la calvicie o el pelo blanco. Los trabajadores usaban el pelo más corto, con flequillo. Entre las clases sociales más poderosas, era común el uso de pelucas y extensiones de pelo muy elaboradas, con la asistencia de peinadores personales y diseñadores de pelucas. Los sacerdotes llevaban la cabeza calva y se afeitaban el cuerpo totalmente cada tres días, incluso las cejas.

Al comenzar el período dinástico (III milenio a.C.), se empezó a preferir usar las cabezas afeitadas totalmente o con el pelo muy corto: esto favorecía la higiene capilar; para evitar la exposición al sol, lo cubrían con pelucas. Las pelucas se hacían de cabello humano o lana de oveja. Con excepción del período del Antiguo Reino (2705 a 2213 a.C.), los hombres se afeitaban todo el pelo en la cara. Según Heródoto. Los esclavos llevados a Egipto eran obligados a raparse y afeitarse por motivos de higiene y conformidad con sus señores. Un ejemplo lo tenemos en Gn. 41:14: «El faraón mandó llamar a José, y le hicieron salir apresuradamente de la cárcel. Se afeitó, se cambió de ropa y vino al faraón». Tal costumbre venía dictada sin duda por el clima, proclive a criar piojos. Sin embargo, las mujeres llevaban el pelo muy largo en trenzas tratadas con plata, que se han encontrado en buen estado en algunas momias a pesar de los siglos transcurridos.

Los griegos admiraban el pelo largo, señal de vitalidad, tanto en hombres como en mujeres, y tenían fama de «bien peinados», *karekomóontes Akhaioí*, καρηκομόωντες Ἀχαιοί (Ilíada 2, 11). La característica común de los hombres y mujeres griegos es los cabellos rizados. En las mujeres, el cabello era largo con rizos delanteros sobre la frente y el cabello recogido en la coronilla y dividido en gruesos mechones que caen sobre los hombros y sobre la espalda recogidos con cintas. En los hombres, la moda del pelo corto comienza hacia el 540 a.C. Generalmente llevaban barba, aunque los soldados comienza hacia el año 350 a.C. a afeitarse por completo.

Según fuentes literarias, los romanos de los primeros siglos llevaban barbas y cabellos largos, pero el hallazgo de navajas de afeitar y espejos demuestran que los recortaban y los mantenían arreglados. En las distintas fases del Imperio, la moda del cabello venía determinada por los peinados del emperador y emperatriz reinantes que se trasmitía a través de sus efigies representadas en las monedas. Los principales se cambiaban el peinado al aumentar la edad así como al ascender de posición.

En estos y otros pueblos antiguos solían ofrendar el cabello de los muchachos al comenzar la pubertad, y el de las muchachas al casarse. El cabello era para estas culturas símbolo de la fuerza y de la vida, tal vez por relación con los fenómenos propios de la pubertad.

No hay muchos datos sobre el cabello de los antiguos hebreos, estos no dejaron ningún bajorrelieve ni ninguna estatuilla que representara su fisonomía, sólo se conservan de ellos las

imágenes donde aparecen en monumentos asirios y egipcios. En base a estas referencias se puede deducir que eran de piel oscura con características melanodermas, que dan cabellos rizados y con alta producción de melanina negra, o sea cabellos negros. Ley mosaica no prescribía nada especial acerca de cómo usar el cabello. Los sacerdotes se lo cortaban cada dos semanasy tenían prohibido cortarse el pelo en honor a los dioses (Lv. 21:5), como solían hacer los pueblos de la antigüedad y, probablemente por la misma razón, a todo israelita le estaba prohibido afeitarse el entrecejo en señal de luto (Dt. 14:1, cf. Jer. 9:26; 25:23; 49:32). Sin embargo, los levitas tenían que someterse a una depilación completa para su consagración (Lv. 14:8). El leproso debía rasurarse el día de su purificación todo el cabello, así como la barba y las cejas (Lv. 14:8, 9). La mujer cautiva escogida para esposa de un hebreo tenía que raparse la cabeza (Dt. 21:12). Los > nazireos gozaban de un estatuto especial en medio del pueblo, como señal de lo cual se dejaban crecer el cabello hasta el día que terminaba su voto, cuando era cortado y presentado al sacerdote (Nm. 6:18).

Por lo general los varones israelitas se recortaban el pelo para no llevarlo muy largo (Nm. 6:5), pero las mujeres se lo dejaban crecer (Cnt. 7:5; 1 Cro. 11:15). De > Absalón se dice que tenía el pelo largo, pero como un gusto extravagante (2 Sam. 14:26).

El pelo era, sin duda, un elemento de belleza personal para los hebreos (cf. Cant. 5:11; Prov. 16:31), sobre todo si era negro, el color más habitual (Cant. 5:11); se entendía el cabello puramente blanco como señal de majestad (Dn. 7:9; Ap. 1:14). Las canas simbolizaban una edad provecta digna del respeto de todos (Lv. 19:22; Prov. 16:31). Piénsese en la blancura deslumbrante de la cabeza y del cabello del Hijo del Hombre en la visión de Ap. 1:14, que evoca la santidad y sabiduría del «Anciano de Días» de Daniel 7.

Solo en tiempos de desgracia nacional se cortaban el cabello en señal de duelo (Is. 3:17, 24; 15:2; 22:12; Jer. 7:29; 48:37; Am. 8:10), contrariamente a los egipcios, que se lo dejaban crecer en la aflicción y se lo cortaban cuando esta concluía. Arrancarse el pelo era señal de grave consternación: «Me arranqué los pelos de mi cabeza y de mi barba, y me senté consternado» (Esd. 9:3). La tonsura, o cortarse el pelo en señal de luto por parientes muertos trascendía la apariencia primera de condolencia y venía a significar la participación de los consanguíneos en la muerte de uno de ellos.

Parece que en tiempos de Jesús era costumbre jurar por el cabello: «No jurarás ni por tu cabeza, porque no puedes hacer que un cabello sea ni blanco ni negro» (Mt. 5:36). El pelo era una imagen que representaba el valor de la persona entre los judíos (1 Sam. 14:45; 2 Sam. 14:11; 1 R. 1:52; Mt. 10:30; Lc. 12:7; 21:18; Hch. 27:34).

II. EL CABELLO EN EL CRISTIANISMO. En los tiempos apostólicos el cabello largo de las mujeres se consideraba atributo propio de su sexo y una especie de modesto velo provisto por la naturaleza, que no se debía complicar con tocados y adornos, como hacían las damas gentiles (1 Ti. 2:9; 1 P. 3:3). En la sociedad grecorromana las mujeres que tenían mejor posición social, arreglaban sus cabellos atendidas por siervas o esclavas llamadas *ornatrix*, u *ornatrices*, quienes eran las encargadas de ornamentar sus cabezas. Los estilos más complejos y sofisticados indicaban una clase social alta, mientras que los más naturales eran considerados signo de barbarie. Solían también usar pelucas, para aumentar sus peinados. Algunas de ellas eran muy sofisticadas, hasta el punto que Juvenal decía: «Cuanto más importante es el asunto de su embellecimiento, más pisos apilados unos sobre otros como un edificio». Las pelucas se hacían casi siempre con pelo natural, el rubio obtenido de las esclavas germanas y nórdicas, y el negro de cabellos de la India.

En los tiempos apostólicos, llevar el cabello largo y recogido constituía la gloria del sexo

femenino, mientras que llevarlo suelto era signo de deshonra; de ahí que la acción de aquella mujer que secó los pies de Cristo con sus cabellos significara una especial devoción al Señor muy superior a cualquier tipo de consideración social (Lc. 7:38, 44). Para los hombres se consideraba antinatural dejarse crecer el pelo (1 Cor. 11:14-16), aprobando así la moda grecorromana del cabello corto. Las pinturas de las catacumbas presentan a los varones siempre con el pelo corto, mientras que en las mujeres se observan bucles ondulados. Hacia finales del s. II se observa que los varones llevaban el cabello rizado y las mujeres trenzado alrededor de la cabeza formando una alta diadema sobre las cejas. Algunos bucles se reservaban para que cayeran sobre la frente y sobre las sienes. Véase BARBA, CALVO, DUELO, NAZIERO.

BIBLIOGRAFÍA: I. Jenkins, *Greek and Roman Life* (Harvard University Press 1994); J. Klima, *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia* (Akal, Madri 1983); F. Masó, "Rizos, melenas y barbas: el peinado en Mesopotamia", en *Historia. National Geographic* 98 (2012), 22-25; V. Sherrow, *Encyclopedia of Hair, a Cultural History* (Greenwood Publishing Group, 2006).

A. ROPERO

CABEZA

Heb. 7218 *rosh*, ראֹ = «cabeza, cumbre»; gr. 2776 *kephalé*, κεφαλή.

1. AT. Significado físico y significado metafórico.
2. Traducción de *rosh* en la LXX.
3. NT. Significado físico.
4. Uso metafórico del término «cabeza».

I. AT. SIGNIFICADO FÍSICO Y SIGNIFICADO METAFÓRICO. En el AT la palabra heb. *rosh* aparece numerosas veces para designar la cabeza anatómica de seres humanos o animales. En sentido metafórico, y al igual que sucede también en la cultura occidental, se refiere a personajes prominentes, como un gobernante de rango superior (Jos. 11:10) o el patriarca de una familia o un clan (Nm. 17:3). Al representar la parte más destacada del ser humano, designa también a la persona como tal (Ex. 16:16), por lo que una acción simbólica que afecta a la cabeza expresa una condición de todo el ser. Por ejemplo, rapar la cabeza significa estar de > duelo (Ez. 7:18); ungir la cabeza de alguien significa consagrar a esa persona (2 R. 9:6). Dado que la cabeza es la fuente (el punto de origen) de la conducta y el desarrollo del organismo, la palabra *rosh* se usa también para designar el punto donde se origina o comienza algo, como la expresión «cabeza de camino» (Ez. 16:25). En Ex. 12:2 *rosh* aparece dos veces con este sentido, para indicar el comienzo del año, literalmente «la cabeza de los meses».

II. TRADUCCIÓN DE *ROSH* EN LA LXX. El término *rosh* se traduce con varias palabras distintas en la versión griega del AT, la > Septuaginta, de acuerdo con su significado literal o metafórico, atendiendo a los diferentes contextos. La palabra griega *kephalé*, «cabeza», expresa el significado anatómico de *rosh*, pero la LXX no emplea este vocablo en los contextos donde el término hebro *rosh* designa metafóricamente «el jefe, la persona principal de un grupo» o «el que tiene autoridad o mando sobre algo o alguien». Para expresar estas ideas el griego *koiné* se vale de otros vocablos. Por eso la LXX emplea en estos casos palabras como *arkhon*, ἄρχων, «jefe, príncipe» (Dt. 33:5; Nm. 25:15), *arkhegós*, ἀρχηγός, «jefe, fundador» (Ex. 6:14), o adjetivos como *protos*, πρῶτος, y *protótokos*, πρωτότοκος, «primero, primogénito, principal» (1 Cr. 5:12). Estas traducciones del heb. al gr. aportan un dato importante al debate sobre el significado de la palabra *kephalé* cuando se usa como metáfora en el NT: si el término griego no incluye en sí el significado

metafórico de «jefe, el que manda», ¿qué querrá decir cuando se aplica a Cristo en su relación con la Iglesia, o al marido en relación con su esposa?

III. NT. SIGNIFICADO FÍSICO. El significado básico de *kephalé* es, como se ha dicho, «cabeza» en sentido anatómico, que juega un papel clave en el funcionamiento de todo el organismo. El concepto que tenían los pensadores de la Antigüedad Clásica en cuanto a la función fisiológica de la cabeza en relación con el resto del cuerpo constituye la base para el uso metafórico del término en el NT. En la temprana ciencia de la anatomía, el médico griego Galeno (129-200 d.C.), que adquirió gran prestigio en Roma, atribuyó a la cabeza –y no al corazón, como muchos creían– la función de coordinar pensamientos y sensaciones, para así poner en movimiento al cuerpo. Galeno compara la parte racional del alma a una semilla sembrada dentro de la cabeza, y con la figura de un árbol al revés (raíces arriba), explica que el tallo que brota de esta semilla es la espina dorsal. Desde este tallo o tronco los nervios se extienden como unas ramas que llegan a todo el cuerpo para darle movimiento y para proveerle la nutrición que lo hace crecer y funcionar. Este concepto se ve reflejado en Ef. 4:16, donde se explicita esta función de «la cabeza, es decir, Cristo. Por su acción todo el cuerpo crece y se edifica en amor… según la actividad propia de cada miembro». A la cabeza la reconocían también como fuente de vida nueva buena parte de los filósofos de la época, según los cuales el esperma se originaba allí mismo.

IV. USO METAFÓRICO DEL TÉRMINO «CABEZA». Las metáforas, como todo lenguaje figurado, surgen de una doble fuente. Por un lado, tienen su base en la experiencia del mundo material; en el caso de la «cabeza», la experiencia de observar y analizar la función de esta parte del cuerpo en la totalidad del organismo humano. Por otro, cada cultura particular transmite su propia interpretación de estos elementos materiales. En tanto que parte más prominente del organismo, la cabeza es interpretada por muchas culturas, la hebrea y la greco-romana entre otras, como símbolo de preeminencia. La cultura hebrea asociaba además a la cabeza la idea de mando y autoridad, como hemos indicado en relación con el uso metafórico del vocablo *rosh* para referirse a un jefe. Sin embargo, por lo que revela la traducción de *rosh* en la Septuaginta, es evidente que la cultura griega difería de la cultura hebrea. En esto difiere también de la cultura occidental actual con su énfasis en la autoridad y el control que la persona designada como «cabeza» de un grupo ejerce sobre los demás. La cultura griega enfocaba principalmente la preeminencia de la cabeza como fuente u origen de la acción y el crecimiento del cuerpo. Al examinar los textos del NT que emplean la palabra *kephalé* en sentido metafórico, se ha de buscar el posible significado que tendrá en cada contexto.

Pablo discutió con la congregación de Corinto (1 Cor. 11:2-16) el asunto de lo que las mujeres y los hombres debían llevar, o no, sobre la cabeza cuando tomaban la palabra para orar o profetizar en las reuniones de la iglesia. Esta acepción común de la palabra *kephalé* dirige la atención a las costumbres de aquella sociedad respecto a la presentación personal que se consideraba apropiada para quienes asumían algún papel en actos cívicos o religiosos. Numerosos dibujos y esculturas revelan que los hombres de la élite romana en todo el Imperio cubrían la cabeza con un extremo de la toga. En la Iglesia solo los pocos hermanos «de noble cuna» (1 Cor. 1:26) tenían el derecho de vestir la toga, y a estos se les prohibió imitar tal gesto, pues sería deshonrar a aquel que es su «cabeza» (1 Cor. 11:4), es decir, a Cristo.

Tradicionalmente se ha interpretado este texto como una instrucción a las mujeres para cubrirse la cabeza con un velo, a pesar de que la palabra *velo* no aparece en el texto, excepto para decir que a la mujer «se le ha dado la cabellera» como tal (1 Cor. 11:15). Las normas de decoro de la época

requerían que la mujer nunca apareciera en público con el pelo suelto, excepto en momentos de profunda conmoción, como el duelo o el arrebato de un trance religioso. Con base en este hecho se ha sugerido en años recientes que el asunto de cubrirse la cabeza tenía que ver con la exigencia de recoger la larga cabellera en un elaborado peinado, como los que se observan en muchas estatuas y bajorrelieves de la época. Según la ética imperante, si una mujer descartaba este signo de recato, ello suponía una deshonra para el personaje masculino responsable de ella en la familia patriarcal, llamado aquí su «cabeza». El uso metafórico del vocablo «cabeza» está presente en el texto desde su comienzo en 1 Cor. 11:3: «Cristo es la cabeza de todo hombre, mientras que el hombre es cabeza de la mujer y Dios es cabeza de Cristo». El debate en torno al significado de esta metáfora y sus implicaciones para la orientación matrimonial ha recibido un nuevo impulso en años recientes con la divulgación del hecho de que *kephalé* no se usaba para señalar una persona con autoridad o mando.

La estructura concéntrica de 1 Cor. 11:3-16 revela que la afirmación enigmática del v. 3 está emparejada con la declaración de los vv. 8-9, que se refiere al relato de la creación en Gn. 2: «el hombre no procede de la mujer sino la mujer del hombre; ni tampoco fue creado el hombre a causa de la mujer, sino la mujer a causa del hombre». Estos eventos de la creación pueden resumirse bajo el término *kephalé* en su sentido metafórico de «punto de origen» o «fuente» de donde algo procede. En este sentido 1 Cor. 11:3 puede entenderse como la cadena de la creación. Cristo, como agente de Dios en el origen de todo cuanto existe (1 Cor. 8:6; Col. 1:16), fue la fuente o punto de partida de la creación del primer hombre, y este a su vez sirvió como origen (su costilla) de la mujer. Cristo mismo, como hijo del Padre, procede de Dios, que es su fuente o «cabeza». Otro eco de este significado se encuentra enlos vv. 11-12 del mismo pasaje, donde Pablo matiza el argumento de la creación al señalar que no existe tal cadena de procedencia «en el Señor» como tampoco en la biología humana («el hombre nace de la mujer»), pues en realidad «todo proviene de Dios».

Col. 1:18 comunica que Cristo fue constituido «cabeza» del cuerpo que es la Iglesia, al ser el primero en resucitar de entre los muertos, el «comienzo» (*arkhé*, □ρχ□), el «primogénito» (*protótokos*, πρωτ□τοκος) de un linaje que luego seguirá. Ef. 1:20-23 agrega que la resurrección demuestra la preeminencia del Cristo-cabeza sobre todas las cosas y todos los poderes. Además, en Cristo «habita toda la plenitud de la divinidad» y de él, como «cabeza de todo poder y autoridad», su pueblo recibe una participación en esta plenitud (Col. 2:9-10).

Se reconoce al Cristo-cabeza como fuente también del amor sacrificial cuando Ef. 5:23, 25 lo describe como «cabeza y salvador de la iglesia», quien «amó a la iglesia y se entregó por ella». Esta afirmación aparece como fundamento para un consejo radical a los varones cristianos dentro de la sociedad patriarcal de la época: «esposos, amen a sus esposas como Cristo amó…» (Ef. 5:25). La función de Cristo como «cabeza» que dio origen a la Iglesia por su amor-entrega incluye también la promoción y perfección de la Iglesia (Ef. 5:26-27; cf. 4:15-16). En una sociedad donde los varones detentaban el poder y disfrutaban de todas las ventajas, el modelo del Cristo-cabeza exigía al hombre cristiano otro tipo de trato con su esposa. En vez de la típica instrucción que dispensaban los filósofos sobre ejercer autoridad y gobernar bien a la mujer, aquí se impone como pauta amar a la mujer y sacrificarse para promover su bienestar (Ef. 5:25-29). Para corresponder a esta abnegación esperada de parte de los hombres cristianos, se insta a las esposas, como personas privadas de derechos y definidas por su sociedad como seres inferiores, a participár en la pauta de mutua sumisión cristiana al someterse al esposo (Ef. 5:21-22).

La indagación sociolingüística sobre «cabeza» en el NT se prolonga en el análisis que haga cada

cual de su propia sociedad e iglesia, para discernir la forma específica que debería tomar el mensaje radical del Cristo-cabeza en su propio entorno.

BIBLIOGRAFÍA: N. Adler, "Cabeza" en *DTB*, 155-161; M. Barth, *Ephesians*, vol. I., 186-192 (Anchor Bible, Doubleday 1974); S. Bedale, "The Meaning of kefalé in the Pauline Epistles", *JTS* 5 (1954), 211-15; D. Blackenhorn, D. Browning y M.S. Van Leeuwen, eds., *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics* (Eerdmans 2003); G.D. Fee, *Primera Epístola a los Corintios* (Nueva Creación 1989); I. Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios* (UBL, San José 1996); C.C. Kroeger, "Head", en *Dictionary of Paul and his Letters*, 375-377 (IVP 1993); B. y A. Mickelsen, "What does *kefalé* Mean in the NT?", en A. Mickelsen, ed., *Women, Authority and the Bible* (IVP 1986); K. Munzer, "Cabeza" en *DTNT* II, 199-202; H. Schlier, "*Kefalē*", en *TDNT* III, 674; Id., *La Carta a los Efesios*, (Sígueme 1991); A. Thiselton, "Κεφαλή and its multiple meanings", *The First Epistle to the Corinthians*, 812-822 (Eerdmans 2000).

I. FOULKES

CABEZA DE ÁNGULO

Piedra que por lo general forma parte del cimiento del ángulo principal de un edificio. Se constituye así en el elemento más importante de la construcción, debido al apoyo que brinda y por lo que simboliza. Poner la cabeza del ángulo requería una ceremonia, durante la cual los cananeos de antes de Josué solían ofrecer sacrificios de infantes. En la piedra se inscribía el nombre de la institución (compañía o gobierno) que construía el edificio. Cristo es la piedra fundamental de la iglesia (Mt. 21:42).

CABEZAL

Gr. 4344 *proskephálaion*, προσκεφάλαιον = «cabezal o cojín para la cabeza», de *pros*, πρός, «a», y *kephalé*, κεφαλή, «cabeza», mencionado únicamente en relación con Jesús, con motivo de una travesía por barca del mar de Galilea, cuando el Señor, cansado del día, reposaba en la popa durmiendo sobre el cabezal (Mc. 4:38). Véase ALMOHADA.

CABÓN

Heb. 3522 *Kabbón*, ן ַ, «montañoso», de una raíz inusitada que sig. «amontonar»; Sept. *Khabbón*, Χαββών, *Khabrá*, Χαβρά y *Khabbá*, Χαββά. Localidad mencionada en la llanura de Judá, entre Eglón y Lajmas (Jos. 15:40); posiblemente la llamada > Macbena en 1 Cro. 2:49.

CABRA

Heb. 5795 *ez*, עֵז; Sept. *aíx*, αἴξ, aunque son varios los términos referentes a la cabra según su género, estado, número y edad. Animal rumiante de la subfamilia de los caprinos y perteneciente a la gran familia de los bóvidos. Según algunos investigadores, la cabra doméstica deriva del *aegagrus*, llamado asimismo *cabra bezoar* o *cabra persa*, que vive hasta los 4.000 m. de altura en las zonas montañosas del Asia Menor y Central, en Persia, Creta y las islas Cícladas. Algunos autores la relacionan con la *cabra marjor* de Cachemira y Afganistán y con la especie fósil *Capra prisca*.

En general, la cabra es un animal extendido por todo el mundo y fácilmente domesticable. Abunda en Palestina, tiene un cuerpo fino y ágil, patas delgadas, cráneo estrecho con cuernos huecos, falciformes y curvados hacia atrás, y cola corta y pilosa. El pelo es largo y liso, y algunas especies presentan una espesa barba, particularmente desarrollada en los machos. Considerado animal limpio en el ceremonial levítico, tenía una gran presencia en los sacrificios. Su leche constituía una parte importante de la alimentación israelita, así como su carne. Matar un cabrito para un huésped era señal de hospitalidad, pero tres veces se destaca la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su

madre (Ex. 23:19; 34:26; Dt. 14:21). Su pelo se utilizaba para confeccionar las cortinas del > Tabernáculo (Ex. 26:7; 36:14). El número de cabras indicaba la importancia del patrimonio de los patriarcas.

Las «cabras monteses» (*yeelim*, יְעֵלִים) eran animales más grandes, y vivían en estado silvestre en las partes montañosas del antiguo territorio de Moab (1 Sam. 24:3; Job 39:1; Sal. 104:18).

En la profecía de Daniel el imperio macedónico aparece representado como un «macho cabrío», con un notable cuerno entre sus ojos (Dn. 8:5, 8, 21). Es interesante notar que tal era el símbolo de los macedonios y que > Alejandro Magno se hacía representar en las monedas con un tocado de cuernos de macho cabrío.

En la imagen del juicio de las naciones las cabras representan a los perdidos, en contraste con las ovejas, que figuran a los salvos (Mt. 25:32, 33).Véase ANIMALES, OVEJA.

A. CABEZÓN MARTÍN

CABRAHÍGO

Fruto de la higuera silvestre. Véase HIGUERA, HIGO, SICÓMORO.

CABSEEL

Heb. 6909 *Qabtseel*, קַבְצְאֵל = «Dios ha reunido»; Sept. *Kabseel*, Καβσε▯λ, *Kabasael*, Καβασα▯λ, *Kabeseel*, Καβεσε▯λ.

Ciudad del extremo sur de Judá, cerca de la frontera de Edom, por lo cual es probable que estuviera dentro del territorio de Simeón (Jos. 15:21). De aquí era > Benaía, uno de los héroes de David (2 Sam. 23:20: 1 Cro. 11:22). Después de la deportación a Babilonia, fue ocupada por judaítas y se la menciona con un nuevo nombre, aunque semejante al anterior, Jecabseel (Nehemías 11:25).

CABUL

Heb. 3521 *Kabul*, ל ב ָ, de significado incierto; Sept. *Khabol*, Χαβ▯λ. Nombre de una ciudad y de un distrito del AT.

1. Ciudad de la frontera oriental de la tribu de Aser: «Volvía después hacia donde nace el sol, a Bet-dagón y limitaba con Zabulón y con el valle de Jefteel, al norte; seguía a Bet-haémec y a Neiel; luego continuaba al norte hasta Cabul» (Jos. 19:27). Corresponde a la aldea mencionado por Josefo, *Khaboló*, Χαβωλ▯, en la frontera de Ptolemaida, en Galilea, donde mantuvo a sus tropas durante la guerra contra Roma (*Autobiografía*, 213, 214).

2. Nombre de una región de «veinte ciudades» que Salomón dio a Hiram, rey de Tiro, por sus servicios prestados en la construcción del Templo de Jerusalén (1 R. 9:13). Hiram, después de haberlas visto y examinado, disgustado por la pobreza de aquella tierra, mandó decir a Salomón que no la necesitaba. Josefo la sitúa al noroeste de Galilea, próxima a Tiro (*Ant*. 8:5, 3). Sus veinte ciudades, situadas a unos 15 km. al sudeste de Akko, jamás fueron aceptadas ni por el rey Hiram ni por sus descendientes. Véase HIRAM.

J.M. DÍAZ YANES

CACHORRO

Heb. 1482 *gor*, ר , o *gur*, ר = «cachorro», espec. de león (Gn. 49:9; Dt. 33:22; Jer. 51:38; Ez. 19:2, 3, 5; Nah. 2:13); 3715 *kephir*, פִּיר, león joven, tal vez como «cubierto» por una melena (Sal. 91:13; Is. 31:4; Jer. 2:15; Zac. 11:3). Cría o individuo muy joven de cualquier mamífero. En la Biblia se mencionan en especial los cachorros de león, escogidos como imagen de vigor, fortaleza y destreza en la caza, que no dejan escapar su presa (cf. Sal. 17:12; Is. 31:4; Os. 5:14; Miq. 5:8). A ellos son equiparados Judá (Gn. 49:9) y Dan (Dt. 33:22). También son imagen de cuidado maternal: «Hasta los chacales dan la teta y amamantan a sus cachorros, pero la hija de mi pueblo se ha vuelto cruel» (Lam. 4:3). Véase ANIMALES.

CADÁVER

Heb. 4191 *muth*, מ ת = «cadáver, difunto»; 5038 *nebelah*, בֵלָה = «cadáver o carroña [humana o animal]»; 6297 *péger*, גֶר = «cuerpo muerto [hombre o animal]»; 7419 *ramuth*, רְמ ת = «cadáver»; gr. 4330 *ptoma*, πτῶμα, que lit. significa «caída», se traduce muchas veces como «cuerpo sin vida, cadáver». Cuerpo muerto de animal u hombre (Jos. 8:29; Is. 14:19; Heb. 3:17, etc.).

Según la Ley Mosaica, cualquier israelita que entrase en contacto con un cadáver de animal (Lv. 5:2; 11:8; Dt. 14:8) quedaba automática y ceremonialmente impuro durante siete días (Nm. 19:11, cf. Hag. 2:14). La creencia en la contaminación por contacto de un cadáver estaba muy extendida en la cultura egipcia y el resto de los pueblos de la antigüedad. El cadáver, por su descomposición natural, es causa de pestes y contaminaciones, y quizá en esto radiquen las precauciones higiénicas —lavados — y el simbolismo de la muerte como corrupción.

El agua de purificación debía ser aplicada al impuro al tercero y séptimo día, o de lo contrario la persona impura había de ser expulsada de la comunidad. Puesto que la impureza se originaba por el contacto con el muerto, todas las tumbas eran blanqueadas con el fin de avisar a los transeúntes.

Los soldados, que por su oficio estaban en contacto inmediato con cadáveres, también incurrían en impureza ceremonial y debían permanecer fuera del campamento (Nm. 31:19-20). En estas circunstancias necesitaban el agua lustral mencionada en Nm. 19:9, agua mezclada con las cenizas de una novilla roja.

Los sacerdotes debían abstenerse estrictamente del contacto con los difuntos, salvo en ciertos grados de parentesco. El sumo sacerdote y los > nazireos solo podían acercarse al cadáver de sus padres.

Un cuerpo muerto sin recibir sepultura era considerado como el mayor grado de indignidad y desgracia (cf. Jer. 36:30; Sal. 79:3). Véase ENTIERRO, IMPUREZA.

A. ROPERO

CADEMOT

Heb. 6932 *Qedemoth*, קֵדֵמ ת = «principios»; Sept. *Kedmoth*, Κεδμώθ, *Kedemoth*, Κεδημώθ. Ciudad del reyezuelo amorreo > Sehón, muy cercana al desierto del mismo nombre. Sehón fue derrotado cuando los israelitas invadieron su territorio, ante su negativa de colaborar con ellos y dejarles el terreno franco para el paso de todo el pueblo (Dt. 2:26-36). La ciudad fue conquistada y asignada a la tribu de Rubén (Jos. 13:18). Llegó a ser una de las ciudades levíticas (Jos. 21:37; 1 Cro. 6:79). Estaba situada al este del Jordán.

J.M. DÍAZ YANES

CADENA

Heb. 5178 *nejósheth*, נְחֹשֶׁת; gr. 254 *álysis*, ἅλυσις = «cadena, ligazón» para atar el cuerpo o cualquier parte de él (Mc. 5:3, 4; Lc. 8:29; Hch. 12:6, 7; 21:33; 28:20; Ef. 6:20; 2 Ti. 1:16; Ap. 20:1); 1199 *desmós*, δεσμός = «grillo» de un preso, «ligadura», de *deo*, δέω, «ligar, atar» (Lc. 8:29; Hch 16:26; 20:23; 22:30; Fil. 1:7, 13, 14, 16; Col. 4:18; 2 Ti 2:9; Flm. 10:13; He. 10:34); lat. *catena*. Conjunto de eslabones metálicos ensartados uno en otro con el fin de formar un cuerpo resistente a la tracción. Entre otros usos, se utilizaba para atar a los prisioneros. Podían ser de bronce (Jue. 16:21; 2 R. 25:7), o de hierro (Sal. 149:8), similares a las esposas modernas, heb. 5180 *nejushtáyim*, נְחֻשְׁתַּיִם, lit. «dos bronces», como compuesta de dos mitades, sujetas a las muñecas y tobillos de los condenados.

Entre los romanos era costumbre atar al prisionero con una cadena ligera unida al soldado encargado de su custodia. En un extremo se ataba la mano derecha del preso y en la otra la mano izquierda del soldado. A esta cadena se refiere Pablo con bastante frecuencia (gr. *álysis*, ἅλυσις, Hch. 28:20; Ef. 6:20; 2 Tim. 1:16). En casos que exigían mayor seguridad, el prisionero era sujetado por dos cadenas a dos soldados, tal como vemos en el caso del apóstol Pedro (Hch. 12:6).

En sentido metafórico se usa para indicar las ataduras de la aflicción o del dolor, y a veces se usa la palabra «cuerdas», ya que muchos prisioneros eran atados con cuerdas y no con cadenas metálicas (Job 36:8). El orgullo es representado emblemáticamente como una «cadena» que mantiene al hombre bajo su poder (Sal. 73:6; cf. Sab. 17:37; Eclo. 6:24, 29).

También indica la serie de estrellas en el firmamento, especialmente las constelaciones de las Pléyades y de Orión (Job 38:31). Igualmente designa motivos ornamentales en el Templo de Salomón (1 R. 7:17; 2 Cr. 3:5) y las cadenas puestas de adorno a los ídolos (Is. 40:19).

En sentido general se usa de todo aquello que liga (gr. *desmós*, δεσμός), ata o une, ya en sentido material o moral (Hch. 26:29; Heb. 11:36; Ef. 6:20; Jud. 6). Véase PRISIÓN.

CADES

Heb. 6946 *Qadesh*, קָדֵשׁ = «santuario», quizás el centro de un antiguo oráculo; Sept. *Kades*, Κάδης y *Kedes*, Κέδες. Nombre de tres ciudades del AT.

1. Cades-Barnea, heb. 6947 *Qadesh Barnea*, קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ; Sept. *Kades Barné*, Κάδης Βαρνή. Mencionada por primera vez en relación con la batalla de los reyes en la que Lot fue hecho cautivo (Gn. 14:7; 16:14; 20:1). Fue una de las etapas de los israelitas en su viaje a Canaán por el desierto, donde se detuvieron durante bastante tiempo (Nm. 13:26; 20:1, 14, 16, 22; 27:14; 33:36, 37; Dt.1:46; 32:51; Jue. 11:16, 17; Sal. 29:8). De allí salieron los doce espías a reconocer la tierra de Canaán. Después de pasar 38 días recorriéndola, volvieron a Cades (Nm. 13:26). Miriam murió en aquel lugar y Moisés envió mensajeros al rey de Edom informándole de su estancia allí (Nm. 20:14-29). En Cades Moisés golpeó la roca cuando el pueblo murmuró ante la falta de agua, lo que propició que se diera el nombre de «agua de Meriba» o «contienda» a la fuente que manó de allí (Nm. 20:13; 27:14; Sal. 81:7), y también las «aguas de las rencillas en Cades» (Ez. 47:19; 48:28).

Se situaba en el desierto de Parán, en el extremo meridional de la tierra de Canaán, desde donde Josué atacó a sus moradores, y vino a formar parte del límite de la posesión de Judá (Nm. 13:26; 20:1-22; 32:8; Dt. 1:2, 19, 46; 9:23; 32:51). El lugar está identificado como Ain Qedeis, a unos 124 km. al sur de Hebrón, y a 100 km. al sur de Beerseba, en el fondo de un reducido valle al nordeste de

la península del Sinaí, en el desierto de Parán y Sin y al occiente de Wadi el-Arabah. Una serie de montículos caracteriza el lugar, uno de ellos conocido como la Roca de Cades, de la cual se cree que brotaron las aguas milagrosas. Al pie se hallan hoy una media docena de pozos de agua inagotable. El manantial principal brota a pocos pasos de allí a flor de tierra, en medio de una alfombra verde de césped.

2. Cades, o *Qédesh*, קֶדֶ; Sept. *Kedes*, Κέδες. Ciudad levítica de la tribu de Isacar (1 Cro. 6:72), también llamada Quisión (Jos. 19:20; 21:28). Prob. se ha de identificar con Tell Abud Qedeis a 4 km. al sudeste de Meggido.

3. Cades de Neftalí (Jos. 19:37; Jue. 6:4). Ciudad natal de Barac (Jue. 4:6), jefe de los israelitas en al guerra llevada a cabo por incitación de > Débora.

BIBLIOGRAFÍA: Bartolomé Ubach, "Cades", en *EB* (Garriga 1964).

J.M. DÍAZ-YANES

CADMIEL

Heb. 6934 *Qadmiel*, קַדְמִיאֵל = «[siervo] delante Dios»; Sept. *Kadmiel*, Καδμιήλ. Uno de los levitas que regresó del exilio con > Zorobabel y que juntamente con sus hermanos estaba a cargo de los salmos de acción de gracias (Neh. 12:8). Su nombre y el de sus hijos aparece mencionado a la par de Jesúa y sus hijos (Esd. 2:40; Neh. 7:43; 12:24).

CADMONEOS

Heb. 6935 *Qadmoní*, קַדְמֹנִי = «orientales»; Sept. *Kedmonîoi*, Κεδμωναῖοι, Vulg. *Cedmonaei*. Uno de los muchos pueblos que habitaban Canaán antes de la entrada de los israelitas. Únicamente se los menciona en Gn. 15:19. Al parecer moraban al oriente del Jordán, en los alrededores del monte Hermón. Algunos intérpretes consideran que por Cadmoneos debe entenderse «hijos del *oriente*», *bené qedem*, בְּנֵי קֶדֶם, en referencia a los pueblos del otro lado del > Éufrates.

CAFARNAÚM, CAPERNAÚM

Gr. 2584 *Kapernaúm*, Καπερναούμ = «ciudad de Nahúm», o también «ciudad de consuelo». Población de la ribera noroeste del lago de Galilea (*ten parathalassían*, τὴν παραθαλασσίαν), en la región de Zabulón y Neftalí, en la frontera de los estados de Filipo y Herodes Antipas (Mt. 4:13-16; cf. Lc. 4:31; Jn. 6:17-24). En la actualidad recibe el nombre de Ain et-Tabighah.

No se mencionada en al AT, por lo que es posible que no existiera sino hasta después de la cautividad. El Evangelio de Mt. 11:23 la relaciona con Is. 9:1. El prefijo «Caper» (heb. *kephar*, כְּפַר) quizá indique lugar de fundación tardía, debido a que suele ser más común en la historia postbíblica. Josefo menciona una fuente notable llamada por los nativos Cafarnaúm (*Kapharnaúm*, Καφαρναούμ), que regaba la llanura de Genesaret (*Guerras*, 3, 10, 8) —tal como lo hace en la actualidad—; y cita también una aldea de nombre Cefarnome (*Kepharnome*, Κεφαρνώμη) en la misma región (*Autobiografía*, 72). Ptolomeo la llama Caparnaúm (*Kaparnaúm*, Καπαρναούμ). Con todo, se sabe que Cafarnaúm estaba habitada por lo menos desde el II milenio a.C. En los alrededores se han encontrado restos de sílex del Paleolítico, también muros y pavimentos de la Edad de Bronce media y tardía. Ahora bien, las referencias históricas apuntan al período persa como núcleo de asentamiento que se va desarrollando gradualmente hasta adquirir la importancia que tuvo

en tiempos del NT, momento en que llegó a ser un centro de comercio pesquero y un control de aduana (cf. Mc. 2:13-15), debido a que se hallaba en la ruta comercial que discurría desde Siria al Mediterráneo, la Vía Maris. La agricultura era otro recurso económico importante, como dejan entrever las excavaciones arqueológicas que han sacado a la luz prensas de aceite, piedras para moler trigo y cereales, morteros, vasijas, etc. También contaba con una industria de vidrio. La ciudad tenía baños, con *caldarium*, *frigidarium*, y *tepidarium*, propios de los romanos, que mantenían una guarnición al mando de aquel centurión que había construido la sinagoga del lugar y cuyo criado fue sanado por Jesús (Mt. 8:5-13; Lc. 7:1-10).

Al comienzo de su ministerio, y después de su expulsión de Nazaret, Jesús fue a Capernaúm e hizo de esta ciudad su lugar de residencia habitual, que vino a ser llamada «su ciudad» (Mt. 9:1) y su «casa», *oikô*, οἴκῳ (Mc. 2:1). Debía tener un tamaño y un número de habitantes considerable para ser calificada siempre de «ciudad», *polis*, πόλις. Jesús frecuentó su sinagoga con bastante regularidad para enseñar en ella (Jn. 6:59; Mc. 1:21; Lc. 4:33, 38). Al parecer, Simón Pedro y Andrés se trasladaron a Capernaúm (Mc. 1:29). Allí escogió Jesús a Mateo (también llamado Leví) mientras estaba en el despacho de recogida de impuestos (Mt. 9:9-13; Mc. 2:14-17; Lc. 5:27-32; cf. Mt. 17:24). En Capernaúm sanó Jesús de fiebre a la suegra de Pedro (Mt. 8:14-17; Mc. 1:29, 31) y a un endemoniado (Mc. 1:21-28; Lc. 4:31-37), así como a un paralítico portado por cuatro hombres (Mc. 2:1-13; cf. Mt. 9:1-8); también al hijo de un oficial real (Jn. 4:46-54) y a un gran número de enfermos (Mt. 8:16, 17; Mc. 1:32-34; Lc. 4:23, 40, 41). El discurso recogido en Jn. 6:24-71 (después del milagro de la multiplicación del pan con el que comieron 5.000 hombres y otras alocuciones), fue pronunciado en la sinagoga de Capernaúm o en algún otro lugar de la ciudad (Mc. 9:33-50). A pesar de las enseñanzas y las obras de Jesús, los habitantes de Capernaúm no aceptaron su mensaje (Mt. 11:23, 24; Lc. 10:15). La población era estrictamente judía. Todavía en el siglo IV d.C., San Epifanio dice que se prohibía «a cualquiera de una raza diferente vivir entre ellos». A juzgar por algunos pasajes de la Mishnah, durante los tres primeros siglos de la era cristiana entre la población judía de Capernaúm se formó un grupo de *minim* o herejes, que por el contexto queda claro que eran judíos convertidos al cristianismo, entre los que se encontraba el rabino Hanina, sobrino del famoso rabino Jehoshua. «Hanina, hijo del hermano de Jehoshua, vino a Kephar Nahum, y la minim realizó un embrujo sobre él, y le hizo montar en un borrico en el Sabat. Él fue a Jehoshua, su amigo, y le puso un ungüento y fue sanado. Él [Jehoshua] le dijo: Desde que el borrico de ese malvado [Jesús] se ha despertado en ti, tú no puedes permanecer mas en la Tierra de Israel. Él partió a Babel, y murió allí en paz» (*Midrash Qoh Rabb*a 1, 8).

Por lo general se sitúa Capernaúm en *Tell Hum*, a unos 4 km al suroeste de la desembocadura del Jordán en el lago. Se han hallado ruinas importantes, próximas a Betsaida y a Tabgha, con los restos de una sinagoga del siglo IV d.C., construida con piedras blancas talladas y pulidas y con columnas culminadas en capiteles de estilo clásico, helenístico-romano. No lejos de allí se halla la fuente de Capernaúm, cuyas abundantes aguas regaban parcialmente la llanura de Genesaret. En 1975 se encontró una inscripción que hace referencia al «Emperador, César el divino, Traianus Particus, hijo del divino Nerva, Traianus, Adrianus Augustus...». Poco años antes, en 1968 los arqueólogos habían encontrado lo que designan como «la casa de Pedro» en una zona llamada *insula sacra*, cerca de las orillas del lago.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); J. González Echegaray, *Los Evangelios y la arqueología* (EVD 1992); W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); A. Salas y A.

Manrique, *Guía del país de Jesús* (Ed. Biblia y Fe. Madrid 1986); Y. Shirakawa, *Lugares de la Biblia* (Anaya, Madrid 1992).

A. ROPERO

CAFIRA

Heb. 3716 con art. *hakkephirah*, הַ ְפִּרָה = «la aldea»; Sept. *Kephirá*, Κεφιρ□. Una de las cuatro ciudades heveas de Gabaón, con las que Josué hizo un pacto de no agresión, gracias a la astucia de sus habitantes (Jos. 9:4, 17); fue asignada a la tribu Benjamín (18:26), y ocupada por un remanente de esta tribu después de la cautividad (Esd. 2:25; Neh. 7:29).

J.M. DÍAZ-YANES

CAFTOR

Heb. 3731 *Kaphtor*, ר פְּ ַ = «capitel» o «corona»; Sept. *Kappadokía*, Καππαδοκ□α, Vulg. *Cappadocia*. Isla o costa de donde procedían los filisteos (Dt. 2:23; Jer. 47:4; Am. 9:7). Algunos la han identificado con la isla de > Creta, en base al original hebreo, donde el lugar de procedencia es referido como «isla», *i*, אִי; a los filisteos se los menciona como «quereteos», *kerethim*, ְרֵתִים (Ez. 25:16; Sof. 2:5; 1 Sam. 10:14). Creta era llamada *Keftiu* por los egipcios, y en sus inscripciones los emisarios de Keftiu aparecen pintados con atuendo típico cretense. Por otra parte, los regalos que llevan son indudablemente del mismo origen, como lo han demostrado las excavaciones en la isla de Creta. Los textos ugaríticos mencionan un país de nombre *Kptr* y los textos asirios de Mari mencionan el gentilicio *Kaptara*, referido a Creta, según Albright. La LXX, sin embargo, distingue entre caftoreos y quereteos, y es poco probable que una pequeña isla como Creta haya sido capaz de enviar una expedición tan grande de emigrantes como para desembarcar en Avim y expulsar a los aveos de su país (cf. Gn. 10:14; Dt. 2:23; 1 Cro. 1:12). La objeción desaparece si tenemos en cuenta que los filisteos no eran originarios de Creta, sino invasores que tras destruir la civilización minoica, desembarcaron en las costas de Palestina. Para los habitantes de Canaán esta invasión procedía geográficamente de Creta.

Otros proponen la isla de > Chipre, cuyos habitantes llegaron al sur de Palestina bordeando Egipto. Una moneda descubierta en Chipre lleva la inscripción «Kabdor» (כבדר), no muy distinta de «Kaftor»; pero se trata de una lectura equivocada. Además, se opone a esta identificación el hecho de que los chipriotas son llamados «quitim» (Gn. 10:4).

Por último, se identifica este nombre con ciertas partes de Egipto, o bien la costa, o bien el delta del Nilo. La expresión «la isla de Caftor», *i kaphtor*, אִי כַּפְ ר (Jer. 47:4) tiene un sentido más amplio que una localidad insular, porque el término *i*, אִי denota cualquier tierra marítima, sea en la costa o una isla en el mar, como en la expresión «costas de las naciones», *iyyé haggoyim*, אִ ֵי הַ ים (Gn. 10:5), sin olvidar que se habla del Nilo como «mar», *yam*, יָם (Nah. 3:8). Véase CHIPRE, CRETA, FILISTEOS.

J.M. DÍAZ YANES

CAÍDA

Término teológico que se utiliza con respecto al pecado de Adán; aunque no figura en la Biblia, el hecho al que se refiere ocupa un lugar central: el paso de Adán y Eva del estado de inocencia al de culpabilidad (cf. Gn. 3; Ro. 5:12-21; 1 Cor. 15:21-22, 45-47; 2 Co. 11:3; 1 Ti. 2:14). El término en sí es de origen griego y se empleaba aludiendo a las almas que al nacer «caían» del cielo para quedar

temporalmente «aprisionadas» en el cuerpo, pero pronto fue interpretado y adaptado a la fe bíblica, la primera evidencia de lo cual hallamos en el libro de Sabiduría 10:1: «Ella [la Sabiduría] protegió al primer modelado, padre del mundo, que había sido creado solo; ella le sacó de la caída».

Dios creó al ser humano, varón y hembra; les dio «un alma viviente, razonable, inmortal; los creó a la imagen de Dios, esto es, inteligentes, capaces de ser justos... y capaces de caer» (Lutero, *Gran Catecismo*, 17). Dejados ante la elección de hacer la voluntad de Dios o no, sucumbieron a la tentación y transgredieron el mandamiento (Gn. 2:16, 17; 3:1-8). Por su desobediencia, perdieron la inocencia y la pureza. El resultado de la caída es el estado de pecado en el que son concebidos y nacen todos los seres humanos, que reciben la herencia de una naturaleza malvada (Sal. 51:7; Jn. 3:6; Ro. 5:12). La consecuencia del pecado es la muerte espiritual, temporal y eterna.

El instrumento de la primera tentación, según Génesis 3:15, fue la serpiente. La tradición posterior atribuyó a este animal el ser instrumento de Satanás, como vemos en el NT (2 Cor. 11:3; Ro. 16:20; Ap. 12:9). Filón de Alejandría interpretó la serpiente como una imagen de la voluptuosidad. Eusebio dice que Moisés se refiere al espíritu del mal (*ponerós daímon*, πονηρ□ς δα□μων) como serpiente, porque está lleno de veneno y malicia (*Praep. Evang.* 1,10). Más recientemente, Adam Clarke ofrece un ejemplo curioso de exégesis al decir que la palabra traducida > serpiente (*najash*, נָחָ) debería significar «criatura del mono o especie de orangután». (*Commentary on Gn.*).

Las consecuencias de la caída según Gn. 3:16-24 son sufrimientos físicos y morales, desunión, maldición de la tierra y de la naturaleza (Ro. 8:20-22), trabajos penosos, y más tarde la muerte física y también la muerte espiritual por la separación de Dios. Pero se encuentra también allí la provisión llena de gracia, el remedio a la caída, el Protoevangelio contenido en Gn. 3:15: la posteridad de la mujer (Cristo) aplastará la cabeza de la serpiente.

Para Pablo, Adán, el primer hombre, es el origen del pecado y de la muerte para toda la raza, así como Cristo, el «segundo Adán», es el salvador de la humanidad (cf. Ro. 5:12-21; 1 Cor. 15:21, 22, 45-49).

Entre los primeros autores cristianos, Clemente de Alejandría considera que la narración del pecado de Adán en el Génesis es en parte un hecho y en parte una > alegoría (*Stromata* 5, 11). Orígenes la interpreta alegóricamente (*De Principiis* 4, 16; *Contra Celso* 4:40; *Fragm. in Gen*. ad loc.). Ireneo y Tertuliano, en cambio, la interpretan de forma literal (*Adv. Judaeos*, 2:184; *De virg.* 11; *De resurr. carn.* 61). Agustín y toda la teología posterior entienden el relato como un hecho histórico, sin negarle un significado típico y espiritual (*De Civitate Dei*, 13,21). Véase PECADO, REDENCIÓN, SALVACIÓN.

CAIFÁS

Gr. 2533 *Kaiaphas*, Κα□φας, quizá del aram. *kayephá*, יָפָא = «depresión, valle». Sobrenombre de José, sumo sacerdote de Jerusalén durante el reinado de Tiberio (Josefo, *Ant*. 18:2, 2), designado por el gobernador de Judea, Valerio Grato. Este gobernó durante 11 años (15-26 d.C.) y tuvo grandes problemas con los sumos sacerdotes. Destituyó a > Anás, pero su sucesor también resultó inaceptable y lo sustituyó por Eleazar, el hijo de Anás, que también fue depuesto un año después. Finalmente, Grato nombró a Caifás, que era yerno de Anás, y que logró mantener su puesto durante 18 años (18-36 d.C.), al cabo de los cuales fue depuesto por el procónsul Vitelio, quien lo sustituyó por Jonatán, hijo de Anás.

Para mantener su cargo, Caifás apoyó a Pilatos en todo momento, lo que le acarreó el odio del pueblo. Cruel e intolerante, pronunció las injustas palabras, que resultaron proféticas, de que más valía que un hombre muriera por toda la nación, que no que pereciera la nación entera, pero sin darse cuenta del verdadero alcance de su dicho (Jn. 11:50, 51). Presidió el juicio del Señor Jesús (Mt. 26:3, 57; Lc. 3:2; Jn. 11:49; 18:13, 28) y estaba presente cuando Pedro y Juan comparecieron ante el Sanedrín (Hch. 4:6). Era miembro de la secta o partido de los saduceos (Hch. 5:17).

BIBLIOGRAFÍA: H. Bond, *Caiaphas: Friend of Rome and Judge of Jesus* (WJK 2004); P. Connolly, *La vida en tiempos de Jesús de Nazareth* (Anaya, Madrid 1985).

CAÍN

Heb. 7014 *Qayin*, קַיִן; Sept. y N.T. *Kain*, Κάιν. La raíz parece ser *qwn*, קון = «golpear», quiza en alusión al asesinato cometido por él, pero se indica también como etimología posible la raíz *qanah*, קנה, que origina las palabras «artífice» y «adquisición». En el caso de nuestro personaje, este último significado cuadra bien con su nacimiento: «He adquirido un varón de parte de Yahvé» (Gn. 4:1). Primogénito de Adán y Eva, agricultor y primer homicida (Gn. 4:1).

Caín se dedicaba a la agricultura (Gn 4:1), mientras su hermano menor Abel se ocupaba de los rebaños. Ambos le ofrecían a Dios el sacrificio de sus trabajos: Abel lo mejor de su ganado, y Caín los frutos de la tierra. Pero a Dios solo le agradó la ofrenda de Abel. Caín se enfureció contra su hermano, y aunque Dios lo llamó y lo invitó a cambiar de conducta, no quiso escucharlo. Un día invitó a Abel a ir al campo, y allí lo atacó y lo mató. Dios entonces lo maldijo a él y a la tierra que trabajaba. Caín lamentó su crimen, y por eso Dios le puso una señal como protección, y prometió vengarlo siete veces si alguien intentaba matarlo. Finalmente Caín salió de la región que solía cultivar y se refugió en el desierto, en la tierra de > Nod, al oriente del Paraíso, donde llevó una vida errante y de sufrimientos. Allí construyó una ciudad, sin que sea posible localizar su ubicación. En heb. *nod*, נֹד, significa «huida, exilio»; la indicación «al este del Edén» (Gn. 4:16) es una referencia a Gn. 3:24, que señala el lugar opuesto a la entrada al Paraíso.

La figura bíblica de Caín no corresponde a la imagen que nos ha dejado de él la tradición. Ni es tan malo, ni tampoco Abel tan bueno. Que Dios haya preferido la ofrenda de Abel no significa que este fuera moralmente mejor que su hermano. Se trata de un hecho muy común en la antigüedad, cuando reyes, faraones y emperadores elegían a las personas como mejor les parecía, sin que ello significara un problema de moralidad. Es el autor de la Epístola a los Hebreos quien, haciendo una interpretación particular, escribió siglos más tarde: «Por la fe, Abel ofreció a Dios un sacrificio más excelente que Caín», cosa que en realidad no dice el Génesis. La misma tradición vehiculó una imagen negativa de Caín por el recuerdo de su crimen e interpretó su grito de dolor y penitencia como si fuera de desesperación y quisiera decir: «Mi pecado es tan grande que no merezco perdón», lo cual no concuerda con el texto («¡Grande es mi castigo para ser soportado!», heb. *gadol awoní minsó*, גָּדֹל עֲוֹנִי מִנְּשֹׂא; Sept. *meízon he aitía mu tu aphethenai me*, μεῖζων ἡ αἰτία μου τοῦ ἀφεθῆναι με). Y el signo que Dios le coloca, de misericordia y protección, fue erróneamente entendido como signo de maldición y de vergüenza.

Por otra parte, llaman la atención una serie de incoherencias en la historia de Caín. Comienza presentándoselo como labrador y a su hermano Abel como pastor de ovejas (v. 2); pero si ambos hermanos eran hijos de los primeros hombres, eso es imposible, ya que estos, según los modernos estudios, vivían de la caza, de la pesca, y de los frutos espontáneos del suelo. Además, se dice que

Abel ofrecía a Dios los primogénitos del rebaño y la grasa de los animales (v. 4); pero fue muchos siglos después, en el monte Sinaí, cuando Dios le ordenó a Moisés que el pueblo le ofreciera los primogénitos de los rebaños (Ex 34:19) y la grasa de los animales (Lv 3:12-16). Más adelante Caín invita a su hermano a salir al campo (v.8); pero ¿acaso habitaban ya en las ciudades? Después de su crimen, Caín exclama: «Cualquiera que me encuentre me matará» (v. 14); ¿quién va a poder matarlo, si no existía nadie más que Adán y Eva? En el v. 17 se dice que «Caín se unió con su mujer, y ella quedó embarazada»; ¿de dónde obtuvo Caín una mujer?

Estas contradicciones han llevado a los estudiosos a la conclusión de que la historia de Caín pasó por tres etapas sucesivas, hasta terminar donde hoy la encontramos en el Génesis. En un principio era un cuento popular de transmisión oral e independiente del relato de Adán y Eva. Se narraba la vida de un antiguo héroe llamado Caín, fundador de la tribu de los cainitas, vecinos de los israelitas. Vivió en una época ya avanzada de la humanidad, por lo que su historia contenía la mención de ciudades construidas, de un culto a Dios desarrollado, de muchas naciones que poblaban la Tierra, y de una civilización agropecuaria. La leyenda contaba que cuando él nació, su madre lo celebró: «He adquirido un hijo varón con la ayuda del Señor» (Gn. 4:1). Quizás Caín era un ser semidivino muy famoso en el Antiguo Oriente, porque la Biblia acostumbra a explicar el nombre de las personas importantes, y dice que su nombre significa «adquirir». La historia incluía su casamiento, quizás con alguna muchacha de su tribu, y el nacimiento de su hijo Henoc (4:17).

Cuando esta historia, contada con orgullo por los cainitas, llegó a oídos de los israelitas, estos la modificaron. Pensaron que el estilo de vida de los cainitas en medio del desierto y dedicados al pillaje de otras tribus hermanas de raza se debía a un castigo divino por un delito de su fundador, e imaginaron que tal delito era un crimen contra su hermano; por eso agregaron la historia de Abel. Como los cainitas adoraban a Yahvé, también añadieron que «Caín ofrecía a Yahvé sus frutos». Por las terribles venganzas que perpetraban contra quien mataba a uno de sus miembros añadieron lo de «cualquiera que mate a Caín lo pagará siete veces» (v. 15). Por el uso de tatuajes o signos de pertenencia a su tribu, añadieron que Caín tenía una señal «para que nadie que lo encontrase lo atacara» (v. 15). Así la historia entró en una segunda etapa, y el legendario héroe Caín fue convertido en un fratricida condenado por Dios a vivir errante.

Hacia el siglo VIII a.C. la historia de Caín entró en una tercera etapa. Un anónimo escritor judío se dio cuenta de que ofrecía muchas posibilidades para profundizar la explicación sobre la presencia del mal en el mundo, y con algunos retoques la agregó al relato de Adán y Eva. En efecto, ante la pregunta de por qué existe el mal, la Biblia respondía con la historia de Adán y Eva: porque el hombre había desobedecido a Dios, comiendo del fruto prohibido. Pero este diagnóstico era insatisfactorio. En cambio con la historia de Caín, condenado a una vida penosa y dura por faltar contra su hermano, completaba su enseñanza, diciendo que el mal también se acrecentaba en el mundo por los delitos contra los demás hombres. La enseñanza de la historia de Caín es revolucionaria para su época. Afirma que el crimen contra el hermano es tan grave como el delito contra Dios; que la responsabilidad del hombre para con su prójimo es la misma responsabilidad que tiene frente a Dios. La leyenda de Caín, insertada a continuación de la de Adán y Eva, fomentó la enseñanza del respeto al hermano con el mismo afán con que se respetaba a Dios. En la narración de Adán y Eva es la voz de Dios la que advierte a nuestros primeros padres de que han pecado. En cambio, en la de Caín es la sangre de Abel la que lo acusa: «Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo».

Los judíos de tiempos del NT consideraban hermanos solo a los demás judíos, no al resto de las naciones. Por ello Jesús volvió a actualizar esta enseñanza de Caín. Cuando le preguntaron cuál era el mandamiento más importante de la Ley, contestó que no era uno, sino dos: «amar a Dios con todo el corazón, y amar al prójimo como se ama uno mismo». Y cuando le preguntaron quién era el prójimo, amplió la interpretación de esta palabra y la extendió a todos los hombres con los que puede uno encontrarse en el camino de la vida (Lc. 10:25-37).

Algunos autores han querido establecer una contrastre entre Caín y su descendencia y > Set y la suya en términos de diferencias sociales y religiosas. Los cainitas, cuyo padre es el primer constructor de una ciudad, representarían un estadio elevado de civilización sedentaria, indiferente a las cuestiones religiosas, ocupadas en la producción de metales y dados al placer sensual y material, así como a la violencia que los suele acompañar; los setitas, por el contrario, remedarían un estadio más simple centrado principalmente en el culto divino adecuado; Set sería en este aspecto una especie de «segundo Abel»: «A Set le nació un hijo, y llamó su nombre Enós. Entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahvé» (Gn. 4:26). Véase AGRICULTURA, EXTRANJERO, HERMANO, PASTOR, SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Álvarez Valdés, “Caín y Abel y el pecado original social”, en *Revista Bíblica* 58 (1996), 237-249; F. Castel, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis* (EVD 1987); S. Croatto, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Lumen, Buenos Aires 1997); F. Keil, *Génesis* (CLIE 2008); M.A. Martín Juárez, *Caín y Abel: el primer fratricidio* (ES 1982); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme1988); L. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (EVD 1997).

A. ÁLVAREZ VALDÉS

CAINÁN

Heb. 7018 *Qenán*, קֵינָן = «adquisición»; Sept. *Kainân*, Καιν[illegible]ν y *Kainán*, Καιν[illegible]ν. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Enós, nieto de Set y padre de Mahaleel (Gn. 5:9-14; 1 Cro. 1:2; Lc. 3:37). Según la tradición rabínica fue el primero en introducir la idolatría y la astrología. No se conoce el origen de esta tradición, probablemente se deba a las connotaciones sugeridas por el antropónimo en los dialectos arameos.

2. Hijo de Arfaxad y padre de Sela (Lc. 3:36). Se le llama comúnmente el «segundo» Cainán (debido al ya mencionado en Lc. 3:37) y es notable por el hecho de que no aparece en los textos masorético, samaritano, latino de la Vulgata, ni arábigo en Gn. 10:24; 11:12; 1 Cro. 1:18, y sin embargo se halla en la versión de los LXX. Se cree que de ella pasó al Evangelio de Lucas, a no ser, como algunos suponen, que fuera añadido en copias posteriores de la LXX debido a que se hallaba en Lucas.

CAL

Heb, 7874 *sid*, יד ׂ , quizá de una raíz que significa «hervir». Óxido de calcio que se obtiene quemando en hornos la piedra caliza y otras sustancias que contengan sus elementos. Se utilizaba como argamasa mezclada con agua y arena para unir piedras en muros, edificios, etc. Era útil para superficies en las que fuera fácil hacer inscripciones o como elemento decorativo. Servía para emblanquecer las casas, pues es un excelente aislante del frío y del calor, lo que es de mucha importancia en climas tórridos.

Al cruzar el río Jordán, Dios ordenó al pueblo israelita que levantaran «piedras grandes, las

cuales recubriréis con cal. Sobre ellas escribiréis todas las palabras de esta ley» (Dt. 27:2-4). Es prob. que esta técnica de escritura se copiara de los egipcios, cuyo uso de cal para pinturas y jeroglíficos era tan común como las inscripciones en piedra. Después de los miles de años transcurridos, todavía se pueden contemplar los colores de las pinturas egipcias asombrosamente frescos.

Por su naturaleza quebradiza, la cal es utilizada como imagen de destrucción (Is. 27:9; 33:12). En Amós 2:1 se dice se «quemaron los huesos del rey de Edom hasta calcinarlos», costumbre que debió practicarse con los enemigos como una señal de ensañamiento con su cadáver.

A. LOCKWARD

CALA

Heb. 3625 *Kélaj*, לַח = «firme, vigorosa»; Sept. *Khalakh*, Χαλάχ. Una de las ciudades más antiguas de > Asiria, cuya fundación se atribuye a > Nimrod (Gn. 10:11). Formaba parte de la conurbación que los hebreos englobaban dentro del nombre de «gran ciudad de Nínive». Después de Assurbanipal, Cala fue edificada o reedificada, hermoseada y fortificada por Salmansar I.

Al comenzar el siglo IX a.C., la ciudad se hallaba en franca decadencia. Assurnazirpal la restauró, erigió un palacio, e hizo de ella la residencia real. Durante más de 150 años Cala fue la residencia favorita de los monarcas asirios.

Sus ruinas, son conocidas en la actualidad con el nombre de Nimrud, uicada a unos 32 km. al sur de Nínive. Entre muchos otros restos arqueológicos, como los palacios de Assurnazirpal, de Salmanasar I y III, y otros, se halló el célebre obelisco negro de Salmanasar III, en el que aparece el rey Jehú como tributario de Asiria, así como otras estelas con inscripciones mencionando a Acab y varios incidentes relatados en la Biblia.

D.H. VILA

CALABACERA

Heb. 7021 *qiqayón*, קִיקָיוֹן; Sept. *kolokynte*, κολοκύντη; Vulg. *hedera*. Planta herbácea de la familia de las curcubitáceas. Las calabaceras son plantas anuales y vigorosas, con tallos sarmentosos largos y ásperos, que emiten raíces adventicias en sus nudos. Las flores son de gran tamaño y de color amarillo anaranjado. El fruto, la > calabaza, suele ser voluminoso y esferoidal.

Según la LXX, la *qiqayón* es una calabaza común, nativa de Astrakán; según otra versión, se trata del ricino, higuerilla o palmacristi, cuyo crecimiento es extraordinariamente rápido. El sentido del texto de Jon. 4:6, 7, 9, 10 es de una planta calabacera «nauseabunda» (comparada con los habitantes de Nínive), para resaltar lo injusto de los sentimientos del profeta. Véase RICINO.

CALABAZA

Heb. 6498 *paqqúah*, עָה = «pepino silvestre, calabaza»; Sept. *tolype*, τολύπη; Vulg. *colocynthida*. Fruto de la > calabacera común, de forma, tamaño y color muy variables. Es carnoso y contiene en su interior numerosas semillas o pipas adheridas a los largos filamentos de la placenta. Se emplea en la alimentación humana y, sobre todo, del ganado. Es mencionada en la historia de > Eliseo en relación con una hambruna en > Gilgal que tenía desfallecidos a «los hijos de los profetas». Uno de ellos salió al campo para recoger hierbas con las que preparar un guiso y halló una vid silvestre (*geppen sadeh*, דֶה ן). Tomó de ella calabazas silvestres (*paqquoth sadeh*, דֶה ת), pero el potaje

resultante resultó indigesto (2 R. 4:38-40). Prob. se trataba de pepinos silvestres de naturaleza amarga, y en algunos casos venenosos para el hombre.

A. CABEZÓN MARTÍN

CALABOZO

Heb. 953 *bor*, ר = «pozo, agujero, cisterna»; en expresión más completa: «casa del hoyo», *beth habbor*, ר הַ ית, trad. por «mazmorra» (Ex. 12:29; Jer. 37:16); gr. 5438 *phylaké*, φυλακή. Se distingue de la prisión ordinaria (*kelé*, לֶא o *beth kelé*, לֶא ית y *mattarah*, מַ רָה o *mishmar*, מְ מָר) en que el calabozo es más severo, gral. consistía en una > celda profunda o una cisterna seca (cf. Jer. 38:6), semejante al «calabozo de más adentro» de los romanos (*he esotera phylaké*, ἡ ἐσωτέρα φυλακή, Hch. 16:24). De ahí que en sentido metafórico haga referencia a la «guarida» de espíritus inmundos (Ap. 18:2). Véase CÁRCEL.

CALAI

Heb. 7040 *Qallay*, קַ י = «corredor»; Sept. *Kallaí*, Καλλαί. Sacerdote jefe de la casa paterna de Salai, contemporáneo del sumo sacerdote > Joyaquín (Neh. 12:20).

CÁLAMO

Heb. 7070 *qaneh*, קָנֶה = «caña»; Sept. *kálamos*, κάλαμος. Término con el que se designan algunas plantas monocotiledóneas de la familia de las palmáceas y en especial las palmas pertenecientes al género *calamus*. En el AT se hace referencia a una planta de la que se extraen especias aromáticas, prop. el «cálamo aromático», herbácea, perenne y medicinal, perteneciente a las aráceas. El cálamo aromático crece junto a los cauces de agua y lagunas; su rizoma contiene un aceite etéreo muy aromático, rico en sustancias amargas, que se emplea como digestivo y aclarador de la voz. Es de tallo cilíndrico y liso, parecido al junco, y recibe el nombre de «caña aromática» en Ex. 30:23: «Toma especias aromáticas: de mirra granulada de primera, 500 siclos; de canela aromática, la mitad, es decir, 250; de cálamo aromático (*qaneh bósem*, קָנֵה בֹּ ם), i250».

Crece en muchos lugares de Egipto y Judea y en varias partes de Siria. Tiene un aroma agradable y una vez cortado, seco y molido, forma parte de los ingredientes de los perfumes más caros. También se llamaba cálamo a las cañas que utilizan los escribas antiguos para escribir. Véase CANELA, CAÑA.

CALAMÓN

Heb. 8580 *tinshémeth*, נְ מֶת = «que resopla»; describe tanto un ave como una especie de lagarto (Lv. 11:18, 30; Dt. 14:16), de cola redonda y tamaño moderado. Bochart entiende que se trata del camaleón, derivando su etimología de la antigua creencia de que esta criatura vivía del aire (Plinio, *Hist. Nat.* 8, 33, 51), noción prob. derivada de su capacidad de resistir el hambre.

En su acepción ornitológica, el calamón es un ave zancuda de pico largo y recto. Se alimenta básicamente de hierbas, pero en la época de cría come huevos, avecillas y pequeños mamíferos. Al igual que el > ibis, era muy reverenciado en la antigüedad. Se domestica fácilmente. Al ser considerado como protegido por los dioses, se lo criaba en los alrededores de los templos. Si el término heb. se refiere a este animal, en la legislación levítica está calificado como no apto para la

alimentación humana (Lc. 11:18; Dt. 14:16).

A. CABEZÓN MARTÍN

CALAVERA

Gr. 2898 *kraníon*, κραν□ον; lat. *cranium*, también *calvaria*. Designa el lugar de la Crucifixión (Mt. 27:33; Mc. 15:22; Lc. 23:33; Jn. 19:17). Ver CALVARIO

CALCEDONIA

Gr. *khalkedón*, χαλκηδ□ν. Variedad de cuarzo que se encuentra en la naturaleza en forma de agregados fibrosos de microcristales. Su color es variable, pero siempre dentro de tonos grises y azulados. Se usa como piedra de adorno, generalmente trabajada. Se conocen muchas variedades de calcedonia, las más comunes son el ónice y el ágata; otros tipos son el jaspe sanguíneo, la cornalina, el prasio y la crisoprasa. Se menciona únicamente en Ap. 21:19 como piedra preciosa del tercer muro de la Jerusalén celestial. Véase ÁGATA.

CALCOL

Heb. 3633 *Kalkol*, לֹ לְ = «sustento»; Sept. *Khalkhal*, Χαλχ□λ v. *Khalkad*, Χαλκ□δ; Josefo, *Khalkeos*, Χαλκ□ος (*Ant*. 8, 2, 5). Uno de los cuatro hijo de > Mahol, que fue considerado como uno de los hombres más sabios de la humanidad antes de Salomón (1 R. 4:31). En 1 Cro. 2:6 él y sus hermanos son enumerados como hijos de > Zerah, hijo de Judá, quizá debido a un error del nombre precedente, Hamul, que puede ser una transposición de Mahol.

CALDEOS

Heb. 3778 *kasdim*, יםד, o «caldeos», gentilicio de los habitantes de Caldea; del ac. *kaldû;* Sept. *Khaldaîoi*, Χαλδα□οι; lat. *Chaldaeus*.

1. Historia.
2. Caldea y la Biblia.
3. Religión y astronomía.
4. Arte y arquitectura.

I. HISTORIA. Originalmente se dio el nombre de Caldea a la zona meridional de Mesopotamia, que hoy forma parte del estado de Iraq. Se corresponde con la antigua Sumer, recorrida por los dos grandes ríos mesopotámicos, el Éufrates y el Tigris, en un terreno muy llano de origen aluvial. Abarcaba aprox. desde el sur de la antigua Nippur hasta el golfo Pérsico. En las fuentes asirias y babilonias y en Beroso es conocida como *Mat Kaldi*, esto es, «país de los caldeos».

La forma del nombre heb. *kasdé*, י representa una derivación étnica del ancestro epónimo > Kesed, *Kesed*, ד, hijo de Nacor, el hermano de Abraham (Gn. 22:22). La forma atestiguada en fuentes acadias es *kaldû*.

Los caldeos eran una tribu semita de origen desconocido que se estableció en Babilonia durante la gran migración aramea el siglo X a.C., con quienes están emparentados por su idioma. Mientras que los arameos se asentaron en Mesopotamia superior y Siria, los caldeos lo hicieron más al sur.

Con el tiempo, los caldeos se identificaron con la tradición cultural mesopotámica, de modo que Caldea pasó a significar realmente Mesopotamia, distinguiéndose de Asiria. En este sentido emplean

su nombre todos los escritores grecorromanos, y aun los orientalistas del s. XIX como Maspero.

Durante mucho tiempo no se sometieron a la vida urbana, sino que continuaron aferrados a su organización tribal, y a pesar de compartir algunos rasgos con el resto de las poblaciones babilónicas, presentaban una serie de características económicas, políticas y culturales específicas que los distinguía de los demás habitantes de la región. Las fuentes antiguas indican que al frente de cada tribu se hallaba una especie de jeque o príncipe que desempeñaba un papel clave dentro de la estructura interna de su grupo. Que los asirios eran conscientes de la importancia del príncipe tribal caldeo queda claro al analizar el trato que le concedían en caso de enfrentamiento bélico. Los ejércitos asirios dedicaron especiales esfuerzos a la humillación y ejecución pública de aquellos cabecillas como medio para quebrantar la oposición caldea. Así, Nabu-ushabshi de Bit-Shilani fue empalado ante las puertas de su ciudad, Sarrabanu, por los ejércitos de Tiglat-Pileser III.

Desde un punto de vista político el príncipe caldeo ejercía un poder centralizado, que se articulaba a partir de núcleos de hábitat fortificados, los cuales aparecen mencionados con frecuencia en los relatos asirios. Sin embargo, y a pesar de ello, la acción de gobierno del príncipe caldeo se hallaba 'limitada' por la existencia de órganos colectivos dedicados a la toma de decisiones, y que actuaban junto a ellos. Las fuentes se refieren a dichos órganos mediante el apelativo de «nobles» (*rabûtu*) o «ancianos». En este caso, cabe la posibilidad de que ambos términos hagan referencia en realidad a una misma institución.

En caso de conflicto bélico el príncipe caldeo no delegaba la autoridad militar en un caudillo temporal, sino que se situaba él mismo al frente de las operaciones. Al declinar el Imperio asirio y con la muerte de Asurbanipal, los caldeos llenaron el vacío político producido en la región de Babilonia. En el último año del reinado de Asurbanipal, el príncipe caldeo Nabopolasar (626-605 a.C.) gobernó Babilonia como virrey asirio. Muerto aquel, Nabopolasar reclamó el reino de Babilonia y logró echar a los asirios de la ciudad en el 625 a.C., dando origen así al vasto Imperio neobabilónico o caldeo, que se extendía hasta las fronteras de Egipto, cuyo ejercito fue prácticamente destruido por > Nabucodonosor en > Carquemis. Nabopolasar desarrolló una intensa labor diplomática para asegurar su situación política. Su alianza con el medo Ciaxares logró desviar las ambiciones de este contra Asiria. Gracias a tal alianza, medos y caldeos pudieron enfrentarse a Asiria por el este y por el sur. Los ejércitos asirios reaccionaron atacando, pero su fuerza, gastada pródigamente a lo largo de los siglos, había desaparecido. Asiria se resquebrajó y acabó derrumbándose sobre sí misma. En el 612 a.C. > Nínive, su capital, fue conquistada, y un grito de alegría se elevó de los pueblos sometidos que tanto habían sufrido bajo su dominio. Ciaxares y Nabopolasar se dividieron los territorios del Imperio asirio.

Es entonces cuando se construyen los jardines colgantes de Babilonia (para que la reina, esposa de Nabopolasar e hija de Ciaxares, no echara de menos las montañas boscosas de su tierra natal) y se restauran las murallas de la ciudad ensanchándolas. A partir de ese momento Nabopolasar adopta el título de «rey de Babilonia, rey de Sumer y Acad». Le sucede su hijo > Nabucodonosor II (605-562), y a este Avel-Marduk (562-560); vienen después Neriglissar/Nergalsarusur (560-556) y Labashi-Marduk (556). El último rey de los caldeo fue > Nabonido (555-539), cuyo reinado estuvo dedicado a la restauración y estudio de los monumentos, pero también a una intensa actividad diplomática, con la que trató de mantenerse en pie frente al creciente poderío de Persia. Hacia el año 530 a.C. > Ciro accede al trono persa, toma el poder del Imperio medo en Ecbatana, conquista el reino lidio de Creso, extiende sus dominios por oriente hasta el Indo y finalmente toma Babilonia sin lucha, donde

es aclamado por las masas como libertador enviado de Marduk, acabando así con el dominio caldeo.

Culturalmente, la época caldea significa la arameización de Babilonia, pero no una ruptura con el pasado, al que se vuelve con un espíritu de restauración que eleva a la ciudad a un esplendor nunca igualado. Las obras de Nabopolasar, Nabucodonosor y Nergalsarusur dieron a la capital la configuración que la haría famosa en toda la antigüedad posterior. Este esplendor se basaba en la riqueza acumulada a base del tráfico comercial que controlaba las riquezas de África Oriental, Arabia Meridional y la India, y desde ella se reexpedían a toda el Asia Interior. Toda esta actividad comercial se conserva en el inmenso material documental hallado en sus excavaciones.

II. CALDEA Y LA BIBLIA. De > Abraham se dice que procedía de Ur de los caldeos: «Tomó, pues, Teraj a Abram, su hijo; a Lot, el hijo de Aram, hijo de su hijo, y a Sarai, su nuera, la mujer de Abram, y los sacó de Ur Casdim [Ur de los Caldeos] para dirigirse a la tierra de Canaán, y llegados a Jarán, se quedaron allí» (Gn. 11:31). La ciudad mesopotámica de > Ur tiene una historia que se remonta por lo menos al tercer milenio a.C., pero la asociación de la ciudad con Caldea se remonta solo hasta el s. VIII a.C., muy posterior a la época de Abraham, cuando fue conquistada por el poder naciente de los caldeos. Así que la cualificación «de los caldeos» parece ser una adición posterior de un glosista que quiso concretar para sus lectores dónde estaba la legendaria Ur, vinculándola a los conocidos caldeos.

Bajo el reinado de Nabucodonosor, los caldeos conquistaron el reino de Judá, saquearon y quemaron la ciudad de Jerusalén y el Templo, y se llevaron cautiva la élite hebrea a Babilonia (587 a.C.), siguiendo la política practicada por los asirios con los territorios vencidos. En el libro de Daniel se relata cómo Nabucodonosor tuvo un sueño en el que vio una gran imagen cuya cabeza era de oro fino, sus brazos y pecho de plata, su vientre y muslos de bronce, sus piernas de hierro, y sus pies en parte de hierro y en parte de barro (Dan. 2:31-34). Daniel dijo al soberano caldeo que él y su imperio estaban representados por la cabeza de oro en la imagen (v. 38), que sería sucedido por otro más grande y fuerte, el Imperio persa (539 a 330 a.C.), representado por los brazos y pecho de plata; que a su vez sería sucedido por el Imperio de > Alejandro Magno, representado por el vientre y lados de bronce, y el último, el Imperio romano, representado por los pies de hierro, todo lo desmenuzaría y pulverizaría. Posteriormente, Daniel compara el Imperio caldeo con la primera de las cuatro bestias, cuyo símbolo es el león con alas de águila (Dn. 7:3), destructora del pequeño estado israelita de Judá, que se llevó lo mejor del reino y del Templo a Babilonia.

III. RELIGIÓN Y ASTROLOGÍA. Son escasas las noticias que poseemos sobre la religión de los caldeos. De lo poco que se sabe una cosa es bien cierta: rendían culto a los ancestros de la tribu a través de la veneración de sus restos físicos (Brinkman; Malbran-Labat; Frame). El príncipe o jeque era el responsable directo de este culto, como se desprende del hecho de que Merodac-Baladán II, tras huir hacia Elam el 700 a.C., fuera el encargado de transportar los huesos de sus ancestros. A su vez, una inscripción de Nabu-shuma-ishkun contiene lo que parece ser la referencia a la existencia de un panteón caldeo específico y diferente del mesopotámico, aunque se desconoce por completo el nombre de sus posibles integrantes.

Con el tiempo, los sacerdotes caldeos adquirieron fama de sabios, magos y astrólogos. En el libro de Daniel el término técnico usado para designar al sacerdote es *kasday*, י ָ ְ ַ, también escrito יָסְ ַ (cf. Dn. 1:4; 2:2, 27; 4:7, 9; 5:7; Neh. 9:7). Estos decían que cierto día el dios Oannes salió del mar Eritreo bajo forma humana con cola de pez y les enseñó astronomía, que incluía la ciencia del porvenir y de los fenómenos naturales, como los movimientos de los cinco planetas, a los que

llamaban «intérpretes», así como los cambios atmosféricos y meteorológicos y los eclipses de sol y luna. Se reconoce universalmente que fueron ellos los primeros en entender que los planetas se mueven en las constelaciones del > Zodíaco. Los símbolos que emplearon para las 12 constelaciones del Zodíaco y para muchas otras del hemisferio Norte fueron adoptados por los griegos y prevalecen hasta nuestros días.

Explicaron las estaciones y el movimiento retrógrado de los planetas. Creían que la luna estaba más próxima a la Tierra por razón de su peso y que ejecutaba sus revoluciones en menos tiempo que el sol porque describía un círculo más pequeño. Aprendieron a calcular novilunios. Observaron eclipses lunares y propusieron la ocurrencia de los eclipses lunares en series de cinco o seis, separadas por un largo período de tiempo. El primer registro de un eclipse data del 19 de marzo del año 721 a.C. En escritos de los astrónomos-astrólogos de la corte de Nínive se lee: «El 14 del mes tendrá lugar un eclipse; desgracias para los países de Elam y de Siria, fortuna para el rey; el rey esté tranquilo. A mi rey y señor yo he escrito: un eclipse tendrá lugar. Ahora este ha tenido lugar, no ha faltado».

A los caldeos se debe la división del día en 24 horas, la hora en 60 minutos, y los minutos en 60 segundos, así como la división del círculo en 360 grados. En sus ciudades había uno o más templos-observatorios en forma de torre o de pirámide escalonada llamados > zigurats.

IV. ARTE Y ARQUITECTURA. Los caldeos tomaron de los asirios mucho de su concepción artística. Dadas las condiciones de sus terrenos, emplearon el ladrillo en sus construcciones, debido a la carencia de piedra. Los ladrillos, endurecidos al sol o cocidos al horno, según la robustez que el edificio exigía, suplían sus necesidades. En la primera época del Imperio, las construcciones más notables del arte caldeo, además de las murallas y canales de regadío que se comenzaron en Babilonia, son las tumbas y las torres llamadas > zigurats, que hacían funciones de templos y tal vez sirvieron de modelo a las más antiguas pirámides egipcias, como se aprecia por la semejanza de su estructura. Eran edificios colosales de forma piramidal escalonada (de cinco a siete mesetas) en cuya plataforma superior se elevaba un pequeño templete, donde se colocaba el ídolo correspondiente o tal vez un observatorio astronómico.

Las tumbas halladas en la extensa necrópolis de Warka son colinas artificiales en cuyo interior se han encontrado grandes ataúdes o cajas mortuorias de arcilla colocadas unas sobre otras o separadas mediante hiladas de ladrillo de una altura de hasta diez o quince metros. Se han descubierto cámaras funerarias de ladrillo con bóveda falsa que contienen restos humanos y utensilios.

La arquitectura caldea estuvo muy lejos de alcanzar la perfección que tuvo la egipcia, y a pesar de las repetidas excavaciones realizadas, no se ha llegado a tener un conocimiento perfecto de ella debido a la debilidad de su material constructivo, como evidencia el estado lamentable en que suelen quedar sus ruinas. Véase ASIRIA, ASTROLOGÍA, BABILONIA, MEDOS, MESOPOTAMIA, NABONIDO, NABUCODONOSOR, UR.

BIBLIOGRAFÍA: J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia 1158-722 B.C.* (Pontificum Institutum Biblicum, Roma 1968); D.O. Edzard, “Kaldu”, en: *Reallexikon der Assyriologie*, (1976-1980), 291-297; G. Frame, “Chaldeans”, en *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, E.M. Meyers ed. (New York-Oxford,1997), 482-484; G. del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad* (Barcelona 1998); F. Presedo Velo, “Caldeos”, en *GER* 4, 703-704; Anson Rainey, “Chaldea, Chaldeans”, en *EJ* V, 330-331; Adolfo D. Roitman, “This People Are Descendants of Chaldeans’ (Judith 5:6)”, en *Journal of Biblical Literature* 113, no. 2 (1994); J. Vidal, “Algunas consideraciones en torno a la figura del líder tribal caldeo (s. IX-VIII a.n.e.)”, en *Gerión* 25 (2007) 1, 13-22.

CALEB

Heb. 3612 *Kaleb*, לֵב ָ = «temerario, impetuoso»; Sept. *Khaleb*, Χαλέβ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Jefone, también llamado por su nombre gentilicio «el quenezeo» (Nm. 32:12; Jos. 14:6, 14), de lo que algunos han deducido que se trataba de un extranjero —edomita— adoptado por la tribu de Judá, puesto que ni Quenez ni Jefone aparecen en las listas genealógicas de Judá (cf. 1 Cro. 2), mientras que un Quenaz es mencionado entre los descendientes de Esaú (Gn. 36:11, 15, 42), así como la tribu correspondiente a este personaje: «la tierra de quenezeos» (Gn. 15:19).

Caleb es mencionado en primer lugar en la lista de los «príncipes» (*nasí*, נָ ִיא) o «cabezas» (*roshim*, רָא ִים) de las tribus como uno que fue enviado a reconocer la tierra de Canaán en el segundo año del éxodo. Confiado en el poder de Dios, dio un informe alentador sobre la posibilidad de la conquista. El pueblo, no queriendo creer que el Dios que les había liberado hacía poco de la esclavitud de Egipto fuese también capaz de conquistar y ocupar la Tierra Prometida, promovió una rebelión, amenazando con apedrear a Caleb y a Josué.

A sus 85 años reclamó la posesión del territorio que Dios le había asignado (cf. Jos. 14:12-14), arrebatándolo de las manos de los gigantes anaceos (Jos. 15:13-14). Así recibió Quiriat-arba, o > Hebrón, ocupándola con sus descendientes, los calebitas. De ahí que recibiera el nombre de «Néguev de Caleb» (1 Sam. 30:14) la llanura entre Hebrón y el sur del Carmelo, ya que entregó esta tierra a su hija Acsa como dote (Jos. 15:9). En tiempo de David encontramos al calebita Nabal, esposo de Abigaíl, residiendo en Maón y con posesiones en Carmel, a unos pocos km al sur de Hebrón (1 Sam. 25:2-3).

2. Hijo de Hezrón, y padre de Hur (1 Cro. 2:18, 19, 42). Tuvo tres hijos de su primera mujer Azuba: Jeser, Sobab y Ardón (1 Cro. 2:18); y otro, Hur, con su segunda esposa Efrata (v. 19), ademas de Mesa, el «primogénito» (v. 42), de cuya madre no hay seguridad. Caleb tuvo además dos concubinas, Efa y Maaca, que le dieron otros hijos (1 Cro. 2:46, 48).

CALENDARIO

Del lat. *calenda*, o también su forma antigua *kalenda*, «día primero del mes». Sistema de dividir el tiempo, que de un modo u otro se halla en todos los pueblos civilizados. El paso del tiempo y el cambio de las estaciones se medía por los cambios perceptibles en los astros, ya fueran el sol o la luna. En Babilonia, Egipto, China, el Indostán, y la América precolombina se pueden encontrar trazas de cálculos más o menos elaborados sobre la periodización de las estaciones, siempre con una clara finalidad religiosa.

1 Calendario judío.

2. Calendario cristiano.

I. CALENDARIO JUDÍO. El cómputo del tiempo entre los judíos se basó primeramente en el mes lunar. El año constaba por lo general de doce meses que tenían alternativamente entre 29 y 30 días. Un ciclo anual semejante, de 354 días, no concuerda con el calendario solar, por lo que pronto se pasó a emplear el año lunisolar, como se hacía en Babilonia. De haberse proseguido con el año lunar, sin prestar atención alguna al ciclo solar, las fiestas hubieran recorrido del principio al fin todo el año durante un período de unas cuatro décadas. Para evitar aquella coyuntura se añadía cada dos años o tres un mes embolímico que permitía los reajustes del cómputo con los ciclos solares

naturales, como se venía haciendo en Mesopotamia; el AT no dice nada sobre esto. Algunos grupos judíos tenían otras divisiones del año: 1 año = 364 días = 52 semanas de 7 días cada una. Esta división mantenía consecuentemente la unidad semanal; las fiestas caían cada año en el mismo día de la semana. Pero como no se admitían días de compensación, las fiestas se movían a través del año lo mismo que en el calendario lunar, pero unas diez veces más despacio. Finalmente existió un sistema que dividía el año en 7 partes de 50 días cada una, a las que se añadían cada vez 16 días (cf. 50 días de Pascua a Pentecostés).

El calendario judío actual comienza a contar desde la Creación del mundo, según el relato del Génesis, que se calcula sumando las edades de las distintas generaciones mencionadas en la Biblia, y que se estableció 3760 años antes que la era cristiana. Los años comunes tienen 12 meses y los años embolímicos un mes adicional. Un año embolímico se compone de 13 lunaciones, añadiéndose una sobre las 12 de que consta el año puramente lunar, para ajustar los años lunares con los solares. El calendario judío consta de ciclos de 19 años, de los cuales 7 son embolímicos, el 3, 6, 9, 11, 14, 17 y 19. La correspondencia con el calendario cristiano es difícil, pero en la práctica cada año judío se corresponde con un año cristiano, aunque el año judío comienza un día entre el 25 de agosto y el 5 de octubre.

1. AÑO. Como comienzo del año se mencionan primavera y otoño. Una cronología a partir de un punto determinado del tiempo es algo desconocido. Las sumas de años a lo largo de un período (p.ej. 300 años en Jue. 11:26) son cálculos posteriores. En tiempo de los reyes se contaba por reinados (1 R. 15:1, 25); después, se tuvieron en cuenta hitos importantes, p.ej. la cautividad (Ez. 1:2; 2 R. 25:27).

Cada séptimo año era año de reposo solemne para los esclavos, los animales de carga y las tierras, además de ocasión de libertad para los esclavos hebreos. Cada 50 años tenía lugar el jubileo: las familias se reunían, se perdonaban las deudas y se devolvían las tierras a sus dueños originales (Lv. 25:8-17).

2. MES. El año se dividía en 12 meses (sin contar los embolímicos). El comienzo del mes se determinaba por la observación de la luna, de hecho los dos términos heb. para denominar al mes son *yaréaj*, יָרֵחַ y *jodesh*, חֹדֶ, cuyo significado primitivo es «luna» y «luna nueva», respectivamente. El inicio del mes con el novilunio era de una gran importancia práctica entre los hebreos, en cuanto que el primero de cada mes se consideraba el Día de la Luna Nueva. La aparición más temprana de la luna nueva era verificada por observación directa, y perentoriamente establecida por una comisión del Sanedrín, conocimiento que luego se transmitía al resto de los judíos, primero por medio de señales de fuego, y posteriormente a través de mensajeros especiales.

Los nombres más antiguos de meses conocidos por las Sagradas Escrituras, que probablemente se remontan a los cananeos, son:

Abib, אָבִיב, mes de las espigas, marzo/abril (Ex. 14:4; Lv. 10:1,2).

Ziw, זִו, mes de las flores, abril/mayo (1 R. 6:1), el segundo mes.

Ethanim, אֶיתָנִים, mes de la cosecha, septiembre/octubre (1 R. 8:2), el séptimo mes.

Bul, ל , mes de las lluvias, octubre/voviembre (1 R. 6:38), el octavo mes.

A partir de la cautividad empezaron a usarse los nombres asirio-babilónicos de los meses:

Nisán, נִיסָן, marzo/abril (Est. 3:7; Neh. 2:1).

Iyyar, אִ ָר, abril/mayo (no se encuentra en la Biblia).

Siwán, סִיוָן, mayo/junio (Est. 8:9; Baruc 1:8).
Tammuz, ז ֻ, junio/julio (Ez. 8:14).
Ab, אָב, julio/agosto (no se encuentra en la Biblia).
Elul, אֱל ל, agosto/septiembre (Neh. 6:15; 1 Mac. 14:27).
Tishrí, רִי ְ ., septiembre/octubre (no se encuentra en la Biblia).
Marjeshwán, מְרְחֶ ְ וָן, octubre/noviembre (no se encuentra en la Biblia).
Kislew, סְלֵו ְ., noviembre/diciembre (Zac. 7:1; Neh. 1:1).
Tébeth, טֵבֵת, diciembre/enero (Est. 2:16).
Shebat, בָט ְ, enero/febrero (Zac. 1:7; 1 Mac. 16:14).
Adar, אֲדָר, febrero/marzo (Esd. 6:15; Est. 8:12).

De estos doce nombres presentes en el actual calendario judío solo siete se encuentran en el texto hebreo, pero todos aparecen como las divisiones principales del *Megillath Taanith = Rollo del Ayuno*, el cual en su forma original data de una época anterior a la Era Cristiana.

Como mes de compensación se añadía o bien un segundo *elul* o un segundo *adar*. Estos nombres no fueron suprimidos cuando más tarde se introdujeron las designaciones macedónicas.

3. SEMANA. El ciclo de siete días de la semana era independiente del curso del año y del mes. Su comienzo y su final no dependían de años ni de meses. La semana egipcia era de diez días, y solo tardíamente se adoptó la de siete, como hicieron los romanos. Al parecer, los hebreos tomaron de los caldeos la costumbre de dividir el tiempo en semanas de siete días. Para los judíos el nuevo día no comienza con el amanecer, sino con la puesta de sol del día anterior; así el sábado no comienza al amanecer del sábado, sino en el anochecer del viernes, con la salida de las primeras estrellas. En la cronología romana de la era de Augusto, la división del tiempo en semanas era prácticamente desconocida, aun cuando ya se conocía el calendario de doce meses, tal y como lo tenemos ahora. El historiador Dión Casio, escribiendo a principios del siglo II, habla de la observancia de períodos de siete días como una costumbre reciente (*Hist. Rom*. 37, 18), sin que se pueda saber su origen o las causas que motivaron su adopción. Es evidente, pues, que los cristianos gentiles de la época del NT ignoraban la semana septenaria. Pablo, al escribir a los creyentes de Corinto, se refiere al «primer día de la semana» (*katá mían sabbaton*, κατ� μ�αν σαββ�των, 1 Cor. 16:2), mostrando así que era familiar a los oídos de sus oyentes relacionados con la fe de Israel mediante el Evangelio, pero de aquí no se puede deducir que la semana de siete días fuera conocida por la población corintia en general.

4. DÍA. El día judío comenzaba al atardecer con la aparición de las primeras estrellas. Antes del destierro en Babilonia, el tiempo entre el amanecer y el atardecer se dividía en «la mañana», «el mediodía», y «la noche»: «Al anochecer, al amanecer y al mediodía oraré y clamaré» (Sal. 54:17). Durante la estancia en Babilonia los hebreos adoptaron la división en doce horas (cf. Jn. 11:9), cuya duración variaba dependiendo de la duración del día. En promedio, la primera hora correspondía a las 6 de la mañana; la tercera hora a las 9; el final de la sexta al mediodía; mientras que para la onceava el día estaba próximo a terminar. Antes de la división del día en horas, se distribuía la noche en tres vigilias: la primera hasta la medianoche; la segunda, o vigilia intermedia, hasta las 3 de la madrugada; y la tercera o vigilia matutina hasta las 6 de la mañana. Los días de la semana no tenían nombre, tan solo se numeraban (cf. Mt. 28:1), a excepción del sábado y, más tarde, del día

anterior, nuestro viernes, llamado «día de preparación», la *paraskeué*, παρασκευ�, un término aún utilizado por la Iglesia Latina en relación con el Viernes Santo (cf. Mc. 15:42; Josefo, *Antigüedades* 16, 6, 2; Talmud de Jerusalén, *Tratado Pesahim* 4, 1).

II. CALENDARIO CRISTIANO. El punto de partida del sistema cristiano de festividades fue la conmemoración de la Resurrección de Cristo o Día de Pascua. El hecho de que durante mucho tiempo los judíos hubieran constituido la vasta mayoría de los integrantes de la iglesia naciente, hacía imposible olvidar que cada Pascua celebrada por sus compatriotas conllevaba también el aniversario de la Pasión del Redentor y de su Resurrección de entre los muertos.

Más aún, como durante todas sus vidas habían dedicado un día a la semana para descansar y orar, fue inevitable que ellos quisieran modificar ese día santo en lo que sería la conmemoración del hecho que engendraba nuevas esperanzas. Probablemente al principio no se retiraron totalmente de las Sinagogas, y el domingo habría sido una prolongación de esas prácticas, más que una substitución del familiar *sabbath*. Pero no faltaba mucho para que el «día del Señor» se observara en el primer día de la semana y se transformara en distintivo de la adoración cristiana.

San Pablo (Col. 2:16) evidentemente considera que los conversos del paganismo no estaban obligados a observar las festividades judías ni el *sabbath*. Por otra parte, el nombre de «Día del Señor» se encuentra en Ap. 1:10, y ciertamente era familiar en fechas más antiguas como día de celebración litúrgica, a juzgar por lo que escribe Lucas: «Y el primer día de la semana, cuando estábamos reunidos para partir el pan» (Hch. 20:7). Desde el principio el domingo parece ser francamente reconocido entre los cristianos como el día de la conmemoración de la Resurrección de Cristo (cf. *Epístola de Bernabé*, 15).

En relación con la festividad de la Pascua se fueron desarrollando gradualmente, a medida que pasaba el tiempo, ciertas festividades que conocemos actualmente como movibles. Muy probablemente una de ellas, Pentecostés, es decir, el aniversario del descenso del Santo Espíritu sobre los apóstoles, llegó a tener la misma importancia que la Pascua. Además, recuérdese que la Pascua estaba relacionada también con el calendario judío, cosa que también se podía decir de Pentecostés. Los judíos conversos al cristianismo observaron tanto la Pascua cristiana como el Pentecostés cristiano, desde los comienzos de la Iglesia.

Aunque el día de la Ascensión estuvo determinado por el hecho de que ocurrió 40 días después de la Pascua y 10 antes de Pentecostés, esta festividad no se sobrepuso a ninguna de las festividades judías (Hch. 1:3). Esta situación no la encontramos testificada por ningún escritor anterior a Eusebio. La situación de la Cuaresma, que duraba 40 días desde los primeros años del siglo IV, tenía por supuesto una duración fija, tanto como la Pascua, pero su celebración variaba según las diferentes partes del mundo donde se realizaba. Véase AÑO, AÑO NUEVO, AÑO JUBILAR, AÑO SABÁTICO, DOMINGO, FIESTA, NATIVIDAD, SÁBADO, SEMANA.

BIBLIOGRAFÍA: Dom Bernard Botte, *Los orígenes de la navidad y de la epifanía* (Taurus, Madrid 1963); Gaalyahu Cornfel, “Calendario”, en *EMB* I, 183-186; Juan Vernet, “Calendario judío”, en *EB* (Garriga 1964).

CÁLIZ

Gr. 4221 *poterion*, ποτήριον = «vaso de beber»; de ahí, «copa» (Mt. 10:42; 1 Cor. 10:16). El nombre cáliz procede lit. del lat. *calix* = «copa», en su acepción de «cubierta externa de las flores», a su vez del lat. *calyx*; y este, del gr. *kályx*, κάλυξ = «cáliz de flor».

Se usa especialmente de la copa que el Señor Jesús bebió en la Última Cena (Mt. 26:27, 39, 42). Los judíos llamaban «copa de la acción de gracias» o «de la bendición» a aquella que, una vez bendecida dando gracias a Dios, se pasaba en la última ronda entre los comensales para concluir las comidas o banquetes de la fiesta de la Pascua. Este fue precisamente el cáliz que bendijo Jesús en la Última Cena dando gracias al Padre y que pasó después a sus discípulos para que bebieran de él. En esta ocasión, el cáliz es también la bebida que contiene. Preguntando Jesús a los zebedeos si estaban dispuestos a beber el cáliz que él iba a beber (Mc. 10:38-39), Jesús lo relaciona con la entrega de la vida. Más tarde, el relato de Getsemaní («aparta de mí...»), el cáliz aparece como expresión dolorosa de fidelidad hasta la muerte (cf. Mt. 20:22, 23; 26:39; Mc. 10:38, 39; 14:36; Lc. 22:42; Jn. 18:11).

El cáliz implica una experiencia de solidaridad y entrega de la vida, destacando también el aspecto de amistad y alegría que está al fondo de él, como supone Sal. 116:5: «El Señor es mi copa». Jesús interpreta su vida como copa/cáliz que ofrece y comparte solidariamente, de forma que todos beben de ella y se comprometen a participar en su destino. En este contexto, beber su cáliz significa asumir el riesgo y entrega de su evangelio, en generosidad o donación hasta la muerte. Se trata, evidentemente, de un cáliz de vino, de fiesta gozosa, abundante, pero los textos no citan el vino, sino el cáliz. Ha querido Jesús que su recuerdo quede vinculado a una celebración intensa: frente al pan y peces de la multiplicación (comida diaria) ha destacado la bebida de la fiesta gozosa de su comunidad en este día especial de su despedida.

El vino es señal de bendición: mientras un grupo de amigos puedan tomarlo juntos podrán bendecir a Dios. No están abandonados, perdidos sobre un mundo adverso. El mismo vino, fruto de la tierra y del trabajo humano, producto de fermentación de la uva, es signo del cuidado de Dios, del sentido de la vida. Jesús no ofrece a los suyos una sesión de ayuno, hierbas amargas, sino el más gozoso y bello producto de la tierra mediterránea: es el vino dado, regalado, como su misma vida, el vino, que no es comida diaria, de dura pobreza, sino fiesta que alegra el corazón, recuerdo y anticipo del reino de los cielos. El agua es necesaria, el vino es siempre gracia, un derroche, en la línea del perfume de Mc. 14:3-9.

Pablo (1 Cor. 11:25) y Lucas (22:20) se refieren a este cáliz como copa es la nueva alianza. En este caso, Jesús no dice «esto es mi sangre», es decir, no identifican el vino con la sangre de Jesús,

sino que dice: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre derramada por muchos». El cáliz, es decir, el vino compartido es la «alianza» ya actualizada, ya realizada, el nuevo Sinai (el nuevo «sacrificio») establecida en la sangre de Jesús. Lo que importa no es el vino como sangre, lo que importa es el vino como nueva alianza, la copa de la nueva alianza, pero realizada ya, en la sangre (en la entrega de la vida) de Jesús. Marcos y Mateo tomando el cáliz con el vino, Jesús dice en sentido ya preciso: «esto es mi sangre…», pero no sangre sin más, sino sangre de alianza, de manera que lo fundamental sigue siendo la «alianza», no la sangre en sí, que es medio para la alianza. Véase ALIANZA, COPA, EUCARISTÍA, SANGRE, VINO.

X. PIKAZA

CALLE

Heb.2351 *juts*, ח ץ = «puertas afuera»; *rejob*, רְח ב = «anchura»; 7784 *shuq*, ק = «callejón»; gr. 4113 *plateîa*, πλατεῖα = «espacio amplio»; 4505 *rhyme*, ῥύμη = «pasaje». En las ciudades antiguas las calles eran generalmente estrechas y sinuosas en función del clima y de la estrategia defensiva. Se las nombraba por su característica más sobresaliente, y así había calles llamadas «ancha», «recta», «del medio», «principal», «vieja», etc. (Esd. 10:13; Prov. 7:8; Jer. 6:11; Hch. 9:11; 12:10).

Había calles hechas únicamente para el tránsito de las personas, y las había especializadas en determinado tipo de ocupación o comercio, conocidas como *bazares*; así la de los carpinteros, la de los joyeros, la de los panaderos, etc. (Jer. 37:21).

CALNE

Heb. 3641 *Kalneh*, לְנֵה, prob. «fuerte de [l dios] Ana»; Sept. *Khalanne*, Χαλάννη. Una de las ciudades de > Nimrod, ya que «al principio, su reino abarcaba Babel, Erec, Acad y Calne, en la tierra de Sinar» (Gn. 10:10). Quizá la misma Calne de Isaías 10:9 (*Kalno*, לְנ; Sept. *Khalane*, Χαλάνη) y de Ezequiel 27:23 (*Kanneh*, ה; Sept. *Khanaa*, Χαναά). Al parecer, es la misma ciudad que después se llamó Ctesifón, llamada *Calonitis* por los griegos (Plinio, *Hist. nat*. 6, 26, 27; Polibio 5, 44), en la ribera del Tigris, frente a Seleucia, durante un tiempo capital de los partos y residencia de verano de su monarca.

CALVARIO

Lat. *Calvaria* = «calavera», gr. *kranîon*, κρανίον, interpretación griega del aram. *gulgalta*, לְ לְ א (cf. el heb. *gulgoleth*, לְ לֶת, i2 R. 9:35) = «cráneo».

Nombre latino del lugar donde Jesús fue crucificado (Lc. 23:33), no lejos de las murallas de Jerusalén, pero fuera del recinto de la ciudad (Jn. 19:17, 20; Mt. 27:33; Mc. 15:22; He. 13:12).

1. Historia y tradición.
2. Lugar tradicional.
3. Calvario moderno

I. HISTORIA Y TRADICIÓN. En el mismo lugar había un jardín privado y un sepulcro en que estuvo guardado el cuerpo de Jesucristo hasta su Resurrección (Jn. 19:41, 42). El NT no dice que el Calvario fuera una colina o un «monte» —fue Cirilo de Jerusalén uno de los primeros que comenzó a llamarlo así—, sino una pequeña protuberancia en el terreno, una roca de unos 5 m. de altura, con la

forma de la parte superior de un cráneo.

Según una tradición bastante aceptada en su día, Adán fue enterrado en el Gólgota, de cuyo cráneo deriva su nombre, y durante la crucifixión de Cristo, algunas gotas de su sangre caídas en tierra penetraron hasta el cráneo de Adán, el cual resucitó en ese momento, cumpliéndose así la *profecía* de Pablo en Ef. 5:14: «¡Despiértate, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te alumbrará Cristo!» (cf. Jerónimo, *In Ephesios* 5, 14; *Epist.* 46; *De Sanct. Locis)*.

II. LUGAR TRADICIONAL. La localización actual del Calvario histórico está sometida a suposiciones e hipótesis más o menos verosímiles, después de que las murallas de Jerusalén fuesen arrasadas por Tito en el año 70 d.C. Se sabe que en el año 135 d.C. los arquitectos de Adriano englobaron el lugar en un conjunto de edificios monumentales. Por los escritores de los primeros siglos se puede deducir que, juntamente con otros santuarios cristianos y judíos, también el área del sepulcro de Jesús y del antiguo Calvario entraron dentro de los planes de Adriano para terminar con cualquier vestigio de culto «judío» en favor de la religión del estado. Sobre la zona, debidamente nivelada, se levantó el foro de la Colonia Aelia Capitolina, la nueva ciudad construida sobre las ruinas de Jerusalén. Y la roca del Calvario resultó el mejor pedestal natural para la estatua de la *Tykhe-Astarté*, la diosa Venus de la ciudad, como se puede ver en el reverso de las monedas de la época acuñadas allí. Adriano, sin quererlo, contribuyó a mantener vivo el recuerdo del lugar de la Pasión al elegir esta ubicación para su *Capitolium*. Es sabido que en Oriente los lugares sagrados quedan como tales aun después de los cambios de poblaciones y de religión. Estrictamente hablando, el lugar del Calvario no fue profanado por Adriano, únicamente cambió de finalidad, aunque a los ojos de los cristianos de la época la iniciativa imperial fuese considerada como impiedad. El obispo de Jerusalén, Macario, habló en 325 d.C. con Elena, la madre del emperador Constantino, y le expuso la cuestión del lamentable estado del lugar tan relacionado con los últimos días de vida terrestre de Jesús, sepultado bajo templos paganos, la cual intercedió ante su hijo para cambiar la situación. Constantino ordenó la inmediata demolición de los santuarios idólatras. El testimonio conjunto de los cristianos jerosomilitanos y de la literatura apócrifa contemporánea, rica en detalles sobre los lugares que habían sido el escenario de la vida de Jesús, contribuyó a mantener viva la memoria del lugar de la crucifixión, de modo que, como escribe el historiador Eusebio, los arquitectos de Constantino no tuvieron problemas para localizar el sitio tradicional del Calvario y para levantar en su lugar un edificio conmemorativo de la muerte y Resurrección de Jesús, la actual «Iglesia del Santo Sepulcro». Aquellos constructores dejaron la roca como dramático testimonio en un ángulo del atrio de la basílica. Fue solo más tarde, en tiempos del emperador Teodosio II (428 d.C.), cuando se convirtió en el pedestal de una cruz de oro cubierta por un baldaquino y protegida por una cancela.

Según se deduce de las recientes excavaciones hechas, tanto en el subsuelo de la basílica como en el área del Muristán, al sur, la roca del Calvario formaba parte de la cantera de piedra blanca que existía fuera de las murallas de la ciudad y que no fue destruida en bloques por los canteros por su escasa calidad, ya que tenía muchas vetas de tierra roja. La roca destacaba del fondo irregular de la cantera de 8,10 metros; así se explica su utilización como lugar de ejecuciones ejemplares en un primer momento y posteriormente como base cultual de las estatuas paganas erigidas por Adriano y de la cruz cristiana en tiempos de Teodosio. Otro dato arqueológico importante es el que nos indica que en los primeros años del cristianismo, una parte de esta cantera fue transformada en huerto y usada como lugar de sepultura.

Edwin Yamauchi explica que en una expedición arqueológica dirigida por Kenyon desde 1961 a 1967, se excavó una zona cercana a la Iglesia del Santo Sepulcro en un sitio no ocupado del distrito Muristano, descubriendo evidencias de trabajos de cantería correspondientes a los tiempos de Jesús. «Puesto que tanto las canteras como las tumbas y los lugares de ejecución se hallan situados fuera de los muros de la ciudad, esto nos indica que la zona mencionada no llegó a estar dentro de los muros hasta después del tiempo de Adriano. Kenyon llega a la conclusión de que es muy poca la razón que queda para dudar de que el sitio tradicional de la Iglesia del Santo Sepulcro [y del Calvario] es el auténtico» (Yamauchi, p. 121).

III. CALVARIO MODERNO. Recientemente y desde el punto de vista protestante, Otto Thenius (1849) cuestionó la localización tradicional del Calvario y propuso el popularmente conocido como «Calvario de Gordon», por el arqueólogo que lo descubrió a mediados del siglo XIX, que parece corresponder mejor a la descripción de los textos bíblicos, debido a la forma craneal de la colina. Es una elevación sobre la gruta de Jeremías, cerca de la Puerta de Damasco. La gran mayoría de los estudiosos protestantes se adhieren a esta localización geográfica, ya que parece aclarar mejor los textos bíblicos, y además por el hecho de que la basílica que Constantino mandó levantar fue edificada sobre las ruinas de un templo pagano, sin atender a las razones históricas de su causa. Se olvida que si bien hoy la basílica del Santo Sepulcro se encuentra en el barrio cristiano, dentro de la muralla, en el siglo I estaba fuera de los muros de Jerusalén, era campo abierto utilizado como cantera, según se dijo más arriba. Véase GÓLGOTA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); Virgilio Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, 3 vols. (SBF -Estudio Bíblico Franciscano-, Jerusalén 1981-1982); F. Díez Fernández, *El Calvario y la cueva de Adán* (IBO, EVB 2002); John McClintonk y James Strong, “Calvary”, en *CBTEL*; E. Yamauchi, *Las Excavaciones y las Escrituras* (CBP 1977).

J.M. DÍAZ YANES

CALVO

Los hebreos distinguen dos clases de calvicie: Una, 7142 *qaréaj*, קָרֵחַ, sin pelo por causa natural; Sept. *phalakrós*, φαλακρός; y otra, 1371 *gibbéaj*, גִּבֵּחַ; Sept. *anaphálantos*, ἀναφάλαντος, pérdida de pelo a consecuencia de una enfermedad, como la lepra (cf. Lv. 13:41). La calvicie natural a veces era objeto de burla, como en el caso de Eliseo (2 R. 2:23). Los sacerdotes ponían especial cuidado en averiguar cuándo la calvicie era natural o consecuencia de una infección. La calvicie por rasuración era siempre señal de luto y aflicción. Véase CABELLO.

CALZADA

Heb. gral. 4546 *mesillah*, מְסִלָּה, o 4547 8 *meslul*, מַסְלוּל = «camino elevado», para uso público, o simplemente 1870 *dérekh*, דֶּרֶךְ = «camino», en el sentido de lugar que se pisa; gr. 3598 *hodós*, ὁδός, camino en general.

En la antigüedad apenas existían las calzadas o caminos anchos y empedrados que harían famosos los romanos. El transporte se realizaba a lomos de bestias de carga, que generalmente se movían en filas de a uno. Las rutas más importantes estaban marcadas por estrechos senderos abiertos por las caravanas. Nadie las reparaba ni las despejaba de obstáculos. Los días mesiánicos se anuncian como la construcción de una gran calzada dispuesta por Dios y preparada por los hombres: «Habrá allí una calzada a la cual se llamará Camino de Santidad. No pasará por ella ningún impuro. Será para los

que siguen el camino, y los simples no se desviarán... ¡Allanad, allanad la calzada; quitad las piedras! ¡Alzad bandera sobre los pueblos!» (Is. 35:8; 40:3; 62:10).

Los romanos, como era su costumbre en todos los países sometidos a su Imperio, construyeron varias calzadas en Palestina siguiendo los antiguos itinerarios, cuyas ruinas permanecen hasta nuestros días. Véase CAMINO.

CALZADO

Heb. 5275 *naal*, נַעַל = «calzado, sandalia»; Sept. 5266 *hypódema*, ὑπόδημα, algo atado bajo los pies, «calzado, sandalia». El calzado de los hebreos consistía generalmente en sandalias de cuero, que se ataban mediante correas. El uso de calzado no era general en la antigüedad. Los personajes importantes de Egipto o Asiria aparecen con sandalias o botas cortas, pero frecuentemente los pobres andaban descalzos, algunos llevaban sencillas sandalias de madera o de cuero de vaca fijadas al pie mediante una larga tira que pasaba a través de la suela, entre el dedo gordo del pie y su contiguo, y se ataba alrededor del tobillo (cf. Lc. 3:16). Los griegos acostumbraban a caminar descalzos, y entre los romanos solo los esclavos iban con los pies desnudos. Como una señal de cuidado y protección divina, se dice que las sandalias de los israelitas no se envejecieron durante los cuarenta años por el desierto (Dt. 29:5).

En un obelisco asirio la representación de los enviados del rey Jehu que llevan el tributo a Salmanasar III tienen en los pies babuchas cuya extremidad puntiaguda y levantada a la manera hitita, servía para proteger los dedos del pie. Los soldados asirios estaban dotados de botines bastante altos (Esd. 9:4), que las grandes damas de Israel se apresuraron a imitar haciéndose sandalias de pies de diversos colores a las cuales hace alusión Ezequiel (16:10).

No se describe ningún calzado en la relación de las prendas sacerdotales, lo que permite suponer que los sacerdotes llevaban a cabo sus funciones en el santuario descalzos, debido a que, en general, todos debían descalzarse antes de entrar en un lugar santo (Ex. 3:5; Jos. 5:15), costumbre muy común en los pueblos orientales, semejante a descubrirse la cabeza entre los occidentales.

En los tiempos del antiguo Israel, para demostrar que se había llevado a cabo un rescate o una transacción, uno se quitaba la sandalia, que entregaba al comprador, acción que simbolizaba la transmisión del derecho de propiedad (Rt. 4:7, 8) —en la Edad Media se ofrecía el guante—. Si un hombre rehusaba casarse con la viuda de su hermano, esta le quitaba la sandalia y le escupía en la cara (Dt. 25:9, 10). Echar la sandalia sobre algún lugar denotaba su toma de posesión; «Sobre Edom echaré mis sandalias» (Sal. 60:8).

Verse privado de sandalias y de toda vestimenta superflua marcaba la triste condición de los > cautivos (Is. 20:2), y también era señal de aflicción (2 Sam. 15:30). El hecho de llevar calzado y turbante en un día de duelo era una manera de esconder el dolor (Ez. 24:17, 23).

Quitarse el calzado antes de entrar en una casa era señal de respeto y consideración, evitando ensuciarla con el polvo o barro del camino (cf. Lc. 7:38). En las casas ricas, un esclavo o siervo quitaba el calzado a los invitados (cf. Mc. 1:7; Lc. 3:16; Jn. 1:27; Hch. 13:25). En la panoplia espiritual del cristiano, se dice que sus pies están equipados con el apresto «del evangelio de la paz» (Ef. 6:15; cf. Ro. 10:15). Véase SANDALIA, PIE.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *Usos y costumbre de los judíos en los tiempos de Cristo* (CLIE 1990); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959); Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

CALZONCILLO

Heb. 4370 *mikhnás*, מִכְנָס, de una raíz que sign. «ocultar, esconder [las partes pudendas]»; solo en dual, *mikhnesáyim*, מִכְנְסַיִם, «calzones»; Sept. *periskelê*, περισκελῆ; Vulg. *feminalia*. Prenda interior utilizada obligatoriamente por los sacerdotes. Debía cubrir los órganos genitales y el cuerpo «desde la cintura hasta los muslos» (Ex. 28:42). Como el resto da indumentaria sagrada, era de > lino (*bad*, בַּד; Sept. *liná*, λινᾶ). Era una medida más a favor de la decencia (cf.: «Tampoco subirás por gradas a mi altar, para que tu desnudez no sea descubierta sobre él» (Ex. 20:26).

Sobre los calzoncillos llevaban túnicas de lino fino (*kethoneth shesh*, ֵ תֹּנֶת ְ) de obra de tejedor (Ex. 39:27), especie de camisa utilizada por todos los hombres en general (Gn. 37:3), y también por las mujeres (2 Sam. 13:18; Cant. 5:3). Véase SACERDOTE, VESTUARIO.

CAM

Heb. 2526 *Jam*, חָם = «caliente, cálido»; Sept. *Kham*, Χάμ; Josefo, *Khamas*, Χάμας (Ant. 1, 4, 1); Vulg. *Cham*. Hijo menor de Noé (Gn. 5:32; 9:24); padre de Cus, Mizraím, Fut y Canaán. Nada se sabe de Cam, excepto lo referente a la embriaguez y desnudez de Noé en medio de su tienda. Al ver aquello, salió a contárselo a sus hermanos. Pero Sem y Jafet, con una > capa o manta sobre sus hombros y caminando hacia atrás, cubrieron la desnudez de Noé; como mantuvieron vueltos los rostros, no vieron las partes pudendas de su padre. Luego que despertó Noé de la embriaguez, tras haber sabido lo que había hecho con él su hijo menor, dijo: «Maldito sea Canaán, esclavo será de los esclavos de sus hermanos. Y añadió: Bendito el Señor Dios de Sem, sea Canaán esclavo suyo. Dilate Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán su esclavo» (Gn. 9:18-27). Vemos que la maldición de Noé no recae propiamente sobre Cam, sino sobre su hijo Canaán, excluyendo a los otros tres. La maldición se cumplió en la subsiguiente historia judía, con la subyugación y exterminio de los > cananeos. Los esclavistas europeos pretendieron interpretar el episodio de la maldición de Cam, identificándolo con los pueblos del África negra para así justificar bíblicamente su comercio. Creían que la piel «negra» era la marca de la maldición de Cam. Este estigma, pretendidamente «bíblico» ha sido un tema recurrente en la descalificación del negro, raza de esclavos. Pero la raíz heb. de Cam es 2552 *jamam*, חמם = «calentar», en egipcio *kem*, equivalente probable de Cam, y que como adjetivo significa «tostado, negro», algo así como «moreno o quemado por el sol», sin que la piel negra tenga connotaciones de degradación. Cam puede haber recibido ese nombre como progenitor de los egipcios y de los cusitas. La divinidad principal egipcia era *Khemet*, nombre que también daban a su patria. Cus es la palabra hebrea para las regiones etíope y sudanesa. Josefo dice que los etíopes «son aún hoy, tanto por sí mismos como por todos los hombres en Asia, llamados cusitas» (*Ant*. 1, 6, 2). De hecho, según el AT, los descendientes de Cam vivieron principalmente en el suroeste de Asia y África. Aunque Mizraím es la palabra hebrea para Egipto, el AT a menudo se refiere a este país como «la tierra de Cam» (Sal. 78:51; 105:23, 27; 106:22), y aunque no se prueba la identidad del nombre egipcio con el del patriarca, ello indicaría que Egipto fue el territorio especial de los hijos de Cam. Fut es el nombre hebreo para Libia. Así se traduce tres veces en el AT. El antiguo río Fut estaba en Libia. Josefo dice: «Fut fue también el fundador de Libia y llamó a sus habitantes futitas, por sí mismo» (*Ant*. 1,6,2). Canaán, el siguiente hijo, es el nombre hebreo para la región de Palestina, los actuales estados de Israel y Jordania.

Algunas tradiciones judías se refieren a Cam como el «inventor de ídolos», los cuales en el idioma de Tiro se llamaban *jamanim*, חמנים. Véase CANAÁN, CUS, ETIOPÍA, MIZRAIM, FUT.

A. ROPERO

CAMA

Heb. 4296 *mittah*, מִ ָ ה; gr. 2825 *kline*, κλίνη, relacionado con 2827 *klino*, κλίνω, «recostarse, reclinarse», de donde «cama» (Mc. 7:30) o «triclinio» en el que recostarse para las comidas (Mc. 4:21); lat. *triclinium*. Armazón para dormir (Ex. 8:3; 1 Sam. 19:13, 15, 16; 1 R. 17:19; 2 R. 4:10, 21; 11:2; 2 Cro. 22:11; Sal. 6:6; Prov. 26:14; Mc. 4:21; Lc. 8:16; 17:34); para reposar durante una enfermedad (Gn. 47:31; 48:2; 49:33; 1 Sam. 28:23; 2 R. 1:4, 6, 16; 4:32; Mc. 7:30; Ap. 2:22), o simplemente para descansar (1 Sam. 28:23; Est. 7:8; Am. 3:12; 6:4).

En el NT se refiere con frecuencia a una mera camilla transportable (Mt. 9:2, 6; Lc. 5:18; Hch. 5:15), escrita en diminutivo, 2825 *klinidíon*, κλινιδίον (Lc. 5:19, 24); o 2895 *krábbatos*, κράββατος = «cama», para indicar el lecho permanente del enfermo (Hch. 9:33). Era una cama humilde, o «colchón de los pobres» (Mc. 2:4, 9, 11, 12; 6:55; Jn. 5:8-11; Hch. 5:15; 9:33).

Otros términos frecuentes son heb. 4904 *mishkab*, מִ ְ ָ ב, gr. 2845 *koíte*, κοίτη, generalmente referido al lecho nupcial o a la cama del dormitorio (Sal. 63:6; 132:3); también *matstsá*, מַ ָ ע (Is. 28:20); y *eres*, עֶ ֶ, «lecho» (Job 7:13; Sal. 41:3; 132:3; Prov. 7:16; Cant. 1:16).

Las camas de los ricos estaban artificiosamente construidas y provistas con todo lo necesario para facilitar el descanso y la comodidad (Prov. 7:16). Algunas se hacían de hierro, como la de Og, rey de Basán (Dt. 3:11), y hasta de marfil, máxima expresión de lujo (Am. 6:4). En el caso de los pobres parece que no disponían de colchón, quizá una simple estera, y se cubrían con una única manta, pues la Ley prescribía que no había que retener la prenda del hombre pobre durante la noche: «sin falta le devolverás la prenda cuando el sol se ponga, para que se acueste con su ropa y te bendiga. Y te será contado por justicia delante de Yahvé tu Dios» (Dt. 24:13). Véase ALMOHADA, LECHO.

CAMALEÓN

Heb. *kóaj*, חַ ֹ ; Sept. *khamaileon*, χαμαιλέων, Vulg. *chamaeleon*. Reptil del orden de los saurios. Especie de lagarto de pequeña talla, de 25 a 30 cm. de longitud, que se alimenta de insectos a los cuales caza con un rápido movimiento de su larga lengua. Su color habitual es verdoso, pero lo puede cambiar a un matiz bronceado, verde amarillento o verde azulado. Algunos tipos de camaleón son capaces de adoptar los colores de su entorno a voluntad. Vive en los arbustos. Puede pasar muchos días sin comer, pero necesita beber a menudo. Se mantiene inmóvil en las hojas esperando que una presa se ponga al alcance de su lengua, con la que la atrapa. Aparece en la lista de animales impuros (Lv. 11:30). Véase LAGARTO.

A. LOCKWARD

CÁMARA. Ver CUARTO, habitación.

CAMBISES

Gr. *Kambyses*, Καμβύσης, forma griega del antiguo persa *Kabujiya*, «bardo». Cambises II (530-522 a.C.), hijo de > Ciro el Grande (559-530 a.C.). Cuando Ciro abandonó Babilonia en el 538 a.C., nombró a su hijo Cambises para representarle en las reales procesiones del día del Año Nuevo.

Debidamente reconocido por los dioses Marduk, Nebo y Bel, y reteniendo a su lado a los oficiales y dignatarios de Babilonia, Cambises quedó bien establecido en aquella ciudad con su cuartel general en Sippar.

Con la súbita muerte de Ciro en el 530, Cambises se autoproclamó rey de Persia. Tras haber recibido el reconocimiento de varias provincias que su padre había sometido al poder real, Cambises volvió su atención a la conquista de Egipto, que todavía quedaba más allá de los límites de su imperio. Hacía años que el faraón Amasis se había anticipado a los sueños imperialistas de Persia. En el 547 pudo haber tenido una alianza con Creso y buscó organizar una coalición con los griegos.

En su camino hacia Egipto, Cambises acampó en Gaza, donde adquirió camellos de los nabateos para la marcha de 88 kms. a través del desierto. Dos hombres que traicionaron a Amasis se unieron al grupo del conquistador. Fanes, jefe mercenario griego, desertó del faraón y proporcionó a Cambises una importante información militar. Polícrates de Samos rompió su alianza con Amasis para ayudar a Cambises con tropas griegas y con barcos.

Al llegar al delta del Nilo, supo que el viejo Amasis había muerto. El nuevo faraón, Samtik III, hijo de Amasis, hizo frente a los invasores con mercenarios griegos y soldados egipcios. En la batalla de Pelusium (525 a.C.) los egipcios fueron definitivamente derrotados por los persas. Aunque Samtik III intentó ponerse a cubierto en la ciudad de Menfis, fue incapaz de escapar de sus perseguidores. Cambises concedió un trato favorable al rey, pero más tarde Samtik intentó una rebelión y fue ejecutado. El invasor victorioso se apropió de los títulos del reinado egipcio e hizo que se inscribiese su nombre en los monumentos dedicados al faraón.

En los años que siguieron, Cambises cultivó la amistad con los griegos con objeto de promover el lucrativo comercio que tenían con Egipto. Esta acción extendió la dominación persa sobre lo más avanzado y lo más rico del mundo heleno. Cambises también trató de expandir su dominio por el oeste hasta Cartago y al sur de Nubia y Etiopía a base de fuerzas militares, pero en este propósito fracasó por completo por falta de provisiones y de colaboración de los fenicios, no dispuestos a luchar contra su colonia de Cartago (Heródoto, *Hist*. 2, 1; 3, 1-26; Ctesias, *Pers*. 9; Justino, 1, 9).

Gobernó Egipto con mano de hierro, a lo que hace referencia el profeta Isaías: «Entregaré a Egipto en mano de un amo déspota, y un rey cruel se enseñoreará de ellos» (Is. 19:4), aplicando castigos bárbaros e inhumanos. Los mismo persas le consideraron un «déspota» (*despotes*, δεσπότης, Heródoto, 3, 89), debido quizá a que desde la infancia sufría ataques epilépticos rayanos en la locura. Se dice que se casó con sus dos hermanas, a una de las cuales mató brutalmente por oponerse a la muerte de su propio hermano Esmerdis.

Sus atrocidades provocaron la insurrección encabezada por un sacerdote de los > magos, de nombre Gaumata, que tomó el nombre de Esmerdis, el príncipe asesinado por Cambises. Este dejó Egipto bajo el mando de Ariandes como sátrapa, y emprendió la vuelta a Persia. La afirmación de Gaumata de ser Esmerdis, perturbó tan grandemente a Cambises, que murió en > Ecbatana debido a una herida accidental, sin dejar herederos (Heródoto, 3, 61). Otros dicen que se suicidó. Durante ocho meses Gaumata sostuvo las riendas del reino y del gobierno. El fin de su corto reinado precipitó las revueltas en varias provincias.

El nombre de Cambises aparece en un cartucho real hallado en un monumento egipcio. Este monarca es prob. el > Asuero mencionado en Esd. 4:6. Josefo lo llama Cambises, hijo de Ciro, y

ofrece la correspondencia entre este monarca y sus vicegobernadores sirios (*Ant*. 11, 2:1, 2), aunque lo mezcla y confunde con Gaumata-Esmerdis. Véase AQUEMÉNIDAS, CIRO, MEDAS, PERSIA.

CAMBISTA

Gr. 2773 *kermatistés*, κερματιστής, de *kermatizo*, κερματίζω, «cortar en trozos pequeños, hacer un pequeño cambio» (Jn. 2:15); 2855 *kollybistés*, κολλυβιστής, de *kóllybos*, κόλλυβος, lit. «cortado», pequeña moneda o tasa de cambio (Mt. 24:22).

Persona dedicada a cambiar dinero. Según la Ley Mosaica cada israelita, rico o pobre, de veinte años para arriba, tenía que pagar un tributo en «ofrenda alzada para Yahvé», a fin de hacer expiación por su persona; «el rico no dará más, ni el pobre dará menos del medio siclo» (Ex. 30:12-15). Maimónides (siglo XII d.C.) afirma que había de pagarse anualmente, y que ni siquiera los mendigos estaban exentos de ello. El Talmud hace una excepción con los sacerdotes y las mujeres. En todo caso el tributo había de pagarse con una moneda exacta de medio siclo hebreo, gr. *kóllybos*, κόλλυβος. Esta exigencia obligó a crear la institución de los «cambistas», gr. *kollybistaí*, κολλυβισταί, primer remedo de los banqueros modernos, que hicieran posible el cambio de las monedas extranjeras (dracmas griegas, denarios romanos, etc.) con los judíos provenientes de la > diáspora. Según testimonios rabbínicos, en el cambio de dinero había un recargo de 2,1 o 4,2 por ciento.

Jesús expulsó del recinto del Templo a los cambistas, así como a los vendedores de palomas, no tanto debido al abuso de unos y otros, sino como un acto de purificación (Mt. 21:12; Mc. 11:15).

CAMELLO

Heb. 1581 *gamal*, גָּמָל, aram. *gamala*, גָּמְלָא; gr. 2574 *kámelos*, κάμηλος, lat. *camelus*, de donde ha pasado a las lenguas occidentales europeas.

1. Zoología.

2. Historia.

I. ZOOLOGÍA. Mamífero rumiante capaz de recorrer más de 100 km. por día sin comer ni beber, adaptado por ello para sobrevivir en zonas donde otros animales perecerían. Brinda además leche, carne, grasa, piel y pelo; sus mismos huesos se emplean como sustitutos del marfil. Por sus múltiples utilidades constituye un elemento clave en muchas regiones del mundo, cuyos pueblos pueden ser clasificados como «civilizaciones del camello».

Hay dos especies de camello: el camello propiamente dicho, o camello de dos jorobas (*camelus bactrianus*), originario del Asia Central, y el dromedario (*camelus dromedarius*), de una sola joroba. Esta se corresponde con la joroba posterior del *bactrianus*, aunque, en realidad, tiene otra más pequeña, que pasa casi inadvertida, y que se corresponde con la anterior de aquel. El dromedario, heb. *békher*, בֶּכֶר, recibe también el nombre de «camello árabe» por los naturalistas debido a su lugar de origen, y es el que se menciona en la Biblia. Después del elefante y la jirafa, es el mayor de los mamíferos terrestres. Por lo general mide unos 3 metros desde la cabeza hasta la cola, y otros 2 de altura. Sus largas patas terminan en dos únicos dedos unidos por una almohadilla plantar y provistos de uñas. Esta constitución del pie está admirablemente ajustada para la marcha por la arena del desierto. Las jorobas están constituidas por una abundante reserva de grasa que va disminuyendo al ir pasando por un ayuno prolongado. Tiene también, debajo de la panza, un conjunto

de celdas acuíferas que le proveen de una reserva de agua metabólica. Llamado también «nave del desierto», cuando olfatea un pozo de agua levanta la cabeza, entorna los ojos y se dirige al galope hacia él sin que su jinete o guía pueda contenerlo.

Animal vengativo, no olvida los agravios. Su carácter es irascible y extraño. Sufre arrebatos de cólera, durante los cuales puede atacar y morder a su dueño. A veces, un chasquido, el grito de un ave o un animal que le salga al paso bastan para enfurecerlo y hacerlo correr enloquecido, desordenando a veces una caravana entera.

Su carne está prohibida a los israelitas (Lv. 11:4; Dt. 14:7), pero es consumida por los árabes. Con su piel se hacen tiendas y prendas de vestir. La leche de camella es una de las bases de la alimentación de los beduinos.

II. HISTORIA. Domesticado en Arabia alrededor del s. XIII a.C., el dromedario fue introducido en el África Septentrional por la mano del hombre. Aunque en el antiguo Egipto no figura en ningún monumento, es indudable que los egipcios lo conocían, pues en un papiro del Imperio Nuevo se describe el viaje de un egipcio por Siria y Palestina, donde relata que comió carne de dromedario en aquellas regiones.

La doma y uso del dromedario y el camello permitió a los caravaneros árabes desplazarse por el desierto, trazando itinerarios a través de la «ruta del desierto», conectando así la península arábiga a la ya extensa red de rutas comerciales mesopotámicas y egipcias. El camello era muy usado por los antiguos patriarcas hebreos. Abraham y Jacob poseían muchos camellos (Gn. 12:16; 30:43), igual que los ismaelitas que llevaron a José a Egipto (Gn. 37:25). Hombres y mujeres usaban el camello para sus desplazamientos, especialmente por las zonas desérticas. P.ej. Rebeca viajó en un camello para ir al encuentro de Isaac (Gn. 24:64).

Después de la conquista de Canaán parece que los israelitas hicieron poco uso de este animal, y es probable que se redujera a las tribus nómadas del desierto. Viviendo en un país montañoso y siendo un pueblo agricultor y pastoril, no tenían necesidad de él. Los reyes por lo general poseían camellos, que usaban para viajes y transporte. Se dice que el rey David tenía muchos camellos, algunos de los cuales eran botín de guerra (1 Sam. 27:9). Al parecer, los ismaelitas eran los encargados de los camellos reales (1 Cro. 27:30). Job, cuya figura recuerda la de un jeque árabe, poseía un gran número de camellos (Job 1:3; 42:12). Fueron empleados para la guerra por pueblos como los madianitas (Jue. 6:5) y también por Ciro (cf. Is. 21:7), quien distribuyó dos arqueros por cada animal.

Isaías predice el futuro del reino mesiánico abundante en riquezas transportadas por camelleros: «La riqueza de las naciones te será traída. Una multitud de camellos te cubrirá, dromedarios de Madián y de Efa; todos ellos vendrán de Seba. Traerán oro e incienso, y proclamarán las alabanzas de Yahvé» (Is. 60:6).

La figura del camello, de gran tamaño en Israel, servía para ponderar lo imposible de ciertas cosas, p.ej. «Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios» (Mt. 19:24); o una gran desproporción, p.ej. «¡Guías ciegos, que coláis el mosquito, pero tragáis el camello!» (Mt. 23:24). Frases similares aparecen en el Talmud y en el Corán. Véase COMERCIO.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Barcelona 1962); J.A. G.-Larraya, "Camello", en EB (Garriga 1964); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. CABEZÓN MARTÍN

CAMINO

Heb. 1870 *dérekh*, דֶּרֶךְ = «camino recorrido», gr. 3598 *hodós*, ὁδός = «camino, carretera, senda».

1. Vía de comunicación.
2. Uso metafórico.
3. Los dos caminos.
4. Jesús como camino.

I. VIA DE COMUNICACIÓN. Vía o sendero para comunicarse y desplazarse de un lugar a otros. Desde la antigüedad más remota, las vías de comunicación, caminos, carreteras, veredas, han constituido un elemento de capital importancia para el > comercio entre los pueblos y, por otra parte, servían también para los ejércitos invasores. Los romanos son especialmente recordados por la construcción de vías o calzadas en toda la vastedad de su Imperio, algunas de los cuales todavía están en uso, y que si bien en principio sirvieron para facilitar el paso rápido del ejército, también fueron aprovechadas por los primeros misioneros cristianos para extender su mensaje, dando como resultado la formación de numerosas iglesias en las ciudades atravesadas por ellas.

Dos grandes vías que corrían casi paralelas a ambas márgenes del > Jordán atravesaban Palestina y comunicaban las dos grandes civilizaciones creadas a los bordes del Nilo en el sur, y del Tigris y el Éufrates en el norte. La *via maris* o camino del mar subía desde Egipto pasando por el país de Canaán a través de la llanura costera mediterránea, atravesaba > Meguido para evitar el macizo del Carmelo, luego cruzaba el Jordán y, tras los desfiladeros del Golán, llegaba a > Damasco. Desde allí corría hacia Mesopotamia siguiendo la > Media Luna Fértil. La *via regia* o camino real subía por el territorio de > Edom a través del Arabá, tomaba la ladera oriental del mar Muerto pasando por los territorios de > Moab y de > Ammón, y se juntaba con la otra vía en Damasco. Estas grandes rutas hacían de Canaán una tierra de paso y también la presa de Egipto y Asiria-Babilonia en sus constantes rivalidades.

II. USO METAFÓRICO. El camino es quizá el símbolo más universal de la existencia humana, la metáfora que define mejor que ninguna la dinámica de la vida, a la que se asocia la idea de peregrinación. Abraham, el padre de los creyentes, aparece desde el principio como un «nómada de Dios», el primero que hace de su obediencia al llamado divino un diario caminar.

En el AT es frecuente el uso metafórico del camino para describir la vida humana en su paso por la tierra (Sal. 37:5), tránsito en el que el hombre es guiado por Dios (Ex. 13:21) y que cada cual puede aceptar o rechazar (Job 23:11; Sal. 1:6; Prov. 15:19). Los profetas exhortan a apartarse de los falsos caminos (Jer. 25:5) y a dirigirse por los verdaderos (Jer. 31:21). El piadoso pide a Dios que le muestre el camino, que le haga entender su rectitud (cf. Sal. 25:8, 12; 32:8; 119). La aurora de la Nueva Alianza comienza con la llamada de > Juan el Bautista a preparar un camino para el Señor (Mc. 1:3).

En el NT el «camino» se usa repetidamente como figura de la manera de proceder o de pensar, p.ej., «camino de justicia» (Mt. 21:32; 2 P. 2:21); «de Dios» (Mt. 22:16; Hch. 18:26); «del Señor» (Hch. 18:25); «que lleva a la perdición» (Mt. 7:13); «a la vida» (Mt. 7:14); «de paz» (Lc. 1:79; Ro. 3:17); «el más excelente», es decir, el del amor (1 Cor. 12:31); «de verdad» (2 P. 2:2); «de Balaam; de Caín» (Jud. 11).

III. LOS DOS CAMINOS. El tema de los dos caminos, una de vida y otro de muerte, uno de salvación y otro de condenación, está muy presente en la imaginería religiosa de todos los tiempos. El libro de los Salmos se abre precisamente con esa imagen. Se llama feliz o bienaventurado al hombre que no anda en el camino de los pecadores, sino que su delicia está en la Ley de Yahvé (Sal. 1:1-2). Aquí la palabra Ley no ha de entenderse en sentido jurídico de mandato, precepto, obligación; sino en el sentido que tiene la palabra original de «camino, enseñanza, instrucción, revelación». Detrás de esta imagen o metáfora asoma la conciencia de la vida como una toma de posición entre distintas posibilidades que se abren a la libre elección humana, pero no indiferentes al resultado final. En ese cruce de caminos se abren alternativas no deseables. En el lenguaje riguroso de Josué, el pueblo israelita es confrontado a elegir el camino de Yahvé, lo que supone servirle con integridad y con fidelidad, o escoger el camino de los dioses a los cuales sirvieron sus padres, con las prácticas asociadas a su culto (Jos. 24:15). De una elección u otra depende la vida o la muerte, la dicha o la desgracia. «Mira, pues; yo pongo hoy delante de vosotros la bendición y la maldición...; la vida y el bien, la muerte y el mal» (Dt. 11:26; 30:15). Otro tanto se repite en los profetas: «Y dirás a este pueblo que así ha dicho Yahvé: He aquí, yo pongo delante de vosotros el camino de la vida y el camino de la muerte» (Jer. 21:8). Por último, en el Sermón del Monte Jesús presenta dos caminos, uno espacioso que lleva a la perdición, y otro angosto que lleva a la vida (Mt. 7:13-14).

IV. JESÚS COMO CAMINO. Cristo es la personificación del «camino» que da acceso al Padre, y por ende, a la vida eterna (Jn. 14:6; cf. Heb. 10:19), la vía abierta entre Dios y los hombres (1 Tim. 2:5). Pero la idea va más allá del mero trámite y remite a un modo de vida que consiste en seguir las huellas dejadas por Jesús, en la > imitación de su ejemplo y en el cumplimiento de su palabra (cf. Jn. 13:15; 8:31). Cristo es un camino vivo, que se va haciendo al andar. Los cristianos tienen en él la senda modélica de la vida: «Por tanto, de la manera que habéis recibido al Señor Jesucristo, andad en él» (Col. 2:6). De los apóstoles Pedro y Juan se dice que la gente reconocía que habían andando con Jesús (Hch. 4:13). De hecho, los seguidores de Cristo fueron conocidos originalmente como «los del Camino» (Hch. 9:2; 19:9,23; 24:22). Véase CALZADA, COMERCIO, CONDUCTA, LEY, PUERTA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Camino”, en *DTB*, 161-165; G. Cornfel, “Caminos”, en *EMB* I, 186-191; G. Sauer, “דֶּרֶךְ, *dérekh*, camino”, en *DTMAT* I, 645-650; Jean-Louis Ska, *El camino y la casa* (EVD 2002).

A. ROPERO

CAMINO DE UN DÍA

Heb. *dérekh yom*, דֶּרֶךְ יוֹם, *mahalakh yom*, מַהֲלַךְ יוֹם; gr. *hodós hemeresios*, ὁδὸς ἡμερήσιος. Denota lo que una persona podía andar en un solo día. Según Jonás 3:3, el circuito de la ciudad de > Nínive era de tres días de camino. Este modo de describir las distancias también era familiar a los griegos, romanos, árabes y persas (Etrabón, 17.835; Plinio, 5, 4, 9; 6, 35; Livio, 25, 15; 30, 29). Era una medida fluctuante que dependía de la duración del día y, principalmente, de las circunstancias y fortaleza física de la persona. Al parecer, los antiguos llegaron a un acuerdo sobre la media que podía recorrer un hombre a pie. Heródoto habla a veces de 200 > estadios, otras de 150. En general se aceptaba la cifra de unos 30 km. que puede coincidir con las referencias bíblicas (Gn. 30:36; 31:23; Ex. 5:3; 8:27; Nm. 11:31; Dt. 1:2; 1 R. 19:4; 2 R. 3:9). También en 1 Mac. 5:24, 28; 7:45; Tobit 6:1 y en el NT: Lc. 2:44; Hch. 1:12).

CAMINO DE UN SÁBADO

Gr. *hodós sabbatou*, ὁδὸς σαββάτου = «camino de un día de sábado» (Hch. 1:12); en el heb. talmúdico *tejom hashshabbath*, תָ ־ הַ ם חְ. Denota la mayor distancia que un judío podía recorrer en el día de reposo o sábado, más allá de la cual violaba su santidad. Según Josefo, equivalía a 6 estadios, poco más de 1 km. En Hch. 1:12, la expresión designa el trayecto entre el monte de los Olivos y Jerusalén, o extendiéndose desde Jerusalén a un punto del monte desde donde se divisaba Betania (Lc. 24:50). Si se mide desde la puerta oriental de Jerusalén (siguiendo el método judío) hasta la iglesia de la Ascensión en la cumbre del monte de los Olivos, la distancia es de 690 m. a vuelo de pájaro; recorrida a pie, sería más larga. Según Josefo, había de 5 a 6 estadios de Jerusalén al monte de los Olivos (*Ant*. 20:8, 6; *Guerras* 5:2, 3).

No hay instrucción alguna sobre esto en la Ley, pero los legisladores hebreos remontaron esta ordenanza a la prohibición de abandonar el campamento durante el séptimo día (Ex. 16:29), donde se narra que cuando algunos del pueblo salieron en sábado a recoger maná, Moisés les reprendió: «Estése cada uno en su lugar, y nadie salga de él el séptimo día» (Ex. 16:29). De este hecho se dedujo que un israelita solo podía caminar una distancia determinada, cuya evaluación se extrajo de la interpretación de Nm. 35:5, que atribuye a cada ciudad levítica un territorio de 2.000 codos a partir de las murallas (alrededor de 900 metros); y de Jos. 3:4, donde se dice que durante la marcha de los israelitas por el desierto el campamento debía mantener la distancia de 2.000 codos del arca y del Tabernáculo, llegándose a la conclusión de que cuando estaban acampados había la misma distancia entre el Tabernáculo y las tiendas, y que este espacio era constantemente cruzado por los israelitas para la adoración en día de sábado.

Cuando se asentaron ya en las ciudades, la distancia se contaba desde la puerta por donde salía el viajero (Hch. 1:12). Es posible que Jesús se refiera a esta costumbre cuando instruyó a sus discípulos a orar para que en el juicio sobre Jerusalén su huida no fuera «en sábado» (Mt. 24:20). Los cristianos de Jerusalén, a diferencia de sus hermanos gentiles, no podrían, llegado el caso, haberse dado a la fuga en sábado, toda vez que las puertas de la ciudad permanecían cerradas, ni tampoco estaban libres de ir contra esa ley de su pueblo, que castigaba con cuarenta > azotes menos uno la violación de este precepto.

La ley sobre el «camino de un sábado» se volvió muy rigurosa a partir del regreso de la cautividad babilónica, y solo conocía una excepción: en caso de peligro de una vida humana. En cualquier caso, el judío tenía prohibido emprender un viaje en ese día (Josefo, *Ant*. 13, 8, 4), y más teniendo en cuenta que los animales de carga tenían que descansar (cf. Mat. 24:20). Véase METROLOGÍA, SÁBADO.

CAMÓN

Heb. 7056 *Qamón*, קָמֹן; Sept. *Kamón*, Καμών. Localidad donde fue sepultado el juez Jaír (Jue. 10:5). Puesto que todas las referencias bíblicas a Jaír se refieren a la región oriental del Jordán, hay justificada razón para aceptar el dicho de Josefo, que señala Camón (*Kamôn*, Καμών) como una ciudad de Galaad (*Ant*. V, 7, 6). En apoyo de esta identificación viene la mención de Polibio de un *Camus* (*Kamûs*, Καμοῦς), prob. la actual Qamam, que junto a Pella y a otros lugares transjordánicos fue tomada por Antíoco.

CAMPAMENTO

Heb. 4264 *majaneh*, מַחֲנֶה = «campamento, hueste», gr. 3925 *parembolé*, παρεμβολή. Lit. «arrojar entre», de *pará*, παρά, «entre», y *ballo*, βάλλω, «arrojar»; denota la distribución de tropas en formación militar.

Expresión común para referirse a Israel en el desierto: el Tabernáculo en el centro y las doce tribus, cada una en su lugar señalado dispuestas a su alrededor, constituían el campamento. Todo estaba ordenado por Dios y cada tribu debía plantar sus tiendas en los lugares designados (Nm. 2). Como sería de esperar, Moisés, Aarón, y los sacerdotes eran quienes estaban más cerca de la puerta del Tabernáculo, y los levitas rodeaban los otros tres lados.

Ciertas impurezas excluían del campamento a quienes las contraían hasta que quedaban purificados, y muchas cosas tenían que ser llevadas afuera como indignas del lugar en medio del cual Dios moraba. Cuando el mismo campamento quedó contaminado por el becerro de oro, Moisés «tomó el tabernáculo, y lo levantó lejos, fuera del campamento, y lo llamó el Tabernáculo de la reunión». No se trataba realmente del Tabernáculo, porque no había sido todavía erigido entonces. La palabra significa «tienda», e indudablemente se trataba de un entoldado que anticipaba el Tabernáculo, sacado significativamente fuera del campamento para mostrar que la morada de Dios no podía compartir su espacio con ídolos. Por ello se añade: «y cualquiera que buscaba a Jehová, salía al tabernáculo de reunión que estaba fuera del campamento» (Ex. 33:7).

Los cuerpos de los animales cuya sangre era introducida en el santuario por parte del sumo sacerdote como expiación por el pecado, eran quemados fuera del campamento (Ex. 29:14; Lv. 4:11, 12; He. 13:11). Con esto se relaciona el hecho de que Jesús también «padeció fuera de la puerta» (de Jerusalén, que entonces respondía al campamento); la exhortación a los cristianos: «salgamos, pues, a él, fuera del campamento, llevando su vituperio» (He. 13:12, 13) se fundamenta en este hecho.

Todo el sistema religioso terreno adaptado al hombre natural, como el judaísmo de antaño, responde ahora al «campamento» que los cristianos son exhortados a abandonar. Los sistemas religiosos que tienen su lugar reconocido en el mundo se hallan en contraste con el carácter celestial y espiritual de la Iglesia de Dios. El campamento de los santos y la ciudad amada en Ap. 20:9 se refiere a la nación de Israel en una escena que tiene lugar al final del milenio. No hay «campamento» para la iglesia en la tierra.

CAMPANILLA

1. Heb. 6472 *paamón*, פַּעֲמֹן = «algo golpeado»; Sept. *rhoískos*, ῥοΐσκος; Vulg. *tintinnabulum*. La primera mención de campanillas en el AT se refiere a las que colgaban de la túnica de Aarón (Ex. 28:33, 34; cf. Eclo. 45:11). No se menciona su número, pero según la tradición eran sesenta y seis, como afirma Clemente de Alejandría, o setenta y dos según los rabinos.

El Sumo Sacerdote debía llevarlas cuando ministraba. «Su sonido se oirá cuando entre en el santuario delante de Yahvé, y cuando salga, para que no muera» (Ex. 28:35). El sonido de las campanillas para los de afuera era la señal de permanecer en oración (cf. Lc. 1:9, 10). En Babilonia se creía que este sonido mantenía a distancia a los malos espíritus, que según creencia popular en todo el Oriente, rondaban alrededor de los accesos los templos a fin de turbar a quienes entraban en ellos.

2. Heb. 4698 *metsillah*, מְצִלָּה = «repiqueteo»; Sept. *khalinos*, χαλινός. Se supone que se trataba

de las placas metálicas suspendidas de las cabezas de los caballos de guerra para que pudieran acostumbrarse al tumulto y al ruido de la batalla. La palabra heb. es casi la misma que *metsiltáyim*, מְצִלְ ַיִם, «par de címbalos», sobre los que se grababa la inscripción «santidad a Yahvé» (cf. Zc. 14:20).

CAMPEÓN

Heb. *gibbor*, ר ּ = «fuerte, gigante» (1 Sam. 17:51). La locución heb. *ish habbenáyim*, אִי ־הַ ֵנַיִם, traducida «paladín» en 1 Sam. 17:4,23, lit. significa «varón de los dos campos» y se aplica a > Goliat, referida a las costumbres antiguas de guerra individualizada cuando los «héroes» podían decidir el resultado de una batalla o una guerra retándose uno al otro en combate singular. El ejemplo clásico lo constituyen Paris y Menelao en la *Odisea* de Homero. Véase GOLIAT, HÉROE, VALIENTE.

CAMPO

Heb. 7704 *sadeh*, דֶה ָ, o *sadday*, י ַ ָ, «tierra, campo, labranza», de una raíz inusitada que significaría «esparcir, tender»; 7709 *shedemah*, דֵמָה ְ = «campo [cultivado»] ; gr. 68 *agros*, ἀγρος = «campo cultivado» (p.ej. Mt. 6:28; Mc. 11:8).

El término *sadeh*, דֶה ָ, se aplica tanto a una tierra labrada como a un terreno de pastos (cf. Gn. 29:2; 31:4; 34:7; Ex. 9:3), de siembra (Gn. 37:7; 47:24; Rt. 2:2, 3; Job 24:6; Jer. 26:18; Miq. 3:12), de bosque (1 Sam. 14:25; Sal. 132:6), de montaña (Jue. 9:32, 36; 2 Sam. 1:21), y en ocasiones como lo opuesto al > desierto (cf. Gn. 33:19; 36:35; Nm. 21:20; Rt. 1:1).

Con frecuencia *sadeh* se contropone a lo que está parcelado, como una viña (Ex. 22:5; Lv. 25:3, 4; Nm. 16:14; 20:17); un jardín o parque o una ciudad amurallada (Dt. 28:3,16). En muchos pasajes denota lo que está lejos de una casa (Gn. 4:8; 24:63; Dt. 22:25) o un lugar habitado (Gn. 25:27), prop. «campo abierto», gr. *ágroikos*, ἀγροικος, heb. *pne hassadeh*, נֵי הַ ָדֶה ְ (Lv. 14:7, 53; 17:5; Nm. 19:16; 2 Sam. 11:11).

Los campos de cultivo o terrenos de labranza se marcaban con piedras que servían de linderos, las cuales podían ser fácilmente quitadas, acto penado por la Ley (Dt. 19:14; 27:17; cf. Job 24:2; Prov. 22:28; 23:10). También había que vigilar la invasión de ganado en los campos de propiedad ajena sin permiso de los dueños (cf. Ex. 22:5).

CANÁ

Nombre de un arroyo y de dos ciudades

1. Heb. 7071 *Qanah*, קָנָה = «rojizo», fem. de 7070 *qaneh*, קָנֶה = «caña». Arroyo que hace de frontera entre Efraín y Manasés (cf. Jos. 16:8; 17:9). Actualmente Wadi Qana, al norte de Jaffa.

2. Heb. 7071 *Qanah*, קָנָה = «rojizo». Ciudad al sureste de Tiro. De acuerdo con Jos. 19:28, esta ciudad fue dada a la tribu de Aser.

3. Gr. 2580 *Kaná*, Κανᾶ = «caña». Ciudad de Galilea, mencionada solo en el Evangelio de Juan (Jn. 2:1, 11; 4:46; 21:2), escenario del primer milagro de Jesús, cuando convirtió el agua en vino en la celebración de unas bodas (Jn. 2:1-11). «Aquí, en Caná, en la iniciación de su ministerio, Jesús se revela completamente distinto a los integrantes de la comunidad de Qumrân, diferente también de Juan Bautista» (W.E. Pax). Es mencionada también en relación con la curación a distancia del hijo

del funcionario real, y como el lugar de nacimiento de Natanael, o > Bartolomé.

No se han podido reunir las indicaciones directas de su ubicación, excepto que no estaba muy lejos de > Nazaret o de > Cafarnaún, y a más altura que esta última, como toda la tierra occidental del llano de Genesaret; un viajero procedente de Jerusalén a Nazaret pasaría a través de ella o muy cerca. No se la menciona en los Sinópticos ni en ningún otro pasaje de la Escritura. Una vieja tradición identifica el lugar de Caná con la actual *Kefra Kanna*, una villa de aproximadamente 8.000 habitantes, ubicada a 7 km. al noreste de Nazaret, en el camino de Tiberias, en la falda de una pequeña y empinada montaña. Otra identificación probable es Kenet-el-Jalil, a diez km. al norte, en el declive de una colina, de la que solo existen ruinas, entre ellas algunos restos de cisternas. Véase BODA, MILAGRO, VINO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); A. Salas y A. Manrique, *Guía del país de Jesús* (Ed. Biblia y Fe. Madrid 1986).

J.M. DÍAZ YANES

CANAÁN

Heb. 3667 *Keneán*, נַעַן ְ = «bajo, llano»; Sept. y NT *Khanaán*, Χαναάν. Hijo de Cam, nieto de Noé (Gn. 9:18-27), quien llegó a pronunciar una maldición contra él: «Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos», y después se añade que será siervo de Sem y de Jafet. Resulta extraño a primera vista que Noé no maldijera a Cam personalmente, puesto que había sido él quien no había respetado a su padre; pero la maldición y deshonra sobre el hijo recaía también sobre el padre. Añádase a esto que Dios ya había bendecido a Cam juntamente con Noé, y había hecho un pacto con él. ¿Cómo podría llevar a Noé a maldecirle directamente? (Gn. 9:1, 8). Además, no todos los hijos de Cam vinieron a ser siervos de Sem; fue solo sobre Canaán sobre quien cayó la maldición. Nimrod, hijo de Cam, fue el fundador de los grandes reinos de Oriente, y no leemos que nunca fuera tributario de Israel como sí lo fue Canaán.

Canaán tuvo una numerosa descendencia, que dio origen a muchas tribus y ciudades de Palestina y Siria (Gn. 10:15-19; 1 Cro. 1:13). Véase CAM, CANANEOS.

CANAÁN, país

Heb. 3667 *érets kenaán*, אֶרֶץ נַּעַן ְ = «tierra baja, llana».

1. Geografía.
2. Población.
3. Idioma.
4. Religión.

I. GEOGRAFÍA. El nombre de Canaán no fue dado inicialmente más que a la región de Palestina situada entre el río Jordán y el mar Muerto en el este y el mar Mediterráneo al oeste, para distinguirla de la región montañosa vecina, llamada «tierra de Galaad» (Nm. 32:26, 32; 33:51; Jos. 22:32; cf. Gn. 12:5; 23:2, 19; 31:18; 33:18; 35:6; 37:1; 48:4, 7; 49:30; Nm. 13:2,1 7; 33:40, 51; Jos. 16:2; Jue. 21:12). Más tarde, esta designación llegó a comprender el valle del Jordán, y finalmente toda la Palestina al oeste del río. Los hebreos conquistaron la mayor parte de Canaán y se establecieron en la zona montañosa del país y en el valle del Jordán, así como en una insignificante sección de la costa marítima, pero no conquistaron todo el territorio (Gn. 11:31; Nm. 13:2).

Debido a su variedad topográfica, Canaán puede ser dividida en cuatro áreas principales: a) la

llanura marítima, b) la zona montañosa, c) el valle del Jordán y d) la meseta oriental.

a) La línea de la costa o franja litoral estaba separada en dos por el monte Carmelo. Al sur era tierra de filisteos con sus cinco ciudades-estado: Ascalón, Ecrón, Gaza, Azoto y Gat. Al norte estaban los fenicios con sus ciudades de Tiro y Sidón. Es una tierra plana y fértil, poco aprovechable en el sur para labores portuarias; consecuentemente, el comercio era dirigido hacia Sidón y Tiro, en el norte. Incluso Gaza, que fue uno de los más grandes centros de comercio de la antigua Palestina, situada solo a cinco kms del Mediterráneo, no tuvo tampoco facilidades portuarias. Quizá por esta razón, los griegos durante el primer milenio a.C. se refieren a sus habitantes como «fenicios», un nombre que probablemente tiene su origen en la palabra griega para designar la «púrpura», referida al color rojizo del tinte desarrollado en Canaán a partir de ciertos moluscos y conchas. Igualmente aparece este nombre en monumentos egipcios y en monedas fenicias.

b) La región montañosa, situada entre el valle del Jordán y la llanura marítima, es la más importante sección del país. Las tres zonas más destacadas, Galilea, Samaria y Judea, tienen una elevación aproximada que varía desde 610 a 1.220 metros sobre el nivel del mar. En esta región se hallaban los principales santuarios y las ciudades más importantes del AT, todos ellos lugares elevados famosos: Siquem (Gn. 33:18), Hebrón (Gn. 23:19), Betel (Gn. 35:6), Belén (Gn. 48:7), Silo (Jos. 21:2; Jue. 21:12) y Jerusalén.

c) El valle del Jordán con sus lagos: el Hule (a 68 m.), el de Galilea (a -212 m.), y el mar Muerto (a -392 m.). En torno al mar Muerto la tierra es desértica y tan intolerablemente cálida que no es propicia para el hábitat humano. La única ciudad importante es Jericó, en la actual Jordania. Adquirió importancia debido a su posición como guardiana del camino principal que conduce a la meseta central y asimismo a los vados que servían de paso ordinario al país de Moab.

d) La alta meseta oriental, al este del Jordán, representó un papel relativamente pequeño en la historia hebrea. Véase GEOGRAFÍA BÍBILICA.

II. POBLACIÓN. Situada en lo que se ha llamado la «Media Luna o Creciente Fértil», por la abundancia de sus frutos, y que comprende los ríos Tigris y Éufrates, parte del desierto de Arabia y la parte norte del valle del Nilo, la tierra de Canaán ha estado habitada desde tiempos prehistóricos; se han hallado restos de australopithecus, fósiles animales y utensilios de piedra, principalmente en el valle del Jordán. Del Mesolítico (10.000 a.C.) se han encontrado alrededor de 300 esqueletos humanos dispersos, útiles pequeños en piedra y hueso para cazar, hoces en cantidades grandes —lo que hace suponer el cultivo de cereal— y adornos de hueso. Aquellos habitantes prehistóricos vivían en cuevas excavadas en la calcita blanca del país, sobre todo en la región del monte Carmelo y en las proximidades del lago Tiberíades. Del Neolítico sobresalen las ruinas de la ciudad de > Jericó, la más antigua del planeta. Está próxima a una fuente abundante, lo que ha hecho que tras ser derruida fuera varias veces reconstruida. Hay ruinas acumuladas desde el 9.500 a.C. De esta época se han encontrado restos de cerámica, madera, piel, vestidos, y también indicios de comercio incipiente con otros pueblos. Hacia el segundo milenio a.C. se sabe que la tierra de Canaán estaba ocupada por poblaciones de lengua semítica que habían llegado en grandes procesos migratorios durante dos mil años, entre ellos los > patriarcas hebreos. Abraham llegó como inmigrante extranjero o residente en Canaán. Es más, de pronto se marcha a Egipto donde se queda varios años a causa de una hambruna. Luego vuelve otra vez a Canaán, pero sigue siendo extranjero, y se niega a que su hijo se case con alguien del país. Isaac es el único de los tres patriarcas que nace y muere en Canaán, pero se casa con una mujer del clan de Abraham que habitaba en Siria, y su propio hijo Jacob hace otro tanto.

Jacob, nieto de Abraham, huye de Canaán y se establece durante veinte años en el clan familiar originario, pero luego regresa a Canaán con toda su casa. A continuación, su gran familia emigra en masa a Egipto, donde el propio Jacob morirá.

Canaán es principalmente una tierra de paso y de acogida; muchos nómadas encontraron en ella su refugio o su vivienda. Entre los pueblos que la habitaban, el AT nombra repetidas veces a amorreos, cananeos, guirgaseos, pereceos, hurritas, jiveos y jebuseos. Al llegar los pueblos antiguos a regiones nuevas levantaban un altar al dios protector de su clan para arrancar la nueva tierra de las garras de los poderes tenebrosos. Los clanes que se van instalando en tierra fértil asocian los dioses de sus antepasados al dios *El* y a un santuario determinado con su tradición fundacional. La herencia política de estos inmigrantes cananeos fueron una serie de ciudades-estado, mucho más numerosas que en el III milenio, y aunque también destruidas ante la invasión de nuevos pueblos, nacieron de la mayoría de sus ruinas nuevas ciudades. Manantiales, cisternas excavadas y el material de construcción ya existiente debieron ser las causas principales de este desarrollo.

«Puente natural» de dos grandes civilizaciones: Mesopotamia (sumerios, hurritas, acadios, guteos, babilonios, asirios) y Egipto, Canaán se vio sometida a los vaivenes de las políticas de aquellos grandes imperios. Unos y otros se disputan el control de la zona y se construyen las primeras ciudades amuralladas. Durante la antigua Edad del Bronce (3100-2200 a.C.), Canaán se encuentra bajo la influencia de los reyes mesopotámicos y acadios, que son relevados por el creciente poderío egipcio, después de haber soportado una destructiva oleada de > amorreos. El fararón Senusret III se vanagloriaba de haber «aplastado al miserable Retenu [Canaán]» en 1850 a.C. Pese a todo ello, los pueblos cananeos mantenían cierta autonomía, con sus ciudades-estado y un rey a la cabeza de cada una de ellas. Algunas de estas primeras ciudades de las que se tiene noticia son: Jericó, Meguido, Jerusalén, Laquis, Sidón y Tiro. El pago de un tributo era la única solución para conservar la paz con los poderes foráneos. La invasión de los > hicsos en Egipto (1750 a.C.) brindará a Canaán momentos de prosperidad, pero a la caída de aquellos se encontrará en medio de las rivalidades entre Egipto y Mesopotamia. El egipcio Tutmosis III derrota en Meguido una numerosa coalición de reyes cananeos y los somete a sus imposiciones (1483 a.C.). Con los pueblos indoeuropeos que a partir del III milenio aparecieron en Asia, uno de los cuales formará el Imperio hitita, Canaán se vio sometida a un nuevo vasallaje. Tras la caída de los hititas (siglo XIII a.C.) aparecen una serie de ciudades-estado de mayoría aramea (Sinjerle, Karatepe, Malatia, Damasco) o de población mezclada hurrita e hitita (Karkemish, Marash, Alepo), que vivían del comercio y se mantenían independientes gracias al juego político entre Egipto y Mesopotamia. Mientras tanto, mucho antes del 1500 a.C., el pueblo de > Caftor quedó establecido sobre la llanura marítima: son los famosos > filisteos.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bottero, *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia* (Madrid 1986); Gordon Childe, *El origen de las civilizaciones orientales* (Madrid 1981); Antonio González Lamadrid, *La fuerza de la tierra* (Sígueme 1981); Jacquetta Hawkes y Leonard Woolley, *La Prehistoria y los comienzos de la civilización* (Planeta, Barcelona 1977); Anton Jirku, *El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina-Siria* (Castilla, Madrid 1967); C. Redman, *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente* (Barcelona 1990); Antonio Tovar, *Historia del Antiguo Oriente* (Montaner y Simón, Barcelona 1973).

III. IDIOMA. «La lengua de Canaán» (*sephath keneán*, שְׂפַת כְּנַעַן, Is. 19:18) designa el idioma hablado por los naturales del país y adoptado por los hebreos. Es más que probable que lo que hoy llamamos «hebreo» fuera el idioma de los cananeos nativos, que no es sino una rama de la lengua semítica hablaba en la antigüedad por pueblos y tribus descendientes de > Sem, hijo de Noé (Gn. 10:21-22) y residentes en Canaán, Fenicia, Siria, Iraq y Arabia. Es evidente que la lengua materna

del inmigrante Abraham no fue el hebreo; o de lo contrario, Abraham ya hablaba hebreo, y es en Canaán donde no se hablaba hebreo hasta entonces. Pero los datos de los que disponemos van en contra de este último supuesto, y además, según el Genesis, el hebreo no era la lengua del pueblo natal de Abraham. Se deduce, pues, que el hebreo llegó a ser idioma de los israelitas por un proceso más o menos parecido a como llegó a serlo más tarde el arameo. El hebreo, originalmente la lengua de los idólatras cananeos, se convirtió por tanto en la lengua adquirida por los israelitas, asimilada, hecha suya e integrada dentro de su cultura en cierto momento histórico, y considerada después «lengua sagrada», *lashón haqqodesh*, לָ ו הַ ֹדֶ, no por haber caído del Cielo, sino porque los Textos Sagrados se escribieron en ella. Véase HEBREA, Lengua.

III. RELIGIÓN. Los descubrimientos de 1929 en Ras Shamra, la antigua Ugarit, nos permiten conocer mejor los dioses cananeos de mediados del segundo milenio a.C., de los que antes solo se tenían noticias por la Biblia, algunas inscripciones fenicias y los escritores griegos. Los textos descubiertos constituyen nuestra principal fuente de información actual. A la cabeza del panteón cananeo estaba *El*, «padre de los dioses», la divinidad principal; seguido por Baal o Hadad, el *Señor*, gran dios de la tempestad, que muere y resucita; Anat, diosa de la guerra, que da la vida a su hermano Baal; Mot, dios de la muerte; > Aserá, esposa de *El*, como patrona del mar, es llamada comúnmente «Asera del mar». > Astoret, «la gran diosa que concibe pero no da a luz». Y finalmente Anat, la tercera diosa principal, que preside las hazañas bélicas. La mitología cananea afirma que había herido a los pueblos del oriente y del occidente, que había cortado cabezas como gavillas y tantas manos que volaban a su alrededor como langostas. Se le atribuye la muerte del dios Mot, partido por ella con una espada, aventado con un aventador, quemado en el fuego, molido en un molino de mano, y finalmente sembrado en los campos. > Baal era considerado hijo de *El* y hermano de Anat. Dios de la lluvia, se creía que traía la fertilidad a la tierra de Canaán, cuya agricultura dependía enteramente de las precipitaciones anuales. Al principio de la estación seca, sus devotos suponían que Baal era asesinado por el dios enemigo Mot, y la fiesta anual de su resurrección, cuando caía probablemente la primera lluvia, era una ocasión de gran regocijo. El panteón femenino, pues, con su trinidad Asera-Astoret-Anat, ocupaba el lugar de honor en la población, con un cuerpo de sacerdotisas a su servicio y multitud de imágenes o «*aseras*» tan prominentemente condenadas por los profetas hebreos, que detestaban las costumbres matriarcales y licenciosas del pueblo sometido (cf. Dt 7, 1-6). Véase ASERA.

Los santuarios estaban generalmente al aire libre, llamados *bamoth*, ָמ ת «lugares altos», en la Biblia (Lv. 26:30; Nm. 33:52; Dt. 12:2; 33:29; 1 R. 3:2, 3; 12:31-32; 13:2, 32-33; 14:23; 15:14; 22:43; 2 R. 12:3; 14:4; 15:4; 15:35; 16:4; 17:9, 11, 29, 32; 18:4, 22; 21:3; 23:5, 8-9, 13, 19-20; 2 Cro. 11:15; 14:3, 5; 15:17; 17:6; 20:33; 21:1; 28:4, 25; 31:1; 32:12; 33:3, 17, 19; 34:3; Sal. 78:58; Prov. 8:2; Is. 15:2; 36:7; Jer. 7:31; 12:12; 19:5; 32:35; Ez. 6:3,6; 16:16, 24-25; Os. 10:8). Los israelitas fueron atraídos de tal manera por estos «altos» que los tomaron y dedicaron a Dios, a pesar de la terminante orden divina de adorarlo solamente en un lugar, allí donde estaba situado el Santuario (Lv. 26:30; Nm 33:52; Dt. 12:5, 11). Varios profetas condenaron estos lugares de culto pagano (Is. 15:2; 36:7; Jer. 7:31; 19:13; 32:35; Ez. 6:3, 6; 16:16, 24:25; Os. 4:12, 13, 15; 10: 8; Am. 2: 8; 4:4, 5). Uno de los altos mejor conservados, excavados en Palestina, fue hallado en Gezer, a mitad de camino entre Jerusalén y la costa. Era un lugar abierto, sin rastros de construcciones. Sin embargo, contenía varias cavernas, de las cuales algunas estaban llenas de cenizas y huesos, probablemente restos de sacrificios animales: ovejas, cabras y ciervos. Dos de las cuevas estaban

conectadas mediante un túnel angosto y tortuoso, de manera que una de ellas podía usarse como lugar sagrado, donde el adorador que tenía algo que preguntar pudiese consultar a un oráculo. Cada palabra susurrada en la cueva más pequeña se puede oír claramente en la más grande. Se sabe que existieron lugares con oráculos similares en Grecia y Mesopotamia. Se han excavado otros templos cananeos en ciudades como > Meguido y > Bet-seán. Aquí se exhumó el templo de Mikal, cuya característica principal es la columna de piedra sagrada, en que se suponía habitaban los dioses. Aparte de la columna de piedra, el altar es de gran importancia. Los altares para ofrendas vegetales estaban formados de tal manera que estas podían colocarse encima. Uno de estos altares se descubrió en Ugarit. El símbolo solar grabado en él denota quizá una relación especial de este objeto de culto con el dios Sol. Eran frecuentes las ofrendas de incienso, «olor agradable a la divinidad». Un gran número de altares pequeños de piedra hallados en Palestina muestran que el pueblo tenía además santuarios particulares donde ofrecían sacrificios. Estos altares eran tallados generalmente de un bloque de piedra. El fuego se encendía en su parte superior, y tenían cuatro cuernos en las esquinas. Se han hallado grandes cantidades de imágenes de culto, la mayoría de las cuales son pequeñas figurillas de barro que representan a una diosa desnuda con sus rasgos sexuales acentuados, lo que muestra que servían para el culto de la fertilidad. Otros objetos están adornados con serpientes y pequeños animales, cuya presencia debía tener una función apotropaica: la defensa de un poder enemigo por medio de la imagen representada.

Tenían por costumbre enterrar a sus muertos en el propio hogar, práctica también conocida en Israel. Las numerosas cuevas del país se utilizaron no solo como viviendas, sino también como sepulcros. Abraham enterró a Sara en una cueva (cf. Gn. 23:9, 11, 17, 19-20; 25:9; 49:29-30, 32; 50:13). Las ofrendas colocadas en las tumbas demuestran que se creía en la continuación de la vida en el más allá. Se trata de utensilios de la vida diaria, sobre todo jarros y platos. Por medio de las ofrendas se buscaba aplacar y contentar a los espíritus de los muertos.

BIBLIOGRAFÍA: J. Campbell, *De oeste a este* (Labor, Barcelona 1976); G. Cornfel, “Canán: Dioses e ídolos”, en *EMB* I, 198-211; A. Jirku, *El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina- Siria* (Castilla, Madrid 1967); G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán* (Cristiandad 1981); Id., ed., *Mitología y religión del Oriente Antiguo. Semitas occidentales* (Barcelona 1997).

A. ROPERO

CANANEO

Gr. *Kananaîos*, Καναναῖος (Mt. 10:4); o *Kananites*, Κανανίτης (Mc. 3:18). Sobrenombre del apóstol > Simón «el cananeo», también llamado «el zelota» (*Zelotés*, Ζηλωτής, Lc. 6:15; Hch. 1:13), para distinguirlo de Simón Pedro. Hay diversas lecturas en gr. según los distintos códices: *ho Kananites*, ὁ Κανανίτης; *Kananeítes*, Κανανείτης; *ho Kananaîos*, ὁ Καναναῖος; *Khananaîos*, Χαναναῖος; Vulg. *Chananaeus*.

El apelativo *Kananaîos*, o *Kananites*, no quiere decir procedente de Canaán o de la ciudad de Caná, como durante mucho tiempo se pensó, sino que corresponde a una palabra aramea, *qaneán*, קַנְאָן, que significa «celoso», correspondiente al griego *zelotés*, Ζηλωτής. De ahí que los sobrenombres «zelota» y «cananita» pertenezcan a un mismo personaje, pues Lucas no hace sino traducir correctamente el término arameo enfático *qaneana*, קַנְאָנָא en siríaco *qanenyeh*, tal como traduce la > Peshitto. Véase SIMÓN, Apóstol.

CANANEOS

Heb. gral. sing. y con art. 3699 *hakkenaaní*, הַכְּנַעֲנִי; Sept. gral. *Khananaîos*, Χαναναῖος o *Khananaîoi*, Χαναναῖοι, en plural.

1. Origen.
2. Conquista.
3. Exterminio.
4. División de la tierra.

I. ORIGEN. Descendientes de Canaán, hijo de Cam, agrupados en las distintas ramas de los jebuseos, amorreos, gergeseos, heveos, araceos, sineos, arvadeos, zemareos y hamateos (Ex. 3:8,17; 23:23; 33:2; 34:11; Dt. 20:17; Jos. 9:1; 12:8; Jue. 3:5). Su territorio iba «desde Sidón, en dirección a Gerar, hasta Gaza; y en dirección de Sodoma, Gomorra, Adma y Zeboim, hasta Lasa» (Gn. 10:15-19). En Gn. 15:18-21, donde la tierra prometida a Abraham se extiende hasta el río Éufrates, se mencionan diez naciones: los ceneos (queneos), ceneceos (quenezeos), cadmoneos, heteos, fereceos, refaítas, amorreos, cananeos, gergeseos y jebuseos (cf. Dt. 7:1; Jos. 3:10). Aquí y en otros pasajes los cananeos son solamente un pueblo entre varios; en otros textos el término «cananeo» parece incluir a cualquiera de los habitantes de Canaán, como en Jos. 17:12, 13; Neh. 9:24; Abd. 20; Zac. 14:21. Los hebreos recibieron la orden de exterminarlos a todos (Ex. 23:23; Nm. 33:53; Dt. 20:16, 17), aunque esta no se cumplió de inmediato. En el reinado de Salomón, cuando la nación israelita alcanzó la cumbre de su poder y estabilidad, hizo tributarios al remanente de aquellos pueblos: «A todo el pueblo que había quedado de los amorreos, heteos, ferezeos, heveos y jebuseos (que no eran de los hijos de Israel, sino sus descendientes que habían quedado después de ellos en la tierra, a quienes los hijos de Israel no pudieron exterminar), Salomón los sometió a tributo laboral, hasta el día de hoy» (1 R. 9:20). Al igual que los fenicios, los cananeos se dedicaban al comercio, de tal modo que su nombre vino a ser sinónimo de «mercader» (cf. Job 41:6; Prov. 31:24; Is. 23:8,11; Os. 12:2; Sof. 1:11).

II. CONQUISTA.

1. Según el libro de Josué, después de la muerte de Moisés, los hebreos acaudillados por Josué conquistaron Canaán en un tiempo relativamente corto. Canaán no era una nación unificada bajo un solo estado, sino un país gobernado por un sistema feudal en el que los reyes venían impuestos y protegidos por Egipto; ahora bien, dado que en aquel momento el poderío egipcio se hallaba en franca decadencia, aquella protección resultaba más nominal que real. El plan de ataque de Josué incluía el establecimiento de un campamento permanente en Gilgal, al este de Jericó, en la llanura (Jos. 4:19; 5:10). Desde allí, los israelitas subieron contra Hai y hacia Gabaón (Jos. 4:19; 5:10). La situación de este campamento ofrecía grandes ventajas. En Gilgal Josué no tenía enemigos a sus espaldas; abundaba el agua, y las dos tribus y media más allá del Jordán podían suministrar provisiones; además, los botines obtenidos quedaban protegidos. El plan ulterior de Josué incluía una expedición preliminar contra los enemigos que amenazaban el campamento. Jericó dominaba la entrada de Canaán y el valle, y fue tomada enseguida. A continuación se avanzó hacia el interior del país montañoso y se tomó Hai. Esta ciudad se hallaba a la entrada del valle situado frente a Gilgal. Las tropas de Hai hubieran podido lanzarse contra el campamento. Después de estas operaciones preliminares, Josué, siguiendo las órdenes de Moisés, erigió un altar sobre el monte Ebal (Jos. 8:30-35; Dt. 27). Durante estas solemnidades se presentaron unos embajadores de Gabaón, pretendiendo venir de un lejano país; Josué hizo alianza con ellos, sin consultar al Señor. Los sucesos posteriores

muestran que esta fue una grave imprudencia (Jos. 9). Habiendo ya puesto un pie en el país, Josué efectuó dos campañas para conseguir su conquista. La alianza de los cinco reyes provocó la expedición contra el sur (Jos. 10). El rey de Jerusalén reunió consigo a los reyes de Hebrón, de Laquis, de Eglón y de Jarmut para atacar Gabaón; Josué se vio obligado a socorrer a los gabaonitas, con los que acababa de celebrar un tratado de alianza. Los cinco reyes fueron derrotados, y se lanzaron en retirada por la bajada de Bet-horón. En su victoriosa persecución, Josué se apoderó de Maceda, ciudad que debía hallarse en la llanura marítima, o cerca de ella. Allí plantó un campamento provisional, tomó Libna, que se hallaba también en la llanura, y después Laquis, donde venció al rey de Gezer. Dirigidos por Josué, los israelitas tomaron también Eglón, donde levantaron otro campamento provisional; después tomaron Hebrón, desde donde se lanzaron hacia la región montañosa, y se apoderaron de Debir. Así, Josué asumió el control de todo el país comprendido entre Gabaón, Gaza y Cades-barnea, y después se dirigió de vuelta a Gilgal. O bien debido a la presión de la coalición del norte, o a que él lo juzgara oportuno, Josué decidió dejar a un lado las ciudades poco importantes de la costa marítima al norte de Filistea, a fin de dar un golpe decisivo contra las populosas y poderosas regiones septentrionales (Jos. 11). El rey de Hazor, jefe de una confederación de reyezuelos, oyó de las victorias israelitas en el sur y ordenó a todo el resto de reyes que se unieran a él para aplastar a Josué. Los ejércitos aliados se reunieron en las aguas de Merom. Josué se dirigió hacia allí y atacó a los reyes, derrotándolos y persiguiéndolos hasta Sidón al noroeste y hasta Mizpa al este; después se dirigió a Hazor, tomándola e incendiándola, y se apoderó de las otras capitales de los pequeños reinos aliados (cf. Jos. 11:16-12:24). Estas campañas quebrantaron el poder de los cananeos, pero no fueron totalmente destruidos. Sobrevivieron muchos habitantes del país y quedaron en su poder ciudades importantes (Jos. 11:13; 15:53; 16:10, etc.).

La duración de la conquista puede calcularse con precisión: desde el envío de los espías, el segundo año después de la salida de Egipto (cf. Nm. 10:11; 13:20; Dt. 1:3), hasta el momento de la entrega de Hebrón a Caleb, durante la partición del país, transcurrieron 45 años; por otra parte, desde el envío de los espías hasta el tiempo en que se atravesó el torrente Zared (Dt. 2:14) se computan 38 años; quedan para la conquista del país al este y al oeste del Jordán alrededor de 6 u 8 años. Falta deducir el tiempo que se precisó para la conquista de la parte oriental del país y los sucesos de Sitim. La muerte de Aarón (Nm. 33:38) sobrevino el día 1º del 5º mes del año 40, y el paso del Jordán (Jos. 4:19) tuvo lugar el día 10º del mes 1º. La conquista del país de Sehón y de Og y los acontecimientos de Sitim ocuparon algo más de 8 meses y 9 días, porque se precisa de unos 2 meses para los sucesos de Sitim (cf. Dt. 1, 3, 4 y Jos. 4:19; Dt. 34:8; Jos. 2:22, etc.; cf. Josefo, *Ant*. 5:1, 1-18), lo que deja entre 5 y 6 años para la conquista de la Palestina Occidental. Josefo dice que esta conquista duró 5 años (*Ant*. 5, 1, 9).

2. Estudiosos modernos creen que no es posible admitir la llegada de los israelitas como una empresa militar de invasión y mucho menos como una acción conjunta de todo Israel con Josué a la cabeza, pues Israel solo estuvo unido bajo el mando de David. La imagen de las tribus unificadas como pueblo es más bien una reflexión épico-religiosa que una crónica histórica. En el primer capítulo de Jueces cada tribu, e incluso grupos más reducidos, actúan de manera autónoma y por propia iniciativa. Tanto el libro de Jueces como el de Samuel dan a entender que la conquista de la tierra fue lenta y laboriosa, si es que puede hablarse de conquista. En la introducción histórico-geográfica del libro de Jueces (1:1-2, 5) se describe el asentamiento lento, pacífico y progresivo en la región montañosa central, la existencia de tribus aisladas, los acuerdos, la integración de

elementos cananeos, los desplazamientos de grupos. Pueden apreciarse los éxitos, principalmente en la montaña, pero también los fracasos en la llanura. El mismo libro de Josué muestra que las victoriosas campañas del caudillo hebreo quebrantaron el poder de los cananeos, pero estos no fueron totalmente destruidos. Incluso allí donde la devastación había sido total, una buena cantidad de gentes había conseguido huir o esconderse; al retirarse los ejércitos (Jos. 10:43) retornaban, reconstruían sus ciudades destruidas, y volvían a cultivar sus campos arrasados. Años después, cuando las tribus de Israel se dispersaron por el país para instalarse, encontraron resistencia por uno y otro lado (Jue. 1).

Tal vez se trató de una ocupación compleja en la que se habrían alternado la lenta penetración de clanes familiares con las luchas violentas. Estas últimas se producirían a lo largo de los siglos XII y XI a.C. Los arqueólogos han encontrado numerosas señales de que a fines del siglo XII a varias ciudades cananeas, entra ellas Laquís, Bet-Semés, Hazor y Lais, les sorprendió la destrucción por el fuego y que, con el tiempo, sobre las ruinas surgieron nuevos poblados controlados por los israelitas.

BIBLIOGRAFÍA: W. F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo* (ST 1964); J. Bright, *Historia de Israel* (DDB 1970); Anton Jirku, *El mundo de la Biblia* (Castilla, Madrid 1967); José Luis Sicre, “Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico”, en *Estudios Bíblicos* 46 (Facultad de Teología Granada 1988); R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Cristiandad, Madrid 1975); G. E. Wright, *Arqueología bíblica* (Madrid 1975).

III. EXTERMINIO. Desde la antigüedad se han planteado problemas morales y jurídicos respecto al exterminio de los cananeos por parte de los israelitas. Desde el punto de vista de la época, los hebreos no fueron ni más sanguinarios ni más crueles que sus vecinos. La expropiación de tierras y propiedades mediante la guerra era algo comúnmente aceptado en el espíritu de aquella época. Los cananeos habían hecho a otros lo mismo que les hacían ahora los israelitas a ellos. La dificultad moral proviene del hecho de que el exterminio de los cananeos hubiera sido ordenado por Dios, con lo que para algunos su carácter ético queda así en entredicho. Sin embargo, hay que recordar que, según el hagiógrafo, Dios tenía un doble propósito en la orden dada de destruir totalmente y expulsar a los cananeos. Por un lado, quería arrojar sobre ellos un juicio (Gn. 15:16; Lv. 18:25; Dt. 9:3, 4; 18:12), y por el otro, evitar el contagio del mal (Ex. 23:31-33; 34:12-16; Dt. 7:2-4), anulando así las nefastas consecuencias morales que se atribuían a la religión cananea: «Ellos hacen con sus dioses todo lo que Yahvé aborrece, pues aun a sus hijos y a sus hijas queman en el fuego para sus dioses» (Dt. 12:31). No todos los cananeos eran culpables de estas aberraciones; a juzgar por su literatura, sus costumbres no eran peores que las de otros pueblos. Aún así, como explica G. Ernest Wright, «la religión cananea era el factor más peligroso y desintegrador que tuvo que afrontar la fe de Israel» (cf. Dt. 7:1-6). Por eso su destrucción obedece a un designio divino de orden religioso que está más allá de la valoración humana, sin que sea posible encontarle justificación que satisfaga los criterios actuales de justicia. Muchas veces los intentos de explicación son peores que las dificultades a las que se intenta responder, un ejemplo de lo cual tenemos en la declaración del erudito W.F. Albright cuando dice: «Los israelitas de la conquista eran, afortunadamente para el porvenir del monoteísmo, un pueblo salvaje dotado de una energía primitiva y de una implacable voluntad de vivir, ya que por haber sido diezmados los cananeos no fue posible la fusión completa de dos pueblos emparentados; y esta fusión habría debilitado el judaísmo de forma inevitable y extrema».

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *De la Edad de piedra al cristianismo* (ST 1964); Dionisio Byler, *Los genocidios en la Biblia* (CLIE 1997); Norbet Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento* (DDB 2003); A. Martínez Azcona, *Por si no puedes leer el Antiguo Testamento* (DDB 2002); Peter Partner, *El Dios de las batallas. La guerra santa desde la Biblia hasta nuestros días* (Oberón-Anaya, Madrid 2002); J. García Trapiello, *El problema de la moral en el Antiguo Testamento* (Herder 1977).

IV. DIVISIÓN DE LA TIERRA. La división del territorio conquistado al oeste del Jordán se hizo parte en Gilgal y parte en Silo, adonde había sido llevado el Tabernáculo (Jos. 14-21). El sacerdote Eleazar, Josué y los diez jefes de las casas patriarcales (Jos. 17:4; cf. Nm. 34:17, 18) dirigieron las operaciones: se procedió a echar suertes (Jos. 18:6).

Ya se había precisado la ley de partición; las tribus más numerosas recibirían el mayor territorio y cada uno debería dirigirse a donde le hubiera tocado en suerte (Nm. 26:52-56; 33:54). Los rabinos afirman que se emplearon dos urnas, en una de las cuales estaban los nombres de las tribus, y en la otra los de los distritos. Se extraía el nombre de la tribu y el del territorio que iba a ser su posesión. El número de miembros de la tribu decidía a continuación la extensión real del distrito que había caído en suerte. Es posible que la comisión de partición eligiera un distrito sin delimitarlo del todo, determinando solamente a qué tribu iba a corresponder.

Durante el reparto se tuvo también que proceder a la resolución de problemas particulares; > Caleb, p.ej., tenía que poseer Hebrón, y ello independientemente de la heredad dada a Judá; también se debían respetar las palabras postreras de Jacob (Gn. 49). Así, Zabulón recibió una parte del territorio que no incluía la costa marítima; indudablemente, se le dio también una franja costera para ajustarse a lo que había indicado el patriarca. La zona asignada a Judá, después que tuvo lugar el reparto efectivo, fue considerable (Jos. 15:1-63); así, el territorio concedido a Simeón se incluyó dentro del de Judá (Jos. 19:9). Efraín y Manasés tenían que morar como vecinos, según el deseo de Jacob; por ello no se echaron sus suertes por separado, sino conjuntamente como hijos de José. Véase JOSUÉ, JUECES, PALESTINA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bright, *La Historia de Israel*, (DDB 1970); François Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); William J. Deane, *Josué. Su vida y sus tiempos* (CLIE 1987); Pilar Fernández y Carlos G. Wagner, *Israel y Fenicia* (Arlanza, Madrid 2000); S. Herrmann, *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento* (Sígueme 1970); J.N. Leonard, *Los israelitas* (Folio, Barcelona 1994); Robert Michaud, *De la entrada en Canaán al destierro en Babilonia* (EVD 1983); R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel, desde los orígenes hasta la entrada en Canaán* (Cristiandad 1975).

A. ROPERO

CANDACE

Gr. 2582 *Kandake*, Κανδάκη. Título de la reina de los etíopes (*he basílissa Aithiopon*, ἡ βασίλισσα Αἰθιόπων) cuyo tesorero, o «eunuco» (*eunukhos*, εὐνοῦχος) fue convertido al cristianismo por la predicación de > Felipe el diácono-evangelista (Hch. 8:27). El nombre de «Candace» aparece en los restos de una antigua pirámide cerca de Meroe, al sur de Nubia, acompañando a una figura femenina que lleva insignas reales en la cabeza y que arrastra a un grupo de cautivos en ofrenda a los dioses.

Según Plinio, Candace no es nombre propio, sino común de varias reinas de Etiopía (*Hist. nat*. 6, 29), como Faraón o Ptolomeo de Egipto, o César de Roma. Todavía en el siglo IV d.C. Eusebio dice que la reinas de Etiopía continuaban llamándose «Candace» (*Hist. eccl.* 2, 1, 10). Se desconoce el significado exacto del título *Candace*, aunque algunos han propuesto el de «reina madre». Los autores griegos y latinos la describen con temor y admiración, subrayando su cáracter belicoso y su papel militar, descripción que se encuentra ampliamente documentada en las representaciones murales de los templos y de las tumbas, donde se muestra a las candaces blandiendo amenazadoramente sus armas con el objeto de exterminar a un enemigo vencido.

Estrabón y Dión Casio mencionan una reina Candace que se opuso fuertemente a los romanos del tiempo de Augusto (*Geografía*, 17, 1, 54; *Hist. de Roma*, 54, 5), siendo finalmene derrotada por Cayo Petronio, quien puso así fin al floreciente reino de Meroe. Otra acogió una misión romana

enviada a explorar las fuentes del Nilo en tiempos de Nerón (Plinio, *Hist. nat*., 6,35). Prob. esta reina puede ser la mencionada en Hechos 8, aunque carecemos de datos para confirmarlo. Véase ETIOPÍA, EUNUCO.

CANDELABRO

Heb. 4501 *menorah*, מְנֹרָה; aram. *nebrashtah*, נֶבְרַ ְ ָ ה; Sept. y NT, 3087 *lykhnía*, λυχνία, «candelero», de *lykhnos*, λύχνος, «lámpara [portátil]» o algún objeto de iluminación, p.ej. «antorcha»; Vulg. *candelabrum*.

Prop. «candelero» o soporte de lámparas. Es uno de los objetos sagrados más importantes del Tabernáculo, hecho completamente de oro puro «batido», es decir, no fundido, sino modelado a fuerza de golpes de martillo (Ex. 25:31-40; 37:17-24). Constaba de siete brazos: un tronco o tallo (*qaneh*, קָנֶה) que hacía de base, del cual salían tres brazos simétricos a cada lado. Cada uno estaba formado por tres cálices a modo de flor de almendro, con un botón (*kaptoráyim*, רַים ְ ַ) y una flor (*perajim*, רָחִים ְ); el central tenía cuatro. Siete lámparas remataban los siete brazos, que debían arder continuamente alimentadas con aceite de oliva. Todas las mañanas era deber de los sacerdotes limpiarlas y renovar el aceite (Ex. 27:21; 30:7, 8; Lv. 24:3; 1 Sam. 3:3; 2 Cro. 13:11). A la hora de ser transportado, tenía que cubrirse con «un paño azul», junto al resto de sus accesorios (Nm. 4:9).

En el Templo de Salomón había no uno, sino diez candeleros de oro puro, cinco a la izquierda y cinco a la derecha de ambas paredes (1 R. 7:49; 2 Cro. 4:7). Fueron arrebatados y llevados a Babilonia por Nabucodonosor después de la destrucción del Templo el año 586 a.C. (Jer. 52:19).

En el Segundo Templo, llamado de Zorobabel (520-515 a.C.), hubo de nuevo un solo candelabro de oro que fue expoliado y mutilado por Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), mas repuesto y restaurado poco después por Judas Macabeo (1 Mac. 1:23; 4:49). Se conservó en el Templo de Herodes hasta que fue llevado como trofeo a Roma por Tito, después de la toma y destrucción de Jerusalén (70 d.C.). Aún se puede ver una reproducción esculpida en el Arco de Tito, pero el original despareció durante el saqueo de Roma por las tropas de Genserico, que lo llevó a Cartago. Belisario lo recuperó de manos de los vándalos y lo transportó a Constantinopla, de donde fue llevado a Jerusalén. No poseemos más información sobre él. Desapareció sin dejar rastro.

El simbolismo del candelabro ha sido estudiado por muchos autores que han recurrido a la alegoría para interpretar cada detalle. En el Apocalipsis candelabros similares tipifican la luz del Espíritu, de la Iglesia y de los testigos (Ap. 1:12-20; 2:1, 5; 11:4). Véase LAMPARA, LUZ, TABERNÁCULO.

CANELA

Heb. 7076 *qinnamón*, קִ ָמ ן = «[corteza de] canela»; gr. 2792 *kinnámomon*, κιννάμωμον, derivado de la palabra árabe para canela. Sustancia aromática de origen fenicio. Se usaba como ingrediente del aceite perfumado empleado en el Tabernáculo: «Toma especias aromáticas: de mirra granulada de primera, 500 siclos; de canela aromática, la mitad, es decir, 250; de cálamo aromático, 250» (Ex. 30:23; cf. Prov. 7:17; Cnt. 4:14).

La canela de la actualidad se extrae de la corteza interior de un árbol aromático llamado *canella zeylanica.*

CANON

Gr. *kanón*, κανών; lat. *canon*.

1. Nombre y uso.
2. Canon judío.
3. Proceso de canonización.
4. Canon alejandrino.
5. Canon cristiano del AT.
6. El problema del canon en la Iglesia.

I. NOMBRE Y USO. El término griego κανών es de origen semítico, y su sentido inicial fue el de «caña». Posteriormente, la palabra tomó el significado de «vara larga» o listón para tomar medidas, utilizado por albañiles y carpinteros. El heb. *qaneh*, קָנֶה, literal. «tallo de caña», tiene ese mismo significado (Ez 40:3, 5). El latín y el castellano transcribieron el vocablo griego en «canon». La expresión, además, adquirió un significado metafórico: se empleó para definir las normas o patrones que sirven para regular y medir, no sólo las cosas, sino la vida misma, la conducta, p. ej. en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 3, 4, 5). En el sentido de «norma» de conducta, el apóstol Pablo usa la palabra en sus cartas cuando habla de juzgar tanto sus propias enseñanzas y acciones como las de los demás (1 Cor. 10:13, 15, 16; Gal. 6:16).

En la época helenística los eruditos prepararon listas de aquellas obras antiguas que poseían forma ejemplar y estilo lingüístico, a las que se les ascribió categoría canónica como modelos. Es el mismo uso que aplica a la «lista» o grupo de libros de las Sagradas Escrituras que se consideran inspirados y son «norma» autorizada de fe y práctica, lo que incluye el sentido añadido de «índice» o «catálogo». La primera aplicación directa a la Biblia del término *kanón*, κανών, parece provenir de San Anfiloquio (c. 380) en su *Catálogo de las Escrituras*, donde la palabra indica la regla por la que los contenidos de la Biblia tienen que determinarse y, secundariamente, un índice de los libros que la constituyen. Entre los escritores latinos, la palabra *canon* se encuentra con regularidad en Jerónimo y Agustín, que son la fuente de su uso moderno: «El canon de las Sagradas Escrituras, que era preciso tener fijado» (Agustín, *Ciudad de Dios*, XX, 8, XVII, 24; XVIII, 38).

Como es sabido, los libros de la > Biblia no fueron escritos todos de una vez: su formación requirió un largo proceso de recopilación de materiales, redacción y edición, de la misma forma que la lista de libros inspirados necesitó varios siglos de evaluación y selección hasta quedar definida de forma permanente. Y aun con todo, no hay una sola lista de libros de la Biblia universalmente aceptados como inspirados, sino que hay diversos cánones, de acuerdo con las tradiciones judías, católicas o protestantes.

II. CANON JUDÍO. Los judíos tienen su propio canon de las Escrituras. En algunos pasajes de la Biblia hebrea o AT encontramos alusiones a una lista de libros sagrados. Una de las referencias más claras es la que se incluye en el libro del Eclesiástico (1:1-2), donde se habla de la Ley, los Profetas y los otros escritos (*torah, nebiim ukhethubim*, רָה נְבִיאִים כְּת בִים). Estas tres partes conforman la Biblia o Escrituras Sagradas de los judíos, conocida por *Tanak*, debido al acrónimo formado por sus iniciales *Torah* (T), *Nebiim* (N) y *Ketubim* (K).

El canon judío comenzó a gestarse hacia el s. VI a.C., y después de un proceso de varios siglos quedó fijado posiblemente en el concilio de > Jamnia, en la llanura costera de Filistea, por una autoridad religiosa de 72 ancianos, cuando el Rabino Eleazar ben Azarías llegó a encabezar esa

escuela rabínica hacia el año 90 d.C.

Aunque el AT no revela noción formal alguna del importante concepto de > inspiración, los judíos de los tiempos posteriores deben por lo menos haber poseído una idea semejante (cf. 2 Tim. 3:16; 2 Pd. 1:21). En torno a este tema, podemos mencionar el singular caso en el que un doctor talmúdico distinguía entre una composición «entregada por la sabiduría del Espíritu Santo» y otra presumiblemente creada por la simple sabiduría humana. Pero en lo tocante a un claro concepto de canonicidad, hay que decir que es un término e idea relativamente modernos, del que ni siquiera el *Talmud* tiene evidencia explícita alguna. Sin embargo, a pesar de que entre los judíos no existía la idea formal de canonicidad, sí se daba el hecho.

Entre los criterios utilizados para incluir los libros en el canon, se encuentran los siguientes: el reconocimiento de la autoridad divina del libro, la importancia del autor a quien le era atribuido, su antigüedad, que el libro hubiera sido escrito en hebreo y que proviniera de la Tierra Prometida. Para las autoridades judías antiguas, estos libros «manchan las manos» de todo el que los toca, como consecuencia de su «santidad». Junto a la sinagoga se instituye la Geniza, una especie de «despensa» anexa, para depositar allí los Escritos Sagrados cuando no se usaban, a fin de evitar la profanación del nombre de Dios que se encuentra en ellos.

III. PROCESO DE CANONIZACIÓN. La teoría tradicionalmente aceptada de que las secciones del canon hebreo, Ley, Profetas y Escritos, representan las tres etapas en el proceso de su formación, es cuestionada en la actualidad. Aunque esta hipótesis parezca lógica y razonable, no hay evidencias que la respalden en el AT o en otros documentos judíos antiguos.

De acuerdo con esa teoría, la *Torah* o Ley fue la primera en ser reconocida como canónica, luego del retorno de los judíos a Judea, al concluir el exilio de Israel en Babilonia (c. siglo V a.C.). Posteriormente los *Nebiim* o Profetas fueron aceptados en el canon, posiblemente al final del siglo III a.C. Y finalmente, los *Kethubim* o Escritos fueron incorporados de forma paulatina al canon al final del siglo I d.C. al concluir el llamado Concilio de Jamnia, Yabné o Yibna.

El reconocimiento de la autoridad religiosa de algunas secciones de las Escrituras hebreas puede verse ya en el AT: «Cuando Moisés acabó de escribir las palabras de esta Ley en un libro hasta que fueron concluidas, mandó a los levitas que llevaban el arca del pacto del Señor, diciendo: Tomad este libro de la Ley y ponedlo junto al arca del pacto del Señor vuestro Dios. Que esté allí como testigo contra ti» (Dt. 31:26; cf. Ex. 24:3-7; Jos. 24:26; 2 R. 23:1-3; Neh 8:1-9, 38). Sin embargo, ese reconocimiento de textos como «Palabra de Dios» no revela que la comunidad judía pensara en un cuerpo cerrado de escritos que sirviera de base para el desarrollo religioso y social del pueblo. Incluso algunos profetas reconocían la autoridad y el valor de mensajes proféticos anteriores (cf. Jer. 7:25 y Ez. 38:17).

La idea de agrupar las colecciones de dichos y mensajes proféticos en un cuerpo de escritos, sin embargo, tardó siglos en hacerse realidad. Posiblemente, la primera referencia a una colección de escritos de esa naturaleza se encuentra en Daniel 9:2. Allí se alude directamente a la profecía de Jeremías, referente a la duración del exilio en Babilonia, que encontró entre un grupo de «libros» (Jer. 25:11-14). La documentación que reconoce la división tripartita del canon de la Biblia hebrea es variada. En primer lugar, el Talmud babilónico acepta la autoridad religiosa y la inspiración de los 24 libros de las Escrituras judías. Además, discute el orden de tales libros.

En el prólogo a la traducción del Eclesiástico, también conocido como la Sabiduría de Jesús ben

Sira, el nieto de ben Sira, traductor del libro, indica que su abuelo era un estudioso de la Ley y los Profetas, y «los otros libros de nuestros padres». Si esos «otros libros» (*ta alla biblía*, τ[illegible] [illegible]λλα βιβλ[illegible]α) son los *Kethubim*, la obra reconoce ya en el 132 a.C. el ordenamiento tradicional de la Biblia hebrea.

En el NT hay otras alusiones a la división de la Biblia hebrea en tres secciones. En uno de los relatos de la Resurrección de Jesús, se dice que el Señor recordó a los discípulos en Jerusalén lo que de él decían «la ley de Moisés, los profetas y los Salmos» (Lc. 24:44). Es importante recordar que los Salmos constituyen el primer libro de los *Kethubim*, la tercera sección de la Biblia hebrea. Otras referencias a las Escrituras judías en el NT aluden a «la ley y los profetas» (Mt. 7:12; Ro. 3:21) o simplemente a «la ley» (Jn. 10:34; 1 Cor. 14:21).

El descubrimiento de numerosos manuscritos cerca del mar Muerto ha arrojado gran luz en el estudio y la comprensión de la cuestión del canon entre los judíos de los siglos I a.C. y I d.C. Entre los manuscritos encontrados existen copias de todos los libros de la Biblia, con la posible excepción de Ester. Aunque la gran mayoría de los documentos bíblicos se han encontrado en forma fragmentaria, se han descubierto también varios documentos bíblicos casi completos.

Lamentablemente, los qumranitas no dejaron documentación escrita que nos indique con claridad cuáles de los libros que mantenían en sus bibliotecas constituían para ellos parte del canon. Sin embargo, al evaluar las copias de los textos encontrados, y también al analizar sus comentarios bíblicos, podemos indicar, con cierto grado de seguridad, que el canon en Qumram incluía: la *Torah*, los *Nebiim* y los *Salmos* (posiblemente con algunos salmos adicionales), además de los libros de Daniel y de Job.

Posiblemente ya para el comienzo de la era cristiana había un acuerdo básico entre los diferentes grupos judíos respecto a los libros que se reconocían como autoritativos. Lo más probable es que en relación con el canon hebreo durante el siglo I d.C. se aceptaran como sagrados los 24 o 22 libros de la *Tanak*, pero la lista no se fijó de forma permanente hasta el final del siglo II o a comienzos del III de la era cristiana.

Es muy difícil determinar con precisión los criterios que se aplicaron para establecer la canonicidad de los libros. Algunos autores, como Flavio Josefo, quien escribe en el año 100 d.C., dejan sentada su convicción, y la de sus correligionarios —probablemente basada en la tradición—, de que las Escrituras de los hebreos forman una colección cerrada y sagrada, que data de los días del rey persa Artajerjes Longímano (465-425 a.C.), contemporáneo de Esdras, porque después de este no volvió a surgir un «profeta» u hombre de Dios que pudiera asegurar el carácter divino de los escritos más recientes, o confirmar el carácter sagrado de escritos antiguos, sobre los cuales no se habían pronunciado los profetas precedentes (*Cont. Apión* 1, 8).

Hay un dato histórico significativo al que hemos de prestar atención; después de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) y del fin del sacerdocio levítico, los fariseos —de quienes Josefo es partidario —, que constituyen el origen del judaísmo moderno, llegaron a tener una hegemonía absoluta entre los judíos y excluyeron algunos libros del canon porque, decían, no puede un libro ser considerado sagrado si no está escrito en hebreo y sobre el suelo de Palestina, única tierra sagrada capaz de recibir las revelaciones de Dios. Y como los llamados libros deuterocanónicos no reunían estas condiciones, los fariseos no dudaron en rechazarlos. Sin embargo, los verdaderos motivos que les llevaron a rechazar estos libros, según opinión común entre algunos investigadores, fueron la

hostilidad de los fariseos a la dinastía de los Macabeos, considerada como usurpadora de los derechos de la Casa de David (lo que explica la exclusión de 1 y 2 Macabeos), y las controversias con los grupos cristianos, que precisamente contaban a los mártires macabeos entre los precursores de los mártires cristianos.

IV. CANON ALEJANDRINO. Una de las consecuencias del > exilio de Israel en Babilonia fue el desarrollo de comunidades judías en diversas regiones del mundo conocido. En Alejandría, capital egipcia del reino de los Ptolomeos, el elemento judío entre la población de habla griega era considerable. Y como Judea formaba parte de ese reino hasta el año 198 a.C., la presencia judía aumentó con el paso del tiempo.

Varias generaciones después, los judíos de Alejandría adoptaron el griego como su idioma, relegando el hebreo al culto sinagogal. A fin de responder adecuadamente a las necesidades religiosas de la comunidad, pronto se vio la necesidad de traducir las Escrituras hebreas al idioma griego, cuyo resultado fue la *Septuaginta* o Versión de los LXX. La *Torah* o *Pentateuco*, como se conoció en griego, fue la primera parte de las Escrituras que se tradujo; posteriormente se vertieron a la lengua de Homero los *Profetas* y el resto de los *Escritos*.

Filón de Alejandría relata cómo los traductores trabajaron de forma independiente sobre el hebreo de la *Torah*, y escribieron el mismo texto griego palabra por palabra. A esta leyenda, los escritores cristianos añadieron que se tradujeron todos los libros del AT, incluyendo entre ellos los que después se llamarían «deuterocanónicos», a saber: Tobías, Judit, Baruc, Sabiduría, Eclesiástico, 1 y 2 Macabeos, y algunos pasajes de los libros de Ester y Daniel, que fueron escritos en griego.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los judíos de Alejandría no pretendían fijar ningún canon, solo dar a conocer al mundo heleno los libros religiosos del judaísmo. Hoy se cuestiona muy seriamente que haya existido un «canon alejandrino». Es un hecho constatado el que no se pueda determinar la extensión exacta de la versión de los LXX, ni siquiera como el término de un largo proceso, puesto que no poseemos el texto original, sino únicamente una transcripción cristiana.

Los escritos de Filón, que contienen citas de casi todos los libros del AT, no mencionan ni uno solo de la literatura deuterocanónica. Otro tanto sucede con Flavio Josefo, quien, siguiendo la corriente de los fariseos, ofrece una relación de todos los libros inspirados, dejando de lado los anteriormente citados: «No tenemos más que 22 libros que contienen los relatos de toda la historia antigua, y que son justamente considerados como divinos. Todos los acontecimientos desde la época de Artajerjes hasta nuestros días han sido consignados, pero los anales recientes no gozan del crédito de los precedentes debido a que no ha existido una línea ininterrumpida de profetas. Después de muchos siglos, nadie se ha atrevido a añadir ni a quitar nada, ni a modificar el contenido, ya que para todos los judíos ha venido a ser cosa natural, desde su más temprana juventud, el creer que estos libros contienen enseñanzas divinas, el persistir en ellas y, si ello es necesario, morir voluntariamente por ellas» (*Contra Apión*, 1, 8).

La verdad es que cuando los judíos alejandrinos aceptaron finalmente un canon, no fue otro que el único establecido a lo largo de varias discusiones a finales del s. II en las escuelas rabínicas de Palestina. Otro tanto hicieron el resto de las comunidades judías dispersas.

V. CANON CRISTIANO DEL AT. La Septuaginta hizo posible que los judíos de habla griega —en la diáspora y también en Palestina— tuvieran acceso a los textos sagrados de sus antepasados en el idioma que podían entender, toda vez que el hebreo se había convertido en una lengua utilizada solo

en el culto. Además, el texto griego dio la oportunidad de conocer y estudiar las Escrituras hebreas a los gentiles (cf. Hch. 8:26-40).

La iglesia cristiana se benefició sustancialmente de la traducción de la LXX, la utilizó como su libro santo y lo llamó «Sagradas Escrituras» (*graphaí hagíai*, γραφαὶ ἁγίαι, Ro. 1:2) y «Antiguo Testamento» (*he palaiá diatheke*, ἡ παλαιὰ διαθήκη, 2 Cor. 3:14). El texto en griego les dio la oportunidad a los cristianos de relacionar el mensaje de Jesús con pasajes de importancia mesiánica (cf. Hch. 7; 8); les brindó recursos literarios para citar textos del canon hebreo en las discusiones con los judíos (Hch. 13:17-37; 17:2-3); y jugó un papel fundamental en la predicación del Evangelio a los paganos (Hch. 14:8-18; 17:16-32).

El NT es testigo del uso sistemático de la LXX en la educación, predicación y apologética de los primeros creyentes. De los 350 textos del AT que menciona, 300 están tomados de la versión griega, y el resto de la hebrea.

Es importante señalar que mucho antes del debate sobre la extensión del canon, los escritos apostólicos dejan constancia de referencias y alusiones a las adiciones deuterocanónicas presentes en la LXX (cf. Ro. 1:18-32 y Sab. 12-14; cf. Ro. 2:1-11 y Sab. 11-15; 1 Cor. 6:13 y Eclo. 36:20; Heb. 1:3 y Sab.7:26-27; Heb. 11:35b-38 y 2 Mac. 6:18-7.41 y 4 Mac. 5:3-18.24). Hay mucha afinidad de pensamiento, e incluso de formas de lenguaje, entre 1 Pd. 1:6-7 y Sab. 3:5-6. Sin embargo, la fuerza del uso directo e indirecto de la literatura deuterocanónica se ve ligeramente disminuida por la desconcertante verdad de que al menos uno de los autores del NT cita de forma explícita un libro que ni siquiera se encuentra en la LXX: cf. Jud. 9 y 1 Enoc 1:9, reconocido desde hacía tiempo como apócrifo.

La gran aceptación de la LXX entre los primeros cristianos hizo que la comunidad judía con el paso del tiempo rechazara la traducción griega como versión adecuada de las Escrituras hebreas, buscando otras alternativas. En discusiones teológicas en torno al nacimiento de Jesús, los cristianos citaban el texto griego de Isaías para indicar que «la virgen», no «la joven», «daría a luz» (cf. Mt. 1:23 e Is. 7:14 gr.). Además, algunos manuscritos de la LXX incluso contienen adiciones cristianas a textos del AT, como «reina desde el árbol» (Sal 95:10 gr. 96:10 heb.), texto este muy utilizado por los primeros apologistas.

VI. EL PROBLEMA DEL CANON EN LA IGLESIA. Una vez que finalizó el período del NT, la Iglesia continuó utilizando la LXX en sus homilías, reflexiones y debates teológicos. Una gran parte de los escritores cristianos de la época utilizaban libremente la LXX y citaban los libros que no se encontraban en el canon hebreo. La Iglesia Occidental, a fines del siglo IV, aceptó un número fijo de libros del AT, entre los cuales se encuentran los deuterocanónicos, que aparecen en la versión cristiana de la LXX, exceptuando 3 y 4 Esdras y la Oración de Manasés.

Los teólogos orientales, por su parte, seguían por regla general el canon hebreo de las Escrituras. Orígenes, en su obra *De Principiis* afirma que el libro de la Sabiduría es escritura, pero no canónica, porque «no todos le reconocen autoridad» (IV, 3). En la práctica, sin embargo, Orígenes emplea con frecuencia los deuterocanónicos sin hacer distinción alguna con los protocanónicos. San Atanasio enumera solamente 22 libros del Antiguo Testamento, es decir, los protocanónicos. Además omite Ester, pero añade Baruc con la carta de Jeremías. Después cita otros libros no canónicos, compuestos por los Padres, que han de ser leídos a los catecúmenos: la Sabiduría, Eclo, Est, Jdt, Tob, Didajé, Pastor de Hermas. De estos han de distinguirse los apócrifos, que no deben ser leídos

(*Epist. Fest*. 39). En la práctica, parece que también san Atanasio usa los deuterocanónicos como inspirados, sin distinguirlos de los protocanónicos. San Cirilo de Jerusalén admite solamente los 22 libros protocanónicos, incluyendo entre ellos a Baruc y la carta de Jeremías. Prohíbe a los catecúmenos leer tanto los libros apócrifos como los inciertos o deuterocanónicos (*Catequesis* IV, 33-36). San Epifanio, de igual manera, ofrece la lista de los libros protocanónicos del AT, que según él son 22, conforme a las letras del > alefato hebreo (*Haer*. 8, 6; 76, 5). Así podríamos seguir con san Gregorio Nacianceno y san Anfiloquio entre otros.

De los latinos hay que unir a esta lista Hilario de Poitiers, Rufino y San Jerónimo, que al traducir las Escrituras judías del hebreo al latín excluyó los libros escritos en griego como no canónicos, siguiendo el criterio rabínico. San Agustín, sin embargo, en su libro *De doctrina christiana* ofrece una lista de todo el canon de la Escritura, incluyendo los deuterocanónicos, sin hacer distinción entre ellos (2, 8, cf. *De Civ. Dei* XVIII, 36). Bajo su influencia, el concilio provincial de Hipona, celebrado el 8 de octubre de 393, y los concilios III y IV de Cartago, de los años 397 y 419, recibieron este mismo canon.

A través de la historia la Iglesia hizo una serie de declaraciones en torno al canon de las Escrituras. Famoso es el llamado «decreto Gelasiano», atribuido al papa San Dámaso y que contiene un listado completo de los libros canónicos del AT y el NT. Sin embargo, hoy día los críticos suelen negar su autenticidad. No se trataría de un documento proveniente de una autoridad pública, como un concilio o un papa, sino de una obra privada compuesta por un clérigo en la Galia meridional o en la Italia septentrional a principios del s. VI.

Posteriormente, en el Concilio de Trento, el tema del canon se abordó de forma directa y dogmática, debido a los debates originados por la Reforma protestante. En 1546 se promulgó un decreto con el catálogo de libros que estaban en el cuerpo de las Escrituras y tenían autoridad dogmática y moral para los fieles. Se declaró el carácter oficial de la *Vulgata Latina* y se promulgó la obligación de interpretar las Escrituras de acuerdo con la tradición de la iglesia, no según el juicio de cada persona. Además, el Concilio aceptó con igual autoridad religiosa y moral los libros protocanónicos y deuterocanónicos, según se encontraban en la *Vulgata*.

Entre los reformadores siempre hubo serias dudas y reservas en torno a los libros deuterocanónicos. Finalmente, los rechazaron en abierta polémica con los católicos. Lutero, en su traducción de 1534, agrupó los libros deuterocanónicos en una sección entre los dos Testamentos, con una nota que decía: «Libros que no deben ser considerados iguales a las Sagradas Escrituras, pero que no obstante son útiles y buenos para ser leídos». La *Biblia de Zurich* (1527-29), en la cual participó Zuinglio, relegó los libros deuterocanónicos al último volumen, pues no los consideró canónicos. La *Biblia Olivetana* (1534-35), que contiene un prólogo de Juan Calvino, incluyó los deuterocanónicos como una sección aparte del resto de los libros que componen el canon. La Iglesia Reformada, en sus confesiones *Galicana* (art. 3, 1561) y *Belga* (art. 4, c. 1561), no incluyó los deuterocanónicos. En las declaraciones luteranas se prestó cada vez menos atención a los libros deuterocanónicos. En Inglaterra la situación fue similar al resto de la Europa Reformada. La *Biblia de Wyclif* (1382) incluyó únicamente el canon hebreo. Y aunque la *Biblia de Coverdale* (1535) incorpora los deuterocanónicos, en *Los Treinta y Nueve Artículos* de la Iglesia de Inglaterra se dice que esa literatura no debe emplearse para fundamentar ninguna doctrina. La versión *King James* (1611) imprimió los deuterocanónicos entre ambos Testamentos. En la *Confesión Helvética* (1562), Bullinger hace constar la distinción entre libros canónicos y apócrifos, sin pronunciarse sobre la

cuestión.

La traducción al castellano de Casiodoro de Reina, publicada en Basilea en 1569, incluía los libros deutero-canónicos, de acuerdo con el orden de la LXX. La posterior revisión de Cipriano de Valera, publicada en Amsterdam en 1602, agrupó los libros deuterocanónicos entre los dos Testamentos.

La *Confesión de Fe de Westminster* (1647) reaccionó frente al Concilio de Trento y las controversias entre católicos y protestantes: afirmó el canon de las Escrituras hebreas. En su declaración sobre el canon, la *Confesión* indica que los deuterocanónicos —identificados como apócrifos—, por no ser inspirados, no forman parte del canon de la Escritura y por consiguiente, carecen de autoridad para la Iglesia de Dios. Indica además que pueden leerse únicamente como escritos puramente humanos (art. 3). De esa forma se definió claramente el canon entre las comunidades cristianas que se adherían a esta confesión. Y después de muchas discusiones teológicas y administrativas, la *British and Foreign Bible Society* decidió en 1826 publicar sus Biblias únicamente con el canon hebreo del AT. La versión Reina-Valera se publicó por primera vez sin los deuterocanónicos en 1850. La Iglesia ortodoxa griega admitió el canon que incluye los deuterocanónicos desde el concilio de Trulo (692) hasta el siglo XVII, cuando la influencia protestante —y su propia tradición antigua— hizo surgir ciertas dudas acerca de dichos libros. Fue principalmente Cirilo Lucaris (m. 1638), patriarca de Constantinopla convertido al calvinismo, quien rechazó los deuterocanónicos considerándolos como «apócrifos»; sin embargo, el sínodo de Constantinopla celebrado el año 1638 bajo su sucesor, y los sínodos de Yassi (1642) y de Jerusalén (1672), condenaron la sentencia de Cirilo Lucaris y aceptaron el canon que los incluye. A mediados del siglo XVIII, bajo la influencia de la Iglesia rusa, comenzaron a reaparecer las dudas sobre los deuterocanónicos, cuya canonicidad era rechazada por muchos. Y como no ha habido todavía una decisión oficial de la Iglesia griega a este respecto, la admisión o la negación de los deuterocanónicos es en la actualidad una cuestión abierta a todas las opiniones.

Las Iglesias etiópica, copta y armenia admiten no solo los deuterocanónicos, sino también ciertos libros apócrifos.

En la actualidad las iglesias cristianas han superado muchas de las dificultades que las separaban anteriormente, y la polémica y la hostilidad han cedido el paso al diálogo y al entendimiento de que esta literatura, lejos de ser un obstáculo para la comprensión de la «Historia de la Salvación», que es el núcleo del canon, es un recurso importante para estudiar la historia, las costumbres y las ideas religiosas del período que precedió al ministerio de Jesús de Nazaret y a la actividad apostólica de los primeros cristianos. Véase APOCALÍPTICA, APÓCRIFOS, BIBLIA, DEUTEROCANÓNICOS, JAMNIA, PSEUDOEPIGRÁFICOS, SEPTUAGINTA, VERSIONES de la Biblia.

BIBLIOGRAFÍA: G. Báez-Camargo, *Breve historia del canon bíblico* (CUPSA 1992); F.F. Bruce, *El canon de la Escritura* (CLIE 2003); W. Brueggemann, *An Introduction to the OT: The Canon and Christian Imagination* (Westminster/John Knox Press 2003); W.G. Heidt, *Inspiración, canonicidad, textos, traducciones, hermenéutica* (ST 1971); J. Lienhard, *The Bible, the Church, & Authority: The Canon of the Christian Bible in History & Theology* (Liturgical Press 1995); L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Hendrickson 2006); L.M. McDonald y J.A. Sanders, eds., *The Canon Debate* (Hendrickson 2002); V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios* (DDB 1997); S. Muñoz Iglesias, "Canon", en *EB* II, 94-103; P. Neuenzeit, "El canon bíblico y su historia", en *SM* I, 636-645; A. Paul, *La inspiración y el canon de las Escrituras* (EVD 1985); J.W. Rogerson, *Una introducción a la Biblia* (Paidós, Barcelona 2000); M. Sæbø, *On the way to canon: creative tradition history in the OT* (Continuum 1998); J.A. Sanders, *Torah and Canon* (Cascade Books 2005); C.R. Seitz, *The Goodly Fellowship of the Prophets: The Achievement of Association in Canon Formation* (Baker 2009); M.A. Tábet, *Introducción general a la Biblia* (Palabra 2004); E. Tov y C.A. Evans, *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*

(Baker 2008); J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Trotta, 1993); J. Turro y R. Brown, "Canonicidad" en *CBSJ* V; W. Webster, *The OT Canon and the Apocrypha* (Christian Resources 2003); B.F. Westcott, *El canon de la Sagrada Escritura* (CLIE 1987).

S. PAGÁN

CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

1. Introducción.
2. Génesis de los libros del NT.
   2.1. De la palabra hablada a los textos escritos.
3. «Recepción» de libros por las comunidades cristianas.

I. INTRODUCCIÓN. El estudio del canon del NT debería incluir tres secciones fundamentales: (1) la escritura de los libros correspondientes; (2) la difusión de tales libros y su aceptación, por las comunidades cristianas, como textos revestidos de autoridad; y (3) la canonización, o sea, la selección o segregación de aquellos libros que se consideraron inspirados por Dios y que habrían de constituir propiamente el canon. Por razones prácticas, para su estudio se han separado estos temas.

Debe destacarse, no obstante, que hay una estrechísima vinculación entre la formación del texto y la formación del canon, con su período intermedio. Esos desarrollos no pueden identificarse, pero tampoco pueden separarse sin hacer violencia a uno de ellos. Además, en lo que se refiere al conjunto de libros, las tres secciones mencionadas no han coincido totalmente.

II. GÉNESIS DE LOS LIBROS DEL NT. En Jesús de Nazaret, «la Palabra que estaba con Dios y que era Dios» estableció su habitación entre los seres humanos. Su presencia marcó para siempre la vida de aquellos que se convirtieron en sus discípulos y de quienes, por el testimonio de estos, decidieron ser también ellos seguidores del Nazareno.

Cuando se forman las primeras comunidades de discípulos (solo más tarde serían llamados cristianos: Hch. 11:26), sus miembros eran judíos. Por eso adoptaron como texto sagrado propio las Escrituras hebreas (posteriormente denominadas por los cristianos «Antiguo Testamento»). De acuerdo con el origen de las citas que de ellas se hace en el NT, los cristianos usaron comúnmente la traducción al griego de esas Escrituras, conocida como la > Septuaginta. De ahí que en el NT haya muchas alusiones a pasajes de los libros hoy conocidos como > deuterocanónicos.

Los seguidores de Jesús —apóstoles y otros discípulos— muy pronto se sintieron impulsados a dejar constancia escrita de lo que se había guardado en la memoria de la comunidad. Y simultáneamente —o quizás desde antes— muchos dirigentes se vieron en la necesidad de escribir cartas o tratados para hacer frente a nuevas situaciones y nuevos problemas que se presentaban en el desarrollo de las crecientes comunidades que iban estableciéndose en el imperio romano.

Lo anterior quiere decir que todos los escritos que surgen en el primer siglo y parte del segundo son textos ocasionales, creados «para la ocasión» de que se haya tratado. Los diversos autores no pensaban que lo que escribían iba a ser considerado «texto sagrado», y que iba a colocarse a la par de los grandes textos sagrados heredados del judaísmo. Ciertamente, testimonios hay, y abundantes, que muestran sin lugar a dudas que esos mismos escritores se sentían dirigidos por Dios en el ejercicio de su apostolado o en el cumplimiento de sus responsabilidades pastorales (1 Cor 2:7-13; 14:37; 1 Ts 2:13, 15; 5:27); pero también manifestaban claramente que, en otras circunstancias, expresaban sus sentimientos y sus propias opiniones sin pretender que estas tuvieran autoridad divina (2 Cor 2:4; 7:8; 11:16-21; Gal 3:1-5; 4:11-20). El material que se incluye en esa obra global que

llamamos NT es variopinto: hay predicaciones, cuentos didácticos que Jesús contaba (eso son las parábolas, y Jesús era un consumado e inigualable narrador), relatos de acontecimientos, oraciones, exhortaciones, visiones proféticas y apocalípticas, escritos polémicos, cartas personales, secciones poéticas... Todo ello demuestra que fueron muy diversas las circunstancias que movieron a los varios autores del NT a poner por escrito sus pensamientos, sentimientos y deseos.

Por venir de quienes venían, por la autoridad que representaban y por considerar que, de alguna manera, eran testimonio de primera mano y fidedigno de «las cosas que entre nosotros han sido certísimas» (Lc 1:1), los grupos cristianos no solo guardaron y releyeron los textos que directamente ellos habían recibido sino que, además, comenzaron a reproducirlos y a distribuirlos entre otras tantas comunidades hermanas. Véase a este respecto la recomendación que hace a sus lectores el autor de la carta a los colosenses (4:16). Poco a poco, los cristianos fueron reconociéndoles a esos textos autoridad privilegiada para la vida de la iglesia. Con ello, reconocieron también la inspiración divina en su producción, y elaboraron, en fecha posterior, la doctrina correspondiente.

Al parecer fueron los gnósticos, en un contexto polémico, los primeros en tratar como «Escrituras» algunos de los escritos que ahora son parte del NT. Pero debe indicarse también que en el propio NT tenemos unos pocos testimonios según los cuales junto a dichos del AT se colocan dichos de los Evangelios. Tal es el caso de 1 Ti 5:18, donde encontramos citados los textos de Dt 25:4 y Lc 10:7. Probablemente algo similar haya ocurrido con la referencia que a los escritos de Pablo se hace en 2 P 3:15-16. En la *Primera carta a los corintios* (96-98 d.C.), de Clemente de Roma, en la *Carta a los efesios*, de Ignacio (murió *c*. 110) y en la *Carta a los filipenses*, de Policarpo (murió prob. en el 167 d.C.) se mencionan las «cartas de Pablo». (En la de Policarpo también se hace referencia a una colección de las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía y mártir).

El desarrollo de la doctrina de la > inspiración ha sido muy importante en la historia de la iglesia. Aunque el tema se trata en otro lugar, aquí es bueno acentuar la distinción entre inspiración y autoridad. Y, en cuanto a esta última, también debe distinguirse entre la autoridad propia del texto y el hecho de que la comunidad cristiana invista de autoridad, por su recepción y por su uso, a ese mismo texto. Esta distinción no implica la más mínima contradicción: la definición del primer aspecto corresponde a la teología; la del segundo es parte del desarrollo histórico de las comunidades cristianas del primer siglo.

2.1. *De la palabra hablada a los textos escritos*. La primera etapa de la transmisión del material que se incluye en los cuatro Evangelios corresponde a la «tradición oral»: los apóstoles y demás discípulos de Jesús contaron a sus nuevos hermanos en la fe todo lo que podían recordar de su experiencia con su señor y salvador.

Muy pronto comenzaron a hacerse colecciones escritas de los dichos de Jesús. Quizá nos parezca que algunos dichos de nuestro Señor que encontramos en los Evangelios canónicos, están como «descolgados» de su contexto literario. Probablemente se deba ello a que hayan sido tomados de alguna de esas colecciones. La existencia del llamado *Documento Q*, que algunos consideran hecho y no hipótesis, sería otro claro ejemplo de colección de este tipo.

También hay que tomar en consideración que no todos los libros del NT se escribieron «de corrido». Casi la mitad de esos textos son cartas, algunas muy breves (llamadas «libros» por tradición). Y estas se escribieron como suelen escribirse las cartas. Algo menos de la mitad del NT lo ocupan los cuatro Evangelios, y la composición de estos siguió otro camino, bastante complejo.

En efecto, a Jesús no lo seguían estenógrafos que fueran tomando notas de todo lo que él hacía y enseñaba, para luego transformar esas notas en libro. La transmisión fue por vía oral. Cuando los autores de esos Evangelios los escribían, echaron mano del material que tenían a su disposición. Con mucha probabilidad, esos escritos pasaron por varias etapas en su redacción, hasta adquirir su forma canónica, que es la que tenemos actualmente en el NT. De la existencia de documentos previos da claro testimonio el propio Lucas, al comienzo de su Evangelio (1:1-4).

El Evangelio de Juan afirma, usando una hipérbole, algo que es obvio: lo que ha escrito no es más que una ínfima parte de lo que podría escribirse acerca de Jesús (21:25). De ahí que no sea de extrañar que en otros textos del propio NT se citen dichos atribuidos a Jesús que no se encuentran en los Evangelios canónicos. Así, en Hch 20:35 Pablo sostiene que el Señor Jesús dijo: «Más bienaventurado es dar que recibir», y ese dicho no está registrado en ninguno de los Evangelios canónicos. Es más, muchos biblistas consideran igualmente que algunos de los dichos atribuidos a Jesús que encontramos en textos fuera del NT (como, por ejemplo, en el *Evangelio copto de Tomás*, que algunos eruditos datan en fecha muy temprana), muy bien pueden ser genuinos.

De los textos que han llegado hasta nosotros, y por los testimonios de escritores antiguos, sabemos, además, que los seguidores de Jesús y de sus apóstoles también hicieron, en fecha posterior, otras colecciones de libros sagrados. Ya se han mencionado las colecciones de los escritos de Pablo y de Ignacio antioqueno.

Dada la naturaleza del cristianismo, su rápida expansión y la diversidad que había entre las muchas comunidades cristianas de los primeros siglos (sin dejar de lado los grupos que se consideraban a sí mismos cristianos, pero que fueron rechazados por la corriente principal, que se estableció como la fuerza dominante), fueron muchos los escritores cristianos que se dedicaron a escribir «evangelios», «hechos», «epístolas» y «apocalipsis». Relativamente pronto, la iglesia comenzó a discriminar entre unos y otros, aunque, en algunos casos, la discriminación no resultaba muy fácil.

III. «RECEPCIÓN» DE LIBROS POR LAS COMUNIDADES CRISTIANAS. En la etapa inmediatamente posterior a los apóstoles hubo cristianos —entre los que se contaban algunos que con su sangre habían sellado la genuinidad de su testimonio, como Ignacio, Obispo de Antioquía, o Justino, de sobrenombre Mártir o el Filósofo— que escribieron obras muy importantes, ya sea para defensa de la fe o para la edificación de las nuevas comunidades de discípulos. Algunas de esas obras resultaron ser sobremanera apreciadas por muchas de esas comunidades, donde se leían con verdadera veneración y respeto. De entre ellas, unas, como la *Primera epístola de Clemente de Roma a los corintios* (finales del s. I), la *Carta de Bernabé* (primera parte del s. II), el *Pastor*, de Hermas (mediados del s. II), o la *Didajé* (última parte del s. I), llegaron a ser consideradas por muchos cristianos, y por las comunidades a las que ellos pertenecían, como escritos sagrados investidos de autoridad para la iglesia.

A principios del siglo II, Ireneo de Lyon (*c*. 130-*c*. 202 d.C.) se refiere a la predicación apostólica como la «regla de fe» (*Demostración de la pred. apost*. 2 y 6). Ya para esa fecha se habían escrito todos los libros del NT, pero no se excluía la aceptación de otros libros, pues se consideraba que en ellos esa «predicación» estaba incluida.

Los primeros escritores cristianos, aparte de los autores de los textos que componen el NT, o sea, aparte de los apóstoles y algunos discípulos de estos, forman un colectivo que se conoce como los «Padres apostólicos». Algunos fueron contemporáneos incluso del más longevo de los apóstoles. De

unos se conocen sus nombres; de otros, solo sus obras. En todos esos «Padres» está presente la enseñanza apostólica y en sus obras se citan no todos pero sí casi todos los libros del NT. Algunos de los tratados gozaron de gran simpatía, prestigio y aceptación por muchas comunidades cristianas, a tal punto que se citaban como libros de igual autoridad que la que poseían los textos apostólicos.

Conforme las comunidades cristianas se extendían por todo el Imperio, fueron surgiendo ciertos centros de concentración de la presencia cristiana, no solo por el número de adherentes sino también por el poder de la cultura que fueron desarrollando, y vinculados con lugares donde también había concentración de poder económico y político. Inevitable resultó, en ese proceso, que se fueran estableciendo grupos cristianos que asumieron doctrinas particulares, influidos por el medio religioso y cultural en el que vivieron. Tal desarrollo era más acentuado donde las comunidades estaban más aisladas. La diversidad que ya vemos en el cristianismo del NT se acentuó y se amplió en las décadas y centurias siguientes.

Lo anterior explica que por bastante tiempo no existiera un canon unánimemente aceptado por todos los cristianos. Es más, bien podría decirse que hasta mediados del siglo II no se plantea la necesidad de elaborar una lista de libros que fueran los únicos aceptados por todos como textos de referencia por su autoridad. Cuando Marción (que en el 144 fue expulsado de la comunidad cristiana de Roma) rechaza de plano todo el AT y algunos escritos que hoy son parte del Nuevo, surge la necesidad entre los dirigentes cristianos de asumir una posición ante esos ataques. Es el principio del proceso de la fijación del canon. Aparecen, entonces, en diversos lugares del Imperio, listas de libros que en algunos detalles diferían unas de otras. Los testimonios que tenemos dan cuenta de esa variedad. (Marción aceptaba solamente el Evangelio de Lucas y las epístolas de Pablo —diez, con exclusión de las pastorales y de *Hebreos*—. En ambos casos, los textos fueron bastante retocados, en conformidad con la teología del propio Marción).

Alrededor del año 170 d. C., Taciano escribe su > *Diatessaron*, conflación de los cuatro Evangelios que entraron en el canon, y claro testimonio de que estos, ya para esa fecha, se consideraban como Evangelios aceptados por los cristianos. En Siria (y en menor medida en Occidente), el *Diatessaron* fue el Evangelio que se leía en la liturgia.

Muy prob. de finales del s. II es el *Fragmento de Muratori*, llamado así por el apellido de su descubridor: Ludovico Antonio Muratori. Desafortunadamente, el fragmento no está completo. En ese documento se establece una distinción entre ciertos libros que circulaban en las comunidades cristianas: (1) un conjunto de ellos eran considerados como textos de autoridad: los cuatro *Evangelios*, *Hechos de los apóstoles*, trece epístolas asignadas a Pablo. (No aparecen, en esta categoría, *Hebreos*, *Santiago*, *1 y 2 de Pedro* y *3 de Juan*); (2) un segundo grupo de libros que eran «aceptados», pero cuya autoridad final estaba en discusión: *Judas, 1 y 2 de Juan*, *Apocalipsis de Juan*, *Apocalipsis de Pedro*, *Sabiduría de Salomón* y el *Pastor*, de Hermas; y (3) un último conjunto de obras que fueron rechazadas por la iglesia (como la *Carta a los laodicenses* y la *Carta a los alejandrinos*, ambas atribuidas a Pablo).

Esta especie de discriminación, respecto de los libros que circulaban, la continúa Orígenes (c. 186-c. 254 d. C.), a quien puede considerarse el padre de la crítica textual. Él distingue estas categorías: (1) 21 libros (del actual canon) aceptados; pero también cita como «escritura»: la *Didajé* y la *Carta de Bernabé*; (2) libros acerca de los cuales algunos dudan: *Hebreos*, *Santiago*, *Judas*, *2 de Pedro*, *2 y 3 de Juan*, la *Predicación de Pedro*, *Hechos de Pablo*.

Eusebio de Cesarea (265-340) elabora aún más la clasificación de los libros que se usaban en las

diversas comunidades cristianas: (1) los *homologoûmena*, o sea, los libros reconocidos: «la tétrada santa de los *Evangelios*», *Hechos*, las *Cartas* de Pablo (incluidas, con toda probabilidad, las cartas pastorales y *Hebreos*), la *1 de Juan* y la *1 de Pedro*. Y, «si parece bien», el *Apocalipsis* de Juan; (2) los *antilegómena*, o libros discutidos, pero «conocidos de la gran mayoría»: *Santiago*, *Judas*, *2 de Pedro*, *2 y 3 de Juan* (ya sean del evangelista, ya de otro del mismo nombre); (3) los *noza*, o espurios: *Hechos de Pablo*, el *Pastor*, el *Apocalipsis* de Pedro, la *Carta de Bernabé*, la *Didajé y*, «si parece», el *Apocalipsis* de Juan («que algunos rechazan, mientras otros lo cuentan como libro admitido»). Se incluye en esta categoría, además, el *Evangelio de los hebreos* (Véase: Hist. Ecl. III, 25, 1-4). Una cuarta categoría (4) menciona los libros «divulgados por los herejes bajo el nombre de los apóstoles», como el *Evangelio de Pedro*, el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Matías* y de algunos otros, así como, los *Hechos de Andrés*, *de Juan* y de otros apóstoles.

Otros testimonios relativos al estatus de estas listas de libros los encontramos en (1) el *Códice claromontano* (en griego y latín), manuscrito del s. VI (aunque el contenido parece ser del s. IV y de origen oriental). Según él, «las sagradas escrituras» están conformadas por los cuatro *Evangelios*, diez *Cartas* de Pablo, las siete *Carta*s generales, *Apocalipsis*, *Hechos*, la *Carta de Bernabé*, el *Pastor* de Hermas, los *Hechos de Pablo* y el *Apocalipsis de Pedro*. Hay una marca, hecha por el escriba, delante de los últimos cuatro libros mencionados, lo que probablemente indique que había dudas respecto de ellos. (2) el *Canon de Cheltenham* (o de *Mommsen*), del Norte de África y de c. 360 d. C. La lista se compone de 24 libros. (3) Cirilo de Jerusalén (315-287 d.C.): en la cuarta de sus *Catequesis* da una lista de todos los libros que componen hoy el canon, excepto Apocalipsis. Dice que los otros libros son de carácter secundario y no deben leerse como Escritura». (4) Atanasio (295-373 d.C.): en su 39ª *Carta festal* da una lista de los libros del NT «transmitidos por la tradición y considerados divinos». Son los 27 que forman nuestro canon actual. Es un claro anticipo de la forma final que habría de tomar el canon. Atanasio menciona otros libros (como la *Didajé* y el *Pastor*) que pueden leer los catecúmenos, pero que no son para ser leídos en la iglesia.

Hay otros catálogos de estos libros (como los de Gregorio Nacianceno, Anfiloquio de Iconio, y los de concilios locales del s. IV -Laodicea: 363 d.C.; Hipona: 393 d.C.; Cartago: 397 d.C.), a los que hay que añadir los primeros manuscritos completos del NT (el *Códice Sinaítico*, del s. IV, que contiene los 27 libros de nuestro NT, pero se añaden la *Carta de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*. Ya que el códice está mutilado, pues le falta el final, no puede saberse si incluía algún otro texto; y el Códice Alejandrino, del s. V, que, después de los 27 libros, incluye las cartas *1 y 2 de Clemente* y *Salmos de Salomón*).

De todo este panorama pueden deducirse dos conclusiones fundamentales: primera, que durante los primeros cuatro siglos no puede hablarse de algún catálogo de libros del NT (y mucho menos de «canon») que fuera de validez universal para toda la iglesia. En muchos casos, tales listas podían ser muy parecidas entre sí, pero tenían sus diferencias. De lo que llegaría a ser el canon, dos libros permanecieron por varios siglos en duda para muchas comunidades: *Apocalipsis* y *Hebreos*; y segunda, que para finales del s. IV estaba bastante configurada (aunque no universalmente definida) la lista de los libros que entrarían en el canon.

Véase ÁGRAFA; APOCALÍPTICA; APÓCRIFOS; BIBLIA; DEUTEROCANÓNICOS; Q, Documento; MURATORI, Fragmento; INSPIRACIÓN; SEPTUAGINTA; TRADICIÓN; VERSIONES DE LA BIBLIA.

BIBLIOGRAFÍA: C.D. Allert, *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the NT Canon* (Baker

2007); A.M. Artola y J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* (Verbo Divino, 1992); G. Báez-Camargo, *Breve historia del canon bíblico* (CUPSA 1992); F.F. Bruce, *El canon de la Escritura* (CLIE 2003); H. Gamble, «Canonical Fornmation of the NT», en *Dictionary of NT Background* (InterVarsity Press, 2000); B. Gerhardson, *Prehistoria de los evangelios* (ST 1980); R.W. Jenson, *Canon and Creed* (Westminster John Knox Press 2010); J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús* (Sígueme, 1976); V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios* (DDB 1997); B.M. Metzger, *The Canon of the NT: Its Origin, Development and Significance* (Oxford University Press 1997); A.G. Patzia, *The Making of the NT: Origin, Collection, Text & Canon* (IVP 2011); E. Thomassen, ed., *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scriptur*e (Museum Tusculanum Press, 2010); J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta, 1993); M. de Tuya y J. Salguero, *Introducción a la Biblia*, vol. I (BAC 1967); J. Turro y R. Brown, «Canonicidad» en *CBSJ* V, 67-75; B.F. Westcott, *El canon de la Sagrada Escritura* (CLIE 1987).

P. BONILLA ACOSTA

CANTAR DE LOS CANTARES

Heb. *shir hashshirim*, שִׁיר הַשִּׁירִים, equivale al superlativo «el más excelente de los cánticos», o «el mejor canto» (cf. similares formas de la expresión en Ex. 26:33; Ez. 16:7; Dn. 8:25, usadas en toda la Biblia para denotar superlativos absolutos o elativos; y el título del Sal. 45:1, *shir yedidoth*, שִׁיר יְדִידֹת). LXX, *Aisma asmaton*, Αισμα �σμ�των; Vulg. *Canticum Canticorum*.

Único libro en la Biblia cuyo tema principal es el amor de una pareja (heb. *dod*, דוֹד, *ahab*, אַהַב; gr. *agape*, �γ�πη), amor entre hombre y mujer en un plano de igualdad. «Amiga/amada mía», heb. *rayah*, רַעְיָה, es una expresión común a lo largo del texto: 1:9, 15; 2:2, 10, 13; 4:1, 7; 5:2, 16; 6:4). La obra está llena imágenes pasionales que revelan las manifestaciones del cariño grato y profundo en una pareja de enamorados. El vocabulario figurado que utiliza es refinado, y posee un carácter literario singular, al incorporar en los poemas bastantes términos que no aparecen en ningún otro libro de la Biblia (> hapaxlegómena).

1. De la literalidad a la alegoría.
2. Canon.
3. Autor y estucutra.
4. Unidad literaria.
5. Enseñanza.

I. DE LA LITERALIDAD A LA ALEGORÍA. Debido a las concepciones morales y sociales que se negaban a aceptar como natural el disfrute y gozo del cuerpo, tanto los intérpretes judíos como cristianos procedieron a leer el Cantar como una alegoría compleja, de modo que su sentido original perdía toda su fuerza, para transformarse en metáfora de valores espirituales. El amor que sienten los amantes se interpretó como una figuración del amor de Yahvé por Israel o el amor de Cristo por la Iglesia. El texto se convertía de este modo en el compendio cifrado de la relación de alianza y de amor que existía entre Dios y su pueblo.

Para el *Tárgum* el Cantar es una alegoría historificada del pueblo de Israel desde el Sinaí al destierro de Babilonia, el retorno y, finalmente, la llegada de la era mesiánica y la construcción del Tercer Templo. Los dos pechos de la sulamita (4:5; 7:3, 7-8; 8:8, 10) llegaron a significar Moisés y Aarón o los dos Testamentos de la Biblia cristiana. Para Hipólito Romano la introducción de la esposa en las habitaciones del rey (Cant. 1:4) es la entrada en la Iglesia después de las bodas bautismales con Cristo. La > sulamita adquirió los rasgos de María, de la Iglesia, del alma justa, anteriormente «negra» por el pecado y luego «hermosa» por la gracia (1:5), mientras que todas las alusiones al vino se convertían en otras tantas referencias a la eucaristía. En la interpretación alegórica del canto no constituye una diferencia esencial si la novia es tomada como símbolo de la Sinagoga o de la Iglesia. La teología mística ha recurrido con frecuencia a la interpretación espiritual del Cantar para dar expresión a sus sentimientos.

Teodoro de Mopsuestia (360-429) fue el único autor de la Antigüedad que aplicó al Cantar la interpretación literal —propia de la escuela de > Antioquía—, declarando que era un canto de amor de Salomón, lo cual fue motivo de escándalo y ofensa.

Con la Reforma del siglo XVI se cuestionó la interpretación alegorista de la Biblia en general. Sebastián Castalion (1544), que interpretó literalmente Cantares, lo rechazó del canon. Fue seguido por Whiston (1723), que lo consideraba licencioso. El alemán Michaelis (1770) consideró Cantares

como un exponente de amor nupcial, inocente y feliz, y justificó su inclusión en el canon. A partir de ese momento se fue imponiendo la interpretación literalista (Jacobi, Teller, Herder, Eichhorn, Delitzsch, Zockler, Kossowicz, etc.), frente a la reacción alegorista de Hug, Kaiser, Rosenmüller, Hahn y Hengstenberg.

Entre los judíos, Mendelssohn (1729-1786) defendió la interpretación literal, aunque sin negar la existencia de un significado alegórico. Otros comentaristas, como Lowesohn, abandonaron por completo la interpretación alegórica.

Con la investigación de los > géneros literarios de la Biblia en el siglo XIX, el reconocimiento definitivo de Cantares como poesía amorosa logró una aceptación universal en el siglo XX, aun en los círculos católicos y protestantes más tradicionales. El sentido literal de Cantares responde mejor al carácter sapiencial de la obra, pues es sabido que la literatura sapiencial manifiesta un interés inusual en el judaísmo por la naturaleza y el sexo, partiendo de la base de que Dios es su creador.

II. CANON. El libro entró a formar parte del canon no sin discusiones y controversia, un eco de las cuales se encuentra en la *Mishnah* (Yadavim 11, 5; Taanit 1V 8). Rabí Akiba (muerto el año 135 d.C.) habla severamente de aquellos que sacarían el libro del canon sagrado, por considerar que no es obra inspirada por Dios, sino como la composición de un poeta meramente sensual.

Cantares forma parte de los *kethubim* o «escritos», y se le sitúa entre Rut y Eclesiastés. En la sección de los *kethubim* pertenece al grupo de los cinco rollos (*megilloth*) usados en las grandes solemnidades litúrgicas. Cantares es el primero de los cinco y se leía con ocasión de la Pascua, ya que se creía ver en él una referencia a los hechos del Éxodo en sus alusiones a la primavera (Cant. 2:11s; 7:12s) y en el recuerdo del faraón (1:9). De esta manera se afirmaba la relectura exódica del Cantar, atestiguada ya por el *Targum*, la versión-paráfrasis aramea del texto bíblico hebreo.

III. AUTOR Y ESTRUCTURA. Tradicionalmente este libro se ha atribuido al rey Salomón, como se dice en el título: «Cantar de los cantares, el cual es de Salomón» (Cant. 1:1), aunque el término heb. *lishelomoh*, לִ ְ לֹמֹה puede traducirse tanto «de» como «para» Salomón y bien puede significar «de acuerdo con el estilo de Salomón», «referido a Salomón», «en honor Salomón», «dedicado a Salomón» o, inclusive, «en la tradición de Salomón». «En efecto, la alusión al monarca no es necesariamente una referencia a su autoría o su propiedad intelectual.» (S. Pagán). En general la Biblia contempla a los reyes y su riqueza con cierta sospecha, y al rey Salomón en particular (cf. Dt. 17:1-20; 1 R. 11:1, 4, 9-11; ver, sobre la vanidad, Ecl. 2:4-11). Pero en Cantares (c. 300-200 a.C.) Salomón y su reino opulento (c. 970-931 a.C.) ya son legendarios. En los poemas de este libro, Salomón es solamente una figura importante en las fantasías de los amantes, mítica por su esplendor, riqueza, sabiduría (1 R. 10:2-3; 9:26-28; 10:11, 14-22) y amores (11:1-3; 700 esposas y 300 concubinas). Pero en la conclusión los amantes declaran que todas las riquezas de Salomón no valen nada comparadas con el amor. La sulamita, una «Salomón» femenina, desprecia al rico necio que trataría de comprar el amor (8:7), y su amante rechaza al rey, con su viña y necesidad de vigilarla (8:11-12).

Tal vez impresionado con el lugar importante de Salomón en estos poemas, y a fin de asegurar la supervivencia del libro y promocionar su aceptación, un escriba puso como título una dedicatoria «para Salomón». Este título *dedicatorio* fue mal interpretado como indicación del *autor*, una conclusión errónea que resultó en innumerables tergiversaciones del sentido original. No obstante, en el contexto canónico el título conserva un valor fundamental al recordar que la sulamita no es una

segunda Moisés que promulga leyes para controlar la sexualidad, sino una segunda Salomón que, con el género literario sapiencial de la poesía erótica, ofrece sabiduría y trae la paz de una buena experiencia amatoria (8:10).

Si bien Jerusalén, el centro del mundo simbólico de Cantares, es su lugar de composición, los indicios lingüísticos y las alusiones geográficas en algunos poemas sugieren influencias también del norte de Israel. Bottcher, Ewald, Hitzig y Kämpf afirman que la acción del poema tiene lugar en la zona septentrional de Palestina y que el autor está especialmente bien familiarizado con esa sección del país, cuyo lenguaje utiliza en su escritura. Aunque tradicionalmente asignado a Salomón en el siglo X (Hengstenberg, Keil, Delitzsch, Zöckler y De Wette), es más común ahora aceptar una fecha postexílica, en los siglos IV-III a.C. (Stade, Kautzsch, Cornill, Grätz, Budde y Siegfried).

El > jardín en el centro del libro (4:16–5:1a), donde los amantes se encuentran y hacen el amor, es el Lugar Santísimo donde la llama de Yahvé, como la lámpara en el Templo, quema con un poder inextinguible y eterno (8:6-7), pues «lo más grande» de todo es el amor (1 Cor. 13; 1 Jn. 1:5; 4:8, 16).

Debido a su carácter poético, es difícil precisar el nivel socioeconómico de los amantes: ¿son campesinos sin hijos que en juegos eróticos pretenden ser realeza, o más bien figuras educadas de la corte real que pretenden ser campesinos? ¿O se trata de gente común que se divierte libremente con metáforas campesinas y reales alternadamente? En la Antigüedad, la poesía escrita comúnmente era producto de las cortes, pero a veces solamente ponían por escrito el producto oral de las aldeas. Así, en varios textos se sugiere un ambiente campesino o aldeano: ella es una campesina negra que cuida viñas (1:5-6); él es pastor de ovejas (1:7a, 8). Se habla de una cama rústica en el campo (1:16-17; cf. 4:1; 5:1; 7:11-13), de las pequeñas zorras que devastan las viñas (2:13, 15), de rebaños de cabras y ovejas (4:1-2; 6:5-6).

Pero otros textos sugieren un contexto urbano o real: Salomón, poeta y amante supremo (1:1, 5; cf. 1 R. 4:32); el rey reclinado en su diván (1:12); la llegada de la litera de Salomón (3:6-11); el rey preso en las trenzas (7:5); sesenta reinas, ochenta concubinas, vírgenes innumerables (6:8, 9b); hija de príncipe (7:1); carros reales (6:12); plazas y guardias en la ciudad (3:2-3); violencia por parte de los guardias de las murallas de la ciudad (5:7).

La atmósfera es la propia de una primavera en la que los árboles y el colorido contrastan con el panorama israelita más común, árido y desolado, ya que el amor le otorga un esplendor paradisíaco. Ante la voz del amado toda la región se convierte en un cuadro de colores, de flores, de arrullos de tórtolas. Ciertamente, el horizonte está poblado de animales: palomas, tórtolas, gacelas, leones, zorras, leopardos, mientras que los perfumes y las esencias aromáticas impregnan todo el aire, que se carga de sensualidad. «Las deliciosas descripciones del cuerpo femenino en el capítulo 4 y del masculino en el capítulo 5 se transforman en una especie de alfabeto de las maravillas del mundo y del gozo de vivir.» (G. Ravasi).

IV. UNIDAD LITERARIA. Debido a la aparente falta de homogeneidad y continuidad del libro, algunos comentaristas lo consideran como una serie o colección de cantos, unos veinte en total, yuxtapuestos en un momento posterior a su composición. Después de un siglo de disputa sobre su unidad, la mayoría concuerda actualmente en que Cantares no es una simple antología de poemas, sino una composición artística que utiliza materiales tradicionales preexistentes. Las reiteraciones (2:6 y 8:3; 2:17 y 8:14), los estribillos (2:7; 3:5; 8:4), los duplicados y la repetición de imágenes, hacen pensar que se trata de una «obra en progreso», cuya tensión se aprecia en la repetición integral

de una escena nocturna (3:1-4 y 5:2-7). Al poeta no le preocupa tanto el desarrollo de una acción externa como el despliegue de la expresión lírica del sentimiento bajo variadas circunstancias.

Especialmente en el siglo XIX fue común utilizar los poemas para tratar de construir una narración o una trama. Pero los intentos de este tipo siempre han sido muy subjetivos. Chana Bloch piensa que la relación entre los dos amantes y las hijas de Jerusalén o de Sion (p. ej. 1:5; 2:7; 3:5, 10), los valientes del reino (3:7-8), los amigos del novio (5:1), los hermanos de la novia (8:8-10), los pastores (1:7-8), los guardias de la ciudad (3:3; 5:7) tomados juntos se parece a una trama con un hilo narrativo. Pero no hay consenso para esta propuesta, y además faltan evidencias de que suceda alguna acción, pues nunca es posible distinguir entre la realidad y la imaginación en tales poemas. Los amantes dialogan o hablan del otro con deseo apasionado, a veces en su memoria o como anticipación de un encuentro, pero en realidad nada ocurre, solamente leemos del amor en poemas donde los enamorados juegan papeles variados: de princesa y rey, o de campesina y pastor. Así, Bloch concluye que Cantares no es una narración ni un drama, sino una secuencia de poemas líricos cuya estructura es episódica.

Norman Gottwald piensa que la poesía de Cantares ha pasado por una trayectoria dialéctica que, partiendo de poemas campesinos (donde los pobres proyectan fantasías de realeza) y pasando por la opulencia de la corte (donde los sofisticados pretenden evadirse para ser campesinos simples y primitivos), termina en los círculos sapienciales, que procuran sintetizar ambos elementos para hacer del mejor de los cantos el más sabio de los amores.

El autor, sin duda, ha recurrido al rico arsenal de la poesía nupcial y erótica, incluso sagrada, del antiguo Oriente, especialmente de Egipto; a saber, los papiros llamados «Cánticos de amor».

V. ENSEÑANZA. El libro describe el amor que sienten mutuamente un hombre y una mujer que aparecen radicalmente como iguales y complementarios, sin superioridad de uno sobre otro, que se buscan y encuentran en un contexto múltiple y cambiante, donde se cruzan las escenas pastoriles y las de palacio. La mujer es siempre la misma, si bien con funciones distintas: es pastora, viñadora y reina, favorita del gran harén del rey. Este es un canto donde la mujer puede hablar de sus sentimientos en el camino de búsqueda y encuentro erótico, en radical igualdad con el varón. De todas maneras, como señala X. Pikaza, conforme a la costumbre social de aquel tiempo da la impresión de que el varón-amante aparezca y desaparezca a placer, con plena licencia para andar por las calles, yendo y viniendo sin preocuparse por los sentimientos de ella —pues los da por seguros —, mientras que ella debe «arriesgarse» a salir por la noche, buscando el amor con toda valentía, aunque parece acompañada —no controlada— por sus hermanos pastores.

El amor que celebra el Cantar no es un amor desencarnado, sin relación alguna con el cuerpo, con el sexo, con el eros, ya que celebra el amor humano integral, en todos sus aspectos. No es ciertamente un canto al amor erótico ocasional, sino al amor permanente «más fuerte que la muerte», el amor nupcial que se quiere para siempre: «Aun aguas torrenciales no pueden apagar el amor (*ahabah*, 8:7) «(אַ הֲבָה), pues se alimenta de la misma eternidad de Dios: «El amor es la llama misma de Yahvé» (8:6-7).

Además de la enseñanza sobre la bondad y el placer del amor carnal, Cantares respeta la libertad humana y se limita a insistir en el gran poder del amor como expresión del mismo ser de Dios (8:6, la «llama viva» del Amante Yahvé), tan misterioso como el inefable Nombre Divino, que apunta a la sexualidad de cada ser humano como algo único y misterioso. La identificación del amor como

«llama de Yah[veh]» (heb. *shalhebethyah*, לְהֶבֶתְיָה ַ, Cant. 8:6) anticipa las afirmaciones en 1 Jn. 4:8 y 16 que «Dios es amor» y estas señalan el camino a la integración del amor y la espiritualidad, entendiendo amor en su amplio significado humano, donde se integran cuerpo y alma, intimidad personal y el mundo entero. Véase ALEGORÍA, AMOR, SEXUALIDAD, SULAMITA.

BIBLIOGRAFÍA: P.R. Andiñach, *Cantar de los cantares: El fuego y la ternura* (Lumen, Bs. As. 1997); D. Bergant, *Song of Songs: The Love Poetry of Scripture* (New City, New York 1998); A. Bloch y Chana Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary* (Random House, New York 1995); A. Brenner, "The Song of Solomon", en *The Oxford Bible Commentary* (OUP 2001); G. Lloyd Carr, *The Song of Solomon* (Tyndale/IVP 1984); M.T. Elliot, "Cantar de los cantares", en *CBI*, 818-830; J. Cheryl Exum, *Song of Songs* (WJK 2005); Marcia Falk, *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation* (Harper Collins 1990); E. Fernández Tejero, *El cantar más bello*. Traducción y comentario (Trotta 1994); M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (University of Wisconsin Press, Madison 1985); D. Garrett y P.R. House, *Song of Songs/Lamentations* (Thomas Nelson 2004); Levi B. Gershom, *Commentary on Song of Songs* (Yale 1998); H. Gollwitzer, *Song of Love: A Biblical Understanding of Sex* (Fortress, Philadelphia 1978); A. González, *El Cantar de los Cantares* (SP 1981); R.S. Hess, *Song of Songs.* BCOTWP (Baker 2005); J. Grau, *El más inspirado cántico de amor* (EEE, Barcelona 1991); R.W. Jenson, *Song of Songs* (John Knox, Louisville 2005); E. Jiménez Hernández, *Cantar de los cantares, resonancias bíblicas* (GE 2001); A. Lacocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs* (Trinity, Harrisburg 1998); T. Longman III, *The Song of Songs.* NCOT (Eerdmans 2001); J. Luzarraga, *Cantar de los Cantares. Sendas del amor* (EVD 1998); V. Morla, *Poemas de amor y de deseo* (EVD 2001); R.E. Murphy, *The Song of Songs* (Fortress, Minneapolis 1990); Anne-Marie Pelletier, *El Cantar de los Cantares* (EVD 1995); Marvin H. Pope, *Song of Songs* (Doubleday, New York 1976); G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici* (EDB, Bologna 1992); L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares* (EVD 1992); R. Tournay, *El Cantar de los Cantares* (FAX, Madrid 1970); C.E. Walsh, *Religion, Erotic, and the Song of Songs* (Fortress 2000); R. Weems, "The Song of Songs", en *NIB* V, 361-474; Id., "The Song of Songs", en WBC; S. Vila, *Comentario simbólico-expositivo al Cantar de los Cantares* (CLIE 1982)

A. ROPERO

CÁNTARO

Heb. 3537 *kad*, ד ַ = «cántaro, tinaja»; similar al sánscrito *kut*; Sept. y NT 5201 *hydría*, ὑδρία = «tinaja» (con referencia a unos recipientes de gran tamaño en Jn. 2:6, 7 y a un recipiente portátil en 4:28; Vulg. *hydria*, *lagena*; 2765 *keramion*, κεράμιον = «vasija de barro» (Mc. 14:13; Lc. 22:10). Vasija generalmente de barro, de distintas dimensiones y usos. Los cántaros con dos asas eran usados por las mujeres para acarrear agua de las fuentes y pozos (Jn. 4:26). En el caso de Rebeca se trataba de un cántaro para cargar una buena cantidad de agua para fines domésticos (Gn. 24:15-20). No solo contenían líquidos, sino también alimentos sólidos como la harina, que podían ser mejor conservados frescos de forma hermética, aunque para este propósito eran propiamente jarras de barro (cf. 1 R. 17:12, 14, 16; 18:34).

Gedeón hizo que sus soldados llevarn teas encendidas dentro de cántaros, lo cual permitía que no fueran observados al acercarse de noche al campamento enemigo (Jue. 7:16-20). El cántaro roto junto a la fuente es una figura poética que habla de la vejez y la muerte (Ecl. 12:6).

La tarea de ir a traer el agua de los pozos y manantiales para los quehaceres hogareños correspondía a las mujeres jóvenes (Gn. 24:11; 1 Sam. 9:11). El mejor tiempo para este trabajo era por la tarde, aun cuando algunas veces se hacía temprano por las mañanas. Cuando Jesús dice a dos de sus discípulos que en la ciudad encontrarán «un hombre que lleva un cántaro de agua, seguidle» (Mc. 14:13), es porque era un caso extraordinario y, por tanto, fácil de identificar. Cuando se necesitaban grandes cantidades de agua, los hombres usaban grandes odres de piel de oveja o cabra para llevarla. Los cántaros se reservaban para uso femenino.

Además del cántaro, las mujeres solían llevar una cubeta de cuero y una soga, suficientemente larga para bajarla hasta el nivel del agua. La mujer samaritana a quien Jesús encontró en el pozo de Jacob había traído todo esto, no así Jesús, lo que explica que ella le dijera: «Señor, no tienes con qué

sacarla, y el pozo es hondo» (Jn 4:11). Véase AGUA, FUENTE, ODRE, POZO.

A. LOCKWARD

CANTERO

Heb. 2672 *jatseb*, חָצֵב, de una raíz que significa «cortar, tallar» (1 Cro. 22:2; 2 Cro. 24:12; Esd. 3:7); 2796 *jarash eben*, אֶבֶן חָרַ = «canteros para los muros» (2 Sam. 5:11; 1 Cro. 22:15); 7023 *jarash qir*, קִיר חָרַ i(1 Cro. 14:1). Obrero especializado en el arte de tallar las piedras a medida para los edificios y las fortificaciones. Los egipcios eran sumamente diestros en este arte, muestra de lo cual son las pirámides de la IV dinastía y numerosos templos. Durante su esclavitud en Egipto, los hebreos hacían ladrillos y preparaban la arcilla (Ex. 1:11, 14), pero no se indica que trabajasen la piedra. El hecho de que Salomón recurriese a los canteros fenicios para la construcción del Templo (2 Sam. 5:11) prueba que estos eran mejores en esta especialidad que los israelitas, ya que estos no habían tenido aún ocasión de levantar grandes edificios pétreos. Los bloques de piedra que trabajaron tenían 12 o 15 codos de lado, o más, y otro tanto de altura (1 R. 7:10). Posteriormente, los hebreos mismos construyeron fortificaciones, fortalezas, acueductos, depósitos, viaductos, puentes, y esculpieron columnas (2 Cr. 33:14; Esd. 3:10; Cnt. 5:15; Josefo, Ant. 15:11, 2). Se servían del nivel y de la plomada (Am. 7:7; Zac. 4:10; Is. 28:17).

A. CABEZÓN MARTÍN

CÁNTICO, CANCIÓN

Heb. 7892 *shir*, יר ׁ, fem. *shirah*, ירָה ׁ = «canto»; gr. 5603 *odé*, ᾠδή = «cántico», se usa siempre en el sentido de alabanza a Dios; 5214 *hymneo*, ὑμνέω, «cantar himnos» (Mt. 26:30; Mc. 14:26).

Los israelitas utilizaron con mucha frecuencia los cánticos y canciones con fines cúlticos, como ayuda para memorizar textos y para eventos cotidianos de la vida, incluyendo el amor (Sal. 45). De Jubal, hijo de Lamec, se dice que fue el inventor de instrumentos musicales (Gn. 4:21). Composiciones famosas contenidas en el AT son el cántico de Moisés (Ex. 15:1), el llamado «canto del pozo» (Nm. 21:17), el cántico de Débora, etc. El NT registra tres cánticos principales el *Magnificat* o cántico de María (Lc. 1:46-55), el *Benedictus* o cántico de Zacarías (Lc. 1:68-79) y el *Nunc Dimittis* o cántico de Simeón (Lc. 2:29-32). Los tres son llamados, a modo de distinción, los «Cánticos evangélicos».

La canción es siempre una expresión de alegría, como cuando David volvía de matar a Goliat (1 Sam. 18:6). Por los Salmos sabemos que las canciones se acompañaban de diversos instrumentos musicales (Sal. 81:2).

La noche en que Jesús fue entregado, terminado el banquete pascual y antes de salir para el monte de los Olivos, él y sus discípulos cantaron «un himno» (Mt. 26:30; Mc. 14:26), que era aquella parte del > Hallel integrada por los Salmos 113-118. Los Salmos, por lo general, son llamados «himnos» por Filón; Josefo los denomina «cánticos e himnos» (cf. Hch. 16:25; Heb. 2:12). Las comunidades cristianas son exhortadas a «hablar los unos a los otros con salmos e himnos y cánticos espirituales» (Ef. 5:18-19). De los 24 ancianos, representantes de la Iglesia en la gloria, se dice que «cantaban un nuevo cántico» (Ap. 4:10-11). Véase ALABANZA, ENDECHA, FIESTA, MÚSICA.

A. LOCKWARD

CÁNTICO GRADUAL

Heb. 7892 *shir hammaaloth*, יר הַ עֲלת = «cántico de las gradas»; Sept. *odé ton anabathmôn*, ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, Vulg. *canticum graduum*. Expresión que aparece en el título de 15 salmos, del 120 al 134, así designados bien porque se cantaban subiendo 15 gradas que había entre el patio de las mujeres y el de los varones en el Templo, bien porque en su composición hay cierta gradación, o —y es la opinión general—, porque los cantaban los peregrinos al ir subiendo hacia Jerusalén. Cuatro se atribuyen a David, uno a Salomón y el resto no ofrece indicaciones sobre su autor. Véase SALMOS.

CAÑA

Heb. 7070 *qaneh*, קָנֶה; gr. *kanne*, κάννη = «caña» en general (Mt. 11:7; 12:20; Lc. 7:24), lat. *canna*; también gr. 2563 *kálamos*, κάλαμος = «caña con tallo hueco» (Mt. 11:7; 12:20; Lc. 7:24), lat. *calamus*. Puede que este nombre se derive del sánscrito *kalm*, que generalmente tiene el mismo significado. Tallo de las plantas gramíneas, que crecen en sitios húmedos, y a veces tan altas y abundantes que el hipopótamo se esconde entre ellas (Job 40:16). Crece en profusión en todo el litoral mediterráneo, especialmente junto a los lagos, y a lo largo de los meandros del río Jordán. Los cañaverales abundaban en Israel (Jos. 16:8; 17:9). En el AT la mayoría de los pasajes se refieren a la caña común, gral. delgada, débil y fácilmente agitada por el viento (1 R. 14:15; Job 40:21; Is. 35:7).

Utilizadas como bastones (Ez. 29:6; Is. 36:6; cf. Mt. 27:29, 30, 48; Mc. 15:19, 36), son fácilmente quebradizas. La confianza puesta en Egipto por parte de Israel es comparada con una caña frágil que se quiebra en la mano del que se apoya en ella, a resultas de lo cual queda herido (2 R. 18:21; Is. 36:6; Ez. 29:7). Por el contrario, quien confía en Dios, aun siendo débil no será quebrado como una caña (Is. 42:3; Mt. 12:20).

Designa también una medida de longitud (Ez. 40:3, 5; 42:16-19) que tenía probablemente un poco más de 3 m. Al vidente de Patmos se le dió «una caña, semejante a una vara de medir», para medir el Templo Celestial de Dios y el altar, así como a los que en él adoraban (Ap. 11:1); posteriormente, uno de los siete ángeles midió con una caña de oro la Jerusalén Celestial, sus puertas y su muro (Ap. 21:15-16).

La variedad conocida como «caña aromática» se empleaba en la preparación de los perfumes sagrados (cf. Ex. 30:23; Cnt. 4:14; Is. 43:24, etc.). Era traída de tierras lejanas, como la India. «¿De qué vale que me traigáis este incienso de Saba y caña aromática de tierra lejana?» (*qaneh hattob*, קָנֶה הַ ב, Jer. 6:20; Ez. 27:19).

De las cañas y juncos se hacían materiales para escribir, gr. 2563 *kálamos*, κάλαμος (cf. 3 Jn. 13).

CAOS

Gr. *khaos*, χάος = «espacio inconmensurable». Según los babilonios, en el principio existía el caos acuoso, mezcla de aguas dulces (*Apsu*) y saladas (*Tiamat*). En la cosmogonía egipcia, los dioses y todos los otros seres nacieron del agua primitiva y del caos. Lo mismo viene a decir la mitología griega: «Ante todo existió el Caos y después la Tierra» (Hesíodo, *Teogonía* 116; Ovidio, *Metamorfosis* 1, 5). En el pensamiento hebreo tardío, esta concepción del caos se utilizó para referirse a la masa informe de la materia primigenia (Eclo. 18:1; Sab. 11:18).

Por lo general se cree que Gn. 1:2 es una referencia a ese caos primordial cuando dice que la «tierra estaba sin orden [confusa] y vacía». En el orignal heb. la expresión *tohu wabohu*, הֹ וָבֹה, es

una descripción aliterativa de un caos en el cual nada se puede distinguir o definir. La LXX traduce por *aóratos kai akataskeúastos*, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος: «invisible y sin orden», quizá por entender que la Tierra estaba cubierta por las tinieblas o las aguas, y carecía de todo lo que más tarde había de constituir su riqueza.

Hay muchas interpretaciones respecto a qué tenía el autor sagrado *in mente* cuando escribía estas palabras, sin que se pueda llegar a una solución convincente. Lo que es del todo cierto es que, a diferencia de la cosmogonía de su época, no concede ningún poder creativo al caos, de hecho lo define como «nada» (*tohu*, הֹ); posteriormente, el cristianismo lo tomará como una descripción plástica de la creación *ex nihilo*, «de la nada», según la versión griega de los LXX. El autor viene a decir que el mundo, el universo en su forma y orden actuales, quedará concluido con todos sus componentes después del sexto día. Desde el punto de vista gramatical no hay lugar para decir que *tohu wabohu*, el caos, existiera antes de la creación del mundo juntamente con Dios, o que fuera el resultado de una catástrofe subsiguiente a la creación, como si la Tierra *se hubiese vuelto* confusa y vacía después de haber sido formada. La frase que introduce el tema del *tohu wabohu*, «en el principio creó Dios el cielo y la tierra» (v. 1), es un enunciado sumario de lo que luego, paso a paso, se irá desarrollando a continuación (Von Rad). La situación caótica descrita como *tohu wabohu* puede entenderse como el estado primigenio de la materia no desarrollada que contenía el cielo y la tierra (Keil). Por tanto, la Tierra en el v. 2 no *quedó* devastada por una catástrofe —donde se situaría la caída luciferiana—, sino que en su origen la materia de la que proceden el cielo y la Tierra no era «nada», o dicho de manera más expresiva, era desolación y vacío, sin forma ni vida (cf. Sab. 11:17). De modo que *tohu wabohu* significa que en el momento más remoto de la creación que pudiéramos imaginar, la Tierra pasó de un estado de no existencia, «confuso» y «vacío», a existir realmente en tanto que «mundo» en donde se arraigan los seres.

Se puede afirmar que el *caos* propiamente dicho no existe para el autor sagrado, y lo concibe no por razón de sí mismo, sino en relación con el cosmos, al cual precede lógicamente, pero no en el orden cronológico (Arnaldich).

Es incorrecto decir que *bohu* remite a la fenicia madre de todos los dioses. Este vocablo solo aparece tres veces en el AT, siempre en unión con *tohu* y con el significado de «vacío»; *tohu* se emplea unas 20 veces y contiene la idea de «desolación» y «desierto» (cf. Dt. 32:10; Sal. 107:40), como sinónimo de «nada», espacio sin vida: «Como nada son todas las naciones delante de él; y en su comparación serán estimadas en menos que nada [*tohu*], y que lo que no es» (Is. 40:17). «Él convierte en nada a los poderosos, y a los que gobiernan la tierra hace como cosa vana» (v. 23). Por contra, «el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso; no la creó en vano [*tohu*], para que fuese habitada la creó» (Is. 45:18). «Él extiende el norte sobre vacío [*tohu*], cuelga la tierra sobre nada» (Job 26:7).

El relato bíblico obedece a una mentalidad teológica y no científica. Pretende realzar, configurar y ordenar la creación como emergida del caos. «Tras todo lo creado subsiste el abismo de lo informe; todo lo creado puede continuamente ser engullido por ese abismo; el caos constituye un perpetua amenaza para las criaturas... El cosmos necesita sin cesar la voluntad creadora de Dios que lo sustente» (Von Rad). La misma combinación de palabras se utiliza para sugerir la idea de un retorno al caos primordial: «Miré a la tierra, y he aquí que estaba asolada [*tohu*] y vacía [*bohu*]» (Jer. 4:23). «Se extenderá sobre ella cordel de destrucción [*tohu*], y niveles de asolamiento [*bohu*]» (Is. 34:11). Véase ABISMO, CAOS, COSMOGONÍA, CREACIÓN, FIRMAMENTO, RAHAB.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, "'And the Earth was Without Form and Void,' An Enquiry into the Exact Meaning of Genesis 1, 2," *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 78 (1946), 21-37; S.R. Driver, *The Book of Genesis* (Methuen & Co., Londres 1905); C.F. Keil, *Génesis* (CLIE 2008); M. Kister, "Tohu wa-Bohu, Primordial Elements and Creatio ex Nihilo", *Jewish Studies Quarterly* 14/3 (2007), 229-256; G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1988).

A. ROPERO

CAPA

Heb. 8008 *salmah*, שַׂלְמָה = «vestido, capa»; gr. 2440 *himation*, ἱμάτιον, «capa, manto, vestido» (Mt. 5:40; 24:18; Mc. 10:50; 13:16; Lc. 6:29; 22:36). La capa usada en todo el Oriente, aunque no siempre igual en todas partes, era una prenda rectangular, de paño; a los pobres les servía también de manta, por lo que a nadie estaba permitido retener en prenda por la noche la capa del prójimo. Materia y color variaban según la posición de cada cual. Moisés mandó poner en los cuatro ángulos alamares y borlas que invitasen a la observancia de la Ley (Nm. 15:38ss; Dt. 22:12; Mat 23:5). Los israelitas principales llevaban, además, otra capa o manto, propiamente hablando un «túnica superior», de materia muy fina, heb. 4598 *meíl*, מְעִיל, que llegaba, como el manto asirio-babilónico, desde el cuello hasta las rodillas, con mangas cortas y ricos flecos en la fimbria. Véase FLECOS, MANTO, TÚNICA.

J.M. DÍAZ YANES

CAPADOCIA

Gr. *Kappadokía*, Καππαδοκία. Provincia de Asia Menor, que limitaba al norte con el Ponto; al sur con Cilicia, Siria y Armenia; al oeste con Licaonia. Famosa por su trigo y sus caballos.

Capadocia fue habitada por pueblos autóctonos organizados en pequeños estados más o menos independientes. Más tarde, varios de entre ellos se convirtieron en importantes centros de negocios (2000-1750 a.C), donde los comerciantes asirios intercambiaban estaño, telas y perfumes con los habitantes de Anatolia (en la actual Turquía), rica en minas de cobre, plata y oro, pero pobre en estaño, mineral necesario para la aleación del bronce. Los mercaderes asirios llevaron consigo la escritura a Anatolia. Han sido descubiertas tablillas cuneiformes escritas en asirio que revelan parte de la historia, costumbres y lugares de este pueblo. Entre otros asuntos nos explican que los mercaderes pagaban un tributo del 10% del valor de su mercancía a la entrada de Anatolia, cobraban unos intereses del 30% en los préstamos efectuados, y por otra parte pagaban a los reyes de Anatolia un 5% de las ganancias de sus ventas en concepto de impuesto.

A principios del segundo milenio a.C. los hititas procedentes de las estepas del mar Negro, atravesaron el Cáucaso y se establecieron en la zona de Capadocia, fundando más tarde un imperio al unirse con la población autóctona. Su lengua era de la familia indoeuropea y resulta fácil de descifrar. En la ciudad de Derincuyu se han descubierto cisternas hititas excavadas en la roca, muelas de molinos y un león de piedra, hueco en su interior, por cuya boca salía agua. Hacia 1200 a.C. el imperio se derrumbó y la capital Hattusa fue arrasada por los llamados «pueblos del mar», cuya identidad sigue siendo un misterio. Alrededor del 700 a.C. los asirios controlaban la región. En el siglo VI a.C. Creso, rey de Lidia y aliado de los sirios, cruzó el río Halys —actual Kizilirmak— para impedir la expansion persa, pero fue vencido por > Ciro. Despues de la batalla, Capadocia fue integrada en el Imperio persa. Los persas denominaron la zona de Capadocia con el nombre de Katpatuka, que significa «país de los caballos de raza pura». Alejandro Magno derrotó a los ejércitos persas en señaladas ocasiones, mas encontró gran resistencia por parte del pueblo, que se

reveló contra el invasor macedonio y proclamó como rey a Ariarates (332-322 a.C.), uno de los antiguos nobles persas, con quien las fronteras del reino de Capadocia se extendieron. Este reino vivió en paz hasta la muerte de Alejandro, fecha en que Anatolia se vio sacudida por constantes luchas entre macedonios, pónticos y gálatas, pudiendo mantener su autonomía hasta el año 17 a.C., cuando se convirtió en provincia romana. La región se benefició de una relativa libertad y fue administrada por dinastias locales. Ni los romanos ni sus succesores bizantinos mostraron excesivo interés en asimilar esta región a sus respectivas culturas. Su única preocupacion fue controlar las principales vias de comunicacion y mantener en pie las rutas comerciales. En esta época llegaban del oeste por las rutas de Anatolia algodón, textiles, melones, limones, sésamo e higos. La población en general y las clases pudientes en particular vivian en lugares de fácil acceso dentro de las ciudades. La población local siempre prefirió vivir en casas excavadas en las rocas de Capadocia, en las colinas, en los valles o en los bordes de profundos precipicios.

A mediados del siglo II a.C. ya existía una colonia judía en Capadocia. El Senado romano dirigió una carta al rey Ariarates intercediendo por ellos (1 Mac. 15:22). En el día de Pentecostés, judíos capadocios estaban presentes en Jerusalén (Hch. 2:9). Como en otros lugares, la comunidad judía en esta región fue sin duda el origen de los primeros núcleos cristianos. Pedro se refiere a ellos en el saludo de su carta (1 Pd. 1:1). A finales del siglo II Capadocia contaba con un gran número de comunidades cristianas; ya en el concilio de Nicea presentó siete obispos. La ciudad de Kayseri se convirtió en un importante centro del cristianismo, hasta la llegada de los musulmanes selyúcidas.

A. ROPERO

CAPERNAÚM. Ver CAFARNAÚM

CAPITÁN

Del heb. 3746 *karí*, רִי ָ, «líder [del rebaño]», traducido «capitanes» en 2 R. 11:4,19. Designa varios oficiales civiles y militares del ejército. Como título puramente militar responde a:

1. Heb. 8269 *sar*, ר ַ = «jefe, cabeza»; gr. 5506 *khilíarkhos*, χιλ□αρχος, designa al comandante de un conjunto de 1.000 soldados, el «tribuno» del ejército romano. El «capitán de la guardia», *stratopedarkhes*, στρατοπεδ□ρχης, de Hch. 28:16 era el prefecto del pretorio, jefe de una legión.

2. Heb. *qatsin*, קָצִין, mando militar (Jos. 10:24; Jue. 11:6, 11; Is. 22:3; Daniel 11:18), y a veces civil (Is. 1:10; 3:6).

3. Heb. *shalish*, לִי ָ, «señor, príncipe» (Ex. 14:7; 15:4; 2 Sam. 23:8; 1 R. 9:22; 2 R. 9:25; 10:25; 15:25; 1 Cro. 11:11; 12:18; 2 Cro. 8:9; 2 R. 7:2, 17, 19; Ez. 23:23; Ez. 23:15); «capitán de carros», prop. «tercer hombre» (*shalishim*, לִי ִים ָ), gr. *tristates*, τριστ□της, oficial de rango conductor de > carros de guerra (Ex. 14:7; 15:4; 1 R. 9:22).

4. Gr. *strategós tu hierû*, στρατηγ□ς το□ □ερο□, «capitán de la guardia del Templo» (Hch. 4:1; 5:24). No era un cargo militar, sino religioso, asociado con los sacerdotes del Templo para mantener el orden y la seguridad. Al parecer este oficio arranca de los tiempos del rey Joás, cuyo precedente son «los sacerdotes que guardaban la puerta» del edificio sagrado (2 R. 12:9; 25:18), descritos por Josefo como «oficiales guardianes del Templo», *tus phylássontas to hierón hegemonas*, το□ς φυλ□σσοντας τ□ □ερ□ν □γεμ□νας (*Ant*. 10, 8, 5), al mando de los cuales se encontraba un prefecto o capitán, *prostates*, προστ□της (2 Mac. 3:4), llamado en la Mishnah «capitán de la montaña del

Templo» (*ish harah*, הָרָה אִי, *Middoth*, 1, 2).

En el AT Dios es llamado metafóricamente «capitán» o «jefe» del ejército (*sar hatstsabá*, ר־הַ ָבָא ַ, Dan. 8:11), no exactamente «Señor de los ejércitos», sino cabeza y protector de su pueblo. En el NT, Jesucristo recibe el título de «capitán de la salvación» (*arkhegós tes soterías autôn*, ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν, Heb. 2:10), porque es el comienzo, la fuente y el autor de la salvación de la comunidad creyente, > cabeza de su Iglesia, que por él y hacia él es conducida a la eterna felicidad. Desde esta perspectiva, el caudillo militar israelita Josué se ha considerado siempre un > tipo de Cristo (cf. Jos. 5:14). Véase CARROS, EJÉRCITO, TRIBUNO.

CARA

Heb. gral. 6440 *panim*, נִים ָ; gr. 4383 *prósopon*, πρόσωπον = «semblante, apariencia, frente», denota la parte del cuerpo humano más expuesta a la vista, por impl. «presencia, persona». A falta de un término específico para definir a la «persona» como un individuo particular y trascendente, la Escritura emplea estos términos; cuando se aplica a Dios denota la completa manifestación de su presencia. La locución «rostro [o cara] de Dios» expresa en la Escritura cualquier modo por el que Dios escoge manifestarse o darse a conocer al hombre. Así, cuando se dice literalmente que Adán y Eva se escondieron de la «cara de Yahvé», se entiende que se ocultaron de la manifestación de su persona o de su «presencia», como se traduce por lo general (Gn. 3:8).

Debido a la tremenda sacralidad de la persona divina, se creía que nadie podía sobrevivir a su manifestación sensible, de ahí la admiración de Jacob: «Vi a Dios cara a cara y salí con vida» (Gn. 32:30). Moisés confirma esta idea cuando Dios le dice: «No podrás ver mi rostro, porque ningún hombre me verá y quedará vivo» (Ex. 33:20). Esta creencia era compartida por todos los pueblos antiguos. Se considera gral. que «cara de Dios» es un > antropomorfismo, como «brazo», «espalda», «pie», «ira». etc.

La luz del rostro de Dios es una expresión sinónima de «favor» (cf. Sal. 44:3; Dn. 9:17). Así, el rostro sereno de un hombre es señal de buena voluntad; un rostro fiero o airado, por el contrario, indica ira o desaprobación. El «rostro a tierra» (Is. 49:23) era prueba de humillación y sometimiento.

Los judíos oraban en Palestina con el rostro en dirección al Templo (1 R. 8:38, 44, 48) y los de la dispersión en dirección a Jerusalén (Dan. 6:10), del mismo modo que los musulmanes siempre oran en dirección a la Meca.

La esperanza del cristiano es llegar a conocer a Dios «cara a cara», directamente (cf. 1 Cor. 13:12; 1 Jn. 3:2; Ap. 22:4).

CARACOL

Heb. 7642 *shablul*, בְּל ל ַ = «babosa, caracol»; Sept. *kerós*, κηρός; Aquila *énteron*, ἔντερον; Símaco *khorion*, χόριον; Vulg. *cera*. Molusco cuya concha tiene forma de espiral. Se cita únicamente en el Sal. 58:8 para referirse a los magistrados injustos, a quienes se desea que «pasen como la babosa que se deshace». La Reina-Valera traduce por caracol el término heb. *jomet*, חֹמֶט, que aparece entre los animales impuros, y que la Sept. traduce *saúra*, σαῦρα, al igual que la Vulg. *lacerta*, especie de lagarto o lagartija.

Aparte de estos animales, se menciona la «escalera de caracol» del Templo de Salomón: «La entrada a la galería baja estaba al lado sur del templo. Se subía a la galería intermedia y de esta a la

superior, mediante una escalera de caracol [3883 *lul*, ל ל]» i(1 R. 6:8), y en la visión del profeta Ezequiel: «El caracol [4141 *musab*, מ סָב] de la casa subía muy alto alrededor por de dentro de la casa» (Ez. 41:7). En ambos casos la palabra heb. hace referencia a la forma espiral de la escalera.

A. CABEZÓN MARTÍN

CARBÓN

Sept. y NT *ánthrax*, ἄνθραξ, correspondiente al heb. 1513 *gejeleth*, גַּחֶלֶת i(2 Sam. 14:7; 22:9; Job 40:21; Sal. 18:8; 120:4; Is. 44:19; 47:14; Ez. 24:11), a menudo con el añadido enfático de «encendido, fuego» (Lv. 16:12; 2 Sam. 22:13; Sal. 18:12, 13; 140:10; Prov. 6:28; 25:22; 26:21; Ez. 2:13; 10:2); y 6352 *pejam*, פֶּחָם, literal. «negro», carbón (Prov. 26:21).

En 2 Sam. 22:9, 13, la locución «carbones encendidos» designa metafóricamente el resplandor que procede de Dios (Sal. 18:8, 12, 13; 140:10). La expresión proverbial «carbones encendidos amontonas sobre su cabeza» (Prov. 25:22; cf. Ro. 12:20), significa que los favores otorgados a un enemigo le obligan a sentir el fuego de la vergüenza y la confusión por el mal realizado. «Extinguir el carbón encendido» (2 Sam. 14:7) denota metafóricamente la muerte del último heredero de una familia, porque es como el resto de las ascuas que animan el fuego. Véase COMBUSTIBLE.

CARBUNCLO

Piedra luminosa que tiene el aspecto de un carbón ardiente. En la Biblia aparecen las siguientes palabras, diversamente traducidas del hebreo al griego:

1. Heb. *nophekh*, נֹפֶךְ; Sept. *ánthrax*, ἄνθραξ; lat. *carbunculus*; lit. «carbón ardiente» (Ex. 28:18; 39:11; Ez. 27:16; 28:13).

2. Heb. 1304 *bareqeth*, בָּרֶקֶת = «brillante como el relámpago»; Sept. *smáragdos*, σμάραγδος, Vulg. *smaragdus* = «esmeralda». Primera piedra de la segunda hilera del pectoral del Sumo Sacerdote (Ex. 28:18-19; 39:10).

3. Heb. 688 *eqdaj*, אֶקְדָּח = «centella, ardiente» (Is. 54:12); Sept. *krýstallos*, κρύσταλλος, Vulg. *sculptus*. Piedra luminosa que tiene el aspecto de un carbón ardiendo. Según el naturalista y minerólogo Dana, Plinio da el nombre de carbunclo a tres piedras diferentes: al granate, al rubí y al zafiro. El granate que Plinio clasifica entre los carbunclos es el noble, llamado asimismo granate oriental o almandino. Su transparencia y color son magníficos. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

CARCA

Heb. 7173 *Qarqá*, קַרְקַע = «suelo», como en Nm. 5:17, etc.; Sept. *Akkarká,* Ἀκκαρκά v. *ten katá dysmás Kades*, τὴν κατὰ δυσμὰς Κάδης; Vulg. *Carcaa*. Ciudad fronteriza en el territorio de Judá, entre > Adar y Azmón (Jos. 15:3); prob. a mitad de camino entre el mar Muerto y el Mediterráneo.

CARCAS

Heb. 3752 *Karkás*, כַּרְכַּס, de origen persa, semejante al sánscrito *karkapha*, «severo»; Sept. *Thabaz*, Θαβάζ v. *Tharabá*, Θαραβά, Vulg. *Charchas*. Uno de los siete > eunucos de la corte del rey Asuero (Jerjes), a quienes mandó fueran buscar a la reina > Vasti para el banquete real (Est. 1:10).

CÁRCEL

Descrita por las siguientes palabras hebreas, griegas y sus correspondientes latinas:

1. Heb. 615 *assur* אָס ר = «cadena», que precedido por 1004 *beth*, ית = «casa», significa lit. «casa de las cadenas», Sept. *oîkos desmôn*, οἶκος δεσμῶν; Vulg. *carcer*.

2. Heb. 3608 *kelé*, *kelú* y *kelí*, לֶא, ל א y לִיא con 1004 *beth*, ית; Sept. *oîkos phylakês*, οἶκος φυλακῆς = «prisión» (Jer. 37:15).

3. Heb. 4307 *mattarah*, מַ רָה y *mattará*, מַ רָא; gr. *phylaké*, φυλακή; lat. *carcer*.

4. Heb. *masger*, מַסְ ר; gr. *desmoterion*, δεσμωτήριον; lat. *carcer*.

5. Heb. 4929 *mishmar*, מִ מָר; gr. *phylaké*, φυλακή; lat. *custodia*.

6. Heb. *otser*, עֹצֶר; gr. *tapeínosis*, ταπείνωσις; lat. *angustia*.

7. Heb. *peqah qóaj*, קַה־ק חַ (Is. 61:1); gr. *anáblepsis*, ἀνάβλεψις; lat. *apestio*.

8. Heb. 5470 *sóhar*, סֹהַר; gr. *okhýrona*, ὀχύρωνα; lat. *carcer*. Propiamente una torre.

9. Heb. *beth happequddoth*, ית־הַ קֻ ת; gr. *oikía mýlonos*, οἰκία μύλωνος; lat. *domus carceris*.

10. Heb. *tsinoq*, צִינֹק; gr. *katarrhaktes*, καταῤῥάκτης; lat. *carcer*.

11. Gr. NT 1201 *desmoterion*, δεσμωτήριον = «lugar de cadenas, mazmorra», de *desmos*, δεσμός «cadena» y *deo*, δέω «atar» (Mt. 11:2; Hch. 5:21, 23; 16:26); 3612 *oíkema*, οἴκημα, lit. «habitación», relacionado con *oikeo*, οἰκέω «morar», se usa eufemísticamente en lugar de «cárcel» (Hch 12:7); 5084 *téresis*, τήρησις = «guarda», y de ahí, un lugar para guardar (Hch. 4:3; 5:18); y principalmente 5428 *phylaké*, φυλακή = «guarda», se utiliza del lugar en el que se mantiene a personas bajo custodia, o sea, «cárcel» (Mt. 5:25; 14:3; 18:30; Lc. 3:20; 22:33; Hch. 5:19; 16:23; 22:4; 26:10; 2 Cor. 6:5; 11:23; Heb. 11:36; Ap. 2:10, etc.).

Los códigos penales antiguos no contemplaban la cárcel como castigo legal, solo se usaba como medida policíaca para mantener al transgresor a disposición de las autoridades hasta que se aplicase la sentencia. Los egipcios conocían la cárcel como lugar de confinamiento (cf. Gn. 39:21; 40:15; 41:14; Ex. 12:29), pero durante mucho tiempo las prisiones no estuvieron bajo el control del monarca. Durante la peregrinación de Israel por el desierto fueron puestos temporalmente en prisión en espera de sentencia un blasfemo y un transgresor del sábado, que acabaron siendo apedreados (Lv. 2:10-16; Nm. 15:34). Sansón fue cargado de cadenas y puesto en la cárcel por los filisteos (Jue. 16:21).

En tiempos de la monarquía aparece el encarcelamiento por decisión regia, y los textos dan a entender que existía la cárcel permanente, donde los presidiarios eran puestos en cepos y mal alimentados (cf. 1 R. 22:26; 2 Cro. 16:10; 18:26). La agitadísima historia del profeta Jeremías incluyó también esta dura prueba, y su libro nos menciona la existencia de prisiones junto al Templo y cerca de la Puerta de Benjamín, para las que solían habilitarse cisternas secas (Jer. 20:2, 29:26; 32:2; 37:16; 38:6; cf. Gn. 37:24; Zac. 9:11; Is. 24:22) o casas particulares: «Los magistrados se enfurecieron contra Jeremías y le azotaron. Luego lo pusieron en la prisión en casa del escriba Jonatán, porque habían convertido aquella casa en cárcel» (Jer. 37:15).

Isaías menciona las mazmorras como elemento primitivo del juicio de Dios (Is. 24:22). Después del destierro aparece la cárcel como pena legislativa para los transgresores de la Ley (Esd. 7:26).

En tiempos del NT es un castigo frecuente en la vida civil de Palestina por influjo de la legislación

romana (Mt. 11:2; Lc. 7:18). Herodes cuenta con cárceles adosadas al palacio o a las fortalezas reales (Lc. 3:20; Hch. 12:4, 10; Josefo, *Ant*. 18:5, 2). La fortaleza > Antonia fue usada por los romanos como una prisión en Jerusalén (Hch. 23:10), y en Cesarea el *praetorium* de Herodes (Hch. 23:35). Las autoridades sacerdotales también tenían cárceles bajo la supervisión de oficiales determinados, gr. *desmophýlakes*, δεσμοφ□λακες, traducido como > «alguaciles» o «ministros» (cf. Hch. 5:18-23; 8:3; 26:10). Los apóstoles (especialmente Pablo) conocen la cárcel por Cristo y por el Evangelio y en ella dan testimonio de su fe (Hch. 4:3; 5:18; 12:6; 16:24; 26:29; 28:30). En la cárcel Pablo conoce a un esclavo fugitivo y le predica el Evangelio, haciéndole su hijo espiritual y enviándolo de nuevo a su casa ya libre; se trata de Filemón. Cristo manda a los suyos que visiten y socorran a los encarcelados (Mt. 25:36). Véase CALABOZO, CEPO, MAZMORRA, PRESO.

CARCELERO

Gr. 1200 *desmophýlax*, δεσμοφ□λαξ = «carcelero», de *desmón*, δεσμ□ν, o *desmós*, δεσμ□ς, «banda, ligamento», de donde «cadena, preso». Encargado de custodiar los presos sobre quien recaía la responsabilidad de su seguridad. En caso de fuga de un prisionero, él mismo tenía que sufrir la sanción o condena impuesta al fugitivo. Esto explica la desesperación del carcelero de Filipos, que intentó suicidarse cuando creyó que Pablo y Silas habían escapado (Hch. 16:23, 27, 36). Prob. este carcelero era un veterano del ejército, a quien confiaron el cuidado de la prisión y mantenimiento de los detenidos.

CARCOR

Heb. 7174 *Qarqor*, קַרְקֹר = «fundamento, cimiento»; Sept. *Karkar*, Καρκ□ρ v. *Karká*, Καρκ□; Vulg. *Requiescebant*. Lugar al otro lado del Jordán donde los príncipes madianitas > Zeba y > Zalmuna se retiraron con su ejército huyendo de > Gedeón (Jue. 8:10). Por el contexto parece que no estaba muy lejos de Sucot y Penuel, hacia el sur, en un punto geográficamente seguro al oriente de > Nóbaj y > Jogbea.

CARDO

Heb. 1863 *dardar*, ר ְ ר ַ, denota cualquier planta espinosa, y se emplea en sentido colectivo unido a «espinas», 6975 *qots*, ק ץ (Gn. 3:18; Os. 10:8); Sept. *tríbolos*, τρ□βολος, Vulg. *tribulus*, «abrojo»; 2336 *jóaj*, ח ַ ח, «espina, abrojo, cardo», de una raíz inusitada, sign. «perforar»; se refiere a una planta de tallo recio, semejante a un arbusto (2 R. 14:9; 2 Cro. 25:18; 33:11; Job 31:40; 41:2; Prov. 26:9; Cant. 2:2); Sept. *akan*, □καν; *ákantha*, □κανθα; *akkhukh*, □κχο□χ; *knide*, κν□δη; Vulg. *paliurus, lappa, spina, tribulus*.

Planta abundante en Palestina, donde parece que la vegetación tiende a desarrollar espinas. Es una mala hierba que crece en las ruinas (Is. 34:13) y en los campos abandonados (Os. 9:6), símbolo de maldición; «Porque la tierra, que bebe la lluvia que muchas veces cae sobre ella y produce hierba para el provecho de aquellos que la cultivan, recibe la bendición de Dios. Pero la que produce espinos y abrojos es desechada, está cercana a la maldición, y su fin es ser quemada» (Heb. 6:8). Véase ABROJO, ESPINA.

A. CABEZÓN MARTÍN

CAREA

Heb. 7143 *Qaréaj*, קָרֵחַ = «calvo»; Sept. *Karee*, Κάρηε, *Karié*, Καριέ o *Kareé*, Καρεέ. Padre de > Johanán y > Jonatán, oficiales del ejército fieles al partido de > Gedalías durante un tiempo (2 R. 25:23; Jer. 40:8, 13, 15, 16; 41:11, 13, 14, 16; 42:1, 8; 43:2, 4, 5).

CARGA

Heb. 4853 *massá*, מַשָּׂא = «peso»; Sept. *lemma*, λῆμμα; NT 922 *baros*, βάρος = «peso», todo aquello que oprime a uno físicamente (Mt. 20:12). Algo que pesa, y de ahí en sentido metafórico, «responsabilidad» que tiene que asumirse como una carga. También «peso» psicológico y espiritual que se siente interiormente.

Término que describe a) un peso o trabajo arduo (cf. Ex. 1:11; 23:5; 1 R. 5:15; Mt. 20:12); b) preocupaciones o aflicciones (Sal. 55:22); c) la flaqueza y la condición humanas (Gal. 6:2); d) la conciencia del pecado (Sal. 38:4); e) la molestia que se causa a los demás (2 Cro. 11:9; 12:13); y f) las exigencias legalistas (Mt. 23:4; Hch. 15:28; Ap. 2:24).

Aparece con frecuencia en los escritos proféticos para designar un oráculo de parte de Dios que se siente como un peso interior imposible de retener. A veces expresa una denuncia o condenación (cf. Is. 13:1; Nah. 1:1); otras un sentimiento de gozo o de queja (Zac. 9:1; 12:1; Mal. 1:1). Véase PROFECÍA.

A. LOCKWARD

CARIDAD

Del latín *carus* = «querido, amado»; gr. *agape*, ἀγάπη = «amor». Amor que tiene su origen en el Amor de Dios (1 Cor. 13; 1 Jn. 4:7) vehiculado a través de Cristo (Ro. 5:5; 1 Jn. 4:9s) y del Espíritu para que el cristiano pueda a su vez amar a Dios y al prójimo (1 Jn. 4:1-19). No se trata, pues, de una emoción natural, pasajera, terrena, sino de una disposición producida por el Espíritu Santo, un «don» en términos bíblicos; más aún: es la corona de todos los dones espirituales (cf. 1 Cor. 12:31-13:13), de modo que no se trata de un don más, propiamente hablando, sino del fundamento de todos ellos. Va más allá de la simple filantropía humana, porque es de origen divino, y representa algo «nuevo» (cf. Jn. 13:34), resultante de la identificación de Cristo en su amor al prójimo, especialmente a los pobres, necesitados, enfermos y despreciados. Véase AMOR, DONES.

BIBLIOGRAFÍA: C. Spicq, *Agapé en el Nuevo Testamento* (Cares, Madrid 1977); M, Royo Marín, *Teologia de la caridad* (BAC, Madrid 1960); Claude Wiéner, "Caridad", en *EB* (Garriga 1964).

CARISIM

Heb. 2798 *Jarashim*, חֲרָשִׁים = «artesanos»; Sept. *Ageaddaír,* Ἀγεαδδαΐρ v. *Geraseím*, Γηρασεΐμ. Nombre de un valle (*ge*, גֵּיא) en Jerusalén habitado por los descendientes de Joab, hijo de Seraías (1 Cro. 4:14). El mismo lugar es mencionado en Neh. 11:35 (Sept. *ge agaseím*, γῆ ἀγασεΐμ), con motivo de su repoblación por parte de los benjaminitas.

CARISMA

Gr. *khárisma*, χάρισμα = «don, regalo, gracia, favor, poder», de la misma raíz que *kharis*, χάρις, «gracia». Término propio del vocabulario del NT —no aparece en el griego clásico—, se puede decir que es una creación de san Pablo, que se vale de él para expresar el común denominador de una serie de manifestaciones espirituales de cáracter sobrenatural. Aparece dieciséis veces en las

cartas paulinas (Romanos, seis veces; 1 Corintos, siete; una vez en 2 Corintios, 1 y 2 Timoteo) y una vez en 1 Pedro 4:10.

1. Carisma y gracia.
2. Listas de dones.
3. Criterio de discernimiento.

I. CARISMA Y GRACIA. *Khárisma* es un sustantivo derivado del verbo *kharízesthai*, χαρίζεσθαι, que tiene el sentido de «mostrarse agradable, hacer un favor»; supone un don que procede de la «gracia» = *kharis*. *Khárisma* aparece relacionado con *kharis* en varios textos (Ro. 5:15-16; 12, 6; 1 Cor. 1:4-7; 1 P. 4:10). Es, pues, un «don generoso de gracia». Nunca designa un don hecho por un hombre a otro, sino siempre un don divino, que Dios reparte libremente (1 Cor. 12:11).

Los dones han sido dados individualmente para bien de todos (1 Cor 12:7), lo que quiere decir que su uso está determinado por el servicio a la comunidad; por esto Pablo prefiere el don de profecía, que es inteligible para todos y sirve a la edificación de la comunidad, al don de lenguas, que solo sirve para la edificación y devoción propias (1 Cor 14). Es posible que un don espiritual recibido por gracia no sea nada útil al que lo ha recibido, sino solo a otras personas. Tal es el caso referido por Jesús sobre algunos «carismáticos» que realizaron muchos prodigios y hasta echaron demonios, pero que no fueron personalmente obedientes a Dios, y que, por tanto, serán rechazados por el Señor como «agentes de injusticia» (Mt. 7:21-23). Pablo adopta una perspectiva análoga cuando observa que sin amor los dones más extrordinarios no tienen la más mínima utilidad para quien los ejerce (1 Cor. 13:1-3). Por sí sola, una actividad carismática no garantiza una relación auténtica con Cristo y su Salvación. Pedro exhorta a que «cada uno ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. Si alguien habla, hable conforme a las palabras de Dios. Si alguien presta servicio, sirva conforme al poder que Dios le da, para que en todas las cosas Dios sea glorificado por medio de Jesucristo» (1 Pd. 4:10-11).

II. LISTAS DE DONES. En las cartas paulinas se ofrecen «cuatro listas» de dones o carismas: Rom 12:6-8; 1 Cor. 12:8-10; 12:28-30 y Ef. 4:11; pero son de carácter coyuntural, no se trata de listas exhaustivas. Las diferencias que se observan entre estos textos muestran que el término *khárisma* no tenía todavía en el NT el sentido técnico que adquirirá después en la teología posterior. En 1 Cor 12:8-10, Pablo habla al principio de algunos dones más bien modestos: «sabiduría, conocimiento» (v. 8), pasa luego a mencionar dones más espectaculares y sensacionales: «sanidades, milagros, profecía, discernimiento de espíritus, lenguas e interpretación» (vv. 9-10), que causaban cierta confusión en las reuniones de la comunidad (cf 14:26). La distribución de todos estos dones se atribuye al «único y mismo Espíritu» (1 Cor. 12:11). En un párrafo posterior, Pablo no habla ya del Espíritu, sino que se lo atribuye todo a Dios y presenta una lista distinta, que comienza con una jerarquía de funciones comunitarias: «A unos puso Dios en la iglesia, primero apóstoles, en segundo lugar profetas, en tercer lugar pastores y maestros», y continúa con diversos dones extraordinarios: «los que hacen milagros, después los dones de sanidades, los que ayudan, los que administran, los que tienen diversidad de lenguas» (1 Cor. 12:28; cf. Ef. 4:11). Los dones relacionados con el servicio de la Palabra tienen como propósito «perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios» (Ef. 4:12-13). Dos textos de las cartas pastorales hablan de *khárisma* a propósito del ministerio pastoral y precisan que se trata de un don recibido por medio de

una imposición de manos (1Tim. 4:14; 2 Tim. 1:6).

En la lista de Rom 12:6-8, Pablo omite cualquier alusión al hablar en lenguas, a las curaciones y a los milagros; pone al principio la profecía y luego menciona solamente las actividades ordinarias, útiles a la vida eclesial: el servicio o el ministerio, la enseñanza, la exhortación, las actividades caritativas, la presidencia, la misericordia. Pedro es demasiado esquemático para adivinar a qué dones concretos se refiere (1 Pd. 4:10-11).

3. CRITERIO DE DISCERNIMIENTO. El criterio para distinguir al verdadero carismático del falso no reside únicamente en su propia fenomenología, ya que los fenómenos extáticos que en gran parte acompañan a los carismas también se hallan fuera de la comunidad y pueden existir en la Iglesia misma sin estar legitimados por la fe; por eso Pablo recurre al Espíritu como criterio diferencial: «Nadie puede decir Jesús es el Señor, sino por el Espíritu» (1 Cor. 12:11), lo cual indica que el Espíritu no llama la atención sobre su persona y ministerio, sino sobre Jesús: «Cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad; pues no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo lo que oiga» (Jn. 16:13), a quien, frente a judíos que le rechazan y gentiles que se inclinan ante otros señores, el Espíritu glorifica: «El me glorificará: porque tomará de lo mío, y os lo hará saber» (v. 14). Véase LENGUAS, DON DE MILAGROS, SANIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: Horacio Alonso, *Dones conflictivos* (CLIE 1998); J Alonso, *Los carismas en la Iglesia, su evolución* (Madrid 1978); Jaime Fasold, *Dones espirituales* (Portavoz 2000); Harold Horton, *Los dones del Espíritu Santo* (Vida 1979); R. Koch, "Carisma", en *DTB*, 165-171; X. Pikaza y N. Silanes, eds. *Los carismas de la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia* (EST 1999); L. Sartori, "Carismas y ministerios", en *DTI* II, 9-24; A. Vanhoye, "Carisma", en *NDTB*, 282-287; Robert L. Thomas, *Entendamos los dones espirituales* (Portavoz 2002); Pablo Wickham, *Los dones del Espíritu Santo* (Portavoz 1993).

A. ROPERO

CARMELITA

Nativo del > Carmelo: «Nabal del Carmelo», heb. 3761 *karmelí*, כַּרְמְלִי; Sept. *karmelios*, καρμήλιος (1 Sam. 27:3; 30:5; 2 Sam. 2:2). > Abigaíl, la «carmelita», esposa de Nabal, Sept. *karmelía*, καρμηλία (2 Sam. 3:3; 1 Cro. 3:1). «Hesrai del Carmelo», uno de los soldados de David; Sept. *karmelios*, καρμήλιος (2 Sam. 23:35). Véase CARMELO.

CARMELO

Heb. 3760 *Karmel*, כַּרְמֶל = «campo fructuoso» o «parque»; nombre de un destacado promontorio, a menudo determinado por el art., *hakkarmel*, הַכַּרְמֶל, y en forma completa «monte Carmelo», *har hakkarmel*, הַר הַכַּרְמֶל; y también de una ciudad.

1. Sept. *Kármelos*, Κάρμηλος y *Khermel*, Χερμέλ. Cordillera de unos 22 km. de largo, que termina en un promontorio que se introduce en el mar Mediterráneo (Jer. 46:18). Constituye el límite sur de la bahía de San Juan de Acre y corre al este-noroeste del valle de Esdraelón. Antiguamente debió ser notable por su vegetación (Is. 33:9; Cnt. 7:5). En el reparto de la Tierra Prometida, el monte Carmelo cayó en suerte a la tribu de Aser (Jos. 19:26) después de haber derrotado el ejército de Josué al rey Jocneam (Jos. 12:22).

De los datos bíblicos se puede deducir que su cima se consideró desde los primeros días como un lugar sagrado, puesto que había contado con un altar de Yahvé que cayó en ruinas (cf. 1 R. 18:30). Abunda en cuevas, en las que > Abdías escondió a cien profetas de Yahvé, para librarlos de la persecución de > Jezabel, y los sustentó con pan y agua (1 R. 18:4). También Elías y Eliseo

recurrieron a las numeros grutas del monte Carmelo (1 R. 18:19, 42; 2 R. 2:25; 4:25). En la actualidad una gruta recibe el nombre de «cueva de Elías», un poco más abajo de la «Cueva de los Monjes», convertida en un santuario islámico. Elías desafió en la cumbre del monte a 850 sacerdotes de Baal, todos los cuales perecieron a manos del pueblo al comprobarse la ineficacia de su dios (1 R. 18:17-46). Según algunos viajeros, ninguna montaña de Israel conserva hoy tanta de su antigua belleza como el monte Carmelo.

2. Sept. *Khermel*, Χερμὲλ. Ciudad de las montañas de Judá (Jos. 15:55), a unos 12 km al sudeste de Hebrón (1 Sam. 25; 30:5; 2 Sam. 23:35). Fue allí donde el rey > Saul erigió el trofeo de la victoria sobre Amalec (1 Sam. 15:12). Residencia de Nabal (1 Sam. 25:2, 5, 7, 40), y lugar de nacimiento de > Abigaíl (1 Sam. 27:3; 1 Cro. 3:1), esposa de Nabal y luego del rey David. Este Carmelo de Judá, y no la montaña del norte, era donde el rey Uzías, hijo de Amasías, tuvo tierras cultivables y viñedos (2 Cro. 26:10). Estos datos bíblicos bastan para entender que la ciudad y su comarca recibieran el nombre de «Carmelo», en contraste con el desierto, y la región apareció como un jardín para los hebreos.

En el siglo cuarto de nuestra era, Eusebio y Jerónimo describen el Carmelo, *Kármelos*, Κάρμηλος, como una ciudad con una guarnición y hablan del distrito como una montaña. En el tiempo de las cruzadas, la ciudad fue tomada a Saladino por el rey Amalrico (Guillermo de Tiro, *Gesta Dei per Francos*). A patir de ese momento cae en el olvido hasta el siglo XIX, cuando fue reconocido por los viajeros bajo el nombre de *Kurmul*. El lugar yace en ruinas, entre las que destacan tres iglesias y un castillo de piedra, lo que indica una ciudad de considerable extensión e importancia en su momento.

BIBLIOGRAFÍA: J.L. Lacave Riaño, "Carmelo, Monte", en *GER* 5, 153-154; Valentín Polentinos, "Carmelo", en *EB* II,149-152; G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Edicep 1985).

J.M. DÍAZ YANES

CARMI

Heb. 3756 *Karmí*, רְמִי = «noble»; Sept. *Kharmí*, Χαρμί, y *Kharmeí*, Χαρμεί (en Ex. 6:14). Nombre de tres personajes del AT.

1. Uno de los cuatro hijos de Rubén, mencionado en último lugar: «Los hijos de Rubén, el primogénito de Israel: Hanoch y Phallú, Hezrón y Carmi: estas son las familias de Rubén» (Gn. 46:9; Ex. 6:14), de quien deriva «la familia de los Carmitas» (Nm. 26:6).

2. Hijo Hesrón, nieto de Judá y padre de Hur (1 Cro. 4:1); llamado en otro lugar Caleb (1 Cro. 2:9,18).

3. Hijo de Zabdi, padre del traidor > Acán (Jos. 7:1; 1 Cro. 2:7).

CARMITAS

Heb. 3757 *Karmí*, רְמִי de *Karmiyyí*, רְמִי ; Sept. *Kharmí*, Χαρμί. Patronímico de los descendienes de Carmi, hijo de Rubén (Nm. 26:6).

CARNAL

Gr. 4559 *sarkikós*, σαρκικός = «perteneciente a la carne». Término paulino utilizado para contrastar las realidades del espíritu y de la debilidad humana, controlada por los impulsos y no por el Espíritu de Dios, de modo que el apóstol se sirve de ella no para condenar la «carne» en sí, sino para designar la persona que se deja gobernar por los intereses egoístas, inmaduros y pecaminosos,

ignorantes de las sabiduría divina: «Todavía sois carnales. Pues en tanto que hay celos y contiendas entre vosotros, ¿no es cierto que sois carnales y andáis como hombres?» (1 Cor. 3:3). Carnal, pues, es un grado inferior en la escala espiritual evangélica. En un sentido más negativo, la carne designa la persona bajo el dominio del pecado, cuyo camino es la muerte espiritual, «pues la intención de la carne es enemistad contra Dios; porque no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede» (Ro. 8:6, 7).

Lo mismo viene a decir el apóstol Pedro, para quien el término «carnal» es equivalente a la personalidad humana contraria al Espíritu: «Os exhorto como a peregrinos y expatriados, que os abstengáis de las pasiones carnales que combaten contra el alma» (1 P. 2:11).

Siguiendo esta imaginería, se dice que los cristianos, aunque andan en la carne, siendo en todo iguales al resto de la humanidad, en el orden de las ideas y creencias no militan según la carne, es decir, no proceden conforme al comportamiento de natural sabiduría humana, sino conforme a los medios que Dios pone a su disposición (2 Cor. 10:4).

Desde otras perspectiva, San Pablo utiliza el término *sárkinos*, σάρκινος, para argumentar que frente a la materia inerte el cristiano es como una «carta de Cristo..., escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de corazones humanos» (2 Cor. 3:3), entroncando así su mensaje con la predicción profética que hablaba del día cuando Dios pondría su Ley en el interior y la escribiría en el corazón humano (Jer. 31:33; cf. Heb. 8:10; 10:16). Véase CARNE, CORAZÓN.

CARNE

Heb. 1320 *básar*, ר ָ ָ, en su sentido físico, designa el cuerpo, sea humano (Gn. 40:19) o animal (Lv. 6:27); gr. 4561 *sarx*, σάρξ = «sustancia del cuerpo». El vocablo hebreo *básar*, ר ָ ָ, significa la «parte carnosa o blanda del cuerpo humano», es decir, lo exterior frente a los huesos, que constituyen lo interior (Gn. 2:21, 23; 9:4; Ex. 16:8-12), o también el cuerpo animado contrapuesto a la materia inorgánica o inerte (Nm. 8:7; Ex. 30:32). A menudo se refiere a la «parte comestible» de los animales. Unas 50 veces *básar* alude al «aspecto físico» de seres humanos o animales, en contraposición con el espíritu, alma y corazón (cf. Nm. 16:22). En unos pocos pasajes el vocablo parece significar «piel» o la «parte visible del hombre» (cf. Sal. 102:5; 119:120). A veces, *básar* se usa como eufemismo para indicar las partes sexuales, p.ej. el «pene» u órgano masculino reproductor (cf. Lv. 15:2). La expresión «toda carne» designa a toda la humanidad (Dt. 5:26), o todo ser vivo (Gn. 6:17).

En general nunca se concibe la carne como fuente de pecado. En el judaísmo posterior, aunque se va abriendo paso a nuevas significaciones, puede designar tanto el cuerpo como todo el hombre, especialmente sus debilidades (Is. 31:3) y su transitoriedad: «Toda carne es hierba, y toda su gloria como flor del campo» (Is. 40:6). El cuerpo ha sido creado por Dios y por eso no puede ser causa del pecado; solo el judaísmo > helenístico enseñará el dualismo característico de Platón.

En el NT *sarx*, σάρξ, designa la naturaleza humana, conservando los significados de *básar* (Jn. 1:14; 1 Ti. 3:16; 1 Jn. 4:2), a los que añade nuevos contenidos. *Sarx*, σάρξ, denota el elemento más débil del hombre (Mt. 26:41; Ro. 5:19; 8:3) y designa su estado irregenerado (Ro. 7:5; 8:8, 9), asiento del pecado (2 Pd. 2:18; 1 Jn. 2:16).

En sentido moral, la «carne» significa la oposición a Dios. Señala a aquel que quiere obrar su salvación solo, por sí mismo, sin Dios, y que pone su esperanza en ventajas terrenas (2 Cor. 11:18),

en su propia ascesis (Col. 2:18, 23), por lo que cae en pecado en el momento menos pensado (Ro. 7:14), en enemistad con Dios (Ro. 8:7), en toda forma posible de fracaso (Gá. 5:19 ss). La carne como tal está condenada a muerte (Ro. 8:13), por sí misma no puede conocer los misterios de Dios (Mt. 16:17), cae en la tentación (Mt. 26:41) y denota el ámbito propio del hombre «terreno», meramente «humano», en lo concerniente a la manera de pensar (1 Cor. 2:1-16; 2 Co. 5:16) y de vivir (Fil. 1:22, 24). Pero desde su conversión, el cristiano tiene crucificada su carne en Cristo (Gal. 5:24) y se encuentra en espera de la resurrección gloriosa de su cuerpo (1 Cor. 15:44).

En la experiencia interna del cristiano, carne y espíritu están enfrentados (Jn. 3:6; 1 P. 3:18); Pablo describe la «carne» como un poder personal con sentimiento y actividad propios (Ro. 8:5 ss; Col. 2:18), contrario al Espíritu de Dios (Gá. 5:17, 24) y que actúa arbitrariamente según sus propios instintos.

Los cristianos son aquellos que andan, no según la carne, sino según el Espíritu. Andar según la carne es lo opuesto a vivir según el Espíritu (Gá. 4:3; Col. 2:8-20), según el Señor (2 Cor. 11:2), según el amor de Dios (Ro. 14:15). Los elementos de este mundo son totalmente contrarios a Dios.

Cuando Pablo apostrofa a los cristianos de Galacia: «Habiendo comenzado en Espíritu, ¿habéis venido a parar en la carne?» (Gal. 3:3), no se refiere a una caída en la sensualidad, sino a un retorno a las observancias legalistas del judaísmo.

La «carne» está excluida de la participación en el Reino de Dios, mientras que el cuerpo (gr. *soma*, σῶμα) transformado, es decir, arrancado del dominio de la carne (*sarx*), será portador de vida resucitada. Esta distinción importante estriba en que *soma* es precisamente el hombre mismo, mientras que *sarx* es el poder que le somete y esclaviza. Por ello, San Pablo puede hablar de una vida «según la *sarx*», pero no «según el *soma*». El cuerpo será transformado en incorrupción e inmortalidad, pero la carne no tendrá participación alguna en la futura vida con Dios. Véase CUERPO, HOMBRE, SANGRE, VIDA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, “Carne”, en *EB* (Garriga 1964); G. Cornfel, “Carne”, en *EMB* I, 218-220; G. Gerleman, “rc;B; *básar*, carne”, en *DTMAT* I, 541-545; J.N. Oswalt, “rc:B;, *bâsar*”, en *TWOT* I, 135-136; C. Solance Arroyo, “Carne”, en *GER* 5, 159-161; A. Stöger, “Carne”, en *DTB*, 171-177.

A. ROPERO

CARNERO

Heb. 352 *ail*, אַיִל prop. «fuerza»; gr. *kriós*, κριός. Animal muy citado en la Biblia, cuya raza más generalizada en Palestina es la *Ovis laticaudata*, o carnero de amplia cola adiposa, perfectamente adaptado a las estepas y regiones semidesérticas. Su carne era un alimento muy apreciado (Gn. 31:38; Ez. 39:18) y de más valor para los sacrificios que las ovejas y los corderos (Gn. 15:9, Nm. 15:5, 6; 23:1; 28:11ss; Miq. 6:7). Se ofrecía como holocausto (Lv. 8:18, 21; 9:2; 16:3; 29:18; Nm. 7:15; Sal. 46:15; Is. 1:11; Ez. 45:23) y a veces en acción de gracias (Lv. 9:4, 18; Nm. 6:14, 17; 7:17; 28:11). El sacrificio de reparación por un yerro tenía que ser de un carnero (Lv. 5:15; 6:6; cf. Lv. 19:21; Nm. 5:8; Esd. 10:19). También se ofrecía en el ritual de purificación de los > nazireos (Nm. 6:14) y en la consagración de los sacerdotes.

Las pieles de los carneros, teñidas de rojo, servían, entre otras cosas, como cubiertas del Tabernáculo (Ex. 26:14). En la época de Josué, las bocinas de guerra y las trompetas del Jubileo estaban hechas de cuernos de carnero (Jos. 6:4-6, 8, 13).

El carnero de dos cuernos de la visión profética de Daniel representaba el poderío del Imperio

medo-persa. El primer cuerno, el más pequeño, simboliza el Imperio de Media; el segundo, de mayor tamaño y que salió después, era el Imperio persa (Dn. 8:3-7, 20).

CARPINTERO

Heb. 2796 *jarash etsim*, עֵצִים חָרַ, equivalente al gr. 5045 *tekton*, τέκτων, «artesano de la madera». Los hebreos no distinguían entre las profesiones afines a la carpintería, como los leñadores, ebanistas, entalladores, > albañiles y artesanos en general. Prob. aprendieron este oficio durante su larga estancia en Egipto (cf. Ex. 35:30-35), si bien durante los reinados de David y Salomón los profesionales de la ebanistería eran extranjeros, sobre todo fenicios, que colaboraron en la construcción del palacio de David (2 Sam. 5:11; 1 Cro. 14:1) y del Templo (1 R. 5:6). En el caso del Segundo Templo, reconstruido bajo > Zorobabel, no se menciona ningún extranjero. Los carpinteros construyeron el Arca de la Alianza, el Tabernáculo y diversas partes del Santuario bajo la dirección de Bezaleel (Ex. 25:10; 31:1-11; 35:10-18; 36:1; 38:1; 2 Sam. 5:11; 2 Cro. 2:14).

No tenemos muchas noticias sobre las labores del carpintero, pero indudablemente sus servicios eran requeridos de continuo en la ciudad y en el campo, haciendo y reparando puertas, escaleras, baúles, aperos de labranza de todas clases, mangos para azadas, palas, rastrillos, etc. Sin embargo, es posible que muchos trabajos de carpintería doméstica se realizaran durante los largos meses de invierno por el cabeza de familia, acudiendo al carpintero profesional para trabajos de importancia especial. Quizá por esta razón el AT no ofrece ni una sola descripción del carpintero dedicado a su trabajo. Solo aparece en plena dedicación el tallador de ídolos: «El carpintero tiende la regla, hace el trazo con un marcador, labra con la gubia, traza con el compás y le da forma de hombre y de belleza humana, para colocarlo en una casa» (Is. 44:13).

La obra del carpintero era imprescindible en la construcción de casas juntamente con el albañil, pues hasta que los romanos introdujeron el techo arqueado, los tejados se construían poniendo vigas de madera de pared a pared y rellenando los huecos con un entramado de madera que se recubría de barro.

Un instrumento imprescindible del carpintero era la sierra. Al principio las sierras se hacían con pedernales delgados montados sobre un marco de madera; posteriormente se emplearon hojas metálicas, disponiéndose los dientes de manera que cortaran con el golpe del empuje. Los clavos y el mazo eran de madera, reservándose el hierro para elementos más costosos.

Las cabezas de las hachas fueron primero de bronce y después de hierro; se ataban fuertemente a un mango, pero debido al defectuoso filo de la herramienta su fijación era insegura, con el resultado de frecuentes accidentes (cf. Dt. 19:5). La pérdida de la cabeza del hacha se consideraba un desastre debido al coste del recambio (cf. 2 R. 6:5).

En el NT se dice que Jesús ejerció el oficio de carpintero (*tekton*, τέκτων), siguiendo los pasos de José, su padre potestativo, y como tal fue conocido entre los suyos (Mt. 13:55; Mc. 6:3). El significado primigenio de *tekton* es el de obrero de la construcción derivado de su significado, originariamente «techo», «casa». En el contexto de la Galilea de tiempos de Jesús debe aplicarse a aquellos que se dedicaban a la construcción de casas donde intervenía tanto lo que es la albañileríaa propiamente como lo que hace referencia a carpintería. Jesús y padre serían propiamente obreros de la construcción con una especial dedicación a los trabajos con la madera.

El *tekton* se incluía dentro del grupo de los artesanos, artesano rural en el caso de Jesús, que se

encontraría por debajo del nivel de los campesinos, pues la clase de los artesanos se hallaba constituida en su origen por miembros de las filas de campesinos desposeídos y sus hijos no herederos. Por lo tanto, los artesanos, los *tekton* incluidos, pueden ser definidos como campesinos desposeídos, a cuya clase pertenecían los jornaleros, y los esclavos.

Meier cree que es posible que Jesús trabajara en la construcción de > Séforis, la cercana capital de la Galilea de Antipas, reconstruida por los años 20. El trabajo en la pequeña Nazaret no daba para un obrero de la construcción, un artesano que había perdido los medios de subsistencia normales entre los campesinos, la tierra. Véase CAMPESINO, JESÚS, NAZARET, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus 1959); J.P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (EVD 2002); B. Pérez Andreo, *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Ed. Irreverentes, Madrid 2010); F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

B. PÉREZ ANDREO

CARPO

Gr. 2591 *Karpós*, Καρπός. Cristiano de Tróade, en cuya casa se alojó Pablo y donde, al parecer, dejó una capa. En su segunda epístola a Timoteo, Pablo pide se le traiga el capote, algunos escritos y los pergaminos que estaban también allí (2 Ti. 4:13; cf. Hch. 16:8; 20:5; y 2 Co. 2:12).

CARQUEMIS

Heb. 3751 *Karkemish*, ךְ ְ מִי, prob. «fortaleza de Quemós»; Sept. *Kharmeís*, Χαρμεῖς, *Karkhamés*, Καρχαμῆς. Ciudad de los heteos en la ribera occidental del Éufrates, 100 km. al noroeste de Alepo (Is. 10:9). Fue lugar de residencia habitual del rey hitita de Siria entre 1100 y 850 a.C., incorporada después al Imperio asirio. En una inscripción hitita de alrededor del 900 a.C., que narra la dedicación del templo de la diosa Kubaba por Katuwas, rey de Carquemis, podemos leer: «Yo soy Katuwas, el caudillo, amado de los dioses, señor de la tierra de Karkemish, hijo de Sukhi... Por esas tierras mis padres y los padres de mis padres no habían marchado nunca, pero los dioses Tarkhunta, Karkhukha y Kubaba marcharon delante de mí, y yo he conducido por ella el [mi] carro». En sus inmediaciones > Nabucodonosor obtuvo una gran victoria sobre el faraón Necao en el año 605 a.C. (Jer. 46:2; 2 Cr. 35:20), lo que supuso la ascensión al poder de los > caldeos y el principio del fin del reino judaíta.

J.M. DÍAZ YANES

CARRERA

Heb. prop. 4793 *merots*, מֵר ץ = «carrera», prueba de velocidad (Ecl. 9:11); gr. 1408 *dromos*, δρόμος = «carrera», del tema verbal *drameîn*, δραμεῖν, «correr». Metafóricamente denota una ocupación en la vida (Hch. 13:25; 20:24; 2 Ti. 4:7); 73 *agón*, ἀγών = «carrera, lucha, concurso atlético» (Heb. 12:1); *stadios*, στάδιος, de 4712 *stadion*, στάδιον, «pista de carreras».

A juzgar por Ecl. 9:11, las carreras como deporte y pruebas de velocidad eran conocidas entre los hebreos de la época helenística. Pese a la oposición de los religiosos conservadores, se construyeron > gimnasios y estadios deportivos en las principales ciudades de Israel. En el NT abundan las referencias a los múltiples juegos y deportes gimnásticos celebrados por los griegos. El apóstol Pablo en especial hace frecuentes comparaciones entre las carreras públicas y la vida cristiana

entendida como una competición atlética, con su entrenamiento, esfuerzo y premio, que tiene a Cristo por punto de partida y meta (1 Cor. 9:24-27; Gal. 2:2; 5:7; Flp. 2:16; 3:14; 2 Tim. 2:5; 4:6-8; Heb. 12:1).

Había carreras de a pie, carreras de caballos y carreras de carros. La primera era la más estimada entre los griegos, por lo que requería una preparación especial por parte del atleta. El vencedor era recompensado en el momento del triunfo y en el regreso a su ciudad natal. Eran sus días de gloria, puestos también delante del cristiano para no desmayar en su vida de consagración (1 Cor. 9:25; 1 P. 5:4). La carrera, *agón*, constituye una tarea para cada cristiano, o si se quiere, una lucha que exige lo mejor del participante (Heb. 12:1). Véase CORONA, GIMNASIO, LUCHA, META, PREMIO.

CARRETA

Heb. 5699 *agalah*, עֲגָלָה, de 5996 *agol*, עגל = «andar en círculos, rodar»; Sept. *ámaxa*, □μαξα; NT 4480 *rheda*, □□δα = «carreta de cuatro ruedas» (Ap. 16:13); Vulg. *plaustrum*. Vehículo con ruedas, generalmene tirado por bueyes (Gn. 45:19, 21, 27; 46:5; Nm. 7:3, 6, 7, 8; 2 Sam. 6:6). Se usaban para el transporte, especialmente entre pueblos nómadas, y no para la guerra. Los hebreos las utilizaron para transportar el Tabernáculo y sus utensilios, con medidas especiales para el Arca de la Alianza (Nm. 7:3, 6; 1 Sam. 6:7). Véase CARRO.

CARRIZO

Planta que crece en terrenos muy húmedos o pantanosos. El término heb. *aroth*, עָר ת —Sept. *to akhi to khloron pan*, τ□ □χι τ□ χλ□ρον π□ν, «toda la hierba verde»—, hace referencia a los juncales junto a las riberas del Jordán. Solo se mencionan en Is. 19:6-7; cf. 1 R. 14:15; Job 8:11; Is. 35:7. Véase CAÑA, JUNCO.

CARRO

Heb. 4818 *merkabah*, מֶרְ ָבָה = «vehículo para montar; gr. 716 *arma*, □ρμα = «carro armado»; 4480 *rhede*, □□δη, carromato o carreta con cuatro ruedas, usado principalmente en viajes (Ap. 18:13).

Vehículo de dos ruedas de diversas formas, tirado por caballos (2 Sam. 8:4), empleado principalmente con fines bélicos (Ex. 14:9; 1 Sam. 15:1; 1 R. 1:5), también por los dignatarios (Gn. 41:43; 2 Sam. 15:1; 1 R. 1:5) y, en menor medida, para fines privados y de transporte (Gn. 46:29; 2 R. 5:9; Hch. 8:28).

1. Carros de guerra.
2. Carros del Sol.
3. Carros de carreras.

I. CARROS DE GUERRA. Los carros empleados para el combate fueron el arma más importante en las guerras de la antigüedad. En su conquista de Canaán los israelitas ocuparon las zonas montañosas, pero no pudieron echar a los habitantes del valle, precisamente porque tenían «carros de hierro» (Jue. 1:19). Los nuevos pobladores hebreos no apreciaron las ventajas militares de estos carros, pues tan pronto caían en sus manos los quemaban sin tratar de emplearlos a su favor (Jos. 11:6-9). Salomón fue el primero en apreciar todo el valor que tenían, hasta el punto de crear un poderoso ejército provisto con un importante número de carros de combate, mil cuatrocientos en total, los cuales repartió estratégicamente por las diversas guarniciones (1 R. 10:25; 2 Cro. 1:14). >

Meguido fue una de las principales «ciudades de los carros» de Salomón. Igual que en la actualidad ciertas naciones compran sus armas de los países técnicamente más avanzados, Salomón adquiría sus carros de combate de Egipto: «Cada carro que era importado de Egipto costaba 600 siclos de plata» (1 R. 10:29).

El piso del carro estaba abierto por detrás y se apoyaba directamente sobre el eje de las ruedas, sin ballestas; el traqueteo tiene que haber sido terrible debido a esta carencia de amortiguadores; se trataba de reducir la vibración colocando las ruedas lo más alto posible y dando elasticidad al piso. Las ruedas, hechas primeramente de madera maciza, se fabricaron en metal tan pronto como se pudo, con llantas, radios y cubo. Al estar hechos de madera, los carros podían arder con facilidad, por lo cual se revestían o reforzaban con hierro (cf. Jos. 17:16, 18; Jue. 1:19; 4:3). Como no había espacio disponible para asientos, todos los pasajeros iban de pie. No eran adecuados para el accidentado terreno de Palestina, donde se empleaban poco, lo contrario de Egipto (Is. 31:1), Etiopía (2 Cro. 16:8), Siria (2 Sam. 8; 2 R. 5:9; 6:14, 15), Asiria (2 R. 19:23; Ez. 23:24; Nah. 2:4, 5; 3:2) y Persia (Is. 22:6). Los carros de combate llevaban generalmente un conductor (2 Cro. 18:33), un arquero y el escudero que les protegía. En el caso del carro real, en lugar del arquero iba un asistente para el rey, bien para sostener la sombrilla, bien para que el rey pudiera apoyarse en él cuando el carro sufría sacudidas más fuertes al pasar por desigualdades del terreno. Un segundo carro solía acompañar al rey en la batalla para usarse en caso de necesidad (2 Cro. 35:34).

Los carros eran tirados por dos caballos y muy frecuentemente un tercer caballo seguía por detrás como repuesto. Los animales no se cubrían de modo alguno, más que en casos excepcionales, hasta el siglo VII a.C.

Los profetas aluden con frecuencia a los carros de guerra como símbolos de poder (Sal. 20:7; 104:3; Jer. 51:21: Zc. 6:1). En la profecía de > Nahúm se ha conservado una vívida imagen de los carros de combate asirios: «En el día de su preparación, sus carros de guerra son como fuego de antorchas, y los jinetes se estremecen. Sus carros se movilizan alocadamente en las calles, y se desplazan de un lado a otro en las plazas. Parecen antorchas; como relámpagos corren de un lado a otro» (Nah. 2:3-4). Poéticamente se dice que Dios «monta sobre su carro» para designar la rapidez de su actuación en la historia y en la naturaleza (Sal. 104:3; 68:17; Is. 66:15; Hab. 3:8).

El origen de los carros de guerra es problemático. Ni Mesopotamia ni Siria disponían de la madera y de los caballos necesarios para desarrollar los carros de dos ruedas que constituyeron la fuerza de choque principal en las grandes contiendas de la Edad del Bronce. Su primer uso como arma de guerra y más específicamente táctica data de la segunda mitad del siglo XVII a.C. Conductores de carros aparecen con los ejércitos de Hattusilis I de Hatti, Yarim-lim III de Alepo y los > hicsos que conquistaron Egipto. Estas referencias son casi simultáneas al surgimiento de Mitanni y puede suponerse que, al menos en los casos de Hattusilis I y de los hicsos, el uso de carros fue el factor que permitió sus éxitos militares. El carro de guerra se considera en la actualidad como un desarrollo del Cercano Oriente y no, como antes, una importación de los indoiranios. Es posible que los > hurritas lo perfeccionaran y fueran sus difusores. A la vez, pudieron tomar sus conocimientos, junto con la materia prima —maderas y caballos— de una fuente inmediata: Armenia. Según el faraón Amenofis II (1450-1425), la madera de su carro provenía «del país de Naharín». En sus inscripciones, Tutmosis I (1526-1512) y Tutmosis IV (1425-1417) designan a Mitanni como Naharina, término que se identifica con el > Aram-Naharáyim bíblico (Sal. 60:1) y ha sido explicado como «país de los dos ríos». Evidentemente, la madera debía provenir de la zona norte de Mitanni,

es decir, Armenia, pues Mesopotamia carece de vegetación arbórea. Estudios modernos han determinado que la fabricación de un carro egipcio del siglo XIV a.C. fue realizada con madera del área limitada al este por el mar Caspio y del sur al Oeste por una diagonal trazada desde la ribera meridional de ese mar hasta la costa del mar Negro en la vecindad de Trebizonda. Los carros hallados en los túmulos de Lichashén (ca. 1500), a orillas del lago Seván, al este de la República de Armenia, han revelado el grado de avance de la manufactura de la región, que empleaba la madera local (roble, olmo, haya y pino) como materia prima. Los carros de dos ruedas difícilmente hubieran sido introducidos allí desde Mitanni, sino que con mayor posibilidad constituyeron un desarrollo autóctono.

II. CARROS DEL SOL. La Escritura hace una misteriosa referencia a los «carros del Sol», que fueron quemados por el rey > Josías (2 R. 23:11). Se trata de una costumbre pagana introducida en Judá a semejanza de los antiguos persas, que para expresar su veneración por el Astro Rey, símbolo de la divinidad suprema, le consagraban ciertos caballos y carros. Una tradición rabínica cuenta que los reyes y nobles de Judá los montaban para ir al encuentro del sol naciente. Curiosamente, en la narración del > arrebatamiento de Elías, se dice que «un carro de fuego con caballos de fuego los separó a los dos, y Elías subió al cielo en un torbellino» (2 R. 2:11).

III. CARROS DE CARRERAS. Célebres en los juegos olímpicos de griegos y romanos, se alude a ellos una o dos veces en el NT. En una ocasión Pablo hace referencia a «una puerta grande y eficaz» que le ha sido abierta (1 Cor. 16:9), aludiendo al parecer, a la puerta del estadio por la que entraban los carros de carreras. En Col. 3:15, dice: «la paz de Cristo gobierne (*brabeúo*, βραβεύω) en vuestros corazones», referencia a los árbitros o jueces de los juegos. En otro lugar dice: «Que la palabra del Señor corra (*trekho*, τρέχω) y sea glorificada» (2 Ts. 3:1), es decir, que se difunda rápidamente y reciba el aplauso de los espectadores. Véase CABALLO, CARRETA, GUERRA, RUEDA.

BIBLIOGRAFÍA: Gaalyahu Cornfeld, "Armas y equipo militar", en *EMB* I, 106-118. J.P. Vita, *El ejército de Ugarit* (Madrid 1995).

A. ROPERO

CARSENA

Heb. 3771 *Karshená*, כַּרְשְׁנָא, prob. del persa *Karshen*, o del sánscrito *Kreshna*, «negro»; Sept. *Arkesaîos,* Ἀρκεσαῖος; Vulg. *Charsena*. Uno de los siete «príncipes» o emires de la corte de Jerjes o Asuero, presente cuando > Vasti se negó a acudir al banquete real (Est. 1:14).

CARTA

Heb. 5612 *sépher*, סֵפֶר, fem. *siphrah*, סִפְרָה; gr. 1992 *epistolé*, ἐπιστολή = «epístola»; 1121 *gramma*, γράμμα, prim. aquello que es trazado o dibujado, de donde «lo que está escrito», un carácter o letra del alfabeto (2 Cor. 3:7; Gal. 6:11).

Se aplica a cualquier escrito y es comúnmente traducido por «libro», pero también y más exactamente como «acta»: «Oh, si yo tuviera quién me oyese... Que mi adversario escriba un acta contra mí» (Job 31:35), de ahí «acta» o «carta de divorcio» (Dt. 24:1, 3; Is. 50:1; Jer. 3:8; Mt. 19:7; Mc. 10:4).

La carta como medio de comunicación nace lógicamente con la escritura, y poco a poco se fue convirtiendo en un documento público de primera importancia (2 Sam. 11:14; Esd. 4:8). Eran

llevadas a su destino por amigos, mensajeros especiales o correos reales (Jer. 29:3; 2 Cr. 30:6; Est. 8:10). Las cartas se escribían en un rollo de papiro o de pergamino, pegado en la última vuelta y sellado (1 R. 21:8). Enviar una carta abierta era signo de desprecio (Neh. 6:5). En los días de Cicerón se introduce la distinción entre «cartas privadas»: *litterae*, y «cartas públicas»: *epistulae*. El tono público de las cartas se va haciendo cada vez más complejo con la metodología retórica de Cicerón y confluye luego en la literatura cristiana. En el contexto cristiano, la carta o epístola se convierte en un instrumento de comunicación que se extiende a todas las iglesias: «Cuando esta carta haya sido leída entre vosotros, haced que se lea también en la iglesia de los laodicenses; y la de Laodicea leedla también vosotros» (Col 4:16).

Otro término gr. menos común es 975 *biblíon*, βιβλίον, prim. «libro pequeño, rollo», o cualquier hoja en la que se había escrito algo; de ahí, en relación con 647 *apostasion*, ἀποστάσιον, «defección, divorcio», significa «carta de divorcio» (Mt. 19:7; Mc. 10:4; cf. Dt. 24:3; Is. 50:1; Jer. 3:8). Véase CORREO, DIVORCIO, EPÍSTOLA, LIBELO DE REPUDIO.

CARTA, ciudad

Heb. 7177 *Qartah*, קַרְתָּה = «ciudad»; Sept. *Karthán*, Καρθὰν v. *Kades*, Κάδης.

Ciudad de la tribu de Zabulón, asignada como lugar de residencia a las familias levitas de los hijos de > Merari (Jos. 21:34). Es mencionada entre > Jocneam y > Dimna, juntamente con > Naalal; pero en el pasaje paralelo se nombran dos ciudades diferentes, a saber, > Rimón y > Tabor (1 Cro. 6:77), en el primer caso es prob. una lectura mejor de Dimna, y en el segundo, el nombre colectivo de las otras dos. Carta es sin duda la misma que la > Catat de Jos. 19:15.

CARTÁN

Heb. *Qartán*, קַרְתָּן = «ciudad doble»; Sept. *Karthán*, Καρθὰν v. *Themmón*, Θεμμὼν y *Noemmón*, Νοεμμὼν. Ciudad de la tribu de Neftalí, asignada a los levitas de Gersón como una de las ciudades de refugio (Jos. 21:32). En el texto paralelo de 1 Cro. 6:76 recibe el nombre equivalente de > Quiriataim. La asociación de nombre sugiere la probabilidad de alguna localidad cercana a la orilla noroeste del mar o lago de Genesaret.

CASA

Heb. 1004 *báyith*, בַּיִת = «casa», en toda la variedad de sus múltiples aplicaciones; gr. 3624 *oîkos*, οἶκος = «casa, morada»; 3614 *oikía*, οἰκία, relacionado con el anterior, se usa de una manera muy similar; en la ley ática *oîkos* denotaba toda una finca, en tanto que *oikía* solo se refería a la morada; en el griego posterior esta distinción llegó casi a perderse. En el NT no se emplea ni para referirse al Tabernáculo ni al Templo, a diferencia de *oîkos* (cf. Mt. 12:4; 21:13; Lc. 11:51). Metafóricamente *oikía* hace referencia a la morada celestial (Jn. 14:2) y la morada eterna de los creyentes, así como al cuerpo en tanto que morada del alma (2 Cor. 5:1).

El término hebreo puede significar cualquier tipo de habitáculo, una tienda, un santuario, o incluso una tumba, y por derivación un templo, un palacio o el mismo cielo, en tanto que morada de Dios. En sentido metafórico denota la familia, el clan o la tribu. De ahí que se hable de la «casa de Dios» y la «casa del hombre». Muchos topónimos bíblicos están formados con la palabra casa: > Betel; > Belén; > Betsaida, etc. Otro tanto ocurre con los términos griegos.

1. Construcción y composición.

2. Uso comunitario.

I. CONSTRUCCIÓN Y COMPOSICIÓN. En el AT se traza la división entre los que moran en tiendas y los que habitan en ciudades, cuya construcción se atribuye a Caín (Gn. 4:17, 20). Los hebreos no habitaron en ciudades permanentes hasta la conquista de la tierra de > Canaán (Dt. 6:10, 11). Antes de eso fueron «pastores nómadas» (Gn. 47:3; Ex. 12:7; cf. Heb. 11:9).

La mayoría de las casas de la gente del pueblo comprendía una sola pieza o cuarto, pues no se concebía aún como «hogar», sino como «refugio» o «abrigo» contra las inclemencias del tiempo, tal como se constata en la raíz del propio término (cf. Sal. 61:3; Isa. 4:6). La vida social, familiar y laboral se practicaba de puertas afuera.

Generalmente las casas no tenían otro piso que la tierra misma del suelo, emparejada y aplanada hasta quedar maciza. Algunas veces se cubría con una mezcla de cal y lodo que se dejaba secar y endurecer durante algún tiempo. En ocasiones se han encontrado pisos de piedra resquebrajada unida con cal. Hasta el tiempo del Imperio romano no fueron introducidos los pisos de mosaicos con incrustaciones de piedra labrada.

Las paredes estaban hecha por lo regular de adobes de barro secado al sol (Job 4:19). Algunas veces las paredes se hacían con una piedra muy áspera y muy común en el país, unidas con lodo. Las juntas solían ser anchas e irregulares, hasta el punto de permitir la entrada de una serpiente: «entra en casa y apoya su mano en la pared, y le muerde una serpiente» (Am. 5:19). Solo los palacios y las casas de los ricos se construían con piedras labradas a partir de los días de Salomón (1 R. 7:9). Los adinerados de tiempos de Isaías se jactaban diciendo: «Los ladrillos cayeron, mas edificaremos con cantería» (Is. 9:10). También se utilizaba el mármol (1 Cro. 29:2).

El techo se construía con vigas de madera que alcanzaban de pared a pared, recubiertas con una capa de hierba («serán como la hierba de los tejados, que se seca antes que crezca», Sal. 129:6; 2 R. 19:26; Is. 37:27), o quizá de ramas poniéndose sobre estas una capa de tierra o arcilla apisonada. Las goteras en tiempo de lluvia eran el peculiar tormento de los moradores (cf. Prov. 19:13; 27:15). Una escalera de piedra o madera situada en el patio daba acceso a la azotea, que debía contar con algún tipo de baranda o parapeto para evitar la caída de alguna persona. La Ley era muy definida al ordenar la construcción de dicho parapeto: «Cuando edificares casa nueva, harás parapeto a tu terrado, porque no pongas sangre en tu casa si de él cayere alguno” (Dt. 22:8). En los días de calor la gente solía dormir en la azotea o terrado.

Las casas solían tener pocas ventanas y se podían abrir hacia la calle o, generalmente, hacia el patio común. Siempre ocupaban la parte más elevada de la casa para recibir la luz. Por regla general las ventanas no tenían cristales sino barrotes de madera que servían de protección contra los ladrones. Una especie de enrejado o > celosía (Prov. 7:6) permitía la entrada de luz y de aire. Postigos de madera cerraban las ventanas por la noche. Tanto las ventanas como las puertas se hacían ordinariamente de madera de sicómoro. Ventanas y puertas ornamentales de > cedro eran solo asequibles para los más ricos (cf. Is. 9:10). Las puertas se montaban sobre bisagras y «se revolvían sobre sus quicios» (Prov. 26:14). Quedaban firmes al cerrarse, y esto se lograba con el uso de barrotes de madera (Prov. 18:19).

Las casas más sencillas solían tener dos habitaciones, generalmente con un patio abierto. Su tamaño podía oscilar entre 20 y 200 m^2. El patio era una de las partes más importantes de la casa.

Cuando varias familias habitaban la misma casa, el patio era común. Frecuentemente se plantaban árboles y flores en ellos (cf. Sal. 52:8; 92:13). Era el lugar más adecuado para construir > cisternas o pozos para el agua de lluvia (2 Sam. 17:18, 19). Las piedras para moler y los hornos estaban siempre en el patio. Este satisfacía las necesidades de espacio abierto y aire libre de los moradores de la casa. Allí se encendía fuego (Jn. 18:18), allí se bañaban (2 Sam. 11:2) y allí se preparaban las mejores cenas. Probablemente, la mayoría de la gente dormía en él en verano sobre esterillas en el suelo.

II. USO COMUNITARIO. En los Evangelios se observa que gran parte de la actividad de Jesús tuvo lugar en las casas en las que se alojaba o era recibido. Los estudios arqueológicos recientes nos ayudan a comprender cómo eran las casas de Galilea en el siglo primero. Durante la época helenístico-romana, además de los dos tipos de casa tradicionales en Palestina, encontramos otros tres tipos de vivienda:

a) La gran casa señorial o *domus*, cuya entrada da a un patio columnado, alrededor del cual se encuentran habitaciones destinadas a diversos usos. Al otro lado del patio solían estar las habitaciones privadas: el triclinio, los dormitorios y las habitaciones de las mujeres. Estas mansiones tenían espacio suficiente para albergar a una familia extensa y a un buen grupo de sirvientes, así como para recibir a los clientes y amigos, y para realizar las transacciones económicas y sociales que solían realizarse en ellas.

b) La granja agrícola, ligada a una explotación intensiva. Por lo general, era de gran tamaño y estaba rodeada por un muro. La mayor parte del espacio estaba dedicado al almacenaje de los aperos de labranza y de los productos cultivados.

c) Las tiendas o *tabernae*, muy común en las ciudades del Imperio romano. Constaban de una habitación que daba por un lado a una calle y por otro estaba conectada a una habitación interior, que servía de vivienda. En Galilea este tipo de casas se encontraban sobre todo en las calles principales de las grandes ciudades.

Las casas de los creyentes acomodados, de tipo *domus*, sirvieron como lugares de reunión y comunión a la primitiva comunidad cristiana (Hch. 2:46). Las asambleas domésticas jugaron un papel muy importante en el establecimiento de iglesias. A ellas pertenecían los que vivían en la casa, incluidos los esclavos (Hch. 11:14; 16:15; 1 Cor. 1:16; Col. 4:15). El ejemplo más notorio es la «los que pertenecen a la casa del César» (*hoi ek tes Kaísaros oikías*, οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, Flp. 4:22), expresión que hace referencia, no a la familia de Nerón, sino a su servidumbre. Al parecer, la casa imperial fue uno de los centros principales de la comunidad de Roma. En el primer siglo, la mayoría de los siervos o esclavos procedían de Oriente. Bajo Claudio y Nerón gozaron de mucha importancia y autoridad. En la historia vemos que muchos esclavos cristianos disfrutaron de gran influencia sobre sus señores. Otras casas importantes que servían de asamblea cristiana son la de > Aristóbulo, > Narciso (Ro. 16:10,11), > Estéfanas (1 Cor. 1:16; 16:15), y > Onesíforo (2 Tim. 1:16; 4:19).

En sentido metafórico se dice que los cristianos son «piedras vivas» que construyen una casa espiritual, el nuevo Templo de Dios (1 Pd. 2:5). Véase CELOSÍA, CORTINA, CIUDAD, ESCLAVO, MORADA, PALACIO, PUERTA, TEMPLO, TIENDA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Goetzmann, "Casa", en *DTNT* I, 233-237; Ralph Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus 1959); Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

CASA DE ESQUILEO

Heb. 1044 *Beth Eqed*, ית עֵקֶד = «casa de reunión [de pastores]», para el esquileo; Sept. *Bathakath*, Βαθακάθ. Lugar entre Jezreel y Samaria donde Jehú mató a cuarenta y dos miembros de la casa real de Ocozías, rey de Judá (2 R. 10:12-14).

CASCO

Heb. 3553 *kobá*, בַע, o *qobá*, ק בָע = «casco, yelmo»; 4030 *perikephalaía*, περικεφαλαία, de *perí*, περί, «alrededor» y *kephalé*, κεφαλή, «cabeza». Pieza resistente de cuero, hierro o bronce utilizado para proteger la cabeza en la batalla (cf. 1 Mac. 6:35). De ello se servían egipcios, filisteos, asirios, babilonios y persas (1 Sam. 17:5; Jer. 46:4; Ez. 23:23, 24; 27:10). Ya en la época de Saúl (1 Sam. 17:5, 38), israelitas y filisteos llevaban ocasionalmente cascos de bronce. Uzías equipó a sus tropas con cascos y cotas de malla (2 Cro. 26:14). En el NT se habla en sentido figurado del «casco de la salvación» (Ef. 6:17), como parte de la armadura simbólica del cristiano en su guerra «contra los espíritus de maldad en los lugares celestes» (Ef. 6:17). Véase ARMADURA.

CASIA

Corteza de la canela de la India, abundante en China y las costas de Malabar. En el AT se conocen dos variantes.

1. Heb. 6916 *qiddah*, קִ ה; Sept. *iris*, ἶρις. Se utilizaba para la elaboración de aceites olorosos. En este sentido aparece en conexión con el aceite de «la santa unción» (Ex. 30:24).

En Ezequiel figura entre las mercancías (Sept. *spartíon*, σπαρτίον) que enviaban los mercaderes de Arabia a Tiro (Ez. 27:19), extremadamente costosas.

2. Heb. 7102 *qetsiah*, קְצִיעָה, Sept. *kasía*, κασία, Vulg. *casia*. Mencionada una sola vez en relación con el rico perfume de las vestiduras del ungido de Dios (Sal. 45:8).

CASIFIA

Heb. 3703 *Kosiphiyá*, סִפְיָא = «plateado». Lugar no identificado de Babilonia donde vivían los levitas exiliados que fueron mandados a buscar por Esdras para que le acompañaran en su viaje y sirvieran como «ministros del templo» (Esd. 8:16-19). Es posible que estos levitas, además de su condición de tales, fueran obreros calificados, porque entre las interpretaciones del nombre Casifia se da la de «lugar de plateros».

A. LOCKWARD

CASIS

Heb. 7104 *Qetsits*, קְצִיץ = «abrupto», con el prefijo *émeq*, עֵמֶק = «valle»; Sept. *Amekkasís*, Ἀμεκκασίς; Vulg. *Vallis Casis*. Ver EMEC-CASIS.

CASLUJITAS

Heb. 3695 *Kaslujim*, סְלֻחִים; Sept. Χασμωνιείμ, *Khasmoneín*. Se desconoce su significado. Se los presenta como un pueblo descendiente de Mizraim (Gn. 10:14; 1 Cro. 1:12) y a su vez progenitores de los > filisteos. El problema es que en otros textos, los filisteos se hacen derivar de los >

caftoreos.

CASTAÑO

Heb. 6196 *armón*, עַרְמוֹן = «árbol de platano», por su corteza suave; Sept. πλάτανος, *plátanos* Vulg. *platanus*. Mencionado entre las varas de álamo tomadas por Jacob: «Entonces Jacob tomó varas verdes de álamo, de avellano y de castaño, y descortezó en ellas mondaduras blancas, descubriendo la parte blanca de las varas» (Gn. 30:37). La crítica moderna cree que se trata del platanero (*platanus orientalis*), tal como crece en la actualidad en Israel, hasta el punto de que hay pocas dudas al respecto. La etimología de la palabra lo conecta con el arameo *aram*, ערם = «ser desnudado», y con el árabe *aram* = «despojar la envoltura», que es la característica del plátano.

CASTIGO

Heb. 6485 *paqad*, קד , lit. «visitar», como en Ex. 20:5: «Yo soy Yahvé tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos, sobre los terceros y sobre los cuartos» (cf. Dt. 5:9, Jer 11:22; 23:2; 29:32; 44:29; 46:25; 50:18).

Gr. *dike*, δίκη = «justicia» o la ejecución de una sentencia, «castigo» (Jud 7); 2851 *kólasis*, κόλασις, relacionado con 2849 *kolazo*, κολάζω, «castigar», se usa en Mt. 25:46 del «castigo eterno», y en 1 Jn. 4:18, del temor que «lleva en sí castigo»; 5098 *timoría*, τιμωρία, prim. «ayuda», denota «venganza, castigo» (Heb. 10:29); 2009 *epitimía*, ἐπιτιμία = «pena, castigo» (2 Cor. 2:6), orig. significaba el disfrute de los derechos y privilegios de la ciudadanía; vino después a emplearse para indicar la estimación fijada por un juez sobre la infracción de tales derechos, y de ahí, en general, vino a designar una pena.

1. Pena de muerte.
2. Penas menores.
3. Actitud cristiana

I. PENA DE MUERTE. Los castigos corporales y la sanción suprema o pena capital, siempre han formado parte de la sentencias contra las infracciones civiles y religiosas. Se encuentran estrechamente relacionados con la mayor o menor gravedad del delito cometido, con su correspondiente graduación de penas. Muchos preceptos señalados en el código mosaico reflejan prescripciones ya existentes en los países del entorno de Palestina, modificadas según las exigencias de la vida del pueblo escogido en distintas épocas de su historia. Podemos clasificarlos como sigue:

1. Delitos contra Dios. En Dt. 28:15 ss se pronuncia una maldición general sobre toda infracción de las ordenanzas de Yahvé. El pueblo de Israel mantenía relaciones especiales con el Señor en virtud del pacto del Sinaí, que presuponía una fidelidad absoluta. Por consiguiente, el culto de dioses extraños merecía la pena capital (Ex. 22:20; Lv. 20:1; Dt. 13:5, 12-16). La adoración de los astros, la magia, la brujería y la evocación de espíritus eran castigados con la muerte por la misma razón (Ex. 22:18; Lv. 20:27; Dt. 4:19). A la blasfemia se le imponía la muerte por lapidación. La usurpación de la autoridad divina por un falso profeta también se consideraba digna de muerte (Lv. 24:13-16; Dt. 18:20). Por fin, la profanación del sábado, signo del pacto, acreditaba la pena suprema (Nm. 15:32-36; Ex. 31:14; 35:2).

2. Delitos contra el prójimo. Los crímenes contra personas humanas, como sucedía entre todos los pueblos orientales, venían tipificados en la «ley del talión», formulada en Ex. 21:23-25, agravada

por la vieja costumbre de la «venganza de sangre». Pero se establecía una neta distinción entre el hombre libre y el esclavo. La pena por el homicidio intencionado era la muerte. En caso de homicidio involuntario, la Ley Mosaica proveía > «ciudades de refugio», a las cuales el homicida podía acudir para escapar a la venganza de los parientes de la víctima (Lv. 24:17, 21; Dt. 19:5-10; Nm. 35:6, 22-28). La muerte de un esclavo, no obstante, era castigada con la ley del talión, es decir, pena de muerte para el amo en el caso de que fuera instantánea; si le había producido daños graves, se veía obligado a compensarle con la libertad. Los golpes y las heridas que causaban daños permanentes exigían una compensación adecuada (Ex. 21:23-25, 28, 29, 30-32; Lv. 24:19).

3. Delitos contra la familia. Dado que era la familia la base de la organización social en Israel, todo atentado contra su integridad era severamente castigado: El adulterio se pagaba con la muerte, lo mismo que el incesto (Lv. 20:10; Dt. 22:22; cf. Jn 8:5). Lv. 18:6-18 prevé 17 casos de matrimonios consanguíneos. Dichos enlaces acarreaban la excomunión (Lv. 18:29). El casamiento de la madre y la hija con el mismo hombre implicaba la condena de los tres en la hoguera (Lv. 20:14). Es el único caso de «pena de fuego» aplicada a un delito, junto al de la hija de un sacerdote cuando se prostituía, deshonrando así a un padre consagrado a Dios (Lv. 21:19). En el Código de Hammurabi se aplicaba la misma pena en dos casos semejantes. Los judíos podían aplicarla de dos maneras: encendiendo un haz de leña alrededor del condenado, «combustión del cuerpo»; o vertiendo plomo fundido en la boca, «combustión del alma».

En caso de seducción o rapto de una joven, el culpable estaba obligado a casarse con ella y pagar una dote de 50 siclos al padre. Pero si la joven estaba ya desposada, los dos debían ser lapidados (Ex. 22:16; Dt. 22:28).

II. PENAS MENORES. Consistían básicamente en el azote público. P.ej.: «Cuando un hombre tenga relaciones sexuales con una mujer, y ella sea una esclava comprometida con otro pero no rescatada, ni se le haya dado libertad, ambos serán azotados; pero no se les dará muerte, por no ser ella libre« (Lv. 19:20). Se trataba de un castigo severo, regulado por la Ley para evitar la muerte del condenado. Véase AZOTE.

En los pueblos vecinos era común mutilar a los delincuentes: la amputación de manos, nariz u orejas, así como arrancar un ojo o dos, eran prácticas gral. aplicadas a los vencidos en la guerra (cf. Juec. 1:6-7; Ez. 23:25). En el *Código de Hammurabi* se prescribía la mutilación como una especie de ley de compensación de naturaleza equivalente al daño hecho: «Si un hijo golpea a su padre, que le corten la mano. Si un hombre deja tuerto a otro, lo dejarán tuerto. Si le rompe un hueso a otro, que le rompan un hueso» (193-197). Es el mismo principio que rige la famosa “ley del talión”, recogida en el código mosaico: «Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Ex. 21:23-24). Solo con el tiempo se permitió compensar económicamente el daño efectuado de forma ventajosa a ambas partes, una vez superado el deseo irracional de venganza. De todos modos, la práctica de la mutilación se mantuvo a lo largo de los siglos hasta nuestros días, en los que la Declaración de Derechos Humanos contempla la “integridad” de la persona contra cualquier tipo de mutilación. En la historia tardía de Israel tenemos noticias de amputación de la mano a un bandolero, a un sedicioso y a un falsificador (Josefo, *Autobiografía* 30, 34, 35), pero se debía más a iniciativas personales en tiempos de guerra que a una práctica dictada por las autoridades del país. En Egipto la mutiliación estaba sancionada por la ley; a las adúlteras, p.ej. se les cortaba la nariz.

II. ACTITUD CRISTIANA. El NT nos presenta un cuadro distinto. Las autoridades tienen la

espada para castigar y los cristianos la obligación de obedecer (Ro. 13:1-7). Sin embargo, a nivel interior, y a raíz de las persecuciones por parte del Estado, los cristianos rehusaron desempeñar cargos y oficios magisteriales, para así evitar verse involucrado en condenas de muerte a los seguidores de su propia fe. «El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado que lleva la púrpura, lo dejarán o serán rechazados» (*Tradición Apostólica*, 16). El cristiano es un embajador del Señor de la vida, que ofrece una amnistía universal a todos los que acepten a Jesús como Salvador y Rey (2 Cor. 5:14-6:10), viviendo para él (Tit. 2:11-15; 1 Ts. 1:9-10). En un precioso documento del filósofo cristiano sirio Bardaisan (siglo II d.C.), que refleja el cambio social introducido por la nueva fe, dice: «¿Qué diré de la nueva generación de los cristianos que el Mesías con su venida ha producido en todas partes y bajo todos los climas? Poque nosotros, dondequiera que estemos, somos llamados cristianos a causa del solo nombre de Cristo; nos reunimos el primer día de la semana y ayunamos en días señalados; los hermanos que están en las Galias no tienen contacto sexual con los hombres; los de Persia no toman dos mujeres y los que viven en Judea no se circuncidan. Nuestros hermanos que están entre los Gelios o los Kusanos no se ayuntan con extranjeros y los que están en Persia no estupran a sus hijas. Quienes viven en Media no abandonan a sus muertos, ni entierran a los que todavía están vivos ni los dan como alimento a los perros. Quienes viven en Urhai no matan a sus mujeres o a sus hermanas si han cometido adulterio, sino que se desentienden de ellas y las dejan al juicio de Dios, y quienes viven en Hatra no apedrean a los ladrones. En cualquier lugar que estén o sea cuel fuere la situación en que se encuentren, las leyes locales no conseguirán apatarles de la ley de su Mesías» (Bardaisan, *Libro de las leyes de los países*, 607-608).

Históricamente, las cosas cambiaron a raíz de la conversión del emperador Constantino y la estatalización de la Iglesia como religión oficial de Imperio, cuando los obispos adquirieron rango de oficiales imperiales, participando de sus privilegios y responsabilidades religiosas y penales. Véase AHORCAR, ANATEMA, APEDREAMIENTO, AZOTE, CÁRCEL, FUEGO, HORCA, JUSTICIA, LAPIDACIÓN.

A. ROPERO

CASTIGO ETERNO. Ver INFIERNO

CÁSTOR y PÓLUX

Gr. 1359 *Dióskuroi*, Διόσκουροι. Héroes gemelos de la mitología griega y romana, tenidos por «divinidades tutelares» (*Theoí soteres*, Θεοὶ σωτῆρες) de los marineros; eran también llamados los «Dióscuros» (*Dióskuroi*, Διόσκουροι, Hch. 28:11). Aparecen representados en el cielo bajo la constelación de Géminis. Véase DIÓSCUROS.

CASTRACIÓN. Ver EUNUCO

CATAT

Heb. 7005 *Qattath*, קַטָּת = «pequeñez», por *Qatteneth*, קַטֶּנֶת; Sept. *Kattath*, Καττάθ v. *Kataná*, Κατανά. Una de las ciudades de la tribu de Zabulón, mencionada en la lista de la ciudades, aparentemente a lo largo de la frontera sur desde el oriente del monte Tabor (Jos. 19:15); y a pesar de la ligera diferencia en las radicales, idéntica a la > Carta de Jos. 21:34 y quizá también de la > Quitrón de Jue. 1:30.

CÁTEDRA

Gr. 2515 *kathedra*, καθέδρα = «silla», de *katá*, κατά = «abajo», y *hedra*, ἕδρα, «asiento». Silla con respaldo, pero sin reposabrazos, usada generalmente por las mujeres. Las *cathedrae* también eran usadas por maestros del gimnasio durante sus clases y después por todos los maestros públicos. Siguiendo el uso de esta palabra, el término vino a aplicarse a la «silla» u oficio de los profesores en las universidades o escuelas superiores de enseñanza. «La *cátedra* —escribe Ireneo comentando el Sal. 1:1: «se sienta en la silla de los burladores»—, es el símbolo de la escuela. Así son los herejes: se sientan en la cátedra de los cínicos y corrompen a los que toman el veneno de sus doctrinas» (*Demostración pred. apost.* 2).

En el NT aparece en relación a la enseñanza de los fariseos: «Los escribas y los fariseos están sentados en la cátedra de Moisés» (Mt. 23:2). Más tarde designó la sede del obispo cristiano, especialmente cualificado para impartir enseñanza a los fieles.

CATEQUESIS

El término *katekhesis*, κατήχησις, no aparece en el NT, que sin embargo conoce el vb. *katekheo*, κατηχέω, literal. «resonar, hacer eco».

Este primer significado etimológico da a entender que la catequesis es como la resonancia de la Palabra de Dios. El vb. tiene también el significado de «instruir», de «enseñar oralmente». El judío ha sido instruido en la Ley (Ro. 2:17-21) y el cristiano en la Palabra (1 Cor 14:9; Gal. 6:6), en el camino del Señor (Hch. 18:25) y en los hechos de su vida (Lc. 1:4). La catequesis-instrucción es una acción eclesial que entra en el ministerio más amplio de la Palabra de Dios y abarca toda la Escritura. Aquí es posible distinguir un primer momento de anuncio, expresado por verbos como *krazein*, κράζειν (gritar), *keryssein*, κηρύσσειν (anunciar pregonar), *euangelizein,* εὐαγγελίζειν (evangelizar); *martyreîn*, μαρτυρεῖν (atestiguar), y un segundo momento de explicitación y de profundización en el que es posible captar la función propia de la catequesis.

La enseñanza específicamente cristiana se halla expresada en el NT con diferentes palabras: *hodós*, ὁδός (camino), *didakhé*, διδαχή (doctrina), *parádosis*, παράδοσις (tradición), *logos*, λόγος (palabra). Ciertos pasajes dejan entrever diferentes tipos de enseñanza. Así Heb 6:1 distingue la enseñanza elemental de la instrucción reservada a los perfectos, y nos da el contenido de la primera enseñanza sobre Cristo: la conversión, la fe, el bautismo, la resurrección y la retribución eterna. El NT asigna igualmente un lugar especial al *kérygma*, κήρυγμα, a la primera predicación a los paganos (Lc. 24:27; Hch. 10:42).

La figura del catequista no aparece en el NT; sin embargo, lo encontramos en la época postapostólica y patrística, juntamente con el catecúmeno o interesado en la doctrina cristiana. Durante los primeros siglos la catequesis adquiere el significado fundamental de instrucción básica en la fe dentro del contexto de la institución del catecumenado. Son muy conocidas las catequesis de San Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, San Ambrosio, Gregorio de Nisa y San Agustín. La catequesis se centraba en la enseñanza de los Diez Mandamiento, el Credo o sumario de la fe, el Padrenuestro o la Oración del Señor y la refutación de las falsas enseñanzas y herejías. Solo después de haber recibido el bautismo, los catecúmenos eran instruidos en los sacramentos y su significado, conforme a lo que se ha dado en llamar la «disciplina del arcano» (expresión del teólogo protestante Juan Dayeus, año 1666), caída en desuso a mediados del siglo V. La *Tradición Apostólica* fijaba en

tres años el período de catecumenado (8, 32), que poco a poco se fue rebajando. Tertuliano dice que el catecúmeno debía ejercitar para el buen éxito de su iniciación intelectual la «asiduidad, atención, memoria y reserva». Reserva, porque el simple catecúmeno no había asistido a la celebración de los misterios, ni había sido instruido en los dogmas de la Trinidad, la Encarnación y la Redención, ni había recibido el símbolo de los Apóstoles. De ahí que la enseñanza pública y los escritos catequísticos de los Padres estén llenos de alusiones veladas a los sacramentos y al dogma. Dice San Gregorio Nacianceno, después de resumir lo que el catecúmeno puede conocer: «He aquí lo que tú puedes saber por fuera del misterio, lo que es permitido hacer llegar al oído profano. En cuanto al resto, gracias a la Trinidad, lo aprenderás en la intimidad y lo guardarás para ti como todo lo que está bajo el sello del secreto».

El catequista era a menudo llamado «nautólogo», *nautólogos*, ναυτ□λογος, ya que su oficio consistía en admitir pasajeros en el «barco de la salvación», que es la Iglesia; el obispo era el piloto, *ho proreús*, □ πρωρε□ς, y los presbíteros, los marineros, *hoi naútai*, ο□ να□ται. Véase ENSEÑANZA, PREDICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Agustín, *Introducción al catecumenado* (Ed. Clásicas, Madrid 1991); Cirilo de Jerusalén, *El sello del Espíritu. Catequesis* (CLIE 2003); Gregorio de Nisa, *La gran catequesis* (CN 1994); Dionisio Borobio, *La iniciación cristiana* (Sígueme 1996); Pedro Franquesa, "Catecumenado", en *EB* (Garriga 1964); Olegario García de la Fuente, "Catequesis apostólica", en *EB* (Garriga 1964); G. Groppo, "Teologia y catequesis", en *DTI* I, 94-109; J López, "Catecumenado", en *NDE* I, 160-167; J.M. Moreno, A. Poblador y D. del Río, *Historia de la Educación* (Paraninfo, Madrid 1974); R.L. Recalde y V. Pedrosa Ares, "Catequista", en *NDC*, II, 420-423.

A. ROPERO

CATÓLICO

Gr. *katholikós*, καθολικ□ς. Término que no aparece en el NT, aunque se encuentra con mucha frecuencia en la literatura postapostólica. La palabra «católico», compuesta de las griegas *katá*, κατ□ (desde, según, hacia), y *holon*, □λον (el «todo» respecto a sus partes), significa «general, universal, total». En el griego clásico los filósofos llamaban *katholikón*, καθολικ□ν a una proposición universal. También los universales se llamaron *katholiká*, καθολικ□. Los dioses astrales sirios fueron llamados *katholikoí*, καθολικο□.

En teología el término designa junto con la unidad, la santidad y la apostolicidad, una propiedad esencial de la Iglesia. Ignacio de Antioquía fue el primero que usó la palabra *katholikós* para la Iglesia de Cristo: «Donde aparece el obispo, allí está reunida la comunidad, lo mismo que donde está Cristo, allí está la Iglesia católica» (*Carta a los Esmirnotas* 8, 2). La expresión parece tener aquí el sentido de «verdadera Iglesia», antes que universal. En el mismo sentido es usada tres veces en el *Martirio de San Policarpo* ("Introducción"; 8, 1; 19, 2). En este escrito aparece una vez en el sentido de la Iglesia que cree rectamente (16, 2). Desde fines del siglo II la palabra aparece con los dos significados. Desde el siglo III se emplea también como nombre propio a modo de sustantivo.

La universalidad-catolicidad de la comunidad salvífica de Dios se encuentra prometida por Yahvé en los textos más antiguos (Gn. 28:14). No menos de cinco veces Dios insiste en su deseo de concretar su intención de salvación universal ante Abraham. Tales promesas se repiten con insistencia en la literatura profética bajo varias metáforas, p.ej. la casa de Yahvé colocada en el vértice de los montes, a la cual confluyen todas las naciones (Is. 2:2; Miq. 4:1-2); la del renuevo de cedro que crece de forma desmesurada hasta poder ofrecer cobijo a todas las aves (Ez. 17:23; cf. Mt 13:31-32; Mc. 4:32; Lc.13:19); la piedra arrancada de la montaña sin mano humana, que llega a

transformarse en una montaña inmensa que ocupa toda la tierra (Dn. 2:34-35); y la profecía mesiánica respecto a un sacrificio puro que se ofrecerá en todo lugar (Mal. 1:11), pasajes todos ellos muy utilizados por los primeros apolegetas cristianos.

A pesar de los pasajes del AT que incitan al universalismo, el judaísmo de los siglos que precedieron a Jesús fue progresivamente particularista. El pensamiento judío apenas conserva la idea universalista de las promesas divinas hechas a los patriarcas, solo atiende a su descendencia carnal, de tal modo que el pueblo de Dios se identifica exclusivamente con Israel en oposición a los gentiles, que son vistos como menos que hombres. Los fariseos y los escribas del tiempo de Jesús serán los representantes de esta doctrina desdeñosa y separatista, olvidando las grandes lecciones del profetismo. Jesucristo, desde su situación judía según la carne, pone su particularismo nacional al servicio del universalismo, que poco a poco se abre camino en la primitiva comunidad cristiana.

BIBLIOGRAFÍA: F. Asensio, *Horizonte misional a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento* (CSIC 1974); A. Garciadiego, “Catolicidad en la Biblia”, en *EB* (Garriga 1964); Id. *Katholiké Ekklesía. El significado del epíteto “Católica” aplicado a “Iglesia” desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes* (Editorial Jus, México 1953); A. Rétif, *Catolicidad* (Casal, Andorra 1958).

A. ROPERO

CAUDA, CLAUDA

Gr. *Kaúde*, Καῦδη, *Klaúde*, Κλαῦδη. Islote a unos 37 km. al oeste del Cabo Matala de la isla de Creta y a 26 km. al sur del puerto Fenice. Se lo menciona en relación con el periplo del apóstol Pablo a Roma, cuando la mayoría de la tripulación acordó zarpar de Buenos Puertos hasta Fenice para invernar allí. Fueron costeando Creta muy de cerca, pero un viento huracanado les obligó a navegar a la deriva, pasando entonces por la pequeña isla de Cauda, «y apenas pudimos retener el esquife» (Hch. 27:16).

Los latinos escriben Gaudos o Cauda (Plinio, *Hist. nat*. 4, 42), mientras que los griegos se decantan por *Klaûdos*, Κλαῦδος y *Klaudía*, Κλαυδία. Algunos la confunden con Gozzo de Candía, próxima a Malta, ya que antiguamente también recibía el nombre de Claudos. El relato de Hechos concuerda exactamente con la posición geográfica de Clauda y los datos que proporciona respecto a Fenice y el temor de encallar en la africana Sirte (Hch. 27:12, 17).

CAUTIVIDAD

Heb. 1541 *golah*, לָה = «cautividad, deportación, destierro»; 7628 *shebí*, בִי, de la raíz 7617 *shabah*, בה = «transportar, llevar cautivo»; gr. 161 *aikhmalosía*, αἰχμαλωσία = «cautiverio, cautividad».

1. Deportación y cautiverio.
2. Cautividad asiria.
3. Cautividad babilónica.
4. Cautividad romana.

I. DEPORTACIÓN Y CAUTIVERIO. Esta palabra equivale a nuestro concepto actual de «expatriación» y se refiere al hecho de que pueblos enteros eran llevados de sus lugares de origen a otras tierras como medida política. Al parecer, los asirios descubrieron que si la población sometida era desarraigada de sus tierras y desplazada a otro lugar, su voluntad de afirmación de su identidad y su independencia se diluía. Por otro lado, las gentes procedentes de otros lugares para reemplazarla sabían de ese modo que su única posibilidad de supervivencia era obedecer al gran rey. Pese a su inhumanidad, la documentación de Asiria prueba que los reyes deseaban que los deportados estuvieran suficientemente alimentados y vestidos. A veces, los cautivos deportados formaron colonias florecientes allí donde fueron trasladados.

La experiencia del destierro fue muy frecuente en Israel. Toda la Biblia está llena de referencias a situaciones de exilio, expulsión, huida y expatriación. Se diría que el exilio marca el tema principal del AT y a la vez de la historia judía, comenzando desde el padre Abraham: «Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gn. 12:1). La estancia y esclavitud en Egipto o la sumisión a los filisteos y otros pueblos en seis ocasiones diferentes, no encajan, no obstante, en el término «cautividad» propiamente hablando. En el AT se conocen dos cautividades que marcaron para siempre la mentalidad y conciencia judías, solo comparables al destierro dictado por los romanos en el año 70 de la Era Cristiana: la asiria y la babilónica.

II. CAUTIVIDAD ASIRIA. El reino del Norte fue invadido sucesivamente por los reyes asirios. En un primer momento, una parte de las tribus israelitas fue deportada por Tiglat-pileser III en el año 740 a.C. (2 R. 15:29; 1 Cro. 5:26). Las tribus del este del Jordán, con elementos de Neftalí y

Zabulón, fueron las primeros en sufrir cautiverio (1 Cro. 5:26; 2 R. 15:29; Is. 9:1). Cuando murió Tiglat-pileser III en 727 a.C., creyendo que su sucesor Salmanasar no estaría en condiciones de mantener el control de su extenso territorio, el rey > Oseas buscó el apoyo de Egipto para interrumpir sus pagos tributarios a Asiria. Salmanasar V puso en marcha sus ejércitos contra Israel, sitiando la ciudad más fuertemente fortificada, Samaria, en el 725 a.C. Durante tres años Oseas fue capaz de soportar la tremenda presión del poderoso ejército asirio, pero finalmente se rindió en el 722. Salmanasar se llevó el resto de la nación (2 R. 17:6) y la ubicó en varias ciudades asirias, probablemente cerca del mar Caspio, siendo su propia tierra repoblada con colonos persas y babilónicos (2 R. 17:6-24). Así terminó el reino del Norte. En una inscripción descifrada por Rawlinson, la toma de > Samaria es reclamada por Sargón II (Is. 20:1) como logro personal, ya que condujo 27.290 cautivos al destierro. El reino del Norte se convirtió en la provincia asiria de Samaria, repoblada por distintos pueblos, de cuya mezcla surgieron los samaritanos. Las tribus dispersadas por Asiria nunca regresaron a Palestina. Probablemente adoptaron las costumbres de sus nuevos vecinos y terminaron por ser absorbidos por ellos, aunque ha permanecido hasta hoy el mito de su continuidad.

III. CAUTIVIDAD BABILÓNICA. Al reino del Sur se le reconocen tres cautividades importantes:

1. Bajo el reinado de > Joacim, en el año 607 a.C., cuando Daniel y sus compañeros fueron deportados a Babilonia (2 R. 24:1, 2; Dn. 1:1). Joacim dependía del faraón egipcio Necao, pero este fue derrotado en > Carquemis por los > caldeos de Nabucodonosor, el cual avanzó hacia el sur de Palestina para reclamar tesoros y rehenes en Jerusalén. Aunque Joacim retuvo su trono, la vuelta de los babilonios a Siria en el 604 y a Asquelón en el 603, amén de un choque con Necao en las fronteras de Egipto en el 601, frustraron cualquier intento de terminar con el vasallaje babilónico.

2. Bajo el reinado de > Joaquín o Jeconías, hijo de Joacim, en el año 598 a.C., cuando Nabucodonosor deportó más de 3.000 judíos (2 R. 24:12; Jer. 52:28).

3. Bajo el reinado de > Sedequías, el último rey de Judá, considerado como un monarca títere de los babilonios, que vivió la destrucción de Jerusalén el 586 a.C. y el expolio de todos sus tesoros unos 132 años después de la deportación de las diez tribus del Norte. Sedequías había sido constantemente presionado para unirse a los egipcios en una rebelión contra Babilonia. Cuando Samético II sucedió a Necao en el trono egipcio (594 a.C.), Edom, Moab, Amón, y Fenicia se unieron con el faraón en una coalición antibabilónica, lo que generó una crisis en Judá. Con un yugo de madera alrededor del cuello, el profeta > Jeremías anunció dramáticamente que Nabucodonosor era el siervo de Dios a quien las naciones deberían someterse de buena voluntad. La corte de Sedequías condenó al profeta. En el verano del año 586 los babilonios entraron en la ciudad de Jerusalén a través de una brecha abierta en las murallas. Sedequías intentó escapar pero fue capturado y llevado a Ribla. Tras la ejecución de sus hijos, fue cegado y atado con cadenas para ser llevado a Babilonia. El gran Templo de Salomón, que había sido el orgullo y la gloria de Israel durante casi cuatro siglos, fue reducido a cenizas, la ciudad de Jerusalén se transformó en un montón de ruinas y la mayoría de su población fue conducida al cautiverio. El nuevo hogar de los judíos fue Babilonia. Cuando esta fue conquistada por los medo-persas en el 539 a.C., a los judíos se les garantizó el privilegio de reestablecerse en Palestina. Aunque algunos de ellos comenzaron a reconstruir el Templo y a rehabilitar la ciudad de Jerusalén, el estado judío nunca volvió a ganar su completa independencia, sino que permaneció como una provincia del Imperio persa. Muchos judíos se mantuvieron en el destierro, sin retornar jamás a su patria natal.

Jeremías, bien conocido para los cautivos a causa de su largo ministerio en Jerusalén, escribió cartas en las que aconsejaba a los desterrados se establecieran en Babilonia, construyeran casas, plantaran viñas e hiciesen planes para permanecer 70 años en período de cautiverio (Jer. 29). Estos 70 años de cautividad probablemente deben contarse desde el principio de la primera cautividad en el año 606 a.C. (2 R. 2:5; 2 Cro. 36). Durante todo aquel tiempo los judíos fueron tratados con benevolencia, más bien como colonos que como cautivos. Se les permitía decidir casos judiciales según sus propias leyes. Varios de ellos, como Daniel, Ester y Nehemías, ocuparon altos puestos en el gobierno. Sin embargo, su idioma y sus costumbres sufrieron cambios notables. En aquel período quedaron completamente curados de la idolatría, desarrollaron un celo excesivo por la observancia del sábado y empezaron a dar una gran importancia a las tradiciones de los rabinos, características que se acentuarían siglos más tarde en la secta de los fariseos. La > sinagoga, quizá la institución más importante en la vida judía, comenzó sus funciones casi como un sustituto del destruido Templo.

IV. CAUTIVIDAD ROMANA. La última cautividad y total dispersión de los judíos entre los gentiles se produjo con la toma de Jerusalén por el general romano Tito en el año 70 d.C. Durante el sitio pereció, según Josefo, más de un millón de judíos (*Guerra* 6, 9, 3), y 97.000 fueron capturados durante la guerra y diseminados más tarde entre las provincias del Imperio para ser masacrados en los combates de gladiadores en los anfiteatros o arrojados a las fieras salvajes en los circos; los hubo que fueron condenados a la esclavitud en Egipto. Una catástrofe semejante se produjo en el año 133 d.C. durante el reinado de Adriano, cuando los seguidores de > Bar Kochba se rebelaron contra Roma. La población judía fue erradicada por entero de Israel, como nunca antes había ocurrido, castigándose el regreso a Jerusalén con la pena capital. Muchos judíos huyeron a Babilonia, que se convirtió en el centro de gravedad de la historia del pueblo judío hasta el siglo X d.C. Véase DIÁSPORA, EXILIO.

BIBLIOGRAFÍA: P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (WJK 1968); J. Bright y W.P. Browne, *La historia de Israel* (DDB 2003); G. Cañellas, *Cara y cruz del cautiverio* (EDES 1980); F. Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); O. García de la Fuente, "Cautiverio de Babilonia", en *EB* (Garriga 1964); N. de Lange, *El pueblo judío* (Folio, Barcelona 2006); J.A. Mayoral, *Sufrimiento y esperanza: la crisis exílica en Lamentaciones* (EVD 1980).

A. ROPERO

CAUTIVIDAD, Cartas de la. Ver EPÍSTOLA

CAUTIVO

Heb. 7628 *shebí*, בִּי = «capturado, preso, prisionero»; gr. 164 *aikhmálotos*, αἰχμάλωτος, lit. uno agarrado por la lanza, prop. «prisionero de guerra». Denota exclusivamente al vencido en la guerra, a diferencia del > preso común o del > esclavo. En la antigüedad la derrota del enemigo se saldaba con la ejecución indiscriminada de los vencidos (cf. 1 R. 20:32). Se les ponía el pie sobre el cuello, como demostración de que su vida ya no les pertenecía (Jos. 10:24), y se les mutilaba de la forma más terrible amputándoles manos, nariz u orejas (cf. Jue. 1:7; 2 Sam. 4:12; Ez. 23:25); en ocasiones se condenaba a los cautivos a perder la vista mediante la extirpación de los ojos o su abrasamiento con un hierro candente (2 R. 25:7; Is. 61:1). Este ha sido el trato dado a los prisioneros de guerra hasta muy recientemente. En algunos casos los príncipes eran colgados de sus manos, sin respetar la persona de los ancianos (Lam. 5:12); o se les tendía en el suelo para ser pisoteados (cf. Is. 51:23).

Una medida más «humanitaria» que el exterminio o masacre de los vencidos fue el tomarlos cautivos para ser esclavizados, vendidos a bajo precio (Is. 20, 3:4; 47:3; 2 Cro. 28:9-15; Sal. 44:12;

Miq. 1:11; Joel 3:3). Se escogían grandes cantidades de ellos, midiéndolos a menudo con cordel (2 Sam. 8:2). Despojados de todos sus vestidos, eran llevados en tropel como trofeos del triunfo del vencedor (Is. 20:4). Las mujeres y los niños tampoco se libraban de semejante trato (Nah. 3:5, 6; Zc. 14:2; Est. 3:13; 2 R. 8:12; Sal. 137:9; Is. 13:16, 18; 2 R. 15:16; Os. 13:16; Am. 1:13).

A veces todo un pueblo era tomado cautivo y se le deportaba a tierras lejanas para desarraigarlo, como hacían habitualmente los > asirios (Jer. 20:5; 39:9, 10; 40:7; 2 R. 24:12-16). En ocasiones, los pueblos vencidos eran convertidos en tributarios del vencedor, pagando un alto precio por su «libertad» (2 Sam. 8:6; 2 R. 14:14). Los que rompían el acuerdo eran tratados con particular severidad (2 R. 23:34; 24:1-14; Is. 24:2; Jer. 20:5, 6). Los dioses participaban de la misma suerte que sus adoradores, siendo llevados cautivos en honor de los dioses conquistadores (Is. 46:1, 2; Jer. 48:7; Dan. 11:8; Am. 1:15), manifestando así su inferioridad. De Cristo se dice que «cautivó la cautividad» (Ef. 4:8), triunfando sobre los poderes hostiles de las tinieblas que cautivaban la mente humana (2 Ti 2:26), cumpliendo así con su papel mesiánico en un sentido espiritual (Lc. 4:18; cf. Sal. 68:18). Véase CAUTIVIDAD.

A. ROPERO

CAYADO. Ver BASTÓN

CAZA

Heb. 6679 *tsud*, צ ד, raíz prim. «yacer [al lado]», por deriv. «atrapar»; gr. 2340 *thereúo*, θηρεύω = «cazar», o «atrapar fieras». La práctica de la caza es una de las actividades humanas más antiguas, al principio por necesidad, después por puro deporte y entretenimiento en tiempos de paz para las clases aristocráticas. En los monumentos egipcios se representan escenas de caza con bastante frecuencia. De Esaú se dice que «comía de su caza» (Gn. 25:28; 27:3 ss.). La caza como fuente de alimento es común en los pueblos nómadas (cf. Lv. 17:13; Prov. 12:27; Eclo. 36:20). El año sabático ofrecía la condiciones propicias para alimentarse preferentemente de la carne de caza (Ex. 23:11; Lv. 25:7). En esa primera época los leones eran abundantes en Palestina (cf. Jue. 14:6; 1 Sam. 17:34; 2 Sam. 23:20).

El medio más común utilizado para cazar era el arco y las flechas (Gn. 27:3), también la lanza o jabalina, la red (*resheth*, ֶר ֶת; *mikhmar*, מִכְמָר; *matsod*, מָצ ד), utilizada en especial para los animales más veloces como las gacelas y venados (cf. Is. 51:20), e incluso para los leones; trampas de varias clases (*tsammim*, צַ ִים; *pij*, ַ ח; *moqesh*, מ ֵק; Sal. 91:3; Ez. 19:4), y fosos (*pajath*, חַת ַ; *shajath*, חַת ַ, i2 Sam. 23:20).

Los hagiógrafos utilizan la figura de la caza como una metáfora de peligro, adversidad y destrucción (cf. Sal. 9:16; 57:6; 91:3; 94:13; 119:85; Prov. 26:27; Is. 24:17; 42:22; Jer. 5:26; 6:21; 16:16; 18:22; 48:44; Am. 3:5; Os. 13:14; Ro. 11:9; 1 Cor. 15:55). El Evangelio de Lucas lo utiliza de los fariseos y herodianos cuando trataron de atrapar a Jesús haciéndole hablar (Lc. 21:35).

A. ROPERO

CEBADA

Heb. 8184 *seorah* עְֹרָה ְ, esto es, «planta de barbas rígidas», o también «aspereza», pl. *seorim*, עֹרִים ְ, que designa los «granos»; gr. 2915 *krithé*, κριθή = «cebada» (Ap. 6:6). Planta gramínea, muy

parecida al trigo. Se cultivaba en abundancia en Palestina (Lv. 27:16; Nm. 5:15; Dt. 8:8; 2 Cro. 2:10; Rt. 2:17; 2 Sam. 14:30; Is. 28:25; Jer. 41:8: Jl. 1:11; etc.), en Egipto (Ex. 9:31) y en las regiones vecinas. Era el pienso común de los caballos y los asnos (1 R. 4:28), pero también servía de alimento a los pobres (Jue. 7:13; 2 R. 4:42; Jn. 6:9; cf. Ez. 4:9). Se empleaba además como ofrenda (Nm. 5:15).

La cebada en general pertenece al género *hordeum*, del que se conocen diez especies, una de las cuales, el *hordeum ataburense*, es originario del monte Tabor, la cebada peculiar de Palestina. Se sembraba con las lluvias de otoño, entre octubre y noviembre, y de nuevo a principios de la primavera. Era el primer grano en madurar para el tiempo de Pascua, en el mes de > Abib, entre marzo y abril (Rt. 1:22; 2 Sam. 21:9; Judit 8:2).

Se cree que el pasaje que habla de la siembra «sobre las aguas» (Is. 32:20) hace referencia a la costumbre de sumergir la simiente de cebada después de sembrada, a cuya práctica alude el famoso texto «echa tu pan sobre las aguas; que después de muchos días lo hallarás» (Ecl. 11:1). Véase AGRICULTURA.

A. CABEZÓN MARTÍN

CEBOLLA

Heb. 1211 *bétsel*, בֶּצֶל, mencionada solo en Nm. 11:5 en su forma plural *betsalim*, בְּצָלִים, de la raíz *batsal*, בצל = «pelar»; Sept. *krómmyon*, κρόμμυον; Vulg. *caepe*. Planta liliácea hortense, de bulbo comestible, con olor fuerte y sabor picante.

Los hijos de Israel, hastiados del maná, se quejaron de que habían tenido que renunciar a los manjares de Egipto, entre ellos la cebolla (Nm. 11:5), donde la habían conocido y la habían comido. En los monumentos egipcios es frecuente que aparezca representada en diferentes momentos de la vida egipcia: cosecha, venta en el mercado, en las mesas de ofrenda y en las tumbas. Según Plinio, parece ser que los egipcios tenían la extraña costumbre de jurar por los ajos y cebollas, poniéndolos por testigos de su juramento, «como si no fueran menos que dioses» (Plinio, *Hist. nat*. 19:6).

CEDAR. Ver QUEDAR

CEDEMA. Ver QUEDEMA

CEDES. Ver QUEDES

CEDRO

Heb. 730 *érez*, אֶרֶז; Sept. *kedros*, κέδρος. Árbol vigoroso, con ramas largas, extendidas y retorcidas, y hoja perenne; aunque ha sido talado sin control ni previsión y en la actualidad quedan muy pocos ejemplares, sigue creciendo en estado silvestre en el Líbano y en los montes Tauro con el reconocimiento de monumento histórico, bajo la protección del patriarca maronita. La madera de cedro era apreciada por su fuerte consistencia; de ella se tallaban columnas, vigas, tablones (1 R. 6:9, 10, 18; 7:2, 7); mástiles para navíos (Ez. 27:5) y también ídolos (Is. 34:14). Los maronitas lo denominan *Arz-el-rab* = «árbol de Dios». Los vocablos «Líbano» y «cedro» son sinónimos. De todos los árboles de la tierra, el cedro es el más longevo. Su madera es brillante y rojiza, de una finura soberbia, y al envejecer adopta la dureza de la piedra y el bruñido del marfil. Su resina exhala un

agradable perfume a incienso y deja en la lengua un sabor amargo. Precisamente ese amargor preserva a la madera de cedro de la carcoma y la hace prácticamente incorruptible. Entre las ruinas de ciudades milenarias se ha encontrado madera de cedro.

Se lo menciona por primera vez en Lv. 14:4, 6 en relación con la limpieza ritual del leproso y de su casa: «El sacerdote mandará traer para el que se purifica dos pájaros vivos y limpios, madera de cedro, tinte escarlata e hisopo» (cf. vv. 49, 51, 52). La madera de cedro también había de emplearse en el sacrificio de la novilla roja: «el sacerdote tomará madera de cedro, hisopo y lana carmesí, y los echará en el fuego en que arde la vaca» (Nm. 19:6). La madera de cedro y su resina fue empleada desde la antigüedad por el perfume que desprende (cf. Cnt. 4:11; Os. 14:6). Se utilizaba especialmente en los funerales (Plinio, *Hist. natural* 13, 1, 5; Ovidio, *Fastos*, 2, 558; Homero, *Odisea*, 5, 60).

El cedro común, no el gran cedro del Líbano, crecía en Egipto, Nubia y Arabia y es, sin duda, el empleado por los israelitas en el desierto. Una vez asentados en Canaán, la madera de cedro del Líbano fue importada para la construcción del Templo de Jerusalén y de edificios reales (cf. 2 Sam. 5:11; 7:2-7; 1 R. 5:6, 8, 10; 6:9, 10, 15, 16, 18, 20; 7:2, 3, 7, 11, 12; 9:11; 10:27; 1 Cro. 17:6; 2 Cro. 2:8; 9:27; 25:18). Volvió a utilizarse en la construcción del Segundo Templo (Esd. 3:7; 1 Esdr. 4:48; 5:55). Josefo dice que Herodes lo empleó como cubierta de su Templo (*Guerras*, 5, 5, 2). Véase LÍBANO.

CEDRÓN

Heb. 6939 *Qidrón*, קִדְרוֹן = «turbio». Sept. *Kedron*, Κέδρων; NT *Kedrón*, Κεδρών. Nombre de un arroyo o torrente que en invierno desciende por el valle de Josafat, conocido como el «torrente negro», heb. *nájal qidrón*, נְחַל קִדְרוֹן. Nace al noroeste de Jerusalén, cuyos muros bordea, para seguir hacia el sur entre el monte Moria y el de los Olivos, donde se hace muy estrecho. Sigue su curso frente a Siloé y la fuente Rogel, regando los «jardines del rey» (Neh. 3:15) y va a unirse con las corrientes que vienen de los estanques de Gihón, en el valle de Hinom. Después de atravesar estrechas y hondas cañadas en el desierto de Judá, descendiendo más de 1.000 m. para desembocar en el mar Muerto.

La palabra traducida por «torrente» o > «arroyo» es *nájal*, נַחַל i(2 Sam.15:23; 1 R. 2:37; 15:13; 2 R. 23:6, 12; 2 Cro. 15:16; 29:16; 30:14; Jer. 31:40), equivalente al árabe *wadi*, que significa un arroyo y su lecho, incluso cuando va seco. David probablemente huyó por este lugar de la traición de Absalón (2 Sam. 15:23, 30). Ahí existe hoy un puente de un solo arco, entre la puerta de San Esteban y Getsemaní. Jesús y sus discípulos lo pasaban con frecuencia en sus entradas y salidas de Jerusalén, en su camino al > monte de los Olivos y Betania (Lc. 22:39; Jn. 18:1).

Según el Talmud, la sangre de los animales sacrificados en el Templo, así como las impurezas de la ciudad, eran arrojadas mediante canales ocultos (cf. Ez. 47:1-12) a la parte baja del arroyo y entonces se vendían como abono a los agricultores. Servía además como cementerio de la ciudad (2 R. 23:6; cf. Jer. 26:23), «valle de los cadáveres y de las cenizas» (Jer. 31:40). De ahí que sus riberas estén cubiertas de tumbas. Corresponde al actual *wâdi ennâr* = «valle del fuego». Véase TORRENTE, VALLE.

BIBLIOGRAFÍA: Miguel Balagué, “Cedrón, Torrente”, en *EB* (Garriga 1964).

J.M. DÍAZ YANES

CEELATA

Heb. 6954 *Qehelah*, קְהֵלָה = «convocación, asamblea»; también *Qehelathah*, קְהֵלָתָה, con taw paragógica; Sept. *Makellath*, Μακελλάθ; Vulg. *Ceelatha*. Uno de los lugares de acampada de los israelitas durante su travesía del desierto, entre > Risa y el monte Sefer (Nm. 33:22, 23).

CEFAS

Gr. 2786 *Kephâs*, Κηφᾶς; del aram. *kephá*, ֵיפָא = «piedra, roca». Sobrenombre puesto por Cristo a Simón, hijo de Jonás (Jn. 1:42), traducido al griego como *Petros*, Πέτρος, y al latín como *Petrus*. Véase PEDRO.

CEGUERA

Heb. 5788 *iwwarón*, עִ ָר ן, fem. *awwereth*, עַוֶּרֶת = «ceguera»; gr. 5185 *typhlós*, τυφλός = «opaco, ciego». Enfermedad extremadamente frecuente en Oriente; sus causas esenciales son la viruela y sobre todo la inflamación de los ojos, agravada por la intensa luz solar, la abundancia de un polvo tan fino como la harina y las minúsculas moscas. La ceguera, total o parcial, solía afectar a los ancianos (Gn. 27:1; 1 Sam. 4:15; 1 R. 14:4).

En el AT se amenaza con la ceguera como un castigo por la desobediencia idolátrica (cf. Dt. 28:28; Lv. 26:16; Sof. 1:17). La práctica de cegar a los enemigos, total o parcialmente, era un castigo bastante común en el mundo oriental: «Haré alianza con vosotros con esta condición: que a cada uno de vosotros le saque el ojo derecho, de modo que yo ponga esta afrenta sobre todo Israel» (1 Sam. 11:2). Los amonitas, filisteos, asirios y babilonios sacaban los ojos a sus prisioneros de guerra (Jue. 16:21; 1 Sam. 11:2; 2 R. 25:7; Jer. 52:11). Los filisteos sacaron los ojos de Sansón (Jue. 16:21). Otro tanto le ocurrió al rey Sedequías cuando cayó en manos de los babilonios (2 R. 25:7). También se aplicaba como castigo entre los antiguos persas, práctica que, junto a otras amputaciones corporales, se ha matenido hasta nuestros días en muchos pueblos.

Algunas personas quedaron cegadas sobrenaturalmente por un cierto tiempo (Gn. 19:11; 2 R. 6:18-22; Hch. 9:9; 13:11).

La ceguera se utiliza metafóricamente para describir la total ausencia de sentimiento moral, y es también sinónimo de la dureza de corazón (cf. Ef. 4:18; Ro. 11:25); representa, además, el estado del alma privada del conocimiento salvífico (2 Cor. 4:4) y el del creyente profeso que aborrece a su hermano (1 Jn. 2:11).

El simbolismo ceguera-oscuridad frente a luz-vida recorre toda la Biblia, desde la creación del mundo en Génesis 1:2 a la nueva creación predicada por el Evangelio: «El mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones» (2 Cor. 4:6). Jesús es la luz del mundo. Quien no ha visto esa luz, es ciego (Jn. 9). Quien sigue a Jesús, no camina en la oscuridad, sino que tiene la luz de la vida (Jn. 8:12). Véase CIEGO, LUZ, OJO.

A. ROPERO

CELDA

Heb. *januth*, חָנ ת; Sept. *he khereth*, ἡ χερέθ. Habitáculo pequeño de los calabozos: «Entró, pues, Jeremías en el calabozo, en las celdas, y allí permaneció por muchos días» (Jer. 37:16). Véase CALABOZO.

CELESIRIA

Gr. *he koíle Syría*, ἡ κοίλη Συρία; Vulg. *Celesyria* = «hondonada de Siria». Nombre dado por los griegos del tiempo de los seléucidas al gran valle u hondonada (*koilía*, κοιλία) entre las montañas del > Líbano y el Antilibano, con una extensión de 160 km. aprox. En su llanura se encuentran las ruinas de > Baalbek o Heliópolis. En los días de David, Celesiria prob. estaba incluida en la «Siria de Damasco» conquistada por el monarca hebreo (2 Sam. 8:6); posteriormente fue recuperada de manos de Salomón por > Rezón, hijo de Eliada (1 R. 11:23). Formó una satrapía durante el Imperio persa. En el período helenístico formó parte del territorio de los Seléucidas. Hasta la creación del Estado judío independiente bajo la dinastía > Asmonea, Judea estaba incluida en Celesiria, bajo dominio seléucida, que se extendía hasta Jerusalén y Ascalón. En tiempo del NT incluía Damasco, Traconite, Perea e Idumea hasta la frontera con Egipto (Estrabón, *Geografía* 16, 21; Polibio, V, 80, 3; Josefo, *Ant*. I, 11, 5).

Desde el punto de vista religioso, la región abundaba en templos paganos, por lo que el profeta Amós se refería a ella despectivamente como «el valle de los ídolos» (*biqeath awén*, קְעַת אָוֶן, Am. 1:5). Su actual nombre, Beqá, es estrictamente el mismo que el heb. *biqeah*, קְעָה = «valle». Véase SIRIA.

CELIBATO

Estado de soltería, particularmente por motivos religiosos.

1. Enseñanza judía.
2. Enseñanza cristiana.
3. Desarrollo histórico.

I. ENSEÑANZA JUDÍA. El celibato es la renuncia permanente al matrimonio y a la vida sexual, generalmente para dedicarse a causas religiosas. En el AT no se contempla la condición de soltería, sino todo lo contrario. El matrimonio y la fecundidad son considerados una bendición, y la esterilidad una maldición. A los sacerdotes no solo se les permitía contraer matrimonio, sino que se les imponía, estaban obligados a ello. La bendición de Dios a Abrahán consiste en la promesa de una numerosa descendencia, ratificando así el valor del matrimonio con hijos como la condición de vida querida por Dios. La > virginidad antes del matrimonio se tenía en gran estima (Gn. 24:16; 34:7, 31; Dt 22, 14-29; 1 R. 1:2), pero una mujer privada de matrimonio se consideraba una deshonra (Is. 4:1). La imposición del celibato al profeta Jeremías se cuenta entre los juicios con los que Dios amenaza a Israel (Jer. 16:2-4). El judaísmo temprano interpretaba rígidamente el mandato procreador de Gn. 1:28. El matrimonio es llamado *Qiddushim*, ק ים, que significa «santificación»; el celibato, en consecuencia, era un impedimento para la santidad. En el Talmud babilónico, p.ej., se dice que a un hombre que a los veinte años no se haya casado hay que considerarlo maldito de Dios. Renunciar al matrimonio, se decía, es un crimen semejante a derramar sangre; un delito que merece la muerte. La falta de cumplimiento de este precepto reduce la imagen divina que Dios imprimió en el hombre. Para los rabinos en general, una trasgresión así induce al Señor a retirar su presencia de en medio de Israel. Solamente por un breve periodo puede el marido negar a la mujer el débito conyugal, aunque haya de por medio un voto. Son numerosos los textos rabínicos que afirman que «un hombre no casado no es verdaderamente un hombre» *(Yebamot* 63a). El único motivo que justifica que el joven difiera el matrimonio es el perfeccionamiento del estudio de la Torah. Es el caso de rabí Simeón ben

Azzai, que justificó su decisión de no casarse diciendo: «Mi alma está enamorada de la Torah. Otros pensarán en la supervivencia del mundo» (Talmud babilónico, *Yebamoth* 63b; *Gen Rabbah* 34, 14 a 9, 6).

Pero antes de la estricta constitución del judaísmo rabínico, los terapeutas de Egipto (Filón de Alejandría, *De vita contemplativa* 68) y probablemente los esenios o comunidad de Qumrán practicaron el celibato voluntario como un camino de pureza y santidad (1 QS; 1QSa). Dan testimonio de ello autores contemporáneos, como Flavio Josefo y Plinio el Viejo: «Es un pueblo único en su género y admirable en el mundo entero más que ningún otro: no tiene mujeres, ha renunciado enteramente al amor, carece de dinero, es amigo de las palmeras. Día tras día renace en número igual, gracias a la multitud de los recién llegados. En efecto, afluyen en gran número los que, cansados de las vicisitudes de la fortuna, orientan su vida a la adopción de sus costumbres. Y así, durante miles de siglos, hay un pueblo eterno en el cual no nace nadie: tan fecundo es para ellos el arrepentimiento que tienen los otros de la vida pasada» (Plinio, *Historia natural* V, 15,73).

II. ENSEÑANZA CRISTIANA. Es un hecho que Jesús escogió para sí la vida célibe y nada hay que permita suponer que contrajo matrimonio. Ciertamente, debió resultar extraño que un varón judío de más de 30 años viviera sin casarse en medio de un pequeño pueblo galileo rodeado de familiares y vecinos para quienes lo natural era formar familias. Célibe fue también > Juan el Bautista, que pudo haber sido influido por las comunidades esenias.

En su enseñanza Jesús alabó el celibato por causa del Reino de los Cielos: «Hay hombres que han nacido eunucos. Hay otros que fueron mutilados por los hombres. Hay otros todavía, que se hicieron tales por el Reino de los Cielos» (Mt. 19:11-12). Esta perícopa se halla en medio de una etapa de formación de los discípulos inscrita en la pregunta de los fariseos acerca del > divorcio. Jesús dice que si bien la Ley de Moisés permitía el divorcio (cf. Dt 24:1), lo hacía como una concesión por la «dureza del corazón», y advierte que el divorciado que se casa con otra mujer comete > adulterio. Esta enseñanza sonó tan extraña y contraria a la tradición, que hasta los mismos discípulos quedaron conmocionados: «Si esa es la condición del hombre que tiene mujer, es mejor no casarse». Jesús no niega el matrimonio, al contrario, lo exalta como una unión de por vida, pero deja asentado que no casarse y mantenerse célibe puede ser una opción por el Reino de los Cielos. Esta es la única vez que aparece la palabra > «eunuco» en los Evangelios; en todo el NT aparecerá solo una vez más, en Hech. 8:26-40. Jesús menciona tres tripos de eunucos:

a) Hombres incapacitado para reproducirse, es decir, «nacidos eunucos».

b) Hombres mutilados por otros, o sea, emasculados.

c) Hombres que voluntariamente se abstienen de casarse y se mantienen célibes, sin necesidad de la connotación de incapacidad de ejercicio sexual. Personas que deciden abstenerse de relaciones sexuales para dedicarse al servicio de Dios, que niegan el deseo natural de mantener relaciones sexuales por otro de carácter celestial, decisión que el propio Jesús resalta como merecedora de elogio, ya que no prima la reproducción, sino que en lugar de ello, dirige la atención a la comunidad de creyentes como una verdera familia, cuya reproducción es fruto de la evangelización y la adopción de los gentiles en la familia de Dios (Mt. 19:29). Pero Jesús envuelve de cautela su afirmación sobre los eunucos *voluntarios* como un don que no todos pueden recibir, «sino solo aquellos a quienes ha sido dado». Aunque la vida célibe pueda concebirse para el servicio de Dios, «no es para todos».

En el caso de Jesús, el celibato tiene que ver con su entrega al servicio del Reino como un gesto de amor dirigido en concreto, de manera cercana y poderosa, hacia los expulsados y enfermos de su entorno. Como escribe Pikaza, "el celibato de Jesús fue un aspecto de su opción a favor de los marginados e impuros de la sociedad. No está primero el celibato y después la opción por los impuros, sino al contrario. Lo primero es la opción de amor liberador, al servicio del reino, una opción que se expresa en forma de compromiso a favor de los más alejados del orden oficial y de la santidad organizada".

No encontramos en los Evangelios referencias al estado civil de los apóstoles, excepto la nota circunstancial respecto a la suegra de Pedro. El seguimiento radical de Jesús y la entrega al Reino de Dios exige la renuncia a posesiones materiales (Mt. 8:19-20; Lc. 9:57-58) y a la familia (Mt. 12:48-50; Mc. 3:34-35; Lc. 8:20-21; Mt. 8:21-22; Lc 9:59-62).

Pablo es el único apóstol que conocemos haya escogido la vida célibe como forma de vida apostólica (1 Cor. 7:7; 9:5), y manifiesta el deseo de que todos fueran como él, pues la vida del soltero está libre para entregarse absolutamente a las cosas del Señor, mientras que la del casado se ve obligada a las condiciones de su estado. El célibe se halla menos implicado en los asuntos de la vida familiar y social y menos limitado por el deseo de complacer a su cónyuge; puede así consagrarse a un servicio determinado para el Señor sin distracciones de ningún tipo (1 Cor. 7:32-35). Ello no significa que el celibato sea puesto a un nivel más elevado en la escala de la santidad que el matrimonio. Cada uno tiene que discernir el llamamiento particular y el don personal que haya recibido del Señor (1 Cor. 7:7). Todo este capítulo, el único dedicado al celibato ministerial, hay que entenderlo a la luz de la inminente venida del Señor. Teniendo en cuenta la premura del tiempo (v. 29) y la cercana Parusía, sabiendo que «la figura de este mundo pasa» (v. 31) y «a causa de la inminente necesidad» (v. 26a), aconseja «que cada uno se quede como está» (v. 26b): «El que la da [a su hija] en casamiento hace bien, y el que no la da en casamiento hace mejor» (1 Cor. 7:38); Pablo desearía, desde su punto de vista, que todos los hombres fueran como él para ahorrarse así muchas preocupaciones (1 Cor. 7:7, 26-31); pero afirma que no hay mal alguno en el matrimonio, sino todo lo contrario (1 Cor. 7:27, 28, 36, 39). Cada uno debe buscar la voluntad de Dios de manera individual (1 Cor. 7:7-9). Si alguien se siente llamado al celibato, es que el Señor se lo ha dado como don; su soltería podrá quedar ricamente compensada, como en el caso de Pablo, con una gran familia espiritual (1 Cor. 4:14-15).

Es mejor casarse que quemarse. Pablo, muy realista, supone que la mayoría de los varones necesitaría el matrimonio para evitar la fornicación. Tras mucha reflexión y, posiblemente, alguna experiencia acumulada, Pablo alerta a los tesalonicenses que se guarden de la fornicación (*porneías*, πορνείας) y aconseja a cada varón adquirir un «vaso» (*skeûos*, σκεῦος) para sí mismo (1 Tes. 4:3-4). *Skeûos*, por lo común, se traduce «esposa» y suele entenderse como un eufemismo. Frente a la poligamia, se prescribe que obispos, diáconos y presbíteros sean «maridos de una sola mujer» (Hch. 21:9; 1 Tm. 3:2, 12; Tit. 1:6).

III. DESARROLLO HISTÓRICO. La alta estima de que gozó la > virginidad en las comunidades primitivas (cf. 2 Cor. 11:2; Ef. 5:25ss 30ss; Hch. 21:9), la creencia en la inminente consumación final (Ap. 14: 3s; 19:7ss; 21:2, 9; 22:17, 20s) y la influencia externa de formas de vida ascéticas, condujo a la ley del celibato como condición indispensable del estado ministerial, signo de «renuncia total» por Dios (cf. Mc. 10:28) y dedicación exclusiva a él y a la predicación del Reino (cf. Mc. 3:33-35). Con todo, las iglesias rechazaron aquellas formas ascéticas extremas de procedencia > gnóstica que

condenaban el matrimonio de forma absoluta, como algo malo para todos los cristianos, presentes en las cartas pastorales (cf. 1 Tim. 4:3). En el mundo grecorromano de los primeros siglos de nuestra Era se castigaba a quienes permanecían en soltería o retrasaban el matrimonio (cf. las leyes *Julia* y *Papia Poppaea*), principalmente por motivos políticos y militares, ya que la defensa de las fronteras exigía nuevos contingentes de reclutas.

No hay muchos datos sobre la cuestión del celibato eclesiástico antes del Concilio de Nicea. La primera legislación sobre el celibato se promulgó en el concilio hispano de Elvira (*ca*. 306). Sus ochenta y un cánones, de los cuales quizá solo una cuarta parte son auténticos, siendo el resto de finales del siglo IV, muestran una línea rigorista y tratan en particular de dirigir la conducta de los clérigos. En las *Constituciones apostólicas*, de finales del siglo IV, se contempla la ordenación sacerdotal y episcopal de una persona casada, aunque no se permite el matrimonio después de la ordenación. En Occidente comenzó a enseñarse la continencia de los clérigos por cuestiones ascéticas y de pureza ritual de los ministros sagrados, en analogía con las impurezas a evitar por los sacerdotes levíticos y todos los que entraban en el antiguo Santuario bíblico (Lv. 15:1-18:31; 22:4-9; 1 Sam. 21:4-5). La renuncia del clero a la vida matrimonial parece responder también a una exigencia del pueblo de carácter mágico, por atribuirse a la virginidad supuestos poderes asociados con la pureza de la castidad (cf. 4º sínodo de Gangra, canon 4, 340 d.C.). El ejercicio de la sexualidad se asociaba a la impureza.

En Oriente la costumbre en muchos lugares era reclamar la continencia absoluta en el caso de los obispos (legislación fijada en el s. VII por el emperador Justiniano I y por el segundo sínodo de Trullo). A los sacerdotes se les permitía casarse antes de las órdenes. La legislación critica a los que prohíben a un sacerdote, diácono o subdiácono, el uso del matrimonio.

En ambos hemisferios, Oriente y Occidente, lo que se prohibe no es propiamente el matrimonio, sino su uso. En los sigos V-VII se exigieron a los candidatos al sacerdocio (y a sus mujeres) promesas de continencia, y desde el siglo VI se exigió también la separación de los cónyuges legítimos. En la Edad Media fue un motivo propulsor del celibato el temor de que se perdieran los bienes eclesiásticos por convertirse en posesión hereditaria de la familia; problema que se remonta a los siglos V-VI. En vísperas de la Reforma el matrimonio y el concubinato de los clérigos eran comunes. Los Reformadores condenaron el celibato clerical en la teoría y en la práctica, lo que condujo a los decretos disciplinares del Concilio Trento. Véase ESTERILIDAD, EUNUCO, MATRIMONIO, SEXUALIDAD, VIRGINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: F Bockle, *El celibato* (Herder 1970); W Bertrams, *El celibato del sacerdote* (Mensajero 1968); H. Cáceres, *Jesús el varón. Aproximación bíblica a su masculinidad* (EVD 2011); J. Coppens, *Sacerdocio y Celibato (*BAC 1972); W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy* (Eerdmans 2004); J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano* (ST 1991); A. Marchetti, "Celibato", en *DE*, 373-376; X. Pikaza, "Celibato cristiano", en *Palabras de Amor* (DDB 2008). U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos* (Trotta 2005); E. Schillebeeckx, *El celibato ministerial* (Sígueme 1968); E. Vianchi, "Celibato y virginidad", en *NDE*, 183-197; C. de Villapadierna, "Celibato", en *EB* II, 146-152.

A. ROPERO

CELO, Imagen del

Heb. 7068 *semel haqqineah*, סֵמֶל הַ . נְאָה; Sept. *eikón tu zelus*, ε□κ□ν το□ ζ□λους; Vulg. *idolum zeli*.

Objeto idolátrico colocado sobre un «pedestal» (*moshab*, מ ָ ב) a la entrada de la puerta interior del Templo que daba hacia el norte, en el atrio de los sacerdotes, próximo al altar (Ez. 8:3). Parece que se trata de la imagen de > Ashera que había erigido allí el rey > Manasés un siglo antes (2 R.

21:7), y que eliminada en la reforma de > Josías (2 R. 23:6), debió de volver a ocupar su antiguo lugar bajo el ecléctico rey > Sedecías. Se llama al ídolo «provocador del celo», «que provoca a celos» (Ez. 8:3, 5), quizá aludiendo al celo que tenía Yahvé de su culto en el Templo de Jerusalén, ya que consideraba a Israel como su esposa. Otras explicaciones, como que este ídolo distraía la atención de los adoradores que acudían al Templo, no es convincente.

El culto de Asera se relacionaba con > Astarté, trasunto de la > Istar asiro-babilónica, diosa de la fecundidad y del amor, como la Venus de los griegos. Su veneración iba normalmente acompañada de excesos sexuales en sus santuarios. Estas abominaciones debían de existir en el Templo de Jerusalén, al que se había dado acceso al culto de Istar desde los tiempos de Manasés, con el pequeño intervalo mencionado de la reforma de Josías. Todo ello era una provocación a Yahvé, que no podía compartir su adoración con dioses paganos. Véase ASERA, ASTARTÉ, EZEQUIEL, IDOLATRÍA, IMAGEL DEL CELO, REINA DEL CIELO.

CELOS

Heb. 7068 *qineaj*, קִנְאָ = «celos, envidia», de una raíz que designa el color rojo que sube al rostro del hombre apasionado; gr. 2205 *zelos*, ζῆλος, de una raíz que sign. «estar caliente, entrar en ebullición». En el gr. clásico designa la inclinación afectiva hacia una persona, idea o cosa.

Sentimiento intenso a menudo semejante a la ira (Dt. 29:19) y que hace pensar en el fuego (Is. 26:11). Puede tener una valoración tanto positiva como negativa, e ir desde el amor desinteresado hasta la sórdida envidia (Ecl. 9:6). Emocionalmente puede ser furor, turbación, pasión vehemente, interés por la dicha del pueblo, o por la honra de Dios (Nm. 25:11; 2 Cro. 11:2). El celo irracional puede invadir el corazón del hombre y conducirlo a la ira (Prov. 27:4) o al asesinato (cf. Gn. 4:5, 8; Nm. 25:7 ss), mientras que el bien intencionado puede ocultar una real estrechez de espíritu (cf. Nm. 11:29); pero también existe, no obstante, un celo altruista, pasional, que se confunde con el puro amor (Cnt. 8:6).

La Escritura abunda en textos sobre los «celos de Dios» y es común presentar la imagen de un «Dios celoso», expresión en términos humanos de su profundo rechazo a la injusticia y de la intensidad de su solicitud por su pueblo (2 R. 19:31; Ez. 36:6; 38:19; Is. 9:7; 26:11). Dios no tiene celos, es decir, envidia, de ningún supuesto «otro» igual a él, pero exige una adoración exclusiva por parte del hombre, al que ha creado a su imagen; tal es la explicación de los celos divinos hacia «otros dioses» (Ex. 20:5; 34:14; Dt. 6:14 ss). Esta «intransigencia», sin analogía en las religiones paganas, viene reflejada en textos antiguos y recientes de la Escritura; equivale al «fuego devorador» (Dt. 4:24). A Dios le ponen celoso los ídolos (Sal. 78:58; Dt. 32:16-21; 1 R. 14:22), a los que fácilmente se designa como «ídolos de envidia» (Ez. 8:3-5; 2 R. 21:7). Dios es celoso debido a su santidad, y no puede tolerar que se atente contra su honor, ni que se desvíe de él a aquellos que son objeto de su amor.

Dios tiene diferentes medios para suscitar en Israel un celo a la imagen del suyo; por ejemplo, excita los celos de su pueblo otorgando su favor a las naciones (Dt. 32:21). Ordinariamente comunica su propio ardor a tal o cual elegido. Finees, hijo de Eleazar, aparece así «poseído de los mismos celos que yo», dice el Señor, quien aplaca de este modo su ira (Nm. 25:11); el profeta Elías se siente abrasado por el celo divino (1 R. 19:14); los Salmos, finalmente, pueden proclamar: «El celo de tu casa me devora» (Sal. 69:10; 119:139; cf. Jn. 2:17).

Los seguidores de Cristo van a verse expuestos con frecuencia a los ataques del celo de los

enemigos que quieren exterminarlos (Hch. 5:17; 13:45; 17:5); los mismos celos auténticamente religiosos, pero poco iluminados (Ro. 10:2), animaban a Saulo cuando perseguía a la Iglesia de Dios (Fil. 3:6; Gal. 1:14; Hch. 22:3). Los cristianos no pueden dejarse contaminar por este celo, pero su espíritu puede sobrevivir en algunos «partidarios celosos [*zelotés*, ζηλωτής] de la ley» (Hch. 21:20). El celo cristiano correcto es la solicitud y la preocupación por el bienestar ajeno, semejante al celo mostrado por Pablo con las iglesias por él fundadas, como amigo del esposo (2 Cor. 11:2).

El apóstol Pablo dice que Dios provocó a celos, gr. 3863 *parazelóo*, παραζηλόω, a Israel mediante el llamamiento y elección de los gentiles, con la intención de mover a la nación judía a rechazar su incredulidad y aceptar el Evangelio (Ro. 10:19; 11:11).

Por mera transliteración del gr. *zelotés*, ζηλωτής, la palabra «zelote» denota al grupo judío nacionalista totalmente opuesto a los romanos. Véase ENOJO, ENVIDIA, ZELOTES.

BIBLIOGRAFÍA: C. Gancho, "Celo", en *EB* II, 160-162; Hans-Cristhop Hahn, "Celo", en *DTNT* I, 245-247; J. Scharbert, "Celo", en *DTB*, 177-184.

A. ROPERO

CELOS, LEY SOBRE LOS

La Ley Mosaica prescribe que cuando un hombre «tiene celos de su mujer, quien se ha contaminado; o si es presa de celos y tiene celos de su mujer, aun cuando ella no se haya contaminado; entonces el hombre traerá su mujer al sacerdote y traerá por ella su ofrenda de una décima de efa de harina de cebada. Sobre ésta no echará aceite ni le pondrá incienso, porque es *ofrenda por los celos* (*minjath qenaoth*, מִנְחַת קְנָא ת, Sept. *thysía zelotyrías*, θυσία ζηλοτυρίας), ofrenda memorial que trae a la memoria la iniquidad» (Nm. 5:14-15).

Esta «ofrenda por los celos» era entregada por la mujer al sacerdote (v. 25), que la ofrecía en el altar, tomando «un puñado de la ofrenda como memorial de ella» (v. 26). La ofrenda, símbolo de las obras y fruto de la vida del oferente, era presentada sin aceite ni incienso, signos de gozo y piedad, para significar que su vida estaba bajo sospecha. La «harina de cebada», de calidad inferior a la del trigo, simbolizaba la insegura condición de la mujer. La finalidad de la ofrenda no era rendir homenaje a Dios, sino solicitar su auxilio para que aclarase las dudas.

El sacerdote hacía que la mujer se acercara a él y permaneciera de pie delante del altar. Luego tomaba en una vasija de barro agua santa mezclada con polvo del suelo del Tabernáculo. Después, el sacerdote soltaba la cabellera de la mujer y le ponía en las manos la ofrenda memorial, mientras con «el agua amarga que acarrea maldición» en la mano, conjuraba a la acusada diciendo: «Si ningún hombre se ha acostado contigo, ni te has descarriado de tu marido para contaminarte, seas libre de esta agua amarga que acarrea maldición» (*me hammarim hamearerim*, מֵי הַ ָרִים הַמְאָרְרִים, Sept. *hýdor tu elegmû tu epikataromenu*, ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ τοῦ ἐπικαταρωμένου) (Nm. 5:19).

La ceremonia refleja lo que se conoce como «ordalía» o «juicio de Dios» para aquellos casos en que los jueces son incapaces de averiguar la verdad o la falsedad de una sospecha. En Levítico 20:20 se decreta la pena de muerte para ambas partes convictas y confesas de adulterio. Pero cuando faltaban pruebas objetivas y legales, se hacía intervenir el juicio de Dios del «agua amarga que acarrea maldición». Este procedimiento se adoptó de una práctica arcaica tan arraigada en las leyes humanas que permaneció vigente hasta bien entrada la Edad Media, y que de alguna manera forma parte de la psicología de mucha gente que cree adivinar el juicio de Dios en los acontecimientos de la vida humana. El Código de Hammurabi determinaba que en el caso de adulterio, había que arrojar

a la persona sospechosa a la divinidad del río, el Éufrates o el Tigris, a la espera del veredicto del cielo, que ahogaba al culpable y salvaba al inocente, procedimiento muy común en Europa contra las brujas y algunos casos de herejes, especialmente anabaptistas.

La ordalía en Israel carece de este elemento brutal, es bastante inofensiva en comparación con los rituales de su entorno, y todo se reduce a una confrontación entre la parte acusada y el sacerdote como representante de Dios. El ritual israelita atribuye el castigo de la culpa a Yahvé y no a algún efecto mágico del agua que la mujer estaba forzada a beber. El agua era «santa» porque en ella el sacerdote salpicaba polvo del suelo del Tabernáculo. Poner la cabeza al descubierto y «soltar la cabellera» era una señal de vergüenza o luto. En caso de culpabilidad, la mujer obligada a beber las aguas amargas padecía un aborto o quedaba estéril: «Mas si la mujer no es inmunda, sino que está limpia, ella será libre, y será fecunda» (v. 28), es decir, concebirá prole. La mujer debía responder «Amén, amén», a las imprecaciones del sacerdote. El primer > amén de la mujer hacia referencia a su inocencia, y el segundo, a la maldición amenazada.

Desde tiempos antiguos, y todavía hoy en muchas culturas consideradas primitivas, los celos de los varones han establecido pruebas brutales para averiguar su realidad, siempre en perjuicio de la mujer. Es una práctica tan arraigada y universal que, estando Israel sometido a la influencia de tales costumbres, esta ley de los celos proporcionaba un marco legal exento de ritos idolátricos y tan crueles como los anteriormente mencionados, y protegía suficientemente a la esposa de las consecuencias de una sospecha precipitada o sin fundamento por parte del esposo. La ley de los celos conoció una larga evolución tendente a garantizar los derechos de la acusada. Según la *Mishnah*, que dedica a este tema un tratado especial (*Sotah*), una casada no podía ser objeto de este juicio probatorio a no ser que su marido la hubiera advertido antes solemnemente en presencia de dos testigos. Los rabinos insistían en que la orden tenía que ser expresa y debía haber sido precedida de amonestaciones privadas y amantes. Pero si después de todo esto la esposa había hecho caso omiso, su marido debía llevarla primero ante el Sanedrín de su propia población, que enviaría a dos de sus letrados con la pareja ante el Gran Sanedrín de Jerusalén. El primer paso de aquel tribunal consistía en hacer que la acusada confesara de una u otra forma. Si lo hacía así, ella solo perdía lo que su marido le había dado, pero retenía su propia porción y no era condenada a muerte por lapidación. Según la ley rabínica, las adúlteras solo sufrían la muerte si persistían en su crimen después de haber sido advertidas de las consecuencias por dos testigos.

Si la mujer bajo sospecha insistía en su propia inocencia, era llevada a través de la puerta oriental del Templo y puesta en la puerta de Nicanor, donde el sacerdote le desgarraba el vestido hasta su seno, y mesaba su cabello. Si llevaba un vestido blanco, era cubierta de negro; si llevaba adornos, le eran quitados, y se ponía una cuerda alrededor del cuello. Así quedaba expuesta a la mirada de todos, excepto de sus propios padres. Todo esto para simbolizar la advertencia de la Escritura: «Yo les mediré el pago de sus obras pasadas y se lo pondré en su seno» (Is. 65:7); porque en lo que había sido su orgullo y su tentación quedaba ahora expuesto a la vergüenza. Entonces el sacerdote debía escribir con tinta Números 5:19-22, excepto las cláusulas introductorias, y pasar al procedimiento ritual prescrito.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *El Templo. Su ministerio y servicio en tiempo de Cristo*, pp. 384-388 (CLIE 1990); C.F. Keil, *Números* (CLIE 2004); A. Pacios, “Celos, Ley”, en *EB* II, 166-168; Olga I. Ruiz Morell, *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo* (EVD 1999).

A. ROPERO

CELOSÍA

Heb. 822 *eshnah*, אֶ ְ נָה = «que oscurece [una habitación]» (Jue. 5:28; Prov. 7:6); 2762 *jerekh*, חֶרֶךְ = «enrejado» (Cant. 2:9). Puertecilla o ventana entrelazada que permite la corriente de aire, al mismo tiempo que oculta a los moradores, especialmente a las mujeres, de las miradas indiscretas. Se ponían en los huecos de los edificios para ver desde dentro sin ser visto desde fuera: «La madre de Sísara se asoma a la ventana, y mira por la celosía» (Jue. 5:28). Estaban hechas de una reja construida de diversos materiales, generalmente de madera, en forma de red, heb. *jarakkim*, חֲרַ ּ ים; Sept. *díktya*, δίκτυα: «Mi amado... está detrás de nuestra cerca, mirando por las ventanas, atisbando por las celosías» (Cant. 2:9).

La celosía también se refiere al balcón o balaustrada de una ventana, como en 2 R. 1:2: «Ocozías se cayó por la celosía [*sebakhah*, בָכָה ְ] de su sala en el piso superior».

Las celosías son muy comunes en los países orientales y elaboradas de forma artesana. Su objeto es mantener frescas las habitaciones al impedir el paso directo de los rayos solares al mismo tiempo que permiten la libre circulación de aire por sus aberturas. Véase AZOTEA, CASA, VENTANA.

CELOTAS. Ver ZELOTES

CENA

Gr. 1173 *deîpnon*, δεῖπνον = «comida, cena», el *dorpon*, δόρπον de la edad homérica, a veces traducido como «fiesta». Comida principal del día para los judíos y también para los griegos y romanos. Se tomaba hacia el atardecer (Mt. 23:6; Mc. 12:39; Lc. 20:46).

De manera especial se habla de la > Cena del Señor (1 Cor. 11:20) y de la cena o fiesta que celebrará las bodas mesiánicas de Cristo con su esposa espiritual, a saber, la Iglesia (Ap. 19:9). Figuradamente se usa de la invitación dada a las aves de presa después de la victoria sobre los enemigos del Señor a la finalización de la batalla de Armagedón (Ap. 19:17; cf. Ez. 39:4; 17-20).

CENA DEL SEÑOR

Gr. *Kyriakón deîpnon*, Κυριακὸν δεῖπνον. Nombre dado por San Pablo al acto que conmemora la muerte de Jesús por haber sido instituido en el curso de una cena durante la > Pascua judía (1 Cor. 11:20); es una expresión sinónima de «la mesa del Señor», *trápeza Kyríu*, τράπεζα Κυρίου (1 Cor. 10:21), donde también se menciona «la copa del Señor», *poterion Kyríu*, ποτήριον Κυρίου. El término más común para esta celebración en la Iglesia primitiva es «comunión», en el sentido de «fiesta común», del gr. *koinonía*, κοινωνία, también tomado del apóstol Pablo (1 Cor. 10:16). El nombre que llegó a imponerse en los primeros siglos fue > Eucaristía, *Eukharistía*, Εὐχαριστία, «acción de gracias», por la oraciones que acompañaban el acto.

1. Sinópticos.
2. Juan.
3. Pablo.

I. SINÓPTICOS. Los Evangelios sinópticos relatan la última cena de Jesús con los apóstoles como la institución de un memorial trascendental para la futura comunidad de creyentes: memorial de la pasión de Cristo y sello de la nueva alianza (*diatheke*, διαθήκη) en su sangre (Mt. 26:26-29; Mc. 14:22-25; Lc. 22:14-20). Descrita sobre el fondo de la > Pascua judía, es un reflejo de la

celebración por la Iglesia primitiva. La forma más antigua de la narración es la de Pablo y Lucas, tal como se desprende de la temprana fijación del texto de 1 Corintios, entre el año 54 y el 57.

Hay algunas diferencias menores en los pasajes sinópticos, p.ej., el concepto de «entrega» no aparece en los relatos de Mateo y Marcos, sino únicamente en Lucas:

«Esto es mi cuerpo que por vosotros es dado» (Lc. 22:19). Con la expresión «esto es mi cuerpo» (*to soma mu*, τὸ σῶμα μοῦ) interesa recordar la relación entre cuerpo y sangre, que designa la persona viviente, finita y mortal, la cual, en este caso, se entrega, se comunica, como alimento y don. El significado de la palabra «cuerpo» aquí se utiliza como pronombre personal; se trata de un uso idiomático extendido, como si Jesús estuviera diciendo: «Este pan soy yo para vosotros». La > «sangre» significa, según la mentalidad semítica, el elemento vital y su portador: el ser vivo, sobre todo en cuanto que sufre una muerte cruenta. Cristo identifica de esta forma su persona con el «siervo sufriente» o «varón de dolores» profetizado por Isaías. Jesús tomará sobre sí el destino del «Siervo de Yahvé» por voluntad del Padre, dando cumplimiento a Is. 53, pues su «cuerpo» será entregado a la muerte por muchos. «A la verdad, el Hijo del Hombre va según lo que está determinado» (Lc. 22:22). La copa es el nuevo pacto en su «sangre», derramada en favor de los suyos, como mediador de la Nueva Alianza también predicha por Isaías (42:6; 49:8). Con ello alude Jesús a su martirio en la cruz, contenido implícitamente en el destino del Siervo de Yahvé.

La fórmula «sangre del nuevo pacto, que será derramada por muchos» (Mt. 26:28; Mc. 14:24), guarda un estrecho paralelismo con Ex. 24:8, cuando Moisés, con motivo de la inauguración de la alianza del Sinaí, tomó la sangre del sacrificio y roció con ella al pueblo, diciendo: «He aquí la sangre del pacto que Yahvé ha hecho con vosotros referente a todas estas palabras». Por ello, los autores sagrados se refieren a Jesús como > «Mediador de un pacto superior» (Heb. 8:26; 9:15; 12:24); y como «Sacerdote» que logra «eterna redención, ya no mediante sangre de machos cabríos ni de becerros, sino mediante su propia sangre» (Heb 9:12), sobrepasando en todo al mediador del antiguo pacto, a saber, Moisés (Heb. 3:3).

II. JUAN. Juan parece desconocer la institución del memorial de la Cena, poniendo en su lugar la escena del lavamiento de los pies, con la cual enseña la eliminación de las diferencias de rango o posición social, y que se presenta como la praxis concreta del final de las desigualdades en la comunidad del Reino, en un contexto de banquete o comida fraternal. La doctrina de Juan acerca de la Cena del Señor se hace evidente en diversos textos de sus escritos (Jn 6:26-63; 13-17; 19:34; 1 Jn. 5:6-8), en los cuales profundiza en el misterio del «alimento espiritual» que es la «carne y la sangre» de Cristo. La no inclusión de la escena de la institución de la Eucaristía no obedece a un olvido, sino que Juan parece realizar aquí una omisión consciente y deliberada: prevenir el peligro de una interpretación mágica e individualista. En 6:35-47 ya aparece propiamente el tema de la Cena del Señor bajo la metáfora del pan de vida que saciará a los creyentes otorgándoles la vida eterna: «Este es el pan que desciende del cielo, para que el que coma de él no muera. Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre. El pan que yo daré por la vida del mundo es mi carne» (vv. 50-51). Su carne, dice «es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él» (vv. 55-56). Para Juan, la Santa Cena es comunión de los creyentes con el cuerpo y la sangre de Cristo. El pan y el vino eucarísticos son alimento y bebida espirituales que dan una especial unión con Cristo por el Espíritu. Por este pan y este vino se unen los cristianos a Cristo, hechos uno con él y con el Padre. Es decir, la comida eucarística es para el cristianismo postpascual tan decisiva y vital como fue la presencia de

Jesús en sus días terrenales, de manera que la Santa Cena se convierte en una especie de sustituto de la ausencia temporal de Jesús. Por ello, como se dice en otro lugar, anuncia la muerte del Señor, «hasta que él venga» (1Cor. 11:26).

III. PABLO. El apóstol Pablo, dice haber recibido la enseñanza sobre la Cena del Señor por «tradición» (*parádosis*, παράδοσις) (1 Cor. 11:23-26), la cual llega hasta él a partir del Jesús histórico a través de testigos y que formaba parte del gran > «depósito» (*parakatatheke*, παρακαταθήκη) de la fe apóstolica. Entre otros términos utiliza *trápeza Kyríu*, τράπεζα Κυρίου, «mesa del Señor» (1 Cor. 10:21), para designar la celebración cristiana en perfecta consonancia con la profecía de Ezequiel: «Esta es la mesa que está delante de Yahvé» (Ez. 41:22), consciente de los muchos banquetes que en su día se celebraban en honor de los ídolos/demonios. Pablo escribe en griego inspirado por imágenes judías, como la mesa del cordero pascual, preparada con pan sin levadura, hierbas amargas y una comida llamada *jaroseth*, חֲר סֶת, hecha con manzanas, almendras, canela y vino mezclados, que recordaba las mezclas que tenían que hacer los judíos en la esclavitud para construir los edificios egipcios. Con la Cena del Señor comienza y se inaugura el Reino, a cuya mesa o banquete son invitados todos los pueblos. La muerte de Jesús es la Nueva Alianza, el nuevo éxodo donde se realiza el acontecimiento salvador, de ahí que las palabras y gestos sacramentales inician una nueva manera de existir de Jesús en medio de su pueblo: ya no será mediante su cuerpo histórico, sino mediante ese pan y ese vino hecho carne y sangre; de ahí que, corrigiendo algunos abusos de embriaguez, glotonería y discriminación de los más pobres en Corinto (1 Cor. 11:20-22), Pablo amonesta para que se tome dignamente y se sepa «discernir» (*diakrinein*, διακρίνειν) el cuerpo del Señor (vv. 28-34). Véase ÁGAPE, COMIDA, EUCARISTÍA, MEMORIAL.

BIBLIOGRAFÍA: L. Deiss, *La Cena del Señor* (DDB 1989); E.F. Kevan, *La Santa Cena* (IBB 1988); B. Klappert, "Cena del Señor", en *DTNT* I, 247-259; E. LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios* (ST 2002); J.M. Sánchez Caro, *Eucaristía e Historia de salvación* (BAC 1983).

A. ROPERO

CENAZ. Ver QUENAZ

CENCREA

Gr. 2747 *Kenkhreaí*, Κεγχρεαί. Puerto oriental de Corinto, a 11 km. de la ciudad, hoy Kenkries. Pablo partió de allí cuando regresaba de su segundo viaje misionero procedente de Siria, acompañado por Priscila y Aquila. Allí se rapó la cabeza siguiendo un voto que había hecho (Hch. 18:18). Cuando escribió su carta a los Romanos, en el curso de su tercer viaje misionero, parece que ya existía una congregación establecida, prob. en conexión con la iglesia de Corinto. Febe, a quien Pablo debió conocer personalmente, era la diaconisa (Ro. 16:1). Según la tradición, el primer obispo nombrado por el mismo apóstol a los gentiles, fue un tal Lucio (*Constitución apostólica*, 7, 46).

CENECEOS. Ver QUENEZEOS

CENEOS. Ver QUENEOS.

CENIZA

Heb. 665 *epher*, אֵפֶר, debido a su color gris; gr. 4700 *spodós*, σποδός, «ceniza», mencionada en asociación con cilicio como muestra de dolor (Mt. 11:21; Lc. 10:13); en heb. también 1878 *dashén*,

ן ֶ ָ, lit. «grosura», por los restos consumidos de los sacrificios (cf. Lv. 1:16; 4:12; 6:10, 11; 1 R. 13:3,5).

1. Cenizas del altar.

2. Señal de duelo.

3. Símbolo de conversión.

I. CENIZAS DEL ALTAR. La ceniza se acumulaba continuamente en el altar de las ofrendas, provisto de calderas donde iban a parar los restos de las combustión de las víctimas (Ex. 27:3), y que se había de mantener limpio. En Jerusalén existía un «valle de los cadáveres y de la ceniza», cuyo nombre se derivaba, seguramente, de que allí eran quemadas (Jer. 31:40).

Los antiguos persas tenían una forma de castigo consistente en ejecutar a ciertos criminales enterrándolos en ceniza. Así murió Menelao, «que ni siquiera tuvo la suerte de encontrar tierra que le recibiera. Y muy justamente fue así, pues, después de haber cometido muchos pecados contra el altar, cuyo fuego y ceniza eran sagrados, en la ceniza encontró su muerte» (2 Mac. 13:7-8).

II. SEÑAL DE DUELO. Derramar ceniza sobre la cabeza era una señal de luto, de tristeza o de arrepentimiento. Así leemos que cuando Tamar fue violentada por su hermano, «puso ceniza sobre su cabeza, rasgó la túnica de mangas que llevaba, puso sus manos sobre la cabeza y se iba gritando mientras caminaba» (2 Sam. 13,19; cf. Job 42:6; Is. 58:5; 61:3; Jer. 6:26; Lm. 3:16; Ez. 27:30; Jon. 3:6; Mt. 11:21). El dolor se manifiesta también con la expresión «estar sentado sobre ceniza», y un hombre abatido y humillado por sus enemigos es «un hombre de ceniza» (Job 30:19; 42:6). Expresiones similares son «comer pan de ceniza» (Sal. 102:9), o «alimentarse de ceniza» (Is. 44:20), que remarca su futilidad.

III. SÍMBOLO DE CONVERSIÓN. Símbolo de la fragilidad humana (Gn. 18:27; Ec. 10:9), lo es también de la conversión. Signo de arrepentimiento, la ceniza evoca la caducidad y, por tanto, la condición mortal de los hombres y mujeres, de la que hay que desprenderse por un movimiento de conversión, pues la profecía de Isaías afirma que el Mesías ha sido enviado «para dar a su pueblo una diadema de gloria en vez de ceniza» (61:3), que queda únicamente como recordatorio de la vieja condición.

A. ROPERO

CENSO

Heb. 6486 *pequddah*, ה ָּ קֻ ְ = «recuento»; 4662 *miphqad*, מִפְקָד = «censo, ley, mandamiento»; Sept. *arithmós*, ἀριθμός; NT 582 *apographé*, ἀπογραφή, prim. «copia escrita», o como término legal, «deposición»; de ahí, «registro», «censo», «empadronamiento» (Lc. 2:2; Hch. 5:37); Vulg. *dinumeratio*, *descriptio*; también *kensos*, κῆνσος = «tributo».

El censo como padrón o lista de personas pertenecientes a la nación, a una determinada tribu o clase social, es una realidad estadística bien presente en la historia bíblica. Tanto en Egipto como en Mesopotamia era común hacer censos y catastros de personas, animales y campos. En los últimos años, los archivos de Mari, Ugarit y Alalaj han proporcionado una abundante información acerca de las listas de censos correspondientes a un período de 500 años, desde la época de > Hammurabi hasta poco antes de los tiempos de Moisés.

1. Censos judíos.

2. Censo de Quirino.

I. CENSOS JUDÍOS. El primero fue ordenado por Moisés en el tercer o cuarto mes después de la salida de Egipto y tuvo por escenario el monte Sinaí (Ex. 38:26); el segundo, un año después, durante el viaje por el desierto, con el propósito de saber el número de combatientes con los que se podía contar, que arrojó la cifra de 603.550 varones mayores de 20 años, y 22.000 levitas (Nm. 2:32); y el tercero, treinta y ocho años después, al entrar en Canaán. El número total de varones, sin contar los levitas, fue de 601.730, lo que arroja una pérdida de 1.870 hombres (Nm. 26). Muchos estudiosos creen que no hay que tomar al pie de la letra los números que arrojan estos censos, porque se trata de cifras simbólicas y artificiales muy propias de la historiografía antigua. Desde un punto de vista gramatial, Flinders Petrie defendió la teoría de que la palabra «miles», heb. *alaphim*, אֲלָפִים plural de *éleph*, אֶלֶף ciertamente designa el número mil, pero también una subsección de una tribu o contingente por ella enviada a la guerra. Así se puede utilizar el término heb. *éleph* no en su sentido matemático, sino en referencia a una reconocida subsección de la tribu, de la cual se reclutaban las unidades militares.

El siguiente censo tuvo lugar durante el reinado de David (2 Sam. 24:1-9) y no fue del agrado divino. El número de varones de Israel de 20 años para arriba fue de 800.000, y de 500.000 en el caso de Judá, en total 1.300.000. El libro de Crónicas ofrece un número mucho más elevado: 1.100.000 para Israel, 470.000 para Judá, en total 1.570.000. Josefo ofrece la cifra de 900.000 y 400.000 para Israel y Judá, respectivamente (*Ant*. 7, 13, 1). El censo de David fue completado por Salomón, y en este caso se incluyeron los extranjeros y residentes en Palestina, que arrojó un total de 153.600, empleados en las grandes obras emprendidas por el rey (1 R. 5:15; 9:20, 21; 1 Cro. 22:2; 2 Cro. 2:17, 18).

Después del cautiverio babilónico, Esdras y Nehemías llevaron a cabo nuevos censos de los repatriados. En la primera remesa se habla de 42.360 (Esd. 2:64), pero de estos quizá 12.542 pertenecían a tribus diferentes, a Judá y Benjamín (Esd. 5:64). El segundo grupo de repatriados fue mucho más modesto: 1.496, sin contar mujeres ni niños (Esd. 8:1-14).

II. CENSO DE QUIRINO. Los romanos hacían censos más o menos regulares en las provincias, cuyo cálculo debía proporcionar la base para la fijación de impuestos. En el NT se menciona el censo ordenado por Augusto César, siendo Quirino o Cirenio gobernador, en el momento de nacer Jesús (Lc. 2:1). El problema es que Jesús nació prob. durante el reinado de Herodes el año 6 a.C., mientras que Quirino no fue nombrado gobernador de Siria hasta diez años después, el 6 d.C., según Josefo. Además, no parece probable que Augusto ordenara un empadronamiento en el país cuando gobernada Herodes. Por eso muchos investigadores se preguntan si Lucas no se habra confundido de censo. Ahora bien, una inscripción de Tívoli, descubierta en 1764 y conocida en la actualidad con el nombre de *Titulus Tiburtinus*, y el breve esbozo biográfico que Tácito da de Quirino, aseguran que éste ya diez años antes había sido por primera vez legado imperial en Siria, y como tal, había dirigido una guerra contra un pueblo en la comarca de Tauro. No es imposible que ya entonces recibiera el mandato de llevar a cabo el censo en la región de Herodes, rey vasallo. Está demostrado que los romanos traspasaban las fronteras con medidas semejantes.

Modernamente se ha formulado la hipótesis de una traducción rectificada del texto de Lucas, atendiendo al original hebreo que supuestamente está en su base, y quedaría así: «Este es un empadronamiento primero, que se hizo antes de ser gobernador de Siria Quirino». En esta breve noticia, el evangelista, o su fuente, señalan como ocasión del nacimiento de Jesús en Belén un censo que tuvo lugar antes del que, algunos años después, se realizó bajo el mandato de Quirino. Dicho

empadronamiento se realizó durante los últimos años del reinado de Herodes el Grande. Se trató muy probablemente, como señalaba Lagrange, de un juramento de fidelidad al emperador, cuya realización conllevaba un censo de personas. Una confirmación indirecta de esta traducción la ofrece Tertuliano en su obra *Contra Marción* (IV,19). En ella, Tertuliano refiere que Jesús nació con ocasión de un censo realizado en Judea bajo el mandato de Sencio Saturnino, gobernador de Siria durante los años 9-6 a.C. Véase QUIRINO.

BIBLIOGRAFÍA: Gaalyahu Cornfel, “Censo”, en *EMB* I, 220-223; John McClintok y James Strong, “Census”, en *CBTEL*.

A. ROPERO

CENTENO

Heb. 3698 *kussémeth*, ֻ ֶ מֵת, de la raíz *kasam*, כסם = «trasquilar, recortar», por su apariencia hirsuta, como recién cortado; nombre científico *Secale cereale*, próximo al > trigo y a la > cebada.

Cereal nativo de la Eurasia templada, cultivado en Egipto, Arabia y Palestina como forraje para el ganado, en especial para las hembras reproductoras. Su paja, dura y brillante, se usaba para recubrir techos y para confeccionar esteras, capazos y sombreros. También para hacer pan, aunque de una calidad inferior al de harina de trigo, pues el grano de centeno contiene abundante cantidad de almidón y poco gluten, por lo que su harina no es adecuada para la panificación. El pan hecho de su masa precisa más tiempo de cocción, es de color oscuro, pero de olor y sabor agradable.

El centeno es de la familia de las gramíneas, de la especie silvestre *Secale montanum*, cuyo cultivo tiene pocas exigencias climáticas y de altitud. Prefiere el terreno suelto y arenoso y requiere menores cuidados que el trigo, pudiendo asociarse mejor que este último con los árboles. Por su forma es muy precido al trigo, del que se distingue por su tallo más largo y fino y de un color verde más claro. Véase AVENA, CEREALES, PAN, TRIGO.

CENTINELA

Heb. 4931 *mishméreth*, מִ ְ מֶרֶת, y 4929 *mishmar*, מִ ְ מָר = «guardia, vigilia». Persona que, apostada por un tiempo determinado en un lugar, tiene la misión de vigilar, llamar a las armas frente a la incursión enemiga. > Gedeón aprovechó el cambio de centinelas para atacar el campamento de los madianitas (Jue. 7:19). Nehemías, para evitar el ataque sorpresivo de los enemigos, ordenó a los que reconstruían el muro de Jerusalén que no dejaran de poner centinelas por la noche (Neh. 4:22). El puesto de centinela era de mucha responsabilidad y su descuido se castigaba con dureza. Tenía que vencer el sueño y estar atento a cualquier tipo de movimiento extraño. Por eso se dice que el centinela epera anhelante la venida de la mañana (Sal. 130:6). Generalmente, ejercía su función desde un lugar alto que le permitiera una visión despejada y amplia. Por esta razón, la versión Reina-Valera traduce a veces los términos hebreos por «atalaya», y puede tener este significado o también el de una torre construida en medio del desierto para observar los caminos lejanos y ver si alguien se acerca (2 Cro. 20:24).

En sentido simbólico se dice que Dios pone sus centinelas en puestos estratégicos para vigilar su grey (Is. 58:8; Ez. 3:17). En este último pasaje el Señor da a su atalaya o centinela el encargo de amonestar a su pueblo. En el capítulo 33 de su libro, el profeta Ezequiel enumera las características del centinela o atalaya de Dios (Ex. 33:1-9). Véase ATALAYA.

CENTURIÓN

Gr. 1543 *ekatontarkhes*, ἑκατοντάρχης y *ekatóntarkhos*, ἑκατόνταρχος, del lat. *centurio* = «centena», que en Marcos 15:39, 44 aparece simplemente transcrito del latín: 2760 *kentyríon*, κεντυρίων. Oficial del ejército romano al mando de cien hombres (cf. Hch. 21:32; 22:26). De todos modos, el número de soldados de la centuria no era siempre uniforme, sino que aumentaba o disminuía según las circunstancias (cf. Hch. 23:23).

Cornelio es el primer gentil de este rango convertido al cristianismo (Hch. 10:1, 22). Además de Cornelio, se mencionan otros dos centuriones que manifestaron su fe: uno en Capernaúm (Mt. 8:5-13; Lc. 7:2-6), y otro al pie de la cruz (Mt. 27:54; Lc. 23:47), cuya nombre dice la tradición que era Longino. Otro centurión, llamado Julio, condujo a Pablo a Roma junto con otros presos, tratándolos con benevolencia (Hch. 27:1, 3, 43).

CEÑIDOR. Ver DELANTAL

CEPO

Hay varias palabras usadas para describir este instrumento de castigo y tortura:

1. Heb. 4115 *mahpékheth*, מַהְפֶּכֶת, armazón de madera en que se apresaban de tal manera los pies, las manos, y el cuello de los reos, que su cuerpo se mantenía totalmente doblado. Jeremías fue sometido a este castigo (Jer. 20:2; 29:26; 2 Cro. 16:10). Quizá sea comparable al griego *kyphon*, κύφων y al *nervus* romano. Las cárceles estaban provistas de estos instrumentos de tortura, llamadas por ello la «casa de la picota» (cf. 2 Cro. 16:10).

2. Heb. 5465 *sad*, סַד, cepo en el que se aprisionaban los pies para inmovilizar a los presos. Consistía en dos tablas provistas de sendos agujeros. No se usaban solamente por seguridad, sino como castigo y tortura (cf. Job 13:27; 33:11); gr. 3586 *xylon*, ξύλον, referido al tormento aplicado a Pablo y Silas en la prisión de Filipos (Hch. 16:24).

3. Heb. 6729 *tsinoq*, צִינֹק, cepos que aprisionaban las manos y los pies (Jer. 29:26), especie de picota.

4. Heb. *ekhes*, עֶכֶס = «cadena o aro sujeta al tobillo» (Prov. 7:22). Véase CÁRCEL, TORTURA.

CERA

Heb. 1749 *donag*, escrito נָּג o נַג , de la raíz *danag*, דנג, que sign. «derretirse». Sustancia que producen las > abejas para hacer sus panales. A lo largo de los siglos ha sido utilizada por los seres humanos para fabricar velas, que se derretían por combustión del > pábilo o mecha. Por esta característica, en el AT se utiliza la imagen de la cera para indicar el acto de diluirse, deshacerse delante de la poderosa y radiante presencia de Dios, o por una calamidad (Sal. 22:14; 68:2; 97:5; Miq. 1:4).

Existen otras formas de cera hechas de resinas, vegetales o minerales, de las que se extrae la ceresina, que tiene propiedades semejantes a la cera de las abejas, pero no se sabe si los hebreos conocían esta técnica. Los griegos y los romanos utilizaban la cera para todas las artes, como la técnica de pintura en piedra, la decoración arquitectónica y la coloración de estatuas de mármol. La cera es extraordinariamente resistente y se opone a los agentes atmosféricos. Fue muy común entre romanos, griegos y también egipcios hacer figurillas de cera para juguetes infantiles y para estatuillas votivas de las aras domésticas de los lares. Figuras de cera de tamaño natural servían también para

las prácticas mágicas. Fue asimismo corriente modelar máscaras e imágenes de cera de los difuntos, que se usaban en las ceremonias fúnebres o se guardaban como recuerdos. En metalurgia se utilizaba para la fusión del > bronce.

A. LOCKWARD

CERÁMICA

Término general que se aplica al producto artesanal o industrial obtenido gracias a la preparación de una mezcla de arcilla y de otras sustancias con agua, cuya cocción da lugar a su endurecimiento. La invención del arte de la cerámica es, junto con la > agricultura y la domesticación de animales, uno de los hallazgos más importantes de la humanidad y corresponde al período Neolítico. Para los arqueólogos es además uno de los factores que permiten detectar el nivel de civilización. La primera cerámica corresponde prob. al octavo milenio a.C. y se muestra como hecha a mano y de factura muy tosca. Hacia el 3500 a.C. aparece la primera cerámica hecha a torno, en la zona de Mesopotamia. Durante el Neolítico precerámico B de Palestina se había empleado un tipo de vajilla no cocida. Se trataba de vasijas hechas de un mortero elaborado con cal y cenizas de hierbas salobres que se endurecía como el cemento y con el que se podían fabricar grandes cuencos de gruesas paredes. Cuencos de piedra finamente trabajados fueron utilizados en algunas aldeas del piedemonte de los Zagros, como Jarmo, y la arcilla modelada, pero no cocida, para la fabricación de objetos funcionales y figurativos precedió a la aparición de la cerámica. Las cerámicas más antiguas se documentan en los asentamientos iranios: vajilla tosca, poco cocida y con desgrasantes vegetales.

La aparición de cerámica indica cierto nivel de sedentarización, ya que la vida nómada no admite utensilios tan frágiles; generalmente, los nómadas se servían de materiales más resistentes, como las pieles de animales y las cáscaras de grandes frutos a guisa de recipientes.

El descubrimiento de la cerámica es muy importante para la economía de la época, ya que favorecía eficazmente el transporte y la conservación de alimentos, lo cual constituyó una nueva e importante conquista del progreso técnico. La economía agrícola necesitaba solucionar el problema de conservar durante largos periodos de tiempo los alimentos recogidos en una estación del año determinada. Se requería para ello de unas condiciones adecuadas. Silos, cestos y recipientes cerámicos contribuirán eficazmente a tal propósito, frente a las agresiones medioambientales, roedores e insectos.

La producción de cerámica require de mucha habilidad. En primer lugar, es preciso escoger la tierra con que poder elaborarla. Para que la tierra arcillosa devenga barro moldeable y al mismo tiempo consistente hay que añadirle partículas de cuarzo, cal, mica, y también conchas o paja a fin de darle cohesión. Una vez conseguida la masa, se pasa al moldeado a mano hasta la aparición del torno. Durante el amasado se le añadían desgrasantes que conferían a la pasta una mayor resistencia y una menor contracción durante el secado. Las primeras formas conseguidas fueron tazones, escudillas, jarras y otros útiles muy elementales. La cocción de la pasta es otro paso importante, inicialmente debió hacerse en simples hoyos tapados con ramaje. La temperatura mínima a partir del de la cual la arcilla se solidifica es de 600º C. Si dentro del horno entra aire, se produce una oxidación de las partículas ferruginosas de las arcilla y esta adquiere unos tonos rojizos. Por el contrario, si no hay circulación de aire y se usa carbón incandescente, las sales de hierro se reducen y se obtiene una pasta gris. Los primeros hornos fueron muy rudimentarios, por lo que sus producciones cerámicas no son de gran calidad.

Finalmente, algunas cerámicas habrían de convertirse en productos de alto valor, tanto en lo que respecta a su manufactura como a su decoración, perdiendo su inicial carácter funcional para convertirse en objetos de ostentación de las élites, por lo que constituyen, junto con otras expresiones de la incipiente desigualdad, un buen indicio de los procesos de diferenciación social que llevaron a su encumbramiento. Por lo general se considera que en aquel primer estadio la producción de cerámica era una actividad típicamente femenina, junto con la cestería y otras habilidades similares, claro ejemplo de la forma más primitiva de especialización en lo que concierne a la división del trabajo por sexos, al menos hasta la aparición de una alfarería de más calidad y por tanto más especializada, que se atribuye a los varones.

En la actualidad se presta atención al estudio científico de los métodos de fabricación y a la composición química de la cerámica para definir con mayor precisión el tiempo y lugar de producción y el alcance del comercio de vasijas. De alguna manera, la cerámica es la clave del pasado. Los arqueólogos han elaborado un sistema sobre los cambios de formas y de decoración, de modo que los sitios recién descubiertos pueden datarse con rapidez gracias a la cerámica hallada en la superficie, y cada nivel de un montículo se puede fechar de la misma manera. Véase ALFARERO, ARQUEOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: P. Colella, "Cerámica", en *EB* (Garriga 1964); G. Cornfel, "Cerámica", en *EMB* I, 223-228; Florentino Díez, *Cerámica romana común de la Galilea* (EDES 1982).

CERDO

Heb. 2386 *jazir*, חֲזִיר, de una raíz inusitada que prob. sign. «encerrar», de lo que se podría deducir que el nombre de este animal significa tal vez «encerrado en una pocilga»; gr. 5519 *khoîros*, χοῖρος = «cerdo», se usa en forma plural solo en los evangelios sinópticos (Mt. 7:6; 8:30, 31, 32; Mc. 5:11-13, 16; Lc. 8:32, 33; Lc. 15:15, 16); lat. *porcus*.

Animal clasificado entre los impuros por la Ley de Moisés, y por tanto, prohibida su carne como alimento humano (Lv. 11:7; Dt. 14:8). Los idólatras son representados por los profetas como aquellos que se alimentan de carne de cerdo: «Comen carne de cerdo, y en sus ollas hay caldo de cosas contaminadas» (Is. 65:4; 66:3, 17). Antíoco Epífanes, en su deseo de subyugar la resistencia judía e imponer las costumbres griegas en Israel, ordenó a los judíos que ofrecieran cerdos en sacrificio y que comieran su carne. De esta manera quería descubrir quiénes eran los judíos fieles y los indiferentes, dispuestos a aceptar la religión de los conquistadores (1 Mac. 1:47, 50; 2 Mac. 6:18, 21; 7:1, 7).

El uso de carne de cerdo también estaba prohibido a los sacerdotes egipcios, no así al ciudadano común, que solía consumirla en ocasiones, aunque los cuidadores de cerdos pertenecían a la categoría más baja de la sociedad (cf. Heródoto, *Hist*. 2, 47; Josefo, *Contra Apión*, 2, 14). Fenicios, etíopes y árabes tampoco comían carne de cerdo (Plinio, *Hist. nat.* 8, 52), costumbre al parecer muy extendida entre los pueblos orientales.

Para los israelitas el cerdo simbolizaba la impureza y la villanía (Prov. 11:22; Mt. 7:6; 2 P. 2:22). Guardar cerdos era a su ojos la ocupación más despreciable (Lc. 15:15) e impropia. Aunque los judíos no eran cuidadores de cerdos, es evidente, a juzgar por los Evangelios, que gente extranjera en territorio palestino sí se dedicaba a ese oficio. En una ocasión, estando Jesús en el país de Gádara, encontró un gran hato de cerdos que pacían (Mc. 5:11-13). No hay razones para suponer que sus dueños fueran judíos, puesto que en aquella región había colonias griegas; en el caso del hijo pródigo

de la parábola, se indica como un motivo más de extrañeza y distanciamiento el hecho de que guardara cerdos en un país lejano (Lc. 15:13).

Por el contrario, en la Escritura se menciona con frecuencia la existencia de cerdos salvajes o jabalíes, heb. *jazir*, חֲזִיר, que devastaban las viñas (cf. Sal. 80:13), principalmente en el monte Carmelo.

El cerdo se domesticó a finales de la Edad de Piedra; los chinos lo criaban desde el IV milenio a.C. y de la China se difundió por Occidente.

CEREALES

Conjunto de plantas herbáceas de constitución diversa, pertenecientes a la familia de las gramíneas. Se cultivan desde los más remotos tiempos para la producción de grano comestible, frecuentemente utilizado para hacer harina.

Heb. 1715 *dagán*, דָּגָן = «grano», término general que abarca toda clase de cereales, entre los que se encuentran:

1. Trigo, heb. 2406 *jittah*, חִטָּה; gr. *pyrós*, πυρός y *sitos*, σῖτος, abundante en la tierra de Palestina (Dt. 8:8; Jue. 6:11; 1 Sam. 6:13; 2 Sam. 4:6; 17:28; Is. 28:25; Ez. 4:9), y valor de cambio que permitió al rey Salomón pagar los servicios de los arquitectos de Hiram, rey de Tiro (1 R. 5:11; cf. «Judá y la tierra de Israel comerciaban contigo. Con trigo, mirra, casia, miel, aceite y resinas pagaban tus mercancías», Ez. 27:17). El tiempo de la siembra tenía lugar en los meses de octubre-noviembre y el de la > cosecha (*qetsar jittim*, קְצַר חִטִּים) a finales de marzo-abril o Nisán. El pan se hacia de harina de trigo (*soleth jittim*, סֹלֶת חִטִּים), cuyos granos también se tostaban como alimento en tiempo de cosecha cuando aún estaban blandos. En España se conocían con el nombre de «tostones» (cf. Jos. 5:11; Rt. 2:14; 1 Sam. 17:17; 2 Sam. 7:28; Lv. 2:14; 23:14; 2 R. 4:42).

2. Cebada, heb. 8184 *seorah*, שְׂעֹרָה, abundantemente cultivada (2 Cro. 2:10; Rt. 2:17; 2 Sam. 14:30; Is. 28:25; Jer. 41:8) por los egipcios (Ex. 9:31) y los hebreos (Dt. 8:8; Jl. 1:11), utilizada como alimento o forraje para los animales (1 R. 4:28). El «pan de cebada», basto y duro de comer, era el alimento de los pobres en casos extremos (Jue. 7:13; 2 R. 4:42; Jn. 6:9, 13) y señal de aflicción (Ez. 4:9; Josefo, *Guerra*, 5, 10, 2; Seneca, *Epístolas*, 18). En el ejército romano se utilizaba como un elemento más de la disciplina a la que sometían a los soldados bajo castigo (Suetonio, *Augusto*, 24; Polibio, *Historias*, 6, 38, 4). Fue el alimento natural de los eremitas cristianos. Desde la antigüedad se utilizó la fermentación de la cebada para fabricar cerveza.

3. Centeno, heb. 3698 *kussémeth*, כֻּסֶּמֶת, de una raíz que significa «recortar», debido a su apariencia hirsuta, como recién cortado. Cultivado en Egipto, Arabia, y Palestina, se utilizaba también para hacer pan de una calidad inferior al de trigo. Se empleaba preferentemente como forraje para los animales. Su paja, dura y brillante, se usaba para recubrir techos y para confeccionar esteras, capazos y sombreros.

Los cereales cuyo grano no puede transformarse en harina son el arroz, la avena y el mijo. En general los cereales sirven para la preparación de forrajes, fabricación de alcohol o almidón y para producir paja. Véase AGRICULTURA, CEBADA, CENTENO, PAJA, TRIGO.

A. CABEZÓN MARTÍN

CERETEOS. Ver QUERETEOS

CERRADURA

Heb. raíz *naal*, נעל, atrancar una puerta (Jue. 3:23, 24; 2 Sam. 13:17, 18, Cant. 4:12). Las puertas de la antigüedad se aseguraban con ciertos mecanismos que encajaban en las jambas y las bloqueaban, generalmente una barra de madera o de hierro. Las llaves, forzosamente de gran tamaño, permitían el movimiento de estos instrumentos para abrir la puerta. Fortalezas, prisiones y ciudades se cerraban con potentes barras metálicas y «cerrojos», heb. 4514 *maneúl*, מַנְע ל (Jue. 3:24; Neh. 3:3, 6, 13-15; Cnt. 5:5; Is. 45:2).

El cargo de portero era muy importante, pues de él dependía la seguridad de la ciudad. En la visión apocalíptica de las siete iglesias, Jesucristo es presentado como «el que tiene la llave de David, el que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre» (Ap. 3:7).

CERVEZA. Ver SIDRA

CERVIZ

Heb. 6203 *oreph*, עֹרֶף = «nuca», o parte posterior del cuello; 6677 *tsawwar*, צַ ָאר = «cuello»; gr. 5137 *trákhelos*, τρ⍰χηλος = «cerviz, cuello». Nuca. Parte posterior del cuello de hombres y animales en general (Gn. 27:16; 49:8; Lv. 5:8). En sentido figurado se utiliza para expresar actitudes morales y religiosas. Ofrecer el cuello al enemigo equivalía a poner la vida en sus manos (Jos. 10:24; 2 Sam. 22:41). Sobre el cuello se colocaba el yugo a los animales domésticos de tiro, y en sentido positivo indica la buena disposición a aceptar el «yugo de Dios». Lo contrario es rebeldía y obstinación, objeto de constante reprensión al pueblo de Israel en el AT: «Sé que eres duro, que tu cuello es como un tendón de hierro, y tu frente de bronce» (Is. 48:4). En sentido negativo denota el trata impuesto por los vencedores a los enemigos: «Servirás a tus enemigos que Yahvé enviará contra ti, en medio del hambre, de la sed, de la desnudez y de la falta de todas las cosas. Él pondrá sobre tu cuello un yugo de hierro, hasta destruirte» (Dt. 28:48; cf. Is. 10:27; Jer. 27:2; Hch. 15:10). En el NT Jesucristo invita a todos a tomar el yugo sobre sí (Mt. 11:29), es decir, a someterse a su autoridad.

El cuello comprende figurativamente la vida de la persona, toda vez que este une la cabeza al resto del cuerpo y es el que sufre el golpe del verdugo. «Poner el cuello por alguien» era sinómino de dar la vida, como reconoce el apóstol Pablo en un caso: «Saludad a Priscila y a Aquila, mis colaboradores en Cristo Jesús, que expusieron sus cuellos por mi vida, y a quienes estoy agradecido» (Ro. 16:3-4).

CÉSAR

Gr. 2541 *Kaîsar*, Κα⍰σαρ; lat. *Caesar*. Título adoptado por los emperadores romanos a partir del nombre del dictador Cayo Julio César, de quien se dice que había nacido mediante una operación quirúrgica o *cesárea*. Octavio, hijo adoptivo y sobrino nieto suyo, asumió esta denominación, así como los emperadores que le siguieron, a causa de su parentesco con el dictador. La palabra llegó a usarse como título para referirse al emperador reinante, y tal es el uso que hacen de ella los escritores del NT (cf. Mt. 22:17; Lc. 20:22; 23:2; Jn. 19:15; Hch. 17:7).

El NT menciona por nombre a los césares > Augusto, en cuyo tiempo nació Jesús (Lc. 2:1), > Tiberio, bajo cuyo mandato tuvo lugar el inicio de la vida pública de Jesús (Lc. 3:1; 20:22), > Claudio, mencionado en relación con una hambruna que había de producirse en Palestina (Hch.

11:28) y con la expulsión de los judíos de Roma (Hch. 18:2); y > Nerón, a quien apela Pablo (Hch. 25:1ss.). Los cristianos de la corte imperial que saludan a los filipenses (Fil. 4:22) eran libertos o esclavos del palacio de Nerón. Véase AUGUSTO, CLAUDIO, NERÓN, TIBERIO.

CESAREA

Gr. 2542 *Kaisáreia*, Καισάρεια, también llamada Cesarea de Palestina, *Kaisáreia he Palaistines*, Καισάρεια ἡ Παλαιστίνης, en lat. *Caesarea Maritima*, para distinguirla de la otra Cesarea, la de Filipo. Ciudad portuaria de Judea a 40 km. al noroeste de Samaria, en el camino de Tiro a Egipto. Asentamiento originariamente fenicio conocido por Torre de Estratón; bajo el dominio romano fue entregada por > Augusto a su protegido Herodes el Grande (30 a.C.). La ciudad es descrita en detalle por Flavio Josefo en *Antigüedades* XV, 331 y *Guerras* I, 408. Era una urbe amurallada a la que Herodes dotó con el puerto más grande de la costa Este del Mediterráneo, la más famosa de las construcciones herodianas en aquel lugar. Comenzó el año 22 a.C. y tardó 12 años en terminarse. Se construyeron dos rompeolas magníficos, que totalizaban unos 850 metros de longitud y cerraban el puerto con anclaje seguro para centenares de naves. El historiador Flavio Josefo afirma que en la punta del rompeolas había una torre alta, probablemente un faro. Conectados al puerto como partes integrantes suyas, había almacenes para las mercancías.

La ciudad fue dotada además de un teatro, un anfiteatro y un templo dedicado al César con una colosal estatuta de Octavio, que dominaba la bahía, y al que se ascendía por un amplio tramo de escalones; también un acueducto para el abastecimiento de agua, almacenes y un hipódromo para 15.000 espectadores. El acueducto fue posteriormente reparado y ampliado cuando la ciudad creció, dotándolo de un canal doble. El acueducto superior enlazaba con los manantiales ubicados unos 9 kms. al noreste de Cesarea, a los pies del monte Carmelo. Fue construido con notables conocimientos de ingeniería y aseguraba el abastecimiento de agua potable a la ciudad. En algunas secciones estaba sostenido por hileras de arcos y posteriormente cruzaba las lomas paralelas a la costa a través de un túnel. Al entrar en la ciudad desde el norte, el agua fluía a través de una red de cañerías hasta las piscinas de recolección y fuentes de todo el recinto urbano.

La ciudad quedó terminada el año 10 a.C. y Herodes la inauguró con juegos y festejos. La llamó Cesarea en honor de Augusto César; su nombre completo era Cesarea Sebaste, *Kaisáreia Sebasté*, Καισάρεια Σεβαστή. En el año 6 d.C. pasó a ser la sede de los procuradores romanos de la provincia de Judea y de los cuarteles de la X legión. Cuando el prefecto se desplazaba de Cesarea a Jerusalén con ocasión de las fiestas más importantes, como la Pascua, le acompañaban sus tropas en previsión de posibles disturbios. «Esta ciudad representó el punto de arranque para las grandes guerras, ya que, según expresión de los rabinos, Jerusalén y Cesarea no podían existir al mismo tiempo: la existencia de una ciudad significaba el hundimiento de la otra» (Abraham Schalit). En los siglos II y III la ciudad se expandió y se convirtió en una de las más importantes en el área oriental del Imperio romano, definida como la «metrópolis de la provincia de Siria-Palestina». En el siglo IV d.C., cuando la parte oriental del Imperio se convirtió al cristianismo, Cesarea llegó a ser también una ciudad cristiana, pero no dejó de albergar población judía y samaritana. En la época bizantina la ciudad alcanzó su área máxima y fue rodeada por una muralla. En 639 d.C. fue conquistada por los musulmanes.

Era una ciudad de población mayoritariamente gentil o pagana, como las demás urbes costeras, pero también contaba con una comunidad judía que ocupaba el área Norte en el antiguo

emplazamiento de la Torre de Estratón. Se han encontrado allí los cimientos de una sinagoga y parece seguro que Herodes intentó trasladar allí su gobierno, ya que disponía de todas las comodidades de que aquel rey tanto gustaba. El palacio de Herodes fue construido sobre un promontorio rocoso que se proyectaba sobre el mar, en la parte Sur de la ciudad romana. Las excavaciones revelaron un gran complejo arquitectónico que medía 110 x 60 metros, con una piscina decorativa rodeada por pórticos (Josefo, *Ant*. 15, 332). El palacio estuvo en uso a lo largo del período romano, tal como lo atestiguan dos columnas con inscripciones en griego y latín que mencionan a los gobernadores de la provincia de Judea.

A Cesarea acudió el apóstol Pedro por primera vez para encontarse con Cornelio, el centurión romano convertido al cristianismo, a quien bautizó como primicias de la cristiandad gentil (Hch. 10:1-5, 25-28). Se puede decir que en Cesarea se abrieron por primera vez las puertas de la Iglesia al mundo no judío. Felipe el evangelista hizo de la ciudad el centro de sus actividades (Hch. 8:40; 21:8). También el apóstol Pablo se vio obligado a tomar un barco desde allí rumbo a Tarso, cuando fue expulsado de Jerusalén (Hch. 9:30); desembarcó en el puerto de Cesarea al volver de su segundo viaje (Hch. 18:22) y pasó un tiempo en la ciudad después del tercero (Hch. 21:8,16). Estuvo allí dos años prisionero bajo los procuradores Festo y Félix hasta que salió rumbo a Roma, haciendo uso de su derecho de ciudadanía y apelando al César (Hch. 23:23, 33; 25:1, 4, 6, 13).

Fue en el anfiteatro de Cesarea donde Herodes Agripa entró al amanecer vestido con ropas tejidas con hilos de plata, sobre las cuales brillaba el sol haciendo parecer que le rodeaba un aura. Sus seguidores, admirados, le aclamaron como a un dios, cosa que él no rechazó. Cinco días después moría y tanto judíos como cristianos quedaron convencidos de que se trataba de un castigo divino a su soberbia (Hch. 12:21-23).

Después de la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas de Tito (70 d.C.), Cesarea se convirtió en la metrópoli espiritual de toda Palestina. Llegó a ser sede episcopal y núcleo importante de cultura y arte. En el 195 d.C. se reunió en ella un concilio que determinó la celebración de la Pascua cristiana en domingo. Orígenes se estableció en esta cuiudad después de salir de Alejandría. Aquí dirigió la escuela cristiana que hizo famosa, a la que dotó de su gran biblioteca. En esta misma ciudad trabajó Eusebio, historiador de la Iglesia y obispo.

BIBLIOGRAFÍA: Arturo Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); Peter Connolly, *La vida en tiempos de Jesús de Nazareth* (Anaya, Madrid 1985); G. Cornfel, “Cesarea”, en *EMB* I, 228-234; Josefo, *Antigüedades*; *Guerras*; Plinio, *Hist. nat.* 5,15; W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); A. Schalit, “Herodes y sus sucesores”, en H.J. Schultz, *Jesús y su tiempo* (Sígueme 1968); Antonio Salas y Andrés Manrique, *Guía del país de Jesús* (Ed. Biblia y Fe. Madrid 1986).

J.M. DÍAZ YANES

CESAREA DE FILIPO

Gr. 2542 *Kaisáreia he Philippu*, Καισ□ρεια □ Φιλ□ππου. Antigua ciudad de Paneas, en gr. *Paneás*, Πανε□ς (Josefo, *Ant*. 15, 10, 3), llamada así debido a la proximidad de la montaña Panio, en gr. *Panion*, Π□νιον o *Paneîon*, Πανε□ον. Ubicada en el territorio que Filipo recibió a la muerte de Herodes, en las zonas al norte y al este del mar de Galilea, era un país en que los sirios y los griegos superaban a la población judía. Filipo, gran constructor como su padre, agrandó la ciudad y la convirtió en su capital. La llamó Cesarea en honor del emperador romano Tiberio César, y para que se distinguiera de la otra > Cesarea junto al mar, le añadió su propio nombre.

Estaba situada en el extremo norte de Palestina, en las laderas del monte Hermón, al pie del

Líbano, donde nace el Jordán, cuyas dos fuentes, Ior y Dan, al unirse forman este río. Allí Pedro declaró que Jesús era el Mesías (Mt. 16:13-17), confesión que marcó un nuevo punto de partida en la enseñanza de Jesús (cf. Jn. 17:11; 18:36). Después de la caída de Jerusalén y de la derrota de los judíos, Tito exhibió a los cautivos en Cesarea de Filipo y obligó a los prisioneros judíos a luchar unos contra otros como gladiadores, mientras que otros muchos fueron echados a las fieras (Josefo, *Guerras*, 7,23). Hay quien identifica esta Cesarea con > Lais de Jue. 18:7, 29, o Lesem de Jos. 19:47, llamada después Dan.

J.M. DÍAZ YANES

CESIA. Ver QUESIA

CESTIO GALO

Gr. *Kestios Gallos*, Κέστιος Γάλλος, del lat. *Cestius Gallus*. Hijo de Cayo Cestio Galo Camerino, senador romando de rango consular, que fue presidente (*legatus*, Suetonio, Vesp. 4) de Siria, en los años 64 y 65, durante las guerras judías (Tácito, *Hist*. 5, 10). Enfurecidos por la tiranía de Gesio Floro, autoritario estricto que creía en la eficacia de la horca y el flagelo para reprimir la más ligera perturbación, los judíos apelaron a la protección de Cestio Galo, pero aunque envió a uno de sus tribunos, Napolitano, para investigar el asunto, no hizo nada para reparar los abusos evidentes, ni tomó las medidas debidas para contener un alzamiento popular.

Desesperados por los atropellos de Gesio Floro, los zelotes tomaron > Masada, matando a la guarnición romana, y lograron que se dejara de ofrecer en Jerusalén el sacrificio diario en honor del emperador. Al extenderse la noticia de la revuelta, acudieron zelotes y sicarios a engrosar las filas de los rebeldes. Atacaron la ciudad alta y la fortaleza > Antonia, símbolo de la opresión romana, aniquilando a su guarnición.

Cestio Galo bajó a Acre con un tercio de sus tropas, ocupando Cesarea y Jope para tener acceso al mar. Luego marchó hacia Galilea, sometiéndola con relativa facilidad, y siguió avanzando hacia Jerusalén, tomando e incendiando los suburbios no amurallados del norte de la ciudad. Tras un asalto fallido al Templo, decidió retirarse; de no haberlo hecho hubiera podido acabar con las guerras judías, según Josefo. Al parecer, los cristianos aprovecharon la ocasión para escapar de la ciudad. Nerón nombró en su lugar a Vespasiano para enfrentarse a los judíos (Josefo, *Vida*, 43; *Guerras*, 2.14, 3; 16.1, 2; 18.9, 10; 19.1-9; 20.1; 3.1). Véase JUDAÍSMO.

CETRO

Heb. 7626 *shebet*, שֵׁבֶט = «bastón de mando»; gr. 4464 *rhabdos*, ῥάβδος = «bastón», signo de realeza; lat. *sceptrum.* Se utilizó como emblema real desde los orígenes de la historia de Egipto, Babilonia y Asiria. El faraón se convertía en tal cuando se le imponían los cetros del Alto y Bajo Egipto; en Asiria el monarca recibía el cetro de manos del sacerdote en el momento de la coronación. No se menciona, sin embargo, en la consagración de los monarcas israelitas, quizá por la fuerza de la autoridad patriarcal que ostentaba la vara o cetro de cada tribu (cf. Jue. 5:14; Sal. 2:9; Is. 14:5). Véase BASTÓN.

CETURA. Ver QUETURA

CHÊDORLAOMER. Ver QUEDARLAOMERER

CHACAL

Animal salvaje de la familia canina, muy abundante en Persia, Armenia, Arabia, Siria y Palestina. Vive en el desierto en grupos gral. poco numerosos. Es de costumbres nocturnas y lanza penetrantes aullidos. De gran velocidad, frecuenta los lugares habitados por el hombre y en su extremada voracidad llega a desenterrar las tumbas.

En el AT el chacal recibe tres nombres distintos en hebreo: sing. *í*, אִי; pl. *iyyim*, אִ ִים = «los aullantes» (Is. 13:22; 34:14; Jer. 50:39); 7776 *shual*, עָל , que también designa al zorro (Jue. 15:4); y 8568 *tannah*, ה ָ = chacal hembra, de una raíz que significa «alargarse, ser ligero» (Job 30:29). Las versiones griegas, latinas y orientales traducen estos nombres de muy distintas maneras, a saber, «zorra», «dragón», «serpiente», «erizo», «avestruz», «onagro-centauro» (Is. 13:22; 34:14), «sirena», «fauno» (Jer. 50:39), «lechuza», etc. La razón está en que este animal no era conocido en el área genuina de las lenguas griega y latina y por ello los traductores buscaban aproximaciones o acomodaciones basadas en la forma física o en cualidades particulares que pudieran ser comunes a otros animales.

Según Is. 34:13, 14; Jer. 49:33; 51:37, el chacal hace sus madrigueras en las ruinas. Caza en manadas, y se alimenta de carroña; si se da la ocasión, arrebata niños y los devora. El chacal emite un grito nada parecido al de los lobos o al de los perros, animales a los que se parece y con los que está clasificado en el género *canis* (cf. Mi. 1:8).

El heb. *shual*, עָל , procede de la raíz *shaal*, על , que significa «cavar», y se le da ese nombre al animal por su costumbre de habitar en cuevas o cavernas. Se aplica también a las zorras (Jue. 15:4). Estas cualidades del chacal hicieron que en el antiguo Egipto dinástico fuera considerado como el dios Anubis, que presidía los entierros procesionales y era guardián de las tumbas. En el arte egipcio aparece a menudo un chacal tendido sobre las arcas funearias. El hombre que enterraba la momia por los corredores de la tumba llevaba una cabeza de cartón en forma de chacal. Véase ZORRO.

A. CABEZÓN MARTÍN

CHÊLEAL. Ver QUELAL

CHÊLUHI. Ver QUELUHI

CHEMARIN. Ver QUEMARIN

CHESTER BEATTY, Papiros

Célebre colección de papiros reunidos por Alfred Chester Beatty, magnate americano dedicado a la industria de la minería. Coleccionista apasionado, de 1930 a 1931 adquirió en Egipto un lote de nueve grupos de papiros que provenían tal vez de las ruinas de un antiguo monasterio. Fueron editados por F.G. Kenyon de 1933 a 1937 y saludados como el descubrimiento más sensacional después del famoso códice sinaítico. Su importancia se debe al buen estado de conservación, su considerable extensión y su antigüedad. El número 6 recoge en 33 folios completos y 22 fragmentos el texto griego de Números y de Deuteronomio, que es el más antiguo de la colección; se remonta al siglo II d.C. Otros dos grupos de los siglos III-IV recogen la parte del Génesis que falta en el códice

Vaticano y en el Sinaítico.

Respecto al NT, los papiros nos ofrecen tres grandes códices, que datan de la primera mitad del siglo III, conocidos oficialmente como P. 45, 46, 47. P 45 pertenece a un códice de 28 hojas que contenía los cuatro Evangelios y los Hechos de los apóstoles. P 46 forma parte de un códice de 86 hojas que contiene las epístolas de San Pablo integras, a excepción de las pastorales. Es conocido por el particular orden que da a los escritos: coloca la epístola a los Hebreos entre Romanos y 1 Corintios. P 47, de un códice formado por 10 hojas, contiene gran parte del Apocalipsis (9:10-17:2). Es el testimonio más antiguo que se conoce de este libro. Véase BODMER, CÓDICE, PAPIROS BÍBLICOS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, "Chester Beaty. Papiros", en *EB* II, 728-234; F.F. Bruce, *¿Son fidedignos los documentos del NT?* (Caribe 1957); L. Conde, *Los manuscritos del Nuevo Testamento* (Madrid 1963); F.G. Kenyon, *La Biblia y los recientes descubrimientos arqueológicos* (Madrid 1947); A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Rialp 1962).

A. ROPERO

CHIMENEA

Heb. 699 *arubbah*, אֲרֻ ָה, «ventana»; traducido por «chimenea» en la versión RV antigua: «Serán como la niebla de la mañana, y como el rocío de la madrugada que se pasa; como el tamo que la tempestad arroja de la era, y como el humo que de la chimenea sale» (Os. 13:3); Sept. *kapnodoke*, καπνοδ�κη; Vulg. *fumarium*. Apertura practicada en el techo de la habitación con algún trabajo de enrejado por el que pasaba el humo (cf. Os. 13:3; Ecl. 12:3). Poéticamente se dice: «¿Quiénes son estos que vuelan como nubes, y como palomas a sus ventanas?» (Is. 60:8), por estar colocadas en lo alto de las casas. Los hogares antiguos carecían de chimeneas como las que se conocen en la actualidad. El material de combustión se depositaba en un hoyo en el suelo, generalmente en el centro, dejando que el humo buscara por sí mismo el camino hacia el exterior mediante las aperturas practidas en las habitaciones. Ciertamente, el aire siempre estaba enrarecido por el humo, pero, como se dirá en posteriores refranes: «más vale humo que escarcha».

Las únicas chimeneas que se conocían eran las torres redondas de los hornos, pero nunca se adaptaron al uso de los domicilios particulares. Recibían el nombre de Corasán u «horno humeante», aplicado prob. a los obreros del metal residentes en tales lugares (cf. 1 Sam. 30:30). Véase CASA, HORNO.

CHIPRE

Gr. 2954 *Kypros*, Κ�προς = «cobre». Una de la mayores islas del mar Mediterráneo, con una superficie de 9.280 km^2, con una longitud máxima de 225 km. y una anchura media de 80 km. Consta de una llanura central que corre de este a oeste, llamada hoy de Mesaria, limitada por dos cadenas montañosas que corren paralelas al litoral de la isla. Gracias a la fertilidad de su suelo abunda en cereales, aceite, vino y miel. Los antiguos la llamaron *Makaría*, Μακαρ�α, es decir, «la bienaventurada». También cuenta con minas de cobre (Estrabón, *Geografía* 14, 6; 3, 245), metal raro y muy apreciado por los antiguos, cuyo nombre deriva de la isla: *cyprium*, *cuprum*. Plinio les atribuye la invención del bronce (*Hist. nat.* 34, 2). Los asirios la conocían por *Yavnan* y los hebreos por *Kittim*. Colonizada por griegos y fenicios, en el año 700 a.C. cayó bajo la zona de influencia de Sargón II de Asiria. Un siglo después pasó a manos del faraón Ahmosis (Heródoto, *Historia*, 2, 182). Tras la conquista de Egipto por Cambises, Chipre pasó a formar parte del Imperio persa, incluida en

la quinta satrapía (Heródoto, *Historia*, 3,19,91). Después de pertenecer a Alejandro Magno y a los Ptolomeos, fue conquistada por Roma (Estrabón, *Geografía* 14, 684).

La principal divinidad de sus habitantes era Venus, con un famoso templo en Pafos. Pueblo amante del lujo —permitido por su agricultura y sus minas—, del arte y la literaura, los chipriotas tenían fama de afeminados (Heródoto, *Historia*, 1, 199). Una numerosa población judía se había establecido en sus ciudades en tiempos de Alejandro Magno y posteriormente en tiempo de Herodes el Grande, que había recibido las minas de cobre en alquiler (Josefo, *Ant.* 16, 4-5). Durante el reinado de Trajano los judíos de Chipre protagonizaron una terrible insurrección que ocasionó la muerte de miles de ciudadanos griegos, hasta que los insurrectos fueron masacrados por las tropas imperiales.

La isla de Chipre aparece mencionada en el NT en relación con José el levita, llamado Bernabé por los apóstoles, natural de esta isla (Hch. 4:36). Debido a su colonia judía, el cristianismo hizo pronto acto de presencia en sus costas. Después de la muerte de > Esteban, los discípulos esparcidos desde Jerusalén se dirigieron a Chipre (Hch. 11:19-20). El primer lugar donde predicaron Pablo y > Bernabé en compañía de > Marcos fue en esta isla, en las sinagogas de los judíos de Salamina y Pafos, donde por primera vez una autoridad romana, el procónsul > Sergio Paulo, se interesó por el Evangelio, pese a la resistencia del falso profeta judío > Barjesús. De Pafos los misioneros partieron hacia la costa del Asia Menor (Hch. 13:4-12). Más tarde volvieron a la isla Bernabé y Marcos, consumada la separación de Pablo, cuya visión se dirigía hacia los gentiles (Hch. 15:39). Uno de los primeros conversos de Chipre fue un tal Mnasón, cuya casa servía hospitalariamente a los misioneros (Hch. 21:16). Véase BARJESÚS, KITTIM, SERGIO PAULO.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *En los pasos del apóstol Pablo* (Portavoz 1996); Jorge G. Parker, *Estudios sobre los Hechos* (Portavoz 1999); Pablo Termes, "Chipre", en *EB* (Garriga 1964).

A. ROPERO

CHISLEU. Ver QUISLEV

CHISLÓN. Ver QUISLÓN

CHISLOT-TABOR. Ver QUISLOT-TABOR

CHIÚN. Ver QUIÚN

CHIVO EXPIATORIO

Expresión extrabíblica que designa al «macho cabrío», heb. *Azazel*, עֲזָאזֵל, sobre el que, según Lv. 16:20ss, el sumo sacerdote imponía las manos en el Día de la Expiación, cargando así sobre él, simbólicamente, los pecados del pueblo; el animal era luego expulsado al desierto. Véase AZAZEL.

CHOZA

Heb. 4412 *melunah*, מְל נָה (Is. 1:8; 24:20); *sukkah*, סֻ ָה (Is. 1:8). Vivienda provisional hecha de ramas y hojas. Las chozas son propiamente refugios construidos en medio del campo de labranza para guardar los productos de los ladrones y de los animales que pudieran devorarlos. Terminada la recolección, se dejaba que la choza se destruyese por sí sola (Job 27:18). Prob. la choza tenía más consistencia que la cabaña, aunque ambas eran de estructura ligera. Véase CABAÑA.

CHUB. Ver CUB

CHUSAN-RASATAIM. Ver CUSÁN-RISATAIM

CHUZA. Ver CUZA

CIEGO

Heb. 5787 *iwwer*, עִוֵּר = «ciego»; gr. 5185 *typhlós*, τυφλός = «obturado, tapado, ciego», tanto física como metafóricamente. La pérdida de vista o ceguera es una enfermedad muy común en Oriente y endémica en Egipto. Puede que la causa sea la abundancia de polvo y arena pulverizada por el viento, así como el intenso calor solar y el contraste entre el calor del día y el frío del aire de la costa, donde especialmente se dan más casos de ceguera. La Ley Mosaica es particularmente sensible con los ciegos, a quienes hay que evitar todo tropiezo (Lv. 19:4; Dt. 27:18). La ceguera era uno de los males que acompañaban la vejez (cf. Gn. 27:1; 1 R. 14:4; 1 Sam. 4:15). La salud de los sentidos es un don de Dios (Ex. 4:11); la ceguera como castigo solo se menciona en relación con la gran maldición que amenaza al que quebranta la Ley (Dt. 28:28). Desde el punto de vista cultural, la ceguera imposibilita para el servicio a Dios, de manera que los ciegos no podía ejercer el sacerdocio (Lv. 21:18); tampoco se podían ofrecer animales ciegos en sacrificio (Lv. 22:22; Dt. 15:21).

Los ciegos, en su condición de mendigos para poder subsistir, aparecen con frecuencia en el NT (Mt. 9:27; 12:22; 20:30; 21:24; Jn. 5:3). Jesús les acoge y anima a invitarlos a los banquetes (Lc. 14:13), como en otro tiempo había hecho Job (Job 29:15).

En el AT los profetas llaman «ciegos» a los israelitas idolátras que no atienden los mandamientos divinos. La figura doble «ciego-sordo» es la descripción del estado de total postración del pueblo desobediente: «¿Quién es ciego, sino mi siervo? ¿Quién es sordo, sino mi mensajero que he enviado? ¿Quién es ciego como el emisario, y ciego como el siervo de Yahvé?» (Is. 42:19). En este contexto se inscribe la prometedora imagen de Dios que conduce «a los ciegos por un camino que no han conocido, y por sendas que no han conocido les guiaré. Delante de ellos transformaré las tinieblas en luz, y los lugares escabrosos en llanuras. Estas cosas haré por ellos y no los desampararé» (v. 16), sobre cuyo trasfondo hay que entender los milagros de Jesús, pues «dar vista a los ciegos» es una una de las señales de la venida del Reino de Dios, ofrecida por Jesús a Juan el Bautista cuando este se hallaba inquieto en la cárcel (Mt. 11:5; Lc. 3:18-19; cf. Is. 29:18). Jesús comienza su ministerio en Galilea, descrita como una tierra que habita en tinieblas (Mt. 4:16), en la que se manifiesta el Mesías abriendo los ojos a los ciegos, liberando a los presos, encendiendo la luz en medio de las tinieblas (cf. Is 42:6-7).

Se dice que los escribas y fariseos están «ciegos» a las señales realizadas por Jesús, con el agravante de convertirse en ciegos que guían a otros ciegos (Mt. 15:14; cf. Ro. 2:19); son ciegos que no reconocen su ceguera (Jn. 9:41), a pesar de que ante sus ojos se cumplen la promesas dadas a Israel. Jesús realiza la misión predicha sobre el > Siervo de Yahvé: «Yo, Yahvé, te he llamado en justicia, y te asiré de la mano. Te guardaré y te pondré como pacto para el pueblo, y como luz para las naciones, a fin de que abras los ojos que están ciegos y saques de la cárcel a los presos, y de la prisión a los que moran en las tinieblas» (Is 42:6-7). Jesús-Siervo de Yahvé es llamado, conducido, formado y destinado por Dios para ser alianza del pueblo y luz de las gentes, para realizar las

señales que liberan, entre ellas «abrir los ojos ciegos». Para el evangelista es claro que lo que soñaron los profetas se cumple en las señales ofrecidas por Jesús (cf. Lc 3:18-19). Véase CEGUERA, LUZ.

BIBLIOGRAFÍA: F. Graber, "Ciego", en *DTNT* I, 261-262; S. Sabugal, *La curación del ciego de nacimiento* (EDES 1977).

A. ROPERO

CIELO

Heb. siempre en plural 8064 *shamáyim*, מַיִם ָ = «altura», de donde proceden las aguas de la lluvia, heb. *máyim*, מַיִם; gr. *koîlos*, κοῖλος = «concavidad, oquedad», referente a la parte superior de la bóveda que cubre la superficie plana de la tierra; lat. *caelum.*

1. Etimología.
2. Comunicación entre cielo y tierra.
3. División.
4. Cosmología.

I. ETIMOLOGÍA. El término gr. específico utilizado por el NT para «cielo» es 3772 *uranós*, οὐρανός, que se emplea 272 veces. El dios griego de los cielos, *Urano*, comparte su nombre en sánscrito con el del «dios cielo» de los vedas, *Varuna*, de la raíz indoeuropea *var*, de donde también deriva el término «varón», y significa «cubrir, abrazar». *Urano* cubre la tierra, la abraza con su bóveda. Para Homero Urano era la mitad hueca de una inmensa esfera que descansaba sobre pilares y era sostenida por la espalda de Atlas, el titán condenado por Zeus. Para que no se moviera más, Perseo, tras decapitar a la Górgona Medusa, le presentó la cabeza del monstruo, y Atlas, como todos los que la miraban, quedó transformado en roca. Desde entonces el cielo aparece inconmovible. La misma idea la encontramos representada en las inscripciones de los monumentos egipcios, donde la bóveda celeste aparece como una mujer, la diosa Nut, arqueada sobre la tierra plana, Geb, y sostenida por el dios del aire, Su.

1. El término heb. más común es *shamáyim*, מַיִם ָ = «altura», por lo que se lo designa también como «lo alto», *marom*, מָר ם (cf. Sal. 68:18; 93:4; 102:19; Job 31:2; Is. 57:15; Jer. 25:30). Esto explica también la tendencia del ser humano a considerar sagradas las cumbres de las montañas en tanto que moradas privilegiadas de la divinidad, así como la elevación de los templos mediante escalinatas a modo de montañas artificiales, y la persistente predilección del pueblo israelita por los lugares «altos», *bamoth*, מ ת ָ, pese a su prohibición como lugares de culto. Según Gesenio, «los hebreos, como la mayoría de las naciones antiguas, suponían que realizar los ritos sagrados en lugares altos era especialmente aceptable a la divinidad; de ahí la vieja costumbre de ofrecer sacrifios en las montañas y colinas, tanto a Dios como a los ídolos» (cf. 1 Sam. 9:12 ss.; 1 Cro. 13:29 ss.; 1 R. 3:4; 2 R. 12:2, 3; Is. 45:7). Con el tiempo, Jerusalén fue designada poéticamente «monte de santidad» (Sal. 87:1), «porque Yahvé ha elegido a Sión y la ha deseado como morada suya: Este es mi lugar de reposo para siempre» (Sal. 132:13-14). Ezequiel la considera «el monte más alto de Israel», *har merom Yisrael*, הַר מְר ם יִ רָאֵל ׁ (17:23; 20:40; 34:14); en este texto encontramos el término *marom*, מָר ם, que a menudo sirve para describir la sublimidad del cielo.

2. Heb. *galgel*, לְ ל = «rueda», expresa admirablemente el movimiento rotatorio: «Anduvo en derredor (*baggalgal*, לְ ל) el sonido de tus truenos» en Sal. 77:18 (RV); Sept. *en to trokhô*, ἐν τῷ

τροχῷ; Vulg. *in rota*.

II. COMUNICACIÓN ENTRE CIELO Y TIERRA. El cielo es concebido como la morada de Dios, opinión que se encuentra en la mayoría de las religiones tradicionales, hasta el punto de que ambos términos se identifican. Por el contrario, la tierra se entiende como el escabel de Dios (Is. 66:1) y la residencia de los hombres (Sal. 115:15; Ecl. 5:1). Así pues, para visitarlos, Dios «desciende» del cielo (Gn. 11:5; Ex. 19:11; Miq. 1:3; Sal. 144:4) y «asciende» de nuevo a él (Gn. 17:22). La nube es su vehículo (Nm. 11:25; Sal. 18:9; Is. 19:1). Los > ángeles, que habitan el cielo con Dios (1 R. 22:19; Job 1:6; Tob. 12:15; Mt. 18:10), descienden ocasionalmente para desempeñar sus misiones entre los seres humanos (Dan. 4:10; Mt. 28:2; Lc. 22:43) y luego vuelven a ascender (Jue. 13:20; Tob. 12:20). El Cristo preexistente bajó del cielo (Jn. 6:33,38,41,50,58) y subió en la > Ascensión (Jn. 3:13; 6:62). «Subida» y «bajada» establecen desde la óptica humana el enlace entre cielo y tierra (Gn. 28:12; Jn. 1:51).

El cielo puede bajar hasta los hombres, pero a estos les resulta imposible acceder a él, es un salto impensable (Prov. 30:4, cf. Jn. 3:13). Hablar de subir al cielo equivale a una expresión de orgullo insensato, como en el caso de los constructores de la torre de > Babel (Gn. 11:4; Is. 14:14; Jer. 51:53; Job 20:6; Mt. 11:23). En otro sentido, expresa la búsqueda de lo inaccesible (Dt. 30:12; Sal. 139:7; Prov. 30:4; Bar. 3:29). Solo unos pocos elegidos, como Enoc (Gn. 5:24; Eclo. 44:16; 49:14) o Elías (2 R. 2:11; Eclo. 48:9-12; 1 Mac. 2:58), tuvieron el privilegio de ser > arrebatados al cielo por el poder divino, y por encima de todos, Jesucristo (Hch. 2:34; Ro. 8:34; Ef. 1:20; 1 P. 3:22). Para conectar con el hombre en este mundo, Dios le envía su Espíritu o su Palabra, que «desciende» sobre la tierra antes de volver a Dios (Is. 32:15; Mt. 3:16; 1 P. 1:12; Is. 55:10; Sab. 18:15).

III. DIVISIÓN. Los rabinos distinguían tres clases de cielo: «supremo», «medio» y «bajo». Esta triple división aparece también en la Cábala, así como en el apóstol Pablo, que habla de un «tercer cielo» (1 Cor. 12:2) o pluralidad de cielos (cf. Ef. 4:10):

1. El cielo atmosférico por encima de nuestras cabezas, dentro del que se mueven las nubes y las aves (Gn. 1:20; 7:11; 8:2; 27:28; 2 Sam. 21:10; Sal. 147:8; Lm. 4:19; Dn. 7:13, etc.).

2. El cielo sideral por encima de la atmósfera, donde se hallan los planetas y las estrellas (Gn. 1:14-17; 15:5; Ez. 32:7-8). La expresión «los cielos y la tierra» significa de hecho el universo entero (Gn. 1:1; 14:19; 24:3; Jer. 23:24; Mt. 5:18). Para destacar aún más esta inmensidad, las Escrituras hablan de «los cielos de los cielos» (Dt. 10:14; 1 R. 8:27).

3. El cielo espiritual, morada de Dios, donde se manifiesta de una manera directa la presencia del Señor (Gn. 28:17; Sal. 80:15; Is. 66:1; Mt. 5:12, 16, 45, 48; 23:9); es al mismo tiempo la habitación de los ángeles (Mt. 24:36; 28:2; Mc. 13:32; Lc. 22:43).

Cristo descendió del cielo (Jn. 3:13), y allí volvió a subir, por encima de todos los cielos (Hch. 1:11; Ef. 4:10). En el mismo cielo intercede en favor de los creyentes (Ro. 8:24, 34; Heb. 7:25) y de allí volverá para juzgar a los vivos y a los muertos (Mt. 24:30; 1 Ts. 4:16). Es también en el cielo donde el Señor nos prepara un lugar (Jn. 14:1-3). De una manera particular, Juan ofrece una visión de la morada celestial, que es gloria, belleza, santidad y dicha perfecta (Ap. 21-22). Todos los que han lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero verán a Dios cara a cara, le adorarán, y reinarán por los siglos de los siglos (Ap. 7:14; 22:3-5, 14).

IV. COSMOLOGÍA. Los judíos, como los cananeos y mesopotámicos, creían que la tierra había emergido del agua como una especie de disco asentado en columnas sobre el > abismo (cf. Job 9:6;

26:11; 2 Sam. 22:8). Sobre la tierra se hallaba el > firmamento en forma de campana, en cual estaban prendidas las estrellas, el Sol y la Luna. Por encima del firmamento se encontraban los depósitos de las aguas primordiales que, abiertas las compuertas o «ventanas» celestes (cf. Gn. 7:11; 8:2; Is. 24:18; Mal. 3:10), eran capaces de precipitarse sobre la tierra en forma de diluvio, anegándola.

El paganismo identificaba a Dios con la totalidad del universo, desde el último cielo hasta la tierra. El cielo hacía las veces de alma de Dios, la tierra de cuerpo. El consorcio Baal y Asera entre los cananeos, al igual que el de Urano y Gea entre los griegos, significaba la unión entre las divinidades supremas, el Cielo y la Tierra, consideradas como padres de todo lo creado. Los hebreos, gracias a la revelación divina, afirmaron que el cielo y la tierra no eran dioses, sino seres creados, y que Dios, el Creador, era distinto del universo. Por eso enseñaron la suprema trascendencia o diferencia divina al afirmar por medio de una imagen que Dios está «más allá» o «más alto» que los cielos. Dios no es el cielo, sino su Creador y ordenador: «¿Extendiste (*tarqiá*, רְקִיעַ) tú con él los cielos, firmes como un espejo sólido?» (Job 37:18). «Destilad, oh cielos, desde arriba; derramen justicia las nubes. Ábrase la tierra, brote la salvación y juntamente crezca la justicia. Yo, Yahvé, lo he creado» (Is. 45:8). Véase ASCENSIÓN, COSMOLOGÍA, COSMOGONÍA, CREACIÓN, ESCATOLOGÍA, ETER-NIDAD, MONTAÑA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bietenhard, "Cielo", en *DTNT* I, 263-273; E.M. Bounds, *El cielo, un lugar, una ciudad, un hogar* (CLIE 1983); G. Cornfel, "Cielo", en *EMB* I, 234-235; R.B. Girdlestone, *Sinónimos del Antiguo Testamento* (CLIE 1986); J. Michl, "Cielo", en *DTB*, 189-194 (Herder 1985); Juan Prado, "Cielo", en *EB* (Garriga 1964).

A. ROPERO

CIELO, Ejército del. Ver EJÉRCITO DE LOS CIELOS

CIELO, Reina del. Ver REINA DEL CIELO

CIENCIA

Heb. 1847 *dáath*, עַת = «ciencia, inteligencia, conocimiento» (Gn. 2:9, 17; Ex. 31:3; 35:31; Nm. 24:16, 1 R. 7:14; Sal. 94:10; Prov. 1:22; 2:10; 3:20; 5:2; etc.; Ecl. 1:6,18; 2:21, 26; etc.; Is. 33:6; 40:14; 47:10; Jer. 3:15; 10:14; 51:17; Dan. 1:4; 12:4); 4093 *maddá*, מַדָּע = «ciencia, conocimiento» (2 Cro. 1:10-12; Dan. 1:17); gr. 1108 *gnosis*, γνῶσις = «conocimiento, ciencia», se usa unas 30 veces en el NT (p.ej. Lc. 11:52; Ro. 2:20; 11:33; 1 Cor. 1:5; 1 Cor. 12:8; 13:2, 8; 14:6; 2 Cor. 6:6; 8:7).

La ciencia en el moderno sentido de la palabra, esto es, investigación, ensayo y prueba, clasificación de las leyes y principios que rigen la materia, no se encuentra en las Escrituras. La ciencia de los antiguos hebreos no pasaba de ser meras observaciones de sentido común respecto a las fases de la luna, las estaciones y los conocimientos básicos de astronomía práctica, tal como es común todavía hoy entre las tribus nómadas y ganaderas del Medio Oriente. El relato de la > creación del mundo y la imagen de un Adán dedicado a la agricultura sin el paso previo de la vida prehistórica dedicada a la caza y recolección, denotan, entre otras cosas una mentalidad tardía que corresponden a la civilización sedentaria del pueblo hebreo.

La literatura hebrea versa mayormente sobre religión y ética y la historia de su pueblo como nación. Se dice que Salomón escribió varias obras de historia natural, pero no existen en la actualidad. Las referencias bíblicas más numerosas a la ciencia oriental aparecen en el libro de Job.

El NT tampoco se preocupa de la ciencia en el sentido que hoy le damos a este término, centrado

como está en la predicación del Evangelio; la única referencia que hace a la ciencia es a la «mal llamada ciencia» de los > gnósticos, saber de carácter teosófico, ocupado en desentrañar los misterios del universo, sus elementos, origen y destino, empleando para ello una terminología mitológica muy enrevesada, testimonio de un sentimiento angustioso ante la existencia y los males del mundo material. El apóstol Pablo denuncia estos sistemas de pensamiento y aconseja mantenerse separado de ellos (cf. 1 Ti. 6:20). Sus pretendidas revelaciones no son otra cosa que «ciencia falsa» (1 Cor. 8:1, 7; Col. 2:8).

Pero el tema de la ciencia bíblica en relación con la naturaleza no se agota con estas pocas consideraciones. Gracias a la Revelación, el pueblo hebreo adquirió un conjunto de verdades teológicas, metafísicas y morales que con el paso del tiempo repercutirían favorablemente en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y el pensamiento racional. Frente al panteísmo de unos y el politeísmo de otros, el pueblo hebreo, guiado por los profetas inspirados, afirmó la existencia de un Dios único, personal, vivo, eterno, trascendente, distinto y superior al mundo, inteligente, libre, omnipotente, infinitamente santo, justo y misericordioso para con el hombre, que crea un mundo material bueno en sí mismo, aunque se halle hoy distorsionado por el pecado humano. Contribuyó así a desdivinizar el mundo, preparando el camino para su estudio racional y científico. Dios es el principio y causa del mundo y de todos los seres que lo habitan, sin que por eso el mundo sea parte de la substancia divina, ni Dios dependa en nada ni para nada del mundo, sin el cual existió desde la eternidad. Dios es Padre común de todos los hombres, sin distinción de razas e iguales entre sí, en tanto que hechos a imagen y semejanza del Creador. A partir de ahí el hombre puede investigar las leyes secundarias de la naturaleza, como parte del mandato recibido en la creación de «señorear» la tierra. La importancia del trabajo manual, frente a la renuncia griega a todo lo que se consideraba trabajo servil; la desacralización de ríos, montes y valles; la obligación de servir al prójimo, harán posible la revolución científica. Esto explica, como se ha puesto de manifiesto en tantas ocasiones, que la ciencia moderna surgiera en el momento adecuado en la cultura judeocristiana. Grecia, sin duda, puso en el campo de la filosofía los fundamentos de la investigación científica, y numerosas disciplinas como la astronomía, geografía, mineralogía y medicina iniciaron allí su andadura histórica. Véase ASTRONOMÍA, CONOCER, MEDICINA, SABIDURÍA.

BIBLIOGRAFÍA: B. Farrington, *Ciencia y filosofía en la Antigüedad* (Ariel, Barcelona 1971); Id., *Mano y cerebro en la antigua Grecia* (Ariel, Barcelona 1974); A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico* (Siglo XXI, Madrid 1990); E. Schrödinger, *La Naturaleza y los griegos* (Aguilar, Madrid 1961).

A. ROPERO

CIERVO, CIERVA

Heb. macho 354 *ayyal*, אַיָּל; hembra 355 *ayyalah*, אַיָּלָה (Gn. 49:21; 2 Sam. 22:84; Job 34:1; Sal. 18:33; 29:9; Cant. 2:7; 3:5; Hab. 3:19); o *ayyéleth*, אַיֶּלֶת (Prov 5:19; Jer. 14:5; Sal. 22 título); Sept. *élaphos*, ἔλαφος, Vulg. *cervus*. Artiodáctilo perteneciente a la familia de los cérvidos. Su cuerpo está bien proporcionado, con miembros delgados, pero robustos, que terminan en dos pezuñas desarrolladas y dos dedos laterales rudimentarios. La cabeza es alargada y el hocico sin pelo. Los cuernos suelen presentarse solo en el macho y no son huecos. Los ciervos viven en manadas, en zonas pantanosas o secas, en las llanuras y en la montaña y se nutren de hierbas, hojas, ramas, cortezas, fruta y hongos. Son animales tímidos, pero los machos luchan entre sí en la época de celo. En la legislación hebrea es considerado animal limpio y comestible (Dt. 12:15; 1 R. 4:23; Sal. 42:1; Cnt.

8:14). Su carne es muy sabrosa. En la corte de Salomón se prefería el ciervo como animal de caza (1 R. 5:3). Es elogiado, lo mismo que su cría, por su velocidad (Is. 35:6).

En la actualidad no existen ciervos en Palestina, aunque debieron ser abundantes en los tiempos bíblicos, cuando había más bosques que hoy. Se duda si se trata del ciervo propiamente dicho o de cualquier animal del género *Cervus* o de la familia *Cervidae*, de cuyos diferentes miembros se han descubierto restos óseos en cuevas de la cadena del Líbano. Pero lo más probable es que el nombre denote estrictamente al ciervo, bastante difundido en la antigüedad en el Próximo Oriente como atestigua su documentación.

Originario, al parecer, de Asia (Mesopotamia), emigró a Europa, África y América y se ha diversificado en muchas familias. En la mitología se tenía al ciervo como símbolo de quien se deja engañar con palabras falaces, aludiendo a la fábula que supone que a este animal le seduce el sonido de la flauta o el caramillo.

En la poesía hebrea el ciervo casi siempre se menciona en metáforas de gran belleza para alabar su habilidad en la carrera y en el salto (Sal. 18:33; Is. 35:6; Hab. 3:19), su agilidad (2 Sam. 22:34) y su hermosura: «como una preciosa cierva o una graciosa gacela» (Prov 5:19). Aparece también como emblema de la modestia femenina (Cant. 2:7; 3:5) y el afecto maternal (Jer. 14:5). Cant. 4:5; 7:4 compara los senos de la esposa con dos ciervos jóvenes, símbolo del encanto. Es célebre la imagen del ciervo que anhela las corrientes de agua (Sal. 42:1). De Neftalí dice Jacob que es una cierva en libertad (Gn. 49:21). El famoso Sal. 23 lleva la indicación «sobre la cierva de la aurora», que tal vez se refiere a una melodía determinada desconocida en la actualidad.

En los primeros siglos del cristianismo, la figura del ciervo simboliza ciertas ideas morales. Por eso es imagen de la caridad que los fieles deben prestarse mutuamente, imitando el auxilio que los ciervos se prestan al conducir un objeto pesado. También es imagen de la administración del > bautismo, representando al catecúmeno que aspira a la gracia que en él se da. La figura de los ciervos que se acercan a beber a un vaso es también una hermosa representación del sacramento del bautismo. Asimismo, los ciervos que miran a la > cruz, como se puede ver en la fachada de la basílica de Getsemaní, simbolizan a los creyentes que reciben la salvación mediante la muerte de Cristo.

A. CABEZÓN MARTÍN

CIGÜEÑA

Heb. 2624 *jasidah*, חֲסִידָה = «cariñosa»; la Sept. traduce de modo incierto *asida épops*, □σ□δα □ποψ, *erodíos*, □ρωδ□ος, *pelekán*, πελεκ□ν, «milano», «grulla» y «pelícano», respectivamente, sin advertir su naturaleza, que corresponde al vocablo *pelargós*, πελαργ□ς. Ave zancuda de grandes dimensiones, con pico muy largo, recto y cónico. En la legislación hebrea está clasificada entre los animales impuros, no aptos para el consumo humano (Lv. 11:19; Dt. 14:18). Las cigüeñas abundan en Palestina junto al Jordán. Se conocen dos especies: la *Ciconia alba* y la *Ciconia nigra*, la blanca y la negra, la primera mayor que la segunda. Es beneficiosa para la agricultura porque se alimenta de reptiles, pequeños roedores e insectos dañinos. Por sus hábitos de tierna solicitud para con sus padres los antiguos la veneraban como símbolo de la piedad filial.

Se dice que anida en las hayas y cipreses (Sal. 104:17) y se sabe que emigraba anualmente (Jer. 8:7).

A. CABEZÓN MARTÍN

CILANTRO

Heb. *gad*, ד ָ, de la raíz *gadad*, גדד = «hacer una incisión», debido al surco de la semilla; gr. *goíd*, γο□δ, del antiguo fenicio; Teofrasto y Dioscórides lo llaman *korion*, κ□ριον, o *koríannon*, κορ□αννον. Planta herbácea perteneciente a la familia de las umbelíferas (*Coriandrum sativum*), de 30 a 60 cm. de altura, lisa, con hojas de olor fétido y flores reunidas en umbelas. Los frutos son globulosos, nuciformes y duros por la presencia de una zona lignificada en el mesocarpio. Son aromáticos y su usan en la preparación de licores. El > maná es comparado al grano de sus frutos (Nm. 11:7, cf. Ex. 16:31). Parece ser originario de Oriente, abundante en Egipto, en el valle del Jordán y en el Sinaí. En estado natural exhala un olor fétido, pero una vez seco su grano tiene un sabor aromático, por lo que se emplea como especias y medicina, como carminativos y etomáquicos (Hipócrates), así como en perfumeria. Es mencionado con frecuencia en el Talmud, donde es llamado *kasbar*, ר ְס ְ, o *kusebar*, סְבָר .

CILICIA

Gr. 2791 *Kilikía*, Κιλικ□α. Región marítima del Asia Menor, en la actual Turquía; limita con > Capadocia al norte, con la cordillera del Tauro como límite; con Licaonia e Isauria al este, siendo el límite el monte Amano; el Mediterráneo la bordea por el sur, y linda con Panfilia al oeste.

Estaba dividida en dos regiones bien diferenciadas: la zona occidental, muy montañosa, y la oriental, bastante llana, llamada Cilicia Propia (*he idíos Kilikía*, □ □δ□ως Κιλικ□α, Ptolomeo), o Cilicia «la llana» (*he pedías*, □ πεδ□ας, Estrabón), bien regada y abundante en cereales y árboles frutales (Jenofonte, *Anábasis* 1, 2, 22).

Habitada por pueblos anatólicos, fue colonizada por > hititas después, y fue ocupada sucesivamente por > asirios y > persas. Conquistada y helenizada por > Alejandro Magno, se convirtió en provincia romana en 63 a.C. Tarso, la capital, era la ciudad más importante de la llanura. De allí procedía el apóstol Pablo (Hch. 21:39; 22:3; 23:34), y allí regresó poco después de su conversión al cristianismo (Gal. 1:21; Hch. 9:30), aprovechando la ocasión para establecer una nueva comunidad, que visitó en su segundo viaje misionero (Hch. 15:41). Los habitantes de Tarso

poseían la ciudadanía romana que les había otorgado el triunviro Marco Antonio. Otras ciudades importantes eran Sole, lugar de nacimiento del poeta cómico Menandro (262 a.C.) y del filósofo estoico Crisipo (206 a.C.), autor del poema astronómico *ta Phainómena*, τὰ Φαινόμενα.

Había judíos residentes en Cilicia desde el día que Palestina pasó a formar parte del reino de Siria (cf. 1 Mac. 11:14; 2 Mac. 4:36; Judit 1:7, 12; 2:21, 25). Se dice que Antíoco el Grande introdujo 2.000 familias judías en Asia Menor (Josefo, *Ant*. 12, 3, 4), muchos de los cuales prob. se asentaron en Cilicia. Judíos procedentes de esta provincia discutieron con Esteban (Hch. 6:9).

El Evangelio llegó pronto a Cilicia (Hch. 15:23); es indudable que Pablo tuvo buena parte en ello (Hch. 9:30; Gal. 1:21). Recorriendo Cilicia, fortaleció las iglesias que había fundado (Hch. 15:41). Más tarde, ya preso y dirigiéndose a Roma, navegó por el mar de Cilicia (Hch. 27:5). El cristianismo floreció en el país hasta el siglo VIII, cuando cayó en manos de los musulmanes. Véase TARSO.

J.M. DÍAZ YANES

CILICIO

Heb. 8242 *saq*, ק = «saco»; gr. 4526 *sakkos*, σάκκος = «saco»; lat. *cilicium* = «vestidura áspera, cilicio». Vestido de tosco paño, tejido con pelo de cabra y de camello. Los romanos le dieron el nombre de *cilicium* por las cabras negras de > Cilicia con que se confeccionaba.

Esta vestimenta se parecía probablemente a un saco, hendido por delante y con aberturas para la cabeza y los brazos. Los israelitas los usaban en ocasiones para cubrirse con ellos (Gn. 37:34; 1 R. 20:31) y se los ceñían (2 Sam. 3:31; Ez. 7:18; Jl. 1:8), poniéndolos normalmente sobre otra prenda de vestir (Jn. 3:6; cf. 2 Sam. 21:10), pero en ocasiones directamente sobre la piel (1 R. 21:27; 2 R. 6:30; Job 16:15; Is. 32:11).

Se llevaba en señal de duelo, de aflicción (2 Sam. 3:31; 2 R. 19:1, 2), y era usado con frecuencia, si no habitualmente, por los profetas (Is. 20:2; Mt. 3:4; Ap. 11:3) y por los cautivos (1 R. 20:31; cf. Is. 3:24). Los romanos utilizaban esta tela para usos militares, fabricando con ella mantas, sacos, trajes, etc. En el deuterocanónico Baruc se contrasta el «vestido de paz» con el «cilicio» impuesto a los desdichados cautivos, con los que el autor se identifica en oración: «Me he quitado el vestido de paz, me he puesto el sayal de mis súplicas, clamaré al Eterno mientras viva» (Baruc 4:20). El uso del cilicio como una prenda penitencial fue usado por > Acab en arrepentimiento por sus pecados (1 R. 21:27). Como tal fue adoptado por los primeros eremitas orientales e introducido después en el monacato occidental a fin de mortificar la carne en prueba de un mayor celo religioso. Así fue reduciéndose hasta llegar a ser una simple faja o cinturón, entretejido con puntas y clavos salientes con que los penitentes se ceñían la cintura, los brazos o las piernas. Véase SACO.

A. ROPERO

CÍMBALO

Heb. pl. 6767 *tselatsal*, צְלְצַל i(2 Sam. 6:5; Sal. 150:5); 4700 *metséleth*, מְצֶלֶת i(1 Cro. 13:8; 15:16, 19, 28; 16:5, 42; 25:1, 6; 2 Cro. 5:12, 13; 29:25; Esd. 3:10; Nah. 12:27); ambos del vb. 6750 *tsalal*, צלל = «batir, golpeare, retiñir»; gr. 2950 *kýmbalon*, κύμβαλον (1 Cor. 13:1). Instrumento musical que en su forma *metséleth*, מְצֶלֶת, es dual, lo que implica que se componía de dos piezas, básicamente dos discos de bronce con una concavidad interior y planos en los bordes, cuyos centros estaban perforados y atravesados por unas correas de cuero que servían de asideras (1 Cro. 15:19).

Instrumentos de percusión por choque se golpeaban uno contra el otro. No producían melodía, sino que debían usarse como acompañamiento para otros instrumentos. Su nombre original *tsel–tselim* sugiere el sonido que producían, cuya frecuencia es difícil o imposible de determinar.

Había una gran variedad de tamaños, todos relativamente pequeños, no mayores de 10/12 cms. utilizados asidos a los dedos a modos de castañuelas.

El origen histórico de los címbalos es muy remoto. Existían en Mesopotamia hacia el año 3000 a.C., relacionados con el culto sagrado. Uno de los testimonios más antiguos de estos instrumentos aparece en el bajorelieve mural en las ruinas de Nínive del palacio de Kujundschik, de la época de > Assurbanipal (años 668-627 a.C. En Egipto los címbalos se caracterizaban por tener una concavidad central, que hace de cámara de resonancia, de gran radio y achatada, con bordes anchos y planos.

En Grecia, los címbalos tuvieron un carácter exclusivamente religioso y, más concretamente, litúrgico. Su fuerte sonido, a tales efectos, su estridencia, fue puesta de manifiesto por muchos escritores griegos de los siglos IV y V. El apóstol Pablo hace referencia al sonido de los címbalos como símil del que hace una gran y ruidosa exhibición de oratoria sin amor en su corazón (1 Cor. 13:1). Algunos de estos platillos llevaban inscripciones alusivas a divinidades de la mitología griega. El uso de estos platillos tenía lugar también en el culto rendido a los árboles sagrados, de cuyas ramas eran suspendidos.

En Roma no tuvieron el carácter religioso de los griegos; además, se construían de formas más variadas. Generalmente consistían en discos metálicos (*discus*) con un orificio central por el que se hacía pasar una cuerda a modo de asa, empleándoseles también para hacer señales acústicas por los conductores antes de entrar en calles o vías de difícil circulación, en la Roma clásica. Véase MÚSICA.

CINA

Heb. 7016 *Qinah*, קִינָה = «elegía»; Sept. *Kiná*, Κινά v. *Ikam*, Ικάμ. Ciudad en el extremo sur de los límites de la tribu de Judá, por lo que prob. fuera incluida dentro del territorio de Simeón. Se la menciona entre Jagur y Dimona (Jos. 15:22).

CINERET. Ver QUINÉRET

CINERET, Mar de. Ver QUINÉRET, MAR DE

CINTURÓN

Artículo esencial de la vestimenta masculina y femenina. Se remonta a la Edad del Bronce y representa uno de los primeros objetos de vestuario usados por la humanidad. En heb. son varias las palabras utilizadas para referirse al cinturón, según su uso:

1. Heb. 2290 *jagor*, חֲגֹר, o fem. *jagorah*, חֲגֹרָה = «ceñidor, cinturón» (Prov. 31:24; Ez. 23:15; Gn 3:7; 2 Sam. 18:11; Is. 32:11), es el término general para cinturones de cualquier clase, sean los utilizados por soldados (1 Sam. 18:4; 2 Sam. 20:8; 1 R- 2:5; 2 R. 3:21) o por mujeres (Is. 3:24).

2. Heb. 232 *ezor*, אֵזוֹר, algo «ceñido», atadura (Is. 11:5; 2 R. 1:8; Jer. 13:1; Ez. 23:15; Job 12:18), designa especialmente cinturones ceñidos por hombres, y a profetas (2 R. 1:8; Jer. 13:1), ya soldados (Is. 5:27; Ez. 23:15), o reyes en su atuendo militar (Job 12:18).

3. Heb. *mezaj*, מֵזַח, o *maziaj*, מָזִיחַ, banda fuerte, únicamente referido a cinturones masculinos (Job

12:21; Sal. 109:19; Is. 23:10). Se dice que Dios «afloja el cinturón de los fuertes» (Job 12:21). Todos estos términos se resumen en el vocablo gr. 2223 *zone*, ζώνη, p.ej.: «Juan mismo estaba vestido de pelo de camello y con un cinto de cuero a la cintura» (cf. Mt. 3:4; 10:9; Mc. 1:6; 6:8; Hch. 21:11; Ap. 1:13; 15:6).

4. Heb. 73 *abnet*, אַבְנֵט, del sánscrito *bandha* = «faja», cinto de lino blanco usado por los sacerdotes para ceñir sus ropas (Ex. 28:4 39-40; 29:9; 39:29; Lv. 8:7, 13; 16:4; Is. 22:21). Se trata de una faja primorosamenta trabajada: «Tejerás a cuadros un vestido de lino y harás un turbante de lino. Harás también un cinto, obra de bordador» (Ex. 28:39; 39:29); ceñía varias veces el cuerpo del sacerdote, ajustado al pecho un poco más arriba de los codos, cuyos extremos caían hasta los pies (Ex. 28:4, 39:40). En el momento de ofrecer el sacrificio, para no estorbar sus movimientos, el sacerdote echaba los extremos colgantes sobre el hombro (Josefo, *Ant*. 3, 7, 2). Según Maimónides, esta banda o faja era llevada por los sumos sacerdotes y los sacerdotes comunes, confeccionada de lino con «bordados» (*roqem maaseh*, רֹקֵם מַעֲ ה) de lana. Se cree que este *abnet* corresponde a los cintos que aparecen en las pinturas egipcias.

5. Heb. 2805 *jésheb*, חֵ ב = «ceñidor o cinto [trenzado]», especialmente diseñado para ajustar el > efod del sacerdote. Era de la misma hechura y de los mismos materiales que el efod: oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido, «obra de fina artesanía» (Ex. 28:8). Josefo lo describe cosido al peto, que después de dar una vuelta se ataba sobre la costura y quedaba colgando (Josefo, *Ant*. 3, 7, 5).

El cinto o correa común se hacía de cuero (2 R. 1:8; Mt. 3:4), tal como se sigue utilizando en la actualidad. Los más lujosos eran de seda, y algunas veces bordados (cf. Prov. 31:24; Dn. 10:5; Ap. 15:6). A menudo era largo y ancho, que daba varias vueltas. Por su anchura eran aptos para guardar dinero o alimentos (cf. Mc. 10:9).

En los cintos se llevaban a veces cuchillos o puñales prendidos (2 Sam 20:8). Allí también los escribientes llevaban colgando sus tinteros de cuerno, y los carpinteros sus reglas (cf. Ez. 9:2). Los soldados asirios llevaban cintos anchos que les protegían los riñones, tal como se observa en los bajorrelieves de Nínive, de los cuales pendía una espada y además dos o incluso tres puñales que se ocultaban entre la ropa, de modo que la expresión «ceñirse los riñones» era la consigna para prepararse para la batalla (cf. 1 R. 18:46; 2 R. 4:29; Job 38:3; Prov. 31:17; Jer. 1:17; Lc. 12:35; 1 P. 1:13), utilizada también para denotar figurativamente la entrega total al servicio de Dios: «Como el cinto se adhiere a los lomos del hombre, dice Yahvé, así hice que se adhirieran a mí toda la casa de Israel y toda la casa de Judá, para que me fuesen pueblo y para renombre, alabanza y honra» (Jer. 13:11). En el mismo sentido se dice que en el caso del Mesías «la justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad lo será de su cintura» (Is. 11:5).

«Desatar el cinto» y entregarlo a otro era señal de confianza y afecto (cf. 1 Sam. 18:4). En tiempos de duelo y aflicción se llevaban cuerdas y cilicios en lugar de cintos como muestra de dolor y humillación (cf. Is. 3:24; 22:12). El cinturón es utilizado a menudo como símbolo de actividad, poder y eficiencia (1 Sam. 2:4; 1 R. 20:11; Job 12:18, 21; 30:11; Sal. 109:19; Is. 23:10; 45:15; Hch. 12:8; Ef. 6:14; 1 P. 1:15).

CIPRÉS

Heb. 1265 *berosh*, ר ְ, variante 1266 *beroth*, ר ת ְ; prob. también 8645 *tirzah*, רְזָה ְ (Is. 44:14). La

LXX tradujo estas palabras de modo muy diverso: *pitys*, πίτυς, *kyparissos*, κυπάρισσος, *kedros*, κέδρος, *xyla Dibanu*, ξύλα Διβάνου; Vulg. *abies*, *cupressis*. Árbol de hoja perenne de la orden de las coníferas, familia de las *cupresáceas*; cuya madera, muy duradera y fragante, se usaba para construir naves, viviendas, puertas, instrumentos musicales, etc. Abunda en el Líbano. «David y toda la casa de Israel se regocijaban delante de Yahvé, con toda clase de instrumentos de madera de ciprés: arpas, liras, panderetas, sistros y címbalos» (2 Sam. 6:5; 1 R. 5:8, 10; 6:15, 34, 9:11; 2 R. 9:23; 2 Cro. 2:8; 3:5; Sal. 104:17; Is. 14:8; 37:24; 41:19; 55:13; 60:13; Ez. 27:5; 31:8; Os. 14:8; Nah. 2:3; Zac. 11:2).

A. CABEZÓN MARTÍN

CIRCUITO

Heb. *tequphah*, קְפָּה. Giro que completa un círculo o período de tiempo. Denota la aparente revolución diurna del sol alrededor de la tierra: «En un extremo del cielo está su salida, y en el otro está su punto de retorno. Del un cabo de los cielos es su salida, y su giro hasta la extremidad de ellos» (Sal. 19:6). También se usa en referencia a la conclusión del año (2 Cro. 24:23; Ex. 34:22) o al cumplimiento del embarazo (1 Sam. 1:20). Véase CÍRCULO.

CÍRCULO

Heb. 2329 *jug*, חג, cualquier parte de un arco o curva. Traducido «circuito» en Job 22:14: «Las nubes son su escondedero, y no ve; y por el circuito del cielo se pasea. Las nubes le son un velo, y no puede ver, mientras se pasea por la bóveda del cielo». Los antiguos imaginaban el cielo como una esfera hueca, sólida y extendida como un arco sobre la tierra.

El mismo término se aplica a la tierra, entendida igualmente como un círculo: «Él es el que está sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos habitantes le son como langostas. Él despliega los cielos como un velo y los extiende como una tienda para habitar» (Is. 40:22). En Prov. 8:27 se traduce por «compás»: «Cuando formaba los cielos, allí estaba yo; cuando señalaba por compás la sobrefaz del abismo. Cuando formó los cielos, allí estaba yo; cuando trazó el horizonte sobre la faz del océano». Véase CÍRCUITO.

CIRCUNCISIÓN

Heb. 4139 *mulah*, מלָה = «circuncisión», del vb. 4135 *mul*, מול, «circuncidar, cortar»; Sept. y NT 4161 *peritomé*, περιτομή, lit. «corte en redondo, circuncisión»; lat. *circumcisio*.

1. Señal del Pacto.
2. Doctrina cristiana.
3. En el judaísmo moderno

I. SEÑAL DEL PACTO. La circuncisión es una pequeña operación quirúrgica practicada en el varón con el corte circular de una porción del prepucio. Se trata de una práctica muy difundida en Palestina y regiones colindantes desde la más remota antigüedad. En Egipto se han descubierto relieves en que se representa la circuncisión de muchachos. El hecho de haberse encontrado momias incircuncisas ha llevado a deducir que este rito quizá estaba reservado a la clase sacerdotal. El empleo de cuchillos de pedernal para llevar a cabo esta práctica (cf. Ex. 4:25; Jos. 5:2, 3) demuestra la antigüedad de la costumbre.

Además de su finalidad higiénica, la circuncisión ha tenido siempre un sentido religioso y de iniciación al matrimonio y la procreación. Fue practicada por primera vez por la familia de Abraham después de su asentamiento en Canaán, convirtiéndose en el rito de la > alianza con Dios. Es la marca irrevocable de los descendientes de Abraham como miembros del pueblo escogido (Gn. 17:9-14; 23-27). Abraham mismo se circuncidó a la edad de noventa y nueve años (Gn. 21:4). La sangre que se derrama con motivo de esta pequeña operación puede compararse con la sangre de la alianza: ratifica el pacto de sangre. A los ocho días del nacimiento, todo varón debía ser cincuncidado. La circuncisión de mujeres, atestiguada por Estrabón, nunca fue practicada en Israel.

Durante los cuarenta años de estancia en el desierto este rito no se cumplió, pero al entrar en la Tierra Prometida todos fueron circuncidados en Gilgal, cuando el oprobio de Egipto fue quitado (Jos. 5:2-9). La circuncisión vino a ser un sinónimo de pueblo de Israel, hasta el punto de que los judíos eran «los circuncisos» y los gentiles «los incircuncisos» (Jue. 14:3; 15:18; 1 Sam. 14:6; 17:26; 2 Sam. 1:20; Is. 52:1; Ez. 31:18; Hch. 11:3; Ef. 2:11). Mediante la circuncisión el pueblo se > consagraba a Dios física y espiritualmente (Ex. 6:12; Lv. 19:25; Dt. 10:16; 30:6; Is. 52:1; Jer. 4:4; 6:10; Ro. 2:25-29; Col. 2:11). La circuncisión es condición indispensable para participar en el banquete de la alianza, que es el banquete pascual: «Ningún incircunciso podrá tomar parte en él». (Ex. 12:48). Los gentiles convertidos al judaísmo, o prosélitos, habían de observar este ritual. En los adultos la operación resultaba peculiarmente dolorosa (Gn. 34:25; Jos. 5:8), tanto que precisaba tres días de reposo para que la inflamación bajase.

Los judíos apóstatas de los días de Antíoco Epífanes trataron de asimilarse a las costumbres helénicas de su entorno disimulando su circuncisión en el gimnasio construido en Jerusalén, y en el que los deportes se practicaban totalmente desnudos. Algunos se hicieron incircuncisos (*epoíesan heautoîs akrobystías*, ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας, 1 Mac. 1:15), mediante una operación quirúrgica o por otros medios. Pablo alude a esta costumbre cuando dice: «¿Fue llamado alguien ya circuncidado? No disimule su circuncisión» (*me epispastho*, μὴ ἐπισπάσθω, 1 Cor. 7:18).

El emperador romano Adriano (117-138 d.C.) prohibió la práctica de la circuncisión por considerarla una mutilación reprobable del cuerpo humano, semejante a la «castración», estableciendo la pena de muerte tanto para el circuncidado como para el oficiante. Esta ley no iba dirigida en especial contra los judíos, pues los árabes, los samaritanos y los sacerdotes egipcios, todos ellos súbditos del Imperio, también se circuncidaban. Un decreto de Antonino Pío permitió la circuncisión únicamente a los judíos de raza. Hasta entonces los judíos de todo el Imperio consideraron la prohibición como un ataque directo a su pueblo y a su religión.

II. DOCTRINA CRISTIANA. En los profetas se deja sentir la queja contra el formalismo ritual de la circuncisión, que olvida el compromiso moral y religioso que conlleva. Tal situación es descrita como «corazón incircunciso» (Lv. 26:41), a lo que se contropone la «circuncisión del corazón» (Dt. 10:16; 30:6; Jer. 4:4), es decir, una consagración a Dios del ser interior, que debe acompañar al rito para que el israelita pueda ser agradable a Dios. Todos estos textos formarán parte del arsenal cristiano para reivindicar su mensaje de justificación interna y espiritual contra la dureza del Israel rebelde al mensaje de Cristo, como otrora había sido al de Moisés y los profetas. Esteban acusó al > concilio judío de ser «incircuncisos de corazón y de oídos» (Hch. 7:51). El apóstol Pablo mostró con claridad que la circuncisión estaba ligada a la antigua alianza: por eso la fe en Cristo la hace innecesaria (Ro. 2:25-29. Gal. 5:2-6; 1 Cor. 7:19). Cristo es la verdadera circuncisión del cristiano: «En él también fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha con manos, al despojaros del

cuerpo pecaminoso carnal mediante la circuncisión que viene de Cristo» (Col 2:11). «Nosotros somos la circuncisión: los que servimos a Dios en espíritu, que nos gloriamos en Cristo Jesús y que no confiamos en la carne» (Flp. 3:3). Esta postura se encontró con la fuerte oposición de los elementos judíos dentro de las primeras comunidades cristianas, librando una batalla personal contra el Apóstol de los Gentiles, hasta la decisión del llamado > Concilio de Jerusalén (Hch. 15:1). Pablo argumentó hábilmente que Abraham, «padre de todos los creyentes», recibió la justicia de Dios antes de su circuncisión: «Él recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe que tenía estando aún incircunciso, para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados, para que también a ellos les fuera conferida la justicia; y padre de la circuncisión, de los que no solamente son de la circuncisión, sino que también siguen las pisadas de la fe que tuvo nuestro padre Abraham antes de ser circuncidado» (Ro. 4:11-12). Conforme al espíritu de la Ley y del llamamiento original del pueblo a ser un «pueblo santo», Pablo considera que ni la circuncisión ni la incircuncisión valen nada, sino la «nueva criatura» (Gal. 6:15). Esta es la verdadera «circuncisión de corazón y de espíritu» (*peritomé kardías en Pneúmati*, περιτομ� καρδ�ας �ν Πνε�ματι).

Para el mismo Pablo, que quizá busca un equivalente cristiano a la circuncisión, guarda cierta relación con el bautismo en tanto que ambos son ritos de iniciación y señales de pertenencia al pueblo de Dios, símbolos de pureza interior y renacimiento. Bautismo y circuncisión se corresponden en el significado espiritual. En Cristo el creyente es circuncidado, despojándose del cuerpo pecaminoso mediante la circuncisión que viene de Cristo (*he peritomé tu Khristû*, � περιτομ� το� Χριστο�), o sea, el bautismo, rito de sepultura (*syntaphentes autô en to baptísmati*, συνταφ�ντες α�τ� �ν τ� βαπτ�σματι) y resurrección (Col. 2:11-12).

III. EN EL JUDAÍSMO MODERNO. A los ocho días del nacimiento todo varón debe ser cincuncidado, de tal manera que solo en casos muy graves la circuncisión puede ser pospuesta. El ritual de la circuncisión se conoce como *berith*, רִית o «pacto», conforme a su sentido original de señal del pacto o > alianza con Dios. Se utiliza un material quirúrgico específico y en la actualidad la realiza un especialista, el *mohel*, מ הֵל = «el que circuncida», que en muchos casos es el rabino de la comunidad. La ceremonia se lleva a cabo en la casa o en la sinagoga. Deben asistir a ella, además del padre y el *mohel*, el padrino o *sandaq*, סַנְ ק, y un grupo de diez adultos varones o *mineyán*, מִ נְיָן. El día anterior a la ceremonia se coloca en el lugar un sillón, llamado «el sillón de Elías», porque según la tradición el profeta está presente en toda circuncisión, ya que se renueva en ella la esperanza de la venida del Mesías; sobre este sillón se extiende un paño adornado. El padrino sostiene el niño en su regazo sentado sobre una silla alta con un reposapiés para facilitar la operación. Una vez realizada, el padre pronuncia una bendición en señal de agradecimiento a Dios por la llegada de un nuevo miembro a la comunidad. Bendice luego el vino y las hierbas aromáticas y se procede a la imposición del nombre, recitándose unas oraciones en las que se pide protección para el niño y para su madre.

BIBLIOGRAFÍA: Miguel Balagué, “Circuncisión”, en *EB* (Garriga 1964); Gaalyahu Cornfel, “Circuncisión”, en *EMB* I, 235-237; Hans-Cristhop Hahn, “Circuncisión”, en *DTNT* I, 274-279; J.L. Lacave Riaño, “Circuncisión”, en *GER* 5, 660-663; J. McClintonk y J. Strong, “Circumcision”, en *CBTEL*; R. de Vaux, *Las instituciones del Antiguo Testamento* (Herder 1962); C. Wiéner, “Circuncisión”, en *VTB*, 163-165.

A. ROPERO

CIRENE

Gr. 2957 *Kyrene*, Κυρήνη. Colonia griega establecida en el siglo IV a.C. en las costas de África del Norte, en la actual Libia. Llegó a ser una ciudad grande e importante que dio nombre a la región: > Cirenaica, convertida en provincia romana en el 74 a.C. Cirenaica es una meseta de unos 130 km. de anchura, situada a unos 20 km. tierra adentro, que desciende hacia el mar a través de una serie de terrazas. El clima mediterráneo, las lluvias regulares, los numerosos oasis y la fertilidad de su suelo la convirtieron en una región históricamente destacada del Norte de África.

Cirene fue la más importante de las cinco colonias griegas de la región, conocidas como Pentápolis, situada en el actual valle de Djebel Akhdar, sobre una meseta extraordinariamente fértil y hermosa, a 622 m. sobre el nivel del mar y a 16 km. de él. Fue fundada por colonos dorios procedentes de la isla griega de Tera (actual Santorini), al mando de un tal Aristóteles, que adoptó el título de *battos*, «rey» en la lengua indígena, e inició la dinastía de los Batíadas, que dio ocho reyes.

Los comienzos de la colonia fueron difíciles. Durante los primeros 50 años, bajo el gobierno de los dos primeros reyes, se desarrolló muy lentamente. En un principio, los colonos griegos mantuvieron buenas relaciones con los libios nativos, produciéndose numerosos matrimonios entre ellos, aunque estos estaban excluidos del poder político (Heródoto, *Hist*. 4, 186-189). Hacia el 575 a.C., Battos II reclutó masivamente, a base de prometerles lotes dé tierra de cultivo, nuevos colonos en el Peloponeso, Creta, Rodas y otras islas dorias del Egeo. Cirene tuvo a partir de entonces un carácter netamente dorio, pero el flujo de nuevos colonos tuvo como consecuencia desposeer de una parte de sus tierras a los libios de Irasa que se rebelaron.

El afán expansivo de Cirene dio lugar a la fundación de cuatro ciudades principales: Apolonia, Barca, Teuqueira y Euesferides, posteriormente denominada Berenice (la actual Bengasi), conocidas como la Pentápolis Estas fundaciones que, por un lado, fueron consecuencia de luchas civiles internas, empujaron a los libios nativos a nuevas revueltas.

Sus habitantes eran refinados y amantes del lujo y, en cierta medida, rivales de Cartago en lo referente al comercio. Las ciudades de Pentápolis resistieron los intentos de anexión egipcios y cartagineses, pero en el año 524 a.C., fueron subyugadas por > Cambises II (hijo de Ciro el Grande) e incorporadas al Imperio persa. Bato V (hacia 450 a.C.). fue el último rey de la dinastía. El 460 a.C Cirene se convirtió en República. En 331 a.C. hizo un tratado con Alejandro Magno, por el que pasó a ser una dependencia autónoma de Macedonia. A la muerte de Alejandro se integró en los dominios de Ptolomeo I Sóter de Egipto. Desde entonces hasta la época romana estuvo bajo el dominio de los reyes lágidas. Fue durante el reinado de Ptolomeo I cuando se establecieron en Cirene numerosos judíos, organizados en una colonia separada y con sinagoga propia (Josefo, *Contra Apión*, 2, 4; *Ant*. 14, 7, 2). En el año 95 a.C. la ciudad fue cedida a los romanos. Las cinco ciudades de la región, Cirene entre ellas, continuaron funcionando como repúblicas independientes bajo protectorado romano, hasta que finalmente los romanos anexionaron el territorio y lo convirtieron en provincia (75 a.C). Independientemente de los avatares políticos, la economía y la cultura florecieron en toda la región. Cirene se convirtió en uno de los centros artísticos e intelectuales del mundo griego. Allí nacieron Aristipo, discipulo de Sócrates, médico y filósofo, fundador de la escuela cirenaica, una escuela filosófica que enseñaba una doctrina hedonista que definía la felicidad como la suma de los placeres humanos; Carnéades, fundador de la Nueva Academia de Atenas; el matemático Eratóstenes; el poeta Calímaco y Sinesio, un intelectual que llegó a ser obispo de Apolonia.

Simón, el que ayudó a Jesús a llevar la la cruz en su camino al Calvario, parece que era judío

cireneo (Mt. 27:32; Mc. 15:21; Lc. 23:26). Habitantes de Cirene se encontraban en Jerusalén el día de Pentecostés (Hch. 2:10) y dieron nombre a una sinagoga de la Ciudad Santa; algunos convertidos de Cirene contribuyeron a fundar la iglesia gentil de > Antioquía, donde > Lucio de Cirene era miembro prominente de la comunidad (Hch. 6:9; 11:20; 13:1). La tradición dice que fue el primer obispo del distrito.

Una insurrección en los días de Trajano supuso un gran desastre para la ciudad y el comienzo de su fin. En el siglo IV d.C. fue destruida por las tribus beréberes, habitantes del desierto libio. En el VII cayó bajo el dominio de los árabes y al cabo de tres siglos se convirtió en una ciudad muerta. Sus extensas ruinas están siendo excavadas por arqueólogos italianos. Entre sus construcciones destaca el templo de Apolo, del siglo VI a.C., y el santuario de Deméter. Las diversas campañas arqueológicas de que ha sido objeto han sacado a la luz una abundante cantidad de cerámica griega arcaica. Véase LIBIA.

J.M. DÍAZ YANES

CIRENIO. Ver QUIRINO

CIRO

Heb. 3566 *Kóresh*, רֶ i(2 Cro. 36:22, 23; Esd. 1:1, 7, 8; 3:7; 4:3, 5; Is. 44:28; 45:1; Dn. 1:21; 10:1), del persa *Kurash*, a veces transcrito como *Kurush*, *Koroush*, *Khorvash*, etc; gr. *Kyros*, K�ρος. Fundador del Imperio persa (c. 559-530 a.C.).

1. Vida.
2. Política.
3. Valoración.

I. VIDA. Autores clásicos como Ctesias y Plutarco relacionan el nombre Ciro con la palabra «sol», pero es evidente que procede del sánscrito *Kuru*, de significado desconocido; los autores modernos por lo general se decantan por el significado de «joven», o también «el que humilla a su enemigo en una disputa verbal». Apodado «el Grande» en las fuentes griegas, que también lo llaman «el Viejo», o «el Mayor», se distingue del monarca persa conocido como Ciro el Joven, y es el rey no judío más celebrado del AT debido a su edicto que permitió el regreso de los judíos a su propia tierra y la reconstrucción del Templo de Jerusalén.

Según la versión oficial, Ciro era hijo del príncipe persa Cambises I de Anshan, de la dinastía > aqueménida, y de Mandane, hija de Astiages, rey del Imperio medo (Jenofonte, *Ciropedia* I, 2, 1). Su nombre original era *Agradates*, Ἀγραδ�της (Estrabón, *Geografía* 15, 729). Los antecesores de Ciro ejercían la soberanía sobre los grupos persas establecidos en la zona montañosa al oriente del antiguo reino de > Elam desde principios del s. VII a.C. y ostentaban el título de «reyes de Anshan», ciudad de fuerte tradición elamita. Desde el s. VI a.C. eran vasallos del potente reino de Media.

En torno al nacimiento de Ciro surgió un relato fantástico, recogido principalmente por el historiador griego Herodoto, que escribió en el s. V a.C., unos cien años después de la muerte de Ciro. Se trata de una ficción que aparece de forma reiterada en la mitología antigua, la del heredero marcado por signos sobrenaturales. Son evidentes las semejanzas de la historia de Cristo con la de Moisés, el mito griego de Edipo o el legendario rey de Tartessos.

Popular en el ejército persa, una de las primeras iniciativas de Ciro fue derrocar a su abuelo

materno, el rey Astiages, contando con la inestimable colaboración de los nacionalistas persas y del comandante del ejército medo (Estrabón, Heródoto). Ciro tomó entonces Ecbatana, la capital de Media, y trasladó su tesoro a Persia, con lo que en su persona se unificaron los reinos medo y persa (555 a.C.), estableciendo la capital en Pasargada, cerca de Anshan, y en Susa como capital alternativa, antiguo centro urbano del sudoeste de Elam. A partir de ese momento inicia una carrera de conquistas que le convertirán en el héroe nacional persa, pasando a ser conocido como Ciro el Grande, el Alejandro de Oriente, según los relatos embellecidos de Jenofonte. Con ocasión de la derrota de los medos se formó una coalición entre Lidia, Egipto, Esparta y Babilonia. El famoso Creso, rey de Lidia y cuñado del depuesto Astiages, se adelantó a sus aliados cruzando el río Halys para hacerse con el poder. Atravesando Babilonia en la primavera del 547, Ciro avanzó contra Creso a lo largo del Tigris y cruzó el Éufrates en > Capadocia. Cuando Creso declinó las ofertas conciliatorias de Ciro, los dos ejércitos se enfrentaron en una batalla decisiva, aunque no se logró una victoria definitiva por parte de ninguno de los dos bandos. Aproximándose el invierno, Creso retiró a su ejército y se marchó a su capital en > Sardes con una fuerza protectora mínima. Anticipando que Ciro le atacaría en la siguiente primavera, solicitó ayuda de Babilonia, Egipto y Grecia. En un movimiento de sorpresa, Ciro se dirigió inmediatamente sobre Sardes. Creso disponía de una caballería superior, pero le faltaba infantería para resistir el ataque. Ciro, astutamente, colocó camellos al frente de sus tropas. En cuanto los caballos lidios percibieron el hedor de los camellos, cayeron presa del terror y se tornaron ingobernables. Por esta causa los persas actuaron con ventaja y dispersaron al enemigo. La capital lidia, Sardes, fue ocupada, convirtiéndose en cabeza de puente para la política expansionista de Ciro. Pronto las ciudades griegas del Asia Menor se convirtieron en tributarias del persa. En el este Ciro marchó victoriosamente con sus ejércitos por los ríos Oxus y Jaxartes reclamando el territorio Sogdiano y extendiendo la soberanía persa hasta las fronteras de la India. Antes de volver a Persia había duplicado la extensión de su imperio.

La lucha contra Babilonia se convertiría en su siguiente caballo de batalla, derrotando al rey > Nabonido (539 a.C.). Ciro fue aclamado como el gran liberador. El *Cilindro de Ciro* califica su triunfo como una liberación de la *azofra*, prestación personal en forma de trabajo forzoso a la que estaban sometidos los babilonios por Nabonido. Los dioses que habían sido tomados de las ciudades circundantes por Nabonido para salvaguardar la ciudad de Babilonia fueron devueltos a sus templos locales. Ciro honró al dios babilonio > Marduk, menospreciado por Nabónido, y en cuyo lugar había establecido al dios Sin del cual era devoto, como se cuenta en el *Cilindro de Ciro*. Además, Ciro permaneció en Babilonia durante varios meses para celebrar el festival del Año Nuevo. Aquello fue un excelente comportamiento político para asegurarse el apoyo popular, conforme asumía el control del vasto Imperio babilónico, extendiéndose al oeste a través de Siria y Palestina hasta las fronteras de Egipto.

En el 530 a.C., ya con 70 años, Ciro condujo su ejército hasta la frontera del norte en una campaña contra los maságetas, un pueblo escita. Mientras combatía contra ellos, más allá del río Araxes al oeste del mar Caspio, en el norte del Irán, resultó mortalmente herido. Según Heródoto fue en el año 528 a.C., dejando a su hijo > Cambises II como heredero. Según refiere Heródoto, Tomiris, la reina del pueblo maságeta, mandó buscar el cadáver del rey, hizo que lo decapitaran y metió su cabeza en un odre lleno de sangre mientras decía: “Voy a saciarte de sangre”.

Los restos del monarca fueron enterrados en Pasagarda, cuya tumba persiste hasta nuestros días en el moderno Irán. Allí fue depositado en un sarcófago de oro descansando en una mortaja de oro

labrado. Ornamentos adecuadamente elaborados, joyas costosas, una espada persa y tapices de Babilonia y otros lujosos adornos fueron cuidadosamente colocados en el lugar del eterno descanso del que había sido el creador de tan gran imperio. Alrededor del pavimento existía un canal y más allá unos bellísimos jardines. Una guardia real montaba vigilancia cerca de su tumba. Cada mes se le sacrificaba un caballo. Dos siglos más tarde, cuando Alejandro Magno descubrió que se había profanado su tumba, ordenó la restauración de la misma al igual que los demás tesoros. Todavía hoy la tumba vacía en Irán es testigo de la grandeza de Ciro.

II. POLÍTICA. En contrastre con los asirios y babilonios, Ciro alentó a pueblos desarraigados a que volviesen a sus países de origen y restaurasen los dioses de sus templos. Su política de tolerancia religiosa y trato humanitario para con los vencidos, tan contraria a las costumbres de guerra de la época, sorprende por su modernidad y destaca como un monumento imperecedero a la grandeza de su espíritu. Nunca se ensañó con los vencidos, sino que los integró en su gobierno, su ejército y su pueblo. Ciro rechazó la deportación masiva practicada por sus antecesores asirios y babilonios, y ocasionalmente por sus sucesores persas. Siempre respetó las tradiciones religiosas de los pueblos sometidos. En política estatal y económica no solía modificar las estructuras administraivas, productivas y comerciales locales; solo situaba algunos funcionarios persas en puestos clave para supervisarlas en su nombre y garantizar el pago de los tributos, por lo demás razonables.

Los judíos, cuya capital y cuyo Templo yacían en ruinas, se encontraron entre aquellos a quienes benefició la benevolencia de Ciro. El cap. primero del libro de Esdras ofrece una versión del edicto de Ciro que pone fin el exilio judío en Babilonia. Ciro, no obstante, no les concedió la independencia política: debían obedecer a los gobernadores designados por él en la región (cf. Neh. 3:7). Judá pasó a formar parte de la satrapía de «más allá del río» (Esd. 8:36), que comprendía Siria, Palestina, Fenicia y Chipre (Heródoto 3, 91).

Según Jenofonte, Ciro "eclipsó a todos los demás monarcas, a los que le precedieron y también a los que le seguirían".

III. VALORACIÓN. Desde el punto de vista teológico de los autores judíos, Dios, en tanto que Señor de la historia, se sirve de un pagano, Ciro, para destronar reyes, conquistar pueblos y traer la libertad a un insignificante grupo humano, cautivo en tierra extraña, pero elegido. Los profetas lo anunciaron como «ungido» (*mashiaj*, מָ ׁ יחַ) y «pastor» de Dios (Is. 44:28; 45:1), por consiguiente > tipo de Cristo (Jerónimo, *Comm. in Is*. 45:1). Al acabar los 70 años del cautiverio, como lo había profetizado Jeremías (Jer. 25:12; 29:10), Dios movió el espíritu de Ciro y se decretó la reconstrucción de la casa de Jehová Dios de Israel, dándose permiso a los cautivos para que volvieran a Jerusalén (2 Cro. 36:22, 23; Esd. 1:1-4; 3:7; 4:3; 5:13, 17; 6:3). También fueron devueltos los vasos sagrados que habían sido llevados de Jerusalén a Babilonia. Este fue llamado el primer año de Ciro, cuando empezó a reinar en solitario sobre Babilonia (Esd. 1:1-11; 2 Cr. 36:22, 23). Esto sería alrededor del año 536 a.C., habiendo empezado los 70 años de la cautividad de Judá el 606 a.C. La decisión de Ciro marca el comienzo del judaísmo rabínico. Véase AQUEMÉNIDA, CAMBISES, CAUTIVIDAD, DANIEL, DARÍO, MEDOS, PERSIA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Alas, dir., *La antigua Persia* (Sarpe, Madrid 1985); J. Alvar, *Los persas* (Akal, Madrid 1989); H. Bengston, ed., *Griegos y persas* (Siglo XXI, Madrid 1987); C. González, J. Martínez y S. Montero, *Persas e hititas* (Arlanza, Madrid 2000); J. Hicks, *Los persas* (Folio, Barcelona 1994); Jenofonte, *Ciropedia* (Gredos 1998); H. Lamb, *Ciro el Grande* (Edhasa, Barcelona 1993); M. Liverani, *El Antiguo Oriente: Historia, sociedad y economía* (Crítica, Barcelona 1995); J. Wiesehöfer, *Antigua Persia: historia de un imperio de la antigüedad* (Acento, Madrid 2003).

CIS

Heb. 7027 *Qish*, קִי = «lazo» o «cuerno»; Sept. *Keís*, Κεῖς o *Kis*, Κίς; NT 2797 *Kis*, Κίς (Hch. 13:21). Nombre de cinco personajes del AT.

1. Uno de los dos hijos de > Mahli, nieto de Leví, y padre de > Jerameel (1 Cro. 24:29). Los hijos de Cis se casaron con sus primas, las hijas de su tío Eleazar, que murió sin tener hijos (1 Cro. 23:21, 22).

2. Benjaminita de Jerusalén, hijo de > Gabaón o Jeiel con su esposa > Maaca (1 Cro. 8:30; 9:36).

3. Padre del rey Saúl (1 Sam. 9:3; 10:11, 21; 14:51; 1 Cro. 9:39; 12:1; 26:28), hombre rico y poderoso de la tribu de Benjamín, hijo de Ner (1 Cro. 8:33; 9:39). Aunque Saúl dijo que su familia era de la más pequeña de todas las familias de su tribu, no tiene que entenderse en sentido literal. Cis fue enterrado en > Zela, donde también se puso el cadáver de su hijo Saúl (2 Sam. 21:14).

4. Levita de la familia de > Merari, hijo de > Abdi, y uno de los participantes de la restauración religiosa del rey Ezequías (2 Cro. 29:12).

5. Benjaminita, padre de Simei y tatarabuelo de > Mardoqueo (Est. 2:5).

CISMA

Gr. 4978 *skhisma*, σχίσμα = «corte, separación, división». En el griego clásico significa escisión o desgarrón. Pablo emplea la palabra en sentido moral, para designar las divergencias de opinión o de tendencia que ponen en peligro la concordia y unidad de la Iglesia en un lugar determinado, con amenzas de división (1 Cor. 1:10; 11:18; 12:25). En este sentido el cisma denota la rotura de la comunión provocada por partidismos; «cuando os reunís como iglesia, oigo que hay entre vosotros disensiones [*skhísmata*, σχίσματα] y en parte lo creo; porque es preciso que haya entre vosotros hasta partidismos, para que se manifiesten entre vosotros los que son aprobados» (1 Cor. 11:18).

La gravedad de las escisiones o cismas entre los creyentes se vuelve dolorosa y terrible a la luz del programa de Jesús sobre el futuro de una comunidad reunida alrededor de su palabra en perfecta unidad: «Tengo otras ovejas, que no son de este redil: también debo traerlas y ellas oirán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (Jn. 10:16). Y poco después, en la llamada «oración sacerdotal»: «Que sean todos sean una cosa, así como tú, oh Padre, en mí y yo en ti» (Jn.17:21). Unidad trinitaria que se perfecciona en el Espíritu: «Porque en un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un solo cuerpo.... y hemos bebido en un solo Espíritu» (1 Cor. 12:13). «Un solo cuerpo y un solo Espíritu....un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef. 4:4-5).

Pero la historia de la primitva Iglesia muestra a las claras los problemas que tuvo para mantener su unidad, o por cuestiones doctrinales o prácticas, originándose multitud de discordias y divisiones en torno a determinadas personas (1 Cor. 1:11-13). Para Lucas la unidad ideal es la imagen añorada y perdida de la primitiva comunidad de Jerusalén: «Perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (Hch. 2:42). La primera carta de Juan está escrita en su totalidad contra los innovadores y cismáticos contemporáneos del autor, a los que considera extraños a la Iglesia y designa como «hijos del diablo» (1 Jn. 3:10), «hijos del mundo» (4:5) y del Anticristo (2:22; y 4:3).

La teología católica distingue dos tipos de cismas: el cisma herético o mixto y el cisma puro y

simple. El primero tiene como origen o como consecuencia la herejía; el segundo, el cual la mayoría de los teólogos designa como cisma propiamente dicho, es la ruptura del vínculo de subordinación sin ir acompañado de un error persistente, directamente opuesto a un dogma definido. Esta distinción fue delineada ya por San Jerónimo y San Agustín. «Entre herejía y cisma, hay esta diferencia, que la herejía pervierte el dogma, mientras que el cisma, por la rebelión contra el obispo, separa de la Iglesia. Sin embargo, no hay cisma que no invente una herejía para justificar su alejamiento de la Iglesia» (Jerónimo, *En Ep. ad Tit.* 3, 10). «Mediante las falsas doctrinas referentes a Dios los heréticos hieren la fe; mediante inicuas disensiones los cismáticos se apartan de la caridad fraterna, aunque creen lo que nosotros creemos» (Agustín, *De fide et symbolo*, 9). Véase DIVISIÓN, HEREJÍA, SECTA.

BIBLIOGRAFÍA: Paul Ternant, "Cisma", en *VTB* 165-167.

A. ROPERO

CISÓN. Ver QUISÓN

CISTERNA

Heb. 877, *bor*, אר = «cisterna», de 874 *baar*, באר = «excavar»; Sept. *lakkos*, λ□κκος; Vulg. *cisterna* o *lacus*. Estanque artificial cavado en tierra o en piedra para recoger y almacenar agua de lluvia o de un manantial (Pr. 5:15; Jer. 2:13). En Siria y Palestina la prolongada estación seca —de mayo a septiembre— obliga a almacenar el agua de lluvia en cisternas, para cuya construcción es ideal el suelo calcáreo de Israel. Cisternas, tanques o pozos servían para la comodidad de los viajeros (Sal. 84:6) y abundaban en la rutas comerciales; solían ser propiedad de su constructor o sus herederos (cf. Nm. 21:22).

En ocasiones las cisternas secas servían de > cárceles (cf. Gn. 37:22; Jer. 38:6, en este caso la palabra heb. es: 953 *bor*, ר = «hoyo»). A veces se utilizaban, cubiertas ligeramente y provistas de cebo, como trampas para animales (Sal. 119:85; Prov. 22:14; Ez. 19:4). Las cisternas abandonadas quedaban rotas, símbolo recurrente de los placeres terrenales.

La cisterna, *bor*, ר, se distingue con claridad de la > fuente de agua viva, *áyin*, עַיִן (cf. Jer. 2:13), y del > pozo, *beer*, אֵר, que contiene agua en su base.

La construcción de las cisternas en campo abierto variaba según el terreno; generalmente se cubrían con grandes piedras planas sobre las que se extendía una fina capa de arena para evitar que fueran descubiertas. Su destrucción o expoliación ponía en grave peligro a los pastores y sus rebaños, así como a los viajeros ocasionales. A esta situación hacen referencia varias expresiones proféticas: «Los pobres y los necesitados buscan agua, y no la hay; su lengua se reseca de sed» (Is. 41:17, 18; 44:3). En la literatura sapiencial se aconseja: «Bebe el agua de tu propia cisterna y de los raudales de tu propio pozo» (Prov. 5:15). En las ciudades las cisternas eran trabajadas con gran esfuerzo, ubicadas en las hendiduras de las rocas o rodeadas de muros subterráneos. Muchas de las que fueron construidas en la antiguedad siguen todavía en uso. Véase ESTANQUE, FUENTE, POZO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Agua, abastecimiento", en *EMB* I, 38-43.

CÍTARA

Heb. 3658 *kinnor*, ר = «arpa o cítara», de una raíz que significa «rascar cuerdas»; gr. 2788 *kithara*, κιθ□ρα, «lira, arpa o cítara». Instrumento musical de cuerda parecido a la guitarra pero más

pequeño, utilizado por los levitas en la dedicación de la muralla de Jerusalén para acompañar las alabanzas y los cánticos (Neh. 12:27). Se usaba en las fiestas y momentos de regocijo (Job 21:12; Ez. 26:13). Para el apóstol San Pablo era un instrumento de sonido claro y distinto (1 Cor. 14:7). Con todo, no es seguro que el instrumento indicado en los textos mencionados se refiera a la cítara o al arpa. Véase ARPA.

CITAS DEL AT EN EL NT

Tienen gran importancia, dado que evidencian irrefutablemente que Dios es el autor del conjunto de la Sagrada Escritura.

Se introducen citas de textos de Moisés, de David o de cualquier otro autor veterotestamentario por medio de expresiones como «Dios mandó» (Mt. 15:4), «dice el Espíritu Santo» (Heb. 3:7), «David dijo por el Espíritu Santo» (Mc. 12:36), «habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías» (Hch. 28:25), etc. No solo se confirma de esta manera la autoría tradicional de los autores de la Biblia, sino que se designa el conjunto de libros sagrados con el nombre de «las Escrituras», entendiéndose que están inspiradas por Dios. Así, todo lo que está encabezado por la fórmula «Escrito está» tiene la autoridad del mismo Dios.

Las citas de los profetas son introducidas de varias maneras:

a) «Para que (*hina* ἵνα) se cumpliese» (Mt. 1:22, etc.). El acontecimiento tiene lugar a fin de que se cumpla aquella profecía.

b) «Para que (*hopos* ὅπως) se cumpliese» (Mt. 2:23). Tales acontecimientos caen dentro de la perspectiva de la profecía y pueden también aplicarse en otras ocasiones.

c) «Entonces (*tote* τότε) se cumplió» (Mt. 2:17, etc.). La profecía se aplicaba a este suceso, sin ser realmente su propósito.

d) «Se cumplió» (Mc. 15:28). «Hoy se ha cumplido» (Lc. 4:21). La profecía se cumplió ahí y entonces.

Las citas ilustran también cómo las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, pueden ser aplicadas, como cuando el Señor citó Deuteronomio al rechazar las tentaciones de Satanás. Hab. 2:5 se menciona con distintos énfasis. En Ro. 1:17, donde se trata de una cuestión de justicia, se hace hincapié en «'el justo', que por la fe vivirá». En Gá. 3:11 se contrasta la fe con la Ley: «El justo 'por la fe' vivirá.» Y en Heb. 10:38, se opone al retroceso hacia el judaísmo, que es muerte: «El justo por la fe 'vivirá'».

Como se ha indicado, los autores neotestamentarios toman sus citas de cualquiera de las tres partes de la Biblia Hebrea. En aquellos días los libros no estaban divididos en capítulos y versículos como en la actualidad, lo que explica algunas expresiones que hallamos cuando se los menciona. En Mc. 2:26 se cita de «(la sección) de Abiatar sumo sacerdote» (1 Sam. 21:1-6). En Lc. 20:37, «Moisés lo enseñó en (el pasaje de) la zarza» (Ex. 3). Puede así comprenderse el hecho de que Mt. 27:9, 10 se presente como una cita de Jeremías: antiguamente era el libro de este nombre el primero de la serie de los Profetas, por lo cual hubiera podido ser mencionado como encabezamiento del conjunto, como sucedía con la sección en la que se encontraban los Salmos.

La mayor parte de las citas se toman de la LXX, indudablemente debido a que era mejor conocida que el texto hebreo, de la misma forma que se cita en la actualidad la Reina-Valera de una manera constante, aun a pesar de que no es una traducción totalmente rigurosa. Hay citas que no son literales

ni del texto hebreo ni de la LXX, debido a una especial disposición del Espíritu Santo, que les concede una plenitud que va más allá de la Revelación del AT.

CIUDAD

El término heb. más frecuente es 5892 *ir*, עִיר, literal. «algo elevado, ciudad, pueblo, aldea»; Sept. y NT, 4172 *polis*, πόλις.

1. Formación primitiva.
2. Gobierno.
3. Las ciudades más antiguas.
4. Ciudades israelitas.
5. Ciudades griegas y romanas.

I. FORMACIÓN PRIMITIVA. La formación de la ciudad indica un alto grado de civilización, que coincide con la sedentarización, la cría de animales domésticos, la agricultura, la artesanía y el comercio. La ciudad se distingue básicamente del poblado no por su número de habitantes, que podía ser igual o inferior, sino por sus «murallas», que protegían a los moradores y los bienes públicos. La aldea se diferencia de la ciudad en que carece de defensas (cf. Lv. 25:29-31). Las ciudades se edificaban en lo alto de una colina o montículo, y frecuentemente en la encrucijada o confluencia de vías comerciales. El primer símbolo egipcio para representar la «ciudad» es una cruz dentro de un círculo: una unión de caminos dentro de una muralla defensiva. La palabra giega *polis*, πόλις, originalmente significaba «ciudadela», y consistía únicamente en una muralla circular. En el AT es frecuente el uso de la expresión «ciudad fortificada» para referirse a las poblaciones cananeas y filisteas que tanto impresionaron a los espías enviados por Moisés: «Las ciudades son grandes y fortificadas hasta el cielo» (Dt. 1:28). Los muros de la ciudad se convertirán en imagen popular de seguridad: «Las riquezas del rico son su ciudad fortificada; son como un alto muro en su imaginación» (Prov. 10:15). La palabra traducida «ciudad» en Rut 3:11, es *shaar*, עַר, prop. «puerta», que hace referencia a la gran puerta de entrada a la ciudad amurallada, su punto más débil y cuya posesión equivalía a la posesión de la ciudad entera (cf. Gn. 22:17), por lo que los antiguos solían ofrecer sacificios y enterrar ofrendas en su muros y jambas.

Se cree que las primeras ciudades aparecieron hace unos 8.000 años. A mediados del siglo XX, K. Kenyon publicó los resultados de las excavaciones arqueólogicas realizadas en > Jericó, datando su primer nivel en el VIII milenio. Por esas mismas fechas J. Mellaar daba a conocer un asentamiento con caracteres urbanos en Asia Menor, Çatal Hüyük, datándolo a finales del VII milenio. Pero estos asentamientos, aunque importantes, que ya muestran algunas características de ciudades, no son todavía tales en el pleno sentido de la palabra. La decisiva transición del poblado a la ciudad se produjo a partir del 4.300 a.C., durante un período de unos 800 años del que, desgraciadamente, apenas ha quedado alguna información. Las primeras ciudades catalogadas como tales crecieron en la baja Mesopotamia, área del sur ocupada por los sumerios y acadios, durante el IV milenio.

2. GOBIERNO. La existencia de ciudades-estado promovió el paso de un sistema de gobierno tribal a otro monárquico. El jefe local, quizá el pastor principal, se convirtió en rey majestuoso con grandes poderes militares y religiosos. El primitivo consejo de ancianos quedó convertido en mero órgano consultivo. No hay indicios arqueológicos que muestren la existencia de algún tipo de monarquía en estas primeras ciudades, pues no se han encontrado sepulturas notablemente más ricas

que las demás, ni tampoco casas que tuvieran un aspecto de palacios o habitáculos del estilo propio de una realeza.

Cada ciudad tenía su dios protector, al que se consideraba el constructor primitivo, y sus templos respectivos, con grandes almacenes y viviendas, en las que habitaba un importante cuerpo de sacerdotes que tenía, además de la función religiosa, la de administración de las grandes propiedades agropecuarias que poseían, la concesión de préstamos y la ayuda a los indigentes. La creciente complejidad de los registros del templo dio lugar a las primeras fórmulas escritas; las primeras planchas de arcilla pictográfica, procedentes de Uruk, se remontan al año 3.100 a.C. Cada ciudad era un estado en sí misma, por lo que reciben el nombre de «ciudades-estado» de la antigüedad, cada una de las cuales constituía una unidad política autónoma y tenía su propio soberano.

III. LAS CIUDADES MÁS ANTIGUAS. Jericó, que fue poblada, destruida y repoblada en distintas ocasiones, contaba desde el III milenio con murallas circulares de piedras y ladrillos, de 3,5 hasta 10 metros de espesor. Era una ciudad pequeña, que no pasaba probablemente de los 3.000 habitantes en sus momentos de apogeo. Las grandes ciudades hay que buscarlas en Mesopotamia, que por su ubicación en medio de fértiles huertas de regadío junto a los dos grandes ríos, el Tigris y el Éufrates, permitían el sustento de una población numerosa. Mohenjo Daro, en el curso inferior del Indo (Pakistán), tenia por lo menos 70.000 habitantes en el II milenio.

IV. CIUDADES ISRAELITAS. Al principio los israelitas destruyeron y reconstruyeron las casas y los edificios de las ciudades que tomaron de los cananeos. Debido a su pasado nómada, tuvieron que aprender de sus vecinos el arte de edificar. Hasta los días de Salomón, en que el gobierno se centralizó, la ciudad no adquirió gran importancia en Israel como centro administrativo. Los edificios más majestuosos estaban relacionados con el Templo. La mayoría de las ciudades tenían su propio santuario. Las más importantes se encontraban en Dan, Betel y Jerusalén, hasta que el Templo mandado construir por Salomón eclipsó al resto. Este mismo rey reconstruyó y fortificó algunas ciudades a fin de fortalecer las defensas de su país. Las más importantes fueron > Gézer, > Meguido y > Jasor, con doble muralla, depósitos y establos para los > caballos y los > carros.

La vida en las ciudades era muy molesta y estaba cargada de obligaciones e impuestos. Las casas se edificaban pobremente y adosadas unas a otrs. Cuando el terreno estaba en declive, las casas se construían superpuestas. No había realmente calles, sino simplemente espacios abiertos entre las casas, estrechas callejuelas que no conducían a ninguna parte y no estaban pavimentadas. Los desagües eran canales al aire libre. Fuera se acumulaban el barro y la basura, de modo que el nivel de las callejuelas era frecuentemente más alto que el suelo de las casas. La lluvia convertía todo aquello en una ciénaga. En invierno la gente se encontraba aprisionada en medio de la humedad, que el calor del verano contribuía a aliviar.

El principal espacio abierto era la puerta fortificada. Durante el día estaba atestada de gente, servía de mercado y de centro de reunión. La puerta era también un lugar para hablar en público (Prov. 1:21; 2 Cro. 32:6; Jer. 17:19) y siempre se cerraba de noche para evitar asaltos, la intrusión de gente no deseada o de productos de contrabando. La imagen de una ciudad con las «puertas siempre abiertas» (Ap. 21:25) expresa la completa paz y tranquilidad de la futura ciudad de Dios.

V. CIUDADES GRIEGAS Y ROMANAS. En su origen, como en el resto de las civilizaciones, la *polis* π�λις griega consiste en una colina en la que los habitantes se refugian para defenderse de sus enemigos; más tarde la ciudad se extiende por la planicie y se protege con un cinturón de murallas.

Así, es posible distinguir una ciudad alta: la > *acrópolis*, ἀκρόπολις, en donde se encuentran los templos de los dioses y en donde los ciudadanos hallan su último y definitivo refugio, y la ciudad baja, el *asty*, ἄστυ, en donde se desarrollan el comercio y las relaciones civiles. Ambas son partes de un único organismo, funcionan como un todo único, dividido en áreas públicas, privadas y sagradas. Los antiguos griegos dieron lo mejor de sí mismos en sus templos, edificios y espacios colectivos. El ágora, plaza o foro, los santuarios, los gimnasios, las stoas o pórticos y el teatro ocupaban un emplazamiento fijo determinado por la santidad o conveniencia del lugar; las viviendas simplemente rellenaban el resto del recinto. El > ágora representaba la esencia de la ciudad, era el escenario cotidiano de la vida social, del comercio y de la política. Los griegos diseñaron un espacio abierto y edificios en los que exteriorizarse verbalmente, construyendo y participando así en su propio destino. La expansión griega contribuyó a proyectar las ciudades según este plano más racional, que falicitaba la vida de sus moradores y fomentaba el amor por su ciudad. Las calles se hicieron amplias y pavimentadas, hasta con iluminación nocturna. El rey > Herodes reconstruyó Samaria y Cesarea al estilo grecorromano, con una calle principal que cruzaba el centro de la ciudad, a cuyos lados se alineaban tiendas, baños, teatros y calles más pequeñas que la atravesaban en ángulo recto. Los romanos constuyeron acueductos para llevar el agua a las ciudades por medio de tuberias. Edificaron baños públicos y realizaron obras de alcantarillado para eliminar las aguas fecales y residuales. Véase CALLE, JERUSALÉN, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: F. de Coulanges, *La ciudad antigua* (Porrúa, México 1983); A. Edersheim, *Usos y costumbre de los judíos en los tiempos de Cristo* (CLIE 1990); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); L. Munford, *La ciudad en la historia* (Infinito, Buenos Aires 1979); G. Leick, *Mesopotamia. La invención de la ciudad* (Paidós, Barcelona 2002); G. Rueda, *Las primeras ciudades* (Historia 16, Madrid 1985); J. Rykwert, *La idea de ciudad* (Sígueme 2002); J. Santacana, *Las primeras sociedades* (Anaya, Madrid 1987).

A. ROPERO

CIUDADANO, CIUDADANÍA

Gr. 4177 *polites*, πολίτης = «ciudadano»; 4514 *rhomaîos*, Ῥωμαῖος = «romano», ciudadano romano; 4174 *politeía*, πολιτεία = «ciudadanía», del lat. *civitas*, que denota la condición jurídica que pueden ostentar las personas físicas y morales, y que por ser expresiva del vínculo entre el estado y sus miembros, implica, de una parte, sumisión a la autoridad y a la ley, y de otra, ejercicio de derecho.

1. Ciudadanía hebrea.
2. Ciudadanía romana.

I. CIUDADANÍA HEBREA. El ciudadano es prop. miembro de una ciudad o de un estado, que disfruta de derechos y deberes municipales, y de la protección de las leyes, en contraste con el forastero. En el AT la ciudadanía se concibe en términos religiosos, en estrecha conexión con la tribu respectiva y la congregación nacional. Los extranjeros residentes en Palestina gozaban de la protección de la Ley igual que los israelitas nativos (Ex. 12:19; Lv. 24:22; Nm. 15:15; 35:15; Dt. 1:16; 24:17). Se les había de tratar con humanidad (Ex. 22:21; 23:9; Lv. 19:33, 34; Dt. 10:18) y podían participar en ciertas prerrogativas concedidas a los pobres de la tierra (Dt. 14:29; 16:10, 14; 26:11; Lv. 25:6). Lo único que se les pedía era abstenerse de actos que ofendieran el sentimiento religioso del pueblo (Ex. 20:10; Lv. 17:10; 18:26; 20:2; 24:16; Dt. 5:14).

La ventaja del israelita sobre el no israelita era solamente de naturaleza religiosa. El primero era

un ciudadano o miembro de la teocracía o comunidad de Yahvé (cf. *qehal YHWH*, קְהַל יְהָ ה, Nm. 16:3; Dt. 23:2). Excepto amonitas y moabitas, un buen número de extranjeros vivían pacíficamente en Israel. En tiempo de Salomón había no menos de 153.600 extranjeros residentes (2 Cro. 2:17).

II. CIUDADANÍA ROMANA. El derecho a la ciudadanía entre los romanos correspondía a los nativos de la ciudad de Roma, extendido posteriormente a todas las provincias y ciudades del Imperio (Dión Casio, 41, 25; Suetonio, *Augusto* 47), y también a sujetos individuales (Tácito, *Anales*, 1, 58; Suetonio, *Nerón*, 12; Dion Casio, 43, 39), en reconocimiento a los servicios prestados al estado o a la familia imperial. A veces se concedía por mera gracia del emperador, o incluso por cierta cantidad de dinero (cf. Hch. 22:28; Dión Casio, 41, 24).

Pablo era «ciudadano romano» (*civis natus*) gracias al lugar de nacimiento de su familia (Hch. 21:39). El padre de Pablo pudo haber obtenido la ciudadanía por manumisión, como recompensa a un mérito, o por el simple hecho de haber nacido en > Tarso de Cilicia, ya que el triunviro Marco Antonio concedió a los habitantes de Tarso la ciudadanía romana.

Esta distinción tenía validez en todo el territorio del Imperio, y además de derechos privados, incluía: a) la exención de todo tipo de castigos denigrantes, según la famosa *Ley Porcia*. Un ciudadano no podía ser encadenado ni encerrado sin un juicio formal (cf. Hch. 20:29); b) el derecho a apelar al emperador después de ser sentenciado; c) el derecho a ser enviado a Roma para ser juzgados ante el emperador si había una acusación capital.

En sentido figurado o espiritual, los creyentes de la gentilidad ya no son extraños a los privilegios de la ciudadanía del pueblo de Dios, sino que son «conciudadanos» con los santos, y miembros «de la casa de Dios» (Ef. 2:19). La ciudadanía cristiana no es terrenal, sino que está en el cielo, de donde se espera al Salvador (Fil. 3:20).

CIUDADES DE REFUGIO

Heb. *aré hammiqlat*, עָרֵי הַ. קְלָט; Sept. *poleis ton phygadeuteríon*, πόλεις τῶν φυγαδευτηρίων, *phygadeuteria*, φυγαδευτήρια, *phygadeía*, φυγαδεῖα; Vulg. *oppida in fugitivorum auxilia*, *praesidia*, *separata*, o *urbes fugitivorum*.

1. Israel.
2. Grecia y Roma.

I. ISRAEL. En la organización social primitiva hebraica se daba una entera solidaridad entre los individuos y la comunidad. Toda ofensa hecha a un individuo se consideraba como una afrenta infligida a toda la comunidad. La sangre se vengaba con sangre. El pariente más próximo de la víctima debía ser el *goel*, אֵל˙, el «vengador de la sangre», a quien la costumbre encomendaba la ejecución de la sentencia (Dt. 19:6; Jos. 20:3, 5, 9). Esta ley de la venganza era común a todo el Antiguo Oriente e inexorable para con el homicida: la sangre derramada exigía sangre. Es la ley del talión del desierto. Ni siquiera el mismo altar impedía que el homicida fuese arrebatado para sufrir la pena capital (Ex. 21:14; 1 R. 2:26ss). La única exención era el homicidio *involuntario*. Quien voluntariamente quitaba la vida al prójimo, fuera cual fuere el instrumento de que se sirviera para ello, era culpable de asesinato. Para la protección del homicida involuntario se señalaron seis ciudades de refugio, tres a cada lado del Jordán, a donde debería huir todo el que sin quererlo hubiera causado la muerte de alguien, y poder escapar así de las iras del vengador de la sangre (cf. Ex. 21:13; Nm. 35:9-34; Dt. 19:1-15; Jos. 20:1-9).

La asamblea judicial de esta ciudad era la encargada de decidir sobre la culpabilidad del reo. Si era declarado inocente, debía permanecer en la ciudad de refugio hasta la muerte del sumo sacerdote (Nm. 35:28, 33), que parece señalar una fecha de amnistía o de comienzo de una nueva época. Si salía de la ciudad antes de ello y el vengador de la sangre le hallaba, podía darle muerte, y la ciudad quedaba exonerada de responsabilidades (Nm. 35:6-32; Jos. 20:2-9; 21:13-38; 1 Cro. 6:57, 67). Las ciudades de asilo o refugio fueron dadas a los levitas. Tenían derecho al asilo tanto israelitas como > extranjeros (Nm. 35:16). Una vez probada la culpabilidad del homicida, el «vengador de la sangre» debía darle muerte (v.19).

Según las costumbres aún vigentes entre los nómadas de Moab, cuando se produce un crimen de sangre, el autor huye bajo la tienda de un jeque poderoso, que lo defenderá contra el «vengador de la sangre». Allí encuentra su asilo. Pasada la primera temporada de exaltación, se comienza a negociar, y después de muchos discursos y conferencias, se avienen a una indemnización, y con ella queda solventado el negocio. Algo semejante debía de ocurrir en Israel cuando la autoridad suprema del estado no imponía una forma más prudente de salvar la justicia. La misma insistencia de la Ley en aplicar la pena al homicida pudiera significar que no siempre se cumplía.

En el desierto se preveía el caso de que el homicida se agarrara al altar, buscando protección (Ex. 21:14; Dt. 19:12). Entonces el altar de Yahvé aseguraba el derecho de asilo cuando el homicidio era involuntario; de lo contrario era arrancado «de mi altar mismo para darle muerte» (Ex. 21:14). Adonías se amparo en este derecho y salvó su vida (1 R. 1:50-53); en cambio, Joab, que se refugió en el tabernáculo de Yahvé, encontró allí su muerte (1 R. 2:31). Las ciudades de refugio fueron seis, tres en Canaán (Cades, Siquem y Hebrón, Dt. 19:1-2); y tres en Transjordania (Bosor, Ramot y Golán), una para cada tribu allí estacionada (Deut 4:43).

1. Cades, en el monte de Neftalí, en Galilea (Jos. 12:22; 19:37; 1 Cro. 6:76), a dieciocho km. al norte de Safed.

2. Siquem, en el monte de Efraín (Jos. 21:21; 1 Cro. 6:67; 2 Cro. 10:1). Estaba ubicada en el centro del país y tenía consideración de ciudad santa (Gn. 12:6; 33:18-20).

3. Quiriat-Arbé, llamada también Hebrón, en el monte de Judá (Jos. 21:13; 2 Sam. 5:5; 1 Cro. 6:55; 29:27; 2 Cro. 11:10).

4. Bosor, en el desierto perteneciente a la tribu de Rubén, en los llanos de Moab (Dt. 4:43; Jos. 20:8; 21:36; 1 Mac. 5:26). Quizá emplazada en el actual *Umm el-amad*, a catorce km. al nordeste de Madaba.

5. Ramot, de la tribu de Gad (Dt. 4:43; Jos. 21:38; 1 R. 22:3), en el actual *tell Ramit*, en la región de Galaad, a diez km. al sudoeste de Derah.

6. Golán de Basán, de la media tribu de Manasés ((Dt. 4:43; Jos. 21:27; 1 Cro. 6:71), a unos veinticinco km. al noroeste de Derah.

Se ha calculado que la distancia entre cada una de estas ciudades estaba alrededor de los 110 km., de manera que el homicida involuntario tuviera un recorrido de unos 55 km. desde cualquier punto del país hasta la más próxima.

II. GRECIA Y ROMA. El derecho de asilo o inmunidad del transgresor de la ley en lugares y recintos sagrados también fue reconocido en otros pueblos de la antigüedad, aunque no se sabe de ciudades o aldeas reservadas exclusivamente para ello. Templos, altares y árboles sagrados cumplían este menester, los cuales se protegían celosamente bajo severas penas y era considerados

inviolables (Heródoto, 2, 113; Eurípides, *Héc*. 149; Pausanias, 2, 5, 6; 3, 5, 6; Dión Casio, 47, 14; Estrabón, 5, 230; Tácito, *Anal*. 3, 60, 1; Flor. 2, 12). Grecia y Roma conocieron un gran número de lugares de refugio o asilo, incluso ciudades y proximidades, hasta el punto de poner en peligro el sistema, alentando el crimen irresponsable (Tácito, *Anales*, 3, 60, 63). En consecuencia, el emperador romano Tiberio limitó su número y privilegios para evitar el abuso (Suetonio, *Tiberio*, 37; Osiander, *De Asylis Gentium*).

Esta costumbre pasó al cristianismo, y desde los días de Constantino las iglesias se convirtieron en asilos inviolables para los desafortunados o perseguidos por enemigos poderosos. El emperador Teodosio extendió este privilegio a los jardines y locales bajo la jurisdición de las iglesias. El Sínodo de Toledo amplió en 681 d.C. el derecho de asilo a treinta lugares en cada iglesia. Todo ello resultó muy beneficioso en un tiempo cuando la violencia y la venganza dominaban una sociedad habituada a tomarse la justicia por su mano según un primitivo código del honor. Véase DERECHO, GOEL, LEVITAS, JUSTICIA, REFUGIO, TALIÓN.

A. ROPERO

CIZAÑA

Gr. 2215 *zizanion*, ζιζάνιον, *zizania*, ζιζάνια; Vulg. *zizania;* árabe *zawân*, sirio *zizàna*. Planta de la familia de las gramíneas que nace y crece entre el trigo y la cebada, a los que se parece mucho en su primera fase de crecimiento. Se aceptaba entre los judíos que se trataba de una especie degenerada de trigo. Los rabinos la denominaban «bastarda». Las semillas de esta planta son venenosas para el hombre y para los animales herbívoros, y producen sopor, náuseas, convulsiones, e incluso la muerte —solo las aves son inmunes a su veneno. Las plantas pueden separarse, pero la costumbre es dejar la limpieza hasta que se aproxima la época de la > cosecha. Es un hecho que había personas que solían sembrar cizaña en los campos de quienes aborrecían. El código romano preveía y castigaba esta conducta delictiva.

En una de sus más conocidas parábolas Jesús compara la cizaña con los introducidos por el enemigo en el Reino de Dios, los cuales serán separados por los ángeles y recogidos en manojos para ser consumidos por el fuego (Mt. 13:25-40).

A. CABEZÓN MARTÍN

CLAMAR

Heb. 6817 *tsaaq*, צעק = «gritar, clamar, exclamar»; aparece unas 55 veces en el AT, de sonido similar a 2199 *záaq*, זעק, que tiene el mismo significado de «gritar, clamar, llamar», y aparece unas 70 veces en el AT; gr. 994 *boao*, βοάω, relacionado con 995 *boé*, βοή, «grito de auxilio» (Stg. 5:4), palabra onomatopéyica que denota una manifestación de gozo (Gal. 4:27) o de vejación (Hch. 8:7); 310 *anaboao*, ἀναβοάω = «levantar la voz», «clamar» (Mt. 27:46; Mc. 15:8; Lc. 9:38); *epiboao*, ἐπιβοάω = «clamar» (Lc. 23:21; Hch. 12:22; 21:34; 22:24); 2896 *krazo*, κράζω = «clamar», palabra onomatopéyica usada especialmente para indicar el graznido del cuervo; por ende, gritos inarticulados provocados por el temor, el dolor, etc; 2905 *kraugazo*, κραυγάζω, forma intensiva del anterior (Mt. 12:19; Jn. 11:43; 12:13; 18:40; 19:6, 12, 15; Hch. 22:23); 5455 *phoneo*, φωνέω, «emitir un sonido potente», o «un clamor», dicho de animales (p.ej. Mt. 26:34) o de seres humanos (Lc. 8:8; 16:24).

1. El clamor de Israel.

2. El clamor de Jesús.

I. EL CLAMOR DE ISRAEL. La primera vez que aparece el vb. *tsaaq* es en relación con la muerte de Abel, cuando Dios dice a Caín: «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gn. 4:10). Implica siempre un grito de angustia (Gn. 27:34), como el del pueblo hebreo esclavizado en Egipto (Ex. 14:10). Para denotar el «grito de auxilio» se usa más el vb. *záaq*, que aparece por vez primera en el relato del sufrimiento de los israelitas en Egipto: «Los hijos de Israel gemían a causa de la esclavitud y clamaron a Dios, y el clamor de ellos a causa de su esclavitud subió a Dios» (Ex. 2:23). También en referencia a la época de los jueces, cuando Israel se vio sometido a sus poderosos enemigos los filisteos (Jue. 3:9, 15; 6:7; 10:10; cf. 1 Sam. 9:16).

Denota además el gemido de los moribundos (Job 24:12), de los sitiados (Is. 14:31; Lam. 2:18; Miq. 6:9), de los angustiados y de los tristes (1Sam. 5:12; 2 Sam 13:19; Sal. 39:12; 102:1; 142:6). En ocasiones críticas el pueblo clamó equivocadamente a los falsos dioses, pero sin resultado (Is. 46:7). Los profetas exhortan a clamar al único que escucha y puede salvar: «Clama a mí, y te responderé» (Jer. 33:3). Dios atiende al grito de angustia de los que se dirigen a él: «En mi angustia invoqué a Yahvé; invoqué a mi Dios. El oyó mi voz desde su templo, y mi clamor llegó a sus oídos» (2 Sam. 22:7; cf. Sal. 40:1; 61:1; 88:2; 145:19; Is. 30:19). Por el contrario, quien «cierra su oído al clamor del pobre también clamará, y no se le responderá» (Prov. 21:13).

II. EL CLAMOR DE JESÚS. De todos los clamores registrados en la Escritura ninguno es más dramático y transcendente que el de Jesús crucificado. Mateo dice que «como a la hora novena Jesús exclamó a gran voz diciendo: *¡Elí, Elí! ¿Lama sabactani?*» (Mt. 27:46), segundos después volvió a clamar, *kraxas*, κρ�ξας, a gran voz y entregó el espíritu (v. 50; cf. Mc. 15:38-39), poniendo fin a sus sufrimientos. Lucas usa el vb. *phoneo* para resaltar la potencia de aquel clamor: «Gritando a gran voz, dijo: ¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu! Y habiendo dicho esto, expiró» (Lc. 23:46). Es el mismo vb. utilizado para la llamada del apóstol Pablo al carcelero de Filipos: «Gritó a gran voz, diciendo: ¡No te hagas ningún mal» (Hch. 16:28).

Anteriormente, en su ministerio público, Jesús anunció sus mensaje sin voces ni gritos (Mt. 12:19, donde se usa el vb. *kraugazo*), conforme a la profecía de Isaías. El Evangelio de Juan registra cuatro clamores de Cristo, en el sentido de una llamada de atención sobre su persona. Una vez primera en el Templo (Jn. 7:28), luego en la fiesta, cuando se puso de pie y dijo: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba» (v. 37); más tarde cuando llamó a Lázaro de la muerte (11:43); y en su censura de los maestros religiosos de Israel: «Jesús alzó la voz y dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me envió» (12:44).

El autor de Hebreos hace referencia a la oración de Jesús en el huerto de Getsemaní como un clamor reverente a Dios: «Ofrecido ruegos y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte» (Heb. 5:7).

El > Espíritu Santo o Espíritu del Hijo, clama desde el corazón de los creyentes: «Abba, Padre» (Gal. 4:6), en señal de identidad y reconocimiento. Al final de los tiempos, «Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos. No habrá más muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas ya pasaron» (Ap. 21:4). Véase ORACIÓN.

CLAUDA. Ver CAUDA

CLAUDIA

Gr. 2803 *Klaudía*, Κλαυδία, femenino de Claudio. Mujer cristiana de Roma, que saluda a Timoteo a través de Pablo (2 Tim. 4:21). Se cree que estaba casada con Prudente, mencionado en el mismo versículo. Se pretende que nació en Britania, hija del rey Cogiduno, un aliado de Roma (Tácito, *Agrícola*, 14), y que tomó el nombre de su patrón imperial, Tiberio Claudio Prudente.

CLAUDIA PRÓCULA

Gr. 2803 *Klaudía Prokla*, Κλαυδία Πρόκλα. Esposa de > Pilatos. Según el apócrifo *Hechos de Pilatos*, se llamaba Claudia Prócula y era una prosélita. Algunos Padres de la Iglesia dicen que se había convertido al cristianismo, lo que explicaría el consejo que dio a su marido de que no interveniera en la muerte de Jesús (cf. Mt. 27:19). Para algunas iglesias orientales es Santa Claudia Prócula o Santa Prócula, cuya fiesta tiene lugar el 27 de octubre (Iglesias Ortodoxas) o el 25 de junio (Iglesia de Abisinia).

CLAUDIO

Gr. 2804 *Klaúdios*, Κλαύδιος, del lat. *Claudius*. Cuarto emperador romano (41-54 d.C.), sobrino de Tiberio e hijo de Nerón Claudio Druso y Antonia Minor, hija de Marco Antonio y Octavia, nacido en Lyón. Sucedió a su sobrino Calígula aupado por la guardia pretoriana (Suetonio, *Claudio*, 10). Su nombre completo era Tiberio Claudio Druso Nerón Germánico. La mayor preocupación de su gobierno fue mejorar las condiciones materiales del pueblo. Para ello adoptó medidas que garantizaran el suministro de grano a la ciudad, promulgó leyes que restringían la usura y emitió normas que ordenaban el trato humanitario a los esclavos enfermos y perseguían el asesinato de los siervos. Puso los cimientos de la edad de oro del Imperio y elevó a Roma hasta un punto muy alto. Murió en la ciudad eterna el 13 de octubre de 54 d.C. envenenado al parecer por un plato de setas servido por su propia esposa Agripina.

En el NT es mencionado en relación con la carestía y el hambre que sufrió el Imperio a causa de una sequía prolongada, con motivo de la cual San Pablo organizó colectas en las iglesias de Asia y Siria a fin de socorrer a los cristianos pobres de Jerusalén (Hch. 11:28). Más tarde se dice que expulsó de Roma a todos los judíos por causa de los disturbios de un tal > Cresto; ello obligó a Aquila y Priscila a trasladarse a Corinto (Hch. 18:2); en términos generales, no obstante, Claudió trató a los judíos con indulgencia, en especial a los de Asia y Egipto (Josefo, *Ant*. 19, 5, 2, 3; 20, 1, 2). A pesar de la expulsión, los judíos regresaron pronto a Roma.

Claudio favoreció a > Herodes Agripa I, que había intevenido decisivamente en su reconocimiento como emperador, ratificándole la posesión de los territorios que había obtenido anteriormente de Calígula y añadiendo a ellos Judea, Samaria e Idumea, por lo que la dinastía herodiana volvió a disfrutar de autoridad total sobre Palestina.

BIBLIOGRAFÍA: A. Massie, *Los césares* (Edhasa, Barcelona 1996); R.F. Martin, *Los doce césares. Del mito a la realidad* (Aldebarán, Madrid 1998); Suetonio, *Vidas de los césares* (Cátedra, Madrid 1998).

A. ROPERO

CLAUDIO LISIAS.

Gr. 2804 *Klaúdios Lysías*, Κλαύδιος Λυσίας. Personaje griego que había comprado la ciudadanía romana (Hch. 22:28) y que llegó a tribuno (*khilíarkhos*, χιλίαρχος), jefe de la guarnición de Jerusalén y encargado de la > cohorte que guardaba la torre Antonia. Cuando Pablo fue arrestado,

Lisias le protegió y actuó con presteza en apartarle de los que le rodeaban con intención de matarle. Aprovechando la noche envió a Pablo a Cesarea custodiado por dos centuriones. Allí fue entregado al procurador romano > Félix (Hch. 23:26; 24:7, 22).

B. SÁNCHEZ

CLAVO

Elemento de sujeción. En heb. se utilizan dos palabras:

1. Heb. 3489 *yathed*, יָתֵד, en el sentido de «estaca» de madera. Las estacas eran clavadas en el suelo para asegurar las tiendas, o también se las embutía con firmeza en las paredes de un edificio para darles consistencia (Jue. 4:21; Ex. 27:19; 35:18; 38:31; Is. 33:20; 54:2; Ez. 15:3), de ahí que denoten fijeza y apoyo firme (Is. 22:23; «de él saldrá la piedra angular, de él la estaca», Zac. 10:4), en paridad con la piedra angular de un edificio.

2. Heb. 4548 *masmer*, מַסְמֵר, aplicada gral. a los clavos ornamentales, hechos de oro en el caso del Templo de Salomón (2 Cr. 3:9), o de los ídolos: «Lo adornan con plata y oro; lo afirman con clavos (*masmeroth*, מַסְמְר ת) y martillo para que no se tambalee» (Jer. 10:4). También 4930 *mashmerah*, מַ ְ מְרָה = «clavija».

En el NT se habla de 2247 *helos*, □λος, para referirse a las marcas de los clavos usados en la crucifixión de Cristo (Jn. 20:25); mientras que el verbo *proselóo*, προσηλ□ω, hace referencia al acto de clavar (Col. 2:14).

CLEMENTE

Gr. 2815 *Klemes*, Κλ□μης del lat. *clemens* = «benévolo, misericordioso». Colaborador de Pablo en Filipos al que el Apóstol elogia, declarando que su nombre está registrado en el libro de la vida (Fil. 4:3). Una antigua tradición lo identifica con el obispo de Roma del mismo nombre (Eusebio, *Hist. ecl*. 3, 4; *Constitut. apost*. 7, 46) y más tarde papa del 88 al 97 con el nombre de Clemente I.

CLEOFÁS

Gr. 2810 *Kleopas*, Κλε□πας, contracción de *Kleópatros*, Κλε□πατρος = «de padre renombrado». Uno de los dos discípulos con los que Jesús habló en el camino de Emaús el día de su Resurrección (Lc. 24:18). Eusebio y Jerónimo lo identifican con > Clopas (*Klopas*, Κλ□πας), nativo de Emaús.

CLOPAS

Gr. 2832 *Klopas*, Κλ□πας, nombre de origen arameo corresp. a > Cleofás. A menudo identificado con Alfeo, marido de una de las tres > Marías y padre de > Santiago el Menor (Mt. 10:3; Mc. 3:18; Lc. 6:16; Jn. 19:25; Hch. 1:13). Etimológicamente, la identificación de los dos nombres ofrece serias dificultades. La Escritura no proporciona datos suficientes y la pregunta de la identidad de Alfeo y Clopas está aún abierta.

CLOÉ

Gr. 5514 *Khloe*, Χλ□η = «hierba verde» o «pequeño brote», nombre clásico en Grecia. Mujer cristiana de Corinto, en cuya casa se reunían los creyentes; «los de Cloé» (*hypó ton Khloes*, □π□ τ□ν Χλ□ης) es sin duda es una elipsis de *oikeíon*, ο□κε□ων, «domésticos, habitantes» (1 Cor. 1:11). Por

ellos Pablo quedó informado de las contiendas y divisiones de la iglesia en la ciudad de Corinto.

COA

Heb. *Qoa*, קוע, prob. «cercenar, cortar»; Sept. *Ykué, ’* Υχου□ v. *Kuth*, Κο□θ, *Kudé*, Κουδ□, *Lud*, Λο□δ; Vulg. *principes*. Palabra que solo aparece una vez en la denuncia profética de Ezequiel respecto al castigo del pueblo judío por parte de las naciones cuya idolatría habían adoptado: «Los hijos de Babilonia y todos los caldeos; los de Pecod, de Soa y de Coa, y con ellos todos los hijos de Asiria. Todos ellos jóvenes atractivos, gobernadores y oficiales, comandantes y hombres notables; todos ellos montados a caballo» (Ez. 23:23). La Sept., Símaco, Teodoción, los Targums y la Peshitto, entienden que se trata del nombre propio de una provincia o lugar del Imperio babilónico, pero no se ha encontrado en absoluto, pues puede que se trate de una designación simbólica de alguna tribu aramea.

COAT

Heb. 6955 *Qohath*, קְהָת = «asamblea» (Nm. 3:19, 29; 4:2, 4, 15; 7:9; 16:1); más frecuente *Qehath*, קְהָת = «aliado» (Gn. 46:11; Ex. 6:16, 18; Nm. 3:17, 27; 26:57, 58; Jos. 21:5, 20, 26; 1 Cro. 6:1, 2, 16, 18, 22, 38, 61, 66, 70; 15:5; 23:6, 12); Sept. *Kaath*, Κα□θ y *Kath*, Κ□θ. Hijo segundo de Leví y padre de Amram, Izjar, Hebrón y Uziel (Gn. 46:11; Nm. 3:19). Es poco lo que se sabe de Coat. Entró en Egipto al bajar allí Jacob y murió a la edad de 133 años (Ex. 6:18). Sus descendientes formaron una de las tres grandes divisiones de la tribu levítica. Tenían a su cargo el transporte del > Arca y de los objetos sagrados (Ex. 6:16; Nm. 4:4-6).

COATITAS

Heb. 6956 *Qohathí*, קְהָתִי (Nm. 3:27, 30; 4:18, 34, 37; 10:21 26:57; 2 Cro. 34:12); o *Qehathí*, קְהָתִי (Jos. 21:4, 10; 1 Cro. 6:33, 54; 9:32; 2 Cro. 20:19; 29:12); Sept. *Kaath*, Κα□θ. Descendientes de > Coat.

Coat era el padre Amram, y este a su vez de Moisés y de Aarón, de quien descienden todos los sacerdotes hebreos, de modo que aquellos coatitas que no eran sacerdotes pertenecían al rango más alto de los levitas. Durante la peregrinación por el > desierto estaban a cargo del transporte de los artículos más santos del > Tabernáculo: el Arca, la mesa de los Panes de la Proposición, el altar de oro, etc. pero no se les permitía tocar nada de ello, ni tan siquiera mirarlo, ya que podían morir. Previamente aquellos objetos sacros habían de ser envueltos por los sacerdotes hijos de Aarón.

En el primer censo los descendientes varones de Coat entre los treinta y cincuenta años de edad eran 2.750 (Nm. 3:28; 4:36). Entre sus descendientes se incluyeron importantes familias, como la sacerdotal (Ex. 6:16, 18; Nm. 3:17-30; 4:2-37; 26:57, 58; Jos. 21:4-26; 1 Cro. 6:1-70). La herencia de los hijos de Coat que no eran sacerdotes se distribuyó entre la media tribu de Manasés, Efraín (1 Cro. 6:61-70) y Dan (Jos. 21:5, 20-26). Véase LEVITAS.

COBRE

Heb. 5178 *nejóshet*, נְח ֶ ת = «brillante, cobre»; gr. 5475 *khalkós*, χαλκ□ς, prim. «cobre», vino a designar metales en general y más tarde fue aplicado al > «bronce», y después, por metonimia, a cualquier artículo hecho de estos metales, p.e., dinero (Mt. 10:9; Mc. 6:8; 12:41), o instrumentos de percusión (1 Cor. 13: 1); lat. *cuprum* = «cobre», procedente del gr. *kýpros*, κ□προς = «Chipre»,

porque allí se obtenía en abundancia.

Elemento químico que se encuentra en la naturaleza en estado libre o en forma compuesta en algunos minerales. Conocido desde la Prehistoria, lo utilizaron mucho los griegos y los romanos, sobre todo en aleación con el estaño, de la que resulta el bronce. El cobre es un metal rojo claro, muy dúctil y maleable. Faltan datos para fijar el proceso de la metalurgia antigua, pero cabe sospechar que los primeros metales conocidos serían los que se encuentran en estado puro o son de fácil obtención a partir de los minerales que los contienen. Acaso el oro fuera el primero, y el cobre se descubriría al buscarse aquel. El cobre su utilizó en el Próximo Oriente durante el Neolítico, y unos siglos después, acaso por contener los minerales del cobre impurezas como el antimonio y el estaño, se descubriría que la aleación del cobre con estos últimos produce un metal más duro y de fusión más fácil, que es el bronce. Véase BRONCE, DINERO, METAL.

COCINERO

Heb. 2876 mas. *tabbaj*, טַ ָח, prop. «carnicero»; fem. 2879 *tabbajah*, טַ ָחָה = «cocinera». Cocinar, heb. 1310 *bashshal*, ב ל, era la tarea común de la madre de familia (cf. Gn. 18:2-6). Entre los egipcios el oficio de cocinero tenía un carácter profesional, asignado gral. a personas de rango. Los monumentos asirios muestran a los eunucos de palacio ocupados en funciones culinarias, atendidos por un criado.

COCODRILO

Animal referido en heb. bajo el nombre mitológico de Leviatán, *liweyathán*, לִוְיָתָן, en la famosa descripción de Job 41. Aparte del texto de Job, Ezequiel hace una alusión alegórica a Egipto comparándolo con un cocodrilo enorme (Ez. 29:4).

Se han hallado restos de cocodrilos en las cuevas del monte Carmelo. El cocodrilo del Nilo o *Crocodilus niloticus* se extinguió definitivamente en el s. XIX. Anteriormente abundaba en los pantanos hoy drenados que había en la desembocadura de Nahr-el-Zerqâ, al norte de Cesarea, al cual los antiguos llamaban «río de los cocodrilos», cerca del poblado Crocodilon. El último ejemplar de estos animales de dimensión modesta habría muerto en el año 1877.

En Egipto era tenido por una animal sagrado, al que se atribuían dotes vaticinadoras y contaba con centros de culto en Ombos, Copto y Tebas. Tiglatpileser I recibió uno como regalo del faraón. En Esnah (Letópolis) se han descubierto muchos cementerios con momias de familias enteras de cocodrilos. En Siria se conoce la existencia de una ciudad que llevaba el nombre de Cocodrilópolis, gr. *Krokodeílon polis*, Κροκοδείλων πόλις, entre Cesarea de Palestina y Ptolemais (Estrabón, *Geografía*, 16), prob. la misma que Sihor-libnat (Jos. 19:26), identificada con Nahr Zerka, en la que se encontraron cocodrilos.

Los cocodrilos del Nilo, de cuatro a seis metros de longitud, tuvieron un feroz enemigo en la mangosta, que se nutría de sus huevos, lo cual junto con la acción del hombre, que lo cazaba por su carne y su piel, contribuyó a eliminarlos. Actualmente esta especie abunda solo en los ríos y lagos del África tropical, sobre todo en Madagascar. Véase LEVIATÁN.

A. CABEZÓN MARTÍN

CÓDICE

Del lat. *caudex* = «tronco de árbol». El *códice*, o cuaderno, del que se derivan nuestros libros

modernos formados por *cuadernillos* cosidos o pegados, empezó por la unión de dos o más tablillas enceradas; se confeccionaba a base de hojas de pergamino, que lo hacían más manejable y duradero que los «rollos» de papiro, utilizados durante cerca de tres mil años. Los rollos eran difíciles de manejar, algunos podían alcanzar de 40 a 70 metros. Eran frágiles, difíciles de ocultar en caso de necesidad, y desde luego, no ayudaban a la consulta y búsqueda de pasajes concretos, promovida por los misioneros cristianos en su evangelización de los judíos, guardianes de los rollos de la Ley y los Profetas.

El códice o libro en cuadernos se adaptaba mejor a la mano y al manejo rápido. Su apariencia era humilde y menospreciada por los escritores, que identificaban el rollo de papiro con el prestigio y el medio más noble de expresión literaria; pero esto mismo contribuía a que los cristianos lo prefirieran, ya que habían adoptado como principio de su fe que «lo vil y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es» (1 Cor. 1:28). La representación gráfica más antigua de un códice corresponde a un cuadernillo sostenido por la mano de la bella poetisa Safo.

La adopción cristiana de este nuevo formato, el códice, para sus libros fue una medida tan útil a la humanidad que Turner considera que el inventor del códice debería colocarse al lado de los grandes benefactores de nuestra especie, como los que inventaron la rueda o el alfabeto. El códice garantizaba una más larga duración porque estaba protegido por la encuadernación, su almacenamiento era más fácil, lo mismo que su transporte por ser plano y tener menos volumen, favorecía una capacidad muy superior, pues admitía la escritura por las dos caras y en él resultaba fácil encontrar un pasaje (por eso fue adoptado también por los profesionales del derecho). Parece clara la adopción del códice por la Iglesia dado que los textos cristianos más antiguos aparecen escritos mayormente en este tipo de soporte, y también que durante algún tiempo fueron tantos los rollos con textos cristianos como los códices con escritos literarios profanos. Colin Roberts cree que Marcos debió de escribir su Evangelio en formato códice, en tabletas de uso corriente entre los pequeños comerciantes, libertos y esclavos, con quienes convivió en Roma. Aquí también el cristianismo acabó por ganar la partida, pues «a partir del siglo III, el códice terminó imponiéndose, incluso para los textos literarios, quedando el rollo de papiro, al final del Imperio, para documentos diplomáticos y honoríficos por ser grande el peso de la tradición en los documentos rituales y formales». Se creía que hasta el siglo IV d.C., en que el pergamino suplantó al papiro, la Biblia se había escrito siempre en forma de rollo, pero descubrimientos como el papiro griego Ryland 475, datable en 130 d.C., cuyo reverso sigue al anverso, prueban que no era un rollo, sin un códice. Se conserva un códice que contiene casi completo un manuscrito del Evangelio de san Juan, datable hacia el 200 d.C., escrito en cuadernillos de papiro cosido; se lo conoce como el Papiro Bodmer II.

La elección del códice como vehículo de las Escrituras indica con claridad la intención popular y didáctica de los primeros cristianos. Frente al *volumen* o rollo destinado a conservar las obras y no a hacerlas circular —excepto para uso de iniciados y privilegiados de la fortuna—, los cristianos se esfuerzan en hacer llegar a todos el contenido de sus textos, fuente primaria de difusión de sus creencias. Las ventajas del códice eran evidentes a la hora de localizar y confrontar textos, de llevarlos de viaje en las giras misioneras e incluso de esconderlos en caso de persecución. El códice podía reunir en un solo ejemplar los textos de la Sagrada Escritura, mientras que en cada rollo de papiro solamente podía contenerse un único libro. Por su duración resultaban baratos a la larga a personas y comunidades pobres. El carácter «literario» de la expansión de sus creencias explica también la premura con que muy tempranamente los cristianos tradujeron sus textos a las lenguas

vernáculas de las tierras de misión. Desde un principio la Biblia fue un libro *traducible*, distinguiéndose así del resto de los libros sagrados de las grandes religiones, que consideraban divinas hasta la forma de sus letras originales, por lo que no estaban dispuestos a ser vertidos a otras lenguas y otras escrituras, de tal manera que si alguien quería leerlos, tenía que aprender forzosamente el idioma original en que estaban escritos. No ocurría lo mismo con la Biblia cristiana, aunque muchos hoy día quisieran dar a entender lo contrario: que quien ignore el supuesto texto original de la Biblia no puede tener acceso al conocimiento pleno de la revelación divina.

El emperador Constantino, una vez hubo legalizado la situación de la Iglesia cristiana, encargó a su consejero Eusebio de Cesarea la confección de 50 códices de las Divinas Escrituras, escritos en pergamino de primera calidad, que pudieran leerse fácilmente. Todo el interés cristiano por el Libro Sagrado se centraba, no en la veneración de su forma material, en su letra, sino en su contenido, manejable y accesible a todos. De estos códices de Constantino no se ha conservado ninguno, pero podemos hacernos una idea de cómo eran al contemplar los actuales documentos *Sinaítico*, *Vaticano* y *Alejandrino*. Véase CÓDICES BÍBLICOS, MANUSCRITOS, PAPIROS.

BIBLIOGRAFÍA: H. Escolar, *Historia del libro* (Pirámide, Madrid 1984); C.H. Roberts y T.C. Skeat, *The Birth of the Codex* (OUP, Oxford 1983); Eric G. Turner, *The Typology of the Early Codex* (FUP, Filadelfia 1977).

A. ROPERO

CÓDICES BÍBLICOS

Casi la totalidad del AT fue escrita en hebreo, excepto algunos fragmentos arameos, y de él se hicieron diversas versiones griegas que nos han llegado en forma de varios códices de importancia variable en función de su antigüedad. No se conserva ningún códice hebreo antiguo debido a la costumbre judía de dejar que los manuscritos en desuso se destruyan en la genizah de la sinagoga, una habitación destinada a acumular materiales de desecho. Suelen constar, además del texto consonántico, de los signos vocálicos, los acentos y la masora, que estaban prohibidos en los rollos rituales del Pentateuco. En los márgenes de los códices bíblicos conservados se encuentran a veces referencias a otros códices que exhibían un texto diferente y considerados de gran autoridad, pero solo han llegado a nosotros las referencias. Por ello el descubrimiento en 1948 de los manuscritos de Qumrán ha introducido un nuevo capítulo en la historia del texto hebreo, que ahora puede remontarse a los siglos II a.C. y I d.C.

El NT fue escrito completamente en griego. Los códices griegos existentes se dividen por el tipo de letra en *unciales* y *cursivos*. Los primeros están escritos con letras mayúsculas y son los más antiguos; los segundos, en minúsculas, son más tardíos, comienzan en el siglo IX. Los unciales más importantes son:

1. *Codex Sinaiticus* o *Códice Sinaítico* (en crítica textual se lo designa con la letra hebrea א). Datado en el siglo IV, escrito a cuatro columnas de 48 líneas por página. Contiene gran parte del AT, incluso 4 Macabeos. Fue descubierto en 1848 por el alemán C. von Tischendorf en el convento de Santa Catalina del monte Sinaí.

2. *Codex Alexandrinus* o *Códice Alejandrino* (A). Datado en el siglo V, escrito en Egipto a dos columnas de 50 líneas por página. Desde 1098 fue propiedad del patriarca de Alejandría. Fue llevado a Londres en 1628, donde permanece en el Museo Británico. Contiene la versión griega del AT con ciertas lagunas: 1 Sam. 12:17-14:9 y Sal. 49:20-79:11. Al NT faltan algunos pasajes: Mat. 1:1-25:6; Jn. 6:50-8:52 y 2 Cor. 4:13-12,6. Incluye la epístola de San Clemente Romano a los

Corintios.

3. *Codex Vaticanus* o *Códice Vaticano* (B). Datado en el siglo IV, escrito a tres columnas de 42 líneas por página. Depositado en la biblioteca del Vaticano desde 1475-1481, es seguramente el más antiguo y más importante de los códices unciales. Contiene toda la Biblia con algunas lagunas, en concreto, Gn. 1:1-46:8; Sal. 105:27-137:6 y Hch. 9.

4. *Codex Ephraemi Rescriptus* o *Códice Ephraemi Rescriptus* (C). Datado en el siglo V, escrito a una columna de 42 líneas por página. El manuscrito original fue raspado y sobre él se escribió una obra de san Efrén en el siglo XII, de donde deriva su nombre. Tischendorf, por medio de procedimientos químicos, fue capaz de leer 145 hojas de este códice, que pertenecen al NT, del que falan 2 Tes. y 2 Jn. En su forma original contenía la Biblia completa. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

5. *Codex Bezae Cantabrigensis* o *Código de Beza* (D). Datado a comienzos del siglo V. Es un manuscrito bilingüe en griego y latín que contiene los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y parte de las cartas de Juan. El orden de los Evangelios es Mateo, Juan, Lucas y Marcos. El texto de Hechos es más largo, hasta un 10 por ciento más extenso que el texto llamado alejandrino, que es el que suele aparecer en las Biblias. Este importante códice se conservó en Lyón (Francia) durante más de mil años. En 1562 el manuscrito se conservaba en el convento de san Ireneo de Lyón, de donde fue extraído a causa de las guerras de religión y fue entregado a Teodoro de Beza, amigo y sucesor de Calvino. Beza sacó el códice de Francia y lo regaló a la Universidad de Cambridge en el año 1581. Este es el motivo del nombre con el que desde entonces se designa.

6. *Codex Washingtonianus* o *Códice Washingtoniano* (W). Datado en el siglo V. Es el códice griego más importante descubierto en el siglo XX, adquirido por Charles L. Freer, de Detroit, en 1906. Se conserva en el Museum de la Smithsonian Institution de Washington. Contiene los Evangelios en el orden preferido por los antiguos en Occidente: Mt. Jn. Lc. Mc. Véase ALEJANDRINO, QUMRÁN, MANUSCRITOS, VERSIONES.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, "Códices griegos del AT"; T. Ayuso, "Códices griegos del NT"; F. Díaz, "Códices hebreos", en *EB* (Garriga 1964); Pedro Puigvert, cf., *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?* (CLIE 2000).

A. ROPERO

CODICIA

Heb. 1215 raíz *betsá*, בצע = «pillar», por extensión «ganar», gral. de forma injusta; 183 *awah*, אוה, raíz prim. «desear algo, codiciar», gr. 1939 *epithymía*, ἐπιθυμία = «codicia, concupiscencia, deseo»; 4124 *pleonexía*, πλεονεξία, lit. «deseo de tener más», «codicia, avaricia». Deseo vehemente de poseer o disfrutar cosas materiales que atrapan a la persona en una pasión malsana, egoísta, antisocial e idolátrica. La Ley de Moisés es clara al respecto: «No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo» (Ex. 20:17). La persona codiciosa perjudica a la comunidad, atenta especialmente contra los pobres a los que la Ley debe proteger (cf. Dt. 24:10-21). Mientras que Yahvé prescribe: «No endurezcas tu corazón» (Dt. 15:7), el codicioso es una persona que tiene el alma seca (Sab. 14:8-9), pues no tiene compasión (Sab. 27:1). Los jefes codiciosos, cautivados por su interés, como lobos que desgarran su presa, recurren incluso a la violencia para aumentar sus ganancias (Jer. 22:17; Hab. 2:9) y afirmar su voluntad de dominio (Ez. 22:27).

En el NT vemos que la codicia, junto con las preocupaciones de este mundo y el engaño de las

riquezas, impide el crecimiento y ahoga la palabra, que queda sin fruto (Mc. 4:19). La codicia atenta contra el espíritu cristiano que cifra sus esperanzas en la providencia divina: «Sean vuestras costumbres sin amor al dinero [*aphilárgyros ho tropos*, ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος], contentos con lo que tenéis ahora; porque él mismo ha dicho: Nunca te abandonaré ni jamás te desampararé» (Heb. 13:5; cf. Mt. 6:20). El alma codiciosa, que siente el deseo irrefrenable de hacerse cada vez con más bienes, está en peligro mortal, «porque los que desean enriquecerse caen en tentación y trampa, y en muchas pasiones insensatas y dañinas que hunden a los hombres en ruina y perdición» (1 Tim. 6:9, 19; cf. Lc. 12:15-21). El > obispo, o cabeza espiritual de la comunidad, tiene que distinguirse precisamente por su falta de codicia: «No contencioso ni amante del dinero» (1 Tim. 3:2,3). No se puede servir a dos señores: Dios o las riquezas. Estas son inciertas, Aquel es firme y verdadero (1 Tim. 6:17).

La codicia es una pasión tan sutil, a veces disfrazada de seguridad según las circunstancias, que de no ser por la Ley que la prohíbe, el codicioso no tendría conciencia de su mal. El apóstol Pablo dice que gracias al mandamiento de no codiciar pudo darse cuenta de su culpa de abrigar deseos ilegítimos hacia otros objetos además del deseo de beneficio (cf. Ro. 7:7, 8). Véase AVARICIA, POBREZA, RIQUEZA.

CODO

Heb. 520 *ammah*, אַמָּה; gr. 4083 *pekhys*, πῆχυς; lat. *cubitus*. Medida de longitud basada en el largo del antebrazo, «conforme al codo de un hombre» (*ammath ish*, אַמַּת אִישׁ, Dt. 3:11), muy usada entre los babilonios, egipcios y hebreos. Variaba según las naciones desde los 45 cm., el codo común, a los 51,5 cm., el codo real (Mt. 6:27; Lc. 12:25; Jn. 21:8: Ap. 21:17).

CODORNIZ

Heb. 7958 *selaw*, שְׂלָו = «pesadez», por su lentitud en el vuelo; Sept. *ortyx*, ὄρτυξ, *ortygometra*, ὀρτυγομήτρα; Vulg. *coturnix*.

Ave migratoria que abandona Europa en otoño y en grandes bandadas cruza Palestina y la península del Sinaí y se establece en África, de la que regresa a millares en marzo. Codorniz es el nombre vulgar de las aves del orden de las gallináceas, familia de las *perdícidas*, comprendidas en el género *Coturnix* y particularmente de las de la especie *communis*. Este género comprende unas 20 especies, propias todas del hemisferio oriental.

Es la más pequeña de las perdices; vuela rápidamente a favor del viento; pero si este cambia de dirección o si las aves se han extenuado por un largo vuelo, caen a tierra aturdidas y pueden ser capturadas en grandes cantidades.

Los israelitas tuvieron providencialmente gran abundancia de ellas para alimentarse en el desierto (Ex. 16:12, 13; Nm. 11:31-34; cf. Sal. 78:26:31; 105:40). Parece que en sus viajes de emigración, estas aves que no son de alto vuelo, atraviesan con frecuencia la península del Sinaí y, obligadas por el cansancio, se posan y los beduinos las cogen con facilidad. En Europa aparecen en mayo, procedentes de África. Después de atravesar el mar, llegando a las costas de España, Italia, Grecia y Turquía poco menos que extenuadas, prosiguen su viaje por tierra, sobre todo de noche, difundiéndose por todo el continente. Habitan las llanuras, prefiriendo aquellas en que hay campos de cereales, principalmente trigo.

Durante el día suelen mantenerse escondidas en las mieses o en la hierba y a la caída de la tarde empiezan a vagar en busca de alimento que consiste en semillas, hojas, yemas, insectos y gusanos. Al verse sorprendidas, se agachan en el suelo haciéndose casi invisibles, y solo cuando se las acosa muy de cerca, levantan el vuelo mediante el cual recorren pequeñas distancias y a poca altura. Por el suelo corren con mucha agilidad, como las perdices. Su carne es muy apreciada por los árabes, que la conservan secándola y salándola.

En otoño se reúnen las colonias en el sur de Europa para emigrar y atraviesan el mar en grandes bandadas. La codorniz es trofeo de caza por su carne, muy sabrosa y delicada, y como animal en cautividad. Parece que en la antigua Grecia se adiestraban para luchar entre sí, como se hace en otras partes con los gallos.

BIBLIOGRAFÍA: V.B. Dröscher, *Y la ballena devolvió a Jonás a la playa. Los animales en la Biblia* (Planeta, Barcelona 1988).

A. CABEZÓN MARTÍN

COHECHO. Ver SOBORNO

COHEREDERO

Gr. 4789 *synkleronomos*, συγκληρονόμος = «el que participa con otro en la misma herencia» (de *syn*, σύν, «con», y *kleronomos*, κληρονόμος, «heredero»). Término utilizado por el apóstol Pablo para describir el nuevo estado espiritual de judíos y gentiles, que mediante la aceptación del Mensaje de Salvación en Cristo son coherederos de un mismo reino espiritual (Ef. 3:6), y en cuanto participantes en los sufrimientos por causa del Evangelio «herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Ro. 8:17). Véase HEREDERO, HERENCIA.

COHORTE

Gr. 4686 *speíra*, σπεῖρα, prop. cualquier cosa redonda, vino a significar un cuerpo de hombres armados, el equivalente del *manipulus* romano, unidad militar de cerca de 500 efectivos al mando de un tribuno. Se menciona en diversos lugares del NT, aunque la voz original se traduce de diferentes formas (Mt. 21:27; Mc. 15:16; Jn. 18:3,12; Hch. 21:31). Véase AUGUSTA, COMPAÑIA; EJÉRCITO.

COJO

Heb. 6455 *pisséaj*, חַ = «cojo, tullido»; 6760 raíz *tsalá* צלע = «cojear, ser cojo»; gr. 5560 *kholós*, χωλός = «cojo». La cojera, como todas las demás enfermedades, deformidades o carencias físicas, se consideraba resultado del pecado. Por ello se explica la prohibición del ejercicio del sacerdocio a los cojos, en la economía mosaica, lo mismo que a los que sufrían otras dolencias (Lv. 21:18). La cojera, en tanto que imperfección, era también causa de exclusión de cualquier animal para el sacrificio.

Mefi-boset, hijo de Jonatán, quedó cojo en su niñez (2 Sam. 4:4), lo que le inhabilitaba para el ejército, ya que los soldados estaban obligados a realizar largas marchas y rápidas maniobras.

En la evangelización de Jesús se cumplen las señales esperadas que anunciaron los profetas en relación con el Mesías: «El cojo saltará como un ciervo» (Is. 35:6). Por la palabra de Jesús los paralíticos se levantan y los cojos andan (Mt. 11:5). Generalmente, la palabra de perdón de los pecados precede a la curación, algo que era percibido por los fariseos como una blasfemia: «¿Quién

puede perdonar pecados, sino solo Dios?» Según ellos, Jesús no cumplía las señales proféticas, sino que blasfemaba. La señal de que Jesús no perdona arbitrariamente ni usurpa el puesto de Dios es que los paralíticos comenzaban a andar y los cojos a saltar, clara evidencia de era Dios mismo el que actuaba y el que perdonaba por medio de Jesús. Todos podían percibir y celebrar aquellos signos del Reino de Dios: «Se levantó y, al instante, tomando la camilla, salió a la vista de todos, de modo que quedaron todos asombrados y glorificaban a Dios diciendo: Jamás vimos cosa igual» (Mc. 2:12). Por la autoridad de Jesucristo, los apóstoles también sanaron a varios cojos (Hch. 3:1-10; 14:8-10).

COLABORADOR

Gr. 4904 *synergós*, συνεργός = «el que trabajado con, colaborador», aparece 13 veces en el NT.

Se refiere a personas que trabajaron juntamente con el apóstol Pablo en sus labores misioneras, a quienes él asoció en su ministerio y a las que designó, en efecto, como «colaboradores» (Ro. 16:3, 9, 21; 1 Cor. 3:9; 2 Cor. 1:24) y «ayudadores» (1 Cor. 8:23; Fil. 2:25; 4:3; Col. 4:11; 1 Ts. 3:2; Flm. 1, 24).

Para Pablo esta colaboración o ayuda adquiere un aspecto sagrado, ya que quien se ocupa en la evangelización es en realidad «colaborador de Dios» (1 Cor. 3:9). Se da una cooperación real entre el que planta la semilla del Evangelio, el la que riega, y el que da el crecimiento, a saber, Dios, sin el cual de nada serviría el esfuerzo inicial (cf. 1 Cor. 12:6; Fil. 2:12-13).

COLAÍAS

Heb. 6964 *Qolayah*, קֹלָיָה = «voz de Yahvé». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Koleas*, Κωλέας v. *Kolías*, Κωλίας o *Koliâs*, Κωλιᾶς; Vulg. *Colias.* Padre de > Ahab, uno de los falsos profetas duramente criticado por Jeremías (Jer. 29:21).

2. Sept. *Koleía*, Κωλεία, Vulg. *Colaja.* Hijo de > Maasías y padre de Pedaías, de la tribu de Benjamín y del linaje de > Salú (Neh. 11:7).

COLGAR

Heb. 3363 *yaqá*, יקע = «empalar» (Nm. 25:4); 8518 *talah*, תלה = «colgar» (2 Sam. 21:6, 9), traducido «ahorcar» en ambos casos. Forma de castigo muy común en Egipto y Palestina; después de ejecutado el criminal, se colgaba su cadáver en un árbol o poste. Si el cadáver se dejaba a merced de las aves de rapiña, era aún más denigrante el castigo y una advertencia para el pueblo. Los restos del colgado se sepultaban de noche y en secreto (Dt. 21:23).

Terrible fue el destino de los descendientes de Saúl, colgados por los > gabaonitas para expiar las culpar de su padre. Sus cuerpos permanecieron varios meses expuestos al sol del verano, protegidos por su apenada madre, > Rizpá, que no permitía que se pararan junto a ellos las aves del cielo por el día ni las bestias del campo por la noche, hasta que el rey David les dio sepultura en tierra (cf. 2 Sam 21:1-14). La ley deuteronómica prohibirá después que los cuerpos permanezcan colgados durante la noche siguiente a su ejecución (Dt 21:22-23; cf. Gal 3:13). Esta prohibición supone que antes los cadáveres de los ajusticiados quedaban expuestos junto a los caminos o ante los lugares de culto para alejar el mal o quizá también, como en el caso mencionado, para atraer la lluvia: «fueron ajusticiados en los primeros días de la cosecha, al comienzo de la siega de la cebada... hasta que cayeron sobre ellos las lluvias del cielo» (cf. 2 Sam 21:10-11).

Colgar o crucificar a una persona viva era un castigo persa (cf. Esd. 6:11), no común en Israel hasta el reinado de los Herodíadas, que introdujeron esta costumbre entre los judíos (Josefo, *Ant*. 16, 11, 6). También era un modo de suicidarse (2 Sam. 17:23; Mt. 27:5). Véase CASTIGO, CRUCIFIXIÓN, EMPALAMIENTO.

COLINA

Elevación natural, que en heb. y gr. se expresa con varias palabras:

1. Heb. 1390 *gibeah*, בְעָה., de la raíz afín *gabá*, בע = «ser alto», con un ligero matiz de curvatura, imagen perfectamente aplicable a las colinas redondeadas de Palestina, y de donde deriva el nombre de varias localidades situadas en esta clase de promontorios. Véase GIBA. Se distinguen de las montañas por la suavidad de su formación rocosa (cf. Sal. 65:12; 72:3; 114:4, 6).

2. Heb. 2022 *har*, הַר, tiene un significado más extenso que *gibeah*, ya que denota un conjunto más que una prominencia individual, lit. se refiere a una «cordillera». La «región montañosa de los amorreos» (Nm.13:29; Dt. 1:7; Jos. 9:1; 10:40; 11:16) es el distrito elevado de Judá, Benjamín y Efraín. La colina santa (Sal. 3:4), colina de Yahvé (Sal. 24:3) o colina de Dios (Sal. 68:15) hace referencia al monte de Sión.

3. Heb. 8510 *tel*, ל = «monte, colina». Denota tanto un montículo natural como artificial, e incluso un montón de ruinas, acepción esta que ha conservado su significado en el árabe moderno. Tal como se dice en la profecía de Jeremías respecto al futuro de Israel: «Así ha dicho Yahvé: He aquí, yo restauraré de la cautividad las tiendas de Jacob; de sus moradas tendré misericordia. La ciudad será reedificada sobre su montículo de escombros, y el palacio quedará en su lugar» (Jer. 30:18; cf. Jos. 11:13).

3. En el NT se utiliza las palabras gr. 1015 *bunós*, βουνός y 3735 *oros*, ὄρος, siempre traducida «monte», siendo el más famoso de ellos el llamado monte de la Transfiguración (Lc. 9:28,37). Véase MONTAÑA, MONTE.

Las colinas que aparecen mencionadas en el AT son las siguientes:

1. «Colina de los prepucios», en heb. *Gibeath-haaraloth*, בְעַת הַעֲרָל ת. (Jos. 5:3), entre el Jordán y Jericó. Deriva su nombre de la ceremonia de circuncisión colectiva que tuvo lugar en su vecindad, en la proximidad de > Gilgal.

2. Colina de > Kiriat-jearim, donde permaneció el Arca de la Alianza desde su rescate de manos de los filisteos hasta su traslado a Jerusalén por David (2 Sam. 6:3, 4; cf. 1 Sam. 7:1, 2).

3. Colina de > Moré (Jue. 7:1).

4. Colina de Dios, *Gibeath haelohim*, בְעַת הָאֱלֹהִים. i(1 Sam. 10:5). Lugar donde Saúl, siguiendo la predicción de Samuel, encontró una comunidad de profetas. Es conocida como colina de Benjamín, «Gabaa de Benjamín» (1 Sam. 13:15; 2 Sam. 23:29), también «Gabaa de Saúl» (1 Sam. 11:4). Al igual que > Betel, parace haber sido uno de los santuarios más antiguos de Palestina (1 Sam. 10:5; 15:34; 23:19; 26:1; 2 Sam. 21:6-10).

5. Colina de > Haquila, al sur de Jesimón (1 Sam. 23:19; 26:1).

6. Colina de > Amá (2 Sam. 2:24).

7. Colina de > Gareb (Jer. 31:39).

8. Colina de Fineas, en la región montañosa de Efraín, donde fue enterrado > Eleazar, hijo de >

Aaron (Jos. 24:33). Eusebio la sitúa a 12.000 pasos de Eleuterópolis. Las tradiciones judía y samaritana han conservado dicho sepulcro en Awetah, a unos 9 km. al sur de Nablus.

F. J. LORENZO PINAR

COLIRIO

Gr. 2854 *kollúrion*, κολλούριον, prim. diminutivo de *kollyra*, κολλύρα, «bollo de pan basto». Explícitamente se cita una sola vez en la Sagrada Escritura, en relación con la iglesia de > Laodicea, a la que se aconseja que compre colirio para los ojos (Ap 3:18). Esta palabra es indudablemente una alusión al famoso «polvo frigio» usado por los oftalmólogos de la famosa escuela médica que había en aquella ciudad de Asia Menor.

COLLAR

Heb. 7242 *rabid*, רָבִיד, pieza «colgada alrededor del cuello»; aram. 2002 *hamnikh*, הַמְנִיךְ.

En cuanto señal de distinción hace referencia a la «cadena de oro» de algunos dignatarios, p.ej. el collar de oro (*rabid*, רָבִיד) colgado al cuello de José (Gn. 41:42) y el prometido a Daniel (*hamnikh*, הַמְנִיךְ, Dn. 5:7). En Egipto era la insignia del juez, y también del primer ministro. En Persia se consideraba una evidencia del favor real (Jenofonte, *Anábasis* 1, 2, 27). En Ez. 16:11 se menciona como símbolo de soberanía. El pectoral del sumo sacerdote judío iba sujeto por una cadena de oro (Ex. 39:16, 21).

En cuanto adorno, era llevado tanto por hombres como por mujeres (cf. Ex. 35:22; Nm. 31:50; Prov. 1:9; Cant. 1:10; Judit 10:4). El collar designado como *anaq*, עֲנָק, consistía en perlas, corales, huesos, piezas de metal, etc., unidos por un hilo. La piezas en forma de luna recibían el nombre de *shaharonim*, הֲרֹנִים ֶ ; Sept. *méniskoi*, μηνίσκοι; Vulg. *lunulae*, o sea, «lunetas» (Is. 3:18), adornos que todavía existen entre los pueblos orientales. En el Egipto antiguo los collares, muy ornamentales, formaban parte del atuendo. Véase ADORNO, LUNETA, PENDIENTES, JOYAS.

COLONIA

Gr. 2862 *kolonía*, κολωνία, del lat. *colonia* y *colonus* = «labriego, labrador que arrienda una heredad». Establecimiento de individuos de un estado fuera de sus límites territoriales. La Biblia solo conoce y menciona las colonias romanas. Estas pertenecieron a tres períodos y clases:

1) Colonias anteriores al año 100 a.C., centros de influencia romana en los territorios conquistados.

2) Colonias agrarias, fundadas para alojar la creciente población de Roma.

3) Colonias militares de la época de las guerras civiles y el Imperio, organizadas para establecer a los soldados desmovilizados. Esta tercera clase dependía directamente del *imperator*, cuya autoridad ejercía en ellas un legado especialmente designado a tal efecto. Así era > Filipos, mencionada en Hch. 16:12. Estas colonias eran las torres de vigía del estado romano y estaban dispuestas según el modelo de la misma Roma. Toda la organización de Filipos como tal fue obra de Augusto, quien después de la batalla de Accio, el 31 a.C., dio a sus soldados tierras en Italia, trasladando a la mayor parte de sus habitantes a otras partes. Estas comunidades poseían los derechos y las libertades romanas, regían sus posesiones bajo la ley romana y estaban exentas de impuestos y tributos. La mayor parte de las colonias romanas fueron establecidas en territorios

costeros.

COLOR

En heb. hay muy pocos términos directos para denotar los colores. Los mencionados expresamente son:

1. AZUL. heb. 8504 *tekhéleth*, תְּכֵלֶת; Sept. *hyákinthos*, ὑάκινθος, *hyakínthinos*, ὑακίνθινος, constantemente asociado al púrpura (Ex. 25-39; Nm. 4:6, 7, 9, 11, 12; 15:38; 2 Cro. 2:7, 14; 3:14; Est. 1:6; 8:15; Jer. 10:9; Ez. 23:6; 27:7, 24; Ecclo. 40:4; 45:10; 1 Mac. 4:23).

2. BLANCO. heb. 3836 *labán*, לָבָן; gr. 3022 *leukós*, λευκός, símbolo de luz y de vida, también de pureza (Mc. 16:5; Ap. 3:4; 19:11), victoria (Ap. 6:2) y alegría (Ecl. 9:8).

3. NEGRO. heb. *jum*, ח ם; gr. *melas*, μέλας, símbolo de pena y duelo (Jer. 8:21; 14:2), hambre y muerte (Zac. 6:2,6; Ap. 6:5,6).

4. VERDE. heb. *yaraq*, יָרָק; gr. *khlorós*, χλωρός, símbolo de prosperidad (Job 15:32; Jer. 11:16; 17:8.

5. ROJO. heb. *adom*, אָדֹם; gr. *pyrrós*, πυρρός, símbolo de sangre, guerra y matanza (Ap. 6:4). Es interesante notar que los pecados relacionados con este color también reciben la promesa del perdón divino (Is. 1:18).

6. PÚRPURA. heb. *argamón*, אַרְגָּמָן; gr. *porphyra*, πορφύρα, *porphýreon*, πορφύρεον, símbolo de riqueza y realeza (Jue. 8:26; Est. 8:15; Lc. 16:19).

Cada una de estas gradaciones cromáticas tenía un significado especial para los israelitas. Vestidos de colores brillantes eran señal de prosperidad y gozo (cf. 2 Sam. 1:24; cf. Jer. 4:30), mientras que los grises y negros eran señal de dolor y luto (cf. Mal. 3:14; Zc. 6:2, 6). El blanco era símbolo de la pureza celestial y por tanto los > ángeles siempre son representados vestidos de ese color (Mc. 16:5; Jn. 20:12, etc.). Los sacerdotes generalmente llevaban túnicas blancas para indicar la pureza de su ministerio.

El libro de Ap. juega abundantemente con el valor simbólico de los colores. El «caballo blanco» (Ap. 6:2) es todo un emblema del jinete preparado como un héroe victorioso para la guerra. El «caballo rojo» (v. 4) denota el derramiento de sangre y muerte de su jinete. El «caballo pálido» (*khlorós*, χλωρός, v. 8) es un cuadro de la fría muerte. El gran > dragón, es decir Satán, es de color «rojo» (Ap. 12:3) en perfecta consonancia con su carácter de instigador de la muerte y la ruina. Véase AZUL, BLANCO, ROJO, VERDE.

COLOSAS

Gr. 2857 *Kolassaí*, Κολασσαί, de *kolossós*, κολοσσός = «colosal». Ciudad situada al suroeste de la antigua Frigia, emplazada en el pintoresco valle del Lico, afluente del Meandro y cercana a su desembocadura. Próxima a la ciudad de Éfeso, de la que distaba unos 180 Km., limitaba con Laodicea y Hierápolis. Colosas fue una ciudad rica y muy poblada en época de Heródoto (*Hist*. 7, 30) y Jenofonte (*Anabasis* I, 2, 6), pero luego perdió su esplendor cuando Antíoco Theos por el año 250 a.C. benefició a Laodicea, que pasó luego a ser la capital de la zona. En el año 61 d.C. sufrió un terrible terremoto que devastó toda la región del valle del Lico. En tiempos de San Pablo Colosas era solo una pequeña población casi sin importancia. El Apóstol no evangelizó personalmente en Colosas (cf. Col. 2:1). Parece que > Epafras, un discípulo de Pablo, había fundado una iglesia en la

ciudad, o que al menos ayudó a establecerla (Col. 1:7); pudo haberse fundado mientras el apóstol Pablo trabajaba en Éfeso (Hch. 19:10).

Cuando Pablo escribió su > *Carta a los Colosenses*, Epafras estaba con él. En tiempo de la redacción de la epístola había en Colosas una considerable comunidad cristiana. Los más de los fieles de la comunidad eran de origen pagano; pero no faltaban judeocristianos. Los informes de Epafras revelaron al Apóstol que unos falsos maestros de origen judío orientaban a los colosenses hacia el ritualismo, el ascetismo y las vanas especulaciones filosóficas (Col. 2:11, 16), no solo sosteniendo la obligación de la ley ceremonial mosaica (leyes relativas a los manjares y a la observancia del sábado, de los novilunios y de la circuncisión), sino propagando doctrinas de la filosofía pagana, acaso también de la religión persa de Mitra. Pablo tuvo de ello noticia en Roma por Epafras, que le visitó y compartió con él la cautividad (Flm. 23); por lo que escribió la mencionada carta, que envió por conducto de Tíquico (Col. 4:7-9; Ef. 6:21).

BIBLIOGRAFÍA: Heródoto, *Historia*, 7, 30; Jenofonte, *Anabasis*, 1, 2, 6; Plinio, *Historia natural*, 5, 145.

J.M. DÍAZ YANES

COLOSENSES, Carta

1. Autor.
2. Teología.
3. Contenido.
4. La herejía de Colosas

I. AUTOR. Carta del *corpus paulinum*, del grupo de las llamadas «epístolas de la cautividad» (Flp., Col., Ef., Flm.), relacionada ciertamente con el círculo de Pablo, pero que muchos autores consideran no auténtica, aunque no hay pruebas suficientes que lo demuestren. Los escritores antiguos siempre la atribuyeron a Pablo: Justino Mártir (*Dial. con Trifón*); Teófilo (*ad Autol*. 2); Ireneo (*Adv. Haer*. III, 14, 1); Clemente de Alejandría (*Strom*. I); Tertuliano (*de Praescr*. 7; *de Resurr.* 23); Orígenes (*Contra Celso*, V, 8).

Algunos historiadores piensan que esta epístola fue escrita durante la prisión de Pablo en Cesarea (Hch. 23:35; 24:27), pero esta idea no concuerda con los datos que tenemos sobre la naturaleza de aquel encarcelamiento, que al parecer no dejaba demasiado márgen de libertad al Apóstol. Más lógico parece que la carta haya sido redactada en el año 63, cuando Pablo se encontraba en una prisión romana (Col. 4:3.18 cf. Hch. 28:16, 30) y gozaba de relativa libertad de movimientos.

II. TEOLOGÍA. Colosenses tiene una gran importancia teológica por su desarrollo acerca de la obra cósmica de Cristo. Pone en evidencia la relación que existe entre la Historia de la Salvación y la creación entera. Extendiendo así el horizonte cristiano al universo, aborda un problema de gran importancia en la antigüedad y de rabiosa actualidad en nuestros días, y lo trata sin traicionar la esencia del Evangelio en beneficio de una filosofía determinada.

III. CONTENIDO. a) Introducción y acción de gracias. La carta comienza con el acostumbrado saludo (1:1-3). Dice el Apóstol que tiene siempre presente a esta iglesia en sus oraciones, y da gracias a Dios por su fe, caridad y esperanza en los bienes futuros que le promete el verdadero Evangelio, el cual se anuncia ya en todo el mundo (1:23), fructifica y crece de continuo, y fue anunciado a los colosenses por medio de > Epafras; este, que se encuentra preso con el Apóstol, le ha contado el buen estado de la iglesia, pero también los peligros que corre (1:4-8; cf. 4:12s.). A sus

acciones de gracias añade el Apóstol constantemente una súplica: que Dios conceda a los colosenses pleno conocimiento y sabiduría, para que den fruto de buenas obras, soporten animosos las penalidades de la vida y sean agradecidos a Dios por la gloria que les tiene preparada, puesto que ya aquí abajo les ha sacado de las tinieblas del mundo al Reino de su Hijo, «en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de los pecados» (1:4-14).

b) En la parte dogmática (1:15 a 2:3) ilustra el Apóstol a sus lectores acerca de la persona de Jesucristo, que descuella sobre todos los > coros angélicos (cf. Heb. 1:1ss.). Él es la figura visible del Padre invisible, el Creador increado y el Conservador del mundo, principio y fin del universo, del mundo terreno y del celeste, cabeza de la Iglesia (1:15-29). En él encontrarán los colosenses la salvación, si perseveran en la fe y permanecen inconmovibles en la «esperanza del Evangelio» (1:21-23). Al añadir aquí el Apóstol las palabras: «del cual yo Pablo fui hecho ministro» (1:23), les llama la atención sobre los lazos que lo unen con ellos, lo cual le da aliento y valor para escribirles, por más que él no hubiera fundado personalmente aquella iglesia. Él es «ministro del Evangelio», por el cual padece; y padece con alegría, porque sus padecimientos redundan en bien de los colosenses, tienen la virtud de corroborarlos y fortalecerlos en la fe, y sobre todo contribuyen a que se colme la medida de las tribulaciones que ha de sufrir en este mundo el Cristo místico; es decir, la Iglesia, hasta el fin de los siglos. Pues precisamente para servir a la Iglesia en calidad de «ministro del Evangelio» fue llamado; está, pues, obligado a llevar a feliz término la Palabra de Dios, predicándola a los gentiles. El fondo de estas palabras de Dios es el divino decreto, oculto antes, pero ahora manifiesto, de la redención por Cristo, el único en quien podemos esperar la gloria futura. Anuncien otros —los falsos doctores— lo que quieran; pero nosotros anunciamos con fatigas, penalidades y cuidado, pero con la virtud de la Gracia, solo a Cristo, en el cual están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (1:24-2:3).

c) En la parte polémica (2:4-23) les exhorta el Apóstol a estar firmes en la fe, como el árbol que tiene sus raíces en el suelo, como la casa que se sustenta en los cimientos (2:4-7): Nadie os deslumbre —les dice— con doctrinas de una «filosofía» inútil y falaz y con vanas sutilezas, con enseñanzas fundadas en opiniones de hombres, con máximas que no pasan de elementos religiosos, teóricos y prácticos (cf. Gal. 4:3, 9:10) y que no tienen por norma y fin a Cristo. ¡Qué desatino, si os dejaseis engañar! Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad; en él ha tomado figura corpórea el Dios invisible (cf. Tit. 2:11; 3:4). En él habéis sido hechos partícipes de esta plenitud (cf. Jn. 1:16). Él es la cabeza de todo principado y potestad; y no tienen razón los herejes cuando os hablan de otras potestades celestiales superiores a Cristo. En él fuisteis circuncidado en una circuncisión no carnal o hecha por mano, que cercene la carne del cuerpo, a la cual dan mucha importancia los herejes, sino espiritual, por la virtud de Dios; pues con él fuisteis sepultados en el bautismo, en el cual fuisteis también resucitados con él, mediante la fe en el poder de Dios que le levantó de los muertos. Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los pecados. Porque con la sangre que derramó en la cruz, Cristo borró la cédula de culpabilidad que hablaba contra vosotros. Con esto despojó a los principados y potestades, los sacó a la pública vergüenza triunfando de ellos por su propia virtud; y los herejes no tienen razón al establecer principados y potestades superiores a Cristo (2:8-15).

La piedad externa (fiestas, luna nueva, día de reposo) y el ascetismo de los herejes (templanza en la comida y bebida, probablemente en lo tocante a carne y vino, acaso como preparación para el trato

con el mundo superior) son desechados por el Apóstol como engaño y quimera, pues por la unión con Cristo, la Cabeza, reciben los creyentes las gracias necesarias, forman un cuerpo vivo y crecen en verdad, como Dios quiere (2:16-23).

d) En la parte parenética expone el Apóstol la vida moral del cristiano: Si, pues, habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Poned la mira en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también seréis manifestados con él en gloria (3:1-4).

Por esto es preciso frenar la naturaleza pecadora y todo apetito pecaminoso: Despojaos del viejo hombre con sus hechos, y revestíos del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno (3:9-10).

Ande cada uno en el amor y busque la perfección en su estado: los casados, los hijos y los padres, los esclavos y los señores (3:18-4:1; cf. exhortaciones análogas y más por menudo en Efesios 5:22-6:9). Siguen luego avisos particulares (4:2-6).

f) Saludos finales. Las observaciones de carácter personal nos permiten conocer las amistades de Pablo en la prisión de Roma. Se termina la carta con un saludo de su propio puño y con la bendición apostólica.

IV. LA HEREJÍA DE COLOSAS. Ha habido mucha discusión acerca de este asunto. Prob. era una mezcla de doctrinas judías y de teorías que más tarde cristalizaron en el > gnosticismo. Parece ser que estas comunidades de Asia eran un terreno fértil para esta clase de especulaciones. El elemento judaico aportaría el ceremonial que el Apóstol refuta (2:16) y el elemento gnóstico introduciría las especulaciones filosóficas, el culto a los ángeles y el ascetismo (vv. 8, 18, 20-23). Términos como pleroma-plenitud, gnosis-conocimiento, epignosis-pleno conocimiento, sofía-sabiduría, etc., eran corrientes en el gnosticismo para describir los misterios vedados a la mayoría de los fieles; Pablo, según su peculiar método misionero, emplea estos mismos términos para hacer ver que son para todos los creyentes en Cristo, al mismo tiempo que les da un significado mucho más elevado. Véase GNOSTICISMO, FILOSOFÍA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Appéré, *Colosenses. El misterio de Cristo* (EP 1990); W. Barclay, *Colosenses* (CLIE 1995); M. Barth y H. Blanke. *Colossians* (Doubleday, Nueva York 1994); J. Blight, *Carta a los Colosenses* (San Pablo 1970); E. Cothenet, *Las cartas a los Colosenses y a los Efesios* (EVD 1994); J.D.G. Dunn, *Colossians and Philemon* (Eerdmans 1996); E.F. Harrison, *Colosenses. Cristo todosuficiente* (Portavoz 1990); E. Lohse, *A Commentary on the Letters to the Colossians and to Philemon* (Fortress, Philadelphia 1971); M.Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians* (Liturgical Press, Collegeville 2000); H.C.G. Moule, *Estudios sobre Colosenses* (CLIE 1984); P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (Word, Dallas1982); E. Schweizer, *La carta a los Colosenses* (Sígueme 1987); J.L. Sumney, *Colossians: A Commentary* (John Knox/Westminster 2008); M.M. Thompson, *A Commentary on Colossians and Philemon* (Eerdmans 2005); N.T. Wright, *Colossians and Philemon.* (IVP 2007).

J.M. DÍAZ YANES

COLUMNA

Heb. 5982 *ammud*, ד   עַ, escrito también ד֗עַ; gr. 4769 *stylos*, στ?λος, columna que sostiene el peso de un edificio.

Soporte en un edificio, gral. en forma de cilindro alargado que se apoya en el suelo. También se levantaban de la misma manera con fines ornamentales. Los materiales usados eran madera, piedra y adobe. Los grandes monarcas utilizaban mármol, como en el palacio de > Asuero (Est.1:6). Las excavaciones arqueológicas han evidenciado que la columnas que > Sansón derribó en el templo de

los filisteos eran de madera (Jue. 16:25-30).

En el > Tabernáculo se usaron columnas para sostener el cortinaje (Ex. 35:17; 38:10-11). De igual modo, Salomón utilizó columnas para el Templo de Jerusalén, comenzando con las dos broncíneas de la entrada, llamadas Jaquín y Boaz (1 R. 7:15-21).

A menor escala, se tenía costumbre de levantar una columna o pilar con fines conmemorativos. Así, Jacob erigió una en memoria de Raquel (Gn. 35:20); Absalón levantó una columna en el valle del Rey para perpetuar su nombre (2 Sam. 18:18).

En sentido metafórico designa a aquellos que tienen responsabilidades en las congregaciones, como los > «ancianos» de la iglesia en Jerusalén (Gal. 2:9); y también al conjunto de la Iglesia haciendo referencia a su responsabilidad de mantener las doctrinas de la fe por la enseñanza y la práctica (1 Ti. 3:15). En Ap. 3:12, indica una posición firme y permanente en el templo espiritual, celestial, y eterno de Dios.

COLUMNA DE NUBE Y FUEGO

Heb. 5982, 6051 *ammud heanán* עַ ד הֶעָנָן = «columna de nube»; 5982, 784 *ammud haesh* עַ ד הָאֵ = «columna de fuego», Sept. *stylos nepheles*, στῦλος νεφέλης, *pyrós*, πυρός.

En su viaje a través del desierto Dios guió a Israel con una «columna de nube durante el día y de fuego durante la noche» (Ex. 13:21, 22; 14:24; Nm. 14:14; Neh. 9:12, 19). Materializaba de forma patente la presencia de Dios, simbolizada por la gloria de la nube, que guiaba y protegía al pueblo (cf. Ex. 40:36 s.; Sal. 105:89; Sab. 10:17).

Mediante esta «columna» Dios indicaba su presencia en el > Tabernáculo y el momento de transmitir nuevas revelaciones a Moisés, vedadas a cualquier otro: «Cuando Moisés entraba en la tienda, la columna de nube [*ammud haenán*, עַ ד הֶעָנָן] descendía y se detenía a la entrada de la tienda; y Dios hablaba con Moisés» (Ex. 33:9, 10; cf. Nm. 12:5; Dt. 31:15). Por la noche la columna adoptaba forma de fuego, *ammud haesh*, עַ ד הָאֵ, que, como las espadas ígneas de los querubines del Paraíso, impedía la entrada a los entraños, pero al mismo tiempo servía de faro que orientaba la dirección de Israel, del mismo modo que en las caravanas de la antigüedad se guiaban por el fuego durante la noche y por el humo durante el día.

Escritores posteriores identificaron la «columna» con la «sabiduría» (*sophía*, σοφία, Sab. 10:17) de Dios, como una muestra del cuidado especial de Dios por los padres en el desierto. La profecía de Isaías se refiere al mismo fenómeno, pero proyectado al futuro: «Entonces sobre todo lugar del monte Sión y sobre sus asambleas, Yahvé creará nube y humo de día, y resplandor de fuego llameante de noche» (Is. 4:5). Para Pablo la presencia de la nube equivale al bautismo por medio de cual el creyente es introducido en la nueva vida en Cristo: «Todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar» (1 Cor. 10:2). Véase GLORIA, NUBE.

BIBLIOGRAFÍA: J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (Biblical Institute Press, Roma 1973).

A. ROPERO

COMADREJA

Heb. 2467 *joled*, חֹלֶד = «la que se desliza», nombre que aparece en la lista de animales impuros y que, según las versiones antiguas y el Talmud, designa a la comadreja; Sept. *galé*, γαλῆ, Vulg. *mustela.* Recientemente se lo ha identificado con el > topo.

La comadreja es un animal carnívoro perteneciente a la familia de los mustélidos. Tiene un cuerpo flexible, de unos 25 cm. de longitud, cubierto durante todo el año por un pelo corto, suave, de color pardo o rojizo. Abunda en Palestina. Vive en las irregularidades del terreno o en las cavidades de los árboles. Es un animal muy sanguinario y busca, preferentemente de noche, ratas, topos y también conejos, liebres y gallináceas, a los que asalta mordiéndoles con sus fuertes caninos. Resulta bastante útil al hombre como enemigo de los roedores nocivos para la agricultura. Habita en los llanos y en en la montaña, hasta los 300 m. de altitud.

Se describe el *joled* en Lev. 11:29 como uno de «los animales que se desplazan sobre la tierra» expresión que designa todos los pequeños carnívoros e insectívoros *mammalia*, así como los cuadrúpedos *reptilia.* Todos ellos entran en la categoría de animales inmundos.

COMADRONA

Heb. 3205 *yalad*, יָלַד, de una raíz prim. que significa «tener [hijos]»; gr. *maîa* μαῖα; lat. *obstetrix* = «partera». Mujer que asiste a las madres en trance de dar a luz (Gn. 35:17; 38:28). Dios dio su bendición a las comadronas hebreas que no quisieron obedecer la orden del rey de Egipto de dar muerte a los niños hebreos varones al nacer (Ex. 1:15-21). En cuanto a lo pequeño de su número en relación con la población hebrea en Egipto, hay que tener en cuenta que en la antigüedad la mayoría de las mujeres no recurría a la ayuda de parteras, sino de familiares, y solo en caso de necesidad. De las hebreas se dice: «Ellas son vigorosas y dan a luz antes de que llegue a ellas la partera» (Ex. 1:19).

En los muros del palacio de Luxor, en el Alto Egipto, se encuentra una gran pintura que representa el nacimiento del hijo del faraón Tothmés IV. La reina madre Mautmés está sentada en un pequeño asiento mientras dos comadronas le sujetan las manos y una tercera agarra al bebé.

COMBUSTIBLE

Heb. 402 *okhlah*, אָכְלָה = «comida, producto consumido o quemado»; *maakhóleth*, מַאֲכֹלֶת; ambos términos denotan cualquier cosa consumida por combustión o comida. Debido a la extrema escasez de madera en muchos lugares, los materiales más diversos han sido utilizados desde la antigüedad como elemento combustible para la cocción de alimentos o como energía calorífica.

En el AT se habla del uso de estiércol de buey y de otros excrementos (Ez. 4:12-15). En tiempos de escasez y sequía se recogían «malvas entre los arbustos y la raíz de la retama para calentarse» (Job 30:4; Sal. 120:5). Jesús se refiere a las flores secas e hierbas del campo utilizadas en los hornos de su tiempo (Mt. 6:28, 30). De todos modos, en Israel la madera era el principal artículo de combustión, procedente de la región de > Hebrón. El carbón se usaba raramente y se extraía en el sur de Líbano. Quizá eran los braseros los que más carbón a pequeña escala consumían: «El carbón es para las brasas, la leña para el fuego» (Prov. 26:21), además de la metalurgia.

En sentido metáforico se habla del propio hombre, de los pueblos y de la ciudades como combustible o pasto del fuego (Ez. 15:4, 6; 21:32; Is. 9:19). Véase CARBÓN, FUEGO.

COMER, COMIDA

1. Vocabulario.
2. Significado religioso.

3. Comida y alimentos.

4. Las comidas de Jesús

I. VOCABULARIO. Heb. vb. 398 *akhal*, אכל = «comer, alimentar, ingerir, consumir, devorar». Este verbo se encuentra en todas las lenguas semíticas (excepto en etíope) y en todos los períodos de su historia, desde el acadio temprano hasta el hebreo más tardío. Aparece más de 810 veces en el AT hebreo y 9 en el arameo. En sentido propio se refiere a la ingesta de alimentos por seres humanos y animales. En sentido metafórico tiene el matriz de destruir algún objeto o persona, «consumidos» por el fuego o la espada (p.ej. Gn. 3:17; Dt. 18:1; Is. 1:7). En sentido amplio puede referirse al hecho del «hospedaje» o «alojamiento» (2 Sam 9:11, 13), e incluso al esfuerzo de «ganarse la vida» (Am. 7:12; cf. 3:19).

Heb. sust. 400 *okhel*, אֹכֶל = «comida, alimento», aparece 44 veces. Tiene que ver con todo lo referido al sustento de la vida humana y animal.

Heb. sust. 402 *okhlah*, אָכְלָה = «alimento», se usa 18 veces en el AT.

Gr. vb. 2068 *esthío*, ἐσθίω = «comer», se dice del uso ordinario fisiológico de la comida y de la bebida (1 Cor. 9:7; 11:22); de participar de la comida en la mesa (p.ej. Mc 2:16); de banquetear (Mt. 24:49; Lc. 12:45); metafóricamente significa «devorar» en Heb. 10:27.

Gr. vb. 5315 el aoristo *éphagon*, ἔφαγον = «comer, devorar, consumir». Complementa la conjugación de ἐσθίω, que es defectiva, y aparece con mucha frecuencia en los Evangelios, además de once veces en 1 Cor.

Gr. vb. 5176 *trogo*, τρώγω, prim. «mordisquear, morder, mascar», destaca el proceso lento de deglución; se usa metafóricamente del hábito de alimentarse espiritualmente de Cristo (Jn. 6:54, 56, 57, 58). En los vv. 49 a 53 de este cap. se usa el tema de aoristo *éphagon*, ἔφαγον; en 54, 58, *trogo* (en el versículo 58 se pone en contraste inmediato con *éphagon*). La utilización de *trogo* en Mt. 24:38 y en Jn. 13:18 es un testimonio en contra de forzar a este vocablo el significado de roer o de mordisquear; ya había perdido mayormente este sentido en su uso común.

Gr. vb. 1089 *geúomai*, γεύομαι, prim. «hacer gustar o probar», dar a uno una degustación (Hch. 10:10; 20:11). No se debe forzar el significado de gustar en estos pasajes, siendo así que el vb. había adquirido un significado más general.

Gr. vb. 977 *bibrosko*, βιβρώσκω, «comer», de la raíz *bor-*, «devorar» (que también aparece en el nombre *broma*, βρῶμα, «alimento, comida»). Este vb. se halla en Jn. 6:13 e indica que se había provisto a la gente con una gran comida, de la que habían participado de buena gana.

Gr. vb. 2719 *katesthío*, κατεσθίω = «comer» (Mt. 13:4; Mc. 4:4; Lc. 8:5; Gal. 5:15; Ap. 10:10).

Gr. vb. 4906 *synesthío*, συνεσθίω = «comer con» (Lc. 15:2; Hch. 10:41; 11:3; 1 Co. 5:11; Gal. 2:12).

Gr. vb. 709 *aristao*, ἀριστάω, prim. «desayunar», usado más tarde también con el sentido de «comer en la mesa» (p.ej, Lc. 11:37; Jn. 21:12, 15); es evidente que en estos pasajes se trata de la primera comida del día.

Gr. vb. 3335 *metalambano*, μεταλαμβάνω = «tomar parte, compartir cualquier cosa con otros, participar de», traducido «comer» en Hch. 2:46, «comían» en 27:33, «comiesen»; v. 34, «comáis».

Gr. vb. 5595 *psomizo*, ψωμίζω, prim. «alimentar a trocitos», como lo hacen las nodrizas con los niños; luego, «suministrar alimentos» (Ro. 12:20; 1 Cor. 13:3).

Gr. sust. 712 *áriston*, ἄριστον, prim. el primer alimento, tomado temprano en la mañana antes de trabajar; el desayuno o comida temprana (cf. Lc. 11:37); la comida principal recibía el nombre de *deîpnon*, δεῖπνον. Más tarde el desayuno recibió el nombre de *akrátisma*, ἀκράτισμα (no en el NT), y la comida principal *áriston*, ἄριστον, como en Mt. 22:4; Lc. 11:38; 14:12).

Gr. sust. 1033 *broma*, βρῶμα = «alimento», relacionado con *bibrosko*, βιβρώσκω, alimento sólido en contraste con la leche, «comida» (Jn. 4:34; Ro. 14:15, 20; 1 Cor. 8:13; Heb. 9:10); «alimento» (Mc. 7:9; 9:13; 1 Cor. 10:3; 1 Ti. 4:3); «vianda» (1 Cor. 3:2; 6:13; 8:8; Heb. 13:9).

Gr. sust. 5160 *trophé*, τροφή = «nutrición, alimento»; se usa literalmente en los Evangelios, Hch. y Stg. 2:15; metafóricamente, en Heb. 5:12, 14 = «alimento» (sólido). Se traduce como «comida» en Mt. 3:4; Lc. 24:45; «alimento» en Mt. 6:25; 10:10; 24:45; Hch. 9:19; Heb. 5:12, 14; «sustento» en Hch. 14:17; «mantenimiento» en Stg. 2:15.

II. SIGNIFICADO RELIGIOSO. La comida como acto social estaba regida en la antigüedad por normas de carácter religioso y nacionalista, en tanto que la pertenencia a un pueblo concreto implicaba también la identificación con su deidad tutelar. Las comidas constituían un medio para reforzar la identidad y estructura del grupo. Servían para unir a los que las compartían y separarlos de aquellos con quienes no se debían compartir, por lo que resultaban muy eficaces para reforzar las líneas divisorias entre los grupos. En el tiempo de José, los egipcios no comían con los hebreos, ni estos con aquellos (cf. Gn. 43:32), así como en los días de Jesús no se comía con samaritanos (Jn. 4:9) ni con personas consideras «impuras». De ahí que Jesús escandalizara a los religiosos de su época por compartir la mesa con publicanos y pecadores (cf. Mt. 9:11).

La comida era también un acto de comunión por el que todos los participantes quedaban como emparentados en un mismo espíritu (cf. Ex. 18:12). Comer con alguien o ser aceptado a su mesa era un modo de mostrar amistad, alianza y protección (cf. Sal. 41:9). Invitar a alguien a comer era una señal de distinción y un privilegio al alcance de muy pocos, máxime cuando se tataba de comidas regias. Así se dice que > Mefiboset comía a la mesa de David «como uno de los hijos del rey» (2 Sam. 9:11). La comida expresa el perdón (2 Sam. 9:7; 2 R. 25:27-30), la hospitalidad (Jue. 19:20-21), la amistad (Gn. 43:25-34) y la conclusión de un pacto (Gn. 26:30-31; 31:46.54).

En el relato de la contemplación de Dios por parte de Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y setenta de los ancianos de Israel se dice que «vieron a Dios», y «comieron y bebieron» (Ex 24:11), expresión esta última de sentido cúltico, por la que se indica una unión sacramental con Dios. Una idea semejante subyace en la institución de la > Cena del Señor poco antes de su pasión.

Por eso, el acto de comer en sí y los alimentos que se ingieren se transforman en una cuestión religiosa sometida a leyes y mandamientos, especialmente de pureza ritual. Dios es quien estipula qué se puede comer o no (Gn. 1:29). Después del > diluvio se permite a la humanidad alimentarse de carne (Gn. 9:3), pero distinguiendo siempre entre > animales puros e impuros.

Los profetas anuncian una comida abundante que Dios dará a su pueblo en la restauración final de Israel, un > banquete suculento que tendría como comensales a todos los pueblos de la Tierra: «Sobre este monte Yahvé de los Ejércitos hará a todos los pueblos un banquete de manjares, un banquete de vinos añejos, manjares suculentos y refinados vinos añejos» (Is. 25:6). Jesús, en línea con esta tradición profética del banquete escatológico, lo hace visible mediante sus comidas, sus milagros y sus parábolas; además, lo anticipa en la Última Cena con sus discípulos, donde lo hace presente a la vez que anuncia su plenitud en el Reino del Padre (Mc. 14:22-25).

De > Juan el Bautista se dice en clave mesiánica que «se alimentaba de langostas y miel silvestre» (Mc. 1:6; Mt. 3:4), comida que, a pesar de ser nutritiva y alta en proteínas y azúcar, no se puede considerar plena; subraya el ascetismo del que prepara el camino del Mesías, en cuya mesa hay abundancia de bienes, el novio y esposo del nuevo Israel, constituido por judíos y gentiles (cf. Mc. 2:19; Lc. 5:34).

En cuanto sustento de la vida, el alimento es metáfora de la entrega a la voluntad de Dios como modo de existencia: «Obrad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para vida eterna, el que os dará el Hijo del hombre, porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo» (Jn. 6:27-33; cf. Is. 55:2).

III. COMIDA Y ALIMENTOS. La comida en los países orientales ha sido siempre frugal y sencilla. Los alimentos básicos eran agua, pan, verduras y algo de frutas; los días de fiesta se tomaba además carne y vino, lo que contrasta con los hábitos occidentales modernos de platos variados y abundancia de carne animal. El > pan constituía el elemento esencial de la mesa y estaba presente en todas las comidas. Originalmente, el término heb. para «pan», *léjem*, לֶחֶם, servía para designar la «comida», era «el sustento» por antonomasia (cf. Lv. 26:26; Sal. 105:16). Por ser un producto básico, el pan debía ser tratado con respeto: estaba prohibido poner carne cruda encima de él, colocar una jarra sobre él o acercarle un plato caliente; tampoco podían tirarse sus migas, que debían ser recogidas con esmero. El pan no era cortado, sino partido con las manos.

También se comían granos de cereal tomados directamente de las espigas, que se desprendían mediante el simple frotamiento de las manos. Si estaban verdes, se comían directamente, de forma natural (cf. Dt. 23:25; 2 R. 4:42; Mt. 12:1; Lc. 6:1), como se ha venido haciendo hasta hace poco en las sociedades agrarias; pero lo más común era tostarlo (cf. Lv. 2:14; 23:14; Rt. 2:14; 1 Sam. 17:17; 25:18; 2 Sam. 17:28). Triturados en forma gruesa, se convertían en sémola que servía para hacer una papilla semejante al *pulens* romano.

Se hacían grandes tortas de flor de harina, bien amasadas con aceite y perfumadas con hierbabuena, comino, canela y también con langostas. En la comidas de lujo se preparaban buñuelos de harina y miel fritos en sartenes, con formas pintorescas de animales o de palacios, según una técnica que los hebreos aprendieron en Egipto. Una pintura de la tumba de Ramsés II muestra a pasteleros realizando esos trabajos.

La > leche ocupa juntamente con el pan un lugar prominente, consumida fresca o en forma de mantequilla (Gn. 18:8; Jue. 5:25; 2 Sam. 17:29). La leche de vaca era un producto raro y menos apreciado que la de oveja o de cabra, pues tenía tendencia a cuajarse con mayor rapidez.

La > miel era de uso aún más corriente. A decir verdad era indispensable, puesto que aún no se conocía el azúcar de caña; «leche cuajada y miel» era expresión de una dieta rica (Is. 7:15, 22). Palestina producía mucha miel, tanta que hasta se había convertido en un producto de exportación. Pero no solo se consumía miel de abeja, silvestre o doméstica, sino que se daba el mismo nombre a la extraída de las uvas y de los dátiles. El «zumo de los panales», es decir, la miel virgen que corre sin necesidad de oprimirlos, era la golosina preferida por los niños.

El > aceite era caro, un verdadero lujo (cf. Prov. 21:17), utilizado mayormente para freír pescado, por lo que en su lugar se empleaban grasas animales. El primer aceite que se extraía de la muela de piedra o madera, es decir el virgen, se reservaba para los usos litúrgicos y para la pastelería muy fina. Al aceite de oliva se le atribuian facultades medicinales. No es de extrañar, pues, que por lo

menos en treinta pasajes bíblicos se diga que el aceite de oliva es símbolo de fuerza y salud.

Entre las frutas destacan los «higos», la «fruta de verano» (*qáyits*, קַיִץ, Am. 8:1.2); «el fruto temprano» (*bikkurah*, רָה ., Os. 9:10; Miq. 7:1), que puestos a secar y presionados entre sí formaban «panes de higos secos» (*debelim*, בֵלִים ְ i1 Sam. 25:18; 30:12; 1 Cro. 12:40). Las uvas se comían frescas en tiempo de vendimia y secas, «pasas», en tiempo posterior, con las que también se hacían tortas (*ashishah*, ה ָ י . אֲ i1 Sam. 25:18; 2 Sam. 6:19; 1 Cro. 16:3; Cant. 2:5; Os. 3:1). Dátiles, manzanas, melones y cierta variedad de verduras componían la dieta hebrea.

Las legumbres ocupaban un lugar destacado en la alimentación popular. En primer lugar las > habas y las > lentejas, los muy apreciados > pepinos, las > cebollas procedentes de Egipto, la lechuga y la escarola eran todos productos muy apreciados. En cambio, la carne, asada sobre fuego de leña, se consumía en escasas cantidades, pues era un alimento de lujo que solo los ricos podían probar, tanto por ostentación como por gusto. Entre los más humildes apenas si se mataba un animal para ser comido en las fiestas familiares, y en ese caso el “ternero gordo” (cf. Lc. 25:23) era particularmente apreciado, aunque la mayoría se contentaban con un cabrito o con un cordero. La carne de > cerdo estaba totalmente prohibida; la > liebre también figuraba en la lista de animales impuros, pero sobre todo estaba estrictamente prohibido comer cualquier carne de animal que no hubiese sido desangrado (cf. Lv. 7:26). Las normas acerca de los alimentos puros e impuros eran muy estrictas, a semejanza de las sociedades determinadas por un rígido sistema de pureza, que dividía a los seres humanos según su sexo, su condición social y su pertenencia étnica.

A falta de pollos, los palomos eran baratos y se cotizaban muy bien los animales de caza. Desde Salomón hasta Herodes, todos lo reyes fueron grandes consumidores de ciervos y gacelas, pero para nada despreciaban perdices y codornices, y el pavo real, llegado de la India, era uno de los manjares más codiciados. Pero mucho más que de carne, el pueblo se alimentaba de pescado. Pan y pescado eran los alimentos más comunes; una frase de Jesús así lo demuestra: «Pues quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra, o, si pide un pez, le da una serpiente» (Lc. 11:11). El día de la multiplicación de los panes, la única vitualla que los discípulos encuentran entre los concurrentes es pescado: «unos pocos pececillos» (Mt. 15:34; Mc. 8:6), y es muy probable que se hubiese tratado de piezas secadas al sol. Resucitado, y para demostrar ante los suyos que no era un fantasma, Jesús comió con ellos «un pez asado, y un panal de miel» (Lc. 24:42).

1. *Condimentos y bebidas*. No hay memoria gráfica ni histórica de recetas de cocina de amas de casa hebreas, aunque sí la hay de hititas y egipcias, pero se puede decir que los israelitas gustaban de comidas fuertemente aderezadas. Utilizaban la sal procedente de Sodoma. También mostaza, alcaparras, comino, ruda, azafrán, coriandro, hierbabuena, eneldo, *jeezer* (una variedad de romero silvestre), y naturalmente cebollas y ajos. La pimienta era escasa y cara, procedente de la India; también era producto de importación el *cinamono* o *casia* olorosa, la > canela.

En cuanto a las bebidas, existían varios tipos de refrescos y licores además del agua pura: la leche, el vinagre cortado con agua, que no era otra cosa que la *posca* de los romanos; los zumos de frutas, como de dátiles y granadas más o menos fermentados; la *shejar*, una especie de > cerveza ligera a base de cebada y mijo parecida a la *cerevisia* de los latinos. Pero todos esos líquidos nada valían comparados con el > vino, la bebida por excelencia. El vino que se bebía era tinto. Unos caldos eran de mejor calidad que otros; el mejor vino se servía al principio de la comida y el de

menor calidad al final, cuando los comensales ya habían bebido mucho. Para beber se usaban copas de metal o sobre todo de > cerámica, pues el > vidrio, aunque se conocía, escaseaba y era caro.

2. *El comedor*. Originalmente los hebreos comían sentados en el suelo (Gn. 27:19; Juec. 19:6), recostados bajo la sombra un árbol (Gn. 18:4) o en medio el campo (1 Sam. 20:24), como ha sido común en las clases humildes de todos los tiempos y culturas. Así fue también en la antigua Grecia (Homero, *Ilíada*, 10,578; *Odisea*, 1, 144; 15, 134 y en Roma (Virg. *Aen*. 7, 176; Varron, *Ling. Lat*. 1). En esta postura aparecen representados los antiguos egipcios en sus monumentos.

Las mesas israelitas (cf. 1 Sam. 20:29; 2 Sam. 9:7 11; 1 R. 10:5; Ez. 39:20; Lc. 22:21; Hch. 16:34, etc.) prob. serían bajas, cuando no simples alfombras extendidas en el suelo en el centro de la habitación, que se recogerían después de haber comido. Los comensales se sentaban alrededor. A los persas se debe la costumbre de reclinarse a la mesa para comer (*anakeîsthai*, ἀνακεῖσθαι, *katakeîsthai*, κατακεῖσθαι, *kataklínesthai*, κατακλίνεσθαι), solo en el caso de los hombres; las mujeres, cuando estaban presentes, debían permanecer acuclilladas a sus pies. Los etruscos y posteriormente los romanos improvisaron divanes que acomodaban a tres comensales, llamados *triclinia*; se hicieron comunes en las clases altas (Jenofonte, *Ciropedia* 8,8,16; Josefo, *Ant*. 15, 9, 3). Este mueble, gr. *klinai*, κλῖναι, lat. *triclinium*, heb. *matoth*, מַטּ ת, dio nombre a la habitación usada como comedor. Era una sala con tres lechos en torno a una mesa de la que todos se servían. Los comensales se recostaban sobre el brazo izquierdo y comían con los pies descalzos. En cada uno de los divanes o lechos se instalaban tres personas en sus respectivos lugares de derecha a izquierda: lecho superior, medio e inferior.

Las casas romanas poseían por lo menos dos *triclinia*, uno de verano y otro de invierno, según la dirección del sol. Las excavaciones arqueológicas realizadas especialmente en Jerusalén han dejado al descubierto diversos tipos de casas del tiempo de Jesús, sin duda pertenecientes a las clases altas, que permiten hacerse una idea de cómo eran las comidas en aquella época. Las casas más grandes tenían dos tipos de comedor, el triclinio (*triclinium*) y el cenáculo (*coenaculum*). El triclinio o sala de banquetes se encontraba en la planta baja y ocupaba todo el espacio. Era la sala más importante de la casa, pues la mejor manera de mostrar a los visitantes la categoría del dueño era invitándolos a comer. El cenáculo se encontraba por lo general enfrente, en el piso superior, y estaba reservado para las comidas más íntimas.

La presidencia de la mesa, reservada al anfitrión, estaba al fondo en el centro, y en torno a él se situaban los asistentes. Las reglas protocolarias exigían que junto al dueño se sentara el invitado más distinguido. Los siervos y esclavos pasaban por delante para servir los manjares, o por detrás para otros menesteres, con el fin de atender a los comensales. Los divanes o lechos consistían en un bastidor de madera o de hierro con patas y adornos. Sobre ellos se colocaba el colchón, la colcha y los almohadones. Esta moda doméstica se extendió por todo el Imperio romano, incluidas Judea y Galilea, con asombrosa uniformidad.

3. *Costumbres en la mesa*. Como ocurre entre casi todos los pueblos y en todos los tiempos, las comidas eran buenas oportunidades para reuniones amistosas. Los israelitas invitaban a la mesa fácil y generosamente. Se convidaba especialmente de noche para disponer de más tiempo, sobre todo los viernes, cuando comenzaba el Shabat.

Para las comidas especiales, como cenas de bodas o de circuncisión, las invitaciones eran transmitidas por esclavos o sirvientes, como lo muestra la parábola del banquete nupcial. En esos

casos el traje de ceremonia era de rigor y el anfitrión recibía a sus invitados dándoles el beso de la paz y cuidaba de que les hubiesen lavado los pies. El invitado tenía que lavarse cuidadosamente las manos (cf. Mt. 15:2; Lc. 11:38; Mc. 6:2). Había quienes, como los > esenios, antes de sentarse a la mesa se zambullían completamente en el agua. En los banquetes de gran gala era elegante derramar aceite perfumado sobre la cabeza de los invitados notables. Jamás se comía de pie.

El servicio de mesa debió ser, entre los pobres, muy rudimentario. El amo servía en persona a los invitados, eligiendo las porciones de comida según la categoría de cada convidado. A los huéspedes de honor ofrecía doble ración y los mejores bocados (Gn. 43:32; 1 Sam. 9:22-23; Rt. 2:14). Durante la Última Cena, Jesús, en cuanto anfitrión, mojó un trozo de pan y se lo dió a Judas (Jn. 13:26).

La Biblia no hace ninguna referencia a los cubiertos que se empleaban: una vez cita el cuchillo, pero en ningún lugar habla de cucharas, y mucho menos de tenedores, utensilio muy moderno. Se comía valiéndose de los dedos y utilizando trozos de pan o torta. En lugar de platos se utilizaba una especie de cuencos anchos.

Los poderosos y los ricos ostentaban más lujo: manteles en la mesa, vajilla de plata o de oro, cuchillos de diversas dimensiones, cucharas de marfil o de maderas ricas y trabajadas y cucharones que se utilizaban para el servido de salsas y aderezos. Nunca se distribuian servilletas, pues cada invitado debía llevar la suya.

Durante las comidas y en la sobremesa había varios entretenimientos, como proponer adivinanzas (Jue. 14:12), narrar relatos, oír música y presenciar danzas (Is. 5:12; 24:7-9; Am. 6:5, 6).

En el judaísmo tardío era común que los piadosos se abstuvieran de comer antes de la oración matinal (cf. Hch. 2:15). Por cuanto toda comida tenía carácter sagrado, debía ir acompañada por la bendición y acción de gracias (*berakhah*, רָכָה, *eulogía*, εὐλογία, *eukharistía*, εὐχαριστία; Mt. 14:19; 15:36; 26:26; Lc. 9:16; Jn. 6:11; cf. 1 Tim. 4:3; Gemara, *Berakhoth*).

IV. LAS COMIDAS DE JESÚS. Jesús comió habitualmente con publicanos, pecadores y prostitutas. Todas estas comidas con lo que podemos llamar la población marginal de Judea tenían la clara intención de ilustrar de un modo práctico y eficaz el signo del Reino de los Cielos; son como «parábolas vivas», no siempre entendidas, y casi siempre motivo de > escándalo. Las comidas en las que Jesús participa son la imagen del banquete celestial y, por tanto, anuncio de la llegada inminente del Reino de Dios, al que están llamados todos, preferentemente los pobres, los marginados, las prostitutas, los publicanos, etc. Comiendo con los desclasados, Jesús muestra el amor incondicionado de Dios, que busca a los rechazados y excluidos, que «precederán en el Reino de los Cielos» a los autosatisfechos de su propia moralidad y religiosidad (Mt. 21:31). Con sus comidas, de las que nadie era excluido, Jesús se distancia del concepto de santidad y pureza propio de los > esenios y > fariseos, que no se sentaban a la misma mesa con los pecadores. Jesús mostraba así la naturaleza y carácter de Dios, que acoge en su amor a todos, también a los pecadores.

Las comidas compartidas, abiertas a todos, son para Jesús el mejor medio de ilustrar su concepto de Dios, la naturaleza y realidad del Reino como un banquete para los desheredados, para los excluidos de la sociedad, invitados a participar en la fiesta de bodas del hijo del rey. Comer con otras personas fue para Jesús una forma privilegiada de dar a conocer la verdadera naturaleza de Dios y el contenido de su Salvación. Jesús acepta sentarse a la mesa de pecadores y con pecadores; no exluye a nadie. Tal comportamiento escandaliza a sus contemporáneos en cuanto violan las normas socio-religiosas que sirven para restringir el colectivo de personas con quienes se considera

adecuado comer. Los Evangelios son unánimes en señalar que Jesús y sus discípulos solían comer con pecadores y gente de mala reputación (Mt. 9:10-13; Mc. 2:14-17; Lc. 15:1-10). La intención de Jesús en estas comidas abiertas es clara: para él no existe marginación alguna, ni tolera en modo alguno la exclusión por cuestiones de impureza legal, moral o social. Lo que cuenta es la disponibilidad a abrirse a la invitación divina. Mediante las comidas, Jesús se hace solidario con todos, especialmente con los pecadores, y estos con él mediante la aceptación de su persona y la recepción de su mensaje. Esta forma de actuar suscitó importantes críticas contra él (cf. Mc. 2:16; Lc. 7:34). Posteriormente, y en línea de continuidad, la Cena Eucarística de sus discípulos, que incluía mujeres, niños y esclavos, fue objeto de las acusaciones más inimaginables de inmoralidad y de subversión del orden social.

Las comidas de Jesús, en concreto con los pecadores y marginados (enfermos y endemoniados), encierran en acto y figura el significado de su mensaje. Tenían una intención misionera, didáctica. Estaban relacionadas con su misión. Jesús no dudaba en sentarse a la mesa de quienes le invitaban, y lo mismo recomendó hacer a sus discípulos cuando los envió a anunciar la buena noticia del Reino de Dios: «Quedaos en la casa que os reciba, comed y bebed de lo que os den” (Lc. 10:7). No es extraño que la comida fuera una cuestión también muy importante para sus discípulos y, como dijimos, siguió siendo muy importante para los cristianos. Las comidas expresaban y hacían presente el Reino de Dios anunciado en la predicación. Del mismo modo que las curaciones y exorcismos de Jesús eran un signo patente de que Satanás había sido vencido, sus comidas mostraban el carácter del Reino, que se construye desde los márgenes y crea nuevas relaciones que dan un sentido nuevo a la vida de la gente.

Lo mismo que hizo respecto a la clase de gente invitada a sus comidas, lo hizo respecto a las normas sobre alimentos puros e impuros, declarando que todos los alimentos son puros (Mc. 2:18-22). Abolir esta norma va más allá de su alcance culinario. Es una declaración de intenciones respecto a la igualdad esencial de todos los hombres y del carácter de las normas que deben regir sus relaciones.

De todas la comidas de Jesús, la más importante fue la Última Cena (Lc. 22:14-20), que tras la Pascua se convertiría en el centro de la vida comunitaria. Todas las comidas previas apuntan a este festín por excelencia. La alimentación de los cinco mil mediante la multiplicación de los panes y los peces (Mc. 6:30-44; Lc. 9:10-17; Jn. 6) describe a Jesús realizando gestos que luego serán característicos de dicha celebración: bendecir y dar gracias y partir el pan. Esta escena, donde Jesús aparece como anfitrión que acoge a una gran multitud en un banquete, parece reflejar una situación típica en la vida pública del Señor, a saber, la concentración de muchas personas en torno a él y la organización más o menos improvisada de comidas compartidas. Los evangelistas centran la atención en la comida y su exigua cantidad extraordinariamente grande cuando se comparte generosamente. Es muy probable que en estas comidas donde Jesús aparece como anfitrión, realizara esos gestos característicos y que con el tiempo llegaran a convertirse en un rito identificador de su persona. Jesús resucitado es reconocido por los discípulos de Emaús por sus gestos al tomar el pan (Lc. 24:30). La fracción del pan en el contexto del milagro de la multiplicación de los panes y los peces «presenta la eucaristía como un acontecimiento de misión: quienes fueron llamados al arrepentimiento y fueron reconciliados son enviados a alimentar a los hambrientos con el pan de Cristo” (LaVerdiere). Véase ACEITE, ALIMENTO, BANQUETE, CENA DEL SEÑOR, HOSPITALIDAD, PAN, VINO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre, *La mesa compartida* (ST 1994); D. Altman, *Del cielo a la mesa. El significado espiritual de la alimentación* (RBA, Barcelona 2000); A. Dumas Beoît, *Cinco panes y dos peces. Jesús, sus comidas y las nuestras* (DDB 2003); A. Edersheim, *Usos y costumbre de los judíos en los tiempos de Cristo* (CLIE 1990); V. Ego Ducrot, *Los sabores de la historia* (Norma, Bs. As. 2000); G. Gerleman, "אכל *'kl*, comer", en *DTMAT* I, 222-227; R.Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959); E. LaVerdiere, *Comer en el Reino de Dios* (ST 2002); P. Schmidt-Leukel, ed., *Las religiones y la comida* (Ariel, Barcelona 2002); D.E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (EVD 2009); F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. ROPERO

COMERCIO, COMERCIAR

Heb. 5506 *sejorah*, סְחֹרָה = «tráfico, mercadería», de la raíz 5503 *sajar*, סחר = «dar vueltas, viajar»; 7402 *rekhullah*, רְכֻלָּה = «comercio», de 7402 *rakhal*, רכל = «viajar [a pie, para comerciar]»; gr. *emporía*, ἐμπορία = «acción de dar vueltas»; ἔμπορος = «pasajero que va y viene»; Vulg. *negotiatio*. Estos términos denotan la actividad ambulante del mercader y el intercambio de productos.

1. Período antiguo.
2. Período del NT.

I. PERÍODO ANTIGUO. El comercio entre los pueblos es casi tan antiguo como la humanidad, contribuyendo decisivamente a la extensión de la cultura, gracias al contacto de los productos y también de las ideas y costumbres de unas naciones con otras mediante los mercaderes, que no solo transportaban bienes de cambio, sino también de cultura. De hecho, los pueblos aislados, lejos de las rutas comerciales, han ido siempre a la zaga en la Historia y en la evolución de su cultura, quedando algunos, en casos extremos, estancados en la Edad de Piedra. La importancia del comercio se aprecia en el respeto de los gobernantes a los mercadares, la protección de sus personas, el cuidado de los caminos y rutas, la oferta de albergues adecuados para hombres, animales y enseres, e incluso el cese de hostilidades en tiempo de mercado. Se comerciaba con todo tipo de bienes: animales, especias, perfumes, telas, metales y, desde muy antiguo, esclavos.

La primera mención que se hace en la Biblia de una transacción comercial es la compra de un campo por Abraham a Efrón heteo (Gn. 23:3-20). En el v. 16 se menciona el dinero a peso, el siclo, de curso aceptado entre los mercaderes. Con todo, los hebreos no destacaron por ser grandes comerciantes, dedicados como estuvieron durante siglos al pastoreo y la agricultura. Canaán, sin embargo, era una encrucijada de rutas mercantiles que unían Mesopotamia y Egipto (cf. Gn. 37:25, 28). De ello sacó gran partido Salomón al controlarlas (1 R. 10:14-29; 1 Cro. 9:13-28). Posteriormente, Judá se dedicó a comerciar con Egipto (Os. 12:1), mientras Israel traficaba con sus vecinos del norte (1 R. 20:34). Después del exilio se hace mención de los feriantes que iban a Jerusalén (Neh. 13:16ss.). Los judíos exportaban trigo, miel, aceite y resina (Ez. 27:17), entre otras cosas.

Las naciones famosas por su comercio mencionadas en la Escritura son Egipto (cf. Gn. 37:25; 39:1; Job 6:19) y Tiro (cf. Ez. 27:5-24). Un papiro publicado en 1899 y conservado en Moscú relata la accidentada travesía del egipcio Unamón, enviado por las autoridades del templo de Amón para buscar en el Líbano madera para la barca del dios de Tebas. El comercio hebreo se realizaba a veces por mar (Prov. 31:14; Sal. 107:23), pero principalmente por tierra. El transporte por mar estaba dominado por los fenicios, que recorrían el Mediterráneo y quizá incluso llegaron hasta Gran Bretaña. Establecieron una ruta costera desde el Líbano a España, haciendo escala en lugares como

Ugarit, Biblos, Sidón, Tiro, Cesarea, Jafa, Cartago y Cartagena.

No se establecía ningún precio fijo sobre las mercancías. Ordinariamente el comprador y el vendedor se enzarzaban en una larga y a veces acalorada acción de regateo. El comerciante comenzaba pidiendo un alto precio y cl comprador ofreciendo un precio bajo. A partir de ese momento el regateo seguía con toda seriedad. Cuando se concertaba la venta, el comprador se alejaba proclamando su espléndido ajuste de precio, y era grandemente admirado por el vendedor. El libro de los Proverbios retrata a tal comprador: «El que compra dice: Malo es, malo es; mas en apartándose, se alaba» (Prov. 20:14). El pago no se hacía siempre con dinero en efectivo. El intercambio de mercancía solía ocupar el lugar del dinero, efectuándose el cambio según la clase de productos. En los tiempos primitivos del AT se podía formalizar una compra por medio de metales preciosos pesados y entregados al vendedor. Así «Abraham se convino con Efrón, y pesó Abraham a Efrón el dinero oyéndolo los hijos de Heth» (Gn. 23:16; cf. 43:21). De esta forma adquirió el patriarca la cueva de Macpela. Las primeras monedas aparecieron hacia el siglo VIII a.C. El NT se refiere a la acuñación durante el Imperio romano, cuyas monedas estaban en uso en aquellos días para transacciones comerciales. El pago no siempre se hacía al contado. La deuda era una práctica común, correspondiente a una economía de pobreza, con poca o ninguna reserva ni excedentes. A veces el labrador tenía que sembrar semilla prestada, sobre tierra prestada en arriendo, usando herramienta prestada, y hasta viviendo en una casa prestada. En la parábola del mayordomo injusto, Jesús se refiere a los hombres que debían a su señor varias cantidades tales como «cien barriles de aceite» y «cien coros de trigo» (Lc. 16:5-7).

Ni los profetas ni los libros sapienciales condenan la actividad comercial en sí misma, sino los peligros morales de la profesión por su propensión al abuso, al engaño y al robo en la transacción (cf. Lv. 19:36; Eclo. 26:29; 27; 2; 42:5).

II. PERÍODO DEL NT. La llamada *Pax romana* proporcionó muchas ventajas al comercio, limpiando los mares y los caminos de bandoleros. La profesión de mercader gozaba de alta estima, e incluso los sacerdotes podían ejercerla. Existía un activo comercio de bienes requeridos por el culto del Templo, especialmente animales para los sacrificios. El Templo fue probablemente el factor más importante del comercio de Jerusalén. Todo judío tenía que contribuir con el tesoro del Templo y esto ayudaba a la ciudad a pagar sus importaciones. Las rutas comerciales por tierra estaban bajo el control nabateo, con capital en Petra (en la actual Jordania). Las caravanas de camellos eran frecuentemente largas y los monarcas locales hacían todo lo posible por asegurar su tranquilidad. Se celebraban mercados especiales en la puerta principal de la ciudad cuando llegaba una caravana. Las leyes que regulaban el comercio eran minuciosas y estrictas. Varios tratados de la Mishnah abundan en cuestiones al raspecto. Se exigía limpiar las balanzas de polvo después de cada uso y lavarse detenidamente las pesas una vez a la semana. Se consieraba que todo tipo de especulación era semejante a la usura. Véase CAMELLO, CIUDAD, ESCLAVITUD, MERCADER.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *Usos y costumbre de los judíos en los tiempos de Cristo* (CLIE 1990); C. Gancho, "Comercio", en EB (Garriga 1964); G. Cornfel, "Comercio", en *EMB* I, 249-253; R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959); K. Polanyi, Arensberg y otros, *Comercio y mercado en los Imperios antiguos* (Labor, Barcelona 1976); F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

COMINO

Heb. 3646 *kammón*, ןֹ ַ = «comino», usado como condimento; gr. 2951 *kýminon*, κύμινον. Planta

umbelífera con semillas aromáticas que, molidas, se usan como condimento. Se le atribuían virtudes medicinales. Es originaria de los países del Mediterráneo. El profeta Isaías hace referencias a distintas faenas relacionados con el comino (Is. 28:25, 27). Como de todos los productos de la tierra, también del comino era precisa apartar el diezmo para el culto, según la ley general sobre el grano de Dt. 14:22: «Sin falta darás el diezmo de todo el producto de tu semilla que el campo rinda año tras año».

En una ocasión Jesús criticó a los escribas y fariseos porque entregaban el diezmo de la menta, del eneldo y del comino; pero omitían lo más importante de la Ley, a saber, el juicio, la misericordia y la fe. «Era necesario hacer estas cosas sin omitir aquellas» (Mt 23:23).

COMPAÑERO

Heb. 7453 *reá*, escrito רֵעַ o רֵיעַ = «amigo, compañero, connacional, cercano»; nombre presente también en acádico, ugarítico y arameo, aparece 187 veces en el AT; gr. 4805 *sýzygos*, σύζυγος = «compañero», quien está bajo el mismo yugo (Fil. 4:3); 3353 *métokhos*, μέτοχος = «participante, partícipe de, compañero, socio» (Lc. 5:7; Heb. 1:9; 3:1, 14; 12:8); 4961 *systratiotes*, συστρατιώτης = «compañero de armas, de milicia», de *syn*, σύν, «con», y *stratiotes*, στρατιώτης, «soldado» (Flp. 2:25; Flm. 2); 4898 *synékdemos*, συνέκδημος = «compañero de viaje» (Hch. 19:29; 2 Co. 8:19); 4869 *synaikhmálotos*, συναιχμάλωτος = «compañero de prisión» (Ro. 16:7; Col. 4:10; Flm. 23).

Compañero es aquel con el que se trabaja y se comparten secretos y confidencias, un amigo personal. Es sinónimo de «hermano» y «pariente», parte de la familia, y por lo mismo en muchas ocasiones participa de su misma suerte y destino: «¡Cíñase cada uno su espada, y pasad y volved, de entrada a entrada del campamento! ¡Matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente!» (Ex. 32:27). Cuando Zimri se impuso como rey sobre Israel, mató a los amigos y compañeros de > Baasa (2 R. 16:11).

El mismo concepto se aplica al cónyuge (Cant. 5:16), y en un sentido amplio abarca al «prójimo», es decir, a la persona con la que uno se relaciona habitual u ocasionalmente (Ex. 20:16; 22; 14; Lv. 19:18; Prov. 19:4).

En el NT tiene un significado de comunión y compañerismo, de participación en algo común: fe y creencias, camino o viaje, prisión o plaza, gozo y pena. Juega un papel muy importante en la concepción cristiana. La Iglesia se concibe a sí misma como un pueblo en marcha, peregrino en la Tierra, unido por los intereses comunes del Reino predicado por Jesucristo. Véase AMIGO, AMOR, COLABORADOR, COMUNIÓN, HERMANO.

COMPASIÓN

Heb. 7356 *réjem*, רֶחֶם = «compasión, misericordia»; de 7356 *rájam*, רַחַם = «vientre, entraña»; vb. 7355 *rajam*, רחם, raíz prim. «mimar, acariciar»; por ext. «compadecer, sentir lástima»; las palabras que se derivan de esta raíz se encuentran 125 veces en el AT; el radical también se halla en asirio, acadio, etíope y arameo; gr. 4697 *splankhnízomai*, σπλαγχνίζομαι; lit. «ser movido en las entrañas de uno, ser movido a compasión»; 4834 *sympátheia*, συμπάθεια = «sufrimiento compartido con otro, sentimiento de afectación por los sufrimientos de otro», de donde procede el término castellano «simpatía»; lat. *compassio*, «padecimiento compartido con [otro]», es decir, «sufrimiento por la desgracia ajena».

Por lo común denota la capacidad de simpatizar con el dolor ajeno, de compartir sus sentimientos, de asumir su desgracia y cargar con ella para aliviarla. Se define a Dios como un ser «compasivo, entrañable», heb. 7362 *rajmaní*, רַחְמָנִי, distinción que le caracteriza en toda las épocas de la Historia de la Salvación: «¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad» (Ex. 34:6: cf. Neh. 9:17: Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Joel 2:13; Jon. 4:2; Mal 3:17; Stg. 5:11).

La compasión tiene que ser igualmente una de las características del cristiano, dado que está llamado a ser imitador de Dios (Ef. 5:1), a ser perfecto, como su Padre que está en los cielos es perfecto (Mt. 5:48). Cristo fue especialmente compasivo hacia la multitud y hacia los individuos sufrientes (Mt. 9:36; 14:14; 15:32; 18:27; 20:34; Mc. 1:42; 6:34; 8:2; 9:22). Precisamente, la compasión de Cristo es la nota que distingue su ministerio sacerdotal en el cielo: «No tenemos un sumo sacerdote que no puede compadecerse [*sympatheo*, συμπαθέω] de nuestras debilidades» (Heb. 4:15). El mismo rasgo debe distinguir a los cristianos de todas las latitudes: «Sed todos de un mismo sentir: compasivos [*sympatheîs*, συμπαθεῖς], amándoos fraternalmente, misericordiosos y humildes» (1 Pd. 3:8). Véase ENTRAÑAS, MISERICORDIA, SUFRIMIENTO, TERNURA.

COMÚN

Gr. 2839 *koinós*, κοινός, lo que pertenece a todos, en contraste con *ídios*, ἴδιος, lo que es peculiar al individuo, no compartido con los demás. En el NT se habla de «la fe que nos es común» (Tit. 1:4); «nuestra común salvación» (Jud. 3).

Pero también tiene otro sentido, por la que se establece una antítesis entre lo «profano» (común) y lo «sagrado» (reservado, puesto aparte), y de ahí pasa a denotar lo «ordinario» y lo «impuro», sea por naturaleza o por consideraciones ceremoniales (2 Sam. 21:5; Hch. 10:14). Véase IMPURO, PROFANO, PURO.

COMUNIÓN

Gr. 2842 *koinonía*, κοινωνία, de 2839 *koinós*, κοινός: «común a varias personas», con lo que su significado primero es «participación». Relación dentro de la cual ambas partes tienen alguna cosa en común; asociación. Los creyentes tienen comunión con el Padre y con el Hijo (1 Jn. 1:3), con el Espíritu Santo (2 Cor. 13:13) y unos con otros (1 Jn. 1:7). Por ello deben andar en la luz, practicar la verdad y así purificarse de todo pecado (1 Jn. 1:6-7).

El mismo Dios nos llama a esta comunión de su Hijo (1 Cor. 1:9), basada en la comunión con el sacrificio de su cuerpo y de su sangre (1 Cor. 10:16), llegando incluso hasta la comunión de sus sufrimientos (Fil. 3:10; 1 P. 4:13).

Estando así unidos al Señor, los primitivos cristianos perseveraban en la comunión fraternal, poseyéndolo todo en común, hasta el punto de ser todos de un corazón y de una sola alma, e incluso una sola bolsa (Hch. 2:42, 44-45; 4:32). Pablo puede exhortar de manera semejante a los filipenses «si hay alguna comunión del Espíritu», a tener un mismo amor, una misma alma, y un solo y mismo pensamiento (Fil. 2:1-2).

Así, la *koinonía*, κοινωνία, no es solamente «espiritual», sino que se extiende al dominio de lo más práctico. De hecho, el mismo término griego significa también «ofrenda» (Ro. 15:26), «ayuda», «participación» y «libertad» (2 Cor. 9:4; 9:13; He. 13:16). Sin ello, la comunión no sería más que

una entelequia teórica y carente de significado. El adjetivo *koinonós*, κοινων⍰ς, significa también «socio» (Lc. 5:10; 2 Cor. 8:23; Flm. 17). Los socios participan en una empresa y/o en unos bienes comunes. De ahí la utilización del término *koinonós* en expresiones como «participantes de la gloria» (1 P. 5:1) y «participantes de la naturaleza divina» (2 P. 1:4).

La *koinonía*, κοινων⍰α, se aplica a los elementos de la Cena del Señor (1 Cor. 10:16) como un acto de participación colectiva; de ahí que este sacramento reciba también el nombre de Santa Comunión.

La participación en la vida y la muerte salvífica de Jesucristo excluye cualquier asociación con el pecado: «¿Qué comunión (tiene) la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia Cristo con Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo?» (2 Cor. 6:14-15). La vida del cristiano debe estar regulada por ese principio de comunión espiritual con la Trinidad que conduce a la práctica de todo lo que es justo, santo y agradable a Dios y a los hombres: «Que la participación de tu fe sea eficaz en el conocimiento de todo el bien que está en vosotros por Cristo Jesús» (Flm. 6; cf. Flp. 4:8). Véase CENA DEL SEÑOR, KOINONÍA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Palabras griegas del Nuevo Testamento y su significado* (CBP 1977); D. Bonhoffer, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio* (Sígueme 1980); W. Breuning, "La comunión de los santos", en *SM* I, 833-838; G. Grasso, "Comunión", en *DTI* II, 77-92; J. Hamer, *La Iglesia es una comunión* (Herder 1965); J.M. Rovira Belloso, *Vivir es comunión* (EST 1991); J. Schattenmann, "Solidaridad", en *DTNT* IV, 229-233; N. Silanes, "Comunión", en *DC*, 244-262.

A. ROPERO

CONANÍAS

Heb. 3562 *Konaneyahu*, נַנְיָה , o *Kananeyahu*, נַנְיָה ֻ = «afirmado por Yahvé»; Sept. *Khonenías*, Χωνεν⍰ας, Vulg. *Chonenias*. Nombre de dos levitas.

1. Individuo designado por disposición del rey Ezequías y de Azarías, director de la casa de Dios, para la supervisión de la economía y utensilios del Templo: «Pusieron fielmente en ellas las ofrendas, los diezmos y las cosas consagradas. A cargo de ello estaban el oficial (*nagid*, נָגִיד) Conanías, levita, y su hermano Simei, segundo en rango» (2 Cro. 31:12, 13).

2. Jefe de los levitas, que hizo a estos una gran ofrenda de ganado para los sacrificios de Pascua, renovados por el rey > Josías (2 Cro. 35:9).

CONCIENCIA

Gr. 4893 *syneídesis*, συνε⍰δησις, lit. «conocimiento compartido», de *syn*, σ⍰ν, «con», *oîda*, ο⍰δα, «conocer»; vb. *syntereo*, συντηρ⍰ω = «estar atento a varias cosas a la vez». El término aparece 31 veces en los escritos apostólicos, ni una vez en los Evangelios; el AT carece de un término propio para indicar la conciencia (aparece en Sab 17:10), lo que no significa que el hombre hebreo ignorara su realidad. Sabía de la vergüenza y del dolor que una mala acción puede desatar en la intimidad de la persona (Gn. 3:7; 4:11; 42:21; 1 Sam. 24:10). Para el israelita el > corazón equivale a su conciencia, representa la interioridad constitutiva del hombre donde la palabra de Dios se presenta como un juicio (Gn. 3:8; Jos. 14:7; 1 Sam. 24:6; 2 Sam. 24:10; Ecl. 7:22; Job 27:6). La palabra de Dios recibida en el corazón se convierte en criterio de toda decisión religiosa y de toda valoración moral (cf. Dt. 4:39; 30:6-8; 1 R. 3:9; 8:38; Is. 51:7; 57:15ss; Jer. 23:9; 31:33; Ez. 5:9; 6:9; 11:18ss; 36:25-28).

En el NT se usa generalmente en el sentido de conciencia moral y de luz interior que indica el

camino del bien (Ro. 2:13-15; Jn. 1:9). Enseña lo que hay que hacer o evitar (Ro. 13:5; 1 Cor. 8:10; 10:25; 1 P. 2:19). Aprueba las cosas buenas y reprueba las malas (Ro. 12:15; 1 Tim. 1:19; Heb. 10:22; 1 P. 3:16).

Pablo sostiene (Ro. 2:14-15) que los mismos paganos —gentiles— cumplen por instinto natural lo que la Ley manda, dando testimonio su conciencia, y sus pensamientos acusándolos unas veces y otras defendiéndolos. En otras palabras, incluso los que no tienen una ley positiva revelada por Dios, como la Ley Mosaica, se dan cuenta de que una «voz interior» les acusa cuando obran mal y les aprueba cuando obran bien. Esta función de la conciencia moral abarca el acto y su recuerdo u omisión, dando así lugar al sentimiento de culpa y a la necesidad de arrepentirse. Enfoca también hacia el futuro juzgando la calidad del acto antes de ser realizado u omitido. De este modo guía y dirige el juicio moral de la persona, ayudándole a actuar de forma correcta.

Al otro extremo están quienes tienen la conciencia endurecida por el hábito del pecado. Pablo los llama mentirosos que han cauterizado la propia conciencia (1 Tim. 4:2). Es un símil por el que la conciencia se asemeja a una herida en carne viva, sensible, que se «cauteriza», es decir, se quema para que cicatrice pronto y deje de sentirse dolor. En otras palabras, tales individuos han hecho insensible moralmente su propia conciencia (cf. Ef. 4:18-19). También puede suceder que, por debilidad temperamental, por una defectuosa formación doctrinal o por los llamados «escrúpulos de conciencia», un cristiano débil se abstenga de cosas perfectamente lícitas (cf. 1 Tim. 4:3-4; Tit. 1:15). Por otra parte, el cristiano tiene la obligación de educar y desarrollar su conciencia, hasta alcanzar la madurez (cf. 2 Cor. 1:12; Heb. 5:12-14). En relación con la conciencia ajena, Pablo nos ha dejado dos textos magníficos, dignos de ser estudiados atentamente y puestos por obra: Ro. 14:1-10 y 1 Cor. 8:1-13.

Para que la conciencia sea guía segura de la conducta cristiana según la voluntad de Dios, es preciso rendir totalmente el propio *yo* en el altar del sacrificio (cf. Ro. 12:1-2). Esta actitud determina la calidad espiritual del creyente cristiano, su verdadera piedad, frente a la apariencia de piedad, sin realidad operante, de los impíos que Pablo describe en 2 Tim. 3:2 ss.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV. , “Conciencia”, en *NDTM*, 233-255; G. Cornfel, “Conciencia”, en *EMB* II, 253-254; X. Léon-Dufour, “Conciencia”, en *VTB*, 175-178; Ramón García de Haro, *La conciencia cristiana. Exigencias para su libre realización* (Rialp 1976); R.B. Girdlestone, “Corazón, Voluntad, Conciencia, Entendimiento”, en *SAT*, cap. 5; C. Spicq, “Conciencia” en *DTB*, 194-198; P. Valadier, *Elogio de la conciencia* (PPC 1995); W.W. Wiersbe, *Conozca a su conciencia* (Portavoz 1995).

F. LACUEVA

CONCILIO

Gr. 4892 *synedrion*, συνέδριον = «lugar para sentarse juntos»; significa una asamblea formal o senado. En el NT se refiere siempre a los «concilios» judíos, en especial el Sanedrín, el Gran Concilio de Jerusalén, o corte suprema de la nación, compuesto de 71 miembros prominentes de las familias del Sumo Sacerdote, de los ancinos y de los escribas. En plural hace referencia a los «tribunales» locales subordinados al Sanedrín (Mt.10:17; Mc. 13:9).

El judaísmo rabínico afirma que su origen está en la propia Ley, en el relato de los setenta ancianos elegidos para asistir a Moisés (Nm. 9:16, 17, cf. Dt. 16:18; 2 Cro. 19:5); pero nada se dice de tal concilio en la época de la monarquía hebrea. Su origen parece encontrarse más bien en tiempos de los > Macabeos. En la época de Cristo la función del Concilio de Jerusalén estaba restringida a dictar excomuniones o > anatemas (cf. Jn 16:2) y también a infligir castigos corporales (2 Cor.

11:24). En ocasiones, los gobernantes romanos permitían que el Sanedrín juzgara causas importantes y pronunciara sentencias de muerte, con la condición de que fueran validadas por el procurador (Jn. 18:31).

Jesús (Lc. 22:66), Pedro y Juan (Hch. 4:1-23; 5:17-41), Esteban (Hch. 6:12-15) y Pablo (Hch. 22:30; 23:1-10) comparecieron ante el Concilio. > José de Arimatea era uno de sus miembros (Mc. 15:43; Lc. 23:50). Véase ANATEMA, JUICIO, SANEDRÍN.

CONCILIO DE JERUSALÉN

1. Ocasión, fecha y lugar. 2 Decretos.

3. Resultados.

I. OCASIÓN, FECHA Y LUGAR. Se denomina así a la reunión apostólica de la comunidad cristiana en Jerusalén para dilucidar el problema de la integración en el movimiento judeocristiano de creyentes venidos de la gentilidad, y la responsabilidad de la labor misionera entre ellos (Hch. 15). Muchos de los judíos que habían creído en Cristo insistían en que los creyentes procedentes de la gentilidad debían circuncidarse y guardar toda la Ley de Moisés (Hch. 15:1). Si bien no lograron imponer sus ideas en Jerusalén, no cejaron en su intento de introducirlas en otras iglesias, y así lo hicieron en Antioquía. Alegando ir «de parte de Jacobo» (Gal. 2:12), enseñaban como requisito indispensable para ser salvo someterse al rito de la circuncisión y la observancia de la Ley. A su regreso de su primer viaje misionero por los años 49-50, Pablo y Bernabé hallaron perturbados y confundidos a los cristianos antioquenos. El confrontamiento fue inevitable. Al parecer, no siendo posible conciliar las posturas, se decidió consultar con los apóstoles y dirigentes eclesiásticos residentes en Jerusalén. Pablo y «algunos otros» fueron encomendados y dirigidos para reunirse con ellos. Fue así la primera vez que los cristianos celebraron una consulta teológica, a la que desde entonces se ha denominado «Concilio de Jerusalén». Tan transcendental encuentro no fue convocado ni por los apóstoles, ni por la Iglesia «madre» de Jerusalén, sino por los cristianos antioquenos.

No se precisa el número exacto de participantes de las iglesias de Antioquía y de Jerusalén, así como de otros lugares. Solo se mencionan por nombre a Jacobo «el hermano del Señor», a Pedro, a Pablo y a Bernabé. Pedro presentó el testimonio de su experiencia en casa de Cornelio (Hch. 10, 11) y subrayó que él mismo había tenido que superar los prejuicios ante la manifestación del Espíritu Santo. Pablo y Bernabé a su vez ofrecieron un informe detallado de los frutos de conversiones entre los gentiles, de cómo el Espíritu Santo había abierto la puerta de la conversión al mundo del paganismo. En opinión de Simón J. Kistemaker, «todo parece indicar que el concilio estuvo reunido durante muchos días para hablar del asunto y llegar a un acuerdo que mantuviese la unanimidad de la Iglesia. Nos parece percibir al menos tres reuniones separadas: primero, una general durante la cual Pablo y Bernabé y los otros delegados de Antioquía fueron recibidos y en la cual los misioneros presentaron su informe (Hch. 15:4-5); segundo, una reunión aparte de los apóstoles y ancianos con Pablo y Bernabé (Hch. 15:6-11); y tercero, una asamblea general para escuchar a los misioneros y a Jacobo. Durante esta última reunión se formularon y aprobaron las cuatro exigencias para los cristianos gentiles» (*Hechos*, p. 580).

Después de las vivas discusiones que debieron tener lugar, Jacobo dio la decisión final y definitiva de parte de Dios, de que los creyentes procedentes de la gentilidad quedaban exentos totalmente de la Ley. Solamente debían guardar aquellos preceptos referidos a la idolatría, a la ingesta de sangre y a la fornicación (Hch. 15:20, 28). Fuera de estas cosas «necesarias», los

creyentes de la gentilidad quedaban libres de todas las cargas en la libertad de Cristo.

II. DECRETOS. La asamblea convino por unanimidad redactar un documento con destino a todas las iglesias cristianas, tanto del mundo judío como del gentil. Pablo, Bernabé, Judas, Barsabás y Silas se encargaron de ser portadores del decreto apostólico a las iglesias de Antioquía y del mundo pagano (Hch. 15:22-33).

1. Las «contaminaciones de los ídolos» (*alisgémata ton eidolon*, ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων, v. 20) deben entenderse como actos públicos y externos de comer de lo sacrificado a los ídolos, tal como se especifica después: «Que os abstengáis de cosas sacrificadas a los ídolos» (*eidolóthyta*, εἰδωλόθυτα, v, 28, cf. 1 Cor. 10).

2. De «fornicación» (*porneía*, πορνεία), practicada con entera libertad por el mundo grecorromano y aborrecida por los judíos. Los creyentes de Jerusalén pretenden con este precepto que sus hermanos de fuera no se dejen arrastrar por las costumbres aceptadas de sus conciudadanos, cuya práctica, en ocasiones, también estaba asociada a la idolatría o prostitución sagrada.

3. De lo «estrangulado y de sangre». Para los judíos la sangre era la vida y la vida pertenecía solo a Dios. Por tanto los judíos de todos los tiempos matan los animales desangrándolos completamente; y el que los gentiles no observaran esta regla era algo abominable para ellos.

III. RESULTADOS. De no haberse observado estas reglas, la relación entre judíos y gentiles podría haber resultado imposible. Su cumplimiento facilitaba la convivencia judeo-gentil en la armonía de la fe en Jesús, como el «nuevo pueblo de Dios». Del documento conciliar se hicieron copias que fueron distribuidas por todas las asambleas cristianas. Esto sosegó los ánimos de todos, reafirmó la integridad del Evangelio, consolidó la doctrina de la Redención por la pura y soberana Gracia de Dios, mediante el arrepentimiento y la fe, sin que el rito de la circuncisión ni el guardar los preceptos de la Ley fuesen considerados requisitos para la Salvación. El decreto conciliar es tenido por obligatorio en las epístolas a las siete iglesias del Asia proconsular (Ap. 2:14, 20). Hacia el final del siglo II aún mantiene su vigencia en las iglesias del Ródano (que tenían estrecho contacto con las de Asia Menor) y de la provincia de África. Apunta F.F. Bruce que «hacia finales del siglo noveno, el rey Alfredo (el Grande) incluyó en el preámbulo de su código los términos del decreto». Véase AHOGADO, GENTILES, FORNICACIÓN, HECHOS, IDOLATRÍA, SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles* (NC 1998); M. Gourgues, *El evangelio a los paganos. Hch 13-28* (EVD 1991); S.J. Kistemaker, *Hechos de los Apóstoles* (Desafío 1996); J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Cristiandad 1984); Ludger Schenke, *La comunidad primitiva* (Sígueme 2000); Thomas Witherow, *La Iglesia de los apóstoles* (EP 1993).

CONCORDANCIA

Del lat. *concordare*. Enumeración alfabética de las palabras de la Sagrada Escritura con indicación de los pasajes y citas eventuales de los textos. La primera concordancia que se conoce es la de la *Vulgata latina*.

1. Concordancias hebreas.
2. Concordancias griegas.
3. Concordancias españolas.

I. CONCORDANCIAS HEBREAS. La primera concordancia hebrea redactada a imitación de las latinas se debe al rabino Isaac o Mardoqueo Natán (1437-1447). Llevó siete años de intenso trabajo para él y sus ayudantes. Fue impresa en Venecia en 1524, con el título de *Meír Nathib* (מֵאִיר נָתִיב) = «La luz del camino» y traducida al latín por A. Reuchlin (Basilea).

Perfeccionó esta obra el franciscano Mario de Calasio, con texto en hebreo y latín: *Concordantiae Sacr. Bibl. Hebr. et Latin.* (Roma, 1621, 4 vols. fol.), reeditada en Londres bajo la dirección de William Romaine (1747-9, 4 vols. fol.). Sigue también a Natán la Concordancia de J. Buxtorf: *Concordantiae Bibl. Ebraicae, nova et artificiosa methodo dispositae* (Basilea, 1632). Posteriormente fue completada con la edición de las partículas por Christian Nolde: *Concordantiae particularum Ebraeco-Chaldaicarum* (Copenhague 1675 y 1679), perfeccionada por Tymp (Jena, 1734). Contiene, como apéndice, un *lexicón* de las partículas hebreas, redactado por J. Henry Michaelis y Christopher Koerber. Le siguió el inglés John Taylor, de Norwich, resultado de muchos años de trabajo y adaptada a la Biblia inglesa (Londres, 1754, 2 vols. fol.). Supera a todas ellas la *Hebraische and Chaldaische Concordanz zu den heiligen Schriften des alten Testaments*, del Dr. Julius Fürst (Leipzig, 1840). Le siguió el judío S. Mandelkern (Leipzig 1895, Berlín 1925; 1937); Margolin (Graz 1955), y G. Lisowsky (Stuttgart 1956).

II. CONCORDANCIAS GRIEGAS. Las hay de la Septuaginta: Conrad Kircher, *Concordantiae Veteris Testamenti Graecae Ebraeis vocibus respondentes* (Francfort 1607, 2 vols. 4to); Abraham Tromm, *Concordantiae Graecae Vers. vulgo dic. LXX Interpre* (Amsterdam-Utrecht 1718, 2 vols. fol.). Las palabras griegas van acompañadas de su versión latina y del término hebreo correspondiente.

La primera concordancia griega del NT, fue redactada por el pastor luterano Sixto Birken, *Concordantiae Graecae Novi Testamenti* (Basilea 1546). De más calidad fue la de Erasmo Schmid, *Novi Testamenti Iesuchristi graeci; hoc est, originalis linguae* ταμιεῖον (Witemberg 1638, Gotha, 1717, ed. rev.). Fue revisada y superada por C. H. Bruder, *Concordantiae* (Leipzig 1842). Los ingleses E. Hatch y H.A. Redpath son los autores de una notable concordancia (Oxford 1892-1897), que reproduce el vocablo hebreo correspondiente, además de varias lección de los manuscritos unciales y de otras versiones griegas antiguas. Finalmente W.F. Moulton y A.S. Geden publicaron *A Concordance to the Greek Testament* (Edimburgo 1897, rev. en 1950), que sigue siendo de utilidad.

III. CONCORDANCIAS ESPAÑOLAS. La primera concordancia escrita en castellano fue comenzada por el misionero evangélico en México William H. Sloan en 1895 y terminada en 1899. No es traducción sino una producción enteramente nueva basada en la version de Valera. Fue publicada en México en mayo de 1901 y reeditada con frecuencia. Le sigue la *Concordancia de Strong*, adaptada de la gigantesca obra en lengua inglesa de James Strong, *Exhaustive Concordance*

to the Authoried English Version of the Holy Scriptures (Nueva York 1849).

BIBLIOGRAFÍA: Olegario García de la Fuente, "Concordancias", en *EB* (Garriga 1964); John McClintonk y James Strong, "Concordance", en *CBTEL*; Eliseo Vila, *Las obras de referencia y consulta. Su utilidad y manejo* (CLIE 1998).

CONCORDANCIAS: Jorge G. Parker, *Léxico concordancia del Nuevo Testamento* (CBP); William H. Sloan, *Concordancia española de las Santas Escrituras* (CLIE 1986); James Strong, *Concordancia exhaustiva de la Biblia* (Caribe 2001); A.E. Tuggy y J. Stegenga, *Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento* (CLIE); Hugo M. Petter, *Concordancia greco-española del Nuevo Testamento* (CLIE 1984).

E. VILA

CONCUBINA, CONCUBINATO

Heb. 6370 *pilégesh*, ילֶגֶ. ; aram. 3904 *lejenah*, לְהֵנָה (solo en Dn. 5:2, 3, 23); gr. *pállax*, πάλλαξ; *pallaké*, παλλακή; Vulg. *concubina*, *ancilla*. El concubinato es una vieja costumbre de formar una especie de unión duradera con una mujer que no es la esposa; practicada en el contexto de la > poligamia, se halla presente en el antiguo modelo de familia patriarcal, donde el padre es el elemento principal y al que están sujetos la mujer o las mujeres, los hijos no casados y los casados con sus esposas y sus hijos. El cabeza de familia tenía acceso a una o varias mujeres, ya por razones de procreación o de alianzas del clan. Las concubinas eran como esposas secundarias, consortes de rango inferior respecto a la esposa principal (*ishshah*, אִ ָ ה). Podía ser esclavas o prisioneras de guerra (Gn. 16:3; 22:24; 36:12; Dt. 21:10-11; Jue. 5:30; 2 Sam. 5:13; etc.), por lo que su posición social siempre era inferior a la de la esposa legal, por lo general perteneciente a la misma tribu que el esposo. Los hijos de las concubinas, aunque plenamente reconocidos, no tenían el mismo derecho a la herencia que los hijos de la esposa principal (Gn. 25:6; cf. Gal. 4:30).

En ocasiones eran esclavas entregadas a los maridos por las esposas estériles para tener descendencia (Gn. 16:2, 3; 36:12). Tal fue el caso de Abraham, Jacob y Nacor. Pero también obedecía a una costumbre generalizada en el Próximo Oriente. Bastaba codiciar una mujer cautiva para tenerla: «Si entre los cautivos ves alguna mujer hermosa y la deseas y la quieres tomar para ti como mujer» (Dt. 21:11).

El Código de Hammurabi contemplaba el concubinato como un matrimonio de segundo rango con vistas a asegurar la descendencia (n. 137, 144). Si la concubina era esclava y tenía un hijo del amo, no podía ser vendida (n. 176); si era esposa de segundo rango, tenía que recibir en devolución la dote entregada en caso de separación y el padre estaba en la obligación de proveer lo necesario para la educación de su hijo (n. 137). Las leyes asirias disponían que la concubina se convirtiese en esposa si su señor la cubría con la capa y pronunciaba una frase consagrada en presencia de testigos. En Egipto, los hijos de las concubinas disfrutaban cívicamente de la filiación de la madre y carecían de toda relación legal con el padre.

La descendencia y la sucesión de la familia se contaban por la línea masculina, no por la femenina. La poligamia y el concubinato legal encuentran su explicación en la preeminencia absoluta de los derechos del clan sobre los del individuo, así como la prioridad de la descendencia.

La concubina no podía tener relación sexual con otros hombres (Jue. 19:2; 2 Sam. 3:7, 8), y prob. era liberada a la muerte de su señor. Podía ser repudiada y despedida con un pequeño presente (Gn. 21:14). De igual manera, por medio de un presente su descendencia podía ser excluida de la herencia (Gn. 25:6).

Abraham tuvo una concubina (Gn. 25:6), así como Jacob (Gn. 35:22), Elifaz (Gn. 36:12), Gedeón (Jue. 8:3) y Saúl (2 Sam. 3:7). David tuvo nueve mujeres y varias concubinas (1 Sam. 5:13; 15:16;

16:21). Salomón, una multitud (1 R. 11:3). El harén era índice de un alto nivel económico, social o político. Tras la > cautividad, la monogamia se convierte en la regla general en Israel, aunque la legislación hebrea reconoce la bigamia como un hecho legal (Dt. 21:15) y distingue entre esposa y concubina. El judaísmo rabínico considera que la concubina está legalmente casada.

El cristianismo rechaza esta práctica, reconociendo la relación conyugal monógama tal como Dios la estableció «al principio» (Mt. 19:8,9; cf. Gn. 2:23, 24; 1 Ti. 3:2, 12; Tit. 1:6), y por ende la santidad del lazo matrimonial en aquellos que Dios ha unido entre sí. Véase ADULTERIO, MATRIMONIO, POLIGAMIA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Adinolfi, "Mujer", en *SM*; M. Dumas, *Las mujeres en la Biblia* (Paulinas 1987); M. Riber, *La mujer en la Biblia* (Paulinas 1970); R. de Vaux, *Instituciones del AT* (Cristiandad 1985).

A. ROPERO

CONCUPISCENCIA

Lat. *concupiscentia* = «deseo ilegítimo y desordenado»; gr. 1939 *epithymía*, ἐπιθυμία, deseo intenso de cualquier tipo (Ro. 7:8); «mala concupiscencia» (*epithymía kaké*, ἐπιθυμία κακή, Col. 3:5), es decir, «malos deseos, codicia» (cf. 1 Ts. 4:5; Stg. 1:14, 15; 1 P. 4:2, 3; 2 P. 1:4; 2:10, 18; 3:3). En el heb. del AT el concepto de concupiscencia tiene mayor amplitud que en el gr. del NT, pues indica todo deseo desordenado de algo, pero especialmente una intensa desviación de la pasión amorosa, ya sea de un hombre hacia una mujer (cf. Prov. 6:25), ya de Israel como nación hacia sus amantes, los dioses de los asirios (cf. Ez. 23:5-7). Los vocablos heb. que expresan ese concepto amplio de concupiscencia son: *néphesh*, נֶפֶ en sentido de «deseo» (cf. Ex. 15:9), *sheriruth*, רִיר ת = dureza de corazón (cf. Sal. 81:12), *taawah*, אֲוָּה = (el objeto del) deseo (de ellos), (cf. Sal. 78:30), *jamad*, חמד = desear la belleza de una mala mujer (cf. Pr. 6:25) y *agab*, עגב = sentir un afecto desordenado (cf. Ez. 23:7, 9, 12). Quizá sea este último vocablo el que más se acerca al significado del gr. *epithymía*, ἐπιθυμία.

El término *epithymía*, ἐπιθυμία, ocurre 38 veces en el NT, 35 de las cuales tiene el mal sentido que se le asigna en la teología bíblica: «un ardiente deseo de algo pecaminoso». Su connotación es excelentemente buena en Lc. 22:15 (palabras del Señor Jesús), Flp. 1:23 (de Pablo) y 1 Tes. 2:17 (también de Pablo). El mismo sentido tiene el vb. de la misma raíz *epithymeo*, ἐπιθυμέω, que ocurre 16 veces, en la mitad de las cuales tiene mala connotación. Otro vocablo de la misma raíz, *epithymetés*, ἐπιθυμητής = el que codicia, ocurre una sola vez (1 Cor. 10:6). Lugar eminente es 1 Jn. 2:16, donde se mencionan las tres concupiscencias fundamentales: la concupiscencia de la carne (todo lo «carnal», no solo lo sexual), la concupiscencia de los ojos (la ambición de dinero, de poder, etc.) y la jactancia de la vida (la orgullosa ostentación de los bienes de este mundo, cf. 1 Jn. 3:16). Otro lugar muy significativo es Stg. 1:13-15, donde el escritor sagrado pone el origen de nuestras tentaciones, «no en Dios, que no puede ser tentado de cosas malas ni tienta él mismo a nadie», ni tampoco en el diablo, «sino que cada uno es tentado cuando es llevado y seducido por su propia concupiscencia. Después, la concupiscencia que ha concebido engendra pecado, y el pecado, cuando se ha desarrollado completamente, engendra muerte» (trad. lit.).

Santiago compara la acción tentadora de la concupiscencia propia a la de un agente escondido dentro del propio sujeto (cf. Jer. 17:9), que haciendo el papel de «ramera» arrastra al individuo como un pescador cuando atrae con el cebo a un pez, lo saca de su escondite y después lo atrapa y se lo come. Como fruto de esta «acción fornicaria», la concupiscencia concibe y de esta «concepción»,

sin esperar mucho, nace el pecado, que engendra muerte una vez completamente desarrollado.

Agustín de Hipona fue quien acuñó el vocablo lat. *concupiscentia* en el sentido técnico que tiene en teología: «un mal deseo oculto en el corazón del hombre, que adquirimos de Adán, no por imitación, sino por propagación» (cf. p.ej. *De peccatorum meritis et remissione*, I, 9, 10). El vocablo concupiscencia se usaba anteriormente como sinónimo de otros términos bíblicos que significan deseo. Para Agustín, el pecado es, ante todo, una privación del bien, y la raíz de la concupiscencia es el amor desordenado de sí mismo (cf. *De civitate Dei*, 14,28). Véase CAÍDA, DESEO, PECADO.

BIBLIOGRAFÍA: J. B. Metz, "Concupiscencia", en *CFT* I, 255-264; Johann Gamberoni, "Concupiscencia" en *DTB*, 198-201.

F. LACUEVA

CONDENACIÓN

Gr. 2917 *krima*, κρίμα, denota la sentencia pronunciada, veredicto, condena o decisión resultante de una investigación (cf. Mc. 12:40; Lc. 23:40; 1 Ti. 3:6; Jud. 4).

El vocablo 2920 *krisis*, κρίσις, denota el proceso de investigación, el acto de distinguir y de separar; de ahí el juicio o la sentencia sobre una persona o cosa; tiene una variedad de significados, como el de autoridad judicial (Jn. 5:22, 27), justicia (Hch. 8:33; Stg. 2:13), tribunal (Mt. 5:21, 22), juicio (Jn. 5:24; 2 P 2:4, 11; Jud. 9); por metonimia indica la norma sobre la que se juzga, el trato justo (Mt. 12:18, 20; 23:23; Lc. 11:42) o el juicio divino ejecutado (2 Ts 1:5; Ap 16:7). *Krisis* tiene algunas veces el significado de «condenación» y es virtualmente equivalente a *krima* (cf. Mt. 23:33; Jn. 3:19; Stg. 5:12).

En Ro. 8:3, se establece la condenación del pecado por parte de Dios en que Cristo, su propio Hijo, enviado por él para participar de la naturaleza humana —pero sin pecado—y para venir a ser ofrenda por la culpa del hombre, murió bajo el juicio debido a nuestra transgresión.

Cuando se refiere al futuro significa separación eterna de Dios, con sus consecuentes castigos (Mt. 5:29; 10:28; 23:33; 24:51). Véase JUICIO, PERDICIÓN.

CONDUCTA

Heb. 1870 *dérekh*, דֶּרֶךְ = «camino» en cuanto «manera de vivir» (Sal. 38:14; 50:23); gr. 391 *anastrophé*, ἀναστροφή = «conducta, manera de vivir» (Gal. 1:13; Ef. 4:22; 1 Ti. 4:12; He. 13:7; Stg. 3:13; 1 P. 1:15, 18; 2:12; 3:1, 2, 16; 2 P. 2:7; 3:11 (gral. se traducía «conversación» en las versiones antiguas, no en el sentido de comunicación verbal, sino en el obsoleto de «comportamiento», tanto de palabra como de hecho); en una ocasión se utiliza el término 5158 *tropos*, τρόπος, en el sentido de «carácter, manera, costumbre»: «Sean vuestras costumbres sin amor al dinero, contentos con lo que tenéis» (Heb. 13:5).

La manera de conducirse del hombre piadoso en todas las épocas ha sido conformarse a la voluntad de Dios, semejante a un camino recto guiado por la verdad, la justicia y la misericordia (Prov. 21:8). Dios juzga la conducta y reprende todo comportamiento infame (1 R. 8:32; 2 Cro. 6:23; Ez. 9:10; 11:21; 16:27, 43; 22:31; 36:19).

Los cristianos deben seguir una conducta que imite el ejemplo de Cristo, que siga sus pasos (Mt 11:29), como corresponde a personas nacidas de nuevo, unidas a Cristo y llamadas a revestirse de él y a imitar a Dios «como hijos amados» (Ef. 4:17; 5:1). Para el apóstol Pablo, además de estas

razones, la conducta del cristiano en la tierra debe estar guiada por la conciencia de pertenencia a un Reino nuevo, a una ciudadanía celestial, que no anula la primera, sino que la eleva a un compromiso superior: «Comportaos [*politeúesthe*, πολιτεύεσθε, lit. «sed buenos ciudadanos»] como es digno del evangelio de Cristo... Porque nuestra ciudadanía [*políteuma*, πολίτευμα] está en los cielos, de donde también esperamos ardientemente al Salvador, el Señor Jesucristo» (Flp. 1:27; 3:20). Véase CIUDADANÍA, DISCÍPULO, IMITACIÓN, SEGUIMIENTO, UNIÓN CON CRISTO.

A. ROPERO

CONEJO

Heb. 8227 *shaphán*, שָׁפָן; Sept. *khoirogryllios*, χοιρογρύλλιος. Roedor lepórido que, en estado silvestre, vive en madrigueras subterráneas ramificadas y provistas de varias aberturas al exterior. Clasificado por la Ley entre los animales «inmundos», estaba prohibido a los israelitas como alimento (Lv. 11:5; Dt. 14:7).

Se lo describe como rumiante, pero con la pezuña sin hender. El conejo no es conocido en Palestina. Se supone que el término *shaphán* designa al «conejo de las rocas», animal parecido a las liebres, pero perteneciente a los paquidermos. Tiene el hábito de frotarse continuamente los dientes entre sí, con lo que aparenta una masticación (Lv. 11:5; Dt. 14:7).

Sus otras características se corresponden con las mencionadas acerca del *shaphán*, tal como el hacer su morada en los roquedales, así como su extrema rapidez en saltar de roca en roca (Sal. 104:18); es también muy difícil de cazar; uno de ellos se mantiene vigilante mientras que los demás se alimentan; a la menor amenaza, se da una señal, y todos huyen en desbandada. Esto concuerda con su calificación como «más sabios que los sabios» (Prov. 30:24, 26).

A. CABEZÓN MARTÍN

CONFESIÓN

Heb. 3034 *yadah*, ידה = «confesar», a menudo tiene la acepción de «aclamar, celebrar»; gr. 3671 *homología*, ὁμολογία = «reconocimiento de la verdad» (2 Cor. 9:13; 1 Ti. 6:12, 13; He. 3:1; 4:14; 10:23), en relación con el veb. 3670 *homologeo*, ὁμολογέω = «asentir», lit. «hablar la misma cosa», de *homos*, ὁμος, «mismo», *lego*, λέγω, «hablar»; de ahí «asentir, estar de acuerdo, declarar, admitir».

1. Confesión como testimonio.
2. Admisión de culpa.

I. CONFESIÓN COMO TESTIMONIO. «Confesar» tiene un sentido penitencial cuando describe la admisión de la propia culpa como resultado de la convicción interna (cf. 1 Jn. 1:9); y otro testimonial: declarar abiertament con total libertad como efecto de una profunda convicción (cf. «declararé», Mt. 7:23, «protestaré»; Mt. 10:32; Lc. 12:8; Jn. 9:22; 12:42; Hch. 23:8; Ro. 10:9, 10; 1 Ti. 6:12; Tit. 1:16; 1 Jn. 2:23; 4:2, 3, 15; 2 Jn. 7; Ap. 3:5). Lugares prominentes del AT son: 1 Cro. 29:13; Sal. 89:5; 97:12; 99:3; 106:1; 136:2-25; 145:1.

La «confesión de fe» es una actitud esencial del creyente. Consiste en el reconocimiento de la realidad de Dios ante testigos: «Te confesaré entre las naciones, oh Yahvé, y cantaré salmos a tu nombre» (2 Sam. 22:50; Sal. 18:4; cf. Ro 15:9; 1 Ti. 6:12). Está íntimamente asociada a la > alabanza y a la > acción de gracias: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos; en medio de la

congregación te alabaré» (Sal. 22:22); «Ofrezcamos siempre a Dios sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios que confiesan su nombre» (Heb. 13:15). En cuanto testimonio es exigida por parte de Cristo y su mensaje: «Por tanto, a todo el que me confiese delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10:32; Ap. 3:5). No basta con recibir la Palabra y guardarla en el interior, hay que confesarla para salvación: «Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor, y si crees en tu corazón que Dios le levantó de entre los muertos, serás salvo» (Ro. 10:9). Ni el peligro ni la muerte pueden inhibir la confesión de fe, de tal manera que el > martirio se convierte en la máxima expresión de la «profesión o confesión de fe» (cf. Hch. 4:20; 7:56; cf. 1 Ti. 6:12).

II. ADMISIÓN DE CULPA. La «confesión del pecado» está ordenada por la Ley y si iba acompañada de sacrificio, conducía al perdón (Lv. 5:5; Nm. 5:7). Esdras, Nehemías y Daniel confesaron los pecados del pueblo como si hubieran sido propios (Esd. 9:1-15; 10:1; Neh. 1:6; 9:2, 3; Dn. 9:4-20). La «confesión del pecado» es la condición imprescindible para el perdón y la restauración (cf. Lv. 26:40; 1 R. 8:35: 2 Cro. 6:24, 26).

En el NT la «confesión» recibe nuevo énfasis, comenzando por Juan el Bautista (cf. Mt. 3:6; Mr. 1:5), junto con la promesa del perdón (cf. Mt. 6:12; 1 Jn. 1:9), basada en la obra sacrificial de Cristo (cf. Ef. 1:7). Dios hace de la confesión del Cristo resucitado un medio de otorgar la Salvación al pecador (cf. Ro. 10:9-10). Se exhorta a los creyentes a confesar sus pecados unos a otros (Stg. 5:16), porque «si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad» (1 Jn. 1:9; cf. Sal. 32:5). Véase ALABANZA, MÁRTIR, TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA: Dieter Fürst, “Confesar la fe”, en *DTNT* I, 292-295; H.J. Jager, *Palabras clave del Nuevo Testamento* (Desafío 1987); Pierre Sandevoir, “Confesión”, en *VTB*, 178-181.

A. ROPERO

CONFIAR, CONFIANZA

Heb. 982 *batah*, טה = «confiar, tener confianza»; 982 *betah*, טַה, prop. «lugar de refugio, seguridad, confianza»; gr. 3982 *peítho*, πείθω, «tener confianza, confiar», aparece 32 veces en el NT (cf. Mt. 27:43; Mc. 10:24; Lc. 18:9; Ro. 2:19; 14:14; 2 Co. 1:9; 2:3; Gal. 5:10; 2 Ts. 3:4; Fil. 1:25; 3:4; Flm. 21; He. 2:13; 13:18); sust. *pepoíthesis*, πεποίθεσις = «persuasión, certeza, confianza» (2 Cor. 1:15; 3:4; 8:22; 10:2; Ef. 3:12, «confianza»; Fil. 3:4); 2292 *tharreo*, θαρρέω = «confiar» (2 Cor. 5:6, 8; 7:16; 10:1; Heb. 13:6); 2293 *tharseo*, θαρσέω = «dar buen ánimo, tener confianza, estar alentado», de *tharsos*, θάρσος, «aliento, confianza» (Mt. 9:2, 22; 14:27; Mc. 6:50; 10:49; Jn. 16:33; Lc. 8:48; Hch. 23:11).

1. Fe y confianza.

2. Confianza y franqueza.

I. FE Y CONFIANZA. La confianza, tanto a nivel humano como divino, está estrechamente ligada a la fe. Se confía en el amigo, es decir, en alguien en quien se tiene fe. En el AT raramente aparece la palabra > fe; en su lugar encontramos la exhortación a la confianza en Dios, que es equivalente, en tanto que entrega y comunión (Sal. 37:3, 5; 115:9); el hombre confiado es, básicamente, el hombre creyente (Sal. 86:2), que es bienaventurado (Sal. 84:12; Prov. 16:20; Jer 17:7) y prospera en todo lo que hace (Prov. 28:25). En este sentido, el pecado consiste en desconfiar de Dios (Sof. 3:2), es decir, colocar la confianza en algo diferente, a saber, la propia inteligencia (Prov. 3:5), las riquezas (Prov. 11:28; Jer 49:4) o los semejantes: «Maldito el hombre que confía en el hombre, que se apoya en lo

humano y cuyo corazón se aparta de Yahvé» (Jer 17:5).

Confiar en Dios es una expresión de fe en acción: «Bienaventurado el hombre que pone su confianza en Yahvé, y no vuelve la mirada a los soberbios, ni a los que se enredan con la falsedad» (Sal. 40:4; cf. Jer. 17:7). La confianza expresa la fe en su forma vivencial de anhelo de seguridad y necesidad de ayuda: «Yahvé ha sido mi refugio; mi Dios ha sido la roca de mi confianza» (Sal. 94:22); «él guardará tu pie de caer en la trampa» (Prov. 3:26; 14:26). Es la fuerza que pone la salvación en mitad de la vida: «En arrepentimiento y en reposo seréis salvos; en la quietud y en la confianza estará vuestra fortaleza» (Is. 30:15).

También en los Evangelios es común encontrar expresiones que hacen referencia a la actitud de confianza para recibir los dones de la Salvación por medio de Jesucristo (Mt. 9:2, 22; 14:27; Mc. 6:50; 10:49; Jn. 16:33; Lc. 8:48). Y es que en Jesús se ahonda la experiencia de la confianza que introduce infaliblemente a Dios: «En él tenemos libertad y acceso a Dios con confianza, por medio de la fe en él» (Ef. 3:12; cf. Heb 4:16; 10:9). La confianza, en cuanto fidelidad, lleva a buen puerto el objeto de la fe que es la Salvación Eterna: «Cristo es fiel como Hijo sobre su casa. Esta casa suya somos nosotros, si de veras retenemos la confianza y el gloriarnos de la esperanza» (Heb 3:6); «hemos llegado a ser participantes de Cristo, si de veras retenemos el principio de nuestra confianza hasta el fin» (Heb 3:14; 10:35).

II. CONFIANZA Y FRANQUEZA. Cuando la confianza tiene por objeto el discurso y la proclamación del mensaje evangélico, los autores neotestamentarios utilizan el término gr. 3954 *parresía*, παρρησία, que hace referencia a la libertad de palabra, la confianza en el hablar, la valentía y la osadía en la expresión verbal, que se traduce por «denuedo» y «confianza» (Hch. 4:29, 31), «franqueza» (2 Cor. 3:12; 7:4), y «libertad» (Fil. 1:20). Es un hablar sin ambigüedades, con transparencia, «abiertamente», característico de Jesús (cf, Jn. 10:24; 16:25; 18:20) y también de los Apóstoles, que anuncian sin temor alguno el Evangelio ante judíos y gentiles (Hch. 2:29; 4:13; 9:27). Véase CERTEZA, ESPERANZA, FE, FIDELIDAD, FIEL, LIBERTAD, PACIENCIA, PARRESÍA.

BIBLIOGRAFÍA: K. Berger, “Libertad”, en *SM* (Herder 1961); E. Gerstenberger, “בטח, *bth*, confiar”, en *DTMAT* I, 440-446; Hans-Christoph Hahn, “Confianza, valentía”, en *DTNT* I, 295-297; Marc-François Lacan, “Confianza”, en *VTB*, 181-183.

A. ROPERO

CONFIRMACIÓN

Gr. 951 *bebaíosis*, βεβαίωσις = «estabilidad, seguridad», relacionado con el vb. 949 *bebaióo*, βεβαιόω, «confirmar» en el sentido de «hacer firme», «establecer, asegurar», como en Heb. 2:3: «Esta salvación, que al principio fue declarada por el Señor, nos fue confirmada por medio de los que oyeron»; y Col. 2:7: «Firmemente arraigados y sobreedificados en él, y confirmados por la fe».

Se utiliza el vb. 1991 *episterizo*, ἐπιστερίζω, de *epí*, ἐπί = «sobre», *stérix*, στήριξ, «apoyo», para indicar una función fortalecedora y persuasiva. Se dice que Pablo y Bernabé fueron a Listra, Iconio y Antioquía, confirmando (*episterizo*, ἐπιστερίζω) las almas de los discípulos y exhortándoles a que persistieran en la fe (Hch. 14:22). Judas y Silas, mensajeros de Jerusalén a Antioquía, siendo profetas, exhortaron a los hermanos con abundancia de palabras, y confirmándolos (Hch. 15:32). Nuevamente Pablo y Silas pasaron por Siria y Cilicia, confirmando a las iglesias (Hch. 15:41).

La teología posterior elaboró un doctrina de la «confirmación» definida como uno de los tres > sacramentos de la iniciación cristiana, juntamente con el bautismo y la Eucaristía, por el que se

recibe el don del Espíritu Santo y la plena incorporación en la Iglesia. Se apoya en los escasos textos de los Hechos que hablan de la oración, la imposición de manos y la recepción del don del Espíritu Santo (Hch. 8:12-17; 19:1-7). Para determinar la diferencia entre el carácter «cristiforme» del bautizado y el del confirmado se ha comparado a menudo el bautizado con el menor de edad y el confirmado con el hombre adulto. La confirmación aparece así como el sacramento de la mayoría de edad en la vida espiritual, olvidando que según el NT los bautizados son miembros en el acto de Cristo y su Espiritu. Pero este es un tema propio de la teología dogmática.

BIBLIOGRAFÍA: A. Caprioli, "Confimación", en *DTI* II, 107-120; André Fermet, *El Espíritu Santo es nuestra vida* (Sal Terrae 1985); Piet Fransen, "Confirmación", en *SM* (Herder 1961); Francisco Lacueva, "Confirmación", en DTI (CLIE 2001).

A. ROPERO

CONFLICTO

Gr. 73 *agón*, ἀγών, significa indistintamente «lucha», «batalla» o «carrera» en el contexto de los juegos olímpicos (cf. 1 Ti. 6:12; 2 Ti. 4:7; Heb. 12:1). Los conflictos pueden ser de tipo personal y doctrinal, entre individuos y comunidades. Se hace presente por la disparidad de creencias (Fil. 1 :30), lo que lleva a la «oposición» y al «combate» (1 Ts. 2:2), implicándose una «lucha» contra enemigos espirituales, así como contra adversarios humanos (Col. 2:1).

Los conflictos también pueden ser internos y de carácter moral, motivados por personas pendencieras o que aspiran al control de los demás (cf. 3 Jn. 9). En su aspecto de «lucha» reciben el nombre gr. 3163 *makhe*, μάχη, que denota contienda, del vb. *mákhomai*, μάχομαι, «contender, reñir»; se usa siempre en plural en el NT y se traduce «conflictos» (2 Co. 7:5), «contiendas» (2 Ti. 2:23), «discusiones» o «debates» (Tit. 3:9) y «pleitos» (Stg. 4:1).

El gran conflicto que registra la Historia Sagrada es entre el Señor Jesús y el poder de las tinieblas (cf. Mt. 26:45, 55; Jn. 19:27). El conflicto entre los hermanos es altamente condenable, dado que todos son miembros del mismo Cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor. 12:13ss). Véase CONTIENDA, DISCUSIÓN, LUCHA, OPOSICIÓN, PLEITO.

CONGREGACIÓN

Heb. gral. 5712 *edah*, עֵדָה, y 6951 *qahal*, קָהָל, ambos traducidos por «asamblea»; 4150 *moed*, מוֹעֵד; prop. «nombramiento, designación», por impl. «asamblea», debido a que se reúne en un lugar definido; gr. 1577 *ekklesía*, ἐκκλησία o 4864 *synagogé*, συναγωγή = «congregación» (Hch. 13:43) del verb. 4863 *synago*, συνάγω = «congregar».

Nombre común dado a la agrupación colectiva del pueblo de Israel a partir de su salida de Egipto, unida por vínculos religiosos más bien que políticos (Ex. 12:3; 16:1-2, 9, 10, 22; 17:1; 34:31; 35:1, 20; Lv. 4:13-15; 8:3-5; 19:2; 24:14, 16; Nm. 1:2, 16, 18, 53; 3:7; 4:34; 10:2; etc.). A veces se usa en un sentido amplio, que incluye a los extranjeros afincados en Israel (Ex. 12:19), pero es propiamente el término que designa única y exclusivamente a la población hebrea (Nm. 15:15); en ambos casos expresa la idea romana de *civitas* y la griega de *politeía*, πολιτεία.

Todo hebreo circunciso «natural de la tierra» (*ezraj*, אֶזְרָח, *autokhthon*, αὐτόχθων; Ex. 12:19; Lv. 16:29; Nm. 9:14) era miembro de la congregación y tomaba parte en sus vicisitudes, prob. desde el momento en que era capaz de llevar armas. Pero a diferencia de griegos y romanos, el hebreo no adquiría derechos políticos en cuanto individuo, sino solamente como miembro de una familia, unidad básica de la política hebrea. Los «forasteros» (*gerim*, גֵּרִים) asentados en la tierra, también

eran admitidos en la congregación de Israel siempre y cuando estuvieran circuncidados (Ex. 12:19; Nm. 9:14; 15:15).

Social y políticamente hablando, la congregacion era un sistema de representación patriarcal; cada familia, cada tribu estaba representada por su cabeza o padre. Estos delegados eran llamados «ancianos», *ziqné haedah*, זִקְנֵי הָעֵדָה (Sept. *presbýteroi*, πρεσβύτεροι), «príncipes», *neshiim*, נְ . יאִים (Sept. *árkhontes*, ἄρχοντες), y a veces «hombres de renombre», *qeriim*, קְרִיאִים (Sept. *epíkletoi*, ἐπίκλητοι, Nm. 16:2). Su número era tan grande que Moisés creyó conveniente hacer una selección de 70 de ellos, que compusieron una especie de cuerpo especial (Nm. 11:16). Cuando la ocasión lo requería, la totalidad del pueblo era convocado mediante el sonido de dos > trompetas de plata al lugar de reunión, en la puerta del > Tabernáculo, llamado a veces el «Tabernáculo de reunión»: «Cuando se toque con ambas, se reunirá ante ti toda la congregación a la entrada del tabernáculo de reunión (*moed*, מ עֵד)» (Nm. 10:3). Las ocasiones de tales asambleas generales eran solemnes servicios religiosos (Ex. 12:47; Nm. 25:6; Jl. 2:15) o la recepción de nuevos preceptos (Ex. 19:7,8; cf. Hch. 7:38 y la práctica del > Concilio de Jerusalén, Hch. 15:22).

Moed, מ עֵד, se encuentra 223 veces en AT, 160 de las cuales en el Pentateuco. Se refiere al lugar acordado de reunión y se encuadra dentro del contexto de la religión de Israel. Designa también un «tiempo fijado», es decir, las fiestas señaladas en la Ley, que reúnen a cierto número de personas en un tiempo y lugar determinado. El > Tabernáculo, heb. *ohel moed*, אהֶל מ עֵד, fue el lugar de reunión por excelencia durante la peregrinación por el desierto. Era el lugar designado por Dios para manifestar su presencia en medio de su pueblo.

Los ancianos eran convocados por el toque de una trompeta a la orden del sumo sacerdote (Nm. 10:4); representaban a toda la congregación y actuaban como un tribunal de justicia para casos de delitos capitales (Ex. 3:16; 12:21; 17:5; 24:1; Nm. 15:32; 35:12). Estaban comisionados para ejecutar la sentencia (Lv. 24:14; Nm. 15:35). Ejercían su soberanía estableciendo tratados, haciendo la paz o declarando la guerra (Jos. 9:15). El pueblo quedaba ligado absolutamente a las decisiones de sus representantes, incluso en los casos en que no estaban de acuerdo (Jos. 9:18). Después de la ocupación de Canaán, la congregación solo fue convocada para asuntos de máxima importancia. Los delegados eran convocados por mensajeros (2 Cro. 30:6) para que se reunieran en lugares señalados, frecuentemente en > Mizpa (Jue. 10:17; 11:11; 20:1; 1 Sam. 7:5; 10:17; 1 Mac. 3:46).

La congregacion ocupó un puesto importante durante la > teocracia. Toda ella participó en la elección de reyes como Saúl (1 Sam. 10:17), David (2 Sam. 5:1), Jeroboam (1 R. 12:20), Josías (2 R. 21:24), Joacaz (2 R. 23:30) y Uzías (2 Cro. 26:1). Después de la > cautividad, la congregación estuvo representado por el Sanedrín y la sinagoga, *synagogé*, συναγωγή, término que la LXX aplica exclusivamente a la congregación, en tanto que lugar de reunión. Véase ASAMBLEA, CIUDADANÍA, CONCILIO, CONVOCACIÓN, SANEDRÍN, SINAGOGA, IGLESIA.

A. ROPERO

CONÍAS

Heb. 3659 *Koneyahu*, ָנְיָה, contracción de *Jeconías* (Jer. 22:24, 28; 37:1); Sept. *Iekhonías*, Ἰεχονίας. Ver JECONÍAS.

CONJURO, CONJURAR

Heb. 7650 *shabah*, שבע = «jurar, conjurar» (Nm. 5:21; Dan. 9:11). En el primer sentido de *jurar*, la Sept. traduce *orkos*, ὅρκος, y la Vulg. *juramentum* o *jusjurandum*; en el segundo sentido de *conjurar*, traduce *ará*, ἀρά, *Vulg. maledictio*; NT 3726 *orkizo*, ὁρκίζω = «hacer jurar», poner bajo obligación de juramento (Mc. 5:7; Hch. 19:13); 1844 ex*orkizo*, ἐξορκίζω = «conjurar» (Mt 26:63).

El conjuro es propiamente la invocación de la maldición divina sobre alguien, una imprecación mediante la que se pide la venganza de Dios en caso de falsedad. El primer caso de conjuro mencionado se halla en Nm. 5:21, donde el sacerdote emplaza a la mujer sospechosa de adulterio ante las consecuencias de una maldición.

En el resto de los pasajes el uso del vocablo «conjuro» tiene el significado de «solicitar juramento con vehemencia», p.ej.: «Juradme, oh hijas de Jerusalén, por las ciervas y por las gacelas del campo, que no despertaréis ni provocaréis el amor, hasta que quiera» (Cant. 2:7; 3:5; 5:8). Cf. el caso en que Abraham hizo jurar a un siervo suyo (Gn. 24:2, 9; cf. 47:29).

Otro tanto ocurre en el NT en relación con la comparecencia de Jesucristo ante el sumo sacerdote, quien le conjuró por el Dios viviente a que les dijese si él era el Mesías (Mt 26:63). En otra ocasión es un espíritu inmundo quien se dirige en estos términos a Jesús: «¿Qué tienes conmigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes» (Mc. 5:7). En su ministerio, Pablo tuvo que hacer frente a unos imitadores judíos, exorcistas ambulantes, que se pusieron a invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malos, diciendo: «¡Os conjuro por el Jesús que Pablo predica!» (Hch. 19:13); el espíritu maligno se abalanzó sobre ellos, les causó heridas y los puso en fuga (v. 16). Véase JURAMENTO.

CONOCER

Heb. 5234 *nakhar*, נכר, prop. «escudriñar», por impl. «conocer, considerar»; 3045 *yadá*, ידע = «conocer, saber, entender, reconocer»; gr. 1097 *ginosko*, γινώσκω = «reconocer, saber».

El significado básico de *nakhar* tiene que ver con el conocimiento natural tal como es dado a la percepción de los sentidos: la vista, el oído, el tacto, el olfato, el gusto; tiene que ver con la experiencia, que da lugar a la reflexión racional. Implica un conocimiento más práctico que teórico, prop. un «reconocimiento» mediante los sentidos. Aparece 50 veces en el AT.

Estrechamente relacionado con este verbo, se encuentra *yadá*, el cual está presente en otras lenguas antiguas: ugarítico, acádico, fenicio y arábigo. En el AT aparece 1040 veces, 995 en hebreo y 47 en arameo. En esencia, *yadá* implica saber por observación, reflexión y experiencia. Por lo general, el > corazón juega un papel importante en el acto de conocer. Por eufemismo denota la relación sexual, en cuanto supone un conocimiento por contacto íntimo (cf. Gn. 4:1).

En el campo de la religión y del conocimiento ético es «Dios quien enseña e instruye en cuanto a lo que es correcto» (Is. 28:26). Dios es la fuente del conocimiento en moral y religión, pues no se concibe un conocer de lo divino sin revelación (1 Sm. 2:3; 2 Cro. 1:10; cf. Stg. 1:5). Dios conoce todas las cosas en todo tiempo y lugar, y por encima de todo conoce el corazón y los pensamientos de los hombres (1 Cro. 28:9; Jer 17:10; Sal. 44:21; 94:11; 139:23; Hch. 1:24; 15:8; Ro. 8:27). Jesucristo participa de este privilegio de la Divinidad y «conoce el corazón [*kardiognostes*, καρδιογνώστης, de *kardía*, καρδία, «corazón», y *ginosko*, γινώσκω, «conocer»]» (Jn. 2:24, 25; 16:30; Col. 2:3).

En el > helenismo *ginosko* apunta siempre a una comprensión de la realidad plena y de la esencia

del objeto hacia el que se dirige, en contraposición con la mera «opinión», *dóxa*, δόξα. En el NT *ginosko s*e encuentra 221 veces, mayormente en la literatura johánica, donde lo hallamos 82 veces, y en las cartas pastorales, en las que aparece 46 veces. Frecuentemente indica una relación entre la persona que conoce y el objeto conocido; a este respecto, lo que es conocido es de valor e importancia para aquel que conoce, y de ahí el establecimiento de la relación. El hombre conoce a Dios y Dios conoce al hombre por el > amor, que en las relaciones interpersonales adquiere la primacía sobre la razón, la experiencia y la reflexión: «Si alguno ama a Dios, es conocido por él» (1 Cor. 8:3; cf. Gal. 4:9). Conocer en el mismo plano personal es siempre vivir, aprehender la verdad no intelectual, sino emocional, espiritualmente (cf. Jn. 8:32; 14:20, 31; 17:3; Gal. 4:9; 1 Jn. 2:3, 13, 14; 4:6, 8, 16; 5:20).

Como el heb. *yadá*, ידע, el verbo gr. *ginosko*, γινώσκω se usa para expresar relación o unión, como entre hombre y mujer, cuyo contacto les lleva al conocimiento (Mt. 1:25; Lc. 1:34). Otro término gr. para «conocer» es 1492 *oîda*, οἶδα, que significa en su origen «haber visto o percibido»; de ahí «conocer, tener conocimiento», o bien de manera absoluta, como en el caso del conocimiento divino (cf. Mt. 6:8, 32; Jn. 6:6, 64; 8:14; 11:42; 13:11; 18:4; 2 Cor. 11:31; 2 P. 2:9; Ap. 2:2, 9, 13, 19; 3:1, 8, 15), o bien por observación en el caso del conocimiento humano (cf. 1 Ts. 1:4, 5; 2:1; 2 Ts. 3:7). La diferencia con el término *ginosko* es que mientras este sugiere frecuentemente origen o progreso en el conocimiento, *oîda* sugiere plenitud, como en el anuncio de Jesús sobre la venida del > Paráclito o Espíritu Santo: «Vosotros no le conocéis [*ginosko*]. Pero yo sí le conozco [*oîda*]» (Jn. 8:55). O respecto al conocimiento del Padre: «Si me conociéseis» [*ginosko*], esto es, «hubierais venido a conocerme de una manera precisa», «también a mi Padre conoceríais [*oîda*]» (Jn. 14:7). *Ginosko* implica frecuentemente una relación activa entre el que conoce y la persona o cosa conocida, mientras que *oîda* expresa el hecho de que el objeto ha venido simplemente a estar dentro del campo de las percepciones del que conoce. Cuando Jesús dice: «Nunca os conocí [*ginosko*]» (cf. Mt. 7:23), quiere decir: «Nunca he estado en una relación de aprobación hacia vosotros», en tanto que «No os conozco [*oîda*]» (Mt. 25:12), quiere decir: «No tenéis relación alguna conmigo».

El otro término relacionado con *ginosko* es *epiginosko*, ἐπιγινώσκω, de *epí*, ἐπί, «sobre» y *ginosko*, γινώσκω, «conocer», que quiere decir «observar o percibir plenamente, fijarse atentamente, discernir, reconocer». Por lo general indica un reconocimiento más especial del objeto conocido, un conocimiento avanzado o un aprecio particular. Algunas veces implica una participación especial en el objeto conocido, y da un mayor peso a lo que se afirma. Así Pablo dice: «Ahora conozco en parte [*ginosko*]; pero entonces conoceré [*epiginosko*] como fui conocido [*epiginosko*]» (1 Cor. 13:12). Véase CIENCIA, CONOCIMIENTO, CORAZÓN.

BIBLIOGRAFÍA: W. Schmithals, "γινώσκω, *ginosko*, saber, conocer", en *DENT* I, 746-756; H. Zimmermann, "Conocer", en *DTB*, 201-209.

A. ROPERO

CONOCIMIENTO

Heb. 1847 *dáath*, דַּעַת = «conocimiento», derivado del vb. 3045 *yadá*, יָדַע, «conocer, saber»; gr. 1108 *gnosis*, γνῶσις = «búsqueda, investigación»; y en forma intensificada 1922 *epígnosis*, ἐπίγνωσις = «conocimiento total, discernimiento, reconocimiento», término que no se halla en los Evangelios y los Hechos. Pablo lo usa 15 veces de las 20 que aparece en el conjunto del NT.

El sustantivo *dáath* aparece 90 veces en el AT. En primer lugar describe «el árbol del

conocimiento del bien y del mal» (Gn. 2:9). Se trata de un conocimiento especial cuya fuente se encuentra en Dios. «Yahvé da la sabiduría, y de su boca provienen el conocimiento y el entendimiento» (Prov. 2:6; Ecl. 2:26; Dan 2:21). Así se emplea de los artesanos elegidos por Yahvé y llenos de su Espíritu para realizar las obras de decoración del Tabernáculo (Ex. 31:3, 31). Es un conocimiento maravilloso; tan alto que el hombre no lo puedo alcanzar (Sal. 139:6). Está emparentado con el > temor, mediante el cual reconocemos aquello que nos supera, por lo cual «el principio del conocimiento es el temor de Yahvé» (Prov. 1:7; 2:5; 9:10; Is. 11:12; 33:6).

Es este tipo de conocimiento el que Dios quiere, más que sacrificios y holocaustos (Os. 6:6). Por falta de él, Yahvé entabla pleito los con hijos de Israel y los entrega a la destrucción y al cautiverio (Os. 4:4, 6; Is. 5:13). La misma queja es patente en la profecía de Malaquías. Yahvé repende a Israel porque «los labios del sacerdote han de guardar el conocimiento», «pero vosotros os habéis apartado del camino; a muchos habéis hecho tropezar en la ley y habéis corrompido el pacto de Leví» (Mal. 2:7, 8). Es el mismo reproche que Jesucristo dirige a los maestros de la Ley: «Porque habéis quitado la llave del conocimiento. Vosotros mismos no entrasteis, y a los que entraban se lo habéis impedido» (Lc. 11:52). Precisamente, el nacimiento del precursor de Jesús, Juan el Bautista, es saludado por el anciano > Zacarías, su padre, como el que dará al pueblo «conocimiento de salvación en el perdón de sus pecados» (Lc. 1:77).

Los seguidores de Jesús, mediante la misión y la proclamación, extienden por todo el mundo el perfume de la ciencia divina, que se opone a los sofismas humanos y los lleva presos al conocimiento de Dios: «Gracias a Dios, que hace que siempre triunfemos en Cristo y que manifiesta en todo lugar el olor de su conocimiento por medio de nosotros... Destruimos los argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios; llevamos cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo» (2 Cor. 2:14; 10:5). Este conocimiento, *gnosis*, γνῶσις, se incluye entre los dones del Espíritu Santo (1 Cor. 12:8). Véase CONOCER, GNOSIS.

BIBLIOGRAFÍA: J.J. Sánchez, "Conocimiento", en *DC*, 298-307; E. Schütz, E.D. Schmitz, y L. Coenen, "Conocimiento, experiencia", en *DTNT* I, 297-315.

A. ROPERO

CONSAGRAR, CONSAGRACIÓN

Heb. 6942 *qadash*, קד = «ser limpio», apartar, prometer, santificar; *jaram*, חרם = «dedicar»; 5145 *nézer*, נֵזֶר = «dedicación», de un sacerdote o nazareno; gr. *enkainizo*, ἐγκαινίζω = «dedicar»; 5048 *teleióo*, τελειόω = «completar, consumar». Acto por el que una persona o un objeto son separados para el servicio y el culto del Señor. En el antiguo Israel todos los primogénitos de los hombres y de los animales eran así santificados y consagrados a Dios (Ex. 13:2). Toda la descendencia de Abraham debía llegar a ser un «reino de sacerdotes, y gente santa» (Ex. 19:5-6; 1 P. 2:9). Debido a la caída de Israel en la idolatría tras el becerro de oro, solamente la tribu de Leví y la casa de Aarón heredaron el sacerdocio (Ex. 32:29, etc.). Así fue como en un sentido inmediato los levitas fueron apartados de entre el resto de Israel y dedicados al servicio del Santuario (Nm. 3:12). Ana ofreció su hijo a Dios para que le sirviera de por vida en el Santuario (1 Sam. 1:11; cf. Lc. 1:15).

Aparte de estas dedicaciones personales para el culto, el pueblo estaba obligado a consagrar los diezmos y las primicias (Lv. 19:24; 27:30, 32), el botín tomado en batalla (Lv. 27:28, 29; Jos. 6:19) y las ofrendas dadas voluntariamente al Señor (1 Cro. 29:2-5; 2 Cro. 31:6).

Siguiendo este pensamiento, los autores del NT también presentan a la nueva comunidad cristiana

como el pueblo adquirido por Dios y consagrado para anunciar el mensaje glorioso del Evangelio (1 P. 2:9). Véase DEDICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Santiago García, “Consagración”, en *EB* (Garriga 1964).

CONSEJERO

Heb. *yoets*, י עֵץ = «consejero» (Prov. 11:14; 15:22; 2 Cro. 25:16; Esd. 4:5, etc.); del verb. 3289 *yaats*, יעץ = «aconsejar, deliberar, resolver»; gr. 4825 *sýmbulos*, σύμβουλος = «consejero» (Ro. 11:34). El término heb. hace especial referencia a los consejeros de estado (2 Sam. 15:12; Esd. 7:28; 1 Cro. 27:33, etc.), tenidos por hombres principales del país junto con los reyes (Job 3:14; 12:17; Is. 1:26; 3:3, etc.). Se aplica al > Mesías como uno de sus títulos de gloria: «Un niño nos es nacido, un hijo nos es dado, y el dominio estará sobre su hombro. Se llamará su nombre: Admirable Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de Paz» (Is. 9:5; Sept. *sýmbulos*, σύμβουλος, Vulg. *consiliarius*).

El término arameo equivalente es *yaet*, יָעֵט, que hallamos en Esdras 7:14, 15. Otros términos arameos sinónimos son *haddaberín*, הַ ָבְרִין, «ministros de estado» o «visires» (Dan. 3:24, 27; 4:36; 6:7), y *dethabar*, תָּבָר ְ, «experto en leyes, juez», mencionado en la corte de Nabucodonosor entre los «sátrapas, intendentes y gobernadores, consejeros, tesoreros, jueces y oficiales» (Dan. 3:2, 3).

En sentido ordinario, el consejero, gr. *sýmbulos*, σύμβουλος, es la persona experta en la vida y las costumbres, cuyo punto de vista siempre es beneficioso (Sab. 8:9; Eclo. 6:6; 37:7, 8; 42:21). Para las grandes decisiones del pueblo los ancianos se reunían con el fin de deliberar y luego emitir un juicio. Por eso el término vino a ser equivalente de «asamblea» o «concilio». En este sentido, el vocablo gr. *buleutés*, βουλευτής, aplicado a > José de Arimatea, designa a un miembro del concilio o > Sanedrín judío (Mc. 15:43; Lc. 23:50).

CONSEJO

Heb. 6098 *etsah*, עֵצָה = «consejo», por impl. «plan»; gr. 1012 *bulé*, βουλή, de una raíz que sign. «voluntad», y de ahí «consejo». Se distingue de 1106 *gnome*, γνώμη, que también se traduce «consejo», en que *bulé* es el resultado de la determinación, mientras que *gnome* lo es del conocimiento. Aparte del sentido común de dar orientación, guiar, ayudar a tener o clarificar los propósitos, este término es usado en la Escritura para denotar los decretos o propósitos de Dios y el orden de su Providencia. Yahvé «hace nulo el consejo de las naciones, y frustra las maquinaciones de los pueblos», mientras que su «consejo permanecerá para siempre, y los pensamientos de su corazón, por todas las generaciones» (Sal. 33:11). Rechazar el consejo de Dios es igual a rechazar su voluntad y su palabra: «Fueron rebeldes a las palabras de Yahvé y aborrecieron el consejo del Altísimo» (Sal. 107:11; cf. Lc. 7:30).

CONSEJO DE ANCIANOS. Ver CONGREGACIÓN, SANEDRÍN.

CONSOLACIÓN

Heb. 5162 *najam*, נחם, prop. «suspirar, alentar, aliviar, consolar»; gr. 3888 *paramythéomai*, παραμυθέομαι, de *pará*, παρά, «cerca», y *mythos*, μῦθος, «habla», designa las expresiones de ánimo, los esfuerzos del que consuela.

En conexión con *paramythéomai* se halla 3870 *parakaleo*, παρακαλέω = «consolar, alentar, exhortar» (Mt. 2:18; 5:4; Lc. 16:25; Hch. 15:32; 16:40; 20:12; 2 Co. 1:4, 6; 2:7; 7:6, 7, 13; 13:11; Ef. 6:22; Col. 2:2; 1 Ts. 3:7).

Consolar a otros es expresión de amor y, junto con la participación en el Espíritu y la misericordia entrañable, forma parte de los fundamentos de la vida comunitaria (Flp. 2:1). Hablar a otros con amabilidad y gentileza pertenece a la esencia del carácter cristiano: «Vuestra amabilidad sea conocida por todos los hombres. El Señor está cerca» (Flp. 4:5).

BIBLIOGRAFÍA: G. Bramann, “Consuelo”, en *DTNT* I, 321-323; S.H. Siedl, “Consuelo”, en *DTB*, 209-211.

CONSOLADOR

Gr. 3875 *Parákletos*, Παράκλητος, lit. «llamado para estar al lado, para ayudar», o también «intercesor». Es en principio un adjetivo verbal que sugiere la capacidad o adaptabilidad para prestar ayuda. En las cortes de justicia designaba al asistente legal, al abogado defensor; de ahí el concepto de «intercesor» o «abogado» dicho del Señor Jesús, como en 1 Jn. 2:1. En su sentido más amplio significa «el que socorre», «el consolador». Tal fue Cristo para sus discípulos por la implicación de sus propias palabras «otro (*allos*, ἄλλος, otro de la misma clase, no *héteros*, ἕτερος, diferente) Consolador», al hablar del Espíritu Santo, (Jn 14:16). Veáse ESPÍRITU SANTO.

CONSTELACIÓN

Heb. pl. 3685 *kesil*, סִיל ְ, de una raíz que sig. «ser gordo, robusto», aplicado a cualquier constelación notable; Sept. *Oríon*, Ὠρίων; Vulg. *splendor*. Conjunto de estrellas. Los hebreos no se preocuparon mucho por conocer las constelaciones en particular, ni la astronomía en general. Su interés por el mundo estelar no pasó de ser un simple observador de los cielos. Todas las fuentes se reducen a contados pasajes bíblicos, principalmente del libro de Job y de Amós. «Las estrellas de los cielos y sus constelaciones» (Is. 13:10) es al parecer la designación común para los conjuntos más grandes de estrellas. La misma palabra, *kesil*, designa en otro lugar «Orión» (Job 9:9; 38:31; Am. 5:8) y en una ocasión el nombre de una ciudad, a saber, > Quesil (Jos. 15:30).

Las *mazzaroth*, מַ ָר ת (Job 38:32), o *mazzaloth*, מַ ָל ת **i**(2 R. 23:5), citadas como las más resplandecientes después del Sol y de la Luna, y traducidas por «signos de los cielos» o «constelaciones», deben de corresponder a Venus o a las doce figuras del > zodíaco. Así lo entendieron los traductores de la LXX, al transcribir *mazuroth*, μαζουρώθ. En los calendarios judíos posteriores, *mazzaloth* indica los signos del zodíaco, así como los planetas. El sing. *mazzal*, מַ ָל se refiere a cada uno de los signos o de los planetas, así como a la influencia que ejercían, según se creía. Véase ASTROLOGÍA, ESTRELLAS, ZODÍACO.

CÓNSUL

Gr. *hýpatos*, ὕπατος. Nombre de los dos principales magistrados de la República romana que gobernaban conjuntamente durante un año. Título aplicado a Lucio, magistrado romano en relación con Ptolomeo (1 Mac. 15:16).

CONSUMAR

Del latín *consummare* = «completar, acabar hasta lo sumo», de *cum*, «con», y *summus*, «sumo»; equivalente al heb. 3615 *kalah*, כלה = ««acabar, consumar, completar»; y al gr. 5055 *teleo*, τελέω = «terminar, acabar, completar, llevar a su fin», de *telos*, τέλος, «fin».

Las veces que se usa este vb. en ambos Testamentos, hace referencia al límite de la ira de Dios, provocada por la iniquidad humana (Dan. 11:36; Ap. 15:1). Sin embargo, su importancia radica en ser la última palabra pronunciada por Jesús en la cruz: «Consumado es» (Jn. 19:30), que expresa su conciencia de conclusión y cumplimiento de toda su obra conforme a lo que se había dicho de él en la Escritura: «Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo se había consumado» (v. 28). Tiene el mismo significado que en Ap. 10:7: «En los días de la voz del séptimo ángel, cuando él esté por tocar la trompeta, también será consumado el misterio de Dios, como él lo anunció a sus siervos los profetas». En este sentido Jesús es «el autor y consumador [*teleiotês*, τελειωτής] de la fe; quien por el gozo que tenía por delante sufrió la cruz, menospreciando el oprobio, y se ha sentado a la diestra del trono de Dios» (Heb. 12:2). Véase FIN, LEY.

CONTAMINAR, CONTAMINACIÓN

Heb. vb. 2930 *tamé*, טָמֵא, raíz prim. «estar contaminado, contaminar, corromper», usado casi de un modo técnico en Levítico; gr. 3392 *miaíno*, μιαίνω (Jn. 18:28; Tit. 1:15; Heb. 12:15; Jud. 8), prim. «manchar, teñir con otro color», como en la tinción de vidrio, y de ahí «manchar, ensuciar, contaminar»; 3435 *molyno*, μολύνω i(1 Cor. 8:7; Stg. 4:4; Ap. 3:4; 14:4), prop. «embadurnar», como con barro o suciedad, «ensuciar»; lat. *contaminare* = «contagiar, ensuciar al contacto, inficionar».

El vb. *tamé* tiene el sentido de contaminación de orden religioso y ceremonial en todo el libro de Levítico. Se trata de evitar todo aquello coniderado común o impuro, que puede profanar los objetos y personas consagradas al servicio religioso: «No hagáis detestables vuestras personas por causa de ningún reptil. No os contaminéis con ellos, ni os hagáis impuros por causa de ellos» (Lv. 11:43-44). También tiene un sentido moral, cuando se prohíbe a todo el pueblo en general contaminarse con la prácticas cananeas, p.ej. hacer pasar por fuego a Moloc a los hijos; acostarse con un hombre como uno se acuesta con una mujer; copular con animales, todo lo cual había «contaminado los pueblos que yo echo de delante de vosotros. La tierra ha sido contaminada; por eso castigué la maldad de ellos sobre ella, y la tierra vomitó a sus habitantes... Guardad, pues, mi ordenanza, no cometiendo las cosas abominables que se practicaban antes de vosotros; y no os contaminéis con ellas» (Lv. 18:19-30). Los cultos de fertilidad de la religión de carácter agrícola de los cananeos resultaba ofensivo y abominable a los hebreos, y junto a la práctica de la prostitución sagrada y los sacrificios humanos era el compendio de todo lo que contaminaba irremediablemente hasta la propia tierra; por esta razón la idolatría era una contaminación que había que evitar a toda costa: «No contaminaréis la tierra donde habitáis y en medio de la cual yo habito; porque yo, Yahvé, habito en medio de los hijos de Israel» (Nm. 35:34; cf. Dt. 21:23; Jer. 2:2; Ez. 20:7, 18).

Los santos del Apocalipsis son contemplados a la luz de la imaginería veterotestamentaria como aquellos que han guardado de contaminación «sus vestiduras» (Ap. 3:4), que no las han ensuciado con adulterio ni con fornicación (Ap. 14:4), es decir, que no se han rendido ante la idolatría de la Roma imperial ni quemado incienso al emperador.

Los animales impuros no podían comerse, ya que su carne contaminaba al que lo hacía. Ejemplo

de judío piadoso, Daniel se propuso no contaminarse con la ración de la comida del rey ni con el vino que este bebía (Dan. 1:7). Las leyes al respecto se multiplicaron, haciendo del > gentil, de su misma persona y costumbres, un agente contaminador. Jesucristo se enfrentó a esta mentalidad estrecha y particularista, proclamando que lo que contamina al hombre no es lo que entra en la boca, sino lo que sale de ella (Mt 15:11, 18, 20; Mc. 7:15, 20; cf. Stg. 3:6). El apóstol Pedro tuvo que aprender mediante revelación que no era ilícito a un judío juntarse o acercarse a un extranjero, porque ante Dios no hay nadie común o inmundo (Hch. 10:28). Véase IDOLATRÍA, IMPUREZA, IMPURO, PROFANO.

CONTIENDA

Heb. 7378 *rib*, רִיב = «contienda, riña, disputa», aparece unas 60 veces en el AT; gr. 2059 *eris* �ρις, «riña, contención, enemistad, pleito» (Ro. 1:29; 13:13; 1 Cor. 1:11; 3:3; 2 Cor. 12:20; Gal. 5:20; Fil. 1:15; 1 Ti. 6:4, Tit. 3:9); 2214 *zétesis*, ζ�τησις, denota, en primer lugar, una búsqueda (*zeteo*, ζητ�ω, «buscar»), y luego, un debate, una disputa, una «discusión» o «contienda» como la que enfretó a los seguidores de Pablo y a los judaizantes (Hch. 15:2,7); 3055 *logomakhía*, λογομαχ�α = «disputa acerca de palabras», de *logos*, λ�γος. «palabra», y *mákhomai*, μ�χομαι, «luchar» (1 Ti. 6:4).

Pelea o riña por posesión de algún bien o cuestiones de palabras y opiniones. La primera vez que se menciona en el AT tiene que ver con la discusión entre los pastores del ganado de Abram y los pastores del ganado de Lot (Gn. 13:7). Abram medió en la contienda invocando la paz entre unos y otros por cuestión de parentesco (v. 8). La sabiduría popular aconseja desistir de la contienda antes que estalle el pleito (Prov. 17:14). «El hombre perverso, soberbio y necio provoca la contienda» (Prov. 16:28; 13:10; 18:6). Al hombre justo le es honroso apartarse de la contienda (Prov. 20:3).

En una ocasión, el profeta Jeremías admite su indignidad para entablar un pleito con Yahvé: «Justo eres tú, oh Yahvé, para que yo contienda contigo»; sin embargo, no calla y pregunta sobre cuestiones de derecho. «¿Por qué prospera el camino de los impíos? ¿Por qué tienen tranquilidad todos los que hacen traición?» (Jer. 12:1). Lo mismo hace Habacuc: «Eres demasiado limpio como para mirar el mal; tú no puedes ver el agravio. ¿Por qué, pues, contemplas a los traidores y callas cuando el impío destruye al más justo que él?» (Hab. 1:13), lo cual lejos de ser condenado, es animado en otro lugar: «Pueblo mío, ¿qué te he hecho, o en qué te he agobiado? ¡Responde contra mí!» (Miq. 6:3).

En el NT vemos que las «contiendas» y «rivalidadidades» están muy presentes en las comunidades primitivas, especialmente en la iglesia de Corinto (1 Cor. 1:11; 3:3; 2 Cor. 12:20). Se llegaba al caso de predicar el Evangelio por envidia y contienda (Filp. 1:15). Para el apóstol Pablo el espíritu contencioso es propio del hombre perverso (Ro 1:29), contrario a la conducta luminosa del creyente (Ro. 13:13). Las «contiendas» son obra de la carne (Gal. 5:20), resultado del orgullo y la soberbia (1 Ti. 6:4). Denota la ambición del ególatra, por ello conduce a la formación de partidos que desintegran la armonía de la comunidad y crean facciones, lo que hay que evitar por todos los medios (Tit. 3:10; 1 Cor. 11:16). Véase CISMA, CONFLICTO, DISCUSIÓN, OPINIÓN, PLEITO.

CONTINENCIA

Gr. 1466 *enkráteia*, �γκρ�τεια = «dominio propio, moderación, continencia»; 1467 *enkrateúomai*, �γκρατε�ομαι, de *en*, �ν, «en», y *kratos*, κρ�τος, «dominio, poder, fortaleza», lit. «tener poder sobre uno mismo o dominio propio» (cf. 1 Cor. 7:9).

Concepto que desempeña un papel importante en la ética filosófica griega. El concepto de *enkráteia*, ἐγκράτεια, fue introducido por primera vez en la ética por Sócrates como una de las virtudes cardinales. Entre los > estoicos la *enkráteia* es concebida como signo de libertad; el hombre manifiesta su propio ser cuando domina sus impulsos, principalmente los sexuales y los derivados del placer de la comida y de la bebida.

El AT no conoce la continencia como ética autónoma, lo más parecido sería el > ayuno y la abstención de animales impuros por motivos ceremoniales, así como las limitaciones de bebida y comida impuestas al voto de > nazireo.

El NT apenas si utiliza el término griego, pero es evidente que la enseñanza de Jesús en los Evangelios supone y conlleva una real continencia respecto al deseo de riqueza, de honores, de placer sexual. El apóstol Pablo menciona la *enkráteia* («dominio propio») entre los frutos del Espíritu (Gal. 5:23).

BIBLIOGRAFÍA: H. Baltensweiler y H. Reiser, "Continencia", en *DTNT* I, 323-330.

CONTRISTAR

Gr. 3076 *lypeo*, λυπέω = «entristecer», relacionado con *lype*, λύπη, «tristeza», dolor de cuerpo o mente. Acto de causar dolor, o tristeza (2 Cor. 2:2, 4, 5). El apóstol Pablo aconseja no poner triste al Espíritu Santo por cuanto es guía de la vida y sello para el Día de la Redención (Ef. 4:30). La exhortación se hace en medio de un llamado a un comportamiento digno (v. 17), ajeno a la práctica de los gentiles —que se conducen en la vanidad de sus mentes, teniendo el entendimiento entenebrecido, alejados de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, debido a la dureza de su corazón (v. 18)—, y de una renovación espiritual y mental (vv. 23-24), que conduce a una ética responsable (vv. 28-29). Véase CONDUCTA, TRISTEZA.

CONTROVERSIA

Gr. 485 *antilogía*, ἀντιλογία, relacionado con *antilego*, ἀντιλέγω, «contradecir, oponerse». Desde el principio, cuando el niño Jesús fue presentado por sus padres en el Templo, fue saludado por el anciano Simeón como «signo de contradicción», como «motivo de controversia»: «He aquí, este es puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel y para señal que será contradicha» (Lc. 2:34). En su ministerio público son frecuentes las controversias de Jesús con los sacerdotes, los esribas y los fariseos, así como la oposición enconada de estos a su mensaje y comportamiento. «Considerad, pues, al que soportó tanta hostilidad [*antilogía*, ἀντιλογία] de pecadores contra sí mismo, para que no decaiga vuestro ánimo ni desmayéis» (Heb. 12:3). La controversia en Jesús tiene un carácter pasivo, es objeto de ella, no la provoca ni la busca, como haría el polemista y contencioso; simplemente aparece como resultado de su comportamiento libre y no sujeto a normas contrarias a la intención original de los mandamientos divinos. Véase CONTIENDA.

BIBLIOGRAFÍA: John Stott, *Las controversias de Jesús* (Certeza 1972).

CONVERSIÓN

Aunque no hay un solo término, sino varias agrupaciones de palabras complementarias entre sí y que no guardan una correspondencia exacta entre el texto hebreo y su traducción griega, destacan dos palabras hebreas y una griega que se corresponden aprox. con el término «conversión».

1. Vocabulario y uso.

2. Conversión en los profetas.

3. Centralidad de la conversión en el mensaje de Jesús.

I. VOCABULARIO Y USO.

1. Heb. 2015 *haphakh*, הפך, raíz prim. «volverse hacia o sobre», por impl. «cambiar», se utiliza en Is 60:5: «Tu corazón se estremecerá y se ensanchará, porque la abundancia del mar se habrá *vuelto* a ti».

2. Heb. 7725 *shub*, וב = «volver, retornar», este vb. y sus derivados son los términos más utilizados en el AT en relación con la conversión. Proviene de la experiencia humana, no de la específicamente religiosa ni ética; lleva consigo la idea de un camino y supone una dirección previa de marcha contraria. Al ser empleado en el discurso religioso, fue tomando el significado de «conversión» o «vuelta a Dios», expresado por su sustantivo derivado *teshubah*, בָה ְ. Aparece la mayor parte de las veces en los escritos proféticos, sobre todo en Jeremías (p.ej. Os. 14:2ss.; Am. 4:6ss.; Is. 1:27; 6:10; 9:12; 19:22, Jer. 3; Ez. 33; Dt. 4:30; Dan. 9:13) y también en el Génesis, en 1 Reyes y en los Salmos (p.ej. Sal. 19:7; 51:13). La LXX traduce gral. el término *shub* por 1994 *epistrepho*, ἐπιστρέφω = «volver, girar hacia», que es la palabra gral. utilizada para representar el retorno del corazón a Dios, sea procedente del judaísmo, de la idolatría o del pecado (cf. Gal. 4:9; 1 Ts. 1:9; Stg. 5:19, 20).

Algunas vece la LXX traduce *shub* por el vb. *metanoeîn*, μετανοεῖν (p.ej. Eclo. 48:16; Is. 46:8), que denota «cambio de espíritu, volverse a [Dios], convertirse».

En el NT se usa 4762 *strepho*, στρέφω, y varios compuestos, como 1994 *epistrepho*, ἐπιστρέφω y el sustantivo 1995 *epistrophé*, ἐπιστροφή. Este grupo de palabras griegas también tiene su origen en la experiencia profana, sin un significado específicamente ético ni religioso. *Strepho* indica un cambio y su movimiento concomitante, que sus compuestos precisarán como inversión o retorno. En el NT ya tienen un significado mediatizado por el contexto ético y religioso judío. En Mt. 18:3 se utiliza la forma *strepho*, στρέφω, cuando Jesús afirma: «De cierto os digo que si no os *volvéis* y os hacéis como los niños, jamás entraréis en el reino de los cielos».

El vb. *epistrepho*, ἐπιστρέφω, se emplea en sentido activo: hacer que una persona se vuelva o convierta (Mt. 13:15; Mc. 4:12; Lc. 1:16; 22:32; Jn. 12:40; Hch. 26:18; 28:27; 2 Cor. 3:16; Stg. 5:19, 20). En sentido general define el paso de un reino existencial a otro: «Para que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, para que reciban perdón de pecados y una herencia entre los santificados por la fe en mí» (Hch. 26:18).

Paganos e incrédulos se «convierten» al Evangelio cuando abandonan su idolatría, «para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Ts. 1:9); lo cual supone un «cambio» de vida motivado por la influencia del Mensaje Evangélico: «Los que habían sido enviados por la iglesia pasaban por Fenicia y Samaria, contando de la conversión (*epistrophé*, ἐπιστροφή) de los gentiles; y daban gran gozo a todos los hermanos» (Hch. 15:3). De aquí que otros términos bíblicos sinónimos hablen de «cambiar», gr. 3344 *metastrepho*, μεταστρέφω (Hch. 2:20; STG. 4:9), un cambio que, en sentido figurado, significa «nacer de nuevo». También el sust. *metánoia*, μετάνοια, tiene el sentido de vuelta y cambio, pero denota particularmente la intención de ese cambio que se manifiesta en el > arrepentimiento.

En los escritos de Pablo y de Juan los términos específicos de la conversión ceden el puesto al vocabulario de la fe, «creer en», dado que creer es convertirse, y esto en un sentido radical,

entendido como un acto por el que Dios genera en el creyente un nuevo ser: «A los que creen en su nombre, les dio derecho de ser hechos hijos de Dios, los cuales nacieron no de sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios» (Jn. 1:12-13). Pablo ocasionalmente utiliza términos como *metánoia* (Ro. 2:4; 2 Cor. 7:9-10; cf 12:21) y *epistrophé* (1Tes. 1:9; cf 2 Cor. 3:16); pero mucho más a menudo recurre a metáforas para expresar la idea de la conversión, especialmente las de morir y resucitar (cf. Ro. 6:4; 1 Cor. 6:11), y novedad de vida, las cuales suponen un identificación plena con Jesucristo, modelo supremo y meta de la vida cristiana (cf. 2 Cor. 4:16; 1 Ts. 1:9-10, 4:4-5, 9-12; Ro. 1:25-31, etc).

II. CONVERSIÓN EN LOS PROFETAS. Se habla de conversión, lit. de «vuelta», porque se presupone una situación errada, un camino equivocado. En sentido religioso convertirse es abandonar el camino errado de la injustucia y tomar el camino verdadero de la voluntad divina. Hay necesidad de conversión cuando la relación con Dios está afectada por el pecado y precisa ser restaurada. La necesidad de convertirse, arrepintiéndose del pecado y volviendo a Dios, es central en el mensaje profético, que ahonda en la dimensión interior de la religiosidad y su dimensión social de justicia. Los profetas claman contra Israel porque, sin dejar de ser religiosos, ha dado la espalda al Dios que llama a la justicia entre los semejantes. Israel no tiene que ofrecer más sacrificios, sino volverse, convertirse de corazón, para escapar al castigo colectivo (Os. 6:1-3; 7:10-12; Am. 4:6, 11). La insensibilidad de corazón del pueblo es ya una evidencia de juicio divino, para que no «entienda con su corazón, y se vuelva a mí, y yo lo sane» (Is. 6:10). Jeremías y Ezequiel, en especial, enfatizan esa dimensión interior y personal de la conversión como una aceptación de la alianza de Dios grabada en el corazón (Jer. 31:33; 32:37-41; Ez. 11:19; 18:19-32; 36:24-2), lo cual preludia y anticipa el mensaje de Jesús de Nazaret. La crítica profética ataca el culto y el ritual cuando estos ocultan la falta de compromiso y misericordia (cf. Is. 58:5-7). De este modo los profetas indican tanto el aspecto interior, personal, de la conversión, como el aspecto social de justicia. «Buscad al Señor mientras puede ser hallado. Llamadle en tanto que está cercano. Deje el impío su camino, y el hombre inicuo sus pensamientos. Vuélvase a Yahvé, quien tendrá de él misericordia» (Is. 55:6-7).

III. CENTRALIDAD DE LA CONVERSIÓN EN EL MENSAJE DE JESÚS. La necesidad de conversión es absolutamente fundamental en el mensaje de Jesús. Es una llamada a un cambio de vida profundo e interior, que corresponde al acto decisivo y completamente inaudito de Dios que viene y perdona los pecados. La conversión es la respuesta del hombre a la soberana iniciativa de Dios; implica primeramente un arrepentimiento que se manifiesta en el deseo de abandonar el pecado y obrar de acuerdo con la nueva fe, por la que uno se entrega totalmente a Dios (Mt. 3:8; Mc. 1:15; Hch. 20:21; 26:18; Heb. 6:1). A partir de este momento, algunos apóstoles utilizan el lenguaje de la nueva vida o nueva creación. La persona convertida «ha pasado de muerte a vida» (Jn. 5:24). En un sentido muy real «ha nacido de nuevo» en virtud del poder del Espíritu Santo (cf. Jn. 3:3ss.). «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas» (2 Cor. 5:17; cf. Gal. 6:15).

La conversión es siempre un «redirigirse», una vuelta que implica el distanciamiento de algo, a saber, de la voluntad de Dios, a cuyo seno es preciso regresar, como el hijo pródigo a la casa paterna (Lc. 15:11-32).

Como en el caso de Pablo, aunque no siempre con el mismo dramatismo, la conversión es una orientación total de la propia vida referida a la persona del Señor Jesús. En sentido espiritual, la conversión es un encuentro con Jesús, unida invariablemente al > seguimiento de Jesús, en cuanto

encarnación de la Salvación y del Reino de Dios (cf. Mt. 9:9; Lc. 19:9). Jesucristo, que es el centro de la fe, será también el fundamento y alma de la conversión y seguimiento de los que creen en él, llamados a participar en el misterio de su vida resucitada y glorificada.

Como ya dijimos, en los escritos de Juan la idea de la conversión está presente en las imágenes del creer y del seguimiento de Cristo. Creer en Jesús y seguirle es entrar en una relación de íntima comunión con él (Jn. 6; 13:34; 14:15-21; 15:15-27; 17; 1 Jn. 2:3-6), que cambia, que transforma la vida gracias al poder de Dios (Jn. 6:28, 44-65). Para Juan, creer no significa asentir a un credo o aceptar un mensaje, supone una entrega a la persona de Jesús que cambia toda la vida. Creer, en el lenguaje joanino, es una manera de expresar el dinamismo de la conversión, que conlleva la fe, el reconocimiento de Cristo como Señor, la confianza en él y en su Palabra y la perseverancia en esa nueva vida que es Jesús (Jn. 15:4,9). Véase ARREPENTIMIENTO, FE, IMITACIÓN, SEGUIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (DDB 1961); S. Bastianel, “Conversión”, en *DTM*; J.B. Bauer, “Conversión”, en *DTB*, 211-213; T. Goffi, “Conversión”, en *NDE*, 356-362; H.J. Jager, *Palabras claves del Nuevo Testamento* (Desafio 1979); F. Laubach y J. Goetzmann, “Conversión, penitencia, arrepentimiento”, en *DTNT* I, 331-337; H. Merklein, “μετάνοια, *metanoia*, cambio de vida”; en *DENT* II, 248-259; D. Mongilio, “Conversión”, en *DTI*; Karl Rahner. “Conversión”, en *SM* I, 976-985; R. Rincón, *Conversión y reconciliación* (Paulinas 1973); J.A. Soggin, “וב, *shub*, volver”, en *DTMAT* II, 1110-1118; S. Vergés, *La conversión cristiana* (EST 1971).

A. ROPERO

CONVOCACIÓN

Heb. 4744 *miqrá*, מִקְרָא, de 7121 *qará*, קרא = «llamar [fuera], reunir»; la Sept. lo traduce como adjetivo: *kletós*, κλητός, *epíkletos*, ἐπίκλητος = «llamado», pero se ajusta más a la palabra *panégyris*, πανήγυρις, que describe una asamblea solemne de todo el pueblo con el propósito de adoración en un santuario común. Se aplica invariablemente a reuniones de carácter religioso, por eso siempre es calificada de «santa», 6944 *qódesh*, קֹדֶ. Las ocasiones llamadas «santa convocación» son especialmente dadas en Lv. 23, en la ordenación de las fiestas. Estas incluían:

1. El sábado, todos los cuales eran «convocación santa» (Lv. 23:2, 3).
2. Fiesta de Pascua, el primer y séptimo día (Ex. 12:16; Lv. 23:7-8; Nm. 28:18, 25), que concluía con la fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23:37, ver Ex. 12:16; Nm. 28:18, 25, 26; 19:1, 7, 12).
3. Pentecostés (Lv. 23:21).
4. Fiesta de las Trompetas, el 1º de Tisri, el día del año nuevo civil (Lv. 28:24; Nm. 29:1).
5. Fiesta de las Semanas o de las primicias (Nm. 28:25-26).
6. Fiesta de los Tabernáculos, el primero y octavo días (Lv. 23:35-36; Nm. 29:12).

También el gran día de la Expiación era «sagrada convocación» (Lv. 23:27; Nm. 29:7).

Véase FIESTAS, LLAMAR, SÁBADO.

COPA

Traducción de varios términos hebreos y griegos según los distintos usos que este objeto tenía en la antigüedad.

1. Gral. 3563 *kos*, ס, «receptáculo»; NT 4221 *poterion*, ποτήριον, «vaso para beber».
2. 1375 *gebiá*, בִיעַ, copa usada para beber vino (Gn. 44:2, 12, 16-17; Jer. 35:5).
3. 4518 *menaqqith*, מְנַ ִית, tazón usado para libaciones (Ex. 25:29; 37:16; Nm. 4:7; Jer. 52:19),

corresponde al gr. *phiale*, φιάλη, «cuenco», y se traduce «copa» en todas las ocasiones en que aparece (Ap. 5:8; 15:7; 16:1, 2, 3, 4, 8, 10, 12, 17; 17:1; 21:9), lo cual nos da idea de la rapidez con que se pueden vaciar sus contenidos.

4. 5602 *séphel*, סֵפֶל, «vasija, tazón», de una raíz inusitada, que sign. «deprimir» (Jue. 6:38).

Los primeros recipientes hebreos utilizados como copas para beber estaban hechos de madera, hasta que aprendieron el arte de trabajar el metal durante su estancia en Egipto (cf Ex. 25:29), en cuya realización destacaban los artesanos de aquel país. En el reinado de Salomón todas sus copas eran de oro, no de plata (1 R. 10:21). Babilonia es comparada a una «copa de oro en las manos de Yahvé; una copa que embriagó a toda la Tierra. De su vino bebieron los pueblos, por lo cual se enloquecieron las naciones» (Jer. 51:7).

En el AT se usa con frecuencia la copa como metáfora de gozo, dolor o juicio, p.ej.: «tomaré la copa de salvación, e invocaré el nombre de Yahvé» (Sal. 116:13). «Porque el cáliz está en la mano de Yahvé, y el vino está fermentado... hasta el fondo lo apurarán, y lo beberán todos los impíos de la tierra» (Sal. 75:8; cp. Ap. 14:10; 16:19, etc.).

En el NT se usa especialmente de la copa (gr. *poterion*, ποτήριον) utilizada por Jesús como expresión de la nueva alianza en su sangre (Mt. 26:27, 39, 42; Jn. 18:11). Los judíos llamaban «copa de la acción de gracias» o «de la bendición» a la copa que, una vez bendecida dando gracias a Dios, se pasaba en la última ronda entre los comensales para concluir las comidas o banquetes rituales. Este fue precisamente el cáliz que bendijo el Señor en la Última Cena dando gracias al Padre, y que pasó después a sus discípulos para que bebieran de él. Pablo habla de la «copa» del Señor, en singular, para simbolizar la unidad de la Iglesia en la comunión de la sangre de Cristo (1 Cor. 10:16, 21; 11:25-28), pues cuantos participan de la copa del Señor se incorporan a Cristo y a su misión y forman juntos un solo cuerpo, esto es, una comunidad de vida, que es la Iglesia.

En sentido figurado se utiliza de los malos hechos de Babilonia (Ap. 17:4; 18:6) y de los castigos divinos que han de caer sobre la humanidad rebelde (Ap. 14:10; 16:19). Véase CÁLIZ, VASO.

COPERO

Heb. 4945 *mashqeh*, מַשְׁקֶה = «portador de la copa»; Sept. *arkhioinókhoos*, ἀρχιοινόχοος = «escanciador jefe» (Gn. 40:2, 7). Alto funcionario que vertía la bebida en la copa y la daba al rey. Oficio del que se tiene constancia que existía en Egipto (Gn. 40:9-14) y que Salomón imitó cuando organizó su corte (1 R. 10:5).

En la corte de un monarca oriental este cargo era uno de los más elevados y demandaba la mayor integridad, por cuanto había el peligro de que el copero se dejara sobornar, ofreciendo al rey un vino envenenado (Josefo, *Ant*. 16, 8, 1).

Se trataba de una responsabilidad confiada por lo general a eunucos. Nehemías, pese a ser un extranjero, ostentó tal dignidad en la corte del rey persa, lo que explica en parte la libertad con que se movió para organizar la vuelta de los desterrados, pero crea dudas sobre si realmente fue un eunuco. Así lo entendieron los traductores de la LXX, que tradujeron *mashqeh* por «eunuco» (Neh. 1:11). Para Hugh Williams la traducción del hebreo *mashqeh*, copero, por «eunuco» puede ser resultado de una equivocación, pues en griego *eunukhos*, εὐνοῦχος, «quien tiene —o guarda— el lecho», fácilmente se confunde con *oinókhoos*, οἰνόχοος, «el que vierte el vino».

Al parecer Nehemías tenía acceso al harén real (cf. 2:6), y se sabe en la mayoría de los casos eran

funcionarios eunucos a los que se permitía este acceso, lo que apunta en la posibilidad de Nehemías eunuco. En su calidad de eunuco y laico, Nehemías no podía presentarse en el Templo (Neh. 6:10-11). Aun antes del exilio, Isaías había profetizado que los conquistadores harían eunucos de los jóvenes de la familia real (Is. 39:7; 2 R. 20:18). El hecho de que Nehemías fuera eunuco explica por qué el libro lo presenta como soltero. Aunque eunuco, Nehemías hubiera sido aceptado como líder en Jerusalén, porque había mantenido un alto puesto en la corte real y fue designado gobernador por el monarca persa en persona. La prohibición de Dt. 23:2 pudo haber perjudicado la entrada de Nehemías en el Templo, pero Is. 56:4-5 demuestra cómo surgieron otros criterios de exclusión e inclusión en la comunidad postexílica, donde muchos varones judíos habían sufrido la castración como prisioneros y esclavos (ver el énfasis en el sábado en Neh. 13:15-22 y los «eunucos que guardan el sábado» en Is. 56:4). Véase EUNUCO, NEHEMÍAS.

A.ROPERO

CORAL

Heb. 7215 *ramoth*, רָאמֹת; algo «elevado» de valor, prob. «coral»; Sept. *metéora*, μετέωρα. Material calcáreo producido por la petrificación de microorganismos en el mar. Puede ser blanco, negro o rojo. Está clasificado entre las materias más preciosas (Job 28:18). Los egipcios elaboraban con él adornos y los mercaderes arameos lo vendían en los mercados de Tiro (Ez. 27:16). Se extraía del Mediterráneo y del mar Rojo, y con él se fabricaban collares y amuletos. El coral es el esqueleto calcáreo de ciertos pólipos. Se trata de zoófitos provistos de una boca con tentáculos. El pólipo fijado a la roca se multiplica y forma polímeras, análogas a pequeños árboles hechos de zoófitos medio separados y medio adheridos. El carbonato de calcio que constituye el esqueleto del coral proviene del agua. Con frecuencia adopta el aspecto de un hermoso árbol ramificado o de un arbusto, de donde viene su nombre de zoófito (animal con el aspecto de una planta). Algunas especies llegan a formar grandes arrecifes.

Los traductores no están seguros de si la palabra heb. 6443 *peninim*, נִינִים, traducida por «rubíes» (Job 28:18; Prov. 3:15; 8:11; 20:15; 31:10; Lam. 4:7), se refiere al coral o a las perlas. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

CORASÁN

Heb. 3565 *Kor Ashán*, ר עָ ן = «horno humeante»; Sept. *Barasán*, Βαρασάν, *Borasán*, Βωρασάν e incluso *Bersabeé*, Βηρσαβεέ, es decir, Beer-sheba; Vulg. *lacus Ashan*. Una de la ciudades a las que David envió regalos tomados de parte de su botín (1 Sam. 30:30); prob. se trata de la misma Asán de Simeón (cf. Jos. 15:42; 19:7).

CORAZA

Heb. 8302 *shireyón*, רְי ן = «reluciente»; gr. 2382 *thórax*, θώραξ, prim. «tórax», luego «coraza o coselete», que consta de dos partes y protege el cuerpo por ambos lados, desde el cuello hasta la cintura. Defensa para el pecho; consistía en una protección de cuero o de lona fuerte en la que se cosían o remataban placas de bronce y posteriormente de hierro; también se usaron con escamas y cotas de malla. En el caso de > Goliat se dice que «llevaba un casco de bronce en la cabeza y estaba vestido con una cota de malla de bronce que pesaba 5.000 siclos» (1 Sam. 17:5). La coraza es un arma defensiva de origen extranjero, se cree que fue introducida por los hurritas en el Cercano

Oriente durante la primera mitad del II milenio a.C. Fue adoptada por los egipcios y después por los asirios. Durante la reconstrucción de Jerusalén bajo Nehemías se dice que «la mitad de mis hombres trabajaba en la obra, y la otra mitad empuñaba las lanzas, los escudos, los arcos y las corazas» (Neh. 4:16; 2 Cro. 26:14).

Se usa metafóricamente de la justicia (Ef. 6:14) y de la fe y del amor (1 Ts. 5:8), con que han de > vestirse los cristianos en su lucha diaria.

Aparece en la visión de las langostas apocalípticas semejantes a caballos equipados para la guerra con corazas de hierro para su defensa (Ap. 9:9), y posteriormente en los 200 millones de jinetes que tenían corazas color de fuego, jacinto y azufre (v. 17).

CORAZÍN

Gr. 5523 *Khorazín*, Χοραζίν, *Khorazeín*, Χοραζείν, *Khorozaín*, Χοροζαΐν y *Khorazín*, Χωραζίν. Ciudad (*polis*, πόλις) en la que Jesús efectuó algunos de sus milagros, y sobre la que pronunció una denuncia o «¡ay!» (Mt. 11:21; Lc. 10:13), extensiva a las localidades vecinas de > Betsaida y > Capernaúm, próximas todas al mar de Galilea. Se ha identificado Corazín con las ruinas de Kerazeh.

J.M. DÍAZ YANES

CORAZÓN

Heb. 3820 *leb*, לֵב y 3824 *lebab*, לֵבָב, gr. 2588 *kardía*, καρδία = «corazón», de donde proceden los términos castellanos «cardíaco», «cardiólogo», y similares; lat. *cor*.

Órgano central de la vida física al que es necesario sustentar como se sustenta el cuerpo: «Traeré un bocado de pan, y sustentad vuestro corazón» (Gn. 18:5; cf. Jue. 19:5; Sal. 104:15); el corazón «seco» es como un cuerpo exhausto (Sal. 102:4; 22:15). Es al mismo tiempo el asiento de las fuerzas del alma, inteligencia y facultades espirituales, así como de los sentimientos y las pasiones. En una palabra, denota lo «interior» del hombre, que solo Dios conoce (1 Sam. 16:7; Jer. 17:10). En el corazón habitan los pensamientos del hombre (Jue. 5:15ss.) y con él se es sabio y entendido por la Gracia de Dios (Ex. 36:2; 1 R. 3:12; Prov. 16:21). En él residen el dolor (Jer. 4:19; Is. 65:14) y la alegría (Dt. 28:47; Jue. 19:9; Zac. 10:7; Job. 29:13). Puesto que designa la totalidad del ser humano, la expresión «con todo el corazón» equivale a «con toda el alma» (De 4:29; 6:5; 10:12; 30:2, 6, 10; cf. Mt 22:37; Mc. 12:30; Lc. 10:27).

A veces se habla de las «entrañas», heb. *rajamim* ר חֲמִים, gr. 4698 *splankhnon*, σπλάγχνον, en similitud con la psicología griega, que se refería a las vísceras como sede de las pasiones más violentas, es decir, «viscerales», y de los afectos «más entrañables», o sea, salidos de las entrañas.

El corazón puede endurecerse hasta el punto de olvidarse de Dios y su justicia (Ex. 4:21; 9:7; Prov. 28:14; 2 Cro. 36:13), lo que equivale a «cerrarlo» (Is. 44:18); de ahí el constante llamado profético a la apertura y «conversión de corazón» (Dt. 30:2, 10; Jer. 24:7; 29:13; Ez. 11:19; Joel 2:12-13; Mal. 4:6), a la «circuncisión espiritual», no física (Dt. 10:16; 30:6; Jer. 4:4).

En el NT al heb. *leb* y *lebab* corresponden los términos gr. *kardía*, καρδία y *nus*, νοῦς. La diferencia entre *kardía* (corazón) y *nus* (mente) consiste en que el primero destaca los apetitos, el querer y los sentimientos, mientras que el segundo pone el acento en el saber o la inteligencia. En cuanto asiento de la naturaleza moral y de la vida espiritual, es también asiento del dolor (Jn. 14:1; Ro. 9:2; 2 Co. 2:14), del gozo (Jn. 16:22; Ef. 5:19), de los deseos (Mt. 5:28; 2 P. 2:14), de los

afectos (Lc. 24:32; Hch. 21:13), de las percepciones (Jn. 12:40; Ef. 4:18), de los pensamientos (Mt. 9:4; He. 4:12), del entendimiento (Mt. 13:15; Ro. 1:21), del raciocinio (Mr. 2:6; Lc. 24:38), de la imaginación (Lc. 1:51), de la conciencia (Hch. 2:37; 1 Jn. 3:20), de las intenciones (Heb. 4:12, cf. 1 P. 4:1), de los propósitos (Hch. 11:23; 2 Co. 9:7), de la voluntad (Ro. 6:17; Col. 3:15) y de la fe (Mc. 11:23; Ro. 10:10; Heb. 3:12).

Jesucristo, haciéndose eco de los profetas del AT, se refiere con frecuencia a la «dureza de corazón», gr. *sklerokardia*, σκληροκαρδία, de *sklerós*, σκληρός = «duro», y *kardía*, καρδία (Mt. 19:8; Mc. 10:5; 16:14), o también *porosis kardías*, πώρωσις καρδίας (Mc. 3:5; Ef. 4:18). En principio el mensaje predicado por Jesús y sus apóstoles corresponde al cumplimiento de las profecías que hablaban de un «corazón nuevo» como la esencia del culto a Dios y del cumplimiento de su Ley. De la primitiva comunidad se dice que era un «un solo corazón y una sola alma», *en he kardía kai he psykhé mía*, ἐν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία (Hch. 4:32). El Evangelio tiene que aceptarse en el corazón (Ro. 10:9) y Dios da la capacidad al oyente de recibir las buenas nuevas con un «corazón bueno y recto» que da fruto (Lc. 8:15). También los Apóstoles se preocuparon de exhortar sobre la necesidad de «purificar los corazones» (*hagnizein kardías*, ἁγνίζειν καρδίας, Stg. 4:8) y «las almas» (*hagnizein psykhás*, ἁγνίζειν ψυχὰς, 1 P. 1:22), cuyo resultado es «el amor fraternal no fingido, amaos los unos a los otros ardientemente y de corazón puro». En la nueva creación hay un «puro corazón», siendo conducido el cristiano por el Espíritu Santo (1 Ti. 1:5; 2 Ti. 2:22; 1 P. 1:22).

Para el apóstol Pablo le regla universal de conducta está implantada en el corazón del hombre, sede de la conciencia, cuya misión es proclamar esa ley: «Ellos muestran la obra de la ley escrita en sus corazones, mientras que su conciencia (*syneídesis*, συνείδησις) concuerda en su testimonio; y sus razonamientos se acusan o se excusan unos a otros» (Ro. 2:15). Lo que el corazón-conciencia asimila es lo que constituye su fondo, su «tesoro» (*thesaurós tes kardías*, θησαυρὸς τῆς καρδίας), para bien y para mal: «El hombre bueno del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el hombre malo del mal tesoro de su corazón saca cosas malas» (Mt. 12:35).

Ambos Testamentos coinciden en señalar el carácter maleable del corazón, que al ser el centro de la persona, afecta a las intenciones de su voluntad y su pensamiento: «El intento del corazón (*yetser leb*, יֵצֶר לֵב) del hombre es malo desde su juventud» (Gn. 8:21); «los pensamientos del corazón (*majshebeth leb yetser*, מַחְ ְבֵת לֵב יֵצֶר) de ellos era de continuo solamente el mal» (Gn. 6:5; cf. 1 Cro. 28:9). De la abundancia del corazón habla la boca, dice Jesús (Mt. 12:34) con referencia a su malicia rebosante (cf. Ecl. 8:11; Sal. 73:7), que es precisamente lo que contamina al hombre (Mt. 15:18). Engañoso por retorcido (*aqob*, עָקֹב) es el corazón más que todas las cosas, y perverso (*anush*, אָנ); tal es la imagen desoladora que presentan los profetas (Jer. 17:9). Por ello, el propósito de la revelación divina es cambiar, convertir el corazón del hombre, y sustituirlo por uno que tema a Dios y su Palabra (Dt. 5:29; Jer. 32:40; Ez. 36:26ss).

El proceso de salvación comienza por el corazón y su regeneración por Dios, que es su «roca» (*tsur lebab*, צ ר־לֵבָב, Sal. 73:26). «Con el corazón se cree para justicia», dice San Pablo (Ro. 10:10). Dios lo purifica por la fe (Hch. 15:9; Heb. 10:22). Entonces el amor de Dios es derramado en el corazón creyente por el Espíritu Santo (Ro. 5:5) y se convierte en morada de Cristo, y en su plenitud, de la Trinidad (Ef. 3:16-17; Jn. 14:23). Lo que era el Templo en la antigua dispensación para los adoradores es ahora el corazón para los creyentes del nuevo pacto, es decir, el templo por

excelencia: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?» (1 Cor. 3:16). Véase ALMA, ANTROPOLOGÍA, CONCIENCIA, ENTRAÑAS.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Corazón”, en *DTB*, 214-217; J. de Fraine y A. Vanhoye, “Corazón”, en *VTB*, 189-191; E.P. Meadors, *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology* (T & T Clark 2006); F. Stolz, “לֵב, *lêb*, corazón”, en *DTMAT* I, 1176-1185.

A. ROPERO

CORBÁN

Gr. 2878 *korbân*, κωρβ□ν, transcripción del heb. *qorbán*, קָרְ ָן = «ofrenda», que denota cualquier cosa consagrada u ofrecida a Dios, y particularmente el proferir un voto.

Los fariseos permitían a los hijos, y hasta es posible que los alentaran a ello, que consagraran sus propiedades a Dios, aunque después rehusaran ayudar a sus padres bajo la excusa de que sus bienes eran «corbán», o consagrados, pasando a formar parte del «tesoro de las ofrendas» o *korbanâs*, κωρβαν□ς (cf. Mt. 27:6). Un dicho rabínico afirmaba: «Es duro para los padres, pero la ley es clara, hay que guardar los votos». Jesús reprocha a las autoridades judías religiosas por este tipo de juramentos, que no eran sino una de las tradiciones por las que anulaban la palabra de Dios (Mc. 7:11).

La fórmula exacta: «Ha sido dado [a Dios] todo aquello [mío] con que pudiera valerte», heb. *qonem sheaní nihanah lekha*, ק נֵם ְ אָנִי נִהֱנָה לָךְ, que el evangelista traduce: *doron ho eán ex emû ophelethês*, δ□ρον □ □□ν □ξ □μο□ □φεληθ□ς, parece un cita literal de la > Mishnah. Véase OFRENDA, HOLOCAUSTO, VOTO.

CORDEL

Usado en Israel para medir longitudes y ordenar tierras y edificaciones, corresponde a varios términos hebreos:

1. Heb. 2256 *jébel*, חֶבֶל, de 2554 *jabal*, חבל = «anudar, atar», de ahí, «cuerda, cordel, cordón», espec. «línea» para medir: «Derrotó a los moabitas y los midió con cordel. Los hizo tenderse en el suelo y midió dos cordeles para que murieran y un cordel entero para que vivieran» (2 Sam. 8:2); por impl. «porción, heredad» (Am. 7:17). Así, donde se traducía «las cuerdas me cayeron en lugares deleitosos» (Sal. 16:6, RV), expresión oscura, ahora se traduce: «los linderos me han tocado en lugar placentero» (RVA), más comprensible y significativo.

2. Heb. 6957 *qaw*, קָ, escrito también קַו = «cordón», espec. para medir (Is. 34:17; Ez. 47:3), ya sea con la idea de construir (Job 38:5; Is. 44:13; Jer. 31:39; Zac. 1:16) o de derribar (2 R. 21:13; Lam. 2:8; Is. 34:11). En sentido figurado significa «regla» (Is. 28:17, 10, 13; gr. *kanón*, καν□ν, 2 Cor. 10:13, 15, 16; Gal. 6:16; Flp. 3:16) y también «rima» o «acorde» musical (1 R. 7:23; 2 Cro. 4:2; Sal. 19:4, en la Sept. *ho phthongos*, □ φθ□γγος, tal como en Ro. 10:18).

3. Heb. 6961 *qaweh*, קָוֶה = «cuerda» para medir.

4. Heb. 8615 *tiqwah*, קְוָה ִ, lit. «cuerda, cordón», de la misma raíz que el anterior. Se menciona solamente en Jos. 2:18, 21 para referirse al «cordón rojo» que > Rahab ató a la ventana de su casa para descolgar a los espías y dejó allí como señal para que los israelitas respetasen su vida y la de los suyos.

5. Heb. 6616 *pathil*, תִיל ָ = «hilo, cordón», usado para medidas de longitud (Ez. 40:3).

A diferencia de la > cuerda, el cordón era menos grueso, y básicamente se utilizaba como instrumento de medida. Véase CUERDA.

A. LOCKWARD

CORDERO

Heb. 3532 *kebés*, בֶּ; gr. 704 *arén*, ἀρήν, nombre que se halla solo en la época más antigua de la lengua griega; aparece mencionado en Lc. 10:3, pero los grecoparlantes contemporáneos del Nuevo Testamento preferían el término equivalente 721 *arníon*, ἀρνίον. Otro vocablo gr. para «cordero», *amnós*, ἀμνός, se usa 4 veces en el NT en clave cristológica (Jn. 1:29, 36; Hch. 8:32; 1 P. 1:19). Cría de oveja de uno a tres años de edad. Por su mansedumbre e inocencia era el animal predilecto para los sacrificios y constituía la > ofrenda diaria sobre el altar, uno por la mañana y otro por la tarde: «Esto es lo que ofrecerás sobre el altar cada día, continuamente: dos corderos de un año. Ofrecerás uno de los corderos al amanecer, y el otro cordero lo ofrecerás al atardecer» (Ex. 29:38-41); no faltaban en el día de > Sábado (Nm. 28:9), y ascendían a siete cada comienzo de mes o «luna nueva»: «Al principio de cada mes ofrecerás como holocausto a Yahvé dos novillos, un carnero y siete corderos de un año» (Nm. 28:11). Otros tantos se sacrificaban en la fiesta de las Trompetas (Nm. 29:1-2), Pentecostés (Lv. 23:18-20) y el doble en la de los Tabernáculos (Nm. 29:13-40). En la Pascua cada familia debía ofrecer un cordero «sin defecto ni tacha» (Ex. 12:5).

El sacrificio de corderos está presente en todas las ofrendas: en la dedicación del Tabernáculo (Nm. 7), en la consagración de Aarón (Lv. 9:3), en la coronación de Salomón (1 Cro. 29:21), en la purificación del Templo bajo Ezequías (2 Cro. 29:21) y en la gran Pascua clebrada en el reinado de Josías (2 Cro. 35:7). También están presentes en el sacrificio de la purificación de la mujer después del parto (Lv. 12:6), de la purificación del leproso (Lv. 14:10-25) y de las primicias de la cosecha (Lv. 23:12).

Los > nazireos comenzaban el período de su consagración ofreciendo un cordero por la culpa (Nm. 6:12), y otro al término del mismo por el pecado (Nm. 6:14). El cristianismo verá en la figura del cordero pascual un tipo de Jesucristo: «Cristo, nuestro Cordero pascual, ha sido sacrificado» (1 Cor. 5:7), Véase CORDERO DE DIOS, OFRENDA, PASCUA, PRIMOGÉNITO, SACRIFICIO.

A. CABEZÓN MARTÍN

CORDERO DE DIOS

Gr. 286 *amnós theû*, ἀμνός θεοῦ. Título mesiánico aplicado por Juan el Bautista a Jesucristo en el momento de su bautismo (Jn. 1:29, 36). Establece una clara relación entre el bautismo de Jesús y su sufrimiento vicario, como lo indica la voz del cielo que aplica a Cristo las palabras de Is. 42:1 dirigidas al «Siervo de Yahvé». Juan juega con el doble significado del arameo *taleyá*, טַלְיָא, que denota a la vez cordero y siervo (Bauer). En la peculiar fusión de las imágenes de Siervo y Cordero se encierra toda la obra de la salvación de Jesús (Hch. 8:32; 1 Cor. 5:7; 1 P. 1:19; Heb. 9:28).

Juan utiliza en especial el término 286 *amnós*, ἀμνός (Jn. 1:29, 36), para designar al cordero que Dios provee (cf. Gn. 22:8), al cordero pascual señalado por Dios para el sacrificio en Israel (cf. Ex. 12:5, 14, 27; Nm. 6:12; Lv. 4:32; 5:6, 18; 14:12-17).

El cordero que se debía inmolar tenía que ser sin puro y tacha (Ex. 12:5), un tipo muy adecuado de la vida inmaculada de Jesús (1 P. 1:19; Jn. 8:46; 1 Jn. 3:5; Heb. 9:14), siervo humilde y cordero sacrificial a la vez, «llevado al matadero», para «quitar el pecado del mundo» (Jn. 1:29),

cumpliendo así los tipos de la Ley y los profetas: «Pero yo era como un cordero manso que llevan a degollar» (Jer. 11:19; cf. Is. 53:7,12).

En el Apocalipsis el cordero inmolado es una de las figuras características y centrales. Su autor llama así a Jesucristo unas 28 veces. Para ello utiliza la palabra 721 *arníon*, □ρν□ον, que no se usa en ningún otro libro del NT referida al Señor. Como ya hemos indicado, Jn. 1:29, 36 y 1 Pd. 1:19 usan la palabra *amnós*, □μν□ς; el empleo de *arníon* tan frecuente en el Ap. solo puede indicar una nueva concepción de la persona de Jesús. El contraste entre *arníon* y *amnós* destaca las maneras en que Cristo es presentado. *Amnós* apunta directamente al hecho, a la naturaleza y al carácter de su sacrificio; *arníon* lo presenta en su majestad, dignidad, honor, autoridad y poder adquiridos.

El cordero celestial aparece como inmolado, ya «sacrificado», imagen del sacrificio de Cristo que perdura para la eternidad. A él se tributa adoración universal (Ap. 5:8-14; cf. 1 Cor. 15:25; Flp. 2:9-11; 1 Jn. 3:8; Heb. 10:5-17), pues por su muerte ha resultado vencedor y juez de sus enemigos (Ap. 6:1, 16; 13:8; 17:14). De esta manera se expresa la identidad del Señor crucificado y del glorificado, a quien pertenece la victoria final. Comparte el trono de Dios en un plano de igualdad con el Padre (Ap. 22:1, 3), siendo el centro de los seres angélicos y de los redimidos, y el objeto de la adoración de ellos (Ap. 5:6, 8, 12, 13; 15:3), el conductor y pastor de sus santos (Ap. 7:17; 14:4), Cabeza de la Iglesia, que es su prometida espiritual (Ap. 21:9); y también es la luminaria de la ciudad celestial y eterna (Ap. 21:23), aquel a quien ha sido entregado todo juicio (Ap. 6:1, 16; 13:8), conquistador de los enemigos de Dios y de su pueblo (Ap. 17:14). El cántico que celebra el triunfo de aquellos que «habían alcanzado la victoria sobre la bestia y su imagen» es el cántico de Moisés y del Cordero, cuya sangre salva a quienes han blanqueado sus vestiduras en ella (Ap. 15:3).

Se dice que «tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios enviados a toda la tierra» (Ap, 5:6). Los siete cuernos representan la omnipotencia, lo que muestra la gran paradoja cristiana del Cordero que al mismo tiempo que aparece inmolado, herido, «vencido» a los ojos de sus enemigos, resulta ser el que tiene todo el poder. El número «siete» representa la perfección, con lo que se quiere indicar que el poder del Cordero es perfecto, más allá de toda resistencia. La descripción de los «siete ojos» tiene un antecedente en Zacarías, donde el profeta ve siete lámparas: «siete ojos son los de Yahvé, que recorren toda la tierra» (Zac. 4:2, 10), ya que representan la omnipresencia de Dios: nada está oculto a su mirada. Esta figura guarda un paralelismo con la visión del Jesús glorificado al comienzo del libro: «Sus ojos eran como llama de fuego» (Ap. 14). Su mirada es escrutadora, irresistible.

En la descripción de la segunda «bestia» (Ap. 13:11), que representa la organización establecida para imponer el culto al emperador en todo el Imperio romano, se dice que «tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero», indicando su capacidad de actuar en el papel de falso mesías, usurpando el papel del verdadero, pero sin dejar de ser una ridícula parodia del verdadero Cordero de Dios, que no tiene dos, sino siete cuernos, es decir, que le supera en poder.

El arte cristiano bien pronto se apropió de la imagen del Cordero de Dios para representar a Cristo. En tumbas antiguas el Cordero aparece sobre una colina en medio de los cuatro ríos del Paraíso; o con un báculo, símbolo del pastor. Véase CRISTOLOGÍA, APOCALIPSIS.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Cordero de Dios”, en *DTB*, 218-220; Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento* (Sígueme 1998); Marie-Émile Boismard, “Cordero de Dios”, en *VTB* 191-193; G. Dautzenberg, ‘□μν□ς, *amnós*”, en *DENT* I, 208-214.

A. ROPERO

CORDÓN. Ver CORDEL, CUERDA

CORÉ

Heb. 7141 *Qóraj*, קֹרַח = «calvo»; Sept. y NT *Koré*, Κορ□. Nombre de seis personajes del AT.

1. Tercer hijo de Esaú, tenido con su segunda esposa cananea > Oholibama (Gn. 36:5, 14, 18; 1 Cro. 1:35).

2. Nieto de Esaú. Hijo de > Ada, aparece como jefe de una pequeña tribu edomita (Gn. 36:18).

3. Levita, hijo de Izjar, hermano de Amram, padre de Moisés y Aaron, que eran por tanto sus sobrinos (Ex. 6:21). Descontento con su papel de escasa relevancia, se opuso al liderazgo de Moisés, contra el que dirigió una rebelión (Nm. 16). Ha pasado a la historia cristiana como ejemplo de «contradicción» (*antilogía*, □ντιλογ□α, Jud. 11).

4. Hijo de Hebrón, de la descendencia de Caleb (1 Cro. 2:43).

5. Levita, padre de > Salum (1 Cro. 9:19).

6. Levita, guarda de la puerta oriental del Templo en tiempo de Ezequías. Tenía a su cargo las ofrendas voluntarias para el culto (2 Cro. 31:14).

BIBLIOGRAFÍA: John McClintonk y James Strong, “Korah”, en *CBTEL*.

COREÍTAS

Heb. 7145 sing. *corejí*, קָרְחִי; pl. *corejim*, קָרְחִים; Sept. *Korites*, Κορ�της, *Koritai*, Κορ�ται, o *geneseis Koré*, γεν�σεις Κορ� = «hijos de Coré». Descendientes de Coré (Ex. 6:24; Nm. 26:58; 1 Cro. 9:31; 26:19; 2 Cro. 20:19), que ocuparon el cargo de cantores del Templo: «Los hijos de Coré, para alabar con fuerte y alta voz a Yahvé Dios de Israel» (2 Cro. 20:19). Once salmos están dedicados o asignados a los coreítas: Sal. 42, 44-49, 84, 85, 87, 88.

Otro de sus oficios fue guardar las puertas del Tabernáculo: «Salum hijo de Coré, hijo de Ebiasaf, hijo de Coré; y sus hermanos los coreítas, de su casa paterna, estuvieron a cargo de la obra del servicio, guardando las puertas del tabernáculo, así como sus padres guardaron la entrada del campamento de Yahvé» (1 Cro. 9:17-19).

CORIANDRO. Ver CILANTRO

CORINTIOS, 1 EPÍSTOLA

Carta escrita por el apostol Pablo a la comunidad cristiana de la ciudad de Corinto. En su calidad de fundador de la iglesia corintia Pablo conocía muy bien la génesis, carácter y problemática de la comunidad. Esta primera carta es, dentro del *corpus* paulino, la que nos presenta más detalles sobre cómo aplicaba el Apóstol sus conceptos teológicos, especialmente su cristología y su escatología, a los desafios prácticos que una iglesia, Corinto en este caso concreto, tenía que afrontar.

1. Autoría.
2. Lugar y momento de composicion.
3. Lectores.
4. Perspectiva de Historia de las Religiones.
5. Doctrina central.
6. Contenido.

I. AUTORÍA. La autoria paulina de 1 y 2 Corintios es indiscutible. Está abundantemente atestiguada desde principios del siglo II. Clemente de Roma recuerda a la iglesia de Corinto la carta que ellos recibieron del apóstol Pablo (*1 Clem.* 47.1-7). Ignacio de Antioquía la menciona y la cita cuatro veces. Es interesante que el Canon de Muratori sitúe 1 Corintios en el encabezamiento de las epístolas de Pablo. Una buena cantidad de pruebas internas confirman que el Apóstol es ciertamente su autor (cf. 1 Cor. 1:1; 3:4, 6, 22; 16:21). Toda la epístola se corresponde con el relato de Hechos y con lo que conocemos de la iglesia y de la ciudad de Corinto, así como de la vida y de las enseñanzas de Pablo. El apóstol fundó la iglesia de Corinto despues de haber trabajado en las ciudades de Filipos, Tesalónica, Berea y Atenas en el año 50.

II. LUGAR Y MOMENTO DE COMPOSICIÓN. 1 de Corintios fue escrita durante la prolongada estancia del Apóstol en Éfeso (1 Cor. 16:8; cf. Ef. 16:8,9,19; Hch. 19), alrededor de la epoca de la Pascua (1 Cor 5:7-8). Los planes del apóstol Pablo referidos en 1 Cor 16: 5-8 apuntan a la

primavera del 55 d.C. como fecha aproximada de su redacción. Pablo estaba muy preocupado por el estado de los hermanos de Corinto; en base a 1 Cor. 5:9-10 algunos creen que ya les había escrito antes una carta para ponerlos en guardia contra la inmoralidad de su entorno, pero su fundamento es filológicamente débil. Sabemos que recibió una delegación de los hermanos de Corinto (1 Cor. 16:17) y también informes acerca de las divisiones que desgarraban la iglesia (1 Cor. 1:11). Antes había enviado a Timoteo a Corinto por Macedonia (1 Cor. 4:17; 16:10), pero las últimas noticias le hicieron escribir esta epístola de inmediato. Ciertos exegetas creen que el mismo Pablo fue a Corinto después de Éfeso, efectuando una breve visita no relatada a fin de imponer disciplina en la iglesia, lo que se podría deducir de 2 Cor. 12:14; 13:1; en estos textos dice de ir a ellos «una tercera vez», en tanto que Hechos solamente nos habla de su primera visita. Según algunos, aquel viaje relámpago hubiera sido anterior a la redacción de 1 Corintios; otros autores, sin embargo, lo sitúan después.

III. LECTORES. En el año 146 a.C la ciudad de Corinto fue destruida y permaneció deshabitada durante varios años. En el 44 a.C. Julio César la refundó como colonia para veteranos romanos, quienes llegaron a formar la capital senatorial de la provincia de Acaya en el año 27 a.C. Además de población romana y griega, Filón de Alejandría indica que existía también una notable colonia judía, con su correspondiente sinagoga, mencionada por Lucas (Hch. 18:4). La carta fue enviada a un segmento de la comunidad cristiana de Corinto, compuesta por judíos y gentiles, con una influencia mayoritaria de paganos convertidos al cristianismo.

IV. PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. Existen diferentes opiniones entre los estudiosos sobre cómo clasificar el fenomeno que se percibe en 1 Corintios a la luz de los postulados de la Historia de las Religiones. Eruditos como Walter Schmithals adoptó y elaboró las ideas de Walter Lütgert, considerando que los oponentes o enemigos del apóstol Pablo eran cristianos gnósticos que pretendían haber sido liberados de toda clase de restricciones por su propio nuevo conocimiento de la Verdad. Menciona Schmithals algunos conceptos gnósticos que aparecen en 1 Corintios como el dualismo carne-espíritu, el concepto de "Sabiduría", las especulación, etc. El empleo de términos o ideas dualistas no indica necesariamente que Pablo los tomara de los gnósticos; por otro lado, la mayoria de los eruditos opina que el gnosticismo no existía aún en tiempos de la redacción de esta carta, sino que debió aparecer por el siglo II. Otras influencias debieron contribuir a la formacion de los conceptos religiosos mencionados en la carta, sobre todo judeocristianas, propias de los verdaderos opositores del Apóstol. Todo ello coadyuvó a la formulación de la teología y las creencias paulinas que constatamos en esta epistola.

V. DOCTRINA CENTRAL. A raiz de la division racial y religiosa que existía en la congregacion, creyentes procedentes del judaísmo y del paganismo, el apóstol Pablo elabora en realidad un tratado teologico sobre la «unidad de la Iglesia» fundada en Cristo Jesús por encima de barreras raciales o diferencias de orden y clase social. Por medio de las expresiones «en Cristo» en 1 Cor. 1:13 o el «cuerpo de Cristo», el Apóstol introduce el concepto de la Iglesia como entidad corporativa para aclarar que no es la posesión del Espíritu por parte de varios individuos lo que asegura la unidad de la Iglesia, sino el propio Jesucristo. En 1 Cor. 1:18 Pablo critica la actitud individualista de los corintios y su concepción teológica de la cruz. La cruz destruye toda supuesta seguridad de la sabiduria humana y la torna en locura de Dios. Para Pablo la verdad del Evangelio no se encuentra en la sabiduría, sino que está anclada en la fe en Cristo y la identificación con él y con su muerte en la cruz. Mediante el bautismo los corintios han llegado a ser una comunidad justificada en Cristo Jesús (1 Cor. 6:11), miembros del cuerpo de Cristo, y como tales debían rechazar la manera antigua de

vivir (1 Cor. 6:15, 19). Inmoralidad, disputas en la asamblea, adulterio, todo ello amenazaba la unidad de la Iglesia e iba directamente contra el Espíritu de Cristo (1 Cor 5-7). En toda la epístola destaca la idea fundamental de la unidad de la Iglesia, concepto dominante que, cual hilo conductor, guía el pensamiento del Apóstol en las cuestiones disputadas, como, por ejemplo, los dones espirituales (1 Cor. 12-14). La variedad y la cantidad de dones espirituales deben emplearse en aras de la unidad de la Iglesia, que, por su identificación con Cristo, promueve esa diversidad, esa riqueza mediante un único Espíritu. La Iglesia es el cuerpo de Cristo en su plenitud salvífica (1 Cor 12: 27), que es uno solo, por lo cual ella también es una sola. Por esta razón los dones no pueden estar al servicio de particulares, sino para el desarrollo y edificacion de la Iglesia de Cristo (1 Cor 14: 3-5, 17, 26). Pablo valora los dones espirtuales, pero les ofrece a los corintios un mejor camino: el amor. No es por casualidad que 1 Corintios 13 aparezca en medio de los dos capitulos que tratan del mal uso de esos dones.

VI. CONTENIDO. Después de los saludos (1 Cor. 1:1-9), se abordan las siguientes cuestiones:

1) Las divisiones dentro de la Iglesia (1 Cor. 1:10-4:21). Habían surgido facciones, que pretendían seguir a ciertos maestros, e indudablemente reflejaban tendencias teológicas particulares. Pablo menciona a los que son de Pablo, a los de Cefas, a los de Apolos, etc., tomando indudablemente estos nombres a guisa de ejemplo, para no mencionar directamente a nadie. El Apóstol declara que en realidad tenían todos que depender del Cristo crucificado. Les recuerda la autoridad inspirada con que la Buena Nueva les fue anunciada al principio; y después muestra el papel secundario de cada predicador del Evangelio, incluso si se trata de un apóstol: no se debe erigir a nadie como cabeza de facción, sino más bien glorificar a Dios en el nombre de Cristo.

2) El deber de ejercer y de hacer observar la disciplina eclesiástica (1 Cor. 5; 6), sobre todo en los casos de pecados de inmoralidad: la iglesia de Corinto toleraba en su seno un ejemplo humillante.

3) Instrucciones con respecto al matrimonio y al divorcio (1 Cor. 7).

4) La libertad cristiana y las restricciones voluntarias en cuanto a los alimentos sacrificados a los ídolos (1 Cor. 8-11:1). Pablo había renunciado libremente a sus privilegios para conseguir ganar el mayor número posible de almas (1 Cor. 9). La libertad no debe transformarse en licencia, ya que todo debe ser hecho para la gloria de Dios (1 Cor. 10-11:1).

5) Advertencias contra ciertos abusos en el culto público y el comportamiento de las mujeres en base a las posiciones respectivas de Dios, Cristo, el varón, y la mujer (1 Cor. 11:2-34), así como en cuanto a la manera de celebrar la Cena del Señor.

6) Instrucciones con respecto a la apreciación, el ejercicio, y la disciplina en la utilización de los dones espirituales, y el valor supremo del amor (1 Cor. 12-14).

7) Instrucción tocante a la doctrina de la resurrección de los muertos, acerca de la cual había algunos inclinados a ponerla en duda (1 Cor. 15).

8) Forma de actuar en cuanto a las colectas hechas para los cristianos de Judea, y conclusión a propósito de los viajes del Apóstol y de sus circunstancias personales (1 Cor. 16).

BIBLIOGRAFÍA: C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (A. & C. Black, Londres 1968); C. Blomberg, *The NIV Application Commentary Series: 1 Corinthians* (Zondervan, Grand Rapids 1994); M. Carrez, *La primera carta a los Corintios*, (EVD 1989); H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Fortress, Philadelphia 1975); G. Fee, *Primera epístola a los Corintios* (Nueva Creación, Buenos Aires 1994); I. Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto: Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios* (DEI, San José 1996); D.E. Garland, *1 Corinthians*. (Baker, Grand Rapids 2003); F.W. Grosheide, *The First Epistle to the Corinthians* (Eerdmans,

Grand Rapids 1953); R.B. Hays, *First Corinthians* (Westminster John Knox, Louisville 1997); R.A. Horsley, *1 Corinthians* (Abingdon, Nashville 1998); L. Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Eerdmans, Grand Rapids1958); J. Murphy-O'Connor, *1 Corinthians* (Doubleday, New York 1998); W. Orr y J.A. Walther, *I Corinthians* (Doubleday, New York 1976); M. Quesnel, "Las cartas a los Corintios" (EVD 1979); A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (Eerdmans, Grand Rapids 2000); M.E. Thrall, *I and II Corinthians* (Cambridge University Press, Cambridge 1965); E. Trenchard, *La primera epístola del apóstol Pablo a los Corintios* (Madrid, 1980); E. Walter, *Primera carta a los Corintios* (Herder 1977); B. Witherington III, *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Eerdmans,Grand Rapids 1995).

P. COUTSOUMPOS

CORINTIOS, 2 EPÍSTOLA

1. Autor, tiempo y lugar.
2. Contenido.
3. Pobreza y generosidad.
4. Carácter de los falsos maestros.

I. AUTOR, TIEMPO Y LUGAR. La segunda carta a los Corintios fue escrita sin duda por Pablo, mientras se encontraba en Macedonia (cf. 2 Cor. 2:13; 7:5; 9:2, 4). Hace años fue costumbre entre la comunidad de los especialistas cuestionar la unidad del documento y sostenían que 2 Corintios era una colección de cartas paulinas. Así, p. ej., los caps. 10–13 serían una carta escrita desde Éfeso (cf. 2 Cor. 2:3, 4, 9; 7:8, 9, 12), «con lágrimas y angustia de corazón» (2 Cor 2:4; cf. 7:8 ss.). También los caps. 8–9 sería una nota separada para recabar la ayuda de los corintios respecto a sus hermanos de Jerusalén. Sin embargo, nunca hubo consenso en cuanto al número de estas cartas, su cronología precisa y su relación mutua. La investigación de Johann Salomo Semler (1776) solo fue la primera de muchas teorías sobre el número y el orden de las cartas.

En la última década ha sido reconsiderada la unidad de la carta. Nuevos estudios de las técnicas de la retórica antigua señalan que cambios abruptos de tono emocional no necesariamente indican *costuras* (uniones) de distintos documentos. Por lo tanto es preferible aceptar la tradición de la unidad de la carta. La excepción más persistente es la sección 6:14–7:1, que algunos eruditos consideran como una interpolación posterior escrita, quizá, por alguien de la escuela paulina. Esta teoría solo puede ponerse a prueba sopesando conjuntamente las correspondientes reconstrucciones de las relaciones personales de Pablo con los corintios y las evidencias literarias que se proponen para justificar tal partición. Considerados en detalle los argumentos que se proponen para negar al pasaje su carácter paulino no son tan fuertes como parecen a primera vista. (Para un análisis pormenorizado véase D. J. Moo y D. A. Carson, *Una introducción al Nuevo Testamento*; CLIE, 2009; pp. 347-382).

Pablo escribió 2 Corintios en c. 56-57 d. C., pocos meses después de 1 Cor. Timoteo volvía a estar con el Apóstol (2 Cor. 1:1). Tito y otro cristiano habían vuelto después de haber sido enviados de Éfeso a Corinto (2 Cor. 2:13; 7:6, 7, 13, 14, 15; 12:18) con instrucciones para que la Iglesia tomara en el acto medidas disciplinarias contra un hombre culpable, probablemente de incesto (1 Cor. 5:1), que había desafiado públicamente la autoridad del Apóstol obstinándose en su pecado y comprometiendo el equilibrio de la Iglesia. Tito tenía que reunirse con Pablo en > Troas (2 Cor 2:12, 13); no habiéndole encontrado allí, el Apóstol se inquietó sobremanera y partió hacia Macedonia (2:13), al parecer, había hecho planes alternativos de encontrarse allí con Tito en el caso de que no fuera posible verse con él en Troas. En Macedonia, Pablo se ocupó tanto en un ministerio pastoral (Hch. 20:1-2) como en su tarea de recaudar fondos para los creyentes de Jerusalén (2 Cor. 8:1-4;

9:2). Tito llegó al poco tiempo a Macedonia le comunicó las buenas noticias de que los corintios habían actuado firmemente en cuanto a aquella situación de inmoralidad y el culpable había reconocido humildemente su pecado. El Apóstol escribió entonces la epístola, que Tito llevó a Corinto acompañado de otros dos discípulos (2 Cor. 8:16-24).

2 Corintios se difundió menos rápidamente que 1 Corintios. No es mencionada por Clemente de Roma al final del siglo I. En cambio, sí es mencionada por Policarpo (hacia el año 115) y por Marción (140); figura en el Canon de Muratori (hacia el año 170). También está confirmada por Ireneo, Teófilo, Atenágoras, Tertuliano y Clemente de Alejandría.

II. CONTENIDO. La mayoría de los estudiosos coincide en dividir esta epístola en tres partes esenciales:

A. Caps 1–7. Al saludo inicial (1:1-2), le sigue una larga y emotiva acción de gracias (1:3-11) y una detallada defensa de sus planes de viaje (1:12–2:13). Niega haber actuado a la ligera (1:12-14). Después de examinar sus planes (1:15–22), el apóstol explica la razón por la que los cambió: no quería causar a los corintios tanta tristeza como con su anterior visita (1:23–2:4). Esto da paso a ciertas instrucciones respecto a cómo expresar el perdón y ministrar consuelo a alguien a quien la congregación había disciplinado justamente, según parece, por oponerse a Pablo y causar con ello gran malestar entre los creyentes corintios (2:5-11). Pablo inicia entonces la enumeración de los acontecimientos que le han llevado a escribir esta carta. Entre ellos está el hecho de que > Tito no pudo encontrarse con Pablo en > Troas para informarle de la situación de los corintios, con lo cual el propio apóstol parte hacia Macedonia, al parecer para averiguar cómo iban las cosas (2:12-13). La lista de sucesos se interrumpe con una explosión de alabanza (2:14-17), a la que sigue una larga sección en la que expone la naturaleza del ministerio cristiano (2:14–7:4).

Pablo comienza esta larga sección subrayando que Dios mismo ha capacitado a los apóstoles para este ministerio, que divide en dos grupos a quienes son objeto de él: «Porque fragante aroma de Cristo somos para Dios entre los que se salvan y entre los que se pierden» (2:14–3:6). Esto suscita una comparación y un contraste entre los ministerios bajo ambos pactos (3:7-18). Puesto que Pablo ha recibido este ministerio del nuevo pacto por la misericordia de Dios, el Apóstol asume un compromiso de integridad en la proclamación del «Evangelio de la gloria de Cristo», sin importar cómo se le reciba a él personalmente (4:1-6). El tesoro es Cristo; el vaso de barro que lo contiene es Pablo y su ministerio (4:7-18). Esto no significa que el vaso de barro vaya a ser siempre pobre y sujeto a corrupción: la perspectiva final es la transformación que se producirá cuando la «morada celestial» absorba en vida la mortalidad de Pablo (5:1-10). Con tal perspectiva ante él, las motivaciones de Pablo para su vida y ministerio son agradar a Cristo, no a aquellos a quienes ministra. No obstante, lejos de inspirar indiferencia en el Apóstol hacia sus oyentes, este Evangelio y este punto de vista acerca del ministerio aseguran que lo que le impulsa en su servicio como embajador es nada menos que el amor de Cristo, proclamando reconciliación y un nuevo comienzo sobre la base de su sacrificio por los pecados (5:16-21). Por tanto, Pablo ruega a los corintios que tengan un corazón abierto a Dios y a su embajador para que no reciban su Gracia en vano (6:1-13); han de entender que una adecuada respuesta a Dios requiere su dedicación exclusiva a Él (6:14–7:1). De este modo concluye Pablo su llamamiento (7:2-4). En este punto, Pablo reanuda su relato del regreso de Tito y el alentador informe que trajo consigo (7:5-16).

B. Caps. 8–9. Pablo habla de la colecta organizada a favor de los cristianos de Judea y desarrolla el tema de la liberalidad (8:1–9:15). La sacrificada y generosa actitud de los macedonios había

supuesto un admirable ejemplo (8:1-6); los corintios, que habían sido los primeros en responder al llamado, son ahora exhortados a finalizar el proyecto de un modo tan generoso como lo habían comenzado (8:7-15). La misión de Tito tiene como meta promover la causa (8:16-24) y preparar a los corintios para una visita del Apóstol, acompañado posiblemente por algunos macedonios (9:1-5). Pablo concluye situando esta recaudación de fondos dentro de un marco de referencia teológico que conecta este ministerio con el Evangelio y con la gloria de Dios (9:6-15).

C. Caps. 10–12. Pablo defiende de nuevo, de una manera conmovedora pero firme, la autoridad de su apostolado, duramente discutido en Corinto (10:1-6), y condena a los opositores por su deplorable jactancia y altanería (10:7-18). En 11:1-15 expone a los falsos apóstoles que han usurpado la autoridad en la Iglesia y denuncia sus falsos criterios. Después, y respondiendo a los necios de acuerdo con su necedad, Pablo mismo se jacta de algunas de sus experiencias y prerrogativas (11:16-33), aunque, en verdad, Pablo se gloría en su debilidad, sabiendo que esta es la condición bajo la que el poder de Dios actúa por medio de él (12:1-10). Los propios corintios son culpables de la situación por no tomar medidas contundentes contra los oponentes, que están encaminando la Iglesia hacia un triunfalismo que menosprecia la cruz. En contraste, Pablo presenta sus motivaciones (12:11-21), suplicando a los creyentes corintios que reconsideren su trayectoria y advirtiéndoles de que, de ser necesario, él mismo tomará serias medidas a su llegada en la tercera visita (13:1-10).

Concluye con un último llamamiento y salutación (13:11-13).

III. POBREZA Y GENEROSIDAD. En 1 Corintios Pablo había hecho patente que la iglesia de Corinto era mayoritariamente pobre (1:26-29), con muchas mujeres y esclavos entre su membresía (11:17-21), pero que, sin embargo, podía participar en la ofrenda ecuménica para los «santos pobres» (creyentes judíos) en Jerusalén (16:1-4). En 2 Corintios, el Apóstol dedica dos capítulos enteros al tema de la administración de esta ofrenda (8 y 9), que algunos consideran como dos cartas originariamente distintas. En 8:9, Pablo considera a Jesús un «rico» que se hizo pobre (mediante la encarnación) y así se convierte en paradigma para las comunidades de sus seguidores, para los pobres y para quienes son solidarios con ellos en amor: «Pues conocen la generosidad [o “gracia”] de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por ustedes se hizo pobre a fin de que se enriquecieran con su pobreza» (2 Cor. 8:9).

En relación con la administración de la ofrenda, Pablo procuró evitar las acusaciones de malversación de fondos (2 Cor. 12:16-17) al insistir en una supervisión escrupulosa por tres varones. El grupo incluía un hermano de la iglesia en Corinto, elegido democráticamente por la mayoría (que señalaría la aprobación con la mano, 2 Cor. 8:18-20, según la expresión griega). Así, los tres delegados son llamados > «apóstoles» (8:23), término que en Pablo solo quiere decir ‘misionero’, ‘mensajero’, ‘delegado’, y que no hace referencia a los doce compañeros de Jesús (1 Cor. 9:5; Ro. 16:7).

En los Evangelios, con frecuencia es denunciada la > riqueza material por ser una fuerza espiritual que corrompe (Mc. 10:17-25; Mt. 6:25-33; Lc. 6:20; ver Stg. 2:2-6; 1 Ti. 6:6-10). Sin embargo, en 2 Corintios, Pablo presenta el otro término de la dialéctica: la riqueza es una bendición divina que pone fin a la dependencia degradante y hace posible el servicio a los demás (2 Cor. 9:8). Pablo no pide que los cristianos de Corinto practiquen el comunismo primitivo de la primera Iglesia en Jerusalén (Hch. 2; 4). Tampoco sugiere que vendan todo y lo den a los pobres. El Apóstol da por sentado que los padres deben acumular una herencia para sus hijos (12:14). Pablo describe a los corintios como receptores de la riqueza divina (9:8-11; 8:7) y les pide que sean generosos con los

más necesitados (ver 1 Ti. 6:17-20).

IV. CARÁCTER DE LOS FALSOS MAESTROS. Durante el breve intervalo entre la redacción de 1 y 2 Corintios (56 y 57 d. C.) debió darse un estado de tensión que no acababa de resolverse, una crisis seria en las relaciones entre Pablo y los corintios. En un momento determinado surgió un grupo de «falsos apóstoles» más peligrosos que las facciones de 1 Cor. Al finalizar la redacción de 2 Corintios, la iglesia corintia había sido invadida por apóstoles/misioneros procedentes del exterior. Estos, aunque eran judíos (2 Cor. 11:21 y ss.), estaban muy familiarizados con el mundo helenista (como también lo estaba Pablo); propugnaban muchos de los valores grecorromanos y se servían de sus recursos retóricos. En una iglesia como la de Corinto, consiguieron inevitablemente instantánea credibilidad. Sin embargo, Pablo impugnaba dichos valores y evitaba el uso de tales recursos por juzgarlos contrarios al propio Evangelio (11:4). Por está razón, en 2 Corintios 10-13, se nos presenta lo que casi podría llamarse una nueva clase judaizante: un movimiento judío helenista que se oponía a Pablo pero que —hasta donde nos es posible saber— estaba menos preocupado por cuestiones como la circuncisión y la detallada observancia de la ley mosaica que con la obtención de prestigio y poder, según los valores de la sociedad corintia de aquel tiempo. La respuesta de Pablo a esta situación (2 Cor 10-13) constituye el más intenso, revelador y emotivo de todos sus escritos.

BIBLIOGRAFÍA: P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*. NICNT (Eerdmans 1997); C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Black, Londres 1973); L. Linda Belleville, *2 Corinthians* (IVP 1996); F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (Oliphants, Londres 1971); R. Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians* (Augsburg 1985); M. Carrez, *La segunda carta a los Corintios* (EVD 1986); V. P. Furnish, *II Corinthians* (Doubleday 1984); D. E. Garland, *2 Corinthians*, NAC (Broadman & Holman 2003), M. D. Goulder, *Paul and the Competing Mission in Corinth* (Hendrickson 2001); S. J. Hafemann, *2 Corinthians*, NIVAC (Zondervan 2000); M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians* (Eerdmans 2005); P. E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. NICNT (Eerdmans 1962); S. J. Kistemaker, *2 Corintios*, CNT (Desafío 2004); C. G. Kruse, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, TNTC (Eerdmans 1987); R. P. Martin, *2 Corinthians* (Word, Dallas 1986); F. J. Matera, *II Corinthians: A Commentary*, NTL (WJK 2003); J. Murphy-O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (CUP 1991); M. Quesnel, *Las Cartas a los Corintios* (EVD 1979); J. M. Scott, *2 Corinthians*. NIBC (Hendrickson 1998); E. de la Serna, "Segunda carta a los Corintios", en *CBL*, 865-900; R. H. Strachan, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, MNTC (Hodder & Stoughton 1935); R. V. G. Tasker, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, TNTC (Eerdmans 1958); M. E. Thrall, *2 Corinthians, 2 vols*. ICC (T&T Clark 1994/00); U. Vanni, *Las cartas de Pablo* (Claretiana, Bs. As. 2002); Sze-kar Wan, *Power in Weakness: The Second Letter of Paul to the Corinthians* (Trinity, Harrisburg 2000).

A. ROPERO

CORINTO

Gr. 2861 *Kórinthos*, Kόρινθος. Ciudad griega sobre el canal que divide el istmo del mismo nombre entre el Peloponeso y la Hélade. Este istmo tiene una anchura de solo unos 7 km., de manera que Corinto gozaba de una situacion muy estratégica para el comercio y las comunicaciones, ya que las naves se ahorraban centenares de km al no tener que rodear todo el Peloponeso, fuera que vinieran de este a oeste, o viceversa, haciendo una travesía que era además muy peligrosa. Por esa razon, se pasaba por tierra las cargas, y a veces hasta las naves sobre rodillos entre los dos puertos de la ciudad, Cencreas, en el oeste del istmo y Lequeo, al este. Su nombre antiguo, tal como lo ofrece Homero, era *Ephyre* (Eφύρη, *Ilíada*, 6, 152). La Corinto del NT era practicamente una ciudad nueva, después de haber sido destruida en 146 a.C. por el general romano Lucio Mumio y estar deshabitada por mas de un siglo, hasta que Julio César la reconstruyó en el 44 a.C. En poco tiempo se había convertido de nuevo en una ciudad riquisima, con una gran poblacion de comerciantes, artesanos y funcionarios romanos. Había tambien muchos esclavos, que conformaban dos tercios del total de la población de la ciudad. En tiempos de Pablo se calcula en unos 300,000 el número de ciudadanos

libres y en unos 500,000 los esclavos. Corinto era capital de la provincia romana de Acaya, gobernada por un procónsul. El de los tiempos de Pablo se llamaba > Galión (Hch. 18:12).

La mezcla de culturas era muy pronunciada, como puede verse por las distintas deidades que se adoraban, contándose entre ellas muchas orientales, como Isis y Serapis, pero el santuario principal era el de la diosa Afrodita (Venus), situado en la > Acrópolis, donde había más de mil prostitutas «sagradas» que ejercían su oficio (Estrabón, *Geog.*, 8, 6, 20), pues la «diosa del amor» era también la «diosa de la fertilidad» y de los marineros. Es probable que la prostitución ocurriera en la ciudad y no en la Acrópolis, ya que las dimensiones del templo no eran suficientemente grandes como para acomodar tal número de personas. De ahí la fama de Corinto por su promiscuidad. Tanto es así que la expresión «corintia» vino a ser equivalente de «mujer de malas costumbres» y «ser un corintio» significaba «ser libertino» o «borracho». De hecho, para designar la manera licenciosa de vivir de sus habitantes, se acuñó el término «corintizar», *korinthiázesthai*, κορινθιάζεσθαι. Como el apóstol Pablo escribió su carta a los Romanos desde Corinto (según concuerdan la mayoría de los eruditos), es evidente que este ambiente influyó en las palabras que el apostol usa en Ro. 1:18-32. Cerca de Corinto se celebraban los juegos Ístmicos, lo que posiblemente diera pie a las palabras que emplea el Apóstol en 1 Cor. 9: 24-27.

Las visitas del apóstol Pablo a Corinto aparecen registradas en Hechos 18:1-18 y 20:2. En la primera se detuvo dieciocho meses (52-53 d.C.) y desde allí escribió las dos epístolas a los Tesalonicenses. Galión, hermano del filósofo Séneca, ejercía entonces las funciones de procónsul, durante el imperio de Claudio. Allí creció una iglesia a la que Pablo escribió las dos epístolas 1 y 2 Corintios. Volvió a visitar Corinto en el año 58 d.C., permaneciendo allí tres meses (Hch. 20:2, 3); entonces redactó la Epístola a los Romanos. Los judíos tramaron un complot contra su vida y dejó la ciudad (Hch. 18:1, 11; 19:1; 1 Cor. 1:2; 2 Co. 1:1, 23; 2 Ti. 4:20). Se ha encontrado un fragmento de inscripcion de una sinagoga de Corinto, pero no se sabe si se trata de la misma donde Pablo predicó (Hch. 18:4).

P. COUTSOUMPOS

CORNALINA o CORNERINA

Heb. 124 *odem*, אֹדֶם = «rojizo», cornerina, sárdico, sardio; Sept. y NT, 4556 *sardios*, σάρδιος; Vulg. *sardius*.

Piedra preciosa, variedad roja translúcida de la calcedonia que los griegos llamaban sardio. Es la primera piedra del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:17; 39:10) y el profeta Ezequiel la menciona como adorno del rey de Tiro (Ez. (28:13). En el Ap. constituye el sexto cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20).

Los antiguos llamaban sardiones a dos tipos de piedras que distinguían por su color. A la variedad roja transparente, que es asimismo una cornalina, se reservaba el nombre de sardio. Plinio dice que los sardios se hallaban cerca de Sardis, de donde procedía el nombre, pero que las variedades más bellas procedían de Babilonia. En la actualidad las cornalinas más bellas proceden de la India, y algunas de Arabia. Es posible que los antiguos hebreos las consiguieran de este último país. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

CORNELIO

Gr. 2883 *Kornelios*, Κορνήλιος. Centurión romano destinado en Cesarea (Hch. 10). Prob. pertenecía

a la distinguida y noble *gens Cornelia* de Roma. Juliano, llamado el Apóstata, dice que Cornelio fue una de las pocas personas distinguidas que abrazaron el cristianismo.

Se dice que era «piadoso (*eusebés*, εὐσεβής) y temeroso de Dios, junto con toda su casa. Hacía muchas obras de misericordia para el pueblo y oraba a Dios constantemente» (Hch. 10:2). «Temeroso de Dios» (*phobúmenos ton Theón*, φοβούμενος τὸν Θεόν) es una expresión utilizada para designar un prosélito del judaísmo. Al parecer, conocía el AT, pues Pedro le cita a los profetas (Hch. 10:43).

Dios le habló mediante una visión e hizo llamar a Pedro inmediatamente, creyendo en el Señor por su predicación; recibió el Espíritu Santo junto con los amigos que estaban con él y fue bautizado. El descenso del Espíritu Santo sobre Cornelio es de inmensa importancia para la Iglesia primitiva, por cuanto marcó la entrada de los gentiles en su seno (los samaritanos de Hch. 8 podían ser considerados israelitas a medias). En lo sucesivo, el Espíritu sería dado a todos aquellos que, fuera cual fuere su origen, oyeran con fe las buenas nuevas del Señor Jesucristo. Se indica a este respecto que Cornelio y sus amigos en el momento de su conversión fueron bautizados con el Espíritu Santo como los discípulos en Pentecostés (Hch. 11:15-17); lo que significa que, según 1 Cor. 12:13, fueron por ello unidos al cuerpo de Cristo, borrándose toda distinción anterior de raza, religión y situación social. Véase CENTURIÓN, PROSÉLITO.

CORO

Heb. 3734 *kor*, כֹּר; gr. *koros*, κόρος. Medida de áridos (harina, trigo, cebada, etc.) y líquidos equivalente al «homer», de alrededor de 370 litros (1 R. 4:22; 2 Cr. 2:10; Esd. 7:22; Ez. 45:14; 1 R. 5:11, para aceite).

CORO

Gr. 5525 *khorós*, χορός. Término aplicado por los griegos a las danzas en círculo ejecutadas durante los sacrificios por una compañía de cantantes alrededor de la deidad. Después se aplicó a la compañía misma de cantores-danzantes. Más tarde se emplearon actores que relataban algún mito o leyenda de la divinidad entre las canciones del coro, poniendo así el fundamento del drama griego. El coro ocupaba una posición intermedia entre los actores y los espectadores, recitando —más que cantando— consejos, ánimo, avisos y consuelo a los actores. Tales compañías de cantores acompaban los cultos de casi todas las religiones de la antigüedad.

En el AT el coro cobró una especial importancia con 4.000 cantores (1 Cro. 23:5) y 288 directores (1 Cro. 25:7). Muchos salmos fueron encabezados posteriormente con indicaciones para el «director del coro» o «músico principal». Los libros de las Crónicas cuentan que tres familias (las de Asaf, Hemán y Jedutún) se distribuían en veinticuatro grupos que cuidaban del canto en el Templo y cuanto se refería a la solemnización del culto (1 Cro. 16:4-43). Los directores del coro eran los tres mencionados.

CORONA

Heb. 5145 *nézer*, נֵזֶר = «dedicación, consagración, corona [real]»; gr. 4735 *stéphanos*, στέφανος, prim. aquello que rodea, del griego *stepho*, στέφω, «rodear» = «corona, guirnalda, trenzado».

1. Corona y realeza.

2. Corona y premio.

I. CORONA Y REALEZA. La corona real o *nézer*, נֵזֶר, era para los hebreos el símbolo de la «dedicación» o «consagración» del rey a su ministerio gobernante. La investidura de un rey se mostraba con su coronación, como puede verse en el caso de > Joás (2 R. 11:11:12). La corona constituye el emblema real por excelencia (Sal. 21:1-3).

Por lo general estaba hecha de oro y la llevaban tanto los reyes como los sumos sacerdotes. El profeta Zacarías ordenó que se tomara plata y oro para hacer una corona que tenía que ser colocada sobre la cabeza del sumo sacerdote Josué hijo de Josadac (Zac. 6:11). En el NT los veinticuatro ancianos sentados sobre veinticuatro tronos iban vestidos de vestiduras blancas con coronas de oro sobre sus cabezas (Ap. 4:4, 10).

Como figura poética se usa para señalar una honra especial de alguien; así la mujer virtuosa es corona de su marido (Prov. 12:4). Las riquezas de los sabios son su corona (Prov. 14:24). «Corona de honra son las canas; en el camino de la justicia se encuentra» (Prov. 16:31). «Corona de los ancianos son los hijos de los hijos» (Prov. 17:6).

II. CORONA Y PREMIO. Para los griegos, *stéphanos*, στέφανος, denota la corona del vencedor, el símbolo del triunfo en los juegos o en algún concurso similar; de ahí, por metonimia, cualquier recompensa o premio, prenda de honor público por servicios distinguidos, poder militar, etc., o de gozo nupcial y alegría festiva, especialmente en la aparición pública de los reyes. Se entretejía como una guirnalda de cedro, yedra, perejil, laurel u olivo, o bien se hacía de oro imitando las vegetales. En algunos pasajes es evidente la referencia a los juegos: «corona de justicia» (1 Cor. 9:25; 2 Ti. 4:8); puede que también sea así en 1 P. 5:4, donde se pone en contraste el carácter inmarcesible de la «corona de gloria» frente a las guirnaldas terrenales. En otros textos se presenta como un emblema de vida, de gozo, de recompensa, y de gloria (Fil. 4:1; 1 Ts. 2:19; Stg. 1:12); «corona de vida» (Ap. 2:10; 3:11; 4:4, 10); de triunfo (Ap. 6:2; 9:7; 12:1; 14:14).

Stéphanos sirve también para designar la corona de espinas que los soldados entretejieron y pusieron sobre la cabeza de Cristo (Mt 27:29; Mc. 15:17; Jn 19:2,5). Véase CARRERA, DIADEMA, PREMIO, VICTORIA.

A. LOCKWARD

CORREO

Heb. 7323 *ruts*, ר ץ, de la raíz «correr»; Sept. *bibliophoros*, βιβλιοφόρος. Vulg. *cursor*.

Servicio de mensajeros encargados de hacer llegar las órdenes de un monarca a su territorio (cf. 2 Cro. 30:6, 10; Est. 3:13, 15; 8:10, 14; Job 9:25; Jer. 51:31). En un principio *ruts* se aplicaba al «corredor» que formaba parte de la escolta y la guardia reales.

Se tienen noticias, aunque incompletas, de un servicio postal entre los asirios y entre los babilonios. Algunos historiadores atribuyen a los persas el origen del uso de «postas» como un sistema que les permitía controlar sus vastos dominios. Jenofonte dice que Ciro el Grande designó correos y lugares de repuesto de caballos para ellos, construyendo para este propósito «estaciones de correo» a lo largo de los caminos principales. Los correos llevaban mensajes sin descanso, de día y de noche, bajo cualquier circunstancia climática, desplazándose con asombrosa velocidad, que se hizo proverbial: «Mis días han sido más ligeros que un correo» (Job 9:25). A veces el jinete que llegaba era sustituido por otro descansado, el cual se hacía cargo del mensaje y cumplía su cometido.

Bastaban de seis a ocho semanas para que los mensajes o edictos del monarca llegaran a los más apartados rincones del inmenso Imperio persa. En el libro de Ester se dice que los correos enviados con decretos desde el palacio de Susa salían a toda prisa montados en caballos, mulas, camellos, y dromedarios jóvenes (Est. 3:13, 15; 8:10, 14). Algo similar fue el correo romano, con postas cada 8 o 10 km. provistas con 40 caballos, lo que nos da una importancia del valor que se le concedía a causa de la extensión del Imperio y la necesidad de rápidos enlaces entre Roma y las provincias. Los correos de la antigüedad estaban reservados al servicio del Estado; los particulares habían de recurrir a esclavos o mercaderes para hacer llegar su correspondencia.

A. ROPERO

CORRUPCIÓN

Heb. 7843 *shajath*, חת = «decaer, arruinar», lit. o fig. «perder, corromper»; gr. 5356 *phthorá*, φθορά, 1312 *diaphthorá*, διαφθορά. Término referido a la descomposición física de los cuerpos muertos (Sal. 16:10; 1 Cor. 15:42), a los defectos de los animales no aptos para el sacificio (Lv. 22:25), así como a las inclinaciones pecaminosas, hábitos o prácticas que arruinan la vida del hombre (Ro. 8:21; Gal. 6:8; 2 P. 2:12, 19). También se emplea para designar la condición de la creación, sometida a esclavitud (Ro. 8:21).

Al cuerpo muerto de Cristo se aplican las profecías que hacían referencia a la incorruptibilidad del Siervo de Dios: «No dejarás mi alma en el hades, ni permitirás que tu santo vea corrupción» (Sal. 16:10; cf. Hch. 2:27, 31; 13:24, 35, 37). Véase DESTRUCCIÓN, PERDICIÓN.

CORTAR

Heb. 3772 *karath*, רת = «cortar, talar, hacer un pacto». Se usa para designar una operación mecánica: cortar una rama (Nm. 13:23), un tronco (Dt. 19:5); derribar algo, p.ej. un ídolo de madera (Ex. 34:13); e incluso desmembrar un cuerpo (1 Sam. 5:4). Se aplica también a la > circuncisión (Ex. 4:25). Metafóricamente significa «exterminar» o «destruir» (Gn. 9:11), en la expresión «ser cortado de la congregación» por violación de una norma sacra (Gn. 17:14).

Otro empleo común de este verbo es con el significado de «hacer una alianza» o «pactar»; así el pacto de Dios con Abraham (Gn. 15:18). En el libro de Génesis indica a menudo una ceremonia en la que se partía en dos a los animales sacrificados y el que pactaba pasaba en medio de los trozos. Era una práctica muy conocida y generalizada en aquellos tiempos. Quien pasara entre los pedazos comprometía su fidelidad al pacto. Si esta fidelidad se quebrantaba, acarreaba contra sí mismo una maldición parecida a la muerte de los animales (cf. Jer. 34:17-20). Véase ALIANZA.

CORTINA

Hay tres palabas heb. al respecto:

1. Heb. 3407 *yeriah*, יְרִיעָה. Cortinas de lino utilizadas para la confección del > Tabernáculo (Ex. 26:1-13; 36:8-17), que por extensión se refieren a todo él (2 Sam. 7:2; 1 Cro. 17:1).

2. Heb. 4539 *masakh*, מָסָךְ = «colgadura, cubierta», empleada en la puerta de entrada del Tabernáculo (Ex. 26:36, 37; 35:15; 36:37; 39:38; 40:5; Nm. 3:25; 4:25) y también en la entrada del atrio (Ex. 27:16; 35:17; 38:18; 39:40; 40:33; Nm. 3:26; 4:26). *Masakh* se traduce además por «cubierta» en Ex. 35:12; 39:34; 40:21; Nm. 4:5; 2 Sam. 17:19; Sal. 105:39; Is. 22:8, pues la idea principal de la raíz *masakh*, מסך parece ser «protección».

3. Heb. 1852 *doq*, קֹ , prop. «finura», que hace referencia a una cortina de tela delicada (Is. 40:22), tal como la que los orientales ricos solían extender en sus patios durante el verano. Véase VELO DEL TEMPLO.

CORZO

Heb. 3180 *yajmur*, יַחְמ ר, especie de venado; la Sept. traduce *búbalos*, βο□βαλος, seguida por la Vulg. *bubalus*, «búbalo». Se trata de un género de mamífero rumiante de la familia de los bóvidos, que comprende varias especies extendidas por diversas regiones de África, en zonas esteparias y subdesérticas, reunidos en manadas.

El corzo es un artiodáctilo rumiante, *Capreolus capreolus*, de forma esbelta y tamaño mayor que la cabra. El macho tiene dos cuernos negros que mirados de frente parecen una lira. Su rabo es corto y el color de la piel gris rojizo. Tiene el pelo leonado en verano, más oscuro y a veces casi negro en invierno; la parte ventral y las patas son siempre más claras. El macho tiene en el cuello una mancha blanca; los corzos pequeños tienen una cobertura de manchas blancas, que desaparece a los seis meses de vida. Es mencionado entre los animales cuya carne podía comerse (Dt. 14:5), por lo que aparece entre las provisiones diarias de Salomón (1 R. 4:23). Por la hermosura de sus formas, su andar elegante, su velocidad al correr y su carácter delicado e inocente, se lo menciona a menudo en la poesía. Así, en Cantares es nombrado varias veces junto al ciervo o el cervatillo (Cnt. 2:7, 9, 17; 3:5; 8:14). Véase CABRA, GACELA.

A. LOCKWARD

COS

Heb. 6976 *Qots*, קוֹץ = «espinoso»; Sept. *Koé*, Κω□; Vulg. *Cos*; con art. *haqqots*, הַקּוֹץ i(1 Cro. 24:10, Sept. *Akkós,* Ἀκκ□ς, v. *Kos*, Κ□ς, Vulg. *Accos*). Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Descendiente de Judá, cuya genealogía aparece confusa (1 Cro. 4:8).

2. Sacerdote de tiempos del rey David a quien correspondió la séptima suerte u orden en el servicio del Templo (1 Cro. 24:10).

3. Cabeza de una familia que regresó del exilio en tiempos de Esdras y no logró encontrar su registro de genealogías, por lo que fueron excluídos del sacerdocio (Esd. 2:60-62).

4. Antepasado de > Meremot, que trabajó en la reconstrucción del muro de Jerusalén en tiempo de Nehemías (Neh. 3:4, 21).

COS, Isla de

Gr. *Kos*, Κ□ς, contracción de *Koos*, Κ□ως. Una de las pequeñas islas del Dodecaneso, situada entre las ciudades de Halicarnaso y de Gnido, famosa en la antigüedad por sus vinos, ungüento y púrpura. Contaba con un importante templo dedicado a Esculapio y una importante escuela de medicina vinculada con él. El famoso médico Hipócrates nació en esta isla. Se sabe de la existencia de una colonia judía desde muy antiguo. La carta con que el > cónsul Lucio anunció la alianza de Simón Macabeo y los hebreos con el pueblo romano se destinó a la población judía de Cos (1 Mac. 15:23). Josefo, citando a Estrabón, dice que los judíos habían almacenado un gran tesoro durante la guerra mitridática (*Ant*. 14, 7, 2). De la misma fuente aprendemos que Julio César promulgó un edicto en

favor de los judíos de Cos (*Ant*. 10, 15). Herodes el Grande concedió muchos favores a la isla (Josefo, *Guerra*, 1:21, 11). El apóstol Pablo pasó una noche en Cos, de regreso de su tercer viaje misionero, camino de Mileto hacia Rodas (Hch. 21:1).

J.M. DÍAZ YAÑES

COSAM

Gr. *Kosam*, Κωσάμ, prob. del heb. *qosem*, קֹסֵם = «adivinador». Hijo de Elmodam y padre de Adi, del linaje de David, mencionado en la lista genealógica de Jesucristo (Lc. 3:28).

COSECHA

Heb. 7105 *qatsir*, קָצִיר = «cortado»; gr. 270 *amao*, ἀμάω, prop. «recoger, cosechar»; 4816 *syllego*, συλλέγω = «recoger, recolectar». Temporada de recogida del > grano. Para el pensamiento hebreo la cosecha procede de Dios, que da a la semilla la virtud germinativa y la fecundidad a la tierra (Gn. 1:11), y señala a los hombres los frutos del campo como alimento (Gn. 1:29; 9:3).

La temporada de recolección de la siembra comenzaba en general a mediados de abril, en heb. > Abib o Nisán (Jn. 4:35; Josefo, *Ant*. 3, 10, 5), y las primicias habían de presentarse al Señor: «Cuando hayáis entrado en la tierra que yo os doy y hayáis segado su mies, traeréis al sacerdote un manojo de espigas como primicia de vuestra siega» (Lv. 23:9-14).

En Israel la cosecha era ocasión de gran alegría y por eso está asociada a las fiestas, que debían mantener siempre ante el pueblo el recuerdo de la bondad de Dios (Is. 9:2; Sal. 4:8; 126:5). No se debía olvidar a los pobres (Dt. 24:19-22).

La cosecha de la cebada daba lugar a la fiesta de las primicias o Pascua (Lv. 23:9-14; 2 Sam. 21:9, 10; Rt. 2, 23); terminaba con la cosecha del trigo y la fiesta de Pentecostés (Ex. 23:16).

La vendimia se celebraba en la fiesta de los tabernáculos (Lv. 23:10, 16, 34).

En sentido figurativo la cosecha sirve para ilustrar la predicación evangélica y la actividad de los misioneros cristianos (Mc. 4:3-8; Mt. 9:37,38; Jn. 4:35). Es imagen del juicio de Dios (Is. 24:13; Jer. 51:33) y por tanto del futuro escatológico, cuando los ángeles, haciendo funciones de segadores, recogerán primero la cizaña y la atarán en manojos para quemarlos, y entonces el trigo será recogido en el granero de Dios (Mt. 13:39-41). Habrá también una cosecha de juicio sobre la tierra: la vid, que hubiera debido producir fruto para Dios, será arrojada en el lagar de la ira divina (Ap. 14:15-20). También se emplea la imagen de la cosecha para ilustrar el portento de la resurrección de la carne (1 Cor. 15:35-58). Véase AGRICULTURA, ESPIGAR, FIESTA, MIES, REBUSCO, SIEGA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Pesch, “Cosecha”, en *DTB*, 220-213.

COSMÉTICA

Técnica consistente en usar productos especiales, los cosméticos, con el propósito de acenturar o preservar la belleza del cuerpo en general o del rostro en particular, y de corregir sus imperfecciones.

Los orígenes de la cosmética son antiquísimos. Entre los egipcios, fenicios, persas y hebreos la costumbre de embellecerse no era solo patrimonio de las mujeres, sino también de los hombres de las clases sociales más elevadas. La importancia que la cosmética tuvo en Oriente se debe a la abundancia de plantas productoras de aceites, perfumes, ungüentos, etc., así como a las exigencias

del clima y, finalmente, al refinado gusto por la belleza, característico de esas civilizaciones. Hombres y mujeres arreglaban la apariencia de sus ojos para hacerlos parecer más grandes e impresionantes, pintando sus alrededores con una sustancia de color negro o gris (cf. 2 R. 9:20; Jer. 4:30). Los varones solían frotarse la piel con üngüentos y también se ponían aceite aromático en el cabello y en la barba (Sal. 133:2). Desde Oriente la cosmética se extendió por el mundo griego y romano. Véase BELLEZA, PERFUME, ÜNGUENTO.

COSMOGONÍA

Kosmogonía, κοσμογονία; también *kosmogenía*, κοσμογενία. Del gr. κόσμος, «mundo», y γένος, «generación». Estrictamente hablando, significa «relato del origen del mundo según el mito o una tradición religiosa».

1. Cosmogonía egipcia.
2. Cosmogonía mesopotámica.
3. Cosmogonía israelita.

I. COSMOGONÍA EGIPCIA. Tanto en Asia Occidental como en el > Creciente Fértil o en el Egeo se pensaba que todas las cosas habían llegado a existir partiendo de una pareja primigenia o de un solo progenitor; muy raramente se creyó que el mundo hubiera surgido de la nada. En Egipto los mismos creadores del mundo tienen su origen y procedencia de un caos acuático, a partir del que luego procedieron a dar vida a otras divinidades, que eran personificaciones del cosmos en sus diversas partes y aspectos. Toda la vida surgió del abismo primordial, llamado Nun, al que se puede considerar como el padre de los dioses. Desde entonces el Sol ha seguido renaciendo de las aguas subterráneas cada mañana, igual que de ellas salía la inundación anual del Nilo vivificador, identificado con Osiris, del cual dependía la vegetación; esta crecía y se renovaba cuando se retiraban las aguas y reaparecía el suelo fértil. El creador del mundo nació espontáneamente de Nun, el abismo, y se lo conocía con diversos nombres según los centros de culto: Atum-Re en Heliópolis; Ptah en Menfis; Toht en Hermópolis y Khun en Elefantina, aunque cada nombre podía subordinarse a alguno de los otros en otro lugar. Por consiguiente, tanto el orden divino como el orden cósmico se establecían a partir de Nun, y es probable que, bajo la multiplicidad de divinidades relacionadas con la creación, hubiese originariamente un solo Ser Supremo como fuente trascendente de toda actividad creadora, una entidad que reuniera en sí misma los diversos atributos y aspectos del cosmos y fuera responsable del gobierno de todos los procesos cósmicos. El universo físico, del cual el valle del Nilo era el centro, se pensaba que había surgido de Nun, el abismo que subsistía aún debajo de la tierra y la rodeaba como el «gran círculo», concepto al que los griegos llamaban *Okeanós*, Ωκεανός. Que el mundo (cielo y tierra) fuese soportado por una vaca, una cadena de montañas o unos pilares en los cuatro puntos cardinales, y que el Sol fuese hijo de la diosa celeste, el ternero de Hathor o el autocreado Atum-Re Khepri, todo esto dependía de cuál fuese el mito cosmogónico principal que se aceptase y el centro cultural con el que estuviese asociado. Los relatos de la creación en que los diversos dioses eran representados como la fuente primaria y coeterna de toda la existencia encerraban en el fondo la idea de una actividad divina creadora que se manifestaba en el sol, el viento, la tierra y los cielos, haciendo y modelando todas las cosas de acuerdo con un plan y un propósito predeterminado. Los distintos seres aparecían por medio de un proceso sexual de procreación por parte del dios creador o por la proyección de su pensamiento expresado en la palabra divina.

Dentro de este simbolismo predominaban el Nilo, el Sol, el Cielo, el toro y la vaca en tanto que personificación de los poderes divinos creadores manifestados en los fenómenos cósmicos. Las aguas de la inundación, que dividían claramente el país entre sur y norte, esto es, en Alto y Bajo Egipto, constituyen la más antigua y fundamental imagen de estos aspectos de creación renovada, mientras que el Sol, particularmente en el sur, no se convirtió en la figura dominante hasta mucho después. Desde Heliópolis se extendió la teología solar sobre todo el país, de tal modo que prácticamente cada dios local se identificó de alguna manera con el dios Sol y los cultos de todos los templos se ordenaron sobre la liturgia de Heliópolis.

II. COSMOGONÍA MESOPOTÁMICA. Los mitos cosmogónicos sumerios recogen la preocupación de este pueblo por las inundaciones provocadas por los ríos Tigris y Éufrates. Tiamat es por antonomasia el monstruo que sale del lodo, pero también del lodo brotan las primeras ciudades: Ur, Uruk, Lagash, Eridu, etc. En los mitos de la segunda mitad del tercer milenio a.C. hay alusiones a que la diosa Nammu, el océano primordial, hizo nacer el cielo y la tierra, que estaban unidos como una enorme montaña cósmica hasta que fueron separados por Enlil, el dios del aire. Entonces Anu se hizo cargo del cielo y Enlil de la tierra, la cual fue después identificada con la diosa Nummah o Ninhursaga. En el mundo celeste el dios de la Luna, Nanna, hijo de Enlil, «hizo que el día apareciese» y de sacuerdo con Ea, el dios del agua, produjo la vida vegetal y animal sobre la tierra. Entonces enviaron al dios de los ganados, Lahar, y al de los cereales, Ashan, a producir ganado y cereales en abundancia para que los dioses tuviesen alimento y vestido.

Lo mismo que en las historias babilónicas posteriores que tratan sobre la creación, los seres humanos fueron producidos por el esfuerzo conjunto de Nammu, su hijo Enki y Ninmah «para cuidar de los ganados y de todas las cosas útiles para los dioses», con objeto de liberar a estos de tener que trabajar para sustentarse. Nammu hizo del barro del abismo (Apsu) seis tipos humanos, dos de los cuales eran asexuados. Después Enki intentó fabricar hombres de barro con poco éxito, puesto que estas figuras no podían hablar, ni comer, ni andar. Finalmente, los esfuerzos conjuntos de todos los dioses alcanzaron el éxito y el hombre aparece como creado en beneficio de los dioses, después de que el cielo y la tierra habían sido engendrados a partir del mar primordial y habian quedado separados por el aire, con el cual se había hecho la Luna para convertirse en la matriz del Sol. La vida vegetal, animal y humana apareció después en la tierra por la unión del aire, la tierra y el agua, concebidos como figuras divinas, prototipos sumerios de sus formas correspondientes babilónicas y acadias.

En la Mesopotamia de la época acadia el orden cosmológico se constituía en relación con los poderes divinos que existen manifiestos u ocultos en los diversos fenómenos de la naturaleza y que determinan el curso del universo y la organización política, basada esta en el mismo orden cósmico de los dioses. A la cabeza de estos estaba Anu, el dios del Cielo, que era el máximo poder tanto en el cielo como en la tierra, aunque no alcanzó esta supremacía hasta la época de Gudea de Lagash (*c.* 2060-2042). Según la historia babilónica de la Creación, el *Enuma elish*, al comienzo el primer ser masculino, Apsu, que personificaba las «aguas dulces» del abismo, y su consorte Tiamat, que representaba las aguas saladas del océano, tuvieron un hijo, Mummu, figura del barro y las nubes que surgen del caos acuático. De estas primeras relaciones divinas se generó toda la vida, del mismo modo que la rica vegetación de los marjales del sur de Mesopotamia había brotado espontáneamente de la mezcla de las aguas del Tigris y el Éufrates con las del mar. Así, pues, la cosmogonía primitiva de los dos primeros dioses, Lahmu y Lahamu, se entendía como un origen a partir del caos acuático,

como hijos de Apsu y de Tiamat, y de ellos a su vez salía la siguiente pareja divina, Anshar y Kishar, como dos aspectos del horizonte que circundaba el cielo y la tierra. De esta segunda pareja nació Anu. Este se fue a vivir al tercer cielo y engendró a Nudimmut o Ea (Enki), dios de las aguas dulces y de la sabiduría y, en cuanto Enki, «señor de la tierra».

Cuando Babilonia creció en influencia política, su dios Marduk alcanzó la preeminencia y la ciudad se convirtió en el «centro» u «ombligo del mundo» (lo que llamaban los griegos *omphalós*, ὀμφαλός), en rivalidad con las ciudades sagradas de Egipto, que pretendían contener la > Colina Primordial, p.ej. Heliópolis, Hermópolis, Menfis, Tebas y Filae; o con la ciudad griega de Delfos. En Babilonia se compuso el gran poema épico acadio que llamamos por sus primeras palabras *Enuma elish* = «Cuando arriba», en el que Marduk es la figura principal.

Ni los dioses egipcios ni los mesopotámicos eran considerados propiamente creadores, ya que ellos mismos eran productos de un proceso de creación en medio de una lucha de facciones y conflictos entre las primeras fuerzas divinas.

III. COSMOGONÍA ISRAELITA. En Israel Yahvé se presenta como un Dios muy celoso de su propia posición en tanto que único objeto legítimo de culto en el pueblo escogido, libre de toda relación comprometedora con las divinades locales y rivales, hasta que finalmente se concibe como el único y solo Ser Supremo, por cuyos actos y palabras se había puesto orden en el caos y se había creado todo, tanto lo visible como lo invisible. Yahvé vence el caos y crea un mundo ordenado, provisto de luz y vida. Divide los mares y hace correr los grandes ríos. Las aguas destructoras se transforman en lluvia vivificante, pozos y fuentes; aparece la tierra seca, apta para la vegetación, y se establece el ritmo de las estaciones. Finalmente aparece la pareja humana como la culminación de la creación. En contrastre con la concepción mesopotámica, el hombre no está al servicio de los dioses, sino por el contrario, revestido de la dignidad divina, a su «imagen y semejanza», como señor de la creación.

En algunos textos bíblicos quedan restos de una mitología antigua, en la que Yahvé parece haber luchado con monstruos primitivos y míticos, tales como > Leviatán y > Rahab, difíciles de distinguir de los que aparecen por todas partes en las cosmologías del Próximo Oriente. En Is. 51:9-10, parece aludirse a la creación del universo a partir del cuerpo de Rahab, cuando Yahvé hubo vencido y destruido a este monstruo del abismo, igual que Marduk había empleado el cuerpo de Kingu para un propósito parecido: «¿No eres tú el que despedazó a Rahab y el que hirió al monstruo marino?» (Is. 51:9 cf. 30:7). Rahab parece haber sido sinónimo de la serpiente, del cocodrilo y de otros monstruos acuáticos en general (Gn. 1:21; Sal. 148:7; Job 26:12), mientras que Leviatán era otro nombre de Lotán, el príncipe urgarítico del mar, que se decía había sido castigado por Yahvé con su gran espada cuando mató al cocodrilo que yacía en el mar: «En aquel día Yahvé castigará con su espada dura, grande y fuerte, al Leviatán, la serpiente furtiva, al Leviatán, la serpiente tortuosa; y matará también al monstruo que está en el mar» (Is. 27:1). La victoria primordial sobre las fuerzas hostiles del caos dio por resultado el dominio soberano, definitivo y total de Yahvé sobre el cosmos que había sido creado, siendo por tanto el único Ser Supremo. A diferencia de Marduk, que era nombrado rey y cabeza del panteón por acuerdo de los demás dioses, Yahvé ejercía un dominio universal por derecho divino propio: «Yo, Yahvé; este es mi nombre. No daré mi gloria a otros» (Is. 42:8; 48:11). Su gloria única y su absoluta soberanía derivaban de su calidad de Creador del cielo y de la tierra (cf. Sal. 19:1; 104:31). Por él han sido hechas todas las cosas y actúan de acuerdo con sus decretos, de modo que todo el universo le está subordinado y su poder es tan grande sobre la naturaleza que no

queda sitio para otras divinidades en la ordenación y gobierno del mundo.

BIBLIOGRAFÍA: M. Eliade, *Cosmología y alquimia babilónicas* (Paidós, Barcelona 1993); E.O. James, *Los dioses del mundo antiguo*. Cap. VII. “Cosmología” (Guadarrama, Madrid 1962).

COZBI

Heb. 3579 *Kozbí*, יִזְ ָ = «falso»; Sept. *Khasbí*, Χασβ. Hija del madianita Zur, príncipe de pueblos, padre de familia en Madián, la cual fue muerta por los israelitas el día de la mortandad por causa de > Peor (Nm. 25:15, 18).

COZEBA

Heb. 3578 *Kozebá*, אָזֵ ֹ = «falaz». Aldea en la región de Judá, en la > Sefela. Se mencionan varios hombres de allí, > Joás y > Saraf, que dominaron en Moab y volvieron a Lehem (Belén), según registros antiguos (1 Cro. 4:22).

CREACIÓN

Heb. 1254 *bará*, ברא = «crear», de una raíz que significa «cortar» o «golpear», de donde deriva «esculpir, dar forma cortando». Este vb., como su correspondiente fenicio, designa la creación artística, pero en el lenguaje bíblico se emplea de forma diferente, reservándolo exclusivamente a Dios para designar su obra creadora, sin analogías con las creaciones humanas, debido a la total ausencia de esfuerzo.

1. Vocabulario y uso.
2. Creación y alianza.
3. La doctrina de la creación.
4. Espíritu y palabra.
5. El orden de la creación.
6. Creación de la nada.
7. Bondad de la creación.
8. Nueva creación.
9. Creación y ciencia.

I. VOCABULARIO Y USO. En las formas de qal y niphal *bará* designa siempre la producción de algo fundalmentalmente nuevo mediante el ejercicio del poder divino, o que reviste una forma nueva. Este vb., además de en Génesis 1, aparece con frecuencia en el libro de Isaías (Is. 40:26, 28; 42:5; 45:7, 12, 18). En el Salmo 104:30 se utiliza respecto a la renovación de la vida en la tierra. En sentido figurado se emplea para designar la formación del pueblo de Israel por obra de Yahvé (Is. 43:1, 15).

Los 44 lugares críticamente seguros estudiados por H. Renckens en que aparece el vb. *bará* muestran lo siguiente:

1. El sujeto agente es exclusivamente el Dios de Israel, Yahvé, llamado Elohim solo en Génesis 1, porque el hagiógrafo pensaba en Ex. 6:3, o porque en este texto no escribe aún una historia nacional.

2. Aunque *bará* es indiscutiblemente una «acción», la acción divina, nunca se menciona la *materia* con la que se lleva a cabo.

3. Se trata de una obra soberana, omnipotente, que no conoce obstáculos ni lucha fatigosa con una

materia rebelde; el Creador obra con suma facilidad, como jugando; el resultado no necesita de largos períodos de crecimiento, sino que aparece de repente sin que el tiempo intervenga para nada. Basta un solo mandato para que se produzca el efecto deseado.

4. El resultado de *bará* sobrepasa la capacidad de la situación previa y por tanto, la capacidad del poder humano; por eso el resultado es *nuevo*, completamente original, nunca visto (cf. Jer. 31:22; Is. 48;7; 65:17; Sal. 52:12; 104:30).

5. No todo lo que es *nuevo* es fruto de una obra de creación, sino solo lo radicalmente nuevo, es decir, el principio absoluto de toda una serie, el primer comienzo de un orden óntico que comprende toda la realidad. Este es el dominio propio de *bará*. El resultado característico de esta intervención divina es la creación y la recreación. Por medio de *bará* comienza a existir el orden cósmico.

La literatura profética y sapiencial, que utiliza un lenguaje más poético y menos teológico, utiliza obros verbos como *asah*, ע ה = «hacer; *banah*, בנה = «edificar»; *yatsar*, יצר = «formar», *qanah*, קנה = «crear». En general, los diversos textos proféticos y sapienciales presentan la creación como un dominio del Dios Omnipotente sobre el caos primitivo (Job 26:12-13; Sal. 74:13-14), Dios eterno (Is. 40:28) y trascendente que existía antes e independientemente del mundo (Sal. 90:2). La existencia del cosmos se debe sencillamente a un acto creador de Dios (Prov. 8:21-29; Sab. 1:14). Solo Dios es eterno; todo lo demás ha recibido de él la existencia, es obra suya: los cielos y la tierra (Os. 42:5; 45:18), el sol, la luna y las estrellas (Sal. 148:35), a los que llama por su nombre (Is. 40:26), la luz y las tinieblas (Is. 45:70; Am. 4:13), los montes y los vientos (Am. 4:13) y los hombres todos (Is. 43:7; 45:12; 54:16; Ez. 28:13-15; Mal. 2:10). Él ha hecho todo sin ayuda de nadie (Is. 44:24; Neh. 9:6). Antes de él «no existió ningún Dios» (Is. 43:10).

II. CREACIÓN Y ALIANZA. Los israelitas conocieron a Dios por la historia y no por la naturaleza, lo que explica que las antiguas profesiones de fe mencionen las acciones salvíficas de Dios en el decurso histórico, pero no la creación (Ex. 20;1; Dt. 5:6; 6:21; Sal. 81:10). Por esta razón, la fe en la creación no es para Israel una revelación atemporal que se produzca en el círculo de la naturaleza, sino una revelación que se da en el contexto de la experiencia de Israel con un Dios que actúa como Señor de la historia (Dt. 26:5-10; Jos. 10:5-13; Éx. 15:1-18). Para Israel, la experiencia de liberación y de la alianza con Yahvé es anterior a la reflexión sobre la creación.

Esta se inscribe en la Historia de la Salvación, que también es, ciertamente, un acto creativo de Dios por el que da existencia al orden soteriológico. El concepto de creación pone de manifiesto que el Dios de la > alianza abrahámica y la alianza sinaítica es también el creador del mundo. La experiencia del éxodo proyectó una nueva luz sobre el problema de los orígenes. Yahvé luchó al lado de Israel mediante todas las fuerzas de la naturaleza terrestre y sideral (Ex. 7:11; Jue. 5:4, 5, 20). Él dividió las aguas del mar Rojo y detuvo la corriente del río Jordán (Ex. 14:21-29; Jos. 3:14-17). Hizo llover granizo sobre los enemigos de Israel (Jos. 10:11). La creación fue como el preludio del éxodo, como un signo profético preparatorio de aquel acontecimiento liberador, cuando Dios había de crear a Israel como pueblo; por eso, la victoria de de Yahvé sobre Egipto se compara a menudo con su victoria sobre el > caos al principio de la creación, figurado por > Rahab (Is. 30:7; Dt. 33:2; Ex. 15:1ss).

III. LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN. Los primeros intentos dirigidos a expresar la fe en Yahvé como Señor de toda la creación se expresan con términos tomados de los mitos cananeos y aplicados al Dios de Israel. Las mismas palabras que los cananeos habían empleado para cantar las alabanzas

de Baal, el dios de la fertilidad que venía cabalgando sobre las nubes para fecundar con la lluvia la madre tierra, Israel las aplicó a Yahvé, convertido así en el jinete de las nubes que venía trayendo las nubes del invierno (Sal. 67:7-10; 17:9-10). Igualmente, Israel se apropió de los mitos de Canaán y Mesopotamia que describían el origen del mundo en términos de una batalla inicial entre el dios héroe y las fuerzas hostiles del caos, cuyos vislumbres se aprecian en cidertos pasajes poéticos del AT (Sal. 88:9-10; 103:7,9). Las encrespadas y caóticas aguas del abismo primordial están descritas como una fuerza rebelde que Yahvé tenía que someter (Is. 51:9-10). Estas referencias mitológicas se encuentran solamente en los textos poéticos, en los que se permite una cierta licencia, pero no se encuentra nada semejante en la teología de Génesis 1-2, el relato de la creación por excelencia.

La critica textual divide el relato de la creación en dos, uno debido a la fuente sacerdotal (Gn. 1:1-2:4a) y otro a la yahvista (Gn. 2:4b-25). El primero utiliza un lenguaje extremadamente a-mítico y «absolutamente único en su especie dentro de la serie de cosmologías de las otras religiones» (Von Rad). Destaca la trascendencia divina sobre todo lo creado. El segundo es llamativamente antropomórfico, con un léxico lleno de imágenes, centrado en el hombre y su creación, e interesado en los aspectos religiosos. En el primero Dios es designado con el nombre genérico de *Elohim*; en el segundo se lo llama con el nombre específico de *Yahvé*. Ambos relatos ponen de relieve su unidad al afirmar que únicamente Dios puede crear el mundo, organizarlo y hacerlo habitable.

La creación aparece como una obra de Dios realizada «al comienzo», «en el principio», heb. *bereshith*, רְֵא . ית. Principio no absoluto, sino relativo. Indica el comienzo del orden de cosas que se pueden ver y en medio del cual se desenvuelve la historia humana.

El binomio «cielo y tierra» es lo que actualmente se entiende por > «universo», para el que el idioma hebreo antiguo carecía de vocablo definido. Para los israelitas el universo consistía en un todo doble, y la distinción entre cielo y tierra se hallaba esencialmente conectada con nociones puramente humanas: el mundo visible en su doble manifestación de orbe terráqueo y espacio sideral. En la creación esta división se repite en la distinción entre noche y día, arriba y abajo, seco y humedo, varón y hembra, espíritu y materia o carne y alma. Por el «cielo y la tierra» del principio (v. 1) no solo se ha de entender la materia del universo, sino la forma primitiva no desarrollada que contenía el cielo y la tierra (v. 2). El hagiógrafo no dice nada respecto al cielo que no sea realmente requerido para demostrar su conexión con la tierra. «Está escribiendo para habitantes de la tierra y con fines religiosos; no para satisfacer la curiosidad, sino para fortalecer la fe en Dios, el Creador del universo. Lo que se menciona en el v. 2 de la caótica condición de la tierra, es igualmente aplicable al cielo» (Keil).

La tierra en formación fue primeramente desordenada y vacía, una masa sin forma ni vida (Sab. 11:17). La masa caótica en la cual tierra y firmamento se encontraban, sin distinguirse, sin forma, y sin haber nacido, era una profunda sima acuosa (v. 2). Esta profundidad estaba envuelta en tinieblas pero en proceso de formación, por cuanto el Espíritu creativo de Dios se movía sobre las aguas del > abismo, el cual había recibido al ser creado los gérmenes de toda vida, para llenarlos de energía vital por medio de su aliento de vida.

IV. ESPÍRITU Y PALABRA. Antes de describir con detalle la creación del mundo y de los seres vivientes, el autor describe el Espíritu o «aliento» (heb. *rúaj*, ר חַ) de Dios *planeando* (heb. *merajépheth*, מְרַחֶפֶת) como un ave sobre el océano primitivo de donde habían de salir, por su poder vivificador, «el cielo, la tierra y todo su ornato». Muchos autores prefieren ver en «el viento de

Elohim agitándose sobre las aguas» simplemente una alusión al viento huracanado desencadenado por Dios sobre el abismo en la oscuridad de las tinieblas, con lo que se resaltaría más el estado caótico y confuso de la primitiva masa informe.

Entendiendo la imbricación entre historia y teología, el *rúaj* de la creación no debe ser muy distinto del *rúaj* que ya se había manifestado en la Historia de Israel, en sus dirigentes (Nm. 11:17; Jue. 3:10; 6:34; 11:29; 14:6), profetas (1 Sam. 10:6; Ez. 2:2; Miq. 3:8) y reyes (1 Sam. 16:13). Este aliento divino es retrotraído aquí al origen de todo y considerado como el soplo vital que informa y da vida, estrechamente unido a la palabra divina (cf. Sal 33:6; 51:12-12; 104:29-30). «Por esta presencia viva del Espíritu la creación es, además de verbal y dialógica, espiritual, abierta. Pero también en este caso, como en el de la palabra, asoma la posibilidad, que el NT proclama como ya efectuada, de que el mundo todo y cada una de las realidades viva, además de su propio aliento (*nephesh*), del Espíritu (*rúaj*) de Dios, la posibilidad de una Creación en el Espíritu Santo» (Armendáriz).

De inmediato, el Texto Sagrado pasa a la acción por medio de la palabra que se dirige al material primario del mundo, ahora lleno de poder creativo por la vitalidad del soplo divino, para llamar a la existencia a los gérmenes vitales contenidos en las aguas primordiales. Hay una estrecha relación entre el espíritu, *rúaj*, y la palabra. En esta participa la función del aliento al hablar. Mediante el Espíritu y la Palabra Dios interviene personal e inmediante sin perder su trascendencia.

«Y dijo Dios», heb. *wayyomer Elohim*, וְ אֹמֶר אֱלֹהִים. La palabra pronunciada por Dios es fuerza eficaz, puesto que encierra la energía de quien habla. Hace surgir las criaturas (Gn 1:3, 6, 9, 14, 24, 26). Se deja así constancia del absoluto dominio del Creador, ajeno a todo esfuerzo, mediante su Palabra omnipotente. Ni el caos ni el abismo pueden rebelarse ni ofrecerle resistencia —en las teogonias de los pueblos vecinos, los dioses surgen de las fuerzas cósmicas primitivas y caóticas, las cuales después resisten a la voluntad de la divinidad, siendo incontrolables. «Él habla y está hecho; él manda y se obedece» (Sal. 33:9). Así como el habla es la revelación del pensamiento, la creación es la realización de los pensamientos de Dios. Antes de que Dios hablase no había nada que fuese bueno, ni vida ni orden, sino únicamente una potencialidad ilimitada e informe. La creación por la Palabra salvaguarda la radical diferencia que en cuanto al ser existe entre el Creador y la criatura. La creación no se puede deducir de ninguna «emanación» de Dios, ni es efluencia ni reflejo ninguno de su ser, de la naturaleza divina, sino un producto de su voluntad personal. Es la misma Palabra que había convocado a Israel a la existencia (Is. 45:3-4; 48:12) y le había conducido en su historia; la que se dirigió a Moisés y se adueñó de los profetas (Am 7:15; Jer 20:7ss). A la sola Palabra de Dios se debe la creación del mundo y su subsistencia (Sal. 33:6-9; 107:20, 25; 147:15-18; Is. 40:8, 26; 44:26-28; 45:3-4; 48:12; 54:6; Lam. 3:37; Jdt. 16:14; Eclo. 42:15; Sab. 9:2).

V. EL ORDEN DE LA CREACIÓN. Las cosas van surgiendo por imperativo divino, pero siguiendo un orden ascendente, de lo más primario a lo más complejo: el mundo inanimado, la tierra, el mar y el firmamento, los cuerpos celestes, los peces, los pájaros y los animales terrestres, y, por fin, el hombre en su diferenciación sexual. Es un procedimiento pedagógico para destacar la omnipotencia y sabiduría divinas, que se manifiestan en todas las obras de la creación al ordenar lo que estaba desordenado.

El hagiógrafo empieza por la obra de la formación de la *luz*: «Sea la luz» (*yehi or wayehi or*, יְהִי א ר וַיְהִי־א ר), porque su aparición señala la distinción de los días, y como va a ordenar las ocho

obras de la creación en seis, conforme al patrón de la semana hebrea, necesita primero presentar la luz. Los semitas concibían la luz como una substancia completamente separada de los cuerpos luminosos, sol, luna o estrellas. Dios la separa de las tinieblas, concebidas también como una substancia (cf. Job 38:19), para distinguir entre días y noches (Gn. 1:3).

Una vez creada la *luz*, elemento primordial de distinción en el caos primitivo, Dios procede a ordenar el universo como condición primera para establecer la vida y la ornamentación del cosmos. Así, lo primero que hace es *separar* las aguas por medio de un *firmamento* o cúpula sólida. Según la creencia de entonces, el firmamento es una placa sólida y compacta, abovedada, de la que penden los astros (cf. Job 37:18; Is. 40:20; Sal. 104:2). Según la mentalidad de los antiguos hebreos, la tierra estaba asentada sobre el abismo de aguas, sostenida por varias columnas. Y el cielo era una inmensa comba sostenida por unas columnas que se levantaban de los dos extremos del mundo (cf. Job 26:11; 9:6) y donde se contenían las «aguas de arriba». En esa superficie compacta abovedada había compuertas, que Dios abría y cerraba a voluntad para inundar de agua la tierra, como en el caso del diluvio universal (Gn. 7:11ss). Los hebreos conocían la formación de las nubes por evaporación del agua (cf. Jer. 10:13; Job 36:27-28), pero creían que encima del firmamento había un depósito inmenso de aguas que Dios abría en determinadas ocasiones para enviar inundaciones (cf. 2 R. 7:2; 19; Is. 24:18; Sal. 105:3).

El *firmamento*, o masa compacta que separa las aguas superiores de las inferiores, es llamado «cielo», es decir, la bóveda celeste, que a simple vista se presenta como una masa sólida azulada. Este fue el segundo día. En el tercer día la tierra, sumergida en una inmensa masa acuosa, se libera de esta y surge el suelo firme. Tras esta separación de tierra y mar, se forma el reino vegetal; el suelo se cubre de hierba, plantas y árboles. En el cuarto día crea el sol, la luna y las estrellas para distinguir y presidir sobre la luz y las tinieblas. En el quinto día los peces y los animales marinos son creados para que habiten las aguas, al mismo tiempo que las aves, que vuelan a través del espacio debajo del firmamento. En el sexto día crea los animales terrestres y especialmente el hombre, hecho a su imagen, para que habiten la tierra seca.

Los primeros tres días la acción creadora de Dios consisten esencialmente en separar las situaciones preliminares de la tierra en general. El primer día separa la luz de las tinieblas y el resultado es la luz.

El segundo día divide las aguas sobre y debajo de la tierra y su resultado es la bóveda celeste. El tercer día divide la tierra y el mar y aparece ya el manto vegetal. Los siguientes tres días han sido designados para ocupar el *hábitat* de los seres vivientes. El proceso creador funciona en los otros tres días de la misma manera que en los tres primeros, empezando por el cielo. La creación del cuarto día convierte a los astros en portadores de la luz que fue creada el primero y sirve de preparación para la población de la tierra, ya que los animales necesitan de las luminarias del cielo para organizar su vida diaria. La obra de este día juega un papel de mediador y de enlace entre las obras anteriores y posteriores. El quinto día llena la atmósfera y las aguas del mar, que fueron creados en el segundo y tercer día, con peces y aves. El sexto día puebla el suelo, provisto desde el tercero con plantas y arbustos, de seres vivos, que son los animales terrestres y los seres humanos. El séptimo día se presenta ante los otros seis como el día de descanso, con el cual finaliza la creación.

La expresión «y llamó Dios...» (Gn. 1:5, 8, 10, etc.) implica la imposición de nombre a cada una de las cosas creadas y muestra el dominio de Dios sobre el mundo. Es como su sello o marca de fabricación, que indica su procedencia, naturaleza y fin. En sentido filosófico se puede decir que

crear, según la Biblia, es «llamar» a la existencia.

VI. CREACIÓN DE LA NADA. Génesis 1-2 no se plantea la procedencia u origen de la materia de la cual están formados «el cielo y la tierra». El vb. *bará* no significa en realidad «crear de la nada», si bien su fuerza declarativa al atribuirse solo a Dios lo dan a entender. El concepto de «creación de la nada» aparece tardíamente en el siglo II a.C., como se constata en 2 Mac. 7:28 en las palabras de la madre de los siete mártires judíos a uno de sus hijos: «Te ruego, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios». La expresión «de la nada» traduce el gr. *uk ex onton*, οὐκ ἐξ ὄντων, cuyo significado literal es «de las cosas que no existen». El concepto de «la nada» niega la eternidad de la materia al afirmar su no existencia hasta el momento en que Dios la hace surgir; asimismo excluye que se trate de una emanación o derivación de la propia realidad divina. Esta noción se puede deducir de la representación plástica de la tierra «desordenada y vacía», en heb. *thohu wabohu*, תֹה וָבֹה (Gn. 1:2), que en la mentalidad bíblica es una «no-cosa», una situación desolada que no tiene vida, que es «nada», *thohu*, תֹה. Así, p.ej., se dice que todas las naciones delante de Dios «serán estimadas en menos que nada, y que lo que no es [*thohu*]» (Is. 40:17, y que «todos los dioses son nada, y nada sus obras, y viento y vanidad [*thohu*] sus imágenes« (Is. 41:29).

La «nada» no debe entenderse en sentido absoluto. Ciertamente «de la nada nada se hace». Por eso, el autor bíblico inicia su relato de los orígenes con el Dios Creador. Solo cuando se introduce su infinita potencia creadora se puede decir que de la nada surge todo ente en cuanto tal. El mundo no es algo hecho por Dios con una materia prima preexistente, sino puesto en la existencia, llamado por la Palabra creadora (cf. Is. 9:7; 55:10; Jer. 23:29; 1 R. 2:27) sin que hubiera nada antes. Esta Palabra es «acción»; las cosas no son creadas ni surgen a la existencia como resultado del pensamiento divino, sino de un acto de su *voluntad*, del que la Palabra es su expresión externa. Cada paso de la creación obedece a un propósito deliberado, cuyo principio mediador es la Palabra, el canal mediante el cual se cumple la voluntad de Dios (cf. Sal. 33:6, 9; también 107:20; 147:15, 18). Es por ella que el hombre y todo cuanto le rodea surgen de la nada y son preservados de la amenaza del caos.

VII. BONDAD DE LA CREACIÓN. Todo lo creado por Dios es bueno en cada una de sus partes. En lenguaje antropomórfico se dice que Dios, después de realizada la obra, la examina y constata que ha resultado «buena» (heb. *tob*, ט ב), es decir, conforme a la finalidad que se había prefijado (Gn. 1:10, 12, 18, 21, 25, 31). Todas las obras de la creación son juzgadas *buenas* porque son expresión de la inteligencia y de la voluntad divinas y se ajustan a su fin. Ya que todo procede de la acción poderosa y benévola de Dios, es naturalmente bueno y no hay que temerlo. El mundo no es la morada de dioses o demonios malvados, sino un lugar preparado expresamente por Dios como habitación de los seres vivos, con el hombre a la cabeza. Con ello, el autor sagrado rechaza las cosmogonías de su época, despejando el universo de fuerzas misteriosas y antagónicas y liberando así a la humanidad del miedo a supuestas potencias malignas.

VIII. NUEVA CREACIÓN. En el NT los únicos datos novedosos sobre la creación se encuentran en la literatura paulina. En su predicación Jesús se refiere a la creación muy circunstancialmente, aunque sin duda comparte los conceptos generales de sus contemporáneos. Su mensaje se centra en el Reino de Dios, y la creación solo aparece algunas veces como trasfondo (Mt. 19:4-8; Mc. 10:6-9; Mt. 25:34; Mc. 13:19; Lc. 11:50). Como era de esperar, desempeña un papel más importante en la predicación a los grecorromanos (Hch. 14:15ss; 17:24-28), para quienes tal concepto era completamente extraño.

El apóstol Pablo entiende la creación desde un punto de vista totalmente cristocéntrico. El mundo ha sido creado por, en y para Cristo. Cristo es el Señor y artífice de la creación como lo es de la salvación (Ro. 1:3-4; l Cor. 8:5-6; Col. 1:15-20). Cristo es el primogénito de toda la creación, en quien todo se sustenta (Col. 1:15-18). Preexiste a la obra creadora y su presencia es decisiva en ella; la > salvación se inscribe dentro de la obra divina de reparación y renovación de lo que «al principio» fue echado a perder por el > pecado. Pero en Cristo, aun antes de la fundación del fundo, es elegida, llamada y predestinada la nueva humanidad «para ser adoptados hijos» de Dios (Ef. 1:4-10). De modo que la creación se consuma en la obra de la Redención (Ef. 2:15; 4:24; Col. 3:10). En Cristo, la creación entera ha entrado en su última fase. El «final de los tiempos» ha irrumpido en el mundo en una especie de nueva creación (2 Cor. 5:17; Gal. 6:15). Los cristianos viven por la fe en Cristo una vida nueva, en la libertad de los hijos de Dios (Gal. 5:1-13). Todo es recapitulado en Cristo. Con él, en tanto que nuevo Adán (l Cor. 15:44), ha llegado la nueva creación y es posible ser nuevas criaturas (Ef. 4:24; Col. 3:9). El destino final del hombre es ser imagen de Dios en Cristo (2 Cor. 3:18).

La creación primera y la nueva creación en Cristo manifiestan que el hombre, y con él todo lo creado, es una «dependencia para la libertad», «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» por la que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora (Ro. 8:21-22). En definitiva, en Jesucristo Dios ha pronunciado plenamente su Palabra creadora y ha realizado su plan sobre la creación en la acción salvífica.

IX. CREACIÓN Y CIENCIA. No es este el lugar para desarrollar este tema. Baste decir para encuadrar su estudio que la doctrina bíblica de la creación no pretende dar una información científica, sino religiosa. Los autores sagrados escogieron de los modos de conocimiento de su época las imágenes con las que los hombres de entonces vivían, con las que se expresaban y pensaban, con las que se enfrentaban al misterio de los orígenes. La doctrina bíblica de la creación es un cuadro verdadero de un mundo que tiene su origen en Dios. No pretende enseñar cómo se fueron originando progresivamente las plantas, ni cómo se formaron el sol, la luna y las estrellas; su intención básica y esencial es apuntar al fundamento último de todo cuanto existe: el Dios omnipotente y bondadoso. Para ello tiene que desmitificar lo que pasaba por ser la «ciencia» explicativa de los orígenes del momento, transmitida en lenguaje mítico.

El mundo no es, como creían los hombres de aquel tiempo, un campo de fuerzas antagónicas y hostiles a nuestra especie. Es una criatura de Dios y todo lo que hay en él es «bueno». El sol, la luna y las estrellas no son divinidades que dominan y controlan el destino de los hombres, sino que obedecen a un orden natural marcado por su Creador. Los ríos, los árboles, las montañas, la naturaleza en su conjunto no es morada de fuerzas misteriosas ni demoníacas. Todo procede únicamente de un poder, de una energía, la voluntad de Dios, que por medio de la Palabra se transforma en fuerza creadora. Por eso, en la historia bíblica de los comienzos y en la Historia de Israel no hallamos el sentimiento de miedo a los dioses y a los demonios tan presente en los mitos del Oriente Medio antiguo.

La doctrina de la creación tal como se relata en la Biblia no ha perdido vigencia, sigue siendo necesaria en el mundo moderno, pese a los resultados científicos, pues aclara como ninguna otra teoría el hecho de que vivimos en mundo racional, donde cada elemento obedece a un propósito según *natura* originada por Dios. No hay motivo para el conflicto entre la fe y la ciencia, toda vez que el esquema que subyace al relato de la creación no puede ser invalidado. El conflicto nace en el

tiempo conforme a las interpretaciones del momento. Los científicos del siglo XIX estaban convencidos de la eternidad del universo, al que consideraban estable y regido por leyes naturales perpetuas; un universo que concebían procedente de sí mismo y existente en sí mismo, explicable a partir de las teorías de la conservación de la materia y la de la energía, y sin necesidad de ningún poder externo. En el siglo XX se descubrió la teoría de la entropía que sostiene que la energía se consume llegando a un estado a partir del cual ya no puede volver a ser transformada. Esto significa que el universo sigue un curso de desarrollo y extinción, conlleva su propia temoralidad. Apareció luego la teoría de la transformación de la materia en energía que modificaba las dos teorías de la conservación. Surgió luego la teoría de la relatividad y los científicos comenzaron a hablar del «momento de la creación», admitiendo que todo universo tiene principio y camina hacia su fin. Hoy se admite que el universo surgió hace unos 15 mil millones de años, cuando un punto microscópico explotó con una fuerza colosal, emanando radiación a su alrededor. Según la opinión de los científicos contemporáneos, hasta el momento de esta explosión no existían materia, tiempo ni espacio. A medida que se fue enfriando, la radiación primaria comenzó a condensarse formando átomos, y al mismo tiempo empezaron a revelarse las propias fuerzas de la naturaleza que más tarde devinieron las leyes de la física. Luego los átomos comenzaron a formar nubes de gases; estas a su vez inciaron un proceso de condensación formando estrellas y sistemas estelares. Es la teoría del *Big Bang* o la «gran explosión», que nos recuerda el inicio de la creación divina: «Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz» (Gn. 1:2). La ciencia ha recorrido un largo camino desde finales del siglo XIX, consciente de sus frecuentes errores del pasado, pero firme en su continua aproximación teórica a la verdad. Del mismo modo, la teología debería aprender de sus errores y ajustar sus interpretaciones a los datos revelados rigurosamente analizados y a los datos de la ciencias de la naturaleza en lo que tienen de verdades tentativas. Véase ABISMO, CAOS, CIELO, FIRMAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA: L. Mª Armendáriz, "Creación", en *DC*, 308-317; L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Rialp 1958); Id. "Creación", en *DC*, 308-317; J. Auer, *El mundo, Creación de Dios* (Herder 1979); J.B. Bauer, *La prehistoria bíblica (Gn. 1-11)* (EVD 1969); D. Edwards, *El Dios de la evolución* (ST 2006); E. Martín Contreras, *La interpretación de la Creación. Técnicas exegéticas en "Génesis Rabbah"* (EVD 2002); A. Ganoczy, *Doctrina de la Creación* (Herder 1986); P. Ganne, La Creación. Una dependencia para la libertad (ST 1990); J. Moltmann, *Dios en la Creación* (Sígueme 1987); J. Plastaras, *Creación y alianza* (ST 1969); J. Polkinghorne, *Ciencia y teología* (ST 2000); J. Ratzinger, *Creación y pecado* (EUNSA 1992); H. Reinelt-L. Scheffczyk-H. Volk, "Creación" en *CFT* I, 326-353; H. Renckens, *Creación, paraíso y pecado original* (Guadarrama, Madrid 1969); H. Ross, *El creador y el cosmos* (CBP 1999); J.L. Ruiz de la Peña, *Teología de la Creación* (ST 1986); J.A. Sayes, *Teología de la Creación* (Palabra 2002); W.H. Schmidt, "ברא, br´, crear", en DTMAT I, 486-491; K. Schmitz-Moormann, *Teología de la Creación en un mundo en evolución* (EVD 2005); G.L. Schroeder, *El Génesis y el Big Bang* (Ediciones B, Barcelona 1992).

A. ROPERO

CRECIENTE FÉRTIL

Expresión usada para designar las ricas tierras de Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia, interconectadas por el Mediterráneo oriental. Tanto esta designación como su equivalente de Media Luna Fértil se deben a que sobre un mapa ostentan la forma de un arco que parte desde el golfo Pérsico, asciende siguiendo el curso del Éufrates a través de Mesopotamia, y desciende después por la costa mediterránea hasta el país del Nilo. Corresponde a los actuales estados de Irak, Siria, Turquía, Líbano, Israel, Jordania, y se prolonga hasta Egipto. En esta zona geográfica se desarrollaron grandes civilizaciones de la antigüedad y ejercieron su dominio poderosos imperios, con los que los hebreos estuvieron en contacto constante, y en cuya mentalidad y estilo de vida influyeron profundamente.

1. Civilizaciones y pueblos.
2. Imperios.
3. Ciudades.

1. CIVILIZACIONES Y PUEBLOS. La zona del Creciente Fértil fue la región del planeta donde tuvieron lugar por vez primera los cambios sustanciales que propiciaron la evolución cultural de la humanidad y las transformaciones que fomentaron el progreso económico y social. Allí se desarrolló la llamada Revolución Neolítica. Los hombres comenzaron a domesticar animales y a desarrollar la ganadería. Durante el Mesolítico (15.000 al 8.500 a.C.) se había dado el paso hacia una economía fundada en la recolección selectiva gracias a las posibilidades que ofrecían ciertas gramíneas silvestres que aparecían en la zona, como la espelta, la escanda, y sobre todo la cebada. El hombre del Mesolítico había descubierto el alto poder nutritivo de estas gramíneas y las posibilidades que otorgaban de convertirse en productos alimenticios, sin descuidar la caza selectiva de algunas especies de pequeños herbívoros, como la cabra y la oveja salvajes.

El agricultor neolítico comenzó a cultivar, además de los cereales mencionados, algunas legumbres como las lentejas y a ensayar el cultivo de árboles frutales como el pistacho. Con la domesticación de cabras y ovejas fueron apareciendo pastores nómadas y comunidades que vivían exclusivamente de la agricultura.

Otro de los grandes descubrimientos de la época fue la metalurgia, sobre todo en el uso y el tratamiento del cobre, aunque se siguiese utilizando la piedra. Las aleaciones de cobre con otros metales permitieron la fabricación de armas y otros instrumentos. Un hallazgo trascendental fue el de la rueda, que permitió mejoras en la alfarería y el transporte. El descubrimiento del calendario colaboró en la mejora del conocimiento de los astros y su aplicación para la agricultura, especialmente en lo relacionado con las crecidas de los grandes ríos. Tras estos descubrimientos fueron naciendo civilizaciones, imperios y pueblos.

En la costa mediterránea se hallaban los > filisteos, los > fenicios y > los egipcios, estos últimos al sur de Palestina y adentrándose en el valle del Nilo, en pleno continente africano.

Los filisteos procedían de Caftor (Creta o Chipre), según Amós 9:7. Su territorio se extendía desde Jope al riachuelo de Gase, a unos 10 km. al sur de Gaza, en la llanura conocida con el nombre de la Sefela. No eran de origen semítico, sino indoeuropeo. Formaban parte de los llamados "Pueblos del Mar" que habitaban las islas y las costas del mar Egeo, pero habían sido expulsados de sus territorios al producirse los grandes movimientos migratorios ocurridos en el este del Mediterráneo y el SE. de Europa durante la última parte del segundo milenio a.C. Invadieron Egipto pero fueron expulsados por Ramsés III en el 1180 a.C. y se establecieron definitivamente en Palestina. En cuanto a su idioma, parece que influyó en el hebreo, si bien paulatinamente fueron perdiendo su lengua y asimilaron un dialecto cananeo que formó el «idioma de Asdod». Se convirtieron en una constante espina para Israel y mantuvieron constantes luchas con la monarquía davídica. Al ser incircuncisos, eran menospreciados por los israelitas. La Biblia menciona la Pentápolis filistea constituida por > Gaza, > Ascalón, > Gat, > Asdod y > Ecrón. Conocieron antes que los israelitas el uso del hierro, que emplearon para la fabricación de armas, de modo que Israel solo pudo vencerlos en su período de máxima expansión con el rey David.

Los fenicios estaban situados en la zona costera del actual Líbano, desde el río Orontes hasta el monte Carmelo. Fenicia nunca fue un reino unido, sino una serie de ciudades fuertes y rivales entre

sí, cada una con su propio rey. A veces alguna de ellas lograba cierta hegemonía sobre las demás. Regada por varios ríos, entre ellos el Eléuteros, el Adonis y el Licos, Fenicia constituía una región fértil que producía cereales y frutos en abundancia. Su principal riqueza, no obstante, era la madera de los cedros que poblaban las estribaciones del Líbano. Fueron los fenicios un pueblo eminentemente comercial y marítimo al estar rodeado su territorio por montañas y vecinos poderosos. Su situación estratégica para las comunicaciones entre Egipto y Asia Occidental hizo que su territorio fuese objeto constante de la codicia de los grandes imperios y que estuviera, como Israel, sometido al dominio o la influencia de la potencia hegemónica del momento.

Aunque > Egipto se encuentre fuera de lo que propiamente se conoce como el Creciente Fértil asiático, lo podemos considerar una prolongación del cuerno occidental. Fue un país intermedio entre Asia y África y una de las naciones en más estrecho contacto con los hebreos. La variación de sus límites a lo largo de los siglos ha hecho que bajo esta denominación se conociese solamente la cuenca del Nilo y las regiones áridas que la bordean. Se extendía de norte a sur desde la desembocadura del Nilo hasta la primera catarata (contándolas en sentido inverso al del nacimiento del río); desde allí hasta la tercera catarata se encontraba Nubia, país que Egipto ocupó varias veces, y más allá Etiopía. Los egipcios designaban a su país con el nombre de Kimet, que quiere decir probablemente «negro», refiriéndose al contraste entre la arena roja de la región circundante y la fértil tierra negra del valle del Nilo. También lo llamaban «Las dos tierras» refiriéndose a la unión del Alto y del Bajo Egipto.

El país se hallaba geográficamente aislado por los desiertos que rodeaban el valle del Nilo. Su comunicación por tierra con el resto del Cercano Oriente suponía un viaje a través del desierto por la ruta de las caravanas que atravesaba el Sinaí, la cual era muy frecuentada por los ingenieros y soldados egipcios que iban allí en busca del mineral de cobre, turquesas y malaquitas. Canaán representaba una zona intermedia, de seguridad, y un pasillo para sus comunicaciones. Desde los tiempos más remotos Egipto dispuso de tropas en Palestina y en Siria, y mantuvo relaciones comerciales con los fenicios.

El pueblo de Israel estuvo durante cuatrocientos años en la zona de Gosén, una región fértil regada por un canal del Nilo situada entre este río y el lago Timsah, es decir, el área alrededor del Wâdi-Tumilat, en la parte oriental del delta del Nilo. Se trataba de un estrecho valle de entre 50 y 60 Km de longitud que unía el Nilo con aquel lago. Dentro de la hidrografía egipcia cabe destacar, por su importancia para la historia hebrea, el mar Rojo o mar de las Cañas, nombre que alude sin duda a un terreno pantanoso donde estas abundaban, bien sea en los Lagos Amargos o cerca de Suez.

II. IMPERIOS. En el Creciente Fértil, como se ha señalado, florecieron varios imperios. Entre ellos cabe destacar el Imperio asirio, al norte de los ríos Tigris y Éufrates. Su nombre en hebreo es > Asur, vocablo que denominaba tanto al país como a su ciudad principal y su divinidad tutelar. Sus fronteras fueron variando conforme a sus vicistitudes históricas. En términos generales abarcaba desde el norte de Bagdad hasta los lagos Van y Urmia. De este a oeste se extendía desde los montes Zagros hasta el valle de Habur. Debido a su situación geográfica, siempre estuvo expuesto a las infiltraciones de los montañeses y los nómadas. La ciudad de Asur alcanzó su clímax en el III milenio, y a medida que fue perdiendo importancia comenzó el ascenso de Nínive como capital del Imperio. Hacia el 1900 a.C. sus habitantes eran prósperos comerciantes. Hacia el 1100 a.C. Asiria comenzó a extenderse hacia el Mediterráneo. Alcanzó su período de máxima expansión entre el 880 y 640 a.C., llegando incluso hasta Egipto por el sur y hasta Cilicia y Urartu por el norte. El rey Tiglat-

pileser III (745-727 a.C.) llevó a cabo una política de colonización de territorios conquistados deportando previamente a las poblaciones autóctonas, a fin de hacer desaparecer los sentimientos de unidad y los nacionalismos. Este imperio comenzaría a desintegrarse a la muerte de Asurbanipal en el 633 a.C. y recibiría el golpe definitivo en el 612 a.C. con la caída de Nínive en manos de medos y caldeos.

El Imperio babilónico, cuyo origen se sitúa al sur de los ríos Tigris y Zob, inició su apogeo con Nabopolasar (626-539 a.C.), fundador de la llamada «dinastía neobabilónica»; a partir de entonces la palabra «caldeo» comenzó a utilizarse como sinónimo de «babilonio». En esta época el nombre de Babilonia comprendía una región de límites imprecisos, que se extendía hacia el norte hasta las fronteras mismas de Asiria. En tiempos pretéritos Babilonia propiamente dicha había ocupado la zona central de Mesopotamia, reservándose el nombre de Caldea para el sur del país, la antigua Sumeria, mientras que la zona norte recibía el nombre de Asur.

Durante el siglo VI a.C. surgió un nuevo imperio, el persa. El país de los medos y los persas se encontraba al oriente de Mesopotamia y estaba protegido por sus fronteras montañosas. Medos y persas constituían el grupo más oriental de los indoeuropeos que en el segundo milenio a.C. se establecieron en la meseta irania, territorio de unos dos millones y medio de kilómetros cuadrados, situado entre los ríos Tigris y Éufrates y el Indo. Limita al norte con los montes Alborz (Elburz) de donde parten las cadenas montañosas de Armenia hacia el mar Caspio y prosiguen hasta el Afganistán. Al suroeste se hallan los montes Zagros, paralelos al golfo Pérsico. La meseta irania es en sí una tierra de montañas, desiertos y franjas fértiles. Su gran desierto central está compuesto de arena fina. Existían también zonas pantanosas y de salinas áridas (la depresión de Dasht-e Kavir). La altitud media de la meseta se ha calculado en 1.219 m. Las lluvias son escasas, salvo en los montes. El clima es en general extremado.

Sería Ciro II el Grande quien tras su ascenso al trono en el 559 a.C. crease este gran imperio al cual estuvo sometida Palestina. No existen evidencias de que Ciro II librase batallas en Palestina, por lo cual se cree que tanto esta región como Siria se entregaron a él voluntariamente tras la conquista de Babilonia. Durante el primer año de su reinado fueron devueltas a sus países de origen las poblaciones deportadas. Esta política contraria a la que habían practicado asirios y babilonios le hizo ganarse la gratitud de los pueblos. Con Darío I el Grande (522-486 a.C.) el imperio fue dividido en 20 satrapías o provincias, cada una bajo un gobernador o sátrapa. Judá fue una pequeña provincia de la Quinta Satrapía que se extendía desde Betel a Betsur, con unos límites inferiores a cualquiera de los que constituyeran en otro tiempo el antiguo reino de Judá. Otras provincias menores de la zona palestina fueron Tiro, Galilea, Samaria, Dor, Ashdod, Karnaim, Galaad, Ammón, Moab e Idumea.

En líneas generales podemos decir que el Imperio persa dominó el Cercano Oriente desde el año 539 a.C al 333 a.C. y se extendió desde la India hasta el Mediterráneo y desde las estepas de Siberia hasta Egipto. Sucumbiría ante Alejandro Magno en la batalla de Isos.

Palestina permaneció bajo dominio persa hasta la conquista macedónica (331 a.C.). Macedonia era una región situada al norte de Grecia que se extendía desde el mar Adriático hasta el Egeo. Sus habitantes primitivos no eran helenos, pero con el tiempo se establecieron allí inmigrantes griegos, y más tarde romanos. Filipo II (359-336 a.C) logró imponer la supremacía de Macedonia sobre toda Grecia y su hijo Alejandro Magno se encargó de formar un gran imperio que se extendió desde el Nilo en el sur hasta Macedonia en el norte y hasta la India en el este. A la muerte de Alejandro Magno su imperio se dividió entre sus diádocos o sucesores en número de seis, si bien para la

historia de Palestina solo interesan Seleuco y Ptolomeo Lago, a quienes tocaron en suerte las tierras de Siria y Egipto, respectivamente. Palestina quedaba en tierra indefinida entre ambos reinos, siendo origen de numerosas guerras. Ptolomeo quiso asegurar su control sobre el país y en el 320 a.C. ocupó militarmente las plazas más importantes mediante una doble expedición marítima y terrestre. De este modo, el país permaneció bajo el gobierno egipcio desde el año 320 al 198 a.C. El territorio se dividiría en las hiparquías de Idumea, Ashdod, Judea, Samaria, Galilea, Fenicia, Galaunitis (en el Golán), Galaaditis (en Galaad), Ammonitis, Perea, Moabitis y Gabalitis (al sur de Arnón). La dinastía ptolemaica, cuya última representante sería la mítica reina Cleopatra, sucumbiría a manos de Roma. Una de sus ciudades más importantes fue Alejandría de Egipto, el centro económico y cultural más importante del Mediterráneo.

Posteriormente, Palestina cayó bajo el poder de los seléucidas sirios (198 al 63 a.C.). Antíoco III el Grande venció a los egipcios en la batalla de Panias y se hizo con el control del país. Antíoco IV, llamado también Epífanes (175-163 a.C), fue el peor monarca seléucida que conoció el pueblo judío. Hacia el 168 a.C. profanó el Templo de Jerusalén, prohibió los sacrificios prescritos por la Ley de Moisés, erigió un ara pagana en sustitución del altar de los holocaustos y decretó la pena de muerte para los judíos que conservasen ejemplares de la Ley, provocando así una revuelta que se inició en Modín, al noroeste de Jerusalén, conocida como la Rebelión Macabea debido al sobrenombre de sus portagonistas, los Macabeos (martilladores). Estos intentaron obtener el apoyo de los romanos formando una liga de amistad hacia el 161 a.C. aunque ello no redundó en favor de los judíos.

III. CIUDADES. El nacimiento de la vida urbana en el Creciente Fértil tuvo lugar hacia el año 3000 a. C. cuando muchas aldeas se transformaron en ciudades-estado. Entre las más importantes mencionadas en el AT podríamos citar: > Asur, primera capital de Asiria, en el lado occidental del Tigris, al norte de su confluencia con el río Zab y a 97 km. al sur de Nínive. >Babilonia, que en el momento de su mayor esplendor llegó a ser la ciudad más grande del Próximo Oriente, con 850 hectáreas de superficie (Nínive había alcanzado solo las 750). > Biblos, en el Líbano, nombre heleno de la antigua > Gebal debido a la cantidad de rollos de papiro importados que allí se encontraban. Estaba situada en la costa Mediterránea, al norte de Beirut. Alrededor del 3100 a.C. era un centro de influencia egipcia, ya que sus barcos relacionaban Fenicia con el país del Nilo. Comerciaba con oro, objetos de metal y perfumes, y exportaba madera de cedro y aceites. > Damasco se encuentra entre los ríos Abana y Farfar en un fértil valle. De hecho su nombre significa «lugar bien regado». Su ubicación le garantizó un comercio próspero e influencia. Durante la era de Amarna fue la capital del reino amorreo y posteriormente de los arameos, quienes lucharon con los israelitas por la hegemonía de la región. Al final del siglo IV a.C. perdió importancia política al fundarse Antioquía sobre el río Orontes como nueva capital de Siria. En tiempos del NT era un importante centro comercial, ruta obligado para las caravanas y punto avanzado en la frontera del desierto.

Dur Sharrukin, nombre correspondiente a la actual Khorsabad, fue convertida por Sargón II (721-705 a.C.) en la nueva capital del Imperio asirio. Estaba a unos 15 km al norte de Nínive. Poseía una extensión de unas 300 hectáreas y 7 puertas, con el arroyo de Khosar al occidente. > Harán, ciudad principal de la región llamada Padan-Aram (Campo de Aram). Su nombre primitivo parece haber sido Aram de los dos ríos (Gen. 24:10). Estaba al norte de Mesopotamia, en la actual Turquía Oriental. Se la considera como uno de los centros de establecimiento amorreos. Fue ciudad comercial y centro del culto lunar. Kalhu, conocida bíblicamente como > Kalah, hoy Nimrud, a unos 30 km. al sur de Nínive, en la confluencia del río Zab con el Tigris, fue fundada por Salmanasar I y

convertida en capital por Asurnasirpal II.

Mari fue la capital del reino amorreo extendido a lo largo de unos 500 km. desde la frontera de Babilonia hasta el límite de Siria. La ciudad estaba cerca del río Éufrates. El palacio de Zimri-Lim era uno de los lugares de recreo de la época, con una superficie de más de 6 hectáreas y más de 300 habitaciones. Constituía el centro comercial y político de un estado eficiente. Fue conquistada y arrasada hacia 1759 a.C. por el rey de Babilonia Hammurabi. > Nínive, ciudad importante del Imperio asirio. Estaba situada en la ribera oriental del Tigris. Su población sobrepasó con creces los 120.000 habitantes que le atribuye Jonás, alcanzando probablemente los 175.000. Bajo el mandato de Senaquerib (704-681 a.C) se convirtió en la capital de Asiria y en la ciudad más grande del mundo. El rey Asurbanipal (668-627 a.C) construyó en ella un espléndido palacio en el que se encuentran los famosos relieves de cacerías de leones. Cayó en el 612 a.C.

Parsa o Persépolis fue la nueva capital del Imperio persa fundada por Darío I (522 a.C.). Pitón (casa de Atum, nombre del dios Sol) fue una ciudad-almacén egipcia construida durante la dinastía XIX. Estaba situada al oriente del delta del Nilo. Las provisiones almacenadas en esta ciudad servían de aprovisionamiento a los ejércitos egipcios que cruzaban el desierto. Constituía el punto de defensa que guardaba la frontera oriental de Egipto.

Raba o Rabat Amón, principal ciudad fortificada del reino de Amón-Ugarit (Ras Samra), en la costa Mediterránea. Ocupaba ambos lados del río Jaboc, a 35 km al este del río Jordán. También se la designaba como «Ciudad de las aguas». El rey Ptolomeo Filadelfo cambiaría su nombre por el de Filadelfia, llegando a ser una de las ciudades de la Decápolis. Actualmente es Ammán, capital del reino de Jordania.

Ramsés o Ramesés, la gran capital de Egipto en el delta durante la decimonovena dinastía (c. 1310-1200 a.C.), denominada la «Casa de Ramesés». Sería también escogida como capital por los hiksos, que cambiaron su nombre por el de Avaris. Estaba emplazada al NE de Egipto y al parecer se encontraba en el territorio de Gosén. Su identificación con Tanis es casi segura. En la Biblia también se la denomina como Zoán (Núm. 13:22).

Tebas, ciudad principal del Alto Egipto. Era el centro cultual del dios Amón. Allí se trasladaría la capitalidad del país desde el Imperio Medio (2050 a.C) hasta la invasión Asiria bajo Asurbanipal (661 a.C). El profeta Nahúm profetizaría su saqueo. Estaba ubicada a orillas del Nilo, a más de 500 km al norte de El Cairo y en ella se encuentra el mayor conjunto arqueológico monumental de todo Egipto.

> Ur de los Caldeos, gran ciudad sumeria durante los días de Abraham y que continuó siendo un lugar importante durante siglos. Se hallaba a orillas del Éufrates, a unos 26 km. del golfo Pérsico. Fue fundada antes del año 4000 a.C. Su época más importante la vivió con la civilización sumeria (3100-2000 a.C), de la cual fue centro y puerto principal. Durante la III dinastía de Ur la población pasó del medio millón de habitantes y su influencia se extendió por toda Mesopotamia hasta el Líbano.

Entre las ciudades del NT en primer lugar podríamos destacar las siete mencionadas en el Apocalipsis y situadas en la provincia romana de Asia Menor, en la zona oeste de lo que es la actual Turquía: > Éfeso; > Esmirna, la segunda ciudad más extensa de la Turquía asiática dedicada al comercio; > Filadelfia; > Laodicea; > Pérgamo; > Sardis, capital del antiguo reino de Lidia y famosa por su riqueza bajo el mando de Creso (siglo VI a.C); y Tiatira. Véase AGRICULTURA, CAZA,

CIUDAD, GEOGRAFÍA BÍBLICA.

BIBLIOGRAFÍA: W.B. Fisher, *El Oriente Medio. Geografía física, humana y regional* (Omega, Barcelona 1952); J. González Echegaray, *El Creciente Fértil y la Biblia* (EVD 1991); A. Jirku, *El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina-Siria* (Castilla, Madrid 1967); A. Salas, *Oriente bíblico* (EDES 1967).

F. J. LORENZO PINAR

CRESCENTE

Gr. 2913 *Kreskes*, Κρήσκης, del lat. *Crescens* = «creciente». Compañero y ayudante del apóstol Pablo durante su segundo cautiverio romano, del cual se separó para llevar a cabo una misión en Galacia (2 Ti. 4:10). Según la tradición, fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo. Según las *Constituciones Apostólicas* (7, 46) y los Padres de la Iglesia, predicó el Evangelio en Galacia, conjetura probable a partir de 2 Ti. 4:10. Otros dicen que el término de su viaje fue las Galias (Teodoreto, sobre 2 Timoteo 1), donde habría fundado la iglesia de Vienne; pero este dato no tiene mayor fundamento que la semejanza de los nombre Galacia y Galia. Puesto que tenía nombre latino se cree que era un cristiano de Roma.

CRETA

Gr. 2914 *Krete*, Κρήτη. Isla situada en el mar Egeo, la más grande de Grecia y la segunda en tamaño del Mediterráneo Oriental después de Chipre, con una superficie de 8.275 km^2 y 1.040 km. de costa. Su longitud es de 260 km. y su ancho oscila entre los 60 y los 12 km. Situada a igual distancia de Europa, Asia y África, la isla de Creta era considerada en la antigüedad como el centro del mundo. Está en la cima de una sierra submarina que algunos piensan haber conformado en tiempos antíguos un puente terrestre entre la península griega del Peloponeso y el sur de Turquía. Montañas de gran altura se alzan en el centro de su superficie y amplias mesetas se separan de las grutas profundas formando fértiles valles (Virgilio, *Eneida* 3, 106). El monte Ida alcanza los 2.460 m. En él, según la mitología griega, Rea ocultó a Zeus.

En la antigüedad, Creta gozaba de una justa reputación por sus prados y sus pastos, sus bosques de encinas y cipreses, sus vinos y la abundancia de buenos puertos en la costa norte y oriental. Actualmente es un territorio inhóspito y en gran parte desierto a causa de la explotación humana.

1. Historia y religión.
2. Lugar en la historia sagrada.

I. HISTORIA Y RELIGIÓN. Los asentamientos neolíticos en Creta se remontan aproximadamente al 6000 a.C. y se encuentran especialmente en sus abundantes cavernas de las zonas montañosas, que también servían de lugares de enterramiento y de culto. Sin duda, durante este período mantuvo contacto con las islas Cícladas, especialmente con Melos, de donde llega la obsidiana para fabricar instrumentos. El cobre y luego el bronce aparecieron tardíamente en Creta, no antes del 2.300 a.C. A mediados del III milenio a.C. se produjeron una gran cantidad de avances en la isla; los habitantes se agruparon en aldeas, abandonando la vida troglodítica, crecieron en número y generaron la brillante civilización minoica, una de las primeras de Europa y con la que la isla llegó a su máximo esplendor.

En el año 2000 a.C. se edificaron las ciudades y se erigieron fabulosos palacios, fastuosamente decorados y sin amurallar, entre los que destacan los de Cnossos, Festos, Mallia y Hagia-Tríada. En ellos ejercían el poder cada uno de los numerosos reyes-sacerdotes que gobernaban el territorio. Desde los palacios también se organizaba la actividad agrícola, en tanto que centros de

almacenamiento y redistribución de alimentos. La cultura cretense era una civilización pacífica, como evidencia el hecho de que las ciudades carecieran de fortificaciones o sistemas de protección. El período de mayor auge de los palacios cretenses generó un intenso intercambio comercial con Egipto y Siria, del que se documentan abundantes testimonios en la isla: vasos, joyas, estatuas, escarabeos, etc. Los cretenses destacaron como expertos navegantes e hicieron de su isla un gran centro comercial, que contaba con una importante flota. Los navíos de Creta dominaban el mar (talasocracia) y el país mantenía intensos vínculos comerciales en todo el Egeo. Importaba estaño, cobre, oro, plata y marfil, y exportaba paños de lana, objetos de cerámica, vino y aceite, siendo sus principales puntos de contacto comercial Egipto, Chipre, Siria, Asia Menor, Sicilia y el resto de Grecia. Para registrar los productos de sus actividades agrícolas, ganaderas y comerciales, los funcionarios cretenses crearon dese el segundo milenio un sistema de escritura, aún no totalmente descifrado, que los arqueólogos llaman «lineal A», a partir de la escritura jeroglífica.

En cuanto a su religión, los cretenses eran politeístas, veneraban a sus dioses en cavernas y al aire libre, ofrendando danzas rituales y sacrificios de animales. Dentro de las ceremonias del culto se destacaron los juegos rituales de tauromaquia, en los que jóvenes acróbatas se lanzaban peligrosamente sobre un toro al que previamente provocaban, en un juego que consistía en evitar la embestida. No se conoce la simbología de este arriesgado ejercicio, sin duda dotado de una especial trascendencia de tipo religioso. El toro, como símbolo de la potencia y de la vida, aparece representado en numerosas manifestaciones artísticas asociadas a sus creencias. El culto más destacado, no obstante, fue el de la Gran Madre, deidad femenina que simbolizaba la fecundidad y que tanta trascendencia habría de alcanzar en los más dispersos lugares del Mediterráneo. En las tablillas cretenses y micénicas, escritas estas últimas en lineal B y traducidas por los investigadores gracias a los trabajos de Michael Ventris, se denominaba a esa gran diosa, respetuosamente, como «la Señora», apelativo que al igual que las vírgenes católicas recibía diversas advocaciones: la Señora de Asia, de los Marjales, de los Caballos, de las Mieses, etc. En Cnosos, en concreto, se han encontrado varias tablillas que hacen referencia a la Señora del Laberinto, que tendría adscritos para su beneficio diversos rebaños de ganado y las ganancias que producían, en tanto que de las Señoras micénicas, de las que se conservan más documentos, se ha podido conocer que llegaron a ser incluso dueñas de la vida económica de aldeas enteras, poseyendo, además de ganado, industrias de fundición de metal, talleres de perfumes, etc. Otros símbolos como la doble hacha, emblema del laberinto, o algunos animales sagrados como la serpiente o la paloma, también formaban parte de la religión practicada en Creta. Se han conservado, como ejemplares más destacados de su plástica, algunas representaciones femeninas conocidas como «las Diosas de las Serpientes», que probablemente vienen a simbolizar a la gran Señora en alguna de sus advocaciones concretas. Dentro de la religión minoica podemos hablar de la existencia de santuarios rupestres y cuevas sagradas, que han aparecido repletas de ofrendas y exvotos, fundamentalmente figuritas de terracota depositadas por los fieles. Destaca como santuario la cueva de Camares, en el famoso monte Ida, como ejemplo más sobresaliente. Pero la religión minoica no descansaba únicamente en la existencia de estos lugares sagrados, sino que los propios palacios podrían haber sido realmente templos o santuarios, lugares de residencia del rey-sacerdote y su séquito, que ejercía funciones administrativas y religiosas.

Sir Charles Evans, apasionado por la historia y arqueología de la isla, descubrió el palacio de Cnosos, lugar de residencia del legendario Minos, a partir de cuyo nombre se denominó

«civilización minoica» el período comprendido entre fines del Neolítico y la invasión de los dorios. Basándose en la cerámica distinguió dentro del minoico tres épocas: un Minoico Antiguo (con cerámica ahumada, frecuentemente de un solo color), un Minoico Medio (con la cerámica llamada de Camares, de decoración polícroma sobre fondo oscuro) y un Minoico Reciente (con cerámica de decoración oscura sobre fondo claro). Fue la edad de oro de Creta. El palacio de Cnosos, capital del reino, es de una gran perfección, desde las instalaciones sanitarias hasta los bellísimos frescos de las paredes de los aposentos. Era un edificio rodeado de terrazas, casas y calles pavimentadas. Sus interminables y retorcidos pasadizos, sus compartimientos desconcertantes, sus innnumerables salas, columnatas, corredores, salones oficiales y depósitos, parecían sin duda un «laberinto» a los visitantes. La mitología hablaba del Minotauro, monstruo con cuerpo de hombre y cabeza de toro al que debían ofrendarse cada siete años siete mancebos y siete doncellas, a quienes devoraba. Esta situación concluyó con la heroica hazaña de Teseo, que ayudado por la princesa cretense Ariadna, ingresó en laberinto, donde Minos había encerrado al monstruo, y lo mató.

En torno al 1450 a.C. terminó la civilización minoica a consecuencia, probablemente, de una terrible erupción volcánica en la isla de Santorín (antigua Thera), aprox. 110 km. al norte de Creta, que había acaecido el 1645 a.C. Se supone que a partir de aquella catástrofe se colapsaría aquella cultura, hasta su extinción un siglo más tarde. El cataclismo debió ser más violento de lo que se creía, de una intensidad unas diez veces superior a la del Krakatoa, que en 1883 mató a más de 36.000 personas. Se piensa que primero una ola gigantesca golpeó la isla, destruyendo ciudades y poblaciones costeras, y luego cayó ceniza volcánica, que enterró literalmente el territorio, causando cambios climáticos y la destrucción de cultivos, puertos y flotas, hasta acabar con el sofisticado mundo minoico. No está suficientemente aclarado todavía si al fin repentino y traumático de aquella civilización pudo contribuir además alguna invasión procedente de la Grecia continental, pero en todo caso Micenas aprovechó la ruina de Creta para establecerse en los lugares en donde antes había reinado el legendario Minos. A partir de entonces los aqueos o micénicos ocupan la isla haciendo desaparecer la civilización minoica, incorporándola a la civilización micénica, e introduciendo el caballo y el carro de guerra. En el año 1200 a. C. los cretenses debieron soportar la invasión de los dorios, conocedores de la técnica del hierro, que precipitó aún más la decadencia de la isla. Conquistada por Alejandro Magno, a su muerte Creta gozó de cierta independencia, pero quedó en manos de piratas de origen siciliano, lo que provocó que los romanos se apoderasen de ella en el 67 a.C. en una expedición comandada por Cecilio Metelo y la agregasen a su Imperio en calidad de provincia. Gortina, una de las ciudades que datan de tiempos minoicos, fue instituida como capital.

II. LUGAR EN LA HISTORIA SAGRADA. Algunos identifican Creta con > Caftor, de donde procedían los filisteos (Jer. 47:4; Am. 9:7). Muchos estudiosos consideran que a raíz de la invasión de los aqueos, es bastante probable que muchos cretenses emigraran y colonizaran las costas del sur de Canaán, dando origen a los filisteos. En tiempos helenísticos la isla contaba con una colonía judía, algunos de cuyos miembros estaban presentes el día de Pentecostés (Hch. 2:11), preludiando la rápida y temprana extensión del cristianismo en la isla. Pablo visitó Creta después de recibir la libertad en Roma, acompañado de > Tito, el cual se quedó en la isla encargado por el Apóstol de poner las cosas en orden, constituir > presbíteros en las comunidades y neutralizar las enseñanzas de los judaizantes (Tit. 1:5, 10, 14). Al parecer, los cretenses fueron proverbialmente famosos, como dice Pablo citando al poeta Epiménides de Cnosos, por ser «siempre mentirosos (*aieí pseûstai*, α□ε□ ψε□σται), malas bestias (*kaká thería*, κακ□ θηρ□α), glotones, ociosos» (Tit. 1:12; cf. Polibio, *Hist*.

6, 46, 3). Una tradición registrada por el historiador Eusebio afirma que Tito murió muy anciano en Creta, siendo enterrado en la catedral.

BIBLIOGRAFÍA: J. Chadwick, *El enigma micénico: el desciframiento de la escritura lineal B* (Taurus, Madrid 1987); Paul Faure, *Vida cotidiana en Creta* (Argos Vergara, Barcelona 1984); J. Hawkes, *El origen de los dioses. Las maravillas de Creta y Micenas* (Noguer, Barcelona 1968); M. Marazzi, ed., *La sociedad micénica* (Akal, Madrid, 1982); E. Meyer, "Creta", en *EB* (Garriga 1964); Polibio, *Historias* II,III,VI; Nicolas Platon, *Creta* (Ed. Juventud, Madrid 1974).

F. BENLLIURE

CRESTO

Gr. *Khrestós*, Χρηστός = «bueno, útil». Personaje mencionado por Suetonio en una escueta noticia, según la cual algunos judíos fueron expulsados de Roma a causa de tumultos permanentes por instigación de un tal «Cresto» (Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Claud*. 25). Si se compara esta afirmación con los datos aportados por Hch. 18:2, ambos coinciden. La expulsión de los judíos, según Orosio, tuvo lugar en el noveno año del reinado de Claudio (49-50 d.C.), o según otra cronologia, en el 52 d.C.

Hay diversidad de opiniones respecto a la identidad del tal Cresto: o este nombre correspondería al de un esclavo manumitido, o a Jesús, llamado el > Cristo, gr. *Khristós*, Χριστός, insólito para un romano y fácil de confundir con el nombre griego familiar *Khrestós*. Es evidente que Suetonio lo menciona sin saber de quién se trataba. La ignorancia romana sobre el origen y las creencias del cristianismo propiciaba el que se lo considerase una secta más del judaísmo, por lo que no tiene nada de extraño que los romanos pronunciaran mal su nombre, recurriendo a vocablos familiares. «Vosotros», echa en cara Tertuliano a las autoridades romanas, y está escribiendo casi un siglo y medio después, «malamente pronunciáis el nombre cristiano diciendo "crestiano", que ni siquiera tenéis exacta noticia de este nombre, compuesto de suavidad y de bondad (Tertuliano, *Apología*, I, 4, 5).

Por tanto, lo que generó el tumulto entre los judíos de Roma no fue la llegada de un alborotador cuyo nombre fuera *Khrestós* —como Suetonio suponía—, sino la de alguien que predicaba a los judíos acerca de *Khristós*, es decir, que proclamaba a Jesús como Mesías. La mención de esta expulsión de judíos en Hch. 18:1-4, dos de los cuales, > Priscila y > Aquila, eran cristianos cuando Pablo los contactó, confirma la teoría de que Jesús había sido de hecho predicado como Mesías a los judíos de Roma antes de mediados del siglo I. De ser esto así, la referencia de Suetonio sería la noticia histórica extrabíblica sobre Jesucristo más antigua que se posee. Véase CRISTO.

BIBLIOGRAFÍA: P. Buysee, *Jesús ante la crítica* (AM 1999); H. Clark Kee, *¿Qué podemos saber sobre Jesús?* (Almendro 1992); M. Wilkins y J.P. Moreland, eds., *Jesús bajo sosprecha*, cap. 8 (CLIE 2003).

A. ROPERO

CRIATURA

Heb. 5315 *néphesh*, נֶפֶ = «animado, animal», 8318 *shérets*, רֶץ = «enjambre, bullicio, ciatura que se mueve», términos que denotan reptiles y cuadrúpedos de patas cortas; gr. 2938 *ktisma*, κτίσμα, en el sentido de «cosa creada». En el NT la palabra *ktisma* designa toda la creación (Ro. 8:39; Col. 1:15; Ap. 3:14; 5:13; Heb. 4:13) y la humanidad como un todo, en sentido universal (Mc. 16:15; Col. 1:23; Ro. 8:19-22).

En el AT se mencionan ciertas «criaturas vivientes» (Ez. 10:15, 17, 20) que aparecen luego en el NT (Ap. 5:6, 8, 11; 7:11; 19:4). En el primer caso es una clara referencia a los «querubines» de la

antigüedad: «Luego los querubines se elevaron. Estos son los seres vivientes (*hay*, חַי) que vi junto al río Quebar» (v. 15). El vidente de Patmos habla de «cuatro seres vivientes (*zoon*, ζῷον)», que coloca en medio del trono celestial siempre con los «ancianos» (Ap. 5:6, 8, 11; 7:11; 19:4). Véase ANIMALES, QUERUBÍN.

CRISÓLITO

Heb. 8658 *tarshish*, תַּרְשִׁישׁ, de derivación extranjera, «gema, piedra preciosa»; gr. 5555 *khrysólithos*, χρυσόλιθος, lit. «piedra de oro», de *khrysós*, χρυσός = «oro» y *lithos*, λίθος = «piedra». Nombre de una piedra preciosa a la que los hebreos designaban como *tarshish* por proceder de Tarsis, y que a veces se traduce > «berilo». Aparece en el pectoral del sumo sacerdote adornando la cuarta hilera, que tenía «un crisólito, un ónice y un jaspe» montados en engastes de oro (Ex. 28:20; 39:13). La visión de la rueda celestial es comparada por Ezequiel a un crisólito (Ez. 1:16; 10:9); del mismo modo, se dice que el rey de Tiro tenía vestiduras adornadas de toda clase de piedras preciosas: rubí, topacio, diamante, crisólito, ónice, jaspe, zafiro, turquesa y berilo (Ez. 28:13). El hombre vestido de lino en la visión de Daniel tenía un cuerpo semejante al crisólito (Dan. 10:6). En el NT se dice que es uno de los fundamentos de la ciudad celestial (Ap. 21:20).

El cristólito, que hoy recibe el nombre de topacio, es de color dorado y se encontraba en España, lo que apuntalaría la hipótesis de la identidad Tarsis-Tartessos (España). Véase BERILO, MINERALES, PIEDRAS PRECIOSAS, TARSIS.

CRISOPRASO

Gr. 5556 *khrysóprasos*, χρυσόπρασος = «piedra de verde dorado», de *khrysós*, χρυσός = «oro» y *prasos*, πράσος = «puerro». Piedra preciosa de color semejante al puerro, un verde dorado traslúcido. Plinio la clasifica entre los berilos. Es uno de los fundamentos de la ciudad celestial (Ap. 21:20). Se trata de una variedad de calcedonia de tintes verde manzana, color debido a la presencia de óxido de níquel. El más conocido proviene de Silesia. Véase MINERALES, PIEDRAS PRECIOSAS.

CRISPO

Gr. 2921 *Krispos*, Κρίσπος. Principal de la sinagoga de Corinto, que como tantos otros en aquel tiempo llevaba un nombre romano. Cuando en 50-51 d.C. San Pablo empezó su apostolado en aquella ciudad, Crispo creyó en el Señor juntamente con toda su casa (Hch. 18:8) recibiendo de él el bautismo. Pablo asegura que no bautizó personalmente a nadie de Corinto, sino a Crispo y a Gayo (1 Cor. 1:14). Dada su posición en el seno del judaísmo, su conversión debió haber tenido gran publicidad y eficacia, estimulando la de otros judíos: «muchos de los corintios que oían, creían y eran bautizados» (Hch. 18:8). Al parecer, Crispo fue reemplazado en la sinagoga por Sóstenes (cf. Hch. 18:17), que siguiendo el ejemplo su predecesor, se convirtió al cristianismo y llegó a ser además uno de los compañeros de San Pablo, que en la Epístola a los Corintios lo llama «hermano» (1 Cor. 1:1).

No hay detalles sobre la vida de Crispo; una tradición posterior lo hace obispo de Egina en el golfo Sarónico (*Constitut. Apost*. 7:46). El *Martirologio romano* lo cuenta entre los perseguidos y muertos en Corinto. La Iglesia griega celebra su fiesta el 4 de octubre. Véase CORINTO, GAYO, SÓSTENES.

CRISTAL

Heb. 7140 *qéraj*, קֶרַח = «hielo» (Job 6:16; 38:29); «helada» (Gn. 31:40; Job 37:10; Jer. 36:30); gr. 2930 *krýstallos*, κρύσταλλος, de *krýos*, κρύος, «hielo», de ahí cualquier cosa firme y transparente. Mineral de cuarzo translúcido que los antiguos pensaban que era agua solidificada, lo que explica su etimología en heb. y gr. En la visiones del profeta Ezequiel se dice que «sobre las cabezas de los seres vivientes había una bóveda semejante a un cristal impresionante» (Ez. 1:22). Juan por su parte dice que vio un mar de vidrio semejante al cristal (*krýstallos*, κρύσταλλος, Ap. 4:6); la piedra de jaspe era «diáfana como el cristal»; y el agua de vida «resplandeciente como cristal» (Ap. 21:11; 22:1). Véase VIDRIO.

CRISTIANO

Gr. 5546 *khristianós*, χριστιανός. Título primeramente aplicado en Antioquía a los discípulos que confesaban que Jesús era el Mesías (Hch. 11:26). Agripa lo utilizó al dirigirse a Pablo (Hch. 26:28). Pedro lo acepta diciendo que no le importa sufrir «como cristiano», *khristianós*, χριστιανός, lo que para él es motivo de acción de gracias (1 P. 4:16).

Aunque la palabra traducida «se les llamó» (Hch. 11:26) se podría usar en el original indistintamente de un nombre adoptado por uno mismo o dado por otros, no parece que los cristianos lo adoptaran de sí mismos en la época primitiva de la Iglesia. En 1 P. 4:16 el Apóstol está hablando desde el punto de vista del perseguidor, igual que si dijera: «como ladrón», o «como homicida». Tampoco es probable que este apelativo fuera aplicado por los judíos. Originado en medio gentil, es indudable que conllevaba cierta medida de escarnio, como en la afirmación de Agripa (Hch. 26:28). Tácito, que escribía a fines del primer siglo, dice: «El vulgo les llama cristianos. El autor u originador de esta denominación, Christus, fue, en el reinado de Tiberio, ejecutado por el procurador Poncio Pilatos» (*Anales* 15,44). Desde el siglo II en adelante, el término fue aceptado por los creyentes como un título de honra.

CRISTO

Gr. 5547 *Khristós*, Χριστός = «ungido», correspondiente al heb. 4899 *mashiaj*, מָשִׁיחַ. Título mesiánico de Jesús, que vino a usarse como nombre propio. Denota su consagración como Mesías-Salvador a partir de su bautismo en el Jordán y el descenso del Espíritu Santo en forma de paloma. Añadido al nombre Jesús, que hace referencia a su humanidad, le distingue de cualquier otro individuo que lleve el mismo nombre. Jesucristo, o mejor, Jesús el Cristo, no es estrictamente hablando un nombre propio, sino la designación de un oficio, en el mismo sentido que Juan el Bautista, si bien único y rigurosamente personal de Jesús. Incluso el término heb. *Mashiaj*, מָשִׁיחַ ya se venía utilizando como nombre propio desde hacía tiempo, siempre en relación con el redentor esperado. Ya que Jesús no fue desde el principio reconocido como el Mesías prometido, encontramos en los Evangelios la designación *Khristós*, Χριστός, con el artículo prefijado, es decir, «el Cristo», pero después de la Resurrección, cuando desaparecieron las dudas respecto al carácter mesiánico de Jesús, el título *Khristós*, Χριστός aparece en casi todas las espístolas sin artículo y utilizado como nombre personal. Habiendo sido rechazado como Mesías en la tierra, Jesús ha sido hecho, ya resucitado de los muertos, Señor y Cristo (*Khistós*, Χριστός, Hch. 2:36). En el lenguaje

sencillo y directo del NT, decir «Jesús es el Cristo» equivale a confesar que Jesús es Dios manifestado en carne (1 Tim. 3:16), el Hijo de Dios en naturaleza humana, que por su obediencia, pasión y muerte por los pecados de su pueblo, ha obtenido la salvación y la vida eterna para todos cuantos se acercan al Padre a través de él. Véase CRISTOLOGÍA, JESUCRISTO, UNCIÓN, UNGIDO.

BIBLIOGRAFÍA: E.L. Carballosa, *La deidad de Cristo* (Portavoz 1982); O. Cullmann, *Cristología del NT* (Sígueme 1998); J. Flores, *El Hijo Eterno* (CLIE 1983); F. Lacueva, *La persona y la obra de Jesucristo* (CLIE 1979); B.B. Warfield, *El Señor de la gloria* (CLIE 1992).

CRISTOLOGÍA

Del gr. *Khristós*, Χριστός = «ungido», y *logía*, λογία = «colecta, recaudación», de donde «discurso, reflexión».

1. Cristología creyente.
2. Cristología bíblica.
3. Cristología histórico-dogmática.
4. Cristología sistemática.

I. CRISTOLOGÍA CREYENTE. La cristología es la disciplina teológica que tiene como objeto de estudio la confesión creyente de Jesús de Nazaret como > Mesías (heb. *Mashiaj*, que significa «Ungido», en gr. *Khristós*) e Hijo de Dios. En este sentido, el acercamiento a la figura histórica de Jesús no se realiza desde un ámbito neutro de comprensión, sino desde el testimonio creyente de la comunidad cristiana primitiva, consignado en el canon de libros que componen el Nuevo Testamento. De hecho, los apelativos "Cristo" e "Hijo de Dios" son, en sentido propio y verdadero, confesiones de fe. Por esta razón, la cristología, como disciplina teológica, tendrá su objetivo último en mostrar que sólo una mirada aquilatada a la luz de la fe es capaz de dar razón, de modo verdaderamente creíble y significativo para nosotros, del acontecimiento "Jesucristo". Así pues, el criterio normativo para toda reflexión cristológica, irrenunciable para la figura del teólogo, es la historia humana de Jesús de Nazaret tal como se encuentra testimoniada en el NT y tal como ha sido recibida creyentemente por la Iglesia a lo largo del tiempo, especialmente en los grandes concilios cristológicos de la antigüedad.

En este sentido, lo cristiano viene determinado por la cristología y es impensable un cristianismo ajeno a la misma. O de otra manera, el cristianismo está esencialmente referido a la aparición de una persona, en el contexto de la Palestina del siglo I, que porta la salvación definitiva de Dios para todos los hombres. De esta manera, lo cristiano no se cifra en una suerte de sistema doctrinal, en una moral más o menos novedosa, ni siquiera en un libro sagrado, sino en "esta" persona. De ahí que la teología cristiana tenga en la cristología su punto de partida y su criterio último de validación. En efecto, el cristiano sólo sabe cómo es Dios contemplando el rostro humano de Cristo ("Solamente por mí se puede llegar al Padre", Jn. 14:6), y sólo sabe quién es el hombre contemplando el rostro divino de Cristo ("Pues nuestro sumo sacerdote puede compadecerse de nuestras debilidades, porque él también estuvo sometido a las mismas pruebas que nosotros; solo que él jamás pecó", Heb. 4:15).

Por una cuestión interna de método teológico, la disciplina cristológica se realiza como un todo, atendiendo a tres momentos o partes diferenciadas: cristología bíblica, cristología histórico-dogmática y cristología sistemática. Así, la cristología, partiendo del fundamento originario de la fe en Cristo-Jesús, consignado en los escritos del NT, hace un desarrollo histórico por las diversas formulaciones a las que esa fe normativa ha dado lugar a lo largo de los siglos, para terminar en una reflexión actual. Esta reflexión actualizada, atendiendo a los elementos específicos que delimitan el espíritu de cada tiempo, presenta de nuevo, y de modo creíble, la figura de Jesucristo como propuesta de sentido para todos los hombres. A continuación, haremos un breve esbozo de cada una de estas partes.

II. CRISTOLOGÍA BÍBLICA. El NT, y especialmente los cuatro evangelios, no presentan relatos de los hechos brutos de la vida de Jesús; es decir, el concepto de historia que barajan los

evangelistas va mucho más allá de un ciego historicismo. De hecho, los autores introducen, como parte constitutiva de la trama de los evangelios, historia interpretada a la luz de la fe. Así, la historia vivida con Jesús a lo largo de su ministerio público, profundizada con la luz de verdad que brota de su resurrección de entre los muertos, ofrece como resultado los relatos evangélicos que han llegado hasta nosotros. La historia, entendida como hechos brutos, neutrales, asépticos, es en sí misma ciega. Por tanto, como parte constitutiva de la misma, y en un sentido amplificado, a la historia corresponde ya un esfuerzo de interpretación. Sólo desde aquí, el NT desconoce ese foso insalvable, según el pensamiento ilustrado, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; foso que se proyecta en el texto bíblico, desde fuera, cuando se le hace partícipe de una problemática que le es ajena; esto es, un concepto de historia positivista desconocido para estos autores.

El comienzo histórico de la fe en Cristo es su > resurrección de entre los muertos (en sentido etimológico, su ser "despertado" [*egeiro*] por el Padre). La resurrección desencadena de modo pleno la fe de los discípulos y ésta se convierte en la fuente de la que brota la cristología misma. En efecto, el final de la vida de Jesús es, en realidad, el comienzo de todo; concretamente del cristianismo. Podemos comprender, de este modo, que los escritos del NT no surgen como un bloque compacto y homogéneo, sino como la expresión de un camino que conduce, desde el encuentro de los discípulos con el Señor resucitado, a la confesión de este Resucitado como el Verbo de Dios encarnado.

Así pues, en los estratos más antiguos del NT podemos hallar un núcleo kerygmático inequívoco: ¡Dios ha resucitado a Jesús, el Crucificado! (cf. Hch. 3:15; 1 Tes. 1:10; Gal. 1:1; Ro. 4:24; 8:11; 10:7.9). En el texto de 1 Cor. 15:3-5, una composición ya desarrollada y muy compleja, encontramos cómo la potente luz que brota de la resurrección, tal como hemos apuntado, se convierte en la verdadera clave interpretativa de lo que ha ocurrido en la historia: el fracaso y la deshonrosa muerte de Jesús, en este texto, aparece como salvación y vida para los hombres ("muerto por nuestros pecados"). La cristología, en estos estratos antiguos de tradición, se encuentra estrechamente ligada a la soteriología (cf. Rom. 4:25). De hecho, la conocida maldición del Dt. 21, 23 a aquél que cuelga de un árbol, tuvo que ser un grave obstáculo para los discípulos de Jesús, judíos de nacimiento, que interpretaban la muerte en cruz como maldición de Dios. El encuentro con el Resucitado ofrece la posibilidad de vencer el escándalo inicial e integrarlo en una lógica más vasta (cf. Gal. 3:13 y 1 Cor. 1:23).

De esta manera, la cristología bíblica permite descubrir cómo son los propios discípulos los que, a la luz de la pascua, ponen nombre al misterio personal de Jesús. Para ello, como no puede ser de otro modo, tendrán que acudir a las categorías teológicas disponibles en el judaísmo de la época y a la meditación de las propias escrituras de su pueblo, para encontrar palabras que respondan a una pregunta fundamental: "Y vosotros, ¿quién decís que soy?" (Mc. 8:29). En la medida en que este Jesús no se deje incluir en ninguno de los conceptos mesiánicos de Israel, los discípulos se verán obligados, por medio de cristologías correctivas, a modular dichos conceptos con arreglo a la realidad que ha acontecido ante sus ojos y que a ellos se les ha revelado. Así, la Iglesia primitiva, en este proceso de esclarecimiento de la identidad última de Jesús, mantendrá una tensión creativa entre las categorías teológicas del momento y la irrenunciable "singularidad" de un Jesús que no se deja "atrapar" plenamente en ninguna de ellas. La convicción de que Cristo, resucitado por el Padre con la fuerza del Espíritu, ha entrado en un nuevo orden de ser, no sólo proyectará su luz sobre la vida terrena de Jesús, redimensionándola en nuevas claves, sino también sobre lo que está por llegar, la próxima venida de Cristo en gloria, su parusía (cf. 1 Tes. 4:15ss; 1 Cor. 1:7; Flp. 3:20).

Si bien es claro a los especialistas que la resurrección, tal como venimos diciendo, constituye la experiencia fundante que está a la base de todo el NT, sin embargo, hay una gran heterogeneidad de opiniones a la hora de describir el proceso teológico de gestación del conjunto de escritos neotestamentarios. Sirva como aproximación, las siguientes consideraciones:

1. Una primera cristología, la más primitiva de todas, de cuño judeo-palestinense, que es conocida como "cristología de la exaltación o del *Maranatha*" (cf. Hch. 2:33; 5:31; Jn. 3:14; 8:28; 12:32-34). Dios concede a Jesús, por medio de la resurrección, una dignidad y poder (entronización o sentarse a la derecha). Esta cristología tendrá como objetivo mostrar a los judíos que el Crucificado es el Mesías, el Cristo. La forma concreta de la manifestación de este mesianismo es su resurrección. De esta manera, su venida gloriosa o parusía será consecuencia necesaria de la experiencia del Resucitado, que habrá de venir de nuevo al mundo entero como Salvador o Juez (cf. Mc 14:62; Hch 3:20). No podemos establecer que esta primera cristología tenga en el cristianismo palestinense el significado de una proclamación de divinidad, pero sí podemos percibir una significación del señorío que Dios había reservado a Jesús.

2. Una "cristología del kerigma", más propia de San Pablo que, desde su peculiar experiencia de conversión camino de Damasco, se centra en el Cristo glorioso y resucitado y, a partir de ahí, saca su significación salvífica para nosotros. En esta cristología, que da la impresión de una falta de interés por el Jesús terreno, lo decisivo es lo obrado por Cristo con su muerte y resurrección, mediante la cual se convierte en el dominador sobre los poderes enemigos y en Señor (*Kyrios*; cf. 1 Cor. 12:3; Ro. 10:9; Flp. 2:11) de una comunidad que le tributa un culto merecido. El misterio pascual tiene como sujeto de acción la actuación de Dios, que ha obrado la glorificación de Jesús, a favor nuestro (cf. Ro. 1:3-4). Aunque es una cristología fundamentalmente funcional y soteriológica, sin embargo se encuentra ya abierta a ulteriores desarrollos de carácter más ontológico, que apunten al ser mismo de Jesús. De hecho, Pablo introduce fórmulas cristológicas más elaboradas que van a posibilitar, en el conjunto de su obra, la apertura posterior a la consideración de la pre-existencia, complementando así una perspectiva más de carácter histórico-salvífico, con otra de tono más esencialista.

3. La "cristología de la preexistencia" explota una idea vinculada a la especulación judeo-helenística sobre la sabiduría (cf. Heb. 1,3). Este desarrollo cristológico sigue aquella verdad que se encontraba en germen en la propia experiencia de la resurrección de Jesús: si su condición de Señor resucitado era divina, y esto era latente ya en su vida (cf. Mc. 1:11; Lc. 1:32), se sigue que, más allá de su origen humano, Jesús era ya con Dios. O de otra manera, el hombre no puede llegar a ser Dios, pero Dios sí puede llegar a ser hombre. De esta manera, se va consagrando una cristología completa de ida y vuelta (cf. Flp. 2:6-11) donde la cristología ascendente (por la resurrección vuelve a Dios en gloria), se complementa con una cristología descendente (viene de Dios en carne). No obstante, esta cristología tiene aún un cierto problema para expresar la idea de la encarnación; sin duda, por la dificultad sentida en el mundo antiguo para hablar de una plena humanización de un ser divino.

4. "Cristologías de los evangelios sinópticos", surgidas en comunidades unidas a los doce, que conservan el recuerdo vivo del Jesús terreno y, por tanto, una tradición de sus palabras y de sus obras. Aquí vemos patente la orientación propia de los sinópticos que, partiendo de la resurrección, vuelven al Jesús terreno para mostrar que el Resucitado es el mismo que fue crucificado, pasó su vida entre nosotros anunciando el Reino y curando a los enfermos. Esta luz pascual alcanzará incluso el momento mismo de la entrada de Jesús a este mundo, su concepción como obra propia del Espíritu de Dios. En este planteamiento, la cuestión fundamental radica en mostrar cómo el Jesús terreno se

dio a conocer o pudo ser reconocido como Mesías ya en su etapa pre-pascual. Así, los evangelios responden a las preguntas de quién era Jesús, qué pretendía, cuál era el misterio de su persona, cómo este misterio se reflejaba en su comportamiento y en sus mismas palabras… Esta orientación común, alcanzará matices cristológicos propios en cada uno de los tres programas teológicos de Marcos, Mateo y Lucas.

5. La "cristología de la encarnación" sería el final de un proceso de profundización cristológica y marcaría el culmen de la reflexión neotestamentaria. Fundamentalmente, atendiendo a la gran obertura del evangelio de Juan, con el himno de Jn. 1:1-18, se presenta la encarnación como afirmación de algo realmente nuevo, que trasciende lo pensable, tanto en contexto judío, como helénico. En efecto, "*Y el Verbo se hizo carne*" (1:14), contrasta con el pensamiento sapiencial judío porque la sabiduría no sería pensable como encarnada en una persona determinada, ya que la sabiduría siempre se diferencia de aquellos a los que hace sabios. Al mismo tiempo, y en referencia al helenismo, la idea de un dios que aparece en figura humana no sería extraña en el contexto de la época. Ahora bien, esta aparición era siempre entendida de modo externo, aparente, a la manera de un vestido que se puede quitar sin una afectación radical del que lo lleva. El escándalo para el pensamiento helénico radica en el realismo de la afirmación: Dios se ha unido para siempre con un hombre de nuestro mundo. Se pone así de manifiesto, la superación novedosa de dos mundos: "*En el principio*" del himno cristológico es una clara alusión al texto de Gen 1 y, por tanto, al universo judío; "*existía el Logos*" como alusión al concepto clave de interpretación helenística del mundo. El final de este proceso apunta, por tanto, al ser mismo de Jesús, es decir, a una cristología de hondo calado ontológico.

III. CRISTOLOGÍA HISTÓRICO-DOGMÁTICA. El evangelio de Juan termina de ser escrito a finales del siglo I. Ahora bien, el proceso de objetivación cristológica tendrá aún un largo recorrido, especialmente visible en los cinco primeros siglos de andadura del cristianismo, marcados por los grandes concilios cristológicos y trinitarios de la antigüedad. Estos cinco primeros siglos son también un testimonio elocuente de la primera gran inculturación del cristianismo y del encuentro de dos mundos: el judío y el helénico. Es interesante comenzar con esta acotación porque ayudará a entender cómo los planteamientos de fondo de ambas cosmovisiones marcan las afirmaciones sobre la figura de Jesucristo. En efecto, y de manera simplificada, se puede decir que el judaísmo entiende el ser como "relación" y el helenismo lo entiende como "esencia". Así pues, no es difícil comprender cómo la cristología en un comienzo, marcada fundamentalmente por lo judeopalestinense, ponga el acento en lo que Cristo significa para nosotros, es decir, en una comprensión de la cristología más funcional y soteriológica. En la medida en que el cristianismo trascienda las fronteras de la Palestina, lo cristiano tendrá que decirse en los moldes filosóficos y conceptuales de la cultura grecolatina, determinados por categorías más ontológicas y esencialista. Así, la cristología comenzará a preguntarse no sólo por lo que Cristo ha hecho por nosotros, sino también por quién es Él en sí. No obstante, y esto será especialmente palpable en la reflexión teológica que se va a desplegar, la experiencia primigenia de la comunidad, perceptible en su testimonio del encuentro con el Resucitado, como salvador de los hombres, será el criterio determinante de validación de toda cristología.

Indudablemente, son siglos de una gran riqueza de reflexión teológica. Sin embargo, y por razones de espacio, nos limitamos a desgranar las principales herejías que se van gestando a lo largo de este tiempo y las respuestas conciliares que se ofrecen como expresión eclesial del misterio mismo de

Cristo.

El siglo II es el siglo de las negaciones totales, tanto de la plena divinidad de Jesús, como de su plena humanidad. En efecto, el *ebionismo* (atribuido a un tal Ebión, del que se discute su existencia histórica) será una herejía de matriz judía que, pretendiendo salvar el monoteísmo estricto del judaísmo, niegue que Jesús de Nazaret sea Dios. Del mismo modo, el *docetismo* (del gr. *dokeo*, esto es, "parecer") es una herejía de matriz helénica que niega la verdad de la humanidad de Jesús. La carne de Jesús es pura apariencia. Queriendo defender la plena divinidad de Jesucristo, y desde una consideración platónica que no admite el sufrimiento en Dios, como ser impasible e inmortal, se acaba negando el realismo de la encarnación. En el escenario del segundo siglo, y a la manera de una primera síntesis creyente a propósito del ser mismo de Jesús, aparece la conocida afirmación de Ireneo de Lyon: "verdaderamente Dios y verdaderamente hombre".

El siglo III acontece con un cierto carácter de transición, que va a preparar las grandes herejías cristológicas del siglo IV, donde se produce la negación parcial de la divinidad y la humanidad de Cristo. Así, tenemos dos grandes movimientos heréticos, representativos de este siglo, que, curiosamente, van a ser respondidos con reflexiones teológicas que también son heterodoxas. De esta manera, herejías que son respondidas con herejías, nos dan la idea de un momento de tanteos cristológicos, donde la fe pugna por alcanzar una articulación conceptual y teológica que sea capaz de dar razón de la verdad última de Cristo. El *adopcionismo*, representado en las figuras de Teodoto el curtidor, Teodoto el banquero y Pablo de Samosata, habla de Jesucristo como de un puro hombre, nacido de José y de María. Hay un momento en su vida, ubicado por algunos en su bautismo en el Jordán, y por otros en el acontecimiento de su resurrección, donde recibe al Espíritu o al Cristo que desciende de arriba y lo hace Hijo de Dios. Este Cristo se apodera del hombre Jesús, lo mueve y lo inspira, le concede una perfección moral sin par. A esta herejía, va a responder el Sínodo de Antioquía del año 268, cuyo teólogo más preclaro es Malción. Se parte de una consideración antropológica de corte platónico, que ve en el hombre un compuesto de cuerpo y alma. El platonismo, al considerar esta composición sólo de manera yuxtapuesta, permite considerar la posibilidad de que el cuerpo sea animado por otro principio dinamizador distinto del alma. Así, Jesucristo sería el compuesto de cuerpo y Logos. Se hace claro cómo, para salvar la plena divinidad de Jesús desde siempre, puesta en riesgo por el adopcionismo, se niega una humanidad como la nuestra. Por otra parte, el *modalismo*, herejía con serias implicaciones trinitarias, cuyos representantes más significativos son Noeto, Práxeas y Sabelio, sería la afirmación de que Padre, Hijo y Espíritu Santo son modos de hablar de una única e indiferenciada realidad divina. La diferencia no está en Dios, sino en nuestras distintas formas de hablar de Él. Contra el modalismo, e intentando mostrar la real distinción en Dios, reacciona Hipólito de Roma al hablar de que el Hijo y el Espíritu Santo no poseen plenamente la esencia divina, sino que son fuerzas por medio de las cuales Dios Padre realiza la historia de la salvación. Así pues, esta herejía, conocida como *subordinacionismo*, pretende reaccionar contra una esencia divina indiferenciada, pero al precio de restar idéntica divinidad al Hijo con respecto al Padre.

El siglo IV, con negaciones parciales de la divinidad y de la humanidad de Jesucristo, va a conocer la celebración de los grandes concilios de Nicea (325) y el primero de Constantinopla (381). El primero de ellos pretende responder a la herejía del *arrianismo*. El presbítero Arrio mantenía que Jesucristo era divino, pero no con la divinidad del Padre, y que era humano, pero no con una humanidad como la nuestra. De esta manera, se hace de Jesucristo un ser intermedio entre Dios y los

hombres, que es presentado, con gran fuerza especulativa, como el único mediador. No obstante esta doble afirmación, el arrianismo ha pasado a la historia fundamentalmente como una negación parcial de la divinidad de Jesucristo. Dicha negación se sustentaba en el platonismo estricto que Arrio asumía como axioma irrenunciable. Este platonismo mantiene que no puede haber dualidad o gradación en Dios. Así pues, si solo es posible un único Dios trascendente (*mía arkhé*), el Hijo no puede tener la misma substancia y, por tanto, la misma eternidad, ya que eso equivaldría a afirmar que Dios está en sí mismo dividido. De aquí, el arrianismo deriva las siguientes consecuencias en la consideración de la naturaleza del Hijo: primero, que Cristo es una criatura; segundo, como criatura tiene principio; tercero, como el Padre, único Dios, es suma trascendencia e inefable, Cristo no tiene conocimiento directo de Él; cuarto, Cristo está sometido a cambio y puede pecar. La celebración del concilio de Nicea, que tuvo en los obispos Osio de Córdoba y Alejandro de Alejandría sus máximos valedores, tendrá como objetivo la respuesta a la herejía arriana. Dicha respuesta se sustenta en un argumento de carácter soteriológico, por medio del cual se intenta salvar la experiencia primigenia de fe de la Iglesia: si el testimonio unánime del Nuevo Testamento pone de manifiesto cómo en Cristo todos hemos sido salvados, y sólo Dios puede salvar, o Cristo es Dios o nosotros no hemos sido salvos. Para expresar esta experiencia, el concilio de Nicea introduce en el símbolo, y por vez primera, una categoría filosófica que pretende salvaguardar la verdad de nuestra fe: *homousios* (de la misma naturaleza o esencia). Así, Jesucristo es confesado como “Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre”.

En el contexto amplio del primer concilio de Constantinopla, podemos encontrar respuesta a la herejía del *apolinarismo* como negación parcial de la plena humanidad de Jesús. Apolinar de Laodicea piensa que en Cristo, el lugar que ocupa en nosotros el alma espiritual o *nus*, ha sido ocupado por la persona divina del Verbo. El trasfondo filosófico de esta teorización cristológica procede ahora del aristotelismo y rezaría así: dos cosas acabadas, perfectas, finalizadas en sí mismas, no pueden constituir una única e idéntica realidad. Si Jesucristo es perfectamente Dios, tal como afirmó el concilio de Nicea, no puede ser perfectamente hombre, en el sentido de una plena humanidad. Apolinar admite que se pueda predicar de Jesús que es humano, pero no con una humanidad como la nuestra; usará el término *homónymos*, entendido como “de igual denominación”. De nuevo aquí, y en el ámbito amplio de influencia del constantinopolitano, será un argumento de corte soteriológico el que mantenga la originalidad del dato de fe. El papa Dámaso será ahora su principal valedor: si confesamos a Cristo salvador del hombre entero, confesamos que asumió al hombre entero, cuerpo y alma. Late aquí de fondo un principio sapiencial que pertenece a Gregorio Nazianceno: “lo que no fue asumido, no ha sido redimido. Lo que está unido con Dios, eso es lo que se salva” (cf. *Epístola a Cledonio* 101, 32). De esta manera, la confesión de fe apuntará a Jesús como *homousios hemîn*, es decir, consustancial a nosotros, de nuestra misma naturaleza.

En el trasfondo de la celebración de estos dos grandes concilios, el siglo V será el siglo de las negaciones implícitas de la divinidad y de la humanidad de Jesucristo. En efecto, no basta con la afirmación plena de las dos naturalezas de Jesús, sino que hay que afirmarlas a la vez. Y aquí, la confesión de fe, como estamos viendo a lo largo de este recorrido, choca con la lógica humana y el recto sentido que da un buen juicio: ¿cómo afirmar dos naturalezas al mismo tiempo sin llegar a dos sujetos de acción en Cristo?, ¿cómo afirmar dos naturalezas al mismo tiempo sin reclamar una a costa de la otra?

La negación implícita de la divinidad de Jesucristo llega en este quinto siglo con el *nestorianismo*;

herejía atribuida, según algunos especialistas injustamente, a Nestorio, patriarca de Constantinopla. Esta herejía sostiene que Jesús es perfectamente Dios y perfectamente hombre; pero de tal manera que Dios y hombre sólo mantienen entre sí una unidad de tipo moral o aparente (*prósopon*), dando lugar a dos sujetos (*hypóstasis* o *physis*), incluso en el nivel último de su ser. La consecuencia fundamental que se deriva de esta articulación del ser de Cristo es que la humanidad de Jesús no sería propiamente la humanidad del Verbo. Esta apreciación es especialmente visible en relación con la Virgen María: ¿se puede predicar de María que es madre de Dios (*Theotokos*) o sólo podríamos afirmar que es madre de Cristo (*Khristotokos*)? Si la carne y la humanidad de Jesús no pertenecen intrínseca y ontológicamente a Dios, el nestorianismo mantiene que María es tan sólo la madre de Cristo.

El Concilio de Éfeso (431) reacciona frente a la herejía nestoriana y tiene, en la figura de Cirilo de Alejandría, su teólogo de referencia. La unidad de lo humano y lo divino en Jesús no se da sólo en la manera de presentarse a nosotros, sino en la realidad última del ser mismo de Cristo, en su sustrato más profundo, en el principio último de individuación de su ser. De esta manera, las palabras fundamentales del concilio serán "uno y el mismo"; es decir, son "uno y el mismo" el *Dios de Dios* que el que padeció en la cruz, "uno y el mismo" el *nacido del Padre antes de todos los siglos* que el nacido de la Virgen María. ¿Cómo puede ser esto así? El concilio responde que por medio de la unión en la subsistencia (*hypóstasis*). Esta unión hipostática permite a Dios hacer suyo propio lo que no es Dios. Así, Dios se hace hombre, sin dejar de ser Dios, y el hombre se hace Dios, sin dejar de ser hombre. O de otro modo, una realidad humana ha llegado a ser plena manifestación del rostro de Dios por medio de la permanente unidad de la humanidad (*physis*) de Jesús con la persona (*hypóstasis*) del Logos eterno del Padre. El sujeto de la vida humana de Jesús es, con todo su peso de misterio, el Hijo de Dios en persona. Así, si los concilios de Nicea y Constantinopla responden a la pregunta "¿qué es Cristo?" con la respuesta "Dios y hombre", el concilio de Éfeso responde a la pregunta "¿quién es Cristo?" con la respuesta "El Hijo eterno del Padre".

La consecuencia más radical que se deriva de estas afirmaciones radica en lo que la teología medieval llamará más tarde "intercambio de propiedades" (*communicatio idiomatum*). En efecto, en virtud de la unión hipostática podemos y debemos atribuir a la única persona de Jesucristo, las propiedades de ambas naturalezas. Así, es legítimo afirmar teológicamente que Dios ha muerto en la cruz o que Jesús de Nazaret es el creador de todo el universo. Por último, podríamos responder a una pregunta que nos parece esencial: ¿por qué en Jesús sólo hay una persona? Porque no puede existir lo humano, plenamente realizado, con independencia de lo divino. La humanidad de Jesucristo es plena por ser la humanidad del Verbo.

El último eslabón significativo de este proceso acontece, en forma de negación implícita de la humanidad de Jesús, con las afirmaciones del monje Eutiques. Este monje, de clara influencia alejandrina, afirma que la unión se hizo en Cristo "a partir de dos naturalezas" pero, realizada la misma, la naturaleza divina absorbe a la naturaleza humana en una sola (*monofisismo*). O de otro modo, las dos naturalezas acontecen en Cristo sólo antes de la unión pero, realizada la misma, lo divino disuelve lo humano; tal como la gota de vinagre que cae al mar, o el hierro fundido en el fuego.

Con esta provocación, el concilio de Calcedonia (451) se reúne, en lo que podríamos considerar el culmen de un proceso de objetivación teológica acerca de la identidad última de Jesucristo. Este concilio no se propone dar una nueva definición, pero sí integrará todas las aportaciones

anteriormente vistas en un perfilado símbolo de fe que nos deja la interpretación precisa de los grandes conceptos desarrollados teológicamente. Al “uno y el mismo” de Éfeso, se añade la fórmula, proveniente de una formulación del papa León, “en dos naturalezas”. Así, Calcedonia afirma que en Cristo concurre una única persona (*hypóstasis* o *prósopon*, términos usados aquí como sinónimos), en dos naturalezas (*physis* u *osía*). Y ello, calificando la unión con cuatro adverbios: “sin confusión” (frente a Eutiques), “sin cambio” (frente a Arrio), “sin división” (frente a Nestorio), “sin separación” (subrayando una situación ya definitiva e irreversible, donde la humanidad de Jesús será por siempre humanidad de Dios).

La clave fundamental de comprensión del misterio de la constitución última del ser de Cristo hay que buscarla en el orden del amor. En efecto, el amor es la única realidad que distingue uniendo y une distinguiendo. Así, Dios y hombre acontecen afirmados en Cristo por el amor, desde la paradoja: la irreductibilidad de lo divino y de lo humano se basa en la unidad absoluta. Desde este momento, será imposible definir Dios y hombre, como realidades objetivables en sí, una al margen de la otra. La conclusión de este itinerario es clara: el ejercicio de la razón humana se ve amplificado cuando se confronta con el misterio del Dios amor. El potente *logos* de la cultura greco-latina se ha visto evangelizado en su confrontación con la buena noticia de Jesucristo.

IV. CRISTOLOGÍA SISTEMÁTICA. El último momento de la reflexión cristológica, o cristología sistemática, tiene que volver a ofrecer la figura de Jesús, el Cristo, como propuesta de sentido creíble a los hombres y mujeres de cada tiempo histórico. Sólo así, la cristología cumple su sagrada tarea.

En este sentido, pensar a Cristo hoy supone hacer consciente el proceso de liberación y emancipación del mundo contemporáneo comenzado con el tiempo de la Ilustración. Este tiempo moderno coloca al hombre en el centro de todos sus intereses y legitima todas las realidades en la medida en que pueden ponerse en función de este hombre y sus necesidades. También el cristianismo se ha visto afectado por este programa ilustrado y ha conocido, como efectos más sobresalientes, un proceso de reducción de sus centros de referencia que afecta fundamentalmente a la imagen de Dios y de Jesús. El Dios cristiano, visibilizado en función del hombre, ha dado lugar a un dios típicamente ilustrado; lo que se ha dado en llamar *deísmo.* Así es, Dios queda reducido al relojero que pone en marcha la maravillosa maquinaria del universo pero que, una vez funcionando, se mantiene ajeno al mundo y distante a él. El Dios de la historia, amigo del hombre, cercano a su vida, interviniente en sus acontecimientos, queda expulsado y suplantado por el dios distante, ahistórico e incapaz de compasión. No es extraño que una teología, funcionalizada en relación a las necesidades humanas, acabe generando una expulsión definitiva de Dios del horizonte humano de sentido.

Del mismo modo, este proceso de reducción de lo cristiano ha afectado también a la figura de Jesús de Nazaret. La confesión creyente de este judío, como el Hijo de Dios hecho hombre, queda desdensificada con la implantación del programa de emancipación ilustrado. El mediador absoluto de la salvación de Dios a los hombres queda reducido a un simple maestro de moral, ejemplar en humanidad, honesto en su forma de vida. Lo cristiano, puesto en función de las necesidades del hombre, sólo queda legitimado en la medida en que ofrece sentido moral a la vida humana. Así, Jesucristo, reducido a maestro de moral, arquetipo ideal de humanidad, va generando formas teológicas en las que el cristianismo llega a ser pensable sin cristología; por ejemplo, la teología liberal del siglo XIX.

La función de la cristología hoy será la de recomponer, en toda su integridad, el rostro de Dios y el

rostro de Jesús. Para ello, buscará racionalidad y sentido en la experiencia de encuentro que la comunidad cristiana tuvo con el Señor resucitado, y cuyo testimonio cualificado ha quedado consignado en los escritos del Nuevo Testamento. Además, no puede ser de otro modo si caemos en la cuenta de que el binomio que se pretende esclarecer recíprocamente a lo largo de dichos escritos es el binomio "Dios y Jesús". En efecto, qué tiene que ver este judío marginal con el Dios vivo, y qué tiene que decir el Dios vivo de este judío marginal es el hilo de oro que da unidad teológica al conjunto del Nuevo Testamento.

De esta manera, la cristología actual favorece que los evangelios se expliquen a sí mismos y muestren para nosotros la lógica de su propia autocomprensión. Después de décadas en las que la investigación histórico-crítica ha llevado la batuta de la elaboración cristológica, los teólogos vuelven a reconsiderar la riqueza de los textos más allá de toda posible condición de posibilidad. Dejar al texto ser él mismo, permitirle explicarse por encima de toda constricción externa, posibilitar que entregue sus tesoros, que muestre su intencionalidad última, su racionalidad interna…

En este sentido, la lectura atenta de los escritos neotestamentarios, especialmente de los evangelios, ponen de manifiesto, de un modo connatural, el doble polo de atención anteriormente mencionado: Dios y Jesús. O de otro modo, los evangelios pretenden mostrar tanto lo que Jesús dice de Dios, como lo que ese Dios dice de Jesús. Así, la relación concreta que Jesús estableció con Dios no sólo contiene una afirmación de carácter teológico, sino también, aunque de modo indirecto, una constatación de verdadera y propia cristología.

¿Qué dice Jesús de Dios? Fundamentalmente que Dios es *Abbá* y que siendo *Abbá* permanece, sin embargo, misterio. *Abbá* es la palabra aramea que el niño pequeño usaba como balbuceo para dirigirse a su padre de la tierra. En ciertas ocasiones, este uso se prolongaba en la adultez como expresión de intimidad y reconocimiento de la autoridad paterna por parte del hijo. En este sentido, es interesante constatar cómo Jesús se dirige al Dios de Israel con el uso singular de esta palabra. Además, este uso se hace desconcertante, e incluso hiriente a sus contemporáneos, cuando Jesús utiliza este apelativo en vocativo. Tenemos, por tanto, un doble elemento que nos devuelve una instantánea fresca de la relación que Jesús estableció con el Dios de Israel en el contexto de la Palestina del siglo I. Por un lado, aunque encontramos algunas referencias a Dios como Padre en el Antiguo Testamento, nunca se utiliza la palabra *Abbá* que, además de provenir del ámbito doméstico, no pertenece a la lengua sagrada hebrea, sino al arameo vulgar. Por otro lado, en la literatura rabínica, el uso del apelativo Padre aplicado a Dios raras veces se encuentra en vocativo, y siempre como una designación genérica de la paternidad de Dios con respecto al pueblo de Israel. Sin embargo, Jesús afirma: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has mostrado a los sencillos las cosas que ocultaste a los sabios y entendidos. Sí, Padre, porque así lo has querido" (Mt. 11:25-26).

¿Qué dice este Dios de Jesús? Fundamentalmente que Jesús es Hijo y que siendo Hijo permanece, sin embargo, creyente. La forma concreta de relación de Jesús con Dios tuvo que resultar blasfema y escandalosa a sus contemporáneos. No sólo por la novedad que la imagen de Dios alcanzaba en la persona de Jesús, sino por lo que dicha imagen aportaba de luz a la figura misma de este judío. En efecto, Jesús, al dirigirse a Dios como *Abbá*, se está legitimando a sí mismo como el Hijo. Si en el comienzo de la actividad pública de Jesús no se podía hablar de este nuevo Profeta sin referenciarlo a la imagen del Dios que presentaba, poco a poco fue creciendo en sus interlocutores la certeza de que no se podía ya hablar de Dios sin referenciarlo a la persona de ese Jesús que con tanta pasión lo

había validado en su vida. De aquí deriva la autoridad con la que Jesús, un carpintero venido de la Galilea, se presentaba ante sus interlocutores: "Mi Padre me ha entregado todas las cosas. Nadie conoce realmente al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce realmente al Padre, sino el Hijo y aquellos a quienes el Hijo quiera darlo a conocer" (Mt. 11:27).

Dios en Jesús y Jesús en Dios: he aquí la lógica de comprensión del conjunto del NT. O de otra manera, esta relación nos da la medida exacta de la pretensión misma de Jesús, entendida como una pretensión de "definitividad" (*escatológica*). Dicha pretensión, pudo ser captada por sus contemporáneos como sigue: "Te decides por Dios, aquí y ahora, en la medida en que te decides por mí". Por tanto, la relación de Jesús con Dios es la que explica de modo convincente el porqué último de su condena a muerte. En efecto, esta pretensión de Jesús, fundada en su relación con el Padre, donde la causa de Dios se decide aquí y ahora en su propia persona, va mucho más allá de lo que el judaísmo oficial del siglo I era capaz de tolerar: "Por eso los judíos tenían aún más ganas de matarle, porque no solo no observaba el mandato sobre el sábado, sino que además se hacía igual a Dios al decir que Dios era su propio Padre" (Jn. 5:18).

Por tanto, el desencadenante dramático de la vida de Jesús, con una muerte de cruz, pone de manifiesto aspectos muy significativos sobre Dios y la persona de Jesús. Ahora, en la etapa final de su ministerio público, Jesús va a evidenciar facetas del ser mismo de Dios que son determinantes para una recta comprensión de su misterio. Desde esta clave, podemos entender el grito de abandono con el que Jesús, en versión de Marcos, termina su periplo por este mundo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc. 15:34). El Dios *Abbá*, que con tanto entusiasmo Jesús había anunciado en su etapa galilea, aparece envuelto en un ensordecedor silencio en el misterio del viernes santo. Ahora Jesús, además de ser Hijo aparece como creyente, abandonado a ese misterio, entregado a una voluntad que supera su medida y que lo confronta con el misterio de Dios y con lo que en Dios hay de misterio: "En su oración decía: —Padre mío, para ti todo es posible: líbrame de esta copa amarga, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mc. 14:36).

De la misma manera, la resurrección del Hijo por el Padre del lugar de los muertos, sigue siendo el esclarecimiento neotestamentario de esta relación entre Dios y Jesús. El Padre reivindica la pretensión escatológica del Hijo al despertarlo del sueño de la muerte. Así pues, la resurrección es entendida, en el conjunto del NT, como el acontecimiento escatológico por antonomasia: la eternidad entra en el tiempo, lo absoluto de Dios visita nuestra pobre contingencia, un pedazo de cielo es encontrado en la tierra. Por esta razón, el conjunto de los escritos neotestamentarios usará un lenguaje densamente simbólico y narrativo para hablar de aquello de lo que, en realidad, sería mejor callar. La acción escatológica de Padre, al resucitar a Jesús con la fuerza de su Espíritu, es una verdadera consumación de la historia en la que Dios habla de modo definitivo. La historia de la humanidad ha quedado cerrada, de parte de Dios en Cristo, con un "sí" de gracia para todos. En efecto, el Hijo ha sido exaltado a la derecha del Padre portando consigo nuestra humanidad para siempre, de modo que su Reino no tendrá ya fin: "Luego Jesús los llevó fuera de la ciudad, hasta Betania, y alzando las manos los bendijo. Y mientras los bendecía se apartó de ellos y fue llevado al cielo. Ellos, después de adorarle, volvieron muy contentos a Jerusalén. Y estaban siempre en el templo, alabando a Dios" (Lc. 24:50-53). Véase JESUCRISTO, ENCARNACIÓN, HIJO DE DIOS, MESÍAS, PASIÓN DE JESÚS, REDENCIÓN, SOTERIOLOGÍA, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: S. Béjar, *Dios en Jesús. Ensayo de cristología* (SP 2008); J. Galot, "Cristologías", en *DTF* 249-256; M. Bordoni, "Cristologia", en *NDT* I, 225-266; R.E. Brown, *Cristología del NT* (Sígueme 2001); J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico.*

Introducción a la cristología (BAC, Madrid 1970); O. Cullmann, *Cristología del NT* (Sígueme 1997); Ch. Duquoc, *Cristología* (Sígueme 1992); J. Dupuis, *Introducción a la cristología* (EVD 1994); R. Fisichella, "Cristología fundamental", en *DTF*, 226-232; B. Forte, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios. Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia* (San Pablo 1983); R.H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Cristiandad 1978); J. Galot, "Cristologías", en *DTF* 249-256; Id., *Hacia una nueva cristología* (DDB 1972); O. González de Cardedal, *Cristología* (BAC 2001); J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (ST 1984); A. Grillmeier, "Cristología", en *SM* I, 59-73; D. Hercsik, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia* (EDB, Bologna 2010); W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Sígueme 1986); M. Kessler, *Manual de cristología* (Herder 2003); E. Klinger, "Bosquejo formal e introducción histórica", en *MS*, III/1, 27-63; R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982); G. Moioli, "Cristología", en *DTI*, II, 192-207; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Sígueme 1974); X. Pikaza, *Éste es el hombre. Manual de cristología* (Sígueme 1997); J.M. Rovira Belloso, *Jesús, el Mesías de Dios* (Sígueme 2005); K. Rahner, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Cristiandad 1974); K. Rahner y H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia* (TEA 1994); R. Schnackenburg, "Cristología del NT", en *MS*, II, 245-414; P. Smulders, "Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico", en *MS*, III/1, 415-503; A. Turrado, "Cristología", en *GER* 6, 715-719.

S. BÉJAR BACAS

CRÓNICAS

Heb. *dibré hayyamim*, בְדֵי הַָמִים . = «palabras [o hechos] de los días» (1 R. 14:19, 29); Sept. *rhémata ton hemerôn*, □□ματα τ□ν □μερ□ν; Vulg. *verba dierum*; *biblíon logon*, βιβλ□ον λ□γων = «libro de las palabras»; «libro de las crónicas» (1 Cro. 27:24), *mnemósyna*, μνημ□συνα, «anales, memorias» (Est. 6:1); *biblíon hemerôn*, βιβλ□ον □μερ□ν, «diarios» (1 Mac. 16:24), es decir, registro de los sucesos diarios.

«Crónicas» es el nombre dado originalmente al registro hecho por escribas oficiales de los sucesos acontecidos en los reinos de Israel y Judá, que por lo general reciben el simple nombre de «libro de los reyes de Israel y Juda» (1 Cro. 9:1); a veces se refieren a monarcas individuales, como los «libro de los hechos de Salomón» (1 R. 11:41), las «crónicas de Jehú» (2 Cro. 20:34), etc. El nombre de *Paraleipómenos* está tomado de la LXX y significa «cosas omitidas» (como si de un mero suplemento del resto de la historia registrada en el AT se tratara); la *Vulg*. retiene ambos nombres con caracteres latinos, *Dabre jammim*, o *hajamim*, y *Paralipomenon*. Véase CRONISTA.

CRÓNICAS, 1 y 2

Heb. *dibré hayyamim*, בְדֵי הַָמִים . = «palabras o actas de los días» (1 R. 14:19, 29); Sept. *rhémata ton hemerôn*, □□ματα τ□ν □μερ□ν; *Paraleipómenon*, Παραλειπ□μενων; la Vulg. retiene ambos nombres con caracteres latinos, *Dabre jammim*, o *hajamim*, y *Paralipomenon*; el mismo texto se refiere al *biblíon logon*, βιβλ□ον λ□γων = «libro de las palabras»; «libro de las crónicas» (1 Cro. 27:24); *mnemósyna*, μνημ□συνα, «anales, memorias» (Est. 6:1); *biblíon hemerôn*, βιβλ□ον □μερ□ν, «libros de los diarios» (1 Mac. 16:24), es decir, registro de los sucesos diarios. El título *Crónicas* se debe a san Jerónimo, que en el *Prologus Galeatus* define la obra como *Chronicon totius divinae historiae* (Crónica de toda la historia divina).

1. Características.
2. Autor.
3. Fuentes.
4. Estructura y contenido.
5. Valor histórico.

I. CARACTERÍSTICAS. El título de *Crónicas* en la LXX, *paraleipómenon, «las cosas omitidas»*, advierte, a juicio de los traductores, que el lector encontrará mucho que no aparece en

Samuel-Reyes. Los traductores alejandrinos pensaron equivocadamente que *Crónicas* era una obra complementaria de Samuel y Reyes. La tradición eclesiástica consideró que *Crónicas* era un duplicado casi inútil de los libros históricos precedentes, razón por la cual los primeros escritores cristianos le dedicaron poca atención. Los estudiosos modernos, sin embargo, consideran que se trata de una obra historiográfica nueva y autónoma de estilo «sacerdotal», paralela a la «deuteronomista», pero independiente de ella.

Los masoretas, seguidos generalmente por los mss. españoles, han situado *Crónicas* a la cabeza de los > hagiógrafos e inmediatamente delante de los Salmos. En las ediciones impresas de la Biblia hebrea y en los mss. alemanes y franceses, *Crónicas* sigue a Esdras y Nehemías y son el último libro de su sección. Es probable que estuvieran en este orden en tiempos de Cristo, ya que Zacarías, que sufrió una muerte violenta, es citado como el último de los profetas (Mt. 23:35; Lc. 11:51; cf. 2 Cro. 24:20-22). Pero su posición lógica dentro del canon es más bien la contraria, ya que son algo así como la premisa a la historia postexílica. Por eso mismo «sus preocupaciones son más de orden hermenéutico y teológico que estrictamente histórico» (G. Ravasi). «La historia del cronista es el ejemplo veterotestamentario más notable de redacción como interpretación, así como de elaboración narrativa de un texto que se considera como autoritativo» (V. Gatti).

Los libros de Crónicas presentan una interpretación teológica de la historia de Israel que desea poner en clara evidencia las diversas formas en que Dios ha intervenido en medio de las vivencias y realidades del pueblo. La narración de esas manifestaciones divinas en la historia comienza con Adán (1 Cro. 1:1–9:44), en la prehistoria de Israel, llega a su punto culminante con el gran relato de la monarquía de David (1 Cro. 10:1–29:30), y finaliza con el famoso edicto del rey de Persia, Ciro (2 Cro. 36:22-23), que sirve para indicar que ha finalizado definitivamente el exilio de los judíos en Babilonia.

II. AUTOR. El autor o autores de la obra, identificado como «el cronista», parece ser un judío conocedor de las antiguas tradiciones históricas y teológicas del pueblo que, luego del exilio en Babilonia, interpretó la historia nacional desde una perspectiva teológica, para afirmar la esperanza y el futuro de la comunidad que trabajaba arduamente en la reconstrucción nacional en Jerusalén. Bien puede haber sido un levita, íntimamente relacionado con la vida del Templo de Jerusalén, con su liturgia, con su canto. Por lo tanto, interpreta la historia partiendo de su concepto de un Dios comprometido con el culto de aquel santuario. Últimamente, la mayoría de biblistas niegan que el mismo autor escribiese Esdras y Nehemías (Pace y Steven Tuell). Probablemente, Crónicas fue escrito por etapas con las genealogías de 1 Cro. 1-9 añadidas al final. Aunque muchos prefieren una fecha definitiva hacia el 400-350 a.C., a finales de la época persa (Klein, Tuell), otros concluyen que Crónicas fue terminado hacia el 300 a.C., al comienzo de la época griega (Sara Japhet, Knoppers). Es evidente que es obra de un solo autor: ambos libros presentan una evidente unidad de plan y de propósito, unidad que quedaría rota si estos libros fueran separados. En el antiguo canon hebreo los dos libros formaban una sola obra. En la LXX quedó dividida en dos, disposición finalmente adoptada por las ediciones impresas del canon hebreo.

III. FUENTES. Una lectura general de las Crónicas pone rápidamente en evidencia una serie de recursos y fuentes que sirvieron de base a sus narraciones y reflexiones. Esas fuentes literarias y orales fueron utilizadas con cautela y reconocimiento, pues se alude inclusive a sus títulos y también se hace referencia a su procedencia. De singular importancia en la identificación de sus fuentes es el marcado uso de las narraciones que están incluidas en los libros de Samuel y Reyes, con quienes las

Crónicas tienen importantes paralelismos.

Entre las fuentes usadas por el redactor cronista, solo como ejemplo, se pueden identificar claramente las siguientes: el libro de los reyes de Israel (1 Cro. 9:1; 2 Cro. 20:34), el libro de los reyes de Israel y de Judá (2 Cro. 27:7; 35:27; 36:8; cf. 16:11; 25:26; 28:26; 32:32), el *midrash* del libro de los reyes (2 Cro. 24:27), los hechos de los reyes de Israel (2 Cro. 33:18), las crónicas del rey David (1 Cro. 27:24), los hechos de Samuel el vidente (1 Cro. 29:29), los hechos de Natán el profeta (1 Cro. 29:29; 2 Cro. 9:29), los hechos de Gad el vidente (1 Cro. 29:29), la profecía de Ajías de Silo (2 Cro. 9:29), las visiones de Idó el vidente (2 Cro. 9:29), los hechos del profeta Idó (2 Cro. 12:15), los hechos del profeta Semaías (2 Cro. 12:15), el *midrash* del profeta Idó (2 Cro. 13:22), los hechos de Jehú, hijo de Jananí (2 Cro. 20:34); el resto de los hechos de Uzías escrito por Isaías (2 Cro. 26:22), el canto fúnebre de Jeremías sobre Josías (2 Cro. 35:25). Además, el autor conoce la profecía bíblica (Is. 7:9, cf. 2 Cro. 20:20 y Zac. 4:10. cf. 2 Cro. 16:9); los Salmos (132:8-11, cf. 2 Cro. 6:41-42 y 96; 105; 106, cf. 1 Cro. 16:8-36); los libros de Samuel y de los Reyes, sobre los que traza el nuevo planteamiento teológico, sus modificaciones, sus omisiones, sus correcciones. Omite, p. ej., los escándalos de David (su adulterio con Betsabé) y Salomón (sus 700 esposas y 300 concubinas).

El autor hace hincapié en tres puntos principales: 1) *David como fundador del culto público de Israel*, 2) *Salomón como constructor del Templo*, y 3) *el liderazgo de los levitas y los sacerdotes*. Para lograr su propósito el cronista recurre a una lista genealógica (1 Cro. 1-9) que intenta enlazar los dos polos de la creación (Adán) y de la elección (David). 2 Crónicas llega al final del exilio, con el decreto de Ciro en el 538 a.C. (2 Cro. 36:22-23) y así parece cubrir la misma época del Pentateuco y la historia deuteronomista (especialmente 1-2 Samuel y 1-2 Reyes). Sin embargo, Crónicas hace hincapié mayormente en *David y Salomón* como fundadores del *culto* en el *Templo*, bajo el liderazgo de *los levitas y los sacerdotes* (1 Cro. 10–29, David; 2 Cro. 1–9, Salomón). Para llegar a David, 1 Cro. 1–9 presenta genealogías, y después de Salomón, 2 Cro. 10–36 pasa por alto el reino herético-cismático del norte (con su culto idólatra en Betel) para enfocar la historia de los reyes de Judá en Jerusalén, y termina con la destrucción del Templo y la esperanza de una restauración sugerida por el decreto de Ciro, que ordenó su reconstrucción. Después de David (fundador del culto) y Salomón (constructor del Templo), al repasar la historia de la dinastía davídica en el sur, Crónicas hace hincapié especialmente en otros cinco reyes («buenos») que hicieron grandes reformas del culto: > Asá, > Josafat, > Joás, > Ezequías, y > Josías. Aun > Manasés, el peor rey, que al tener el reinado más largo (55 años) parece desconstruir la teología deuteronomista, termina arrepintiéndose y reformando el culto (2 Cro. 33:1-20; cf. 2 P 3:9).

IV. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. En la elaboración de su mensaje, las Crónicas interpretan la historia nacional desde su singular perspectiva teológica. Deseaba afirmar que Dios ha estado presente en las vivencias del pueblo, aunque sus intervenciones no hayan sido del agrado de la comunidad. La providencia divina no se ha alejado de la vida del pueblo ni un solo momento, aunque Israel no lo haya reconocido, ni sus líderes lo hayan apreciado. Esa capacidad y deseo de intervención en la historia de parte de Dios es fuente de esperanza para un pueblo que reorganiza sus instituciones y reconstruye sus ciudades luego de la debacle del exilio. En efecto, la historia de las Crónicas es el recuento de la fidelidad de Dios.

Para comprender el mensaje histórico y teológico de las Crónicas, la obra puede dividirse en cuatro secciones básicas. La primera es la historia previa a la dinastía de David (1 Cro. 1:1-9:44),

que va desde la figura de Adán hasta la constitución de la monarquía en Israel. Las narraciones en torno a David y su reino dominan la segunda sección de la obra (1 Cro. 10:1-29:30). Los episodios que describen el reinado de Salomón ocupan la tercera sección importante de las Crónicas (2 Cro. 1:1–9:31). Finalmente, la cuarta parte de las Crónicas se relaciona con el desarrollo de la institución de la monarquía, hasta la caída de la ciudad de Jerusalén (2 Cro. 10:1–36:21). La palabra final de las Crónicas, sin embargo, no es la derrota de Judá y la destrucción de Jerusalén, sino las noticias en torno al edicto de Ciro, con la decisión oficial persa que permitía la reconstrucción del Templo. Esta información constituye un indispensable elemento de esperanza que tiene gran valor espiritual y peso teológico en toda la obra cronista (2 Cro. 36:22-23).

1. *David*. La primera gran sección de las Crónicas, que sirve de preámbulo a la presentación de la dinastía de David, incluye una serie importante de genealogías bíblicas (1 Cro. 1:1–9:44). Estas listas extensas de personajes, que se presupone que quienes leen u oyen las narraciones deben reconocer con facilidad, intentan relacionar directamente al rey David con Adán. Esa es una manera de afirmar que la implantación de la dinastía davídica es parte de la voluntad divina desde el comienzo mismo de la historia. La implicación teológica y nacionalista de estas afirmaciones genealógicas, es que el reino establecido por David, y también su dinastía, es parte integral de la voluntad divina que viene desde el inicio mismo de la humanidad. Para la teología de Crónicas, uno de los momentos cúspide de la historia nacional, según se manifiesta en estas genealogías, es el establecimiento de la monarquía y el inicio de la dinastía davídica.

Las listas no solo incluyen nombres de figuras antiguas, sino que presentan pueblos, territorios y ciudades; y en los grupos, no se identifican mujeres. Las líneas demográficas van desde Adán, y prosiguen con Abraham y los doce hijos de Jacob o Israel, y concluye con Saúl. En el centro de estas narraciones está la tribu de Judá, de la cual procede David; además, se destaca la tribu de Leví. Las demás personas que tienen cierta importancia en las narraciones bíblicas pasan a un segundo plano, pues el objetivo de la inclusión de este material es destacar la figura de David; la finalidad es enfatizar las contribuciones religiosas, cúlticas, litúrgicas del famoso rey de Israel.

El inicio de las Crónicas es una manera singular de poner de manifiesto el proyecto de Dios para la humanidad: lo que le brinda sentido a la historia de Israel, según estas genealogías, es la figura de David, por sus contribuciones a la vida religiosa y cúltica del pueblo. Esta afirmación, que es más teológica que histórica, es de suma importancia educativa, pues se presenta a la comunidad postexílica, que ya no tenía la monarquía davídica ni gozaba de poder político independiente. Por esa razón fundamental, las Crónicas debían identificar y destacar las contribuciones religiosas de David vía sacerdocio, pues esa institución nacional fue la que cobró importancia capital luego del retorno de los deportados de Babilonia.

En la segunda gran sección de las Crónicas (1 Cro. 10:1-29:30) se presenta la figura y las contribuciones del rey David. Para la finalidad teológica de las Crónicas, la monarquía de Saúl parece no tener gran importancia, solo se le dedican veinticuatro versículos (1 Cro. 9:35–10:14), y esa información lo que destaca es su rechazo divino y su muerte. En esencia, Saúl es solo una figura transitoria que prepara el camino para la presentación de David como figura destacada en la esfera nacional.

El grueso de las narraciones del primer libro de Crónicas se relaciona con David, a quien se dedican veinte capítulos. Estas narraciones, sin embargo, no aluden tanto a la vida personal o familiar del rey ni tampoco a sus actividades políticas y militares oficiales; destacan de forma

inequívoca sus importantes contribuciones a la vida religiosa del pueblo, especialmente afirman la organización que llevó a efecto del culto en Jerusalén.

Como la finalidad de la obra Cronista es presentar la vida y las acciones de David como el modelo a seguir en el período postexílico, no todas las narraciones en torno a su vida y sus ejecutorias que se encuentran en la historia deuteronomista se incorporan en esta nueva comprensión teológica de la historia nacional. Por esta singular razón teológica, es que en las Crónicas no se alude a los siguientes episodios en la vida de David: sus dificultades y conflictos con Saúl (1 Sam. 16:1–31:13); los siete años que reinó en Hebrón solamente sobre la tribu de Judá (2 Sam. 1:1–4:12); las intrigas y los problemas en la corte durante el proceso de sucesión del trono, con la rebelión de su hijo Absalón (2 Sam. 9:1–20:36); y su adulterio con Betsabé y el posterior asesinato de Urías el heteo (2 Sam. 11:1-21). Sin embargo, abundan y se expanden las referencias a las decisiones y acciones de David que tuvieron repercusiones de importancia en el desarrollo de la vida religiosa del pueblo. Por ejemplo: la conquista de la ciudad Jerusalén que propició que David unificara el reino (2 Sam. 5:1-25); el traslado del Arca del Pacto o Alianza a Jerusalén (2 Sam. 6:1-23); el anhelo de David de construir el Templo y la promesa a su dinastía (2 Sam. 7:1-29); y las formas en que luego de vencer a sus enemigos hace los preparativos para construir el Templo (2 Sam. 8:1–12:31).

Esa información, que proviene de los libros de Samuel, se une a las narraciones que incluyen las Crónicas sobre las actividades de David a favor del culto y la vida religiosa del pueblo: los preparativos para la construcción del Templo y la organización del culto (1 Cro. 21:1-22:19); y la organización de varios grupos de trabajadores del Templo; por ejemplo: levitas, sacerdotes, cantores, porteros y guardias (1 Cro. 23:1-26:32).

La sección en torno a David culmina con una serie de consejos que el veterano rey le brinda a su hijo, Salomón, que seguirá en la monarquía y procederá con la construcción del Templo (1 Cro. 28:1-9). Incluye, además, la lista de las donaciones que el mismo David y los líderes del pueblo hicieron para apoyar el proyecto de construcción (1 Cro. 29:1-30). Terminan las narraciones en torno a David con una oración de acción de gracias del monarca y con el relato de su muerte (1 Cro. 29:10-21).

La lectura del material en torno a David, que se incluye tanto en los libros de Samuel como en el de las Crónicas, revela que estos últimos deseaban destacar su figura como el monarca ideal, como el líder que cumplía a cabalidad la voluntad divina. Su importante decisión de construir el Templo en Jerusalén se vio ampliamente recompensada, de acuerdo con las narraciones bíblicas, con una promesa perpetua de vida para su dinastía. Esa es la razón teológica fundamental para que las Crónicas evitaran mencionar, en torno al rey David, sus dificultades éticas y morales, su agresividad y violencia y su falta de solidaridad y fraternidad. La mención del pecado del censo, que se describe como una manipulación de Satanás, se incluye en las Crónicas porque está relacionado con el lugar en el cual posteriormente se construiría el Templo (1 Cro. 21:1-30).

2. *Salomón*. Los relatos de las Crónicas en torno a Salomón son también bastante importantes (2 Cro. 1:1-9:31), a juzgar por la información que incluye y el espacio que se le brinda en la obra (casi una cuarta parte del libro). Al igual que en el caso de David, las narraciones en torno a Salomón en las Crónicas destacan sus importantes contribuciones en relación a la construcción del Templo y en el establecimiento del sistema regular de cultos. Aunque sigue muy de cerca los relatos deuteronomistas (p. ej., 1 R. 1:1–11:20), elimina las referencias que pudieran afectar adversamente la figura del monarca.

Es esa la razón fundamental para que se omitan las referencias a las formas en que Salomón llegó al trono, y cómo procedió con la eliminación inmisericorde y decidida de sus adversarios (1 R. 1:1–2:46); ni se alude en las narraciones a sus deficiencias éticas, morales y doctrinales (1 R. 11:1-13). Las Crónicas tampoco incorporan los relatos en torno a Salomón que revelan sus errores políticos y administrativos, que en parte causaron posteriormente la división del reino (1 R. 11:14-40). En el espíritu de las narraciones teológicamente motivadas en torno a David, las Crónicas presentan a Salomón en la tradición de virtudes de su predecesor.

Como el propósito teológico de la presentación de Salomón en las Cónicas no es personal, la obra no se hace referencia a la famosa demostración de sabiduría salomónica, en el juicio sobre los hijos de unas mujeres que estaban en disputa (1 R. 3:16-28). Sin embargo, entre los temas que se incluyen, se pueden identificar algunas de sus importantes actividades culturales (2 Cro. 1:2-6; 6:40-42; 7:1-3).

La imagen de Salomón en las Crónicas, en efecto, es la de un rey sabio e inteligente, que, motivado y guiado por Dios, llevó a cabo una serie de construcciones de gran importancia política, social, económica, cultural y espiritual en la ciudad de Jerusalén. Entre sus contribuciones destacadas a la vida del pueblo y a la historia nacional, según las Crónicas, están las transformaciones que hizo en el culto y la liturgia del Templo, al seguir las indicaciones de su padre, David. El énfasis que pone el cronista en Salomón se relaciona con su sabiduría y en los cambios que introdujo e implantó en la vida religiosa.

3. *Profetas*. El papel de los profetas en las narraciones de las Crónicas es de suma importancia teológica. En contraposición directa a las acciones fallidas de los reyes y del pueblo, los profetas eran una especie de consciencia ética de la comunidad y sus líderes. Sus llamados a la conversión y sus insistencias al arrepentimiento son signos de esperanza, futuro y liberación. Estos mensajes proféticos revelan claramente que la misericordia divina estaba activa y disponible para el pueblo, aunque las rebeldías e infidelidades abundaban y les caracterizaban. La revelación divina de los profetas pone de manifiesto una vez más que el perdón de Dios es una posibilidad real para el pueblo pues es mayor que los pecados de sus líderes y la comunidad.

Esos importantes mensajes proféticos revelan un sentido claro de futuro y seguridad, que se subraya con las afirmaciones en torno a los reyes Nabucodonosor, de Babilonia (2 Cro. 36:17-21), y Ciro, de Persia (2 Cro. 36:22-23). De acuerdo con las Crónicas, ambos gobernantes extranjeros y politeístas son agentes de Dios en la implantación de su voluntad histórica: el primero, instrumento para la manifestación de la ira divina y el juicio de Dios al pueblo; y el segundo, fuente de esperanza y liberación de la comunidad deportada.

V. VALOR HISTÓRICO. Especialmente partiendo de Wellhausen (s. XIX), quien criticó los elementos nuevos no incluidos en Samuel y Reyes añadidos en Crónicas, muchos han cuestionado o negado el valor histórico de las adiciones: «¡Mira lo que Crónicas ha hecho de David! El fundador del reino ha llegado a ser el fundador del Templo y del culto público, y el rey y héroe, dirigiendo a sus compañeros militares, ha llegado a ser el cantor y maestro de ceremonias delante de una multitud de sacerdotes y levitas… Solamente la tradición de la fuente más antigua [Samuel-Reyes] posee valor histórico» (Wellhausen, citado en R. Klein, *ABD I* 1992:997). Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos del siglo XX a veces apoyaron las adiciones de Crónicas y convencieron a la mayoría de biblistas de que Crónicas esporádicamente había tenido acceso a ciertas fuentes fidedignas, con lo cual provocó más respeto por su contribución a la Historia de Israel. En algunos casos puede que

conserve tradiciones históricas genuinas e inéditas.

Los profetas de 1-2 Reyes denuncian la opresión de la monarquía; los de Crónicas animan a los reyes en la reforma del culto. Reyes enfoca la historia de los monarcas, que determina el destino de la nación. Por lo tanto, *la historia deuteronomista* termina con una nota más pesimista y sugiere una posible restauración de la monarquía (2 R. 25:27-30). Una contribución fundamental de Crónicas para la pobre colonia de Judá, bajo el yugo de Persia y Grecia, fue infundirle la esperanza de un futuro «abierto»: gracias a la compasión de Dios, anticiparon una restauración de todo el pueblo, unido bajo un rey, alrededor de un templo, adorando a un solo Dios (2 Cro. 36:22-23; Williams, 1982:33; Pleins, 2001:144). 1 Crónicas critica dos veces a David por haber derramado mucha sangre en sus guerras y señala una preferencia por el reino pacífico de Salomón (22:8-9; 28:3), un hecho que sugiere cuán fundamental es la paz en la esperanza que Crónicas proyecta. Véase DAVID, ISRAEL, MONARQUÍA, SALOMÓN, SACERDOTES.

BIBLIOGRAFÍA: Leslie C. Allen, “The First and Second Books of Chronicles”, en *New Interpreters Bible*, vol. 3 (Abingdon, Nashville 1999); L. Arnaldich, “Crónicas”, en BC, II (BAC 1961); R. Boer, “1 and 2 Chronicles”, en *QBC*, 251-267; J. J. Castelot, *Los libros de las Crónicas* (ST 1969); R. J. Coggins, “1 and 2 Chronicles”, en *ECB*, 282-312; E. Cortese, “Introducción a 1 y 2 Crónicas, Esdras-Nehemías”, en *CBI*; W. D. Crockett, *A Harmony of Samuel, Kings and Chronicles* (Baker 1951); R. B. Dillard, *2 Chronicles* (Word, Waco 1987); R. K. Duke, “Chronicles, Books of”, en *DOTHB*, 160-81; T. D. H., “The Chronicler: Theologian of Grace”, en *Evangelical Quarterley* 53 (1981), 16-28; P. K. Hooker, *First and Second Chronicles* (WJK 2001); Sara Japhet, *I & II Chronicles* (WJK 1993); Id., “Chronicles, Books of”, en *DBI* I, 179-187; Id., *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (Winona Lake 1977); W. Johnson, *1 and 2 Chronicles* (Sheffield Academic, Sheffield 1997); I. Kalimi, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles* (Eisenbrauns, Winona Lake 2005); C. F. Keil y F. Delistzsch, *CTHAT, Pentateuco e históricos* (CLIE 2008); R. W. Klein, “Chronicles, Book of 1-2”, en *ABD* 1, 992-1002; Id., *1 Chronicles* (Fortress 2006); G. N. Knoppers, “Chronicles, Books of”, en *EDB*, 242-244; Id., *1 Chronicles 1-9; 1 Chronicles 10-29* (Doubleday 2003); Id., “Chronicles, First and Second Books of”, en *NIDB* I, 622-31; Alice L. Laffey, “1 and 2 Chronicles”, en *WBC*, 117-122; Id., *First Chronicles, Second Chronicles* (Liturgical Press, Collegeville 1985); H. P. Mathys, “1 Chronicles and 2 Chronicles”, en *OBC*, 267-308; L. Mazzinghi, “1 Crónicas” y “2 Crónicas”, en *CBI*, 602-616; J. M. Myers, *1 Chronicles y 2 Chronicles* (Doubleday 1965); G. Ravasi, "Crónicas", en *NDTB*, 312-318; L. Alonso Schökel, *Crónicas, Esdras, Nehemías* (Cristiandad 1976); M. J. Selman, *1 and 2 Chronicles*, 2 vols. (IVP 1994); M. A. Throntveit, “Chronicles, Books of”, en *DTIB*, 410-15; S.S. Tuell, *First and Second Chronicles* (WJK 2001).; M. Wilcock, *The Message of Chronicles* (IVP 1987); Hugh G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (Eerdmans 1982).

S. PAGÁN

CRONISTA

Heb. *mazkir*, מַזְ ִיר = «cronista», de la raíz verbal 2142 *zakar*, זכר, prop. «marcar, mencionar, recordar»; Sept. *anamimneskon*, ἀναμιμνῄσκων, *hypomnematographos*, ὑπομνηματογράφος.

Funcionario de alto rango de las monarquías de la antigüedad, presente también en la corte real judía. Sus atribuciones no se limitaban simplemente a las crónicas o registros de sucesos, sino que se extendían a la presidencia o cancillería del consejo privado real (Is. 36:3. 22); de ahí que en ocasiones se traduzca por «canciller». En la corte de David el cronista > Josafat aparece entre los altos consejeros (2 Sam. 8:16; 20:24; 1 Cro. 18:15), a cuyo servicio había varios escribas (1 R. 4:3).

En el reinado de Ezequías el cronista oficial aparece juntamente con el administrador del palacio y el escriba real (2 R. 18:18, 37).

A juzgar por los patronímicos de los cronistas mencionados, es probable que se tratasen de levitas capacitados para esta tarea. El rey Josías confió al alcalde de la ciudad y al cronista > Joah la reparación del Templo (2 Cro. 34:8).

Los cronistas siempre gozaron de la estima de los gobernantes persas y también de los romanos. En tiempo de los emperadores Arcadio y Honorio recibían el nombre de *magistri memoriae*, «maestros de la memoria». En la corte del rey Asuero existían lo que el autor sagrado llama «libro

de las memorias, las crónicas» (Est. 6:1; 10:2). En el período judío postexilico se mencionan en este tenor los «libros de las memorias de tus padres» (Esd. 4:15). Muchos de los anales egipcios y asirios se esculpían sobre la piedra, en obeliscos y monumentos, de tal modo que han sido preservados hasta hoy. Véase ESCRIBA, ESCRITURA.

CRONOLOGÍA BÍBLICA

1. Cronología de Ussher.
2. Cronología del AT.
   a) Éxodo.
   b) Monarquía.
   c) Retorno.
3. Cronología del NT.
   a) Vida de Jesús.
   b) Hechos de los Apóstoles.

I. CRONOLOGÍA DE USSHER. Poder datar de un modo fiable los acontecimientos de la Historia Bíblica ha sido siempre una gran preocupación para muchos estudiosos cristianos a lo largo de los siglos, en especial en lo referente a la edad de la tierra. Los primeros comentaristas bíblicos vieron la existencia de una secuencia temporal de hechos perfectamente definida que iba desde la creación hasta la construcción del Templo de Jerusalén. Y así, por puro razonamiento teológico, llegaron a la conclusión de que la creación del mundo había tenido lugar 6000 años antes de la Era Cristiana. En los siglos siguientes se dieron algunas discrepancias con otros estudiosos como Isidoro de Sevilla (s. VII), Beda (s. VIII), o con pensadores judíos como Maimónides (s. XII), que aceptaban tan solo 4000 años. El trabajo cronológico más conocido es el del obispo James Ussher (1581-1656), aunque para su época se pueden contabilizar más de 200 cómputos distintos sobre la edad de la creación. Para Melanchthon, el mundo habría sido creado el año 3963 a.C. El astrónomo J. Kepler también se dedicó a esta clase de cálculos utilizando el método de la precesión de los equinoccios, el mismo que había empleado John Newton en su ajuste de la cronología de numerosos eventos de la antigüedad. Mediante este tipo de cálculos astronómicos, Kepler estableció como fecha de la creación el solsticio de verano del año 3993 a.C., puesto que el apogeo del Sol debía encontrarse en la cabeza de Aries en aquel momento. La cronología de Ussher tiene el mérito de analizar el texto hebreo, cotejándolos con otros documentos históricos y manuscritos antiguos, así como con tablas astronómicas y numerológicas. Su obra cumbre, *The Annals of the World* (*Los Anales del Mundo*), fue publicada por primera vez en latín en dos volúmenes (1650, 1654). Ussher determinó que la creación tuvo lugar en el 4004 a.C., en base a los datos bíblicos sobre las genealogías de los patriarcas, jueces, etc., cotejándolos con numerosos hechos históricos de edad conocida. Que Ussher prefiriera el texto hebreo ignorando todos los demás, probablemente se debió a que concordaba plenamente con los estudios cronológicos del también obispo y contemporáneo suyo John Lightfoot (1602-1675).

Su trabajo resulta poco convincente, pese a la erudición desplegada, debido a los grandes vacíos cronológicos del texto, a los que no prestó atención, haciendo imposible hacer una simple suma de las edades y fechas que contiene.

Al parecer, el período más fácil es el que va de Adán a Salomón, ya que la Biblia señala un linaje

masculino continuo desde la primera pareja humana hasta el gran rey, junto con sus edades. Sin embargo, no todas las versiones de la Biblia proporcionan idénticos datos; la versión griega de los LXX, seguida por Clemente de Alejandría y Orígenes, entre otros, presenta fechas más tardías, retrasando alrededor de 1500 años la fecha de la creación.

De Salomón a la destrucción del Templo de Jerusalén y la cautividad de Babilonia, el linaje se interrumpe, de tal manera que tan solo se dispone de la duración de los reinados, y con numerosos solapamientos y ambigüedades que complican el cuadro. Ussher tuvo que cruzar los registros bíblicos con fechas conocidas de otras personas y gobernantes para crear una cronología integrada.

De Esdras y Nehemías al nacimiento de Jesús no se ofrece información en la Biblia. Ussher y sus seguidores tuvieron que intentar vincular cada acontecimiento conocido de este período con otros datable en otras culturas, como las de los caldeos, persas o romanos.

II. CRONOLOGÍA DEL AT. Los hallazgos arqueológicos en el Cercano Oriente realizados a partir de la segunda mitad del s. XVIII, en particular los documentos cuneiformes, suscitaron la cuestión crítica respecto a la cronología del AT. Ello, unido al cada vez más completo conocimiento de los pueblos del entorno del primitivo Israel y de la Historia Antigua en la que están insertados los relatos bíblicos, llevó a establecer correspondencias, no todas igualmente probables, entre la cronología del AT y la del Oriente Antiguo. Las dificultades aparecen en relación con la escasez o abundancia de los datos para los diferentes periodos.

Uno de los problemas para precisar las fechas de la historia bíblica del período del Éxodo se presenta a raíz de los modelos históricos generalmente aceptados para Egipto, no siempre seguros. Así, han surgido dificultades para situar en la historia egipcia sucesos tales como el período de 7 años de hambre, José como visir de Egipto, el Faraón de la opresión, la fecha del éxodo, la peregrinación por el desierto y la época de la conquista de Canaán.

Los datos bíblicos principales para la cronología de los > Patriarcas arrojan el siguiente resultado: Abraham tiene 75 años a su salida de Harrán (Gn. 12:4), 100 al nacerle Isaac (21:5); este toma a Rebeca por mujer a los 40 años de edad (25:20) y a los 60 le nacen Esaú y Jacob (25:26); Jacob llega a Egipto a la edad de 130 años (47:9). La estancia de los hijos de Israel en Egipto dura 430 años (Ex. 12:40), y 480 después de la salida de Egipto Salomón emprende la construcción del Templo (1 R. 6:1). Existe el punto crítico respecto a la duración de la estancia de los hebreos en Egipto. Según Ex. 12:40 permanecieron 430 años; mas Gn. 15:13 habla de 400 años, y en el v. 16 menciona cuatro generaciones = 160 años.

a). Éxodo. La fecha del éxodo es problemática. Entre la muerte de José y el nacimiento de Moisés no se facilitan fechas concretas. Para determinar el número exacto de años que transcurrieron entre estos dos eventos y el éxodo se parte del dato bíblico que dice que el Templo de Salomón se empezó a construir 480 años después de la salida de Egipto (1 R. 6:1). Es un número redondo, que algunos estudiosos consideran artificial: 40 x 12. Si Salomón comenzó a construir el Templo aprox. en el año 960 a.C., la fecha del éxodo sería aprox. 1440 a.C. Pero los estudiosos modernos sitúan de forma casi unánime el éxodo en la primera mitad del s. XIII a.C. (1300-1250) teniendo en cuenta que los israelitas tomaron parte en la construcción de las ciudades de > Pitón y > Ramsés (Ex. 1:2), y que en la estela de Merneptah, sucesor de Ramsés II, donde se hace referencia por primera vez en un documento no bíblico a Israel, se dice que habitaba en Canaán hacia el 1230 a.C.

b) Monarquía. Para el período de la monarquía existe abundante y detallada información

cronológica, aunque de difícil interpretación. David reinó 40 años sobre Israel: siete en Hebrón y 33 en Jerusalén (1 R. 2:11; 1 Cro. 29:27). Salomón reinó 40 años sobre todo Israel. Comenzó a edificar el Templo en el mes segundo, > *ziw*, del año cuarto de su reinado, 480 después de la salida de Egipto (1 R. 6:1, 37; 2 Cro. 3:2), y lo terminó el año segundo, el mes octavo, > *bul* (1 R. 6:38), que debió ser el 959 a.C. (Rowton, Albright).

El reino unificado de Israel se dividió en el 922 a.C. > Samaria, la capital del reino israelita del Norte, fue destruida, según la crónica babilónica, entre la primavera y el verano del 722 a.C. La caída y destrucción de Jersalén y su Templo tuvo lugar el 586/587 a.C. > Joaquín, rey de Judá, aparece como prisionero en un texto babilónico de > Nabucodonosor.

c) Retorno. Los judíos regresaron de la > cautividad el año primero del reinado de > Ciro II el persa (2 Cro. 36:22; Esd 1:1). El primer año oficial de Ciro como rey de Babilonia habría sido el 538/537 a.C. Las obras interrumpidas de reconstrucción del Templo de Jerusalén se reemprendieron el año segundo de > Darío de Persia (Esd 4:24), el 520/519 a.C. El Templo se terminó el año sexto de Darío (Esd 6:15), es decir, el 515 a.C.

III. CRONOLOGÍA DEL NT. La cronología NT presenta menos dificultades ya que es posible contrastar los datos neotestamentarios con los nombres que se refieren a la historia profana. Es sabido que Dionisio el Exiguo, a quien se debe la cronología moderna, se equivocó en unos años, sufriendo un error de cuatro a siete años en la fecha del nacimiento de Cristo.

a) Vida de Jesús. Para la mayoría de los expertos Jesús nació hacia el año 7 a.C., porque > Herodes el Grande murió en el 4 a.C. y Mateo cuenta cómo Herodes trató de matar al niño Jesús, aunque Lucas parece contar una historia totalmente diferente. Su relato es muy detallado, pero no menciona la matanza de niños. Relaciona el nacimiento de Juan el Bautista con Herodes el Grande (Lc. 1:5) y dice que Jesús era seis meses más joven que Juan (v. 26). Luego menciona el censo romano ordenado por > Quirinio, gobernador de Siria, y cómo María y José tuvieron que ir a Belén a registrarse (2:15). Este censo se realizó en el 6/7 d. C., cuando Judea pasó a ser provincia romana, y los historiadores han rechazado la idea de que hubiera habido otro censo 13 años antes, ordenado por alguien con el mismo nombre.

Se han formulado varias opiniones sobre la duración del ministerio público de Jesús. Se habla de un año, dos años o dos años largos y tres años o tres años largos. La que lo reduce a un año se funda en que los Sinópticos hablan de una sola Pascua al final del ministerio público (Mt. 26:17; Mc. 14:12; Lc. 22:7). Dos años responde a que Juan menciona tres Pascuas (Jn. 2:13, 23; 6:4 y 11:55), que requieren algo más de dos años. Es una opinión antigua que se sostiene todavía hoy. Tres años aparece en el siglo II y sigue hoy muy difundida. Se ven enumeradas en Juan no tres, sino cuatro Pascuas: Jn. 5:1 comparado con 4:35.

La fecha de la crucifixión es igualmente incierta y se sitúa hacia un viernes del año 30 del mes de abril o > nisán. Mateo y Marcos dicen que > Caifás era Sumo Sacerdote (18-37 d.C.), > Pilatos gobernador (26-36 d.C.) y > Antipas tetrarca de Galilea (4 a.C.-36 d.C.). Según Juan, los judíos le dijeron a Jesús «este Templo tardó 46 años en construirse» (2:20). El Templo se empezó el año 20 a.C., así que la frase debió decirse después del 26 d.C. Según Lucas, Juan el Bautista empezó a predicar en el año quince del imperio de > Tiberio (3:1-2). Esto debió ser en el 28 o 29 d. C. Jesús debió comenzar su ministerio de predicación por lo menos dos o tres años después. Lucas añade que tenía unos 30 años (3:23). Si nació el año 7 a.C., hubiera tenido casi 40. Si aceptamos la fecha de Lucas, del 6 d.C., tendría 26 ó 27.

b) Hechos de los Apóstoles. Para el libro de los Hechos y las Epístolas los elementos cronológicos se deben determinar principalmente por referencias incidentales a sucesos conocidos en la historia secular y por la mención ocasional de períodos de tiempo, de modo que las fechas que se puedan asignar a los acontecimientos referidos en ellos no se pueden establecer con exactitud.

En los *Hechos* se menciona el gobierno de > Aretas en Damasco (Hch. 9:25; cf. 2 Cor. 11: 32), la muerte de > Herodes Agripa I (Hch. 12:1-23), el hambre en Judea durante el reinado de > Claudio, entre los años 41-54 d.C. (Hch. 11:28), el proconsulado de > Galión en Acaya (Hch. 18:12) y el comienzo del período en que > Festo fue procurador en Judea (Hch. 24:27-25:12). De todos los datos comprobables se puede ofrecer la siguiente cronología aprox. de Hechos:

31 Crucifixión, Ascensión, Pentecostés

34 Esteban apedreado; la iglesia perseguida; el Evangelio llevado a Samaria.

35 Conversión de Pablo.

35-38 Pablo en Damasco y en Arabia.

38 Pablo escapa de Damasco durante el reinado de Aretas; visita a Jerusalén «pasados tres años» (Gal. 1:18); va a Tarso.

44 Jacobo, hermano de Juan, es martirizado; Pedro encarcelado en el tiempo de la Pascua; muere Agripa I.

44-45 Bernabé trae a Pablo a Antioquía; Pablo queda allí «todo un año» (Hch. 11:26).

45 Bernabé y Pablo llevan la ayuda a los afectados por el hambre en Jerusalén.

45-47 Primer viaje misionero de Pablo; a su regreso permanece en Antioquía «mucho tiempo» (Hch. 14: 28).

49 Concilio de Jerusalén, «pasados catorce años» (Gal. 2:1).

49 Pablo comienza su segundo viaje misionero; predica en Frigia, Galacia, y entra en Europa.

51 Pablo llega a Corinto, y permanece allí un año y medio.

52 Fin del segundo viaje misionero; Pablo permanece «algún tiempo» en Antioquía (Hch. 18:23).

53-58 Tercer viaje misionero de Pablo; viaja por Asia Menor; permanece tres años en Éfeso; viaja por Macedonia; permanece tres meses en Corinto.

58-60 Pablo encarcelado en Cesarea por «dos años» (Hch. 24:27).

60-61 Pablo viaja a Roma; llega entre marzo y mayo.

61-63 Pablo permanece preso en Roma por «dos años enteros» (Hch. 28: 30).

63-66 Pablo viaja por Creta, Asia Menor y Macedonia.

67 Muerte de Pablo

Véase CENSO, ÉXODO, GENEALOGÍA, JESUCRISTO, PABLO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Finegan, *Manual de cronología bíblica* (Cristiandad 1975); M. Gallart Ribera, “Cronología bíblica”, en *GER* 6, 766-770; Michel Join-Lambert, “Cronología bíblica”, en *EB* II, 661-683; David F. Payne, *Cronología bíblica Portavoz* (Portavoz 1998).

CRUCIFIXIÓN

Gr. *staúrosis*, σταύρωσις, sustantivo no empleado en el NT; la acción de «crucificar» se indica mediante el vb. 4717 *stauróo*, σταυρόω; una vez 4362 *prospégnymi*, προσπήγνυμι, «fijar» (Hch. 2:23).

Los escritores clásicos usan *stauróo*, σταυρόω; *anastauróo*, ἀνασταυρόω, y *anaskolopizo*, ἀνασκολοπίζω, para designar las acciones de «colgar», «empalar» y «crucificar» indistintamente.

1. Instrumento de tortura.

2. Juicio y muerte de Jesús.

I. INSTRUMENTO DE TORTURA. La crucifixión era un procedimiento de castigo muy habitual en la antiguedad, con distintas modalidades, pero siempre relacionado con la fijación del reo en un poste, ya fuera atado, colgado, clavado o empalado. Al parecer, los iniciadores de la práctica de la crucifixión fueron los persas. Esta forma de dar muerte probablemente tenía un sentido religioso, ya que de este modo la tierra, dedicada a Ormuzd, no se contaminaba por no estar el cuerpo del ajusticiado en contacto con ella. La práctica pasó de los persas a los griegos, a los cartagineses y a los romanos. Los cartagineses castigaban con la crucifixión a sus generales y almirantes cuando eran derrotados en la guerra o daban muestras de excesiva independencia; pero esta pena se aplicaba con más frecuencia para someter a las ciudades rebeldes u obligar a rendirse a las ciudades sitiadas. Se sabe que la practicaban también los asirios, los egipcios, los germanos y los hindúes. Alejandro Magno crucificó a 2.000 habitantes de Tiro. Según Josefo, > Ciro el persa, en el edicto que permitía el retorno de los judíos de Babilonia a Jerusalén, amenazó con la pena de crucifixión a cualquiera que quisiera obstaculizar el cumplimiento de su orden (Josefo, *Ant.* 12, 5, 4). Se discute si este método de ejecución fue practicado por los judíos. La palabra hebrea que alude a esta práctica es la raíz verbal 8518 *talah*, תלה —a veces con la adición «sobre el árbol», *al haets*, עַל הָעֵץ—, generalmente traducida por «colgar» (2 Sam. 18:10; Dt. 21:22; Nm. 25:4; Job 26:7); los traductores griegos de la LXX la vierten por *stauróo*, σταυρόω, «crucificar». La Ley Mosaica establecía la pena capital mediante la espada (Ex. 21), la soga o ahorcamiento, el fuego (Lv. 20) y la lapidación (Dt. 21), pero los hebreos nunca aplicaron el empalamiento o crucifixión a nadie como medio de suplicio, excepto después del regreso del > cautiverio (cf. Esd. 6:11). Cuando se colgaba a alguien, el cuerpo muerto se exponía a la vergüenza pública, señal de maldición especial (Dt. 21:22-23), pero nunca se hacía así con una persona viva para prolongar su agonía. Tal es la diferencia entre la práctica de la crucifixión en Oriente y Occidente. En Oriente se colgaba o empalaba el cadáver del penado, como un castigo complementario infligido a uno que ya había sido ejecutado. En Occidente lo que se intentaba era atormentar al reo, prolongar su muerte en medio de sufrimientos horrendos.

Las potencias extranjeras solían aplicar esta ignominiosa muerte a la población dominada; > Antíoco IV Epífanes, que introdujo la crucifixión en Isradel, al perseguir a los nacionalistas judíos entre el 174 y 164 a.C, sometió a intensos tormentos a quienes no acataban sus leyes, «hiriéndoles a latigazos, mutilando sus cuerpos y, estando todavía vivos, colgándoles de cruces» (Josefo, *Ant.* 12, 5, 4; cf. *Ascensión de Moisés* 8, 1). La expresión repetida en los textos: "…estando aún vivos y respirando, los colgaban de las cruces"; "fueron crucificados estando aún vivos…", muestra la impresión" de completo horror y espanto que esta práctica causó en la sociedad judía.

Posteriormente, en 4 a.C., Varo, procurador romano de Judea, hizo crucificar a 2.000 judíos culpables de sedición (cf. *Ant.* 17, 10, 10). Los hijos de > Judas el Galileo, el que había incitado a la rebelión (46 d.C), también fueron crucificados (cf. *Ant.* 20, 5, 2; 20, 6, 2). Numerosos judíos fueron crucificados colectivamente cuando procuraban salir de Jerusalén, sitiada por las tropas romanas bajo el mando de Tito. En el momento de la captura eran flagelados, sometidos a toda clase de suplicios antes de morir crucificados delante de los muros. «Tito se compadecía del sufrimiento de

las víctimas, pero por ser demasiado numerosas —alrededor de 500 diarias— no era posible correr el riesgo de liberarlas o someterlas a vigilancia, de manera que autorizó a sus soldados para proceder de acuerdo a su propio criterio, tanto más por cuanto esperaba que el horrible espectáculo de las innumerables cruces indujera a los sitiados a rendirse. Así, los soldados, bajo el impulso del odio y el furor, ridiculizaban a los prisioneros, crucificando a cada uno de ellos en una posición diferente, y dado el número de los mismos, tanto el espacio como las cruces para los cuerpos eran insuficientes» (*Guerras* 5, 449-451).

En la historia de Israel solo se conoce un caso de un gobernante judío que aplicara este tormento a sus propios compatriotas en un acto de suma crueldad: Alejandro Janneo (103-76 a.C.), rey y sumo sacerdote, que eliminó de esta forma a gran número de sus enemigos, haciendo degollar delante de ellos, mientras estaban aún vivos, a sus mujeres y sus niños (Josefo, *Guerras* 14, 1, 2); también ordenó crucificar a ochocientos fariseos (*Ant.* 13, 14, 1; *Ascensión de Moisés* 6, 8s). Por esta razón, en la literatura esenia, Alejandro Janneo es llamado "el león furioso", al imitar una práctica gentil tan cruel, inimaginable para un judío.

Los romanos solamente aplicaban este castigo a rebeldes y bandidos, a esclavos y extranjeros, o a los hombres libres culpables de los crímenes más execrables; una ley formal prohibía la crucifixión de cualquier ciudadano romano; aparte de esto, tal afrentoso castigo se empleaba abundantemente, siempre como un medio de intimidación. Dada su crueldad, Cicerón la definió como c*rudelissimum taeterrimumque supplicium* («el suplicio más cruel y horrible que existe», *In Verrem* 2, 64, 165).

En tiempos de Jesús, solo las autoridades romanas de Judea condenaban a la crucifixión y llevaban a cabo este tipo de ejecución. Judea, en tanto que región relativamente pequeña y recientemente conquistada, pertenecía al tercer grupo de provincias imperiales, aquellas que no eran administradas por antiguos cónsules o pretores del orden senatorial, sino por prefectos del orden ecuestre. Los prefectos, como administradores senatoriales, poseían la atribución de impartir la alta justicia, incluido el *ius gladii*, el derecho a imponer la pena capital.

Según la ley romana, después del juicio y la sentencia correspondiente, el condenado era arrastrado al lugar de ejecución, llevando por lo general el travesaño (*patíbulo*) de la cruz sobre el que sería clavado. Una vez en el lugar señalado, la mayoría de las veces fuera de la ciudad, se lo desnudaba por completo, despojándolo así de toda apariencia de personalidad jurídica, y se lo flagelaba duramente con vistas a vencer su última resistencia. Los brazos de la víctima eran extendidos en el patíbulo y atados o clavados por las muñecas. Los pies se fijaban con cuerdas o se clavaban con uno o dos clavos. Los horrores de la crucifixión, el peor y más afrentoso de los tormentos (Cicerón, Tácito), se alargaban hasta días enteros. Las sed debida a la pérdida de sangre, y la deshidratación del organismo por el sudor y la temperatura ambiente, constituían tormentos añadidos (cf. Jn. 19:28). Era imposible no moverse en un esfuerzo vano de aliviar el dolor, pero cada movimiento llevaba consigo una nueva y excesiva agonía. La muerte sobrevenía por calambres tetánicos y por sofocación, ya que la sangre del crucificado no podía circular por sus miembros, violentamente extendidos y, por lo mismo, era retenida en los pulmones y contreñía el corazón, causándole grandes dolores hasta que lo paralizaba, y todo ello mientras el condenado permanecía consciente. En general la cruz era bastante baja, y el reo podía tardar entre tres y cinco días en morir. Los crucificados eran custodiados por los soldados y después de muertos permanecían sin sepultura, presa de las fieras y de las aves, como ejemplo y advertencia al pueblo. Existen testimonios, no obstante, según los cuales ocasionalmente el cadáver era entregado a la familia o conocidos. A veces

se aceleraba la muerte de los supliciados mediante *transfixión*: ahogándoles con humo, o *crurifragium*: rotura de las piernas (cf. Jn. 19:31-33). Según han experimentado médicos forenses, un cuerpo humano en esta situación sufre una asfixia gradual, y para obtener cada bocanada de aire el crucificado ha de izarse a pulso sobre los clavos, que desgarran la carne y los nervios del antebrazo. Y tras cada titánico esfuerzo para respirar una vez más, el cuerpo vuelve a caer suspendido de los brazos, al no poder sostenerse sobre las piernas rotas. Así, en pocos minutos, el crucificado muere por asfixia.

En 1968 un grupo de arqueólogos dirigido por V. Tzaferis halló en Givatha-Mivtar (Ras el-Masaref), al noroeste de Jerusalén, la tumba de un hombre que había muerto crucificado, cuyos restos datan probablemente de entre el 7 y el 66 d.C. En el osario en que se hallaron estos restos se puede leer la siguiente inscripción: «Johannan ben Haggol» (Juan, hijo de Haggol). Las marcas de violencia eran patentes en los talones, atravesados por un clavo de hierro de 18 centímetros (que todavía permanecía en su lugar), con el pie derecho encima del izquierdo; en las muñecas taladradas; y en las tibias y peronés intencionadamente rotos a la altura del tercio inferior y radio derecho, presumiblemente por un fuerte golpe (Jn. 19:32). Un fragmento indica que la cruz era de madera de olivo.

II. JUICIO Y MUERTE DE JESÚS. La muerte de Jesús en la cruz resulta atípica. Los relatos que nos describen este acontecimiento dicen que tuvo lugar en la provincia romana de Judea, cuando el emperador Tiberio (14-37 d.C.) regía el Imperio romano y su gobernador Poncio Pilatos administraba la provincia (26-36 d.C.). Fuentes no cristianas, en particular los *Anales* de Tácito, afirman que Cristo fue ejecutado por Poncio Pilatos (15, 44, 3), todo lo cual es perfectamente posible desde el punto de vista histórico. La crucifixión era una pena romana, no judía. El Sanedrín hubiera dictado pena de lapidación, como prescribía la ley judía, pero al no poseer el *ius gladii*, para obtener la muerte del acusado hubo de recurrir al gobernador romano, que no estaba convencido de la culpabilidad política de Jesús. El proceso solo mantuvo su incomparable importancia a los ojos de los discípulos y de las primeras comunidades cristianas. Por las circunstancias del prendimiento podían prever que los sumos sacerdotes acusarían a Jesús ante el gobernador del crimen de lesa majestad. En las provincias se gestaban las más diversas formas de comportamiento antirromano, y fácilmente se podía interpretar así la actuación extraña de particulares. Para los sumos sacerdotes era el camino más cómodo para deshacerse de un adversario molesto. Aprovecharon la fiesta de la Pascua, cuando el gobernador iba a Jerusalén desde su residencia en Cesarea junto al mar, para celebrar sesión en su tribunal, como era habitual. Cabría presumir entonces que Pilatos cedió desde un principio ante los sumos sacerdotes, porque para él no valdría la pena malquistárselos por un extranjero galileo.

Ciertamente, Pilatos podía haberse negado a condenar a muerte a Jesús, como más tarde se negó, por ejemplo, el prefecto Albino en el caso de Jesús, hijo de Ananías, conducido ante él por los sanedritas por un motivo estrictamente religioso. ¿Por qué Pilatos cedió a las presiones del Sanedrín en el caso de Jesús de Nazaret? ¿No vio que tenía delante un caso típico de controversia interna de la ley judía, de la que él no tenía por qué ocuparse? Fue precisamente la actitud que tomó en un principio, pero la acusación tramada por los sumos sacerdotes contra Jesús era habilísima, al mezclar la esfera religiosa y la política respecto al Mesías, combinando el cargo de violación de la ley judía (haberse hecho Hijo de Dios) con la imputación política (haberse hecho rey). Esto último era lo que más temían los romanos. Amenazar con acudir al César era peligroso para Pilatos. El

recurso de las autoridades religiosas judías a Roma, en nombre de su ley violada, no se hacía esperar; y en el caso de Pilatos se añade la coincidencia del proceso de Jesús con la caída en Roma del antijudío Sejano, lugarteniente todopoderoso de Tiberio. Antes de caer, quizás la queja de las autoridades judías en Roma tuviera menos fuerza, pero de ningún modo en plena persecución de los amigos y partidarios de Sejano. Pilatos podía pensar, de todas maneras, que un recurso a Roma por parte del Sanedrín muy bien podría ser escuchado; era notorio que Tiberio quería antes que nada la paz en aquella provincia tan difícil del Medio Oriente.

El fallo del proceso debió de producirse delante de un público numeroso; los Evangelios son unánimes en que el resultado no lo decidió el derecho, romano o judío, sino la presión del populacho. Pilatos reconocía que la acusación era falsa y quería liberar a Jesús, por eso lo entregó a la soldadesca para su flagelación como merecido castigo por su contumacia y negativa a responder ante el juez (Mt. 27:26; Mc. 15:15; Jn. 19:1). Pero los sumos sacerdotes, con ayuda de la masa popular reunida ante el edificio para exigir la amnistía habitual en Pascua, exigieron la vida de Jesús y la liberación de Barrabás. Esa misma mañana Poncio Pilatos lo hizo conducir por sus soldados al Gólgota y ordenó que lo crucificaran allí, con lo cual se vio que había sido torturado.

El comportamiento de Jesús ante el gobernador fue, cuando menos, sorprendente: silencio total, interpretado como contumacia, lo cual era un delito tipificado por la ley romana (*Digesto*, 11, 1, 4). En el caso de los provinciales, que no eran ciudadanos romanos y por ende carecían del derecho de apelación, el gobernador podía imponer la pena de muerte ante la contumacia. Para salvarse Jesús habría tenido solamente que distanciarse de la repetida pregunta del juez sobre la acusación manifiestamente falsa de ser rey de los judíos. Pero Jesús no complació a Pilatos. Persistió en su silencio y satisfizo así los requisitos jurídicos imperiales. El castigo corporal habría sido la pena más suave para ello; y es lo que hizo el gobernador, como informa Lucas (23:16, 22). Jesús dejó pasar la clemencia porque calló incluso bajo tortura, cuando los soldados de Pilatos lo escarnecían como rey de los judíos. Para Jesús, como interpretará después la teología cristiana, la cruz es el acontecimiento salvífico por excelencia, una verdad paradójica entrevista y asumida por él desde el comienzo de su enfrentamiento con las autoridades religiosas.

Según el relato evangélico, Jesús fue clavado en la cruz en cumplimiento de las profecías (Jn. 20:25, 27; cf. Zc. 12:10; Sal. 22:16). Hay que suponer que Pilatos informó al emperador Tiberio acerca del proceso. Véase APEDREAMIENTO, AZOTE, COLGAR, CRUZ, DECAPITACIÓN, JESUCRISTO, PASIÓN, PILATOS.

BIBLIOGRAFÍA: V. Aguirre, *El proceso de Cristo* (CLIE 1989); D. Alexander, *Los grandes procesos* (Ariel, Barcelona 1993); M. Balagué, “Crucifixión”, en *EB* (Garriga 1964); E. Brandenburger, “Cruz”, en *DTNT* I, 357-373; C. Chauvin, *El proceso de Jesucristo* (MCPC, s/f); H. Hendrickx, *Los relatos de la pasión* (SP 1986); S. Légasse, *El Proceso de Jesús. La Historia*. (DDB 1994); A. Lémann y J. Lémann, *La asamblea que condenó a Jesucristo* (Criterio Libros 1999); G. Zagrebelsky, *La crucifixión y la democracia* (Ariel, Barcelona 1996).

A. ROPERO

CRUJIR (de dientes)

Heb. 2786 *jaraq*, חרק; gr. 1030 *brygmós*, βρυγμ□ς; de 1031 *brykho*, βρ□χω = «crujir los dientes». La expresión «crujir los dientes» aparece repetidas veces en la Escritura para denotar furia, dolor o rabia (Job 16:9; Sal. 112:10; Lam. 2:16; Mt. 8:12; Hch. 7:54).

CRUZ

Gr. 4716 *staurós*, σταυρός = «palo o estaca puntiaguda»; lat. *crux*.

1. Las cruces de Roma.

2. Interpretación teológica.

I. LAS CRUCES DE ROMA. Instrumento de tormento y ejecución capital, utilizado en el NT por metonimia como > crucifixión, adquiere un significado absolutamente especial por su vinculación con la muerte de Jesucristo. *Staurós*, σταυρός, se refiere predominantemente al objeto en el que se realizó la ejecución, pero también a los sufrimientos de Cristo. El NT también utiliza la palabra gr. *xylon*, ξύλον, originalmente un árbol o un poste en el que se colgaba al condenado, amarrándolo con cuerdas o fijándolo con clavos. Los autores neotestamentarios prefieren este vocablo, «madero, árbol» (Hch. 5:30; 10:39; Gal. 3:13; 1 Pd. 2:24), ya que entronca más literalmente con los textos e imágenes del AT, y también con el uso de los escritores latinos contemporáneos que ni siquiera mencionan el tema de la crucifixión, considerado desagradable, y llaman a la cruz *arbor infelix* (Tito Livio, Séneca), o *lignum infelix* («leño siniestro», Cicerón). Fue el término preferido de los primeros apologetas cristianos. Los Padres de la Iglesia, en polémica con los judíos, citaban las palabras del Sal. 45:10, o Sal. 96 «el Señor reina desde un árbol» (*ho Kyrios apó tu xylu*, ὁ Κύριος ἀπὸ τοῦ ξύλου) como una profecía de la cruz, pero estas palabras no están en el original, sino que son una glosa cristiana (*adulterina et Christiana devotione addita*). Lo más parecido a «cruz» en heb. 6086 es *ets*, עֵץ, «madero, árbol».

En ocasiones, cualquier árbol toscamente desbastado podía servir para crucificar, pero generalmente se admite que había ciertos tipos específicos de cruz. «Veo cruces en ese lugar, no todas del mismo tipo, sino construidas de distintas maneras por unos y otros: hay quienes cuelgan a sus víctimas cabeza abajo, otros las empalan, otros extienden los brazos sobre el patíbulo» (Séneca, *Dial*. 6, 20, 3).

En principio estaba la *crux simplex*, o mera estaca de una sola pieza puntiaguda (*skolops*, σκόλοψ) por arriba en la que se colocaba al ajusticiado, bien ensartado por el pecho o bien sentado encima para ser traspasado lo largo de su cuerpo, saliendo la punta de la estaca por la boca, el «empalamiento» (Séneca, *Epístola* 14), tormento llamado *anaskindýleusis*, ἀνασκινδύλευσις o *infixio*. La *afixio* consistía en atar solamente al ajusticiado a la estaca (*ad palum deligare*), suspendido por los brazos.

Posteriormente, se empleó también la llamada *crux commissa*. Al poste fijado en el suelo en posición vertical (*stipes*) se agregó un palo transversal, llamado *patibulum*, porque inicialmente se usaba para cerrar las puertas de la casa, de tal manera que al retirarlo *fores patebant*, es decir, las puertas quedaban abiertas. El *patibulum* solía encontrarse en el lugar del suplicio, pero en general el condenado lo llevaba sobre la espalda y se fijaba sobre el palo vertical formando una T. También es conocida por «cruz de San Antonio».

Una variedad era la *crux immissa* o «cruz latina», diferenciada de la anterior por la proyección de la parte superior del palo perpendicular (*dory ýpselon*, δόρυ ὑψηλον) que destacaba del madero transversal (*keras enkarsion*, κέρας ἐγκάρσιον) o *patibulum*.

Por último, la *crux decussata*, llamada también «cruz de San Andrés», en forma de aspa, cuya existencia no está acreditada por documento alguno hasta el siglo X.

Se acepta generalmente que Jesús fue crucificado en la *crux immissa* debido a la mención del título sobre la cabeza de Jesús, donde se escribió la causa de su condena a muerte (Mt. 27:37; Mc.

15:26; Lc. 23:38; Jn. 19:19); pues la costumbre era que en los castigos públicos o en las ejecuciones se acompañara un *titulus* o *elogium* (*epigraphé*, ἐπιγραφή, Lc. 23; *aitía*, αἰτία, Mt. 27; *he epigraphé tes aitías*, ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας, Mc. 15; *titlos*, τίτλος, Jn. 19) sobre un palo, que describía el delito (Dión Casio 54, 3, 7; Suetonio, *Calígula*, 32, 2; *Domiciano* 10, 1). Era un medio arbitrario para incrementar la deshonra del delincuente. En el caso de Jesús los soldados recurrieron a este oprobio adicional y prosiguieron así la burla de la tortura, cuando le escarnecieron como rey de los judíos (Mc. 15:18). Pilatos lo escribió y lo hizo fijar en la cruz en hebreo, latín y griego.

II. INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA. Jesús se refirió a la cruz en sentido figurado y espiritual (Mt. 10:38; 16:24), provocando el rechazo, el escándalo y la incomprensión de sus discipulos. La muerte en la cruz suscitaba horror y repulsión. Llevar la cruz era propio de malhechores y esclavos y significa así incurrir en el oprobio y las calumnias (Jn. 19:31; 1 Cor. 1:23; Gal. 3:13; Fil. 2:8; Heb. 12:2; 13:13). Esto explica las grandes dificultades de las primeras prédicas cristianas y de la acogida escéptica y escandalosa de parte de judíos y paganos. Sin embargo, el testimonio escrito más antiguo que poseemos, las cartas de Pablo, nos muestran que los discípulos asumieron una actitud totalmente resuelta y comprometida en este punto, que solo puede deberse a un acontecimiento sorprendente relacionado con la crucifixión de Jesús. Pablo se gloriaba de la cruz de Cristo, «por quien el mundo me es crucificado a mí, y yo al mundo» (Gal. 6:14), pues esta aporta salvación (1 Cor. 1:18, 21), el perdón de los pecados, la muerte y resurrección con y en Cristo (Ef. 2:16; Col. 1:20). A partir de entonces la cruz adquiere un significado soteriológico, cósmico, como parte de un designio eterno. Jesucristo, el Hijo de Dios, murió crucificado una sola vez y para siempre según el plan anticipado de Dios. La palabra «cruz» vino a significar una descripción sumaria del Evangelio de Salvación, de modo que la «predicación del Evangelio» es sinónimo de «la Palabra de la Cruz», o «predicación de Cristo crucificado» (1 Cor. 1:17ss). Sin paliativos, el cristianismo primitivo admite el < escándalo de la cruz, pero no renuncia a él ni lo rebaja: «Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios» (1 Cor. 1:17-18). Véase ÁRBOL, CRUCIFIXIÓN, REDENCIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: M. Balagué, "Cruz", en *EB* (Garriga 1964); E. Brandenburger, "Cruz", en *DTNT* I, 358-368; J.M. González Ruiz, *La cruz en Pablo* (ST 2000); R. Sesboüé, "Cruz", en *DC*, 317-333.

A. ROPERO

CUADRANTE

Gr. 2835 *kodrantes*, κοδράντης. Moneda romana de cobre, de ínfimo valor (Mt. 5:26; Mc. 12:42). El cuadrante era la suma mínima, la cuarta parte de un *as*, y equivalía a una dieciseisava parte de un *denario*, es decir, del sueldo diario de un jornalero (unos 4 gramos de plata). Entre los judíos el cuadrante valía dos blancas, que fue la ofrenda que echó la viuda en el tesoro del Templo. Véase BLANCA, MONEDA.

CUARENTA

Heb. 705 *arbaím*, אַרְ ָעִם, múltiplo de *arbaah*, אַרְ ָעָה = «cuatro»; gr. 5062 *tessarákonta*, τεσσαράκοντα, multiplicación por diez de 5064 *téssara*, τέσσαρα = «cuatro». Número simbólico y teológico que indica el paso a una nueva generación, el tiempo necesario para que Dios transforme una situación. Cuarenta días duró el > diluvio (Gn. 7:12); cuarenta años la peregrinación por el > desierto (Ex. 16:25); Moisés pasó dos veces cuarenta días en el Sinaí (Ex. 24:18); cuarenta días duró

el desafío de Goliat (1 R. 17:16); cuarenta día fue el camino de Elías (1 R. 19:8); a Nínive se concedieron cuarenta días para arrepentirse (Jon. 3:4); Jesús ayunó cuarenta días en el desierto (Mt. 4:2); y cuarenta días después de su Resurección ascendió al cielo (Hch. 1:3).

«Los cuarenta días del diluvio culminan en la alianza de Noé; los cuarenta días de Moisés y los cuarenta años del pueblo escogido están abocados a la alianza del Sinaí. Los cuarenta días de Jesús en el desierto preparan la alianza nueva y eterna de la Pascua, y los cuarenta días de la consumación preludian la entronización en el cielo del único mediador entre Dios y los hombres» (Poelman).

BIBLIOGRAFÍA: Roger Poelman, *El signo bíblico de los 40 días* (Eler, Barcelona 1964).

A. ROPERO

CUARTO

Gr. 2890 *Kúartos*, Κ�αρτος, del lat. *quartus* = «cuarto». Miembro de la iglesia de Corinto, que envía saludos a los cristianos de Roma por medio de Pablo (Ro. 16:23). A juzgar por su nombre, es posible que fuese de origen romano.

CUARTO, habitación

Gral. las casas orientales tenían un patio central al que daban las habitaciones. Las más ricas disponían de una galería o claustro. Las habitaciones de las mujeres estaban hacia el fondo y solo se accedía a ellas atravesando el resto. En la parte que daba a la calle solía haber un muro con un porche y un pequeño cuarto en lo alto en que se hospedaba a los invitados, si bien a veces se utilizaba como almacén, ya que la puerta daba a la galería y tenía una escalera separada que bajaba directamente al porche. A este cuarto se refiere la sunamita cuando propone a su marido construir un aposento para el profeta Eliseo: «Hagamos un pequeño cuarto [*aliyyath qir*, עֲלִ֥ת־קִיר; Sept. *ypéroon*, �π�ρ�ον] en la azotea, y pongamos allí una cama, una mesa, una silla y una lámpara para él, a fin de que cuando venga a nosotros, pueda quedarse allí» (2 R. 4:10).

A veces, este «aposento alto», *ypéroon*, �π�ρ�ον, era utilizado para realizar ritos religiosos paganos (2 R. 23:12). Al parecer, también servía para colocar cadáveres durante los velatorios (cf. Hch. 9:37). Es sabido que los cristianos primitivos utilizaban estos espacios para sus cultos.

Al lado de estos cuartos de carácter público, existían otros más privados e íntimos, la «cámara más secreta» (2 R. 6:12), al que hace referencia > Eliseo al ordenar a uno de sus discípulos: «Cuando llegues allá, verás allí a Jehú hijo de Josafat hijo de Nimsi; y entrando, haz que se levante de entre sus hermanos, y llévalo a la cámara» (1 R. 9:2).

La expresión «cámaras pintadas de imágenes» (Ez. 8:12), heb. *jadré maskith*, חַדְרֵי מַ ְ ית; Sept. *koitôn kryptón*, κοιτ�ν κρυπτ�ν) utilizada por el profeta Ezequiel se refiere a la idolatría practicada por «setenta ancianos» en las cámaras del mismo Templo. Ellos son, simbólicamente hablando, representantes de todo Israel, una especie de consejo del pueblo (cf. Ex. 24:1, 9; Nm. 11:16-14; Dt 10:22). Ellos han tenido y tienen gran poder de decisión sobre el pueblo. Externamente han podido venerar a Yahvé, pero en lo oculto, a oscuras, han seguido adorando a los dioses y dicen: «Yahvé no nos ve, Yahvé ha abandonado al país». Ante el ocultamiento del Dios de la tradición yahvista que parece desatender a su nación, los ancianos de Israel vuelven a los «setenta dioses de los pueblos», tema que está al fondo de Dt. 4:19-20). Véase EZEQUIEL, IDOLATRÍA, IMAGEN DEL CELO.

CUB

Heb. *Kub*, ב ; Sept. *Libýes*, Λιβύες; Vulg. *Chub*. Pueblo aliado de Egipto en tiempos de Nabucodonosor: «Los de Cub y los hijos de la tierra del pacto caerán a espada juntamente con ellos» (Ez. 30:5). Se ignora por completo quiénes podían ser.

CUCHILLO

En el heb. bíblico se utilizan varios términos para referirse al cuchillo.

1. 3979 *maakhéleth*, מַאֲכֶלֶת, cuchillo empleado principalmente para usos domésticos (Prov. 30:14). Abraham usó un chuchillo de esta especie en el sacrificio de Isaac (Gn. 22:6, 10); y también el levita de Efraín que descuartizó el cadáver de su esposa (Jue. 19:29).

2. 2719 *jéreb*, חֶרֶב, cuchillo de piedra usado en la circuncisión (Jos. 5:2, 3), y después «cuchilla afilada, navaja de barbero» (Ez. 5:1). Las excavaciones realizadas en Palestina revelan que el cuchillo de piedra estuvo en uso hasta época muy tardía, debido a su empleo en ritos sagrados incluso después de introducirse el hierro y otros metales (Heródoto, *Hist. nat*. 35, 12, 165). Los egipcios lo utilizaban para abrir los cadáveres que embalsamaban (Heródoto, *Hist. nat*. 2, 86).

3. 4252 *majalaph*, מַחֲלָף, cuchillo de carnicero, empleado para cortar las porciones de las víctimas sacrificadas que habían de ponerse aparte (Esd. 1:9).

4. 7915 *sakkín*, ין, cuchillo de mesa (Prov. 23:2). En las excavaciones se han encontrado muy pocos cuchillos en comparación con otros utensilios de metal, y esto es debido a que los judíos, como muchos orientales, no solían utilizarlos para comer, sino principalmente para los sacrificios de animales (Lv. 7:33, 34; 8:15, 20, 25; 9:13; Nm. 18:18; 1 Sam. 9:24; Ez. 24:4; Esd. 1:9; Mt. 26:23).

CUERDA

Hay muchas palabras heb. para designar las diferentes clases de cuerdas, cordones y cordeles, conforme a sus distintos usos o a las materias de las cuales estaban fabricados, que eran: lino, fibra de palma, pelo de camello o de cabra, junco, cuero, etc.

1. El término más usado y que designa la cuerda propiamente dicha es 2256 *jébel*; חֶבֶל, de la raíz 2254 *jabal*, חבל = «anudar, torcer, trenzar»; Sep. *skhoínisma*, σχοίνισμα, *perímetron*, περίμετρον, *períkhoron*, περίχωρον. Hay cognados de este vocablo en arameo, siríaco, etíope, árabe y acadio. Aparece unas 50 veces en el AT. Se empleaba para trasladar pesos, fijar las tiendas al suelo, suspender cortinas, atar animales y prisioneros, etc. (Jos. 2:15; Is. 33:20, 23; Job 4:21; 36:8; Est. 1:6). Designa también la cuerda con la cual se medían grandes dimensiones, y de ahí vino a ser sinónimo de tierra, propiedad y herencia (Sal. 16:6; Zac. 2:5). Generalmente se hacía por simple torsión. Las cuerdas trenzadas eran consideradas mercancía de lujo (Ez. 27:24). Otras palabras hebreas son:

2. 5688 *aboth*, עֲבֹת, que hace referencia a su trenzado, que le da fuerza; muy utilizada para atar a los prisioneros (cf. Ex. 28:14; Job 39:10; Ez. 3:25; 4:8; Os. 11:4; Jue. 15:13, 14; Sal. 2:3; 118:27; 124:4); de aquí la expresión metafórica del profeta: «Con cuerdas humanas los atraje, con vínculos de amor» (Os. 11:4).

3. 4340 *methar*, מֵיתָר, propiamente la cuerda del arco; también las cuerdas con que se levantaban las tiendas, el tipo de cordel empleado para usos técnicos, como medir, dirigir una construcción, nivelar el suelo, etc.; se traduce al castellano con el nombre genérico de «medida» (cf. Ex. 35:18; 39:40; Nm. 3:26, 37; 4:26, 32; Is. 54:2; Jer. 10:20; Sal. 21:12).

4. 2339 *jut*, חט, prob. significa «cosido, hilo, cordón» (cf. Ecl. 4:12; Gn. 14:23; Jos. 2:18; Jue. 16:12; Cant.4:3; Jer. 52:21).

En el NT se usa la palabra, gr. 4979 *skhoinía*, σχοινία, para indicar las cuerdas (*skhoiníon*, σχοινίον) del látigo con que Cristo arrojó a los mercaderes del Templo (Jn. 2:15) y las que sostenían los botes de la nave en que Pablo fue llevado a Roma prisionero (Hch. 27:32).

Por su acción de atar y mantener unidas personas o cosas, la palabra «cuerda» ha pasado a formar parte de nuestro modo de hablar, p.ej. para denotar una «banda» de hombres (Sal. 119:61), o una «cuerda» de presos, en términos musicales un «acorde», o cuerda de sonidos.

Se utilizaba también para medir: «tu tierra será repartida a cordel» (Am. 7:17), y en sentido metafórico designa una «porción» o asignación de tierra (1 Cro. 16:18; Sal. 105:11; Miq. 2:5) o una «herencia» (Jos. 17:14; 19:9; Sal. 16:6; Ez. 47:13). Por ello tenía un significado topográfico de región o distrito (Dt. 3:4, 13, 14; 1 R. 4:13). Véase CORDEL.

CUERNO

Heb. 7161 *qéren*, קֶרֶן, de la raíz 7160 *qarán*, קרן, cuyo significado prim. es «empujar, cornear»; gr. 2768 *keras*, κέρας; lat. *cornu*. Usado como trompeta (Jos. 6:13) y como recipiente para líquidos o redoma para aceite (1 Sam. 16:1, 13; 1 R. 1:39). En tanto que elemento ofensivo y defensivo de los animales rumiantes, se considera símbolo de poder y prosperidad (1 Sam. 2:10; Sal. 89:24).

El altar de los holocaustos tenía cuatro «cuernos», uno por cada esquina, que se untaban con la sangre de las víctimas, participando así del poder propiciatorio del sacrificio (Ex. 29:12; Lv. 4.7-18; 8:15; 9:9; 16:18; Sal. 118:27; 2:28; 43:20). Asirse de los cuernos del altar equivalía a sentirse protegido en caso de haber cometido un crimen (1 R. 1:50; 2:28), siempre y cuando hubiera sido accidental.

CUERPO

Heb. 1320 *básar*, ר ָ ָ; gr. 4983 *soma*, σῶμα, el cuerpo entendido como un todo; 4561 *sarx*, σάρξ = «carne», también traducido «cuerpo» en 1 Cor. 7:5; Gal. 4:13, 14 y Col. 2:5.

1. Doctrina hebrea.
2. Doctrina cristiana.

I. DOCTRINA HEBREA. El AT heb. carece de un término que corresponda a nuestro vocablo «cuerpo», dado que *básar*, ר ָ ָ, es un término vago que se aplica general. a cualquier criatura de «carne»; llega incluso a significar «cadáver», humano o animal (1 Sam. 31:32; Dt. 21:23: Jue. 14:8). De modo que en ocasiones coincide con el concepto moderno de «carne» y a veces lo sobrepasa. La carne es algo que comparten hombres y animales por igual a modo de sustrato biológico común (Is. 22:13; 44:16; Job 41:15). Con el signficado de «carne», *básar* designa a veces partes del cuerpo humano e incluso su totalidad (Lm. 3:4; Job 20:11). Con más frecuencia se refiere al cuerpo-cadáver, como en Gn. 40:19: «Las aves comerán tu cuerpo [*básar*, ר ָ ָ]». Al no concebirse en el AT el dualismo alma-cuerpo, sucede que en ocasiones *básar* designa a toda la persona. En este sentido es sinónimo de 5315 *néphesh*, נֶפֶ, la parte más espiritual del hombre. El cuerpo material, por tanto, más que una parte del hombre es una de sus dimensiones. Todo él es *básar* y todo él es *néphesh*, criatura de la tierra provista de un dinamismo vital cuyo origen se encuentra en el aliento divino.

Básar expresa también la debilidad y caducidad del hombre, su finitud en tanto que criatura (Is.

40:6; Ecl. 12:7). Frente a la infinitud de Dios, a quien nunca se aplica el término *básar*, se encuentra la pequeñez y poquedad del hombre y sus fuerzas: «Maldito el hombre que confía en el hombre y hace de la carne [*básar*] su apoyo» (Jer. 17:5, 7). «En Dios confío, no temo, qué podrá hacerme un hombre [*básar*]?» (Sal. 56:11). El cuerpo depende plenamente de la fuerza vital de Dios (Job 31:14ss), de modo que el hombre abandonado a su *básar* es caduco en sí mismo. Ni siquiera puede ponerse frente al Señor (Dt. 5:26). Dada su debilidad, cae en conductas pecaminosas (Gn. 6:12), por lo que está ética y ontológicamente limitado.

El cuerpo es obra de Dios y como tal hay que cuidarlo con amor. Por medio de él el hombre se encuentra a sí mismo en el mundo, forma parte de la creación al mismo tiempo que se diferencia de ella por su condición de «imagen y semejanza» divina. El mundo le ha sido dado para que lo gobierne y lo tutele (Gn. 1:28-30). El ser humano no es por lo tanto un mero espectador, sino que vive en el mundo como prolongación de su cuerpo, lo cual determina su responsabilidad ante la creación. El cuerpo es, entonces, el principio de toda relación, incluida la sexual, por la que se transmite y prolonga la existencia sobre la tierra.

II. DOCTRINA CRISTIANA. En el NT, el término heb. *básar* se traduce indistintamente por el gr. *soma*, «cuerpo» y *sarx*, «carne», que denotan el cuerpo como un todo, instrumento de la vida humana (cf. Mt. 6:22) y animal (cf. Heb. 13:11); aunque originalmente *soma*, al igual que *básar*, significaba «cuerpo muerto» en general (de hombre o de bestia), posteriormente adquirió el significado de cadena o tumba del alma.

La doctrina de San Pablo otorga al cuerpo valores inusitados dentro del pensamiento bíblico. Ante todo, Pablo no concibe el cuerpo como algo secundario que se añade al hombre, por ser el alma su componente esencial. El ser humano no *tiene* cuerpo, sino que *es* cuerpo. El cuerpo está relacionado estrechamente con la personalidad (Ro. 6:12) y, por tanto, no es concebible que no participe de la vida futura. El hombre resucitará en su cuerpo de carne (1 Cor. 15), ya que el cuerpo garantiza la identidad personal. Por eso es preciso que Dios lo someta a un proceso de transformación en el que la muerte sea absorbida por la vida, y cuyo resultado sea un cuerpo glorioso a imagen del de Cristo (Flp. 3:21). Al cuerpo humano no le cabe mayor honor que ser aquí en la tierra «templo del Espíritu Santo», en el que Dios mora (1 Cor. 6:19). Véase ALMA, ANTROPOLOGÍA, CARNE, HOMBRE, RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Brand y P. Yancey, *A imagen de Dios* (Betania 1987); G. Cornfel, "Cuerpo", en *EMB* I, 282-283; R.H. Gundry, *Soma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge University Press 2005); M. Navarro Puerto, *Barro y aliento. Exégesis y antropología* (SP 1993); W. Pesch, "Cuerpo", en *DTB*, 236-240 ; J.A.T. Robinson, *El cuerpo. Estudio de teología paulina* (Ariel, Barcelona 1968); C. Rochetta, *Hacia una teología de la coporalidad* (EGA, Bilbao 1996); S. Wibbing, "Cuerpo", en *DTNT* I, 375-380.

A. ROPERO

CUERVO

Heb. 6158 *oreb*, עֹרֵב, de la raíz 6150 *arab*, ערב, que significa «oscurecerse»; parece que no solo designa al cuervo común, sino también otras aves del mismo género (*corvus*), como el grajo, la corneja, etc., porque leemos de «todo cuervo según su especie» en la clasificación de animales inmundos (Lv. 11:15; Dt. 14:14). Sept. y NT 2876 *kórax*, ϰ[illegible]ραξ, Vulg. *corvus*. Son varias las especies de cuervo que hay en Palestina, todas ellas del orden *Insessores*, familia *Corvidae*.

El cuervo es totalmente negro, de pico robusto y régimen omnívoro. Construye su nido en árboles y postes, entre 15 y 30 metros por encima del suelo. Llega a vivir de 30 a 50 años. La hembra pone

entre 4 y 8 huevos azules claros y moteados. Los dos padres, unidos durante toda la vida, alimentan a sus hijos, los cuales permanecen en el nido hasta que son capaces de volar por sí solos. El cuervo puede imitar sonidos de otro animales, del viento y la misma voz humana, quizá por eso aparece en los mitos como consejero o pícaro.

Terminado el > diluvio, y antes de salir del arca, Noé soltó un cuervo que estuvo «yendo y volviendo hasta que las aguas se secaron sobre la tierra» (Gn. 8:7). La misma anécdota se cuenta en el poema de Gilgamesh, cuando Utnapishtim dice: «*Hice salir un cuervo, que quedó libre, el cuervo emprendió el vuelo y, viendo que las aguas habían bajado, comió, revoloteó, graznó y ya no volvió».* En la antigüedad los navegantes empleaban aves para buscar la orientación. Existe un buen número de afirmaciones clásicas acerca de los cuervos que guiaron viajeros a buen puerto. De > Apolo, p.ej., se dice que tomó la apariencia de un cuervo a fin de guiar a los colonos desde Thera a Cyrene; y fue un cuervo blanco, consagrado a este dios, el que indicó el camino a los errantes beocios. Igualmente, según Estrabón dos cuervos guiaron a Alejandro Magno al mar de Ammón (XVII, I, 43).

En segundo lugar, los marineros de distintos tiempos y climas solían enviar cuervos para asegurarse de la proximidad de tierra firme (cf. Plinio, *Hist. Nat.* VI, 24).

En el relato de Noé el cuervo juega un papel secundario respecto a la > paloma, debido a la actitud ambivalente de los hebreos hacia los cuervos, venerados y rehuidos a la vez. La suelta del cuervo primero y de la paloma después, obedece a un recurso literario sutil mediante el que el narrador presenta «la espera y la esperanza de los encerrados en el arca» (Von Rad). En Job 38:41 y Sal. 147:9, Dios cuida especialmente de ellos (cf. Lc. 12:24). En Dt. 14:14 se los clasifica entre las aves impuras; y en Prov. 30:17 sacan y devoran los ojos de los impíos. Is. 34:11 los asocia con la desolación. Pero en 1 R. 17:4-6, a pesar de sus picos malditos, alimentan a Elías; y en el Cantar 5:11 se elogia los rizos de Salomón por ser negros como las plumas de un cuervo.

En la mitología griega el cuervo, originalmente blanco, es ennegrecido como castigo de los dioses. Atenea (Anat-Ishtar) lo convierte en negro por llevarle la mala noticia de la muerte de su sacerdotisa, y Apolo (Ea) por no haber arrancado los ojos a su rival Isquis.

La imagen del cuervo se asocia al ave portadora de muerte o enfermedad, aunque a veces se lo considera heraldo de buena suerte. Un proverbio destinado al rey Esarhaddon dice: «Si un cuervo entra en una casa llevando en el pico su presa, significa que llegarán riquezas» (Gaster, 171). Véase AVES, PALOMA.

BIBLIOGRAFÍA: Theodor H. Gaster, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Genesis* (Barral, Barcelona 1973).

C.C. WAGNER

CUEVA

Heb. 4631 *mearah*, מְעָרָה = «caverna», relacionado con el concepto de «oscuridad»; gr. 4693 *spélaion*, σπήλαιον = «gruta, caverna, guarida»; lat. *spelunca*; a veces 2356 *jor*, ח ר, lit. «agujero, cavidad», de ahí «caverna» (cf. Job 30:6). Palestina es notable por la cantidad de cuevas que hay en ella, algunas de las cuales son de gran tamaño, debido a su formación geológica a base de elevaciones de arenisca y piedra caliza. En todo el país abundan las cuevas naturales y artificiales. Los arqueólogos han descubierto un gran número de cuevas ocupadas desde el Paleolítico hasta nuestros días. Los horeos, antiguos habitantes de Idumea, eran totalmente trogloditas. La primera mención de una cueva en el AT se refiere a la que ocuparon Lot y sus dos hijas después de la

destrucción de Sodoma y Gomorra: «Lot tuvo miedo de permanecer en Zoar y se fue de allí a la región montañosa, junto con sus dos hijas. Y habitaba en una cueva con sus dos hijas» (Gn. 19:30). La siguiente es la que compró Abraham a Efrón hijo de Zojar el heteo, donde fue sepultado junto con Sara su mujer (Gn. 25:9-10) y más tarde Isaac, Rebeca, Lea, y Jacob (Gn. 49:31; 51:13). De esta cueva de Macpela se dice que está bajo la mezquita de Hebrón, rodeada por un gran muro, pero ni siquiera a los musulmanes les está permitido descender a la caverna.

Los cinco reyes cananeos derrotados por Josué se refugiaron en la cueva de Maqueda, aunque finalmente fueron descubiertos y ajusticiados (Jos. 10:16, 27). Durante el período de los jueces, los israelita recurrieron con frecuencia a las cuevas para evitar la persecución de los madianitas primero, y más tarde de los filisteos (Jue. 6:2; 1 Sm. 13:6). También David recurrió a ellas huyendo de Saúl (1 Sam. 22:1; 23:29; 24:1). Abdías, mayordomo de Acab, ocultó a cien profetas en las cavernas de la región del Carmelo para protegerlos de la ira de Jezabel (1 R. 18:4). Elías huyó a una cueva de Horeb cuando la misma reina le buscaba para matarle (1 R. 19:9). Una capilla construida al pie del monte Sinaí pretende indicar la cueva de Elías, situada en un agujero cerca del altar.

En el NT las cuevas siguen ejerciendo la función de sepulcros (p.ej. la tumba de Lázaro, Jn. 12:38) y refugios en tiempo de persecución, igual que en el AT. Jesús acusa a los mercaderes del Templo de convertir el Lugar Sagrado en una «cueva de ladrones» (*spélaion lestôn*, σπήλαιον ληστῶν, Mt. 21:13), referencia a los forajidos que solían guarecerse en cavernas de difícil acceso para, apartados de los núcleos urbanos, atesorar el producto de su rapiña. Josefo habla de los bandoleros de la Traconita, que vivían en grandes cuevas en las que podían albergarse hasta cuatro mil personas (*Ant*. 15,10,1; Estrabón, *Geografía*, 16,756), y que dificultaban el comercio con Damasco, hasta que fueron erradicados por Herodes.

A. ROPERO

CULANTRO. Ver CILANTRO

CULEBRA. Ver SERPIENTE

CULTO

Del lat. *cultus*, homenaje que el ser humano tributa a Dios por medio de ceremonias y actos reverentes; en gr. se emplea casi simpre un grupo de palabras org. de sentido profano: 2999 *latreía*, λατρεία = «servicio», aparece 5 veces en el NT; está relacionada con el vb. *latreúo*, λατρεύω, «servir», que aparece 21 veces en el NT y se refiere al servicio de Dios en el Tabernáculo (Ro. 9:4; Heb. 9:1) o al culto racional de los creyentes cuando presentan sus cuerpos a Dios en sacrificio vivo (Ro. 12:1); 3009 *leiturgía*, λειτουργία = «servicio, prestación de un servicio», de donde procede el castellano «liturgia»; y el vb. correspondiente *leiturgeo*, λειτουργέω = «prestar un servicio», se encuentra únicamente en Heb. 1:14.

En el gr. clásico *latreía* era cualquier servicio de carácter público, más o menos obligatorio, rendido al estado o a la divinidad. Adquirió un sentido estrictamente religioso debido a la versión de los Setenta, que traduce las expresiones hebreas 8334 *shareth*, רֵת ָ = «servicio» que se ofrecía como parte del culto de Israel, y 5656 *abodah*, עֲב דָה = «trabajo, labor» relacionado con el Tabernáculo y el Templo, es decir, servicio o culto ofrecido por los sacerdotes y levitas al Señor.

1. Culto en el AT.

2. Culto en el NT.

I. CULTO EN EL AT. A través del AT se entiende que el culto a Yahvé tenía un papel central en la vida del pueblo de Israel. Sus festividades mostraban una clara conciencia de adoración al Ser Supremo, íntimamente ligada a rituales, ceremonias y sacrificios que los israelitas comenzaron a desarrollar durante su peregrinación por el desierto. En el éxodo se definen las tres fiestas que todo israelita debía guardar: la pascua (Dt. 16:1-9), la fiesta de las semanas o Pentecostés (Dt. 16:10-12), y la fiesta de los tabernáculos (Dt. 16: 13). Independientemente de tales festividades señaladas, el pueblo israelita bendecía espontáneamente al Dios libertador que lo había redimido de la esclavitud egipcia (Ex. 15:1-21), y más tarde construyó el Tabernáculo y el Arca que simbolizarían la presencia de Jehová en medio de ellos (Ex. 25-27).

Tiempo después, los israelitas reemplazaron el Tabernáculo por el Templo, siendo Salomón el encargado de construirlo (2 Cro. 4-5). De esta manera, el Santuario de Jerusalén llegaría a ser sinónimo de «morada permanente de Dios» (2 Cro. 6:2) y centro de la vida cultual del pueblo de Israel.

Es justamente en la inauguración del Templo cuando podemos percibir la dinámica entre la ceremonia propiamente dicha y la adoración a Dios, correlación que creemos siempre debe estar presente en todo culto. Si intentáramos bosquejar lo que sucedió el día que Salomón dedicó el Templo, obtendríamos el siguiente esquema:

a) Concentración del pueblo (2 Cro. 5:2-3).

b) Marcha llevando el arca (5:3-11).

c) Cantos de alabanza (5:12-14).

d) Palabras de Salomón (6:1-11).

e) Oración de exaltación y confianza en Dios (6:14-42).

f) Respuesta de Dios (7:1-2).

g) Adoración del pueblo (7:3).

h) Ofrendas de sacrificios (7:4-5).

i) Alabanzas finales (7:6)

El relato bíblico no termina aquí, pues nos dice que aquella experiencia de adoración produjo en el pueblo tal regocijo y alegría que la celebración a Yahvé duró 23 días, al cabo de los cuales la multitud se retiró a sus casas (2 Cro. 7:10).

En el período de la monarquía fueron los profetas quienes se encargaron de velar por la vida espiritual de Israel. Parte de su labor consistía en establecer el verdadero culto y servicio a Yahvé, el Dios que los había liberado de Egipto y adoptado como hijos (Is. 43:1-4). En este contexto se enfrenta el profeta Elías a los sacerdotes de Baal para demostrar la supremacía de Yahvé sobre otros dioses (1 R. 18), y el profeta Oseas predica en contra del culto establecido, porque los rituales israelitas habían llegado a ser simplemente ceremonias cargadas de festividades, sacrificios y cantos, pero carentes de un verdadero sentido de adoración a Dios (Os. 5:21-26).

En el período del retorno de la cautividad percibimos que también hubo interés por parte de Nehemías en reconstruir la vida religiosa de los israelitas, que al haber permanecido muchos años en el destierro, habían olvidado lo que significaba adorar a Yahvé. En medio de la tarea de reconstrucción de los muros de Jerusalén, los judíos se reunieron como «un solo hombre» en la plaza principal de la ciudad para escuchar de labios del sacerdote Esdras la lectura del libro de la Ley

(Neh. 8). En lo que podríamos tildar de «un gran culto al aire libre», Esdras y los levitas realizaron la difícil tarea de hacer comprender las Escrituras a toda aquella multitud. Como resultado, el pueblo se dio cuenta de que había olvidado celebrar la fiesta de los Tabernáculos (Neh. 8:14), por lo que en decisión unánime retomaron aquella tradición, celebrando y adorando a Dios con alegría, tal como la Ley estipulaba (Neh. 8:18).

Un bosquejo de la situación nos daría el siguiente esquema:

a) Concentración del pueblo (Neh. 8:1).

b) Lectura de las Escrituras (vv 2-5).

c) Reconocimiento de la grandeza de Dios (v 6).

d) Interpretación de la Palabra (vv 7-8).

e) Quebrantamiento del pueblo (vv 9-11).

f) Respuesta del pueblo a la Palabra (vv 14-17).

Al igual que en el día de la dedicación del Templo de Salomón, la muchedumbre tuvo también gran gozo y alegría por haber obedecido y experimentado íntimamente la presencia de Dios (v. 17).

Entre las referencias a ceremonias y celebraciones dedicadas a Dios, los Salmos o *tehillim* הְ.ִים son, sin duda, las piezas litúrgicas más claras que podemos encontrar en el Antiguo Testamento. Estaban relacionados con la vida del Templo, de tal modo que fácilmente se puede saber con qué propósito fueron empleados. Son piezas que reflejan las vivencias más profundas de sus autores con Dios; en ellas se entremezclan alegrías y tristezas, triunfos y derrotas, con el fin de elevar un solo canto de lamento, júbilo o alabanza al Creador. Comúnmente se acepta que el > Salterio sirvió como material litúrgico para la comunidad israelita postexílica, quizás fue su «himnario». En tal sentido podría argumentarse que los Salmos deben formar parte del culto moderno hoy. Como bien dice Ángel González: «Los salmos son cantos religiosos, poemas sacros y oraciones que a lo largo de su historia compuso el antiguo pueblo hebreo para hablar con su Dios, y que los hijos espirituales de ese pueblo —judaísmo y cristianismo— siguen usando con el mismo fin hasta el presente».

Básicamente, los salmos recuerdan lo grande que es Yahvé y sus poderosas obras en medio de su pueblo (46; 76; 89; 111; 114). Algunos registran oraciones de arrepentimiento y penitencia que siguen siendo relevantes hoy y pueden ser usados en los cultos (51; 70; 80). Pero también hay otros que hablan sobre la relación del pueblo con el Templo (la casa de Yahvé) y lo que se espera de ellos allí (24; 132; 134). En síntesis, el Salterio sigue siendo la colección de piezas litúrgicas más conocida y usada por el pueblo cristiano, y ciertamente es también la que más inspiración ha traído a nuestros cultos modernos.

II. EL CULTO EN EL NT. El culto de la > sinagoga tuvo gran influencia en la vida de adoración de los primeros cristianos. Las sinagogas eran centros de estudio de la Palabra entre los judíos (Hch. 6:9), y se diferenciaban del Templo en que su finalidad no eran los sacrificios, sino el estudio y la oración. Las sinagogas, por tanto, funcionaban como instituciones laicas, dado que no se requería la presencia de sacerdotes para oficiar los cultos, sino que cualquier persona podía participar de él (Lc. 4:16-20; Hch. 9:20; 18:4). Evidentemente, la comunidad cristiana adaptó el culto sinagogal, haciendo énfasis en la enseñanza y la oración, elementos que llegaron a ser señales características de la Iglesia del primer siglo. Es por esta razón que los primeros discípulos adoraban no solo en casas sino también en las sinagogas (Hch. 2:46; 3:1), conformando un grupo especial de judíos que creían en el Mesías. Posteriormente, este tipo de convivencia se hizo intolerable, lo que les llevó a reunirse

solo en sus asambleas.

Como se ha indicado al principio, el NT usa ciertas palabras para referirse al culto que merecen ser revisadas. Una es la mencionada *latreía*, λατρεία, que en Heb. 9:6 significa «los oficios del culto», pero que en Ro. 12:1 se entiende más bien como la dedicación de nuestras vidas diarias a Dios. Otra es *leiturgía*, λειτουργία, que significa «servicio» o «ministerio» y aparece 6 veces en el NT (Lc. 1:23; 2 Cor. 9:12; Flp. 2:17, 30; Heb. 8:6; 9:21); en relación con ella aparece el verbo *leiturgeîn*, λειτουργεῖν, que se encuentra solo tres veces (Hch. 13:2; Ro. 15:27; Heb. 10:11). El único pasaje donde *leiturgeîn* parece usarse con referencia al culto es en Hechos 13:2, donde significa «ministerio de la oración». Pablo, por su parte, usa *leiturgeîn* y *leiturgía* en Ro.15:27, 2 Cor. 9:12 y Flp. 2:30 para referirse a las ofrendas, mientras que en Flp. 2:17 parece que está hablando del sacrificio de su propia vida como una ofrenda sacrificial a Dios.

El autor de Hebreos usa estas mismas palabras para referirse a Cristo en su ministerio sacerdotal (8:6), a los vasos litúrgicos en el antiguo ritual judío (9:21), y al culto que los sacerdotes debían ofrecer día tras día en el Templo (10:11). Estos pasajes quizás son los más interesantes, pues de alguna manera se relacionan con el hecho de que Cristo es presentado allí como la culminación del culto a Dios y aquel por quien ya no son necesarios los sacrificios ni la mediación sacerdotal. Ahora, por el sacrificio perfecto de Cristo se puede “servir al Dios vivo” (9:14) y entrar confiadamente al trono de la gracia divina (4:16).

Las implicaciones de esta nueva concepción para el culto cristiano son tremendas, pues indican que en la nueva era inaugurada por la predicación del Evangelio es posible adorar a Dios en cualquier lugar y no solamente en el Templo. Jesús ya lo había anticipado cuando prometió a sus discípulos estar en medio de los que se reúnen en su nombre (Mt. 18:20). De ahí que los primeros cristianos adoraran indistintamente en el Templo (Hch. 3:1; 5:12), en casas particulares (Hch. 5:42; 20:8; Ro. 16:5), e incluso en la cárcel, como fue el caso de Pablo y Silas en Filipos (Hch. 16:25).

Otro detalle importante que se puede apreciar en el estudio de estas palabras es la estrecha relación que existe entre culto y servicio (2 Cor. 9:11-15). Cuando Pablo menciona la ofrenda (*leiturgía*) que los corintios habían dado para los pobres de Jerusalén, les dice que con ello estaban mostrando obediencia al Evangelio de Cristo (v 13), puesto que era un acto de acción de gracias a Dios. Con esto el Apóstol simplemente reafirma un principio que se debe tener presente cuando hablamos del culto cristiano: la adoración precede al servicio, o dicho de otro modo, el servicio debe ser el resultado directo de una correcta adoración al Señor. Esto fue lo que el propio Jesucristo le dijo a Satanás en la tentación: «Al Señor tu Dios adorarás, y a él solo servirás» (Mt. 4:10). La mujer samaritana corrió al pueblo para anunciar que posiblemente había encontrado al Mesías luego de haber hablado con Jesús sobre la necesidad de adorar a Dios (Jn. 4:28-29). Lo mismo sucedió con los corintios en el pasaje citado, pues entendieron que no podían permanecer indiferentes a las necesidades de otros y pretender haber adorado a Dios.

Flp. 2:5-11, al que se le conoce también como «el salmo cristiano», es uno de los primeros himnos y confesiones de fe de la Iglesia del primer siglo. Los historiadores dicen que los creyentes de aquella época usaron este pasaje en sus cultos para exaltar a Cristo, elevándolo al nivel de *kyrios*, κύριος (Señor), que es la traducción griega del hebreo *Adonay*, אֲדֹנָי, que designa al mismo Dios Padre. De esta manera, esta antigua confesión de fe alcanzaba su clímax en la fórmula «Jesucristo es el Señor» (v 11), porque proclamaba la completa soberanía de Cristo sobre otros señores terrenales

y los poderes invisibles que están detrás de ellos (Cullmann). El culto cristiano se convirtió entonces en una celebración donde no solo Cristo era anunciado y exaltado por encima de otros dioses y emperadores, sino que también él era el único a quien los cristianos adoraban. Para el culto moderno esto cobra vital importancia porque nos recuerda que solo Cristo es el Señor y que él es el único a quien veneramos y adoramos. Véase ADORACIÓN, LITURGIA, MINISTRAR, SACRIFICIO, SERVICIO.

BIBLIOGRAFÍA: J.-J. von Allmen, *El culto cristiano. Su esencia y su celebración* (Sígueme 1968); H. Balz, "λειτουργία, *leiturgía*, servicio", en *DENT* II, 42-46; G. Barbaglio, "Culto", en NDT I, 284-298; Y. Congar, *El misterio del templo* (Estela, Barcelona 1967); O. Cullmann, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Studium, Madrid 1971); Angel González, *El Libro de los Salmos* (Herder 1966); J. Hess, "Servicio", en *DTNT* IV, 216-219; H.-J. Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament* (Chr. Kaiser Verlag, Munich 1962); A. Küen, *El culto en la Biblia y en la historia* (CLIE 1995); Id., *Renovar el culto* (CLIE 1997); X. León-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.* (Cristiandad 1983); B. A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (E.J. Brill, Leiden 1974); B. Maggioni, "Liturgia y culto", en *DTB*; D. Tettamanzi, "Culto", en *DETM*, 158-171; G. Ravasi, "Teología en la piedad: culto, oración, rito", en *DTI*, IV, 461-486; H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning* (Fortress 1967); R. Turnbull, ed. *Culto.* Diccionario de la Teología Práctica (SLC, 1988).

M. A. PALOMINO

CUMI

Gr. 2891 *kum*, κουμ, o *kumi*, κουμι, del heb. y aram. 6965 *qum*, ק ם = «levantarse». Palabra usada por Jesús en su expresión «Talita cumi» (Mc. 5:41); *talitha*, טַלְיְתָא es un vocablo femenino arameo que significa en principio «corderita», y que luego, por derivación propia del lenguaje familiar, pasa a designar de forma cariñosa a las niñas o a las muchachas de la casa; y *kumi* o *kum* se interpreta como «a ti digo, levántate». *Kumi* aparece como imperativo multitud de veces en el Talmud, a veces «siete, en una sola página», según A. Edersheim, *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías*, I, 631).

CUNEIFORME

Del lat. *cuneus* = «cuña, ranura». Se da este nombre al sistema de escritura descubierto por los > sumerios y cuyos signos tienen forma de cuña, pues se realizaban mediante el uso de un estilete de caña aplicado a una tablilla de arcilla blanda, el material de escritura de que disponían, que se endurecía por cocción. Los inicios de este sistema de escritura se remontan al año 3000 a.C. Sir Austin H. Layard descubrió la antigua Nínive y entre las ruinas del palacio del rey > Asurbanipal (668-626 a.C.) halló una gran > biblioteca constituida por miles de tablas de arcilla, así como muchos diccionarios completos, igualmente fabricados con el mismo material y en los que figuraban palabras sumerias con sus significados semítico-asirios. Las tablas de arcilla contenían copias y colecciones de textos datados a partir del 2000 a.C. Entre ellas se encontró el valioso tesoro de la *Leyenda de Gilgamés*, versión mesopotámica de la historia del diluvio universal (*Assyrian Inscriptions*, Londres 1851; Botta y Flandin, *Monuments de Ninive*, París 1847).

La escritura cuneiforme es muy diferente de los jeroglíficos egipcios, los cuales representan generalmente animales y cosas. Ciertamente, los signos cuneiformes fueron en su origen pictográficos, pero pronto evolucionarion debido al material utilizado. El hecho de grabar los signos con una especie de punzón de caña o de hueso sobre arcilla húmeda, facilitaba las líneas rectas y dificultaba sobremanera los trazos curvos. Por ello, se fue simplificando poco a poco el signo primitivo, reduciéndose a una combinación de trazos rectos, horizontales, verticales y oblicuos, cuyo aspecto de cuña se explica por la forma de la base del punzón y por la manera de apoyarlo sobre la tableta: con más fuerza al empezar el signo, para hendir la arcilla. La escritura cuneiforme se

generalizó, y fue empleada no solo por los pueblos de Mesopotamia, sus inventores, sino también por los de Siria, Palestina, Egipto, Asia Menor y Persia. Al parecer dejó de utilizarse después de la conquista de Babilonia por > Alejandro Magno.

El mérito de descubrir la clave para descifrar la escritura cuneiforme se debe a Georg Friedrich Grotefend (1775-1853), de Hannover (Alemania), estudiante de filología dedicado a la docencia. Se aplicó a la tarea de estudiar una serie de inscripciones descubiertas entre las ruinas de Persépolis con método, sencillez y lógica, realizando un minucioso estudio del texto. Primero comprobó que aquellos signos no eran un adorno, como muchos expertos creían. Luego descubrió que la escritura se realizaba de arriba abajo y de izquierda a derecha. Después identificó la repetición de las supuestas palabras, que al proceder de tumbas de supuestos reyes, deberían contener los términos «rey», «gran rey», «rey de reyes», «hijo de...» y algún grupo de signos repetitivos que pudieran ser los nombres de algunos de los reyes reseñados por los historiadores en sus crónicas desde Heródoto. Así, tras diversas pruebas y tanteos, consiguió descifrar unas doce letras de escritos en los que figuraban el nombre del rey Darío y de su padre, Histaspes, que los griegos escribían de diversas formas, de acuerdo con la fonética persa de su época. En 1837, el arqueólogo inglés Sir Creswicke Rawlison se deslizó por una pared de roca de un barranco iraní sobre la ruta caravanera de Bagdad a Teherán, de unos cincuenta metros de profundidad, para descifrar las inscripciones de un friso esculpido a mitad de altura. Hizo copiar y estudiar la inscripción, grabada por Darío el Grande, y que decía: «Proclama el rey Darayawaush [Darío]: Tú que contemplas en los días futuros estas inscripciones que hice esculpir en la roca y esas imágenes de seres humanos, no quites ni destruyas nada. Procura, mientras tengas semillas, mantenerlas intactas» (*Commentary on the Cuneiform Inscriptions*. Londres 1850). Véase BIBLIOTECA, DILUVIO, ESCRITURA, SUMER.

BIBLIOGRAFÍA: L-J. Calvet, *Historia de la Escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días* (Paidos, Barcelona 2007); H. Escolar Sobrino, *Historia social del libro. La tableta cuneiforme* (ANABA, Madrid 1974); I.J. Gelb, *Historia de la escritura* (Alianza 1976); A. Millares Carlo, *Introduccion a la historia del libro y las bibliotecas* (FCE 1988).

A. ROPERO

CUMPLEAÑOS

Heb. 3117 *yom hullédeth*, יֹום הֻלֶּדֶת; gr. 1077 *genesia*, γενέσια, pl. neutro, relacionado con *génesis*, γένεσις, «linaje», denotaba primariamente las festividades de un cumpleaños.

La celebración de los natalicios reales es tan antigua como la historia. El AT hace referencia al cumpleaños del faraón en los días de José: «Sucedió que al tercer día fue el cumpleaños del faraón, y él dio un banquete a todos sus servidores» (Gn. 40:20). Ese día era declarado santo y se paralizaban todos los trabajos. Era práctica generalizada en los días del autor de Job: «Sus hijos iban y celebraban un banquete en la casa de cada uno, en su día» (Job 1:4). No se encuentran referencias a la celebración del cumpleaños de ningún personaje bíblico. El caso de Herodes el tetrarca es una excepción (Mt. 14:6), pues era notoria su adopción de costumbre paganas. El judaísmo rabínico consideró la fiesta de cumpleaños como parte del culto idolátrico.

El término gr. propio para celebración de cumpleaños es *ta genethlia*, τὰ γενέθλια, fiesta en conmemoración de una amigo fallecido, de ahí la temprana conmemoración de los mártires en el aniversario de su muerte; *ta genesia*, τὰ γενέσια, parece ser un día en honor de los muertos, ya que los pueblos primitivos concedían más importancia al día del fallecimiento que al del nacimiento.

A. ROPERO

CURACIÓN

Heb. 4832 *marphé*, מַרְפֵּא, prop. «curativo, cura, sanidad»; gr. 2322 *therapeía*, θεραπεία, indica en primer lugar cuidado, atención (Lc. 12:42); después, servicio médico, curación, terapia propiamente dicha (Lc. 9:11), «ser curados» (Ap. 22:2), vb. 2323 *therapeúo*, θεραπεύω, cuyo significado primario es «servir», de ahí, «sanar, restaurar la salud, curar».

Otro término gr. es 2392 *íasis*, ἴασις, «curación, sanidad», relacionado con *iáomai*, ἰάομαι, «sanar», y *iatrós*, ἰατρός, «médico» (Lc. 13:32; Hch. 4:22, 30). Véase SALUD, SANAR, SANACIÓN.

CURTIDOR

Gr. 1038 *byrseús*, βυρσεύς, de *byrsa*, βύρσα, «piel»; hebraizado en el Talmud como *bursí*, רְסִי, y *burseqí*, רְסְקִי. El curtido de pieles de animales está atestiguado en los monumentos egipcios. Las pieles completas de animales pequeños se cosían para hacer botas de vino, agua o leche. Los agujeros donde estaban las piernas y la cola eran cosidos, y la parte donde estaba el cuello venía a ser la boca de la bota. La tiendas se hacían primitivamente de piel, pero más tarde se usó fieltro o piel de cabra tejida, tal como hacen hoy los beduinos.

La piel animal se empleó también como material de escritura. El manuscrito de Isaías de los rollos del mar Muerto (año 150 a.C.) es un pliego de 17 hojas de cuero cosidas entre si.

Las pieles de oveja se secaban al sol y una vez teñidas en color rojo o amarillo servían para la manufactura de calzado. Debido al mal olor y el contacto con pieles de animales muertos los curtidores tenían que vivir fuera de la ciudad (*Mishnah*, *Baba Bathra*, 2, 9) y eran menospreciados por los judíos (*Kethuboth*, 7, 10; *Megillah*, 3, 2).

En Hch. 9:43; 10:6, 32 tenemos un detalle adicional. Se habla de un > Simón curtidor, en cuya casa en Jope se hospedó Pedro muchos días, la cual estaba situada «junto al mar» (Hch. 10:6).

Esto se debe a que los curtidores usaban agua de mar en el proceso de convertir la piel en cuero, remojándola y luego tratándola con cal antes de arrancar el pelaje. Véase CALZADO, PERGAMINO, PIEL.

CUS

Heb. 3568 *Kush*, , del egipcio *kis*, que prob. significa «negro»; Sept. *Khus*, Χοῦς, Vulg. *Chus*. Hijo de Cam y sus descendientes. Formaron pueblos de Arabia y de la costa africana (Gn. 10:6-8). En el título del Salmo 7 se menciona a un Cus (Sept. *Khusí*, Χουσί, Vulg. *Chusi*) de la tribu de Benjamín, del cual no sabemos nada, pero que aparentemente pertenecía a la corte de Saúl.

1. Reino de Kush.
2. Dinastía XXV.
3. Reino de Meroe.

I. EL REINO DE KUSH. Aparte de los casos mencionados arriba, la Sept. traduce en muchos lugares *Aithiopía*, Αἰθιοπία; Vulg. *Ethiopia* (Gn. 2:13; 2 R. 19:9; Est. 1:1; 8:9; Job 28:19; Sal. 68:31; 78:31; 87:4; Is. 18:1; 20:3, 5; 37:9; 43:3; 45:14; Ez. 29:10; 30:4, 5; 38:5; Nah. 3:9; Sof. 3:10), pero no se corresponde con la actual > Etiopía, sino con el antiguo reino de Nubia situado en el sur de Egipto y el norte de Sudán. Los nativos eran llamados *kushí*, י = «cusitas»; traducido al gr. de

la Sept. *Aithíopes*, A[illegible]θ[illegible]οπες, «etíopes» (Is. 20:4; Jer. 46:9; Ez. 30:9), y «negro» en Jer. 13:23, pues etíope era la designación griega para todos los hombres de piel negra. Para la época de la traductores de la LXX, Nubia, el país de los cusitas o nubios, llamados genéricamente etíopes, lo que explica la elección de esta palabra para traducir el heb. *Kush*.

La historia de *Kush* se desconocía hasta los primeros años del s. XX, cuando el egiptólogo de la Universidad de Harvard, George Reisner, excavó las tumbas de unas seis docenas de reyes cusitas y clarificó su cronología. Las primeras noticias que había de Kush proceden del Egipto faraónico, debido a los contactos que, desde inicios del período dinástico, los egipcios mantenían con las costas de Eritrea, Somalia y Arabia meridional, contactos fruto de expediciones marítimas y terrestres.

Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, *Kush* comprendía la cultura Kerma, desarrollada a la altura de la tercera catarata alrededor del tercer milenio a.C. Por extensión, todos los habitantes de la zona y de las áreas limítrofes acabaron llamándose cusitas. El pueblo cusita ocupó durante milenios la actual región de Sudán, en el nordeste de África, en otro tiempo fértil, conocida posteriormente como Nubia. Se extendía hacia el sur desde la primera catarata del Nilo hasta Jartum. Adentrándose en el Nilo, remontando las aguas tumultuosas y peligrosas, y sorteando las cataratas, los egipcios alcanzaron la región y la sometieron intermitentemente al gobierno faraónico desde el año 2400 a.C., como parecen demostrar diversas excavaciones en Kerma, cerca de Dongola, que desvelaron un reducto faraónico datado entre las Dinastías XI y XII y por cuyas inscripciones se sabe que se trataba de la guarnición colonial de un principado indígena llamado Kush, que se extendía entre la tercera y cuarta cataratas.

A partir de ese momento, Kush se convirtió en el primer punto de encuentro entre las culturas de Egipto y de otras partes de África. Un delegado del faraón tuvo a su cargo toda la zona durante cierto tiempo, supervisando la construcción de ciudades, pirámides y templos, así como la explotación de sus recursos auríferos, que proporcionarían a los faraones la enorme cantidad de 40 toneladas anuales de oro. Los egipcios consideraban a los nubios como cobardes, por el solo hecho de ser extranjeros, sin embargo los emplearon en el ejército desde comienzos del Reino Medio, y fueron uno de los pilares fundamentales en los ejércitos de los grandes nomarcas durante la reunificación del país. Algunos de ellos desempeñaron cargos gubernamentales. Una pintura mural del reinado de Tutankamón (1361-1352 a.C.) representa unos príncipes cusitas que le rinden homenaje y le ofrecen oro, pieles de leopardo y colas de jirafa.

Al iniciarse el I milenio a.C., se impuso un gobierno independiente, con una dinastía indudablemente egiptizada, que sería la que daría vida al que habría de llamarse reino de Kush, cuya existencia se prolonga durante más de un milenio, con su capital política primero en Napata y más tarde en Meroe.

II. DINASTÍA XXV. En el 730 a.C. los cusitas, aprovechando la división de Egipto, consiguieron invertir totalmente la situación invadiendo el país de sus antiguos señores y colocaron a sus propios reyes en el trono de los faraones. Inauguraron así la dinastía XXV, denominada «etiópica», que duró unos sesenta años y que comprendió cinco faraones: Pianjy, Shabaka, Shabataka, Taharqa y Tanutamon o Tanutamani. Pianjy se consideraba el auténtico soberano de Egipto, el legítimo heredero de la tradición religiosa simbolizada por faraones como Ramsés II y Tutmosis III. Los faraones de esta dinastía lucieron la corona doble, que simbolizaba la unión entre Egipto y Nubia. Shabaka se

vestía de la vieja forma en que lo hacían los antiguos faraones, adoptando el nombre del trono de la VI dinastía Pepi II, y trasladó la capital de Napata a la más prestigiosa ciudad de Tebas. Construyeron muchos templos, la mayoría consagrados al dios Amón y siguiendo el puro estilo egipcio. Bajo la influencia de los sacerdotes de Amón, los cusita se hicieron más profundamente egipcios en materia de religión que los propio egipcios. Al igual que estos, los cusitas creían que sus reyes descendían del dios sol Ra desde el comienzo de los tiempos. En el idioma cusita rey se decía *koré*, pero asumieron todos los títulos normales del faraón. Al igual que el rey, las hermanas de este eran consideradas una manifestación de Ra, «hijas de Ra». La madre, la esposa y las hijas del rey eran contempladas como la familia divina celeste manifestada en la tierra. La mujeres de la familia real formaban, pues una jerarquía femenina. Shepenupet II, hija de Pianjy, se convirtió en la Sacerdotisa Divina de Amón. Es probable que Pianjy sea el > So bíblico, a quien el rey Oseas envió una embajada para requerir de él fuerzas con las que quebrantar el yugo asirio (cf. 2 R. 17:4).

En tiempos de Taharqa (el Tirhaca bíblico), el rey asirio Asaradón, provisto con nuevas armas de hierro, invadió Egipto y terminó con la dinastía cusita. Al ser expulsados los cusitas del país, los egipcios recuperaron el poder bajo el faraón Necao I, impuesto por los asirios. Taharqa, sin embargo, aprovechó toda ocasión para minar el poderío asirio, alentando revueltas contra él, como la del rey de Judá, Ezequías.

Su sucesor Tanutamani reconquistó Egipto, pero los asirios le obligaron a marchar del Bajo Egipto limitando sus territorios al Alto Egipto, hasta que las tropas de Psamético I entraron pacíficamente en Tebas en 656 a.C. Tanutamani solo mantendrá bajo su mando Nubia hasta el año 653 a. C., cuando murió.

III. EL REINO DE MEROE. De vuelta a su tierra de origen se agruparon en torno a la ciudad de Napata, y más tarde Meroe, en una entonces fértil llanura cercana a la confluencia de los ríos Nilo y Atbara, al sudeste de Napata. Meroe se convirtió poco a poco en puente entre el mundo africano y las culturas mediterráneas. Gracias al comercio de cobre, oro, plata, marfil y esclavos, el reino de Meroe adquirió relieve económico, cultural y político. Levantaron grandes construcciones de hierro; organizaron expediciones terrestres que llegaron hasta el lago Chad; construyeron puertos en el mar Rojo y comerciaron con Arabia, África Oriental, la India y hasta, prob. con la China de la dinastía Han. El hallazgo de bronces de inspiración china y de esculturas romanas ha permitido a los arqueólogos corroborar la existencia de una actividad comercial de largo alcance. También dominaron el arte de la metalurgia, como testimonian los restos de hornos de ladrillo. Los escritores griegos y romanos dejaron de los cusitas y de su tierra descripciones fantasiosas e idealizadas. Dice Heródoto: «Allí en donde el sol declina a mediodía, se extiende hacia occidente Etiopía, la última tierra habitada; de esa región proceden el oro y el ébano en grandes cantidades; allí viven enormes elefantes, todo tipo de árboles silvestres y los hombres más grandes, más hermosos y más longevos del mundo» (*Hist*. 3, 97, 114).

Los cusitas desarrollaron su propia escritura a partir de los jeroglíficos egipcios. En Meroe se hallaron numerosas estelas de piedra y placas votivas cubiertas por misteriosos signos. La prosperidad de Meroe declinó en el siglo II d.C., sobre todo como consecuencia de la degradación del medio ambiente originada por el pastoreo excesivo. En 350 d.C., el poderoso reino de Aksum, ubicado en la actual Etiopía, destruyó Meroe y la larga historia de Cus llegó a su fin. Véase EGIPTO, ETIOPÍA, SO, TIRHACA.

BIBLIOGRAFÍA: A.J. Arkell. *A History of the Sudan from the Earliest Times to 1821* (Londres 1955); C. Bonnet y D. Valbelle,

The Nubian Pharaohs: Black Kings on the Nile (Cairo/New York 2006); E.A. Wallis Budge. *The Egyptian Sudan: Its History and Monuments*, vol. I (Londres 1907); G. Emberling, *Nubia: Ancient Kingdoms of Africa* (Institute for the Study of the Ancient World, Nueva York 2011); T. Kendall, "Discoveries at Sudan's Sacred Mountain of Jebel Barkal reveal Secrets of the Kingdom of Kush", en *National Geographic Magazine* 178 (1990:5), 96-125; R. Morkot, *The Black Pharaohs: Egypt's Nubian Rulers* (Rubicon Press, Londres 2000); D. O'Connor, *Ancient Nubia: Egypt's Rival in Africa* (Kelsey Museum of Archaeology, Pennsylvania 1993); D.B. Redford, *The Black Experience of Ancient Egypt* (JHU Press 2006); E.R. Russmann. *The Representation of the King in the XXVth Dynasty* (Brussels/Brooklyn 1974); L. Török, *The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization* (Leiden, Nueva York 1997).

A. ROPERO

CUSAÍAS

Heb. solo con w paragógica, *Qushayahu*, ק ָ יָה = «arco de Yahvé»; Sept. *Kisaías*, Κισα□ας. Levita de la familia de > Merari, y padre de Etán, quien después fue nombrado ayudante principal de > Hemán para la música del Templo en tiempo de David (1 Cro. 15:17). En 1 Cro. 6:44 es llamado Qusi.

CUSÁN

Heb. 3572 *Kushán*, ן ָ , tal vez de Cus; Sept. *Aithíopes*, Α□θ□οπες; Vulg. *Æthiopia*. Pueblo mencionado de forma poética en Hab. 3:7 en relación con > Madián, quizá una referencia a > Cusán-risataim, el primer opresor en los días de los Jueces. Los madianitas, por su parte, se aliaron con los > moabitas contra Israel (Nm. 22-25); por eso algunos piensan que Cusán fuede ser una voz poética referida al mismo Madián; así lo considera Franz Delitzsch en su comentario al profeta Habacuc.

CUSÁN-RISATAIM

Heb. 3573 *Kushshán Rishshatháyim*, ן ַ ר ְ עָתַיִם = «Cusán de doble maldad»; Sept. *Khusanresathaím*, Χουσανρεσαθα□μ, Vulg. *Chusan-Rasathaim*.

Rey de Aram Naharaim (Mesopotamia), que oprimió a los israelitas durante ocho años, inmediatamente después de la muerte de Josué: «El furor de Yahvé se encendió contra Israel, y los abandonó en manos de Cusánrisataim, rey de Siria mesopotámica. Los hijos de Israel sirvieron a Cusán-risataim durante ocho años» (Jue. 3:8). Su tiranía fue quebrantada por el juez Otoniel, sobrino de Caleb (Jue. 3:10). Nada más se vuelve a oír de un poder agresor de Mesopotamia.

CUSI

Heb. 3570 *Kushí*, י ִ = «cusita»; Sept. *Khusí*, Χουσ□; Vulg. *Chusi*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Con art. *Hakkushí*, י ִ הַ, el «cusita»; Sept. *ho Khusí*, □ Χουσ□; Vulg. *Chusi*. Mensajero enviado por > Joab para anunciar a David el éxito de la batalla contra > Absalom y la muerte del joven príncipe (2 Sam. 18:21, 22, 23, 31, 32). Sería un hombre de Joab, pero desconocido por David y los suyos a juzgar por el trato brusco que le dispensaron.

2. Padre de Selemías y bisabuelo de > Jehudí, quien fue enviado por los magistrados a Baruc (Jer. 36:14).

3. Hijo de Gemalías y padre del profeta Sofonías (Sof. 1:1).

CUSITA

Heb. 3569 *kushí*, י = «cusita», llamados etíopes por los griegos, de ahí que la Sept. traduzca *Aithíops*, A⍰θ⍰οψ = «etíope» (Jer. 13:23), fem. 3571 *kushith*, ית ; Sept. *Aithiópissa*, Aἰθι⍰πισσα (Nm. 12:1), pl. *Kushiyim*, ם ; Sept. *Aithíopes*, A⍰θ⍰οπες (Am. 9:7). Patronímico de los descendientes de > Cus, gral. identificados con los > nubios, habitantes de Nubia, región situada en el sur de Egipto y al norte de Sudán. Tras las campañas de > Alejandro el territorio actualmente llamado Nubia fue denominado Ætiopía o, más precisamente: *Baja Etiopía*. En aquella época tuvo lugar el advenimiento de las «candaces», reinas que ejercían el poder político supremo.

Moisés tomó por esposa una mujer cusita, es decir, de origen africano, por lo cual Aarón y María lo criticaron (Nm. 12:1). No hay seguridad de si se trata de un segundo matrimonio, prob. después de la muerte de > Séfora, como dice Keil, o se trata de la misma Séfora la madianita, pues los madianitas y los cusitas aparecen mencionados juntos en la «tabla de las naciones» (Gn 10:7). Por otra parte, en ningún otro lugar se alude a un nuevo matrimonio de Moisés. Pero sorprende que María utilizara el primer matrimonio de su hermano Moisés con la madianita como causa de reproche después de tantos años.

La versión siríaca de Hch. 8:27 llama a > Candace, reina de Etiopía (que no debe confundirse con el actual Estado llamado Etiopía), y a su tesorero, cusita. Véase CANDANCE, CUS, ETÍOPE, SÉFORA.

CUTA

Heb. 3575 masc. *Kuth*, ת ; Sept. *Khuth*, Χο⍰θ (2 R. 17:30); fem. *Kuthah*, תָה ; Sept. *Khuthá*, Χουθ⍰ (v. 24).

Ciudad de Babilonia, de donde > Sargón II, rey de Siria, llevó repobladores a > Samaria, después de haber caído en su poder el reino del Norte y deportado a la mayoría de sus anteriores habitantes. Se produjuo una mezcla entre colonos y nativos, que dieron lugar a los llamados *cutitas* o *cuteos* (*kuthim*, תִים), lo que explica la existencia de palabras no semitas en el dialecto samaritano, llamado cuteo.

Josefo ubica a los cuteos (*Khuthaîoi*, Χουθα⍰οι) en Persia central y habla de un río del mismo nombre (*Khuthos*, Χο⍰θος, *Ant.* 9:14, 3; 10:9, 7). Se suele identificar la ciudad de Cuta con Tell Ibrâhim, a unos 28 km. al norte de > Babel.

Se sabe que era el centro del culto idolátrico del dios Nergal, esposo de Ereskigal, diosa de los infiernos. «Cada pueblo seguía haciendo sus propios dioses y los ponía en los santuarios de los lugares altos que habían hecho los de Samaria. Cada pueblo hizo así en la ciudad donde habitaba. Los hombres de Babilonia hicieron una imagen de Sucot-benot; los de Cuta hicieron una imagen de Nergal; los de Hamat hicieron una imagen de Asima» (2 R. 17:29-30).

J.M. DÍAZ YANES

CUZA

Gr. *Khuzás*, Χουζ⍰ς, del aram. *juzá*, ח זָא = «vidente».

Intendente (*epítropos*, ⍰π⍰τροπος) de Herodes Antipas, cuya esposa, Juana, servía a Jesús con sus bienes (Lc. 8:3); junto a María Magdalena y «María, la madre de Jacobo». A Cuza se le identifica con el servidor del monarca, cuyo hijo enfermo curó Jesús en Cafarnaúm (Jn. 4:43-54). Véase JUANA.

D

D

Heb. *dáleth*, ד; gr. Δ, δ. Cuarta letra del alfabeto y del alefato. Se pronuncia como la *d* española o latina. Los estudiosos del AT denominan D al supuesto autor o editor del material de > Deuteronomio.

DABERAT

Heb. 1705 *Daberath*, דָּבְרַת (Jos. 19:12, con art. *haddaberath*, הַדָּבְרַת; 1 Cro. 6:72, *Dobrath*, דָּבְרַת = «tierra de pastos»). Sept. *Dabrath*, Δαβρωθ y *Dabrathá*, Δαβραθά; Vulg. *Dabereth.* Ciudad de la tribu de Isacar (Jos. 21:28) en la frontera de Zabulón (Jos. 19:12), asignada a los levitas gersonitas (1 Cro. 6:72). Se identifica con Hirbet Dabburah, pequeña población en la falda occidental del monte Tabor, en los confines de Galilea, a unos 6,5 km. al sudeste de Nazaret, en un enclave importante de la antigua carretera que unía a Damasco con el llano de Meguido.

J. M. DÍAZ YANES

DABESET

Heb. 1708, *Dabesheth*, דַּבֶּשֶׁת = «colina de jorobas [de camello]» (cf. Is. 30:6); Sept. *Dabasthé*, Δαβασθέ; Vulg. *Debbaseth*. Localidad en la línea fronteriza de la tribu de Zabulón, entre Marala y Jocneam: «La frontera de su heredad llegaba hasta Sarid. Y por el oeste su frontera subía hacia Marala, y limitaba con Dabeset y con el río que está frente a Jocneam» (Jos. 19:11). Se identifica con uno de los grandes tells o cúmulos existentes en la gran llanura de Esdrelón, frente a Tell Qaimún, que tiene la forma de jiba o corcova, a saber, Tell el-Sammam, a unos 9,5 km. al norte de Meguido.

J. M. DÍAZ YANES

DAGA

Heb. 2719 *jéreb*, חֶרֶב, «puñal», cualquier instrumento afilado; arma ofensiva, ya sea la espada larga (cf. Jue. 3:16, 21, 22), o una más corta como la daga, tal como se traduce en el único pasaje donde se menciona (2 Sam. 20:8, 10). Los restos arqueológicos muestran que la daga era ampliamente usada entre las naciones antiguas; servía para asestar puñaladas a corta distancia. Véase ESPADA.

DAGÓN

Heb. 1712 *Dagón*, דָּגוֹן; ugar. *Dgn*; ac. *Dagân* y *Dagûna*; Sept. *Dagón*, Δαγών. Deidad principal de los filisteos con templos en > Gaza y > Asdod entre otros.

Generalmente se admite que el nombre Dagón es una forma diminutiva de un término coloquial derivado del vocablo semita *dag*, דָּג, «pez», lo que indica un dios pisciforme. Esto queda establecido por los términos usado en 1 Sam. 5:4, al decir que Dagón cayó en tierra sobre su rostro frente al arca de Yahvé; la cabeza y las manos del dios se rompieron y solo quedó el tronco. Si Dagón deriva de *dag*, דָּג, «pez», y si su imagen asemejaba el cuerpo de un pez con cara y manos humanas, es fácil de comprender por qué una parte de la estatua, a saber, «el tronco», es llamado Dagón en contraposición

a su cabeza y manos (cf. 1 Sam. 1:5-7). La descripción de la Biblia coincide con la que puede verse en las monedas de varias ciudades filisteas y fenicias en las cuales Dagón es representado como una especie de tritón, mitad hombre, mitad pez. Deidades housepisciformes se encuentran entre los antiguos siro-árabes (cf. Heródoto, *Hist*. 2:72; Jenofonte, *Anáb*. 1, 4, 9; Estrabón, *Geog*. 17, 812; Diodoro Sículo, 2,4; Cicerón, *Nat. Deor*. 3, 15). Los babilonios, según Beroso, conocían un ser mitológico llamado Oannes, con cuerpo de pez y cabeza, manos y pies de hombre, que emergió del mar Eritreo y apareció en Babilonia, donde enseñó a sus moradores primitivos el uso de las letras, artes, religión, leyes y agricultura; que, después de largos intervalos, aparecieron otros seres similares que comunicaron las mismas ciencias con más detalle, el último de los cuales fue llamado *Odakon* (ʼΩδ⍰κων), prob. el dios filisteo Dagón. Todo parece indicar que tanto el nombre como el culto de Dagón se importaron de Babilonia. En los monumentos, y también probablemente en el culto popular, Dagón esta asociado a veces con una deidad femenina también housepisciforme, llamada Atargatis por los sirios, a menudo identificada como > Astarté. Algunos especialistas creen que en realidad no había diferencia de sexo entre ellos, prob. era una divinidad andrógina, aunque el texto hebreo y la Sept. lo hacen masculino, *ho Dagón*, ⍰ Δαγ⍰ν.

Otros, sin embargo, consideran que Dagón era el dios del grano y de la siembra, y hacen derivar su nombre de *dagán*, גָּן ָ, «espiga», de la raíz arm. *dgn* = «grano». Según una antigua leyenda fenicia, Dagón era uno de los cuatro hijos nacido del matrimonio de Anú, el señor de cielo, con su hermana, la tierra. «Dagón, después de descubrir el trigo y el arado, fue llamado Zeus del arado» (Eusebio, *Prep. Evang*. 1, 6; 2, 16). Es posible que el nombre se haya utilizado para designar a dioses distintos, cuyas leyendas se entremezclaron. En los textos ugaríticos aparece Ben Dagón en lucha contra el dios Baal; también hallamos un cierto Dagan sumerio, dios de la fertilidad, venerado por todo el Oriente antiguo; y, prop. el dios fenicio marino, mitad hombre y mitad pez. Las cartas de Tel el-Amarna contienen los nombres de Yamir-Dagan y Dagan-takala, gobernantes de Ascalón, lo que da testimonio de la antigüedad del culto de Dagón entre los habitantes de Palestina. En los descubrimientos de > Ebla (2300 a.C.) se han encontrado referencias a Dagón como la cabeza del panteón de la ciudad con el título de «Señor de los dioses» y «Señor de la tierra». En > Ugarit contaba con un templo de gran importancia desde el 1800 a.C.

Los templos principales de Dagón en Palestina se encontraban en Gaza (Juec. 16:21-23) y Asdod (1 Sam. 5:1-7; 1 Cro. 10:10); prob. tenía santuarios y templos menores en otras ciudades, tal como se aprecia en los nombres compuestos Cafar-Dagón (cerca de Jamnia) y Bet-Dagón en territorio de Judá (Jos. 15:41) y en la frontera de Aser (Jos. 19:27). Al de Asdod fue llevado el arca después de la batalla de Afec, lo que provocó el célebre episodio narrado en 1 Sam. 5:1-4. Siglos después, ese templo sería destruido por Jonatán durante las guerras macabeas (1 Mac. 10:84; 11:4; Josefo, *Ant*. 13, 4, 5). En el de Gaza Sansón encontró la muerte (Jue. 16:21-30). Al de Bet-sán llevaron los filisteos la cabeza del rey Saúl y su armadura después de la batalla del monte Gilboa, en la que el rey perdió la vida (1 Sam. 31:9, 10; 1 Cro. 10:6-10).

El culto a Dagón debía estar muy extendido a lo largo de Palestina, y se mantuvo, por lo menos en ciertas ciudades filisteas, hasta el tiempo de los Macabeos. Al contrario de los Baales, que entre los cananeos eran deidades esencialmente locales, Dagón parece que era considerado por los filisteos como un dios nacional (1 Cro. 10:10). A él atribuyeron su éxito en la guerra y le dieron gracias con grandes sacrificios; ante él se regocijaron por la captura de Sansón (Jue. 16:23) y a su templo llevaron los trofeos ya señalados de sus victorias: el arca de la Alianza (1 Sam. 5:1, 2), la armadura

y la cabeza de Saúl (1 Sam. 31:9, 10; 1 Cro. 10:10). Véase BAAL, BET-DAGÓN, FILISTEOS.

A. ROPERO

DALAÍAS

Heb. 1806 *Delayah*, דְלָיָה, y *Delayahu*, דְלָיָה = «Yahweh [me] ha librado». Descendiente de David y Salomón (1 Cro. 3:1, 24).

DALFÓN

Heb. 1813 *Dalphón*, דַּלְפוֹן = «goteo», prob. persa; Sept. *Delphón*, Δελφών; Vulg. *Delphon*. Uno de los diez hijos de Amán hijo de Hamedata, el enemigo de los judíos, asesinado por estos el 13 de Adar (Est. 9:7).

DALILA

Heb. 1807 *Delilah*, דְלִילָה, prob. = «coqueta, veleidosa»; Sept. *Dalidá*, Δαλιδά; Josefo, *Dalilá*, Δαλιλά. Esposa de Sansón, al que entregó a los filisteos después de haber llegado a conocer el secreto de su fuerza (Jue. 16:4-18).

Habitaba en el valle de > Sorec, que estaba cerca de > Saraa, hogar de Sansón, en el entorno de Gaza. El distrito se hallaba situado en la frontera entre las tierras de los israelitas y los filisteos. Sorec pudo haber estado habitada por estos últimos, y aunque no se menciona a qué pueblo pertenecía Dalila, es con toda probabilidad una mujer filistea.

Algunos han querido hacer de Dalila era una meretriz, dada la facilidad con la cual los filisteos entraban en su casa y la pronta disposición de ella para traicionar al héroe israelita a cambio de dinero, pero el texto sagrado no dice nada al respecto. Los jefes filisteos la sobornaron para que averiguase el origen de la fuerza de Sansón. La cantidad era ciertamente considerable: cinco mil quinientos siclos de plata (Jue. 16:5).

Por tres veces intenta convencerle, para que le cuente el secreto de su fuerza, pero Sansón le engaña las tres veces y duerme impertérrito en su cama, sabiendo que nadie podrá derrotarle. Una y otra vez engaña Sansón a su esposa filistea, dándole respuestas falsas, y de esa forma, aunque los filisteos intentan atarle mientras duerme, él se despierta del sueño y deshace con facilidad las trampas que los filisteos le tienden, queriendo apresarle (Jue. 16:6-14).

Pero a la cuarta ya no puede seguir mintiendo, pues el «amor de Dalila» logra vencer su resistencia, revelando al fin el secreto de su fuerza: «La navaja no ha pasado jamás por mi cabeza, porque soy nazir de Dios desde el vientre de mi madre. Si me rasuraran, mi fuerza se retiraría de mí, me debilitaría y sería como un hombre cualquiera» (Jue. 16:15-17).

El cabello es el signo de la fidelidad a Dios (nazireato), que hace invencible al guerrero israelita (cf. Num. 6:1-8): algo muy frágil que se puede cortar a escondidas en la noche, mientras el guerrero duerme en las rodillas de la amada. Dalila entonces logró que se lo cortasen y lo entregó a los filisteos, que le apresaron y le sacaron los ojos, siendo conducido cautivo a > Gaza. Véase FILISTEOS, SANSÓN.

BIBLIOGRAFÍA: X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012).

DALMACIA

Gr. 1149 *Dalmatía*, Δαλματία. Región costera de la península Balcánica sobre el mar Adriático. Fue visitada por Tito, y quizá por Pablo al ir «por los alrededores hasta Ilírico» (Ro. 15:19). Su nombre deriva del pueblo aguerrido de los dálmatas, de origen tracio, expertos en navegación a lo largo de las costas.

Región abundante en islas y archipiélagos (Plinio, *Hist. Nat.* 3, 28; Estrabón, *Geog*. 7, 315). Los dálmatas fueron dominados por los romanos, aunque gozaban de cierta independencia mediante pago de tributo a Roma. Sin embargo, las rebeliones fueron constantes. Después de varias campañas militares fueron sometidos por Octaviano en la guerra ilírica (35-33 a.C.) y, después de otra revuelta, por Tiberio (6-9 d.C.), pasando entonces a formar parte de la provincia romana de Ilírico. Sus ciudades principales eran Salona, Epidauro y Lisso.

Durante el segundo encarcelamiento de Pablo en Roma, Tito le dejó para visitar Dalmacia (2 Ti. 4:10), sin que podamos saber el motivo de su viaje, aunque es probable que tuviera que ver con los asuntos de la Iglesia en aquella zona en la que Pablo había predicado (Ro. 15:19).

DALMANUTA

Gr. 1148 *Dalmanuthá*, Δαλμανουθά. Región junto al lago de Genesaret a la que se retiró Jesús después de la segunda multiplicación de los panes (Mc. 8:10). El lugar es totalmente desconocido y sigue siendo un enigma sin solución convincente. Mateo menciona la tierra de Magadán en el texto paralelo (Mt. 15:39), mientras algunos manuscritos han introducido el nombre conocido de > Magdala, que solo puede ser una corrección posterior. Prob. Dalmanuta representa una antigua corrupción del texto, siendo exacta la corrección Magdala, ciudad situada a 4 km. al noroeste de Tiberíades. Hasta la fundación de esta última ciudad por Herodes Antípas en el año 25 d.C., había sido la localidad más importante del lago. Tenía también numerosa población helenística. Puesto que Magdala estaba situaba hacia la mitad de la ribera occidental del lago, debe corresponderse con el nombre de Dalmanuta.

BIBLIOGRAFÍA: Josef Schmid, *El Evangelio según San Marcos* (Herder 1981).

J. M. DÍAZ YANES

DÁMARIS

Gr. 1152 *Dámaris*, Δάμαρις, prob. «gentil, amable». Mujer ateniense que se convirtió al cristianismo por la predicación de Pablo en el Areópago, juntamente con otras personas, entre las cuales también estaba Dionisio el Areopagita (Hch. 17:34). Juan Crisóstomo y otros creen que se trata de la esposa de > Dionisio el Areopagita (*de Sacerdotio*, 4:7) por la simple conjetura de ser mencionados juntos.

DAMASCO

Heb. 1834 *Damméseq*, ק ֶ ֶ ַ; aram. *Darméseq*, ק ֶמְּרְ ַ; árabe, *Dimisk es-Sham* = «Damasco del norte»; gr. 1154 *Damaskós*, Δαμασκός. Ciudad de Siria, situada al este del Antilíbano y al suroeste del monte Hermón, en una fértil meseta regada por los ríos Abana y Farfar (2 R. 5:12), región que forma un vasto oasis y donde convergían las rutas caravaneras de Egipto, Arabia y Bagdad.

Es una de las más antiguas ciudades del mundo, habitada desde tiempos prehistóricos. Según Flavio Josefo, fue fundada por Uz, hijo de Aram y nieto de Sem (*Ant*. 1, 6). La Biblia la menciona en los tiempos de Abraham (Gn. 14:15). Es posible que su siervo Eliezer fuera oriundo de esta ciudad (Gn. 15:2). También figura en las inscripciones de Karnak entre las ciudades sirias conquistadas por

el Faraón Tutmosis III, y en las cartas de Amarna (s. XIV a.C.).

Fue conquistada por David y obligada a recibir una guarnición militar judía, después de derrotar a las tropas que Damasco había aportado en apoyo de Hadad-ezer, rey de Soba (2 Sam. 8:5s; 1 Cro. 18:5). Rezón de Soba, que pudo escapar de esta batalla, ocupó durante el reinado de Salomón la ciudad, que se convirtió en capital del nuevo reino arameo independiente de Aram-Siria (1 R. 11:23-25). Desde esa época Damasco entró frecuentemente en guerra con los reyes de Israel, y se apoyó en los reyes de Judá, que buscaban con su ayuda debilitar a sus rivales de Samaria. El más famoso de estos enemigos de Israel fue > Hazael, noble damasceno que había ascendido al trono sirio con la ayuda de > Elías y Eliseo (1 R. 19:15; 2 R. 8:28; 10:32; 13:3). Mientras gobernó en Damasco hubo problemas y dificultades para Jehú y sus sucesores. Hazael no solo invadió Basán y Galaad, sino que también avanzó hacia el sur de Palestina para capturar Gat. Además, amenazó con la conquista de Jerusalén (2 R. 12:17). En 841 a.C. Hazael debió enfrentar renovados ataques por parte de los asirios bajo el mando de Salmanasar III. Por algún tiempo logró mantener el paso que atraviesa los montes del Líbano, pero después de perder 16.000 hombres, 1.121 carros de guerra y 470 unidades de caballería, se vio obligado a encerrarse dentro de la ciudad de Damasco, donde pudo resistir el sitio con éxito. Antes de abandonar el asedio, los asirios prendieron fuego a los huertos y las plantaciones en las afueras de la ciudad. En los años 805-803 a.C. Adad-nirari III dirigió nuevos ataques asirios contra Hazael y Damasco. Otra campaña emprendida en 797 a.C. por Adad-nirari debilitó Damasco, de tal forma que Joás de Israel pudo recuperar ciudades en su frontera norte anteriormente capturadas por Hazael (2 R. 13:25).

En el reinado de Rezín, Damasco nuevamente oprimió a Judá (2 R. 16:6), y en 738 fue, juntamente con Manahem de Israel, vasalla de Tiglat-pileser III de Asiria. Al poco tiempo Rezín se sublevó, capturó Elat y llevó muchos habitantes de Judá a Damasco como cautivos (2 Cro. 28:5). Entonces > Acaz, rey de Judá, pidió ayuda a Asiria, que respondió iniciando una serie de incursiones punitivas en 734-732 a.C., y que culminaron en el fin del reino de Damasco, de acuerdo con las profecías de Isaías (Is. 17:1) y Amós (Am. 1:4-5). Los asirios asolaron más de 590 ciudades y 16 distritos, y deportaron a casi todo el pueblo (cf. Is. 8:4; 2 R. 16.9). Tras la derrota, Aram quedó reducida a una serie de provincias asirias. «La deportación supuso la pérdida de su identidad en cuanto estado, pero al ser un elemento clave el grupo deportado mayoritario, su lengua —el arameo— se extendió por todo el imperio» (Efrem Yildiz).

> Acaz de Judá se encontró con Tiglat-pileser en Damasco y selló su pacto introduciendo el culto de adoración asirio en el Templo de Jerusalén (cf. 2 R. 16:10-12; 2 Cro. 28:23). Damasco fue reducida a la categoría de ciudad subsidiaria dentro de la provincia asiria de Hamat y desde entonces perdió su influencia política, aunque no totalmente la económica (Ez. 27:18). Continuaron viviendo en la ciudad mercaderes de Judá, y la frontera de Damasco se consideraba el límite del estado ideal judío (Ez. 47:16-18; 48:1; Zac. 9:1). La captura de Nínive por los medos (625 a.C.) puso fin al dominio asirio de Damasco. La ciudad estuvo sucesivamente en manos de egipcios, babilonios y persas, sin que tengamos muchos detalles de ese período. Después de la batalla de Issos (333 a.C.) entre persas y macedonios, la derrota de los primeros hizo que la ciudad, que guardaba las esposas y los tesoros de > Dario III, fuera entregada a Parmenión, general de > Alejandro Magno (Plutarco, *Vida de Alejandro*). Pronto se convirtió, bajo Antíoco IX, en la ciudad más importante de Siria. Del año 112 al 85 a.C. fue la capital del reino Seléucida, pero cayó en el poder de Aretas III, rey de Petra (Josefo, *Ant*. 13, 15, 1), que tuvo que ceder el control a Tigranes, rey de Armenia, y

finalmente fue invadida y conquistada por Pompeyo, que la convirtió en una provincia romana desde el año 64 a.C. hasta el 33 d.C. Herodes el Grande construyó un teatro y un gimnasio en Damasco, aunque la ciudad estaba fuera de su dominio. Su población, aunque siria de raza y lengua, recibió una profunda influencia de la cultura grecorromana y realizó rápidos progresos en el comercio y la industria, hasta el punto de convertirse en una de las ciudades más extraordinarias de Oriente.

Existía en ella una numerosa colonia judía, que jugó un papel importante en la historia de la conversión de Pablo (Hch. 9:2, 3, 10, 24, 25). Se calcula que en la época apostólica había en Damasco cerca de 50.000 judíos. La mayoría de las mujeres de la clase alta habían abrazado el judaísmo. La ciudad tenía muchas sinagogas (Hch. 9:2), y en ellas, después de ser conducido a la casa de Judas en la calle Derecha (hoy Souk el-Taouil), donde fue visitado y bautizado por > Ananías, Pablo comenzó a predicar (Hch. 9:10-12). La oposición que se levantó contra él lo obligó a escapar descolgándose del muro de la ciudad (Hch. 9:19-27), pero regresó después de pasar un tiempo en la vecina Arabia (Gal. 1:17). Entonces la ciudad estaba bajo el dominio de Aretas IV, rey de la Arabia Petrea (2 Cor. 11:32). En la época de Nerón, ciudadanos de origen gentil asesinaron a traición a 10.000 judíos en el gimnasio de Herodes. Véase ASIRIA, HAZAEL, SIRIA.

BIBLIOGRAFÍA: M.J. Alvarez Pontoja, "Damasco", en *GER* 7, 242-245; E. Yildiz, *Damasco y los reinos del sur* (Universidad de Salamanca, Salamanca 2001).

A. ROPERO

DAN

Heb. 1835 *Dan*, ן ָ = «[Dios] juzga»; Sept. *Dan*, Δ?ν. Nombre de un personaje del AT y de sus descendientes.

1. Quinto hijo de > Jacob y primero de > Bilha, sierva de > Raquel, padre de la tribu del mismo nombre. Etimológicamente, la palabra se refiere a la raíz hebrea *dyn*, דין, que significa «gobernar» o «juzgar». El hagiógrafo interpreta el significado de Dan con la exclamación de Raquel: «Dios me ha hecho justicia (*dananní*, י ִנ ָ); y me ha dado un hijo». Por eso llamó su nombre Dan (Gn. 30:6). El pequeño Dan aparece como fruto del juicio de Dios a favor de Raquel. El mismo juego de palabras se repite en la bendición de Jacob: «Dan juzgará (*yadín*, יָדִין) a su pueblo» (Gn. 49:16). Una forma femenina similar, también en forma pasiva, se reconoce en > Dina (*dinah*, ינָה ִ), nombre de la hija de Jacob y Lía, sin duda en relación con el juicio o la reivindicación que recibió de parte de sus dos hermanos Simeón y Leví (Gn. 34).

Dan fue hermano consanguíneo de > Neftalí, con quien se le menciona simultáneamente en las listas genealógicas. Aparte de esto, la Biblia brinda muy poca información sobre él. En la lista genealógica de sus descendientes inmediatos se dice escuetamente: «Los hijos de Dan: Husim» (Gn. 46:23). Este nombre es un plural hebreo, que se refiere casi seguramente, no a una persona, sino a un clan o tribu. En Nm. 26:42 se habla de «Suham» en vez de «Husim».

DAN, Ciudad

Heb. 1835 *Dan*, ן ָ = «[Dios] juzga»; Sept. *Dan*, Δ?ν.

Ciudad de Israel, cuyo nombre original era > Lais, o Lesem (Jos. 19:47), nombre con el que es mencionada en los textos de execración egipcios y en los textos cuneiformes de Mari. Tutmosis III la incluye entre las ciudades que conquistó. Debido a su fertilidad y abundancia de aguas, el lugar estuvo habitado desde finales del Neolítico (*ca.* 4500 a.C). Se convirtió en una gran ciudad no

fortificada en la temprana Edad del Bronce (2700-2400 a.C.). Fue creciendo y desarrollándose como una urbe cananea (s. XVIII a.C.), provista de una defensa a base de sólidos terraplenes de tierra. Situada en un cruce de caminos comercial, prosperó durante largo tiempo. En el s. XII a.C., los hombres de la tribu de Dan conquistaron la ciudad arrasándola por completo, y en su lugar construyeron su propia localidad, a la que dieron el nombre de Dan (Jue. 1:34, 35; 18).

Situada en un fértil valle cerca del Líbano, en el extremo norte (Jue. 20:1; 1 Cro. 21:2), su lugar marcaba la frontera septentrional de Palestina, como Bersabé marcaba el extremo sur. De ahí surge la famosa expresión: «De Dan a Bersabé», empleada para designar la extensión total de la tierra de Israel (cf. Jue. 20:1; 1 Sam. 3:20; 2 Sam. 3:10; 17:11; 24:2, 15; 1 R. 4:25).

La ciudad fue desde el principio de su historia israelita un centro de idolatría. Sus fundadores danitas llevaron consigo una imagen esculpida que habían robado en su camino hacia el norte (cf. Jue. 18:18-20, 30, 31). Más tarde, > Jeroboam I erigió un santuario e instaló uno de los becerros de oro como centro del culto en competencia con el Templo de Jerusalén (1 R. 12:29-30; 2 R. 10:29; cf. Am. 8:14). No hay duda de que Dan fue un lugar sagrado desde mucho tiempo antes de su conquista por los danitas.

Fue sometida por > Ben-adad I de Damasco, junto con varias importantes ciudades vecinas (1 R. 15:20; 2 Cro. 16:4). Toda la región fue conquistada a su vez por > Tiglat-pileser III de Asiria en tiempos del rey > Peka de Israel (2 R. 15:29), e incorporada a una provincia asiria (733/2 a.C.). Dan continuó habitada hasta el tiempo de los romanos. Una calzada la enlazaba con Tiro por el norte. Sin embargo, la población se trasladó a la cercana Banias.

Se menciona la ciudad de Dan en el capítulo 14 del Génesis en relación con la expedición de Abraham contra Codorlahomor, pero es dudoso si el lugar que allí se refiere es la antigua Lais. Eusebio y Jerónimo afirman que se trata del mismo emplazamiento, pero muchos eruditos modernos lo ubican en la vecindad de Galaad y lo identifican con Dan-Yuan, mencionada en 2 Reyes 24:6.

Aunque no queda nada de la ciudad de Dan, su emplazamiento en los confines de Neftalí se ha determinado con bastante exactitud a través de diversas indicaciones en las Escrituras y de otras fuentes antiguas. Que Lais era una colonia de Sidón a cierta distancia de la ciudad madre parece claro en Jueces 18:7-28, y la gran fertilidad del lugar se afirma en el mismo capítulo (9, 12). Josefo, que llama al poblado Dana, y en otros lugares Danion, *to Danion*, τ� Δ�νιον, lo sitúa «en las cercanías del monte Líbano, cerca de las fuentes del pequeño Jordán, en la gran planicie de Sidón, a un día de viaje de la ciudad» (*Ant*. V, 3, 1). Según Eusebio y Jerónimo, la aldea de Dan se situaba a cuatro millas de Paneas (Banias, o Cesarea de Filipo), en el camino de Tiro. Su proximidad con Paneas llevó a confundir los dos pueblos en algunos trabajos antiguos, como por ejemplo, en el Talmud babilónico; algunos académicos modernos, como G.A. Smith, aún identifican a Dan con Banias, aunque la opinión generalizada la sitúa en *Tell el-Qadi*; esta identificación tiene a su favor, entre otras razones, el nombre, prácticamente idéntico, ya que *Tell el-Qadi* significa «cerro del Juez», el equivalente del nombre antiguo hebreo. En la actualidad, los israelíes han cambiado el nombre del lugar por el de Tel Dan. Es un montículo cuadrangular relativamente grande de unas 20 ha. de superficie, al suroeste del monte Hermón y al oeste de Banias. El lugar y sus alrededores son notablemente ricos y fértiles; cerca del montículo, hacia el oeste, hay un manantial de agua clara y fresca en abundancia, origen del torrente que, a su vez, es la fuente principal del río Jordán, indudablemente el «pequeño Jordán» que menciona Josefo.

Las excavaciones de Tel Dan se iniciaron en 1966 bajo la dirección de Avraham Biran y el patrocinio del Departamento de Antigüedades de Israel. Desde entonces ha salido a la luz la muralla de unos 3,6 m de espesor mandada construir por Jeroboam I, con una puerta, 2 torres y 4 salas de guardia. En 1992 se removió un montón de escombros que databan del tiempo en que los asirios destruyeron la ciudad, dando lugar al descubrimiento de una puerta de enlace con el recinto. La entrada conducía a un patio empedrado, donde había una plataforma de piedra casi cuadrada (18,3 x 18,9 m), a la que se accedía mediante una escalera de 8 m de ancho desde el sur. Esta plataforma pudo haber servido como un santuario al aire libre, un lugar alto para la adoración del becerro de oro. Este santuario fue engrandecido durante los reinados de > Acab y de > Jeroboam II. También se descubrió una puerta de la ciudad hecha de ladrillos de barro, que se estima construida alrededor del 1750 a.C., en el período de los patriarcas, llamada popularmente «Puerta de Abraham».

J. M. DÍAZ YANES

DAN, Estela

Entre 1993 y 1994 se descubrieron tres trozos de una estela de basalto negro con inscripciones en arameo y datada en el s. IX a.C. Su importancia para los estudios bíblicos es comparable a la que presenta la estela de > Moab. En ella se conmemoran las victorias de uno de los reyes arameos sobre los pueblos vecinos, incluyendo «Israel» y «la casa de David». Se desconoce el rey a que hace referencia, pero pudieran ser Hazael, Ben-Hadad I, Ben-Hadad II o Ben-Hadad III, todos reyes de Damasco en el s. IX a.C.

En torno a esta estela ha surgido un gran debate respecto a su autenticidad y los detalles de su traducción. El texto esta fragmentado y abierto a varias reconstrucciones. Hay un consenso académico respecto al tema de la inscripción, que tiene que ver con una guerra de venganza contra el rey de Israel. Se menciona explícitamente el nombre de Israel, así como el enigmático *bytdwd*, objeto de controversia en el debate de Dan. Para muchos es una referencia a la dinástica «casa de David», en heb. *beth dawid*, ֵית דָוִד. En este caso, sería la única referencia extrabíblica a David.

La expresión bíblica «casa de David», referida a la dinastía real que gobernó en el reino de Judá desde el siglo IX hasta la caída de Jerusalén a manos de los ejércitos caldeos (c. 586/7 a. C.), aparece una 25 veces en el texto masorético. Su uso demuestra la importancia que debió tener en el panorama político del Creciente Fértil durante el primer milenio a.C. Lo cierto es que hasta hace una década no existía ninguna evidencia arqueológica del reino de David, hasta que en 1993 el equipo dirigido por Avraham Biran excavó el sitio Tel Dan, al Norte de Galilea, realizando el descubrimiento de un fragmento de 32 cm de alto y 22 de ancho, seguramente parte una estela conmemorativa. Se ha identificado como fragmento A(3). Contiene trece líneas parcialmente legibles escritas en arameo. Las líneas 8 y 9 contienen la aparente referencia a la «casa de David».

TRANSLITERACIÓN:

Mlk (a)y(?)r´l (b) wk

kbyt (c)dwd(d) w(e)´ m(f)

TRADUCCIÓN (POSIBLE RECONSTRUCCIÓN):

rey de (genitivo implícito) Israel mató(?).

(de la)Casa de (genitivo implícito) de(l) (variantes: David, amado, tío amado) y yo dejé (en sus ciudades en ruinas)

La forma de escritura corresponde al arameo del s. VII, siendo el fragmento analizado unos dos siglos más antiguo. Se han considerado algunos trazos parecidos al fenicio (en el caso de la *mem*) lo que se podría llamar un texto de grafía híbrida. Se nota además —en las líneas expuestas— la ausencia de puntos separadores para las palabras (.).

En la línea 8 se halla una mención a «Israel». Analizando la misma palabra en la estela de Mesa, datada por la misma época, se ve que el trazado es muy semejante.

Entre las palabras interpretadas como «casa», *byt*, בית, y «David», *dwd*, דוד, no existe punto separador: *bytdwd*, ביתדוד, lo que puede indicar una expresión de uso corriente —topónimo geográfico o lugar referencial—, razón por la que el punto separador bien pudo ser omitido. Se podría repetir el mismo principio para la palabra «Israel».

La palabra *dwd*, דוד, fue reconocida en un primer momento como «David»; de ser así, se trataría de la primera mención en un texto arqueológico de la existencia de una dinastía real davídica, aunque existen discusiones sobre su identidad. Hay quien ha visto en *dwd* la palabra «amado» o «tío», de escritura similar. El nombre David, significa «amado» (heb. *dod*, ד), o «hermano del padre». Puede denotar amor (Prov. 7:18) o expresión de cariño (1 Cro. 1:2, 4; Ez.16:8; 23:17), y ser amado (Cant. 1:14, 15, 16). Sin duda es el contexto lo que restringe el uso del término. En el futuro, un análisis más profundo de la inscripción puede arrojar más luz sobre el asunto.

La *waw* es demasiado cuadrada, lo que parece ser un trazo fenicio.

El fragmento debe datarse en siglo IX a. C. Para ello se proponen las siguientes evidencias cronológicas:

1) El tipo de escritura (arameo-fenicia) hallada en pulseras, homóloga a la estela de Mesa.

2) La cerámica encontrada en la misma estratigrafía.

3) El contenido del texto, que evidencia un reino ya dividido. Sin duda, su mayor parte queda para la discusión de sucesivas investigaciones.

El nombre David era conocido en tiempos bíblicos, lo que no quiere decir que el David que se menciona, si se llega a la conclusión de que se trata de un nombre propio, sea el personaje del AT. De todos modos es sugestivo encontrar en una inscripción una expresión que es familiar en el texto bíblico. Por otra parte, el hecho de que aparezca en un mismo conjunto la expresión «rey de Israel» y «casa de David» puede ser una prueba de la división de la liga tribal en dos reinos: el del Norte y el del Sur. Véase DAVID, MESA, Estela.

BIBLIOGRAFÍA: G. Athas, *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation* (Sheffield Academic Press, Sheffield 2003); A. Biran y J. Naveh, "An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan", en *Israel Exploration Journal* 43 (1993), 81-98; Id., "The Tel Dan Inscription: A New Fragment", en *Israel Exploration Journal* 45 (1995), 1-18; F.H. Cryer, "Betdawd Miscellany Dwd, dwd', dwdh?", en *Scandinavian Journal of the Old Testament* 9,1 (1995), 52-58; P.R. Davies, "'House of David' Built on Sand: The Sins of the Biblical Maximizers", en *Biblical Archaeology Review* 20/4 (1994); H. Hagelia, *The Tel Dan Inscription. A Critical Investigation of Recent Research on Its Palaeography and Philology* (Uppsala Universitet, Uppsala 2006); Id., *The Dan Debate. The Tel Dan Inscription in Recent Research* (Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2009); B. Halpern, "The Stela from Dan: Epigraphic and Historical Considerations", en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (Nov. 1994), 63-80; A. LeMaire, "The Tel Dan Stele as a Piece of Royal Historiograpy", en *Journal for the Study of the Old Testament*, 23,81 (1998), 3-14; "'House of David' Restored in Moabite Inscription", en *Biblical Archaeology Review* (May/June 1994), 20-23; W.M. Schniedewind, "Tel Dan Stela: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt", en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 302 (1996), 75-90.

A. VÁZQUEZ HOYOS

DAN, Tribu

De acuerdo con el censo que se relata en el primer capítulo de Números, en el segundo año después

del éxodo se reconocían entre los «hijos de Dan» 62.700 hombres «dotados para la guerra». Su número es el mayor de todas las tribus, exceptuando la de Judá. Durante la marcha por el desierto los danitas ocupaban el lugar norte del tabernáculo (Nm. 2:25). Ateniéndonos a los datos bíblicos, parecería por estas cifras que la tribu sufrió una considerable merma para la época de su establecimiento en Canaán, donde, según varios indicios, era una de las más pequeñas de las doce. El territorio que ocupó se sitúa al suroeste de Efraín; Judá lo limitaba al sur y al oeste. No se sabe si la tribu de Dan ocupaba también este último territorio o si estaba confinada en el distrito montañoso interior. Un pasaje del cántico de Débora (Jue. 5:17) parecería indicar que el territorio se extendía hasta el mar, y además, entre sus ciudades enumeradas en Jos. 29:40-48 se mencionan Acrón y Joppe.

A pesar del relato de Jos. 19:40-48, que indica en detalle el distrito y las ciudades asignadas a Dan en la distribución después de la conquista, encontramos posteriormente en el Libro de los Jueces (18:1) que la tribu de Dan se procuró una heredad para habitar «porque hasta ese día no habían recibido su lote entre las otras tribus». Quizás esta es otra manera de transmitir la idea, ya anotada en el primer capítulo, de que «los amorreos arrinconaban a los hijos de Dan contra la montaña, y no permitieron que bajaran al valle» (Jue. 1:34). Al estar tan restringidos y acorralados en su propio territorio resolvieron buscar otra tierra. La interesante historia de esta expedición, con muchos pormenores característicos de aquel período de la civilización hebrea, se relata en el capítulo 18 del libro de los Jueces.

Debido sin duda a la estrechez de sus límites territoriales, la tribu de Dan realizó una expedición hacia el norte, mandando un destacamento de seiscientos hombres que asolaron y quemaron la ciudad de Lais, y masacraron a sus habitantes, después de lo cual «reconstruyeron la ciudad y vivieron allí», a la que cambiaron el nombre por el de Dan (Jos. 19:47; Jue. 18). Al menos un resto de la población debe haber permanecido en el sur, como lo evidencia la historia de Sansón, que pertenecía a la tribu de Dan. En el libro de Crónicas se encuentran diversas referencias a las actividades de la tribu de Dan en el período inicial de la monarquía. Por ejemplo, se dice que 28.600 hombres armados de ella participaron en la elección de David en Hebrón (1 Cro. 12:35), y entre los artífices que Hiram envió de Tiro a Salomón estaba el herrero Hiram, cuya madre era danita (2 Cro. 2:13-14). Se la menciona entre las 12 tribus en Ez. 48:1, 2, pero no en Ap. 7:4-8.

DANA

Heb. 1837 *Dannah*, הָ -, prob. «murmuración»; Sept. *Rhanná*, Ῥαννά v. *Rhenná*, Ῥεννά, evidentemente por confundir la r con la d, algo muy común en la escritura hebrea cuadrada; Vulg. *Danna*. Lugar en la región montañosa de Judá (Jos. 15:49) no identificado con certeza.

DANIEL

Heb. y aram. 1840 *Daniyyel*, נִֵאל ָ, «Dios juzga» o bien «Dios es mi juez». Nombre de varios personajes del AT.

1. Sept. *Damniel*, Δαμνιήλ, *Dalonía*, Δαλονία, Vulg. *Daniel*. Segundo hijo del rey David, nacido en Hebrón de su esposa > Abigaíl, de Carmel (1 Cro. 3:1). En el texto paralelo de 2 Sm. 3:3, es llamado > Quileab.

2. Sept. y NT, *Daniel*, Δανιήλ, Josefo, *Danielos*, Δανιῆλος. El cuarto de los llamados «profetas mayores», es el principal personaje bíblico así designado, autor del libro que lleva su nombre, muy estimado entre los judíos de todos los tiempos (Mt. 24:15), probable descendiente de la familia real

de David (Dan. 1:3; cf. Josefo, *Ant*. 10, 10, 1), que fue llevado cautivo a Babilonia cuando era jovencito, en el año tercero del reinado de Joacim de Judá (605 a.C.), donde recibió el nombre de > Beltsasar, heb. *Belteshatstsar*, בֵּלְטְשַׁאצַּר = «Bel protege al rey», es decir, «favorecido por Bel», según la costumbre oriental de cambiar de nombre cuando cambiaban las circunstancias de la persona.

Fue escogido con tres compañeros suyos (Ananías, Misael y Azarías) para residir en la corte de Nabucodonosor, en donde halló el favor real (como José en Egipto) e hizo grandes progresos en las ciencias de los caldeos, así como en la lengua sagrada (Dan. 1:4), pero rehusó contaminarse comiendo de las provisiones de la mesa del rey (Dan. 1:8-16), que eran a menudo ceremonialmente impuras para un judío o estaban manchadas por haber estado en contacto con el culto idólatra.

Al fin de unos tres años de educación (Dan. 1:5, 18), Daniel y sus compañeros aventajaron a todos los demás candidatos y recibieron buenos empleos en el servicio real. Algún tiempo después descifró sueños de Nabucodonosor. Dado el fracaso de otros sabios, él repitió e interpretó, para satisfacción del monarca, los sueños que este tenía. En particular uno referente a una estatua colosal hecha de varios materiales, la cual, una vez que fue golpeada con una piedra, se hizo pedazos. La referida piedra, en cambio, llegó a crecer, transformarse en una montaña y llenar toda la tierra. Debido a ello, Daniel en Babilonia, al igual que José en el antiguo Egipto, llegaron a tener grandes favores del príncipe. El monarca no solamente le dio muchos regalos, sino que lo nombró regente de la «provincia completa de Babilonia y jefe gobernador de todos los sabios» (Dan. 2:48), si bien se diría que estuvo ausente cuando sus tres compañeros fueron arrojados en el horno ardiendo. Nada se dice de la suerte de Daniel a la muerte de Nabucodonosor (561 a.C.); parece que perdió su alto cargo en la corte y vivió una vida de retiro.

Daniel aparece de nuevo en el palacio de > Belsasar en la víspera de la conquista de Babilonia por el ejército de Ciro (538 a.C.). Mientras Belsasar y su corte disfrutaban de un banquete y bebían vino en los preciosos vasos que habían tomado del Templo de Jerusalén, aparecieron unos dedos de hombre que escribían sobre el muro: «Mane, Thekel, Fares». Ninguno de los sabios del rey pudo interpretar estas palabras misteriosas; Daniel lo hizo, y como recompensa se le nombró uno de los tres ministros más destacados del reino. Tras la captura de Babilonia por los medos y los persas, > Darío el Medo, que posiblemente se pueda identificar con Darío Hystaspes (485 a.C.), «tomó el reino» y nombró a Daniel «primer presidente» de unos 120 príncipes. La envidia hizo que formaran un complot para que se le echara a la cueva de los leones, circunstancia que les condujo a su propia destrucción (Dan. 6).

Daniel continuó una vida próspera durante el resto del reinado de Darío y de su sucesor Ciro de Persia. Durante este período trabajó fervorosamente, con ayunos y oraciones, así como tomando medidas oportunas para asegurar la vuelta de los judíos a su propia tierra, dado que había llegado para ellos el tiempo prometido (Dan. 9). Vivió lo bastante para ver el decreto expedido a ese respecto y que muchos de su pueblo volvieran a Jerusalén; pero no se sabe si alguna vez volvió a visitar su ciudad, por tener entonces (356 a.C.) más de 80 años de edad. En el tercer año de Ciro tuvo una serie de visiones que le informaron acerca del estado judío hasta el establecimiento del reino mesiánico.

Aparte del libro de Daniel, las Sagradas Escrituras hacen poca referencia al profeta. Ezequiel habla de Daniel, junto con Noé y Job, como un modelo de justicia (Ez. 14:14) y como representante de la sabiduría (Ez. 28:3). El escritor del Primer libro de los Macabeos se refiere al episodio de los

leones (2:60), y el Evangelio de san Mateo a la «abominación desoladora que le fue dicha a Daniel el profeta» (24:15). Como se podía haber esperado, la tradición judía se encargó de completar la historia de Daniel en las Sagradas Escrituras. En ocasiones se lo representa rechazando honores ofrecidos por Nabucodonosor. Se explica también por qué el profeta no fue forzado junto con sus tres amigos a la adoración de la estatua del príncipe en > Dura (Dan. 3): se lo había enviado lejos, dado que se sabía que Daniel nunca habría estado de acuerdo en realizar tal acto de idolatría. Se dan también otros muchos datos, como por ejemplo lo que sucedió con Daniel cuando estaba en la cueva de los leones. Algunas historias dan cuenta de que el profeta no retornó a la tierra santa de Jerusalén después del decreto de restauración que emitió Ciro. Otras, al contrario, afirman que Daniel regresó a Judea y que allí murió. Por su parte, una tradición islámica, aún cuando su nombre no es mencionado en el Corán, dice que Daniel regresó a Palestina y fue nombrado gobernador de Siria; finalmente murió en Susa, en la moderna Shush, donde todavía se muestra su tumba, que es visitada por multitud de peregrinos.

3. Entre el resto de los personajes que llevaban el nombre de Daniel, la Biblia destaca al descendiente de Itamar, cuarto hijo de Aarón. Fue uno de los jefes que acompañaron a Esdras de Babilonia a Judea, y que después tuvo una parte importante en la reforma del pueblo (Esd. 8:2; Neh. 10:6).

DANIEL, Libro de

1. Introducción.
2. Lugar en el canon, lengua y autor.
3. Contenido.
4. Estilo literario y composición.
5. Situación.
6. Teología.
7. Observaciones hermenéuticas.

I. INTRODUCCIÓN. El libro de Daniel es una colección de historias populares (*haggadoth*, הַ ָד ת mejor que *midrashim*, מִדְרָ ִ ים) sobre la resistencia judía en una época de colonización y diáspora.

El lenguaje de Daniel es intencionalmente oscuro, las alusiones históricas son a veces deliberadamente crípticas. Es una obra bilingüe, escrita en hebreo y arameo. Se notan en el libro influencias extranjeras de diverso origen. El autor usa materiales existentes que reelabora para sus propios fines. Daniel es el último libro del canon de la Septuaginta.

Permite conocer eventos y circunstancias sociales, políticos y religiosos vigentes en la Palestina de la primera mitad del siglo II a.C., pues se conoce con bastante exactitud el momento de su redacción final, en circunstancias de suma gravedad. Es el verdadero «fin de la historia», momento de un cambio radical, una ruptura cualitativa con lo anterior.

Daniel es el único libro veterotestamentario que representa, especialmente en los capítulos 7-12, aquel modo de pensar y percibir el mundo que llamamos > apocalíptica y que será decisivo para la atmósfera en que se escribirá el N.T.

Los temas claves del libro son la inculturación, la identidad religiosa y el sincretismo, pero, sobre todo, la persecución, la resistencia y el > martirio. Obedecen a “experiencias límite” de judíos

piadosos en la > diáspora, en particular en la época de la helenización. ¿Tiene la historia un significado, como creían los profetas? ¿Tiene sentido la acción humana? ¿Por qué esa aparente falta de implicación de Dios en la historia? ¿No salvará a sus fieles? ¿Será capaz de hacerlo y derrotar a los tiranos?

II. LUGAR EN EL CANON, LENGUA Y AUTOR. En su redacción actual Daniel tiene 12 capítulos. Prueba de la popularidad del libro en los siglos II y I a.C. son los añadidos tardíos y apócrifos de la oración de Azarías (3:24ss) y la de los tres jóvenes (Dan. 3:46ss), ambas narrativamente monstruosas, pero interesantes desde el punto de vista de la crítica de la redacción; y los caps. 13 y 14, que giran en torno a la piadosa Susana y la historia de Bel y el Dragón, donde los dioses babilónicos son desenmascarados.

En el canon palestinense Daniel está ubicado dentro de la sección de los > Escritos. El libro ocupa allí un lugar al final de la > Tanakh, directamente antes de Esdras-Nehemías y Crónicas. En el canon griego y en las traducciones modernas está dentro de la sección de los > Profetas, directamente después de Ezequiel (el último de ellos) y antes del *dodekaprópheton*, δωδεκαπρόφητον (los doce profetas menores). Es posible que esta diferencia se deba a la percepción del género literario predominante del libro. Hasta la Edad Media hubo disputas sobre la cuestión. La tradición que percibe el libro como predominantemente profético es conocida por Qumrán (4QFlor 2, 3: 'Daniel *hannabí'*, הַנָּבִיא) y el NT (Mt. 24:15 y Mc. 13:14).

La inclusión de Daniel en la sección de los profetas puede deberse al carácter visionario de los caps. 7-10. La tradición talmúdica rechaza expresamente la designación de Daniel como profeta y lo considera más bien historiador (Talmud Bab., *Sanedrín* 93b-94a), privilegiando el género de la primera mitad del libro.

En su forma presente el libro está dividido en 2 partes. La primera (1-6), narrada en tercera persona, se compone de *haggadoth*, historias populares; la segunda (8-12), testimonio directo de un «yo, Daniel», consta de visiones apocalípticas. El cap. 7 funciona como puente.

La primera parte del libro (1-6) consta de una colección de relatos ubicados en las cortes de los dominadores de turno de Israel, desde > Nabucodonosor hasta > Darío y > Ciro. Los personajes claves son Daniel y sus tres compañeros (falta Daniel en el cap. 3, donde su presencia es sustituida por la de alguien semejante a «un hijo de los dioses»). Se puede considerar el cap. 1 como una introducción al libro entero, escrita en hebreo. La sección aramea, introducida con toda habilidad («entonces dijeron los caldeos al rey en *aramith*, אֲרָמִית»), abarca Dan. 2:4b-7, 28 y está compuesta a su vez de dos partes: 2:4b-6:28 y 7:1-28.

Desde el punto de vista gramatical y léxico los caps. 2-6 forman una unidad coherente. Son producto de un proceso redaccional sofisticado y deliberado. Expresiones características de 1-6 faltan en el cap.7 (*kol-qobel*, ל־קֳבֵל, "de acuerdo con", se encuentra 20 veces en 2-6, falta en 7). El análisis literario demuestra que los caps. 2-6 provienen de un círculo cultural determinado y pueden tener su origen entre los judíos de la diáspora oriental, pues llevan elementos gramaticales que se encuentran también en textos «orientales» del siglo V, la época de los aqueménidas (530-330 a.C.). Los caps. 7 y 8-12 obedecen a otro contexto, seguramente más tardío.

Sigue siendo materia de mucho debate si el libro fue escrito originalmente en uno de los dos idiomas empleados (no hay ningún Targum de Daniel; en Qumrán fueron encontrados fragmentos en arameo de un pseudo-Daniel); también se discute qué parte del libro proviene de la tradición oral

(seguramente la primera parte, en arameo) y cuál fue escrita «directamente». En todo caso, el libro bilingüe atestigua las dificultades que se ofrecían al redactor final y que no solamente fueron de carácter técnico. Con todo, *Daniel* constituye una obra unitaria, recopilada según un plan establecido de antemano por un solo autor/redactor a partir de un material muy antiguo. Los procedimientos literarios y el pensamiento son iguales en ambas partes del libro.

El redactor se enfrentó, no solamente con materiales diversos, de diferentes contextos y culturas, sino también con una sociedad profundamente dividida. Desde el punto de vista del efecto y la accesibilidad de la obra en relación con sus lectores, esta se abre a una multiplicidad de auditorios: lectores profesionales (de la sinagoga) y un público más popular; lectores de Palestina y de la diáspora.

El nombre Daniel significa «Dios es el defensor de mi derecho», o también «Dios es mi juez», y se encuentra con cierta frecuencia en el AT (1 Cro. 3:1; Esd. 8:2; Neh. 10:6). Mucho se ha escrito sobre la relación entre el Daniel/Danel bíblico y la figura del gran rey Dan'el, conocida de la literatura ugarítica. En Ez. 14:14; 28:3 (vocalizado Dani'el, pero sin *yod*) se encuentra el *Dan(i)'el* de la mitología, uno de los padres de antaño, de la misma autoridad que Noé y Job. La figura aparece también en Enoc.

Daniel se ubica en la larga lista de obras (casi todas apocalípticas) pseudoepigráficas: (apocalipsis o testamento de) Enoc, Esdras, Adán, Baruc, Moisés, Job, Elías, etc. La pseudoepigrafía es característica de obras literarias de alguna manera «disidentes». El autor o redactor anónimo no solamente quiere obviar la censura, sino también que su obra refleje el espíritu de algún héroe o sabio de antaño. Quiere destacar que se trata de una nueva revelación divina y también venerable (en relación con la época de los profetas, que ya pasó y se «cerró»), secreta e inaccesible, de la que no solamente el dictador de turno, sino tampoco el aparato religioso establecido, puedan disponer. El libro de Daniel es un conjunto de experiencias, valores, convicciones, nociones y opciones; es la postura de un grupo de > piadosos frente a la situación de dominación, sincretismo y explotación en la primera mitad del siglo II a.C.

III. CONTENIDO. La primera sección del libro (1-6) contiene una serie de relatos edificantes. Punto inicial de las historias es el cautiverio iniciado por Nabucodonosor (aunque no se sabe nada de una invasión en el año tercero del reinado de Joaquín en el 606 a.C., Dan. 1:1). Los seis episodios abarcan desde el reinado de Nabucodonosor hasta el de > Darío «el medo» (referencia enigmática de difícil identificación).

El tema que los une y les da cierta cohesión narrativa es la discriminación, y por tanto «asimilación» e integración de funcionarios judíos (exiliados) en las capas superiores de una sociedad extranjera. Siempre se encuentra entre el funcionariado local quien desea eliminarlos por envidia, engañándolos, marginándolos, deseando hacerlos desaparecer. Los cuatro protagonistas son presentados como exiliados ante el rey Nabucodonosor. Por su buena apariencia (*tobé mareeh*, ט בֵי

מַרְאֶה) y estar iniciados en toda sabiduría (*maskilim bekhol jokhmah*, כָל־חָכְמָה ְ ילִים ְ . מַ i1:4), son nombrados funcionarios de la corte real. Cultura y costumbres religiosas figuran en primera plana (comida, frecuencia y manera de orar, acceso al conocimiento que permite leer los sueños, etc.). Sociológicamente, Daniel se ubica en las altas esferas. Es posible que alguno de los relatos originales del ciclo de Dan. 2-6 haya tenido su origen en círculos de altos funcionarios judíos de la diáspora babilónica o egipcia. Se trata de una minoría en un gran imperio, pero una minoría

importante. Los cuatro actores principales devienen gobernadores del imperio y aún más, gobernadores de la provincia más importante del reino, Babel (cap. 3).

Se destaca un tono muy optimista en Dan. 1-6. Los protagonistas son activos, valientes, llenos de coraje y perseverancia. No vacilan en criticar o resistir al rey y su política. Mientras que en los profetas es difícil encontrar una percepción tan benévola de los imperios extranjeros, en Daniel los emperadores son considerados relativamente fáciles de convertir. Es más, no cabe ninguna duda de que el destino del imperio depende del puñado de exiliados, hecho admitido en más de una ocasión por los emperadores mismos (Dan. 1:19s; 2:46ss; 3:28ss; 4:34ss; 5:29; 6:26ss). Cada episodio desemboca nada menos que en la conversión del tirano, hecho que cambiará también el rumbo del reino y sus habitantes (véanse los caps. 3, 4 y 6).

Por otro lado, no todo es tan fácil. Los caps. 3 y 6 pertenecen al género de las leyendas de mártires. Pueden haber circulado aisladamente. Describen el régimen de terror y el endiosamiento del tirano, propio de reyes helenísticos como > Antíoco IV Epífanes y otros. Su inclusión en Dan. 2-6 le da un tono mucho más crítico y anticipa lo que vendrá en 7-12. El cambio ya no depende de la generosidad del tirano de turno, sino que se debe a una actuación irresistible del Dios de Israel. ¡Se anticipa el tema de la llegada del reino!

Dan. 1 gira en torno a la comida ritual (*kosher*, ר ֵ ָ) y muestra una estructura que se repetirá frecuentemente: a) desarrollo y pretensiones del proyecto imperial (1:1-7); b) alguna forma de resistencia (1:8-17); y c) el cambio (1:18-21). Pregunta clave, importante para la comprensión de toda la obra, es si es necesario comer «de la mesa del rey» para sobrevivir en el imperio.

Dan. 2, utilizando una imagen clásica, muestra la gran estatua compuesta de materiales diversos. Se plantea el conocido tema de la historia como proceso de decadencia y descomposición (importante en la apocalíptica). No es una mano humana, sino una pequeña piedra la que pone término a la estatua, que a su vez se convierte en monte que ocupa toda la tierra (Dan. 2:35).

El cap. 3 lleva al lector a la llanura de Dura, en la provincia de Babel, donde otra estatua provoca la idolatría en toda la *oikumene*, o�κουμ�νη. No adorarla equivale a cometer crimen de lesa majestad, sancionado con la muerte. Los tres compañeros de Daniel rehúsan participar en el culto imperial y son arrojados al horno. Con ellos aparece otra figura, alguien como un «hijo de los dioses». El martirio («entregaron sus cuerpos», 3:28) es eficaz y tiene un efecto particular: sale de la boca del tirano un «elogio a la desobediencia» (3:29s). Ahora la práctica de los desobedientes se torna decreto.

Dan. 4 es una gran relectura de la historia de la locura del rey babilonio > Nabonido (“oración de Nabonido”, encontrada también en Qumrán), ahora posiblemente aplicada al rey Antíoco IV Epífanes, apodado *Epimanés*, �πιμαν�ς, el loco. Es una sátira a la desmesura y locura del poder. El rey se vuelve loco y se convierte literalmente en animal.

Dan. 5 presenta «la última noche de un imperio». El festín de > Baltasar (Belsassar) es interrumpido por la escritura enigmática en la pared que anuncia el fin del imperio, y que sus sabios y magos no saben descifrar. Es el Dios Altísimo quien tiene poder sobre los reyes. El tirano es asesinado y sucedido por otro.

Dan. 6 narra la famosa escena del foso de los leones. Destacan otra vez las artimañas de los funcionarios de la corte. A diferencia de lo que se ve en el cap. 3, son ahora los propios sátrapas y ministros del rey quienes instan al monarca a divinizarse, acto que implica la condenación de Daniel.

También este capítulo anticipa un tema clave de lo que sigue en 7-12: la conexión íntima entre martirio y juicio. Son los funcionarios y sus familias quiene son devorados por los leones (vs. 15). Resulta que la fidelidad de los justos y su martirio implican el juicio y la muerte de los que los mandaron a los crematorios y a las fauces de los leones.

El lenguaje y la situación de la segunda parte del libro son muy diferentes. La iniciativa queda ahora en manos de los adversarios. Desaparecieron los tres compañeros. Daniel no es más que un espectador, un narrador de acontecimientos que él mismo no comprende. Está fuera del escenario, contempla lo que seguramente vendrá. No es ya una situación de aparente tranquilidad, sino de cataclismo y persecución: «aquel cuerno luchó contra los santos y los derrotó…» (7:21); «…será tiempo de angustia, como nunca fue desde que existen las naciones hasta entonces» (12:1).

Se puede apreciar que el cap. 7 sirve de nexo entre la primera y segunda parte del libro. Es una especie de apocalipsis "ideal" o apocalipsis "prototipo", importantísimo en el libro mismo y punto de referencia para la literatura apocalíptica posterior (ver Ap. 7, pero también 4 Esdras 12:1). Están presentes todos los ingredientes del género: simbología y angelología, la persecución, el anciano de pelo blanco, la sesión de la corte celestial, el rollo que se abre, la destrucción de las fieras y de los cuernos, la salvación de los santos del Altísimo, la aparición del "hijo del hombre", etc. Se puede considerar la quintaesencia de la literatura apocalíptica.

El marco es la noche. Surgen cuatro bestias que después —al "interpretarse" la visión— son identificadas como cuatro reinos (7:17). Se trata entonces de un apocalipsis político. Los cuatro reinos tienen una misma base: el gran océano, el abismo mismo (7:2s).

De la gran secuencia de animales y cuernos el autor tiene un interés particular en el significado de la última bestia (7:19). Ella y sus sucesores son la responsables de la persecución del grupo al que el mismo autor pertenece. Intervienen la corte, el Anciano y sus servidores. Destruirán los cuernos y el poder será entregado al "hijo del hombre" (*bar enash*, בַר אֱנָ i7:13), que representa a los santos del pueblo del Altísimo, que probablemente son el grupo para el que el autor está escribiendo, quizá los > hasidim de que tan poco se sabe.

El apocalipsis de Dan. 8, que puede haber existido aisladamente (lugar y fecha son distintos que los del cap. 7), señala la profanación del Templo (8:10-12, la colocación de una estatua de Baal Shamáyim en el recinto sagrado). Es posible trazar los hechos con bastante exactitud. El panorama se presenta desolador: el tirano tiene éxito (v. 12) y el proyecto de los justos se desmorona rápidamente. Lo que se dice del tirano es escalofriante (8:23-25). Se retoma, empero, el elemento de la pequeña piedra (cap. 2). El tirano llegará a su fin sin intervención humana. En el v. 13 suena la pregunta clave de la apocalíptica; alrededor de ella está articulado el capítulo: «¿hasta cuándo… *(ad mathay*, עַד־מָתַי)?». En el v. 14 se da la respuesta: «2300 tardes» (cuatro meses menos que el período de 3 años y medio mencionado en el cap. 7).

Desde 7:25 no es posible ya evitar la cuestión del hecho del cambio. Desde 8:14 no se puede obviar ya la pregunta por una fecha exacta. ¡Es cuestión de días! De aquí en adelante no es la conversión del tirano, sino el tiempo lo que alcanzará una importancia crucial. En el cap. 9 siguen los cálculos, ahora en base a un «texto bíblico», la profecía de Jeremías (Jr 25:8, 11, 12). Es importante para el autor apocalíptico disponer de una palabra ya dicha, ya revelada. En 9:4-19 se encuentra una gran letanía, una liturgia celebrada en tiempos de persecución. Es posible que su situación de origen

sea el segundo cautiverio, o bien la caída de Jerusalén. A través de un cálculo ingenioso (una especie de pésher tan bien conocido por la exégesis judía) el autor del cap. 9 llega al año 164 a.C., el reinado de Antíoco IV Epífanes de Siria.

Los caps. 10-12 constituyen el gran final de la obra. Es la cuarta y última visión de Daniel 7-12. La muerte del opresor está cerca. Aparecen los rostros y experiencias de los mártires. Otra vez la estructura es trina: una introducción en 10:1-11, 2; la gran visión en 11:3-12, 4 y el epílogo en 12:5-13. Hay influencias del Déutero-Isaías (la muerte de los "iniciados" o "maestros" tiene un carácter expiatorio; ver 11:35), pero también de Ezequiel (1 y 10), y Habacuc (2:3). Daniel, asustado, mudo, en ayuno, recibe una visión de una figura celestial porque sus «palabras han sido oídas desde el primer día que dedicaste tu corazón a entender…» (10:12). El *angelus interpres* viene para dar a entender a Daniel «lo que ha de acontecer a tu pueblo en los últimos días» (10:14), «lo que está escrito en el libro de la verdad» (10:23). En el cap. 11 se desarrolla, con todo lujo de detalles, una historia de luchas y alianzas entre los sucesores de > Alejandro Magno, la persecución del pueblo y la situación caótica interna. Hay mártires: «los sabios del pueblo darán sabiduría a muchos, pero caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo por algunos días…» (11:33), pero hay también muchos colaboradores entre los judíos (11:34).

Pero el tirano llegará a su fin y no tendrá quien le ayude (11:45). Termina la visión con 12:1-4, la primera referencia explícita en el AT a la resurrección de los muertos. El epílogo (12:5-13) enfatiza una vez más cuán importante fue saber la fecha del cambio. Los vv. 11 y 12-13 son dos glosas para explicar la demora del juicio y exhortar a los oyentes a seguir fieles.

IV. ESTILO LITERARIO Y COMPOSICIÓN. El estilo literario de Daniel es bastante variado. Se hallan en él *haggadoth* y visiones, encontramos comentarios y exégesis, textos litúrgicos y citas directas de los profetas. Se emplea simbología numérica, y hallamos además una angelología elaborada. El autor usa imágenes del AT y de otras fuentes. En algunas expresiones, especialmente en la parte hebrea, el lenguaje es innovador. Se pueden reconocer motivos y tradiciones utilizados por otros autores bíblicos. Se han querido ver en Daniel influencias del Génesis (ciclo de José), Isaías (cf. Is. 10:23 y Dan. 9:27; Is. 11:1; 8:8; 10:25 y Dan. 11:7, 10, 36), Ester (cf. Est. 7:4 con Dan. 3:8-9), Ezequiel y Jeremías (cf. Ez. 1:26 y Jr. 1:9 con Dan. 10:16). En la primera parte se ve el patrón tan conocido en la literatura sapiencial (Prov. 30:15-31) que hallamos también en Amós. Imágenes narrativas como la del árbol, la gran estatua de oro, el horno, etc., seguramente forman parte de la imaginería popular y del folclore de Israel. Determinante es el lenguaje apocalíptico de Daniel 7-12. Se proyecta también sobre la primera parte (1-6).

No es fácil explicar la composición actual del libro. En su redacción presente Daniel es una compilación de relatos y apocalipsis de distintos momentos históricos y situaciones diversas. La coherencia narrativa se da a través de dos líneas. Por un lado, una red de motivos literarios y teológicos que da cierta unidad a los capítulos (la resistencia; el fin del poder del tirano; «sin mano humana»; el cumplimiento de profecías; el martirio; etc.). Por el otro, cuando se leen los 12 capítulos como una historia, la yuxtaposición de las dos partes produce una antítesis, una tensión, un desarrollo o progreso, que es elemental para la trama. Ese «progreso» no refleja el crecimiento del modo de resistencia de algún grupo, sino que la situación actual es diferente y por lo tanto exige una actitud y comprensión diferentes (perseverancia, martirio). Es posible también comprender la relación entre Daniel A y B como una crítica de la situación de la Palestina del autor, mucho peor y muy diferente de la diáspora, de la que es consecuencia. En retrospectiva se aprecia el desarrollo de toda una

historia, cuyo fin «será tiempo de angustia, como nunca fue desde que existen las naciones hasta entonces…» (12:1).

V. SITUACIÓN. Es de gran importancia saber en qué situación histórica el libro recibió su redacción final. Se pueden relativizar todas las especulaciones posteriores, por más atractivo que sea hacerlo. Lo hace el NT (Ap. 13); lo hace muy «creativamente» el texto ya citado de 4 Esdras (fines del siglo I d.C.) cuando dice: «El águila que viste surgiendo del mar es el cuarto reino que le apareció a tu hermano Daniel en una visión. La explicación que se le entregó a él es otra de la que yo doy…» (12:1).

Sea como fuere, Daniel mismo no deja ninguna duda acerca del momento en que se finaliza el libro. La fecha es el 165/164 a.C. Son los últimos días del tirano greco-sirio Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). El descubrimiento de que el libro de Daniel contiene una serie de *vaticinia ex eventu* (profecías que tienen como base el pasado) se basa en datos de su mismo texto. Solamente lo narrado en la última parte del cap. 11 y en el 12 debe acontecer todavía. No solamente la evidencia interna del libro, sino también la evidencia externa es convincente. Las primeras referencias a *Daniel* en la literatura de la época datan de la segunda mitad del siglo II a.C. Aunque Ben Sirac (190 a.C.) no lo conoce, Daniel se menciona en la literatura de los últimos decenios del siglo II a.C. (*Jubileos*, 110 a.C.; los estratos más recientes de *Enoc*).

La evidencia interna se encuentra en los últimos capítulos. Mientras más se aproxima a los años 70 del siglo II a.C., más detalladamente relata el autor el desarrollo de la historia «venidera». La gran visión «histórica» de los caps. 10-11 guía paso a paso hacia los eventos del 165. El autor conoce la profanación del Templo en diciembre del 167 a.C. (11:31); se refiere, sin mucha confianza, a los primeros éxitos de la revuelta > macabea hacia el 166 a.C. (la famosa «ayuda pequeña» de 11:34), pero aún no ha muerto el tirano («se aproxima a su fin y nadie lo defenderá», 11:45; sucederá en el otoño del 164), ni el Templo ha sido purificado (por Judas, el 14 de diciembre del 164). Las glosas del final («tarda el desenlace») quieren aclarar la postergación de la intervención divina y animar a los oyentes.

El clima cultural y religioso en que se compone el libro de Daniel es el > Helenismo (desde el 330 a.C.). En el siglo IV algo realmente nuevo nace en el Cercano Oriente. La carrera relámpago de Alejandro Magno deja huellas profundas en ese mundo. Se construyen nuevas ciudades con propósitos militares, donde forzosamente las poblaciones autóctonas de los territorios deben convivir con mercenarios, veteranos de Macedonia, heridos y prisioneros de guerra, etc. Deben de haber impactado mucho las nuevas técnicas bélicas. El Helenismo ha sido mucho más que un absorbente movimiento sincretista. Fue la expresión de un nuevo espíritu y poder que dejó sus huellas en la literatura, la filosofía, la religión, la lengua y la ciencia, toda una revolución. Tocó los fundamentos de la cultura oriental, de la cual tomó elementos, y los incorporó en su sistema religioso. Conllevó momentos de gran desarrollo económico y larga paz (por ejemplo en el siglo III con Tolomeo II Filadelfo (285-246), pero en otros momentos constituyó una fuerza profundamente devastadora y divisoria en la sociedad.

De esto último el libro de Daniel es una clara evidencia. El redactor se identifica con un grupo que vive una gran persecución por su identidad religiosa, social y cultural. Para muchos en el distrito de Judea, con su Templo-estado de Jerusalén, la situación parece haberse tornado grave hacia el 175 a.C. e insoportable hacia el 168 a.C. Para entender el lenguaje de Daniel, fuerte y sin matices, es necesario comprender el momento histórico preciso en que hace su trabajo el compilador de las

narraciones (Daniel A = 1-6) y de los apocalipsis (Daniel B = 7-12). Los acontecimientos de los años 175-165 constituyen una situación absolutamente nueva y única en la historia de Israel, con una sociedad profundamente dividida.

Hay consenso en relación con el hecho de que hacia el 168 los eventos comienzan a culminar. La situación se agudiza y desembocará en un gran movimiento de resistencia popular. La percepción del peso de los factores causantes de la rebeldía varía según el marco teórico de cada investigador. Algunos indagan por la vertiente socio-económica, otros por la religiosa y la pérdida de ciertos valores tradicionales, otros por la política y otros aún por la cultura. Seguramente ha sido un conjunto de factores el que desencadenó la crisis.

En la época del Helenismo se va profundizando el conflicto socio-económico que se vislumbraba de los días de Esdras y Nehemías. Crece la tensión entre la aristocracia (sacerdotal y secular) y vastas capas de la población, incluyendo el campesinado. La inclusión del país en el mundo helenístico involucró a Judea en una sociedad cosmopolita de movimiento libre y negocios acelerados. Con el desarrollo de la diáspora judía se va haciendo importante un pequeño, pero importante, grupo hierosolimitano, con contactos e intereses financieros internacionales, compuesto, entre otros, por los Tobíadas, la familia de los grandes magnates. Se establece un pacto entre ellos y la nobleza sacerdotal.

Hacia el 175 la helenización de Jerusalén recibe un matiz nuevo cuando el hermano del sumo sacerdote > Onías, un cierto Jasón (Josué), se dirige al rey seléucida Antíoco IV, recién subido al trono, para comprar el sumo sacerdocio (hasta entonces vitalicio y hereditario) y con ello adquirir el privilegio de convertir a Jerusalén en una polis griega llamada Antioquía. Las consecuencias fueron nefastas para la población. La conversión de Jerusalén en ciudad griega significó la división de sus habitantes en ciudadanos plenos —miembros de la aristocracia sacerdotal y secular—, y *katoikuntes*, κατοικοῦντες, es decir “forasteros” sin derechos civiles. Es difícil imaginarse lo que significó para los judíos piadosos el cambio que sufrió el oficio del sumo sacerdocio: se vendía al mejor postor. Todo resultaba venal. El carácter y el *status* de Jerusalén cambian; se asienta un importante contingente de sirios en ella (1 Mac. 1:35-36); se inicia la “guerra de sumos sacerdotes”; se agudiza el conflicto de clases; la voracidad de la aristocracia toma formas desconocidas hasta entonces; los impuestos se tornan incomparablemente pesados; se mancilla el Templo; muchos abandonan la ciudad porque un asesinato sigue a otro.

La suma de los factores mencionados no explica la inusitada crueldad con que Antíoco en el año 168 castiga a Jerusalén, ni la subsiguiente promulgación de su famoso decreto. La persecución del año 168 y la posterior promulgación del decreto no fueron causa de la sublevación, sino que fue una revuelta del pueblo hierosolimitano lo que la provocó. Cuando llegó a Jerusalén el rumor de la muerte de Antíoco, se originó un motín popular que desembocó en una reconquista de la ciudad. Antioquía-en-Jerusalén fue liquidada y el pueblo se preparaba para volver a la forma de gobierno tradicional. Antíoco entendió que su reino estaba en gran peligro. Según 2 Mac. 5:11s el rey «pensó que Judá intentaba sublevarse. Por eso, hecho una fiera, emprendió viaje desde Egipto y tomó la ciudad por las armas» (ver también Dan. 11:30). Muchos fueron asesinados, otros tantos huyeron, y otros fueron hechos esclavos. Sea como fuere el curso preciso de los eventos, claro está que hubo una unión de fuerzas de resistencia que anticipó la gran victoria de los Macabeos.

1 Macabeos (1:41-51) y 2 Macabeos (6:1-2) señalan como una nueva fase el decreto promulgado en el 167 por el rey Antíoco. Se ordena la abolición del culto del Templo, la derogación de la Ley

judía y su sustitución por cultos paganos. La observancia de todas las ordenanzas judías, en particular las relativas al sábado y la circuncisión, quedó prohibida bajo pena de muerte. En todas las ciudades de Judea se ofrecían sacrificios a los dioses paganos. A todas partes se enviaban inspectores encargados de que se cumpliera la orden del rey. Allí donde el pueblo no cumplía voluntariamente, se le obligaba por la fuerza. Mensualmente se hacía un registro, y a todo hombre que tuviera en su poder un rollo de la Torah o que hubiese mandado circuncidar a un hijo se le ejecutaba. El día 15 de diciembre del 167 se erigió un altar pagano en el Templo («ídolo abominable», Dan. 11:31) que fue una estatua del dios sirio Baal de los Cielos.

¿Qué lugar ocupa en todo eso el autor/redactor de Daniel? ¿A cuál de las facciones, unidas ahora en la resistencia, habrá pertenecido? ¿Dónde estuvo en la unión de fuerzas populares? En verdad no se sabe mucho de los círculos de que proviene ese anónimo redactor. Casi todos los especialistas le atribuyen cierta simpatía por el grupo de los hasidim, los «piadosos». Los argumentos son de carácter religioso y sociológico y se basan en textos de Daniel y 1-2 Macabeos. La conexión surge del tipo de resistencia que se encuentra en Daniel. ¿Dónde es posible encontrar en esos días en Jerusalén grupos de piadosos (leales a la Ley de Moisés), no pertenecientes a la aristocracia, con gran conocimiento de la Sagrada Escritura y que no fueran los Macabeos mismos (a pesar de la identificación directa en 2 Mac. 14:6)? Por 1 Mac. 2:42 se sabe que hacia el año 170 existe una comunidad o partido de los hasidim (*synagogé asidaíon*, συναγωγ� �σιδα�ων, 1 Mac. 2:42). Puede que este grupo tuviera sus raíces en la época persa, cuando comienzan a crecer las tensiones entre jerarquía sacerdotal y pequeñas comunidades de «piadosos». Entre estas últimas se habrá acariciado la herencia profética, en particular aquellos textos que hablaban de un nuevo futuro.

Es posible que los eventos de los años 180 y 170 transformaran aquellos pequeños círculos con sus utopías en grupos de resistencia muy decididos. Es posible que en ciertos salmos del AT (¿Sal. 149:1?), casi seguro en Qumrán (11QPs 154), se mencione a los hasidim como «partido». Su propia existencia como escribas y expertos en la interpretación de la Torah peligraba por la helenización.

La lucha de los hasidim contra los helenizantes no fue solamente un conflicto ideológico, sino también una lucha por su propia existencia. ¿Para que sirve un «doctor de la Ley» cuando la Ley es anulada? La suerte de los hasidim se corresponde con lo que Daniel nos relata del grupo que designa como los *maskilim*, יליִם . ְ מַ i(11:33, 35; 12:3), «los iniciados, los maestros». Ellos «caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo por algunos días». De los hasidim se relata que a causa de la represión huyeron a lugares secretos en el desierto (1 Mac. 2:31; es probable que haya alguna conexión entre los hasidim y los > esenios). Con todo, es posible que los apocalipsis de Daniel B provengan de los círculos de estos «solidarios» desesperados que veían cómo su mundo se hundía. Los fragmentos arameos de una composición pseudo-daniélica encontrados en Qumrán ponen de manifiesto que Daniel es producto de una verdadera escuela. Lo que vincula al autor de Daniel con estos grupos de resistencia es la lealtad a la Ley, el conocimiento de la Escritura y la esperanza de algo radicalmente nuevo.

Mientras que *Daniel* se pone a recolectar y redactar sus historias en los tres años que siguen a la colocación del ídolo abominable en el Templo, en el campo y en las montañas se está generando la resistencia armada. Y mientras tanto, en el barrio alto, las fiestas siguen. La imagen que evoca esta realidad en Daniel está visualizada en el capítulo 5: la última noche de un imperio. Ninguno de los participantes de la fiesta es capaz de descifrar lo que está proclamado sobre ese reino.

VI. TEOLOGÍA. La teología de Daniel es apocalíptica. Es una respuesta a la pregunta sobre hasta cuándo durará la persecución. La apocalíptica es teología de resistencia, popular en segmentos importantes de la nación judía. La teología apocalíptica expresa una nueva «piedad de la pobreza» con gran fuerza revolucionaria (Albertz, Croatto). El libro de Daniel es una gran elaboración teológica de la expectativa desesperada de que el tirano finalmente morirá y que los mártires serán reivindicados. Por primera vez en la literatura bíblica aparece un libro con una dimensión histórica que ya no se vincula con el éxodo, el Sinaí, la entrada en la tierra de Canaán, el pacto o la promesa a David. El momento actual, absurdo y contradictorio, lo absorbe todo. Ha llegado una nueva era. La tensión entre las promesas de profetas como el Déutero-Isaías, Ezequiel y Jeremías, y la actualidad es insoportable. Según las Escrituras, el presente debía haber sido un tiempo de bendición, el cumplimiento de la promesa de una nueva etapa. Es todo lo contrario. Parece que las fuerzas del mal vencerán. Por eso es más urgente que nunca dar sentido al presente, llegar a una nueva y productiva lectura de la Escritura. Para el visionario apocalíptico la historia está predeterminada.

Daniel retoma la antigua idea de los períodos fijos (Hesíodo), pero la reelabora productivamente, enfatizando que, a pesar de todo, los justos recibirán su recompensa. Es una de las diferencias con la profecía. Esto no desemboca en una teología fatalista. Con todos los medios a su alcance, el autor apocalíptico trata de animar a sus lectores a no abandonar su actitud de lealtad. Lo hace desde la seguridad de que los torturadores no saldrán impunes.

El apocalíptico se nutre de una cosmovisión dualista. Son *ellos* frente a *nosotros*. Más que una evasión de la realidad, es su manera de verla y experimentarla. Con razón se ha dicho que el dualismo es una manera de pensar que hace justicia a la realidad demoníaca del mal. En su forma más elaborada el dualismo tiene 4 dimensiones; así la encontramos en la comunidad de Qumrán (1QS III, 13-IV, 26). Hay una dimensión teológica (el Dios de Israel frente a Belial, Satanás, etc.); otra socio-política («nosotros» *versus* «ellos»); otra existencial-ética (en cada persona habitan dos inclinaciones, dos voluntades, dos maneras de ser [*yósher*, י ֶ ר en hebreo]); y otra histórica (el eón venidero será radicalmente diferente del actual).

En la apocalíptica temprana justicia y resurrección están íntimamente relacionadas (cf. Dan. 12:2). El autor se dirige a los amigos de los que murieron bajo la persecución («los que duermen»). Y aunque se hace eco de Is. 26:19 e Is. 65 y 66, hay que decir que nunca antes se habló de esta manera sobre la resurrección en el AT. Llama la atención que se hable de dos grupos y de una doble resurrección: tanto los que merecieron la vida eterna, como los que merecen la eterna vergüenza. La resurrección es un medio, un vehículo a través del cual se ejecuta la justicia: los justos serán reivindicados, los impíos castigados.

2 Mac. 7:1-42 presenta una teología del martirio más elaborada que Daniel 12. Los cuerpos mutilados de los torturados serán recreados; brillarán como estrellas en el firmamento (cf. Dan. 12:1-2).

VII. OBSERVACIONES HERMENÉUTICAS. Daniel es el autor *implicado* con su obra. Cierto punto de vista, cierta experiencia, orientó el trabajo redaccional. Por muy diversos que fueran los materiales usados, ahora todos comparten la misma suerte: forman parte de una obra literaria. La circularidad hermenéutica de la obra es productiva y rica. Experiencias nuevas, nacidas en situacionesn límite, se «descargan» sobre textos antiguos que ahora reciben un nuevo significado y destino. Se amplía la profecía de Jeremías sobre los 70 años, se hace explícito lo que está implicado en el Déutero-Isaías, se radicaliza lo dicho en Is 65 y 66. Sorprende la libertad con que Daniel relee

y actualiza su Sagrada Escritura.

Es probable que la primera parte del libro de Daniel provenga de la diáspora (Lacocque, Albertz). De ahí el optimismo que irradia: el tirano se convertirá. Pero también esta primera parte está redactada con una orientación desde la experiencia de la segunda, en particular los acontecimientos del 168/167 a.C. La radicalidad de la segunda parte se descarga sobre la primera. En Daniel 7 se hace la conexión entre A y B. Ahí se atestigua que todas las fieras tienen una misma raíz: el gran abismo. El rotundo y definitivo *no* al sincretismo helenístico de la segunda parte se extiende sobre la primera. «La respuesta negativa al helenismo se proyecta retroactivamente hacia atrás, sobre la resistencia similar de los héroes confrontados con un sincretismo similar en la época de los babilonios y persas» (Ricoeur). Lo que se da en todos los reinos se intensifica en el último.

La relectura de la historia en Daniel es reduccionista. Toda la gama de experiencias humanas está reducida a una: la de Daniel y sus compañeros, y la opción de Dios por ellos, los justos, los pobres. Contenido y desarrollo de la historia se presentan como irrevocablemente fijados. La fijación de los sucesos hace posible «inventariarlos». Si Dios rescató a Israel en oportunidades anteriores, ahora lo hará también; si el visionario sabe todo lo que pasó, ya desde la época del primer tirano Nabucodonosor, su profecía sobre el desenlace del momento actual no errará. Véase APOCALÍPTICA, DIÁSPORA, HASIDIM, HELENISMO, MACABEOS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Historia de la religion de Israel en tiempos del AT* (Trotta 1999); E.L. Carballosa, *Daniel y el reino mesiánico* (Portavoz 1999); J.G. Baldwin, *Daniel* (Eerdmans 1978); J.J. Collins, *Daniel* (Fortress 1993); J.J. Collins y P.W. Flint, eds., *The Book of Daniel: Composition and Reception* (Brill, Leiden 2001/02); T. Craven, "The Greek Book of Daniel", en *WBC*, 311-315; J.S. Croatto, "Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocalíptica", en *Revista Bíblica* 52:39 (1990) 129-144; Id., "Hermenéutica de las representaciones escatológicas", en *Stromata* 26:1-2 (1970) 59-75; D.N. Fewell, *Circle of Sovereignty: Plotting Politics in the Book of Daniel* (Abingdon 1991); J.J. Goldengay, *Daniel* (Word 1988); D.E. Gowan, *Daniel* (Abingdon 2001); L.F. Hartman, y A.A. Di Lella, *The Book of Daniel* (Doubleday 1978); A. Lacoque, *The Book of Daniel* (John Knox 1976); Id., *Daniel in His Time* (University of South Carolina, Columbia 1988); Id., "Daniel", en *CBI*, 990-1010; T. Longman, *Daniel* (Eerdmans 1999); E.C. Lucas, *Daniel* (IVP 2002); S.R. Miller, *Daniel* (Broadman & Holman 1994); L. Moraldi, "Daniel", en *NDT*, 395-403; C.A. Newsom, "Daniel", en *WBC*, 201-206; N.W. Porteous, *Daniel.* (Westminster 1965); J. Snoek y R. Nauta, *Daniel y el Apocalipsis. Una lectura introductoria* (DEI 1993); J.W. Wesselius, "Language and Style in Biblical Aramaic: Observations on the Unity of Daniel ii-vi", en *Journal of Biblical Literature* 37 (1988) 194-209; H. de Wit, *Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina* (Rehue, Santiago de Chile 1990).

H. DE WIT

DANITAS

Heb. siempre con artículo *haddaní*, הַ ָנִי; Sept. *ho Dan*, � Δ�ν, *Dan*, Δ�ν, *hoi Danitai*, ο� Δαν�ται. Miembros de la tribu israelita de > Dan (Jue. 13:2; 18:1, 11, 30; 1 Cro. 12:35).

DANJAÁN

Heb. *Dan[ah] Yaán*, ָנָה יַעַן; de significado incierto; Sept. *Danidán kai Udán*, Δανιδ�ν κα� Ο�δ�ν v. *Daniarán kai Iudán*, Δανιαρ�ν κα� Ιουδ�ν; Vulg. *Dan silvestria.*

Lugar mencionado en 2 Sam. 24:6 en relación a la visita de > Joab al hacer el > censo del pueblo. Zona entre Galaad y Sidón no identificada. La Sept. Alejandrina lee *Dan-yaar*, ָן יַעַר, en referencia a la foresta contigua.

DANZA

Hb. 2342 *jul*, חול = «girar, retorcer», que hace referencia a los movimientos de los bailes orientales acompañados con instrumentos musicales (Ex. 15:20; 32:19; Jue. 11:34; 21:21, 23; 1 Sam. 18:6;

21:21; 29:5; Sal. 30:11; 149:3; 150:4; Cant. 6:13; Jer. 31:4, 13; Lam. 5:15); *jagag*, חגג; *raqad*, רקד; i3769 *karar*, כרר, raíces verbales que ofrecen todas ellas la idea de «saltar de gozo» (2 Sam. 6:14, 16; 1 Cro. 15:29; Ecl. 3:4, Job 21:11; Is. 13:21) .

En el NT los términos que implican la idea de «danza» son > *khorós*, χορ□ς, con la misma idea de movimiento circular, aplicado a ocasiones festivas relacionadas con música (Lc. 15:25), y *orkhéomai*, □ρχ□ομαι, lit. saltar hacia arriba y abajo, empleado después para denotar movimientos regulares conforme a una regla (Mt. 11:17; Lc. 7:32).

En todas las culturas antiguas la danza, siempre conectada con lo sagrado, servía para expresar emociones de dolor o de gozo y para acompañar los acontecimientos más señalados del individuo o de la comunidad, p.ej. una boda, una cosecha, una victoria, el regreso de seres amados. Los movimientos y gestos del cuerpo equivalían a un ritual religioso minuciosamente regulado. En muchas sociedades primitivas la danza ocupa el lugar reservado a la oración y el culto en las grandes religiones.

La danza, como en los modernos derviches, servía para provocar el éxtasis en algunas ocasiones (1 Sam. 10:5, 10; 2 Sam. 6:16), o para venerar a los ídolos (Ex. 32:19). Los sacerdotes de Baal danzaban alrededor del altar de su dios (1 R. 18:26). Las danzas sagradas formaban parte de las procesiones anuales de los dioses. Los hebreos, en común con el resto de las naciones de su entorno, tenían sus propias danzas que eran ejecutadas para celebrar efemérides nacionales (Ex. 15:20, 21), recibir a los héroes (Jue. 11:34; 1 Sam. 18:6) y para manifestar regocijo por alguna bendición especial (2 Sam. 6:14; Jer. 31:4, 13; Lc. 15:25). También figuraba entre los servicios religiosos y actividades que tenían que ver con expresiones de la fe (Sal. 149:3; 150:4). En general, la Sagrada Escritura se refiere a la danza como una señal de gozo y alegría en contraste con el duelo: «tiempo de estar de duelo y tiempo de bailar» (Ecl. 3:4; cf. Sal. 30:11; Mt. 11:17). Las mujeres participaban de forma especial (Ex. 15:20; Jue. 11:34; 21:21; 1 Sam. 18:6, 7; Jer. 31:4, 13); a veces los hombres solos (2 Sam. 6:14-23; Sal. 30:11; 49:3; Lam. 5:15; Lc. 15:25). De hecho, no se practicaba la danza mixta. «Aunque no se conoce en detalle el estilo de baile, es claro que generalmente los hombres y las mujeres no bailaban juntos, y no hay evidencia real de que lo hayan hecho alguna vez» (H.M. Wolf). El rey > David fue objeto de crítica porque se entregó a la danza «con toda su fuerza», es decir, dando saltos y vestido solamente con un efod de lino (2 Sam. 6:14, 16), lo que fue visto como algo impropio de un hombre de su edad y dignidad. La ausencia de ropa en las danzas era frecuente en las fiestas religiosas. Sin embargo, la conducta de David fue imitada después por los judíos e incorporada a sus usos y costumbres, especialmente en la celebración de la fiesta de los Tabernáculos. El salmista en dos ocasiones invita a los creyentes a alabar a Dios «con danza» (Sal. 149:3; 150:4).

La extraña expresión traducida «como la reunión de dos campamentos» (heb. *mejolath hammajanáyim*, מְחֹלַת הַ ־ חֲנָיִם, Cant. 6:13) implica dos filas de jóvenes danzantes, traducida modernamente: «¿Qué habréis de observar en la Sulamita, cuando danza en medio de los dos campamentos?» (RVA). Igualmente, la siguiente expresión: «¡Qué hermosos son tus pies en las sandalias, oh hija de príncipe!» (7:1), se refiere sin duda al movimiento individual realizado en el baile o danza.

Conocidas son también las danzas de guerra, tan comunes en muchos pueblos e introducidas para

engrandecer los ritos de las festividades públicas entre los griegos y romanos. En los bailes sociales, las jóvenes danzantes eran las preferidas por su belleza y su moral indiferente. La danzarinas eran comunes en los tiempos antiguos de Grecia e Italia, no tanto en Palestina, aunque debido a la influencia helénica debió ser común en la corte, a juzgar por la danza de la hija de Herodías (Mt. 14:6). Véase FIESTA, MUSICALES, INSTRUMENTOS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Auzou, *La danza ante el arca* (FAX, Madrid 1971); M. Victoria Triviño, *Música, danza y poesía en la Biblia* (EDICEP 1996).

A. ROPERO

DAÑO, LESIÓN

Heb. 3971 *mum*, מ ם = «lesión, tacha, falta» (Lv. 24:19-20); 2257 *jabulah*, חֲב לָה (aram.) = «daño» (Dan. 6:23).

Herida ocasionada a una persona o propiedad, que se saldaba con una estricta ley de justa correspondencia (*jus talionis*) en el caso de un israelita libre: «Cuando algunos hombres peleen y hieran a una mujer encinta y esta aborte sin mayor daño, el culpable será multado de acuerdo con lo que le imponga el marido de la mujer y según lo que establezcan los jueces. Pero si ocurre un daño mayor, entonces pagará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe... el que cause lesión a su prójimo, según hizo, así le será hecho» (Ex. 21:23-25; Lv. 24:19ss; Dt. 19:21; cf. Mt. 5:38).

En el caso de un esclavo este debía ser compensado automáticamente con la libertad: «Cuando alguien hiera el ojo de su esclavo o el ojo de su esclava y lo destruya, lo dejará ir libre en compensación por su ojo. Si ocasiona la pérdida de un diente a su esclavo o un diente a su esclava, le dejará ir libre en compensación por su diente» (Ex., 21:26-27). También llegó a ser costumbre satisfacer el daño con una compensación económica (Josefo, *Ant*. 4, 8, 35). En ambos casos, la «ley del talión» representa una medida represora de los deseos de venganza desproporcionada, tal como expresa la naturaleza humana abandonada a sí misma: «Lamec dijo a sus mujeres: Ada y Zila, oíd mi voz: Yo maté a un hombre, porque me hirió; maté a un muchacho, porque me golpeó» (Gn. 4:23).

Este mismo principio de «lo uno por lo otro» está presente en la legislación griega (Diodoro Sículo, 12, 17; Diógenes Laercio, 1, 57) y en las leyes romanas de las Doce Tablas, así como también en otros pueblos, pero sin referencia a los esclavos, equiparados a objetos sin derechos.

Echar a perder la propiedad o rebaño de alguien se pagaba «con lo mejor de su propio campo y con lo mejor de su viña» (Ex. 22:5). Si por accidente se prendía fuego que destruía las gavillas o la mies, o un campo, «el que prendió el fuego, sin falta pagará el daño del incendio» (v. 6).

DARA

Heb. *Dara*, רַע ָ, «perla de sabiduría» (1 Cro. 2:6); Sept. *Dará*, Δαρ[illegible], v. *Darad*, Δαρ[illegible]δ, *Daradé*, Δαραδ[illegible]. Contracción o corrupción del nombre > Darda.

DARCÓN

Heb. 1874 *Darqón*, ן רְק ַ, de significado incierto; Sept. *Darkón*, Δαρκ[illegible]ν, *Dorkón*, Δορκ[illegible]ν; Vulg. *Deron*. Cabeza de una familia de los siervos de Salomón que volvió del cautiverio de Babilonia en compañía de Zorobabel (Esd. 2:56; Neh. 7:58).

DARDA

Heb. 1862 *Dardá*, עַ רְ ַ = «perla de conocimiento»; Sept. *Dardala*, Δαρδάλα, v. *ton daraa*, τὴν δαραα; Josefo, *Dárdanos*, Δάρδανος, v. *Dárthanos*, Δάρθανος (*Ant*. 8:2, 5); Vulg. *Dorda*.

Uno de los cuatro hijos de Majol, célebres por su sabiduría (1 R. 4:31), solo sobrepasados por > Salomón. En 1 Cr. 2:6 se lo llama > Dara, al desaparecer la segunda *d* del hebreo. En este mismo texto, los cuatro hijos de Majol aparecen como «hijos de Zéraj», de la gran familia de Fares, de la tribu de Judá. Prob. «hijos de Majol», cuyo significado es «miembros del coro», puede hacer referencia a que los cuatro personajes en cuestión serían músicos célebres, dos de los cuales aparecen en los títulos de los Sal. 88 y 89.

DARDO

Arma arrojadiza semejante a una lanza pequeña y delgada. Es la traducción de varias palabras hebreas:

1. Heb. 4551 *massá*, מַ ָ ע, de significado incierto (Job 41:26).

2. Heb. 7626 *shebet*, בֶט ֵ, literalmente «palo, bastón», prob. el mango de una lanza (2 Sam. 18:14).

3. Heb. 4731 *maqqel*, מַ ֵ ל, «palo, vara» (Hab. 3:14), usados por las fuerzas de Gog (Ez. 39:9).

4. Heb. 2671 *jets*, חֵץ, «flecha» (Zac. 9:14).

5. Heb. *shelaj*, לַח ֶ, cualquier arma arrojadiza (2 Cro. 32:5).

6. Heb. *tothaj*, תָח, «maza» (Job 41:28).

7. Gr. 956 *belos*, βέλος, «proyectil», a saber, «lanza o flecha» (Ef. 6:16; He. 12:20); o 1002 *bolís*, βολίς, «jabalina» (Heb. 12:20).

Instrumento de guerra parecido a una flecha o lanza ligera. Se cree que los hebreos tenían la costumbre de arrojar dardos de fuego impulsados por una especie de honda o por un arco. Estos dardos ardientes se hacían de un arbusto que crece abundantemente en el desierto arábigo. Es probable que por esta razón las flechas se comparen a veces con relámpagos (cf. Dt. 32:23, 42; Sal. 7:13; 120:4; Zac. 9:14).

Los dardos ardientes romanos consistían, según Amiano Mercelino, en un junco de mango hueco en cuya punta se ajustaba un pequeño receptáculo redondo de hierro con material combustible, nafta generalmente, que producía grandes estragos entre los enemigos. El agua no extinguía el fuego que provocaba, sino todo lo contrario, lo inflamaba; solo la tierra podía sofocarlo. Los habitantes de Sagunto (España) hicieron uso de estos dardos cuando fueron sitiados por los romanos (Tito Livio, *Hist*. 21, 9). Véase ARMAS, FLECHA.

DÁRICO

Persa antiguo *darayaka*; heb. 1871 *darkemón*, ַ רְ מ ן, pl. *darkemonim*, ַ רְ מ נִים (Esd. 2:69; Neh. 6:70-72); o con la letra *a* prefijada, 150 *adarkón*, אֲדַרְ ן, pl. *adarkhonim*, אֲדַרְכֹנִים i(1 Cro. 29:7; Esd. 8:27), que cada versión traduce a su manera; Sept. *khrysûs*, χρυσοῦς; Vulg. *solidus*, *drachma*; RV «dracma».

Moneda utilizada por los persas aqueménidas, cuyo nombre deriva de Darío I, el primero en

acuñarla con vistas a normalizar el patrón monetario (Jenofonte, *Anábasis*, 1, 7, 18; 1, 1, 9; 7, 6, 1; *Ciropedia*, 5, 2, 7). El sistema monetario se extendió a todas las zonas del Imperio persa, muchas de las cuales no habían conocido hasta entonces más que la economías del trueque. El *dárico* fue aceptado y usado como medio universal de pago. Era una pieza dorada que contenía 8,42 gramos de oro y tenía el mismo peso que la *estátera de Focea*, moneda comercial griega de uso muy común. El dárico, en el que el Gran Rey estaba representado como un arquero arrodillado, es una de las más antiguas monedas de oro que se conocen. Debió circular entre los judíos en cuanto súbditos del Imperio persa; se menciona en las listas de los distintos donativos pecuniarios y de metales preciosos entregados por el pueblo israelita al Templo (Esd. 2:69; 8:27; Neh. 7:70, 71, 72; 1 Cro. 29:7). Se sabe que circuló grandemente en Grecia, donde recibía el nombre de *stater Dareikós*, στατ□ρ Δαρεικ□ς, o simplemente *dareikós*, δαρεικ□ς. Se dice que un dárico de oro equivalía a veinte dracmas de plata (Jenofonte, *Anab*. 1.7, 18), lo cual indica la relación con los sistemas económicos más importantes del Imperio. También existía otra moneda de plata de 14,9 gramos, que en Babilonia se llamaba *shiklu* y en griego *siklos*, σ□κλος. Su valor equivalía aproximadamente al sueldo mensual de un soldado en el año 400 a.C. Se han descubierto algunos dáricos de oro puro y macizo, de estilo arcaico, con la imagen del rey portador de arco y jabalina, o arco y daga. Véase COMERCIO, DINERO, DRACMA, SICLO.

DARÍO

Heb. 1867 *Dareyawesh*, רְיָֽ (Esd. 4:4; Neh. 12:22; Dan. 9:1; 11:1; Hag. 1:1, 15; 2:10; Zac. 1:1, 7; 7:1; aram. Esd. 4:24; 5:5-15; Dan. 5:31; 6:1-28), del persa antiguo *Darayauhsuh*, «aquel que apoya firmemente el bien»; en inscripciones cuneiformes de Persépolis, *Darheush* o *Darjeush* y *Dârîyâwush*; gr. *Dareîos*, Δαρε□ος (1 Esd. 2:30; 3:1-8; 4:47; 5:2, 6, 73; 6:1, 6, 7, 23, 34; 7:1, 4, 5; 1 Mac. 1:1; 12:7; Estrabón, *Dareiekes*, Δαρει□κης, 16; Ctesias, *Dariaîos*, Δαρια□ος). Título, más bien que nombre, de tres soberanos persas pertenecientes a una de las ramas de la familia imperial > aqueménida.

1. Darío I Histapes.
2. Darío II Notos.
3. Darío III Codomano.
4. Darío el Medo.

I. DARÍO I HISTAPES (521-485 a.C.), o Darío el Grande. Hijo de Histaspes, sátrapa de Partia e hijo del rey Arsames, era miembro de una rama secundaria de la familia aqueménida. Habiendo servido en el ejército bajo el mando de > Ciro, se convirtió en el brazo derecho de Cambises II en Egipto. Cuando este último murió, o se suicidó, en el camino de Egipto a Persia, debido a su fracaso para detener la usurpación que el mago Gaumata había llevado a cabo, Darío se precipitó contra él con la ayuda de seis nobles y lo ejecutó en septiembre del 521 a.C. tratando de recuperar el trono para la dinastía aqueménida. Tras la muerte del mago, Darío contrajo matrimonio con Atosa, hija de Ciro. En varias regiones del Imperio surgieron usurpadores que pretendían pertenecer a las dinastías locales anteriores a la conquista persa, y dispusieron varios ejércitos propios para enfrentarse a Darío. Este, no obstante, con solo un pequeño ejército de persas y medos y con algunos generales leales, pudo sobreponerse a todas aquellas dificultades, llegando a derrotar hasta a nueve usurpadores, acabando con todas las rebeliones en poco tiempo y controlando a la casta sacerdotal.

La autoridad de Darío fue restablecida en todo el Imperio.

Darío fue un destacado gobernante y organizador que revisó el sistema administrativo persa, así como su código legal. Dividió el Imperio en 20 provincias o satrapías. Palestina formaba parte de la quinta, cuyo nombre, en la lengua aramea de la administración, era Abar-Nahara. No sabemos con certeza dónde se hallaba la residencia oficial de esta satrapía. Al parecer, y al menos al principio, el gobernador competente en los asuntos relacionados con Jerusalén residía en Samaria.

En el 513 Darío marchó personalmente con sus ejércitos hacia el oeste a través del Bósforo y el Danubio para encontrarse con los escitas que venían de las estepas de Rusia. Esta aventura no tuvo éxito; pero retornó para añadir Tracia a su Imperio, quedándose un año en Sardis, lo que inició una serie de compromisos con los griegos. El control persa de las colonias griegas dio lugar a un conflicto que finalmente se convirtió en desastroso para el Imperio. El avance de los persas hacia el oeste fue bruscamente detenido en una crucial derrota ante los griegos en Maratón, en el 490 a. C.

Para reforzar el Imperio interiormente, promulgó leyes en el nombre de Ahura-mazda, el dios simbolizado por el disco solar alado. Tituló su libro de leyes *Ordenanza de las buenas regulaciones*. Sus estatutos muestran la dependencia de la anterior codificación mesopotámica, especialmente la de > Hammurabi. Pasado un siglo, Platón reconoció a Darío como el más grande legislador de Persia. Al igual que otros reyes persas, mantuvo una política antiesclavista, de manera que todos los que trabajaron en las construcciones de Persépolis y en otros lugares eran remunerados, una idea revolucionaria para la época.

Un excepcional talento para la arquitectura impulsó a Darío a emprender la construcción de grandes y suntuosos edificios en las ciudades capitales y otras partes. Ecbatana, que había sido la capital meda en tiempos pasados, se convirtió entonces en el lugar favorito real de verano, mientras que Susa sirvió por elección como residencia de invierno. > Persépolis, a 40 kms. al sudoeste de Pasargada, se convirtió en la ciudad más importante de todo el Imperio persa. Darío preparó para sí una tumba excavada en la roca en un acantilado rocoso vertical a unos 6 km al nordeste de Persépolis. Según el historiador griego Ctesias, aquel sepulcro estaba en un acantilado, de forma que solo se podía alcanzar mediante una escala de cuerdas. En Egipto promovió la construcción de un canal entre el mar Rojo y el río Nilo.

Darío procuraba obtener el bienestar de las naciones súbditas del Imperio, y con este objetivo fomentó las ayudas a sus diferentes castas sacerdotales. Confirmó el decreto de Ciro en favor de los judíos y de la reconstrucción del Templo de Jerusalén, favoreciendo la salida de un segundo contingente israelita para Judea. La voluntad de Darío al promover este segundo y más importante retorno era pacificar de modo permanente la conflictiva zona occidental del Imperio y abrir el camino hacia Egipto. Por esta razón concitó los intereses de aquellos que mantenían una esperanza nacionalista implicando en la misión a Zorobabel (Esd. 4:5, 24; 5:5-7; 6:1-15; Hag. 1:1, 15; 2:10; Zac. 1:1, 7; 7:1). Recibió el sobrenombre de «Rey de reyes, Rey del país habitado por todas la razas, Rey por largos años de esta gran tierra», según una inscripción grabada en tres idiomas a lo largo de toda la carretera que unía Mesopotamía con las altas mesetas iraníes.

II. DARÍO II NOTOS (424-405 a.C.), llamado originalmente Ocos (gr. *Okhos*, Ὦχος) y apodado Notos (gr. *Nothos*, N�θος) después de ascender al trono, posiblemente de un término emparentado con el lat. *nothus*, «viento austral», o *noto*, «tumor», en el sentido de «advenedizo». Era hijo bastardo de Artajerjes I y, por tanto, hermanastro de Jerjes II, que fue asesinado por su hermano

Sogdiano. Sátrapa de Hircania a la sazón, al enterarse de los hechos se rebeló contra Sogdiano y luego de una breve lucha acabó con él, así como con su propio hermano Arsites, para evitar la tentativa de traición. Entonces Ocos subió al trono con el nombre de Darío. En los primeros años de su reinado tuvo que hacer frente a la rebelión del sátrapa Pisutnes y a las conspiraciones del eunuco Artoxares. Jenofonte menciona una rebelión de los medos en 409 a.C. Darío II se casó con Parisatis, la cual se reveló como un peligro, tanto para su reinado como para el de su sucesor, Artajerjes II (Ctesias, *Pers*. 44-56; Diodoro Sículo, 12, 71; 13:36, 70 108; Jenofonte, *Helénicas*, 1, 2, 19; 2, 1, 8; *Anábasis*, 11, 1). Darío II es el Darío «el persa» mencionado por Nehemías (heb. *happarsí*, הַפָּרְסִי; Sept. *Dareîos ho Perses*, Δαρεῖος ὁ Πέρσης, Neh. 12:22).

III. DARÍO III CODOMANO (335-330 a.C.), último rey de la dinastía aqueménida. Hijo de Arsames, que lo fue a su vez de Ostanes, hermano de Artajerjes II, y de Sisigambis, hija de Artajerjes II Mnemón, fue elevado al trono por Bagoas, jefe de la guardia real y conspirador. El nuevo rey, prevenido de las intenciones de Bagoas de eliminarle, le ordenó beber de la copa envenenada que este le ofrecía (Diodoro 17, 5, 6). Recibió un imperio inestable, en el cual muchos de sus territorios eran gobernados por sátrapas celosos de sus prerrogativas y poco leales, poblados por súbditos descontentos y siempre dispuestos a la rebelión. Trató de afirmar el poderío persa de cara al exterior mediante la conquista de Siria, Fenicia, Palestina y Egipto (334 a.C), tras una campaña militar que debía demostrar el resurgimiento del poder aqueménida. En el año 336 a.C. Filipo II de Macedonia destacó un ejército hacia el Asia Menor para liberar a las ciudades griegas que estaban bajo el control persa. A su muerte, le sucedió su hijo Alejandro Magno, a la cabeza de un ejército conjunto greco-macedonio. Darío III le hizo frente en Issos, pero fue derrotado por Alejandro (333 a.C.). Intentó detenerle de nuevo en la llanura de Gaugamela, a cien kilómetros al oeste de la ciudad de Arbela (la actual Arbil, en Irak). La batalla de Gaugamela finalizó con una gran derrota de los persas, ante la cual Darío emprendió la huida, perseguido por el ejército macedonio. Un grupo de nobles tomó a Darío como rehén, para así poder pactar con Alejandro y obtener de él las satrapías orientales que gobernaban, pero al final decidieron asesinarle. Alejandro ordenó el traslado de su cuerpo a Ecbatana, donde fue embalsamado y entregado a su madre para que oficiase los funerales por su hijo en Persépolis.

IV. DARÍO EL MEDO. En el libro de Daniel se menciona un Darío «el Medo» (heb. *hammadí*, הַמָּדִי; Sept. *Dareîos ho Medos*, Δαρεῖος ὁ Μῆδος, Dan. 11:1), de muy difícil identificación, pues en la Historia no se menciona ningún Darío con este nombre.

Según el texto de Daniel, Darío era de ascendencia meda (5:31; 9:1; 11:1) e «hijo de Asuero» (Sept. *ho huiós Asueru*, ὁ υἱὸς Ἀσουήρου, Dan. 9:1). Llegó a «ser rey sobre el reino de los caldeos» (9:1). Tenía 62 años cuando Babilonia fue tomada (5:30-31). Solo se menciona el primer año de su reinado (9:1; 11:1). Constituyó «sobre el reino ciento veinte sátrapas» que estaban a las órdenes de «tres gobernadores» (6:1-2).

Ningún documento extrabíblico menciona a un Darío como gobernante del derrocado Imperio babilónico antes de Darío I (522-486 a.C.). Por tanto, se ha tratado de identificar a Darío el Medo con alguno de los personajes históricos conocidos por otro nombre durante el tiempo de Ciro. Josefo dice que el Darío del libro de Daniel «tenía otro nombre entre los griegos» (*Ant*. 10, 11, 4). Unos lo han identificado con Astiages, el último gobernante del reino medo antes de que Ciro tomara el imperio, pero no coinciden las fechas. Otros, Cambises, hijo de Ciro, mencionado en varias tablillas

cuneiformes con el título de rey de Babilonia, corregente con su padre Ciro, pero no coincide con el cuadro presentado por la Biblia, no podría haber tenido 62 años en el año 539 a.C., ni era medo, sino persa como su padre. Otra identificación más plausible es Gubaru o Gobrias, el general de Ciro que conquistó la ciudad, y de la que llegó a ser gobernador de Babilonia por orden de Ciro (Jenofonte, *Ciropedia* 7). La *Crónica de Nabonido*, un importante documento cuneiforme, lo menciona al describir la caída de Babilonia, cuando dice que «Ugbaru [Gubaru], el gobernador de Gutium, y el ejército de Ciro entraron en Babilonia sin combatir» el día 16 del mes de Tisri [septiembre-octubre]». Después de lo cual Ciro en Babilonia, «instaló [sub]gobernadores en Babilonia», entre ellos el genral Gubaru. Ya que a Gubaru no se le llama en ninguna parte «Darío», se cree que «Darío» era su título o nombre de trono.

Otra identifiación dice que era Ciaxares II, hijo de Astiages, que de acuerdo con Jenofonte era tío y suegro de Ciro (*Ciropedia* I, 3, 1; 4, 1, 6-9, 20-22; 5, 2). Ciaxares sucedió a su padre en el trono como rey de Media, después de la muerte de este (*Cirop*. I, 5, 2); cuando Ciro hubo conquistado Babilonia, visitó a su tío llevándole obsequios y le ofreció un palacio en aquella ciudad. Ciaxares aceptó los regalos, y dio su hija a Ciro y también el reino (*Cirop*. VIII, 5, 17-20). Ciaxares II podría haber tenido 62 años cuando cayó Babilonia, edad que Daniel asignó a Darío el Medo. La afirmación de que Darío era «hijo» de Asuero quizá debiera entenderse como «nieto». Con todo, el problema de la identificación de Darío el Medo sigue abierto y quizá irresoluble toda vez que el redactor del libro de Daniel no ofrece datos muy precisas sobre la historia de Babilonia, recogiendo una tradición confusa que presenta al famoso Darío, rey de Persia, tercer sucesor de Ciro, organizador máximo del Imperio persa en satrapías (cf. Dan. 6:1) y muy familiar a la tradición judía por su intervención a favor de la reconstrucción de Jerusalén. Véase AQUEMÉNIDA, ASUERO, DANIEL, Libro de, DARÍO, PERSÉPOLIS, PERSIA, SÁTRAPA.

A. ROPERO

DATÁN

Heb. 1885 *Dathán*, תָן ָ = «lleno de vigor»; Sept. *Dathán*, Δαθ[illegible]ν; Josefo, *Dáthamnos*, Δ[illegible]θαμνος (*Ant*. 4, 2, 2). Uno de los jefes de la rebelión de > Coré, miembro de la tribu de Rubén, cuya supremacía pretendía. Juntamente con sus cómplices fue tragado por la tierra (Nm. 16:1-35; 26:7-11; Dt. 11:6; Sal. 106:17; cf. Eclo. 45:18).

La protesta de Datán y de su hermano > Abiram obedece a intereses claramente políticos, relacionados con el liderazgo de Moisés. Continúa la línea de quejas presentes ya desde el principio del éxodo y que, al parecer, nunca terminaron de ser acalladas, sino hasta la instalación definitiva en Canaán. El descontento generalizado y continuado del pueblo nos revela que muchos se unieron al éxodo sin convicción religiosa ni política, solo buscando la oportunidad de mejorar su suerte. Sin una fe personal y dejándose arrastrar por las circunstancias, este quizá amplio sector de la congregación no dejó de importunar a Moisés con continuos desafíos e intentonas de rebelión. Para estos hijos de Rubén, Moisés había engañado al pueblo y había trastocado una esclavitud por otra, una vida dura en servidumbre por una muerte cierta en el desierto. Moisés procuró entenderse con ellos, pero fue imposible. No reconocieron su liderazgo sobre ellos. Moisés no pudo contener su indignación por sus acusaciones injustas y sin fundamento. El juicio de Dios fue inmediato y terrible. Datán y Abiram, con todos los suyos, murieron repentinamente. Cuantos estaban relacionados con los culpables —sus mujeres, sus hijos y sus pequeñuelos (Nm. 16:27)— participaron del castigo, de

acuerdo con el principio ancestral de solidaridad en la culpa.

DAVID

Heb. 1732 *Dauid*, דָוִד = «bienamado» (escritura completa, *Dawid*, דָוִיד en 1 R. 3:14, Cro., Esd., Neh., Cant., Os., Amos, Ez. 34:23, y Zac.); Sept. *Dauid*, Δαυίδ, NT, *Dabid*, Δαβίδ, MSS. Antiguos *Daueíd*, Δαυείδ; Josefo, *Dauídes*, Δαυίδης. Segundo rey de Israel y uno de los personajes más prominentes de la historia judía, con importante repercusión en la teología cristiana. Su vida se puede dividir en varios períodos biográficos.

1. Historia y fuentes.
2. Juventud.
3. Al servicio de Saúl.
4. Fugitivo en el exilio.
5. Rey de Israel.
6. Últimos días.
7. Profeta y tipo del Mesías.

I. HISTORIA Y FUENTES. El reinado de David representa el modelo de la > monarquía en la historia de Israel, de tal manera que una buena parte de la historia de la institución monárquica hebrea tiene en la figura de David su referente obligado. No se puede hablar del reino de Israel sin mencionar a David como el Gran Rey. Y no es porque los hebreos se decantaran por este tipo de gobierno, sino más bien porque en la figura real de David confluían toda clase de poderes, no exclusivamente terrenales. El rey, además de ungido, era considerado en cierto sentido un mediador o intermediario delante de Dios. Una hipotética reconstrucción de los acontecimientos descritos en los relatos bíblicos situaría el comienzo del reinado davídico en el año 1004 a.C. y el final en el 965 a.C., período suficientemente largo como para justificar la multitud de acontecimientos y gestas relacionadas con la figura de este personaje.

La historia de David y su reinado no se escribe paralelamente a su vida. Los escritores dan cuenta de sus hazañas y de las grandezas de su gobierno cuando son ya historia pasada. Con toda seguridad, la redacción literaria de la historia de la monarquía davídica se realiza cuando ya no existe. Todo parece indicar que las descripciones bíblicas del reinado de David enfatizan su personalidad y su gobierno, destacando aspectos fundamentales que lo exhaltan hasta convertirlo en un nuevo personaje histórico, un referente que se puede parangonar con los patriarcas y antepasados más conspicuos de Israel. Para los hagiógrafos la monarquía de David es un momento de esplendor, el «siglo de oro» de la historia hebrea. En torno a la figura de este rey se dan cita los elementos más importantes de la identidad del pueblo de Israel: una tierra, la de Palestina; una capital, Jerusalén; un santuario, el Templo; un monarca, David; un Dios, Yahvé.

Las fuentes extrabíblicas apenas ofrecen información sobre su reinado. No hay documentación en los imperios cercanos sobre el esplendor del Israel davídico. La arqueología apenas ofrece alguna pincelada sobre la grandiosidad de su gobierno. Los palacios, el Templo, las edificaciones suntuosas y demás construcciones hiperbólicas no cuentan con mayor testimonio que el de la documentación literaria sagrada y algún que otro resto arqueológico que reduce a la mínima expresión la grandeza de tales edificios. Sin embargo, en 1993, un equipo de arqueólogos dirigidos por el Prof. Avraham Biran que realizaba excavaciones en Tell Dan, al norte de Israel, encontró una pieza triangular de

basalto de 22 x 32 cm. con una inscripción en arameo, que fue identificada como parte de una estela conmemorativa erigida por el rey de Siria y posteriormente destruida por un gobernante israelita. La inscripción, que data del siglo IX a.C., o sea, cerca de un siglo después del inicio del reinado de David, incluye las palabras *byt dwd* = «casa» o «dinastía» de David, y otras que se traducen como «Rey de Israel». Esta sería la primera mención aportada por la arqueología de la existencia de una dinastía real davídica, casi contemporánea de David. Si bien todavía es objeto de estudio, indica claramente que un rey llamado David creó una dinastía en Israel durante aquel período en cuestión. El rey sirio celebra su victoria sobre el ejército de la «casa de David», y resulta difícil pensar que un rey conmemorase una victoria sobre un ejército de escasa importancia. Ello sería un argumento a favor del poder que había tenido en su momento el reinado de David.

BIBLIOGRAFÍA: G. Athas, *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation* (Sheffield Academic Press, Sheffield 2003); A. Biran y J. Naveh, “An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan”, en *Israel Exploration Journal* 43 (1993), 81-98; Id., “The Tel Dan Inscription: A New Fragment”, en *Israel Exploration Journal* 45 (1995), 1-18; F.H. Cryer, “Betdawd Miscellany Dwd, dwd’, dwdh?”, en *Scandinavian Journal of the Old Testament* 9,1 (1995), 52-58; P.R. Davies, “‘House of David’ Built on Sand: The Sins of the Biblical Maximizers”, en *Biblical Archaeology Review* 20/4 (1994); H. Hagelia, *The Tel Dan Inscription. A Critical Investigation of Recent Research on Its Palaeography and Philology* (Uppsala Universitet, Uppsala 2006); Id., *The Dan Debate. The Tel Dan Inscription in Recent Research* (Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2009); A. LeMaire, “‘House of David’ Restored in Moabite Inscription”, en *Biblical Archaeology Review* (Mayo/Junio 1994), 20-23.

II. JUVENTUD. La tradición bíblica dice que la juventud de David transcurrió en el territorio de > Judá, en la población de > Belén en donde había nacido. Algunos textos bíblicos indican que David fue el menor de ocho hermanos (1 Sam. 16:10, 11; 17:12-14), aunque en la genealogía de la tribu de Judá solo se nombra a siete (1 Cro. 2:13-15), quizá porque uno de ellos murió sin descendencia. No sabemos nada de sus progenitores. El nombre del padre era Isaí o Jesé (1 R. 16 8; cf. 1 Cro 2:13). En los salmos 86:16 y 116:16 el autor presenta a la madre como una mujer cumplidora con los preceptos y normas de la Ley de Moisés, pero no se nos brinda más información sobre su identidad.

David era rubio y de hermosa apariencia (1 Sam. 16:12). En tanto que el menor de los hermanos, estaba encargado de pastorear las ovejas de la familia mientras el resto de los hijos de la casa se dedicaban a labores mayores. La narración bíblica ensalza la fidelidad de David hacia su padre en el cuidado de las ovejas, ofreciendo una imagen de responsabilidad poco frecuente en la juventud de que debía disfrutar el hijo de Isaí. La biografía bíblica de David cuenta la leyenda de su valor para enfrentarse a un león hasta darle muerte y a un oso que parecía dispuesto a atacar el rebaño (1 Sam. 16:11; 17:34-36). La historia de Goliat tiene sus precedentes en estas dos anécdotas aparentemente inocentes, pero que desde el primer momento destacan el papel extraordinario del futuro rey ya en su infancia.

El joven estaba dotado de una capacidad notable para la música, algo por otra parte normal entre pastores. Es frecuente encontrar imágenes de pastores tocando la flauta mientras pastan las ovejas. La historia bíblica presenta al futuro gran rey de Israel como un especialista en tocar el > arpa. Más tarde, las mismas fuentes literarias lo presentarán como destacado compositor de salmos, cánticos e himnos de orden litúrgico. Ser arpista fue una de las razones por las que el rey > Saúl, su predecesor en el trono, reclamó su presencia en el palacio real.

Después que Dios hubiera rechazado al rey Saúl, el profeta Samuel fue enviado a Belén con la orden de ungir a David para que accediera al trono. No hubo proclamación pública por temor a suscitar la hostilidad de Saúl. Samuel ungió a David en presencia de unos ancianos, que parece que no fueron informados acerca del objeto de aquella ceremonia (1 Sam. 16:4, 5, 13), pero Isaí y el

mismo David ciertamente lo fueron. Este fue el punto de inflexión en la vida del joven, y «el Espíritu de Yahvé vino sobre David»; pero este no menospreció su humilde trabajo cotidiano.

III. AL SERVICIO DE SAÚL. Cuando el rey Saúl se vio sometido a depresiones y a crisis de demencia, sus servidores le aconsejaron que se sirviera de un arpista, cuya música le calmaría. Alguien recomendó a David como excelente músico, joven valiente, de edad militar, lleno de prudencia, aun cuando no se había encontrado con la experiencia directa de la guerra, y además gozaba del favor del Señor (1 Sam. 16:14-18). Saúl le ordenó que acudiera; la música de David le apaciguó, su carácter le complació, y el rey pidió a Isaí que lo dejara en la corte, e hizo de él uno de sus escuderos (1 Sam. 16:16-23; cf. 2 Sam. 18:15). Al ejercer esta función, David se instruyó; llegó a conocer la guerra, a hombres eminentes, y los aspectos positivos y negativos de la vida cortesana. No estuvo constantemente junto a Saúl. Es indudable que el rey mejoró y David iba con frecuencia a Belén para pastorear las ovejas de su padre (1 Sam. 17:15). En una de aquellas ocasiones los filisteos invadieron Judá y acamparon a unos 24 km al oeste de Belén. Saúl asumió el mando del ejército israelita y marchó a su encuentro. Los tres hermanos mayores de David, que estaban en el ejército, se habían separado de su familia hacía unas 6 semanas. Isaí envió a David a que se informara de su suerte.

El desafío de Goliat emocionó profundamente al joven pastor. Comprendiendo que el Señor quería servirse de él para quitar el oprobio de Israel, inquirió acerca de aquel filisteo que desafiaba a los ejércitos de Dios viviente. Saúl fue informado acerca de sus palabras; dándose cuenta de las intenciones del joven, el rey le permitió medirse con el gigante, aunque sin armadura, que encontraba un engorro. David, aprovechando su ligereza frente a la pesadez de movimientos del gigante, se dirigió hacia el filisteo con una honda y cinco piedras. Estaba convencido de que su causa era justa y de que Dios le ayudaría. Entre los antiguos, los combates singulares se acompañaban de insultos, como los que leemos que el gigante prodigó a David. Goliat se desplomó, alcanzado en la frente por un tiro certero de honda. Al dirigirse después del combate a Gabaa de Benjamín, la residencia de Saúl, y al tabernáculo de Nob, David pasó a Jerusalén y exhibió la cabeza del gigante, sin duda para desafiar a los jebuseos, dueños de la fortaleza (cf. Jos. 15:63; Jue. 1:8). En cuanto a la armadura de Goliat, la puso en su tienda (1 Sam. 17:54). La espada del gigante fue depositada en el Tabernáculo (1 Sam. 21:9).

Después de la victoria de David, nos sorprende ver que Saúl pregunta: «¿De quién es hijo ese joven?» (1 Sam. 17:55, 58). ¿Acaso no conocía a quien tantas veces había tocado el arpa ante él? (1 Sam. 16:17-23). Esto se explica de dos maneras: o bien el joven David se había desarrollado y cambiado mucho, o bien la pregunta del rey tenía que ver con la posición social y material de su familia, de lo que no se había preocupado hasta entonces. Hay que tener en cuenta Saúl había prometido casar al vencedor con su hija y liberar de impuestos a la casa de su padre (1 Sam. 17:25; 18:18); descubrió que no tenía razón alguna para sentirse avergonzado de asociarse con la familia del joven. La victoria conseguida sobre Goliat marca otra etapa en la vida de David. Le ganó la amistad entrañable de > Jonatán, hijo de Saúl (1 Sam. 18:1). Obtuvo un lugar permanente en palacio y Saúl no le permitió volver periódicamente a casa de su padre, sino que le retuvo en la corte (1 Sam. 18:2). Pero su gran popularidad y las imprudentes canciones de las mujeres excitaron los celos del rey, que se convirtió en su enemigo (1 Sam. 18:6-9). El rey comprendió que la predicción de Samuel acerca del traspaso del reino a uno mejor que él (1 Sam. 17:29) se iba a cumplir en la persona de David, y trató de oponerse a ello. Intentó dar muerte a David con su lanza (1 Sam. 18:10-

11). Habiendo fallado en su intento, le envió a dirigir expediciones militares (1 Sam. 18:13) y dio a otro la hija que le había prometido (1 Sam. 18:17-19). Aprovechando el amor de David hacia su hija > Mical, Saúl intentó hacerle morir a manos de los filisteos (1 Sam. 18:20-27). Mientras tanto, la popularidad del hijo de Isaí crecía de continuo (1 Sam. 18:29-30); el temor de Saúl fue en aumento y dejó de esconder sus deseos de matar a David (1 Sam. 19:1), pese a los intentos disuasorios de algunos de sus cortesanos (1 Sam. 24:10; Sal. 7, encabezamiento). Los celos del rey, amortiguados temporalmente, se avivaron; intentó otra vez atravesar a David con su lanza (1 Sam. 19:4-10), ordenando después su arresto, del que escapó gracias a la estratagema de Mical (1 Sam. 19:11-18). Fue entonces cuando David compuso el Salmo 59. Huyó después y buscó refugio con Samuel en Ramá, donde Saúl intentó todavía apresarle (1 Sam. 19:18-24). David se salvó, se reunió con Jonatán, que le convenció de que la reconciliación con Saúl era imposible, y de que para el resto del reino no era sino un desterrado y un bandido (1 Sam. 20).

IV. FUGITIVO EN EL EXILIO. Angustiado en su confianza en Dios y desesperado, David huyó de Saúl. Deteniéndose en Nob, su fe decaída, mintió (1 Sam. 21:1-9); después se fue precipitadamente a Gat para ponerse bajo la protección de > Aquis, rey de aquella ciudad y enemigo de Saúl. Pero los príncipes filisteos rehusaron dar asilo a aquel que los había humillado. Ante el peligro que corría en sus manos (1 Sam. 21:14; Sal. 56, encabezamiento), David se fingió loco para salvar la vida y Aquis lo expulsó. Recobrando la confianza en Dios (Sal. 34), el fugitivo volvió a Judá y habitó en la cueva de Adulam (1 Sam. 22:1), en tanto que ponía a sus padres a cubierto en Moab (1 Sam. 22:3, 4). Una compañía de hombres, algunos parientes suyos, otros proscritos o endeudados, descontentos, se le unió; este grupo, inicialmente de unos 400 hombres, acabó constituyendo un ejército de unos 600, entre los cuales se hallaban > Abiatar, sacerdote de Yahvé, que había escapado de la masacre de los sacerdotes de Nob y había llevado consigo un efod, y el profeta > Gad, que probablemente se había unido a David en Ramá (1 Sam. 22:5, 20; 23:6). Así David tenía apoyo espiritual y un grupo de fieles. De Adulam pasó a Keila, ciudad que libró de manos de los filisteos (1 Sam. 23:1-5). Enterándose de que Saúl quería encerrarle en Keila, huyó al desierto de Judá (1 Sam. 23:14; Sal. 63). Los de Zif informaron a Saúl, que le persiguió hasta que una invasión filistea le obligó a cesar su búsqueda (1 Sam. 23:14-28). Cuando hubo solucionado el asunto de los filisteos, Saúl reinició las pesquisas por el desierto vecino de En-gadí. Allí tuvo que inclinarse ante la grandeza de alma de David, que habiendo tenido la posibilidad de dar muerte al rey dentro de una cueva, sin embargo le perdonó la vida (1 Sam. 24; Sal. 57; 142). David y su ejército defendieron las propiedades israelitas, que estaban expuestas a incursiones (1 Sam. 23:1; 25:16, 21; 27:8). Por lo general, los defensores recibían su alimento como precio de sus servicios. Sin embargo, David nunca había pedido nada de Nabal, ni siquiera los alimentos que hubieran sido la compensación ordinaria. Exasperado por el insulto de Nabal, el hijo de Isaí decidió destruirlo junto a todos sus hombres. Pero la sabiduría y diplomacia de la mujer de Nabal le detuvo (1 Sam. 25). Cuando ella enviudó, David la tomó como esposa. Llegó otra vez a los alrededores del desierto de Zif, cuyos moradores volvieron a dar aviso a Saúl, que de nuevo se lanzó en su persecución. David volvió a demostrar una vez más su magnanimidad al no dar muerte al rey dormido y a su merced. Se conformó con llevarse su lanza y su vasija de agua (1 Sam. 26). Cansado de huir de Saúl, David se fue del territorio de Judá y obtuvo permiso de Aquis para ocupar Siclag, ciudad fronteriza en las lindes del desierto del Neguev. Estuvo allí un año y 4 meses protegiendo a los filisteos de las tribus del desierto y devastando ciudades alejadas, incluso en la misma tierra filistea (1 Sam. 27). Cuando los filisteos se reunieron en Gilboa para atacar a Saúl, sus príncipes no quisieron que David les acompañara (1 Sam. 28:1, 2; 29). Volviendo a Siclag, David descubrió que los amalecitas la habían saqueado e incendiado. Los persiguió, y recobró todo el botín. Cuando supo el resultado de la batalla de Gilboa, compuso una elegía acerca de la suerte de Saúl y de Jonatán (2 Sam. 1).

V. REY DE ISRAEL. Tras la muerte de Saúl, los hombres de Judá lo aceptaron como rey y fue ungido de nuevo, solemne y públicamente, en Hebrón (2 Sam. 2:1-10) a la edad de 30 años (2 Sam. 5:4). El resto de las tribus, dirigidas por > Abner, una de las personalidades con mayor capacidad de Israel, proclamó rey a Is-boset, hijo de Saúl, que pasó a Mahanaim. Durante los dos años siguientes hubo guerra abierta entre los partidarios de uno y otro monarca. Los asesinatos de Is-boset y de Abner, duramente condenados por David, supusieron el cese de la guerra civil (2 Sam. 2:12-4:12). El reino de David en Hebrón había durado 7 1/2 años. Allí le habían nacido seis hijos de sus varias mujeres: Amnón, Quileab, Absalón y Adonías, Sefatías y Yitreán (2 Sam. 2:11; 3:1-5; 5:5).

A la muerte de Is-boset, David fue elegido rey por todas las tribus (2 Sam. 5:1-5) y se dispuso de inmediato a consolidar la monarquía. Diversas ciudades del territorio de Israel estaban tomadas por guarniciones de los filisteos, y otras aún eran ocupadas por los cananeos. David comenzó el asedio de Jerusalén, fortaleza de los jebuseos. Sus habitantes la consideraban inexpugnable, pero David la tomó al asalto e hizo de ella su capital; hábiles artesanos de Tiro le edificaron un palacio. La nueva capital se hallaba en los confines de Judá y de Israel. Su situación debería contribuir a apagar los sentimientos de celos entre las tribus septentrionales y las meridionales. Al arrebatar la ciudad a los cananeos, David abrió la importante ruta de comunicación entre el norte y el sur, facilitando los intercambios y coadyuvando a la unificación del reino. Los filisteos invadieron dos veces el país, sufriendo dos derrotas cerca de Jerusalén (2 Sam. 5:17-25; 1 Cro. 14:8-17). Después de su segunda victoria sobre los filisteos, el rey invadió su país, apoderándose de Gat. Esta conquista, seguida de breves expediciones (2 Sam. 21:15-22), sometió de tal manera a los filisteos que dejaron de inquietar a Israel durante siglos. Cuando el reino quedó consolidado, David se ocupó de la cuestión espiritual. Hizo traer el Arca del Pacto, que estaba en Quiriat-jearim, con solemnes fiestas, sacrificios y acciones de gracias (Jos. 15:9; 2 Cro. 13:1-14; 15:1-3). Después organizó el culto de manera grandiosa (1 Cro. 17:1-27; 22:7-10). La gracia divina colmó a David de bendiciones. Con el fin de afirmar la seguridad de la nación y de preservarla de idolatrías, así como de vengar los insultos de los que la amenazaban, David guerreó contra pueblos vecinos sometiendo a los moabitas, a los arameos de Soba y de Damasco, a los amonitas, a los edomitas y a los amalecitas, aunque no tenemos detalles sobre estas conquistas (2 Sam. 8:1-18; 10:1-19; 12:26-31). El reino llegó de esta manera a los límites prometidos a Abraham mucho tiempo antes (Gn. 15:18).

Fue durante la guerra contra los amonitas cuando David cometió los pecados de adulterio y asesinato, atrayendo por ello grandes calamidades para sí y para su casa. Dios lo juzgó por medio del profeta Natán, que declaró que la espada no se apartaría jamás de la casa del rey (2 Sam. 11:1-12:23). Estaba entonces en la plenitud de su poder y era un gobernante respetado por todas las naciones, del Éufrates al Nilo. Después de su pecado con > Betsabé y el asesinato indirecto de Urías, su marido, David la convirtió en su esposa. Tras un año de arrepentimiento por su pecado y sincera contrición, recibió el perdón de Dios, así como el anuncio de los severos sufrimientos que le acontecerían. David cosechó lo que su ejemplo había sembrado en su familia. El hijo que había tenido de la mujer de Urías murió (2 Sam. 12:19). La violación de la ley moral, la lujuria y la sed de venganza, se manifestaron dentro de su propio hogar (2 Sam. 13). El espíritu con que David aceptó estas penas lo ha hecho en todo tiempo modelo de arrepentidos.

El incesto de Amnón y el fratricidio de Absalón trajeron la vergüenza y la aflicción a David. Absalón permaneció tres años en el destierro. Cuando fue invitado a regresar, David lo mantuvo en disciplina durante dos años más y entonces lo restauró a su anterior dignidad, aunque el joven no había mostrado señal alguna de arrepentimiento. Molesto por el trato recibido de su padre, Absalón se consagró durante cuatro años consecutivos a seducir a la gente y fue causa de una guerra civil al proclamarse rey en Hebrón (2 Sam. 14:19). David fue cogido por sorpresa y obligado a huir de Jerusalén. Las circunstancias de su huida se narran en la Escritura con gran simplicidad y patetismo. El rechazo de Absalón del consejo de Ahitofel y su consecuente retraso en la persecución del rey, hizo posible a este último reunir sus fuerzas y vencer en Mahanaim donde Absalón murió. David regresó triunfante a Jerusalén. Una gran rebelión suscitada por un tal > Seba fue reprimida rápidamente en el Jordán (2 Sam. 20).

En este punto de la historia se dice que «hubo hambre, en los días de David, durante tres años consecutivos» en castigo por el pecado de Saúl contra los gabaonitas. No es posible fijar la fecha exacta de aquella hambruna. David hizo justicia a los gabaonitas de manera solemne, según las ideas de la época, vengando la sangre que Saúl había derramado a pesar del juramento de Josué (2 Sam. 21). Después de una breve mención de cuatro expediciones contra los filisteos, el escritor sagrado recuerda un pecado de orgullo por parte de David en su resolución de hacer un censo del pueblo. El castigo de ello fue una peste (2 Sam. 24; 1 Cro. 21). A propósito de esto se dice en un pasaje que Dios incitó a David a que actuara de esta manera (2 Sam. 24:1), y en otro que fue por instigación de Satán (1 Cro. 21:1). Ambas declaraciones son evidentemente complementarias: Dios permitió que Satán tentara a David, por cuanto su estado espiritual y el del pueblo demandaban un castigo. En aquel censo se contaron 1.300.000 hombres capaces de empuñar un arma. Un ejército dispuesto que constaba de doce cuerpos, cada uno con 24.000 hombres, que se turnaban para servir durante un mes cada vez en la guarnición de Jerusalén. La administración palaciega y del reino exigía un gran séquito de sirvientes y oficiales.

VI. ÚLTIMOS DÍAS. Los últimos días de David se vieron perturbados por la ambición de > Adonías, cuyos planes para la sucesión fueron frustrados por el profeta Natán y Betsabé, la madre de Salomón. El hijo que nació después del arrepentimiento de David fue elegido con preferencia sobre sus hermanos mayores. Para asegurarse que Salomón le sucedería en el trono, David lo había ungido públicamente. Las últimas palabras recogidas del anciano rey son una exhortación a aquel hijo a ser fiel a Dios, premiar a los sirvientes fieles y castigar a los malos.

Cuando el Arca fue llevada a Jerusalén, David emprendió la organización del culto religioso. Las funciones sagradas se confiaron a 24.000 levitas; 6.000 además fueron escribas y jueces, 4.000 porteros, y 4.000 cantores. Organizó las diversas partes de los ritos y asignó a cada sección sus tareas. Los sacerdotes estaban divididos en veinticuatro familias; los músicos en veinticuatro coros. A Salomón había sido reservado el privilegio de construir la casa de Dios; pero David hizo amplias preparaciones para el trabajo reuniendo tesoros y materiales para la construcción del Templo, así como transmitiendo a su hijo un plan para el edificio y todos sus detalles (1 R. 1). También le encargó que castigara a aquellos que bajo su reinado habían escapado a la justicia (1 R. 2:1-11). David murió a los 71 años; había reinado 40 años (o, más exactamente, 40 1/2, 7 1/2 de ellos en Hebrón, y 33 en Jerusalén (2 Sam. 2:11; 5:4, 5; 1 Cro. 29:27). Sobre todo, se le llama a David «el dulce cantor de Israel» (2 Sam. 23:1). La tradición hebrea atribuye a este rey la composición de 73 salmos.

VII. PROFETA Y TIPO DEL MESÍAS. En general, la fidelidad al Señor mostrada por David fue de tal calibre que se le llama «el varón según el corazón de Yahvé» (1 Sam. 13:14). En las mismas Escrituras se declara que él hizo siempre lo recto a los ojos del Señor, «salvo en lo tocante a Urías heteo» (1 R. 15:5). David no fue meramente un rey y gobernante, también fue un profeta (cf. 2 R. 23:2; cf. Hch. 2:30). Sus profecías se encuentran en los Salmos mesiánicos que compuso y en «las últimas palabras de David: Dijo David hijo de Isaí, dijo el hombre a quien Dios levantó, el ungido del Dios de Jacob, el dulce salmista de Israel» (2 Sam. 23:1). Además de estas profecías directas, el propio David siempre ha sido considerado como un tipo del Mesías, un gran rey teocrático. Se atribuyen las cualidades idealizadas de David y su mismo nombre al Mesías. Episodios de la vida de David son considerados por los Padres como prefiguración de la vida de Cristo; Belén es el lugar de nacimiento de ambos; la experiencia pastoril de David apunta hacia Cristo, el Buen Pastor; las cinco

piedras escogidas para matar a Goliat son tipo de las cinco llagas; la traición por su consejero de confianza, Ahitofel, y el paso del Cedrón recuerdan la Pasión de Cristo. La persecución por parte de Saúl prefigura el rechazo de Cristo por aquellos a quienes vino a servir. Muchos de los Salmos davídicos, tal y como se entienden en el NT, son claramente anuncios del futuro Mesías. David fue el receptor de un pacto por el que recibió del Señor la promesa incondicional de una descendencia permanente y un trono eterno (2 Sam. 7:8-17), confirmado a través de Jeremías (Jer. 23:5-8; 33:14-21). La casa de David recibe una misión en la que se realizarán los bienes mesiánicos. En este sentido la dinastía se convierte en la portadora de la esperanza mesiánica, pasa a ser un organismo de gracia, un canal de salvación. Así lo contemplan los Evangelios al presentar a Cristo Jesús, descendiente de David según la carne (Mt. 1:1), como el Rey-Mesías prometido (Lc. 1:32; cf. Hch. 13:32-37). El Señor Jesús recibe con frecuencia el nombre de Hijo de David, y con todo él es Señor de David; sobre este hecho hizo una pregunta a los judíos (Lc. 20:41-44). También recibe el nombre de «raíz y linaje de David» (Ap. 22:16). Siendo Dios y hombre, bien puede ser ambas cosas. Tiene también la llave de David (Ap. 3:7; cf. Is. 22:22-24). Véase DAN, JONATÁN, MESÍAS, MONARQUÍA, REY, SAMUEL, 1 y 2 de; SAÚL, SALMOS, TRONO.

Bibl. S.J. Binz, *David: Shepherd and King of Israel* (Brazos Press 2010); J. Bosch, *David: Biografía de un rey* (Santo Domingo 1963); W. Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory* (Fortress 1985); Id., *The Story of King David: Genre and Interpretation* (Sheffield Univ. Press 1978); G. Cornfel, "David y Salomón", en *EMB* I, 285-293; I. Finkelstein y N.A. Silberman, *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia* (Siglo XXI, Madrid 2007); J. García Trapiello, *La alianza del Señor con el rey David* (Granada 1970); B. Halpern, *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King* (Eerdmans 2004); J. Kirsch, *David. La verdadera historia del rey de Israel* (Vergara, Barcelona 2002); S.L. McKenzie, *El rey David* (Ariel, Barcelona 2002); R. Motte, "David", en *VTB*, 217-219; S. Pagán, *El rey David: Una biografía no autorizada* (CLIE 2013); M.J. Steussy, *David: Biblical Portraits of Power* (University of South Carolina, Columbia 1999).

S. PAGÁN

DEBIR

Heb. 1688 *Debir*, בִיר o también escrito בִר = «santuario». Nombre de un personaje y de tres ciudades del AT.

1. Heb. *Debir*, בִיר; Sept. *Darir*, Δαρ□ρ, *Dareír*, Δαρε□ρ y *Dabín*, Δαβ□ν. Rey amorreo de Eglón, aliado de Adonisedec, rey de Jerusalén (Jos. 10:3), en la lucha contra los gabaonitas y los israelitas capitaneados por Josué. Derrotado, fue muerto y colgado de un árbol (Jos. 10:23, 26).

2. Heb. *Debir* בִר, y con escritura plena בִיר; Sept. *Dabir*, Δαβ□ρ. Antigua ciudad cananea en la zona montañosa de la Sefela (cf. Jos. 15:49), al suroeste de Hebrón. Fue una de las ciudades fortificadas de los anaceos tomada por Josué (Jos. 10:38, 39; 11:21; 12:13), aunque en un texto posterior se dice que fue reconquistada por > Otoniel, el hermano menor de Caleb (Jos. 15:15-17; Jue. 1:11,12). Posiblemente quedaron reductos sin dominar o volvió a recobrar su independencia, según se desprende del relato en que se describe la conquista llevada a cabo por Otoniel. Pasó a formar parte de las propiedades levíticas y fue elegida como una de las ciudades de refugio (Jos. 21:15; 1 Cro. 6:58). Su nombre anterior había sido Quiriatsefer (Jos. 15:15; Jue. 1:11) o Quiriat-sana (Jos. 15:49). Aunque no con absoluta certeza, se ha identificada con Tell Beit Mirsim, a unos 8 km. al sur de El-Daweimah y unos 20 km. al suroeste de Hebrón.

Algunos arqueólogos la identifican con Khirbet Rabud, a unos 12 km. al sudoeste de Hebrón. Las excavaciones llevadas a cabo por Moshe Kochavi para la Universidad de Tel Aviv en 1972 permiten la reconstrucción aproximada de la historia de la ciudad. Después de haber sido ocupada

esporádicamente en los siglos anteriores, el sitio fue amurallado por primera vez en la llamada Edad del Bronce Tardío (1600-1200 a.C.). Después de la destrucción de la ciudad, probablemente por los israelitas, fue reconstruida en el s IX a.C. y rodeada por un muro nuevo de cerca de 4 m. de ancho, que protegía un espacio de unas 5 ha. Senaquerib la destruyó en el 701 a.C., pero fue reedificada una vez más. Su conquista y destrucción finales fueron obra de Nabucodonosor entre el 588 y el 586 a.C.

3. Heb. *Debir*, בְר ְ; Sept. *epí to tétarton tes phárangos Akhor*, ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς φάραγγος Ἀχώρ; Vulg. *Debera*. Pueblo en la frontera norte de Judá, cerca del valle de Acor (Jos. 15:7). Identificada con la actual Toghret ed-Debir, a unos 12 km al noreste de Jerusalén en el camino a Jericó.

4. «Término de Debir», es decir, «frontera de Debir», heb. *gebul lidebir*, ב ְל לִדְ ר; Sept. *Debir*, Δεβίρ, *Dabeír*, Δαβείρ y *Daibón*, Δαιβών; Vulg. *Dabir*. Lugar en Transjordania en el límite de Gad y cerca de Mahanaim (Jos. 13:26). Puede también leerse como Lo-debir (RVA), y puede ser la misma que > Lo-debar (2 Sam. 9:4), que se escribe de modo parecido: *lodebar* לֹאדְבָר o también escrito לֹ דְבָר, y queda en la misma vecindad. Véase QUIRIAT-SANA.

Bibl. M. Kochavi, “Khirbet Rabûd-Debir”, *Tel Aviv* 1 (1974), 2-33; Id., “Where Is Biblical Debir?”, *Biblical Archaeology Review*, 1/1 (Marzo 1975), 5-7; Negev y S. Gibson, “Beit Mirsim (Tell)”, en *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* (Continuum Inter. Publ. Group, 2005).

J. M. DÍAZ YANES

DÉBORA

Heb. 1683 *Deborah*, ב ְרָה = «abeja» o «avispa»; Sept. *Déborrha*, Δεβόρρα, *Debbora*, Δεββώρα. Nombre propio de dos mujeres del AT.

1. Nodriza de Rebeca, enterrada al pie de Bet-el, debajo de la famosa encina a la que entonces se dio el nombre de Alon-bacut, «la encina del llanto» (Gn. 35:8). Su muerte fue acompañada con marcadas manifestaciones de afecto. No hay más noticias de ella, aunque narrativamente se podría suponer que Jacob la había traído de Padán-Arán, donde habría quedado tras el matrimonio de Rebeca (Gn. 24:59), o que había vivido siempre con Rebeca y que Jacob la había recogido a su vuelta de Padán-Arán, tras la muerte de su madre. Sea como fuere, esta noticia se encuentra cargada de ternura y representa uno de los recuerdos más antiguos de la tradición de Rebeca.

Las > nodrizas gozaban de alta estima en la antigüedad, especialmente en Oriente (cf. 2 R. 11:2; Homero, *Odisea*, 1, 429; Virgilio, *Eneida* 7, 2; Ovidio, *Metamorfosis* 14, 441), donde a menudo eran miembros principales de la familia (2 Cro. 22:11).

2. Profetisa y esposa de Lapidot, que acaudilló a los israelitas en la conquista de la tierra, en el momento en que > Sísara, general del rey cananeo de Jasor (actual Galilea), provisto de carros de guerra, dominaba el territorio. El texto la presenta como *nebiah*, נְבִיאָה, profetisa (cf. Ex. 15:20), que hablaba y juzgaba en nombre de Dios, es decir, que dirigía y salvaba a los israelitas. Su mismo nombre, Débora, «la Abeja», implica un título oficial relacionado con la autoridad profética. La > abeja era el símbolo del poder real en Egipto, y entre los griegos se aplicaba no solo a los poetas, sino especialmente a la sacerdotisas de Delfos, Cibeles y Ártemis. En ambos casos, el nombre combina tanto las funciones poéticas como las proféticas, consideradas de inspiración divina. Es también designada «mujer de Lapidot», *esheth lappidoth*, אֵ ֶת לַ ִיד ת —aunque el marido no interviene—, pero esta traducción ha sido sometida a discusión, proponiendo otras lecturas como «gran dama de Lapidot», o «mujer divinadmente iluminada» (*mulier splendorum*), ya que *lappidoth*,

לַ ִידת significa *iluminacion*. La prosaica explicación de los rabinos toma este nombre como designación de su ocupación con las lámparas del Tabernáculo, heb. *lappid*, לַ ִיד = «lámpara». Puede, por lo tanto, tratarse de una designación simbólica, de manera que aparecería como «mujer del fulgurante» o «esposa del rayo». El canto la presenta luego como madre de Israel (Jc 5, 6) y este es quizá el nombre que más le conviene, en la línea de > Miriam, > Hulda, > Ana, y > Noadía (2 R. 22:14; Neh. 6:14).

Al parecer, moraba en una tienda bajo una célebre y acaso solitaria palmera entre Rama y Bet-el, en la montaña de Efraín, donde los israelitas subían a ella en busca de justicia (Jue. 4:4, 5). Debido a su carácter profético, gozaba de gran autoridad e influencia, y de alguna manera se la consideraba juez y cabeza de la nación, a quien se referían los problemas y dificultades del momento, cuando los judíos, especialmente las tribus del Norte, en el entorno de Galilea, sufrían bajo la tiranía de Jabín (1296 a.C.). En tanto que profetisa y madre de Israel, se empeñó en levantar al pueblo de su abatimiento y por medio de > Barac lo indujo a atacar a Sísara prometiéndole la victoria. Barac, sin embargo, rehusó ir a menos que ella le acompañase, cosa a que Débora accedió; pero le hizo notar que entonces el éxito de la expedición sería imputado a una mujer y no a él. Después de la aplastante victoria sobre los cananeos, compuso un espléndido canto triunfal que se conserva en Jue. 5 y es una de las páginas más antiguas de la literatura bíblica. Se cuenta entre lo mejor de lo poesía hebrea.

La victoria concedió a los israelitas el control de casi todo el norte del país de Canaán. La infantería de Israel logró atraer a los poderosos > carros de combate cananeos a una zona pantanosa, con el río Quisón desbordado, donde estos carecían de movilidad, lo que motivó su derrota. El canto de victoria reelabora poéticamente la historia anterior interpretándola como expresión de la presencia operante de Yahvé, que protege a sus fieles (cf. Jue. 5:19-21), y no en la falda del Tabor (como supone Jue. 4:15), pero en su conjunto relato y canto se corresponden. Junto con el canto de > María, hermana de Moisés (Ex. 15:1-18), esta es la segunda gran composición poética de victoria que la Biblia ha puesto en boca de una mujer (Jue. 5:2-31), aunque la introducción posterior de Jue. 5:1 supone que es un poema compartido (de Débora y Barac), como Éxodo 15 suponía también que el canto de María era suyo y de Moisés. Estrictamente hablando, es solo de Débora, que aparece como *mujer vencedora*, y que celebra la victoria y la libertad que Dios ha concedido al pueblo a través de Barac y de > Jael, que acabó con Sísara. También canta el triunfo de los seguidores de Yahvé, a quienes Dios se manifiesta combatiendo a su favor desde las estrellas, y con la lluvia de una gran tormenta que permite que las aguas del torrente Quisón se desborden por toda la llanura, impidiendo las maniobras de los carros de combate de Sísara. Así se cuenta la batalla de las aguas del Quisón, que puede y debe interpretarse como teofanía creadora para las tribus del Norte. Yahvé se ha revelado una vez más como Salvador en circunstancias difíciles, concediendo él mismo la victoria cantada por una mujer. En el caso de las aguas del mar Rojo, que habían anegado a los egipcios mientras los hebreos pasaban a pie enjuto, la cantora era María. En el caso de las aguas del Quisón, que permiten caminar a la infantería israelita, mientras los carros de Sísara se traban, la cantora de la victoria de Yahvé es Débora. Véase BARAC, JAEL, JUECES, SÍSARA.

BIBLIOGRAFÍA: S. Ackerman, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel* (Doubleday, New York 1998); M. D. Coogan, “A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah”, *CBQ* 40 (1978) 143-166; X. Pikaza, *Las mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); J. W. Wats, “The song of Deborah”, en *Psalms and Story* (*JSOT* SuppSer), Sheffield 1992, 82-98.

X. PIKAZA

DECACORDIO

Heb. 6218 *asor*, ר עָ = «diez [cuerdas]». Instrumento de cuerda que entre los asirios constaba de un gran cuerpo o caja en forma de media pera y un mástil largo. La pulsión de las cuerdas producía la melodía. No se sabe a ciencia cierta si este sería el instrumento mencionado en las Escrituras. La Biblia de Jerusalén lo llama «lira de diez cuerdas». En el Sal. 33:2 y 144:9 la palabra heb. *asor* aparece seguida de *nébel*, נֵבֶל, «arpa», por lo que se trataría de un «arpa de diez cuerdas». En el Sal. 92:3 solo aparece *asor* como nombre de un instrumento musical, distinto de *nébel*. Se ha sugerido, pues, que el decacordio puede ser la cítara, conocida por los fenicios, vecinos de Israel. En Nimrûd (Asiria) se descubrió un cofre de marfil con la imagen de dos cítaras de diez cuerdas, tocadas por dos mujeres. Véase INSTRUMENTOS MUSICALES, MÚSICA.

DECÁLOGO

Del gr. Δεκ?λογος, *Dekálogos*, de *deka*, δ?κα = «diez» y *logos*, λ?γος = «palabra». Es el nombre generalmente dado por los Padres griegos (cf. Ireneo, *Adv. haer.*, 4, 15, 1) a las dos tablas de la Ley o > Diez Mandamientos (Ex. 34:28; Dt. 4:13; 10:4). El Decálogo abarca lo que en teología cristiana se llama «la ley moral» (Ex. 20:3-17; Dt. 5:7-21), expresión no del todo correcta, ya que su cometido es condensar los mandamientos básicos de la Alianza Sinaítica. Propiamente, el Decálogo es mucho más que la Ley y que todo el conjunto de mandamientos recogidos en la Biblia. Es la prueba visible de la solicitud de Dios por su pueblo y de los principios que deben regir su vida. El libro de Deut. lo coloca al comienzo del Código de la > Alianza. Por eso también recibe la designación de «las palabras del pacto».

Los mandamientos del Decálogo no son numerados en ninguno de los textos que lo contienen (Ex. 20 y Dt. 5). En algunos pasajes se mencionan dos tablas (p.ej. Ex. 24:12; 32:15; 34:1); y en otros se habla de las «diez palabras» (p.ej. Ex. 34:28; Dt. 4:13; 10:4), pero en ninguna parte se dice cómo hay que dividir esas diez palabras en ambas tablas. Los preceptos no se dividen parte en una tabla y parte en otra. Las dificultades más serias surgieron en la formulación del primer mandamiento y del último. Filón, Josefo, el Talmud y las Iglesias ortodoxas, distinguen como dos mandamientos diferentes la prohibición de la idolatría y la del culto a las imágenes; mientras que Orígenes, la Iglesia Católica y la luterana agrupan como un solo mandamiento ambas prohibiciones y distinguen como dos mandamientos la codicia de la mujer del prójimo y la de sus demás bienes, lo que constituiría respectivamente el noveno y décimo preceptos. Tampoco hay unanimidad en cuanto a los preceptos incluidos en cada una de las dos tablas del Decálogo. Así, mientras unos distribuyen cinco mandamientos en una y cinco en otra, otros prefieren poner cuatro en la primera tabla — relativos a los deberes con Dios— y seis en la segunda, relativos al prójimo. Encontramos también dos versiones del Decálogo, una en Éx 20:2-17 y la otra en Dt. 5:6-21, ambas muy parecidas entre sí. Las variantes más significativas son las de la formulación y motivación del descanso sabático y las relativas a la mujer. El mandamiento del sábado, por ejemplo, se introduce en Éx 20:8 con el imperativo «acuérdate» (*zakhor*, זָכ ר), mientras que en Dt. 5:12 se introduce por «observa» (*shamor*, ר מ ָ). También es muy distinta la motivación. En el primer caso (Ex. 20:11) se refiere al relato de la creación (Gn. 2:2), mientras que en el segundo alude a la historia de la liberación de Egipto (Ex. 12:51). Por lo que se refiere al mandamiento sobre la codicia, Ex. 20:17 coloca a la «mujer» detrás de la «casa del prójimo», como un objeto más entre las propiedades del marido, utilizando para las

dos el mismo verbo (*jamad*, חמד), mientras que Dt. 5:21 la coloca antes, claramente separada de los otros bienes y utilizando verbos diferentes: *jamad*, חמד para la mujer, *awah*, אוה para las demás cosas.

Las dos versiones del Decálogo comienzan con las palabras divinas: «Yo soy el Señor tu Dios; yo te he sacado de Egipto, de aquel lugar de esclavitud» (Ex. 20:2; Dt. 5:6). En línea con los «preámbulos» de los tratados hititas de vasallaje —que se remontan al segundo milenio a.C.—, la autopresentación de Yahvé como el gran bienhechor-liberador del pueblo de Israel sirve de fundamento ético y jurídico de las estipulaciones que vienen a continuación. Israel recibe de Dios los mandamientos como expresión de lealtad (*émeth*, אֱמֶת) recíproca (Dt. 6:20-25).

Como parte testimonial del tratado, se dice que las tablas de piedra fueron escritas por «el dedo de Dios» (Ex. 31:18; Dt. 10:4). Por lo mismo reciben también el nombre de «tablas del testimonio» (Ex. 34:29), y fueron depositadas en el arca del pacto (Ex. 20:20; 1 R. 8:9; Heb. 9:4), sobre las que había dos querubines como guardianes de los derechos de Dios, junto con el propiciatorio.

El Decálogo estuvo siempre en el centro de la vida de Israel, adquiriendo un relieve particular durante el destierro, cuando, al faltar el Templo y los sacrificios, se convirtió en el único signo visible de su autoidentificación como pueblo. Pero una vez pasado el trauma del exilio, Israel no logró reinsertar el Decálogo en el cauce vital de la Historia de la Salvación, con lo que de forma progresiva la fe de Israel se fue concentrando unilateralmente en el Decálogo entendido como ley y desligado de la historia del éxodo y la Alianza del Sinaí. Sin este telón de fondo, los mandamientos del Decálogo se convierten en reglas rígidas, y con frecuencia asumieron el sentido de normas absolutas e impersonales, que se imponían por sí mismas para una observancia estricta y rigurosa, agravadas por las interpretaciones tradicionales de las diferentes escuelas rabínicas. En cierta manera, hasta Dios mismo quedaba así subordinado a la Ley, y el hombre se convertía en esclavo, cuando, en el contexto de la alianza, el Decálogo, lejos de ser una carga, fue una vía para sostener la liberación del pueblo sacado de sus amos de Egipto. El Decálogo representa las condiciones fundamentales del trato del hombre liberado con el Dios liberador. Estas son las razones aducidas por el deuteronomista: «En el futuro, cuando tu hijo te pregunte diciendo: "¿Qué significan los testimonios, las leyes y los decretos que Yahvé nuestro Dios os mandó?", entonces responderás a tu hijo: "Nosotros éramos esclavos del faraón en Egipto, pero Yahvé nos sacó de Egipto con mano poderosa"... Y Yahvé nos mandó que pusiéramos por obra todas estas leyes y que temiésemos a Yahvé nuestro Dios, para que nos fuera bien todos los días y para conservarnos la vida, como en el día de hoy» (Dt. 6:20-24). Pero al perderse el contacto con la Historia de la Salvación, mediante la objetivación de los preceptos de la Ley, la experiencia liberadora de Yahvé «se transformó en sumisión a la Ley. La observancia sustituyó a la obediencia. El israelita tuvo que enfrentarse con la Ley como individuo y no ya como miembro de la comunidad de la alianza» (G. Barbaglio). Lo que era palabra viva y liberadora, acabó transformándose en instrumento de sumisión individual y colectiva. Yahvé fue reducido a juez justo retribuyente del premio merecido por los observantes cumplidores. Tal es la justificación por las obras de la Ley, tan consistentemente impugnada por san Pablo.

El NT alude con frecuencia al Decálogo, pero nunca se refiere a su totalidad (cf. Mt. 5:17-19; Ro. 13:8-10). Se cita uno o más mandamientos, no los primeros, sino solo los de carácter ético-social. De hecho, el Decálogo no tuvo un papel significativo en la predicación de Jesús ni en la

proclamación apostólica de la Iglesia primitiva. En los primeros siglos de la Iglesia el Decálogo pasó evidentemente a un segundo plano, seguramente por la necesidad que sentían los primeros cristianos de marcar sus diferencias con los judíos. Se citaba poco o nada, al menos como lista de los diez mandamientos; y la enseñanza catequética prescindía de él, basada normalmente en el esquema de los dos caminos de la vida y de la muerte (cf. *Didajé)*. Pero san Agustín introduce un cambio decisivo: a partir de él, el Decálogo ocupa un lugar importante en la instrucción cristiana. En la Edad Media, en la época de la Reforma y hasta nuestros días, representa un valor universal, una síntesis de los deberes religiosos y morales para todos los hombres. Véase DIEZ MANDAMIENTOS, EVANGELIO, LEY.

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio, *DTM*; H. Cazelles, "Decálogo", en *SM* II, 133-137; M. García Cordero, "Decálogo", en *EB* II, 813-820; F. García López, *El Deuteronomio, una ley predicada* (EVD 1989); Íd., *El Decálogo* (EVD 1994); G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1 (Sígueme 1968); O. Schilling, "Décalogo", en *DTB*, 241-248.

A. ROPERO

DECAPITAR

Heb. 6202 *araph*, ערף, prop. «inclinarse hacia abajo, romper el cuello», se aplica al animal desnucado (Dt. 21:6); también la expresión sinónima *hesir harosh* הֵסִיר הָרֹא, gr. 607 *apokephalizo*, ἀποκεφαλίζω, de *apó*, ἀπό, «fuera», y *kephalé*, κεφαλή, «cabeza», significa «cortar la cabeza» (Mt. 14:10; Mc. 6:16, 27; Lc. 9:9); 3990 *pelekizo*, πελεκίζω, «cortar con un hacha», de *pélekys*, πέλεκυς, «hacha» (Ap. 20:4).

Método de ejecución practicado por los antiguos egipcios (cf. Gn. 40:17-19). No se contempla en la legislación hebrea, aunque sí fue practicado por los judíos sobre sus enemigos políticos (2 Sam. 4:7, 8; 20:21, 22; 2 R. 10:68). Los relieves mesopotámicos muestran gráficamente la costumbre de decapitar a los prisioneros, cuyas cabezas formaban montañas de gran tamaño.

Herodes el tetrarca mandó degollar a > Juan el Bautista, a petición de Herodías y de su hija (Mt. 14:3-11). Agripa I decapitó al apóstol Santiago (Hch. 12:2), y se cree que San Pablo sufrió el martirio por decapitación, toda vez que en su día no era conforme a la ley matar a un ciudadano romano con otro tipo de suplicio, lo que se hubiera considerado ignominioso y se aplicaba solo a los esclavos y extranjeros.

DECÁPOLIS

Gr. 1179 *he Dekápolis*, ἡ Δεκάπολις = «diez ciudades», o más completo: *hai deka poleis*, αἱ δέκα πόλεις = «territorio de las diez ciudades», *Decapolitana regio*.

Federación de diez ciudades helenísticas al oriente de Galilea. Después de la conquista de Israel por parte de los romanos, estas ciudades fueron reconstruidas y parcialmente colonizadas con elementos gentiles. Pompeyo les confirió el derecho de ciudades libres subordinadas al legado de Siria (63 a.C.). Entre los privilegios particulares de que gozaban se cuentan la administración de sus propios asuntos y la acuñación de sus propias monedas (Josefo, *Ant*. 15, 7, 3; 17, 11, 4).

Es generalmente aceptado que las diez ciudades eran Hipos, Gadara, Pella, Filadelfia, Gerasa, Dión, Canata, Damasco, Rafana y Escitópolis (Plinio *Historia natural*, 5, 18). Todas se hallaban en Transjordania, excepto Escitópolis, en el extremo oriental de la llanura de Esdraelón sobre una importante encrucijada al oeste del Jordán. Parece que el nombre Decápolis designaba también un distrito al oeste del Jordán además del oriental (Mt. 4:25; Mc. 5:20; 7:31). La confederación así

formada se mantuvo estable desde el 63 a.C. hasta el siglo II d.C., e incluso se añadieron nuevas ciudades. De vez en cuando se eliminaba alguna de la lista, mientras se agregaban otras. La independencia de estas ciudades terminó en el s III d.C., cuando fueron agregadas a la provincia de Arabia.

Jesús atrajo una gran muchedumbre de pobladores de Decápolis (Mt. 4:25) y en su territorio realizó algunos milagros (Mc. 5:2-20). Partiendo de Sidón, camino del lago de Genesaret, Jesús cruzó todo el territorio de la Decápolis y sanó a un sordomudo (Mc. 7:31-37). La población, llegada en época seléucida y ptolemaica, eran paganos de religión y de lengua griega. Los judíos carecían allí de ciudadanía, pero disfrutaban de libertad religiosa. Una de aquellas diez ciudades, Pella, acogió a los cristianos que huyeron de Palestina justo antes de la destrucción de Jerusalén.

J.M. DÍAZ YANES

DECAR

Heb. 1128 *Déqer*, קֶר ֶ = «herramienta punzante» o «puñal»; ac. *Daqirum*; ugar. *Dqry*. Padre de un funcionario de Salomón que era gobernador del área de > Bet-semes, de quien solo se dice que era «hijo de Decar», heb. *ben Déqer*, קֶר ֶ־ן ֶ; Sept. *huiós Dakar*, υἱὸς Δακὰρ; Vulg. *Bendecar* (1 R. 4:9).

DÉCIMA

Heb. 6241 *essarón*, עֶ ָ ר ן, «décima parte de un efa»; Sept. *dekatón*, δεκατὸν. Medida para áridos, de harina en especial, que se había de ofrecer en los sacrificios por el pecado, juntamente con los animales y libaciones (Ex. 29:40; Lv. 5:11; 14:21; Nm. 5:15; 28:13, 21; 29:4, 10). Véase EFA, SACRIFICIOS.

DECISIÓN, Valle de la

Heb. 2742 *Émeq hejaruts*, עֵמֶק הֶחָר ץ; Sept. *he koilás tes dikes*, ἡ κοιλὰς τῆς δίκης; Vulg. *Vallis concisionis*. Nombre poético dado al valle de > Josafat, escenario ideal del juicio escatológico de Yahvé sobre los enemigos de Sión (Jl. 3:14). Los musulmanes creen que el juicio final tendra lugar en este valle. Véase VALLE.

DECRETO

Heb. 1696 *dabar* דבר, prob. «arreglar, anunciar, declarar»; gr. 1378 *dogma*, δόγμα = «edicto», prim. denotaba una opinión firme o un juicio, y de ahí, una opinión expresada con autoridad, una «doctrina, ordenanza, decreto» (Lc. 2:1; Hch. 16:4; 17:7; Col. 2:14; Ef. 2:15); 1297 *diátagma*, διάταγμα, aquello que es impuesto por decreto o ley (Heb. 11:23), destaca el carácter concreto del mandamiento.

En la antigüedad los edictos reales eran proclamados por pregoneros públicos (cf. Jer. 34:8, 9; Jon. 3:5-7), designados por Daniel «heraldos», heb. *karozá*, ר ָזָא (Dan. 3:4; 5:29). Recorrían hasta las provincias más lejanas y las ciudades más pequeñas (1 Sm. 11:7; Esd. 1:1; Am. 4:5), para hacer conocer la voluntad real. Las autoridades locales anunciaban la llegada del mensajero o heraldo, que utilizaba las puertas de la ciudad o algún otro lugar público. En Jerusalén el Templo servía a este propósito, por eso los profetas acostumbraban emitir sus mensajes en su recinto.

DECRETOS DEL CONCILIO DE JERUSALÉN

Se conocen por tales las siguientes resoluciones de la gran asamblea cristiana de Jerusalén en relación con los convertidos procedentes del paganismo: «Que se aparten de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de lo estrangulado y de sangre», y también: «que os abstengáis de cosas sacrificadas a los ídolos, de sangre, de lo estrangulado y de fornicación» (Hch. 15:20, 29).

Estas cosas eran «necesarias» (v. 28) a los cristianos gentiles, cuya negligencia no se podía tolerar. En lugar de poner sobre los gentiles todo el peso de la Ley de Moisés, y por consiguiente la circuncisión, «los apóstoles, los ancianos y los hermanos» resolvieron imponer estos mínimos requisitos individuales de fácil observancia. Con ello se pretendía evitar los conflictos con los cristianos judíos más apegados a la vieja Ley y procurar que los cristianos gentiles evitasen cualquier acto que resultara ofensivo a sus hermanos judíos y hacer así posible la convivencia en comunidades mixtas, sin caer en separatismos por cuestión de nacionalidad y costumbres.

1. «Las contaminaciones de los ídolos» (*alisgémata ton eidolon*, �λισγ�ματα τ�ν ε��λων) deben entenderse como un acto externo de abstención de la carne ofrecida en los sacrificios, como queda claro en la repetición del decreto: «que os abstengáis de cosas sacrificadas a los ídolos» (*eidolóthyta*, ε�δωλ�θυτα).

2. Apartarse o abstenerse de «sangre» está relacionado con lo «estrangulado», en lo que conservaba de sangre coagulada. Los judíos aborrecían la sangre como alimento, y por ello los animales que habían de servirles para el sustento eran degollados y derramada su sangre hasta la última gota (Lv. 17:10, 11), pues la sangre es la vida de la persona (cf. Gn. 9:4), y solo podría ofrecerse en propiciación por el pecado. Este precepto fue observado estrictamente por la Iglesia primitiva, según Eusebio (*Hist. eccl*. 5, 1).

3. La «fornicación» (*porneía*, πορνε�α) parece estar fuera de lugar respecto a las otras prohibiciones. Sin duda se refiere al ambiente social permisivo respecto a la relación entre los sexos, que era una abominación para los judíos y constituía a sus ojos una especie de «prostitución decente». Con este término se quería introducir la práctica de la «castidad» en medio de las asambleas cristianas, «castidad» de la que se vanagloriaba Tertuliano frente a los magistrados perseguidores del cristianismo: «Nosotros tenemos garantías contra tal eventualidad por la muralla de una diligentísima y vigilantísima castidad y estamos al abrigo tanto del estupro y de todo exceso después del matrimonio, como lo estamos de la caída en el incesto» (*Apologético* 9,19). Véase CONCILIO DE JERUSALÉN, SANGRE.

A. ROPERO

DEDÁN

Heb. 1719 *Dedán*, דְּדָן = «querido», o «diversión». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Dadán*, Δαδ�ν, *Daidán*, Δαιδ�ν. Descendiente de Cam, hijo de Raama y nieto de Cus (Gn. 10:7; 1 Cro. 1:9). Sus descendientes fueron un importante pueblo de Arabia, asentado en la región noroeste del golfo Pérsico. Es menciado en varias profecías que hacen referencia a su actividad comercial: «Dedán comerciaba contigo con mantas para cabalgadura» (Ez. 27:20; 38:13; 25:13; cf. Is. 21:13).

2. Sept. *Daidán*, Δαιδ�ν. Nieto de Abrahán, hijo de Jocsán y Cetura (Gn. 25:3; 1 Cro. 1:32). Sus descendientes componían la tribu de Dedán, cuyo territorio se encontraba en el borde sur de Edom en el noroeste de Arabia (Gn. 25:3; 1 Cor. 1:32), especialmente en el oasis de el-Ula. Era una tribu

importante que controlaba las rutas caravaneras entre la Arabia del Sur y la del Norte, y entre Arabia y Egipto o Palestina (Is. 21:13; Jer. 25:23; 49:8; Ez. 25:13; 27:15, 20; 38:13).

DEDANITAS

Heb. 1720 *Dedanim*, דְּדָנִים; Sept. *Daidán*, Δαιδάν. Habitantes de Dedán, en el noroeste de Arabia (Is. 21:13).

DEDICACIÓN

Heb. 2598 *janukkah*, חֲנֻכָּה = «iniciación, dedicación», del vb. 2596 *janak*, חנך = «iniciar, dedicar» (Dt. 20:5; 1 R. 8:63; 2 Cro. 7:5); en el resto *jaqdish*, הקדי, «santificar»; gr. 1456 *enkaínia*, ἐγκαίνια, «renovación», relacionado con la «fiesta de la dedicación». Ceremonia religiosa por la que una cosa es dedicada o consagrada al servicio divino. Parece haberse originado en el deseo de estrenar algo mediante una solemnidad peculiar. Así Moisés dedicó el > Tabernáculo nada más construirlo (Ex. 40; Nm. 7); lo mismo hizo Salomón con su Templo (1 R. 8:2; 2 Cro. 5:3); Ezequías lo volvió a dedicar después de haberlo purificado de las abominaciones introducidas por su padre Acaz (2 Cro. 29); los que volvieron del cautiverio dedicaron el Templo de Zoroababel (Esd. 6:16, 17); otro tanto hizo Herodes después de las grandes reformas que llevó a cabo en él (Josefo, *Ant*. 15, 11, 6). Los > macabeos, después de haber limpiado el Templo de las contaminaciones introducidas por Antíoco Epífanes, reemplazaron el altar y lo volvieron a dedicar (*ho enkainismós tu thysiasteríu*, ὁ ἐγκαινισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου, 1 Mac. 4:52-59), y establecieron una fiesta para conmemorar este evento.

No solo se dedicaban los lugares sagrados, sino lugares importantes para la vida social como las puertas de la ciudad, los muros e incluso las casas particulares (Dt. 20:5; Sal. 30, título; Neh. 12:27). Véase CONSAGRAR.

DEDICACIÓN, Fiesta de la

Heb. 2598 *Janukkah*, חֲנֻכָּה, tal como aparece en Nm. 7:10, 11, 84, 88; 2 Cro. 7:9; Neh. 12:27; Sal. 30, título; Esd. 6:16, 17; Dan. 3:2, 31). Fiesta instituida en 164 a.C. por Judas Macabeo para celebrar anualmente la purificación del Templo (*ho katharismós tu naû*, ὁ καθαρισμὸς τοῦ ναοῦ, 2 Mac. 10:5), cuyo altar había sido profanado en el año 162 por orden de Antíoco Epífanes (1 Mac. 4:52-59). Judas Macabeo lo purificó y construyó un altar nuevo, inaugurado el día del aniversario de la profanación. La fiesta se celebraba no solo en Jerusalén, sino en todo el país, lo que la diferenciaba de las fiestas de Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos, que solo se observaban en Jerusalén. Que sepamos, Jesús se encontró en una ocasión en la ciudad santa durante esta fiesta: «Se celebraba entonces la fiesta de la Dedicación» (*ta enkaínia*, τὰ ἐγκαίνια, Jn. 10:22). Se celebra hasta el día de hoy el 25 del mes de Quisleu, noviembre-diciembre de nuestro calendario. La actualmente llamada *Hanuká* es una fiesta alegre en la que los judíos se hacen regalos entre sí, tal como los cristianos hacen por esas mismas fechas en Navidad.

La festividad antigua duraba ocho días y se fue asimilando a la fiesta de los Tabernáculos, de donde la celebración con luces, que van aumentando en cantidad durante los ocho días. En el Talmud el encendido de las luces se pone en relación más bien con un milagro ocurrido con ocasión de la dedicación del Templo en la época de los Macabeos (ver *Shabbat* 21 b).

Se ofrecían sacrificios pacíficos acompañados de música y cánticos. El Templo, las casas privadas y las sinagogas se iluminaban con lámparas y antorchas para poner de relieve el carácter alegre de la fiesta, de donde su designación como «fiesta de las Luces» (*lykhnon anakaúsein*, λύχνων ἀνακαύσειν, Josefo, *Ant*. 12:7; 7, 7; *Contra Apión* 2, 39). Así se hizo en los días de los Macabeos (1 Mac. 4:52-59; 2 Mac. 10:6). Las lámparas debían ser encendidas por el cabeza de familia al caer la tarde y pronunciar las tres bendiciones siguientes: «Bendito seas, nuestro Señor y Dios, soberano del mundo, que nos has santificado con tus mandamiento y nos has encomendado la luz de las lámparas de la fiesta de la Dedicación. Bendito seas, Señor nuestro Dios, soberano del mundo, que has hecho maravillas a nuestros padres en los días de este tiempo. Bendito seas, Señor nuestro Dios, soberano del mundo, que has preservado nuestra vida y salud y nos has permitido ver este día”. Véase CALENDARIO, FIESTAS.

DEDO

Heb. 676 *etsbá*, אֶצְ ַע, gr. 1147 *dáktylos*, δάκτυλος (Mt. 12:28; 23:4; Mc. 7:33; Lc. 11:20, 46; 16:24; Jn. 8:6; 20:25, 27).

1. El dedo de Dios en el AT.
2. El dedo de Dios en el NT.

I. EL DEDO DE DIOS EN EL AT. Junto a su significado natural y obvio, el «dedo» es utilizado en sentido figurado para denotar la actuación especial de Dios: «el dedo de Dios», *etsbá Elohim*, אֶצְ ַע אֱלֹהִים. En las lenguas semíticas se expresa lo abstracto por lo concreto y las realidades espirituales por nombres de realidades corpóreas. En este tipo de idiomas, en virtud de una sinécdoque en que se toma la parte por el todo, «dedo» indica lo que en otros pasajes dicen igualmente > «mano» o > «brazo».

La primera mención del «dedo de Dios» aparece en labios de los magos de Egipto vencidos por el poder superior de Moisés: «¡Esto es el dedo de Dios!» (Ex. 8:19). En este caso representa la potencia o actividad divina expresada en términos de una metáfora antropomórfica. Las tablas de la Ley dada en el Sinaí, prenda suprema de la > Alianza, fueron escritas por «el dedo de Dios» (Ex. 31:18), con lo cual se señala el origen divino del > Decálogo. El salmista dice que los cielos son obra de los dedos de Dios (Sal. 8:3), es decir, de su poder, que maneja lo más grande y sublime como el alfarero humano lo más pequeño y ordinario. En contraposición con «el dedo de Dios», los ídolos están hechos por «dedos de hombre» (Is. 2:8) y no son capaces de realizar nada (Sab. 15:15; cf. Sal. 115:7: «tienen manos, pero no palpan»).

II. EL DEDO DE DIOS EN EL NT. Cristo expulsa los > demonios por «el dedo de Dios» (Lc. 11:20), lo que indica que sus obras están respaldados por el poder divino, que Dios obra por medio de él. Por eso, en el pasaje paralelo de Mt. en lugar de «dedo» se habla del «Espíritu de Dios», con la evidente conclusión en labios de Cristo: «Si por el Espíritu de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt. 12:28).

A. ROPERO

DELAÍAS

Heb. 1806 *Delayah*, לָיָה ְ = «Yahvé ha librado»; también en su forma más extensa *Delayahu*, לָיָה ְ

i(1 Cro. 24:18; Jer. 36:12, 25), semejante al nombre moderno anglosajón Godfrey y Gottesfrey, compuesto por el nombre de Dios (*God*, *Gott*) y libre (*free*). Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Dalaías*, Δαλαίας, *Abdallaí,* Ἀβδαλλαί. Jefe de la vigesimatercera clase de los sacerdotes establecida en tiempos de David (1 Cro. 24:18).

2. Sept. *Dalaías*, Δαλαίας, *Godolías*, Γοδολίας. Hijo de Semeías, uno de los magistrados a quienes el profeta > Jeremías entregó el rollo de su profecía para ser leído (Jer. 36:12). Junto a sus compañeros Elnatán y Gemarías rogó al rey Joacim que no quemase aquel rollo, pero este no les quiso escuchar (v. 25).

3. Sept. *Dalaía*, Δαλαία. Fundador de una familia cuyos descendientes regresaron con Zorobabel del destierro babilónico, pero no pudieron demostrar su origen israelita, por haber perdido su relación genealógica (Esd. 2:60; Neh. 7:62).

4. Sept. *Dalaía*, Δαλαία. Hijo de Mehetabel, y padre de Semaías, que aconsejó a Nehemías refugiarse dentro del Templo por las amenazas de Sanbalat (Neh. 6:10).

5. Sept. *Delaía*, Δελαία, *Dalaaía*, Δαλααία. Sexto hijo de Elioenai, descendiente de la línea real de Judá y antecesor de Zorobabel (1 Cro. 3:24).

DELANTAL

Heb. 2290 *jagorah*, חֲגֹרָה = «cinto, cinturón»; gr. 4612 *simikinthion*, σιμικίνθιον, del lat. *semicinctium* = «semicinto», o «media faja». Aparece por primera vez en relación con Adán y Eva, quienes al descubrir su desnudez se improvisaron ceñidores a base de hojas de higuera entrelazadas (Gn. 3:7). Estos ceñidores o delantales llegaron a formar parte del vestuario común, utilizados a modo de toalla. Particularmente era llevado por los artesanos y los siervos. En los tiempos apostólicos, las gentes llevaban pañuelos o delantales que habían tocado el cuerpo de San Pablo para ponerlos sobre los enfermos como un remedio a sus males (Hch. 19:12). Véase PAÑUELO, TOALLA.

DEMAS

Gr. 1214 *Demâs*, Δημᾶς, prob. contracción de *Demetrios*, Δημήτριος, o quizás de *Démarkhos*, Δήμαρχος = «hombre del pueblo». Cristiano de Roma, a quien Pablo llama su «colaborador» (*sýnergos*, σύνεργος, Fil. 24; cf. Col. 4:14), y que le asistió durante su primer encarcelamiento romano. Unos cinco años más tarde, el mismo Apóstol tiene que constatar que ha sido abandonado por Demas, al tomar este el camino del mundo, y marchar a Tesalónica (2 Ti. 4:10). Esto puede significar, no que hubiera apostatado, como ha venido interpretándose tradicionalmente (cf. Epifanio, *Haeres*. 51,6), sino el enfriamiento de su primer amor al dar su afecto a las cosas de este siglo presente.

DEMETRIO

Gr. 1216 *Demetrios*, Δημήτριος, prob. de *Deméter*, Δημήτηρ = «consagrado a Deméter», nombre griego de Cibeles o Ceres, diosa de la agricultura. Nombre de varios personajes bíblicos, de algunos generales de Alejandro Magno y príncipes macedónicos y sirios.

1. Demetrio I, apodado Soter (*Soter*, Σωτήρ = «Salvador», en reconocimiento a sus servicios

prestados a los babilonios), rey de Siria entre 160-150 a.C. Hijo de Seleuco IV Filópator y nieto de Antíoco IV Epífanes. Reprimió provisionalmente la rebelión de los > Macabeos y nombró sumo sacerdote a Alcimo (1 Mac. 7:5-20).

2. Demetrio II, apodado Nicátor (*Nikátor*, Νικάτωρ = «Victorioso»), hijo mayor del anterior, rey de Siria entre 145-138 y 129-125 a.C. Bajo su reinado Judá se hizo prácticamente independiente (1 Mac. 10-14).

3. Demetrio III, apodado Éuceros (*Eúkairos*, Εὔκαιρος = «Oportuno». Cuarto hijo de Antíoco Grippo y nieto de Demetrio II. Después de la guerra civil que siguió a la muerte de su padre, fue nombrado rey de Damasco y Celesiria, y durante un tiempo de toda Siria (Josefo, *Ant*. 13, 13, 4). Ayudado al principio por los > fariseos, más tarde le abandonaron por favorecer a su propio rey judío.

4. Demetrio Falero (*ho Phalereús*, ὁ Φαληρεύς = «el falerín»), director de la biblioteca de Alejandría durante el reinado de Ptolomeo Filadelfo, quien a su sugerencia emprendió la traducción de la Biblia hebrea al griego, la versión conocida como > Septuaginta (Josefo, *Ant*. 32, 12, 2).

5. Liberto de Pompeyo que reconstruyó a sus expensas la ciudad de > Gadara, de la que era nativo (Josefo, *Ant*. 14:4, 4).

6. Platero de Éfeso que instigó un motín contra Pablo, al ver reducidos sus beneficios obtenidos de la venta de estatuillas de Diana y reproducciones en plata del famoso templo (*naós*, ναός) a ella dedicado en dicha ciudad (Hch. 19:24-41).

7. Creyente de reputación, recomendado por San Juan (3 Jn. 12). La tradición piadosa imaginó que este Demetrio es el mismo que el anterior, convertido para entonces al cristianismo. Solo se trata de una conjetura sin fundamento en razón de la identidad de los nombres.

DEMIURGO

Gr. 1217 *demiurgós*, δημιουργός, «constructor, creador», de *demos*, δῆμος = «pueblo», y la raíz *ergo*, εργο, que implica la idea de «trabajo», o sea, «un obrero para el pueblo», y de ahí «artesano, hacedor», tal como se utilizaba en el lenguaje ordinario para referirse a los trabajadores manuales. En la filosofía de Platón el término es adoptado como equivalente al Creador u Ordenador del cosmos. El Demiurgo, según Platón, es el que convierte el caos en cosmos. Los > gnósticos dieron mucha importancia a la figura del Demiurgo, de quien se supone que el Ser Supremo se sirvió para crear el Universo. El Demiurgo era concebido como un dios de rango inferior, perverso, principio del mal, causa del desastre cósmico, que atrapa en la existencia material las «centellas» o chispas divinas que emanan del verdadero Dios. La mayoría de las sectas gnósticas identificaban al Demiurgo con el Dios del AT. En el judaísmo helenístico (Filón) y en el cristianismo se emplea este término con el sentido de «creador», aplicado a Dios.

BIBLIOGRAFÍA: M. Lattke, "δημιουργός, *dêmiourgos*", en *DENT* I, 890-892.

DEMONIO

Gr. 1142 *daímon*, δαίμων, y su derivado 1140 *daimonion*, δαιμόνιον, empleados como sinónimos tanto por autores sagrados como profanos; lat. *daemonium*.

1. Historia y etimología.

2. Demonología bíblica.

3. Demonios e idolatría.

I. HISTORIA Y ETIMOLOGÍA. Entre los griegos este término designaba un dios o una divinidad en general; el genio o espíritu familiar que acompañaba a cada uno; el hado o el destino, de ordinario con sentido peyorativo, como infortunio; una divinidad tutelar o un dios de categoría inferior. Homero usa indistintamente los términos *daímon*, δαίμων, y *theós*, θεός, toda vez que para él los dioses-demonios son hombres sobrenaturales. En la cultura griega, pues, el *daímon* es un ser neutro, no necesariamente malo, «demoníaco»; al contrario, los había buenos, en cuanto mensajeros y enviados de los dioses, a modo de los ángeles cristianos. Así, el adjetivo *eúdaimon*, εὔδαιμων = «feliz», significa propiamente uno que es guiado y protegido por un demonio bueno. Cuando la idea de los dioses se depuró y se exaltó hasta hacerse inaccesible, los *daímones*, δαίμονες empezaron a cobrar importancia como mediadores entre los dioses y los hombres. Los filósofos, al insistir en el carácter trascendente del Dios Supremo, necesitaron la presencia de los *daímones* intermediarios, mensajeros divinos. Según escribe Platón, precisando términos hasta entonces vagos: «Lo demoníaco es todo aquello que media entre Dios y los mortales. Une ambos extremos y llena el vacío que lo separa, interpretando y transmitiendo los deseos de los humanos a los dioses y la voluntad de los dioses a los hombres... Dios no entra en contacto con el hombre, solo a través de lo demoníaco puede darse trato y conversación entre hombres y dioses, ya sea en la vigilia, ya en los sueños» (*Simposio*, 202).

También se creía en *daímones* maléficos, demonios auténticos según la acepción cristiana, que participaban en ritos crueles y obscenos. Plinio enseñaba que los espíritus impuros saboreaban la sangre de los sacrificios (*Historia naturalis*, 28, 27). Igual que Porfirio, que en su obra *Sobre la abstinencia de lo que está animado* dice que los *daímones* malos encuentran agrado en la grasa, la sangre y el humo de los sacrificios de animales (*De abstinentia*, II, 38-42). De ahí que el culto practicado por los paganos se identificase con el culto a los demonios. De modo que, como contraparte de *eudamonía*, εὐδαιμονία = «felicidad», en griego también tenemos *kakodaimonía*, κακοδαιμονία, que denota la desgracia, o en su significado más original: estar bajo la posesión de un demonio maligno. Etimológicamente *daímon* está emparentado con el sánscrito *deva*, que en la teología india designa dioses buenos y generosos; pero en su derivación persa la palabra sufre un cambio, y en iraní la palabra *daeva* que recoge el > Avesta, define a los espíritus del mal. En el pensamiento judío y en la teología cristiana esta palabra denota siempre a los espíritus malignos o ángeles caídos.

II. DEMONOLOGÍA BÍBLICA. La creencia en los demonios no aparece en la literatura hebrea antes del exilio babilónico. Apenas si juega un papel importante en el AT. No existe ningún dios del mal opuesto a Yahvé. Todo está sometido al señorío absoluto de Dios sobre las realidades creadas. El bien y el mal tienen en él su fuente (cf. Is. 45:7; Am. 3:6). Esta sobriedad demonológica se transforma a raíz del > destierro y en la literatura intertestamentaria, donde son más evidentes las influencias persas y del > Avesta, para ocupar un lugar prominente en la literatura > apocalíptica del judaísmo tardío, de modo que nos encontramos un notable cambio de ambiente respecto al papel de los demonios. En la literatura canónica del AT los demonios no son mencionados, pero en la > apócrifa, Tobías y Baruc, p.ej., cobran una especial importancia y son descritos como seres que moran el lugares deshabitados (Bar. 4:35; Tob. 8:3) y en medio de ruinas, a la vez que mezclados entre los hombres, tomando posesión de algunos de ellos para atormentarlos (Tob. 6:9). Se menciona el nombre de uno en concreto, > Asmodeo.

El mundo cultural y religioso del NT está dominado por la preocupación por los demonios, sus actividades y sus influencias en las vidas de los hombres. En este contexto de angustia, los apóstoles presentan a Jesús como aquel que ha venido a luchar y a vencer a las potencias malignas que afligen al hombre (cf. 1 Jn. 3:18) para establecer un dominio positivo: el Reino de Dios. Cristo combate el reino de los demonios desde el principio. Los hebreos asociaban a los demonios con el > desierto salvaje; los hombres no podían sobrevivir en semejante ambiente inhóspito, que genera un estado de ánimo en el que uno se siente perdido, privado de guía, perplejo y a merced de fuerzas extrañas, misteriosas y malvadas. La identificación de las tierras áridas con la maldición de Dios llevó a creer que las regiones salvajes eran, no solo el lugar de las bestias feroces, sino el dominio del mal, poblado de espíritus malignos (Dt. 8:15). Al principio de su ministerio, Jesús es > «arrebatado» por el Espíritu y llevado al desierto, donde tiene un enfrentamiento probatorio con esas fuerzas hostiles, de las que sale victorioso. Sus cuarenta días pasados en el desierto recuerdan los cuarenta años de la tentación y de la tribulación que Israel hubo de soportar en las tierras desoladas del Sinaí. Allí Jesús venció los males de la condición del desierto en que el hombre se siente perdido y extraviado.

El mundo antiguo elaboró una compleja jerarquización de lo demoníaco: el ámbito de poderes o espíritus perversos se halla dominado y dirigido por un príncipe del mal, que ha recibido el nombre de > Satán, > Mastema, > Diablo, > Belial y > Beelzebú, según las tradiciones, y del que los demonios son ayudantes y seguidores. Todos ellos realizan funciones contrarias a la humanidad con las que pretenden esclavizar el cosmos. El NT asume esta mentalidad, pero la transforma y traduce cristológicamente. Los autores cristianos rompen el paralelo entre los dos espacios: quien se enfrenta con lo demoníaco no es ya el mundo de los ángeles, sino el mismo Jesucristo, el Hijo de Dios. Por eso la experiencia cristiana no alude a la batalla supraterrena de ángeles y demonios, de Miguel contra Satán, sino del paso de Jesús por el desierto. Jesús se enfrenta victoriosamente con Satanás, el cual se aleja «hasta el tiempo oportuno» (Lc. 4:13), cuando Jesús es condenado a muerte. Al ser arrestado en Getsemaní, Jesús declara: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc. 22:53). La historia de Jesús subraya la lucha del Mesías contra la presencia destructora del diablo, que actúa en los hombres más miserables de todos: los posesos. Las narraciones de curación de endemoniados prolongan la lucha entablada entre Jesús y Satán. Los > exorcismos vienen a ser para Jesús una demostración de que el Reino de Dios ha llegado (Mt. 12:28; Lc. 11:20). Los exorcismos suponen un destronamiento del reinado del maligno: «He visto a Satán caer del cielo como un rayo» (Lc. 10:18). El diablo ya está vencido. Era el fuerte, dominaba este mundo, pero ahora ha llegado uno más fuerte y le ha quitado sus poderes (cf. Mt. 12:29-30).

La teología paulina interpreta la esfera de lo demoniaco en perspectiva cósmica y cristológica; a partir de ella entiende la victoria de Cristo sobre los poderes destructores, victoria que es el toque de liberación de los cautivos (2 Ti. 2:26, cf. Lc. 4:18). Cristo «despojó a los principados y autoridades, y los exhibió como espectáculo público, habiendo triunfado sobre ellos en la cruz» (Col. 2:15; cf. Flp. 2:10-11). Los creyentes no se encuentran sometidos a poderes de este mundo, a los ritmos de la luna, las comidas especiales, las semanas y los días (cf. Col. 2:16-17). Cristo es el libertador cósmico que se sienta por encima de todo principado y poder, fuerza y soberanía (Ef. 1:21). Eso supone que todos los señores de este mundo se hallan sometidos, todos los llamados dioses y demonios. Al mismo tiempo, estos poderes, aun vencidos y dominados, constituyen una amenaza para el Evangelio. Por eso hay que mantenerse firmes ante los engaños demoníacos (cf. Ef. 2:12; 4:27; 6:11; 2 Ts. 2:11; 2 Cor. 4:4: etc) e incrédulos respecto a pretendidas revelaciones

divinas: «No creáis a todo espíritu, sino probad si los espíritus proceden de Dios» (1 Jn. 4:1). En los últimos tiempos, dice Pablo, «algunos apostatarán de la fe, escuchando a espíritus engañadores y a doctrinas de demonios» (1 Ti. 4:1).

El rito de > excomunión practicado en las primeras comunidades paulinas, copiado de las sinagogas, venía a ser como una entrega del excomulgado al diablo, abandonándole a su influencia, sin el amparo de la comunidad eclesial, pero tal entrega era una medida disciplinaria de corrección, no de condenación; su carácter era temporal, no definitivo (1 Cor. 5:5; 1 Tim. 1:20).

III. DEMONIOS E IDOLATRÍA. En el pensamiento hebreo se introdujo la convicción de que la idolatría era esencialmente adoración de demonios, aunque el ídolo mismo no fuera nada. «Sacrificaron a los demonios y no a Dios (Dt. 32:17). La palabra aquí traducida «demonio», en heb. es 7700 *shed*, ד ֵ, de una raíz que literal. significa «hincharse», y por implicación: «insolencia». Se dice que algunos «sacrificaron sus hijos y sus hijas a los demonios (*shed*)» (Sal. 106:37). La otra palabra también traducida «demonio» en relación con la idolatría, es en heb. 8163 *saír*, עִיר ָ = «peludo»: «Nunca más sacrificarán sus sacrificios a los demonios (*saír*)» (Lv. 17:7; cf. Ap. 9:20). Ordinariamente designa una «cabra», pero se traduce «sátiro» en Is. 13:21; 34:14; «peludos» en la RV; «chivos salvajes» en la RVA. Prob. se alude a los demonios que se suponía que moraban en el > desierto, semejantes a chivos silvestres, y que eran objeto de culto idólatrico y bestial entre los paganos. Se dice que el rey > Jeroboam ordenó sacerdotes «para los altos, y para los demonios (*saír*), y para los becerros que él había hecho» (2 Cro. 11:15).

Los traductores griegos de la Biblia, conocedores del pensamiento clásico, sistematizaron esta interpretación demoníaca de la idolatría, identificando formalmente a los dioses paganos con los demonios. «Porque todos los dioses de los pueblos son *demonios*» (Sal. 96:5), se lee en la LXX, donde la versión hebrea dice «ídolos». En el libro de > Baruc, escrito en el período helenístico, se dice: «Por haber provocado la ira de Dios, habéis sido entregados a los enemigos; pues irritasteis a vuestro Creador, sacrificando a los *demonios* y no a Dios» (Bar. 4:6-7, cf. Henoc 19:1; Jubileos 15:30s). Esta interpretación es ratificada por el apóstol Pablo cuando escribe: «¿Qué quiero decir? ¿Que lo que es sacrificado a los ídolos sea algo, o que el ídolo sea algo? Al contrario, digo que lo que los gentiles sacrifican, lo sacrifican a los *demonios*, y no a Dios» (1 Cor. 10:20). Véase ÁNGEL, ASMODEO, DIABLO, SATANÁS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Berzosa Martínez, *Ángeles y demonios* (BAC 1996); H. Bietenhard, "Demonio, demoníaco", en *DTNT* II, 14-17; O. Böcher, "δαιμόνιον, *daimonion*, δαίμων, *daimon*, demonio", en *DENT* I, 815-825; J.-B. Brunon, "Demonios", en *VTB*, 219-222; D. Byler, *El Diablo y los demonios según la Biblia* (CLIE 1993); G. Cornfeld, "Demonios", en *EMB* I, 293-294; A. Maggi, *Jesús y Belcebú* (DDB 2000); B. Marconcini, ed., *Angeli e demoni. Il drama della storia tra il bene e il male* (Dehoniane, Bologna 1992); J. Michl, "Demonio" en *DTB*, 249-255; J. Sancho Bielsa, "Demonio. Teología", en *GER* 7, 385-390; D. Zahringer, "Los demonios", en *MS*, 1097-1119.

A. ROPERO

DENARIO

Gr. 1220 *denarion*, δηνάριον, del lat. *denarius* = «decena». Moneda de plata romana equivalente a diez *ases*, y a una > dracma griega. Llegó a ser la unidad monetaria corriente usada como referencia para el valor de cambio en el incipiente sistema monetario capitalista de la Palestina de tiempos de Jesús. Se menciona muchas veces en el NT, especialmente como el salario diario de un jornalero (Mt. 20:2, 9, 13; cf. Tobias 5:15); y algo menos el de un soldado romano (Tácito, *Anales* 1, 17). El samaritano de la parábola pagó 2 denarios al mesonero por cuidar al hombre herido, pero prometió

más si los gastos excedían esa suma (Lc. 10:35). Los apóstoles estimaron que serían necesarios al menos 200 denarios de pan para alimentar a la multitud de 5.000 hombres (Mc. 6:37), sin contar las mujeres y niños (Mt. 14:21), lo que equivale a un denario para más de 25 personas. Los precios de Ap. 6:6 evidencian un período de penuria. En la Palestina del siglo I, un denario equivalía más o menos al sueldo de un día. Para una familia con un número de miembros equivalente a cuatro adultos, dos denarios (cf. Lc. 10:30-35) suponían 3,000 calorías diarias durante cinco o siete días, o 1.800 durante nueve o doce. Con dos denarios, un pobre itinerante disponía de una ración de pan diaria durante veinticuatro días. Este cálculo se refiere solo a la alimentación; no tiene en cuenta otras necesidades, como ropa, impuestos, deberes religiosos, etc. Sin embargo, por otra parte, Ulrich Luz considera que aunque «la *Mishnah* calcula como mínimo vital 200 denarios al año por persona, esos ingresos suponen que un jornalero encuentra trabajo al menos durante 200 días al año, sin tener que preocuparse, además, del sustento de una familia. Por un denario se podía comprar entre 10-12 panecillos; por 3-4 denarios, 12 litros de trigo (para 15 kilos de pan aproximadamente) o un cordero; por 30 denarios, un vestido de esclavo; por 100 denarios, un buey. Estos precios no estaban pensados, por tanto, para jornaleros».

Los primeros denarios se acuñaron en 269 a.C., cuatro años después de la Primera Guerra Púnica; los primeros ejemplares eran más pesados que los últimos: de entre 3,89 y 4,55 g, fueron pasando al ser devaluados, a unos 2,3 g (s. I-II d.C.) y 1,7 g en el s. III d.C. En un principio llevan inscritos los símbolos de la República romana, pero en los días de Cristo los denarios llevaban en el anverso la imagen del emperador correspondiente o algún miembro de su familia (cf. Mt. 22:19; Mc. 12:16), y en el reverso generalmente un genio o una deidad tutelar. Es más que probable que el denario que Jesús rechaza como algo totalmente inadmisible en manos de judíos (cf. Mc. 12:13-17: «Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios») llevase en el anverso la imagen de Tiberio con la inscripción: «César Tiberio, hijo del divino Augusto, digno de veneración», continuada en el reverso: «Pontífice máximo», junto a la efigie de Livia, la emperatriz madre, sentada en un trono de dioses con una rama de olivo como la caracterización de la paz celestial. El nombre de esta moneda aparece en el Talmud, en la forma hebrea *dínar*, יְנָר ִ. Plinio habla de denarios de oro (*Hist. natural* 33, 13; 34, 17; 37, 3); así como la Mishnah, (*Kiddush*. 2, 2, etc.), equivalente a 25 monedas de plata.

En la parábola de Jesús sobre los obreros de la viña, llama la atención que el terrateniente, luego de contratar trabajadores por un denario al comenzar la jornada, e incluso ya entrado el día, en una segunda vuelta, a eso de la 9 de la mañana y ofreciendo a estos «lo que fuera justo», regresara de modo inusual a la plaza al medio día y a las tres de la tarde con la misma oferta. Más extraño resulta que, faltando una hora para terminar las labores, llamara a la viña a quienes encontró parados en la plaza porque nadie los había contratado. Esta contratación habla, por un lado, del hecho de que la vendimia requiere rapidez en la cosecha para recoger la uva a punto y aprovechar lo más posible la producción; pero por otro, revela también una situación de desempleo generada, básicamente, por la proliferación de latifundios que, por su existencia misma, resultan una contradicción abierta con la Ley del Año Jubilar (cf. Lv 25:8-17), ya que se sabe que > Herodes Antipas, como tetrarca de Galilea, vino a fomentar la acaparación de tierras entre sus validos, con la consecuencia lógica de la sobreoferta de mano de obra, la misma que el agricultor en cuestión pudo haber aprovechado para obtener mano de obra barata.

Siendo habitual la paga al término de la jornada (cf. Lv. 19:13; Dt. 24:14), la orden dada al administrador de pagar a los trabajadores indica que el dueño de la viña tenía la intención de

entregar a todos por igual un jornal similar, correspondiente a la faena de un día completo, lo que produce la irritación consiguiente de quienes habían tenido que esforzarse durante doce horas, a diferencia de quienes lo hicieron solamente una, a más de haber soportado el calor del siroco, mientras los otros lo pasaron en el frescor de la tarde: doble injusticia que provoca la protesta airada en boca de uno de los jornaleros agraviados. Mediante esta parábola Jesús invierte los valores y rompe la lógica que asocia recompensa con mérito, rendimiento con premio, y que priva tanto en el ámbito económico como en la esfera religiosa, para proponer que la medida de la retribución es, por una parte, la pura gratuidad que significa el Reino de Dios, y por otra el hombre en sí, la necesidad y el bienestar humanos más allá de la productividad en cualquier orden, siendo la premisa para semejante propuesta la actitud del mismísimo Jesús. Esta parábola muestra la decisión de Jesús de abrir el horizonte de la igualdad radical como rasgo esencial del Reino de Dios y, correlativamente, del comportamiento de sus discípulos orientado a ajustar tanto la vida de la Iglesia como la dinámica socioeconómica a la mirada del Padre, para quien todas sus criaturas valen lo mismo y a todas ofrece el denario de su justicia. Véase DINERO, PARÁBOLA, REINO DE DIOS, TRABAJO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (EVD 1997) U. Luz, *El evangelio según san Mateo III*, (Sígueme 2003); U. Luz, *El evangelio según san Mateo III* (Sígueme 2003); B.J. Malina y R. L. Rohrbaugh, *Los Evangelios Sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I* (EVD 1996).

J. R. RUZ VILLAMIL

DEPORTACIÓN. Ver CAUTIVERIO

DEPÓSITO

Heb. 6487 *piqqadón*, ןד ָ . ., «almacén» (cf. Gn. 41:36); «encomendado o dejado en su poder» (Lv. 6:2,4); Sept. 3866 *paratheke*, παραθ�κη, o su forma más prolongada 3872 *parakatatheke*, παρακαταθ�κη = «puesto en depósito»; Vulg. *depositum*. Contrato gratuito que permite la custodia de un objeto que no se usa y se devuelve a petición del propietario (Ex. 22:7). Fue una costumbre común a todas las naciones de la antigüedad (*Leyes de Esnunna*, *Código de Hammurabi*). El depositario que lesionaba o hacía desaparecer el depósito era visto con extrema reprobación y obligado a pagar una compensación doble, más un quinto del valor del depósito, si su declaración era falsa (Lv. 6:5, 6). «El que recibe un depósito estímelo digno de custodia como un objeto sagrado y divino, y nadie se atreva a defraudar a aquel que se lo confió, ... ni aun cuando él pudiera ganar con ello una indecible cantidad de oro» (Josefo, *Ant*. 4, 38, 285). A la falta de honestidad en los depósitos alude Jesús en una ocasión: «Si en lo ajeno no fuisteis fieles, ¿quién os dará lo que es vuestro?» (Lc. 16:12).

Antes de que apareciese el sistema bancario en la sociedad, los templos y los santuarios eran empleados a menudo como lugares para custodiar el tesoro y los depósitos de los pobres como una obligación sagrada (2 Mac. 3:10, 12, 15; Jenofonte, *Anábasis* 5, 3, 7; Cicerón, *Leyes* 2, 16; Plutarco, *Leyes* 18). En las sociedades agrícolas, las exigencias de guerra y otras causas que motivan ausencia obligaban a dejar animales, objetos y utensilios en depósito, para seguridad del propietario. Si los animales eran robados, o morían por enfermedad, el depositario no estaba obligado a compensar al duelo. Si no se podía demostrar el robo, entonces el depositario tenía que jurar delante de los jueces que él no se había apropiado del artículo en litigio, y era absuelto. En caso de que el animal en depósito fuese devorado por alguna bestia salvaje, el depositario no estaba obligado a restituirla (Ex. 22:7-13).

Los códigos legales de Grecia y Roma se asemejan mucho al hebreo; estipulaban las obligaciones de las personas que recibían objetos o sumas de dinero depositados por otro, por ejemplo, cuando iba a emprender un viaje. El depositario estaba sobre todo obligado a la custodia fiel, que excluía cualquier uso personal del depósito. La restitución *in specie* al propietario debía ser hecha a petición. La violación de estas disposiciones podía conducir al procesamiento y la ira de los dioses. Los administradores de santuarios religiosos eran considerados guardianes de depósitos, y tal servicio redundaba en beneficio del buen nombre del dios en cuestión. Las Doce Tablas romanas establecían que un depositario negligente, o de algún modo infiel, tenía que devolver el doble del valor del depósito original.

DEPÓSITO DE LA FE

Del lat. *depositum fidei*, expresión que se encuentra en las dos cartas de san Pablo a Timoteo: «Guarda lo que se te ha *encomendado*... Guarda *el buen depósito* por medio del Espíritu Santo que habita en nosotros” (1 Ti. 6:20; 2 Ti. 1:14). En ambos casos se utiliza la palabra gr. 3866 *paratheke*, παραθήκη, y habría que relacionarlo con la carta de Judas: «Que contendáis eficazmente por la fe que fue entregada una vez a los santos» (v. 3). El significado de *paratheke* es «lo que se coloca al lado», muy cercano a uno mismo, como algo muy precioso, valioso y digno de ser custodiado con toda diligencia. Es la idea presente en el tercer uso que el mismo apóstol Pablo hace de *paratheke*: «estoy seguro de que él es poderoso para guardar mi depósito para aquel día» (2 Ti. 1:12).

De modo que la palabra *paratheke*, «depósito, algo encomendado», relacionada con la fe, es la expresión que engloba el conjunto de verdades reveladas de forma explícita e implícita, recibidas por los > apóstoles y confiadas a la > Iglesia. Representa el patrimonio de fe que, confiado a la Iglesia, exige ser transmitido fiel y concienzudamente, en oposición «a los «cuentos de viejas» (cf. 1Ti. 4:6-7). A semejanza del > depósito en especies, una generación de creyentes transmite a otro el depósito doctrinal, sin que falte nada ni sea alterado, mantenido intacto y preservado de la falsificación. Es lo que en otros lugares se llama «la sana doctrina» (1 Ti. 1:10; 2 Ti. 4:3; Tit 2:1), que debe transmitirse a otros creyentes, de forma que sigan dando fruto de buenas obras. Por eso, el depositario ha de confiar él mismo lo que ha recibido a personas dignas de confianza, que sean a su vez capaces de transmitir más adelante lo que les fue una vez entregado por el fundador apostólico (2 Ti. 2:2).

Tal depósito o patrimonio apostólico no es un conjunto estático e inerte de doctrinas que se deba aceptar solo intelectualmente, sino «un todo coherente, que abarca el kerigma, las pautas de conducta de los creyentes, la vida de fe de la comunidad, sus estructuras básicas, la vida de oración, el valor de la Escritura» (J.A. Paredes Muñoz). San Pablo recurre a un lenguaje y un concepto bien conocido, tomado del sistema jurídico, para enfatizar que su enseñanza no es una mera cuestión privada, personal, sino un legado que se debe custodiar y pasar a otros de forma estricta. Véase DOGMA, TRADICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Y. Congar, *La tradición y las tradiciones* (Dinor, San Sebastián 1964); G. Pozzo, “Depósito de la fe”, en *DTE* (EVD 1995); J. Wicks, “Depósito de la fe”, en *DTF*, 291-304.

DERBE

Gr. 1191 *Derbe*, Δέρβη. Pequeña ciudad de Licaonia en Asia Menor, emplazada en la ruta que iba de Antioquía a Iconio (Estrabón, *Geografía* 12, 6, 3), en la vertiente septentrional del Tauro de Cilicia.

La región figuraba entre las ingratas de Asia Menor para Roma. Cicerón, procónsul romano de Cilicia, que por razones de su cargo se vio obligado a vivir en ella durante cierto tiempo, no encontraba palabras bastante despectivas para designar aquellas poblaciones rústicas e ignorantes, en su mayor parte nómadas poco helenizados.

Los romanos la incorporaron a Capadocia hacia el 65 a.C., pero fue reconquistada por Antípater, nativo de la región y amigo de Cicerón. En 41 d.C. el emperador Claudio la incorporó a la provincia romana de Galacia. Pablo y Bernabé la visitaron en su primer viaje misionero, después de haber sido apedreados en la vecina > Listra (Hch. 14:6, 20-21). No se registra ningún incidente en Derbe. Pablo volvió a visitarla en su segundo viaje. Allí o en Listra conoció a Timoteo (Hch. 16:1-3; 18:23). Sabemos también que > Gayo, colaborador de Pablo, era natural de Derbe (*Derbaîos*, Δερβαῖος, Hch. 20:4). La ciudad fue recientemente descubierta en Kerti Hüyük (Turquía), cuando en 1956 M. Ballance encontró un bloque de piedra calcárea con una inscripción griega en la que se menciona a Derbe. La inscripción data de 157 d.C. y confirma que Kerti Hüyük es Derbe. También se encontró la inscripción de una tumba del s. IV d.C. que menciona a Miguel, el obispo de Derbe. El lugar no ha sido todavía excavado. Véase GALACIA, LICAONIA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Ballance, *Anatolian Studies* (1957), t 7, 147-151; H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

J. M. DÍAZ YANES

DERECHA. Ver DIESTRA

DERECHO Y LEY

1. El Derecho en el mundo bíblico.
2. Peculiaridad del Derecho de Israel.
3. Dios y el pueblo. El Pacto y la Ley.
4. Fundamentación idealizada del Derecho: Moisés y el Sinaí.
5. Estratificación legislativa.
6. Materias objeto de la legislación de Israel como identificación cultural.
7. El concepto de la Ley y del Derecho en el Israel helenista.
8. La «Ley del Amor (*Agapes nomos*, ἀγάπης νόμος)» en el NT.
9. Conclusión.

I. EL DERECHO EN EL MUNDO BÍBLICO. La norma, el precepto, la ley, el ordenamiento jurídico y el sistema institucional de un pueblo expresan en la práctica sus valores, ética, costumbres, tradiciones y condiciones sociales. Los primeros códigos jurídicos aparecen en el llamado > Creciente Fértil, primero en las sociedades mesopotámicas: Código de Ur-Nammu, Sumer, siglo XXI a.C.; Código de Bilalama (Eshnunna), Babilonia, siglo XX a.C; Código de Lipit-Ishtar [Isín], Babilonia, mediados del siglo XIX a.C.; Código de > Hammurabi, Babilonia, 1700 a.C.; Código Hitita, Asia Menor, mediados del siglo XV a.C.; Código Asirio (Asur), Asiria, siglo XIV a.C.); y finalmente las leyes de Israel; todos ellos revelan unas raíces comunes que evidencian una mutua coherencia y una interdependencia evidente. Su recopilación y redacción en esta amplia zona se propuso tener una finalidad propedéutica y pedagógica para la sociedad. Representaba la fijación (en orden a su transmisión) y la compilación de las tradiciones normativas ampliamente presentes antes de su codificación. Cada uno de los llamados *códigos* era como un memorial escrito y una referencia

ética y educativa para el pueblo correspondiente. La clase sacerdotal tuvo secularmente y en casi todas las latitudes un papel protagonista en esta obra recopilatoria y codificadora.

II. PECULIARIDAD DEL DERECHO DE ISRAEL. En el Derecho mesopotámico se cumple una vez más el principio hegemónico de la imposición de la ideología dominante mediante la constricción con la fachada de la religión, de la ley y de la justicia: siempre el rey es la referencia máxima como legislador. En el Israel bíblico, en cambio, se da una impostación diversa: es la autoridad divina la referencia última del precepto. El único legislador y juez es Dios, hecho del cual los israelitas se sintieron extraordinariamente orgullosos (cf. Sal. 147:8-9). La atribución de la Ley a Dios mismo como autor hace de ella algo muy característico, tal como leemos en los textos bíblicos. La Ley divina será universal, irreformable e inderogable.

La idea de que la voluntad divina está encarnada en un sistema de leyes que se refleja también en la naturaleza, postula que este sea el mismo que el individuo debe imponer a su propia conciencia para poder identificarse a sí mismo y para poder ejercer su libertad. Los impulsos naturales que impelen al ser humano son la concreción en el microcosmos que es el hombre, de las fuerzas naturales, ámbito de su libertad, y esto para dar plenitud a una cualidad particular entre todas las que constituyen la idea absoluta de libertad: la libertad divina. En esencia, la voluntad humana debe ser una concreción de la voluntad divina, y la organización formal que el hombre da a su persona y a la sociedad que lo circunda debe ser reflejo de la organización formal que Dios ha dado a la naturaleza. Este planteamiento también preocupó, y no poco, a la filosofía griega. Era necesario, pues, en la mentalidad de Israel, que en algún momento de la historia el Creador informase al ser humano sobre del sistema de valores – reflejo del sistema de las leyes naturales – mediante el cual puede dar contenido a su libertad. Este sistema de valores está contenido en los parámetros de la *Torah*, רָה . La tradición sapiencial y talmúdica fijó posteriormente las razones de su unicidad absoluta: es el único sistema de valores que se identifica a sí mismo. Complejo como requiere la identidad entre hombre y naturaleza, se origina en la unión de los opuestos (los nombres divinos); es un principio contenido en cada uno de sus componentes; su desarrollo (la Torah oral) está determinado por una perspectiva unificada (los trece principios hermenéuticos de interpretación y la trascendencia ética personal de los sabios talmúdicos) y tiene correspondencias, punto por punto, con la realidad material. A la luz de todo esto no hay por qué asombrarse de la afirmación en la tradición talmúdica de que el único ser libre es el hombre que vive atento a la Torah y a sus preceptos.

Todo ello se refleja también en el concepto de trasgresión de la ley. El infringir la ley suponía para los pueblos mesopotámicos desobedecer la autoridad real, y al rey competía la potestad de decidir si el transgresor debía ser castigado o perdonado. En el derecho de Israel, en cambio, tal como lo refleja la elaboración bíblica, la transgresión era una ofensa a Dios mismo, autor de la Ley, que ni la víctima ni el monarca podían perdonar. Solo Dios puede cancelar la transgresión y lo hace de forma misericordiosa, basándose en el arrepentimiento genuino del transgresor. Esta fijación no se basa en el hecho de que las transgresiones son imperdonables, sino en que ninguna autoridad humana está habilitada para perdonarlas por iniciativa propia. Para Israel se trataba de un asunto religioso, no meramente jurídico o ético. Violar la Ley era quebrantar el lazo de unión entre Dios y su pueblo. La trasgresión de la Ley suponía un delito contra Dios mismo, dada la relación pactada entre él e Israel. Ello conllevaba también la no determinación de la pena por el estatus social del trasgresor. La Ley israelita, tal como la vemos reflejada en la Biblia (no siempre en la sociedad hebrea), presenta un gran contraste, en especial en los estadios más tardíos, respecto a las normas penales de los pueblos

mesopotámicos. Dios había legislado para todo su pueblo, que fue creado todo él a su propia semejanza.

Esta es la importante concepción que se refleja en los textos legales de Israel tal como aparecen en su última redacción bíblica, pero en la práctica tanto la costumbre como la propia Ley reconocieron claramente las diferencias de clase existentes entre los hombres libres y los esclavos, entre el hombre y la mujer, entre el rey y sus súbditos, pese a que la legislación israelita insiste siempre en el valor de la persona y en la condición sagrada de su vida. Todo hombre posee su propio lugar en el esquema general del mundo concebido por la Divinidad, y su valor no ha de calibrarse por el mero cálculo de sus propiedades. Hay una clara insistencia del primitivo derecho israelita, en abierto contraste con el medio circundante, en proponer una norma de conducta aplicable a cualquier persona. El primitivo yahvismo debió representar algo muy diverso de la sociedad sumamente estratificada de la Canaán de la última Edad del Bronce que quizás lo circundaba.

Esta bella intuición y los avatares de la vida social y religiosa de Israel, dieron finalmente como resultado un sistema coherente de legislación y de codificación ética a partir de los materiales que le ofrecía su entorno histórico y del cual Israel tomó no pocas de sus propias normas. Las especulaciones al respecto han sido abundantes. Las referencias comparativas, sin embargo, muy escasas, dada la escasez de testimonios que poseemos de esas culturas desaparecidas.

El paso al sistema jurídico, posterior al que ya hemos aludido, y el nacimiento de los *códigos* que aparecen en la Biblia, comportan toda una evolución a la que aquí podemos solo aludir, pero no pormenorizar.

El término sobre el que se cimenta todo el sistema normativo de Israel fue la idea de > Alianza (*berith*, רְִית), y de ella se impregnaron los más diversos materiales normativos procedentes de los orígenes más dispares. La relación de la Alianza entre Yahvé e Israel dio a cada miembro del pueblo israelita el estatuto de vasallo, sujeto únicamente a la voluntad de Dios, tal como esta aparecía expresada en la Alianza. Por lo tanto, el vínculo religioso de la Alianza estatuía y determinaba la responsabilidad y la libertad de cada miembro del grupo. Naturalmente, la sumisión a Yahvé incluía también ciertas obligaciones, establecidas en el Decálogo y en los diversos «códigos» que se ocupaban del culto, del servicio a Yahvé y de las relaciones entre los hombres.

III. DIOS Y EL PUEBLO. EL PACTO Y LA LEY. La historia de Israel es una historia de pactos. Ello es más que evidente en la época que va desde la edad neoasiria (siglos X-VII a.C.), pasando por la época neobabilónica (siglo VI a.C.) hasta a la persa (siglos VI-IV a.C.), de Josías a Esdras. Son pactos estipulados entre Yahvé y el pueblo de Israel. El énfasis deuteronomista sobre el pacto, que aparece ya en la época de Josías, depende en mucho del modelo ofrecido por el pacto de fidelidad asirio. A las asambleas constatables históricamente, en las cuales el pueblo era llamado a ratificar un pacto divino, como fueron las convocadas por Josías, por Zorobabel, por Nehemías y Esdras, hay que añadir los pactos y las asambleas presentadas como «fundamentos» en el más remoto pasado: el pacto de Abraham, el de Moisés en el Sinaí, la asamblea de Siquem en tiempos de Josué y la promesa hecha a David en la profecía de Natán.

En el curso del tiempo —tiempo real y tiempo ideal— se da una evolución. Desde un pacto/promesa que tiene como objeto esencial la aceptación por parte de Israel de la > fidelidad (*jésed*, חֶסֶד) exclusiva al único Dios verdadero (*Yahvé*), a cambio de su benevolencia (*jen*, חֵן, «gracia»), se pasa a explicitar las cláusulas de comportamiento y, consecuentemente, a la

estipulación de un pacto de naturaleza política y teológica, y a un pacto más explícitamente legal y cultual. En esta transformación evolutiva cambian sorprendentemente las referencias al género literario y a las fuentes del Antiguo Oriente: mientras que el pacto político-teológico se inspira, con toda evidencia, en el pacto de vasallaje (neo-asirio especialmente), las colecciones legislativas cultuales se inspiran en los llamados «códigos» del Oriente Antiguo, a los cuales hicimos referencia en el apartado 1, con una función y una estructura bien diversas.

Cambian también en esta evolución los protagonistas del pacto. En la época monárquica no hay duda de que el rey tiene un papel central y de que la entidad teológica y política del pacto está, como acabamos de indicar, en la sustitución del soberano terreno por el soberano divino, aunque el asentimiento del pueblo es considerado como esencial para una decisión tan importante.

Con la caída de la monarquía y la autonomía política, los personajes que proponen el pacto tienen una autoridad institucional de menor relieve y el papel del pueblo los transciende: pasa a ser el verdadero protagonista. Análogamente, los pactos proyectados hacia el pasado y que se colocan en una situación institucional no monárquica, se valen de personajes carismáticos y reservan también un gran papel al pueblo.

Esta función primordial del pueblo se subraya en todos los casos mediante el contexto «asambleario» de la estipulación de la Ley, pero también, y más específicamente, mediante la lectura pública que de ella se hace, de forma ritual, por parte de Josías (2 R. 23:2) y de Esdras (Neh. 8:4-18). Pero a la lectura pública, que hay que repetir cada siete años (Dt. 31:10-13), se contrapone una cierta «clandestinidad» de su texto escrito, conservado en el arca inaccesible (Dt. 31:24-26), encontrado casualmente en los archivos del Templo (2 R. 22:8), o bajo el símbolo, en Siquem, de una estela anicónica y anepigráfica (Jue. 24:26). *Clandestinidad* que atribuye al sacerdocio el monopolio de la correcta lectura e interpretación del texto de la Ley. Monopolio que era combatido y discutido, no tanto por el pueblo o por la asamblea institucionalmente entendida, sino por aquellos portavoces de las aspiraciones populares que fueron los profetas.

El título acreditativo de los destinatarios del pacto también está en relación con la definición de lo que es Israel. El pacto de Abraham implica en sí mismo una definición de tipo gentilicio y una validez de aplicación más amplia que el de solo Israel: de Abraham descienden otros pueblos. El pacto de Siquem se refiere a una liga tribal que coincide con el Israel unitario, más o menos correspondiente al horizonte incluso utópico de > Zorobabel. El pacto de David y el de Josías se refieren a un núcleo político bien definido, el reino de Judá, aunque con capacidad de ampliación en una perspectiva panisraelita. El modelo más apto para fundamentar las perspectivas de la época postexílica y, consecuentemente, la esencia misma de las reformas de Nehemías y de Esdras, fue sin duda el ambientado en la fase tribal, y no tanto en la formulación de Josué, ya sea por materializarse en una asignación territorial, ya sea por ligarse a un centro norteño. También fue así la formulación atribuida a Moisés, cuando Israel era todavía una entidad unitaria, pero abstracta, errante por los espacios inconmensurables e idealizados del > desierto.

Es pues a los episodios del éxodo y a la figura de Moisés (pacto del Sinaí y el de la llanura de Moab), que se vinieron a asociar, no solo la definición fundamental del pacto (prosperidad por fidelidad), sino también todas aquellas formulaciones casuísticamente detalladas que constituyen el *corpus* legislativo del antiguo Israel, y que han confluido en los libros del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio: es la *Torah*, la «Ley» que históricamente se cierra en tiempos de Esdras, y que idealmente se atribuye al legislador arquetípico que era Moisés. Se trata de un complejo vario e

inorgánico, no falto de contradicciones, dentro del cual se pueden individuar colecciones legislativas más reducidas, orgánicas y ligadas a diversos episodios del tiempo del éxodo, que hay que atribuir a estratos históricos y redaccionales diversos.

A diferencia de las sociedades del Antiguo Oriente con sus *corpora* legislativos ligados necesariamente a la iniciativa de un rey muy afirmado en el trono (desde el de Ur-Nammu de Ur al de Hammurabi en Babilonia, p.ej.), el *corpus* legislativo hebreo es fruto de una situación diferente. Concebido en gran parte en una situación de desestructuración política, se proyecta hacia atrás en el tiempo a otra situación idealizada. Mientras los códigos orientales antiguos tienen una función conmemorativa y de celebración, al proclamar la eficacia, el buen funcionamiento y la prosperidad del reinado en cuestión gracias a la próvida actividad del monarca reinante, el material legislativo israelita tiene una función proyectiva al proponer lo que hay que hacer para alcanzar una prosperidad de la cual no hay constancia en el presente, pero que se considera ha existido en un pasado idealizado.

IV. FUNDAMENTACIÓN IDEALIZADA DEL DERECHO: MOISÉS Y EL SINAÍ. La extraordinaria insistencia, como dijimos más arriba, en la autoidentificación nacional mediante la observancia de la Ley promulgada por el mismo Dios, es típica del Israel bíblico y se establece como necesaria para una nación falta de coordinadas geopolíticas determinables. La observancia de la Ley puede también ser cumplida por ciertos grupos sociales dispersos por el territorio y dependientes de estructuras políticas extrañas al pueblo de Israel o ajenas a él. La autoidentificación a través de la observancia de la Ley está pues conectada con las fases exílica y postexílica de la historia israelita: en un primer momento, por la voluntad de mantener conexa y unida una comunidad que amenazaba dispersarse; luego, por la voluntad de reconstruir una nación sobre la base de valores religiosos y morales compartidos. Con ello se inicia una línea de fuerza que en el futuro tendrá una función muy eficaz y un destino elevado. La > diáspora, el cristianismo primitivo y el judaísmo posterior beberán abundantemente de esta fuente. Ello conllevará, sin embargo, conflictos de una entidad considerable en los tres estratos citados.

En estos parámetros, la introducción de una ley no puede configurarse como pura y simple invención. Se basa, por una parte, en modelos antiguos, porque las normas morales y jurídicas son típicamente tradicionales y persisten en el tiempo. Por otra, el desarrollo de las normas jurídicas y su formalización acompañan necesariamente toda la historia de la nación: las leyes, dado su origen divino, tienen que haber existido siempre, independientemente de su reconocimiento o no por parte del poder político, y han tenido que ser promulgadas por quien tiene autoridad delegada de Yahvé. Vamos pues a examinar la referencia arquetípica y luego la estratificación histórica de las normas jurídicas y morales.

Nótese que, como dijimos, en todas sus formulaciones y reelaboraciones la Ley de Israel nunca es atribuida a la iniciativa de un legislador regio, al contrario de lo que cabía esperar para todo el período monárquico. En el Deuteronomio la única cita que tiene que ver con la monarquía es muy breve y fuertemente crítica (Dt. 17:18-19). En toda la historia del Oriente Antiguo los códigos y edictos siempre fueron promulgados por el rey, y no podía ser de otro modo. En Israel, en cambio, incluso la reforma de Josías, que fue la intervención legislativa más drástica de la monarquía, se presenta como un redescubrimiento de un códice antiguo en el Templo. Con ello, la intervención del monarca viene disminuida en aras de una referencia arquetípica al pasado.

Una ley que tiene que ser al mismo tiempo no monárquica (sirve para fundamentar precisamente

una nación que no tiene rey) y antigua, por motivos obvios de autoridad solo puede colocarse en una edad premonárquica. Y ya que fundamenta la autoidentificación nacional prescindiendo de la ubicación geográfica, es colocada en el tiempo en el cual el pueblo de Israel ya existe, pero no ha tomado todavía posesión de Palestina. Al proceso demográfico que transforma la familia patriarcal en un pueblo, se une ahora el proceso legislativo que confiere a ese pueblo su identidad.

La figura «fundadora» es Moisés, el personaje que conduce al pueblo desde Egipto a los límites de Palestina. Es el legislador que explicita la idea de que en el origen de la nación hay una reglamentación de las normas del culto a Yahvé y de la convivencia de los ciudadanos. Los textos legislativos, como vamos a ver a continuación, son diversos tanto por lo que dice a su entidad, a su volumen y a su origen cronológico, pero desde el punto de vista narrativo Moisés está relacionado de manera orgánica con todos ellos y, especialmente, en su redacción más sintética: el Decálogo. Su transmisión física sobre dos tablas escritas, de Yahvé a Moisés y de este al pueblo, se ambienta en el Sinaí y nos reenvía a tradiciones presumiblemente antiguas de las tribus meridionales, a sus itinerarios de trashumancia y a sus santuarios montanos, al origen meridional del culto ligado al nombre de Yahvé y al territorio desértico que se interpone entre Egipto y Palestina.

V. ESTRATIFICACIÓN LEGISLATIVA.

1. *Tradiciones literarias en la Biblia y su reflejo en la legislación.* El texto actual del libro del Éxodo, que narra los episodios acontecidos en el Sinaí, es el resultado de la combinación de diversas tradiciones, cuyos transmisores e intérpretes fueron principalmente los autores yahvistas, elohístas y los de la escuela sacerdotal. En la tradición *yahvista* (Ex. 19 y 34) Dios se revela directamente a Moisés y lo acredita como su portavoz ante el pueblo (19:9-19) por medio de una > teofanía. En la cumbre del Sinaí Moisés recibe de Dios «las palabras de la Ley» y concluye la Alianza con Yahvé a beneficio de Israel (Ex. 34:2, 10-28).

En la tradición *elohísta* (Ex. 19:20, 24) el pueblo recibe la orden de prepararse para el encuentro con Dios, programado para el tercer día (Ex. 19:10-11). Moisés guía al pueblo al pie de la montaña, pero este, aterrorizado, le pide que haga de mediador (Ex. 20:18-20). Moisés acepta el encargo y recibe de manos de Dios mismo las leyes y las comunica al pueblo. Luego, ratifica como mediador la Alianza conforme a un ritual acostumbrado (Ex. 24:3-9).

Estas dos tradiciones preexistieron a sus consignadores yahvista y elohísta y fueron quizás originariamente paralelas. Debieron provenir de celebraciones de la Alianza ubicadas en lugares distintos. Quizá se influyeron mutuamente durante su etapa oral. El redactor del texto del Éxodo combinó estas dos tradiciones e introdujo dos modificaciones de cierta relevancia:

a) Puso el Código de la Alianza después de la entrega del Decálogo, introduciéndolo por la petición del pueblo a Moisés para que hiciera de mediador (Ex. 20:18-20).

b) Ubicó la tradición yahvista de «las palabras de la Alianza» (Ex. 34:27-28) después de la ruptura del pacto en el episodio del becerro de oro, seguido de la intercesión de Moisés y el perdón de Dios (Ex 32-33).

Tenemos pues la tradición *elohísta* como la Alianza inicial, y la tradición *yahvista* como la renovación de la Alianza después del episodio del becerro de oro.

La *escuela sacerdotal*, por su parte, en el tiempo del exilio introdujo inserciones importantes en la narración tradicional sobre los acontecimientos del Sinaí. Estas inserciones pueden ser simples frases (Ex. 19:6; 20:11) o largas narraciones (Ex. 25-31; 35-40). Los escritores sacerdotales

separaron las instrucciones referentes al Tabernáculo y al sacerdocio del relato de la ejecución de dichas instrucciones, y pusieron en medio los pasajes de Ex. 32-34 con su cuadro de pecado y perdón. La tarea sacerdotal continúa en las colecciones incorporadas en el libro del Levítico, entre las cuales destaca el «Código de Santidad» (Lv. 17-26).

2. *Documentos del corpus legislativo*. El *corpus* legislativo de Israel está todo él contenido en documentos cronológicamente tardíos, exílicos y, sobre todo, postexílicos, pero esto no quiere decir que todos los materiales que lo constituyen también sean tardíos. La cronología de estos documentos puede ser en parte establecida mediante el análisis interno, mediante el contexto social de los contenidos y mediante correlaciones con textos históricos y proféticos. Se ha establecido así, desde hace tiempo, una secuencia diacrónica sobre la cual, sin embargo, no faltan serias divergencias entre los estudiosos:

a) El *Decálogo* en sus dos versiones, deteuronómica (Dt. 5:6-21) y sacerdotal (Ex. 20:2-17), más allá de la disposición monoteísta contiene materiales muy antiguos que se colocan en el paso crítico de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro. Es innegable la convergencia entre las prohibiciones del Decálogo y la «confesión negativa» del *Libro de los muertos* egipcio (*cf.* cap 125).

b) El *Código de la Alianza* (Ex. 20:22-23, 33) podría ser premonárquico, quizás conectado con la asamblea de > Siquem. Se ha propuesto incluso una asignación al mundo "cananeo", pero lo impide el carácter no monárquico de la sociedad en él descrita y la polémica socio-económica que evidencia.

c) El *Código Deuteronómico*, al menos en la parte específicamente legislativa (Dt. 12-26), podría ser o derivar de la reforma de Josías y corresponder a la Ley encontrada por él en el Templo, según una hipótesis que se remonta a De Wette (1805), y que desde entonces es una de las bases para la datación cronológica del Pentateuco. Pero la hipótesis tiene que armonizarse cronológicamente con las evidentes aportaciones postexílicas que identifican toda la producción de la corriente deuteronómica.

d) El *Código del Ritual de la Alianza* de Ex. 34:1-26 describe la transmisión de las nuevas tablas de la Ley (vv. 1-4), la nueva Alianza (vv. 10-13), un código de prescripciones rituales (vv. 14-27) y el enlace con el inicio del capítulo siguiente (v. 28). El conjunto está emparentado con la tradición yahvista, pero un redactor ulterior ha realizado los retoques oportunos.

e) El *Código de Santidad* (Lv. 17-26) hay que colocarlo en la primera edad exílica, en tiempos de Ezequiel, con la obra del cual se dan evidentes coincidencias estilísticas y fraseológicas. Nace en el ámbito del sacerdocio sadoqita, con indicios más que evidentes de una preocupación predominante por las cuestiones rituales y sacrificiales, por el estatuto del sacerdocio y por la definición de los criterios para distinguir lo puro de lo impuro.

f) El *Código Sacerdotal* es claramente postexílico por las disposiciones de evidente cariz sacerdotal y subdivididas en muchas otras colecciones relativas a los sacrificios (Lv. 1-7: *olah*, עֹלָה = «holocausto» y *zebaj shelamim*, זֶבַח שְׁלָמִים "comunión"), al sacerdocio (Lv. 8-10) y a los criterios de pureza (Lev 11-16). Es posible que todo este bloque haya que reportarlo a la Ley promulgada por Esdras.

g) Análoga datación, harto tardía, debe ser asignada a *otros materiales legislativos y rituales* esparcidos por los libros del Éxodo y de los Números, y para su entera reorganización, incluido el Código de Santidad, en la forma en que hoy los conocemos.

3. *Fijación del texto y formación del canon.* Solo en la época de Esdras (principio del siglo IV a.C.) la Ley fue fijada en la forma en la cual se ha transmitido posteriormente, pero ya algo antes, fines del V siglo, el cisma samaritano la recibió con numerosas variantes, en general poco significativas.

Esta repetida intervención sobre el *corpus* legislativo, este insistente volver una y otra vez sobre los mismos temas para añadir o corregir algún detalle, parece contrastar con la idea —aparentemente obvia— de que la Ley, especialmente si es divina, se ha dado de una vez por todas. Sin embargo, no carece de interés hacer notar que durante la gran época legislativa de la edad exílica, se pone sobre el tapete la cuestión recurrente de la búsqueda o solicitud de una «Nueva Alianza» (*berith jadashah*, ְרִית הֲדָ ָה), una «Alianza Eterna» (Ez. 37:26; Is. 55:3-5) ligada, no ya a la salida de Egipto, sino a la salida de Babilonia, que tenga en cuenta el fracaso de la primera, y que esté inscrita en los corazones antes que enseñada por los sacerdotes (cf. Jer 31:31-34).

Pero las cosas fueron por otros derroteros. La nueva alianza, a juzgar por los textos legislativos elaborados concretamente en el período postexílico, lejos de ser más íntimamente sentida y más espiritual, se convirtió en ritual y minuciosamente normativa. Si se confrontan diacrónicamente los textos antiguos de la legislación preexílica (Decálogo y Código de la Alianza) con el Código Deuteronómico, y luego con los códigos sacerdotales, se advierte el crecimiento cuantitativo y el enfoque preeminente del interés por la casuística del ritual y del sacrificio, de la pureza, de las fiestas y de los ornamentos sagrados. Los grandes profetas habían sido los portavoces de una exigencia de renovación espiritual, pero fueron luego los sacerdotes y los levitas quienes redactaron las nuevas leyes. En el *corpus* que ha llegado hasta nosotros hay un absoluto predominio estadístico de disposiciones legislativas y rituales tardías, postexílicas: algo así como el 95% del total en una estimación aproximada, pero con notables repeticiones y reelaboraciones entre un código y otro. No es posible hacer aquí y ahora un análisis de todas las disposiciones y de su desarrollo en el tiempo. Trataremos, con todo, de dar algunas indicaciones sobre los temas más importantes desde el punto de vista histórico.

VI. MATERIAS OBJETO DE LA LEGISLACIÓN DE ISRAEL COMO IDENTIFICACIÓN CULTURAL. Aparte de la identificación étnica, cultural y religiosa de un pueblo, también en la antigüedad el derecho representaba una identificación importante por lo que respecta a su concepción del mundo y, específicamente, de la sociedad. Egipcios, asirios, persas, arameos, filisteos, árabes y hebreos especificaban su identidad en las normas de su ordenamiento jurídico. En la época preexílica los israelitas se reconocían por su físico y por su comportamiento específico (vestido, gastronomía, calendario festivo, costumbres sociales, etc.) que regulaban sus propias leyes. Durante el exilio todos estos elementos incrementaron notablemente la fuerza de identificación que poseían ya de antes, pero que ahora subrayaban la identidad nacional y religiosa. Perdida la soberanía y con ella la autonomía política, estos signos, perfectamente regulados, se convirtieron en la profesión pública de su diferenciación. Ello fue positivo para que Israel pudiera guardar su identidad política y religiosa, aparte de su cohesión como pueblo, pero al mismo tiempo negativo al dar la identificación únicamente a partir de la condena de lo que «no se hace en Israel» (Jue. 19:30; 2 Sam. 13:12). Con todo, en la situación multiétnica que magistralmente retrata el libro de Ester, en la cual la diferente valoración ética de los comportamientos podía producir no pocas situaciones de perplejidad o de apostasía práctica, la estricta normativa diferenciadora fue para Israel tabla de salvación protegida por su propio derecho nacional que, en la mayoría de los casos, era aplicable en el país de acogida,

como el estatuto jurídico personal de los exiliados.

Es por este motivo que el legislador (sacerdotal) está muy atento a los temas rituales y de la pureza personal, en contraste con los códigos orientales de la antigüedad, más proclives a legislar sobre temas de la vida cotidiana de la población común. Sin embargo, y sobre todo en el tiempo postexílico, no faltan los preceptos de impacto social directo, pero siempre implicados en una consideración religiosa y cultual.

1. *Lo santo y lo profano como criterio legislativo.* El criterio de separación y, consecuentemente, de diferenciación entre los israelitas y los paganos, se traduce en normas que obedecen a una propia cosmovisión mucho más amplia. Se trata de la absoluta separación entre la esfera humana y la divina, entre lo sagrado y lo profano, que estudiaron profusamente en el siglo XX los antropólogos religiosos (Rudolf Otto, Mircea Eliade, Lucien Lévy-Bruhl, Lévy Strauss, etc.), especialmente los de la llamada *Escuela de la Antropología Cultural*. También en Israel la esfera de «lo divino» es el polo generador del orden cósmico y, consecuentemente, como dijimos, de la Ley divina positiva. Pero, aparte de que no puede ser alcanzada por el hombre con solas sus fuerzas, puede también acarrearle con su solo contacto (corporal, visual, auditivo, etc.) consecuencias trágicas. Quien se arroga el derecho de intrusión en lo sagrado recibe como castigo la muerte o una invalidación que lo mancha. Para el hombre común la santidad de Dios se comporta como lo > impuro que mancilla, siendo ella misma la categoría primordial de lo > puro. Entre la esfera de lo sagrado y la «normalidad humana» está como mediador el sacerdocio, que protege al hombre del contacto con lo sagrado (Nm. 18:1-7), que necesita de una acreditación solemne y ritual (Lv. 8-9) y que está sujeto a procedimientos de purificación mucho más rígidos que el común de los mortales (Lv. 21), ceremonias que tienen que ver con el ejercicio del culto, pero también con la selección de los sacerdotes. Quedan excluidos de él los que detentan impedimentos físicos, congénitos o adquiridos (Lv. 21:19), y los que están manchados por faltas morales, propias o contraídas por su familia o clan (Lv. 21:9). La vigilancia, tramitación y aplicación de los criterios de la pureza legal/ritual, de las normas de exclusión de la asamblea santa de Israel, de los criterios penales y de condonación de la impureza, constituyeron para el sacerdocio un poderoso instrumento de control sobre la comunidad y sobre todos sus miembros. Quizás es por ello que la normativa a este respecto crece en número y en severidad en la época postexílica, cuando Israel, falto de liderazgo civil, vuelve sus ojos al Templo restaurado.

2. *La circuncisión.* No siendo costumbre exclusiva del pueblo hebreo (transjordanos, árabes y egipcios también la practicaban), fue considerada en Israel como el signo explícito y distintivo de la aceptación de la fidelidad a Yahvé. Idealmente su inicio se coloca en la alianza con Abraham (Gn. 17:10-14). En otros pueblos la circuncisión era un signo exterior, pero sin la trascendencia religiosa que se le dio en Israel; entre los hebreos se habla de los circuncisos, no solo en cuanto a la carne, sino también en referencia al corazón (Jer. 9:24-25; Dt. 10:16; 30:6). La circuncisión es necesaria para las personas extrañas al pueblo de Dios que se agregan o conviven con él (siervos y residentes estables, cf. Ex. 12:43-48), y en una mentalidad más abierta sería suficiente para el contrayente no israelita en los matrimonios mixtos (Gn. 34). Durante el exilio se convirtió en el signo distintivo por antonomasia, ya que babilonios, elamitas y persas no se circuncidaban.

3. *El sábado*. La observancia del > sábado es el cuarto mandamiento del Decálogo (Ex. 20:8-11; Dt. 5:12-15). La ley del descanso sabático, dada al jefe de la familia, concierne a toda la comunidad: hijos e hijas, esclavos y esclavas, extranjeros residentes e incluso animales domésticos. Se trata del

cese efectivo de cualquier actividad. Su fundamentación ideal se ubica, en la versión de Ex., en la creación del mundo (Gn. 2:2-3; *cf*. Ex. 20:11), y según el cómputo septenario de antigua tradición de Israel quizás en dependencia del calendario babilónico que se movía al compás de los «cuartos» de la luna en los días 7, 14, 21, 28 del mes lunar. Eran estas jornadas funestas para cualquier actividad.

Pero la entidad del sábado no era vista solo en forma negativa (prohibición de cualquier actividad), sino más bien de manera positiva en su dimensión social (derecho al descanso): después de seis días de trabajo, según el proceder de Dios después de la creación, se prescribía el reposo también para los esclavos. Pero en cambio, en la versión deuteronómica se hacía idealmente alusión a la experiencia del éxodo: Yahvé liberó a Israel del trabajo opresor de la esclavitud y lo constituyó en pueblo libre y le dio la posibilidad de disfrutar del descanso que la existencia humana exige en la tierra prometida. El sábado era la experiencia de la entidad liberada de Israel. Ello conducía a una dimensión cultual del sábado: era el espacio de tiempo que hay que dedicar a dar gloria a Yahvé y a rememorar su grandeza, expresada en «las obras portentosas» realizadas a favor de su pueblo.

Durante el exilio el valor del sábado se radicalizó: sin culto, sin Templo y sin sacerdocio, era la única fiesta que podía celebrar la comunidad con la Torah en la mano. Nacía la > sinagoga, así llamada en la tradición de los LXX a la reunión sagrada especialmente en los sábados. Nació con la fuerza, importancia y casi exclusividad que tendrá después del año 70 d.C.

La estricta observancia sabática chocó muchas veces con los intereses económicos, sociales y políticos, también con la necesidad de abastecimiento y de defensa. Esto llevó a toda una intrincada casuística sobre su observancia. Estimuló también la reivindicación profética de su valor religioso (Is. 58:13-14; Jer. 17:21-22; Neh. 13:14-22) y la estricta legislación sacerdotal que castigaba duramente su incumplimiento (Nm. 15:32-36; Ex. 31:14-15; 35:2-3). Pasó a ser, junto con la circuncisión, uno de los signos más claros de identificación social de los hijos de Israel.

4. *Las fiestas*. La legislación referente a las solemnidades y > fiestas del año sagrado sufrió una profunda evolución y una consecuente reestructuración en estricta dependencia de los avatares del exilio, del retorno a Palestina y de toda la carga ideal que esos acontecimientos conllevaban.

En un primer momento, en el Código de la Alianza se establecen tres fiestas de carácter agrícola y sedentario que conllevan la peregrinación y la reunión (*jag*, חַג) del pueblo en los santuarios: la de los ácimos (*matsoth*, מַצ ת), la fiesta de la siega de los cereales (*qatsir*, קָצִיר) y la fiesta de la cosecha de la fruta (*asiph*, אָסִיף), integradas en el calendario cananeo que iniciaba el año, como hoy todavía hace el *Menaíon*, Μηναιον, griego-bizantino en otoño. En la tradición deuteronómica la fiesta de primavera es llamada > Pascua (*pesaj*, סַח), y se une idealmente a la salida de Egipto; la fiesta de la siega es llamada «de las Semanas» (*shabuoth*, ב ע ת), y la de la recolección de la fruta es llamada «de las Tiendas» (*sukkoth*, סֻ ת). Después del exilio y de la adopción del calendario babilónico (con el primer día del año en el equinoccio de primavera), las tres fiestas se hacen coincidir con los plenilunios: en el del primer mes (Pascua), a los 50 días después (*pentekosté/pentekostarion*, πεντηκοστ□/πεντηκοστ□ριον, en griego, «las Semanas») y en el del séptimo mes (la «Fiesta de los Tabernáculos», llamada también «de las Tiendas» o «de las Chozas»).

Con el retorno a Palestina, todas las grandes fiestas y sus asambleas (*jag*, חַג) se centran en Jerusalén y en su Templo recién construido. Se integran en el ritual sacerdotal y son estrictamente reguladas desde el punto de vista ceremonial por el sacerdocio. Las otras tres grandes fiestas de la > Expiación (*kippurim*, רִים), > Dedicación (*janukkah*, חֲנֻ ה) y > Suertes (*purim*, רִים) son de

creación postexílica.

5. *El culto y la pureza ritual*. Las normas del culto y la pureza legal a él ligadas están basadas en el concepto muy hebreo de la «contaminación» invalidante, o > impureza ritual (*tumeah*, טֻמְאָה) y en una estrecha correlación negativa con la idea de > santidad a la que ya aludimos más arriba (*qodesh*, קֹדֶ). Se trata del criterio establecido en orden a mantener distinguidos y separados actitudes, actos, objetos o personas incompatibles entre sí en orden a una participación lícita en el culto y en los ritos autoidentificativos de Israel frente a los no israelitas. Diversos tabúes jugarán aquí un papel importante.

6. *Tabúes alimenticios*. Los tabúes alimenticios pueden parecer hoy una cuestión banal, pero no lo son para el legislador bíblico. Aparte de la protección sanitaria que muchos de ellos conllevan, se trata de organizar la dieta y las costumbres gastronómicas en un sistema general dotado de un sentido, o al menos de unos principios de referencia general a la idea de santidad que tiene Israel. Las reglas de matanza y cocción de las reses (Dt. 14:21; Ex. 23:19; 34:26), de la depuración de la carne de todos los animales respecto a la sangre (Dt. 12:16), de distinción entre > animales comestibles y no comestibles (Lv. 11:3-8, 9-12, 20-23, 29-30, 41-42; Dt. 14:3-10), enraizadas todas ellas en atavismos que aquí no ha lugar explicitar, sirvieron en el Israel antiguo e incluso hoy a los judíos como normas de clara identificación respecto a los gentiles.

7. *Tabúes agrícolas y costumbristas*. En el terreno de la agricultura se interpretan normas o costumbres de carácter técnico como dictadas por los códigos de pureza y contaminación: prohibición de uncir juntos un buey y un asno (Dt. 22:10), de cultivar plantas diferentes en la misma parcela del campo (Dt. 22:9), etc. En el área de las costumbres ciudadanas se consideraba acto de contaminación el que un hombre vistiera trajes femeninos o una mujer los masculinos (Dt. 22:5), así como mezclar en un tejido la lana con el lino (Dt. 22:11), etc.

8. *Tabúes fisiológicos*. Principios análogos regulaban el campo fisiológico: prohibición del contacto con fluidos interiores del cuerpo (esperma, sangre o saliva) y ello tanto por las emisiones normales y naturales, como por las ilícitas y pecaminosas, en el sector sobre todo de las prácticas sexuales. Las normas higiénicas dictadas por la experiencia (contactos con los cadáveres, con enfermos contagiosos, etc.) llegan a ser también tabúes religiosos que invalidan para el culto. Quien está en contacto con lo impuro se hace él mismo impuro durante un tiempo legalmente regulado y ha de regenerarse en conformidad con las normas de «purificación» que hay que cumplir estrictamente. Con todo, y de acuerdo con lo que ya dijimos respecto a la santidad de Dios, lo que es «impuro» y contaminante para el hombre no hay que confundirlo siempre e identificarlo con el mal. Puede estar vedado y contaminar al hombre, pero ser agradable y apropiado para Dios (sangre, grasa, etc.: Lv. 1:5; 3:3-5; 7:2-5; 22-26).

9. *Legislación social*. Con los preceptos de amor al prójimo, identificado con el israelita, se intenta restablecer la justicia en el no siempre fácil equilibrio entre los intereses de la comunidad y la salvaguarda de los derechos personales. Equilibrio amenazado en Israel por procesos de orden económico, demográfico y político (tribal) que en el Antiguo Oriente intentaban reconducir la casi absoluta autoridad regia mediante actos de condena, resarcimiento, amnistía o perdón. El desorden social quedaba asociado casi siempre a los procesos por deuda, endémicos en las sociedades campesinas del momento. Se intentaba remediar el desorden provocado por la deuda mediante el pago de > intereses, las garantías inmobiliarias o la reducción a > la esclavitud de los deudores, pero sin que el procedimiento representara una vulneración del entramado socio-económico establecido.

El sistema productivo, basado en la propiedad en manos de las familias libres y con medios de producción propia y un status común de igualdad, podía quedar muy malparado o completamente destruido por el endeudamiento galopante y por un resarcimiento devorador. Con ello aumentaban sin límite ni contención esclavos y latifundios.

En Israel, a diferencia de lo que prescribían los edictos paleo-babilonios (la pura y dura contención muy exigente de la deuda), la legislación tiene un marcado carácter utópico: prohibición del préstamo a interés, liberación de los deudores, restitución de las tierras a las familias que eran sus propietarias originales, etc. En la época monárquica estas remisiones, en forma de amnistías, se realizaban al inicio del reinado del soberano. Venida a menos la monarquía, las remisiones fueron establecidas en períodos fijos: el > año sabático cada siete años y el > año jubilar cada 50. Pero el carácter más que previsible del acontecimiento aumentó el talante utópico de las medidas e hizo que el legislador se convirtiera en consejero, al proponer un comportamiento misericordioso por parte del acreedor y del ofendido (Dt. 15:9-11). Además, el ciclo de remisión previsto en el > calendario incidía, y no poco, en la marcha económica de la sociedad respecto a la proximidad o distancia de los acontecimientos liberadores de las cargas del deudor.

La justicia y la equidad se reclamaban (Jer. 34:13-16) en nombre de la utopía del pasado: la liberación de la servidumbre de Egipto. Con ello se aplican, o quieren aplicarse también, procedimientos de culturas distintas y de edades diversas revestidos con la pátina de la historia idealizada del Israel bíblico. Pero en la Judea postexílica la restitución sabática o jubilar quedó ligada al problema por resolver del derecho de propiedad y de los derechos reales de los acreedores. Los diversos códigos dan al respecto disposiciones no siempre coherentes (Ex. 21, 2-6, Dt. 15:1-18; Lv. 25:2-17, 23-55). La legislación, con sus variantes, intenta reafirmar los principios ético-sociales y las normas consuetudinarias por los cuales todos los miembros de la comunidad, libres y propietarios de tierras, tenían derecho de conservar su *status* y su patrimonio ante los procesos inmisericordes por deuda. Desgraciadamente la utopía se hizo pocas veces realidad en la práctica, bajo la presión de acontecimientos traumáticos y de crisis sociales muy agudas.

10. *Legislación matrimonial*. En el ámbito del derecho de familia la cuestión más controvertida fue la de las bodas mixtas. El recelo respecto a ellas era por cuestiones patrimoniales, étnicas y religiosas. Durante la monarquía, el poseer una pluralidad de esposas extranjeras fue un privilegio reservado exclusivamente a los reyes. Era admitida por cuestiones de los convenios con otras casas reinantes y para subrayar el prestigio internacional del monarca. Sin embargo, fue criticada siembre por los profetas.

En la sociedad israelita, como fue siempre norma en las sociedades antiguas, las normas matrimoniales se situaron en una línea de equilibrio entre el cerrajón endogámico protector del patrimonio familiar y la apertura exogámica que posibilitaba ampliar el espectro de la elección y el afirmar y asegurar las alianzas. En condiciones normales de estabilidad, la población de los pequeños núcleos habitados no tuvo grandes problemas. Se escogía esposa entre las mujeres de la misma población o clan, y así se trenzaba la unidad común mediante los matrimonios reiterados una y otra vez con vecinos y amigos. El sector más pudiente se casaba con parientes próximos por línea colateral a semejanza de lo que hicieron los patriarcas (Gn. 24:3.37; 26:34-35; 27:46-28:1), o se casaba con miembros de la misma tribu, según la norma mosaica, para no dispersar el patrimonio (Nm. 36:5-12).

Luego, los acontecimientos históricos modificaron y ampliaron la esfera de elección, y

comenzaron a aparecer los problemas ligados a cuestiones económicas, raciales y religiosas. Las bodas mixtas introdujeron toda una casuística condicionada por problemas del orden más dispar. El deseo de no crear vinculos de alianza con extraños y gentiles condicionaba la legislación (Dt. 7:2-4). Pero la práctica de las bodas mixtas continuó y creció, y el debate se hizo cada vez más intenso en las direcciones más dispares. Por una parte, la legislación sacerdotal propugnó hasta el repudio de las mujeres extranjeras, pero por otra, surgieron voces en favor de una valoración más humana y más atenta a los valores de la piedad y del amor. Malaquías fue un apasionado crítico de la posición sacerdotal en este asunto (2:10), clamando contra el oprobio y la contrariedad afectiva que representaba el repudio de una mujer, sin distinguir entre israelita y extranjera, si se había convivido pacíficamente y se habían tenido hijos con ella (Mal. 2:10-16). Pero, dado que el pueblo siguió contrayendo matrimonios mixtos, los dirigentes sacerdotales llegaron a imponer el repudio de todas las mujeres extranjeras y de los hijos nacidos de estas uniones contaminantes (Esd. 9-10; Neh. 13:23-30).

11. *Israel y los paganos: La ley de exclusión y el proselitismo*. Al regreso del exilio, después de una dura experiencia de autoafirmación diferenciadora en un país extranjero y atentos a no contaminarse, los israelitas se encontraron con un país —Palestina— poblado por gentes de toda procedencia, que juntamente con los hebreos que se habían quedado sin ser deportados practicaban cultos idolátricos y aberraciones abominables para la tradición de Israel. Se trataba de una población mezclada. En una palabra, cuando llegaron «los puros» del exilio encontraron la «impureza» instalada en la Tierra Prometida. Los cultos cananeos proponían sus rituales de fertilidad con prácticas sexuales repudiables, prostitución sagrada tanto masculina como femenina; asimismo con sacrificios humanos, especialmente de recién nacidos, además de rituales necrológicos y nigrománticos diametralmente opuestos a la fe de los «retornados», prácticas adivinatorias, etc. (Ex. 22:17; Lv. 20:6). La > idolatría, en su sentido más literal, era un peligro de apostasía, y desgraciadamente y no pocas veces una práctica común institucionalizada.

Se procedió a la purificación general con unos instrumentos muy concretos: la guerra santa y el extermino. Los > extranjeros tenían que desaparecer, la idolatría ser borrada. Las «reglas de la guerra» del Deuteronomio distinguen claramente entre las guerras externas (con el criterio de la matanza selectiva por parte del vencedor como se hacía en todo el Oriente Antiguo) y las guerras contra los cananeos. Estas últimas, que se proponían limpiar el país de cultos idolátricos, conllevaban el extermino absoluto de toda la población enemiga (Dt. 20:10-18). En la práctica, este genocidio total se aplicó solo de forma ideal con la destrucción de todo aquello que Israel no podía aceptar: usos, prácticas rituales, comportamientos éticos, etc. Pero implicaba la aniquilación física de algunos de los vecinos de Israel, y sobre todo de los signos externos: destrucción de los cultos cananeos, de sus santuarios, de sus ídolos y estelas. Pero pese a todo, no se logró erradicarlos nunca completamente, ni a ellos, ni a sus dioses.

Con su entorno geográfico Israel tenía relaciones de pura y dura exclusión, o bien de parcial aceptación, siempre que fueran satisfechos algunos requisitos mínimos de exigencias rituales. Con los residentes no israelitas el tipo de relación lo imponían las demandas de la misma sociedad. Algunos nunca estuvieron integrados y se les toleraba como gente de paso (Neh. 13:15-16); otros se integraron normalmente, aunque socialmente fueron marginados: se les soportaba porque no se podía prescindir de su trabajo, mientras no exhibieran prácticas demasiado disconformes con la tradición de Israel. Se les aplicó la categoría de *ger*, רֵ («domiciliado, extranjero», con un status de libertad,

distinto del esclavo extranjero), pero integrado en la unidad familiar israelita. Análogo a él fue el status del *toshab*, ב ָ o «residente». El problema de la inserción de estos inmigrantes es recurrente en los libros bíblicos: se tiende a concederles una especie de asimilación (celebrar la Pascua si se circuncidaban —Ex. 12:48-49 —, ofrecer sacrificios, etc.). Con ellos se aplicó el método de la revalidación recurriendo a un pasado idealizado: los tiempos en que Abraham fue *ger* en Hebrón (Gen. 23:4), Moisés en Madian, (Ex 2:22), o todo Israel en Egipto (Ex. 22:20; 23:9; Dt. 10:19; 23:8; 24:18). Aquellos extranjeros podían detentar tierras en régimen de propiedad, se les permitía recoger los restos de la cosecha (Lv. 19:9-10; 23:22; Dt. 24:19-21) y se los equiparaba a las viudas y a los huérfanos como estrato necesitado de la población (Dt. 10:18-19), para los cuales, y en recuerdo del pasado de Israel, se pedía benevolencia y misericordia. En el libro de Ezequiel viene profetizada su completa asimilación en el futuro (Ez 47:21-23). El Deutero-Isaías se declara a favor de su aceptación: no solo de los «domiciliados» (*ger*), sino también de los enemigos y extranjeros (*nokhrí*, נָכְרִי) y de las «naciones» (*goy*, י) i(21s. 42:1-6; 45:14; 17:20-25; 49:6; 55:3-5; 31s. 60).

La asimilación de los no israelitas y la problemática de los matrimonios mixtos entran dentro del contexto de la estrategia general de Israel de cerrarse en banda a cualquier contacto con los impuros, y de la gradual asimilación de los gentiles. En algunos autores bíblicos esa voluntad de asimilación pasó de la aceptación práctica de los extranjeros para asegurar los servicios, a buscar la ampliación de Israel haciendo a los gentiles participantes de sus promesas. En esta perspectiva *ger* será traducido por *prosélytos*, προσήλυτος, en los LXX. En Ezequiel y en el Deutero-Isaías se amplía la llamada de conversión a los > gentiles a partir de la experiencia del exilio y de los avatares del retorno. Esta actitud pasará al judaísmo helenístico posterior y al cristianismo.

Si la estrategia, más realista y políticamente más eficaz, de la exclusión sirvió para mantener la identidad de Israel, en cambio la estrategia más ambiciosa y utópica de la apertura a los gentiles creó un mensaje de valor universal que condicionaría el cristianismo futuro y también, y no en pequeña medida, la civilización occidental.

VII. CONCEPTO DE LEY Y DERECHO EN EL ISRAEL HELENÍSTICO. El Israel de habla, cultura y universo > helenístico no es una perversión del Israel original, sino la manera de vivir, pensar y actuar de «los otros israelitas» que se hallaban en la diáspora, especialmente en Egipto, y en la misma Palestina. El enfrentamiento con el Helenismo representó un gran reto para Israel, la causa del combate, como Miguel, por el honor de Yahvé y la fundamentación de la tensión entre «reino» y «diáspora» que ha estado desde entonces muy presente en toda la historia de los hebreos (cf. L. Suárez, *Los judíos*, Barcelona, 2003, pp. 97-143).

Sin duda, la cultura helenística marcó poderosamente, y no solo en la lengua, a esta rama de Israel. Hasta el siglo II d.C. hubo multitud de comunidades israelitas que hablaban, celebraban y leían la Biblia en griego, y muchos pensaban con las categorías de la Hélade. Al terminar el exilio babilónico, cuando algunos israelitas vuelven a su tierra, se produce una gran diseminación de los fieles. Muchos se quedaron en Babilonia, donde ya se habían instalado, algunos con bastante éxito económico. Otros fueron a ciudades prósperas, como Alejandría. Otros se dispersaron por el territorio de Palestina, el Asia Menor y, en menor grado, por el resto del Imperio romano. Un número considerable se instaló en Judea. Pero allí el panorama había cambiado completamente. Ya prácticamente nadie hablaba ni entendía el hebreo, lengua sagrada en la que se habían escrito y se daría la última mano a la mayoría de los libros bíblicos. La lengua habitual en Judea y en los países

limítrofes era el > arameo, *lingua franca* del Oriente Medio en otros tiempos, pero que muy pronto, especialmente después de la conquista de Alejandro, fue substituida por el > griego. Comerciantes y peregrinos se entendían en griego, idioma que adoptaron masivamente los emigrados israelitas. Esta fue la razón que empujó a la comunidad judía de Alejandría a traducir la Biblia hebrea al griego, añadiendo los otros siete libros deuterocanónicos que habitualmente leían en sus sinagogas. Algunos de estos libros no fueron traducidos, sino escritos ya directamente en griego: Sabiduría y el segundo libro de Macabeos.

Sin duda, en las reacciones integristas (postexílica, macabeos, fariseísmo, rabinismo, etc.) se pretendió identificar a Israel con una lengua y una cultura semíticas. Y ello tuvo consecuencias históricas a largo término, incluso en algunos movimientos cristianos postrenacentistas. Sin embargo, es cada día más evidente que el judaísmo helenístico, aunque finalmente desapareció o se identificó con el cristianismo, tiene carta de identidad propia en la historia de Israel al lado del Israel semítico, que obtuvo la prevalencia después.

Vamos a examinar ahora qué papel tuvo el concepto de la Ley en estas comunidades de lengua y cultura helénica.

1. Νόμος *en la filosofía y en la literatura griega y helenística. Nomos* (νόμος) parece derivar etimológicamente de *nemo* (νέμω, asignar). Sería, pues, «lo asignado», el orden asignado a un grupo de seres vivos y vigente entre ellos (Hesíodo, *Op.* 276ss.), la norma de convivencia frente a un objetivo eminente y etiológico que determina y conforma a los individuos.

Los *nómoi* (νόμοι), en tanto que reglamentadores de la vida personal y social hacia un fin concreto, se entendían como la cristalización normativa de las costumbres sociales (en latín *mores*) vigentes en un determinado conglomerado humano. Se entendían como las normas de adecuación a la naturaleza, por una curiosa sintonía entre la *polis* y el *cosmos*, que era un axioma comúnmente aceptado en aquella cultura. La civilización griega, que se comprendía a sí misma a partir de la *polis*, pensaba que esa institución estaba asegurada en su respectivo *nomos*, en la ley de la ciudad-estado que, de alguna manera, reflejaba la armonía de la naturaleza, porque como ella, recibía su esencia de la ley divina (Heráclito, *Fragm.* 114). Vemos aquí una coincidencia sorprendente con el planteamiento bíblico, pero con la gran diferencia de que en Israel la Ley divina se explicita en una manifestación positiva por parte de Dios.

Durante el siglo V a.C., con la formación de la democracia griega, el *nomos* se convirtió en la ley escrita de la *polis*; es probable que aun el *nomos* escrito se considerara en la *polis* como expresión de la voluntad de la deidad que regía la ciudad, pero solo en el plano mitológico o en el más filosófico de la ley inherente a la naturaleza humana.

Es en este momento cuando el concepto de *nomos* se desarrolla de forma muy característica en dos direcciones diferentes. Los sofistas griegos analizaron los *nomoi* y vieron en ellos la expresión de las más equivocadas opiniones de la mayoría. Negaban las nociones de ley natural y ley divina. Para ellos la ley, pura arbitrariedad, no tiene otro objeto que la utilidad (*cf.* Jenofonte, *Memorabilia*, 4, 4; Platón, *Gorgias*, 482; *República*, 2, 358e–359b). Esta opinión la compartían también los escépticos (*cf.* Diógenes Laercio, *Philosophorum vitae*, 9, 101). Por el contrario, otros, especialmente en el estoicismo, consideran el *nomos* como la expresión positivizada de la ley universal: «[...] lo justo es tal por naturaleza y no por disposición; y lo mismo dígase para la ley y para la recta razón» (*physei te to díkaion eînai kai me thesei hos kai ton nomon kai ton orthon logon*, φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι

καὶ μὴ θέσει ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον [...], Frag. C.e. 308, p. 1120).

La llamada «ilustración griega», sin embargo, fue estableciendo una separación cada vez más clara y abismal entre la *physis* y el *nomos*, basada en la dicotonomía clásica en el pensamiento griego entre la naturaleza y la técnica, es decir, la acción del hombre. En las grandes corrientes filosóficas, que en la época intertestamentaria condicionaban el pensamiento de raíz griega, la ley, iniciativa y producto del hombre, se opone a la naturaleza. En este punto de vista la ley no es el efecto de una causa universal y necesaria de los fenómenos naturales, sino de una regla social impuesta por los gobernantes. La oposición entre naturaleza y ley aparece muy nítida en el sofista Antifón, que acusa a la ley de aprisionar a la naturaleza, y queda expuesta mucho más claramente en Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 5, 7), que distingue dos tipos de derecho: *physikón*, φυσικόν, que es «el que en todo lugar tiene la misma fuerza y no depende de la opinión» y *nomikón*, νομικόν, que depende de «la promulgación por el estado». Y en la *Retórica* (1,10,1) distingue entre la ley escrita que llama «particular» (*idiotes*, ἰδιώτης) y la no escrita que llama «común» (*koinós*, κοινός).

Sin embargo, diversos autores afirman que antes de las leyes de la *polis*, más o menos convencionales, existen leyes no escritas (*ágraphoi nomoi*, ἄγραφοι νόμοι) que son eternas y que han de ser la referencia de la voluntad humana (Jenofonte, *Memorabilia*, 4,4, atribuye esto a Sócrates). Son estas leyes las que invoca Antígona contra la sentencia de Creonte (Sófocles, *Antígona*, 5,453-455).

2. *El concepto de Ley en los LXX.* Al estudiar los conceptos de ley y derecho en la tradición bíblica de los israelitas helenistas hay que atender muy diligentemente al desplazamiento semántico que se produjo al pasar del concepto de *Torah* al de *nomos*. De los aproximadamente 220 casos en que aparece el término *Torah* en el AT hebreo, los LXX lo traducen en casi unos 200 por *nomos*. Pero, sorprendentemente, *nomos* aparece otras 230 veces en el texto los LXX como traducción de otros términos hebreos distintos de *Torah*.

¿Este trasvase semántico representó también una desviación conceptual hacia las categorías del Helenismo? Más aún, ¿los LXX tradujeron *Torah* con los parámetros de la cultura griega respetando el *sensus pregnans* hebreo, o hicieron una transposición en un sentido meramente legal de acuerdo con lo que hemos visto que representaba el término *nomos* en la cultura griega?

Algunos piensan que en esta versión tan importante para la historia religiosa de Occidente, se dio el «salto mortal» respecto al concepto de Ley en Israel: del concepto teológico de *Torah*, se paso a un sentido mucho más jurídico. Creen que la elección del término griego *nomos* fue la voluntad de forzar la significación de *Torah* en un sentido legalista: el concepto viene restringido para aquella parte de la revelación bíblica que contiene las exigencias de Dios al hombre en forma de una imposición normativa positiva, pero solo eso. Otros, en cambo, piensan que fue todo lo contrario. El término griego *nomos* significó en los LXX, no ya la ley en el sentido legalista y jurídico del griego clásico, sino más bien la «instrucción», la «enseñanza», la «doctrina», según el sentido original de su correspondiente hebreo *Torah*. Sea como fuere, para nosotros es evidente que los LXX toman una palabra que en su entorno cultural viene ya cargada de significado, pero la revisten de un sentido más pleno (*sensus plenior*) que no tenía en la lengua original. *Nomos* en los LXX significa evidentemente «ley», pero en un sentido mucho más amplio que el del simple legalismo positivista de hoy en día. Prueba de ello es que se traduce casi siempre el plural *toroth*, ת ר ֹ , por el singular *nomos*, νόμος. El plural *nomoi*, νόμοι, se encuentra muy raras veces, por ejemplo, en 2 Esd. 19:13, para referirse a las

leyes del Sinaí. Por el contrario, el plural en Prov 1, 8 es traducción del singular *musar*, מ סָר, y se refiere a la instrucción dada por el padre (Prov. 6:20) y, en un sentido parejo, es la traducción del plural *mitzwoth*, מִצְו ת. La mayoría de los testimonios del plural *nomoi* se encuentran en textos redactados originalmente en griego, como el Segundo Libro de los Macabeos, pero el singular *nomos*, ν�μος se encuentra en las cartas que esta obra contiene (p.ej. 1:4; 2:2s) y que se supone son la traducción de originales hebreos o arameos.

En estos parámetros, y no olvidando el sentido teológico original del término *Torah*, *nomos* recoge en la experiencia del Israel helenista la elaboración semiótica, semántica y filosófica del mismo término que aprendió el pueblo de Dios en la dialéctica *physis/tekhné*, φ�σις/τεχν�, que más arriba hemos indicado, de la gran civilización en la que vivía y de la lengua, instrumento de comunicación y vehículo de cultura, que también era la suya. Es en este universo donde los conceptos de justicia, derecho y ley son repensados y propuestos en una dimensión nueva. Dimensión que no quería ser ni pagana, ni foránea, ni heterodoxa. Israel iba descubriendo una nueva dimensión de su vocación, del pacto al que queria permanecer fiel y de su misión.

3. *Ley y Derecho en Filón de Alejandría.* El sentido del itinerario del hombre hacia Dios en Filón se inscribe en lo que hemos dicho al ocuparnos del AT: del conocimiento del cosmos el hombre pasa, o tendría que pasar, al conocimiento de sí mismo, según el ideal socrático. Y todo ello porque en el mismo hombre, como en el cosmos, y consecuentemente en la sociedad, rige la voluntad divina, creacional y positivamente normativa. Dios, en cuanto creador del cosmos, impuso una ley racional a la materia caótica: la ley de la naturaleza. Pero también en cuanto creador del hombre (el hombre es imagen de Dios y participa de algún modo de su naturaleza), Dios imprime en él la huella de la racionalidad divina que rige en todo el Universo. He aquí el principio de la recta razón o de la ley racional que debe dirigir la vida del hombre. Pero, dado que la mente humana es débil y falible, y la voluntad humana inconstante y contradictoria, Dios, que es providente, le da una tercera ley: la positiva revelada, que está en perfecta armonía con las otras dos.

Todo ello nos lleva a comprender que para Filón el Dios legislador (*nomothetes*, νομοθ�της, que en castellano se suele designar como *nomoteta*) es visto como la causa primera de la «filosofía mosaica». En ello también «está la clave de todo su pensamiento, el carácter por el cual toda su doctrina puede legítimamente llamarse filosofía mosaica», es decir el fundamento específico de la moral filoniana.

Filón distingue, en su misma acepción, tres tipos de *nomos*:

1) La ley moral racional (conforme a la recta razón). 2) La ley moral revelada (la Ley Mosaica). 3) La ley de la naturaleza, que no es la «ley natural», sino la ley conforme a la cual se comporta, desarrolla y cumple su función la naturaleza, y en conformidad con la cual debe regirse también el hombre.

1). La *ley moral racional* es el *orthós logos*, �ρθ�ς λ�γος: un decreto normativo de la recta razón, en contacto con el *Logos* divino. Esta ley tiene su origen en Dios mismo y en su Razón (*logos*, λ�γος).

2). La *Ley Mosaica revelada*, como es obvio, procede también de Dios mismo, en cuanto inspirador y promulgador de la Ley (*Torah* o Sagrada Escritura).

3). La *ley de la naturaleza* depende de Dios como autor y creador. Filón inicia el *De Opificio Mundi* (I. § 1-2) afirmando: «Al codificar los demás legisladores las normas consideradas justas por

los mismos, unos lo hicieron de forma desnuda y carente de todo atractivo; en tanto que otros, revistiendo sus pensamientos con ociosos agregados, confundieron a las multitudes ocultando la verdad tras el velo de míticas ficciones. En cambio, Moisés, desdeñando una y otra modalidad, la una como irreflexiva, superficial e indigna de la filosofía, la otra por engañosa y llena de imposturas, compuso para su legislación un exordio pleno de belleza y magnificencia, evitando tanto el dictar sin preámbulo alguno los deberes y prohibiciones, como el inventar mitos o aprobar los forjados por otros ante la necesidad de preparar el entendimiento de quienes habrían de regirse por sus leyes» (Filón, *Obras completas*, vol. 1, p. 73, Buenos Aires, 1975).

Desde un punto de vista etiológico, pues, las tres leyes tienen a Dios por autor y son equivalentes. Filón tuvo de ello una plena conciencia que desarrolló y explicitó claramente en su obra. Tres textos son, al respecto, reveladores:

1). En el segundo libro del *De vita Mosis* (lib. II, VIII, § 47b-48) afirma: «Digamos, empero, la razón por la que Moisés comenzó la legislación por la parte histórica poniendo lo relativo a las prescripciones y prohibiciones en segundo lugar; fue así porque no le movía el deseo de legar a la posteridad el recuerdo de antiguos hechos con miras a brindar un placer sin sacar de ese relato mayor provecho, como algún historiador hace, sino el de discernir sobre los primeros tiempos desde los orígenes, comenzando por la creación del universo, a fin de poner de manifiesto dos hechos de inmensa trascendencia: el uno, que el mismo Padre y Creador del mundo es también su verdadero legislador (*nomoteta*); el otro, que obrar conforme con nuestras leyes significa avenirse a seguir a la naturaleza y a vivir de acuerdo con el orden del universo, en armoniosa conformidad de las palabras con las obras y de las obras con palabras». (*cf. ibid.* vol. IV, p. 92).

Sobre la relación en la obra filoniana entre estas acepciones del término *nomos*, se ha discutido no poco, anteponiendo a menudo la ley de la naturaleza a la Mosaica. Filón parece afirmar, en cambio, que la Ley de Moisés está en completa armonía con la ley de la naturaleza. Con todo, dadas estas coordenadas, aparece el siguiente problema: si la Ley Mosaica está en armonía con la de la naturaleza, hay que aclarar cuál debe ser el comportamiento del hombre y si está a ella subordinado. Aquí, no obstante, parece no percibirse muy claramente el carácter que tiene en la obra del alejandrino la Ley de Moisés y su profundo significado, sobre todo a partir de la exégesis alegórica.

En una lectura alegórica la Ley Mosaica expresa no solo lo que hay que hacer, sino también y sobre todo el fundamento filosófico y científico y la finalidad religiosa y teológica del obrar humano de acuerdo con la Ley de Dios. El texto bíblico, según la interpretación de Filón, no se limita a ser un código ético, sino que es una propuesta filosófica y racional. Solo así pueden entenderse los dos primeros párrafos del *De opificio mundi* antes citados. Filón cree que es precisamente esta enseñanza filosófica y racional la que Dios ha inspirado en los libros santos. La «filosofía mosaica» no es, pues, una nueva filosofía, sino que se impone como una nueva forma de hacer filosofía, es decir, como un paradigma alternativo y global de búsqueda de la *sophía*, σοφία destinado a criticar el fundado sobre la pura *theoría*, θεωρία. Y todo ello en estricta fidelidad a la primera aspiración de la filosofía, y aportando el patrimonio de la Revelación divina positiva custodiado por Israel.

VIII. LA LEY DEL AMOR (AGAPES NOMOS) EN EL NT.

1. *Nomos en el Nuevo Testamento.* El concepto veterotestamentario de «Ley» aparece en el NT expresado por el término griego *nomos*, procedente de la versión de los LXX y por ella canonizado, como hemos visto, a partir del concepto bíblico de *Torah.*

La palabra *nomos* aparece 195 veces en los libros del NT. De ellas 118 se encuentran en Pablo (74 veces en Ro., 32 en Gal., y el resto en 1 Cor. y Flp.), 8 veces en Mt., 27 en los escritos de Lucas (9 en Lc. y 18 en Hch), 15 en Juan, 1 en Ef., 2 en 1 Tim., 14 en Heb. y 10 en Stg. En Mc. se plantea agudamente el concepto de la Ley, pero la palabra *nomos* no aparece.

En el NT, y en dependencia terminológica respecto de la LXX*, nomos* designa la ley, casi siempre la Ley Mosaica en su conjunto, y normalmente como imperativo ético o religioso determinante de la opción y del juicio de la persona (*cf. v. gr.* Ro. 2:12ss).

Nunca en el NT *nomos* se refiere a un precepto particular de la *Torah* o tiene un carácter sapiencial que signifique la instrucción del padre o del sacerdote. Tampoco tiene resonancia en el NT la idea veterotestamentaria de una conexión íntima entre el orden cósmico y la Ley Mosaica, que hizo propia Filón, como acabamos de ver, y que curiosamente encontramos también en los escritos esenios.

La influencia de los LXX en el uso de *nomos* en el NT es evidente: Ro. 3:19. 21; Lc. 24:44; Jn. 1:45; 10:34; 15:25; Hch. 24:14; 28:23; 1 Cor. 14. Pero en él «la ley y los profetas» significa la época que llega hasta el Bautista (Mt. 11:13; Lc. 16:16; Hch. 13:15). En Mt. esta expresión idiomática adquiere en la mayoría de los casos el matiz de «la ley juntamente con su interpretación por los profetas» (Mt. 5:17; 7:12; 22:40). Pero tanto la expresión «la ley», como «la ley y los profetas», así como la fórmula tripartita que se encuentra en Lc. 24:44 para referirse a todo el AT, son también expresiones que aparecen en los escritos judaicos excluidos del canon masorético: 2 Mac. 15:9; Test. Lev 16:2.

2. *Uso filológico y sintáctico del término «nomos» en el NT.* Es muy clara la influencia de los LXX en el NT, especialmente en Lucas, respecto al uso del término *nomos* (Lc. 2, 22, 39; *cf*. también 2:24.27; Hch. 22:12; 23:3; 24:14 y Heb. 7:5, 16; 8:4; 9:19, 22; 10:8; ver sus paralelos en los LXX: Nm. 9:3; Dt. 17:11; 24:8). También una serie de verbos que tienen *nomon*, νόμον como objeto en acusativo son comunes a los LXX y al NT (2 R. 17:13; Sal. 118:55, 57; 136; Sab. 6:4; Gal. 6:13; Hch 7:53; 21:24; *cf*. Ro. 2:26; 1 Cro. 22:12; 2 Cro. 14:4; 2 Esd. 19:34). Pero la expresión paulina «por las obras de la Ley» (*ex ergon nomu*, ἐξ ἔργων νόμου) y en un contexto polémico (Gal. 2:16; 3:2, 5:10 cf. *etiam* Ro. 3:20, 27s; 9:32) es absolutamente propia del NT y no tiene paralelos en los LXX.

En el NT *nomos* aparece como sujeto el doble de veces (unas 30) que en los LXX. Mientras que en la LXX esta construcción sintáctica difícilmente tendrá relevancia teológica (exceptuados los pasajes de Is. 2:3; Miq. 4:2; Bar. 4:1), vemos por el contrario que en el NT, principalmente en Pablo, *nomos* tiene como sujeto una importancia decisiva cuando el predicado es verbal: Ro. 4:15 «la ley produce la cólera (de Dios)»; 5:20 la ley «se introdujo»; 7:1 «se enseñorea sobre el hombre»; 8:2 «la ley del Espíritu de vida te ha liberado».

El que la ley «hable» (Ro. 3:19; 7:7; 1 Cor. 14:34) se halla también en 4 Mac. 2:5; 2:6, pero no es una expresión característica de los LXX.

3. *El Corpus paulinum.* La presentación de las afirmaciones de Pablo acerca de la Ley no se puede separar de los aspectos biográficos de la vida del Apóstol. Así que el tema de Pablo y la Ley

habrá de ser estudiado en dos planos, el de su biografía, que se reconstruye principalmente a base de Gal. y Hch. y el de las afirmaciones sobre el *nomos* en las cartas paulinas, especialmente en *Gálatas* y *Romanos*. Ahora bien, ambos planos en nuestra exposición no podrán separarse el uno del otro.

Pablo, antes de su vocación para ser el apóstol de los gentiles, era «fariseo en lo que respecta a la ley, [...] irreprochable en cuanto a la justicia» (Flp. 3:5s), «celoso en grado extremo de las tradiciones de los padres» (Gal. 1:14), es decir, de la ley escrita y de las interpretaciones orales de los fariseos. Cuando en calidad de tal perseguía a la Iglesia (Gal. 1:13; 1 Cor 15:9; Flp 3:6), habrá que decir que perseguía más exactamente a las comunidades cristianas helenísticas de Damasco y sus alrededores, por la condenable libertad que a los ojos de los judíos se tomaban con respecto a la Ley. El hecho de que el grupo de Jerusalén reunido en torno a Esteban (Hch. 6) practicara de alguna manera la crítica de la Ley y la libertad con respecto a ella, indica que esos helenistas debieron de avanzar decididamente más que los Doce en la línea marcada por Jesús. Es un hecho que resulta evidente por los cargos lanzados contra Esteban, a quien acusaban de hablar contra el Templo y contra la Ley (Hch. 6:13), y por el discurso de Esteban (7:2-52) sobre el Templo. La crítica contra la Ley y el Templo se halla íntimamente relacionada con el «entusiasmo» de los helenistas.

La vocación de Pablo como apóstol de los gentiles implica, pues, un abandono del rigorismo que él había mantenido hasta entonces en lo tocante a la *Torah*, y una afirmación consciente de la libertad con respecto a la Ley practicada por aquellos helenistas.

En el sínodo que se reunió para tratar sobre la misión entre los gentiles, Pablo logra imponer la liberación de los paganos convertidos, que se verán exentos de la obligación de circuncidarse y, seguramente también, de la obligación de observar las prescripciones judías con respecto a los alimentos (Gal. 12:1ss). Como vemos por la argumentación que se expone en Gálatas, Pablo entiende esa liberación como libertad de la necesidad de la Ley. Considera la circuncisión como una obligación que se contrae de observar totalmente la *Torah* (Gal. 5:3). Y puesto que nadie es capaz de observar toda la Ley (Gal. 3:10, cita de Dt. 27:26 de los LXX), esto conduce necesariamente a que la persona se separe de Cristo y caiga de la gracia. La función de la Ley, que fue dada por ángeles (seguramente por seres demoníacos: Dios no interviene en la promulgación de la Ley) y que estaba limitada en el tiempo, es la de provocar actos pecaminosos (3:19s) y, por tanto, la de situar a todos bajo el poder del pecado (3:22). Por este motivo, Pablo emplea «bajo la Ley» (3:23; 4:4s) en paralelo con «bajo el pecado» (3:22) y con toda una serie de expresiones (3:25; 4:2, 3) nada halagüeñas para la Ley Mosaica.

Contra la objeción de que para la interpretación de los ángeles como legisladores demoníacos malévolos no hay paralelo en la historia de las religiones, a no ser entre los gnósticos, hay que oponer que tampoco hay paralelo de la ausencia de Dios, indiscutiblemente expuesta en Gal. 3:19s, del acto de la legislación. Por eso, la tríada «Ley por medio de ángeles, ausencia de Dios e inferioridad de la Ley», necesita una explicación tomada de la estructura argumentativa de Gálatas. En cuanto a la presencia de ángeles en la legislación en un sentido positivo, cf. Dt. 33:2 en el texto de los LXX, en oposición al texto masorético.

Más allá de las concepciones rabínicas se afirma precisamente que no es posible cumplir toda la Ley. Se cumple solo en el mandamiento del amor, preceptivo en consecuencia.

La polémica suscitada por la Carta a los Gálatas con su enunciado teológico decisivo de que nadie es justificado mediante la Ley (2:17), está en perfecta correspondencia con el enunciado positivo de la justificación y del amor por y en la fe, en su «energía», en su «dinámica», ya que es fruto del

Espíritu (5:6, 22). Tan solo cuando se tiene en cuenta que Pablo formula también en la Carta a los Romanos su enunciado teológico fundamental acerca de la justificación no por las obras de la Ley, sino únicamente por la fe (Rom. 3:20-22:28), se llega a ver claramente la importancia del concepto de *nomos*, cuyo significado y sentido ahora se han modificado. La línea constante en Gálatas y Romanos es la doctrina de la justificación por la fe, la variable del concepto de la Ley. En Ro. se encuentran enunciados que habrían sido incompatibles con el tipo de argumentación empleada en Gálatas: la Ley es santa; su mandamiento es santo, justo y bueno (7:12); la Ley es espiritual (5, 7, 14) y viene de parte de Dios; incluso la circuncisión no se contempla ya únicamente en su faceta negativa (2:25ss; 3:2s; 4:10ss); ahora no se habla de la Ley dada por ángeles, que evoca actos pecaminosos; ahora es función de la Ley que el pecador sea consciente de su necesidad de perdón (3:20; 7:7). El hecho de que los mandamientos de la Ley produzcan ahora la muerte (7:10) es culpa únicamente del poder del pecado. Es ahora el amor el cumplimiento y plenitud de la Ley (13:8-10), que es finalmente la Ley Mosaica: todos y cada uno de sus mandamientos se cumplen en el mandamiento del amor.

Ro. 10, 4, pudiera significar para Gálatas «Cristo es el final absoluto de la ley», pero vemos, en cambio, que para Romanos significa algo muy distinto: Cristo es el final del abuso «carnal» de la Ley.

4. *Carta a los Hebreos.* Hebreos modifica curiosamente la idea paulina del fin de la Ley. *Nomos* aparece únicamente en los capítulos 7-10 y, por cierto, de manera casi exclusiva como la Ley que reglamenta el sacerdocio del Antiguo Testamento (una excepción es quizás 10, 28). Lo de «según la Ley» (7:5, 16; 8:4; 9:19, 22; 10:8) no es ya válido, porque Cristo, como Sumo Sacerdote Eterno, representa el término en su sentido más pleno, conclusión y plenitud, del sacerdocio veterotestamentario. Hebreos se pronuncia expresa y afirmativamente sobre la abolición de la Ley antigua: es débil e inútil (7:18; cf. 10:9). La Ley es débil e impotente, porque los sacrificios ordenados por ella solo pueden obtener la purificación de la carne, pero en cambio la sangre de Cristo purifica nuestra conciencia de las obras muertas (9:11; 10:4). El Nuevo Pacto sucede definitivamente al Antiguo. En el Nuevo Testamento (según Jer 38:33 en el texto de los LXX) Dios pone su Ley en los corazones (8:10; 10:16), pero esta no se identifica con la Ley cultual del Antiguo Pacto. Hasta qué punto se identifica por su contenido con los preceptos morales de la Ley Mosaica, es algo sobre lo que nada se dice.

El aspecto positivo de la Ley del AT aparece en el hecho de que fue dada por Dios y poseía, a pesar de todo, una sombra de los bienes futuros (10:1). Hebreos, al describir el papel primordial e insustituible del sacerdocio de Cristo basándose precisamente en las leyes cultuales sobre el sacerdocio del AT, rompió radicalmente con aquellas mismas categorías.

5. *Carta de Santiago*. También Santiago podría depender ideológicamente de Pablo. Pero para nuestra sorpresa, en su polémica contra un paulinismo mal entendido (2:14ss) que no acepta, no emplea el concepto de *nomos*. Se refiere al *nomos* finalizado en la verdad (1:25; *cf*. 2:12), que ciertamente no se identifica sin más con la Ley del AT. Sin embargo, ya que *nomos* se fundamenta en la Escritura, a saber, en el mandamiento del amor de Lv. 19:18 (*cf*. Gal. 5:14; Ro. 13:8-10), y como tal debe cumplirse, se llega a la conclusión de que eso no es únicamente la Ley del AT, ni tampoco el Evangelio solo. Se identifica con la voluntad de Dios.

Sin embargo, algunos discuten que Santiago haya entendido así el Evangelio. Stg. 2:10 nos recuerda el tenor literal de Gal 3:10; 5:3: «Cualquiera que guarda toda la Ley, pero tropieza en un

solo punto, se ha hecho culpable de todos». Pero Santiago a partir de ahí no llega a las mismas conclusiones que Pablo. No invalida la Ley porque sea imposible de cumplirse en su totalidad. Al contrario, espera que se cumpla sin omitir nada. También 2:9 recuerda a Ro. 2:23ss (*cf.* además 4:11), pero únicamente en la terminología, no en la índole de la argumentación teológica.

6. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles.* Si prescindimos de la discutida sentencia de Lc. 16:16; Mt. 11:12s), no tenemos ninguna expresión de Jesús en la cual aparezca *nomos*. Es bastante probable que en la sentencia de «los que toman por la fuerza» se contemple retrospectivamente la época, terminada y superada, de la Ley y de los profetas, pero precisamente por esto se discute su historicidad, aunque algunos creen que es auténtica. Sin embargo, las razones en contra de la autenticidad no serían válidas si se sostiene que Jesús era consciente de las consecuencias de la abrogación parcial de la *Torah* que había realizado. Pero las sentencias que enuncian tal abrogación no contienen el concepto *nomos* (v. gr. Mc. 7:15). Sin embargo, no todos entienden la sentencia como abrogación explícita de Lv. 11.

Cuando Jesús veía expresada la voluntad de Dios en los preceptos de la *Torah*, principalmente en los mandamientos del Decálogo (Mc. 7:9-13; Mt. 5:21ss.27ss), parecía intensificar y radicalizar tales preceptos. Esta concreta abrogación e intensificación de la *Torah*, aunque parezca lo contrario, no son contradictorias. No se trata de una cuestión esencial: es el Reino de Dios, no la *Torah*, lo que para Jesús es el principio decisivo de su acción.

Indudablemente, la comprensión que Jesús tiene de Dios como su > Padre se manifiesta en su interpretación de la *Torah.* De aquí parte la lucha sin cuartel de Jesús contra la casuística farisaica, la cual, con todo, no era la nota característica del judaísmo de su tiempo, sino solo una corriente de pensamiento y de acción que iba apoderándose de la religión de Israel para convertirla en pura observancia, como aconteció después del año 70 d.C. La estrecha conexión entre la interpretación que da Jesús de la Ley y su crítica de esa misma Ley se acentúa en la frescura y potencia de su mensaje acerca de la cercanía del Reino de Dios y del mismo Dios, autor, garante y promulgador de la Ley. Los diversos relatos evangélicos acentuan con un interés y una personalidad propios esta exclusividad del Reino respecto a la Ley promulgada.

6.1. *Evangelio según Marcos.* En Marcos 7:15 se deja sin vigor el capítulo 11 del Levítico, pero sin que se mencione como tal el tema de la Ley (*cf.* también Mc. 10:2-12: Dt. 24:1 no tiene ya validez). Pero los escritos de Mateo y los de Lucas estudian el tema de la Ley en forma muy diferente.

6.2. *Evangelio según Mateo.* La cuestión acerca de la Ley en el pensamiento teológico de Mateo no ha dejado de discutirse. Sin embargo, en unos cuantos puntos importantes se ha llegado a un acuerdo:

a) Se admite que la Ley es muy importante para Mateo, porque *nomos* aparece únicamente en las composiciones del redactor (5:17 [¿parcialmente?]; 12:5; 22:40) y en versículos refundidos o completados redaccionalmente (5:18; 11:13; 22:36; 23:23).

b) Mt. 5:17-20 es el enunciado programático más importante acerca de la Ley que se halla en Mateo.

c) Hay, al menos a primera vista, una tensión entre la abrogación de contenidos de la *Torah* en el Sermón de la Montaña (en todo caso en 5:33ss y 5:38ss) y el texto de 5:18.

Habrá que considerar esas modificaciones y por tanto esa crítica del tenor literal de la Ley del AT

como una realización del cumplimiento de la Ley (y de los profetas que la interpretaron): Mt. 5:17. Pero no habría que deducir de ahí que Mateo fuera un cristiano gentil. Por lo demás, Mt. 5:43-48 (el amor a los enemigos, que va más allá del amor al prójimo como cumplimiento de la Ley) no queda equilibrado con 22:34-40 (el amor de Dios y el amor al prójimo como puntos centrales de la Ley). El problema reside en saber hasta qué punto no deberá pasar (según 5:18d) ni una iota ni una tilde. Algunos piensan que 5:18d se refiere solo hasta el momento en que la muerte de Jesús inaugure finalmente el Nuevo Pacto. Otra solución propuesta me parece muy digna de atención: 5:18d significa hasta que sucedan todas las cosas que se han profetizado. Mateo habría adaptado a su economía de la Historia de la Salvación unas palabras originalmente muy rigurosas sobre la validez eterna de la *Torah*. Después, Mt. 28:19 habría sido la norma para los discípulos: lo que Jesús les había mandado en sus palabras. Se piensa en los acontecimientos escatológicos del fin, y, así, tras la Resurrección de Jesús, el Cristo glorificado (el Hijo del hombre exaltado) viene en parusía proléptica a proclamar una misión universal. En Mt. 5:18 se debería entender *nomos* como la *Torah* escatológica o interpretada joánicamente. Es difícil decir si puede encontrarse una explicación plenamente convincente de 5:18 que sea capaz de armonizarse con aquella invalidación de preceptos de la *Torah* de que se habla en la antítesis. En todo caso, 5:17, como obra del redactor, interpreta el v. 18, el cual al menos en su sustancia demuestra proceder de la tradición.

6.3. *Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles*. En Lucas la Ley se contempla desde dos puntos de vista:

a) En ella, lo mismo que en los Profetas y en los Salmos, está escrito lo que debía cumplirse: la muerte y la Resurrección de Jesús, 24:44ss; *cf*. 24:27; *cf*. también Hch. 24:14; 28:23.

b) La vida de Jesús se halla bajo la Ley. Así como ya en Lc. 1:6 los padres del Bautista cumplían irreprochablemente todos los mandamientos y preceptos del Señor, también el comienzo de la vida de Jesús se realiza de acuerdo con ella.

c) Hasta que llegó el Bautista existieron solo la Ley y los Profetas, pero desde entonces existe también la predicación del Reino.

d) Está en consonancia con ello el hecho de que Lucas, en 16:15, evite conscientemente incluir el texto de Mc. 7:1-23 con su invalidación del capítulo 11 del Levítico.

e) La abrogación de contenidos de la *Torah* se traslada más bien al tiempo de la Iglesia, es decir, se expone en el libro de Hechos: anulación de las leyes cultuales, alimenticias, etc. (Hech 10, 11, 15), pero sin que en todo ello se oiga la palabra *nomos*.

f) En el concilio de Jerusalén (Hch. 15) los cristianos gentiles quedaron exentos de la obligación de circuncidarse «conforme a la costumbre de Moisés» (15:1; *cf*. 15:5). Pero siguen estando en vigor las decisiones del denominado «decreto apostólico» (15:20s. 28s).

g) Supresión paulatina, aunque solo sea parcial, de la Ley después de Pentecostés.

h) Pero en el fondo subsiste la autoridad de la Ley (15:21), se concede una liberación parcial de ella, a fin de suprimir cargas insoportables (v. 10).

i) La abrogación, al menos parcial, de la *Torah* en Hch. 15 se debe más a un pragmatismo de política eclesial que a una reflexión teológica.

6.4. *Evangelio según Juan.* Las obras joánicas, especialmente el Evangelio, emplean *nomos* en una forma dialéctica que les es peculiar. El concepto implica no solo elementos de continuidad, sino también de discontinuidad. Así, Juan habla del cumplimiento de la Escritura y también del

cumplimiento de la palabra escrita en la Ley (15:25). Con lo que, sin duda, se alude al conocido texto del salmo 34:19 (que en su versión de los LXX dice *hoi misuntes me doreán*, οἱ μισοῦντές με δωρεάν). Por consiguiente, *nomos* puede significar todo el Antiguo Testamento (*cf.* también 10:34; 12:34).

A renglón seguido de la exhortación del Jesús joánico a los judíos para que escudriñaran la Escritura y pudieran apercibirse de que daba testimonio precisamente de él (5:39), se dice seis versículos después y siempre en boca del mismo Jesús, que el propio Moisés acusa a los judíos de incredulidad: porque Moisés escribió sobre él (5:45s). Ahora bien, Moisés representa la Ley en sentido estricto (7:23). A pesar de la función completamente equiparada de la Escritura y de la Ley, que consiste en dar testimonio de Jesús, vemos que Jesús dice a los judíos: «vuestra Ley» (8:17 *en to nomo de to hymetero*, ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ; 10:34; *cf.* 15:25: «la ley de ellos»), como si no fuera la Ley de Jesús ni de los que creen en él. Aquí habrá que tener en cuenta el uso típicamente joánico de la ironía: los judíos, como incrédulos y por tanto obcecados, no entienden su propia Ley. Y así, la Ley es finalmente para ellos el medio para dar muerte a Jesús, que es la vida (11:25; 14:6). Por eso, la Ley se convierte para ellos en juicio, una idea afín al pensamiento de Pablo. Sin embargo, Juan no está interesado en la Ley como la norma ética que conduce al hombre a confiar en su propia fuerza y en sus propios méritos. Jn. 1:17 está concebido como un paralelismo antitético: la Ley fue dada por medio de Moisés; en contraste con ello, la Gracia y la Verdad han llegado a hacerse realidad únicamente por medio de Jesucristo. Y solo en la fe en Jesús, que es la Verdad (14:6), se revela esta realidad. La Verdad no se puede encontrar en la Ley. La función de la Ley se reduce a una especie de papel propedéutico y pedagógico: a conducir y dirigir a los hombres para que reconozcan la Verdad en Jesús.

IX. CONCLUSIÓN. A ciertos cristianos, acostumbrados a contraponer sistemáticamente «Espíritu y Ley», «Iglesia del amor e Iglesia jurídica», les resultan muy duros de aceptar los términos «mandato», «decreto», «precepto», «ley» o «derecho» aplicados a los seguidores de Jesús.

Es cierto que el pueblo de Israel hizo uso de categorías jurídicas para expresar sus relaciones con Dios (vg. alianza), pero no debemos olvidar lo que más arriba apuntamos sobre la función del derecho y de la Ley en Israel. Esos conceptos, a veces esquematizados y reducidos a significados que entonces nunca tuvieron, han sido presentados por algunos tratadistas como la raíz y el origen del derecho en el cristianismo.

Por medio de conceptos jurídicos los israelitas expresaron algo muy característico: la relación personal y comunitaria hombre-Dios como correspondencia y respuesta a la iniciativa del amor divino. Así, en el cap. 5 del Dt. podemos ver que los «mandatos y decretos» del v.1 se identifican con las mismas «palabras» que Dios dirige al hombre recordándole su amor y su fidelidad, y exigiéndole a la vez una respuesta de amor (5:22).

El horizonte del NT asume y supera todo ello. Si es verdad que la justicia ocupa todavía en él un lugar importante, con todo, la noción misma de derecho parece diluirse en otra más elevada: El pueblo de Dios no es ya un pueblo político estructurado socialmente como nación. Ni siquiera, como acabamos de ver, la Carta de Santiago, próxima a los profetas y atenta a los pobres, evoca el derecho de estos como hicieron los profetas. El único texto del NT que se apoya en el *mishpat* es una fórmula en la cual Cristo define en tres palabras los puntos más graves de la Ley y el derecho: Mt. 23:23; *cf.* Miq. 6:8. Esta es una prueba de que Jesús da todo su valor a la insistencia del Antiguo Testamento en

el derecho, pero también de que tal concepto pertenece más al AT que al Nuevo. Este cambio de rumbo y nueva coloración del término proviene, sin duda, de que los problemas de la justicia social eran menos agudos en la Iglesia naciente que en la época de los profetas; y también de la mayor importancia dada a las actitudes del interior del hombre, de donde nacen los comportamientos prácticos; nace sobre todo de que el derecho mismo, aunque sea tan profundamente personal como el del AT, se ve transformado por el Evangelio. En efecto, su regla de oro prescribe: «Todo cuanto deseéis que os hagan los hombres, hacedlo igualmente vosotros con ellos» (Mt. 7:12). Y el mandamiento propio de Jesús es: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn. 13:34). No hay aquí nada que suprima o disminuya la atención al derecho de cada uno que se reclama en los libros del AT, pero sí una inspiración nueva, la llamada al amor al otro, al prójimo, pero no identificado necesariamente con otro israelita. Ahora se vislumbra la grandeza del «buen samaritano», Cristo Jesús, modelo («como yo os he amado») de una solicitud de participación, comunión y de amor hasta el sacrificio total. En el NT solo el amor fundamenta el derecho y la justicia con fuerza de ley. Esta es la «Ley del Amor». Véase ALIANZA, AÑO JUBILAR, AÑO SABÁTICO, DEUDA, DEUTERONOMIO, EVANGELIO, LEY.

BIBLIOGRAFÍA: P. Arata Mantovani, *Circoncisi e incirconcisi*, en *Henoch*, 10 (1988), 51-68; R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge 1975); M. Barth, *Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung*, en *EvTh* 33 (1973), 496-526; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu I. Mk und Parallelen* (Neukirchen-Vluyn, 1972); H. D. Betz, “Geist, Freiheit und Gesetz”, en *ZThK* 71 (1974), 78-93; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der Atesten Sinaitraditionen* (Tübingen, 1961); P. Blüser, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster 1941); G. Bornkamm, “Cambios en la comprensión vétero y neotestamentaria de la ley”, en Bornkamm, *Estudios sobre el NT* (Salamanca 1983), 319-370; R. Bring, *Christus und das Gesetz* (Leiden 1969); I. Broer, *Freiheit vom Gesetz und Radikalisie-rung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus* (Stuttgart 1980); F.F. Bruce, “Paul and the Law of Moses”, en *BJRL* 57 (1975), 259-279; C. Carmichael, “The Sabbatical Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt”, en *Bibl* 80 (1999), 224-239; M. Cazelles, “Loi israélite”, en L. Pirot, A.Robert y H. Cazelles, dirs., *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (Paris, 1957), 497-530; E. Cohen, “Derecho hebreo comparado con el griego y el romano”, en *EB* II, 844-847; G. Cornfeld, “Derecho en Israel”, en *EMB* I, 295-305; E.W. Corvad, “Heard but not Seen: the Representation of `Books’ in the Old Testament”, en *JSOT* 54 (1992), 45-59; M. Cuyás, “Derecho civil y la Biblia”, en *EB* II, 843-844; W.D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (Philadephia 1952); P.-E. Dion, *Dieu universel et peuple élu* (Paris, 1975); M. Douglas, *Purity and Danger* (Harmondsworth 1970); Id., “The Forbidden Animals in Leviticus”, en *JSOT* 59 (1993), 3-23; H. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres 1975); A. Van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart, 1968); J.D.G. Dunn, “Mark 2, 1-3, 6: A Bridge between Jesus and Paul in the Question of the Law”, en *NTS* 30 (1984), 395-415; E.L. Ehrlich, “Tora im Judentum”, en *EvTh* 37 (1977), 536-549; T.Eskenazi y E.P. Judd, “Marriage to a Stranger in Ezra 9-10”, en *Second Temple Studies*, 266-285; J.A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, (Sheffield 1993); H. Ocko, ed., *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility* (Geneva, 1997); F. Fechter, *Die Familie in der Nachexilzeit* (Berlin 1998); A. Feuillet, “Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l’Esprit d’après les épîtres pauliniennes”, en *NovT* 22 (1980), 29-65; R. Goldberg, *The Nations that Know Thee not: Ancient Jewish Attitudes towards Other Religions* (Sheffield 1997); J. Goldingay, “The Significante of Circumcision”, en *JSOT* 88 (2000), 3-18; K. Grünwaldt, *Exil und Identität. Beschneidung, Pascha und Sabbat in der Priesterschrift* (Frankfurt 1992); F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basilea 1945); Darmstadt, 1972; M. Hengel, “Jesus und die Tora”, en *Theol. Beitrüge* 9 (1978), 152-172; W. Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, (Sheffield 1993); M. Hubaut, “Jésus et la Loi de Moïse”, en *RTL* 7 (1976), 401-425; J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code* (Leiden 1996); P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant* (Roma 1982); R.A. Kluger, “Holiness, Purity, the Body, and Society: the Evidence for Theological Conflict in Leviticus”, en *JSOT* 76 (1997), 3-27; J. Loza Vera, “Universalismo y particularismo en las leyes del AT”, en *Revista Bíblica* (Argentina), 55 (1993), 65-90; H.A. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Israel* (Leiden 1994); L. Monsengwo Pasinya, *La notion de* nomos *dans le Pentateuque grec* (Roma 1973); A. Myre, “La loi dans l’ordre cosmique et politique selon Philon d’Alexandrie”, en *Science et Esprit* 24 (1972), 217-247; A. Myre, “La loi dans l’ordre moral selon Philon d’Alexandrie”, en *Science et Esprit*, 24 (1972), 93-113; E. Nardoni, “Normas de justicia en las leyes de la Alianza”, en *Revista Bíblica* (Argentina), 58 (1996), 81-116; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma, 1954); Id., *The Biblical Jubilee after Fifty Years* (Roma 2000); M. Noth, “Las leyes en el Pentateuco”, en Noth., dir., *Estudios sobre el AT* (Salamanca 1985), 10-128; E. Otto, “Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (an-)duráru-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlassjahr in Dtn 15”, en *ZABR* 3 (1997), 26-63; S. Panearo, *The Law in the Fourth Gospel* (Leiden, 1975); CH. Pichon, “La prohibition des mariages mixtes par Néhémie”, en *VT* 47 (1997), 168-199; H. Ráisánen, *The Torah and Christ. Essays* (Helsinki, 1986); Th.A. Rudnig, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ex. 40-48* (Berlin, 2000); A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten*, (Regensburg, 1974); E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*

(Philadelphia, 1983); J.M. Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East", en *JBL* 85 (1966), 473-476; J. Sawyer, ed., *Reading Leviticus* (Sheffield 1996); Th.L. Thompson, "«Shalom» e la purificazione di Gerusalemme", en *Studi Storici*, 43 (2002), 661-692; J. Trublet, "Constitution et clôture du Canon hébraïque", en C. Theobald, *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques* (París 1990), 77-187; M. Wäfler, *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen*, I-II, (Neukirchen 1975); M. Weinfeld, "Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West", en *JAOS* 93 (1973), 190-199; J.B. Wells, *God's Holy People. A Temme in Biblical Theology*, (Sheffield 2000).

J. GONZÁLEZ-AGÀPITO

DESCALZO

Heb. 3182 *yajeph*, יָחֵף, de una raíz inusitada que significa «quitarse el calzado, andar sin sandalias». Andar descalzo era indicación de una gran desgracia (Is. 20:2,3,4) de la que había que guardarse (Jer. 2:25). Gral. el calzado de los ricos y poderosos estaba hecho de materiales costosos y adornados con joyas, oro y plata. Quitarse los zapatos, como desgarrarse la ropa, era señal de pena profunda y luto (2 Sam. 15:30). Por otra parte, quitarse el calzado era señal de respeto al pisar tierra santa o el recinto sagrado de un templo (cf. Ex. 3:5; Jos. 5:15). Véase CALZADO.

DESCENDENCIA, DESCENDIENTES

Heb. 2233 *zerá*, זֶרַע = «semilla», fig. «fruto», estirpe, generación, de 2332 *zará*, זרע, raíz prim. «sembrar», fig. «diseminar, plantar, fructificar»; gr. 4690 *sperma*, σπέρμα, relacionado con 4687 *speíro*, σπείρω = «sembrar». Se emplea en distintas áreas:

1. Agraria y botánica, p.e., Mt. 13:24, 27, 32; 1 Cor. 15:38; 2 Cor. 9:10;
2. Fisiológica, Heb. 11:11;
3. Metafórica y por metonimia para hablar de la descendencia, de la posteridad:

a) *Descendencia natural*, p.e., Mt. 22:24, 25, «descendencia»; Jn. 7:42, «linaje»; 8:33, «linaje»; v. 37, «descendientes»; Hch. 3:25, «simiente»; Ro. 1:3; 4:13, 16, 18; 9:7,8,29; 11:1, «descendencia»; 2 Cor. 11:22; Heb. 2:16, «descendencia»; 11:18, «concebir» (lit. «concebir simiente»); Ap. 12:17, «descendencia»; Gal. 3:16, 19, 29; en el versículo 16, «No dice: Y a las simientes, como si hablase de muchos, sino como de uno: Y a tu simiente, la cual es Cristo», citando de la LXX en Gn. 13:15 y 17:7, 8, hay un especial énfasis en la palabra «simiente», como refiriéndose a un individuo (aquí, Cristo) en cumplimiento de las promesas hechas a Abraham, un uso insólito del singular. Mientras que la forma plural «simientes» no hubiera sido más natural en hebreo ni en griego que en castellano (no se usa así en las Escrituras hablando de descendencia humana; su forma plural está en 1 Sam. 8:15, referida a cosechas); sin embargo, si la intención divina hubiera sido la de referirse a los descendientes naturales de Abraham, se hubiera podido seleccionar otra palabra en forma plural, como «hijos»; todas esas posibles formas fueron dejadas de lado, seleccionándose «simiente» como la que podría usarse en forma singular, con el propósito de mostrar que la «simiente» era el Mesías. Algunos de los rabinos ya habían considerado que la «simiente», p.ej., en Gn. 4:25 y en Is. 53:12, se refería al que había de venir. A Abraham le fueron dados descendientes por medios distintos de los naturales a fin de que viniera el Mesías a través de él, y el punto que argumenta el Apóstol es que el cumplimiento de las promesas de Dios queda asegurado solo por Cristo: únicamente aquellos que están «en Cristo» pueden recibirlas.

b) *Descendencia espiritual*; referencia a los creyentes como «los hijos de la promesa» y por tanto verdaderos «descendientes» de Abraham (Ro. 4:16, 18; 9:8). Siguiendo los métodos rabínicos de interpretación, el apóstol Pablo hace notar que el nacimiento de Isaac no sucedió según el curso

ordinario de la naturaleza, sino gracias a la intervención divina, de manera que la promesa se cumpliera pese a la esterilidad de Sara; del mismo modo, los creyentes son hijos de Dios por la gracia, para la que promesa permanezca (Gal. 3:29). Los que aceptan el mensaje evangélico renacen, no de simiente corruptible, sino incorruptible, por la palabra de Dios viva y duradera (1 P. 1:23; cf. Stg. 1:18; Jn. 15:3; 1 Jn. 2:14; 2 Jn. 2). El creyente es verdadero hijo y descendiente de Dios en cuanto la «semilla» divina permanece en él (1 Jn. 3:9), es decir, el principio de vida espiritual impartido al creyente que acepta la oferta y promesa de salvación. Desde ese momento, y a nivel espiritual, el creyente es hecho partícipe de la naturaleza divina, cumplimiento de la preciosa y grandísima promesa del Señor (2 P. 1:4). Véase ENGENDRAR, PROMESA, REGENERACIÓN, SIMIENTE.

DESCENSO DE JESÚS A LOS INFIERNOS

Lat. *descensus ad inferos*; gr. *katábasis eis hadu*, κατάβασις εἰς ᾅδου, bien conocida frase que aparece en el evangelio > apócrifo de Nicodemo y que fue incorporada al llamado Credo de los Apóstoles en el siglo IV, motivada por la herejía de Apolinar, que negaba a Jesucristo una verdadera alma humana. Mediante esta expresión se quiere enseñar la estancia de Jesús en el reino de los muertos durante el tiempo que media entre su óbito y su resurrección.

En el NT existe la más temprana alusión a esta creencia en el primer sermón de Pedro (Hch. 2:24-31), en dos textos de Pablo (Ro. 10:7; Ef. 4:9) y en uno de Pedro que ha sido objeto de todo tipo de teorías e interpretaciones diversas (1 P. 3:18-20). Los Padres de la Iglesia trataron ampliamente este misterio, desde los tempranos días de Justino, Hermas, Ireneo y Tertuliano. Es del todo cierto que Jesucristo estuvo en los «infiernos» todo el tiempo que medió entre su muerte y su resurrección, entendiéndose de su alma humana unida a su divinidad. No se trata del «infierno» de los condenados, sino del *sheol* o «morada de los muertos», donde «predicó a los espíritus encarcelados» (1 P. 3:19), quedando manifiesto que la esperanza de todo el género humano se ordenaba a Jesucristo y su sacrificio en la cruz, cuyo fruto es la salvación de los creyentes de todos los tiempos. Al descender a los infiernos Cristo se hizo solidario con los muertos en cuanto vencedor de la muerte, como aquel que está a punto de entrar en su gloria y de llevar consigo a los que se hallaban dispuestos.

Según los Padres de la Iglesia, Jesucristo anunció a los espíritus encarcelados en el mundo inferior la consumación de su obra salvífica. No obstante, esto no es lo que dice el pasaje. Pedro habla en el contexto de una exhortación a los cristianos a avergonzar a los incrédulos mediante su buena conducta, que así les serviría de testimonio; el ejemplo que menciona es la predicación que había tenido el mundo antiguo y cómo los espíritus encarcelados que habían vivido en aquellos tiempos habían sido desobedientes a aquellas exhortaciones que les habían sido dadas por el Espíritu de Cristo en su paciencia (cf. Gn. 6:3; 1 P. 1:11). Con esto concuerda la afirmación de las Escrituras de que Noé fue pregonero de justicia.

La cultura griega y helenística había generado historias de viajes al *hades* realizados por Teseo, Orfeo y Heracles, sin que puedan sin embargo demostrarse influjos o préstamos esenciales sobre la idea del descenso de Jesús a los infiernos, pues lo peculiar en este caso concreto es que solo se puede entender en el contexto de la encarnación y participación de Jesús en el destino de los mortales, lo cual no tiene nada que ver con el *leit motiv* de los mitos. «Este misterio pertenece, en parte, al anonadamiento del Señor por su relación con la muerte (Jesús lo realiza cuando tiene separados sus elementos humanos esenciales, cuerpo y alma) y, en parte, a su clarificación, pues

Jesús, en su alma, se muestra poderoso para dar a aquellas almas la gloria tan esperada» (J. Capmany).

BIBLIOGRAFÍA: H. Alfeyev, *Christ the Conqueror of Hell: The Descent into Hades from an Orthodox Perspective* (St Vladimirs Sem. Press 2009); H. Urs von Balthasar, "La ida al reino de los muertos", en *MS* III, 237-265; L.A. Barbieri, *Primera y Segunda Pedro* (Portavoz 1981); J. Capmany, "Descenso de Jesús a los infiernos", en *EB* (Garriga 1964); J. Kürzinger, "Descenso de Cristo a los infiernos", en *DTB*, 259-264.

DESEADO DE LAS NACIONES

Heb. 2532 *jemdath kol haggoyim*, חֶמְ ת ל ָ הַ יִם; Sept. *ta eklektá panton ton ethnôn*, τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν; Vulg. *Desideratus cunctis gentibus*.

Expresión que se encuentra en Hag. 2:7, entendida desde los primeros días del cristianismo como un título del > Mesías. El profeta anuncia el esplendor del nuevo Templo de Jerusalén y promete a las autoridades y pueblos que irá hacia él lo «preciado» de todas las naciones no judías. Por el contexto inmediato se desprende sin ningún género de duda que lo «preciado» se refiere al oro y la plata en poder de los gentiles, pero que pertenecían en realidad al Dios de Israel (cf. Is. 60:3-7). En vez del singular «lo preciado», la LXX lee el plural «las cosas preciosas», los tesoros, plural que va mejor con la forma del verbo «vendrán». En cambio, la Vulg. traduce el texto por dos singulares, más un *dativus commodi*, en lugar del genitivo de posesión del hebreo: *et veniet Desideratus cunctis gentibus*. Así, por influencia de esta versión algunos Padres de la Iglesia (Agustín, Cirilo de Jerusalén) vieron en este pasaje un anuncio de la venida del Mesías esperado por todas las naciones, pasando así el "Deseado" a ser otro nombre para designar al Mesías; y así lo entendieron Reina y Valera. «Vendrá el Deseado de todas las gentes; y henchiré esta casa de gloria» (Hag. 2:7), corregido en revisiones modernas: «vendrán los tesoros deseados de las naciones. Y llenaré este templo de gloria» (RVR).

DESEO

Heb. 185 *awwah*, אַוָּה = «anhelo, deseo, lujuria» (Dt. 12:20, Prov. 13:4; 21:10); gr. 1939 *epithymía*, ἐπιθυμία = «deseo, anhelo, concupiscencia». El deseo puede ser bueno, p.ej. el deseo del Señor con respecto a la última > Pascua (Lc. 22:15); el deseo de Pablo de estar con Cristo, o de volver a ver a los santos de Tesalónica (1 Ts. 2:17). Pero también puede ser malo, frecuentemente traducido por > «concupiscencia».

Con respecto a malos deseos, en Jn. 8:44 se habla de los deseos del diablo; en Ro. 13:14, de los deseos de la carne; igualmente en Gal. 5:16; Tit. 2:12, de los deseos mundanos; 1 P. 1:14, de los deseos correspondientes a la ignorancia.

En 1 Ts. 4:5 y en Co. 3:5 se asocian los vocablos *pathos*, πάθος y *epithymía*, ἐπιθυμία, «avaricia» y «deseos» en Cor.; «pasión de concupiscencia» en 1 Ts. *epithymía* se combina con *páthema*, πάθημα, en Gal. 5:24, «pasiones y deseos». *Epithymía* es el término más amplio, que incluye todo tipo de concupiscencias y deseos; *páthema* denota sufrimiento; en el pasaje de Gal. los sufrimientos se producen por ceder a la carne; *pathos* señala más al mal estado del que brotan las concupiscencias.

DESIERTO

Abundan los términos hebreos para designar el desierto; en cada uno de ellos pueden advertirse

diferentes acepciones que enriquecen considerablemente el concepto. En la Palestina bíblica se entendía por «desierto» no la típica región arenosa, sino los suelos desprovistos de vegetación, o dicho de otro modo, la zona de transición entre el campo cultivado o cultivable y el totalmente inculto, debido a sus características geólogicas o falta de lluvia.

1. Topografía.
2. Desiertos palestinos.
3. Desierto y pueblo elegido.
4. Jesús y el desierto.
5. La mujer en el desierto.

1. TOPOGRAFÍA. La palabra más común para referirse al desierto en heb. es 4057 *midbar*, מִ ְ ָ ר; Sept. 2048 *éremos*, ἔρημος = «llanura abierta, no cultivada», es decir, un lugar silvestre donde los animales salvajes vagan en libertad (Job 24:5); «tierra no sembrada... tierra árida y de hoyos, tierra reseca» (Jer. 2:2, 6); aunque los pastores utilizaban sus bordes de maleza baja para alimentar sus rebaños (cf. Ex. 3:1), de hecho, el nombre deriva de *dabar*, דבר = «llevar», alusión a la costumbre de los pastores de llevar sus rebaños a esos lugares a pastar por la mañana y por la noche: «Animales del campo, no temáis; porque los pastos del desierto reverdecerán» (Jl. 2:22).

Desierto es el nombre comúnmente aplicado al territorio que dista entre Palestina y Egipto, incluyendo la Península del Sinaí, en el cual los israelitas peregrinaron durante años (cf. Gn. 21:14, 21; Ex. 3:1; 4:27; 5:3; 19:2; Nm. 33:15, 16; Jos. 1:6, Jer. 2:2-6; etc.). No es un lugar arenoso, sino montañoso; su escaso suelo apenas si produce algo de hierba y vegetación. El agua escasea y las fuentes son raras. Se sabe que hubo un tiempo cuando esta península era más fértil y albergaba buen número de pueblos nómadas.

Midbar también se utiliza para designar el desierto de Arabia; gral. con artículo: «el desierto» (*hammidbar*, הַ ִ דְ ָ ר, i1 R. 9:18). No se trata de un lugar arenoso, sino de una vasta llanura ondulada y seca durante verano y otoño; en invierno y principios de primavera ofrece buenos pastos para el ganado: «Se visten los llanos de manadas» (Sal. 65:13; cf. Lc. 15:4); «fuego consumió los pastos del desierto» (Jl. 1:19).

El desierto de Judá se refiere a la región montañosa en el lado oeste de la orilla del > mar Muerto, donde >David alimentaba los rebaños de su padre, y donde se escondió de > Saúl (1 Sam. 17:28; 26:2 ss.). Juan el Bautista predicaba en el «desierto», es decir, en terreno abierto y despoblado, igual que Jesús alimentó a las multitudes en el desierto de la región del mar Muerto (Mt. 3:3; 15:33).

El siguiente término heb. es *arabah*, עֲרָבָה, de *arab*, עָרַב= «seco»; Sept. *Arabá,* Ἀραβά y *dysmé*, δυσμή, llanura o región árida (Is. 35:1, 6; 51:3). Acompañado del artículo determinado (*haarabah*, הָעֲרָבָה) designa la llanura o depresión del Jordán y del mar Muerto (Ez. 47:8; 2 Sam. 2:29); en este caso se transcribe con el nombre propio geográfico Arabá, llamado por los griegos *Aulón*, Αὐλών. Le sigue la palabra heb. *yeshimón*, יְ ִ ימ ן, de *yasham*, יָ ם, «no cultivado»; Sept. *ánydros*, ἄνυδρος y *éremos*, ἔρημος, región desolada y desprovista de cultivos (Dt. 32:10; Sal. 48:7; 78:40; 106:14; Is. 43:19, 20). Si el artículo definido se une como prefijo al nombre, este último se debería traducir por el nombre propio de > Jesimón (Nm. 21:20). Se aplica especialmente al desierto peninsular de Arabia, donde los israelitas anduvieron con Moisés (Nm. 21:20; 23:28). Este fue el desierto más terrible experimentado por los israelitas y el único desierto real existente en sus inmediaciones.

Por último, el término heb. 2724 *jarbah*, חָרְ ָה, de 2720 *jarab*, חרב, «secar» y de ahí «desolar»; Sept. *éremos*, ἔρημος, regiones sin cultivar, lugares desolados (Is. 48:21; Sal. 102:7; Ez. 13:4). Se aplica generalmente a lo «desolado» por la acción del hombre (Esd. 9:9; Sal. 109:10; Is. 44:26; 51:3; 52:9; Jer. 49:13; Ez. 26:20; 23:24, 27; 36:4; Dan. 9:2).

II. DESIERTOS PALESTINOS. Aparte de los ya dichos, la Escritura menciona los siguientes desiertos:

1) desierto de Etam o Shur (Nm. 33:8; Ex. 15:22).

2) desierto de Parán (Nm. 10:12; 13:3).

3) desierto de Sinaí (Ex. 19).

4) desierto de Sin, entre Elim y Sinaí (Ex. 16:1).

5) desierto de Zin (Nm. 20:1). Estos dos últimos prob. son nombres diferentes del mismo gran desierto arábigo.

6) desierto de Judá, o Judea (Lc. 1:80).

7) desierto montañoso de Zif (1 Sam. 23:14, 15).

8) desierto de En-guedi (Jos. 15:62).

9) desierto del Carmelo (Jos. 15:55).

10) desierto de Maón, en el Arabá, al sur de Jesimón (1 Sam. 23:24).

11) desierto de Tecoa (2 Cro. 20:20), prob. una parte del desierto de Judá.

12) desierto de Jericó, entre el monte de los Olivos y la ciudad del mismo nombre (Jer. 52:8).

13) desierto de Bet-avén, que parece ser una parte de la montaña de Efraín (Jos. 18:12).

14) desierto de Damasco (1 R. 19:15), el mismo que el desierto de Siria, donde Salomón reedificó Tadmor (1 R. 9:18).

III. DESIERTO Y PUEBLO ELEGIDO. En el lenguaje bíblico, la aridez del desierto es símbolo de una tierra a la que Dios niega su bendición, privándola de la lluvia y de la fertilidad. Lugar de prueba, el desierto es símbolo de tentación y aprendizaje para mostrar lo que hay en el corazón (Dt. 8:2). En el desierto, desprovisto de tantas cosas elementales para la vida, el creyente tiene que aprender a depender de Dios y esperar en él. Los profetas consideraron la etapa del desierto como un momento idílico, el tiempo de los > desposorios de Israel con Dios, en absoluta dependencia y amor: «Me he acordado de ti, del cariño de tu juventud, del amor de tus desposorios, cuando andabas en pos de mí en el desierto, en una tierra no sembrada» (Jer. 2:1-3). En el desierto Israel mantuvo, en principio, una relación «pura» con Yahvé, un idilio de amor. En aquella tierra «no sembrada» Israel dependía de Yahvé para su subsistencia. Él lo cuidó y les procuró calzado y vestido (Dt. 29:5), amén de la comida diaria, el maná. Cada familia obtenía el que necesitaba; ni sobraba ni faltaba; cada cual disponía de lo necesario, y quien intentó acaparar vió cómo se le pudría en el envase (Ex. 16:9-27). Israel tenía que aprender a esperar de Dios el pan de cada día, porque Yahvé exige una entrega sin reservas. En el desierto se consumó la elección de Dios y se completaron las bodas divinas. «Os tomé sobre alas de águilas, y os he traído a mí» (Ex. 19:4). Dios mismo salvó al pueblo hebreo de su condición de hijos desamparados (Ez. 16:1-7).

En el desierto Dios se entrega por entero a su pueblo, lo que establece y condiciona su relación con él. Nadie puede interponerse entre Dios y el fiel, del mismo modo que nada detuvo la acción liberadora de Dios a favor de su pueblo, llevada a cabo por él mismo y ningún otro dios extraño o

ajeno. «Le halló en tierra de desierto, y en yermo de horrible soledad; lo amparó, lo instruyó, lo guardó como a la niña de su ojo... Yahvé solo le guió, y con él no hubo dios extraño» (Dt. 32:10-12).

En resumen, se puede decir que el desierto fue la cuna del pueblo elegido; allí se formó durante un período de 40 años, desde la salida de Egipto hasta la entrada en la Tierra Prometida, y allí se constituyó. Durante la estancia en el desierto, el pueblo entra en > alianza con Dios y recibe la Ley en el Sinaí. Es guiado por medio de una nube y columna de fuego, y alimentado con el maná. Es allí donde el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» se revela bajo el nombre de Yahvé, y por medio de Moisés lleva a cabo la formación inicial del pueblo hebreo en el aspecto religioso, moral, social, político y civil. Por eso en la memoria de Israel pervive el recuerdo del desierto como su período constitutivo y definitorio. Los hechos más destacados de la estancia en el desierto se actualizaban anualmente en las tres fiestas principales del calendario judío: > Pascua, > Pentecostés y > Tabernáculos, que conmemoraban respectivamente la salida de Egipto (Ex. 23:15), la promulgación de la Ley en el Sinaí 50 días después de cruzar el mar Rojo (Ex. 19:1) y la estancia en cabañas (Lv. 23:43). Todo esto llevó a asociar el desierto con la venida de los tiempos mesiánicos, por lo que en el judaísmo posterior algunos grupos protagonizaron huidas a zonas despobladas para repetir las experiencias de antaño con vistas a la inmediata intervención de Dios. Así hay que entender la migación de los > asideos (1 Mac. 2:29-30; v.) y de los sectarios de > Qumrán, cuya vida, según confesión propia en dos pasajes importantes de la *Regla de la Comunidad*, prepara los caminos del Mesías en el desierto, según estaba profetizado por Is. 40:3 (1QS 8, 12ss.; 9, 20). A esta mentalidad obedecen los falsos profetas de que habla Josefo (*Guerras*, 11, 13, 4-5; Ant. 20, 5, 1; 20, 8, 10) y de los que se hace eco el NT (Mt. 24:26; Hch. 21:38), los cuales conducían a las multitudes al desierto para allí repetir los milagros del éxodo.

IV. JESÚS Y EL DESIERTO. Los antiguos asociaban el desierto con los demonios; los hombres no podían sobrevivir mucho en semejante ambiente inhóspito, que produce un estado de ánimo por el que uno se siente perdido, privado de guía, perplejo y a merced de fuerzas extrañas, misteriosas y malvadas. La poesía árabe de los beduinos preislámicos canta el desafío del desierto que rechaza al hombre, y también al hombre que conquista el desierto. La identificación de las tierras áridas con la maldición de Dios llevó a creer que las regiones salvajes eran el medio natural de las fuerzas del mal; una especie de infierno poblado de espíritus malignos (cf. Dt 8:15; Mt. 12:43; Lc. 11:24). La misma creencia era mantenida por los paganos (cf. Virgilio, *Eneida* 6, 27).

Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto como una parte esencial de la prueba de su carácter mesiánico y su lucha con las fuerzas diabólicas (Mt. 4:1). Sus cuarenta días allí recuerdan los cuarenta años de la tentación y de la tribulación que Israel hubo de soportar en las tierras desoladas del Sinaí (Dt. 8:2-4, 6, 16; 6:13). En esta experiencia del desierto es donde Jesús se enfrenta con las fuerzas malignas que asedian a toda la humanidad en un auténtico período de prueba y de sufrimiento. Jesús se enfrenta victoriosamente con Satanás, el cual se aleja «hasta el tiempo oportuno» (Lc. 4:13). Allí Jesús venció los males de la condición de desierto en que el hombre se encuentra perdido y extraño en un mundo hostil. En las mismas circunstancias en que el pueblo elegido sucumbió, Cristo triunfó en tres victorias sucesivas. Siempre que Jesús se retire a «un lugar desierto» (Mc. 1:35, 45; 6:46; Lc. 4:42; 5:16; 9:10), lo hará para dar a Dios solo la gloria de sus milagros y para renovar en profundidad la elección hecha de una vez por todas.

Para W. Schmauss a la expresión del AT «en el desierto» corresponde en el NT la fórmula «en Cristo», es decir, Cristo significa para el pueblo de la nueva alianza la clave y resumen de la

revelación, de la gracia y de la salvación, de modo que puede decirse que Cristo es para los cristianos lo que fue el desierto para los israelitas. Él es el lugar donde Dios se hace presente (Jn. 14:7); verdadero pan vivo bajado del cielo (Jn. 6:51), agua viva (Jn. 7:38), camino y luz que orientan en el día y la noche (Jn. 14:6), la serpiente levantada en alto para salvar a cuantos vuelven sus ojos a ella (Jn. 3:14), el nuevo Moisés (Heb. 2:2-3), etc. San Pablo también explicita la tipología del éxodo y el desierto mostrando que todos los israelitas atravesaron el mar, todos estuvieron bajo la nube, todos bebieron la misma agua, pero la mayor parte de ellos no agradó a Dios y sus cuerpos yacieron en el desierto (1 Cor. 10:1-5), de lo que deduce que no es posible agradar al Señor y ceder a las tentaciones que sedujeron a los padres: hay que morir a uno mismo a fin de vivir para el Señor.

V. LA MUJER EN EL DESIERTO. El vidente de Patmos habla de una mujer misteriosa que se vio obligada a huir al desierto para allí habitar y ser alimentada durante 1.260 días (Ap. 12:6, 13-14). Este curioso personaje destaca en el relato por la grandiosidad de su vestido, de su corona, y el estado de su sus pies. Se presenta en la situación culminante de la feminidad, a punto de ser madre, y desemboca en el alumbramiento de un hijo. Según la interpretación tradicional, esta mujer no es otra que la Iglesia del NT, la cual antes de entrar en la patria definitiva se ve sometida a un período de prueba en el desierto, interpretación que se quiere ver confirmada por Heb. 3-4, donde los cristianos que peregrinan hacia la felicidad escatológica son comparados a los israelitas en marcha por el desierto hacia la Tierra Prometida. Con todo, es más probable que se refiera a María, pues da a luz un niño tan importante para la Historia de la Salvación («un hijo varón que ha de guiar todas las naciones con cetro de hierro», v. 5), que el dragón se apostó delante de la mujer que estaba por dar a luz, a fin de devorar a su hijo (v. 4). El pasaje remite al > Paraíso. El > dragón, la serpiente antigua, venció a los primeros padres y fueron derrotados, pero en la «plenitud de los tiempos» otra mujer, María, ocupa el lugar de Eva para reparar la culpa de lo ocurrido al principio. Los 1.260 días son todo el período de la Iglesia en la Tierra, entre la Encarnación y el retorno de Jesús. Aquí el desierto es un lugar de seguridad y amorosa relación con Dios, como lo fue para Israel después de abandonar Egipto y escapar a la muerte de sus perseguidores. Al fracasar en su intento de destruir la simiente de la mujer, el Mesías, el dragón ataca a los «descendientes de ella, quienes guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo» (v. 17), que en sentido figurado denota a la Iglesia en el desierto.

BIBLIOGRAFÍA: D. Barsotti, *Espiritualidad del Éxodo* (Sígueme1968); O. Böcher, "Desierto", en *DTNT* (Sígueme 1980); A. Bonora, "Desierto", en *NDTB*, 426 434; G. Camps, "Desierto", en *EB* II, 863-867; E. Farfán Navarro, "El desierto transformado: una imagen deuteroisaiana de regeneración" *Analecta Biblica* 130 (Pontificium Institutum Biblicum, 1992); A. González Lamadrid, "Desierto", en *GER* 7, 595-596; E. Goutagny, *El camino real del desierto* (EMC, Burgos 2000); F.M. López Melús, *Desierto: Una experiencia de gracia* (Sígueme 1997); G. Pelliccia, R. Lack y S. De Fiores, "Desierto", en *NDE*, 337-347; C. Sevilla Jiménez, *El desierto en el profeta Oseas* (EVD 2002); C. Thomas, "Desierto", en *VTB*, 226-229; V. Serrano, *El desierto. Llamada-encuentro-misión* (ES 2006).

A. ROPERO

DESJARRETAR

Heb. 6131 *aqar*, עקר = «arrancar», fig. «exterminar»; Sept. *neurokopeîn*, νευροκοπεῖν.

Acto de incapacitar a un animal cortándole los tendones por el jarrete, es decir, la parte alta y carnosa de la pantorrilla, hacia la corva. Costumbre practicada por los antiguos israelitas para inutilizar los caballos enemigos capturados (Jos. 11:6; cf. Gn. 49:6), ya que a ellos no les estaba permitido el uso de este animal (cf. 2 Sam. 8:4; 1 Cro. 18:4), al menos antes de la monarquía. Al

desajarretar al animal, este quedaba inútil para fines bélicos. Así David, tras derrotar a > Hadad-ezer y capturarle 1.700 jinetes y 20.000 hombres de infantería, desjarretó todos los caballos de los carros, aunque dejó los de 100 carros (2 Sam. 8:4; 1 Cro. 18:4). También se hacía lo mismo a los toros (Gn. 49:6). Véase CABALLO, CARRO.

A. LOCKWARD

DESNUDO, DESNUDEZ

Heb. 6172 *erwah*, עֶרְוָה = «desnudez, descubierto», fig. «desgracia», aparece 53 veces en el AT, 32 en Levítico; adjetivo 6174 *arom*, עָר ם = «desnudo», sea total o parcialmente (Gn. 2:25); gr. 1131 *gymnós*, γυμνός = «desvestido», o vestido pobremente (Mt. 25:36, 38, 43, 44; Jn. 21:7; Hch. 19:16; Stg. 2:15; cf. Job 22:6; Is. 58:7); 1132 *gymnotes*, γυμνότης = «desnudez» (Ro. 8:35; 2 Cor. 11 :27).

El vestido es, junto con el alimento y el cobijo, la condición primordial de la existencia humana a partir del pecado de Adán. En el paraíso Adán y Eva estaban desnudos sin sentir vergüenza y, por implicación, ni frío ni desamparo, en armonía con su propio cuerpo y el medio creado por Dios. Después de «abrírseles los ojos» por el conocimiento prohibido, se dieron cuenta de que estaban desnudos y sintieron vergüenza. Entonces cosieron hojas de higuera (*teenah*, תְּאֵנָה), y se hicieron ceñidores (Gn. 3:7). Era la primera señal de miedo «porque estaban desnudos» (v. 10), pues habían improvisado un cinturón vegetal, la primera y más elemental de las prendas utilizadas por el hombre para cubrir sus partes pudendas. Como una muestra de cuidado, Dios reviste a su criatura pecadora con túnicas de piel animal, material mucho más durable (Gn. 3:21) y que conlleva la idea de sacrificio y muerte. Un animal tiene que morir en > expiación para cubrir la falta del hombre. Las vestiduras mismas no cubren la falta y el desamparo del hombre pecador, pero son una prenda que certifica el cuidado de Dios de su criatura, destinada un día a revestirse de gloria.

Para los hebreos nada hay más vergonzoso que la exposición de los órganos sexuales masculinos y femeninos. Como una letanía, las leyes sociales levíticas prohíben una y otra vez: «No descubrirás la desnudez de tu padre o la desnudez de tu madre. Ella es tu madre; no descubrirás su desnudez. No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre... No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o nacida fuera de ella... No descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija de tu hija... No descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu padre, que tu padre engendró... No descubrirás la desnudez de la hermana de tu padre... No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre... No descubrirás la desnudez del hermano de tu padre...No descubrirás la desnudez de tu nuera... No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano... No descubrirás la desnudez de una mujer y la de su hija. No tomarás la hija de su hijo ni la hija de su hija para descubrir su desnudez... No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre, ni la de la hermana de tu padre» (Lv. 18:7-17). Una muestra de respeto filial fue el comportamiento de Sem y Jafet, que cubrieron con un manto la desnudez de Noé; por el contrario, Cam pecó al verla (Gn. 9:22-23).

Por otra parte, en el Antiguo Oriente una persona se consideraba desnuda cuando carecía de capa con la que cubrirse. Cuando se dice que Saúl «estuvo echado desnudo» todo aquel día y toda aquella noche (1 Sam. 19:24), hay que entender que se despojó de su manto o capa; igual que se dice de Isaías que anduvo desnudo y descalzo tres años (Is. 20:2-3; cf. Jn. 21:7). Es decir, llevaba menos ropa de la considerada necesaria para el buen vestir.

«Desnudez» es también un eufemismo que se refiere a las partes sexuales del cuerpo que no deben

descubrirse (Lv. 18:1-19). En sentido metafórico denota las partes desguarnecidas de una ciudad (cf. Gn. 42:9), y también situaciones de indefensión y destrucción: «Mas yo desnudaré a Esaú, descubriré sus escondrijos, y no podrá esconderse: será destruida su simiente, y sus hermanos, y sus vecinos; y no será» (Jer. 49:10). La «desnudez de la tierra» (Gn. 42:9) significa los puntos débiles del país expuestos al peligro. «Desnudo» describe también al que no puede ocultar nada y al lugar que nada puede esconder. «El Seol está desnudo delante de Dios, y el Abadón no tiene cubierta» (Job 26:6), es decir, el estado invisible de los muertos es manifiesto a los ojos de Dios, a quien nada se le oculta: «No existe cosa creada que no sea manifiesta en su presencia. Más bien, todas están desnudas y expuestas ante los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta» (Heb 4:13).

La persona desnuda es considerada menos que humana, como un retroceso hacia el salvajismo. La experiencia enseñaba que algunos enfermos mentales tendían a quitarse los vestidos y quedarse desnudos en una apariencia de desequilibrio. Por eso, para acentuar el mal de la condición del poseso de Gerasa, se dice que estaba desnudo y que continuamente, de día y de noche, andaba entre los sepulcros y por las montañas, gritando e hiriéndose con piedras. Enfrentado por Jesús, los conciudadanos del hombre endemoniado advirtieron que había sanado cuando le vieron sentado y vestido (Mc. 5:1-15; cf. Lc. 8:35; Hch. 19:16).

En su función de > Siervo Sufriente de Yahvé, Jesucristo fue despojado de sus vestidos (Mt. 27:35; Jn. 19:23) y entregado a la parodia de una investidura regia (Jn. 19:2ss). En la cruz Jesús quedó totalmente desnudo como para asemejarse más a la humanidad pecadora, completamente desprotegida.

Metafóricamente y en sentido espiritual se habla de una semilla desnuda (1 Cor. 15:37); del hombre sin su cuerpo (2 Cor. 5:3); de la condición carnal de una iglesia local (Ap. 3:17); del estado similar de un individuo (Ap. 16:15) y de la desolación de la Babilonia religiosa (Ap. 17:16). Véase DESPOJO, SEXUALIDAD, VESTIR.

BIBLIOGRAFÍA: H. Balz, “γυμν�ς, *gymnós*, desnudo, γυμν�της, *gymnotes*, desnudez”, en *DENT* I, 803-805.

A. ROPERO

DESOLLAR

Heb. 6584 *pashat*, פ ט, raíz prim. «estirar, extender», y por analogía «despojar, desollar», es decir, quitar la piel o el cuero de personas o brutos.

Todos los animales presentados para los sacrificios tenían que ser desollados por los > sacerdotes (Lv. 1:6), posteriormente ayudados por los > levitas en esta tarea, cuando el número de aquellos no era suficiente (2 Cro. 29:34; 35:11-13). En sentido figurado, el profeta Miqueas utiliza esta palabra para describir de un modo crudo, pero expresivo, la avaricia y crueldad de la clase dirigente de Israel en su despojo del pueblo, tratado como una oveja a la que arrancan su piel y aprovechan después su carne para la olla. Por extensión, se usa también para referirse al acto de quitarse la ropa o la armadura, (1 Sam. 19:24; 31:9; 1 Cro. 10:8; Job 19:9; etc.).

DESPABILADERAS

Heb. 4457 *melqajáyim*, מֶלְקָחַיִם = «pinzas, tenazas, despabiladeras» (Ex. 25:38; 37:23; Nm. 4:9); 4212 *mezamméreth*, מְזַ ֶרֶת = «pinzas, despabiladeras», del vb. 2168 *zamar*, זמר = «podar» (1 R. 7:50: 2 R. 12:13; 25:14; 2 Cr. 4:22; Jer. 52:18).

Instrumentos usados en el > Tabernáculo y el > Templo para poner a punto las luces del > candelabro. Se desconoce su forma exacta, pero posiblemente hayan sido una especie de pinzas de metal para estirar las mechas cuando era necesario y para eliminar cualquier porción superflua. En la actualidad, debido a la calidad de los pábilos o mechas (de algodón puro), no es necesario cortarlos, pero antiguamente el pábilo fabricado de viruta de madera, médula de junco u otras materias, era necesario cortarlo a menudo porque tardaba más en consumirse y al quedar largo caía encima de la vela, con lo que decrecía la luz que emitían. Véase CANDELABRO.

DESPEDIDA. Ver ADIÓS

DESPERTAR

Heb. 5782 *ur*, עוּר = «despertar, abrir los ojos», se usa unas 80 veces en el AT; gr. 1453 *egeíro*, □γε□ρω = «despertar, levantarse» (Mt. 8:25; 25:7; Hch. 12:7); 1326 *diegeíro*, διεγε□ρω = «despertar del sueño natural» (Mt. 1:24; Mc. 4:38; Lc. 8:24).

Así como el sueño es una imagen de la muerte, el despertar o estar despierto es señal de vida, de actividad, de plena posesión de las facultades. Por ello en algunos textos la > resurrección del cuerpo es presentada como el despertar de un sueño (cf. Job 14:12; Dan. 12:2; 1 Ts. 4:13). El término heb. aparece en el canto de Débora como un llamamiento a la acción: «¡Despierta, despierta, oh Débora!» (Jue. 5:12), que en sentido analógico se aplica a Dios y su Providencia: «¡Levántate, oh Yahvé, con tu furor! Álzate contra la ira de mis angustiadores» (Sal. 7:6; cf. 35:23). De hecho, es una imagen a la que los fieles del AT recurren con frecuencia, dado que explica al creyente la en ocasiones aparente inactividad de Dios y que lleva a intensificar súplicas y oraciones: «Despierta; ¿por qué duermes, oh Señor? Despierta; no nos abandones para siempre» (Sal. 44:23; cf. 59:5; 80:1-2; Is. 51:9). La fe y la esperanza del piadoso es que «no se adormecerá ni se dormirá el que guarda a Israel» (Sal. 121:4), pues de Dios se dice que duerme solo en sentido analógico, nunca propio: «Se despertó el Señor, a la manera del que duerme» (Sal. 78:65).

En el mismo sentido metafórico se exhorta a la persona y sus facultades a despertarse: «¡Despierta, oh alma mía! ¡Despertad, oh arpa y lira!» (Sal. 57:8). Las bendiciones escatológicas de la Ciudad Santa son tan grandes, que es llamada a despertar y adornarse con sus mejores galas: «¡Despierta! ¡Despierta! Levántate, oh Jerusalén... Vístete de tu poder, oh Sión; vístete de tu ropa de gala, oh Jerusalén, ciudad santa. Porque nunca más volverá a entrar en ti ningún incircunciso ni impuro» (Is. 51:17; 52:1).

Muchos autores evangélicos de habla inglesa han utilizado el término «despertar» como una referencia técnica al avivamiento espiritual que ha de suceder al letargo y amodorramiento de los cristianos, postrados en la somnolencia y la ruina moral. Véase AVIVAR, DORMIR, RESURRECCIÓN, VIGILANCIA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Kremer, "□γε□ρω, *egeíro*, despertar", en *DENT* II, 1126-1141.

DESPOJO

Heb. 7998 *shalal*, לָל ָ = «botín, presa, saqueo, despojo» (Gn. 49:27; Ex. 15:9; Nm. 31:11, 12; Dt. 2:35; 3:7; Jos. 7:21; 8:2, 27; 2 Cro. 28:15; Sal . 68:12; 119:162; Prov. 1:13; 16:19; Is. 8:4; 9:3; 10:6; 33:4, 23; Jer. 21:9; 49:32; Ez. 29:19; 38:12, 13; Dan. 11:24; Zac. 2:9; 14:1); 957 *baz*, ז ָ = «botín, despojo» (Ez. 34:28); 961 *bizzah*, ה ָ ּ = «botín, despojo» (Neh. 4:4); 4933 *meshissah*, מְ ה ָ ּ =

«despojo» (2 R. 21:14; Is. 42:22; Hab. 2:7); 2488 *jalitsah*, חֲלִיצָה = «despojo» (Jue. 14:19; 2 Sam. 2:21); gr. 724 *harpagé*, ἁρπαγή = «pillaje, despojo» (Heb. 10:34).

Botín de guerra consistente en personas de ambos sexos, animales, objetos de valor y enseres tomados del enemigo derrotado. No había nada más triste y desolador que una ciudad entregada a la rapiña y el despojo, tal como contempla el profeta la destrucción de Jerusalén, reflejo de toda la desesperación de los vencidos: «Este es un pueblo despojado y saqueado. Todos ellos han sido atrapados en hoyos y están escondidos en cárceles. Han sido objeto de despojo sin que haya quien los libre» (Is. 42:22).

Cuando Abraham regresaba con el botín tomado a > Quedarlaomer y los reyes que le acompañaban, > Melquisedec, el rey-sacerdote de Salem, bendijo al patriarca y este le dio el diezmo de todo (Gn. 14:20). Vencidos los madianitas por los hijos de Israel en tiempo de Moisés, prendieron fuego a todas sus ciudades donde habitaban y a todas sus fortificaciones y tomaron todo el botín y todo lo capturado, tanto de hombres como de ganado (Nm. 31:11). En ocasiones, según las crueles leyes de guerra de la antigüedad, no se hacían prisioneros varones, sino que se inmolaban al dios del vencedor, costumbre que fue común en el Israel primitivo (cf. Dt. 20:13-18).

En el símil del «hombre fuerte», Jesús se presenta como uno «más fuerte que él y le vence, le toma todas sus armas en que confiaba y reparte sus despojos» (Lc. 11:22). Esto significa que el Reino de Dios ha llegado ya debido a la actividad de Jesús expulsando demonios. Jesús no es solo el más fuerte, capaz de vencer a Satán, sino que, en su lucha victoriosa contra él y sus demonios, se introduce ya en cierto sentido el Reino de Dios escatológico. Se cumple así un aspecto más de la profecía de Isaías: «El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz. A los que habitaban en la tierra de sombra de muerte, la luz les resplandeció. Le aumentaste la gente y acrecentaste la alegría. Se alegrarán delante de ti como se alegran en la siega, como se gozan cuando reparten el botín» (Is. 9:2-3). Ahondando en estas imágenes, el autor de Colosenses dice que Cristo «también despojó a los principados y autoridades, y los exhibió como espectáculo público, habiendo triunfado sobre ellos en la cruz» (2:15). En este caso, el autor sagrado utiliza el término 554 *apekdýomai*, ἀπεκδύομαι, «despojar». Estos son considerados por algunos como los ángeles que no pecaron, debido a que son mencionados dos veces antes en la Epístola (1:16; 2:10). Los «principados y autoridades» aquí mencionados hacen referencia a los poderes de las tinieblas reunidos contra del Señor en el momento crucial de su debilidad, la muerte en la cruz. Fue la «hora de la potestad de las tinieblas» (Lc. 22:53), pero Jesús los venció de una forma total y completa.

En cuanto al texto que dice que Cristo «se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo» (Fil 2:7), el vb. utilizado en *kenóo*, κενόω, que sign. «vaciar», y no tiene nada que ver con la idea de un botín, sino del acto de desvertirse, en este caso, de quitarse «las ropas reales de la divinidad», para tomar las de la «naturaleza humana». El Hijo de Dios se despojó de la forma de Dios para vestirse de la forma de esclavo (cf. Jn. 13:12-15; Fil. 2:5-8).

En sentido metafórico se dice que los cristianos se han «despojado del viejo hombre con sus prácticas» (Col. 3:9; cf. Ef. 4:22), que tiene el mismo sentido que el anterior, el acto de desvestirse para revestir en su lugar el hombre nuevo, «el cual se renueva para un pleno conocimiento, conforme a la imagen de aquel que lo creó» (v. 10). Véase BOTÍN, GUERRA, KENOSIS, PRINCIPADOS, PRISIONERO, VESTIDO.

DESPOSORIO, DESPOSAR

Heb. 781 *arash*, אר = «comprometerse para matrimonio»; gr. *mnesteúomai*, μνηστεύομαι; vb. 3423, *mnesteúo*, μνηστεύω = ««cortejar y pedir en casamiento, prometer en casamiento», en el NT se usa en referencia a la Virgen María (Mt. 1:18; Lc. 1:27; 2:5). Emparentado semánticamente con este vb. está el sust. *nymphe*, νύμφη, en castellano «ninfa, desposada, joven esposa» (Jn. 3:29; Ap. 18:23; 21:2, 9; 22:17).

Promesa mutua de contraer matrimonio entre el varón y la mujer, que también recibe el nombre de «esponsales». Por él se entiende la primera de las dos fases de que constaba en la antigüedad la celebración matrimonial.

La primera fase —«desposorio»— consistía en un acuerdo o pacto entre dos familias en orden a la convivencia matrimonial de dos de sus miembros. La segunda fase > —«boda»— tenía lugar regularmente después de algunos meses y consistía en una fiesta solemne de carácter público y religioso, con la que comenzaba la cohabitación. Por eso, la fase esponsal no era una simple «promesa» de carácter subjetivo e indivudual, sino un compromiso formal estipulado entre las dos familias con vistas a la futura convivencia matrimonial. Entre los judíos esta relación se consideraba tan firme como el matrimonio, y no podía ser disuelta excepto por divorcio. Tenía lugar a una edad temprana, como sigue siendo el caso en muchos países orientales, aunque no antes de los doce años en las mujeres. En el AT se dan ciertas leyes en cuanto a la mujer desposada (Ex. 21:8, 9; Dt. 20:7; 28:30). El desposorio se formalizaba aprox. un año antes del matrimonio mediante un contrato escrito o una cantidad de plata entregada delante de testigos como una prenda de compromiso mutuo. Desde aquel momento la mujer era considerada legalmente la esposa del hombre con quien se había desposado, y aunque no convivieran aún, ella estaba obligada a ser fiel al que ya se consideraba propiamente su marido; de caer en infidelidad, era consideraba igual que una adúltera y sometida al mismo castigo (cf. Dt 22:23-24).

María, la madre del Señor Jesús, estaba prometida a José y por eso se dice que estaba «desposada con José» (Mt. 1:18; Lc. 1:27; 2:5), es decir, «comprometida para casarse», lo que equivalía a un matrimonio real. El drama es que «antes de que se unieran, se halló que ella había concebido del Espíritu Santo», y José, porque era justo y no quería difamarla, consideró la posibilidad de repudiarla en privado, hasta que un ángel del Señor le informó acerca de la naturaleza del embarazo de su esposa (Mt. 1:18-19).

La figura del «desposorio» se usa metafóricamente para expresar la relación personal e íntima de Yahvé con su pueblo, que, por lo mismo, le debe fidelidad, como la esposa al esposo. Hace referencia a un día aún futuro cuando Yahvé los «desposará» a sí mismo para siempre (Os. 2:19, 20).

En el NT abundan las imágenes que indican que el día de los desposorios de Dios con su pueblo ya ha llegado. Cristo es el novio y los creyentes la novia espiritual (cf. Mt. 9:15 y par.; 25:1; Jn. 3:29; Ap. 21:2, 9; 22:17). Es la relación descrita por Pablo a los santos en Corinto: «os he desposado con un solo esposo, para presentaros como una virgen pura a Cristo» (2 Cor. 11:2). En este caso el Apóstol utiliza el vb. 718 *harmozo*, ἁρμόζω, «unir», de *harmos*, ἁρμος, «unión». Pablo lo utiliza para expresar metafóricamente el vínculo entre Cristo y los creyentes, a fin de mostrar a estos el tipo de conducta que deben seguir, fieles al Señor con el que han sido desposados (cf. Ef. 5:23-32; Ap. 22:17). Véase BODA, MATRIMONIO, NOVIO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); P. Grelot, “La

evolución del matrimonio como institución en el AT", en *Concilium* 55 (1970); J. Kühlewein, " אר, *'rs*, desposar", en *DTMAT* I, 360-363; R. de Vaux, *Instituciones del AT* (Herder 1985).

A. ROPERO

DESTIERRO

Heb. *niddaj*, נִ ח i(2 Sam. 14:13,14), *maddujim*, מַ חִים, «cautividad» (Lam. 2:14); aram. 8332 *sheroshú*, ר ְ o *sheroshí*, י ִ ר ְ , lit. «arrancado de raíz» (Esd. 7:26).

El destierro no fue un castigo penal en la Ley de Moisés antes de la > cautividad, pero fue introducido, junto a la confiscación de los bienes, en el judaísmo postexílico y pervivió en tiempo del gobierno romano.

Para las deportaciones sufridas por los israelitas a manos de asirios y babilonios véase CAUTIVIDAD, EXILIO.

DESTRUCCIÓN, DESTRUIR

Traducción de varias palabras hebreas y griegas:

1. Heb. 12 *abdán* אַבְדָן, o 13 *obdán*, אָבְדָן = «destrucción», del vb. 6 *abad*, אבד, «destruir» (Ex. 10:7; Lv. 23:30; Nm. 24:29; 33:52; Dt. 7:10; 11:4; 12:2; Jos. 7:7; 2 R. 13:7; 19:18; Est. 3:6; Job 12:23; Sal. 5:6; 9:5), hace referencia a la pérdida o devastación experimentada en la propia persona o en los bienes de uno.

2. Heb. 8045 *shamad*, מד = «destruir, aniquilar, exterminar», se usa 90 veces en el AT. Con frecuencia forma parte de una amenaza o advertencia de destrucción del pueblo de Israel si abandona a Dios por la idolatría (cf. Dt. 4:25-26). Ídolos y lugares donde se les da culto que tienen que ser exterminados, destruidos (Os. 10:8), tal como hizo > Jehú con los sacerdotes de Baal y su templo: «Destrozaron la piedra ritual de Baal, destrozaron el templo y lo convirtieron en letrina hasta el día de hoy. Así Jehú erradicó a Baal de Israel» (2 R. 10:27-28).

3. Gr. 684 *apóleia*, □π□λεια = «pérdida», ya de cosas (Mt. 26:8; Mc. 14:4), dinero (Hch. 8:20) o personas (Mt. 7:13; Jn. 17:12; 2 Ts. 2:3); vb. 622 *apóllymi*, □π□λλυμι, «destruir, perder» (Mt. 10:28; Lc. 13:3,5; Jn. 3:16, 17;12; Ro. 2:12; 1 Cor. 15:18; 2 Cor. 2:15; 4:3; 2 Ts. 2:10; Stg. 4:12; 2 Pd. 3:9).

4. Gr. 3639 *ólethros*, □λεθρος, «ruina, destrucción»; se usa del efecto sobre la condición física de un creyente errado, con el propósito de que redunde en su provecho espiritual (1 Cor 5:5); del efecto de los juicios divinos sobre los hombres en la introducción del Día del Señor y de la revelación del Señor Jesús (1 Ts. 5:3 y 2 Ts. 1:9); y de las consecuencias de complacer a la carne, referidas a la destrucción física, y posiblemente la de todo el ser (1 Ti. 6:9). Véase PERDICION, MUERTE.

DESTRUCTOR

Heb. *mashjith*, מַ חִית; gr. 3644 *olothreutês*, □λοθρευτ□ς = «exterminador». Figura del lenguaje usada en el contexto de la muerte de los primogénitos de Egipto, para referirse a la actuación sobrenatural de Dios: «Yahvé pasará matando a los egipcios, y cuando vea la sangre en el dintel y en los dos postes, pasará de largo aquella puerta y no dejará entrar en vuestras casas al destructor para matar (Ex. 12:23). A veces se trata de un > ángel o mensajero divino (2 R. 19:35; 2 Sam. 24:15,16; Sal. 78:49; Hch. 12:23); o de la obra de > Satanás (Job 2:6, 7). Como figura retórica es ambigua: «Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron y perecieron por el destructor» (1 Cor. 10:10).

DEUDA

Traducción de varias palabras hebreas y griegas.

Heb. 5386 *neshí*, נְ . י = «deuda» (2 R. 4:7), de 5383 *nashah*, נ ה, «dejar, prestar con interés»; *noshé*, נ ֶ א i(1 Sam. 22:2); 3027 *yad*, יָד, lit. «poder, mano» (Neh. 10:31); 4859 *mashshaah*, מַ ָ אָה = «préstamo» (Prov. 22:26); gr. 1156 *danion*, δάνιον = «préstamo» (Mt. 18:27); 3782 *opheilé*, ὀφειλή (Mt. 18:22); 3783 *opheílema*, ὀφείλημα = «suma que uno debe, obligación» (Mt. 6:12; Ro. 4:4).

La legislación hebrea alentaba vigorosamente el préstamo de ayuda al prójimo (Dt. 15:7ss; cf. Sal. 37:26; Mt. 5:42) y prohibía a los judíos que se cobraran intereses (*néshekh*, ךְ ֶ ֶ, «usura») entre sí (Ex. 22:25; Lv. 25:37ss; Dt. 23:20). Las leyes protegían a los pobres contra los usureros (cf. Ex. 22:25-27). El usurero era objeto de menosprecio generalizado (Prov. 28:8; Ez. 18:8, 13, 17; 22:12; Jer. 15:10; Sal. 15:5; 109:11).

Cuando alguien no podía pagar una deuda, estaba obligado a venderse como esclavo, él o un miembro de su familia, de modo que la existencia de una deuda ponía en peligro no solo su propiedad, sino la familia, esposa e hijos, y podía ir a parar a la cárcel (Lv. 25:39: 2 R. 4:1; Neh. 5:5; Mt. 18:25-26). En la Roma antigua, según la Ley de las Doce Tablas, el insolvente podía ser condenado a muerte. La persona fiadora de un préstamo era considera legalmente responsable de la deuda impagada, como si él mismo fuera el deudor, lo que acarreaba consecuencias muy graves, de ahí la exhortaciones a no ser fiador de deudas ajenas (Prov. 11:15; 17:18; 22:26). «El rico domina a los pobres, el deudor es esclavo de su acreedor», recoge la sabiduría popular (Prov. 22:7).

En una economía agropastoril con bajos niveles de rendimiento y la constante amenaza de malas cosechas, enfermedades, plagas y epidemias, con el problema añadido de las cargas impuestas por los gobiernos, la vida del pequeño campesino estaba abocaba a endeudarse para poder salir al frente de sus obligaciones o de la simple sobrevivencia. Se recurría entonces a otros israelitas o a instituciones como el propio templo. Ante la imposibilidad de pagar las deudas contraídas, los endeudados quedaban en una situación de extrema gravedad, como se ve en la historia de la viuda de un miembro de la comunidad de los profetas cuyo marido había muerto y en su angustia recurre a > Eliseo, porque el «acreedor ha venido a tomar mis dos hijos para esclavos suyos» (2 R. 4:1). Esta historia ilustra una realidad angustiosa y común en el Israel antiguo.

Las deudas no eran causa de empobrecimiento, sino que el empobrecimiento forzada a las personas empobrecidas, por causas ajenas a su voluntad, a endeudarse o perecer. Los profetas, cercanos al pueblo y conscientes del proceso de empobrecimiento de sus hermanos debido a la dinámica de mayores exigencias tributarias del aparato gubernamental y la progresiva acaparación de tierras de los ricos y poderosos, clamaron a viva voz contra la situación de injusticia que se estaba produciendo. Amós es particularmente crítico: «venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias» (Am. 2:6). La expresión «par de sandalias» es usada en sentido metafórico para indicar una transacción de transferencia de posesión de la tierra. Según Rt. 4:7 y Sal. 60:10, la persona que tiene o asume una deuda con otra persona puede entregar sus sandalias para simbolizar que le está hipotecando el derecho sobre su porción de tierra. Así que lo que el profeta denuncia aquí es el proceso de servilismo del campesinado empobrecido. El *justo es vendido por dinero* no el mercado de esclavos, inexistente en esa época, sino en transacciones crediticias e hipotecas fraudulentas en

muchas ocasiones. El pago de la deuda, en general, estaba asociada al cobro de intereses, algunas veces con tasas exorbitantes de hasta 40 y 60% al año El profeta Isaías denuncia que lo que «fue robado a los pobres está en vuestras casas» (Is. 3:12-15), donde lo «robado» probablemente son objetos hipotecados. Miqueas denuncia la acumulación de tierras en manos de pocos señores como resultado de estas operaciones (Miq. 2:1-5; cf. Is. 5:8-10). Los ricos acumulan tierras porque las familias de israelitas empobrecidas son reducidas a la esclavitud por deudas.

El profeta Habacuc denuncia esta realidad sangrante: «¡Ay de quien acumula lo que no es suyo y hace pesado el yugo a través de hipotecas! ¿No se alzarán de repente tus deudores, no se despertarán tus vejadores, y serás presa de ellos?» (Hab. 2:6-7).

Para solucionar este grave problema y los conflictos a los que puede dar lugar, el llamado Código de la Alianza proclama el año sabático como un año de liberación de los esclavos por deudas (Ex. 21:2-11). A ello se añade Ley Deuteronómica (Dt. 15:12-18) con su legislación de cancelación de remisión de deudas «con el fin de que no haya ningún pobre junto a ti (Dt. 15:4). El empobrecimiento progresivo por endeudamiento tenía que evitarse mediante una medida radical y decisiva: el perdón o remisión de las deudas de modo que ningún israelita caiga en tal situación de miseria y servilismo.

Todavía después del exilio la situación de endeudamiento no había mejorado mucho, como era de esperar de una economía agraria insuficiente. Había muchas bocas que alimentar y poco que comer, se quejan los israelitas ante el gobernador Nehemías, de modo que muchos tienen que empeñar sus campos, viñas y casas para mitigar el hambre. Otros habían tomado prestado dinero para el tributo del rey —persa, se entiende (Neh. 5:1-4), abocando todos a la situación que el círculo vicioso del endeudamiento arrastraba: «he aquí que nosotros dimos nuestros hijos y nuestras hijas a servidumbre, y algunas de nuestras hijas lo están ya, y no tenemos posibilidad de rescatarlas, porque nuestras tierras y nuestras viñas son de otros» (v. 5; cf. 1 Sam. 8:13).

Para paliar la situación, Nehemías propuso la devolución inmediata de los campos, viñedos, olivares y casas (v. 11), porque eran bienes tomados en prenda por dinero prestado. Sin embargo, como algunos también habían pedido préstamos en dinero para pagar el tributo al monarca persa, Nehemías reclama de los acreedores que devuelvan el ciento por uno del dinero y de los bienes de consumo producidos por las tierras empeñadas. «El texto dejaría entender que los acreedores se han enriquecido sobradamente; y señala con claridad que pueden económicamente hacer lo que Nehemías les reclama» (J.S. Croatto).

En la antigua cultura mesopotámica existen precedentes históricos sobre el perdón de deudas. Cuando la economía se estancaba a causa del endeudamiento general y la esclavitud de una gran parte de la población, se proclamaba una «liberación» (*anduraru*) El rey restablecía la «igualdad» (*misarum*) en el país. Podían darse hasta tres edictos de reforma semejantes durante el gobierno de un rey. Pero la eficacia de tales edictos dependía de su no periodicidad y del efecto sorpresa Cambiaban sólo los síntomas, pero en realidad en nada variaban los mecanismos del propio proceso económico.

En el NT Cristo enseña a orar a sus seguidores a Dios que nos perdone «nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt. 6:12). Mateo utiliza aquí la palabra *opheilémata*, ὀφειληματα = «deudas», a diferencia de Lucas que usa *hamartia*, ἁμαρτία = «pecado». *Opheílema*, ὀφείλημα, significa deuda en el sentido pecuniario, o sea, cuando se toma un préstamo y no se puede pagar (cf. Ro. 4:4). Asimismo, quien no pagaba el impuesto debido al

Estado, se convertía en un *opheiletes*, ὀφειλέτης = «deudor», candidato a la esclavitud en caso de impago: «Como no pudo pagar, ordenó su señor venderle, y a su mujer e hijos, y todo lo que tenía, para que se le pagase la deuda» (Mt. 18:25). Jesús propone en su oración una relación causal entre el perdonar y ser perdonado (cf. Mt. 18:35), tan importante era en su día liberar de las deudas a los pobres desgraciados endeudados sobre los que la ley descargaba los castigos más duros e inhumanos, acarreando la desgracia a toda la familia.

En sentido moral, que está en la base de todo comportamiento social, Pablo se considera «deudor» (*opheiletes*) de todos los hombres en lo que respecta a la predicación del Evangelio (Ro. 1:14), mediante el cual anuncia una nueva realidad: la creación de un mundo nuevo en torno a Cristo, que ha hecho de judíos y gentiles un pueblo unido por lazos espirituales de fraternidad, de modo que todos por igual, cualquiera que sea su procedencia nacional, son deudores unos de otros, para participar de los bienes espirituales y también de los bienes materiales (Ro. 15:25-27). Véase AÑO SABÁTICO, DERECHO Y LEY, ESCLAVITUD, EXTORSIÓN, PERDÓN, PRÉSTAMO, USURA.

BIBLIOGRAFÍA: B. Chilton, "Debt", en *ABD* II, 114-116; G.C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (Sheffield Academic Press 1993); P. Lockmann, "Perdónanos nuestras deudas. Una meditación sobre la oración: una forma de lucha y resistencia a la opresión", en *RIBLA* 5-6 (1990:1-2), 7-14; I. Ritcher Reimer, "El perdón de las deudas en Mateo y Lucas: por una economía sin excluidos", en *RIBLA* 33 (1999:2), 122–136; J. Severino Croatto, "La deuda en la reforma social de Nehemías 5:1-19", en *RIBLA* 5-6 (1990:1-2), 27-37; Id., "Deuda y justicia en textos del Antiguo Oriente", en *RIBLA* 5-6 (1990:1-2), 39-43.

A. ROPERO

DEUEL

Heb. 1845 *Deuel*, ע אֵל = «conocido de Dios», o «invocación de Dios»; Sept. *Rhagüel*, Ῥαγουήλ; Vulg. *Dehuel*. Padre de > Eliasaf, jefe (*nasí*, נָ יא) del ejército de la tribu de Gad durante el censo en el Sinaí (Nm. 1:14; 7:42, 47; 10:20). Este mismo personaje recibe el nombre de > Reuel (Nm. 2:14), debido al intercambio de dos letras heb. muy parecidas, *d*, ד, y *r*, ר. La lectura más correcta parece ser Deuel.

DEUTEROCANÓNICOS

Término que significa «después del canon», del gr. *déuteros* = «segundo», «posterior» y *kanonikós* = «relativo a una regla» o canon. Nombre que se da a ciertos libros y adiciones a libros del canon del AT en la Biblia católica, pero que son rechazados por judíos y protestantes.

Los libros deuterocanónicos, recibidos de la versión de los LXX son: > Tobías, > Judit, 1 y 2 Macabeos, > Sabiduría, > Eclesiástico (Sirácida) y > Baruc, y las adiciones griegas al libro de > Ester (Est 10:4-16:24) y > Daniel (La oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes, la historia de Susana y de Bel y el Dragón, Dan. 3:24-90; 13-14).

En los días de Jesús los > saduceos no admitían más que el > Pentateuco de Moisés (como los samaritanos); los > fariseos admitían, además, todo el resto de la literatura profética y sapiencial con la misma fe en un origen divino, parece ser que los fariseos palestinos entendían de un modo el ámbito del canon, mientras que los judíos de la > diáspora alejandrina lo entendían de una manera más amplia. Otros grupos, como los qumranitas, admitían también el origen inspirado de los libros de su comunidad. En Qumran, entre los rollos del mar Muerto se descubrieron los deuterocanónicos juntamente con los otros libros del AT. Pero ni siquiera entre los mismos fariseos era unánime el parecer sobre el ámbito de los libros sagrados posteriores a la colección mosaica.

La situación confusa en que se encontraba el judaísmo del s. I se fue poco a poco clarificando hasta la fijación del canon palestino. No están claros los motivos que les llevaron a esta decisión, pero podrían estar relacionados con la necesidad de tener un aglutinante que defina su identidad tras las catástrofes nacionales del 70 d.C. y el 135 d.C.; distinguir los libros realmente sagrados de los libros apocalípticos y reacción frente a la constitución de otra Escritura sagrada en el seno del cristianismo. A finales del s. II y comienzos del III el canon ya está definido en su forma actual, tal como aparece en el Talmud (*Baba Batra* 14b-15a).

Durante ese mismo tiempo la iglesia cristiana, están definiendo sus identidades propias, la «norma de su fe» propia, y por tanto, su «canon». La evolución histórica de la elaboración del canon cristiano es independiente de la llevada a cabo en el ámbito judío, aunque a veces entren en contacto.

La Iglesia naciente hereda del judaísmo > helenista la versión griega > Septuaginta, en la que se incluían los deuterocanónicos (en número bastante amplio). Se calcula que 300 de las más de 350 referencias directas que se hacen en el NT al Antiguo hayan sido tomadas de la Septuaginta.

La inclusión de los libros deuterocanónicos dentro del AT no fue unánimente aceptada por las iglesias, sino que fue objeto de discusión desde el principio. No hay tradición unitaria cristiana sobre las listas de obras canónicas que nos ofrecen los padres de la Iglesia y los concilios por un lado, y los códices de los Setenta por otro. Por ejemplo, en el *Codex Vaticanus* (s. IV d.C.) no hay ningún libro de los Macabeos (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1-4 Reinados (= 1, 2 Samuel y 1, 2 Reyes), 1 y 2 Paralipómenos (= Crónicas), Esdras A, Esdras II (= Esdras-Nehemías), Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Job, *Sabiduría de Salomón, Sirácida*, Ester, *Judit, Tobías*, Doce profetas, Isaías, Jeremías, *Baruc*, Lamentaciones, *Carta de Jeremías*, Ezequiel y Daniel.).

El *Sinaiticus* (s. IV d. C.) no contiene más que el primero y el cuarto libro de los Macabeos (Génesis -laguna-, Números -laguna-, 1 Paralipómenos -laguna-, Esdras II, Ester, *Tobías, Judit, 1 y 4 Macabeos*, Isaias, Jeremias, Lamentaciones -laguna-, (final de los) Doce profetas, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar, *Sabiduría de Salomón, Sirácida*, Job).

El *Alexandrinus* (s. V d. C.) contiene el primero, el segundo, el tercero y el cuarto libro de los Macabeos (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1-4 Reinados, 1-2 Paralipómenos, Doce profetas, Isaías, Jeremías -*incluyendo a Baruc*, Lamentaciones y *Carta*-, Ezequiel, Daniel, Ester, *Tobías, Judit*, Esdras A, *Esdras II, 1, 2* , 3 y 4 *Macabeos*, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar, *Sabiduría de Salomón, Sirácida*, Salmos de Salomón).

San Jerónimo (347-420 d.C.), recomendaba que la iglesia debería «evitar todos los escritos apócrifos, y si es inducida a leer los tales no por la verdad de las doctrinas que contienen sino por respeto de los milagros contenidos en ellos, comprenda ella que no fueron realmente escritos por aquellos a quienes se los atribuye; que en ellos se han introducido muchos elementos imperfectos y que se requiere infinita discreción para buscar oro en medio de la escoria» (*Carta CVII a Laeta*, párrafo 23). Con todo, Jerónimo incluye los libros deuterocanónicos en su versión latina de la Biblia, la > Vulgata.

Las dudas de los primeros tres siglos se debe, entre otras razones, a la polémica con los judíos, en la que los apologistas tenían que prescindir en sus escritos de los deuterocanónicos, que no admitían los adversarios; y la polémica antisectaria, en la que se temía que los libros apócrifos entrasen en el canon. Frente a los interlocutores judíos, los autores cristianos emplearon el «canon corto» (sólo

protocanónicos), ya que se trata de demostrar que Jesús es el Mesías anunciado en las Escrituras hebreas, y para ello sólo se podía partir de un terreno común, que es el que aportan las Escrituras aceptadas por los judíos como canónicas, es decir, el «canon corto».

Ante interlocutores no judíos echaban mano del «canon largo» (que incluye los deuterocanónicos), se trate de argumentar contra los paganos o los gnósticos, o se trate de exponer la fe ante un auditorio cristiano, sobre todo en las celebraciones litúrgicas. Después de la segunda mitad del siglo V se da una plena unanimidad entre los Padres y los escritores eclesiásticos favorable a los deuterocanónicos. El Concilio de Trento (1545-1563) los consideró libros inspirados, «verdadera y auténtica palabra de Dios» (sesión IV, del 8 de abril de 1546), que fue ratificado por el Vaticano I (1869,1870).Véase APÓCRIFOS, CANON DEL AT, SEPTUAGINTA, TRADICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Augsburg Fortress 1972); P. Flint, *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation* (Eerdmans, 2000); P. Flint, E. Tov y J.C. VanderKam, *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint* (Brill, Leiden 2006); R.A. Greer, "The Christian Transformation of the Hebrew Scriptures", en J.L. Kugel, ed., *Early Biblical lnterpretation* (Westminster Press,Filadelfia 1986); J. Kästli y WERMELINGER O. Wermelinger, eds., *Le canon de l´Ancien Testament, sa formation el son histoire* (Ginebra 1984); P. Neuenzeit, "El canon bíblico y su historia", en *SM* I, 636-645; A C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Harvard University Press 1964).

A. ROPERO

DEUTERONOMIO

Último de los cinco libros del Pentateuco.

1. Nombre.
2. Lugar en el AT.
3. Deuteronomio y los tratados de vasallaje.
4. Contexto histórico.
    4.1. *Nacimiento y desarrollo del libro*.
    4.2. *Reforma de Ezequías*.
    4.3. *Reforma de Josías*.
    4.4. *Caída de Jerusalén*.
    4.5. *Llamado a la conversión*.
5. Autoría.
    5.1. *Los profetas*.
    5.2. *Los levitas*.
    5.3. *Los profetas y los levitas*.
    5.4. *Los escribas*.
    5.5. *Los ancianos de Israel*.
6. Estructura.
7. Contexto literario.
    7.1. *El asunto generacional*.
    7.2. *El concepto temporal*.
    7.3. *La enseñanza*.
    7.4. *Los mandamientos*.
8. Teología.

8.1. *Fidelidad y justicia*.
8.2. *Éxodo*.
8.3. *Alianza*.
8.4. *Yahvé, Dios celoso*.
8.5. *Tierra*.
8.6. *Corazón*.
9. Dios, Moisés y el redactor.
9.1. *Moisés*.
9.2. *Yahvé y el Decálogo*.
9.3. *El redactor*.

I. NOMBRE. En hebreo se lo designa con las palabras iniciales *elleh haddebarim*, אֵ ֶה הַ ְבָרִים = «estas [son] las palabras», o simplemente *debarim*, ְבָרִים = «palabras», ya que en la antigüedad era muy común poner como título las primeras palabras de un documento; la versión griega de los LXX lo interpreta como *Deuteronomion*, δευτερον�μιον = «segunda ley», traducción imperfecta del pasaje de Dt. 17:18, en el que se ordena al rey que haga para su uso personal una «copia de esta ley», no una segunda ley, aun cuando «segunda ley» indica el argumento del libro, que es una refección de la antigua Ley Mosaica; aunque el judaísmo tardío también lo conoció como *mishneh hattorah*, מִ ְנֵה הַ רָה, «duplicado de la Ley»; Vulg. *Deuteronomium*.

El nombre *Deuteronomio* se refiere al contenido del libro en relación con los restantes escritos del Pentateuco. Se supone que existe una «primera ley» y que en el Deuteronomio esa Ley se retoma dentro del marco de una alianza renovada.

Deuteronomio es casi en su totalidad un libro de «palabras», las que habla el personaje central; esto lo distingue de los libros del Pentateuco que le anteceden y de los históricos que le siguen. Pocas veces aparece la voz del narrador refiriendo eventos o describiendo personajes, paisajes u objetos. El interés se enfoca en las palabras de Moisés, el profeta de Dios, que recuerda, exhorta, alienta, advierte, promete.

El libro, además, menciona el > Decálogo como «Las diez palabras», es decir, las directrices que provienen de la boca de Dios (4:13). Con ello se nos recuerda que el tema de la «Palabra de Dios» ocupa un lugar muy importante en el Deuteronomio.

En la tradición judía también se ha conocido al Deuteronomio como *sépher tokhahoth*, סֵפֶר כָּה ת , «libro de las exhortaciones». Así se resalta el carácter literario de esta obra, en la que extensas secciones se presentan como sermones o exhortaciones de un dirigente que se despide de su pueblo.

II. LUGAR EN EL AT. Deuteronomio puede definirse como un libro «puente». Con él termina el > *Pentateuco*, sección clave de la Biblia, y se inicia otra: los *libros históricos*. Deuteronomio comparte con ambas secciones buena parte de su temática. Toma varios elementos de la historia narrada en los cuatro primeros libros de la Biblia. Integra dentro de su documento legal (caps. 12-25) leyes provenientes de los libros de Éxodo y Levítico. En el Deuteronomio Moisés se despide y da la bienvenida a Josué, el nuevo dirigente. Así, este libro extiende su influencia por los escritos que narran la historia de Israel (Jos., Jue., 1 y 2 Sam., 1 y 2 R.).

Además de su relación con Éxodo y Levítico, Deuteronomio muestra en su contenido y temática la

presencia de varias tradiciones teológico-literarias. El libro de Oseas es sin duda el punto de arranque para comprender la formación del Deuteronomio y el desarrollo de sus principales temas teológicos. De igual modo sucede con la tradición teológico-literaria conocida como *Elohísta* (E), y que hallamos en el Pentateuco. La influencia de Oseas y el Elohísta se muestra especialmente en el espíritu contrario a los baales y la lucha por un yahvismo depurado.

Pero también hallamos otra influencia en el Deuteronomio, presente sobre todo en el espíritu humanístico del libro, y que proviene de la literatura sapiencial. En este sentido, la *Torah*, entendida correctamente como «instrucción», se amalgama con el pensamiento de los sabios de Israel y ofrece principios basados en la igualdad de todos los seres humanos. La cercanía literaria y temática del Deuteronomio con el libro de Proverbios es notoria, como evidencian, p.ej. Dt. 6:6-9; 11:18-20, comparados con Prov. 6:20-22; 7:3; 8:34. Deuteronomio muestra un espíritu pedagógico que se reconoce de inmediato.

El Deuteronomio ha jugado un papel vital en el desarrollo de la fe bíblica; aparece como el libro de texto y base de la reflexión teológica en los grandes momentos de la historia de Israel (la reforma de > Josías, el > exilio). De hecho, este libro proveyó las bases teológicas para la creación de la monumental obra histórica del deuteronomista (Josué-2 Reyes). Y ambos fueron la fuerza motriz de la reflexión teológica en la época posterior al exilio. Basta leer los libros de Jeremías y Joel para hacerse una idea de la influencia del Deuteronomio en la formación de varios escritos proféticos.

El Deuteronomio es uno de los libros más populares en la extensa literatura de > Qumrán y uno de los cuatro más citados en el NT (83 veces), sobre todo en el evangelio de Mateo y en la carta a los Hebreos. Pablo le debe la teología de la gratuidad de la elección divina y de la gracia salvífica; y Juan, la concepción central del amor como realidad íntima de Dios.

Varios biblistas contemporáneos afirman que «el libro del Deuteronomio se presenta como el centro de la teología bíblica... Una teología del AT deberá tener su centro en Deuteronomio porque es allí donde aparecen concentrados los elementos básicos de la teología del AT» (Gerhard Hasel: 95-96).

III. DEUTERONOMIO Y LOS TRATADOS DE VASALLAJE. Entre los tratados o alianzas del entorno histórico de Israel, han sido los llamados «tratados de vasallaje» o «de soberanía» los que han producido mayor impacto en los estudios bíblicos, especialmente en las décadas de los sesenta y setenta. George Mendenhall, Meredith G. Kline y Dennis J. McCarty, encuentran paralelos tanto textuales como conceptuales entre los tratados hititas y asirios y el AT. En ellos, el inferior o súbdito se obliga bajo juramento a obedecer los mandatos del soberano (cf. 1 Sam. 11:1).

Los estudios contemporáneos tienden a estar más dispuestos a aceptar sin demasiados problemas el que los paralelos más claros entre los tratados de vasallaje y el AT sean mucho más evidentes en el libro del Deuteronomio. Varios biblistas señalan que Dt. 4:44—26:19; 28 sigue de cerca la estructura de esos tratados:

1. Prólogo histórico (1-11). Se recuerda el éxodo y la travesía del desierto, que correspondería a la mención de los favores que el rey ha hecho a sus súbditos.

2. Deberes y estipulaciones (12:1—26.15). Se corresponde con el compromiso establecido que adquiere el súbdito en relación con su señor, para hacerse beneficiario de su protección.

3. Bendiciones y maldiciones (28). Se colocan las cláusulas del pacto en el santuario central del país y se describen las bendiciones que vendrán sobre el súbdito si las cumple, y las maldiciones que

le caerán encima si las incumple.

Los estudiosos dicen que en Deuteronomio no solo se ve la influencia de los tratados de vasallaje en la forma, sino también en los conceptos: la exclusividad en el servicio a Yahvé; la obediencia a la voz de Yahvé; el uso del verbo *yadá*, ידע («reconocer» a Yahvé); el concepto del amor de Dios y a Dios; las fórmulas de bendición y maldición en Dt. 28, todo ello es idéntico a los *tratados de vasallaje*.

Sin embargo, tal sugerencia habrá de ser considerada a partir del postulado siguiente: El libro del Deuteronomio no es un tratado legal o documento de alianza en sí, su propósito real es el de explicar la Ley a una nueva generación, y en una nueva situación. Por eso el estilo literario que se manifiesta de inmediato es el *homilético*. El libro presenta una apelación, refleja una situación de urgencia; como consecuencia, se expresa por medio de sermones. Todos los intentos de estructurar el Deuteronomio como un *tratado de vasallaje* terminan haciendo vuelcos artificiales que lo alejan de su propósito esencial. El libro se presenta como una serie de discursos o sermones a un pueblo estacionado frente a su dirigente, que ahora se despide.

IV. CONTEXTO HISTÓRICO.

1. *Nacimiento y desarrollo del libro*. Los estudios realizados desde hace muchos años manifiestan que la actual redacción del Deuteronomio es un mosaico de innumerables y variadas piezas de tradiciones literarias. El libro mismo nos ofrece varios títulos (1:1; 4:44; 6:1; 12:1), lo cual demuestra su largo y complejo proceso de crecimiento.

La opinión más generalizada es que las raíces del Deuteronomio se encuentran en el reino del Norte, Israel. El espíritu del libro refleja las pugnas de la fe yahvista contra la religión cananea del dios Baal. Su temática está muy cerca de la desarrollada en el ministerio del profeta Elías (1 R. 17—20) y la proclamación de los profetas Amós y Oseas, lo que ubicaría sus primeras manifestaciones escritas entre los años del reinado de Jeroboam II (786-746 a. C.) y la caída de Samaria, capital del Norte, en 722 a. C.

Durante el reinado de > Jeroboam II, Israel vivió una etapa de esplendor, algo que no se había visto desde los días de Salomón, con grandes construcciones, excelentes relaciones internacionales, notable desarrollo económico y tranquilidad política. ¿No es acaso este contexto geográfico e histórico el que dejan translucir las imágenes descritas en forma de exhortación en Dt. 8.7-13? Pero con ello, tal como Amós y Oseas lo proclaman, la nación había abierto sus puertas a la idolatría y a su hermana gemela, la injusticia. Junto al lujo de una clase gobernante y poderosa, vivía una numerosa población indigente y explotada. En los santuarios nacionales (Gilgal, Betel) Yahvé había dejado de ser el Dios de Israel; allí se practicaban ritos religiosos paganos y se ejercía la explotación y la usura.

Después del 746 a.C. Israel perdió su independencia política y su esplendor económico. Sin embargo, mantuvo su idolatría y su paganismo, el despojo y la destrucción. Cinco reyes sucedieron a Jeroboam II, durante cuyos reinados Israel vivió en total anarquía. Junto con este problema interno surgió otro de carácter externo, el despuntar de Asiria como potencia mundial. Un poder imperial pagano afuera, una serie de reyes rivales adentro y un grupo de sacerdotes vendidos a los gobernantes trajeron como resultado el descalabro de la nación. El paganismo creció desmesuradamente (cf. Os. 4:11, 14, 17-19) y la moral del yahvismo se borró casi por completo. No había integridad, principios, ni fe común. Se había perdido todo sentimiento de unidad, tanto a nivel

nacional como teológico. No había a quién seguir. El rey Oseas fue el último gobernante, durante cuyo reinado Asiria dejó caer el golpe definitivo: en 722/2l a.C. Samaria, capital de Israel, fue tomada y con ella la nación se fue al exilio.

Es en este contexto en el que el incipiente Deuteronomio recogió lo que llegó a ser el meollo de su mensaje: la fidelidad absoluta a Yahvé, el único Dios, y la insistencia en la igualdad entre los miembros del pueblo de la alianza; elementos que resaltan en los caps. 6-28, y con los cuales la comunidad deuteronómica fue a refugiarse a Judá, el reino del Sur, que todavía se mantenía en pie.

2. *Reforma de Ezequías*. Para cuando los miembros de la comunidad fiel llegaban al sur, el pueblo de Judá ya había estrenado nuevo rey. Había fallecido > Acaz y en su lugar estaba su hijo > Ezequías (715 a.C.). Durante su reinado, Acaz había sido vasallo de Asiria. Ahora subía al trono un nuevo dirigente, de fuerte espíritu nacionalista y patriótico, que iba a intentar rebelarse contra Asiria y liberar a Judá de su yugo. En líneas generales, se suele encuadrar este período entre el intento reformador de Ezequías y la sumisión política y cultural de Judá a Asiria, realizada en tiempos del rey > Manasés, vale decir, entre el 715 y el 642 a.C. Pero el horizonte se reduce un poco al reconocer que Ezequías solo pudo rebelarse abiertamente cuando murió > Sargón, rey de Asiria, en el 704 a.C., y subió al trono su hijo > Senaquerib. Es la época en que se ubican los ministerios proféticos de Isaías y su contemporáneo Miqueas.

Los principios señalados por Ezequías y las tradiciones del Deuteronomio traídas del norte coinciden en varios puntos. Ambos elementos se unen durante el reinado de Manasés, aparentemente en la clandestinidad, para sentar las bases de una reforma cuyas dimensiones superarían los intentos reformistas de Ezequías. No es un momento de recolección, como había sido la experiencia en el norte, sino de producción y estructuración. El grupo reformador tenía en sus manos un legado literario inigualable. El Deuteronomio les pertenecía y se convirtió en la fuente proveedora de los elementos vitales de la fe yahvista, tal como habían sido transmitidos desde los primeros días del Israel pre-monárquico. Estas tradiciones, especialmente las del Código Deuteronómico (12-26), fueron estudiadas y utilizadas para la remodelación futura del pueblo de Dios. Además fueron enriquecidas con los elementos distintivos de Judá, tal como los había resaltado el intento reformador de Ezequías. Ambos coincidieron en la necesidad de la centralización del culto. Mientras Deuteronomio sentó las bases teológicas a partir de la singularidad de Yahvé, en contraposición con los muchos dioses de las naciones vecinas, la tradición judaíta proveyó el lugar específico: Jerusalén, cuya justificación teológica se fundamentaba en la alianza davídica. De esta forma, la nueva lectura del Deuteronomio inequívocamente afirmaría a Jerusalén como el único lugar apartado por el Señor para rendirle culto.

En Judá la alianza davídica había creado una teología centrada en la dinastía de David y su ciudad capital, Jerusalén. Dios había elegido a David y a sus descendientes para dirigir a su pueblo y los había adoptado como sus hijos (cf. Sal 2). También había elegido a Sión como el lugar de su morada.

La tradición del Deuteronomio se acercaba a los conceptos de > alianza y > elección de manera distinta. El Señor no había escogido una dinastía ni una monarquía, sino un pueblo (7:6, 8; 14:2), así como un lugar para el culto. La idea no era «sacralizar» una dinastía, sino que él es «Uno solo» (6:4) y una su alianza.

De la tensión entre las dos alianzas se estructuró en forma más concreta la base teológica (fuertemente presente en la predicación de Isaías) de una auténtica reforma en Judá: Las promesas eternas de la alianza davídica solo se harían efectivas en medio del pueblo, en la medida en que este

permaneciera fiel a la alianza de Dios en el Sinaí. Por ello el Deuteronomio tiene una cláusula específica con respecto al rey: «... asegúrate de nombrar como rey a... uno que el SEÑOR tu Dios elija... Cuando el rey tome posesión de su reino, ordenará que le hagan una copia del libro de la ley, que está al cuidado de los sacerdotes levitas. Esta copia la tendrá siempre a su alcance y la leerá todos los días de su vida. Así aprenderá a temer al SEÑOR su Dios, cumplirá fielmente todas las palabras de esta ley y sus preceptos, no se creerá superior a sus hermanos ni se apartará de la ley en el más mínimo detalle, y junto con su descendencia reinará por mucho tiempo sobre Israel» (17:15-20).

Ambos, Deuteronomio y el movimiento reformador de Ezequías, se unen en el anhelo de unificar al pueblo separado en dos naciones (Israel y Judá). Ezequías sabía que una auténtica reforma involucraba la unificación de ambos estados. El Deuteronomio tenía en el fundamento de su enseñanza el tema de la unidad del pueblo como parte de las bendiciones divinas.

De esta forma, el Deuteronomio resurge como un documento registrado ya en forma escrita, que plantea las bases de las demandas de Yahvé. Aquello que debió obedecerse desde un principio, ahora surge como el fundamento de una reforma que llevaría al pueblo de Dios a una renovación *berítica* ante su Señor, es decir, basada en la «alianza», heb. *berith*, רִית ְ.

En el centro de la teología del Deuteronomio se halla el concepto de la singularidad de Yahvé: un solo Dios (6:4-5). En relación con él aparece la verdad teológica que adquiere toda su claridad bajo el influjo de la reforma de Ezequías: un solo santuario (12:5-6). Ambos conceptos llevan a un tercero ineludible: la alianza sinaítica (30:15-18). El pueblo, aun Judá con su teología davídica, solo podría subsistir asumiendo el camino de la fidelidad a esa alianza. A estos tres conceptos básicos de la teología del Deuteronomio se agregan dos, que son el resultado de los anteriores y la respuesta de la bendición divina: un solo pueblo (7:6) y la tierra (9:4-5).

Palabra de Dios, inspirada por su Espíritu a los fieles deuteronomistas, y contexto histórico específico se unen aquí para sacar a la luz un documento que vendría a dar nueva vida y vigor a generaciones futuras; especialmente a la Judá de > Josías y a la comunidad del exilio después de 587 a.C. Ezequías había dado el impulso reformador; Manasés, la lección de la paciente espera. La comunidad, a sabiendas de todo ello, tomó como su primordial tarea la de registrar por escrito la Palabra de Dios y preservarla en lugar seguro: el Templo. Así se cierra el telón de una etapa y se prepara el escenario para un nuevo momento histórico.

3. *Reforma de Josías*. Entre Manasés y Josías, Judá tuvo un rey de corta vida, Amón (642-640 a.C.). Pronto fue asesinado y el escenario quedó listo para Josías (640-609 a.C.). Entre 640 y 629 el gobierno estuvo, básicamente, en manos de consejeros que siguieron una política de cautela frente a Asiria. Cuando Josías alcanzó la mayoría de edad y tomó las riendas del reino, Asiria estaba viviendo sus últimos días como imperio. A partir del 628, Josías inició un movimiento político reformador que llevó a Judá a independizarse del poder extranjero y a extender sus fronteras hasta alcanzar importantes provincias que antes pertenecían a Israel. Ya en el año 622 la reforma de Josías había alcanzado su clímax. Asiria ya no era más una amenaza para Judá. La reforma de este monarca se describe con detalle en 2 R. 22:3—23:25 y 2 Cro. 34:l— 35:19. Dio inició en 628, cuando Josías comenzó la purga idolátrica, y en especial con el repudio del culto asirio (2 Cro. 34:3-7). Tomó un curso más específico y radical (2 Cro. 34:8-33) en el año 622 a.C., cuando, en virtud de las reparaciones y limpieza del Templo, se halló el «Libro de la Ley» (el Deuteronomio). A partir de ese momento, el Deuteronomio, sin ser la única fuerza motriz, se convirtió en factor importante de la

reforma.

Como resultado de la reforma de Josías, el Deuteronomio también salió revitalizado. Varias partes de los capítulos 12-26 fueron enriquecidas con los nuevos ímpetus reformadores. Sin duda, se dio más énfasis a la centralización del culto. Pero lo que más dio impulso y fuerza al libro fue la creación de la gran obra histórica presente en los libros Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes —la llamada *Historia deuteronomística*—. En ellos se puede notar cuáles fueron los temas candentes que la reforma de Josías acentuó y qué quiso dejar como herencia a la Judá de los años 622-587 a.C. No solo fue uno de los factores impulsores de la reforma más completa que haya vivido Judá, sino también la plataforma teológica sobre la cual se escribiría y evaluaría la historia de Israel/Judá desde los últimos días de Moisés hasta el reinado de Josías.

4. *Caída de Jerusalén*. Con la muerte de Josías (609 a.C.) se esfumó el movimiento reformador y se abrió un nuevo capítulo en la historia del Deuteronomio. El rey > Joacim (609-598 a.C.) no mostró ningún interés por arraigar la reforma. Al parecer, un buen número de gente se había opuesto a ella (Jer. 44:17-19) y regresaron a lo que realmente amaban: la idolatría y la injusticia (Jer. 7:16-18; 11:9-13; 5:26-29; 7:1-15). Aquella teología que Isaías había revisado con retoques de las demandas divinas para incitar la confianza de Ezequías (2 R. 20:6), ahora había caído presa de una popularización ingenua: «Yahvé ha elegido a Sión como su morada y a la dinastía davídica como gobernante eterna». Así, mientras se perdía el énfasis en las bases teológicas del Deuteronomio, surgía la ciega esperanza de la inmovilidad de Jerusalén y de las promesas hechas a David. Judá, para sobrevivir, tomó el camino más fácil: apeló al compromiso divino de proteger a su ciudad santa e hizo a un lado el camino de la fidelidad responsable a las demandas del Señor (véase Jer. 5:12; 7:4, 10, 14; 14:13, 21; 14:7-9, 19-22). Dios tiene que sostener sus promesas, por lo tanto Jerusalén no será destruida, decían los falsos profetas de la época de Jeremías (Jer. 26:7-11).

Esta fue la situación que vivió Judá desde 609 hasta 587/6 a.C., cuando finalmente cayó Jerusalén. Reyes, sacerdotes, «profetas» y pueblo, todos se olvidaron de las demandas sinaíticas del Señor y se aferraron a la teología parcial de la alianza davídica. Esto fue la ruina. Sin una visión clara de la historia y sin prestar atención al *kairós*, καιρός de Dios proclamado por sus profetas, los reyes de Judá (Joacaz, Joacim, Joaquín y Sedequías) entregaron el país y su capital, Jerusalén, en manos de los babilonios, nuevos amos imperiales del Próximo Oriente antiguo. A pesar de la derrota judaíta en 597, con la consecuente deportación de los nobles, el pueblo seguía atado a esa teología unilateral e incompleta. Los acontecimientos del 597 debieron ser para ellos una purga disciplinaria; después vendría la concretización total de las promesas divinas. Como eso no ocurrió, aquella teología popular y oficial se mostró incapaz de explicar el porqué de la destrucción y la caída de Jerusalén en 587 a.C.

El «círculo deuteronomista» (grupo de maestros y discípulos que con celo y cuidado guardaron y editaron las tradiciones deuteronómicas) de los años siguientes al 587 se acercó al Deuteronomio para ayudar a la comunidad exílica a reconocer dónde estaba la fuente de todos los males y quién, en última instancia, era el culpable de la situación. Basándose en el Deuteronomio y teniendo delante la primera edición de la *Historia deuteronomística*, el círculo deuteronomista del exilio se aprestó a responder las acusaciones que el pueblo había elevado contra Yahvé como su Dios: ¿Por qué cayó Jerusalén? ¿Es nuestro Dios impotente ante los dioses de nuestros enemigos? ¿Ha sido Yahvé infiel a su promesa de mantener a Jerusalén y a su rey davídico para siempre?

La tarea no fue fácil. El círculo deuteronomista retomó la historia pasada de Israel/Judá y la narró

mostrando paso a paso lo que tanto Yahvé como el pueblo habían hecho. Tomó el elemento básico de la teología del Deuteronomio (6:4-5), y a partir de él aplicó uno por uno los principios fundamentales, con lo que la conclusión venía por sí sola: Israel/Judá era culpable; Yahvé había sido fiel al guiar al pueblo y a sus dirigentes por el camino de su amor y su alianza. Yahvé había amado a su pueblo; el pueblo había cambiado ese amor por el «amor» de otros dioses. Israel/ Judá había fallado en el mandamiento fundamental: *Amarás al Señor, tu Dios*. Ante tal circunstancia el círculo deuteronomista retoma la Palabra divina presente en el Deuteronomio y en la *Historia deuteronomística-1* y produce una nueva obra histórico-teológica: la *Historia deuteronomística-2*. En esta nueva obra los editores hacen del Deuteronomio el prólogo de la gran historia deuteronómica. Añaden gran parte de los capítulos 1-4 y 29-34 y de esta forma convierten al Deuteronomio en *puente* entre los libros de la Ley y los libros de la historia de Israel.

El primer mensaje que el círculo deuteronomista presenta a la comunidad exílica es el de la culpabilidad de Israel. La historia de Deuteronomio 28:15-68, formulada como una predicción condicional, se había hecho realidad. Israel/Judá había «vuelto la espalda» a Yahvé. El pueblo había recibido su merecido y la Palabra de Dios había mostrado su eficacia.

Sin embargo, el castigo no era el único mensaje de la *Historia deuteronomística*. Realmente, la desobediencia a las demandas de la alianza sinaítica exigía el castigo del pueblo. Pero para el deuteronomista la historia no termina con la destrucción del pueblo, pues juntamente con el peso histórico de la tradición mosaica caminaba también en la historia del pueblo la tradición davídica. Los reyes de Israel y Judá fueron crudamente evaluados y reprobados por no haber sido fieles a la voluntad del Señor formulada en el Deuteronomio. Israel/Judá como pueblo había caído por la misma razón. Sin embargo, para el deuteronomista las promesas de Dios dadas a David no se perderían en el exilio. El hecho de que Josías siguiera a Manasés indicaba algo en extremo importante en la evaluación histórico-teológica del deuteronomista: a pesar del pecado que merece destrucción, puede brillar una pequeña «lámpara» de salvación (cf. 2 Sam. 7.12, 16). La *Historia deuteronomística* no termina con un programa de restauración o con un sermón de esperanza en un mañana esplendoroso. Concluye a la tenue luz de una vela encendida, un insignificante rayo de esperanza que se cuela por el futuro del pueblo de Dios: la casa de David no ha sido raída; uno de sus hijos ha sido liberado y colocado en posición especial ante el rey de Babilonia; su indumentaria de prisión (exilio) ha sido cambiada; ahora viste traje real y come a la mesa del rey (2 R. 25:27-30). ¿Había terminado todo para Israel/Judá? No, en medio del dolor del exilio el pueblo podía distinguir una tenue luz de esperanza.

El Deuteronomio proveyó la llave que abriría la posibilidad de salvación: 30:1-10. En realidad este pasaje concentra en sí mismo la mayoría de los principales conceptos teológicos del Deuteronomio. El deuteronomista quiso ofrecer a sus oyentes, en el contexto histórico del exilio, la Palabra de Dios en forma completa y coherente.

5. *Llamado a la conversión*. Dos son las líneas que corren por la historia de Israel/Judá: la demanda de ser fieles al Señor y las promesas a David y a Sión. El capítulo 30:1-10 trae la luz de la esperanza al unir en correcta perspectiva estas dos líneas teológicas.

Dos son los términos que resaltan en el pasaje y que apuntan hacia ambas direcciones: «conversión» (heb. *shub*, ב ; i7 veces en 30:1-10) y «bien» (heb. *tob*, טב; i3 veces en 30:1-10). No era la primera vez que el pueblo se enfrentaba al llamado de arrepentimiento y conversión. Su

historia estaba llena de experiencias de llamados y «regresos» al Señor (véase Jue. 2:11-23; 1 Sam. 7:3; 2 R. 17:13-15; 23:25; 1 R. 8:33-53). En cada una de ellos, la > conversión («vuelta, retorno, arrepentimiento») era la clave para obtener la ayuda divina.

Íntimamente ligada a la conversión, el pasaje señala la necesidad de «obedecer» (heb. *shamá*, מע «oír») la voz del Señor. En la historia del deuteronomista esa voz divina se oye a partir de la *Instrucción de Moisés* (el Deuteronomio) y de la proclamación profética. Es notable la cantidad de veces que aparece *shub* en Jeremías. Para la proclamación de la Palabra divina en el exilio, la *conversión* del pueblo era elemento crucial. Solo así se abriría la posibilidad de entrar de nuevo en las sendas de la historia salvífica.

La nueva esperanza de salvación del Deuteronomio se cifraba a través de la *bondad* divina. El amor del pueblo a su Dios traería, según la proclamación del Deuteronomio, la manifestación de la bondad divina, sobre todo por medio de la herencia de la tierra (1:25; 3:25; 4:22; 6:18; 8.7, 10; 9.6). Junto con esa bendición aparecen las promesas de «vida y largura de años» (5:16, 33; 6:18, 24; 4:40; 22:7) y «prosperidad total» (6:3, 10, 11; 18:12). O, como señala Dt. 30:1-10, el resultado de la conversión es el bien divino en su totalidad, así, sin más adjetivos.

Para una comunidad colocada ante la Palabra de Dios y dispuesta a la conversión, el Deuteronomio promete el bien divino en modo superlativo: «Te hará bien, y te multiplicará más que a tus padres» (30:5). Se invita a los exilados, no a una simple restauración, sino una bendición divina todavía más grande. Así, el mensaje que a primera vista se muestra como *declaración* de culpabilidad, ahora, en boca del predicador deuteronomista, se convierte en palabra que manifiesta la *intención* divina. Y aquí, de nuevo, pasado, presente y futuro son traídos al momento histórico de la comunidad exílica: Dios está dispuesto a realizar una nueva obra grandiosa (véase Dt. 30:1-10).

V. AUTORÍA. Las antiguas tradiciones judías, incluyendo el NT, colocaron los primeros cinco libros de la Biblia (la *Torah*, רָה) bajo la paternidad literaria de Moisés. Así se encuentran expresiones tales como «a Moisés y a los profetas tienen» (Lc. 16:29; véase Lc. 16:31; 24:27).

Sin lugar a dudas, esta declaración no intenta afirmar que fuera la pluma de Moisés la que diera nacimiento a todos los libros del Pentateuco. La práctica común de la antigüedad era adjudicar a un nombre famoso e influyente escritos producidos con el propósito de ser leídos y estudiados por mucha gente. Así, se dice de David que es el «autor» de los Salmos, y de Salomón que lo es de los libros > sapienciales.

Moisés no escribió el Deuteronomio, pero su influencia en él es innegable. Es decir, sin Moisés no podría existir el Deuteronomio ni ningún otro libro del Pentateuco. La investigación ha demostrado que tanto Deuteronomio como los otros libros del Pentateuco son producto de un complejo desarrollo de tradiciones teológico-literarias que cubrió un largo período de la historia hebrea. Moisés sin duda tuvo un lugar central; se podría decir que él fue el eje que marcó indeleblemente tradiciones anteriores y posteriores a su momento histórico.

Puesto que Moisés no fue el autor material de este libro, los biblistas han sugerido varias autorías posibles:

1. *Los profetas*. Entre los exponentes de esta teoría están James Muilenburg y E. W. Nicholson. Según Nicholson, el «partido profético» fue el principal responsable del desarrollo y la custodia de las antiguas tradiciones de Israel. Los profetas que ejercieron su ministerio en el reino del Norte fueron los que se enfrentaron de manera vehemente contra una monarquía incapaz de frenar el avance de la religión cananea del dios Baal. Los nombres de Elías, Eliseo, Amós y Oseas están ligados a la lucha contra el baalismo y a favor de la fe yahvista. Profetas de esta línea fueron los responsables de iniciar, preservar y acrecentar las tradiciones que después llegaron a ser lo que hoy se conoce como el libro del Deuteronomio y la *historia deuteronomística*.

Según esta teoría, fueron los profetas, desde Elías hasta Oseas, quienes dieron origen al Deuteronomio en el reino del Norte. Y fueron también ellos quienes lo llevaron al sur (Judá) e hicieron del Deuteronomio un registro teológico de riqueza inigualable. Por medio de esta tarea, los profetas lograron que este libro conjugara dentro de sí lo mejor del yahvismo del norte y del sur, de las grandes épocas de crisis, y de los momentos de esplendor y esperanza. Esto sucedió de manera especial durante el infame reinado de Manasés (687-642 a. C.).

2. *Los levitas*. Entre los exponentes de esta teoría están Gerhard von Rad y G. E. Wright. De acuerdo con von Rad, el material que vino a formar parte esencial del Deuteronomio solo pudo estar en manos de gente directamente relacionada con la institución sacerdotal de Israel. Pero además, Deuteronomio es producto de un movimiento de renovación y, por ello, sus autores deben buscarse en medio de un grupo que siendo sacerdotal, estuviera a la vez harto de una religiosidad alejada de las antiguas tradiciones yahvistas que, de acuerdo con von Rad, provenían indudablemente del reino del Norte.

Estas características, según von Rad, solo las reunieron los *levitas* que vivían en las zonas rurales de Judá. A su celo por guardar las antiguas tradiciones yahvistas, deberá agregárseles el espíritu marcial. Los *levitas*, dice von Rad, tuvieron una directa relación con el > arca, objeto cultual e instrumento indispensable en la guerra santa (1 Sam. 15:24).

3. *Los profetas y los levitas*. Recientemente, Richard E. Friedman, al hablar del autor del

Deuteronomio, ha desarrollado una teoría que aúna *profetas y levitas*. Friedman rechaza la tesis de von Rad que hace surgir Deuteronomio de la pluma de los levitas rurales. Para él, «las leyes deuteronómicas muestran *preocupación* por tales levitas; instruye al pueblo para que se ocupe de ellos, pero en ningún momento les hace concesiones... Sin duda alguna, la persona que escribió las leyes del Deuteronomio no representaba los intereses de este grupo» (Friedman: 111). De acuerdo con Friedman, el autor del Deuteronomio pertenecía a un grupo que tenía las siguientes características:

1) buscaba la centralización de la religión, pero no estaba comprometido con el arca o con el sacerdocio de Jerusalén;

2) se preocupaba por el mantenimiento de todos los levitas, pero solo estaba dispuesto a favorecer claramente a un grupo de levitas *centrales*;

3) aceptaba tener un rey, pero con ciertas limitaciones; y

4) mantenía una aproximación premonárquica a las cuestiones relacionadas con la guerra.

Estos sacerdotes levitas fueron los que desarrollaron su ministerio en > Silo. A ese grupo debió haber pertenecido el profeta Jeremías, a quien Friedman designa como «el historiador deuteronomístico», responsable de añadir al código deuteronómico —escrito por algún sacerdote de Silo— los capítulos 1-11, 17-28 y las palabras finales de Moisés.

4. *Los escribas*. Entre los exponentes de esta teoría están Moshe Weinfeld y Norbert Lohfink. Para Weinfeld, los redactores del Deuteronomio fueron personas pertenecientes a la clase culta jerosolimitana y de tendencia tradicionalista. Estos escribas tuvieron acceso a diversas clases de materiales y escribieron imprimiendo su propia inclinación literaria. La influencia de los escribas sobre el Deuteronomio se deja ver especialmente en el sabor sapiencial del libro. Lohfink apoya la tesis de Weinfeld; sin embargo, piensa que entre el grupo de escribas redactores del Deuteronomio también hubo sacerdotes.

5. *Los ancianos de Israel*. El principal exponente de esta teoría es Leslie J. Hoppe. En primer lugar, Hoppe demuestra la participación destacada de los *ancianos* en la sociedad israelita. Su papel preponderante fue el de la administración judicial (19:11-13; 21:1-9, etc.). Los *ancianos* acompañaron a Moisés en el ejercicio de la autoridad, y Deuteronomio los presenta como participantes en la proclamación de la Ley (27:1).

En segundo lugar, Hoppe plantea la posibilidad de la participación activa de los *ancianos* en la redacción del Deuteronomio: «[El Deuteronomio] fue creado por los ancianos, quienes se consideraron como los custodios de las antiguas tradiciones mosaicas de Israel. Ellos tomaron esas tradiciones, las alteraron, las desarrollaron y las aumentaron, para proveer a Judá un nuevo modelo de vida. Fue la visión de una nueva vida en la tierra lo que impulsó a los ancianos a crear el libro del Deuteronomio».

Estoy inclinado a creer que el autor o autores del Deuteronomio pertenecieron primeramente a un grupo profético; ese fue su ministerio central. Pero al mismo tiempo estoy abierto a aceptar que ese profeta o profetas también estuvieron relacionados con la tarea sacerdotal.

VI. ESTRUCTURA. Deuteronomio es tan rico y polifacético que no tiene una, sino muchas maneras de estructurarse. En este artículo adoptaremos una que resalta mejor el mensaje total del libro, integrado por cinco secciones en disposición concéntrica:

A Prólogo: pasado y presente del pueblo (1-4)

B Sección parenética: demandas a la generación de hoy (5-11)

C La Ley de la alianza (12-26)

B’ Sección parenética: demandas a la generación de mañana (27-30)

A’ Epílogo: futuro del pueblo (31-34)

Los capítulos 1-4 resumen la historia de la generación pasada y confrontan a la actual con un nuevo inicio. Forman el prólogo del libro y junto con la sección de los capítulos 5-11 responden a la pregunta de cómo se relaciona lo antiguo con lo nuevo. La primera sección recuerda el error de la generación pasada; la segunda presenta el desafío a la generación presente.

La sección 5-11 empieza con la > teofanía del Sinaí, seguida por el Decálogo, ambos elementos decisivos de la alianza establecida con el pueblo. Así, antes de presentar el código legal (12-26) a la nueva generación, se le hace partícipe de la alianza. Este evento del pasado ahora se coloca en una sección introductoria y enmarcada entre dos versículos donde aparece el término «hoy» (5:1; 11:32). Todo lo de «ayer» ahora pertenece al «hoy». Asimismo, al principio y al final de esta sección se encuentran dos pasajes casi paralelos que insisten en que la enseñanza de la fe pertenece al hogar y es obligación de los padres (6:4-9; 11:18-20).

Los capítulos 12-26 forman el corazón del libro. En ellos se encuentra lo que los estudiosos llaman *La Ley de la alianza* o *Código deuteronómico*. Allí se presentan todos los mandamientos, estatutos y leyes que regirían la vida del pueblo de Dios al entrar a la Tierra prometida.

Los capítulos 27-30 forman la conclusión del *Código*. Así como los capítulos 5-11 exhortaban a la generación del presente, los capítulos 27-30 lo hacen a las nuevas generaciones, las del futuro.

La quinta sección se coloca como conclusión de todo el libro. El capítulo 31 describe las últimas acciones realizadas por Moisés: termina su sermón y lo coloca por escrito, comisiona a Josué, deposita la Ley junto al arca y establece la práctica de su lectura. El capítulo 32 (un poema) es una presentación profética en la cual Moisés habla de la fidelidad de Dios, contrapuesta a la rebeldía del pueblo. En este poema Moisés une las tres distintas generaciones. El capítulo 33 (también en poesía) dibuja en perspectiva profética una situación futura, más bien ideal: el Reino de Dios. Allí aparece Dios como el refugio eterno de Israel. El pueblo halla su salvación eterna. El capítulo 34 da la nota final: un dirigente se va, la antigua generación; uno nuevo viene, la nueva.

VII. CONTEXTO LITERARIO. Deuteronomio es una excelente amalgama de > géneros literarios: contiene recuentos históricos, exhortaciones, cantos, diálogos, leyes, explicaciones e instrucciones. Por ello, en lugar de hablar de un solo género o forma, se debe de hablar más bien de su *contexto literario* total. Veamos algunos elementos que ayudan a entender ese contexto:

1. *El asunto generacional*. Es notable cómo el Deuteronomio conduce la narración acompañada de una constante referencia a los de «ayer», los de «hoy» y los de «mañana»; «tus padres, tú, tus hijos» (l:35-36, 38-39; 4:9, 25; 5:2-3, 29; 6:2-3, 7, 20-21; 7:9; 8:1, 16; 9:5; 10:11, 15; 11:2, 7, 19, 21; 19:10, 14-15, 22, 29). Muestra una actitud diferente hacia cada generación. Lamentablemente, la generación de «ayer» no obedeció la voluntad del Señor (1:35; 4:3). La generación «presente» está a prueba (1:39; 4:1-9, 15-40). Los de «mañana», dependiendo de la enseñanza de los de «hoy», bien podrían ser infieles (4:25-28) o fieles y obedientes (4:29-31, 39-40; 5:32-33). La relación de Dios con su pueblo dependerá de la calidad de vida de este: lo que el Señor espera es obediencia y fidelidad. La calidad de vida de la generación futura, según el Deuteronomio, dependerá en gran medida de la vida de la presente (6:1-3).

2. *El concepto temporal*. Debido a que la generación presente es pivotal en el libro, el concepto cronológico «hoy» reviste también una gran importancia en Deuteronomio. Así cada nueva generación confrontada con el > *kerygma* del libro se hace partícipe contemporánea de la Palabra de Dios y de sus demandas. Nadie podrá escapar. El mensaje del Deuteronomio implica con el concepto «hoy» a cada nueva generación del pueblo de Dios, sin importar el momento histórico en que se encuentre. Es importante descubrir, junto con esto, esa tensión permanente entre pasado y futuro abocada hacia el presente. Deuteronomio 8:1 es un ejemplo de ello: «Cumple fielmente todos los mandamientos que hoy te mando, para que vivas, te multipliques y tomes posesión de la tierra que el SEÑOR juró a tus antepasados» (cf. 1.8; 4.1; 6:18-19; 10:11; 11:9; etc.). En el pasado están las promesas; en el futuro, su concretización; pero entre ambos se emplaza la obediencia del pueblo. Si el pueblo quiere participar de ese futuro divino, debe ser responsable con las demandas del Señor en el presente.

El libro invita a quienes están en el «ahora» a mirar al «ayer» (según el Deuteronomio, una historia de rebeldía del pueblo, de intercesión por parte de Moisés y de una nueva reconciliación por parte de Dios). No se puede olvidar el «ayer» so peligro de correr al «mañana» sufriéndolo ya desde hoy (8:19). Al distinguir el tiempo de los padres de la generación de hoy, el Deuteronomio insiste en que, aunque heredera de una historia, de la generación actual depende el futuro en gran medida. Por ello, el libro apela de continuo a los que hoy están escuchando su mensaje: «recuerda», «cuida de no olvidar» (6:12; 8:19). El olvido es un pecado contra la fe y la esperanza. Por ello es necesario atender a la Palabra que hoy se dice, reflexionar sobre cómo la vivieron ayer los antepasados, estar vigilantes y decidir para el futuro (29:28-29). El «hoy» no es solo ahora, es también «mañana» (29:13-14). La alianza así lo confirma. El pacto renovado en Moab, Siquem, Jerusalén, es una invitación a moldear el futuro desde el diálogo presente. Dependemos hoy de la alianza y su soberano para asegurar el mañana.

Es digno de notarse, en relación con lo anterior, que el Deuteronomio se desarrolla como *una historia en condicional*. Este hecho hace que de nuevo se coloque el énfasis en el presente y en las exigencias de la Palabra divina. El Señor previene a su pueblo en el presente. De la manera en la que el pueblo responda al llamado divino depende la concretización de las promesas de bendición o maldición en el futuro (8.19; 28.1 68; 30.1 20).

3. *La enseñanza*. Deuteronomio da a la > enseñanza un lugar privilegiado. No hay otro libro en la Biblia que coloque la instrucción de niños y jóvenes en el centro de su mensaje como lo hace él (4:9-10; 6:7, 20-25; 11:19; 31.13; etc.). Llama la atención que sea el Deuteronomio el único libro del Pentateuco en el que se use el vb. «enseñar» (heb. *lamad*, למד) y que en sus páginas aparezcan expresiones propias de la literatura sapiencial: «oye» (4:1; 5:1; 6:4; Prov. 1:8; 4:1, 10). Además, coloca la responsabilidad de la enseñanza sobre los hombros de los padres (cf. 6:4-9).

4. *Los mandamientos*. Es importante considerar la importancia cuantitativa y cualitativa que da el Deuteronomio a los mandamientos o leyes (4:44-45; 5:1, 22; 6:1, 20; 8:1; 11:1; 12:1; 26:16-19; 27:1; 28:1). Contienen la esencia de la instrucción y la obediencia de cada miembro del pueblo. Sin embargo, se debe considerar que Deuteronomio utiliza el concepto de ley (*torah* y sus sinónimos) para referirse al conjunto de principios y estatutos que gobernarían la vida de la nación hebrea. No se trata de una recopilación de leyes dirigida a la élite judicial, sino normas y mandamientos para todo el pueblo de Israel y para ser empleado en todos los niveles de la sociedad hebrea. De hecho, Deuteronomio busca de manera insistente partir del núcleo básico de la sociedad: el hogar. Desde

ahí, cada miembro de la nación deberá ser instruido (4:1, 5, 9, 10, 14, 39; 5:1, 31; 6:1, 7, 8, 9, 20-21; 11:18-20) e invitado a someterse a sus preceptos (31:12; 32:45). De esta manera, la palabra *torah* integra en sí misma los sentidos de «instrucción» y «normas para la vida».

En el Deuteronomio estas leyes están rodeadas de recuerdos del pasado (caps. 1-3), de exhortaciones para el presente (6:6) y desafíos para el futuro (4:25-31). Contiene además el libro un cántico histórico (cap. 32) y una bendición poética (cap. 33). Habla de la oración (3:23-28) y ofrece promesas de bendición (28:1-14) y amenazas de maldición (28:15-57).

A todo este conjunto el mismo libro del Deuteronomio designa con el nombre de *palabras* (1:1; 6:6-9), lo que define su naturaleza. Se trata de *palabras* que explican e inculcan *palabras*. Las primeras son exhortaciones o sermones; las segundas, las más abundantes, se encuentran especialmente en el corazón del libro y conforman lo que podría denominarse como *torah constitucional* o *instrucciones beríticas*.

El Deuteronomio surgió como un libro que toma la Palabra de Dios, la *torah* promulgada a una antigua generación con sus viejas tradiciones, y la reactualiza para beneficio de un nuevo pueblo, de una nueva generación. Por ello es necesario recapitular, referir y explicar lo que ha sucedido, lo que está ocurriendo «aquí y ahora» y lo que le espera al pueblo en el futuro. Es, por tanto, un libro para un pueblo en transición, una nación amenazada por tentaciones y desastres, una generación cuya tarea es conquistar y construir una nueva tierra, una nueva sociedad. Un libro que, al igual que Mateo en el NT, se ofrece como manual para los miembros del Reino de Dios.

VIII. TEOLOGÍA. El libro del Deuteronomio enfrenta al pueblo con el elemento central de la fe bíblica: *Fidelidad absoluta a Yahvé* y *justicia social*. Este doble desafío refleja el espíritu del *éxodo* y de la *alianza*. El > éxodo se presenta como el evento en el que Dios arranca a un grupo de esclavos de la servidumbre y los lanza a la libertad; se convierte así en la manifestación más grande de la justicia y la misericordia divinas. La alianza aparece en escena como fuerza divina que asegura la permanencia del recuerdo histórico de ese éxodo entre el pueblo. Con la alianza, Yahvé le pide al pueblo una dependencia absoluta del Dios liberador y un compromiso irrestricto para con los débiles y vulnerables de la tierra.

1. *Fidelidad y justicia.* Deuteronomio coloca en el corazón de su enseñanza la afirmación del *shemá*: *YHWH elohenu YHWH ejad*, יהוה אֱלֹהֵינ יהוה אֶחָד («Yahvé, nuestro Dios, Yahvé es único»; 6:4). Esta declaración concentra en sí misma el doble elemento fidelidad-justicia, concepto explícito e implícito a lo largo de todo el libro. La versión deuteronómica del decálogo lo evidencia de manera excelente. La forma en la que 5:6-21 se reestructura señala que la demanda de lealtad indivisible a Yahvé y la llamada a la justicia social son dos principios teológicos que se interpenetran mutuamente.

Deuteronomio afirma en su mensaje que la identidad de Israel como un pueblo volcado a la fidelidad total a Yahvé y a la práctica de la justicia social, está en relación directa con la identificación de Yahvé como Dios único y Dios de justicia (véase 10:17-20).

2. *Éxodo*. Este tema, repetido en el Deuteronomio más que en cualquier otro libro, es el punto focal que informa de manera profunda sobre el propósito histórico de Israel. La variedad de contextos en los que se menciona sugiere que toda declaración teológica debe hacerse a la luz del acontecimiento del éxodo, concebido como un asunto esencial para la existencia y permanencia pasada, presente y futura de Israel.

El éxodo es el eje dinámico de la razón de ser del pueblo de Dios. Declara en primer lugar quién es Yahvé para Israel, el Dios incomparable y justo (3:24; 10:17-19; 26:6-9; 32:1-43), y por lo tanto su Dios (9:26-29). El contexto histórico no permite definir la salvación de otra manera. Yahvé liberó y guió por el desierto a un grupo de esclavos, para luego entregarles una tierra abundante (32:10-14). Es decir, a un pueblo sin poder ni riqueza como para atreverse a descansar en la autosuficiencia y el orgullo, o como para despertar el interés de otros pueblos y dioses. Solo Yahvé se atrevió a comprometerse con un pueblo que desde sus inicios estaba incapacitado para ofrecer nada a cambio. Los acontecimientos del éxodo, además, recordaban al pueblo que Yahvé era quien peleaba las batallas por ellos (1:30-31; 7:17-24; 20:1).

En segundo lugar, el éxodo establece la identidad del pueblo. Israel, su gran beneficiario, está destinado a amarrarse a Yahvé con lazos de fidelidad absoluta (4:19-20, 34-35; 5:6-10; 6.4-9, 20-23) y a practicar la justicia como reflejo del ser divino (5:12-15; 10.19; 15:15; 16:12; 24:18, 22). En Deuteronomio se pinta al éxodo como estilo de vida del pueblo; por ello llega a formar parte del culto (26:1-11; 16:1-8); se le recuerda a Israel su origen (4:37-38; 7:8) y se le invita a huir de la tentación de seguir a otros dioses (13:2-12). Se asegura la continuidad del pueblo no solo con afirmaciones positivas, sino también con la noción del anti-éxodo (28:1-68; 1:26-27, 42).

3. *Alianza*. En estructura y contenido Deuteronomio es «el documento bíblico de *la alianza* por excelencia» (W.L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy", *CBQ*, 25 [1963]: 82). Como tal, abraza al éxodo y lo proyecta como fuerza motriz, y asegura la estructuración de la nación como sociedad igualitaria fundamentada bajo el señorío de Yahvé, su único Dios.

Dentro del libro se dice explícitamente: «El SEÑOR les dio a conocer su pacto, los Diez Mandamientos, los cuales escribió en dos tablas de piedra» (4:13; cf. 4:23; 9:11, 15; 10:4). Reconocido así como documento central de la alianza, el Decálogo afirma en su estructura y contenido que alianza y éxodo se aúnan para asegurar vida abundante a todo ciudadano del pueblo de Dios. El Decálogo asegura descanso y libertad para *todos* y asevera que esos *todos* solo pueden tener por Dios a Yahvé. Únicamente manteniendo en equilibrio la fidelidad absoluta y la justicia es como puede mantenerse esa vida plena y abundante.

La alianza es consecuencia natural del éxodo y, por lo tanto, funciona como escudo protector de la calidad de vida lograda en tal evento. El propósito de la alianza es asegurar la perpetuación del éxodo y con él afianzar la vida bajo la dirección de Yahvé, el Dios liberador, y plantarla en justicia. Ya que Israel nace del éxodo y es en el éxodo y a partir de él que Yahvé es su Dios (Os. 13:4), es lógico concluir que se intente mantener esta experiencia como paradigma para el estilo de vida del pueblo.

Como tal, la alianza convierte el evento liberador de Yahvé en promesa divina y en compromiso del pueblo. Por la alianza, los que habían sido beneficiarios del éxodo ahora son desafiados a convertirse en agentes de justicia y misericordia; y deberá ser por medio de ellos que otros, en circunstancias de esclavitud y pobreza, encontrarán la concretización de las promesas divinas para su liberación.

La alianza, siempre con la mira puesta en perpetuar el modelo de vida logrado a través de la experiencia del éxodo, toma muy en serio los dos elementos primordiales para la liberación completa: un solo Dios y la práctica de la justicia. Por ello, en primer lugar, la alianza busca liberar al pueblo de su propensión a seguir a otros dioses y poderes idolátricos. Y en segundo lugar,

pretende desligar al pueblo de toda tentación de autosuficiencia y caprichos egoístas. Por ello se convierte en un poder subversivo; pues su origen y dependencia en el poder de Yahvé, soberano de la alianza, la establece como generadora de cambios necesarios para destruir toda estructura injusta que intente perpetuar una sociedad desigual, con opresores y oprimidos.

La alianza viene a asegurar una vida abundante y plena para todos. Huir de ella es caer en los brazos de la muerte. Sin alianza se acaba el éxodo y el pueblo es arrastrado al exilio, «regresa a Egipto». Con la alianza, Yahvé, el Dios del éxodo, mantiene esa cualidad de ser Dios único y justo *ad infinitum*. Al mismo tiempo que sujeto indiscutible del éxodo, Yahvé es también Señor absoluto de la alianza. Así como por su poder y justicia hizo posible el éxodo, también se hace garante de la permanencia de sus principios de vida. Con ello, la alianza viene a ser a la vez demanda y promesa. Es demanda y reto para quien ha sido objeto de la abundancia divina y vive la tentación de ser injusto e infiel contra aquellos con quienes Yahvé ha sido solidario. Para quienes viven en la tesitura de ser o convertirse en objetos de la injusticia, la alianza viene a ser promesa y seguro de vida. En realidad la alianza fue constituida como manifestación objetiva de la gracia divina, pues en ella se proveen los lineamientos de una vida realmente humana. Es un regalo de Dios para que su pueblo viva en una atmósfera de confianza y seguridad. Este es el espíritu que permea el libro del Deuteronomio; de hecho, todos los mandamientos y leyes que en él se encuentran se esfuerzan por cubrir el mayor número de los componentes de la comunidad, cuya integridad e independencia política buscan proteger. Esta es la diferencia específica entre el Deuteronomio y las tradiciones legislativas del Próximo Oriente antiguo.

Con la alianza se invita al ser humano a penetrar en la atmósfera de la fe, porque se le convida a confiar en las promesas de Yahvé, su único Dios, y se le pide fidelidad y obediencia para cumplir su voluntad. Además, la alianza le «presta» al individuo los ojos de Dios; le hace ver las cosas desde la perspectiva de Yahvé y, a la vez, lo libera de sus propias miopías y cegueras.

4. *Yahvé, Dios celoso*. Directamente relacionado con el éxodo y la alianza aparece el concepto de Yahvé como Dios celoso. Esta idea lleva a la definición de la exclusividad de Yahvé como único Dios de Israel, y de allí al > monoteísmo. ¿Por qué la fe bíblica se toma el derecho de excluir a cualquier otra divinidad que no sea Yahvé, mientras que en las demás religiones se muestra condescendencia para con los otros dioses? Yahvé no afirma su exclusividad nacida de un puro *teocentrismo*. Yahvé no se presenta como Dios único de suyo propio; no se muestra como Dios en sí mismo, ni como meta final de su divinidad. El celo de Yahvé nace de su profundo amor y preocupación por los débiles, por los desposeídos. De ahí el éxodo y la alianza; de ahí Jesucristo.

Deuteronomio 32, que parece ser una exposición teológica de Oseas 13:4, canta el celo de Yahvé: «Pero yo soy Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo». Esta afirmación se da en el espíritu del Salmo 82. Allí se ratifica de forma contundente la diferencia entre Yahvé y los otros dioses. A menos que la justicia no empiece en el mundo de los dioses, no puede ser una realidad permanente en la esfera de lo humano. Para dislocar las estructuras de injusticia en la sociedad, es necesario, de acuerdo con este salmo, que los dioses que las soportan sean sentenciados a muerte. El salmo 82, como sucede en el Deuteronomio y la literatura deuteronómica, tiene claro que para la fe del AT la justicia como estilo de vida, no puede hacerse presente si Yahvé no es el único Dios.

5. *Tierra*. En relación con el tema del éxodo y la alianza, es importante considerar la teología de la tierra. Para el libro del Deuteronomio, la tierra es indicación concreta de lo que ha pasado entre

Yahvé e Israel: su posesión o pérdida depende mucho de la manera en que Israel ha responda a las acciones y demandas de Yahvé.

Las tradiciones del éxodo presentan a Yahvé no solo como liberador de la opresión, sino también como guía que dirige a su pueblo a una tierra de abundancia. De acuerdo con el Deuteronomio, la tierra es en primer lugar resultado de un *juramento* de Dios a los «padres» de la nación, por el cual pasa a ser posesión de ellos y de sus descendientes (1:8, 35). Por eso se conoce como *Tierra prometida.*

En segundo lugar, Yahvé aparece como el *dador* de la tierra (1:8, 35; 26.3). El verbo «dar» aparece unas 176 veces en Dt. (segundo lugar después de Ezequiel). Un buen número de ellas tiene a Yahvé por sujeto de la acción de «entregar la tierra al pueblo». Para la teología del Deuteronomio y la historia deuteronomística, Dios es dueño de la tierra y como tal la *transfiere*, por pura gracia, al pueblo de su elección. En este sentido Israel no toma posesión de la tierra, sino que la recibe; le es entregada. Esta idea conlleva en sí la posibilidad de la pérdida (Yahvé podría quitársela a Israel, cf. Job 1:21). «Debido al carácter condicionado de la posesión del país y a la absoluta dependencia de Israel con respecto al dador, Yahvé, Israel no desarrolló nunca una conciencia autóctona en el país (...). El país es siempre don de Yahvé, y la relación de Israel con su país se funda en la disposición de Yahvé de dar el país como una bendición concreta, que forma parte de la relación de la alianza. Como dueño propio del país podía también desposeerlo otra vez» (C.J. Labuschagne).

En tercer lugar, Israel toma *posesión* de la tierra. Solo después de que Yahvé la ha prometido y la ha dado, Israel puede poseerla (1:8, 21).

En cuarto lugar, la tierra que Yahvé entrega a Israel es una *tierra buena* (1:35; 3:25; 6:18; 8:7-10). La palabra «bueno/a» aparece unas 28 veces en Dt.; la mayoría de ellas como modificador de la palabra tierra.

En quinto lugar, la posesión de la tierra es *condicional*. El pueblo tiene que obedecer los preceptos de Yahvé si la quiere obtener y si la quiere mantener (8:1; 28:1-11, 21).

6. *Corazón*. El > corazón, de acuerdo con la antropología bíblica, es el asiento de todas las funciones intelectuales y volitivas del ser humano; es, en fin, el centro rector del ser humano como un ente integral. Por ello es imprescindible que el corazón esté bajo el dominio directo y total de Yahvé, Dios único de la fe bíblica. Solo así se asegura que su alianza defina las vías de acción y decisiones del ser humano, que los intereses personales y de grupo sean trascendidos y, finalmente, que la ideología sea sometida al control de Yahvé.

Dependiendo de quién controla el corazón se reconoce la situación de vida del pueblo y se prevé su futuro. En 6:4-9, pasaje central de la fe deuteronómica, se ofrece el principio clave sobre la enseñanza del corazón. La seguridad de que Israel viva las estipulaciones de la alianza en todos los aspectos de su vida de acuerdo con la voluntad de Dios, depende de la intensidad y la profundidad con que entregue su corazón a la soberanía de Yahvé. Solo si Yahvé es el Señor absoluto del corazón, se puede asegurar que el pueblo mantendrá como estilo de vida el paradigma del éxodo. Nadie más que Yahvé debe inundar el corazón de cada miembro del pueblo de Dios. El individuo injusto y malvado ha entregado su corazón a otro para que lo domine en forma parcial o total. Un corazón dividido o entregado a otro «señor», de acuerdo con el testimonio bíblico, está inclinado a la maldad y a la violencia.

Lo anterior contribuye a la comprensión de las diferencias básicas entre la antigua y la nueva

alianza. En la nueva alianza se da un movimiento del «exterior» al «interior»; la Ley no se escribirá primordialmente en «tablas de piedra», sino en el corazón (véase Jer. 31:33). La nueva alianza no difiere de la antigua por tener un contenido original; más bien con ella se busca depurar la Ley de los agregados que las inmanencias y relatividades naturales del pueblo en su caminar por la historia han añadido. En esto reside el valor perenne del *shemá* (6:4, 5). Con él se recuerda que el lugar de la alianza está en el corazón y que su contenido fundamental es la singularidad y unicidad de Yahvé, Dios del pueblo elegido.

IX. DIOS, MOISÉS Y EL REDACTOR. Deuteronomio ha sido redactado de tal manera que solo tres voces se escuchan en él: Dios, Moisés y el redactor. En el libro, el redactor/narrador ha hecho todo lo posible por mantenerse en el trasfondo. Su papel se ha reducido casi exclusivamente a *citar* las palabras de Moisés y de Dios. Estos son los dos personajes que el redactor desea que se escuchen exclusivamente. En este aspecto literario el redactor ofrece una afirmación teológica: el libro del Deuteronomio es un documento que enfrenta al pueblo con la Palabra de Dios expuesta por su profeta autorizado, Moisés. Prestar oídos a otras palabras y a otro vocero enfrenta al pueblo con el peligro de desviarse del camino de vida que Yahvé le ha trazado (18:9-22).

1. *Moisés*. Es la figura principal del Deuteronomio. Él es quien posee la autoridad divina de repetir las palabras de Yahvé y de interpretarlas para el pueblo. Dos veces el libro afirma la centralidad de Moisés como profeta de Dios (34:10). Presenta tres extensos *discursos* o *sermones* de Moisés (1:6—4:40; 5:1b—28:68; 29:1—31.8). Con ellos el libro destaca la palabra de Moisés ubicada en tres tiempos —pasado, presente y futuro—, y conjuga en un «hoy» la palabra «eterna» de Dios. La obra se presenta así como uno de los primeros ejemplos de la formación del canon. Deuteronomio no es un aporte más a la cultura literaria hebrea, sino, ni más ni menos, Palabra de Dios narrada y escrita.

2. *Yahvé y el Decálogo*. Son contadas las veces que Yahvé aparece como sujeto directo de discurso. La explicación la da 5:24-27: «... hemos oído su voz [de Dios] que salía del fuego. Hoy hemos visto que un simple mortal puede seguir con vida aunque Dios hable con él. Pero, ¿por qué tenemos que morir? ... si seguimos oyendo la voz del SEÑOR nuestro Dios... Acércate tú [Moisés] al SEÑOR nuestro Dios, y escucha todo lo que él te diga. Repítenos luego todo lo que te comunique, y nosotros escucharemos y obedeceremos». El redactor, en el espíritu de este pasaje, estructura y escribe el libro de tal manera que en la forma literaria se mantenga ese principio teológico: el pueblo necesita profetas, no puede ser receptor directo de la Palabra divina.

Sin embargo, hay un caso en que el pueblo escucha la voz de Dios directamente; es el *Decálogo*: «Desde el fuego el SEÑOR les habló cara a cara en la montaña» (5:4, 6-21). Aunque Moisés permaneció entre Yahvé y el pueblo, este tuvo que escuchar la voz de Dios directamente de la boca divina.

Con esto, también se da una afirmación teológica. El redactor del libro quiere resaltar el lugar especialísimo del Decálogo. Desde el punto de vista de la estructura de todo el libro, el *Decálogo* está colocado entre los dos primeros discursos de Moisés. Hacia él lleva la historia anterior (1-4) y desde él partirán las ideas que componen la exhortación o amonestación al pueblo (6-11) y los estatutos y leyes (12-26). Desde el punto de vista hermenéutico, el *Decálogo* no pasa por la palabra interpretativa de Moisés; el pueblo lo escucha directamente de Dios, permitiendo así que quien escuche o lea a Moisés —o a otro intérprete de la voz de Dios— tenga una palabra directamente divina como su punto de referencia. Con el Decálogo, el oyente o lector podrá evaluar si la

interpretación y explicación del profeta o predicador es de Dios o no.

Pero el *Decálogo*, como palabra directa de Dios, es también para el Deuteronomio recordatorio de cómo Dios quiere ser conocido en medio de su pueblo. Dios no dio al pueblo imágenes visuales para afirmar su presencia salvífica y correctora. Yahvé ofreció su Palabra, el *Decálogo* (4:12-13).

De ahí que este *Decálogo*, por sus palabras y por su razón de ser, se convierta en fuerza iconoclasta. En la teología del Deuteronomio se da preponderancia al oído. La Palabra principalísima de Dios se escucha directamente de él.

3. *El redactor*. Pocas veces, proporcionalmente hablando, se deja escuchar en el libro del Deuteronomio la voz del redactor. Al principio (1:1-5) y al final (34:1-12) su palabra sirve para colocar al libro en su contexto: presenta y despide al «héroe de la trama». A la vez, da la bienvenida al nuevo dirigente, Josué, y con ello abre la puerta hacia la *historia deuteronomística* (Jos., Jue., 1 y 2 Sam., 1 y 2 R.).

En el cuerpo del libro, el papel del redactor, a través de sus participaciones directas, es reafirmar la autoridad de Moisés como portavoz de Yahvé. Pero al mismo tiempo, y esto sirve como afirmación teológica desde el aspecto literario, con sus «interrupciones» el redactor está diciendo a sus contemporáneos que él es para ellos lo que Moisés fue para la primera audiencia del Deuteronomio: un intérprete autorizado de la Palabra de Dios. Además, con el redactor, la «lejanía» física entre el pueblo y Moisés se borra. El redactor es el puente de unión y permite que el pueblo se reconozca como la asamblea de *hoy* que permanece ante la Palabra de Dios. Véase ALIANZA, ÉXODO, LEY, PENTATEUCO, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Braulik, *The Theology of Deuteronomy* (BIBAL, North Richland Hills, 1994); R.E. Brown, *Deuteronomio* (ST 1969); W. Brueggemann, *Deuteronomy.* AOTC (Abingdon, 2001); P. Craigie, *The Book of Deuteronomy.* NICOT (Eerdmans 1976); C.F. Delitzsch y Keil, Comentario del AT (CLIE 2004); F. García López, *El Deuteronomio, una ley predicada* (EVD 1989); Id., *El decálogo* (EVD 1994); F. García Martinez, ed., *Studies in Deuteronomy* (E.J. Brill, Leiden 1994); R.K. Harrison, "Deuteronomio", en *NCB* (CBP 1977); G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Eerdmans1975); M.G. Kline, "Deuteronomy", *WBC*, Moody Press, 1962); B. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford University Press 1997); T.W. Mann, *Deuteronomy* (Westminster/John Knox 1995); A.D.H. Mayes, *Deuteronomy.* NCB (Eerdmans 1981); J.G. McConville, *Deuteronomy.* AOCT (IVP 2002); Patrick D. Miller, *Deuteronomy.* Interpretation (Westminster/John Knox 1990); Richard D. Nelson, *Deuternomy.* OTL (Westerminster/John Knox 2002); G. von Rad, *Estudios Sobre el AT* (Sígueme 1976); Id., *Deuteronomy.* OTL (Westminster, Filadelfia 1966); A. Rofé, *Deuteronomy: Issues and Interpretation* (Continuum, New York 2002); E. Sánchez Cetina, *Deuteronomio* (Kairos, Bs.As. 2002); S.J. Schultz, *Deuteronomio, el evangelio del amor* (Portavoz 1979); J.A. Thompson, *Deuteronomy.* TOTC (Eerdmans 1974); Moshe Weingeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Eisenbrauns, 1992).

E. SÁNCHEZ CETINA

DEVOCIÓN. Ver PIEDAD

DEVOTO. Ver PIADOSO

DÍA

Heb. 3117 *yom*, ם י = «luz del día», de donde «tiempo, momento, año, día»; gr. 225 *hemera*, ?μ?ρα.

1. Sentido natural.

2. Sentido figurado.

I. SENTIDO NATURAL. La duración variable del día natural en las distintas estaciones llevó en la antigüedad a adoptar el día o rotación solar como una medida de tiempo. El comienzo del día civil variaba de unas naciones a otras. En Mesopotamia se contaba de amanecer a amanecer; los romanos

de atardecer a atardecer; los griegos de puesta de sol a puesta de sol; otros de luna a luna. Desde tiempos muy antiguos hasta nuestros días los israelitas han calculado el día de un atardecer a otro, o mejor dicho, desde el atardecer hasta la aparición de las tres estrellas que marcan el inicio del nuevo día (cf. Gn. 1:5; Lv. 23:32; Ex. 12:18; Josefo, *Guerras* 4:9, 12). Por consiguiente, el día civil se designaba con la expresión «tarde y mañana» o «una noche y un día» (Dan. 8:14; 2 Co. 11:25). Pero aunque la tarde fuera el inicio del nuevo día, con frecuencia era contada con el día que le precedía. Así, la tarde que empezaba el día 15 de Nisán se designaba como «el día catorce... por la tarde» (Ex. 12:18; cf. 2 Cro. 35:1). Los días de la semana estaban numerados (cf. Mt. 28:1; Hch. 20:7), pero carecían de nombres, a excepción del 7º, el > Sábado (*shabbath*, ת ָ ־); la víspera del > sábado recibía el nombre de «preparación» (Mc. 15:42).

Antes del exilio babilónico el tiempo entre el amanecer y el atardecer se dividía en mañana, mediodía y tarde (Sal. 55:17; Dan. 8:14). Para designar los momentos del día, se empleaban también las expresiones «amanecer», «calor del día» (*jom hayyom*, ם ַה םֹה; Sept. *heos diethermanthe he hemera*, ἕως διεθερμάνθη ἡ ἡμέρα, 1 Sam. 11:11), «fresco del día» (*rúaj hayyom*, ם ַה ַח ר, Gn. 3:8), «puesta de sol» (*jatsoth*, ת ֲחַצ), y otros términos similares; pero durante la estancia en Babilonia los hebreos adoptaron la división en doce horas (cf. Mt. 20:1-12; Jn. 11:9), cuya medida variaba dependiendo de la duración de la jornada. En promedio, la primera hora correspondía a las 6 de la mañana; la tercera hora a las 9; el final de la sexta al medio día; mientras que para la onceava el día estaba próximo a terminar. Antes de la división del día en horas se distribuía la noche en tres vigilias: la primera hasta la media noche; la segunda, o vigilia intermedia, hasta las 3; y la tercera, o vigilia matutina, hasta las 6. La hora sexta se correspondía con el mediodía (Jn. 4:6; Hch. 10:9) y la novena con la de la oración (Josefo, *Antig*. 14:4, 3; Hch. 3:1).

II. SENTIDO FIGURADO. La duración de los días de la > creación ha sido tema de interminables discusiones. En Gn. se utiliza la palabra «día» en su sentido ordinario, como medida de tiempo y división de actos realizados por el Creador, pero sin entrar en cuestiones no planteadas por el autor inspirado. En otras ocasiones la palabra «día» es empleada en sentido figurado para denotar un tiempo indefinido, agrupado en su unidad temática, p. ej. «estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el *día* que Yahvé Dios hizo la tierra y los cielos» (Gn. 2:4); aquí *día* engloba el proceso total de la creación. El «día de la prueba en el desierto» (Heb. 3:8) abarca cuarenta años. El «día de Yahvé» es un tiempo de calamidad y angustia (Is. 2:12; 13:6; Jl. 2:11). El «último día» es una fórmula profética escatológica. En el NT el «día del Señor» significa la segunda venida de Cristo (1 Co. 5:5; 1 Ts. 5:2; 2 P. 3:10). Véase CAMINO DE UN DÍA DE REPOSO, DÍA DE YAHVÉ, ESCATOLOGÍA, HORA, TIEMPO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Jenni, "ם י, *yom*, día", en *DTMAT* I, 975-1000.

A. ROPERO

DÍA DE JESUCRISTO

Gr. *hemera Khristû Iesû*, ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ = «día de Jesucristo» (Fil. 1:6).

Expresión utilizada por el apóstol Pablo en sus diversas formas: «día del Señor» (1 Ts. 5:2; 2 Ts. 2:2), «día del Señor Jesús» (1 Cor. 5:5; 2 Cor. 1:14), «día de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor. 1:8) o «día de Cristo» (Fil. 1:10; 2:16). Indica el tiempo de la > Parusía o Segunda Venida de Cristo. No es un día específico, cuya fecha pueda conocerse. Es el «día» fijado por el Juez celestial para ejecutar su juicio sobre la tierra, tiempo escatológico cuando Jesucristo vendrá a juzgar al mundo

(Mt. 19:28; 2 Tim. 4:1; 1 P. 4:5). Nadie sabe cuándo tendrá lugar (Mt. 24:36; Mc. 13:32-37; Hch. 1:7). Lo cierto es que se trata del día establecido por Dios «en el que ha de **juzgar** al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado, dando fe de ello a todos, al resucitarle de entre los muertos» (Hch. 17:31).

El día del Señor Jesús llegará repentinamente, en un momento no esperado, como el ladrón en la noche (Mt. 23:43,v44; Lc. 12:39,40; 2 Pd. 3:10; Ap. 3:3; 16:15). El carácter repentino e inevitable del advenimiento de ese día del Señor se ve en el hecho de que los hombres estarán diciendo «paz y seguridad», sin darse cuenta de la proximidad del juicio, semejante a la actitud de los antediluvianos y de los habitantes de Sodoma que se burlaban de los anuncios de juicio futuro (cf. Lc. 17:20-37). En las primeras comunidades hubo mucha confusión e inquietud al respecto. Para unos ese día «ya había llegado», lo que Pablo refuta (2 Tim. 3:3; 1 Cor. 7:26). Para otros era motivo de preocupación y ansiedad respecto a su inmediatez. Para el Apóstol, el día del Señor ha de ser precedido de ciertos acontecimientos, «porque primero tiene que llegar...», etc. (2 Ts. 2:3). En palabras de Jesús: «es necesario que suceda así, pero todavía no es el fin. Porque se levantarán nación contra nación...». etc. (Mc. 13:7, 8).

La concepción del día del Señor Jesús está presentada desde la imaginería del día de Yahvé, aplicado a la Segunda Venida de Jesús. Véase ESCATOLOGÍA, DÍA DE YAHVÉ, JUICIO.

DÍA DE LA EXPIACIÓN. Ver EXPIACIÓN, Día de la

DÍA DE REPOSO

Gr. 4521 *sábbaton*, σ�βαττον, o la forma pl. *sábbata*, σ�ββατα, transliteración de la palabra aramea *shabthá*, תָּא ְ ַ, que fue erróneamente considerada como plural; de ahí que la forma singular, *sábbaton*, se derivó de ella. La raíz significa cesar, desistir (heb. *shabbath*, בת ; cf. el vocablo árabe *sabata*, «interceptar, interrumpir»); la doble *b* tiene una fuerza intensiva, implicando una cesación completa, o un hacer cesar, probablemente lo anterior. No da la idea de relajamiento ni descanso, sino de cese de actividad.

La observancia del séptimo día de la semana, ordenada a Israel, era una «señal» entre Dios y su pueblo terreno, en base al hecho de que después de seis días de operaciones creativas, el Señor reposó, Ex. 31: 16, 17; 20:8-11. Las normativas del AT fueron desarrolladas y sistematizadas hasta tal punto que se llegó a imponer una pesada carga sobre el pueblo (que por otra parte se regocijaba por el reposo así provisto) que devino absurda por su extravagancia. Dos tratados de la Mishnah (el *Shabbath* y el *Erubin*) se ocupan enteramente de regular esta observancia; igualmente sucede con las discusiones en la Gemara, u opiniones rabínicas. El efecto sobre el pensamiento de su tiempo explica el antagonismo suscitado por las curaciones efectuadas por el Señor en día de sábado, p.ej. Mt. 12:9-13; Jn. 5:5-16, así como el hecho de que en sábado los enfermos le fueran llevados a ser curados después de la puesta del sol, p.e., Mr. 1:32. Según las ideas rabínicas, los discípulos, al recoger espigas de trigo (Mt. 12:1; Mc. 2:23) y frotarlas con las manos (Lc. 6:1), quebrantaban el sábado en dos puntos: porque arrancar era segar, y frotar era trillar. La actitud del Señor hacia el sábado fue la de librarlo de estas vejatorias acrescencias tradicionalistas, en base a las cuales llegaba a convertirse en un fin en sí mismo, en vez de ser un medio para un fin (Mc. 2:27).

En las Epístolas, las únicas menciones directas que se hallan están en Col. 2:16, «días de reposo» o «sábados»), donde en realidad debería aparecer en singular, relacionadas con las cosas que eran

«sombra de lo que ha de venir» (esto es, de la era que tiene su inicio en Pentecostés), y en Hb. 4:4-11, donde se señala el *sabatismo* perpetuo para los creyentes; se hallan referencias indirectas en Ro. 14:5 y en Gal. 4:9-11. Véase DOMINGO, SÁBADO.

DÍA DE YAHVÉ

Heb. 3117 *yom YHWH*, י ם יהוה = «día de Yahvé»; Sept. *hemera Kyríou*, ἡμέρα Κυρίου = «día del Señor» (cf. 1 Ts. 5:2; 2 Ts. 2:2).

Expresión que aparece por primera vez en los escritos de Amós y que remite a una creencia popular de corte nacionalista que esperaba la intervención de Dios a favor de Israel, independientemente de su conducta y fidelidad a Yahvé, pero que el profeta se encarga de desmentir, haciéndoles ver que el día que todos anhelan (Am. 5:18) será un tiempo de oscuridad y no resplandor (v. 20). Dios no va a liberar a Israel de todos sus males e introducirlo en el bienestar sin fin, sino todo lo contrario: en cada plaza habrá llanto, y en todas las ciudades lamentación, porque Yahvé conoce las muchas rebeliones y los grandes pecados de su pueblo: «que hostilizáis al justo, que tomáis soborno y que hacéis perder su causa a los pobres en el tribunal» (5:12).

Los profetas hebreos constatan la brecha entre la religiosidad ritual y la práctica de la justicia que se debería desprender de una religión fundada en la Alianza con Dios, cuyos mandamientos son vida y libertad. Sus intentos de reforma y mejora de la conducta social e individual de Israel se estrellan contra la hostilidad de los destinatarios de sus mensajes. «Cuanto más se acrecentaron, más pecaron contra mí; por tanto, yo cambiaré su gloria en afrenta» (Os. 4:7). Los profetas, atalayas de la justicia del Dios eterno, advierten que la edad «presente», total e incurablemente mala, tiene que dar lugar a una edad «por venir», cuando todo Israel subirá al santo monte de Dios con pureza de labios y de actitud. Tal cambio no será operado por el esfuerzo humano de los piadosos ni de los profetas enviados a un pueblo insensible de corazón, sordo de oídos y ciego de vista (Is. 6:10), sino por la intervención del mismo Dios, que en el «día de Yahvé» introducirá un mundo nuevo de justicia.

Las descripciones de ese día son terribles: «Día de tinieblas, y no de luz» (Am. 5:18); «día de nublado y de densa niebla... grande es el día de Yahvé, y muy terrible» (Jl. 2:2, 11, 31; Mal. 4:1); «he aquí que viene el día de Yahvé, implacable, lleno de indignación y de ardiente ira, para convertir la tierra en desolación y para destruir en ella a sus pecadores» (Is. 13:9); «día de alboroto, de atropello y de confusión, de parte del Señor Yahvé de los Ejércitos en el Valle de la Visión, para derribar las murallas y gritar a las montañas» (Is. 22:5); «día de ira, día de angustia y de aflicción, día de desolación y de devastación, día de tinieblas y de oscuridad, día de nublado y de densa neblina, día de toque de corneta y de griterío, sobre las ciudades fortificadas y sobre las torres altas» (Sof. 1:14-16). Como en tantos otros casos, los autores del NT identificaron este día de Yahvé con el día del Señor Jesús en su Segunda Venida. Día de juicio y de renovación de la tierra, «las obras que en ella hay serán quemadas» (2 P. 3:10), y entonces se dará lugar a los nuevos cielos y la nueva tierra (Ap. 21:1). Véase CREACIÓN, Nueva; DÍA DE JESUCRISTO, JUICIO.

BIBLIOGRAFÍA: M. García Cordero, “Día de Yahweh”, en *EB* II, 902-904; P. Auvray y X. Léon-Dufour, “Día del Señor”, en *VTB*, 198-203; H.H. Rowley, *La fe de Israel*, cap. VII (CBP 1973).

A. ROPERO

DÍA DEL SEÑOR. Ver DOMINGO

DIABLO

Gr. 1228 *diábolos*, διάβολος = «acusador, calumniador», del vb. 1225 *diaballo*, διαβάλλω, «acusar, calumniar»; empleado en la Sept. para traducir el término heb. *satán*, שָׂטָן (Job 1:6-8, 12; 2:1-7; Zac. 3:1, 2).

El término gr. describe a quien tergiversa el carácter de una persona con el propósito de injuriarle, de ahí su significado de «calumniador, acusador» (*antídikos*, ἀντίδικος, Ap. 12:10). Se aplica a > Satanás, en cuanto que constantemente está impugnando el carácter de los justos delante de Dios (cf. Job 1:6; ; Zac. 3:1; Ap. 12:10; Zac. 3:1). El diablo se encuentra también en otras religiones bajo figuras análogas. En Babilonia recibía el nombre de *Beldababi*, «el enemigo», el espíritu del mal que acusa a los hombres delante de los dioses; en Persia, *Angramainyo*, hostil a los hombres y a la creación. En el judaísmo posterior aparece al frente de un ejército de demonios que intenta desacreditar a los hombres piadosos, martiriza a los condenados e incluso procura provocar la sublevación de los ángeles (*Libro de Enoc*, 40, 6-69). Ideas semejantes aparecen en el NT. Se dice que aflige a los hombres con sufrimientos físicos (Hch. 10:38), que tienta al hombre a que haga lo malo (Ef. 4:27; 6:11) alentándole con engaños (Ef. 2:2). Al haber sido introducida la muerte en el mundo a causa del pecado, el diablo tenía el poder de la muerte, pero Cristo ha triunfado sobre él desde la cruz y lo anulará totalmente (Heb. 2:14). Si los creyentes le resisten, huirá de ellos (Stg. 4:7). Véase SATANÁS.

BIBLIOGRAFÍA: O. Bocher, "διάβολος, *diábolos*, calumniador", en *DENT* I, 897-899.

DIACONISA

Gr. 1249 *diakónissa*, διακόνισσα, lat, *diaconissa*. Título de un ministerio femenino en la Iglesia primitiva.

1. Diaconisas en la Iglesia.
2. Mujeres que ayudaron a Pablo.
3. Profetas y viudas.

I. DIACONISAS EN LA IGLESIA. Las diaconisas han estado presenten en las comunidades cristianas desde los días de los apóstoles. El pasaje clásico de Primera carta a Timoteo lo expresa claramente: «Los diáconos deben ser dignos... Las mujeres igualmente deben ser dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo» (1 Tim. 3:8-12). La palabra «diácono» es utilizada aquí en sentido técnico. Parece claro que «las mujeres» en cuestión no son las esposas de los diáconos, puesto que su descripción es paralela a la de ellos. Debe entenderse, pues, que se habla de «diaconisas». Esto indica un cargo que forma parte de los ministerios ordenados. Sin embargo, durante los primeros siglos continuó la confusión terminológica y práctica. En el 517, el Sínodo de Epaón habla de «viudas que son llamadas diaconisas». Tal vez se hace referencia a las diaconisas como «viudas y diaconisas», aunque es probable que el papel de las dos clases haya sido distinto.

No es sino hasta el s. III que la Iglesia clarifica la posición de las diaconisas con mayor precisión, posiblemente a causa de los problemas que tenía con las viudas poco organizadas. En la *Didascalia* (s. III) y en las *Constituciones Apostólicas* (s. IV) se definen los distintos papeles de viudas y diaconisas. Los Concilios fijaron las condiciones para su ordenación sacramental y se elaboraron los «rituales de ordenación».

En la Iglesia bizantina el diaconado femenino se desarrolló durante los siglos VIII y IX. Muchas

santas diaconisas son veneradas en el calendario de la Iglesia ortodoxa. El declive del diaconado femenino ha sido atribuido a dos causas principales: a) el miedo a la impureza ritual debido al período menstrual femenino; b) el descenso de bautismos de adultos. Esto hizo disminuir la necesidad de la ayuda de mujeres diaconisas, tal como se menciona en algunos rituales sirios antiguos.

Siempre hubo mucha oposición a las diaconisas en las zonas de habla latina, como Italia, norte de África, la Galia y Bretaña. Las principales razones fueron: a) la influencia del derecho romano, según el cual la mujer no podía ocupar ningún puesto de autoridad, y b) el miedo a la impureza ritual. En el transcurso de la Edad Media, pocas personas conocían lo que el diaconado de las mujeres había significado en la Iglesia primitiva.

II. MUJERES QUE AYUDARON A PABLO. Debido al contexto sociológico de la época, la Iglesia primitiva no pudo extraer de forma inmediata las consecuencias que se derivaban del nuevo y revolucionario concepto de la unidad de los sexos en Cristo. Pablo sabía que el bautismo de Cristo había suprimido en principo la distinción entre libres y esclavos (Gal. 3:38) y dedujo, como lógica conclusión, que los esclavos debían ser liberados (1 Cor. 7:21-23). Sin embargo, el sistema social de la época le llevó a aceptar la esclavitud como un mal necesario. De la misma forma, las ideas vigentes en su tiempo le imposibilitaron realizar en profundidad la igualdad en Cristo entre hombre y mujer en la que creía con firmeza (Gal. 3:28). En este contexto es extraordinariamente significativo que ya en tiempos de Pablo las mujeres ejercieran funciones de ministerio en la Iglesia.

En la carta a los Romanos recomienda «a nuestra hermana Febe, diaconisa», gr. *usan diákonon*, ο□σαν δι□κονον, de la iglesia de Cencrea (Ro. 16:1). La palabra *diákonos*, δι□κονος, aplicada a > Febe no tiene realmente el sentido de una función ministerial precisa, sino el de «servidora», habitual en el NT (cf. Ef. 6:22). Otras mujeres que aparecen en la salutación son: > Prisca y > Aquila, «colaboradores míos en Cristo Jesús»; María, «que se ha afanado mucho por vosotros»; > Trifena y > Trifosa, «que se han fatigado por el Señor»; > Pérside, «que trabajó mucho en el Señor» (Ro. 16:1-16). En estos casos Pablo se está refiriendo con certeza a tareas apostólicas.

En el caso de > Evodia y > Síntique, «que lucharon por el Evangelio a mi lado, lo mismo que Clemente y demás colaboradores míos» (Filp. 4:2-3), indica, sin duda, una participación en la tarea evangelística.

En Lc. 8:2, 3 tenemos el precedente probable del servicio de las mujeres en las primeras comunidades cristianas; el propio Cristo se hacía acompañar por un determinado número de mujeres que le servían con sus bienes. La relación social entre los sexos en la cultura antigua haría del empleo de las mujeres una solución ideal para la atención a huérfanos y viudas, así como para la educación de catecúmenas (Tit. 2:4).

Así como habían acompañado a Cristo en su ministerio (Luc. 8:1-4), también las mujeres participaron en la construcción de las primeras comunidades cristianas. Clemente de Alejandría afirma que «los apóstoles, dedicados sin respiro a la tarea de la evangelización, como corresponde a su ministerio, han llevado consigo mujeres, no como esposas sino como hermanas, para compartir su ministerio hacia las mujeres que viven en sus hogares: por medio de ellas, las enseñanzas del Señor llegan a las estancias de las mujeres sin levantar sospechas» (*Strómata* 3, 6, 53). En su correspondencia con el emperador, Plinio menciona que ha hecho detener a dos mujeres cristianas que ocupaban una posición oficial. «Lo que me parece más necesario es averiguar la verdad sobre

esas dos mujeres esclavas, las cuales son llamadas *ancillae*, aunque sea sometiéndolas a tortura» (*Lib*. X, *Ep*. 96, 8). Quizá la palabra latina *ancillae*, «sierva», corresponda a la gr. *diákonoi*, διάκονοι.

De la mártir Tecla se dice que estuvo en casa casa de Trifena «durante ocho días, instruyéndola en la Palabra de Dios, de tal manera que la mayor parte de sus sirvientes creyeron» (*Hechos de Pablo y Tecla*, 38-39).

III. PROFETAS Y VIUDAS. El > profeta, según el NT, no es simplemente alguien inspirado; se trata de alguien que realiza una misión en la comunidad. San Pablo sitúa al profeta entre el apóstol y el maestro (1 Cor. 28-29). La *Didajé* (11-23) lo concibe en estrecha conexión con el apóstol misionero.

Es un hecho consignado que Felipe el evangelista «tenía cuatro hijas que profetizaban» (Hch. 21:9). «Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza» (1 Cor. 11:4-5). La profecía realizada por una mujer tiene aquí la misma consideración que la realizada por un hombre. La palabra ostenta el mismo significado para ambos casos. El profeta tiene una clara función en la asamblea litúrgica. «Dejad a los profetas dar gracias cuando quieran» (*Didajé* 10, 7).

En el NT la palabra «viuda» puede designar distintos tipos de personas, aunque relacionados entre sí. El libro de Hechos informa de que «viudas ancianas» eran atendidas por la comunidad (6:1-2; 9:39). Se trata aquí de una simple cuestión de viudedad en el sentido ordinario del término. Pero ya en la carta a Tito aparecen viudas con un papel particular en la comunidad, «maestras del bien, *para que enseñen a las jóvenes a ser amantes de su marido y de sus hijos*» (Tit. 2:3-4). Aquí la viudedad parece implicar una demanda de perfección y cierta clase de misión dirigida a las mujeres jóvenes de la comunidad. Esto se desarrolló más tarde en forma de apostolado organizado. Orígenes compara a la Febe de la carta a los Romanos con las viudas de la carta a Tito (*Comentarios a Romanos*, 10, 17).

En la primera carta a Timoteo se menciona la inscripción en un registro de viudas no menores de sesenta años; por las condiciones exigidas es evidente que no se refiere a todas las viudas, sino a algunas de ellas que constituyen una categoría especial dentro de la comunidad (1 Tim. 5:3-10). Esta es la primera indicación que tenemos de un *orden de viudas*, semejante a los demás órdenes de la Iglesia. Ignacio de Antioquía saluda a «las vírgenes y al orden de las viudas» (*Filipenses* § 15).

Aunque el «diaconado» en un sentido amplio existió desde el principio, resulta claro que durante el siglo segundo el «orden de las viudas» ejercía esta función de forma poco definida. Véase DIÁCONO, PROFETA, MINISTERIO, VIUDA.

BIBLIOGRAFÍA: John T. Bristow, *What Paul Really Said About Women: The Apostle's Liberating Views on Equality in Marriage, Leadership, and Love* (Harper One 1991); B. Clouse y R.G: Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista* (CLIE 2005); Stanley J. Grenz y Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (IVP 1995); C.S. Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Hendrickson 1992); A. Küen, *Ministerios en la Iglesia* (CLIE 1995); M.T. Malone, *Women and Christianity: The First Thousand Years* (Orbis Books 2001); George H. Tavard, *Woman in Christian Tradition* (University of Notre Dame Press, 1973); Elisabeth M. Tetlow, *Women and Ministry in The New Testament* (Paulist Press 1980); Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity* (Harper 1995); J. Wijngaards, *No Women in Holy Orders?: The Women Deacons of the Early Church* (Canterbury Press, Norwich 2002); Id., *Women Deacons in the Early Church: Historical Texts and Contemporary Debates* (Crossroad Publ. Co., 2006).

DIÁCONO

Gr. 1249 *diákonos*, διάκονος, lat. *diaconus*. Los términos «diácono» y «diaconía» (*diakonia*, διακονία) se usan constantemente en el NT en el sentido general de «servidor» y de «servicio», respectivamente, al igual que en gr. no bíblico, donde designa a veces de un modo particular a ciertos funcionarios civiles o culturales, especialmente mensajeros. Los diáconos pertenecían a una clase social superior a la de los esclavos.

En un principio, el término se utilizó en el cristianismo en sentido genérico, p.ej. Pablo se considera «siervo» de Dios para el anuncio del Evangelio de Cristo (1 Cor. 3:5; 2 Cor. 6:3) y también de los hombres (Ro. 15:25; 2 Cor. 11:8). Más tarde adquirió el sentido técnico que designa una función particular, un ministerio eclesial, asociado siempre a los > obispos o > presbíteros (*epískopos*, ἐπίσκοπος, Flp 1:1; 1 Ti. 3:8-13).

Se admite generalmente que los primeros diáconos son los siete que fueron elegidos para supervisar la distribución equitativa de los fondos de la iglesia en Hch. 6:1-6, aunque no se los designa con este nombre, sino como «los siete» (*hoi heptá*, οἱ ἑπτά, Hch. 21:8), que destacan a la vez como predicadores y misioneros, p.ej. > Esteban y > Felipe. Los > apóstoles, para satisfacer las quejas de los judíos > helenistas de que «sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana» (*diakonía*, διακονία), convocaron la asamblea de los discípulos y dijeron: «No está bien que nosotros abandonemos la palabra de Dios por servir a las mesas. Por tanto, hermanos, buscad de entre vosotros a siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y de saber, y los pondremos al frente de esa tarea; mientras que nosotros nos dedicamos a la oración y al ministerio de la palabra» (*te diakonía tu logu*, τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου). La propuesta le pareció bien a toda la asamblea y eligieron a siete hombres llenos de fe y de Espíritu Santo. Los presentaron «a los apóstoles y, habiendo hecho oración, les impusieron las manos».

En sus escritos de alrededor del año 63 d.C., San Pablo se dirige «a todos los santos que viven en Filipos, junto con los obispos y los diáconos» (Flp. 1:1). Unos pocos años más tarde insiste a Timoteo en que «los diáconos deben ser castos, no mal hablados, no dados a beber mucho vino ni a negocios deshonestos [*me aiskhrokerdeîs*, μὴ αἰσχροκερδεῖς], que guarden el misterio de la fe con una conciencia pura» (1 Tim. 3:8ss). Dice además que a ellos «primero se les someterá a prueba y después, si fuesen irreprensibles, serán diáconos». Y añade que deben ser maridos de una sola mujer y que gobiernen bien a sus hijos y su propia casa. «Porque los que sirven bien como diáconos ganan para sí buena reputación y mucha confianza en la fe que es en Cristo Jesús» (v. 13). Para esta época vemos que el «diácono» llevaba a cabo sus funciones de una forma oficial. Los Padres Apostólicos dicen que los diáconos están al servicio de la Iglesia de Dios, que son ministros de la > Eucaristía y que ayudan al obispo en la predicación de la Palabra y en el ministerio de la caridad. El diaconado alcanza su más alta expresión en el siglo III, cuando se le confió toda la administración y la organización de la caridad de la Iglesia y del obispo. Pero desde el siglo IV el desarrollo monástico desvió las obras de caridad a las comunidades religiosas, con lo que el diácono fue poco a poco perdiendo significado, quedando tan solo como ministro de la Eucaristía.

San Clemente de Roma (aprox. 95 d.C.) describe la institución de los diáconos junto a la de los obispos como hecha por los apóstoles mismos (*Ep. Clem*. 10, 3). La antigua tradición limitaba a siete el número de diáconos en Roma (Eusebio, *Hist. Ecl*., 43) y un canon del concilio de Cesarea (325 d.C.) prescribió la misma restricción para todas las ciudades, sin importar el tamaño, ateniéndose directamente a los Hechos de los Apóstoles como un precedente.

Establecidos principalmente para relevar a los obispos y presbíteros de sus deberes más seculares y desagradables, especialmente al distribuir las ofrendas de los creyentes, daban los anuncios públicos de la asamblea, organizaban la congregación y conservaban el orden. Fuera de eso, eran los delegados del obispo en asuntos seculares y especialmente para el servicio de los pobres, informando a los obispos de los necesitados de la ciudad, e invitando a los indigentes a los ágapes comunitarios. El quedarse de pie durante las asambleas públicas de la iglesia parece que indicaba su subordinación y sus deberes de servicio en general, mientas que los obispos y los presbíteros permanecían sentados. Debe notarse que junto con esas funciones, probablemente cargaban con una gran parte de la instrucción de los catecúmenos y la preparación de los servicios del altar.

Ni el paganismo ni el judaísmo tenían una institución auténticamente paralela al diaconado; se trata, pues, de una creación cristiana. Véase HELENISTAS, MINISTERIO, PREDICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J.N. Collins, *Los diáconos y la Iglesia* (Herder 2004); J. Duplacy, “Diáconos”, en *EB* (Garriga 1964); Alfred Küen, *Ministerios en la Iglesia* (CLIE 1995); Y. Oteiza, *Diáconos para una Iglesia en renovación*, 2 vols. (Mensajero 1982); A. Weiser, “διακονέω, *diakoneo*, servir, διακονία, *diakonía*, servicio”, en DENT I, 911-919.

A. ROPERO

DIADEMA

Traducción de varios vocablos:

1. Heb. 6797 *tsaniph*, צָנִיף, ornamento masculino o femenino que se llevaba en la cabeza = «turbante» (Job 29:14; Is. 3:23); «diadema real» (Is. 62:3).

2. Heb. 6843 *tsephirah*, צְפִירָה = «corona» que rodea la cabeza, tiara real (Is. 28:5).

3. Heb. 4701 *mitsnépheth*, מִצְנֶפֶת = «tiara real» (Ez. 21:26); turbante o «mitra» del sumo sacerdote.

4. Gr. 1238 *diádema*, διάδημα, de *diadeo*, διαδέω, «atar alrededor», señal de realeza (Ap. 12:3; 13:1; 19:12); se distingue netamente de 4735 *stéphanos*, στέφανος = «corona», guirnalda, trenzado, marca de distinción en señal de victoria en los juegos, en la guerra, o distintivo de fiesta y de gozo nupcial; nunca se traduce «diadema», aplicable solo a reyes y príncipes.

Se ignora cómo serían las diademas entre los judíos. En todo caso, eran símbolos de consagración o dedicación de la persona que las portaba. Entre las otras naciones de la antigüedad, la diadema era una banda de seda de unos 5 cm. de ancho que rodeaba la cabeza y se anudaba por detrás. Era generalmente blanca (Tácito, *Anales* 6, 37) o en ocasiones azul, como la del persa Darío (Jenofonte, *Ciropedia* 8, 3, 13), y recamada de pedrería u otras joyas (cf. Zac. 9:16). Era la marca peculiar de los soberanos orientales, p.ej.: «se ciñó la diadema de Asia» (*to diádema tes Asías*, τὸ διάδημα τῆς Ἀσίας, 1 Mac. 13:32). Fue adoptada por Alejandro Magno y por sus sucesores, pero a los romanos les causó una gran ofensa el intento de Julio César de substituir la diadema por la corona de laurel, propia de los emperadores romanos. Calígula, que deseaba llevar diadema, fue calificado de demente (Suetonio, *Calígula* 22). Heliogábalo se atrevió a llevarla solamente en privado. Marco Antonio la adoptó en Egipto, y parece ser que Diocleciano fue el primero en asimilarla como una prenda imperial. Véase CORONA, TIARA, TURBANTE.

A. ROPERO

DIAMANTE

Traducción de dos palabras hebreas:

1. Heb. 3095 *yahalom*, יַהֲלֹם, que alude a su dureza. Aparece en Ex. 28:18; 39:11; no se puede identificar. En Ez. 28:13 se traduce «jaspe» en las revisiones 1960 y 1977, tal como hacen la LXX y la Vulgata, en tanto que la antigua Reina-Valera traducía «diamante». Es la tercera piedra de la segunda hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:18; 39:11).

2. Heb. 8068 *shamir*, שָׁמִיר = «punta afilada», de ahí «punta de diamante» (Jer. 17:1; Ez. 3:9; Zac. 7:12). Se cree que es corindón, una piedra de gran dureza, pero al tener diferentes colores tiene ahora varios nombres.

Mineral de una dureza y brillo incomparables; es transparente y puede adquirir una pulimentación extraordinaria. El diamante es carbono puro cristalizado. Se cree que no había sido conocido entre los hebreos, ni incluso por los antiguos griegos. Es mencionado por primera vez de una manera inequívoca por el poeta latino Manilio (alrededor del año 12 d.C.) y Plinio lo describe sin posibilidad de confusión en su *Historia Natural* (79 d.C.). La piedra que los griegos y romanos conocieron con el nombre de *adamas*, «invencible», era posiblemente una especie de corindón, la piedra más dura después del diamante. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

DIANA

Diosa itálica identificada con la griega *Ártemis*, Ἄρτεμις (el nombre *Artemisa* con que en ocasiones se la menciona no es correcto en castellano, sino una adaptación deficiente del griego a partir de su transcripción francesa *Artémise*). Diosa de la fecundidad, era especialmente venerada por las mujeres. Estaba asociada a los bosques y a la luna. Su santuario principal en Italia se encontraba en Aricia, en los montes Albanos, cerca del lago Nemi. El más célebre de todos era el del monte Aventino de Roma. Para los romanos, Diana era sobre todo la diosa de la castidad y de la luz lunar.

La expresión «Diana de los efesios» es una traducción incorrecta del original griego del NT donde se lee *Ártemis*, Ἄρτεμις (Hch. 19:24). Probablemente, la diosa tutelar de Éfeso era en su origen la diosa madre asiática, la Gran Madre, cuyo culto sería adoptado por los colonos griegos de Jonia, quienes la identificaron con Ártemis. En la mitología griega Ártemis era una diosa cazadora, y así aparece representada en algunas monedas de Éfeso, sentada a lomos de un ciervo y provista de arco y flechas, pero que al fundirse con la Gran Diosa asiática pasó a significar la maternidad y fecundidad; por ello su imagen en Éfeso aparece representada como una figura erguida y con la parte superior del cuerpo cubierta de numeros pechos (*polýmastos*, πολύμαστος, en latín *multimamia*). Su cuerpo estaba cubierto con varios animales y monstruos, sirenas, esfinges y grifos, para mostrar que ella era la fuente de la naturaleza, la madre de todas las cosas. Su cabeza, manos y pies eran de bronce y el resto de la estatua de alabastro, quizá para denotar la siempre variable luz y sombra de la luna. Una leyenda popular decía que la imagen de la diosa de Éfeso había caído de Júpiter (*diopetés ágalma*, διοπετὲς ἄγαλμα), o que había sido labrada de madera de ébano caída de las nubes, a lo que hace referencia el relato de Lucas: «¿Qué hombre hay que no sepa que la ciudad de Éfeso es guardiana del templo de la majestuosa Diana y de su imagen caída del cielo [*diopetés*, διοπετὲς]?» (Hch. 19:35). Se cree que las primeras imágenes de la diosa eran simples piedras negras de forma cónica, quizá meteoritos, similares a los existentes en el templo del sol de Baalbek, o la famosa piedra negra de la Kaaba, en la Meca. En tiempo de Jenofonte la imagen de la diosa era de oro (*Anábasis* 5, 3). El templo de Éfeso, en la proximidad del puerto, se comenzó a construir en el siglo IV a.C. y llegó a estar considerado una de las siete maravillas del mundo antiguo y el mayor de la

antigüedad, con unas 120 columnas de casi 20 m. de altura. Su primer arquitecto fue el cretense Cersifrón (siglo VII a VI a.C.), pero se le efectuaron ciertas ampliaciones más adelante. Estaba situado a orillas del río Selino y los habitantes de sus alrededores tenían derecho de asilo. Fue destruido o incendiado por un tal Heróstrato (356 a.C.) la noche que nació Alejandro Magno. Al parecer, mediante este acto pretendía dejar memoria de su nombre a la posteridad (Estrabón, *Geog*. 14, 640; Plutarco, *Alex.* 3; Cicerón, *De Natura Deor.* 2, 27). Fue reconstruido después, casi en las mismas proporciones, por el arquitecto Dinócrates. Se dice que su edificación duró 120 años, pero de acuerdo con algunos historiadores, pudieron haber sido 220 (Plinio, *Hist. Nat.* 36,21). Fue elevado en un terreno pantanoso para protegerlo de los terremotos, y permaneció hasta la incursión de los godos del 262 d.C., cuando fue saqueado y quemado. Solo una columna permanece en pie hasta el día de hoy.

Tiberio quiso privarlo del derecho de asilo, debido a los abusos. Los efesios se opusieron diciendo que había sido aceptado por persas, macedonios y romanos hasta entonces; eran los delincuentes quienes hacían uso de ello (Estrabón, Geog. 14, 641; Plutarco, *De cereal*. 3).

Los sacerdotes de la gran diosa de Éfeso eran eunucos y estaban sometidos a una dieta estricta. Tenían prohibido entrar en ninguna casa privada y al parecer acumulaban muchas riquezas en el templo. Una vez al año se celebraba en Éfeso una fiesta en honor de la diosa, a la que se ofrecían ricos presentes para asegurar su favor. No se presentaba ningún sacrificio sangriento, ni se permitía llevar armas dentro de su recinto sagrado. El símbolo de esta divinidad era una > abeja (Aristófanes, *Ran*. 1273) y su sumo sacerdote ostentaba el título de rey (*essén*, ἐσσήν, término procedente de una lengua no helénica). Una clase particular de devotos, llamados *neokóroi*, νεωκόροι (Jenofonte, *Anab.* 5, 3, 6), tenía asignada la tarea de ofrecer sacrificios por el emperador. Una vez al año se celebraba una fiesta pública en honor de la diosa, que recibía los presentes de sus adoradores. El culto de esta diosa fue llevado por los foceos a Masalia y desde allí a sus colonias. Debido a su popularidad y la afluencia de peregrinos, creció en torno a él una gran industria dedicada a manufacturas de templos portátiles (*naoí*, ναοί, Hch. 19:24) de plata para uso privado de los devotos. Con la predicación cristiana en la ciudad y su aparente éxito, el negocio pareció peligrar y cundió el pánico entre los orfebres, artesanos (*tekhnitai*, τεχνῖται, v. 24) y obreros de oficios relacionados (*ergatai*, ἐργάται, 25). > Demetrio el platero (*argyropoîos*, ἀργυροποιός) encabezó la revuelta contra la predicación de Pablo: «No solamente hay el peligro de que este negocio nuestro caiga en descrédito, sino también que el templo de la gran [*megale*, μεγάλη] diosa Diana sea estimado en nada, y que pronto sea despojada de su majestad aquella a quien adoran toda el Asia y el mundo» (v. 27). Véase ÁRTEMIS, ASTORET, ÉFESO.

A. ROPERO

DIÁSPORA.

Gr. 1290 *diasporá*, διασπορά = «dispersión», o *he Diasporá*, ἡ Διασπορά, «la diáspora» (cf. 2 Mac. 1:27; Stg. 1:1; 1 P. 1:1; Jn. 7:35), nombre colectivo empleado para designar la dispersión de pueblo judío fuera de su patria. En el NT se refiere a los descendientes de las doce tribus de Israel (*to dodekáphylon*, τὸ δωδεκάφυλον, Stg. 1:1; Hch. 26:7). Corresponde al heb. 5310 *naphats*, נפץ, como en Is. 11:12: «Reunirá a los dispersos de Judá desde los cuatro extremos de la tierra», y 1541 *golah*, לָה = «cautividad, deportación, destierro» (Jer. 24:5; 28:4; Am. 1:6-9), que la LXX combina con las ideas de *apoikía*, ἀποικία = «colonia», y *aikhmalosía*, αἰχμαλωσία = «cautividad».

1. Exilio y cautivero.
2. Origen e historia.
3. Judaísmo de la diáspora.
4. Diáspora cristiana en el NT.

I. EXILIO Y CAUTIVERIO. Después del exilio babilónico se convirtió en un nombre técnico para referirse a los judíos residentes en países extranjeros, los de «la Dispersión» (*he Diasporá*, □ Διασπορ□, 2 Mac. 1:27; Judit 5:19; Josefo, *Ant*. 12, 13, etc.); «los expatriados de la dispersión» (*parepídemoi diasporâs*, παρεπ□δημοι διασπορ□ς, 1 Pd. 1:1), originalmente llamados «hijos del cautiverio» (Esd. 6:16, cf. Jer. 24:5; 28:4). En la versión griega del AT, p.ej. en Dt. 28:25; 30:4, la dispersión (*diasporá*, διασπορ□) del pueblo judío, «ser arrojado hasta el extremo de los cielos» entre las naciones gentiles, es considerada un castigo debido a la > apostasía. En Jn. 7:35, la palabra se utiliza con cierto menosprecio: «Entonces los judíos se decían entre sí: ¿A dónde se ha de ir este, que nosotros no le hallemos? ¿Acaso ha de ir a la dispersión entre los griegos para enseñar a los griegos? (*diasporá ton hellenôn*, διασπορ□ τ□ν □λλην□ν)». No siempre este término tuvo un tono de carácter negativo. En los textos judíos no es raro encontrar expresiones que muestran paradójicamente la diáspora como un hecho provechoso, al menos porque de esa manera los hebreos no podrían ya ser exterminados de un solo golpe de la faz de la tierra. Este mismo sentimiento de sano orgullo se vislumbra en Hch. 2:9-11, donde se describe la reunión de fieles judíos provenientes de todos los pueblos del mundo en la fiesta de Pentecostés. En los días apostólicos no había prácticamente ningún país del mundo mediterráneo y del antiguo Cercano Oriente que no contara con judíos residentes. El autor judío de los *Oráculos Sibilinos* (siglo II a.C:) pudo decir de sus compatriotas: «Cada tierra y cada mar están llenos de ellos» (*Or. Sib*. 3, 27; cf. Josefo. *Guerras*, 7, 3, 3; *Ant*. 14, 7, 2). En perspectiva cristiana la «diáspora» es una de las característica de la existencia del pueblo de Dios en el mundo, «desterrados y peregrinos» (cf. Stg. 1:1; 1 Pd. 1:1), no pendiente de una tierra única ni una ciudad terrenal, sino únicamente de la acción de Dios y la ciudad celeste de Jerusalén (cf. Gal. 4:26: Flp. 3:20).

Además de su significado original, la diáspora no solo indica la situación de Israel entre los pueblos paganos, sino que también este término describe la situación de una minoría religiosa, o religioso-nacional que vive en el ámbito de otra comunidad religiosa o incluso política.

II. ORIGEN E HISTORIA. La diáspora fue el resultado de las varias deportaciones de judíos que invariablemente siguieron a las invasiones o conquistas de la tierra de Palestina, situada en territorio de paso entre los grandes imperios de la antigüedad: Egipto y Mesopotamia. La primera deportación comenzó con la conquista del reino del Norte por los asirios a finales del siglo VIII. Una inscripción asiria de Sargón menciona 27.290 deportados de Samaria en 721 a.C., cifra que debe representar apenas una fracción de los israelitas instalados en Mesopotamia septentrional y más al este, durante las conquistas asirias. El reino del Sur continuó viviendo a la sombra de los asirios y durante algun tiempo el rey Josías restauró la ley judía en buena parte del territorio que en otra época había sido gobernado por David. Pero muy pronto los babilonios invadieron el reino y destruyeron sus ciudades. De 603 a 581 grandes contigentes de las tribus de Judá y Benjamín fueron deportados a Babilonia por > Nabucodonosor II, los cuales constituyeron el núcleo más importante de la diáspora del reino del Sur. Algunos huyeron a Egipto, donde puede que ya en esa época hubiera un asentamiento de israelitas en algunas regiones.

Los deportados en Babilonia, siguiendo los consejos de Jeremías (29:4-7), se aplicaron al cultivo de la tierra y lograron constituir colonias florecientes, por lo que muchos decidieron quedarse permanentemente cuando se les dio la oportunidad de regresar a su tierra madre, pues ni los babilonios, ni luego los persas, interfirieron en la vida social y religiosa interna de las comunidades judías. Vivían en pie de igualdad con la mayoría de los súbditos del rey. El cisma que había divido el primer reino unificado de Israel fue olvidado como consecuencia de esta calamidad. Las comunidades conservaron su identidad basada en un pasado común y fortalecida a través de la lealtad familiar y de clan. La diáspora no se limitó a los exiliados de Judá, sino que incluía «las doce tribus» (*hai dódeka phylaí hai en te diasporâ*, αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ, Stg. 1:1), expresión que denotaba la plenitud de la nación judía en su totalidad: «nuestras doce tribus» (*to dodekáphylon*, τὸ δωδεκάφυλον, Hch. 26:7).

Cuando en 530 a.C. > Ciro permitió el retorno de los judíos a su país, solo los pobres y los más fervientes se acogieron a este decreto, pues las familias más ricas permanecieron en Babilonia y en el resto del Imperio persa constituyendo el origen de una comunidad numerosa e influyente. De las nueve tribus y media del reino del Norte no se sabe nada más. La conquista de Alejandro Magno causó la dispersión de los judíos por Asia y Siria. El origen de este incremento de la diáspora no se debió ya a las clásicas deportaciones, sino al favor de los príncipes y al intercambio comercial, cultural y religioso provocado por el Helenismo en todo el Oriente bíblico. Seleuco Nicátor convirtió a los judíos en ciudadanos de las ciudades que construyó en sus dominios, y les dio igualdad de derechos con los griegos y macedonios (Josefo, *Ant*. 12, 3, 1).

Poco después de la deportación del reino de Judá a Babilonia, un grupo de judíos que había sido dejado en la tierra de Israel emigró voluntariamente a Egipto (Jer. 2:18; 41:17, 42-44). Allí formaron el núcleo de la famosa colonia alejandrina, pero la gran deportación a Egipto fue efectuada por Ptolomeo Soter: «Ptolomeo tomó muchos cautivos de las regiones montañosas de Judea, y de los lugares cercanos a Jerusalén y Samaria, y los condujo a Egipto, estableciéndolos ahí» (Josefo, *Ant*. 12, 1, 1). En > Alejandría se realizó la traducción al griego de los libros sagrados de los judíos, cuyo resultado fue la > Septuaginta (Josefo, *Ant*. 12, 2; *Contra Apion*, 2, 4). El antagonismo fuertemente enraizado entre judíos y griegos hizo que la convivencia de ambos pueblos fuese imposible. Aunque algunos de los Seléucidas y Ptolomeos, como Seleuco Nicátor y Antíoco Magno, fueron favorables a los judíos, hubo fricción constante entre los elementos de Siria y Egipto. El pillaje ocasional y las masacres fueron el resultado inevitable, por lo que en una ocasión los griegos de Seleucia y Siria masacraron a unos 50.000 judíos (*Ant*. 18, 9, 9). Otro tanto ocurrió en Alejandría y el resto de ciudades de Egipto: millares fueron asesinados, se demolieron las sinagogas y se les negaron derechos. En contrapatida, los judíos asesinaron a los habitantes griegos de Salamina, en Chipre, y fueron en consecuencia expulsados de la isla (Dión Casio, 68, 23).

En Roma ya había una comunidad judía en tiempos de César, que es mencionada en un decreto de este citado por Josefo (*Ant*. 45.10, 8). Los judíos de la diáspora gozaban en todos los territorios del Imperio el derecho de residencia y no podían ser expulsados. Las dos excepciones tuvieron lugar en Roma en los reinados de > Tiberio (Josefo, *Ant*. 18, 3, 5) y > Claudio (Hch. 28:2), pero ambas fueron de corta duración. El culto judío fue declarado *religio licita*. También tenían sus cementerios; en Roma, como los cristianos, sepultaban a sus muertos en catacumbas. Tenían permiso para observar libremente sus ordenanzas religiosas, como el *Shabbath*, תָ ־ o descanso sabático, sus festivales y sus leyes dietéticas. Estaban exentos del culto al emperador y del servicio militar. Muchos judíos

gozaron de la ciudadanía romana, como Saulo de Tarso (Hch. 26:37-39). En muchos lugares la comunidad judía formaba una organización reconocida con sus propios poderes administrativos, judiciales y financieros. Era gobernada por un consejo llamado *gerusía*, γερουσ□α, compuesto por ancianos, *presbýteroi*, πρεσβ□τεροι, a la cabeza del cual estaba un *arconte*, en griego *arkhon*, □ρχων. Otra muestra de la libertad que gozaron los judíos en todo el Imperio fue su intensa actividad proselitista (cf. Mt 23:15). Los simpatizantes eran llamados *phobúmenoi*, φοβο□μενοι, o *sebómenoi ton Theón*, σεβ□μενοι τ□ν Θε□ν, lo que significaba «temerosos o adoradores de Dios» (Hch. 13:16, 26, 43; Josefo, *Ant*. 14, 7, 2). Su número fue aparentemente muy grande. San Pablo se reunía con ellos en casi todas las ciudades que visitaba. Miles de paganos cultos eran atraídos por la pureza de las costumbres judías, cansados como estaban del politeísmo y de las obscenidades a menudo relacionadas con él. Cuenta Flavio Josefo que «la multitud de la humanidad misma ha tenido una gran inclinación a seguir nuestras observancias religiosas. No hay una sola ciudad de los griegos o los etíopes, en donde nuestras costumbres y nuestra prohibición sobre los alimentos no sea observada» (*Contra Apión*, 2, 40). Muchos de los conversos eran personas distinguidas, como el mayordomo de Candace, la reina de Etiopía (Hch. 8:26 ss.); Azizo, rey de Emesa, y Pólemo, rey de Cilicia (Josefo, *Ant*. 20, 7); la dama patricia Fulvia (*Ant*. 18, 3, 5), etc.

El levantamiento judío en Israel contra Roma enturbió las buenas relaciones entre ambos pueblos. Derrotados los rebeldes y destruído el Templo en 70 d.C., muchos judíos abandonaron el país y millares fueron vendidos por Tito como esclavos en el exterior, que formaron el núcleo de asentamientos en África, Italia, España, las Galias (Francia), Asia Menor y la Península Arábiga. Con la posterior aniquilación del judaísmo en Palestina por obra de Adriano se inicia la verdadera y gran diáspora, que había de durar más de 1880 años y acabó, al menos oficialmente, con la fundación del Estado de Israel en 1948. Hasta esa fecha, el judaísmo no ha sido una organización política, sino un edificio religioso, controlado exclusivamente por la clase rabínica.

Hasta los días de Adriano, los principales acontecimientos de la historia judía ocurrieron en la tierra de Israel. A partir del siglo II d.C., después del fracaso de la rebelión de > Bar Kochba y de las persecuciones subsiguientes desatadas por Adriano, el centro de la vida religiosa judía se desplazó de Judea a Galilea, para trasladarse gradualmente de Galilea a Babilonia, cuando una corriente constante de eruditos y discípulos se dirigió a dicho país reforzando las comunidades judías. Muchas partes de Babilonia estaban pobladas exclusivamente por judíos desde la época del primer exilio, en el siglo IV a.C., quienes gozaban de considerable autonomía bajo la jefatura de exiliados que declaraban ser descendientes del rey David. En Babilonia se compiló y editó en el siglo III d.C. el cuerpo de leyes conocido como la *Mishnah*, y se celebraron ciertas ceremonias que si no sugerían la independencia política, por lo menos la marcaban en un sentido religioso y cultural.

III. JUDAISMO DE LA DIÁSPORA. Los judíos de la diáspora mantenían una relación viva con su tierra nativa, a donde acudían en peregrinación anual cuando las circunstancias lo permitían, y pagaban el «impuesto del Templo». Josefo, mencionando las riquezas del recinto sagrado, decía: «Nadie se extrañe por qué haya tanta riqueza en nuestro Templo, pues todos los judíos de toda tierra habitable envían sus contribuciones» (*Ant*. 14,7,2). Cada varón adulto tributaba una didracma anual. Las sumas enviadas a Jerusalén eran tan importantes en aquel tiempo, que en ocasiones causaban una inconveniente escasez de oro, que indujo en más de una ocasión al gobierno romano a detener la colecta, o incluso a confiscarla.

En Jerusalén había una serie de sinagogas pertenecientes a las comunidades de la diáspora (*Talmud, Jerem*. Meg. 3, 75; cf. *Tos. Meg*. 100, 2), lo que pone de manifesto la influencia de este judaísmo geográficamente disperso y poderoso, económicamente hablando (cf. Hch. 6:9).

Aunque los judíos de la diáspora eran, en general, fieles a su religión, había una grandísima diferencia de opiniones teológicas entre los babilonios y alejandrinos. En Mesopotamia los judíos leían y estudiaban la Biblia en hebreo, lo que era comparativamente sencillo por la similitud del caldeo o arameo, su idioma vernáculo, con la lengua sacra. Los judíos en Egipto y por toda Europa, llamados comúnmente > «helenistas», olvidaron rápidamente el hebreo, contando con su propia versión griega de la Biblia, la > Septuaginta. La consecuencia fue que ellos fueron menos ardientes en la detallada observancia de la Ley. Como los samaritanos, algunos helenistas mostraron una tendencia cismática al erigir un templo rival al de Jerusalén. Fue construido por el hijo del Sumo Sacerdote Onías en Leontópolis, en el Bajo Egipto, durante el reinado de Ptolomeo Filométor (180 a.C.) y su madre-regente Cleopatra, en el 160 a.C., y fue destruido en el 70 a.C. (Josefo, *Ant*. 13, 3, 2-3; *Guerras* 7, 103). Es un dato digno de tener en cuenta que mientras el judaísmo helenista se convirtió en el campo donde el cristianismo echó raíces y tomó fuerza, la colonia de Babilonia permaneció como un bastión del judaísmo ortodoxo y produjo el famoso *Talmud*.

IV. DIÁSPORA CRISTIANA EN EL NT. La doble comprensión de la diáspora como castigo y a la vez como oportunidad para la misión es retomada por los autores del NT, enfatizándose en especial el aspecto positivo. En Mt. 8:11 y Lc. 13:29 se dice que "muchos del oriente y del occidente se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos". Jesús pareciera estar hablando de la afluencia de gentiles, pero también es posible que esté hablando de judíos, como lo puede implicar la alusión a Is. 43:5; Zac. 8:7 y Sal. 107:3, textos que hablan de la reunión del pueblo de Israel. En este caso, la oposición no sería entre judíos y gentiles, sino entre judíos privilegiados por estar cerca de la tierra de Israel y cerca del Templo, pero que no aceptan la invitación, y que por consiguiente serán excluidos (Mt. 8:12), y otros judíos menos privilegiados que viven fuera de su tierra y que serán incluidos.

El llamamiento de los > Doce también incluye la dimensión de la restauración de todo el pueblo de Israel; contiene, por tanto, una relación implícita con la situación de dispersión.

Según Hechos, los discípulos de Jesús y fundamentalmente Pablo, desarrollaron su actividad misionera entre los judíos en Israel y en la diáspora y entre sus simpatizantes. A partir de allí predicaron el Evangelio a los gentiles.

A raíz del martirio de > Esteban, los discípulos fueron *esparcidos* y llegaron a las tierras de Judea y Samaria, Fenicia, Chipre y Antioquía (Hch. 8:1; 11:19). Retomando el término diáspora/dispersión y dándole una connotación teológico-misionera, Lucas da a entender que la diáspora es condición y plataforma para la expansión universal del mensaje cristiano en el Imperio romano. Asienta de esta manera la comprensión positiva de la situación de diáspora cristiana: la *dispersión* de los creyentes no es un castigo ni una circunstancia casual, sino posibilidad y medio para la proclamación del Evangelio y la extensión de la fe más allá de los círculos judíos, llegando también a los griegos (Hch. 11:20).

El naciente cristianismo estableció su misión sobre las estructuras de la diáspora judía difundiéndose sobre todo en el ámbito de las comunidades sinagogales helenistas. La vasta dispersión por todas las ciudades del Imperio romano en Italia, Galia, España, Siria, Egipto, Asia Menor, África del Norte, Sicilia, fue la matriz de la difusión del joven cristianismo. Incorporó,

además, parte de la membresía de las comunidades sinagogales. Las comunidades judeocristianas también adoptaron el sistema organizativo de la sinagoga, a saber, el > presbiterio formado por ancianos.

Por otra parte, la > Septuaginta cumplió un excelente servicio misionero mucho más allá del efecto que tuvo sobre el mundo gentil en sí. Fue la primera Biblia cristiana, usada profusamente por los autores del NT y los Padres de la Iglesia. Juntamente con las Escrituras, las comunidades cristianas también adoptaron buena parte de las formas cúlticas de la sinagoga, como la lectura de la Biblia, la predicación y la oración. El canto de los > Salmos devino un elemento importante de la > liturgia cristiana.

En Santiago 1:1 el término diáspora remite en primer lugar a la dispersion geográfica del pueblo de Dios en situación de minoría; en segundo lugar designa la Iglesia cristiana como el nuevo pueblo de Dios en situación de dispersión en el mundo. Santiago entiende que las comunidades cristianas constituyen la totalidad de Israel, es decir, que el futuro esperado de la existencia y la unidad de todas las tribus, tal como se creía entre los judíos, ha llegado a ser realidad de manera escatológica. Por eso se dirige a los destinatarios de su carta como "las doce tribus" (*dódeka phylaí*, δώδεκα φυλαί).

1 Pedro 1:1, además de contener una dimensión geográfica, evidencia un empleo metafórico del término "diáspora", que caracteriza a los destinatarios de su epístola. Lo que los judíos experimentaban fuera de su tierra, ahora lo vivían también los cristianos: la realidad de la dispersión, una situación difícil e incluso "vergonzosa", con problemas y persecuciones. La Iglesia vive como "minoría extranjera" en el mundo, y como tal, no tiene ni el mandato, ni la intención, ni el poder o el derecho de dominar, reinar, señorear, regir en el mundo. Las comunidades cristianas son diáspora por el hecho de vivir como un pueblo disperso entre las naciones ajenas a Dios, siempre en la expectativa de su reunión escatológica. La vida cristiana en la diáspora no es algo circunstancial, sino un hecho fundamental. A partir de la interrelación de los términos "diáspora", "elegidos" y "extranjeros" de 1 Pedro 1:1, el sentido metafórico del concepto "diáspora" expresa de esta manera la esencia de la existencia de la comunidad cristiana en el mundo. Dispersa en esta tierra, tiene la misión de poner en práctica su fe y su amor como conjunto de extranjeros y peregrinos. Con ello su vida adquiere un carácter testimonial. Véase ALEJANDRÍA, BABILONIA, CAUTIVIDAD, DISPERSIÓN, HELENISMO, JUDAÍSMO, MIDRASH, MISIÓN, SEPTUAGINTA, SINAGOGA, TALMUD.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfel, "Destierro en Babilonia", en *EMB* I, 305-309; N. De Lange, *El pueblo judío. Odisea a través de los siglos* (Folio, Barcelona 2006); F. García Martínez, "Desde Alejandro Magno hasta la segunda revuelta judía", en VV.AA., *La Biblia y su entorno* (EVD 1992); W. Keller, *Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del Templo al nuevo Estado de Israel* (Noguer, Madrid 1967); R. Krüger, *La Diáspora. De experiencia traumática a paradigma eclesiológico* (ISEDET 2008); H. Küng, *El judaísmo* (Trotta 1993); A. Peral Torres, "Diáspora", en *GER* 7, 664-667; J. Prado, "Diáspora", en *EB* II, 191-193; Th. Reinach, "Diaspora", *JE*, IV, 559-574; D. Sänger, "διασπορά, *diasporá*, dispersión", en *DENT* I, 940-943; Eric Santoni, *El judaísmo. La religión y la historia del pueblo judio: orígenes, diáspora, holocausto* (Acento, Barcelona 1994).

R. KRÜGER

DIATESARÓN

Del gr. *diá tessarôn*, διὰ τεσσάρων = «uno a través de cuatro». Armonía de los cuatro Evangelios canónicos atribuida a Taciano, discípulo de Justino Mártir, hacia el año 170 d.C. Taciano había sido un sofista ambulante pagano antes de su conversión en Roma alrededor del año 150 d.C. El

Diatesarón, redactado en griego y siríaco, circuló en Siria desde el comienzo, y durante varios siglos fue el Evangelio oficial de la Iglesia de aquel país. Hasta entonces las comunidades sirias conocían los Evangelios por medio de transmisiones orales parciales y esporádicas. Al aparecer esta "armonía", los creyentes estuvieron en condiciones de tener una visión más global de Jesús y de su mensaje, por eso el éxito del libro fue inmediato. Ahora bien, el *Diatesarón* es una especie de quinto evangelio obtenido de la combinación de los cuatro canónicos y completado con textos apócrifos, no una armonía en el sentido moderno. Se lo considera un «monumento de la literatura cristiana antigua. A las cualidades literarias se suma una historia de la vida pública de Jesús con todos los detalles. Revela sensibilidad por las cuestiones sociales» (E. Hoornaert). A pesar de ello, no ganó aceptación universal debido a la creciente aceptación de los cuatro Evangelios y a la fama de hereje de su presunto autor, quien rechazaba el matrimonio, el consumo de carne animal, y mantenía ciertas doctrinas gnósticas acerca de un demiurgo y los eones. Taciano fue atacado por Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alejandría, y por el mismo Orígenes, así como por los propios sirios Teodoreto de Ciro, que hizo destruir 200 copias, y Rábula de Edesa, partidarios de los cuatro Evangelios canónicos. Véase SEPTUAGINTA, VERSIONES ANTIGUAS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Joosten, "The Gospel of Barnabas and the Dietessaron", *HTR* 95/1 (2002), 73–96; Id. "Tatian's Diatessaron and the Old Testament Peshitta", *JBL* 120/3 (2001), 501–523; H. Köester, *Introducción al NT. Historia, Cultura y Religión en la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo* (Sígueme 1988); C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes* (OUP 1994); L. McFall, "Tatian's Diatessaron: Mischievous or Misleading?", *WTJ* 56 (1994), 87–114; W.L. Petersen, "Textual evidence of Tatian's dependence upon Justin's *Apomnemonegmata*", *NTS* 36/4 (1990), 512–534; G.M. Vian, *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos* (Cristiandad 2005).

A. ROPERO

DIBLAIM

Heb. 1691 *Dibláyim*, בְּלַיִם = «dos pastas [tortas] de higo»; Sept. *Debelaeím*, Δεβηλαείμ, *Debelaím*, Δεβηλαίμ. Padre o madre de Gomer, la prostituta a quien el profetas Oseas tomó por esposa (Os. 1:3).

DIBLAT

Heb. 1689 *Diblath*, בְלָת, o *Diblathah*, בְלָתָה = «torta de higos»; Sept. *Deblathá*, Δεβλαθά; Vulg. *Deblatha*. Lugar mencionado Ez.6:14 no identificado. Se cree que en hebreo debería decir Ribla (*Riblah*, רִבְלָה), en vez de Diblat. Las letras *r* y *d* son tan similares en el alefato hebreo cuadrado, que son fácilmente confundibles. Ribla es un pueblo a unos 80 km al sur de Hamat en Siria, sobre la frontera norte del país de Israel. La expresión «desde el desierto hasta Ribla» (Ez. 6:14, BJ) es paralela a la de Nm. 13:21, y podría significar «desde el límite sur hasta la frontera norte». Véase RIBLA.

DIBLATAIM

Heb. 1691 *Diblatháyim*, בְלָתַיִם = «dos tortas de higo», prob. así llamada por la forma de la ciudad. Lugar mencionada en combinación con los nombres Almóndiblataim (Nm. 33:46) y Bet-diblataim (Jer. 48:22), que prob. se refieren a la misma ciudad de > Moab. El nombre sugiere una identidad con Diblat, o más bien Dibla de Ez. 6:14, variante de > Ribla.

J. M. DÍAZ YANES

DIBÓN

Heb. 1769 *Dibón*, ן ב י . = «languidez [desfallecimiento]»; moab. *Dybn*; Sept. *Debón*, Δεβ�ν, *Daibón*, Δαιβ�ν, *Dibón*, Διβ�ν, *Debón*, Δηβ�ν. Nombre de dos ciudades del AT.

1. Ciudad de Transjordania, al norte del torrente Arnón, habitada desde el 3000 a.C., llegó a ser un importante centro amurallado, con una vasta construcción y quizá un templo o templo-palacio. Originalmente moabita, fue conquistada por los amorreos y más tarde por los israelitas al derrotar al reino amorreo de > Hesbón (Nm. 21:26, 30; 32:3-5, 22). Fue reconstruida por miembros de la tribu de Gad, y en consecuencia se la llamó > Dibón-gad (Nm. 32:34; 33:45,46). Posteriormente fue dada a Rubén (Jos. 13:9, 17). Los moabitas la reconquistaron en tiempos posteriores y retuvieron la ciudad durante siglos (cf. Is. 15:2; Jer. 48:18, 22). Ha sido identificada con las ruinas de Dhiban en Jordania, situadas a 64 km. de Amán, al norte de *wadi Mijib*, el río Arnón, y a 21 km. al este del mar Muerto. En agosto de 1868, F.A. Klein, misionero alemán en Jerusalén, descubrió entre sus ruinas la famosa *Estela de Mesa*.

Las excavaciones arqueológicas modernas datan de 1950, bajo la dirección de la Escuela Americana de Investigación Oriental en Jerusalén. La presencia en el lugar de los primeros asentamientos humanos, data de la *Edad del bronce I*, estando representados los otros niveles correspondientes al *bronce intermedio y al bronce final.* Sin embargo hay una interrupción de materiales culturales nuevos en los dos períodos finales de la edad del bronce. La edad del *hierro I y II*, presentan una notable ocupación de la ciudad, seguida por otro período de abandono.

Las excavaciones pusieron al descubierto unas fortificaciones defensivas complejas tanto en el perímetro oriental como en el suroriental del promontorio. No ha sido posible datar la fecha de las construcciones. La muralla más notable es la que discurre hacia el oriente, con una gran construcción en la falda formada por piedras cuadradas de gran tamaño que dan idea de la imponente fortaleza defensiva de la ciudad.

En la excavación aparecieron granos carbonizados, posiblemente de trigo, fechadas por el procedimiento de radio-carbono, fueron datadas como de 858 a.C., coincidiendo con la fecha determinada para estos niveles por la cerámica hallada junto a ellos. En el área norte apareció una de las entradas a la ciudad con tres caminos que conducían al interior de la misma. Grandes torres de equina se situaban en este sector de la muralla, con cuarto de guarda en cada una de ellas.

Del período inmediatamente anterior a la edad del hierro se desenterraron grandes cantidades de grano carbonizado, y se pusieron al descubierto murallas de ladrillo. Como hallazgo interesante cabe destacar un edificio de la administración moabita, cuya extensión no se pudo precisar en las excavaciones aludidas antes.

Las paredes de la construcción son de metro y medio de espesor, con suelos de piedras lisas. La cerámica encontrada en el edificio es de la más perfecta elaborada en el mundo antiguo, sumamente fina y delgada. Los hallazgos cerámicos y otros objetos, junto con la calidad de la construcción, hace suponer que se trataba de un templo, o tal vez un palacio y templo.

Los nabateos colonizaron el lugar, en tiempos próximos a la era cristiana, siendo abandonad en los últimos tiempos de los árabes. De este tiempo aparecen estructuras de edificios en el sector suroriental del promontorio, entre las que se destacan una puerta, un templo nabateo y otro bizantino. En una piedra del pavimento del templo aparece la inscripción griega con la fecha de construcción de una torre romana de defensa fechada en el año 557, lo que si se asume que era seléucida supondría el

245 d.C. Véase MESA, Estela, MOAB.

2. Aldea de la tribu de Judá, deshabitada después de la cautividad (Neh. 11:25). El lugar es prob. la moderna Ed-Deib, en el lado sur de un lecho del mismo nombre, a poca distancia de Tell-Arad.

S. PÉREZ MILLOS

DIBÓN-GAD

Heb. 1769 *Dibón Gad*, דָ ן יב ִ = «Dibón de Gad»; Sept. *Debón Gad*, Δεβ□ν Γ□δ; Vulg. *Dibongad*. Uno de los lugares de acampada de los israelitas en su camino a Canaán, entre Iyim y Almón-diblataim (Nm. 33:45, 46); prob. el mismo que > Dibón de Nm. 21:30.

DIBRI

Heb. 1704 *Dibrí*, בְרִי ִ = prob. «locuaz, charlatán»; Sept. *Dabrí*, Δαβρ□, Vulg. *Dabri*. Danita, padre de Selomit, abuelo del hijo blasfemo de una mujer israelita y padre egipcio que maldijo el nombre de Dios, por lo que fue condenado a muerte por Moisés (Lv. 24:11).

DICLA

Heb. 1853 *Diqqlah*, לָה ְ ִ = «datilera [palmera]»; Sept. *Deklá*, Δεκλ□; Josefo, *Deklas*, Δ□κλας (*Ant*. 1:6, 4); Vulg. *Decla*.

Séptimo hijo de > Joctán, descendiente de Sem (Gn. 10:26-27, 1 Cro. 1:21), que dio nombre a una tribu del sur de Arabia. En la región de la *Arabia Felix* existía una tribu de nombre Dicla, prob. descendiente de Dicla, pues los árabes y los judíos siempre han conservado sus nombres familiares.

DÍDIMO

Gr. 1324 *Dídymos*, Δ□δυμος = «gemelo». Apodo del apóstol Tomás (Jn. 11:16). Véase TOMÁS.

DIESTRA

Heb. 3225 *yamín*, יָמִין = «[mano o lado] derecho, diestra»; 3233 *yemaní*, יְמָנִי = «mano derecha»; gr. *dexiá*, δεξι□ = «la mano derecha»; 1188 *dexiós*, δεξι□ς = «diestra», adjetivo usado de la mano derecha en oposición a la izquierda; lat. *dextera*. Metafóricamente la diestra se utiliza como símbolo de poder, favor y autoridad, así como de un puesto de honor (cf. Mt. 26:64; Mc. 12:36; 14:62; 16:19; Lc. 20:42; 22:69; Hch. 2:25, 33; 5:31; 2 Cor. 6:7; Gal. 2:9; Ef. 1:20; Heb. 1:3, 13; 8:1; 12:2; Ap. 1:16, 17, 20; 2:1). Cuando Dios toma a alguien de la «mano derecha» le imparte su fuerza: «Yo, Yahvé, soy tu Dios que te toma fuertemente de tu mano derecha y te dice: No temas; yo te ayudo» (Is. 41:13).

Por regla general, la mano derecha no solo es la más hábil de las dos, sino también la más fuerte, la más poderosa, la mano que empuña la espada, excepto en el caso del > zurdo, que es lit. «el que tiene cerrada la mano derecha» (cf. Jue. 3:15); de ahí que la diestra sea tomada por símbolo del poder de Dios (Sal. 89:13), con la cual realiza sus hazañas, hiere al enemigo y libera a su pueblo (Ex. 15:6; Dt. 33:2; Sal. 20:7; 21:9; 98:1; 118:16; 138:7; Is. 63:12). El hombre puede ser el instrumento de esta mano poderosa; tal es el caso del «hijo de la diestra»: «Sea tu mano sobre el hombre de tu diestra, sobre el hijo del hombre que fortaleciste para ti mismo» (Sal. 80:17).

La mano derecha protege a los que quedan en ese lado; la diestra de Dios es el lugar donde sus amigos gustarán de las delicias eternas (Sal. 16:11), lleno de justicia (Sal. 48:10; Is. 41:10), donde el

Mesías se sentará como Señor junto a Dios (Sal 110:1). Jesús confirma y realiza estas promesas de la antigua alianza. Cuando venga a juzgar como rey a todo el universo, el Hijo del Hombre pondrá a su diestra a los benditos de su Padre (Mt. 25:31-34). Él mismo afirma que se le verá sentado a la diestra del poder, según el anuncio del Sal 110 (Mt. 26:64). Esteban, a punto de morir, lleno del Espíritu Santo y puestos los ojos en el cielo, «vio la gloria de Dios, y a Jesús que estaba de pie a la diestra de Dios» (Hch. 7:55). Los discípulos de Jesús ponen su confianza en él, que está sentado a la diestra de Dios, y se acogen a ella (Ro. 8:34; Col. 3:1; Heb 10:12; 1P. 3:22), de modo idéntico a como los santos del AT confiaban en la diestra de Yahvé e invocaban su intervención (cf. Sal. 20:6; 21:8; 60:5; 63:8; 108:6). Véase BRAZO, MANO, PODER.

DIEZ

Heb. mas. 6235 *éser*, עֶ ֶ ר, fem. *asarah*, עֲ ָ רָה = «diez», como acumulación al máximo de los dígitos; aram. 6236 *asar*, עֲ ַ ר, y *asrah*, עַ ְ רָה; gr. 1176 *déka*, δέκα = «diez».

Número importante que aparece con frecuencia. Diez son los patriarcas antes del diluvio (Gn. 5), y diez después de ese evento hasta Abraham inclusive (Gn. 11:10-26). Si hubiera habido diez justos en Sodoma, el Señor habría perdonado a la ciudad (Gn. 18:32). Diez plagas cayeron sobre Egipto (Ex. 7:17; 8:2, 16, 21; 9:3, 9, 18; 10:4, 21; 11:5). Diez son los mandamientos del Decálogo (Ex. 20:2-17).

El número diez aparece con frecuencia en las parábolas de Jesús: diez vírgenes (Mt. 25:1), diez monedas de plata (Lc. 15:8) y diez siervos a los cuales se dieron diez minas (Lc. 19:13); al más capaz de entre ellos se le confiaron diez ciudades (v 17). En visión simbólica se le asignaron diez días de tribulación a la iglesia de Esmirna (Ap. 2:10); la bestia de Dan. 7:7, Ap. 13:1 y 17:3, y el dragón de Ap. 12:3 tienen diez cuernos.

También parece que se usa el diez como número redondo para referirse a un tiempo o a una cantidad indeterminados (Gn. 31:7; Neh. 4:12; Dan. 1:20; etc.). El > diezmo es la décima parte de las entradas.

DIEZ MANDAMIENTOS

Heb. *asereth haddebarim*, עֲ ֶ רֶת הַ ְ בָרִים = «las diez palabras» (Ex. 34:28; Dt. 4:13; 10:4); Sept. *hoi deka logoi*, οἱ δέκα λόγοι y *ta deka rhémata*, τὰ δέκα ῥήματα; Vulg. *decem verba*; también conocidos por > Decálogo.

Los estudiosos modernos hacen notar desde el principio que la Biblia no habla de «Diez Mandamientos», sino que habla siempre de «Diez Palabras», entendidas estas como palabras de salvación; por eso el AT sitúa estas diez palabras en un contexto de la > alianza que Dios concertó con su pueblo. El sentido ligeramente negativo que tiene la palabra «mandamiento» no existe en el texto original. Estas diez palabras se pronunciaron solo para el bien del hombre, según se desprende de los argumentos aportados en su promulgación: «Yahvé nos mandó que pusiéramos por obra todas estas leyes y que temiésemos a Yahvé nuestro Dios, para que nos fuera bien todos los días y para conservarnos la vida, como en el día de hoy» (Dt. 6:24).

Se habla de diez palabras o mandamientos (cf. Ex. 34:28; Dt. 4:13; 10:4), para seguir la denominación tradicional, pero no son numerados en ninguno de los textos en que aparecen (Ex. 20 y Dt. 5). Comprenden dos tablas (cf. Ex. 24:12; 32:15; 34:1), pero tampoco se dice cómo hay que distribuirlos entre ellas. Como razón de tal división suele aducirse que los cuatro primeros

mandamientos hacen referencia a la relación del hombre con Dios, mientras que los demás se refieren a las relaciones de los hombres entre sí. El orden se encuentra casi idéntico en ambas fuentes, salvo las prohibiciones finales pronunciadas contra la codicia o concupiscencia en Dt. 5:21. El sistema de numeración tradicional fue hecho por San Agustín (*Questiones in Heptateuchum*) y fue adoptado por el Concilio de Trento. Según otra manera de ordenar, el mandamiento que prohibe el uso del el nombre de Dios en vano se incluye en el primero, y el número diez se mantiene al dividir el mandamiento final en concupiscencia —pecados de la carne— y codicia, deseo los bienes ajenos.

El mismo AT presenta el Decálogo bajo dos formulaciones diferentes en algún detalle (Ex. 20:1-21 y Dt. 5:6-21). En ambas versiones, es Dios mismo quien se manifiesta en el Sinaí y da a conocer al pueblo la ley por la que debe regír su conducta: «Cara a cara habló Yahvé con vosotros en el monte, de en medio del fuego» (Dt. 5:4). Una lectura comparativa hace resaltar algunos añadidos del Deuteronomio respecto al Éxodo:

Yo soy Yahvé tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud

(Yo soy Yahvé tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud).

No tendrás otros dioses delante de mí.

(No tendrás otros dioses delante de mí).

No te harás imagen ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto; porque yo soy Yahvé tu Dios, un Dios celoso que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen. Pero muestro misericordia por mil generaciones a los que me aman y guardan mis mandamientos.

(No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto, porque yo soy Yahvé tu Dios, un Dios celoso que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen. Pero muestro misericordia por mil generaciones a los que me aman y guardan mis mandamientos).

No tomarás en vano el nombre de Yahvé tu Dios, porque Yahvé no dará por inocente al que tome su nombre en vano.

(No tomarás en vano el nombre de Yahvé tu Dios, porque Yahvé no dará por inocente al que tome su nombre en vano).

Guarda el día del sábado para santificarlo, como te ha mandado Yahvé tu Dios. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el séptimo día será sábado para Yahvé tu Dios. No harás en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ningún animal tuyo, ni el forastero que está dentro de tus puertas; para que tu siervo y tu sierva descansen como tú. Acuérdate de que tú fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano poderosa y brazo extendido. Por eso Yahvé tu Dios te ha mandado que guardes el día del sábado.

(Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el séptimo día será sábado para Yahvé tu Dios. No harás en él obra alguna, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu animal, ni el forastero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días Yahvé hizo los cielos, la tierra y el mar, y todo lo que hay en ellos, y reposó en el séptimo día. Por eso Yahvé bendijo el día del sábado y lo santificó).

Honra a tu padre y a tu madre, como Yahvé tu Dios te ha mandado, para que tus días se

prolonguen y te vaya bien en la tierra que Yahvé tu Dios te da.
(Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se prolonguen sobre la tierra que Yahvé tu Dios te da).
No cometerás homicidio.
(No cometerás homicidio).
No cometerás adulterio.
(No cometerás adulterio).
No robarás.
(No robarás).
No darás falso testimonio contra tu prójimo.
(No darás falso testimonio contra tu prójimo).
No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás la casa de tu prójimo, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo. (No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo).

Como puede observarse las diferencias se refieren a las motivaciones del precepto sabático con la referencia al descanso de Dios después de la creación en Ex. y a la liberación de Egipto en Dt. «No codiciar la mujer de tu prójimo» se distingue en Dt. de la prohibición de desear la casa, el campo, etc., mientras que en Ex. «la mujer» forma parte de los bienes del prójimo que no hay que codiciar.

Ambas versiones coinciden en la misma formulación, mientras las primeras prohibiciones están completadas con explicaciones o motivaciones, las últimas son breves y carentes de argumentación, como si se impusiesen por sí solas. Esto se entiende perfectamente cuando tenemos en cuenta que el monoteísmo y el reposo sabático estaban lejos de ser verdades aceptadas universalmente, como pudieran ser el robo o el asesinato.

Entendidos en el contexto de la Historia de la Salvación (liberación-alianza-promesa), los mandamientos son verdadera y auténticamente «palabras» de solicitud y amor de un Dios que convierte a Israel en objeto de su predilección, no por su grandiosidad o espíritu de obediencia, sino todo lo contrario, por su insignificancia en el concierto de las grandes potencias de la época, de modo que en la palabra que expresa la ley de la relación entre Dios y su pueblo se encuentra, como sustento previo, la gracia del Dios que primeramente ama y libera al pueblo de Israel. La aceptación de los mandamientos no aparece como un acto de obediencia a una ética abstracta, sino como aceptación del gobierno divino, cuya voluntad es ley, gracia y bendición. Por parte de Dios, que toma la iniciativa, no se busca el servilismo que responde por temor al castigo, sino el corazón agradecido: «Oh, si tuviesen tal corazón que me temiesen y guardasen todos mis mandamientos todos los días, para que les fuera bien a ellos y a sus hijos para siempre» (Dt. 5:29).

En el NT se citan uno o más mandamientos, nunca todos ellos. Por extraño que parezca, se mencionan de un modo muy general los primeros, que tratan de Dios, mientras que aparecen con más frecuencia lo segundos, de carácter ético y social. Esto se explica porque Jesús pide la fielidad a su persona y su palabra que antes era exclusiva de Yahvé. Jesús resume los mandamientos, y en sí toda la Ley, según había sido desarrollada por las diferentes escuelas rabínicas de su época, a dos mandamientos que, en su relación, forman una unidad: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc. 10:27; Mt. 22:38; Mc. 12:2). Jesús rechaza toda solución unilateral que suponga introducir una cuña

entre Dios y prójimo, como si fuera posible la disyuntiva: o Dios o el prójimo. El amor que incluye a Dios engloba igualmente al prójimo y resume toda la Ley y los profetas. Todos los demás preceptos son válidos en tanto que expresión de ese amor en ambas direcciones. De este modo, la visión de Jesús penetra en la intención esencial de los mandamientos al formular sus exigencias éticas como una cuestión de amor a Dios y al prójimo. Jesús interioriza las exigencias de la Ley y las lleva de nuevo al dominio de la conciencia frente a la casuística farisea. La interpretación ofrecida por Jesús, a pesar de que proclama la validez de la Ley (cf. Mt. 5:17), se percibe inmediatamente como radicalmente distinta de la de los maestros judíos, como una «doctrina nueva» (cf. Mc. 1:27). Los mandamientos no quedan abolidos, sino que son asumidos en una ley superior, la del amor (Jn. 13:34). En la misma línea, el apóstol San Pablo afirma que el amor (*agape*) constituye el pleno cumplimiento de la Ley y su compendio: «No debáis a nadie nada, salvo el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo cumple plenamente [*pepléroken*, πεπλήρωκεν] la ley. Porque los mandamientos —no cometerás adulterio, no cometerás homicidio, no robarás, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento— se resumen [*anakephalaiutai*, ἀνακεφαλαιοῦται] en esta sentencia: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que el amor es la plenitud [*pléroma*, πλήρωμα] de la ley» (Ro. 13:9-10; comp. Lv. 19:18). Véase ALIANZA, AMOR, DECÁLOGO, EVANGELIO, LEY.

BIBLIOGRAFÍA: Brian H. Edwards, *Los Diez Mandamientos para hoy* (EP 2000); A. Exeler, *Los diez mandamientos* (ST 1983 F. García, *Los mandamientos. El quehacer cristiano* (Cristiandad 1984); Anselm Grün, *Los diez mandamientos. Camino hacia la libertad* (EVD 2007); Carlos Mesters, *Los mandamientos* (SP 1986).

DIEZMO

Heb. 4643 *maaser*, מַעֲשֵׂר (pl. *maaseroth*, מַעַשְׂרוֹת), de 6235 *éser*, עֶשֶׂר = «diez»; Sept. y NT 1181 *dekate*, δεκάτη (pl. *hai dékatai*, αἱ δέκαται), a veces *dékatos*, δέκατος = «décimo»; Vulg. *decimae*. Décima parte de cualquier producto o fruto agrícola, así como del ganado que se dedicaba al santuario, a los pobres y a los necesitados de Israel (Lv. 27:30-33; Nm. 18:21-32; Dt. 12:5-18; 14:22-29; 26:12-14).

1. Origen.
2. Legislación mosaica.
3. Práctica cristiana.

I. ORIGEN. La costumbre de pagar voluntaria u obligatoriamente un diezmo de los bienes a las autoridades religiosas y civiles se encuentra en muchas naciones de la antigüedad. Mesopotámicos, árabes, griegos y romanos consagraban a sus respectivas divinidades la décima parte del producto de sus posesiones o del botín conseguido. Los fenicios y los cartagineses enviaban el diezmo anualmente a Hércules de Tiro (Diodoro Sículo, 20, 14). Esta práctica estuvo también vigente en Egipto y en Ugarit. La noción del diezmo se basa en el concepto de que Dios es Señor del mundo y dador de todos los bienes, por lo que hay que entregarle las primicias y lo más selecto de los productos de la tierra, es la mentalidad que también subyacen en el texto bíblico: Yahvé «nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra: una tierra que fluye leche y miel. Y ahora, oh Yahvé, he aquí traigo las primicias del fruto de la tierra que tú me has dado» (Dt. 26:8-10).

En la historia bíblica los casos más tempranos y conocidos son el diezmo que > Abraham pagó a > Melquisedec del botín cobrado a los reyes confederados (Gn. 14:20; Heb. 7:2, 6; Josefo, *Ant.* 1, 10, 2) y el que Jacob prometió a Dios en la ciudad de > Luz sobre todas sus propiedades para que le

cuidase de regreso a casa (Gn. 28:22). No se dice quién instruyó a Abraham y a los patriarcas en el pago del diezmo; el autor sagrado simplemente presupone esta costumbre que atribuye a los primeros padres, cuando Abel «llevó al Señor las primeras y mejores crías de sus ovejas» (Gn. 4:4).

II. LEGISLACIÓN MOSAICA. La práctica del diezmo fue incorporada en la ley de Moisés (Lv. 27:30-33) con el propósito de mantener a quienes no producían riqueza como la tribu de Leví, los sacerdotes, y a los más desposeídos o pobres de la nación: «Entonces dirás delante de Yahvé tu Dios: Yo he sacado de mi casa lo consagrado, y además lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, conforme a todos los mandamientos que me has mandado. No he transgredido tus mandamientos, ni me he olvidado» (Dt. 26:12-15).

La primera ordenanza respecto al diezmo se refiere a los productos de la tierra y de las crías del ganado, que debían dedicarse al Señor. Cuando alguien quería, por una razón especial, rescatar algo del diezmo, debía agregar la quinta parte del precio (Lv. 27:30-33). En la segunda mención del diezmo se indica que ha de entregarse a los levitas de cada distrito como una remuneración su servicio en el santuario, ya que ellos fueron excluidos de la heredad y reparto de la tierra de Canaán, en compensación a lo cual se les entregaba el diezmo que podían «comer en cualquier lugar [*bekhol maqom*, כְָל־מָק ם], vosotros y vuestras familias, pues es vuestra remuneración por vuestro trabajo en el tabernáculo de reunión» (Nm. 18:21-22). Los levitas, a su vez, debían dedicar en ofrenda a Dios «el diezmo del diezmo» (*maasser min hammaaser*, מַעֲ ֵ ר מִן הַ ־ עֲ ֵ ר), para uso del sumo sacerdote (Nm. 18:26-28). En la tercera legislación sobre este asunto se recuerda que cada israelita tiene que ofrendar una décima parte de todo lo que produce la tierra cada año, es decir, el diezmo sobre los productos agrarios, y también de las crías del ganado, que se convertía en un motivo de fiesta y banquete comunal en el lugar elegido por Dios, con especial atención al levita: «Ten cuidado de no desamparar al levita en todos tus días sobre tu tierra» (Dt. 12:5-19; 14:22-29), que también incluía a los desheredados de la comunidad: «Entonces te regocijarás, tú con el levita y el forastero que esté en medio de ti... Cuando hayas acabado de entregar todo el diezmo de tus frutos en el año tercero, el año del diezmo, darás al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, para que ellos coman en tus ciudades y se sacien» (Dt. 26:12-15).

Solo el libro de Dt. menciona este diezmo de los frutos que tenía que ser entregado al templo cada tres años con el el propósito de beneficiar a los extranjeros, huérfanos, y viudas, es decir, aquellos más desposeídos de la producción de riqueza (Dt. 14:28-29; 26:12-15). No se menciona nada parecido en los libros de Lv. y Nm. Los judíos siempre han entendido que se trata de un segundo diezmo (Tobit 1,7; Josefo, *Ant*. 4, 8, 8, 22; Mishnah, *Maaser Sheni*). Sea como fuere, el diezmo en el antiguo Israel era practicado por aquellos que poseían los medios de producción de aquella sociedad pastoral y agrícola. A los siervos y a los pobres no se les requería diezmar, de modo que el diezmo servía para que parte de los beneficios de los ricos, poseedores de tierras y ganados, revertiera en aquellos que no poseían bienes algunos de producción.

Además de esto, había un segundo diezmo conectado con el ciclo de la cosecha que se dedicaba a propósitos festivos y sociales, consumido en compañía de los levitas, los extranjeros, las viudas y los huérfanos. Es decir, el diezmo junto a otras ofrendas se utilizaba como una manera de redistribuir la riqueza de la nación, y mantener el templo.

Finalmente, se añadió una nueva cláusula por la que se demandaba la entrega a los levitas de ciudades y campo alrededor de estas para su ganado, sus pertenencias y todos sus animales. En total habían de ser 48 ciudades con sus campos alrededor, 6 de las cuales serían de refugio, para que

cualquier homicida se cobijase allí. En este caso la relación no era decimal, sino proporcional: «del que tiene mucho tomaréis mucho y del que tiene poco tomaréis poco. Cada uno dará de sus ciudades a los levitas, según la heredad que reciba» (Nm. 35:1-8). Esta nueva legislación responde a un estado económico-social diferente, aplicada a las nuevas circunstancias de la posesión de la tierra.

Los estudiosos se han preguntado si se puso en práctica alguna vez la institución de los diezmos. Tanto en el reino de Israel como en el de Judá, los profetas criticaron la codicia y la injusticia social, tal es el caso de Amos y Malaquías entre otros, frente a una forma cruda de un precapitalismo que explotaba a los pobres (Is. 5:8-10) y a los ministros religiosos de la época (Mal. 3:6), y donde Dios mismo los acusa de robo. Lo que parece demostrar que, al menos durante la monarquía, el diezmo sufrió de falta de puesta práctica. Con la desaparición del reino Israel destruido por los asirios, y la pérdida de autonomía del reino de Judá, aparecen los impuestos exigidos por el imperio dominante. Estos impuestos empiezan a hacer difícil la instauración del templo, y a competir con la redistribución de la riqueza.

III. PRÁCTICA CRISTIANA. El NT empieza a tomar forma después de la destrucción del > Templo construido por Herodes, en el año 70. En la teología del NT Cristo es la perfecta revelación del Padre, y representa para el cristiano el templo encarnado» (cf. Jn:1:14), manifestación de la > gloria del Padre (cf. Jn. 14:9), el sumo sacerdote, según el orden de Melquisedec (cf. Heb. 5:6), y la víctima propiciatoria al mismo tiempo, que anula el sistema sacerdotal judío. Es decir, el templo, el sacerdocio y el sacrificio relacionado con al mismo y el resto de sus practicas ya no son requisito necesario para que los cristianos expresen su fe, que ahora se centra en Cristo en el contexto de la comunidad creyente reunida en torno a su palabra. Todo esto introduce cambios importantes en el culto cristiano y su financiación.

En tiempos de Cristo estaban vigentes los principios del AT reguladores del pago del diezmo como práctica judía. Josefo informa que lo recibían los sacerdotes y los levitas. En los Evangelios el diezmo se menciona tres veces referido a los > fariseos que lo daban (Mt. 23:23; Lc. 11:42) y al citado caso de Abraham y Melquisedec, que era parte de un > «botín» de guerra (Heb. 7:5). En el NT no se mencionada el diezmo como un práctica cristiana, en su lugar se habla de ayuda, colecta, apoyo, ofrendas y legados voluntarios (cf. Hch. 5:1).

En sus labores misioneras el apóstol Pablo argumenta en favor de «cosechar bienes materiales» a cambio de su «siembra de cosas espirituales» (1 Cor. 9:11), derecho que parecía reconocerse a otros apóstoles, pero no a él y a Bernabé. Recurre a la vida militar y al AT para mostrar mediante ilustraciones que el soldado no sirve a sus propias expensas, que el labrador come del fruto de la viña que planta, y que el pastor toma la leche del rebaño que apacienta, «porque en la ley de Moisés está escrito: No pondrás bozal al buey que trilla. ¿Tiene Dios cuidado solo de los bueyes?». Igualmente, los que trabajan en el santuario comen de las cosas del santuario; es decir, los que sirven al altar participan del altar. «Así también ordenó el Señor a los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio» (vv. 7-14). Las comunidades se ayudaban mutuamente en tiempo de necesidad, no en base a una ley, sino a un mismo sentir, que lleva a socorrer a los hermanos en situaciones difíciles. Para ello el Apóstol espera que todo creyente aporte con corazón bien dispuesto «como propuso en su corazón: no con tristeza, ni por necesidad, porque Dios ama al dador alegre» (2 Cor. 9:7). Nadie está obligado a dar por ley, sino por voluntad de ayuda, siguiendo el ejemplo de gracia del mismo Señor Jesucristo, «que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico» (2 Cor. 8:9). La promesa es que el Dios que «da semilla al que siembra y pan para comer, proveerá y multiplicará vuestra semilla

y aumentará los frutos de vuestra justicia» (2 Cor. 9:10).

Una vez establecidas las comunidades y presididas por ancianos u obispos, se estableció la norma de recompensarles por su trabajo «en la palabra y en la enseñanza», pues el obrero es digno de su salario (1 Ti. 5:18). Debido a la aparición de «hombres de mente corrompida y privados de la verdad, que tienen la piedad como fuente de ganancia» (1 Ti. 6:5; cf. Tit. 1:11), se exigía de los ministros eclesiales no ser «amantes del dinero» (1 Ti. 3:3), ni ávidos de ganancias deshonestas (v. 8; Tit. 1:7; 1 P. 5:2).

Durante los primeros siglos la Iglesia no practicó el diezmo, las comunidades se sostenían por medio de limosnas y ofrendas voluntarias. Según la *Didajé*, había leyes muy estrictas sobre los que quisieran aprovecharse de la buena fe de los creyentes, regulando los días que un predicador itinerante podía permanecer en un lugar: «Todo apóstol, cuando venga a vosotros, sea recibido como el Señor; pero no se quedará más de un solo día, o, si es necesario, un segundo día; pero si se queda tres días, es un profeta falso. Y cuando se marche, que el apóstol no reciba otra cosa que pan, hasta que halle cobijo; pero si pide dinero, es un falso profeta» (*Did*. 11). Véase DINERO, LIMOSNA, OFRENDA, PRIMICIAS, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: J.A. G.-Larraya, “Diezmo”, en *EB* II, 924-926; D. Muñoz León, “Diezmo”, en *GER* 7, 713-714.

O. SEGURA

DILEÁN

Heb. 1810 *Dileán*, לְעָן = «campo de calabazas»; Sept. *Dalaán*, Δαλα[illegible]ν, *Dalad*, Δαλ[illegible]δ; Vulg. *Delean*. Localidad perteneciente a la tribu de Judá, situada en la comarca de Lakis, entre Migdal-gad y Mizpa (Jos. 15:38). Difícil de identificar en la actualidad.

DILUVIO

Heb. 3999 *mabbul*, ל מַ = «flujo, inundación, diluvio», quizá del babilonio *nabalu*, «destruir»; con artículo, *hammabbul*, ל ַ הַ (Gn. 6:17; 7:6; etc.), para denotar que se trata de una inundación especial, catastrófica; Sept. y NT 2627 *kataklysmós*, κατακλυσμ□ς = «inundación, diluvio» (Mt. 24:38, 39; Lc. 17:27; 2 P. 2:5).

1. El relato bíblico.
2. Circunstancias y naturaleza.
3. El arca y sus ocupantes.
4. El diluvio sumerio.
5. Arqueología y ciencia.

I. EL RELATO BÍBLICO. *Mabbul* es el término especialmente utilizado para designar el «Diluvio de Noé»; la misma palabra aparece en el libro de los Salmos: «Yahvé preside en el diluvio» (Sal. 29:10), donde el salmista canta la majestad de Dios tal como aparece en la tormenta. En Is. 54:9 se habla de «las aguas de Noé», recordándose la promesa divina de no enviar más diluvios sobre la Tierra: «así he jurado que no me enojaré contra ti, ni te reprenderé». Jesús se refirió a este evento para ilustrar la urgencia de su mensaje de salvación (Mt. 24:37; Lc. 17:26). En 2 P. 2:5 se hace referencia al castigo del mundo antiguo, cuando trajo el diluvio sobre el mundo de los impíos para anegar a todos excepto a Noé, heraldo de justicia, junto con otras siete personas (cf. 1 P. 3:20).

Según la crítica bíblica, el autor sagrado combina dos relatos paralelos, uno antiguo de origen yahvista, lleno de colorido y simple en su contenido, y otro sacerdotal, más detallado y denso en sus temas teológicos (Gn. 6:5-9:17). Este modelo interpretativo explicaría la divergencia de detalles existentes en el mismo relato. Las repeticiones se suceden:

1) Dos veces comprueba Dios la malicia de los hombres (6:5, 12).

2) Dos veces anuncia el Diluvio (6:17; 7:4).

3) Dios manda a Noé dos veces que construya un arca y entre en ella con su familia (6:18-20; 7:1-3).

4) Noé obedece dos veces al mandato divino (6:22; 7:5).

5) Dos veces se dice que Noé entró en el arca (7:7-9, 13).

6) El Diluvio comienza dos veces (7:10, 11).

7) Dos veces se narra el fenómeno del crecimiento de las aguas y la elevación del arca (7:17, 18).

8) Dos veces se habla de que perecieron todos los seres vivientes (7:21, 22).

9) Dos veces promete Dios que no mandará otro diluvio. (8:20-22; 9:9, 15).

Hay además algunas divergencias entre unos pasajes y otros, en cuanto al número de animales que debían introducirse en el arca: unas veces se habla de un par de cada especie (6:19-20; 7:15-16), otras de siete pares de animales puros (7:2-3). Según 7:4-12 y 8:2b, el Diluvio sobrevino a causa de una lluvia torrencial (heb. *géshem*, ם ֶ ֶ, es decir, lluvia de invierno), mientras que en 7:11 y 8:2a se atribuye a la irrupción de las aguas del abismo sobre la Tierra y a que se abrieron las cataratas del cielo. Noé supo que acabó el diluvio por el comportamiento de las aves que había mandado fuera del arca (8:6-12, 13b); según 7:14-17 lo supo por revelación divina.

II. CIRCUNSTANCIAS Y NATURALEZA. Como razón del gran cataclismo representado por el

diluvio, la Escritura aduce la corrupción de la humanidad en esa época: «la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y... todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal... Y se corrompió la tierra delante de Dios, y estaba la tierra llena de violencia... toda carne había corrompido su camino sobre la tierra» (Gn. 6:5, 11, 12). Es por ello que Dios ordenó el juicio por medio de las aguas destructoras, declarando: «los destruiré con la tierra» (v. 13). Pero en medio de tantos pecadores fue hallado un hombre justo y perfecto, Noé (v. 9; 7:1), que se ganó la misericordia divina, verdadero padre de la nueva humanidad, tal como lo vio la posterior teología judía: «Noé fue hallado enteramente justo, y en el tiempo de la cólera fue ministro de reconciliación. Por él se conservó un resto en la tierra cuando ocurrió el diluvio; y mediante una señal eterna, Dios hizo con él alianza de no borrar con un diluvio la humanidad» (Eclo. 44:17-18). Por su vida irreprochable se convirtió en ministro de reconciliación entre Dios y el hombre pecador. Gracias a él, el género humano no pereció totalmente, sino que una porción escogida, un resto, sobrevivió y pobló de nuevo la tierra. Por el principio de solidaridad religiosa de la familia, se salvaron también su mujer, sus tres hijos, > Sem, > Cam y > Jafet y sus respectivas esposas (7:13), ocho personas en total (1 P. 3:20). Con ellas se origina un nuevo comienzo histórico, y como había sido el caso en la creación de la primera pareja (Gn. 1:28), también ahora Dios bendice a Noé, padre de la nueva humanidad, como rey de la creación (9:1-2, 7). Pero a diferencia del mundo armónico y pacífico de los orígenes (1:29), en la nueva creación existirá una lucha constante entre los animales y los hombres (9:3-6).

El lenguaje del relato bíblico presenta el Diluvio como una catástrofe de carácter universal, que afecta a todo ser vivo de la «tierra», que hay debajo de los «cielos» (Gn. 6:17). Hasta la montaña más alta quedó cubierta por el agua (Gn. 7:19). El cataclismo del Diluvio se produce por una combinación de causas celestes y terrenales: «fueron rotas todas las fuentes del gran abismo y las cataratas de los cielos fueron abiertas y hubo lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches» (Gn. 7:11, 12) «Toda carne» (término que incluye a todos los seres terrestres incluyendo al hombre Gn. 7:21-23) fue destruida. La vieja humanidad, «el mundo de entonces» pereció (cf. 2 P. 3:5). "Aquel día fueron rotas todas las fuentes del grande abismo, y la cataratas de los cielos fueron abiertas" (Gn. 7:11), las cataratas del cielo es sinónimo de las «aguas sobre la expansión» (Gn. 1:7), referencia a la creencia antigua de un depósito celestial donde se contenía el agua de la lluvia, una especie de mar superior contenido por la bóveda del > firmamento.

En este gran conjunto de fenómenos naturales se indican lluvias de un régimen torrencial indescriptible, tremenda erosión, convulsiones volcánicas y tectónicas, violentos huracanes que daban origen a grandes olas de agua; lo que resultó en una universal destrucción de las formas de vida, junto con la intensa erosión y renovación de la tierra antediluviana. Así quedó totalmente sepultado el mundo antiguo.

Según 7:4-12, la lluvia duró 40 días y 40 noches, y el agua resultante permaneció «150 días sobre la tierra» (v. 24); al cabo de los cuales empezaron a bajar. Según un cómputo hecho a partir de la cronología de su protagonista, el diluvio empezó el año 600 de la vida de Noé, el 17 del segundo mes (7:11); las aguas estuvieron sobre la tierra 150 días (7:24); a partir de este momento empezaron a disminuir (8:3), de manera que el 17 del mes séptimo el arca descansó sobre el monte Ararat (8:4), apareciendo las cimas de los montes el día primero del mes séptimo (8:5); «el año 601, en el primer mes, el primero del mes, comenzó a secarse la superficie de la tierra» (8:13), y estaba totalmente seca el 27 del segundo mes (8:14). Así pues, las aguas del Diluvio permanecieron desde el 17 del

segundo mes del año 600 de la vida de Noé hasta el 27 del segundo mes del 601, es decir, un año lunar de 354 días, que con la adición de los 11 días suplementarios, llega al año solar de 365 días (Arnaldich).

III. EL ARCA Y SUS OCUPANTES. El gran tamaño del > arca, en base a las dimensiones dadas en la Biblia (300 codos, o unos 150 metros de longitud, por 25 de ancho), le daba una capacidad de transporte de más de 500 vagones de carga de ganado como los que se utilizan actualmente en los ferrocarriles. Con respecto a los animales que entraron en el arca, se debe tener en cuenta que los animales grandes son relativamente pocos. Se ha calculado que el tamaño medio de los animales era el de un gato. Dos de ellos precisarían bien poco espacio, menos de medio metro cuadrado. No todos los numerosos grupos y subgrupos que ahora conocemos tuvieron que entrar en el arca. Una buena cantidad de ellos se ha originado con posterioridad al Diluvio, diversificándose de un número menor de antecesores comunes por mecanismos de reducción genética y aislamiento geográfico. Por otra parte, la inmensa mayoría de los animales es capaz de sobrevivir en el agua y no necesitarían ser llevados a bordo en el arca.

Se ha planteado con frecuencia la cuestión de cómo se pudieron alimentar los animales del arca durante el año entero en que estuvieron dentro. Aparte de que la capacidad del arca daba lugar para el transporte de grandes cantidades de provisiones, se debe tener en cuenta el mecanismo de hibernación al que recurren muchos animales en situaciones límite, y otros normalmente en invierno, y que Dios pudo bien haber acentuado. Con respecto a los carnívoros, estos se alimentan de vegetación cuando les es preciso, como está sobradamente comprobado.

IV. EL DILUVIO SUMERIO. Las tradiciones sobre el diluvio conocidas por los historiadores antiguos y extendidas entre numerosas culturas, tanto de Europa y Asia como de América, habrían de recibir una confirmación arqueológica cuando en el siglo XIX se hallaron testimonios diversos sobre la leyenda del diluvio universal en la tradición mesopotámica. Primero fue el descubrimiento de la biblioteca de Assurbanipal en su palacio de Nínive.

G. Smith dio a conocer su traducción de la ahora llamada Epopeya de Gilgamesh, que contiene un relato antiguo de un diluvio que guarda estrechas similitudes con el bíblico. Hay dos versiones más de ese diluvio. El más antiguo y original, en lengua sumeria, hallado en la ciudad de Ur, y otro en acadio, conocido por "poema de Atrahasis"; ambos muy fragmentados, pero preservados casi completos en la tablilla número XI de la Epopeya de Gilgamesh. La versión más completa conocida está en lengua asiria, pero con el tiempo han salido a la luz también fragmentos del poema en versiones diversas: babilónica, sumeria, hurrita-hitita, e incluso palestina.

Según este relato, > Gilgamesh, rey de Uruk, en su búsqueda del secreto de la vida eterna, llega hasta Utnapistim, el personaje salvado del diluvio y convertido en inmortal, para que le revelara el objeto de sus pesquisas. En este contexto narrativo Utnapistim le contó al rey de Uruk la historia del diluvio. En el relato aparecen estrechos paralelismos con la historia bíblica, diferenciados por el politeísmo de uno y el monoteísmo del otro. Comienza diciendo que los grandes dioses decidieron destruir al género humano mediante un diluvio. El dios Ea reveló el decreto divino a Utnapistim con la siguiente advertencia:

"Hombre de Surupak, hijo de Ubar-Tutu,
derriba esta casa, construye un barco.
Deja tus posesiones, salva tu vida.

Renuncia a los bienes terrenos y mantén con vida tu alma.
En el barco conserva la simiente de todas las cosas vivientes.
Del barco que has de construir
has de tomar las medidas.
Ha de ser igual el largo y el ancho.
Como Apsu has de ponerle cielo raso…"
"Los pequeños acarrearon betún,
los mayores trajeron todo lo que además era necesario.
El día quinto puse el armazón.
De un acre íntegro era el espacio del piso,
diez docenas de codos la altura de cada pared,
diez docenas de codos cada borde del techo en cuadro.
Puse los costados y los junté.
Lo proveí de seis cubiertas,
y las dividí en siete partes.
La planta del piso la dividí en nueve partes.
Aseguré tapones en él.
Tuve cuidado de los remos y cargué provisiones…"
"Bueyes castrados cociné para la gente
y maté ovejas cada día.
A los obreros di a beber
Mosto, vino tinto, aceite y vino blanco,
Como si fuera agua del río,
Para que pudieran banquetear como en Día de Nuevo Año.
…
El día séptimo estuvo terminado el barco."
…
"Miré el aspecto del tiempo,
era terrible contemplar el tiempo.
Subí al barco y cerré la entrada.
…
Con el primer destello de la aurora
apareció una negra nube en el horizonte.
Dentro de ella Adad tronó,
Mientras Shullat y Hanish iban delante,
Moviéndose como heraldos sobre colinas y llanuras.
…
El terror de Adad llega hasta los cielos,
que convirtieron en tinieblas lo que estaba iluminado.
El vasto país fue destrozado como una olla.

Un día sopló el vendaval del sur,
ganando velocidad a medida que soplaba, sumergiendo las montañas,
alcanzando a la gente como una batalla.
Ninguno pudo ver a su compañero,
ni pudo la gente ser reconocida desde el cielo.
Los dioses estaban espantados por el diluvio,
retrocedían y subían al cielo de Anu.
Los dioses se acurrucaban como perros
agazapados junto a la pared externa.
Istar gritó como una mujer con dolores de parto,
la señora de los dioses, de la dulce voz, gimió fuerte:
'los tiempos pasados, ay, se han hecho barro,
porque yo encargué el mal en la asamblea de los dioses.
¡Cómo pude yo encargar el mal en la asamblea de los dioses,
ordenar una batalla para la destrucción de mi pueblo,
siendo yo misma quien dio nacimiento a mi pueblo! …'
Los dioses Anunnaki lloran con ella,
los dioses, todos humillados, se sientan y lloran,
sus labios respiran con dificultad… uno y todos.
Seis días y seis noches
sopla el viento, y el vendaval del sur barre la tienda.
Al llegar el día séptimo
se apaciguó en la batalla el vendaval del sur que traía las aguas,
el cual había peleado como un ejército.
El mar se aquietó, la tempestad se calmó, el diluvio cesó.
Miré el tiempo: había vuelto la calma,
Y todos los hombres se habían convertido en barro.
…
Abrí una escotilla y la luz cayó sobre mi rostro.
Inclinándome me senté y lloré,
lágrimas corrieron sobre mi rostro.
…
En el Monte Nisir se detuvo el barco.
El Monte Nisir retuvo el barco
y no le permitió moverse.
Un día y otro día el Monte Nisir retuvo el barco
y no le permitió moverse.
Un tercer día y un cuarto día, el Monte Nisir retuvo el barco
y no le permitió moverse.
Un quinto día y un sexto día, el Monte Nisir retuvo el barco

y no le permitió moverse.
Cuando llegó el día séptimo
solté una paloma y la envié lejos.
La paloma partió, pero regresó;
como no había lugar de reposo para ella, volvió.
Entonces solté una golondrina y la envié lejos.
La golondrina partió, pero regresó;
como no había lugar de reposo para ella, volvió.
Entonces envié un cuervo y lo dejé volar.
El cuervo partió y viendo que las aguas habían disminuido,
come, da vueltas, grazna y no vuelve.
Entonces dejé salir a todos hacia los cuatro vientos
y ofrecí un sacrificio.
Levanté siete y siete vasos de culto,
los dioses olieron el olor,
los dioses olieron el suave olor,
los dioses se amontonaron como las moscas alrededor del sacrificio.”

Las principales analogías entre este y el relato bíblico son la razón del envío del diluvio: castigar a la humanidad pecadora, la orden de construir un barco según unas dimensiones determinadas, la salvación en el arca del héroe con su familia y animales de toda clase, la suelta de una paloma que regresa al arca, el asentamiento sobre un monte de las montañas de Armenia y el ofrecimiento después del diluvio de un sacrificio que agradó a los dioses. Las diferencias tienen que ver con el carácter eminentemente monoteísta del relato bíblico. Lo que se atribuía al capricho de los dioses celosos aparece como obra justa del Dios único; la idea de desastre cede el puesto a la de depuración con miras a una salvación, representada por el arca liberadora; más allá de las fuerzas irresponsables resalta un juicio divino que hiere al pecador y hace del justo la simiente de una humanidad nueva.

V. ARQUEOLOGÍA Y CIENCIA. A comienzos del siglo XX los arqueólogos L. Woolly y S. Langdon comprobaron la existencia de estratos aluviales de 3,70 a 2,70 m. de espesor que interrumpían los restos materiales en diferentes lugares de la Baja Mesopotamia, a saber, en la antigua Ur, Kish, Uruk, Shurrupak, Lagash y Nínive, que, considerados en un primero momento como la prueba inequívoca del diluvio bíblico, luego se vio que diferían en su cronología. Es inequívocamente histórico que una gran calamidad afectó a Mesopotamia, en una fecha que puede fijarse alrededor del año 2900 a.C. No se sabe con exactitud la causa de la inundación, quizá fuese un gran desbordamientos de los ríos Éufrates y Tigris — ríos impredecibles hasta el presente—, o fuertes lluvias, e incluso un gran maremoto, o la combinación de varios de estos fenómenos.

En nuestros días, los geólogos William Ryan y Walter Pitman, de la Universidad de Columbia, propusieron la hipótesis de la inundación del mar Negro como el verdadero Diluvio, conservado en la tradición popular ulterior, contado una y otra vez por los pueblos durante más de mil años de cultura oral, antes de ser perpetuado en escritura por el primero de aquellos cuya memoria requería de un soporte escrito. Es una hipótesis atractiva que explica la dispersión cultural de la leyenda del

Diluvio.

Según ella, hace diez mil años, cuando finalizaba el último período glacial, el mar Negro era un lago de agua dulce. Conforme las láminas de hielo y glaciares se derritieron, ascendió el nivel de los mares y océanos del planeta. En el caso concreto del mar Negro, por esta causa u otras, se generó una gran inundación en un breve lapso de tiempo, anegando unos 70.000 kilómetros cuadrados de suelo fértil con agua salina y transformando un previo lago de agua dulce desconectado del Mediterráneo en un mar interior. De aquí se ha especulado que la historia del diluvio universal radique en aquella catástrofe natural y que aquella gran inundación impulsase la expansión de la agricultura hacia Europa Central, motivada por la emigración de los pueblos que habitaban las riberas del lago. En el año 2000 el oceanógrafo Robert Ballard, utilizando robots submarinos, encontró indicios de anteriores habitaciones humanas a unos 100 metros de profundidad en el Mar Negro. Según Ballard, este yacimiento sería un testimonio mudo de una civilización que vivió en las costas de Turquía hace 7.500 años y que tuvo que huir precipitadamente por la llegada de una inmensa inundación, prueba de que el Diluvio Universal existió. Véase ARARAT, ARCA DE NOÉ, NOÉ.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (BAC 1958); Id., “Diluvio”, en GER; R. Best, *Noah’s Ark and the Ziusudra Epic* (Enlil, Fort Myers 1999); J. Bottéro, *Introducción al antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia* (Grijalbo, Barcelona 1996); H. Einsle, *El misterio bíblico* (Martínez Roca, Madrid 1989); R.L. Gielow, *Noah’s Flood-Birth of the Ice Age* (Axiom Press, 2009); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (University of Chicago Press, Chicago 1949); S. Holloway, “What Ship Goes There: The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Genesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology”, *ZAW* 103 (1991), 328–255; W.G. Lambert y A. R. Millard, *Atraḫasis: The Babylonian Story of the Flood* (Clarendon, Oxford 1969); F. Lara Peinado, *La civilización sumeria* (Historia 16, Madrid 1989); H.M. Morris y John C. Whitcomb, *El Diluvio del Génesis* (CLIE 1982); A. Parrot, *El Diluvio y el Arca de Noé* (Garriga, Barcelona 1962); W. Ryan y W. Pitman, *El Diluvio univeral: Nuevos descubrimientos científicos de un acontecimiento que cambió la historia* (Debate, Madrid 1999); H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (University of Pennsylvania Press, Filadelfia 1982); J.C. Whitcomb, *El mundo que pereció* (Portavoz 1991); I. Wilson, *Before the Flood: The Biblical Flood as a Real Event and How It Changed the Course of Civilization* (St. Martin’s Griffin, 2004); D.A. Young, *The Biblical Flood* (Eerdmans 1995).

A. CRUZ

DIMNA

Heb. 1829 *Dimnah*, מְנָה . = «estercolero»; Sept. *Demná*, Δεμν, Vulg. *Danna*. Ciudad levítica de la tribu de Zabulón, asignada a la familia de los hijos de Merari (Jos. 21:35), quizás una transcripción equivocada de > Rimona, *Rimmonah*, רִ נָּה, según Gesenius, debido a una confusión de la letra *resh*, ר, con la *dáleth*, ד (cf. Jos. 19:13; 1 Cro. 6:62).

DIMÓN

Heb. 1775 *Dimón*, ימ ן ., variante textual hebrea de > *Dibón*, יב ן ., con la que el profeta juega en aliteración con la palabra «sangre», *dam*, ם ָ, mencionada en conexión con el nombre: «Ciertamente las aguas de Dimón se llenan de sangre» (Is. 15:9); Sept. *Deimón*, Δειμν; Vulg. *Dibon*. Ciudad moabita cercana a corrientes de agua o arroyos (Is. 15:9), no identificada. Véase DIBÓN.

DIMONA

Heb.1776 *Dimonah*, ימ נָה ., por *Dibón*, יב ן .; Sept. *Dimoná*, Διμων, *Rhegmá*, Ῥεγμ; Vulg. *Dimona*. Ciudad de la tribu de Judá, situada en el confín meridional de su territorio, cerca de la frontera de Edom (Jos. 15:22). Uno de los targumim la llama > Dibón en el libro de Nehemías (Neh. 11:25). Véase DIBÓN.

DINA

Heb. 1783 *Dinah*, ינָה . = «litigio»; Sept. *Deiná*, Δειν. Hija única del patriarca > Jacob (Gn. 30:21), mencionada en el relato del Génesis sobre el nacimiento de sus doce hijos (Gn. 29:31-30:24). Sin embargo, en Gn. 46:15 además de la mención de Dina se alude también a otras «hijas» de Jacob.

Dina es hija de > Lea y ocupa el séptimo y último lugar en la serie de nacimientos de aquella matriarca, significando con ello la realización plena de su maternidad. Desde un punto de vista literario el nacimiento de Dina representa un punto de inflexión, ya que una vez completa la parte de Lea en la familia de Jacob, «se acordó Dios de Raquel, Dios la oyó y abrió su seno» (Gn 30:22), dando a luz a José (Meyers).

Su nombre se deriva de la raíz hebrea *dwn*, דון = «juzgar». No sería un nombre teóforo abreviado, y podría resultar la forma femenina del hebreo *Dan*, ן ָ (Yevin). Lo cierto es que no vuelve a aparecer en el resto de la Biblia hebrea. A diferencia del resto de sus hermanos, en que sus nombres propios son explicados por medio de etimologías populares, el nombre de Dina carece de justificación alguna. Una razón para este fenómeno podría ser que Dina no fue el ancestro epónimo de una tribu, y de aquí que la elaboración de su nombre hubiera resultado inapropiada (Meyers). En uno de los documentos asirios hallados en Tell Halaf (noreste de Siria; antigua ciudad-estado aramea de Gozan) del siglo VII a.C. es mencionada una mujer con el nombre de *Dayana*, quizá la versión asiria del nombre heb. *Dinah*.

Dina es el centro de un relato de abuso sexual, cuando al salir una vez para «ver las mujeres de la tierra», > Siquem, hijo del rey > Hamor el hivita, que ostentaba el dominio sobre aquellos lugares, "la vio, se la llevó, se acostó con ella y la humilló" (Gn. 34:1-2). Esta violación de índole religioso-cultual (la palabra empleada *nebalah*, נְבָלָה,v. 7, es una expresión antiquísima para calificar al peor de los desmanes sexuales; cf. Jue. 19:23s; 20:6) provocó la indignación y la ira de sus hermanos. Por medio de una estratagema elaborada «con disimulo», según la cual los hijos de Jacob les exigieron a los habitantes de Siquem circuncidarse como condición previa para establecer vínculos maritales entre ellos (vv. 13-17), Simeón y Leví se vengaron de los siquemitas asesinando a todos los varones de la ciudad, y el resto de los hijos de Jacob saquearon sus bienes (vv. 25-28).

La historia del rapto y violación de Dina en su estado actual habría sido escrita en tiempos post-exílicos a manera de relato paradigmático contra el matrimonio con vecinos gentiles impuros (cf. Ez. 9:11-12), reflejando un profundo antogonismo entre judíos y samaritanos durante la época de la restauración de Judea en los siglos V-IV a.C. (Rofé; Amit).

A pesar de que el relato de Gn. 34 gira en torno a la violación sexual de Dina, ella misma es un personaje que pasa casi desapercibido. Solo al comienzo del relato se muestra como sujeto de una acción (v. 1), pero desde el momento en que Siquem la vio (v. 2), se convierte en un «objeto», en un ser pasivo sin voz o sentimientos, hasta el final de la historia (Shemesh). El texto bíblico solo dice que luego del asesinato de Hamor y de Siquem «a filo de espada», Simeón y Leví tomaron a Dina (v. 26), implicando con ello que la llevaron de regreso a su casa. ¿Qué sucedió con ella después de la violación? ¿Quedó embarazada? ¿Qué le ocurrió después de regresar a su casa? ¿Se casó? El hecho es que no vuelve a ser mencionada durante la larga historia de José. Y aun cuando es mencionada en la lista de descendientes de Jacob (46:15), no se habría unido a su padre y hermanos en ocasión del descenso a Egipto.

Este silencio sobre el destino de Dina en la Biblia hebrea fue superado por la tradición judía

antigua. Como consecuencia del interés que la historia de la violación de Dina despertó entre los lectores judíos y cristianos (cf. *Jubileos* 30; *4 Macabeos* 2:19-20; *Judit* 9:2-4; *Testamento de Leví* 5-7; Filón, *De Migratione Abrahami* 39.223-225, *De mutatione nominum* 36.193-200; Josefo, *Ant.* 1.337-340; Teodoto, en Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 9.22.1-11) la exégesis antigua aportó «nuevos datos» sobre la suerte sufrida por Dina después de su violación. De acuerdo con una tradición rabínica, Dina se habría negado a dejar la casa de Siquem, poniendo en su boca las palabras pronunciadas por Tamar luego de ser ultrajada por su hermano Amnón: «¿A dónde iría yo deshonrada?» (2 Sam. 13:13) (*Génesis Rabba* 80, 11).

Según una tradición apócrifa, después de regresar a su casa, Dina se habría casado con el bíblico Job: «Después la tomó por mujer Job, quien engendró de ella catorce hijos y seis hijas, es decir, siete hijos y tres hijas antes de que le afectara el sufrimiento, y luego siete hijos y tres hijas después de su curación» (*Antigüedades Bíblicas* 8:8. Ver también *Testamento de Job* 1:6; *Génesis Rabba* 57:4; *Talmud de Jerusalén*, Baba Batra 15.2). De esta manera, pues, la imaginación popular transformó al piadoso Job (Job 1:1) en descendiente de la estirpe sagrada de Jacob a través de Esaú, y a sus hijos en judíos de pura sangre por medio de Dina.

De acuerdo con otra tradición presente en la literatura rabínica, Dina habría quedado embarazada de la relación sexual con Hamor, y de la misma habría nacido la futura esposa del patriarca José, Asenet: «...la raptó y se acostó con ella. Y ella concibió y parió a Asenet. Los hijos de Israel dijeron de matarla, 'porque ahora —decían— todo el mundo dirá que las tiendas de Jacob son un prostíbulo'. ¿Qué hizo entonces Jacob? Cogió una medalla y escribió en ella el Nombre Santo, se la colgó al cuello, la despidió y ella se fue. Todo estaba previsto delante del Santo, bendito sea. El ángel Miguel bajó y la llevó hasta Egipto, a la casa de Potifera, pues Asenet estaba destinada a ser la esposa de José. Como la mujer de Potifera no tenía hijos, la crió con ella como una hija. Y cuando José bajó a Egipto la tomó por esposa, según está dicho: 'y le dio por esposa a Asenet, hija de Potifera, sacerdote de On' (Gn. 41:45) (*Los capítulos de Rabbí Eliezer* XXXVIII, 1. Ver también *Targum Palestinense del Pentateuco* [Pseudo-Yonatán], Gn. 41:45; 46:20; 48:9).

Esta leyenda no tiene base alguna en el texto bíblico, y su origen se habría debido a razones puramente teológicas, para deshacer el escándolo que suponía para los judíos el matrimonio de José con una extranjera. Según parece, esta historia de Asenet podría haber sido conocida por el autor de la obra apócrifa *José y Asenet*, al aludir al hecho de que el tipo racial de Asenet no era egipcio (1, 7-8), o al tema del intento de rapto de la heroína por parte del hijo del faráon (cap. 26), que recordaría al de su madre (Perles).

BIBLIOGRAFÍA: Y. Amit, *Polémicas ocultas en la narrativa bíblica* (Tel Aviv, 2003) 194-210 (en hebreo); M.A. Bader *, Sexual Violation in the Hebrew Bible. A Multi-Methodological Study of Genesis 34 and 2 Samuel 13* (New York 2006); L. H. Feldman, "Philo, Pseudo-Philo, Josephus, and Theodotus on the Rape of Dinah" *JQR* 94 (2004) 253-277; J. Fleishmann, *Shechem and Dinah in the light of non-biblical and biblical sources*, ZAW 116 (2004) 12-32. J. Kugel, *The Bible As It Was* (Harvard University Press, 42000) 233-244; C. Meyers, "Dinah", en *ABD* I, 200; X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); A. Rofé, "Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34)", *Biblica* 86 (2005) 369-374; J. Perles, "La légende d´Asnath, fille de Dina et femme de Joseph", *REJ* 22 (1891) 87-92; X. Pikaza, *Las mujeres de la Biblia hebrea* (CLIE 2011); A. Roitman, *Biblia, exégesis y religión* (EVD 2010) 55-61; S. Scholz, *Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (P. Lang, New York 2000); J.A. Schroeder, *Dinah's Lament: The Biblical Legacy of Sexual Violence in Christian Interpretation* (Augsburg Fortress 2007); Y. Shemesh, "Rape is Rape is Rape: The Story of Dinah and Shechem (Genesis 34), *ZAW* 119 (2007) 2-21; E.J. Van Wolde, "The Dinah story. Rape or worse?", en *Old Testament Essays* 15 (2002) 225-239; Id., "Love and hatred in a multiracial society. The Dinah and Shechem story in Genesis 34 in the context of Genesis 28-35", en J. C. Exum, ed., *Reading from right to left* (Academic Press, Sheffield 2003), 435-449; S. Yevin, "Dina", en *Encyclopaedia Biblica* II, 653-654.

A.D. ROITMAN

DINABA

Heb. 1838 *Dinhabah*, נְהָבָה .; Sept. *Dennabá*, Δενναβά; Vulg. *Denaba*.

Ciudad edomita, capital y probable lugar de nacimiento del rey > Bela, hijo de Beor (Gn. 36:32; 1 Cro. 1:43). Eusebio y Jerónimo la identifican con Dannaia, *Danneá*, Δαννεά, hoy Hirbet el-Denn, a unos 12 km. de el-Rabbah; o bien con Dannaba, *Danabá*, Δαναβά, cerca de Hesbón. Ptolomeo mencionada una *Danaba*, Δανάβα, en Siria.

DINEOS

Aram. *dinayé*, יְנָיֵא .; Sept. *Deinaîoi*, Δειναῖοι; Vulg. *Dinaei*. Uno de los pueblos de origen extranjero, prob. madianitas, deportados a Samaria por los asirios, en lugar de los cautivos israelitas. Se opusieron al retorno de los judíos y a la reconstrucción de Jerusalén (Esd. 4:9). Exegetas modernos prefieren la lectura de los papiros de Elefantina en los que la palabra aramea significa «jueces», vocalizada *dayyanayyá*.

DINERO

Heb. 3701 *késeph*, כֶּסֶף = «plata»; arm. 3702 *kasaph*, כְּסַף; i7192 *qesitah*, קְ יטָה . = «pieza de dinero»; gr. 694 *argyríon*, ἀργύριον, «pieza de plata» (Mt. 25:18; 26:15; 28:12, 15; Mc. 14:11; Lc. 9:3; 19:15, 23; 22:5; Hch. 8:20); 2772 *kerma*, κέρμα = «moneda»; 5475 *khalkós*, χαλκός = «cobre», referido por metonimia a monedas de este metal (Mc. 6:8; 12:41).

1. El dinero en el mundo.
2. Dinero en el AT.
3. Concepto del dinero y la riqueza en el AT.
4. Dinero en el NT.
5. Concepto del dinero y la riqueza en el NT.

I. EL DINERO EN EL MUNDO. La aparición del dinero como medio para asignar un valor a las cosas y facilitar las transacciones comerciales, constituye uno de los avances más significativos de la civilización humana en toda su historia. Desde prácticamente sus orígenes, el hombre fue pensando fórmulas para valorar sus productos y manufacturas con vistas a intercambiarlos por otros de igual precio o equivalente. Lo primero que se utilizó fue el trueque, el mero cambio de un producto por otro que se considerase equiparable, por ejemplo: cierta cantidad de vino o de trigo por una cabeza de ganado; pieles o cerámica por un cuchillo de caza, etc. Este sistema funcionó en el marco de ciertas sociedades, pero pronto se constató que no resultaba del todo efectivo. En la medida en que iban creciendo las áreas pobladas y aumentaban los intercambios, el trueque planteaba cada vez mayores limitaciones, haciéndose más complejo y difícil. Y sin embargo, el intercambio de mercancías se iba haciendo más necesario. Tomemos a modo de ejemplo el caso de la antigua Grecia, en cuyo suelo el grano no crecía con facilidad, pero donde abundaban el aceite y el vino. Tal situación incentivó la necesidad de viajar a otras tierras en las que poder intercambiar el aceite y el vino por grano, con lo que se impulsó a su vez la alfarería por la necesidad de vasijas de barro y cerámica para envasarlos, así como la navegación para transportarlos, e incluso la inmigración, mediante la implantación de colonias de comerciantes griegos en otros puntos del Mediterráneo. Así nació el > comercio internacional.

Sin embargo, no todo estaba resuelto. Algunos de los elementos utilizados en el intercambio, como por ejemplo el ganado, eran difíciles de transportar, además de que resultaba poco factible dividirlo en pequeñas partes con el fin de facilitar las transacciones; y otros, como el aceite y los cereales, a pesar de ser fácilmente divisibles y transportables, planteaban el problema de su valor excesivamente volátil a corto plazo, ligado a la abundancia de las cosechas, y por tanto, a la ley de la oferta y la demanda. Además, a medida que los comerciantes iban extendiendo sus zonas de intercambio y desplazándose a tierras cada vez más lejanas, descubrían que otras comunidades y civilizaciones producían y manufacturaban muchos otros productos y enseres desconocidos para ellos, también útiles o cuando menos llamativos, aunque de difícil valoración en el intercambio. A un comerciante que ofrecía en trueque un saco de trigo, le resultaba difícil saber cuánto grano podía o debía ofrecer a cambio de una vasija de cerámica pintada; y al propietario de la vasija, ansioso de intercambiarla por otros productos, quizás no le interesaba el trigo. Esta necesidad aceleró el proceso de encontrar un patrón de valor común, apreciado y valorado por todos, más fácil de intercambiar, y que sirviera de referencia para medir y fijar los valores y precios de todas las cosas. En principio, la diversidad de productos utilizados con este propósito a modo de “dinero” en las distintas partes del planeta, forma una lista tan larga como curiosa, y varía sustancialmente según las culturas y las áreas geográficas. Durante miles de años en las islas del Pacífico, China, la India y grandes zonas de África, se emplearon como medio de pago las conchas de caurí, un sencillo molusco en realidad, pero al que las antiguas culturas de aquellas latitudes consideraban como un objeto sagrado. En la América precolombina era habitual utilizar semillas de cacao y plumas de aves exóticas, como el quetzal, para este menester. En el Imperio romano solía pagarse eventualmente el trabajo de una persona con sal, producto indispensable para la conservación de alimentos, de lo que deriva la palabra > “salario”. Ámbar, pieles, especias, considerados todos ellos productos raros o escasos, según las zonas, se han utilizado en algún lugar y momento determinado a modo de dinero, como referente para asignar valor a las cosas. Pero el sistema seguía planteando dificultades a la hora de extender más y más los mercados, ya que la apreciación dada a tales productos presentaba diferencias muy marcadas de un lugar a otro, afectando sensiblemente la apreciación de las cosas. Era necesario dar con un patrón de valor más generalizado. La solución se encontró en los metales, que por su difícil obtención, maleabilidad, inalterabilidad, fácil fragmentación y aceptación generalizada en todas las culturas, se fueron imponiendo como el referente idóneo para asignar precios y efectuar pagos. Los metales se acomodaban bien a las necesidades del trueque, puesto que al poder fragmentarse en pedazos reducidos, facilitaban los pagos; además, los pedazos pequeños podían fundirse si era preciso, y se convertían en pedazos mayores que se guardaban para futuros intercambios, cuando no en armas u otros objetos útiles. De esta manera el cobre, el bronce e incluso el hierro, fueron utilizados como formas de dinero primitivo. Pero seguían presentando un inconveniente, el de un excesivo peso en relación con su escaso valor. El hierro, aunque resistente, era sobremanera abundante y pesado, y además sufría rápidos procesos de oxidación, lo que planteaba problemas. Por tal razón fue ganando terreno el cobre. Pero la solución definitiva la aportaron los llamados metales preciosos. Eran más escasos, lo que les otorgaba muchísimo más valor en relación con su cantidad y peso; más fáciles de distinguir por su propia belleza; y eran fáciles de fragmentar, resistentes, maleables y de común aceptación. La plata se hizo especialmente popular, ya que sin ser tan escasa como el oro, era mucho más dura. Pero ambos metales, la plata y el oro, se impusieron como el medio utilizado preferentemente para la valoración y el pago de las

mercancías. En la antigüedad más remota se utilizaron en bruto, en forma de lingotes, anillos, etc. Posteriormente, a partir del tercer milenio antes de Cristo, los encontramos fundidos, moldeados y trabajados en forma de monedas. El oro era más escaso y por ello de mucho más valor, razón por la que las monedas de oro eran bastante más pequeñas que las de plata, a pesar de tener más valor; ello incide en que fueran más escasas y circularan en menor número. Además, la plata se empaña con rapidez y es más fácil de adulterar que el oro, lo que le otorgaba mayores ventajas a la hora de fundir monedas, aunque menos garantías como medio de pago. Pero siendo que para asignar su justo valor a las cosas y fraccionar lo mejor posible los pagos era necesario un sistema monetario flexible, aunque las monedas antiguas eran mayoritariamente de oro, plata o bronce, en las excavaciones se han encontrado también otras de diversos metales y aleaciones, como el *electro* (aleación natural o artificial, según el caso, de plata y oro), *cobre, plomo, vellón* (aleación de cobre con un porcentaje de plata), *potín* (aleación de bronce con plomo), *oricalco* (también conocido como "cobre de montaña", una aleación de cobre, zinc y plomo), *cuproníquel* (aleación de cobre con porcentajes de níquel), y también de hierro, aunque por las razones antes expuestas no sea un metal frecuente en las monedas antiguas; según parece, únicamente los chinos lo utilizaron para monedas fundidas, no acuñadas. También existieron monedas fraudulentas, "forradas" y "doradas" o "plateadas": hechas con un metal noble en su exterior y una aleación distinta en su interior, alterando de este modo su correcto valor en relación con su peso.

La creencia más común y de mayor aceptación entre arqueólogos e historiadores, es la de que en el antiguo Egipto no se conocían las monedas, y se utilizaban, a modo de dinero, > anillos, principalmente de oro y plata. En vísperas del > éxodo, los israelitas «pidieron a los egipcios objetos de plata, objetos de oro y vestidos» (Ex. 12:35), aparentemente para resarcirse de los años de trabajo en condición de esclavitud. Sin embargo en el año 2009, el periódico egipcio *Al-Ahram* (22/9/2009) publicó un interesante y controvertido artículo firmado por un grupo de investigadores dirigidos por el profesor Dr. Saíd Muhammad Thabet, en el que afirmaban que entre los numerosos objetos acumulados en los sótanos del Museo Egipcio, habían descubierto centenares de unidades de piezas procedentes de diferentes dinastías y épocas, hechas con distintos materiales preciosos (oro, plata, bronce, marfil, piedras preciosas), de diferentes tamaños, pero de forma siempre redonda u oval, casi todas ellas con un agujero para colgarlas, –razón por la cual hasta ahora se había considerado que se trataba simplemente de talismanes, amuletos u ornamentos decorativos,– pero que en realidad eran monedas. Todas ellas tienen dos caras grabadas, en una la imagen del faraón de la dinastía correspondiente a la época y/o uno de los dioses egipcios, y en la otra el nombre de Egipto, la fecha y su valor; de manera muy similar a las monedas que conocemos a lo largo de la historia y que siguen empleándose en la actualidad. El Dr. Thabet incluso afirmó haber hallado una de ellas grabada con jeroglíficos que mencionaban al patriarca José, y con imágenes de vacas y espigas en alusión al sueño de Faraón descrito en Génesis 41. Sin embargo, tal descubrimiento fue rechazado de entrada por la comunidad científica. Esteban Ortiz, profesor asociado de arqueología bíblica en el *Southwestern Baptist Theological Seminary*, dijo al respecto: «La comunidad académica tendrá que ver el informe completo y las imágenes de los artefactos para hacer un juicio en lo que respecta a la interpretación de estos objetos como monedas», y Robert Griffin, de la Universidad de Memphis, se pronunció en el mismo sentido afirmando que no podía hacer una evaluación sin ver los objetos o los informes académicos, por lo que en principio no estaba dispuesto a dar por válido el descubrimiento sin más. De hecho, ha pasado más de un año sin que la cosa haya tenido más trascendencia, aunque

no se puede decir nada, pues es poco tiempo para un estudio científico exhaustivo. Lo que sí parece fuera de cuestión es que algunos textos procedentes de la Tercera Dinastía mencionan que en el Egipto de la época había ya una “moneda” u objeto utilizado para el pago, conocida con el nombre de *deben*, valorada en un cuarto de gramo de oro. Y otros textos, tanto de la tercera como de la sexta y doceava dinastías, hablan de otras monedas, como el *shati* o *sat*, cuyo valor era equivalente al del *deben*. La Biblia afirma que los hermanos de José *“cuando los mercaderes madianitas se acercaron, sacaron a José de la cisterna y se lo vendieron a los ismaelitas por veinte monedas de plata. Fue así como se llevaron a José a Egipto”* (Gn. 37:28 NVI). Y cuando tiempo después fueron a Egipto a comprar trigo, lo hicieron con esta supuesta moneda circular que llevaban atada, «el atado de su dinero» (Gn. 42:35, RV, no «bolsa»; Sept. *desmoi*, δ□σμοι). ¿”Anillos” o “monedas”? De una u otra forma, esta claro que fue un pago con dinero.

En las excavaciones realizadas en Asiria y Babilonia no se han encontrada monedas acuñadas, como tampoco en Fenicia antes del dominio del Imperio persa; ni en la Grecia del tiempo de Homero.

Según Heródoto, la primera nación que introdujo monedas acuñadas de oro y plata, y estableció las primeras casas de cambio (antecesoras de los actuales bancos) fue Lidia, en Asia Menor (actual Turquía), que en el siglo VII a.C. era una potencia industrial y comercial (Heródoto, *Hist*. 1, 94). Lo más probable es que las introdujese el rey Giges, allá por el 620 a.C., con el objetivo de poder pagar más fácilmente a las tropas. Eran de *electro* natural con un peso de 4,76 gramos. Este metal, aleación natural de oro y plata, se encontraba en sedimentos del río Pactolo (actual Gediz), que pasaba por la capital, Sardes o Sardis. Algunos piensan, no obstante, que el primero en acuñar moneda fue Creso, último rey de Lidia entre el 550 y 545 a.C. Se trataba de monedas de oro puro con una cabeza de león, símbolo de la realeza, en una cara, y el sello real en la otra. De lo que no cabe duda es que la acuñación de monedas se extendió y proliferó muy rápidamente en todos los territorios desarrollados de la antigüedad, y de manera especial en los grandes imperios.

Entre los persas aqueménidas el primer monarca en acuñar moneda fue Darío I. Revolucionó la economía introduciendo las monedas *bimetálicas* de oro y plata, a semejanza de las lidias. La moneda persa de oro era el *dárico*, con un peso de unos 8,34 gramos. Tres mil *dáricos* equivalían a un *talento*, la unidad monetaria más elevada. El *siclo* era la moneda persa de plata, de aproximadamente 5,56 g de peso y de gran pureza. Veinte *siclos* de plata equivalían a un *dárico* de oro. Acuñar monedas en oro era únicamente prerrogativa real. Los > sátrapas y generales, así como las ciudades autónomas y príncipes locales, solo podían acuñar monedas de plata y de cobre. El sistema monetario persa se mantuvo en vigor hasta la conquista del Imperio aqueménida por > Alejandro Magno en la segunda mitad del siglo IV a. C., cuando las acuñaciones persas fueron sustituidas por las griegas. A lo largo de todo el período que se mantuvieron en circulación, las monedas persas apenas variaron su forma ligeramente ovalada, y tanto el *dárico* como el *siclo* presentaban la figura estilizada de un hombre con un arco en la mano izquierda y una lanza en la derecha, por lo que eran conocidos popularmente entre los griegos como *toxotai*, τοξ□ται, “arqueros”.

Grecia y Roma acuñaron numerosos tipos de monedas, los griegos con las efigies de sus dioses y los romanos con los bustos de sus césares. De este modo, las monedas eran fácilmente identificadas y la gente sabía que habían sido puestas en circulación por la más alta autoridad. Es interesante observar cómo algunas monedas griegas llevaban imágenes de espigas de trigo, y las monedas

romanas más antiguas llevaban estampados dibujos de cabezas de ganado, productos que durante siglos habían sido utilizados en el intercambio comercial; al estamparlos en una moneda, sus acuñadores no hacían sino aunar monedas y trueque, un concepto familiar a todos, lo que facilitó que la gente aceptara más fácilmente y comprendiera mejor el nuevo patrón de valor.

Reyes, gobernadores y jerarcas de todo tipo, ciudades, instituciones, incluso algunos ciudadanos particulares acaudalados, empezaron a acuñar su propias monedas identificándolas mediante su sello particular, certificando la autenticidad y garantía del valor atribuido a las mismas a la hora de intercambiarlas por otras de distinta procedencia. Con ello propiciaron un paso gigantesco en el desarrollo del intercambio comercial, y pusieron los cimientos de todo un sistema monetario y financiero que perdura hasta nuestros días en todas partes del planeta, donde, con las particularidades propias de cada cultura, el dinero es siempre el principal referente, y el intercambio de moneda y valores una constante actividad.

El dinero en forma de papel moneda vio la luz en la China del siglo IX como certificados emitidos por el gobierno de la dinastía Tang, para ser usado como medio de pago en efectivo e intercambiable por metálico en bancos privados. Respaldado por la potente autoridad del estado chino, este dinero conservaba su valor en todo el Celeste Imperio, evitando así la necesidad de transportar la pesada plata. Convertido en monopolio del estado bajo la dinastía Song, el papel moneda ha pervivido durante toda la historia china, a pesar de las perturbaciones causadas por los cambios políticos. En Occidente el papel moneda apareció por primera vez en el siglo XVI, cuando se empezaron a emitir pagarés por parte de los bancos para respaldar los depósitos monetarios de sus clientes. Los primeros billetes oficiales fueron emitidos en 1694 por el Banco de Inglaterra, dando lugar a un nuevo tipo de dinero, el fiduciario, que a diferencia de las monedas, no tenía ya valor en sí mismo, sino representativo del equivalente en oro atesorado en el banco emisor. Desde entonces, la impresión y forma física del papel moneda ha vivido todo tipo de vicisitudes, incluidas las más curiosas anécdotas, como la que tuvo lugar en el Canadá, donde las autoridades coloniales francesas, dada la lentitud y dificultades que planteaba el envío de dinero impreso desde Francia, en 1685 utilizaron naipes o cartas de juego firmadas por el gobernador a modo de papel moneda como promesa de pago. Desde 1870 y hasta 1973, con la breve excepción del período transcurrido entre las dos guerras mundiales y conocido como la Gran Depresión, estuvo vigente lo que se conoce como “patrón oro”, y que significaba que un billete emitido por un país determinado era convertible en dólares americanos y estos en la cantidad equivalente en oro. En 1973 se abolió la convertibilidad del dólar en oro y se adoptó lo que se conoce como “patrón de tipo de cambio flotante”, que significa que el valor de cambio de los billetes emitidos por un país será fijado por el que en cada momento le asignen los mercados, dependiendo tanto de la oferta/demanda como de otros múltiples factores, pero básicamente, de la confianza y solidez económica en el país emisor. En el siglo XXI, buena parte del uso del dinero en billetes ha sido sustituido ya por transacciones electrónicas a través de tarjetas de crédito/débito, y muchos anticipan que en pocos años el dinero físico en forma de monedas y billetes acabará por desaparecer completamente.

II. EL DINERO EN EL AT. La primera mención en el AT de una transacción en la que se mencione el dinero como medio de pago o compensación por algo, data de la época de Abraham, cuando > Abimelec, rey de Guerar, le entregó 1.000 monedas (o piezas) de plata (Gn. 20:16). La siguiente se relaciona con la compra del campo y la cueva de Macpela: «Abraham escuchó a Efrón, y en presencia de los hijos de Het, pesó (*wayyishqol*, וַ ִּ ְ קֹל) para Efrón la plata que éste le dijo: 400

siclos de plata de buena ley entre mercaderes (*ober lassojer*, עֹבֵר לַ ּחֵר; Sept. *dokimu emporois*, δοκίμου ἐμπόροις, Gn. 23:16). Se trataba, por supuesto, de dinero no acuñado, metales que eran pesados para establecer su justo valor. El hecho de que Abraham "pesara" el dinero, indica lo primitivo de la época, cuando no existían monedas, por lo que las transacciones económicas se saldaban con metal pesado y medido por medio de una > balanza, como reflejan los monumentos egipcios. En la historia de José leemos que sus hermanos compraron en Egipto trigo a cambio de cierta cantidad de plata: «dinero en su justo peso» (Gn. 43:15-21).

El sistema de pesas utilizado en Canaán durante la era patriarcal era el sexagesimal, que tuvo su origen en Babilonia y constaba de tres medidas básicas de peso: el «kikar» o *talento*, la «maneh» o *mina*, y el «shekel» o *siclo*. Un *talento* tenía el valor de sesenta minas, y una *mina* el de sesenta *siclos*, por lo que un talento era el equivalente a tres mil seiscientos siclos. Los egipcios, en cambio, usaban un sistema decimal, con múltiplos de 10, 20, 40, razón por la que muchos pasajes del AT hacen referencia a un sistema de pesas y medidas utilizado por los israelitas distinto al sexagesimal, un procedimiento híbrido surgido de la mezcla entre el sexagesimal babilónico y el decimal egipcio; es el que hallamos descrito en Ezequiel 45:12 y aplicado en Éxodo 38:25-26, en el cual el talento sigue siendo equivalente a sesenta minas, pero el valor de la mina se reduce a cincuenta siclos, por lo que el valor del talento baja a tres mil siclos en lugar de los habituales tres mil seiscientos; el siclo, a su vez, se divide en *bekas*, con un valor de medio siclo (Gn. 24:22; Ex. 38:26), y *geras* (palabra tomada del acadio), que equivalía a un veinteavo de siclo. En lo que respecta al «siclo del santuario» mencionado en Éxodo 35:25-26, aunque algunos opinan que se refiere a una fracción del siclo común, es decir, un siclo especial de un peso inferior al del siclo de mercado, la mayoría de eruditos consideran que se trataba de una "medida patrón" depositada en el Templo para establecer el estándar de peso y así resolver conflictos en las transacciones, y que se usaba para medir no tan solo oro y plata, sino también especias aromáticas, según se desprende de Éxodo 30:23-24. En cuanto a la *qesitah* mencionada en Gn.33:19; Jos. 24:32; Job 42:11, su valor se desconoce; la mayoría de nuestras versiones traducen este término como "moneda de plata", aunque curiosamente la Septuaginta lo vierte como "cordero", lo que ha llevado a algunos a pensar que se trataba de un peso en forma de cordero, o tal vez un tipo de lingote-moneda que tenía un cordero grabado con un valor determinado, aunque todo se queda en mera especulación, puesto que no existen pruebas determinantes de ello. Para profundizar en este tema, recomendamos al lector acudir al apartado de > pesos y medidas.

De cualquier modo, ya sea que se refieran a uno u otro sistema, el *talento* y el *siclo* son los valores que más se mencionan en la Escritura con referencia al pago en dinero. Entre el botín de Jericó arrebatado por > Acaz, se encontraban «200 siclos de plata y un lingote de oro [*glossan mían khrysên*, γλῶσσαν μίαν χρυσῆν] de 50 siclos de peso (Jos. 7:21). En Éxodo 30:13 se nos habla de «medio siclo», referido en este caso al «siclo del santuario». En 1 Samuel 9:8 se menciona «la cuarta parte de un *siclo* de plata». Y 1 Reyes 10:17 es el único pasaje donde se menciona la *mina:* «usando tres minas de oro en cada escudo». Salomón tenía de renta cada año seiscientos sesenta y seis talentos de oro, lo que indica abundancia de este metal. Pero sin lugar a dudas, el metal de uso más común como medio de pago era la *plata*, que en Jerusalén llego a ser tan abundante como las piedras (1 R. 10:14), hasta el punto que la palabra *"késeph"*, ֶסֶף, plata, se empleaba por metonimia como sinónimo de «dinero», igual que sucede en la actualidad en muchos países de Latinoamérica. Por ejemplo, la traducción literal de Éxodo 21:11 sería "ella saldrá libre *sin plata".* Pero el uso en la

Palestina primitiva de los tres metales, *oro, plata* y *bronce*, en forma de anillos, piezas o lingotes, como medio de pago, además de las referencias bíblicas, viene avalado también por la documentación histórica y el registro arqueológico encontrado en Tebas, en las listas de tributos de Tutmosis III.

También era frecuente utilizar como medio de pago, a modo de dinero, otros objetos de valor. Si un hombre mataba a otro, el agresor podía ofrecer objetos a la familia de la víctima como compensación por el deceso, a lo que se llamaba «dinero de sangre». Cuando un hombre elegía esposa, también ofrecía regalos a la familia de ella, los llamados «precios de dote». En la Ley de Moisés, los votos, animales (Lv. 27:3; Nm. 3:45), casas y campos (Lv. 27:14 ss), provisiones (Dt. 2:6, 28; 14:26), ofensas y multas (Ex. 21, 22) se determinaban por una estimación monetaria: «Habla a los hijos de Israel y diles que cuando alguien haga un voto especial a Yahvé, con motivo del rescate de las personas, lo valorarás así...» (Lv. 27:2). La contribución al > Santuario (Ex. 30:13; 38:26), el sacrificio de animales (Lv. 5:15), la redención de los primogénitos (Nm. 3:45; 18:15) y el pago del vidente u «hombre de Dios» (1 S. 9:7) se representaba siempre como plata.

El caso de > Rebeca, a quien el siervo de Abraham «obsequió un pendiente de oro que pesaba medio siclo y dos brazaletes de oro para sus brazos, que pesaban diez siclos» (Gn. 24:22), prueba que los antiguos fabricaban sus joyas con un peso específico a fin de que, al conocer su valor, pudiera emplearse como moneda de cambio, lo que resultaba especialmente práctico en el caso de las mujeres divorciadas: al recibir de vuelta su > dote, podían comenzar de nuevo con algunos bienes de base. José fue vendido por sus hermanos «a los ismaelitas por 20 piezas de plata» (Gn. 37:28), que con las oportunas reservas respecto al antes citado descubrimiento del Dr. Thaled sobre las supuestas monedas egipcias de la época, hemos de pensar que tendrían la forma de aros o anillos, brazaletes o joyas, a juzgar por lo que se dice en otro lugar: «Por tanto, hemos traído una ofrenda a Yahvé, cada uno de lo que ha hallado: objetos de oro, cadenillas, brazaletes, anillos, aretes y collares, para hacer expiación por nosotros mismos delante de Yahvé» (Nm. 31:50). Se dice también que los amigos de Job, al final de su prueba, «lo consolaron por todo aquel mal que Yahvé había traído sobre él. Cada uno de ellos le dio una pieza de dinero (*qesitah*, קְ . יטָה) y un pendiente de oro» (*nézem zahab*, נֶזֶם זָהָב; Sept. *tetrádrakhmon khrysû kai asemu*, τετράδραχμον χρυσοῦ καὶ ἀσήμου, Job 42:11), dando a entender que el pendiente era considerado y empleado como dinero.

Pasando por alto el anacronismo evidente que se encuentra en 1 Crónicas 29:7, donde en época del rey David se mencionan entre las ofrendas dadas a la casa de Dios 10.000 *adarkonim* o «dáricos» de oro (la RVR 1960 traduce "dracmas", y otras versiones más actuales eluden la cuestión traduciendo simplemente "monedas") —cuando sabemos que el *dárico* no fue acuñado como moneda hasta la época de Darío I, cuatrocientos años después de David—, la primera referencia bíblica a monedas acuñadas la encontramos en los libros de Esdras y Nehemías, donde se hace mención, aquí con total propiedad, a los > «dáricos» persas, heb. *darkemonim*, רְ ְמ נִים (Esd. 2:69; Neh. 6:70-72); o con la letra *áleph* prefijada, *adarkhonim*, אֲדַרְכֹּנִים i(1 Cro. 29:7; Esd. 8:27), ambas palabras traducidas en la LXX por *khrysûs*, χρυσοῦς, y en la Vulg. por *solidus* y *drachma*. Fueron las monedas usadas por los judíos mientras estuvieron bajo el dominio persa. A medida que los persas se vieron desplazados por los griegos, estos impusieron en Palestina sus propias monedas de oro, plata y cobre: el *estáter*, conocido también como el «alejandrino», *alexándreios*, ἀλεξάνδρειος. En las excavaciones realizadas en la antigua > Beth-sur (Jos.15:58; 1Cr. 2:45; 2 Cr. 11:5-7; Neh. 3:16) se halló una

moneda de Lod s. IV-V a.C., imitación de la dracma ateniense, con inscripciones en hebreo que mencionan a un tal Ezequías (probablemente el sumo sacerdote a quien Josefo se refriere como amigo de Ptolomeo I Sóter), y la palabra «Judá» como lugar de emisión, lo cual demuestra hasta cierto punto que los judíos acuñaron también localmente monedas de plata durante el período helenístico temprano. Antíoco VII concedió a Simón el > Macabeo el derecho a acuñar su propia moneda, *shekel* y *medio shekel*, con la inscripción «Jerusalén Santa» en caracteres hebreos y los números del 1 al 5, que los eruditos identifican con años del gobierno macabeo de Simón, aunque no se han encontrado monedas con el número 6 y 7, a pesar de que Simón siguió gobernando dos años más; ello hace pensar que aquella prerrogativa fue suspendida temporalmente. Su hijo Juan Hircano I acuñó también monedas macabeas, todas ellas de bronce, que estuvieron en uso hasta el período romano. También acuñó numerosos tipos de monedas Herodes el Grande, la más común y conocida de ellas el *putrah* de bronce, equivalente al cuadrante romano. Debido a la prohibición de cualquier representación idolátrica, ni las monedas macabeas ni las acuñadas por Herodes tienen imágenes de animales o de seres humanos, sino únicamente diseños de símbolos, bien sea militares (navíos de guerra, áncoras, cascos) o religiosos (el cáliz que se usaba para las libaciones).

III. CONCEPTO DEL DINERO Y LA RIQUEZA EN EL AT. En cuanto a la visión del AT con respecto a la riqueza y el dinero, se intuye una doble postura. En principio y hasta época bien tardía, la riqueza se conceptúa como bendición de Dios y confirmación del pacto: «él te da el poder para hacer las riquezas, a fin de confirmar su pacto que juró a tus padres» (Dt. 8:18;). Y también como consecuencia directa de la rectitud y la justicia: «no he visto justo desamparado, ni su descendencia que mendigue pan» (Sal. 37:25). El justo prospera en todo lo que emprende (Sal. 1:3; 112:1-3). La primera mención en este sentido aparece en relación con > Abraham, que «era muy rico en ganado, en plata y en oro» porque era justo y amigo de Dios (Gn. 13:2; 17-20; 24:35). Lo mismo se afirma de Jacob, de quien se dice que «se enriqueció muchísimo» (Gn 30:43). José, hecho gobernador de Egipto, «recogió trigo como la arena del mar, mucho en extremo» (Gn. 41:49). David exclama: «las riquezas y la gloria proceden de ti» (1 Cr 29:12). A Salomón, Dios le proporcionó tales riquezas que fue considerado el más rico de todos los reyes (1 R. 20:11-22; 2 Cr. 9:20-22). Y a Josafat, el Señor lo confirmó en su reino y «tuvo riquezas y gloria en abundancia» (2 Cr. 17:5). Lo mismo cabe decir con respecto a Job, que era inmensamente rico y «más grande que todos los orientales», porque era «hombre perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal» (Job 1:1-3); después de haberle probado, Dios aumentó al doble sus posesiones, y fue mucho más rico de lo que había sido en el principio (Job 42:10-17). Mención y estudio aparte merece el uso de metales preciosos, oro y plata, piedras preciosas y todo tipo de materiales nobles en lo relacionado con el culto a Dios: construcción del Tabernáculo, del Templo, vestiduras sacerdotales, etc. (Ex. 36:8—39:43; 28 y 39; 1 R. 6 y 7; 2 Cr. 3 y 4). Pero el concepto de la riqueza como don divino no obsta para que se condenen y prohíban explícitamente las prácticas abusivas, como la > opresión y la > usura, porque no agradan a Dios. (Ex. 22:25; Lv. 25:36, 37; Neh. 5).

En los libros sapienciales no se condena específicamente la riqueza, más bien se describe la pobreza como una consecuencia de la pereza, la negligencia y el vicio (Prov. 6:6-11; 10:4; 20:13; 23:20-22; 24:34; 28:19). Se condenan de nuevo la usura y el cohecho (Sal. 15:15; Prov. 28:8), pero se aconseja además huir del apego al dinero (Ecl. 5:10) y no confiar en las riquezas, debido a su temporalidad (Prov. 11: 28; 23:4, 5). Sin embargo, el dinero y la riqueza sigue siendo visto como un don de Dios que sirve para todo (Ecl. 10:19) y que se concede en abundancia a los que le temen, los

justos y rectos, para que disfruten de él: «Asimismo, a todo hombre a quien Dios da riquezas y bienes, y le da también facultad para que coma de ellas, y tome su parte, y goce de su trabajo, esto es don de Dios» (Ecl. 5:19).

Enmarcado en esta línea de pensamiento, no es de extrañar que el salmista se muestre perplejo ante la realidad social incuestionable de que los malos prosperan mientras los justos fracasan y son arbitrariamente masacrados, y recurra a la trascendencia en busca de una explicación al dilema. Algo que se hace patente de manera especial en salmos como el 37, donde se explica en qué manera, por encima de las apariencias y realidades circunstanciales, los justos siempre son preservados por Dios a través de una protección especial y un cuidado peculiar, que les garantiza una seguridad absoluta y una victoria final; o el salmo 73, donde el gran enigma de la prosperidad de los malos y la aflicción de los justos se analiza a la luz del futuro de ambos y se proyecta hacia una esperanza de equidad en el más allá.

Los libros proféticos adoptan ya un enfoque distinto y plantean una postura mucho más radical. Aunque no estigmatizan la riqueza *per se*, condenan y recriminan con dureza las maneras ilícitas de obtenerla y su mal uso. Isaías arremete contra el lujo (Is. 3:18-23), la opresión y la injusticia (Is. 58:3-11); Jeremías se expresa en la misma línea (Jer. 7:4-7); Ezequiel arremete contra la usura (18:7-18; 22:12); Oseas denuncia la mentira, el fraude y la estafa (Os. 4:1,2); Amós denuncia todo un abanico de agravios y arbitrariedades encaminados al enriquecimiento fraudulento (Am. 2:6, 7; 5:11); y Miqueas reprueba y amenaza con castigos divinos a los tramposos y saqueadores que acumulan tesoros de impiedad (Miq. 6:9:16).

Cabe concluir, por tanto, que el AT no condena la riqueza, sino que por el contrario la entiende como un don divino (Ecl. 5:19); pero la describe como un peligro, advirtiendo que fácilmente puede conducir al alejamiento de Dios (Prov. 30:8-9; Os. 13:6). En consecuencia, amonesta a la prudencia, a la humildad y a una sabia administración (Jer. 9:23).

IV EL DINERO EN EL NT. En la época neotestamentaria, que trascurre por completo dentro del dominio del Imperio romano, las monedas de oro y plata solamente podían ser acuñadas por los emperadores, que a lo largo del período comprendido en los relatos de los evangelios fueron Octavio Augusto y Tiberio. En moneda imperial se recaudaban los impuestos imperiales, si bien Roma permitía que los reyes y gobernadores provinciales realizaran acuñaciones locales de monedas de bronce y cobre.

Las monedas imperiales en tiempos de Jesús eran:

El *áureo* (del lat. *aureus*): de oro, como su nombre indica, era la pieza de más alto valor. Equivalía a 25 denarios o 400 ases. Se utilizaba poco.

El *quinario de oro* (del lat. *denarius aureus* o *quinarius aureus*): su valor era de medio aúreo, es decir, 12 denarios y medio. Poco utilizado también.

El *denario de plata* (del lat. *denarius argenteus*): la moneda oficial del Imperio romano, y la más común, réplica de la antigua dracma griega. En la época de Jesús valía 16 ases. Empezó valiendo 10 (de ahí la palabra *denario*), pero en la época de Jesús se había devaluado. El valor de la moneda no equivalía al de su contenido en metal precioso. Se puede estimar que la apreciación del denario, la moneda de referencia, era de 1,6 a 2,85 veces más que el valor de la plata que contenía. En una de sus caras presentaba el busto del emperador y en la otra solía tener motivos religiosos, como el *lituus* o cayado de los augures, o en ocasiones vasos ceremoniales. Pesaba unos 3,36 g, un octavo de

onza (27 g). Es la moneda sobre la que se discute en Mt. 22:15-21.

El *quinario de plata* (lat. *quinarius argenteus*): medio denario de plata, equivalente a 8 ases.

El *sestercio* o *sextercio* (lat. *sestertius*): solía ser de bronce, aunque podía hacerse de plata, y era la cuarta parte de un denario o 4 ases.

El *dupondio* o *dipondio* (lat. *dupondius*): era de bronce y representaba la octava parte del denario, o 2 ases (de ahí su nombre).

El *as* (lat. *aes* o *as*): de doble serie de bronce y de latón u oricalco, acuñado por Augusto, difícil de distinguir del dupondio.

El *semis* (latín *semis*): medio as, acuñado en doble serie de bronce y latón u oricalco.

El *cuadrante* (lat. *quadrans*): la cuarta parte del as, siempre de bronce.

De todas ellas, las más frecuentes en Palestina fueron las siguientes:

El > *denario romano*, utilizado para el comercio y especialmente para pagar impuestos (Mt. 18:28; 20:2-13; 22:15-21; Mc. 6:37; 14:5; Lc. 7:41; 10:35; 20:19-25).

La > *dracma griega*, antecesora y equivalente del *denario romano*, se utilizaba indistintamente (Mt. 17:24; Lc. 15:8-9).

El denario romano y la dracma griega, así como muchas otras monedas imperiales, llevaban efigies o figuras humanas. Tales acuñaciones las hacían inadmisibles como ofrendas para el Templo, por lo que era imprescindible cambiarlas por otras monedas admitidas, como el *tetradracma* o *siclo de Tiro* u otras monedas de cobre o bronce acuñadas localmente, y que llevaban símbolos e inscripciones hebreas (Mt. 21:12; Jn. 2:15). Toda esta cuestión mantenía siempre muy ocupados a los cambistas del atrio, que aplicaban siempre comisiones abusivas de las que obtenían pingües beneficios. Dentro de este marco hemos de entender las palabras de Jesús a los discípulos de los fariseos y herodianos en Mateo 22:19-21.

Las monedas de uso corriente entre los judíos eran:

El > *tetradracma* o *siclo de Tiro* (gr. *stater*, στατήρ), acuñada en esa ciudad entre el 126 a.C. y el 66 d.C. Equivalía a cuatro denarios de plata y se aceptaba para pagar el tributo anual destinado al Templo, (cf. Mt. 17:24-27).

El *zuz de plata* (plural *zuzzim*), equivalente al denario y muy popular entre los judíos. Acuñado antes de que Palestina cayera bajo dominio romano, fue prohibido durante la época de Jesús y acuñado de nuevo por los judíos durante la rebelión de Bar > Kochba.

El *lepton de bronce* o *de cobre* (plural *lepta*), la única moneda netamente judía usada en Palestina en tiempos de Jesús, y la más pequeña. También conocida por el nombre de *mite* y *blanca*, fue la utilizada por la viuda de Lc. 21:1-4. Dos blancas equivalían a un *cuadrante* (Mc. 12:42).

V. CONCEPTO DEL DINERO Y LA RIQUEZA EN EL NT. Los pasajes y textos del NT que directa o indirectamente tratan sobre el dinero y la riqueza son muy numerosos. Ello demuestra la importancia que tanto Jesús como posteriormente la Iglesia apostólica concedieron al tema. Y la conclusión a la que por regla general suele llegarse tras la lectura y enlace de esos pasajes, es que la postura tanto de Jesús como de los apóstoles en relación con el dinero y la riqueza, es de un rechazo total y radical. El mensaje que se desprende de una lectura aislada de muchos pasajes de los evangelios, en particular de los sinópticos, y de las epístolas, es que el dinero se transforma siempre en una obsesión que acaba interfiriendo de manera directa en la vocación cristiana, que debe centrarse exclusivamente en agradar al Padre y lograr que reine en el mundo su justicia. Y por tanto

el cristiano debe huir del dinero y abrazar la pobreza como principio, entregándose a una vida de absoluta dependencia del Padre Celestial, sin preocuparse en absoluto de los bienes materiales. (Mt. 6:25-34; Mc. 6:8).

Semejante visión es, desde un punto de vista objetivo, sesgada y superficial. Jesús no adopta en relación con el dinero y la riqueza una posición distinta a la que se encuentra en el AT, ni va más allá en su condena de lo que van los escritos proféticos. Tampoco estigmatiza el dinero o la riqueza *per se.* Lo que condena es su uso indebido, la manera injusta de obtenerlo, y en especial las inevitables deformaciones que provoca en el carácter y personalidad humanos. Pasajes como Mt. 5:3; 19:21-24; 22:12; Lc. 6:20; 14:26-33; 16:13, por muy radicales que puedan parecer a primera vista, no avalan en absoluto la postura de quienes han mantenido a lo largo de la historia, y siguen haciéndolo, de que Jesús demanda de todo verdadero cristiano voto de pobreza. Existen textos que demuestran lo contrario, que la conducta del Maestro en relación con el dinero y la riqueza no era en absoluto radical, sino simplemente equilibrada y realista. Por encima de lo que pueda inferirse de textos como Lc. 2:7 o Mt. 8:20: «las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza», la realidad nos dice que por su trasfondo familiar y profesional, ni el propio Jesús ni sus discípulos pertenecían a los estratos sociales consideradas como más pobres de su época, sino más bien al estamento de los profesionales o clases medias (Mt. 4:18:22; 9:9; 13:55). El grupo de los doce tenía una administración financiera programada de sus activos mediante una bolsa común (Lc. 8:1-3; Jn. 12:6), de la que compraban lo necesario (Jn. 4.8) y ayudaban a otros cuando estimaban oportuno (Jn.13:29). A Jesús no le importaba contar entre sus amigos, seguidores y discípulos, con personas adineradas, como José de Arimatea (Mt 27:57), Nicodemo (Jn. 3:1), o algunas de las mujeres que le seguían, como «Juana, mujer de Chuza intendente de Herodes, y Susana, y otras muchas que le servían de sus bienes» (Lc 8, 3). Ni se retraía de participar en fiestas y banquetes, como el celebrado en casa de Simón el fariseo (Lc. 7:36), o de aceptar regalos costosos (Jn. 12:1-8), hasta el punto de ser acusado públicamente de «hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores» (Lc. 7:34).

Jesús no estigmatiza el dinero, simplemente lo relativiza, le da su justo valor. No está en contra de las posesiones materiales, pero tampoco se siente apegado ni esclavizado por ellas. No le importa cuánto tiene uno, sino cómo lo consigue y cómo lo emplea. No condena al rico por el mero hecho de serlo ni glorifica al pobre por ser pobre, sino que proclama la necesidad que ambos tienen de encontrarse al pie de la cruz y entregar sus vidas por amor en servicio a los demás. Por ello pone de relieve los peligros del dinero, pero sin rechazarlo o dejarlo de lado, y sin dejar de reconocer su importancia y necesidad perentoria en el mundo en que vivimos. Asimismo, admite sus aspectos positivos cuando es sabiamente utilizado y encaminado al bien.

El dinero lícitamente ganado puede ser empleado con sabiduría para ayudar a los menesterosos (Mt. 6:3-4; Mc. 10:21, 14:5; Lc. 8:3, 10:33-35, 12:23; Jn. 13:29), aliviar el dolor ajeno (Mt. 10:33-36) e incluso ganar amigos y con ello extender el mensaje del Reino, según sea la interpretación que queramos darle al polémico y controvertido pasaje de Lucas 16:9. Los usos y aplicaciones correctas del dinero que se mencionan en el texto de los evangelios son innumerables. Con dinero se consiguen los alimentos necesarios para la subsistencia (Mt. 6:25-37), se adquieren tierras y joyas (Mt. 13:44-46), haciendas y ganado (Lc. 14:18-19), pájaros (Mt. 10:29) y todo lo apetecible (Lc. 17:28). Sirve para comprar servicios de otros (Mc. 5:25-26; Lc. 10:35) o incluso para sacarle un rendimiento (Mt. 25:27; Lc. 6:34).

Eso no impide, sin embargo, que advierta con la mayor severidad acerca de los peligros del apego al dinero y recuerde la obligación de utilizarlo con sumo cuidado, pues fácilmente se transforma en un ídolo (Mt. 4:8-10, 6:24), en objeto de codicia que corrompe el corazón (Lc. 12:16-21) y puede volver avaros incluso a las personas religiosas más observantes (Lc. 16:14-15; Tit. 1:11), cuando no convertir la casa de Dios en un negocio indigno (Mt. 21:15:17). El dinero hace insensibles a las personas ante la desgracia ajena (Mt. 25:31-46; Lc. 16:19-21), es motivo de adulación (Lc. 6:26), produce falso orgullo, y se transforma en fuente de todo tipo de injusticias, abusos y corrupción (Mt. 23:5-8; Mc. 10:42, 12:38-40; Lc. 7:2-5; 14, 7-14; 16:1-8). Aun su utilización para hacer el bien puede degenerar ocasionalmente en ostentación (Mt. 6:2) y convertirse en motivo de orgullo y desprecio hacia aquellos que tienen menos que nosotros (Mc. 12:41-44; Lc. 18:9-14). Las ansias de ganar dinero alteran la escala de valores (Mt. 6:19-21), dan lugar a la tacañería y la envidia y son causa de rencillas y altercados familiares (Lc. 12:13-14). Por afán de dinero se encarcela sin compasión a un deudor que no paga su deuda, aunque sea mínima (Mt. 18:28-30). Da pie a sobornos (Mt. 28:12-15), es motivo de pleitos (Mt. 5:25-26) y de extorsión (Lc 3:14). Por dinero se roba (Lc. 10:30; Jn. 12:6) y se traiciona (Mc. 14:10-11).

Por ello Jesús, aunque no lo rechaza, le resta importancia. No se deja impresionar por la grandiosidad y magnificencia de los grandes logros con él conseguidos (Mc. 13:1-2) y pasa por alto las grandes sumas ofrendadas por los ricos, valorando mucho más el simple > cuadrante (una moneda de muy poco valor) que la viuda echa en el arca del Templo, privándose probablemente del pan que precisaba para su sustento. Para Jesús no es el dinero lo que cuenta, sea poco o mucho, bueno o malo, sino la intención y forma con que se adquiere y la manera en que se utiliza. Jesús no es un asceta que rehúse participar de los bienes materiales, ni un maniqueo que considere el dinero intrínsicamente malo; simplemente condena el apego a las riquezas y el abuso que puede generar, proclamando en todo ello un justo equilibrio que consiste en dar en todo momento al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Lc. 20:25). La incompatibilidad que proclama y establece entre el servicio o dedicación a Dios y a las riquezas (Mt. 6:24) no puede ni debe entenderse como una condena intrínseca del dinero, con su consiguiente rechazo hacia él, sino como una repulsa de la idolatría, del culto al dinero, y una seria advertencia ante la imposibilidad de adorar simultáneamente a dos divinidades distintas, Dios y Mammón.

En los escritos apostólicos la enseñanza al respecto es idéntica a la que se puede encontrar en los evangelios, o incluso, si cabe, más radical aún. Santiago arremete contra los ricos con una virulencia inusitada (Stg. 2:1-9; 5:1-6); Pedro enfatiza la imprescindible honestidad necesaria en los ministros del Señor (1 P. 5:2; 2 P 2:15, 16); Juan denuncia la incompatibilidad entre el amor a Dios y el amor al dinero (1 Jn. 3:17-18) y Pablo sentencia afirmando tajantemente que «raíz de todos los males es el amor al dinero» (1 Ti. 6:10). Que esta postura se transmitió claramente a la iglesia primitiva, lo reflejan escritos tan significativos como *El Pastor de Hermas*, que dedica todo un pasaje a la riqueza, con afirmaciones tales como "los ricos en este siglo no pueden hacerse útiles para el Señor si no se les recorta su riqueza" (*El Pastor de Hermas*, visión tercera VI). Sin embargo, cuando equilibramos en las epístolas unos pasajes con otros, nuevamente queda claro que el problema no es el dinero en sí mismo lo que se condena, sino el "amor al dinero", el apego y el uso que se hace de él. Santiago no arremete contra los ricos por el mero hecho de ser ricos y poseer riquezas, sino por sus prácticas abusivas y discriminatorias en su relación con los demás en la iglesia. Pablo, a pesar de que trabajaba para su propio sustento (Hch. 20:33-35; 1 Ts. 2:6-9), no condena

indiscriminadamente a todos los ricos, dado que no se avergüenza ni se esconde de tener amigos como Filemón, hombre rico, de clase social encumbrada, que tenía esclavos a su servicio, y al que no obstante escribe llamándole «amado colaborador» (Flm. 1:1). La iglesia apostólica no excluye a los ricos de este mundo por causa de sus riquezas, simplemente les manda «que no sean arrogantes ni pongan su esperanza en las riquezas, que son tan inseguras» (1 Ti. 6:17), un mensaje que en nada difiere del que encontramos con respecto al dinero y la riqueza a lo largo de toda la Biblia.

La radicalidad del mensaje neotestamentario con respecto al dinero, su condena de la avaricia y la opresión, así como la importancia que se da a la atención a los pobres (Hch. 4:34; 1 Jn. 3:17; Gal. 2:9-10) no surge en base a razones teológicas; sus motivos hay que buscarlos más bien en el contexto social y cultural de la época. Pasajes como Mt. 25:31-46, o Lc. 16:19-31 resultan difíciles, por no decir imposibles de entender fuera de su contexto histórico. La situación desesperada en que se describe al mendigo Lázaro, o las circunstancias de hambre, sed, desnudez, o abandono ante la enfermedad, aunque por desgracia y vergüenza nuestra siguen dándose, en cierto modo, en algunas regiones del planeta, especialmente las asoladas por las guerras, por fortuna han quedado lejos de nuestra sociedad occidental, basada en unos principios de equidad social, respetuosa con los derechos humanos e inmersa en lo que hemos dado en llamar «estado del bienestar», donde el estado protector garantiza hasta ahora a cualquier persona asistencia médica universal, enseñanza gratuita y unos mínimos para la supervivencia. Pero en la Palestina de los tiempos de Jesús, y por lo general en todo el mundo romano, la situación era muy distinta.

En la sociedad romana, teóricamente, la posición social que ocupaba una persona venía determinada, no tanto por el factor económico, como por el linaje, la familia en la que nacía. Con todo, en la práctica, el factor económico jugaba un papel determinante en la catalogación social, ya que la corrupción era de tal índole, que con dinero se compraba y se conseguía casi todo (Hch. 8:18-23).

Con independencia del linaje, desde la perspectiva estrictamente económica, había dos niveles muy marcados y distantes entre si: los ricos y los pobres. Los ricos, llamados *plúsioi*, πλούσιοι, o *dives*, eran quienes disponían de los medios necesarios para vivir sin trabajar y contaban con numerosos sirvientes y esclavos. Los pobres, por su parte, se dividían en dos niveles; los que contaban con un trabajo que les permitía ganar lo justo para subsistir, llamados *pénetes*, πένητες, o *pauperes*, y los parados, que se veían obligados mendigar para sobrevivir: conocidos como *ptokhoí*, πτωχοί, o *egentes* (indigentes).

El número de pobres era descomunal en todo el Imperio, con el agravante de que en provincias de Oriente, y concretamente en Palestina, el desamparo en que vivían era total, puesto que no disfrutaban de los mismos derechos y beneficios que en la parte occidental. En el Occidente compartían con los ricos el derecho de ciudadanía, lo que les daba acceso a ciertos beneficios estatales. Pero en Oriente los pobres vivían en un círculo casi imposible de superar. Su situación desesperada de abandono y miseria en la que vivían sumidos les empujaba al robo y a toda clase de delitos, lo que a su vez les llevaba a ser tachados de gente ociosa y de mal vivir, indignos por tanto de cualquier tipo de confianza o beneficio; algo que llegaba al extremo de no atender siquiera a los pobres dentro del propio círculo familiar (1 Ti. 5:3-8). La compasión hacia los sectores más desfavorecidos de la población era inexistente. Únicamente los huérfanos y las viudas de militares caídos en acto de servicio recibían ayudas por parte de la administración imperial; los demás quedaban abandonados a su propia suerte. Si ocasionalmente se hacía a nivel oficial algo por ellos,

era con objeto de evitar que una situación desesperada masiva generase sublevaciones y alteración del orden.

Si dentro del vasto territorio imperial nos centramos concretamente en el área de la Palestina judía, las cosas no eran muy diferentes. La duplicidad de impuestos derivada del dominio romano y la dinastía de Herodes, obsesionada con unas construcciones monumentales cuya financiación requería contribuciones abusivas, habían sumido a las clases trabajadoras en la miseria, y a los pobres en el hambre y la enfermedad. Pese a que durante el reinado de Agripa I se proclamaron leyes especiales inspiradas en el AT, encaminadas a evitar una catástrofe humanitaria en las clases más desfavorecidas, como el derecho a que los pobres pudieran recoger de los campos los productos caídos al suelo (Lv. 19.9-10; 23:22; Dt. 24.19-22), su situación continuaba siendo desesperada. En teoría, y según se desprende de algunos documentos hallados en > Qumrán, seguía en vigor la tradición veterotestamentaria que condenaba la opresión, reprobaba la usura y prohibía explotar al pobre, a la viuda, al huérfano y al extranjero (Ex. 22:25-26; Lv. 25:35-38; Dt. 15:7-11; 23:19-20). Pero en la práctica, el abuso, la explotación y la discriminación eran algo general, pues los doctores de la ley buscaban los recovecos y subterfugios necesarios para evadir el cumplimiento de esa Ley (Mt. 23:14; Mc. 7:10-13 Stg. 2:1-7), con lo que la situación de los pobres era de absoluto y total desamparo. En semejante contexto, tanto las condenas citadas relativas al dinero y la riqueza que hallamos en los evangelios y textos apostólicos (Stg. 5:1-6), como reacciones radicales semejantes a las descritas en Hechos 4:32-37, no solo son comprensibles, sino oportunas y necesarias. Pero ello no implica que sean literalmente extrapolables a otros escenarios sociales y contextos históricos distintos. Véase BLANCA, BALANZA, CAMBISTAS, COMERCIO, COSECHA, CUADRANTE, DÁRICO, DENARIO, DOTE, DRACMA, ECONOMÍA, ESPIGAR, MINA, PESOS Y MEDIDAS, POBREZA, PRÉSTAMO, REBUSCO, RIQUEZA, SALARIO, SICLO, TALENTO, TETRADRACMA DE TIRO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo. Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del NT* (Almendro 1995); F. A. Banks, *Coins of Bible Days* (Nueva York, 1955); K. Brunner y A.H. Meltzer, *El dinero y la economía* (Alianza Editorial, Madrid 1995); F. Camacho Acosta, "Jesús, el dinero y la riqueza", en *Isidorianum*, (1997) 393-415; P. Debergé, *El dinero en la Biblia. Ni pobre... ni rico* (DDB 2004); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1977); J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del NT*, vol. I (Cristiandad 1973); B.J. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural* (EVD 1995); W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Sígueme 1988); V.E. Morgan, *Historia del dinero* (Ediciones Itsmo, Madrid 1972); J. Peláez, "Ricos, pobres y dinero en el evangelio de Lucas. Más allá del compartir", *Pastoral Misionera* 143 (1985) 557-70; J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad 1984); J. Weatherford, *La historia del dinero* (Ed. Andrés Bello, Barcelona 1998); G. Whitehead, *La Historia del dinero* (Ediciones Lago, Madrid 1976).

E. VILA

DINTEL

Heb. 4947 *mashqoph*, מַ ְ ק ף (Ex. 12:22, 33).

Parte superior del marco de la puerta, consistente en una viga horizontal de madera o una losa de piedra. En la primera Pascua, los israelitas pintaron los dinteles de sangre para proteger a sus primogénitos del ángel destructor (Ex. 12:7,22-23). El término 3730 *kaphtor*, ַ פְּ ֹ ר, traducido dintel por algunos, designa más bien capitel de una > columna (Am. 9:1; Sof. 2:14). Véase PASCUA, PUERTA.

DIONISIO

Gr. 1354 *Diónysos*, Διόνυσος, llamado Baco, *Bakkhos*, Βάκχος, por los romanos. Célebre divinidad de la mitología griega, considerado como el dios del vino y de la liberación, inspirador de la locura ritual y el éxtasis; principio masculino de la fecundación de la tierra, dispensador de todas las cosechas y principio vital básico. No es un dios del Olimpo, sino fruto directo de Zeus con Sémele, hija de Cadmo. Es asimismo un dios que muere y resucita y que por tanto está vinculado a la inmortalidad y la reencarnación. Se identifica de alguna manera con Osiris.

Dionisio está implicado en el orfismo y la iniciación en los misterios, sobre todo de Eleusis. Su culto parece que proviene de Tracia, Frigia o Lidia, de donde su nombre de Baco. Un templo famoso a él dedicado fue el de Delfos, centro de orgías dionísíacas. Por este motivo, para los judíos Dionisio representaba el paganismo en su forma más grosera y material, que justificaba las bajas pasiones y los peores excesos. Así se puede entender la gravedad de la amenaza de Nicanor, general de Demetrio I, que aseguró a los judíos que si no le entregaban encadenado a Judas, destruiría el Templo de Jerusalén y en su lugar «levantaré un espléndido templo a Dionisio» (2 Mac. 14:33).

DIONISIO EL AREOPAGITA

Gr. 1354 *Dionysios ho Areopagites*, Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης.

Miembro del tribunal supremo de Atenas, convertido por la predicación del apóstol Pablo (Hch. 17:34) y de quien no se dan más detalles en el NT. Como los hombres de este concilio se elegían de entre los más ricos e influyentes de la aristocracia de la ciudad, Dionisio debió haber pertenecido a una familia de la alta sociedad ateniense y a la élite intelectual del mundo griego. Fue uno de los pocos que se mostró interesado por el mensaje de Pablo, hasta el punto de aceptarlo.

La tradición recogida por Eusebio afirma que, según Dionisio de Corinto (c. 170 d.C.), Dionisio el Areopagita fue el primer obispo de la ciudad de Atenas (*Hist. ecl*. 3, 40, y 4, 23), donde murió mártir, según el testimonio de Arístides.

Los escritos atribuidos a Dionisio el Areopagita han jugado un papel muy importante en la teología y espiritualidad cristianas. Su influencia se deja sentir en toda la Edad Media. La crítica ha demostrado que tales obras son de un autor muy posterior, un monje del siglo VI, designado con el nombre de Pseudo-Dionisio. Son las siguientes: 1. *Jerarquía celestial* (*perí tes uranías hierarkhías*, περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας); 2. *Jerarquía eclesiástica* (*perí tes ekklesiastikês hierarkhías*, περὶ τῆς ἐκκλεσιαστικῆς ἱεραρχίας); 3. *Los nombres de Dios* (*perí Theíon Onomaton*, περὶ Θεῖων Ὀνομάτων); 4. *Teología mística* (*perí mystikês theologías*, περὶ μυστικῆς θεολογίας); 5. *Epístolas*.

Situado hacia finales de la antigüedad tardía, convergen en su obra las grandes corrientes de la filosofía griega, especialmente el neoplatonismo tardío de Jámblico (250-325) y Proclo (412-485), y el cristianismo paulino. Esta simbiosis entre filosofía neoplatónica y cristianismo hace que la obra del Pseudo-Dioniso Areopagita plantee la problemática interrogante sobre la helenización del cristianismo o cristianización del helenismo. El autor dice que pretende purificar el pensamiento griego y ponerlo en relación con el Evangelio, principio que afirma en su séptima carta. El espíritu griego que puso al servicio del cristianismo es el de Proclo. Este autor había transformado la filosofía de Platón en una especie de religión, cuyo objetivo al final consistía en crear una gran defensa del politeísmo griego y volver, tras el éxito del cristianismo, a la antigua religión griega. Quería demostrar que, en realidad, las divinidades eran las fuerzas del cosmos. La consecuencia era que debería considerarse como más verdadero el politeísmo que el monoteísmo, con un solo Dios

creador. El Pseudo-Dionisio se atrevió a servirse precisamente de este pensamiento para mostrar la verdad de Cristo; transformar este universo politeísta en un cosmos creado por Dios, en la armonía del cosmos de Dios, donde todas las fuerzas alaban al Creador, y mostrar esta gran sinfonía del cosmos que va desde los serafines a los ángeles y arcángeles, hasta el hombre y a todas las criaturas, que juntas reflejan la belleza de Dios y son su alabanza. Toda la creación habla de Dios y lo elogia. Véase FILOSOFÍA, HELENISMO.

BIBLIOGRAFÍA: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias* (BAC 1995); Ysabel De Andía, "Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita", en *Anuario Filosófico* 33, (2000), 363-394; A. Meis, "Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios", en *Teología y Vida* 40 (1999), 327-371; M. Toscano y G. Ancochea, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz* (Herder 2009).

A. ROPERO

DIOS

Nombre común o genérico en las lenguas latinas con el cual se denomina al Ser Supremo. En el AT los nombres heb. sing. 410 *El*, אֵל, **i**433 *Eloah*, אֱל הַּ, y pl. 430 *Elohim*, אֱלֹהִים, están emparentados en su raíz; la designación común gr. es 2316 *theós*, θεός, la más utilizada en el NT.

1. Etimología y uso.
2. Conocimiento de Dios y revelación.
3. Unidad de Dios.
4. Atributos de Dios.

I. ETIMOLOGÍA Y USO. La palabra genérica para Dios en heb. deriva de la raíz: *awl*, אול = «ser fuerte», de donde el nombre primitivo *El*, אֵל. Los términos semitas correspondientes son *Al* o *Alá* en árabe; *Ilo* o *Eloho* en siríaco; *El* o *Jilah* («poderoso»), en samaritano; *El* en fenicio. El nombre sagrado de Dios para los hebreos no es sino una ocultación del mismo, *Yahvé*, יהוה = «el que es».

En la lenguas indoeuropeas el inglés *God* y el alemán *Gott* proceden de la misma raíz sajona *gheu*, derivada del sánscrito *hub* o *emu*: «invocar, sacrificar a», de ahí «el invocado» o «a quien se sacrifica», como en heb. *eloah*, אֱל הַּ, de la raíz obsoleta *alah*, אלה, que se encuentra en el árabe «adorar». De dos diferentes raíces indoeuropeas: *div*, «brillar» o «alumbrar»; *thes* en *thessathai*, «implorar», proceden los términos indoiraní *deva*, sánscrita *dyaus* o *divas*; latina *deus*, griega *theós*, θεός, irlandesa y gaélica *dia*, que son denominaciones genéricas; asimismo de estas raíces proceden algunos nombres propios de deidades paganas, como el griego Zeús, Ζεύς, los latinos Júpiter (Juspater), Juno (Janus) y Diana, el bajo teutón Tiu o Tiw (sobreviviente en Tuesday) y algunos otros.

1. Heb. 410 *El*, אֵל, término generalmente usado para designar a la divinidad, aparece unas 240 veces en el AT; designa al Dios único, pero también a los dioses de otros pueblos, e incluso a los ídolos, como en Gn. 44:10, 15; 45:20; 46:6; pl. *Elim*, אֵלִים, en Ex. 15:11 y Dan. 11:36. Para hacer más específica la aplicación de este término, se añaden epitetos como «otros», «ajenos» (*aher*, אַחֵר, Ex. 34:14); «extraño», «hostil» (*zar*, זָר, Sal. 81:10); «extraño», «ajeno» (*nekhar*, נֵכָר, Dt. 32:12). Cuando se refiere al Dios verdadero, gral. va precedido por un art.: *hael*, הָאֵל: «el Dios» (Gn. 31:13); «Yahvé tu Dios es Dios» (Dt. 7:9); o seguido por atributos distintivos como «todopoderoso» (*shadday*, י _ _ , Ex. 6:3); «eterno» (*olam*, ע לָם, Gn. 21:33; Is. 40:28); «altísimo» (*Eleyón*, עֶלְי ן, Gn. 14:18); «vivo» (*jay*, חַי, Jos. 3:10); o adjetivos calificativos como Dios de «gloria» (*kabod*, ב ד ָ, Sal. 29:3); «verdad» (*émeth*, אֱמֶת, Sal. 31:6); «retribución» (*gemuloth*, מֻל ת ְ, Jer. 51:56); «de

Betel» (*beth el*, ית־אֵל, Gn. 31:13); «de Israel» (*yisrael*, יִ רָאֵל, Gn. 33:20); «de Jesurún» (*yeshurún*, יְ ר ן, Dt. 33:26). En poesía *El*, אֵל, aparece como un elemento superlativo, como en el Sal. 36:6: «Tu justicia es como las montañas de Dios» (*hareré el*, הַרְרֵי־אֵל); y el Sal. 80:1: «Sus ramas llegaron a ser como cedros de Dios» (*arzé el*, אַרְזֵי־אֵל). La frase *bené elim*, נֵי־אֵלִים ha sido traducida distintamente «hijos de los fuertes» (Sal. 29:1), y «gran asamblea de los santos» (Sal. 89:7), y se supone que es una expresión poética para referirse a los ángeles.

En los nombres propios *el*, אֵל se encuentra a menudo como primer miembro de una palabra compuesta, p.ej. Elías, *Eliyah*, אֵלִיָּה; Eldad, *Eldad*, אֶלְ ד, etc., y a veces como miembro final, p.ej. Samuel, *Shemuel*, מ אֵל ; Lemuel, *Lemuel*, לְמ אֵל; Tabeel, *Tabeel*, טָבְאֵל.

2. Heb. 433 *Eloah*, אֶל הַ. Solo aparece en la poesía, especialmente en Job, y en los libros posteriores (Daniel, Nehemías y Crónicas). Se usa tanto en referencia al Dios verdadero como a las deidades idolátricas (Dan. 11:37, 38; Hab. 1:11; 3:3; Dt. 32:15; Sal. 1:22; etc.).

3. Heb. 430 la forma plural *Elohim*, אֱלֹהִים, es la más común; su uso está presente en todo el AT, desde el primero al último libro, unas 2.600 veces en total. Cuando se refiere al Dios verdadero gral. lleva un artículo prefijado (Gn. 5:22; 6:9, 11; 17:18), o adjetivos simples como «Dios de los cielos» (*hashshamáyim*, הַ מַיִם, Neh. 1:4); o dobles: «Dios de los cielos y Dios de la tierra» (Gn. 24:3); tambien «Dios de la verdad» (*amén*, אָמֵן, Is. 65:16); «Dios de los Ejércitos» (*hatstsebbaoth*, הַ א ת, Am. 3:13); etc. Para indicar la relación de Dios con Israel se habla del «Dios de Israel, Dios de Jacob, Dios de Abraham» (cf. Ez. 5:1; Sal. 20:2; 47:10, etc.); en este caso, el nombre *Elohim* es equivalente a Yahvé, de modo que se intercambian entre sí. En Dt. 34:5 se habla de Moisés como «siervo de Yahvé» (*Ébed-Yahvé*, עֶבֶד־יהוה); mientras que en Daniel 9:11 es llamado en el mismo sentido «siervo de Dios» (*Ebed-Elohim*, עֶבֶד־אֱלֹהִים); y la misma acción es designada indistintamente «Espíritu de Yahvé» (*Rúaj-Yahvé*, ר חַ־יהוה, Jue. 3:10) y «Espíritu de Dios» (*Rúaj-Elohim*, ר חַ־אֱלֹהִים, Ex. 31:3). Con frecuencia ambos nombres se combinan en uno: «Yo soy Yahvé vuestro Dios» (cf. Lv. 18:2, 4; 19:2; 2 Sam. 5:10; 1 R. 1:36; 14:13; Sal. 18:29, etc.), aunque gral. se usan distintamente.

Elohim hace referencia a los falsos dioses, en tanto que adorados como si fueran Dios (cf. Ex. 19:20; 32:31; Jos. 24:20; Jer. 2:11; Jon. 1:5, etc.). A veces los reyes y señores son llamados *Elohim*, según el antiguo concepto de la realeza como vicerregentes de la divinidad, que poseen cierto tipo de majestad representativa (cf. Sal. 82:1, 6; Ex. 21:6; 22:8).

4. Heb. 3068 *YHWH*, יהוה; nombre propio de Dios conocido por revelación, cuya transcripción ha sido objeto de debate. Investigaciones modernas parecen indicar que la pronunciación original fue *Yahvé*. Jehová es la forma que ha quedado consagrada por el uso en las versiones castellanas de la Biblia de Reina-Valera y Moderna, mientras que las versiones católicas recientes muestran invariablemente la forma > Yahvé. En este nombre se encuentra a la vez la afirmación metafísica del Ser eternamente presente, principio y fin de toda existencia («Yo soy [o seré] el que soy [o seré]», *eheyeh asher eheyeh*, אֶהְיֶה אֲ ר אֶהְיֶה, Ex. 3:14), Dios único, incomparable, sin limitaciones, y afirmación moral y espiritual de la fidelidad. Yahvé es el Dios que se relaciona con el hombre para darle su propia vida, y la raíz de cuyo nombre es a la vez «ser» y «vivir». Aparece unas 6.830 veces en el AT.

En los libros más antiguos del AT se utiliza el nombre de *Yahvé* con preferencia a *Elohim*. El libro de Job utiliza el nombre de *Yahvé* en las porciones poéticas y *Eloah* o *Elohim* en los textos en prosa.

En los Salmos a veces predomina un nombre y a veces otro, lo cual sirve de criterio para juzgar la edad de cada composición. En Proverbios aparece principalmente Yahvé; en Eclesiastés, Daniel y Jonás casi exclusivamente *Elohim*, frente al resto de los profetas que usan mayormente *Yahvé*. *Elohim* destaca un atributo de Dios, el poder; Yahvé revela con mayor fuerza su propia esencia.

II. CONOCIMIENTO DE DIOS Y REVELACIÓN. En la Biblia no se consigna ninguna búsqueda de Dios por la razón, ni se aporta ninguna prueba de su existencia; es Dios quien busca al hombre y se le revela en la historia; su existencia se acepta como parte del orden establecido, de tal modo que quien la niega es tildado de «necio» (Sal. 14:1). Dios se revela a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, y al gran legislador y padre de la nación judía, Moisés, a quien transmite su Nombre, Yahvé (cf. Ex 3:1-15). Se revela a los jueces y profetas en la historia de los reyes ungidos en Israel, y también en aquellos extranjeros a quienes dispone a actuar de buena voluntad para con su pueblo, dentro de su plan de salvación manfiestado en la palabra profética (cf. 2 Cro. 36:22; Esd. 1:1; Is. 45:1).

En el NT, ciertamente, el Dios de Jesucristo es el de los padres, el de Moisés y el de los profetas, pero el mismo Jesús se presenta como el revelador escatológico de la proximidad de Dios, al que presenta como > Padre (*Abba*) que perdona, libera y habita en los que se abren a la Buena Nueva. Sin embargo, la novedad decisiva es introducida por la figura misma de Jesús, cuya proximidad con Dios le identifica con él de un modo único y exclusivo. Moisés e Isaías (Ex. 33:11; Is. 6:1) tuvieron visiones de Dios, pero no experimentaron su contemplación directa. Jesucristo no solo ha visto a Dios (Jn. 1:18; 6:46), sino que verle a él mismo es ver a Dios (Jn. 14:9). A esto hay que añadir la presencia y acción del > Espíritu dado en > Pentecostés como el Otro enviado por el Padre. De este conjunto de datos se deduce la naturaleza pluripersonal de Dios, que no contradice, sino que enriquece la unidad-unicidad al revelar la comunidad de vida divina interna que expresa la > Trinidad. «Indiscutiblemente, grande es el misterio de la piedad: Dios fue manifestado en carne, justificado en el Espíritu, visto de los ángeles, predicado a los gentiles, creído en el mundo, recibido arriba en gloria» (1Ti. 3.16).

Hay un modo general de conocer a Dios mediante su creación, como advirtieron los sabios de Israel: «Por la magnitud y belleza de las criaturas se percibe por analogía al que les dio el ser» (Sab. 13:5; cf. Sal. 19:1); el apóstol Pablo lo reafirma: «Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas» (Ro. 1:20).

Con todo, el ser finito no puede conocer al Infinito si este no se da a conocer. Entre Dios y el hombre hay una distancia insalvable: «Yo soy Dios, no un hombre» (Os. 11:9). Solo con su revelación, con su manifestación a los hombres, puede Dios hablar con propiedad de sí mismo, y de esta manera, atendiendo a su revelación, puede el hombre hablar con certeza de Dios, pero sin que esto suponga que los seres humanos lleguemos a conocer la esencia misma de Dios, sino tan solo aquella parte que se nos permite alcanzar, que se nos *muestra* en sus grandes actos salvíficos a nuestro favor. Y lo que evidencia es que su ser y su actuación son absolutamente libres y soberanos, de donde parece que la revelación crece abriéndose a nuevos horizontes en cada etapa de su evolución, obligando al hombre, a quien va dirigida, a abrirse hacia el futuro que Dios le muestra como algo nuevo y sorprendente. Es así como Dios controla su propia imagen, no el hombre, por más agraciado que haya resultado al ser objeto de la revelación. Los pensamientos y caminos de Dios no son los de los hombres (Is. 55:8). Es el Dios sempiterno creador quien hace «nuevas todas las cosas»

(Ap. 21:5), quien elige al insignficante y controla los tiempos de la historia, sin que nadie pueda conocer ni disponer de ellos a su antojo. La Historia de la Salvación, en la que se concentra la revelación bíblica, pone de manifiesto que la imagen de Dios es dinámica, libre y consecuente con su justicia y amor al hombre. Hay todo un mundo de diferencia y a la vez una misma línea de continuidad entre el Dios que ofrece el cordero pascual en lugar del pecador y el Dios que se ofrece a sí mismo en la persona de su Hijo para la salvación de los pecadores. El mismo Dios que ordena la construcción de un Templo como su morada entre los hombres, y que sin embargo permite su destrucción por «otros más impíos» que los menospreciadores del culto (cf. Hab. 1:13), es el mismo que, en la evolución natural de su intención de «habitar» entre los hombres, vive personalmente en los regenerados y santificados por el Espíritu, convertidos así en templos vivientes de Dios en el Espíritu (cf. 1 Cor. 6:19).

III. UNIDAD DE DIOS. Dios es uno, no solo en su esencia, sino también en su manfiestación revelatoria en lo que ha venido a llamarse *Historia de la Salvación*. El Dios de los > Patriarcas, del > Sinaí y la > Alianza, es el mismo que el Padre de Jesucristo y el Dios del Evangelio. Dada la tentación idolátrica a la que Israel se vio sometido por la influencia de los pueblos vecinos, la revelación de Dios en un primer momento reafirma su unicidad y reclama adoración única. Los profetas proclaman sin cansacio el > monoteísmo frente a las aberraciones politeístas y naturalistas a las que era dado el pueblo, y que corrompían la religión de Yahvé (cf. Is. 2:8-20). Dios no tolera dioses extraños (Gn. 35:1-4). El > Decálogo prohibe la adoración de otro Dios que no sea Yahvé: «No tendrás otro Dios que a mí» (Ex. 20:3). «Oye, Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es único» (Dt. 6:4). La piedad reflejada en salmos y oraciones reafirma la misma creencia en el Dios uno y único (Sal. 96:1-5). Los profetas vuelven los corazones al verdadero Dios, el único que puede salvar. Toda su predicación está inspirada por la idea de una Divinidad única, verdadera, frente a los ídolos que ridiculizan con el dolor del extravío y las amenazas del castigo de su gente.

En el NT el Dios de Israel es el único Dios verdadero (Mc. 12:29; Stg. 2:19), y a la vez el Padre de Jesucristo (2 Cor. 1:3; 11:31; Ef. 1:3; 1 Pd. 1:3), con el que mantiene una unidad especial, tanto en lo que respecta a la voluntad (Jn. 4:34; 5:30; 6:40), como a la naturaleza esencial (Jn. 10:30; 14:9). Esta singular identificación de Jesucristo con Dios (cf. Jn. 1:1; Tit. 2:13; Ro. 9:5; 1 Jn. 5:20; 2 P. 1:1) será el origen de la reflexión trinitaria de Dios. La unidad de Dios se concibe en términos de dinamismo trinitario, tal como se manifesta en la historia salvífica: en el bautismo de Jesús, el Padre da testimonio del Hijo, sobre quien desciende el Espíritu Santo (Mt. 3:16, 17); a su muerte, el Hijo se ofrece al Padre por el Espíritu (Heb. 9:14); en Pentecostés, el Padre envía el Espíritu Santo en nombre del Hijo, y el Hijo lo envía de parte del Padre (Jn. 14:26; 15:26). Esta unidad dinámica se reafirma en la fórmula bautismal (Mt. 28:19) y en la bendición apostólica (2 Co. 13:13).

IV. ATRIBUTOS DE DIOS. Los atributos de Dios se deducen de su revelación, de su intervención en Historia de la Salvación y en la comunicación de su palabra a los profetas y a los autores inspirados. No son resultado de la razón especulativa, sino de la razón creyente a la luz de su estudio de la revelación, la cual se materializa en la > Escritura como su registro inspirado. En ella se revela progresivamente cómo y con qué rasgos personales ha querido Dios presentarse respecto a su creación en general y al hombre en particular.

De la Escritura se deducen una serie de atributos que muestran a Dios en actividad, de una manera concreta, en la historia de la revelación. Por atributos se entienden las cualidades o perfecciones que se descubren en el comportamiento divino y constituyen su esencia. Tradicionalmente se han

identificado los siguientes.

1. *Eternidad*. Uno de los nombres de Dios, es el > Eterno, heb. *Olam*, ע לָם (Gn. 21:33; Is. 40:28; 2 Mac. 1:24). La eternidad divina no significa solo que Dios haya existido siempre, y que siempre existirá (Sal. 90:2; Jn. 1:1; Heb. 9:14); quiere decir además que las nociones del tiempo creado no le son aplicables (2 P. 3:8). En medio de los cambios él permanece invariable, inalterable, siempre idéntico (Sal. 102:28; Mal. 3:6; Heb. 13:8; Stg. 1:17).

2. *Omnipotencia*. Dios es todopoderoso (Ex. 15:11; 1 Cro. 16:12; Sal. 71:18; 79:15; 85:10; 97:1; 135:4; Is. 25:1; Dan. 6:27; Mt. 19:26; 28:18; Ap. 1:8; 15:3), nada resulta imposible para él (Gn. 18:14; Sal. 35:9; 135:6; Lc. 1:37). Su omnipotencia no es solo algo virtual, sino eficaz, hace cuanto quiere (Sal. 115:3; Is. 46:10). Nada le es irrealizable (Job 42:2) o inalcanzable (Gn. 18:14; Jer. 32:17, 27; Lc. 1:37; Mt. 19:26). La > creación del mundo de la nada es obra de su voluntad. «Él lo dijo y existió, lo mandó y las cosas fueron creadas» (Sal. 148:5). En su soberanía controla el poder de los malvados y del mismo diablo (Job 1-2), y puede también obtener bien del mal (Gn. 50:20). Tiene poder para realizarlo todo «incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar» (Ef. 3:20). La > cruz es el misterio donde se revela el crimen humano por excelencia, al mismo tiempo que el cumplimiento de la parte fundamental del plan de Dios (Hch. 2:23; 4:27, 28).

3. *Omnisciencia*. Dios todo lo sabe (Sal. 139:2-4; Jn. 16:30; 1 Co. 2:10). En virtud de su eternidad, conoce el porvenir lo mismo que el pasado (Sal. 139:16), bien entendido que no se trata aquí de un mero conocimiento teórico, como si Dios fuera el espectador pasivo de lo que acontece.

4. *Omnipresencia*. Dios está en todo lugar (Sal. 139:7-10; Mt. 18:20; 28:20), no se halla limitado por el espacio. Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerle (1 R. 8:27; Hch. 17:24-28). Si bien en algunas partes la revelación bíblica sitúa la presencia de Yahvé en lugares memorables donde se ha manifestado por medio de una teofanía, a saber, el > Sinaí, el > Arca de la Alianza, el > Templo, desde el principio existen afirmaciones que enseñan abiertamente la presencia de Dios en todas partes, llenándolo todo con su inmensidad (cf. 1 R. 8:27). Nadie puede huir de él, que está en todas partes (Sal. 139:7-10).

5. *Esencia espiritual*. En el AT no se encuentra la frase «Dios es espíritu», posiblemente, como señala A. Aranda, porque la lengua hebrea antigua no establece con claridad la contraposición materia-espíritu, tan patente en otras, especialmente la griega. De Dios no se dice que sea espíritu, sino que «tiene espíritu», según la abundante expresión «el espíriu de Dios», o «el espíritu de Yahvé». En el NT se afirma claramente que Dios es espíritu (Jn. 4:24). Lo espiritual de Dios no está reñido con su manifestación bajo una forma visible o sensible (> teofanías: Gn. 18:1, 2; Ex. 3:2; Jue. 6:11, 12; 1 R. 19:12; Is. 6:1). Pero la misma diversidad de las formas bajo las que apareció revela que ninguna de ellas es esencial. En el Sinaí los israelitas no vieron ninguna figura (Dt. 4:15). De la misma manera sucede con las expresiones > antropomórficas, que se encuentran especialmente en las primeras páginas de la Biblia y en los libros poéticos, y que deben tomarse como lo que son: figuras del lenguaje que se acomodan al vocabulario humano. Mediante la Encarnación, Dios ofrece en su Hijo una imagen a la vez perfecta y concreta de sí mismo (Jn. 1:14, 18; Col. 1:16).

5. *Santidad*. Yahvé es «el santo de Israel» (Is. 12:6; Ez. 39:7). Santo es su nombre (Sal. 33:21; Am. 2:7; Job 6:10). Es el «Santo» por excelencia, expresado en el triple cántico de los serafines (Is. 6:3); es santo en todas sus obras (Sal. 144:13). Lo mismo enseñan los autores del NT (cf. Jn. 17:11; Hch. 4:27; 1 Pd 1:15-16). Los textos que declaran esta realidad del ser de Dios son numerosísimos.

El término > «santo» significa «separado» o «puesto aparte». Dios se distingue radicalmente de los hombres pecadores. Ama solamente el bien y aborrece todo lo malo. La pureza o santidad de Dios es infinita. En el AT, la santidad de Dios se hacía patente en la distancia que mantenía entre sí y los hombres. Solo los sacerdotes podían ofrecer los sacrificios. El Lugar Santísimo era accesible solamente al sumo sacerdote, una vez al año (Lv. 16:2). Las víctimas debían ser intachables (Lv. 22:20; Mal. 1:13, 14). Estaba prohibido mirar el arca, y con mayor razón tocarla (1 Sam. 6:19; 2 Sam. 6:6, 7). No se puede ver el rostro del Señor y seguir vivo (Ex. 33:20). Esta santidad exterior debe ser ilustración de la santidad moral de Dios, su horror hacia el pecado y su perfección en el bien. Exige la santidad de los adoradores (Lv. 19:2). En el NT la santidad de Dios se manifiesta en la santidad perfecta de Jesucristo (Jn. 8:46; 14:30). Él es «El santo de Dios» (Mc. 1:24); «santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores, encumbrado por encima de los cielos» (Heb. 7:26) «perfecto para siempre» (Heb. 7:28). El Espíritu Santo es dado para que los creyentes sean santos, templos de Dios e hijos suyos (1 Cor. 6:11; Ro. 8:14-17), llevando una vida acorde con la santidad divina (1 Cor. 3:17; 2 Cor. 3:18; 1 P. 1:15).

6. *Bondad*. Que Dios es bueno es un axioma de todos los autores bíblicos (cf. Sal. 103:8; 119:156; 136; 145; Is. 49:15), quienes repetidamente invitan a proclamar y dar gracias a Dios «porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Dan. 3:89; Sal. 72:1; 118:68; Lam. 3:25; Nah. 1:7; etc.). En sentido absoluto, solo Dios es bueno (Lc. 18:19). Los seres creados solamente son buenos en tanto que Dios les comunica su bondad.

7. *Misericordia y justicia*. Estos dos atributos son mencionados juntos en muchas ocasiones en las Escrituras (Sal. 33:4, 5; 103:6-8; 145:17; Heb. 2:17; 1 Jn. 2:1), ya que se complementan el uno al otro. Sin misericordia la justicia sería implacable y todos los hombres estarían perdidos; sin justicia la misericordia sería una indulgencia culpable hacia el pecado y el universo se hundiría en la anarquía. La justicia de Dios no es otra que su bondad (cf. Sal. 25:6; Is. 63:7; 16:5; Os. 2:21; Zac. 7:9;); por eso en él la misericordia vence a la > ira o el castigo (Ex. 34:6; Num. 14:19; Jer. 3:12; Sab. 11:21-12, 2).

La justicia de Dios es considerada en el AT como un bien en sí misma, no como un castigo (Dt. 25:1). La justicia de Dios se realiza en su acción salvífica y liberadora (Is. 45:21; 51:5ss.; 56:1; 62:1). Es ensalzada desde tiempos antiguos (cf. Jue. 5:11) y celebrada por la asamblea del pueblo (1 Sam. 12:7; Is. 45:24; Sal. 103:6).

8. *Amor*. El amor resume el ser de Dios por excelencia (1 Jn. 4:8; Gal. 2:20; 2 Ti. 1:7). Es el motivo último de las actividades divinas. Une entre sí a las Personas de la Trinidad (Jn. 5:20; 14:31). Explica la elección de Israel (Dt. 7:6-8) dentro de una intención misericordiosa hacia todas las naciones (Gn. 12:3). Se extiende hacia el mundo y se manifiesta por el don del Hijo unigénito y su muerte por los inicuos (Jn. 3:16; Ro. 5:8; 1 Jn. 4:9, 10). Implica que los redimidos quedan a su vez llenos de amor, primero hacia Dios (Mt. 22:37), y por ello hacia sus hermanos (1 Jn. 4:11), e incluso hacia sus enemigos (Mt. 5:44). Véase ABBA, ADONAI, AMOR, EL, ELOHIM, ETERNIDAD, NOMBRES DE DIOS, MONOTEÍSMO, PADRE, REVELACIÓN, SANTIDAD, SEÑOR, TRINIDAD, YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: A. Aranda, “Dios.III. Sagrada Escritura”, en *GER* 7, 794-802; J. Briend, *Dios en la Escritura* (DDB 1995); H.H. Esser y H. Seebass, “Dios”, en *DTNT* II, 31-45; A. Deissler, “La revelación personal de Dios en el AT”, en *MS* III, 263-311; A. Deissler y R. Schnackenburg, ”Dios”, en *DTB*, 273-295; E.J. Fortman, *Teología de Dios* (ST 1969); J. Guillet, “Dios”, en *VTB*, 241-250; B. van Iersel, *El Dios de los padres* (EVD 1970); E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo* (Sígueme 1984); W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Sígueme 1990); F. Lacueva, *Un Dios en tres Personas* (CLIE 1986); J. Moltmann, *Dios en la creación* (Sígueme 1987);

K. Rahner, “Theós en el Nuevo Testamento”, en *Escritos de teologia* I, 93-167; W.H. Schmidt, “אֵל, *el*, Dios”, y “אֱלֹהִים, *elohim*, Dios”, en *DTMAT* I, 227-237; 242-262; P. Toon, *El Dios siempre presente* (Vida 1982).

A. ROPERO

DIÓSCUROS

Gr. 1359 *Dióskuroi*, Διόσκουροι, nombre dado a Cástor y Pólux, hijos gemelos de Júpiter. Héroes míticos, cuyo culto se difundió por Grecia y Roma. Eran invocados por griegos y romanos como dioses tutelares de los marineros (cf. Hch. 28:11). Estaban representados en el cielo por dos estrellas gemelas, la constelación de Géminis.

DIÓTREFES

Gr. 1361 *Diotrephês*, Διοτρεφής = «nutrido por Zeus [Júpiter]».Personaje influyente de una iglesia de Asia Menor, condenado en la tercera carta de Juan como falso maestro. Rehusaba recibir a los mensajeros enviados por Juan y expulsaba a ciertos hermanos (3 Jn. 9,10). Neander opina que podía tratarse del cabecilla de un partido ultrapaulino, precursor de Marción.

DISÁN

Hb. 1789 *Dishán*, ןָיִ = «antílope»; Sept. *Rhisón*, Ῥισών, *Daisón*, Δαισών. Nombre del último hijo de Seír el horeo, uno de «los jefes de los horeos, según sus jefaturas en la tierra de Seír», padre de Uz y Arán (Gn. 36:21, 18, 30; 1 Cro. 1:38, 42).

DISCERNIMIENTO

Gr. 1253 *diákrisis*, διάκρισις, «distinción, discriminación clara, discernimiento, juicio», término utilizado para referir la capacidad de distinguir los espíritus: *diákrisis pneumaton*, διάκρισις πνευμάτων (1 Cor. 12:10). Para Pablo significa la capacidad sobrenatural de distinguir los espíritus y los secretos de los corazones (cf. 1 Cor. 14:29; 1 Jn. 5:1). Parece haber sido unos de los > dones peculiares de la era apostólica, especialmente cuando el cuerpo doctrinal todavía no estaba bien establecido, ni del todo desarrollado, y abundaban los «engañadores» (2 Jn. 2:7).

En el Evangelio aparece como capacidad de leer «los signos de los tiempos» (Mt. 16:3), en el sentido de reconocer a Jesús como signo por excelencia. Para Pablo el discernimiento de los espíritus es un poder y un carisma (Ro. 12:10), la facultad de leer y de juzgar el discurso profético y las tensiones en las relaciones fraternas (1 Cor. 14:29); el don de «distinguir lo bueno y lo malo» (Heb. 5:14). De modo que el discernimiento es la capacidad interior de percibir en dónde obra el Espíritu Santo, el espíritu evangélico, el Espíritu de Cristo: en las situaciones, en las decisiones, en los acontecimientos y en los problemas. Y de percibir, también, en dónde obra el espíritu de Satanás, el espíritu de la mentira, el espíritu del engaño, el espíritu de amargura, el espíritu de confusión.

El discernimiento no termina nunca, porque en el camino personal de cada cual y de la comunidad en general continuamente se presentan situaciones, problemas, dificultades que no se pueden resolver mecánicamente, sino que tienen que ser afrontadas con el Espíritu de Jesús. Véase ESCUDRIÑAR, DONES ESPIRITUALES, JUICIO.

DISCIPLINA

Heb. 4148 *musar*, מ סָר = «instrucción, castigo, adventencia, disciplina»; gr. 3809 *paideía*, παιδεία,

denota la formación dada a un niño (gr. *paîs*, παῖς), incluyendo la instrucción; de ahí «disciplina, corrección». Como tal aparece en el NT el vb. 3811 *paideúo*, παιδεύω, «corregir» (cf. 2 Ti. 2:25). *Paideúo* se usa de la disciplina familiar (Heb. 12:6, 7, 10; cf. 1 Cor. 11:32; 2 Cor. 6:9; Ap. 3:19). Este vocablo guarda relación con *epidiorthóo*, ἐπιδιορθόω = «poner en orden», de *epí*, ἐπί, «sobre», *diá*, διά, «a través», intensivo, y *orthos*, ὀρθος, «recto», usado en Tit. 1:5, en el sentido de rectificar algo que era defectuoso, restaurar lo que había caído en desorden desde que el apóstol Pablo había trabajado en Creta. La disciplina y la corrección siempre tienen que ver con la restauración de algo a su estado natural, gr. *epanórthosis*, ἐπανόρθωσις, de *epí*, ἐπί, «a», *aná*, ἀνά, «arriba», o «de nuevo», y *orthóo*, ὀρθόω (cf. 2 Ti. 3:16). Es un llamado a la reforma y mejora en la vida y en el carácter. Véase EDUCACIÓN, EXCOMUNIÓN, INSTRUCCIÓN.

DISCÍPULO

1. Nombre y significado.
2. Discípulos cristianos.

I. NOMBRE Y SIGNIFICADO. Gr. 3101 *mathetés*, μαθητής, lit. «aprendiz, alumno, discípulo», del vb. 3129 *manthano*, μανθάνω = «aprender mediante la experiencia» (Heródoto, *Hist*. 7,208), en contraste con *didáskalos*, διδάσκαλος = «maestro». *Mathetés* aparece con frecuencia en todos los Evangelios: 45 veces en Marcos; 71 en Mateo; 38 en Lucas y 78 en Juan. En los Hechos se usa 28 veces, entre ellas una en femenino: *mathetria*, μαθήτρια = «discípula» (Hch. 9:36). Curiosamente, después el término desaparece por completo de los escritos del NT.

En los Evangelios «discípulo» es quien sigue la enseñanza de un maestro. Así los doce > apóstoles son llamados discípulos (Mt. 10:1), al igual que otro grupo más numeroso de partidarios de Jesús (Jn. 6:66; cf. Lc. 10:1-12). También se habla de los discípulos de Juan Bautista (Mt. 9:14); de los fariseos (Mt. 22:16); y de Moisés (Jn. 9:28), que se diferencian de los discípulos de Jesús.

En el AT no hay un vocablo para discípulo. Esto parece deberse a la antigua conciencia de Israel de que solo Yahvé Dios es el maestro del pueblo, cuya palabra hay que seguir (cf. Dt. 4:10; 5:1). Por eso los seguidores de los profetas se designan como «servidores», y no como «discípulos» suyos, p.ej. Josué de Moisés (Ex. 24:13; Nm. 11:25), Eliseo de Elías (1 R. 19:29ss), Guejazí de Elíseo (2 R. 4:12) y Baruc de Jeremías (Jer. 32:12s). Solo en el judaísmo posterior, por influencia de las escuelas filosóficas helénicas, se desarrolló la institución del *rabbí*, רַ ִ י correspondiente al *didáskalos* griego. El discípulo del *rabbí* era llamado *talmid*, לְמִיד ַ, del heb. *lamad*, למד = «aprender». El *talmid* aprendía no solo la Ley escrita, sino también la oral, llamada «la tradición de los ancianos» (cf Mc. 7:3-13; Mt. 15:2-9: *parádosis ton presbyteron*, παρ�δοσις τ�ν πρεσβυτ�ρων). El *talmid* no podía escuchar las Escrituras sin la introducción del maestro. Una vez acabado su proceso de aprendizaje, el discípulo podía esperar convertirse también en «sabio» y recibir del maestro una especie de ordenación que lo declaraba a su vez *rabbí* y le daba la facultad de enseñar, de abrir una escuela y de imponer su propia tradición doctrinal.

II. DISCÍPULOS CRISTIANOS. En los Evangelios los discípulos por excelencia son los doce apóstoles (Mt. 10:1), a los que hay que sumar otro grupo más numeroso de partidarios de Jesús (Jn. 6:66; cf. Lc. 10:1-12). En la primera comunidad «discípulo» equivale a «cristiano» (cf. Hch. 6:1; 11:26; 26:28); por eso se aplica a todos los creyentes lo que en los Evangelios se dice de los discípulos.

En contraste con el judaísmo de la época, el discípulo cristiano no escoge la escuela o el maestro, sino que es elegido por Jesús. Jesús destaca por tomar la iniciativa, solo él llama autoritativamente a los que quiere y ellos obedecen incondicionalmente, del mismo modo que Dios llamaba a los profetas del AT, y les fija las condiciones para su seguimiento (Mc. 1:17; Lc. 9:57-62).

Los discípulos acompañan a Jesús, según la costumbre de la época (Mc. 1:16-17; 3:13-15; Jn. 1:37-51), conviven con él (Mt. 5:18; 9:38; Lc. 9:59), le siguen (Mc. 6:1; Mt. 8:23; Lc. 22:39), le sirven (Mc. 6:35-44; 11:1-7; 14:12-16; 15:40-41; Lc. 8:1-3; 9:52), reciben una enseñanza especial (Mc. 7:17; 9:28.33; 10:10; Mt. 17:25), le hacen preguntas (Mt. 13:10.36; 17:19; 18:1, 21; 24:3), discuten algunos puntos (Mc. 8:27; 10:52). Comparten su vida con el Maestro y participan de su misión, al servicio del Reino de Dios (Mc. 3:14-15; Lc. 9:59-60). El discípulo recibe autoridad para proclamar la palabra, curar las enfermedades y actuar sobre los demonios (Lc. 10:1-17).

Después de la muerte y resurrección de Jesús, la participación en la vida y misión del Maestro se traduce en una manera cristiana de vivir conforme al ejemplo y enseñanzas de Jesús, a veces en medio de dificultades (Mt. 8:18-27; 14:22-23), lo que supone llevar su yugo y aprender de él (Mt. 11:29). El discípulo verdadero permanece en la palabra de Jesús (Jn. 8:31) y la comunica a otros, continuando así la acción salvífica de su Señor (Jn. 14:2; 17:18.20).

Los discípulo son santos (Hch. 9:13; 32;41), hermanos (Hch. 1:15; 9:30), viven en comunidad (Hch. 5:11; 8:1-3), forman iglesias (Hch. 15:41; 16:5), e invocan el nombre del Señor Jesús (Hch. 9:14-21).

Mientras que en las escuelas rabínicas el discípulo buscaba en el maestro una doctrina y una metodología para convertirse a su vez en maestro, en los Evangelios los discípulos siguen a Jesús como el único Maestro, de modo que no pueden llamarse a su vez *rabbí*. El discípulo cristiano no es, ni nunca puede llegar a ser, mayor que su Maestro (Mt. 10:24; Jn. 13:16; 15:20); por eso no puede aceptar el título de maestro, ya que uno solo es el Maestro común y eterno de todos, el Cristo, «y

vosotros sois hermanos» (Mt. 23:8). También, a diferencia del helenismo y del rabinismo, la adhesión del discípulo no es a un sistema o escuela doctrinal o jurídica, sino a una persona cuyo valor es absoluto, de modo que en el contexto cristiano «discípulo» es un concepto esencialmente religioso, no académico ni escolar. Por eso Jesús no es simplemente un maestro, sino el Señor. Véase APÓSTOL, CRISTIANO, IMITACIÓN, MAESTRO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Feuillet, "Discípulo", en *VTB*, 250-251; E.M. Kredel, "Discípulos", en *DTB*, 297-301; P. Nepper-Christensen, "μαθητής, *mathetés*, alumno, discípulo", en *DENT* II, 114-121; E. Pascual Calvo, "Discípulos", en *GER* 8, 11-13; K.H. Schelkle, *Discípulos y apóstoles* (Herder 1963).

A. ROPERO

DISCURSOS DE DESPEDIDA

Género literario utilizado con amplias libertades y que describe la despedida de un personaje de renombre ante sus allegados o amigos. Se emplea en el AT. (cf. Gén. 47:29-50; Dt. 31-33; Jos. 23:1–24:26). El esquema general contiene referencias al pasado, a las actuaciones de Dios en la vida del personaje en cuestión o del mismo pueblo de Dios; también al futuro —escatología—, en las que no faltan previsiones e incluso profecías; finalmente, quien se despide da consejos y normas de comportamiento, eleva oraciones a Dios y bendice a los presentes.

En los evangelios tenemos los discursos de despedida de Jesucristo (Mt. 26:31-35; Mc. 14:27-31; Lc. 22:21-38; Jn. 13:31—14:14; 15-16; 17). Véase TESTAMENTO, Género literario.

BIBLIOGRAFÍA: Enric Cortés, *Los discursos de adiós. De Gn 49 a Jn 13-17* (Herder 1976).

DISENTERÍA

Gr. 1420 *dysenterion*, δυσεντέριον = «dolor de entrañas».

Enfermedad infecciosa asociada al trastorno abdominal, diarrea e inflamación, frecuentemente acompañada por fiebre y sangre en las heces. Era y sigue siendo una enfermedad común y peligrosa en el Cercano Oriente. El padre de > Publio, principal de la isla de Malta que hospedó a San Pablo y sus compañeros náufragos, padecía de este mal y fue sanado milagrosamente por el Apóstol (Hch. 28:7, 8).

DISÓN

Heb. 1787 *Dishón*, ן י ‌ = «antílope»; Sept. *Desón*, Δησών, *Daisón*, Δαισών. Nombre de dos descendientes de > Seír el horeo.

1. Quinto hijo de Seír y uno de los jefes de las tribus nativas del país de Edom (Gn. 36:21, 30; 1 Cro. 1:38).

2. Nieto del anterior e hijo único de Aná, y hermano de Oholibama, la segunda esposa de > Esaú (Gn. 36:25; 1 Cro. 1:41). Pertenecía al clan de los > horeos.

DISPENSACIÓN

Gr. 3622 *oikonomía*, οἰκονομία, de *oîkos*, οἶκος = «casa» y *nomos*, νόμος = «ley, norma», es decir, «administración de una casa» o familia, de donde «trato ordenado con los hombres por parte de Dios en la variada administración de su voluntad durante los diferentes momentos de la Historia de la Salvación». Con ello queda aclarado que una dispensación no es un período ni una época como tal, sino un modo de tratar, una disposición o administración y gobierno de los asuntos familiares. De

hecho, el administrador o mayordomo se llama 3623 *oikónomos*, οἰκόνομος (Lc. 12:42; 16:1, 3, 8). Por extensión, el apóstol Pablo lo aplica a la responsabilidad que le ha sido encomendada de predicar el Evangelio (1 Cor. 9:17), la administración que le fue entregada para que anunciara «cumplidamente la palabra de Dios» (Col. 1:25), la «dispensación» o administración que le fue dada de la gracia de Dios (Ef. 3:2). Por analogía, se aplica a la administración de Dios en el orden de la salvación, que tiene una historia, un origen, un desarrollo y un desenlace, a saber «reunir todas las cosas en Cristo», propiamente llamada «la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra» (Ef. 1:10; cf. 3:9).

La historia bíblica permite observar distintas dispensaciones de Dios en relación con los hombres, diferentes revelaciones que culminan en Jesucristo (Heb. 1:10), desde la Alianza del Sinaí, llamada por algunos «Dispensación de la Ley», a la Nueva Alianza en la sangre de Cristo, o «Dispensación de la Gracia» (cf. Jn. 1:17).

DISPERSIÓN

Gr. 1290 *diasporá*, διασπορά = «dispersión», relacionado con 1289 *diaspeíro*, διασπείρω, «dispersar, esparcir, extender». Como término técnico se aplica a los judíos esparcidos entre los gentiles (cf. Jn. 7:35); por extensión, a los judíos profesantes de la fe cristiana también también obligados a dispersarse (Stg. 1:1; 1 P. 1:1), pero con una diferencia: mientras el judaísmo llora y lamenta su lejanía respecto a la Tierra Santa, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, no entiende la dispersión de Jerusalén como una desgracia, sino como una oportunidad para irradiar su fe y cumplir así la promesa hecha a Abraham de bendecir a todos los pueblos. Es la diáspora querida por Dios para la conversión del mundo, gracias al poder de atracción de la cruz, desde la que Jesucristo, «elevado sobre la tierra» atrae a todos a sí (Jn. 12:32) mediante la predicación de la Iglesia, que es su cuerpo (1 Cor. 12), «la plenitud de aquel que hinche todas las cosas en todos» (Ef. 1:23). Véase DIÁSPORA, IGLESIA.

R. KRÜGER

DISTINTO, DIVERSO

Heb. 3610 *kileáyim*, לְאַיִם, «de dos clases, heterogéneo»; 6446 *pas*, סָ, prop. «palma [de la mano]», o «planta [del pie]».

La Ley de Moisés prohibía las hibridaciones en la fecundación de los animales, la siembra del campo o las prendas de vestir: «Guardaréis mis estatutos. No harás copular dos animales de especies diferentes. No sembrarás tu campo con una mezcla de dos clases de semillas. Tampoco te pondrás un vestido tejido con hilos de dos materiales distintos» (Lv. 19:19; Dt. 22:9). Esta ley tiene que ver con el aborrecimiento hebreo por lo «confuso», los «ayuntamientos antinaturales» practicados por los pueblos del entorno. El propósito de estas prescripciones es resaltar las diferencias del pueblo elegido con sus vecinos paganos, en línea con las leyes sobre la > impureza ceremonial.

Otra razón es la convicción hebrea de que hay que mantener puras e intactas las > especies creadas por Dios, tal como salieron de sus manos. La prohibición de uncir en el mismo arado un buey y un asno (Dt. 22:10) obedece a razones humanitarias, en vista de la diferencia de fuerzas entre ambos animales. Así lo vieron Josefo y Filón.

Respecto al «vestido tejido con hilos de dos materiales distintos», del que se lee: «No te vestirás

con mezcla de lana y lino» (Lv. 19:19; Dt. 22:11), la palabra heb. *shaatnez*, עַטְנֵז ־ , que aquí aparece es traducida por la LXX como *kíbdelon*, κίβδηλον, es decir, «adulterado, no genuino», aunque puede tratarse de una racionalización. Véase ANIMALES.

DISTRIBUCIÓN

Heb. 4256 *majalóqeth*, מַחֲלֹקֶת = «sección, división, grupo, porción en el reparto». «Conforme a la distribución de sus tribus. Y la tierra reposó de la guerra» (Jos. 11:23; 12:7; 18:10; 1 Cro. 24:1; 26:1, 12, 19; Neh. 11:36); 6391 *peluggah*, לֻּגָּה ְ = «sección»; 6392 aram. *peluggá*, לֻּגָּא ְ = «turno», de 6385 *palag*, פלג = «partir, dividir»: «Permaneced en el santuario según la distribución de las casas paternas» (2 Cro. 35:5); «Establecieron a los sacerdotes en sus funciones, y a los levitas en sus divisiones» (Esd. 6:18).

DIVISIÓN

Heb. 6385 *palag*, פלג = «partir, dividir, confundir»; aram. 6386 *pelag*, פלג = «dividir», como en Dan. 2:41: «Lo que viste de los pies y de los dedos, que en parte eran de barro cocido de alfarero y en parte de hierro, significa que ese reino estará dividido [*pelag*, לַג ְ]»; gr. 1267 *diamerismós*, διαμερισμός = «desunión, disensión»: «Todo reino dividido contra sí mismo está arruinado» (Lc. 11:17; 12:52, 53); 1370 *dikhostasía*, διχοστασία, lit. «mantenerse aparte»: «que os fijéis en los que causan divisiones» (Ro. 16:17; 1 Cor. 3:3; Gal. 5:20); gr. 4978 *skhisma*, σχίσμα = «rotura, cisma»: «había disensión entre la gente por causa de él» (Jn. 7:43; 9:16; 10:19; cf. Mt. 9:16; Mc. 2:21: «rotura»).

Las más conocidas de las divisiones que registra la Escritura, y de consecuencias más negativas, son la habida entre los reinos del Norte y del Sur, en el AT, y la producida en la iglesia de Corinto, en el NT, tan preocupante para el apóstol Pablo: «Os exhorto por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que os pongáis de acuerdo y que no haya más disensiones (*skhísmata*, σχίσματα) entre vosotros, sino que estéis completamente unidos en la misma mente y en el mismo parecer» (1 Cor. 1:10; 11:18; 12:25), es decir, partidos que altercaban entre sí, que mantenían «contiendas» (*eris*, ἔρις, 1 Cor. 1:11). No hay duda que estas disputas y grupos enfrentados surgieron en torno al debatido tema de la relación que había de observarse respecto al judaísmo y sus ritos, especialmente la > circuncisión. El grupo favorable a mantener dentro de las comunidades cristianas un mínimo de las costumbre judías era frontalmente opuesto a Pablo, hasta el punto de cuestionar su llamamiento al apostolado (cf. 2 Cor. 11:5); pero a la vez este contaba con firmes aliados, no dispuestos a ver denigrado al hombre que los llevó a la fe y la libertad en Cristo, dando lugar así a partidarios de uno y otro bando, y también a grupos neutrales, a juzgar por las expresiones que se utilizan: «nosotros somos de Cristo» (*hymeîs de Khristû*, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, 1 Cor. 1:7, 12; 2 Cor. 10:7). Pablo se desliga de todo partidismo, incluso del que pudiera serle favorable, en nombre de la unidad de la Iglesia, que él considera suprema y no subordinada a ningún otro interés. Véase CISMA, HEREJÍA, SECTA.

A. ROPERO

DIVORCIO

Heb. 3748 *kerithuth*, רִיתֻת ְ, «despido«, literal. «corte de separación», del vb. 3772 *karath*, כרת =

«cortar», en este caso, el vínculo matrimonial, «repudiar, despedir, divorciar» (Dt. 24:1, 3; Jer. 3:8); vb. 1644 *garash*, גר, raíz prim. «expulsar, divorciar, echar» (Lv. 21:14; 22:13; Nm. 30:9); gr. 647 *apostasion*, ἀποστάσιον = «deserción, separación, abandono», en el sentido de disolución del lazo matrimonial; vb. *apolýo*, ἀπολύω = «liberar, disolver», traducido como «repudiar» o «divorciar» (Mt. 5:32); lat. *divortium*, del vb. *divertere* = «apartarse, desviarse, distraerse».

1. El divorcio en la antigüedad
2. El divorcio en el AT.
3. El divorcio en el NT.
   a) La enseñanza de Jesús.
   b) La cláusula *porneía*.
   c) El privilegio paulino.
4. El divorcio en el cristianismo primitivo.

I. EL DIVORCIO EN LA ANTIGÜEDAD. El divorcio es una institución conocida prácticamente en todos los pueblos desde la más remota antigüedad, siendo en algunos un derecho que correspondía al marido sin necesidad de alegar causa. La esterilidad de la mujer era motivo de divorcio. La mujer divorciada quedaba en posesión de su > dote y conservaba sus derechos a la herencia de su esposo. En cierto sentido, el matrimonio en el pensamiento antiguo era una especie de transacción comercial en la que no intervenían los sentimientos de las partes implicadas, que bien podían surgir o no posteriormente. La mujer ocupaba un lugar surbordinado y de inferioridad en este contrato negociado por los padres. Tampoco ella podía iniciar una causa de divorcio, pero sí convertirse en un peso tan intolerable y odioso en la casa de su esposo que este se viera obligado a entregarle una carta de divorcio. Parece que en Mesopotamia la mujer podía pedir el divorcio si su marido la desatendía. La esposa de un guerrero hecho cautivo podía volver a casarse transcurridos dos años; la esposa abandonada debía esperar cinco años.

En Grecia el divorcio fue muy frecuente. En Atenas el repudio conllevaba la restitución de la dote. En Roma, sobre todo a fines de la República y principios del Imperio, el divorcio llegó a generalizarse tanto, que para contener el abuso se impusieron penas pecuniarias al que se divorciaba sin causa. El ciudadano romano clásico veía el matrimonio como una realidad social con efectos jurídicos, de manera que se transformaba en relación jurídica. Se consideraba que el matrimonio subsistía jurídicamente con todas sus consecuencias cuando un hombre y una mujer libres se decidían a establecer una relación conyugal, con tal de que no hubiera impedimentos legales y se diera entre ellos el *connubium*, es decir, la capacidad jurídica para constituirla. En el derecho romano, pues, la existencia del matrimonio procedía de la voluntad de los contrayentes; al desaparecer esta, desaparecía el vínculo, sin necesidad de una declaración autorizada, aunque debía manifestarse ante siete testigos. Con todo, el matrimonio de por vida se contaba entre las virtudes romanas. En algunos epitafios, entre las virtudes de la difunta se destaca el hecho de haber tenido un solo esposo.

II. EL DIVORCIO EN EL AT. Frente a la > poligamia y la práctica común del divorcio en el mundo antiguo, el segundo relato de la Creación presenta al hombre y a la mujer destinados a ser un sola carne, en principio de por vida (Gn. 2:24), conforme al plan original del Creador. Pero el divorcio fue corriente entre los hebreos, con sus secuelas de injusticia para las mujeres, de los muchos abusos a que se prestaba, cometiéndose verdaderos atropellos contra los derechos y la dignidad de la mujer abandonada. El Deuteronomio trató de poner freno a estos males mediante una

legislación más restrictiva que permitía el repudio solo en ciertos casos: «Cuando alguno toma una mujer y se casa con ella, si sucede que no halla gracia ante sus ojos porque ha encontrado algo reprochable en ella, y le escribe certificado de amputación [divorcio], lo pone en la mano de ella y la despide de su casa, y ella sale de su casa y llega a ser de otro hombre; si el segundo marido la aborrece y le escribe certificado de amputación [divorcio], lo pone en la mano de ella y la despide de su casa, o si muere este último marido que la tomó para ser su mujer, al primer marido que la despidió no le es permitido tomarla nuevamente por mujer, porque ha sido manchada [despreciada], pues eso es abominación ante Yahvé. No traerás pecado sobre la tierra que Yahvé tu Dios te da por heredad» (Dt. 24:1-4). Esta ley va dirigida contra la posibilidad de que el primer marido quiera volver a casarse con ella: procura impedir a todo trance que la mujer sea objeto del capricho cambiante del hombre. La Ley, pues, pretendía ser un obstáculo a divorcios apresurados. La cláusula habla del divorcio, no de una mera separación, y por eso, el original hebreo habla de «amputación» o «desgarro», lo que presupone la creencia en la estrecha relación existente entre los cónyuges (cf. Gn. 2:24). Las palabras «algo reprochable», heb. *erwath dabar*, עֶרְוַת ָ בָר, han sido objeto de debate entre los exegetas, dado que su interpretación no es de fácil solución. Algunos entienden «alguna indecencia». La escuela rabínica de Shammai mantenía que *erwath dabar* significaba falta de castidad o > adulterio, el único crimen que justificaba a un hombre por divorciarse de su esposa. La palabra «adulterio» tiene un significado particular en la legislación judía antigua, dado que esta admitía la poligamia y el concubinato. Un hebreo podía tener dos o más esposas o concubinas, e incluso mantener relaciones con una sierva o esclava, a pesar de estar casado, sin ser acusado del delito de adulterio (cf. Lv. 19:20). El adulterio se cometía propiamente solo cuando un hombre deshonraba la esposa legítima de otro hombre: «Si un hombre comete adulterio con una mujer casada, si comete adulterio con la mujer de su prójimo, el adúltero y la adúltera morirán irremisiblemente» (Lv. 20:10). En este caso, como se puede ver, no había divorcio, solo cabía la muerte de los culpables (cf. Dt. 20:20), aunque se duda si esta disposición se puso en práctica con frecuencia (en la antigua legislación griega de Solón, el marido estaba obligado a repudiar a su mujer adúltera, bajo pena de perder sus derechos civiles).

En el otro extremo, la escuela de Hillel aducía que *erwath dabar* denotaba cualquier cosa desagradable a ojos del esposo, o la menor falta de la esposa, p.ej., haber quemado la comida, lo que justificaba el divorcio por la más mínima razón.

El ideal del matrimonio monogámico con la intención de permanecer unidos de por vida y con la exclusión de una tercera persona aparece de modo ideal en los textos proféticos y sapienciales en analogía con el amor único e indisoluble de Yahvé con Israel (cf. Is. 54:5; Jer. 3:14), pero incluso en estos casos, también se admite el divorcio en este plano, y se usa simbólicamente para expresar la acción de Dios al repudiar a Israel, que había sido muy infiel, dándole carta de divorcio (Is. 50:1; Jer. 3:8).

Es preciso señalar que la prohibición de volverse a casar después de dar libertad a la mujer era ajena a la cultura hebrea.

III. EL DIVORCIO EN EL NT. El Evangelio de Mateo comenta en dos oportunidades la ley del divorcio, la primera definiendo el adulterio por las segundas nupcias de la mujer y luego por las segundas nupcias del varón. Estos fragmentos, en conjunto, estipulan equidad para ambos sexos, según la ley cristiana, pero definen el adulterio separadamente, conforme a la ley judía.

1. La enseñanza de Jesús. Mateo encuadra la doctrina de Jesús sobre el divorcio en el contexto del

Sermón del Monte (Mt. 5:31-32). Según este texto, cualquier varón que se divorcie de su esposa *es la causa de que ella* cometa adulterio, sin mención del adulterio cometido por el esposo, y quienquiera se case con la esposa divorciada comete adulterio porque ella, en la perspectiva divina, permanece ligada a su primer marido. El contraste es evidente con Lucas 16:18 y Marcos 10:11-12, donde el adulterio es igual para ambos sexos. Sea la esposa o el esposo quien contraiga segundas nupcias, el volverse a casar implica adulterio. Jesús enfatiza la complicidad del esposo cuando fuerza al adulterio a su esposa divorciándose de ella, asi como la culpabilidad del esposo que induce al adulterio a otro varón al hacer disponible para nuevas nupcias a su esposa divorciada. Eventualmente, el Evangelio de Mateo prohibe las segundas nupcias para el esposo divorciado, pero en un lugar distinto, bajo una perspectiva legal diferente.

En Mateo 19:3-12 se presentan a Jesús varios temas, entre ellos el divorcio. Los fariseos preguntan a Jesús sobre el divorcio, «para probarlo»; habrían advertido que Jesús sostenía un punto de vista diferente sobre el tema de las segundas nupcias. Para ellos la nueva enseñanza estaba en contradicción directa con Moisés, pero Jesús los rebatió reivindicando que Moisés les había dado una ley de calidad inferior, dado que eran incapaces de seguir principios más elevados.

Hay dos puntos de interés en el análisis que Jesús hace de las leyes referidas al divorcio y las segundas nupcias. Primero, esta enseñanza es específica para el esposo divorciado. Aunque algunos manuscritos incluyen una frase específica para la esposa en el versículo 9, muchos comentaristas presumen que es una armonización con Lucas 16:18 o Mateo 5, ausente del texto original. Además, lecturas diferentes reemplazan la ley específica para el esposo de este capítulo con la ley específica para la esposa de Mateo 5, lo cual dejaría al evangelio de Mateo sin una determinación concreta para el esposo contra las segundas nupcias. El texto cuyo sentido encajaría mejor dentro del contexto y que se halla en los manuscritos mejores, es el referido al esposo en el capítulo 19.

Segundo, Jesús pasa por alto las leyes mosaicas para aplicar al matrimonio un texto específico para el varón tomado de Génesis 2. En el Segundo Relato de la Creación el texto especifica que el *varón* abandonará a sus padres para hacerse una sola carne con su esposa. Gn. 2:24 es una polémica contra la poligamia, pues hay una dificultad intrínseca en abandonar la casa de los padres varias veces para devenir «una sola carne» con varias esposas. A diferencia del capítulo 5, donde Jesús reflexiona desde dentro del código mosaico, en el capítulo 19 Jesús funda su argumento en un texto que deja poco lugar para varias esposas, oponiéndose de ese modo al divorcio y a las segundas nupcias.

Mt. 19:5, además, cita la Septuaginta, cuya lectura de Gn. 2:24, un poco más larga que la versión del Texto Masorético (TM), incluye las palabras «los dos» (*los dos llegarán a ser una sola carne*), lo que viene a enfatizar la monogamia implícita en el texto. Jesús también cita Gn. 1:27: «varón y mujer los creó», un pasaje que no especificaría la monogamia en la traducción. Sin embargo, el *Pacto de Damasco* 4.21 de los rollos del mar Muerto usa este texto para oponerse a la poligamia: especifica el error de tomar una segunda esposa cuando la primera vive, citando Gn. 1:27 y 7:9 contra la poligamia. Gn. 7:9 cuenta cómo Noé puso parejas de animales en el arca y 1:27, asimismo, indica una pareja sola. El *Pacto* entiende Gn. 1:27 como «*un* varón y *una* mujer los creó», a saber, Adán y Eva, y Mateo 19:4 pudiera traducirse igual. Leído de este modo, Génesis 1:27 identifica a una pareja sola como el matrimonio ideal, así como Gn. 7:9 especifica la pareja, del mismo modo, como ideal para los animales. De esa forma, la cita de Jesús de Gn. 1:27 asocia Gn. 2:24 de manera específicamente polémica contra la poligamia.

Atenágoras fue uno del los primeros comentaristas que comprendió la norma de la monogamia de Gn. 1:27 (*Embajada* 33.5-6). Cita Mc. 10:11, «quienquiera que abandone a su mujer y case con otra, comete adulterio», y luego parafrasea el texto de Mc. 10:6 y Mt. 19:4: «En el comienzo Dios hizo un varón solo y una mujer sola». Atenágoras se oponía a las segundas nupcias, a las que consideraba adulterio. Prob. evitó citar Mt. 19:9, «a no ser por causa de fornicación», pues quería evitar lagunas jurídicas en su prohibición de las segundas nupcias.

Los discípulos quedan consternados ante esta enseñanza de Jesús y responden que si fuese verdad, sería mejor no casarse. Jesús les aconseja su única alternativa, el > celibato, que describe bajo el término «eunuco». La Ley de Moisés admitía que fuesen tomadas amantes y > concubinas, así como el ejercicio de la > prostitución, aunque fuese despreciada. Parecería que los discípulos pensaban que podrían descargarse sexualmente fuera del matrimonio. Jesús, entonces, cuidadosamente descarta estas permisiones y presenta el proyecto ideal del matrimonio según la voluntad divina.

En 1 Cor. 6:15-16 Pablo sostiene que la práctica de la prostitución crea un vínculo, «una sola carne», con la prostituta. La enseñanza del Apóstol está emparentada con esta afirmación de Jesús, la cual no solo prohíbe el divorcio y las segundas nupcias, sino también la relación sexual fuera del matrimonio. Aparte de eso, el empleo de Gn. 2:24 por Pablo indica que ya era frecuente en la Iglesia de su tiempo. Hasta que Gn. 2:24 fue aplicado a las relaciones sexuales fuera del matrimonio, los discípulos podrían haber creído con todo derecho que podían tenerlas, pues eran pemitidas por la Ley Mosaica.

Si los discípulos suponían que el comercio carnal extramarital era una posibilidad, su consternación tiene sentido, así como la amonestación de Jesús. Cuando los discípulos afirman que es preferible permanecer solteros a casarse sin la posibilidad del divorcio, Jesús debe amonestarlos, porque la única alternativa adecuada al matrimonio es ser un «eunuco», o sea, célibe. La afirmación final de Jesús: «algunos se hicieron eunucos por amor al reino de los Cielos», es una de las pocas en el NT que sugieren que el celibato pudiera ser un servicio a Dios o a la Iglesia. La otra afirmación más importante de este tenor es la declaración de Pablo, quien desea que todos puedan ser como él, solteros y célibes (1 Cor. 7:7). Pero el Apóstol también aclara que muchos, tal vez la mayoría de los miembros de la Iglesia no pueden ser como él. De la misma manera, Jesús envuelve de cautela su afirmación sobre los eunucos: «No todos pueden recibir este don sino solo aquellos a quienes ha sido dado» y «quienquiera pueda recibirlo lo recibirá».

En resumen, el esposo que puede divorciarse y casarse de nuevo según le parece, ejerce un poder impropio en la relación matrimonial, y cuando Jesús hace entender a sus discípulos que el compromiso es requerido tanto para la esposa como para el esposo, la respuesta machista de estos es la exclamación horrorizada de que es mejor no casarse. Es evidente que sienten una pérdida de privilegio masculino, desde el cual plantean su cuestión los fariseos, es decir, una posición androcéntrica. Cuando Jesús apela a la creación, refunde el tema desde una perspectiva teocéntrica.

El texto de Marcos sobre el divorcio está vinculado al diálogo de Mt. 19. De los tres evangelios, solo Marcos contempla la posibilidad de que la esposa inicie el divorcio (10:12), algo extraño a la Ley judía, aunque presente en otras culturas del Imperio romano (cf. 1 Cor. 7:10, 13). Mc. 10 se une a Mt. 19 en la cita de Gn. 2:24 y presenta este texto como una prohibición del divorcio, fuese iniciado por la esposa o el esposo. Pero los mejores manuscritos de Marcos omiten parte de la cita del Génesis. En consecuencia, las traducciones más recientes de Marcos no citan «y partirá de su esposa». La palabra empleada para designar al hombre es *ánthropos*, ἄνθρωπος, un término que

incluye mujeres y varones, y que es mejor traducirlo como «persona». «Por tanto una persona dejará a su padre y a su madre y serán una sola carne». Ello está de acuerdo con la diferencia entre Mt. 19 y Mc. 10, pues el primero es específico para el esposo, pero el segundo condena las segundas nupcias de ambos géneros. La cita de Marcos de Gn. 2:24 puede aplicarse también a la esposa.

La Ley judía solo provee para el divorcio del esposo, de modo que Mateo no contempla el adulterio de la esposa. Marcos, en cambio, incluye el divorcio iniciado por la esposa y condena las segundas nupcias de ambos géneros. Dado que Lucas (16:18) no sigue a Marcos, sino que más bien guarda la ley del divorcio dentro de los parámetros del judaísmo (donde solo el esposo inicia el divorcio), pese a su falta de interés en los detalles de la Ley judía, algunos biblistas concluyen que la versión de la ley del divorcio de Lucas es «*más primitiva*» (Fitzmeyer, Betz).

2. La cláusula porneía. Las dos afirmaciones mateanas sobre el divorcio son distintas de las de Marcos y Lucas en otro respecto. Las afirmaciones legales de Marcos y Lucas carecen de excepciones. Ambos textos de Mateo especifican la misma excepción: *porneía*, πορνεία = «fornicación» (5:32; 19:9). En tanto que esta cláusula forma parte de ambos textos mateanos sobre el divorcio, nos da otra indicación que, pese a sus diferentes contextos, hace que los dos versículos se complementen, sobre todo en lo referente a la pregunta de los fariseos en el cap. 19 acerca de los fundamentos para el divorcio. Pese al intento de Jesús de orientar la cuestión hacia los ideales del matrimonio, concede un importante espacio a las cláusulas de *porneía*, la cuestión que interesaba a los fariseos y que lo consumía todo en los fundamentos del divorcio. Dado que Mateo las incluye en estos textos, el propósito de Jesús pareciera haber sido dejado de lado.

La mayoría de los biblistas vincula la cláusula *porneía* al inicio de la ley de divorcio en Dt. 24:1, que especifica una *erwath dabar* = «asunto indecente» (LXX), y enlaza el fallo de Jesús con una disputa entre las escuelas de Hillel y Shamai sobre estos asuntos. *Porneía* es considerado un término más general que adulterio, describiría más bien la violación, el incesto, o la situación de una novia que ha perdido su virginidad.

La palabra *erwath*, עֶרְוַת, proviene de una raíz verbal que significa «destapar», y se emplea para designar la desnudez o los genitales expuestos en las leyes del incesto de Levítico 18; *erwath dabar*, עֶרְוַת ָ בָר, aparece en Dt. 23:14-15 en referencia al excremento visible o al hecho de hacerse ver cuando se está defecando. La traducción de la LXX de Dt.24:1 se emplea en Susana 63 (LXX) para referirse al adulterio por el cual la protagonista de la historia iba a ser ejecutada. Hay razones para leer *erwath dabar* como un término específico para un delito sexual que bien pudiera indicarse por el término griego *porneía*.

Las cláusulas de *porneía* en Mt. 5 y 19 están vinculadas a la prerrogativa del esposo de iniciar el divorcio y, en consecuencia, serían específicas para la esposa. En Mt. 5 y 19 se supone que solo el esposo inicia los trámites del divorcio; sería improbable que el esposo iniciase el divorcio fundado en su propia *porneía*.

Más bien, el texto implica que el esposo iniciaría el proceso de divorcio basado en la constatación de *porneía* de la esposa, o bien por tratarse de un matrimonio incestuoso. Por otra parte, Deuteronomio 24:4 prohíbe que el hombre que se divorcie de su esposa se case nuevamente con ella si esta ha contraído matrimonio nuevamente y luego se ha divorciado o ha enviudado. Para el primer esposo la mujer vuelta a casar es considerada desflorada (LXX), y un retorno tal constituiría una abominación (LXX). Aunque el texto del Deuteronomio, tal como lo leemos en la LXX, no emplea el

término *porneía* para esta ley de divorcio, tanto *áskhemon*, ἄσχημον (v. 1) como *mianthenai*, μιανθῆναι (v. 4; cf. Gen 34:5; 49:4; Job 31:11) podrían utilizarse para señalar prácticas especificadas como tal. La sección dedicada a las segundas nupcias en la ley de divorcio llama la atención porque Jesús podría estar considerando al adulterio mismo como segundas nupcias, haciendo que la esposa eludiese los límites maritales invalidando el contrato de matrimonio. De hecho, es posible que las declaraciones de Mateo utilicen la prohibición de casarse de nuevo con la misma persona como interpretación de *erwath dabar*, lo que resultaría en una teoría unificada de la comprensión del adulterio en la ley deuteronómica sobre el divorcio, explícitamente referida en Mt. 5 y 19.

Por otra parte, esta interpretación de la cláusula de excepción en la ley del divorcio de Mateo tiene algunos defectos. El término *porneía* elegido por Mateo no aparece en ningún texto griego conocido de Dt. 24, aunque este pareciera referirse al delito sexual. Las cláusulas de excepción de Mateo no exigen el divorcio sino que simplemente lo hacen posible. Si las tales estuviesen basadas en Dt. 24:4, parecería necesaria una declaración más enérgica. Mateo emplea la cláusula de excepción de *porneía* tanto para la explicación específicamente femenina de la ley en el cap. 5, como para la específicamente masculina en el cap. 19, pareciendo así traspasar los límites del género.

3. El privilegio paulino. El apóstol Pablo, igual que hace Jesús, se remite al origen del orden matrimonial revelado en el Relato de la Creación, por lo cual reafirma la indisolubilidad del matrimonio como precepto divino (1 Cor. 7:10-16.39; Ro. 7:2-3). Entiende que el divorcio no es deseable, aunque a veces se produzcan situaciones que conduzcan a ello. P.ej., en el caso de un matrimonio mixto. En la evangelización entre los gentiles se dieron casos de conversiones de un solo cónyuge. ¿Qué sucedía de cara a la continuación del matrimonio? A veces no ocurría nada anómalo, y la familia seguía viviendo en paz y concordia; pero también se daba la situación contraria, dado que en el texto evangélico se registra que la aceptación del mensaje de Jesús podía suponer la división en el seno familiar (cf. Mt. 10:34-35). El caso se presentó de hecho en la comunidad de Corinto, y los apóstoles tuvieron que resolverlo; lo hicieron autorizando la separación cuando se daban esas situaciones de discordia, aunque otorgando la iniciativa al no creyente. Si el cónyuge no cristiano estaba dispuesto a mantener el matrimonio en paz, debería esperarse del cristiano que lo secundara, entre otras cosas porque podría mantener a los hijos en un contexto cristiano y porque quizá podría lograr la conversión del cónyuge. Si, por el contrario, el no cristiano decidía divorciarse, el cristiano no debería oponerse, ya que por encima de la conservación del vínculo matrimonial está el vivir en paz: «Si la parte infiel quiere separarse, que se separe; en tal caso el hermano o la hermana no están ligados; pues a vivir en paz nos ha llamado Dios» (1 Cor. 7:15). Entonces, el cónyuge liberado mediante divorcio queda libre. Los estudiosos discrepan sobre si esta libertad es para buscar la paz en un segundo matrimonio o no. El subsiguiente matrimonio puede sobreentenderse en el texto, pero no está autorizado expresamente, aunque tampoco excluido. Más tarde en la historia de la exégesis y en la interpretación de este llamado «privilegio paulino», se entendió que se autorizaba un nuevo matrimonio (cf. G. Osterle, "Privilège Paulin", en *Dia de Droit canonique*, VII, 1960, 229-280).

IV. EL DIVORCIO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO. Los primeros autores eclesiásticos, aun sin tratar directamente el tema, se inclinaron hacia el rechazo del divorcio y se mostraron a favor de la indisolubilidad del matrimonio en contraposición a la praxis judaica. Todas las Iglesias cristianas confesaban su fe en la prohibición evangélica del divorcio, pero hacia el siglo VI las Iglesias de Oriente hablaban ya de «muerte moral» de un matrimonio, y apelando a la cláusula de Mateo

reconocieron al cónyuge inocente la libertad de poder volver a casarse, primero solo para casos de adulterio, después también por otros motivos. En la parte occidental de la Iglesia, debido especialmente a Agustín de Hipona, el matrimonio fue tenido por indisoluble. La evolución de la doctrina sobre el matrimonio en cuanto > sacramento llevó a un punto de vista intransigente: el matrimonio entre cristianos es absolutamente indisoluble. Así ha continuado hasta el presente, pero con una doble especificación. Primera, solo el matrimonio consumado (se supone la consumación pasadas las primeras 24 horas) es absolutamente indisoluble, pero no el matrimonio legítimo (*rato*) no consumado, pues este se puede disolver fácilmente, ya sea por dispensación pontificia, ya sea por acuerdo entre los mismos cónyuges, sobre todo si uno de los cónyuges (o ambos) expresa su deseo de ingresar en una orden religiosa o prepararse (el varón) para el sacerdocio. Segunda, con el desarrollo del Derecho canónico se introdujeron impedimentos dirimentes (invalidantes) o impedientes (que tornan ilícita la celebración del matrimonio). De estos impedimentos hay algunos que invalidan el matrimonio por ley natural o divina, de los cuales la Iglesia no puede dispensar, pero otros han sido impuestos por la autoridad eclesiástica, y de estos puede dispensar siempre el papa y, en algún grado, los obispos. El derecho canónico conoce tres casos de disolución del matrimonio: la muerte de uno de los cónyuges, que es la causa natural y común de disolución; el mencionado «privilegió paulino» (1 Cor. 7:12-15); la disolución del matrimonio *rato* y no consumado. En los casos segundo y tercero se puede hablar de auténticos y propios casos canónicos de divorcio, porque hay disolución de un matrimonio válidamente surgido, aunque se debe distinguir el caso del «privilegio paulino», en el que hay un mero matrimonio natural entre dos personas no bautizadas, del otro caso, donde normalmente se trata de un matrimonio sacramental. Véase ADULTERIO, FORNICACIÓN, MATRIMONIO, LIBELO DE REPUDIO, REPUDIAR.

BIBLIOGRAFÍA: J.E. Adams, *Marriage, Divorce, and Remarriage in the Bible* (Zondervan 1986); W.W. Bassett, *El matrimonio, ¿es indisoluble?* (ST 1971); H.D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Augsburg-Fortress, Minneapolis1995); A. Díez Macho, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia* (Madrid 1978); G. Duty, *Divorcio y nuevo matrimonio* (Betania 1975); W. Günther y H. Reiser, "Matrimonio", en *DTNT*, III, 45-54; J.A. Fitzmyer, *The Gosepl According to Luke X-XXIV* (Doubleday, Garden City 1985); B. Haering, *El cristiano y el matrimonio* (EVD 1970); H.W. House, ed., *Divorcio y segundas nupcias. Cuatro puntos de vista cristianos* (EMH 1995); D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Eerdmans 2002); F. Lozano, *Divorcio y nuevo matrimonio*, (EVD 1971); A. Matabosch, *Divorcio e Iglesia* (Marova, Madrid 1979); R. Metz y J. Schlick, *Matrimonio y divorcio* (Sígueme 1974); J. Murray, *El divorcio* (EEE 1979); P. Nautin, "Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine", en *Rech. de Scienc. Relig*. 62 (1974) 7-54; M.A. Ramos, *La pastoral del divorcio en la historia de la Iglesia* (Caribe 1988); J. Peláez del Rosal, *El divorcio en el derecho del Antiguo Oriente: Asiria, Babilonia, Israel* (Almendro 1982); A. Walker, *Jesús y los conflictos humanos* (Aurora, Bs. As. 1969); G.J. Wenham, "Divorcio", en *DECTP*, 486-488.

J. E. MILLER

DI-ZAHAB

Heb. 1774 *Di Zahab*, דִּי זָהָב; Sept. *Katakhrýsea*, Καταχρύσεα. Lugar en el desierto de Sinaí, en los limites del Arabá, donde acampó Israel cuando Moisés pronunció su discurso final registrado en Dt. 1:1: «Estas son las palabras que Moisés habló a todo Israel al otro lado del Jordán, en el desierto, en el Arabá frente a Suf, entre Parán, Tofel, Labán, Hazerot y Di-zahab». El sitio, en alguna parte de la Transjordania central, aún no ha sido identificado con certeza.

DOCE

Del latín *duodecim* = «doce», comp. de *duo* = «dos» y *decem* = «diez»; gr. 1427 *dódeka*, δώδεκα. Número perfecto por excelencia, significa «perfección de gobierno».

Alcanzó gran importancia en el Antiguo Oriente quizá por la división del año en doce meses, con la que el tiempo se sometía a orden. El doce se encuentra como múltiplo de todo lo que tiene que ver con «gobierno»: el sol «señorea» el día, y la luna y las estrellas la noche. Doce es el producto de tres (número divino y celestial) y cuatro (número de lo que es terrenal y orgánico). Mientras que siete es un compuesto de tres añadido a cuatro, doce es tres *multiplicado* por cuatro, y denota, por tanto, aquello que puede apenas ser explicado con palabras, pero que la percepción espiritual puede apreciar en el acto, esto es, la *organización* en la que los productos denotan producción, multipliación y aumento de todo lo que está contenido en los dos números por separado. El cuatro es generalmente prominente en el doce.

En el AT son doce los patriarcas y las tribus, doce los panes de la proposición, doce las piedras del pectoral del sumo sacerdote; doce piedras fueron sacadas del lecho del Jordán, como doce espías enviados a Canaán. El Templo de Salomón tenía el número doce como factor predominante, en contraste con el Tabernáculo, que tenía el cinco. En el NT encontramos el mismo gran principio referente a la Iglesia y su gobierno: doce apóstoles, doce ángeles, doce cimientos de la nueva Jerusalén, que a su vez tiene doce puertas y doce perlas. El número de los sellados es múltiplo de las doce tribus (Ap. 7:4) y doce son las estrellas que aparecen en la corona (Ap. 12:1).

Doce años tenía Jesús cuando apareció en público por primera vez (Lc. 2:342). Doce legiones de ángeles marcan la perfección de los poderes angélicos (Mt. 26:53). Véase DIEZ, NÚMERO.

BIBLIOGRAFÍA: E.W. Bullinger, *Cómo entender y explicar los números de la Biblia* (CLIE 1990).

DOCE, Los. Ver APÓSTOLES

DOCTO

Heb. 995 *bin*, בין; raíz prim. = «separar o distinguir [mentalmente]», de donde «enseñar, entender»; 3045 *yadá*, ידע, raíz prim. = «conocer»; 1847 *dáath*, דַּעַת = «conocimiento, ciencia»; gr. 3100 *matheteúo*, μαθητεύω = «convertirse en alumno».

Persona instruida, inteligente. Esdras aplica este adjetivo a Joyarib y Elnatán, jefes de las casas paternas de aquellos que regresaron de Babilonia, cuando reinaba el rey Artajerjes (Esd. 8:7). «El hombre sabio es fuerte; y de pujante vigor el hombre docto», se dice en el libro de Proverbios 24:5. En esta tradición sapiencial, Jesucristo alaba a las personas doctas que han de ser sus seguidores, pues «todo escriba docto en el reino de los cielos, es semejante a un padre de familia, que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas» (Mt. 13:52). Véase DISCÍPULO.

DOCTOR

Gr. 1320 *didáskalos*, διδάσκαλος = «maestro», de *didasko*, διδάσκω, «enseñar»; Lucas lo relaciona con los maestros de la religión judía (Lc. 2:46), para los que también recurre a otro término: 3547 *nomodidáskalos*, νομοδιδάσκαλος = erudito e intérprete de la Ley de Moisés (Lc. 5:17; Hch. 5:34). Antiguamente los hombres sabios entre los hebreos eran llamados *jakham*, חָכָם, y *sophós*, σοφός, entre los griegos. En el tiempo de NT el nombre común de los sabios de Israel era «maestro de la ley», gr. *nomodidáskalos* νομοδιδάσκαλος; o «juristas»: *nomikós*, νομικός; y con menos corrección «gramáticos», *grammateús*, γραμματεύς, es decir, «escribas» o «expertos en la Escritura»; el heb. *sopher*, ס פֵּר, significa «escriba». Se dedicaban sobre todo al estudio de la Ley de Moisés y su

aplicación práctica. Recibían el título honorífico de *rab*, רָב, o *rabbí*, רַבִּי = «grande, maestro».

Los judíos, a imitación de los griegos, tenían su propio cuerpo de siete sabios, que eran llamados Rabbonim, uno de los cuales era > Gamaliel. Ellos se llamaban a sí mismos «hijos de la sabiduría», expresión que se corresponde aprox. con el gr. «filósofo», *philósophos*, φιλόσοφος (cf. Mt. 11:19; Lc. 7:35). Los cabezas de escuela eran llamados «padres» (cf. Mt. 12:27; 23:1-9), y los discípulos *talmidim*, לְמִידִים, «discentes».

Algunos maestros o doctores judíos tenían sus propias aulas, pero por lo general enseñaban y disputaban en el Templo y en las sinagogas. El método que practicaban era semejante al habitual entre los griegos: los discípulos escogían las cuestiones que podían proponer libremente y era deber de los maestros dar su opinión y clarificar la pregunta (cf. Lc. 2:46).

Jesús emitió duros juicios sobre ellos; afirmó que los doctores de la ley ponían pesadas cargas sobre otros, sin tocarlas ellos ni con un dedo (Lc. 11:46). Denunció que en sus enseñanzas quitaban la llave del conocimiento, no entrando en el Reino de Dios, ni dejando entrar a otros (Lc. 11:52). Su ideal del intérprete de la Ley consistía en la capacidad dialéctica de correlacionar lo antiguo y lo nuevo de un modo creativo: «Todo escriba instruido en el reino de los cielos es semejante a un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas» (Mt. 13:52). Véase EDUCACIÓN, ENSEÑANZA, ESCRIBAS, MAESTRO.

A. ROPERO

DOCTRINA

Gr. 1322 *didakhé*, διδαχή = «instrucción, doctrina, enseñanza», del vb. 1321 *didasko*, διδάσκω = «enseñar, instruir»; 1319 *didaskalía*, διδασκαλία, «instrucción», aquello que es enseñado, a saber, «doctrina» (Mt. 15:9; Mc. 7:7; Ef. 4:14; Col. 2:22; 1 Ti. 1:10; 4:1, 6; 6:1, 3; 2 Ti. 4:3), «enseñanza» (2 Ti. 3:16; Tit. 1:9), «instrucción» (Ro. 12:7; 15:4, 1 Ti. 4:13, 16);

Didakhé, διδαχή, se usa solo dos veces en las Epístolas Pastorales (2 Ti. 4:2 y Tit. 1:9), *didaskalía*, διδασκαλία, por el contrario, aparece en quince ocasiones. Ambas se usan en los sentidos activo y pasivo, esto es, el acto de enseñar y lo que se enseña; la voz pasiva es la predominante en *didakhé*, la activa en *didaskalía*; la primera destaca la autoridad, la segunda el acto.

La doctrina cristiana consiste en la expresión de las verdades relativas a Cristo, su persona, su ministerio y su enseñanza, que asume la instrucción del AT como un conjunto de acciones divinas y declaraciones proféticas que prefiguran y anuncian la época evangélica. La obra misionera de los > apóstoles consistió desde su inicio en enseñanza e instrucción como un medio de hacer discpípulos. «Id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado» (Mt. 28:19-20). Ellos transmiten los hechos y palabras de Jesús en su calidad de «testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc. 1:2). En torno a ellos y respecto a Cristo, en cuanto piedra angular de su enseñanza, con el corolario de la urgente llamada a la > conversión, nace la primitiva doctrina cristiana, que en forma de «enseñanza apostólica» aglutina a las primeras comunidades en torno a ella, como parte de su culto racional (cf. Hch. 2:42). A medida que la misión se extiende y se abre a nuevos pueblos, naciones y culturas, a la vez que se enfrenta a nuevos problemas y disputas, herejías y desviaciones, p.ej. la cuestión de los > judaizantes y, posteriormente, el debate sobre la naturaleza de Jesús (cf. 1 Jn. 4:1-2), la doctrina cristiana va adquiriendo forma y solidez, hasta el punto de convertirse en un >

depósito (2 T. 1:14) de creencias que conforman el criterio doctrinal por el que se deduce la autenticidad del mensaje evangélico (Gal. 1:7-8).

Sin duda que desde el mismísimo principio el cristianismo fue intensamente doctrinal, presentando su mensaje no en forma de dichos sapienciales atemporales y ahistóricos, ni siquiera revelaciones teosóficas, a modo de lo que hará después la literatura > apócrifa y gnóstica, sino de instrucción y enseñanza de un acontecimiento cuyo núcleo es la persona de Cristo, iluminada por el supremo acontecimiento pascual de la Resurrección. De ahí que las variantes del mensaje apostólico surgieran primero en torno al significado de la persona de Jesús y su obra, con las consecuencias prácticas que esto acarreaba a las primeras comunidades respecto a su libertad, universalidad y testimonio hasta el martirio.

La doctrina original, que en principio dependía de los apóstoles, se transmitió o pasó de manos de estos a los obispos o pastores, con el aviso de que fuesen fieles a la > «tradición», gr. *parádosis*, παρ�δοσις, recibida: «Lo que oíste de parte mía mediante muchos testigos, esto encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros» (2 Ti. 2:2; cf. 1 Cor. 3:10). Con esto se buscaba garantizar que la doctrina cristiana enseñada por los apóstoles y fundada en Cristo (cf. Ef. 2:20) no se tergiversara, sino que, fiel en su exposición, sirviese a su función primaria de generar en los oyentes postapostólicos la misma experiencia que en los primeros: «Lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros» (1 Jn. 1:3). Véase DISCIPLINA, DOGMA, EDUCACIÓN, HEREJÍA, PREDICACIÓN. TRADICIÓN.

A. ROPERO

DODAI

Heb. 1737 *Doday*, דְי , prob. contracción de *Dodayahu*, דַיָה quizá otra forma de > Dodo; Sept. *Dodía*, Δωδ�α, *Dodaí*, Δωδα� y *Dodaía*, Δωδα�α, Vulg. *Dudia*. Ajojita, jefe del contigente del segundo mes en tiempos de Davíd: «Al frente de la división del segundo mes estaba Dodai el ajojita, y un jefe en su división era Miclot. Su división tenía 24.000 hombres» (1 Cro. 27:4). Véase DODO.

DODANIM

Heb. 1721 *Dodanim*, דָנִים , de significado incierto; Sept. *Rhódioi*, ῾Ρ�διοι, Vulg. *Dodanim*. Cuarto hijo de Javán, nieto de Jafet (Gn. 10:4). Forma variante de *Rodanim*, רדָנִים, en el texto paralelo de 1 Cro. 1:7; Sept. *Rhódioi*, ῾Ρ�διοι. Dodanim aparece en las versión Siria, Caldea, Vulgata, Persa y Arábiga, y en el Targum de Onkelos. Sus descendientes fueron los dardanios, emparentados con los griegos y que vivían a lo largo de la costa noroccidental del Asia Menor.

DODAVA

Heb. 1735 *Dodawahu*, דָוָה = «amado [amor] de Yahvé»; Sept. *Dodía*, Δωδ�α, *Odía*, ᾿Ωδ�α, Vulg. *Dodan*. Habitante de la ciudad de Maresa, padre de Eliezer, el cual profetizó la pérdida de las naves de Tarsis que el rey Josafat tenía en Esión Geber para enviarlas a empresas comerciales (2 Cro. 20:37).

DODO

Heb. 1734 *Dodo*, ד , abreviatura de *Dodawahu*, דָוָה ; ac. Dudû. Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *patrádelphos autû*, πατράδελφος αὐτοῦ, *pater adelphû autû*, πατὴρ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; Vulg. *patruus Ahimelech*. Descendiente de Isacar, hijo de Fúa y abuelo de Tola, juez de Israel (Jue. 10:1).

2. Sept. *Dudí*, Δουδί, *Dodaí*, Δωδαί; Vulg. *patruus ejus*. Ajojita, padre de > Eleazar, uno de los tres valientes de primer rango de David (2 Sam. 23:9). Tuvo a su cargo la jefatura de la guardia real de David durante el segundo mes. Se trata del mismo > Dodai, mencionado en 1 Cro. 27:4.

3. Sept. *Dusí patrádelphos autû*, Δουσί πατράδελφος αὐτοῦ y *Dodoaí*, Δωδωαί, *Dodoé*, Δωδωέ; Vulg. *patruus ejus*. Habitante de > Belén, padre de > Eljanán, uno de los treinta héroes que ostentaron la jefatura en el ejército de David (2 Sam. 23:24; 1 Cro. 11:26).

DOEG

Heb. 1673 *Doeg*, אֵג̇ = «tímido [temeroso, ansioso]» (1 Sam. 21:7, Sept. *Doeg*, Δωήγ, *Doek*, Δωήκ); también escrito *Doeg*, אֵג (Sal. 52, título, Sept. *Doek*, Δωήκ); *Doyeg*, יֵג , en 1 Sam. 22:18, 22; Sept. *Doeg*, Δωήγ. Edomita, jefe de los pastores de > Saúl, cargo de importancia en las cortes orientales. En la ciudad de Nob fue testigo, «delante de Yahvé» (heb. *neetsar*, נֶעְצָר, Sept. *synekhómenos Neesarán*, συνεχόμενος Νεεσσαράν; Vulg. *intus in tabernaculo Domini*), de cómo el sacerdote Ahimelec ayudó a David, entregándole el pan sagrado para él y sus compañeros. Doeg refirió a Saúl lo ocurrido, el cual mandó que trajesen a su presencia a Ahimelec, sus familiares y todos los sacerdotes de Nob. Después de reprocharles su conducta, ordenó que los ajusticiasen por traidores, pero ninguno de los oficales del rey se atrevió a ejecutar la orden. Entonces Doeg se encargó de efectuar el crimen con presteza y crueldad. Acuchilló a ochenta y cinco varones sacerdotales y luego exterminó a sus familias y ganados (1 Sam. 22:11-23). Enterado de lo ocurrido, David expresó su dolor e indignación en el Sal. 52.

A. ROPERO

DOFCA

Heb. 1850 *Dophqah*, פְּקָה ָ, quizás «arreando ganado»; Sept. *Rhaphaká*, Ῥαφακά, por error de ר, *r* por ד, *d*; Vulg. *Dapaca*. Octavo lugar de acampada de los israelitas entre el desierto de Sinaí y Alús (Nm. 33:12). M. Mínguez piensa que tal vez haya de leerse Mafca, nombre que corresponde al de las turquesas explotadas desde la antigüedad en aquella área. Identificada con Serabit el-Hadim, célebre centro minero en donde se explotaban tales gemas y famoso por su templo, en el que se veneraba a la «Señora de la Turquesa», y por sus inscripciones protosinaíticas. Posiblemente el distrito sufriera durante el éxodo un período de abandono como los que revelan los textos del lugar, por cuyo motivo se habían retirado las tropas y funcionarios egipcios y los hebreos no tuvieron obstáculos en pasar.

BIBLIOGRAFÍA: M. Mínguez, "Dofqah", en *EB* (Garriba 1964); C.F. Keil, "Éxodo", *Comentario al texto hebreo del AT* (CLIE 2008).

J. M. DÍAZ YANES

DOGMA

Gr. 1378 *dogma*, δόγμα = «parecer, decisión», del verbo *dokeîn*, δοκεῖν = «parecer, suponer», o sea, «lo que parece bien», de donde «opinión» en general, «sentencia filosófica» o «máxima fundamental», acepciones propias del griego clásico y helenístico. El vocablo pasó al terreno jurídico-social con el sentido de «decreto público, prescripción», indicando que lo que era opinión pasaba a ser norma impuesta por la autoridad. En este sentido es utilizado en el NT respecto a los

decretos del emperador: «Por aquellos días salió un edicto [*dogma*, δόγμα] de César Augusto» (Lc. 2:1; cf. Hch. 16:1, 4; 17:7); a las ordenanzas judías suprimidas por Cristo: «Anulando en la carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos [*dógmasin*, δόγμασιν]» (Ef. 2:15; Col. 2:14); y a los decretos de los apóstoles y ancianos dados en Jerusalén concernientes a los alimentos y a la pureza sexual (Hch. 16:4; cf 15:22; 25:28).

El equivalente del AT es el «edicto del rey» (Dan. 2:12; Est. 4:8). En sentido religioso designa el «decreto divino», y concretamente la «doctrina recibida como artículo de fe». El conocido *shemá* es expresión normativa, dogmática, de la fe del pueblo de Dios: «Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor» (Dt. 6:4-9; 11:13-21; Nm. 15:37-41).

El término es utilizado en el siglo II por algunos de los primeros escritores cristianos, tanto griegos como latinos, para referirse a la doctrina cristiana en su totalidad. Ignacio de Antioquía habla de «las ordenanzas del Señor y de los apóstoles» (*dógmata tu kyríu kai ton apostolon*, δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, *Magnesios* 13). Orígenes se refiere a las doctrinas cristianas como «el dogma», *to dogma*, τὸ δόγμα, y a los apóstoles como «maestros del dogma», *didáskaloi tu dógmatos*, διδάσκαλοι τοῦ δόγματος (*Contra Celso* 1, 7, 3; *In Mat. Comm.* 12, 33). Desde el siglo IV se impone el sentido de «enseñanza de la fe». Vicente de Lérins califica al dogma de divino y católico, universalmente aceptado (*Commonitorium* 22, 6; 28, 9; 29, 9, 10). Aun con todo, se usa gral. la expresión «doctrina cristiana». Todavía los grandes teólogos medievales usan poco el término *dogma*, prefieren el de *articulus fidei*.

La existencia de cismas y desviaciones doctrinales en el NT ponen de manifiesto la existencia de un cuerpo doctrinal sostenido por la generalidad de las comunidades apostólicas, no formulado de una manera sistemática ni explícita, pero aceptado implícitamente respecto a la doctrina sobre Cristo y el Evangelio. Hay que añadir además, que la fe en el NT es no solo confianza y obediencia, sino también creencia en ciertos hechos tocantes a la persona, vida y muerte de Cristo como verdaderos (p.ej. Ro. 10:8-9; Jn. 6:69). Los himnos cristianos y el > kerigma sobre Cristo confiesan y predican un credo reconocido y admitido (cf. Ro. 10:9; 1Tim. 6:12; Heb. 4:14; Jn. 4:15). Todo ello comprende la «sana doctrina» (Tit. 1:9; 2:1), a la que se insta a Timoteo y Tito a ser fieles, el «depósito» que deben guardar (2 Tim. 1:14). Véase CISMA, DEPÓSITO DE LA FE, DOCTRINA, HEREJÍA.

BIBLIOGRAFÍA: D. Bonifazi. “Dogma”, en DTI II, 280-299; Charles Journet, *El dogma, camino de la fe* (Andorra 1964); W. Kasper, *Dogma y palabra* (Mensajero 1968); G.F. Mansini, “Dogma”, en *DTF*; K. Rahner, “Dogma, su naturaleza”, en *SM* II, 375-383; A. Segovia, “Dogma”, en *EB* (Garriga 1964); N. Walter, “δόγμα, *dogma*, opinión, decreto, mandamiento” en *DENT* I, 1028-1031.

A. ROPERO

DOLOR

Término representeado por numerosas palabras y paráfrasis hebreas y griegas.

1. Vocabulario y uso.
2. Dolor y pecado.
3. Manifiestaciones de dolor.
4. Jesús frente al dolor.
5. El dolor y el cristiano.

I. VOCABULARIO Y USO.

1. Heb. 6089 *étseb*, עֶצֶב = «esfuerzo [doloroso], trabajo, tristeza» (Gn. 3:16; 1 Sam. 20:34; 2 Sam.

19:2; Sal. 127:2).

2. Heb. 6093 *itstsabón*, עִצָּבֹן = «preocupación, dolor» (Gn. 3:16, 17; Job 9:28).

3. Heb. 3015 *yagón*, יָגֹן, «pesar, dolor, tristeza» (Gn. 42:38: 44:29; Sal. 31:10; Is. 51:11; Jer. 8:18; Ezq. 23:33).

4. Heb. 3510 *kaab*, כאב, prop. «sentir dolor, afligirse» (Gn. 34:25; Sal. 39:2; Is. 17:11; 65:14; Jer. 15:18; Ez. 28:24).

5. Heb. 4341 *makheob*, מַכְאֹב = «angustia, aflicción, dolor, tristeza» (2 Cro. 6:29; Job 33:19; Sal. 32:10; 38:17; 69:26; Ecl. 1:18; 2:23; Is. 53:3,4; Jer. 30:15; Lam. 1:18).

6. Gr. 931 *básanos*, βάσανος, originariamente designaba el instrumento de prueba de las monedas; después pasó a indicar la tortura practicada a los esclavos, ya que se consideraba un instrumento de prueba como medio para averiguar la verdad. En la LXX y en el NT tiene el doble significado de «prueba» y «tormento», que comprende dolores físicos y morales.

7. Gr. 3077 *lype*, λύπη = «dolor (tanto físico como mental), sufrimiento, aflicción» (Jn 16:21; Ro. 9:2; 1 Tim. 6.10).

8. Gr. *ponos*, πόνος = «dolor, labor, esfuerzo» (Col. 4:13, Ap. 16, 10, 11; 21:4).

II. DOLOR Y PECADO. Según el relato bíblico, el dolor no surge de la creación, que es buena al salir de las manos de Dios, sino que se deriva del mal uso de la libertad humana, como consecuencia de un acto de desobediencia. Es, por tanto, el castigo por una culpa original (Gn. 12:17-19; 42:21-22). Bajo este doble signo de castigo y maldición aparece en la enseñanza bíblica. Es cierto que el dolor se puede deber a causas naturales, desgracias colectivas en las que los indiviudos no tienen parte ni culpa moral. En ocasiones, el dolor y el sufrimiento que acompaña a la pérdida personal es una prueba permitida por Dios, como en el caso de Job. En un principio el dolor se atribuía necesariamente o bien a la culpabilidad personal del doliente, o bien a la de alguno de sus antepasados, debido a una especie de solidaridad familiar o tribal. Los profetas corrigen esta visión unilateral y enseñan un concepto más amplio e individualista del tema. «En aquellos días no dirán más: Los padres comieron las uvas agraces, y los dientes de los hijos sufren la dentera; sino que cada cual morirá por su propio pecado» (Jer. 31:29-30). «El hijo no llevará por el pecado del padre, ni el padre llevará por el pecado del hijo: la justicia del justo será sobre él, y la impiedad el impío será sobre él... El alma que pecare, esa morirá» (Ez. 18:20). A la pregunta formulada a Jesús sobre la causa de la ceguera de nacimiento planteada en término de culpabilidad personal o parental: «¿quién pecó, este o sus padres, para que naciera ciego?», Jesús respondió que ni el ciego pecó individualmente, ni tampoco sus padres (Jn. 9:2-3).

Para el pensamiento cristiano el dolor forma parte «del tiempo presente» (Ro. 8:18), marcado por el signo del pecado, de la culpa y la maldición, que hace gemir a toda la creación en esperanza de verse libre de la esclavitud de la corrupción, para entrar a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (vv. 21-22). La redención operada por Cristo es completa de cara al futuro y al individuo, pero se encuentra en «estado de esperanza» respecto a su manifestación universal (v. 24). El dolor es signo de un mundo que no ha sido transformado todavía, pero que está en camino de serlo. En la nueva Jerusalén Dios «enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor» (Ap. 21:4). En el momento presente el dolor forma parte de la existencia cristiana: «Vosotros tenéis el privilegio no solo de creer en Cristo, sino también de padecer por él» (Flp. 1:29), lo que demuestra que el dolor, bajo la cruz de Cristo, queda transformado en motivo de gloria y

resurrección. La prueba no es criterio de juicio ni de pecado: el doliente no debe ser rechazado como un pecador que se ha atraído sobre sí la ira de Dios, sino como parte de un cuerpo que encuentra en él su consuelo y asistencia: «Si un miembro padece, todos los miembros a una se duelen» (1 Cor. 12:26).

III. MANIFESTACIONES DE DOLOR. Los antiguos manifestaban su dolor sobre desgracias personales o sociales, especialmente la muerte de un familiar o amigo, con muchos más signos externos que nuestros contemporáneos. Estas manifestaciones comprendían lamentos desgarradores, ceniza sobre la cabeza, rotura del vestido (1 Sam. 4:12; 2 Sam. 1:2; 13:19; 15:32; Neh. 9:1; Ez. 27:30; Lam. 2:10; Job 2:11; 1 Mac. 3:47; 4:39; 11:71; 2 Mac. 10:26; 14:15; Judit. 9:1; Ap. 18:19; Josefo, *Guerras*, 2, 12, 5; 15, 4; *Ant*. 20, 6, 1; comp. Homero, *Ilíada*, 18, 23ss.; 24, 164; Diodoro Sículo, 1, 72, 917 Luciano, *Luct*. 127 Apuleyo, *Metamorfosis*, 9), golpes de pecho (Nah. 2:8; Lc.18:13; cf. Josefo, *Ant*. 16, 7, 5; Homero, *Ilíada* 2, 700; Heródoto, 2, 85; Luciano, *Luct*. 12; Virgilio, *Eneida*, 4, 673; 12, 871; Marcial, 2, 11, 5; Petronio, 111), en el muslo (Jer. 31:19; cf. Polibio, 15,27, 11; Homero, *Odisea*, 13,198) o en la cabeza (Josefo, *Ant*. 16, 10, 7), así como mesarse la barba o el cabello (Esd. 9:3; Job 1:20; cf. Josefo, Ant. 15, 3, 9; 16:7, 5; Virgilio, *Eneida*, 12, 870; Ovidio, *Metamorfosis*, 11, 746; Apuleyo, *Met*. 9; Petronio, 111, 113; Marcial, 2, 11, 5), o revolcarse en la ceniza (Ez. 27:30; cf. Homero, *Ilíada*, 22, 414; 24, 640; Luciano, *Luct*. 12).

IV. JESÚS FRENTE AL DOLOR. Como alguien ha dicho, «Jesús no pronunció discursos sobre el dolor, sino que sufrió personalmente hasta la muerte en la cruz, a pesar de ser inocente» (A. Bonora). Los pobres, los enfermos, los angustiados, los pecadores, hombres y mujeres víctimas de los males y dolores físicos, sociales, psíquicos, salen al encuentro de Jesús seguros de ser bien recibidos. En él se cumple de forma múltiple la profecía que dice: «Ciertamente él llevó nuestras enfermedades y sufrió nuestros dolores. Por sus heridas fuimos nosotros sanados» (Is. 53:5), y así lo interpreta Mateo: «Él mismo tomó nuestras debilidades y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8:17).

En aquellos días se creía que la > enfermedad estaba provocada por un demonio o un espíritu malvado debido a las actividades pecaminosas del paciente (cf. Lc 10:19). Jesús curó a todos los enfermos y liberó a todos los endemoniados que se le acercaron. Los milagros de Jesús son el signo de su compasión y de la irrupción de la fuerza del Reino de Dios en el mundo humano. Los gestos y las palabras de Jesús muestran que el poder de Satanás ha concluido ya: «Si por el dedo de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc. 11:20). A tal punto es esto cierto, que en otro lugar dice: «Yo veía a Satanás cayendo del cielo como un rayo» (Lc. 10:18). El Reino de Dios ya ha hecho irrupción en el mundo con Jesús, las > arras de la liberación del dolor ya han sido entregadas a la Iglesia, pero el dolor está ahí como un enemigo agonizante en espera de su aniquilación final, pues el pecado sigue presente en el mundo y es el mal radical que falta por erradicar en el escatológico «tiempo de la siega» (Mt. 13:30). Los milagros de Jesús y de sus discípulos son la demostración visible del deseo de Dios de liberar al hombre del mal y del dolor y de restituirle una plena humanidad que comienza por la fe y la victoria sobre el pecado. «Sois fuertes, y la palabra de Dios permanece en vosotros, y habéis vencido al maligno» (1 Jn. 2:14). «Porque todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo; y esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Jn. 5:4).

V. EL DOLOR Y EL CRISTIANO. A partir de la experiencia del dolor de Jesús y su valor salvífico, los autores apostólicos desarrollan el concepto del dolor como parte de la pedagogía divina que incluye la disciplina (Heb. 12:7-11). El dolor no es algo de lo que avergonzarse o tratar

de ocultar. Jesucristo mismo, «aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció. Y habiendo sido perfeccionado, llegó a ser Autor de eterna salvación para todos los que le obedecen» (Heb. 5:8), del mismo modo, el cristiano tiene que aprender la obediencia en el sufrimiento. Ser discípulo de Cristo supone cargar con la cruz de cada día (Mc. 8:34 ss.); estar dispuesto a soportar odios, ultrajes y persecuciones a causa de su nombre (Mc. 13:9-13; Jn. 15:18-21), y negarse a sí mismo hasta el sacrificio de la propia vida (Lc. 17:33; Jn. 12:24-25). De este modo, el cristiano participa del destino de Cristo, de sus sufrimientos y su muerte (2 Cor. 1:5; Fil. 3:10; 1 Pd. 4, 13). El cristiano siempre lleva en el cuerpo la muerte de Jesús por todas partes, para que también en su cuerpo se manifieste la vida de Jesús (2 Cor. 4:10-12; Col. 1-24). La gloria del apóstol Pablo es la cruz de Cristo (Gal. 6:14). La esperanza de todo creyente «es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados» (Rom 8:17-18; cf. 2 Cor. 4:17; 1 Pd. 4:13ss.; Ap. 7:14-17). Véase AFLICCIÓN, AGONÍA, DUELO, ENFERMEDAD, FUNERAL, MAL, MILAGRO, PLAÑIDERAS, PRUEBA, SUFRIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: K. Kitamori, *Teología de1 dolor de Dios* (Sígueme 1975); C.S. Lewis, *El problema del dolor* (Rialp 1992); M. Márquez, “Dolor”, en *GER* 8, 57-59; J. Scharbert, “Dolor”, en *EB* II, 985-988; R.L. Sturch, “Dolor”, en *DECTP*, 491-492; E.F. Sutcliffe, *Dios y el sufrimiento en el Antiguo y en el Nuevo Testamento* (Barcelona 1959); P. Torres Valenzuela, *Sanidad en Isaías* (CLIE 1999); S. Velasco, *Dios no quiere el dolor* (Ope, Guadalajara 1970).

A. ROPERO

DOLORES DE PARTO

Heb. 6093 *itstsabón*, עִ ָב ן = «dolor de parto» (Gn. 3:16, 17; Sal. 48:6; Miq. 4:9, 10); gr. 5604 *odín*, ὠδίν = «dolor de parto» (Mt. 24:8; Mc. 13:8). Castigo impuesto por Dios a la mujer por su desobediencia (Gn. 3:16). De la culpa original procede el padecimiento y la contradicción de la mujer en el día más feliz de su vida, que es el ser madre: «La mujer, cuando da a luz, tiene angustia, porque ha llegado su hora. Pero después que ha dado a luz un niño, ya no se acuerda del dolor, por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo» (Jn. 16:21).

El apóstol Pablo utiliza metafóricamente la imagen del parto y sus dolores en tres casos bien diferentes. Uno, respecto a sí mismo, en cuanto progenitor espiritual de los creyentes: «Hijitos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto hasta que Cristo sea formado en vosotros» (Gal. 4:19).

Otro, respecto a la creación, que espera agonizante el «cielo nuevo y la tierra nueva», la recapitulación de todas las cosas: «Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una sufre dolores de parto hasta ahora. Y no solo la creación, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo» (Ro. 8:22).

Por último, alegóricamente, se refiere a la Iglesia y a Israel. «Alégrate, oh estéril, que no das a luz; prorrumpe en grito de júbilo y levanta la voz, tú que no estás de parto; porque más son los hijos de la desolada que los de la que tiene marido» (Gal. 4:27). Es una cita de Is. 54:1, y lo hace para mostrar que el número de aquellos salvados por el Evangelio excede en mucho a aquellos que buscan salvarse por las obras de la Ley.

DOMINGO

Gr. *he kyriaké*, ἡ κυριακή; lat. *Dominica dies* = «día del Señor».

1. El primer día.

2. El día del Sol.

3. El octavo día.

4. Del sábado al domingo

I. EL PRIMER DÍA. Nombre dado al día de la semana en que resucitó Jesucristo, citado en Ap. 1:10, y que debía ser una expresión familiar desde fechas más antiguas (cf. 1 Cor. 16:2). En un principio los cristianos carecían de una palabra especial para designarlo. Los Hechos de los Apóstoles se sirven de la teminología judía: «El primer día de la semana» (Hch. 20:7). Los cuatro Evangelios, tan parcos en ofrecer datos cronológicos, son unánimes en datar la Resurrección del Señor y sus apariciones en el «primer día de la semana» (cf. Mt. 28:1; Mc. 16:2; Lc. 24:1, 13; Jn. 20:1, 19, 26). Significativamente, el Señor resucitado se aparece siempre en domingo a los discípulos cuando estos están reunidos (Lc. 24:33; Jn. 20:19, 26; Hch. 2:1), toma con ellos la comida mesiánica (Mc. 16:14; Lc. 24:30, 41-43; Jn. 21:9-13) y les transmite los poderes mesiánicos (Mt. 28:18-21; Jn. 20:21, 22-23). No hay duda que este «primer día de la semana» revestía un significado particular para la Iglesia apostólica, separado para celebrar sus cultos, fundamento de la teología pastoral del domingo. Pablo se detuvo siete días en Troas con la comunidad de la ciudad, hasta «el primer día de la semana, cuando estábamos reunidos para partir el pan» (Hch. 20:6-7), lo que sugiere que la celebración eucarística precisamente ese «primer día» era ya una regla fija. En 1 Corintios el Apóstol exhorta a los creyentes de la ciudad a que «el primer día de la semana» pongan aparte sus ofertas para los santos de Jerusalén (1 Cor. 16:2), dando a entender que era el día de reunión de la asamblea en la comunidad de Corinto. Ya la > *Didajé* refiere la siguiente exhortación: «Reuníos el día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de confesar vuestros pecados, a fin de que sea puro vuestro sacrificio» (14, 1-2).

II. EL DÍA DEL SOL. A la terminología judía se añadió durante el siglo II por el trato con los gentiles una denominación de procedencia pagana: *dies solis*, «día del dios Sol» (tal como se conserva en el inglés *Sunday* y el alemán *Sonntag*), que tiene su origen en Oriente y comenzó a extenderse por Occidente en los orígenes del cristianismo, de la mano de los magos helenizados, como el primer día de la semana planetaria. Los romanos no celebraban de modo especial *el dies solis*; entre ellos era más bien el día de Saturno el consagrado al descanso, algo semejante al > Sábado judío, ya que se consideraba un día infausto y no se quería emprender en él negocio alguno (Ovidio, *Ars amat.* 1, 415). Por el contrario, el *dies solis* de los cristianos no era día de reposo, sino de celebración litúrgica, de alegría, por la Resurrección del Señor. «El día que se llama día del sol, todos se reúnen en un mismo lugar, tanto en las villas como en las aldeas. Se leen las memorias de los apóstoles y los escritos de los profetas. Cuando el lector ha terminado, el que preside pronuncia un discurso. Seguidamente todos nos ponemos en pie y oramos juntos en voz alta; después se trae pan juntamente con vino y agua. El que preside eleva al cielo las plegarias y las eucaristías, y todo el pueblo responde: Amén» (Justino Mártir, *I Apología* 47, 5). De esta coincidencia los cristianos dedujeron un nuevo simbolismo cristológico. El *domingo* era el día del sol. Ahora bien, la Escritura dice de Cristo que es «el sol de justicia» (Miq. 4:2); por tanto, el domingo en el cual Cristo resucitó, empezó a concebirse como el día en el cual se había elevado el Sol de la Segunda Creación. «El día del Señor, el día de la resurrección, es el día de los cristianos. Y si los paganos lo llamaron día del sol, nosotros aceptamos gustosamente esta designación. Porque este día se elevó la luz, ese día brilló el sol de justicia» (Jerónimo).

III. EL OCTAVO DÍA. Al ser el primer día de la semana, sugería muy bien el comienzo de un

nuevo orden de cosas, totalmente distintas de las relacionadas con el > sábado judío. Muy temprano en la historia cristiana el domingo se vincula al primer día de la creación, en el que Dios hizo la luz, y es designado con frecuencia como «el día octavo»: «Nosotros guardamos el día octavo para gozarnos, en que también Jesús se levantó de los muertos» (*Epístola de Barnabás*, 15). No es día «primero» en el sentido que a esto se da al hablar de la primera semana de la creación, sino el «octavo» día, el que sigue al séptimo, al sagrado sábado; sigue a este sábado que coronó la obra de la creación con la Pascua de Cristo. Los Padres de la Iglesia consideraban santo el número ocho. Significaba para ellos la purificación del pecado, acción que venía prefigurada por la circuncisión al octavo día; quería significar también la perfección, ya que ocho son las bienaventuranzas que anuncia el Señor como suma de la perfección en la vida del cristiano, pero sobre todo es el número de la resurrección, la cual tuvo lugar al octavo día, después del sábado, trayendo consigo la perfección de la pureza, después que la humanidad, durante los siete días anteriores, simbólicamente hablando, se había manchado con innumerables pecados (cf. Ambrosio, *al Sal 118*, pról. 2). El domingo significaba el mundo nuevo del futuro y la escatología prometida y esperada. El simbolismo escatológico, vinculado en la Biblia al descanso sabático, se aplicó de esta manera al domingo, preanuncio del día sin ocaso de la segunda creación: «Dios no ha creado el sábado para la ociosidad, sino para que los hombres conociesen el descanso de la creación. El quería que, conociendo el término de esta, buscasen el comienzo de la otra. En efecto, el sábado constituía el término de la primera creación, el domingo el comienzo de la segunda donde había renovado y proseguido la antigua. De la misma manera que antes había estado prescrito observar el día del sábado como memorial del término de las cosas anteriores, así también nosotros honramos el domingo como memorial del comienzo de la nueva creación... El sexto día finalizó la creación; el séptimo Dios descansó de todas sus obras. Pero en el evangelio el Verbo dijo: *Yo he venido para terminar la obra*» (Eusebio de Alejandría, siglo V).

De esta forma, el domingo señala a un mismo tiempo comienzo y terminación de la creación, y esto hace que, debido sobre todo a su significado esencial y místico, sea «el primero de todos los días, aquel en que el mundo comienza su existencia y el Creador, surgiendo del sepulcro como vencedor de la muerte, a todos nos libra» (*Breviario monástico*, himno de maitines de los domingos de invierno).

«La comparación del sábado hebreo con el domingo cristiano evidencia claramente la originalidad de este último. Mientras el descanso del trabajo constituía el contenido originario y fundamental de la fiesta veterotestamentaria, el domingo extrae su sentido más auténtico y genuino del misterio de Cristo resucitado, del que la Iglesia, "partiendo el pan", hace memoria, experimenta su presencia vivificante y espera su venida gloriosa. Solo más tarde, y como factor complementario, se añadió al domingo el carácter festivo de descanso del trabajo, propio de la práctica sabática de los hebreos; descanso que, en la tradición de la Iglesia —en continuidad con el testimonio bíblico veterotestamentario y neotestamentario—, se entendió sobre todo como símbolo escatológico de la bienaventuranza final, a cuya participación llamará el Dios creador a los creyentes» (G. Barbaglio).

IV. DEL SÁBADO AL DOMINGO. Jesús, aun observando las prescripciones judías, se desvinculó de las relativas al sábado cuando lo consideró oportuno, hasta llegar a afirmar que «el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc. 2:27). Cuando los fariseos reprendieron a sus discípulos por arrancar espigas en sábado (Mt. 12:1ss.), Jesús les dijo que «el hijo del Hombre es señor del Sábado», porque él cumple la expectación del descanso y presencia de Dios que se

prefiguraba en el sábado. El sábado se convierte en su día, es el día en que sobre todo «obra» o trabaja como el Padre (Jn. 5:17) por la redención de los pecadores (cf. Lc. 13:1ss; 14:5). Se comprende, pues, que inicialmente la comunidad cristiana se distanciara de la concepción y legislación judías sobre el sábado, centradas predominantemente en el descanso, e insistiera en el domingo como día de alegría redentora, de reunión de la comunidad en torno a Cristo en la celebración eucarística. Vistos desde fuera, los cristianos son descritos como personas que «en día establecido se reúnen para cantar himnos a Cristo, en calidad de Dios» (Plinio el Joven, *Ep. ad Traianum*, 96).

Aunque la motivación para trasladar el día festivo de sábado a domingo es históricamente oscura, no fue polémica, sino histórica, cristológica. El domingo es por naturaleza algo completamente distinto del sábado, no se trata de un día de ayuno ni de descanso, sino de fiesta y recuerdo de la Resurrección. No se oponía al sábado judío, ni pretendía sustituirlo. Era simplemente el día de la Iglesia, en uso desde los primeros días de la comunidad de Jerusalén, que aún observaban el sábado, pero ya celebrando el domingo en señal la autonomía cristiana frente al judaísmo. Así, el domingo es sobre todo «una creación original», un regalo de la gracia de Dios por su Cristo (Congar). A la vuelta de unos años, el domingo llegó a tener la misma importancia que el sábado en el judaísmo. Ignacio de Antioquía afirma que «los cristianos no observan ya el sábado, pero viven en consonancia con el día del Señor, día en el que nuestra vida ha sido elevada por medio de él y de su muerte». «Los judíos que han venido a la nueva esperanza, ya no celebran el sábado, sino que guardan el día del Señor, en que, por Cristo, amaneció la vida» (*Magnesios* 19). Durante mucho tiempo el domingo no fue día de descanso laboral, ya que en un principio la prescripción sobre el descanso se interpretó ante todo en sentido espiritual: los cristianos descansan absteniéndose de los pecados. Algunos Padres contrapusieron ambos días, ironizando sobre el ocio judío y defendiendo con orgullo el que los cristianos trabajaran en domingo. Solo en un segundo momento se volverá a la interpretación religiosa veterotestamentaria y, gracias a la intervención de la autoridad civil, se comprenderá su valor también humano del descanso. El año 321 el emperador Constantino ordena por ley que en todo el imperio el *dies solis* sea día de descanso para todos, practicado por los cristianos desde mucho antes. Véase DÍA DE YAHVÉ, SÁBADO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio, "Día del Señor", en *DTM*, 220-226; J.B. Bauer, "Domingo", en *DTB*, 301-308; B. Botte, "Las denominaciones del domingo en la tradición cristiana"; Mons. Cassiens, "El día del Señor en el NT"; J. Daniélou, "El domingo como octavo día", en *El domingo* (EVD 1968); J. Hild, *Domingo y vida pascual* (Sígueme 1966); R. Guardini, *El domingo ayer, hoy y siempre* (Guadarrama, Madrid 1960); E. Löhr, *El Año del Señor. El misterio de Cristo en el Año litúrgico* (Guadarrama, Madrid 1962); H. Oster, "Domingo", en *SM* II, 413-417; W. Rodorf, *El domingo. El día de descanso y culto en los primeros tiempos de la Iglesia* (Marova, Madrid 1971).

A. ROPERO

DON

Traducción de varias palabras heb. y cuatro gr., variantes de una misma raíz.

Heb. 4976 *mattán*, מַ ָן = «dádiva, regalo» (Prov. 19:6), para asegurarse un favor (Prov. 18:16; 21:14), «ofrenda de gratitud» (Num. 18:11); 4979 *mattanah*, מַ ָנָה = «presente», femenino del anterior, «tributos» (Sal. 68:18), «regalos» (Est. 9:22), «obsequios sagrados, presentes» (Ex. 28:38; Lv. 23:38; Num. 18:6, 7, 29; Dt. 16:17; Ez. 20:26, 31, 39), «obsequios recibidos en herencia» (Gn. 25:6; 2 Cro. 21:3; Ez. 46:16,17); a veces con el sentido de «soborno» (Prov. 15:27; Ecl. 6:7); 4991 *mattath*, מַ ָת= «recompensa» (1 R. 13:7), «pago» (Prov. 25:14), o simple disfrute de la vida como

don de Dios (Ecl. 3:13; 5:19). Dones de carácter obligatorio y mercenario son 7809 *shajad*, שַׁחַד = «cohecho, soborno», especialmente dado a un juez para obtener un veredicto favorable (cf. Ex. 23:8; Dt. 16:19; 2 Cro. 19:7; Prov. 6:35; 17:8, 23; Is. 1:23; Ez. 22:12); 814 *eshkar*, אֶשְׁכָּר = «tributo» obligatorio (Sal. 72:10); presentes tributarios (Ez. 27:15); 7964 *shillúaj*, שִׁלּוּחַ = «despido, dote» (1 R. 9:16). La LXX utiliza gral. el gr. 1435 *doron*, δῶρον, para traducir estas y otras palabras; más raramente emplea *doréomai*, δωρέομαι. *Doreá*, δωρεά, se encuentra con frecuencia en la literatura del judaísmo tardío.

En el NT los términos gr. usuales son derivados de *dídomi*, δίδωμι, = «dar, regalar», a saber: 1390 *dóma*, δόμα = «don», la cosa dada, destaca el carácter concreto del don más que su naturaleza benéfica (Mt. 7:11; Lc. 11:13; Ef. 4:8; Fil. 4:17); *dósis*, δόσις, el acto de dar (Stg. 1:17); 1435 *doron*, δῶρον = «regalo, obsequio», también relacionado con *dídomi*, δίδωμι, indica los dones como expresión de honor, «presentes» (Mt. 2:11); dones para el sostenimiento del Templo y las necesidades de los pobres, «ofrenda» (Mt. 15:5; Mc. 7:11; Lc. 21:1, 4); dones u ofrendas ofrecidos a Dios (Mt. 5:23, 24; 8:4; 23:18, 19; Heb. 5:1; 8:3, 4; 9:9; 11:4); designa también la salvación por la Gracia como el «don de Dios» (Ef. 2:8); y de los presentes para la mutua celebración de una ocasión (Ap. 11:10); 1431 *doreá*, δωρεά, significa un don libre, acentuando su caracter de gratuidad; en el NT indica siempre de un don espiritual o sobrenatural (cf. Jn. 4:10; Hch. 8:20; 10:45; 11:17; Ro. 5:15, 17; 2 Cor. 9:15; Ef. 3:7; Heb. 6:4); y 1434 *dórema*, δώρημα, «don, dádiva» (Ro. 5:16; Stg. 1:17), se distingue así como aquello que es dado, y se debe diferenciar también de *doron*, δῶρον, la palabra generalmente empleada para «don».

Regalos, presentes, obsequios, tributos, son una constante en las relaciones humanas, que también dictan el comportamiento del adorador en relación con su dios. A veces son obligatorios, pero en ocasiones se entienden como muestra de gratitud o actos de recompensa por un favor recibido. Tienen un carácter festivo entre los amigos, los padres con sus hijos y los cónyuges entre sí. Cuando el hombre da algo a la divinidad, su donación tiene carácter de «ofrenda». En sentido espiritual, y tal como se entiende en el NT, el «don» o «regalo» hecho a otra persona viene cualificado en primer lugar por el motivo y propósito por el que se da o confía. Lo característico en este caso no es el acto de dar, sino la intención del donante, pues lo que se da puede presentarse en virtud de una obligación adquirida o puede servir para saldar una deuda; el don en su sentido más puro es, en cambio, un obsequio hecho gratuita y espontáneamente, y tiene su expresión más lograda en Dios, quien ofrece gratuitamente el don de la vida eterna al pecador que lo recibe por gracia, mediante la fe (Ro. 6:23; Ef. 2:5, 8; 2 Ts. 2:16). El centro de gravedad del mensaje critiano se sitúa en Jesucristo y su acción redentora, considerado como el don fundamental de Dios. Junto a él aparece el don del Espíritu Santo (cf. Hch. 2:38; 10:45) con sus diferentes carismas, *kharísmata*, χαρίσματα, u obras de gracia. Véase ARRAS, CARISMA, DONES ESPIRITUALES, GRACIA, OBLACIÓN, OFRENDA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Schneider, “δωρεά, *doreá*, don, regalo”, en *DENT* I, 1104-1110; H. Vorländer, “Don”, en *DTNT* II, 46-49.

DONES ESPIRITUALES

Gr. *kharísmata*, χαρίσματα.

1. Origen y finalidad.
2. Clasificación.

I. ORIGEN Y FINALIDAD. Expresión utilizada por Pablo en 1 Cor. por la que el Apóstol designa

la provisión del Espíritu para el bien común: «A cada cual le es dada la manifestación del Espíritu para provecho mutuo» (*phanéresis tu pneúmatos pros to sympheron*, φαν□ρεσις το□ πνε□ματος πρ□ς τ□ συμφ□ρον, 1 Cor. 12:7); «puesto que anheláis los dones espirituales, procurad abundar en ellos para la edificación de la iglesia» (*pros ten oikodomén tes ekklesías*, πρ□ς τ□ν ο□κοδομ□ν τ□ς □κκλησ□ας, 14:12; cf. Ef. 4:12).

La naturaleza de los carismas o dones espirituales viene determinada por su misma nomenclatura, pues *khárisma*, aunque distinto de *kharis*, χ□ρις = gracia, es de la misma raíz en cuanto a que designa un «regalo» de Dios, inmerecido por el ser humano, y por consiguiente han de disponerse gratuitamente al servicio de los demás: «Cada uno ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (*poikile kharis theû*, ποικ□λη χ□ρις θεο□, 1 Pd. 4:10).

Los dones surgen de una fuente común que es el Espíritu Santo: «Hay variedades de dones, mas el Espíritu es el mismo» (1 Cor. 12:4). Él es quien los imparte y los distribuye.

La finalidad, como queda dicho, es para el provecho mutuo de la congregación, la edificación y la diaconía; e indirectamente, el provecho del que ejercita el don, pues cada creyente tiene su propio don que corresponde a su capacidad natural y a la esfera de su actividad (cf. 1 Cor. 7:7; 12:11; Ro. 12:6; 1 Pd. 4:10). De aquí brotan tres principales diferencias entre el *khárisma* y la *kharis* (gracia):

a) El *khárisma* es efecto del Espíritu Santo y obra *sobre*, no *dentro* del individuo (cf. 1 Sam. 16:13; Is. 61:1; Hch. 2:3), por lo cual puede darse en inconversos (cf. Mt. 7:21-23; 1 Cor. 13:1-4), mientras que la *kharis* penetra toda la persona y actúa desde dentro, manifestándose en el fruto del Espíritu (cf. Gal. 5:22-23).

b) La *kharis* es efecto de una elección para la vida eterna, mientras que los *kharísmata* son efecto de una elección para desempeñar ciertos oficios en la Iglesia o para obrar en el mundo (cf. Mt. 7:22-23; Lc. 9:1-6 y Jn. 6:70).

c) La *kharis* tiene que ver con el oficio sacerdotal de Cristo, pues comporta sacrificio (cf. Ro. 12:1), mientras que los *kharísmata* tienen que ver con el oficio regio de Cristo (cf. Heb. 6:5 «los poderes del siglo venidero»).

II. CLASIFICACIÓN. Siguiendo la nomenclatura de 1 Cor. 12, podemos hablar de dones espirituales «extraordinarios», propiamente sobrenaturales, en cuanto que rozan el milagro y exceden las fuerzas humanas; y «ordinarios» o naturales, en lo que se refieren a funciones de apostolado, magisterio y pastoral en la comunidad eclesial. Según los menciona el apóstol Pablo son los siguientes:

1) *Logos sophías*, λ□γος σοφ□ας = «palabra de sabiduría» (v. 8). Es una habilidad especial que tiene relación con una penetración profunda en las verdades de la fe.

2) *Logos gnóseos*, λ□γος γν□σεως = «palabra de conocimiento» (v. 8). Es una habilidad especial que tiene que ver con la capacidad de adquirir información correcta sobre las verdades bíblicas y de exponerlas con claridad y precisión a los oyentes.

3) *Pistis*, π□στις = «Fe» (v. 9). No se trata aquí de la fe que justifica, sino de la fe como una habilidad especial para fortalecer a los hermanos, de forma que estén seguros de que Dios proveerá para sus necesidades en cualquier circunstancia, y de cara a los inconversos para convencerles de la autenticidad del mensaje de la iglesia.

4) *Kharísmata iamaton*, χαρ□σματα □αμ□των = «dones de sanidades» (vv. 9, 28, 30). Este don

implica un «poder milagroso», que no siempre puede ejercitarse. Pablo lo tuvo, como todos los demás dones, y lo ejercitó en Hch. 19:11-12, pero no lo ejercitó (o no pudo ejercitarlo) en 2 Cor. 12:7-9; Flp. 2:27; 1 Tim. 5:23; 2 Tim. 4:20.

5) *Energémata dynámeon*, ἐνεργήματα δυνάμεων = «actividades de poderes» (equivalente a poderes milagrosos) ocurre en los vv. 10, 28 y 29 y se manifestaba especialmente en la expulsión de > demonios de los cuerpos de los posesos (cf. Hch. 8:6-7, 13: 19:11-12. Así que el sujeto de este don tiene el poder de exorcizar, pero debe estar bien seguro de poseer el don y de que Dios desea que lo ejercite en un caso concreto, no sea que le pase lo que a los de Hch. 19:13-16. Nótese que este don, por su carácter milagroso, acompaña al de sanidades en los tres lugares en que se lo menciona en 1 Cor. 12.

6) *Propheteía*, προφητεία = «profecía» (v. 10). Este don puede tomarse: (a) en sentido amplio, en relación con la «proclamación del Evangelio»; (b) en sentido específico, y parece que estuvo bastante extendido en los primeros años de la Iglesia (cf. Hch. 2:17-18; 19:6; 1 Cor. 11:4-5), pero algunos individuos lo ejercitaron de modo especial (cf. Hch. 11:28; 15:32; 21:9-10). Fue otorgado para fundar la Iglesia (cf. Ef. 2:20), por lo que, pasada la era apostólica, no es un don ordinario, sino extraordinario.

7) *Diakriseis pneumaton*, διακρίσεις πνευμάτων = «discernimientos de espíritus» (v. 10). Este don era una habilidad especial para distinguir entre enseñanzas genuinas de la palabra de Dios y las que son falsas o espurias (cf. el «juzgar» de 1 Cor. 14:29 y 1 Jn. 4:1-3). Aunque el discernimiento de espíritus entra en la madurez espiritual de Heb. 5:12-14, este don comporta una habilidad especial, una especie de «instinto sobrenatural» para detectar en un sermón o en un libro una enseñanza que no es conforme a la Palabra de Dios.

8) *Gene glossôn*, γένη γλωσσῶν = «géneros de lenguas» (vv.10, 28, 30). Este don resulta inútil si no hay interpretación (cf. 1 Cor. 14:14). Sea lo que sea del don de lenguas en la actualidad, una cosa es cierta: la enseñanza de que las lenguas son necesarias como signo de haber sido bautizado en el Espíritu Santo es errónea, pues Pablo dice en el v. 13 que todos han sido bautizados en, o por, el E. Santo, pero que no todos hablan en lenguas (v. 30).

9) *Hermeneía glossôn*, ἑρμηνεία γλωσσῶν = «interpretación de lenguas» (vv. 10, 30). El individuo mismo que hablaba en lenguas podía tener también el don de interpretarlas, pero de ordinario eran otros los que ejercitaban este carisma (cf. 1 Cor. 12:10; 14:26-28). Es muy interesante la exhortación de Pablo en 1 Cor. 14:13 al que está hablando en lenguas a que ore para interpretar (lit.), dando así sentido a las extáticas exclamaciones carentes de significado, a la manera como un crítico de arte interpreta al piano una pieza famosa en beneficio de los no iniciados que están presentes. Es solo una comparación, puesto que el que interpreta lenguas no depende de sus conocimientos naturales, sino del Espíritu Santo que le capacita.

10) *Apostolus*, ἀποστόλους = «Apóstoles» (vv. 28, 29). Después de un largo y necesario paréntesis (vv. 11-27), en el que Pablo les recuerda a los miembros del cuerpo de Cristo que son co-miembros = miembros (cada uno) por su parte (lit), con lo que se repite implícitamente la idea del v. 7, el Apóstol dice que Dios puso en la iglesia primeramente apóstoles (lit.). No cabe duda de que, dentro del apelativo "apóstol", caben aquí, junto con el círculo cerrado de los Doce, algunos otros como Pablo y Bernabé, acreditados por Dios con señales especiales (cf. 2 Cor. 12:12). Es una función (y ministerio, cf. Ef. 4:11) «fundante» (Ef. 2:20). Como tal, dejó de existir a la muerte del

último apóstol (Juan). Finalmente, hay que distinguir entre el don del apostolado y la gracia del apostolado (cf. 1 Cor. 15:9-11).

11) *Deúteron prophetas*, δε□τερον προφ□τας = «segundo, profetas» (vv. 28, 29). Inmediatamente detrás de los apóstoles, vienen los profetas. Es también una función (y ministerio, cf. Ef. 4:11) «fundador» (Ef. 2:20). Al hablar de «profetas», también hay que distinguir entre el don general de profecía, del que Moisés deseaba que, a ser posible, participara toda la congregación de Israel (cf. Núm. 11:29), deseo que se ha realizado en la Iglesia (Hch. 2:17-18; 19:6; 1 Cor. 11:4-5), y el don especial de profecía, otorgado, no a todos, sino a algunos de sus miembros (cf. Hch. 11:28; 15:32; 21:9-10).

12) *Triton didaskalus*, τρ□τον διδασκ□λους = «tercero, maestros» (vv. 28, 29; Ro. 12:7 y Ef. 4:11, donde va unido a «pastores»). Los «pastores» están aquí incluidos en su condición específica de «maestros»; en la de «pastores», aparecen en el mismo v. 28 bajo el vocablo gr. *kyberneseis*, κυβερν□σεις, del que hablaremos en su lugar. Podemos decir, en este contexto de 1 Cor. 12, que el oficio de maestro consistía en explicar lo que el profeta proclamaba, exponiéndolo en afirmaciones doctrinales y aplicándolo a las diversas situaciones en las que la Iglesia tenía que vivir y dar su testimonio.

13) *Antilempseis*, □ντιλ□μπψεις = «ayudas» (v. 28). Quizás entra aquí el *ergon diakonías*, □ργον διακον□ας = obra de servicio de Ef. 4:12 y, desde luego, el ayudar a los débiles de Hch. 20:35, teniendo en cuenta que el gr. dice *antilambánesthai ton asthenunton*, □ντιλαμβ□νεσθαι τ□ν □σθενο□ντων, pues el vb. es de la misma raíz que el *antilempseis* de 1 Cor. 12:28.

14) *Kyberneseis*, κυβερν□σεις = «dotes de gobierno y administración», sin caer en dominio o señorío (cf. 1 P. 5:1-4), pues han sido puestos para "pastorear el rebaño de Dios" (cf. tamb. Hch. 20:28). Tampoco el *proistámenos*, προ□στ□μενος = puesto al frente, de Ro. 12:8, connota señorío. Más aún, Pablo dice *kyberneseis* como despersonalizando el oficio del *kybernetes*, κυβερν□τηςs = piloto de una nave, muy apto para quien, sin ser el capitán del barco, es responsable del timón.

Junto a estos dones pueden colocarse también: a) el don (y ministerio) de evangelista (cf. Hch. 21:8; Ef. 4:11; 2 Tim. 4:5), el cual comporta la labor de evangelizar, como pionero que abre el surco para que el maestro pueda seguir depositando allí la semilla de la palabra de Dios; b) la *diakonía*, διακον□α = servicio (cf. Ro. 12:7; Ef. 4:12), don ya mencionado en el de contribuir (Ro. 12:8) a las necesidades de la iglesia, el merecido estipendio del pastor, los pobres (en primer lugar, los de la propia iglesia), etc. Pablo añade que hay que ejercitar este don en *haplóteti*, □πλ□τητι = con sencillez (sin exhibición, mejor aún que con generosidad); d) el don de dirigir (gr. *ho proistámenos*, □ προ□στ□μενος ya mencionado, del que Pablo dice que hay que ejercitarlo en *spudé*, σπουδ□ = con diligencia; no hay tiempo para «dormitar» ni para el «ya vale»; e) finalmente, mostrar misericordia (gr. *eleeîn*, □λεε□ν), tamb. en Ro. 12:8, del que Pablo dice que debe ejercitarse en *hilaróteti*, □λαρ□τητι = con alegría, como quien goza ayudando a un hermano o hermana de quien tal vez no se ocupan demasiado los más llamados a ello. Véase MINISTERIO.

BIBLIOGRAFÍA: H. Alonso, *Dones conflictivos* (CLIE 1995); D.A. Carson, *Manifestaciones del Espíritu* (Andamio 2000); Jaime Fasold, *Dones espirituales* (Portavoz 2000); K.S. Hemphill, *Los dones espirituales* (CBP); H. Horton, *Los dones del Espíritu Santo* (Vida 1989); A. Küen, *Dones para el servicio* (CLIE 1993); W.T. Purkiser, *Los dones del Espíritu* (CNP, Kansas City 1979); A. Royo Marín, *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones* (BAC 1981); R.L. Thomas, *Entendamos los dones espirituales* (Portavoz 2002); P. Wickham, *Los dones del Espíritu Santo* (Portavoz 1993); R. Yohn, *Más allá de los dones espirituales* (CLIE 1982).

DOR

Heb. 1756 *Dor*, ר = «habitación [vivienda]»; fen. *dr*; egip. *dyr*; asir. *duru*; *doar*, אֹר , en Jos. 17:11; 1 R. 4:11; Sept. *Dor*, Δῶρ en Jos. 11:2; *Nepheddor*, Νεφεδδώρ en Jos. 12:22; *Naphaddor*, Ναφαδδώρ en 1 R. 4:11; Vulg. *Dor*; *Ta Dora*, τὰ Δῶρα, en la apócrifa y Josefo, quien también la llama, como los autores griegos, *Dura*, Δοῦρα.

Antigua ciudad real cananea situada al sur del > Carmelo sobre la costa del Mediterráneo, a unos 13 km al norte de Cesarea (Jos. 11:2; 12:23; 1 R. 4:11) y habitada desde los años 1550-1200 a.C. Un autor antiguo dice que la ciudad fue fundada por Dorus, un hijo de Neptuno, mientras que otro afirma que fue construida por los fenicios, porque en las inmediaciones de su costa abunda el pez pequeño del que extraían el preciado tinte púrpura. Lo cierto es que fue ocupada c. 1200 a.C. por los invasores jeker, que, como los > filisteos, pertenecían a los Pueblos del Mar. Contaba con un muro de defensa, que le permitió conservar su independencia frente a los israelitas (Jos. 12:23; 17:11; Jue. 1:27). Salomón la hizo tributaria bajo la administración de Abinadab, su yerno, pero sin someterla totalmente (1 R. 4:11). Un sello hebreo del siglo VIII a.C. lleva de un lado la inscripción «[Za]carías, Sacerdote de Dor», lo que significa que en la ciudad había un templo y el sacerdocio correspondiente cuando era parte del reino de Israel del Norte, o que el dueño del sello vivía en ella. En el siglo VIII a.C. el asirio Tiglatpileser (745-727) conquistó Dor y, junto con la costa vecina de Palestina, que había pertenecido a Israel, la constituyó en la provincia de Duru. Los persas otorgaron la ciudad al rey de Sidón. Los dominadores helenos y romanos agrandaron Dor a causa de su posición estratégica, hasta el punto de que pudo resistir los ataques de Antíoco el Grande (219 a.C.) y de Antíoco Sidetes (1 Mac. 15:11-37; Josefo, *Ant*. 13, 7, 2; *Guerras*, 1, 2, 2). Pompeyo le otorgó el privilegio de una independencia nominal, responsable ante Roma, pero con gobierno propio (Josefo, *Ant*. 14, 4, 4; *Guerras*, 1, 7, 7). El general romano Gabino la restauró junto a > Samaria, > Asdod y otras ciudades palestinas (Josefo, *Ant*. 14, 5, 3), y fue una urbe importante durante los primeros años del gobierno romano en Siria. Las monedas llevan la inscripción «Sacra Dora», a pesar de lo cual decayó en los últimos tiempos del Imperio. Desde principios del siglo XX se han efectuado importantes excavaciones arqueológicas que arrojan luz sobre los distintos asentamientos y la cultura de la ciudad.

J. M. DÍAZ YANES

DORCAS

Gr. 1393 *Dorkás*, Δορκάς, equivalente al aram. *Tabitha*, טַבִיתָא = «gacela». Mujer cristiana de Jope, muy caritativa, resucitada por Pedro (Hch. 9:36-41). Es descrita como «cierta discípula llamada Tabita, que traducido es Dorcas» (v. 36). La razón de esto es probable que se deba al origen judío de la mujer, llamada Dorcas por sus conciudadanos gentiles, pero Tabita por sus connacionales.

DORMIR

Heb. 3642 *yashén*, ן י = «dormir» (Gn. 2:21; Sal. 3:5; 4:8; 13:3; 44:23; 78:65; Ecl. 5:12; Cant. 5:2); 7901 *shakhab*, כב , raíz prim. «acostarse» para descanso, relación sexual o cualquier otro propósito; «dormir» (Gn. 19:32-35; 26:10; 30:15; Ex. 22:16; etc.); gr. *katheúdo*, καθεύδω, «ir a dormir»; 2837 *koimáomai*, κοιμάομαι = «dormir, acostarse, echarse, tenderse, yacer».

Además de su sentido natural, el dormir tiene otros metafóricos, principalmente en relación con la muerte. Es frecuente en la Escritura decir que una persona «durmió» o «reposó» en lugar de «falleció» (cf. 1 R. 2:10; 11:43; 14:3; 15:8, 24; 16:6, 28; 22:40, 50; 2 R. 8:24; 10:35; etc.). Esto se debe a la similaridad de apariencia entre un cuerpo dormido y un cuerpo muerto. El objeto de la metáfora es el de sugerir que, así como el que duerme no deja de existir mientras su cuerpo reposa, de la misma manera quien ha muerto sigue existiendo a pesar de su ausencia de la esfera humana, y que, así como se sabe que el sueño es cosa temporal, lo mismo sucederá con la muerte del cuerpo. Llegará un día que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna y otros para vergüenza y eterno horror» (Dan. 12:2). En esta creencia se fundamenta la esperanza de los cristianos respecto a sus difuntos: «No queremos, hermanos, que ignoréis acerca de los que duermen, para que no os entristezcáis como los demás que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios traerá por medio de Jesús, y con él, a los que han dormido» (1 Ts. 4.13-14). Cristo es «primicia de los que durmieron» (1 Cor. 15:20). Véase DESPERTAR, MUERTE, SUEÑO.

DORMITORIO

Heb. *jadar hammattoth*, חֲדַר הַ ת = «habitación de camas» (2 R. 11:2; 2 Cro. 22:11); en los demás lugares *jadar mishekkab*, חֲדַר מִ ב = «dormitorio» (Ex. 8:3; 2 Sam. 4:7; 2 R. 6:12; Ecl. 10:20). Los dormitorios orientales consisten de una habitación provista de un diván alineado en la pared. Esterillas y almohadones se usan durante el día para sentarse; los tapetes y las esteras sirven para dormir por la noche. La parábola del amigo inoportuno nos da una idea de los dormitorios del común del pueblo: «No me seas molesto: la puerta está cerrada y mis niños están conmigo en cama; no puedo levantarme, y darte» (Lc. 11:5-7). No había camas individuales ni cuartos separados. Hasta hace poco en muchos países pobres la vida ha transcurrido según esta tradición milenaria. Los colchones se extienden lado a lado dentro de la pieza en una línea tan larga como sea necesaria para que todos los miembros de la familia duerman juntos. El padre duerme en un extremo de la línea y la madre en el otro para cuidar que los niños al rodarse no se salgan de debajo de la manta.

BIBLIOGRAFÍA: Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

DOS

Del lat. *duos*, acusativo de *duo* = «dos»; gr. 1417 *dýo*, δ[illegible]ω = «dos» (p.ej. Mt. 5:41; 19:5, 6; 21:31; 27:21, 51; Mc. 10:8; 15:38; 1 Cor. 6:16; Ef. 5:31); heb. 8147 *shenáyim*, נַיִם , fem. *shettáyim*, יִם = «dos, doble». Número de simbología ambivalente, por una parte representa el dualismo y el antagonismo, la diferencia respecto al uno: luz y tinieblas, macho y hembra, húmedo y seco, etc.; por otra, la unión y la fuerza, lo doble: «Si uno es atacado por alguien, si son dos, prevalecerán contra él» (Ecl. 4:12; cf. 9, 11). Dos pueden ser diferentes en carácter, pero uno en cuanto a cooperación y ayuda, la pareja en armonía (cf. Mt 19:5; Ef. 5:31).

Lamec tomó para sí dos mujeres (Gn. 4:19), también Elcana, padre de Samuel (1 Sam. 1:2). Dos de cada especie de todo animal viviente entraron en el arca (Gn. 6:19) y de dos en dos entraron en ella (7:9, 15). Dos ángeles llegaron a Sodoma al anochecer para encontrase con Lot (19:1), el cual tenía dos hijas (v. 8, 15, 16, 30, 36). Rebeca quedó embarzada de dos hijos, «dos naciones... dos pueblos que estarán separados desde tus entrañas» (25:23). Dos veces suplantó Jacob a Esaú (27:36). Dos eran las hijas de Labán, que casó con Jacob mediante artimañas (29:16; 31:41). A José

le nacieron dos hijos en Egipto (41:50; 44:27; 48:1), y dos fueron también los de Moisés (Ex. 18:3, 6; Hch. 7:29) y Elí (1 Sam. 4:11), estos últimos muertos prematuramente, como otros dos hijos de Aarón (Lv. 16:1). Dos querubines ardornaban el propiciatorio sobre el arca (Ex. 25:18; Nm. 7:89) y el Templo de Salomón (1 R. 6:23). En dos piedras de ónice llevaba grabados el sumo sacerdote los nombres de los hijos de Israel (Ex. 28:9). Dos carneros eran necesarios para el sacrificio de consagración de los sacerdotes (Ex. 29:1), y dos corderos para el sacrificio diario (Ex. 29:38; Nm. 28:3). Los pobres que no tenían lo suficiente para un cordero, ofrecían dos tórtolas o dos pichones de paloma (Lv. 12:8; 14:22). Dos machos cabríos eran necesarios para el sacrificio por el pecado (Lv. 16:5, 6, 7, 8). Dos panes de dos décimas de efa de harina fina eran la ofrenda mecida a Yahvé (Lv. 23:17; 23:20).

Estaba prohibido hacer copular dos animales de especies diferentes o sembrar el campo con una mezcla de dos clases de semillas, y tampoco se podía vestir ropas tejidas con hilos de dos materiales distintos (Lv. 19:19). Dos eran las tablas del testimonio escritas con el dedo de Dios (Ex. 31:18; 32:15; Dt. 5:22). Dos trompetas de plata servían para convocar a la congregación y para poner en marcha los campamentos (Nm. 10:2).

Dos testigos, al menos, son necesarios en un juicio (Nm. 35:30; Dt. 17:6: 19:15; Mt. 18:16; Jn. 8:17; 2 Cor. 13:1; 1 Ti. 5:19; Heb. 10:28). Toda la Ley se resume en dos mandamientos (Mt. 22:40). La Historia de la Salvación se divide en dos pactos (Gal. 4:24). Jesús envó a los Doce de dos en dos con autoridad sobre los espíritus inmundos (Mc. 6:7), así como a otros setenta, a toda ciudad y lugar a donde Jesús había de ir (Lc. 10:1). En el momento de su muerte, el velo del Templo se rasgó en dos, de arriba abajo (Mc. 15:38). Véase DISTINTO, DIVERSO, DOCE, NÚMERO.

DOTÁN

Heb. 1886 *Dothán*, תָן , contracción de *Dotháyin*, תַיִן = «dos fuentes»; Sept. *Dodaeím*, Δωδαείμ y *Dodaím*, Δωδαίμ; Vulg. *Dothain*. Ciudad cananea cercana a una ruta de caravanas entre la llanura de Esdraelón y Samaria, a 21 km. al norte de Siquem, donde José fue vendido por sus hermanos a unos mercaderes ismaelitas que iban hacia Egipto (Gn. 37:17), y donde > Eliseo tuvo la visión de los carros y caballos de fuego que rodeaban la montaña en la que estaba la ciudad, mientras los sirios eran afectados de ceguera por la palabra del profeta y tuvieron que retirarse (2 R. 6:13-23). No vuelve a mencionarse en el AT hasta la campaña de Holofernes contra Betulia (Judit 4:6; 7:3, 18; 8:3).

La ciudad recibe el nombre de *Ttyn* en la lista de 338 ciudades palestinas capturadas por Tutmosis III en el siglo XV a.C. El sitio se llama ahora *Tell Dôthân*, a unos 16 km. al norte de Samaria. Excavaciones dirigidas desde 1953 hasta 1960 por Joseph P. Free, patrocinado por el *Wheaton College* de Illinois, demostraron que la ciudad existió desde el III milenio a.C. En la primera mitad del II milenio a.C. se construyó alrededor un muro de unos 4 m. de ancho, que se siguió empleando durante muchos siglos. En el período de los reyes de Israel la ciudad fue destruida por primera vez, quizá por los sirios de Damasco, y finalmente en el s VIII a.C., cuando todo el reino del Norte fue conquistado por los asirios. Entre sus edificios en ruinas se encuentran dos grandes cisternas y un copioso manantial, a lo que hace referencia su nombre.

J. M. DÍAZ YANES

DOTE

Heb. 4119 *mohar*, מֹהַר, prop. «precio pagado por una esposa, dote» (Gn. 34:12; Ex. 22:17; 1 Sam. 18:25); 2065 *zébed*, זֶבֶד = «regalo, dote» (Gn. 30:20); gr. *pherné*, φερνή (2 Mac. 1:14). Conjunto de bienes que la mujer, u otra persona en su nombre, entrega al marido con ocasión del matrimonio, para ayudar al sostenimiento de las cargas familiares, con la obligación por parte del marido de devolver a su mujer una vez disuelta la convivencia, los mismos bienes o la cantidad en que estos hubiesen sido valorados al recibirlos. En la antigüedad, sin embargo, era muy raro que la mujer aportara una dote en matrimonio. En Israel y en las naciones vecinas era el marido —o su padre— quien pagaba al padre de la prometida a fin de que le fuera dada en casamiento (cf. Gn. 29:15-20; 34:12; Ex. 22:17; 1 Sam. 18:25).

1. Costumbre oriental.
2. Causa y razón de la dote.

I. COSTUMBRE ORIENTAL. Las costumbres relativas al matrimonio han cambiado mucho a lo largo de la historia, y siempre se diferencian según las culturas. En la antigüedad las hijas eran consideradas propiedad del padre, por lo cual el pretendiente, o mejor, la familia del novio, que no solía intervenir en el acto, tenía que pagar un precio por la hija pretendida. Mediante el pago de una suma acordada, o de la entrega de algunos bienes, la novia pasaba a quedar a disposición del novio (cf. Ex. 22:16, 17). La dote variaba dependiendo de la riqueza de las familias o de la condición social. El siervo de Abraham dio a Rebeca objetos de plata y de oro y vestidos, y también dio obsequios preciosos a su hermano y a su madre como dote (Gn. 24:53). En el caso de Jacob, que carecía de bienes para entregar la dote requerida por Raquel, la adquirió mediante siete años de trabajo en casa su futuro suegro, Labán (Gn. 29:18; 30:20). Siquem, igualmente enamorado de Dina, ofreció dar por ella todo lo que le pidiesen (Gn. 34:12). David no se sentía merecedor de casarse con una hija del rey Saúl porque era pobre, y en lugar de dote pagó con cien prepucios de filisteos (1 Sam. 18:25).

En algunos casos era el padre de la novia quien hacía un obsequio a su hija, aportado al matrimonio como dote. Acsa, hija de Caleb, pidió a su padre tierras con fuentes de aguas para casarse con Otoniel (Jos. 15:19; Jue. 1:15). Un faraón tomó una ciudad y la dio como dote a su hija, desposada con Salomón (1 R. 9:16). Oseas compró por quince piezas de plata y un homer y medio de cebada a una mujer adúltera (Os. 3:2).

Las árabes conservan estas viejas costumbres. Si un joven tiene los medios suficientes para proveer una dote matrimonial, entonces sus padres escogen la joven y se da principio a las negociaciones. El padre llama a un hombre que actúa como agente para él y para su hijo. Ese agente recibe el nombre de «amigo del esposo» por Juan el Bautista (Jn. 3:29). Está perfectamente informado en relación con la dote que el joven puede pagar por su novia. Entonces junto con el padre del joven o algún otro pariente, o con ambos, va al hogar de la novia. El padre anuncia que su agente hablará de parte de ellos, y luego el padre de la novia designará a su vez otro agente. Antes de empezar las negociaciones, se ofrece a los visitantes una taza de café, pero ellos rehúsan tomarlo hasta que su misión esté terminada. Así el siervo de Abraham, cuando la familia de Rebeca le ofreció alimento, dijo: «No comeré hasta que haya dicho mi mensaje» (Gn. 24:33). Cuando los dos agentes se encuentran y comienzan las negociaciones, deben consentir en la mano de la joven y ponerse de acuerdo sobre la cantidad de la dote que debe el joven pagar por la novia. Cuando ha habido acuerdo en esto, los agentes se levantan e intercambian felicitaciones. Entonces se trae el café y todos beben

de él como un sello del convenio en que han entrado.

II. CAUSA Y RAZÓN DE LA DOTE. La causa de esta antiquísima costumbre hay que buscarla en la necesidad de cada brazo útil propia de las sociedades preindustriales. La pérdida de una hija disminuía la eficiencia de la familia. A menudo las hijas solteras atendían el ganado de sus padres (Ex. 2:16), o trabajaban en el campo, o prestaban su ayuda de otra manera. Mediante el matrimonio, la joven pasaba a aumentar la eficiencia de la familia de su esposo y disminuir la de sus padres. De ahí que el joven que esperaba tomar posesión de la hija de otro debía estar en condiciones de ofrecer alguna compensación adecuada: tal es la dote del matrimonio. No siempre se requería que la dote se pagase al contado, podía hacerse mediante servicios. Como Jacob no pudo pagar, dijo: «Te serviré siete años por Raquel» (Gn. 29:18). El rey > Saúl requería la vida de cien filisteos como dote para que David asegurara a > Mical como su esposa (1 Sam. 18:25).

Era una costumbre establecida que al menos algo del precio de la dote fuera a parar a la novia, además de cualquiera otra dádiva personal de los padres (cf. Jos. 15:19; 1 R. 9:16). Cuando Rebeca dejó el hogar paterno para ser la esposa de Isaac, su familia le dio una dama de compañía y algunas siervas para que la atendieran (Gn. 61). Caleb dio a su hija por dote un campo con manantiales de agua (Jue. 1:15). Lea y Raquel se quejaron acerca de la mezquindad de su padre Laban. Acerca de ello dijeron: «El nos vendió; y aun se ha comido del todo nuestro precio» (Gn. 31:15). Véase DESPOSORIO, MATRIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA: Raph Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. ROPERO

DOXOLOGÍA

Gr. δοξολογία, de *doxa*, δόξα = «opinión» y *logos*, λόγος = «palabra». Fórmula de alabanza. La versión de los LXX la usa para traducir el heb. 3519 *kabod*, ד ב ָ = «gloria», con lo que sufre una fuerte variación semántica. El término que connotaba la idea de pensar y suponer (es decir, unos actos subjetivos) pasa a expresar la objetividad absoluta, la realidad de Dios, su gloria. Esta expresa realmente todas las manifestaciones de Dios en la Historia de la Salvación, desde la > creación hasta la esperada nueva creación.

En el culto israelita ocupaban un lugar importante el canto de bendición (*berakhah*, רָכָה ְ), como aclamación a Dios por las maravillas realizadas en la historia, y los himnos de alabanza o salmos, p.ej. Sal. 96:6; 112:1; 113:1, que eran entonados en la sinagoga. En el lenguaje de la liturgia cristiana, el término indica la oración de alabanza dirigida a Dios. Pablo, educado en el culto sinagogal, hace buen uso de la doxología en Ro. 11:36; Ef. 3:21 y 1 Ti. 1:17. Ap. ofrece la doxología que se realiza en el cielo: «¡Aleluya! La salvación y la gloria y el poder pertenecen a nuestro Dios...» (19:1); o «Al que está sentado en el trono y al Cordero sean la bendición y la honra y la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (5:13). La doxología al final del Padrenuestro u Oración del Señor: «Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria por todos los siglos. Amén» (Mt. 6:13), es considerada una interpolación por muchos críticos. No es utilizada por la Iglesia de Roma en su liturgia, pero sí en los cultos de la Iglesia griega y en las iglesias protestantes. Véase GLORIA.

BIBLIOGRAFÍA: T. Federici, "Doxologia", en *DTDC*, 355-363; T. Federeci, "Doxología", en *DC*, 355-363; T. Franquesa, "Doxología", en *EB* (Garriga 1964); A. Hamman, "Doxologia", en *DPAC*, I, 646-647; Íd. *La oración* (Herder 1967).

DRACMA

Gr. 1406 *drakhmé*, δραχμή, moneda griega de plata, cuyo valor y peso dependen de las épocas. La dracma ática de la época de Solón pesaba nominalmente 4,39 gr. y equivalía a 100 partes de la mina y a 6000 partes del talento. La dracma fenicia era algo más ligera y pesaba unos 3,4 gr. En tiempos de Herodes y de los procuradores romanos equivalía a un denario. La dracma más en uso en Palestina fue la ática (2 Mac. 4:19; 10:20; 12:43; Lc. 15:8-9), que por entonces se había reducido casi al mismo peso del > denario romano. La «didracma» (*dídrakhmon*, δίδραχμον) griego pesaba 8,60 gr. y tenía el valor de dos dracmas; equivalía al sueldo de dos jornales; cada judío tenía que contribuir todos los años al culto del Templo con el impuesto de una didracma (Mt. 17:24). Esta disposición se basaba en Ex. 30:13, 24 (cf. 38:24-26; Lv. 5:15; 27:3, 25; Nm. 3:47, 50; 7:13ss; 18:16).

La dracma griega estaba relacionada por su etimología y su valor con el > dárico persa, heb. *darkemón*, ןמְרְ ַ (Esd. 2:69; Neh. 6:70-72); o 150 *adarkón*, ןֹ אֲדַרְ i(1 Cro. 29:7; Esd. 8:27), conocido entre los griegos por *dareikós*, δαρεικός. Véase DÁRICO, DENARIO, IMPUESTO.

DRAGÓN

Heb. 8577 *tannín*, יןִ ַּ = «monstruo, serpiente marina»; gr. 1404 *drakon*, δράκων, monstruo mítico de la antigüedad, también gran serpiente, así denominada debido a su agudeza visual (de una raíz *derk*-, que significa «ver»), a la que se atribuían patas y alas.

1. Uso lingüístico.

2. Uso figurado.

I. USO LINGÜÍSTICO. Debido a la similitud de las dos palabras heb. *tan*, ן ַ, y *tannín*, יןִ ַ, con común derivación pero diferente significado, estas se han venido traduciendo regularmente por «dragón». Pueden significar cualquier gran reptil, serpiente, o monstruo marino, símbolos de destrucción. Ez. 32:2 se ha traducido «ballena» (RV) y «monstruo de los mares» (RVA). El femenino plural *tannoth*, ת ַ, se encuentra en Mal. 1:3, traducido por «chacales», habitantes del desierto.

La LXX traduce siempre la palabra *tannín*, יןִ ַ por *drakon*, δράκων, excepto en Gn. 1:21, donde encontramos *ketos*, κῆτος = «ballena, monstruo marino» (Lm. 4:3; Job 7:12; Is. 51:9), término que por lo general, pero no exclusivamente, se aplica a la serpiente, así denominada debido a su agudeza visual, de una raíz *derk*, que significa «ver».

En referencia al mar se utiliza el término paralelo «leviatán», *liweyathán*, לִוְיָתָן (cf. Is. 27:1); que la LXX traduce por *drakon*, δράκων en Sal. 74:14; 104:26; Job 40:20; Is. 27:1; y por *mega ketos*, μέγα κῆτος en Job 3:8, representante de los grandes monstruos marinos de la profundidad. Se aplica metafóricamente al farón de Egipto (Is. 51:9; Ez. 29:3; 32:2). Cuando el mismo término se aplica al rey de Babilonia, como en Jer. 51:34, denota más bien una gran serpiente, tal como las que habitan en las llanuras arenosas de Babilonia. Véase LEVIATÁN.

II. USO FIGURADO. En la literatura profética, en la parte deuterocanónica de libro de Daniel se ofrece una serie de descripciones en las que aparece la imagen del dragón relacionada con el debate sobre el monoteísmo y el politeísmo, donde el dragón adquiere las características de un ser relacionado con el mal: «Al enterarse de esto los babilonios, se indignaron y se volvieron contra el rey, diciendo: El rey se ha hecho judío; ha dejado destruir a Bel, ha dejado matar al dragón y

suprimir a los sacerdotes» (Dan. 14:28).

En el NT el término *drakon*, δράκων, solo se encuentra en Ap. 12:3, 4, 7, 9, 16, 17, etc, aplicado metafóricamente a «la serpiente antigua que se llama diablo y Satanás, el cual engaña a todo el mundo» (12:9). La descripción del «dragón» está dictada por el significado simbólico de la imagen, más que por ninguna referencia a una criatura realmente existente. El culto del dragón, personificación de espíritus malignos o de los poderes de la naturaleza, prevalecía en muchos lugares, especialmente entre los egipcios y las tribus celtas. En la mitología griega se dice que Apolo mató a la serpiente Pitón, tomando él mismo el lugar del culto a la serpiente en tanto que encarnación de una sabiduría más profunda. El símbolo apocalíptico debe buscarse en la serpiente original del paraíso (Gn. 3), el tentador o diablo, que pretende pervertir la tierra entera y acabar con la Iglesia (Ap. 12:3-4, 9). En terminología mítico-simbólica se dice que el dragón ha sido derrotado por Miguel y sus ángeles (Ap. 12:7ss) y arrojado a la tierra juntamente con sus demonios (Ap. 12:7-9). En la tierra el «dragón» da su poder y su trono a la «bestia», que, como él, tiene 7 cabezas y 10 cuernos, por cuyo medio se hace adorar por los habitantes de la tierra (Ap. 13:24). Ello significa en la simbología del Apocalipsis que el culto al estado, personificado en el emperador, es un acto idolátrico de adoración al diablo. Cuando Cristo regrese para establecer su reino milenario, el dragón será encadenado en el abismo por un ángel (Ap. 20:2), a fin de que no pueda engañar a las naciones. Pasados los mil años, será liberado de nuevo y presentará batalla en Gog y Magog al pueblo de Dios. Vencido finalmente, será arrojado en el estanque de fuego (Ap. 20:8,10). Cristo es el único vencedor. Véase APOCALIPSIS, DIABLO, SERPIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bietenhard, "Dragón", en *DTNT* II, 49-50; N. Walter, "δράκων, *drakon*, dragón", en *DENT* II, 1071-1073.

J. VÁZQUEZ ALLEGUE

DRAGÓN, Constelación del

Constelación que se ha querido identificar con la «serpiente fugitiva» o «tortuosa» de Job 26:13. Según Schiaparelli no puede tratarse de la constelación del dragón celeste, que serpentea entre las dos osas, ya que es una constelación artificial instituida por los antiguos cuando sientieron la necesidad de llenar con figuras esquemáticas todo el cielo, para usar una fácil nomenclatura estelar; tiene poca apariencia, como las otras dos serpientes del cielo, es decir, la de Ofiuco y la Hidra. Véase CONSTELACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Juan V. Schiaparelli, *La astronomía en el Antiguo Testamento* (Espasa-Calpe, Madrid 1969).

DRAGÓN, Manantial del

Heb. 8577 *en hattannín*, עֵין הַתַּנִּין; Sept. *pegé ton sykôn*, πηγὴ τῶν συκῶν; Vulg. *fons draconis*. Nombre de una fuente de insegura identificación, situada entre la Puerta del Valle y la Puerta del Estiércol en Jerusalén (Neh. 2:13). Prob. es idéntica a la «fuente de la serpiente» mencionada por Josefo (*Guerras*, 5, 3, 2).

DROMEDARIO

Heb. 1070 *békher*, בֵּכֶר = «res joven»; Sept. *kámelos*, κάμηλος; Vulg. *dromedarius*. El dromedario es propiamente una especie africana o árabe del camello con una sola joroba (*Camelus dromedarius*), bastante común en Palestina. Tiene patas largas y fuertes y poca grasa para almacenar agua, con lo que resulta menos resistente que otras especies de camello, pero lo que carece en resistencia lo

compensa en velocidad, ya que puede desplazarse a casi dieciséis km. por hora. A esta particularidad hace referencia su nombre en gr. *dromas*, δρόμας = «corredor».

Se lo menciona en la profecía de Isaías respecto a la gloria futura de Israel, cuando todos los desterrados vuelven de la diáspora. Con ellos vienen las riquezas de los pueblos. La afluencia de gentes será de todas las direcciones, no solo del Occidente marítimo, sino también del Oriente desértico: «una multitud de camellos te cubrirá, dromedarios de Madián y de Efa; todos ellos vendrán de Seba. Traerán oro e incienso, y proclamarán las alabanzas de Yahvé» (Is. 60:6). Véase CAMELLO.

DRUSILA

Gr. 1409 *Drúsilla*, Δρούσιλλα, diminutivo femenimo del nombre romano *Drusus*, derivado del celta Druso.

Hija menor de Herodes Agripa I y de Cypros, hermana de Agripa II, nacida en 37-38 d.C. Famosa por su belleza, se casó con Aciz, rey de Emesa, después de convertirse este al judaísmo (Josefo, *Ant*. 10, 7, 1). Félix, procurador de Judea, se enamoró de ella y la convenció para que abandonase a su marido y, contra la ley que prohibía a una judía casarse con un pagano, consintió en lo que se consideraba un concubinato, del cual nació Agripa. Drusila estaba presente cuando Pablo habló ante Félix (Hch. 24:24). Como toda judía de familia noble, estaría instruida e interesada en cuestiones religiosas, por lo que no tiene nada de extraño que fuera ella quien pidiera a su esposo autorización para oír al Apóstol, en cuanto predicador de una nueva religión nacida del judaísmo. Drusila murió con su hijo Agripa en una erupción del Vesubio en 79 d.C. (Josefo, *Ant*. 19, 7; 20, 5). Véase FÉLIX, HERODES.

BIBLIOGRAFÍA: M. Balagué, “Drusila”, en *EB* (Garriga 1964); Flavio Josefo, *Antigüedades judías* (CLIE 1988).

DUDA, DUDAR

Gr. 1252 *diakrino*, διακρίνω = «separar completamente, retirarse», fig. «discriminar, discernir»; 639 vb. *aporeo*, ἀπορέω, siempre usado en la voz media, significa literal. «estar sin camino, sin recursos, en apuros, perplejo, en duda, sin saber qué hacer», como Herodes en relación con Juan el Bautista («perplejo», Mc. 6:20); describe la perplejidad de los discípulos con respecto a la traición de que fue objeto Jesús (Jn. 13:22), y en relación con su ausencia de la tumba (Lc. 24:4); lat. *dubito*, de *duo* = «dos» = «decidirse entre dos caminos, vacilar, dudar». Según esta acepción, la duda es la incertidumbre que oscila entre varias opciones, tanto a nivel psicológico como intelectual, lo que sume a la persona en la perplejidad, la confusión y la inseguridad. Así se describe la reacción de los ciudadanos de Jerusalén que contemplaron el hablar en lenguas de los discípulos de Jesús, sin saber si atribuirlo al vino o alguna acción sobrenatural: «Estaban todos atónitos y perplejos, diciendo los unos á los otros: ¿Qué quiere ser esto?» (Hch. 2:12, cf. 5:24; 10:17).

La duda puede ser moralmente neutra cuando carece de argumentos en favor o en contra de una proposición, por la que considera más prudente suspender el juicio y aplazarlo hasta reunir más datos o una comprensión más clara que ayude a examinar el problema en cuestión. A esta duda corresponde el término griego 1252 *diakrino*, διακρίνω, «juzgar, discernir, hacer distinción». Por eso, el apóstol Juan recomienda no creer de buenas a primeras todos los espíritus, sino ponerlos a prueba mediante la duda respecto a su pretendida procedencia divina: «Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios; porque muchos falsos profetas son salidos en el

mundo» (1 Jn. 4:1); lo que está en sintonía con la advertencia de Jesús: «Si alguno os dijere: He aquí está el Cristo, o allí, no creáis» (Mt 24:23). Existe un deber de duda respecto a todo lo que entra en colisión con las verdades reveladas.

La duda puede estar motivada por argumentos de valor contrapuesto ante un mismo hecho, p.ej. San Pedro camina sobre las aguas de Genesaret porque ve a Jesús hacerlo, pero a la vez contempla el elemento líquido y el viento y se hunde; Jesús le echa en cara su poca fe, porque ha perdido de vista el elemento de la palabra de Cristo: «Oh hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?» (Mt. 14:31). Algunos discípulos dudaron cuando Jesús se les apareció en Galilea, porque no contemplaban la posibilidad de la resurrección inmediata de Cristo al tercer día (Mt. 28:17; Mc. 16:11, 14; Lc. 24:11, 41; Jn. 20: 24:29).

BIBLIOGRAFÍA: B. Gärtner, "Duda", en *DTNT* (Sígueme 1980).

A. ROPERO

DUELO

Heb. 56 *abal*, אבל = «lamentar, llorar, estar de luto» (2 Sam. 14:2; 19;1; Jl. 1:9); 5594 *saphad*, ספה, prop. «arrancar el cabello y golpearse el pecho, lamentar» (Gn. 23:2; 50:10; 2 Sam. 3:1; 11:26). Era costumbre de los hebreos, como sigue siéndolo en Oriente, hacer una gran exhibición de duelo. Cuando ocurría una muerte en una casa o familia, se ponía en marcha una ceremonia complicada conforme a un ritual secular lleno de significado. Se concebía la muerte como un suceso trágico para las familias por su elevada frecuencia en la antigüedad. La mortalidad infantil parece haber sido excepcionalmente alta; las excavaciones han descubierto infinidad de esqueletos infantiles enterrados en vasijas de barro. A pesar de las avanzadas edades alcanzadas por los > Patriarcas, muy pocas personas llegaban a la vejez. Para expresar el > dolor y el pesar por el óbito de un ser querido, o por una calamidad pública o privada, los dolientes se golpeaban el pecho, se cubrían la cabeza de polvo o ceniza, descuidaban su cabello, rasgaban sus vestiduras, y en su lugar se vestían con ropas de colores apagados, negro preferentemente, o de saco, y practicaban el ayuno.

Por lo general el duelo se prolongaba durante una semana (Gn. 50:10; 1 Sam. 31:13; 1 Cro. 10:12; Jdt. 16:29), que se alargaba en el caso de personas importantes: 70 días para José (Gn. 50:3), 30 para Moisés (Dt. 34:8). Los miembros de la familia y sus amigos se reunían alrededor del difunto y se entregaban a lamentaciones rayanas en la histeria. El llanto estridente era el anuncio al vecindario de que había tenido lugar un deceso. Miqueas dice que el sonido de estos plantos era como el chillido de los chacales y de los búhos (Miq. 1:8). Al mismo tiempo se rasgaban las ropas, se ponían vestidos de manufacturación burda y se desfiguraban con polvo y ceniza; se afeitaban los > cabellos y las > barbas (Job 1:20; Is. 22:12; Jer. 7:19; 16:6; 41:5; Am. 8:10; Miq. 1:16; Esd. 9:3) y hasta se hacían sangrar, practicándose cortes o arañazos (cf. Jer. 16:6). Estos ritos y costumbres se han interpretado más allá de la expresión natural del dolor, y se han asociado al temor a los espíritus de los difuntos, como si los vivos quisieran asegurar a la sombra de los muertos que estaban realmente tristes, lo que explicaría el recurso a las plañideras profesionales para colaborar con la familia en sus llantos (cf. Jer. 9:17-18 cf. 2 Sam. 14:2; Am. 5:16).

Durante todo el período del duelo se mantenía el ayuno, interrumpiéndose solamente durante el festín fúnebre, el «pan de luto» (Jer. 16:7). Este tenía lugar prob. en la tumba misma el día del entierro y posiblemente se trataba de una tradición que en ciertos tiempos habría tenido un significado religioso. En los círculos ortodoxos que habían ya abandonado la costumbre de sacrificar

a los muertos, el único acto de piedad filial que quedaba era la erección de un monumento, por lo menos entre las familias pudientes; p.ej. > Absalón procuró en vida hacerse de un columna monumental para el día de su muerte, según este razonamiento: «Yo no tengo hijo que conserve la memoria de mi nombre. Y llamó aquella columna de su nombre» (2 Sam. 18:18). Véase DOLOR, FUNERAL, LUTO, PLAÑIDERAS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959); X.H.T. Pham, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1999).

A. ROPERO

DUMA

Heb. 1746 *Dumah*, מָה = «silencio». Nombre de un personaje y de una ciudad del AT.

1. Sept. *Dumá*, Δουμ�, *Idumá*, Ἰδουμ�, *Idumaía*, Ἰδουμα�α; Vulg. *Duma*. Cuarto hijo de Ismael y progenitor de una tribu árabe (Gn. 25:14; 1 Cro. 1:30). La «carga de Duma» (Is. 21:11, RV) va unida al nombre de Seír, el bosque de Arabia. Se identifca con la Duma siria, situada en los confienes del desierto sirio y arábigo. Su centro es el oasis Dfmet ej-Jendel o ej-Jauf.

2. Sept. *Rhemná*, Ῥεμν�, *Rhumá*, Ῥουμ�; Vulg. *Ruma*. Ciudad en el distrito montañoso de Judá (Jos. 15:52). En algunos mss. hebreos el nombre se altera en Dumah, a causa de una confusión bastante corriente y explicable entre las letras d y r. Identificada con al-Dumah o Hirbet Deir el-Dumah, ruinas situadas a 2,5 km. al nordeste de el-Zahiriyyah.

DURA

Aram. 1757 *Durá*, רָא = «cerco, muro»; Heb. *Dur*, ר ; Sept. *to períbolon Deeíra*, τ� περ�βολον Δεε�ρα. Llanura al sudeste de Babilonia, donde Nabucodonosor hizo levantar la imagen de oro que debía ser adorada por todos (Dan. 3:1). Varios lugares llevaban ese nombre, por lo que es difícil localizar su ubicación. Es evidente por el contexto que el lugar no puede ser otro que la llanura en la que Babilonia misma estaba edificada. El elemento *dûru* en la actualidad se aplica a cualquier llanura, frecuente en la toponimia mesopotámica.

J. M. DÍAZ YANES

E

EBAL

Heb. 5858 *Ebal*, עֵיבָל; Sept. *Gaibal*, Γαιβ□λ; Josefo *Gíbalos*, Γ□βαλος; Vulg. *Hebal*. Monte localizado en la parte norte de la tribu de Efraín, cerca de Siquem, actual Nablus, en Samaria, de 938 m. de altura sobre el nivel del mar. Desde él se proclamaron las maldiciones que caerían sobre Israel si desobedecía al Señor. Sobre él también se levantaron grandes piedras encaladas, sobre las que se había escrito la Ley. Así, Ley y maldición quedaron unidas en la misma montaña (Dt. 11:29; 27:4, 13); pero junto con estas piedras, Josué también erigió un altar a Yahveh Dios de Israel, antes de que se proclamaran las bendiciones desde el monte > Gerizim y las maldiciones desde el monte Ebal. Las bendiciones y las maldiciones fueron proferidas por los > levitas, que permanecieron con el arca en el centro (cf. Dt. 27:11-26; Jos. 8:30-35). Ambos montes están separados por un valle muy estrecho, y se puede oír con mucha claridad de un monte al otro. Los samaritanos cambiaron tendenciosamente el pasaje de Dt. 27:4, escribiendo Garizim por Ebal, con vistas a llevar a su monte sagrado esta ceremonia. Véase GARIZIM.

J. M. DÍAZ YANES

ÉBANO

Heb. 1894 *hobní*, הָבְנִי = «piedra», en el sentido de «piedra de madera», del egip. *hbny*.

Madera de gran dureza de color pardo oscuro o negro rojizo. Los fenicios la importaban del África tropical para su comercio, lo mismo que el marfil. Solo se menciona una vez en la Escritura: «Los hijos de Rodas comerciaban contigo. Muchas costas comerciaban contigo; colmillos de marfil y madera de ébano, te traían como tributo» (Ez. 27:15). Era una madera muy apreciada en la antigüedad, muy valiosa desde el punto de vista ornamental, ya que su color es uno de los negros más intensos que se conocen. Por su alta densidad, su buena textura y su capacidad de pulido muy suave, combinada con el marfil en la marquetería producía un impresionante y bello contraste de color.

EBED

Heb. 5651 *Ébed*, עֶבֶד = «siervo», a saber, de Dios. Nombre de dos personajes del AT.

1. Muchos mss. y las versiones siríaca y árabe tiene *Eber*, עֶבֶר; Sept. *Iobel*, Ἰωβ□λ; Vulg. *Ebed* y *Obed*. Hombre de la época de los Jueces y padre de > Gaal, que encabezó la revuelta de los habitantes de > Siquem contra > Abimelec, juez de los israelitas (Jue. 9:26-35).

2. Sept. *Obith*, Ωβ□θ, *Obén*, Ωβ□ν; Vulg. *Abed*. Hijo de Jonatán, de la familia de Adín, al que acompañaron cincuenta varones al regreso de la > cautividad (Esd. 8:6).

EBED-MELEC

Heb. 5663 *Ébed Mélekh*, עֶבֶד מֶלֶךְ = «siervo de Melec» o «siervo del rey»; árabe *Abd el-malik*; Sept. *Abdemélekh*, Ἀβδεμ□λεχ; Vulg. *Abdemelech*.

Eunuco natural de Kus (Etiopía), perteneciente a la corte de > Sedecías, rey de Judá. Enterado de que el profeta > Jeremías había sido encerrado en una mazmorra o > cisterna, donde había de morir de hambre, obtuvo del soberano la autorización de sacarlo de ella, lo que efectivamente consiguió

(Jer. 38:7-13). Por este acto de humanidad, Jeremías le prometió de parte de Dios que salvaría su vida de mano de sus enemigos cuando Jerusalén fuese destruida (Jer. 39:15-18).

EBEN

Heb. *eben*, אֶבֶן = «piedra», aparece como prefijo de varios nombres geográficos, que designan monumentos erigidos para conmemorar ciertos eventos. Véase EBEN-EZER, PIEDRA.

EBEN-EZER

Heb. 72 con art. *Eben haezer*, אֶבֶן הָעֵזֶר = «piedra del auxilio» o «piedra de ayuda»; Sept. *Abenézer*, Ἀβενέζερ; Josefo lo traduce como *lithos iskhyrós*, λίθος ἰσχυρός.

Nombre dado a un lugar marcado con una piedra conmemorativa que > Samuel erigió después de obtener la victoria sobre los filisteos, como memorial de la ayuda recibida de parte de Dios (1 Sam. 4:1; 5:1; 7:12). Veinte años antes los israelitas habían acampado en el mismo lugar cuando iban al encuentro de los filisteos, que habían establecido su campamento en > Afec. Los israelitas fueron derrotados por los filisteos, quienes arrebataron y transportaron el > Arca de la Alianza a > Asdod (1 Sam. 4:1; 5:1). La palabra ha venido a ser emblemática de la expresión: «Hasta aquí nos ayudó el Señor». El lugar no ha sido identificado con certeza. Se ha identificado con Izbet Tsartah, pequeño montículo al este de Afec, donde se han desenterrado restos de viviendas de los siglos XIII al XI a.C., entre ellos un trozo de cerámica con unos 80 caracteres que contienen casi todo el alefato hebreo (menos una letra) en escritura del s. XII a.C.

J. M. DÍAZ YANES

EBER

Heb. 5677 *Eber*, עֵבֶר = «[país] del otro lado»; Sept. *Abed*, Ἀβήδ; Vulg. *Heber*.

Cabeza de una familia sacerdotal que regresó del exilio bajo Zorobabel (Neh. 12: 20). El nombre aparece en textos de Ebla como designación del rey Ebrum, del período prepatriarcal.

EBIASAF

Heb. 43 *Ebeyasaph*, אֶבְיָסָף = «el padre ha reunido»; prob. contracción de 23 *Abiasaph*, אֲבִיאָסָף = «el padre ha aumentado»; Sept. *Abiasaph*, Ἀβιασάφ y *Abisaph*, Ἀβισάφ; Vulg. *Abiasaph*. Hijo de Elcana y padre de Asir, en la genealogía de los levitas de > Coat. En el v. 37 es llamado hijo de Coré; de hecho su nombre parece resultar tan incierto como su genealogía. Algunos lo identifican con > Abiasaf de Ex. 6:24; su nombre abreviado aparece como Asaf (1 Cro. 26:1), y parece que tuvo un hijo llamado Coré (1 Cro. 9:19). Ebiasaf fue jefe de una familia de porteros del Templo.

EBIONITAS

Nombre de un grupo o corriente doctrinal judeocristiana que negaba la divinidad de Jesús, reconociendo en él simplemente a un hombre elegido por Dios. No se conoce bien su origen. De ellos habla expresamente Ireneo en el s. II. Dice que "utilizan únicamente el evangelio que es según San Mateo y rechazan al apóstol Pablo, llamándole apóstata de la Ley. Pues los ebionitas, sirviéndose solamente del evangelio que es según San Mateo, se dejan persuadir por él y no piensan rectamente del Señor" (cf. *Adv. haer.* 1, 26, 2). Orígenes destaca su fidelidad a la Ley y explica que *ebión* (*ebeyón*, אֶבְיוֹן) en hebreo significa «pobre» (*Contra Celsum*, 11). Según Epifanio, este término

fue aplicado despectivamente en un principio a los cristianos en general (*Adv. haer*. 29, 1), quizá por el texto de Mt. 5:3: «Bienaventurados los pobres». Eusebio ofrece una explicación fantasiosa al derivar su nombre de «sus pobres opiniones y baja estima de Cristo» (*Hist. eccl*. 2, 27). Tertuliano lo deriva de su pretendido fundador, Ebión, que defendió la autoridad de la Ley judía (*De praescrip. haeret*. 33). «Algunos acogen a Jesús —escribe Orígenes—, pero quieren seguir viviendo según la ley de los judíos, como la muchedumbre de los judíos». Pasa a informar que existen dos sectas de ebionitas: «los que como nosotros admiten que Jesús nació de una virgen y los que, por el contrario, creen que no nació de ese modo, sino como todos los demás hombres» (*Cont. Cel*. 61). Para estos últimos, Jesús sería fruto de un matrimonio entre una «joven» con un carpintero o con un soldado romano. Evidentemente, leían Is. 7:14 no según el texto de los LXX, sino según la versión de Teodoción y Aquila, que traducían «joven» en vez de «virgen»: «la joven concebirá a un hijo...». Según ellos, Jesús percibía la inclinación al pecado como todos los hombres, y su elección, anunciada de antemano por los profetas, debía reducirse a su buena conducta. Finalmente, la justificación provenía solamente de las obras de la Ley. En conformidad con esta concepción, los ebionitas de esta secta, aunque aceptaban el Evangelio de Mateo (excepto Mt. 1:13, donde se habla de la virgen), rechazaban a Pablo por su posición en contra de la Ley, a Juan por su reconocimiento de la divinidad de Jesús y a Lucas por su exaltación de la virginidad de María.

La otra secta de ebionitas a la que alude Orígenes no tenía dificultad en aceptar la virginidad de María, ya que no la interpretaba como una prueba de la filiación divina de Jesucristo. Este, simple ser humano o última de las siete reencarnaciones de Adán, tiene la misión de llevar a los hombres al conocimiento de la Ley, en la cual consiste la única salvación. «La doctrina ebionita se sedimentó en las *Homilías* y en las *Recognitiones clementinae*, su punto de partida es la dificultad, más religiosa que filosófica, de reconciliar la divinidad de Cristo con el dogma bíblico de la unidad y de la unicidad de Dios. El monarquianismo que profesaban los ebionitas se puede considerar como la herejía típica del alma judía del cristianismo» (L. Padovese).

Las dudas y contradicciones sobre el origen histórico del ebionismo mostrado por los primeros historiadores eclesiásticos evidencia que se trata más de una corriente de pensamiento que de grupos bien definidos. Obedeció a una mentalidad judía que negaba la divinidad de Jesús, reconociendo en él simplemente a un hombre elegido por Dios. Los partidarios de esta doctrina deben identificarse con aquellos judíos de tinte cristiano, quizás algunos de ellos > esenios convertidos, que huyeron a Transjordania después del año 70 y que permanecieron fieles a las costumbres de la Ley pero hostiles al Templo. No parece que hayan sido numerosos, y es dudoso que hayan poseído la consistencia necesaria para lograr un credo definido. Véase ESENIOS, JUDAIZANTES.

BIBLIOGRAFÍA: M. Gaztañaga, "Ebionismo", en *EB* (Garriga 1964); A. F. J Klijn, "Ebionitas", en *DPAC* I, 650; A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma 1957); L. Padovese, *Introducción a la teología patrística* (EBD 1996); H.J. Schoeps, *El judeocristianismo* (Marfil, Alicante 1698); R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (UPS, Salamanca 1995).

EBLA

1. Descubrimiento.
2. Archivo.
3. Ebla y Canaán.
4. Nombres divinos.

I. DESCUBRIMIENTO. Antigua ciudad ubicada en el moderno yacimiento arqueológico de Tell Mardikh, a unos 60 km. al suroeste de Alepo, en el norte de Siria. Ebla fue el motor del primer imperio semítico de la historia, con grandes monarcas como Ar-Ennum, Ebrium e Ibbi-sipis. En la cima de su poder, entre los años 2600-2240 a.C., conocida hasta entonces solo en inscripciones acadias, dominó el norte de Siria, Líbano y parte del norte de Mesopotamia. Las excavaciones, de grandes dimensiones (de hecho es uno de los mayores tells conocidos), fueron iniciadas en 1964 por un equipo italiano de la Universidad de Roma, dirigido por Paolo Matthiae. Se trata de un descubrimiento de gran importancia que ha suscitado numerosas discusiones, incluso políticas, y que ha aportado una gran masa de datos sobre el desarrollo de la civilización en aquella zona del mundo. La confirmación de las sospechas de que se podía tratar de Ebla llegó en 1968 con el hallazgo de unas inscripciones votivas en las que el rey Ibbit-Lim se identifica como rey de Ebla. Pero en la campaña de 1974/75 vino el gran hallazgo: se descubrieron los archivos públicos y reales de la ciudad, recogiéndose alrededor de 15.000 tabletas de arcilla escritas con signos cuneiformes. Este y otros varios descubrimientos evidenciaron que Ebla había sido una metrópoli imperial que ejercía su control político sobre una extensa área, y que tenía tratos comerciales con lugares muy apartados, incluyendo Ur, cerca del golfo Pérsico, Asdod y Laquis en el sur de Palestina, Áqaba sobre el mar Rojo, Kanish en Asia Menor, y Nínive y Assur. El poderío político que llegó a alcanzar se evidencia a partir del texto de un tratado impuesto por su rey y en el que se establecen las condiciones de intercambio comercial y protección de sus súbditos en las zonas asirias bajo su dominio. Como en tantos otros lugares, el control de las rutas comerciales que unían el Mediterráneo y el Éufrates otorgó a la ciudad de Ebla una situación privilegiada que le permitió convertirse en el centro hegemónico de toda la región siro-palestina durante la segunda mitad del III milenio (TM.75.G.2420, cf. G. Pettinato, *The Archives of Ebla*, pp. 103-105).

Los niveles arqueológicos de Tell Mardikh van desde el protohistórico (Mardikh I fechas asignadas del 3500 al 2900 a.C.) hasta el romano tardío y bizantino (Mardikh VII siglos III al VII d.C.). Los niveles de mayor interés en lo que respecta a la relevancia bíblica de Ebla son Mardikh II B 2, que cubre, según Paolo Matthiae, el período de 2250-2000 a.C. y Mardikh II A, donde se han hallado los textos de «la época del archivo» (alrededor del 2500 a.C.), con itinerarios, vocabularios, transacciones comerciales, etc., y con menciones de la tierra de Canaán y de ciudades cananeas.

II. ARCHIVO. El descubrimiento de los archivos de Ebla, con su enorme cantidad de tablillas en escritura cuneiforme de carácter económico, administrativo, jurídico, léxico y también literario, pone a disposición de los estudiosos un material de gran trascendencia histórica, pues demuestran que lo escrito en las narraciones bíblicas referente a los patriarcas es completamente posible. «Los descubrimientos de Ebla nos permiten hacer estudios comparativos de nombres personales que hasta ahora solo se encontraban en la Biblia. Esto permitirá refinar más el conocimiento de la historia del AT en tiempos patriarcales. El eblaíta (un idioma semítico familiar del hebreo) será de gran ayuda para acercarse mejor al significado de 1700 palabras que solo aparecen una vez en hebreo, y que en Ebla se usan en profusión» (Edesio Sánchez). Los pobladores de Ebla eran semitas y el idioma de los textos hallados ha sido descrito como «paleocananeo», estrechamente afín al fenicio, el ugarítico y el hebreo. Así, el eblaíta pertenece a la familia lingüística de la que surgiría el hebreo hablado por los israelitas.

Con anterioridad a los descubrimientos de Tell Mardikh, la primera mención extrabíblica de Canaán que se conocía era la de Alalakh, muy posterior en muchos siglos a la era patriarcal. Por

ello, se pretendía que los capítulos bíblicos referentes a los patriarcas eran tardíos, precisamente por su referencia a Canaán. Sin embargo, en una tableta de Ebla se relata el envío de una estatua al «señor de Canaán» (*be ka-na-na-im*). Esta mención, hallada en el nivel Mardikh II A, no deja lugar a dudas de que este nombre era conocido y usado en la época de los patriarcas y antes de ellos. Otras menciones interesantes son las de las ciudades de Biblos, Asdod, Jafa, Akko (Acre), Sidón, Beirut, Alalakh, Meguido, Laquis, Damasco, Homs y Hama.

III. EBLA Y CANAÁN. Durante mucho tiempo se ha mantenido en círculos críticos la pretensión de que Génesis 14 y 18-19 son pasajes ahistóricos debido al silencio extrabíblico acerca de las cinco ciudades de la llanura mencionadas allí: Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboim y Bela. Fue, pues, de sumo interés la comunicación dada por Giovanni Pettinato, epigrafista jefe de la expedición de Tell Mardikh, acerca de la relación de Ebla con las cinco ciudades de la llanura. Hablando ante la reunión anual conjunta de la *Society of Biblical Literature*, de la *American Academy of Religion* y de la *American School of Oriental Research*, celebrada en St. Louis el 29 de octubre de 1976, informó del hallazgo de una tableta con un gran texto económico en el que, entre muchos nombres de ciudades que mantenían transacciones comerciales con Ebla, había identificado los nombres de las cinco ciudades de la llanura. Y las ciudades de la tableta aparecían relacionadas en el mismo orden que las de Génesis 14:2: *si-da-mu* (heb. *Sedom*, Sodoma), *e-ma-ra* (heb. *Amorah*, Gomorra), *adma* (heb. *Admah*, Adma), *siba-i-um* (heb. *Zeboiim*, Zeboim), *be-la* (heb. *Bela*, Bela). David Noel Freedman, editor de la *Biblical Archaeologist Review*, afirma en su artículo «The real story of the Ebla Tablets», que el nombre alternativo de Bela, Zoar (cf. Gn. 14:2) aparece también en otra tableta de Ebla. En esta tableta se explica que Zoar es una población en el distrito de Bela, que constituía un complejo urbano de mayor tamaño. Más aún, Freedman afirma que en una conversación privada con Pettinato este le informó de que en otra tableta descubierta en los archivos se daban los nombres de los reyes de la pentápolis de la llanura (cf. Gn. 14:2). Pettinato recordaba el nombre del rey de Adma, que en la tableta era «bi-ir-sa». Este nombre se correspondía morfológicamente con el Birsa de Gn. 14:2 (heb. *birsa*). En Gn. 14:2 quien tiene este nombre es el rey de Gomorra (BA, vol. 41, dic. 1978, pp. 150,151). Esto lleva a dos reflexiones:

Una, se debe recordar que los textos de Ebla y el pasaje de Gn. 14:2 no reflejan personajes contemporáneos, sino separados por un espacio de varias generaciones.

Dos, la mención de este nombre, sin embargo, que solo aparece en este texto bíblico, lo sitúa en su apropiado marco histórico. Se debe recordar el hecho evidente de que los mismos nombres se puedan dar, y se dan, a personas diferentes, por lo que no es de sorprender que hubiera reyes diferentes de distintas ciudades con el mismo nombre. Este es un hecho común en la historia (cf. Joram, rey de Israel, 2 R. 1:17; Joram rey de Judá, 1 R. 22:50, y Joram, hijo de Toi rey de Hamat, 2 Sam. 8:10, etc.). Es posible que los dos Birsa pertenecieran a la misma dinastía, o que hubiera entre ellos lazos más o menos cercanos de ascendencia-descendencia.

Toda esta cuestión sufrió un giro inesperado cuando Pettinato se retractó de sus anteriores afirmaciones. El gobierno sirio, alarmado ante las evidentes relaciones entre Ebla y el marco bíblico del Génesis, y temeroso de que ello pudiera constituir un adicional apoyo para las tesis sionistas sobre las que se basa el estado de Israel, presionó a los investigadores para que desmintieran las anteriores comunicaciones e impuso una censura sobre las tabletas de Ebla (cf. *Biblical Archaeology Review*, marzo-abril 1979; julio-agosto, pp. 9-11). Como resultado, la postura actual es la de una extrema precaución en las declaraciones de los integrantes de estas excavaciones, que se desarrollan

en suelo sirio y con patrocinio del gobierno de Damasco. Ello, unido a la censura siria, ha hecho que todo este tema desemboque en una situación tensa y lamentable.

Sin embargo, se sigue concediendo que «puede» haber mención de *si-da-mu* (Sodoma) y de *sa-bi-im* (Zeboim) en las tabletas de Ebla (M. Dahood, S. J., en un apéndice a la obra de Giovanni Pettinato: "The Archives of Ebla", p. 278). Por otra parte, Freedman publica la afirmación de Dahood de que «Giovanni [Pettinato] me dice que considera la lectura de los dos primeros nombres, Sodoma y Gomorra, bien ciertos» (Freedman, art. cit., p. 143). Además, M. Dahood, en "Eblaite and Biblical Hebrew», da evidencia acerca de Sodoma, mostrando que aparecen «sa-dam» (texto TM75.6.2231 obv. X4) y «ak-ka-bu» (Áqaba) en la misma columna (obv. X12). Dahood documenta que la lectura «si-da-mu» anteriormente mencionada, es una variante ortográfica del cuneiforme (*Catholic Biblical Quarterly*, vol. 44 (1982), pp. 17, 18, 287).

Ebla se encuentra a 240 km. al sudoeste de Harán, y es muy probable que haya sido una de las ciudades visitadas por Abraham en su migración desde Ur de los Caldeos hasta la tierra de Canaán. La extensión del imperio de Ebla, sus intensas relaciones comerciales con Ur y Canaán, la existencia de numerosos núcleos urbanos en aquella época, constituye un marco coherente con el indicado en Génesis como trasfondo de los relatos patriarcales.

IV. NOMBRE DIVINOS. Otro factor de extremado interés es la aparición en las tabletas de nombres con elementos componentes en *-il* y *-ya* (correspondientes a *El* y *Yah*). Algunos de estos nombres son: *en-an-il* y *en-an-ya*, *is-ra-il* e *is-ra-ya*, *is-ma-il* e *is-ma-ya*, *mi-ka-il* y *mi-ka-ya*. Hay muchos otros. Pettinato ofrece evidencia concluyente de que *-il* y *-ya* son nombres divinos genéricos, y que no tienen ningún otro papel, pese a las alegaciones de algunos. Por ejemplo, se ha argumentado que *-ya* podía formar diminutivos. Con ello se intenta negar el conocimiento temprano del nombre *Yah* aplicado a la divinidad. Pettinato observa (*The Archives of Ebla*, p. 249) que la partícula *-ya* sustituyó a la partícula *-il* en los nombres durante el reinado de Ebrium. Además de este hecho, que señala a una reforma religiosa durante el reinado de Ebrium, Pettinato indica nombres en los que no es posible que *-ya* tenga una función de diminutivo, como p.ej. *ya-ra-mu*, «Ya es exaltado», donde está al comienzo del nombre y va acompañado del determinante *dingir* («dios»). Además, numerosos otros nombres muestran distintos sufijos en los que se trata de nombres de otras divinidades. Así, se puede señalar: *a-dam-ma-lik*, «el hombre de Malik» (Moloc); *ib-na-ma-lik*, «Malik ha creado»; *i-ad-da-mu*, «mano de Damu»; *is-ma-da-mu*, «Damu ha oído»; *i-ti-il/ya*, «Il/Ya ha dado»; *en-na-il/ya*, «Il/Ya ha mostrado favor»; *mi-ka-il/ya*, «¿quién es como Il/Ya?».

Estos nombres constituyen evidencia de que en aquella época persistía una memoria de la revelación primordial de Dios, que había sido conocida por Noé y sus descendientes, y cuyo conocimiento era preservado en líneas cada vez más y más reducidas (cf. Melquisedec; Ro. 1:18-23, etc.). A decir de Pettinato, «esta cultura, ciertamente politeísta, estaba en camino hacia un «henoteísmo» [creencia en un Dios supremo sobre otros dioses) virtualmente declarado» (*Archives of Ebla*, p. 260). Esta interpretación surge de la previa aceptación de un concepto evolucionista del pensamiento religioso. Toda la evidencia señala más bien un abandono constante del monoteísmo y la caída gradual hacia el politeísmo. Sin embargo, quedan rastros de un monoteísmo original en el himno al Dios creador preservado en una de las tabletas (TM.75.G. 1982):

Señor del cielo y de la tierra:

la tierra no era, tú la creaste,

la luz del día no era, tú la creaste,
la luz de la mañana tú no habías [aún] hecho existir.
Señor: palabra eficaz
Señor: prosperidad
Señor: heroísmo
Señor:...
Señor: infatigable
Señor: divinidad
Señor: quien salva
Señor: vida dichosa

Son claras las implicaciones de este texto. A pesar de los quinientos dioses registrados en el panteón eblaíta y del crudo politeísmo manifestado en la religión del pueblo, se halla un antecedente, en creciente olvido, del primitivo monoteísmo: Dios es el Señor de los cielos y de la tierra, de la luz, y está también ocupado en la vida diaria de los hombres. Aquí se ve un evidente resto de la antigua fe monoteísta. El epigrafista de Ebla, Pettinato, que mantiene la posición de que se estaba dando una evolución hacia el monoteísmo, afirma sin embargo el valor intrínseco de este himno: «¿Quién, de hecho, es el Señor del cielo y de la tierra? Ciertamente no es Dagán, ni Rasap, ni Sipis, sino DIOS en mayúsculas» (*The Archives of Ebla*, pp. 259-260).

A pesar de todos los problemas aparecidos en las excavaciones de Ebla, de las presiones políticas y de las diferencias resultantes entre los investigadores, de las declaraciones y retractaciones, es evidente que los hallazgos de Ebla son de gran importancia por su relación con la Biblia. Freedman considera que estos descubrimientos son de tal magnitud que deben ser tomados como base para la reevaluación de las posturas que se han mantenido hasta el presente acerca de la transmisión de la tradición bíblica. Asume él la postura de que la precisión bíblica en el registro de nombres y lugares exige la existencia de material escrito que cubra el período entre la época de los patriarcas y la de la redacción última del texto («The Tell Mardikh Excavations, the Ebla Tablets, and Their Significance for Biblical Studies», *Near Eastern Archaeologist Society Bulletin* (13[1979], p. 35). Véase ABRAHAM, MARI, NUZU, UGARIT.

BIBLIOGRAFÍA: J.M. Córdoba Zoilo, “El descubrimiento de Ebla”, en *Revista de Arqueología*, 17-28 (año V, nº 36); M. Dahood, “Ebla, Ugarit and the Bible”, en *The Archives of Ebla* (Doubleday Garden City, N. Y., 1981); D. N. Freedman, “The Real Story of the Ebla Tablets”, en *Biblical Archaeologist*, 143-164 (vol. 41, 1978); F. Lara Peinado, *Ebla. Una nueva historia. Una nueva cultura* (Madrid 2000); P. Mander, “Los dioses y el culto de Ebla”, en *Mitología y religión del Oriente Antiguo* II/1 (Barcelona 1995); P. Matthiae, *Ebla: an Empire Rediscovered* (Doubleday, Garden City 1980); E.H. Merrill, “Ebla and Biblical Historical Inerrancy”, en *Bibliotheca Sacra* (vol. 140, nº. 560, 1983); Giovanni Pettinato, “The Archives of Ebla” (Doubleday, Garden City, N.Y. 1981); Id., *Ebla, una ciudad olvidada. Arqueología e historia* (Trotta 2000); C. Wilson, “Ebla Tablets-Secrets of a Forgotten City” (Master Books, San Diego 1977).

F. BENLLIURE

EBRIO

Heb. 7910 *shekkor*, ר, también escrito ר = «intoxicado», como estado o hábito; raíz 7937 *shakhar*, כר = «embriagarse»; gr. 3184 *methýo*, μεθ�ω = «beber [hasta la] intoxicación». Véase BEBER, EMBRIAGUEZ.

ECBÁTANA

Gr. *ta Ekbátana*, τὰ ’Εκβάτανα (2 Mac. 9:3; Judit 1:1 ss; Tob. 5:9, etc); *Agbátana*, Ἀγβάτανα en los historiadores griegos (Ctesias 1; Heródoto, 1,98; 2,153). Nombre griego de la antigua capital de la Gran Media, situada junto al monte Elvend, residencia de verano de los reyes de > Persia, para lo cual construyeron varios palacios. Su nombre persa era *Hagmatana*, > Acmeta en hebreo (*Ajmetha*, אַחְמְתָא, Esd. 6:2; 2 Mac. 9:3; Tob. 6-7; Jdt. 1:1-3), la actual Hamadán.

ECLESIASTÉS

Gr. *ekklesiastés*, ἐκκλησιαστής = «aquel que se sienta en una asamblea y habla», o también «predicador». Nombre procedente de la LXX que designa al libro del AT que en heb. se llama 6953 *Qohéleth*, קֹהֶלֶת, de doble etimología. En el canon heb. figura entre los *Kethubim*, ת בִים ְ, o *Escritos*, el cuarto de los cinco *Megilloth* o «rollos», según la clasificación judía. En la LXX y en la Vulgata figura entre Proverbios y Cantares.

1. Propósito.
2. Lugar en el canon.
3. Autor.
4. Contexto socio-histórico.
5. Características literarias, estructura y contenido.
6. Teología.
7. La vida y sus dinámicas.

I. PROPÓSITO. El libro de Eclesiastés es parte integral de la literatura > sapiencial de la Biblia e intenta responder la pregunta ética más importante de la existencia de la vida: ¿de qué le sirve a las personas hacer el bien o el mal, si al fin de cuentas todos llegan al final a la muerte? El autor de la obra responde a esta interrogante moral, en primer lugar, con la aceptación sobria del dilema; y en segundo lugar, con la afirmación sabia que pone de relieve, en la tradición de la literatura de sabiduría, el temor a Dios y el guardar los mandamientos divinos como el fundamento indispensable de las explicaciones a los grandes problemas humanos.

Las dificultades de comprensión que presenta esta obra a los estudiosos de la Biblia son muchas, pues la información que tenemos de varios componentes importantes del libro no es del todo conocida. Por ejemplo, interesa tener un conocimiento amplio del entorno cultural e histórico en que fue escrito, además de comprender mejor las características lingüísticas que lo enmarcan; también nos gustaría saber más de los destinatarios de la obra. En efecto, las dificultades exegéticas y hermenéuticas en torno al Eclesiastés aumentan, a medida que disminuye la información en torno a los contextos históricos, culturales y lingüísticos que caracterizan el libro.

II. LUGAR EN EL CANON. Aunque en el canon cristiano, el libro de Eclesiastés se incluye entre los Proverbios y el Cantar de los Cantares, para presentar posiblemente un bloque de literatura sapiencial, en las tradiciones hebreas su ubicación es otra. En efecto, Qohélet es el tercero entre los *megilloth* o rollos, y el sexto entre los *kethubim* o escritos, que constituye la tercera sección mayor de la Biblia hebrea.

El libro de Qohélet se lee específicamente en la fiesta de los Tabernáculos o *Sukkot*, que es una de las tres celebraciones principales en la tradición judía, junto a la Pascua y el Pentecostés. Esta singular fiesta tiene dos fundamentos básicos: el primero se relaciona con la agricultura, con los trabajos de la vendimia y recolección del grano; y el segundo, pone de relieve un componente

religioso de gran importancia: recuerda el peregrinar por el desierto del pueblo de Israel desde Egipto hacia la Tierra Prometida, en el cual habitaron en tiendas de campaña. La autoridad canónica del libro no fue muy cuestionada entre los estudiosos judíos ni tampoco entre los cristianos. Parece que ya para el siglo II a.C. ya hay alguna evidencia de su reconocimiento en los diálogos de los rabinos; posteriormente las iglesias cristianas hicieron lo propio con Eclesiastés. Los fragmentos del libro que se encontraron en Qumrán ponen de manifiesto las virtudes del texto hebreo que no presenta problemas mayores de crítica textual.

III. AUTOR. La cuestión de su paternidad literaria ha sido muy discutida. El predicador se identifica como «hijo de David, rey sobre Israel en Jerusalén» (Ecl. 1:1). Además, quien escribe el epílogo se autodescribe como «sabio», pues trabajó sin descansar creando y escribiendo proverbios y frases (Ecl. 12:10), que son posibles alusiones a las labores literarias de Salomón (1 R. 4:32; 5:12).

La erudición contemporánea reconoce y entiende la dificultad de atribuirle una obra de esta magnitud y complejidad a algún autor en la época monárquica. Aunque se acepta que algunos de los temas expuestos y las formas literarias del libro son ciertamente antiguos, la redacción final de la obra debe haberse llevado a efecto en la época postexílica.

Tradicionalmente se han ofrecido tres posibles soluciones a la autoría del libro:

a) El mismo Salomón, en su vejez, escribió este libro. No se lo nombra directamente, pero a él se refieren las alusiones a la sabiduría, a los placeres, a las construcciones, a los servidores, a las riquezas y a las mujeres, en lo cual sobrepasó a todos los que habían estado antes que él en Jerusalén (Ecl. 1:16; 2:1-9). La tradición judía habla en este sentido y sitúa el libro entre los cinco rollos (junto con Cantares, Rut, Lamentaciones y Ester); en la lista de los 22 o 24 libros del canon queda entre los últimos (Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías, 1 y 2 Crónicas). La tradición cristiana hasta Lutero ha admitido también su origen salomónico.

b) La segunda postura afirma que este rey «hijo de David» no sería necesariamente Salomón, sino un descendiente posterior de David. Las características dichas anteriormente se podrían aplicar con el mismo rigor a un rey como Uzías. Esta hipótesis se apoya en el hecho de que el vocabulario y la sintaxis del Eclesiastés no son del todo conformes al hebreo clásico, lo cual indicaría una época tardía. Sin embargo, esta opinión se enfrenta a graves objeciones. Se atribuye al autor más sabiduría que «todos los que fueron antes de mí en Jerusalén». Ningún rey posterior a Salomón puede hacer en justicia esta afirmación. Por otra parte, afirma que fue rey sobre Israel, lo que, por la evidencia interna, lo sitúa dentro de la monarquía unida, cuyo último rey fue precisamente Salomón.

c) El género literario de Qohélet es la pseudoautobiografía real (Richard J. Clifford). El autor utiliza la figura del rey Salomón para demostrar su conclusión de que «bajo el sol» todo es «vanidad» (1:2; 12:8), todo es *hebel*. Posiblemente alguna persona culta y sabia, conocedora de las tradiciones sapienciales del pueblo, tomó las ideas antiguas y las editó para presentarlas a la comunidad postexílica de Israel. Luego de la experiencia devastadora y crítica del destierro en Babilonia, la sabiduría toma la palabra para comprender y sacar sentido de la experiencia traumática de la deportación.

Qohélet se escribe, posiblemente, para ser leído, escuchado, estudiado y analizado en círculos de sabios del pueblo de Israel. Quizá, inclusive, la finalidad original de la obra era que sirviera en las reflexiones a estudiantes en procesos formativos o para ser presentada en alguna asamblea del

pueblo. El contexto histórico preciso es, en efecto, muy difícil de determinar. El análisis lingüístico de la obra parece revelar que el hebreo que se utiliza está en transición de la época bíblica a la rabínica (c. 250-200 a.C.); además, se pueden identificar algunas características ortográficas, léxicas y sintácticas que relacionan la lengua con el idioma arameo, común en esos años.

La lectura de las reflexiones del Qohélet revela un contexto socioeconómico que apunta hacia la época de paz y prosperidad que se vivió en Palestina con la dominación de los > Ptolomeos. Además, las ideas y teología expuesta en la obra, particularmente aquella que se refiere a la retribución, relacionan Qohélet con el período postexílico, quizá por los siglos IV o III a.C.

Las continuas referencias a la ciudad de Jerusalén (p. ej. 1:1, 12, 16; 2:7, 9) y las alusiones repetidas a la región de Palestina, con sus costumbres (10:9), clima (11:4; 12:2) y flora (12:5), hacen evidente que la obra se escribió en las cercanías del Templo (véase, p. ej. 5:1-7; 8:10). En efecto, el libro alude a la ciudad con intimidad y confianza, como si sus lectores estuvieran cerca de los contextos mencionados o aludidos.

1. *Significado del nombre*. El nombre *Qohéleth*, קֹהֶלֶת, es evidentemente el adoptado por el autor del libro (1:2, 2; 7:27; 12:8, 9, 10), «porque sus palabras se pronunciaron en una asamblea», según un > *midrash*. Gral. se explica como derivado de *qahal*, קָהַל, «asamblea», tomando por base la raíz *qhl*, קהל, cognada con el gr. *kaleo*, καλέω, inglés *call*, que propiamente significa «convocación de asamblea»; de aquí la traducción gr. *ekklesiastés*, ἐκκλησιαστής, de *ekklesía*, «asamblea», y la trasliteración latina *ecclesiastes*, adoptada por Jerónimo, que Lutero traduce por *Prediger* o *Predicador*, seguido por Desvoeux, Gesenius, Knobel, Herzfeld, Stuart, etc., aunque en el vb. *qahal* no incluya propiamente la idea de predicación.

Por otra parte, si se toma el vb. *qahal*, קהל en el sentido de «recoger, recolectar cosas», no «convocar asambleas», se debe entender este nombre como «compilador, colector», gr. *synathroistés*, συναθροιστής, según Grotio, Mayer, Herder, Jahn y Mendelssohn. El autor parece pensar en Salomón, que *recogió* proverbios, riquezas y mil mujeres (v. 2. Así lo entienden también Rashi, Rashbán, etc.). En 1 R. 8 se describe a Salomón como «reuniendo», *yiqehel*, יַקְהֵל, «a los ancianos de Israel, a todos los jefes de las tribus, y a los principales de las familias de los hijos de Israel, para traer el Arca del Pacto de Yahvé de la ciudad de David, la cual es Sión» (vv. 1, 2, 5). Se lo representa como el que «reúne», *Qohéleth*, קֹהֶלֶת, al pueblo para la asamblea de Dios (cf. Ecl. 1:16, 17; 2:9, 12; 7:23, etc.).

Rosenthal prefiere el nombre de *ecléctico*, *eklektikós*, ἐκλεκτικός, debido a la habilidad para seleccionar sentimientos e ideas del helenismo en un contexto judío y desde una experiencia radicalmente personal. Nos encontramos, pues, con *mesalim* tradicionales y lapidarios típicos de la literatura sapiencial, construidos según la técnica clásica del paralelismo (4:4; 8:10, 14...).

IV. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO. En el siglo V, bajo el imperio persa (539-333 a.C.), el comercio dejó de ser una empresa real y fue democratizado y privatizado. En vez de la tierra y el ganado (comprado con metales preciosos) de las sociedades agrícolas anteriores, el > dinero llegó a tomar el puesto central de las transacciones comerciales (C. L. Seow, 95; Clifford, 99-101). Para Qohélet, «la economía llega a ser la metáfora para la vida humana» (Clifford 101); de ahí el amplio uso de términos relacionados con la economía: *yitron*, «ganancia, provecho» (1:3; 2:11; 3:9; 5:16; 6:8); *inyan*, «negocio, preocupación» (1:13; 2:10); *heleq*, «porción, lote»; *nakhala*, «herencia» (7:11); *toser*, «riqueza»; *késeph*, «dinero» (7:12). Bajo el dominio opresor de persas y griegos, con

la nueva eficacia burocrática e impuestos ruinosos, Qohélet y sus compatriotas contemporáneos se sintieron atrapados y casi incapaces de mejorar su situación.

V. CARACTERÍSTICAS LITERARIAS, ESTRUCTURA Y CONTENIDO. La lectura minuciosa del libro pone claramente en evidencia algunas palabras y varias formas literarias de singular importancia literaria y teológica. En el vocabulario característico de Qohélet, se encuentran expresiones que transmiten alguna carga semántica particular, por ejemplo: *hebel*, traducido generalmente como «vanidad»; *'amal*, «trabajo intenso»; *yitrón*, «ventaja», «ganancia», «logro»; *'nyan*, «ocupación»; *re'ut*, «tormenta», «torbellino», «ventolera»; *shalil* y *rad*, «jefes», «príncipes». Además, sus intensas y continuas formas literarias le brindan al libro continuidad de pensamiento, coherencia teológica, singularidad temática, por ejemplo: los dichos populares (Ecl. 4:9, 12); proverbios (7:1); diversas formas de paralelismos poéticos (1:15, 18; 7:7; 10:8, 9, 18; 11:4); comparaciones (2:12; 7:6, 12); dichos sapienciales (7:1-8); relatos educativos (4:13-16; 9:13-16); metáforas (7:26).

A esas formas literarias debemos añadir la reiteración de frases y repetición de expresiones, tales como: «bajo el sol», «no hay utilidad», «entonces me dije», «después examiné», entre otras, que ponen de relieve la continuidad literaria y énfasis pedagógico del libro. En efecto, Qohélet es una obra que manifiesta un muy claro objetivo pedagógico. Su autor tomó las ideas tradiciones de la literatura sapiencial y las revisó a la luz de las nuevas experiencias del pueblo, luego del período de restauración nacional al culminar el destierro en Babilonia.

La naturaleza misma de la obra dificulta la identificación precisa de su estructura literaria. Sin embargo, el estudio de sus temas puede darnos algunas pistas que contribuyan positivamente a identificar algún esquema de contenido en el libro. La siguiente propuesta de estructura puede ser de ayuda a la persona que estudia la obra.

El prólogo (1:1-11), en el cual el autor se identifica explícitamente como el «hijo de David», presenta los temas centrales de la obra y articula el ambiente sicológico que el libro presupone y propone. La frase que tradicionalmente se ha traducido al castellano como «vanidad de vanidades» (del latín *vanitas*), proviene de una forma hebrea que equivale al superlativo. En efecto, el propósito es subrayar lo efímero y fugaz de la existencia humana, se destaca lo superficial de la vida. La finalidad del autor es afirmar que la vida tiene un valor efímero, fútil y transitorio, y de esa manera ubica al lector en el contexto sicológico adecuado para la presentación paulatina y sistemática de sus ideas y reflexiones. Para el Qohélet, la vida es una desilusión carente de sentido.

El cuerpo del libro (1:12–12:8) lo compone una serie de reflexiones del autor, a modo de soliloquio, en las cuales se identifican las diversas experiencias en la vida que pueden producir en las personas alegría, felicidad y bienestar. Luego de analizarlas, algunas con detenimiento, concluye que estas no son capaces de producir la felicidad plena. En efecto, todas esas experiencias en la vida pueden generar, de alguna forma momentánea o transitoria, algún tipo de gozo que no puede mantenerse a largo alcance.

El propósito pedagógico de esta sección central de la obra es indicar que todos los bienes que se disfrutan en la existencia humana y que los logros alcanzados en la vida, aunque tengan bondades y virtudes, son esencialmente transitorios, y que, en efecto, tienen sus límites. De esta manera Qohélet articula la angustia existencial del ser humano ante los misterios y las complejidades de las realidades humanas. Para nuestro libro y su autor, la vida es complicada y difícil, y presenta desafíos que sobrepasan los límites de la comprensión.

En el análisis que hace de la vida y sus dinámicas, Qohélet evalúa las contribuciones y contradicciones de la ciencia y el conocimiento (1:12-18; 2:12-17); analiza la naturaleza y extensión de los diversos placeres humanos (2:1-11; 2:18-23); expone las angustias y las dificultades de los esfuerzos personales (3:9-22; 9:11-17); y reflexiona ponderadamente en torno a las riquezas (5:9-13), la sabiduría (7:19–8:8) y la virtud (8:9–9:10).

La tercera sección mayor de Eclesiastés, es el *epílogo* (12:9-14), que consta de dos partes básicas. En la primera (12:9-12) se revela el corazón de su conclusión teológica: hay que temer a Dios, aunque la naturaleza y las complejidades de la vida superen los bordes de la comprensión. Ese «temor a Dios» se relaciona con el cumplir los mandamientos y vivir con un sentido de fidelidad.

En la segunda parte del epílogo (12:13-14) se afirma que todo lo que han hecho las personas será evaluado por Dios, que es una forma de afirmar la soberanía divina y brindarle a la gente un sentido de esperanza. De esta forma, el «temor a Dios», que es un valor de gran importancia teológica en la vida del pueblo de Israel, cobra importancia capital y una dimensión nueva en el mensaje del Qohélet, pues descubre y afirma el sentido último de la existencia, en la seguridad que emana de la capacidad y voluntad divina de intervenir en medio de las realidades de la vida.

Para el Qohélet el «temor a Dios» no es una respuesta ingenua o servil a los diversos valores promulgados por la religión. Por el contrario, es el resultado sobrio de la reflexión crítica, el producto del análisis sobrio, el fruto de la evaluación sosegada de la existencia, que le permite descubrir las intervenciones divinas en medio de las realidades humanas (7:13-14). Esas intervenciones, en ocasiones, son difíciles de identificar, pero salen a la luz pública con la afirmación sobria y humilde que se basa en el «temor a Dios», que es el reconocimiento, la reverencia y el aprecio al misterio extraordinario que supera nuestras capacidades de comprensión.

VI. TEOLOGÍA. La teología que se expone en el libro de Qohélet es implícita e indirecta. En la enunciación de sus postulados, no recurre a los temas tradicionales de la teología bíblica. Por ejemplo: el amor de Dios por Israel, la singular elección de Israel como pueblo de Dios y la alianza o pacto que vincula oficialmente a Dios con Israel. Las preocupaciones del Qohélet son otras, que se fundamentan no en las tradiciones antiguas del pueblo, sino en la comprensión del sentido de la vida, en el significado último de la existencia, en el entendimiento de las experiencias que tienen las personas y la naturaleza del tiempo. Eclesiastés aborda cada uno de estos importantes asuntos, no desde una perspectiva especulativa o filosófica, sino de una manera empírica; en efecto, la teología que se articula en el libro es práctica, contextual, pertinente.

Qohélet presenta sus reflexiones que se desprenden del análisis de la vida, y no de alguna teoría abstracta de difícil aplicación. Desde esa perspectiva práctica, propone con seguridad que «el temor a Dios» (12:13) sea la respuesta fundamental a las complejidades y los sinsabores de la existencia humana. Dios no está al margen de la vida, sino que es testigo continuo de las acciones y decisiones de las personas.

Esa gran afirmación teológica del «temor a Dios» es la que impide entender a Qohélet como un escéptico materialista o un fatalista deprimido. Aunque esa afirmación se incluye en las secciones finales de la obra, no puede ser descartada como la conclusión de su búsqueda intensa. Ese «temor a Dios», que efectivamente presupone conocimiento de su voluntad y reconocimiento de su capacidad de intervención en la vida, es una manera de responder teológicamente a los desafíos que presenta sus observaciones y reflexiones.

VII. LA VIDA Y SUS DINÁMICAS. En el análisis que hace de la vida y sus dinámicas, Qohélet evalúa las contribuciones y contradicciones de la ciencia y el conocimiento (1:12-18; 2:12-17); analiza la naturaleza y extensión de los diversos placeres humanos (2:1-11; 2:18-23); expone las angustias y las dificultades de los esfuerzos personales (3:9-22; 9:11-17); y reflexiona ponderadamente en torno a las riquezas (5:9-13), la sabiduría (7:19–8:8) y la virtud (8:9–9:10).

La última palabra del Qohélet no es la frustración irracional ni la desesperanza emocional. Por el contrario, la gran afirmación teológica del libro es el reconocimiento público de que Dios está en control de la vida y la historia. Y esa gran declaración teológica es la respuesta concreta de alguien que dedicó su vida al análisis, la observación, el estudio y la evaluación de las complejidades de la vida, así como sus implicaciones personales y nacionales. Véase SABIDURÍA, SAPIENCIAL, LITERATURA, VANIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso-Schökel, *Eclesiastés y Sabiduria* (Cristiandad 1975); A. Barucq, *Eclesiastés. Qohélet* (FAX, Madrid 1971); A. Bonora, *El libro de Qohélet* (Herder 1994); R.J. Clifford, “Introduction to Wisdom Literature”, en *New Interpreter's Bible 5* (Abingdon, Louisville 1997); J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* (Westminster, Philadelphia 1987); J. Ellul, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés* (Herder 1989); M.V. Fox, *Qoheleth and his Contradictions* (Almond, Sheffield 1989); C.T. Gattinoni, *El Sentido de la Vida: Reflexiones sobre el Eclesiastés* (Aurora 1990); M. Gómez Aranda, ed. y trad., *El comentario de Abraham ibn Ezra al libro del Eclesiastés* (CSIC, Madrid 1994); J.M. González Campa, *El sentido de la vida. Eclesiastés* (Ed. Camino 2008); A. González Núñez, *Qohélet. El sabio desengañado* (Ega, Bilbao 1996); Jerónimo, *Comentario al Eclesiastés* (CN 2004); W.C. Kaiser, *Eclesiastés. La vida total* (Portavoz 1993); B. Maggioni, *Job y Cohélet* (DDB 1993); R. Michaud, *Qohélet y el helenismo* (EVD 1988); Mª C. Motos Lopes, *Las vanidades del mundo. Comentario rabínico al Eclesiastés* (EVD 2001); G. Ravasi, *Qohélet* (San Pablo 1991); Id., “Qohélet”, en *NDTB*, 1580-1588; A. Schoors, “Eclesiastés”, en *Comentario Bíblico Internacional* (EVD 1999); Choon-Leong Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, New York 1997); Marcian Stange, *Job y Qohélet* (ST 1969); E. Tamez, *Cuando los horizontes se cierran: Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet* (DEI, San José 1998); J. Vílchez, *Eclesiastés* o *Qohélet* (EVD 1994); G. von Rad, *La Sabiduría de Israel* (Cristiandad 1985); P. Zamora, *Fe, Política y economía en el Eclesiastés* (EVD 2002).

S. PAGÁN

ECLESIÁSTICO o Sirácida

Libro > deuterocanónico, el ejemplo más completo de literatura sapiencial judía. Es la única obra de todo el AT que lleva la firma de su autor: Jesús ben Sirá.

1. Título.
2. Autor.
3. Fecha.
4. Canonicidad.
5. Estructura global y contenido general.
6. Personificación de la Sabiduría.

I. TÍTULO. El título original de este libro, según la autoridad de los escritores judíos y de San Jerónimo (*Praef. in Libr. Sol*. 9, 1242), era *meshalim*, מְ ָלִים = «Proverbios», o más completo, *Mishlé Yeshuá ben Sirá*, מִ ְלֵי ְ עַ ֶן סִירָא = «Proverbios de Jesús, hijo de Sirá», abreviado según una práctica común en *Ben Sirá*, ֶן־סִירָא. De ahí que todas las citas correspondientes a este libro en el Talmud reciben este título (cf. Mishnah, *Yadaim*, 3, 15; *Jagiga*, 15; *Midrash Rabbá*, 6, b, etc.). Los manuscritos griegos de la Padres, así como el prólogo de este libro en las ediciones de la LXX, lo titulan «Sabiduría de Jesús hijo de Sirac» (*Sophía Iesû huiû Sirakh*, Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ), abreviado, «Sabiduría de Sirac» (*Sophía Sirakh*, Σοφία Σιράχ), o simplemente Sirac (*Sirakh*, Σιράχ); también: «Libro de todas las virtudes» (*sophía hepanáretos*, σοφία ἡπανάρετος), debido a

la excelencia y diversidad de la sabiduría que propone. En la versión Siríaca se le da el título de «Libro de Jesús, hijo de Simeón Asiro». Muchos autores lo llaman simplemente «Sabiduría» (Orígenes, *In Matthaeum* 13, 4). Recibe el nombre de «Eclesiástico» a partir de Cipriano de Cartago, en la segunda mitad del s. IV, y como tal se lo conoce en la Iglesia latina. Se deriva del latín antiguo adoptado por Jerónimo y la Vulgata, y significa libro de lectura de la Iglesia. Según Rufino, el libro no designa a su autor, pero el carácter de su contenido es «usado públicamente en los cultos de la Iglesia» (*Comm. in Symb*. 38). También se utilizaba mucho en la catequesis que se impartía al pueblo y a los conversos que iban a ser bautizados. Este título indica por sí solo la estima que la Iglesia primitiva tenía de su utilidad como depósito de enseñanza y de piedad. El Eclesiástico ha sido, después de los Salmos, el libro del AT más usado en las lecturas litúrgicas.

II. AUTOR. La obra da por supuesta una situación en la que el autor, sabio y maestro experimentado, se presenta educando a un joven («hijo mío») que desea llegar a sabio. La perspectiva es masculina, de alguien que tiene recursos económicos y que se convertirá con el tiempo en cabeza de familia. El joven es educado como escriba, preparado al mismo tiempo para ejercer un liderazgo público (cf. Sir 38, 24-39, 11). Aparentemente, Ben Sirá dirigía una escuela –en los primeros años del s. II a.C.– en Jerusalén, quizá cerca del Templo, abierta a este tipo de jóvenes (cf. Sir 51, 23-30). Allí presuntamente enseñaría a sus estudiantes el modo de relacionar las tradiciones sapienciales del Próximo Oriente antiguo con sus tradiciones religiosas judías.

El traductor al griego del *Eclasiástico* llama a su autor «mi abuelo Jesús» en el «prólogo» que él mismo compuso. Este prólogo del traductor es un caso único en toda la Biblia; no pertenece al texto, pero su valor es enorme. Por él conocemos, además, las razones que movieron al nieto a traducir al griego la obra del abuelo para los judíos residentes en Egipto, las mismas que tuvo el abuelo para «escribir algo en lo tocante a instrucción y sabiduría, con ánimo de que los amigos del saber lo aceptaran y progresaran más todavía en la vida según la Ley» (Prol. vv. 12-14).

El autor se presenta a sí mismo por su nombre y afirmando ser de Jerusalén: «Instrucción de inteligencia y ciencia ha grabado en este libro Jesús, hijo de Sirá, Eleazar, de Jerusalén, que vertió de su corazón sabiduría a raudales» (Sir 50, 27). Poco después firma: «Sabiduría de Jesús, hijo de Sirá» (51, 30). Los manuscritos de que disponemos ofrecen el nombre del autor de diferentes formas: en un texto hebreo leemos «Simón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirá». Dado que el traductor habla en el prólogo de «mi abuelo Jesús» y que en el título griego que encabeza 51, 1 puede leerse «Oración de Jesús, hijo de Sirá», la mayor parte de los investigadores se inclinan por pensar que el autor de la obra se llamaba Jesús, y que Simón es una corrupción del texto.

El gran interés que se descubre en todo el libro por la vida de la ciudad de Jerusalén y sus instituciones parece confirmar el dato acerca de su origen. Una variante de un manuscrito griego dice que era sacerdote.

El autor debió ser un representante destacado de aquellos *hasidim* u «hombres piadosos» (43:33-44:1; cf. 1 Mac. 2:42) a los que se celebra en el elogio a los padres (44:1, 10), y se considera a sí mismo sucesor de los profetas (24:33) y último representante de una gran tradición: «rebuscador tras los vendimiadores» (33:16), a la que se referirán los fariseos y los > esenios. De familia acomodada, viajó por el mundo de habla griega y, como todas las clases dirigentes de su tiempo, fue seducido por la cultura > helenística. Durante sus numerosos viajes (34:1; 51:13) parece ser que pasó grandes peligros, pero se salvó gracias a su vasta experiencia y a la protección divina (34:12-17). Por encima de todo se considera un sabio al estilo judío. El verdadero sabio es el que «aplica su alma a

meditar la ley del Altísimo. La sabiduría de todos los antiguos rebusca, a los profecías consagra sus ocios, conserva los relatos de varones célebres, en los repliegues de las parábolas penetra, busca los secretos de los proverbios y en los enigmas de las parábolas insiste» (39, 1-3). Se consideraba el último eslabón de una cadena de sabios en la historia de su pueblo, que por su esfuerzo personal en el estudio ininterrumpido se sentía lleno de las riquezas de la tradición (Sir 33, 16-18).

III. FECHA. El prólogo de la versión griega dice explícitamente que el libro es traducción del hebreo realizada por el nieto (*ho pappos mu Iesûs*, ὁ πάππος μου Ἰησοῦς) del autor para uso de los judíos de Alejandría, entre los que se había establecido. Este trabajo tuvo lugar en el año 38 de Ptolomeo VII Evérgetes (170-116 a.C.), es decir, hacia el año 132 a.C. El original pudo haber sido compuesto a comienzos del siglo II a.C., poco antes de la revolución macabea del 168 a.C., en Jerusalén y en hebreo. Un argumento interno confirma esta fecha: Ben Sirá hace del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías, un elogio aparentemente basado en recuerdos personales (50,1-21). Se trataría de Simón II, que murió hacia el 195 a.C. Palestina acababa de caer bajo el dominio seléucida en el 198. La adopción de las costumbres extranjeras (helenización) era favorecida por una parte de la clase dirigente, y pronto pretendería imponerla por la fuerza > Antíoco Epífanes (175-163 a.C.). Ben Sirá opone a estas amenazadoras novedades toda la fuerza de la tradición.

Es un «escriba» que une el amor de la sabiduría al de la Ley. Busca poner de relieve los grandes valores del pasado de Israel. Está lleno de fervor por el Templo y sus ceremonias, así como de respeto por el sacerdocio, y también conoce a fondo los libros sagrados, los profetas, y sobre todo, los escritos sapienciales.

IV. CANONICIDAD. El libro gozó de un enorme reconocimiento tanto en círculos judíos como cristianos, si bien finalmente no se aceptó en el canon judío. Curiosamente, aunque las autoridades rabínicas afirmaron explícitamente que *Sirácida* no era una obra «inspirada», pues fue escrita tras el período profético (cf. Josefo, *Contra Apion*, 1, 8), de hecho es citada en el Talmud muchísimas veces, e incluso en ocasiones las citas son introducidas con la fórmula «Pues/como está escrito», reservada solo para los textos «inspirados». Pero su sesgo helenizante, repudiado por el elemento rabínico, hizo que nunca fuese incluido en las Escrituras judías; fue clasificado entre «los libros de fuera», *sepharim jionim*, סְפָרִים חִע נִים, esto es, aquellos no admitidos en el canon rabínico.

Se cree que en el NT hay alusiones discernibles a este libro: Cf. especialmente Eclo. 33:13 y Ro. 9:21; 11:19; Lc. 12:19, 20; 5:11; Stg. 1:19, etc.; 24:17, 18; Mt. 11:28, 29; Jn. 4:13, 14; 6:35, etc.). La primera cita explícita de un autor cristiano es la de Clemente de Alejandría, aunque desde el siglo II en adelante se lo utiliza en los mismos términos que las Escrituras canónicas, atribuyendo su autoría a Salomón. Clemente habla de él continuamente como Escritura (*El Pedagogo*, 1, 8, 62; 2:2, 34; 5, 46; 8, 69, etc.), libro de Salomón (*Estrómata*, 2:5, 24) y oráculo del gran Maestro (*paidagogós*, παιδαγωγός, *Pedag*. 2:10, 98). Orígenes lo cita con la misma fórmula que utiliza para los libros canónicos: «está escrito» (*gégraptai*, γέγραπται, *in Johann*. 32, 14; *in Mat*. 16, 8; *Comm. in Mat*. 44; *in Ep. ad Romanos* 9, 17, etc.), «la palabra divina dice» (*Contra Celso*, 8,50). Otro tanto hacen Dionisio, Tertuliano, Cipriano y Agustín, entre otros.

El Concilio tridentino lo reconoció como parte del canon; las iglesias reformadas lo clasificaron entre los > apócrifos, debido a que no había sido aceptado en el canon judío. Con todo, su lectura se consideró provechosa, por lo que fue incluido en algunas versiones bíblicas como la de Lutero, la *King James* o la de Casiodoro de Reina.

V. ESTRUCTURA GLOBAL Y CONTENIDO GENERAL. La obra consta de dos grandes secciones: Una antología de sentencias (1, 1-42, 14), con un himno a la sabiduría en el centro (cap. 24), y un himno a la sabiduría de Dios manifestada en la naturaleza (42, 15-43, 37) y en la historia de Israel (44, 1-50, 31). El libro se cierra con un canto a la bondad de Dios (cap. 51), posiblemente añadido ulteriormente por otra mano, ya que 50, 27-29 es una auténtica conclusión.

Exceptuando la parte que celebra la gloria de Dios en la naturaleza (42, 15-43, 33) y en la historia (44, 1-50, 29), se trata de una colección de sentencias sobre temas variados. No es fácil encontrarle un plan claro, especialmente hasta 42, 15. La doctrina es tan tradicional como la forma, «un espejo fiel de la teología de su tiempo».

La perspectiva básica del libro es clara: la verdadera sabiduría se encuentra en la Torah, la revelación de Dios, y se expresa en el «temor del Señor» (Sir 1, 1-20). De hecho, identifica a la Sabiduría con la Ley proclamada por Moisés (también lo hará el poema sapiencial de Baruc 3, 9-4, 4): «Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob» (Si 24, 23-24).

Une la tradición sapiencial secular, basada en la perspicacia y la experiencia, con la revelación particular del Dios de Israel en la naturaleza, la Torah y la historia.

Plantea las mismas incertidumbres que Job y el Eclesiastés sobre el destino humano y el problema de las sanciones. Muestra fe en la retribución, siente la importancia trágica de la hora de la muerte, pero no sabe aún cómo pagará Dios a cada uno según sus obras (compárese con Dan. 12:2).

Alaba la práctica del culto (cf. 35, 4-10; 34, 18-26) como una dimensión ineludible de la virtud. De hecho, interpreta el culto sacrificial del Templo en términos morales y prácticos, no ritualista: «Observar la ley es hacer muchas ofrendas, atender a los mandamientos es hacer sacrificios de comunión. Devolver favor es hacer oblación de flor de harina, hacer limosna es ofrecer sacrificios de alabanza. Apartarse del mal es complacer al Señor, sacrificio de expiación apartarse de la injusticia. No te presentes ante el Señor con las manos vacías, pues todo esto es lo que prescribe el mandamiento. La ofrenda del justo unge el altar, su buen olor sube ante el Altísimo. El sacrificio del justo es aceptado, su memorial no se olvidará. Con ojo generoso glorifica al Señor, y no escatimes las primicias de tus manos. En todos tus dones pon tu rostro alegre, con contento consagra los diezmos. Da al Altísimo como él te ha dado a ti, con ojo generoso, con arreglo a tus medios. Porque el Señor sabe pagar, y te devolverá siete veces más» (35, 1-10). La sabiduría consiste en ofrecer el verdadero culto agradable a la divinidad y capacita al hombre para ofrecerlo. Estas ideas aparecen claras en Sir 24.

Siente hondamente el honor del sacerdocio. Las imágenes de Aarón y Pinjás adquieren un especial relieve, y la meditación en su conjunto acaba con un entusiasta elogio de un contemporáneo, el sumo sacerdote Simón.

Es novedosa su meditación acerca de la Historia Sagrada (44, 1-49, 16). Ben Sirá se siente orgulloso del pasado de su pueblo. Hace desfilar a las grandes figuras del AT, desde Enoc hasta Nehemías, aunque con severas críticas a algunos personajes, especialmente los reyes (49, 4-6).

VI. PERSONIFICACIÓN DE LA SABIDURÍA. «Toda sabiduría viene de Dios y está con él eternamente». Es la primera frase del libro y la clave de todo lo restante. Ben Sirá posee un sólido «humanismo» al que llama «sabiduría» y que, a su vez, es inseparable de la fe judía. La sabiduría está indisolublemente ligada al temor de Dios (1, 17), lo que significa una relación personal con él,

la total entrega del corazón y la voluntad a él, que resulta en el cumplimiento de sus mandatos.

La sabiduría es la primera creación de Dios: la empleó para crear el universo y la infundió en sus criaturas (1, 9-10). Aparece, por tanto, en los libros sapienciales como un saber personificado, una especie de mediador entre Dios y el mundo. Al mismo tiempo es algo de que los seres vivientes participan, algo que les descubre desde dentro una manera «sabia» de obrar.

La sabiduría no es solamente un dato universal, sino que se identifica con la Torah o Ley de Moisés (24, 23-24). Ley y sabiduría comparten las mismas cualidades, el mismo origen divino, la misma función en la creación: ambas están personificadas. La sabiduría se da a los que meditan los mandamientos (1, 26; 6, 37) y viven en el temor de Dios: «Toda la sabiduría es temor de Dios y en toda sabiduría está la práctica de la ley» (1, 19, 20). Ante la cultura griega, en expansión entonces por obra de la aristocracia de Jerusalén incluso en el corazón del judaísmo, Ben Sirá adopta una posición equilibrada y prudente: ni la rechaza en absoluto, ni la abraza sin condiciones. Fiel a la tradición judía, se muestra como un conservador ilustrado, sin temer aceptar lo que hay de bueno en el mundo griego, pero reivindicando la superioridad de la fe de Israel. Véase SABIDURÍA; SAPIENCIAL, Literatura.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiástico* (Madrid 1985); D. Doré, *Eclesiastés y Eclesiástico* (EVD 1997); G. Ravasi, “Sirácida”, en *NDTB*, 1809-1815; A. Salas, *Los sabios de Israel* (SP 1993); G. von Rad, “La sabiduría del Eclesiástico”, en *La Sabiduría en Israel* (Cristiandad 1985); J. Vílchez, *Sabios y Sabiduría en Israel* (EVD 1995); T.H. Weber, *Eclesiástico*, en CBSJ (Cristiandad 1972).

C. MENDOZA

ECONOMÍA

Gr. 3622 *oikonomía*, οἰκονομία, de *oîkos*, «hogar» y *nemein*, «administrar», o sea, «administración del hogar». Así aparece en Aristóteles, precusor de la economía con su obra *Política*, donde dice que la economía significa la administración de la casa.

1. Economía salvífica.
2. Economía social.

I. ECONOMÍA SALVÍFICA. Aunque el significado etimológico del término «economía» significa administración, sobre todo doméstica, en el NT indica el plan o el ordenamiento de la salvación, su administración divina a lo largo de la historia. Con este significado se usa en Ef 1:10: es el plan salvífico que Dios ha establecido según su beneplácito, «para aclarar a todos cuál es la administración del misterio que desde la eternidad había estado escondido en Dios, quien creó todas las cosas» (Ef. 3:9).

Este mismo concepto está presente también en los Padres, especialmente Ireneo de Lyon, que con el término «economía» indican el conjunto de las disposiciones divinas, decididas en la eternidad y realizadas en el tiempo con vistas a la salvación del hombre. La expresión «economía salvífica» subyace a la concepción particular neotestamentaria del tiempo, entendido como movimiento que se extiende de la promesa a su plenitud, de un cumplimento ya comenzado a su manifestación definitiva. Véase DISPENSACIÓN.

II. ECONOMÍA SOCIAL. Para entender la economía de la Biblia en su totalidad, hay que retroceder hasta la liberación israelita de la esclavitud en Egipto. Este hecho constituye el acontecimiento fundacional de Israel y núcleo de su fe (Dt. 26:5-9). Yahveh ha liberado al pueblo de la servidumbre y lo ha redimido con *brazo extendido* y grandes juicios; lo ha tomado para ser su

pueblo y ser él su Dios, que lo sacó de debajo de las tareas pesadas de Egipto (Ex. 6:7). Esta confesión de fe termina diciendo que Dios condujo a su pueblo a una tierra de bienestar (Ex. 6:8), formulado poéticamente como «una tierra que fluye leche y miel» (Ex. 33:3; Lv. 20:24; Nm. 13:27, etc.).

El libro del Éxodo comienza con un análisis económico: el estado egipcio dispersa a los israelitas, que varias generaciones antes se habían instalado en el delta del Nilo, donde vivían dedicados al pastoreo, y les obliga mediante presión a realizar prestaciones personales de trabajo para construir dos ciudades de depósito y mantener las plantaciones del delta (Ex. 1:11). El libro termina también con la descripción de un acontecimiento económico: los israelitas construyen en el desierto un laborioso y ornamental santuario, el > Tabernáculo, como el corazón del pueblo liberado (caps. 35-40). Conscientemente se describe aquí un nuevo tipo de trabajo creativo en claro contraste con la experiencia egipcia opresora, aniquiladora. Se pone de relieve la voluntariedad del trabajo, la utilización del individuo según su capacidad o talento y la alegría que proporciona la colaboración: «todo generoso de corazón» (Ex. 35:5), «todo sabio de corazón de entre vosotros vendrá y hará» (v. 10); «vino todo varón a quien su corazón estimuló, y todo aquel a quien su espíritu le dio voluntad... Vinieron así hombres como mujeres, todos los voluntarios de corazón» (vv. 21-22). Entre estos dos tipos opuestos de relaciones laborales, entre estas dos formas de concebir el trabajo humano y, por ende, la actividad económica se sitúa el Éxodo: el abandono de un sistema del despotismo oriental y la iniciación de un nuevo orden social de libre fraternidad en el Sinaí.

Acostumbrados al nomadeo y a la pequeña agricultura, en Canaán los hebreos comienzan un nuevo ciclo económico y social en su historia bajo la advocación de Yahveh que los había sacado de Egipto, Dios único y soberano que se manifiesta en todo lo creado y en la vida del pueblo, economía incluida. La imagen de Dios como Creador del mundo significa que él tiene un proyecto histórico universal, comenzando con los pactos y promesas hechas a los patriarcas de Israel (descendencia, tierra, bienestar integral), lo que constituye la base para una esperanza, un modelo para la reconstrucción de una comunidad igualitaria. La experiencia de solidaridad tribal enraizada en esa fe "en el Dios de los padres" (Ex. 4:5; Dt. 1:21; 6:3; 12:1, etc.), contribuye a una economía de constante reajuste de las desigualdades e injusticias que aparecen en el cuerpo social en su devenir histórico. El empobrecimiento de grandes sectores de la población, que conducen irremediablemente al endeudamiento y la esclavitud, negación sangrante de los lazos de solidaridad familiar y tribal, son combatidas con leyes que progresivamente intentan remediar las fisuras que se van abriendo en la sociedad hasta convertirse en simas de desigualdad que, en sí mismas, niegan la confesión de fe fundante de Israel. Así surgen las leyes sobre el > año jubilar (Lv. 25), texto legislativo de la época del exilio babilónico o poco después, o el año sabático (Ex. 21:2-11) y la legislación sobre la remisión de deudas (Dt. 15:12-18, tan importante en una economía de crecimiento cero como la agraria, tan expuesta a reveses de tal magnitud como la sequía, las plagas de insectos, la enfermad y la muerte. Las malas cosechas, por alguno de los factores mencionados, llevaban a los agricultores fácilmente a contraer elevadas deudas, hipotecando sus bienes raíces y sus mismas personas, reduciéndose así la auténtica base de la producción. Esto podía significar no solo la liquidación de la base económica de una familia, sino también la desaparición de la propia familia como institución dentro de la comunidad civil y cultual reducida a la esclavitud. Evidentemente, los legisladores hebreos consideran esto como una pérdida para Israel y tratan de evitarlo poniendo diques que frenen la crecida de la desgracia económica y regulando el desarrollo de los acontecimientos, de suerte que

al final, las anómalas situaciones de desigualdad se recompongan. Por eso se legisla para que la tierra y la vivienda hipotecadas por un imprevisto vuelvan a su dueño al cabo de un tiempo, cada 50 años, en la que el terreno vendido pasa de nuevo a manos de su antiguo propietario. O también que alguien de la familia, un pariente, el *goel* o «libertador», compre el campo o lo «rescate», heb. *geullah*, por su familiar.

Se legisla además sobre la regulación de préstamos, prohibiendo la usura o los intereses elevados entre los israelitas. En el caso de los hebreos reducidos a esclavitud por haber contraído deudas elevadas, estas quedan saldada al comienzo del año jubilar. El fin perseguido por todas estas leyes es la erradicación de la pobreza en el seno de la comunidad santa de Israel (Dt. 15:4).

El principio fundamental de estas leyes económicas israelitas se encuentra en un alto concepto moral: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv. 19:18). En la sociedad israelita, que está bajo la soberanía de Yahveh, debe imperar una relación de tipo cordial, justa y solidaria, tanto en la vida familiar como en la economía. Es la respuesta a las condiciones de > opresión y violencia de los ricos y poderosos, causa principal de la pobreza.

Durante mucho tiempo se ha creído que el concepto de «salvación» y «vida religiosa» en el AT se reducía al presente, a la vida bendecida de años y bienes terrenales, mientras que el NT habría introducido la novedad de la salvación como concepto referido al individuo y remitida al final de los tiempos o a la vida celestial. Se olvida que Jesús comenzó anunciando su ministerio como un cumplimiento del jubileo, proclamando el año de «liberación» (*deror*) del Señor (Lc. 4:18 // Is. 61:1). Lo nuevo del NT puede resumirse, según N. Lohfink, de la siguiente manera: Ahora termina el tiempo de la espera y comienza ya lo que hasta aquí se había considerado referente al final de los tiempos; el fin ya es palpable, ya ha comenzado. Jesús lo formula de esta manera: «El reino de Dios está cerca». Lo que Jesús anunciaba era el «cuándo» del advenimiento del Reino de Dios, no necesitaba decir nada sobre el «cómo», que todos sus oyentes conocían por las Escrituras. Lo que sí hace Jesús es aclarar algunos malentendidos: al equívoco apocalíptico de un derrumbamiento exterior del edificio del mundo y de una espectacular destrucción de todo lo que es contrario a Dios, Jesús opone sus parábolas del crecimiento del Reino y la cizaña. Esta última conduce directamente a los anuncios de la pasión que Jesús hace, plenamente consciente de que es el «Hijo del hombre», el gran símbolo del Reino de Dios que viene de arriba (Dan. 7). Los sistemas del mundo se defenderán contra lo que surge en medio de ellos como una novedad irresistible. Intentarán aniquilarlo y en un principio saldrán siempre vencedores. Pero Dios apuesta por su Siervo muerto, lo resucita y envía al Espíritu que continuará con nueva fuerza su obra en la historia. Aquí está la novedad del NT: en la buena noticia de que ahora comienza lo que hasta aquí era solo esperanza. La auténtica meta del Jesús histórico consiste en llevar a Israel a su forma definitiva: la ciudad «edificada sobre el monte» para todos los pueblos, como el propio Jesús formulará en el Sermón de la montaña (Mt. 5:14).

Así lo entendieron también tras la muerte de Jesús sus discípulos y las primeras comunidades cristianas. La declaración fundamental que Lucas hace en los Hechos de los Apóstoles sobre la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén es que entre ellos no había ningún necesitado (Hch. 4:34). Estos discípulos se comportan de una forma radicalmente nueva: lo nuevo es la comprensión de la comunidad como nueva sociedad de Dios y signo de nuevas posibilidades sociales propiciadas por Dios.

Grandes apóstoles como Pablo, o Priscila y Aquila, ganaban su sustento con sus propias manos en el negocio de la fabricación de tiendas. Surge así también un nuevo estilo de vida en relación con el

trabajo y el ministerio. El nuevo creyente era amonestado a ponerse a trabajar. En la antigüedad trabajaban únicamente las mujeres y los esclavos, eventualmente también los mercaderes pobres y los labradores. Véase AÑO SABÁTICO, DEUDA, JUBILEO, POBRE.

BIBLIOGRAFÍA: N. Lohfink, "Reino de Dios y la economía en la Biblia", en *Revista Teológica Communio* 8 (1986), 112-124; M.D. Meeks, *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy* (Fortress 1989); D.E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of his Day* (Edwin Mellen Press, Lewinston 1986); J.D. Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible* (Westminster John Knox Press 2000); I. Ritcher Reimer, ed., *Economia no Mundo Bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos* (CEBI /Sinodal, São Paulo 2011); Id., "Economía de Dios y diaconía. Estrategias de esperanza para el mundo (Mateo 25, 31-46)", en *RIBLA* 39 (2001:2), 115-129; M. Schwantes, "Elementos de un proyecto económico y político del mesianismo de Judá. Génesis 49,8-12: Una antigua voz judaíta interpretada en el contexto de la Historia de la Ascensión de David al poder (1 Samuel 16 hasta 2 Samuel 5)", en *RIBLA* 48 (2004:2), 23-30; L.E. Vaage, "El sermón del Monte: Propuesta económica", en *RIBLA* 30 (1998:2), 73-88; Id., "Economía divina: tres modelos en el libro de Job", en *RIBLA* 51 (2005:2), 39-45.

A. ROPERO

ECRÓN

Heb. 6138 *Eqrón*, עֶקְרוֹן = «desarraigado». «Porque Gaza quedará desamparada, y Ascalón desolada. Asdod será expulsada a mediodía, y Ecrón será *desarraigada*» (Sof. 2:4); Sept. *Akkarón*, Ἀκκαρών; Vulg. *Accaron*. Una de las cinco ciudades filisteas mencionadas en el AT, cuyo emplazamiento se encuentra a tres kilómetros de Jerusalén. Originalmente una gran ciudad cananea, ocupada con posteridad por los filisteos (cf. Jos. 13:3). Como el resto de las ciudades filisteas, Ecrón se ubicaba en el llano marítimo. Era una ciudad grande, bien planeada y fortificada que existió durante 200 años. En la distribución general de la tierra de Canaán, conquistada o por conquistar, Ecrón fue asignada a la tribu de Judá (Jos. 13:3), por encontrarse en su frontera norte, entre Bet-semes y Jabneel (Jos. 15:11, 45), pero aparentemente fue concedida después a la tribu de Dan, aunque conquistada por Judá (Jos. 15:11, 45; 19:43; Jue. 1:18; cf. Josefo, *Ant*. 5, 1, 22; 5, 2, 4). Es posible que la conquista israelita haya sido solo una imposición de tributos, ya que en la monarquía (1 Sam. 5:10) los profetas la consideran siempre como ciudad filistea (Jer. 25:20; Am. 1:8; Sof. 2:4; Zac. 9:5).

Cuando el > Arca de la Alianza cayó en manos filisteas, fue exhibida en el templo de Dagón en > Asdod, desde donde fue llevada a Ecrón (1 Sam. 5:10). Al parecer, la mortalidad fue allí más grande que en Asdod o Gat. Después de la victoria de David sobre Goliat en el Valle de Elá, en la frontera entre Filistea y Judá, los israelitas persiguieron a los filisteos hasta las puertas de Ecrón (1 Sam. 17:52). La ciudad fue prob. destruida por el rey David durante su campaña contra Filistea a principios del 1000 a.C. De sus restos surgió una ciudad más pequeña de tradiciones cultuales mezcladas: filisteas, fenicias e israelitas. El templo estaba consagrado a > Baal-Zebub (2 R. 1:2, 3, 6, 16). Los arqueólogos han encontrado restos de él; tenía dos pilares centrales, lo que recuerda el relato de Sansón (Jue. 16:29-30). El profeta Amós anunció su destrucción (Am. 1: 8), que llegó de manos asirias cuando en el año 712 a. C. el rey de Asiria Sargón II conquistó Ecrón e inmortalizó el sitio de la ciudad en relieves sobre las paredes de su palacio en Khorsabad.

Durante un breve espacio de tiempo iniciado en el año 705 a.C., Ecrón cayó bajo el control del rey de Judá Ezequías (715-687 a.C.). Una tercera ciudad fue fundada en el 701 a.C. tras la campaña de Senaquerib contra los gobernantes rebeldes de Fenicia y Palestina, que restableció el control asirio. Algunos reyes de Ecrón son mencionados en los anales cuneiformes de los reyes neoasirios. Bajo el dominio asirio la ciudad gozó de prosperidad económica y urbanística. En el momento de su apogeo cubría una superficie de 85 hectáreas, por lo que era uno de los centros urbanos más grandes de los tiempos bíblicos. Estaba cuidadosamente planificada y dividida en barrios residenciales, con una

zona reservada para los gobernantes y la élite, y áreas industriales y comerciales. Su sostén económico se basaba en la producción de aceite de oliva y el comercio. Se han descubierto más de 100 plantas productoras de aceite de oliva, calculándose que esta ciudad podía llegar a producir anualmente más de 1000 toneladas de este producto, que posteriormente era exportado a Egipto, lo que la convertía en la productora de aceite más grande descubierta hasta ahora en el mundo antiguo.

Posteriormente, fue invadida por el ejército babilónico al mando del rey Nabucodonosor en el año 603 a.C. Sus habitantes ocultaron sus objetos de valor y sus herramientas, con la esperanza de regresar algún día después de la invasión babilónica. Algunos de estos tesoros fueron hallados bajo los escombros de las casas destruidas. Uno de ellos consiste en decenas de joyas de plata, piedras preciosas, piezas talladas y lingotes que en aquellos tiempos servían como moneda.

En tiempos posteriores aparece con el nombre gr. de *Akkarón*, Ἀκκαρὼν (1 Mac. 10:89), cuando el rey sirio Alejandro Balas regaló la ciudad a Jonatán Macabeo en pago por su servicios. Eusebio y Jerónimo la describen como una aldea judía grande, entre Azoto y Jamnia en el oriente.

Entre 1981 y 1996 los arqueólogos hallaron una losa caliza de 60 x 39 x 26 cm. con una inscripción en Tel Miqné a 33,6 km. al sur de Tel Aviv, que permite la identificación de Tel Miqné como Ecrón. La inscripción es única porque contiene el nombre de una ciudad bíblica y cinco de sus gobernantes. Fue encontrada en un emplazamiento bien definido, datable en el contexto arqueológico. Los numerosos objetos de > hierro hallados en Tel Miqné, incluido un cuchillo con mango de mármol labrado, ratifican la afirmación bíblica acerca del monopolio filisteo sobre la producción de armas de hierro (1 Sam. 13:19). Véase FILISTEOS, HIERRO.

F. BENLLIURE

ECRONEO, ECRONITAS

Heb. 6139 *eqroní*, עֶקְרֹנִי (Jos. 13:3); Sept. *akkaronites*, Ἀκκαρωνίτης; Vulg. *Accaronite;* pl. *eqronim*, עֶקְרֹנִים i(1 Sam. 5:10); Sept. *askalonitai*, Ἀσκαλωνῖται; Vulg. *Accaronitae*. Habitantes de > Ecrón.

ED

Heb. *Ed*, עֵד = «testimonio». Nombre de un altar erigido por las tribus Rubén, Gad y Manasés oriental, al que llamaron (*wayyiqreú lammizbeaj*, וַיִּקְרְאוּ לַמִּזְבֵּחַ; Sept. *eponómasan kaí eîpan*, ἐπωνόμασαν καὶ εἶπαν) Ed, diciendo: «Porque es un testimonio (*ki ed hu*, כִּי עֵד הוּא; Sept. *hoti martyrion*, ὅτι μαρτύριον) entre nosotros de que Yahveh es Dios» (Jos. 22:34), es decir, se trataba de un monumento que testificaba del mismo origen y religión de las tribus que se habían establecido al este del Jordán y sus hermanos del oeste. Estos últimos al principio tomaron el altar como una evidencia de apostasía y se prepararon para luchar contra aquellos, pero se alegraron al recibir una explicación del verdadero propósito del monumento.

EDAR

Heb. 5740 *Éder*, עֵדֶר = «rebaño»; Sept. *Gader*, Γαδὲρ; Vulg. *Eder*.

1. Lugar al sur de Judá (Jos. 15:21), identificado con el-Adar, a unos 8 km. al sur de Gaza, sobre la orilla derecha del Wadi Ghazzeh.

2. Levita de la familia de Merari (1 Cro. 23:23; 24:30).

EDÉN

Heb. 5731 *Eden*, עֵדֶן = «delicia»; Sept. *Odom*, ʼOδ□μ. Levita, hijo de Jóaj (*Iodán*, ʼIωδ□ν, *Ioadam*, ʼIωαδ□μ, 2 Cro. 29:12), gersonita que intervino en la purificación del Templo durante el reinado de Ezequías, y fue uno de los que ayudaron a distribuir las porciones correspondientes de los diezmos y los donativos a los levitas en las ciudades que les habían sido reservadas (2 Cro. 31:15).

EDÉN, Hijos de

Heb. 5729 *Bené Eden*, נֵי־עֶדֶן ְ = «hijos del placer»; Sept. *Edem*, ʼEδ□μ; Vulg. *Eden*. Pueblo o nación enumerada por > Senaquerib entre las gentes conquistadas por > Asiria: «Acaso los dioses de las naciones que mis padres destruyeron libraron a Gozán, a Harán, a Resef y a los hijos de Edén que estaban en Telasar?» (2 R. 19:12; Is. 37:12). Suministraban a Tiro telas de gran precio (Ez. 27:23). Probablemente "Hijos de Edén" es la traducción del Bit-Adini de las inscripciones asirias, un pequeño reino arameo en el Éufrates superior, al nordeste de Damasco, que floreció en los siglos X-IX a.C. En Am. 1:5 es llamado Bet-edén, o «casa de Edén», traducido por la LXX como *Jarrán* (*Kharrhán*, Xα□□□ν). Telasar debía ser su localidad o ciudad principal, identificada por algunos con *Til Assuri* de los doumentos cuneiformes, y por otros con *Til Baseri* de los mismos textos asirios. Los «hijos de Edén» cayeron víctimas del espíritu agresivo y conquistador de Salmanasar III en 836 a.C.

EDÉN, Jardín del

Heb. 5731 *Eden*, עֵדֶן = «delicia»; Sept. *tryphé Edem*, τρυφ□ ʼEδ□μ; Vulg. *voluptas*. Nombre de la región o territorio en el cual Yahveh Dios plantó el «jardín» o «huerto» (heb. *gan*, ןָ; Sept. *parádeisos*, παρ□δεισος) donde vivieron Adán y Eva durante el espacio de tiempo anterior a su acto de desobediencia. Allí Dios hizo crecer todo árbol placentero a la vista y bueno para comer. Allí se hallaban también el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn. 2:8-15).

Algunos exegetas creen que Edén no puede entenderse como nombre propio, sino como apelativo que caracterizaría el jardín como lugar de abundancia y de gozo, tal como hacen algunos textos proféticos (cf. Is. 51:3; Ez. 36:35; Jl. 2:3). Los traductores antiguos dudaron entre la interpretación figurada o literal. La LXX lo traduce como nombre propio, *Edem*, ʼEδ□μ, solo en los tres lugares donde parece más apropiado: Gn. 2:8, 10; 4:16; en el resto, con excepción de Is. 2:3, lo traduce por *tryphé*, τρυφ□, «jardín» (*ho parádeisos tes tryphês*, □ παρ□δεισος τ□ς τρυφ□ς, Gn. 2:15; 2:23; Jl. 2:3). En la Vulg. nunca aparece como nombre propio, sino que es traducido *voluptas* o *deliciae*.

Parece ser que la palabra Edén es de origen sumerio, *edinu*; acádico *edinnu*, que denota una región esteparia, interpretada por los israelitas según el hebreo «delicias». La distinción entre Edén y jardín está presente en Gn. 2:8 y 10, pero después se borra en la expresión «jardín del Edén» (2:15; 3:23, 24). En el primer caso, Edén sería el nombre de la región, en el segundo el nombre del jardín, cuyo matíz hebreo de «delicia» daría lugar a la idea del > Paraíso escatológico. Pero más importante que la cuestión del nombre o de su ubicación geográfica es la ausencia de elementos míticos en el relato. Este «jardín de Dios» no significa en sentido estricto la «morada de Dios», sino el lugar creado especialmente por Dios para ser morada del hombre, la primera «donación nacida del gracioso cuidado que Dios tiene de su creatura» (Von Rad).

Según el relato bíblico, Adán fue puesto en el Edén para cultivarlo y hacer de él un huerto, pues «aún no había en la tierra ningún arbusto del campo, ni había germinado ninguna planta del campo, porque Yahveh Dios no había hecho llover sobre la tierra [*adamah*], ni había hombre [*adam*] para cultivarla» (Gn. 2:5). El huerto o jardín (*gan*) estaba regado por cuatro ríos (2:10-14) y poblado de árboles «agradables a la vista y buenos para comer» (2:9; cf. Ez. 31:8).

En el antiguo Oriente estaba extendido por doquier el cultivo de huertos frutales, así como de parques plantados por reyes y la alta aristocracia. Para distinguir el jardín del Edén de los parques o jardines reales, los autores sagrados lo llaman «jardín de Yahveh» (Gn. 13:10; Is. 51:3) o «de Dios» (Ez. 28:13; 31:8). El Edén es el jardín «de Dios» (Ez. 28:13; 31:9) en el sentido de creación de Dios para el hombre.

El Edén era regado por un río que luego se dividía en cuatro «brazos» (heb. *rashim*, רָא ׃ ים, Gn. 2:10), los comienzos de cuatro grandes ríos. Se han hecho muchos intentos de identificarlos, pero han fracasado, lo mismo que las pretensiones de localizar el Paraíso. La palabra traducida como «río» en heb. es *yatsá*, יָצָא, que se refiere a la corriente o curso de agua desde su fuente hasta la desembocadura (cf. Ez. 47:1). En Oriente el agua es la base de toda cultura; de ahí lo dolorosa que tuvo que ser la expulsión de la primera pareja humana de aquella ininterumpida corriente paradisíaca.

Además de los árboles «agradables a la vista y buenos para comer», estaba allí «el árbol de la vida, y en medio del jardín, el árbol de la ciencia del bien y del mal» (2:9; 3:3). El > árbol de la vida, cuyo fruto consumido de forma continuada otorga la inmortalidad, está presente en los mitos de muchos pueblos, pero nada de ello se insinúa en el sagrado texto.

Dios impuso al hombre el mandato de abstenerse de comer «del árbol de la ciencia del bien y del mal» (2:16-18). Pero el > diablo, en forma de serpiente, indujo a Eva, salida de la costilla de Adán por obra de Dios, a que comiera de aquel fruto, y dio de él a su marido, que también comió (3:1-7). Dios condenó a los transgresores; maldijo a la serpiente y sometió a la mujer a parir con dolor y vivir subyugada a su marido (3:14-16). Desde ese momento el hombre habría de trabajar con esfuerzo la tierra y comer el pan con el sudor de su frente (3:17-19). Arrojada del Edén, la primera pareja humana se vio obligada a vivir en medio de una tierra dura, productora de espinas y cardos. El relato quiere enseñar que las múltiples y profundas perturbaciones de la vida humana tienen su raíz en la ruptura de la relación con Dios, origen de todas las divisiones y aflicciones. Un > querubín con espadada flamígera, puesto por Dios como guarda del camino del árbol de la vida (3:24), impide el retorno al jardín delicioso por el propio esfuerzo de los transgresores; pero no por siempre. Junto con la condenación, Dios ofrece la promesa de un > redentor futuro (Gn. 3:15).

Algunos profetas representan la caída de Faraón, figurado como un árbol exaltado, bajo el signo de consolación para los árboles del Edén, que recibe el nombre de «huerto de Yahveh» (Is. 51:3; Ez. 28:13; 31:9, 16, 18). Habiendo sido plantados por Dios, los árboles del Edén se usan en este último pasaje como símbolo de las varias naciones plantadas por Dios en la tierra, siendo Israel el centro de todas ellas (Dt. 32:8). Véase ADÁN, ÁRBOL, JARDÍN, PARAÍSO.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (BAC 1958); G.N. Gestoso Singer, “El Jardín de Edén”, en *Transoxiana*, vol. 3 (Buenos Aires, noviembre 2001); O. Haggenmüller, “Edén”, en *EB* (Garriga 1964); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1988); H. N. Wallace, *The Eden Narrative* (Scholars Press, Atlanta 1985).

EDESA

Nombre de la actual ciudad de Urfa u Orfa, en armenio Edessia; antigua población mesopotámica, capital del pequeño reino de Osroene, en la orilla izquierda del Éufrates. Una vieja leyenda atribuye su fundación a Nimrod o a Kabiba, personaje femenino contemporáneo de Abraham. El Targum y Jerónimo la identifican con la Erec de Gn. 10:10. Otra tradición judía y árabe la presenta como Ur de los Caldeos (Gn. 11:28). No se conoce apenas nada de su historia hata la conquista griega del Imperio persa. Seleuco, particularmente, hizo mucho para embellecerla y engrandecerla. En el reinado de Trajano fue hecha tributaria de Roma y en 216 d.C. se convirtió en una colonia militar bajo el nombre de *Colonia Marcia Edessenorum*.

El cristianismo penetró pronto allí. Ya en el siglo II la iglesia local tenía una versión siríaca del Antiguo y del NT. A fines de esa centuria se reunió en Edesa un concilio regional. A pesar de que Caracalla anexionó el reino al Imperio, la ciudad se mantuvo como foco de evangelización, extendiendo la fe cristiana por Mesopotamia y todo el Imperio parto.

Famosa es la leyenda de la conversión al cristianismo de su rey > Abgaro V Ukkamá = «el Negro» en vida del mismo Jesucristo. Algunos historiadores eclesiásticos han conjeturado que esta narración anticipa acontecimientos cien años posteriores, y que Abgar V es en realidad Abgar IX, el primer rey cristiano de Edesa que reinó del 179 al 186, pero se ven obligados a reconocer a la vez que la cuestión no está clara, y que el hecho es incierto. La única certeza histórica es que Osroene contaba con un cristianismo floreciente y que era el principal núcleo misionero del momento. Durante la conquista islámica, Edesa cayó bajo el poder de los califas árabes, el cristianismo declinó y las guerras terminaron con su esplendor y prosperidad temporal, hasta que en 1040 fue tomada por los turcos selyúcidas. Véase ABGAR.

A. ROPERO

EDICTO

Heb. 1882 *dath*, ת ָ = «edicto», decreto real (Dan. 2:13, 15; gr. 1378 *dogma*, δ�γμα = «ley, edicto, decreto» (Lc. 2:1). Decreto oficial que conmina o prohíbe algo. Entre los orientales los edictos reales eran proclamados por personas oficialmente elegidas (Jer. 34:8, 9; Jon. 3:5-7), designadas en Daniel 3:4, 5:29 con el término *karozá*, זָא ר ָ = «heraldo». Los edictos se daban a conocer en todas las provincias, ciudades o aldeas, no importa lo lejos que pudieran encontrarse, por mensajeros enviados a tal efecto (1 Sam 11:7; Esd 1:1; Am 4:5). El decreto se comunicaba de viva voz en la puerta de la ciudad o en algún otro lugar público. En Jerusalén era anunciado en el Templo, dada la afluencia de gentes en todo tiempo. Por la misma razón, los profetas acostumbraban anunciar sus profecías en el Templo. Véase DECRETO, HERALDO.

EDIFICAR, EDIFICIO

Raíz verbal heb. 1129 *banah*, בנה, «construir, edificar»; 1004 *báyith*, יִת ַ = «edificio, casa»; gr. 3619 *oikodomé*, ο�κοδομ� = «edificio», de *oîkos*, «casa», y *demóo*, «construir».

Banah es el vb. utilizado invariablemente para cualquier tipo de construcción. Aparece por vez primera en Gn. 4:17 en referencia la primera ciudad conocida levantada por Caín. El mismo vb. se emplea para describir la edificación de un altar, muy común en el tiempo anterior al Templo (Gn. 8:20; 12:7, 8; 13:18; 22:9; 26:25; 35:7; Ex. 17:15; 24:4; 32:5; Nm. 23:14; Jos. 8:30; Jue. 6:24; 1 Sam. 7:17; 14:35; 24:25; 1 Cro. 21:26), de una casa (Gn. 33:17; 1 Cro. 15:1), fortaleza (2 Sam. 5:9; 2 Cro. 17:12) o ciudad (Gn 10:11; Jue. 1:26; 1 R. 15:22, 23; 16:24; 22:39; 2 R. 14:22; 2 Cro. 8:4;

11:5; 14:6), incluso el mismo Templo de Salomón (1 R. 6:2, 14, 38; 1 Cro. 6:32).

Por su rica simbología, la imagen de la construcción, el edificio y el acto de edificar, con su trabajo de arquitectura, fundamentación, desarrollo, progreso y conclusión, ocupa un lugar muy especial en el vocabulario cristiano, en especial en los escritos de San Pablo. De hecho, la metáfora de la vida como un edficio o una labor de edificación (cf. Mt. 7:24; Lc. 6:49) es una de las más ricas y fecundas aportadas por el cristianismo al pensamiento universal.

La Iglesia se representa como un edificio espiritual (1 Cor. 3:9; Ef. 2:21), del que cada miembro es un piedra viva (1 Pd. 2:5). El crecimiento y el desarrollo del carácter de los creyentes es presentado bajo la metáfora de la «edificación» (Hch. 9:31; 1 Cor. 8:1; 10:23; 14:4-17; 1 Ts. 5:11). La Palabra de Dios tiene poder para edificar (Hch. 20:32); los ministros de la Iglesia tienen por meta la edificación de los creyentes en el fundamento, que es Jesucristo (1 Cor. 3:10, 12, 14; Ef. 2:20; Col. 2:7; Jud. 20). La vida cristiana es una labor continua y progresiva de edificación, de modo que ni siquiera los dones milagrosos tienen importancia si no contribuyen a la edificación (cf. 1 Cor. 14:4). El amor es el elemento clave de esta edificación (1 Cor. 8:1). La regla por la que ha de medirse la conducta cristiana no es lo prohibido o lo permitido, lo lícito o lo ilícito, sino lo que edifica o lo que no edifica (1 Cor. 10:23). Véase ARQUITECTO, CASA, FUNDAMENTO, IGLESIA, PIEDRA.

EDNA

Gr. *Edna*, Ἔδνα, como el heb. *Ednah*, עֶדְנָה = «delicia»; Vulg. *Anna*. Esposa de Ragüel y madre de Sara, novia de Tobías. Se la recuerda por la despedida que dirigió a Tobías, su yerno (Tob. 7:2, 8, 14, 16; 10:12; 11:1).

EDOM

Heb. 123 *Edom*, אֱדֹם, también escrito אֱד ם = «rojo», por el color rojizo arcilloso de su tierra y sus acantilados areniscos.

País donde se asentaron los descendientes de Esaú (*bené Edom*, נֵי אֱד ם), representado como pelirrojo y también como el que vendió su primogenitura por un guiso rojizo, heb. *edom.* Tal es el nombre de la región esteparia y montañosa que se extendía al sur del mar Muerto hasta la depresión llamada el Arabá. Su nombre original era la tierra o montaña de > Seír (*Sheír*, עִיר, Gn. 36:20, 21, 30; Nm. 24:18). En las cartas de Tell-el-Amarna se menciona el país de *Se-e-ri*, situado al sur de Palestina, lo que coincide sustancialmente con los datos bíblicos. Los mismos documentos egipcios mencionan en esa región una ciudad de nombre U-du-mu (Edom), en la cual se reconoce a Ed-Dome (> Dimona en Jos. 15:52), y consideran a sus habitantes como beduinos (*sasu*), emparentados con los *Saaira* (los *Bené Sheír* de la Biblia).

En otros lugares del AT recibe también el nombre de «tierra de Edom» (Gn. 36:16, 21; Nm. 33:37) o «campos de Edom» (Gn. 32:3; Jue. 5:4) y, posteriormente, según el nombre griego, > Idumea (*Idumaía*,’Ἰδουμα�α).

Se trata una región montañosa (Ab. 8, 9, 19, 21). Algunos de sus montañas se elevan a más de 1.060 m por encima la superficie de la depresión. Las montañas están formadas por piedra arenisca, roca calcárea y pórfido, con vetas de cobre y hierro en ciertas áreas. A pesar de su topografía montañosa, con frecuentes hendiduras en la roca, la región era fértil en pastos. En tiempos de Moisés tenía campos, viñedos, pozos y un camino real (Nm. 20:17-19). Pero la mayor parte era estéril (Mal.

1:3, 4) y sus habitantes vivían de la caza, de la incursión sobre las tribus vecinas y del asalto de las caravanas comerciales. Sus ciudades importantes fueron > Sela (2 R. 14:7), la capital; > Ezión-geber y > Elat.

El país estaba habitado originalmente por los > horeos, una población no semita emparentada con los mitannios e hiwitas, de las estribaciones del Cáucaso, que invadieron la Alta Mesopotamia y Palestina como consecuencia de la presión de la oleada indoeuropea que hacia el 2000 a.C. cayó sobre el Asia Menor. Según Dt. 2:12, 22, los descendientes de Esaú, para establecerse en Edom, debieron de exterminar aquella población horea, que solía establecerse en zonas donde abundaban las cavernas; por eso en la Biblia se relaciona su nombre *horeo* con *hor* = «caverna»; Jerónimo los llama troglodites o cavernícolas. Presionados por los edomitas, los horeos se extendieron al sur hasta Egipto, debido a lo cual los egipcios llaman *Haru* a la Palestina meridional, y a sus habitantes *hjry* (Sept. *khorrhaîos*, χορραῖος).

Conducidos por Moisés, los israelitas marcharon a través de Edom al dirigirse a la tierra de Canaán después de haber estado cautivos en Egipto. Al llegar a la tierra de Edom tuvieron problemas con los edomitas, que eran enemigos de Israel desde el principio, por lo que tuvieron que dar un extenso rodeo para evitar enfrentamientos (Nm. 20:15-21; 21:4; cf. Jue. 11:17ss). Véase EDOMITAS, ESAÚ, IDUMEA, SELA, PETRA.

BIBLIOGRAFÍA: C.M. Bennett, "An Archaeological Survey of Biblical Edom", *Perspective* 12 (1971) 35-44.

EDOMITAS

Heb. 726 *Adomí*, אֲדֹמִי; Sept. *Idumaîos*, Ἰδουμαῖος, fem. plur. *adomith*, אֲדֹמִית i(1 R. 11:1); Sept. *Idumaía*, Ἰδουμαία; pero más correcto 130 *Edomí*, אֱדֹמִי, tomado colectivamente por los edomitas (Nm. 20:18, 20, 21; Am. 1:6; Mal. 1:4), llamados también idumeos en la época grecorromana.

Su héroe epónimo se identifica con Esaú, cuyos descendientes se mezclaron mediante enclaces matrimoniales con los indígenas y acabaron por desplazar y exterminar a los > horeos, los antiguos moradores de la montaña de Seír (Gn. 27:39-40; 36:2-21).

Al principio estaban organizados bajo ciertos jeques o «jefes» de tribu, en heb. *alluph*, literal. jefe de *mil* (*éleph*); Sept. *hegemôn*, ἡγεμών. Posteriormente evolucionaron hacia una monarquía de carácter electivo, a juzgar por las diversas capitales y la circunstancia de que ninguno de los reyes mencionados es hijo de su predecesor (cf. Gn. 36:32ss; Nm. 20:14). Moisés tenía orden de Dios de respetar el dominio asignado a Esaú, cuyos descendientes eran considerados como hermanos (Dt. 2:4-6). Los primeros incidentes bélicos de que tenemos notica entre Edom e Israel tuvieron lugar bajo el reinado de Saúl (1 Sam. 14:47), quien tenía a su servicio para guardar sus rebaños al edomita > Doeg, de nefasta memoria para David (1 Sam. 21:7). Emprendió la conquista del país a raíz de su victoria sobre los arameos y puso guarniciones en todo Edom, dando la orden a > Joab de exterminar a todos los varones aptos para la guerra (2 Sam. 8:14; cf. 1 R. 11:15ss; 1 Cro. 18:13; Sal. 60:2, 10).

A la muerte de David y Joab, el príncipe superviviente Hadad, refugiado en Egipto y casado con una hermana de la esposa del faraón, regresó a su país y se erigió en campeón de la independencia frente a Israel, proclamándose rey de Edom (1 R. 11:18-22). Con todo, los edomitas ayudaron al rey de Israel > Joram contra el rey de > Moab. La expedición se realizó atravesando el territorio edomita, pero terminó en un desastre debido prob. a la defección del virrey edomita (2 R. 3:4-27).

Poco después, los edomitas aparecen coaligados con los moabitas y ammonitas en una desastrosa incursión dirigida contra el territorio de Judá (2 Cro. 20:1-26). Durante el reinado de Joram, los edomitas lograron la independencia (2 R. 8:20-22), pero no tardaron en ser derrotados por > Amasías en la batalla del valle de la Sal, que tomó Sela (Petra), la capital de Edom (2 R. 14:7; 2 Cro. 25:11, 12). Bajo el reinado de > Acaz los edomitas reconquistaron definitivamente su capital con la ayuda de Rezín, rey de Siria, que tomó el puerto de Elat (2 R. 16:5-6; 2 Cro. 28:17). A partir de ese momento, favorecieron la política de > Asiria y de > Caldea, permaneciendo unidos al reino de Judá de forma nominal, pero independientes de hecho, hasta que también perecieron bajo el poder caldeo (Jer. 27:3, 6; Mal. 1:3ss). Los profetas pronunciaron terribles vaticinios sobre Edom a raíz de su colaboración con los enemigos de Israel después de la captura de Jerusalén (Ez. 25:12ss; 35:15; 36:5; Jer. 49:8, 20; Lam. 4:21; Ab. 1:10, 13ss). Durante la época helenística continuó la enemistad entre ambos pueblos (1 Mac. 5:3, 65; 2 Mac. 10:15; 12:32ss) hasta que Juan Hircano los sometió y los obligó a circuncidarse y a incorporarse al pueblo judío, alrededor del año 129 a.C. (Josefo, *Ant*. 13, 9, 1; 15:7, 9; *Guerras*, 4, 5, 5), a pesar de lo cual siempre los consideró como «medio judíos» (Josefo, *Ant*. 14, 15, 2). Desde entonces fueron gobernados por un prefecto (*strategós*, στρατηγός, Josefo, *Ant*. 14, 1, 3), uno de los cuales, Antípater, logró introducirse en la corte judía y durante la disputa macabea consiguió el favor del emperador romano y la prefectura de Judea. Su hijo > Herodes fue reconocido como rey de los judíos, inaugurando así la dinastía idumea en Palestina. Muchos de los zelotes que tomaron parte en la defensa de Jerusalén durante la guerra romana eran idumeos. Tras este acontecimiento desaparecieron prácticamente de la historia.

El medio de vida principal de los edomitas fue el comercio terrestre caravanero, aunque también el pastoreo y la agricultura, especialmente el cultivo de la vid (cf. Nm. 20:17; Ez. 25:13). De su religión el AT no dice nada, excepto que era politeísta (2 Cro. 25:20); Josefo menciona por nombre uno de sus dioses: Coze, gr. *Kozé*, Κοζέ (*Ant*. 15, 7, 9). Los edomitas gozaban de cierto prestigio como sabios, siendo un testimonio indirecto de esta fama el libro de Job, cuyos personajes tienen por escenario el país de Edom. Véase ESAÚ, SELA, PETRA.

BIBLIOGRAFÍA: J.R. Bartlett, “The Rise and Fall of the Kingdom of Edom”, *PEQ* 104 (1972) 26-37; B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (JSOT, Sheffield 1994).

EDREI

Heb. 154 *Edrei*, אֶדְרֶעִי = «fuerte»; Sept. *Edraeín*, ’Εδραείν y *Edraín*, ’Εδραΐν. Nombre de dos ciudades del AT.

1. Una de las dos capitales de Basán, al otro lado del Jordán (Jos. 12:4, 5; 13:12; Dt. 3:10). Allí los israelitas libraron una gran batalla contra > Og, rey gigantesco de la región, al que derrotaron (Nm. 21:33-35). Junto con el de los amorreos, es uno de los dos grandes dominios transjordánicos de que se apoderó Israel (Dt. 1:4; 3:1, 10; Jos. 12:4; 13:12). Edrei pasó a pertenecer a la media tribu de Manasés, asentada en Transjordania (Jos. 13:31; Nm. 32:33). Al parecer, no permaneció mucho tiempo en posesión de los israelitas, debido a la dificultad estratégica de su posición y a encontrase infestada de bandidos. En los primeros siglos del cristianismo contó con una sede episcopal, y uno de sus obispos participó en el concilio de Seleucia (381 d.C.). Una antigua iglesia situada en la parte norte de la ciudad todavía conserva la inscripción griega que nos informa que originalmente fue un templo pagano adaptado al culto cristiano y dedicado a San Jorge en el 516 d.C. También permanecen los restos de la muralla de una iglesia dedicada a San Elías.

2. Ciudad fortificada en el norte de Palestina, asignada a la tribu de Neftalí, mencionada entre Quedes y En-hazor (Jos. 19:37). La situación exacta es imprecisa, quizá se pueda identificar con Tell Hureibah, al sur de Cades.

J. M. DÍAZ YANES

EFA

Heb. 5891 *Ephah*, עֵיפָה = «oscuridad», transliteración del egip. *ipt*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Gephar*, Γεφάρ, *Gaiphar*, Γαιφάρ, *Gaiphá*, Γαιφά. Nieto de Abraham por Cetura e hijo de Madián (Gn. 25:4; 1 Cro. 1:33). Es el epónimo de una tribu o clan madianita relacionado con Saba y descrito como un país muy rico en camellos, oro y especias aromáticas, con los que traficaba (Is. 60:6,7). Estaba situado al norte de Arabia, en la costa del golfo Elamítico. El nombre quizá se conserve en el-Guafah, templo arruinado que se encuentra en el-Hesmah, en la región mencionada.

2. Sept. *Gaiphá*, Γαιφά. Concubina de Caleb, de la tribu de Judá, con la que tuvo varios hijos: Harán, Mosa y Gazez (1 Cro. 2:46).

3. Sept. *Gaiphá*, Γαιφά. Quinto hijo de Jahdai, mencionado entre los personajes que figuran en la genealogía de Judá (1 Cro. 2:47).

EFA, medida

Heb. 374 *ephah*, אֵיפָה; gr. *tría metra*, τρία μέτρα; Vulg. *modius*. Unidad básica para harina y granos de probable origen egipcio, que significa «medida», adoptada por los hebreos para los granos (áridos). Era igual al bato, de empleo generalizado (Dt. 25:14; Jue. 6:19; Rut 2:18). Equivalía a una décima parte del > hómer. La Ley y los profetas exigen que sea justo (Lev. 19:36; Dt. 25:15; Am. 8:5). En la visión de Zacarías el efa es un gran recipiente tapado que puede dar cabida a una mujer (Zac. 5:6-10). El nombre designa tanto el instrumento de medida como la propia medida (Ez. 45:11). Véase PESOS Y MEDIDAS.

EFAI

Heb. 5788 *Ephaý*, עֵיפַי de *Ophay*, ע פַי = «semejante a un pájaro»; Sept. *Iophé*, Ἰωφέ, *Ophé*, Ὠφέ, *Ophé*, Ὠφέ y *Ophet*, Ὠφέτ; Vulg. *Ophi*. Capitán de algunos «jefes» (*sarim*, ָרִים) del ejército disuelto de Judá, que ofreció sus servicios a > Gedalías, «a quien el rey de Babilonia había puesto a cargo de la tierra» (Jer. 40:8; 41:2), después de la caída de Jerusalén. Aparentemente fueron masacrados juntamente con este gobernador por Ismael hijo de Netanías (cf. Jer. 41:3; cf. 40:13).

EFATA

Transliteración gr. *ephphathá*, Ἐφφαθά, del imperativo aram. *hepethaj*, הֶ ָתַח, o *ethpathaj*, אֶתְ ָתַח = «sé abierto” (Mc. 7:34). Es es uno de los pocos dichos de Jesús conservados en > arameo (cf. Mt. 27:46; Mc. 5:41).

EFER

Heb. 6081 *Epher*, עֵפֶר, prob. «gacela». Nombre de varios personajes del AT.

1. Sept. *Apheír*, Ἀφείρ, *Opheír*, Ὀφείρ, en Cro. *Opher*, Ὀφέρ. Nieto de Abraham, en la línea de

> Quetura, e hijo de > Madián (Gn. 25:4; 1 Cro. 1:33). Según Gesenio, el nombre es equivalente al árabe *ghifr*, «becerro», o cierto animal pequeño.

2. Sept. *Apher*, Ἀφ□ρ, *Gapher*, Γαφ□ρ. Tercer hijo de > Esdras, descendiente de la tribu de Judá, y aparentemente de > Caleb, el hijo de Jefone (1 Cro. 4:17).

3. Sept. *Opher*, Ὀφ□ρ. Jefe de una de las familias de Manasés. Eran numerosos, habitaron en la tierra desde Basán hasta Baal-hermón y el monte Hermón. Infieles al Dios de sus padres, se prostituyeron tras los dioses de los pueblos de la tierra. «Por eso el Dios de Israel incitó el espíritu» de > Tiglat-pileser de Asiria, que los deportó y condujo a Halaj, a Habor, a Hara y al río Gozán (1 Cro. 5:24-26).

EFES-DAMÍN

Heb. 658 *Ephes Dammim*, אֶפֶס ַ ים = «límite de gotas de sangre»; Sept. *Aphesdomín*, Ἀφεσδομ□ν o *Aphesdommeín*, Ἀφεσδομμε□ν, *Ephermón*, Ἐφερμ□ν; Vulg. *fines Dommin*. Lugar del campo filisteo entre Soco y Azeka, cerca del valle de Ela, donde se libró el combate entre David y Goliat (1 Sam. 17:1, 2). No se puede fijar con mayor exactitud el sitio. En 1 Cro. 11:13 se lo llama Pasdamim. El nombre se deriva prob. de un escenario de frecuentes encuentros entre israelitas y filisteos.

EFESIO

Gr. 2180 *ephesios*, □φ□σιος, nativo o residente de la ciudad de Éfeso, en Asia Menor (Hch. 19:28, 34, 35; 21:29). Un adj. similar, *ephesinos*, □φεσ□νος = «de Éfeso», aparece en Ap. 2:1.

EFESIOS, Epístola a los

Epístola del *corpus paulinum*, del grupo de las llamadas «cartas de la cautividad» (Filipenses, Colosenses, Efesios y Filemón).

1. Autor.
2. Lugar de redacción.
3. Destinatarios.
4. Contenido.
5. Bosquejo.

I. AUTOR. Por el *praescriptum*, o la presentación que introduce el escrito, se presenta el autor como «Pablo, el apóstol de Jesucristo». Esta misma referencia aparece más adelante (3:1). Un párrafo bastante extenso identifica también al escritor con el apóstol, al referirse a la gracia del apostolado que le había sido encomendado, y a condición de ser el «más pequeño de todos los santos» (3:8). No cabe duda de que el autor es un judío, al referirse a los lectores como *incircuncisos*, término que distinguía a los gentiles de los judíos, que por señal del Pacto eran circuncidados (2:11). La Iglesia ha aceptado universalmente la paternidad literaria del escrito como de Pablo, desde el primer siglo hasta el siglo XIX. Sin embargo, las peculiaridades del escrito y su aparente vinculación en coincidencias con la Carta a los Colosenses, hicieron surgir, desde el sector de la *alta crítica* el cuestionamiento de la autoría del escrito, negando la autoría del apóstol Pablo, llamándola literalmente, por algunos de los liberales, una *falsificación*, siguiendo la tesis propuesta por Edgard Evanson a fines del s. XVIII. Este mismo erudito llegó, en su esfuerzo anti-Pablo a negarle incluso la autoría de Romanos; puso en duda la autenticidad de Filipenses y de Filemón,

cuestionando también la Carta a Tito. Desde Inglaterra llegó la hipótesis a Alemania, siendo inmediatamente aceptada por los seguidores de la escuela de Tubinga, pasando a negar que Pablo fuese el autor de la epístola. E. J. Goodspeed propuso que sobre el 90 d.C. un admirador de Pablo en Éfeso publicó las cartas del apóstol y él mismo escribió Efesios a modo de introducción. En su deseo de fortalecer la hipótesis, propuso que este escritor fue Onésimo, el esclavo de Filemón, convertido por Pablo, y que posteriormente fue obispo de Éfeso. Aceptada por muchos, tiene una gran resistencia en otros sectores, ya que la Carta a los Efesios supera en todo cualquier resumen que un admirador de Pablo pudiera hacer a modo de introducción de la colección de los escritos del apóstol. Las peculiaridades de la *Carta a los Efesios* y especialmente su relación con la *Carta a los Colosenses*, motivó a la *crítica liberal* a negar la autoría de Pablo y colocarla dentro de escritos de redacción tardía y postapostólica. M. Goguel distingue en la carta dos niveles compenetrados. El primero y más antiguo procede de Pablo, como se aprecia por las comparaciones, y representa el verdadero escrito paulino. El segundo nivel, escrito posteriormente al tiempo de Pablo, comprende una larga serie de interpolaciones introducidas por *alguien*, posiblemente un discípulo de Pablo, compuesto este segundo nivel unos diez años más tarde, e introducido en la carta paulina original. Se trata específicamente de aquellos lugares en donde se expresa el contenido teológico característico de esta carta: los pasajes de cristología, eclesiología y angelología; a modo de ejemplo: 1:10, 20b-23; 2:14-18, 20-22; 3:2-13; 4:8-10; 5:23b-24, 25b-27, 29b-32; 6:12-13. Lo que resta, esto es, el nivel más antiguo y procedente de Pablo, queda tan reducido en cuanto a contenido doctrinal que no puede considerarse como una verdadera carta del apóstol. Lo sorprendente es que los dos niveles propuestos son de un mismo estilo, contienen el mismo lenguaje y se expresan de la misma manera. Este esfuerzo fuera de toda lógica olvida que la Carta a los Efesios es un escrito absolutamente estructurado de principio a fin, que desarrollan tradiciones apostólicas pero que en modo alguno son interpolaciones en el escrito. Las dos cartas, tanto Efesios como Colosenses, tienen muchos puntos de contacto, como es lógico al ser escritas por un mismo autor, en un mismo tiempo y desde un mismo lugar.

En resumen, lo más consecuente es aceptar lo que la misma carta pone de manifiesto que fue escrita por el apóstol Pablo, y que fue dirigida a los cristianos de las iglesias establecidas por donde iba a pasar > Tíquico, portador de la Carta a los Colosenses, y que según esa epístola pasaría por Colosas, Laodicea y Hierápolis (Col. 2:1; 4:13).

II. LUGAR DE REDACCIÓN. Tradicionalmente se dan tres posibles lugares desde donde el apóstol redactó la Carta:

1. *Cesarea*. Era la residencia del gobernador romano para Judea. Pablo estuvo allí dos años, sin tener restringido el acceso para sus amigos, que podían visitarle (Hch. 24:23). Sin embargo no parece que tuviese mucha libertad para predicar el Evangelio, salvo en algunas contadas ocasiones, y mucho menos la libertad que para la evangelización tuvo en su prisión en Roma (Hch. 28:30-31). La principal contradicción a Cesarea como lugar de escritura está en la frase de Pablo a Filemón, escrita también dentro de los del cautiverio: «Prepárame también alojamiento, porque espero que por vuestras oraciones os seré concedido» (Flm. 1:22). Nada hace pensar que Pablo estuviese pensando en ser puesto en libertad cuando estaba preso en Cesarea, sino todo lo contrario. Por otro lado, Onésimo, el esclavo infiel de Filemón, pudo estar en contacto fácilmente con Pablo en Roma, pero sería bastante difícil que lo hiciera en Cesarea. Si la carta se hubiese redactado en esta ciudad, sorprendería que entre los nombres citados en esos escritos sobre quienes le cuidaban (Col. 4:10,11)

no aparezca el de Felipe, el evangelista, que tenía su hogar precisamente en Cesarea (Hch. 21:8).

2. *Éfeso*. Esta alternativa se basa sobre ciertas referencias de la correspondencia corintia, en la que parece haber una referencia a la prisión del apóstol en Éfeso (2 Cor. 11:23), puesto que también se dice que había luchado contra las fieras en Éfeso (1 Cor. 15:32), donde parece que hubiera estado condenado a muerte (2 Cor. 1:8-10). De la misma manera se menciona en Romanos que Andrónico y Junias fueron compañeros de prisión del apóstol (Ro. 16:7). Sin embargo hay ciertas dificultades, como el hecho de que Timoteo estaba presente cuando se redactaron los escritos de la prisión (Col. 1:1; Flm. 1), pero no hay ninguna constancia bíblica de su presencia en Éfeso.

3. *Roma.* Es el lugar que debe tomarse como desde donde se escribieron las cartas de la prisión. Pablo estuvo preso allí (Hch. 28). Algunos de sus compañeros de viaje a Roma son nombrados en estos escritos. Hay también un dato importante y es la referencia a los creyentes pertenecientes a la casa del César (Flp. 4:22), alcanzados por el Evangelio que, sin duda, se refieren a los funcionarios del emperador y a los soldados de la guardia personal de Pablo que estuvieron a su lado diariamente durante dos años.

III. DESTINATARIOS. La frase de la salutación «a los efesios» (1:1) no aparece en manuscritos seguros, lo que pone en duda si fue dirigida realmente a la iglesia en Éfeso. En base a esto se aportan algunas soluciones.

Pudiera ser la carta que el apóstol menciona en el escrito a los Colosenses que llama «a los laodicenses» (Col. 4:16) y que nunca fue encontrada. Pero, también pudiera ser una carta dirigida a varias iglesias como una circular, en la que el apóstol no puso ningún destinatario y de la que se hicieron copias personalizadas para cada iglesia, de modo que podía ser aplicada indistintamente a todas ellas. En este supuesto el encabezamiento sería: «Pablo, apóstol de Jesucristo, por la voluntad de Dios, a los santos y fieles en Cristo Jesús que están…». El nombre de *Éfeso* que aparece en algunos mss., vendría de la copia utilizada para Éfeso en la que figuraría su nombre. *La Carta a Laodicea* podría ser una de esas copias y que se pide a aquella iglesia que la remita a *Colosas* y viceversa, por su proximidad. Esto explicaría la ausencia de nombres y saludos personales.

Sin embargo, el concepto doctrinal sobre la Iglesia que se desarrolla en el escrito supera en todo al de cualquier iglesia local y los problemas de convivencia que se tratan en el escrito, son generales para toda la Iglesia en todos los tiempos (1:22, 23; 5:23). Sobre la posición mayormente aceptada escribe el profesor Juan Leal: «La sentencia tradicional mantiene que los destinatarios son los efesios, encargados de distribuirla entre las demás iglesias. Explicada en este sentido extensivo, la destinación a la iglesia de Éfeso coincide con la hipótesis de la carta circular, y es como mejor se explican los datos de la tradición y el examen interno de la misma carta. Por una parte se explica el título antiquísimo y universal de la Carta a los Efesios y las palabras en Éfeso de 1:1, que nos dan la mayoría de los mss. Dado este fin universal, se explica el carácter impersonal de la misma carta. Lo que no se puede admitir es que la carta se escribiera con exclusión de Éfeso o solamente a Éfeso, sin participación de las otras iglesias».

IV. CONTENIDO. El principal tema de la Carta a los Efesios es la realización divina del misterio de Jesucristo en la Iglesia, considerada como el cuerpo de Cristo, y formada por todos aquellos que han sido salvos por gracia mediante la fe (2:8-9). Esto conlleva necesariamente la unión sin distinción de condiciones sociales, raciales, personales o étnicas, de modo que las diferencias históricas de distinción religiosa, como judíos y gentiles, desaparecen para dar paso a un solo y nuevo hombre (2:15). En las bendiciones que Dios otorga conforme a su propósito divino, participan

indistintamente judíos y gentiles (1:11-14). La primera razón del escrito tiene que ver con la confirmación de la *Doctrina de la Iglesia*, constituyendo la carta un compendio de *Eclesiología* como no aparece unido en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Esta manifestación de la verdad inspirada sobre la Iglesia arranca, en el pensamiento de Pablo, desde la perspectiva eterna que Dios establece para llevar a cabo el propósito, mediante la elección para salvación en Cristo (1:4), y los distintos elementos que comportan el único propósito de Dios para salvación. Llegado el final del desarrollo doctrinal, el apóstol escribe un admirable compendio de lo que es la Iglesia como unidad, manifestando el costo que supuso la realización del programa divino, la dotación para el crecimiento y edificación de la iglesia, y la demanda de guardar, con toda solicitud, la unidad hecha por Dios (4:1-16).

El segundo aspecto del contenido de la carta, está íntimamente vinculado a la exposición doctrinal sobre el misterio de Dios en relación con la Iglesia. Aquellos que han sido llamados por Él para la salvación y han recibido la gracia para el perdón de los pecados y la vida eterna, son puestos en Cristo y Cristo en ellos, para que, por el poder del Espíritu, vivan conforme al llamamiento celestial. Este segundo aspecto de la carta sigue, en perfecta uniformidad, desde el final de la exposición doctrinal y continúa hasta el término del escrito.

Dentro de la segunda parte, se pueden distinguir varias secciones. En ellas se establece, primeramente, mantener las características de la vida cristiana, mediante un continuo despojarse del viejo hombre y vestirse del nuevo (4:17-24). El principio del amor que motiva e impulsa la vida del salvo, conforme a la identificación con Cristo, que en amor se entregó para salvación, determina un extenso párrafo (4:25–5:2). De igual manera, la vida cristiana en Cristo conlleva la luminosidad que hace que el creyente sea luminar en el mundo, brillando en las tinieblas y haciéndolo en todas las áreas de su modo de vida (5:3-14). La provisión de poder para el testimonio y estilo de vida propio y natural del salvo procede del Espíritu, que a modo de una *sobria embriaguez*, controla al creyente llenándolo en plenitud (5:15-20). Finalmente el apóstol requiere que todos los creyentes se vistan con la *armadura de Dios*, para que puedan experimentar la victoria sobre sus enemigos naturales, que lo son también de la Iglesia: las huestes de maldad (6:10-20).

V. BOSQUEJO.

1. Introducción y saludo (1:1-2)
2. Posición del creyente en Cristo (1:3-3:21)
    2.1. Bendiciones espirituales (1:3-14)
        A. Escogidos por el Padre (1:3-6)
        B. Salvos por el Hijo (1:7-12)
        C. Sellados por el Espíritu (1:13-14)
    2.2. Primera oración de Pablo (1:15-23)
    2.3. Salvos por gracia (2:1-10)
        A. La condición del pasado (2:1-3)
        B. La condición del presente (2:4-6)
        C. La condición del futuro (2:7-10)
    2.4. La unidad en un cuerpo (2:11-22)
        A. Los gentiles sin Cristo (2:11-12)
        B. El cuerpo en Cristo (2:13-18)

C. Los cristianos como edificio (2:19-22)

2.5. La gloria del cuerpo (3:1-13)

A. Administración de la gracia (3:1-6)

B. Manifestación del misterio (3:7-13)

2.6. Segunda oración de Pablo (3:14-19)

2.7. Doxología (3:20-21)

3. La ética del cristiano en el mundo (4:1-6:24)

3.1. Andar en dignidad (4:1-16)

A. Modo de mantener la unidad (4:1-3)

B. Las bases unitarias (4:4-6)

C. El precio de la unidad (4:7-10)

D. Los medios para fortalecer la unidad (4:11-12)

E. Unidad de fe y conocimiento (4:13-16)

3.2. El compromiso de la nueva vida (4:17-32)

A. El modo de vida sin Cristo (4:17-21)

B. Despojarse y revestirse (4:22-24)

C. Aplicación personal (4:25-32)

3.3. El creyente bajo el Espíritu Santo (5:1-6:9)

A. Andar en amor (5:1-7)

B. Andar en luz (5:8-14)

C. La demanda a una vida en sabiduría (5:15-17)

D. La vida en la plenitud del Espíritu (5:18-6:2)

a) Gozo y oración (5:19-20)

b) Deberes matrimoniales (5:21-33)

c) Hijos y padres (6:1-4)

d) Siervos y amos (6:5-9)

3.4. La vida cristiana como lucha (6:10-20)

A. La fortaleza y la armadura de Dios (6:10-17)

B. Oración intercesora (6:18-20)

4. Conclusión (6:21-24)

4.1. Asuntos personales (6:21-22)

4.2. Bendición y doxología (6:23-24)

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Gálatas y Efesios* (CLIE 1998); S. Pérez Millos, *CETGNT Efesios* (CLIE 2010); M. Barth, *Ephesians*, I-II (Doubleday 1974); R. Baules, *La insondable riqueza de Cristo* (EST 1971); E. Best, *Essays on Ephesians* (T. & T. Clarke 1997); Id., *Ephesians* (T. & T. Clark 1998); H. Conzelmann y G. Friedrich, *Epístolas de la Cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón* (Madrid 1972); E. Cothenet, *Las cartas a los Colosenses y a los Efesios* (EVB 1994); W. Hendriksen, *Efesios* (SLC 1984); H.W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Baker 2002); J. Leal, Carta a los Efesios (BAC 1965); A.T. Lincoln, *Ephesians* (WBC, Word 1990); M. MacDonald, *Colossians and Ephesians* (Liturgical Press 2000); C.L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose* (Oxford 1951); J. Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians, with Exposition and Notes*. (Macmillan and Co., Londres 1903); R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (Benzinger, Zurich 1982); H. Schlier, *La carta a los Efesios* (Sígueme 1991); John R.W. Stott, *La Nueva Humanidad: El mensaje de Efesios* (Certeza 1987); E. Trenchard y P. Wickham, *Efesios* (ELB, Madrid 1980); M. Zerwick, *Carta a los Efesios* (Herder 1980).

S. PÉREZ MILLOS

ÉFESO

Gr. 2181 *Éphesos*, Ἔφεσος; lat. *Ephesus*.

Antigua ciudad del Asia Menor, en la actual Turquía. Fue una de las doce ciudades de la Confederación Jónica (*polis Ionías epiphanestate*, πόλις Ἰωνίας ἐπιφανεστάτη), ubicada en la costa griega oriental del mar Egeo, situada entre el extremo norte del antiguo monte Pión y la desembocadura del río Caístro. Al este se hallaban la colina de Ayasoluk, con el valle a sus pies, y la población actual de Selçuk, cerca del mar.

1. Historia.

2. Origen del cristianismo en la ciudad.

I. HISTORIA. Éfeso se ha identificado con la ciudad de Apasa o Abasa, mencionada por los hititas como la capital del reino de Arzawa. La fundación de la Éfeso griega en el siglo XI a.C. se debe a colonos atenienses liderados por Androclo, hijo del rey Codro. Ferécides dice que la región de Éfeso y Mícala fue habitada por los léleges (los carios ocupaban el resto de Jonia, según Estrabón, *Geog*., 14, 640) y fueron expulsados por los jonios dirigidos por Androclo, que se apoderaron de la ciudad y vino a ser una de las doce urbes de la confederación jónica, gozando de cierta preeminencia sobre el resto debido a su estratégico puerto y la fertilidad de su tierra (Heródoto, *Hist*., 1, 142). Aparte del nombre con que es conocida, se le dieron los de Samorna, Trekheia, Ortigia y Ptelea.

Hacia el año 555 a.C., Creso, rey de Lidia, cuya capital era Sardis, hizo la guerra a los jonios, asedió y tomó Éfeso, ambicionando probablemente su puerto. Poco después cayó bajo el dominio

persa, en cuyo poder permaneció hasta la época de Alejandro Magno, que fue acogido como un libertador, y vino a formar parte del Imperio greco-macedónico. Éfeso fue incluida en los dominios de Lisímaco; después de la derrota de Antíoco III el Grande en Magnesia, los romanos le arrebataron la ciudad y se la dieron a Eumeno II, rey de Pérgamo (190 a.C), así como otras poblaciones y comarcas. A la muerte de Atalo III de Pérgamo, en el año 133 a.C., sus dominios pasaron a Roma. Cuando Mitrídates invadió Jonia, fue bien recibido en Éfeso y sus habitantes participaron en la masacre general de la guarnición romana. Por esta razón, los ciudadanos de Éfeso tenían motivos más que suficientes para estar agradecidos a la clemencia del general romano L. Cornelio Sila, que después de derrotar a Mitrídates, solo impuso a Éfeso una fuerte contribución. Desde entonces pasó a formar parte del Imperio en calidad de puerto romano. A mitad de camino entre Mileto al sur y Esmirna al norte, estaba situada en una encrucijada de rutas comerciales naturales sobre la arteria principal que unía Roma con Asia Menor. Con los romanos Éfeso no solo fue la capital de Jonia, sino de toda la recién creada provincia proconsular de Asia, residencia del gobernador y primera y gran metrópoli, cuyo título ostentaba. Poseía el célebre y magnífico templo de Ártemis (asimilada a Diana), que representaba a la gran diosa madre asiática cuyo torso estaba totalmente cubierto de pechos. Los jonios encontraron establecido el culto a Ártemis cuando llegaron al país. Se celebraban juegos públicos relacionados con él en el mes de mayo, consagrado a la diosa. En tiempos de Creso ya existía el templo. Tenía unas 120 columnas de casi 20 m de altura, de las que solo sobrevive una. Aquel santuario fue saqueado y quemado por los godos en el año 262 d.C. y no se reconstruyó. En la actualidad, el mar se ha retirado de la ciudad debido a depósitos aluviales del río Caístro, que desembocaba junto a ella. Solo quedan ruinas de lo que fuera una gran población.

Muchos personajes ilustres nacieron en Éfeso: Heráclito, el famoso filósofo presocrático, y Hermodoro; el poeta Hiponacte; el pintor Parrasio; el geógrafo Artemidoro, y otro Artemidoro, astrónomo y charlatán; y el historiador y ensayista Jenofonte.

II. ORÍGENES DEL CRISTIANISMO EN LA CIUDAD. Numerosos judíos que poseían el título de ciudadanos romanos residían en Éfeso, donde tenían una sinagoga (Hch. 18:19; 19:17; Josefo, *Ant*. 14, 10, 11, 13). A través de ellos el cristianismo se introdujo en la ciudad. Pronto encontramos una comunidad dirigida por > Apolos (1 Cor. 1:12). Al finalizar su segundo viaje misionero, Pablo, de camino hacia Jerusalén, hizo una breve visita a Éfeso y predicó en su sinagoga. Dejó a Aquila y Priscila en esta ciudad para que prosiguieran con la obra (Hch. 18:18-21). En la época de su tercer viaje, Pablo estuvo trabajando en Éfeso por lo menos 2 años y 3 meses. Allí se encontró con «ciertos discípulos» (*tinás mathetás*, τινὰς μαθητάς, Hch. 19:1), unos doce en total, que no conocían la doctrina sobre el Espíritu Santo. Al parecer, eran seguidores de Juan el Bautista, pero abiertos a la nueva luz traída por los apóstoles. Pablo les instruyó en el mensaje cristiano y los bautizó «en el nombre del Señor Jesús» (vv. 2-6). Después, al igual que Pedro hizo con los creyentes de Samaria, les impuso las manos y vino sobre ellos el Espíritu, de modo que hablabron en lenguas y profetizaron (v. 6). Tenemos que imaginar que el conocimiento del bautismo de Juan y el ministerio de Jesús se extendió grandemente por la región y que fue bien recibido por algunos judíos mucho antes de los acontecimientos de Pascua y el descenso del Espíritu Santo. No es imposible saber con exactitud qué creencías mantenían Apolos y los doce discípulos de Éfeso sobre la persona y obra de Jesús, pero es evidente que eran bastante defectuosas respecto a la naturaleza gloriosa de Cristo y el don del Espíritu.

Pablo acostumbraba a enseñar en la escuela o sala de lectura del retórico Tirano (Hch. 19:9) y allí

realizó muchos y extraordinarios milagros (*dynameis u tas tykhusas*, δυν□μεις ο□ τ□ς τυχο□σας, Hch. 19:11). El resultado fue que «cayó el temor del Señor» y «todos los que habitaban en Asia, tanto judíos como griegos, oyeron la palabra del Señor» (v. 10). Los enfermos sanaban y los «espíritus malos salían de ellos» (v. 12). La ciudad era bien conocida por su *Ephesia grámmata*, □φ□σια γρ□μματα, especie de encantamientos escritos en papiros o pergaminos que se vendían a un alto precio. De hecho, tenía la reputación de ser un centro de artes mágicas. Buen número de los que creyeron y habían practicado la magia llevaron este tipo de escritos y los quemaron delante de todos. Calcularon su valor y hallaron que era de 50.000 monedas de plata (v. 19).

Ante el éxito de los misioneros cristianos, algunos exorcistas judíos ambulantes se pusieron a invocar el nombre de Jesús predicado por Pablo sobre los que tenían espíritus malos, pero con resultados negativos (Hch. 19:13-16). Eventualmente, el apóstol se vio obligado a partir de Éfeso como consecuencia de la sedición provocada por el orfebre Demetrio y otros fabricantes de templecillos de plata para Diana, que veían disminuir sus beneficios debido a la predicación apostólica (Hch. 19:23ss; cf. 1 Cor. 15:32; 16:8; 2 Ti. 1:1-18). Pablo dejó a Timoteo, nativo de la ciudad, a fin de que impidiera que la iglesia de Éfeso quedara corrompida por las falsas doctrinas (1 Ti. 1:3). Más tarde, no pudiendo pasar por Éfeso al volver de Europa, Pablo llamó a los ancianos de la iglesia efesia a Mileto (Hch. 20:15, 16, 17). Tíquico, portador de la epístola a los Efesios, fue después enviado a Éfeso (Ef. 1:1; 6:21; 2 Ti. 4:12).

La iglesia de Éfeso es una de las 7 ubicadas en Asia a las que se dirigieron las cartas del Apocalipsis de Juan (Ap. 1:11; 2:1-7). Según una antigua tradición, el apóstol Juan pasó los últimos años de su vida en Éfeso (Ireneo, *Adv. Haer*., 3, 3, 4; Eusebio, *Hist. Eccl.*, 5, 21). Cerca del 110 d.C., Ignacio de Antioquía, habiendo sido recibido por mensajeros de la Iglesia de Éfeso en Esmirna, envió una de sus famosas siete epístolas a esa ciudad. Durante los primeros tres siglos de la era cristiana Éfeso fue, junto con Antioquía, el principal centro de la cristiandad en Asia Menor. Véase APOLOS, ÁRTEMIS, DIANA, PABLO.

S. PÉREZ MILLOS

EFLAL

Heb. 654 *Ephlal*, אֶפְלָל = «juez»; Sept. *Ophlad*, Ὀφλ□δ, *Aphamel*, Ἀφαμ□λ; Vulg. *Ophlal*. Hijo de Zabad y padre de Obed, de la estirpe de > Jerameel de Judá (1 Cro. 2:37).

EFOD

Heb. 641 *Ephod*, אֵפֹד = «cubierta»; Sept. *Uphid*, O□φ□δ, *Suphí*, Σουφ□. Padre de Haniel, príncipe de Manasés. Fue elegido para ayudar a Josué y Eleazar en la partición de la tierra de Canaán (Nm. 34:17, 23).

EFOD, objeto

Heb. gral. 646 *ephod*, אֵפֹד; rara vez escrito אֵפ ד, fem. *aphuddah*, אֲפֻ ָה = «atado alrededor»; Sept. *epomís*, □πωμ□ς; Vulg. *superhumerale*. Especie de chaleco o peto que cubría los hombros y el pecho, atado a la cintura, empleado en el ejercicio de ciertas funciones sacerdotales, originalmente llevado por el sumo sacerdote (Ex. 28:4), y después por la generalidad de los sacerdotes (Ex. 29:5; 35:9, 27; 39:2-22; Lv. 8:7; 1 Sam. 22:18). Tambén Samuel llevó cierta clase de efod (1 Sam. 2:18), así como el rey David cuando trasladó el > Arca a Jerusalén (2 Sam. 6:14; 1 Cro. 15:27). Al parecer,

se distinguía del efod de los sacerdotes en la calidad de su confección, de lino basto (*bad*, ד ַ) en el caso de los primeros, y de lino fino (*sesh*, ֵ) bordado y policromado en el de los segundos.

El efod del sumo sacerdote estaba unido por bandas plícromas al cuello. Su confección estaba sometida a minuciosas instrucciones. Tenía que ser hecho de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido, trabajado con primor. El oro era batido para formar delgadas chapas, y después se cortaba en hilos, que eran entretejidos en la tela.

El cinto o ceñidor (*abnet*, אַבְנֵט) debía ser de los mismos materiales bordados. Sobre las hombreras se colocaban dos piedras de ónice, con los nombres de las doce tribus grabados en ellas, seis en cada una; así, siempre que Aarón llevaba el efod representaba a las doce tribus.

Además del efod, se llevaba por debajo de él una túnica o manto (*kethoneth*, תֹּנֶת ְ) que era todo de azul, y en su borde había granadas de azul, púrpura y carmesí, con campanillas de oro entre ellas. Es indudable que el manto era mucho más largo que el efod, que se supone que no llegaba a las rodillas. El pectoral se ponía sobre el efod. También se llevaba una túnica de lino fino, colocada por debajo del manto. Todo lo anterior, con la mitra, eran los vestidos de Aarón «para honra y hermosura» (Ex. 28:40).

En los varios materiales del efod quedan tipificadas la justicia divina, el carácter celeste, la realeza, dignidad y las gracias del Espíritu: las virtudes que caracterizaban al Señor Jesús. Inseparablemente unido al efod estaba el pectoral, en el que se hallaban el > Urim y el Tumim; así, al llevar el efod, el juicio de los hijos de Israel era llevado ante el Señor, según sus «luces y perfecciones» (este es el significado de los términos Urim y Tumim). Aunque no se llevaba en ocasiones ordinarias, era necesario cuando se buscaban instrucciones de parte de Dios (cf. 1 Sam. 21:9). Así, la recepción de respuestas de Dios queda relacionada con el Urim y el Tumim, que estaban en el pectoral (Ex. 28:28: cf. Nm. 27:21; 1 Sam. 28:6; Esd. 2:63; Neh. 7:65).

Una extraña desviación de todo ello fue el efod que hizo Gedeón de oro, púrpura y los ornamentos tomados de los madianitas, detrás del cual se extravió Israel, y que vino a ser tropiezo para > Gedeón mismo y toda su casa (Jue. 8:27; 17:5; 18:14ss). Aún peor fue el caso de Micaía, que habiéndose hecho un santuario de dioses, se procuró un efod y consagró a uno de sus hijos como sacerdote. Un levita que llegó a la casa se involucró en todo ello y pretendía inquirir la voluntad de Dios mediante el efod. Cuando los ídolos fueron robados por los danitas, el levita los acompañó con mucho gusto, para, con los ídolos y el efod, llegar a ser el sacerdote de aquella tribu. De esta manera quedó asociada con la idolatría una vestimenta sacerdotal que hubiera debido formar parte del culto a Yahveh (Jue. 17:5; 18:14-20). Véase SACERDOTE, VESTUARIO.

BIBLIOGRAFÍA: M. García Cordero, “Efod”, en *EB* (Garriga 1964); Flavio Josefo, *Ant.* 3,7,5.

EFRAÍN

Heb. 669 *Ephráyim*, אֶפְרַיִם = «doble fructificación [fructífero]», es decir, «fecundo»; Sept. *Ephraím*, ’Εφρα�μ.

Segundo hijo de José y Asenat, hija de Potifera, sacerdote de On. Nació cuando José era primer ministro de Egipto, durante los siete años de abundancia, a cuya circunstancia hace referencia su nombre. «Lo llamó Efraín, porque dijo: Dios me ha hecho fecundo [*hiphrani*, הִפְרַנִי] en la tierra de mi aflicción» (Gn. 41:45-52).

Aunque menor que su hermano > Manasés, Efraín recibió la preeminencia en las bendiciones de su

abuelo > Jacob: «He aquí, yo te haré fecundo [*maphrekha*, מַפְרְךָ] y te multiplicaré, y haré que llegues a ser una multitud de naciones. Yo daré esta tierra como posesión perpetua a tu descendencia después de ti» (Gn. 48:8-20).

En 1 Crónicas 7 se narra un relato de difícil interpretación respecto a los hijos de Efraín, a quienes mataron los habitantes de Gat, cuando fueron a robarles sus ganados (v. 22). Efraín guardó luto durante muchos días, después de lo cual se llegó a su mujer y ella concibió y dio a luz un hijo, al cual puso por nombre > Bería, por cuanto había estado en aflicción en su casa (v. 23).

Es casi imposible fechar este suceso en tiempos de la estancia de los israelitas en Egipto, y menos todavía en el tiempo en el que los efrainitas vivían en Canaán, pues ¿cómo se se podría entender que Efraín engendrara después de aquella desgracia un hijo si el patriarca había muerto muchos años antes de la salidad de los israelitas de Egipto? Keil propuso como solución que así como un descendiente de la sexta generación de > Sutela también se llamó Sutela, un descendiente del patriarca Efraín pudo haber tenido el mismo nombre. De ser así, el suceso cobra sentido. Los Ezer y Elad que bajaron del monte Efraín a Gat no fueron los hijos directos, sino descendientes postreros de Efraín, y el padre que lamentaba su muerte no era el hijo de José nacido en Egipto, sino un efrainita de nombre Efraín que vivió en Canaán poco tiempo después de que los israelitas tomaran el país.

BIBLIOGRAFÍA: Keil y Delitzsch, *Comentario al texto hebreo del AT* (CLIE 2008).

EFRAÍN, Bosque

Heb. *yaar Ephráyim*, יַעַר אֶפְרַיִם; Sept. *drymás Ephraím*, δρυμὸς ’Εφραΐμ. Bosque donde tuvo lugar la batalla decisiva entre las fuerzas de David y las de su hijo rebelde Absalón (2 Sam. 18:6). Tuvo allí lugar una gran matanza de 20.000 hombres. Debía tratarse de una gran espesura, a juzgar por lo que dice el texto: «Aquel día el bosque devoró más gente que la que había devorado la espada» (v. 8). Absalón perdió la vida en él, cuando en su huida quedó enredado por el pelo en las ramas de una encina (vv. 9-15). Este bosque tal vez estaba realmente en Transjordania, prob. no lejos de Mahanaim, pero no ha sido localizado. Habría recibido su nombre de una colonia de efrainitas que pudieron haber vivido en esa sección del área perteneciente a Manasés (cf Jue. 12:4; Jos. 17:14-17).

EFRAÍN, Ciudad

Gr. 2187 *Ephraím*, ’Εφραΐμ. Localidad ubicada en una región próxima al desierto, donde Jesús se retiró con sus discípulos después de ser amenazado por los sacerdotes a raíz de la resurrección de > Lázaro (Jn. 11:54). Por > desierto (*éremos*, ἔρημος) prob. quiere decirse terreno sin cultivar, en las colinas al noreste de Jerusalén entre las ciudades centrales del vallé del Jordán. Eusebio la localizaba a ocho millas romanas al norte de Jerusalén, mientras que Jerónimo, con más exactitud, la situaba a 20 millas romanas. Prob. se trata de la misma Efraín de 2 Cro. 13:19, próxima a > Betel y > Jesana. Sin duda es la misma mencionada por Josefo, *Ephraím*, ’Εφραΐμ, juntamente con Betel, consideradas «ciudades pequeñas» (*polikhnia*, πολίχνια), que fueron capturadas y fortificadas por Vespasiano durante su ataque a Jerusalén (*Guerras*, 4, 9, 9). Recibió diversos nombres, entre ellos el griego de Afaerma.

J. M. DÍAZ YANES

EFRAÍN, Monte

Heb. *har Ephráyim*, הַר אֶפְרַיִם. Región montañosa que ocuparon las tribus de José (Manasés y Efraín), en especial la parte central de su territorio (Jos. 17:15; 19:50; Jue 7:24; 17:1; 1 Sam. 9:4; 1 R. 4:8). En otras ocasiones parece denotar el lugar que va desde Siquem hasta Betel (20:7), un ramal montañoso bastante fértil. En tiempos de Josué sus colinas estaban densamente poblada de árboles (Jos. 17:18). En Jer. 1:19, el monte de Efraín es mencionado en oposición a > Basán, al otro lado del Jordán, como una región rica en pastos, dando la idea que los valles entre las montañas estaban bien regados y cubiertos de rica hierba, lo cual sigue siendo cierto en el día de hoy. Josué fue enterrado «en su heredad en Timnat-sera, en el monte de Efraín, al norte del monte de Gaas» (Jue. 2:9).

EFRAÍN, Puerta

Heb. *sháar Ephráyim*, שַׁעַר אֶפְרַיִם; Sept. *pyle Ephraím*, πύλη Ἐφραΐμ. Una de las puertas de la sección norte del muro occidental de Jerusalén (2 R. 14:13; 2 Cro. 25:23; Neh. 8:16; 13:39), sin duda orientada, conforme a la costumbre, hacia la localidad de la que derivaba su nombre, prob. cerca de la «puerta de Damasco». Aparentemente había sido reconstruida antes que Nehemías llegara a Jerusalén, porque no aparece en su lista de las puertas y secciones del muro que repararon, aun cuando se la menciona en Neh. 12:39 como una de las que la procesión recorrió durante la dedicación de la muralla. En su vecindad había una plaza (8:16).

EFRAÍN, Tribu

Heb. 669 *Ephráyim*, אֶפְרַיִם = «doble fructificación [fructífero], fecundo [doble fertilidad]»; gr. Efraím, Ἐφραΐμ.

Una de las tribus de Israel, compuesta por los descendientes de > Efraín (Jos. 16:4; Jue.5:14). Segun las antiguas leyes tribales sobre la primogenitura, el mayor, no el más joven, tenía preferencia a la hora de heredar, pero no fue el caso de Efraín debido a la bendición de Jacob (Gn. 41:52; 48:1). Esta fue un acto de adopción, por el cual Efraín y su hermano Manasés fueron contados como hijos de Jacob en lugar de su padre, y sujetos a los derechos correspondientes a José, quien mediante sus hijos recibió una doble porción. Así, los descendientes de José formaron dos tribus de Israel, mientras que el resto de los hijos de Jacob fueron contados cada uno por una tribu distinta. De esta forma, se generaron trece tribus, aunque generalmente se preserva el número doce, ya sea excluyendo la de Leví (que no tenía territorio) cuando Efraín y Manasés son nombrados separadamente, o contando estas dos como la tribu unida de José cuando Leví era incluida en el recuento.

Durante la peregrinación por el desierto, la tribu de Efraín era una de las más pequeñas (Nm. 1:33; 26:37). En el primer censo en el Sinaí los efrainitas ascendían a 40.500 (Nm. 1:32, 33; 2:19); durante la marcha por el desierto se redujeron a 32.500 (Nm. 26:37). Solo Manasés y Benjamín eran inferiores en número, 32.200 la primera y 32.400 la segunda. Cuarenta años después, sin razón aparente, Manasés llegó a 52.700 y Benjamín a 45.600, mientras que Efraín se mantuvo (Nm. 26:37). Durante todo ese tiempo, los hijos de José y Benjamín ocupaban el lado oeste del > Tabernáculo (Nm. 2:18-24).

En relación con el envío de espías para explorar la tierra aparece el efrainita más representativo, al cual la tribu debe su grandeza e importancia subsiguiente: > Josué, hijo de Nun, del linaje de > Bería (Jos. 19:50; 24:30). Las dos grandes tribus de Judá y José —Efraín y Manasés— fueron las primeras en recibir su parte en la Tierra Prometida (Jos. 15, 16, 17, 18:5). Efraín y la mitad de Manasés recibieron la mayor parte de la zona al oeste del Jordán entre el mar de Galilea y el mar

Muerto (Jos. 16:1; 17:18). Su límite norte corría desde > Atarot cerca del Jordán hasta la ciudad de > Siquem, que estaba incluida en su territorio, luego hasta > Tapúa, y a lo largo del río Kanah hasta el mar Mediterráneo. El límite sur iba desde > Jericó hasta > Betel, luego a las dos > Bet-orón, y desde allí hasta el Mediterráneo a través de > Gezer (Jos. 16:1-8; 21:20, 21). Este territorio incluía la mayor parte de lo que después recibiría el nombre de Samaria, entre Judá por una parte y Galilea por otra.

Los efrainitas no expulsaron a los cananeos de Gezer (Jos. 16:10), pero conquistaron > Betel (Jue.1:22-26) y tomaron parte en la guerra contra > Sísara. > Débora ganó el reconocimiento como profetisa en la tierra de Efraín, y los efrainitas la secundaron militarmente con valentía (Jos. 5:14). > Abdón, otro > juez notable, vivió en Efraín y a juzgar por sus posesiones tuvo que haber sido un hombre de grandes riquezas e influyó en su país. Los efrainitas se molestaron con Gedeón, oriundo de Manasés, por no haberlos llamado en su lucha contra los madianitas (8:1-3); por la misma razón se disgustaron también con Jefté, por no haberlos invitado a la batalla contra los amonitas. En la guerra civil que siguió la tribu de Efraín sufrió grandes pérdidas. Fue identificada por el enemigo debido a la pronunciación peculiar de la palabra > Shibolet (Jos. 12:1-6). El efrainita > Micaía estableció un santuario en el monte de Efraín, al que dotó de dos imágenes, una de madera recubierta de plata y otra de plata fundida, a las que añadió un > efod y > terafines e hizo sacerdotes a uno de sus hijos (Jue. 17:1; 18:30, 31).

La tribu de Efraín condujo la secesión del reino fundado por David, logrando el apoyo de diez tribus que compusieron el reino de Israel o reino del Norte. Jeroboam, el primer monarca de este nuevo reino, salió de las filas de Efraín, y Siquem, ciudad efrainita, fue elegida como la capital del reino (1 R. 11:26; 12:25).

Estando situada al norte de Benjamín y Judá, Efraín representaba la oposición al reino del Sur y con frecuencia los profetas se referían a ella por la totalidad del reino del Norte (cf. Is. 7:2, 5, 9, 17; 9:9; 17:3; 28:3; Os. 4:17; 5:3; 9:3-17).

Efraín aparece en la lista de las doce tribus (Ez. 48:5, 6), pero se omite en la enumeración que hace Juan de los 144.000 (Ap. 7:4-8). Los maestros judíos Rashi y Tosafot enseñaban que en la Era Mesiánica las tribus de Efraín y Manasés se unificarían en un único territorio (*Talmud Bab*., "Baba Batra 122"), conforme a los preceptos de la Torah sobre la primogenitura.

EFAINITAS

Heb. 669 *bené Ephráyim*, בְּנֵי־אֶפְרַיִם, «hijos de Efraín». Miembros de la tribu de Efraín.

EFRATA

Heb. 672 *Ephrathah*, אֶפְרָתָה (Gn. 35:16, 19; 48:7; Sal. 132:6; Miq. 5:1; 1 Cro. 2:50; 4:4, prob. «fructífero»; Sept. *Ephrathá*, ’Εφραθά o *Ephathás*, ’Εφραθάς; Vulg. *Ephrata*. Nombre de una mujer y de una o dos localidades.

1. Segunda esposa de Caleb, hijo de Hezrón, madre de Hur y abuela de Caleb el espía. (1 Cro. 2:19, 50).

2. Antiguo nombre de la ciudad de Belén de Judá, donde Jacob enterró a > Raquel (Gn. 35:16). En varios pasajes se confirma que el nombre de Efrata se corresponde con Belén (*hi Beth-léjem*, הִיא בֵּית־לֶחֶם, Gn. 23:2; 35:27; Jos. 15:10). Si Efrata, la madre de Hur, se llamó así por la ciudad donde

había nacido, indicaría que hubo más relación entre los israelitas en Egipto y los cananeos de lo que se suele suponer. La tierra de > Gosén lindaba con Canaán; los israelitas de Gosén eran pastores (Gn. 47:3) y en su transhumancia tendrían contactos frecuentes con los egipcios y cananeos en los primeros tiempos (Gn. 12:10; 16:1; 21:21, etc.).

En Rut 1:2, los hijos de Nohemí son llamados «efrateos de Belén de Judá», lo que parece indicar que Efrata era el nombre de la región o distrito de la cual Belén era la ciudad principal. La alusión de Miqueas a «Belén Efratá», donde nacería el Mesías (Miq. 5:2), es leída por Mateo como «Belén de la tierra [*gê*, γῆ] de Judá» (Mt. 2:6), distinguiendo entra la ciudad y la región. Véase BELÉN.

EFRATEO

Heb. 673 *Ephrathí*, אֶפְרָתִי; Sept. *Ephrathaîos*, Ἐφραθαῖος; Vulg. *Ephrataeus*. Ciudadano de > Efrata o Belén (Rt. 1:2; 1 Sam. 17:12.

EFRÓN

Heb. 6085 *Ephrón*, עֶפְרֹן, de sign. dudoso, tal vez «gacela joven» o «semejante a un ciervo»; Sept. *Ephrón*, Ἐφρών. Nombre de un cananeo y de dos localidades israelitas.

1. Heteo o hitita residente en Hebrón y propietario de la cueva de Macpela, que vendió a Abraham para sepultura de Sara (Gn. 23:8, 9; 25:9; 49:29, 30).

2. Región montañosa en la frontera de la tribu de Judá con la de Benjamín, entre Neftóaj y Baala (Jos. 15:9).

3. Ciudad del reino del Norte a unos 21 km. al nordeste de Jerusalén, conquistada por > Abías, rey de Judá, a > Jeroboam, rey de Israel (2 Cro. 13:19). Estaba fuertemente fortificada (*polis megale okhyrá sphodra*, πόλις μεγάλη ὀχυρὰ σφόδρα) y pertenecía al territorio de Galaad, enclavada en un estrecho desfiladero en el camino de Carnaim a Beisán, al este del Jordán. En tiempos de los Macabeos era la residencia de > Lisias y contaba con numerosos hombres para su defensa. Judas Macabeo pidió a sus moradores licencia para cruzarla con los judíos que había librado en Galaad, y al no conseguirla, la sitió y pasó a cuchillo a sus habitantes (1 Mac. 5:46-52; 2 Mac. 12:27, 28; Josefo, *Ant*. 12, 8, 5). Se identifica con el-Taiyibah, gran aldea situada en Transjordania, entre el Wadi Somar al norte y el Wadi el-Taiyibah el sur, frente a Beisán y al sudeste del lago de Genesaret.

EGERTON 2, Papiro

Conocido también como el *Evangelio de Egerton*, es un conjunto de cinco fragmentos de un códice de papiro, aparecido en 1934 entre una colección de materiales procedentes de Egipto adquirida por el *Britih Museum* de Londres. En esta institución se conservan cuatro de los fragmentos, y el quinto en Colonia (Alemania). El documento se remonta a la segunda mitad del siglo II y contiene un evangelio previamente desconocido cuyas analogías con los Evangelios canónicos hacen de su estudio un asunto de máximo interés. En un principio, el examen paleográfico del manuscrito llevó a fecharlo a finales del siglo I o comienzos del II. Más adelante, sin embargo, se halló un nuevo fragmento del mismo códice, el Papiro de Colonia n. 255, que presenta ciertas características paleográficas que han llevado a retrasar su datación hasta el año 200, aprox.

Su contenido se refiere a varias disputas habidas entre Jesús y los fariseos, comunes a los Evangelios sinópticos, en las que se intercalan dos episodios en parte nuevos: la curación de un

leproso y la siembra milagrosa hecha por Jesús en el Jordán de una semilla de la que crece un árbol frutal. Estos episodios parecen reflejar dos leyendas apócrifas, cuyo carácter histórico es muy difícil de probar.

Algunos autores, como H. Köster y J. D. Crossan, opinan que procede de una tradición oral independiente de la que dio origen a los Sinópticos, dado que las coincidencias con unos y con otros evangelios no parecen obedecer a una intención definida. La mayor parte de los investigadores, sin embargo, cree que el autor del evangelio Egerton se basó en los Sinópticos, especialmente en Lucas.

BIBLIOGRAFÍA: A. Piñero, “Los evangelios apócrifos”, en *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (Almendro 1993); A. de Santos Otero, “Egerton, fragmento evangélico de”, en *EB* II, 1102-1103.

EGIPCIO

Heb. sing. masc. *mitsrí*, מִצְרִי, gr. *aigyptios*, αἰγύπτιος (Gn. 39:1, etc.; Hch. 21:38, etc.); sing. fem. *mitsrith*, מִצְרִית (Gn. 16:1), pl. masc. *mitsrim*, מִצְרִים (Gn. 12:12, 14; Hch. 7:22, etc.), pl. fem. *mitsriyyoth*, מִצְרִ ת (Ex. 1:19). Nativo de Egipto. El egipcio sedicioso mencionado en Hch. 21:38 parece haber sido un curandero (*goes*, γόης, Josefo, *Guerras*, 2, 13, 5), o un pretendido profeta *(Ant.* 20:7, 6).

EGIPTO

Nombre castellanizado del gr. *Aígyptos*, Αἴγυπτος, y lat. *Ægyptus*; derivado del egipcio *kwt-k-pth* = «casa de Ptah»; heb. 4714 *Mitsráyim*, מִצְרַיִם, forma dual que, en opinión de algunos, significa «los dos Matsor», y que representan el Alto y el Bajo Egipto. También recibe el nombre de «Tierra de Cam», *érets Jam*, אֶרֶץ חָם, en el Sal. 105:23, 27 (cf. Sal 78:51), en relación con los hijos de Noé; y en los escritos poéticos recibe el nombre de *Rahab*, רַהַב, que significa «el soberbio» (Sal. 87:4; 89:10; Is. 51:9). El Alto Egipto a veces recibe el nombre de > Patros, o «tierra del sur» (Is. 11:11). El Bajo Egipto es *Matsor*, מָצ ר, en 2 R. 19:24 e Is. 19:6; 37:25. El nombre común más antiguo del país escrito en los jeroglíficos y utilizado por sus habitantes es *kmt*, Kimet, «lo negro», a causa del color oscuro del suelo, en contraposición a lo «rojo» del desierto.

1. Geografía.
2. Historia.
3. Faraones en la Biblia.
4. Religión.
5. Lengua y escritura.
6. Estancia de los israelitas en Egipto.

I. GEOGRAFÍA. La conformación geográfica de Egipto es peculiar. El Nilo forma en su desembocadura en el Mediterráneo un delta; este había llegado a tener siete brazos (Is. 11:15), pero ahora tiene solo dos ramas. Es el río más largo del mundo con 6.671 km. de longitud. A cada lado del valle por el que corre se hallan cadenas de montañas a partir de las cuales se extiende el desierto. El valle del Nilo tiene una anchura pocas veces superior a los 20 km. El delta y el valle son muy fértiles, aunque han surgido problemas desde la construcción de la presa de Asuán, que retiene gran parte de los sedimentos que el Nilo arrastra en sus crecidas anuales. En tiempos antiguos, las orillas eran inundadas anualmente, quedando depositadas en ellas grandes cantidades de sedimentos muy ricos para la agricultura. Un sistema de canales de irrigación llevaba el agua por todo el valle (cf. Gn

13:10; Dt 11:10). Se cultivaba gran cantidad de cereales (Ez 17:7; Gn 41:2), de vid y toda clase de hortalizas (los judíos en el desierto recuerdan los melones, cebollas, puerros, ajos y cohombros que comían en Egipto [Nu. 11:5]). Acerca de los animales domésticos del país la Biblia menciona asnos, camellos, ovejas, bueyes y caballos, introducidos estos últimos por los hicsos (Gn 12:16; 41:2-3; Ex 9:3; 1 R. 10:28-29).

Desde el delta hasta Noph (Menfis) se extiende el Bajo Egipto; desde Noph hasta la primera catarata es el Alto Egipto, aunque el límite político del Egipto actual se extienda más hacia el sur. Las coronas emblemáticas que representaban a ambos distritos no eran iguales, pero ambas quedaron unidas en una sola cuando un único faraón, Menes, reinó sobre todo el territorio.

Los múltiples cambios dinásticos propiciaron variaciones en los límites geográficos. > Cus o Etiopía se extendía mucho más al sur, pero en las Escrituras se menciona frecuentemente junto con Egipto (Sal. 68:31; Is. 11:11; 20:4; 43:3; 44:14; Nah. 3:9). Reyes etíopes reinaron sobre Egipto y se hallan incluidos en sus listas dinásticas.

Según la tabla de las naciones del Génesis, los antiguos egipcios eran descendientes de Cam, aunque presentaban gran diversidad. Por lo que su nombre heb. implica, Egipto se asocia naturalmente con > Mizraim (Gn. 10:13). Se cree que los egipcios de la época de los monumentos más antiguos eran de tipo circasiano y aparentemente descendían de Cus y no de Mizraim. El examen de las momias del Imperio Antiguo muestra que su estructura no concuerda con la raza negra, descendiente también de Cam. Los antiguos egipcios están clasificados entre las razas blancas; los etíopes eran más oscuros, y los que se hallaban más al sur eran considerablemente más oscuros. Los coptos del moderno Egipto son considerados como descendientes de la etnia antigua. Los monumentos muestran que los antiguos egipcios eran un pueblo sumamente civilizado y educado desde sus mismos orígenes; no hay indicio alguno de barbarie primitiva; sus primeras magnas obras están entre las mejores.

II. HISTORIA. La civilización egipcia se desarrolló durante más de 3000 años. Comenzó con la unificación de varias ciudades del valle del Nilo, alrededor del 3150 a. C., y se da convencionalmente por terminada en 31 a. C., cuando el Imperio romano conquistó y absorbió el Egipto ptolemaico, que desaparece como estado independiente. Por lo general, la historia del antiguo Egipto se divide en tres períodos denominados: Imperio Antiguo, Imperio Medio, e Imperio Nuevo. La obtención de una cronología exacta del antiguo Egipto es tarea problemática. Los egiptólogos no se ponen de acuerdo y varían en algunos años sus dataciones del último período, convirtiéndose en décadas al principio del Imperio Nuevo, y casi en un siglo para el comienzo del Imperio Antiguo.

1. *Imperio Antiguo (c. 2700-2250 a. C.)*. Durante el período predinástico, Egipto se encontraba dividido en pequeños reinos. La tradición atribuye la unificación del país a Menes, que algunos identifican con el rey Narmer, el primer faraón del cual se tiene constancia que reinó sobre todo Egipto, tras una serie de luchas. Es la época de las dinastías I y II. Bajo la dinastía III la capital se estableció definitivamente en Menfis, de donde procede la denominación del país, ya que el nombre del principal templo, *Hat Ka Ptah* = «casa del espíritu de Ptah», pasó al griego como *Aigyptos*; con el tiempo designó primero al barrio en el que se encontraba, luego a toda la ciudad y más tarde al reino. Comenzó entonces la costumbre de erigir grandes pirámides y monumentales conjuntos pétreos gracias al faraón Dyeser. Fue durante la dinastía IV, con Seneferu, Keops y Kefrén, cuando se construyeron las mayores pirámides.

2. *El Imperio Medio (c. 2050-1800 a. C.)*. Se inicia con la reunificación de Egipto bajo

Mentuhotep II, después del momento de descentralización que supuso el Primer Período Intermedio (c. 2250 - 2050 a. C.). El Imperio Medio lo conforma el final de la dinastía XI y la XII. A mediados del 1800 a. C., los > hicsos, establecidos en el Bajo Egipto ya bajo la VI dinastía y poseedores de mejores armas, vencieron a los faraones egipcios. Esto conllevó una migración paulatina de libios y cananeos hacia el delta del Nilo, lo que se transformó con el tiempo en conquista militar de casi todo el territorio egipcio, originando la caída del Imperio. Durante gran parte del llamado Segundo Período Intermedio (c. 1800—1550 a. C.) los gobernantes hicsos dominaron Egipto, hasta que los dirigentes autóctonos de Tebas declararon la independencia y proclamaron la «salvación de Egipto», capitaneando una «guerra de liberación» contra los invasores.

3. *El Imperio Nuevo (c. 1550-1070 a. C.)*. Se inaugura con la expulsión de los hicsos a manos de la XVIII dinastía, compuesta por una serie de faraones guerreros, desde Ahmosis I hasta Tutmosis III y Tutmosis IV. Egipto recuperó su prístino poder y vivió una gran expansión exterior, tanto en Asia (hasta el Éufrates) como en Kush (Nubia). Bajo Amenhotep IV, que luego cambió su nombre por > Akenatón, se perdieron grandes posesiones en Asia ante el avance > hitita.

Después de un período de debilidad monárquica, llegaron al poder las castas militares de la dinastía XIX o Ramésida, que fundamentalmente bajo Sethy I y Ramsés II se mostró enérgica frente al expansionismo de los reyes hititas.

Durante los reinados de Merenptah, sucesor de Ramsés II, y Ramsés III, de la dinastía XX, Egipto tuvo que enfrentarse a las invasiones de los Pueblos del Mar, originarios de diversas áreas del Mediterráneo Oriental (Egeo, Anatolia), y de los libios.

III. FARAONES EN LA BIBLIA. En el Pentateuco no se ofrecen los nombres de los faraones, por lo cual resulta muy difícil identificarlos con los que conocemos por la historia. El primer faraón mencionado por su nombre en las Escrituras es > Sisac (1 R. 11:40; 14:25, 26: 2 Cro. 12:2-9). Dio refugio a > Jeroboam cuando huyó de Salomón y tras la muerte de este invadió Judá con 1.200 carros, 60.000 jinetes y tropas innumerables. Tomó las ciudades fortificadas y saqueó Jerusalén y el Templo. Comúnmente se le identifica con Sesonk I, primer faraón de la XXII dinastía.

Durante el reinado de >Asa, rey de Judá, el etíope > Zera, al mando de 1.000.000 hombres y 300 carros, dirigió una campaña contra él, pero fue vencido en Maresa y aniquilado después de perseguirle en Gérar, tomando Judá gran cantidad de despojos (2 Cro. 14:9-13).

En época de > Joram, rey de Israel, se hace alusión a una alianza con los egipcios (2 R. 7:6) durante las luchas con Siria. Posteriormente, > Oseas, último rey de Israel, ante el peligro asirio, llamó en su ayuda al faraón > So, lo que provocó el ataque de Asiria contra el reino de Israel y su aniquilación (2 R. 17:4). El nombre de este faraón no se encuentra entre los de la XXIV dinastía, que es la que cronológicamente corresponde al reinado de Oseas. Se ha propuesto transformar el nombre de So en Sewe, corrigiendo el texto masorético, ya que los anales de Sargón II permiten reconocer en él al militar y administrativo egipcio llamado Sibe o Sibu, al cual venció Sargón cuando tomó Samaria.

Otro farón egipcio mencionado por nombre es > Tirhaca, de la XXV dinastía, que se lanzó a una campaña contra Asiria motivada por el dominio de la franja israelita. Ayudó a la rebelión de > Ezequías contra Senaquerib. Este último atacaba Libna cuando oyó que el farón Tirhaca había salido a luchar contra él. Senaquerib envió una carta amenazadora a Ezequías; sin embargo, Dios destruyó su ejército por la noche de manera milagrosa (2 R. 19:9; Is 37:8-10). Tirhaca, sin embargo, fue

derrotado posteriormente por Senaquerib y por Essar-hadón (681-669 a.C.), que conquistó Egipto.

Los profetas se oponían a la alianza con Egipto y no dejaron de profetizar contra esta política (Os. 7:11, 16; Is. 18; 19; 20; 30:2-3; Jer. 2:16, 18, 36; Ez. 17:15; 29-32; Nah. 3:8-10; Lam. 5:6). A pesar de sus protestas, los judíos no solo siguieron pidiendo ayuda a los egipcios, sino que se refugiaron en su país cuando la toma de Jerusalén por > Nabucodonosor, llevándose con ellos a > Jeremías (Jer. 41:17; 43:7-8; 44-1; 2 R. 25:26). > Josías fue el único rey de Judá que se declaró contrario a la alianza con los egipcios. El faraón Necao, viendo el creciente poderío de Babilonia, se dispuso a atacar al rey de Asiria y a recobrar la influencia tanto tiempo perdida de Egipto sobre Siria. Josías le salió al paso impidiéndole seguir (2 R. 23:29). Necao intentó persuadirle para que no se interpusiera, ya que no iba contra él, pero Josías no cambió de parecer y fue mortalmente herido en la llanura de > Megiddo (2 Cro. 35:20). Le sucedió en el trono su hijo > Joacaz, que fue llevado prisionero a Egipto, donde murió, poniendo el faraón en el trono de Judá a otro hijo de Josías, > Eliaquim, al que cambió el nombre por el de Joacim. Impuso un tributo de cien talentos de plata y un talento de oro (2 R. 23:29-34; 2 Cro. 35:20-24; Jer. 26:20-23). Necao restableció en Israel y Siria la dominación de los faraones, pero tres años después fue vencido por Nabucodonosor en > Carquemis (605 a. C.), y ya no volvió a salir de su país (2 R. 24:7; Jer. 46:2-12). Nabucodonosor recuperó así todo el territorio entre el río de Egipto y el Éufrates. «Y nunca más el rey de Egipto salió de su tierra». El Necao de las Escrituras es el Nekau II de los monumentos, farón de la XXVI dinastía.

Apries (589 - 570 a. C.), cuarto faraón de la XXVI dinastía, el > Hofra de las Escrituras (Jer. 44:30), intentó seguir la tradición faraónica de restablecer el poderío egipcio en Asia. Invadió Israel y Fenicia. > Sedequías había sido nombrado gobernador de Jerusalén por Nabucodonosor, pero se rebeló e hizo alianza con Hofra (Ez. 17:15-17). Cuando los caldeos asediaron Jerusalén, Hofra, fiel a su palabra, entró en Judá. Nabucodonosor levantó el sitio, atacó y derrotó a Hofra, y después volvió a sitiar Jerusalén. Tomó la ciudad y la devastó con fuego (Jer. 37:5-11), después de lo cual Hofra renunció definitivamente a la posesión de la zona (2 R. 24:7).

Nabucodonosor dejó a algunos judíos en la asolada tierra de Judá bajo el gobierno de > Gedalías, pero al ser este asesinado, numerosos judíos se refugiaron en Egipto, llevando consigo a Jeremías a la ciudad de > Tafnes (Jer. 43:7). El profeta, indignado de tal situación, profetizó amenazas contra sus compatriotas (Jer. 43:4—44:30), contra los egipcios (46:25) y contra Hofra (44:30), vaticinándole que moriría a manos de sus enemigos. Durante esta época, o un poco antes, debió tener lugar el establecimiento de una colonia judía en Elefantina, isla situada en la primera catarata del Nilo.

Muerto Nabucodonosor y destruido el Imperio caldeo, Egipto quedó como tributario de los nuevos dueños: los > persas, de cuyo imperio se convirtió en satrapía. Al caer el Imperio persa, > Alejandro Magno se apoderó de Egipto y fundó > Alejandría. A la muerte de Alejandro, los > Ptolomeos reinaron sobre Egipto durante 300 años. Los Ptolomeos y los > Seléucidas lucharon por Siria y Judá, como había sido predicho por el profeta Daniel (Dan. 11), referencias de lo cual hallamos en los libros de los Macabeos (1 Mac. 1:17-21; 10:51-57; 11:1-13; 2 Mac. 4:21; 5:1-21). En la época de los Ptolomeos se establecieron gran número de judíos en Egipto, sobre todo en Alejandría (2 Mac. 1:10; Hch. 2:10; 6:9), dando lugar a la conocida traducción griega de la > Septuaginta.

Tras la batalla de Actium, en el año 31 a.C., Egipto es incorporado al Imperio romano. Un año después muere Cleopatra y Octavio entra en Alejandría. Desde ese momento Egipto se convierte en una provincia del Imperio romano. El cristianismo se introdujo bien pronto en Egipto, especialmente

en > Alejandría, y con el tiempo llegó a desterrar por completo la vieja religión faraónica.

BIBLIOGRAFÍA: D.J. Brewer, Historia de la civiliación egipcia (Crítica 2007); F. Daumas, *La civilización del Egipto faraónico* (Optima Barcelona 2000); A. Gardiner, *El Egipto de los Faraones* (Laertes, Madrid 1994); N. Grimal, *Historia del Antiguo Egipto* (Akal, Madrid 1996); M.L. Mangado Alonso, *El Nilo cristiano* (EVD 2012); J. Padró, *Historia del Egipto faraónico* (Alianza 2003); A. Pérez Largacha, *La vida en el Antiguo Egipto* (Alianza 2004); I. Shaw, *Historia del Antiguo Egipto* (Esfera de los Libros, Madrid 2007); B.G. Trigger; B.J. Kemp; D. O'Connor y A.B. Lloyd, *Historia del Egipto Antiguo*. (Crítica, Barcelona 1985); J.J. Urruela Quesada, *Egipto faraónico. Política, Economía y sociedad* (Ed. Universidad Salamanca 2006).

IV. RELIGIÓN. Los egipcios eran un pueblo sumamente religioso. La religión era la base de su vida y estaba presente en todos los momentos importantes. La religión egipcia se desarrolló a lo largo de unos tres mil años, en los que escasamente recibió alguna influencia externa. En un principio daban culto a un solo dios: «el único viviente en sustancia», y «la única sustancia eterna», y aunque hablan de dos, «padre e hijo», como algunos interpretan, con todo ello no destruían la unidad de su dios, «el uno en uno». A partir de ello trataban sus atributos como dioses independientes, dando lugar a uno de los politeísmos más complicados de la historia de las religiones, ya que han sido identificadas más de 2.000 deidades.

Los egipcios creían en la vida de ultratumba. Durante el Imperio antiguo, solo el faraón era iniciado para la vida futura. Al morir se convertía en Osiris, y su hijo encarnaba al nuevo Horus como administrador del orden establecido por los dioses. Después esta creencia se «democratizó» haciéndose general. La vida después de la muerte era concebida de manera semejante a la existencia terrena. Por esta razón, a los difuntos se les enterraba con elementos de uso cotidiano y alimentos. En una ilustración del *Libro de los muertos* vemos cómo el corazón de un difunto es pesado frente a una figura de la diosa de la verdad. Dos dioses estaban a cargo de esta operación. A la derecha tenemos al difunto con las manos levantadas, introducido por dos diosas. El dios con cabeza de ibis tiene una tableta en la mano y registra el resultado. A su lado está el dios Tifón como acusador, exigiendo el castigo del muerto. Osiris es el juez presidente, con el cayado y el látigo. Si el juicio era favorable, el alma pasaba a otras escenas; si no, se encarnaba en algún animal inferior. La concepción que tenían del más allá estaba muy desarrollada y hacían grandes esfuerzos para asegurar a los difuntos las ventajas de la vida futura, en especial la preservación del cadáver de la corrupción mediante el proceso de embalsamamiento, por el cual convertían los cadáveres en momias que colocaban en sarcófagos. Las pirámides constituían las tumbas más fastuosas e imponentes, pues en ellas se daba sepultura a los faraones. Las más importantes son las de Keops, Kefrén y Micerinos. Participar en la construcción de estos monumentos y de los templos era para los egipcios un acto de profundo significado. Toda la tierra de Egipto y su pueblo pertenecían a los dioses, y en particular a Horus, a quien, según se creía, el faraón representaba sobre la tierra en el transcurso de su vida. Las funciones de Horus consistían en mantener el orden total del universo, establecido en el momento de la creación, y que abarcaba no solamente la estructura social y política de Egipto, sino también las leyes de la naturaleza, el movimiento de los cuerpos celestes, la sucesión de las estaciones y los ciclos anuales del Nilo.

> Osiris, dios del Nilo, era considerado como el dios de la fecundidad; era también el dios de las profundidades infernales, en virtud de lo cual era el juez de las almas. > Ra, el dios solar, era adorado en > Heliópolis (On). > Amón, dios de Tebas, participó en la exaltación de esta ciudad, de la que vino a ser su divinidad principal; finalmente quedó identificado con Ra, viniendo a ser Amón-Ra.

En Hermópolis era adorada la Luna, la divinidad medidora del tiempo, protectora de los

matemáticos, de los escribas y de los sabios. Ptah, dios de Memfis, era el «gran patrón de los artesanos».

Había dioses con cuerpo humano y cabeza de animal. Anubis, el guía de los muertos, tenía cabeza de chacal; Tot, el dios escriba, cabeza de ibis. Otros eran animales simplemente divinizados: el gato, el cocodrilo y el buey Apis, que representaba a Osiris. Se supone que fue el recuerdo de Apis lo que hizo que los israelitas eligieran la forma de un becerro para su ídolo de oro; en Ez. 20:6-8 vemos que Israel había caído en la idolatría en Egipto.

Durante los primeros años del Imperio Nuevo, Amenofis IV, llamado posteriormente > Akenatón, implantó una nueva religión que no era del todo desconocida, basada en el culto al disco solar Atón, de carácter monoteísta. Suprimió los cultos de todos los dioses y mandó destruir todas sus imágenes. Pero esta «reforma» no sobrevivió a la muerte del faraón.

BIBLIOGRAFÍA: R. David, *Religión y magia en el Antiguo Egipto* (Crítica, Barcelona 2000); Henri Frankfort, *La religión del antiguo Egipto* (Laertes, Barcelona 1998); S. Quirke, *La religión del antiguo Egipto* (Oberón, Madrid 2003); A. Siliotti, *Egipto, templos, hombres y dioses* (Folio, Barcelona 1995); R.H. Wilkinson, *Los templos del antiguo Egipto* (Destino, Barcelona 2002); Id., *Todos los dioses del antiguo Egipto* (Oberón, Madrid 2004).

V. LENGUA Y ESCRITURA. La lengua egipcia tiene una historia extraordinariamente prolongada. Los documentos más antiguos proceden de la primera dinastía. Este idioma se perpetuó sin interrupciones, bajo diferentes formas escritas, hasta el copto, que proviene directamente del egipcio antiguo y dejó de ser una lengua viva en el siglo XVI d.C. Se clasifica dentro del grupo de las lenguas camíticas, pero al estar próximo a las lenguas semíticas (más que el cusita o etiópico) se le puede denominar semitocamita. En efecto, en la actualidad se admite generalmente que las lenguas camíticas y semíticas son de un mismo origen. Podemos distinguir esquemáticamente entre las siguientes etapas lingüísticas:

1) De la primera dinastía a la VIII, egipcio antiguo, que comprende la lengua de los textos descubiertos en las pirámides.

2) De las dinastías IX a la XVIII, egipcio medio, que vino a ser el egipcio literario clásico.

3) De las dinastías XIX a la XXIV, egipcio tardío; se halla sobre todo en los documentos comerciales y en cartas privadas, así como también en algunas obras literarias.

4) De la dinastía XXV hasta la época romana posterior (del 700 a.C. al 470 d.C.), el demótico, escrito en caracteres populares.

5) Desde el siglo III de nuestra era, el copto, hablado por los descendientes cristianos de los antiguos egipcios. La Biblia ha sido traducida a diversos dialectos coptos; uno de ellos, el bohaírico, sigue siendo empleado en la liturgia.

Al principio, los egipcios se servían de > jeroglíficos: eran principalmente representaciones de objetos, aves, animales, plantas, útiles y diversos símbolos con formas geométricas.

Se distinguen dos tipos de jeroglíficos:

Uno, los ideogramas, signos que representan los objetos o que expresan ideas que van estrechamente relacionadas con ellos.

Dos, símbolos fonéticos; originalmente se trataba asimismo de ideogramas y siguieron siendo usados como tales, incluso después de que vinieron a ser utilizados como símbolos de sonidos. La combinación de estos signos genera un nuevo sistema, susceptible de carecer de relación alguna con el sentido de los jeroglíficos originales.

Ya alrededor del año 2000 a.C. los egipcios habían elaborado 24 letras que se correspondían con

fonemas consonánticos y formaban la base de un alfabeto empleado como complemento de los jeroglíficos; no se escribían fonemas vocálicos. Sin embargo, los jeroglíficos fueron conservados como base de la escritura; se encuentran incluso en el inicio de la era cristiana.

Los escribas habían comenzado ya, bajo el Imperio Antiguo, a simplificar los dibujos a fin de poder escribir con mayor rapidez: así es como nació la escritura hierática, empleada siempre que no era necesaria la ornamentación. Desde alrededor del siglo VIII a.C. se usó la escritura popular o demótica, que facilitaba las relaciones sociales y comerciales; era una forma cursiva de la escritura hierática. Después de la expansión del cristianismo se perdió la capacidad de leer los antiguos caracteres egipcios, que permanecieron largo tiempo como un enigma. En 1799, los soldados de Napoleón hallaron en Rosetta una piedra de basalto negro escrita con caracteres jeroglíficos, demóticos, y griegos. Se trataba de un edicto del año 196 a.C. en honor de Ptolomeo Epifanio. Este documento, que se ha hecho célebre como clave que permitió descifrar los escritos egipcios, se halla en el Museo Británico. Otra inscripción en caracteres jeroglíficos, relativa a Ptolomeo Físicon y a dos Cleopatras, fue descubierta en 1815 en Filae. Su minucioso estudio hizo avanzar el desciframiento de los jeroglíficos, y el francés M. Champollion lo consiguió totalmente en 1822.

VI. ESTANCIA DE LOS ISRAELITAS EN EGIPTO. Abraham emigró a Egipto, obligado por el hambre, poco después de llegar a la Tierra Prometida (Gn. 12:10). Cuando más tarde hubo otra época de hambre, Dios prohibió a Isaac ir a aquel país (Gn. 26:2), pero fueron sus nietos y su hijo Jacob los que se establecieron en Egipto, durante un período de hambruna, invitados y protegidos por > José (Gn. 42:7-9; 45:5-7). Israel y su clan se establecieron con sus rebaños y manadas en la fértil región de Gosén, y allí permanecieron hasta el éxodo (Gn. 47:6, 11; Ex. 8:22; 9:26; 12:37). La estancia en Egipto dejó una impronta en la conciencia nacional. El establecimiento de Jacob y su familia en Egipto, su multiplicación en aquel país, su esclavización, sus sufrimientos y su éxodo colectivo han quedado consignados en casi todos los libros del AT (Ex. 7:14-12:32; 13:17-14, 31; Num. 33:1-50; Is. 10:26; Jer. 32:21; etc.) y en varios del NT (Hch. 7; Heb. 3:16; 8:9; 11:27). La fiesta de la Pascua, y en menor grado la de los Tabernáculos, dan testimonio de estos sucesos y mantienen vivo su recuerdo en el seno del pueblo.

Al ser expulsados los hicsos, bajo cuyo dominio crecieron y se desarrollaron los hebreos, esta población semítica inquietó a la nueva dinastía de faraones nativos, que la redujo a duras labores. De este estado de opresión fueron liberados por > Moisés, que consiguió la salida del pueblo hebreo gracias a las > plagas y mediante el paso del > mar Rojo (Ex. 7:14-12, 32; 13:17-14:31; Nm. 33:1-50).

Según el relato sagrado, el total de personas que fueron a Egipto fue 70 (Gn. 46:27; Ex. 1:5; Dt. 10:22). Unos 215 años más tarde el pueblo contaba con 603.550 hombres en edad de llevar armas (Nm. 1:1-2, 46). La crítica ha puesto en tela de juicio una multiplicación tan rápida. Desde un punto de vista biológico se puede decir que, entre las 70 personas, las de los nietos de Jacob que fundaron familias (además de los levitas), se llega a una cifra de 41; si se admiten seis generaciones durante 215 años (la primera, las cuatro generaciones oprimidas, y la quinta, salida de Egipto junto con la cuarta), de los 41 cabezas de familia tendríamos una descendencia de 640.625 varones en la sexta generación (quinta de la opresión), aparte de todos los supervivientes de la quinta generación (cuarta de la opresión), contando que hubiera habido una descendencia de cinco hijos varones por cada familia y generación. Es una cifra totalmente factible, e incluso superable. A todo esto hay que añadir los numerosos servidores del patriarca y de su familia (Gn. 30:43; 32:5; 45:10); estando todos ellos

circuncidados, gozarían de todos los privilegios religiosos (Ex. 12:44, 48-49, etc.).

Después de la muerte de José y de los de su generación, transcurrió un tiempo en que los hijos de Israel se multiplicaron, «se llenó de ellos la tierra» (Ex. 1:7). Entonces se levantó un faraón «que no conocía a José» (Ex. 1:6-8). Dándose cuenta de que la cantidad de los israelitas aumentaba incesantemente, vino a temer que se aliaran con los enemigos de Egipto, tomando por ello medidas destinadas a someterlos y a impedir su multiplicación. Puso sobre ellos a capataces que les impusieron duros trabajos: labores agrícolas, fabricación de ladrillos, construcción (Ex. 1:11, 14; 5:6-8). Los israelitas debían además conseguir su propio sustento, al menos en cierta medida, con la cría de ganado (Ex. 9:4, 6; 10:9, 24:12:38).

La opresión duró mucho tiempo, y los últimos 80 años, como mínimo, incluyeron la orden de eliminación de los hijos varones recién nacidos (Ex. 7:7; cf. Ex. 2:2). El clamor del pueblo llegó a Dios, que les envió a Moisés con la misión de liberarles (Ex. 2:23). Véase ALEJANDRÍA, AMARNA, ÉXODO, HICSOS, MOISÉS, PLAGAS DE EGIPTO.

BIBLIOGRAFÍA: C.F. Aling, *Egypt and Bible History* (Baker, Grand Rapids 1981); John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Baker 1997). S. Herrmann, *Israel in Egypt* (Allenson, Naperville 1973); James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (OUP 1997); E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt* (Bolchazy-Carducci, Chicago 1985); D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton Univ. Press 1992).

F. BENLLIURE

EGIPTO, Río de

Heb. *nehar Mitsráyim*, נְהַר מִצְרַיִם = «río de Egipto»; Sept. *apó tu potamû Aigyptu*, ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου; Vulg. *A fluvio Ægypti*. Río frecuentemente mencionado como línea divisoria entre Canaán y Egipto (Gn. 15:18; 2 Cro. 7:8; Nm. 24:5; Jos. 15:4). No es un río propiamente dicho, sino más bien un torrente vadeable cerca de la frontera de Egipto que nada tiene que ver con el Nilo. Se identifica con Wadi el-Arish. Véase RÍO DE EGIPTO.

F. BENLLIURE

EGLA

Heb. 5698 *Eglah*, עֶגְלָה = «ternera, novilla»; Sept. *Aigal*, Αἰγάλ y *Aglá*, Ἀγλά. Una de las esposas de David durante su estancia en Hebrón, con quien tuvo a > Itream (2 Sam. 3:5). Es la única esposa del rey que recibe el nombre de «mujer de David» (1 Cro. 3:3). Según una tradición judía conservada por Jerónimo, Egla es > Mical, la esposa de David en su juventud, que murió al dar a luz a Itream (*Quest*, Hebr. en 2 Sam. 3:5; 6:23).

EGLAIM

Heb. 97 *Egláyim*, אֶגְלַיִם = «dos estanques»; Sept. *Agaleím*, Ἀγαλείμ; Vulg. *Gallim*. Localidad de la región meridional de Moab citada en Is. 15:8, aparentemente situada en la parte más remota de su frontera y que señala la totalidad del reino. Prob. es la misma que la Eneglaim de Ez. 47:10. No se ha identificado con seguridad. Se ha supuesto que podría ser la Agallim (*Agalleím*, Ἀγαλλείμ) que Eusebio y Jerónimo señalan a unos 12 km. al sur de Areópolis (el-Rabbah), o bien la Agalla (*Ágalla*, Ἄγαλλα) citada por Josefo, en territorio árabe (*Ant*. 14, 1, 4).

J. M. DÍAZ YANES

EGLAT

Heb. *Eglah*, עֶגְלָה, en la frase *eglath shelishiyyah*, עֶגְלַת ְ לִ ִ ָה (Is. 15:5; Jer. 48:34), que lit. significa una «ternera» de tres años; Sept. *dámalis trietes*, δάμαλις τριέτης y *agelía Salisía*, ἀγελία Σαλισία; Vulg. *vitula conternans*. Se considera que es el nombre propio de una localidad de la frontera de Moab, mencionada en conexión con > Zoar, > Lujit y > Horonaim respectivamente.

J. M. DÍAZ YANES

EGLÓN

Nombre de una ciudad y de un personaje del AT.

1. Heb. 5700 *Eglón*, עֶגְלוֹן = «lugar de becerros»; Sept. *Eglom*, Ἐγλώμ, *Ailam*, Αἰλάμ, y *Odollam*, Ὀδολλάμ en Jos. 10; Vulg. *Eglon*, *Aglon*. Ciudad cananea de la Sefela situada entre Gaza y Laquis (Jos. 10:3, 5, 23; 12:12), cuyo rey > Debir se unió a la coalición encabezada por > Adonisedec, rey de > Salem, contra los > gabaonitas, aliados de los hijos de Israel. En total se coaligaron cinco reyes amorreos de las pequeñas ciudades estado de Salem, Hebrón, Laquis, Jerimot y el reino de Eglón. Ante el peligro, los gabaonitas pidieron ayuda a los israelitas, quienes, al mando de Josué, derrotaron y ejecutaron a los confederados en la batalla de > Gabaón y conquistaron seis ciudades enemigas, entre ellas Eglón (Jos. 10:36, 37; 12:12), que se asignó a la tribu de Judá (Jos. 15:39). Es difícil de identificar.

2. Heb. 5700 *Eglón*, עֶגְלוֹן = «becerro, ternero»; Sept. *Eglom*, Ἐγλώμ; Josefo *Eglón*, Ἐγλῶν; Vulg. *Eglon*. Antiguo rey de Moab que arrebató Jericó a los israelitas con la ayuda de los amalecitas y amonitas y la retuvo con sus alrededores durante dieciocho años, obligando a Israel a pagar un tributo anual, hasta que fue asesinado por > Ehud, portador del tributo (Jue. 3:12-21; Josefo, *Ant*. 5, 4, 1).

J. M. DÍAZ YANES

EHI

Heb. 278. *Ejí*, אֵחִי, prob. forma modificada de > Ahí (Gn. 46:21); Sept. *Ankhís*, Ἀγχίς; Vulg. *Echi*. Uno de los descendientes de Benjamín, aparentemente el nieto llamado > Ahiram en Num. 26:38 (nombre del que Ehi sería una forma abreviada). En el pasaje paralelo de 1 Cro. 8:6 parece llamarse Ehud.

EHUD

Heb. 261 *Ejud*, אֵחוּד = «unido». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Aod*, Ἀώδ; Josefo, *Eúdes*, Ἠούδης; Vulg. *Aod*. Uno de los jueces menores, hijo de Gera, de la tribu de Benjamín, suscitado por Yahveh como libertador del pueblo de Israel del yugo moabita, mediante el asesinato del rey > Eglón (Jue. 3:15). Parece ser que Ehud era zurdo. Durante dieciocho años los israelitas hubieron de pagar un tributo anual a Eglón. Ehud fue con otros hombres a entregarlo al rey con la intención de acabar con él. Llevaba una espada oculta debajo de sus vestiduras, y aprovechando un momento a solas con el soberano, le dio muerte con ella y se reunió de inmediato con sus compañeros. Ehud se trasladó a > Seirat, donde reunió a los israelitas y los organizó para acabar con sus enemigos, desmoralizados por la pérdida de su rey (Jue. 3:27-29). Por medio del buen gobierno de Ehud el pueblo tuvo ochenta años de paz (Jue. 3:30).

2. Sept. *Ameíd*, Ἀμεΐδ, *Aoth*, Ἀώθ; Vulg. *Aod.* Tercero de los siete hijos de Bilhán, de la tribu de

Benjamín y nieto de Jacob. Fue jefe de familia y guerrero esforzado (1 Cro. 7:10).

EJEMPLO

1. Gr. 5262 *hypódeigma*, □π□δειγμα, lit. «aquello que es mostrado», de *hypó*, «debajo», y *deíknymi*, «mostrar», de donde, «figura, copia». Término utilizado por Jesús en una ocasión: «Os he dado ejemplo [*hypódeigma*, □π□δειγμα], para que así como yo os hice, vosotros también hagáis» (Jn. 13:15). La misma palabra se usa en Heb. 4:11 («ejemplo»); 8:5 («figura [modélica]»); 9:23 («figuras»); Stg. 5:10 («ejemplo»); 2 P. 2:6 («ejemplo»).

2. Gr. 5161 *hypógramma*, □π□γραμμα, lit. «escrito por debajo», de *hypó* y *grapho*, escritura para ser copiada por los escolares, de donde copia de un escrito, ejemplo. El cristiano, en tanto que discípulo, tiene la tarea de copiar la imagen de Cristo en su vida, especialmente en las pruebas y sufrimientos: «Para esto fuisteis llamados, porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo [*hypógramma*, □π□γραμμα] para que sigáis sus pisadas» (1 Pd. 2:21).

3. Gr. 5179 *typos*, τ□πος, denota en primer lugar un golpe, de donde «impresión» o marca resultante. Indica la impronta de un sello sobre el lacre o la cera y la estampa hecha por un molde. Se utiliza en sentido ético, referido a la ejemplaridad de los pastores: «Hermanos, sed imitadores de mí y prestad atención a los que así se conducen, según el ejemplo [*typos*, τ□πος] que tenéis en nosotros» (Fil. 3:1,7); «un ejemplo [*typos*, τ□πος] a imitar» (2 Ts. 3:9); «Nadie tenga en poco tu juventud; pero sé ejemplo [*typos*, τ□πος] para los creyentes en palabra, en conducta, en amor, en fe y en pureza» (1 Tim. 4:12; Tit. 2:7); «ejemplos [*typos*, τ□πος] para el rebaño» (1 Pd. 5:3). En sentido doctrinal denota un *tipo* o *figura* (Ro. 5:14), empleado en > hermenéutica bíblica.

4. Gr. 5296 *hypotýposis*, □ποτ□πωσις = «bosquejo», relacionado con *hypotypóo*, □ποτυπ□ω = «delinear». Su usa metafóricamente para denotar una pauta, un ejemplo: «Por esta razón recibí misericordia, para que Cristo Jesús mostrase en mí, el primero, toda su clemencia, para ejemplo [*hypotýposis*, □ποτ□πωσις] de los que habían de creer en él para vida eterna (1 Tim. 1:16; 2 Tim. 1:13). Véase IMITAR, TIPO.

EJÉRCITO

Heb. 6635 *tsabá*, צָבָא = «ejército»; también 4264 *majaneh*, מַחֲנֶה = «campamento»; a veces 1416 *gedud*, ד ד ְ = «tropa»; 2429 *jáyil*, חָיִל; o 2428 *jel*, חֵיל = «fuerza»; gr. 4756 *stratía*, στρατ□α = «ejército»; 4753 *stráteuma*, στρ□τευμα = «campaña militar»; o 4760 *stratópedon*, στρατ□πεδον = «terreno de campamento», de ahí «cuerpo de tropas».

1. Ejército judío.

2. Ejército romano.

I. EJÉRCITO JUDÍO. Toda la historia de Israel en el AT es un continuo ir y venir de ejércitos. Desde el momento del > éxodo, la peregrinación por el desierto, la entrada en Canaán y su establecimiento allí se caracterizan por batallas y campañas militares. En un principio no existía ejército regular; todos los varones, sin excepción, luchaban contra los enemigos. El servicio militar era una obligación religiosa para cada hombre y se esperaba que todos cumplieran con entusiasmo. El cántico de > Débora refleja a las claras el desprecio y la adversión que se sentía por los que no sabían cumplir con su deber militar: «Maldecid a Meroz, dijo el ángel de Yahveh. Maldecid severamente a sus moradores, porque no vinieron en ayuda de Yahveh, en ayuda de Yahveh con los

valientes» (Jue. 5:23). El ejército judío consistía originalamente en infantería (Nm. 11:21; 1 Sam. 4:10; 15:4), no solo porque el terreno de Palestina hacía casi imposible el uso de caballos, sino porque los > cananeos y los > filisteos tenían > carros de hierro, que empleaban en la llanura y a campo abierto (cf. Jos. 17:16 Jue. 1:19; 4:3, 13; 5:22; 1 Sam. 13:5). Fuera de ahí eran casi inservibles, mientras que la infantería podía luchar en las montañas sin dificultades. Naciones vecinas, como Siria y Egipto, poseían > caballos de guerra, utilizados a veces contra Israel (Jos. 11:9; Jue. 4:3; 2 Sam. 10:18, etc). Hasta los días de David los israelitas no tuvieron caballería (2 Sam. 8:4).

En tiempos de Abraham, cuando su sobrino Lot fue tomado cautivo, el gran patriarca tomó consigo a 318 guerreros de su familia y en un ataque sorpresa nocturno pudo rescatar a Lot y conseguir un botín considerable (Gn. 14:14-16). Algo parecido fue el «ejército» de tiempos de los > jueces. Cada tribu era responsable de la ocupación del territorio que se le había asignado. A veces se ayudaban unas a otras en la tarea, como cuando se unían bajo un caudillo o juez para resistir a los cananeos y los filisteos, o a las hordas del desierto que hacían constantes incursiones en Israel. Los israelitas se consideraban la hueste de Yahveh, puesta a sus órdenes y que peleaba sus batallas (Ex. 12:41; Jos. 5:14). Los varones mayores de veinte años eran considerados capaces de llevar armas (Nm. 1:3). Durante la marcha por el desierto y la conquista acampaban en cuatro divisiones de tres tribus cada una, con un capitán sobre cada tribu. Las subdivisiones eran de millares y centenas (Nm. 31:14), así como de familias (Jos. 7:17). Las convocatorias se realizaban a toque de trompeta (Nm. 10:9; cf. 1 Cor. 14:8), con toda la apariencia de una organización cuidadosa. Establecida la monarquía y creado un gobierno central, Saúl reunió a todos los hombres valientes que pudo encontrar para formar su guardia personal (1 Sam. 14:17), de donde surgió más tarde el ejército regular. El primero en establecerlo fue Salomón, quien por medio de los impuestos y del comercio pudo acumular suficientes fondos para pagarlo (1 R. 10:25-27), dándole una estructura que se mantuvo invariable casi tanto tiempo como duró la monarquía. Estaba perfectamente organizado y era numeroso. En tiempos de gran peligro se completaba reclutando hombres hábiles de las distintas ciudades. Estaban exentos los que acababan de edificar una casa nueva y no la habían estrenado, los que habían plantado una viña y aún no habían disfrutado de ella, los que se habían desposado con una mujer y todavía no la habían tomado, y los «miedosos y de corazón pusilánime» (Dt. 20:5-8). Esto último viene a corroborar la idea de que el servicio militar era demasiado sagrado para que lo ejerciesen los que no tenían valor suficiente. Los casos anteriores reflejan una creencia antigua, que quienes dejaban sin acabar una obra comenzada perdían la «santidad» y por tanto representaban una amenaza para la seguridad del resto de la tropa.

El rey disponía de un oficial de reclutamiento acompañado de un escriba (*sopher*, סֹפֵר) que trabajaba con él (2 Cro. 26:11; Jer. 52:25; Is. 33:18). Después del destierro no hubo ejército judío, excepto durante un breve período. Hacia la época de los > Macabeos, se constituyó una milicia de voluntarios, y en los tiempos del NT, > Herodes el Grande tenía sus propias fuerzas, que incluían también mercenarios extranjeros, y estaban bajo mando romano. Los judíos, especialmente bajo la dirección de Judas Macabeo, fueron eficaces en los montes, donde podían sorprender a sus enemigos y entablar luchas cuerpo a cuerpo, pero eran vulnerables en las llanuras, donde sus enemigos contaban con maquinaria de guerra muy superior, así como un mayor número de efectivos de mercenarios profesionales. Es por ello que el Dios de Israel fue considerado por los asirios, en su concepto pagano de la divinidad, como un Dios de los montes y no un Dios de los llanos (1 R.

20:23).

La graduación general iba desde hombres de guerra (*anshé hammiljamah*, אַנְ ֵי הַ לְחָמָה), «siervos» (*ebadim*, עֲבָדִים), príncipes (*sarim*, ָ רִים), capitanes (*shalishim*, ָ לִ ִ ים), comandantes de carros (*saré harekheb*, ָ רֵי הָרֶכֶב), y gentes de a caballo (*saré happarashim*, ָ רֵי הַ ָ רָ ִ ים), cuando nos referimos al reinado de Salomón (cf. 1 R. 9:22). Puede señalarse que, al haber sido prohibidos los caballos (Dt. 17:16), no fue sino hasta la época de Salomón que se organizó la caballería, aunque David se había reservado caballos para cien carros del despojo de los sirios (2 S. 8:4). Salomón, al comerciar con Egipto (1 R. 10:28, 29), aumentó su cantidad hasta que la fuerza llegó a ser de 1.400 carros y 12.000 jinetes (1 R. 10:26; 2 Cro. 1:14). Al estar sometidos a servicio militar todos los varones capaces, David disponía de un ejército de 1.570.000 hombres «que sacaban espada» (1 Cro. 21:5). Después del cisma de Israel, Judá, durante el reinado de Abías, disponía de 400.000 «hombres de guerra, valerosos, escogidos», en tanto que Israel tenía, al mismo tiempo, 800.000 «hombres escogidos»; Josafat, que se engrandeció mucho, disponía de 1.160.000 hombres, aparte de los que estaban de guarnición en las ciudades fortificadas.

Se habla de grupos de cincuenta, de centenares y de millares, con sus jefes (2 R. 1:9; 11:4; 2 Cro. 25:5), pero se sabe muy poco sobre los detalles de la organización del ejército.

II. EJÉRCITO ROMANO. La historia del NT y de los primeros siglos del crstianismo transcurre bajo la presencia masiva del dominante ejército romano. Este fue el instrumento del que Roma se valió para conquistar primero y mantener después un imperio que abarcaba toda la cuenca del Mediterráneo. En un principio, el ejército en su conjunto recibía el nombre de *legio*, del verbo *legere*, «recoger», con el sentido de «tropas reclutadas». El reclutamiento de los soldados se hacía teniendo en cuenta la división del pueblo romano en 30 curias y 3 tribus. Cada curia aportaba 100 soldados de infantería (*centuria*) y 10 soldados de caballería (*decuria*). El ejército estuvo compuesto, pues, de 3000 infantes (*pedites*) y 300 jinetes (*equites*). Cada año se procedía al licenciamiento y a la movilización, ya que la milicia no era permanente, pues las guerras comenzaban en primavera y acababan normalmente en otoño; terminada la campaña, volvía cada uno a sus actividades cotidianas. Servio Tulio realizó una gran transformación de la estructura bélica, obligando al servicio militar a todos los hombres de dieciséis a sesenta años, incluidos los domiciliados no ciudadanos y los emancipados, siempre y cuando tuvieran una propiedad que produjera renta; solamente quedaban excluidos los que no podían costearse el equipamiento necesario.

La «legión» fue la unidad táctica militar y dentro de ella se distinguían la infantería pesada, la infantería ligera y la caballería. La legión se dividía en centurias. Estuvo compuesta de 4.200 soldados de infantería (al añadir a los 3.000 de la época anterior 1.200 soldados armados con palos y hondas) y 300 de caballería. Servio Tulio agregó además dos centurias de artesanos, con la misión de transportar las máquinas de guerra, y tres de corneteros y trompeteros. A partir de la guerra de Yugurta, el general Mario (133 a.C.) introdujo una reforma en el sistema de reclutamiento: sustituyó el antiguo alistamiento obligatorio de ciudadanos por el reclutamiento voluntario. De esta manera pudo hacerse con toda clase de personas, incluidos los proletarios (los más pobres), y formó un ejército profesional y mercenario (cobraban un sueldo) frente a los soldados-ciudadanos de antes. Bajo el Imperio, el ejército quedó dividido en dos cuerpos:

1. El séquito del emperador, que tenía sus cuarteles en Roma y protegía a la familia imperial y a la

ciudad. Estaba formado por las cohortes pretorianas (una especie de guardia personal), las cohortes urbanas (encargadas de los servicios públicos) y las cohortes de vígiles (ocupados de la vigilancia nocturna y de la extinción de incendios).

2. El de campaña, dividido en legiones y *auxilia* o tropas auxiliares. La legión estaba formada por diez cohortes, de las cuales la primera era la principal, con 1.105 infantes y 132 jinetes. Las restantes, divididas en 5 centurias cada una, tendrían 555 infantes más 66 jinetes. Acompañaba a esta legión la artillería. A partir de Augusto las legiones llevan, además de la numeración, un nombre que hace alusión a diversas circunstancias, como el emperador que la creó (Augusta), el ser doble o resultado de la fusión de dos (Legio VII Gemina), etc.

La edad de acceso al ejército era normalmente entre los 18 y los 22 años. Los soldados recibían una paga con la que sufragaban comida, ropa y armas. Era preciso saber leer y escribir y, sobre todo, ser ciudadano romano. La ciudadanía se conseguía después de servir en el ejército durante 25 años en puestos auxiliares, lo que otorgaba derechos y privilegios especiales al soldado y a toda su familia. Una vez admitidos, prestaban juramento de obedecer a sus superiores y no desertar.

Cada una de las treinta legiones del ejército romano constituía a su vez un pequeño ejército independiente. Los legionarios eran, primero y antes que nada, soldados, pero también llevaban a cabo otros trabajos, por lo que al mismo tiempo se desempeñaban como constructores, ingenieros, policías, funcionarios civiles, etc. Eran por lo general gente religiosa, dada su proximidad con el peligro y la muerte. Tenían un dios principal, Júpiter, pero luego cada uno adoraba a sus dioses tutelares o de los lugares que iban conquistando.

El ejército se encontraba muy jerarquizado. En la cúpula se encontraba el emperador. El prefecto del pretorio era, en cierto modo, el ministro de la guerra y estaba asistido en Roma por el prefecto de las cohortes pretorianas, los oficiales y los centuriones. En las provincias, cada ejército regional estaba bajo el mando de un general, el legado del ejército. Al mando de cada legión había un comandante (legado), 7 oficiales (un prefecto del campamento y seis tribunos encargados de la selección de los soldados) y 59 centuriones. Cada unidad auxiliar tenía un jefe y varios centuriones (infantería) o decuriones (caballería).

El cuartel general de las tropas romanas en Palestina estaba en > Cesarea (Hch. 10:1; Josefo, *Guerra*, 2, 12, 1), con una cohorte en Jerusalén; pero en la época de la Pascua, cuando el temperamento patriótico de los judíos podía manifestarse en estallidos antirromanos, se enviaban tropas de refuerzo a la ciudad, aunque sin sus emblemas distintivos (águila imperial, por ejemplo), que eran especialmente ofensivos para los israelitas. Véase ARMAS, BATALLA, CABALLO, CARRO, CENTURIÓN, COHORTE, GUERRA, LUCHA, TRIBUNO.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bardtke, “Ejército hebreo y extranjero”, en *EB* II (Garriga 1964); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959); A.S. van Der Woude, “צָבָא, *sabá΄*, ejército”, en *DTMAT* II, 628-640; A. Goldsworthy, *El ejército romano* (Akal, Madrid 2005); Y. Le Bohec, *El ejército romano: instrumento para la conquista de un imperio* (Ariel, Barcelona 2004); H.-G. Pelaum, *El ejército romano y la administración imperial* (Signifer Libros, Madrid 2003); S. Perea Yébenes, *Águilas de plata: lecturas sobre ejército romano y religión* (Signifer Libros, Madrid 2006); J. Sánchez Toledo, *Imperium legionis: un estudio en detalle del ejército romano en el Imperio* (Andrea Press, Madrid 2004); J. Wilkes, *El ejército romano* (Akal, Madrid 1990).

E. VILA

EJÉRCITO DE LOS CIELOS

Heb. *tsebá hashshamáyim*, צְבָא הַ ָ מַיִם. Expresión que hace referencia al sol, la luna y las estrellas,

representados bajo la figura de un ejército, del cual el astro rey es el comandante en jefe, la luna su ayudante, los planetas su cuadro de mando, y las constelaciones los batallones y escuadrones en orden de revista, preparados para intervenir, como se dice en el canto de > Débora: «Desde los cielos combatieron las estrellas; desde sus órbitas combatieron contra Sísara» (Jue. 5:20). La expresión aparece por vez primera en Gn. 2:1: «Fueron terminados los cielos y la tierra y todo su ornamento», donde *ornamento* es la traducción latina (*ornamentum*) de *tsebá hashshamáyim*, צְבָא הַ ָ מַיִם = «ejército» o «milicia del cielo».

El culto a las estrellas data de tiempos prehistóricos y está totalmente prohibido en las Escrituras (Dt. 4:19; 2 R. 17:16; 21:3, 5; 23:5; Jer. 19:13; Sof. 1:5; Hch. 7:42).

En Daniel se dice que el «cuerno pequeño» se engrandeció hasta el «ejército del cielo», y echó por tierra parte del ejército y de las estrellas, y las pisoteó (Dn. 8:9-10). Sin duda denota el poder y la naturaleza de > Antíoco Epífanes, que en otro lugar es descrito como un hombre que puede alcanzar las estrellas del cielo (2 Mac. 9:10; cf. Is. 14:13; 24:21), refiriéndose a los gobernantes judíos, tanto civiles como religiosos. Ciertamente, Antíoco destituyó a los «luminares» más conspicuos del pueblo hebreo, reduciéndolos a la degradación más baja.

Un nombre bastante frecuente de Dios en el AT es «Yahveh de los ejércitos», o sea, de los escuadrones celestiales (Jer. 5:14; 38:17; 44:7; Os. 12:5; Am. 3:13; Sal. 59:5; 80:4, 7, 14; Ro. 9:29; Stg. 5:4), ausente en el Pentateuco, Josué y Jueces. Es un título equivalente a «Señor del cielo y de la tierra» (Gn. 24:7; 2 Cro. 36, 23; Job 15:15; Esd. 1:2; 5:11-12; 6:9-10; Neh. 1:4-5; 2:4, 20; Sal. 136:26; Dan. 2:18, 37; Ap. 11:13). Al parecer, refleja la época tardía de un Israel asediado por vecinos mesopotámicos, famosos por su culto a los dioses astrales, al que los profetas oponen el culto al único Dios de Israel, Señor del cielo y de la tierra, y de todo lo que en ellos hay.

Los israelitas se consideraban el ejército terrenal de Yahveh. David dice a Goliat: «Tú vienes a mí con espada y lanza y jabalina; mas yo vengo a ti en el nombre de Yahveh de los ejércitos, el Dios de los escuadrones de Israel» (1 Sam. 17:45); y el profeta Isaías dice: «Yahveh de los ejércitos descenderá a pelear sobre el monte de Sión» (Is. 31:4). Sin embargo, esta aplicación no agota el significado del término, pues en muchas ocasiones Dios mismo suscita el espíritu de naciones extranjeras para conducir a sus ejércitos en una expedición de castigo contra Israel por su infidelidad e injustica. Véase ASTROLOGÍA, NOMBRES DE DIOS, SABAOT.

A. ROPERO

EL

Heb. 410 *El*, אֵל; ugarítico *il*; ac. *ilu*; árabe *ilah*. La derivación o etimología de la palabra es insegura; se considera que procede de la raíz verbal semítica **wl*, «ser fuerte», de modo que significaría «fortaleza, majestad, poder». *El* es la designación primitiva de la divinidad en las lenguas semíticas, excepto el etiópico. En numerosos textos que reflejan la cultura ugarítica, era el nombre propio del que figuraba como cabeza de la jerarquía divina (como en otras muchas culturas semíticas). En el AT se aplica Yahveh o a otros dioses; a veces a un héroe o gobernador. Se utiliza como prefijo y también como sufijo de varios nombres hebreos, como El-betel o El-Elohé-Israel.

La forma más simple y elemental *El*, que es frecuentemente adoptada de forma aislada o en dependencia de algún otro sustantivo para expresar poder o potencia, se utiliza acerca del Dios verdadero en 204 pasajes, y de otros dioses en dieciocho. Se encuentra especialmente en Job, los Salmos e Isaías.

Los nombres *El*, *Elah*, *Eloah* y *Elohim* parecen expresar la misma idea, incluso si no están todos conectados etimológicamente —aunque sí relacionados. Todos ellos aparecen junto con *Yahveh* en Dt. 32:15-19.

El plural de *El* es *Elim*, que se refiere a dioses falsos en Ex. 15:11; Sal. 29:1; 89:6 y Dan. 11:36; sin embargo, en todos estos pasajes se podría traducir como «poderosos». Nunca se utiliza hablando del Dios único y verdadero. En las inscripciones fenicias, *El* describe a un dios específico, y la forma plural se usa como nombre genérico. En las inscripciones ugaríticas, *El* es presentado como el dios supremo, y se lo considera como el padre de todos los dioses.

Se utiliza en ocasiones en nombres compuestos, como *El-Shadday*, traducido en RVR como «Omnipotente» o «Todopoderoso»; *Beth-El* = «la casa de Dios», y en otros casos en los que aparentemente se utiliza para anadir énfasis y sublimidad a una idea, como cuando se lee de «montes de *El*», esto es, «montes poderosos».

Los títulos del Mesías contenidos en Is. 9:6 han sido objeto de mucha crítica por parte de autores judíos, en parte, sin duda, por el hecho de que el nombre *El* aparece en la expresión que nuestros traductores han vertido como «Dios fuerte». En este pasaje leemos: «Se llamará su nombre Admirable, Consejero». Estas palabras pueden, quizá, ser tomadas en su relación mutua como paralelas a Is. 28:29, donde las mismas, en formas algo diferentes, se traducen: «maravilloso el consejo», aplicadas a Yahveh de los ejércitos. «Se llamará su nombre… Dios fuerte»; en la LXX, la versión de Lutero y otras, se encuentra este título dividido en dos y traducido «Poderoso, Héroe», o «Poderoso, Fuerte»; pero el orden de las palabras hebreas apoya la traducción de RV, RVR, etc., lo cual es consecuente con Is. 10:21 y Jer. 32:18, donde esta expresión vuelve a aparecer. El título restante, el de Padre eterno, ha sido traducido en algunas recensiones de la LXX y en la Vulgata «el Padre del siglo venidero», y en otras versiones «el Padre de Eternidad»; esto último, que es la mejor traducción cuando se lee a la luz del NT, significaría que el Mesías iba a ser el Padre, Origen o Fuente de vida eterna para todo el mundo. Por último, así como iba a ser el Padre de Eternidad, también iba a ser llamado Príncipe de paz, aquél cuyo dominio iba a establecer una paz santa (en toda la plenitud del significado del término) por todo el mundo. Véase DIOS, NOMBRES DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: M. García Cordero, "El", en *EB* (Garriga, Barcelona 1964); T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Almendro 1994).

EL-BET-EL

Heb. 416 *El Beth-El*, אֵל בֵּית־אֵל = «Dios de Bet-el [de la casa de Dios]». Nombre dado por > Jacob al lugar donde edificó un altar, «porque allí se le había revelado Dios cuando huía de su hermano» (Gn. 35:7); el mismo lugar donde antes había experimentado la visión en sueños de la escalera celestial (Gn. 31:13; 28:18). Véase BETEL.

EL-ELOHÉ-ISRAEL

Heb. *El Elohé Yisrael*, אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל = «Poderoso Dios de Israel»; Sept. *ho theós Israel*, ὁ θεὸς Ἰσραήλ; Vulg. *Fortissimus Deus Israel*. Nombre del altar que Jacob erigió en el terreno de los alrededores de Siquem que había comprado (Gn. 33:19-20). La etimología del nombre es insegura y se ha propuesto agregar tras *El* la palabra *berith* = «pacto», que tal vez formó parte del nombre primitivo. El resultado de la adición sería: *El Berith Elohé Yisrael* = «[llamó] Dios de la alianza al Dios de Israel». Véase JACOB.

ELA

Heb. 425 *Elah*, אֵלָה = «árbol grande y frondoso árbol, terebinto, roble». Nombre de seis personajes bíblicos, entre ellos un rey de Israel (1 R. 16:6, 8-10; Gn. 36:41; 2 R. 15:30; 1 Cro. 4:15; 9:8; 1 R. 4:18).

1. Sept. *Helás*, Ἡλάς, y *Elás*, Ἠλάς en 1 Cro. 1:52; Vulg. *Ella*. Uno de los jeques o jefes tribales edomitas de la montaña de Seír (Gn. 36:41; 1 Cro. 1:52).

2. Sept. *Adá*, Ἀδά, *Alá*, Ἀλά. Hijo de Caleb, hijo de Jefone (1 Cro. 4:15), padre de Quenaz. La mención genealógica discrepa de otras denominaciones del mismo tipo sobre el padre y el abuelo (Nm. 32:12; Jos. 14:6; Jue. 1:13; 1 Cro. 1:36). Se ha intentado enmendar por medio de distintas correcciones textuales, mas puede explicarse atentiendo a la fusión y las relaciones de los calebitas con la tribu de Judá.

3. Sept. *Elá*, Ἠλά. Padre de > Simei, uno de los doce gobernadores o prefectos de Salomón, de origen benjaminita (1 R. 4:18).

4. Sept. *Elá*, Ἠλά; Josefo *Élanos*, Ἦλανος; Vulg. *Ela*. Cuarto rey de Israel, hijo de > Baasa (1 R. 16:8-10). Estableció su capital en Tirsa e imitó la conducta culpable de sus padres. Su reinado duró poco más de un año. Fue asesinado por su servidor > Zimri, jefe de la mitad de los carros, mientras bebía hasta embriagarse en casa de Arsa, administrador del palacio en Tirsah, prob. cómplice en la conspiración. Esta muerte violenta cumplió las predicciones del profeta Jehú (1 R. 16:6, 7, 11-14). Con Ela perecieron sus parientes y cuantos por lazo de amistad hubieran podido vengarle.

5. Sept. *Elá*, Ἠλά. Padre de Oseas, último rey de Israel (2 R. 15:30; 17:1).

6. Sept. *Elá*, Ἠλά, *Eló*, Ἠλώ; Vulg. *Ela*. Segundo hijo de > Uzi, cabeza de una familia de la tribu de Benjamín llevada cautiva a Babilonia y que moró en Jerusalén después del exilio (1 Cro. 9:8).

ELA, Valle de

Heb. 424 *émeq haelah*, עֵמֶק הָאֵלָה = «valle del terebinto»; Sept. *he koilás Helá*, ἡ κοιλὰς Ἠλά y *he koilás tes dryós*, ἡ κοιλὰς τῆς δρυός en 1 Sam. 17:2, 19; Vulg. *vallis terebinthi*. Valle en el cual se reunieron y enfrentaron los israelitas a los filisteos cuando David mató a Goliat (1 Sam. 17:2, 19; 21:9), en las proximidades de > Ecrón.

ELAD

Heb. 496 *Elead*, אֶלְעָד = «Dios ha testificado»; Sept. *Elead*, Ἐλεάδ; Vulg. *Elad*. Descendiente de Efraín. Según el Texto Masorético, fue hermano de Sutélaj, pero la Vulg. y otros intérpretes consideran que fue su hijo en realidad. Con su hermano Ezer, pereció a mano de los habitantes de Gat durante una expedición en la que intentaron apoderarse del ganado de los filisteos (1 Cro. 7:21).

ELADA

Heb. 497 *Eleadah*, אֶלְעָדָה = «Dios adornó»; Sept. *Eladá*, Ἐλαδά, *Eleadá*, Ἐλεαδά; Vulg. *Elada*. Efrainita, hermano o hijo de Sutélaj (1 Cro. 7:20).

ELAM

Heb. 5867 *Elam*, עֵילָם, acadio *elamtu* = «altiplanice». Nombre, al parecer tribal, de cinco personajes mencionados en el AT en la época del regreso de la > cautividad babilónica.

1. Sept. *Ienuelolam*, Ἰενουηλωλάμ, *Iolam*, Ἰωλάμ, también *Olam*, Ὠλάμ y *Ailam*, Αἰλάμ; Vulg. *Elnam*. Levita descendiente de Coré y portero del Templo en la época de David. Quinto hijo de Meselemías (1 Cro. 26:3).

2. Sept. *Aelam*, Ἀηλάμ, *Ailam*, Αἰλάμ; Vulg. *Aelam*. Príncipe de la tribu de Benjamín, uno de los hijos de Sasac, residente en Jerusalén durante la cautividad, o a su regreso (1 Cro. 8:24).

3. Sept. *Ailam*, Αἰλάμ, *Elam*, Ἠλάμ; Vulg. *Aelam*. Jefe de una familia cuyos descendientes volvieron con > Zorobabel en número de 1.254 (Esd. 2:7; Nh. 7:12; 1 Esd. 5:12). Posteriormente regresaron con > Esdras 70 hombres de la misma estirpe en una segunda caravana (Esd. 8:7; 1 Esd. 8:33). > Secanías hijo de Yejiel, de los descendientes de Elam, animó a Esdras a despedir a las mujeres extranjeras que habían tomado por esposas (Esd. 10:2-3). Seis *Bene-Elam* o «hijos de Elam» tuvieron que divorciarse de sus mujeres extranjeras (Esd. 10:26). La familia entera estuvo representada en la firma de la renovación del pacto de Yahveh (Neh. 10:4).

4. En la misma lista hay un segundo Elam, cuyos descendientes, en número igual al anterior, regresaron con Zorobabel de la cautividad (Esd. 2:31; Neh. 7:34), el cual, para distinguirlo del anterior, es llamado en el Texto Masorético «otro Elam» (*Elam ajar*, עֵילָם אַחֵר; Sept. *Elamar*, Ἠλαμάρ, *Elamaar*, Ἠλαμαάρ; Vulg. *Aelam alter*).

5. Sept. *Ailam*, Αἰλάμ; Vulg. *Aelam*. Sacerdote que acompañó a > Nehemías y tomó parte en la dedicación de la muralla de Jerusalén (Neh. 12:42).

6. Sept. *Elam*, Ἠλάμ; Vulg. *Aelam*. Uno de los jefes del pueblo que firmaron el pacto o compromiso con Nehemías (Neh. 10:14).

ELAM, País de

Heb. 5867 *Elam*, עֵילָם, del acadio *elamtu* = «altiplanice»; Sept. *Elam*, Ἐλάμ; Josefo *Élamos*, Ἔλαμος (*Ant*. 1, 6, 4); Vulg. *Ælam*. Originalmente, como en el caso de > Aram, se trata del nombre de un personaje, a saber, Elam, hijo de Sem (Gn. 10:22; 1 Cro. 1:17), empleado por lo general para referirse al país homónimo (Gn. 14:1, 9; Is. 11:11; 21:2; Jer. 25:25; 49:34-39; Ez. 32:24; Dan. 8:2).

1. Referencias bíblicas.
2. Geografía e Historia.
 a) Arqueología.
 b) Historia.

I. REFERENCIAS BÍBLICAS. El Elam de la Escritura figura como una provincia que limita por el sur con > Asiria y por el este con > Persia. Heródoto le da el nombre de Cissia (*Hist*., 3, 91, 49, etc.), la en parte llamada Susis o Susiana por los antiguos geógrafos griegos (Estrabón, 15, 3, § 12; Ptolomeo, 6.3, etc.). Comprende una parte de la región montañosa que separa la llanura mesopotámica de la gran meseta del Irán. Daniel sitúa Susa en «la provincia de Elam» (8:2), lo que se confirma por la mención frecuente de *Elymais* en este distrito (Estrabón, 11, 13, § 6; 16, 1, § 17; Ptolemeo 6, 3; Plinio, *Hist. Nat*. 6, 26, etc.), así como por la mención que hace la Escritura (cf. Gn. 14:1; Is. 21:2; Ez. 32:24). Gn. 10:22 asume que este país fue habitado originalmente por descendientes de Sem estrechamente unidos a los arameos (sirios) y a los asirios. En tiempos de Abraham ya se había establecido un centro político-militar muy importante en la región (cf. Gn. 14:1-12). El rey elamita > Quedorlaomer (*Kedorlaómer*) aparece como cabeza de una alianza de reyes mesopotámicos en campaña de guerra contra la coalición cananea, lo cual indica la autoridad y poder

de Elam para realizar un viaje de ida y vuelta de unos 3.200 km. La historia secular confirma que a principios del II milenio a.C. los elamitas ejercieron su dominio en la región mesopotámica. Un oficial elamita llamado Kudur-Mabuk tomó Larsa, importante ciudad que se encontraba junto al Éufrates, al norte de Ur, y puso como rey a su hijo Warad-Sin. Algunos se han inclinado a identificar a Quedorlaomer con un temprano monarco babilonio llamado "Saqueador de Occidente" y cuyo nombre se lee como Kudur-mapula. El imperio elamítico de aquel tiempo fue de corta duración, ya que Babilonia y Asiria demostraron ser más fuertes.

Elam es aparentemente una «provincia» de Babilonia en tiempo de Belsazar (Dan. 8:2). La desolación prevista por Jer. 49:30-34 y Ez. 32:24, 25 probablemente se refiere a la conquista caldea que puso fin a la independencia elamita. El profeta Isaías, al parecer, menciona en dos ocasiones que Elam toma parte en la destrucción de Babilonia (Is. 21:2; 22:6), y tenemos que suponer que, en el avance de Ciro contra la capital caldea, Elam se unió a los asaltantes.

II. GEOGRAFÍA E HISTORIA. Elam abarcaba antiguamente la zona que hoy se conoce como Huzistán, en la parte suroeste del Irán. Esta región comprendía el valle oriental del bajo Tigris, llanura fértil que estaba regada por los ríos Karun (Ulai) y Kerka (Uknu) y que quizás se extendía hasta las regiones montañosas que rodeaban la altiplanicie por el norte y el este, aunque estos dos límites son los más inciertos. Elam formaba una meseta irregular, rodeada por cadenas montañosas; los montes del Kurdistán lo separaban de Urartu; los montes Zagros, de Mesopotamia; la cadena del Indukush, de la India; los montes de Kopetdaj lo limitaban por el norte; y los montes de Suleimán, por el sur, separando el mar del desierto de Lut, que ocupaba, junto con el desierto de Kavir más al noroeste, la zona central del país. Aunque la distribución geográfica de Elam no es del todo conocida, tomando en consideración su momento de mayor expansión podemos configurar el territorio en varias regiones:

- Pashime y Sherihum, en la costa del golfo Pérsico, desde Huzistán a Bushir y a lo largo de la misma costa hasta Bandar Abbás, respectivamente.
- Susiana, cercana a la orilla mesopotámica del golfo Pérsico, con capital en Susa.
- Awan al noroeste de Susa.
- Zahara, próxima al Luristán, entre Awan y Susa.
- Idamaraz, entre Gutium y la Susiana.
- Elam propiamente dicho, situado en la zona interior, con capital en Anshán (actual Tell-i Malyan).
- Zabshali, situada al norte de Anshán hasta el mar Caspio.
- Simaski, situada al este de Zabshali y al norte de Kerman (en la frontera con Marhasi).

Desde el punto de vista climático puede dividirse a Elam en dos zonas: las tierras altas y las tierras bajas. Las tierras altas se corresponden con la zona central de los montes Zagros; ofrecen un clima caracterizado por un invierno relativamente lluvioso y frío y un verano muy caluroso. Una parte importante del terreno es de roca. Existe, sin embargo, una extensión apreciable de zona boscosa que da paso a pastos en los niveles más elevados. Conforme se va hacia la meseta y a medida que disminuye la pendiente del terreno, las precipitaciones son menores y los ríos se convierten en estacionales, por lo que escasean bosques y pastos. La agricultura es poco productiva y no existe irrigación. Las tierras bajas de Elam constituyen el actual Huzistán, donde se aprecian una zona árida, situada al sur de Ahwaz, muy poco lluviosa y sin importancia al combinar pantanos salinos con el árido desierto; otra semiárida, que se extiende desde Ahwaz hasta las colinas del Agha

Jari, a unos pocos km al sur de Susa y Dizful; y otra seca, que se extiende desde el límite septentrional de la zona semiárida hasta territorios del norte como Deh Luran y los pies de los montes Zagros. El verano es caluroso, pero el invierno es muy frío. El Huzistán es una extensión de la llanura aluvial mesopotámica, alimentada por cinco ríos: el Kerka, el Diz, el Karun, el Marun y el Zuhreh o Hindian, de los que el Karun es el más importante y el que mayor cantidad anual de sedimentos aporta.

Como situado en el extremo oriental de la Media Luna Fértil, Elam ocupaba una posición fronteriza y era una de las regiones pobladas en su mayor parte por semitas. Su territorio era atravesado por las rutas comerciales que conducían al sureste y a la meseta iraní. El deseo de obtener el control de estas rutas hizo que los gobernantes asirios y babilonios invadieran Elam con frecuencia.

Elam es designado por escribas sumerios simplemente como KUR NIM «País elevado», o más bien «País del Este». Los Elamitas llamaban a su país *Haltamti*, *Atamti* en tardío elamita (avéstico *hepta hoendu* = «siete brazos de un río»), cuyo nombre deriva de la antigua ciudad susiana (elamita) denominada Adamdum, que acabó dando nombre a todo el país, lo que sus vecinos acadios llamaron *Elamû*, y los asirios y babilonios *elamtu*, en tanto que los geógrafos griegos y romanos unas veces lo llaman *Elymais* y otras *Susiana*, o también *Cissia*, como apuntamos arriba. El nombre de *Susiana* hipotéticamente lo tomaron de la ciudad de Susa (o *Shushan*), que en un tiempo fue una de las ciudades más importantes de Elam.

1. *Arqueología*. El descubrimiento del mundo elamita se produjo a finales del s. XIX. Aunque el nombre de Elam era ya conocido por la Biblia, sería en el año 1874 cuando apareció por primera vez el término *elamita*, acuñado por el orientalista y filólogo británico A. H. Sayce (1846-1933). Sin embargo, lo sustituyó por la voz *amardita*, que no tuvo éxito entre los estudiosos. Finalmente, Jensen impuso definitivamente, casi veinte años después, el calificativo inicial *elamita*. Entretanto, pasaría una década hasta las excavaciones de Susa, llevadas a cabo por una expedición francesa bajo el mando de M. Dieulafoy en el año 1884. Una segunda expedición francesa, bajo la dirección de J. de Morgan, daría a conocer la civilización elamita, con su carácter propio y diferente respecto de su vecina Babilonia. Las excavaciones de Susa y Tepe Musian al norte prueban la existencia de una cultura original. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, otros investigadores, entre ellos Weissbach, Scheil, Bork y Hüsing, establecieron los fundamentos de la lengua elamita, que a pesar de todos los intentos, sigue siendo poco conocida.

2. *Historia*. La historia elamita convencionalmente se ha dividido en tres períodos, precedidos por uno llamado *Proto-Elamita* (*c*. 3200-2700 a.C.), que concluye con el establecimiento de la dinastía Awan, contemporánea de Sargón de > Acad.

a) *Periodo Elamita Antiguo* (c. 2700-1600 a.C.). Se inicia con los reyes elamitas atestiguados con mayor antigüedad, pertenecientes a la dinastía de Awan, cuyo fundador se llamaba Peli, y que contó doce monarcas. La ciudad de Awan ya había ejercido el poder en > Sumer, según la tradición sumeria, en una época protohistórica. Sin embargo, con anterioridad Elam debió ser una región de peso, pues sus conflictos con Sumer empiezan desde muy temprano, precisamente con Enmebaragesi, rey de la I dinastía de Kish (*ca*. 2700 a.C.), del que se dice que venció a Elam. No volvemos a oír hablar de Elam hasta la época de la I dinastía de Lagash, cuando Eannatum (*ca*. 2450 a.C.) tuvo que luchar en su propio país contra los elamitas, a los que consiguió expulsar y posteriormente someter. Esta guerra debió tener importantes repercusiones, dado que este rey la menciona insistentemente, lo

que demuestra la enorme importancia de Elam ya en aquel momento tan lejano de la historia. Nada se dice respecto a sus causas, dado que el imperialismo de Eannatum dejó pocos territorios vecinos sin conquistar. La siguiente información proviene del quinto año de reinado de Enanatum II (ca. 2370 a.C.), rey de la misma dinastía que Eannatum, donde se menciona una incursión elamita en Lagash.

Estas son las pocas noticias de contenido histórico anteriores al imperio de > Acad, si se exceptúa una lacónica referencia del rey de Kish, Ennail, que dice haber vencido a Elam. En cambio, las relaciones comerciales entre Elam y Lagash en este período reflejan un intenso intercambio de mercancías. Así, Lagash obtenía de Elam por vía marítima plantas aromáticas, madera, vestidos y un raro frasco portador de un valioso líquido, puesto que se hace mención habitual de él. La vía terrestre se utilizaba en la obtención de objetos de madera, carros con todos sus arreos, plata, ganado, lana y esclavos, especialmente mujeres. Lagash compraba también productos elamitas en el mercado neutral de la ciudad de Der, al norte, particularmente esencias, aceites, resinas, esclavos y animales, que eran marcados en la misma ciudad, pagando todo ello con plata. A cambio, Elam importaba de Lagash alimentos como cebada, harina, sebo, trigo, dátiles y queso, y también ungüentos.

Elam cayó bajo el control político de Acad en el siglo XXII a.C. por la acción de Sargón, quien mantuvo las instituciones locales. Con el colapso de Acad bajo Sharkali-sharri, Elam consigue su independencia bajo el último rey Awan, Puzurinsusinak (*ca*. 2240-2220 a.C.), que conquistó Susa y Anshán, logrando cierta unidad política. Su actividad fue no solo militar y conquistadora, sino también constructora y organizativa, lo que hace de él la personalidad política más relevante de la historia de Elam durante el III milenio. Comenzó como gobernador de Susa. Más adelante pasaría a denominarse gobernador de Susa y virrey del país de Elam, nomenclatura propia de los dirigentes servidores del rey de Acad, aunque ya gozaba de cierta independencia, pues dirigió expediciones contra territorios teóricamente sometidos a la autoridad de aquel. Se dedicó a una intensa actividad en Susa, en cuya acrópolis se han encontrado gran cantidad de trofeos suyos y en la que construyó gran cantidad de monumentos, entre ellos estatuas de la diosa Narundi.

A su muerte, la dinastía Awan se derrumbó y el dominio de Elam pasó a Simaski. La debilitación de Elam en esta época se hizo sentir también en las regiones del norte, que se independizaron del poder elamita, lo cual permitió la consolidación del imperio de Ur III. Las guerras de Shulgi con Elam fortalecieron a Simaski, única región de Elam no sometida a los sumerios, pero sus intentos de ocupar la Susiana fueron infructuosos, pues el nuevo rey sumerio Shusin lo impidió. Finalmente, en el reinado del último rey Ibisin, los simaskianos, aliados con las gentes de Subartu, saquearon Ur y se llevaron a su dios Nanna. Ibisin fue hecho prisionero y llevado hasta Anshán.

Puede concluirse que las relaciones de Ur con Elam eran estrechas, no solo a nivel comercial, sino también político. Los motivos de los enfrentamientos militares son desconocidos, pero podrían explicarse por el expansionismo de Simaski hacia occidente, debido tal vez al incremento de su poderío o a problemas con los estados vecinos orientales. En cualquier caso, Elam se muestra como una civilización de gran nivel, en continuo crecimiento y expansión, detentadora de una gran riqueza material, pero sobre todo independiente de Mesopotamia. La poderosa Simaski se convertirá en la protagonista de los próximos sucesos. Bien asentada en Elam, dividirá el país en dos partes. A partir de ese momento habrá un rey en Elam -Indatu I- y otro en Simaski -Kindatu-. La capital permanecerá en Anshán, pero Susa adquirirá una importancia cada vez mayor.

A mediados del siglo XIX a.C., el poder en Elam pasó a la dinastía fundada por Eparti (Ebarat o

Yabrat), período confuso y difícil de reconstruir. Alrededor de 1760 a.C., Hammurabi de Babilonia atacó Elam y afianzó el dominio babilonio en Mesopotamia. El rey Kutir-Nahhunte I de Elam contraatacó y causó una sería derrota al hijo de Hammurabi, saqueando los santuarios babilonios.

b) *Período Elamita Medio* (c. 1500-1100 a.C.). Apenas se sabe algo de los primeros 200 años. A partir de 1350 a.C. tenemos más noticias. Gobierna la dinastía Igehalki, nombre que delata un origen hurrita. Ejerció la realeza sobre Susa y Anshán. Alrededor de 1160 a.C., bajo Shutruknahunte I, de la dinastía shutrukide, Elam derrota a los casitas y establece su primer imperio. El rey y sus hijos organizaron frecuentes campañas militares en la Mesopotamia casita y desarrollaron una amplia actividad arquitectónica. Restauraron los templos de Susa y del resto del imperio. De Acad, Babilonia y Eshnunna se llevaron como trofeos de guerra las estatuas de Marduk y Manishtushu, el código de Hammurabi y la estela de Naram-Sin. La intervención elamita en Mesopotamia le permitió pasar a controlar los territorios que se extendían hasta el Zab inferior, zona fronteriza en disputa entre Babilonia y Asiria, a la cual afectaba indirectamente. Tal vez por este motivo y dándose cuenta de la importancia estratégica de la región, el rey asirio Asurdán I invadió la zona, apoderándose de algunas ciudades, en un momento en que los elamitas no podían reaccionar.

Debido a la expansión de los pueblos iranios (medos y persas), los elamitas se ven obligados a replegarse hacia el oeste. Aunque perdieron los territorios del este, mantuvieron el control de Anshán hasta finales del siglo VIII a.C, cuando cae en manos de los persas, cuyos primeros monarcas llevarán el título de *rey de Anshán*. Especialmente numerosos son los medos, divididos en dos grupos: los medos cercanos, habitantes de los montes Zagros, tributarios de los asirios; y los medos lejanos, considerados muy poderosos por los asirios debido a sus numerosas tropas, que se extendían por todo el norte del Irán hasta el Afganistán.

Debido a estas circunstancias adversas y a los movimientos de los nuevos pueblos, conocido todo ello por textos de época posterior, parece lógico que la producción escrituraria en Mesopotamia disminuyera, estando más preocupados sus habitantes por sobrevivir y restablecer la economía que por registrar los sucesos que se estaban desarrollando, razón por la cual se ha considerado habitualmente a este período como el de los siglos oscuros a causa de la falta de noticias.

c) *Período Neo-Elamita* (c. 1100-539 a.C.). Controlada > Siria y convertida en provincia, el asirio > Tiglatpileser III se encaró con los medos, llegando a introducirse en el norte iraní y llevándose miles de prisioneros, caballos y ganado. Igualmente sometió a las tribus mesopotámicas que ocupaban los territorios hasta la frontera con Elam, es decir la Susiana, región a la que habían sido reducidos los elamitas durante el 1er milenio. La ocupación de estas zonas por parte de Asiria perjudicaba las relaciones entre Elam y Urartu, habiendo podido provocar una migración en masa de pueblos del norte hacia Elam. Tal vez resida aquí uno de las factores que inclinó a los elamitas a aliarse con los babilonios, hostigando a los asirios y fomentando las revueltas entre sus vasallos. Además, Tiglatpileser III prohibió entonces a la ciudad fenicia de Tiro el comercio con Egipto, cuya importancia se revelará con motivo de la guerra asirio-elamita.

Su sucesor > Sargón II pasó sus dos primeros años de reinado luchando con los opositores a su golpe de estado. La situación fue aprovechada por el jeque caldeo de Bityakin, Merodacbaladán II, para hacerse con el trono de Babilonia, ayudado por el rey elamita Ummanigas I. También se rebeló Siria con el apoyo egipcio. Cuando pudo reaccionar, Sargón II se enfrentó al elamita en las afueras de la ciudad de Der. El asirio se jactó de haber aplastado a las fuerzas del rey de Elam y de haber abatido su poderío, pero lo cierto es que salió derrotado, pues la crónica babilónica dice que

Ummanigas I acabó con el mandato de Asiria, causando su gran derrota. Merodacbaladán II, que acudía como aliado del elamita, llegó tarde a la batalla. Para controlar la zona, decidió fortificar con plazas fuertes todo el noreste, reocupando y rebautizando los lugares abandonados. Esto le sirvió al mismo tiempo para vigilar a las tribus medas, cuyos territorios se extendían hasta donde se levanta el sol. Tras nuevas campañas para reprimir rebeliones en Cilicia e Israel, Sargón II llevaría a cabo la guerra con Elam. Ummanigas I murió en el quinto año del reinado de Merodacbaladán II, habiendo reinado 26 años.

Fue sustituído por Shuturnahunte I, hijo de su hermana, un rey que aparece tradicionalmente confundido por los historiadores con Shutruknahunte II, último rey de la dinastía shutrukida. Este rey se unió a Merodacbaladán II en su año doce para resistir a Sargón II, que descendió sobre Babilonia con la excusa de exigir el tributo que el babilonio había decidido no pagar, la cercó, la tomó y se sentó en su trono. Merodacbaladán II huyó durante la noche a Elam y su aliado elamita se refugió en las montañas. Los asirios ocuparon los distritos fronterizos de Elam y se apoderaron de las fortalezas elamitas de Samuna y Babduri —que había levantado Shuturnahunte I— junto con los comandantes y 7.500 elamitas. Merodacbaladán II quisó sobornar al rey elamita para que le vengara, entregándole sus pertenencias reales de plata, pero fue en vano, ya que este tuvo miedo de los asirios, aunque se quedó con los regalos, al decir del propio Sargón II. Un segundo encuentro con los elamitas tuvo un carácter indirecto. El fallecimiento de Talta, rey de Ellipi, provocó que sus dos hijos se enfrentaran en una guerra civil a causa de sus pretensiones al trono. Uno de ellos, Nibe, pidió ayuda a Shuturnahunte I, que le envió 4.500 arqueros; el otro, Ispabara, solicitó el auxilio de Sargón II, que le mandó siete generales con sus ejércitos. Nibe fue derrotado e Ispabara se sentó en el trono.

Aprovechando la muerte del rey asirio, Merodacbaladán II se apoderó de Babilonia con el apoyo del rey de Elam, quien, sobornado con oro, plata y piedras preciosas, le envió contingentes de tropas al mando de su comandante en jefe –Imbapa– y diez generales, junto con 80.000 arqueros y numerosa caballería. Pero el nuevo rey de Asiria, Senaquerib, venció a los babilonios en Kish y expulsó a Merodacbaladán II. Al año siguiente, atacó al país de Ellipi en represalia por la ayuda prestada a los babilonios, devastando la zona y obteniendo al mismo tiempo la sumisión de algunas tribus medas. En Babilonia, Merodacbaladán II aprovechó el alejamiento del rey asirio para entrar de nuevo en acción. Senaquerib reaccionó, llevándose cautivo a Belibni y colocando a su propio hijo, Asurnadinshume, como gobernador de Babilonia. Los asirios llegarían hasta la frontera de Elam persiguiendo al caldeo, que se refugió en la corte elamita con todos sus recuerdos de familia, incluídos los huesos de sus antepasados, y desapareció de la historia. Mientras tanto, en Elam, el mismo año en que Asurnadinshume, hijo de Senaquerib, subía al trono de Babilonia, el rey Shuturnahunte I era raptado por razones desconocidas y recluido por su hermano Hallushu. Había reinado durante 18 años.

Tras la desaparición de Merodacbaladán II, la historia de Elam se reduce en lo principal a su guerra particular con Asiria, preocupada por las rebeliones de los caldeos que afectaban a la zona sur de Babilonia y a la ruta comercial del golfo Pérsico. Dado que los elamitas colaboraban con los caldeos y les apoyaban mediante sobornos, los asirios sintieron que Elam era su mayor problema y por ello Senaquerib decidió atacarlo directamente. A ello se unía, sin embargo, otra motivación. Por un lado, Babilonia estaba aliada con Sidón, con lo cual los sidonios utilizaban el Éufrates como atajo para llegar al golfo Pérsico y a la India. Por otro, los fenicios de Tiro desarrollaban su actividad en el sur junto a Egipto –recuérdese que Tiglatpileser III les prohibió comerciar con Egipto–. Ya con

anterioridad, en la época del rey casita Kurigalzu I, los sidonios habían intentado reabrir la vía marítima del golfo Pérsico, pero fueron rechazados porque los babilonios mantenían buenas relaciones con Egipto en aquel momento. Además, Israel controlaba la ruta que iba de Fenicia al golfo de Áqaba, en el mar Rojo. Para Tiro suponía la posibilidad de acceder allí directamente, sin el concurso de Egipto. Así se explica la alianza del fenicio > Hiram con > Salomón, que estaba a su vez en buenas relaciones con la reina de Saba en Arabia. La convergencia en Babilonia de la ruta de la India con la de la seda que pasaba por Elam preocupaba los asirios. Así, la fuerte coalición Sidón-Babilonia-Elam explicaría el hecho de que Asiria favoreciera la ruta tiria y la diferencia de trato con que los reyes asirios actuaron frente a Tiro y Sidón: mientras Sidón fue arrasada por > Asaradón, las rebeliones de Tiro no fueron castigadas, limitándose los asirios a cobrar los tributos atrasados. Ahora bien, puesto que la ruta del golfo Pérsico estaba controlada por los elamitas, que dominaban la costa oriental —lo cual había llevado a los babilonios a pactar con Elam—, para solucionar definitivamente el problema comercial los asirios decidieron eliminar a Elam.

Senaquerib realizó la primera operación en su sexta campaña el año 694 a.C. Efectuó el ataque por mar a través del golfo Pérsico, después de construir los barcos en Nínive y bajarlos por el Tigris, pilotados por fenicios. En la costa elamita se impuso a una pequeña avanzadilla elamito-caldea en la desembocadura del río Ulai, procediendo a capturar y saquear algunas ciudades fronterizas: Nagitu, Hilmu, Pillatu, Hupapanu, pero no alcanzaron Susa. Elam respondió con un ataque que cogió a Senaquerib por sorpresa, haciendo una incursión por el Tigris hacia el norte de Babilonia, saqueando Sipar y cortando las comunicaciones asirias. Además, se apoderó de Asurnadinshume, entregado por los babilonios y llevado a Elam. No se vuelve a saber nada más de él.

En Babilonia, los elamitas entronizaron a Nergalushezib, un exiliado que se había refugiado en Elam; pero pronto fue expulsado por los asirios. Volvió con refuerzos elamitas, pero fue derrotado, capturado vivo y exhibido en la puerta de Nínive, encerrado en una jaula. El hijo del rey de Elam, al mando de los refuerzos, murió en el campo de batalla. Ese mismo año, en una revolución, el pueblo elamita se apoderó de Hallushu, encerrándolo y matándolo. Había reinado seis años. Eligieron a Kudurnahunte —Kudurru para los babilonios—, un don nadie elevado al trono con la rebelión. Al año siguiente, para prevenir otra incursión elamita, Senaquerib emprendió un ataque a través del territorio de la ciudad de Der. La idea era recuperar las ciudades fronterizas que Elam se había anexionado en la época de su padre Sargón II. El ataque cogió por sorpresa a Kudurnahunte, que abandonó la capital Madaktu y se refugió en la montañosa Hidalu, aconsejando a la población esconderse en las fortalezas. Senaquerib renunció a perseguirlo, so pretexto de un frío intenso, un terrible temporal, nieve y lluvia. Kudurnahunte no sobrevivió más de tres meses; había reinado solo diez. Fue asesinado en el curso de una insurrección y sustituido por su hermano menor, Menanu III (692-89). Los asirios le llamaban Ummanmenanu y decían de él que no tenía ni sentido ni juicio.

Mientras tanto, en Babilonia, el general caldeo Mushezibmarduk, elegido entre el pueblo, suscitó una rebelión contra Asiria con la ayuda del rey elamita, comprado con los tesoros del templo del dios Marduk, y dio muerte al gobernador asirio, hijo de Senaquerib. Reunió una numerosa tropa de elamitas, caldeos, arameos y babilonios y se enfrentó a los asirios en 691 a.C., en las afueras de la ciudad de Halule, al norte de Babilonia. Elam acudía con sus propios aliados, Parsuash, Pasheru, Ellipi y Anshán —que ya no estaba bajo soberanía elamita, sino en poder de los persas de Aquemenes—. Senaquerib, en su rimbombante estilo, hace alusión a una innumerable horda, una gran

masa, cual enjambre de langostas, que se abalanzó sobre él como una tormenta cuajada de densas nubes y contra la que se alzó en victoria. Dos años después avanzó contra Babilonia para vengar la muerte de su hijo y acabar con aquel foco de rebelión. En 689 a.C. Babilonia fue destruida, sus habitantes eliminados o deportados, los templos arrasados y la ciudad sumergida bajo las aguas. Mushezibmarduk fue capturado y llevado cautivo a Asiria.

Entretanto, en Elam, Ummanmenanu sufría un ataque de parálisis bucal que lo dejaba sin habla. Moriría un año después, el mismo en que Senaquerib destruía Babilonia. Había reinado en Elam durante cuatro años. Le sucedió Ummanaldas I, que se mantuvo en el trono ocho años, al cabo de los cuales enfermó al mediodía del día 23 del mes de octubre, muriendo por la tarde. Su hijo Ummannaldas II se sentó en el trono y unos meses después moría Senaquerib.

Cuando > Asaradón, hijo de Senaquerib, intentó que los caldeos de Bitdakuri y los gambulu devolvieran las tierras ocupadas a los babilonios con motivo de la destrucción de la gran ciudad, se produjeron disturbios, que fueron aprovechados por el rey del País del Mar para asediar la ciudad de Ur. Ante la respuesta asiria, el sedicioso Nabuzerkittilishir —hijo de Merodacbaladán II— no pudo resistir y huyó a Elam, donde el rey elamita lo hizo eliminar. Su hermano se asustó y, emigrando de Elam, se refugió en Nínive junto a Asaradón. En relación con Elam, Asaradón tuvo un pacífico reinado. En el cambio de actitud elamita respecto a los babilonios tal vez tenga algo que ver la nueva postura asiria de reconstrucción de Babilonia, así como la unión de ambas casas reales por medio del matrimonio de Asaradón con una princesa babilónica. De este modo, el comercio se mantenía estable, no siendo viable para los elamitas apoyar nuevas rebeliones de pretendientes al trono de Babilonia, puesto que solo ocasionaban gastos. Es posible también que Elam y Asiria hubiesen suscrito algún tipo de pacto, dado que el primer año de Asaradón conmemora la venida desde Elam de los dioses que fueron expoliados anteriormente, con excepción de los dioses de Acad, incluida > Ishtar, que lo harían siete años después. El rey de Elam, Ummanaldas II, acabó su vida en su palacio sin estar enfermo, gozando de buena salud, según la crónica babilónica.

El nuevo rey asirio > Asurbanipal intentó seguir la política de su padre Asaradón firmando un tratado de paz con Urtaku de Elam. De este modo, ante las dificultades económicas de Elam debidas a la pérdida de Anshán a manos de los persas —lo que quebrantaba la vía terrestre de la India— y a los estragos causados por la ausencia de lluvias —lo que provocó la pérdida de las cosechas y trajo el hambre—, Asurbanipal le envió grano para salvar la vida de su pueblo y además consintió que la gente que había huido ante el hambre se estableciese dentro de Asiria hasta que llegaran las lluvias y sobrevinieran las cosechas, devolviéndolos después a Elam. Sin embargo, el rey elamita respondió con una política de agresión. Aprovechando la ausencia de los ejércitos asirios, que se encontraban en Egipto, creyó llegada la oportunidad de independizar a Babilonia de la férula del poder asirio, asegurando definitivamente la ruta del golfo Pérsico, sobre todo teniendo en cuenta que Anshán ya había escapado al control directo elamita. Al mismo tiempo, apoderándose de Babilonia, mantenía abierta la ruta terrestre hacia el Mediterráneo sin tener que depender de Asiria. En resumen, se revitalizaba la ruta Sidón-Babilonia-Elam. Por todo ello, Urtaku se dejó seducir por las maquinaciones de los dirigentes tribales babilonios y atacó Babilonia en el año 664 a.C. La sorpresa por la actitud elamita y su ruptura del pacto se observa en los escritos de Asurbanipal, que se queja amargamente de su amigo Urtaku, a quien no abandonó y con quien mantenía buenas relaciones, no pensando que pudiera traicionarle, puesto que se había mostrado amistoso. Ciertamente, Asurbanipal disculpa al elamita, diciendo que los culpables de haber engañado a Urtaku y de haberlo arrastrado a

una guerra injusta, infringiendo el juramento a los dioses, fueron tres babilonios: Beliqisha, jeque de la tribu de los gambulu, Nabushumeresh, gobernador de la ciudad de Nipur, y Mardukshumibni, uno de sus propios oficiales. Se suceden unos años de traiciones, alianzas y maquinaciones que culminan en la invasión de Elam por el grueso del ejército de Asurbanipal en el año 646 a.C.; cruzó el río Idide y entró en Durundasi (actual Choga Zanbil), haciendo del mismo río su línea defensiva. Las tropas asirias a la vista del río tuvieron miedo, pero el asirio les dijo que la diosa Ishtar se le había aparecido en sueños y les guiaría. Animados por esta revelación, cruzaron el río y capturaron a Durundasi. El ejército asirio se internó en territorio elamita, hacia Hidalu y Pashime a través de las provincias de Bunanu, Tasharra y Huhnur. Los dioses y las poblaciones de estas ciudades fueron deportados a Asiria. En el regreso se produjo el famoso saqueo de Elam, que Asurbanipal se deleitó en relatar con sumo detalle. Los administradores y la familia real fueron deportados a Asiria. El ejército elamita fue incorporado al asirio. El libro de Esdras cuenta que los deportados elamitas fueron establecidos al norte de Palestina. Ello supuso el fin de Elam como estado independiente.

De todos modos, la campaña asiria se convirtió a la postre en un grave error político, pues Elam funcionaba como estado tapón frente a los medos, que amenazaban el este de Asiria. Cierto que la posesión del sur mesopotámico permitía a los asirios el control de la ruta del golfo Pérsico, pero aun así la desaparición de Elam como poder político y militar de primer orden fue el principio del fin para Asiria; sin Elam, los asirios ya no pudieron hacer frente a los medos, que acabarían por borrarlos de la faz de la tierra.

El rey babilonio Nabopolasar devolvió a los elamitas sus dioses arrebatados por Asurbanipal, consiguiendo a cambio su apoyo en la recuperación de las ciudades de Sumer, especialmente Uruk, de manos asirias. Aunque Elam no era ya una potencia, seguía contando en el plano internacional. Varios reyes se sucedieron en el trono de Susa: Humbannumena III, Shuturnahunte II, Hubantarah, Hallutasinsusinak, Hutrantemti II, Addahamitiinsusinak. Después se produjo una escisión política en varios reinos independientes. Así surgieron reyezuelos de pequeños países. Mientras los pequeños estados elamitas frenaron la expansión meda hacia Mesopotamia, los babilonios pudieron ocuparse de sus intereses en Siria. Más tarde, la unión de medos y persas acabaría con estos pequeños reinos, englobándolos y despejando el camino hacia Babilonia.

Durante el reinado de > Nabucodonosor II, tenemos noticias de una guerra llevada a cabo contra Elam sin que sepamos el motivo. Al parecer, el enfrentamiento se produjo en la orilla del río Tigris; sin embargo, el rey elamita tuvo miedo y regresó a su país. Finalmente, sabemos por el libro de > Judit de otra guerra contra Elam, esta vez aliado a Arfacsad, rey de los medos. La batalla tuvo lugar en la llanura de Arioc y supuso una gran victoria para el babilonio.

En 549 a.C., el mismo año que el rey babilonio > Nabónido abandonaba su ciudad y emprendía el camino del desierto, un joven persa llamado > Ciro derrotaba a su pariente medo Astiages sin siquiera pelear. Los medos, llamados *umanmanda* por los mesopotámicos, quedaron englobados en el Imperio persa desde ese momento. Los persas se extendieron hacia el oeste a costa de los elamitas, apoderándose de Anshán, la capital de Elam, a comienzos del siglo VII a.C., tal y como se conoce a través de la tradición persa, según la cual, ya desde la época de Teispes (675-640 a.C) estaba en su poder, pues los monarcas persas se denominaban a sí mismos reyes de Anshán. Por tanto, y de acuerdo con la cronología persa, Aquemenes, el padre de Teispes debió ser dueño de Anshán desde 700 a 675 a.C. Para vigilar su expansión, los elamitas establecieron una segunda capital en Hidalu, gobernada por un rey.

Con la llegada de > Darío I, algunos elamitas — Assina, Ummanish, Atamaita—, intentaron aprovechar la confusión producida por la guerra civil persa para sacudirse su dominio por medio de rebeliones efímeras, que fueron aplastadas rápidamente. Todas estas insurrecciones están relatadas en la famosa inscripción de Behistún, excavada en la roca para mayor gloria de Darío I, que la redactó en tres idiomas: persa, acadio y elamita. Con estos rebeldes acaba la historia política de Elam, si bien su cultura y su idioma aún perduraron. El elamita fue la lengua oficial del Imperio persa y en ella se registraban los documentos de archivo. Desaparece del mundo escrito con los aqueménidas, pero seguirá hablándose por lo menos hasta el siglo X d.C., según el geógrafo árabe Istajri. Véase ACAD, AQUEMÉNIDA, ASIRIA, PERSIA, SUSA.

BIBLIOGRAFÍA: E. Quintana, *Historia de Elam, el vecino mesopotámico* (Instituto del Próximo Oriente Antiguo, Murcia 1997); Id., *Textos y fuentes para el estudio del Elam* (IPOA, Murcia, 2000); T.G. Pinches, "Elam", en *ISBE* 464-479; D.T. Potts, *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State* (Cambridge University Press, Cambridge 1999).

E. QUINTANA

EL-AMARNA. Ver AMARNA

ELAMITA

Aram. sing. 5962 *Elemay*, עֵלְמַי, pl. *elemayé*, עֵלְמָיֵא, gentilicio de los habitantes de Elam; gr. *Elynaîoi*, ’Ελυναῖοι (Estrabón, Ptolomeo); o 1639 *Elamitai*, ’Ελαμῖται (Hch. 2:9); Vulg. *Ælamitae*. Esta palabra aparece en el AT solo en Esd. 4:9, y es omitida por la LXX, prob. por ser considerada una glosa de los «susanitas».

1. Etnia.
2. Comercio.
3. Derecho.
4. Lengua.
5. Religión.

I. ETNIA. La etnia de los elamitas está aún por determinar, si bien pudieran haber sido gentes de piel oscura o negra, de acuerdo con las representaciones que de ellos se tienen en las tumbas vidriadas de Susa y en los bronces encontrados en Luristán, aunque bien es cierto que se trata de documentación tardía. No obstante, una carta de los archivos reales de Mari —principios del II milenio— dice de ellos claramente que eran negros. Sea como fuere, solo a partir de la dinastía de Simaski, procedente de la India, podríamos hablar del color de piel oscuro de los elamitas, pues con anterioridad poco se sabe de ellos. En cambio, por la tradición bíblica se diría que se trata de una raza semita, pues según el Génesis Elam es hijo de Sem y hermano de Asur, Arfaxad, Lud, Aram y Cainán (Gn. 10:22). De este modo, elamitas, asirios, arameos y cananeos tendrían un origen común. Los elamitas desarrollaron verdaderas ciudades-estado, aunque no conocemos su organización política. No obstante, por las inscripciones de algunos de sus reyes parece que debió existir algún tipo de federación o hegemonía de unas regiones sobre otras, que se fue distribuyendo entre ellas con el paso del tiempo, si bien en la glíptica susiana aparece un personaje aparentemente con funciones de jefe militar y oficiante religioso, llamado por algunos estudiosos «rey-sacerdote».

Al parecer, el territorio elamita fue invadido y conquistado en tiempos primitivos por un pueblo cusita procedente de Babilonia, llamado por los griegos cisianos (*Kísseoi*, Κίσσεοι) o cosseos (*Kossaîoi*, Κοσσαῖοι), que llegaron a ser el elemento dominante. La tradición griega de Memnón y sus

etíopes se basa en esta conquista cusita y relaciona a los cisianos de Susiana con los habitantes del valle del alto Nilo. Esta invasión cusita parece haber obligado a los elamitas a replegarse en la parte montañosa del país, donde Estrabón los sitúa (*Geog*. 11, 13, § 6; 16, 1, § 17), y en la zona costera, según Ptolomeo (*Geog*., 6, 3). El primero dice que los elamitas eran excelentes arqueros (15, 3, § 10; cf. Jenofonte, *Ciropedia*, 2, 1, 16; Livio, 35, 48; Apiano, *Syr*. 32), lo que concuerda con las noticias de los profetas Isaías y Jeremías, que hablan de la «aljaba de Elam» (Is. 22.6) y del «arco de Elam» (Jer. 49:35).

Los elamitas prestaron ayuda militar a los asirios en la invasión de Judá (Is. 22:6). Con la captura de Nínive por los babilonios y la caída del Imperio asirio, Elam se unió a Media para capturar Babilonia (Is. 21:2). Más tarde fue una provincia y Susa una capital del Imperio persa (Dan. 8:2). Los elamitas se opusieron a la reconstrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén por parte de los exiliados judíos que regresaron de Babilonia (Esd. 4:9). Durante siglos el pueblo de Elam retuvo tenazmente su lengua y su cultura, a juzgar por la referencia a elamitas judíos presentes en el día de Pentecostés (Hch. 2:9), probables descendientes de las tribus cautivas asentadas en Elam.

En el libro de Judit 1:6 se los menciona con la forma griega de elymeos, y en 1 Mac. 6:1 se hace mencion de la ciudad de Elymais, que contenía un templo famoso dedicado a Diana, rico en dones y ofrendas votivas (Josefo, *Ant*. 22, 9, 1); Apiano dice que estaba dedicado a Venus. > Antíoco Epífanes intentó arrasarlo, pero fue rechazado (1 Mac. 6).

II. COMERCIO. Los elamitas mantenían un intenso intercambio de mercancías. Por vía marítima exportaban a Lagash plantas aromáticas, madera, vestidos, esencias, aceites, resinas, esclavos y animales, que eran marcados en la misma ciudad, pagando todo ello con plata. A cambio, importaban de Lagash alimentos como cebada, harina, sebo, trigo, dátiles y queso, así como ungüentos. Por vía terrestre Elam obtenía objetos de madera, carros con todos sus arreos, plata, ganado, lana y esclavos, especialmente mujeres.

Elam fabricaba > bronce debido a su alto nivel metalúrgico. La tradición literaria sumeria que aborda las relaciones comerciales con Elam nos ofrece otra serie de exportaciones elamitas a diversas ciudades de Sumer, e incluso a culturas ajenas al entorno mesopotámico. De este modo, metales preciosos y lapislázuli eran envíados a Nipur, y lana al país de Dilmun; asimismo, Elam era renombrado por ciertos géneros, como los carros, perros, higos, piedras preciosas y tronos, que también exportaba, aunque no conocemos el lugar de destino. La riqueza del país de Elam es celebrada por los sumerios, que hacen alusión a ella constantemente. Todo este acervo de bienes, el alto nivel en el trabajo del metal y su situación geográfica, que los convertía en intermediarios de los intercambios comerciales de Sumer con Marhasi, explica las constantes guerras de los sumerios con los elamitas por razones económicas en su deseo de abaratar los productos lejanos, que pasaban por manos elamitas.

III. DERECHO. El Derecho elamita contenía conceptos religiosos y profanos entremezclados. La información disponible no permite su conocimiento sistemático, pero se puede hacer un repaso genérico a determinados aspectos obtenidos de la casuística documentaria. Así por ejemplo, las transgresiones de los contratos se castigaban con la amputación de la mano y la lengua, junto con una multa. La ordalía por el agua era semejante a la de Mesopotamia; se aplicaba en casos de herencias, donaciones y adopciones. La familia podía tener una composición legal, permitiéndose las adopciones en calidad de hermano y hermana. La transmisión de los bienes se realizaba por el testador a su libre albedrío entre sus hijos, hijas, hermanos o esposa. La posición de la mujer ha sido

tradicionalmente exagerada, concediéndole un papel inexistente en la documentación legal, pues los casos en que aparece como heredera se explican simplemente por el hecho de que el testador asignaba libremente sus bienes y no por su derecho preferente ante sus hermanos; se trataba de excepciones, puesto que en la generalidad de los casos eran los hijos varones quienes heredaban los bienes del padre. En todo caso, parece evidente que la mujer podía ser testigo y propietaria de bienes, incluso en estado de casada.

IV. LENGUA. El elamita no está relacionado con los grupos lingüísticos vecinos: semita, sumerio e iraní. Su desciframiento fue posible gracias a los textos trilingües de los reyes persas, pero como los temas de estas inscripciones son muy reducidos, nuestro conocimiento de este idioma es muy limitado todavía.

A lo largo de los siglos se fueron desarrollando varias escrituras sucesivas para el elamita. *El protoelamita*, aunque nada tiene que ver con la lengua elamita clásica, es la escritura más antigua. Sus primeros testimonios son de hacia el 2900 a. C. Apareció en Susa casi al mismo tiempo que los textos proto-sumerios de Uruk IV, que se desarrolló en zonas que más tarde pertenecerían a Elam. Se escribía sobre tablillas de arcilla, sin que hasta la fecha se haya podido descifrar. Consiste en aproximadamente 1.000 signos y se cree que es parcialmente logográfico.

Paralelamente apareció una escritura pictográfica, descubierta en Tepe Sialk, que desapareció muy pronto. Una tercera escritura, considerada como protoelamita avanzado, por la similitud de algunos signos, es denominada escritura lineal elamita —a causa de sus registros, similares a los del lineal cretense— y se reduce a Puzurinsusinak, hasta ahora único soberano que la emplea. Tuvo una amplia extensión geográfica, ya que se ha encontrado en Tepe Yahya, a 200 km. de Kerman, y en Malyan, pero no se trata del idioma elamita, lengua que ya se escribía en cuneiforme desde la época del imperio de > Acad. La lengua elamita se escribía en sistema cuneiforme de una manera más evolucionada que los mesopotámicos, pues el empleo de los ideogramas (signos que expresan ideas) o logogramas (signos que representan palabras) estaba muy restringido. Consiste en unos 130 símbolos, muchos menos que otras escrituras cuneiformes. Igualmente, la polifonía (distintos valores silábicos de un mismo signo) estaba reducida al máximo, de tal modo que el elamita era en la práctica un sistema silábico, más manejable que el engorroso sumero-acadio. Hacia finales del s. XIX y principios del XX, los lingüistas establecieron los fundamentos del idioma elamita, que pertenece a las lenguas aglutinantes, aunque sin paralelo con ninguna otra, como sucede con las restantes lenguas aglutinantes, por ejemplo casita, hurrita, sumerio o vasco.

La lengua elamita fue uno de los tres idiomas oficiales del Imperio persa en tiempos antiguos, desde los siglos VI al IV a.C. Los últimos textos escritos en elamita son de la época de la conquista del Imperio persa por Alejandro Magno.

V. RELIGIÓN. Se sabe poco de la religión primitiva de Elam. Seguramente eran politeístas, como los pueblos de su entorno. De su panteón divino se conoce la existencia de un dios llamado Yabru, que los mesopotámicos equiparaban a su soberano dios Anu, con lo cual se trataría del dios supremo, pero es un auténtico desconocido. Tras él, tal vez haya que situar a la trinidad Napirisha («gran dios»), su esposa Kiririsha («la única grande») y el hijo de ambos Hutran («el poderoso»). Kiririsha estaba considerada como la señora de Liyan, madre de los dioses, protectora de los reyes y dueña de la muerte. Conocidos son dos grupos de dioses, originados quizá a partir de esta trinidad. Los Bahahutep («bienhechores»), creadores del mundo y de la vida, y los Napratep («los dioses creadores»), que son los organizadores de la vida física y encargados de su protección y desarrollo,

además de responsables de la existencia del mundo.

Puede mencionarse también a Pinikir, una diosa a la que los especialistas consideraron durante mucho tiempo como la divinidad suprema del panteón elamita, debido al hecho de que aparece en el III milenio citada en el primer lugar de una lista de dioses. En Choga Zanbil, su templo estaba emplazado de manera destacada en la salida del pasaje real, indicio quizá de la importancia de esta diosa. No obstante, serán los reyes neoelamitas del I milenio quienes la tendrán por su divinidad personal. Era una diosa de la procreación y la fecundidad.

Restos del zigurat de Choga Zanbil, centro religioso del Imperio elamita, fundado hacia 1250 a. C. por el rey Untash-Naprisha, restaurado casi en su totalidad por los arqueólogos iranies.

En otra categoría se presentan los dioses personales, regentes de las cosas. Así, Humban, dios regidor del elemento aire; Nahunte, divinidad astral que representaba al sol; Narundi —una divinidad discutiblemente elamita—, diosa de la justicia y por tanto invocada en las victorias de los reyes sobre sus enemigos, las cuales son por ello justas; Insusinak, dios de Susa, etc.

Otros dioses actuaban por parejas: Simut el mensajero divino y Manzat su acompañante; Ruhurater (el creador del hombre) y Hishmitik (el/la que transmite el nombre). Estos dos dioses asistían al parto, uno como creador de la forma humana —el cuerpo físico—, la otra para otorgar un nombre al recién nacido, pues al igual que los sumerios, hasta que una cosa o una persona no era reconocida por un nombre personal, no llegaba a tener verdadera existencia. En este sentido los individuos llevaban el nombre de un dios o de una diosa en el suyo propio: Untasnapirisha («Napirisha me ayudó»), Silhakinsusinak («fortalecido por Insusinak»), Melirnahunte («sierva de Nahunte»), etc. En virtud de que estas dos divinidades regían la llegada de los recién nacidos al mundo, es decir, su salida de la oscuridad hacia la luz, Untasnapirisha les dedicó un templo llamado «templo de la luz» (*siyan hunin*) en el santuario de Choga Zanbil.

En su dominio de la Susiana, los elamitas incorporaron al dios Insusinak, patrón de Susa, el cual asumiría parte de las funciones de otros dioses elamitas. Así, sustituyó a Hutran como miembro de la trinidad; también se le consideró dios de la justicia y el derecho, reemplazando a Narundi, e incluso dios de los muertos, suplantando en esta función a Kiririsha.

En cuanto a las creencias en el Más Allá, las tablillas funerarias de Susa recuerdan vagamente a algunos mitos griegos y egipcios, pues el difunto era conducido por las diosas Isnikarab y Lagamar a través de los caminos tenebrosos del otro mundo, cruzando un río y llegando a un lugar en donde era juzgado por Insusinak, si bien el resultado del juicio se desconoce.

Respecto al ritual y a los aspectos formales de la religión, los elamitas erigían templos a cada dios, donde se les rendía culto. Eran alojados en ellos, en una zona restringida, el santuario, en forma de estatuas a las que se rezaba. Los templos —adornados con enormes cuernos en las fachadas, a modo de pagodas— estaban regentados por la clase sacerdotal, de la que poco se sabe. En Susa y en Choga Zanbil, la zona sagrada estaba rodeada por una muralla en la que se representaban relieves con genios protectores, así como en las paredes de algunos templos. En el I milenio aparecerán santuarios al aire libre, esculpidos en las rocas —a semejanza de los santuarios > hititas—, con representaciones de dioses, procesiones y adoradores; igualmente aumentará el numero de dioses, apareciendo otros nuevos. Se conocen algunos rituales relacionados con el culto del fuego sagrado, que sería despues habitual entre los persas, así como alguna ceremonia funeraria realizada a la salida del sol, pero son poco conocidos. Igualmente se sabe poca cosa de las fiestas religiosas, celebradas

con gran número de participantes, al llegar la luna nueva en otoño o el año nuevo en marzo.

En realidad los elamitas eran famosos ante los asirios y babilonios por su magia, especialmente la hechicería, diciéndose de Elam que era la tierra de las brujas y los demonios. Allí iban los estudiantes asirios a aprender > astrología, muy útil a los reyes en sus relaciones internacionales y sus conflictos.

BIBLIOGRAFÍA: W. Hin, *The Lost World of Elam* (University Press, Nueva York 1972); M. Khacikjan, *The Elamite Language* (Consiglio Nazionale delle Ricerche Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, 1998); E. Quintana Cifuentes, *Textos y Fuentes para el estudio del Elam* (IPOA-Murcia, 2000).

E. QUINTANA

ELASA

Heb. 501 *Eleasah*, עֶלְעָשָׂה = «Dios hizo»; Vulg. *Elasa*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Eleasá*, Ἐλεασά. Hijo de > Heles y padre de Sismai, descendiente de Judá por la rama de Sesán (1 Cro. 2:39).

2. Sept. *Eleasá*, Ἐλεασά, *Elasá*, Ἐλασά. Hijo de Rafa o Refaías; padre de Azel, de la estirpe de Saúl (1 Cro. 8:37; 9:43).

3. Sept. *Eleasar*, Ἐλεασάρ, *Eleasán*, Ἐλεασάν. Hijo de Safán, uno de los dos mensajeros que fueron enviados por el rey > Sedecías de Judá a > Nabucodonosor de Babilonia, con una carta escrita por > Jeremías para los primeros desterrados allí (Jer. 29:3).

4. Sept. *Elasá*, Ἠλασά. Sacerdote, hijo de Pasur, que por orden de Esdras renunció a su esposa gentil con quien se había casado después del regreso del > cautiverio babilónico (Esd. 10:22).

ELASAR

Heb. 495 *Ellasar*, אֶלָּסָר; Sept. *Ellasar*, Ἐλλασάρ. Ciudad de Mesopotamia donde residía el rey > Arioc (Gn. 14:1, 9); identificada antiguamente con la ciudad babilónica de > Larsa. La asociación de este rey con los de > Elam y > Sinar indica que la región en la que se podría ubicar este reino estaría en los territorios colindantes entre babilonios y elamitas. Aparte de esto no se conoce nada más sobre Elasar. Rawlinson creyó que Elasar era la designación hebrea de la vieja ciudad caldea llamada en el dialecto nativo Larsa o Larancha y conocida por los griegos como *Lárissa*, Λάρισσα, o *Larakhon*, Λαράχων. Se trata de una población de la baja Mesopotamia, situada a mitad de camino entre > Ur y > Erec, en la orilla izquierda del Éufrates. Los restos arqueológicos demuestran que se trata de una antigua capital de la región, anterior prob. a la misma Babilonia. De Gn. 14, se puede deducir que en tiempo de Abraham era la capital de un reino distinto del de Sinar, pero obligado a obedecer a la monarquía superior de Elam. El silencio que posteriormente cayó sobre ella se debe a su absorción por Babilonia, que tuvo lugar poco tiempo después. Véase ELAM, QUEDORLAOMER.

J. M. DÍAZ YANES

ELAT

Heb. 359 *Elath*, אֵילַת = «arboleda» (Dt. 2:8; 2 R. 14:22; 16:6); también en la forma pl. *Eloth*, אֵילֹת (1 R. 9:26; 2 Cro. 8:17; 26:2; 2 R. 16:6); Sept. *Ailón*, Αἰλών (Dt. 2:8), y *Ailath*, Αἰλάθ (2 R 16:6); Josefo, *Ailané*, Αἰλανή (*Ant.* 8.6, 4); Eusebio, *Ailá*, Αἰλά (*Onomasticon*). De todas estas versiones griegas se puede deducir que esta localidad se designaba tanto por el arameo *Ilán* o *Ilana* como por el heb. *Elath* o *Eloth*. Puede ser la misma que > El-parán de Gn. 14:6 y > Ela de Gn. 36:41.

Elat era una ciudad edomita en el extremo norte del golfo de Áqaba o elanítico. El nombre procede prob. de uno o varios árboles sagrados. Figura en el itineario de los hebreos por el desierto, al lado de > Ezión-geber (algunos identifican ambas ciudades), cuando rodearon > Edom, lo mismo que > Moab, y continuaron hacia el norte por el valle de Arnón, al aproximarse poco a poco hacia el lado oriental del mar Muerto, después de la frustrada tentativa de invadir Canaán por el sur (cf. Dt. 2:8).

Elat ofrecía una buena salida al mar y era el punto de partida del tráfico con el sur de Arabia y las costas de África (Ofir), lo que la hacía especialmente deseable a los israelitas. Pero este acceso al

mar pasaba por la sumisión de los edomitas, lograda por el rey David (cf. 2 Sam. 8:13). Desde que Salomón y Josafat construyeron un puerto en > Ezión-geber, situada junto a Elat, y organizaron una flota mercante, esta ciudad deja de mencionarse (1 R. 9:26; 22:48ss. 2 Cro. 8:17ss). Bajo > Acaz los israelitas perdieron Elat definitivamente, volviendo de nuevo a poder de los > edomitas durante la contienda conocida como Guerra Siro-Efrainita (2 R. 16:5-9; 2 Cro. 28:5-15; Is. 7:1-8:8). Los ejércitos sirios marcharon contra Elat para arrebatársela a Judá y devolverla a los edomitas en una campaña que pretendía hacer un grueso frente común contra el naciente poderío asirio. No se vuelve a mencionar más en la historia bíblica.

En la época romana la ciudad se llamaba *Elana* (ʼΕλ□να, Ptolomeo 5, 17) o *Aílana* (Α□λανα, Estrabón, 16, 768), y formaba parte de la *Palaestina Tertia*. En los primeros siglos del cristianismo fue sede episcopal; uno de sus obispos asistió al Concilio de Calcedonia (451 d.C.), «el primero de Ela y el tercero de Palestina» (*Ailâ tes Palaistines trites*, Α□λ□ τ□ς Παλαιστ□νης τρ□της), y otro al de Constantinopla (536 d.C.). En esos siglos conoció días de esplendor debido al comercio. En el 630 d.C. el gobernador de Elat y las comunidades cristianas de la región se sometieron al islam mediante el pago de un tributo anual de 300 piezas de oro (Abulfeda, *Annales* 1,171), lo que marca el principio del fin de su prosperidad. Véase EDOM, EZIÓN-GEBER.

J. M. DÍAZ YANES

ELCANA

Heb. 511 *Elqanah*, אֶלְקָנָה = «Dios ha redimido [provisto, obtenido, poseído]», o «Dios ha creado»; Sept. *Elkaná*, Ελκαν□ en Ex. y *Elkaná*, ʼΗλκαν□, *Elkaná*, ʼΕλκαν□ en 1 Cro. 12:6; 15:23; Josefo, *Elkanes*, ʼΕλκ□νης y *Elkán*, Ελκ□ν; Vulg. *Elcana*.

Nombre de varios personajes del AT, aparentemente todos levitas.

1. Hijo segundo de > Coré, hijo de Izjar y hermano de Asir y Abiasaf según Ex. 6:24; pero en 1 Cro. 6:22, 23 Asir, Elcana y Abiasaf son mencionados en el mismo orden, no como hijos de Coré, sino como hijo, nieto y biznieto respectivamente, tal como parece ser. En este caso, el texto de Ex. debe entenderse meramente como una lista de la familias coreítas existentes en su día. En Nm. 26:58, «el clan de los coreítas» es mencionado como una sola familia. Respecto al hecho de la continuidad de los descendientes de Coré después de la muerte trágica de este, hay que recordar que el texto dice expresamente: «los hijos de Coré no murieron» (Nm. 26:11).

2. Levita, hijo de Joel, descendiente de Elcana (1 Cro. 6:25, 36).

3. Levita hijo de Ajimot y padre de Zofai, descendiente de Elcana (1 Cro. 6:26, 35).

4. Levita descendiente de Elcana y padre de > Samuel, el profeta (1 Sm. 1:2; 1 Cro. 6:27, 34). Tenías dos esposas, Ana y Peninná (1 Sam. 1:1; 2:20).

5. Uno de los valientes que se unieron a David en Siclag, antes de llegar a ser rey (1 Cro. 12:6).

6. Padre de > Asa, jefe de una familia levítica que «habitó en las aldeas de los netofatitas» (1 Cro. 9:16).

7. Portero del arca en tiempos de David (1 Cro. 15:23).

8. Ministro de la corte de > Acaz de Judá —«segundo después del rey»—, asesinado por > Zicri, un hombre poderoso de Efraín (2 Cro. 28:7).

ELCÓS

Heb. 512, *Elqosh*, אֶלְק, prob. lugar de nacimiento del profeta > Nahúm (Nah. 1:1), cuya localización definitiva es del todo incierta. Una tradición tardía identifica Elcós con Alkush en Asiria, a unos 80 km. al norte de Mosul, y afirma que Nahúm nació allí de padres exiliados. Otra tradición, que recoge Jerónimo, sugiere que el lugar de origen de Nahúm es la aldea de Elcesi en Galilea. El intento de relacionar a Nahúm con Galilea puede tener su origen en que Capernaúm, que estaba en esa región, significa «aldea de Nahúm». Otra tradición sitúa el hogar de Nahúm cerca de Beit Jibrân, en la Sefela de Judá. Véase NAHÚM.

ELDA

Heb. 420 *Eldaah*, אֶלְ ָ עָה = «Dios desea [ha llamado]»; Sept. *Eldag*, Ἐλδ�γ, *Eldad*, Ἐλδ�δ; Josefo *Eldax*, Ἐλδ�ξ (*Ant*. 1, 15, 1).

Nieto de > Abraham por medio de > Madián (Gn. 25:2, 4; 1 Cro. 1:33). Es un nombre étnico de difícil identificación que corresponde a una de las tribus madianitas.

ELDAD

Heb. 419 *Eldad*, אֶלְ ָ ד = «Dios es un amigo»; «amor de Dios»; Sept. *Eldad*, Ἐλδ�δ.

Uno de los 70 ancianos escogidos por Moisés como auxiliares en el gobierno de Israel en el desierto (Nm. 11:24-29). Se lo menciona junto a > Medad, otro anciano con el que en una ocasión particular se quedó en el campamento por razones ignoradas, mientras que Moisés y el resto de los ancianos se reunían a la puerta del > Tabernáculo fuera del campamento. El Espíritu descendió sobre ellos y comenzaron a profetizar. Eldad y Medad profetizaron también, pero en el campamento, dado que los visitó el Espíritu del Señor allí donde se encontraban. Se comunicó el suceso a Moisés, a quien > Josué solicitó impidiera aquella manifestación independiente que parecía desafiar su autoridad, pero Moisés le tranquilizó, deseando que no solo ellos, sino todo el pueblo recibiera el Espíritu de Dios (Nm. 11:24-29).

En una antigua tradición rabínica se dice que Eldad y Medad predijeron la guerra contra > Gog y > Magog, con el rey de Magog al frente de una coalición militar de gentiles contra los judíos que regresarían del exilio a su tierra en Israel en los tiempos mesiánicos. El Señor, entonces, intervendría a favor de su pueblo, eliminando a sus enemigos con el fuego de su trono, quedando el cuerpo de los abatidos desparramados por los montes como pasto de las fieras salvajes y de las aves del cielo. Entonces todos los muertos judíos resucitarían y disfrutarían de la bendición preparada para ellos desde el principio (*Targum Pseudo-Jonathan* en Num. 11:26; *Sanhedrin* 17a). Según un fragmento del mismo *Targum* los paganos caerán bajo la mano del Mesías. La relación de Eldad y Medad con las profecías mesiánicas también circuló entre las primeras comunidades cristianas, particularmente en las discusiones proféticas, tal como se ve en el Pastor de Hermas, que cita una obra atribuida a ellos (*Visión* 2, 3, 4).

En el relato de Números el propósito verdadero de la historia es indicar que la profecía no estaba restringida a un grupo selecto de personas, sino que era deseable que todos los israelitas piadosos pudieran profetizar. Véase MEDAD, NÚMEROS, PROFECÍA.

ELEALE

Heb. 500 *Elealeh*, אֶלְעָלֵה, y *Elealé*, אֶלְעָלֵא = «Dios sube», o «es exaltado»; Sept. *Elealé*, Ἐλεαλ�.

Localidad al este del Jordán, en la meseta de > Moab, tomada y reconstruida por la tribu de Rubén (Nm. 32:3, 37). No se vuelve a mencionar en la Escritura hasta los profetas Isaías y Jeremías, que se refieren a ella como una ciudad ocupada por los moabitas (Is. 15:4; 16:9; Jer. 48:34); debieron recuperarla en un movimiento de expansión. Corresponde a la actual Elal, 3 km al norte de Hesbón. Las abundantes ruinas del lugar muestran todavía su nombre antiguo El-A'al, aunque con significado moderno: «el alto», por encontrarse en una colina de 940 m. de altitud. Sus alrededores permanecen desolados, como testimonio permanente del cumplimiento de la palabra profética.

J. M. DÍAZ YANES

ELEAZAR

Heb. 499 *Eleazar*, אֶלְעָזָר = «Dios es ayudador»; Sept. y NT *Eleázar*, ʼΕλεάζαρ; Macabeos y Josefo, *Eleázaros*, ʼΕλεάζαρος, contraído en el nombre posterior *Lázaro*, gr. *Lázaros*, Λάζαρος, común y frecuente entre los hebreos.

1. Tercer hijo de Aarón y Elisabet (Ex. 6:23) y padre de Fíneas (Ex. 6:25). Con sus hermanos y su padre fue consagrado sacerdote y más tarde actuó como tal (Lv. 10:6-20; Nm. 3:32; 20:25-28; Jos. 24:33; Jue. 20:28). A la muerte de Nadab y Abihú, sin hijos (Lv. 10:1; Nm. 3:4), Eleazar fue nombrado el principal de los jefes > levitas al cuidado del > Tabernáculo. Se casó con una de las hijas de > Putiel, la cual le dio a luz a > Fíneas (Ex. 6:25). Presintiendo su muerte, Aarón invistió a Eleazar como sumo sacerdote en el monte Hor (Nm. 20:28). Una de sus primeras funciones, en colaboración con Moisés, fue supervisar el censo del pueblo (Nm. 26:3). Después de la conquista de > Canaán tomó parte en la distribución de la tierra (Jos. 14:1). No se menciona el día de su muerte en la Escritura, pero Josefo dice que tuvo lugar al mismo tiempo que la de Josué, a saber, 25 años después de la muerte de Moisés. Sabemos que Eleazar fue sepultado en la colina de su hijo Fíneas, que le había sido dada en la región montañosa de Efraín (Jos. 24:33), donde Josefo localiza su tumba (*Ant*. 5, 1, 29). Se dice que el sumo sacerdocio permaneció en la familia de Eleazar hasta el tiempo de Elí, descendiente de Itamar, a cuya familia pasó por alguna razón desconocida, hasta que volvió de nuevo a la familia eleazarita en la persona de > Sadoc (1 Sam. 2:27; 1 Cro. 6:8; 24:3; 1 R. 2:27; Josefo, *Ant*. 8, 1, 3).

2. Habitante de una casa en la «colina» (*gibeah*, בְּעָה.) de > Quiriat-jearim, consagrado por sus conciudadanos para que guardase el > arca de Yahveh, después de haber sido recuperada de manos de los filisteos (1 Sam. 7:1, 2). No hay evidencia de que perteneciera al orden sacerdotal, pero su función se justifica por las circunstancias. Al parecer, se mantuvo en este cargo durante veinte años, hasta la intervención de > Samuel (1 Sam. 7:2), aunque el arca permaneció en ese lugar mucho más tiempo (1 Cro. 13:7).

3. Levita, hijo de Majli y nieto de Merari. Se dice que solo tuvo hijas, a quienes sus primos tomaron por mujeres (1 Cro. 23:21, 22; 24:28).

4. Hijo de Dodo, el ajojita (prob. descendiente de Ajóaj, de la tribu de Benjamín, 1 Cro. 8:4); uno de los tres guerreros más eminentes de los treinta héroes de David (1 Cro. 11:12). Estaba con David cuando desafiaron a los filisteos que se reunieron allí para la batalla, y se retiraron los hombres de Israel. Eleazar se levantó e hirió a los filisteos hasta que su mano se cansó y se le quedó pegada a la espada (2 Sam. 23:9, 10, 13).

5. Hijo de Fíneas, asociado con los levitas en el encargo de la plata, el oro y los utensilios entregados a Meremot, hijo del sacerdote Urías, y llevados a Jerusalén después del cautiverio (Esd.

8:33).

6. Uno de los hijos de Paros, que se divorció de su esposa gentil con la que había contraído matrimonio después de su regreso de Babilonia (Esd. 10:25). Prob. es el mismo que el anterior.

7. Cuarto hijo de Matatías y hermano de Juan, Jonatán, Judas y Simón Macabeo. Se le apellidó *Avarán* (*Auarán*, Αὐαρὰν, o también *Aurán*, Αὐρὰν, 1 Mac. 2:5; Josefo, *Ant*. 12, 6, 1; 9, 4), prob. relacionado con el árabe *havar*, que hace referencia a su acto más destacado, la muerte de un elefante en batalla. En una batalla anterior a su muerte leyó por orden de Judas Macabeo el libro sagrado en presencia de las tropas que iban a enfrentarse con los Seléucidas, mandadas por Nicanor (2 Mac. 8:23). Murió en el combate de Betzakaria a causa de su heroico arrojo; vio en la lucha un elefante que sobresalía de los demás tanto por su tamaño como por las corazas que lo protegían, imaginó que el rey iba en él, se abrió paso hasta el animal, se colocó debajo de él y lo mató. El cuerpo del elefante lo aplastó al caerle encima (1 Mac. 6:43ss; Josefo, *Ant*. 12, 19, 4; *Guerras*, 1, 1, 5).

8. Escriba distinguido (*Eleázaros… ton proteuonton grammateon*, Ἐλεάζαρος… τῶν πρωτευόντων γραμματέων, 2 Mac. 6:18), uno de los principales doctores de la Ley, de edad avanzada, a pesar de lo cual sufrió el martirio durante la persecución de Antíoco IV Epífanes por haberse negado incluso a simular que comía carne de cerdo, prohibida por la Ley. Cuando a la fuerza le metieron en la boca un pedazo de carne, lo escupió y voluntariamente se entregó al tormento. Sus verdugos, viendo su obstinación, redoblaron su crueldad y cuando estaba expirando bajo los golpes, clamó: «Es manifiesto a Yahveh, quien tiene el santo conocimiento, que habiendo podido librarme de la muerte, soporto los agudos dolores del cuerpo, pero en el alma estoy muy contento de sufrir estas cosas porque temo a Yahveh» (2 Mac. 6:18-31). Los cristianos le distinguieron con el título de «Protomártir del Antiguo Pacto», «fundamento del martirio» (Juan Crisóstomo, *Hom. 3 in 1 Mac. init.*, cf. Ambrosio, *De Jacob*. 2,10).

8. Padre de Jasón, uno de los embajadroes que Judas Macabeo envió a Roma (1 Mac. 8:18).

9. Hijo de Eliud y padre de Matán, citado por San Mateo entre los antepasados de José, esposo de María (Mt. 1:15).

ELECCIÓN

Raíz verbal heb. 977 *bajar*, בחר = «seleccionar, elegir», que en algunos pasajes significa «examinar» (Is. 48:10; Job 34:4, 33; Prov. 10:20); gr. 1589, *eklogé*, ἐκλογή = «acción de sacar de entre algo, selección», y de ahí, lo que es elegido (cf. Hch. 9:15; Ro. 9:11; 11:5, 7, 28; 1 Ts. 1:4; 2 P. 1:10); vb. 1586 *eklégomai*, ἐκλέγομαι «entresacar, seleccionar, escoger», en la voz media «elegir para sí», sin implicar necesariamente el rechazo de lo que no ha sido elegido, sino con las ideas subordinadas de bondad, favor o amor (Mc. 13:20; Lc 6:13; 9:35; 10:42; 14:7; Jn. 6:70; 13:18; 15:16, 19; Hch. 1:2, 24; 6:5; 13:17; 15:7, 22, 25; 1 Co. 1:27, 28; Ef. 1:4; Stg. 2:5).

1. Elección, alianza y libertad.

2. Elección y alianza con la casa de David.

3. Cristo el elegido.

La elección es, en primer lugar, la acción histórica por la que Dios aparta a Israel como pueblo consagrado a él, y en segundo lugar, la selección amorosa de todo el mundo mediante Jesucristo para formar una nueva humanidad a imagen y semejanza del Hijo (Ro. 8:29; Gal. 4:19).

I. ELECCIÓN, ALIANZA Y LIBERTAD. En el relato del llamamiento de Abraham tenemos el

primer caso de elección que antecede a cualquier otra acción de Dios en la historia, en especial la > promesa y la > alianza. Yahveh dijo a Abraham: «Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre...; yo haré de ti un gran pueblo» (Gn. 12:1-2). Dios escogió a Abrahán para formar un pueblo que fuese heredero de las antiguas promesas y bendiciones dadas con ocasion de la creación del hombre (Gn. 3:15) y de la alianza con Noé (Gn. 9:17). Gracias a la elección divina, Abrahán sería la raíz de una generación bendita, el padre del pueblo escogido por antonomasia, con quien Dios establecería una alianza; la iniciativa en ambos casos proviene únicamente de Dios, mientras que Abraham se contenta con acoger esta promesa y rendir homenaje a la palabra dicha por Dios (Gn. 15:6). La elección, pues, de Abraham, y por ende de su descendencia, se efectúa con vistas a la alianza, la cual implica compromiso con la palabra de Dios, sus mandamientos y la práctica de la justicia.

La elección afirma la libertad de Dios, que se expresa en la diferenciación de los elegidos y se manifiesta ya en la designación de Isaac en lugar de Ismael. Según la costumbre vigente en aquel momento, era Ismael, el > «primogénito», el que debería haber recibido la primera promesa de la herencia de Abraham. Pero aquí se trata del derecho de la libre Gracia de Dios. La libertad de la elección divina se hace más patente aún con Esaú y Jacob, los dos gemelos cuyos destinos se cruzan. El Génesis presenta a Esaú como el hermano mayor (Gn. 25:35). Sin embargo, Dios elegirá a Jacob y lo constituirá heredero de las promesas. En virtud de esta elección, y como signo de ella, Dios convierte el nombre de Jacob en Israel (Gn. 35:9-11). Después de renovar con Isaac (Gn. 26:3-5) la alianza establecida con Abraham (Gn. 17:19), Yahveh la hace gravitar sobre la persona de Jacob y sus doce hijos, antepasados de las doce tribus de Israel, que constituirán las estructuras de base del pueblo de Dios. Jacob-Israel es el elegido de Dios y, en cuanto tal, será el padre y fundador del pueblo escogido, a quien Dios concederá sus favores más que a sus iguales o rivales. Israel estará formado por los descendientes de Abrahán a través de Isaac y de Jacob, y no a través de Esaú, antepasado de los > edomitas, enemigos hereditarios de Israel y que no forman parte ciertamente del pueblo elegido.

En el > Éxodo se repiten las mismas características que comenzaron con Abraham. El objetivo es constituir una alianza que haga de Israel un pueblo libre, devolviéndole su dignidad y dándole una ley y una misión en la historia. Esta relación de Israel con Dios se basa únicamente en la voluntad libre de Yahveh al elegir a Israel. Israel ha sido escogido entre las naciones, ha sido bendecido y colmado por Yahveh, a cuya elección el pueblo tiene que corresponder comprometiéndose a cumplir libremente su voluntad. La alianza mosaica es un libre intercambio de promesas y compromisos. Dios ha escogido un pueblo que ha aceptado libremente andar por los caminos indicados. La elección y el llamamiento a la santidad son consustanciales a Israel. La historia de la elección que fundamenta la alianza y describe el fracaso del pueblo para guardar sus contenidos es la misma historia de Israel. La elección no es una garantía de inmunidad para Israel, toda vez que su propósito se ordena fundamentalmente con vistas a una misión histórica, la de ser testigo de Yahveh ante todos los pueblos de la tierra: «He aquí, que yo lo dí por testigo a los pueblos, por jefe y por maestro a las naciones» (Is. 55:4; cf. 43:10-12). El peligro para Israel fue creer que su condición de pueblo elegido era un *privilegio*, dejando a un lado el hecho de que constituía a la vez una misión y un servicio, lo que engendraba orgullo, soberbia y negligencia respecto a la justicia. Contra estas desviaciones reaccionaron los profetas.

II. ELECCIÓN Y ALIANZA CON LA CASA DE DAVID. La elección imprevista de David, hijo de

Jesé, subraya, una vez más, la gratuidad de los designios de Dios. Encargado como el menor de sus hermanos del cuidado de las ovejas de su familia, es sin embargo el elegido para suceder al rey Saúl, rechazado por Yahveh (1 Sam. 16:10-12). La realeza de la dinastía davídica se describe en términos de tradición abrahámica. En David se cumplen y se renuevan las promesas hechas a los patriarcas. Mientras que la alianza mosaica era condicional, la que se establece con David elimina expresamente toda idea de ruptura: será eterna, y bajo ese aspecto, coincide con la de Abraham. El propósito redentor de Yahveh comienza con el éxodo y terminará con el triunfo del rey mesías, «hijo de David». La esperanza de Israel se basa en la continuidad entre el pasado, el presente y el futuro.

La alianza con David adquirió una gran importancia en el momento del destierro, cuando desde el fondo de su miseria Israel se preguntaba si, después de haber roto tantas veces la alianza mosaica, seguía siendo el pueblo de Yahveh, digno de sus promesas. Los profetas, sobre todo Jeremías, Ezequiel e Isaías, habían destacado nuevos aspectos de la elección divina; recuerdan que se trata de una disposición enteramente gratuita, que no descansa en los méritos del pueblo, sino solamente en la misericordia de Yahveh. La alianza, resultante de la elección, no es tanto un pacto como un acto gratuito de Yahveh que permanece fiel a su pueblo. Su juramento dura para siempre. La infidelidad de Israel no rompe automáticamente la alianza, ya que Yahveh es libre para tener paciencia y perdonar.

Se apela entonces a una alianza formulada, no ya en términos de bendiciones y maldiciones, dependiente de la observancia del pueblo, sino de un pacto que es pura promesa de Dios, válido a pesar de los fallos humanos. Se recuerda la promesa incondicional hecha a David, que no destruye la alianza sinaítica, sino que la confirma centrándola en el rey. En adelante, Dios estará presente en su pueblo por medio de la descendencia de David. A partir de David, la alianza de Dios con su pueblo pasa a través del rey. El trono de Israel será el trono de David. Y por la mediación de un rey, sucesor de David, salvará Dios a su pueblo. La esperanza de Israel se hace entonces dinástica.

Del > destierro en Babilonia solo volverá un pequeño > resto o remanente. Esta noción de «resto» está ligada a las estructuras mismas de la fe de Israel: elección, alianza, juicio y salvación. La predicación severa de los profetas, que habla de ruptura y de infidelidad, se templa con la referencia a un remanente santo que será salvado. Aun en los peores momentos de la historia de Israel queda siempre un pequeño resto fiel en el que la palabra de Dios encuentra una respuesta plenamente humana, un resto al que Yahveh reserva sus favores y en el que queda preservado todo el porvenir del pueblo. Más allá de la discontinuidad se da siempre una pequeña continuidad. Por causa de su amor, Yahveh reconstruirá a su pueblo a partir de ese resto «humilde y pobre» (Sof. 3:12). Ese pequeño resto representa a los ojos de Yahveh a toda la comunidad. Es la parte fiel que subsiste gracias a una elección divina realizada en el interior del mismo pueblo. Dios actúa en su favor para procurarle a todo Israel el perdón y la salvación. Es la raíz que comunica la santidad a todo el conjunto, el núcleo de un nuevo Israel que vivirá finalmente en la santidad y la obediencia. Al final, ese pequeño resto se reducirá a unas cuantas familias santas, Isabel y Zacarías, Simeón y Ana, y finalmente Joaquín y Ana, de los que nacerá María. Con esta pequeña «hija de Israel» el Señor Dios podrá finalmente visitar a su pueblo. A partir de este punto central se invierte el proceso.

III. CRISTO EL ELEGIDO. La concentración en un único descendiente, Cristo, era la condición de una verdadera universalidad, «para que la bendición de Abraham se extendiese a todas las naciones» (Gal. 3:14). A partir de Cristo se lleva a cabo una inversión de perspectiva. Se pasa de la bendición única y excepcional de María, llena de Gracia, a una bendición universal que afecta a todo el mundo

en el Hijo amado de Dios e hijo de David. En él todos somos elegidos para alabanza gloriosa de la Gracia con que el Padre nos ha agraciado en su Hijo (cf. Ef. 1:1-6). Comienza así la nueva alianza, el Reino del verdadero David, un Reino que ya no tendrá fin (cf. Lc. 1:33). La inserción sociológica en Israel ya no es necesaria para la salvación; basta con adherirse a Cristo, la auténtica descendencia de Abrahán. Cristo es al mismo tiempo nuestra alianza (Is. 42:6), nuestra ley (Gal. 6:2) y el elegido del Padre (Is. 42:1). En adelante, en él y por él todos somos elegidos (Ef. 1:4); la alianza nueva queda establecida en favor de todos (Mt. 26:28) y el Espíritu Santo se ofrece al mundo entero como su verdadera ley (Ro. 8:2).

La elección de la comunidad cristiana se fundamenta en la elección de Cristo, piedra angular, elegida, preciosa, sobre la que se levanta el edificio de la Iglesia (1 P. 2:4; 6:9; cf. Lc. 9:35; 23:35). Para San Pablo la Iglesia es la rama injertada en el olivo de la elección (Ro. 11:17), que identifica con el «resto» profetizado por Isaías; «Aunque tu pueblo, oh Israel, sea como la arena del mar, solo un remanente volverá» (Is. 10:22). Así las cosas, los cristianos —judíos y gentiles— son los herederos de la promesa, ciudadanos de Israel (Gal. 3:29; 4:28; Ef. 3:6); o como explicará Pedro: «sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido, para que anunciéis las virtudes de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros en el tiempo pasado no erais pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios» (1 P. 2:9-10). Véase ALIANZA, PREDESTINACIÓN, REMANENTE.

BIBLIOGRAFÍA: L. Coenen, “Elección”, en *DTNT* II, 62-72; A. González Lamadrid, “Elección”, en *EB* (Garriga 1964); J. Guillén Torralba, L*a fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento* (Edicep 1983); M. Fliek y Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* (Sigueme 1974); É. Hamel, “Eleccion, alianza, ley”, en *DT*; Paul J. Jewett, *Elección y predestinación* (Desafío, 1992); F. Lacueva, *Doctrinas de la gracia* (CLIE, 1975); M, Lohrer, “La gracia como elección del hombre” en *MS* IV, 732-789; L. de Lorenzi, “Elección”, en *NDTB*, 474-490; R.C. Sproul, *Escogidos por Dios* (Unilit, 1998); W.F. Tillett, *La doctrina de la salvación* (CLIE 1987); Ernesto Trenchard y José M. Martínez, *Escogidos en Cristo* (CLIE 2206); H. Wildberger, “בחר, *bjr*, elegir”, en *DTMAT* I, 406-439.

A. ROPERO

ÉLEF

Heb. 507 con art. *haéleph*, הָאֶלֶף = «el buey»; Vulg. *Eleph*. Aldea cercana a Jerusalén cuya ubicación se desconoce. Cayó en suerte a la tribu de Benjamín (Jos. 18:28). La LXX relaciona este nombre con Selalef, *Selaleph*, Σηλαλφ; Eusebio y Jerónimo mencionan *Selá*, Σελ, como diferente de Élef.

ELEFANTE

En heb. no existe una palabra para designar a este animal, que en realidad no se menciona de manera precisa hasta los libros de los > Macabeos. Solo se alude al marfil que > Salomón recibía desde Tarsis: «el rey tenía en el mar la flota de Tarsis con la flota de Hiram; y una vez cada tres años venía la flota de Tarsis trayendo oro, plata, marfil (*shenehabbim*, ים ִנְהַ ֶ), monos y pavos reales» (1 R. 10:22; 2 Cro. 9:21). Otro tanto ocurre en el NT, que menciona el marfil, *elephántinos*, λεφντινος, entre las mercancías con las que traficaba la gran Babilonia (Ap. 18:12).

Aparte de sus colmillos, el elefante se utilizaba en la guerra debido a su fuerza y poderío. Se sabe que el persa Darío III empleó quince elefantes contra el ejército de > Alejandro Magno en la batalla de Gaugamela (> Arbela). A partir de aquí se utilizó como animal bélico, traído desde la India. De ahí que su conductor (el *cornac*) fuese llamado «indio», *indos*, νδος, y que se designara al comandante de un batallón de conductores «elefantarca», *elephantarkhes*, λεφαντρχης (2 Mac. 14:12; 3 Mac. 5:4). Los Seléucidas utilizaron elefantes en sus campañas. En el tiempo de los

Macabeos las huestes sirias excitaban a los elefantes con bebidas fermentadas para que peleasen (1 Mac. 6:34). Cada uno iba rodeado de mil infantes y quinientos jinetes y llevaba su *cornac* y una torre de madera con cuatro arqueros. Eleazar Macabeo pereció en una batalla aplastado por un elefante (1 Mac. 6:43-46). A veces los elefantes, llenos de pánico, se volvían contra el propio ejército, haciendo más daño que los mismos enemigos.

El elefante es el mayor de los mamíferos terrestres; su enorme tamaño requiere grandes cantidades de alimento y agua. Simboliza la templanza, la piedad, la eternidad, la soberanía y los juegos públicos. 32 de ellos intervinieron en los juegos seculares que organizó Filipo el año 248 a.C.

A. CABEZÓN MARTÍN

ELEGIDA

Gr. *eklekté*, ἐκλεκτή = «elegida». Según algunos críticos, esta palabra se usa como nombre propio en la carta de Juan: *ho Presbýteros Eklektê Kyría*, ὁ Πρεσβύτερος Ἐκλεκτῇ κυρίᾳ (2 Jn. 1:1). En prueba de ello se aduce el ejemplo de varias inscripciones epistolares en las que el nombre precede al rango o condición. Comentaristas antiguos entendieron esta designación en sentido místico o espiritual, referida a la Iglesia en general. La versión siríaca y árabe leen *Kyría*, Κυρίᾳ como nombre propio: «la elegida Cyria» (*eklektê Kyría*, ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ).

ELEMENTOS

Gr. 4747 *stoikheîa*, στοιχεῖα, pl. neutro. Aparece 7 veces en el NT: Gal. 4:3, 9; Col. 2:8, 22; Heb. 5:12; 2 Pd.3:10, 13.

1. Elementos fundamentales, rudimentos.
2. Elementos primarios, fundacionales, del mundo material.

I. ELEMENTOS FUNDAMENTALES, RUDIMENTOS. En Gal. 4:3, 9 Pablo hace una advertencia a las comunidades cristianas de Galacia: si sus miembros acogen la enseñanza judaizante, esta los sometería a unos rudimentos religiosos judíos muy inferiores a la revelación de Dios en Jesucristo. Justificados ya por su fe en Cristo, no tienen ninguna razón por someterse a los elementos fundamentales de la ley judía, como la circuncisión, la observancia del sábado y las celebraciones litúrgicas. Igual que los rudimentos paganos que antes seguían, estos rudimentos judíos son «ineficaces y sin valor» (Gal. 4:9-10), según Pablo. El carácter tan radical de este juicio ha inducido a algunos intérpretes a sugerir que en estos versículos el término *stoikheîa* se refiere más bien a elementos fundamentales de la cultura religiosa pagana, a los cuales podían regresar los recién convertidos. Sin embargo, por la repetida referencia a la circuncisión y «las obras de la Ley» en toda la carta, es más probable que los «rudimentos» mencionados sean los de la ley judía.

En Heb. 5:12 la identidad de los rudimentos está claramente especificada en el texto: el autor reprocha a sus lectores que se hayan quedado al nivel de los «rudimentos primarios de las palabras de Dios», es decir, las enseñanzas básicas que fundamentan su fe, en vez de avanzar con madurez. El autor enumera en Heb. 6:1-2 las enseñanzas básicas de esta comunidad orientada hacia la herencia hebrea del cristianismo. Al igual que la fe judía y las varias tendencias dentro del cristianismo primitivo, comienzan con el arrepentimiento de conductas que conllevan la muerte como paso requerido para entregarse a Dios con fe. La «instrucción sobre bautismos» posiblemente se refiere a algunos lavamientos que varios grupos cristianos practicaban además del bautismo inicial. Siguen la «imposición de manos», relacionada con el don —y los dones— del Espíritu, así como la enseñanza

sobre la resurrección y el juicio divino.

En el contexto muy particular de Colosenses aparece dos veces la frase «los rudimentos del mundo», *ta stoikheîa tu kosmu*, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Col. 2:8 y 2:20), para indicar el comienzo y el final de un párrafo. Según ello, «los rudimentos del mundo» son cuatro cosas divididas en dos grupos: el requisito de la circuncisión (2:11-12) y las reglamentaciones sobre alimentos, bebidas y celebraciones judías (2:16-19). Todo este sistema legal, tan fundamental para el judaísmo, no tiene más solidez que una sombra. Pero una sombra delata el advenimiento de una realidad sustancial y en la médula del texto, 2:13-15, se revela que esta realidad es Cristo, quien triunfó sobre estas y otras demandas de la Ley junto con la pena de muerte que acarreaban. Por su propia muerte a mano de los «poderes y las potestades», más su victoria sobre ellos en la resurrección, Cristo desarmó a estas fuerzas del mal que operan a través de los «rudimentos del mundo» y que incluyen los sistemas religiosos, incluso el judío. La comunidad cristiana que recibía esta carta no debía dejarse llevar por las prácticas esotéricas (Col. 2:18) desarrolladas en relación con aquellos rudimentos, pues Cristo es el que provee el crecimiento tal como Dios lo quiere (Col. 2:19).

II. ELEMENTOS PRIMARIOS, FUNDACIONALES, DEL MUNDO MATERIAL. En 2 P. 3:10,12 se promete que el «Día del Señor», aunque con retraso, vendrá súbitamente, acompañado de una deflagración que destruirá todos los «elementos» que constituyen el cosmos. Sin embargo, esto no será el fin de todo, sino el preludio necesario para la irrupción definitiva de los nuevos cielos y la nueva tierra donde habitará la justicia.

Este significado de «los elementos/rudimentos» estaba presente también en la literatura sapiencial de la comunidad judía en la diáspora egipcia al final del siglo primero antes de Cristo. En el libro deuterocanónico de la Sabiduría este termino designa tanto la estructura física del mundo como su funcionamiento observable en el ciclo de las estaciones del año, el movimiento diario del sol, la posición de las estrellas y las características de la naturaleza animal y humana (Sab. 5.17-21). Véase POTESTADES, RUDIMENTOS.

BIBLIOGRAFÍA: C.E. Arnold, *The Colossian Syncretism - The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, (Baker 1996); Id., "Returning to the Domain of the Powers: "Stoicheia" as Evil Spirits in Galatians 4:3,9," *Novum Testamentum* (Jan., 1996), 55-76; A.J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul´s Teaching* (Kampen 1964); G.R. Beasley-Murray, "The Second Chapter of Colossians," *Review & Expositor* (1973), 469-479; H. Berkhof, *Cristo y los poderes* (TELL 1985); D.R. Bundrick, "Ta Stoicheia Tou Kosmou (Galatians 4:3)", *Journal of the Evangelical Theological Society* (Sep. 1991), 353-364; J.L. Martyn, *Theological issues in the letters of Paul* (Continuum IPG, 2005); E. Schweizer, "Slaves of the Elements and Worshippers of Angels: Gal 4:3 and Col. 2:8, 18, 20", *Journal of Biblical Literature* (Sep. 1988), 455-468.

I. FOULKES

ELHANÁN

Heb. 445 Eljanán, אֶלְחָנָן = «Dios es benigno»; ac. *Ilu-hananlu*; Sept. *Eleanán*, Ἐλεανάν. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Jaír, o Jaare-oregim, de Belén, que dio muerte al gigante Lahmi, hermano de Goliat geteo (2 Sam. 21:19; 1 Cro. 20:5). Es evidente que el texto de 2 Samuel ha sufrido una alteración en su transmisión.

2. Hijo de Dodo, natural de Belén, que fue de los treinta valientes de David (2 Sam. 23:24; 1 Cro. 11:26).

ELI

Heb. *Eli-*, אֱלִי, partícula constructiva de *El*, אֵל = «poderoso»; aparece a menudo en la Escritura como primer elemento de nombres propios, p.ej. Elisama, Eliada, Elifelet, Elías, Eliseo (cf. 2 Sam. 5:16; 1 Cro. 14:7). Hace referencia al concepto más alto de la divinidad entre los semitas, y a veces es intercambiable con Baal, o incluso con Yah. Como en las palabras que comienzan con *Abi*, *Ahi*, etc., este elemento a menudo se funde con otros miembros, no estrictamente como una relación constructa, sino como una especie de invocación litúrgica a la divinidad, tal como se encuentra en nombres parecidos y es usado en fórmulas religiosas, especialmente entre los antiguos fenicios.

ELÍ

Heb. 5941 *Elí*, עֵלִי = «alto, elevado»; Sept. *Elí*, ʼΗλί; Josefo *Eleí*, ʼΗλεί; Vulg. *Heli*.

1. Probable descendiente de Aarón por el linaje de Itamar (cf. Lv. 10:1, 2, 12; 1 R. 2:27; 1 Cro. 24:3, 6) y último o penúltimo juez de Israel después de la muerte de > Sansón, además de sumo sacerdote. Se sabe muy poco de su judicatura, excepto que duró cuatro largas décadas (1 Sm. 4:18). El futuro profeta > Samuel estuvo bajo su servicio en el santuario de Silo (1 Sam. 7:6, 15-17). Los dos hijos de Elí, > Ofni y > Finees, ayudaban a su padre, pero interferían en las ofrendas del pueblo y pecaban en gran manera (1 Sam. 2:27-36; 1 R. 2:27). Elí habló con sus hijos acerca de las malas acciones que cometían, pero no con la necesaria energía para impedir que deshonraran al Señor (1 Sam. 2:22-25; 3:13). El cometido de mantener la fidelidad del pueblo hacia Dios recaía sobre la casa sacerdotal. De ahí lo enorme del pecado de aquellos jóvenes y la gran responsabilidad de Elí por su negligencia. Un hombre de Dios fue a Elí y le dijo claramente que estaba honrando a sus hijos antes que al Señor, detallándole algunos de los juicios que iban a abatirse sobre su casa, así como el hecho de que sus dos hijos morirían el mismo día.

Como Elí permitió que sus hijos siguieran en sus malas acciones, Dios le envió un mensaje por medio de Samuel, recordándole los juicios de los que se le había advertido y repitiendo: «sus hijos han blasfemado a Dios, y él no los ha estorbado». Elí se sometió piadosamente a Dios, diciendo: «Yahveh es; haga lo que bien le pareciere». Pero siguió sin corregir el mal, para lo cual ya posiblemente fuera impotente. Este fue su gran fracaso, aunque es evidente que por otra parte buscaba mantener el honor de Dios. Temblaba de temor cuando el > Arca fue llevada al campo de batalla, lo que terminó con el desastre de la captura de aquel emblema sagrado por parte de los > filisteos y la muerte de sus dos hijos. «Icabod» es el nombre que marca el estado de Israel debido al pecado de Elí: «traspasada es la gloria». Al oír estas tristes noticias, Elí cayó hacia atrás de la silla en que estaba sentado y murió desnucado. Tenía 98 años y había juzgado a Israel durante cuarenta (1 Sam. 1-4). Su descendiente Abiatar fue echado del sacerdocio por Salomón en cumplimiento de la palabra de Yahveh con respecto a la casa de Elí en Silo (1 R. 2:27), volviendo el sumo sacerdocio a la familia de > Eleazar en la persona de > Sadoc (1 R. 2:35).

2. Gr. 2242 *Elí*, ʼΗλί. Nombre que aparece una vez en el NT en la serie genealógica de San Lucas como abuelo de Cristo y padre de José, esposo de María (Lc. 3:23). Algunos prefieren leer los vs. 23 y 24 del siguiente modo: «Y Jesús comenzó a la edad de unos 30 años, siendo el hijo (como se creía, de José) de Elí, el hijo de Matat...». Suponen que la genealogía de Lucas es la de María, y consideran que Elí era el padre de María, y por ello, el abuelo verdadero, no solo legal, de Jesús.

ELÍ, ELÍ, ¿LAMA SABACTANI?

Frase aramea que significa «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt. 27:46; Mc.

15:34), tomada de las palabras del Sal. 22:1. Ni Mateo ni Marcos repoducen literalmente el texto original, sino que parecen depender del > Targum arameo del salmo. Marcos arameiza *Elí* (gr. �λ�) en *Eloí* (gr. �λω�, 15:34). A juzgar por la reacción de los presentes, que piensan que Jesús estaba llamando a Elías, parece más probable la transcripción de Mateo.

En el caso de Jesús, el recurso a esta antigua oración del justo paciente no significa desesperación, sino el clamor confiado del inocente dirigido a quien puede librarle de tanta angustia y sufrimiento.

ELIAB

Heb. 446 *Eliab*, אֱלִיאָב = «Dios es mi padre»; ac. *Iliabi*; Sept. *Eliab*, Ἐλι�β. Nombre propio de siete israelitas.

1. Hijo de Helón y jefe de la tribu de Zabulón en el momento del censo de los israelitas en el desierto (Nm. 1:9; 2:7; 7:24, 29; 10:16).

2. Rubenita, hijo de Falú, cuya familia era de las principales de la tribu. Sus hijos > Datán y > Abiram contendieron contra Moisés y Aarón, coaligados con el grupo de > Coré, hasta que «la tierra abrió su boca y se los tragó a ellos y a Coré» (Nm. 26:8, 9; 16:1, 12; Dt. 11:6).

3. Hijo de Najat, bisabuelo de > Samuel, levita de la familia de > Cohat, padre de > Jerojam (1 Cro. 6:27), tal vez el > Eliel del v. 34.

4. Hijo primogénito de Isaí y hermano de David. Era alto y de aspecto hermoso (1 Sam. 16:6; 1 Cro. 2:13). Se unió al ejército de > Saúl para combatir contra los filisteos (1 Sam. 17:13). En la lista de los «jefes» (*nagid*, נָגִיד) o «príncipes» (*sar*, ר ַ) tribales del tiempo de David se menciona a Elihú como jefe de los de Judá (1 Cro. 27:18), uno de los «hermanos de David», pero dado que en el texto Masorético no se contempla ningún hermano de David llamado por ese nombre, se cree que la forma correcta del nombre es Eliab, como en la LXX.

5. El tercer gadita que se unió a David en el desierto cuando huía de Saúl (1 Cro. 12:9).

6. Levita portero (*shoer*, עֵר) y músico de la época de David, descendiente de > Merari (1 Cro. 15:18, 20; 16:5).

7. Hijo de Natanel, uno de los antepasados de Judit, miembro de la tribu de Simeón (Judit 8:1).

ELIABA

Heb. 455 *Eliyajbá*, אֱלְיַחְ ָא = «Dios ocultará», o «a quien Dios esconde»; Sept. *Eliabá*, Ἐλιαβ�. Uno de los treinta valientes de David (2 Sam. 23:32; 1 Cro. 11:33). Su nombre es de origen hitita, lo cual no tiene nada de extraño, habida cuenta de que eran varios los soldados hititas en el ejército de David (1 Sam. 26:6; 2 Sam. 11:3, 6).

ELIACIM

Heb. 471 *Eleyaqim*, אֶלְיָקִים = «Dios establece [levanta]»; Sept. *Eliakim*, Ἐλιακ�μ; Vulg. *Eliacim*. Sacerdote que tomó parte en las ceremonias de dedicación del muro de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 12:27, 41).

ELIADA

Heb. 450 *Eleyadá*, אֶלְיָדָע = «Dios conoce»; ac. *Ilum-ida*; Sept. *Elidaé*, Ἐλιδα�, *Baalimath*, Βααλιμ�θ, *Eliadá*, Ἐλιαδ�. Nombre de tres israelitas.

1. Hijo de David, nacido en Jerusalén (2 Sam. 5:16; 1 Cro. 3:8), no de una concubina sino de una esposa. En 1 Cro. 14:7, recibe el nombre de Beeliada, *Beeleyadá*, עֶלְיָדָע = «conocido por el Maestro» (*Beel*, עֶל), equivalente sirio del heb. Señor (*Baal*, עַל).

2. Sept. *Eladá*, ’Ελαδά, *Eliadaé*, ’Ελιαδαέ. Padre de > Rezón de Soba, el cual dejó a > Hadad-ezer y fundó una dinastía de reyes de Damasco (1 R. 11:23).

3. Sept. *Eliadá*, ’Ελιαδά. Benjaminita, hombre valiente (*gibbor jayil*, ר חַיִל), que llevó 200.000 hombres armados de arco y escudo al ejército de > Josafat (2 Cro. 17:17).

ELIAM

Heb. 463 *Eliam*, אֱלִיעָם = «Dios es [mi] pariente»; Sept. *Eliab*, ’Ελιάβ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Padre de Betsabé, esposa de Urías y después del rey David (2 Sm. 11:3). En la lista de 1 Cro. 3:5 los nombres de ambos, padre e hija, aparecen traspuestos en sus dos componentes, el primero equivalente a Amiel y el segundo a Beth-súa, ambos de origen hitita (cf. Gn. 38:12; 1 Cro. 2:3; 2 Sam. 17:27).

2. Hijo de Ahitofel el gilonita, uno de los treinta valientes de David (2 Sam. 23:34). Se omite en la lista de 1 Cro. 11, aunque es prob. que se trate de Ajías el pelonita (v. 36). Una antigua tradición judía conservada por Jerónimo dice que los dos Eliam son la misma persona (*Quest. Hebr. on 2 Sam.* 11:3, y 1 Cro. 3:5), lo que explicaría la hostilidad de Ahitofel contra David, por haber deshonrado su casa y provocado la muerte de su yerno.

ELIAQUIM

Heb. 471 *Eleyaqim*, אֶלְיָקִים = «Dios establece [levanta]»; Sept. *Eliakim*, ’Ελιακίμ y *Eliakeím*, ’Ελιακείμ; NT *Eliakeím*, ’Ελιακείμ; Vulg. *Eliacim*. Nombre propio de varios personajes del AT.

1. Hijo de Hilquías, administrador del palacio del rey Ezequías; este lo mandó primero a negociar con los invasores asirios (2 R. 18:17-37) y después a procurar la ayuda de Isaías el profeta (Is. 37:2). La descripción de este personaje refleja su eminencia, poder y grandeza de espíritu, de tal manera que el libro del Apocalipsis aplica a Jesucristo las mismas palabras con que Isaías describe la potestad de Eliaquim: «Pondré sobre su hombro la llave de la casa de David. El abrirá, y nadie cerrará; él cerrará, y nadie abrirá» (Is. 22:22); «escribe al ángel de la iglesia en Filadelfia: El Santo y Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre, dice estas cosas» (Ap. 3:7).

2. Nombre original de Joacim, rey de Judá (2 R. 23:34; 2 Cro. 36:4). Véase JOACIM.

3. Sacerdote del tiempo de Nehemías que intervino en la ceremonia dedicatoria de las murallas de Jerusalén (Neh. 12:41).

4. Antepasado de Jesús, descendiente de Zorobabel, hijo de Abiud y padre de Azor (Mt. 1:13). Es prob. el mismo que el hijo de Melea y padre de Jonán en la genealogía lucana de Jesús (Lc. 3:30); prob. nieto de Natán.

ELÍAS

Heb. *Eliyyah*, אֵלִ ה «Dios es Yahweh» o «mi Dios es Yahweh» (2 R. 1:3, 4, 8, 12; 1 Cro. 8:27; Esd. 10:21, 26; Mal. 4:5); en el resto aparece en la forma completa *Eliyyahu*, אֵלִ ה; ac. *Ilu-yâu*; Sept.

Eliús, Ἠλιο□ς, *Elías*, Ἠλ□ας; N.T. *Elías*, Ἠλ□ας; Josefo, *Elías*, Ἠλ□ας (*Ant.* 8, 13, 4); Vulg. *Elias*. Nombre de varios personajes del AT.

1. Uno de los grandes profetas de Israel, llamado «el Tisbita», de Galaad, según el texto heb. (*Eliyyahu hattishbí mittishbé Gilead*, אֵלִיָּה הַ . ִ . י מִ . ָבֵי גִּלְעָד, puede significar «habitante de Galaad», o «de Tisbe de Galaad», según lee la Sept. *ho ek Thessebón*, □ □κ Θεσσεβ□ν). Josefo dice que procedía de Tisbón (*ek póleos Thesbones tes Galaadítidos khoras*, □κ π□λεως Θεσβ□νης τ□ς Γαλααδ□τιδος χ□ρας, *Ant.* 8, 13, 2). Ver ELÍAS, Profeta.

2. Benjaminita, hijo de Jeroham, residía en Jerusalén (1 Cro. 8:27).

3. Sacerdote hijo de Harim, se había casado con una mujer gentil (Esd. 10:21).

4. Israelita de entre los que Esdras convenció para que despidieran a sus mujeres extranjeras (Esd. 10:19, 26).

ELÍAS, Profeta

1. Antecedentes Generales.
   1.1. Etimología.
   1.2. Elías y la profecía del post-destierro.
2. La figura de Elías en el judaísmo tardío (Qumrán y literatura rabínica).
3. Elías en la tradición sinóptica.
   3.1. El profeta escatológico en la tradición sinóptica.
      3.1.1. Elías en el material pre-lucano.
      3.1.2. Elías en la fuente de los dichos.
4. Elías en el cuarto evangelio.
5. Conclusiones.

I. ANTECEDENTES GENERALES.

1. *Etimología*. *Eliyyahu*, אֵלִיָּה, profeta enviado por Dios que, como su nombre significa, «Yahvé es mi Dios», restauró la alianza y salvó el verdadero culto yahvista en el territorio septentrional del país durante el siglo IX a.C, bajo el gobierno de los reyes Ajab y Ocozías. El peligro de paganismo que ataca Elías surge a partir de la unión en matrimonio de > Ajab y > Jezabel, hija del rey de Tiro, quien implanta en Samaria la adoración a > Baal y con ello el peligro de infidelidad, sincretismo y extinción de la religión del verdadero Dios.

Los materiales que hablan del profeta Elías, tanto los primeros como los que se datan después del destierro, pertenecen a tradiciones norteñas de Israel. Se desconocen datos acerca de la genealogía de Elías. Probablemente nace en Tisbé, de aquí que sea llamado “el tisbita”. En su actividad misionera se caracteriza por ser un profeta ambulante solitario, que no pertenece ni a un templo ni a una comunidad determinada. Su estilo de vida, parecido al de los > nazareos, es una clamorosa protesta contra la corrupción de su época. Su manto de pelo y faja de piel ceñida a su cintura (2 R. 1:8), su pie veloz (1 R. 18:46), su hábito de morar en cavernas junto a arroyos (17:3-6) o en cuevas de montañas (19:9), y de dormir en precarios refugios (19:5), definen al tradicional hijo del desierto en abierta oposición a las costumbres refinada procedentes de Fenicia. Desde el relato de la sequía y la matanza de los profetas de Baal (1 R. 17-18), suscita la persecución por parte de Jezabel, y tiene que huir al desierto, dirigiéndose al monte Horeb, lugar donde se produce una > teofanía (1 R.

19:3.8-13). Ya al final de su actividad profética, Elías es llevado al cielo en un carro de fuego, a imitación de > Enoc, dejando como sucesor a > Eliseo (2 R. 2:1-11).

2. *Elías y la profecía del post-destierro*. A la vuelta del destierro acontece en la literatura judía una revisión de los grandes personajes pre-exílicos como David, Moisés y Elías. Esta revisión consistió en una crítica de los héroes e instituciones pasadas. Así, en relación con Elías hallamos distintos textos, por ejemplo 2 Cro. 21:12, que muestra al profeta enviando una carta a Edom. En Mal. 3:23, Sir. 48:5 y 1 Mac. 2:58 se presentan diferentes aspectos relacionados con la figura de Elías que lo vinculan con su regreso antes del juicio de Dios (ver Mal. 3:1. 22; Sir. 48:5), con la misión de hacer "volver los padres a los hijos" (Mal. 3:23; Sir. 48, 8), con la resurrección/reanimación de los muertos (ver 1 R. 17:23; Sir. 48:5), con hacer bajar fuego del cielo (1 R. 17:23; Sir. 48:3) y con su misterioso rapto al cielo (ver 2 R. 2:4-5; Sir. 48:9). A causa de su celo por la Ley (ver 1 Mac. 2:58), es evidente que la interpretación refleja el trasfondo de la persecución religiosa de que está siendo objeto el pueblo de Dios y el papel paradigmático de Elías en dicha confrontación.

Como puede apreciarse en estos relatos del judaísmo tardío, Elías representa un papel que ha ido ampliándose y enriqueciéndose con el correr del tiempo; así por ejemplo, en la versión de la LXX Sir. 48:5 dice de él: "Tú que resucitaste a un muerto de la muerte y del Hades por la palabra del Altísimo". Esta cita retoma y sintetiza la tradición anterior de Elías, señalando que tanto la resurrección de los muertos como la constitución del pueblo están ligadas a su misión.

Podemos resumir este apartado señalando que en el tiempo post-exílico la figura de Elías es desarrollada y ampliada de acuerdo con las nuevas circunstancias históricas y teológicas. Esta ampliación de funciones se produce en diferentes ámbitos / grupos religiosos judíos, posiblemente heterodoxos. Debemos comprender este fenómeno, no en el sentido de recrear al Elías histórico, sino más bien en la búsqueda de paradigmas del pasado que son proyectados sobre el presente, con el fin de actualizar las promesas escatológicas.

II. LA FIGURA DE ELÍAS EN EL JUDAÍSMO TARDÍO.

1. *Elías en la literatura de Qumrán*. En la literatura de Qumrán aparece mencionada en algunos lugares la figura de Elías. La del profeta escatológico de Dt. 18:15-18 en relación con el Elías *redivivus* aparece mencionada de forma explícita relativamente en pocos textos. Sin embargo, en una lectura más detenida vemos que su persona ha sido el catalizador de la expectativa de un futuro profeta escatológico.

En los siguientes textos de Qumrán se presentan menciones directas o alusiones a Elías: 4Q382 es un relato donde se presenta la última jornada de Elías y Eliseo (2 R. 2:4-5); el texto de 4Q253a + 5Q10 trae un *pesher* de Mal. 1:14ª "la interpretación se refiere... el insolente"; el texto de 4Q253a presenta un *pesher* de Mal. 3, 18 que en el v. 5 trae el lexema "pesher respecto a la justicia" y menciona a aquellos que aprendieron a decir justo al justo e impío al impío, lo que también aparece expresado en el Documento de Damasco IV, 7 (CD-A col. IV, 7) para referirse a la comunidad de los elegidos. En vista de la posibilidad de la existencia de un *pesher* de Malaquías, es importante registrar que en CD -A col. VI, 13-20 hay una cita de Mal. 1, 10, y en CD-B col. XX, 17-21 dos de Malaquías 3:16-18, las cuales son actualizadas por el redactor "cada uno actúe con justicia con su hermano, para que su paso sea justo en el camino de Dios, y Dios pondrá atención a sus palabras 'y él escuchará, y será escrito en el libro de las memorias ante él para estos que temen a Dios y piensan en su nombre', hasta que la salvación y la justicia sean reveladas a estos que temen a Dios".

El texto de 4Q521(*4QMessianic Apocalypse*) fr. 2 col. II, 12 es particularmente interesante en vista de un estudio de la figura del profeta escatológico; dice: "porque sanará a los heridos y dará vida a los muertos y proclamará buenas nuevas a los pobres". La era escatológica es descrita a la luz del texto de Is. 61:1. Y también en el fr. 2 col. III, 2 aparece la frase de Mal. 3:24 "el padre hará retornar a los hijos...3 con la bendición del Señor" referida a la misión de Elías según el texto de Malaquías. Y nuevamente en fr. 7, 6-7, en referencia a su función de dar vida a los muertos, como lo menciona Sir. 48:5 "y él dará vida a los muertos de su pueblo". Por tanto es relevante que el texto de 4Q521 en la descripción de la llegada del reino escatológico de Dios, hace concurrir tres textos: Is. 61:1; Sir. 48:5 y Mal. 3:24, en los que se describe la era mesiánica, la intervención de un personaje profético semejante a Elías y al profeta descrito en Is. 61:1. Su papel posee por tanto un marcado carácter mesiánico; en el texto de 4Q481a (*4Qapocr Elisha*) se muestra el relato inmediatamente siguiente a la subida de Elías al cielo y la entrega de dos partes de su espíritu a Eliseo. El texto de 4Q558 (*4Qvisionb* ar) es un pequeño fragmento donde aparece la frase "el octavo como un elegido y he aquí que a puri[ficar...]. Yo enviaré a Elías antes [de que...la tierra] sea reprendida por el relámpago intenso", posiblemente una cita libre de Mal. 3:23. Finalmente, el texto de En 89, 52 perteneciente al *corpus enochicum*, encontrado en Qumrán, se lee una alusión del texto de 2 R. 2:4-5, que desarrolla la expectativa del regreso y participación de Elías y Enoc en el mundo celeste.

Podemos realizar un pequeño recuento: a) En Qumrán existió una reflexión en torno a la figura y función del profeta escatológico, bajo la forma que adquiere a la luz de la tradición del profeta Elías, en relación con él y los eventos finales. Además, en algunas de estas reflexiones utilizaron el texto de Mal. 3:24; b) 4Q521 alude a 1R. 17:23 (Sir. 48:5) y cita el texto de Mal. 3:23, interpretado mostrando signos del tiempo mesiánico, como resucitar muertos y reconciliar a los padres con los hijos. Pero todavía más, en Qumrán encontramos otros textos que aluden a funciones del profeta escatológico vinculadas a la figura de Elías y del Maestro de Justicia. Esto es lo que vamos a desarrollar en los siguientes apartados.

1.2. *La función del intérprete de la Ley*. En algunos textos de la Escritura se reserva para un personaje futuro la función de la interpretación escatológica de la Ley, vinculada al papel desempeñado por el profeta escatológico, mencionado en Mal. 3:24 en lo referente a "hacer volver los padres a los hijos...". Este texto habla de rupturas de las relaciones fraternales, motivo apocalíptico referido al deterioro que se producirá en la época final de la historia a raíz del olvido de la Ley y de los mandatos de Dios (ver 4Q521; 4Q213a col. II, fr. 2, 1-2; 4Q216 col. III, 11; 4QpsDnb ar fr. 12). La restauración del pueblo se realiza por medio de la enseñanza de la justicia. En el texto de CD col. VI, 3-11 se dice: "vendrán para cavar el pozo con la vara que ordenó, la vara para caminar con él durante la época de la impiedad, sin la cual no lo conseguirán hasta que surja el que enseña la justicia en los últimos días". Es un texto fundacional, referido a los primeros hechos de la historia de la comunidad. La crítica ha considerado que el CD posee varias etapas de elaboración. Respecto a nuestra cita, P. Davies ha propuesto que proviene de una etapa pre-qumrámica de CD, ya que identifica al intérprete de la Ley con la vara, y al que enseña la justicia como una figura futura. Algunos críticos han identificado a este personaje con el Maestro de Justicia. La opinión de J. J. Collins es que el Maestro de Justicia vivió en el "final de los días", no en los comienzos de la secta; de acuerdo con esto, la frase de CD col. VI, 11 no se refiere al Maestro de Justicia, sino a un precursor suyo. Añádase que, al parecer, la designación del intérprete de la Ley es empleada por diversos sujetos.

La frase CD col. VI, 11 menciona “hasta que surja el que enseña la justicia en los últimos días”, que aparece también en bBeka 24a, y Os 10:12 “hasta que venga el que enseña la justicia a vosotros”, *ad yabó weyoreh tsedeq lakhem*, עַד־יָבֹא וְיֹרֶה צֶדֶק לָכֶם, aplicado allí a la función que realizará Elías antes del juicio, para aclarar los pasajes oscuros de la Escritura. El que enseña la justicia es entonces el profeta escatológico que explica las Escrituras a la comunidad. La interpretación a la que se refieren los textos de Qumrán es en definitiva una revelación carismática, que juzga y declara justo al justo e impío al impío, según lo expresa el texto de Mal. 3:23 (ver Ez. 44:23-24). Dicho en otras palabras, habría que decir que este profeta detenta una función de revelar el sentido escatológico de las Escrituras a la luz de los acontecimientos que vive la secta. Si relacionamos este pasaje de CD con el texto de 1QpHab col. VII, 1, entonces el que enseña la justicia se refiere al Maestro de Justicia de los últimos días.

Esto también se infiere del texto de 1 Mac. 14:41, donde se menciona la llegada de un “profeta fiel” prometido para los últimos tiempos, quien confirmará y legitimará el sumo sacerdocio de Simón. Este texto no identifica quién es este profeta, si Elías u otro; su importancia radica en que asigna a ese profeta la función de hacer justicia entre el sacerdocio sadoquita y el asmoneo, lo cual muestra una coincidencia en cuanto a la función dada al Maestro de Justicia en los textos de Qumrán. La comprensión acerca de la interpretación autorizada de la Ley, fue distinta en los grupos judíos del período del Segundo Templo; por ejemplo, dentro del rabinismo, según Esd. 8:7, se refleja una amplia diversidad de pareceres acerca del sentido dado al pasaje de Mal. 3, 23, que para algunos giraba en torno a cuestiones de pureza e impureza legal (CDA col. VI, 17-21), mientras que para otros, acerca de dirimir cuestiones de derecho y de flexibilizar o endurecer las obligaciones de la Ley en casos particulares. Según menciona este pasaje, “los sabios” opinaban que Elías vendría a “traer paz al mundo” (ver Pirqé Rabbí Eleazar XXIX, 6). La utilización de este pasaje en CD-A col. VI, 4. 8 plantea la cuestión de la posible alusión a Elías como lo afirma bBeka 24a y como aparece en Os. 10:12. La figura del “que enseña la justicia”, *yoreh tsedeq*, יֹרֶה צֶדֶק, posiblemente en los textos de Qumrán indica el papel que cumple el intérprete escatológico de la Torah, el Maestro de Justicia que revela lo que fue oculto a los profetas y dado a conocer a la última generación. En el texto de CD col. VI, 7 se menciona que “el cetro es el intérprete de la Ley” para referirse a un personaje anterior al que enseña la Justicia; entonces es posible comprender que “el intérprete de la Ley” es una designación utilizada tanto para aquel que vivió en los comienzos del movimiento, como para el personaje esperado para los últimos tiempos. Sea como fuere de esta discusión, nosotros deseamos subrayar que ese personaje futuro, “el que enseña la justicia”, fue considerado un profeta que realizó una interpretación recibida como revelada y escatológica, y por consiguiente, tenía la pretensión de ser la interpretación definitiva para los “últimos tiempos”. No consistía en una explicación o aplicación más al modo de los *meturgeman* o rabinos, sino en la interpretación o revelación del sentido escatológico de la Torah, que legitimó un modo de entender el cumplimiento de la Ley, de considerar libros como sagrados y de legitimar un culto sin Templo.

Esta semejanza de funciones atribuidas tanto a Elías como al Maestro de Justicia refuerza la idea de que este último pudo ser considerado un profeta de los últimos tiempos. Si consideramos además otros textos, como el relato del Testamento griego de Leví (*GrTLeví*) y el Testamento arameo de Leví (*ATLeví*) descubierto en Qumrán, vemos que existen algunos contactos que podemos constatar y subrayar en relación con nuestro tema. En *GrTLeví* XVIII, 2 se sostiene que el “mesías sacerdotal interpretará (*apokalyphthésetai*, ἀποκαλυφθήσεται) todas las palabras del Señor”; creemos que es

posible que este versículo no sea un añadido cristiano, ya que es poco probable que los cristianos vieran a Jesús como mesías sacerdotal, más bien la tendencia será la de verlo como perteneciente a la tribu de Judá. Esta función dada al mesías sacerdotal en *GrTLeví* XVIII, 2, la encontramos en Qumrán referida al Maestro de Justicia; en el texto de *GrTLeví* XVIII, 2 está indicado que se trata de un sumo sacerdote que enseña la Torah y con él comienza una nueva era. Esta vinculación de Elías a la función sacerdotal es posible que resulte extraña. Sin embargo, el texto *Vitae Prophetarum* afirma la pertenencia del profeta a la familia de Aarón y que juzgará a las tribus de Israel. Entonces, no debe extrañar esta apropiación de las funciones del sacerdocio, ya que durante el período del judaísmo tardío la función sacerdotal es dada a otros personajes no pertenecientes a la familia sadoquita; de hecho, en Qumrán las funciones de sumo sacerdote son dadas a Leví (ver *4QLevíc* ar, 5), quien ve visiones y se le abren los cielos (*4QLevíb* ar fr. 1. col. II, 15). Esto responde a la revisión y recreación del sacerdocio dentro de las corrientes del judaísmo ligadas a la apocalíptica.

Durante el período del judaísmo tardío, los profetas como Elías, y los patriarcas como Set, Enoc e Isaac, tienen la función de interpretar los sueños y misterios del cosmos, de la misma manera que el ángel intérprete de las visiones nocturnas en los relatos apocalípticos. Igualmente encontramos tanto en los textos de Qumrán como en *GrTLeví* XVIII, 3, que el mesías es llamado la “estrella”, como en CD-A col. VII, 18 (ver 4QDa fr. 3 col. III, 19-22). Leyendo el pasaje de Nm. 24:17, el oráculo de Balaám, se dice del intérprete de la Ley: “la estrella (*kokhab*, כָּב) es el intérprete de la Ley que irá a Damasco así como está escrito: Una estrella avanza desde Jacob y se alza un cetro desde Israel.” Este texto de Nm. 24:17, considerado mesiánico por targum Neophyti, señala que se trata de un rey; en cambio, el texto de Qumrán muestra que se trata de un “intérprete de la Ley”, que enseña la justicia, revela lo oculto a los profetas y enseña a discriminar entre lo justo e injusto. Lo interesante de esta discusión es lograr comprender qué grupos del judaísmo tardío vieron la figura escatológica del mesías o del profeta ligada a la función de revelar y explicar las Escrituras. Ahora bien, la tarea de identificar a este personaje es muy discutida; para algunos corresponde al Maestro de Justicia, y para otros “al mesías sacerdote instructor”, y finalmente para algunos, “al profeta escatológico esperado en 1QS y 4Q175”.

Como resumen, en primer lugar podemos decir que respecto a las figuras mesiánicas y a Elías en Qumrán, es fundamental reconocer la dificultad de llegar a resultados finales, y que es conveniente matizar y diferenciar las posibles etapas y facetas que esta reflexión ha tenido. En segundo lugar, Mal. 3:23; 1 Mac. 14:41; bBeka 24 a y CD VI, 11 reflejan un común denominador respecto a la función desempeñada por Elías. De tal manera que como E. Puech (1999) afirma: “desde la segunda mitad del siglo II y en la primera mitad, o incluso en el primer tercio, del siglo I a.C., los esenios esperaban la venida de un profeta, *Elías redivivus* de la tradición anterior, la venida de un mesías sacerdote y un mesías rey, el sacerdote de Aarón que debería tener prelación sobre el rey davídico. Su venida inauguraría una nueva época, la época mesiánica, destinada a traer la victoria de Israel sobre las naciones o los impíos”. Pero otros autores como J. Jeremías (1953), J.J. Collins (1995) y A. van den Woude (1957) asignan un papel mesiánico a Elías. Esta función asignada a Elías y descrita en Mal. 3:23 es comprobable en la tradición de bBeka 24; 1 Mac. 14:41, y de hecho encaja con la función que poseen el Maestro de Justicia, y los patriarcas como Set, Enoc e Isaac, de interpretar los sueños y misterios del cosmos revelados en las Escrituras, de la misma manera que el ángel intérprete en los relatos apocalípticos.

2. *Elías en la Literatura rabínica*. Esta misma tendencia de ampliación de la función mesiánica de

Elías, la encontramos en la literatura rabínica perteneciente a la era cristiana. No obstante, es claro que la figura de Elías en esta corriente del pensamiento judío, adquiere caracteres más nacionalistas y menos trascendentes; quizás se deba a esto mismo la escasa mención de funciones ligadas a los ángeles en esta corriente judía. Más que a un profeta, podríamos decir que Elías se asemeja a un escriba, un taumaturgo, un juez, etc.

En algunos textos vemos la figura de Elías como intérprete o juez. En la literatura rabínica el regreso de Elías gira en torno a la aclaración de cuestiones halákhicas, por ejemplo: "este capítulo (Ez. 45) será interpretado por Elías" (ver Mishnah BM 1, 8; Pes 13 a. 20b; Esd. 8:7). Pero también, como ha quedado señalado ya, la función de interpretación giraba en torno al tema del restablecimiento de la justicia. En *Vitae prophetarum*, escrito judío de alrededor del cambio de era, se menciona que Elías "juzgará a Israel" (*krineî ton Israel*, κρινεῖ τὸν Ἰσραήλ) con clara resonancia del texto de Is. 42:1, aplicado al Siervo de Dios. En otros escritos encontramos desarrollada la figura de Elías y la resurrección de los muertos. A diferencia del texto de Sir. 48, 5, que trata de Elías en relación con la resurrección de otro, en la tradición judía rabínica el hecho mismo de la resurrección viene asociado a Elías como precursor del día de Yahvé (ver OrSib 2, 187; 4Ed 6, 26). En algunos textos como Sot 9, 15 se dice: "el Espíritu Santo conduce a la resurrección de los muertos, y la resurrección de los muertos vendrá por mediación de Elías, de bendita memoria" (ver Sot 49b; OrSib 2, 187).

Existen diversos textos que hablan de Elías como precursor del mesías. Así, por ejemplo, en Er 43ab se afirma que "Elías vendrá antes del hijo de David"; también Pirqé Rabbí Eleazar XXIX, 6: "de aquí que han dejado establecido los sabios que se tiene que colocar una sede de honor para el mensajero de la alianza (porque Elías, de bendita memoria, es llamado el mensajero de la alianza), según está dicho: 'el mensajero de la alianza que deseáis, miradlo entrar…' (Mal. 3:1). El Dios de Israel haga venir durante nuestra vida al mesías para nuestro consuelo y renueve nuestro corazón, como está dicho: 'Y volverá el corazón de los padres a los hijos…' (Mal. 3:24)". En DeutR 3, 17 se menciona el regreso de Elías y Moisés; también se indica en tg.Ps.J Deut 30, 4: "Si os dispersarais hasta los confines de los cielos, desde allí os congregaría la palabra de Yahvé vuestro Dios por mano de Elías sumo sacerdote, y de allí os sacaría por mano del Rey Mesías". A pesar de la fecha tardía de estos materiales, podemos señalar que su figura goza de un estatuto mesiánico, en el sentido de que se lo considera como uno de los personajes centrales de los acontecimientos escatológicos; particularmente se piensa que su función de preparar tiene que ver con la resurrección de los muertos, con la reconstitución del pueblo y con la interpretación autorizada de la Ley.

3. ELÍAS EN LA TRADICIÓN SINÓPTICA.

1. *El profeta escatológico en la tradición sinóptica*. En la tradición sinóptica la figura del profeta escatológico está en todas las capas. Sobre todo, el tema de Elías como profeta escatológico será utilizado tanto para aplicarlo a Juan el Bautista como a Jesús de Nazaret (ver Mc. 8:22; Lc. 9:4; 9:54), y con esto se describirá la llegada del *éskhaton*.

Las tradiciones de la fuente Q y los Sinópticos modifican el paradigma de Elías de acuerdo con sus particulares perspectivas teológicas. Por un lado, en la fuente Q las figuras de Juan y Jesús se presentan como independientes, cada una vinculada a su propia misión. Ni se conocen ni poseen una conexión particular, a no ser la del papel histórico salvífico que le toca cumplir a cada uno. Por el otro, a partir de Marcos, se acentúa notablemente la figura de Jesús sobre la de Juan. Esta dependencia de la figura de Juan en relación con la de Jesús comienza desde muy temprano, pero se

consolida con Marcos, sobre todo en base al interés del evangelista por señalar a Jesús como el mesías. La figura de Juan en relación con Elías aparece pronto en la tradición sinóptica, en particular en los textos de Lc 1:78-79 y 7:26-28. El primero está en relación con la simbología de la luz, aplicada en algunas ocasiones para designar a los ángeles o al mesías; el segundo, perteneciente a la fuente de los dichos, utiliza el texto de Mal. 3:23 para designar a Juan como el Elías *redivivus* quien debía venir antes del juicio de Yahvé.

1.1. *Elías en el material pre-lucano*. En la antigüedad existe la creencia de que los astros celestes son seres inteligentes que guardan los misterios divinos. En el judaísmo es frecuente la designación de astros para personajes elegidos: los justos se transforman en luz como los ángeles. Con esta designación se indica al mesías, al profeta escatológico, a los ángeles caídos o a los ángeles intérpretes (ver TJudá XXIV, 1; CD VII, 18-19; Mal. 3:20). En Mal. 3:20 al elegido se le llamará "sol de justicia" *helios dikaiosynes*, ἥλιος δικαιοσύνης. En el NT se denomina "estrella" a los ángeles de las iglesias (ver Ap. 1:16-20; 2:1; 3:1), a los ángeles caídos y a los creyentes apóstatas (ver Ap. 8:10s; 9:1; 12:4). En la literatura apócrifa (ver TNeftali VI, 2-3; TJudá XXIV, 1; TLevi XIV, 3; XVIII, 4) se designa con esta denominación al mesías y a los ángeles caídos; y en Enoc a los ángeles caídos (ver En 75, 3; 2 En 4, 1-2; En 80, 6; 2 Ed 6, 3; En 85-90).

A juicio de estudiosos como Ph. Vielhauer, la tradición en torno a Juan el Bautista se relaciona desde una etapa muy antigua con el origen divino de su envío, y con la figura del Elías *redivivus*. Uno de los textos principales para constatar tal presencia es el texto de la oración de Zacarías (1952) de Lc. 1:68-79 *anatolé ex hypsus*, ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, donde se lo describe como "profeta del altísimo", "luz de lo alto", lo que representa una antigua tradición perteneciente a círculos del Bautista, en la que se alude a un estatuto sobrehumano del profeta. Ya hemos mencionado que durante la etapa del judaísmo tardío, la vinculación entre profeta y ángel es muy ligera: los profetas suben a lo alto para oír los designios de Dios; Esdras y Enoc son arrebatados y suben al cielo para escuchar las palabras del Altísimo.

En el texto de Jn. 1:6-9 tenemos otra referencia a este carácter sobrehumano de Juan; en el v. 8 se añade como una deliberada corrección del redactor a los partidarios de Juan el Bautista, que muy probablemente lo consideraban "la luz". R. Brown señala que "el v. 8 sirve para que Juan el Bautista aparezca subordinado a Jesús" (1979, 23), y R. Schnackenburg apunta en referencia a 1, 8 de manera similar: "él (el redactor del prólogo) combate la idea que Juan era la luz" (1978, 228). La denominación tuvo que tener una resonancia mesiánica, como lo demuestran las reiteradas aclaraciones que se encuentran en la tradición sinóptica. Pero además revela que la persona de Juan fue vista como una figura celestial, un ángel o un ser sobrehumano que tenía la misión designada para él en las Escrituras (ver Mc. 11:30). Por tanto, podemos señalar que tal denominación alude a que Juan fue considerado un emisario divino, visto no como un hombre común, sino que se considera que procede del ámbito de Dios.

A juicio de diversos autores, el texto de Lc. 3:2 *egéneto rhema theû epí Ioannen ton Zakharíu huión en te eremo*, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ, muestra que la aparición de Juan el Bautista es entendida como la de un profeta. De manera semejante al Maestro de Justicia de la secta de Qumrán, solo después de una larga interrupción se presenta de nuevo un profeta.

1.2. *Elías en la fuente de los dichos*. En la fuente de los dichos encontramos que la figura de Juan

es puesta de relieve en diversas ocasiones; en ellas se presenta al profeta bajo los rasgos del anuncio del juicio, y visto como un gran profeta. En el texto de Q 7, 22-23. 26-28, la valoración que tuvo la fuente de los dichos de la persona y obra de Juan, es señalada recurriendo al texto de la Escritura de Mal. 3:1: "éste es acerca del que está escrito: yo envío a mi ángel delante de tí para preparar tu camino". En este texto la cita está modificada, de tal manera que el pronombre posesivo *mu*, μου de la cita original es cambiado por *su*, σου con lo que el papel de Juan queda supeditado a ser un precursor del mesías, no de Yahvé, como es originalmente la cita de Mal. 3:1. Es significativo que el papel de Juan se comprenda siguiendo la tradición que ya hemos visto de este texto, pues muestra que el autor de la fuente Q entiende el papel histórico-salvífico de Juan como signo de la llegada del juicio. Lo que refleja la modificación de la cita es que ya no es Yahvé el sujeto principal, sino que para la fuente de los dichos el juicio es introducido por el Hijo del hombre. Con esto, la fuente Q corrige una visión escatológica y mesiánica relacionada con la persona de Juan, quien prepara la venida del juicio de Dios sin otra mediación que su anuncio.

Por otra parte, en este texto es importante el uso del sintagma *ton ángelon mu*, τὸν ἄγγελόν μου "mi ángel", proveniente de la cita de Mal. 3:1 para designar a Juan. Por un lado, el redactor conserva el pronombre para designar a este enviado como un mensajero particular. Por otra parte, el empleo de *végraptai*, γέγραπται y el tipo de interpretación *pesher* que realiza en este caso Jesús, reflejan que se trata de una revelación carismática de un misterio divino y que expresa la verdadera identidad del enviado. Por tanto, el uso de Mal. 3:1 en Lc. 7:28 nos presenta una temprana interpretación cristiana que vio a Jesús como el Hijo del hombre y a Juan como un mensajero sobrehumano enviado antes del juicio (ver Jn. 4:28).

La alta estima que la fuente de los dichos tuvo de Juan se puede apreciar en el v. 26, donde aparece la afirmación "...un profeta, sí y más que un profeta", correspondiente a la expectativa que el pueblo se había hecho de Juan (ver Lc. 3:15; Mc. 6:14-16). Es una interpretación de la persona de Juan, asignada por Q al propio Jesús, y que es contrastada por el versículo 28b. Al parecer, en este versículo habría que ver una reacción de la comunidad cristiana, en contra del reconocimiento del mismo Jesús o de la propia comunidad del Bautista. La frase del v. 26 es enigmática, pero podría reflejar que el eminente lugar de Juan está sobre los profetas, es más que un profeta al señalar los últimos tiempos, y de acuerdo con el pasaje de Mal. 3:23, es un papel designado según la escatología judía para *Elías redivivus*.

Lo distintivo de la fuente de los dichos es que el texto de Mal. 3:1, 23 es empleado para señalar el cumplimiento escatológico de este pasaje en la persona de Juan. La personificación de este pasaje en la figura de Juan es tan grande como la que se realiza al someter su figura a la del Hijo del hombre. No es solo un gran hombre, sino el que introduce el juicio escatológico de Yahvé; por tanto, ante Juan se está en presencia del personaje reservado entre los ángeles para anunciar el tiempo de la ira y del juicio.

2. *Elías en el evangelio de Marcos*. La reflexión de Marcos acerca de Elías está desarrollada dentro de su visión escatológica y mesiánica. Elías es un signo entre otros de la llegada de los tiempos escatológicos. El prólogo del evangelio de Marcos nos indica que para el evangelista, Juan es el Elías incógnito, que está en función de anunciar al "más fuerte", al Mesías, Jesús de Nazaret. Este secreto es revelado por el mismo Jesús según Mc. 9:11-13.

Sin embargo, esta reflexión de Marcos que se encuentra en el prólogo no es mantenida

sistemáticamente en todo su evangelio. La creencia de que Elías no es Juan, sino Jesús, sobrevive en el material que recolectó Marcos y que muestra del mismo modo la creencia en el profeta escatológico, por ejemplo el texto de Mc. 6:14-15 (ver Mc. 8:28; 13:6): "y dijo: Juan el Bautista ha resucitado de los muertos y por eso actúan en él estos poderes. Otros dicen que es Elías, pero otros dicen que un profeta ó como uno de los profetas". Este texto está aplicado a Jesús; en 8:28 se agrupan las tres opiniones, se piensa que Jesús es Juan, Elías o algunos de los profetas, y en la versión de Lc. 9:8 no es Herodes, como en Marcos, el que habla, sino que está referido a un rumor: "algunos dicen que Elías se apareció, empero otros que uno de los profetas de antiguo ha resucitado". La versión de Lucas de "uno de los profetas" da pie para una comprensión aún más amplia. En síntesis, pareciera ser que en estos textos la resurrección está pensada como "vuelta" o "manifestación" de otro personaje. Por otra parte, de acuerdo al tenor de estos textos, pareciera ser que la tradición sinóptica comprendió de diversa manera, un tanto indiferenciada, esta manifestación de Elías o de alguno de los profetas en la persona o de Jesús o de Juan.

Esta idea de la vuelta o manifestación del profeta escatológico aparece en relación con el carácter misterioso de su muerte. En tiempos del judaísmo tardío se pensaba que el carácter misterioso o extraordinario de la muerte de un personaje, la desaparición de su cuerpo o el desconocimiento del lugar de su sepultura, constituían signos de que había sido arrebatado por Dios (ver ev. Nic XV, 1. 6; XVI, 6; 2 R. 2:2-18). A este paradigma responden las figuras de Elías, que es arrebatado al cielo sin morir; de Moisés, el lugar de cuya tumba se ignora; de Melquisedec, "sin principio ni fin de vida" (ver Heb. 7:3); y de Jesús, cuyo cuerpo no se encuentra en la tumba. En relación con la figura de Juan, el pasaje de Mc. 6:14-29 es importante, pues está en paralelo con el texto de Mc. 8:27-29. Si comparamos ambos pasajes, notamos que el acento recae en la proclamación de Pedro: *eî ho Khristós*, εἶ ὁ Χριστός. La opinión que tiene Herodes es que Jesús es Juan que ha resucitado; en cambio, el pueblo opina que es Elías o uno de los profetas de antaño. En ambos relatos (ver Mc. 6:15; 8:28) se identifica a Jesús con Elías o con uno de los profetas (ver 6:15; 8:28). En el caso de Jesús, también con el mismo Juan el Bautista (ver 8:28); de ambos se dice que sus discípulos tomaron el cadáver y lo pusieron en un sepulcro (ver 6:29; 15:46) y que ha resucitado (ver Mc. 6:14; 16:6). En el relato de Mc. 6:14-25 se repite en dos ocasiones que para Herodes Juan ha resucitado. El texto de Mc. 6:14-25 refleja una sucesión martirio-resurrección, que el Hijo del hombre tendrá que seguir. Para U. Wilckens (1978, 106), "su traslado al cielo es precedido por un destino de sufrimiento que culmina en su muerte y posterior resurrección". Esta idea se apoya en una tradición según la cual, Dios envía profetas que luego regresan al cielo. Pero a diferencia de Elías y Moisés, los discípulos de Juan entierran en una tumba a su maestro; por eso es significativo que la muerte del Bautista guarde semejanzas con la suerte corrida por Jesús: "es mucho más probable que nosotros tengamos aquí una reflexión de una tradición, donde Juan el Bautista es Elías que vino de nuevo, murió, fue enterrado y resucitó –como Elías en Ap. 11". Por tanto, es válido, como lo hace W. Wink, sostener que el evangelio de Marcos tiene dos secretos: Marcos ha identificado al Elías incógnito con Juan el Bautista y al Hijo del hombre con el Mesías.

En el relato de Mc. 9:13 es sugerente la identificación de la figura de Juan a partir del texto de Malaquías que profetiza el retorno de Elías antes del juicio. En el relato de Mc. 9, 11-13, el esquema sobreentendido es que el tiempo de Elías se ha cumplido, mientras que el tiempo del Hijo del hombre todavía espera su fin. Por eso se insiste en la expresión "primero debe" (ver Mc. 3:27; 7, 27; 9, 11; 13, 10): el tiempo determinado para Elías está fijado previamente en los planes de Dios, y se revela

en la Escritura. Jesús señala que ha llegado a su fin, pues "han hecho con él (Juan el Bautista) lo que han querido" *epoíesan autô hosa éthelon*, ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον (v. 13). Esta interpretación dada por Jesús, según Marcos, expresa que el tiempo histórico salvífico de Elías ha llegado a su término. En ese sentido, es correcto hablar, como lo hace K. Berger, de "un tiempo de Elías" (1995, 564-565). Con esto se quiere decir que al profeta se le envía a una misión que debe ser cumplida en la historia. Conociendo de antemano su destino sufriente, la profecía es comprendida como una prognosis que ilumina la actuación del profeta y que revela el sentido de la historia.

IV. ELÍAS EN EL CUARTO EVANGELIO. Desde el planteamiento de R. Bultmann acerca de la existencia de una fuente *semeía*, que describe a Jesús como un *theîos aner*, diversos materiales del cuarto evangelio se colocan en relación con la figura de Elías. Los relatos de 1:19-34 señalan que el redactor ha introducido la cita de Is. 40:3 de acuerdo con la tradición sinóptica, y los vv. 33-34 son adscritos por Bultmann al evangelista. En relación con el v. 21, el relato juega con el presupuesto de una figura mesiánica como Elías (6:4; 7:40). En el v. 34 Jesús es en su persona todo lo que el Bautista ha negado: Mesías, Elías, el profeta: "este es el hijo de Dios". En el siguiente texto, el primer llamado a los discípulos (1:35-51), vemos esencialmente una unidad propia del evangelista, que ha utilizado una fuente escrita y la figura de Elías ha sido introducida por la tradición cristiana.

Un tanto variada, la propuesta de J. L. Martyn (1968; 1977; 1979) subraya dos aspectos; el primero en relación con el escrito base, que se refiere a un sermón y de modo especial estudia, no el origen, sino el contexto de la situación de los diversos relatos en la historia de las disputas cristológicas entre cristianos y judíos presente en los textos. El *Sitz im Leben* de la cristología del profeta o el Mesías como Moisés es el conflicto con las autoridades judías. Importante estudio por varios motivos: sostiene en esta obra y en el artículo *Glimpses into the History* (1977) la teoría de la formación por estratos del cuarto evangelio. Del primer período, que comienza antes de la guerra judía, un primer estrato se encuentra en 1:35-49, que consiste en un primitivo sermón, el cual "debe haber estado en los orígenes de la comunidad joánica". Las aporías encontradas en este texto, Martyn las explica como el trabajo editorial del mismo evangelista. En relación con los vv. 35-49 sostiene Martyn que con algún nivel de probabilidad estamos en presencia de un primitivo estrato con una tradición anterior al esfuerzo literario del evangelista y con una forma no-sinóptica de la perícopa. La comunidad posee una expectación mesiánica histórica-salvifica, que tiene su cumplimiento en Jesús de Nazaret. Él es el profeta mosaico, el escatológico Elías, el esperado Mesías". En esta misma línea debemos mencionar a R. Fortna, *The Gospel of Signs* (1970), según el cual en el cuarto evangelio es fundamental la afirmación de que Jesús es el profeta escatológico como Moisés (cf. 4:19; 6:14), que como el antitipo de Moisés debía presentar una serie de milagros para acreditarse como tal. Fortna no está convencido de que la figura de Moisés esté en la base de los relatos de milagros, más bien postula los milagros de Jesús que presenta el cuarto evangelio como diseñados sobre el modelo de milagros realizados por diversos héroes del AT, como Elías, Eliseo e incluso José. Estos primitivos héroes fueron considerados en algunos círculos judíos próximos al helenismo como hombres divinos. Por esto, Juan se esfuerza en base a esta relación en demostrar que Jesús es un *theîos aner*. Por consiguiente, Fortna sostiene que la expectativa del profeta escatológico está ya presente en esta fuente, pero en función de su cristología del *theîos aner*. Fortna enumera diversos textos del evangelio que presentan una relación con el profeta escatológico en la figura de Elías (ver Jn. 4:50; 6:9; 9:7).

Otro autor que continúa la línea de R. Fortna en cuanto al desarrollo de una *semeia Quelle* para

interpretar la cristología del cuarto evangelio, es W. Nicol (1972), que sigue la perspectiva abierta por E. Schweizer y E. Ruckstuhl en vista de analizar los diversos estratos presente en el cuarto evangelio de acuerdo con los siguientes criterios: forma, estilo y aporías existentes en los relatos. Para nuestra investigación es relevante que Nicol sostenga que la cristología de la fuente *semeía* está basada en la tríada Milagros-Profeta escatológico-Mesías. Es decir, sigue la misma línea que R. Fortna, pero sostiene que Fortna "ha ido demasiado lejos" en su reconstrucción de una fuente *semeía*. Nicol piensa que "los milagros son conectados al Mesías vía el profeta" (p. 62). Además señala que la relación entre la fuente de los signos y el resto del evangelio es de integración, solución que está de acuerdo con nuestra hipótesis. En efecto, sostiene que Juan adopta la teología de la fuente de signos. Ahora bien, existe un elemento sorprendente en el evangelio de Juan. La fuente de los Signos y Juan contienen las más claras referencias al profeta escatológico, pero paradójicamente el evangelio tiene como título cristológico principal a Jesús como el Mesías, no al profeta escatológico. Esto se explica porque para la expectativa judía el enviado final debía ser legitimado mediante signos. Y concluye Nicol que aunque la esperanza de un profeta escatológico como Elías o Moisés y el Mesías no se identifica, la posibilidad de tal identificación es evidente en el judaísmo, pues se piensa que el tiempo de la primera liberación y la persona de Moisés fueron comprendidos tipológicamente en la del tiempo mesiánico y el mismo Mesías.

V. CONCLUSIONES. La figura de Elías ha sido interpretada en el horizonte del carácter profético de las Escrituras. En este contexto se creyó en el regreso de un gran profeta reservado para los últimos tiempos, según el tenor de algunos escritos bíblicos como Dt. 18:18; Ex. 23:20; Mal. 3:1, 23. Los diversos grupos del judaísmo tardío y del cristianismo primitivo interpretaron la identificación y las funciones de este personaje en algunos casos en términos un tanto indeterminados. No obstante, la figura de este profeta y las citas que lo acompañan sirvieron para comprender los sucesos escatológicos.

Los esenios, como atestigua la literatura de Qumrán, esperaban la venida de un último profeta, un *Elías redivivus* de la tradición anterior. Su venida inauguraría una nueva época, la época mesiánica, destinada a traer la victoria a Israel sobre las naciones o los impíos. En 4Q521 se cita el texto de Mal. 3:23, mostrando los signos del tiempo mesiánico. Algunos autores identifican a este personaje con el Maestro de Justicia, y señalan que incluso Elías habría tenido un papel mesiánico cuya función predominante era la de ser un intérprete escatológico.

En la tradición rabínica se le atribuyen distintas funciones: precursor del mesías, constitución o restauración del pueblo disperso, anunciador de los eventos escatológicos, interpretación de diversos pasajes oscuros de la Ley.

La tradición sinóptica, al contrario que este movimiento de creciente diversificación de la figura de Elías, tiende a unificar las tradiciones judías en torno al profeta escatológico, efectuando un reajuste de su figura con el fin de supeditar su función a la del Mesías, Jesús de Nazaret. En los testimonios más antiguos encontramos una indeterminada identificación del profeta escatológico, a veces relacionada con Juan el Bautista, a veces con Jesús. La fuente de los dichos interpreta la figura de Juan como el *Elías redivivus* y atribuye al mismo Jesús la identificación de Juan con el Elías anunciado por Malaquías.

La labor redaccional de Marcos señala que la figura del *Elías redivivus* es un signo de la llegada de los últimos tiempos; la aparición de Juan marca el inicio del tiempo escatológico; su anuncio y muerte indican que el Reino está cerca; su figura está sometida al anuncio que prepara el camino del

mesías, no de Yahvé como aparece en Mal. 3:23. Esta concentración cristológica, desarrollada por Marcos, representa un primer esfuerzo de la teología cristiana por reformular y explicar el evento cristiano en un contexto en que las tradiciones relacionadas con Elías y los sucesos escatológicos no están rigurosamente delimitados, y en un ambiente donde se cree que en los últimos días se producirá la aparición de varias figuras escatológicas. En el material que presenta el cuarto evangelio encontramos múltiples tradiciones que tienen como paradigma al profeta Elías en cuanto modelo del profeta escatológico. Las diversas teorías acerca de una fuente *semeía* atribuyen diversos materiales tempranos a la figura del Elías escatológico. La primera teología cristiana creyó que tanto Juan como Jesús eran el *Elías redivivus*, lo que probablemente representa distintas tradiciones cristológicas. No obstante, la reflexión cristológica de Marcos acerca del secreto mesiánico se impuso a las otras perspectivas, interpretando la creencia del retorno del *Elías redivivus* aplicándolo a Juan; de esta manera concordaba y explicaba de mejor modo la fe post-pascual de la comunidad cristiana. Véase AJAB, BAAL, ELISEO, JEZABEL, MONTE CARMELO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott* (Biblische Gestalten 13, Leipzig 2006); M. Álvarez Barredo, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología* (Carthaginensia, Murcia 1996); S. Ausejo, *Ángel de Yahvé*, 99–101, en S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Herder 1975); K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 67 (Francke Verlag, Tubingen und Basel 1995); Th.L. Brodie, *The Crucial Bridge. The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretative Syntesis of Genesis-Kings and Literary Model for the Gospels* (Liturgical Press 2000); L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisah als polemic against Baal Wohsip* (Brill, Leiden 1968); R. Brown, *El evangelio según san Juan I-XII* (Cristiandad 1979); J. Collins, *The Scepter an the Star*. *The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Doubleday 1995); G. Fohrer, *Elia*, 101 (Zwingli Verlag, Zurich 1968); J. Jeremias, *`Hl(e)iahu*, 933, en G. Kittel, ed., *TWNT* II; M. de Jonge, *Cristian Influence*, 219, en M. Jonge, *Studies of the Twelve Patriarchs* (Brill, Leiden 1975); A.J. Hauser y R. Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOT SuppSer 85, Sheffield 1990); G. Hentschel, *Die Elijaerzählungen* (Erf. ThSt 33, Leipzig 1970); J. Klausner*, The Mesianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, 452 (George Allen and Unwin, Londres 1956); L. Martyn, *The History & Theology in the fourth Gospel* (New York 1968, revisada Nashville 1979); Id., *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters* (Paulist Press 1978); Id. *Glimpses into the History of the Johannine Community. From its Origin through the Period of Its Life in Which the Fourth Gospel was Composed*, 149-175, en M. de Jonge, ed., *L'evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Leuven University Press, 1977); E. Nardoni, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías* (UCA, Buenos Aires 1976); G.W. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, 236-237 (SCM 1981); W. Nicol, *The semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (Brill, Leiden 1972); É. Puech, "Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar muerto", 245-286, en J. Trebolle, ed. *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (Trotta 1999); G. Ritcher, *"Bist du Elías?" (John 1, 21)*, en *BZ* 1 (1962), 79-92; J.A.T. Robinson, "Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection", en *NTS* 4 (1957-58) 263-281; H.H. Rowley, "Elijah in Mount Carmel", en *BJRL* 43 (1960) 190-216; R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium Erster Teil, Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4* (Herder, Frieburg ^{4}1978); J. Schreiber*, Die Christologie des markusevangeliums*: ZThK 58 (1961), 160; J. Schulling, *Studien zuum Verhaltnis von Logionquelle und Markusevangelium*, 59 (Echter Verlag, Wurzburg 1991); O. Steck, *Uberlieferung und Zeitgeschichte in der Elia-Erzählungen* (Neukirchen 1968); J. Vermeylen, ed., *Elie le prophète* (Peeters, Leuven 1988); Ph. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias: ZThK* 49 (1952), 255-252; U. Wilckens, *Resurrection* (John Knox Press 1978); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (CUP 1968); A.S van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen Von Qumrân* (Van Gorcum & Co., Assen 1957).

C. CARBULLANCA NÚÑEZ

ELÍAS, Apocalipsis de

Obra apócrifa de origen judío atribuida al profeta del mismo nombre, conservado únicamente en una mención del catálogo esticométrico de Nicéforo, que habla de este libro como una composición de trescientos dieciséis esticos, y en algunos Padres de la Iglesia como Jerónimo, Epifanio y Orígenes. Epifanio asegura que > Pablo tomó prestada de él la frase «por lo cual dice: despierta tú que duermes...» (Ef. 5:14), que parece ser un fragmento de un himno cristiano. Orígenes dice que de él procede el famoso texto: «Como está escrito: Cosas que ojo no vio ni oído oyó, que ni han surgido en el corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor. 2:9).

ELIASAF

Heb. 460 *Eleyasaph*, אֶלְיָסָף = «Dios ha añadido»; Sept. *Elisaph*, ʼΕλισὰφ. Nombre de dos israelitas del tiempo del éxodo.

1. Hijo de Reuel, jefe de la tribu de > Gad durante la peregrinación por el desierto (Nm. 1:14; 2:14; 7:42, 47; 10:20).

2. Hijo de Lael, del clan de > Gersón, jefe de la casa paterna de los gersonitas en el desierto (Nm. 3:24).

ELIASIB

Heb. 475 *Eleyashib*, אלְיָ ִיב = «Dios restaura»; Sept. *Eliasebón*, ʼΕλιασεβὼν, *Eliabí*, ʼΕλιαβὶ, *Eliaseíb*, ʼΕλιασεὶβ, *Eliasub*, ʼΕλιασοὺβ; Josefo *Eliásibos*, ʼΕλιάσιβος; Vulg. *Eliasub*, *Eliasib*. Nombre israelita común, especialmente del último período del AT.

1. Sacerdote de los días de David, descendiente de Aarón y jefe (*sarís*, ָרִיס) de la undécima clase sacerdotal de las veinticuatro instauradas por David para servir en el Santuario (1 Cro. 24:1, 12).

2. Levita cantor que repudió a su mujer por orden de Esdras después del > exilio (Esd. 10:24).

3. Israelita del linaje de Zatu, que hizo lo mismo (Esd. 10:27).

4. Israelita del linaje de Bani, que hizo lo mismo (Esd. 10:36).

5. Sumo sacerdote del tiempo de > Nehemías (Neh. 12:28). Con la ayuda de los sacerdotes reconstruyó la puerta de las Ovejas y otras puertas desde la torre Centena hasta la de Hananeel (Neh. 3:1). Era padre de Yehonanán, en cuya habitación, situada en el Templo, se albergó Esdras para ayunar por los pecados del pueblo. Estaba emparentado (*qayob*, קָ ב) por matrimonio con > Tobías el ammonita, y fue yerno de > Sanbalat el horonita, ambos enemigos de Nehemías (Neh. 13:28). Dada su postura abierta respecto a los no judíos, llegó a reservar una habitación en el Templo para Tobías, lo que indignó a Nehemías (Neh. 13:4, 7).

6. Hijo de Elioenai, miembro de la última familia del linaje de Zorobabel mencionada en el AT (1 Cro. 3:24).

ELIATA

Heb. 448 *Eliathah*, אֱלִיאָתָה i(1 Cro. 25:4), o *Eliyyathah*, אֱלִיָּתָה = «Dios de su consentimiento»; Sept. *Eliathá*, ʼΕλιαθὰ, v. *Eliath*, ʼΕλιὰθ; Vulg. *Eliatha*. Músico del santuario en los días de David (1 Cro. 25:4), quien con sus hijos y hermanos formaba parte de la vigésima división (1 Cro. 25:27).

ELICA

Heb. 470 *Eliqá*, אֱלִיקָא, quizá «Dios de rechazo»; Sept. *Eliká*, ʼΕλικὰ, v. *Enaká*, ʼΕνακὰ; Vulg. *Eica*. Uno de los valientes de David (2 Sam. 23:25). Su nombre es omitido en la lista paralela de 1 Cro. 11:27.

ELIDAD

Heb. 449 *Elidad*, אֱלִידָד «[a quien] Dios ha amado»; Sept. *Eldad*, ʼΕλδὰδ; Vulg. *Eldad*. Benjaminita, jefe de familia que estuvo en la comisión convocada para dividir la tierra de Canaán entre las doce

tribus (Nm. 34:17, 21).

ELIEL

Heb. 447 *Eliel*, אֱלִיאֵל = «Dios es [mi] Dios»; ac. *Elili*. Nombre de siete israelitas.

1. Sept. *Eliel*, ’Ελιήλ. Hombre valeroso y de renombre de la media tribu de Manasés, jefe de familia en la Transjordania que junto al resto de los suyos «fueron infieles al Dios de sus padres y se prostituyeron tras los dioses de los pueblos de la tierra, a los cuales Dios había destruido delante de ellos» (1 Cro. 5:24-25).

2. Sept. *Eliel*, ’Ελιήλ. Hijo de Tóaj y padre de Jerojam (1 Cro. 6:34); prob. el > Eliab de 1 Cro. 6:34 y el Elihú de 1 Sam. 1:1.

3. Sept. *Elielí*, ’Ελιηλί. Descendiente de Simei, jefe de una familia benjaminita en Jerusalén (1 Cro. 8:20).

4. Sept. *Eleel*, ’Ελεήλ. Descendiente de Sasac y también jefe de una familia benjaminita en Jerusalén (1 Cro. 8:22).

5. Sept. *Eliel*, ’Ελιήλ, *Eliab*, ’Ελιάβ. Héroe de David no mencionado en la lista de que se da en 2 Samuel. Se unió a David en su refugio en el desierto (1 Cro. 12:11). Prob. es el mismo mencionado en 1 Cro. 11:46: «Eliel, de Majanaim»

6. Sept. *Eliel*, ’Ελιήλ. Levita principal, de los hijos de Hebrón. Él y sus ochenta hermanos se congregaron con David en Jerusalén para hacer subir el > Arca de Yahveh al lugar que había preparado para ella (1 Cro. 15:9, 11).

7. Sept. *Eliel*, ’Ελιήλ. Levita de la época de > Ezequías, inspector de los > diezmos y > ofrendas sacras del Templo (2 Cro. 31:13).

ELIENAI

Heb. 462 *Elienay*, אֱלִיעֵינַי; quizás una contracción de *Elihoenay*, אֱלִיה עֵינַי = «mis ojos están [dirigidos] hacia Yahveh»; Sept. *Elioenaí*, ’Ελιωηναί v. *Elionaí*, ’Ελιωναί; Vulg. *Elioenai*. Benjaminita, hijo de Simei (1 Cro. 8:20, 21).

ELIEZER

Heb. 461 *Eliezer*, אֱלִיעֶזֶר = «Dios es mi ayuda o socorro», modificación del nombre > Eleazar; Sept, *Eliézer*, ’Ελιέζερ; NT *Eliézer*, ’Ελιέζερ. Nombre de once personajes del AT.

1. Siervo de Abrahán, encargado de la administración de los bienes del patriarca (Gn. 15:2; cf. Gn. 24:2). Se cree que era un esclavo nacido en la casa del patriarca, hijo de un arameo de Damasco y adoptado como heredero: «A mí no me has dado descendencia, y he aquí me heredará un criado nacido en mi casa» (v. 3), lit. «un hijo de mi casa». Con toda seguridad, fue Eliezer el enviado a Mesopotamia a buscar esposa para Isaac. Evidentemente, se trataba de un hombre devoto, que se confió a Dios para que concediera éxito a su viaje.

2. Segundo hijo de Moisés y > Séfora nacido en > Madián. Junto con su madre y su hermano, fue dejado al cuidado de Jetro hasta después del Éxodo, uniéndose a Moisés en el desierto (Ex. 18:4; 1 Cro. 23:15, 17; 26:25).

3. Hijo de Bequer, benjaminita (1 Cro. 7:8).

4. Sacerdote que ayudó a llevar el > Arca a Jerusalén, tocando la trompeta delante de ella (1 Cro.

15:24).

5. Hijo de Zicri y «jefe» de los rubenitas en tiempos de David (1 Cro. 27:16).

6. Profeta de Maresa, hijo de Dodova. Fue quien reprendió a > Josafat por aliarse con > Ocozías rey de Israel, que «era dado a la impiedad» (2 Cro. 20:35-37), profetizando que la flota que habían construido conjuntamente sería destruida.

7. Uno de los judíos principales enviado por Esdras a buscar a los levitas residentes en Babilonia para que le acompañaran de regreso a Jerusalén (Esd. 8:16).

8. Tres israelitas que se habían casado con mujeres extranjeras, de las que tuvieron que divorciarse por orden de Esdras (Esd. 10:18, 23, 31).

9. Hijo de Jorim, de la tribu de Judá, que aparece en la genealogía de Cristo registrada por Lucas (3:29).

ELIFAL

Heb. 465 *Eliphal*, אֱלִיפַל = «Dios de juicio»; Sept. *Eliphaal*, Ἐλιφαάλ, *Elphat*, Ἐλφάτ; Vulg. *Eliphal*. Hijo de Ur, uno de los héroes más famosos de David (1 Cro. 11:35). En el pasaje paralelo de 2 Sam. 23:34, parece ser llamado Elifelet, hijo de Ajasbai el macateo, siendo al parecer esta forma nominal la más genuina.

ELIFAZ

Heb. 464 *Eliphaz*, אֱלִיפַז = «Dios de fueza»; Sept. *Eliphax*, Ἐλιφάξ, *Eliphás*, Ἐλιφάς. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo primogénito de Esaú con Ada, su primera esposa, nacido en la tierra de Canaán. Sus descendientes fueron jefes de diversas ramas tribales, algunas de las cuales alcanzarían importancia para la historia bíblica (Gn. 36:4-16; 1 Cro. 1:35, 36).

2. Uno de los tres amigos de Job (Job 4:11). En su discurso atribuye las aflicciones de Job a los pecados que este supuestamente había cometido. Es llamado el temanita, por lo que se supone que procedía de Temán, región de > Idumea. Elifaz es el primero de los tres amigos en entrar en debate con Job. Su lenguaje es más suave y delicado que el de los otros.

ELIFELEHU

Heb. 466 *Eliphelehu*, אֱלִיפְלֵה = «mi Dios me distingue»; Sept. *Eliphalá*, Ἐλιφαλά y *Eliphalú*, Ἐλιφαλού, *Eliphená*, Ἐλιφενά y *Eliphalaías*, Ἐλιφαλαίας. Un levita de segundo rango, cantor y tañedor de arpa, descendiente de Merari. Acompañó al > Arca cuando esta fue trasladada desde la casa de Obed-edom hasta el santuario que el rey David le mandó a construir; ver la historia en 1 Crónicas 13:14; 15:3, 4, 15-21.

ELIFELET

Heb. 467 *Eliphelet*, אֱלִיפֶלֶט y *Elpelet*, אֶלְפֶלֶט = «mi Dios es liberación». Nombre de varios personajes del AT.

1. Sept. *Eliphalat*, Ἐλιφαλάτ, *Aliphaleth*, Ἀλιφαλέθ y *Aliphalet*, Ἀλιφαλέτ; Vulg. *Elipheleth*. Uno de los héroes de David, «hijo de Ajasbai el macateo» (2 Sam. 23:34); en la lista paralela de Crónicas es reemplazado por > Elifat, hijo de Ur (1 Cro. 11:35, 36).

2. Sept. *Eliphalet*, Ἐλιφαλ□τ, *Eliphaleth*, Ἐλιφαλ□θ; Vulg. *Eliphaleth*. Tercer hijo de David nacido en Jerusalén, tenido con > Betsabé, hija de Amiel (1 Cro. 3:6; 14:5, donde aparece como Elpelet).

3. Sept. *Eliphalet*, Ἐλιφαλ□τ, *Eliphalá*, Ἐλιφαλ□; Vulg. *Eliphelet*. Hijo noveno de David nacido en Jerusalén (1 Cro. 3:8; 14:7; 2 Sam. 5:16). Algunos creen que David no tuvo dos hijos con el mismo nombre y atribuyen la repetición a un error del copista.

4. Sept. *Eliphalet*, Ἐλιφαλ□τ. Tercero de los hijos de Esec, del linaje de Benjamín y descendiente del rey Saúl en la línea de Jonatán (1 Cro. 8:39).

5. Sept. *Eliphalath*, Ἐλιφαλ□θ, *Eliphalat*, Ἐλιφαλ□τ. Uno de los hijos de Adonicam, que regresaron del destierro babilónico con sus dos hermanas y 60 hombres (Esd. 8:13).

6. Sept. *Eliphalet*, Ἐλιφαλ□τ. Israelita de la familia de Hasum, que se divorció de su esposa gentil por orden de Esdras (Esd. 10:33).

ELIHOREF

Heb. 456 *Elijoreph*, אֱלִיחֹרֶף, «Dios de otoño»; Sept. *Elikhóreph*, Ἐλιχ□ρεφ, *Elaph*, Ἐλ□φ y *Enareph*, Ἐναρ□φ. Hijo de Sisa, escriba real o secretario (*sopher*, ס פֵּר) del rey Salomón (1 R. 4:3).

ELIHÚ

Heb. 453 *Elihú*, אֱלִיה א, escrito en foma abreviada אֱלִיה = «Él es Dios», o «mi Dios es él». Nombre de siete personajes del AT.

1. Sept. *Eliús*, Ἐλιο□ς. Uno de los amigos de Job, descrito como «hijo de Beraquel el buzita, de la familia de Ram» (Job 32:2; cf. Jer. 25:23), el último en intervenir en el debate, en consideración a los que «eran mayores que él en edad». Su ira «se encendió contra Job, por cuanto se justificaba más a sí mismo que a Dios», lo que indica que era el más joven de los interlocutores del grupo.

2. Sept. *Eliú*, Ἠλιο□. Hijo de Toju, abuelo de Elcana (1 Sam. 1:1). En la lista genealógica de 1 Cro. 6:34 recibe el nombre de Eliel y también de Eliab (6:27). Se cree que Elihú es el nombre original y que las dos formas restantes son variantes del copista.

3. Sept. *Eliud*, Ἐλιο□δ, v. *Elimuth*, Ἐλιμο□θ. Uno de los jefes de la tribu de Manasés que se unieron a David en > Siclag (1 Cro. 12:20) para tomar parte en la batalla contra Saúl.

4. Sept. *Eliú*, Ἐλιο□. Levita y portero del Templo durante el reinado de David, descrito como hijo de > Obed-edom. Él y sus hermanos eran «hombres robustos y fuertes para el servicio» (1 Cro. 26:7).

6. Sept. *Eliab*, Ἐλι□β. Jefe de la tribu de Judá, a quien se llama uno de los «hermanos de David» (1 Cro. 27:18), por lo que se identifica con su hermano mayor > Eliab (1 Sam. 16:6).

7. Sept. *Eliú*, Ἠλιο□. Uno de los antepasados de Judit (Jud. 8:1), y por tanto, de la tribu de Simeón.

ELIM

Heb. 362 *Elim*, אֵילִם = «árboles grandes», quizá palmeras; Sept. *Aileím*, Α□λε□μ. Segundo lugar donde acamparon los israelitas en el desierto después de cruzar el mar Rojo, entre Mara y el desierto de Sin (Ex. 15:27; Nm. 33:9). Se trata de un oasis imponente por su abundante y fresca vegetación, así como por la cantidad de manantiales, en contraste con la aridez del desierto circundante. Por eso

el texto bíblico habla de «doce fuentes [*enoth*, עֵינֹת] de agua y setenta palmeras» (Ex. 15:27). Se identifica con el wadi Garandel, a unos 96 km. al sudeste de Suez, con abundante vegetación de palmeras, tamarindos y acacias, y una fuente permanente de agua que produce unos 4.770 litros por minuto. El nombre de Elim evoca un lugar de culto, localizado quizá junto a un manantial de agua sulfurosa cerca de su desembocadura en el mar Rojo.

J. M. DÍAZ YANES

ELIMAS

Gr. 1681 *Elymas*, Ἐλύμας = «sabio»; del árabe *Aliman*, que Lucas interpreta como «el mago», ὁ μάγος.

Sobrenombre arábigo de > Bar-jesús, de la comitiva de Sergio Paulo, procónsul romano de Pafos, > Chipre. Fue severamente reprendido por Pablo y castigado con la ceguera (Hch. 13:6-12). El procónsul se convirtió y la isla se abrió al mensaje evangélico.

ELIMELEC

Heb. 458 *Elimelekh*, אֱלִימֶלֶךְ = «mi Dios es rey»; Sept. *Elimélek*, Ἐλιμέλεκ; Josefo, *Elimélekhos*, Ἐλιμέλεχος (*Ant*. 5, 9, 1). Personaje de la tribu de Judá, pariente de > Booz y marido de > Noemí y suegro de > Rut. Tuvo que emigrar de > Belén a causa del hambre que asoló la región, acompañado de su mujer y sus hijos, y marchar a > Moab, donde murió. Sus posesiones de Belén pasaron a su pariente > Booz, que se casó con su nuera moabita viuda (Rt. 1:2, 3; 2:1, 3; 4:3, 9). Véase RUT.

ELIOENAI

Heb. 454 *Elihoenay*, אֶלְיה עֵינַי = «hacia Dios [dirijo] mis ojos»; ac. *Itti-Nabû-îniya* = «mis ojos están con Nabu [dios]». Nombre de varios personajes del AT.

1. Heb. *Eleyoenay*, אֶלְי עֵנַי; Sept. *Elioenaí*, Ἐλιωηναΐ, v. *Elithenán*, Ἐλιθενάν; Vulg. *Elioenai*. Descendiente de Benjamín, cuarto hijo de Becher (1 Cro. 7:8).

2. Heb. *Eleyoenay*, אֶלְי עֵנַי; Sept. *Elionaí*, Ἐλιωναΐ, v. *Elionei*, Ἐλιωνηι; Vulg. *Elioenai*. Jefe de una familia de la tribu de Simeón (1 Cro. 4:36).

3. Sept. *Elioenaí*, Ἐλιωηναΐ, v. *Elionaí*, Ἐλιωναΐ. Sacerdote de los hijos de Pasjur, que tuvo que divorciarse de su esposa extranjera y separarse del hijo habido con ella por orden de Esdras, así como presentar una ofrenda por la culpa, un carnero del rebaño (Esd. 10:22).

4. Sept. *Elioenaí*, Ἐλιωηναΐ, v. *Elioaí*, Ἐλιωαΐ. Hijo de Zatu, que también se divorció de su esposa gentil después del exilio (Esd. 10:27).

5. Sept. *Elioenaí*, Ἐλιωηναΐ, *Elionnaí*, Ἐλιωνναΐ y *Elithenán*, Ἐλιθενάν. Hijo de Nearías, de la descendencia de > Zorobabel (1 Cro. 3:23, 24). Parece identificarse con Esli, ancestro materno de Cristo (Lc. 3:25).

6. Heb. *Eleyehoenay*, אֶלְיְהֹ עֵינַי; Sept. *Elioenaí*, Ἐλιωηναΐ, *Elionaí*, Ἐλιωναΐ. Séptimo hijo de Meselemías (1 Cro. 26:3), descendiente de > Asaf. Fue uno de los levitas porteros del Templo.

7. Heb. *Eleyehoenay*,, אֶלְיְהֹ עֵינַי; Sept. *Eliaaná*, Ἐλιααvά, v. *Elianá*, Ἐλιανά; Vulg. *Elioenai*. Hijo de Zeraías, descendiente de Pajat-moab, que regresó del > exilio con 200 hombres (Esd. 8:4).

ELISA

Heb. 473 *Elishah*, אֱלִי ָ ה, deriv. desconocida, quizá «Dios que ayuda»; Sept. *Elisá*, Ἐλισά y *Elisaí*, Ἐλισαί; Josefo, *Elisâs*, Ἐλισᾶς; Vulg. *Elisa*.

Primogénito de los hijos de > Javán (Gn. 10:4; 1 Cro. 1:7). Parece haber dado nombre a una región del Mediterráneo, la «islas» o «costas (*iyyé*, אִ ֵי) de Elisa», descrita como exportadora de púrpura y escarlata (Ez. 27:7). Es difícil dar con su localización exacta. Se han propuesto lugares tan diversos como Cartago, Sicilia o el sur de Italia y hasta algún lugar de la Hélade. Josefo los identifica con los eliseos, llamados después «eolios» (*Ant*. 1,6,1), un pueblo invasor de Grecia de características poco definidas. Su nombre presenta un parecido considerable: *Aioleîs*, Αἰολεῖς, siendo posiblemente *Aileîs*, Αἰλεῖς. En tiempos antiguos los eolios se asentaron en varias partes de Grecia: Tesalia, Beocia, Etolia, Locria, Élide y Mesina. De Grecia emigraron al Asia Menor. En tiempo del profeta > Ezequiel ocuparon el distrito marino que dio lugar al nombre de Eolia, junto con las islas de Lesbos y Ténedos.

ELISABET

Heb. 472 *Elishebá*, אֱלִי ֶ בַע, «Dios del juramento», o «ella jura por Dios», es decir, adoradora de Dios. Nombre de dos mujeres israelitas.

1. Sept. *Elisábet*, Ἐλισάβετ; Vulg. *Elisabeth*. Hija de Aminadab y esposa de Aarón (Ex. 6:23). Era de la tribu de Judá, y su casamiento con Aarón unió a las tribus sacerdotal y real (Ex. 6:23; Nm. 2:3).

2. Gr. 1665 *Elisábet*, Ἐλισάβετ. Mujer justa, del linaje de Aarón, esposa de Zacarías y madre de Juan el Bautista. Al ser visitada por María, fue llena del Espíritu Santo y saludó a María como «la madre de mi Señor» (Lc. 1:5-57). Formaba parte del remanente temeroso de Dios, del que se ofrece un atisbo en los primeros capítulos del Evangelio de Lucas. Este evangelista la llama «prima», gr. *syngenís*, de María, lo cual parece contradecir la descendencia aaronita de Elisabet. El problema se podría resolver adoptando la lectura que se da en una antigua versión persa, donde se lee «hermana de la madre» (*metradelphé*) en vez de «prima».

ELISAFAT

Heb. 478 *Elishaphat*, אֱלִי ָ פָת = «Dios ha juzgado»; Sept. *Elisaphat*, Ἐλισαφάτ, *Elisaphán*, Ἐλισαφάν. Hijo de Zicri, uno de los cinco jefes de cien hombres que ayudaron al sumo sacerdote > Joiada a matar la reina > Atalía (2 Cro. 23:1).

ELISAMA

Heb. 476 *Elishamá*, אֱלִי ָ מָע = «mi Dios oyó». Nombre de siete personajes del AT.

1. Sept. *Elisamá*, Ἐλισαμά, v. *Elisamaí*, Ἐλισαμαί. Hijo de Amihud, «príncipe» o «capitán» (*nesi*, נָ ִ יא) de la tribu de Efraín al principio de la estancia de los israelitas en el desierto, después de la salida de Egipto. Presentó ofrendas tras la erección del Tabernáculo (Nm. 1:10; 2:18; 7:48, 53; 10:22). Según la lista genealógica de 1 Cro. 7:26, fue abuelo de Josué.

2. Sept. *Elisamá*, Ἐλισαμά, v. *Elisá*, Ἐλισά. Uno de los hijos de David nacido en Jerusalén (1 Cro. 3:6), llamado > quizá más correctamente Elisúa en un pasaje paralelo (2 Sam. 5:15; 1 Cro. 14:5).

3. Sept. *Elisamá*, Ἐλισαμά. Otro de los hijos de David nacido en Jerusalén, «después que vino de Hebrón» (2 Sam. 5:16; 1 Cro. 3:8; 14:7).

4. Sept. *Elisamá*, ’Ελισαμ. Uno de los sacerdotes enviados con los levitas por orden del rey > Josafat a enseñar la Ley en las ciudades de Judá (2 Cro. 17:8).

5. Sept. *Elisamá*, ’Ελισαμ. Hijo de Jecamías, descendiente de Judá (1 Cro. 2:41). En la tradición judía preservada por Jerónimo se le identifica con un miembro de la línea real de Judá, abuelo de > Ismael, quien asesinó a > Gedalías, gobernador provisional de Jerusalén después de su captura por los babilonios (2 R. 25:25; Jer. 41:1).

6. Sept. *Elisamá*, ’Ελισαμ v. *Elasá*, ’Ελασ y *Eleasá*, ’Ελεασ en Jer. Príncipe y escriba durante el reinado del rey Joacim de Judá (Jer. 36:9, 12, 20, 21), abuelo del Ismael que asesinó a > Gedalías, el gobernador de Judá designado por los babilonios después de la destrucción de Jerusalén (2 R. 25:25; Jer. 41:1, 2).

7. Sept. *Elisamá*, ’Ελισαμ. Escriba real en cuya cámara fue leído el rollo de Jeremías en presencia de los magnates de Jerusalén. En este mismo lugar estuvo depositado el mencionado escrito hasta que el soberano lo leyó y lo quemó (Jer. 36:12, 20, 21).

ELISEO

Heb. 477 *Elishah*, אֱלִי ָה, «Dios es salvación»; Sept. *Elisaié*, ’Ελισαι o *Elissaié*, ’Ελισσαι; Josefo y NT *Elissaîos*, ’Ελισσαος; Vulg. *Elisaeus*. Sucesor y continuador de la misión profética de Elías en el reino del Norte. Por eso el ciclo de su actividad comienza con un traspaso de poderes: al recoger el manto de su maestro queda investido de su mismo poder (2 R. 2:13ss). Al dividir las aguas (2:15), el nuevo Josué (=Eliseo) sucede al nuevo Moisés (=Elías; cf. Jos. 3:7; 4:14).

1. Fuentes y trasfondo histórico.
2. Profecía y carácter.
3. Milagros.
4. Política.

II. FUENTES Y TRASFONDO HISTÓRICO. La información sobre el profeta Eliseo está registrada en 2 R. 2-13. Los capítulos 2-8 forman un bloque completo, interrumpido por peripecias políticas. El ciclo de Eliseo es menos homogéneo que el de Elías. Presenta un carácter más artificial, hay cierto número de relatos que provienen de la tradición popular; otros proceden de cronistas bien informados, y otros, además, de un hagiógrafo que quería conservar para la posteridad los recuerdos del profeta. Los retazos de su vida no siguen un orden cronológico, pertenecen a diversos géneros literarios y están estrechamente relacionados con el ciclo de Elías tanto por su forma como por su contenido.

Un primer grupo comprende narraciones sobre la vida privada del profeta, ricas en episodios maravillosos que se transmitían en los círculos de «los hijos de los profetas». Una segunda serie de episodios está relacionada con la intervención del profeta en las peripecias políticas de su tiempo, como las guerras arameas, descritas con colores populares (2 R. 6:6-7, 20), la usurpación de Jazael (2 R. 8:7-15) y la muerte misma del profeta (2 R. 13:14-25). Hay dos episodios que parecen derivarse de otras fuentes: la usurpación de Jehú (2 R. 9:11-21) y la historia de Atalía (2 R. 11-12), que provienen probablemente de los archivos del templo.

Su ministerio, si se considera desde su llamado, abarca el final del reinado de Acab y los reinados de Joram, Jehú, Joacaz y Joás. No es posible establecer con exactitud el orden cronológico de los sucesos, en el ministerio de Eliseo. Pero su influencia es notoria en la vida política de Israel.

II. PROFECÍA Y CARÁCTER. Natural de > Abel-Mejolá, situado a unos 14 kilómetros al sudeste de Bet-Seán, Eliseo pertenecía a una familia acomodada: eran propietarios de doce pares de bueyes que laboraban en sus campos. Elías, al encontrarlo tras el arado, echó sobre él su manto (1 R. 19:16, 19). Eliseo comprendió el significado de este gesto simbólico. Volviendo a los suyos, ofreció un sacrificio y dio a su gente un festín de despedida, y después siguió a Elías y le sirvió (1 R. 19:19-21). Elías, antes de ser arrebatado, cruzó el Jordán, y Eliseo rehusó separarse de él. Elías le dijo que pidiera lo que quisiera. Entonces Eliseo tuvo solicitó una doble porción del espíritu de Elías. Vio cómo el carro de fuego arrebataba a su amo; tomó el manto que Elías había dejado caer y con él golpeó el Jordán, que se abrió. Eliseo atravesó el río y pasó a la ribera occidental (2 R. 2:1-18).

Al igual que Elías, Eliseo permaneció célibe durante toda su vida. A diferencia de Elías, Eliseo reunió en torno a sí una comunidad de profetas, con los que llevó una vida común, sin estar ligado a ningún santuario. Estas comunidades existían en varios lugares en el centro del país: Guilgal, Betel, Jericó y el Jordán, y posiblemente el Monte Carmelo. Eliseo vivía, al menos parte del tiempo, con un grupo que compartía una casa comunal cerca del río Jordán (2 R. 6:1), pero viajaba mucho y consiguió alojamiento temporal en otros lugares también (cf. 2 R. 4:9-10). Eliseo tenía asimismo una casa en Samaria o cerca de allí (2 R. 6:32), y a veces andaba solo en el desierto al sur de Judá (2 R. 3:11).

Eliseo se sirvió de «los hijos de los profetas» como quien puede disponer de los diversos miembros de la comunidad (2 R. 9:1-10). El hecho de que Eliseo recibiera dos tercios del espíritu de Elías prueba que fue distinto de su maestro (2 R. 2:1-18). Efectivamente, no imitó su austeridad en el vestir ni su predilección por los lugares solitarios. Vivió algún tiempo en el monte Carmelo, como Elías; pero luego desarrolló su ministerio en el seno de la comunidad profética, acompañado siempre de su criado Guejazí, visitando varios centros habitados, como Jericó, Betel, Gálgala, Samaría, hasta llegar a Moab, Edén y Damasco. Estuvo dotado de dones carismáticos, como el de la presciencia (2 R. 5:26; 6:12, 32; 7:1s; 8:12), y conoció el éxtasis artificial (2 R. 3:15).

En algunos episodios prodigiosos Eliseo se presenta como celoso pastor, como en la ayuda a la pobre viuda (2 R. 4:1-7), a la sunamita (2 R. 4:8-37) y al sirio Naamán (2 R. 5:1-27). Los prodigios atribuidos al profeta atestiguan la inmensa irradiación que tuvo Eliseo entre sus seguidores y el pueblo.

El motivo de inspiración de toda la actividad de Eliseo fue la profunda fe yahvista, arraigada en la tradición de la alianza y preocupada por su eficacia en las vicisitudes internas y externas del país. Eliseo no alcanzó la talla espiritual de Elías; pero, como figura carismática, estuvo animado de sentimientos de benevolencia y de bondad hacia los desventurados y los oprimidos. Se mostró cruel y sin compasión con la impiedad y el delito. Con su vivo sentimiento patriótico hizo tomar conciencia al pueblo de Israel de que la acción política pertenece desde el principio a la actividad de los profetas del AT y de que las dimensiones de la religión yahvista superaran los límites de Israel, extendiéndose a todas las dinastías y a todos los pueblos.

III. MILAGROS. Para los círculos proféticos Eliseo era el gran hombre de Dios y el extraordinario obrador de prodigios, realizados en favor de los miembros de las comunidades, de los pobres y de los desventurados del país. El recuerdo del poder milagroso de Eliseo se conservó especialmente en las comunidades de los profetas, tratando de demostrar que él no fue un profeta inferior a Elías. Así los milagros que le atribuyen parecen copias perfectas de los realizados por Elías, ya que la escuela de los profetas lo único que intenta afirmar es que Eliseo continúa la obra de

su maestro. Así la multiplicación del aceite en favor de la viuda (2 R. 4:1-7), la resurrección del hijo de la sunamita (2 R. 4:8-37). Otros prodigios tienen más bien el sabor de relatos populares edificantes, como la desintoxicación la planta venenosa que estaba en la olla de la comida de los profetas (2 R. 4:38-41); la multiplicación de veinte panes de cebada y algunas espigas nuevas para alimentar a cien personas (2 R. 4:42ss); la curación de la > lepra del general arameo > Naamán, gracias a la cual reconoció que no hay en toda la tierra otro Dios que el de Israel (2 R. 5:1-27); la recuperación milagrosa del hacha flotando sobre la superficie del Jordán (2 R. 6:1-7) y la reanimación de un cadáver por el contacto con los huesos secos de Eliseo (2 R. 13:21).

En total, los milagros de Eliseo, superan en número a los que realizó Elías. De la misma manera que los milagros de Elías, los de Eliseo tenían el propósito de manifestar la autoridad del profeta y de presentar al Dios viviente. Este poder sobrenatural de Eliseo era de tal manera que podía usarlo libremente, a veces con consecuencias terribles. Así, hirió de ceguera a los hombres que el rey de Siria había enviado para que lo detuvieran (2 R. 6:18-23) y maldijo a unos muchachos que se burlaban de su persona, con el resultado de que dos osos descuartizaron a 42 de estos jóvenes (2 R. 2:23-25).

La recuperación del «hacha metálica», puede sonar trivial, pero en un contexto donde los trabajadores pobres no cuentan con herramientas propias, la pérdida de un hacha era un auténtico desastre (2 R. 6:5).

IV. POLÍTICA. Más aún que Elías, Eliseo se vio envuelto en los problemas políticos de su tiempo, tanto en su patria como fuera de ella. Fue el inspirador de la caída de la dinastía de Omri y tuvo un papel decisivo en las relaciones con la dinastía de Damasco.

A la muerte de > Acab en 853 a.C., subió al trono de Israel su hijo > Ocozias, que reino apenas un año. Su hermano > Joram tuvo que hacer frente a la rebelion de > Moab, que se negaba al vasallaje impuesto desde los días de Omri. Eliseo aparece en el relato obrando un milagro que salvo a los ejércitos aliados de Israel, Juda y Edom de morir de sed durante la campaña.

Eliseo instigó el golpe de estado de Jehú que acabó con las familias reales de Israel y de Juda, así como a los fieles de Baal, hasta su extermino (2 R. 10:20-21, 25-28). Jehú quedaba así legitimado como una continuación de la obra del profeta Elías: de la casa de Omri no quedó nadie (2 R. 10:17). En esa época, el rey asirio Salmanasar III hizo tributario a Jehú, dato que no se mencionado en el libro de los Reyes.

Los arameos, al mando de > Jazael emprendieron una ofensiva contra los israelitas, que perdieron el control de todo su territorio en Transjordania (2 R. 10:32-33). Jazael continúo combatiendo a Israel en su propio territorio durante el reinado de Joacaz (814-798) dejando a las fuerzas de su reino reducidas a 50 jinetes, 10 carros y 10000 infantes, pues el rey de Aram los había exterminado y reducido a polvo de la tierra (2 R. 13:7). Las conquistas de Jazael se extendieron hacia el sur, tomando la ciudad de Gat y sitiando a Jerusalén que se salvo gracias al pago de un pesadísimo tributo (2 R. 12:18-19).

Eliseo se convirtió en el paladín nacional de la lucha contra los arameos. Dio sabios consejos al rey de Israel en guerra contra Siria (2 R. 6) y sostuvo su coraje durante un asedio (2 R. 5-6). Fue el alma de la resistencia patriótica cuando Israel tuvo que sufrir reveses militares, de forma que el rey > Joás, al visitarle en su lecho de muerte, pudo llamarlo: «¡Padre mío, carro y caballería de Israel!» (2 R. 13:14). Eliseo hizo por la defensa de Israel mucho más que las armas de guerra. Sin salir de la esfera religiosa, el profeta pronunció un juicio severo sobre los problemas morales, sobre las alianzas políticas y sobre las hostilidades militares cuando éstas suponían un peligro para la religión yahvista.

El ultimo episodio referido de la vida de Eliseo tiene que ver con el triunfo israelita sobre los arameos. Después de disparar su arco hacia Oriente interpretó el gesto como un signo de victoria: «Flecha de victoria de Yahveh, flecha de victoria contra Aram. Batiras a Aram en Afeq hasta el exterminio» (2 R. 13:17). Efectivamente, Joás venció a > Ben Hadad, hijo de Jazael, y recupero las ciudades perdidas durante el reinado de Joacaz, pero sin lograr recuperar las tierras de mas allá del Jordán. Véase ARAMEOS, ELÍAS, MILAGRO, MOAB, PROFETISMO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Alcaina Canosa, "Panorama crítico del ciclo de Eliseo", en *Estudios Bíblicos* 23 (1964), 217-235; Id., "Vocación de Eliseo (1Re 19,19-21)", en *Estudios Bíblicos* 29 (1970), 137-151; L. Brouner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemic against Baal Worship* (Brill, Leiden 1968); R.A. Carlson, "Elie á l'Horeb", en *VT* 19 (1969), 416-439; Id., "Elisée. Le successeur d'Elie", en *VT* 20 (1970) 385-405; L.R. Hussey, *El profeta Eliseo* (Desarrollo Cristiano Inter. 2012); O. Mondragón, "Los hijos de los profetas. Las comunidades proféticas en torno al profeta Eliseo", *CLAR* 2 (2000), 18-25; A. Winters, "Una vasija de aceite: Mujer, deudas y comunidad (II Reyes 4:1-7)", en *RIBLA* 14 (1993:1), 53-59.

A. ROPERO

ELISÚA

Heb. 474 *Elishúa*, אֱלִי ַע = «mi Dios es salvación», Sept. *Elisué*, ʼΕλισου, v. *Elisaú*, ʼΕλισα y *Elisá*, ʼΕλισ; Vulg. *Elisua*. Uno de los hijos de David nacido en Jerusalén (2 Sam. 5:15; 1 Cro. 14:5); llamado > Elisama en una lista paralela (1 Cro. 3:6). Esta diferencia de nombres se ha interpretado como un error del escriba, inducido a él por la circunstancia de que se llama Elisama un hijo de David que aparece en las tres listas; también pudiera ser que tuviera un nombre doble, como en el caso de otro hijo de David, Daniel/Quileab (cf. 1 Cro. 3:1; 2 Sam. 3:3).

ELISUR

Heb. 468 *Elitsur*, אֱלִיצ ר = «mi Dios es roca»; Sept. *Elisús*, ʼΕλισος. Hijo de Sedeur, jefe o «príncipe» (*nasi*, נָ ִיא) de la tribu de Rubén durante la peregrinación por el desierto. El campamento de su tribu estaba al sur del > Tabernáculo. Presentó la ofrenda de los rubenitas el día de la dedicación del altar durante la estancia en el Sinaí (Nm. 1:5; 2:10; 7:30, 35; 10:18).

ELIUD

Gr. 1664 *Eliud*, ʼΕλιοδ, prob. del Heb. *Elihud*, אֱלִיה ד = «Dios es su alabanza», aunque no se encuentra en el AT. Hijo de Ajim y padre de Eleazar, citado en la genealogía de Jesucristo según Mateo (Mt. 1:14, 15).

ELMODAM

Gr. 1678 *Elmodam*, ʼΕλμωδμ; quizá del heb. *Almodad*, אַלְמ דָד. Ascendiente de Jesucristo, hijo de Er y padre de Cosam, del linaje de David, según la genealogía de Lucas (Lc. 3:28).

ELNAAM

Heb. 493 *Elnaam*, אֶלְנַעַם = «Dios es su delicia»; Sept. *Elnaam*, ’Ελναάμ, *Ellaam*, ’Ελλαάμ; Vulg. *Elnaem*. Padre de Jeribai y Josavías, dos de los héroes de David (1 Cro. 11:46). En la LXX aparece también como un héroe davídico.

ELNATÁN

Heb. 494 *Elnathán*, אֶלְנָתָן = «Dios ha dado». Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Elnasthán*, ’Ελνασθάν, v. *Ellanasthán*, ’Ελλανασθάν. Jerosolimitano, padre de > Nejusta, madre del rey > Joaquín (2 R. 24:8). Es quizá el mismo que el hijo de Acbor, enviado por > Joacim para sacar a > Urías de Egipto y llevarlo al rey Joacim, «quien lo mató a espada y echó su cadáver en los sepulcros de la gente del pueblo» (Jer. 26:22, Sept. *Eldathán*, ’Ελδαθάν), y en cuya presencia se leyó el escrito de Jeremías. Fue uno de los que se opuso a que se quemase el rollo del profeta (Jer. 36:12, 25).

Sept. *Elnatham*, ’Ελναθάμ, *Nathán*, Ναθάν, y *Elnathán*, ’Ελναθάν respectivamente. Tres israelitas, «hombres principales», enviados por Esdras a > Ido, para invitar a los sacerdotes y levitas a acompañarle a Jerusalén (Esd. 8:16).

ELOHIM

Heb. 430 *Elohim*, אֱלֹהִים, lit. «dioses», denota personas que merecen adoración; Sept. *Theós*, Θεός; Vulg. *Deus*. Aparece unas 2.570 veces en el AT.

1. Significado y uso del nombre.
2. *Elohim* y la Trinidad.
3. Usos secundarios del nombre Elohim.
4. El nombre Elohim en relación con los ángeles.

I. SIGNIFICADO Y USO DEL NOMBRE. *Elohim* es el nombre común para designar a la divinidad en general, tanto el Dios de Israel como los dioses paganos de otras naciones (cf. Ex. 12:2; Dt. 6:14, 13:7, 8; Jos. 24:15, Jue. 6:10); analógicamente también se aplica a jueces, ángeles y reyes. Es una forma plural, lit. «dioses», lo que ha sido interpretado por los críticos como un vestigio de politeísmo en la religión israelita, como si primitivamente designara a varios dioses, pero cuando este nombre se aplica al Dios de Israel tiene el sentido de majestad o rango, de magnitud. Barton ha demostrado que en las tabletas de El-Amarna el plural de *ilani* reemplaza el modo singular más de cuarenta veces. El sustantivo *Elohim* en heb. va acompañado siempre de formas verbales, adjetivos y pronombres en singular.

En Gn 35:1, 2, 4 se hace un uso poco común del término *Elohim* aplicado a los ídolos: «Dijo *Elohim* a Jacob: Levántate, sube a Bet-el y mora allí, y erige allí un altar al *El* que se te apareció cuando huías de tu hermano Esaú. Entonces Jacob dijo a su casa y a todos los que estaban con él: Quitad los *Elohim* ajenos que hay entre vosotros… y ellos dieron a Jacob todos los *Elohim* ajenos que estaban en sus manos, y sus zarcillos que tenían en sus orejas, y Jacob los escondió bajo el terebinto que estaba en Siquem». En este caso los Elohim parecen haber sido imágenes, quizá amuletos que se llevaban encima, similares a los que solían usar los antiguos egipcios y que han sido desenterrados en la actualidad. En Gn 31:19 se dice que Raquel había sustraído los ídolos domésticos, *teraphim*, de su padre, pero Labán los llama sus *Elohim* (v. 30), y Jacob, adoptando la

palabra, dice: «Aquel en cuyo poder hallares tus *Elohim*, no viva» (v. 32). Labán, por tanto, adoraba a los *teraphim* como *Elohim*.

También se llama *Elohim* a los «dioses» de Egipto» (Ex. 12:12; cf. Nm. 33:4); se habla de *Elohim* de fundición (Lv. 19:4); de los *Elohim* de los paganos (Ex. 23:24); Quemós, Dagón, Milcom y otros ídolos son designados como *Elohim*. Del becerro de oro se dice: «Estos son tus *Elohim*, oh Israel» (Ex. 32:3, 4), o sea, «este es tu Dios», porque consideraban la imagen como una representación de Yahveh (v. 5). Jetro, el suegro de Moisés, establece una distinción entre el verdadero y los falsos *Elohim*: «Ahora conozco que Yahveh es más grande que todos los *Elohim*; porque en lo que se ensoberbecieron prevaleció contra ellos» (Ex. 18:11). Siendo sacerdote de Madián, Jetro mantenía su creencia en *Elohim* inferiores, que el Decálogo enseña a rechazar: «No tendrás *Elohim* ajenos delante de mí» (Ex. 20:3). «No mencionaréis los nombres de otros *Elohim*» (Ex. 23:13). «Yahveh es *Elohim* arriba en el cielo y abajo en la tierra, y no hay otro» (Dt 4:39). En el Cántico de Moisés se dice con respecto a los paganos: «¿Dónde están sus *Elohim*, la roca en que se refugiaban?… Ved que ahora yo, yo soy, y no hay *Elohim* conmigo» (Dt. 32:37, 39). Los *Elohim* de las naciones son destruidos porque no son el verdadero *Elohim*: «Es verdad, oh Yahveh, que los reyes de Asiria han destruido las naciones y sus tierras; y que echaron al fuego sus *Elohim*, por cuanto ellos no eran *Elohim*, sino obra de manos de hombres, madera o piedra, y por eso los destruyeron» (2 R. 19:17, 18).

Elohim ha sido explicado como una forma plural del nombre 433 *Eloah*, אֱלֹ הַ (que se encuentra en 57 pasajes, la mayor parte de ellos en el libro de Job), no como un plural derivado de *El*, אֵל. La cuestión no está clara; quienes mantienen la primera explicación no están de acuerdo con la derivación de *Eloah*. En heb. no existe la raíz *alah*, אלה, pero el arabista Fleischer, Franz Delitzsch, y otros recurren al *aliha* árabe, que significa «ser llenado de pavor, buscar refugio ansiosamente», con lo que *alah*, אלה, significaría en primer lugar «pavor», y luego el objeto del pavor. En Gn. 31:42, 53 Dios es llamado «el Temor de Isaac» (cf. Is. 8:13; Sal. 75:11). Pero el hecho de que *aliha* prob. no es una raíz verbal independiente sino solo un denominativo de *ilah*, que originalmente significa «poseído por Dios», hace más que precaria la explicación. Los antiguos escritores judíos y eclesiásticos coinciden con muchos estudiosos modernos en derivar *Elohim* de *El*, pero hay una gran diferencia de opinión en cuanto al método de derivación. De hecho, los nombres *El*, *Elah*, *Eloah* y *Elohim* parecen expresar la misma idea, incluso si no están todos conectados etimológicamente. Aparecen junto con el nombre de Yahveh en Dt. 32:15-19.

II. ELOHIM Y LA TRINIDAD. Es evidente que el hecho de que la palabra *Elohim* sea una forma plural no constituye ningún apoyo al politeísmo; pero se puede tomar con justicia como un testimonio de la pluralidad de personas en la Deidad; no hay nada irrazonable en la suposición de que el nombre de la Deidad fuera dado al hombre de esta forma a fin de prepararlo para la verdad de que en la unidad divina subsisten tres Personas. Es bien sabido que los hebreos expresaban frecuentemente una palabra en plural con el fin de darle un significado especial o intensivo, como en el caso de los términos *sangre*, *agua*, *sabiduría*, *salvación*, *justicia*, *vida*; y ello favorece el punto de vista cristiano. El uso del plural mayestático para expresar autoridad conduce a la misma conclusión. En estos casos se da a entender que la palabra en singular no expresa todo lo que se desea; y así, en el caso del nombre de Dios la forma plural evidencia la verdad de que la palabra finita comunica una idea inadecuada del Ser que representa. Se encontrará que también otros nombres de Dios están en plural; y es digno de mención que en el bien conocido pasaje de Eclesiastés 12:1 el texto hebreo

dice: «Acuérdate ahora de tus Creadores en los días de tu juventud».

III. USOS SECUNDARIOS DEL NOMBRE ELOHIM. En Ex. 4:16 Dios dice a Moisés con referencia a su hermano Aarón: «tú serás para él en lugar de *Elohim*». De estas palabras parece deducirse que Moisés debía ser considerado por Aarón como estando en relación directa con Dios. El Señor no le había dicho: «Tú serás *como* Dios» sino «*por* Dios», es decir, «en lugar de Dios» (RV). Moisés recibió la instrucción de comunicar el mensaje divino a Aarón, quien a su vez debía anunciarlo a Faraón. De manera similar en Ex. 7:1 el Señor dice a su siervo: «Mira, yo te he constituido *Elohim* para Faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta». Es evidente que el nombre de Dios fue aquí dado a su representante humano como tal.

El uso que se hace del término en estos pasajes se puede ilustrar mediante una referencia a la enseñanza de nuestro Señor. Cuando fue acusado por los judíos de hacerse Dios a sí mismo, les respondió: «¿No está escrito en vuestra ley: Yo dije, dioses sois? Si llamó dioses a aquellos a quienes vino la palabra de Dios (y la Escritura no puede ser quebrantada), ¿al que el Padre santificó y envió al mundo, vosotros decís: Tú blasfemas, porque dije: Hijo de Dios soy?» (Jn. 10:34-36). El pasaje en cuestión es el Salmo 82:1, que comienza así: «*Elohim* se levanta en la reunión de *El*; en medio de los *Elohim* hace juicio». El salmista pasa a reprender a esta reunión de *Elohim*, que evidentemente eran jueces y tenían la responsabilidad de juzgar de acuerdo con la ley de Dios (vv. 2-4), aunque de hecho la quebrantaban, por lo cual les reprende: «Yo mismo soy quien dije: Vosotros sois *Elohim*, y todos vosotros hijos del Altísimo; pero después de todo moriréis como Adán, y como uno de los príncipes caeréis» (vv. 6, 7). Y concluye: «Levántate, tú *Elohim*, administra justo juicio en la tierra: porque tú eres quien tiene todas las naciones como herencia tuya» (v. 8). Jesús, al citar este Salmo, tenía evidentemente la intención de que sus oyentes comprendieran que si los jueces terrenos recibían en la Escritura el nombre de dioses por cuanto tenían que regular sus decisiones en conformidad con la Palabra de Dios, no podía constituir una blasfemia en aquel a quien el Padre había enviado al mundo que se llamase a sí mismo Hijo de Dios. Si ellos representaban a Dios, él con mucha mayor razón.

En correspondencia con las palabras del citado Salmo, se lee en Ex. 22:8, 9: «Si el ladrón no fuere hallado, entonces el dueño de la casa será presentado a los jueces [*haelohim*], para que se vea si ha metido su mano en los bienes de su prójimo… la causa de ambos vendrá delante de los jueces [*haelohim*]; y el que los jueces [*Elohim*] condenaren, pagará el doble a su prójimo». Este pasaje fue citado con una latente carga de ironía por el apóstol Pablo cuando se le pidió que diese cuenta de haber hablado rudamente a Ananías, que pretendía estar juzgándolo conforme a la Ley mientras la quebrantaba ordenando que le golpeasen (Hch. 23:5).

Los jueces son también llamados *Elohim* en Ex. 21:6, donde se prescribe el horadamiento de la > oreja del esclavo por parte de su dueño en presencia de los magistrados. Es posible que la hechicera de Endor, cuando dijo: «Veo *Elohim* subiendo de la tierra», utilizara el término en este sentido: «Veo jueces subiendo de la tierra». Tanto el nombre como el participio están en plural en este texto. En todos estos pasajes la palabra *Elohim* indica un cuerpo de jueces responsables, no seres que deban ser adorados, y reciben este nombre por representar al único y verdadero *Elohim*, que es Dios de dioses y Señor de señores. Por ello leemos que «los hombres entre los que haya una controversia se presentarán delante de Yahveh, delante de los sacerdotes y de los jueces» (Dt. 19:17).

IV. EL NOMBRE ELOHIM EN RELACIÓN CON LOS ÁNGELES. El texto hebreo del Sal. 8:4-6 dice lit.: «¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo

visites? Le has hecho poco menor que los *Elohim*, y lo coronaste de gloria y de honra. Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos». La LXX adoptó la palabra > ángeles como traducción de *Elohim*, pero es más un comentario que una traducción. El autor de Heb. 2:7, siguiendo la LXX, también lee «ángeles». Gesenius, Hengstenberg y otros críticos entendieron el significado del salmista como que el Hijo del Hombre estaría tan solo un poco por debajo de la gloria de Dios. Lo mismo Calvino: «le has señalado una posición no muy lejana de la divina y celestial» (*parum abesse eum jussisti a divino et coelesti statu*). El hecho anunciado en el texto hebreo con respecto al hombre queda finalmente cumplido en Cristo de la forma descrita en la LXX, y tal como lo sanciona el escritor de la epístola a los Hebreos. Véase ÁNGELES, JUECES, NOMBRES DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlestone, “Nombres de Dios”, en *SAT*, 32-42; Tryggve N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Almendro 1994); Larry Richards, *Todos los nombres de Dios en la Biblia* (Caribe, 2003).

E. SÁNCHEZ CETINA

ELOHÍSTA

Nombre técnico dado por la alta crítica a los presuntos autores de aquellas partes del Pentateuco en las cuales la Deidad aparece bajo el nombre > *Elohim*.

El elohísta se caracteriza por una redacción menos unitaria que la del > yahvista, más fragmentaria; por su índole reflexiva frente a la ingenuidad descriptiva y antropomórfica del segundo. Durante el período patriarcal Dios es llamado Elohim (de aquí la sigla E); a partir de la revelación a Moisés de Éxodo 3 se le llama Yahveh.

Como temas principales podemos destacar que, a diferencia del yahvista, el elohísta destaca la trascendencia divina y por eso prefiere no hacer hablar directamente a Dios con el hombre, sino que entabla el diálogo salvífico a través de unos mensajeros mediadores o > ángeles, o bien a través de sueños. Contiene la historia del pueblo hebreo desde Abraham hasta la conquista de Canaán. Suele llamar «amorreos» a los habitantes de este país, y Horeb en vez de Sinaí a la montaña donde Yahveh se manifestó a Moisés. Es bastante riguroso con los pueblos cananeos, como ocurría con los profetas contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA: M. García Cordero, “Elohísta”, en *EB* (Garriga 1964); R.K. Harrison, *Introducción al AT* (TELL 1990); N. Negretti, “Yavista y Elohísta”, en *DTI*; W.R. Schmicht, *Introducción al Antiguo Testamento* (Sigueme 1983); J L Sicre, *Introducción al AT* (EVD 1993); E. Charpentier, *Para leer el AT* (EVD 1995).

ELOÍ

Gr. Ελοι, del aram. *Elahi*, אֱלָהִי = «mi Dios» o «Dios mío», exclamación de Jesucristo en la cruz (Mc. 15:34) citando el Sal. 22:2, donde la Sept. lee *ho theós mu*, ὁ θεός μου, del heb. *Elí*, אֵלִי, que es transliterado literalmente en Mt. 26:46.

ELÓN

Nombre de varios personajes y de una o dos ciudades del AT. El significado primitivo era «terebinto» o «gran arboleda».

1. Heb. 356 *Elón*, אֵילֹן, también escrito אֵיל ן; Sept. *Helón*, Ἑλών y *Ailom*, Αἰλώμ. Hitita, suegro de Esaú por ser padre de Basemat (Gn. 26:34) o Ada (Gn. 36:2), primera esposa de Esaú.

2. Heb. *Elón*, אֵל ן; Sept. *Allón*, Ἀλλών y *Allôn*, Ἀλλών. Hijo segundo de Zabulón (Gn. 46:14) y

fundador de la familia de los elonitas (Nm. 26:26).

3. Heb. *Elón*, אֵיל ן; Sept. *Elón*, Ἐλών; Josefo *Elón*, Ἠλών; Vulg. *Ahialon*. Juez, miembro de la tribu de Zabulón, quizá emparentado con el anterior, que gobernó a Israel durante diez años, tras los cuales murió y fue enterrado en Ajalón, en la tierra de Zabulón (Jue. 12:11, 12).

4. Heb. *Elón*, אֵיל ן; Sept. *Elón*, Ἐλών. Ciudad que correspondió en suerte a la tribu de Dan, mencionada entre Jetla y Timnat (Jos. 19:43); prob. la misma llamada por su nombre completo > Elon-bet-janán (1 R. 4:9).

ELON-BET-JANÁN

Heb. 356 *Elón beth-Janán*, אֵיל ן ֵ ית־חָנָן = «terebinto de Beth-janan», o sea, de la casa de Janán; Sept. *Elón*, Ἐλών, v. *Elón Bethanán*, Ἐλὼν Βηθανάν; Vulg. *Elon et in Bethhanan*. Una de las ciudades de la tribu de Dan, en el segundo distrito salomónico, que tuvo por gobernador al hijo de Decar (1 R. 4:9). Hay quien la identifica con la Elón de Jos. 19:43, aunque la mayoría de los críticos considera que se trata de poblaciones distintas.

ELONITA

Heb. con art. y en sentido colectivo 440 *haeloní*, הָאֵילֹנִי; Sept. *ho Alloní*, ὁ Ἀλλωνί. Descendientes de > Elón, hijo de Zabulón (Nm. 26:26).

ELOT

Heb. 359 *Eloth*, אֵיל ת = «árboles, arboleda», de donde «palmar» o «palmeras»; Sept. *Ailath*, Αἰλάθ v. *Ailam*, Αἰλάμ en Cro. Otro nombre para la ciudad de > Elat (1 R. 9:26; 2 Cr. 8:17; 26:2).

ELPAAL

Heb. 508 *Elpaal*, אֶלְ ַעַל, en pausa *Elpal*, אֶלְ ָ ל = «Dios es recompensa»; Sept. *Alphaal*, Ἀλφαάλ y *Elphaal*, Ἐλφαάλ). Benjaminita, hijo de Husim, progenitor de una numerosa familia (1 Cro. 8:11, 12, 18).

ELPELET

Heb. 467 *Elpélet*, אֶלְ ֶלֶט, en pausa *Elpálet*, אֶלְ ָלֶט; Sept. *Eliphalet*, Ἐλιφαλέτ v. *Eliphaleth*, Ἐλιφαλέθ; Vulg. *Eliphalet*. Forma abreviada de > Elifelet, hijo de David (1 Cro. 4:5).

ELTECÓN

Heb. 515 *Elteqón*, אֶלְ ְ קֹן = «Dios es recto»; Sept. *Elthekún*, Ελθεκούν, v. *Eltheken*, Ἐλθέκεν y *Thékum*, Θέκουμ; Vulg. *Eltecon*. Ciudad de la tribu de Judá encuadrada en el cuarto grupo de la montaña (Jos. 15:59), no lejos de > Hebrón, hacia el norte. Quizá sea la actual Hirbet el-Deir, que se halla al oeste de Belén y encima de Ain el-Taqah.

ELTEQUE

Heb. 514 *Elteqeh*, אֶלְ ְ קֵה = «Dios es sagrado»; y *Elteqé*, אֶלְ ְ קֵא; Sept. *Elthekó*, Ἐλθεκώ, *Althaká*, Ἀλθακά y *he Elkothaín*, ἡ Ἐλκωθαΐν. Ciudad de la tribu de Dan, en la región de Ecrón, asignada a los levitas de la familia de > Cohat como ciudad de refugio (Jos. 21:23; Jos. 19:44), aunque es

omitida en la lista paralela de 1 Cro. 6. En el prisma de Senaquerib se dice que fue tomada *Altaqu* junto con Tamna en su campaña del 701 a.C. contra los egipcios. Elteque aparece mencionada en los textos egipcios a partir de 1350 a.C.

ELTOLAD

Heb. 513 *Eltolad*, לַד אֶלְ = «Dios es generador»; Sept. *Elthodad*, ’Ελθωδ�δ y *Eltholath*, ’Ελθωλ�θ v. *Erboydad*, Ερβωυδ�δ y *Erthulá*, ’Ερθουλ�; Vulg. *Eltholad*. Ciudad de Simeón, mencionada entre Ezem, Quesil y Betul, próxima a la frontera de > Edom (Jos. 15:30); 19:4). Permaneció en posesión de la tribu de Simeón hasta el tiempo de David, cuando es llamada simplemente Tolad (1 Cro. 4:29). Su localización es dudosa, quizá sea Hirbet Erqah Saqrah.

ELUL

Heb. 435 *Elul*, ל אֶל; del acadio *elûlu* = «cosecha», labor típica de finales del verano; algunos creen que significa «purificación» o «expiación»; Sept. *Elul*, ’Ελο�λ. Sexto mes del año religioso hebreo (Neh. 6:15; 1 Mac. 14:27) y último del año civil; se correspondía aproximadamente con agosto-septiembre, mes de la cosecha por excelencia. Fue adoptado por los judíos durante su destierro en Babilonia. El mes de Elul aparece en el AT con su nombre babilonio tan solo una vez: “La muralla quedó terminada el día veinticinco de Elul” (Neh. 6:15). Tenía 29 días y los rabinos lo consideraban como el principio del año en lo referente a los diezmos del ganado. Según el Talmud, los siguientes días estaban consagrados a servicios religiosos:

Día 1. Luna nueva. Oraciones propiciatorias ofrecidas al caer la tarde.

Día 7. Fiesta de la dedicación de las murallas de Jerusalén por Nehemías.

Día 17. Día de ayuno por la mortandad ocasionada debido al informe negativo de los espías enviados a reconocer la Tierra Prometida (Nm. 14:36, 37).

Día 21. Fiesta de la ofrenda de la lana.

Día 22. Ayuno en memoria del castigo de los israelitas injustos e incorregibles.

Día 29. Último día del mes, cuando se contaba el número de los animales nacidos, con el fin de apartar el diezmo para Dios. Esto se debía que el primer día del mes de Tisri era fiesta y, por lo tanto, no podían diezmar del rebaño en ese día.

Con el mes de Elul se aproximan todas las grandes fiestas del mes de Tishri: *Rosh Hashshanah* (el comienzo del año, *Yom Kippur* (el día del Perdón), *Sukkoth* (la fiesta de las cabañas), *Sheminí Atséreth* y *Sijat Torah*, la fiesta en la cual se finaliza la lectura de toda la Ley.

Sin embargo, para el pueblo de Israel, Elul no es un mes particularmente especial por ser el último del año, sino porque es el tiempo en el cual se preparan para recibir los “*Yamim hannoraím*”, los días solemnes juzgados por el Creador, es decir, los días en que Dios revisa todas las acciones realizadas durante el año que concluye y juzga para el que se inicia.

Los sabios enseñan que los 40 días que median entre *Rosh Jodesh Elul* (el comienzo del mes) y el día del *Yom Kippur* son días de complacencia, pues en ellos Dios escucha los rezos de su pueblo Israel.

¿Significa esto que el resto del año Dios no acepta su arrepentimiento? No. A pesar de que durante todo el año Dios escucha a su pueblo y acepta el arrepentimiento sincero y verdadero de sus hijos, estos días son más especiales y más propicios para lograr un acercamiento a él, pues en ellos la

misericordia divina tiene una influencia especial sobre toda la creación.

Esto se aprende de la misma Torah. Después de que los hijos de Israel recibieron la Ley en el monte Sinaí, Moisés subió a la cumbre para recibir las tablas de piedra que contenían los Diez Mandamientos. Cuarenta días después el pueblo de Israel comenzó a preocuparse al no saber qué había sucedido con Moisés en lo alto de la montaña; por eso decidieron hacer un > becerro de oro para prosternarse delante de él, y cuando Moisés bajó con las tablas de piedra y vio aquel siniestro espectáculo, decidió romperlas como respuesta al pecado que había cometido el pueblo.

Entonces Israel corrió un serio peligro: toda su continuidad dependía del perdón divino. Finalmente, el primer día del mes de Elul de aquel año (1313 del cómputo común; 2448 de la creación) Moisés decidió subir nuevamente a la montaña para pedir misericordia por el pueblo y suplicarle a Dios el perdón para ellos. Esta vez Moisés permaneció allí durante 40 días y finalmente logró cumplir con éxito su objetivo: el pueblo de Israel había sido perdonado. El día diez de > Tishri Moisés descendió del Sinaí con las segundas tablas de piedra que contenían nuevamente los Diez Mandamientos, y dijo al pueblo de Israel que Dios los había perdonado. Desde aquel año, los 40 días que comienzan en *Rosh Jodesh Elul* y finalizan el diez de Tishri fueron consagrados al arrepentimiento para todas las generaciones, y también el diez de Tishri fue apartado como un día especial en el cual Dios perdona a su pueblo: el día llamado *Yom Kippur*. Véase CALENDARIO JUDÍO, FIESTAS JUDÍAS.

A. CABEZÓN MARTÍN

ELUZAI

Heb. 498 *Eleuzay*, אֶלְעוּזַי = «Dios es mi alabanza»; Sept. *Eliozí*, ’Ελιωζ□, *Azaí*, ’Αζα□; Vulg. *Eluzai*. Uno de los guerreros de la tribu de Benjamín que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:5).

ELZABAD

Heb. 443 *Elezabad*, אֶלְזָבָד = «Dios ha concedido»; Sept. *Elezabad*, ’Ελεζαβ□δ y *Elzabad*, ’Ελζαβ□δ. Nombre de dos israelitas.

1. Uno de los guerreros de la tribu de Gad que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:12).

2. Levita guardián de las puertas del Templo, hijo de Semaías, de la familia de > Obed-edom y de la estirpe de > Coré (1 Cro. 26:7).

ELZAFÁN

Heb. *Eletsaphán*, אֶלְצָפָן, forma abreviada (Ex. 6:22; Lv. 10:4) de > Elizafán.

EMANUEL o EMMANUEL

Forma gr. 1694 ’Εμμανου□λ del heb. 6005 *Immanuel*, עִמָּנוּ אֵל, a veces escrito con sus elementos separados *Immanú El*, עִמָּנוּ אֵל = «Dios con nosotros»; Sept. *meth’emôn ho theós*, μεθ’□μ□ν □ θε□ς. Nombre simbólico empleado por Isaías en sus profecías mesiánicas (Is. 7:14; 8:8) y aplicado a Jesucristo en el Evangelio de Mateo (Mt. 1:20-23).

1. Libro del Emanuel.

2. La señal del niño.

3. Contexto histórico de referencia.

3.1. La encrucijada del miedo.
3.2. Emmanuel como señal de juicio y resistencia.
4. Horizonte de lectura desde las diásporas.
4.1. Algunas implicaciones del imaginario profético de referencia.
4.2. «Dios con nosotros».

I. LIBRO DE EMANUEL. La profecía pertenece al llamado *Libro del Emmanuel* (Isaías 6-12), del cual el cap. 7 es el centro de gravedad. En este capítulo se pueden distinguir tres partes de acuerdo a los diferentes oráculos o intervenciones del profeta; allí se introducen los temas principales que luego son desarrollados y amplificados en los capítulos siguientes. La primera parte (Is. 7:1-9) establece el contexto histórico de referencia y presenta un oráculo de exhortación para que el rey de Judá se apoye en Yahveh en medio de la crisis política y amenazas de sus vecinos del norte; la segunda parte (Is. 7:10-17) introduce la señal del Emmanuel = «Dios está con nosotros», nombre de por sí elocuente, que ofrece una clave de sentido para toda la sección (caps. 6-12); y en tercer lugar (Is. 7:18-25), viene una serie de cuatro anuncios de desastre en Judá que marcan el tono de juicio de la colección.

El libro del Emmanuel comienza con el relato de vocación y envío del profeta (cap. 6), en el marco de una visión asombrosa comparable a algunas manifestaciones divinas en el desierto (cf. Ex. 19:16ss, 40:34-35) y en Ezequiel 1. Allí el profeta recibe una misión por demás sorprendente, es enviado a «endurecer» el corazón de su pueblo, cerrar sus ojos y sus oídos, hasta que todo quede destruido (Is. 6:9-13). Luego el motivo de la misión del profeta es nuevamente retomado en el cap. 8, profundizando acusaciones y anuncios de castigo. Al final, el salmo de acción de gracias por la salvación recibida que leemos en Isaías 12 cierra la sección a manera de inclusión, evocando el tono lírico y litúrgico del cap. 6.

II. LA SEÑAL DEL NIÑO. Uno de los motivos dominantes de toda la sección es la señal del niño Emmanuel que se introduce en Isaías 7:14 y que luego se ve reforzada y amplificada a través de otros dos conocidos pasajes poéticos que evocan aquella figura y que conviene considerar en conjunto. El primero es un anuncio de liberación y nacimiento de un gobernante justo en Isaías 8:23b-9,6, donde se destaca la figura del niño: «porque un niño nos ha nacido, hijo nos ha sido dado, y el principado sobre su hombro. Se llamará su nombre 'Admirable consejero', 'Dios fuerte', 'Padre eterno', 'Príncipe de paz'» (9:5); y luego también el anuncio de la llegada de un rey justo, descendiente de David en Isaías 11,1-9: «saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh» (vv. 1-2).

Este núcleo temático central del libro del Emmanuel, y en parte también del libro de Isaías, sintetiza una de las tradiciones más antiguas y relevantes del pueblo de Israel como es la «esperanza de salvación a través de un descendiente de David». Esto es lo que se conoce con el concepto de «mesianismo real» y tiene como texto fundante la profecía de Natán a David en 2 Sam. 7, que afirma la continuidad y permanencia de la dinastía davídica, de donde los fieles esperan la salvación de Dios (cf. también Ez. 34:23ss y los Salmos 2; 72 y 110). Esta es una de las ideas que está detrás de los textos y que deben tenerse en cuenta en el desarrollo del análisis de la profecía.

III. CONTEXTO HISTÓRICO DE REFERENCIA. El punto de partida para explorar el contexto histórico de referencia se encuentra en Is. 7:1-2.

La situación específica aludida en este texto se encuadra en lo que se conoce como la guerra siro-efrainita (años 733-732 a.C.), y da cuenta de una alianza y ataque de los reyes de Siria (Rezín) y de Israel (Peka) contra Jerusalén durante el reinado de Acaz, que gobernó Judá durante veinte años (736-716 a.C.). El texto destaca de manera especial el sentimiento de miedo y zozobra que invadió al rey y al pueblo. Este ataque se generó por la negativa de Acaz a aliarse con los reyes de Siria y de Israel, que impulsaban y encabezaban una coalición antiasiria en la región. Este panorama histórico es conocido no solo a través de los relatos de 2 Reyes 16 y 2 Crónicas 28, sino también por los anales asirios que narran las sucesivas campañas contra la región mediterránea de Siria y Palestina. El centro de la resistencia regional contra el yugo extranjero era evidentemente Damasco, y en consecuencia el principal objetivo de las incursiones asirias en la zona; aunque el control de dicha región también sería un medio necesario a través del cual los asirios pretendían alcanzar a Egipto, que era su objetivo mayor, y que fue logrado después de muchos contratiempos en el año 671, en la época del monarca asirio Asarhadón. La guerra siro-efrainita coincide con el segundo ciclo de campañas de Tiglat-Pileser III por la región mediterránea (años 734-732 a.C.).

En este contexto y antes de la caída de Damasco debe situarse Isaías 7, cuando Acaz de Judá se encontraba rodeado; era acosado por sus vecinos del norte y también temía la amenaza asiria.

1. *La encrucijada del miedo*. El contexto evocado en Isaías 7 refleja la fragilidad de Judá y la angustia general frente a una posible invasión. El rey Acaz se encontraba en una seria encrucijada y debía decidir sobre cómo enfrentar esta situación donde estaba en juego nada menos que el estado, su gobierno y la permanencia de la Casa de David de acuerdo a las promesas de 2 Samuel 7. La situación exigía respuestas rápidas e ingeniosas, sabiduría práctica y cierta intuición para anticipar reacciones y tendencias de los adversarios; es precisamente aquí donde interviene el profeta como portador de una palabra de parte de Yahveh. La palabra de Yahveh que trae Isaías a Acaz se puede sintetizar con el versículo 7:4: «permanece alerta, pero ten calma; no temas ni se turbe tu corazón a causa de estos dos cabos de tizón que humean, por el ardor de la ira de Rezín y de Siria, y del hijo de Remalías». La alusión a los reyes de Siria y de Israel como "cabos de tizón que humean" representa la situación de estos dos reinos como debilitados, y anticipa su pronta caída (cf. los vv. 7-8; 15-16). De tal manera que el rey debe estar alerta, pero mantener la calma y especialmente no tener miedo. Parece que el rey Acaz no estaba convencido de la promesa de protección dada por Yahveh en 7:4-9, y entonces recibe en última instancia otra palabra de Yahveh exhortándolo a pedir una señal que sirva como prueba de parte de su Dios (vv. 10-11); de tal manera que la confianza en Yahveh se vería confirmada a través de una confrontación directa con Dios. Pero Acaz, asumiendo una postura aparentemente «muy piadosa», desvía la atención y reniega del pedido de señal invocando un mandato de la Torah, según el cual estaba prohibido tentar o probar a Yahveh (ver Dt. 6:16). La respuesta del rey parece correcta en sí misma, pero no lo es en este contexto.

2. *Emmanuel como señal de juicio y resistencia*. En esta coyuntura hay que ubicar la señal que el Señor mismo da a Acaz en Isaías 7:14, que es, a su vez, una forma de contraseñal en respuesta a la negativa de Acaz a pedir una: «he aquí que la joven está embarazada, y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel». El oráculo de los v.14-15 tiene la forma de otros conocidos oráculos de anunciación y nacimiento de personajes destacados de la tradición como Ismael (Gn. 16:11-12), Sansón (Jue. 13:7), Juan (Lc. 1:13-17) y Jesús (Lc. 1:30-33).

El término heb. *almah* significa lisa y llanamente «muchacha, joven, doncella», y las versiones que interpretan este término como «virgen» lo hacen apoyándose en la versión griega de los Setenta, que

traduce *párthenos*; esto lógicamente tendrá mayor relevancia para la relectura desde los Evangelios, pero aquí no aporta ningún sentido especial. La señal está dirigida directamente al rey Acaz e indica que el nacimiento será inminente, lo cual puede ser un indicio de que la joven embarazada sea la propia mujer del rey y el hijo anunciado el futuro rey Ezequías. En líneas generales esta es la opinión mayoritaria entre los comentaristas, y parece que así también lo entendió la traducción griega cuando alude a Acaz como quien pondría el nombre al niño (la traducción griega dice «y *tú* le pondrás por nombre Emmanuel»). «Ante la incredulidad de Acaz, que ha sacrificado a su primogénito (2 R. 16:3), como lo hacían en caso de desastre los reyes fenicios y moabitas, Isaías coloca sobre Ezequías la esperanza del pueblo» (H. Cazelles).

Otro indicio que apoya esta hipótesis proviene de las crónicas de los reyes en 2 R. 18-20 y 2 Cr. 29-32, donde el reinado de Ezequías se describe como uno de los pocos rescatables de la dinastía davídica y se remarcan fuertes contrastes con el de su padre Acaz. Allí se dice que Ezequías «confió en Yahveh», que «Yahveh estuvo con él en todas sus empresas» y en particular que «se rebeló contra el rey de Asiria y no le sirvió» (2 R. 18,5-7); también que restauró el culto a Yahveh, rededicó el Templo y realizó una gran convocatoria para la Pascua (2 Cr. 29-31); todo lo contrario que su padre Acaz. El mismo nombre de Ezequías, que en heb. significa «Yahveh fortalece», también aporta connotaciones que tienen afinidad con lo anterior.

Por otro lado, el nombre Emmanuel («Dios está con nosotros») es eminentemente simbólico, de tal manera que se podría aplicar a personajes históricos como el rey Ezequías, y caracterizar la relación de Dios con su pueblo en una época determinada. El nombre Emmanuel expresa en sí mismo una de las principales fórmulas de la alianza bíblica; aunque esto se cumple efectivamente cuando la relación de alianza es recíproca y positiva.

En todo caso, la señal del Emmanuel aparece como un mensaje para Acaz, pero no está tan claro cuál es su sentido. La réplica o contraseñal del Señor (Is. 7, 14) no es un buen augurio para el rey Acaz, y los textos citados de 2 R. y 2 Cro. muestran que fue desechado por Dios a causa de su infidelidad. Pero quizás el indicio más fuerte sobre el significado adverso que tiene la señal para Acaz proviene del v.15, que dice que el niño comerá «cuajada y miel hasta que sepa elegir lo bueno y rechazar lo malo». Para entender mejor este motivo hay que recordar que «cuajada y miel» representa el sustento principal de las tribus nómadas en el desierto (cf. Dt. 32:13-14) y es la comida de quienes viven de un pequeño rebaño en los montes, pero en el contexto agrícola de la monarquía de Judá esto refleja más bien la situación de escasez y devastación; pues si el hijo del rey está sufriendo esta estrechez económica, ¿qué quedaría para el resto de la población? Por cierto, la miseria sería una de las lamentables consecuencias que atrajo Acaz sobre su pueblo con su sometimiento al rey de Asiria y el pago de pesados tributos. De tal manera, «cuajada y miel» es más bien una metáfora de la subsistencia y escasez antes que de la abundancia (cf. también Is. 7:22).

Todo esto indica que la señal dada por Yahveh es más bien de juicio y castigo para Acaz, no de salvación, y los vv. 16-17 del oráculo también parecen ir en esa dirección; se establece que en un lapso que se podría estimar entre 15 y 20 años («hasta que el niño sepa elegir lo bueno y rechazar lo malo») sería abandonado el territorio de los reyes que atemorizaban a Acaz (es decir Damasco e Israel) y dejarían de ser una amenaza para Judá; aunque luego, el territorio de Judá sería invadido por el rey de Asiria (cf. el v. 17b, y a continuación también los vv. 18-25).

Los oráculos de Isaías 7:1-17 muestran que en lo inmediato Jerusalén se salva del acoso de Siria e Israel, pero el panorama a mediano y largo plazo sigue siendo adverso y sombrío, marcado por la

amenaza asiria. Luego, durante el reinado de Ezequías (716-687 a.C.), la situación del pueblo de Judá y la estabilidad de la dinastía davídica seguirán siendo frágiles, pero su política de reforma religiosa y de cambios en política exterior, especialmente en lo que concierne a la relación con el monarca asirio, le permitirían maniobrar en los mínimos márgenes que disponía para mantener la estabilidad de su reino. La relación de Ezequías con el rey de Asiria fue por lo menos ambigua, aunque es comprensible que en este tipo de relación de fuerzas e intereses entre el imperio y el gobierno local no se pueda ser absolutamente opositor y seguir vivo. Algo de esta ambigüedad, se puede observar en las idas y venidas que desembocaron en el prolongado sitio de Jerusalén por parte de Senaquerib en el año 701 (ver 2 R. 18-19 e Is. 36-37) y del cual Ezequías se salvó milagrosamente, en parte por su habilidad, pero también por los problemas que Asiria tenía en otros lugares y que le generaban inestabilidad en la coyuntura política internacional.

En definitiva, Ezequías es rescatado por la tradición como uno de los principales reyes restauradores de la alianza y de la fidelidad a Yahveh, y por el contexto es la referencia principal de la señal del Emmanuel que anuncia que «Dios está con nosotros». Pero por lo visto, esto no significa ningún jardín de rosas, sino que antes bien hay que leerlo desde una perspectiva de resistencia donde significa que «Dios está con nosotros» aun a pesar de las desgracias y adversidades, incluso de aquellas que son consecuencias de políticas desacertadas. De tal manera, aunque Acaz haya sido desechado y el pueblo haya sufrido situaciones extremas, hay todavía una esperanza de salvación en la dinastía davídica en tanto haya muestras de fidelidad a Yahveh y a su alianza.

IV. HORIZONTE DE LECTURA DESDE LAS DIÁSPORAS. Los textos citados también registran huellas superpuestas de relecturas posteriores, y en este orden intratextual se destaca el horizonte de interpretación desde las diásporas, cuando estos mismos oráculos de Isaías empezaron a cobrar un nuevo significado a partir del destierro y el exilio babilónico (587-539 a.C.).

Entre los testimonios textuales que alimentan esta perspectiva se encuentran el nombre simbólico del hijo de Isaías, *Shear Yashub*, que significa «un resto volverá» (Is 7:3); a lo cual hay que agregar el breve oráculo de Is 10:20-23 que sirve como explicación de aquel nombre. Pero el texto que mejor refleja la realidad de las diásporas luego del exilio babilónico, se encuentra en el poema de Is 11:10-16, donde el énfasis principal se pone en la vuelta de los desterrados y dispersos de entre las diversas naciones y países.

Desde la perspectiva del destierro parecía que se había perdido toda esperanza (cf. Ez. 37:11); se perdió la tierra de la promesa; fueron destruidos Jerusalén y el Templo que representaba la presencia de Yahveh en medio de su pueblo; el estado monárquico fue desarticulado y su rey cautivo; el territorio fue ocupado y administrado por poderes extranjeros. Esto implicaba también el desbaratamiento estrepitoso de todo el andamiaje teológico que sostenía la vida institucional pre-exílica, incluyendo la esperanza de salvación en la dinastía davídica, y tenía su correlato en la consecuente crisis de fe y el sentimiento de haber tocado fondo.

El pueblo de Judá algo ya conocía sobre invasiones, destierros y exilios, y por lo tanto contaba con precedentes negativos que alimentaban sus peores temores sobre el riesgo de disolución y asimilación por la cultura dominante. Bastaba recordar lo que había ocurrido en el reino del norte más de un siglo antes con la destrucción de Samaria (722 a.C.), la dispersión de su pueblo y la pérdida de una parte importante de su memoria. Y para que esto aconteciera de nuevo solo hacía falta adoptar una actitud pasiva frente a la inercia coyuntural y tratar de adaptarse lo mejor posible a las nuevas circunstancias impuestas por la política imperial y la cultura dominante.

Pero por otro lado, esta situación crítica impulsó cambios profundos en el pensamiento, creencias y prácticas a partir de la iniciativa de grupos dispersos en diferentes países, como Babilonia, Palestina y Egipto. Estos grupos tuvieron que imaginar nuevos horizontes a través de la recreación de algún tipo de vida comunitaria y el rescate de su herencia particular, fortaleciendo rasgos identitarios de lengua, ritos y costumbres. Esto, a su vez, les permitió realizar relecturas de sus tradiciones, introduciendo modificaciones y novedades destinadas a interpretar su situación actual y alentar alguna esperanza.

1. *Algunas implicaciones del imaginario profético de referencia*. En estas circunstancias, la antigua fe en Yahveh fue uno de los elementos aglutinantes, aunque ahora ya no relacionado con el Templo y los sacrificios en Jerusalén, sino antes bien evocando las tradiciones primitivas sobre la constitución de la nación y la renovación de la Alianza. La enseñanza tradicional (*Torah*) pasó a tener un papel preponderante en la conformación de los nuevos horizontes de fe y práctica; se rescataron tradiciones proféticas que habían estado desacreditadas en la época de la monarquía; se coleccionó y se elaboró material poético para el uso litúrgico, algunos ritos y preceptos (en especial el sábado, la Pascua, la circuncisión a los ocho días y diversos hábitos alimentarios) cumplieron una función de resguardo y transmisión de valores y principios identitarios. Todo esto permitió a las comunidades dispersas mantener su idiosincrasia y reafirmar su fidelidad a un proyecto propio, y proponer nuevos paradigmas para orientar la utopía del retorno y de reunión de todas las diásporas en la tierra de sus padres.

Este es el nuevo horizonte desde donde se releen los antiguos oráculos de Isaías, y en particular los relacionados con la señal del Emmanuel (Is. 7:14; 9:1-5; 11:1-9), lo cual representa un esfuerzo particular para la interpretación y superación de la situación de crisis generada por la dispersión. La relectura de las tradiciones proféticas antiguas desde la perspectiva del destierro y la dispersión pone una nota original en las intuiciones desarrolladas a partir de la aceptación y valoración de sus mensajes. La teología crítica de los profetas, sus oráculos y presagios de oposición a la teología oficial, que en su momento no fueron escuchados y en muchos casos causaron la persecución y muerte de sus mentores, en el destierro empezaron a ser recuperados para la memoria y ayudaron en forma decisiva a la imaginación de nuevos paradigmas teológicos y socio-políticos. Entre el material más representativo de este esfuerzo podemos mencionar las tradiciones literarias en torno al 2º y 3er Isaías, Jeremías, Ezequiel y también la obra Deuteronomista (Dt, Js, Jc, Sm, Re), cada cual con orientaciones y matices propios.

En estos intentos de elaboración de nuevos paradigmas teológicos desde las diásporas prevalece un tono de esperanza. El acento del mensaje profético ya no recae tanto en la denuncia del pecado y la amenaza de castigo, sino que se enfatizan principalmente el llamado al arrepentimiento y las promesas de salvación. Creer en la señal del niño Emmanuel significa volver a poner la confianza en Yahveh y afirmar la fidelidad a su alianza, y en el contexto de las diásporas esto implica participar y colaborar en el proceso de retorno de los dispersos y en la restauración de la comunidad en su tierra. Creer en la señal del niño es tener esperanza y confiar en que se puede volver a empezar algo nuevo.

En este caso se puede apreciar una profundización y enriquecimiento progresivo del concepto de «volver, regresar», que es una clave teológica del mensaje profético y tiene el sentido de «cambio de actitud», de volver a un proyecto propio centrado en Yahveh; pero desde las diásporas el énfasis profético en el arrepentimiento y conversión tiene también correlación directa con el sentido de «retorno» de los dispersos y la disposición a «volver a empezar» algo nuevo en la tierra de los

padres.

De esta manera, el concepto de Alianza, en tanto que proyecto alternativo propio que se diferencia y al mismo tiempo cuestiona corrientes culturales dominantes, sigue siendo una referencia fundamental para la orientación de nuevas búsquedas. El esfuerzo permanente de relectura de las tradiciones propias en función de la renovación de la vida de la comunidad es una característica distintiva del ministerio profético bíblico (ver p.ej. Jer 31:31-34, Ez. 36:24-30 y Oseas) y una forma de volver continuamente a un compromiso original que tenga validez permanente y carácter indeleble (este es el sentido de *berith olam* = «pacto perpetuo o eterno» en Ez. 37:26).

2. *«Dios con nosotros»*. No es nada extraño que muchos años después de Acaz y de la época del exilio, estos mismos oráculos de Isaías se hayan transformado en una referencia relevante para los Evangelios (cf. Mt. 1:23), y que hayan sido nuevamente interpretados y relacionados con Jesús, sentando nuevas bases para la renovación de la Alianza. En este nuevo escenario el Emmanuel es Jesús, que representa la presencia de Dios en la comunidad humana, y es un nuevo mensaje de salvación para la humanidad (Jesús = *Yeshúa* = «salvador»). Esta idea, ciertamente, no es totalmente original del NT, sino que tiene diversos tipos de antecedentes en la Biblia hebrea y también en las tradiciones judías posteriores.

La Biblia hebrea expresa de diversas maneras la humanidad de Dios y su presencia entre los hombres. Ya en el relato de la creación se habla de la «imagen de Dios» en el ser humano (Gn. 1:26); luego también la autodefinición de Dios revelada a Moisés durante el episodio de la zarza ardiente en el desierto se puede interpretar propiamente como: «Yo soy el que estoy (con vosotros)» (Ex. 3:14). Asimismo podemos recordar el "derramamiento del Espíritu de Dios sobre toda carne" (Jl. 3:1-5 comparado con Hch. 2:17-21), que pone un enfoque especial en la diversidad de la manifestación de Dios y en la inclusión de sectores desfavorecidos de la comunidad como ancianos, jóvenes y esclavas. Además contamos con abundante testimonio textual de las tradiciones del judaísmo antiguo que se refieren a diferentes formas de la humanidad y la encarnación de Dios, donde uno de los aspectos que se destaca es el de la «torah encarnada» (comparar con la idea de la «encarnación de la palabra/verbo/logos» en Jn. 1:1-18).

En contra de otras concepciones teológicas y filosóficas de la cultura griega dominante, que entendían el cuerpo humano como una prisión del alma, con tendencias pecaminosas que alejaban de Dios, el NT afirma que el cuerpo humano es «templo del Espíritu Santo», un espacio sagrado, el lugar donde habita Dios (ver 1 Cor. 3:16; 6:19), lo cual es coherente con la tradición de la Biblia hebrea y las corrientes del judaísmo antiguo antes mencionadas. La idea de que Dios vive o habita en el ser humano es una forma de expresar la alianza de Dios con su pueblo (ver 2 Cor. 6:16), y ha resultado una intuición fundamental y muy fecunda para la fe del NT y en toda la tradición judeocristiana, pues ha enriquecido y ampliado la manera de entender la fe bíblica y sus implicaciones para la vida y la dignidad humanas en un sentido más universalista e inclusivo.

En este sentido, la vida de Jesús es una de las mayores representaciones de la humanidad de Dios, y por tanto su carisma recuerda a los profetas antiguos, siempre manteniendo una distancia crítica en relación con las corrientes culturales y religiosas dominantes, y promoviendo una coherencia ética demostrativa de la presencia de Dios en medio del pueblo. En él también la fidelidad a la alianza significaba la afirmación de un proyecto alternativo propio de la comunidad para resistir a los poderes hegemónicos y resolver las diferencias y conflictos internos; lo cual a su vez implicaba un gran desafío para la imaginación y el ejercicio de la libertad, entendidas como responsabilidad por

el bien común, en orden a superar los diversos tipos de opresión y control social desde arriba. Véase ACAZ, MESÍAS, VIRGEN.

BIBLIOGRAFÍA: S. Almada, “Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7”, en *RIBLA* 61 (2008:3), 70-79; L. Alonso Schökel (*Profetas*, I. Cristiandad 1980); H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (Herder1981); J. Coppens, *Mesianismo y Escatología* (Universidad Pontificia, Salamanca 1976); J.S. Croatto, “El ‘Emmanuel’ de Isaías 7,14 como signo de juicio. Análisis de Isaías 7,1-25”, en *Revista Bíblica* (Buenos Aires, 1988); 50/29-30, 135-142; P. Heinisch, *Cristo, el Mesías en el AT* (Litúrgica, Barcelona 1966); J. Nuesner, *The Incarnation of God. The Character of Divinity in Formative Judaism* (Fortress Press 1988).

S. ALMADA

EMAÚS

Gr. 1695 *Emmaús*, Ἐμμαοῦς, prob. del heb. *Yemim*, יֵמִים = «aguas calientes»; *Ammaús*, Ἀμμαοῦς (Josefo, *Guerra*, 2, 20, 4). Célebre ciudad (*polis*, πόλις) en la llanura filistea al pie de las montañas de Judá, según Jerónimo. El nombre de esta ciudad no aparece en el AT, pero llegó a cobrar importancia en el último período de la historia judía en relación con la guerra macabea contra los invasores asmoneos. Judas Macabeo consiguió una victoria aplastante sobre las huestes sirias de Nicanor y de Gorgias en 165 a.C. (1 Mac. 3:57; 4:3; 9:50). Fue fortificada en 160 a.C. por > Báquides, general de Antíoco Epífanes, en su lucha contra Jonatán Macabeo (Josefo, *Ant*. 13, 1, 3; 1 Mac. 9:50).

Bajo los romanos, Emaús se convirtió en el año 47 a.C. en la capital de una toparquía en detrimento de Gézer (Josefo, *Guerra*, 3, 3, 5; Plinio, 5, 14). En el 44, al negarse a pagar un impuesto exorbitante exigido por Casio, asesino de César, es castigada sin piedad y todos sus habitantes vendidos como esclavos. Marco Antonio, vencedor de Casio, le devuelve la libertad en el 42, pero el sirio Maqueras la diezma el año 38 y el general romano Varo, en represalía de los crímenes del bandido Atronges, la arrasa y la quema en el 4 a.C. Esto explicaría que en la época evangélica Lucas se refiera a ella como «aldea» o «caserío» (*kome*, κώμη, Lc. 24:13).

En el siglo III, alrededor de 220 d.C., fue reconstruida por Julio Africano y honrada con el título de Nicópolis, llamada hoy Amwas. Se hallaba a 30 km al oeste de Jerusalén, según Lucas (Lc 24:13, 29, 33), y hacia ella se dirigían dos discípulos cuando Jesús resucitado se les apareció. Eusebio y Jerónimo son los primeros en identificar esta aldea con la posterior ciudad de Nicópolis.

BIBLIOGRAFÍA: Amedée Brunot, “Emmaús”, en *EB* (Garriga 1964).

J. M. DÍAZ YANES

EMBAJADOR

1. Raíz heb. 6737 *tsayar*, ציר, lit. = «hacer un mandado» (Jos. 9:4; Prov. 13:17; Is. 18:2; Jer. 49:14; Ab. 1).

Raíz heb. 4397 *malakh*, מלך = «despachar como delegado o mensajero» (2 Cro. 35:21; Is. 30:4; 33:7; Ez. 17:15). El mismo nombre derivado se aplica a los > ángeles.

Gr. 4243, *presbeúo*, πρεσβεύω, significaba «ser el más anciano» y designaba las funciones del legado del rey o emperador (Lc. 14:32; 19:14), según la costumbre de elegir hombres ancianos, con experiencia, como embajadores. El apóstol Pablo lo aplica a los mensajeros cristianos en cuanto embajadores designados por Dios para llevar su mensaje del Evangelio a todas las naciones (2 Cor. 5:20; Ef. 6:20).

Las funciones de los embajadores variaban entre una súplica respetuosa, una declaración de

guerra, un acto de sumisión, un arreglo amistoso, un entendimiento económico o la concertación de una alianza (cf. Nm. 21:21; 2 R. 14:8; 16:7; Jue. 11:12; 2 Sam. 3:12).

Los mismos términos se aplican a los profetas como «mensajeros» del Altísimo (2 Cro. 36:15; Jer. 49:14; Hag. 1:13). Malaquías significa «mi mensajero» (Mal. 3:1).

Las relaciones de los israelitas con las naciones extranjeras eran tan limitadas que carecían de embajadores.

EMBALSAMAR

Heb. 2590 *janat*, חנט, «sazonar con especias»; Sept. *entaphazo*, ἐνταφιάζω. Arte practicado por los egipcios desde la antigüedad.

1. Historia y costumbre en Egipto.
2. Práctica en Israel.

I. HISTORIA Y COSTUMBRE. Desde tiempos remotos el ser humano ha tratado de conservar sus cadáveres o al menos los de personajes importantes del grupo tales como jefes, sacerdotes, guerreros o antepasados. No solo los egipcios embalsamaron a sus muertos con complicadas técnicas muy perfeccionadas, sino que los antiguos peruanos hicieron lo mismo con sus cadáveres, como lo han hecho los pueblos más diversos, africanos, ecuatorianos, polinesios, hindúes, chinos y romanos, en ciertas épocas.

Independientemente de las excavaciones, descubrimientos y estudios que se están llevando a cabo desde hace dos siglos, existen fuentes escritas que hacen referencia al embalsamamiento y la momificación en el Antiguo Egipto. Este consistía en abrir el cadáver por el abdomen y extraer las vísceras. Se lavaban luego la cavidad y era rellenada de plantas y aceites aromáticos. También se extraía el cerebro por las fosas nasales, y se lavaba el cráneo con aceite de palma. Incluso rellenaban las mejillas y los ojos para que resultara natural. Los egipcios nunca sacaban ni el corazón ni los riñones de los cadáveres. El corazón por motivos religiosos, mientras que los riñones se cree que no los vieron y nunca supieron que existían. Se sumergía el cuerpo en un baño de natrón (sodio) durante 70 días. Luego se vendaba con largas tiras de lino, entre las cuales colocaban amuletos con fines religiosos. Finalmente era puesto en un sarcófago, que tenía una forma parecida a la del difunto.

En las tumbas se representaban las escenas del «juicio de Osiris», en el que se colocaba el corazón del difunto en una balanza, cuyo contrapeso era una pluma, símbolo de la verdad. Si el corazón era puro, y estaba equilibrado con la pluma, el difunto era admitido en el paraíso. Había también pasajes del *Libro de los Muertos*, y del *Libro de las Puertas* que daban al difunto la posibilidad de tener las «contraseñas» ante cada dificultad del más allá. Se llevaban objetos de uso diario a las tumbas, así como alimentos y figurillas funerarias, destinadas a sustituir al difunto en los posibles trabajos físicos que le ordenaran los dioses.

El bien conocido historiador Heródoto es quien más ampliamente relató el procedimiento de la momificación en el antiguo Egipto como consecuencia de un viaje a aquel país que realizó en el siglo V a.C. Dice así: «Cuando les llevan a un muerto, enseñan a sus clientes unos modelos de cadáveres, de madera, pintados con una exactitud minuciosa. El modelo más esmerado representa, según dicen, a aquél cuyo nombre pronunciado en semejante ocasión creo que sería un sacrilegio. Luego enseñan el segundo modelo, más barato y menos esmerado, y luego el tercero, que es el más barato de todos. Después les piden a sus clientes que elijan el procedimiento deseado para su muerto. La familia

ajusta el precio y se retira. Los embalsamadores se quedan solos en sus laboratorios, y así es como realizan el embalsamamiento más esmerado: para empezar, sirviéndose de un gancho de hierro, sacan el cerebro por los orificios nasales. Extraen una parte de este modo y el resto inyectando ciertas sustancias en el cráneo. Luego, con una hoja cortante de piedra de Etiopía, hacen una incisión en el lateral, retiran todas las vísceras, limpian el abdomen y lo purifican con vino de palma y de nuevo con plantas aromáticas molidas. Luego rellenan el vientre con mirra pura molida, canela y todas las sustancias aromáticas que conocen excepto el incienso, y lo cosen. A continuación salan el cuerpo cubriéndolo de natrón durante setenta días. Este tiempo no debe ser superado. Pasados los setenta días, lavan el cuerpo y lo envuelven todo con bandas de una tela de lino muy fino e impregnadas en la goma que utilizan ordinariamente los egipcios como cola. Los parientes reciben el cuerpo y encargan un ataúd de madera, tallado a imagen de la forma humana, en el que lo depositan. Colocan con devoción este ataúd en una cámara funeraria donde lo ponen de pie, apoyado en la pared. Éste es el procedimiento más caro. Cuando se encarga un embalsamamiento de precio moderado para no gastar demasiado, los métodos son éstos: los embalsamadores llenan sus jeringas con un aceite extraído del cedro y llenan con este líquido el vientre del muerto, sin hacer ninguna incisión ni sacar las vísceras. Después de inyectar el líquido por el ano, impidiendo que salga, salan el cuerpo durante el número de días requerido. El último día dejan salir del abdomen el aceite que habían introducido. Este líquido tiene tanta fuerza que disuelve los intestinos y las vísceras y las arrastra con él. Por su parte, el natrón disuelve las carnes y al cadáver solo le quedan la piel y los huesos. Después los embalsamadores entregan el cuerpo sin más tratamientos. Éste es el tercer método de embalsamamiento para los más pobres: se limpian los intestinos con sirmaia, se sala el cuerpo durante los setenta días prescritos y luego se entrega a sus parientes, que se lo llevan» (*Hist*. 2, 86-89).

Diodoro Sículo escribe sobre ciertos aspectos del método más caro de momificación que no comenta Heródoto. Explica cómo una vez que el cuerpo estaba tendido, una persona llamada el escriba (*grammateús*, γραμματεύς) trazaba la extensión de la incisión en su lado izquierdo, de forma que el corte podía ser hecho con precisión por el «cortador». El cuerpo era rellenado con sustancias aromáticas durante treinta días, vaciado, y llenado de nuevo antes de ser vendado y metido en el ataúd. Significativamente, el cortador (*paraskhistes*, παρασχίστης), después de practicar la incisión, como la ley ordena, con una piedra etíope, «enseguida echa a correr y todos los presentes le persiguen y le arrojan piedras, le insultan, tratando de castigar tal profanación, pues a sus ojos todo aquel que se comporta violentamente o hiere a otro de la misma tribu, merece el odio general. Sin embargo, los hombres llamados embalsamadores (*tarikheutaí*, ταριχευταί) son tratados con la mayor consideración y reciben muchos honores parecidos a los que reciben los sacerdotes, e incluso entran y salen sin problemas de los templos, como si estuvieran por encima de toda sospecha... Después de tratar el cuerpo lo devuelven a los parientes” (*Hist*. 1, 91).

Los objetos y material utilizado eran normalmente enterrados en un depósito muy cerca del lugar de enterramiento de la persona momificada. De estos depósitos hay numerosos ejemplos conteniendo los restos de los objetos usados en el ritual de momificación tales como lino, cerámica llena de natrón, ataúdes e incluso en algunos se han hallado estatuas de una persona determinada. Así lo dicen las fuentes antiguas que nos han llegado: «Existe un punto que no debe ser pasado por alto, es decir, cuando se embalsaman los cuerpos de la clase rica, entre otros cuidados prestados al cadáver, en privado se extraen los intestinos y se colocan en un cofre, para que sean los primeros en presentarse

lo antes posible ante el sol, mientras que uno de los que están ocupados en el embalsamamiento del cadáver recita una oración» (Porfirio, *De Abstinentia*, lib. IV). Gracias a esta práctica y a que no se desechaban nos han llegado numerosas pruebas de los materiales utilizados en el embalsamamiento de los cadáveres.

II. PRÁCTICA EN ISRAEL. Jacob fue embalsamado por José, según el arte egipcio: «José mandó a sus servidores, los médicos, que embalsamaran a su padre, y los médicos embalsamaron a Israel» (Gn. 50:2). El mismo José fue embalsamado y puesto en «un ataúd en Egipto» (v. 26). Aparte de estos casos señalados, no hay muchas noticias sobre el embalsamamiento en el AT en el período comprendido entre el > Éxodo y la monarquía. El único caso del que se tiene noticia cierta es del rey > Asa, sepultado «en un féretro, el cual llenaron de especias aromáticas y de todo tipo de ungüentos y mezclas de ungüentos» (2 Cro. 16:14). En los días de Cristo observamos una cierta medida de embalsamamiento en las costumbres judías, ya que el uso de especias no constituye un embalsamiento propiamente dicho, sino tal vez estaba relacionado con un rito de purificación. Jesús hace referencia al uso de perfumes en las ceremonias de preparación de los difuntos cuando dice: «Al derramar este perfume sobre mi cuerpo, ella lo hizo para prepararme para la sepultura» (*pros to entaphiazein*, πρὸς τὸ ἐνταφιάζειν, Mt. 26:6-13; cf. Jn. 12:3-8). Nicodemo proveyó «un compuesto de mirra y de áloes como cien libras» y «tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con especias aromáticas según es costumbre sepultar entre los judíos» (Jn. 19:39, 40). Véase ENTIERRO.

A. ROPERO

EMBRIAGUEZ

La embriaguez está representada por algunos de los siguientes verbos hebreos:

1) 7937 *shakhar*, כר, «embriagarse»; 2) *shathah*, תה, «beber», en sentido general; 3) 7301 *rawah*, רוה, «beber hasta la saciedad»; 4) 5433 *sabá*, סבא, «beber con exceso»; gr. 3184 *methýo*, μεθύω = «embriagarse de vino», de *methy*, μέθυ, «vino especiado, vino con miel»; orig. indicaba simplemente una bebida placentera.

El primer caso de embriaguez registrado en la Biblia es el de Noé (Gn. 9:21), que prob. ignoraba los efectos del zumo fermentado de uva. Aunque la bebida alcohólica más frecuentemente mencionada en el AT es el vino, también se habla de *sharah*, רָה (Jue. 13:4, 14; Nm. 28:7), traducido por «licor», bebida fermentada, prob. a base de cereales, manzanas, dátiles, etc.

Tanto los profetas como los libros sapienciales condenan todo exceso y ponen en guardia contra los peligros de la embriaguez, que no necesariamente llega a la borrachera, pero que se excede en euforia y abandona la moderación. «Para la alegría y no para la borrachera ha sido creado el vino» (Eclo. 18:33). «Se tambalearon y temblaron como un borracho, y toda su sabiduría se echó a perder» Sal. 107:27; cf. Is. 5:11; 24:20; 49:26; 51:17-22; Prov. 21:1; Hab. 2:15, 16). El NT clasifica a los bebedores entre los fornicarios, ladrones, idólatras, etc., llegando a la tajante declaración de que los borrachos no heredarán el Reino de Dios (cf. Ro. 13:13; 1 Cor. 6:9, 10; Ef. 5:18; Gal. 5:21; 1 Ts. 5:7,8) porque pertenecen al viejo modo de vivir (cf. 1 P. 4:3).

En sentido metafórico, la embriaguez describe la agitación y el desequilibrio (Is. 19:14; Jer. 23:9; Job 19:25). La venida del Espíritu Santo produjo en los apóstoles efectos parecidos, hasta el punto de que Pedro se vio precisado a alejar tales sospechas (Hch. 2:15). En la carta a los Efesios se prohíbe la embriaguez de vino que lleva al pecado y en su lugar exhorta a la «embriaguez del Espíritu». También el Ap. habla metafóricamente del efecto sobre los hombres de participar en las

abominaciones del sistema babilónico o religión imperial, idólatra y perseguidora (Ap. 17:2,6). Véase BEBER, BEBIDA; VINO.

EMEC-CASIS

Heb. *Émeq Qetsíts*, עֵמֶק קְצִיץ = «valle de Casis» o «valle abrupto»; Sept. *Amekkasís*, Ἀμεκκασίς; Vulg. *Vallis Casis*. Ciudad de la tribu de Benjamín, mencionada entre > Bet-hogla y > Bet-araba (Jos.18:21), y por tanto prob. situada en la ladera del valle del Jordán.

EMITAS

Heb. 368 *Emim*, אֵימִים = «terribles»; Sept. *Ommaîoi*, Ὀμμαῖοι y *Ommeín*, Ὀμμεῖν. Pueblo de la antigua > Canaán descrito como «grande y numeroso, y alto como los hijos de Anac»; moraban al este del mar Muerto. Fueron atacados por > Quedorlaomer y sus aliados, y su tierra, como era de esperar, pasó posteriormente a los moabitas (Gn. 14:5; Dt. 2:10, 11).

EMPADRONAMIENTO

Gr. 582 *apographé*, ἀπογραφή, prim. «copia escrita», como término legal, «declaración», de ahí «registro, censo» (Lc. 2:2; Hch. 5:37); del lat. *patronus*, «patrón, protector, padrón»; vb. 583 *apographo*, ἀπογράφω, en primer lugar «apuntar, copiar», luego, «registrar, inscribir en un registro» (Lc. 2:13, 5; Heb. 12:23).

En el NT hace referencia al censo llevado a cabo en los dominios del Imperio romano en tiempo de > Augusto y del gobermador Cirenio. Para los problemas cronológicos y de exactitud histórica. Véase CENSO, QUIRINO.

EMPALAR

Heb. 3363 *haqá*, הקע (Nm. 25:4); *talah*, תלה i(2 Sam. 21:6, 9), «empalar», traducido «ahorcar» en ambos casos. Medio de ejecución bastante común en el Próximo Oriente Antiguo, sobre todo durante las guerras, el cual consistía en clavar a un individuo por su mismo peso en una estaca afilada, colocada entre las piernas o asestada contra el plexo solar. Los asirios y los persas lo aplicaban también como castigo de faltas graves, tanto militares como civiles, y contra la honestidad. Solo en dos casos se menciona que los israelitas recurrieran a este castigo. Uno en relación con las hijas de Moab, que indujeron a los hebreos a sacrificar a los dioses, por lo cual Moisés dio orden a los jueces de que los mataran y empalaran «a la luz del sol, delante de Yahveh» (Nm. 25:1-5). Otro obedece a una petición de los gabaonitas que solicitaron de Saul siete hombres, diciendo: «para que los ahorquemos delante de Yahveh» (2 Sam. 21:6).

Empalar en Israel no era lo mismo que ahorcar —práctica que prob. tampoco se efectuaba entre los israelitas— puesto que, según Dt. 21:22, se trata de un modo de exposición ejemplar del cuerpo del delincuente ya muerto: «Si un hombre ha cometido pecado que merece la muerte, por lo cual se le ha dado la muerte, y le has colgado de un árbol». Ahorcar y empalar, por el contrario, era común en Egipto (cf. Gn. 40:19) y en Persia: «Así colgaron a Amán en la horca que él había preparado para Mardoqueo» (Est. 7:10; 5:14). Véase COLGAR.

EN-GADI

Heb. 5872 *En Gedí*, עֵין גֶּדִי, «fuente del pequeño»; Sept. *Engaddí*, Ἡνγαδδί, en Jos.; *Engaddí*, Ἐνγαδδί, en Sam.; *Engaddeí*, Ἐνγαδδεί, en Cro.; *en Gaddí*, ἐν Γαδδί, en Cant.; y *Engaddeín*, Ἐνγαδδεῖν, en Ez. Localidad ubicada en un oasis de fuentes calientes en el desierto de Judá, a medio camino de la orilla occidental del mar Muerto, a 25 km al sureste de Hebrón (Jos. 15:62; 1 Sam. 24:1-4; Ez. 47:10), originalmente llamada > Hazezón-tamar (2 Cro. 20:2). Por este nombre es mencionada antes de la destrucción de > Sodoma y se la describe como una ciudad habitada por > amorreos, próxima a las ciudades de la llanura (Gn. 14:7). Era de rica vegetación debido al agua de una cascada formada por una roca de 90 m. de alto. David se refugió en sus cercanías (1 Sam. 23:29; 24:1-22). Posteriormente, numerosos > esenios se instalaron allí. En la actualidad, la fuente Ain Dyidi sigue siendo un manantial de agua caliente y su oasis célebre por sus palmeras, por sus viñedos y por su bálsamo (cf. Cant. 1:14).

J. M. DÍAZ YANES

EN-GLAIM

Heb. *En Egláyim*, עֵין עֶגְלַיִם, «fuente de dos terneras»; Sept. *Enagaleím*, Ἐναγαλείμ, *Enagalleím*, Ἐναγαλλείμ. Población en la costa del mar Muerto, al oeste de la desembocadura del Jordán (Ez. 47:10). Prob. En-Glaim sea otro nombre para > Eglaim.

J. M. DÍAZ YANES

EN-GANIM

Heb. 5873 *En Gannim*, עֵין גַּנִּים = «fuente de jardines». Nombre de dos ciudades.

1. Sept. *Engoneím*, Ἡνγονείμ. Población situada en el territorio de Judá (Jos. 15:34), de la que no se sabe nada más.

2. Sept. *Ieón kaí Tommán*, Ἰεὼν καὶ Τομμάν. Una ciudad de los levitas en Isacar, situada a 30 km. de Tabor (Jos. 19:21; 21:29). Es la misma que > Anem (1 Cro. 6:73), la actual Jenín al oeste de Bet-San.

J. M. DÍAZ YANES

EN-HACORÉ

Heb. 5875 *En haqqoré*, עֵין הַקּוֹרֵא, «fuente del que llama»; Sept. *Pegé tu epikalumenu*, Πηγὴ τοῦ ἐπικαλουμένου. Manantial de Lejí, que brotó a petición de > Sansón, cuando estaba agotado después de la matanza de filisteos. «Él bebió, recobró su fuerza y se reanimó» (Jue. 15:19).

EN-HADA

Heb. 5876 *En Jaddah*, עֵין חַדָּה, «fuente cortante» o «veloz»; Sept. *Enaddá*, Ἡναδδά. Población que correspondió a la tribu de Isacar, entre En-ganim y Bet-pases (Jos. 19:21). Prob. localización en Karm el-Hadatah, situada a unos 9,5 km. al sudoeste del extremo sur del mar de Galilea.

EN-HAZOR

Heb. 5877 *En Jatsor*, עֵין חָצוֹר, «fuente de Hazor»; Sept. *pegé Asor*, πηγὴ Ἁσώρ. Ciudad fortificada de la tribu de > Neftalí, entre Edrei y Irón (Jos. 19:37). Se identifica con Hirbet el-Hasirah, lugar situado a unos 17 km. de Cades de Neftalí.

EN-MISPAT

Heb. 5880 *En Mishpat*, עֵין מִשְׁפָּט, «fuente del juicio»; Sept. *he pegé tes kríseos*, ἡ πηγὴ τῆς κρίσεως. Antiguo nombre de > Cades: «Luego regresaron, llegaron a En-mispat, que es Cades, y devastaron todo el campo de los amalequitas y de los amorreos que habitaban en Hazezón-tamar» (Gn. 14:7), en la frontera de Idumea (cf. Nm. 20:13, 14).

EN-RIMÓN

Heb. 5884 *En Rimmón*, עֵין רִמּוֹן, «fuente del granado»; Sept. *en Rhemmón*, ἐν Ῥεμμὼν, *en Rhemaón*, ἐν Ῥεμαὼν. Ciudad ocupada por los descendiente de Judá después del exilio (Neh. 11:29). Parece estar asociada con Ayin y Rimón de Jos. 15:32, situada en el Negev, ciudad de Judá que más tarde se asignó a la tribu de Simeón (Jos. 19:7; 1 Cro. 4:32). En Zac. 14:10 se llama simplemente > Rimmón. Según Eusebio, fue una gran aldea situada a 16 millas de Eleuterópolis y se identifica con Hirbet Umm el-Ramamin, al sur de Tell Huweilifah.

EN-ROGEL

Heb. *En Rogel*, עֵין רֹגֵל, «fuente del batanero» o «fuente del espía», según Gesenio; Sept. *pegé Rhogel*, πηγὴ Ῥωγὴλ. Fuente situada en la frontera de la tribus de Judá y Benjamín (Jos. 15:7; 18:16), muy próxima a Jerusalén, en un nivel inferior, como es evidente por las expresiones «subir» o ascender y «bajar» o descender. Josefo la sitúa en los llamados Jardines del Rey (*Ant*. 7, 14, 4). Muchos críticos la han identificado con la Fuente de la Virgen (James Strong); modernamente se identifica con Bir-Eyb, o «fuente de Job», como hace la versión árabe. En ella permanecieron escondidos Jonatán y Ajimaas durante la rebelión de Absalón contra David: «Una criada había de ir e informarles, porque ellos no debían exponerse yendo a la ciudad. Y ellos habían de ir e informar al rey David» (2 Sam. 17:17). > Adonías ofreció allí un banquete a sus partidarios cuando preparaba la sublevación contra David, y se menciona su cercanía a la peña de Zojélet, «que está *cerca* [*etsel*, אֵצֶל] de En-rogel» (1 R. 1:9).

EN-SEMES

Heb. 5885 *En Shémesh*, עֵין שֶׁמֶשׁ = «fuente del Sol»; Sept. *he pegé helíu*, ἡ πηγὴ ἡλίου y *pegé Sames*, πηγὴ Σάμες. Localidad asignada a la tribu de Judá (Jos. 15:7) en la frontera de Benjamín (Jos. 18:17). Aparece mencionada entre la subida de Adummim al este y > En-Rogel al oeste, en el valle del Cedrón. De ello se desprende la identificación generalmente admitida de Ain el-Hod, también conocida por el nombre de «fuente de los apóstoles», al pie de el-Eizariyah, en la carretera de Jerusalén a Jericó.

ENAM

Heb. 5879 con art. *haenam*, הָעֵינָם = «doble fuente»; Sept. *Enáim*, Ἠνάιμ, *Enaeím*, Ἠναεὶμ y *Maianí*, Μαιανί; Vulg. *Enaim*. Ciudad de las tierras bajas de Judá, mencionada entre Tapúaj y Jarmut (Jos. 15:34). Se trata de un grupo de ciudades y aldeas en el noroeste de Hebrón, en la frontera de la tribu de Dan.

ENÁN

Heb. 5881 *Enán*, עֵינָן = «nacido de una fuente»; Sept. *Ainán*, Aἰνάν. Padre de Ajira, que fue después jefe de la tribu de Neftalí en el desierto durante el éxodo (Nm. 1:15; 2:29; 7:78, 83; 10:27).

ENCANTAMIENTO

Raíz verbal heb. 3907 *lajash*, לח (Ecl. 10:11), «susurrar de una manera suave y gentil», se aplica al encantamiento de las serpientes (Jer. 8:17; Sal. 58:5; Eclo. 12:13); 3909 *let*, לָט (Ex. 7:13, 22; 8:7, 18), «cubierto», i.e. «secreto», relacionado con las artes mágicas; 2266 *jabar*, חבר, «atar», a saber, con un conjuro o encantamiento (Is. 47:9, 12). Conjuro o sortilegio por el que se pretende dominar los poderes sobrenaturales mediante fórmulas, signos, gestos e instrumentos secretos.

La creencia en el poder de ciertas fórmulas mágicas es tan antigua y universal como el mundo. Se llegaron a utilizar como medios sanadores para curar las enfermades. Los griegos las emplearon entre los principales recursos de su farmacopea, especialmente para los trastornos mentales (Galeno, *De Sanitattuenda*, 1, 8). El filósofo judío Maimónides define al «encantador» como quien usa palabras extrañas y sin sentido, con las que impresiona la necedad de los crédulos (*De Idol*. 11, 2).

La Escritura condena frontalmente cualquier práctica relacionada con los encantadores, magos y hechieros (Lv. 19:26; Is. 47:9, etc.), aunque erradicar esta costumbre fue casi imposible (2 R. 17:17; 2 Cro. 33:6). Véase ADIVINACIÓN, HECHICERÍA, MAGIA.

ENCARNACIÓN

Del lat. *in* = «en», y *caro* = «carne»: el hecho de asumir un cuerpo de carne; el acto por el que el Hijo de Dios asume voluntariamente un cuerpo humano y la naturaleza humana.

1. Teología de Juan.
2. Narración de Mateo y Lucas.
3. Presencia y encarnación.
4. Tiempo y finalidad de la encarnación.
5. Algunos errores.

I. TEOLOGÍA DE JUAN. La doctrina del Verbo Encarnado se encuentra explícita y fundamentalmente en el prólogo de San Juan, cuando dice: «Y el Verbo se hizo carne» (*Kaí ho Logos sarx egéneto*, 1:14). Verbo/Logos del que previamente se ha afirmado su divinidad (v. 1). Se le aplica el adjetivo de «Unigénito» (*monogenés*, también en 3:18), con el sentido de «único» en cuanto él es Dios por el Padre. Este Verbo divino se «hizo carne». El vb. *egéneto*, de *gígnomai* = «hacerse, llegar a ser», expresa el dinamismo del acontecimiento de la encarnación, subrayando con fuerza y precisión el movimiento real de Dios a los hombres, ese desde arriba hacia abajo que representa la encarnación.

«En los días de su carne», según una célebre expresión (Heb. 5:7) el Verbo «habitó», gr. *eskénosen*, entre nosotros. Juan ha elegido significativamente un vb., *skenóo*, de claras resonancia y asonancia veterotestamentarias, correspondiente al vb. heb. *shakhán*, כן = «plantar la tienda», que evoca inevitablemente la presencia de Dios en medio de su pueblo desde los días del desierto, que acampaba en torno al > Tabernáculo. Jesús, en cuanto Verbo encarnado, es la renovación de la presencia de Dios en la tienda del cuerpo de Jesús. En el mundo judío el vb. indicado y la realidad a la que apunta recibieron el nombre de > *shekhinah*, כִּינָה, término que expresa la presencia visible de Dios en gloria. Los judíos decían «donde están dos reunidos en mi nombre para estudiar la Ley, la

shekhinah está en medio de ellos», frase que Jesús aplicará a su persona (Mt. 18:20), anticipación escatológica del día cuando el Tabernáculo de Dios estará con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios» (*he skené tu Theû... kaí skenosei met'autôn*, □ σκην□ το□ Θεο□... κα□ σκην□σει μετ' α□τ□ν, Ap. 21:3).

El *Logos* no desciende como ser aparente ni una inspiración que mora transitoriamente en una persona elegida: se *encarna* en realidad, asume entera y plenamente el modo de ser humano, significado con el término *sarx*, «carne», heb. *basar*. La carne asumida por el Verbo es la auténtica *shekhinah*, la presencia divina que se manifiesta en actos de misericordia, «haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo» (Hch. 10:38). Así es como el mundo pudo contemplar «su gloria, gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn. 1:14; cf. 2:11; 11:4-40; 12:50).

Aparte del prólogo, la doctrina de la encarnación se encuentra en muchos textos de Juan bajo la expresión: «el Padre ha enviado a su Hijo al mundo» (Jn. 5:36-38). Jesús defiende su ministerio apelando a este envío: «Las obras que yo hago dan testimonio de mí de que el Padre me ha enviado [*apéstalken*, □π□σταλκεν]. Y el Padre que me ha enviado [*ho pempsas me pater*, □ π□μψας με πατ□ρ], Él ha dado testimonio de Mí [...]; su palabra no habita en vosotros porque no creéis en Aquel que Él ha enviado [*apésteilen*, □π□στειλεν]».

Después de la multiplicación de los panes y del recuerdo hecho por Jesús del don celestial del maná en el desierto, el texto directamente se coloca en relación con la encarnación: «El pan de Dios es aquel que desciende del cielo y que da la vida al mundo» (6:33); los judíos le recriminaban por haber dicho: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo» (6:41).

Otro texto decisivo pertenece al discurso de Jesús en la fiesta de la Dedicación del Templo (Jn. 10:22-42), donde se retoman distintos temas de la gran fiesta de los Tabernáculos (7:1-21). Jesús, en la parábola del Buen Pastor, se había presentado como «la puerta de las ovejas» (10:7); pero decía que había venido «para que todos tuvieran la vida» (10:7). También había dicho poco después: «Yo les doy la vida eterna [...] Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todo, y ninguno puede arrebatarlas de la mano de mi Padre. El Padre y yo somos una sola cosa» (10:30), lo cual se explicará después en la fórmula de Calcedonia: dos personas (el Padre y el Hijo); una misma naturaleza divina con el Padre.

En la elaborada teología de Juan, quien ha visto a Jesús ha visto al Padre porque «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (14:8-11). Poco antes de su promesa del > Paráclito, Jesús dice: «Viene la hora en la cual os hablaré abiertamente del Padre» (16:25); «he salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y voy al Padre» (v. 28). En estas dos frases está compendiada toda la teología de la Encarnación del Hijo de Dios. Pero para ser plenamente comprendida esta revelación hecha por Jesús, debe ser profundizada e interiorizada en el Espíritu, en aquel Espíritu que vendrá dado por Jesús mismo en la Pascua (20:23), que nos introduce de lleno en el misterio trinitario de Dios: Padre, Hijo, Espíritu. En la misma línea se orienta el texto de Mateo: «Todo me ha sido concedido por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt. 11:25-27). El Hijo está en el seno del Padre (Jn. 1:18), lo cual indica una intimidad consustancial.

En el cuarto Evangelio el nombre más frecuentemente dado a Dios no es «Señor», sino «Padre». En su relación con el Padre, Jesús mismo es presentado como «el Hijo»: el unigénito que Dios ha

enviado al mundo para salvarlo (Jn 3:17-18). La filiación de Jesús, que es el Hijo unigénito de Dios, es por lo tanto central en la cristología de Juan. Con su Encarnación, el Verbo nos ha dado el poder de participar en su filiación divina (1:12; cf. Gal. 4:4-5; cf. Ro. 8:14-15; Ef. 1:5).

II. NARRACIÓN DE MATEO Y LUCAS. La forma en que está Encarnación del Logos eterno se realiza es narrada en los Evangelios de Mateo y Lucas en los llamados «relatos de la infancia». No son piezas teológicas como en Juan, pero a su manera afirman igualmente la Encarnación, mostrando que el Jesús de la historia, nacido de María Virgen, es alguien que viene de Dios, del que ha salido (cf Mc. 1:38), y que por tanto, es el Hijo de Dios (Lc. 1:35), el Hijo del Altísimo (Lc. 1:32).

Como es común en la concepción bíblica, es Dios quien toma la iniciativa, quien está en el origen del mayor acontecimiento de la historia salvífica. Implícitamente en Mateo, más explícitamente en Lucas, la concepción de Jesús no depende de la agencia humana (cf. Jn. 1:14), no interviene la paternidad humana, sino la concepción sobrenatural del Espíritu Santo en el seno de María (Mt. 1:19-20; Lc. 1:35). Ella asiente al anuncio del ángel (Lc. 1:38), de tal modo que se convierte en protagonista del acontecimiento encarnacional juntamente con Dios. La > sombra del Padre la cubre, el poder o *dýnamis* del Espíritu le hace concebir y el resultado es el nacimiento del Hijo del Altísimo (Lc. 1:32): la > Trinidad en sinergia con la libre adhesión de la criatura humana, representada por María. María aquí es la hija fiel de Sión, síntesis de la historia de Israel, que esperaba al enviado de Yahveh (cf. Sof. 3:14; Zac. 2:14; 9:9, J1. 2:21, 27. etc), que no es rebelde, sino que, «esclava del Señor» (Lc. 1:38), se declara totalmente disponible para la realización de los designios de Dios sobre ella y sobre la humanidad entera, poniendo la libertad humana en sintonía con el plan divino. En la Encarnación «Dios dice su sí definitivo y más alto a la humanidad, y ésta en María inaugura su historia de amor con su Dios hecho carne en ella y por ella (Jn. 1:14; Gal. 4:4)» (Iammarrone).

Mateo ofrece una relectura de la profecía mesiánica de Is. 7:14 vinculando a José con la casa de David; la matanza de los inocentes y la posterior huida a Egipto reviven la muerte de los recién nacidos hebreos a manos de las parteras egipcias y el éxodo. Lucas, con la escena de la > anunciación, describe la llegada de la alianza gratuita y definitiva, prometida a David. En la lectura de Mateo, el nombre que se le da al Hijo de Dios y de María, Jesús, se explicita en su significado mesiánico: «Porque él salvará a su pueblo de los pecados» (1:21), y la designación de Jesús como el Emmanuel, «Dios con nosotros», subraya el valor escatológico y permanente de la Encarnación (Mt. 28:20).

III. PRESENCIA Y ENCARNACIÓN. Los autores del NT no conciben la Encarnación como algo absolutamente nuevo respecto a la religión de Israel, sino por el contrario, la consideran la culminación de sus expectativas y, por eso, la describen bajo un despliegue explícito e implícito de textos e imágenes tomados de las Sagradas Escrituras del AT. En ningún momento hacen referencia a dioses que bajan a la tierra, sino a la salvífica presencia, *shekhinah*, de Dios en medio de su pueblo. Yahveh es un Dios radicalmente trascendente en cuanto a su ser, pero en su acción se manifiesta cercano, próximo a su pueblo (cf. Sal. 34.18; 119:152; 145:18; Is. 50:8; 55:6). Para empezar, mora en medio del pueblo en la tienda del desierto (Ex. 25:22; 33:7-11; Lev. 26, 12) y luego en el Templo (1 R. 8:10-11). Durante el éxodo y la peregrinación a la Tierra Prometida, Yahveh le acompaña mediante la > nube y la > columna de fuego. El judaísmo tardío le hará morar en la Ley, la manifestación más acabada de su presencia.

En la época patriarcal se narran varias > teofanías a los padres de Israel (Gn. 18:1; 32:28-30; Ex.

3:2-7; 19:20; 24:10; 33:11, etc.), pero solamente de carácter excepcional y pasajero. Con todo, pueden ser tomadas como prefiguraciones anticipadas de la venida del Hijo de Dios en la carne.

La teología cristiana ha visto en la figura del > Ángel de Yahveh (Gn. 16:7; Ex. 33:14; Is. 3:9; Mal. 3:1) una prefiguración de la > epifanía de Cristo. En clave de cristología encarnacional se han leído las profecías Gn. 3:15 sobre la simiente de la mujer, el profeta semejante a Moisés (Dt. 18:18,19), el Redentor de Job (19:23-27), la personifación de la > Sabiduría (*jokhmah*, חָכְמָה, Prov. 8:9), etc. Isaías expresa la súplica de toda la humanidad sufriente al clamar: «¡Oh, si rompieses los cielos, y descendieras...!» (Is. 63:19). O la maravillosa promesa: «Esforzaos, no temáis; he aquí que vuestro Dios ...; Dios mismo vendrá, y os salvará» (Is. 35:4). Promesa que se cumple plenamente en la Encarnación y en la Pascua de Jesús, según la conocida afirmación: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt. 28:20; cf. 18:20).

IV. TIEMPO Y FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN. Según la expresión paulina, la Encarnación tuvo lugar cuando «llegó la plenitud de los tiempos» (Gal. 4:4), lo que viene a decir que es el punto culminante de las revelaciones y manifestaciones procedentes de Dios en el mundo sensible. Con el Verbo Encarnado llegan los tiempos mesiánicos, caracterizados por la realización de la salvación de Dios y su presencia inmediata en Cristo. Dios es trascendente, «está en los cielos», e inmanente al mismo tiempo, «en el hermano, en el cautivo, en el necesitado, en toda humanidad asumida por Cristo».

El punto de referencia radical es ahora el Hijo de Dios encarnado. «Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo» (Heb. 1:1, 2). Todo lo que estaba escrito acerca de él en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos se ha cumplido (Lc. 24:44). Los tiempos escatológicos han llegado en la persona de Cristo, en cuanto este es el cumplimiento del año agradable de la presencia de Dios entre los hombres. El Dios-hombre que acerca a Dios a los hombres y el hombre-Dios que introduce a los hombres a la misma presencia de Dios. Así es en el plano vertical. En el horizontal, la Encarnación juzga y gobierna todas las relaciones humanas, sociales, políticas, culturales y religiosas. El hombre ha adquirido un valor añadido desde el momento en que Dios ha asumido su plena humanidad. Al orden de la creación se añade el de la recreación. Cuanto se hace o se deja de hacer «a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis o dejasteis de hacer» (Mt. 25:40, 45).

El Dios de gloria se hace pobre en Cristo, se anonada a sí mismo, *ekénosen seautón* (Flp. 2:7), de donde deriva la palabra > *kenosis*. El Verbo conserva su divinidad, pero renuncia a la gloria externa a la que tenía derecho y se muestra en todo igual a los hombres, excepto en el pecado. «Tomó forma de siervo», para exaltar a los siervos (Lc. 1:52); «se hizo semejante a los hombres», para salvar a los hombres (Tit. 2:11; 3:4). «Ahora ha sido manifestada [la gracia] por la aparición de nuestro Salvador Jesucristo, el cual quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad por el evangelio» (2 Ti. 1:10).

La plenitud de los tiempos se realiza por medio de aquel en quien «habita toda plenitud» por voluntad del Padre (Col. 1:16-17). De este modo, la Encarnación es el preludio de la nueva creación a la que está ordenada. La intervención de Dios en Cristo obedece a un fin práctico que redunda en el bien de la humanidad. Con su Encarnación, el Hijo de Dios nos ha dado el poder de participar en su filiación divina, «hijos en el Hijo». «Todo fue creado por medio de Él y para Él» (Col. 1:16; 2:9; cf. 1 Jn. 1:1-18). Es el «cordero sin mancha y sin contaminación, ya destinado desde antes de la

fundación del mundo, pero manifestado en los postreros tiempos» (1 P. 1:20). «Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en Él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra... Y Él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en Él subsisten» (Col. 1:15-17). Es el Hijo, a quien Dios «constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo; el cual, siendo el resplandor de su gloria, y la imagen misma de su sustancia [sostiene] todas las cosas con la palabra de su poder» (Heb. 1:1-3). La Encarnación no es un misterio para contemplar, sino una realidad de la que hacerse partícipes mediante la fe. Partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Pd. 1:4). La plenitud de los tiempos obedece a un fin: «para que pudiésemos recibir la adopción filial» (Gal. 4:4-5; cf. Ro. 8:14-15; Ef. 1:5). El objetivo fundamental de la Encarnación es abrir las puertas del Reino de Dios que brota de la nueva creación. Es lo que Jesús quiso hacer comprender a Nicodemo: para ser hijos de Dios hay que nacer del Espíritu de Dios (Jn. 3:6-8). «Si alguno no ha sido engendrado del agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de los cielos» (v. 5). «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado, porque el germen de Él, permanece en él y no puede pecar más, porque ha nacido de Dios» (1 Jn. 3:9), no que se vuelva impecable; sino que «Aquel que ha sido engendrado por Dios», es decir, Cristo mismo, lo protege, y el maligno no llega a tocarlo (1 Jn. 5:18). De esta manera se va formando un pueblo santo, sin mancha ni arruga, purificado por «el lavamiento del agua por la palabra» (Ef. 5:27) del que «hace nuevas todas las cosas» (Ap. 21:15).

V. ALGUNOS ERRORES. Por su peculiaridad y trascendencia, la doctrina de la Encarnación ha dado lugar ha numerosos errores y malentendidos, comenzando por los > gnósticos, que negaban su realidad y la reducían a una mera apariencia (docetismo). Se manifiestan estas ideasa ya en tiempos del NT y Juan les hace frente subrayando la venida en «carne» del Verbo (Jn. 1:14). La aceptación de esta verdad se convirtió en criterio de la verdadera fe cristiana. Quienes niegan que Jesucristo vino en carne son del anticristo (1 Jn. 4:2-3; 2 Jn. 7). Rechazar este punto suponía negar la aceptación plena de la humanidad por parte de Dios. El Verbo Encarnado, sin dejar de ser Dios, se hace hombre verdadero, no utiliza momentáneamente una apariencia humana, es realmente un ser humano. Para que no haya dudas, Juan elige intencionamente la palabra «carne», que no da lugar a abstracciones, como «ser humano» o «humanidad». La «carne» no es solo el cuerpo; indica la debilidad, limitación y fragilidad del ser humano, la semejanza con cualquiera de los nacidos de mujer, excepto en el pecado (Heb. 4:15). La carne está sujeta al sufrimiento, al dolor y a la muerte, y encuentra su momento culminante en la cruz. Cristo muere «según la carne» de una vez para siempre por los pecados (1 Pd. 3:18).

Los gnósticos no podían aceptar esta verdad, pues mantenían la incomunicabilidad del mundo de arriba, el de Dios, con el de abajo, el del hombre. Para ellos, Jesús era como un *medium* del que se sirvió el Cristo celeste para comunicar al hombre el conocimiento revelado o la gnosis salvadora. El Cristo celeste habría «utilizado» a Jesús desde el bautismo hasta la Pasión, cuando lo abandonó.

La Encarnación por sí sola da cuenta de la divinidad esencial del Cristo, que comporta su eternidad, su perfecta santidad, sus milagros, su poder, sus demandas absolutas. Al mismo tiempo, explica los hechos que, en vista de todo lo anterior, parecerían contradictorios: Su humillación, sus limitaciones humanas, sus sufrimientos, su agonía. Porque es evidente que si él «participó de carne y sangre», lo hizo a fin de poder morir por los pecadores (Heb. 2:14). El propósito de la Encarnación, por tanto, no era solamente el de comunicar una revelación nueva, sino sobre todo el de manifestar el amor de Dios que llega a la muerte por sus enemigos. La cruz pone de manifiesto la grandeza de

Jesús, que se deja llevar como oveja al matadero por amor a la salvación de aquellos que le rechazan. «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo... Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en Él» (2 Cor. 5:19, 21). Tan importante es la cruz en la Encarnación, que por la eternidad Cristo será alabado y adorado en el cielo como el «cordero inmolado» (Ap. 5:6-14).

Por el otro lado, los que exaltaban la divinidad de Jesús tendían a «desvirtuar» la Encarnación, reduciendo al mínimo su condición de hombre. Se le atribuyen todas las perfecciones posibles de la naturaleza humana y se le otorga una condición que solo ha poseído en su Resurrección. De esta forma, Cristo queda convertido en un personaje extraño a la experiencia humana, y «la Encarnación en una especie de paseo de Dios por el mundo, vestido con ropaje humano». A esto sale al frente la llamada «condición kenótica de Cristo», el cual «teniendo la forma de Dios, no consideró como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios, sino que se anonadó [*ekénosen*] a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp. 2:6-8). Es decir, fue en todo semejante a cualquier otro hombre, sometido a los mismos condicionamientos de carácter biológico, psicológico y cultural. Al encarnarse, Dios ha conocido en Cristo qué es para el hombre gozar y sufrir, trabajar y luchar, confiar en un Padre y experimentar su abandono (Mc. 15:34; Lc. 23:46; Heb. 5:8). Lo que le distingue del resto de la humanidad, la ausencia de pecado, se debe a que la experiencia del pecado es contradictoria con la santidad divina y su misión salvífica. Cristo lleva los pecados ajenos, no los propios. Es tentado en todo, pero en el sentido de sometido a prueba, gr. *peirasmós* (Heb. 2:18; 4,15; Mc. 1:12-13; Mt. 4:1-11; Lc. 4:1-13), sin nada que ver con la > tentación que pueda provenir de una naturaleza sometida a la concupiscencia. Véase ANUNCIACIÓN, CRISTOLOGÍA, KÉNOSIS, LOGOS, TENTACIÓN, UNIGÉNITO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alfaro, *Cristología y antropología* (Cristiandad 1973); M. Bordoni, “Encarnación”, en *NDT* I, 366-389; P. Coda, “Encarnación”, en *DC*, 383-393; A. Feuillet, *El Prólogo del cuarto Evangelio* (Madrid 1970); H. Küng, *La encarnación de Dios* (Herder 1974); F. Malberg, “Encarnación”, en *CFT* I, 480-489; G. Moller, “Encarnación”, en *DTD*, 235-238; K. Rahner, “Encarnación”, en *SM*, 550-567; L. Sanna, “Encarnación”, en *DTI* II, 343-357.

A. ROPERO

ENCINA

Árbol de noble madera, que alcanza unos 15 a 29m. de altura, con abundante follaje, muy común en Israel y a toda la cuenca mediterránea. Pertenece a la misma familia que el > roble, y corresponde básicamente a cuatro palabras hebreas:

1. Heb. 437 *alón*, אַלּוֹן; Sept. *he bálanos*, ἡ βάλανος, *dendron*, δένδρον, *balanu*, βαλάνου, *drys*, δρῦς; Vulg. *quercus*. Es el término más común para designar la encina y aparece en Gn. 35:8; Jos. 19:32; Is. 2:13; 6:13; 44:14; Os. 4:13; Am. 2:9; Zac. 11:2).

2. Heb. 424 *elah*, אֵלָה; Sept. *terébinthos*, τερέβινθος, *drys Elá*, δρῦς Ηλά, *dendron*, δένδρον; Vulg. *terebinthus*, *quercus* (Is. 6:13; Os. 4:13).

3. Heb. *elón*, אֵילוֹן; Sept. *he drys*, ἡ δρῦς, *he hypselé*, ἡ ὑψηλή, *he bálanos*, ἡ βάλανος, *Elón*, Ἠλών; Vulg. *convallis illustris*, *quercus*. Aparece con frecuencia en el AT y denota algún tipo de encina.

4. Heb. *allah*, אַלָּה; Sept. *he términthos*, ἡ τέρμινθος; Aquila y Símaco *he drys*, ἡ δρῦς; Vulg. *quercus*, solo aparece en Jos. 24:26.

Hay muchas dificultades en determinar el significado exacto de los términos mencionados. Parece que *elah* debe identificarse con el terebinto, y *alón* con la encina propiamente dicha. La encina es un género de 450 especies de árboles, siempre verdes y de hojas rústicas. La encina del Tabor puede llegar hasta los 15 m. de altura, aunque normalmente sea de 5-6 m. Forman las ramas una corona ovoide con hojas de 5-8 cm. Las bellotas, por lo general de una a una o a pares, presentan un capuchón espinoso de 2 cm. y suelen ser muy grandes. La encina florece de febrero a marzo y el fruto se recoge de octubre a noviembre. Además de en el Tabor, se la ve en la Alta y Baja Galilea, Samaria, Sarón, Dan, Hula y el alto valle del Jordán.

Después de la promesa divina de que Abraham sería padre de una gran descendencia y que recibiría la tierra de Canaán, el patriarca recogió su tienda y moró en el encinar de > Mamre, que está en Hebrón, donde edificó un altar a Yahveh (Gn. 3:18).

Cuando Jacob pidió a su familia que quitaran las imágenes de los dioses ajenos que tenían porque iba a adorar a Betel, recogió las estatuillas, prob. los > terafines de su esposa Raquel, y los > zarzillos que servían como amuletos, y los enterró debajo de una encina que estaba junto a > Siquem (Gn. 35:4), sin duda la misma donde había estado Abraham. También en Siquem, Josué tomó una gran piedra y la erigió allí debajo de la encina que estaba junto al santuario de Yahveh, para sellar un pacto con el pueblo de fidelidad a Dios (Jos. 24:26). Esta encina debía de ser objeto de cierta veneración, como todavía lo son hoy en Palestina algunos árboles o bosques. En Jue. 9:37 se menciona la "encina de los adivinos".

Débora, nodriza de Rebeca, fue sepultada al pie de Betel debajo de una encina, la cual recibió el nombre de Alónbacut: "la encina del llanto" (Gn. 35:8).

Por su gran altura y frondosidad, la encina era utilizada como lugar de reunión, en muchas ocasiones por motivos religiosos. En numerosas tradiciones se la considera un árbol sagrado. Por atraer el rayo más que otros árboles, estaba investida de los privilegios de la divinidad suprema del cielo. Para los celtas y los griegos representaba simbólicamente el eje del mundo. Muchos israelitas no era ajeno a las connotaciones idolátricas asociadas a este árbol. El profeta Oseas se queja del pueblo porque «sobre las cumbres de los montes ofrecen sacrificios y queman incienso sobre las colinas, debajo de las encinas, de los álamos y de los olmos, que tienen buena sombra» (Os. 4:13). Véase MANRE, ROBLE, TEREBINTO.

A. CABEZÓN MARTÍN

ENDECHA

Heb. 7015 *qinah*, קִנָה = «elegía», acompañada de golpes en el pecho y de instrumentos musicales; «endecha, lamentación»; gr. 2355 *threnos*, θρῆνος, «lamentación, endecha»; vb. 2354 *threneo*, θρηνέω, lamentarse, endechar (Lc. 23:27; Jn. 16:20).

Canción funeraria, triste y lastimera, que se entonaba en los días de duelo. En los Evangelios la entonaron las mujeres que se entristecían por los sufrimientos y la inminente crucifixión de Jesús (Lc. 23:27). Se menciona con el mismo nombre el lamento futuro de los discípulos por la ausencia de Jesús (Jn. 16:20). Véase DUELO, LAMENTACIÓN, PLAÑIDERA.

ENDEMONIADO

Gr. 1139 *daimonízomai*, δαιμονίζομαι = «ser poseído por un espíritu del mal» o > demonio. El AT no menciona casos de posesión demoníaca. En tiempo de Cristo ciertas > enfermedades, como la

epilepsia, se atribuían a la influencia de demonios y por eso los rabinos utilizaban en estos enfermos ritos exorcistas. Solo los > saduceos se negaban a secundar estas creencias. En los > Evangelios los «posesos» se mencionan con frecuencia, en grupo o aisladamente (Mt. 8:16; Lc. 7:21).

Para los escritores clásicos la palabra gr. *daimonân*, δαιμονᾶν, se usaba en sentido equivalente, pero con la diferencia de que para los griegos no existía la idea de ser poseído por malos espíritus; la posesión se refería a la voluntad de los dioses o la *furia*, llamada *ate*, ἄτη.

Muchos críticos consideran que la «posesión demoníaca» es un símbolo de las fuerzas del mal en el mundo y en el individuo, y que su «expulsión» por parte de Cristo es signo de su victoria sobre el mal con el poder de su vida y doctrina. Otros consideran que tanto Jesús como sus discípulos se «acomodaron» a la mentalidad de su época, sin pronunciarse sobre su verdad o falsedad. Ahora bien, la «acomodación» es posible cuando se trata de cuestiones indiferentes y el idioma es insuficiente para ofrecer una definición exacta de ellas, pero en este caso Jesús sancionaría una idea popular que de no haber compartido, sin duda hubiera combatido como supersticiosa.

En el NT la posesión demoníaca suele ir acompañada de determinadas enfermedades, tales como la epilepsia (*seleniazómenoi*, σεληνιαζόμενοι, Mt. 4:24; 17:15; cf. Mt. 12:22, con Mc. 7:32); sordera o pérdida de la palabra (Mc. 9:14-29). Los posesos suelen tener una fuerza sobrehumana, difícil de controlar (Mc. 5:3; Hch. 19:16). Al expulsar Jesús a los malos espíritus, los posesos suelen recuperar el autodominio (Mc. 5:16; 17:17). Los demonios, al salir de sus víctimas reconocen el poder sobrenatural de Jesús y dan testimonio público de ello (Mc. 1:34). Al enfrentarse con lo demoníaco, Jesús plantea la batalla al > diablo como tal, es decir, al principio originario de lo malo. Para los autoridades y el pueblo de Israel Jesús es un endemoniado (cf. Jn. 7:20; 10:20) y su labor es algo satánico: libera a unos pequeños, insignificantes endemoniados para engañar mejor al pueblo, separándolo de la Ley y poniéndolo en manos del diablo, el poder antidivino (cf. Mt. 9:34; 12:24). Jesús vendría a ser una especie de encarnación de Satán, un demonio principal, infinitamente más peligroso que todos los demonios de los ciegos, cojos y epilépticos. Jesús responde de forma decidida y programática: «Si expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios, esto significa que el Reino de Dios está llegando hasta vosotros» (Mt. 12:28; cf. Lc. 11:20). Jesús no es un poseso o emisario de Satán, sino el enviado de Dios; por eso tiene un poder que es superior, el mismo poder divino, el > dedo de Dios, el Espíritu Santo. Jesús no es un endemoniado, sino la muchedumbre que le acusa, que rechaza su verdad y busca matarle (Jn. 7:20). El rechazo de la verdad, la mentira, que procede del padre de mentira, lleva al homicidio, al asesinato (cf. Jn. 8:44).

Los > apóstoles también tienen el poder de echar demonios en el nombre de Jesús, forma parte de su misión en el mundo (Lc. 10:17-20; Hch. 5:16, 8:7; 16:16, 18; 19:12). Representa la victoria de las fuerzas del Reino de Dios sobre el reino de las tinieblas, la «caída de Satán» (Lc. 10:18). Satán ya está vencido, era el «hombre fuerte» que dominaba la casa de este mundo, pero ahora ha llegado uno más fuerte y le ha quitado sus poderes (Mt. 12:25-30). Dios mismo actúa por Jesús y sus discípulos y expresa y realiza su obra sobre el mundo. Véase ENFERMEDAD, EXORCISMO, DEMONIO, MILAGRO, POSESIÓN.

A. ROPERO

ENDOR

Heb. 5874 *En-Dor*, עֵין ר = «fuente de Dor»; Sept. *Endor*, Ἐνδώρ, v. *Aendor*, Ἀενδώρ. Ciudad en el territorio de > Isacar, pero en posesión de > Manasés (Jos. 17:11). Este fue también el caso de otros

cinco lugares situados en parte en Aser y en parte en Isacar, que parecen haber formado una clase de distrito.

Los israelitas fueron incapaces de expulsar a los cananeos de allí hasta mucho tiempo después. Los fugitivos del ejército de > Sísara y Jabín perecieron en sus cercanías, derrotados por > Débora y > Barac en el arroyo de Quisón (Sal. 83:9-10). En Endor vivía la «pitonisa» a quien consultó Saúl (1 Sam. 28:7); el original se refiere a una «mujer señora de Ob», *esheth baalath ob*, אֵ ֶת ־ עֲלַת א ב; Sept. *engastrímythos*, ἐγγαστρίμυθος = «ventrílocua»; Vulg. *habens Pythonem* = «pitonisa», así traducida en versiones antiguas: «una mujer en Endor que tiene espíritu de pitón», y modernamente «una mujer que sabe evocar a los muertos». La consulta de Saúl ofendió gravemente a Dios y marcó el principio del fin de aquel primer monarca israelita.

La ciudad no vuelve a ser mencionada en la Escritura, pero era conocida por Eusebio y Jerónimo, que la llaman por el mismo nombre, *Aendor*, Ἀενδώρ y *Endor*, Ἐνδώρ, próxima a Naín y Escitópolis, a 6 km al sur del monte Tabor. En la actualidad conserva el mismo nombre: Ein Dor, *Endur*, ubicada al pie de la vertiente del Pequeño Hermón (actual *Gebel Nehi Dahi*). La ladera de la montaña está horadada por cuevas, una de las cuales contiene una pequeña fuente; su entrada es estrecha, parcialmente cubierta por una higuera, y pudo haber sido la escena del encuentro entre Saúl y la pitonisa. Véase HECHICEROS, NECROMANCIA, PITONISA.

J. M. DÍAZ YANES

ENEAS

Gr. 132 *Aineas*, Αἰνέας. Paralítico de > Lida sanado por el apóstol Pedro, cuya curación atrajo a la fe a multitud de personas de Lida y > Sarón (Hch. 9:32-35).

ENEBRO

Heb. 7574 *réthem*, רֶתֶם, o *róthem*, רֹתֶם, «escoba», por su cerdas como postes. Los antiguos traductores parece que no estaban familiarizados con esta planta, y unas veces la traducen por el genérico *árbol* (*xylon*, ξύλον, Job 30:4), y en los Salmos, en vez de «brasas de retama», traducen «carbones desoladores» (*eremikós*, ἐρημικῶς, Sal. 120:4; Vulg. *desolatorius*). Las versiones modernas siguen a la Vulg. que traduce *iuniperus*, «enebro», pero en la actualidad se prefiere «retama», ya que el *réthem* es sin duda la planta que los árabes todavía llaman *ratam*, comúnmente conocida como *retama española*. Su nombre científico es *Retama roetam*. Véase RETAMA

ENELDO

Gr. 432 *ánethon*, ἄνηθον; lat. vg. *anethulum*, diminutivo de *anethum*, «eneldo».

Planta aromática conocida desde la antigüedad, se empleaba en remedios medicinales y en la conservación de alimentos. Se encuentra en estado natural y cultivado en Palestina y en todo el Oriente junto con otras especies. Los fariseos aplicaban meticulosa e hipócritamente los impuestos sobre el eneldo y hacían pagar diezmo a los pobres, lo cual Jesucristo les reprochó porque lo hacían con olvido de otras obligaciones más santas que ellos no cumplían ni dejaban cumplir (Lv. 27:30; Mt. 23:23; Lc. 11:42).

ENEMESSAR

Gr. *Eneméssaros*, Ἐνεμέσσαρος y *Enemessar*, Ἐνεμεσσάρ. Rey asirio citado en el libro de Tobit

para fechar el momento de la > cautividad, cuyo nombre no aparece en los documentos asirios (Tobit 1:2, 13, 15, 16). Suele identificarse con > Sargón, ante todo porque el texto de Tobit dice que cuando murió Enemessar, le sucedió su hijo Senaquerib, que fue en realidad hijo de Sargón. Por otra parte, los especialistas consideran que Enemessar corresponde a *kinu-ma-sar*, que es la inversión del nombre asirio *sarrukinu*, es decir, Sargón.

ENEMIGO, ENEMISTAD

Heb. 341 *oyeb*, אֹיֵב = «enemigo»; aparece unas 282 veces en el AT, se usa pral. para referirse a «enemigos personales» (Ex. 23:4; Sal. 38:19); 342 *ebah*, אֵיבָה = «enemistad, hostilidad, odio» hacia alguien de otra tribu u opositor (Gn. 3:15; Nm. 35:21, 22; Ez. 25:15; 35:5); sin. 8130 *sané*, נא = «aborrecer, menospreciar, manifestar enemistad» (Dt. 4:42; 19:4, 6; Jos. 20:5; Ez. 35:11); 6862 *tsar*, צָר = «adversario, enemigo, opositor», aparece 70 veces en el AT, pral. en los Salmos (26 veces) y en Lamentaciones; designa en general a los enemigos nacionales (2 Sam. 24:13), y con menos frecuencia los individuales (Gn. 14:20; Sal. 3:1); Sept. y NT 2190 *ekhthrós*, ἐχθρός, prim. «aborrecido» u «odioso», relacionado con *ekhthós*, ἔχθος, «odio»; como nombre significa «enemigo, adversario», y se dice del Diablo (Mt. 13:19; Lc. 10:19); de la muerte (1 Cor. 15:26); del percador convertido en enemigo de Dios (Stg. 4:4); de los adversarios de Jesús (Mt. 13:25, 28; 22:44; Mc. 12:36; Lc. 19:27; 20:43; Hch. 2:35; Ro. 11:28; Fil. 3:18; Heb. 1:13; 10:13); etc. 2189 *ekhthra*, ἔχθρα = «enemistad» (Ro. 8:7; Gal. 5:20; Ef. 2:14, 16; Stg. 4:4); lo contrario de *agape*, amor.

La enemistad entre los individuos y los pueblos es una constante a lo largo de la historia de la humanidad. Fórmulas de acercamiento como el saludo no son sin maneras de aplacar al otro, que por su misma naturaleza de ajeno, es siempre potencialmente un enemigo. La Escritura está llena de referencias a los enemigos nacionales e individuales, sea para derrotarles o para verse libre de ellos. A Abraham se le promete que su descendencia poseerá las puertas de sus enemigos (Gn. 22:17).

La primera «enemistad» mencionada en la Biblia, es la instituida por Dios entre la serpiente y la mujer, entre la descendencia de aquella y la de esta, con la promesa de que la descendencia de la mujer herirá en la cabeza a la de la serpiente, mientras que esta le herirá en el talón (Gn. 3:15). La «enemistad», pues, aparece encuadrada en un mundo de desobediencia, engaño y rivalidad. Caín se enfurece con su hermano Abel (Gn. 4:5), alzando contra él la barrera de la enemistad, que finalmente alumbra la violencia y el asesinato, siempre en progresión expansiva, que lleva a la hostilidad permanente y a la venganza: «Yo maté a un hombre, porque me hirió; maté a un muchacho, porque me golpeó» (Gn. 4:23).

El profeta Nahúm atribuye a Dios el común sentimiento humano de la enemistad al decir: «Dios celoso y vengador es Yahveh. Vengador es Yahveh, y está indignado. Yahveh se venga de sus adversarios y guarda su enojo contra sus enemigos» (Nah. 1:2). Los hombres pueden convertirse en enemigos de Dios: «Ellos se rebelaron y entristecieron a su Espirítu Santo. Por eso se volvió su enemigo, y él mismo combatió contra ellos» (Is. 63:10).

En el AT no hay sentimiento de compasión hacia el enemigo, sino todo lo contrario. En el Dt. se recoge el cántico de Moisés entonado a oídos de toda la congregación de Israel, que entre otras cosas pone en boca de Dios la siguiente frase: «Mi espada devorará carne, y mis flechas embriagaré con sangre: con la sangre de muertos y cautivos, y de las cabezas melenudas del enemigo» (Dt. 32:42). Dios es el que «echará de delante de ti al enemigo, diciendo: Destruye» (Dt. 33:27). No se busca la

reconciliación con el enemigo, sino la aniquilación, reflejo de una mentalidad donde el destino de unos se decidía a costa de otros, donde la rivalidades se resolvían de manera implacable. El enemigo despierta siempre un sentimiento de pánico: «Escucha, oh Dios, mi voz en mi oración; guarda mi vida del miedo al enemigo» (Sal. 64:1). El ensañamiento del enemigo no conoce límites: «El enemigo ha perseguido mi alma; ha postrado en tierra mi vida, me ha hecho habitar en lugares tenebrosos como los muertos de antaño» (Sal. 143:3).

En la literatura sapiencial se aprecia un sentimiento comprensivo hacia el enemigo, cuando se trata de un enemigo personal: «No te alegres cuando caiga tu enemigo; y cuando tropiece, no se regocije tu corazón» (Prov. 24:17). Y un proverbio prefigura la ética cristiana: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer pan; y si tiene sed, dale de beber agua» (Prov. 25:2; cf. Ro. 12:20). Para el enemigo gentil, pagano, no hay sino sentimientos de odio y menosprecio, según el dicho citado por Jesús: «Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo» (Mt. 5:43). Frente a esta actitud ancestral y común a todos los pueblos, Jesús antepone un rotundo y revolucionario «Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen» (v. 44; Lc. 6:27-28). Aquí el enemigo es presentado sin ambages en toda su crudeza, que lo hace naturalmente odioso. Es el que persigue, aborrece, maldice, maltrata, abusa; a ese hay que amar, precisamente, «de modo que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos... Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tenéis? ¿No hacen lo mismo también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso mismo los gentiles?» (vv. 45-47). El amor cristiano tiene que extenderse a los que se enfrentan con los discípulos y persiguen a la comunidad cristiana. El amor a este tipo de enemigos, particularmente odiosos, distingue a los seguidores de Jesús. En la exigencia de Jesús hay un profundo conocimiento del ser humano y entiende que el «enemigo» nunca es por ello, y pese al grado de su hostilidad, algo menos que una persona. Básicamente es un «ignorante»: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc. 23:34; cf. Hch. 3:17). Es lo mismo que el apóstol Pablo alega en su defensa tocante a su pasado perseguidor: «Fui blasfemo, perseguidor e insolente. Sin embargo, recibí misericordia porque, siendo ignorante, lo hice en incredulidad» (1 Tim. 1:13). Véase AMOR, EXTRANJERO, IGNORANCIA.

BIBLIOGRAFÍA: P. Beuchamp, “Extranjero”, en *VTB*, 273-275; E. Jenni, “אֹיֵב *oyeb*, enemigo”, en *DTMAT* I, 194-200; E. Seebass, “Enemistad, odio”, en *DTNT* II, 75-78.

A. ROPERO

ENFERMEDAD

Del vb. heb. 2470 *jalah*, חָלָה = lit. «gastado, débil», de ahí «enfermo»; gr. sust. 769 *asthéneia*, ἀσθένεια, lit., carencia de fortaleza, «debilidad, enfermedad»; vb. 770 *astheneo*, ἀσθενέω = «estar débil, enfermo»; adj. *asthenés*, ἀσθενής, lit. sin fortaleza, de ahí «débil, enfermo» (Lc. 9:2; 10:9; Hch. 4:9; 5:15, 16; 1 Cor. 11:30); 3554 *nosos*, νόσος = «dolencia, enfermedad» (Mt. 4:23, 24; 8:17; 9:35; 10:1; Mc. 1:34; 3:15; Lc. 4:40; 6:17; 7:21; 9:1; Hch. 19:12); 732 *árrhostos*, ἄῤῥωστος = «debilitado, enfermizo» (Mt. 14:14; Mc. 6:5, 13; 16:18; 1 Cor. 11:3), de *a*, «negación», *rhónnymi*, ῥώννυμι, «ser fuerte, tener salud».

1. Enfermades comunes.
2. Origen de la enfermedad.
3. La obra de Cristo.
4. Misión y salud.

5. Sanación y obediencia.

I. ENFERMEDADES COMUNES. Según Tácito, el clima de Palestina y de los países vecinos tiende a ser saludable (*Hist*. 5, 6, 2), lo que unido a los hábitos frugales de sus habitantes lleva a que se de un bajo nivel de enfermedades. Las más serias y comunes en los días del AT se mencionan en las listas de Lv. 26:16 y Dt. 28:22. Durante el verano se dan casos de disentería (2 Cro. 21:15, 18, 19; Hch. 28:8); en primavera y otoño, la fiebre (Mt. 8:14; Lc. 4:39; Jn. 4:52; Hch. 28:8). La última es especialmente designada como 1816 *dalléqeth*, קֶת ֶּ ַּ, *pyretós*, πυρετός, «fiebre ardiente» o «inflamación» (Dt. 28:22). Un nombre peculiar es 6920 *qaddajath*, קַ חַת = «calentura» (Lv. 26:16; Dt. 28:22), que la LXX traduce *íkteros*, ἴκτερος, «malestar agudo». Abundaban las enfermedades de la piel, especialmente la > lepra (Lv. 13:6-8, 30, 39). La > ceguera también era bastante común (aparece más de 60 veces); sin olvidar las úlceras (Ex. 9:9; Job 2:7); las hemorroides (Dt. 28:27; 1 Sam. 5:6); la parálisis (Mt. 8:6; 9:2; Hch. 9:33); la sordera (Mr. 7:32) y la mudez (Mt. 15:30-31).

II. ORIGEN DE LA ENFERMEDAD. El mundo antiguo consideraba la enfermedad desde un punto de vista religioso, más que en sus causas naturales. La enfermedad del cuerpo no es sino una parte de la dolencia general que afecta la vida del hombre en la tierra. Desde esta perspectiva, lo externo delata la enfermedad del alma, y así la enfermedad del cuerpo tiende a mirarse tan solo como una consecuencia necesaria del pecado. En este sentido el AT considera que la enfermedad es el castigo de Dios por los pecados cometidos (Ex. 11:4ss; Nm. 12:9-13; 1 Sam. 16:14; Sal. 38:3-9; Is. 1:5ss; 41:5; Os. 5:12ss; Eclo. 38:10), cuyo origen se remonta al principio de la desobediencia de Adán (Gn. 1:27, 31; 2:7; 3:22). Por el pecado la muerte hizo su aparición, con las enfermedades y dolencias que llevan a ella (Ro. 5:12).

Yahveh mismo (Lv. 26:16; Dt. 28:22), su ángel (2 Sam. 24:16ss; 2 R. 19:35), su ira (2 Sam 6:7), o Satán (Job 2:7) hieren al ser humano con la enfermedad. Entre los castigos con los cuales Dios amenazaba al pueblo por su infidelidad, se encuentran las enfermedades (cf. Dt 28:21-22, 27-29, 35). La enfermedad misma es prueba de culpabilidad o pecado, el enfermo que implora de Dios la curación confiesa a la vez que ha sido justamente castigado por sus pecados (cf. Sal 38; 41; 107:17-21).

La enfermedad puede ser el castigo de un pecado concreto (Dt. 28:58-61: 2 Sam. 24:15; 2 R. 5:27), puede provenir de las faltas de los padres (Ex. 20:5), y puede también alcanzar a los cristianos que no se juzgan a sí mismos abandonando sus desobediencias (1 Co. 11:30-32), pero el enfermo no es siempre un pecador, igual que el pecador no siempre se presenta como un enfermo. Esta es la lucha y la polémica del libro de Job: la enfermedad también alcanza a los justos por causas ajenas a sus acciones. Job era íntegro, recto, temeroso de Dios, apartado del mal, hasta el punto de que no había ninguno como él en toda la tierra. Con todo, Dios permitió que pasara por una prueba (Job. 1:8; 2:5-7), ignorada por los amigos que participaban de la mentalidad común y atribuían la enfermedad y la desgracia a un pecado personal. Según Jesús, ni el ciego de nacimiento ni sus padres habían provocado por sus pecados esta ceguera, que hizo manifestar la gloria de Dios (Jn. 9:2-3). A Pablo le fue puesto un aguijón en la carne, no porque hubiera pecado, sino para guardarle del orgullo debido a las revelaciones inauditas del Señor (2 Co. 12:7-9). Timoteo sufría constantemente del estómago (1 Ti. 5:23) y Trófimo fue dejado enfermo por Pablo en Mileto (2 Ti. 4:20). En otras ocasiones, la Escritura presenta a Satanás como agente que provoca ciertas enfermedades (Job 2:6-7; Lc. 13:16; Hch. 10:38).

III. LA OBRA DE CRISTO. Según Is. 53:4-5, el > Mesías llevará sobre sí las enfermedades de su pueblo y sufrirá sus dolores, y por sus llagas será curado. Un primer cumplimiento de esta profecía tuvo lugar en el ministerio de sanidad de Jesús en Palestina (Mt. 8:16-17). Las curaciones milagrosas caracterizan su actividad: Jesús recorre todas las ciudades y aldeas enseñando en las sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia (Mt. 9:35). Los Evangelios informan de 26 casos de curaciones individuales y da 10 ejemplos de curaciones colectivas; en 7 ocasiones se da la precisión de que Jesús sanó a todos los enfermos (Mt. 8:16; 9:35; 12:15; 14:36; Lc. 4:40; 6:18-19; 9:11). Las curaciones son signo de su misión mesiánica (cf. Lc. 7:20-23). Manifiestan la victoria del Reino de Dios sobre todo tipo de mal y se convierten en símbolo de la curación del hombre entero, cuerpo y alma. Sirven para demostrar que Jesús tiene el poder de perdonar los pecados (cf. Mc. 2:1-12), y son signo de los bienes salvíficos, como la curación del paralítico de Bethesda (cf. Jn. 5:2-9, 19, 21) y del ciego de nacimiento (cf. Jn. 9).

Sobre la cruz llevó el pecado del mundo con todas sus consecuencias físicas y morales (1 Pd. 2:24); es allí que consigue la redención total del alma y cuerpo. Habiendo expiado el pecado, Dios da a todos los que creen el perdón y el nuevo nacimiento espiritual, aunque la «redención del cuerpo», su transformación gloriosa en resurrección de los muertos en Cristo, o en vida para quienes permanezcan hasta su venida, es todavía futura (Ro. 8:23). Al esperar esto, «gemimos dentro de nosotros mismos», ya que, aunque «el [hombre] interior se renueva de día en día», «éste nuestro hombre exterior se va desgastando». Nuestro cuerpo es un tabernáculo perecedero dentro del cual «gemimos con angustia», ya que está para ser destruido (2 Cor. 4:16; 5:1-4).

Jesús se presenta en el mundo como quien vence al mal en todas sus manifestaciones: la enfermedad, el pecado, la muerte. Jesús ve en la enfermedad un mal del que sufren los hombres, una consecuencia del pecado, un signo del poder de Satán. Las curaciones que Jesús realiza significan, a la vez, su triunfo sobre Satán y la presencia del Reino de Dios entre nosotros (cf. Mt. 11:5). Si bien la enfermedad aún no desaparece del mundo, no obstante la fuerza divina que finalmente la vencerá está desde ahora en acción. Jesús, ante todos los enfermos que le expresan su confianza (Mc. 1:40; Mt. 8:2-6), manifiesta una sola exigencia: que crean, pues todo es posible a la fe (Mt. 9:28; Mc. 5:36; 9:23). Los milagros de curación confirman la esperanza a la que toda la humanidad está llamada, esperanza que no será confundida.

IV. MISIÓN Y SALUD. En el NT vemos que la primera labor misionera y evangelizadora fue acompañada de numerosas curaciones prodigiosas que corroboraban la potencia del anuncio evangélico: «Id y proclamad que el Reino de los Cielos está cerca. Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad demonios. Lo que habéis recibido gratis, dadlo gratis» (Mt. 10:7-8). Esta había sido la promesa hecha por Jesús resucitado, y las primeras comunidades cristianas veían su cumplimiento en medio de ellas: «Estas son las señales que acompañarán a los que crean: impondrán las manos sobre los enfermos y se sanarán» (Mc. 16:17-18). El libro de Hechos hacen referencia en general a «prodigios» realizados por los apóstoles, que no son otra cosa que «señales» (Hch. 2:43; cf. 5:12), o sea, obras portentosas que manifestaban la verdad y la fuerza de su misión. La predicación de Felipe en Samaria fue acompañada por curaciones milagrosas: «Felipe bajó a una ciudad de Samaria y les predicaba a Cristo. La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque le oían y veían las señales que realizaba; pues de muchos posesos salían los espíritus inmundos dando grandes voces, y muchos paralíticos y cojos quedaron curados» (Hch 8:5-7). Otro tanto hay que decir de Pedro (cf. Hch. 3:1-10; 5:15; 9:33-34, 40-41) y Pablo (cf. Hch.

14:3; 8-10; 15:12; 19:11-12; 20:9-10; 28:8-9). Este último presenta su anuncio del Evangelio como caracterizado por signos y prodigios realizados con la potencia del Espíritu: «Pues no me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios» (Ro. 15:18-19; cf. 1 Ts. 1:5; 1 Cor. 2:4-5).

Tales signos y prodigios no estaban ligados exclusivamente a la persona del > Apóstol, sino que se manifestaban también por medio de los fieles: «El que os otorga, pues, el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace porque observáis la Ley o porque tenéis fe en la predicación?» (Gal. 3:5). Bajo este aspecto, adquieren especial importancia las referencias a los «carismas de curación» (cf. 1 Cor. 12:9, 28, 30). Este don, dado por el Señor a la Iglesia (1 Cor. 12:9, 28), tiene que ser ejercido para la utilidad común, y en total sumisión al Espíritu y a las Escrituras. Este carisma no puede ser atribuido a una determinada clase de fieles; queda bien claro que San Pablo, cuando se refiere a los diferentes carismas en 1 Cor. 12, no atribuye el don de «curación» a un grupo particular, ya sea el de los apóstoles, el de los profetas, el de los maestros, el de los que gobiernan o el de algún otro; es otra, al contrario, la lógica que guía su distribución: «Todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad» (1 Cor. 12:11).

V. SANACIÓN Y OBEDIENCIA. Según la mentalidad oriental y bíblica, el perdón de los pecados tiene frecuentemente como consecuencia la curación de las enfermedades, al desaparecer el elemento perturbador (cf. Is. 6:10; 57:18ss; Jer. 3:22; 17:14; Sal 30:3; 41:5; 103:3, etc). La salud del alma se encuentra estrechamente relacionada con la del cuerpo. Jesús dice al paralítico: «¡Mira, has sido curado; no vuelvas a pecar!» (Jn. 5:14). La salud está condicionada a la observancia de los mandamientos de Dios, que son regulaciones para la vida, la justicia y la felicidad; expresado en términos bíblicos: «para que te vaya bien»: «Guarda sus leyes y sus mandamientos que yo te mando hoy, para que te vaya bien a ti y a tus hijos después de ti, y para que prolongues los días sobre la tierra» (Dt. 4:40; 5:16; 6:3, 18; 12:25, 28; 22:7; Jer. 42:6; Ef. 6:3).

En caso de enfermedad el cristiano tiene que llamar a los ancianos de la iglesia, ya que su sufrimiento es el sufrimiento de toda la comunidad (1 Cor. 12:26), y se dan promesas especiales a la intercesión en común (Tit. 18:19; cf. Gal. 6:3). La unción con aceite y «la oración de fe dará salud al enfermo, y el Señor lo levantará. Y si ha cometido pecados, le serán perdonados» (Stg. 5:14-16). Los verbos «salvará» y «levantará» no sugieren una acción dirigida exclusivamente, o sobre todo, a la curación física, pero en un cierto modo la incluyen. El primer verbo, aunque en otras ocasiones de este misma carta se refiere a la salvación espiritual (cf. 1:21; 2:14; 4:12; 5:20), en el NT se usa también en el sentido de curar (cf. Mt. 9:21; Mc. 5:28.34; 6:56; 10:52; Lc. 8:48); el segundo, aunque asume a veces el sentido de «resucitar» (cf. Mt. 10:8; 11:5; 14:2), también se usa para indicar el gesto de «levantar» a la persona postrada a causa de una enfermedad, curándola milagrosamente (cf. Mt. 9:5; Mc. 1:31; 9:27; Hch. 3:7). Véase CARISMAS, ENDEMONIADO, MEDICINA, MÉDICO, MILAGROS, SANIDAD, UNCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Laín Entralgo, *Enfermedad y pecado* (Toray, Barcelona 1961); H.-J. Link, "Debilidad", en *DTNT* II, 9-13; S.I. McMillen, *Ninguna enfermedad* (Vida 1986); A. Ropero, *Salud, enfermedad y fe* (CLIE 1999); F. Stolz, "חלה *hlh*, estar enfermo", en *DTMAT* I, 789-793; J. Zmijewski, '□σθεν□ς, *asthenês*, débil, enfermo; □σθ□νεια, *astheneia*, debilidad, enfermedad", en *DENT* I, 510-516.

A. ROPERO

ENGASTE

Heb. 4865 *mishbetsoth*, מִ ְ ְ צ ת = «brocado, engaste». Trabajo de orfebrería mediante el cual encaja una cosa en otra, como una piedra preciosa en un metal. El > efod estaba adornado de piedras preciosas engastadas en oro (Ex. 25:7; 28:11, 13, 14, 20; 35:9, 27, 33; 39:6, 7, 13), así como los cordones de los que colgaba el pectoral (Ex. 28:25; 39:16-18).

ENGENDRAR

Heb. 3205 *yalad*, ילד = «engendrar» (Gn. 5:4, 7, 10, 13, 16, 19, 22, 26, 30; Lv. 18:11; Nm. 26:29; Rt. 4:18; 1 Cro. 1:10; etc.); gr. 1080 *gennao*, γεννάω = «engendrar»; lat. *ingenerare* = «hacer nacer, engendrar», de *genus* = «origen, nacimiento, raza».

En ambos idiomas se refiere al hombre que engendra hijos, raramente a la mujer parturienta; según la mentalidad antigua, la mujer apenas participaba en el nacimiento de un nuevo ser más que como receptáculo de la semilla del varón. Por eso es la línea del varón la que cuenta a la hora de fijar la descendencia. Además de su sentido natural, este vocablo es usado metafóricamente en los escritos de Juan para mostrar que el nacimiento a la vida espiritual no es una cuestion de asentimiento intelectual, sino que se refiere al acto fecundador de la Gracia de Dios en los creyentes (cf. Jn. 3:3, 5, 7; 1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). La misma idea se encuentra en otros pasajes, donde la predicación del Evangelio viene a ser como la semilla que origina la vida espiritual (cf. 1 Cor. 4:15; Flm. 10; 1 P. 1:23; cf. Stg. 1:18). Véase ANUNCIACIÓN, NACER, DESCENDENCIA, REGENERACIÓN, SIMIENTE.

ENIGMA

Heb. 2420 *jadah*, חדה = «retorcer, hablar de modo intrincado, alterar». Expresión de un pensamiento en forma oscura, cuyo verdadero sentido resulta sorprendente. Este medio ha sido a veces usado para recibir revelaciones, pues se creía que el enigma era uno de los medios empleados por Dios para darse a conocer, pero de naturaleza inferior a la «revelación directa» con que Moisés fue favorecido (Nm. 12:8; Jer. 23:28; Dn. 5:12).

En lo humano es una especie de desafío de ingenio o de humor, emparentado con la alegoría y los acertijos; el ejemplo típico de enigma bíblico es el de Sansón: «Del que come salió comida y del fuerte salió dulzura», con el que se refería a la miel que había encontrado en las fauces de un león muerto. Fue su mujer la que reveló el enigma, y Sansón replicó a la deslealtad también en forma de enigma (Jue. 14:14-18). Muchos oráculos proféticos, aunque no sean acertijos, revisten la forma del enigma, del que tal vez se deriven literariamente (Is. 5:1-7; Ez. 15, 17:2-10; 21:5). Salomón llegó a ser famoso por sus enigmas y por su facilidad en resolverlos (1 R. 10:1-3). A ello se debe su renombre de sabio, pues las culturas antiguas consideraban los enigmas y su resolución un tipo superior de sabiduría (cf. Dn. 5:12; 8:23). Los enigmas representan una especie de depósito de saber tradicional, transmitido de generación en generación, cf. Sal. 78:2-4: «Abriré mi boca en parábolas; evocaré las cosas escondidas del pasado, las cuales hemos oído y entendido, porque nos las contaron nuestros padres. No las encubriremos a sus hijos».

En el NT, el autor de Apoc. propone a la sagacidad de sus lectores el enigma de averiguar el nombre de la bestia a través del número que la representa (Ap. 13:18).

ENOC

Heb. 2585 *Janokh*, חֲנ ךְ = «iniciado, consagrado»; Sept. y NT *Enokh*, ’Ενὼχ; Josefo *Ánokhos*, Ἄνωχος; Vulg. *Henoch*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Primer hijo de Caín, cuyo nombre dio también a la ciudad que fundó (Gn. 4:17). Se dice que estaba al este del > Edén, en la tierra de > Nod, adonde Caín se trasladó después del asesinato de su hermano.

2. Patriarca antediluviano, hijo de Jared y padre de Matusalén. Es él más ilustre portador del nombre. En tiempos del nacimiento de Matusalén, Enoc tenía sesenta y cinco años de edad y vivió trescientos sesenta y cinco años (Gn. 5:23), que coinciden con los días del año solar. Esta circunstancia ha llevado a algunos estudiosos a considerar que existe en su caso un probable mito solar, pero se trata solo de una especulación. Obras apócrifas del siglo I a.C. forjaron la leyenda de un Enoc creador de la astrología y la astronomía e inventor de la escritura (Eusebio, *Precp. Ev*. 9, 17). Se dice que llenó 300 libros con los mensajes apocalípticos que recibió.

A diferencia de la expresión «y murió» utilizada en los demás patriarcas, de Enoc el texto dice: «Y anduvo en la presencia de Dios, y desapareció, pues se lo llevó Dios» (Gn. 5:24). «Caminó con Dios» (*hithhallekh eth haelohim*, הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים) solo se vuelve a usar en el caso de Noé (Gn. 6:9), que hace referencia a una santidad extraordinaria. La expresión que indica que Dios se lo «llevó» (*láqaj*, לָקַח), se emplea una vez más en el Targum al referir la desaparición portentosa de Elías. El autor de la epístola a los Hebreos añade: «Por la fe Enoc fue trasladado [*metetethe*, μετετέθη] para no ver muerte» (Heb. 11:5). En el libro de Eclo. 44:16 y 49:16 se expone la misma verdad del patriarca. El texto de la carta de Judas que dice: “De éstos también profetizó Enoc, séptimo desde Adán, diciendo: He aquí, vino el Señor con sus santas decenas de millares” (v. 14), es una descripción que corresponde literalmente al *Libro de Enoc*, donde se lee: “Enoc, séptimo desde Adam” (*Enoc* 60, 8), expresión que no aparece en ninguna parte del AT, lo que probaría que es una cita directa de esta obra, así como la frae que sigue: “He aquí, el Señor es venido con sus santos millares” (*Enoc* 1, 9).

Ireneo, Tertuliano, Jerónimo y otros escritores eclesiásticos generalmente asocian a Enoc con Elías como un testimonio histórico de la posibilidad de la resurrección del cuerpo y de una verdadera existencia humana en gloria.

3. Tercer hijo de Madián; descendiente de Abraham y de Cetura (Gn. 25:4), transcrito Hanoc (RV).

4. Cuarto hijo de Rubén, también transcrito como Hanoc (RV). Descendió con su padre y su abuelo Jacob a Egipto (Gn. 46:9; Ex. 6:14). De él procede el clan de los hanoquitas o enoquitas (Nm. 26:5). Véase APÓCRIFOS, ENOC, Libro de.

ENOC, Libro de

Uno de los libros apócrifos más importantes de la literatura > apocalíptica. Por lo general, el título de *Libro de Enoc* se refiere a 1 Enoc, una traducción etiope. Hay otros dos libros que tienen el mismo nombre: *2 Enoc*, que existe sólo en eslovaco y *3 Enoc*, existente sólo en hebreo.

1. I Enoc (siglo II a.C. – I d.C.).
2. II Enoc (siglo I d.C.).
3. III.Enoc (siglo V–VI d.C.).
4. Los ángeles caídos.

I. 1 ENOC (SIGLO II a.C-I d.C.). Aunque la obra tradicionalmente atribuida a > Enoc, el patriarca antediluviano, es producto de varios autores que vivieron entre los siglos III a.C. y I d.C. Dado por perdido en Occidente durante casi un milenio, a finales del siglo XVIII, James Bruce trajo de Etiopía tres ejemplares de la obra. Otros fragmentos fueron descubiertos en Gizeh en 1886-87 por el arqueólogo francés Bouriant (1892), por Dillmannn en el "Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften" (1892), por Lods en su "Le Livre d'Hénoch" (Paris, 1892), por Charles ("Book of Enoch"; 1893), y por Swete ("The Old Testament in Greek", 1899). Hay diversas versiones de *1 Enoc* en lenguas como arameo, siríaco, árabe, griego, entre otras, amén de algunos fragmentos en hebreo proveniente de las Cuevas de Qumrán (4Q317).

El libro se divide en cinco partes claramente diferenciadas:

1. El Libro de los Vigilantes (1 Enoc 1-36).
2. El Libro de las Parábolas (1 Enoc 37-71), también conocido como las comparaciones de Enoc.
3. El Libro de Luminarias Celestes (1 Enoc 72-82), también conocido como Libro de la Iluminación o el Libro de la Astronomía.
4. Las visiones de los sueños (1 Enoc 83-90), también llamado el Libro de los Sueños.
5. La Epístola de Enoc (1 Enoc I 91-108).

1 Enoc 1:9 es citado en Judas 14-15, por lo que muchos de los padres de la iglesia consideraron este libro como canónicos, incluyendo Justino Mártir (*Apol*. 2, 5), Ireneo (*Adv. Haer.* 4, 16, 2), Orígenes, Clemente de Alejandría, Tertuliano (*De cultu faem*. 1, 3; cf. *De idol*. 4) y Anatolio (Eusebio, *Hist. ecl*. 7, 32). Sin embargo, la cristiandad en su conjunto negó la canonicidad de la obra, lo cual ha llevado a problemas como la aceptación de la carta de Judas, citando un libro apócrifo.

Extracto. 1. Libro del Juicio. Capítulo 1. "1 Palabras de bendición con las que bendijo Enoc a los elegidos justos que vivirán en el día de la tribulación, cuando serán rechazados todos los malvados e impíos, mientras los justos serán salvados. 2 Enoc, hombre justo a quien le fue revelada una visión del Santo y del cielo pronunció su oráculo y dijo: la visión del Santo de los cielos me fue revelada y oí todas las palabras de los Vigilantes y de los Santos y porque las escuché he aprendido todo de ellos y he comprendido que no hablaré para esta generación sino para una lejana que está por venir. 3 Es acerca de los elegidos que hablo y a causa de ellos que pronuncio mi oráculo: el Único Gran Santo vendrá desde su morada 4 El Dios eterno andará sobre la tierra, sobre el monte Sinaí aparecerá con su gran ejército y surgirá en la fuerza de su poder desde los altos del cielo. 5 Y todos los Vigilantes temblarán y serán castigados en lugares secretos y todas las extremidades de la tierra se resquebrajarán y el temor y un gran temblor se apoderarán de ellos hasta los confines de la tierra. 6 Las altas montañas se resquebrajarán y derrumbarán y las colinas se rebajarán y fundirán, como la

cera ante la llama. 7 Y la tierra se dividirá y todo lo que está sobre la tierra perecerá y habrá un juicio sobre todos. 8 Pero con los justos Él hará la paz y protegerá a los elegidos y sobre ellos recaerá la clemencia y todos ellos pertenecerán a Dios, serán dichosos y benditos, los ayudará a todos y para ellos brillará la luz de Dios. 9 Mirad que Él viene con una multitud de sus santos, para ejecutar el juicio sobre todos y aniquilará a los impíos y castigará a toda carne por todas sus obras impías, las cuales ellos han perversamente cometido y de todas las palabras altaneras y duras que los malvados pecadores han hablado contra Él."

II. 2 ENOC (SIGLO I d.C.). Esta obra no están relacionada con 1 Enoc. Es también conocida como *Los Secretos de Enoc*. De autoría incierta, sobrevive sólo en una copia en lengua eslovaca antigua que seguramente se trata de una copia del griego. El libro refiere al viaje de Enoc por los diez cielos seguida de un debate sobre la creación del mundo y las instrucciones de Dios al autor al regresar a la tierra y difundir lo que aprendió. Finalmente, llevado nuevamente al cielo y se convierte en el ángel Metatrón. Aquí, el texto pasa a considerar las historias de Matusalén, Nir (hermano menor de Noé), y Melquisedec.

Extracto: "Varón sabio y gran artífice, a quien el Señor quiso arrebatar a sí para que pudiera ver la vida superior y fuera testigo ocular del reino sapientísimo, grande, inescrutable e inmutable de Dios omnipotente; de la mansión magnífica, gloriosa, refulgente y dotada de muchos ojos, reservada a los servidores del Señor; del trono inconmovible de Dios; de los distintos órdenes y formaciones de los ejércitos incorpóreos; del entramado inefable de la gran multitud de elementos; del aspecto multiforme y del canto inenarrable del ejército de los querubines, así como de la luz inconmensurable…"

III. 3 ENOC (SIGLO V-VI d.C.). Obra existente únicamente en idioma hebreo, con fecha del siglo V a VI d.C. El libro afirma haber sido escrito por el rabino Ismael que se convirtió en sumo sacerdote después de tener visiones de los cielos. El texto comienza con un relato de la Ascensión de Ismael (1-2), a continuación, muestra su encuentro con Enoc (3-16), y un relato de las moradas celestiales (17-40), termina con una descripción de las maravillas celestes (41-48).

Fragmento: "Introducción: R. Ishmael asciende al cielo y tiene una visión de la Merkaba que es entregada a Metatron. Rabi Ishmael dijo: 1. Cuando ascendí a lo alto tuve una visión de la Merkaba y entré en las siete salas, una dentro de la otra: 2 tan pronto como alcancé la puerta de la sala séptima permanecí en pié orando ante el Sagrado, que bendito sea, y alzando mis ojos a lo alto (hacia la Divina Majestad)…"

IV. LOS ÁNGELES CAÍDOS. El estudio del Libro de Enoc nos introduce en el relato de los ángeles caídos: "Cuando los hombres empezaron a multiplicarse sobre la tierra y les nacieron hijas, los hijos de Dios se dieron cuenta de que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron por esposas aquellas que les gustaron" (Gn. 6:1-2).

En el texto de Gn. 6:1-4 se considera la posibilidad de la lujuria entre algunos ángeles: éstos se habrían casado con las "hijas de los hombres"; por tanto, el AT desde el primero de sus libros considera no solo la idea de la "caída" del hombre sino también de otros seres celestiales, los ángeles. Estas ideas, mezcladas con mitologías de diverso origen (entre ellas, la babilónica y la persa), en especial vínculo con la caída de Lucifer (Is. 14:12), llevaron a pensar en la existencia de seres malvados que actuaban antagónicamente frente a Dios. Estas ideas alcanzarían su mayor refinamiento con los conceptos heredados de la religión persa en la época del retorno de babilonia (año 539 a.C.).

Según el *Libro de Enoc*, la idea de mezclarse humanos y ángeles surgió de Shemihaza, líder de los ángeles malvados que llevó a que 200 ángeles se acostaran con mujeres de cuya unión nacieron gigantes de 450 pies de altura. Estos ángeles y gigantes oprimieron a los humanos y les enseñaron maldades, siendo, por tanto, castigados y aprisionados por Dios hasta el día del Juicio Final, y destruyendo la vida en la tierra con el > Diluvio (Gn. 6:9-9:19).

Otro texto relata esta historia de forma similar, se trata del *Libro de los Gigantes*, cuyos textos fragmentarios fueron descubiertos en > Qumrán. Los hijos de la unión entre ángeles e hijas del hombre heredarían la vida eterna de sus padres por lo que Dios decretó: "!Qué mi espíritu no habite en la carne por siempre! Desde entonces los años del hombre fueron limitados a 120" (R. Graves y R. Patai, *Los mitos hebreos*, pp. 100-107). La concepción referida a la "caída de los ángeles", al parecer estaría asociada a un fenómeno astronómico: el de las estrellas fugaces (Is. 14:12).

Finalmente, estos seres serían castigados y sometidos por los ángeles > Miguel, > Rafael, > Gabriel y > Uriel, lo cual es expuesto con plenitud de detalles en el libro de Enoc (6-15). > Azazel (Lv. 16:10) habría sido el líder de la rebelión, siendo castigado cerca de las rocas de Bet Haduda, donde el macho cabrío era despeñado. En otras versiones de este relato, Shemihaza fue el líder de la revuelta (Enoc 6:3-8; 8:1-3; 10:11). Los líderes rebeldes habrían tomado juramento en el Monte Hermon para ponerse en contra de Dios, teniendo diez jefes y cien ángeles cada uno a su mando; dieciocho ángeles (Enoc 6:7) como participantes de la "conspiración".

1. *Enoc y los ángeles caídos en los Rollos del Mar Muerto (Qumrán): 4Q201 (años 200 a 150 a.C. arameo): Enoc I: 2:12. ...Pero tu has cambiado tu obrar, 13. [y no has hecho de acuerdo a su mandamiento y has trans(gredido) contra él; (y has hablado) altanera y feas palabras con tus impuras bocas, 14. [una vez más su majestad, pues tu corazón es duro]. No tendrán paz.*

Enoc I: 3:13. [Ellos (los líderes) de todos... de ellos tomaron para si] 14. esposas de las que habían escogido y [comenzaron a cohabitar con ellas profanándose con ellas]; 15. enseñándoles superchería y (...el cortado de raíces, y como obtenerlas con yerbas) 16. Y quedaron embarazadas y de ellas nacieron gi(gantes de 300 cubos de lados...).

2. *Fragmentos del Libro de los Gigantes*. Los ángeles explotan el fruto de la tierra: *4Q531 Fragmento 32 (...todo lo que la) tierra producía (...) el gran pez (...) 14 (...) (...) el cielo con todo lo que creció (...) 15 (... fruto de) la tierra y todo tipo de granos de todos los árboles (...) 16 (...) bestias y reptiles... (todas) las cosas de la tierra ellos observaron...*

Los 200 ángeles eligen animales con quien ejecutar actos antinatura, incluyendo, presumiblemente, humanos. 1 Q23 Fragmento 1+6: *(...200) 2 asnos, 200 asnos, 200... bueyes de la 3 manadas, 200 cabras, 200 (... bestias de la) 4 campo de cada animal, de cada (pájaro...) 5 (...) para mantener relaciones con ellos (...) 1Q23 Fragmento 9 + 14 + 15 2[...] ellos supieron los secretos de [...] 3[... peca]do fue grande en la tierra [...] 4[...] y mataron hombres y [...] 5[... engendraron] gigantes [...]*

Se sucede la violencia, la corrupción, y el nacimiento de seres monstruosos (comparar con Gn 6:4):

4Q531 Fragmento 2: *[...] se mancillaron [...] 2[... engendraron] gigantes y monstruos [...] 3[...] engendraron, y, por ende, toda [la tierra fue corrupta...] 4[...] con su sangre y por la mano de [...] 5[de los gigantes] que no fue suficiente por ellos y [...] 6[...] y enfermaron y devoraron varios [...]7[...]8[...]] que los monstruos atacaron.*

4Q532 Col. 2 Fragmentos 1 - 6 2[...]carne [...] 3al[l...] monstruos [...] será [...] 4[...] ellos surgirán [...] perdiendo el verdadero conocimiento [...] porque [...] 5[...] la tierra [creció corrupta...] poderosa [...] 6[...] fueron considerando [...]7[...] de los ángeles por sobre [...]8[...] finalmente perecieron y morirán [...] 9[...] causaron gran corrupción a la [tierra...] [... lo que hicieron] no fue suficiente [...] "será [...].

Se sugiere que Enoc interprete las visiones: *[...a Enoc] el escriba, e interpretará para nosotros 12 el sueño… Ve [...] a ti que 17[...] tu has escuchado su voz. Y le dijo que el [... e] interpretará los sueños [...] Col. 3 [...] cuanto los gigantes vivirían [...]*

Enoc envía una tablilla con un lúgubre mensaje pero con la esperanza de un arrepentimiento. 4Q530 Fragmento 2: *El escriba [Enoc...] 2[...]3 una copia de la segunda tableta que [Enoc] en[vió...] 4 de puño y letra de Enoc el escriba [... En el nombre de Dios el Grande] 5 y Santo, a Shemihaza y todo [sus compañeros...] 6 se te hará saber que [...] 7 y las cosas que has hecho, y tus esposas [...] 8 ellas y tus hijos, y las esposas de tus hijos… 9 por tu pecado en la tierra, que caerá sobre ti [... y la tierra llora] 10 y se lamenta por ti y por tus hijos [. . .] 11 el daño que has hecho [...] 12 hasta que Rafael llegue, con destrucción, está llegando un gran Diluvio que destruido todos los seres vivientes] 13 y lo que éste en este desierto y mares. Y el significado de las cosas [...] 14 por tu maldad. Pero ahora, aflojadas tus ataduras que te unen a la mal[dad...] l5 y reza.*

Fragmento detallando una visión de Enoc. 4Q531 Fragmento 7: *3[...gran temor] me afligió y sentí en mi rostro; Escuche su voz [...] 4[...] moraba entre los seres humanos pero aprendió de ellos [...]*. Véase ÁNGEL, APOCALÍPTICA, APÓCRIFOS.

BIBLIOGRAFÍA: *Texto*: R.A. Argall, *1 Enoch and Sirach* (Scholars Press 1995); R.H. Charles, *El libro de Enoc, el profeta* (Edaf 2005 /org. SPCK; 1952); F. Corriente y A. Piñero, "Libro I de Henoc (Etiópico y griego)"; en A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, 13-143 (Cristiandad 1984); F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, 295-310 (Trotta 1992); E. Martínez Borobio, "Fragmento Arameos de Henoc"; *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, 295-325 (Cristiandad 1984); J.T. Milik, con M. Black, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Clarendon, Oxford 1976); G.W.E. Nickelsburg y James C. VanderKam, *1 Enoch: A New Translation* (Fortress 2004); D.C. Olson. *Enoch: A New Translation* (Bibal, North Richland Hills 2004).

ESTUDIOS: M. Barker, *The Lost Prophet. The Book of Enoch and its Influence in Christianity* (London, SPCK 1988, reed. Phoenix Press, Sheffield 2005); G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* (Eerdmans 1998); G. Boccaccini y J.J. Collins, eds., *The Early Enoch Literature* (Brill, Leiden 2007); F. Klein, *La Rebelión de los Ángeles* (Equipo Difusor del Libro; Barcelona 2007); Id., *La Biblia desnuda* (Arcopress, Barcelona 2006); M.A. Knibb, *The Ethiopic Book Of Enoch*, 2 vols. (Clarendon, Oxford 1978); H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (Neukirchener, Neikirchen-Vluyn 1988); G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch: A Commentary* (Fortress 2001); A.Y. Reed. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature* (CUP 2005); J.C. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (University of South Carolina, Columbia 1995).

F. KLEIN

ENOJO

Heb. 639 *aph*, אַף, lit. «aliento, respiración, nariz», de 599 *anaph*, אנף, raíz que significa «respirar fuertemente», siendo la respiración acelerada una señal de sentimientos agitados. Aparece 235 veces en el AT; gr. 2372 *thymós*, θυμ□ς = «ira, enojo» (Ro. 2:8; Ef. 4:31; Col. 3:8); 3709 *orgé*, □ργ□, originalmente cualquier impulso, deseo o disposición natural, que vino a significar «ira, indignación», como la más intensa de todas las pasiones (Mt. 3:7; Mc. 3:5; Lc. 3:7; Jn. 3:36; Ro. 1:18; 2:5; 4:15; 9:22; Ef. 2:3; 4:31; 5:6; Col. 3:6, 8; 1 Ts. 1:10; 2:16; 5:9; 1 Ti. 2:8; Heb. 3:11; 4:3; Stg. 1:19, 20). *Thymós*, θυμ□ς, se diferencia de *orgé*, □ργ□, en que el primero indica una condición más agitada de los sentimientos, una explosión de ira debida a la indignación interna, en tanto que *orgé* sugiere una condición más fija o permanente de la mente con vistas a tomar venganza. *Orgé* es

menos súbita en su aparición que *thymós*, pero más duradera en su naturaleza. *Thymós* expresa más la emoción explosiva, *orgé* la emoción más activa. *Thymós* puede que llegue a la venganza, aunque no necesariamente la incluya. Su característica es que se inflama súbitamente y que se apaga pronto, aunque ello no suceda en cada caso. En total, *thymós* se halla en dieciocho pasajes del NT, diez de ellos en Apocalipsis, siete de los cuales se refieren a la ira de Dios. *Thymós* y *orgé* están emparejados en Ro. 2:8, «ira [*thymós*] y enojo [*orgé*]», y en dos textos del Apocalipsis: «ardor [*thymós*] de su ira [*orgé*]» (16:19); «del furor [*thymós*] y la ira [*orgé*] del Dios Todopoderoso» (19:15).

En Ef. 4:26 se usa una forma intensificada de *orgé*, 3950 *parorgismós*, παροργισμός: «Enojaos, pero no pequéis; no se ponga el sol sobre vuestro enojo». Indica especialmente aquello que provoca la ira, y sugiere un estado menos permanente que el enojo referido por *thymós*. El vb. precedente, *orgizo*, implica en este versículo un motivo justo para este sentimiento. Queda confirmado por el hecho de que se trata de una cita del Sal. 4:4 en griego, donde la palabra hebrea significa estremecerse por lo intenso de la emoción: «Temblad y no pequéis; reflexionad en vuestro corazón sobre vuestra cama y estad en silencio».

En el sentido de indignación, gr. 24 *aganáktesis*, ἀγανάκτησις, Jesús se dejó llevar por el enojo al ver la dureza de corazón de los fariseos que le criticaron por sanar en sábado a un hombre que tenía la mano paralizada (Mc. 3:5). En otra ocasión Cristo «se indignó» (*aganakteo*, ἀγανακτέω) con de los discípulos, por reprender a los niños que se acercaban a él (Mt. 21:15). Cuando el enojo es un expresión de venganza y odio es totalmente condenado: «Yo os digo que todo el que se enoja con su hermano será culpable en el juicio» (Mt. 5:22; cf. Col. 3:8). Los discípulos se enojaron con Jacobo y Juan cuando pidieron a Jesús sentarse en los lugares privilegiados la derecha y la izquierda de la gloria (Mt. 20:24; Mc. 10:41), aquí también se trata de «indignación» o *aganáktesis*. Véase FUROR, IRA, VENGANZA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Sauer, “אַף, *aph*, ira”, en DTMAT I, 333-339.

ENÓN

Gr. 137 *Ainón*, Αἰνών, del aram. *áyin*, עַיִן = «fuente»; Vulg. *Aennon*. Lugar junto a Salim, donde Juan bautizaba, «porque allí había mucha agua» (Jn. 3:23). El historiador Eusebio sitúa esta ciudad al sur de Escitópolis (Betisán), en las ruinas de Unum el Amdán. El nombre Enón no se menciona en ninguna otra parte; en su forma original es un diminutivo helenizado del aram. *áyin*. Véase SALIM.

ENÓS

Heb. 583 *Enosh*, אֱנ = poet. «hombre»; Sept. y NT *Enós*, Ἐνώς; Josefo, *Énosos*, Ἔνωσος (*Ant*. 1, 3, 2). Patriarca antediluviano, hijo de Set y nieto de Adán. Vivió 905 años (Gn. 4:26; 5:6-11; 1 Cro. 1:1); citado en la genealogía de Jesucristo (Lc. 3:38). El texto bíblico dice que en tiempos de Enós se empezó a invocar el nombre de Yahveh, dando a entender de un modo general que el culto a Yahveh es la religión del Israel primitivo. Como escribe G. von Rad, en el AT reina unanimidad sobre el hecho de que solo a partir de Moisés le fue revelado a Israel el nombre de Yahveh, pero eso no obsta para que el culto a Yahveh, desde el punto de vista de la historia de las religiones, pudiese tener raíces mucho más antiguas.

ENRAMADA

Traducción de la palabra gr. 4633 *skené*, σκηνή, «tienda, cabaña», y que aparece en la escena de la transfiguración de Jesús ante sus discípulos (Mt. 17:4; Mc. 9:5; Lc. 9:33). Véase TIENDA, TRANSFIGURACIÓN.

ENREJADO

Heb. 4345 *maqbar*, מָקְבָּר, «enrejado», de 3527 *qabar*, קבר, raíz prim. «trenzar».

Moisés mandó hacer un enrejado de bronce unido al altar del holocausto en el Tabernáculo (Ex 27:4; 35:26; 38:4, 5, 30; 39:39). Estaba colocado debajo del borde, a media altura de los lados. Su forma y propósito no son claros. En cada una de las cuatro esquinas había anillos unidos al enrejado en el que se podían insertar varas para transportarlo.

ENSEÑA

Heb. 226 *oth*, א ת = «señal, enseña»; 5251 *nas*, נֵס = «señal [que ondea al viento], bandera, pendón, vela»; gr. 3902 *parásemos*, παράσημος = «enseña». Por «enseña», *oth*, א ת, se entiende la bandera particular de una tribu: «Los hijos de Israel acamparán a cierta distancia alrededor del tabernáculo de reunión. Ellos acamparán, cada uno junto a su estandarte y con las *enseñas* de sus casas paternas» (Nm. 2:2); *nas*, נֵס, se utiliza preferentemente para la vela o señal de una embarcación: «Tus cuerdas se han aflojado; no pueden sostener el soporte de su mástil ni desplegar la vela» (Is. 33:23; Ez. 27:7).

En heb. existe otra palabra para designar la enseña o distintivo de un grupo, 1714 *dégel*, גֶל, de la raíz verbal 1713 *dagal*, דגל, que hace referencia al acto de «ostentar», o «levantar» una bandera. Se utiliza principalmente para las enseñas militares de grandes ejércitos, mientras que *oth*, א ת, se utiliza para formaciones pequeñas, equivalente a «banderín». En ambos casos no se trata de la bandera moderna, entendida como un trozo de tela, más bien se trata de un hasta elevada sobre un agujero, prop. de un estandarte con emblemas. Véase BANDERA.

ENSEÑANZA, EDUCACIÓN

En el AT se utilizan doce palabras para comunicar la idea de enseñanza; prestaremos atención a las más significativas

1. Etimología.
2. Origen de la educación.
3. Enseñanza en Israel.
4. Educación griega.
5. Misión y enseñanza.

I. ETIMOLOGÍA. 1. Heb. 8150, *shanán*, נן = «afilar, aguzar», que parece indicar no tanto el aguzamiento del entendimiento del niño como el inculcar repetidamente los estatutos divinos en sus corazones, y la exposición de la verdad de Dios en todos sus aspectos (Dt. 6:7).

2. Heb. 7919 *shakhal*, כל, asirio *sukhallu*, «ostentar inteligencia, hacer sabio» (cf. 2 Cro. 30:22; Prov. 16:23).

3. Heb. 3256 *yasar*, יסר, «disciplinar, amonestar», de ahí «instruir» (Prov. 31:1; Ez 23:48), se corresponde con el griego 3811 *paideúo*, παιδεύω, instrucción que frecuentemente involucra castigo, como se traduce habitualmente en la LXX.

4. Heb. 2449 *jakham*, חכם, raíz prim. «ser sabio», hábil, en palabra, mente o acción (cf. Sal 105:22), árabe *hakim*, «sabio».

5. Heb. 2094 *zahar*, זהר, raíz prim. «brillar», fig. «iluminar», y de ahí, advertir, enseñar (Éx 18:20; cf. Dn 12:3).

6. Heb. 4148 *musar*, מ סָר = «instrucción, castigo, advertencia, disciplina»; en general, la LXX traduce por *paideía*, παιδεία = «educación, formación, disciplina».

7. Heb. 502 *alaph*, אלף, raíz prim. «asociar con», y de ahí «aprender, enseñar» (Job 15:5; 33:33; 35:11; Prov. 22:25), que guarda relación con la primera letra del alfabeto hebreo y tiene idéntico significado a otras palabras como 995 *bin*, בין, raíz prim. «separar, hacer entender» (1 Cro. 25:8; 2 Cro. 35:3; Neh. 8:9); 3045 *yadá*, ידע, asirio *idu*, «dar a conocer» (Dt. 4:9; Jue. 8:16; cf. 2 Cro. 23:13; Esd. 7:25; Job 32:7; 37:19; Sal. 90:12; Prov. 9:9; Is. 40:13); 3925 *lamad*, למד, asirio *lamadu*, de donde se deriva el nombre Talmud, «castigar», y de ahí, «enseñar», dado el uso correctivo de la vara en la antigüedad; la LXX la traduce como *didasko*, διδάσκω, y *manthano*, μανθάνω.

Los vocablos griegos más comunes son:

1. Gr. sust. 1319 *didaskalía*, διδασκαλία = «enseñanza, doctrina» (Ro. 12:7; Ro. 15:4; 1 Ti 4:13; 5:17; 2 Ti. 3:16; Tit. 1:9; 2:7). Indica la «enseñanza» misma, conforme sale de la boca del maestro.

2. Gr. sust. 1322 *didakhé*, διδαχή = «doctrina, enseñanza» (Hch. 17:19; Tit. 1:9), es decir, la enseñanza cristalizada en «doctrina»; vb. 1321 *didasko*, διδάσκω, «instruir, enseñar» (Mt. 4:23; 9:35; 15:9; 22:16; Jn. 14:26; Hch. 15:35; 18:11; Ro. 12:7; 1 Cor. 4:17; 1 Ti. 2:12; 4:11; Ap. 2:14,20).

3. Gr. sust. 3809 *paideía*, παιδεία = «educación, formación, disciplina», de *paîs*, παῖς = «niño, muchacho»; vb. 3811 *paideúo*, παιδεύω, «disciplinar» en el ejercicio de la enseñanza (Hch. 7:22; Tit. 2:12).

4. Gr. sust. 3862 *parádosis*, παράδοσις = «transmisión, tradición, enseñanza» (2 Ts. 3:6). Su verdadero sentido es «el acto de entregar»; vb. 3860 *paradídomi*, παραδίδωμι, «transmitir» (Lc. 1:2).

5. Gr. vb. 2727 *katekheo*, κατηχέω, «enseñar, catequizar» (1 Cor. 14:19; Gal. 6:6), de donde procede el término > catecúmeno.

II. ORIGEN DE LA EDUCACIÓN. La historia de la educación en la antigüedad presenta la característica especialmente destacada de arrastrar consigo toda la tradición del pasado que rememora, actualiza y reinterpreta cada momento los hechos fundacionales con fines religiosos y políticos. La educación ha sido siempre el medio por el que el individuo se integra en una comunidad particular y recibe la formación que condicionará su modo de pensar y actuar.

En la primitiva cultura humana los progresos en las técnicas de fabricación de herramientas corrieron parejas con la aparición de las concepciones abstractas, como lo atestiguan los dibujos grabados sobre rocas e instrumentos varios y la ejecución de pinturas rupestres. Estos simbolismos habían de permitir al hombre desarrollar la multiplicidad de instrumentos y de procesos con los que pudo proseguir sus actividades; le capacitaron para trascender el tiempo y el espacio, y para liberarse de lo inmediato y lo fortuito. Mediante estos simbolismos pudo construirse y explorarse el mundo de las ideas.

a) *Sumer*. Hacia el año 6500 a.C. la cultura progresó rápidamente en las laderas de las montañas de la alta Mesopotamia, gracias a la vida colectiva organizada. Durante un período relativamente

breve de mil años introdujo en estas zonas utensilios de piedra, animales domésticos y plantas cultivadas; hacia el año 4000 a.C. una agricultura sedentaria basada en la irrigación constituía ya la base económica de una población creciente, a la par que las ciudades se iban convirtiendo en célula de la organización social. Las poblaciones se convirtieron en auténticas ciudades, sobre todo en el territorio sumerio próximo a la desembocadura del Éufrates, donde los grandes centros de Uruk, Lagash, Ur, Eridu y Umma fueron considerados por sus habitantes como la verdadera cuna de la civilización. De esta cultura primitiva —a partir de la cual había de desarrollarse más tarde la civilización occidental— surgió una tradición mítico-literaria que comprendía un relato de la creación y las leyendas del diluvio universal, mientras que la construcción de las grandes ciudades era celebrada en el poema épico *Gilgamesh*, que evoca la historia del legendario rey de Uruk, la Erek bíblica. La existencia de leyendas, simbolismos y su relativa complejidad inducen a pensar que a finales del tercer milenio disponía ya el hombre de unos métodos bien establecidos de escolarización. Entonces la educación estaba reservada a las clases dirigentes, príncipes, sacerdotes y funcionarios de palacios y templos, especialmente para la contabilidad de las ofrendas y actividades comerciales anejas. Las excavaciones han descubierto muchas tablillas de arcilla con ejercicios para copiar, mientras que otras recogen los esfuerzos de los profesores. En el palacio de Mari se han encontrado dos aulas con bancos y pupitres. El personal docente comprendía un profesor, llamado frecuentemente «el padre de la escuela», cuyos alumnos eran «hijos de la escuela»; un asistente que preparaba los ejercicios diarios, maestros especialistas y otros miembros responsables de la disciplina, uno de ellos llamado «hermano mayor». Los problemas disciplinarios se resolvían mediante el uso de la vara.

b) *Egipto*. Un sistema similar existía en Egipto, donde las escuelas estaban frecuentemente junto a los templos. Después del curso de iniciación, los alumnos eran conducidos a un departamento gubernamental, donde estudiaban composición, ciencias naturales y los deberes de su oficio. Había una instrucción especial para la correspondencia: se han encontrado «modelos de cartas». Los candidatos al sacerdocio estudiaban teología y medicina. Con una finalidad social claramente definida se desarrolló un estilo de composición, colectivamente denominado «literatura sapiencial», destinado a la formación del aprendiz de escriba, que proporcionaba a la vez consejos preceptivos y edificantes, así como material para los ejercicios caligráficos. Tres son las obras de esta literatura que gozaron de prolongada reputación en la formación de los escribas: el *Himno al Nilo*, las *Enseñanzas de Duauf*, y las *Enseñanzas de Amenemhet*. En tiempos del Imperio Medio las escuelas estaban ya bien organizadas, pero poco sabemos de ellas y de su funcionamiento a partir de fuentes originales; casi todo lo que de ellas conocemos procede de documentos del Imperio Nuevo. Parece ser, de todas formas, que durante el Imperio Medio (ca. 2050-1800 a.C.) se valoraban en el hombre educado las cualidades de la individualidad y la elocuencia, y que la literatura empleada en la formación del escriba insistía sobre todo en la importancia de llevar una vida digna.

III. ENSEÑANZA EN ISRAEL. Es posible que Abraham tuviera algunos conocimientos. José se apoyó en secretarios para su trabajo de primer ministro del faraón. Moisés recibió educación egipcia y era, por tanto, un hombre de mente disciplinada. En los tiempos de los patriarcas la familia era la unidad básica en términos socio-económicos. Dentro de ella se producía el fenómeno de la educación, mediante el cual los más jóvenes eran entrenados en las costumbres heredadas de sus antepasados. A lo largo de toda su historia, y hasta el dominio > helénico, el judaísmo no dependía de escuelas ni de sistema formalizado alguno. Toda la educación era responsabilidad de la familia.

Cuando las tribus de Israel vivieron en Egipto, estuvieron sin duda influidas por la cultura de ese país. Moisés fue «enseñado en toda la sabiduría de los egipcios» (Hch. 7:22). Al salir de allí y recibir el pacto en el Sinaí, los israelitas tenían la obligación de enseñar a las sucesivas generaciones la vida de los patriarcas, las leyes del pacto y las grandes acciones de Dios en su historia, especialmente el > éxodo. Los propósitos de la educación israelita pueden resumirse en las palabras de Ex. 19:6. Dios quería hacer «un reino de sacerdotes, y gente santa». Por eso uno de los postulados básicos de la educación era que «el principio de la sabiduría es el temor de Dios» (Sal. 111:10; Prov. 1:7). Todo conocimiento procede de Dios, el más grande los maestros.

Los sacerdotes tenían la responsabilidad de enseñar al pueblo la Ley. No debían cobrar nada por ello, porque Miqueas critica a los sacerdotes que «enseñan por precio» (Mi. 3:11). También había un entrenamiento para los hijos de los sacerdotes. No se tienen noticias precisas de cómo se hacía esto, pero es evidente que se desarrollaba un proceso educativo dirigido al conocimiento de la ley sagrada, que incluía también ciertos datos sobre enfermedades y problemas civiles. Un sacerdote comenzaba a ejercer la función a la edad de treinta años y los levitas a la de veinticinco. Eso indica que el período de aprendizaje era bastante largo en ambos casos. Al final del proceso de entrenamiento de un levita se incluía la práctica, pues se les traía a servir en el templo: «Y echaron suertes para servir por turnos, entrando el pequeño con el grande, lo mismo el maestro que el discípulo» (1 Cro. 25:8).

El método preferido de los educadores, fueren padres o sacerdotes, era la repetición: «Estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y las repetirás a tus hijos» (Dt. 6:6-7). Se dieron instrucciones precisas de reunir al pueblo por lo menos «cada siete años» a fin de leerle la Ley, «para que aprendan, y teman a Yahveh vuestro Dios» (Dt. 31:9-12). Es posible que las palabras de Is. 28:9-13 estén basadas en la experiencia de un maestro que enseña a sus discípulos: «¿A quién se enseñará ciencia, a quién se hará entender doctrina?... Porque mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea».

Otro método que se utilizaba era el de contar historias por medio de las cuales los niños aprendían los hechos de sus antepasados, siempre con el énfasis en un Dios que actúa en los eventos. Los versos de fácil memorización y los proverbios eran otros de los medios de que se valían los israelitas para enseñar, como puede verse en el Sal. 78:1-4: «Escucha, pueblo mío, mi ley; inclinad vuestro oído a las palabras de mi boca. Abriré mi boca en proverbios; hablaré cosas escondidas desde tiempos antiguos, las cuales hemos oído y entendido; que nuestros padres nos las contaron. No las encubriremos a sus hijos, contando a la generación venidera las alabanzas de Yahveh».

Los niños aprendían el oficio de pastor o agricultor observando a sus padres. Las niñas eran entrenadas para manejar los asuntos domésticos. En ambos casos, la práctica de lo aprendido se hacía a una edad muy temprana. En la familia real se establecieron ciertas costumbres con el fin de garantizar que los príncipes tuvieran una buena educación. Uno de los funcionarios de David tenía la responsabilidad de la educación de los hijos del rey (cf. 1 Cro. 27:32).

De un estudio de los libros de los profetas se deduce que los príncipes y funcionarios reales eran entrenados en las artes de la guerra, el gobierno, la diplomacia y la religión de Israel. En el libro de Dt. se supone que el rey sería alguien que pudiera leer el libro de la Ley: «Escribirá para sí en un libro una copia de esta ley ... y lo tendrá consigo, y leerá en él todos los días de su vida» (Dt. 17:18-191).

La utilización del > alfabeto tuvo un impacto extraordinario en los procesos educativos. Antes de

eso, la > escritura estaba limitada a un estrechísimo círculo de escribas profesionales y sacerdotes, que eran los únicos que podían manejar las complicadas técnicas de la escritura cuneiforme o jeroglífica. Con el alfabeto ese círculo se amplió. Cualquier ciudadano podía aprender esos signos elementales y componer sus palabras combinándolos. Un escriba israelita solo tenía que aprenderse unos veintidós signos, en comparación con los cientos que utilizaban sus contemporáneos en otras naciones. La aritmética la enseñaban los padres a los niños a edad muy temprana, pero solamente lo necesario para resolver los problemas cotidianos.

Las colecciones de proverbios y dichos sapienciales eran una especie de libros de ética que se utilizaban en el entrenamiento de los más jóvenes, especialmente aquellos que tendrían alguna función en la corte. Se quería trasmitir así a las nuevas generaciones la sabiduría y las virtudes de sus antepasados. Estos proverbios y trozos de la literatura sapiencial se aprendían de memoria, procurándose luego que sirvieran de guía en la vida diaria. Es de notar que para facilitar el aprendizaje, los proverbios usan varios métodos. Algunos de ellos no son fáciles de percibir en otros idiomas, puesto que relacionaban sonidos parecidos de varias palabras hebreas, abundando las aliteraciones. Más fácil de detectar es el método que usa un orden numérico como ayuda para la memoria: «Tres cosas me son ocultas; aun tampoco sé la cuarta: el rastro del águila en el aire, el rastro de la culebra sobre la peña; el rastro de la nave en medio del mar; y el rastro del hombre en la doncella» (Pr. 30:18-19). También los acrósticos eran muy comunes. El elogio de la mujer virtuosa está escrito de esa forma (Pr. 31:10-31).

Los profetas acostumbraban formar grupos. Los soldados que Saúl envió a matar a David en casa de Samuel se encontraron con «una compañía de profetas que profetizaban, y a Samuel que estaba allí y los presidía» (1 Sam. 19:20). Algunos hombres de Dios tenían discípulos con los cuales compartían conocimientos y experiencias. Pero estaba claro que el oficio de profeta no se aprendía, sino que era un llamamiento de Dios (2 R. 2:9-10).

Después del > exilio, se desarrolló una clase especializada de eruditos de la Biblia, conocidos con el nombre de > «escribas» (*sopherim*). El término se había usado antes para designar a los secretarios, pero algunos de los levitas eran escribas, e incluso antes del exilio habían sido reconocidos como expertos en la Ley de Dios. Daban conferencias públicas sobre la Ley en las salas anexas al Templo y en las sinagogas de cada pueblo. Según la tradición judía, después del > destierro estos escribas fueron el equivalente de los antiguos profetas y se los denominó «hombres de la gran sinagoga» y recibían el título de «doctores de la ley», «rabbís» y «letrados». Nace con ello una clase nueva y especifica de maestros, y la enseñanza pasa a ser una actividad venerable y venerada.

Poco antes del siglo I a.C. hizo aparición la > sinagoga, la «casas del libro», consiguiendo así un nuevo instrumento para el fomento de la educación, primeramente entre adultos, pues se convirtió, en la práctica, en centro de enseñanza, en adición a sus funciones cultuales. Los aspectos prácticos de la educación infantil fueron siempre responsabilidad de la familia, y a diferencia de los griegos, los judíos se ocuparon de ellos en grado sumo. Desde su más tierna infancia el niño judío era condicionado y controlado por su padre y su madre, quienes se basaban especialmente en las Escrituras: «Nos enorgullecemos de la educación de nuestros hijos, y consideramos que nuestra misión más fundamental en la vida estriba en observar las leyes y las prácticas piadosas, basadas en aquellas, que hemos heredado» (Josefo, *Contra Apión*, 1, 12, 60).

Cuando se lee en Mt. 9:35 que el Señor Jesús recorría «todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos», no debe pensarse que esta actividad solo se hacía en los sábados. En el resto

de la semana, la sinagoga era utilizada también. Las escuelas, como tales, no se mencionan en el AT. Surgieron en Israel en el siglo inmediatamente anterior al nacimiento del Señor Jesús. Un famoso erudito y dirigente del > Sanedrín llamado Simeón Ben Shetah fue el primero que creó escuelas elementales en Jerusalén y ciudades aledañas, haciendo obligatoria la enseñanza, que antes era responsabilidad solo de los padres. No se tienen noticias de si había una escuela en Nazaret en tiempos de la juventud del Señor Jesús. La expresión: «¿Cómo sabe este letras, sin haber estudiado?» (Jn. 7:15) debe ser entendida como que Jesús no había recibido una preparación especializada que lo formase como intérprete de la Ley.

A lo largo de todo el AT hallamos un énfasis sostenido en los castigos corporales, presentes siempre en Oriente desde los tiempos de la antigua Mesopotamia y de Egipto (cf. Pr 23:13; 29:15). La tarea escolar de los muchachos consistía en el estudio de fragmentos de la Ley o *Torah*, empezando por cuatro textos básicos: el *shemá*, el *hallel*, la historia de la creación, y la esencia de la Ley levítica. El *shemá* se refiere al credo israelita de Dt. 6:4 con el que se iniciaba —y todavía se inicia— todas las mañanas el oficio en la sinagoga; todo judío debe recitar diariamente este texto, que empieza así: «Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios, Yahveh es único. Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas. Y llevarás muy dentro de tu corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy. Incúlcaselos a tus hijos, y cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos».

La enseñanza era gratuita y los maestros se ganaban la vida en otros trabajos; p.ej. Gamaliel, el maestro de Pablo, era también tejedor de tiendas. Se transmitía de forma oral, por lo que la memoria era muy importante. Conforme al Talmud, un muchacho hebreo comenzaba a estudiar las Escrituras en casa a los cinco años (cf. 2 Ti. 3:15); era enviado a la escuela a los seis; a los diez empezaba el estudio de la doctrina tradicional, que no se puso por escrito hasta después del tiempo de Cristo.

IV. EDUCACIÓN GRIEGA. La única mención específica de una escuela en la Biblia aparece en Hch. 19:9 y se refiere a la educación griega: «Se apartó Pablo de ellos y separó a los discípulos, discutiendo cada día en la escuela de uno llamado Tiranno». El sistema de pedagogía griego era famoso en todo el mundo. Conjugaba la formación de la mente con la del cuerpo, por lo que incluía atletismo, filosofía, poesía, dramaturgia, música y retórica. Los niños asistían a la escuela elemental entre los 7 y los 15 años. Luego iban a un «gimnasio» para una educación superior. A veces se admitía la presencia de público en las discusiones de los estudiantes. Estas escuelas se establecieron dondequiera vivían los griegos y en Jerusalén se inició una de ellas en el 167 a.C. La mayoría de los judíos rechazó el sistema educativo griego. Se condenaban los gimnasios porque los atletas se entrenaban y competían totalmente desnudos. Tarso, la ciudad natal de Pablo, ea famosa por su gimnasio.

V. MISIÓN Y ENSEÑANZA. La enseñanza forma parte primordial de la comisión misionera de los apóstoles ordenada por el Jesús resucitado: «Id y haced discípulos [*matheteúsate*, μαθητεύσατε] a todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles [*didasko*, διδάσκω] que guarden todas las cosas que os he mandado» (Mt. 28:19-20). Se cumple así la profecía que anunciaba el día no lejano cuando «todos tus hijos serán enseñados por Yahveh, y grande será la paz de tus hijos» (Is. 54:13), palabras expresamente citadas por el Señor Jesús en los años de su ministerio, identificándose a sí mismo con el tiempo mesiánico: «Y serán todos enseñados por Dios. Así que, todo aquel que oye y aprende del Padre viene a mí» (6:45). Para su misión pedagógica, el cristianismo naciente no solo contó con predicadores y misioneros, sino

también con «maestros» [*didáskaloi*, διδάσκαλοι], que fueron saludados como personas dotadas de un carisma especial del Espíritu para la edificación del cuerpo (Ef. 4:11; 1 Cor. 12:28). Véase CATECÚMENO, DISCIPLINA, DOCTO, DOCTOR, DOCTRINA, INSTRUCCIÓN, MAESTRO, PREDICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía* (FCE 1964); James Bowen, *Historia de la educación occidental*, vol. I, "El mundo antiguo" (Herder 1976); Aldred Edersheim, *Usos y costumbres de los judíos en los tiempos de Cristo* (CLIE 1990); D. Fürst, "Educar", en *DTNT* (Sígueme 1980); R.B. Girldestone, "Enseñanza", en *SAT*, 232-233; Ralph Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959); F. Larroyo, *Historia general de la pedagogía*. (Porrúa, México 1950).

A. LOCKWARD

EN-TANNIM

Heb. *En hattannim*, עֵין הַ ים = «fuente del Dragón»; Sept. *pegé ton sykôn*, πηγὴ τῶν συκῶν. Manantial situado en el sur de Jerusalén, cercano a la puerta del Muladar: «Salí de noche por la puerta del Valle hacia el manantial del Dragón y la puerta del Muladar, y examiné los muros de Jerusalén» (Neh. 2:13). Véase DRAGÓN.

EN-TAPÚAJ

Heb. *En Tappúaj*, עֵין חַ = «fuente de Tapúaj»; Sept. *he pegé Thapphué*, ἡ πηγὴ Θαπφουέ, *Thaphthoth*, Θαφθώθ. Manantial próximo a la ciudad de > Tapúaj (Jos. 17:7, 8).

ENTIERRO

Heb. 6900 *qeburah*, קְב רָה (Ecl. 6:3; Jer. 22:19); gr. 1780 *entaphiasmós*, ἐνταφιασμός (Mc. 14:8; Jn. 12:7). Dar sepultura a los cuerpos de los difuntos es una costumbre universalmente practicada (Cicerón, *Leg*. 2, 22; Plinio, 7, 55), y la única entre los hebreos (cf. Gn. 23:19; 25:95 35:8, 1, 9; Jue. 2:9; 8:32; 1 Sam. 25:1, etc.; Jn. 11:17; Mt. 27:60, etc.). El enterramiento tenía una gran importancia en el Próximo Oriente Antiguo, como dan abundante testimonio los restos arqueológicos hallados dentro y fuera de Palestina y la solicitud de Abraham por adquirir un lugar donde ser enterrado. La palabra heb. *qeburah*, קְב רָה, denota el acto de inhumar el cadáver y el lugar en que la inhumación se lleva a cabo, o sea, la «sepultura» (Gn. 47:30; Dt. 34:6; 2 R. 9:28; 21:26; 23:30; Is. 14:20; Jer. 22:19, etc.). La incineración, común a otros pueblos, aunque nunca con carácter universal, jamás fue practicada en Israel, excepto en un caso excepcional, en relación con los cuerpos decapitados y mancillados de Saúl y sus hijos, cuando «todos los hombres valientes se levantaron, caminaron toda aquella noche y tomaron del muro de Bet-seán el cadáver de Saúl y los cadáveres de sus hijos. Cuando llegaron a Jabes, los incineraron allí» (1 Sam. 31:12).

Enterrar a los muertos era considerado un acto de misericordia, el último honor rendido y un deber imperativo de los familiares (Gn. 25:9; 35:29; 1 Mac. 2:70; Tob. 1:17-18; 6:15); lo contrario era un acto de crueldad, consecuencia de las atrocidades de la guerra (2 Sam. 21:9 14; 2 R. 11:11-16; Sal. 79:2; Ecl. 6:3), lo peor que podía ocurrir y lo más temido (cf. 1 R. 13:22; 14:11; 16:4; 21:24; Jer. 7:33; 8:2; 9:22; 14:16; 16:4; 25:33; Ez. 29:5; Sal. 79:3), considerado universalmente en la antigüedad como la injuria más grande que se podía cometer contra una persona (Sófocles, *Áyax*, 1156; Herodiano, 8, 5, 24; 3, 12, 25; Plutarco, *Virt. mul*.).

Lo cálido del clima exigía que el entierro se celebrara el mismo día de la defunción (Nm. 19:11-14; cf. Mt. 9:23; Hch. 5:6;10; 8:2), tanto por razones higiénicas como de pureza (Gn. 50:2-3, 26),

excepto el sábado o un día santo (cf. Jn. 11:39; 19:31). Tan pronto fallecía la persona, el cuerpo era lavado (Hch. 9:37) y envuelto en una sábana grande o *sindón*, σινδών (Mt. 27:59; Mc. 15:46; Lc. 23:53), o bien en vendas, *othonia*, ὀθόνια, *keiríai*, κειρίαι (cf. Jn. 11:44). En el caso de una persona distinguida, su cuerpo se rociaba con perfumes y ungüentos (cf. Jn. 19:39ss). Los israelitas no practicaban ni el > embalsamamiento ni la incineración, salvo casos extraordinarios. Lo general era ofrecer una buena sepultura.

El lugar en que el cuerpo era depositado podía ser una > cueva (Gn. 23:19; 25:9; 49:31; 50:13) en una ciudad o un paraje determinado (Dt. 10:6; 34:6; Jos. 24:30; Jue. 12:7; 16:31; 2 Sam. 21:14; 1 R. 2:10; 11:43, etc.); también se efectuaban las inhumaciones al pie de un árbol, un casa, un jardín o huerto privado (Gn. 35:8; 1 Sam. 25:1; 1 R. 2:34; 2 Cro. 32:20; 2 R. 21:18,26; Jn. 19:41). El ideal era «reunir» al difunto con sus padres, en el sentido más literal, enterrándole en la tumba familiar, pero sin duda solo los ricos podían permitirse tal lujo. Los pobres eran enterrados en fosas comunes o en cuevas. En tiempos del NT se colocaba una losa en la entrada de las cuevas-sepultura con una piedra rodada, a veces una gran piedra redonda que cubría la entrada. Pero evidentemente, el número de cuevas, incluidas las artificiales, era limitado. Como es natural, los arqueólogos han encontrado principalmente tumbas de gente poderosa y rica. Generalmente consistían en una serie de cámaras subterráneas excavadas en la blanda roca calcárea.

El séquito dejaba al muerto toda una serie de objetos de utilidad inmediata: lámparas, joyas, utensilios de cocina, jarras y platos; los guerreros eran enterrados con sus armas (Ez. 32:27; 1 Mac. 13:29; cf. Homero, *Odisea*, 11, 74; 12, 13; Virgilio, *Eneida*, 6, 233; Diodoro Sículo 18, 26). De algunas tumbas se han sacado modelos de muebles israelitas. Es difícil averiguar qué motivaba el que se les dejase a los muertos aquellos objetos. En un principio, es probable que la intención fuese equipar al difunto con todo lo necesario para la vida después de la muerte; pero los arqueólogos dicen que, con el tiempo, los objetos se iban haciendo cada vez más estilizados y, lo que es más significativo, no parece que ni jarras ni otros recipientes contuvieran nunca alimentos o bebidas. Daría la impresión de que la idea primitiva de suplir al muerto con instrumentos y manjares necesarios para su nueva vida hubiera sido olvidada, y que los presentes no fueran más que la tradición simbólica de una vieja costumbre. El valor de los objetos enterrados, sobre todo si se trataba de joyas, constituía una tentación para gentes sin escrúpulos, y ni siquiera los cuidados que se ponían para cerrar e incluso esconder la entrada de la cripta constituía una defensa contra los saqueadores profesionales de tumbas.

El cadáver no se colocaba en una caja o ataúd, sino sobre unas angarillas o parihuelas (*andas funerarias*) que portaban y acompañaban los familiares y amigos del difunto en medio de grandes demostraciones de > duelo: llanto, gemidos, vestimentas incómodas, caminar descalzos, rasgarse las vestiduras, arrojarse ceniza sobre la cabeza y afeitarse la barba. La única referencia a un > ataúd o cofre en que se encerraba el cadáver (Dt. 26:14) es reflejo, al parecer, de una costumbre no israelita.

Estaba prohibido por la Ley ofrecer manjares a los muertos (Dt. 21:23), pero era costumbre después del entierro dar un banquete a los presentes para concluir el período de duelo (2 Sam. 3:35, Jer. 16:5, 7; Os. 9:4; Ez. 24:17, 24; Tobit 4:18; Epist. Jer. 30; cf. Homero, Ilíada, 23, 28; 24, 802; Luciano, *Luct*. 24). Las familias distinguidas invitaban a los ciudadanos honorables y también al pueblo, de modo que el banquete funerario se convirtió en un pretexto para hacer ostentación de lujo y riqueza (Josefo, *Guerras* 2, 1, 1).

Los judíos y los primeros cristianos no incineraban a los cadáveres, práctica considerada como

una expresión de venganza (1 Sam. 13:12) o de castigo (Lv. 20:14; 21:9; Jos. 7:25; Am. 6:10). Veáse EMBALSAMAR, DUELO, FUEGO, SEPULTURA, TUMBA.

Bibl. E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead* (JSOT, Sheffield 1992); A. Edersheim, *Usos y costumbres delos judíos en los tiempos de Cristo* (CLIE 1990); R. Gonen, *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan* (Eisenbrauns, Winona Lake 1992); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959).

A. ROPERO

ENTRAÑAS

Heb. 4578 *meah*, מֵעָה = «abdomen, vientre, entrañas», 4598 aram. *meín*, מֵעִין; i7130 *qéreb*, קֶרֶב, prop. la parte «más cercana», es decir, «entraña, interior, íntimo, mente, corazón»; 7356 *rájam*, רַחַם = «vientre, entrañas», la parte más profunda de la persona y de su cuerpo, de donde brotan los sentimientos de piedad y benevolencia; gr. 4698 siempre en plural, *splankhna*, σπλάγχνα; lat. *interanea* = «intestinos», neutro plural de *interaneus* = «interno».

En sentido literal o físico se trata de las vísceras, es decir, los órganos internos del cuerpo, especialmente los contenidos en la cavidad abdominal; p.ej. el vientre (Nm. 5:22; Cant. 5:14), los intestinos (2 Sam. 20:10), la sede de la digestión (Ez. 3:3; Job 20:14) y de la generación de los hijos (Gn. 15:4; 25:23; 2 Sam. 7:12; Rt. 1:1). Son mencionadas especialmente en las muertes trágicas de Antíoco IV Epífanes (2 Mac. 9:5) y Judas (Hch. 1:18).

En sentido metafórico, se usa sobre todo el heb. 7362 *rajmaní*, רַחְמָנִי = «compasivo», y es el empleo más frecuente en la Biblia. Las entrañas equivalen en el pensamiento antiguo a nuestro concepto del corazón como sede de los afectos y sentimientos tiernos en general: misericordia, amor, compasión, etc. (Gn. 43:30; 1 R. 3:26; Eclo. 30:7; cf. Lc 1:78; 2 Co. 6:12); y también de los sentimientos opuestos de ira y crueldad (Prov. 12:10).

Era del todo natural escoger el vientre como expresión de tiernos sentimientos compasivos, toda vez que hace referencia a la ternura y amor afectuoso que distingue el carácter femenino, especialmente con los hijos, fruto de las entrañas. La frase *nashim rajamaniyyoth*, נָ . ים רַחֲמַנִ ת, traducida «mujeres piadosas» en Reina-Valera, propiamente significa «mujeres compasivas» (Lam. 4:10), lo que resalta el drama extremo descrito por el profeta: aquellas que se caracterizan por sus entrañas se ven obligadas a cocinar al propio fruto de sus vientres.

La > compasión y la clemencia son las notas más distintivas de Dios, aquellas que mejor definen su relación amorosa y misericordiosa con su pueblo. En el NT el apóstol Pablo usa con frecuencia la imagen de las entrañas para referirse al amor tierno y afectuoso de Dios (y al suyo) propio hacia los hermanos (2 Cor. 6:12; 7:15; Fil. 1:8); «afecto entrañable» (Col. 3:12); «como a mí mismo», «como a mis entrañas» (Fil. 1:12). «Cerrar las entrañas» (1 Jn. 3:17) es una expresión equivalente a nuestro «cerrar el corazón», endurecerse respecto a las necesidades de los demás. Véase AMOR, COMPASIÓN, CORAZÓN, MISERICORDIA, TERNURA.

A. ROPERO

ENVIDIA

Heb. 7065 *qaná*, קנא, raíz prim. «ser celoso», o «envidioso»; gr. sust. 5355 *phthonos*, φθόνος = «envidia» (Mt. 27:18; Mc. 15:10; Ro. 1:29; Gal. 5:21; Fil. 1:15; 1 Ti. 6:4; Tit. 3:3; 1 P. 2:1); vb.

5354 *phthoneo*, φθονέω = «envidiar» (Gal. 5:26); lat. *invidia*, de *invidere* = «mirar con malos ojos, con envidia»; en ocasiones 2205 *zelos*, ζῆλος tiene el sentido de envidia, celos en sentido negativo (Ro. 13:13; 2 Cor. 12:20), y así se usa en sentido condenatorio: «ardéis de envidia» (Stg. 4:2).

Sentimiento de disgusto ante el bien o prosperidad de otros, considerado uno de los siete pecados capitales. El efecto nocivo y dañino de la envidia está ampliamente reflejado en la historia biblica. Por envidia mató Caín a su hermano Abel (Gn. 4:3-8), aborreció Esaú a Jacob (Gn. 27:41), vendieron a José sus hermanos (Gn. 37:4; cf. Hch. 7:9, aquí la palabra es *zelóo*, ζηλόω), cegaron los filisteos los pozos de Isaac (Gn. 26:14-15), censuraron María y Aarón a Moisés (Nm. 12:1-15) y persiguió Saúl a David (1 Sam. 18:7-11). A la envidia del diablo a nuestros primeros padres atribuye el judaísmo posterior la entrada de la muerte en el mundo (Sab. 2:24). Pilato juzgó que las autoridades judías entregaron a Jesús por envidia para lograr su muerte (Mt 27:18; Mc. 15:10).

El envidioso actúa maliciosamente y se deja llevar por otras faltas, tales como la difamación, la calumnia, el odio, etc., destruyendo así la vida de otros, pero también la suya propia. La envidia no le deja ser feliz ni disfrutar de casi nada, pensando en que la persona envidiada quizá disfruta más que él. Neciamente se entristece ante el bien del prójimo como si este fuera a disminuir su propia felicidad, por lo cual es incompatible con la sabiduría (Sab. 6:23). La literatura sapiencial designa la envidia como «carcoma en los huesos» (Prov. 14:30). Los justos son exhortados a no sentir envidia en ningún caso, y menos de los malhechores y arrogantes, pese a su aparente prosperidad (Sal. 37:1; 73:3; Prov. 23:17; 24:1, 19). Hay lugar para admirar las cosas buenas del prójimo e imitar su ejemplo, pero no para entristecerse porque sean mejores: «¿No me es lícito hacer lo que quiero con lo mío? ¿O tienes envidia porque soy bueno?» (Mt. 20:15). La envidia se cuenta entre los pecados que excluyen del Reino de Dios (Gal. 5:21); es propia del corazón no regenerado (Ro. 1:29-30). El comportamiento del creyente tiene que verse libre de ella (Ro. 13:13; 1 P. 2:1). El amor no es envidioso (1 Cor. 13:4). La envidia pertenece al «tiempo de la esclavitud pasional» (Tit. 3:3). La envidia es tan insidiosa que puede introducirse hasta en el mismo ministerio y empañar la labor cristiana. Pablo admite con tristeza que hay algunos que «predican a Cristo por envidia y contienda» (Flp. 1:15; cf. 1 Tim. 6:4), lo cual refleja lo pronto que se introdujeron contiendas en las primeras comunidades y lo difícil que es desarraigar los malos hábitos (cf. Stg. 3:14, 16; 4:2).

La envidia se distingue de otros sentimientos parecidos a ella, como el odio, los celos, el recelo por el posible daño que alguien pueda infligir o la indignación ante la injusticia de premiar a alguien indigno. Véase CELOS, ENOJO, IMITACIÓN.

EÓN

Gr. 165 *aión*, αἰών = «edad, era», por extensión «perpetuidad»; traduce el heb. 5769 *olam*, ע לָם con el sentido de «viejo, perdurable, permanente», que indica un tiempo del que no se conoce ni el principio ni el fin: por eso puede significar un período muy lejano en el pasado o bien un tiempo que todavía está por llegar; en ambos casos se refiere a un intervalo muy largo, aunque ciertamente limitado. Solo en épocas más recientes *olam* indica un tiempo ilimitado, es decir, «la eternidad». En el NT se recoge este término con el doble significado tradicional: tiempo remoto o futuro, pero limitado, y período ilimitado, eternidad. Hay que advertir que en la Biblia la > eternidad no se concibe como atemporalidad, siguiendo el patrón de pensamiento griego, sino como duración ilimitada, como tiempo sin fin. Precisamente en este sentido los autores bíblicos atribuyen en varias

ocasiones a Dios la característica de la eternidad y destacan la diferencia entre el *eón* de Dios y el *eón* del mundo.

De esta distinción entre *eón* de Dios y el *eón* del mundo trazada por la > apocalíptica judía a partir del siglo I a.C. nace la doctrina de los «dos eones», que contrapone el «eón presente», caracterizado por la injusticia y por el pecado y sometido a la influencia del maligno, al «eón futuro», caracterizado por el contrario por la justicia, el bien, la felicidad y la vida: este último eón está bajo la influencia exclusiva y benéfica de Dios. Este eón futuro constituye el *éskhaton* absoluto, que Dios mismo ha hecho posible y ha actualizado. La contraposición entre los dos eones está muy acentuada en la comunidad de Qumrán. También el NT se refiere en varias ocasiones a esta diferencia entre los dos eones, el presente y el futuro: a veces aparece en labios de Jesús (p.ej. Mt. 12:32: Lc. 16:8). Debe presuponerse para poder comprender el anuncio de Jesús. Sus oyentes comprendieron el Reino de la predicación del Señor como el eón futuro, donde la soberanía de Dios sería perfectamente reconocida por todos y produciría buenos frutos para todos los hombres, especialmente para los más pobres. La gran novedad del anuncio cristiano sobre el eón futuro se refiere a su presencia en la historia gracias a la persona misma de Jesús. A través de él, el eón futuro se extiende ya por nuestro presente, ya que en su persona, en sus palabras y en sus obras «se hizo palpable la voluntad de Dios como ofrecimiento definitivo, ya que así es como comenzó el Reino escatológico» (A. Vögtle). Véase ETERNIDAD, TIEMPO.

BIBLIOGRAFÍA: O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Estela, Barcelona 1968); J.M. González Ruiz, “Eón”, en *EB* II (Garriga 1964); T. Holz, “α��ν, *aiôn*, período de) tiempo”, en *DENT* I, 131-137; A. Marangon. “Tiempo”, en *NDTB*.

EPAFRAS

Gr. 1889 *Epaphrás*, Ἐπαφρ�ς = «encantador», abr. de Epafrodito. Colaborador y compañero de Pablo originario de Colosas. Pablo lo describe como «siervo (*diákonos*, δι�κονος) de Cristo», que vive en desvelo y oraciones por los creyentes de Colosas (Col. 1:7; 4:12). Se supone que fundó la comunidad cristiana de aquella ciudad, y también las de Laodicea y Hierápolis. Visitó a Pablo durante su encarcelamiento en Roma, por lo que el Apóstol le llama «mi compañero de prisiones» (*ho synaikhmalotós mu*, � συναιχμαλωτ�ς μου, Flm. 23), pero no se sabe a ciencia cierta si compartió la prisión con él o si se trata de una expresión cariñosa y delicada, en atención a sus desvelos por él. Los martirologios lo presentan como primer obispo de Colosas, donde sufrió el martirio por Cristo.

EPAFRODITO

Gr. 1891 *Epaphróditos*, Ἐπαφρ�διτος = «de Afrodita». Mensajero de la Iglesia de Filipo, de quien Pablo dice que fue su «hermano, colaborador y compañero de lucha» (*ton adelphón, kaí synergón, kaí systratioten mu*, τ�ν �δελφ�ν, κα� συνεργ�ν, κα� συστρατι�την μου, Flp. 2:2), epítetos que indican la alta estima que el Apóstol tenía por su persona y por su indudable labor misionera, pues como otros propagadores del Evangelio, recibe el calificativo de «enviado», gr. *apóstolos*, �π�στολος, que se daba a todos los que entonces se dedicaban al trabajo misionero. Visitó a Pablo durante su encarcelamiento en Roma, llevándole dones de los filipenses. Estando en Roma enfermó muy gravemente y estuvo «cercano a la muerte, arriesgando su vida para completar lo que faltaba en vuestro servicio a mi favor» (v. 30). El profundo afecto que existía entre él y los creyentes de Filipos queda evidenciado por su dolor al saber que estos se habían enterado de su enfermedad (Fil. 4:18).

De regreso a Filipo, Epafrodito llevó la carta de Pablo que hoy forma parte del canon.

EPÉNETO

Gr. 1866 *Epaínetos*, Ἐπαίνετος = «elogiable». Cristiano de Roma saludado por Pablo como «amado mío, que es el primer fruto de > Acaya [*aparkhé tes Akhaías*, ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας] para Cristo» (Ro. 16:5). Los mejores manuscritos y antiguas versiones hablan del «primer fruto de Asia» (*tes Asías*, τῆς Ἀσίας), cuya lectura es preferible a la anterior. Epéneto era tal vez de > Éfeso y el primer converso de Pablo en la provincia romana de Asia. Ningún judío llevaba el nombre de Epéneto, pero era bastante corriente en el mundo grecorromano. La sinopsis del pseudo-Doroteo lo presenta como primer obispo de Cartago, pero Justiniano indica que las iglesias africanas no lo conocían.

EPICÚREOS

Gr. 1946 *Epikúreios*, Ἐπικούρειος. Escuela ético-filosófica fundada en Atenas por Epicuro (341-270), oriundo de Samos. Sus seguidores formaban una comunidad cerrada que incluía mujeres y esclavos y, a pesar de su forma austera de vida, su carácter privado y la doctrina hedonista que Epicuro enseñaba despertaron una suspicacia y una hostilidad por completo injustificables, por cuanto para los epicúreos el «placer» tenía un significado especial de corte intelectual, racional: «Cuando decimos que el placer es el objetivo, no nos referimos a los placeres de los disipados y los que conforman el proceso del goce... sino a la ausencia del dolor en el cuerpo y de perturbaciones en la mente. Porque no son la bebida y las juergas continuas, ni los placeres sexuales o la degustación del pescado y otras exquisiteces propias de una mesa opulenta lo que produce una vida placentera, sino el razonamiento sobrio que investiga las causas de todo acto de elección o de rechazo y que se resiste ante las opiniones que dan origen a la mayor de las confusiones mentales» (*Carta a Meneceo* 131-132).

Para los epicúreos el «placer» consistía más en tener satisfechos los deseos propios que el acto de satisfacerlos, y lo que se derivaba de una mente en quietud, de la imperturbabilidad (*ataraxía*), debía ser situado muy por encima de los placeres del cuerpo. Esta *ataraxía* estaba asegurada por el hecho de comprender que el universo seguía el curso de su propia volición causal, de acuerdo con la teoría atómica de Demócrito, según la cual no había supervivencia personal después de la muerte y de la separación de los átomos constitutivos de cada uno, y que los dioses, distantes y reservados, no participaban en nuestro mundo ni se interesaban por él. Los hombres debían abstenerse de toda acción política y evitar todas las situaciones que pudiesen despertar una emoción. La amistad dentro de un círculo afín era el ideal verdadero. La virtud humana más importante es la prudencia, que proporciona el medio más seguro de alcanzar la felicidad. Esta consiste en disfrutar de todos los placeres corporales y espirituales, salvo aquellos que una vez gozados nos produzcan mayor dolor, y en evitar todos los dolores corporales y espirituales, salvo esos que una vez padecidos dan paso a una situación más placentera.

El epicureísmo jamás llegó a ser totalmente respetable (excepto durante un poco de tiempo en Roma hacia finales de la república) y tanto en popularidad como en influencia fue aventajado por las enseñanzas de la *Stoa*. El apóstol San Pablo disputó con algunos filósofos epicúreos mientras esperaba en Atenas a Silas y Timoteo (Hch. 17:18). Véase ESTOICOS.

BIBLIOGRAFÍA: Epicuro, *Obras completas*. Introducción de José Vara (Cátedra, Madrid 1995); B. Farringston, *La rebelión de*

Epicuro (Laia, Barcelona 1974); C. García Gual y E. Acosta Méndez, *Epicuro. Ética. La génesis de una moral utilitaria* (Barral Editores, Barcelona 1974); D. Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* (Austral, Madrid 1950); Emilio Lledó, *El epicureísmo* (Montesinos, Barcelona 1.984); F.B. Walbank, *El mundo helenístico* (Taurus, Madrid 1985).

A. ROPERO

EPÍFANES

Gr. *Epiphanés*, Επιφανής = «[Dios] manifestado». Epíteto dado a los dioses en sus apariciones a los hombres. El rey sirio > Antíoco IV, hermano de Seleuco IV, fue considerado una divinidad propicia, por lo que en los últimos años de su reinado se hizo llamar Epífanes, acuñando monedas con este título (cf. 1 Mac. 1:10; 10:1; 2 Mac. 4:17; 10:9).

EPIFANÍA

Gr. 2015 *epipháneia*, ἐπιφάνεια, lit. «resplandecimiento». El vb. gr. *epiphaíno* tiene el significado activo de «mostrar»; de él se deriva el sustantivo *epipháneia*, es decir, «aparición». En el gr. clásico y helenístico este término se utilizaba en diversos contextos; en el religioso denota la aparición de un dios a los hombres; en el militar indica la aparición imprevista e inesperada del enemigo en el campo, que puede decidir la suerte de la batalla. Ambos usos lingüísticos están relacionados, ya que *epifanía* en el contexto militar indica también la aparición de la divinidad para socorrer a sus devotos. Así, por ejemplo, una inscripción de Cos atribuye a la aparición del dios Apolo la derrota sufrida por los galos en Delfos el año 278 a.C.

En el NT *epifanía* se usa como término religioso y casi siempre para indicar la aparición de Cristo al final de los tiempos (cf. 2 Tes. 2:8; 1 Tim. 6:14; 2 Tim. 4:1:8; Tit. 2:13). Cuando la vida terrena de Cristo se contempla a la luz de su significado soteriológico universal, se designa también como *epifanía*, entendida como manifestación de Dios: «La gracia que nos ha sido dada desde la eternidad en Jesucristo. Esta gracia se ha manifestado ahora por la aparición [*epipháneia*, ἐπιφάνεια] de nuestro Salvador Jesucristo» (2 Tim. 1:9-10). El misterio de Jesús manifestado (*ephanerothe*, ἐφανερώθη) en la carne (1 Tim. 3:16) no es otro que el del Verbo hecho carne (Jn. 1:14).

La manifestación divina de Jesucristo es celebrada litúrgicamente con la fiesta de la Epifanía, fijada el día 6 de enero en Oriente en la primera mitad del siglo IV. Sobre el origen de esta fecha hay diversas hipótesis. Prob. se inspira en la fiesta pagana del solsticio de invierno, a la que se quería contrarrestar. Cuando era ya más visible el aumento de la luz, los cristianos celebraban a Cristo como «luz verdadera que ilumina a todo hombre». En la Iglesia ortodoxa, la Epifanía es la fiesta de la manifestación del Señor Jesús, o sea, la celebración de su nacimiento como hombre verdadero. Con este significado se tiene el primer testimonio de esta fiesta en San Epifanio, base de todas las discusiones: «El Salvador nació el año 42 de Augusto rey de los romanos, durante el consulado del mismo Octavio Augusto por décimatercera vez y de Silvano, como consta en los fastos consulares entre los romanos. En ellos leemos: durante el consulado de éstos, es decir, de Octavio por décimatercera vez y de Silvano, Cristo nació el 8 de los idus de enero, 13 días después del solsticio de invierno y el crecimiento del día y de la luz. Este día es celebrado por los helenos, es decir, los idólatras, el 8 de las calendas de enero, llamado por los romanos Saturnales, por los egipcios Fronia, por los alejandrinos Kikellia. En ese día es cuando tiene lugar el cambio, es decir, el solsticio, y cuando el día comienza a crecer, con lo que la luz experimenta un aumento; completa el número de 13 días hasta el 8 de los idus de enero, hasta el día del nacimiento de Cristo, debido a que cada día se le

añade la trigésima parte de una hora» (*GCS*, 31, 284).

En la época de San Juan Crisóstomo, en Antioquía y en Egipto se añadía también la conmemoración del bautismo de Jesús en el Jordán. En Occidente la fiesta tiene un significado distinto, ya que se celebra entonces «la revelación de Jesús al mundo pagano», que tiene su prototipo en la venida de los > magos a Belén para adorar al redentor recién nacido (Mt. 2:1-12), entendida como primicias de los gentiles que acogen el Evangelio. Véase ENCARNACIÓN, PARUSÍA, TEOFANÍA.

BIBLIOGRAFÍA: Dom Bernard Botte, *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía* (Taurus, Madrid 1963); T. Cabestrero, *Navidad y epifanía del hombre nuevo* (Sígueme 1970); Raymond Deville, “Epifanía”, en EB (Garriga 1964); J. Lemarié, *Navidad y Epifanía. La manifestación del Señor* (Sígueme 1966); I. Cyril Martindale; “Epifanía”, en *CE* (LP 1901); Elpidius Pax, “Epifanía”, en *DTB*, 322-326.

A. ROPERO

EPÍSTOLA

Gr. 1992 *epistolé*, ἐπιστολή = «mensaje escrito, enviado». Género literario utilizado por los escritores del NT para expresar sus ideas y comunicar sus instrucciones. Habría que distinguir entre carta y epístola, ya que la primera es esencialmente un documento espontáneo, privado, de interés exclusivo entre el remitente y el destinatario; es menos formal que la epístola, la cual tiene un alcance general y se dirige a todo aquel a quien le pueda interesar; si la primera es como una conversación privada, la segunda es como un discurso público.

La literatura epistolar del NT comprende 21 escritos, distribuidos en dos colecciones: 13 epístolas paulinas y 7 epístolas católicas, más la carta a los Hebreos, atribuidas a distintos apóstoles. Del primer grupo suelen distinguirse las llamadas «epístolas de la cautividad», a saber, Colosenses, Efesios, Filipenses y Filemón, por la circunstancia de haber sido escritas durante el cautiverio de Pablo, y también las «epístolas pastorales», a saber, 1 y 2 Timoteo y Tito, que tratan de la obra pastoral, con instrucciones sobre el ministerio, el culto y la doctrina de la Iglesia.

Los apóstoles redactaron sus epístolas según el uso y costumbre de la correspondencia grecorromana. Todas comienzan (excepto Heb. y 1 Jn.) con los nombre del remitente y el destinatario. A continuación viene la fórmula de saludo, combinado con las palabras «gracia, misericordia y paz» (*kharis*, χάρις, *éleos*, ἔλεος, *eirene*, εἰρήνη, Hch. 15:23; Stg. 1:1). La epístola suele comenzar en primera persona, aunque, como en la correspondencia de Cicerón, se combinan indistintamente el singular y el plural (cf. 1 Cor. 2; 2 Cor. 1:8, 15; 1 Ts. 3:1, 2). Concluido el tema principal de la epístola, se responden preguntas y se sale al frente de algunos puntos en cuestión, asentando ciertas verdades, para terminar con saludos individuales y personalizados, especialmente en las cartas paulinas. Cuando el escritor se servía de un secretario o amanuense, tomaba la pluma en las últimas líneas y escribía con su propia mano (Gal. 6:11) para dar autenticidad a su escrito o para demostrar que la epístola en cuestión era suya (1 Cor. 16:21; Gal. 6:11; Col. 4:18; 2 Ts. 3:17). El saludo final es siempre: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros», al que a veces se añadía el del propio amanuense, p.ej., «Yo Tercio, que he escrito la epístola, os saludo en el Señor» (Ro. 16:22).

La mayor parte de las epístolas fueron escritas a iglesias concretas para tratar cuestiones de doctrina y de orden; unas pocas se dirigen a individuos particulares, pero la mayoría tienen *in mente* no ya una iglesia sola, sino varias congregaciones nacientes. En general ofrecen respuesta a

cuestiones debatidas o intentan resolver los problemas que surgen en algunas comunidades (cf. 1 Cor. 1:11; 2 Cor. 7:5-7; 1 Ts. 3:5, 6). Aunque nacidas al calor de una circunstancia concreta, se adaptaban a circunstancias análogas en otros lugares. Pablo pedía que ciertas de sus cartas fueran leídas por otras personas además del destinatario cuyo nombre llevaban (cf. Col. 4:16). Los apóstoles declaraban que sus epístolas deben considerarse como verdera palabra de Dios (cf. 1 Ts. 2:13; 1 P. 1:12). Desde el inicio de la era cristiana, fueron elevadas a la misma posición que los otros escritos sagrados. 2 Pedro afirmaba que las epístolas de Pablo formaban parte de las Escrituras (2 P. 3:15-16); y, en el año 115 Policarpo cita al mismo tiempo los Salmos y la epístola a los Efesios como igualmente pertenecientes a las Sagradas Escrituras.

Los títulos de las epístolas no figuraban en la redacción original; se añadieron más tarde; no aparecen en los primeros mss. y no forman parte del texto inspirado. La mayor parte de estos títulos proceden del primer versículo. El de la epístola a los Hebreos, sin embargo, se deriva de su tenor, por cuanto su carácter muestra que estaba especialmente dirigida a cristianos procedentes del judaísmo.

Las epístolas más antiguas son anteriores a los Evangelios tal como los conocemos en su redacción final. Pablo escribió las cartas a los Tesalonicenses por el año 50 de nuestra era. La colección de epístolas paulinas comprende 14 escritos, que empiezan con la afirmación de que el remitente es el mismo Pablo por sí solo o ayudado por colaboradores suyos: Sóstenes (1 Cor. 1:1), Timoteo (2 Cor. 1:1; Fil. 1:1; Col. 1:1; Flm 1), o Silvano y Timoteo juntos (1 Ts 1:1; 2 Ts. 1:1). Dentro del grupo de las epístolas paulinas figuran tres cartas llamadas «pastorales»: las dos epístolas a Timoteo y la dirigida a Tito. Sus destinatarios son las personas cuyo nombre llevan; estas cartas dan instrucciones con respecto a la organización y administración de las iglesias; indican también la manera de resolver los problemas individuales de los miembros de la Iglesia.

Las cinco epístolas que tienen una audiencia general conforman las llamadas «epístolas universales»: Santiago, 1 y 2 Pedro, 1 Juan y Judas. Pero la Iglesia primitiva designaba con el término de «católicas» 7 epístolas: las 5 ya mencionadas más 2 y 3 Juan (Eusebio, *Hist. ecl.* 2:23), aunque estas dos últimas están dirigidas a individuos particulares. En algunos manuscritos y en varias versiones, este grupo se encuentra después de Hechos y casi siempre en este orden: Santiago, 1 y 2 Pedro, 1, 2 y 3 de Juan y Judas. Los cuatro Evangelios y las cartas de Pablo fueron los escritos cristianos mejor conocidos durante el primer siglo y fue costumbre hablar de ellos como «el Evangelio» y «el Apóstol», de la misma manera que los judíos se referían a «la Ley» y «los Profetas». Pero cuando se añadió una nueva colección de documentos cristianos se hizo necesario acuñar otro término colectivo para distinguirla de aquellas dos, y el rasgo característico de esas siete epístolas fue la ausencia de de referencias a una iglesia local, por lo que recibieron el nombre de Epístolas católicas, generales o universales.

Fuera de la Biblia, y durante un tiempo admitidas en el canon de algunas iglesias, encontramos las epístolas de Clemente, Ignacio, Policarpo y Bernabé, entre otros, que forman el conjunto de escritos llamado Padres Apostólicos. Véase CANON, CARTA, PASTORALES.

BIBLIOGRAFÍA: H. Conzelmann y G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad* (FAX, Madrid 1972); Juan Calvino, *Comentario a las Epístolas pastorales de San Pablo* (TELL 1968); E. Cothenet, *Las cartas pastorales* (EVD 1993); J.Mª. González Ruiz, *San Pablo, Cartas de la cautividad* (Marova, Roma 1956); A.B. Rudd, *Las Epístolas generales* (CLIE 1987); R.T. Siebeneck, *Epistolas pastorales de san Pablo* (ST 1966).

A. ROPERO

EQUER

Heb. 6134 *Eqer*, עֵקֶר = «trasplantado», a saber, ciudadano naturalizado. Descendiente de Judá de la casa de Jerameel (1 Cro. 2:27).

ER

Heb. 6147 Er, עֵר = «vigilante»; Sept. y NT *Er*, ῞Ηρ; Vulg. *Her*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Hijo primogénito de Judá y de la hija de un hombre cananeo llamado Súa (Gn. 38:3-6; Nm. 26:19). Su padre lo casó con Tamar, pero «Er, el primogénito de Judá, era malo ante los ojos de Yahveh, y Yahveh le quitó la vida» (v. 7), sin que el texto nos diga la naturaleza de su maldad.

2. Hijo de Sela y nieto de Judá (1 Cro. 4:21).

3. Hijo de Josué y padre de Elmodam, según la genealogía davídica de Cristo en Lucas (Lc. 3:28).

ERA

Heb. 1637 *goren*, גֹּרֶן, de una raíz inusitada que significa «suavizar, nivelar»; de ahí que este nombre indique una «era [para trillar]»; gr. 257 *halon*, ἅλων, prob. «piso» para trillar.

Espacio abierto en los extrarradios de la ciudad, nivelado y debidamente endurecido para su uso en tiempo de la recolección de cereales, donde cada propietario amontona y trilla su cosecha. Es común a todos los pueblos mediterráneos con poca precipitación pluvial (cf. Hesíodo, *Opera*, 558; Virgilio, *Geórgicas*, 1, 178; Paladio, 7, 1; Plinio, *Hist. nat.* 12, 32; 15, 8; 17, 14; 18, 71, etc.). Los propietarios del grano permanecían toda la noche en la era para cuidar de que nadie les robara (Rt. 3:4, 6, 14). La Ley protegía la era, juntamente con el > lagar, dada la importancia de estos lugares para la alimentación local (Dt. 16:13; 2 R. 6:27; Os. 9:2; Jl. 2, 24), dado que tanto el trigo como el vino y el aceite eran los productos más importantes de la tierra (*Mishnah*, Baba Bathra, 2, 8). Algunas eras eran de propiedad particular, por lo cual llevan el nombre de su propietario: Nacón (2 Sam. 6:6) o Quidón (1 Cro. 13:9); Atad (Gn. 50:10); Arauna el jebuseo (2 Sam. 24:18, 20) u Ornán (1 Cro. 21:15; Josefo, *Ant*. 7, 13, 4).

Pasado el tiempo de la trilla y durante el resto del año, la era servía, entre otras cosas, para juegos, juicios y acontecimientos sociales, pues formaba una «plaza» natural bien asentada alrededor de las puertas de las ciudades antiguas. Se dice que «el rey de Israel y Josafat, rey de Judá, vestidos con sus vestiduras reales, estaban sentados, cada uno en su trono, en la era a la entrada de la puerta de Samaria; y todos los profetas profetizaban delante de ellos» (1 R. 22:10; 2 Cro. 18:9; cf. Jer. 15:7; Mt. 3:12; Lc. 3:17).

Dada su importancia en un sociedad eminentemente agrícola, así como su posición elevada, muchas eras tenían pequeños altares paganos dedicados a dioses de la fertilidad como > Baal o > Astarté. El mismo Templo de Salomón se ubicó sobre la era de > Ornán el jebuseo, en una de las colinas del monte Moriah, elegida por el profeta Gad por orden de Dios, y sobre la que David erigió un altar a Yahveh (1 Cro. 21:18). Desde entonces, la colina del Templo dominará Jerusalén y toda la nación judía hasta la actualidad. Véase AGRICULTURA, PLAZA, TRILLAR.

A. ROPERO

ERÁN

heb. 6197 *Erán*, עֵרָן, tal vez «vigilante»; Sept. *Edén*, Ἐδέν, tal vez por otra lectura de un texto hebreo

hoy perdido; Vulg. *Heran*. Hijo de > Sutela y progenitor de una familia tribal de efrainitas, los > eranitas (Nm. 26:36).

ERANITAS

Heb. 6198 con art. *haeraní*, הָעֵרָנִי; Sept. *ho edení*, δεν (leyendo d por r, como las versiones samaritana y siríaca; Vulg. *Heranita*. Descendientes del efrainita Erán (Nm. 26:36).

ERASTO

Gr. 2037 *Érastos*, Ἔραστος = «bienamado, deseado», antiguo nombre griego. Aparece tres veces en el NT referido a un colaborador (*hoi diakonuntes autô*, ο διακονοντες απ) de Pablo que fue enviado a Macedonia con Timoteo, mientras él permanecía en Éfeso (Hch. 19:22). Quizá el mismo que Pablo cita como tesorero o administrador (gr. *oikonomos*, οκονμος) de la ciudad de Corinto, y que figura entre las personas destacadas de la comunidad corintia (Ro. 16:23), y el mismo a quien saluda, diciendo que se quedó en Corinto (2 Ti. 4:20). Si en todos los casos se trata de la misma persona, lo difícil es entender su desplazamiento a Macedonia, ya que su cargo no le permitiría ausentarse de la ciudad. Era un cargo de demasiada responsabilidad, que a la vez gozaba de gran dignidad en aquellos tiempos (cf. Josefo, *Ant*. 7, 8, 2).

Según la tradición de la Iglesia griega, Erasto fue el primer ecónomo de la Iglesia de Jerusalén y después obispo de Paneas, donde murió de muerte natural. El *Martyrologium Romanum*, por el contrario, dice que fue obispo de Macedonia, donde recibió el martirio, reflejo de una tradición empeñada en trazar sus orígenes hasta los días apostólicos.

EREC

Heb. 751 *Erekh*, אֶרֶךְ = «longitud»; Sept. *Orekh*, Ὀρχ; Vulg. *Arach*. Nombre hebreo de la ciudad de > Uruk en la Babilonia meridional, mencionada en Gn. 10:10 como parte del reinado de > Nimrod. Según los documentos sumero-acádicos, Uruk fue una de las principales ciudades reales después del > diluvio. Existía en los días de Esdras, ya que algunos habitantes de esta ciudad fueron trasladados por >Asurbanipal a > Samaria y otras partes del Imperio persa al oeste del Éufrates (Esd. 4:8-9; cf. 2 R. 17:24). Se ha identificado con los montículos de Warqa, al sur de Babilonia, a unos 65 km. al noroeste de > Ur. Véase URUK.

J. M. DÍAZ YANES

ERI

Heb. 6179 *Erí*, עֵרִי = «vigilante»; Sept. *Aedeís*, Ἀηδες; Vulg. *Haeri*. Hijo del patriarca > Gad y progenitor de la familia de los eritas (Gn. 46:16; Nm. 26:16; Sept. *Addí*, Ἀδδ; Vulg. *Her*). Su nombre se omite en la genealogía que 1 Cro. 5:11-22 ofrece de Gad.

ERITAS

Heb. 6180 con art. *haerí*, הָעֵרִי; Sept. *ho Addí*, Ἀδδ; Vulg. *Heritae*. Descendientes del gadita Eri (Nm. 26:16).

ERIZO

Heb. 7090 *qippod*, קִפֹּד, también escrito ד קִ; Sept. *ekhinos*, χνος. La palabra se aplica tanto al

erizo como al puercoespín, y solo aparece tres veces en la Escritura (Is. 14:23; 34:11; Sof. 2:14). Se ha interpretado de modo muy diverso. Algunos discuten la traducción «erizo» en Sof. 2:14, señalando que esta clase de animales no puede vivir en los capiteles de las columnas, como afirma este pasaje. Sin duda que el *qippod* de los textos de Isaías es el erizo, pero el de Sofonías puede ser la lechuza de orejas cortas. Driver veía en el *qippod* un ave de rapiña, la avutarda de collar, en las tres referencias.

ERRANTE

Heb. 5110 *nud*, נ ד = «errante», de la raíz vb. aramea *nud*, נוד, «ir, huir, vagar». Es la palabra que aparece en la maldición pronunciada por Dios contra Caín: «Serás errante y fugitivo en la tierra» (Gn. 4:12, 14), y que da nombre a su territorio: > Nod, נ ד (v. 16). Sign. también > vagabundo, como se traduce en el Salmo 109:10. En el resto se traduce como «errante» (Nm. 32:13; Sal. 59:15; Is. 16:3; Os. 9:17; Am. 8:12). Denota una situación de indefensión y extranjería.

El mismo concepto aplicado a Abraham se expresa en heb. por medio de la raíz vb. 8582 *taah*, תעה, que significa «vagar, errar, divagar, andar perdido», que es la experiencia vital del patriarca desde el momento que responde al llamamiento divino (Gn. 20:13). Es una situación de extravío (cf. Gn. 37:15), a merced de las circunstancias y de la providencia divina. > Agar fue despedida junto con su hijo y caminó errante por el desierto de > Beerseba (Gn. 21:14), donde hubiera muerto de no haber sido por la intervención divina. El extenso Sal. 119 se cierra con la oración que dice: «He andado errante como oveja extraviada; busca a tu siervo, porque no me he olvidado de tus mandamientos» (v. 176). Véase VAGABUNDO.

ESÁN

Heb. 824 *Esheán*, אֶ ְעָן; Sept. *Esán*, 'Εσὰν, *Somá*, Σομὰ; Vulg. *Esaan*. Ciudad situada en los montes de Judá, mencionada entre Duma y Janum (Jos. 15:52). Estaba, por tanto, en la región de Hebrón. Su identificación es insegura.

ESAR-HADÓN

Heb. 634 *Esar-jaddón*, אֵסָר־ה ן, quizá afín al persa *Athrodana* = «don del fuego»; Sept. *Asordán*, 'Ασορδὰν, *Asaradán*, 'Ασαραδὰν (Tob. 1:21, *Sarkhedonós*, Σαρχηδονὸς (Josefo, *Ant*. 10, 1, 5); *Assarakhoddas*, 'Ασσαραχὸδδας.

Hijo y sucesor de Senaquerib; gobernó desde el año 681 al 669 a.C. (2 R. 19:31; Is. 37:38). Fue uno de los monarcas asirios más poderosos, extendiendo su dominió mediante las armas a toda Asia, desde el golfo Pérsico, las montañas de Armenia y el Mediterráneo. Restauró la ciudad de Babilonia, donde se hizo construir un palacio de ladrillo, siendo el primer rey asirio en reinar en la mítica ciudad, desde 680 al 667 a.C. Conquistó Egipto; repobló Samaria con extranjeros (Esd. 4:2) y se llevó preso al rey Manasés (2 Cro. 33:11). Véase ASIRIA.

ESAÚ

Heb. 6215 *Esau*, עֵ ָ ו = «velludo»; Sept. y NT *Esaû*, 'Ησαῦ.

Hijo de Isaac y Rebeca, hermano gemelo de Jacob, progenitor de los edomitas. Su vida se inscribe en un relato imaginativo y folklórico que explica la enconada lucha que habrán de tener los israelitas

y los edomitas en su historia, presente ya en su gestación intrauterina y su alumbramiento, cuando Jacob pretende ya tomar la delantera para alzarse con el derecho de primogenitura agarrando con la mano el talón de Esaú (Gn. 25:26).

De Esaú se dice que era «pelirrojo y velludo como una pelliza» (Gn. 25:25). Lo de rojo, heb. *admoni*, tiene que ver con el nombre de > Edom = «rojizo», de cuyo pueblo iba a ser el antepasado epónimo, aunque el v. 30 lo explica por haber vendido su primogenitura por un guiso «rojizo» (*edom*). El país de *Edom* se llamará así por el color rojizo arcilloso de su tierra, pero aquí se trata de una etimología popular tomada de tradiciones antiguas, sin pretensiones de crítica lexicográfica. El autor sagrado las recoge y las utiliza, dándoles un sentido profético conforme a las exigencias de la elección divina sobre Jacob. Lo de «velludo» o «peludo», en heb. *sear*, se ha relacionado con *Seír*, antiguo nombre de Edom: «montes de Seír».

Conforme a este esquema teológico, el hagiógrafo define la vida de los dos hermanos y sus preferencias en consonancia con el género de vida de los dos pueblos de los que van a ser epónimos. Así, Esaú es «diestro cazador y hombre de campo» (Gn. 25:27), en yuxtaposición con el estilo de vida pastoril de su hermano. Edom es la región esteparia al sur del mar Muerto, en la que se vivía de la caza y de la incursión sobre las tribus vecinas. Es el hombre belicoso que vive de la espada (cf. Gn. 27:40). Al contrario, Jacob era «hombre apacible y habitaba en tiendas» (Gn. 25:27); es el género de vida sedentario de los israelitas, dedicados al pastoreo y a la agricultura en Canaán.

El resto del relato subrayará aún más la oposición entre los dos caracteres: mientras Esaú se revela sobre todo preocupado por su interés inmediato, más cuidadoso de satisfacer su hambre que asegurar la bendición de su derecho de primogenitura, Jacob, al contrario, sabrá sacar habitualmente partido de las circunstancias para asegurar los derechos vinculados a la primogenitura. Las características que distinguen así a los dos gemelos son las que marcarán los grupos étnicos salidos, respectivamente, de uno y otro; la región donde se establecerán los edomitas era la estepa que se extendía al sur del mar Muerto hasta el Wadi el Arabá, donde se vivía de la espada, practicando la caza de animales y hombres por medio de tradicionales *razzias*. Por el contrario, la naturaleza del país de los israelitas les permitía vivir como nación «tranquila que habitaba en tiendas».

Esta diferencia de temperamentos se hace patente en el relato de la venta de la primogenitura por un «plato de lentejas» (Gn. 25:34). Al volver de la caza sin haberse cobrado ninguna pieza y muerto de cansancio, Esaú encuentra a Jacob preparando un «guiso rojo», en heb. *edom*. Una vez más, el autor sagrado hace un juego de palabras en relación con Edom: «rojo» (Gn. 25:30), la nación que tenía a Esaú por epónimo y antepasado. Jacob, que había aspirado a la primogenitura desde el seno materno, aprovecha la ocasión del desfallecimiento de su hermano, el cual, llevado del hambre se siente morir y piensa que de nada le serviría la primogenitura (v. 32). Esaú es un hombre de carácter impulsivo y emocional, que vive el instante sin demasida reflexión sobre el futuro, algo propio de su carácter de cazador. Según las circunstancias y necesidades del momento, está tan dispuesto a matar como a perdonar.

A los cuarenta años, Esaú tomó por esposas a dos mujeres > hititas (Gn. 26:34-35), población no semita que se había enraizado en Canaán antes de la llegada de los patriarcas. A Isaac y Rebeca la decisión de Esaú de casarse con mujeres extranjeras les causó una amarga pesadumbre. Esta observación la ofrece el autor sagrado para mostrar cómo Esaú no era digno de la primogenitura.

A continuación se narra la manera en que Esaú perdió la bendición paterna, tenida por algo sagrado. En 25:28 se dice que Isaac tenía preferencias afectivas por el primogénito Esaú, porque «le

gustaba la caza», en la que era diestro; en cambio, Rebeca tenía sus preferencias por Jacob. El patriarca pide a Esaú que vaya en busca de caza para prepararle su guiso preferido y después darle su bendición (Gn. 27:4). Él sería su sucesor, a quien correspondería la autoridad sobre la familia y su representación ante los hombres y ante Dios mismo, pues a la primogenitura iba ligado el sacerdocio familiar.

Entonces Jacob, aleccionado por Rebeca, recurrió a una estratagema ingeniosa para *suplantar* a Esaú en sus derechos. Así preparó dos cabritos preparados según el gusto de Isaac, presentándolos como si fuera el propio Esaú. El engaño fue posible gracias a que Rebeca vistió a Jacob con lo mejor de la ropa de su hermano y se cubrió las manos con pieles velludas que dieran la impresión de ser las manos de aquel. Así, mediante engaños, Jacob consiguió la bendición de su padre.

Al enterarse, Esaú pidió desesperado a su padre que también le diera una bendición, quejándese de que su hermano le hubiera *suplantado* dos veces (27:36). Pero la bendición no podía ser revocada ni duplicada. Al insistir Esaú en recibir unas palabras de bendición para él, Isaac le anunció un futuro con más visos de maldición que de bendición: el de un pueblo que viviría en terreno mísero y a punta de espada: «fuera de la grosura de la tierra será tu morada... Vivirás de la espada y servirás a tu hermano» (v.39).

Esaú aborreció a Jacob y afirmó la intención de darle muerte cuando llegaran los días de luto por su padre. Rebeca sugirió a Jacob que huyera a la tierra de sus parientes de Mesopotamia, donde su hermano > Labán le recibiría, y allí podría esperar a que se aplacara la ira de Esaú. De regreso a la tierra de Canaán, Jacob envió a su hermano Esaú, que habitaba ya en Edom, en «tierras de Seír» (32:4), al sudeste del mar Muerto, diversos mensajeros, pues temía su venganza. Esaú reaccionó como se esperaba y salió en plan hostil con cuatrocientos hombres. Jacob, una vez más, recurrió a una estratagema para aplacarlo.

Adelantándose a la llegada de Esaú, Jacob se prosternó siete veces en señal de sumisión ante su hermano. Era una satisfacción por la injuria que le había hecho al suplantarle en la bendición de su padre. Se produjo la reconciliación. Esaú quiso acompañarle en su marcha con la numerosa escolta que llevaba, pero Jacob rehusó ante el temor de que las cosas se complicaran y se perdiera la paz que hasta el momento había reinado. Tenía una buena disculpa: los niños y el ganado con cría no podían soportar la marcha (33:13). Esaú al fin se fue hacia la tierra de Seír y no volvió a aparecer en la historia de Jacob.

En el cap. 36 se ofrece la descendencia de Esaú, ya plenamente identificado con Edom (v. 1). Los nombres de las mujeres de Esaú de los vv. 1-5 apenas coinciden con los mencionados en 26:34 y 28:9. A continuación se dice que se trasladó con su familia a la tierra de Edom, porque su mucha hacienda creaba dificultades a las también abundantes posesiones de Jacob (6-8). En Gn. 32:3 y 33:14 se supone que Esaú se trasladó a Edom antes de que Jacob retornase de Siria. En los vv. 15-19 se ofrece la lista de jefes de la tribu de Esaú, en heb. *alluph*, literalmente jefe de *mil* (*éleph*), que pueden considerarse como jefes de clanes dentro de una tribu. Con ello se completa la historia de Esaú.

Desde el punto de vista teológico, el apóstol Pablo medita en la historia de Jacob y Esaú para ahondar más en el misterio de la > elección y la > predestinación. Frente a la presunción judía, Pablo recuerda que «no todos los que descienden de Israel son israelitas, ni por ser descendientes de Abraham, son todos hijos» (Ro. 9:6-7). Los privilegios de la «carne» no bastan para ser heredero de las promesas mesiánicas: «No los que son hijos según la carne son los hijos de Dios, sino que los

que son hijos según la promesa son contados como descendientes» (v. 8). «Cuando Rebeca concibió de uno, de Isaac nuestro padre (pues no habían aún nacido, ni habían hecho aún ni bien ni mal, para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras sino por el que llama), se le dijo: *El mayor servirá al menor*. Como está escrito: *A Jacob amé, mas a Esaú aborrecí*» (10-13; cf. Mal.1:2). Sin duda, el misterio de la elección divina no depende de ley humana alguna, sino de la libre voluntad de Dios (Ro. 9:6s-19). La ley humana, basada en la generación, no cuenta aquí para nada. Ismael era hijo de Abraham y no heredó las promesas mesiánicas. Esaú lo era de Isaac y también fue excluido de ellas. La promesa nació de la libre voluntad de Dios, y se transmite según esa voluntad soberana. Véase EDOM, EDOMITAS, JACOB, PREDESTINACIÓN, REBECA.

BIBLIOGRAFÍA: I. Avishur, "Edom", *EJ* VI, 369-377; J.R. Bartlett, "Edom", en *ABD* II, 287-295; B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (JSOT, Sheffield 1994).

ES-BAAL

Heb. 792 *Eshbaal*, אֶ ְ ַ עַל = «hombre de Baal»; Sept. *Asabal*, Ἀσαβ□λ. Hijo del rey > Saúl, también llamado > Ishboshet (1 Sam. 31:2; 2 Sam. 2:8; 1 Cro. 8:33; 9:39. Es probable que Es-baal fuese su primer nombre, que más tarde se cambió por las connotaciones negativas del nombre de Baal, pasando a ser Bosheth o Besheth. Véase ISHBOSHET.

ESBÁN

Heb. 790 *Eshbán*, אֶ ְ ָ ן, prob. «vigoroso»; Sept. *Asebán*, Ἀσεβ□ν y *Esebán*, Ἐσεβ□ν. Uno de los cuatro hijos de > Disón (Gn. 36:26; 1 Cro. 1:41), descendiente de > Seír el hurrita.

ESCABEL. Ver ESTRADO

ESCÁNDALO

Gr. 4624 *skandalizo*, σκανδαλ□ζω = «hacer tropezar, dar ocasión de caer», de *skándalon* = «trampa u obstáculo para hacer caer». Originariamente designaba el palillo en que se apoya la trampa, luego la trampa misma y finalmente todo lo que es ocasión de caer y tropezar. Escándalo, pues, equivale etimológicamente a «tropiezo».

En el NT *skándalon* se emplea siempre metafóricamente y por lo general hablando de cualquier cosa que suscite prejuicios, que venga a ser un obstáculo para otros o que les haga caer por el camino. En moral se distingue entre *escándalo pecaminoso* y *escándalo profético*, toda vez que la Biblia habla de un escándalo querido o permitido por Dios y que, por consiguiente, forma parte de su plan de salvación (A. Di Marino). Así, la cruz de Cristo puede ser «tropiezo y condenación» (Gal. 5:11) para los incrédulos, pero motivo de salvación y gloria para los creyentes.

Dios mismo puede ser motivo de escándalo: «a las dos casas de Israel, por piedra para tropezar, y por tropezadero para caer, y por lazo y por red al morador de Jerusalén» (Is. 8:14; cf. Ro. 9:32; 1 P. 2:8). Cristo también, a pesar de su calidad de salvador, constituye el escándalo por excelencia, cuya entrada en el mundo es anunciada proféticamente como «puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel, y para señal que será contradicha» (Lc. 2:34). Dios siempre obra el bien, y la salvación es la suprema obra del amor divino. Aun con todo es escándalo para el mundo en tanto que este se niega a la evidencia y prefiere seguir sus propios caminos. El conflicto entre los hábitos

tradicionales, cristalizados en leyes y conceptos, y la falta de autocrítica para aceptar la intervención divina mediante canales sorprendentes propician el escándalo y el tropiezo. La sabiduría de Dios escoge caminos que resultan escandalosos para los hombres, no para condenarles, sino para manifestar su amor de la única manera que le es posible. Muchos se escandalizan por envidia ante obras que ellos son incapaces de realizar, como los fariseos ante Jesús, al que acusan de echar fuera los demonios por Beelzebú (Lc. 11:19). Jesús era consciente del escándalo que habría de causar entre sus contemporáneos como resultado de su ser y obrar, pero como algo deseado por él mismo proclama: «dichoso el que no se escandalice en mí» (Mt. 11:6).

El *escándalo moral*, por el contrario, obedece a una voluntad maliciosa o irresponsable ante el alcance de sus actos. El cristiano está llamado a la libertad, pero debe procurar que su libertad no resulte en escándalo para otros. Así que los se consideran fuertes no deben escandalizar a los débiles y poco formados comiendo las carnes inmoladas a los ídolos; en estos casos, «si una comida escandaliza a mi hermano, jamás comeré carne para no escandalizarle» (1 Cor. 8:13; cf Ro. 14:1-23). El escándalo que provoca la ruina espiritual del prójimo se opone directamente al amor, que busca su salvación eterna.

El cristiano, pues, debe evitar, en lo que de él dependa, ser motivo de tropiezo a los demás: «Sed sin ofensa [*apróskopos*, □πρ□σκοπος] a judíos, y a gentiles, y a la iglesia de Dios» (1 Cor. 10:32; cf. Hch. 24:16; Fil. 1:10). Por amor al ministerio hay que evitar cualquier tipo de obstáculos: «No damos a nadie ocasión de tropiezo [*proskopé*, προσκοπ□] en nada» (2 Cor. 6:3; cf. Prov. 16:18).

BIBLIOGRAFÍA: Charles Augrain, "Escándalo", en *VTB*, 284-286; L. Bender, "Escándalo", en *DTM*, 453-454; A. Di Marino, "Escándalo", en *NDTM*, 578-584; C. Gancho, "Escándalo", en *EB* III, 82-90; J Gnilka, "Escándalo", en *CFT* I, 423-427; J. Guhrt, "Escándalo", en *DTNT* II, 96-101; B. Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo* II (Herder 1983); W. Molinsri, "Escándalo", en *SM* II, 643-653; R. Schnackenburg, "Escándalo", en *DTB*, 326-330.

ESCARCHA

Heb. 3713 *kephor*, פְ ר, prop. «cubierta», ya que cubre el suelo con una capa de hielo cristalino (Ex. 16:14; Job 38:29; Sal. 147:16); también 7140 *qéraj*, קֶרַח = «hielo, helada» (Job 6:16; 37:10); «helada de la noche» (Gn. 31:40; Jer. 36:30). La escarcha se forma sobre superficies expuestas a la intemperie y que se han enfriado lo suficiente como para provocar la congelación del rocío o del vapor de agua contenido en el aire. Se produce cuando existe niebla o bruma en un aire cuya temperatura es menor a 0º C. Es descrita poéticamente como «el soplo de Dios» en Job 37:10. En Oriente medio es común que a noches muy frías le suceden días muy calientes: «de día me consumía el calor, y de noche la helada; hasta el sueño huía de mis ojos» (Gn. 31:40; Jer. 36:30).

La palabra 2602 *janamal*, חֲנָמָל, que se encuentra únicamente en Sal. 78:47, traducida por «escarcha» en todas las versiones antiguas, algunos creen que hace referencia a una especie de insecto, como el pulgón. Véase HELADA.

ESCARLATA

Heb. 8144 *shaní*, נִי ָ = «carmesí»; gr. 2847 *kókkinos*, κ□κκινος = «escarlata».

El término heb. *shaní* a menudo va acompañada de la palabra *tholaath*, ת לַעַת = «gusano» o «gorgojo» (cf. Ex. 25:4, Nm. 4:8), que hace referencia a la materia prima de este color, a saber, algún tipo de insecto como la cochinilla. Igualmente el nombre gr. para «escarlata» se deriva de *kokkos*, κ□κκος, y se usa para las acumulaciones de huevecillos de un insecto, que se recogen del *ilex*

coccifera; el color, sin embargo, se consigue de la misma cochinilla, que se aferra a las hojas y ramillas de este árbol. El colorante se obtenía de los cuerpos desecados de este insecto. Otra especie se cría en las hojas del *cactus ficus*. El nombre árabe para este insecto es *qirmiz*, de donde procede el término castellano «carmesí».

El escarlata se usó mucho en la tapicería del Tabernáculo, juntamente con el azul y el púrpura, así como en partes de la vestimenta de los sacerdotes (Ex. 26:1, 36; 28:5, 33; etc.). De color escarlata era la lana utilizada para asperjar la sangre en la ceremonia de purificación de la casa de un leproso (Lv. 14:49-53), como también en la del mismo leproso (vs 1-9). El escarlata también se usaba en la preparación del «agua de la separación» en el campamento de Israel (Nm. 19:6).

Como tintura, el escarlata era considerado un elemento de lujo (cf. 2 Sam. 1:24; Ap. 18:12, 16), y vestir de escarlata se tenía por señal de distinción (Dn. 5:7, 16:29, «púrpura»). En el NT se dice que los soldados romanos pusieron sobre Jesús un manto «escarlata» (*kókkinos*, Mt. 27:28); Marcos y Juan dicen «púrpura», lo que se explica teniendo en cuenta que el color escarlata tenía un tono rojo púrpura. Se emplea también para señalar la grandeza terrena de la ramera Babilonia-Roma (Ap. 17:3,4; 18:12,16). Véase COLORES, PÚRPURA.

ESCATOLOGÍA

Del gr. 2078 *éskhatos*, ἔσχατος = «final, último, postrero», y *logos*, λόγος = «palabra» o «doctrina», de donde «tratado de las últimas cosas». El vocablo debe su origen a la LXX, que traduce así generalmente la palabra heb. 319 *ajárith*, אַחֲרִית = «fin, último», de donde «futuro».

Lo escatológico pertenece a la original concepción hebrea de la historia como un proceso iniciado por Dios al principio de los tiempos y que culmina con un retorno al orden y equilibrio perdidos. En el mismo momento de la > caída se anuncia la promesa de la liberación futura de esa condición de exclusión del paraíso, sometimiento al dolor, a la fatiga y a la muerte (cf. Gn. 3:14-15). Es el germen escatológico, que va ampliándose en círculos que abarcan cada vez más a través de la promesa dada a Abraham de que en su simiente serían benditas todas las naciones de la tierra (Gn. 12:3; 22:18). Se suceden diversas promesas, dándose el cetro del reino a la descendencia de Judá (Gn. 49:10). Este queda después circunscrito a la casa de David con la promesa de un trono eterno (2 Sam. 7:8-29; 1 Cro. 17:7-27), confirmado con el Nuevo Pacto de Jer. 31:31-37; 33:14-17, que se cumple en Jesús, hijo de David según la carne (Lc. 1:30-33).

Muchas predicciones escatológicas del AT situaban el «fin de los días» en un futuro lejano, aunque también es frecuente que el «Día de Yahveh» se encuentre muy próximo (cf. Is. 13:6; Jer. 30:7; 46:10; Lam. 2:22; Ez. 30:3; Jl. 1:15; 2:1). Basados en la historia pasada de su pueblo y en sus grandes figuras, los profetas hebreos contemplaron el Reino de los cielos establecido en el momento adecuado e inaugurado por las figuras mesiánicas de un nuevo Moisés o un nuevo David (cf. Gn. 49:10; Núm. 24:17; Sal. 2; Is. 9:6; Jer. 23:5-6; Dan. 7:9-14; Zac. 9:9). El reino escatológico esperado tiene a Dios por autor y se sitúa en esta tierra, no en un cielo lejano y remoto. Consiste en una tierra renovada y transformada a su condición paradisíaca primigenia, con Israel como centro u «ombligo» del mundo, del que irradian la luz y la justicia como un faro que atrae a todas las naciones del mundo (cf. Is. 11:9; 54:13; Jer. 31:34; Hab. 2:14).

Los visionarios apocalípticos añadieron nuevos elementos a la escatología del AT. La salvación dejó de considerarse como un asunto general y nacional, y comenzó a incluir la inmortalidad individual y la consiguiente recompensa o castigo de cada acto. Así es ya en Daniel y, especialmente,

en los escritos > apócrifos y > apocalípticos. Esta literatura incluye la idea de una resurrección general al comienzo de la nueva era, seguida por un día de juicio en el que el impío es condenado, en tanto que el justo recibe como recompensa la gloria eterna.

En la época primitiva, el lugar de reposo de los espíritus fallecidos era el > Seol, un lugar sombrío allende la tumba y común a la mayoría de los pueblos semitas. Esta creencia fue reemplazada por un nuevo concepto moral de recompensa y castigo, propio de los persas. El Seol se transforma en el lugar al cual irán los perversos, en tanto que, en la literatura apócrifa, la morada final de los justos se denomina > Paraíso. Otra innovación es el símbolo del «Hijo del Hombre», que ha de descender de los cielos y proclamar el advenimiento del Reino de Dios y del Mesías.

El NT en general se presenta como el cumplimiento final de las antiguas profecías en cuanto al advenimiento del Reino de Dios (cf. Mt. 12:28; Mc. 1:15; Lc. 11:20 y Dan. 7:22). Jesús afirma claramente que con él ha llegado ya el fin de los tiempos. El profeta más repetido y explícitamente citado es Isaías. En la sinagoga de Nazaret y en la respuesta a los mensajeros del Bautista, Jesús se atribuye las señales anunciadas para el fin de los tiempos (Lc. 4:17-21; 7:22). Proclama desde el principio la llegada inminente del Reino (Mt. 4:17). Algunos textos parecen afirmar su inmediata culminación cronológica, pero en realidad son expresiones proféticas que presentan la urgencia de la conversión (Mt. 10:23; 16:28; 24:34). El Reino se ha instaurado «con poder», pero su plena manifestación pertenece al futuro (cf. Mt. 6:10, 13; Mc. 13:26; Lc. 11:2). La comunidad de Jerusalén experimenta las señales de la salvación cumplida por el perdón de los pecados, y también sus exigencias de conversión, de oración y de comunión (Hch. 2:37ss; 5:31; 10:43); pero conoce al propio tiempo que la plenitud salvadora no ha llegado todavía y que debe vivir en actitud incesante de esperanza (Hch. 1:11; 3:20). Esta experiencia dará origen así a la doctrina sobre el «doble» cumplimiento de la profecía respecto al Mesías: uno presente, en humillación; otro futuro, en gloria. Jesús enseña que el Reino ya ha llegado, se ha iniciado en el interior de quienes lo reciben, aunque no se ha cumplido totalmente. Para el apóstol Pablo hay una «tensión» escatológica resultante de la redención realizada, por una parte, y de la salvación todavía no consumada, por otra. El bautizado está ya resucitado y el Espíritu es en él la primicia del mundo venidero (Ro. 6:1-7; Col. 3:1; 2 Cor. 5:5). Librado ya a este perverso mundo (Gal. 1:4), no obstante, el cristiano debe permanecer todavía en él, pero como si no estuviese (1 Cor. 7:29ss; Ro. 12:2). Por eso, el Apóstol une la > esperanza a la tribulación y la paciencia (Ro. 5:3-4; 1 Ts. 1:3); la creación misma gime en espera de la plena liberación de los hijos de Dios (Ro. 8:20ss). Pero el primer y decisivo paso ya ha sido dado en la batalla de la cruz, en la que > Satanás pierde su poder (cf. Col. 2:15). El segundo será cuando el Jesús resucitado, que «destruyó mediante la muerte al que tenía el imperio de la muerte, es a saber, el diablo» (Hb. 2:14), venga a hacer efectiva su victoria, y a tomar el dominio que ya le pertenece en virtud de la redención consumada por él. Véase MILENIO, PROFECÍA, REINO DE DIOS, SALVACIÓN, SEGUNDA VENIDA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Apecechea Perurena, "Escatología. Sagrada Escritura", en *GER* 8, 754-761; V. Collado Bertomeu, *Las escatologías de los profetas. Estudio literario comparativo* (EVD 1992); J. Grau, *Escatología: las últimas cosas* (CLIE 1978); A.A. Hoekema, *La Biblia y el futuro* (SLC 1984); P.S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (IVP 2002); M. Khel, *Escatología* (Sígueme 2001); F. Lacueva, *Escatología*, II (CLIE 1983); J. Moltmann, *La venida de Dios* (Sígueme 2004); C. Pozo, *Teología del más allá* (BAC 1980); J Ratzinger, *Escatología* (Herder 1979); J.L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (ST 1986); A. Tornos. *Escatología*, 2 vols. (Madrid 1989-1991).

A. ROPERO

ESCEVA

Gr. 4630 *Skeuás*, Σκευᾶς. Jefe de los sacerdotes (*arkhiereús*, ἀρχιερεύς), perteneciente a una familia de sumos sacerdotes judíos, residente en Éfeso cuando Pablo visitó la ciudad por segunda vez; sus siete hijos eran exorcistas e intentaron hacen uso del nombre de Jesús para sus > exorcismos, con graves consecuencias para ellos (Hch. 19:14-17).

ESCITAS

Gr. 4658 *skythes*, Σκύθης = «rudo, salvaje». Pueblo indoeuropeo procedente de las estepas situadas al sur de Rusia y entre los mares Negro y Caspio. Los antiguos los consideraban como muy inferiores en inteligencia y cultura, por ello se usa como término sinónimo de «bárbaro», βάρβαρος, en Col. 3:11 (cf. 2 Mac. 4:47; Josefo, *Contra Apión*, 2, 37). En el nuevo orden inaugurado por el mensaje evangélico pasan a formar parte del pueblo de Dios sin menoscabo de sus orígenes y carencias socioculturales.

Los escitas son los antiguos representantes de los modernos tártaros. Expulsados de su territorio en el Cáucaso entraron en oleadas en las regiones del Creciente Fértil hacia el siglo VIII a.C. Obligados a replegarse hacia las zonas del Asia Menor, tomaron > Sardis (629 a.C.) y mantuvieron una larga guerra contra los monarcas lidios. Se extendieron hasta Media, donde fueron derrotados (624 d.C.). Como pueblo nómada que eran, efectuaron incursiones por la costa sirofenicia hasta llegar a Egipto en tiempos del faraón Psammético. De regreso atacaron el templo de Venus Urania en Ascalón. Los > medos los combatieron y prácticamente los destruyeron del todo. Algunos suponen que Escitópolis, nombre que se aplicó a > Bet-seán en la época helenística, se debe a la existencia de grupos de escitas residentes en ella desde el período de sus correrías.

Los historiadores griegos los describen como hábiles en el manejo del arco (Heródoto, *Hist*. 1, 73; 4:132; Jenofonte, *Anábasis* 3, 4, 15), e incluso como sus inventores (Plinio, *Hist*. 7, 57); de hecho, eran especialmente famosos como jinetes arqueros (*hippotoxotai*, ἱπποτοξόται, Heródoto, *Hist*. 4,46; Tucídides, *Hist. de la Guerra del Peloponeso* 2, 96). Se les atribuían hábitos rapaces y crueles (Heródoto, *Hist*. 1, 106).

A. ROPERO

ESCLAVO, ESCLAVITUD

Heb. mas. 5650 *ébed*, עֶבֶד, fem. 519 *amah*, אָמָה, y 8198 *shiphjah*, שִׁפְחָה, traducido gral. «siervo/a, criado/a», pues las relaciones del esclavo con sus dueños en Israel eran muy diferente a las existentes en el mundo clásico; gr. 1401 *dulos*, δοῦλος = «esclavo», de *deo*, δέω, «atar», orig. denotaba la escala más ínfima de la servidumbre, pero pasó también a señalar al que se entrega a la voluntad de otro, y de ahí vino a ser el término más común y general para «siervo»; fem. 1399 *dule*, δούλη; y 3814 *paidiske*, παιδίσκη, «muchacha joven, doncella», significaba también «esclava joven, sierva».

1. Esclavitud en Israel y Próximo Oriente.
2. Tráfico de esclavos.
3. Esclavitud en Grecia.
4. Esclavitud en Roma.
5. Esclavitud en la Iglesia primitiva.

6. Dignidad del trabajo manual.

I. ESCLAVITUD EN ISRAEL Y PRÓXIMO ORIENTE. El heb. *ébed*, עֶבֶד, tiene una aplicación mucho más variada que nuestro término «esclavo» o «siervo». Solo las circunstancias colaterales pueden determinar la naturaleza y extensión del servicio que denota. Descibe a un individuo como siervo de Dios, p.ej. David y Daniel cuando en oración se refieren a sí mismos como «siervos-*ébed*»: «No apartes con ira a tu siervo» (Sal. 27:9; cf. Dn. 9:17); también se dice de alguien que ocupa una posición inferior a otro (Gn. 15:2; 24:2; 33:5).

La esclavitud data de la más remota antigüedad y prob. tiene su origen en el cambio producido en el trato a los vencidos en combate: en lugar de degollarlos, se consideró una medida más «humanitaria» hacerlos prisioneros de por vida al servicio de sus vencedores. De esto tenemos varios testimonios bíblicos durante la conquista de Canaán y tiempos posteriores (Nm. 21:16; 31:9; Jue. 5:30; 1 Sam. 4:9; 2 R. 5:2); pero también había otras causas por las que una persona libre era reducida a la esclavitud: por delitos menores y por deudas. Así, el ladrón incapaz de restituir lo que había robado era vendido como esclavo; también el deudor insolvente, o sus hijos (Ex. 22:3; 2 R. 4:1; Neh. 5:5, 8; Am. 2:6; Mt. 18:25). Los israelitas indigentes podían venderse voluntariamente o vender a sus hijos para no morir de hambre (Ex. 21:2, 7; Lv. 25:39, 47). Otro tanto ocurría en el resto de las naciones circundantes.

Entre los primeros pueblos semitas no se conocía casi la esclavitud, debido a motivos económicos y su dedicación al pastoreo; la extensión relativamente reducida de sus propiedades les permitía cultivarlas con la ayuda de sus familiares. Esto explicaría en parte la secular práctica del > *herem* (mejor transcrito *jérem*) o exterminio generalizado de los pueblos derrotados. Con la aparición de estados poderosos y belicosos se hizo necesaria la disponibilidad de abundante mano de obra barata para la construcción de obras monumentales, calzadas, canales, minas y molinos; de ahí que muchas guerras se emprendieran con el decidido propósito de reducir problaciones enteras a la esclavitud. Con todo, algunos legisladores del Próximo Oriente, como Hammurabi, aun admitiendo la esclavitud como algo natural, por derecho de guerra, dispusieron que los soldados y los funcionarios estatales enemigos tomados cautivos pudieran ser rescatados por su estado o el templo de su ciudad, y asimismo, que la mujer cuyo marido fuera hecho prisionero de guerra pudiera casarse de nuevo si le era imposible sustentar a sus hijos y a sí misma (*Código de Hammurabi* 32, 133-135).

Además de los prisioneros tomados en el curso de una batalla o de una expedición militar, caían en la esclavitud aquellos que habían sido condenados por algún tribunal a causa de un delito grave. El esclavo era un extraño, un extranjero de otras tierras, o bien un delincuente, lo que permitía, además de desarraigarle, reducirle al estado de cosa que se puede poseer en propiedad. El término sumerio para esclavo era la misma palabra que designaba la montaña, por lo que se piensa que los esclavos procederían originariamente de las zonas montañosas de la periferia mesopotámica. En un principio tal suerte recaía principalmente sobre las mujeres, que como tal aparecen mencionadas en las listas de los templos y palacios, siendo el número de esclavos varones ciertamente reducido. Los varones esclavizados, concentrados en un número importante para trabajar, por ejemplo, en una extensa propiedad agrícola, requerirían ser vigilados muy de cerca por otros tantos hombres armados, pues llegado el caso, y pertrechados con sus azadas de bronce, podían constituir un serio peligro, lo que no convertía en muy rentable su explotación laboral. Por el contrario, a las mujeres cautivas convertidas en esclavas que realizaban diversos oficios en los templos y palacios, se les permitía permanecer junto a sus hijos ya que seguramente ello facilitaba su sumisión: «Si una mujer

había sido capturada con sus hijos, se sometería a cualquier condición que le impusieran sus captores con tal de asegurar la supervivencia de los niños. Si no los tenía, la violación o el abuso sexual la dejarían al cabo de poco embarazada, y la experiencia demostraría a los captores que las mujeres soportarían la esclavitud y se adaptarían a ella con la esperanza de salvar a sus hijos y mejorar al final su suerte» (Lerner: 1990, 126).

Durante el periodo paleobabilónico, la situación de los esclavos era un tanto ambigua. Aunque eran considerados como bienes que se podían vender o heredar, poseían una personalidad jurídica que les permitía casarse con una mujer libre (en cuyo caso sus hijos eran también libres), poseer sus propios bienes y comparecer ante la justicia. Igualmente existía la posibilidad de manumisión. Esta podía realizarse por adopción o mediante compra. En este último caso, el precio de la venta se pagaba, o bien con el dinero que el propio esclavo había ahorrado, o bien con una suma aportada por sus familiares. Los ciudadanos babilonios que habían sido hechos prisioneros durante una campaña militar debían, según las mencionadas leyes de Hammurabi, ser rescatados por el templo de su ciudad o por el palacio si eran del todo insolventes. Pese a que se ha considerado irrelevante su participación en la economía, desde comienzos de esta época algunos documentos indican la existencia de grupos de entre diez y quince esclavos que trabajaban en propiedades de mediano tamaño.

Junto a este tipo de esclavitud doméstica, en la que el dueño se veía obligado por ley a cuidar de su esclavo hasta el punto de satisfacer los honorarios médicos derivados de su atención en el caso de que cayera enfermo, existían también esclavos públicos, propiedad del Estado, y que se encontraban al servicio del templo o del palacio, cuya situación debía ser bastante similar a la de los anteriores, ya que el Código de Hammurabi los cita frecuentemente juntos.

La esclavitud de los prisioneros de guerra y los deportados era distinta. Su situación no estaba en modo alguno contemplada por la ley, por lo que carecían de estatuto jurídico, al contrario que las demás categorías sociales. Si bien no parecen haber sido utilizados abundantemente durante este período, su situación material debía ser bastante precaria, ya que se encontraban a menudo sometidos a duras prestaciones. Eran repartidos en grupos por los palacios y templos para actividades de diversa índole, junto con otros esclavos y personas semi-libres que carecían del derecho de desplazarse a voluntad, destinados a trabajos agrícolas o en la construcción de las ciudades, bajo la estrecha vigilancia de oficiales y capataces.

El precio de los esclavos variaba según la época y las circunstancias. La legislación hebrea preveía el pago de 30 siclos al dueño de un esclavo muerto a causa de la negligencia de un tercero (Ex. 21:32). José, a la edad de 17 años, fue adquirido por 20 siclos (Gn. 37:28). En el siglo III a.C., los esclavos judíos de Alejandría se vendían a poco más del mismo precio: 120 dracmas (Josefo, *Ant*. 12:2, 3).

Los israelitas no permitían la esclavitud entre sí; en un sentido ideal todos se consideraban «esclavos de Dios», sacados de la tierra de Egipto hacia la libertad, por lo que ningún miembro del pueblo elegido podía ser vendido como esclavo a su compatriota (Lv. 25:42). Sin embargo, se aceptaba la esclavitud cuando se refería a extranjeros comprados o capturados en el curso de las campañas militares: «Tus esclavos o esclavas provendrán de las naciones de alrededor. De ellas podréis comprar esclavos y esclavas» (Lv. 25:44-45). También podían comprar esclavos de los hijos de los forasteros que vivían entre ellos, y de sus familias. «Estos podrán ser propiedad vuestra, y los podréis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria» (v. 46). Podían pertenecer a un particular o ser esclavos públicos que trabajaban en las grandes construcciones o al servicio del Templo. Aunque eran objetos propiedad de sus amos, la Ley les preservaba contra los malos tratos extremos. En el estadio previo del > nomadismo, los esclavos solían ser pastores que ayudaban a sus amos y eran responsables ante ellos de las pérdidas que sufriera el rebaño, por lo que eran duramente castigados; no obstante, podían quedar frecuentemente

integrados en la estructura suprafamiliar con base en el parentesco (linajes, clanes), en una situación similar a la de sus amos por medio de las costumbres de hospitalidad.

Los miembros de una misma tribu, clan o nación, no podían ser reducidos a esclavitud «perpetua», eran «hermanos» unidos por lazos de genealogía. Pero una vez rota la solidaridad tribal y la estratificación socioeconómica, se introdujo en Israel la servidumbre por deudas como consecuencia del empobrecimiento y de las duras condiciones de vida de muchos hebreos. Personas vendidas por sus familiares, deudores insolventes y ladrones que no podían restituir lo que habían hurtado, se convertían de esta forma en siervos que, no obstante, debían de ser liberados después de seis años de servicios para su amo, y también durante el año jubilar: «Cuando compres un esclavo hebreo, seis años te servirá; pero al séptimo saldrá libre, gratuitamente» (Ex. 21:2). Con esta medida se trataba de preservar a los hebreos de una esclavitud prolongada y de evitar que los miembros de un pueblo libre fueran reducidos a esclavitud perpetua. Aquí el componente religioso es más fuerte que los intereses económicos. Israel confiesa que si Dios liberó definitivamente a todos los israelitas de la esclavitud de Egipto, entonces ningún israelita podía permanecer en situacion de esclavitud de modo duradero; lo cual supone una concepción extraordinariamente desarrollada de la libertad del pueblo y de solidaridad entre sus miembros. La liberación de los esclavos y la consiguiente remisión de deudas pasaron a ser prescripciones religiosas que habían de practicarse como un eco de la liberación de Egipto, a la que el pueblo debía cuanto era (Dt. 16:15). Se pone en libertad al esclavo y se perdonan las deudas del pobre porque cada uno fue pobre y esclavo liberado. Por no haber cumplido con estas normas, el profeta Jeremías anuncia a Israel como castigo su sometiendo a la espada de naciones extranjeras (cf. Jer. 34:9-17).

Así las cosas, el siervo hebreo era considerado más propiamente un «siervo» que un esclavo, nombre que el Levítico rechaza: «Si tu hermano se empobrece estando contigo, y se vende a ti, tú no le harás servir como esclavo; como jornalero o como forastero estará contigo» (Lv. 25:39-40). Como a tal, no se le podía maltratar, ni se le podía dejar ir con las manos vacías. Cuando el israelita se vendía a un extranjero que moraba en Israel, podía liberarse en el momento en que dispusiera de la suma legalmente estipulada para el rescate, o un familiar acudiera en su rescate (Ex. 21:2-6; Lv. 25:47-55; Jer. 34:8-16). Los derechos de la muchacha israelita vendida por su padre quedaban salvaguardados gracias a unas normas particulares (Ex. 21:7-11).

Podía darse el caso de que un esclavo hebreo no deseara la libertad, sino permanecer siempre junto a su amo (Ex. 21:6-7). Entonces el procedimiento a seguir era acudir a los jueces y horadarle la oreja con una lezna, como señal de servicio «para siempre» (*waabadó leolam*, וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם). En el año del Jubileo quedaban liberados todos los esclavos hebreos, excepto los anteriores, que habían decidido quedarse con sus amos, y cuya libertad representaría un castigo para ellos (Lv. 25:40). Todo israelita caído en desgracia volvía a su familia y la propiedad de sus padres en el año del Jubileo (v. 41).

La Ley Mosaica también reconocía derechos al esclavo extranjero: permitía su castigo a bastonazos, pero prohibía su mutilación o muerte (Ex. 21:20-27; Lv. 24:17, 22). La cautiva que era tomada como mujer adquiría derechos (Dt. 21:10-14). Los esclavos extranjeros eran considerados como parte integrante de la comunidad de Israel (Gn. 17:10-14). Iguales a sus dueños delante de Dios, celebraban con ellos las fiestas religiosas, ofrecían sacrificios (Ex. 12:44; Lv. 22:11; Dt. 12:12, 18; 16:11, 14) y disfrutaban del reposo del sábado (Ex. 20:10; 23:12). La Ley de Moisés, contrariamente a toda legislación vigente conocida, impedía entregar al esclavo fugitivo a su dueño;

ordenaba darle asilo y que se le permitiera instalarse donde bien le pareciera en el país (Dt. 23:15, 16). Estaba prohibido, bajo pena de muerte, apoderarse de personas, venderlas, secuestrarlas (Ex. 21:16; Dt. 24:7). No hay prueba ninguna de que hubieran existido en Israel mercados de esclavos. La Ley de Moisés era a todas luces mucho más humana con respecto a la esclavitud que las legislaciones paganas de la antigüedad. En el AT se observa una relación cordial entre amo y esclavo (cf. Gn. 24). El esclavo tenía derecho a la protección de la justicia (Job 31:13-15) y en ocasiones heredaba a su amo (Gn. 15:2, 3), casándose con la hija (1 Cro. 2:34, 35). El esclavo por nacimiento era un «doméstico», a diferencia de los «comprados»; el dueño podía casar a los esclavos que tenía y los hijos habidos de esta relación le pertenecían. En la práctica, el esclavo nacido en la casa era mejor tratado que los otros. La manumisión era un derecho del dueño, como comprar o vender. La legislación del AT presenta reglas sobre la liberación del esclavo, lo mismo que el Código de Hammurabi (117, 171, 175, 280) y el Código de Lipit-Istar. Los > esenios prohibían severísimamente todo tipo de esclavitud: «No hay un solo esclavo entre ellos; todos son libres y se rinden mutuos servicios. Condenan a los propietarios de esclavos, no solo como una injusticia que ultraja la igualdad, sino como una impía infracción de la ley natural, que engendró iguales a los hombres y los crió como madre y los hizo hermanos verdaderos, no de nombre, sino en realidad. Este parentesco común ha quedado anulado por la interesada y triunfante codicia, produciendo separación en vez de intimidad y enemistad en lugar de amistad» (Filón, *Quod omnis probus*, 77).

II. TRÁFICO DE ESCLAVOS. El tráfico de esclavos fue general en todo el Próximo Oriente. Los fenicios fueron los mercaderes más importantes de la antigüedad, así como también traficantes de esclavos. El profeta Amós condenó a Gaza y Tiro por ese tráfico humano (Am. 1:6, 9). Joel arremetió contra Tiro por la venta de judaítas con gentes del Asia Menor (Jl. 3:6). En el mercado, la venta de esclavos tenía la misma consideración que si de ganado o animales de carga se tratara; no había diferencias jurídicas en estos tipos de transacciones, reguladas por edictos edilicios de magistrados que supervisaban el mercado y cuya labor principal era evitar que el vendedor engañara al comprador. El vendedor, por ley, debía informar de los defectos físicos, enfermedades, carácter, reputación de la mercancía expuesta, y los detalles quedaban reflejados en los documentos de compraventa, que podían ser utilizados como prueba en caso de dolo o engaño. Para asegurarse de que no adquiriría un esclavo defectuoso o demasiado problemático, el comprador podía examinarlo como si de un objeto o animal se tratara, totalmente despojado de su dignidad humana.

En el período helenístico, los ejércitos de > Antíoco Epífanes iban seguidos de tratantes de esclavos para comprar judíos que se esperaban tomar como prisioneros de guerra (1 Mac. 4:41; 2 Mac. 8:10-11). Después de la destrucción de Jerusalén por Tito y la revuelta de > Bar Cochba, miles de judíos capturados fueron vendidos a precios más bajos que el ganado. El amor a la libertad y el aborrecimiento de la esclavitud llevó a escenas como la de Masada en el año 73 d.C., cuyos defensores se mataron a sí mismos, a sus esposas y a sus hijos antes de caer en manos de los romanos y ser esclavizados.

III. ESCLAVITUD EN GRECIA. La esclavitud en Grecia se remonta a tiempos antiquísimos. La multitud de islas se prestaba con facilidad al rapto y venta de personas. Los prisioneros de guerra apenas si tenían importancia en comparación con los esclavos comprados. En las guerras entre griegos se mataba a los mayores y se vendían las mujeres y los niños, seguramente en el extranjero. La guerra representaba una fuente demasiado irregular e insegura de esclavos. Se preferían esclavos de procedencia bárbara: escitas, getas, lidios, frigios, paflagonios, carios y sirios. No se sabe si

estas naciones suministraban su propia gente, o si se trataba de prisioneros de guerra o productos de la caza humana. El precio corriente de un esclavo debía ser barato, pues de lo contrario la crianza hubiese competido con la compra. El matrimonio entre esclavos era apenas poco más que un concubinato tolerado por los amos. La pérdida anual de esclavos se calcula en un 10%, y se procuraba conservar su salud como si de animales últiles se tratara. El esclavo, por su origen extranjero, > bárbaro, era visto con menosprecio y desconfianza. Nada hay sano en el alma de un esclavo, decía Platón. El esclavo es una cosa, un «intrumento animado» (Aristóteles, *Política*, I, 3, 1, 253), sin calidad de persona, y cualquier trato de favor que recibe no es sino aparente. Jurídicamente, el esclavo se hallaba protegido contra la muerte arbitraria y la violación, pero por lo demás, era entregado a cualquier castigo y a los malos tratos. El trabajo en las minas era un verdadero infierno a cargo de esclavos del Estado; mejor era la suerte de los esclavos agrícolas. En el campo, los amos, y aquí brilla una chispa de humanidad entre los griegos, trataban de premiar a los mejores esclavos, no solo con mejores vestidos, sino con un trato educador en el sentido de la justicia y el honor, presentándoles como fin último la libertad. De los puestos en libertad no se tenía una gran opinión. Era natural que el esclavo, una vez libre, se mostrara rencoroso para con su antiguo amo.

Cuanto mayor era el número de esclavos, más duro se hacía el trato y tanto mayores en ellos los deseos de venganza y libertad. En tiempos de guerra se temían sobremanera las deserciones en masa de los esclavos, y el alivio del trato durante ese tiempo se debe más a razones tácticas que humanitarias. En la guerra era un recurso habitual promover la rebelión de los esclavos del enemigo. En las revueltas dentro de la polis, el partido que estaba necesitado de muchos auxiliares se dirigía a los esclavos con promesas de libertad. Los esclavos fugados formaban cuadrillas de bandoleros que aterrorizaban las comarcas. Para evitar su unión, se procuraba no poseer demasiados esclavos del mismo idioma.

BIBLIOGRAFÍA: Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega* (Iberia, Barcelona 1974); François Chamoux, *La civilización griega* (Ed. Optima, Barcelona 2000).

IV. ESCLAVITUD EN ROMA. La condición de los esclavos en Roma era particularmente desdichada. El propietario ejercía sobre el esclavo un poder absoluto; este se encontraba en todo momento a disposición del aquel, de modo discrecional, sin posibilidad de desobedecer y sin condiciones, sin compensaciones estipuladas de antemano. El señor esperaba de él sumisión y lealtad; de lo contrario era coaccionado y forzado a obedecer de la forma que el señor consideraba apropiada. No había entre ellos ningún acuerdo o fórmula de reciprocidad en derechos y deberes, sino una relación dirigida unilateralmente para ejercer un derecho, el del propietario, que consistía en la exigencia y satisfacción de servicios de índole muy diversa a prestar por el esclavo.

La esclavitud fue un pilar básico de la estructura social y económica del Imperio, y el derecho a esclavizar un axioma incuestionable. La posesión de esclavos no se limitaba solo a las élites políticas y sociales romanas también podían ser propietarios miembros de las clases sociales más bajas e incluso los mismos libertos. Además, el número de esclavos que podían poseerse era muy variable, dependiendo de la fortuna del señor. En la época de Claudio, había en la capital 2 o 3 esclavos por cada persona libre. Algunas familias ricas tenían hasta 10.000 y 20.000. No se les reconocía ningún derecho civil ni matrimonial, pues eran tratados como cosas. Sus dueños podían, a voluntad, venderlos, separarlos, regalarlos, torturarlos, e incluso matarlos. Por su parte, los amos vivían bajo la constante amenaza de una explosión de odio de los esclavos, que cuando se producía

arrasaba haciendas y segaba vidas sin número.

El derecho y la autoridad que el señor ejercía sobre sus esclavos se fundamentaban en la idea de que la esclavitud se origina en la guerra, donde el vencedor dispone de la vida del vencido, de tal manera que podía matarlo o conservarlo a su servicio, lo cual venía a ser un aplazamiento de la muerte. La esclavitud se consideraba de hecho un estado de muerte en vida. Además, el paso de un estado de libertad a otro servil era considerado por los romanos como lo más degradante, vergonzoso y abyecto, pues la esclavitud era la más baja clase social, equiparada a la bajeza moral más despreciable. El esclavo estaba totalmente desprotegido ante la ley, carecía de derechos, no se le reconocían relaciones de parentesco algunas, no podía casarse legalmente, sus hijos eran ilegítimos y propiedad del dueño de la madre, y no podía acceder a la propiedad, aunque algunos podían disponer de un *peculium*, en especie o en metálico, por gracia de su dueño, que podía revocarlo en cualquier momento. El esclavo se compraba, vendía, alquilaba, prestaba, regalaba, castigaba o premiaba; cambiaba de funciones, lo separaban de su familia, e incluso lo podían liberar en recompensa al servicio prestado, méritos o cualidades, dependiendo siempre de la buena voluntad del propietario.

Esclavitud, violencia y degradación moral estaban íntimamente ligadas, lo cual se ponía de manifiesto principalmente a través de la explotación sexual y el maltrato físico. La prostitución era un negocio donde iban a parar multitud de mujeres y niños esclavos. No obstante, también fueron muchos los esclavos que contaron con la benevolencia de sus dueños y se los trató con consideración y afecto, llevando en general una vida cómoda y agradable; algunos se adaptaban rápidamente a sus nuevas circunstancias y obtenían grandes ventajas personales, ya que los que eran ambiciosos tenían muchas posibilidades de conseguir una buena posición social y económica, máxime quienes pertenecían a la familia imperial o a los propietarios más poderosos del momento.

La nueva moral introducida a partir del siglo II por la filosofía > estoica irá suavizando el trato dado a los esclavos y prepará el camino para la aparición de una serie de leyes que los protegían. Se prohibió, p.ej., vender separadamente a la madre y a los hijos pequeños; o matar caprichosamente a un esclavo, lo que en tiempos de Constantino llegaría a considerarse homicidio.

Roma se abastecía de esclavos, principalmente, de los prisioneros de guerra. Se dieron esclavizaciones y deportaciones masivas. Otra fuente de abastecimiento, a partir de la *Pax Romana*, fue la reproducción natural de la población esclava. Los hijos de los esclavos adquirían la condición de su madre, aunque el padre fuese un hombre libre. El abandono de niños, hecho habitual en el mundo romano, debido principalmente a la pobreza, o bien para evitar una excesiva partición del patrimonio con demasiados herederos, era otro medio ininterrumpido de conseguir esclavos, práctica condenada y combatida por el cristianismo desde el principio.

BIBLIOGRAFÍA: Keith Bradley, *Esclavitud y sociedad en Roma* (Península, Barcelona 1998); Gonzalo Bravo, *Historia de la Roma antigua* (Alianza 1998); J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbre de los romanos* (Sígueme 1980).

V. ESCLAVITUD EN LA IGLESIA PRIMITIVA. Jesús no se manifiestó nunca contra la esclavitud. En Palestina el problema seguramente no fue tan acuciante como fuera de ella, de ahí que no aparezcan preguntas o cuestiones que exigieran la respuesta de Jesús sobre este asunto. San Pablo, en cambio, en cuyas comunidades no faltaban esclavos, tuvo que enfrentarse al problema de la esclavitud, y lo hizo en términos religiosos, no políticos ni legales. Los escritos paulinos ponen en evidencia el elevado número de esclavos integrados en la comunidad cristiana de Roma. Prácticamente todos los nombres de creyentes a los que saluda en su epístola a los Romanos son

cognomina serviles: la designación de los grupos a los que llama «los de la casa de Aristóbulo» y «los de la casa de Narciso», indica esclavos cristianos propiedad de aquellos dos contemporáneos de Nerón. La epístola escrita desde Roma a los Filipenses lleva saludos de los santos de la casa de César (Flp. 4:22), es decir esclavos conversos del palacio imperial. Pablo exhorta expresamente a los siervos o esclavos a ser obedientes a sus amos (cf. Ef. 6:5-8; Col. 3:22-25; 1 Ti. 6:1, 2; 1 P. 2:18-21). Por otra parte, demanda del amo cristiano que acepte al esclavo fugitivo sin represalias (Flm. 10-16). El Apóstol, como en tantas otras cuestiones, argumenta su defensa del orden establecido en base a un principio superior, donde la libertad se entiende desde unn postulado cristocéntrico. Así, aunque en principio no le preocupa la condición social del esclavo, no tiene reparos en decir que si está en su mano, busque el modo de salir de ese estado; más aún, lo estimula: «¿Eres llamado siendo siervo? No te preocupes; mas también si puedes hacerte libre, procúralo más» (1 Cor. 7:21), pero recuerda que en la nueva sociedad creada mediante la fe en Cristo no hay esclavos y libres, el cristianismo introduce en el mundo una transmutación de valores: «El que en el Señor es llamado siendo siervo, liberto es del Señor: asimismo también el que es llamado siendo libre, siervo es de Cristo»; ambos han sido comprados por precio con el fin de no hacerse «siervos de los hombres» (vv. 22-23). Esta es la diferencia y la cuestión central en la mente del Apóstol (cf. Gal. 3:28; Col. 3:11).

Los esclavos deben desempeñar sus obligaciones puntualmente, «como si se tratara del Señor» (cf. Ef. 6:9; Col. 3:22-4; 4:1). En el caso de que los amos no sean cristianos, los esclavos creyentes deben respetarlos para no dejar en entredicho la fe que profesan y para prevenir que el nombre y enseñanza de Jesús sean blasfemados (cf. 1 Tim. 6:1; Tit. 2:9, 10). Por eso se exige la obediencia incluso frente a los amos de carácter duro y el paciente sufrimiento. Por otra parte, se exhorta a los amos a tratar a sus esclavos con humanidad, recordándoles los derechos que han recibido de Dios (Ef. 6:9; Col. 4:1). Los creyentes esclavos, al igual que los libres, son miembros del cuerpo de Cristo, y por ello son participantes del mismo Espíritu Santo (1 Cor. 12:13, 27).

V. DIGNIDAD DEL TRABAJO MANUAL. Como judíos, tanto Pablo como el resto de los primeros misioneros cristianos se desenvolvieron en la sociedad pagana no como revolucionarios sociales, sino como verdaderos hijos de su patria y de la religión de sus padres, mostrando en todo una nueva relación con la producción y el trabajo manual. En la sociedad judía el esclavo no era objeto de desprecio, porque el trabajo no era minusvalorado como en el mundo grecorromano (Ciceron, *Los oficios*, 1, 42; Suetonio, *Claudio*, 22; Séneca, *De beneficiis*, 18; Valerio Maximo, 5, 2, 10). Para los propietarios romanos y griegos el trabajo manual era degradante, propio de esclavos y de las clases más humildes que no tenían otro medio para subsistir. El rico libre podía dedicar su vida al ocio; se limitaba a dar las órdenes oportunas a sus esclavos. Por el contrario, en la cultura hebrea ningún hombre era considerado inferior por practicar un trabajo manual. Estas fueron ideas y hábitos de vida que los apóstoles difundieron en medio de la sociedad pagana. «Vosotros sabéis —dice Pablo— que estas manos proveyeron para mis necesidades y para aquellos que estaban conmigo» (Hch. 20:34). Y así exhorta a comunidades cristianas recién fundadas: «Tened por aspiración vivir en tranquilidad, ocuparos en vuestros propios asuntos y trabajar con vuestras propias manos, como os hemos mandado» (1 Ts. 4:11); «aún estando con vosotros os amonestábamos así: que si alguno no quiere trabajar, tampoco coma» (2 T. 3:10, 11). Semejante ejemplo y modo de conducta, dado en un tiempo en que aquellos que trabajaban eran considerados «la escoria de la ciudad», y aquellos ciudadanos pobres que no trabajaban vivían de la generosidad pública, introdujo

un nuevo sentimiento y una nueva valoración del trabajo manual. En la Didajé se dice que no está permitido a un cristiano vivir sin una ocupación (*Didajé*, 12).

Se ha argumentado que la falta de una exigencia de abolición general de la institución de la esclavitud dependió, en principio, de la espera de la venida del Señor resucitado que se creía cercana, inmediata. «Este entusiasmo escatológico ayuda a comprender por qué no planteaba ningún problema fundamental la institución de la esclavitud, dado que las comunidades primitivas esperaban la irrupción del nuevo reino de Dios, ya fuera en su generación o, al menos, en un futuro muy próximo» (H.G. Link). Véase EXTRANJERO, FILEMÓN, GOEL, JUBILEO, ONÉSIMO, PARUSÍA, TRABAJO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Esclavitud”, en *EMB* I, 355-359; J. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Fortress 2006); J.A. Gutiérrez-Larraya, “Esclavo”, en *EB* III, 99-110; C. Meillassoux, *Antropología de la esclavitud* (Siglo XXI, Madrid 1990); J.A. Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, social and moral dimensions* (Fortress 2006); M.J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ* (IVP 2001); K. Hopkins, *Conquerors and Slaves* (CUP 1978); D.B. Martin, *Slavery as Salvation.The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (YUP 1990); R. Tuente y H.G. Link, “Esclavo”, en *DTNT* II, 101-112; A. Weiser, “δουλεύω, *douleuô*, δουλεία, *douleia*, δοῦλος, *doulos*”, en *DENT* I, 1059-1070.

A. ROPERO

ESCOL

Heb. 812 *Eshkol*, אֶשְׁכֹּל = «racimo de uvas»; Sept. *Eskhol*, Εσχώλ. Hermano de Aner y de Mamre, uno de los tres amorreos aliados de Abraham en su persecución de los reyes que se habían llevado a Lot cautivo (Gn. 14:13, 24).

ESCOL, Valle de

Heb. *najal eshkol*, נַחַל אֶשְׁכֹּל = «torrente del racimo»; Sept. *phárax bótryos*, φάραξ βότρυος. Valle que conduce un torrente en la estación lluviosa, cercano a Hebrón. Lugar al que fueron los espías enviados por Moisés. Regresaron llevando un enorme racimo de uvas como muestra de la abundancia de la Tierra Prometida (Nm. 13:23, 24; 32:9; Dt. 1:24).

ESCORIAS

Heb. 5509 *sig*, סִיג, y *sug*, סוּג = «sin refinar»; gr. 4027 *perikátharma*, περικάθαρμα. Impurezas de los metales preciosos: «Quita las escorias de la plata, y saldrá un objeto para el fundidor» (Ez. 22:18; cf. Prov. 25:4; 26:23; Sal. 99:119). Se usa metafóricamente para describir los adulterios espirituales de Israel y las impurezas de su comporamiento: «Oh hijo de hombre, para mí la casa de Israel se ha convertido en escoria. Todos ellos —plata, cobre, estaño, hierro y plomo— se han convertido en escoria en medio del horno» (Ez. 22:18,19; cf. Is. 1:22, 25). Pablo dice que los cristianos han venido ser considerados la «escoria del mundo» (1 Cor. 4:13). Véase METAL.

ESCORPIÓN

Heb. 6137 *aqrab*, עַקְרָב; gr. 4651 *skorpíos*, σκορπίος = «escorpión». Arácnido abundante en Palestina, donde se han encontrado ocho especies, la mayor de las cuales solo llega a 15 cm de longitud. Es parecido a un crustáceo marino, pero con una larga cola, en cuyo extremo se halla un aguijón venenoso. Los escorpiones viven bajo las piedras, en las grietas de los muros o en la maleza; son carnivoros y se nutren de insectos y arañas. El más conocido es el alacrán. Su aguijón, situado en el extremo de la cola, tiene en su base una grándula que segrega un fluido venenoso que causa un

dolor extremo a sus víctimas, con fatales resultados, sean hombres o animales. El desierto del Sinaí es especialmente recordado por la abundancia de escorpiones en el tiempo del éxodo (Dt. 8:15).

La expresión «un buen padre no da un escorpión por un huevo» (Lc. 11:12) puede corresponder a un proverbio antiguo, presente también, según Erasmo, entre los griegos (*antí perkês skorpíon*, ἀντὶ περκῆς σκορπίον), para enunciar una imposibilidad en las relaciones humanas. Los apóstoles recibieron autoridad para contrarrestar el veneno de serpientes y escorpiones (Lc. 10:19), probable alusión a las potencias espirituales antagónicas o poderes de las tinieblas, como se muestra en la referencia hecha por Jesús al «poder del enemigo» (cf. Ez. 2:6; Sal. 91:13). En Ap. 9:1-11 el ejército maléfico de seres infernales que salen del pozo para hacer daño a la tierra y sus habitantes tiene la forma simbólica de «langostas con cola de escorpiones».

A. CABEZÓN MARTÍN

ESCRIBA

Heb. 5613 *sopher*, סֹפֵר; pl. *sopherim*, סֹפְרִים; gr. 1122 *grammateús*, γραμματεύς = «escriba, hombre de letras», maestro de la Ley; pl. *grammateîs*, γραμματεῖς.

1. Primeros escribas.
2. Intérpretes de la Ley.
3. De los Tannaím a los Geonim.

I. PRIMEROS ESCRIBAS. Originalmente el título de *sopher* se aplicaba a los encargados de escribir o copiar las leyes, oficio para el que se formaban desde pequeños en una escuela especial a modo de academia de secretariado. El nombre sumerio para el escriba es *dubsar*, lit. «escritor de tabletas», que dada la complejidad de la escritura cuneiforme, gozaba de gran consideración social. En los registros más antiguos del AT, se designa como *sopher*, סֹפֵר, participio de *saphar*, ספר = «escribir», a «los que solían manejar punzón de escribiente» (Jue. 5:14), y corresponde a los funcionarios reales que tenían por misión escribir las cartas del rey, sus decretos y disposiciones (2 Sam. 8:17; 20:25; 1 R. 4:3; 2 R. 12:10; 2 Cro. 24:11; Est. 3:12; Is. 36:3), si bien sus funciones debieron ser múltiples, como jefes de milicia para llevar la cuenta de combatientes y prisioneros (2 R. 25:19; Is. 33: 18; Jer. 52:25). El escriba real era uno de los puestos más elevados, a juzgar por su mención junto al sumo sacerdote (2 R. 12:10; 2 Cro. 24:11).

De modo que los escribas evolucionaron y pasaron de ser simples escribientes y lectores a convertirse en depositarios del saber religioso, militar, literario y científico que se conservaba en los viejos textos y que se iba acrecentando con los nuevos que se fueron escribiendo o transcribiendo. A ellos se debe la configuración religiosa, política y administrativa de la sociedad mesopotámica, cuya continuidad supieron mantener a través de varios milenios y a pesar de los avatares militares, de la creación y dasaparición de estados y de las invasiones y establecimientos de pueblos de diferentes lenguas, estructuras y valores sociales. También a ellos les corresponde el mérito de la irradiación cultural mesopotámica sobre los países limítrofes, y el que las tabletas de arcilla y el sistema cuneiforme de escritura fueran adoptados por varios pueblos. Los escribas de Babilonia y Asur constituían una casta aristocrática, más poderosa a veces que los cortesanos iletrados o que el mismo soberano. Eran los maestros de la escritura y, de hecho, los maestros de la enseñanza. Porque toda enseñanza era en principio y sobre todo formación en el arte de la escritura.

Gracias a los escribas fue posible el mantenimiento casi inmutable del estado egipcio. Ellos

educaron al pueblo bajo y a las clases dirigentes para la consolidación y pervivencia de las estructuras sociales; administaron la riqueza del país y fomentaron, haciendo posible con sus conocimientos técnicos, un mayor aprovechamiento de los recursos naturales y la creación de nuevas fuentes; fueron el instrumento de distribución de esta gran riqueza entre los habitantes y a ellos se debe el carácter alegre de los egipcios. A las escuelas de escribas acudían preferentemente los hijos de los nobles y de los mismos escribas, pero también estaban abiertas a los de las familias de sectores sociales más bajos. La enseñanza era ardua, debido a la complejidad de la escritura jeroglífica. Los niños entraban a la escuela a la edad de diez años, pero permanecían en ella poco tiempo. Los más dedicados continuaban sus estudios hasta la edad adulta. El método de los maestros egipcios consistía tanto en ejercicios de memoria como en lectura. Primero aprendían la lectura y la escritura; luego, matemáticas y geografía. Ejercitaban la memoria, la expresión oral y la escrita. Recibían una solida moral, que moldeaba su carácter y comportamiento, inculcándoles el contenido de la literatura sapiencial que abarcaba desde el aprendizaje de las buenas maneras hasta un conjunto de enseñanzas morales. Aunque han sobrevivido muchos más textos cuneiformes, las muestras de la literatura mesopotámica resultan menos variadas y ricas que las egipcias. Los egipcios cultivaron una literatura funeral como consecuencia de su preocupación por la vida en el más allá.

En Israel, también los escribas pasaron de ser funcionarios de la corte y secretarios de los tribunales a convertirse en dirigentes y maestros del pueblo. La enseñanza de la Ley, que originalmente competía sobre todo a los sacerdotes y levitas, se había ampliado para incluir a los copistas de los textos sagrados, que fueron adquiriendo mayor influencia en el adoctrinamiento del pueblo, terminando por ser los especialistas de la Ley en la época rabínica inmediatamente anterior a Jesucristo. Jeremías les reprocha no haber entendido la Ley: «¿Cómo decís: Nosotros somos sabios, y la ley de Yahveh está con nosotros? Ciertamente la ha cambiado en mentira la pluma mentirosa de los escribas» (Jer. 8:8). Por el contexto se deduce que el «cambio» que falsea el contenido de la Ley consiste en exigir solo lo accidental, haciendo creer al pueblo que con ello podía estar tranquilo, dándole así falsas esperanzas. Creían que cumpliendo la materialidad de la Ley en lo referente al culto se hallaban a salvo del castigo divino (cf. Jer. 6:20).

II. INTÉRPRETES DE LA LEY. Después de la > cautividad, sin estado independiente ni monarquía, la función de los escribas de Israel se concretó exclusivamente en la interpretación y enseñanza de la Torah, puestas al servicio del renacimiento de la fe yahvista gracias a la labor de Esdras, cuyo ideal fue «preparar su corazón para escudriñar [*darash* דר] la ley de Yahveh y para cumplirla, a fin de enseñar a Israel los estatutos y los decretos» (Esd. 7:10; cf. Jer. 8:8; Esd. 8:6, 12; Neh. 8:1). A Esdras se le llama «escriba» o «doctor muy diestro» en la Ley de Moisés; y en la carta real de Artajerjes, sacerdote y «escriba diligente de la ley», «escriba versado en los mandamientos de Yahveh», y en las ceremonias prescritas por él a Israel (Esd. 7:6, 12; Neh. 8:1-13). Esdras fue no solo escriba y sacerdote, sino el verdadero reorganizador del nuevo Estado judío y el fundador de los «intérpretes de la Ley», de los cuales fue el primero, llamado con razón «el segundo Moisés» (Talmud, *Sanhedrín*, 21). Los escribas colaboradores y continuadores de Esdras no fueron simples juristas, como en los tiempos posteriores, sino «hombres sabios» y «justos» a los que se refieren ciertos libros bíblicos (Eclo. 38:24; Dn. 11:33, 35; 12:3). Fueron ellos quienes fijaron el > canon del AT hebreo. La tradición de los siglos siguientes los denomina en ocasiones como «hombres de la Gran Asamblea». A ellos se debe el cambio de la escritura hebrea antigua, que apenas se entendía, por la aramea cuadrada en que se perpetuó el Texto Masorético.

La labor esencial de los escribas consistió en la función de maestros y comentaristas de la Torah y, en grado menor, de los demás escritos bíblicos del canon hebreo. Leían la Ley al pueblo en las sinagogas todos los sábados o en ocasiones señaladas. Como intérpretes, trataron de salvar las diferencias que había entre la legislación mosaica y los hechos y circunstancias de la vida contemporánea. Definieron y delimitaron la manera en que cada precepto de la ley mosaica debía observarse. Se constituyó así la «ley oral» (*Torah shebeal peh*, רָה ֶ בְּעַל ֶ ה), o «medida de los escribas» (*shiuré sopherim*, י ֵרי ס פְּרִים), también conocida por «tradición de los ancianos» en el NT (Mt. 15:2; Mc. 7:3; cf. Gal. 1:14), la cual tendía a satisfacer las exigencias de la aplicación de la Ley y a resolver problemas suscitados por una civilización cosmopolita y mucho más compleja que la de los padres de Israel. En teoría, las «medidas de los escribas» se distinguían de la letra de la Escritura (*dibré Torah*, דִּבְרֵי רָה), pero su autoridad era la misma y con el mismo respaldo divino. El método exegético de los escribas era analítico, basado en la creencia de que la Torah no encerraba palabras o frases retóricas, antes bien, cada una de ellas tenía un significado especial. Su análisis permitía interpretaciones que daban a su contenido un significado más pleno y pormenorizado. En todo fueron diligentes, escrupulosos, humildes y evitaron dogmatizar, temerosos de disminuir la dignidad de la Escritura, por lo que nunca pusieron sus opiniones por escrito, razón por la cual no poseemos ningún libro escrito por ellos. Fueron los posteriores «doctores de la Ley» quienes canonizaron las opiniones de los escribas, alegando haberla recibido por tansmisión oral y por diversos «signos» (*seminim*, סְמָנִים) o indicaciones (*remizim*, רְמָזִים) supuestamente dejadas por los escribas en los márgenes de las copias de la Escritura hebrea para indicar las interpretaciones y definiciones de sus predecesores y las propias.

En el período helenístico los escribas fueron el núcleo de donde partió el movimiento de resistencia a la helenización de los judíos, de donde saldrían los > hasideos y > fariseos, continuadores de la obra de los escribas, ya que el continuo cambio de situaciones planteaba de forma muy problemática la tensión entre la inmutabilidad sagrada de la Torah escrita y la necesidad de continuas adaptaciones en la praxis a los diversos ambientes y circunstancias. A diferencia de los sacerdotes y de los saduceos, más ligados al culto del Templo y al carácter literal de la Torah escrita, los fariseos se emplearon en una laboriosa obra dirigida a acercar la Ley al pueblo, haciendo posible que este la viviera plenamente.

En el NT, el término gr. equivalente al heb. *sopher*, es *grammateús*, γραμματεύς, no en su sentido original, sino en el derivado. El *gramático* no era un simple escribiente o copista, sino el registrador y guardián de los documentos públicos (Tucídides 4, 118); del mismo modo, los escribas de Jerusalén eran los custodios e intérpretes de la Escritura, *grámmata*, γράμματα, sobre la que descansaba la política de la nación. En los días de Jesucristo los escribas se conocían con el nombre de «doctores de la Ley» (heb. *tannaím*, ָ אִים = gr. *nomodidáskaloi*, νομοδιδάσκαλοι). Se dice de ellos que se sientan en la cátedra de Moisés (cf. Mt. 7:29; 23:2, 13-33). La mayoría de ellos eran fariseos, de ahí el binomino evangélico «escribas y fariseos» (Mt. 23; Lc. 5:30); en la práctica formaban un solo partido (cf. Lc. 5:21), en ocasiones con los principales sacerdotes (p.ej., Mt. 2:4; Mc. 8:31; 10:33; 11:18, 27; Lc. 9:22). Solos o en compañía, tuvieron muchos enfrentamientos con Jesús. El texto de Mateo contiene los ayes más explícitos contra ellos (cf. Mt. 23:13, 14, 15, 23, 25, 27, 29).

III. DE LOS TANNAÍM A LOS GEONIM. *Tannaím* es el apelativo arameo, ָ אִים, sing. *tanay*,

אי, utilizado para referirse a la primera escuela de escribas contemporáneos de Cristo. Lit. significa los «repetidores» de la Ley. El título equivalente hebreo es *shoné halakhoth*, וני הֲלַכ ת, denominados en el NT *nomodidáskaloi*, νομοδιδ�σκαλοι, o «maestros de la Ley» (Lc. 5:17; Hch. 5:34). El período de los Tannaím comienza con el famoso Antígono de Soho (200-170 a.C.) y termina con Gamaliel III ben Judá (220 d.C.), bajo cuya presidencia el Sanedrín fue trasladado de Jabné a Tiberias. Los Tannaím compilaron las reglas exegéticas (*middoth*, מִ ת) destinadas a mostrar que las doctrinas de los escribas, así como su expansión de la mano de los doctores de la Ley, se deducen de la Escritura.

A estos siguieron los *Amoraím* (aram. אָמ רָאִים, sing. *amorá*, אָמ רָא), o posteriores doctores de la Ley, lit. «expositores», nombre dado después de la redacción de la Mishnah, que constituye el registro de las exposiciones autorizadas de la Halakhah. El período de los *Amoraím* comienza con los discípulos inmediatos de R. Yehudá el Santo (220 d.C.) y concluye con la terminación del Talmud babilónico (c. 500 d.C.).

Después vinieron los llamados *Saboraím*, סָב רָאִים, del aram. *sabar*, סבר = «discernir, juzgar»; este nombre se dio a los maestros de la Ley después de terminado el Talmud, encargados de examinar los pros y los contras de los *Amoraím* en sus controversias sobre aspectos legales y rituales contenidos en el Talmud.

A estos les sucedieron los *Geonim*, prob. del aram. *Gaón*, אָ ן, título del maestro de la Ley más importante que sucedió a los *Saboraím*. Durante todo este largo período los sabios de Israel fueron profundizando en el estudio de la Torah y del Talmud, lo mismo que hicieron otros muchos que vinieron después.

Las escuelas fundadas por los escribas ofrecían estudios superiores, que a veces reunían numerosos alumnos en edificios particulares o en las construcciones incluidas en los pórticos del Templo, incluso en los atrios (Mc. 14:19; Lc. 2:42ss). Los alumnos se sentaban en el suelo a los pies del maestro (Hch. 22:3), como todavía hacen los estudiantes árabes de las escuelas coránicas actuales. La enseñanza era oral y consistía en sentencias, preguntas y respuestas que se aprendían de memoria, dando a este elemento más valor que a la lógica, y servían después de base a interminables discusiones. En tiempos del NT fueron célebres las escuelas dirigidas por Hillel y por Shammai. Véase DOCTOR, ENSEÑANZA, EXÉGESIS, FARISEOS, HAGGADÁ, HALAKHAH, INTERPRETACIÓN, SINAGOGA, TRADICIÓN.

A. ROPERO

ESCRITURA

Heb. 3791 *kethab*, תְּב, de una raíz que significa «recitar», presente en el árabe *qu'rán* (Corán) y el vocablo siríaco *qeryana*; gr. NT 1124 *graphé*, γραφ� = «escritura», de donde proceden los vocablos castellanos «grafía», «gráfico», etc. Indica en principio un dibujo o una pintura, y después, un escrito.

Los primeros testimonios conocidos de escritura se remontan aprox. al año 3300 a.C., realizados en el ámbito de la civilización sumeria, en la Baja > Mesopotamia. Los registros escritos más antiguos hasta ahora descubiertos se hallaron en Uruk, al sur de Babilonia. Allí se encontraron sellos cilíndricos y tabletas de arcilla escritas con ideogramas cuneiformes.

Los semitas babilónicos, herederos de la cultura sumeria, adoptaron la escritura *cuneiforme* (del lat. *cunneus*, especie de estilete con el que se hacían marcas sobre tabletas de arcilla húmeda). Las

excavaciones efectuadas en Mesopotamia han sacado a la luz innumerables tabletas de arcilla cocida escritas de esta forma. Las que se hallaron en Tell el-Amarna, en número de trescientas, demuestran que se empleaban también en Egipto para las relaciones diplomáticas.

Otros descubrimientos de gran importancia han sido los de Ras Shamra (Ugarit), al norte de Siria (1929-1937) y los de Tell Mardikh (> Ebla) (1964-1973). En esta última localidad se han hallado tabletas escritas con un alefato «protohebreo» anterior a Abraham. Por otra parte, F. Petrie descubrió a principios del siglo XX documentos escritos en alefato protosemítico que se remontan al siglo XV a.C., en la península del Sinaí, más concretamente en Serabit el Kadem. Que se hallaran en el mismo país donde Moisés recibió la orden de escribir no deja de ser un dato sumamente significativo.

En Egipto la escritura también se remonta al III milenio a.C. Para la cultura del Nilo, la escritura, jeroglífica en este caso, es un regalo de los dioses, a la que daban el nombre de *necher medu*, «palabras divinas». Según la mitología egipcia, la escritura fue inventado por el dios escriba Thot, a quien se representa con los útiles correspondientes en las manos. Fue él quien la entregó a los hombres. Seshat es otra divinidad ligada al arte de escribir, «la señora de la escritura», y estaba encargada de grabar los anales del reino. Se la vinculaba con la ciencia y las bibliotecas. La escritura jeroglífica es omnipresente en Egipto: cubre la superficie de templos, tumbas y otros monumentos. Este sistema no salió fuera de sus fronteras. A diferencia de la sumeria, la escritura egipcia es colorida y ricamente decorada desde su inicio. Da cuenta de un modo bastante complejo de la lengua hablada, lo que permite que con ella se escriban, no solo los documentos administrativos, legislativos y comerciales, sino también plegarias, leyendas y literatura en todas sus formas. En los > papiros empleaban tinta roja en todo aquello que se consideraba importante: títulos, nuevos párrafos y encabezamientos. La tinta permitió ilustrar los papiros. Al principio, solo *Libro de los Muertos*, pero luego las ilustraciones acompañaron los textos religiosos; su fin no era estético, sino mágico. Los rollos de papiro escritos se guardaban en jarras, en cajas de madera o en bolsas de piel. A veces estas últimas tenían un asa para poder ser transportadas con facilidad. Y en ocasiones, del recipiente colgaba una tarjeta con el título del rollo que contenía.

Los israelitas pudieron haber tenido al principio un sistema de escritura jeroglífica. Todos los alfabetos han sido relacionados por Gesenio con el fenicio. Se afirma generalmente que el alefato fenicio se derivó del hierático egipcio. Del fenicio se derivó el alefato hebreo arcaico; de este, el samaritano, y luego el hebreo cuadrado.

Sin embargo, otros investigadores ponen esta conexión en tela de juicio. El doctor Poole, escribiendo en anteriores ediciones de la *Enciclopedia Británica*, decía que si el alefato fenicio se hubiera derivado del egipcio, sus nombres describirían los signos originales. En cambio, *áleph* significa «buey», no «águila»; *beth*, «casa», no «pájaro»; *gímel*, «camello», no «cesto». No se halla ninguna coincidencia entre ambos.

La primera mención de escritura en la Biblia aparece con ocasión de la derrota de Amalec (Ex. 17:14). Moisés había sido instruido en toda la sabiduría de los egipcios, lo que incluía le lectura y escritura. Los Diez Mandamientos fueron grabados por el «dedo de Dios» en tablas de piedra (*luhoth haeben*, Ex 24:12). En estas «diez palabras» se halla todo el alefato hebreo a excepción de la letra *tet*. Después de que Moisés rompiera el primer par de tablas, sobre el cual dijo que Dios había escrito (Dt 4:13; 5:22; 9:10), se le ordenó que tallara (*pasal*) un segundo par sobre el que Dios escribiría otra vez los mandamientos (Ex. 34:1; cf. 34:4; Dt. 10:1, 2, 4). Véase ALEFATO, ALFABETO, AMARNA, EBLA, ESCRIBA, HEBREO, JEROGLÍFICO, SUMER.

BIBLIOGRAFÍA: L-J. Calvet, *Historia de la Escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días* (Paidos, Barcelona 2007); G. Cornfeld, "Alfabeto y escritura", en *EMB* I, 44-54 (Barcelona 1970); I.J. Gelb, *Historia de la escritura* (Alianza, Madrid 1976); H. Haarmann, *Historia universal de la escritura* (Gredos, Madrid 2001); G. Jean, *La escritura, archivo de la memoria* (Aguilar, Madrid 1990); A.R. Millard, "Escrituras", *DTOT. Pentateuco* (CLIE 2012).

ESCRITURA CUNEIFORME

Sistema de escritura con trazos en forma de cuña, realizada con una caña aplicada a tablillas de barro, que una vez escritas eran endurecida mediante el calor. Originalmente lo desarrollaron los sumerios hacia el año 3000 a.C. Más tarde se adaptó para escribir en otros idiomas, en especial el acadio, hablado por los antiguos habitantes semitas de Mesopotamia, y después usado como lengua diplomática internacional en el Oriente Próximo, hasta que lo reemplazó el arameo bajo el Imperio persa. En Ras Shamra esta grafía se modificó de un modo específico para escribir persa antiguo y elamita. Véase CUNEIFORME.

ESCRITURA PICTOGRÁFICA

Expresión utilizada para significar cualquier tipo de texto hecho con figuras. La escritura mediante dibujos se destinaba a la comunicación de ciertos mensajes, de modo que fueran comprendidos por los destinatarios. A diferencia de otros dibujos, no tenían una finalidad estética, y se distinguían por su ejecución estereotipada y la omisión de detalles. Con el uso se formalizaron en símbolos lineales que guardaban solo una relación distante con sus orígenes figurativos. La escritura jeroglífica egipcia es el mejor ejemplo que se conoce de un sistema de escritura «pictográfico» muy elaborado. Véase JEROGLÍFICO.

ESCRITURA SAGRADA

En las religiones que reconocen una revelación, la «lectura sagrada» precede a la escritura sacra. Esta lectura (predicación, anuncio, proclamación) se entiende como la reproducción fiel del mensaje revelado por los transmisores (profetas, reyes, sacerdotes). La primera función de la escritura sagrada es ser signo de la autenticidad del mensaje revelado y, como tal, de su origen sobrehumano. El símbolo del bastón sagrado en las llamadas «religiones sin escritura» no es esencialmente distinto del rollo escrito; ambos tienen la función de confirmar la autoridad del transmisor de la verdad revelada, y son como su sello.

En la medida en que las religiones se alejan de su origen (de la experiencia o mensaje originales), los transmisores de la tradición se han de especializar en descifrar el «sello», que poco a poco llega a ocupar el lugar del mismo mensaje revelado, ya que este, por su naturaleza, no puede contenerse en signos escritos. La auténtica búsqueda religiosa, por el contrario, consiste en acoger la lectura sagrada original mediante los signos escritos y en entrar en aquella experiencia original anterior a la escritura y de la que esta no puede ser más que una cifra indicadora.

En la tradición hindú, entre otras, el concepto de «escritura sagrada» es más fluido que en el cristianismo. Alguno de sus libros sagrados, el *Bhagavad Ghita*, p.ej., puede ser reconocido como escritura sagrada (*sruti*) por algunas ramas del hinduismo, sin que le concedan necesariamente el mismo valor otras corrientes, que lo consideren simplemente como perteneciente a la tradición (*smirti*) y no a la escritura propiamente dicha. En el cristianismo tampoco existe un acuerdo completo sobre la canonicidad de los libros santos. La tradición católica distingue entre libros > canónicos y > déuterocanónicos. El problema de la canonicidad.es el de la identificación que hace

una comunidad religiosa de los escritos sagrados, a los que reconoce un valor de escritura santa.

ESCRITURAS, Las

Gr. *hai graphaí*, αἱ γραφαί; también «Santas Escrituras», *hierá grámmata*, ἱερὰ γράμματα. Nombres utilizados en el NT para refererirse exclusivamente a los escritos del AT. Alrededor del 180 d.C. el término «Santas Escrituras», *hierá grámmata*, ἱερὰ γράμματα, es usado por Teófilo, en el que incluye los Evangelios (*Ad Autolicum*, 3, 12). Ireneo llama a la colección de libros del Antiguo y del NT «Divinas Escrituras» (*hai hagíai graphaí*, αἱ ἅγιαι γραφαί, *Adv. haer*. 2, 27).

Antes de la > cautividad, el apelativo «Escritura» o «Escrituras» no tenía ningún sentido distintivo. En los libros del AT anteriores al regreso del cautiverio solo se encuentran expresiones relativas a la Ley o libros de la Ley. En Ex. 32:16 se dice que los mandamientos fueron escritos por «el dedo de Dios» (*graphé Theû*, γραφὴ Θεοῦ), pero sin que el término tenga un sentido especial en sí mismo. En Dn. 10:21 se habla de lo que está escrito «en la escritura de verdad» (*bikhtab émeth*, בִּכְתָב אֱמֶת; Sept. *en graphê aletheías*, ἐν γραφῇ ἀληθείας), pero en el sentido de «libro verdadero», como traducen las versiones modernas. La idea de la Escritura como un todo aparece por vez primera en 2 Cro. 30:5, 18 en la expresión: «al modo que está escrito» (*kekathub*, כַּכָּתוּב; Sept. *katá ten graphén*, κατὰ τὴν γραφήν), semejante a la fórmula neotestamentaria «está escrito» para referirse al AT (Mt. 4:4, 6; 21:13; 26:24).

El uso del sing. 1124 *graphé*, γραφή = «Escritura», hace referencia a un pasaje particular del AT (cf. Mc. 12:10; Jn. 7:38; 13:18; 19:37; Lc. 4:21; Ro. 9:17; Gal. 3:8), aunque aplicable a la totalidad. El plural destaca el sentido colectivo (Mt. 21:42; Jn. 5:39; Hch. 17:11; 18:24; Ro. 1:2). Unas veces se usa simplemente «las Escrituras» (*graphaí*, γραφαί, Mt. 21:42; 22:29; Jn. 5:39; Hch. 17:11; 1 Cor. 15:3); otras, «todas las Escrituras» (*pasai hai graphaí*, πᾶσαι αἱ γραφαί, Lc. 24:27), calificadas en ocasiones con el adjetivo «sagradas», *hieraí*, ἱεραί (Ro. 1:2; 2 Ti. 3:15), o «proféticas», *prophetikaí*, προφητικαί (Ro. 16:26).

Con frecuencia las Escrituras son personificadas por los escritores del NT como dichas con autoridad divina; así, se dice que la Escritura habla a Faraón, en referencia al mensaje recibido de parte de Dios por medio de Moisés (cf. Jn. 19:37; Ro. 4:3; 9:17); se las presenta a veces con capacidad de previsión o como el poder activo de la predicación (Stg. 4:5). La Escritura, en tal caso, toma el lugar de su divino autor en la idea de que se caracteriza como la voz viviente de Dios.

Un texto que ofrece cierta dificultad es 2 Ti. 3:16: *pasa graphé theópneustos*, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, traducido como «toda la Escritura es inspirada por Dios», entendiéndose *graphé*, γραφή, sin artículo como el conjunto del AT. Meyer, Alford, Wordsworth, Ellicott y otros prefieren la lectura: «Toda *graphé*, siendo inspirada por Dios, es también provechosa», es decir, «todo escrito inspirado por Dios sirve además para enseñar» (NBE). El problema es que esto parecería admitir el reconocimiento de una *graphé*, γραφή, no inspirada, que iría contra el uso general y uniforme del NT, que nunca usa esta palabra referida a escritos profanos o seculares.

Respecto al genitivo en «ninguna profecía de la Escritura» (*pasa propheteía graphês*, πᾶσα προφητεία γραφῆς, 2 Ped. 1:20), parece referirse a las profecías contenidas en el AT; pero el autor se refiere a los testigos oculares de Jesús y a la «palabra profética» que indudablemente se daba en la comunidad primitva, de modo que coloca en paridad las profecías del Antiguo y del NT. Ninguna «palabra profética», *propheteía graphês*, προφητεία γραφῆς, es traída por el poder individual

interpretativo del profeta, sino que como la Escritura misma, *graphé*, γραφή, también es inspirada.

En 2 Ped. 3:16 hay una referencia a las epístolas de Pablo, puestas al mismo nivel que «las otras Escrituras». No es seguro si estas *hai loipaí graphaí*, αἱ λοιπαὶ γραφαί son las Escrituras del AT exclusivamente o incluyen otros escritos que cubren los mismos temas. Escribiendo a Timoteo Pablo dice: «desde tu niñez has conocido las Sagradas Escrituras» (*ta hierá grámmata*, τὰ ἱερὰ γράμματα, 2 Ti. 3:15); tomada en sí misma, la palabra *grámmata*, γράμματα, tiene un sentido más amplio que incluye la totalidad del ciclo educativo rabínico, pero en este contexto se refiere a los libros canónicos del AT. Véase BIBLIA, INSPIRACIÓN, REVELACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: H. Hübner, "γραφή, *graphé*, Escritura", en *DENT* I, 786-800; R. Mayer, "Escritura", en *DTNT* II, 119-128.

ESCUDO

Del latín *scutum* = «escudo»; en heb. son dos las palabras básicas que se refieren al arma defensiva conocida como «escudo», formada por una lámina de cuero, madera o metal, que se llevaba en el brazo izquierdo.

1. Heb. 4043 *magén*, מָגֵן = «protección», escudo pequeño y fácil de llevar (2 Sam. 22:31; 1 Cro. 5:18; Job 15:26; Sal. 18:2, 30; Prov. 2:7; Cant. 4:4; Jer. 46:3).

2. Heb. 6793 *tsinnah*, צִנָּה = «cubierta», escudo grande que protegía todo el cuerpo (Sal. 35:2; Ez. 23:24; 26:8; 38:4; 39:9), traducido a veces como > «pavés».

En gr. se dice 2375 *thyreós*, θυρεός, que orig. significaba la piedra que cerraba la entrada de una cueva; luego, un escudo grande y oblongo que protegía todo el cuerpo del soldado.

El escudo era la pieza principal del equipo protector del soldado antiguo, utilizado juntamente con una espada o con un arco (2 Cro. 14:8; 17:17; Jer. 6:23). El material poco resistente con que tales armas eran fabricadas ha hecho que no se conserve ningún ejemplar de la época bíblica, aunque se han perpetuado en los bajorrelieves. La *Mishnah* menciona tres tipos de escudos, el grande, de forma rectangular y que protegía hasta la cabeza; el medio y el pequeño, empleado por la infantería ligera; se utilizaba en los asaltos y en la lucha cuerpo a cuerpo.

La mayoría de los escudos se fabricaban de madera o mimbre y se recubrían de piel, aunque en ocasiones se hacían de metal. Los de piel eran untados con aceite (2 Sam. 1:21; Is. 21:5) para evitar su deterioro. El uso de los de > bronce está atestiguado en la Escritura (cf. 1 Sam. 17:6; 1 R. 14:27), aunque no fue común en Israel. Los de oro eran exclusivos de los generales (1 Mac. 6:39) y prob. tenían una función ceremonial o de gala (1 R. 10:16 ss). Las personas distinguidas tenían su escudero (1 Sam. 17:7, 41).

La imagen del escudo se utiliza con frecuencia para indicar simbólicamente la protección de Dios a sus criaturas (Gn. 15:11; Sal. 18:2, 30, 35; 84:9). En el NT se habla metafóricamente del escudo de la fe (Ef. 6:16), que el creyente debe llevar para que reboten las flechas incendiarias del diablo.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Armas y equipo militar", en *EMB* I, 106-118.

ESCULPIR. Ver GRABAR.

ESCULTURA

Heb. 6459 *pesel*, פֶּסֶל = «ídolo, imagen [labrada]», pl. *pesilim*, פְּסִילִים; del vb. 6458 *pasal*, פסל, raíz primitiva que sign. «cortar, labrar, esculpir», y hace referencia al trabajo realizado por los artesanos

en las piedras de cantería (cf. Ex. 34:4; 1 R. 5:32); Sept. *glyptón*, γλυπτόν, *glymma*, γλύμμα.

«Escultura o imagen de fundición» (Dt. 27:15), ya sea labrada en piedra, modelada en arcilla, esculpida en madera (Dt. 7:25; Is. 30:22 y Hab. 2:19) o en metal, como en Is. 40:19 y 44:10. *Pesel* parece hacer referencia a las imágenes de dioses familiares o del hogar, llamados *elil*, אֱלִיל, y en algunos lugares *hébel*, הֶבֶל; en ambos casos sign. «vacío, vano, nulo»; «ídolos» en Jue. 3:19, 26.

Las esculturas representativas de la divinidad han sido comunes en todas las religiones antiguas de Mesopotamia, Egipto o Palestina. Para los hebreos, sin embargo, fue una cuestión de primer orden prohibir toda representación artística de Dios (Ex. 20:4). Tal cosa era considerada «abominación a Yahveh» (Dt. 7:25). Ni siquiera el altar, donde se ofrecen sacrificios a Dios, podía ser de piedras labradas (Ex. 20:25), con el fin de que ninguna imagen religiosa esculpida en la piedra fuera susceptible de convertirse en objeto de adoración. La guerra a este tipo de cultos es total y sin concesiones: «sus altares destruiréis, y quebraréis sus estatuas, y destruiréis sus imágenes de Asera, y quemaréis sus esculturas en el fuego» (Dt. 7:5; 12:3; cf. Is. 21:9; 45:20; 2 Cro. 34:4, 7). «Avergüéncense todos los que sirven a las imágenes de talla, los que se glorían en los ídolos» (Sal. 97:7).

Se ha discutido mucho respecto a la extensión y alcance de la prohibición del segundo mandamiento, ya que ciertas imágenes y figuras adornadoron el Tabernáculo y el Templo por orden expresa de Dios. En ambos casos, artesanos cualificados fueron contratados para hacer los querubines sobre el propiciatorio (Ex. 25:18, 20); el ornamento floral en los candelabros (Ex. 25:34); la serpiente de bronce (Nm. 21:8, 9) y los querubines del Templo de Salomón o los de Ezequiel (1 R. 6:23-28; 7:23-26; 2 Cro. 3:7; Ez. 41:18). En término generales, se podría decir que el mandamiento divino prohíbe la fabricación de imágenes destinadas a la adoración. Es, pues, pecado de idolatría el adorar una imagen, sea representativa de Dios o de cualquier criatura, por lo cual el mandamiento especifica: «No te inclinarás ante ellas, ni las honrarás». Cosa muy distinta sería el arte ornamental, sin connotaciones idolátricas, como en los casos mencionados.

Un ejemplo de escultura de uso no religioso es lo que se hallaba en la sala de audiencias de Salomón, cuyo trono estaba flanqueado por dos leones y otros doce colocados en cada lado de la seis gradas (1 R. 10:19-20; 2 Cro. 9:19). Después del exilio comenzó a interpretarse la prohibición mosaica en sentido estricto, aplicada a todo tipo de esculturas (Josefo, *Ant*. 15:8, 1; 17:5, 2; 18:8, 1; *Guerras*, 2, 9, 2) e incluida la arquitectura ornamental (Josefo, *Guerras*, 2, 10, 4; cf. *Ant*. 17, 6, 2). El palacio del tetrarca > Herodes en > Tiberíades, adornado con figuras de animales, fue quemado por orden del Sanedrín, por cuanto violaba la Ley en relación con las imágenes (Josefo, *Vida*, 12). Véase ESTATUA, GRABAR, IMAGEN, IDOLATRÍA.

ESCUPIR

Heb. 7556 *raqaq*, רקק = «escupir»; gr. 4429 *ptýo*, πτύω = «escupir» (Mc. 7:33; 8:23; Jn. 9:6). El acto de escupir a alguien, especialmente en la cara, comporta siempre una grave injuria y un supremo desprecio hacia la persona (Nm. 12:14; Is. 1:6; Mt. 26:67; 27:30). «Me abominan y se alejan de mí; no se refrenan de escupir mi cara», es la queja amarga de Job (30:10). El insulto es tan grave que un oriental nunca se permitirá a sí mismo escupir en absoluto en presencia de alguien a quien respeta (Heródoto, *Hist*. 1, 99), y no solo por cuestión de higiene o limpieza, sino de educación (Josefo, *Guerras*, 2, 8, 9). Tal acción estaba prohibida dentro del recinto del Templo (*Mishnah*, Berach. 9, 5).

Judicialmente hablando, escupir a alguien en la cara formaba parte del proceder contra el acusado que había faltado a sus deberes, como en el caso del > goel o pariente que rehusaba cumplir con sus obligaciones: «Entonces su cuñada se acercará a él delante de los ancianos, quitará el calzado del pie de él, le escupirá en la cara y le dirá: Así se haga al hombre que no edifica la casa de su hermano» (Dt. 25:9).

Los evangelistas informan que Jesús fue escupido en el rostro para enfatizar el menosprecio de las autoridades religiosas y la crueldad añadida al pronunciamiento del veredicto que le condenaba a muerte (Mt. 26:67; Mc. 14:65). Este tipo de afrenta resultaba tan humillante, que Jesús previene anticipadamente a sus discípulos, dirigiendo su atención al desenlace final: «Se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán; y después de tres días resucitará» (Mc. 10:34; Lc. 18:32).

En el caso de algunas enfermedades epilépticas y otras de carácter más o menos misterioso, la gente escupía en derredor del enfermo para evitar el contagio, creyendo que con ello ahuyentanban a los malos espíritus. Véase INSULTO, SALIVA.

ESDRELÓN

Gr. *Esdrelón*, Ἐσδρηλ?ν. Nombre griego de la mayor llanura de Palestina, situada a casi todo lo ancho del país, y más concretamente, a la parte occidental del valle de > Jezreel, de cuyo topónimo heb. no es más que una corrupcón o derivación (cf. Judit 1:8; 3:9; 4:5, 6; 7:3). Véase JEZREEL

ESDRAS

Heb. y arm. *Ezra*, עֶזְרָא = «ayuda, asistencia», supuesta forma abreviada de *Azaryahu*, Azarías; gr. *Esdras*, Ἔσδρας; Vulg. *Esdras*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Descendiente de Judá, del que no se dan otros datos que los de 1 Cro. 4:17.

2. Sacerdote dirigente que acompañó a Zorobabel de regreso a Jerusalén (Neh 12:1, 7). Su hijo > Mesulam fue dirigente sacerdotal en tiempos de > Joiacim (vv. 12, 13).

Funcionario palaciego del rey persa Artajerjes encargado de los asuntos judíos. Era hijo de Seraías y descendiente de Aarón, sacerdote y escriba. Estaba entre los cautivos judíos nacidos en Babilonia. Gracias a su influencia en la corte persa, logró un permiso para hacer una visita a la tierra de sus padres.

3. Hijo de Seraías y descendiente de Aarón, de la casa de Finees (Esd. 7:1-6), sacerdote (*kohen*, הֵן ̇) y escriba (*sopher*, סֹפֵר). Estaba entre los cautivos judíos nacidos en Babilonia. Fue funcionario de la corte real para los asuntos judíos y persona de confianza del rey persa Artajerjes, quien lo envió oficialmente con el cargo de «sacerdote-letrado» y «doctor en la Ley del Dios del cielo» (Esd. 7:11.12) «para inspeccionar en Judá y Jerusalén sobre la Ley de tu Dios» (Esd. 7:14). El documento oficial entregado a Esdras por Artajerjes (cuyo texto arameo se recoge en Esd. 7:11-26) continúa con una serie de disposiciones financieras (Esd. 7:15-24) y jurídicas (Esd. 7:25-26). Por decreto real, Esdras tenía autoridad para reorganizar sobre la base de la Ley de Moisés la comunidad judía retornada a Judea y Jerusalén después del exilio babilónico, con poderes judiciales para aplicar la pena de muerte, destierro, multa en dinero o cárcel.

En base a este decreto se devolvieron también los utensilios del Templo y se le entregó plata y oro de los tesoros del rey. Esdras se confió a Dios no pidiendo escolta para el viaje (Esd. 8:21-23).

La historia de Esdras presenta un difícil problema de orden cronológico. Al rey persa se lo llama

Artajerjes, sin que se especifique si es Artajerjes I (464-424 a.C.) o II (404-358 a.C.). Neh. 2:1 y 13:6 también hace referencia al rey Artajerjes, sin más especificaciones. Si ambos textos se refieren al mismo rey, Esdras habría llegado primero, hacia el 458 a.C., unos 13 años antes que Nehemías, y tras la reconstrucción de las murallas por este último, habría congregado al pueblo y, en el marco de una celebración del Año Nuevo, habría leído públicamente la Ley de Dios (cf. Neh. 8).

Pero muchos investigadores estiman que esta tesis tradicional presenta algunas dificultades, por lo que se han sugerido hipótesis alternativas. Muchos situan a Esdras después de Nehemías, en la época de Artajerjes II Mnemón (404-360), p.ej. R. Albertz, quien afirma además que las misiones de Nehemías y de Esdras deben ser encuadradas en un contexto de movimientos subversivos y que habría que considerarlas como una jugada estratégica sumamente hábil con la que el gobierno persa se habría servido de la colaboración de altos funcionarios judíos desterrados en Babilonia no solo para robustecer la ya debilitada coalición favorable al imperio, sino también para asegurarse su lealtad por medio de toda una serie de concesiones tendientes a promover la futura autonomía judía. A. Pavlosky piensa que Esdras habría llegado no en el año séptimo de Artajerjes I, sino en el año 37, durante la segunda estancia de Nehemías. Van Hoonacker propone el siguiente curso de los acontecimientos: 1) reconstrucción del Templo por los repatriados con ocasión del edicto de Ciro (año 538; Esd. 1:1-6:22); 2) en el año veinte de Artajerjes I (445-44), Nehemías se dirige a Jerusalén, emprendiendo el trabajo de reconstrucción de las murallas (comienzo de las 70 semanas del profeta Daniel, 9:24-27); 3) al año séptimo del reinado de Artajerjes II (404-358), es decir, el 398/7, llegó Esdras a Jerusalén al frente de mil quinientos judíos para acometer la reforma religiosa (Esd. 7:1-10:44).

La tradición hebrea atribuye a Esdras una actividad esencial en la fijación del canon bíblico. De hecho, muchos críticos actuales coinciden de manera generalizada en que fue este contexto de la autorización imperial persa otorgada a Esdras para establecer en Judá un derecho particular en favor de los judíos lo que condujo a los diferentes grupos religiosos que coexistían en Judá después del exilio a llegar a un acuerdo –nada fácil por cierto– para definir un texto normativo para todos que lograra descubrir y expresar los elementos esenciales de la propia identidad y tuviera fuerza de ley.

Esto es lo que habría servido de catalizador para la redacción de una única > Torah. Con el tiempo, la figura de Esdras se fue engrandeciendo aún más y se transformó no solo en quien había fijado el canon, sino además en el sujeto de muchas revelaciones > «apocalípticas».

Esdras impuso la severísima prohibición de matrimonios con no judíos, ordenando la anulación de los ya contraídos, despidiendo a las mujeres extranjeras y los hijos habidos con ellas (Esd. 9:1-10:44).

Bajo el gobierno de Nehemías, unos 13 años más tarde, Esdras dirigió una lectura y exposición pública de la Ley (Neh. 8) y tuvo un papel especial en la dedicación del nuevo muro de la ciudad (Neh. 12:36), después de su reconstrucción bajo la dirección de Nehemías. A partir de aquí las Escrituras guardan silencio sobre Esdras. Según una tradición judía, Esdras murió en Zamzumu (Persia), cerca del Tigris, a su regreso de Jerusalén a Susa a edad avanzada. Véase ARTAJERJES, CANON, ESDRAS, Libro; NEHEMÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Historia de la Religión de Israel en tiempos del AT*, II, 581 (Trotta 2001); A. Pavlosky, “Die Chronologie der Tütigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lósung”, en *Bibl*. 38 (1957) 275-305; 428-456; P. Sacchi, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, 148-150 (Fondo Editorial PUCP 2004); A. Soggin, *Nueva Historia de Israel*, 342-345 (Desclée de Brouwer 1997); A. Van Hoonacker, “Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothése sur la chronologie de 1’époque de la restauration juive”, *Le Museon* 9 (1890) 151-184, 317-351, 389-401; J.S. Wright, *The Date of Ezra´s Coming to Jerusalem* (Tyndale, Londres

1947).

C. MENDOZA

ESDRAS, Libro de

1. Título y texto.
2. Objetivo y plan del libro.
3. Relación con Crónicas.
4. Esdras y la ley.
5. Expulsión de las mujeres extranjeras.

I. TÍTULO Y TEXTO. Recibe este nombre en virtud de su protagonista, aunque Esdras aparece solo en los últimos capítulos (7-10), mientras que en la primera parte, que es la más extensa, ocupa el lugar preponderante > Zorobabel. Según esto, su verdadero título debería ser *Libro de Zorobabel*, conforme a la costumbre antigua de designar los libros con el nombre del protagonista de los primeros capítulos del escrito. El título de *Esdras* se debe más bien a la convicción tradicional de que el sacerdote y escriba Esdras era el autor.

En el antiguo canon judío, Esdras formaba un solo libro junto con Nehemías, que llevaba el título de Esdras. El texto griego de la LXX distinguió dos libros de Esdras. El primero, Esdras A, equivale al 3 Esdras apócrifo; el segundo, Esdras B, comprende los canónicos Esdras-Nehemías. La Vulg. divide el libro en *Primero de Esdras*, y *Segundo de Esdras*. Los autores eclesiásticos más antiguos, al citar a Esdras, lo hacen generalmente siguiendo la división de la LXX. A partir del s. V, cuando se deja claro que el *Tercer libro de Esdras* no es inspirado, el volumen se dividió en dos, atendiendo a su argumento. Al primero lo llamaron Esdras, y Nehemías al segundo, por razón de las palabras de Neh. 1:1: «Palabras de Nehemías, hijo de Hilcías». Esta división entró en el texto hebreo, por analogía con el uso cristiano, hacia el s. XVI, a partir de la edición de Daniel Bomberg (Venecia, 1517), lo que permite hallar con mayor facilidad las referencias.

El libro fue escrito originalmente en hebreo en su mayor parte, bien conservada en general, pero deficiente en cuanto a la transcripción de los nombres propios y números. En general, su gramática y sintaxis no son las mejores, principalmente en las partes propias del autor; abundan los arameísmos. Dos pasajes están escritos en lengua aramea: Esd. 4:8–6:18; 7:12-26, sobre cuya autoría discuten los eruditos.

Bajo el nombre de Esdras-Nehemías circulan otros dos libros no canónicos, el mencionado *Tercer libro de Esdras* y el *Apocalipsis de Esdras*, llamado también C*uarto libro de Esdras*. La Vulgata contiene ambos libros en forma de apéndice.

En la primera parte del libro de Esdras (1:1–6:22) hay una sección en hebreo y otra en arameo (4:6–6:18). En la hebrea se pueden distinguir dos documentos: 1) el edicto de Ciro (1:1-4), que se reproduce en 6:3-5, y 2) un catálogo de repatriados (2:1-70), que, con ligeras variantes, se halla en la segunda (4:6–6:22), donde se incluyen una serie de documentos tomados del archivo real o del Templo: a) la carta de los samaritanos a Artajerjes (4:7-16); b) la respuesta del rey (4:17-22); c) la carta de Tatnaí y Setar-Boznaí a Darío I (5:6-17); y d) la contestación del monarca (6:3-12). El autor sagrado ha añadido a las mencionadas fuentes algunas indicaciones (4:7), las ha encuadrado en su contexto histórico (4:24–5:5), ha puesto una conclusión de índole histórica (6:13-18) y concluye con una noticia sobre la celebración de la Pascua (6:19-22). A las fuentes mencionadas cabe añadir, según algunos autores, otra de origen hebreo en los dos primeros capítulos, visible en Esd. 1:2-4, 8-

11.

En la segunda parte del libro (7-10) aparecen las «Memorias de Esdras». Según los estudiosos, este documento representa la relación global del informe destinado a las autoridades persas (7:1–10:44). Es importante este documento por los datos cronológicos que encierra. En estas memorias se incluye una carta en arameo del rey Artajerjes a Esdras (7:11-26).

II. OBJETIVO Y PLAN DEL LIBRO. Del estudio contenido y composición de nuestro libro se deduce que *el objetivo y plan* del mismo por parte del autor solamente es juntar aquellos hechos y documentos que demuestran cómo Dios, después de los 70 años de exilio y en cumplimiento de las anunciadas promesas por medio de los profetas, cumplirá con la salvación y salida de su pueblo de Babilonia, tal cómo lo hizo, que el templo y el culto fuesen restaurados en Jerusalén según las ordenanzas y cómo la asamblea, que se estaba reuniendo nuevamente, fue preservada de una recaída en la idolatría y un estilo de vida pagano por medio de la disolución de los matrimonios mixtos con mujeres gentiles. La restauración del templo y del culto conforme a la ley, así como la separación de los gentiles del seno de la recién fundada asamblea fueron condiciones necesarias e imprescindibles para la reunificación del pueblo de Dios de entre los gentiles, a la vez que lo fueron para la preservación y continuación del pueblo de Israel, al cual Dios había dado promesas por medio de sus patriarcas, diciéndoles que quería poner su simiente para bendición de todas las familias de la tierra; y así pudo Dios cumplir, a su tiempo, con respecto a la dirigencia actual de Israel y realizar el desarrollo futuro de las promesas conforme a los profetas. *En esto consiste el significado de la historia de la salvación del libro de Esdras*: en que podemos ver aquí cómo el Señor guiaba por un lado de manera tal los corazones de los gobernantes del mundo, los reyes del imperio persa, que ellos apoyaban la construcción del templo en Jerusalén y el sostenimiento del servicio en este Templo a pesar de las maquinaciones de los enemigos del pueblo de Dios; a la vez que por otro lado despertaba al pueblo liberado de Babilonia, a hombres como el príncipe Zorobabel, el sumo sacerdote Jesúa y el escriba Esdras, apoyados por los profetas Hageo y Zacarías, y emprendieron con decisión valerosa y ejecutaron con mano fuerte la obra, a la cual habían sido llamados.

III. RELACIÓN CON CRÓNICAS. Bastantes críticos, fundándose en las afinidades de plan, método y recursos redaccionales entre Esdras-Nehemías y Crónicas, afirman descubrir en ellos las diversas partes de una única obra completa. Para H. Martens los libros de Esdras y Nehemías no solo fueron compuestos por el mismo autor o redactor de los libros de las Crónicas, sino que además eran su continuación; más aún, formaron una unidad, un único libro con ellos. En sus orígenes, pues, los cuatro libros del canon actual habrían formado un solo escrito. Ciertamente, 1-2 Crónicas terminan con el decreto de Ciro (538 a.C.) que permitió el regreso de los judíos exiliados en Babilonia, y el libro de Esdras-Nehemías empieza con este mismo decreto (2 Cro. 36:22-31; Esd. 1:1-4). Como fuentes hay que suponer las memorias o notas, así como los informes oficiales del rey persa; noticias e informes que Esdras y Nehemías habrían consignado personalmente por escrito o habrían dictado. Hoy no está clara esta unidad de obra y autor.

La Historia Deuteronomística (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y 1-2 Crónicas culminan sus relatos con la caída de Jerusalén (2 R. 25; 2 Cro. 36). Esdras-Nehemías representan la única fuente canónica que sigue narrando los acontecimientos después del decreto de Ciro (538 a.C.) hasta 430 —un siglo decisivo para la reconstrucción del judaísmo postexílico (Hageo; Zacarías 1–8)—. La conclusión tradicional, según la cual Esdras volvió a Jerusalén en 458 a.C., *antes* que Nehemías (444 a.C.), ha recuperado el apoyo de la mayoría, a pesar de ciertas dificultades. Algunos, sin embargo, postulan la

fecha de 398 para Esdras (bajo Artajerjes II) después de Nehemías, mientras que otros prefieren postular a ambos reformadores como *contemporáneos*, pero con la llegada de Esdras después de Nehemías (438 o 428 a.C.).

IV. ESDRAS Y LA LEY. Cuando Esdras estaba todavía en Babilonia, se ocupó del estudio de la Ley de Israel (Esd. 7:1-10). Después marchó, por encargo del monarca, a Jerusalén para enseñar allí al pueblo la Ley del Señor y cuidar de que se cumpliera y que sus transgresiones fueran perseguidas judicialmente (Esd. 7:11-26). De la instrucción del pueblo en la Ley cuenta Neh. 8:1-18. La escena es de una gran simplicidad: el escriba versado en las Escrituras que es Esdras recibe el ruego, frente a la puerta de las Aguas en que se ha reunido todo el pueblo, de que lleve el libro de la Ley de Moisés. Y Esdras lee al pueblo esa Ley divina a lo largo de siete días, desde la mañana hasta el mediodía, durante la fiesta de los > Tabernáculos. Para ello se alzaba sobre una tribuna de madera que habían levantado al efecto.

Se discute acaloradamente cuál fue el verdadero contenido de la «Ley de Dios» que Esdras había «traído» de Babilonia: ¿el Pentateuco?, ¿el llamado «Documento Sacerdotal», o algún otro código legislativo? (cf. Ph. Abadie: «La "Ley traída por Esdras" y el Pentateuco», en *El libro de Esdras y de Nehemías*, 39-44; O. Artus: «El contexto histórico de la formación del Pentateuco», en *Aproximación actual al Pentateuco*, 9-12 (EVD, 2001); R. Albertz: «Inclusión de la Torá en el canon escriturístico y autorización del imperio persa», en *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT* II, 613 [Trotta, 2001]).

Desde Wellhausen es común suponer que Esdras jugó el papel decisivo al juntar las cuatro fuentes principales del Pentateuco y promulgar esta «Ley de Moisés» al pueblo judío, lo que explica su fama incomparable en el judaísmo posterior (Neh. 8).

V. EXPULSIÓN DE LAS MUJERES EXTRANJERAS. Las contribuciones de Esdras y Nehemías para la formación de la nueva sociedad judía postexílica centradas en la Ley son fundamentales, pero el costo fue tan grande que no se puede olvidar: la injusticia y el sufrimiento de las mujeres no judías, cruelmente despedidas con sus hijos. Para Hugh Williamson (1985: 160), las mujeres gentiles despedidas con sus hijos procedían de la élite gentil («los pueblos de las tierras», 10:2, 11), que se había aprovechado del exilio de los judíos para apropiarse de sus tierras. En tal caso, aquellas mujeres, al volver a la casa de sus padres, mejorarían su situación económica. No obstante, no se puede ocultar la dureza y el sufrimiento de los divorcios masivos impuestos por Esdras y Nehemías, especialmente en los casos de los niños.

Mientras Malaquías 2:10-16 (460 a.C.) *denunció* a los israelitas por haberse divorciado de sus esposas israelitas para casarse con mujeres gentiles más jóvenes y ricas, Esdras *ordenó* el divorcio de las mujeres gentiles. Así, aunque los mandamientos parecen formalmente contradictorios (divorciarse o no divorciarse), una mejor comprensión de los contextos históricos clarifica la coherencia. Además de oponerse a la idolatría, tanto Malaquías (al condenar el divorcio) como Esdras (al ordenar divorcios) procuraron mantener la tierra en manos de los judíos y sus descendientes para evitar así que las propiedades pasaran a manos de la élite gentil (cf. 1 Cor. 7:12-16, donde Pablo aconseja a los creyentes *no* divorciarse de no creyentes).

Existe otra diversidad de enseñanza al respecto, pues Nehemías (13:23-31) condena a los *dirigentes* de la comunidad por haber aceptado matrimonios mixtos (un asunto *político*), mientras que el texto de Esdras (9-10) condena a los *sacerdotes y levitas* (especialmente) por *diluir la identidad judía* (D. L. Smith-Christopher 1994: 243-265, esp. 257-258). Es común acusar a Esdras

de promover una ideología racista, pues las traducciones afirman que los sacerdotes están «mezclando la *raza* santa con la de los pueblos vecinos. Y los primeros en cometer tal infidelidad han sido los jefes y los gobernantes» (Esd. 9:2b, NVI).

Véase ARTAJERJES, CRÓNICAS, DIVORCIO, NEHEMÍAS, PENTATEUCO, ZOROBABEL.

BIBLIOGRAFÍA: P. Abadie, *El Libro de Esdras y de Nehemías* (EVD 1998); L.C. Allen y T. Laniak, *Ezra, Nehemiah, Esther* (Hendrickson 2003); G. Bettenzoli, "Esdras y Nehemías", en *CBI*, 617-628; J. Bleninkinsopp, *Ezra-Nehemiah.* OTL (Westminster 1988); Id., *Judaism, the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Eerdmans 2009); J.J. Bimson, "Ezra, Book of", en *DTIB*, 223-225; D.J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther.* NCBC (Eerdmans 1984); G.F. Davies, *Ezra and Nehemiah* (Liturgical 1999); M.W. Duggan, "Ezra", en *DSE*, 297-298; T.C. Eskenazi, "Ezra",en New Oxford Annotated Bible, 667-684 (Oxford 2000); T.C. Eskenazi y K.H. Richards, eds. *Temple and Community in the Persian Period. Second Temple Studies 2*. JSOT Sup 175, 243-65 (Sheffield 1994); F.C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah.* NICOT (Eerdmans 1982); A. Fernández, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías* (CSIC 1950); L.S. Fried, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*. BGS (Eisenbrauns 2004); L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah.* OTR (Routledge 1998); K.G. Hogland, *Archaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Scholars, Atlanta 1992); S. Japhet, "Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah", en *Second Temple Studies*, vol. 2, 189-215. *Temple and Community in the Persian Period* (JSOT Press, Sheffield 1994); C. F. Keil y F. Delistzsch, *CTHAT, Pentateuco e históricos* (CLIE 2008); D. Kidner, *Ezra and Nehemiah.* TOTC (IVP 1979); R.W. Klein, "The Book of Ezra". *The New Interpreter's Bible* (Abingdon 1996); J.C. Laney, Ezra and Nehemiah (Moody 1982); M. Levering, *Ezra and Nehemiah.* BTCB (Brazos 2007); F.L. Moriarty, *Esdras y Nehemías* (ST 1969); S. Pagan, *Esdras, Nehemías y Ester.* CBHA (Caribe 1992); D.L. Smith-Christopher, "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9–10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaean Community", en *Temple and Community in the Persian Period. Second Temple Studies 2*, 243-65, T.C. Eskenazi y Kenneth H. Richards, eds. (JSOTS, Sheffield 1994); Id., "Ezra-Nehemiah", en *The Oxford Bible Commentary*, 308-24, J. Barton y J. Muddiman (Oxford University 2001); R.L. Stanley, "Ezra-Nehemiah", en *The QBC*, 268-77; M.A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah*. Interpretation (Westminster John Knox 1992); J.P. Weinberg, *The Citizen-Temple Community* (Sheffield University 1992); J.W.H. Wick-Bos, *Ezra, Nehemiah, and Esther.* WBC (Westminster John Knox 1998); H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah.* WBC (Word 1985).

A. ROPERO

ESCUDRIÑAR

Del lat. vg. *scrutiniare*, derivado del clásico *scrutinium* = «acción de escudriñar o visitar»; y este de *scrutari* = «escudriñar, explorar, rebuscar»; gr. 350 *anakrino*, ἀνακρίνω, «escudriñar, examinar». Se dice en elogio de los judíos de Berea, que recibieron el mensaje de Pablo y Silas con interés: «escudriñando cada día las Escrituras para verificar si estas cosas eran así» (Hch. 17:11). En el sentido de examen se usa el vb. 2045 *eraunao*, ἐραυνάω, en referencia a Dios, que escudriña el corazón (Ro. 8:27; cf. Ap. 2:23); del Espíritu Santo, que escudriña todas las cosas (1 Cor. 2:10); de los profetas del AT, que escrutaban los tiempo futuros del Mesías por «el Espíritu de Cristo que estaba en ellos» (1 P. 1:11). También se usa en el cuarto Evangelio respecto al examen y estudio de las Escrituras (Jn. 5:39).

ESEC

Heb. 6232 *Ésheq*, עֵשֶׁק = «opresión»; Sept. *Eselek*, Ἐσελέκ, *Asel*, Ἀσήλ. Hermano de > Azel, de la tribu de Benjamín, uno de los descendientes del rey > Saúl. Padre de varios hijos, entre ellos Ulam, su primogénito, cabeza de una famosa familia de arqueros (1 Cro. 8:39). Su nombre se omite en la lista paralela de 1 Cro. 9:35-44.

ESEK

Heb. 6230 *Eseq*, עֵשֶׂק = «contención, altercado»; Sept. y Vulg. traducen *Adikía*, Ἀδικία, «calumnia», como si leyeran *oseq*, עֹשֶׁק.

Pozo (*beer*, בְּאֵר) de agua cavado por Isaac, cerca del valle Gerar, por el cual los pastores filisteos riñeron (*hitheashqú*, הִתְעַשְּׂקוּ) con los pastores de Isaac, reclamándolo como propio (Gn. 26:20). Debido a este altercado recibió el nombre de Esek. Parece que Isaac renunció a él y buscó nuevas fuentes de agua (vv. 21-22). Debía de tratarse de pozos de agua distintos a los que había abierto en su día Abraham y que los filisteos habían cegado después de su muerte (v. 18). Todavía en la actualidad hay varios pozos en el lugar.

ESEM

Heb. 6107 *Etsem*, אֶצֶם = «hueso, poderoso», forma incorrecta de escribir el nombre de Ezem, pueblo originalmente incluido en el sur del territorio de Judá y más tarde asignado a la tribu de Simeón (Jos. 15:29; 19:3; 1 Cro. 4:29). Véase EZEM.

ESENIOS

Gr. *Essenoí*, Ἐσσηνοί (grl. Josefo y Plinio) o *Essaíoi*, Ἐσσαῖοι (Josefo, *Guerras*, 1, 3, 5, etc.; Filón). Es prob. que el vocablo se relacione con los términos gr. *hosios*, ὅσιος, «santo, recto» (en oposición a lo torcido o contaminado) y *hosiotes*, ὁσιότης = «santidad», y que tenga su origen de la forma aramea *hasayé*, חֲסָיֵא = «hombres santos», aunque no hay acuerdo entre los eruditos al respecto.

1. Fuentes.
2. Historia y reglas.
3. Los esenios y el NT.
4. El Maestro de Justicia y Jesús.

I. FUENTES. Los esenios eran miembros de una hermandad religiosa judía organizada en torno a bases comunitarias, acerca de la que existe poca información histórica clara. Josefo habla de ellos en la versión griega de sus escritos (*Ant* 13:5, 9; 18:1, 5; *Guerras* 2:8); lo mismo hacen Filón de Alejandría (*Quod Omnis Probis Liber Sit* y *Apología pro Judaeis*) y Plinio el Viejo (*Naturalis Historia*, 5, 15, 73). Los tratados del Talmud guardan silencio sobre su existencia, igual que hacen los Evangelios y el resto del NT, a pesar de que estos escritos mencionan frecuentemente a otros grupos judíos de la época. La situación documental cambió por completo cuando en 1947 salió a la luz de la mano de la arqueología el mundo de los esenios, gracias al descubrimiento de unos antiguos manuscritos hebreos cerca del mar Muerto, en Qirbet Qumrán (Ruinas de Qumrán), lugar que puede haber sido, en el siglo I d.C., la sede del asentamiento de alguna comunidad esenia. A. González Lamadrid no duda en afirmar que nos hallamos en Qumrán con un verdadero monasterio esenio, lo mismo que G. Vermes y M. Dupont-Sommer. Para estos autores, los documentos hallados a los que damos los nombres de *Manual de Disciplina* y *Comentario de Habacuc* tienen una relación directa con este grupo.

Los descubrimientos incluyeron grandes partes o fragmentos de casi todos los libros del AT, obras pseudoepigráficas y comentarios, himnos, libros apocalípticos y proféticos peculiares de la comunidad. Todo este material ha reivindicado la fiabilidad histórica de los tres relatos clásicos conocidos. La comunidad de Qumrán aparece descrita en el *Manual de Disciplina* como una especie de «casa de Israel modelo», organizada con el objeto de preparar el camino para la inminente llegada del Reino de Dios y el día del juicio. Con la batalla final y el juicio divino, este mundo terminará en una conflagración universal, y los muertos que hayan sido justos resucitarán, mientras

que los vivos serán transformados; pero todos, muertos o vivos, quedarán revestidos de la gloria de Adán, como un regreso al paraíso (cf. la escatología paulina en 1 Ts. 4:13-18; 1 Cor. 15:51).

II. HISTORIA Y REGLAS. El movimiento esenio aparentemente se originó en el siglo II a.C., en torno al año 172, y parece haber desaparecido con la destrucción de Jerusalén, cuando las legiones romanas asolaron sus asentamientos y masacraron a todos los habitantes judíos del desierto, pacifistas, esenios, y zelotes por igual. Herodes el Grande les fue favorable, pues durante su infancia, un judío esenio llamado Menahem le predijo que llegaría a ser rey de los judíos (Josefo, *Ant*. 15, 10, 5). Tras la muerte de Herodes, con los romanos al frente de la tierra de Judea y el Templo en manos de un sacerdocio considerado corrupto, los esenios se apartaron de la vida pública a lugares desiertos, lejos de la sociedad, para llevar una vida ascética y pura en espera del fin de los tiempos que creían cercano.

No se conocen muchos datos concretos sobre ellos, toda vez que rehuyeron todo contacto con las poblaciones donde se constituyeron en colonias separadas, que en total sumaban unos 4.000 miembros repartidos entre Siria y Palestina, incluso en Jerusalén —durante el reinado de Herodes—, como da fe el nombre de una de las puertas de sus murallas: «la puerta de los esenios» (*Essenôn pyle*, Ἐσσηνῶν πύλη, *Guerras*, 5, 4, 2). Sus principales asentamientos se encontraban a orillas del mar Muerto, de donde proviene casi toda la informacion de que se dispone referida al grupo de Qumrán.

Al parecer, cada comunidad o agrupación tenía su propia sinagoga, un refectorio para la comida en común y para las asambleas, con una instalación para los baños diarios en agua corriente. El que entraba en la comunidad abandonaba todos sus bienes. «Una de sus prácticas despierta especialmente la admiración de los demás aspirantes a la virtud, puesto que ni entre los griegos o los extranjeros ha existido algo semejante. Es la suya una práctica muy antigua, que nunca se ha entorpecido, y es la de tener sus bienes en común. El rico no obtiene de su propiedad mayor beneficio que el que carece de todo. Y ésta es una práctica que respetan más de cuatro mil hombres» (Josefo, *Ant*. 18, 1, 5). El estudio de la Ley era obligatorio y se ha afirmado que su interpretación correcta era obra de una serie de maestros espirituales, conocidos como «comentaristas correctos» o «maestros de rectitud».

Les seguían en autoridad los sacerdotes y levitas encargados de los sacrificios rituales. Dentro del cerco comunal, los arqueólogos descubrieron un gran número de jarras cuidadosamente enterradas llenas de huesos de ovejas, cabras, y vacas, cada animal sepultado individualmente. Hay pocas dudas de que son restos de sacrificios expiatorios ofrecidos por la comunidad, pues los esenios rechazaban el culto sacrificial del Templo de Jerusalén, pero no el suyo propio, que consideraban el propio y más adecuado a la tradición judía.

Vivían, vestían y se alimentaban de forma sencilla. Se dedicaban a la agricultura y a otros trabajos útiles. Tenían prohibido jurar, emitir votos (salvo los exigidos para ser miembros de la orden), fabricar armas y participar en el comercio o hacer negocios. Subvenían a sus propias necesidades y prácticamente podían vivir sin utilizar el dinero. Cuando viajaban, eran hospedados y alimentados gratuitamente por los miembros de la comunidad en los otros lugares. «Son una raza solitaria, la más sorprendente del mundo, sin comercio sexual, sin dinero y sin más compañía que las palmeras» (Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, 5, 15, 73).

No poseían esclavos, pues no reconocían diferencias de condición, excepto en el plano moral, en el que distinguían entre puros e impuros. De hecho, los esenios fueron los primeros en condenar la

esclavitud, considerándola una violación de los derechos consustanciales a los hombres; se sabe que incluso compraban y luego liberaban a personas que habían sido reducidas a la esclavitud. No menospreciaban el matrimonio, pero se abstenían de él, a excepción de algunos, según se puede apreciar por los muchos esqueletos de mujeres encontrados en el cementerio de Qumrán.

Sus normas morales eran de tipo ascético, con muchas exigencias sobre sí mismos. Prometían «ante todo, honrar a Dios, y después que serán justos, que no dañarán a nadie deliberadamente o por orden ajena, y que odiarán al malvado y ayudarán al justo; que serán fieles a todos, y en especial a los que mandan, porque nadie alcanza el gobierno sin la voluntad de Dios, y que, si llegasen a ostentar autoridad, no abusarían de ella, ni tratarían de rivalizar con sus subordinados en vestidos ni en riquezas; que amarán la verdad y reprobarán a los mendaces; que no mancillarán sus manos con el robo, ni su alma con ilícitos provechos; y también que no ocultarán nada a los miembros de su secta, ni revelarán nada de sus asuntos a los demás; aunque los amenacen con la muerte» (Josefo, *Guerras*, 2, 8, 7).

La orden formaba sus grupos reclutando a niños que adoptaba o con adultos que habían renunciado a todos sus bienes materiales. Se exigía una prueba temporal de dos o tres años antes de que el novicio [*neosýstatos*, νεοσύστατος] pudiera emitir sus votos definitivos, que exigían una total obediencia y discreción. El romper un juramento podía significar ser expulsado de la comunidad. «A los que aspiran a entrar en el grupo, no los admiten inmediatamente, sino que les prescriben su modo de vida durante un año, fuera de su comunidad, entregándoles una pala o hachuela [*skalís*, σκαλίς, *axinarion*, ἀξινάριον, para cubrir sus excrementos, cf. Dt. 23:12-15], una túnica [*perízoma*, περίζωμα, usada en los lavacros diarios] y una vestidura blanca [usada durante las comidas]. Cuando el candidato ha dado pruebas de su continencia durante este tiempo, lo dejan asociarse más a su modo de vida y participar del bautismo o aguas de la purificación, pero todavía no es admitido en sus prácticas de vida en común. Para ello necesita afirmar su carácter durante dos años más; y si previo examen se muestran dignos de ello, los acogen en el seno de la comunidad [*eis ton hómilon*, εἰς τὸν ὅμιλον]. Y antes de que puedan tocar la comida común, deben pronunciar severos juramentos» (Josefo, *Guerras*, 2, 8, 7).

La dirección espiritual estaba en manos de tres sacerdotes ayudados por doce ancianos, y cada una de las varias comunidades era administrada por un supervisor cuyas funciones se asemejaban a las de un obispo. «Tales son los campeones de la virtud, producto de una filosofía que nada tiene que ver con las sutilezas de la terminología griega, pero que sugiere, como ejercicios laudables, prácticas que afirman una libertad ignorante de la esclavitud» (Filón, *Quod omnis probus*, 77).

Se distinguieron por su radicalidad en el estricto cumplimiento e interpretación literal de la Torah, su oposición a los dirigentes religiosos, así como por su insistencia en que la jefatura religiosa debía recaer en un sumo sacerdote de la familia de Sadoc. Observaban estrictamente el reposo sabático, la monogamia sin divorcio y rigurosas reglas de pureza. Aunque en las comunidades esenias que vivian en las aldeas y ciudades existian matrimonios, los miembros del grupo de Qumrán solamente admitian hombres. Seguían un calendario distinto al resto de Judá, con doce meses de treinta días cada uno, más cuatro días intercalados.

Alrededor del año año 150 a.C., un grupo de esenios dirigido por el que ellos llamaron *Moreh Tsedeq* o Maestro de Justicia, decidió exiliarse en el enclave de Qumrán, en el desierto cerca del mar Muerto. Era de lo más estricto un su ideología religiosa y nos ha legado una importante colección de

manuscritos que nos ayudan a conocerlos mucho mejor.

Según el *Documento de Damasco*, los que decidieron seguir al Maestro de Justicia son los que caminan por «la senda de su corazón», mientras que de los que decidieron quedarse, se dice que son «los que buscan el camino fácil». Parece que estas dos alusiones hacen referencia a los propios miembros de la secta, mientras que otras como «los que alzan el muro» y «los que quitan los limites», dirigidos por «el mentiroso», van dirigidas a sus oponentes religiosos, los fariseos.

Del «mentiroso» se dice que profanó el Templo y que persiguió al Maestro de Justicia hasta el desierto, atacándole durante la fiesta del Día de la Expiación. Los miembros de la secta celebraban esta fiesta en un día distinto al resto de los judíos, debido a la circunstancia ya mencionada de seguir un calendario diferente. Según se relata en los manuscritos, este hecho permitió al «mentiroso» atacar al Maestro de Justicia en un día en que este no podría defenderse sin violar la pureza ritual.

No existen muchos más datos sobre el destino final de los esenios. En el año 68 a.C. sufrieron el ataque de los romanos, que convirtieron Qumrán en un campamento militar. Es posible que pese a su carácter pacifista, decidieran tomar parte en lo que para ellos sería, sin duda, la última gran batalla antes del fin apocalíptico, y que algunos de ellos terminaran sus días junto a sus compatriotas en la fortaleza de > Masada.

III. LOS ESENIOS Y EL NT. Varios autores se sorprenden de que en el NT no se haga mención de los esenios. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, el género > Evangelio, que en ningún caso es una suma biográfica o histórica de la vida y enseñanzas de Jesús y su tiempo; en segundo lugar, los esenios formaban comunidades totalmente encerradas en sí mismas que vivían al margen de la sociedad; y en tercer lugar y como consecuencia lógica de lo anterior, los evangelistas solo registran aquello que consideran relevante para sus respectivas comunidades, en especial las controversias de Jesús con los elementos públicos de la autoridad religiosa y farisea. Los esenios no aparecen en la vida pública de Jesús, simplemente porque nunca se personaron ante él, retirados como vivían en su mundo. Por ello, no es de sorprender su ausencia en los Evangelios. Hechas estas salvedades, hay que hacer varias observaciones. En los Evangelios hay ciertas frases que bien se pueden entender como alusión expresa a las prácticas de los esenios. Por ejemplo, Jesús se refiere a los > eunucos «que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos» (Mt. 9:12), y ya que el único grupo judío que renunciaba voluntariamente al matrimonio para dedicarse completamente al servicio de Dios era el esenio, es bastante probable que aquí se aluda a ellos (bajo este prisma se podría considerar también el texto paulino de 1 Cor. 7). La prohibición absoluta de hacer juramentos (Mt. 5:34; cf. Stg. 5:12) aparece por vez primera entre los esenios. La orden de no llevar nada para el camino durante un viaje de misión (Mc. 6:8-10) guarda un estrecho paralelismo con la regla esenia correspondiente. Del mismo modo, la práctica de los primeros cristianos de vender sus posesiones y ponerlas a disposición de los apóstoles (Hch. 4:32-34) era común a los esenios.

Por el contrario, el mandamiento de Jesús de amar a los enemigos se encuentra en el polo opuesto al mandato esenio de aborrecerlos (cf. Mt. 5:43-44). En los textos hebreos del AT no existe tal enseñanza, ni en los rabínicos, como señala Yigael Yadín. Sin embargo, esta enseñanza sí se daba entre los esenios. En la *Regla de la Comunidad* (1QS) se da la orden de aborrecer para toda la eternidad a los «hijos de las tinieblas» (1QS, I, IX). La mención de este mismo hecho acerca de los esenios por parte de Josefo (*Guerras* 2:8, 7) da evidencia de que este rasgo era de dominio público.

Yadín observa asimismo que el pasaje de Mc. 8:14-21 es una expresión a la vez antifarisaica y antiesenia de Jesús. Hace mención de las doce cestas recogidas con posterioridad a la multiplicación

de cinco panes entre cinco mil, y a las siete que sobraron después de repartir siete panes entre cuatro mil. Los fariseos estaban asociados con los sacrificios del Templo, donde se ubicaban los doce panes de la proposición. En cambio, en el qumranita *Rollo del Templo* se disponen siete panes para la ceremonia anual de ordenación de sus sacerdotes. Así, Yadín razona que esta alusión sería doble, a fariseos y esenios. Evidentemente, Jesús menciona realmente a los > herodianos, no a los esenios. Pero Yadín señala la afirmación de Josefo del gran favor en que los tenía Herodes, que los protegía (*Ant*. 15:10, 5). No es la primera vez que se propone la identificación de los herodianos con los esenios. A los herodianos, en realidad, no se les conoce en absoluto más que por esta y otras alusiones del NT, y su perfil no está nada definido.

Por otra parte, hay autores que pretenden que el cristianismo surgió del esenismo y que Juan el Bautista era esenio. Sin embargo, la familia de Juan estaba conectada con el Templo, y él nunca predicó en contra de esta institución, lo que no impide que Juan hubiera pasado un tiempo en la comunidad de > Qumrán. Es evidente que hay una gran cantidad de elementos comunes en la imaginería cristiana y la esenia. Después de todo, es patente que ambas corrientes tienen un gran fondo común de contenido veterotestamentario, como señala el Dr. Anton Jirku: «Antes de emitir juicios precipitados, estos investigadores debieran tener presente que tanto el cristianismo como la secta judía recién descubierta a orillas del mar Muerto se basan en el AT, y que, por eso, no debe extrañar que presenten ciertas semejanzas en las formas externas. En el fondo tenemos el mismo problema que desde la apertura del Antiguo Oriente se plantea respecto al AT. La formas externas de los ritos, formas linguísticas y símbolos religiosos son muy parecidos entre sí, pero el núcleo íntimo de la vida religiosa puede ser, sin embargo, muy distinto. En este orden hemos de juzgar también la relación entre el cristianismo y la secta judía de los esenios» (p. 114).

Yadín, por su parte, cree que Pablo fue el elemento clave en la liberación de los cristianos con respecto a la Ley *inspirado en el esenismo*. Aunque es cierto que Pablo tuvo un importante papel en la proclamación del Evangelio de la Gracia a los gentiles, en la exposición de la relación de la Gracia con la Ley y de la abolición de esta para aquel que ha muerto en Cristo, fue Pedro quien recibió la visión que lo llevó a predicar el Evangelio a casa de un gentil, y fue Jacobo, el presidente de la iglesia en Jerusalén, quien dio la palabra decisoria sobre la libertad de los cristianos procedentes de la gentilidad acerca de la Ley. Además, todo el planteamiento de la cuestión era diferente en ambos casos. El esenismo no liberaba a nadie del yugo de la Ley, sino que insistía aún más que el rabinismo en sus preceptos. Solo se mantenían apartados del Templo de Jerusalén debido a la existencia de una línea de sacerdocio no sadoquita. El cristianismo, bien al contrario, basa la abolición del sistema sacrificial judaico en que las sombras, una vez cumplidas, dan paso a la realidad.

Vermes sostiene una semejanza entre el concepto esenio de sacrificio de uno mismo y el que da Pablo en Ro. 12:1: «Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional.» Pero Vermes pasa por alto que el concepto esenio no puede ser análogo al paulino porque, en sus propias palabras, «la comunidad atribuía un valor sacrificial al ejercicio de la virtud y al sufrimiento... enseñaba (la comunidad) que una vida santa tenía un valor expiatorio y santificante... era el verdadero remedio contra la enfermedad del pecado y de la culpa... el vehículo de la sanidad y de la vida» (p. 46). El sacrificio paulino (Ro. 12:1) es el de una vida agradecida, un sacrificio de acción de gracias, no expiatorio (cf. asimismo 1 P. 2:5). Para Pablo, el sacrificio expiatorio ya fue ofrecido:

Cristo. El remedio contra el pecado y la culpa es la muerte de Cristo aplicada al que cree, purificándolo (He. 1:3). El vehículo de la salvación en el NT es la fe (Ro. 5:1, etc.). En lugar de analogía o derivación, tenemos aquí el más total de los contrastes entre el legalismo moralizante y la gracia liberadora.

IV. EL MAESTRO DE JUSTICIA Y JESÚS. Algunos han pretendido que el «Maestro de Justicia» de la comunidad esenia fue el prototipo de Jesucristo, mientras que el esenismo fue la fuente de inspiración del cristianismo. Según Ernest Renan, en su famosa *Vida de Jesús*, «el cristianismo era un esenismo que en gran medida ha triunfado». Esta teoría fue rebatida eficazmente por Del Medico (*L'Enigme des mss. de la mer Morte*, 1957; *Le mythe des esséniens*, 1958) y por A. González Lamadrid (*Los descubrimientos del mar Muerto*, 1973). En efecto, nada permite pensar que los esenios fueran otra cosa que un movimiento judío extremadamente legalista, hasta el punto que puede calificarse en justicia de «forma superlativa del fariseísmo». Mientras que el Maestro de Justicia evita como una mancha todo contacto con los pecadores, Jesús permite que le rodeen y les acoge. El examen atento de los escritos de Qumrán arroja un acusado contraste con todo el conjunto del NT, salvando los evidentes paralelismos con los puntos de contacto que aparecen en los rollos del mar Muerto con el AT y todo su trasfondo de > esperanza mesiánica. Las divergencias entre Qumrán y el NT son tales que es imposible la suposición de que este tenga su inspiración en el primero. Tanto la persona de Jesús como sus enseñanzas de carácter universal, que contemplan la entrada de los gentiles en el Reino futuro de Dios, cierran el paso a la idea de que todo ello hubiera podido surgir del sistema exclusivista y legalista esenio. «No hay nada más opuesto que la forma de vida legislada por la comunidad de Qumrán y la doctrina anunciada por Jesús de Nazaret. La forma de vida que llevaba Juan el Bautista era la que criticaban los hombres de Qumrán en su obsesión por la pureza ritual y de vida. Y, desde luego, las primeras comunidades cristianas nada tenían que ver con una comunidad sectaria que se cerraba sobre sí misma en lugar de abrir las puertas al mundo para anunciar la Buena Noticia» (Jaime Vázquez).

La visión apocalíptica qumranita, generalizada en los estratos mas deprimidos de la sociedad, esperaba el inmediato desenlace la historia, con la creación de un nuevo reino de justicia y paz precedido por el juicio final y el exterminio de los malvados, es decir, todos los ajenos a la secta. Los esenios se consideraban los elegidos por Yahveh para llevar a cabo ese exterminio final. Por el contrario, Jesús se presenta a sí mismo como el apocalíptico > Hijo del Hombre, que no vino «para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (Mt. 20:28). No rechaza a los «inmundos» —leprosos, publicanos, prostitutas, posesos—, sino que los acoge y los convierte en objeto predilecto de su acción sanadora y salvífica. Ciertamente, Jesús nunca hubiera sido admitido en la comunidad de Qumrán, ni él soportado su insufrible legalismo.

Con todo, existe ciertamente el problema del Maestro de Justicia, como hizo notar J. Daniélou, pero es necesario colocarlo en su lugar, y en todo caso, lo más que se podría hacer es considerarlo en sí mismo como un nuevo eslabón en la preparación de los tiempos evangélicos. «Pero se mixtifica el problema cuando se le transpone al plano de una equivalencia del Maestro de Justicia y de Cristo». Véase APOCALÍPTICA, EBIONITAS, HERODIANOS, JUAN EL BAUTISTA, QUMRÁN.

BIBLIOGRAFÍA: *El evangelio de los Esenios*, trad. por el Edmond Bordeaux Asékely (Sirio, Málaga 1991); Jean Daniélou, *Los manuscritos del mar Muerto* (Razón y Fe, Madrid 1961); A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto* (BAC, 1973); Id., "Esenios y la comunidad de Qumrâm", en *EB* III, 143-150; A. Jirku, *El mundo de la Biblia* (Ed. Castilla, Madrid 1967); A. Paul, *Qumrán y los esenios. El estallido de un dogma* (EVD 2009); J. Riches, *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I en crisis* (Almendro 1998); H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Trotta 1996); E.F. Sutcliffe, "Esenios", en *EB* III, 139-

143; Id., *Los monjes de Qumrán* (Garriga, 1962); J. Vázquez Allegue, *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas* (EVD 2000); Id., *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto* (EVD 2004); G. Vermes, *Los manuscritos del mar Muerto. Qumrân a distancia* (Muchnik Ed., Barcelona 1981); C. Vidal, *Los esenios y los rollos del mar Muerto* (Martínez Roca, Madrid 1994); Id., *Jesús y los manuscritos del mar Muerto* (Planeta 2007); Y. Yadín, *Los rollos del mar Muerto* (Editorial Israel, Bs. As. 1959); Id., *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zelotes* (Destino, Barcelona 1986).

A. ROPERO

ESLI

Gr. 2069 *Eslí*, Ἐσλί, *Esleí*, Ἐσλεί. Ascendiente de Jesucristo por vía materna, hijo de Nagai y padre de Nahúm (Lc. 3:25); aparentemente idéntico a > Elioenai, hijo de Nearías (1 Cro. 3:23, 24).

ESMERALDA

Heb. 5306 *nóphekh*, נֹפֶךְ, de significado incierto, no está claro con qué piedra se corresponde; Sept. *ánthrax*, ἄνθραξ = «carbón encendido»; NT y Apócrifa 4665 *smáragdos*, σμάραγδος, de derivación incierta, se supone que se refiere a la esmeralda verde o gema.

Las excavaciones arqueológicas han descubierto esmeraldas en contadas ocasiones, por lo que se piensa que la palabra bíblica denota cualquier gema brillante de color verde. Algunos creen que *nóphekh* se refiere al carbunclo.

La esmeralda ocupaba el tercer puesto en la primera hilera de piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:18; 39:11). Formaba parte integrante del vestuario del rey de Tiro, utilizada como sello (Ez. 27:16; 28:13). En Ap. es la cuarta piedra preciosa que figura en los cimientos del muro de la Jerusalén celestial (Ap. 21:19; cf. Tob. 13:16). El arco iris alredor del trono celeste es comparado a una esmeralda (*hómoios horasei smaragdino*, ὅμοιος ὁράσει σμαραγδίνῳ, Ap. 4:3). Las esmeraldas se hallaban en el pasado en Chipre, en Egipto y en los montes de Etiopía. Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

A. CABEZÓN MARTÍN

ESMIRNA

Gr. 4667 *Smyrna*, Σμύρνα = «mirra», actual Ízmir, en Turquía.

Ciudad en Asia Menor de gran antigüedad, cuyo origen se atribuía a una amazona de nombre Esmirna, que previamente había conquistado Éfeso.

Su fundación se remonta al 3000 a.C. Entre el 2000 y el 1200 a.C., formó parte del Imperio hitita, y tras el derrumbamiento del Estado heteo frente a los ataques de los frigios, fue ocupada por los griegos eolios, emigrados de Grecia a Anatolia alrededor del año 1000 a.C., tras la caída de la civilización micénica. Después fue ocupada por los jonios, con los que vivió su apogeo. La ciudad estaba situada al fondo del golfo de Ízmir en la costa occidental de Asia Menor y en la falda del monte Pagos, que se eleva a sus espaldas, a unos 50 km. al norte de Éfeso.

Convertida en ciudad-estado (688 a.C.), formó parte de la Confederación Jónica. Mantuvo constantes combates con las ciudades cercanas de > Pérgamo y > Éfeso. Hacia el año 627 a.C. fue destruida por Aliates, rey de Lidia, y después por los persas en el 546 a.C., de tal manera que perdió su antiguo esplendor y permaneció en ruinas varios siglos (Heródoto, *Hist*. 1,16; Estrabón, *Geog*. 14, 646). > Alejandro Magno planeó su reconstrucción, que sus sucesores inmediatos llevaron a cabo sobre otro emplazamiento. En 302 a.C., pasó al dominio de Lisímaco, antiguo general de Alejandro.

Situada sobre un magnífico puerto natural y sobre una importante vía de comunicación, la nueva

Esmirna vino a ser una gran ciudad comercial, de calles bien trazadas en ángulo recto y bien pavimentadas; contaba con varias plazas, pórticos y una biblioteca pública, así como numerosos templos y otros edificios públicos. Durante la guerra entre Roma y Mitrídates VI, rey del Ponto, Esmirna se puso de parte de la primera, por lo que fue recompensada con privilegios y concesiones (Tito Livio 35, 42; 37, 16, 54; 38, 39).

La diosa principal de la ciudad era Cibeles y muchas calles llevaban los nombres de otras divinidades. En el 195 a.C. dedicó un templo a la diosa de Roma y en el 26 de nuestra era, durante el reinado de > Tiberio, obtuvo, con preferencia a Éfeso y Sardes, el derecho de erigir un templo dedicado al emperador, a Livia y al Senado, el primero de estas advocaciones en Asia Menor (Tácito, *Ann*. 3, 63; 4, 56). Esmirna se consideraba lugar de nacimiento de Homero, por lo que sus ciudadanos, orgullosos, erigieron un templo dedicado al gran poeta griego, el Homerión, *Homéreion*, Ὁμήρειον, un espléndido edificio que albergaba una estatua del insigne vate (Estrabón, *Geog*. 14, 646; cf. E. Deschamps, "Smyrne, la ville d'Homère", *Bulletin de la Société Géographique de Marseille* 36 (1912) 151-178). Tenía además un templo dedicado a Zeus Olímpico, a cuyo culto estaban asociados los emperadores romanos. En esta ciudad se celebraron juegos olímpicos, que eran seguidos con gran afición. Las escuelas de filosofía y retórica de Esmirna gozaban de tanto reputación como su mercado. El cristianismo alcanzó pronto la ciudad, prob. desde la vecina > Éfeso, por medio de algunos conversos de San Pablo en esta ciudad (Hch. 19:10). Para el siglo segundo, la Iglesia florecía bajo la dirección y celo de su primer obispo, Policarpo, que fue martirizado en el *Stadium* de la ciudad (c. 156 d.C., cf. *Padres Apostólicos*). Por entonces la población urbana ascendería a 200.000 habitantes.

Esmirna es la segunda de las siete iglesias del Asia Menor a las que se dirige una carta en el Apocalipsis. No se le reprocha nada, más bien se la exhorta a permanecer firme en la persecución (Ap. 1:11; 2:8-11). Esta tribulación descrita, que ya se había iniciado en las comunidades cristianas de Esmirna y Pérgamo, se adapta perfectamente al tiempo de Domiciano, que fue un emperador especialmente cruel. El título que se aplica a Jesús en relación con la iglesia en Esmirna, «El primero y el último, el que estuvo muerto y vivió» (*ho protos kaí ho éskhatos, ho egéneto nekrós kaí ézesen*, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃ ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν, Ap. 2:8), en primer lugar pone ante los fieles el testimonio de Jesús, quien siempre se mantuvo fiel a la voluntad de su Padre, incluso en el momento terrible de su pasión y muerte, motivo por el cual obtuvo la vida, y en segundo lugar, se cree que hace alusión al mito de > Dionisos, que sufrió una muerte violenta para revivir después, cuyo culto gozaba de mucho favor en la ciudad.

La exhortación a mantenerse «fiel» se comprende bien teniendo en cuenta que la fidelidad a Roma era la nota que había caracterizado siempre a la ciudad de Esmirna. Al que se haya mantenido firme en medio de la tribulación, el Señor promete darle «la corona de la vida» (*doso soi ton stéphanon tes zoês*, δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, v. 10), que será el premio que Dios dará a los que hayan perdido la vida terrena por amor a él. La imagen de «la corona de la vida» puede estar tomada principalmente de los juegos griegos, en los que el atleta vencedor era coronado, pero también de la costumbre de ofrecer una > corona (*stéphanos*, στέφανος) al sacerdote que había supervisado el ceremonial religioso al final de su año de servicio. Varias personas de ambos sexos tienen el título de «coronados» (*stephanephoroi*, στεφανηφόροι) en las inscripciones, y el contexto muestra que gozaban de gran prestigio social. Por la historia ulterior sabemos que muchos cristianos dieron su vida por la fe, sometidos a los más terribles tormentos. Los judíos (los que dicen ser judíos y no lo

son, antes son la sinagoga de Satán, v. 10), muy numerosos en Esmirna, así como en Éfeso, fueron particularmente duros para con el cristianismo, como se ve por el *Martirio de Policarpo*, en el que aparecen como los principales instigadores contra este Padre de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cadoux, *Ancient Smyrna: A History of the City from the Earliest Times to 324* (Oxford 1938); E.L. Carballosa, *Apocalipsis* (Portavoz 1997); F. Lacueva, *Apocalipsis* (CLIE 2001); A.S. Macnair, *To the Churches with Love. Biblical Studies ofthe Seven Churches* (Filadelfia 1960); H. Martin, *The Seven Letters, Christ's Message to His Church* (Londres 1956); R. Sánchez, "Esmirna", en *EB* III, 154-155; J.A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Grand Rapids 1956).

A. ROPERO

ESPADA

Heb. 2719 *jéreb*, חֶרֶב = instrumento cortante letal, de *jarab*, חָרַב = «sequía», por su efecto destructivo; gr. *spathe*, σπάθη = «hoja lisa», usada por los tejedores, de donde pasó al latín *spatha* = «pala de tejedor, espátula», y al castellano «espada»; gr. NT 4501 *rhomphaía*, ῥομφαία, es una palabra de origen dudoso que indicaba un arma tracia de gran tamaño, sin que quede claro si se trataba de una espada o de una lanza; por lo general era larga, por lo que sería equivalente a un «sable». Se menciona literal y metafóricamente como instrumento de angustia y de juicio (Lc. 2:35; Ap. 1:16; 2:12, 16; 6:8; 19:15, 21); en el resto del NT se habla de 3162 *mákhaira*, μάχαιρα = «cuchillo, puñal», espada corta o daga, propia de los romanos e instrumento de los magistrados o jueces como señal de autoridad sobre la vida y la muerte (cf. Ro. 13:4).

Arma ofensiva mencionada por primera vez en Gn. 34:25 en relación con la matanza de Siquem: «Simeón y Leví, hermanos de Dina, tomaron cada uno su espada, fueron contra la ciudad que estaba desprevenida y mataron a todo varón». No es fácil diferenciar en los textos bíblicos la espada del puñal, ya que ambos se designan gral. con la misma palabra, y esto por la sencilla razón de que las espadas existentes en Palestina, al igual que las asirias, eran gral. cortas, sin exceder los 50 cm. No se conocen las espadas largas típicas de los llamados Pueblos del Mar conservadas en las representaciones egipcias o recuperadas en las excavaciones efectuadas en países del Egeo.

No tenemos muchos datos sobre el material de las espadas israelitas; en principio debían estar hechas de pedernal, como los cuchillos; más tarde serían de bronce y después de hierro. Los arqueólogos han desenterrado varias espadas y puñales en forma de hoz ubicados en los períodos más antiguos, pero con el filo hacia afuera, a modo de cimitarra, y que debieron ser las arma empleadas hasta la conquista de Palestina. Los llamados Pueblos del Mar introdujeron una nueva arma más poderosa y resistente, larga y de doble filo, hecha de hierro. David se apoderó de la espada del filisteo Goliat y le cortó la cabeza. Por este incidente sabemos que era de doble filo y se llevaba en una funda o vaina (1 Sam. 13:19; 17:51), para proteger los muslos de su corte; se ceñía al cinto por el lado izquierdo (2 Sam. 20:8; Cnt. 3:8).

En sentido figurado y por metonimia la espada es el símbolo por excelencia de guerras y matanzas (Lv. 26:25; 2 Sam. 2:28; 12:10; Is. 34:5; Jer. 42:16; Ap. 19:17,18); de violencia y disensiones que destruyen la paz (Mt. 10:34); de palabras violentas que matan (Sal. 55:22); de juicio y castigo divino (Nm. 22:23; Dt. 32:41; Sal. 17:13; Jer. 12:12; Ap. 1:16; 2:17); de poder y autoridad sobre la vida y la muerte (Ro. 13:4). Por su poder de penetración es imagen de la Palabra de Dios, «espada del Espíritu», que sondea la conciencia y somete los impulsos pecaminosos (Heb. 4:12) y que defiende de los ataques del enemigo (Ef. 6:17), junto al «escudo» y al «yelmo de la salvación», armas todas ellas «defensivas», que denotan el carácter de resistencia de la lucha cristiana, y no de combate

agresivo. A menudo la espada se presenta como agente de Dios, salvaguardando el huerto del > Edén y participando del juicio de Dios contra sus enemigos (Is. 34:5). Véase CUCHILLO, ESCUDO, GUERRA.

ESPAÑA

Gr. 4681 *Spanía*, Σπανία (Ro. 15:24,28); *Ispanía*, ’Ισπανία (1 Mac. 8:3); Vulg. *Hispania*.

1. Historia antigua.
2. Tartessos y la Biblia.
3. Cultura y religión.
4. San Pablo y el Evangelio en España.

I. HISTORIA ANTIGUA. La península Ibérica cierra el continente europeo y lo separa del norte de África por el estrecho de Gibraltar. Poblada desde el Pleistoceno inferior, una de las especies humanas protagonistas de este primer poblamiento, admitida por la mayor parte de la comunidad científica es el *Homo Antecessor* de Atapuerca. Poco se sabe de los nativos anteriores a los primeros colonizadores íberos, seguramente un pueblo llegado del norte de África, seguido de los celtas, que se introdujeron a través de los Pirineos y fueron un pueblo típicamente ario. De la fusión de íberos y celtas surgió una nueva etnia, los celtíberos, que se agruparon en varias tribus: cántabros, astures y lusitanos, que dieron nombre a sus respectivos territorios. Los siguientes en llegar, en el siglo VIII a.C., atraídos por la riqueza minera, fueron los fenicios, que fundaron varias plazas comerciales a lo largo de la costa meridional, la más importante de las cuales fue Gadir o Gades (Cádiz), seguida de Abdera (Adra), Sexi (Almuñécar) y Malaka (Málaga). Después llegaron los griegos, entre los siglos VII y IV a.C., que fundaron varias ciudades, entre las que se encuentran Rosas, Ampurias y Sagunto. En su lucha contra los griegos, los fenicios llamaron a los cartagineses, quienes a las órdenes de Amílcar Barca se apoderaron de la mayor parte del país y fundaron Akra Leuké (Alicante) y Cartago Nova (Cartagena). Fue en esta época cuando Roma inició una disputa fronteriza en defensa de las zonas de influencia griega. Así comenzó en la península la Segunda Guerra Púnica (entre los años 218-201 a.C.), que decidió el destino de aquel mundo. Tras la victoria de Roma, Publio Escipión «el Africano» comenzó la conquista de Hispania, que iba a estar bajo el dominio de Roma durante seis siglos.

BIBLIOGRAFÍA: M. Almagro y G. Ruíz Zapatero, *Los celtas* (Univ. Complutense, Madrid 1993); José M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente* (Cátedra, Madrid 1992); Juan González Echegaray, *Los cántabros* (Librería Estudio, Santander 1993); Adolfo D. Monedero, *Colonización griega y mundo funerario indígena en el Mediterráneo* (Madrid 1987); John S. Richardson, *Hispania y los romanos* (Crítica, Barcelona 1998); Arturo Ruíz y Manuel Molinos, *Los íberos* (Crítica, Barcelona 1993); Adolfo Schulten, *Cántabros y astures* (Espasa Calpe, Madrid 1943); Juan Santos Yanguas, *Los pueblos de la España antigua* (Historia 16, Madrid 1989); A. Tovar, y J.M. Blázquez, *Historia de la Hispania romana* (Alianza, Madrid 1980); Carlos G. Wagner, *Fenicios y cartagineses en la Península Ibérica* (Síntesis, Madrid 1983).

II. TARTESSOS Y LA BIBLIA. La existencia de una civilización en el sur de la península, cuyas fabulosas riquezas en metales preciosos sedujeron a todo el orbe mediterráneo, conocida hoy como Tartessos, ha sido y es motivo de polémica. De ser ciertas las hipótesis, Tartessos sería el primer reino peninsular del que tendríamos datos. Las primeras noticias que a él se refieren se remontan a fuentes griegas y romanas, entre otros Estesícoro, Éforo, Esteban de Bizancio, Heródoto, Plinio y Rufo Festo Avieno en su obra *Oda marítima*. Arqueológicamente se hace muy difícil su constatación, ya que no ha dejado restos arquitectónicos de importancia que identifiquen claramente, ni su territorio, ni su capital (si es que la tuvo), que el arqueólogo Adolf Schulten (1870-1960) buscó sin

éxito en la desembocadura del Guadalquivir, más concretamente en Doñana. Pero parece fuera de toda duda que hubo un reino extenso y rico. Según los griegos, constituían una sociedad dividida en clases, con una monarquía y una legislación escrita. Lo que todavía no se sabe es si fue una ciudad, una confederación de ciudades o un imperio. Los hallazgos de numerosísimos objetos, como los tesoros de La Aliseda y el cerro Carambolo (Sevilla), en necrópolis y poblados que van siendo constantemente descubiertos y excavados, confirman día a día la existencia de esta cultura tartésica, que en el siglo VI a.C. cayó en la órbita de influencia cartaginesa, lo que supuso su declive y desaparición.

Los hebreos tenían noticias de las minas de oro y de plata de España desde los días de Salomón, cuya alianza con los fenicios le había ampliado el conocimiento del mundo geográfico. Se dice que este rey «tenía en el mar la flota de Tarsis con la flota de Hiram; y una vez cada tres años venía la flota de Tarsis trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales» (1 R. 10:21-22). Esto ha sido suficiente para sugerir la identificación de la Tarsis bíblica con el reino de Tartessos. El problema es que la expresión «flota de Tarsis» puede designar un tipo de naves de gran porte para largas travesías, fuera cual fuere su destino (cf. Sal. 48:7; Is. 2:16; 23:1, 14; 60:9; Ez. 27:25). Josafat construyó naves de este tipo para llegar a Ofir en busca de oro, pero aquellos barcos fueron destruidos en > Ezión-geber, en el mar Rojo (1 R. 22:49). Según todos los indicios, el puerto del que partían estas embarcaciones estaba en el golfo de Elat, no en el Mediterráneo, y su destino, por los productos que enumera, parece más africano que ibérico, aunque los «pavos reales» son originarios de la India. El profeta Ezequiel vuelve a mencionar una Tarsis hacia el año 568 a.C., en relación con el comercio de Tiro (Ez. 27:25). En este caso sí parece tratarse de Tartessos.

Por otra parte, los judíos medievales siempre entendieron que el Sefarad del profeta Abdías («Esta tropa de cautivos de los hijos de Israel poseerá lo que fuera de los cananeos hasta Sarepta, y los de Jerusalén que están cautivos en Sefarad poseerán las ciudades del Néguev» [1:20]) designaba a España, por lo que los descendientes de los judíos asentados en la península se llaman hasta el día de hoy «sefarditas». Véase SEFARAD, TÁRSIS.

BIBLIOGRAFÍA: Jaime Alvar y José M. Blázquez, *Los enigmas de Tartesos* (Cátedra, Madrid 1993); Juan Eslava Galán, *Tartessos y otros enigmas* (Planeta, Barcelona 1999); Juan Maluquer de Motes, *Tartessos, la ciudad sin historia* (Destino, Barcelona 1984); Adolf Schulten, *Tartessos* (Espasa Calpe, Madrid 1972).

III. CULTURA Y RELIGIÓN. Las noticias de los autores antiguos coinciden en ponderar las riquezas innumerables de las tierras en que vivían los pueblos prerromanos de España: grandes extensiones fértiles hábilmente cultivadas, enormes rebaños, caza, pesca y, sobre todo, grandes recursos minerales, disputados por fenicios, griegos y romanos. Todo ello debía estar en manos de unos pocos que, a juzgar por los escasos restos dejados, no destacaron por su arte ni cultura. En religión eran politeístas y se conocen más de doscientos nombres distintos de dioses protectores de las comunidades locales. Determinados árboles, rocas, fuentes y cuevas servían como lugares sagrados. También se rendía culto a diversos animales, como el ciervo entre los lusitanos, el buitre entre los numantinos y el toro en las poblaciones pastoriles. La dinámica religiosa de aquellos pueblos giraba básicamente en torno a la búsqueda de la salud en su sentido más amplio, esto es, conservación de la vida y la fecundidad a todos los niveles, desde el cósmico al agrario. Lug era la divinidad más importante de algunas comunidades. La mayoría de los dioses indígenas se entienden únicamente como protectores de la salud, la tierra o el ganado. Carecían de templos y, al parecer, de sacerdotes, aunque esto es difícil de saber.

Influidos por la presencia colonizadora de fenicios y griegos, los nativos pronto conocieron y adoptaron dioses distintos y nuevas formas de relacionarse con la divinidad. En Ampurias tuvo mucho prestigio el santuario de Asclepio, dios de la salud. Los fenicios aportaron los dioses El, Baal Hammón (llamado Kronos por los griegos y Saturno por los latinos), Melkart de Tiro (conocido como *Hércules Gaditanus*) y la diosa > Astarté-Tanit, asimilada posteriormente a Hera-Juno.

BIBLIOGRAFÍA: José M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas: Religiones prerromanas* (Cristiandad, Madrid 1983).

IV. SAN PABLO Y EL EVANGELIO EN ESPAÑA. En su carta a los Romanos, Pablo expresa su deseo de dirigirse a España (Ro. 15:24, 28), lo que puede indicar la existencia de comunidades judías en la Península. Quienes mantienen un único encarcelamiento del Apóstol en Roma, a saber, el relatado en Hechos, niegan que cumpliera su propósito. Quienes creen que Pablo fue liberado y ejerció todavía un ministerio misionero, no tienen dudas en situar su pretendido viaje a España en esa época. De hecho, hay testimonios extrabíblicos que aseguran el cumplimiento de su deseo. Clemente de Roma, que escribía «en Italia» hacia el año 96 d.C., dice que Pablo «visitó los límites de occidente». En el fragmento de Muratori, redactado alrededor del año 170 d.C., se afirma igualmente que el Apóstol estuvo en España.

Una leyenda muy posterior atribuye al apóstol > Santiago el Mayor la evangelización de la península, pero carece de fundamento histórico. Independientemente de la probable visita del apóstol Pablo, todo parece indicar que el cristianismo llegó a España desde el norte del África romana, que contaba con un gran número de fieles. Entró, quizá, por un medio tan relativamente sorprendente como el ejército romano, que en más de una ocasión y lugar constituyó un decisivo vehículo de cristianización. Se explica por el contacto a que obliga la vida castrense y por los frecuentes traslados de unidades, que transportan consigo nuevas ideas y costumbres, sin olvidar al veterano licenciado que lleva de regreso al hogar conocimientos de otras gentes y otras creencias. Parece ser que la *Legio VII Gemina* estacionada en el África proconsular fue diseminada por el norte de la península ibérica, por la zona de Astorga-León, Mérida y Zaragoza, donde para el año 254 se documentan comunidades cristianas. Marcelo, centurión de la *Legio VII Gemina*, posiblemente de origen hispánico, fue martirizado en Tánger por su fe. Soldados mártires de la mencionada legión fueron Prudencio, Celedonio y Emeterio.

Al lado del ejército se encuentran también el comercio y los mercaderes como factores estratégicos de expansión de las doctrinas cristianas. Mercaderes desde antiguo, los norteafricanos mantenían una estrecha relación comercial con los habitantes de la antigua Iberia. Dos de ellos, Cucufate y Félix, fueron martirizados en Barcelona y Gerona, respectivamente. Félix era en realidad un misionero africano disfrazado de mercader que predicó en Barcelona, Ampurias y Gerona. Cucufate, o Cugat en catalán, nació en Scillis de padres nobles y cristianos, y se trasladó de África a Barcelona. Por las ciudades de donde proceden los mártires de la persecución de Diocleciano (Barcelona, Gerona, Zaragoza, Valencia, Calahorra, León, Mérida, Sevilla, Alcalá de Henares, Córdoba y Toledo), se deduce que el cristianismo había hecho progresos en ciudades de la costa o situadas en las grandes vías de comunicación mercantil. El Concilio de Elvira (Granada), celebrado hacia el año 300, es una confirmación de la abundancia de iglesias establecidas a lo largo del siglo III. 19 comunidades estaban representadas en él por sus respectivos obispos; otras 18, por sus presbíteros; 23 iglesias eran de la provincia Bética; 8 de la Cartaginense; 3 de Lusitania; 2 de la Tarraconense y una de la Galaecia.

Las primeras noticias documentales del cristianismo en España se remontan a un texto de Ireneo

fechado en torno a los años 182-188; la *Apología* de Tertuliano, de principios del siglo III, y una carta de Cipriano de Cartago, fechada en el año 254. Esta última atestigua la existencia en España de comunidades bastante organizadas con diáconos, presbíteros y obispos.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, “España en la Biblia”, en *EB* III, 160-174); L. García Iglesias, en *Historia de España Antigua*, tomo II, “Hispania Romana”, cap. XX (Cátedra, Madrid 1978).

A. ROPERO

ESPECIAS

Plantas y productos vegetales (clavo, pimienta, azafrán, mirra, etc.) que servían para condimentar alimentos y también para la confección de perfumes y ungüentos. Se emplean tres palabras hebreas principales y dos griegas para describirlos. Se traducen de diversos modos, a saber:

1. Heb. 1314 *bésem*, ם ֶ ֶ (Cant. 5:1), o *bosen*, ן ֶ ֹ = «fragancia, especia, perfume», de 1313 *bassam*, ם ָ ָ, «aroma»; Sept. *hedýsmata*, ἡδύσματα, *thymiámata*, θυμιάματα; Vulg. *aromata*. Hace referencia a dulces olores aromáticos, principalmente el > bálsamo, en concreto el bálsamo de Galaad.

2. Heb. *nekhoth*, נְכֹאת, indica un producto de Siria. En un caso concreto aparece como un producto comercial llevado a Egipto para su venta, y en otro como un presente a un dignatario de aquel país (Gn. 37:25; 43:11). Se traduce «perfume», como hace la LXX, *thymíama*, θυμίαμα; Aquila lo vierte por «estoraque»; la versión Siríaca, por «resina»; la Samaritana lo traduce como «bálsamo». Se cree que se trata del tragacanto, abundante en el Líbano y recolectado por los pastores.

3. Heb. 5561, *sam*, סַם, de una raíz inusitada cuyo sign. es «oler bien», indica «aroma, especia», p. *sammim*, ים ִ סַ; Sept. *hédysma*, ἥδυσμα, *hedysmós*, ἡδυσμός, *ároma*, ἄρωμα, *thymíama*, θυμίαμα; Vulg. *suave fragrans*, *boni odoris*, *gratissimus, aromata*; término general para denotar las sustancias aromáticas empleadas en la preparación del aceite de la unción, el incieno del sacrificio, etc. (Ex. 25:6; 30:7, 34; 31:11; 35:8, 15, 28; 37:24; 39:38; 40:27; Lv. 4:7; 16:12; Nm. 4:16; 2 Cro. 2:4; 13:11).

4. Gr. 759 *ároma*, ἄρωμα = «especia aromática», utilizada para amortajar el cuerpo sin vida de Jesús (Mc. 16:1; Lc. 23:56; 24:1; Jn. 19:40).

5. Gr. 298 *ámomon*, ἄμομον, prob. una palabra de origen semita que denota una planta fragante de la India, traducida «especias aromáticas» en Ap. 18:13, donde aparece entre las mercaderías de la gran Babilonia.

Los ungüentos y perfumes con especias eran usados como cosméticos. En ocasiones suponían un tratamiento elaborado y larguísimo. A Ester, p.ej. le llevaron un año antes de presentarse al rey Asuero: «seis meses con aceite de mirra y seis meses con perfumes y ungüentos para mujeres» (Est. 2:12). En el Cantar de los Cantares las referencias a las especias son abundantes por su relación con el tema de la belleza y la sexualidad (Cant. 4:10; 4:14; 5:13; 6:2).

También eran empleadas para embalsamar los cuerpos muertos y para evitar el mal olor de la descomposición (2 Cro. 16:14; Jn. 19:40).

Junto con la > sal, eran productos de lo más importante para la comida, por lo que generaban un gran comercio internacional (Gn. 37:25; 1 R. 10:1-2, 10, 25; Ezq. 27:22; Ap 18:13). Véase BÁLSAMO, COMIDA, COSMÉTICA, PERFUME, UNGÜENTO.

ESPECTRO

La creencia en aparaciones era universal entre los antiguos, y los mismos israelitas anteriores a la cautividad, pese a su aversión a la > demonología, contaban entre sus creencias populares la de los espectros que moraban en los lugares > desiertos. Posteriormente, espectros y malos espíritus fueron identificados en uno (Tob. 8:3; Baruc 4:35). Los libros canónicos se refieren a un espectro femenino de la noche, > Lilit, *Lilith*, לִילִית, y a las «fieras del desierto» o «bestias monteses» (*seirim*, עִרִים ְ, Is. 34:13-14). En el Targum estas creencias populares se desarrollan como parte de la demonología extranjera. Los espectros son clasificados como nocturnos, diurnos y de atardecer (Targum de Cantares 4:9). Los últimos, *daimonia mesembrina*, δαιμ□νια μεσημβρ□να, aparecen en la tarde, cuando la gente reposa inconscientemente durante la siesta, y son especialmente peligrosos (Aben-Ezra, *Sobre Job* 3, 5). A un espectro de la noche hace referencia el Evangelio, cuando Jesús se apareció a sus discípulos, a la cuarta vigilia de la noche: «Cuando los discípulos le vieron caminando sobre el mar, se turbaron diciendo: ¡Un fantasma! Y gritaron de miedo (Mt. 14:26). Véase DEMONIOS, LILIT.

ESPEJO

Heb. 4759 *mareah*, מַרְאָה = «visión» (Ex. 38:8); Sept. *kátoptron*, κ□τοπτρον; Vulg. *speculum*; 7209 *reí*, רְאִי = «espejo» (Job 37:18); Sept. *órasis*, □ρασις; Vulg. *ces*; 1549 *gileyón*, לְ י ן = «tableta» para escribir; por analogía «tabla, espejo» (Is. 8:1; 3:23); NT 2072 *ésoptron*, □σοπτρον, traducido «espejo», se dice de cualquier superficie suficientemente lisa y regular que refleje de manera uniforme los rayos de luz, y que por ello produzca imágenes de objetos que, estando en realidad enfrente, parezcan al ojo estar detrás.

Los espejos de la antigüedad eran de metal fundido, de bronce y otras aleaciones de cobre (Ex. 38:8; Job 37:18) y de forma redonda, ovalada o cuadrada, con un mango. Cuando se oxidaban, se volvían a pulimentar (Eclo. 12:11). Eran considerados objetos de lujo y formaban parte de los obsequios enviados por los faraones de Egipto a los príncipes fenicios de Biblos. Se han encontrado muchos de ellos en las tumbas egipcias, lo que evidencia la fama y la habilidad de los egipcios para su manufactura.

En el libro del Éxodo se muestran como utensilios femeninos tan abundantes que con ellos pudo Moisés fundir la pila de bronce para las purificaciones. En el profeta Isaías hay una amenaza de que Dios privará a las mujeres de Jerusalén de tales vanidades. En Job se compara el firmamento con un espejo fundido por su tersura y brillo.

Para el apóstol Pablo el espejo es una imagen de la verdad actual captada por el creyente, que ofrece una imagen algo borrosa, no perfecta, ya que la perfección está por venir (1 Cor. 13:12). El oyente que no obedece es como la persona que, habiéndose considerado en un espejo, se olvida de la imagen reflejada después de alejarse de él; el que obedece es el que mira al espejo y retiene en su alma lo que debería ser y reflejar, a saber, la misma imagen del Señor, en la cual el creyente tiene que ir transformándose de gloria en gloria por el Espíritu de Dios (2 Cor. 3:18). Véase IMAGEN, GLORIA.

ESPERA MESIÁNICA

La espera mesiánica indica fundamentalmente el sentido de una expectativa nacida en el pueblo de Israel respecto a la intervención de Yahveh gracias a la cual establecería su reino en la tierra. Esta esperanza es estrictamente postbíblica, posterior a la caída de la monarquía hebrea bajo los embates de asirios y caldeos (años 733 a.C. para el reino del Norte; 587 a.C. para el del Sur) y surge embrionariamente en las comunidades del exilio. Los profetas Hageo y Zacarías esperaban que el reino de David se restaurara con un individuo específico como inicio de una nueva época para Israel, pero sin la personalidad escatológica que adquirirá después. Todavía en los días que se escribe el libro de > *Tobit*, en el período del Segundo Templo, cuando se habla de una salvación escatológica y del retorno de los judíos dispersos, no se hace referencia a un mesías personal. Sin embargo, las profecías sobre la restauración de la casa real de David (cf. Sal. 18; Is. 9:1-6; 11:10; Jer. 23:5; Am. 9: 11-12; Os. 3:5; Ez. 37:15-24) ahondarán con el paso del tiempo la reflexión que desemboca en la figura de un mesías personal, agente de la acción escatológica de Dios.

Los dos siglos que preceden al nacimiento de Cristo contemplan el desarrollo intenso de la espera mesiánica con muchos matices y diferencias. No hay una espera, sino varias formas de ella. Toda la Escritura es releída para discernir la voluntad de Dios respecto al tiempo mesiánico y la venida del libertador. No hay uniformidad en las concepciones de espera mesiánica, por lo que se conocen varias visiones diferentes, unidas por el denominador común de la restauración de Israel y el dominio sobre los gentiles, que acudirán a Jerusalén a contemplar la gloria de Yahveh.

La mención más antigua de un rey escatológico aparece en los *Oráculos Sibilinos*, del 140 a.C., y se hace común en la «Visión de los Setenta Pastores» del *Libro de Enoc*, en tiempos de Aristóbulo I Macabeo, que aceptó el título de rey de Israel. Este concepto del mesías del linaje de David adquiere una importancia central en los *Salmos de Salomón*, del 63 a. C., especialmente el 17:22-25, donde se dice: «Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel [tu siervo]. Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca, para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones».

Finalmente, bajo el yugo romano y la opresión y el sufrimiento que conlleva para el pueblo judío, cristaliza la figura del mesías davídico en su papel de caudillo militar que derrotará a los enemigos de Israel. Tal espera es la que animaba a los judíos en los días de Jesús y que aparece resumida en el cántico de Zacarías: «Este es el juramento que juró a Abraham nuestro padre, para concedernos que, una vez rescatados de las manos de los enemigos, le sirvamos sin temor, en santidad y en justicia delante de él todos nuestros días» (Lc. 1:73-75).

Los judíos identificaron muy a menudo a diferentes personajes con el (o los) mesías esperado(s), p.ej. Freoras, hermano del rey Herodes (Josefo, *Ant*. 17, 47), Ezequías el Galileo (*Bab. Sanedrín*, 98b, 99a), y > Bar Kochbá, durante la segunda revuelta contra Roma.

Los estudiosos quieren distinguir entre la «espera del mesías» y la «esperanza escatológica». La espera del mesías se identifica con el mesianismo real, de dimensiones políticas, como correspondía al ideal del gobierno teocrático israelita. El mesías sería un caudillo ungido por Yahveh para cumplir las expectativas judías de dominio político y religioso con Jerusalén como centro neurálgico; mientras que la esperanza escatológica supone que el nuevo orden de cosas llegará de repente y será

sustituido por otro esencialmente distinto. La espera mesiánica se concebía como una restauración política de Israel dentro de esta era o eón. La > escatología distingue entre dos eras o > eones, el «eón presente» y el «eón futuro». El presente o actual está corrompido por el pecado, camina hacia espantosas catástrofes y será por fin destruido, pero Dios creará uno nuevo para los justos. En el llamado Segundo Isaías se emplea no menos de 16 veces el verbo *bará*, reservado para la actividad creadora de Dios, no aplicado a la primera > creación, sino a la última, que tendrá lugar al final de los tiempos.

Si en la espera mesiánica el reino de David será inaugurado por el mesías regio, en la escatológica la figura clave es el Hijo del Hombre, personaje a la vez humano y trascendente (cf. Dn. 7:13-14), representado por la «piedra sin intervención de manos de hombre» (Dn. 2:34), pues es el poder divino el que hiere a los imperios del mundo. De los libros > apócrifos, el Enoc etíope y el apocalipsis de 4 Esdras son los que aportan más datos sobre esta figura celestial, más parecida a un ángel que a un ser humano. Ambas esperanzas tenían también su peculiar círculo de defensores. La esperanza escatológica estaba contenida sobre todo en la literatura > apocalíptica, que fue patrimonio de las escuelas sapienciales; entre el pueblo prevalecía la espera de un mesías guerrero, que respondía mejor a los anhelos de las gentes sencillas sometidas al dominio extranjero y reducidas a la pobreza. Los > fariseos, partido del pueblo, aguardaban el mesianismo regio y militar; los > saduceos, por el contrario, temían una forma de mesianismo que tuviera características populares. Los textos descubiertos en Qumrán, pertenecientes a los > esenios, hacen referencia a diversas figuras escatológicas, designadas con el término mesías, en especial, el mesías de Aarón, de carácter religioso, y el mesías de Israel, de carácter político, y subordinado al primero (*Peser de Isaías* y *4Q Destrucción de los Kittim*).

Un tipo de mesianismo menos conocido pero presente en algunos documentos de la época, es el que contemplaba los sufrimientos del mesías, su rechazo por el pueblo y su condena a muerte (seguida de una resurrección al tercer día), como parte inseparable del proceso redentor de una nueva era de perdón y redención.

Jesús recapitula en su persona las distintas concepciones y expectativas suscitadas por la espera mesiánica. En la conciencia de Jesús prima la concepción del mesianismo sufriente, pero no es incompatible con un mesías glorioso, sino que se presenta como un drama en dos actos. Jesús predica de un modo radicalmente nuevo la inminencia del Reino de Dios, tal como está atestiguado tanto en fuentes canónicas como ajenas a ellas, desde el llamado «Documento Q» hasta el Evangelio de Tomás. En el núcleo de esta predicación Jesús no aparece como un mero profeta, sino como «agente mesiánico» que introducirá los nuevos tiempos. Sus seguidores más íntimos estaban convencidos de que él era realmente el mesías de Israel, aunque no comprendieron la verdadera naturaleza de su mesianismo, que contemplaba el fracaso y la muerte como parte del plan divino. En Jesús se dan cita la esperanza del mesías regio y el siervo sufriente de Yahveh, cuya teología pronto será desarrollada por los apóstoles y los primeros apologetas cristianos en su confrontación con los judíos, bajo la rúbrica de los *dos advenimientos*: «Uno, en que fue por vosotros traspasado; otro, en que reconoceréis a aquel a quien traspasasteis, y vuestras tribus se golpearán el pecho» (Justino Mártir, *Dial. Trif.*, 32). Véase HIJO DEL HOMBRE, MESÍAS, SECRETO MESIÁNICO, SIERVO DE YAHVEH.

BIBLIOGRAFÍA: H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (Herder 1981); R. Fabris, “Mesianismo escatológico y aparición de Cristo”, en *DTI* III, 497-414; R. Fisichella, “Espera mesiánica”, en *DT*; P. Grelot, “Mesías”, en *SM* IV, 563-567; I. Knohl, *El Mesías antes de*

Jesús. El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto (Trotta 2004); S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Fax, Madrid 1975); Henri Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (Herder 1981).

A. ROPERO

ESPERANZA, ESPERAR

Del latín *sperare* = «esperar, tener esperanza»; heb. 3716 *yajal*, יחל = «esperar», permanecer, perseverar, aguardar; 4268 *majaseh*, מַחֲסֶה = «refugio», amparo, escondrijo, confianza, de 2620 *jasah*, חסה = «confiar [en], tener protección segura»; 4723 *miqweh*, מִקְוֶה = «confiaza, esperanza»; gr. sust. 1680 *elpís*, ▯λπ▯ς = «esperanza»; vb. 1679 *elpizo*, ▯λπ▯ζω = «esperar». El vb. va seguido de tres preposiciones: 1) *eis*, ε▯ς, «hacia», traducida «en» (Jn. 5:45; 1 P. 3:5), con lo que se dice que la esperanza está dirigida hacia Dios y se centra en él en como ser personal; 2) *epí*, ▯π▯, «sobre», también traducida «en» (Ro. 15:12; 1 Ti. 4:10; 5:5; 6:17), que expresa el fundamento sobre el que reposa la esperanza; 3) *en*, ▯ν, «en» (1 Co. 15:19), con lo que Cristo no es meramente el fundamento sobre de la esperanza, sino la esfera donde se deposita.

En la Escritura la «esperanza» denota por lo general el deseo y la expectación de un bien, sea terreno o celestial (cf. 1 Cor. 9:10). En el AT la esperanza no desempeña un papel tan importante como en el Nuevo, o más exactamente en las cartas paulinas; no en vano se ha dicho que el cristianismo es la religión de la esperanza.

Esperar, para el judío piadoso, designa el estado de ánimo, una disposición personal de confianza en la protección, abrigo y refugio que Dios representa (Sal. 25:2, 3, 5; 27:14; Is. 8:17; Jer. 14:8, 22; 17:13; 50:7). Cuando la esperanza tiene por objeto los bienes de esta vida y una mejora en las relaciones humanas, se utiliza el sustantivo 8615 *tiqwah*, קִוָּה = «expectación» (Job 4:6; 7:6; 8:13; 11:8; Sal. 8:18; Prov. 10:28; 23:18; 24:14; 26:9; 29:20).

En la historia del NT, y en especial a partir de la resurrección de Cristo y la venida del Espíritu Santo, la esperanza ocupa un lugar muy importante. La esperanza cristiana tiene que ver con lo invisible y lo futuro, de lo que el anhelo patriarcal de una tierra prometida era solo un símbolo (cf. Ro. 8:24, 25; Heb. 11:13-16). Incluye la promesa de «cielos nuevos y tierra nueva en los cuales mora la justicia», de los que el cristiano está «a la espera» (2 P. 3:13, 14). El verbo utilizado aquí es 4328 *prosdokao*, προσδοκ▯ω, de *pros*, πρ▯ς, «hacia», y *dokeo*, δοκ▯ω, «pensar, ser de la opinión», que denota expectación, vigilancia (cf. Mt. 11:3; 24:50; Lc. 1:21; 3:15; 7:19, 20; 8:40; 12:46; Hch. 3:5; 10:24; 28:6).

Dios es presentado en el NT como «el Dios de esperanza» (Ro. 15:13), juntamente con Cristo, «nuestra esperanza» (gr. *he elpís hemôn*, ▯ ▯λπ▯ς ▯μ▯ν, 1 Ti. 1:1). La esperanza es un factor esencial en la salvación (Ro. 8:24; 1 Ts. 5:8; Tit 3:7) y una virtud central en la vida cristiana, juntamente con la fe y el amor (1Cor. 13:13), resultado o fruto del Espíritu Santo (Ro. 8:11; 15:13; Gal. 5:5); encuentra su expresión en la paciencia durante las pruebas (cf. Ro. 5:4), que da como resultado «la perseverancia [*hypomoné*, ▯πομον▯] de vuestra esperanza [*elpís*, ▯λπ▯ς] en nuestro Señor Jesucristo» (1 Ts. 1:3), la cual es «segura y firme ancla del alma», estabilizándola en medio de las tormentas de esta vida (Heb. 6:18, 19); es un poder purificador: «todo aquel que tiene esta esperanza en él, se purifica a sí mismo, así como él es puro» (1 Jn. 3:3). La esperanza es siempre una, referida a la salvación (Ro. 15:4, 13; Heb. 3:6; 6:11, 18), que anima y unifica a todos los creyentes (cf. Ef. 4:4).

En Hch. 1:4 se utiliza el verbo 4037 *perimeno*, περιμ▯νω, para referirse a la espera del Espíritu Santo, «cumplimiento de la promesa del Padre», como un acontecimiento inmediato que exige «quedarse», permanecer (3306 *méno*, μ▯νω), hacer escala durante un tiempo corto e inmediato; por

el contrario, *elpizo*, ἐλπίζω, mira al futuro, cuyo horizonte es difícil de precisar en el tiempo. De este modo, el cristiano espera «la resurrección de los muertos» (Hch. 23:6).

La espera que destaca en las primeras comunidades es «la esperanza bienaventurada de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo», cuya gloria se manifestará en toda su plenitud (Tit. 2:13; cf. Col. 1:27). En 1 Ts. 1:10 San Pablo utiliza el verbo. 362 *anameno*, ἀναμένω, de *aná*, ἀνά, «arriba», usado intensivamente, y *meno*, μένω, «quedarse, permanecer», para expresar la idea de esperanza paciente y confiada: «esperar de los cielos a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, a Jesús, quien nos libra de la ira venidera».

Pablo recogió la figura de la esperanza de los antepasados de la nación israelita para presentar su mensaje acerca de Cristo como fin y cumplimiento de la promesa que «hizo Dios a nuestros padres» (Hch. 26:6, 7), y que el Apóstol entiende en términos cuantitativos y cualitativos: la multiplicación de la descendencia de Abraham incluye todos los pueblos de la tierra y se cumple en la predicación evangélica, que derribando barreras nacionales y culturales forma un nuevo pueblo: «Permanecéis fundados y firmes en la fe, sin ser removidos de la esperanza del evangelio que habéis oído, el cual ha sido predicado en toda la creación debajo del cielo» (Col. 1:23).

«La esperanza de la vida eterna, que el Dios que no miente prometió desde antes del comienzo del tiempo» (Tit. 1:2; Col. 1:5, 23), constituye el núcleo del mensaje apostólico y su posesión más preciosa frente al mundo no cristiano caracterizado como sin Dios y sin confianza (cf. Ro. 15:13; Ef. 2:12; 1 Tes. 4:13; 1 P. 1:21).

Se habla de una «esperanza viva» (*elpida zosan*, ἐλπίδα ζῶσαν, 1 P. 1:3) en contraposición a una esperanza muerta, falsa, en paralelo con la fe, que también puede ser muerta, formal, no vivificante; hay «falsas» esperanzas, ilusorias, denunciadas en la antigüedad por los profetas (cf. Jer. 8:15; 13:16), y esperanzas «verdaderas», puestas en el futuro de la voluntad divina (cf. Jer. 29:11; 31:17; Sal. 19:9). A esta se puede añadir la esperanza «buena» (2 Ts. 2:16), «bendita» (Tit. 2:13) y «mejor» (Heb. 7:19), esto es, la que Cristo nos trae.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Herder 1972); J.B. Bauer, "Esperanza», en *DTB*, 330-334; J. Duplacy, "Esperanza", en *VTB*, 290-295; J. Gómez Caffarena, "Esperanza" en *CFT*, 475; E. Hoffmann, "Esperanza", en *DTNT* II, 129-136; K. Hörmann, "Esperanza" en *DMC*, 338– 339; J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Sígueme 1977); A. Tornos, *Esperanza y más allá en la Biblia* (EVD 1980); C. Westermann, "יחל, *yjl*, esperar", en *DTMAT* I, 1001-1005.

A. ROPERO

ESPÍA

Raíz verbal heb. 7270 *ragal*, רגל, «andar [junto a], hacer de mensajero o de espía»; gr. 1455 *enkáthetos*, ἐγκάθετος, adjetivo que denota la persona sobornada para acechar, usado como nombre en Lc. 20:20; 2685 *katáskopos*, κατάσκοπος = «espía» (Heb 11:31).

José en Egipto recurrió a la falsa acusación de espionaje para retener a su hermano Benjamín con él y asegurarse así el regreso de sus hermanos. La acusación de ser espías era muy grave, sometida a terribles castigos, de ahí el temor y angustia de los hermanos (Gn 42:9, 11, 14, 30, 31, 34). Era común servirse de espías-exploradores para reconocer la tierra que se quería invadir o adivinar los movimientos del enemigo (cf. Jos. 2:1; 6:23; Jue. 1:23; 16:12; 1 Sam. 26:4).

ESPIGAR

Heb. 3950 *laqat*, לקט = «recoger, reunir». Operación de resbusca y recolección de los restos de

cereales que van dejando los segadores. Tanto en la siega como en la vendimia se prohibía que los propietarios apuraran hasta el máximo la recolección. Se tenían que dejar las esquinas de los campos y el dueño no podía espigar la tierra segada, ni rebuscar las viñas después de la vendimia. Debía dejarse para que los pobres lo recogieran libremente para su sustento (Lv. 19:9, 10; 23:22; Dt. 24:21; Jue. 20:45; Rt. 2:2-23, etc.). El privilegio de espigar o rebuscar era concedido no como un derecho, sino como un favor a personas particulares con las que el dueño quería congraciarse, o bien obedecía a una simple petición, como en caso de Rut: «Permite que yo espigue y recoja entre las gavillas, detrás de los segadores» (Rut 2:6, 8, 9).

Se usa figurativamente para describir el > remanente que quedará después de la destrucción: «Si los vendimiadores vinieran contra ti, ¿no dejarían siquiera rebuscos?» (Jer. 49:9; Ab. 1:5; Miq. 7:1). Véase COSECHA, REBUSCO.

ESPINA, ESPINO

Traducción de una multitud de palabras diferentes que indican arbustos espinosos, muy abundantes en Palestina, según recoge el testimonio clásico de Celsio: «Fuerunt in Judaea haud pauca loca a spinis diversorum generum denominata, quod esset haec terra non tantum *lacte et mellefluens*, sed herbis quoque inutilibus, et spinis multifariis passim infestata» (*Hierob*. 2,40). Como ejemplo se pueden mencionar las siguientes especies: Acacia, Anabasis spinosissima, Astragalus, Acanthodium, Alhagi, Fagonia, Tribulus, Berberis, Prunus, Rubus, Crastegus, Solanum, Carduus, Cnicus, Onopordon, Eryngium, Rhamnus, Paliurus aculeatus, Ruscus aculeatus, Forskalea tenacissima, Aristida pungens, Salsola echinus, Echinops spinosus, Bunias spinosa, Lycium spinosum, Poterium spinosum, Atraphaxis Spinosa, Prenanthes spinosa, Ononis spinosa, Smilax asper, Spartium spinosum y Zizyphus Spina Christi. A la luz de esto no es extraño que los «espinos y cardos» se mencionen entre las principales maldiciones de la tierra por causa del pecado de Adán (Gn. 3:18; cf. Is. 5:6; 32:13; Os. 10:8).

1. Heb. 2336 *joaj*, ח ַח, de una raíz inusitada que sign. «perforar»: «espina, abrojo, cardo»; de tallo recio, semejante a un arbusto (2 R. 14:9; 2 Cro. 25:18; Job 31:40); Sept. *akan*, ἄκαν, *ákantha*, ἄκανθα, *akkhukh*, ἀκχούχ, *knide*, κνίδη; Vulg. *paliurus, lappa, spina, tribulus*; *jédeq*, חֵדֶק (Miq. 7:4; Prov. 15:19); Sept. *ákantha*, ἄκανθα, *ses ektrogon*, σὴς ἐκτρώγων; Vulg. *spina, paliurus*.

2. Heb. 6975 *qots*, ק ץ = «espina», que pincha, «aguijón» Ex. 22:6; Jue, 8:7, 16; 2 Sam. 23:6; Sal. 118:12; Is. 32:13; 33:12; Jer. 4:3; 12:13; Ez. 28:24; se usa en paralelo con «cardos» en Gn. 3:18 y Os. 10:8.

3. Heb. 5544 *sallón*, סַ ן (Ez. 2:6), o *sillón*, סִ ן, (Ez. 28:24) = «púa, espina, espino»; Sept. *skólops*, σκόλοψ; Vulg. *offendiculum*.

4. Heb. *sarab*, סָרָב, sinónimo del anterior, aparece una sola vez en pl.: «Aunque te halles entre zarzas y espinos, y habites entre escorpiones, no temas de sus palabras ni te atemorices ante ellos» (Ez. 2:6).

5. Heb. *sirpad*, סִרְ ָד = «espino» (Is. 55:13).

6. Heb. 8068 *shamir*, ָמִיר = «espino», por su agudeza, y *shaýth*, ַ יִת (Is. 5:6; 7:23, 24, 25; 9:18; 10:17; 27:4; 32:13), árabe *shamura*, *sidra*; denota el espino egipcio que crece en tierras desérticas. Es una de las especies de *Sidra*, que no produce fruto, muy abundante en Palestina. En sentido metafórico se aplica a personas rebeldes (Is. 10:17; 27:4). La Sept. gral. traduce *ákantha*, ἄκανθα, y

a veces *khortos*, χόρτος o *ágrostos xerá*, ἄγρωστος ξηρά.

7. Heb. *atad*, אָטָד = «espino» (Sal. 58:9); Sept. *he rhamnos*, ἡ ῥάμνος; Vulg. *rhamnus*. Se usa como nombre propio en Gn. 50:10, 11. Traducido «zarza» en Jue. 9:14, 15.

8. Heb. *boshah*, ה ָ אְ ָ, «planta espinosa»; Sept. *batos*, βάτος; Vulg. *spina* (Job 31:40).

9. Heb. 7057 *qimosh*, קִמּ, o *qimmosh*, קִ, planta espinosa, que punza, «ortiga» (Is. 34:13; Os. 9:6). Otra forma de esta palabra es 7063 *qimmashón*, ן ָקִ, presente en Prov. 24:31: «Por todos lados habían crecido ortigas».

10. Heb. 5285 *naatsuts*, נַעֲצ ץ, prob. «espino», por impl. «matorral de espinos», aparece solo en dos pasajes de Isaías: «Acontecerá en aquel día que Yahveh silbará a la mosca que está en el extremo de los ríos de Egipto y a la abeja que está en la tierra de Asiria. Y vendrán y se asentarán todos en las quebradas escarpadas, en las hendiduras de las peñas, en todos los espinos y en todos los lugares de aguas» (7:18, 19). Y: «En lugar del espino crecerá el ciprés; y en lugar de la ortiga, el mirto» (55:13). Ver ZARZAL.

11. Heb. 6791 *tsen*, צֵן, o *tsenín*, צְנִין, de una raíz inusitada que sign. «ser puntiagudo»: «espino» (Nm. 33:55; Jos. 23:13; Job 5:5; Prov. 22:5); Sept. *bolides*, βολίδες, *tríbolos*, τρίβολος.

12. Heb. *sekh*, ךְ ֵ, sinónimo del anterior en Num. 33:55: «Ellos serán por aguijones en vuestros ojos, y por espinas en vuestros costados; Sept. *skólopes*, σκόλοπες; Vulg. *clavi*. Denota un espino puntiagudo.

13. Heb. 5572 *seneh*, סְנֶה, de una raíz inusitada que sign. «pinchar»: «zarza». Aparece en el conocido pasaje de Ex. 3:2-4; Sept. y NT *batos*, βάτος. Ver ZARZA.

14. Heb. 5518 *sir*, סִיר = «espino», que brota rápidamente; también «olla, caldero» (como en Ecl. 12:6), y «gancho» (Is. 34:14; Os. 11:6; Am. 4:2; Nah. 1:10).

15. Gr. 173 *ákantha*, ἄκανθα = «espino, espina», de *ake*, «punta», se usa siempre en forma plural en Mt. 7:16; 13:7, 22; 27:27, y los pasajes paralelos de Marcos y Lucas; en Mt. 27:29 y Jn. 19:2, para mencionar la corona de espinas puesta sobre la cabeza de Cristo en burlona imitación de las coronas de laurel llevadas por los emperadores. Por lo general, las espinas de la corona entretejida por los soldados se identifican como las del *Zizyphus Spina Christi*, que alcanza una altura de 6 metros y más a lo largo del Jordán y son abundantes en Palestina; sus ramas son flexibles y aptas para el propósito de ser tejidas e infligir gran dolor. Hay otra especie, el *qundaul* árabe, muy abundante en Siria y Palestina, de la que se entretejen coronas que se venden en la actualidad en Jerusalén como copias de la corona de Cristo. Las ramas se entretejen fácilmente y son evidentemente aptas para esta tortura.

Cuando el apóstol Pablo habla de un «espina en la carne» (2 Cor. 12:7), utiliza el término 4647 *skólops*, σκόλοψ, orig. cualquier cosa aguzada, p.ej. «una estaca»; se traduce > «aguijón» (2 Cor. 12:7), aunque la mayor parte de los comentaristas prefieren la lectura «espina», tal como se usa en la LXX (Nm. 33:55; Ez. 28:24; Os. 2:6). En el lenguaje del apóstol Pablo indica algo físico, doloroso, humillante, a la vez efecto de un antagonismo satánico permitido por Dios; los verbos traducidos «no me exaltase desmedidamente» y «abofetee» están en tiempo presente, lo que significa una acción recurrente, ataques constantemente repetidos. Véase ABROJO, ARBUSTO, CARDO, ORTIGA.

ESPÍRITU

Heb. 7307 *rúaj*, רוּחַ, lit. «viento, soplo, hálito, aliento, respiración», tiene cognados en ugarítico, arameo y arábigo, y aparece unas 378 veces en el AT; gr. 4151 *pneûma*, πνεῦμα, derivado de *pneo*, πνέω, «respirar»; por lo que sig. primordialmente «aliento, respiración, aire»; luego, de forma especial, «espíritu», que, a semejanza del viento y la respiración, es invisible y mantiene con vida a todos los seres. Se usa 379 veces en el NT. Como se ve, ambos vocablos tienen una amplia gama de significados e idéntica evolución semántica, del viento original al principio vital y al ser invisible.

La *rúaj* es la fuerza que sostiene y anima al cuerpo tanto de hombres como de animales. En todo ser viviente alienta un espíritu que procede de Dios. En el relato de la creación del hombre se usa la palabra *nishmath*, «aliento», que hace vivir al hombre, *adam*, formado del suelo, *adamah* (Gn. 2:7). La palabra *nishmath* es propiamente equivalente a *rúaj*: «El espíritu [*rúaj*] de Dios me hizo, y el soplo [*nishmath*] del Omnipotente me dio vida» (Job 33:4; cf. 24:14-15).

Cuando *rúaj* se relaciona con la naturaleza, el significado más ordinario es el del soplo o brisa del viento (Gn. 3.8; Ex. 10:13, 19; Jer. 4:11; Os. 8:7); cuando se refiere al hombre, designa el aspecto vital, esencial de la persona, el alma o espíritu; y a nivel psicológico denota los sentimientos y las emociones (cf. Jos. 2:11; 5:1; Job 15:13; Ecl. 10:4; Sal. 51:12), siendo además la intimidad del hombre, algo así como su > corazón. En tanto que el soplo divino o aliento se mantiene en el hombre, vive (Job 27:3); cuando parte, vuelve a Dios, su dador, y el hombre muere (Job 34:14; Sal 146:4; Ecl. 12:7; Sab. 15:11). Como el viento, pero una forma mucho más inmediata, el aliento procede de Dios y hace del hombre una criatura «viviente» (Gn. 2:7; Job 33:4). Es un hecho de simple observación natural que todo lo que afecta a este ser viviente, impresiones y emociones, se expresan por la respiración: el miedo (Gn. 41:8), la ira (Jue. 8:3), el gozo (Gn. 45:27); el dolor, el orgullo, la alegría; todo se mide por la intensidad del «resuello», el «suspiro». Así, del mismo modo que la > «sangre» representa la vida animal, el > «aliento» representa el principio emocional, el elemento espiritual de la vida, visible en las reacciones corporales. «El espíritu del hombre que está en él» (1Cor. 2:11) no es una realidad externa infundida al hombre, sino que designa la facultad capaz de sentir con que ha sido creado por Dios (cf. Zac. 12:1).

El profeta Ezequiel identifica la acción del aliento y del > viento con la fuente de vida en la visión de los huesos secos (Ez. 37), de tal modo que en este y otros pasajes no es fácil distinguir entre el hálito físico y el suprafísico. Según la concepción bíblica, el hálito, aquello que mantiene viva a toda criatura, es un don de Dios antes que una función natural (cf. Sal. 104:29; Ecl. 12:7). El viento es un elemento misterioso que remite a un poder más allá de sí mismo. Todo lo relacionado con él se toma en la Escritura como figura apropiada del gran y penetrante poder del Dios invisible. Jesús utiliza precisamente la imagen sensible del «viento» (*pneûma*, πνεῦμα) para sugerir a Nicodemo la novedad trascendente de la regeneración espiritual mediante el soplo personal de Dios, el Espíritu divino (cf. Jn. 3:5-8).

El aliento es invisible, pero no se pierde. Retorna a Dios que lo da (Ecl. 12:7). El hombre es, pues, una criatura de «carne y sangre», «de aliento y vida». El «espíritu» no es un elemento más a añadir a otros. Al igual que el alma y las > entrañas, se contrapone al cuerpo, significa el componente incorpóreo del hombre. No se trata de dicotomías, sino de contrastes, lo mismo que cuando se usa la fórmula tricotómica: «El mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu [*pneûma*], alma [*psykhé*] y cuerpo [*soma*], sea guardado irreprensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes. 5:23). Pablo no alude a tricotomía ontológica alguna en

el sentido helenístico, pero por otra parte no se lo puede considerar tampoco un simple pleonasmo desde el momento en que el Apóstol distingue los fenómenos que dependen del cuerpo, del alma y del espíritu. Pablo no hace del *pneûma* un elemento físico del alma, sino una comunicación de Dios. Y es propiamente en relación con este significado del término que se establece la distinción entre el hombre *psykhikós* y el hombre *pneumatikós*.

El espíritu es, característicamente, la parte más elevada del hombre; denota la individualidad consciente, su corazón y su conciencia. Los términos usados, respectivamente *rúaj* y *pneûma*, son los mismos que se usan constantemente para denotar el Espíritu de Dios o Espíritu Santo y los ángeles como espíritus, así como los espíritus malos.

Se dice que la Palabra de Dios es cortante y penetra hasta partir el alma y el espíritu del hombre (Heb. 4:12). El Apóstol oraba por los tesalonicenses para que el espíritu, así como el alma y el cuerpo, fueran santificados (1 Ts. 5:23). En la Epístola a los Hebreos se habla de los «espíritus» de los justos hechos perfectos: su puesto se halla con Dios por medio de la redención. En este caso es evidente que «espíritus» significa las personas fuera de sus cuerpos.

Al haber sido dado el Espíritu Santo al cristiano como la energía de la vida en Cristo, es exhortado a orar con el espíritu, a cantar con el espíritu, a andar en el espíritu, de forma que en algunos casos es difícil distinguir en estos pasajes entre el Espíritu de Dios y el espíritu del cristiano. Véase ALMA, CARNE, CORAZÓN, HOMBRE, INMORTALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: Jean Giblet, “Espíritu”, en *VTB* (Herder 1972); Bibl. R.B. Girdlestone, “Alma y Espíritu”, en *SAT* (CLIE 1986); E. Kamlah, “Espíritu”, en *DTNT* (Sígueme 1980); Robert Koch, “Espíritu”, en *DTB*, 334-360; Dieter Zeller, “Espíritu”, en A. Grabner-Haider, *La Biblia y nuestro lenguaje* (Herder 1975).

ESPIRITUAL

Gr. 4152 *pneumatikós*, πνευματικ?ς, connota las ideas de invisibilidad y poder; no aparece en la LXX ni en los Evangelios; solo se usa a partir de Pentecostés; en el gr. clásico se opone a lo corporal (Plutarco, *De sanct*. 389).

1. Relación con el Espíritu Santo.
2. Cuerpo espiritual.
3. Sentido espiritual.
4. Espiritualidad de Dios.

I. RELACIÓN CON EL ESPÍRITU SANTO. En el NT denota lo que pertenece al Espíritu Santo (Ro. 1:11; 15:27; 1 Cor. 2:13; 9:11; 12:1, 7; 14:1, 37; Ef. 1:3) o está determinado o influido por él (1 Cor. 3:1; 14:37; Gal. 6:1), como la Iglesia en cuanto «casa espiritual» (Col. 1:9; Ef. 2:22), las actividades de las personas regeneradas en cuanto «sacrificio espiritual» (1 P. 2:5), etc. Básicamente, la persona espiritual es aquella que camina en el Espíritu tanto en el sentido de Gal. 5:16 como en el de 5:25, y que muestra en sus propios caminos el fruto y los dones del Espíritu, en contraste con lo terreno (Ro. 15:27) y con lo carnal (1 Cor. 3:1). Todo lo que es producido y mantenido entre los hombres por las operaciones del Espíritu de Dios es «espiritual» (1 Co. 15:46). Los propósitos de Dios revelados en el Evangelio por el Espíritu Santo (1 Cor. 2:13), y las palabras en las que se expresa la revelación, son «espirituales» (v. 13), adecuando o combinando las cosas espirituales con palabras espirituales [o alternativamente, «intepretando cosas espirituales a hombres espirituales»]; los «cánticos espirituales» son cánticos cuyo tema son las cosas reveladas por el Espíritu (Ef. 5:19; Col. 3:16).

Según las Escrituras, el estado «espiritual» del alma es normal para el creyente, pero no todos los creyentes lo alcanzan, ni siempre se mantiene una vez se ha llegado a él. Así el apóstol, en 1 Cor. 3:1-3, sugiere un contraste entre este estado espiritual y el del recién nacido en Cristo, esto es, el del hombre que por inmadurez e inexperiencia no ha alcanzado aún la espiritualidad, y el del hombre que al admitir celos y las pendencias que engendran, la ha perdido. Al estado espiritual se llega por diligencia en la Palabra de Dios y en la oración; se mantiene por la obediencia y el juicio de uno mismo. Los que son guiados por el Espíritu son espirituales, pero naturalmente, la espiritualidad no es una condición fija ni absoluta, sino que admite crecimiento; en verdad, el crecimiento en «la gracia y el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (2 P. 3:18) es evidencia de la verdadera espiritualidad.

II. CUERPO ESPIRITUAL. La expresión «cuerpo espiritual», *soma pneumatikón*, σῶμα πνευματικόν, empleada en 1 Cor. 15:44, describe el estado del cuerpo después la resurrección, en contraposición al «cuerpo natural» o físico —«sin alma»—, *soma psykhikón*, σῶμα ψυχικόν. Estos términos son utilizados en la misma epístola por el apóstol Pablo para distinguier al hombre no regenerado del cristiano, en cuanto este ha sido transformado de su condición carnal por el Espíritu Santo (1 Cor. 2:14, 15). En la resurrección el cuerpo participará de la condición espiritual propia de los ángeles, no sometidos a decadencia ni muerte. «La distinción entre estas dos clases de cuerpo está basada en el hecho de que el primer Adán fue creado "alma viviente" (Gn. 2:7), mientras que Cristo, el segundo Adán, el primogénito en el orden de la resurrección, se ha convertido en "espíritu vivificante". Todo lo que pertenece a la vieja herencia del primer Adán, padre de la humanidad mortal, es, por tanto, física (*psykhikón*); cada cosa que se deriva de la unión con el Cristo exhaltado, cabeza de la nueva creación, es *pneumatikón*» (F.F. Bruce, *I Corintios*, 2, 14).

III. SENTIDO ESPIRITUAL. Siguiendo en relación con el Espíritu, el apóstol Pablo dice que «la letra mata, pero el Espíritu vivifica» (2 Cor. 3:6), estableciendo así una tajante oposición entre los «ministros del nuevo pacto», no de la letra, sino del Espíritu, y «el ministerio de muerte, grabado con letras sobre piedras» (v. 7). Consecuentemente, Pablo hace una lectura «espiritual» de la historia de Israel, que aplica a las nuevas realidades del Evangelio (cf. 1 Cor. 10:3-6; Ro. 7:14). Esto ha llevado a la hermenéutica cristiana a establecer una interpretación espiritual, también llamada > alegórica o > tipológica, de las Escrituras. Mediante este recurso no se anula el sentido literal y obvio del texto sagrado, sino que se quiere indicar que el sentido gramatical a veces expresa realidadades o cosas que significan a su vez otras realidades ulteriores.

IV. ESPIRITUALIDAD DE DIOS. En ocasiones, el AT presenta una imagen > antropomórfica de Dios cuando habla de sus manos, ojos, oídos, boca, dedos, etc., de modo que la espiritualidad divina no aparece claramente afirmada hasta el NT, sino más bien expuesta y expresada de manera negativa. El Evangelio de Juan es el único que recoge la conocida expresión «Dios es Espíritu», en gr. *pneûma*, πνεῦμα (Jn. 4:24). Con todo, y durante siglos, no se alcanzó una idea adecuada de lo espiritual, a lo que se atribuía una materia tenue, ligera, suprasensible, hasta que Orígenes asentó de una vez toda la doctrina de la inmaterialidad espiritual de Dios. «La naturaleza de Dios no es, como algunos creen, visible para unos e invisible para otros, pues Juan en su Evangelio, al decir que "a Dios nadie le vio jamás" (Jn. 1:18), declara manifiestamente a todos los que son capaces de entender, que no hay ninguna naturaleza para la cual Dios sea visible; y no porque, siendo visible por naturaleza escape y exceda a la visión de la criatura demasiado frágil, sino porque es naturalmente imposible que sea visto. Y si me preguntaras cuál es mi opinión del mismo Unigénito y dijere que

tampoco para Él es visible la naturaleza de Dios, que es naturalmente invisible, no te apresures a juzgar esta respuesta impía o absurda. En seguida te diré la razón. Una cosa es ver y otra conocer; ser visto y ver son cosas propias de los cuerpos; ser conocido y conocer es propio de la naturaleza intelectual. Por consiguiente, lo que es propio de los cuerpos no se ha de pensar del Padre ni del Hijo. En cambio, lo que pertenece a la naturaleza de la deidad es común al Padre y al Hijo. Finalmente, tampoco Él mismo dijo en el Evangelio que nadie vio al Padre sino el Hijo, ni al Hijo sino el Padre, sino que dice: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt. 11:27). Con esto se indica claramente que lo que entre naturalezas corpóreas se llama ser visto y ver, entre el Padre y el Hijo se llama conocer y ser conocido, por la facultad del conocimiento, y no por la fragilidad de la visualidad» (Orígenes, *Tratado de los principios*, CLIE 2003).

A. ROPERO

ESPÍRITU FAMILIAR. Ver ADIVINACIÓN

ESPÍRITU SANTO

Gr. *Pneûma hagion*, Πνεῦμα ἅγιον = «Espíritu Santo», nombre por excelencia del Espíritu de Dios. El sintagma «Espíritu Santo» es raro en el AT, pero común en el Nuevo.

1. Terminología.
2. El Espíritu de Dios en el AT.
3. El Espíritu en Juan y la madre del Mesías.
4. El Espíritu y Cristo.
5. El Espíritu en la Iglesia.
6. Paráclito.
7. Símbolos del Espíritu.

I. TERMINOLOGÍA. El uso o ausencia del artículo en el original donde se menciona al Espíritu Santo no siempre puede ser decidido por reglas gramaticales, ni puede la presencia o ausencia del artículo por sí solo determinar si la referencia es a esta Persona Divina. A veces aparece mencionado como persona sin artículo determinado y otras con él: «Espíritu» (Mt. 22:43); «Eterno Espíritu» (Heb. 9:14); «el Espíritu» (Mt. 28:19); «el Espíritu, el Santo» (Mt. 12:32); «el Espíritu de promesa, el Santo» (Ef. 1:13); «Espíritu de Dios» (Ro. 8:9); «Espíritu del Dios viviente» (2 Cor. 3:3); «el Espíritu de Dios (1 Cor. 2:11); «el Espíritu de nuestro Dios» (1 Co. 6:11); «el Espíritu de Dios, el Santo» (Ef. 4:30); «el Espíritu de gloria y de Dios» (1 P. 4:14); «el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de los muertos» (Ro. 8:11); «el Espíritu de vuestro Padre» (Mt. 10:20); «Espíritu de su Hijo» (Gal. 4:6); «Espíritu del Señor» (Hch. 8:39); «el Espíritu del Señor» (Hch. 5:9); «el Espíritu de Jesús» (Hch. 16:7); «Espíritu de Cristo» (Ro. 8:9); el Espíritu de Jesucristo (Fil. 1:19); «Espíritu de adopción» (Ro. 8:15); «el Espíritu de verdad» (Jn. 14: 17); «el Espíritu de vida» (Ro. 8:2); «el Espíritu de gracia» (Heb. 10:29).

En ocasiones, se debe explicar la ausencia del artículo determinado por el hecho de que *Pneûma*, al igual que *Theós*, es sustancialmente un nombre propio. Como regla general el artículo está presente cuando el tema de la enseñanza es la personalidad del Espíritu Santo, p.ej., Jn. 14:26, donde se lo menciona como alguien diferente al Padre y al Hijo (ver también 15:26 y Lc. 3:22). En la frase de Gal. 3:3, «habiendo comenzado por el Espíritu», es difícil decir si la mención es al Espíritu Santo

o al espíritu vivificado del creyente; y no se puede determinar si se refiere a lo último por la ausencia del artículo, sino por el contraste con «la carne»; por otra parte, el contraste puede ser entre el Espíritu Santo que pone en el creyente su sello sobre la perfecta obra de Cristo, y la carne que trata de mejorarse mediante obras propias. No hay ninguna preposición delante de ninguno de ambos nombres, y si la mención se refiere al espíritu vivificado, no se puede separar de la operación del Espíritu Santo. En la frase «según el Espíritu» (Gal. 4:29) se debe entender «por poder sobrenatural», en contraste a «según la carne», esto es, «por poder natural», y la referencia tiene que ser al Espíritu Santo; lo mismo sucede en Gal. 5:17.

El título pleno con el artículo delante tanto de *pneûma* como de *hagion* (uso «recapitulador» del artículo), lit., «el Espíritu el Santo», destaca el carácter de la persona (p.ej. Mt. 12:32; Mc. 3:29; 12:36; 13:11; Lc. 2:26; 10:21; Jn. 14:26; Hch. 1:16; 5:3; 7:51; 10:44, 47; 13:2; 15:28; 19:6; 20:23, 28; 21:11; 28:25; Ef. 4:30; Heb. 3:7; 9:8; 10:15). Teólogos y expositores bíblicos aducen, como una prueba más de que el Espíritu Santo es una *persona*, el hecho de que, siendo el gr. *pneûma* del género neutro, se hable de *él* en género masculino (ya que el gr. *ekeinos*, «él», es masculino). Este argumento no tiene ninguna fuerza en absoluto, pues, en dichos lugares (Jn. 14:26; 15:26; 16:8, 13, 14), *ekeinos* no concierta con *pneûma*, sino con *parákletos*, que es el sustantivo regente.

II. EL ESPÍRITU DE DIOS EN EL AT. En el AT no aparece con claridad y distinción la persona del Espíritu Santo, como tampoco las del Padre y del Hijo. Sin embargo, hay multitud de indicios y vestigios que, a la luz del NT, aparecen como claras alusiones al Espíritu Santo.

La expresión *rúaj Yahweh*, ר חַ יהוה = «espíritu de Yahveh» (también «espíritu de Dios», *rúaj Elohim*, ר חַ אֱלֹהִים), aparece en diversos sentidos. En primer lugar, significa el «viento» por el que Dios da a conocer su presencia, su fuerza o su ira (Gn. 3:8; Ex. 10:13, 19; 14:21; Sal. 18:16; Hch. 2.2). Es también, y desde el principio, el «soplo de vida» que Dios inspira en el hombre y hasta en los animales. Cuando Dios lo retira, sobreviene la muerte y, si se lo da a los muertos, resucitan (Gn. 2:7; 7:15; Job 12:30; 34:14-15; Sal. 104:29-30; Ez. 37:1-15; 2 Mac. 7:22-23). En un sentido más amplio es el «soplo creativo», el viento de Dios que hace salir al mundo de la nada (Gn. 1:2; Sal. 33:6).

En segundo lugar, ciertos fenómenos de carácter específicamente religioso son presentados en dependencia íntima del *rúaj Yahweh*. Tales son la buena administración de José (Gn. 41:38), el arte de los obreros del > Tabernáculo (Ex. 31:3), el poder de gobernar al pueblo recibido por Moisés y transmitido por él a los ancianos y a Josué, y finalmente, el valor de los libertadores de Israel (cf. Nm. 1:25; 11:16-17, 26, 29; 19:20-24; 27:15-23; Jue. 3:9-10; 6:34; 11:29). El Espíritu de Dios es percibido como una «fuerza divina» que transforma personalidades humanas y las hace capaces de gestos excepcionales al servicio del pueblo de Israel. La misma fuerza física de Sansón se llama fuerza del Espíritu de Dios, en cuanto unió al pueblo (Jue. 13:25; 14:6-19; 15:14). Sobre todo, la inspiración profética, recibida individual o colectivamente, de modo transitorio o también permanente (1 Sam. 10:5-13; 19:24; 2 Sam. 23:1-2; 2 R. 2:9-15; Ez. 11:5; Zac. 7:12). Según se dirá en el NT: «Los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo» (*en pneúmati*, □ν πνε□ματι, *diá pneúmatos*, δι□ πνε□ματος, *hypó pneúmatos*, □π□ πνε□ματος, 1 Pd. 1:21).

En tercer lugar, el *rúaj Yahweh* se muestra como un «soplo de santidad». Sus efectos son firmeza, buena voluntad, arrepentimiento y humildad, sumisión a la voluntad de Dios, rectitud, justicia y sabiduría. Por el contrario, los rebeldes, que no tienen en el cuenta ese Espíritu, acumulan pecados y

contristan al Espíritu Santo de Dios (Sal. 51:11-14; 143:10; Is. 30:1; 32:15-17; 57:15; 63:10).

Finalmente, el *rúaj Yahweh* se presenta como un fenómeno esencialmente mesiánico; los poemas del *Siervo de Yahveh* atribuyen el Espíritu, que era considerado siempre como propio de Dios, al Mesías en términos personales, individuales, es decir, todo el Espíritu reposa sobre él. El Espíritu le da al Mesías la función profética y regia de «proclamar el derecho», y «traer la justicia y la liberación» (Is. 11:2ss).

En los casos citados, Dios daba su Espíritu a ciertas personas elegidas. Pero también se esperaba un don del Espíritu que se comunicaría al pueblo entero, como en los días de Moisés en el desierto (cf. Nm. 11:28-29). Es lo anunciado por el profeta Joel para los tiempos mesiánicos, referido no solo al Mesías, sino a todo el pueblo: «Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días» (Jl. 3:2). Lucas lee *pneûma* (πνεῦμα) donde el profeta decía *rúaj* (Hch. 2:17). Joel pensaba en visiones proféticas y en fenómenos especiales de que gozarían todos. Ezequiel, por su parte, prevé un efecto de carácter interno: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi Espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos» (Ez. 36:26-27; cf. Jer. 31:31-33). En la era mesiánica, Dios derramará su Espíritu sobre un gran profeta, o sobre el rey, o aun sobre todo el pueblo. El NT recoge esta relación del Espíritu con la restauración final: para el Bautista, el Mesías será el que bautizará con Espíritu Santo (Mc. 1:8).

En los libros sapienciales (Proverbios, Sirácida-Eclesiástico, Sabiduría e incluso Baruc), se aprecia «cierta personalización del Espíritu (Y. Congar); personalización que con frecuencia es más que un mero procedimiento literario. En muchos textos se da una especie de ecuación e identificación entre el Espíritu de Dios y la Sabiduría nacida de Dios y operante en lo más intimo del hombre, como si en último término, ese don de Dios adquiriera cierta «autonomía personal» con respecto al que la comunica, la envía y la hace morar entre los hombres (Prov. 8:22-23, 27, 30; Eclo. 1:1, 4; 24:3, 9; Sab. 9:9).

La Sabiduría se identifica personalmente con el Espíritu Santo: «En alma perversa no entra la Sabiduría (...), pues el Espíritu Santo que nos educa huye de la doblez (...). Porque el Espíritu del Señor llena la tierra; y él, que todo lo mantiene unido, sabe cuanto se habla» (Sab. 1:4-7). «¿Quién hubiera conocido tu voluntad, si tú no le hubieras dado la Sabiduría y no le hubieses enviado de lo alto tu Espíritu Santo?» (Sab. 9:17). En el NT los calificativos que el Antiguo atribuye a la Sabiduría, pueden aplicarse tanto al Espíritu Santo como al Verbo, enviados ambos por el Padre y actuando en la más completa unidad.

BIBLIOGRAFÍA: H.A. Alonso, *El don del Espíritu Santo* (CLIE 1992); Jean Giblet, "Espíritu de Dios", en *VTB*, 296-333; Y. Congar, *El Espíritu Santo* (Herder 1983); R. Pache, *La persona y obra del Espíritu Santo* (CLIE 1982); E.H. Palmer, *El Espíritu Santo* (EVD s/f); C.C. Ryrie, *El Espíritu Santo* (PE).

III. EL ESPÍRITU EN JUAN Y LA MADRE DEL MESÍAS. De Juan, el precursor de Cristo, se dice que fue «lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lc. 1:15, 41). Juan es equiparado a «Elías que debe venir» (Mt. 17:10-13). El fuego del Espíritu lo habita y le hace correr delante del Señor que viene. En Juan el Precursor, el Espíritu Santo culmina la obra de «preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc. 1:17). Pero Juan es «más que un profeta» (Lc. 7:26). En él, el Espíritu Santo consuma el «hablar por los profetas». Juan termina el ciclo de los profetas inaugurado por Elías (cf. Mt. 11:13-14). Con Juan el Bautista, el Espíritu Santo inaugura, prefigurándolo, lo que realizará con y en Cristo: «bautizar con el Espíritu a toda carne».

El Espíritu también prepara y fecunda a María en la plenitud de los tiempos para dar a luz al Mesías. Su virginidad se convierte en fecundidad única por medio del poder del Espíritu y de la fe (cf. Lc. 1:26-38; Ro. 4:18-21; Gal. 4:26-28).

IV. EL ESPÍRITU Y CRISTO. En el NT se habla del Espíritu Santo siempre en relación con Jesús, siempre ligado a él, porque ha sido derramado sobre él. Por eso Jesús es el hombre del Espíritu, el carismático por excelencia. Toda la obra de Cristo es misión conjunta del Hijo y del Espíritu Santo. Jesús es llevado por Espíritu al desierto (Mc. 1:12-13; Mt. 4:1); ungido por él en el bautismo (Hch. 10:38); capacitado para realizar milagros; ayudado en la lucha contra el mal; inspirado para la obra evangelizadora (cf. Lc. 4:14-15). Cuando llega la hora en que va a ser glorificado, Jesús promete la venida del Espíritu Santo, ya que su muerte y su Resurrección serán el cumplimiento de la promesa hecha a los Padres (cf. Jn. 14:16-17, 26; 15:26; 16:7-15; 17:26): El Espíritu de Verdad será dado por el Padre en virtud de la oración de Jesús; será enviado por el Padre en nombre de Jesús; Jesús lo enviará de junto al Padre porque él ha salido del Padre. El Espíritu Santo vendrá y estará con los discípulos para siempre, permanecerá con ellos hasta el fin del mundo; enseñará y recordará todo lo que Cristo ha dicho y dará testimonio de él; conducirá a la verdad completa y glorificará a Cristo (Jn. 14:26; 16:13-14).

La perspectiva paulina es la de presentar al Espíritu Santo como Espíritu de Cristo (*Pneûma tu Khristû*, πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ), expresión en la que el genitivo no es tanto calificativo como posesivo instrumental, es decir, el Espíritu de Dios que está en Cristo y que actúa mediante Cristo. Que el Espíritu sea «de Cristo» no lo convierte sin embargo en una función de Cristo, ya que el Espíritu es siempre «Espíritu de Cristo» (Gal. 4:69), pero también «Espíritu de Dios» (Ro. 8:14). El misterio de la resurrección («fue declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos» [Ro 1:4]), revela que el Espíritu de Dios es principio constitutivo de Cristo y, puesto que lo pone en el mismo plano divino, el Espíritu Santo tiene que ser considerado como un ser distinto personal.

V. EL ESPÍRITU EN LA IGLESIA. La misión de Cristo y del Espíritu Santo se realiza en la Iglesia, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. El día de > Pentecostés, la Pascua de Cristo se consuma con la efusión del Espíritu Santo que se manifiesta, da y comunica por Cristo, el Señor resucitado: «Sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo» (*Lábete Pneûma hagion*, Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον, Jn. 20:22). Así lo ratifica el apóstol Pedro en su primer sermón: «Exaltado por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís» (Hch. 2:33). Es decir, los efectos visibles del bautismo en el Espíritu Santo prometido por Jesús («Seréis bautizados en el Espíritu Santo [*en Pneúmati hagío*, ἐν Πνεύματι ἁγίῳ] después de no muchos días» [Hch. 1:5]). Desde aquel Pentecostés el Reino anunciado por Cristo comienza a abrirse y expandirse como el árbol de la parábola, cuyas ramas cruzan fronteras de nacionalidad y religión, cobijando en su seno a todos los renacidos e iluminados por el Espíritu. Con su venida, que no cesa, el Espíritu Santo hace entrar al mundo en los «últimos tiempos», el tiempo de la Iglesia, el Reino ya heredado, pero todavía no consumado, el tiempo del Espíritu libremente concedido y presente en todos los creyentes. El Espíritu así recibido es un Espíritu profético, el anunciado por los profetas. Hace hablar en lenguas, colma de carismas a los creyentes y dirige todos los miembros de la naciente comunidad. Une a la Iglesia en la comunión con él (2 Cor. 13:13). «Bautizados en un solo Espíritu, para formar un solo cuerpo» (1 Cor. 12:13), los creyentes están sostenidos y vivificados en su comunión por la palabra de Cristo vivificada por el Espíritu. Él les socorre en la oración (Ef.

2:18; 6:18; Ro. 8:26), les fortalece (Ef. 3:16), les santifica (2 Ts. 2:13) y les sella para el día de la redención (Ef. 1:13; 4:30).

La Iglesia, pues, no es una mera agencia misionera en orden a extender la doctrina de Cristo, sino que debe verse como un acontecimiento del Espíritu que realiza en la historia del mundo lo iniciado en la historia de Jesús: un nuevo modo de ser conforme al Adán renovado. De manera que la relación entre Jesús y la Iglesia no puede reducirse a la relación entre un fundador y su institución; es más bien una relación de continuidad espiritual. Jesús escoge el núcleo del nuevo pueblo de Dios, al que el Espíritu capacita y colma de dones y frutos. Gracias al «poder del Espíritu Santo» (Hch. 1:8), los hijos de Dios pueden dar fruto, pues «el fruto del Espiritu es caridad, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gal. 5:22-23), dones que realizan a nivel colectivo la imagen de Cristo, el hombre nuevo (cf. Ro. 8:9; Gal. 4:19).

El Espíritu, fiel a la nueva y eterna > alianza, está presente en donde Cristo es predicado; no trae una nueva revelación, pero «recuerda» todo lo que Jesús ha dicho (Jn. 14:26; 16:14), y por eso no irá más allá ni por encima de Cristo. Lo que el Espíritu dijo y realizó en Jesús sigue siendo normativo para siempre: toda novedad que no se integre en aquel pasado no viene del Espíritu, sino del Antricristo.

BIBLIOGRAFÍA: A. Bandera, *El Espíritu que ungió a Jesús* (EDIBESA 1995); C.K. Barrett, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica* (EST 1978/CLIE 2012); R. Brown, *El Espíritu que viene en Pentecostés* (Bs. As. 1995); Yves Congar, *El Espíritu Santo* (Herder 1983); F.-X. Durrwell, *El Espíritu en la Iglesia* (Sígueme 1986); A. Francisco, *El Espíritu, fuente viva del amor* (BAC 1998); M. Green, *Creo en el Espíritu Santo* (Caribe 1986); F. Lambiasi, "Espíritu Santo", en *DTF* (SP 1992); M. Lloyd-Jones, *Dios el Espíritu Santo* (EP 2001); A. Milano, "Espíritu Santo", en *NDT* (Madrid 1982); G. Campbell Morgan, *El Espíritu de Dios* (CLIE 1984); J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Sígueme 1978); *El Espíritu de vida* (Sígueme 1998); Id., *El Espíritu Santo y la teología de la vida* (Sígueme 2000); H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (EST 1974); Id., *Experiencia y teología del Espíritu Santo* (EST 1978); J. Osorio Samaniego, *El Espíritu Santo. Su actuación en la Iglesia* (EDIPAUSA, Madrid 1988); M. Ramsey, *El Espíritu Santo* (EST 1977); A. Royo Marín, *El gran desconocido* (BAC 1981); E. Schweizer, *El Espíritu Santo* (Sígueme 1984); Emilianos Timiadis, *La Pneumatología ortodoxa* (DDB 1978); VV.AA., *El Espíritu Santo, ayer y hoy* (EST 1975).

VI. PARÁCLITO. Al anunciar y prometer la venida del Espíritu Santo, Jesús le llama el «Paráclito» (*Parákletos*, Παράκλητος), literal. «el que es llamado junto a uno, abogado», o más sencillamente, defensor, aquel que ayuda al imputado a defenderse en un proceso (Jn. 14:16, 26; 15:26; 16:7). «Paráclito» se traduce habitualmente por «Consolador», título que también se aplica a Cristo en 1 Jn. 2:1. Aplicado al Espíritu Santo lo encontramos solamente en San Juan. No aparece en ningún otro lugar del NT. Paráclito designa el carácter personal del Espíritu Santo; encontramos también la expresión más intensa «otro Paráclito», que especifica más aún la identidad personal del Espíritu Santo respecto a la tradición bíblica vetero- y neotestamentaria. Aunque la revelación del Espíritu santo como Paráclito se coloca antes de la Pascua, en los capítulos 14-16 la referencia es la del tiempo de la Iglesia; cuando Jesús no esté ya físicamente presente, el Espíritu Santo lo hará recordar y nos introducirá en la verdad entera; será el Consolador en los momentos de la prueba.

El título Paráclito no se encuentra aislado, sino que va siempre acompañado de otros dos títulos pneumatológicos: «Espíritu Santo» (Jn. 14:25-26) y «Espíritu de verdad» (Jn. 14:16-17; l5:2; 16:13; 1 Jn. 4:6).

En principio, el Paráclito es quien defiende la causa de Jesús frente al mundo y ayuda a los discípulos a defenderla también (Jn. 16:5-15). En este contexto hay que entender la > blasfemia contra el Espíritu Santo. El Paráclito es el que convence al mundo en lo que se refiere al pecado, a la justicia, al juicio, es decir aquel que lo sacará todo a luz para que se comprenda la malicia del mundo.

El Paráclito es enviado por el Padre, en nombre de Cristo y a su petición: «Yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador..., el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre» (Jn. 14:16, 26). El Espíritu procede del Padre por medio de Jesús: «Pero cuando venga el Consolador, el Espíritu de verdad que yo os enviaré de parte del Padre, el cual procede [*ekporeúetai*, ἐκπορεύεται] del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn. 15:26). Este «proceder» tiene el significado de «derivar, emanar, salir fuera», que denota una presencia activa del Hijo.

Al decir que el Paráclito tomará de lo suyo (Jn. 16:14), muestra que el Espíritu y el Hijo son distintos entre sí. Al mismo tiempo, la acción de tomar y enseñar la verdad de Jesús solo es posible porque hay una continuidad entre la obra del Espíritu y la de Jesús (Jn. 16:12-15).

VII. SIMBOLOS DEL ESPÍRITU. El Espiritu Santo no es susceptible de evocar una figura concreta, excepto la semejanza de una paloma, que denota no una imagen, sino una «acción», pues conocer al Espíritu es experimentar su acción (Jn. 14:17), y como tal es descrito en la Escritura bajo la figura de símbolos e imágenes dinámicos.

1. *Viento*. El Espíritu, y todo el que nace del Espiritu, es como el viento: «Sopla donde quiere, y oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu» (Jn. 3:8). En el viento hay algo misterioso. No puede ser apresado, no se cansa. El viento pertenece a la escolta de Dios. Lleva al Señor sobre sus alas (Ez. 1:4; Sal. 18:10) y corre a transmitir sus órdenes hasta las extremidades de la tierra (Sal. 104:3; 147:18). Viene del cielo y actúa sobre la tierra y la transforma. Unas veces la deseca con su soplo abrasador (Ex. 14:21; Is. 30:27-33; Os. 13:15), otras barre todas las obras humanas como si fueran paja (Is. 17:13; 41:16; Jer. 13:24; 22:22), y otras trae lluvia sobre el suelo reseco y le devuelve la fertilidad (1 R. 18:45). A la tierra inerte y estéril se contrapone el viento por su ligereza alada y por su poder de vida y fecundidad. Así como el viento trae vida a la tierra reseca, así también el viento o soplo divino es la fuerza que vigoriza y da agilidad al cuerpo y a su masa, y le hace vivo y activo (Gn. 2:7; Sal. 104:29-30; Job 33:4; Ecl. 12:7).

2. *Agua*. El Espíritu es el agua que purifica: «Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará; de todas vuestras inmundicias e idolatrías os he de purificar. Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez. 36:25-26). Como el agua fecunda la tierra sedienta, así también el Espíritu es derramado sobre el reseco corazón humano: «Voy a derramar mi aliento sobre tu estirpe y mi bendición sobre tus vástagos. Crecerán como hierba junto a la fuente, como sauces junto a las acequias» (Is. 44:3-4). Y como tal apaga la sed: «El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba; como dice la Escritura, de sus entrañas manarán torrentes de agua viva. Decía esto refiriéndose al Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él» (Jn. 7:37-39).

El simbolismo del agua es significativo de la acción del Espíritu Santo en el > bautismo, signo del nuevo nacimiento. El agua bautismal significa realmente que nuestro nacimiento a la vida divina se nos da en el Espíritu Santo. «Bautizados en un solo Espíritu», también «hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor. 12:13). El Espíritu es, pues, también personalmente el agua viva que brota de Cristo crucificado (cf. Jn. 19:34; 1 Jn. 5:8) como de su manantial y que en nosotros brota en vida eterna (cf Jn. 4:10-14; 7:38; Ex. 17:1-6; Is. 55:1; Zac. 14:8; 1 Cor. 10:4; Ap. 21:6; 22:17).

3. *Fuego*. Maniestado así por vez primera a los discípulos en el aposento alto, cuando «les aparecieron unas lenguas como de fuego que dividiéndose se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les

concedía expresarse» (Hch. 2:3-4). Esta relación de la imagen del «fuego» con el «hablar en otras lenguas», remite a la predicación profética, descrita como tal: «Entonces surgió un profeta [Elías] como un fuego cuyas palabras eran horno encendido» (Eclo. 48:1). «Había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía» (Jer. 20:9). Así los primeros cristianos, «acabada su oración, retembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la Palabra de Dios con valentía» (Hch. 4:31).

Mientras que el agua significaba el nacimiento y la fecundidad de la vida dada en el Espíritu Santo, el fuego simboliza la energía transformadora de sus actos. El profeta Elías con su oración atrajo el fuego del cielo sobre el sacrificio del monte Carmelo (1 R. 18:38-39). Juan Bautista, «que precede al Señor con el espíritu y el poder de Elías» (Lc. 1:17), anuncia a Cristo como el que «bautizará en el Espíritu Santo y el fuego» (Lc. 3:16). Jesús dirá: «He venido a traer fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviese encendido!» (Lc. 12:49).

4. *Nube*. Este símbolo es inseparables en las manifestaciones del Espíritu Santo. Desde las teofanías del AT, la > nube, unas veces oscura, otras luminosa, revela al Dios vivo y salvador, tendiendo así un velo sobre la trascendencia de su gloria: con Moisés en la montaña del Sinaí (Ex. 24:15-18), en el Tabernáculo (Ex. 33:9-10) y durante la marcha por el desierto (Ex. 40:36, 38; 1 Cor. 10:1-2); con Salomón en la dedicación del Templo (1 R. 8:10-12). Estas figuras son cumplidas por el Espíritu Santo. Él es quien desciende sobre la virgen María y la cubre «con su sombra» para que ella conciba y dé a luz a Jesús (Lc. 1:35). Lo mismo habría que aplicar a la nube en el monte de la > Transfiguración (Lc. 9:34-35), a la misma que ocultó a Jesús de los ojos de los discípulos el día de la > Ascensión (Hch. 1:9), y la que lo revelará como Hijo del Hombre en su gloria el día de su segunda venida (Lc. 21:27).

5. *Aceite*. Para una tierra rica en olivos como Israel, el > aceite aparece como símbolo de la bendición divina (Dt. 7:13; Jl. 2:19; Os. 2:24). No es solo alimento indispensable, como el trigo y el vino, sino también ungüento que perfuma el cuerpo (Am. 6:6), fortifica los miembros (Ez. 16:9), suaviza las llagas (Is. 1:6) y alimenta continuamente la llama que alumbra (Ex. 27:20; Mt. 25:3-8). Es símbolo por excelencia de la bendición divina. Los ungidos con aceite (el rey y el sumo sacerdote) tienen la bendición de Dios, y con ella, la misión de iluminar al pueblo y guiarlo por el camino de la salvación. El aceite de la unción es signo exterior de la acción del Espíritu que transforma al elegido (1 Sam. 10:1-6; 16:13), hasta el punto de que se ha convertido en sinónimo suyo: «Vosotros tenéis la unción de parte del Santo y conocéis todas las cosas» (1 Jn. 2:20, 27; 2 Cor. 1:21). De modo eminente, el Espíritu unge a Jesús, el > Mesías (cf. Lc. 4:18-19; Is. 61:1).

6. *Sello*. El sello es un símbolo cercano al de la unción. En efecto, es Cristo a quien «Dios ha marcado con su sello» (Jn. 6:27) y el Padre nos marca también en él con su sello (2 Co. 1:21, 22; Ef. 1:13, 14). El sello indica el carácter indeleble de la unción del Espíritu Santo y es la «prueba» de la pertenencia al reino de Cristo, cuya «marca» se constituye al morar en los creyentes.

7. *Dedo de Dios*. Este particular símbolo se contiene en Ex. 8:19, donde los magos del faraón correctamente supusieron que las plagas habían llegado a Egipto como resultado del «dedo de Dios». Cuando los fariseos acusaron a Jesús de echar fuera los demonios por el poder de > Beelzebú, Jesús respondió: «Por el dedo de Dios expulso yo los demonios» (Lc. 11:20). Si la Ley de Dios ha sido escrita en tablas de piedra «por el dedo de Dios» (Ex. 31:18), la «carta de Cristo» entregada a los apóstoles «está escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón» (2 Cor. 3:3).

8. *Paloma*. Al final del diluvio —cuyo simbolismo se refiere al bautismo—, la paloma soltada por Noé vuelve con una rama tierna de olivo en el pico, signo de que la tierra es habitable de nuevo (Gn. 8:8-12), así Cristo, cuando sale del agua de su bautismo, recibe el Espíritu Santo, en forma como de paloma, que baja y se posa sobre él (Mt. 3:16; Lc. 3:22). Del mismo modo, el Espíritu desciende y reposa en el corazón purificado de los bautizados, primicias de la nueva creación. Véase BAUTISMO DEL ESPÍRITU, CARISMAS, DONES ESPIRITUALES, FRUTO DEL ESPÍRITU, LENGUAS, don de.

BIBLIOGRAFÍA: G. Braumann, "Intercesor", en *DTNT* III, 353-355; N. Ciola, "Parácleto", en *DT*; F. Scherse, "El Paráclito", en *MS*, III, 155-159; F. Porsch, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes* (EST 1983); R. Pritchard, *Los nombres del Espíritu Santo* (Portavoz 2000); C. Santos, *El Espíritu Santo desde su símbolos* (DDB 2004).

A. ROPERO

ESPONJA

Gr. 4699 *spóngos*, σπ⍰γγος = «esponja»; lat. *spongia*.

Objeto de consistencia porosa y elástica usada para retener cierta cantidad de líquido, formado por el esqueleto del animal invertebrado de ese nombre, que una vez pescado se macera para eleminar sus tejidos blandos. Uno de los presentes en el lugar de ejecución de Jesús tomó de inmediato una esponja cuando le oyó exclamar «¡Elí, Elí! ¿Lama sabactani?». La empapó de vinagre y poniéndola en una caña le dió de beber (Mt. 27:48; Mc. 15:36; Jn. 19:29). Véase HISOPO, VINAGRE.

ESPONSALES

Primera de las dos fases de que constaba la celebración matrimonial en la antigüedad. Consistía en un acuerdo o pacto entre dos familias en orden a la convivencia matrimonial de dos de sus miembros.

Siempre tenían lugar ante testigos y, según el derecho matrimonial judío, constituían en realidad un verdadero matrimonio en cuanto a sus consecuencias legales. La prometida recibía, pues, el nombre de «esposa» de su prometido, y quedaba «viuda» en el caso de que este muriera, de forma que solo podía ser abandonada por su esposo mediante el > libelo de repudio. Por eso, la fase esponsal no era una simple promesa, sino un compromiso formal estipulado entre las dos familias con vistas a la convivencia matrimonial, cuya segunda fase, las bodas, era el acto formal de la conducción de la «prometida» a la casa de su marido, lo cual tratándose de una muchacha soltera, tenía lugar poco después de un año. Consistía en una fiesta solemne, de carácter público y religioso, con la que comenzaba la cohabitación.

Se consideraba que las doncellas judías alcanzaban la edad del matrimonio cuando cumplían 12 años y medio, aunque variaba según las circunstancias. La edad normal para los esponsales era entre 12 y 13 años y medio, y la recepción en la casa del marido y el comienzo de la convivencia matrimonial tenían lugar, por tanto, entre los 13 años y medio y los 14. De los datos bíblicos se deduce que los dos interesados, el novio (heb. *jathán*, חָתָן) y la novia (heb. *kalah*, ַלָּה), se consideraban ya agregados a la familia del otro (cf. Tob 10:11, 13). Aunque no convivían todavía, la mujer estaba obligada a ser fiel al que ya se consideraba como marido suyo (cf. Dt 22:23-24). Ver DESPOSORIO.

BIBLIOGRAFÍA: P. Grelot, "La evolución del matrimonio como institución en el AT", en *Concilium* 55 (1970) 198-204; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 49-101.

ESPOSA, ESPOSO

1. Heb. 802 *ishshah*, ה ָ אִ = «mujer»; 3618 *kalah*, לָּה ָ = «novia, desposada»; gr. 1135 *gyné*, γυν□ = «mujer casada»; 3565 *nymphe*, ν□μφη = «desposada».

2. Heb. 376 *ish*, אִי var. 582 *enosh*, אֱנ, prop. «mortal», hombre en cuanto individuo varón, ser humano, casado, marido; también 1166 *baal*, עַל ַ = «señor, dueño» de la esposa. 2860 *jathán* חָתָן = «esposo, desposado, emparentado». Gr. 435 *aner*, □ν□ρ, denota en general al hombre o varón adulto, cuyo significado se decide por el contexto. Significa marido en Mt. 1:16, 19; Mc. 10:12; Lc. 2:36; 16:18; Jn. 4:16, 17, 18; Ro. 7:23; y corresponde al heb. *ish*. 3566 *nymphíos*, νυμφ□ος = «desposado», aparece 14 veces en los Evangelios y una en Ap. 18:23.

En la familia patriarcal el esposo o marido era la cabeza de su mujer y tenía el control de su conducta, hasta el punto de poder cancelar los votos hechos por ella (Nm. 30:6-8). Sara llamaba a su esposo «señor», título que permanece y aparece mucho después como *baalí* = «mi señor» (Os. 2:16). El apóstol Pedro parece recomendarlo como un título que denota gran respeto (1 P. 3:6); quizá se usaba como una fórmula de cortesía más pública que privada. El recién casado estaba exento de ir a la guerra (Dt. 20:7; 24:5).

El término «esposo» se aplica metafóricamente a Dios para aludir a la íntima relación que mantiene con su pueblo (cf. Is. 62:5; Jer. 3:14; Os. 2:16). Conforme a esta imagen, las infidelidades del pueblo de Israel fueron denunciadas por los profetas recurriendo a la figura del adulterio (Ez. 16:28-32). En el NT se utiliza también la relación esposo-esposa tocante a Cristo y su Iglesia (cf. Ef. 5:25). Esta especial relación de Cristo con su Iglesia se utiliza para señalar los deberes del matrimonio cristiano. Los maridos deben amar a sus mujeres como a sus propios cuerpos (Ef. 5:25-29). Las esposas deben respetar a sus maridos, estando sujetas a ellos (Ef. 5:33; 1 P. 3:1). Véase MATRIMONIO, MUJER, NOVIO.

ESQUIFE

Gr. 4627 *skaphe*, σκ□φη, lit., cualquier cosa excavada o vaciada. Embarcación pequeña y ligera, especie de canoa larga y entrecha. Se llevaba en una nave mayor para saltar a tierra. Cuando una fuerte tormenta sorprendió la embarcación que llevaba al apóstol Pablo a Roma, los marineros procuraron huir de la nave echando el esquife al mar, simulando que iban a largar las anclas de proa. El Apóstol advirtió al centurión de la maniobra y entonces los soldados cortaron las amarras del esquife y dejaron que se perdiera (Hch. 27:16, 30, 32).

ESQUILAR. Ver TRASQUILAR

ESROM

Gr. 2074 *Esrom*, ’Εσρ□μ, *Esron*, ’Εσρ□ν, forma gr. (Mt. 1:3; Lc. 3:35) del nombre heb. > Hesrón, nieto de Judá (1 Cro. 2:5). Ver HESRÓN.

ESTABLO

Heb. *naweh*, נָוֶה = «establo» (Ez. 25:5), lugar para reunir animales (2 Cro. 32:28). Refugio cubierto para alojar y alimentar animales domésticos. En las sociedades agrícolas los establos forman parte a menudo de la casa familiar. Véase PESEBRE.

ESTACA

Heb. 3489 *yathed*, יָתֵד, de una raíz inusitada que sign. «sujetar, clavar», especialmente referida a una estaca de tienda; Sept. *pássalos*, πάσσαλος; Vulg. *passillus*. Servía para fijar las tiendas. También era requerida por la Ley de Moisés para enterrar las propias defecaciones en el campo. Cada individuo debía ir provisto de una (Dt. 23:13). Jael, mujer de Heber, tomó una de la tienda, y con un mazo la clavó en las sienes de Sísara, aprovechando que este dormía (Juec. 4:21).

ESTACIONES

Heb. 6256 *Eth*, עֵת = «tiempo fijo»; gr. *kairós*, καιρός. La división general del año hebreo consistía en dos estaciones: verano (*qáyits*, קַיִץ) e invierno (*joreph*, חֹרֶף): «Tú fijaste todas las fronteras de la tierra. El verano y el invierno, tú los formaste» (Sal. 74:17; Zac. 14:8); se describen mediante paralelismos de la siguiente manera: la siembra (*será*, זֶרַע) y la siega (*qatsir*, קָצִיר), el frío y el calor (*qor wajom*, קֹר וָחֹם), el verano y el invierno (*qáyits wajoreph*, קַיִץ וָחֹרֶף) (cf. Gn. 8:22).

De octubre a marzo era el tiempo de la sementera, el frío, el invierno propiamente dicho. De abril a septiembre era el tiempo de la siega, el calor, el verano. La misma división aparece en muchos países orientales hasta el día de hoy, del mismo modo que en los trópicos se habla de la «estación seca», correspondiente al verano, y la «estación de las lluvias», correspondiente al invierno, pero sin referencia a la temperatura, que en ambos casos es calurosa.

ESTACTE

Heb. 5198 *nataph*, נָטָף = «una gota»; Sept. *stakté*, στακτή. Resina que sale goteando de un árbol (cf. Job 36:27). Era uno de los perfumes que debían mezclarse al incienso ritual (Ex. 30:34). Se trata probablemente de la goma olorosa del estoraque, *Styrax officinale*, originaria de Siria, muy parecida a la > mirra.

ESTADIO

Gr. 4712 *stadion*, στάδιον; Vulg. *stadium*. Nombre de una medida griega de longitud y de un lugar para carreras deportivas.

1. Medida de longitud, 600 pies griegos, equivalente a un octavo de milla romana y a unos 185 metros aprox., utilizada en Oriente desde el tiempo de > Alejandro (2 Mac. 10:16, 29; 11:5; 12:9, 17; Lc. 24:13; Jn. 6:19; 11:18; Ap. 14:20; 21:16). En el Talmud el estadio es llamado *ris*, רִיס o *rus*, ר ס, equivalente a una milla romana.

2. Nombre del lugar donde se celebraban las carreras (cf. 1 Cor. 9:24, cf. Heb. 12:1). Tomó este nombre porque el de Olimpia, tan renombrado, tenía exactamente un estadio de longitud. La forma era una pista alargada y estrecha, cuyas extremidades fueron posteriormente semicirculares, dando lugar a los anfiteatros. Aprovechando una depresión del terreno, tenía a ambos lados pendientes naturales y escalonadas, cubiertas de césped, piedra o mármol, donde se sentaban los espectadores.

En el estadio se efectuaban carreras sencillas, dobles y de resistencia; en estas se daba dos veces la vuelta al estadio. También tenían lugar en él la lucha, el pugilato y el pancracio. Quien llegaba primero a la meta (*skopos*, σκοπος) recibía un premio (*brabeîon*, βραβεῖον, 1 Cor. 9:24; Flp. 3:14) de manos del árbitro (*athlothetes*, ἀθλοθέτης, *brabeús*, βραβεύς, Suetonio, *Nerón*, 53), a saber, una «corona» (*stéphanos*, στέφανος, 1 Cor. 9:25) de laurel. Cada ciudad griega de importancia y cada

colonia griega en Asia Menor tenía su propio estadio, o bien unido al *gymnasion*, o bien separado de él. Véase METROLOGÍA.

ESTANDARTE. Ver BANDERA

ESTANQUE

Traducción de varias palabras hebreas y griegas.

1. Heb. regularmente 1295 *berekhah*, רֵכָה ְ, de *barakh*, ברך, «ponerse de rodillas» (cf. Jue. 7:5, 6), org. se refería a la cavidad para la recogida de agua de lluvia o de manantial en la que los camellos tenían que arrodillarse. Es una palabra afín al árabe *birkeli*, del que se deriva el español *alberca*; Sept. *krene*, κρήνη o *kolymbethra*, κολυμβήθρα (Sal. 84:6).

Se aplica a los grandes estanques de Gabaón (2 Sam. 2:13), Hebrón (2 Sam. 4:12), Samaria (1 R. 22:38) y Jerusalén (2 R. 18:17; Is. 7:3; 34:2). Seguramente, se debe identificar el estanque del Rey (Neh. 2:14; 3:15; 2 R. 3:20) con el de Siloé (Jn. 9:7), en cuyas proximidades se hallaban los huertos del rey (2 R. 25:4; Jer. 39:4; 52:7). Con toda probabilidad, este parque se hallaba justo afuera de las murallas, irrigado por los excedentes del estanque de Siloé. Los estanques tenían una gran importancia en un país con un nivel muy bajo de precipitaciones pluviales. De este modo se podían almacenar grandes reservas de agua.

2. Heb. 98 *agam*, אֲגַם (Ex. 7:19; Is. 14:23; 35:7; 41:18; 42:15), de una raíz que significa «recolectar».

3. Gr. NT 2861 *kolymbethra*, κολυμβήθρα = «lugar para sumergirse», relacionado con *kolymbao*, κολυμβάω, «nadar» (Hch. 27:43), aparece únicamente en el Evangelio de Juan en relación con los estanques de > Betesda (5:2, 4, 7) y Siloé (9:7, 11).

Las principales reservas de agua mencionadas en la Escritura son:

1) El estanque de arriba (*berekhah eleyonah*, רֵכָה עֶלְי נָה ְ) y el estanque de abajo (*berekhah tajtonah*, רֵכָה ַ חְ נָה ְ) en las afueras de Jerusalén (Is. 7:3; 22:9; 36:2; 2 R. 18:17). Se conocen gral. como el estanque alto y bajo de Gihón, también llamada Guijón, y «Fuente de la Virgen» entre los cristianos. En la fuente de Guijón fue ungido el rey > Salomón en medio de una lucha por la sucesión dinástica, llena de intrigas (1 R. 1:38-40).

2) El estanque de Siloé (2 R. 20:20). Para construirlo, el rey > Ezequías cegó la salida de las aguas de Gihón alto, y las condujo directamente hacia abajo, hacia el oeste, por medio de un túnel excavado en la roca y que atravesaba los muros de Jerusalén (2 Cro. 32:30). El estanque o piscina de Siloé tiene tiene unos 16 m de largo por unos 4 o 5 de ancho. En estas aguas, según el Evangelio de San Juan, Jesús curó a un ciego de nacimiento (Jn. 9:1-7).

3) El estanque antiguo (*berekhah yeshanah*, רֵכָה יְ ָ נָה ְ), no lejos de la doble muralla (*jomotháyim*, חֹמֹתַיִם) de Jerusalén (Is. 22:11). Esta doble muralla estaba cerca del jardín real (2 R. 25:4; Jer. 39:4), en el sureste de la ciudad, próxima a la fuente de Siloé (Neh. 3:15).

4) El estanque del rey (*birkhath hammélekh*, רְכַת הַ ֶלֶךְ ְ, Neh. 2:14) es prob. el estanque de Salomón (*kolymbethra Solomonos*, κολυμβήθρα Σολομῶνος) mencionado por Josefo (*Guerras*, 5, 4, 2).

5) El estanque de Betesda, situado junto a la puerta de las ovejas de Jerusalén (Jn. 5:2), cerca de la actual puerta de San Esteban, al norte del área del Templo. Los pórticos eran suficientemente

amplios para albergar una multitud de personas. Fue el escenario de una obra milagrosa de Jesús (Jn. 5:3-7). Véase BETESDA, CISTERNA, FUENTE, POZO, SILOÉ.

BIBLIOGRAFÍA: Gaalyahu Cornfeld, “Agua, abastecimiento”, en *EMB* vol. I, 38-43.

ESTAÑO

Heb. 913 *bedil*, בְּדִיל de *badal*, בדל = «dividir»; Sept. *kassíteros*, κασσίτερος; Vulg. *stannum*. Mencionado entre los metales del botín tomado a los madianitas (Nm. 31:32). Los herreros hebreos lo conocían como una aleación de otros metales: plata, cobre, hierro, plomo (Is. 1:25; Ez. 22:18, 20). No se encuentra en Palestina y tenía que ser adquirido en otros países. Los tirios lo importaban de Tarsis (Ez. 27:12). España y Portugal eran abundantes en estaño. Los fenicios establecieron un enclave en Cádiz, la antigua Gades, para proveerse de él.

El estaño se halla aleado con el plomo, del que se separa por fusión. Se usaba en aleaciones con > cobre para hacer > bronce. No se sabe cuándo ni dónde se obtuvo el estaño por primera vez. Se hallaba a veces al lado de minas de oro o en estratos de granito en forma de óxido de estaño. Los griegos del tiempo de Homero estaban familiarizados con él. En Egipto se han encontrado utensilios de estaño puro o de aleación de plata y estaño en tumbas de la XVIII dinastía, aunque este metal no se encuentra en el país, por lo que debía ser un producto de importación.

Su uso más importante es para la fabricación de > joyas y como componente de la materia prima del vidrio, al que da un color blancuzco opaco. A causa de su blandura no servía para la industria armamentística, excepto aleado con el cobre.

ESTAOL

Heb. 847 *Eshtaol*, אֶשְׁתָּאֹל; Sept. *Asthaol*, Ἀσθαώλ. Ciudad de la Sefela, en las tierras bajas de Judá, que tocó a la tribu de Dan (Jos. 15:33; 19:41). Sansón pasó sus primeros años cerca de ella, y allí fue enterrado (Jue. 13:25; 16:31; 18:2, 8, 11). Sus habitantes, junto a los de > Zora, tenían fama de «valientes» (Jue. 19:2). Seiscientos de ellos tomaron la ciudad filistea de > Lais, a la que pusieron el nombre de Dan (Jue. 19:7-29). Se la identifica con Eswa o Iswa, a unos 4 km. al suroeste de Bab el-Wad y a unos 20 al este de Jerusalén.

J. M. DÍAZ YANES

ESTAOLITAS

Heb. 848 con art. *haeshtaulí*, הָאֶשְׁתָּאֻלִי; Sept. *hoi Esthaolaîoi*, οἱ Ἐσθαωλαῖοι v. *huioí Esthaam*, υἱοὶ Ἐσθαάμ; Vulg. *Esthaolitae*. Habitantes de > Estaol (1 Cro. 2:53).

ESTAQUIS

Gr. 4720 *Stakhys*, Στάχυς = «espiga de grano». Cristiano en Roma a quien Pablo llama «amado mío» (Ro. 16:9).

ESTATERO

Transliteración del gr. 4715 *stater*, στατήρ, equivalente a un tetradracma, o moneda de cuatro dracmas, originalmente 224 gr. en moneda de curso legal tiria, pero algo reducido de peso en la época de Jesús. Servía para pagar el impuesto del Templo para dos personas; equivalía a unos 14,4 gr. de plata (Mt. 17:24). A la pregunta sobre el pago de aquel impuesto, Jesús, aunque se sentía libre

de la obligació de pagarlo, para no ofender ordenó a Pedro echa el anzuelo en el mar, y resultó que el primer pez que picó tenía un estatero en la boca, que sirvió para pagar por los dos (v. 27). Véase DRACMA, IMPUESTO.

ESTATUA

Heb. 6754 *tselem*, צֶלֶם, asirio *tsalmu* = «representación», que se corresponde con el término gr. 1504 *eikón*, εἰκών, lit. «estatua, perfil»; fig. «representación, semblanza». Se emplea tanto para expresar la naturaleza del hombre como «la imagen y gloria de Dios» (1 Cor. 11:7); de Cristo, que es imagen de Dios (2 Cor. 4:4; Col 1:15); del cristiano en proceso de transformación a la misma imagen de gloria en gloria (Ro. 8:29; 2 Cor. 3:18; Col 3:10); también para describir la imagen de la bestia (Ap. 13:14, 15).

Tselem significa «estatua», y además «imagen» o «copia». Como tal es utilizada en Gn. 1:26, 27; 5:3 y 9:6, con referencia a la naturaleza humana hecha a «imagen de Dios» y transmitida de padres a hijos: «Adán engendró un hijo a su semejanza, conforme a su imagen» (Gn. 5:3). En el Sal. 39:6 aparece *tselem* en un contexto muy impreciso, traducida «sombra» o «tinieblas» con el sentido de «fantasma», como se utiliza poéticamente en la actualidad: «Ciertamente como una sombra o fantasma es el hombre» (Sal. 39:6), lit. «es una imagen».

En Nm. 33:52 *tselem* se utiliza hablando de imágenes de fundición, y aparece además en 1 Sam. 6:5, 11 respecto a «figuras de vuestros tumores y de los ratones que destruyen la tierra»; 2 R. 11:18, sobre las imágenes de Baal; 2 Cro. 23:17; Ez 7:20; 16:17; 23:14; o «imágenes de ídolos», como Moloc y Quiún (Am. 5:26; cf. Dan. 2:31; 3:1: la imagen que soñó Nabucodonosor y aquella otra que erigió en la llanura de Dura). La palabra se utiliza también en Sal. 73:20: «Señor, cuando despertares, menospreciarás su apariencia».

En Lv. 26:1 se prohíbe la idolatría, la fabricación de «imágenes» o «esculturas» y «piedras esculpidas» para postrarse ante ellas; «porque yo soy Yahveh, vuestro Dios». Aquí la palabra utilizada es 4906 *maskiyyoth*, ת ְ מַ, que prob. se refiere a pequeñas figuras de dioses familiares. Esta palabra aparece también en Ez. 8:12, donde se hace referencia a «cámaras pintadas de imágenes», es decir, cámaras o estancias con figuras pintadas y talladas en relieve, como las que aún existen en Egipto y Asiria. En Prov. 25:11, *maskiyyoth* se traduce «figuras»; y en el Sal. 73:7 y en Prov. 18:11 se hace referencia al proceso mental que llamamos «imaginación».

En Jer. 43:13, donde se habla de quebrar las «estatuas» de > Bet-semes o Heliópolis, la palabra heb. es *matstseboth*, pl. de 4676 *matstsebah*, מַ ֵבָה, que denota algo erigido, un pilar o piedra memorial, que en el texto profético prob. se refiere a los muchos obeliscos que en tiempos antiguos se encontraban en el templo del sol, en Bet-semes, algunos de los cuales todavía permanecen. Curiosamente, tres de los obeliscos que estuvieron originalmente en el templo del sol de Heliópolis llegaron a diversos países: el primero, el gran obelisco que ahora está emplazado en la plaza de San Pedro, en Roma, llevado por el emperador Calígula y puesto en su circo; el segundo, la así llamada Aguja de Cleopatra, sobre la ribera del río Támesis, en Londres; y el tercero, su gemelo, el obelisco que actualmente está en el Parque Central de la ciudad de Nueva York. Estos dos últimos habían sido originalmente erigidos por Tutmosis III en el s. XV a.C. y llevados en tiempos de los romanos a Alejandría, de donde, en el s. XIX d.C., llegaron a Inglaterra y América del Norte.

La misma palabra se utiliza respecto a la piedra que había servido a Jacob de cabecera, que erigió

por *matstsebah* o «señal» (Gn. 28:18; cf. 31:34; 35:14, 20). Véase ESCULTURA, ÍDOLO, IMAGEN.

A. ROPERO

ESTATUTO

Heb. gral. 2706 *joq*, חֹק = «promulgación», del vb. *jaqaq*, חקק, prop. «tajar», es decir, «grabar» (Jue. 5:14), por impl. «imponer» leyes cortadas en piedra, «decretar, ordenar un estatuto»; 2708 *juqqah*, חֻקָּה = «estatuto, regla, ordenamiento, prescripción». Requerimiento específico y fijo, generalmente un decreto divino (Ex. 27:21; 29:28; Lv. 6:18; 18:4; Dt. 8:11; etc.).

Era corriente en Oriente grabar en piedra los contratos y estatutos fundamentales. Hammurabi grabó su famoso código en diorita. Según el Deuteronomio, Josué grabó en piedra encalada la Ley (Dt. 27:2-3). La misma palabra se usa en Jer. 10:2 en la prohibición de no aprender el «estatuto de las naciones», sinónimo de «camino» y «enseñanza» (v. 8). Los israelitas no deben preocuparse con los estatutos ajenos, que «son vanidad», pues ellos tienen «estatutos» más sólidos fundados en el poder de Yahveh.

ESTE

Punto cardinal designado por medio de varias palabras que significan «levante», referidas a la salida del sol (Jos. 11:3; 12:3; Mt. 2:1).

1. Heb. 4217 *mizraj*, מִזְרָח; gr. *anatolé*, ἀνατολή; lat. *oriens*. Se refiere al oriente en general (Sal. 103:12; Dan. 8:9; Am. 8:12, etc.), y en particular a algún lugar en relación con otros (Zc. 8:7; Jos. 4:19; Neh. 3:29).

2. Heb. *qédem*, קֶדֶם = lit. lo que está enfrente, delante (Sal. 139:5; Is. 9:12). Los judíos se ponían de cara al sol de levante para «orientarse» y para determinar los otros puntos cardinales, de modo que ponerse de frente vino a significar el «este»; detrás el «oeste» y la mano derecha el «sur» (Gn. 11:2; 13:11; 29:1; Nm. 23:7; 34:11; Is. 9:11). A veces *qédem* y *mizraj* se emplean juntos (p.ej. Ex. 27:13; Jos. 19:12). Al describir aspectos o dar una orientación, ambos términos se usan de manera intercambiable (Lv. 1:16 y Jos. 7:2; 2 Cro. 5:12, y 1 Cro. 5:10).

El otro término heb. traducido «este» es *jarsuth*, חַרְסוּת = «alfarero», aplicado a la puerta de Jerusalén: «Saldrás al valle del hijo de Hinnom, que está a la entrada de la puerta oriental» (Jer. 19:2 RV), corregida en la actualidad por su significado propio: «la puerta de los Tiestos» (RVA).

Además de su sentido profano, tenía otro religioso, observado por las primeras iglesias cristianas, siempre orientadas hacia el este, sea porque consideraban el sol como símbolo de Cristo, «Sol de Justicia» (Tertuliano, *Apol*. 1:16), o bien porque se considerase que el > Paraíso se encontraba al oriente, y que perdido con Adán y Eva, esperaban su restauración con el segundo Adán, Cristo el Señor (*Const. Apost*. 2,57). Véase ORIENTE, SOLANO.

ESTEBAN

Gr. 4736 *Stéphanos*, Στέφανος = «corona», equivalente al aram. *kelil*, כְּלִיל, y al sirio *kelila*, «corona». Representante de la predicación y actuación de los helenistas.

1. Siervo y profeta.
2. Discurso.

3. Interrogatorio y martirio.

I. SIERVO Y PROFETA. Esteban fue uno de los siete hombres elegidos para «servir las mesas» (Hch. 6:5). Era alguien que hacía prodigios, un predicador sabio y elocuente (vv. 8-15).

Lucas da la impresión de que los helenistas de 6:5, conocidos tradicionalmente como los siete diáconos, fueron elegidos para servir las mesas y cuidar de las viudas. Pero como se aprecia en la secuencia del relato, aquellos hombres eran en verdad profetas, predicadores carismáticos y elocuentes, y además, responsables de la evangelización de la diáspora judaica.

El factor «servicio» (Hch. 6:2-3) de los helenistas hay que entenderlo a la luz de la concepción de la filosofía popular griega: el filósofo comprueba la veracidad de su discurso en el desprendimiento (en Filón, en el «servicio»). Lucas utiliza aquí la palabra *diakonía* no en el sentido de lo que más tarde sería el oficio del diaconado, sino de encargado responsable de los > helenistas. El uso del término *diakonía* tiene connotaciones de distancia para con las formas de dominio imperantes en la política y condenadas por Jesús, para quien «el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor [*diákonos*, διάκονος]» (Mc. 10:43). Servir con honestidad es condición previa para realizar la misión con eficacia (cf. Lc. 12:42), pero tomado en sí mismo oculta la naturaleza profética y carismática de aquellos hombres, que tenían en el servicio su prueba de desprendimiento y de autoridad.

Nada se sabe de la vida de Esteban anterior a esta actividad. A juzgar por los pocos datos que poseemos, debió ser una personalidad excepcional, «lleno de gracia y de poder, hacía grandes prodigios y milagros en el pueblo» (Hch. 6:8). Que fuera discípulo de Gamaliel se ha deducido a veces de su hábil defensa ante el Sanedrín; pero no ha sido probado. Tampoco se sabe nada sobre cuándo y en qué circunstancias se hizo cristiano; es dudoso que la afirmación de Epifanio (*Haer*. 20, 4), que lo incluye entre los setenta discípulos, merezca algún crédito, aparte de que es inconsistente con los datos que se mencionan sobre él.

Perteneció al entorno judeo-helenista que suscitó la primera persecución cristiana, lo que vendría a indicar que habitualmente predicaba entre los judíos helenistas. Los instigadores de la persecución fueron los de la sinagoga de los «libertos, cirineos y alejandrinos, y otros de Cilicia y Asia» (v. 9). No sabemos si estos que discutían con Esteban eran de su comunidad de origen. La expresión «comunidad de los libertos» no tiene un sentido claro. Se presume que eran judíos que una vez habían sido esclavizados y después liberados, y que regresaron a Jerusalén formando allá una sinagoga (prob. los hijos de los judíos llevados como cautivos a Roma por Pompeyo el año 63 a.C. y luego liberados, de ahí el nombre de *Liberti*). El hecho de que aquellos judíos hubieran regresado de la diáspora no los colocaba fuera del judaísmo oficial de Jerusalén, pues sus discusiones con Esteban proseguirían en la instancia mayor del judaísmo, el Sanedrín.

El texto no dice nada acerca del tema de la discusión entre Esteban y sus interlocutores. Lo único que sabemos es que no consiguieron sobreponerse a su autoridad. La «solución» que hallaron los de la sinagoga de los libertos fue simple: reunir testigos falsos. La acusación tiene dos etapas, la primera de las cuales se narra en el v. 11: «Nosotros hemos oído a este proferir palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios». En consecuencia, el debate se hace público, transformándose en un juicio informal delante del Sanedrín (v. 12). Lucas quiere enfatizar que los adversarios de Esteban «amotinaron (*synekínesan*, συνεκίνησαν) al pueblo». Otra vez aparecen «testigos falsos» (*mártyras pseudeîs*, μάρτυρας ψευδεῖς) que formulan esta vez la acusación contra Esteban de manera más

completa: «Este hombre no para de hablar en contra del Lugar Santo y de la Ley; pues le hemos oído decir que Jesús, ese Nazareno, destruirá este lugar y cambiará las costumbres que Moisés nos ha transmitido» (v.13-14).

Lucas dice que las acusaciones contra Esteban eran falsas y que fueron pronunciadas por hombres «sobornados» y por «falsos testigos», pero del discurso de Esteban se desprenden varias lecciones al respecto.

II. DISCURSO. Presentado ante el > Sanedrín, Esteban pronunció un extenso discurso (Hch. 7:2-53), el más largo de los que aparecen en *Hechos*, equivalente a los tres sermones de Pablo juntos. Ofrece una visión retrospectiva de la Historia de la Salvación desde Abraham (7:2-8), pasando por José (9-19), Moisés (20-44), Josué (45), hasta David (45-46) y Salomón (47). El tema central es que Dios peregrina con los patriarcas, camina con su pueblo en el éxodo y que solo admite como morada una tienda, realizada conforme al modelo dado por Dios a Moisés. El hecho de que Dios mandara hacer una tienda era el símbolo de que acompañaba a su pueblo en el éxodo, pero en verdad «Salomón le edificó casa. No obstante, el Altísimo no habita en casas hechas por mano, como dice el profeta: El cielo es mi trono, y la tierra es el estrado de mis pies. ¿Qué casa me edificaréis?, dice el Señor. ¿Cuál será el lugar de mi reposo? ¿No hizo mi mano todas estas cosas?».

Si la crítica al Templo es clara, no puede decirse lo mismo sobre la crítica a la Ley. Probablemente, la ley criticada no es el conjunto de la Torah, sino las prescripciones cultuales del Templo (cf. crítica al sacrificio en v. 42). El discurso termina con una reprensión a los «incircuncisos de corazón» por «resistir al Espíritu Santo». Los oyentes también son acusados de asesinar a los profetas, incluso al «Justo», referencia a la ejecución de Jesús. El texto termina diciendo que ellos recibieron la Ley «por mediación de los ángeles», pero no la guardaron. La teología del discurso, a pesar del fuerte estilo lucano, puede contener elementos originales del cristianismo helenista.

En su exposición de los hechos, Esteban recoge ideas no presentes en el texto canónico, sino en la tradición. P.ej. el temor de Moisés (Hch. 7:32), no mencionado en Ex. 3:3; la intervención de ángeles en la entrega de la Ley (v. 53), ausente en Ex. 19:16; los patriarcas enterrados en Siquem (Hch. 7:16 cf. Ex. 1:6).

El argumento principal es que «el Altísimo no habita en "lo hecho" por manos humanas [*kheiropoietois*, χειροποιήτοις]» (v. 47), sino que peregrina con su pueblo. No reconocer eso es resistir al Espíritu Santo (v. 51), y consecuentemente, asesinar a los profetas y ejecutar al «Justo» (v. 52). Como en su discurso Esteban no dijo nada contra la religión de Israel, no había base legal para condenarlo, pero cuando añadió que veía a Jesús en la gloria del cielo a la diestra de Dios (v. 56), el Sanedrín consideró que se trataba de una blasfemia.

Entonces, arrastrado fuera la ciudad, Esteban fue apedreado hasta la muerte, convirtiéndose así en el primer mártir de la Iglesia, quizá hacia el año 36.

III. INTERROGATORIO Y MARTIRIO. La muerte de Esteban se debe leer 1) en el contexto próximo de los interrogatorios delante del Sanedrín de Hechos 1-8; 2) en paralelo con el relato del interrogatorio y la ejecución de Jesús.

El interrogatorio de Esteban delante del Sanedrín, narrado en 6:1-8:3, es el tercero realizado por aquel tribunal a los seguidores de Jesús. El primero se refiere en 4:1-22 y alude a la prisión de Pedro y Juan después de realizar la cura de un tullido de nacimiento. El milagro había ocurrido en el Templo, junto a la puerta llamada Hermosa (3:2). Después de que Pedro pronunciara un discurso con

ocasión del milagro, «se les presentaron los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos» (4:1), y los mandaron prender. Quienes llevaron adelante el interrogatorio eran Anás, Caifás, Jonatán y Alejandro, así como otros miembros de familias sacerdotales. No era el Sanedrín al completo, sino su facción más representativa. Tras hablar los apóstoles en su defensa, las autoridades finalmente «los reconocían como compañeros de Jesús» (4:13). La medida adoptada fue «amenazarlos» para que no mencionaran más el nombre de Jesús. Después de aquella primera amenaza, Pedro respondió con la famosa frase: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios» (v. 20). Aun después de aquella respuesta osada, los sacerdotes se conformaron con advertirles y amenazarles nuevamente (v. 21).

El segundo interrogatorio tuvo lugar después de la liberación milagrosa narrada en 5:17-26. Pedro y los apóstoles insistían: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres». (v. 29), por lo que anunciaron a Cristo ante el tribunal. Cuando los miembros del Sanedrín, exasperados, proyectaban matarlos, se levantó Gamaliel, doctor de la Ley, y tras mencionar los fracasos de los movimientos proféticos de Teudas y de Judas el Galileo, concluyó: «Desentendeos de estos hombres y dejadlos. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirlos» (v. 38-39). Después los azotaron y los dejaron libres, ordenándoles que no hablasen más en el nombre de Jesús.

El informe del martirio de Esteban (7:55-8:3) tiene contornos muy diferentes. Primero porque se trata de un informe de martirio. La benevolencia que acompañó los interrogatorios anteriores no se hace presente en este caso. Además, aunque en 6:12 conste que la acción tiene lugar ante el Sanedrín, la historia asume los rasgos de una ejecución. Si bien no se cuestiona la historicidad del martirio de Esteban, la narración sale de los tópicos de la tradición. Vamos a enumerar algunos puntos:

1) El rostro de Esteban se hizo, según 6:15, «como rostro de ángel». Antes de su apedreamiento, vio el «cielo abierto» (7:56). Filón describe a Abraham como alguien que, cuando estaba poseído por el Espíritu, su apariencia se transformaba en brillo, tamaño, voz, etc. «porque el Espíritu divino que sopló de arriba, entró en su alma y envolvió su cuerpo con una belleza especial, dio poder de convencer a sus palabras y un entendimiento más alto». Igualmente, Esteban es un mártir lleno del Espíritu, y como tal, tiene derecho a una última transformación.

2) El contenido de la visión de Esteban se describe en dos etapas. En una versión indirecta, se afirma en tercera persona: «Y vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba de pie a la diestra de Dios» (7:55). En la versión de Esteban dice él mismo con sus propias palabras: «Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está de pie a la diestra de Dios» (v. 56).

Algunos intérpretes creen que la versión indirecta era necesaria para dejar claro que el Hijo del hombre contemplado por Esteban era Jesús. En Marcos 14:62 el Hijo del hombre ya aparece identificado con Jesús. En las palabras y la visión de Esteban podemos tener la mención del Hijo del hombre más «primitiva» de todo el NT (junto con Ap. 1:13). Desde el punto de vista tradicional, se trata de una mención del Hijo del Hombre que no proviene de la boca de Jesús.

El Hijo del hombre (que se identifica como Jesús en el relato) está a la derecha de Dios, legitimando al mártir y como testigo de la impiedad de los ejecutores. Para ellos esa visión es símbolo del juicio. Para los cristianos, ver a Dios y al Hijo del Hombre a su derecha significa tener acceso inmediato a Dios. Es una señal clara de que el culto de los cristianos, que prescinden del Templo, es válido. Parece tener sentido la tesis de que Hechos 6-8 es una etiología cultual de los cristianos de Antioquía, pues Esteban legitima la práctica cúltica de aquel cristianismo sin templo.

3) Cuando fue apedreado, Esteban clamó: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch. 7:59), y luego gritó con voz fuerte: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado». Estas palabras son semejantes a las pronunciadas por Jesús en la cruz, según la versión de Lucas (cf. Lc. 23:34 y 46).

4) En conjunto, el interrogatorio de Esteban tiene elementos en común con el interrogatorio de Jesús, según Marcos (y Mateo, cuando depende de él): la presencia de los falsos testigos (Mc. 14:56), la acusación de pronunciar palabras contra el Templo (Mc. 14:58) y la referencia al Hijo del Hombre (si bien en otro contexto). Esto da a entender que el martirio de Esteban era interpretado por la comunidad a partir de una tradición martirológica, con la cual se reinterpretaba de forma simbólica la muerte del propio Jesús. La figura de Jesús aparece como la del profeta escatológico que en disputa con los impíos es violentamente asesinado. El Hijo del Hombre interviene a su favor y lo legitima. Los relatos de la resurrección y la identificación de Jesús con el Hijo del Hombre son ya los primeros pasos para una cristología aún no materializada, sin función óntica. Estas tradiciones son formas simbólicas propias de la comunidad de los seguidores de Jesús, que consternados por la violencia de su muerte y la agresión a la que son sometidos ellos mismos, las aplican tanto sobre el destino de Jesús de Nazaret, como sobre el de su primer seguidor asesinado.

El cuerpo de los lapidados debía ser enterrado en un lugar designado por el Sanedrín. Si en este caso insistió aquel tribunal en su derecho, no puede afirmarse; de cualquier forma, «hombres piadosos», sin duda helenistas y prosélitos, «sepultaron a Esteban, e hicieron gran duelo por él» (Hch. 8:2). Durante siglos la ubicación de la tumba de Esteban quedó en el olvido, hasta que el año 415 cierto sacerdote llamado Luciano dijo saber por revelación que el sagrado cuerpo estaba en Caphar Gamala, a cierta distancia al norte de Jerusalén. Las reliquias fueron exhumadas y llevadas, primero a la iglesia del Monte Sión, y luego, en el 460, a la basílica erigida por Eudoxia junto a la Puerta de Damasco, en el lugar donde, según la tradición, había sido lapidado. Véase HELENISTA, LEY, MÁRTIR, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo* (EVD 2001); M. Balagué, «Esteban», en *EB* III, 221-224; C. Guignebert, *El cristianismo antiguo* (FCE, México 1956); M. Hernández Gómez, *Breve historia del judaísmo mesiánico* (México 1998); J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* (Muchnik Editores, Barcelona 1989); A. Piñero, ed., *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (Almendro 1991); P.A. de Souza Nogueira, «La comunidad olvidada. Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch. 6,1-8,3», en *RIBLA* 22 (1995/3) 104-120.

P.A. de SOUZA NOGUEIRA

ESTÉFANAS

Gr. 4734 *Stephanás*, Στεφανᾶς = «coronado». Converso cristiano de Corinto, que fue bautizado por Pablo con su familia y se cuenta entre «las primicias de Acaya». Sus miembros se dedicaron al «servicio de los santos», expresión que tal vez indique una obra de asistencia oficial. Estéfanas estaba con Pablo cuando escribió la primera epístola a los Corintios (1 Cor. 1:16; 16:15, 17).

ESTEMOA

Heb. 851 *Eshtemó*, עמ ְ ְ אֶ = «obediencia; Sept. *Esthemó*, Ἐσθεμώ (Jos. 21:14), *Esthaimón*, Ἐσθαιμών (1 Cro. 4:17, 19), *Esthamó*, Ἐσθαμώ (1 Cro. 6:57). Localidad de los montes de Judea, asignada a la tribu de Judá, entre Jatir y Holón (Jos. 21:14; 1 Cro. 6:57). Con sus alrededores fue asignada a los levitas (Jos. 21:14; 1 Cro. 6:57). El rey > David envió a sus ancianos parte del botín obtenido al derrotar a los amalecitas, que en su ausencia habían saqueado > Siclag, con el fin de pagar su anterior amistad y congraciarse con ellos (1 Sam. 30:28). Eusebio la menciona como una

gran ciudad de los judíos en el territorio de Eleuterópolis. Se identifica con el-Samu, a unos 7 km al sur de la actual Yattah y a unos 9 de el-Zahiriyah.

ESTER

Heb. 635 *Ester*, אֶסְתֵּר, prob. de derivación persa, su nombre judío era Hadassá; Sept. *Esther*, Ἐσθὴρ; Vulg. *Esther*. Para su significado, Gesenius cita un Targum de Ester donde se dice que «ella fue llamada Ester por el nombre de la estrella Venus, que en griego es Aster". Gesenius señala a la palabra persa *satarah*, «estrella», de la cual Ester es la modificación siro-arábiga. En el texto, el nombr Ester/Esther tiene claras resonancias con la diosa Astarté, Isthar, como > Mardoqueo con Marduk.

Ester es el nombre de un libro y de una mujer israelita, la única que lleva, en sentido estricto, el nombre de reina, aunque no lo sea de Israel o Judá, sino de Persia. Aparece como favorita de un rey pagano y como salvadora de su pueblo. Su libro y su figura tiene semejanzas con los Macabeos (1 y 2 Mac.), que cuentan la liberación de Israel desde una perspectiva más militar, pero que culmina también y, sobre todo, en 2 Mac., con la «fiesta del día de Mardoqueo» (2 Mac. 15:36), que lleva el nombre de > Purim (nombre que viene del persa *pur*, «suertes») y tiene un origen probablemente pre-judío, pues era el día en que se echaban anualmente las suertes para fijar ocasiones especiales de culto o trabajo.

En un momento dado, los judíos de la diáspora oriental (en Babilonia o en el conjunto del Imperio persa) empezaron a celebrar esa fiesta dándole un contenido histórico/salvífico: los enemigos del pueblo habrían echado los *purim* para aniquilar a los judíos, buscando el momento propicio; pero Dios cambió las suertes del día adverso en suerte de gloria y venganza para su pueblo (cf. Est 3:7; 9:24 ss). Por describir este cambio, el libro de Ester se considera en el judaísmo como símbolo de la esperanza del pueblo protegido por Dios, que podrá mantener su identidad en medio de las persecuciones, vengándose incluso de sus enemigos.

En un sentido, la reina Ester tiene semejanzas con > Judit, pero presenta también rasgos diferentes. Judit será la judía sin más, una mujer ritualmente pura, que corta la cabeza del general enemigo y mantiene la independencia del pueblo israelita. Por el contrario, Ester es la judía que pacta con el imperio, llegando a casarse con el rey Asuero, aceptando el sistema imperial para transformarlo, poniéndolo al servicio de su pueblo. Judit, la luchadora, matará por sí misma al general perverso. Ester, la mujer «política», aconsejada por su tío > Mardoqueo, prefiere casarse con el rey, para ponerlo al servicio de la causa judía.

En el origen de la celebración judía de los Purim debe estar el recuerdo de algún hecho especialmente favorable que se interpretó como nuevo éxodo del pueblo. Para fijar ese recuerdo y motivar mejor la fiesta se redactó Ester 1-10, quizá en tiempos del primer alzamiento macabeo (167-164 a.C.), un bello texto que asume elementos folclóricos, creando una hermosa trama literaria, tejida de ironía, intriga y suspense, con el triunfo de la favorita del rey persa (Asuero/Artajerjes).

Parece que el rey solo se ocupa en asuntos de comida/bebida y de mujeres, dejando las riendas del gobierno en manos del ministro > Amán, que quiere unificar el reino y lograr que todos cumplan unas mismas leyes, aniquilando para ello a los judíos, que se oponen a ese tipo de unidad. Se repite en otra perspectiva el conflicto que ha sido desarrollado por 2 Mac. 6, pues el ministro real quiere la igualdad de todos los pueblos: una misma ley para aquellos que viven a lo largo y a lo ancho del imperio mundial de los persas.

Podría pensarse que Dios, rey universal, aprueba esa unión: un mismo imperio, una misma ley, una humanidad. Pero el texto indica que en el fondo de ese intento hay envidia (no se quiere aceptar que haya un pueblo distinto) y codicia, esto es, deseo de apoderarse de los bienes de los judíos, que son un pueblo disperso (sin tierra propia) y no asimilado (conservan sus leyes, no se integran en la vida de los otros pueblos). Esta es la trama: está en riesgo la suerte de los judíos del mundo; todo depende del cumplimiento de una ley. El desenlace viene motivado por Ester, sobrina de un alto funcionario judío llamado Mardoqueo, que la va guiando hasta convertirla en liberadora de los judíos.

Ella puede actuar como liberadora porque es la mujer más hermosa del reino y por eso la seleccionan para formar parte del harén palaciego, y luego el rey la escoge para convertirla en la primera dama o reina, porque > Vasti, la reina anterior, había desafiado la autoridad del monarca, negándose a cumplir su deseo de bailar ante la corte. Pues bien, allí donde Vasti se niega y desafía al rey (quizá para mantener su dignidad), Ester acepta y se somete (se doblega con astucia), quizá para poderlo manejar luego mejor, como hará de hecho, al servicio de los judíos.

Con la fuerte atracción de su figura, y presentándose al fin (cuando el rey ya la conoce más y se ha unido con ella) como judía, Ester consigue que Asuero/Artajerjes mande ejecutar a Amán (el ministro anterior, enemigo de los judíos) y nombre en su lugar a Mardoqueo, autorizándole a establecer un nuevo decreto por el que, en vez de aniquilar a los judíos, se les permite seguir viviendo separados, conforme a sus leyes, formando comunidades jurídicamente establecidas y defendiéndose de sus enemigos, incluso con violencia (Est. 8:11-12).

Los judíos se aprovechan de la nueva ley, de manera que, con el favor de Ester y la autoridad de Mardoqueo, se vengan de sus enemigos, matando a muchos de ellos. De esa forma cambian las suertes (*Purim*) y el día destinado a la muerte se convierte en tiempo de nuevo nacimiento y venganza, pues ellos responden con violencia a la violencia de los que querían destruirles. El Dios de Ester y Mardoqueo se expresa en forma de talión y permite que los judíos mantengan su independencia utilizando medios de terror (cf. Est. 8:17), de forma que el gozo y victoria de unos (judíos) supone derrota y tristeza de otros (de los pueblos enemigos), dentro de un gran Estado persa, que se toma como «amigo» de los judíos (Est. 8:11-12; 9:5-6).

Significativamente, en el texto hebreo de Ester no aparece el nombre de Yahveh: todo es puramente profano en su historia, desde la manera de entender la división de judíos y gentiles hasta el modo de cambiar las suertes de unos y otros, por medio de una política cercana a las intrigas de salón y a los favoritismos de alcoba. Ocultamente actúa Dios sin que sea necesario que aparezca su nombre, dirigiendo así la trama de liberación del pueblo, a través de una historia bella y tensa donde emerge el lado oculto y oscuro del poder (vino, espionaje, presiones sexuales), manejado por una mujer judía y por su tío, al servicio del judaísmo mundial.

La versión de los LXX ha querido actualizar este relato, introduciendo algunos textos explicativos que suelen recogerse como epílogo o añadirse en el mismo despliegue de la narración antigua. Especialmente significativos son el prólogo y el epílogo, que presentan y explican un sueño de tipo alegórico/apocalíptico: a un lado están *los gentiles*, que amenazan al pueblo escogido; al otro *los judíos fieles*, que gritan pidiendo ayuda a Dios (como en el cautiverio de Egipto). Por un lado está *el mal dragón*, que es Amán, enemigo de los justos, por otro *el buen dragón*, que es Madoqueo, nuevo Moisés, que será liberador de los judíos. En el centro aparece *una fuente convertida en gran río:* es Ester, símbolo de la mujer/heroína israelita que ofrece salvación y vida a su pueblo (cf. Est. 1:1a-l y 10:3a-f LXX). Véase ASUERO, ESTER, Libro de, MARDOQUEO, PURIM.

BIBLIOGRAFÍA: T.K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (Routledge, Nueva York 1997); Sandra B. Berg, *The Book of Esther. Motifs, Themes and Structure* (Scholars Press, Missoula 1979); A. Brenner, *A Feminist Companion to Ester, Judith and Susanna* (Academic Press, Sheffield 1995); L. Day, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (Academic Press, Sheffield 1995; K. Jaros, *Esther. Geschichte und Legende* (Philipp von Zabern, Mainz 1996).

X. PIKAZA

ESTER, Ayuno de

Heb. *taanith Ester*, תַּעֲנִית אֶסְתֵּר, así llamado por ser convocado por Ester para evitar la amenza de exterminio del pueblo judío en los dominios del Imperio persa (cf. Est. 4:16, 17). Los judíos guardan este ayuno hasta el día de hoy el 13 de > Adar, el día que precede a la fiesta de Purim, ya que Ester y Mardoqueo habían ordenado que este ayuno tenía que continuar como celebración nacional observada anualmente en conmemoración de lo ocurido (Est. 9:31). Los judíos se abstienen de comer y beber en este día. Si el día 13 de Adar cae en sábado, el ayuno tiene que observarse el viernes, porque no está permitido ayunar en sábado. Algunos judíos llegan al extremo de ayunar tres días, siguiendo el ejemplo de Ester (Est. 4:6). Véase PURIM.

ESTER, Libro de

1. Canonicidad e inspiración.
2. Texto.
3. Autor y fecha.
4. Estructura y contenido.
5. Teología.
6. Carácter histórico.
7. La «ausencia» de Dios.

I. CANONICIDAD E INSPIRACIÓN. El libro de Ester se encuentra, en el canon hebreo, en el octavo lugar en la tercera sección de las escrituras, los kethubim o «escritos», a la vez que es el quinto entre el grupo de los megilloth, o «rollos», que son obras que tienen un singular espacio en las festividades anuales de la comunidad judía. Ester se lee durante las fiestas de > Purim, que se celebra anualmente los días 14 y 15 de adar (entre los meses de febrero y marzo), en recuerdo de la salvación experimentada por los judíos en las circunstancias narradas por el libro. En la Biblia cristiana, Ester es el último libro histórico del AT. En la Vulgata latina está asociado a Tobías y Judit.

Antes de formar parte del canon hebreo, los rabinos judíos debatieron mucho el carácter sagrado de la obra que, además de no mencionar directamente el nombre de Dios, justifica una fiesta profana y manifiesta cierto gusto por la venganza. La obra tampoco alude a los grandes temas teológicos de la religión del pueblo de Israel, como, por ejemplo, la Ley, el Pacto y la elección. Posiblemente su aceptación definitiva en los círculos judíos se dio en el siglo III o IV d.C. También hubo autores cristianos que dudaron de la inspiración del libro, hasta el punto de discutirse en diversos concilios, hasta que el tema quedó zanjado definitivamente en el de Trento.

II. TEXTO. Respecto a los textos antiguos del libro de Ester en la actualidad se disponen de tres formas textuales antiguas de importancia. La primera es el Texto Masorético (TM) en hebreo, que junto a dos manuscritos griegos permiten estudiar las formas antiguas de la obra. Uno de los manuscritos griegos es corto y se relaciona con el TM, mientras que el otro, más extenso, contiene varias secciones que no aparecen en el TM. Esas añadiduras griegas al texto hebreo se conocen

como las secciones apócrifas o deuterocanónicas del libro de Ester.

Las secciones apócrifas del libro de Ester incorporan los siguientes temas al libro: un sueño preliminar de Mardoqueo, la referencia al edicto para la matanza de los judíos, las oraciones de Mardoqueo y Ester, las ejecutorias de Ester ante el rey, el decreto de restauración de la comunidad judía y, finalmente, la interpretación del sueño de Mardoqueo. Estas añadiduras griegas le añaden al libro una dimensión teológica que no contiene el texto hebreo, pues incorporan una serie de detalles teológicos que le brindan a la obra una comprensión alterna del mensaje básico del libro. Las añadiduras griegas de Ester son una forma alterna de entender el libro con ojos religiosos y teológicos. Las versiones protestantes traducen solamente el texto hebreo (RVR, NVI); las versiones católicas incluyen las adiciones griegas al final (siguiendo la Vulgata) o intercaladas (BJ; BL); la versión ecuménica (DHHBE) incluye Ester dos veces: una vez sin las adiciones y la otra vez con las adiciones deuterocanónicas de la LXX entremezcladas.

Un aspecto interesante e importante relacionado con el libro de Ester es que no se han encontrado copias de esta obra entre los manuscritos descubiertos en > Qumrán. Sería, de esta manera, el único libro de la Biblia hebrea que no tiene representante en esa colección de obras del mar Muerto. Esta singularidad podría deberse a que no se ha encontrado aún toda la biblioteca y que quizá posteriormente se encuentre. Otra posibilidad es que como los qumramitas no tenían a Purim como una fiesta judía oficial, decidieron que la obra no era necesaria en su biblioteca; además, en el texto no se menciona el nombre divino, y Ester no parece haber seguido las leyes dietéticas tradicionales de la comunidad judía.

III. AUTOR Y FECHA. Como buena parte de los libros de la Antigüedad, la obra es anónima y sobre su autor no hay nada más que especulaciones. El Talmud la asigna a los hombres de la Gran Sinagoga (Baba Bathra 15a), Clemente de Alejandría la atribuye a Mardoqueo y Agustín señala a Esdras. Otros dicen que fue un contemporáneo de Mardoqueo, cuyas memorias habría utilizado, etcétera. Su autor debe haber sido un judío culto que vivió en la diáspora persa y que conocía bien las tradiciones bíblicas, particularmente la literatura sapiencial.

La fecha de edición final del libro se asocia al período persa por los siglos V y IV a.C., aunque los temas de sabiduría que se exponen y articulan pueden provenir de siglos anteriores. Esta identificación de fechas se relaciona con las palabras de origen persa que se encuentran en el libro y el conocimiento que muestra la obra de las costumbres de la época persa, particularmente de la cultura de la corte real y de las divisiones geográficas del imperio.

IV. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. La estructura del libro de Ester se puede dividir en cuatro secciones básicas, divididas en diez capítulos. Las narraciones se ubican en el contexto majestuoso de Imperio persa, en > Susa, su capital, en la corte del rey > Asuero, también conocido como Artajerjes en la versión de la Septuaginta (LXX), el séptimo año de su reinado. La protagonista indiscutible del relato es Ester, que llega a ser la reina de Persia, gracias a los consejos de su tío y a su valentía, determinación y sagacidad.

Ester proviene de una familia de la tribu de Benjamín que fue llevada al exilio en Babilonia durante las deportaciones y el exilio de judíos por Nabucodonosor. Los otros personajes de alguna significación temática en la obra son los siguientes: Mardoqueo, tío de nuestra protagonista; Amán, el primer ministro de Persio y enemigo acérrimo de Mardoqueo y de los judíos; y el rey Asuero, que en la obra cumple una función casi pasiva, pues generalmente depende de alguien para tomar decisiones, que generalmente no son las más sabias ni prudentes.

La primera sección (1:1-2:23) trata de la deposición de > Vasti como reina del imperio y la selección de Ester como su sustituta. De acuerdo con el relato, la reina Vasti no acató la orden del rey de que se presentara a una fiesta oficial del reino con la corona real, para que los invitados, entre los que se encontraban príncipes e invitados distinguidos del monarca, pudieran contemplar su belleza. Todo el pueblo de Susa estaba consciente de las celebraciones oficiales del rey y del gran banquete, y también estaba atento a las reacciones de Vasti. La respuesta real al rechazo público de Vasti fue su deposición: La sacaron oficialmente del palacio y le quitaron sus privilegios reales.

Cuando el rey se tranquilizó y añoró estar con la repudiada fueron traidos por consejo de sus siervos las vírgenes más hermosas de todo el reino al harén en Susa para que el rey escogiera entre ellas una esposa según su gusto. Mardoqueo, que estaba al tanto de las intrigas del palacio, decide orientar a Ester hasta llevarla al harem del rey. Luego del proceso nacional de búsqueda, Ester fue seleccionada reina pero, siguiendo los consejos de su tío, ocultó su origen étnico judío. Ese fue el contexto general de la llegada de Ester al palacio Persa.

La segunda sección y escena importante de la obra (3:1-15) se relaciona con el decreto de exterminio al pueblo judío. La intriga en la obra aumenta, pues las relaciones entre > Amán, el primer ministro del Imperio, y Mardoqueo, tío de la reina, no son las mejores. Esas dinámicas interpersonales se transforman en resentimientos y odio, cuando Mardoqueo rehúsa saludar públicamente a Amán con las genuflexiones y las postraciones tradicionales en ese singular contexto cultural y político (3:5-6). Mardoqueo «había declarado que era judío» (3:4). Esto muestra claramente que Mardoqueo explicó a los que le preguntaban por qué no se postraba ante Amán que no podía hacerlo porque era judío y como judío no podía dar la honra que pertenecía a Dios a un hombre. La costumbre de postrarse ante los poderosos en este caso ante el rey, se encuentra también entre los israelitas (*cf*. 2 Sam. 14:4; 18:28; 1 Re. 1:16). «Si Mardoqueo se negaba a honrar a Amán, debe buscarse el motivo de ello en la noción que para los persas tenía este acto: lo veían como un acto de adoración al rey, que en su función de encarnación de Aura Mazda debía ser adorado. Esta adoración, que sirvió para adorar y honrar a un dios, debía ser ampliada hasta los funcionarios reales, también a Amán como representante del rey. Mardoqueo no podía cumplir con ello sin negar su fe» (C.F. Keil).

La respuesta de Amán no se hizo esperar, pues organizó una trama, basada en mentiras y engaños, para hacer que el rey firmara un edicto de exterminio contra la comunidad judía del imperio. Este holocausto inmisericorde se fundamentaba en el odio irracional, de acuerdo con las narraciones bíblicas, que sentía un oficial del reino contra solo un miembro de la comunidad judía.

La narración presenta a un rey Asuero voluble, frágil, inseguro, débil, manipulable, que no tiene consciencia de las implicaciones éticas y morales de sus decisiones. Amán es una figura ambiciosa, rencorosa, inmadura hostil, peligrosa y vengativa; deseaba recibir honores que no le correspondían. Mardoqueo, por su parte, es calculador, ponderado, sabio, seguro de sí mismo; representa en la obra al judío orgulloso de sus tradiciones y su cultura, aunque viva en medio del politeísmo persa, pues su nombre se deriva de una divinidad babilónica; estaba interesado no solo en el futuro positivo de su comunidad (4:1-2) sino de todo el pueblo persa (2:21-23). Y Ester, nuestra protagonista, desarrolla su personalidad de forma paulatina en la obra, pues de tímida e insegura al comienzo, se revela como valiente y firme al final.

La tercera parte de la obra (4:1-5:14) presenta las respuestas de Mardoqueo ante el peligro inminente de exterminio de su comunidad. Mardoqueo exhorta a Ester que interceda ante el rey por el

pueblo judío, para evitar esa masacre injusta y tragedia nacional. Y Ester, después de prepararse adecuadamente en oración y ayuno, se presenta ante el rey, sin seguir los protocolos oficiales que podían costarle la vida, revela al monarca su origen étnico judío e intercede a favor de su pueblo. El monarca aprecia las intervenciones de Ester y la suerte de los judíos, desde este momento en las narraciones del libro, comienza a cambiar.

En la parte final del libro (6:1-10:4) se presenta la destrucción de Amán y el triunfo de los judíos. Ester invitó al rey y a Amán a participar en un banquete privado, ocasión que aprovechó para pedir por su vida y la de su pueblo y describió a Amán como el enemigo que quería aniquilar a los judíos. Enojado por esta situación el rey fue al jardín del palacio mientras que Amán se quedó en la sala del banquete rogando por su vida. Cuando el rey retornó a la sala del banquete y vio a Amán postrado sobre el lecho de la reina creyó que éste quería agredir a la reina, lo sentenció a muerte y lo mandó colgar del árbol que éste había mandado construir para Mardoqueo (cap. 7). En el mismo día dio a la reina la casa de Amán y elevó a Mardoqueo a la posición de primer ministrio, la posición que antes había ocupado Amán (8:1s.). Entonces, Ester rogó por la abolición del edicto de Amán contra los judíos. Debido a que según la ley medopersa un edicto declarado en nombre del rey y sellado por éste no podía ser derogado, el rey ordenó a Mardoqueo preparar un nuevo edicto y publicarlo en el reino con el cual se le permitía a los judíos no sólo defenderse en el día definido contra los atacantes sino también matarlos y tomar sus posesiones lo cual produjo mucha alegría entre los judíos y muchos otros habitantes del reino (8:3-17). Por eso se reunieron los judíos en el día fijado para defender su vida contra sus agresores y mataron en Susa a quinientos y en todo el reino a setenta y cinco mil personas debido a que eran apoyados por oficiales reales que temían el poder de Mardoqueo. Además mataron en Susa al día siguiente a trescientos hombres, pero no tocaron sus posesiones y celebraron en Susa el 15 y el resto del reino el 14 de Adar como día del banquete y de la alegría (9:1-19). Entonces Mardoqueo y la reina Ester enviaron cartas a todos los judíos en el reino en la que los invitaron a la fiesta anual de estos días bajo el nombre de Purim, «suertes, porque Amán había echado suertes acerca de la destrucción de los judíos» (9:20-32). Finalmente se menciona en el cap. 10 las fuentes donde se encuentran los hechos de Asuero y la grandeza de Mardoqueo que había alcanzado el bien del pueblo.

A partir de este contenido se puede definir el *objetivo* del libro, *a saber*, relatar los sucesos que llevaron a la celebración del Purim y presentar el origen de esta celebración para las futuras generaciones.

V. TEOLOGÍA. La primera lectura del libro identifica como un tema prioritario el de la celebración y el origen de la fiesta de Purim. En efecto, ese es un asunto de gran importancia temática y teológica pues se relaciona directamente con una intervención salvadora del pueblo judío. Y aunque no se alude en las narraciones explícitamente a Dios, la lectura histórica y religiosa de los relatos puede relacionar sin mucha dificultad los eventos descritos con la providencia divina.

Sin embargo, una lectura más cuidadosa y crítica del libro revela otros temas espirituales y teológicos de gran importancia educativa y ética. El libro de Ester revela cómo deben actuar las personas ante los desafíos extraordinarios de la vida. Mardoqueo no se mantuvo pasivo ante las dinámicas que atentaban contra la seguridad de su pueblo, y también contra la estabilidad del imperio; y Ester puso de manifiesto el valor de una mujer en una hora histórica. Esta mujer puso elocuentemente de relieve el poder de la valentía en momentos de crisis. Decidió intervenir para que la justicia imperara en Persia. Entendió la importancia de llegar ante el rey y presentar el caso judío, aunque esas decisiones y acciones pudieron haberle costado la vida.

En este sentido teológico, el libro de Ester es un buen tratado de la responsabilidad humana en la manifestación de la voluntad divina. No se sentaron Mardoqueo y Ester a esperar que la justicia divina se manifestara de forma mágica en la historia, sino decidieron traducir sus valores y creencias en decisiones atrevidas que hicieron la diferencia en todo un pueblo. Ellos no permanecieron callados ante las injusticias organizadas por Amán y permitidas por Asuero. Mostraron una teología contextual, pertinente, actualizada, real y vivida en medio de las dinámicas diarias del pueblo.

Este tipo de teología, que se pone en evidencia clara en las narraciones del libro de Ester, entiende que la historia humana es el escenario principal de las acciones divinas. Para sus personajes protagónicos, Dios no está cautivo en las celebraciones históricas o litúrgicas del pueblo, sino que interviene de forma liberadora y decisiva en medio de las vivencias y realidades humanas, tema que tiene gran importancia y prioridad en la teología que se pone de relieve en el Pentateuco, particularmente en las narraciones de la liberación de Egipto, y en la teología de los profetas.

La teología de Ester es de esperanza y afirmación de futuro; en efecto, es un pensamiento de porvenir y proyección al mañana. Las angustias presentes que afectan a la humanidad, según este pensamiento teológico, aunque tengan posibilidades de aniquilación, como en el caso del libro de Ester, no son la palabra final de Dios a la humanidad. De algún lugar vendrá el socorro, de algún sector inimaginable provendrá la ayuda que transformará el potencial de muerte en un ambiente de vida y celebración.

Según esta teología de Ester, las personas ocupan diversas posiciones en la sociedad que pueden ser oportunidades valiosas e importantes para hacer la diferencia entre la vida y la muerte, entre el cautiverio y la liberación, entre la guerra y la paz, entre la justicia y la opresión, entre el llanto y los gozos, entre las posibilidades de bien y las realidades del mal.

VI. CARÁCTER HISTÓRICO. La fiesta de Purim es mencionada en 2 Mac. 15:36 con el nombre de "Día de Mardoqueo" como fiesta que ya existía en el tiempo de Nicanor (alrededor de 160 a.C.). Josefo afirma que es celebrada por los judíos en todo el mundo (Ant. XI, 6, 13). El inicio de esta fiesta debe basarse en un suceso histórico similar al de nuestros libros. A partir de esto se puede

deducir que la afirmación de algunos autores de que el libro no es una obra histórica, sino un tipo de «novela histórica» (A. Bentzen, Introduction to the Old Testament; Copenhague, 1948) que refleja un contexto histórico y tal vez contenga un núcleo histórico, o por lo menos describe bien muchas características del imperio persa durante los años 538-333 a.C.; o «una parábola», o incluso una «comedia» que refleja un ambiente de carnaval, donde la amenaza de exterminio alterna con escenas de humor grotesco y de feroz ironía (Adele Berlin). Pero si la fiesta era celebrada desde la Antigüedad por los judíos en todo el mundo, el inicio de este debió de haber sido un suceso que afectaba a todo el pueblo judío, y los nombres Purim y Día de Mardoqueo indican que el contenido principal del libro se basa en un suceso histórico. La palabra persa purim («suertes») no puede ser explicada de otra manera que lo que consta en el libro a partir de que un poderoso persa echó la suerte sobre el destino de los judíos para señalar el día propicio para la destrucción de estos, mientras que el nombre Mardoqueo mantiene el recuerdo del hombre a quien los judíos deben su salvación. Todos los críticos modernos reconocen al menos una base histórica del relato y solo unos pocos dudan del carácter netamente histórico del mismo, afirmando que la fiesta del Purim es solo el recuerdo de una salvación de los judíos en el imperio persa, pero que esta festividad popular y los relatos de los que festejaban dieron lugar a la descripción de la historia de Ester.

VII. LA «AUSENCIA» DE DIOS. En cuanto a la falta del nombre de Dios en el libro, el motivo de esto no debe ser buscado en la irreligiosidad ni en la falta del temor a Dios. El relato contiene claros indicios de lo contrario. En la respuesta que Mardoqueo da a Ester, que temía ir ante el rey sin haber sido llamada: «si permaneces callada en este tiempo, alivio y salvación vendrán de otro lugar para los judíos» (4:14) se puede observar la confianza en que Dios no permitirá que el pueblo judío desaparezca. A eso hay que añadir que los judíos exclaman su profundo dolor sobre el edicto de Amán con ayuno y lamento (4:1-3) como también la reina Ester no solo se prepara con ayuno para ir ante el rey, sino que también pide la ayuda de todos los judíos en Susa por medio de ayunos (4:15s.). Esta acción estuvo acompañada de oración, también en pasajes donde no se menciona explícitamente el orar y clamar por la ayuda de Dios, aun en el caso de los gentiles. Al fin y al cabo el motivo del conflicto de este libro es un conflicto religioso entre judíos y paganos, la negación de la adoración de un hombre por temor a infringir el primer mandamiento de Dios.

Autores como Staehelin, Lutz y Keil observan que una mirada correcta a la obra permite mostrar que en el libro de Ester rige el principio religioso y que la principal situación tiene una base religiosa porque es una base providencial. Sin que se mencione a Dios se describen una serie de sucesos en los que rige un poder mayor que protege a Israel. Además se puede reconocer claramente un sentir religioso cuando se interpretan los diversos pasajes detalladamente. El libro se caracteriza sobre todo por un sentimiento religioso y moral. Fue esta base religiosa la que permitió que el libro fuera aceptado en el canon de los escritos del AT. Véase ASUERO, EUNUCO, MARDOQUEO, PROVIDENCIA, PURIM, VASTI.

BIBLIOGRAFÍA: L. Allen y T.S. Laniak, *Ezra, Nehemiah, Ester*. NIBC (Hendrickson 2003); Joyce G. Baldwin, “Ester”, en *NCB* (CBP, 1977); T.K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (Routledge, New York 1997); Sandra B. Berg, *The Book of Esther. Motifs, Themes and Structure* (Scholars, Missoula 1979); Adele Berlin, *Esther.* JPS (The Jewish Publication Society, Philadelphia 2001); A. Brenner, ed. *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susana* (Sheffield Academic 1995); Frederic W. Bush, *Ruth, Esther.* WBC (Word 1996); David J.A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story* (Sheffield 1984); K. Craig, *Reading Esther: A Case for the Literary Carnivalesque* (Westminster John Knox 1995); S. Crawforf, ed., *The Book of Esther in Modern Research* (JSOT, Londres 2003); Linda Day, *Three Faces of a Queen: Characterization in the Books of Esther* (Sheffield Academic 1995); Charles V. Dorothy, *The Books of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity* (Sheffield Academic Press 1997); Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Eerdmans 2001); T.S. Laniak, *Shame and Honor in the Book of*

Esther (Scholars 1998); R. Lemosín Martal, *El Libro de Ester y el Irán Antiguo. Estudio Filológico-derásico de vocablos arameoelamitas* (Madrid 1984); Jon D. Levenson, *Esther.* OTL (Westminster John Knox 1997); O. Loretz, "Novela y narración corta en Israel", en I. Schreiner, *Palabra y mensaje del AT*, 387-407 (Herder 1972); C.A. Moore, "Esther, Book of", en *ABC* II, 633-643; Id., "Esther, Book of", en *DBI* I, 349-353; S. Pagan, "Ester", en *CBI*, 648-661; Id., *Esdras, Nehemías y Ester.* CBH (Caribe 1992); G. Ravasi, "Ester", en *NDTB*, 574-578; Robert T. Siebeneck, *Judit y Ester* (ST 1972); J. Vílchez, *Rut y Ester* (EVD 1998); Sidnie Ann White-Crawford, "Esther", en *WBC*, 131-137; Id., "The Book of Esther", en *NIB*, 3:853-972; Johanna W.H. Van Wijk-Bos, *Ezra, Nehemiah, and Esther* (Westminster John Knox 1998); Id., *Ruth & Esther: Women in Alien Lands* (Abingdon 2001); John C. Whitcomb, *Ester: El triunfo de la soberanía de Dios* (Portavoz 1982).

S. PAGÁN

ESTERILIDAD

Heb. 6135 *aqar*, עָקָר = «estéril», de una raíz que sign. «arrancar», como si a la persona estéril se le hubieran extirpado los órganos reproductores; gr. 4723 *steîros*, στεῖρος = «estéril», de una raíz que sign. «duro, firme, infecundo» (Lc. 1:7, 36; 23:29; Gal. 2:7).

1. El valor de la fecundidad.
2. Cambio de mentalidad.

I. EL VALOR DE LA FECUNDIDAD. La esterilidad era considerada en Israel, y en todo el antiguo Oriente, como un mal, lo peor que podía acontecerle a una mujer, entendido como una especie de castigo enviado por Dios (Gn. 16:2; 30:1-23; 1 Sam. 1:6, 29; Is. 47:9; 49:21; Lc. 1:25), en tanto que la fecundidad era una bendición del cielo (Sal. 127:3-5; 128:1-4). Se atribuye tal valor a la fecundidad que se encuentra entre las bendiciones prometidas por la Ley de Moisés: «No habrá en tu tierra mujer que aborte ni mujer estéril» (Ex. 23:26; Dt. 7:1). La esterilidad es comparada a la muerte, de modo que en el gr. del NT 3500 *nékrosis*, νέκρωσις, «muerte», hace referencia a la esterilidad de Sara (Ro. 4:19).

El trasfondo de este prejuicio es la creencia en los hijos como la persistencia de la vida, una especie de inmortalidad por vía generativa, de modo que quien moría sin hijos moría de manera absoluta, total. Socialmente hablando, se consideraba un oprobio porque el matrimonio fecundo contribuía a la continuidad del clan y de la tribu.

En gran parte la poligamia se introdujo como un remedio contra la esterilidad, y muchos de los desórdenes relatados en la Biblia se explican por el anhelo exacerbado de tener hijos. En la mentalidad popular, el hombre sin retoños era un fracaso, como «un jardín sin flores». La Escritura registra el drama de algunas mujeres sin hijos (Gn. 11:30; 25:21; 29:31; Jue. 13:2, 3; Lc. 1:7,36) hasta el punto de que Raquel dice a Jacob: «Dame hijos o me muero» (Gn. 30:1). Sara, esposa de Abraham, se sentía despreciada por Agar, la esclava fecunda (Gn. 16:4ss).

La esterilidad era vista como un mal, como una enfermedad y la muerte. Parecía ir contra el mandamiento y la ley natural de la creación: «Sed fecundos y multiplicaos» (Gn. 1:22, 28; 9:1; 7). El Dios que hace fecunda la tierra con todo tipo de semillas es el mismo que vence la esterilidad. Significativamente, las grandes mujeres de la Biblia, madres de antepasados célebres, son estériles: Sara (Gn. 11:30), Rebeca (Gn. 25:21), Raquel (Gn. 29:31), Ana (1 Sam. 2:1-11), y en el umbral del NT, Isabel y María (Lc. 1:36ss), resaltando así el misterio del poder soberano de Dios: «Aun la que era estéril da a luz siete hijos, pero la que tenía muchos hijos languidece. Yahveh hace morir y hace vivir» (1 Sam. 2:5-6). «El hace habitar en familia a la estéril, feliz de ser madre de hijos» (Sal. 113:9).

II. CAMBIO DE MENTALIDAD. Hizo falta el desastre del > exilio para desprenderse de un

concepto tan cerrado de la fecundidad que excluía a los eunucos de la congregación de Israel. Al regreso de Babilonia se pronuncia este oráculo tan significativo del cambio de mentalidad, que relativa el valor de la fecundidad: «No diga el eunuco: He aquí, yo soy un árbol seco. Porque así ha dicho Yahveh: A los eunucos que guardan mis sábados, que escogen lo que yo quiero y que abrazan mi pacto, yo les daré en mi casa y dentro de mis muros un memorial y un nombre mejor que el de hijos e hijas. Les daré un nombre eterno que nunca será borrado» (Is. 56:3-5). En los sabios de Israel se aprecia el mismo progreso en relación con la cuestión de la inmortalidad, ya que pueden considerar dichosa la suerte del justo que muere prematuramente y sin dejar descendencia (cf. Sab. 3:13-14; 4:1); o desde el punto de vista de la justicia: «Más vale un hijo que mil, y morir sin hijos más que tener hijos impíos» (Eclo. 16:14).

Con la venida de Jesús y su exaltación de los valores religiosos de la entrega incondicional al servicio del reino de los cielos y a las exigencias absorbentes del amor divino, se abre camino la esterilidad religiosa y voluntaria (Mt. 19:12). Lo que se soportaba y sufría como una maldición o un mal, se convierte en un carisma a los ojos de Pablo (cf. 1 Cor. 7:7). Véase CELIBATO, EUNUCO, SEXUALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: A.M. Dubarle, *Amor y fecundidad en la Biblia* (SP 1979); X. Léon-Dufour, “Esterilidad”, en *VTB*, 307-309; César Wau, “Esterilidad”, en *EB* III, 232-233.

A. ROPERO

ESTIÉRCOL

Heb. 6832 *tsephiá*, צְפִיַע (Ez. 4:15), referido exclusivamente al excremento animal, de vaca o camello; también 1828 *domen*, מֶן ֹ , «olor» que se extiende por la tierra (2 R. 9:37; Sal. 83:10; Jer. 8:2; 9:22; 16:4; 25:33); y 6569 *péresh*, ֶרֶ, «fiemo, bosta» de animal (Ex. 29:14; Lv. 4:11; 8:17; 16:27; Nm. 9:5; Mal. 2:3). Por otra parte, el «excremento» es especialmente designado con la palabra *tseah*, צֵאָה (Dt. 23:13; Ez. 4:12).

En los pueblos antiguos, así como en Israel, el estiércol animal (una vez seco) era usado como combustible y también como abono. Se ponía a secar al sol o en las azoteas. Se usaba para encender los hornos y el fogón (Ez. 4:12-16). Isaías lo menciona como fertilizante (Is. 25:10).

En Jerusalén existía una «Puerta del Estercolero» o «Puerta del Muladar» (Neh. 2:13; 3:13, 14; 12:31), llamada así, seguramente, porque junto a ella se arrojaban las inmundicias de la ciudad.

En sentido figurado, yacer en el estercolero es señal de extrema miseria (Lm. 4:5) y alzarle a uno del estercolero significa sacarlo de su postrada condición (1 Sam. 2:8; Sal. 113:7).

ESTIRPE. Ver SIMIENTE.

ESTOICISMO

Uno de los movimientos filosóficos de mayor importancia y difusión en el mundo grecorromano. En pugna con las otras escuelas helenísticas (> epicureísmo y escepticismo), fue fundado por Zenón de Citio, chipriota nacido hacia el 333 a.C. que, a su llegada a Atenas en el 311, y después de tomar contacto con la filosofía socrática, cínica y megárica, creó una escuela en una *Stoa poikilé*, es decir, «pórtico pintado», palabra de la que deriva el nombre «estoicismo». Zenón escribió numerosas obras, entre cuyos títulos destacan: *De la vida conforme a la naturaleza*; *De los universales*; *Argumentos dialécticos* y *De las pasiones*.

Muerto Zenón el 261 a.C. se hacen cargo de la escuela Cleantes y Crisipo. Este último dirigirá la *Stoa* desde el 232 a.C. hasta su muerte, acaecida en el 208 a.C. Crisipo fijó el canon del estoicismo, perfeccionó las investigaciones lógicas y sistematizó las enseñanzas de Zenón, llegando a ser tal su fama e importancia que se decía que «sin Crisipo no habría habido Stoa». Después de Crisipo dirigieron la escuela Diógenes de Babilonia y Antípater de Tarso, comenzando la época denominada «estoicismo medio», cuyas principales figuras fueron Panecio de Rodas (185-109 a.C.) y Posidonio de Apamea, que lograron difundirlo entre los romanos. En la época imperial fue desarrollado por Séneca (4 a.C.-65 d.C.), Epicteto (50-130) y el emperador Marco Aurelio (121-180).

Para los estoicos no hay un Dios fuera de la naturaleza o del mundo; es el mismo mundo en su totalidad el que es divino, lo que justifica que la creencia en los dioses, pese a su heterogeneidad, sea universal. La concepción de un cosmos dotado de un principio rector inteligente desemboca en una visión determinista del mundo, donde nada ocurre por azar: todo está gobernado por una ley racional que es inmanente y necesaria; el destino no es más que la estricta cadena de los acontecimientos ligados entre sí: Los sucesos anteriores son causa de aquellos que les siguen, y de esta forma todas las cosas van ligadas las unas a las otras: nada sucede en el mundo que no sea enteramente consecuencia de algo que se puede considerar como su causa. El azar no existe; es el simple desconocimiento causal de los acontecimientos lo que nos permite suponerlo. Si nuestra mente pudiera captar la total trabazón de las causas, podría conocer el presente y predecir el futuro. Este mundo es el mejor de todos los posibles y nuestra existencia contribuye a este proyecto universal, por lo que, como veremos, no hay que temer al destino, sino aceptarlo. El *logos* que todo lo anima está presente en las cosas como *logoi spermatikoi* o «razones seminales» de todo lo que acontecerá. Como el mundo es eterno y el *logos* es siempre el mismo, inevitablemente habrán de repetirse todos los acontecimientos una y otra vez. El mundo se desenvuelve en grandes ciclos cósmicos, de duración determinada, al final de los cuales todo volverá a comenzar de nuevo, incluso nosotros mismos. Cada ciclo acaba con una deflagración o consunción universal por el fuego, de donde brotarán de nuevo los > elementos (aire, agua y tierra) que componen todos los cuerpos, comenzando así un nuevo ciclo. Los primeros apologetas y escritores cristianos combatieron frontalmente el concepto cíclico del tiempo, especialmente Orígenes en su *Tratado de los principios*.

Pablo discutió con algunos estoicos presentes en la audiencia a la que se dirigió en Atenas (Hch. 17:18). Véase AREÓPAGO, FILOSOFÍA.

ESTÓN

Heb. 850 *Eshtón*, ן אֶ; Sept. *Assathón*, Ἀσσαθ?ν. Descendiente de Judá, hijo de Mejir y nieto de Quelub. Fue padre de Bet-rafa, Paséaj y Tejina (1 Cro. 4:11-12).

ESTRADO

Heb. 3534 *kébesh*, בֶ; gr. 5286, *hypopodion*, ?ποπ?διον, de *hypó*, «bajo», y *pus*, «pie»; Vulg. *scabellum* = «algo que se coloca bajo los píes». Tarima sobre la que reposaban los pies de un personaje sentado, por ejemplo, en un trono (cf. el trono de Salomón, 2 Cro. 9:18).

Simbólicamente, el Arca del Pacto se considera como el estrado de Yahveh, «sentado sobre los querubines» (1 Cro. 28:2; Sal. 99:1, 5; 132:7-8); la tierra es, asimismo, en sentido metafórico, el estrado de los pies de Dios, que tiene el cielo como su trono (Sal. 110:1; Is. 66:1; Mt. 5:34-35).

En la misma línea simbólica y metafórica, se dice que los enemigos de Cristo vendrán un día a ser

estrado de sus pies (Hch. 2:35; 1 Cor. 15:25; Heb. 1:13; 10:13; cf. Sal. 110:1). Este signo de victoria recuerda el de los conquistadores de la antigüedad que ponían el pie sobre el cuello de sus adversarios vencidos (Jos. 10:24; Sal. 66:12; Is. 51:23). En las pinturas de las tumbas de Egipto y en los bajorrelieves de los monumentos asirios es frecuente encontrar representaciones de sus reyes sentados en tronos provistos de un estrado.

ESTRANGULACIÓN

Heb. 2614 *janaq*, חנק = «ser estrecho», por impl. «estrangular»; gr. 4156 *pnigo*, πνῖγω = «ahogar» o «estrangular». Los hebreos nunca recurrieron a la estrangulación como método de pena capital. El Talmud aplica la estrangulación a los delitos cuya sanción no se halla especificada en la Ley Mosaica y considera que es la forma de muerte más misericordiosa. Incurrían en ella, p.ej., el falso profeta, el secuestrador o quien desacatara la autoridad del > sanedrín.

La estrangulación o «ahogado» de animales estaba prohibida por la Ley desde el principio, ya que entonces la sangre quedaba dentro de ellos (cf. Gn. 9:4). La abstención de sangre y animales estrangulados se funda en la repugnancia de los judíos y de otros pueblos a comer la sangre separada del cuerpo o cuajada en él. Por esa razón, la Iglesia cristiana extendió a los gentiles la prohibición de comer carne de animales «ahogados» (Hch. 15:20). Véase AHOGADO, DECRETOS DE JERUSALÉN, SANGRE.

A. ROPERO

ESTRELLA

Heb. 3556 *kokhab*, כָּב ; gr. 792 *aster*, ἀστήρ = «estrella» (Mt. 2:2-10; 24:29; Mc. 13:25; 1 Cor. 15:41; Ap. 6:13; 8:10-12; 9:1; 12:1,4) o el prácticamente sinónimo *astron*, ἄστρον = «estrella» (Lc. 21:25; Hch. 7:43; 27:20; Heb. 11:12); lat. *stella*, «estrella».

Los antiguos hebreos conocían muy poco del cielo estelar a juzgar por las indicaciones que ofrece la Biblia, que no contiene ninguna traza de astronomía científica; lo más que encontramos son observaciones de hombres ordinarios, especialmente pastores y nómadas que, como tales, observarían los cielos en sus desplazamientos. Las indicaciones contenidas en el AT hablan de lo contemplado a simple vista, p.ej. la inmensidad del número de las estrellas (Gn. 22:17; Ex. 32:13; Nah. 3:16, etc.) o su brillo (cf. Nm. 24:17; Is. 14:12). El sol y la luna, naturalmente, fueron distinguidos de otras luminarias por su obvia superioridad en tamaño y brillo (Gn. 1:16; Sal. 136:7; Jer. 31:35).

Fenicios, caldeos y egipcios mostraron un interés especial en las estrellas, fácilmente observadas en las amplias llanuras de sus tierras y la claridad de sus cielos nocturnos, con vistas a la agricultura y la navegación. Los egipcios fueron los primeros en calcular la duración exacta del año solar, dividido en 36 períodos de 10 días, comenzando cada uno con la aparición de una de las 36 constelaciones sucesivas (Heródoto, *Historias* 2, 4).

Bajo el nombre de «estrellas» los hebreos comprendían constelaciones, planetas y cuerpos celestiales, excepto el sol y la luna. Consideraban a las estrellas como dependientes de Dios, su creador, y la mejor representación visible del poder divino (Gn. 1:16; Sal. 8:3; 19:1; Is. 13:10; Jer. 31:35). Yahveh es representado como un comandante en jefe que pasa revista a los ejércitos celestiales y conoce a cada soldado por nombre: «Cuenta el número de las estrellas; a todas ellas llama por sus nombres» (Sal. 147:4). A menudo, las estrellas son utilizadas simbólicamente para

designar a personas eminentes, príncipes, gobernantes y caudillos particularmente importantes (cf. Dn. 8:10; Ap. 1:20; 6:13; 8:10, 11; 9:1; 12:4). Así, «la estrella de Jacob» (Nm. 24:17) designa al rey David, fundador de la dinastía hebrea, y al mismo tiempo es un título mesiánico. Los doce patriarcas son comparados a «estrellas» en Gn. 37:9. En el NT Jesucristo recibe el nombre de «estrella de la mañana» (Ap. 2:28; 22:16; cf. 2 P. 1:9), pues introduce en el mundo la luz del > Evangelio y pronto aparecerá como el «sol de justicia», para regir la tierra en paz.

Israel siempre huyó del culto idolátrico a las estrellas, consideradas dioses o moradas divinas, aunque cayeron en la tentación de adorarlas en determinados períodos de su historia, como en el momento del ascenso de Asiria, erigiendo altares y quemando perfumes en honor de los astros (2 R. 21:5; 23:5, 12; Jer. 14:13; Ez. 8:16; Sof. 1:5). Creían que las estrellas influían no solo en la naturaleza (cf. Job 38:31), sino también en las empresas humanas. Se imaginaban además que señalaban el futuro. La legislación mosaica condena absolutamente la astrolatría (cf. Dt. 4:19; 17:3). Véase ASTROLOGÍA, ASTRONOMÍA, CONSTELACIÓN, PLÉYADES, ZODÍACO.

BIBLIOGRAFÍA: H.-J. Ritz, "ἀστήρ, *aster*, ἄστρον, *astron*, estrella", en *DENT* I, 522-524.

ESTRELLA DE ORIENTE

Gr. *aster en te anatolê*, ἀστὴρ ἐν τῇ ἀνατολῇ (Mt. 2:1, 2), estrella avistada por unos magos con ocasión del nacimiento de Jesús, dato que aparece únicamente en el texto de Mateo. Pese al más detallado relato de la natividad hecho por Lucas, no menciona la estrella ni a los magos venidos de Oriente, así como tampoco hace mención de la masacre de niños varones de Belén menores de dos años ordenada por Herodes. La única información adicional procede del protoevangelio de Santiago que dice: «Vimos cómo una estrella indescriptiblemente grande apareció de entre estas estrellas y las deslumbró de tal manera que ya no lucían y así supimos que un Rey había nacido en Israel».

Para la mayoría de los intérpretes, la estrella y los magos son elementos simbólicos que ponen de relieve la novedad de Jesús, por lo que carece de sentido investigar los datos astronómicos de la época respecto a una «estrella nueva» o algún tipo de asteroide. El relato no describe tanto un hecho histórico como el significado del nacimiento de Jesús desde el mesianismo y las esperanzas de Israel. La historia del nacimiento de Jesús en Mateo está contada desde las profecías, como muestran las citas de cumplimiento que jalonan el *Evangelio de la infancia*: «Esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho…» (cf. Mt. 1:22-23; 2:5-6:15, 18, 23). A Mateo no le importan los sucesos simplemente físicos, sino la verdad de lo sucedido como cumplimiento de la Escritura, que define el sentido de Jesús. En el nacimiento mesiánico de Cristo no intervienen el Templo ni los sacerdotes, pero sí unos magos de Oriente con su estrella (cf. Nm. 24, 17), así como el recuerdo del exilio («de Egipto llamé a mi hijo»: Mt. 2:15; cf. Os 11:1).

Para otros, el relato de Mateo no puede reducirse a mero simbolismo sin fundamento real, ya que una construcción artificial no hubiera tenido ninguna oportunidad de éxito a la hora de convencer a los ciudadanos del Imperio romano. Por el contrario, el texto ha de verse como una representación creíble, destinada en principio a los judíos y referida a imágenes y valores que estaban presentes en su imaginería. Existía una creencia muy extendida en Oriente al comienzo de nuestra Era respecto al nacimiento de un gran y victorioso príncipe o Mesías, debida quizá a los judíos de la diáspora (Lucano, *Farsalia* 1, 529; Suetonio, *Coes*. 88; Séneca, *Nat. quaest.* 1, 1; Josefo, *Guerras*, 6, 5, 3; Servio, *Ad virg. ed*. 9, 47; Lamprido, *Alejandro Severo*, 12). Influidos posiblemente por estas creencias y por la profecía de la «estrella» de > Balaam (Nm. 24:17) o por otras predicciones, los

magos pensaron que el fenómeno anunciaba el nacimiento del rey esperado. Cuando estos sabios salieron de Jerusalén, después de su consulta a Herodes, se les apareció nuevamente la estrella, y fue «delante de ellos [*proegen autús*, προῆγεν αὐτούς], hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño [*heos elthon estathe epano hu ên to paidíon*, ἕως ἐλθων ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον]» (Mt. 2:9).

Los > magos eran hombres de conocimiento, sabios: los traductores concuerdan incluso en considerarlos como astrólogos. Según el texto, el niño sería recién nacido: esto puede significar que acababa de nacer y que, en consecuencia, los astrólogos visitantes no venían de muy lejos, o que había nacido unas semanas antes o incluso algunos meses, tiempo suficiente para un viaje largo, desde Babilonia, por ejemplo. El fenómeno astronómico debió ser de una importancia considerable. Sin embargo, no se halla en las tabletas babilónicas ningún rastro de ello, ni ha dejado huella en ninguna época una conjunción o fenómeno astronómico que revistiera tal importancia, ni, lo que es peor, algún interés, entre los presagios que se han conservado, en cuanto al destino de la región de Amurru, la región del oeste en la topología babilónica.

Las hipótesis sobre la identificación de la «estrella» van desde Venus, el planeta más espectacular y a la vez sorprendente, ya que debido a su órbita de mundo inferior a la Tierra, es observable en unas épocas antes de la salida del Sol y en otras inmediatamente después de la puesta, hasta el cometa Halley, que fue visible en el año 12 a.C., pasando por una conjunción planetaria, de la que se han propuesto numerosas variantes, y una ocultación planetaria, entre ellas la de Júpiter por la Luna los días 20 de marzo y 17 de abril del año 6 a.C. —que fue reproducida en una moneda romana—, hipótesis del astrónomo Michael R. Molnar.

Diversos autores han formulado críticas a esta hipótesis, entre ellos los astrónomos Patrick Seymour y Mark Kidger: las ocultaciones de Júpiter por la Luna son bastante comunes, y las mencionadas para el año 6 fueron prácticamente invisibles, aun en el caso de que teóricamente hubieran podido ser calculadas, si bien es bastante improbable que los conocimientos astronómicos de la época lo permitieran. M. Kidger afirma que la alineación astral fue solo el anuncio de la auténtica «estrella», es decir, la aparición de una supernova. En este caso, el nacimiento de Jesús habría que situarlo en el período entre finales de marzo y el comienzo de abril del año 5 a.C.

Johannes Kepler fue el primero en proponer una conjunción planetaria como estrella de Belén. En 1604 observó una supernova en la constelación de Ofiuco que le dejó perplejo, y sugirió que una estrella similar a la que él habría observado podría haber sido lo que anunciara el nacimiento de Jesús. Además, meses atrás había observado una conjunción planetaria entre Júpiter y Saturno visible en la constelación de Piscis. Al ver meses después la nova, pensó que ambos acontecimientos debían estar relacionados. Como buen matemático que era, se dispuso a calcular las conjunciones planetarias que habían podido observarse en los tiempos próximos a la Natividad encontrando una particularmente interesante: En el año 7 a.C. Júpiter y Saturno tuvieron un acercamiento aparente en el cielo muy destacado y también lo hicieron en la constelación de Piscis. En esa ocasión, Saturno y Júpiter se acercaron y alejaron mutuamente hasta tres veces (conjunción triple) durante un período de seis meses. Kepler creía en la > astrología y no le resultó difícil barruntar que los Magos pudieran interpretar el hecho como el nacimiento inminente de un nuevo gran Rey (encarnado en la figura del planeta Júpiter) que traería justicia (simbolizada por Saturno) entre los judíos (la constelación de Piscis está relacionada con los acontecimientos bíblicos de la separación de las aguas del mar Rojo que efectuó Moisés, así como de su rescate de las aguas; de ahí procede su relación con su pueblo

natal).

La hipótesis del nacimiento de Cristo durante el verano del año 7 a.C. fue propuesta inicialmente por el astrólogo John Addey, quien da la fecha del 22 de agosto del 7 a.C., por la tarde, para la elevación helíaca de la conjunción Júpiter-Saturno. Otro astrólogo, el alemán Walter Koch, propone el tema hipotético del nacimiento de Cristo para el 14 de septiembre del 7 a.C. a la puesta del sol.

Konradin Ferrari d'Occhieppo, astrónomo de la universidad de Viena, fecha el nacimiento el 15 de septiembre del 7 a.C. por la tarde. Según el astrónomo David Hughes, esta fecha sería, astronómicamente hablando, la mejor fundamentada: los monjes zoroastrianos habrían decidido que el nuevo mesías nacería el 15 de septiembre del 7 a.C. por la tarde, al tiempo de la elevación helíaca de la conjunción Júpiter-Saturno. Recientemente, Percy Seymour ha sostenido esta hipótesis del 15 de septiembre del 7 a.C. alrededor de las 18 horas.

Por los Evangelios se sabe que Jesús nació bajo la dominación del Imperio romano, cuyo calendario se regía por el año de la fundación de Roma. Después de la caída de Roma, en el s. V d.C., el calendario romano fue desapareciendo y Dionisio el Exiguo intentó elaborar uno nuevo basado en la Navidad. Para conocer el año de nacimiento de Jesús, fue contando los años de vida de los diversos emperadores romanos, y así fijó el año 1 d.C. Este método se ha utilizado para datar sucesos en muchas otras tradiciones y es un método eficaz, siempre y cuando uno no se equivoque al contar u olvide algún rey o emperador. Dionisio olvidó que César Augusto había reinado primero como Octavio, lo que provocó que sus cálculos tuvieran un error de 5 años. Por lo tanto, Jesucristo nació, muy probablemente, hacia el año 5 a.C. Sabemos por los Evangelios que nació después de que > Octavio promulgase un > censo, probablemente el del año 8 a.C., y que > Herodes el Grande reinaba en Judea. Herodes murió, según los cronistas de la época, entre un eclipse de luna y la Pascua judía. Por tanto, mediante los cálculos modernos se ha podido determinar que se produjo hacia el año 5 a.C., tal como Dionisio había indicado, sin descartar que pudiera ser el año 6 a.C. Véase BELÉN, MAGOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Addey, "The astrology of the birth of Christ", en *The Astrological Journal*, 1.3 (1959), 10; J.B. Beltrán Clausell, *La Estrella de los Magos* (Almendro 1993); C. Cullen, "Can we Find the Star of Bethlehem in Far Eastern records?", *Q. J. of the Royal Astronomical Society* 20 (1979), 153-159; K. Ferrari d'Occhieppo, "The Star of Bethlehem", *Q. J. of the Royal Astronomical Society* 19 (1978), 517-520; W.E. Filmer, "The Chronology of the Reign of Herod the Great", *JTS* 17 (1966), 283-298; G. Firpo, *Il problema cronologico della nascita di Gesù* (Paideia, Brescia 1983); D. Hughes, "The Star of Bethlehem", *Nature* 264 (1976), 513-517; Id., *The star of Bethlehem Mystery* (J.M. Dent, Londres 1979); U. Holzmeister, La stella dei Magi, *Civiltà Cattolica* 93 (1942) 9-22; D. Hughes, *The Star of Bethlehem. An Astronomer's Confirmation* (Walker and Co., Nueva York 1979); J. Kepler, "*De anno natali Christi*" (1614), en *Gesammelte Werke* V, München 1953, 5-125; M. Kidger, *The Star of Bethlehem. An astronomer's view* (Princeton University Press, Princeton 1999); M. Molnar, *The Star of Bethlehem: The Legacy of the Magi* (Rutgers Univ. Press, New Brunswick 1999); J. Mosley, "Common errors in "Star of Bethlehem" planetarium shows", *The Planetarian* 10 (1981); K. Paffenroth, "The Star of Bethlehem Casts Light on its Modern Interpreters", *Q. J. of the Royal Astronomical Society* 34 (1993), 449-460; J. Parkinson y F. Stephenson, "An Astronomomical Re-appraisal of the Star of Bethlehem. A Nova in 5 B.C.", *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 18 (1977), 443-449; J.P. Pratt, "Yet another Eclipse for Herod", *The Planetarian* 19 (1990) 8-14; R. Rosenberg, "The star of the Messiah reconsidered", *Biblica* 53 (1972), 105-109; P. Seymour, *The birth of Christ. Exploding the myth* (Virgin Publishing, Londres 1998); R.W. Sinnott, "Thoughts on the Star of Bethlehem", *Sky and Telescope* 36 (1968), 384-386; R. Stephenson, *The Historical Supernovae* (Pergamon Press, Oxford 1977); G. Teres, *The Bible and Astronomy. The Magi and the Star in the Gospel* (Springer, Budapest 2000).

A. ROPERO

ETAM

Heb. 864 *Etham*, אֵתָם; Sept. *Othom*, 'Οθ[illegible]μ. Lugar del primer campamento israelita durante el éxodo, después de haber partido de Sucot (Ex. 13:20; Nm. 33:6,7). Estaba junto al desierto sirio-árabe

llamado de Shur, en la frontera egipcia (Ex. 15:22), por un lado, y Etam, por el otro (Nm. 33:8). El lugar no es fácil de identificar y ha dado origen a diversas conjeturas.

J. M. DÍAZ YANES

ETAM

Heb. 5862 *Etam*, עֵיטָם = «tierra del halcón» Sept. *Etam*, ʼHπ□μ en Jue., *Aitam*, A□π□μ en 1 Cro. 4:3; *Aitán*, A□π□ν en el resto. Nombre de dos lugares del AT.

1. Aldea (*hatser*, הָצֵר) de la > Sefela asignada a la tribu de Simeón (1 Cro. 4:32). Falta en el pasaje paralelo de Jos. 19:7. Se identifica con Tell Eitún, entre el-Daweimah y Tell Beit Mirsim, a unos 5 km. al sur-sudeste de la primera localidad. Cerca de este lugar prob. estaba situada la «roca» o «peña» (*selá*, סֶלַע; *petra*, π□τρα) en cuya cueva se escondió Sansón después de la matanza de los filisteos en venganza por el asesinato de la mujer que había sido su esposa (Jue. 15:8, 11). Se trata de una «fortaleza natural» (*petra dé estín okhyrá*, π□τρα δ□ □στ□ν □χυρ□, Josefo, *Ant*. 5, 8, 8) próxima a la frontera filistea.

2. Ciudad de la tribu de Judá próxima a Belén (1 Cro. 4:3). Después de la división del reino, > Roboam fortificó sus fronteras como medida defensiva, bien contra Israel, bien contra los egipcios y filisteos (2 Cro. 11:6). El Talmud habla de la existencia de agua en Etam, que era conducida a Jerusalén. Los actuales > estanques de Salomón, situados al sur de Belén, estaban destinados a recoger el agua que era conducida a Jerusalén por un largo acueducto. Josefo menciona Etam como lugar de jardines donde solía ir Salomón todos los días muy de mañana (*Ant*. 8, 7, 3). Se identifica con Hirbet el-Hoh, a unos 3 km. al suroeste de Belén y muy próximo a Aim Atán, lugar que aún conserva el nombre primitivo.

J. M. DÍAZ YANES

ETÁN

Heb. 387 *Ethán*, אֵיתָן = «longevidad». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Aithán*, A□θ□ν, *Gaithán*, Γαιθ□ν y *Aithaím*, A□θα□μ. Descendientes de Judá, de la familia de > Zéraj, a quien se elogia por su sabiduría (1 Cro. 2:6; 1 R. 4:31; título del Sal. 89).

2. Sept. *Aitham*, A□θ□μ, *Urí*, O□ρ□. Levita descendiente de > Gersón y antepasado de > Asaf el cantor (1 Cro. 6:42-43). En la genealogía de los gersonitas parece sustituirle Jóaj, padre de Ido (1 Cro. 6:21).

3. Sept. *Aithán*, A□θ□ν, *Aitham*, A□θ□μ. Levita de la familia de > Merari, nombrado por David juntamente con sus heramnos como cantor del Templo (1 Cro. 6:44), «con instrumentos musicales, liras, arpas y címbalos resonantes, y que levantasen la voz con alegría» (1 Cro. 15:17,19). En otros pasajes parece el llamado > Jedutún (1 Cro. 25:1, 6).

ETANIM

Heb. 388 *Ethanim*, אֵיתָנִים = «arroyos permanentes»; Sept. *Athanín*, Ἀθαν□ν. Nombre cananeo de un mes correspondiente al hebreo > Tisri: septiembre-octubre, así llamado por la plenitud de los arroyos que se producía en esa época del año, al ser enriquecidos con la lluvia otoñal (1 R. 8:2). Véase CALENDARIO.

ETBAAL

Heb. 856 *Ethbaal*, אֶתְ־בַּעַל = «con Baal», es decir, gozando de su favor y ayuda, «protegido de Baal»; Sept. *Ethbáal*, ’Εθβάαλ. Rey de Sidón y padre de > Jezabel, esposa de > Acab (1 R. 16:31). Según Josefo, reinó en Sidón y Tiro, y lo llama en gr. *Ithóbalos*, ’Ιθώβαλος o *Eithóbalos*, Εἰθώβαλος, y conforme al historiador Menandro, era sacerdote de > Astarté y ocupó el trono después de asesinar a su hermano Felles (*Ant*. 8, 13, 1; *Cont. Apión*, 1, 18). Gobernó durante treinta y dos años (877-846 o 895-864 a.C.). El nombre Etbaal era frecuente entre los fenicios y figura en el sarcófago de Ahiram, rey de Babilonia. En el supuesto sacerdocio de Etbaal se entiende el celo religioso de su hija Jezabel por introducir el culto de Baal en Israel.

ETER

Heb. 6281 *Éther*, עֶתֶר = «abundancia». Topónimo por lo general identificado con dos poblaciones.

1. Sept. *Áther*, ’Άθερ, *Ithak*, ’Ιθάκ. Ciudad de Judá en la > Sefela, mencionada entre Libna y Asán (Jos. 15:42). Identificada con Hirbet el-Atar, a unos 2 km. al nordeste de Beit Gibrin.

2. Sept. *Áther*, ’Άθερ, *Iether*, ’Ιεθέρ. Localidad asignada a la tribu de Simeón (Jos. 19:7), llamada en la lista paralela de 1 Cró. 4:32 Toquén. Citada por Eusebio en el *Onomasticón* y mencionada en el mapa de Mádaba, prob. se trata de el-Hatirah, a unos 10 km. al sudoeste de Bersabee.

ETERNIDAD

Heb. 5769 *olam*, עֹלָם, u *olán*, עֹלָן, prop. «escondido», de la raíz 5956 *alam*, עלם = «ocultar, velar». Designa el tiempo remoto pasado, inmemorial, lejano, «desde siempre y para siempre» (cf. Jer. 7:7). Aparece 440 veces en el AT. *Olam* tiene cognados en ugarítico, moabita, fenicio, arameo, arábigo y acadio; gr. 165 *aión*, αἰών = «edad, era», denota un período de duración indefinida contemplado en relación con lo que tiene lugar en un tiempo determinado; por extensión «tiempo sin fin, desde siempre» (cf. 1 Cor. 2:7; Col. 1:26; Ef. 3:9,11). Aparece más de 100 veces en el NT.

Tanto el heb. *olam* como el gr. *aión* se refieren a la misma realidad del tiempo pasado como imagen de duración indefinida, perpetua (cf. Jer. 6:16; 18:15; Job 22:15; Am. 9:11; Dt. 32:7; Prov. 22:28; Sal. 24:7; 143:3; Ez. 26:20). Los hebreos no distinguían entre tiempo y eternidad. Las combinaciones del término heb. *olam* con las preposiciones «desde», para el pasado, y «hasta», para el futuro, patentizan la dificultad de concebir y expresar conceptualmente algo que supera el cuadro imaginario y verbal del hombre limitado a su experiencia temporal. Lo «eterno» es simplemente lo que no está limitado al presente y pertenece a una categoría de tiempo más extenso, más vasto. De Dios se dice que es «antiquísimo», y se traduce por «eterno» (Gn. 21:33; cf. Is. 40:28; 41:1; 44:6; Dan. 12:7). Con ello se dice que él es superior al hombre y a su existencia. Dios existía ya antes de que fuera creado el mundo de los hombres (Gn. 1:1; Sal. 90:2; 102:25-29; Job 38:4). Mil años son para él como un día (Sal. 90:4). Sus años no tienen fin (Sal. 102:26ss), lo cual viene a decir que Dios no está limitado por el tiempo, indicando así su superioridad a ese elemento ante el que hasta los dioses del paganismo se inclinaban. La eternidad es la característica de Dios, que da a entender la plena posesión que tiene de la realidad y su sobernía supratemporal.

Cuando *olam* se atribuye a realidades distintas de Dios, significa una duración ilimitada de tiempo en comparación con espacios temporales delimitados; la naturaleza de esa duración indefinida e indeterminada difiere mucho según la realidad de que se trate: cosas, personas, fiestas (cf. Ex. 12:14;

Dt. 15:17, Ex. 21:6; 1 Sam. 27:12; Jer. 51:39; Ecl. 12:5), o lo que «dura para siempre», como la tierra (Ecl. 1:4; Sal. 104:5; 78:69).

Olam se traduce «perpetuo» con referencia al pacto celebrado con Noé (Gn. 9:12), al sacerdocio de la casa de Leví (Ex. 29:9), al sábado como señal del pacto de Dios (Ex. 31:16) y a varios otros ritos religiosos; también cuando se trata de definir el juicio y castigo de los impíos: «Les dio perpetua afrenta» (Sal. 78:66); «para poner su tierra en desolación, objeto de burla perpetua» (Jer. 18:16); «pondré sobre vosotros eterna confusión» (Jer. 23:40); «haré que se embriaguen, para que se alegren, y duerman eterno sueño y no se despierten» (Jer. 51:39); «por cuanto tuviste enemistad perpetua… yo te pondré en asolamiento perpetuo» (Ez 35:5, 9, cf. Sof. 2:9). En Dan. 12:2 *olam* se aplica no solo a la vida eterna, sino también a la vergüenza y confusión perpetua, que será la suerte de muchos después de la resurrección. Positivamente, hace referencia al estado ideal de fidelidad a Yahveh del Israel renovado: «Aunque ahora todos los pueblos anden cada uno en el nombre de sus dioses, con todo, nosotros andaremos en el nombre de Yahveh nuestro Dios, eternamente y para siempre» (Miq. 4:5).

A menudo se usa el plural en forma intensiva, *olamim*, עלָמִים, tanto para el tiempo pasado: «Despierta como en los días de la antigüedad» (Is. 51:9; cf. Dan. 19:24; Ecl. 1:10), como para el tiempo futuro: «Yo habitaré en tu tabernáculo para siempre» (Sal. 61:4).

El término gr. *aión*, αἰών, corresponde exactamente al heb. *olam* en casi todos los sentidos, y así es utilizado por los traductores de la LXX, desde donde pasa al lenguaje del NT; debe ser, pues, interpretado de acuerdo con el uso de la palabra hebrea. En ocasiones expresa el tiempo ilimitado del futuro (Mc. 11:14; Mt. 21:9). De manera parecida, Pablo dice que «nunca jamás» comerá carne para no poner tropiezo a su hermano (1 Cor. 8:13). Como una promesa de carácter eterno, Jesús dice que sus ovejas «no perecerán jamás» (Jn. 10:28).

El plural de *aión*, *aiones*, αἰῶνες, expresa no solo los dos eones, el presente y el venidero, relativos a la historia humana, sino también los que precedieron antes de la creación del hombre y el tiempo no definido ni imaginado después del *aión* venidero, y no de forma acumulativa, como si se unieran varios períodos de tiempo, sino de intensidad, que es la manera semítica de expresar la «eternidad». Con este sentido se aplica a Cristo en Heb. 1:8: «Tu trono, oh Dios, es por los siglos de los siglos», que es una cita del AT (Sal. 45:6). El mismo sentido tiene en las doxologías: «A él sea el dominio por los siglos» (1 Pd. 5:11; cf. 2 Pd. 3:18; Jd. 25). «Al que está sentado en el trono y al Cordero sean la bendición y la honra y la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (Ap. 5:13; 1:18; 4:9).

El adjetivo 166 *aionios*, αἰώνιος, aparece 70 veces en el NT para referirse al pasado en el sentido de *antiguo* o *primero*: las eras pasadas (cf. Ro. 16:25; 2 Tim. 1:9; Tit. 1:2); o al pasado y al futuro absolutos: la existencia sin fin de Dios (cf. Ro. 16:26; Heb. 9:14); o al futuro en sentido de interminable, p.ej. la eficacia sin fin de la expiación obrada por Cristo (cf. Heb. 9:12; 13:20; 2 Cor. 4:18; 5:1; Lc. 16:9; Ap. 14:6; 1 Tim. 6:16; Fil. 1:15), el reino de Cristo (2 P. 1:11), y especialmente el estado de los santos bienaventurados en el cielo (Mt. 19:16, 29; 25:46).

Aionios se utiliza igualmente más de cuarenta veces respecto a la vida eterna, que es considerada en parte como un don ya presente, en parte como una promesa para el futuro. Adquiere singular importancia cuando se aplica a diversos sustantivos como «fuego», «salvación», «castigo», «tiempo» (*khronos*), etc. En todos esos casos expresa una duración infinita, que todas las versiones suelen

traducir por «eterna», p.ej. fuego eterno (Mt. 18:8; 25:41; Jud. 7); el castigo eterno (Mt. 25:46); el juicio o la condenación eterna (Mc. 3:29; Heb. 6:2); y la destrucción o perdición eterna (2 Ts. 1:9). En todos estos pasajes *aionios* significa lo incesante, lo perdurable; implica lo definitivo.

Los autores bíblicos no reflexionan filosóficamente sobre la eternidad. Les basta saber que es el tiempo sin fin; y esta idea queda solamente cualificada por la naturaleza del objeto a la que se aplica. Cuando se refiere a cosas físicas, se utiliza en consonancia con la verdad revelada de que el cielo y la tierra pasarán, y queda limitada por esta realidad. Cuando se aplica a Dios, se utiliza en armonía con la verdad de que él es esencial y absolutamente existente desde «siempre y para siempre», antes de todo lo creado: «Acordaos de las cosas del pasado que son desde la antigüedad, porque yo soy Dios, y no hay otro. Yo soy Dios, y no hay nadie semejante a mí» (Is. 46:9). Cuando la palabra se aplica al destino futuro del hombre después de la resurrección, se le da el sentido de ausencia de fin, sin limitación alguna, excepto aquella que pueda involucrar el estado posterior a la resurrección. Véase EÓN, SIGLO, TIEMPO, VIDA ETERNA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Darlap, “Eternidad”, en *CFT* I, 503-509; B. Forte, *La eternidad en el tiempo* (Sígueme 2000); T. Holz, “α□□ν, *aión*, era, eternidad, mundo”, y H. Balz, “α□□νιος, *aionios*, eterno, perdurable”, en *DENT* I, 131-142; G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (Sígueme 1991); R.B. Girdlestone, “Eterno, Siglo Venidero”, en *SAT*, 323-329; E. Jenni, “ע לָם, *olam*, eternidad”, en *DTMAT* II, 296-316.

A. ROPERO

ETÍOPE

Gr. 128 *Aithíops*, Α□θ□οψ = «caraquemada»; heb. 3569 *Kushí*, י ., término que designa todas las poblaciones negroides al sur de Egipto.

Habitante de la antigua Etiopía, también llamado «cusita» (Nm. 12:1; 2 Cro. 12:3; 14:9, 12, 13; 16:8; 21:16; Jer. 13:23; 38:7, 10, 12; 39:16; Dan. 11:43; Am. 9:7; Sof. 2:12).

Isaías describe el aspecto y la naturaleza belicosa de los etíopes de su tiempo como «pueblo de alta estatura y piel brillante, pueblo temido por todas partes, nación agresiva y atropelladora, cuya tierra dividen los ríos» (Is. 18:2-3). Estos ríos eran probablemente el Nilo Blanco y el Nilo Azul, el Atbara y el Takkaze.

El ejército de Judá, durante el reinado de Asa, tuvo que hacer frente al inmenso ejército de > Zéraj «el etíope», decidiéndose la victoria a favor de los primeros (2 Cro. 14:9-14; 16:8). Posteriormente, durante el reinado de > Joram, los etíopes se aliaron con los árabes, en cuya ocasión asaltaron Judá, tomando todos los bienes que hallaron en el palacio real, y también a sus hijos y a sus mujeres (2 Cro. 21:16). Por todo ello, Isaías y Sofonías profetizaron contra Etiopía (Is. 20:1-6; Sof. 2:12), en tanto que el salmista predijo que «Etiopía se apresurará a extender sus manos a Dios» (Sal. 68:31; cf. 87:4). Esta profecía, que evidentemente se proyecta hacia el futuro escatológico, se cree que tuvo un primer cumplimiento en la conversión del eunuco etíope, bautizado por > Felipe (Hch. 8:26-40) y en la temprana evangelización de la región. Es un hecho histórico que el cristianismo llegó muy tempranamente al reino de Aksum.

Otro etíope mencionado por nombre en la Escritura es > Ebedmelec, funcionario real que intercedió por el profeta Jeremías cuando se enteró de que lo habían metido en una cisterna (Jer. 38:7, 10, 12; 39:16). Véase ETIOPÍA.

ETIOPÍA

Gr. *Aithiopía*, Α□θιοπ□α = «quemado por el sol», nombre con que los griegos designaban las tierras

habitadas por pueblos de piel negra, correspondiente al heb. 3568 *Kush*, , uno de los hijos de Cam (Gn. 10:6) y, por extensión, el país que poblaron sus descendientes.

Tierra del África oriental, al sur de Asuán, en la cuenca superior del Nilo, que no debe confundirse con el país que ostenta este nombre en la actualidad. A principios de la era cristiana, Etiopía comprendía la parte sur de Egipto, entre la primera y sexta catarata del Nilo, esto es, el reino de Nubia, cuya capital fue primero Napata y después Meroe. Además incluía parte de la Arabia occidental sobre el mar Rojo. La antigua Nubia siempre fue codiciada por los egipcios por causa de sus minas de oro y su riqueza en ganado, marfil, pieles y ébano, y porque los productos del África central entraban a Egipto a través de los mercaderes nubios. El país fue conquistado por los faraones de la XII dinastía, pero durante el segundo período intermedio que la siguió, cuando los > hicsos gobernaron parte de Egipto, Nubia recuperó su independencia. Después, los poderosos faraones del Imperio Nuevo reocuparon Nubia y la pusieron bajo un gobernador egipcio, al que se llamaba Príncipe de Nubia. En esa época los nubios adoptaron la religión y la cultura egipcias, y con el tiempo llegaron a ser más conservadores de lo egipcio que los mismos egipcios. Más tarde, Nubia recuperó su independencia, y cuando Egipto se debilitó, invadió ese país (c 750 a.C.). Durante casi 90 años Egipto fue gobernado por reyes etíopes, cuya capital estuvo en Napata, cerca de la cuarta catarata del Nilo. La dinastía etíope se conoce como la XXV en la historia de Egipto. El rey más conocido de ella es Taharka (el > Tirhaca bíblico; 2 R. 19:9), que intentó ayudar al rey Ezequías de Judá durante la invasión asiria de > Senaquerib. Finalmente, > Esar-hadón, hijo de Senaquerib, derrotó a los etíopes y los hizo volver a su país. Desde entonces no tuvieron más poder sobre territorios extranjeros.

En el AT Etiopía es citada frecuentemente en relación con Egipto (Sal. 68:31, 32; Is. 20:3-5; Ez. 30:4, 5; Dan. 11:43; Nah. 3:9), y en ocasiones con Libia o con los libios (2 Cro. 16:8; Ex. 30:5; 38:5; Dan. 11:43; Nah. 3:9), ya que los hebreos no tenían conocimiento de primera mano de Etiopía, cuyos contactos se limitaban al comercio de piedras preciosas como el topacio (cf. Job 28:19; s. 45:14). Heródoto habla de otras «mercaderías» como marfil, ébano, incienso y oro (Heródoto, *Hist*. 3, 97, 114), lo que granjeó a sus reyes fama de ricos (cf. Is. 43:3).

El nombre heb. *Kush* aparece en la designación egipcia *Kis*, aplicada por los habitantes del país del Nilo al mismo territorio, es decir, el situado al sur de la segunda catarata, habitado por tribus negroides. La tradición cuenta que «la reina de Saba» que visitó a Salomón (1 R. 10:1-13) era Makeda de Aksum, reino independiente ubicado en la actual Etiopía. Concibió un hijo de Salomón, Menelik I, y lo llevó a Jerusalén para ser educado allí, tras lo cual Salomón lo envió de regreso donde su madre, acompañado por Azarías, hijo del sumo sacerdote Sadoc (2 Sam. 15:24-29). Desde el punto de vista histórico, la relación de la reina de Saba tiene bastante fundamento, pues en el tiempo de David o Salomón, la tribu árabe de los *habasat* (de donde deriva el nombre de Abisinia), del reino sabeo o de Saba, situado en el sur de Arabia, cruzó el mar Rojo y se estableció en la costa africana, en las montañas de Etiopía, dando origen al reino de Aksum, de rica cultura y tradición religiosa. No se sabe mucho de su religión, excepto que adoraban a una divinidad lunar. La máxima autoridad religiosa era el rey, considerado hijo de un dios, que ejercía funciones sacerdotales. Hacia el siglo V a.C. ya habían establecido una gran cultura urbana que extendió su influencia en las poblaciones indígenas de alrededor.

Más tarde, en el siglo II a.C. aparece la escritura gueez, al que se traducirá la Biblia, principal instrumento de evangelización del país. En la región de Tigré se desarrolla el reino de Aksum (siglos

I al IX d.C.), que desde el siglo IV tuvo por religión oficial el cristianismo monofisita. El apogeo del reino llevó al dominio del sur de Arabia. La conquista de Meroe le proporcionó el control sobre el comercio de marfil, propio del valle del Nilo. En el siglo VII d.C. los árabes musulmanes destruyeron la armada de Aksum y se hicieron con el control de los puertos del mar Rojo. El aislamiento causado por esta pérdida inició un período de decadencia que acabó con la instauración de la dinastía Zagwe, al principio del siglo XII. Su fundador, el rey Lalibala (Yekumo Amlad), descendiente, según la tradición, de Salomón y de la legendaria reina de Saba, intentó establecer una Etiopía cristiana con la tradición del reino de Aksum. Hubo un renacimiento cultural y religioso que agrupó las raíces cristianas monofisitas y las tradiciones africanas. Lalibala construyó once iglesias excavadas en la roca, testimonio de la grandeza de los antiguos reinos de Etiopía. Véase CANDACE, CUS, EGIPTO, EUNUCO, SABA, VERSIONES ETIÓPICAS DE LA BIBLIA.

BIBLIOGRAFÍA: John Baur, *2000 años de cristianismo en África* (EMN 1996); C. Haas, “Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia”, *JLA* 1 (2008), 101-126; D.B. Redford, *De esclavo a faraón* (Crítica, Barcelona 2005); J.M. Solá Solé, “Etiopía”, en *EB* III, 253; E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible* (Londres 1968).

A. ROPERO

ETNÁN

Heb. 869 *Ethnán*, אֶתְנָן = «recompensa [de Dios]»; Sept. *Esthanam*, Ἐσθανάμ, *Enthadí*, Ἐνθαδί. Descendiente de Judá, hijo de Asur y Hela, y padre de > Tecoa (1 Cro. 4:7).

ETNARCA

Gr. *ethnarkhes*, ἐθνάρχης = «jefe de un grupo étnico», de ahí gral. prefecto de un distrito o ciudad (Luciano, *Macrob*. 17). Título dado a quien tiene autoridad sin estar investido de la dignidad real. Era muy frecuente en el helenismo semítico. En Alejandría existía un etnarca con grandes poderes civiles que le permitía tratar con los funcionarios romanos imperiales. Demetrio II nombró a Simón Macabeo etnarca del estado judío y admitió su categoría de sumo sacerdote y general (1 Mac. 14:47, 15:1, 2; Josefo, *Ant*. 13, 6, 6). El mismo título, otorgado por Roma, tuvieron el asmoneo Hircano II y Arquelao, hijo de Herodes del Grande (Josefo, *Guerra*, 2, 6, 3). El etnarca de Damasco, nombrado por el rey nabateo Aretas, ordenó cerrar las puertas de la ciudad para evitar que San Pablo huyera de ella (2 Cor. 11:02; Hch. 9:24).

ETNI

Heb. 867 *Ethní*, אֶתְנִי = «munificente»; Sept. *Athaní*, Ἀθανί, *Athaneí*, Ἀθανεί. Levita, descendiente del cantor Asaf, hijo de > Zéraj y padre de Adaías (1 Cro. 6:41). Interpretaba cánticos ante el > Arca de la Alianza.

EUBULO

Gr. 2103 *Eúbulos*, Εὔβουλος = «buena voluntad». Cristiano que vivía en Roma, citado en los saludos que Pablo envía a Timoteo de parte de la comunidad romana (2 Tim. 4:21).

EUCARISTÍA

Gr. 2169 *eukharistía*, εὐχαριστία = «acción de gracias». Nombre dado a la Última Cena de Jesús o > Cena del Señor (*kyriakón deípnon*, 1 Cor. 11:20), también llamada «mesa del Señor» (*trápeza*

Kyríu, 1 Cor. 10:21).

1. Introducción.
2. Historia, punto de partida.
   2.1. *Tras la Pascua: comunidades cristianas «hebreas» (judías)*.
   2.2. *Comunidades helenistas*.
   2.3. *Aportación especial de Pablo*.
3. El evangelio de Marcos.
4. Cena Pacual o No Pascual.
   4.1. *Cena pascual*.
   4.2. *Cena no pascual*.
   4.3. *Pascua heterodoxa o menos ortodoxa, tipo esenio*.
5. Cena de entrega mesiánica.
6. Una cena de escándalo.
7. Comparación Pablo-Marcos.
8. El *logion del vino.*
9. Comienzo de la eucaristía.

I. INTRODUCCIÓN. La *eucaristía* se refiere propiamente a la acción de gracias que acompañaba a la comida. El apóstol Pablo, lo mismo que Lucas, utiliza el vb. *eukharisteo* (1 Cor. 11:24) para la acción de gracias sobre el pan. Los Sinópticos hacen constar que durante la Última Cena, Jesús, después de haber dado gracias (*eukharistesas*), tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a sus apóstoles (Lc. 22:19). Se usa la misma expresión para el cáliz en Mt. 26:27 y Mc. 14:23. A partir del s. II se toma la parte por el todo, de modo que el sustantivo *eucaristía* pasa a designar la totalidad de la Última Cena; así aparece en autores tan tempranos como Ignacio (*Philad.* 4, 1; *Smyrn.* 7, 1; etc.), Justino (*Apol.* 1, 66) e Ireneo (*Adv. haer.* 5, 2, 3), de modo que acabó por imponerse en la terminología de la Iglesia y sus teólogos.

La Eucaristía, entendida en este sentido, recoge la inspiración más profunda del mensaje de Jesús y remite al gesto y a las palabras de la Última Cena, interpretadas desde el conjunto de su vida y de su muerte. Sin embargo, en su formulación actual y definitiva, tal como aparece en Pablo (1 Cor.) y en Marcos, la Eucaristía recoge no solo las palabras del Jesús histórico, sino también las del Jesús pascual, que aparece ya como centro y contenido del Reino de Dios. Por eso, el fundador definitivo de la Eucaristía es el Jesús pascual, tal como vive y habla en la conciencia de la Iglesia. Resulta sorprendente la rapidez con que la Iglesia paulina ha recogido y fijado el sentido de la Eucaristía (con la identificación de Jesús como pan y como vino, compartido y entregado), pues aparece así a los pocos años de la muerte de Cristo. Y es todavía más sorprendente la forma en que esa visión eucarística de Jesús se ha transmitido a todas las iglesias, pues la recogen no solo Pablo y Marcos, sino todos los evangelios y el conjunto de las congregaciones cristianas.

II. HISTORIA, PUNTO DE PARTIDA. Parece evidente que Jesús celebró con sus discípulos una Cena de solidaridad y despedida, asumiendo y superando los rituales de la Pascua nacional judía —centrada en el cordero—, para insistir en *el signo del pan compartido* (como en las «multiplicaciones»). No sabemos cuál habrá sido la forma primera de la bendición del pan que Jesús pronunció en la Cena, pero iría en la línea de las palabras de bendición de las multiplicaciones y de las comidas judías.

Es probable que esa Cena tuviera un *carácter dramático* y marcara una ruptura entre el ideal/camino de Jesús y la propuesta «real» de sus discípulos. En ese contexto histórico puede y debe situarse el *logion escatológico del vino* (Mc. 14:25), que marca el rasgo distintivo de la esperanza de Jesús, centrada en la ofrenda del vino (que no se identifica todavía con su sangre). Según ese logion, la Cena de Jesús estuvo centrada en el Reino de Dios más que en su persona.

Jesús no tuvo que crear los signos: estaban ahí el pan y el vino de las grandes fiestas de las primicias, celebradas a lo largo del año, y que diversos tipos de esenios tomaban cada día, celebrando la presencia de Dios y su manifestación futura salvadora. De esa forma ha evocado el sentido de su vida en esos signos, que pueden relacionarse con la Pascua judía, pero que tienen un valor independiente, descubriendo y expresando en ellos el sentido de su entrega por el Reino.

Su gesto ha estado precedido por sus acciones y palabras anteriores: ha compartido el pan y el vino con los pecadores, ha multiplicado los panes y los peces en el campo, ha evocado el sentido de su vida en las parábolas centrales (sembrador y viñador). Lo que ahora dice y hace debe interpretarse desde lo que ha sido su camino según Marcos.

Jesús personaliza la experiencia del pan diciendo: «Esto [el pan que llevo en mis manos] es mi propio cuerpo», mi verdad, el sentido de mi vida. Gramaticalmente el sujeto puede ser la última palabra de la frase, de manera que puede traducirse: «Mi cuerpo [mi vida mesiánica, mi reino] es este pan que llevo en la mano y que os doy para que lo compartáis». Jesús ofrece su cuerpo en el signo del pan que se parte —se entrega y comparte— a fin de que los suyos se vinculen a su vida, pues ella se ha vuelto principio de unidad para los humanos. Allí donde se asume y recorre el camino de Jesús, quedan vencidas, rotas, las barreras que dividen a hombres y mujeres, puros e impuros, enfermos y sanos, judíos y gentiles.

1. *Tras la Pascua: comunidades cristianas «hebreas» (judías)*. Superado el primer rechazo (después de haber negado a Jesús), y volviendo a él, los discípulos mantuvieron y actualizaron (celebraron) el ritual de la Cena, centrada en el pan de la vida y, de un modo especial, en el vino de la promesa del Reino. Esas celebraciones eran momentos fuertes de experiencia pascual, enfocadas sobre Jesús resucitado, a quien sus seguidores fueron descubriendo de un modo especial al juntarse y recordarle en la mesa. Ellos «vieron» (descubrieron a Jesús) en el pan compartido (un signo básico de todo su proyecto/mensaje) y en el vino que siguen tomando como anticipo y promesa de su «próxima» venida. En este momento, las «eucaristías» se identificaban con las mismas reuniones alimenticias de la comunidad (como sabemos por Hechos), sin que existan «celebraciones sacramentales» separadas.

En esas celebraciones se hacía presente no solo el recuerdo de Jesús (cenar con él), sino la esperanza de su próxima venida, en medio de la cena, tal como lo indicaba el signo del vino.

2. *Comunidades helenistas*. En un momento dado, que solo conocemos bien por Pablo (1 Cor. 11: 23-26), algunas comunidades helenistas (de Jerusalén y Damasco, de la costa de Palestina y Fenicia, y después de Antioquía) «descubren» (encuentran y despliegan) un sentido especial en los signos de la cena de memoria de Jesús. Interpretan el pan como «cuerpo mesiánico» (*soma* del Cristo). Los seguidores de Jesús «descubren» su presencia en el pan y como pan, no solo para el futuro del Reino, sino en el presente de su vida. Interpretan el vino de la promesa del reino futuro como «copa mesiánica» en la que el mismo Reino se hace presente, de manera que en ella se evoca y simboliza sangre (gr. *haîma*) de la nueva alianza que Dios ha realizado con los hombres por Cristo. Este fue el

momento clave: el descubrimiento de la «sangre» (muerte) de Jesús como presencia salvadora, el compartir su sangre.

3. *Aportación especial de Pablo*. De un modo solemne, Pablo afirma que él «ha recibido del Señor» (*egó parélabon apó tu Kyríu*, 1 Cor. 11:23) la «identidad y sentido» de la Cena de Jesús, que habría sido revelada por el mismo Señor, en una línea comunitaria que proviene de los helenistas de Hch. 6, y que desemboca de alguna forma en el mismo Pablo.

En un sentido, al afirmar que ha recibido la tradición eucarística «del Señor», Pablo podría estar pensando que él ha sido el «creador» (descubridor, propagador) de este tipo de eucaristía, en la que Jesús aparece en el pan como *soma* mesiánico y en el cáliz (*poterion*) como copa de la alianza nueva en su sangre.

Pero en otro sentido, Pablo puede afirmar que ha «recibido del Señor» algo que la misma comunidad helenista le ha transmitido como palabra o tradición del Señor; en ese caso, él aparecería como transmisor de una tradición eucarística propia de la comunidad helenista. Esa formulación eucarística, que puede llamarse paulina (o quizá mejor antioquena, por el lugar desde donde parece haberse propagado desde el año 40-50 d.C.) es la que se ha impuesto después, de alguna forma, en todas las iglesias. Según ese modelo, la Cena del Señor tiende a separarse de la comida diaria (con pan y peces), para convertirse en ritual del pan y el vino sagrado. Este pan y este vino no aparecen ya como meros signos de comida fraterna y de anticipación escatológica (en el plano normal y nacional del judaísmo, como podía suceder en Qumrán y en otros grupos), sino como elementos fuertes de la presencia mistérica de Jesús. De esa forma, por la misma dinámica de su mensaje, las iglesias helenistas (representadas por Pablo) han dado un «salto» grande, que se puede y debe fundar en un tipo de judaísmo (y sobre todo, en la vida de Jesús), pero que desborda otros tipos de judaísmo y la misma experiencia anterior de las iglesias, al afirmar que el pan y la copa de la Cena son el cuerpo y la nueva alianza en la sangre del Señor.

II. EL EVANGELIO DE MARCOS. Marcos recoge la tradición de la eucaristía helenista (tal como Pablo la ha «recibido» y transmitido) y la integra en la historia de Jesús, en el contexto de su cena histórica, poniendo así de relieve la afirmación central de Pablo, que había introducido su fórmula con una frase enigmática que, sin contexto adecuado, resultaba difícil de entender: «El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan…» (1 Cor. 11:23). Solo en el fondo de «entrega histórica» se puede entender e interpretar el signo eucarístico del pan como cuerpo mesiánico y del vino como sangre de la alianza. Eso es lo que Marcos ha puesto de relieve al situar la Eucaristía en este momento de la «entrega» de Jesús.

De esa manera, el pan y el vino aparecen en Marcos como elementos centrales (básicos) de una cena ritual de celebración, que no es ya una simple comida diaria. En ese contexto, Pablo añadía la exigencia de repetir el gesto eucarístico («haced esto en memoria mía», 1 Cor. 11:25).

Marcos, con Mateo, sitúan el relato de la Cena en el conjunto de la «biografía kerigmática» de Jesús, de manera que, en sentido estricto (a diferencia de 1 Cor. 11:24-25), no ofrece un texto de ritual, sino un recuerdo histórico; por eso, en principio, no siente la necesidad de evocar la necesidad de repetición del gesto, diciendo: «haced esto».

A pesar de ello, es evidente que Marcos presenta aquí el signo distintivo del Jesús pascual de los helenistas, que ha entenderse desde el fondo de todo su Evangelio, y en especial a partir de la sección de los panes (Mc. 6:6b-8, 26). Eso significa que la Eucaristía no es un gesto aislado de la

vida de Jesús, sino que ofrece el compendio y el sentido más profundo de ella.

IV. CENA PASCUAL O NO PASCUAL. Este es un tema que se discutió y se sigue discutiendo. Exegéticamente parece irresoluble. Los investigadores han debatido intensamente el tema desde la perspectiva del judaísmo de su tiempo, fijándose especialmente en el día en que pudo celebrarse. De todas formas, es probable que más que la fijación del día de su celebración, a Marcos le interese el hecho de que Jesús pasa de la vieja Pascua nacional (celebrada con un cordero sacrificado en el Templo) a la nueva experiencia de su muerte y de su Pascua (celebrada con pan y vino).

Por eso, Marcos empieza situando la Cena de Jesús en un contexto de Pascua israelita (como quieren los Doce), para superar después (por dentro) ese nivel, pasando así de un tipo de alianza (fiesta) intrajudía a la alianza cristiana, que ha de estar abierta a todas las gentes (cf. Mc. 13:10).

1. *Cena pascual*. Algunos exegetas, tomando la anotación de Mc. 14:12 *par* en sentido historicista, suponen que la Última Cena tuvo lugar la misma vigilia de Pascua, el día en que la celebraba los judíos en conjunto, con los corderos que habían sido sacrificados unas horas antes en el Templo. Según eso, Jesús habría empezado comiendo la carne del cordero sacrificado por los sacerdotes, con el resto de los fieles judíos, pero después transformó de un modo significativo el rito antiguo, rechazando probablemente el cordero y poniendo en primer plano los signos del pan y del vino, a los que confirió un sentido nuevo, vinculado a su propia entrega por el Reino. Pero en ese caso habría que decir que, según el relato de Marcos, el juicio de Jesús ante Pilato y la crucifixión tuvo que realizarse la mañana siguiente, cosa bien extraña —y casi imposible— pues era el día de la gran fiesta y en ella los judíos no podían realizar ningún trabajo, ni un juicio con condena a muerte.

Varios datos del juicio y crucifixión del día siguiente resultan difíciles de entender si Jesús celebró su Cena la noche de Pascua «oficial»; la referencia de «que no sea en un día de pascua» (Mc. 14:2 *par*), la dificultad de que el Sanedrín o Consejo Sacerdotal se reuniera la noche de la cena, la liberación de > Barrabás (a quien debían sacar de prisión para que pudiera celebrar la Pascua, no después de que se hubiera celebrado), los diversos movimientos de la gente, contrarios al descanso de ese día: Simón de Cirene vuelve del campo, José de Arimatea compra una sábana, etc.

2. *Cena no pascual*. Otros, siguiendo a Jn. 19:31-37, suponen que Jesús fue crucificado la víspera de Pascua, por la tarde, es decir, en el momento en que se estaban matando en el Templo los corderos que se comerían unas horas después esa misma noche, como alimento y signo de libertad para Israel. Conforme a esta visión, que parece hallarse al fondo de 1 Cor. 5:7b, Jesús habría muerto en el momento en que la mayoría del pueblo estaba preparando la Pascua judía, de manera que su Última Cena habría tenido lugar la noche anterior, es decir, antes de la Pascua. De esa forma se podría decir que la muerte sería una especie de antítesis de la Pascua tradicional judía. Lógicamente, la Última Cena tendría que haberse celebrado la noche anterior, de manera que no pudo ser cena pascual —en sentido judío—, sino cena especial de despedida —sin cordero (cf. E. Nodet y J. Taylor, *The Origins of Christianity*, Liturgical, Collegeville 1998).

3. *Pascua heterodoxa o menos ortodoxa, tipo esenio*. Finalmente, otros investigadores piensan que en tiempos de Jesús había, al menos, dos fechas de celebración de la Pascua, según las diferencias entre el calendario solar o el lunar, por el que se habían separado, p.ej., los esenios de Qumrán y algunos otros, entre los que se hallaría el grupo de Jesús. En esa línea, además, habría grupos de tendencia casi vegetariana que rechazaban no solo la comida de carne (cf. Dan. 1:12.16), sino incluso los sacrificios de animales, de manera que celebrarían su fiesta con pan y con vino, como haría Jesús.

V. CENA DE ENTREGA MESIÁNICA. Por encima de la fecha externa, conviene saber cómo Marcos ha entendido la Cena de Jesús en el conjunto de su Evangelio. Posiblemente, los discípulos quisieron que fuera una liturgia oficial (con cordero), en la víspera de Pascua, pero de hecho, según Marcos, esa liturgia no pudo celebrarse en la vigilia de Pascua, pues aquel año la Pascua cayó en sábado y la cena de Jesús y sus discípulos no se celebró la víspera del sábado (que fue el día de la crucifixión), sino la víspera de la víspera (el llamado Jueves Santo). No parece una cena pascual, al estilo «ortodoxo».

Ciertamente, son muchos los investigadores que afirman que la cena de Pascua se podía celebrar de hecho no solo la vigilia de la festividad (que era el día más santo), sino alguno de los días anteriores, que es lo que habría sucedido en el caso de Jesús y sus discípulos, que habrían adelantado el día de la celebración, por razones de prudencia. Sea como fuere, lo cierto es que, según Marcos, Jesús ofreció a su celebración un sentido distinto, pues prescindió del «cordero tradicional» (con su sangre) para centrarse en el pan y el vino como signos de su propia entrega mesiánica.

En la Cena de Jesús faltan —o no se citan— tres elementos básicos de la Pascua judía tradicional: pan ázimo, cordero, hierbas amargas. Resulta asombroso que Jesús no hubiera aludido en su Cena a esos signos, si es que celebraron la Pascua oficial judía: las hierbas amargas podían expresar su sufrimiento, el cordero su muerte, los ázimos el nuevo pan del Reino.

El Jesús de Marcos no ha querido culminar su obra con el cordero ritual de la fiesta oficial, que debía sacrificarse precisamente en el Templo para el culto de la Pascua, celebrado luego en las casas. Todo parece indicar que la Cena de Jesús no tuvo carácter pascual estricto. Pero el problema no está en mostrar el carácter pascual o no pascual de la Cena de Jesús, sino en descubrir la razón por la que Marcos ha querido introducirla en un contexto pascual. Prob. lo ha hecho para ejemplificar la oposición entre los discípulos (que se empeñan en comer la Pascua judía, fieles a las tradiciones rituales del pueblo) y Jesús, que les ofrece una comida distinta de aquella que le piden. Por eso, ha introducido la Cena en el contexto de la Pascua judía, para indicar así mejor la novedad de Jesús frente a ella.

En un primer momento, Marcos muestra que Jesús acepta el deseo de los Doce, representantes del pueblo mesiánico en el marco de su anuncio del Reino, para celebrar la cena ritual de la memoria y esperanza israelita. Pero después él transforma el rito nacional y lo convierte en Cena de su propia despedida —y de su presencia más alta—, desplegando así los signos básicos de su mensaje.

Sentado a la mesa con sus discípulos, Jesús celebra con ellos, por anticipado, el banquete de anuncio del Reino, que había sido un elemento esencial de su camino, desde la comida con Leví y los publicanos (2:13-18), a quienes invitaba al Reino, pasando por las multiplicaciones (6:30-44 y 8:1-10), que extienden el banquete hacia los pobres de Israel y los gentiles, hasta la cena de la noche anterior en casa del leproso, con el gesto de la unción de la mujer (14:3-9). Culminando y condensando esas comidas, en el momento final de su camino Jesús se ha sentado con los Doce para ratificar su camino y realizar su gesto culminante.

Le han impulsado a cenar sus discípulos, de manera que él debía mostrarse satisfecho de su solicitud. Le han invitado a celebrar la fiesta de la afirmación judía, a fin de que él pudiera decidirse, finalmente, a realizar aquello para lo que había venido a Jerusalén: instaurar por fin el Reino. Este era el momento decisivo, la hora de la verdad; ahora debía cumplirse ya lo prometido la

misma noche de Pascua, noche del *paso* de Dios y de la liberación del pueblo.

Lógicamente, desde la perspectiva de los discípulos (Roca/Pedro en 8:31-33; los zebedeos en 10:35-40), Jesús debía descorrer ahora el velo de su trama, como Dios lo había descorrido la noche de la Pascua hebrea en Egipto (cf. Ex. 12). Si algo podía, Jesús debía hacerlo esa noche. Pero no pudo o no quiso, sino que, en contra de lo que esperaban, empezó a entristecerse y a decirles que uno de ellos, del grupo de los Doce, uno de los que le habían invitado a cenar y metía la mano en el mismo plano, le iba a traicionar (14:18-20, retomando un motivo del Sal. 41:9).

Recostados en torno a la mesa (*anakeimenôn*, 14:18), compartiendo la memoria y esperanza israelita, sería el momento de la decisión, el signo de solidaridad suprema. Jesús debería haber hablado entonces del cordero y de la sangre de la Pascua, asumiendo los ideales de la nación sagrada en su compromiso por el Reino. Era la oportunidad para estrechar los lazos con el pasado y presente de su pueblo. Si todo hubiera sido normal, Jesús debería haber reafirmado su pertenencia al pueblo de la alianza en clave de comida sagrada. Pues bien, en vez de eso, en el momento de mayor solemnidad, dejando a un lado el simbolismo judío de la sangre y del cordero nacional de Pascua, Jesús dirá a sus discípulos que van a traicionarle.

Jesús aprovechó el momento de encuentro decisivo para manifestarles la hondura más oculta de su traición, entristeciéndoles por ello. Por eso, esta no es la cena de la Pascua de Dios, sino la Cena donde culminó la infidelidad de sus discípulos, como él mismo se lo hizo ver, hablándoles de su traición, de tal manera que ellos, uno a uno, empezaron a entristecerse (*érxanto lypeîsthai*; 14:19).

En ese contexto, mientras se recuestan ante la mesa en signo que debía ser de fuerte solidaridad, Jesús desenmascara su traición —centrada en Judas—, pero extensiva a todos: La noche de la traición... allí y en Getsemaní. Se supone que aquella debía ser una hora de unión intensa, de vinculación grupal: momento oportuno para estrechar los lazos y abrir caminos de futuro nacional. Para poner de relieve ese aspecto, Marcos ha situado la Cena en contexto de la Pascua.

Los Doce quieren que sea la hora del Cordero de la liberación, el momento de la prueba asumida (hierbas amargas), de la esperanza nacional cercana (ázimos). Pero en lugar de eso, Jesús descubre en la Cena la ruptura radical del grupo: «¡Uno de vosotros (= de los Doce) me ha de traicionar!» (14:20).

Lo que debía ser comida de fidelidad se vuelve memorial de muerte, y así se muestra que Jesús no muere por intriga de una mala reina en el Banquete de Herodes, como se dice de Juan el Bautista (cf. Mc. 6:14-29), sino por algo más doloroso: por la «entrega» de uno de sus Doce, que rompe el signo del pan universal para ponerse al servicio de la comida intra-judía sacral de los sacerdotes. Precisamente aquí, dentro de un banquete que debía ser de Pascua nacional, cumpliendo su sagrado deber israelita, Judas se dispone a entregar a Jesús (como anunciaba 14:10-11).

VI. UNA CENA DE ESCÁNDALO. Mirada en sentido superficial, la postura de Jesús resulta escandalosa. Sus discípulos le invitan a cenar, y en vez de alegrarse con los suyos para beber y proclamar el triunfo israelita, les ofrece su revelación más honda, diciéndoles que uno de ellos, de los Doce, iba a traicionarle, desenmascarando el fracaso del grupo que había formado, precisamente en el momento en que ellos debían aparecer como signo final de salvación y Reino. Jesús no dice quién será el traidor, sino que habla en general (¡uno de vosotros, uno de los Doce…!). Por el relato anterior, el lector sabe que es Judas (cf. 3:19 y 14:10-11), pero los sentados a la mesa lo ignoran, pues Jesús solo dice que se ha roto el grupo de los Doce. La traición ha entrado hasta la entraña de

ese núcleo de transformación que él había creado como signo del nuevo Israel. La más honda intimidad, la que se encuentra formada por un gesto de comida compartida —un mismo plato—, la promesa de unidad final que Jesús quiso trazar cuando reunía al grupo de los Doce, se ha quebrado por traición.

El «traidor» (y en el fondo el grupo entero de los Doce) ha podido pensar que Jesús se había vuelto infiel a la Pascua judía y al pueblo que vive de ella, naciendo cada año por la celebración de los antiguos ritos familiares; por eso, pensando que la Pascua de Jesús debería haberse puesto al servicio del triunfo nacional israelita, en complicidad con los sacerdotes del Templo, uno de sus discípulos decide entregarle, y lo hace lógicamente según la dinámica de la Pascua judía.

Estrictamente hablando, más que acción contra Jesús, el gesto del traidor, a quien Jesús desenmascara en la Cena, puede interpretarse como signo de fidelidad a los principios del viejo Israel, representado por los sacerdotes. Judas quiere llevar a Jesús a otro «lugar», es decir, al espacio del «verdadero» mesianismo israelita de la Pascua nacional, pero Jesús no cambia, no cede en su camino.

Solo a partir de aquí, desde la experiencia de la traición de sus discípulos, en el centro de la Cena pascual que ellos le ofrecen, Jesús puede proponer y propone su verdadera Cena (Eucaristía), como sabe ya Pablo cuando alude a ello (1 Cor. 11:23). Esta Cena se sitúa por tanto en el lugar de la gran división: allí donde los Doce siguen buscando una solidaridad antigua, Jesús ha creado una nueva solidaridad de mesa con sus discípulos, mientras uno de ellos, alguien que moja de su plato, le acabará entregando, no por algún tipo especial de maldad, sino porque quiere ser fiel a la solidaridad antigua. Precisamente allí donde, queriendo ser fiel a la alianza judía, Judas le traiciona, Jesús podrá ofrecer su Nueva Alianza.

Marcos ha introducido la Cena de Jesús en un espacio de máximas tensiones y rupturas. A su juicio, esa Cena no ha sido un banquete de paz sagrada, sino el momento de máximo contraste entre unos discípulos que siguen aferrados a sus propios intereses (al triunfo de su grupo, utilizando a Jesús) y un Maestro que les ofrece su más honda lección de solidaridad (su cuerpo y sangre) en los signos del pan y el vino.

Entendida así, esta Cena aparece como expresión y compendio del fracaso mesiánico antiguo de Jesús, un fracaso que resulta necesario para que él pueda expresar y desplegar su más alto compromiso de Reino. En este fondo ha de entenderse la incomprensión de los discípulos.

VII. COMPARACIÓN PABLO-MARCOS. Pablo escribe un texto litúrgico, no una biografía mesiánica como Marcos, y por eso transmite por dos veces, en referencia al pan y al vino, el mandato de la repetición «anamnética»: «haced esto en memoria mía». Marcos, en cambio, no incluye ese mandato, aunque puede darse por supuesto.

Pablo vincula el aspecto sacrificial con el pan, del que se dice: «Esto es mi cuerpo [*soma*] por vosotros [*hyper hymâs*]»; así sobreentiende que es un cuerpo «dado por» (a favor de) un cuerpo cuya esencia misma es «don», no clausura en sí. El pan de la Cena es «el cuerpo del Hijo de Dios entregado por mí, por vosotros» (*hyper emû*).

Pablo interpreta el cáliz no como sangre, sino como nueva alianza en la sangre de Jesús (*kainé diatheke en te emô haímati*), evitando el horror que los judíos pueden sentir por la sangre, pues el cáliz no es la sangre del Kyrios, sino «la nueva alianza» que se expresa en ella. Lo que en la Cena se celebra no es por tanto «la sangre derramada», sino la Nueva Alianza, en una perspectiva claramente

judía y escatológica, pues muchos judíos esperaban la nueva alianza que Jer. 31:31 había prometido para el tiempo de culminación de Israel.

A diferencia de Pablo, Marcos puede identificar ya el cáliz con la sangre (vida) de Jesús y no solo con su alianza. El Jesús de Marcos había hablado ya del cáliz como «bautismo de vida», es decir, como muerte a favor del Reino (cf. Mc. 10:35-45). En ese contexto ha añadido que Jesús, Hijo del Hombre, «ha venido a servir a los demás y a dar su vida (*psykhé*) como redención por muchos [*antí pollôn*]» (10:45). Desde ese fondo se entiende el signo del vino, interpretado como «sangre» en el sentido radical de «vida» (Gn. 9:4-5; Lv. 17:11, 14; Dt. 12:23).

Marcos, y Mateo, dan un paso en adelante, de manera que tomando el cáliz con el vino, Jesús dice en sentido ya preciso: «esto es mi sangre…», pero no sangre sin más, sino sangre de alianza, de manera que lo fundamental sigue siendo la «alianza», no la sangre en sí, que es un medio para el pacto. El texto de Marcos (retomado al pie de la letra en Mt. 26:28) se puede traducir de dos maneras.

a) «Esta es la sangre mía de la alianza», uniendo *mu* (de mí) con *haîma* (sangre), para destacar la novedad de la sangre de Jesús, como suponiendo que la alianza resulta conocida (sería la misma de Ex. 24:8) y que la novedad es la sangre.

b) «Es la sangre de mi alianza», uniendo *mu* con *diathekes*, para destacar así la novedad de la alianza de Jesús (en una línea más cercana a Pablo). En las dos traducciones, la palabra central no es *sangre*, sino *alianza*, como aparecía más claro en Pablo-Lucas. Jesús no dice «esto es mi sangre» sin más, sino «esta es la sangre» de mi alianza.

Pablo presenta la Eucaristía en un fondo escatológico, de manera que la celebración del pan/cuerpo y del cáliz/alianza aparecen como anuncio del Señor que viene (1 Cor. 11:26). En ese mismo contexto, Marcos recoge el texto esencial que se arraiga en la historia de Jesús, y que anuncia la llegada del Reino: «En verdad os digo: no beberé del fruto de la vid hasta el día aquel en que beba [el] nuevo en el Reino de Dios» (Mc. 14:25). Este Jesús de la Última Cena de Marcos habla de la llegada del Reino; Pablo, en cambio, anuncia la venida del *Kyrios*. Esta diferencia es normal: el Jesús de Marcos —que en este caso nos lleva hasta un plano histórico más antiguo que el de Pablo— se sitúa aquí en la línea de todo su mensaje anterior, mientras que Pablo sabe ya que la plenitud del Reino de Dios se identifica con el mismo Jesús, que es Kyrios anunciado en la Eucaristía.

Desde ese fondo puede afirmarse que este pasaje de Marcos se encuentra en el principio de la evolución eucarística de la Iglesia, allí donde (en ámbito judío) el signo principal es el cáliz (copa de vino) y la esperanza básica es la llegada del Reino, que Jesús anuncia al decir que no beberá ya aquí del vino, con los suyos, sino que beberá el vino nuevo de Dios; no dice que él es vino del Reino (como en el texto eucarístico), sino que beberá el vino del Reino con sus discípulos.

Las palabras de Mc. 14:25 son fundamentales, como muestra su introducción solemne: «en verdad os digo» (*amén lego hymîn*), que parece servir no solo para ratificar la importancia de la frase que sigue, sino también para interpretar a partir de ella lo anterior. Todo permite suponer que Jesús, dentro de un amplio contexto pascual, ha celebrado con sus discípulos una fiesta de entrada en la tierra prometida, en la línea de un texto clásico de la tradición judía (Jos. 5:10-12).

Jesús no recuerda el pasado (la Pascua nacional judía del Éxodo, con el cordero), sino instituyendo un tipo de Pascua nueva, en mismo borde de la «tierra prometida», para celebrar su entrada en ella. Por eso alude al vino nuevo, que no es propio de la fiesta de Pascua (en el plenilunio

de primavera no lo había aún), sino el vino de una fiesta de primicias, que parece más vinculado al recuerdo de Pentecostés (alianza) e incluso al de la fiesta de los Tabernáculos (cuando se bebía el vino nuevo). En este contexto pueden recordarse los diversos ritos pentecostales del vino y el pan, propios de varias fiestas judías que diversas comunidades israelitas celebraban en aquel tiempo.

Pablo (1 Cor. 11:26) conserva la esperanza de Israel, que también Marcos expresa cuando dice que, tomando en la Cena su última copa de vino, Jesús prometió que la próxima sería en el Reino.

La formulación de Marcos depende, de un modo directo o indirecto, de Pablo, o mejor dicho, de los cristianos helenistas, cuya visión se había extendido rápidamente por las iglesias, sin haber chocado con ninguna dificultad básica, aunque puede suponerse que entre la formulación más judía (Cena en recuerdo de Jesús, con esperanza escatológica) y la más helenista (Cena como presencia del cuerpo y alianza en la sangre del Señor) debieron darse intermedios. De todas formas, la misma formulación paulina constituye un tipo de intermedio porque, como se dijo antes, no identifica el cáliz de vino con la sangre, sino con la «alianza» en su sangre. Eso significa que la sangre (la muerte) de Cristo es importante (un elemento central del recuerdo de Jesús), pero no se identifica con el vino que beben los que participan en el rito.

Marcos acepta básicamente el modelo eucarístico que está en el fondo de Pablo, pero introduce algunos elementos nuevos.

a) Relaciona el aspecto «sacrificial» (el *hyper*, por vosotros o por muchos) con la sangre, no con el cuerpo, como Pablo.

b) Identifica ya directamente el cáliz con la sangre, y no con la alianza.

c) Relaciona el pan con el cuerpo (*soma*) en sentido absoluto, sin matizaciones.

d) Vincula todo el gesto no solo con la «entrega» de Jesús, entendida de un modo general, como Pablo (la noche en que fue entregado), sino con la entrega y traición concreta de los discípulos (cf. 14:17-21, 26, 31).

e) Relaciona también la Eucaristía con la venida final del Señor, de la que Pablo trata en 11:26; pero lo hace un modo especial.

Según Pablo, lo que se espera en el futuro no es el Reino de Dios, sino la venida del mismo Jesús/Señor (cuya presencia celebran ya los cristianos). Eso significa que, a su juicio, arraigándose en el pasado de la muerte de Jesús, Pablo promete su venida, mientras que el Jesús de Marcos promete directamente el Reino. Desde una perspectiva posterior (de Iglesia) parece normal que Pablo haya incluido su referencia escatológica (la venida del Señor) en el contexto de una Eucaristía centrada ya en el *Kyrios* (1 Cor. 11:26); lo sorprendente es que Marcos conserve el *logion del vino* (14:25) y lo siga manteniendo, en ese mismo contexto, para recordar así que la Eucaristía está vinculada al compromiso de la entrega de Jesús y a su esperanza de Reino, que él comparte con sus seguidores.

VIII. EL LOGION DEL VINO. Este dicho (Mc. 14:25) ofrece la primera versión eclesial e histórica de la Eucaristía, una Eucaristía (o bendición) gozosa del vino como signo del Reino de Dios, sin referencia directa a la muerte de Jesús —no se dice que el vino sea su sangre— y sin vinculación al pan. Esta palabra constituye el «testamento» de la vida y obra de Jesús, que ratifica así, en el momento final, lo que ha dicho a lo largo de su ministerio (anunciando la llegada del Reino) y lo que ha hecho (ofreciendo a los suyos el pan multiplicado).

La nueva copa será en el Reino, maten a Jesús o no le maten. Jesús supone así que llega de

inmediato el Reino, tanto por su vida (si triunfa, y Dios trae ya ese Reino), como por su muerte (si muere, su muerte será para el Reino), en una línea que puede compararse a la de Pablo en Flp. 1:21-24.

En este contexto cita el «fruto de la vid» (*génema tes ampelu*) con una imagen que Jn. 15 ha expandido en rico simbolismo: Como la vid se expresa por su fruto de vino, así Jesús ratifica el don de su vida con una copa compartida del fruto de la vid. Entre la última copa con sus discípulos en la Cena y el vino nuevo del Reino de Dios se establece una profunda conexión que da sentido a todo el Evangelio, convirtiendo el recuerdo de Jesús en anticipación escatológica. Entre esta última copa Jesús y la llegada del Reino se abre, según Marcos, todo el tiempo de la Iglesia, fundada precisamente en este gesto de Jesús y en lo que ello significa (el compromiso concreto de entrega, y la entrega concreta de la vida). Tal es, según Marcos, el signo definitivo del proyecto de Jesús, centrado en sus discípulos, abierto a todos los seres humanos: la copa de vino del Reino que él ha anunciado (preparado) y que ahora promete a los suyos, desde el borde de la muerte.

Marcos solo ha empleado la palabra «nuevo», gr. *kainós*, en contextos especiales de ruptura y recreación: habla de «enseñanza nueva», *didakhé kainé*, como título y nota principal del Evangelio (1:27); de «nuevos odres», *askús kainús*, para el vino «joven», *neon*, con el sentido de *kainón*, del banquete nupcial del Mesías (2:21-22). Desde ese fondo ha de entenderse la alusión al vino nuevo del Reino de Dios, que los seguidores de Jesús podrán compartir con él. Así se vinculan comida de Jesús con los pecadores en 2:13-17 (vino nupcial de 2:21-22), cena con los discípulos (gesto de la copa) y banquete escatológico del vino del Reino.

El recuerdo de la Cena de Jesús sitúa a sus seguidores ante el signo de su entrega, en el momento clave en que esta se efectúa y se escucha la promesa del Reino.

IX. COMIENZO DE LA EUCARISTÍA. El texto doble de la «institución eucarística», expresada en el pan y el vino (Mc. 14:12-21), resalta la «ruptura pascual» de Jesús, que la Iglesia celebra en su Cena. Pues bien, en el principio (antes) de esa ruptura se encuentra este pasaje (14:25) que nos acerca a la historia concreta de esa Cena, pues conserva un > *logion* que no ha sido elaborada litúrgicamente por la tradición posterior, de manera que puede parecer difícil de situar en la liturgia y teología de una iglesia establecida. Este *logion* nos sitúa ante un texto arcaico, que puede resultar extraño para una visión posterior de la Iglesia, pero que encajaba bien dentro del contexto de la culminación de la vida de Jesús y de sus ideales del Reino. Mc. 14:25 conserva el texto más antiguo de la tradición escatológica de Jesús. Mt. 26:29 lo repite casi al pie de la letra, pero añade «desde ahora», en el Reino «de mi Padre» y, sobre todo, «con vosotros», diciendo así expresamente que Jesús beberá con sus discípulos. Por su parte, Lucas, que siente la extrañeza de este dicho pero no puede suprimirlo, lo interpreta y presenta dos veces (una en relación con la Pascua y la otra en relación con el vino: Lc. 22:16, 18), ampliando así el tema y vinculando (quizá en forma tardía) comida y bebida como signos del Reino. Esta elaboración de Lucas va unida a su famosa omisión de las palabras sobre el cáliz (Lc. 22:19-20), no incluidas en algunos manuscritos (especialmente en el D). Es indudable que ha recreado teológicamente el tema.

Las palabras de Jesús evocan el compromiso final en favor de su tarea y nos sitúan en el centro de su visión escatológica, vinculada a la fiesta del vino. De esa forma, en este contexto, lo que él promete, al menos de un modo directo, no es un tipo de pascua final (como supone Lc. 22:16), sino el vino nuevo de la gran fiesta israelita y humana que incluye rasgos de las fiestas de Pentecostés y de los Tabernáculos. Estos son los rasgos más significativos de su dicho:

a) *Promesa o juramento sagrado*. «En verdad os digo que ya no beberé...». El original es más complejo e incluye una triple negación (*uketi u mé*), que debe interpretarse como juramento o voto sagrado (cf. Mc. 9:1, 41; 10:15; 13:20), de manera que Jesús pone al mismo Dios como testigo y garante de toda su obra, en fórmula hecha que podría traducirse: «así me haga Dios si...». En el momento más solemne de su vida, rodeado por sus discípulos, tomando con ellos «la última copa», Jesús se compromete a no beber más hasta que llegue el Reino. Eso significa que va a mantenerse, y a mantener su proyecto hasta el final.

b) *Voto de abstinencia*. Las palabras de Jesús pueden interpretarse como voto de abstinencia escatológica, en la línea los > nazireos. El vino ha sido (con el pan) un signo central de su esperanza. Lógicamente, al acercarse el momento decisivo de su tarea al servicio del Reino (culminando lo empezado en 1:14-15), proclama que ya no lo beberá más en este mundo. Sabe que van a traicionarle, quizá supone que podrán matarle, pero está convencido de que llega (se está acercando) el Reino, pues ha llegado su hora decisiva.

c) *Llegada del Reino*. La Biblia recuerda otros votos semejantes: David no dormirá en su lecho hasta edificar a Dios un templo (Sal. 132:2-5); los conjurados de Hch. 23:23 no comerán ni beberán hasta matar a Pablo... Pero el caso de Jesús es peculiar: se compromete a no beber hasta que llegue algo más grande, lo más grande de todo, que es precisamente el Reino de Dios, es decir, el mismo Dios hecho Reino para los hombres. Él (Jesús) ha cumplido su tarea, ha hecho todo lo que hacer debía, de manera que ya no le queda nada, y así lo dice, resumiendo y condensando todo el sentido de su vida como apuesta de Reino (es decir, como apuesta de Dios).

d) *El fruto de la vid, el vino nuevo*. Estas palabras, que aluden al fruto de la vid, resultaban menos apropiadas en un contexto de Pascua judía (donde lo central son los ázimos, el cordero y las hierbas amargas), pero encajan perfectamente dentro de una fiesta «pentecostal» de acción de gracias por la vida, simbolizada en el vino. Por eso he venido diciendo que la Última Cena de Jesús incluye elementos pentecostales (de fiesta del vino), más que de simple Pascua judía de los ázimos de pan y del cordero. La fórmula solemne (el fruto de la vid) responde a ese trasfondo. Jesús pone su destino al servicio de la viña de Dios, es decir, de la vida del pueblo israelita (cf. Mc. 12:1-12).

El vino de la fiesta, que el pasaje textualmente anterior —aunque históricamente posterior— de 14:22-24 ha interpretado como signo de entrega y presencia de Jesús, aparece aquí como anticipo y promesa del Reino: al beber la última copa, en compañía de sus discípulos, invitándoles a tomar la próxima en el Reino, Jesús fija y sella el sentido de su vida, pero de hecho el vino no es su sangre, sino el don del Reino de Dios.

Este no es el vino de su sangre, que Jesús da a beber a sus discípulos, sino el vino de la promesa del Reino que él bebe y beberá con ellos, aunque mirado de forma radical incluye la entrega de Jesús, es decir, el don de su propia sangre. En un sentido, este vino rompe el equilibro eucarístico del signo de 14:22-24, por el que Jesús ofrece a sus «fieles» su cuerpo y su sangre —identificándose con el pan y el vino de la celebración cristiana—, pues aquí no hay pan, ni vino-sangre de Jesús, sino solo vino del Reino que él bebe con ellos.

Pero, en otro sentido, este vino-promesa del Reino ratifica las palabras eucarísticas que la Iglesia ha puesto en el centro de su celebración (cuerpo y sangre de 14:22-24), recordando que ellas deben entenderse desde el contexto de esperanza y promesa del Reino, que define la historia de Jesús y marca su mensaje apocalíptico. Solo porque Jesús ha mantenido hasta el final su compromiso por el Reino («no beberé más...»), la Iglesia puede celebrar su presencia en los signos del pan compartido y

del vino celebrado, en espero de ese Reino.

e) *Victoria de Dios, sobre todo posible fracaso humano*: sobre la muerte de Jesús, sobre la traición de los discípulos. Con vino de este viejo mundo, en la fiesta de su entrega-despedida, Jesús promete a sus amigos el vino nuevo del Reino de Dios en palabras que evocan el «triunfo de Dios», es decir, su victoria definitiva, por encima de todos los posibles fracasos. En ese sentido se puede afirmar que Jesús ha vinculado el gesto final de su vida a la certeza de la «victoria de Dios», que es la victoria de su Reino, precisamente allí donde los suyos van a traicionarle y donde él puede morir.

f) *Misterio y mesianismo*. Entendidas de manera estrecha, las palabras eucarísticas de 14:22-24 podrían haber cerrado a los discípulos en un espacio de sacramentalismo mistérico, más propio de un paganismo devoto (donde los dioses dan a los hombres su cuerpo) que de un mesianismo judío como el de Jesús. Por eso, después de haber dicho con Pablo (y como Pablo) que Jesús ha dado a sus fieles su cuerpo y su sangre (para que coman y beban), Marcos recuerda que el Cristo sigue estando en el camino del Reino, pues asegura y jura que ¡no beberá más de este vino hasta beber ya el nuevo con ellos en el Reino! Solo aquel que se compromete de esta forma, prometiendo a los suyos que beberá «con ellos» la próxima copa en el Reino, puede decirles para el camino: «¡Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre!»

Nace así la iglesia eucarística, superando el modelo genealógico (presbíteros), legal (escribas) y sacrificial (sacerdotes). Esta es la iglesia del pan (mesa compartida) y del cáliz (entrega de la vida), una comunidad de la palabra que se siembra y multiplica (4:1-34). Esto lo había comprendido la mujer del vaso de alabastro (14:3-9), lo había rechazado Judas, lo van a negar Roca y los otros discípulos que se escandalizarán de Jesús (14:27-31), porque quieren mantener sus propios esquemas nacionales de seguridad judía. Sabe Jesús que van a abandonarle dejándole solo con la tarea del Reino y escapando cada uno a sus faenas; pero ha sembrado en ellos un germen de iglesia y podrá salirles al encuentro, después de resucitar, antes de que hayan llegado a Galilea (14:28). Véase ÁGAPE, ALIANZA, BANQUETE, CÁLIZ, COMIDA, CENA DEL SEÑOR, MEMORIAL, SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schökel, *Meditaciones bíblicas sobre la Eucaristía* (ST 1987); A. Álvarez Valdés, *Por qué murió Jesús* (Paulinas, Buenos Aires 2010); M. Barker, *The Revelation of Jesus Christ* (T&T Clark, 2000); X. Basurko, *Para comprender la eucaristía* (EVD 1997); P. Benoit, “Eucaristía”, en *VTB*, 309-314; J. Betz, “Eucaristía”, en *CFT* I, 508-529; L. Bouyer, *Eucaristía* (Herder 1969); J. De Baciocchi, *La eucaristía* (Herder 1979); J.L. Espinel, *La Eucaristía del NT* (ESE 1980); E. Galbiati, *L’Eucaristia nella Bibbia* (Milán 1982); A. Gerken, *Teología de la eucaristía* (SP 1991); F.X. Durwell, *La eucaristía, misterio pascual* (Sígueme 1982); M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Sígueme 1992); Id., “Eucaristía”, en *DTDC*, 493-520; H. W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Eerdmans 1977); A. Jaubert, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgique chrétienne* (Aubert, París 1957); J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad 1980); X. Pikaza, *Fiesta del Pan, Fiesta del Vino* (EVD 2005); J.M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación* (BAC 1983); J.A. Sayés, *El misterio eucarístico* (Palabra, Madrid 2003); H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Sígueme 1982); B. D. Smith, “The Chronology of the Last Supper”, en *Westminster Th. Journal* 53 (1991), 29-45; D.E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (EVD 2009); Alois Stöger, “Eucaristía”, en *DTB*, 360-378; N.T. Wright, *Jesus and the victory of God* II (SPCK 1996).

X. PIKAZA

ÉUFRATES

Forma gr. 2166 *Euphrates*, Ε□φρ□της, del río designado en heb. 6578 *Perath*, רָת = «copioso, caudaloso»; persa antiguo *Ufr-tu*, árabe *Al-Furat*. Aparece en el poema babilónico de la creación, el Enuma Elish, junto al > Tigris, bajo la denominación de «aguas de arriba», es decir, las aguas dulces, en contraposición a las aguas saladas de abajo, o sea, las del golfo Pérsico. El punto donde ambas se

mezclaban en el mito corresponde al lugar donde los dos ríos desembocaban en el golfo; allí se registraba el poderoso choque de corrientes de cuya espuma y energía surgieron los dioses.

El Éufrates es uno de los grandes ríos del Asia occidental y del mundo, con 2.780 km. de largo. Está formado por la unión de dos afluentes: el Murad, que nace en los montes de Armenia, entre el lago Van y el monte Ararat, y el Frat o Kara, que nace cerca de 65 km. al nordeste de Erzurum. Junto con el Tigris conforma una región que los geógrafos e historiadores de la Grecia antigua denominaron > Mesopotamia, es decir, «el país entre ríos». Su caudal no es abundante en relación al tamaño de su cuenca, ya que discurre por zonas áridas y desérticas donde se da un importante aprovechamiento hídrico y la irrigación en Mesopotamia. Desde Armenia se dirige al oeste, fluye por las montaña de Anatolia, que atraviesa de norte a sur, describiendo numerosos y profundos meandros, con dirección suroeste hasta llegar a la frontera con Siria, allí gira hacia el sureste y cruza el desierto de Siria; en la misma dirección, atraviesa también la llanura aluvial de Iraq, donde converge con el Tigris para formar lo que ahora se llama el Shat el-Arab, y después de un recorrido de cerca de 145 km., desemboca en el golfo Pérsico. Se dice que en la antigüedad el caudal del río era mucho más grande, y según cuentan Plinio y otros historiadores antiguos, el Éufrates tenía desembocadura propia al mar, al igual que el Tigris.

Ambos ríos han permitido el desarrollo de la civilización desde tiempos muy remotos, pues han sido fundamentales para irrigar un Medio Oriente siempre enfrentado a la escasez de agua. En la antigua Mesopotamia las precipitaciones no superaban los 250 milímetros anuales. La mayor parte del país era totalmente inadecuada para la vida más allá de los márgenes fluviales. Pero estas zonas estaban siempre amenazadas por las crecidas. Hacia el IV milenio a.C., se logro detener la amenaza mediante la construcción de canales de irrigación, que, a su vez, permitió la llegada de agua a territorios cada vez más alejados de los cursos fluviales. De este modo, la superficie fértil aumentó hasta los 45.000 km. cuadrados, y las zonas inundables se alejaron de ciudades y tierras de cultivo. Así pudieron surgir las primeras ciudades de la historia de la humanidad. Desde entonces, el control de las aguas del Tigris y del Éufrates, imprescindible para los habitantes de Mesopotamia, puso en marcha un complejo sistema de engranajes que afectó a todos los ámbitos de la vida, desde la estructura social y económica hasta la tecnologíaa, las leyes y las relaciones entre ciudades, estados e imperios, que no dejaron de luchar por el fluido vital. Con el tiempo, las gentes de Mesopotamia lograron que lo que antes eran desiertos se transormarn en ricas zonas agrícolas y que unas amenazadoras y desaprovechas corrientes se convirtieran en fuente de vida para sucesivas civilizaciones.

Por las riberas del Éufrates pasaron pueblos tan importantes como el > sumerio, el > acadio, el > hitita, el > asirio y > el babilónico. Estos, junto con las culturas nacidas en los valles del Indo y del > Nilo, forman parte de las grandes civilizaciones fluviales de la Antigüedad preclásica. Además, el Éufrates cumplió la función de punto estratégico militar y de vía de comunicación. La ciudad más grande levantada en sus riberas fue > Babilonia. Junto con el Tigris, este río tenía un valor sagrado. En la Epopeya de Gilgamés hay un ejemplo de ello, cuando su protagonista, al llegar a sus riberas, ofrece un sacrificio al dios Sol. Fue uno de los ríos del Paraíso (Gn. 2:14). Los autores bíblicos lo consideran como el río por excelencia, *hannáhar*, הַ ָהָר, en contraste con los efímeros torrentes de Palestina (cf. Ex. 23:3; Dt. 1:7; Jos. 24:2; 1 R. 4:21; Is. 8:7).

El Éufrates constituía la frontera oeste de Mesopotamia y fue también la frontera nordeste del dominio hebreo cuando este llegó al máximo de su grandeza (2 Sam. 8:3; 1 Cro. 18:3; 1 R. 4:21, 24;

2 Cro. 9:26). El autor bíblico lo considera como parte del pacto de Yavhé con Abraham: «A tu descendencia daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates» (Gn. 15:18), aspiración permanente de los hebreos asentados en Canaán (Dt. 1:7; 11:24; Jos. 1:4). En un pasaje relevante se dice que la tribu de Rubén tomó posesión de este territorio antes del reinado de Saúl: «Habitó desde el oriente hasta la entrada del desierto, desde el río Éufrates; porque tenía mucho ganado en la tierra de Galaad» (1 Cro. 5:9). Allí entraron en conflicto con los > agarenos, que ocupaban la región (v. 10). Parece ser que David fue el primero en tomar posesión de esta tierra luego de derrotar al rey > Hadad-ezer y a sus aliados sirios (2 Sam. 8:3-8; 1 Cro. 18:3). Con la división del reino israelita bajo > Roboam, no se vuelve a mencionar el Éufrates hasta la expedición del faraón > Necao contra los babilonios durante el reinado de Josías (2 R. 23:29). Durante ese tiempo el Éufrates fue la frontera política entre los > hititas y los > asirios. Cruzar el río no era una empresa fácil y los lugares más adecuados para hacerlo, es decir, los pasos naturales, estaban defendidos por fortalezas, como la de > Carquemis, conquistada por el mencionado Necao y desde la que partió en su campaña contra Siria (2 Cro. 35:20). El mismo lugar fue elegido por los babilonios en su guerra contra Egipto (cf. Jer. 46:2; 2 R. 24:7).

Para los profetas hebreos, el Éufrates representa el poder asirio, del mismo modo que el Nilo representa el egipcio (Is. 8:7; Jer. 2:18; cf. Ap. 9:14; 16:12). Probablemente es uno de los los ríos de Babilonia junto al que los los judíos se sentaron y lloraron recordando a Sión (Sal. 137:1). Véase BABILONIA, MESOPOTAMIA, NILO, TIGRIS.

BIBLIOGRAFÍA: F. Masó, "Tigris y Éufrates", en *Historia National Geopraphic* 105 (2012), 27-33; J.N. Postgate, *La Mesopotamia arcaica* (Akal, Madrid 1999).

EUMENES

Gr. *Eumenes*, Εὐμένης = «bien dispuesto».

Eumenes II, rey de > Pérgamo (197-159 a.C.), hijo de Attalo I, se menciona en relación con la batalla de Magnesia (Tito Livio, *Hist*. 37, 39-44), y cuya fama y dotes de mando impresionaron a los judíos (1 Mac. 8:8). Se mantuvo fiel a la alianza que su padre había establecido con Roma y participó en las guerras que esta potencia mantuvo contra Esparta y Antíoco III el Grande. En la última obtuvo grandes ventajas territoriales, agregó a su reino las provincias de Tracia, Frigia, Misia, Licaonia y Lidia, es decir, los territorios situados al oeste del Tauro y recibió 350 talentos. Al mismo tiempo se casó con la hija de Ariarates IV de Capadocia. Durante años gozó del favor de Roma y tras algunas luchas menores, convenció a los romanos de que combatiesen contra Macedonia (172 a.C.), pero már tarde, en 169, se indispuso con sus aliados y se le prohibió entrar en Roma. Fundó ciudades, mejoró > Pérgamo con templos y una espléndida biblioteca que rivalizó en extensión y contenido con la de Alejandría (Estrabón, *Geografia*, 13, 4). Fue objeto de culto dinástico, al que dio fuerte impulso.

EUNICE

Gr. 2131 *Eunike*, Εὐνίκη = «buena victoria», orig. nombre de una de la Nereidas. Madre de > Timoteo e hija de > Loida, alabada por el apóstol Pablo. Era judía piadosa (*gyné Iudaía pisté*, γυνὴ Ἰουδαία πιστή), casada con un marido griego (Hch. 16:1; 2 Ti. 1:5); supo transmitir a su hijo el amor por las Escrituras, la práctica de la verdad y el temor de Dios que ella misma había aprendido en la sinagoga, en su familia y entre los maestros de Israel.

EUNUCO

Heb. 5631 *sarís*, סָרִיס, pl. *sarisim*, סָרִסִים, de una raíz que significa «castrar», y por implicación «ayuda de cámara», del acadio *sa-resi* = «el que está a la cabeza», es decir, funcionario real; gr. 2135 *eunukhos*, εὐνοῦχος, lit. «guardián de los lechos». En cuanto encargados del harén real, los eunucos eran hombres castrados. Después se dio el nombre de eunucos a otros empleados de la corte sin que lo fueran físicamente. Tanto en Israel como en Babilonia, Egipto y Persia, aparecen con tal denominación militares, embajadores, etc. Los judíos, según Josefo, no practicaban la castración ni en hombres ni en animales (*Ant*. 4, 8, 40). La Ley Mosaica se oponía a tal práctica en Israel (Dt. 23:1, cf. Lv. 22:24). De hecho, se trataba de una bárbara costumbre que se tenía en Oriente en el trato para con los cautivos (Heródoto, *Hist*. 3, 49; 6, 32), no solamente sobre los jóvenes, sino también, según parece, en la época misma de la pubertad, lo que causaba irreparables daños en el carácter y la psicología de la persona. Prob. Daniel y sus compañeros, en su calidad de prisioneros, fueron castrados (2 R. 20:17, 18; Is. 39:7; cf. Dan. 1:3, 7). En ocasiones, el término *sarís* se traduce incorrectamente por «oficial» (Gn. 37:36; 40:2,7, etc.), dado que a veces la designación de eunuco señalaba un cargo habitualmente ocupado por un hombre emasculado. Pero al parecer, también había eunucos casados, como, p.ej. > Potifar (Gn. 39:1, 7). A la luz de la conducta de su esposa hacia José, pudiera ser que su matrimonio tuviese alguna función política o legal. De hecho, esto pudiera ser una ambigüedad intencional de la historia de José.

Los eunucos adquirían frecuentemente elevados cargos y gozaban de gran autoridad en cuanto confidentes de reyes y príncipes, como el mencionado Potifar, jefe de la guardia de Faraón, o también el > copero y el panadero con quienes José compartió la celda (Gn. 37:36; 40:2, 7). Ejercían ciertas funciones en la corte de Babilonia (Dan. 1:3); servían en presencia del rey de Persia, eran guardianes de las puertas del palacio (Est. 1:10; 2:21); un eunuco era el supervisor del harén real (Est. 2:3, 14); otro estaba al servicio de la reina (Est. 4:5). En los monumentos asirios los eunucos aparecen representados sin barba, a veces armados como soldados, otras pertrechados como escribas, anotando el botín y el número de cabezas cortadas, así como recibiendo los prisioneros e incluso oficiando en las ceremonias religiosas.

Los griegos consideraron a los persas —especialmente a la corte imperial— como decadentes y afeminados; un poder inferior en proceso de disolución, con una burocracia llena de eunucos y esclavos que siempre se postraban en presencia de sus señores. El libro de Ester parece compartir con los griegos este mismo desprecio hacia la corte persa. Después del triunfo de Alejandro Magno (333 a.C.), los judíos se burlaron también de los griegos tildándolos de afeminados.

La Ley Mosaica prohibía al eunuco ofrecer sacrificios (Lv. 21:20), reducido a la suerte de los bastardos (Dt. 23:3). Los eunucos estaban legalmente excluidos de la congregación de Israel: «No entrará en la congregación de Yahveh quien tenga los testículos magullados o mutilado el miembro viril» (Dt. 23:1). También los había en la corte de David (1 Cro. 28:1). En los días postreros de la monarquía, había también eunucos en la envilecida corte de los sucesores de > Josías (2 R. 24:15; 25:19, y Jer. 29:2); en la corte de > Acab y en la de > Joram su hijo; la reina > Jezabel tenía eunucos a su servicio (1 R. 22:9; 2 R. 8:6); dos o tres de ellos la arrojaron a la muerte al aparecer Jehú victorioso (2 R. 9:32-33). Todos los eunucos de Judá, o la mayor parte de ellos, eran extranjeros; uno de palacio, > Ebed-Melek, rescató a Jeremías de la cisterna donde el rey lo había aprisionado, temiendo por la vida del profeta (Jer. 38:7-13).

En 2 Reyes 20:18 el profeta advierte a Ezequías que Babilonia conquistará Judá y forzará a muchos al exilio. Algunos de los exiliados serían hechos eunucos en las cortes imperiales de Babilonia, como Daniel, Ananías, Misael, Azarías, Mardoqueo, Nehemías y Ahikar. Ciertamente, estos *sarisim* eran castrados. Quienes más probablemente llegaron a ser eunucos fueron los de ascendencia real. En otras palabras, los herederos del trono de David, los descendientes de Ezequías, terminaron con toda seguridad como eunucos en el exilio. Pero aquellos herederos reales no fueron los únicos miembros de la casa de David. Desde los tiempos de David y Salomón, los reyes de Judá habían tenido muchas esposas y muchos hijos. En el momento del exilio, había varias familias que pertenecían a la casa de David, pero que no eran reales. Durante el exilio, algunas probablemente fueron hechas herederas del trono y de ellas procede Zorobabel (Esd. 5-6, Hag. 1-2).

El copero de > Herodes el Grande era eunuco, lo mismo que el funcionario que le servía las comidas y su chambelán. Había un eunuco al servicio de Mariamne, la esposa favorita de Herodes el Grande (Josefo, *Ant*. 15, 7, 4; 16, 8, 1). Candace, reina de Etiopía, tenía un eunuco como tesorero. Después de su conversión, fue admitido al bautismo (Hch. 8:27, 37; cf. Is. 56:3).

La ley de exclusión de los eunucos en la comunidad cultual (Dt. 23:1) habría que entenderla a la luz de la costumbre religiosa de algunos cultos paganos, que contemplaban cierta mutilación de los testículos e incluso del miembro viril como parte de su consagración a la divinidad. Esto explica que nunca se diera en la religión hebrea nada semejante a los cultos asiáticos de Cibeles, Attis y Ártemis, oficiados por sacerdotes castrados. Pero a quienes fueron llevados cautivos después de la caída de Jerusalén (587/6 a.C.) y emasculados, Isaías promete la esperanza de ser admitidos en el futuro Reino de Dios: «No diga el eunuco: He aquí, yo soy un árbol seco. Porque así ha dicho Yahveh: A los eunucos que guardan mis sábados, que escogen lo que yo quiero y que abrazan mi pacto, yo les daré en mi casa y dentro de mis muros un memorial y un nombre mejor que el de hijos e hijas. Les daré un nombre eterno que nunca será borrado» (Is. 56:3-5). Esta promesa representa un giro de 180 grados: el eunuco no solo no será excluido de la casa de Dios, sino que su nombre «nunca será borrado».

En el NT Jesús distingue tres tipos de eunucos: los que son de nacimiento, los que han sufrido una emasculación violenta y los que, simbólicamente, se «mutilaron» a sí mismos por el Reino de los cielos (Mt. 19:12), es decir, renunciaron voluntariamente al matrimonio para consagrarse al Reino de Dios. Esta última categoría tiene evidentemente el sentido figurado de llevar una vida célibe, como hicieron en Israel algunos > esenios por primera vez. En el NT no se prima la reproducción; en lugar de ello, la familia del NT es la Iglesia y se reproduce mediante la evangelización, por la cual los gentiles son adoptados dentro de la familia de Dios. Véase CELIBATO, ESTERILIDAD, MATRIMONIO.

A. ROPERO

EUPÓLEMO

Gr. *Eupólemos*, Εὐπόλεμος = «buen guerrero», nombre frecuente entre los griegos. Hebreo palestino, hijo de Juan y descendiente de la familia sacerdotal de Accós. Fue el jefe de la embajada que Judas Macabeo envió a Roma (161 a.C.) para concluir una alianza con el pueblo romano y obtener su apoyo contra Demetrio I (1 Mac. 8:17; Josefo, *Ant*. 12, 10, 6). Se le identifica con con el historiador del mismo nombre, que escribió en griego una historia de los judíos, en la que helenizó a los personajes bíblicos y de la que se conservan algunos fragmentos. Según Josefo, el historiador era

pagano (*Contra Apión*, 1, 23), pero Eusebio (*Praep. euv*. 9, 17) y Jerónimo (*De Vir. illustr*. 38) lo identifican con el embajador macabeo.

EURAQUILÓN, EUROCLIDÓN

Gr. 2148 *Euroklydon*, Εὐροκλύδων, *Euryklydon*, Εὐρυκλύδων, *Eurakylon*, Εὐρακύλων; término híbrido del gr. *euros*, «viento [tempestad] del este [oriente]», y del lat. *aquilo*, «viento noreste».

Viento del Mediterráneo que sopla del este-nordeste. Lucas describe el arranque de este viento, tempestuoso (*typhonikós*, τυφωνικός) y súbito con gran precisión en los detalles y efectos: «No mucho después dio contra la nave un viento huracanado que se llama Euraquilón» (Hch. 27:14).

EUTICO

Gr. 2161 *Eútykhos*, Εὔτυχος = «buena fortuna», o sea, «el próspero». Joven de Troas que se durmió sentado en una ventana durante un discurso de Pablo, cayendo desde un tercer piso. Fue levantado muerto (*erthe nekrós*, ἤρθη νεκρός), pero el Apóstol lo volvió milagrosamente a la vida, a semejanza de los profetas antiguos (Hch. 20:9-10; cf. 1 R. 17:21; 2 R. 4:34).

EVA

Heb. 2332 *Jawwah*, חַוָּה = «viviente» y «dadora de vida»; Sept. *Zoé*, Ζωή en Gn. 3:20; *Eua*, Εὕα en el resto; NT *Eua*, Εὕα. Nombre de la primera mujer creada, madre de la humanidad.

En Gn. 1:26 la mujer aparece creada juntamente con el hombre. En heb. lit. se dice: »hagamos al Adam [*haadam*]», el ser humano en sentido inclusivo, como varón/mujer, tal como se dice a continuación: «varón y mujer los creó» (v. 27). *Haadam* aparece así como varón-mujer, no como un principio asexuado, ni como un varón del que deriva la mujer (ni como mujer de la que deriva el varón), sino como realidad dual, varón y mujer, sin superioridad o jerarquía interna. El ser humano empieza siendo así varón y mujer, de manera que en principio no se puede hablar de superioridad del uno sobre el otro, sino de dualidad personal. Este relato no separa la función del hombre y la mujer, mostrando que solo pueden existir unidos, formando un mismo «ser humano» (*haadam*). Pero después, en la historia concreta, hombres y mujeres se han distinguido y dividido por razones éticas, sociales y religiosas. Desde esa perspectiva, un redactor de tendencia más deuteronomista ofrece un relato alternativo con una perspectiva diferente (Gn. 2:4b-4:2), que replantea el sentido del ser humano, destacando la función especial de la mujer, que recibe aquí el nombre de Eva. En este relato el ser humano no es todavía varón ni mujer, es *Adam* de la *Adamah*: arcilloso/rojo de la arcilla, terroso de la tierra. De este *Adam* Dios toma la «costilla» (intimidad profunda del Adam presexuado) para modelar con ella a otro humano. A partir de ese momento se puede hablar ya de un *Adam* masculino y otro femenino, es decir, de Adán y Eva. Del *Adam* presexuado han surgido los dos a la vez: varón y varona, hombre y hembra (*ish* e *ishah*). Más adelante, destacando un elemento de su etimología (*jawwah*, «Eva», se relaciona con *jayah*, «vivir», emparentado a su vez con *hayah*, «ser»), el Adán ya masculino dirá que Eva, su mujer, es «madre de todos los vivientes» (Gn. 3:20), suponiendo que el mismo varón proviene de ella. Ella es *Zoé* = «vida, dadora de vida», como traduce la LXX.

Eva es además y primariamente *ézer kenegdó*, «ayuda idónea» de Adán (Gn. 2:18). *Ézer* es un término que no implica ningún tipo de subordinación e inferioridad; más bien, describe a alguien que posee el deseo y la capacidad de ayudar a otro, un compañero o socio. El haber sido creada del

costado o «costilla», heb. *sela*, no entraña subordinación, del mismo modo que el hecho de que el hombre sea creado de la tierra tampoco implica que esté subordinado a ella. Eva, además, es creada como una necesidad: Dios reconoce que ni siquiera él es suficiente para el hombre. Ante Eva, Adán ya no está solo, ahora se siente completo, por eso exclama que lo que tiene ahora ante él es «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn. 2:23). Juntos se convierten en «una sola carne» y se les reconoce como una nueva entidad. El texto indica que se acercan el uno al otro desnudos y sin sentir vergüenza, iguales en posición delante de Dios, iguales en el disfrute mutuo e iguales en su mayordomía sobre la creación.

La pareja recién creada es presentada en estado de inocencia, pero a continuación el texto procede a narrar cómo por por su propia trasgresión, Adán y Evan adquirieron el conocimiento del bien y del mal, y con él la sensación de vergüenza que previamente les había sido desconocida. En la historia de la caída, la causa original del mal es la > serpiente, que en la tradición judía posterior es identificada con > Satán (*Sabiduría*, 2:24). Tienta a Eva, presumiblemente como la más débil de los dos, y ella a su vez tienta a Adán, que se rinde a su seducción. Inmediatamente sus ojos se abren, pero en una forma inesperada. La vergüenza y el remordimiento se apoderan de ellos y buscan ocultarse de la vista del Señor.

Eva —y la condición femenina con ella— es condenada a una vida de dolor y trabajo, y a estar bajo el dominio de su marido. Indudablemente, esto último no implica que la condición de igualdad esencial con el hombre quede abolida, sino que la relación ahora se ve alterada por el pecado y sus consecuencias. Pero si la mujer fue la ocasión de la trasgresión y la caída del hombre, es también el canal de la promesa. En la misma promulgación de la condena sobre la serpiente y la mujer, Dios promete la liberación futura. La mujer ha sufrido una derrota y sus consecuencias son infinitamente dolorosas, pero en adelante habrá enemistad entre ella y la serpiente, entre su descendencia y la suya, hasta que por medio de esta aplaste la cabeza de la serpiente, y la vencida sea la vencedora (cf Gn. 3:15). Esta descendencia o «simiente» (*zaraka*) de la mujer ha sido tomado tradicionalmente por los cristianos como la primera referencia al > Mesías Jesús, el Redentor.

De la historia subsiguiente de Eva, la Biblia da poca información. En Gn. 4:1 leemos que Dió a luz un hijo al que llamó > Caín, porque lo tuvo (literal. «adquirió» o «poseyó») por medio de Dios. Más tarde dio a luz a > Abel, y la narración no registra el nacimiento de otro hijo hasta después del asesinato de Abel por su hermano mayor, cuando alumbró a > Set, diciendo: «Dios me ha dado [literal. «puesto» o «designado»] otro descendiente, por Abel a quien Caín mató».

Eva aparece en el Libro de Tobías (8:8), donde simplemente se afirma que fue dada a Adán como ayuda. En el NT es mencionada dos veces. Pablo se refiere a ella como la que fue engañada, pero culpa del pecado de la humanidad a Adán. Toda la humanidad recibe el legado de muerte debido a Adán (cf. Ro. 5:12-19; 1 Cor. 15:21-22). Según Pablo, Eva ilustra cómo la humanidad es seducida a hacer el mal (2 Cor 11:3; 1 Tim 2:13). Véase ADÁN, MUJER, PECADO, SERPIENTE, SIMIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: N. Aschkenazy, *Eve's Journey: Feminine Images in Hebraic Literary Tradition* (University of Pennsylvania Press, Filadelfia 1986); Ph.A. Bird, “Male and Female He Created them”, en *Harvard Theological Review* 74 (1981), 129-59; D.J.A. Clines, *What Does Eve Do to Help?* (JSOT, Sheffield 1990); H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana* (EVD 1981); A.M. Fusco, *Eve's Eden: An Analysis of Feminist's Critiques of the Creation Story* (Southern Connecticut State University, New Haven 2001); C. Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (Oxford University Press, Nueva York 1988); M.J. Muñoz Mayor, *La mujer en la Biblia* (Claretianas 1998); M. Navarro, *Barro y Aliento, Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3* (Paulinas, Madrid 1993); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012).

EVANGELIO

Gr. 2098 *euangelion*, ε□αγγ□λιον = «buenas noticias», aparece 76 veces en el NT, la mayoría en las cartas paulinas.

1. Terminología y uso.
2. El Evangelio en los Evangelios.
3. El Evangelio de Pablo.
4. Significado cristiano.

I. TERMINOLOGÍA Y USO. Originalmente *euangelion*, ε□αγγ□λιον, se refería a una recompensa dada al portador de buenas noticias (Homero, *Odisea*, 14, 152, 166; Plutarco, *Edades* 33); y así lo hace la Sept. al traducir el heb. 1309 *besorah*, רָה ְ i(2 Sam. 18:20, 22) por *euangelion*, ε□αγγ□λιον. Posteriormente desapareció la idea de premio o recompensa, y la palabra vino a denotar la misma buenas noticia, particularmente una noticia de triunfo; p.ej., cuando los propios ejércitos habían logrado una victoria sobre el enemigo, el país era recorrido por heraldos para darla a conocer al pueblo. Este anuncio era llamado «evangelio». El sentido religioso lo adquiere en los oráculos, en que designa una respuesta o sentencia de los dioses (Plutarco, *Sertorio* 11) y en el culto imperial. Cuando un nuevo emperador subía al trono, o cuando venía a visitar una ciudad, el hecho se daba a conocer a las gentes y recibía el nombre de «evangelio». Al ser conocido tal anuncio gozoso, comenzaba una época de fiestas, procesiones y alegría general.

En el NT aparece 76 veces e indica las buenas nuevas del Reino de Dios y de la salvación a través de Cristo. En el AT se halla pocas veces la palabra «evangelio». Es cierto que en la versión de los LXX «evangelio» no aparece nunca en singular. El plural, que traduce al heb. *besorah*, רָה ְ, significa la recompensa por la buena noticia (2 Sam. 4:10). En general, el sustantivo no desempeña un papel significativo. Más importante para la evaluación ulterior del concepto fue el hecho de que el verbo *euangelízomai* —que por lo demás, tampoco es muy frecuente y aparece únicamente en unos pocos escritos— reemplazase al heb. 1319 *basar*, ר ב = «anunciar buenas nuevas» (1 R. 1:42; Jer. 20:15); pues este verbo heb. es el que se utiliza en los Salmos (40:10; 68:12; 96:2ss) y especialmente en Is. 52:7, para expresar la victoria de Yahveh sobre el mundo entero y la proclamación de su soberanía. Es el mensajero de la buena nueva, que proclama la nueva era y la trae con su palabra operante: ha llegado la paz y la salvación. Dios reina (Is. 52:7, cf. 40:9) y reina sobre todo el mundo (Sal. 96:2ss). Por boca de sus mensajeros es Dios mismo el que habla: dice y todo es hecho; da una orden y queda cumplida (cf. Sal. 33:6). A partir de aquí se hace comprensible la importancia que se atribuye a este mensajero de la buena nueva. Mediante su aparición y su mensaje, la salvación, la liberación y la paz se convierten en realidad (cf. Is. 61:1 ss).

II. EL EVANGELIO EN LOS EVANGELIOS. El sustantivo *euangelion* se emplea solamente en Mateo y Marcos, pero no es un concepto ajeno a Lucas, que utiliza la forma verbal veinticinco veces en su Evangelio y Hechos, y dos veces el sustantivo en Hechos. En el cuarto Evangelio no hay huella del verbo ni del sustantivo.

En todos los casos, menos en uno, Mateo describe el *euangelion* como «El evangelio del Reino». No debe identificarse con lo que Marcos llama «el evangelio de Dios» y que resume en las palabras: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado» (Mc. 1:14-15). En otra ocasión Mateo

escribe «este Evangelio» (Mt. 26:13) y el contexto indica que Jesús alude a su próxima muerte. La frase «predicando el Evangelio del reino» se usa dos veces en declaraciones resumidas acerca del ministerio de Jesús (Mt. 4:23; 9:35). Este Evangelio debe ser predicado a través de todo el mundo antes de la consumación de la era (Mt. 24:14; cf. Mc. 13:10).

La forma en que Marcos usa *euangelion* se ve en las palabras iniciales: «Principio del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios». Se trata de una palabra semitécnica que significa: «Buenas noticias que hablan de Jesucristo». Donde Lucas escribe: «por causa del reino de Dios» (Lc. 18:29), su paralelo en Mc. dice: «Por causa de mí y del evangelio» (Mc. 10:29). Este Evangelio es de tal importancia que por su causa el hombre debe desear el acceso a una vida de completa autonegación (Mc. 8:35). Así es como deben hacerse discípulos en todas las naciones (Mt. 28:10) mediante la predicación del Evangelio a toda criatura (Mc. 16:15).

III. EL EVANGELIO DE PABLO. La palabra *euangelion* es muy utilizado por San Pablo. Curiosamente aparece más en sus escritos que en los propios Evangelios. En total la emplea 60 veces; no se constata en Tito, no obstante. En cuanto al verb. > «evangelizar», *euangelizo*, εὐαγγελίζω = «traer o anunciar buenas noticias», aparece 31 veces. Con aplomo y rotundidad, el Apóstol se refiere a su predicación como «mi evangelio» (Ro. 2:16), asociado estrechamente a su llamado. Es la expresión de su vocación, pues Cristo lo ha enviado a «anunciar el evangelio». De hecho, el primer Evangelio escrito de la Iglesia primitiva fueron los escritos paulinos. La diferencia con los Evangelios canónicos es que Pablo escribe cartas en primera persona, mientras que los Evangelios están escritos en tercera persona. En los Evangelios siempre aparece la persona de Jesús que dice o hace algo. Sin embargo podemos leer capítulos enteros de Pablo sin ver el nombre de Jesús. Algunos opinan que Pablo parte del Jesús celestial y no del Jesús de la historia, por lo que se plantea un problema. Se puede decir que la diferencia radica en que, al promover el mensaje de Cristo y buscar la adhesión a él, los Evangelios utilizan una trama narrativa que tiene a Jesús por actante principal, mientras que Pablo, que utiliza el género epistolar, se apoya en la tradición que viene de Jesús y la desarrolla según sus intereses misioneros y las circunstancias que están en el trasfondo de sus escritos.

La primera carta a los Tesalonicenses fue escrita por Pablo hacia el año 50, cuando residía en Corinto. La primera mención de la palabra «evangelio» aparece en la acción de gracias que sigue al saludo. Para los Tesalonicenses, la eficacia del Evangelio se inscribe esencialmente en la forma en que Pablo se ha comportado con ellos al servicio de la palabra del Señor. La acogida del Evangelio se presenta como un volverse a Dios y alejarse de los ídolos (cf. 1 Ts. 1:4-10). Pablo evangelizó la ciudad de > Corinto durante una estancia allí entre los años 49-51. La comunidad era todavía joven y frágil cuando le envió su primera carta, hacia el 53. Sigue una segunda, perdida hoy, y luego otra hacia el 55, la que llamamos 2 Corintios. Cuando el Apóstol les escribe, los Corintios están divididos. Procedentes en su mayoría, de ambiente pagano, reproducen sus prístinas normas éticas y desconocen qué comportamientos son conformes o no con el Evangelio cristiano. Dudan de la resurrección de los muertos; debido al pensamiento griego, que tienen muy arraigado, no les es nada difícil entender la inmortalidad del alma, pero les es totalmente extraña la necesidad de la vuelta a la vida del > cuerpo, de la > carne; ante esto Pablo debe aclarar su Evangelio. Manifiesta que el creer o no que Cristo resucitó «en carne», es decir, en su totalidad personal, tiene consecuencias reales para la vida del hombre: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es vana, estáis aún en vuestros pecados» (1 Cor. 15:14, 17). El Evangelio no solo viene con poder espiritual (1 Ts. 1:5), sino que es el poder

de Dios (Ro. 1:16); revela la justicia de Dios y conduce a la salvación a todos los que creen, judíos y gentiles (Ro. 1:17). Pablo considera que el Evangelio es un > depósito sagrado (1 Tim. 1:11). Tal es así que se siente divinamente obligado a proclamarlo (1 Cor. 9:16). El Evangelio es la «palabra de verdad» según Ef. 1:13, pero le está vedado al incrédulo (2 Cor. 4:3-4) que exige la verificación sobrenatural o pruebas racionales (1 Cor. 1:21-23).

IV. SIGNIFICADO CRISTIANO. Para el NT el Evangelio es la grata proclamación de la actividad redentora en Cristo Jesús a favor del hombre esclavizado por el pecado y alejado de Dios. Constituye las buenas nuevas de que Dios en Jesucristo es como un Padre que sale al encuentro del hijo descarriado, de la oveja perdida, del que ha perdido toda esperanza. Es mensaje de consuelo y liberación centrado en una persona, pues el Reino de Dios se hace dinámicamente presente con y en Jesús (Mt. 12:28). En Cristo se cumplen las promesas veterotestamentarias del perdón universal y se abre un camino de salvación para todos, que Jesús asume desde el principio y desarrolla en sus parábolas (Lc. 4:16-21; cf. Is. 61:1-2). Si estas proclaman el Reino por medio de símiles y pequeñas historias de carácter local, los milagros lo hace activamente presente (cf. Mt. 11:3-5; Lc. 7:18-22). El Evangelio no es, pues, el producto de los primeros discípulos que tratan de evaluar el significado teológico de la vida y pasión de Jesús, sino más bien el resultado de un desarrollo natural que tuvo sus orígenes en las mismas enseñanzas del Maestro. Las palabras de Jesús sobre su propia muerte violenta son evidencias innegables de que él puso el fundamento para un Evangelio de la redención desde el dolor y el sufrimiento; la resurrección fue el catalizador que precipitó en las mentes de los discípulos el significado total de las actividades redentoras de Dios. Estas buenas nuevas son proclamadas por los primeros cristianos en la misma Jerusalén, escenario de la tragedia y gloria del redentor; el mensaje todavía reservado y enigmático de Jesús sobre su entrega en las manos de las autoridades religiosas y su muerte se hace, a partir de Pentecostés, doctrina explícita sobre los caminos de Dios en su relación con la salvación del mundo. Si hasta ese momento el Evangelio había consistido en predicación *de* Jesús, ahora pasa a ser predicación *sobre* Jesús. Los discursos misioneros de los Hechos atestiguan cuál era el contenido de esta predicación (cf. Hch. 2:14-40; 3:12-26; 4:8-12; 72-53; 10:34-43; 13:1-41). En ellos encontramos seis puntos que se repiten: a) las profecías del AT se han cumplido y ha llegado ya la era mesiánica (Hch. 2:16-21); b) este cumplimiento se ha realizado en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús, que desciende de David (Hch. 2:22-32; 3:15); c) Jesús ha sido exaltado como Señor y Mesías y como cabeza del nuevo Israel (Hch. 2:33-36; 4:11); d) este hecho está confirmado por el don del Espíritu a la comunidad (Hch. 2:33.38; cf. 2:17-21); e) Jesús volverá para llevar a término la «restauración de todas las cosas» (Hch. 3:20-21; cf. 1 0:42); f) entre tanto, hay que convertirse para recibir el perdón de los pecados y el don del Espíritu (Hch. 2:38-40; 3:19-20). En la misma línea de continuidad, el apóstol Pablo resume el contenido del Evangelio en unos pocos temas, que no se atribuye a sí mismo, sino que son patrimonio común y universal de la comunidad primitiva: «Os declaro el evangelio que os prediqué y que recibisteis y en el cual también estáis firmes; por el cual también sois salvos, si lo retenéis como yo os lo he predicado. De otro modo, creísteis en vano. Porque en primer lugar os he enseñado lo que también recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; que apareció a Pedro y después a los doce. Luego apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven todavía, y otros ya duermen. Luego apareció a Jacobo, y después a todos los apóstoles. Y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, me apareció a mí también» (1 Cor. 15:1-9).

BIBLIOGRAFÍA: U. Becker, “Evangelio”, en *DTNT* II, 147-153; P. Bläser, “Evangelio”, en *CFT* I, 529-536; L. Bouyer, *La Biblia y el evangelio* (Estela, Barcelona 1965); R. Fabris, “Evangelio”, en *NDTB*, 587-608; J.A. García Muñoz, *Introducción a los Evangelios* (CEIBI/Mundo Bíblico 2002); Grupo Notre Histoire, *Los Evangelios* (DDB 1997); Juan Leal, “Evangelio”, en *EB* III, 270-294; Donatien Mollat, “Evangelio”, en *VTB*, 314-317; Josef Schmid, “Evangelio”, en *DTB*, 378-382; Chantal Reynier, *El evangelio del resucitado. Una lectura de Pablo* (DDB 1997); G. Strecker, “ε□αγγ□λιον, *euangelion*, evangelio”, en *DENT* I, 1637-1651; Gerd Theissen, C*olorido local y contexto histórico de los Evangelios* (Sígueme 1997).

J. A. GARCÍA MUÑOZ

EVANGELIOS

1. Testimonio cuádruple y un solo Evangelio.
2. Formación.
3. Primeras tradiciones acerca de Jesús.
4. Género y citas del AT.

I. TESTIMONIO CUÁDRUPLE Y UN SOLO EVANGELIO. El término Evangelio aplicado a los libros canónicos recibidos por la Iglesia es posterior al período bíblico. La forma plural «evangelios», *euangelia*, se entiende aplicada a estos escritos, no a su contenido, ya que desde el principio los misioneros cristianos son conscientes de que no hay, no puede haber varios evangelios verdaderos. Pablo dice que si se proclama otro diferente, sea > anatema (Gal. 1:18). Los cuatro relatos que tradicionalmente se encuentran al comienzo del NT son, en realidad, cuatro relatos de un mismo Evangelio: «el evangelio de Dios... acerca de su Hijo» (Ro. 1:1-3). Solo a mediados del siglo II d.C. comenzó a usarse la forma plural; así, Justino Mártir dice que «los apóstoles, en sus *memorias* (*apomneúmata*, □πομνε□ματα) que se llaman Evangelios, enseñaron que así lo había mandado Jesús» (I *Apol*. 66). Los títulos tradicionales de los cuatro relatos denotan que en ellos tenemos el Evangelio o las buenas nuevas acerca de Cristo según el punto de vista cada uno de los cuatro evangelistas. Y el uso de la forma singular para hacer referencia al cuádruple relato siguió mucho tiempo después de la aparición del plural.

II. FORMACIÓN. Jesús no escribió nada; cuanto sabemos de él proviene de los testigos que le acompañaron desde el principio en Galilea hasta el final en Jerusalén, pero tampoco ellos se dedicaron a escribir las «memorias» del Maestro, sino que los escritos de sus palabras y sus gestos fueron apareciendo muy lentamente: veinte, treinta, cuarenta años después de la crucifixión. A medida que las comunidades se multiplicaban, aparecían también nuevas cuestiones y era necesario darles respuesta. Entonces hombres como Pablo, Pedro, Santiago y otros enviaban cartas a las comunidades. De hecho, los escritos más antiguos son estas cartas apostólicas, surgidas de acuerdo con las exigencias de la fe de las diversas comunidades cristianas: pastorales, apologéticas, cultuales o de otro tipo. Todo esto ocurrió antes de que los diversos evangelistas fijasen los recuerdos en sus escritos, ordenándolos y eligiéndolos de manera que resultó a su vez el punto de vista particular de cada cual, para lo cual pronto se añadió la partícula *katá*, κατ□ = «según» (p.ej. *euangelion katá Matthaîon*, ε□αγγ□λιον κατ□ Ματθα□ον). El lugar en que ahora se las sitúa en el NT podría inducirnos a pensar que son posteriores a los Evangelios: en la mayor parte de los casos es justamente al revés. Los Evangelios, que trazan más sistemáticamente las palabras y acciones de Jesús, fueron redactados más tarde para responder a las necesidades de la segunda generación cristiana (hacia los años 70-80): los primeros testigos, los que habían visto a Jesús, estaban ya desapareciendo y se sintió entonces la necesidad de poner por escrito lo que decían de él para garantizar la solidez de las enseñanzas recibidas. Pero no se trata de biografías o «vidas» de Jesús,

como algunos apologistas cristianos creían, sino de relatos recogidos, ordenados y elaborados teológicamente, que satisfacían de ese modo, no todos los interrogantes históricos que pudieran interesan al historiador, sino aquellos que eran considerados capitales para la vida y pensamiento de las comunidades a las que se dirigían. Esta «limitación» desde el punto de vista histórico y biográfico, es lo que, a su manera, se propusieron remediar los Evangelios > apócrifos, revistiendo el relato de la vida de Jesús con caracteres legendarios y mitológicos, acertadamente rechazados por la Iglesia en general. Los Evangelios canónicos niegan explícitamente la intención de ofrecer un relato completo de Jesús desde el principio hasta el final. P.ej., Juan dice: «Hizo Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos que no están escritas en este libro» (Jn. 20:30), y Lc. 1:1: «Muchos han intentado poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido certísimas» (cf. Mt. 1:1; Mc. 1:1). Cada Evangelio contiene el material selectivo que a juicio del autor cumple mejor su propósito, y cada uno se considera completo en el sentido de que alcanza su meta.

Se puede decir con certeza que los recuerdos que sustentan los relatos evangélicos, que se remontan a Jesús, fueron transmitidos oralmente obedeciendo a una doble fidelidad: la memoria de Jesús y su propia época, a la cual se dirigen. Los Evangelios son, pues, una mezcla de historia y fe, recuerdo y teología; ambos aspectos están indisolublemente unidos. No se diferenciaban demasiado de lo que los historiadores contemporáneos solían hacer desde el punto de vista político. Por todo ello, en los Evangelios se escucha la voz de Jesús, así como la voz de la Iglesia en la que pervive su memoria y actualización, e igualmente, la voz del mismo evangelista, que consignó por escrito, actualizándola a su vez, aquella misma tradición eclesial recibida de los apóstoles.

Ireneo de Lyon, en el siglo II, consideraba el Evangelio «cuádruple» como uno de los hechos axiomáticos del universo: Tenemos los cuatro cabos de la tierra —dice Ireneo—, tenemos cuatro vientos y, por lo tanto, es natural que la Iglesia universal descanse sobre cuatro pilares, y estos cuatro pilares son los cuatro Evangelios. «Por ello se manifiesta que el Hacedor de todas las cosas, o sea el Verbo, que se sienta sobre querubines y sostiene todas las cosas, cuando se manifestó a los hombres, nos dio un Evangelio tetramorfo, aunque sostenido por un solo Espíritu» (*Adv. haer*. III, 11, 8).

III. PRIMERAS TRADICIONES ACERCA DE JESÚS. En los Evangelios encontramos materiales antiguos tomados de las primeras proclamaciones cristianas, básicamente centradas en la muerte y resurrección de Cristo, el perdón de los pecados y el don del Espíritu. Al anunciar el > *kerygma* que debía instruir y llevar a la conversión a los oyentes, no solo se hablaba de la muerte y resurrección, sino también de las palabras del Señor Jesús, sus milagros, lo que había vivido y dicho, y así se formaron tradiciones en torno a él. Eran en principio orales, hasta que se compuso una colección necesaria para la vida de las iglesias. Estas a su vez fueron las que dieron forma a nuestros evangelios. El relato de la pasión debió formarse muy pronto. Era necesario recordar la muerte del Señor para vivir de la presencia del resucitado: «La presencia del resucitado no puede expresarse sin el memorial de su muerte, pues la muerte de Jesús es precisamente la que hace brotar la palabra viva del resucitado» (C. Perrot). En la redacción definitiva de los Evangelios, el relato de la pasión ocupa un lugar muy importante, bien definido por los exegetas. La proclamación o *kerygma* atraía continuamente a nuevos discípulos y fue necesario elaborar una enseñanza sistemática. Muy pronto se formaron pequeños conjuntos de «palabras» o de «hechos»: relatos de milagros, de exorcismo, de controversias, etc. del Señor. Estas pequeñas colecciones acompañaban a toda la vida de la comunidad, servían de apoyo a la enseñanza, a la actividad litúrgica y favorecían la elaboración de

una regla de vida común. La formación de conjuntos mayores que agrupaban estas pequeñas colecciones llevó progresivamente a la composición de los Evangelios. Estos ofrecín un relato fundador que permitía a los cristianos alejarse de los orígenes sin producir fracturas que habrían podido destruir la originalidad de su movimiento. En el momento de desaparecer la primera generación de creyentes, cuando la expansión geográfica tomaba la amplitud que conocemos, la formación de relatos sobre Jesús garantizaba un porvenir a la buena nueva. Evitaba que los creyentes llegaran a celebrar a su Cristo como a un segundo Moisés, un filósofo místico o incluso un principio divino abstracto, condensado en máximas de sentido simple u oculto. La gran importancia concedida a la pasión y muerte del Señor evitaba que la fe cristiana se limitara a la perspectiva de los grupos > gnósticos, que vivían con la conciencia de una «salvación celestial». El relato evangélico recordaba que la «salvación» cristiana está irremediablemente ligada a la cruz de Cristo y anclada en la historia del mundo, a la que acompañaba hasta el «retorno» o *parusía* definitiva del Señor.

Podemos referirnos a Lc. 1:1-4 como un pasaje de inestimable valor para nosotros en el estudio de la formación literaria del Evangelio; provee evidencias concretas de tres etapas en las cuales la tradición anterior a la obra de Lucas adquiere su importancia como cimiento y base del Evangelio. a) La primera es la enseñanza oral: «Los que desde el principio lo vieron con sus ojos, y fueron ministros de la palabra» (*kathós parédosan hemîn hoi ap'arkhês autoptai kaí hyperetai genómenoi tu logu*, καθ□ς παρ□δοσαν □μ□ν ο□ □π' □ρχ□ς α□τ□πται κα□ □πηρ□ται γεν□μενοι το□ λ□γου, v.2). Según Lucas, mucho antes de que terminara su primer tratado, hubo otros que abordaron la singular tarea de poner en orden todo lo acontecido en la vida y enseñanzas del Maestro, teniendo en cuenta la manera como fueron transmitidas desde el principio por testigos presenciales que contaron a otros lo que habían visto. La expresión «ministros de la palabra» y el sentido técnico del verbo «transmitir» indican que la primera proclamación de los dichos y hechos de Jesús se hizo primordialmente de forma oral.

Entonces, el punto de arranque de esta tradición oral es en base a los «testigos oculares y los ministros de la palabra» que centraron sus vidas en torno a la persona de Jesús de Nazaret para proclamar sus dichos y hechos. Esto suponía una fidelidad a la historia de lo acontecido.

b) La segunda es oral/escrita: «muchos han intentado poner en orden un relato acerca de las cosas que han sido certísimas entre nosotros» (v.1); con el término «muchos» designa Lucas a testigos fidedignos que trabajaron el contenido del mensaje de los «testigos oculares» y predicaron la Palabra a partir de él, siendo llamados por ello «ministros de la palabra». Estos primitivos maestros tuvieron un material que pusieron «por orden», quedando así registrada esa tradición primitiva. Sea cual sea la explicación que se dé al problema sinóptico (véase más adelante), el hecho mismo atestigua la existencia de fuentes escritas anteriores a los Evangelios. No se puede conocer mucho sobre ellas o sus autores, salvo una excepción: Marcos.

c) La tercera es la propia contribución de Lucas: «Me ha parecido también a mí, después de haber investigado con diligencia» (v.3). Así, pues, los evangelistas trabajan con un material preexistente. Recogen datos de la tradición apostólica reunidos en conjuntos literarios, y los adaptan cada uno de ellos a su peculiar método, de acuerdo con el fin que se proponen. Seleccionaron, sintetizaron y a veces desarrollaron ese material recibido. Con frecuencia no se reducen a compilar las fuentes que hallan, sino que las modifican voluntariamente. Su labor más propia y original fue servirse del abundante material suministrado por la primitiva catequesis oral o escrita para un fin determinado. La diversidad de fines explica el pluralismo y divergencias existentes, a través de las cuales se

descubre una gran riqueza de matices teológicos. Por eso, podemos decir que a través de toda su obra aparecen de una parte factores de originalidad, y por tanto de variación; pero junto a ellos se hallan otros de conservación y de fidelidad a los datos recibidos. Ponen algo de su cosecha, pero permanecen siempre fieles a lo que se les ha comunicado pues, de ello dependen. Teniendo en cuenta lo primero, deben ser considerados como verdaderos «autores», no meros recopiladores de lo que ya existía. Atendiendo a lo segundo, deben ser considerados como meros y fieles transmisores de la tradición. El caso es que los escritos que hoy llamamos «Evangelios» surgieron en un tiempo aproximado de cincuenta años. Primero los > Sinópticos (Marcos-Mateo-Lucas); en último lugar Juan. Junto a estos escritos nacieron otros: algunos en forma epistolar, otros en forma evangélica y otros en forma apocalíptica. No todos entraron a formar parte del > canon.

IV. GÉNERO Y CITAS DEL AT. El género literario conocido como «Evangelio» es originalmente cristiano, que a su vez engloba otros: a) parábolas; b) *logia* o «dichos» de Jesús; pueden ser de carácter profético, apocalíptico, jurídico, parabólico o sapiencial; c) sentencias encuadradas en relatos que ponen de relieve una frase de Jesús; d) relatos de controversia con los contradictores del mensaje de Jesús; e) anuncios milagrosos relacionadas con el nacimiento de Jesús; f) relatos edificantes, p.ej. la infancia de Jesús niño en Mateo.

Cada Evangelio está estructurado en bloques o colecciones. P.ej., Mt. 8:1-9,8 reúne casi exclusivamente una serie de diez milagros, Mc. 9:33-50 colecciones de palabras, Mt. 13 parábolas. Posiblemente, estas unidades, independientes en su origen, fueron agrupadas para formar bloques más amplios. Más adelante estos fueron integrados en un conjunto narrativo organizado, a grandes rasgos, como una biografía de Jesús, que iba desde su bautismo hasta su muerte y resurrección.

El método de lectura del AT de los evangelistas hunde sus raíces en la tradición midráshica judía, dedicada a la investigación de los textos de la Ley y los Profetas, en la que las interpretaciones de los diversos rabinos nunca era definitiva. Con los primeros cristianos el > *midrash* orientó el texto hacia Jesús como el único que abría las Escrituras y les confería un sentido decisivo (Lc. 24:45). Podemos encontrar la presencia de las Escrituras en los Evangelios en las siguientes formas: a) Citas de cumplimiento. Se trata de textos de la Escritura introducidos con una mención explícita como: «Para que se cumpliese lo dicho por el profeta»; b) Citas introducidas de manera vaga. «Sus discípulos recordaron las palabras de la Escritura dicha por...» (Jn. 2:17); c) Citas implícitas tomadas de toda la Escritura, incluso cuando no es citada.

Los evangelistas, cuando reflexionan en el misterio de la muerte del Mesías, viven en comunidades de fieles que celebran al Señor resucitado y comparten su presencia en medio de ellos. Hablan de la vida y muerte de alguien que está vivo en el momento en que escriben, por lo que cada evangelista encuentra la forma de expresar que Jesús es el Señor, conforme a las Escrituras.

V. DATACIÓN E HISTORICIDAD. La datación de los Evangelios ha ocupado los últimos doscientos años de los estudios bíblicos. Las fechas propuestas han ido fluctuando desde dataciones muy cercanas a los hechos hasta fechas bastante alejadas de ellos. La opinión más generalizada es la de que Marcos compuso su Evangelio en torno al año 70, Mateo y Lucas entre el 80-90 y Juan entre el 95-100. Últimamente tales fechas están siendo revisadas y son cada vez más los especialistas que vuelven a retrotraer la composición de los Evangelios a fechas anteriores al año 70. En la línea seguida por la investigación de Mariano Herranz y su escuela, hay datos suficientes, a la luz del testimonio de Pablo en la segunda carta a los Corintios (escrita entre los años 54 y 57), que parecen indicar que el Evangelio según Lucas era ya proclamado por todas las Iglesias; por tanto, la fecha de

composición de los Evangelios habría que retrotraerla y situarla necesariamente dentro de los diez primeros años después de la muerte y resurrección de Jesús, y muy probablemente de los cinco primeros. A esto hay que añadir los estudios de papirología del investigador Carsten Peter Thiede, para quien el papiro de Qumrán 7Q5 (al que hay que sumar el papiro Magdalen de Oxford) corresponde al Evangelio de Marcos, hipótesis propuesta anteriormente por el papirólogo español José O'Callaghan. De esta suposición se deduce que el citado Evangelio hubo de componerse bastante antes del año 68, cuando la comunidad de Qumrán fue destruida; por tanto, mucho más cerca de la vida de Jesús de lo supuesto hasta el momento. Los argumentos no parecen haber convencido a la comunidad académica, por lo que de momento habrá que seguir creyendo que los Evangelios como tales no aparecieron hasta una generación después de los sucesos que registran, circunstancia esta utilizada por críticos como Strauss, Harnack, Renan, Bauer, Drews, Robertson y otros muchos, para intentar demostrar que los Evangelios no son una fuente histórica digna de crédito, sino una serie de leyendas acerca de un personaje del que no podemos saber nada; o bien contienen simplemente la expresión de fe de las primitivas comunidades cristianas, a las que, según ellos, no les interesaba en absoluto ofrecer una visión histórica de la vida de Jesús, sino únicamente demostrar que era el Mesías esperado por el pueblo judío. Albert Schweitzer primero y Ernest Käsemann después echaron por tierra buena parte de los dogmas que los racionalistas habían aplicado al estudio de los Evangelios, demostrando, sobre todo el segundo, que hay una clara continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, imposibles de separar cuando se quiere comprender la figura de Jesús en su verdadera dimensión.

En el intervalo que va de los «testigos oculares» de la vida de Jesús a los redactores que escribieron los Evangelios no se dio un vacío absoluto. Durante todo ese tiempo la Iglesia había estado predicando y enseñando el mensaje que se encuentra conservado en los Evangelios, guiada por el testimonio de los apóstoles y otros que estuvieron cerca de nuestro Señor en los días de su ministerio. La repetición de una historia ordinaria podría ocasionar añadiduras y alteraciones sustanciales, pero no era esta una historia cualquiera o común. Era fundamental y originaria, en el sentido especial y estricto que estos términos tienen en la ciencia de las religiones. Las autoridades de Iglesia manifestaban un celo especial por su conservación fidedigna, siendo renovadas periódicamente en la liturgia de un modo literal. Véase EVANGELIOS DE LA INFANCIA, QUMRÁN.

BIBLIOGRAFÍA: U. Becker, "*Euangelion*, *euangelistés*", en *DTNI*, 11, 147-153; T.D. Bernard, *El desarrollo doctrinal de Nuevo Testamento* (México 1961); L, Bouyer, *La Biblia y el evangelio* (Barcelona 1965); José Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico* (BAC 1971); J. Carrón Pérez y J.M. García Pérez, *Cuándo fueron escritos los evangelios. El testimonio de Pablo* (EE 2002); W.D. Davies, *Aproximación al Nuevo Testamento* (Cristiandad 1979); J.A. García Muñoz, *Introducción a los Evangelios* (CEIBI/Mundo Bíblico 2002); E.F. Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento* (SLC 1980); Mariano Herranz, *Los Evangelios y la crítica histórica* (Cristiandad 1978); Id., *Huellas de arameo en los Evangelios y en la catequesis primitiva* (CN 1997); J.M. Igartúa, *Los Evangelios ante la historia* (Ediciones Acervo, Barcelona 1981); Juan Leal, *El valor histórico de los Evangelios* (AM 1999); X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967); E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Cristiandad 1975); X. Pikaza, *El Evangelio: Unidad y pluralismo* (Ed. Fundación Santa María, Madrid 1989); G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial* (EVD 1998); A. Vargas-Machuca, *Introducción a los Evangelios sinópticos* (PUC 1979); B. Vawter, *Introducción a los cuatro Evangelio* (ST 1969).

J. A. GARCÍA MUÑOZ

EVANGELIOS APÓCRIFOS. Ver APÓCRIFOS DEL NT.

EVANGELIOS CONCORDADOS

Escrito compuesto con los cuatro Evangelios para presentar el relato evangélico de forma más completa y sinóptica. La primera concordancia de los Evangelios es el *Diatessarón* de Taciano, inspirado sobre todo en el Evangelio de San Juan. Tras esta labor se encuentra la convicción de que el Evangelio de Cristo es uno (cf. Gal. 1:6-8). Los cuatro relatos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueron citados por los antiguos escritores cristianos como si perteneciesen a un solo libro, el *Evangelio*, sin hacer distinción alguna entre los escritos de los cuatro evangelistas. Es una concepción que aparece claramente en Ireneo cuando habla del «Evangelio cuadriforme», es decir, del único Evangelio que poseemos en las cuatro formas en que nos lo han transmitido los evangelistas. También Agustín habla de «los cuatro libros de un solo Evangelio» (*In Ioann. Evang. tract*. 36).

La índole cultural y literaria de cada evangelista se refleja en los distintos matices con que cada uno de ellos reviste la narración de un mismo hecho, en las circunstancias más o menos detalladas que prefieren consignar, y por supuesto, en el estilo y lenguaje. Coordinar las narraciones de los cuatro Evangelios en uno solo, conservando en lo posible todos los matices particulares que cada uno ha puesto en el relato de los mismos hechos no es siempre sencillo. Es una empresa que conlleva cierta dificultad y que muchos rechazan por la tendencia al concordismo fácil. Con todo, la concordancia de los Evangelios para uso práctico y devocional ha gozado de mucha aceptación. Véase SINÓPTICA, Cuestión.

BIBLIOGRAFÍA: C. Mcconnell, *Los Evangelios en paralelo* (CBP 2001); S. del Páramo, *Los cuatro evangelios en uno* (ST 1964); A.T. Robertson, *Una armonía de los cuatro Evangelios* (CBP 1975).

EVANGELIOS DE LA INFANCIA

Los Evangelios canónicos guardan casi un silencio absoluto en relación con la infancia de Jesús. Este vacío será llenado por los evangelios apócrifos, combinando discursos y milagros, algunos bastante extraños y poco edificantes, que en muchas ocasiones reflejan ideas populares presentes en el cristianismo primitivo. En los canónicos, las notas escuetas sobre los primeros años de Jesús sirven para anticipar el ministerio y obra del Jesús adulto. Mateo y Lucas son más teólogos que biógrafos. Como miembros de la Iglesia, escriben desde la fe y la experiencia de la Pascua, de modo que sus narraciones de la infancia de Jesús encierran toda una cristología, cuyas imágenes y símbolos son tomadas de las Escrituras y de las tradiciones bíblicas.

Al principio, el relato de la infancia de Jesús no formaba parte de la predicación apostólica. Los apóstoles proclamaban ante todo la resurrección de Jesús, ligada estrechamente a su pasión y muerte. Testigos de su vida pública, los apóstoles contaban los hechos y las palabras del Maestro a partir del bautismo de Juan hasta la ascensión. Fue solamente en tiempos posteriores cuando las iglesias quisieron conocer más de Jesús, sobre todo de su infancia (cf. Mt. 1-2; Lc. 1-2).

El Evangelio de la Infancia pertenece, por lo mismo, a los estratos más tardíos del evangelio de Mateo (redactado definitivamente hacia el año 80 d.C.) y de Lucas (redactado prob. en la década del 75 al 85 d.C.). Supone, por consiguiente, una reflexión teológica muy profunda y más desarrollada, que utiliza una hermenéutica *deráshica*, esto es, de actualización de textos antiguos.

El "Evangelio de la Infancia", tal como lo ofrece el texto canónico de Mateo, se abre con la genealogía de Jesucristo (1:1-17), seguida de cinco cuadros, cada uno explicado y justificado por un texto de las Escrituras Sagradas: «Esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho…» (cf. Mt. 1:22-23; 2:5-6, 15, 18, 23). Lo que importa no son tanto los sucesos simplemente físicos, sino la

verdad de lo sucedido como cumplimiento de la Escritura, que define el sentido de Jesús.

Se trata de un contexto artificial, pero profundamente teológico.

1. Genealogía de Jesús Mesías (1:1-17).

2. Concepción virginal de Jesús y misión de José (1:18-25).

3. Magos del Oriente adoran a Jesús (2:1-12).

4. Huida a Egipto (2:13-15).

5. Muerte de los niños de Belén (2:16-18).

6. Jesús de Nazaret (2:19-23).

Lucas dispone los relatos de la Infancia de Jesús en dos trípticos muy bien equilibrados.

Primer tríptico

1. Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista (1:5-25).

2. Anuncio de la concepción de Jesús (1:26-38).

3. María visita a Isabel (1:39-56).

Segundo tríptico

1. Nacimiento y manifestación de Juan (1:57-80).

2. Nacimiento y manifestación de Jesús (2:1-40).

3. Jesús en el Templo de Jerusalén (2:41-52).

Para la elaboración del "Evangelio de la Infancia", como para el resto de su obra, Lucas hizo investigaciones. Así lo afirma expresamente (1:1-4).

Consultó muy probablemente al apóstol Juan, quien "recibió a María como madre suya" (Jn 19, 25-27). Se sabe, por lo demás, que Lucas conoce las tradiciones joánicas.

Obtuvo informaciones posiblemente de los hermanos del Señor —particularmente de Santiago (Hch 21, 18)— y de la comunidad judeocristiana de Jerusalén.

Con toda seguridad, no pudo obtener información de testigos oculares: Zacarías e Isabel, al nacer su hijo Juan (1:7), eran ya de avanzada edad; José se supone que ya había muerto cuando Jesús comenzó su ministerio público (Mc. 3:31-32; 6:3); en cuanto a María, se presentan serias dificultades:

1. Lucas escribió su Evangelio hacia el año 75 d.C., esto es, cuando María tendría alrededor de 97 años. En efecto, habría tenido unos 16 años cuando dio a luz a Jesús, que nació hacia el año 6 antes de nuestra era. Por tanto, resulta una suma de 16 + 6 + 75 = 97 años.

2. Se podría, no obstante, rebajar un poco esta cronología, según los siguientes datos: Lucas visitó por primera vez Jerusalén el año 58, en compañía de Pablo (Hch. 21:18). Por ese tiempo María debería tener unos 80 años. Pero, aun en este caso, ¿cómo saber que ella permanecía todavía en vida y que fue consultada por Lucas?

Creemos, por consiguiente, que Lucas no pudo consultar personalmente a María; pero sí recibió informaciones que venían, en definitiva, de la misma madre de Jesús.

Lucas, ¿transmite solamente los datos de su investigación o hace obra personal? El tercer evangelista se muestra, a lo largo toda su obra, Evangelio-Hechos, como un verdadero autor. En virtud de esto, hay que responder que, al escribir la infancia de Jesús, Lucas hace una obra verdaderamente personal.

Aunque ha recibido muchos datos a lo largo de sus indagaciones, sin embargo lo que transmite no

es el reportaje material y frío de lo dicho por testigos oculares, sino su "reflexión personal". Ha reelaborado los datos, ha percibido su dimensión teológica profunda y los entrega en un esquema literario que es obra suya. Hay, pues, en Lc. 1-2 la reflexión teológica de un cristiano de la segunda generación. Su cristología responde a un estadio ya evolucionado.

El tema de la > salvación corre fuertemente a través del Evangelio lucano de la Infancia (1:69.71.77; 2:30; 3:6), igual que en Mateo (cf. 1:21). Lo mismo ocurre con el Espíritu Santo. En torno a los acontecimientos que anuncian la salvación mediante el Hijo de Dios encarnado, se concentra una manifestación abundante del Espíritu, comenzando por María, que concibe de él (Mt. 1:18, 20), y continuando con todos los que contemplan la salvación en la persona del niño recién nacido, revirtiendo así los años en que la profecía había dejado a Israel. El cielo se abre para acercarse a la tierra mediante los ángeles que anuncian la gran noticia evangélica.

Cuando María marcha a casa de su prima Isabel, esta es llena del Espíritu de Dios y la criatura que lleva en su vientre, Juan, salta de alegría ante la proximidad del día de la salvación, del cual el Señor había hablado a los padres, comenzando por Abraham (Lc. 1:19-55). Zacarías, lleno también del Espíritu, supera su mudez y saluda la salvación prometida por Dios a la «la casa de David, su siervo, como habló por boca de profetas que fueron desde el principio» (Lc. 1:70). Véase ANUNCIACIÓN, JESÚS, JOSÉ, MARÍA, NACIMIENTO VIRGINAL.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aasgaard, *La infancia de Jesús. Texto bilingüe del Evangelio del Pseudo-Tomás* (Sígueme 2009); A. del Agua, "Los evangelios de la infancia: ¿verdad histórica o verdad teológica?", *RazFe* 230 (1994) 381-399; P. Benoit, "Les récits évangéliques de l'Enfance de Jésus", en *Exégèse et Théologie*, IV, 63-94 (Cerf, París 1982); R.E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Cristiandad 1982); M. Coleridge, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2* (Almendro 2000); A. Díez Macho, *Historicidad de los evangelios de la infancia* (Fe Católica, Madrid, 1977); A. Feuillet, "Le Sauveur messianique et sa Mère dans le récits de l'enfance de Saint Matthieu et de Saint Luc. Deuxième Partie", en *Divinitas* 34 (1990) 103-150; J.M. García Pérez y M. Herranz Marco, *La infancia de Jesús según san Lucas* (EE 2006); H. Hendrickx, *Los relatos de la infancia* (SP 1984); Ch. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús. Mateo 1-2. Lucas 1-2*. Cuadernos Bíblicos 18 (EVD 1980); J. M. Ryan, "Luke's Infancy Narrative", en *BibToday* 35 (1997) 340-344; D.J. Weaver, "Rewriting the Messianic Script: Matthew's Account of the Birth of Jesús (Mt 1,1-2,23)", en *Interpretation* 54 (2000), 376-385.

S. CARRILLO ALDAY

EVANGELIOS GNÓSTICOS. Ver GNÓSTICOS, Evangelios

EVANGELIOS SINÓPTICOS

Nombre por el que se conocen los tres primeros Evangelios, a saber, Mateo, Marcos y Lucas. Se los llama «sinópticos» porque sus semejanzas pueden ser fácilmente apreciadas en una sola «ojeada de conjunto», gr. *sýnopsis*, de *syn*, «con», y *ópsesthai*, «ver». J.J. Griesbach (1745-1812) fue quien les dio este nombre, aunque Agustín había sido el primero en advertir y comentar el parecido entre los tres primeros Evangelios. A este tema dedicó su obra *De consensu evangelistarum*, donde sugiere que Mateo había sido el primero, que Marcos era una abreviación de Mateo y que Lucas era el más reciente de los Evangelios. Tal fue la respuesta que dio a una cuestión que venía siendo motivo de discusión desde los primeros días de la Iglesia. Los Sinópticos, que abarcan básicamente el mismo terreno, consideran el ministerio de Jesús casi idénticamente, muestran sorprendentes concordancias verbales y también notables diferencias. Tradicionalmente, estas últimas se han explicado en razón de la personalidad individual de cada evangelista, y las semejanzas en virtud de la persona de que tratan, a saber, Jesucristo. Así, se ha explicado que la existencia de cuatro Evangelios permite una visión múltiple de Jesús desde distintos puntos de vista. Mateo, se dice, presenta a Jesús como Rey a

los judíos; Marcos, como siervo a los romanos; Lucas, como hijo del hombre a los griegos; y Juan, como el Verbo encarnado a todos los hombres. Lo cual, sin dejar de ser cierto, no explica la cuestión sinóptica. La exégesis moderna ha puesto de manifiesto que la coincidencia es tal que no es posible otorgarle una redacción a partir de una historia que cada cual coloreó según sus motivos teológicos, sino que hubo un proceso de copia. En particular, se atribuye a Marcos la prioridad, que sería seguido, según propósitos particulares, por Mateo y Lucas. Esto se fundamenta en dos aspectos principales:

1) Los relatos de Mateo y Lucas solo coinciden entre sí cuando el orden de sus narraciones y el vocabulario empleado es igual al de Marcos.

b) El orden de las narraciones y los vocablos de Mateo y Marcos pueden coincidir frente a Lucas, y a su vez, Lucas y Marcos pueden coincidir frente a Mateo; pero Mateo y Lucas no están de acuerdo entre sí frente a Marcos, con lo que se puede concluir que Mateo y Lucas bebieron de una fuente anterior, a saber, Marcos. A la vez, hay pasajes que comparten Mateo y Lucas que no tienen base textual en Marcos, sino que remiten a una tradición diferente, llamada por los estudiosos fuente Q, a cuya reconstrucción se ha dedicado mucha atención. La exposición y la explicación de las mutuas relaciones entre los Sinópticos y la razón de sus diferencias constituyen la llamada «cuestión sinóptica» o «problema sinóptico».

Respecto a Juan, los Sinópticos tienen muy poco material en común; relatan el ministerio de Cristo en Galilea, Juan en Judea; de los 29 milagros registrados por los Sinópticos, Juan solo tiene dos. En Juan faltan los discursos públicos a las multitudes, frente a las conversaciones individuales, privadas. Aprox. el 92 % de Juan es material exclusivo. Además, los Sinópticos dan la impresión de que la actividad pública de Jesús no duró más de un año, en contraste con el Evangelio de Juan.

El encadenamiento de episodios o dichos es a veces el mismo en los tres, p.ej.: la curación del paralítico, la vocación del publicano, el banquete en su casa y el diálogo sobre el ayuno (Mt. 9:1-17 = Mc. 2:1-22 = Lc. 5:17-39).

Más frecuente es que el orden de sucesión de las unidades se dé en forma idéntica en dos de ellos: Mt. 6:14-8:21 = Mt. 14:1-16:12; y Mc. 5:1-43 = Lc. 8:25-56.

Sin embargo, a veces se observa que un mismo episodio o un mismo dicho son situados en contextos diferentes por dos de los Sinópticos (p.ej. Mt. 23:37-39 y Lc. 13:34-35) o a veces por los tres (p.ej. Mt. 7:2; Mc. 4:24; Lc. 6:38).

Dentro de las perícopas que son comunes en cuanto a tema o materia, el vocabulario y la estructura de las frases son en inmensa proporción iguales (Mt. 8:3 = Mc. 1:41= Lc. 5:13; Mt. 12:1-2 = Mc. 2:23-24 = Lc. 6:1-2).

1. *La prioridad de Marcos*. Si Marcos hubiese copiado a Lucas o Mateo, es incomprensible que hubiese dejado de lado tanto y tan rico material como el que en ellos se encuentra. Hubiera dejado de lado un 52% del Evangelio de Mateo y un 63% del Evangelio de Lucas; en cambio, Mateo contiene un 77% de Marcos y Lucas un 65%. Pero, sobre todo, el orden de Marcos es siempre seguido o por los otros dos o por uno de ellos; en cambio, no hay ningún caso en que, en cuanto a orden, concuerden Mt. y Lc. frente a Mc.

Al comparar pasajes presentes en los tres Evangelios, Mateo y Lucas concuerdan muchísimo con las palabras y fraseología de Marcos, o al menos lo hace uno de los dos; en cambio, es rarísimo que Mateo y Lucas concuerden en palabras no empleadas por Marcos.

El lenguaje de Mateo y Lucas es mucho más correcto y refinado que el de Marcos. Este último utiliza una expresión más áspera, incorrecta y llena de redundancias. Es impensable que Marcos sea el resultado de un deterioro deliberado de la redacción aceptable de Mt. o Lc.

2. *Hipótesis de la Fuente Q*. Hay unos 230 versículos en cada Evangelio de Mateo y Lucas que contienen material no marcano común entre ellos. Tienen que ver con la mayor parte de la predicación de Juan el Bautista, los detalles de la tentación de Jesús en el desierto, el Sermón de la «montaña» (Mt. 5ss) o «de la llanura» (Lc. 6ss), la curación del siervo del centurión, los enviados de Juan el Bautista encarcelado y las sentencias de Jesús sobre Juan, muchos dichos importantes de Jesús y algunas parábolas. Este material común se encuentra en contextos y un orden completamente diferentes en los dos Evangelios. El grado de semejanza entre los pasajes paralelos varía considerablemente: en algunos casos la concordancia verbal es altísima (p.ej. Mt 3:7-10 = Lc 3:7-9; Mt 11:25-27 = Lc 10:21-22); en otros, las diferencias predominan sobre las semejanzas (p.ej.: Mt 5:3-12 y Lc 6:20-23).

Ni Mt. ha conocido el Evangelio de Lc., ni Lc. el de Mt. Esta afirmación se basa esencialmente en tres argumentos:

a) Ninguno de los dos ha conocido el relato de la infancia compuesto por el otro (los dos relatos son absolutamente diferentes).

b) Si uno hubiera conocido a otro, resulta difícilmente explicable que hubieran dejado de lado tan gran cantidad de material.

c) Un estudio detenido muestra que a veces es Mt. y a veces Lc. quienes contienen un dicho en una forma que es claramente más primitiva. Por ejemplo: Mt. 7:24-27 tiene rasgos de mayor originalidad que Lc. 6:47-49 (ya que corresponde a la geografía palestinense). Lc 15:3-7 parece más primitivo que Mt 18:12-14 (la «oveja perdida» de Lc corresponde a los «pecadores» de tiempos de Jesús; en cambio la de Mt corresponde a los miembros de la comunidad cristiana que son más débiles en su fe). Esto solo es explicable si tanto Mt como Lc obtienen su material de una misma fuente, a la que cada cual le introduce ocasionalmente algunas modificaciones (como ambos hacen a menudo con Mc.); en cambio, el fenómeno es incomprensible si se supone que uno depende del otro en cuanto a la obtención de este material. Después del relato de la Tentación no hay ningún caso en que Mt. y Lc. concuerden en insertar un mismo "logion" (dicho) en el mismo punto del relato marcano. Por consiguiente, la única solución para explicar adecuadamente la sinopticidad de Mt. y Lc. es postular la existencia de una fuente —hoy desaparecida— a la que ambos hayan tenido acceso independientemente. Esta fuente postulada es designada por los autores actuales con la sigla "Q", inicial de *quelle*, que significa «fuente» en alemán.

3. *Origen del material propio de Mateo*. Al parecer, además de Marcos y Q, el autor tuvo a su disposición un documento escrito que recopilaba sentencias y parábolas. Suele designarse con la sigla "M". En cuanto a los relatos, sin descartar la posibilidad de tradiciones especiales, parecen corresponder en su mayor parte a preocupaciones teológicas y a procedimientos literarios del autor. Los elementos narrativos son escasos, pero muy característicos, p.ej.: la infancia (1-2); la resistencia del Bautista en bautizar a Jesús (3:14-15); la instalación de Jesús en Cafarnaúm (4:13-16); el resumen sobre la actividad de Jesús en Galilea (4:23-35); Pedro sobre las aguas (14:3-10); Pilatos se lava las manos (27:24-25); terremoto y resurrección de los santos (27:51b-53); todo el final no marcano del Evangelio (28:8b-20).

4. *Origen del material propio de Lucas*. Constituye el 43% del Evangelio de Lucas y contiene tanto narraciones como enseñanza. En el material narrativo se distinguen tres grupos: a) La historia de la infancia; b) una docena de relatos de importante magnitud ubicados en el curso del ministerio de Jesús, p.ej.: la resurrección del hijo de la viuda de Naím (7:11-17), el séquito femenino de Jesús (8:1-3), Marta y María (10:38-42), Zaqueo (19:1-10); c) Una serie de episodios pertenecientes al relato de la pasión y resurrección, p.ej.: Jesús ante Herodes (23:6-26); el «buen ladrón» (23:39-43); la aparición en Jerusalén (24:36-45) y la ascensión (24:50-53).

El material didáctico consiste en un número relativamente escaso de dichos y sentencias, además de dieciséis parábolas de gran importancia, p.ej. el buen samaritano, el hijo pródigo, el fariseo y el publicano.

Parece imponerse la necesidad de afirmar que el material propio de Lc perteneciente al ministerio y a la pasión de Jesús, proviene de un documento especial que suele designarse con la sigla "L"; pero está lejos de ser seguro que se trate de un documento único: es igualmente posible que estemos ante documentos o tradiciones que el autor de Lc. encontró en estado disperso. Es así precipitado concluir, del hecho de que en Lc. se pueda reconocer un relato de la pasión independiente de Mc., que L constituyera una especie de «evangelio». Véase Q, FUENTE.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (EVD 1980); Id., comps., *La investigación de los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX* (EVD 2006); X. Alegre, *Los sinópticos hoy* (Cátedra de Teología Chaminade, Madrid 1989); P. Benoit, M.E. Boismard y J.L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, 2 vols. (DDB 1975); G. Camps, "Sinóptica, Cuestión", en *EB* VI, 736-744; J. Cervantes Gabarrón, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros Evangelios con los paralelos del Evangelio de Juan* (EVD 1999); F. Gast, "El problema sinóptico", en *CBSJ* III, 11-24; A. George y P. Grelot, dirs., *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. I (Herder 1983); B. Hurault, *Sinopsis pastoral de Mateo-Marcos-Lucas-(Juan) con notas exegéticas y pastorales* (Paulinas 1980); B.J. Malina y R.L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I* (EVD 1998); E. Pascual Calvo, "Evangelios. La Tradición Sinóptica", en *GER* 9, 588-596; A. Salas, *Evangelios Sinópticos* (EVD 1984); G. Sánchez Mielgo, *Claves para leer los Evangelios sinópticos* (Entibesa, Madrid 1998); J. Scheifler, *Así nacieron los Evangelios* (Bilbao 1964); G. Sánchez Mielgo, *Claves para leer los Evangelios Sinópticos* (ESE 1998); G.Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Sígueme 1997); VV.AA., *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Cristiandad 1983); A. Vargas-Machuca, *Introducción a los Evangelios sinópticos* (PUC 1979); D. Yubero Galindo, *La formación de los Evangelios* (Madrid 1966).

A. ROPERO

EVANGELISTA

Trans. del gr. 2099 *euangelistés*, εὐαγγελιστής, pl. *euangelistaí*, εὐαγγελισταί, lit. «mensajero de lo bueno», de *eu* = «bien», *ángelos* = «mensajero». *Euángelos* es el mensajero que trae la noticia de una victoria; o también, una buena noticia de carácter político o personal. En la época helenística el término puede designar también al que anuncia un oráculo. Análogamente, el verbo *euangelízomai* significa dar o proclamar buenas noticias, y cuando se refiere a un mensajero sagrado, «anunciar».

En el NT significa predicador del Evangelio (Hch. 21:8; Ef. 4:11), que pone en claro lo distintivo de esta función en las iglesias (2 Ti. 4:5). Los misioneros son evangelistas, al ser esencialmente predicadores del Evangelio.

De esta misma palabra procede el vb. 2097 *euangelizo*, εὐαγγελίζω = «anunciar la buena noticia, predicar». En la Biblia hebrea se utiliza esta palabra como buena noticia y/o portador de buenas noticias (2 Sam. 4; 18:19-20). La buena nueva consiste en que el Reino de Dios restaurará la paz y la prosperidad para su pueblo exiliado, para los pobres y los afligidos. El judaísmo palestino supo prolongar los hermosos textos de Isaías sobre la figura del «portador de buenas noticias», del > ungido o Siervo de Yahveh, que proporcionará a los primeros cristianos un vocabulario para

presentar a Cristo anunciando la Buena Nueva.

EVANGELISTAS, Símbolos de los

A partir del siglo II se comenzó a relacionar a los cuatro evangelistas con los cuatro seres vivientes que estaban ante la presencia de Dios en la visión de > Ezequiel (Ez. 1:5-10; cf. Ap. 4:6-8), pero los autores no se ponen de acuerdo en cuanto a identificar los cuatro símbolos: león, toro, águila y hombre, con el correspondiente evangelista; así, por ejemplo, Ireneo otorga a Marcos el símbolo del águila, y a Juan el del león: «Los querubines tienen cuatro figuras diferentes y sus figuras simbolizan la actividad del Hijo de Dios. El primer animal, dice, es semejante a un león, que significa el poder, la preeminencia y realeza del Hijo de Dios; el segundo es semejante a un ternero o novillo, que dice relación al sacrificio y al sacerdote; el tercero tiene un aspecto humano, lo que evoca claramente su venida como hombre; y el cuarto es semejante a un águila volando, que indica el don del Espíritu volando sobre la Iglesia. Los Evangelios, por tanto, están en consonancia con esos seres vivos en los que se asienta Cristo Jesús» (*Adv. haer* 3, 11, 8). San Jerónimo (*Comment. in Mt*. prol.; íd., *Adv. Iovinian*., 1, 26, ; íd., *Comment. in Ez* 1, 1, hom. 4, 1), que sigue a San Ambrosio (*Exposit. In Lc*. pro.), habla de aquella aplicación que se ha hecho común en toda la Iglesia, y que ya desde fines del siglo IV es casi unánime, consistente en asignar a los evangelistas los siguientes atributos simbólicos: a Mateo, el del ángel (hombre), seguramente porque su Evangelio empieza por la genealogía humana de Jesucristo; a Marcos, el del león, porque ya en las primeras líneas nos habla de la “voz del que clama en el desierto”; a Lucas, el del toro, porque empieza con el sacrificio de Zacarías y nos traslada al lugar de los sacrificios del AT; a Juan, el del águila, porque en el sentir de san Agustín, al discípulo amado le desazona arrastrarse por la tierra, y porque hasta el seno del Padre cuando expone en el Prólogo de su Evangelio la divinidad del Logos, remontándose a aquel por quien todo fue creado. Aparecen por primera vez los símbolos de los evangelistas en el mosaico de Santa Pudenciana (Roma); más tarde vemos a los cuatro evangelistas representados en figuras humanas, con los respectivos símbolos al lado. Las representaciones más célebres de esta naturaleza son los mosaicos de San Vitale de Rávena, del siglo VI. Aparecen los cuatro evangelistas sentados en una verde campiña; tienen delante sendos libros abiertos, donde se leen sus nombres, y pupitres (*scrinia*) con recado de escribir; sobre ellos, los símbolos.

J. M. DÍAZ YANES

EVANGELIZACIÓN

Gr. 2097 *euangelízesthai*, εὐαγγελίζεσθαι, infinitivo del vb. *euangelizo*, εὐαγγελίζω, derivado del sust. 2098 *euangelion*, εὐαγγέλιον, «evangelio», que equivale a la proclamación o anuncio de Jesucristo y de su mensaje. La palabra «evangelización», que no aparece en el NT (aunque está presente en la traducción griega de la raíz verbal hb. *basar*, בשר, de Is. 61:1 en LXX; cf. Lc. 4:18), se fundamenta en el mandamiento de Jesucristo, el ejemplo de los apóstoles y la recomendación de Pablo a su discípulo Timoteo: «Haz obra de evangelista» (2 Tim. 4:5). La evangelización aparece aquí en conexión esencial con el > ministerio cristiano.

Jesucristo aparece desde el inicio de su ministerio público bajo el signo de la evangelización: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar buenas nuevas [evangelizar] a los pobres» (Lc. 4:18; cf. Is. 61:1). Es parte esencial de su función mesiánica y del anuncio del Reino de Dios (Lc. 4:43). En los Evangelios ocupa un lugar amplio e importante todo lo relacionado con

este > Reino que es preciso proclamar a todas las gentes. Para llevar a cabo esta misión, Jesús designó a doce para que estuvieran con él con vistas a la futura labor misionera de evangelización (Mt. 10:1-42; 28:16-20; Mc. 3:13; 16:14-19; Lc. 24:36-9; Jn. 20:19, 29; Hech. 1:6-11), en la que que participa toda la Iglesia. Las comunidades del NT concedieron gran importancia a la evangelización; para ello instituyeron evangelistas, conformes a los dones recibidos (Ef. 4:11; cf. 2 Tim. 4:5). Los llamados > diáconos jerosolimitanos, > Esteban, > Felipe, etc., sin descuidar sus labores prácticas, fueron ante todo evangelistas dedicados. El historiador Lucas interpreta como una bendición encubierta la gran persecución que se desató contra la Iglesia que estaba en Jerusalén, pues como resultado de ella muchos se expandieron por las regiones vecinas de Judea y de Samaria y «anduvieron anunciando la palabra» (Hch. 8:1-4). Poco a poco, y sobre todo gracias a Pablo, los judíos primero y después los gentiles recibieron el anuncio de que Jesús de Nazaret, el divino Mesías, que había sido crucificado, pero luego resucitado y sentado a la derecha del Padre, había sido constituido Señor y Salvador de cuantos creen en él y se convierten. De este modo, la evangelización de pueblos y naciones va cumpliendo la misión universal de la Iglesia, consistente en redimir, purificar y reunir en torno a Cristo un pueblo propio, «celoso de buenas obras» (Tit. 2:14).

La misión iniciada por Jesús respecto al anuncio de la proximidad del Reino de Dios continúa en la Iglesia, proclamando que es el mismo Jesús, sus palabras, sus gestos, sus obras y su martirio final, coronado por la ascensión a los cielos, lo que constituye el contenido de la buena nueva del Reino de Dios. Es «la buena nueva de Jesucristo» (Mc. 1:1). Es toda la vida humana de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte, e igualmente, iluminada la conciencia apostólica por los acontecimientos de Pascua, la preexistencia de este Jesús humano y divino, lo que sirve de fundamento a la misión evangelizadora de la Iglesia y constituye el núcleo esencial del mensaje evangélico. El Reino de Dios se hace presente mediante la predicación de Jesucristo; su palabra salvadora, sus gestos sanadores, su amor universal, se actualiza en cada ocasión que la Iglesia evangeliza. Los milagros, los exorcismos, son el Reino en acción, la victoria del poder divino sobre las fuerzas del mal. Evangelizar es hacer presente el dinamismo del Reino de Dios concretado en la persona de Jesús. Sus palabras y sus hechos, sus actitudes y sus gestos, sus opciones y sus oposiciones, orientan la evangelización de sus seguidores. Su preferencia por los excluidos, su enfrentamiento al legalismo y la autojustificación de los *justos*, señalan el camino de una nueva sociedad donde queda excluida toda discriminación social, racial o religiosa (Gal. 3:28; 5:6). Es una verdadera nueva creación de un pueblo en marcha, amenazado por la «vieja levadura» de las tradiciones y prejucios, sobre las que Jesús puso en guardia a los suyos (Mt. 16:6; Mc. 8:15; Lc. 12:1). La palabra de liberación y reconciliación entre los hombres que los misioneros y evangelistas anuncian mediante la fuerza del Espíritu (Ro. 5:11; 2 Cor. 5:18-19) se ve entorpecida por la inmadurez y el egoísmo de la viejas formas y el pecado (1 Cor. 3:3; Gal. 5:15; Stg. 2:1-4). El carácter universal de la misión evangelizadora de los apóstoles asentó desde el principio que Dios no hace acepción o distinción de personas (Hch. 10:34; cf. Ro. 2:11; Ef. 6:9), de manera que la reconciliación del pecador con Dios mediante la fe en Cristo no se reduce al espacio del ámbito privado, sino que tiene que manifestarse en la vida pública y comunitaria: «Si hacéis distinción de personas, cometéis pecado y sois reprobados por la ley como transgresores» (Stg. 2:9; cf. 1 P. 1:17). Véase ACEPCIÓN DE PERSONAS, IGLESIA, MISIÓN, KERIGMA, PREDICACIÓN, REINO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Abraham, *El arte de la evangelización* (CLIE 2000); C.E. Autrey, *La teología del evangelismo* (CBP 1967); Karl Barth, *La proclamación del Evangelio* (Sígueme 1969); Raúl Caballero Yoccou, *Comunicación del Evangelio* (FCE, Bs. As.

1976); J. Comblin, *Teología de la misión. La evangelización* (Bs. As. 1974); Juan Esquerda Bifet, *Teología de la evangelización* (BAC 1995); Id., *Diccionario de la evangelización* (BAC 1998); C. Floristán, "Evangelización", en *CFP*, 339-351; Michael Green, *La evangelización en la Iglesia primitiva* (Certeza 1979); Joan Guiteras, "Evangelización", *NDC*, 857; R.B. Kuyper, *Evangelismo Teocéntrico* (TELL 1977); John Stott y José Grau, *La evangelización y la Biblia* (EEE, Barcelona 1973); D. Valentín, "Evangelización", en *NDT*, 497-516; David Watson, *Creo en la evangelización* (Caribe 1978).

A. ROPERO

EVI

Heb. 189 *Ewí*, אֱוִי, prob. «deseoso»; Sept. *Eueí*, Εὐεί, *Euín*, Εὐίν. Uno de los cinco príncipes madianitas derrotados y muertos por los israelitas en la guerra contra la idolatría de > Baal-peor, en la que también mataron a > Balaam hijo de Beor (Nm. 31:8). Las tierras de Evi fueron entregadas después a la tribu de Rubén (Jos. 13:21).

EVIL-MERODAC

Heb. 192 *Eweyl Merodakh*, אֱוִיל מְרֹדַךְ; Sept. *Euialmarodek*, Εὐιαλμαρωδέκ, *Ulaimadákhar*, Οὐλαιμαδάχαρ. Hijo y sucesor de > Nabucodonosor, rey de Babilonia. Ascendió al trono en el año 562 a.C. y reinó solamente dos años. En el primer año de su reinado indultó a > Joaquín, rey de Judá, y lo sacó de la cárcel. Lo trató con distinción y amabilidad y lo sentó en su corte por encima de otros reyes conquistados y retenidos en Babilonia (2 R. 25:27; Jer. 52:31-34).

Su cuñado Neriglisar encabezó una conspiración contra él acusándole de violar la ley y de ser intemperante. Fue condenado a muerte en el año 560 a.C. y Neriglisar ocupó entonces el trono.

EVODIA

Gr. 2136 *Euodía*, Εὐοδία = «perfume». Cristiana de Filipos. Dañó su buena reputación al querellarse con Síntique. Pablo tuvo que exhortar a ambas a ser «de un mismo sentir en el Señor» (Fil. 4:2, 3).

EXACTOR

Heb. 5065 gral. una forma de la raíz verbal *nagats*, נגץ, «ser o venir cerca [con un propósito]», y por implicación «ser capataz, cuadrillero, opresor, exactor, cobrador [de impuestos o tributos]». Los exactores eran funcionarios de menor jerarquía en la administración egipcia, y hacían la vida muy dura a los obreros y esclavos, dada su proximidad a ellos. Con los hebreos fueron particularmente duros y exigentes en el cumplimiento de tareas forzadas (Ex. 3:7). En Job 3:18 e Is. 60:17, el mismo término *nagats* se traduce respectivamente por «ser capataz» y «ser opresores».

EXCOMUNIÓN

Del lat. *excommunicatio*. Acto por el que una persona culpable de delitos o faltas graves queda excluida temporal o permanente de una comunidad. Se practicó tanto entre los judíos como entre las primitivas comunidades cristianas. Es indicación de que algunas faltas son ofensas personales contra Dios, además de causar escándalo, disensión y divisiones en la comunidad.

1. En el judaísmo.
2. En los días de Jesús.
3. Praxis apostólica.

I. EN EL JUDAÍSMO. El Pentateuco menciona algunos pecados graves por los que se incurría en excomunión de la comunidad de Israel. Tales personas, en una imagen muy gráfica, eran «cortadas

del pueblo» (cf. Gn. 17:14; Ex. 12:15-19; 30:33-38; 31:14; Lv. 7:20, 21, 25, 27; 18:19; 20:3-18). El caso de Coré, Datán, y Abiram (Nm. 16), la maldición de Meroz (Jue. 5:23), y las medidas de Esdras contra los casados con mujeres extranjeras que persistieran en ello (Esd. 7:26; 10:8), son tomados como precedentes por los talmudistas para sus propias regulaciones al respecto. Los > esenios de Qumrán practicaban la excomunión temporal o definitiva, detallando los delitos y las penas correspondientes.

El sistema rabínico de excomunión era triple. Por una primera ofensa, el infractor estaba sujeto a la pena de *nidduy*, נִדּוּי. El ofensor era citado ante el tribunal de ancianos; si rehusaba presentarse, la sentencia era pronunciada. Entonces se le prohibía el uso del baño, de la navaja de afeitar y de la mesa fraternal; a sus conocidos se les ordenaba mantenerse alejados de él a cierta distancia. La duración de su pena era de 30 días, que se podían prolongar en caso de considerarse necesario.

Si al término de ese período el ofensor se mostraba rebelde y contumaz, se procedía a una segunda excomunión llamada *jérem*, חֵרֶם, o > anatema. En este caso, no se le permitía enseñar ni ser enseñado en compañía de otros; prestar o tomar prestado; realizar ninguna transacción comercial, excepto la necesaria para subsistir. La sentencia era prounciada por un cuerpo de diez ancianos, acompañada por una maldición solemmne, basada en la maldición de Meroz (cf. Jue. 5:23).

Por último, le seguía la *shammathá*, שַׁמְתָּא, o total exclusión de la congregación.

II. EN LOS DÍAS DE JESÚS. En el NT el caso más notorio de excomunión es el del ciego de nacimiento a quien Jesús sanó. Conminado por las autoridades a renegar de Jesús, el ciego se negó, quedando expulsado oficialmente de la sinagoga: «lo echaron fuera» (Jn. 9:34, 35). La expresión gr. aquí utilizada, *aposynágogos génetai*, ἀποσυνάγωγος γένηται y *exébalon autón exo*, ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω, se refiere sin duda a la primera excomunión o *nidduy*.

Jesús anuncia a sus seguidores que por su causa estarán expuestos a «ser expulsados de las sinagogas» (*aposynágogus*, Jn. 16:2), que para un judío representaba un grave inconveniente tanto en el plano religioso como social (cf. Jn. 9:22; 12:42; 16:2; Lc. 6:22). El miedo a esta medida es presentando en el Evangelio de Juan como razón para que algunos magistrados que creyeron en Jesús no se atrevieran a manifestarlo públicamente a causa de los fariseos, por miedo a ser expulsados de la sinagoga (*aposynágogoi*, Jn. 12:42). Jesús declara que es una bendición ser objeto de la maldición por causa del Evangelio: «Bienaventurados sois cuando los hombres os aborrecen, cuando os apartan de sí [*aphorísosin*, ἀφορίσωσιν] y os vituperan [*oneidísosin*, ὀνειδίσωσιν], y desechan vuestro nombre como si fuera malo [*ekbálosin*, ἐκβάλωσιν], por causa del Hijo del Hombre» (Lc. 6:22). Estas tres palabras definen con exactitud y precisión la separación, la maldición adicional y la exclusión final de la excomunión judía en sus tres grados: *nidduy*, *jérem*, y *shammathá*. Puesto que el decreto de excomunión fue dado por el judaísmo fariseo contra los cristianos y sus simpatizantes entre los años 70-90, se infiere que lo ocurrido posteriormente se nos cuenta como que ya hubiese tenido lugar en tiempos de Jesús.

Por los datos que Lucas aporta, sabemos que antes del año 70 los seguidores de Jesús seguían asistiendo al Templo a orar (cf. Hch. 3:1). Tenían voz en la sinagoga, podían participar de su culto y dar su punto de vista cristiano de las Escrituras sagradas, aunque ocasionara frecuentes tumultos, especialmente en el caso de Pablo. Los dirigentes judíos nunca aceptaron las reivindicaciones mesiánicas de Jesús, pero el conflicto con los discípulos del Señor se agudizó a raíz de las decisiones formales adoptadas por la Iglesia de Jerusalén respecto a la no circuncisión de los

gentiles y el visto bueno de la misión de Pablo en el mundo helénico. A partir de ese momento las posiciones se polarizaron. En un intento de salvar la identidad judía en torno a la Ley y su interpretación farisea, el cristianismo fue anatematizado como una vía imposible para los judíos de nacimiento. En su celo unificador, los dirigentes judíos pronunciaron, alrededor del año 90, la *birkath hamminim*, o «bendición de los herejes», eufemismo para designar la maldición de los disidentes. En la versión más antigua de la oración que la acompañaba rezaba así: «No haya esperanza para los apóstatas; y el poder irresistible los haga desaparecer. Los *nozrim* [nazarenos] y los *minim* [heréticos] perezcan al instante. Sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos entre los justos. Ensalzado seas tú, Eterno, nuestro Dios que aniquilas a los perversos».

II. PRAXIS APOSTÓLICA. Las comunidades cristianas primitivas, a su vez, usaron la excomunión como medida preventiva, disciplinaria y curativa, con la esperanza de que el pecador se arrepintiese antes de caer en el poder absoluto del mal. Las palabras con que Jesús concede a Pedro la potestad de «atar y desatar» (Mt. 16:19), suponen evidentemente el poder de pronunciar la excomunión y el de absolverla; potestad que recibirán el resto de los apóstoles lo mismo que Pedro (Mt. 18:18). En el caso de que un hermano ofenda a otro y se niegue a atender las amonestaciones del ofendido primero, de dos o tres hermanos después, y de la comunidad entera por último, se le considera «excomulgado», equiparado a un «gentil y publicano», que equivale al tercer grado de excomunión judía.

Pablo frecuentemente apela a su derecho apostólico a ejercitar disciplina sobre sus conversos (2 Cor. 1:23; 13:10). En dos casos utiliza esta facultad para desechar de la Iglesia al incestuoso de Corinto (1 Cor. 5:2-5) y a los infieles y blasfemos Himeneo y Alejandro, «entregados igualmente a Satanás» (1 Ti. 1:19-20). No solo en su práctica, sino también en sus preceptos Pablo ordena que no se tenga trato con los desobedientes (2 Ts. 3:14-15) y causantes de > divisiones (Ro. 16:17; cf. Gal. 5:12; 1. Ti. 6:3; Tit. 3:10). No importa la calidad y aparente autoridad suprema, casi divina, del que predica algo diferente al Evangelio apostólico: «Si nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema [*anáthema esto*, ἀνάθεμα ἔστω]» (Gal. 1:8, 9). Y en otro lugar: «Si alguno no ama al Señor, sea anatema [*anáthema*, ἀνάθεμα]» (1 Cor. 16:22), que corresponden a los dos grados judíos de excomunión *jérem* y *shammathá*.

Por su parte, en la segunda carta de Juan se ordena la excomunión de > Diótrefes y de cualquier hereje (cf. 2 Jn. 10; 3 Jn.9, 10). En las cartas a las Iglesias del Apocalipsis, se reprende a la Iglesia de Pérgamo y Tiatira por tolerar la presencia de ciertos seductores (Ap. 2:20). Véase ANATEMA, DISCIPLINA, HEREJE.

BIBLIOGRAFÍA: K. Morsdorf, “Excomunión”, en *CFT* II, 96-105.

A. ROPERO

EXÉGESIS

Gr. ἐξήγησις = «explicación, interpretación». El sustantivo *exégesis* procede del vb. griego *exegéomai*, ἐξηγέομαι, que significa «conducir paso a paso, explicar de manera detallada», y en particular, «explicar la voluntad de los dioses», en el sentido de un oráculo. En la antigua Atenas, el *exegeta* o *exegetés*, ἐξηγητής, guía o intérprete, era quien explicaba los oráculos, los sueños y los presagios, así como el que interpretaba los ritos y las costumbres.

1. Introducción.
2. Análisis del texto.
   2.1. *Contexto inmediato*.
   2.2. *Delimitación del pasaje.*
   2.3. *Determinación del texto*.
   2.4. *Sentido de las palabras (lexicografía).*
   2.5. *Análisis gramatical*.
   2.6. *Análisis histórico y cultural*.
   2.7. *Comparación intrabíblica*.
   2.8. *Importancia del contexto general*

I. INTRODUCCIÓN. En la actualidad, la exégesis se define como «la práctica de la interpretación», y pretende abarcar los pasos específicos que deben tomarse para interpretar un texto. Depende de la > hermenéutica, de donde recibe sus bases teóricas y sus metodologías. Los pasos de la exégesis delineados aquí vienen de la hermenéutica histórico-gramatical, aceptada por la mayoría de intérpretes bíblicos hoy en día.

II. ANÁLISIS DEL TEXTO. En pocas palabras, la exégesis trata del análisis del texto bíblico y su explicación basada en él. Este análisis abarca los siguientes pasos, aunque no necesariamente se aplique cada uno de ellos en todos los casos.

2.1. *Contexto inmediato*. Cada pasaje de la Biblia pertenece a un libro bíblico, con su propósito, temática, ocasión y autor. Estos aspectos introductorios ubican al lector en el texto y establecen las posibilidades interpretativas. Por ejemplo, no es probable que Amós, autor del libro veterotestamentario que lleva su nombre, explique una de las parábolas de Jesús. Tampoco lo es que el apóstol Pedro en sus escritos ataque a los filisteos, que vivieron unos siete u ocho siglos atrás. Cada uno de estos mensajes fue escrito en y para su situación particular. El sentido de cada pasaje de la Biblia depende, por lo tanto, del contexto en que fue escrito.

Se han dado muchas controversias en cuanto a los autores de la Biblia y las fechas de composición de los Escritos Sagrados. La tendencia entre los eruditos críticos ha sido afirmar que los libros bíblicos son mucho más recientes de lo que aparentan, y que no fueron escritos por los autores indicados por la tradición. Por ejemplo, en relación con el AT, Julius Wellhausen argumentó en el siglo XIX que el > Pentateuco es una redacción de cuatro escritos producidos entre 950 y 500 a.C, no una serie de libros redactados por Moisés. Aunque esta teoría todavía tiene mucha influencia hoy día, también se oyen otras voces que afirman la autoría de Moisés y la antigüedad de los libros del Pentateuco. En el caso del NT, el estudioso Barth Ehrman ha afirmado últimamente que la mayoría de los libros que lo componen fueron escritos por autores anónimos y atribuidos a figuras apostólicas. Aun así, muchos eruditos, como Ben Witherington y Mike Licona defienden la autoría tradicional de los escritos neotestamentarios.

2.2. *Delimitación del pasaje.* Antes de analizar un pasaje bíblico se deben determinar sus límites. A menudo se emplean para ello los capítulos y versículos de las ediciones al uso, pero esta práctica no es ideal porque tales divisiones son artificiales y fueron introducidas en el texto con posterioridad. Habrían de emplearse indicaciones literarias para establecer los límites de un pasaje bíblico. Muchas secciones del texto comienzan con introducciones o transiciones. En algunos casos se usa la técnica llamada *inclusio*, es decir, el empleo de términos o temas similares al principio y al

final de una unidad textual. Los autores antiguos utilizaban muy diferentes técnicas literarias para señalar el comienzo y la conclusión de un pasaje, como se constata en el texto de la Biblia. Por eso, el análisis retórico (o la crítica retórica), que considera las Escrituras a la luz de las prácticas retóricas del mundo antiguo, forma parte también de la exégesis y puede esclarecer los límites de un pasaje y contribuir a su análisis.

Más controvertido es el empleo de la crítica narrativa para analizar el desarrollo del pensamiento de un pasaje y para determinar sus límites. Se ha aplicado a relatos del AT y del NT, incluyendo los Evangelios. Aunque ha ofrecido conclusiones útiles, también se ha apuntado que puede tratarse de una imposición de ideas modernas acerca de las técnicas narrativas sobre un texto antiguo, como es el de la Biblia.

2.3. *Determinación del texto*. Los manuscritos originales de los libros bíblicos ya no existen. Por eso, corresponde a los eruditos la importante tarea de reconstruirlos en base a los muchos manuscritos disponibles hoy día. El éxito de la ciencia conocida como «crítica textual» ha sido comprobado por el hecho de que el descubrimiento de manuscritos más antiguos nunca ha cambiado significativamente esta reconstrucción. Por eso, nuestras Biblias son reproducciones fiables, aunque no perfectas, de los originales. De todos modos, en algunos pasajes puede haber variaciones textuales no resueltas por los eruditos y sobre las cuales el exegeta debe tomar una decisión. En tales casos, algunos de los principios de ciencia textual señalan que, por lo general, la versión (o «lectura») más fiable es la que procede de manuscritos más antiguos y la más original en comparación con el resto de la Biblia. Pasajes difíciles de entender tienen una alta probabilidad de ser originales por el hecho de que algunos copistas de la antigüedad quisieron eliminar dudas y armonizar las diferentes partes del texto bíblico. Las notas a pie de página en muchas ediciones españolas de la Biblia proveen información acerca de estos problemas textuales.

Se mantiene el debate sobre la calidad de los manuscritos empleados para traducir y editar el NT. Algunos toman la posición de que la familia de manuscritos denominada *Textus Receptus* es la más fiable por ser la más numerosa (por lo cual recibe también el nombre de «texto mayoritario»). Pero la mayoría de los eruditos apoyan el texto alejandrino como el más fiable. Aunque en este caso el número de sus manuscritos es menor, representa una recensión más antigua, lo que conduciría —se supone— a un menor número de errores. La gran mayoría de las traducciones de la Biblia consideran ambas familias de manuscritos, por lo menos en las notas al pie de la página. La *Reina Valera* se basa en el *Textus Receptus*, mientras que la *Nueva Versión Internacional*, más que otras traducciones, viene respaldada por el texto alejandrino.

2.4. *Sentido de las palabras (lexicografía)*. Como la Biblia fue escrita en hebreo (AT) y griego (NT), la exégesis se interesa por el sentido original de las palabras en estos idiomas. Ello es especialmente importante cuando hay diferentes interpretaciones de un pasaje basado en alguna traducción particular. Son varios los «problemas léxicos» que se presentan comúnmente. Una palabra original puede tener un sentido más sutil que el de su equivalente española, lo que puede despistar al intérprete; o puede que sea más específica. Algunos vocablos originales no pueden ser traducidos por una sola palabra, sino que requieren más bien una paráfrasis explicativa. Algunas palabras hebreas y griegas de la Biblia ostentan un sentido oscuro, prácticamente desconocido para nosotros. También se dan casos de ediciones bíblicas mal traducidas, o incluso de traducciones demasiadas arcaicas, con lo que el significado español de los términos empleados ha cambiado tanto que ya no comunican bien el sentido del original. Finalmente, se debe también considerar el contexto del uso de

una palabra en la determinación de su sentido. Por estas y otras razones, esclarecer el sentido de los vocablos de un texto es una de las tareas más importantes de la exégesis.

A mediados del siglo XX, James Barr notó el problema de lo que llamó «transferencia total ilegítima», es decir, tratar las palabras de la Biblia como si todos sus posibles sentidos se aplicaran en cada uno de sus usos. Incluso dirigió sus críticas contra algunos diccionarios del griego neotestamentario, debido a esta tendencia. Pero Barr afirmó, apoyándose en principios semánticos, que el significado de una palabra es siempre limitado a lo que quiere decir en el contexto de uso. Este principio es aceptado ya por muchos estudiosos de la Biblia, pero a nivel popular falta entenderlo y aplicarlo.

2.5. *Análisis gramatical*. Tiene en cuenta la lexicografía, pero su meta consiste en explicar las relaciones entre las palabras y particularmente el sentido que emerge de la combinación de vocablos particulares. Aunque hay muchas similitudes entre la gramática española y la de los idiomas bíblicos, también hay muchas diferencias. Los diferentes tipos de verbos, el uso de los casos, y el rango de sentido de las preposiciones constituyen importantes áreas de análisis. El análisis gramatical detallado suele llevarse a cabo por medio de un diagrama de oraciones. Es un esquema gráfico en el cual se arregla cada parte de la oración (sean palabras o frases) en una diferente línea. Estas se conectan con un sistema de signos que comunican el tipo de relación gramatical existente entre las líneas.

Nuestro entendimiento de la gramática griega ha mejorado mucho en los últimos 30 años. Un ejemplo es el tema verbal de aoristo. Anteriormente se suponía que el aoristo indicaba la manera en que ocurría la acción, en particular una sola vez, o que en el caso de una orden, la acción comenzaba a ocurrir en el momento en que se emitía, no antes. Pero hoy en día se reconoce que el aoristo se emplea, por el contrario, cuando el autor no quiere decir nada acerca de cómo sucede la acción. Es una referencia general, sin precisar nada más. Desafortunadamente, la explicación equivocada del aoristo continúa difundiéndose en muchos sermones y libros.

2.6. *Análisis histórico y cultural*. La Biblia fue escrita en un mundo históricamente distinto del nuestro, y culturalmente muy diferente. Por eso la exégesis incluye también la consideración del texto a la luz de estos datos. El contexto histórico se refiere a los hechos contemporáneos del escritor, como por ejemplo la realidad política o religiosa, pero también a los eventos previos que marcaron esa época. Deben considerarse no solo los datos históricos, sino también la evidencia de la probabilidad de su impacto sobre el texto estudiado. El contexto cultural trata sobre las presuposiciones, prácticas y realidades materiales de las personas que vivían en esa época. La Biblia no enfoca una sola realidad cultural o histórica, sino muchas diferentes. Por eso se debe ubicar cada pasaje bíblico en su situación histórica y cultural particulares.

En relación con el NT ha habido mucha discusión sobre «la nueva perspectiva sobre Pablo», iniciada por el erudito inglés James Dunn, en la cual se interpretan los escritos del Apóstol a la luz de lo que sabemos del contexto judío, y particularmente el movimiento de los fariseos. En cuanto a la Epístola a los Romanos, esta perspectiva afirmaría que el tema de la justificación en el pensamiento de Pablo incluye una dimensión social, pues es por medio de esta doctrina que él ataca el egoísmo cultural judío y abre la gracia de Dios a gentes de todas las culturas. Muchos han rechazado esta perspectiva, pues parecería apoyarse demasiado en información extrabíblica. En relación con el AT, el estadounidense John Walton es conocido por su postura acerca de que el relato de la creación en Génesis debe ser leído a la luz del horizonte conceptual del mundo antiguo en el que vio la luz.

Tomado así, no tiene nada que ver con la cuestión de teoría evolucionista y no toca un tema científico, sino que enseña que Dios estableció la función de todo cuanto existe. El pasaje, dice Walton, no dice nada acerca da la producción material del universo, pues esa no fue una cuestión planteada en el mundo antiguo. Ni que decir tiene que muchos discrepan de este punto de vista.

2.7. *Comparación intrabíblica.* La determinación del sentido de un pasaje depende primordialmente de lo que dice el pasaje en sí, pero también debe parangonarse con lo que enseña el resto de la Biblia. Esto surge de la convicción teológica de que la Biblia en su totalidad es inspirada y que su mensaje es consistente. Al verse una aparente contradicción entre dos pasajes bíblicos, quedan dos posibilidades: o bien hemos malentendido uno de ellos, o tal vez los dos. La tarea del exegeta es volver a los pasajes en cuestión y analizarlos nuevamente. Así, la exégesis lleva al intérprete a nuevas conclusiones y síntesis, que también incidirán en la teología. Bajo esta temática caería también el estudio de las citas intertextuales de la Biblia. Primordialmente se trata de las citas del AT en el NT, pero también deben incluirse las muchas citas del AT entre sus propios libros. Ayudan a establecer los métodos interpretativos que empleaban los autores de la Biblia, y también sirven, en el caso del NT, para establecer lo que es una interpretación particularmente cristiana del AT. En cuanto a las citas del AT en el NT, se ha cuestionado si son siempre fieles al contexto veterotestamentario. Algunos eruditos han postulado que son muchas las citas del AT en el NT empleadas fuera de contexto, o solo por su impacto retórico. Otros afirman que un análisis cuidadoso de esas citas y su contexto en el AT lleva a la conclusión de que los autores del NT emplearon el AT en una manera consistente con su propia hermenéutica, y que el estudio del AT esclarece el significado de los pasajes neotestestamentarios en donde se cita.

2.8. *Importancia del contexto general.* Atender al contexto es un principio de exégesis que se aplica a todos los niveles. El sentido de las palabras depende del conjunto en que se encuentran. El pasaje mismo también se encuentra en un contexto particular que ayuda a precisar su sentido. El libro bíblico, su autor y su temática, proveen también información contextual, tanto como el propio trasfondo histórico. Al fin y al cabo, la Biblia misma es el contexto exegético más amplio. Ignorar esta dinámica contextual constituye uno de los errores más comunes en la exégesis. Véase ALEGORÍA, HERMENÉUTICA, INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA, TEXTO BÍBLICO, VERSIONES.

BIBLIOGRAFÍA: F. Bovon y G. Rouillir, eds., *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (Aurora 1978); C. Buzzetti, “Exégesis y hermenéutica”, en *DTI* II, 468-490; D.A. Carson, *Falacias exegéticas* (CLIE 2012); J.M. Casciaro Ramírez, “Exégesis bíblica”, en *GER* 9, 627-635; G. Fee y D. Stewart, *La lectura eficaz de la Biblia* (Vida 1985); R. Haskell, *Hermenéutica: interpretación eficaz hoy* (CLIE 2009); R. Krüger, S. Croatto y N.O. Míguez, *Métodos exegéticos* (ISEDET, Bs. As. 1996); N. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología* (Salamanca 1969); B. Maggioni, “Exégesis”, en *DTI* II, 455-467. Íd., “Exégesis bíblica”, en *NDTB*, 620-632; J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Herder 1974); W. Zimmermann, *Métodos histórico-críticos en el NT* (BAC 1969).

R. HASKELL

EXILIO

Heb. *goleh*, גֹּלֶה = «cautivo transportado». Esta palabra no aparece en el texto bíblico; la más parecida es cuanto a significado es *tsoeh*, צֹעֶה = «cautivo en exilio» (cf. Is. 51:14). Como pena judicial, consiste en expulsar a una persona del lugar donde vive, temporal o definitivamente. No se tienen noticias de que se aplicase esta pena en Israel.

Pero en general, se da este nombre a la deportación del pueblo hebreo en Mesopotamia, cuando

los habitantes del reino del Norte, Israel, primero, y los del Sur, Judá, después, fueron derrotados y obligados a emigrar a las regiones a donde los deportaron sus conquistadores. Véase CAUTIVIDAD, DIÁSPORA.

ÉXODO

Acontecimiento central de la historia y religión judía, generalmente referido con la frase a modo de estribillo: «Yahveh sacó a los hijos de Israel de la tierra de Egipto» (*hotsí Yhwh eth bené Yisrael meérets Mitsráyim*, ה צִיא יְהָ ה אֶת־ ְנֵי ׂ ְ רָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, Ex. 12:51), a la que a menudo se añade la precisión: «con mano poderosa y brazo extendido» (*beyad jazaqah ubizeroa netuyah*, ְיָד חֲזָקָה בִזְרֹעַ נְט יָה, Dt. 26:8), para expresar la intervención milagrosa de la providencia divina. Sin duda es la confesión de fe original de Israel y la expresión más antigua y genuina de su modo de expresar la relación de Yahveh con el pueblo elegido.

Desde el punto de vista histórico, resulta que cuando se quiere conocer más detalles sobre el acontecimiento del éxodo el investigador se topa con información muy escasa de parte de los textos bíblicos, sumado al hecho que estos tienen más un interés teológico que la precisión histórica moderna que los lectores actuales qusieran. Tampoco existen referencias extra-bíblicas que permitan ubicar este hecho histórico en el marco de la historia de Egipto.

Así los investigadores han propuesto tomar la referencia de 1 R. 6:1 como punto de partida. Este texto sitúa la construcción del templo de Jerusalén 480 años después de la salida de Egipto, situando el éxodo hacia el año 1446 a.C., cuando Tutmosis III gobernaba Egipto. Otros más bien la sitúan hacia el 1250 a.C. bajo el reinado de Ramsés II, tomando en cuenta la mención de la construcción de Ramsés en Gn. 47:11 y Ex. 1:11; 12:37. Sin embargo, no hay dudas que Israel ya se encontraba en Canaán hacia 1209 a.C., pues aparece en la estela de Merneptaj, sucesor de Ramsés II mencionado como pueblo junto con las ciudades de Escalón, Guézer y Nanoam.

Esta escasez de información histórica, sin embargo no ha impedido que el éxodo se haya convertido en uno de los aspectos centrales de la fe de Israel. Varios Salmos recrean poéticamente este acontecimiento fundacional (p.ej. Sal. 114, 136); de hecho, de una manera u otra, toda la Escritura recapitula los incidentes y el sentido del suceso que marcó definitivamente el carácter y sentido de Israel.

El relato del cruce del mar y el cántico de Ex 15 lo equiparan a un evento de dimensiones cósmicas (cf. Sal. 74:13-14). Es más, Egipto y el faraón, como poder opresor se describen en Is. 27:1; 30:7; Jer. 46:7-8; Ez. 29:3-5; 32:2-8 como el monstruo del caos. Su destrucción, es la liberación de Israel y con ello la entronización de Dios (Ex. 15:18).

La liberación del pueblo de la opresión egipcia alcanza a definir la identidad misma de Dios: «Yo soy Yahveh, tu Dios, que te saqué del país de Egipto, de casa de servidumbre» (Ex. 20:1) y que sirve de fundamento a la alianza del Sinaí de Israel con su pueblo y todo el cuerpo legal del Pentateuco. La vida cultual y social de Israel se sostiene y se justifica de esta experiencia histórica, de ser un pueblo que ha sido salvado de la servidumbre egipcia para servir a Yahveh, su Dios. Ejemplos, específicos de esto se puede ver en el buen trato al inmigrante en Ex. 23:9; o la prohibición de convertir a un/a israelita en esclavo (Lv. 24:42-43). También los profetas recuerdan una y otra vez la experiencia del éxodo como memoria y exigencia de justicia Am. 2:10, Mi. 6:3, etc.).

Pero la liberación de Egipto no es sólo memoria, sino también esperanza. Cada nueva opresión,

trae a la memoria la fe en el Dios que libera. Is. 43:16-21, por ejemplo, comunica a los exiliados en Babilonia, un nuevo hecho salvífico de parte de Dios, los ahora oprimidos en Babilonia serán igualmente liberados, como lo fueron sus ancestros de Egipto. Véase ÉXODO, Libro del.

BIBLIOGRAFÍA: E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (John Knox Press, Richmond 1973).

D. BAROLÍN

ÉXODO, Libro del

Título del segundo libro del Pentateuco. En el canon hebreo se titula *Weelleh shemoth*, וְאֵ ֶה ְ מ ת, o de manera abrevida *Shemoth*, ְ מ ת = «nombres», por la antigua costumbre de titular un texto extenso con la primera palabra significativa que aparecía en él. La LXX y la tradición cristiana lo titulan Éxodo, gr. *Éxodos*, Ἔξοδος = «salida», por su contenido central; Vulg. *Exodus*.

1. Introducción.
2. Autor y fecha.
3. La historia y los relatos del Éxodo.
4. Moisés.
    4.1. *Relato de vocación de Moisés*.
5. Contenido.
    5.1. Israel en Egipto: 1:1-12:36.
        5.1.1. *La vida de Moisés*.
        5.1.2. *Las diez plagas de Egipto*.
    5.2. Recorrido de Egipto al Sinaí: 12:37-18:27).
        5.2.1. *Canto de Moisés y de María*.
        5.2.3. *Creación del sistema judicial: 18:13-27*.
    5.3. Campamento en el Sinaí: 19:1-40:38.
        5.3.1. *Construcción de la Morada*.
        5.3.2. *El becerro de oro*.
6. Teología del Éxodo: el Dios que libera.

I. INTRODUCCIÓN. El libro del Éxodo narra el período que va desde el comienzo de la esclavitud en Egipto hasta la construcción de la tienda que hará funciones de templo en el desierto; esto sucede durante el tiempo en que Israel mora al pie del monte Sinaí, lugar donde Moisés recibe la Ley. El libro dedica su primera mitad a contar cómo se llegó a la esclavitud y luego cómo se desarrollan todas las acciones que conducen a la liberación y posteriormente a la llegada al monte Sinaí. Continúa con la recepción de las leyes, que comienzan con los Diez Mandamientos, seguidos de una colección conocida como el Código de la Alianza. Luego se suceden las instrucciones para construir la tienda, y con posterioridad a la narración de su construcción, relatos entre los cuales se ubica el de la erección y adoración de un ídolo con forma de becerro y elaborado con oro. El libro concluye cuando Yahveh ingresa en la tienda y de esa manera confirma que la acepta como lugar para su morada. La lectura de Éxodo debe siempre recordar que forma parte de una obra mayor (el Pentateuco) y que aunque tiene cierta autonomía temática, no deja de dar y recibir sentido en esa estructura literaria en la que se incluye.

El libro del Éxodo, hasta el capítulo 19, se presenta como continuación de los relatos de tipo

histórico del Génesis. A partir de ahí se pasa a textos legales y descriptivos hasta el final de la obra con excepción de los capítulos 32-34, que contienen un importante relato. Desde el cap. 20 se instala el lenguaje legal de manera casi exclusiva, que continuará hasta Nm 10, donde se narra la partida del monte Sinaí para internarse en el desierto de camino a Canaán. El paso de un género a otro, lejos de ser un simple cambio de fuente literaria, es una bisagra que convoca a la hermenéutica para dilucidar su articulación.

II. AUTOR Y FECHA. La composición del Éxodo es compleja y no responde a la tarea de un solo autor. Aunque es difícil identificar en este libro las llamadas tradiciones yahvistas y elohístas, es evidente que varias de sus más interesantes narraciones provienen de fuentes anteriores a su redacción actual. A partir del cap. 6 toda mención de Dios es a través del nombre Yahveh, que al haber sido revelado en 3:14 puede ahora utilizarse en cualquier narración. Es verdad que antes de 3:14 ya se había mencionado y era conocido, pero desde el punto de vista narrativo, y hasta que el nombre no es revelado por Dios, ha de permanecer secreto y obrar como si fuera desconocido. Contribuyen en gran proporción a esta obra los textos de origen sacerdotal. A esta tradición corresponden los caps. 6:1-7:7; 12; porciones del 14 y las instrucciones para la construcción de la tienda y su confección (25-31 y 35-40). Dada esta fragmentación, no se puede hablar de un autor, sino de una tarea de redacción sobre la base de documentos previos.

Lo mismo señalado para el Pentateuco es lo que podemos decir respecto a la fecha de composición del Éxodo. Si bien hay textos muy antiguos, como el canto de Moisés y Miriam (cap. 15), se combinan con narraciones más recientes e incluso con textos que pueden considerarse de fecha muy posterior, como por ejemplo los relativos a la tienda, que son probablemente del período postexílico tardío. En su calidad de parte integrante del Pentateuco, no posee una fecha propia, sino que nace junto a la obra de la que forma parte. El libro del Éxodo es producto de aquella fusión de textos que se operó entre el s. VI y el III a.C.

III. LA HISTORIA Y LOS RELATOS DEL ÉXODO. La arqueología y la exégesis bíblica del s. XIX y de mediados del s. XX mostraron una gran confianza en la cercanía entre lo que los textos narran con los hechos históricos tal como habían sucedido. Se ha llamado «maximalista» a esa corriente porque considera que hay un máximo de veracidad en las narraciones. Dentro de ese esquema, los hechos narrados en nuestro libro debieron ocurrir en torno al s. XIII a.C., época en la cual desde el punto de vista cultural finalizaba la Edad del Bronce para comenzar la del Hierro. Se suele postular como fecha el período entre los años 1280-1230, cuando gobernaban en Egipto los faraones Ramsés, Setos y Mernepta. De este último disponemos de una *stella* —bloque de piedra tallada donde se grababa la historia de batallas y eventos importantes— en la que encontramos la descripción de su campaña en Canaán y la mención de Israel más antigua fuera de la Biblia. Allí se dice que el faraón Mernepta en su campaña conquistó y destruyó diversos pueblos: «Israel, quedó devastado; nada queda de su simiente». Lo que la *stella de Mernepta* prueba es que para esa fecha ya existía en Canaán un pueblo llamado Israel, pero nada nos dice sobre la religión que profesaban ni sobre su condición social.

A partir de los años 1980 se produjo un doble movimiento en la investigación bíblica: por un lado, la disciplina arqueológica fue reconociendo sus limitaciones respecto a reconstruir el pasado en sus detalles y hechos puntuales. Como resultado del reconocimiento de esta limitación, pudo expandir sus conclusiones en cuanto a la descripción de las sociedades del pasado en términos más globales, y por consiguiente, hacer sus afirmaciones más útiles para el historiador. Esto dio paso a lo que se

llama escuela «minimalista», pues reduce en buena parte la confiabilidad de las narraciones respecto a la historia fáctica. Por otro lado, entre los estudiosos de la Biblia el creciente interés en el texto y en sus relaciones literarias internas liberó al intérprete de la necesidad de ratificar con pruebas arqueológicas e históricas sus observaciones y conclusiones. Ambas tendencias coadyuvaron para que el foco de preocupación pasara de buscar verificar con la arqueología los hechos narrados en la Biblia a que se valoraran los textos como tales sin necesidad de probar su historicidad. Esto ha sido de gran beneficio para la arqueología y para los estudios bíblicos.

Desde el punto de vista histórico, los relatos sobre la esclavitud de Israel en Egipto no han podido ser confirmados por fuentes egipcias. En ellas nunca se menciona la existencia de israelitas que residan en Egipto ni la huida masiva de esclavos. De la estancia en el Sinaí no ha sido posible identificar con certeza el monte en el cual se desarrollaron los hechos. Y los textos legales, que sin duda recopilan leyes heredadas de generación en generación, reflejan la situación de un pueblo sedentario que construye altares permanentes (20:24-26), tiene viviendas estables (22:2), viñas y campos (22:5), y un templo (23:19). Es decir, que no coincide con el escenario del desierto donde se reciben las tablas y con la condición de prófugos del país donde residían hasta hacía pocos meses. Todo indica que el contexto de la confección del Éxodo es el Israel ya asentado en Canaán.

IV. MOISÉS. El nombre de *Moisés* es egipcio. Hay varios faraones con nombres similares o parecidos como Tutmoses, Ramoses o Ramsés. Es notable que al huir Moisés a Madián, los primeros con quienes se encuentra lo reconocen como egipcio (2:19), lo que no debería extrañarnos, pues no solo su nombre, sino también la lengua que hablaría a la perfección y sus propias vestimentas lo identificarían de esa manera. Por otro lado, el relato del nacimiento e infancia de Moisés tiene paralelos acádicos en la leyenda de > Sargón, monarca fundador de la dinastía de Acad y que gobernó en torno al año 2300 a.C. Cuenta que, cuando niño, Sargón fue arrojado por su madre al Éufrates en una canasta para ser rescatado por una diosa que lo hizo su amante. La leyenda sobre Sargón es distinta en varios puntos, pero sin duda que influyó en la creación del relato sobre la exposición de Moisés.

Lo cierto es que fuera de los textos bíblicos no hay mención de Moisés en ninguna otra fuente antigua. Podría esperarse que un dirigente de tal magnitud, como lo describe el Pentateuco —que le dedica cuatro de sus cinco libros—, trascendiera las fronteras de su propio pueblo; pero en concreto no parece haber sido así. La historicidad de Moisés no es un dato que podamos afirmar ni que surge con claridad luego de un estudio de los textos.

Dicho esto, es menester añadir que el tipo de narraciones legendarias que nutren Éxodo 1-19 suelen en todas la culturas tener un núcleo histórico en que se originan. Es problemático asumir que unos relatos tan complejos y detallados hayan surgido de la imaginación de un autor para luego presentarlos como históricos. Es más razonable pensar que detrás de ellos se ocultan memorias ancestrales cristalizadas en los textos que conforman nuestro canon. Pero también es cierto que la comprensión del mensaje no se construye en relación con los eventos históricos que pudieran estar detrás de los relatos —y que nos son en su mayoría esquivos—, sino en la comprensión de que son testimonios de una experiencia de fe que a criterio de la comunidad merecieron ser rescatados. Si perduraron es porque se les reconoció capacidad de transmitir esa fe en un contexto distinto del cual surgieron.

4. 1. *Relato de vocación de Moisés*. La narración en la que Dios se revela ante Moisés evoca los relatos de vocación de los profetas. Esto es debido a la intención del Pentateuco de asimilar su figura

a la de quienes fueron los comunicadores de la Palabra de Dios por excelencia y gozaron del más alto prestigio en el período postexílico, cuando se plasmaron estas historias. En Dt 34:10 se dice de él luego de su muerte: «Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés».

En la construcción literaria de los relatos de vocación, Dios llama al profeta y este pone excusas para eludir el llamado. En un segundo momento Dios responde a esas excusas y el profeta culmina por aceptar la misión para la que es convocado (cf. Is. 6:1-13; Jer. 1:4-10). Al comparar el relato de Moisés con estos últimos, lo primero que surge es la extensión mayor del de Moisés, que abarca casi dos capítulos (3:1-4:17), y lo segundo es que las objeciones de Moisés se multiplican hasta llegar a ser cinco, caso único de este tipo en todo el Antiguo Testamento. Lo tercero es que en el centro del relato (3:16-22) se intercala en boca de Yahveh un resumen del proyecto de liberación. Es significativo que sea luego de revelar su identidad cuando Dios presenta su proyecto de liberación. El proceso que se propone desarrollar supone un Dios cercano, con el que se puede hablar y dialogar. Por eso, no debe extrañarnos que este relato de vocación se construya como un diálogo e incluso como una discusión entre Dios y Moisés. Desde el punto de vista hermenéutico, presentar el plan de liberación tiene como fin clarificar aquello a lo que Moisés es llamado; y al colocarlo en el centro del diálogo, le otorga a la liberación de la esclavitud y al proyecto de posesión de la tierra el papel más importante de la escena.

V. CONTENIDO. La estructura literaria del Éxodo se organiza a partir de los escenarios geográficos donde se desarrollan los hechos. Dentro de ello, la sección correspondiente al desierto está organizada de acuerdo al modelo del itinerario que ya mencionamos y que detallaremos más adelante. Conforme a esta propuesta, distinguimos en la obra tres escenarios geográficos:

I. Israel en Egipto (1:1-12:36)

II. Recorrido de Egipto al Sinaí (12:37-18:27)

III. Campamento en el Sinaí (19:1-40:38)

1. Israel en Egipto: 1:1-12:36. La obra comienza con un prólogo (1:1-7) que actúa como bisagra para vincular lo que sigue con la narración del Génesis. Los vínculos son marcados por varios datos como la mención de que los israelitas «llegaron a Egipto», la separación de José de la lista de sus hermanos —lo que supone que el lector conoce la historia anterior—, y en la insinuación sobre el cumplimiento de la promesa dada a Abraham de que devendría padre de un pueblo numeroso. Es también un vínculo con la narración que la precede el hecho de mencionar que eran setenta los descendientes de Jacob. A la vez este prólogo cumple el papel de abrir a una nueva etapa al señalar que todos murieron, y que los israelitas, de ser setenta personas, pasaron a ser una multitud. Es llamativo que al anotar los hijos de Jacob que fueron a Egipto con él se enumeren agrupándolos en cuatro grupos que corresponden a sus madres: primero se mencionan los seis hijos de Lea, luego uno de Raquel —ya que José no viajó con Jacob, pues ya estaba en Egipto—, luego los dos de Bilha y finalmente los dos de Zilpa. Hacerlo de esta manera adelanta el papel central que tendrán las mujeres en la historia de Moisés. Cuando el faraón busque acabar con todos los niños hebreos, serán las mujeres las que llevarán la oposición al rey a su máxima expresión. Luego del fracaso de las primeras acciones represivas, el faraón buscará perfeccionar su estrategia para exterminar a los israelitas. Al no poder detener los embarazos a través del debilitamiento de los varones, intentará matar a los niños en el momento de nacer y dará a las parteras instrucciones precisas de exterminar a los varones en el mismo momento del nacimiento. Es notable cómo las parteras van a desafiar la orden del hombre más poderoso de la tierra, y van a mentirle sobre la razón por la cual no pueden

ejecutar la orden. Ellas inician el proceso de liberación al revelarse contra una orden injusta y cruel. No lo hacen oponiendo al faraón un poder igual o más fuerte —eso hubiera sido imposible y quizás suicida—, sino a través de la astucia de argumentar que las mujeres hebreas son más salvajes y dan a luz como los animales, sin necesidad de parteras. Al deseo de muerte de los poderosos las mujeres oponen su vocación de vida y su voluntad de proteger a los niños (1:15-22).

La escena siguiente muestra a un faraón que ya no tolera más fracasos y recurre a una estrategia final. La orden ahora es dada a todo egipcio y consiste en arrojar al Nilo a cada niño varón hebreo. Desde la estrategia inicial de endurecer las condiciones de trabajo de los padres hasta la instrucción de arrojar al río a los hijos se ha recorrido un camino que va del miedo al extranjero y el deseo de detener su expansión a la voluntad de genocidio. La narración muestra una profunda realidad del espíritu humano al hacer evidente la contradicción de ver cómo la crueldad no tiene límites cuando se trata de defender las condiciones sociales que permiten dominar y sacar provecho del trabajo del prójimo, al mismo tiempo que muestra la solidaridad de otros que arriesgan su vida por defender la ajena.

1. *La vida de Moisés*. Moisés nace en el peor momento. El faraón acaba de decretar el asesinato de todos los niños varones hebreos y él será uno de ellos. Por eso llama la atención que a la angustia creada en el lector por la definitiva condena a muerte de todo niño hebreo en 1:22 le suceda el anuncio increíble de que una pareja busca casarse. El género literario continúa siendo la leyenda, pero en este caso se hacen más nítidos sus características y énfasis al poner en el centro el motivo del héroe y dejar que el resto de los personajes giren en torno a él con un papel secundario. Leer el pasaje en esta perspectiva permite ir hacia su tema central y evita perderse en cuestiones que no hacen al interés del relato. De este modo, las aparentes ingenuidades de la narración se explican por el género al que pertenecen. Que la madre deje al niño en el lugar donde se acostumbra a bañar la hija del faraón; que su hermana pueda hablar con la princesa y sugerirle acciones; que esta acepte sin dilación al niño y busque una mujer hebrea para criarlo; y finalmente, que se la presente hablando en hebreo, la lengua de los esclavos, son algunos de los detalles que muestran hasta qué punto la narración no pretende convencernos de la historicidad de los hechos, sino que su intención es decir algo esencial sobre el personaje central.

La historia del nacimiento de Moisés tiene como fin dar un origen particular a quien será el encargado de guiar al pueblo en el camino de la liberación. Su historia lo emparenta —como mencionamos más arriba— con los antiguos héroes políticos y militares de la región, pero también marca la diferencia con ellos. En este caso no es un plebeyo que accede al poder real como sucede con Sargón, sino alguien criado en la corte que descenderá de clase social para unirse a su pueblo. Todo el relato posterior a su vocación será una puja entre Dios y el faraón que se pondrá en escena en la sucesión de las plagas.

2. *Las diez plagas de Egipto*. Los capítulos del 7 al 12 están dedicados a las plagas. Pocos relatos ocupan tanto espacio, y eso destaca el valor que para la fe de Israel estos hechos tenían. Las plagas se presentan en tres grupos de tres (primera a tercera 7:14-8:15; cuarta a sexta 8:16.9:12; séptima a novena 9:13-10:29) y dejan la décima como remate final. Cada tríada posee una tensión que es mayor en las primeras plagas y menor en las terceras. La séptima —que es la primera de la tercera serie— parece ser la más violenta, cosa coherente con este esquema donde cada serie es más fuerte que la anterior y cada primera plaga más fuerte que las dos siguientes. A la vez la primera y novena, que se ubican en los extremos, son las más explícitas respecto al ataque con elementos que aluden a las

divinidades egipcias, en estos casos sangre y tinieblas. La derrota de los dioses egipcios por Yahveh se sugiere al comienzo en la primera plaga y se confirma al final con la última, a la vez que se dice que en el primer caso los magos egipcios pudieron reproducir el fenómeno, pero en el último su actuación ya ha quedado fuera de la narración.

Es importante observar los diversos recursos literarios que están en juego para dar fuerza a las imágenes. Hay actos simbólicos como extender la mano, golpear con el bastón, elevar los brazos al cielo, arrojar ceniza, etc. Su sentido consiste en que a través de gestos u objetos se abre la puerta a un fenómeno que se efectúa en la historia, pero completa su significado en una dimensión más profunda de la realidad. Cada apertura a una plaga se logra a partir de determinado gesto, lo cual le da a los hechos un clima ceremonioso y casi ritual, y hace que las plagas sean concebidas como actos de Dios y no como fenómenos propios de la naturaleza. Esto se refuerza con una construcción de sentido impreso en la narración. Parece notable que se hayan elegido fenómenos que pueden confundirse con situaciones naturales, pero se los ha dimensionado de manera cósmica. Cada una de las plagas es una forma superlativa e impensable de un fenómeno natural. El equilibrio natural que impide que las ranas invadan la tierra o que las moscas se multipliquen al infinito queda suprimido y la tierra padece el ataque de fuerzas desatadas. Aun la muerte de los primogénitos tiene esa característica de fenómeno natural llevado a un punto superlativo. Es obvio que en cualquier casa podía morir un joven primogénito por causas normales de la época, pero que todos murieran en la misma noche es impensable y por lo tanto señala hacia lo trascendente e inexplicable. Que los magos egipcios en lugar de revertir las plagas las reproduzcan (7:11.22; 8:2) solo tiene sentido si se lo lee como una radicalización del salvajismo de las fuerzas desatadas. No interesa al relato que se detengan las plagas —lo que sería deseable si se tratara del plano histórico, a fin de aliviar el dolor—, sino mostrar que ellos también pueden crear el mismo caos. El incremento de la fuerza de cada plaga hace que puedan hacer esto solo en las dos primeras, ya que luego quedarán superados por el mismo devenir de los hechos.

Como un golpe que antecede al que significará la derrota final, la plaga de las tinieblas simboliza el triunfo del Dios de los esclavos sobre el dios solar egipcio, y con él se prepara el relato para la décima plaga, que no es de la misma naturaleza que el resto. Allí se concentrarán y resolverán elementos embrionarios de las primeras. La tensión acumulada por tres sucesivas series donde la última lleva la narración hacia un instante inminente y catastrófico, no deriva en un final apresurado, sino más bien conduce a un momento que será sabiamente demorado. Por esta razón, la décima plaga está enmarcada por textos litúrgicos que le dan una dimensión trascendente y la posicionan más de cara al futuro que al presente. La muerte de los primogénitos señalará el punto máximo de demostración de la soberanía de Dios sobre la vida y la muerte. Lo que está en juego es el nacimiento de un pueblo que abandonará la esclavitud para encarar la vida en libertad.

5.2. En el camino del desierto: 12:37-18:27. La sección que sigue tiene su correlato en Nm. 10-22, donde vuelve Israel a enfrentar el desierto luego de su estancia al pie del monte Sinaí. Para el caso de Ex. 12-18 son siete etapas en las cuales suceden hechos de todo tipo, desde la persecución egipcia hasta milagros naturales. El narrador utiliza la estructura llamada «de itinerario» para ir desgranando diversos sucesos y situaciones particulares. Así, cada etapa está bien delimitada, comienza con una expresión como «partieron de tal lugar…», que en ocasiones va acompañada de «y acamparon en tal otro lugar», pero ese esquema no es consistente y a veces la información se pospone o está combinada con otros datos.

En el camino del desierto van a suceder varias situaciones que prepararán la estancia en el Sinaí. Los hechos descritos no son una mera narración de eventos casuales, sino que responden a una cuidadosa construcción literaria que sienta las bases teológicas para lo que habrá de venir. A medida que se avanza en el itinerario, se van acumulando experiencias que conducirán a la recepción de la Ley. Podemos observar que la unidad comienza con indicaciones de orden litúrgico (12:43-13:16) que presentan eventos donde la acción de Dios protege la vida del pueblo. Así sucede con el milagro del mar (14:15-31), con el envío de codornices y maná (16:13-36), y con la provisión milagrosa de agua en el desierto (17:1-7). Esto va entrelazado con más indicaciones litúrgicas y legales, como son la institución del sábado en 16:22-30 y la construcción de un altar en 17:15, luego de vencer en la batalla contra los amalecitas.

2.1. *Canto de Moisés y de María*. El cap. 15 consiste en el llamado Canto de Moisés (15:1-18) y el Canto de María (15:21). Ambos podrían considerarse como un solo canto «de Moisés y María», en especial al tener en cuenta que 15:21 es repetición de 15:1. Sin embargo, la división en prosa entre ambos textos (15:19-20) supone que no se buscó unirlos, sino más bien distinguir uno del otro. Al igual que Jue 4 y 5, donde un relato en prosa se canta a continuación en un poema, aquí el cap. 15 presenta en poesía lo narrado en el capítulo que lo antecede. El o los poemas presentan la derrota de los egipcios y el milagro de la apertura del mar, no con intención de agregar información a lo ya narrado, sino para ofrecer una muestra de la gratitud de Israel ante la experiencia de liberación y protección de Dios. En el texto Dios es el único responsable del acto de liberación, al punto que Israel es mencionado en forma marginal (v. 19) y Moisés está ausente. Afirmar la veracidad de esa victoria sería el fin último del poema. De esa manera se cierra el período de la esclavitud y se abre el tiempo en el cual Israel vuelve a estar bajo la soberanía de Dios. Se ha debatido mucho cuál será el género literario de este poema. Algunos ven en él un himno, otros una letanía; se ha postulado que es un himno de coronación al estilo de los salmos 96 y 99; otros piensan que es un himno de acción de gracias. La sensación que se tiene al leerlo es que estamos ante un texto bastante homogéneo, pero rico en matices estilísticos, que no admite ser clasificado bajo un solo denominador en su totalidad. Sin duda que cada una de esas alternativas se puede aplicar a distintas porciones del poema, pero no al texto completo. Así, la lectura completa revela que estamos ante una canción que busca celebrar la experiencia de liberación obrada por Dios en su pueblo. Por eso hay elementos de gratitud, de alabanza, de narración que pretenden ser históricos; incluso puede comprenderse como una letanía si consideramos el Canto de Miriam, no como una pieza separada, sino como la parte final de un único poema. Su función en el culto sería la de evocar el gran acto de liberación que Dios hizo por su pueblo. En su contenido hay cosas que llaman la atención. Se ha notado que no menciona el cruce del mar, lo que sumado a la ausencia de Moisés ha dado en especular que su vínculo con el relato en prosa del cap. 14 podría ser muy débil. Sin embargo, la multiplicidad de datos que vinculan ambas narraciones supera con amplitud la ausencia de otros. Por otro lado, el cruce del mar puede darse por sentado desde el momento que es explícita la referencia a los egipcios muertos por acción de las aguas. Algo similar sucede con el hecho de que el poema es un canto que celebra una victoria ante Egipto, pero no menciona una huida del país ni el abandono de la esclavitud. Sin embargo, desde el punto de vista narrativo, para el lector que lee la narración desde el capítulo anterior no puede haber otro contexto literario para entender este poema que aquella historia. Es preciso en este punto tener en cuenta que el poema es muy anterior a la narración en prosa y que si se trata de explicar la historia de la redacción del poema, tenemos que asumir que, siendo más antiguo, fue expandido en el relato

en prosa. Pero esto no significa que su vínculo se haya deteriorado, sino que actúa como soporte litúrgico del relato anterior, que por presentarse como narración histórica en prosa tiene que detenerse en detalles que el lenguaje poético no exige.

2.3. *Creación del sistema judicial: 18:13-27*. El relato que presenta la creación del sistema judicial es necesario a fin de dar el marco institucional para la recepción de la Ley en las escenas siguientes. Lo llamativo en este caso es que la organización viene por consejo del suegro de Moisés, que no es yahvista, sino sacerdote de otros dioses (18:1). Si el cap. 17 había presentado el primer acto de guerra contra un pueblo de la región, en este otro escenario se muestra a Israel aceptando que un extranjero establezca la necesidad de organizar el sistema judicial. De modo que al llegar al monte Sinaí (19:2) el pueblo ya había experimentado una importante sucesión de hechos que lo habilitaban para dar un paso más en el camino hacia su constitución como pueblo liberado por Dios.

5.3. Campamento en el Sinaí: 19:1-40:38. El período en el que acampan al pie del monte Sinaí excede el libro del Éxodo y se extiende hasta Nm. 10:12. Desde el punto de vista hermenéutico entramos en la parte central del Pentateuco. Corresponde en consecuencia leer la totalidad de la unidad para avanzar en su comprensión, pero de todas maneras, ya señalamos que el cap. 40 establece un corte en la narración, aunque no en el escenario. En esta unidad se distinguen cuatro partes principales: a. La teofanía y recepción de las leyes, que incluyen los Diez Mandamientos (19-23); b. Las instrucciones para la construcción de la Morada y su mobiliario (24-31); c. El episodio de la idolatría al tallar un becerro de oro y adorarlo (32-34); d. La construcción de la Morada y sus muebles (35-40). A partir de este momento, el lenguaje cambia a un registro legal y una de sus variantes llamadas «instrucciones». Se dejan las narraciones y el mensaje ya no está en los vericuetos de un relato que exige un alto grado de interpretación, sino en leyes e indicaciones muy precisas que reducen al mínimo la ambigüedad y pretenden un máximo de objetividad. Ahora el lenguaje pasa a ser taxativo y pide ser interpretado como tal. En la economía de la memoria israelita, que da fundamento a su fe y su existencia como pueblo expresada en el Pentateuco, los textos legales que aquí se inician establecen un balance conceptual entre aquellos textos narrativos que sugieren e invitan a revisarlos una y otra vez y estos que no dejan lugar a la especulación. Esa tensión entre narrativas que piden ser interpretadas y textos legales nítidos será crucial en el discurso de los profetas.

La sección 19-23 presenta el Decálogo luego de una portentosa teofanía que señala la trascendencia del momento que se narra. Esta colección de leyes (20:2-17) es un bloque de texto agregado a la presentación de lo que llamamos Código de la Alianza (20:22-23:33). Es evidente que 2:1 puede continuar sin problemas en el v. 18. Constatar este hecho ha significado para algunos comentaristas que disminuya su valor en la economía del sentido del pasaje, pero leerlo en perspectiva hermenéutica nos permite ver que ubicarlo en ese lugar enriquece su significado. Ha sido colocado allí para comenzar todo el pasaje Éx 20-Num 10 con una lista de leyes fundamentales que sirven de base para todas las demás leyes. El Decálogo actúa de referente para todo lo que viene después. Y esto es tan fuerte que no impide que ciertas leyes que se contraponen sean pasadas por alto y exijan ser modificadas, tal es el caso de la prohibición de matar (20:13) y la condena a muerte de 21:12-17; 22:17 y otras. La fuerza que tiene esta estructura de «ley fundamental» que abre a las «leyes particulares» se demuestra en el hecho de que el mismo esquema se repetirá en Deuteronomio, donde del Decálogo (Dt 5:6-21) es colocado otra vez presidiendo a las leyes pormenorizadas.

3.1. *Construcción de la Morada*. Las instrucciones para la confección de la Morada y sus muebles

y la narración de la construcción son dos relatos en espejo. Si bien no es una copia exacta, la mayoría de los textos de la primera parte (24-31) se repiten en la segunda (35-40) con la sola diferencia de cambiar los verbos «harás» por «hizo». Todo el esfuerzo del texto está puesto en demostrar que la construcción no se apartó en lo más mínimo de lo indicado por Dios a Moisés. Hay que tener en cuenta que un texto no significa solo por lo que dice, sino también por el lugar en el cual lo dice y por las condiciones literarias que lo rodean. Desde el punto de vista literario queremos destacar que entre estos dos textos hay un cambio dramático de situación que es crucial a su lectura. Señalamos cuatro elementos a tener en cuenta al momento de evaluar su sentido:

a) En 25-31 las instrucciones son dadas en el contexto de un pueblo que ha tenido murmuraciones y quejas que pueden considerarse naturales al enfrentar un futuro desconocido en un ambiente hostil como es el desierto. Nada grave había ocurrido que pusiera en tela de juicio el vínculo entre Dios e Israel. Pero la violación del segundo mandamiento al construir un ídolo muestra la incomprensión del pueblo respecto al proyecto de liberación de Dios. Dada esta situación podemos decir que el Israel posterior al becerro de oro no es el mismo que antes de esos hechos y en cierta medida es un Israel más real y humano.

b) El tiempo y el espacio son distintos en cada texto. Mientras que las instrucciones se dan en cuarenta días, podemos asumir que la construcción lleva el tiempo real que a los artesanos les impone su trabajo. Así, las instrucciones se dan en el marco de los tiempos de Dios, pero la construcción se efectúa de acuerdo a los tiempos humanos.

c) Los personajes se modifican. Dios dialoga con Moisés, quien es presentado como una persona fiel y comprometida con el proceso de liberación y del cual conocemos decenas de detalles de su vida. Pero la Morada será construida por > Bezaleel y > Oholiav, de quienes solo sabemos que son excelentes artesanos, que no son levitas, y que Dios los ha elegido para que conduzcan a un grupo de obreros de cuyas vidas tampoco sabemos nada. d) La descripción de la Morada se ordena según el grado de santidad de las cosas: Se describe en primer lugar lo más santo (el Arca) y se avanza con otros muebles, luego la tienda para finalizar con lo más exterior, como es el portón de la entrada. Al narrar la construcción, se sigue un camino distinto, pues se construye en el orden en que los seres humanos construimos las cosas. Así en 35-40 primero se convoca a los artesanos (al final en 25-31) y se va de las estructuras (la Morada) hacia los muebles interiores, luego los exteriores y finalmente las paredes que delimitan el atrio. El mensaje es que si bien es Dios quien instruye y diseña su Santuario, la concreción física queda en manos de personas que él elige de entre su pueblo. Él las sabe pecadoras y débiles —en especial luego de la experiencia del becerro de oro—, pero no deja de amarlas y de darles un lugar en su plan.

3.2. *El becerro de oro*. El pecado en el AT no está asociado a los relatos de Génesis 1-11, sino a los de la idolatría del becerro de oro construido al pie del monte Sinaí. Cada vez que se mencione «el pecado de los padres» será en alusión a esta escena o algún otro hecho que a su vez remitía a este. Cuando luego de la muerte de Salomón se divide el reino en dos coronas, el flamante monarca del Reino del Norte Jeroboam colocará un becerro similar en Betel y otro en Dan (1 R. 12:28-31), en clara alusión a Ex. 32.

VI. TEOLOGÍA DEL ÉXODO: EL DIOS QUE LIBERA. En primer lugar nos referimos a la opción de Yahveh por los oprimidos. Marcará toda la teología posterior la claridad con la cual se narra que los israelitas esclavos en Egipto —que además de ser esclavos eran víctimas de un genocidio sistemático— claman a Dios y este responde poniéndose de su lado. A diferencia de los esquemas

religiosos de otros pueblos, donde lo religioso actuaba como legitimador de las estructuras sociales y en apoyo de quienes detentaban el poder, en este caso el Dios de Israel se manifiesta a favor de los débiles y sometidos y se opone con firmeza al plan de los opresores. Esta decisión de Dios será la base para la prédica de los profetas quienes la utilizarán más adelante para criticar a las mismas clases dirigentes de Israel, y será la vara de medir para buena parte de la literatura sapiencial, que contrastará la voluntad de Dios con la realidad social y espiritual del pueblo. Desde el punto de vista teológico también estamos ante una novedad al constatar que el Dios de Israel se expresa colocándose de su lado y que ofrece un plan de liberación mientras alienta a su pueblo a llevarlo adelante. Si en el Génesis se había revelado a Dios como el que acompaña al pueblo y a su liderazgo, en el Éxodo se muestra como el Dios que actúa, que toma partido y obra en consecuencia. No es una divinidad que dicta leyes desde lo alto ni que envía al pueblo y sus dirigentes sin comprometerse con la suerte de quienes lo han invocado.

En 3:14 se revela la identidad de Dios. Mucho se ha escrito sobre este versículo y sin duda se seguirá escribiendo. Interesa a una perspectiva hermenéutica no perder de vista el contexto literario en el cual se presenta este pasaje. Constatar que el nombre de Dios («Yahveh») ya es conocido desde los relatos del Génesis (cf. 2:1; 4:26) descoloca a quienes entienden este pasaje como revelación del «nombre» de Dios. Por otro lado, la traducción clásica «Yo soy el que soy» no dice nada comprensible, parece más una frase enigmática y oscura que una verdadera revelación. Como traducción sigue más al griego de la LXX que al texto hebreo, que goza también de cierta complejidad. Pero todo parece indicar que el texto no está dando el nombre —que ya era conocido —, sino la identidad de Dios, aquello que lo caracteriza y distingue del resto de los dioses. Una lectura cuidadosa nos muestra que la clave hay que buscarla en el mismo texto, y proponemos leer 3:14 junto con el versículo que le sigue, donde se amplía el concepto y se dice que «mi nombre para siempre» es «Yahveh, el Dios de vuestros padres, de Abraham… Isaac… y Jacob.» El v. 15 clarifica al 14 al puntualizar que la identidad de Dios se revela en que estuvo junto a los padres en sus caminos y desafíos. Lo que Moisés preguntó no es el nombre, sino la identidad, y por lo tanto la respuesta es que lo propio de Yahveh es su presencia, su compañía, el permanente acompañamiento de su pueblo. La respuesta de Dios a Moisés en 3:14 es más fiel a este sentido si se la traduce «Yo soy el que estoy». Véase ALIANZA, DECÁLOGO, DESIERTO, LIBERACIÓN, MOISÉS, PLAGAS, TABERNÁCULO.

BIBLIOGRAFÍA: P. Andiñach, “Estudio de la leyenda acádica de Sargón”, en *OrArg* XI 1994, 67-84; también en *Rev Bíbl* 55 (1993) 103-114; Id., *El libro del Éxodo* (Sígueme 2006); Id., “El Pentateuco y sus proyecciones teológicas”, en *RIBLA* 23 (1996) 23-27; G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo* (Fax, Madrid 1979); D. Barsotti, *La espiritualidad del éxodo* (Sigueme 1968); J. Bimson, “Mernepth’s Israel and Recent Theories of Israelite Origins”, en *JSOT* 49 (1991) 3-29; H.C. Brichto, *The Names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings* (Oxford 1998); A. Brenner, “Female Social Behavior: Two Descriptive Patterns within the Birth of the Hero’ Paradigm”, en *VT* 36 (1986) 257-273; W. Brueggemann, *Exodus*, NIB, (Nashville 1994); B.S. Childs, *El libro del Exodo. Comentario crítico y teológico* (EVD 2004); J.F. Craghan, “Éxodo”, en CBI; J.S. Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia* (Buenos Aires 1964); Id., *Historia de Salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*, (EVD 1995); G. Davies, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2* (Sheffield 1992); C. Exum, “You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Ex 1:8-2:10”, en *Semeia* 28 (1993) 63-82; C. Fontenla, “La esclavitud a través de la Biblia”, en *EB* 43 (1985) 89-124; 237-274; T. Fretheim, *Exodus* (Louisville 1991); F. García López, “El Moisés histórico y el Moisés de la fe”, en *Salm 36* (1989) 7-21; Id., *El decálogo* (EVD 2000); C. Houtman, *Exodus I-IV*, t. I-II (Kampen 1993-1996); t. III-IV (Leuven, 2000-2004); A. Lenssen, *La salida de Egipto en la Biblia* (EVD 1971); E. Nardoni, “El Éxodo como acontecimiento de justicia liberadora”, en *RBib* 57 (1995) 193-222; J. Pixley, *Éxodo, una lectura evangélica y popular* (México1983); E. Raimondi, *Éxodo, el Evangelio del AT* (San Pablo, 2004); G. Ravasi, “Éxodo”, en *NDTB* 632-645; J. Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville 1992); Id., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville 1994); J.M. Tellería y R. M. Gelabert, *Lecciones sobre el Éxodo* (EMB 2011); C. Wiener. *El libro del Éxodo* (EVD 2003).

EXORCISMO

Gr. *exorkizein*, ἐξορκίζειν. Este término no pertenece al lenuaje de la Escritura. Se trata del infinitivo presente del vb. *exorkizo*, ἐξορκίζω, «conjurar», que solo aparece una vez en el NT (Hch. 19:13) y otra en la en la LXX (Gn. 24:3). En ninguno de ambos casos se emplea en el sentido de exorcizar, sino como sinónimo de *horkos*, ὅρκος, «juramento, conjuro». Comparar Gn. 24:3 (*ashbiakha*, אַשְׁבִּיעֲךָ = «te haré jurar»), con Mt. 26:63 (*exorkizo*, ἐξορκίζω, «[te] conjuro»); Mc. 5:7; (*horkizo*, ὁρκίζω, «[te] conjuro») y 1 Ts. 5:27 (*enorkizo*, ἐνορκίζω, «[os] conjuro»). El sustantivo *exorkistés*, ἐξορκιστής = «exorcista», aparece en Hch. 19:13 aplicado a unos judíos andantes que profesaban ser capaces de echar demonios, los cuales «se pusieron a invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malos, diciendo: ¡Os conjuro por el Jesús que Pablo predica!», lo que viene a mostrar que el exorcismo es el acto de echar o sacar demonios o espíritus malignos mediante una orden.

El uso de medios de protección contra las molestias de espíritus malignos, reales o supuestas, ha sido siempre una característica de las religiones de la antigüedad. Los egipcios atribuían a los demonios ciertas enfermedades y varios tipos de males, y creían en la eficacia de los hechizos mágicos y > encantamientos para echarlos o alejarlos. Sin embargo no hay mención de exorcismos en los documentos egipcios; se trataba más bien de operaciones mágicas. Los babilonios también atribuían ciertas enfermedades a causas demoníacas y el exorcismo era considerado como el remedio más fácil, por no decir único, de curarlas. Para este propósito se empleaban ciertas fórmulas de conjuro por las cuales algún dios, diosa o deidad era invocado para echar al maligno y reparar las malas consecuencias de su posesión: «Al demonio (*ekimmu*) que se apodera de un hombre, al demonio que causa maldad, al demonio del mal, conjura, oh espíritu del cielo; conjura, oh espíritu de la tierra».

En el AT no se registran casos en que algún demonio haya sido expulsado por hombres, toda vez que la creencia en los > demonios no se perfila con claridad antes del contacto de los judíos con los > persas. En un libro tardío como Tobías se dice que un ángel «cogió el demonio y lo ató en el desierto del Egipto alto» (Tob. 8:3). La literatura judía postcanónica habla de > encantamientos para exorcizar demonios, que se encuentran en el Talmud (*Schabbath*, 14, 3; *Aboda Zara*, 12, 2; *Sanedrín*, 10, 1). Estos encantamientos, a veces, estaban escritos en la superficie interior de platos de madera, de los cuales hay una colección conservada en el Museo Real de Berlín. Las principales características de esos exorcismos judíos eran la mención de nombres que se creían eficaces, por ejemplo, los nombres de ángeles buenos que podían ser usados solos o en combinación con el nombre de Dios, *El*. La creencia en el mero uso de nombres apropiados fue una costumbre que se introdujo en el judaísmo postexílico. Era, sin duda, esta creencia supersticiosa lo que impulsó a los hijos de Esceva, que habían visto los eficaces exorcismos de San Pablo en nombre de Jesús, a probar por su cuenta la fórmula: «Te conjuro por Jesús a quien predica Pablo», con resultados desastrosos para ellos (Hch. 19:13). En este caso, el texto dice que eran «ambulantes» (*perierkhómenoi*, περιερχόμενοι; Vulg. *circumeuntes Judaei*), lo que indica que serían charlatanes con ciertas conocimientos médicos y pretensiones de dominar lo mágico. Una creencia popular judía decía que Salomón había recibido el poder de echar demonios y que él había compuesto y transmitido una cierta fórmula que era eficaz para este propósito. Se cuenta la historia de un judío llamado Eleazar, que en presencia del emperador Vespasiano y sus oficiales tuvo éxito en expulsar a un demonio por

medio de un anillo mágico aplicado a la nariz de un poseído; el mal espíritu escapó por los dos agujeros. La virtud del anillo era debida al hecho que contenía una raíz rara indicada en la fórmula de Salomón y que era extramadamente difícil de conseguir (Josefo, *Ant*., 8, 2, 5; cf. *Guerras* 7, 6, 3).

Los exorcistas judíos abundaban en tiempos de Cristo a juzgar por su respuesta a los fariseos, que lo acusaban de echar demonios por el poder de > Beelzebul: «Si yo expulso demonios por el poder de Beelzebul, ¿por quién los echan fuera vuestros hijos?» (Mt. 12:27). Tenemos el relato de alguien que no formaba parte de sus discípulos y que echaba demonios en nombre de Jesús; el Señor no quiso impedírselo ni tampoco reprenderlo (Lc. 9:49).

Los Sinópticos relatan cinco casos de expulsión de demonios por parte de Jesús, cuyo poder sobre ellos se convierte en una señal de la venida del Reino de Dios, que el reino de la tinieblas trata de impedir, y una muestra clara de la mesianidad de Cristo (cf. Mt. 12:23, 28). Cuando los discípulos de Juan el Bautista le preguntan a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?», Jesús responde que sus curaciones, la expulsión de espíritus malos y el anuncio de la Buena Nueva a los pobres son el signo de que él lo es para algunos (Lc. 7:19-20). Además mostraba que no ejercía un mero poder delegado, sino que lo hacía con una autoridad personal que le era propia, lo que se evidencia en la manera directa e imperativa con la cual ordenaba salir a los demonios (cf. Mc. 9:24). A veces, como es el caso de la hija de la mujer cananea, el exorcismo se hizo a distancia (Mt. 15:22). En ocasiones permitía a los demonios expresar su conocimiento de Jesús como «el Santo de Dios» (Mc. 1:24) o de quejarse de que había venido a atormentarlos antes de tiempo, es decir, antes del tiempo del castigo (Mt. 8:29ss; Lc 8:28ss). En el caso de que la posesión demoníaca fuera acompañada por alguna enfermedad, no había confusión entre las dos realidades en la mente de Cristo o de los Evangelistas; p.ej. en Lucas 12:32 Jesús distingue claramente entre la expulsión del espíritu malo y la curación de la enfermedad.

Mientras estaba todavía en esta tierra, Cristo otorgó a los > apóstoles (Mt. 10:1, 8; Mc. 6:7; Lc. 9:1) y a los 70 > discípulos la facultad de echar fuera demonios en su nombre (Lc. 10:17-19), y después de la > resurrección se promete a todos los creyentes el mismo poder (Mc. 16:17; cf. Hch. 16:18), aunque nunca se les aplicó el título de «exorcistas». La eficacia de este poder delegado era condicional, como se puede ver en el hecho de que los apóstoles no tuvieron siempre éxito con sus exorcismos: ciertos tipos de espíritus, como Cristo explicó, solo pueden ser echados por la oración y el ayuno (Mt. 17:15, 20; Mc. 9:27, 28; Lc. 9:40). San Pablo (Hch. 16:18; 19:12), y sin duda los otros > apóstoles, empleó regularmente, según las necesidades, el poder del exorcismo, como durante siglos practicó la Iglesia. Sin embargo, es digno de notar que el Evangelio de Juan guarda silencio sobre el tema de las posesiones y la expulsión de demonios, aunque a menudo hace referencia a las sanidades efectuadas por Cristo. Se ha intentado explicar diciendo que el Evangelio está escrio en Asia Menor, donde florecía la medicina y se admitía que las enfermedades atribuidas a los demonios se debían a causas naturales.

Por otra parte, es necesario clarificar que Jesús enseñó que no basta nunca limitarse a exorcizar al diablo, como si fuese una técnica o habilidad mística. «Enseñó que hay que sustituir el poder demoníaco por un poder de hacer el bien y por una iluminación interior del individuo; de lo contrario, la condición última de éste puede ser peor aún que la primera (Mt. 12:43-45). Por tanto, el exorcismo es solo el primer paso del proceso de la curación; el espíritu malo es arrojado fuera para sustituirlo por el Espíritu Santo» (J. Navone).

Los escritores de los primeros siglos informan que no solo dirigentes de las iglesias, sino también

los laicos eran capacitados con el poder de Cristo para liberar a los endemoniados y «energúmenos» (*energúmenoi*, ἐνεργούμενοι), y su éxito era citado por los apologistas como prueba del origen divino de la religion cristiana (Justino Mártir, II *Apol*. 6; *Dial. con Trifón*, 30, 85; Minucio Félix, *Octavio*, 27; Orígenes, *Contra Celso*, 7, 1, 25; Tertuliano, *Apol*., 22, 23; id. *De corona milit*. 11; Cipriano, *Carta* 76; etc). Es claro en todos los testimonios que ningún tipo de magia o medios supersticiosos fueron utilizados, sino que, en los primeros siglos como en los tiempos ulteriores, se empleaba una simple orden dirigida al demonio en el nombre de Dios y más específicamente en el nombre de Cristo crucificado. Esta era la forma usual de exorcismo.

En el siglo III encontramos la práctica de hacer un exorcismo a los > catecúmenos como preparación al bautismo. No por considerar endemoniados a los candidatos al sacramento, sino porque podían haber sido sujetos a la influencia del demonio por la presencia de pecados personales o familiares, de modo que eran invitados a renunciar a las maniobras del diablo, de las cuales iban a ser liberados por la gracia del bautismo. Cirilo de Jerusalén da una descripción detallada del rito de exorcismo bautismal (*Protocatequesis* 14). Véase CONJURO, ENDEMONIADO, ENFERMEDAD, DEMONIO, POSESIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Cortes, "Exorcismos y Liturgia", en *NDL*, 801-825; J.B. Cortés y F.M. Gatti, *Proceso a las posesiones y exorcismos* (Paulinas 1978); Kurt E. Kock, *Ocultismo y cura de almas* (CLIE, 1968); E. Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Sígueme 2009); J. Navone, "Diablo/Exorcismo", en *DE*; R. Massó Ortega, "Exorcismos", *GER* 9, 653-655.

A. ROPERO

EXPANSIÓN

Heb. 7549 *raqía*, רְקִיעַ; Sept. *steréoma*, στερέωμα; Vulg. *firmamentum*. Esta palabra aparece en Gn. 1:6, y de modo más completo en los vv. 14, 15, 17: «expansión de los cielos», (heb. *raqía hashshamáyim*, רְקִיעַ הַ ָ מַיִם, que Jerónimo tradujo correctamente «firmamento», ya que expresa la idea de «firmeza», pues *raqía* combina el sentido de solidez con el de expansión y ligereza.

Raqía significa «expansión sólida», lit. lo que ha sido forjado a golpes. La raíz verbal *raqá*, רקע, designa la operación de expandir algo a golpes de martillo. Se usa especialmente para la extensión de metales (cf. Ex. 39:3; Nm. 16:39), de ahí el sustantivo «planchas extendidas», *riqqüim*, רִ ֻ עִים (Nm. 16:38). Se aplica a la superficie llena y sólida de la tierra (cf. Is. 42:5; 44:24; Sal. 136:6), y es en este mismo sentido que se refiere al cielo en Job 37:18: «¿Has extendido con él la bóveda celeste, firme cual espejo de metal laminado?» Se utiliza en sentido poético en Ex. 24:10: «Y vieron al Dios de Israel; y había debajo de sus pies como un pavimento de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno»; y en Ez. 1:22-26: «Sobre las cabezas de cada animal aparecía expansión a manera de cristal maravilloso... Y sobre la expansión que había sobre sus cabezas, veíase la figura de un trono y que parecía de piedra de zafiro».

Raqía, pues, designa la bóveda celeste forjada como una gran campana metálica introducida en el océano caótico, y constituye por lo pronto un muro de separación entre las aguas superiores y las inferiores, por eso está provista de «ventanas» o compuertas por las que deja salir las aguas que están sobre la bóveda (Gn. 1:7; Sal. 78:23; Is. 24:18; Mal. 3:10). Los astros están fijos en esta bóveda celeste como clavos, de la que figurativamente se dice que pueden caer (cf. Is. 14:12; 34:4; Mt. 24:29). Una visión semejante era compartida por los griegos, y hasta cierto punto por los romanos, que imaginaban el cielo como una esfera sólida. Véase AGUAS ALTAS Y AGUAS BAJAS,

ASTRONOMÍA, CIELO, CREACIÓN, FIRMAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA: John McClinton y James Strong, “Firmament”, en *CBTEL* (Rio 2000); Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1988); Juan V. Schiaparelli, *La astronomía en el Antiguo Testamento* (Espasa-Calpe, Madrid 1945).

A. ROPERO

EXPIAR, EXPIACIÓN

Heb. 3722 *kaphar*, כָּפַר = «cubrir», relacionado con 3724 *kópher*, כֹּפֶר = «cubierta, propiciatorio»; Sept. *exiláskomai*, ἐξιλάσκομαι = «propiciar»; NT 2433 *hiláskomai*, ἱλάσκομαι = «reconciliar, ser propicio». Se usaba entre los griegos con el significado de hacer propicios a los dioses, de aplacar, propiciar, ya que no se concebía que estuvieran bien dispuestos de por sí, sino que el hombre debía lograr que ellos le fueran favorables. Este sentido es ajeno a la Biblia con respecto a Dios.

Le exégesis moderna discute la existencia de un verdadero concepto de expiación tanto en el AT como en el NT. El término heb. *kaphar* se refiere lit. a «cubrir», especialmente con betún, p.ej. en Gn. 6:14, donde se utilizan el verbo y el sustantivo cuando Dios ordena a Noé calafatear el arca por dentro y por fuera, de donde toma el significado de «perdonar pecados» mediante el acto de cubrir o revestir sin referencia a ningún sacrificio de por medio. Según Gesenius, *kaphar* se usaba para indicar las letras que se borraban al ser tachadas con el mismo estilete que se empleaba para escribir. En Is. 28:18, *kaphar* tiene el significado de «anular»; «quitar, perdonar» en 6:7: «He aquí que esto ha tocado tus labios; tu culpa ha sido quitada, y tu pecado ha sido perdonado» (cf. Is. 22:14; 27:9). En otros pasajes se emplea también como «perdonar» (Sal. 65:3; 79:9) y «reconciliar» (Lv. 16:6). *Kaphar* se corresponde con el moderno término árabe *khephr*, que se utiliza en ocasiones para significar una aldea como lugar de abrigo o refugio, p.e., Capernaúm = «aldea de Nahúm».

En el ámbito griego es común y frecuente representar a la divinidad como un ser que exige ser apaciguado por el sacrificio de víctimas o por ofrendas; en la legislación penal el asesinato era expiado con la vida del asesino. En la Escritura expiación no se refiere a pagar o hacer compensación por el pecado a través de la realización de alguna acción; sino cubrirlo delante de Dios, es decir, quitarle su poder de interponerse entre Dios y el pecador.

En el NT el término gr. para «expiar» solo aparece en la Espístola de Hebreos (2:17) aplicado a la obra redentora de Cristo, que se asimila a la función del sumo sacerdote el día de la expiación: «Era preciso que en todo fuese hecho semejante a sus hermanos, a fin de ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel en el servicio delante de Dios, para expiar (*hiláskomai*, ἱλάσκομαι) los pecados del pueblo». Sin embargo, la idea de expiación aparece relacionada con la muerte de Cristo en un buen número de pasajes, véase Ro. 3:25; 1 Cor. 15:3; 1 Jn. 2:2; 4:10; Heb. 2:17. Su propia muerte fue «en rescate por muchos» (cf. Mt. 20:28 y Mc. 10:45; 1 Ti. 2:5, 6). Con su propia sangre Cristo propicia —no en lo oculto del Santuario, sino a plena luz— el pecado del mundo, por lo que el velo del Templo se rasgó en el momento de su supremo sacrificio (Mt. 27:51; Mc. 15:38; Lc. 23:45) dando a entender el acceso inmediato a Dios por medio de Cristo y no de sacerdotes ni edificios sagrados.

El vb. *kaphar* está relacionado, como ya apuntamos, con *kópher*, «cubierta», y se emplea en relación con el > holocausto (cf. Lv. 1:4; 14:20; 16:24), la ofrenda por la culpa (cf. Lv. 5:16,18), la ofrenda por el pecado (Lv. 4:20, 26, 31, 35), la ofrenda por el pecado y el holocausto conjuntamente (Lv. 5:10; 9:7), las ofrendas de harina y de paz (cf. Ez. 45:15, 17), así como en otros casos. *Kopher* ha sido traducido como «precio» en Nm. 35:31, 32; «cohecho» en 1 Sam. 12:3 y Am. 5:12; «precio

de rescate» en Ex. 21:30; «rescate» en Ex. 30:12; Job 36:18; Prov. 6:35; 13:8; 21:18; Is. 43:3; «redención», Job 33:24; «redimir», Sal. 49:7. La utilización del término en estos pasajes, muchos de los cuales no son ceremoniales ni simbólicos, comunica una idea de coste como elemento en la expiación; se ofrece una satisfacción apropiada al ofendido, mediante la cual se cubre la ofensa, con lo que hay purificación, perdón, y favor. Los término «reconciliar» y «reconciliación» han sido adoptadas por los traductores en ciertos pasajes en lugar de «expiar» y «expiación», y tienen que ser considerados como idénticos; aparecen en Lv. 8:15; 9:7; 10:17; 14:21, 29; 16:6, 10, 11; 19:22; 23:28; Nm. 8:19; 15:28; 28:22; 29:5; 2 Cro. 29:24.

El objeto principalmente expiado, o a ser expiado, de acuerdo con las leyes del sacrificio, no es el pecado, sino la persona o el alma del oferente. Dios dio a los israelitas la sangre de los sacrificios sobre el altar para cubrir sus almas (Lv. 17:11). La finalidad que esto alcanzaba era «cubrirle» (Lv. 1:4); e incluso en la ofrenda por el pecado el único objetivo era cubrir a quien había pecado, para perdón de su pecado (Lv. 4:26, 35, etc.). Pero el oferente del sacrificio era cubierto, por causa de su impureza, de delante del Dios santo, o, hablando con más precisión, de la ira de Dios y la manifestación de esa ira; es decir, del castigo que su pecado merecía, como se puede ver claramente en Gn. 32:20, y aún con más claridad por Ex. 32:30. En el primer caso, el objetivo de Jacob es reconciliarse (רֵַ) con su hermano Esaú por medio de un regalo, es decir, para modificar la ira de su hermano que se había acarreado sobre sí al quitarle la bendición del primogénito. En el segundo, Moisés intenta por medio de su intercesión expiar el pecado del pueblo, sobre el cual la ira de Dios está a punto de encenderse para destruirlos (Ex. 32:9, 10); en otras palabras, para proteger al pueblo de la destrucción que los amenaza como consecuencia de la ira de Dios (cf. Nm. 17:11, 12; 25:11-13). El poder para hacer *expiación*, para cubrir un hombre impío delante del Dios santo, o para cubrir al pecador de la ira de Dios, es atribuido a la sangre del animal del sacrificio, sólo en tanto que el alma vive en la sangre, y el alma del animal toma el lugar del alma humana al ser sacrificado. Sin duda que esta sustitución es incongruente, ya que el animal y el hombre difieren esencialmente entre sí; por cuanto el animal sigue un instinto involuntario, y su alma estando obligada por las necesidades de la naturaleza no es responsable, y sólo es en ese sentido que puede considerarse sin pecado; en tanto que el hombre, por el contrario, está dotado de libre albedrío, y su alma, por virtud de su espíritu que mora internamente, no sólo es capaz de ser responsable sino que puede contraer pecado y culpa. Cuando Dios, por lo tanto, dice: «y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas» (Lv. 17:11), y de ese modo atribuye a la sangre de los animales del sacrificio un significado que no podría poseer por sí sola; esto se hizo en anticipación del verdadero y perfecto sacrificio que Cristo, el Hijo del hombre y Dios, ofrecería en el cumplimiento del tiempo por medio del santo y eterno Espíritu, para reconciliación de todo el mundo (Heb. 9:14). «Este secreto del insondable amor del Dios trino estaba oculto de los israelitas en la ley, pero éste formaba el trasfondo real para la pena divina de los sacrificios de animales, por lo cual adquirían un significado en tipo de modo que presentaban la sombra de aquella reconciliación que Dios había determinado efectuar por toda la eternidad entregando a la muerte a su Hijo unigénito, como sacrificio por el pecado del mundo» (C.F. Keil, *Levítico* 1).

En Is. 6:7 se dice: «He aquí que esto tocó tus labios, y es quitada tu culpa, y limpio tu pecado», lo que indica que a partir de ese momento el pecado es tenido por inexistente: esta es la manera en que Dios «cubre» el pecado, o en el vívido lenguaje bíblico, «lo arroja detrás de su espalda». Dios perdona, lit. cubre por la expiación los pecados de su pueblo. Y esto lo hace «por amor de su

nombre» (Sal. 79:9), expresión que aparece con frecuencia en el AT, y que no hace referencia al sacrificio u ofrenda por el pecado en sí, sino a la misericordia divina que fundamenta todo el obrar divino en relación con el hombre: «Pero él, misericordioso, perdonaba la maldad, y no los destruía» (Sal. 78:38; cf. Prov. 16:6). De modo que el perdón, esto es, la expiación, proviene solo de la misericordia de Dios.

Kaphar, pues, muestra la disposición misericordiosa de Dios de dar refugio al pecador y simboliza el proceso mediante el que este debiera ser obtenido, pero asimismo representa el acto del sacerdote de hacer expiación por los pecados del pueblo. La expiación no era algo que el hombre hiciera para pacificar o gratificar a Dios, ni algo hecho por parte de un tercero —el sacerdote— con la intención de representar al pecador ante Dios. Se trata esencialmente del resultado de la misericordia perdonadora de Dios, exhibida en figura por medio de la acción sacerdotal de rociar la sangre, finalmente hecha realidad en la obra de Cristo. «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados» (2 Cor. 5:19).

En Lev. 17:11 es la sangre ofrecida en el altar, la que tiene el significado para «ofrenda por sus almas», no la que fue derramada al sacrificar el animal; es de considerar que en las prescripciones del sacrificio así como en todo el AT no se puede encontrar que las «ofrenda de agradecimiento y de paz» tiene un significado expiante aunque se lea en la prohibición de comer sangre, esta sangre que es traída al altar, es designada sin ninguna limitación como medio de expiación; además hay que observar que en el ritual de la ofrenda expiatoria la expiación siempre es nombrado después de incinerar la gordura del sacrificio (Lv. 4:20, 26, 31). Por lo tanto, la expiación no culmina en el rociamiento con sangre sino al incinerar el animal sacrificado en el altar «como olor grato ante Yahvé». Lo mismo aparece en el NT. En el sacrificio de Cristo no se cumple con la justicia de Dios tan sólo al derramar la sangre ofrendada al sufrir la muerte en la cruz, sino que Cristo ofrece su vida como consumación de su vida santa, libre de pecado, en la cual fue obediente en sus acciones y sufrimientos hasta la muerte en la cruz. Con esta obediencia cumplió con la ley de la voluntad de Dios y tomó para sí los pecados y transgresiones y sufrió por todo el mundo. Y aún con la muerte como cumbre de su obediencia activa y pasiva Cristo todavía no trajo la reconciliación del mundo pecador con Dios sino con la presencia de su sangre en el lugar santo, por medio de la cual él se ofreció a sí mismo (Heb. 9:14, 25), tal como el sumo sacerdote entra al Lugar Santísimo con sangre ajena para presentarla ante Dios, Cristo lo hace ahora con su propia sangre, a saber, con el espíritu que al morir fue tomado en el cielo para presentarse ante Dios por los pecadores (Heb. 9:24s.), es decir, que en su espíritu lleva a nuestro espíritu a estar en comunidad con Dios. «A través de su muerte soportó el precio del pecado, expió nuestras culpas y cumplió con la justicia de Dios. Pero aún con eso no estaríamos unidos con Dios, si no fuera que Cristo tomó su vida dada a la muerte y ascendió al cielo por medio del espíritu eterno (Heb. 9:14), se sentó a la diestra del Padre (Heb. 10:12) y nos sentó en los lugares celestiales (Ef. 2:6) de manera que nuestra ciudadanía está en los cielos (Fil. 3:20)» (C.F. Keil).

Esto muestra que cualquier teoría que reduzca la expiación al sacrificio del animal o en el sufrimiento de la muerte no es conforme a la enseñanza de la Escritura. Asimismo no se puede aceptar la teoría de que todos los sacrificios sangrientos son sacrificios de expiación. La aparente contradicción que surge del hecho de que Dios prohíbe el consumo de sangre porque lo designó como medio de expiación para el altar (Lv. 17:11) y que no todo sacrificio, cuya sangre era rociada en el altar tenía propiedades expiatorias sino tan sólo la de los sacrificios expiatorios y de culpa así

como los sacrificios de oblación en general (Lv. 1:4) pero jamás los pacíficos, se anula porque los tres tipos de sacrificio, el sacrificio expiatorio, la ofrenda encendida (holocausto) y la ofrenda de paz son tres elementos del término general «sacrificio». En el sacrificio expiatorio se pide la expiación de los pecados, en la ofrenda encendida se presenta la dádiva santa ante el Dios reconciliado y en la ofrenda de paz se celebra la comunión de vida y paz con Dios. La combinación de estos tres sacrificios presenta el concepto completo del proceso del sacrificio sangriento. Estos tres elementos se encuentran en el sacrificio de Cristo para la humanidad. Con su muerte en la cruz y su ascensión después de resucitar, Cristo no sólo presentó el sacrificio de expiación sino que consumó la ofrenda encendida y la ofrenda de paz proveyendo así el sacrificio eterno para todo el mundo. Porque por medio de su muerte en la cruz no sólo cumplió con la letra de la ley, borrando las deudas que ésta demandaba de los hombres, clavándola en la cruz (Col. 2:13s.), sino que llevó sobre sí nuestros pecados en la cruz (1 P. 2:24) y nos redimió de la maldición de la ley y nos trajo el perdón de nuestros pecados (1 Jn. 2:2; 4:10; Col. 1:14; Ef. 1:7, cf. Ro. 3:24; 1 Cor. 1:30, e.o.). Por tanto realizó el sacrificio expiatorio por nuestros pecados. Al presentarse a sí mismo por nosotros en este sacrificio como «ofrenda y sacrificio ante Dios, como aroma fragante (Ef. 5:2) comsumó la ofrenda encendida así como la de oblación.

Con su sacrificio, Cristo alcanzó los bienes de gracia y salvación para el mundo. Este significado de los sacrificios, de otorgar simbólicamente a los israelitas los bienes de salvación del pacto de gracia de Dios, se muestra únicamente en las prescripciones de las ofrendas de Moisés pues la característica de estas fue ocultada por la pedagogía divina, siendo revelada en el posterior desarrollo del consejo de salvación mediante las visiones de los profetas (sobre todo Is. 53).

Con esto se resta importancia a la discusión si el animal sacrificado debe interpretarse como sustituto (*alter ego*) del oferente que toma el lugar de éste, que sufre por él y permite hacer consigo lo que debería sufrir el oferente, a fin de que éste sea expiado o si esta representación tan sólo es un ideal de tal manera que el animal sufre como su propio yo (*ipse ego*), no para aliviarlo sino más bien para obligarlo a sufrir lo mismo. De este doble significado de la ofrenda se puede concluir que ambas relaciones tienen su relevancia propia y la comparación del *alter ego* con el *ispe ego* sólo puede haber surgido de una observación unilateral. Como tipo del autosacrificio de Cristo, el animal sacrificado es sustituto del oferente como su *alter ego* real. Pero en lo que tiene que ver con el significado que éste tiene por mandato de Dios para el israelita es representante o *ipse ego* ideal del oferente. Sin fijarnos en los demás elementos podemos notar que todos los sacrificios, tanto los sangrientos como los incruentos son todos designados oferndas en combinación con el mandamiento de usar el fruto del trabajo para la ofrenda (los sacrificios de los animales se debían tomar de las bendiciones de la ganadería y las ofrendas de oblación de la agricultura), lo cual muestra cómo esta última característica (*ipse ego*) domina en la ley de ofrendas de Moisés.

Las características principales del significado en tipo y simbólicas de los sacrificios, en términos generales son las siguientes: Todo animal ofrecido en sacrificio debía ser sin mancha; no sólo sobre la base de que únicamente una dádiva sin mancha podría ser una ofrenda adecuada para el Santo y Perfecto, sino mayormente porque las culpas morales estaban reflejadas en las del cuerpo, y para prefigurar la limpieza y santidad del verdadero sacrificio, y para advertir al oferente que la santificación de todos sus miembros era indispensable para una entrega personal a Dios, el Santo, y para una vida de comunión con Él. En conexión con el acto del sacrificio, se requería que el oferente trajera al tabernáculo el animal designado para el sacrificio, y allí presentarlo delante de Jehová (Lv.

1:3), porque era allí donde Jehová moraba entre su pueblo, y era desde su santa morada desde donde se revelaría a su pueblo como su Dios. Allí debía poner el oferente su mano sobre la cabeza del animal, para que el sacrificio fuera aceptado a su favor, para que hiciera expiación por él (Lv. 1:4), y entonces sacrificar el animal y prepararlo como presente de sacrificio. Por la imposición de su mano no sólo apartaba el animal del sacrificio para el propósito por el cual había venido al santuario, sino que transfería los sentimientos de su corazón, que lo impelían a ofrecer el sacrificio, o la intención con la que trajo el sacrificio, al animal del sacrificio, de modo que su propia cabeza pasaba a la cabeza del animal, y el segundo se convertía en su substituto. Por medio del sacrificio del animal, lo entregaba a la muerte, no sólo con el doble propósito de procurar la sangre, en la que reside la vida del animal, como una expiación para su alma, y su carne como alimento encendido a Yahvé —porque si el acto de morir era profundamente significativo en el caso del sacrificio perfecto, no puede haberlo sido sin significado simbólico en el caso del sacrificio que servía como tipo—, sino para entregar su vida a Dios en la muerte del animal sacrificado que era designado como su substituto, y para manifestar no sólo su disponibilidad a morir, sino la necesidad de que muriera el viejo hombre, y así poder alcanzar la vida en comunión con Dios. Después de esta entrega personal, comenzaba la mediación sacerdotal, el sacerdote rociaba la sangre sobre el altar o sus cuernos, y en una ocasión delante del trono de la gracia de Yahvé, y después quemando la carne o gordura del sacrificio sobre el altar. El altar era el sitio donde Dios había prometido reunirse con su pueblo (Ex. 20:24), para reconciliarlo consigo mismo, y derramar su gracia sobre de ellos. Por medio del acto de rociar la sangre del animal que había sido entregado a la muerte sobre el altar, el alma del oferente era cubierta delante del Dios santo, el hombre pecador es protegido por la ira divina en contra del pecado de tal manera que al acercarse este ante Dios, recibe gracia en vez de ira y perdón en vez de castigo, siendo así justificado.

Pero las opiniones difieren bastante en lo que respecta a la manera como ocurre tal protección con la sangre del sacrificio. La primera es la idea de que los pecados del pueblo estaban apilados ante el Señor de tal manera que con el rociamiento del altar fueron cubiertos con la sangre expiatoria. Con este rociamiento estos pecados ya no estaban a la vista de Jehová, por lo cual no eran tocados por la ira y el castigo de Dios. Al estar cubiertos con la sangre expiatoria son purificados ante Dios. Esta teoría es falsa y no puede ser sostenida por cuanto no corresponde al ritual de sacrificio. En primer lugar no hay sacrificio en el cual la sangre del sacrificio sea rociada o vertida sobre el altar. Sólo en el caso de la ofrenda encendida, la ofrenda de paz y el sacrificio expiatorio se rociaba sangre en las paredes del altar. En el caso de los sacrificios expiatorios que servían especial y únicamente para la expiación del pecador sólo se untaban los cuernos del altar de sacrificio con una gota de sangre por el dedo del sacerdote. En el caso del sacrificio para todo el pueblo y para el sacerdote la sangre no sólo era untada en los cuernos del altar sino también rociada siete veces contra la cortina del lugar santísimo; el resto de la sangre era vertida en el piso del altar. Este derramamiento de la sangre que no se usó para untar los cuernos o rociar la cortina y las paredes no se puede describir como el rociamiento del altar completo con sangre. El derramamiento de sangre en el piso del altar no tiene significado expiatorio sino que ha sido prescrito para protección de algún tipo de profanación y para darla a la tierra. Esto se encuentra en un mismo nivel con la incineración de la carne del sacrificio en las ofrendas de acción de gracias que no habían sido consumidas en el segundo día (Lv. 7:17).

En segundo lugar hay que recordar que según el texto de la ley no se cubre con sangre el pecado sino al oferente por su pecado. En este caso habría que imaginarse al alma del oferente yaciendo en

el altar. Esto descalifica completamente la idea de que la sangre no cubre al oferente sino que tan sólo se le adscribe la capacidad de cubrir al oferente o su alma, de proteger al oferente de la ira divina. Pero no es el alma inmaculada del animal sacrificado como tal sino el alma libre de pecado y de culpa que sufrió la muerte como paga del pecado en vez del pecador supliendo así la justicia divina. Esto lleva a Dios a perdonar al pecador y a aceptarlo en su gracia como libre de culpa de pecado imputando al oferente la fuerza del sacrificio expiatorio, como si él mismo lo hubiera realizado. Esta imputación es un acto de la gracia divina y se realiza mediante el sacrificio animal por medio de la promesa divina (Lv. 17:11), en consideración del futuro sacrificio permanente que debía presentar el Hijo de Dios con su entrega en la cruz, cuando el israelita oferente presenta su ofrenda con la confianza absoluta en la Palabra de Dios. Pero el significado del rociamiento con sangre no se duplica completamente. Si la agonía del animal hubiera bastado para la expiación de los pecados y del castigo, no sería necesario rociar la sangre en el altar ya que el animal ya había sufrido ante el altar, *ante Dios*. A esto hay que añadir que en Lv. 17:11, el texto principal del significado de la sangre del sacrificio no presenta la fuerza expiatoria de la sangre al ser derramada en el sacrificio sino al ser untada en el altar. La expiación de los pecados no se basa por lo tanto en el derramamiento de sangre o en la vida que da el oferente sino en la aplicación de la sangre en el altar o en el lugar donde Dios está presente ante su pueblo. Ahora, si la sangre posee como sitio y portador del alma la capacidad de expiar al pecador, entonces representa en el momento del sacrificio al altar del oferente. En vista del sacrificio irrecusable de Cristo esto sirve como *alter ego*, mientras que para el israelita oferente sirve como *ipse ego* ideal. Se puede concluir entonces que por medio de la aplicación de la sangre del sacrificio en el lugar de comunión de Jehová con su pueblo, se simboliza y se presenta visiblemente la transición del altar del oferente en su relación o en su comunión con Dios por medio de la capacidad protectora del altar ofrecida ante la ira de Dios. En el sacrificio de Cristo podemos notar el significado del rociamiento de sangre. En los sacrificios del AT el rociamiento con sangre culmina en que el sumo sacerdote lleva la sangre del sacrificio al lugar santísimo y rocía esta ante el trono de Dios y en el día de la expiación la rocia en o sobre el mismo (Lv. 16:14s.). Lo que el sumo sacerdote hacía aquí ejemplarmente, Cristo lo hizo (según Heb. 9:11s.) como sumo sacerdote de tal manera que entró por nosotros mediante su sangre derramada en el lugar santísimo, presentándose a sí mismo por medio del Espíritu eterno como ofrenda. De esta forma y tal como lo muestra el versículo 24, fue al cielo para aparecer por nosotros ante Dios. Esto significa que Cristo, en su persona divino-humana y por su vida indestructible (Heb. 7:16) o en su poder de dar su vida y volver a tomarla después (Jn. 10:17s.), presentó ante Dios a la humanidad con su ascensión y regreso al padre, por cuyos pecados había sufrido la muerte liberándola así por su muerte del castigo por los pecados e incluyéndola nuevamente en la comunidad con Dios.

La aplicación del fuego que estaba de continuo ardiendo en el altar junto con el incienso para hacer expiación en ciertos casos (p.e. Nm. 16:46; Is. 6:6, 7), parece estar destinada a indicar que la virtud de la expiación una vez hecha es continua y aplicable a todos. Véase OFRENDA, PERDÓN, PROPICIATORIO, RECONCILIACIÓN, REDENCIÓN, RESCATE, SACRIFICIO, SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA: P. Bläser, “Expiación”, en *EB* III, 388-390; J.B. Bauer, “Expiación”, en *DTB*, 384-386; R.B. Girdlestone, “Expiación, Perdón, Aceptación”, en *SAT*, 139-152; C.F. Keil, “Levítico”, en *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* (CLIE 2010); S. Lyonnet, “Expiación”, en *VTB*, 322-324; P. Neuenzeit, “Expiación”, en *CFT* I, 551-561; MA. Patón, “Expiación”, en *GER* 9, 661-663.

EXPIACIÓN, Día de la

Heb. *Yom hakkippurim*, י ם הַ . . ִרים = «día de cobertura, cancelación, perdón o reconciliación»; Sept. *hemera exilasmû*, �μ�ρα �ξιλασμο�; Vulg. *Dies Expiationum* y *Dies Propitiationis*.

1. Fiesta judía.

2. Simbolismo cristiano.

I. FIESTA JUDÍA. Fiesta sabática solemne (*shabbath shabbathón*, ת ַ ַ ת ָ ַ ן, Lv. 16:31; 23:32), conocida en la actualidad con el nombre de Yom Kippur. Tenía que guardarse como un día de reposo, absteniéndose de todo trabajo servil prohibido en sábado. Se observaba anualmente para humillación del pueblo y expiación de sus pecados, lo que significaba el arrepentimiento, sin el cual no hay salvación. Algunos comentaristas entienden que «afligir el alma» incluía también el > ayuno. De ser así, sería el único ayuno ordenado en la Ley de Moisés. Ese día el sumo sacerdote ofrecía sacrificios como una purificación del santuario, por los sacerdotes y por la nación (Lv. 16; 23:26-32; Nm. 29:7-11). Era el día santo más importante del año judío, se celebraba el día 10 de Tishrí, equivalente a nuestro septiembre/octubre, cinco días antes de la Fiesta de los Tabernáculos.

El sumo sacerdote, vestido de vestiduras sagradas, primero se preparaba con purificaciones especiales; tenía que bañar todo su cuerpo, más allá del simple lavamiento de manos y pies requerido en otras ocasiones. Luego, antes de hacer la expiación por los pecados del pueblo, tenía que ofrecer un becerro por sus propios pecados y los de su familia. Después tomaba dos machos cabríos y echaba suertes: uno se convertía en el sacrificio destinado a Dios, el otro sería el chivo expiatorio destinado a ser llevado al desierto (Lv. 16:8). Mataba el primer macho cabrío, tomaba su sangre, entraba en el santuario o lugar santísimo detrás del velo, incensaba al arca (mientras existió) y la mojaba con la sangre del animal sacrificado. Después de la desaparición del arca, se mojaba la placa llamada > propiciatorio, poniendo así la sangre entre Dios y las tablas de la Ley que estaban bajo el propiciatorio; de esa manera se hacía la expiación por los pecados de toda la nación (Lv. 16:15-16). Después tomaba el macho cabrío vivo, > Azazel, ponía las manos sobre su cabeza, confesaba sobre ella todas las iniquidades y rebeliones de los israelitas, y lo enviaba al desierto, simbolizando que sus pecados eran llevados fuera del campamento para desaparecer y morir en el desierto (Lv. 16:21-22).

II. SIMBOLISMO CRISTIANO. El autor de la Epístola a los Hebreos contempla el día de la expiación como un cuadro lleno de simbolismos que señalan la obra del Señor y Salvador Jesucristo. Observa que la entrada del sumo sacerdote en el Lugar Santísimo una vez al año, y no sin sangre, prefiguró la entrada de Jesús, el gran Sumo Sacerdote, una vez por todas en los cielos, habiendo adquirido para nosotros la salvación (Heb. 9:1-12; 9:24-28) y con ella el perdón de los pecados y la justificación del pecador, anulando en su cuerpo los sacrificios de expiación. Así pues, el sacrificio de la cruz fue el *Yom hakkippurim* de la comunidad mesiánica, día de perdón «de una vez por todas».

Siguiendo los métodos rabínicos de interpretación, el autor de Hebreos repara en el hecho de que la repetición anual de los ceremoniales expiatorios tenía que indicar que había algo temporal en cuanto a ellos, señalaban por anticipado el tiempo en que Cristo vendría a quitar de manera permanente todo pecado (Heb 9:28; 10:10-18). Por otra parte, los dos machos cabríos representan tipoló-gicamente la expiación, el perdón, la reconciliación y purificación efectuadas por Cristo. El macho cabrío sacrificado representa la muerte expiatoria de Cristo por los pecadores como pago por los pecados (Heb. 9:11-12, 24-26; cf. Ro. 3:24-26). El chivo expiatorio enviado al desierto con la carga de los pecados de la nación, tipifica el sacrificio de Cristo que quita el pecado y la culpa de

todos los que se arrepienten (Heb. 9:26, cf. Jn. 1:29; Ro. 8:31-34). Los sacrificios en el Día de la Expiación proporcionaban una «cobertura» del pecado, no su eliminación; sin embargo, la sangre de Cristo derramada en la cruz es la suprema expiación de Dios por el género humano y quita el pecado de manera permanente (cf. Heb 10:4, 9, 11), pues Cristo es el sacrificio perfecto (Heb. 9:26; 10:5-10). El santuario adonde entraba el sumo sacerdote con la sangre para hacer la expiación representa el trono de Dios en el cielo; Cristo entró en ese Lugar Santísimo del cielo después de su muerte, llevando su propia sangre para hacer expiación por el creyente delante del trono de Dios (Heb. 9:7-8, 11-12, 24-28; cf. Ex. 30:10). En cuanto los sacrificios de animales eran un tipo del sacrificio de Cristo, llegaron a su fin en la cruz, de modo ya no hay necesidad de más sacrificios (Heb. 9:12-18). Véase AYUNO, AZAZEL, FIESTAS JUDÍAS, HEBREOS, Epístola, SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Buchanan, "The Day of Atonement and Paul's Doctrine of Redemption", *NovT* 32 (1990), 236-249; J. Milgrom, "The Day of Atonement", *EJ* VI, 1376-1387; L. Morris, "The Day of Atonement and the Work of Christ",*RTR* 14 (1955) 9-19; F. Moshe, *La esencia de Israel*, vol. I. "Rosh, Hashana, Yom Kipur, Sucot" (DDB 1990); Thierry-Martens, *Fiestas en honor de Yahveh* (Cristiandad 1964); R. de Vaux, "El gran día de la expiación", en *Instituciones del AT*, 636-640 (Herder 1962).

A. ROPERO

EXPIRAR

Heb. 1478 *gawá*, גוע = «expirar, exhalar el espíritu» (Gn. 25:8, 17; 35:29; 49:33; Job 3:11; 10:18; Sal. 146:4; etc.); gr. 1606 *ekpneo*, ἐκπνέω, lit. «respirar afuera», de *ek*, «fuera», y *pneo*, «respirar» (Mc. 15:37, 39; Lc. 23:46) y 1634 *ekpsykho*, ἐκψύχω (Hch. 5:5, 10; 12:13).

Exhalación del aliento de vida que da paso a la muerte: «sale su aliento, y vuelve a la tierra» (Sal. 146:4). Hay vida, «mientras siga en mí todo mi espíritu y el aliento de Dios en mis narices» (Job 27:3, *BJ*). Al faltar este, cesa la vida; «el polvo vuelve a la tierra, como era, y el espíritu vuelve a Dios que lo dio» (Ecl. 12:7).

El Evangelio de Marcos describe la muerte de Jesús sencillamante con el verbo «expiró» (Mc.15:37); Mateo añade el objeto de expiración, es decir, el espíritu o pneuma: «entregó su espíritu» (Mt. 27:50). Lucas es un poco más explícito: «clamando a gran voz, dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y habiendo dicho esto, expiró» (Lc .23:46). Para Juan la muerte tambiés es una «entrega del espíritu» (Jn. 10:30), indudablemente porque también quiere que el lector piense en el Espíritu que se otorga como consecuencia de la glorificación de Jesús (cf. Jn. 7:39; 20:22). Véase ALMA, ESPÍRITU, MUERTE.

EXPULSIÓN. Ver EXCOMUNIÓN

ÉXTASIS

Gr. 1611 *ékstasis*, ἔκστασις = «salida de sí», bajo la influencia de una fuerza o una experiencia de naturaleza espiritual; el término gr. *maínomai*, μαίνομαι, denota una situación de perturbación espiritual patológica, ocasionada la mayoría de las veces por fuerzas demoníacas.

Estado psicofisiológico bajo cuya influencia la persona experimenta un comportamiento que escapa a su control y a la dirección de su razón normal. En el éxtasis las funciones sensoriales e intelectuales quedan suspendidas bajo la influencia de una fuerza extraña. El éxtasis se vincula casi siempre a la experiencia religiosa. Hay testimonio de él en la religiosidad de griegos y romanos, sobre todo a partir de los ritos de iniciación mistérica, alrededor del siglo V a.C. Durante la época del > helenismo este fenómeno fue estudiado por neoplatónicos como Filón, Plotino y otros.

En algunos casos los > profetas cayeron en éxtasis como resultado de una comunicación extraordinaria divina que les conmovía, pero de hecho los éxtasis de los profetas del AT fueron raros (cf. 1 Sam. 10:5; 19:20). Que los profetas a veces sean calificados de locos o de ebrios señala la conexión entre profecía y éxtasis (cf. 2 R. 9:22; Is. 28:7; Jer. 23:9; Os. 9:7). Pero, en términos generales, el éxtasis no es esencial a la profecía bíblica, que por definición es simplemente la transmisión de un mensaje recibido directamente de Dios. Bien diferente es la experiencia de los profetas paganos, p.ej. los de Baal, que llegaron a causarse heridas para provocar el trance (cf. 1 R. 18:28).

En el NT se registran los éxtasis de Pedro (Hch. 11:5) y de Pablo (Hch. 22:17) en relación con ciertos momentos de oración. Lo mismo podría decirse de Juan tocante a sus experiencias visionarias y apocalípticas. La *glosolalia* o don de lenguas de 1 Cor. 14 parece descrita por Pablo como un fenómeno extático, a diferencia de la glosolalia de Hechos 2.

Maínomai designa a la persona en estado de trance, posesa, enajenada, propia del furor de la religión dionisíaca, en la que el adorador es puesto fuera de sí y arrebatado en éxtasis por la divinidad. Aparece 5 veces en el NT (Jn. 10:20; Hch. 12:15; 26:24, 25; 1 Cor. 14:23), utilizado por los enemigos de Jesus y del apóstol Pablo. Véase TRANCE, VISIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: T. Álvarez, “Éxtasis”, en *DE* II, 92-97; M. García Cordero, “Éxtasis”, en *EB* III, 391-393); E. Mundle, J. Schattemann, “Éxtasis”, en *DTNT* II, 154-157.

A. ROPERO

EXTORSIÓN

Heb.5383 *nashah*, נ ה, «dejar o prestar con interés» (Sal. 109:11) 7703 *shadad*, דד = «expoliar, robar» (Is. 16:4); 6231 *ashaq*, ע ק = «oprimir, defraudar, extorsionar», siempre implica violencia (Ez. 22:7, 12, 29); gr. 1283 *diarpago*, διαρπ�γω, «expoliar, intimidar con violencia«, de *diá*, δι�, y *harpago*, �ρπ�γω; 1286 *diaseîo*, διασε�ω, «sacudir violentamente» (Lc. 3:14); lat. *extorsio*, término derivado de *extorquere*, compuesto del orefijo *ex*- (separar, expulsar, extraer con fuerza) y *torquere* (torcido, tormentoso) = «sacar algo u obtener algo ala fuerza, de manera torcida y/o con violencia».

1. Definición general.
2. Antiguo Testamento.
3. Nuevo Testamento.
4. Práctica cristiana.

I. DEFINICIÓN GENERAL. La extorsión o chantaje consiste en obligar a una persona por medio de intimidación, coerción y amenazas de violencia, a entregar bienes que le pertenecen o a realizar acciones, bien sean de comisión o de omisión, en contra de su voluntad y que no realizaría si no fuera por tales circunstancias. Las formas utilizadas para la extorsión y el chantaje a lo largo de la historia son muy numerosas: amenaza de daños personales, daños a seres queridos, destrucción de propiedades, aunque suelen derivar en formas más sutiles, como el bloqueo de ascensos o el despido, y en especial perjuicio moral o político por divulgación pública de hechos determinados. Sus objetivos pueden ir desde el lucro material directo, pasando por favores sexuales, hasta todo tipo de ventajas en todas las áreas, profesionales, comerciales, políticas e incluso deportivas. La extorsión, el chantaje, el soborno y dinero solicitado en rescate, son generalmente contemplados como delitos mayores en todas las legislaciones, aunque en muchas ocasiones ha sido ignorada, consentida e incluso practicada por las autoridades en provecho propio. Ejercitada por la mayor

parte de los poderosos en detrimento de los más débiles a lo largo de toda la historia: «Si violencias de pobres, y extorsión de derecho y de justicia vieres en la provincia, no te maravilles de esta licencia» (Ecl. 5:8 *RVA*).

II. ANTIGUO TESTAMENTO. El AT no utiliza una palabra concreta para definir esta práctica tal como nosotros la entendemos. Sin embargo, hace referencia al hecho de la extorsión como la opresión del pobre y el expolio con violencia de los más desfavorecidos, lo que hace que el uso del término «extorsión» haya quedado bastante a criterio de los traductores. La *RVA1909* traduce «extorsión» en Ecl. 5:8, mientras que la *RVR1960* sustituyó en este texto la palabra «extorsión» por «perversión»; en cambio, utiliza «extorsión» en Prov. 28:16 para decir: «El príncipe falto de entendimiento multiplicará la extorsión» cuando la *RVA1909* traduce en este texto *multiplicará los agravios*. La *BLA* utiliza el término «extorsión» cinco veces (Lv. 6:2, 4; Ez. 18:18; 22:12; 45:9) mientras que la *NVI* lo hace seis (Sal. 62:10; Ecl. 7:7; Is. 33:15; Ez. 22:12, 29; 45:9). Pero está muy claro que los autores sagrados no dejan de advertir contra este delito en cualquiera de sus formas, que corrompe al que lo practica y lo hace reo delante de Dios: «Su padre, que practicó la extorsión, robó a su hermano e hizo lo que no era bueno en medio de su pueblo, he aquí, morirá por su iniquidad» (Ez. 18:18, *BLA*). Este mismo profeta acusa a los «los príncipes de Israel» de delitos graves de extorsión contra el extranjero, al huérfano y a la viuda (cf. Ez. 22:6, 7), expolio al que se suman los poderosos: «Los terratenientes roban y extorsionan a la gente, explotan al indigente y al pobre, y maltratan injustamente al extranjero» (v. 29, *NVI*). El salmista conmina a no confiar ni hacerse ilusiones de beneficios por la extorsión: «No confíen en la extorsión ni se hagan ilusiones con sus rapiñas; y aunque se multipliquen sus riquezas, no pongan el corazón en ellas» (Sal. 62:10, *NVI*). El autor de Eclesiastés tiene claro que «la extorsión entorpece al sabio, y el soborno corrompe su corazón» (Ecl. 7:7, *NVI*). Y los profetas afirman que el castigo de Dios se abate sobre los expoliadores y violentos, pero por el contrario, «el que procede con justicia y habla con rectitud, el que rechaza la ganancia de la extorsión y se sacude las manos para no aceptar soborno», «habitará en las alturas; fortaleza de rocas será su lugar de refugio; se le dará su pan, y sus aguas serán seguras» (Is. 33:15-16 *NVI*).

III. NUEVO TESTAMENTO. En el NT el único versículo en el que hay coincidencia en el uso del término español «extorsión» en las diferentes versiones es Lucas 3:14, cuando Juan Bautista ordenó a unos soldados que se acercaron a él para ser bautizados: «No hagáis extorsión a nadie, ni calumniéis; y contentaos con vuestro salario». Se consideraba que los publicanos eran los más contaminados por la práctica de ese pecado, hasta el punto de que el fariseo ora en el Templo diciendo: «Dios, te doy gracias porque no soy como los otros hombres, *extorsionadores*, injustos, adúlteros, ni aun como este publicano» (Lc. 18:11). Está claro que la severidad con la que Jesús reprende a los escribas y fariseos en Mateo 23:35 es por sus prácticas de extorsión *(harpagé)*, ocultas bajo un manto de santidad. El apóstol Pablo clasifica la «extorsión» (en este caso *pleonexía)* entre los peores pecados conocidos, y exhorta a los creyentes de Corinto a no asociarse con los ladrones y extorsionadores (*hárpax*) (1 Cor. 5:10, 11), declarando que los tales no «heredarán el reino de Dios» (1 Cor. 6:10).

IV. PRÁCTICA CRISTIANA. Cualquier tipo de extorsión o chantage queda absolutamente proscrito de la conducta cristiana. No obstante, la extorsión adquiere formas muy sutiles, y conviene vigilar si la tentación en la que caemos tan a menudo de utilizar todo tipo de manipulación emocional con aquellos que nos rodean, siempre con la excusa de buscar su bien, pero en la práctica encaminadas a imponer sobre ellos nuestra voluntad, criterios y objetivos, no es una forma solapada

de *extorsión* y chantaje. Sería faltar a la verdad decir que la Iglesia cristiana como institución ha estado libre de practicar la extorsión en el pasado o incluso que lo esté en el presente. Las presiones ejercidas a lo largo de la historia para forzar la conversión de pueblos y naciones enteras, y en ocasiones algunas prácticas misioneras cuestionables, dificilmente pasarían la prueba de poder ser declaradas completamentge libres de extorsión y chantaje. Valdría la pena reflexionar acerca de si algunas formas de dictadura espiritual ejercidas por pastores y dirigentes de algunas iglesias, en las que se utiliza abiertamente el temor, las revelaciones divinas y la culpabilidad para manipular a la gente, no entran de lleno en la categoría de *extorsión* o chantaje; y si muchos de los métodos habituales utilizados para recabar ofrendas y donaciones no traspasan de largo esa frontera, en especial si tenemos en cuenta el texto de 2ª Corintios 9:5, que algunas versiones inglesas (como la *American Standard Version* o *la King James 2000)* traducen así: «Por tanto, tuve por necesario exhortar a los hermanos que fuesen primero a vosotros y preparasen primero vuestra generosidad antes prometida, para que la misma estuviera lista como ofrenda de generosidad, y no como *(pleonexían)* exigencia nuestra o *extorsión*». Véase SOBORNO, USURA.

E. VILA

EXTRANJERO

Del lat. *extraneus*, «extraño», en el heb. del AT se distingue cuidadosamente entre el extranjero que pertenece a otra nación, generalmente considerado enemigo; el extranjero de paso y el extranjero residente, que no es israelita, pero cuya existencia está más o menos asociada a la vida del pueblo.

Heb. 1616 *ger*, רֵ = «de origen foráneo», extranjero residente, que no es autóctono, pero cuya existencia está más o menos asociada a la de las gentes del país; 8453 *toshab*, בָ = «extranjero» residente de modo permanente en la tierra de adopción; 5237 *nokherí*, נָכְרִי = «forastero», el que está de paso, viajero, considerado como inasimilable; *zar*, זָר = «extranjero», en sentido étnico o político; en sentido negativo, «peligroso, hostil»; 1471 *goyim*, יִם = «gentiles», no israelitas; gr. NT. 3941 *pároikos*, πάροικος = «vecino, advenedizo» (Hch. 7:6, 29; Ef. 2:19; 1 P. 2:11), relacionado con *paroikeo*, lit. «habitar al lado», de *pará*, «al lado», *oikeo*, «habitar, morar»; NT. 241 *allogenés*, ἀλλογενής, de *allos*, «otro», *genos*, «raza», se usa en Lc. 17:18, de un samaritano; 245 *allotrios*, ἀλλότριος = «ajeno, extraño» (Heb. 11:34); 246 *allóphylos*, ἀλλόφυλος, extranjero de otra raza, de *allos*, «otro», y *phylon*, «tribu» (Hch. 10:28); 3581 *xenos*, ξένος = «extraño, forastero, extranjero» (Mt. 25:35, 38, 43, 44; 27:7; Hch. 17:21; Ef. 2:12, 19; Heb. 11:3; 3 Jn. 5). El sustrato común de todos estos términos es la referencia al hecho de residir en tierra propia o ajena.

La Ley de Moisés y todo el AT distinguen entre los extranjeros establecidos en medio de los israelitas, pero sin ser de su raza, *ger*, רֵ, o *toshab*, בָ, y los visitantes temporales, no israelitas, *nokherí*, נָכְרִי (Ex. 20:10; Lv. 16:29; 17:8; 2 Sam. 1:13; Ez. 14:7).

El *ger* o *toshab* era considerado casi como un ciudadano, tenía sus derechos y deberes bien definidos. Dios ordenó a los israelitas que el extranjero fuera tratado con benevolencia (Lv. 19:33, 34; Dt. 10:18, 19). La Ley salvaguardaba sus intereses, juntamente con los de la viuda y el huérfano (Ex. 22:21; 23:9; Dt. 24:19, 20), pues Dios no hace acepción de personas y ama al *ger*, proporcionándole vestidos y pan (Dt. 10:18; Lv. 19:33). Las prohibiciones impuestas a los israelitas afectaban también al extranjero (Ex. 12:19; 20:10; Lv. 16:29; 17:10; 18:26; 20:2; 24:16).

Con respecto a Lv. 17:15, esta ordenanza fue posteriormente modificada por Dt. 14:21. El

extranjero no estaba obligado a la totalidad de los deberes religiosos que concernían a los israelitas. Si se trataba de un hombre libre, podía abstenerse de la circuncisión y de la Pascua (Ex. 12:43-46).

La Ley exhortaba a Israel a invitar al extranjero a las comidas solemnes de los sacrificios (Dt. 16:11, 14). Tenía derecho a ofrecer sacrificios a Yahveh; si caía en un pecado involuntario, se beneficiaba del perdón concedido al individuo o a la colectividad; las ciudades de refugio le protegían contra el vengador de la sangre (Lv. 17:8; Nm. 15:14, 26, 29; 35:15). A los jueces se les manda juzgar con equidad al *ger* (Dt. 27:19). Cuando quedaba contaminado, tenía que someterse a los ritos de la purificación (Lv. 17:15; Nm. 19:10). Si el *ger* y los varones de su casa estaban circuncidados, podían participar de la Pascua (Ex. 12:48, 49). Pero el año del Jubileo no traía la libertad al extranjero que había caído en la esclavitud. Podía ser vendido y llegar a ser, por herencia, propiedad de los hijos de su dueño (Lv. 25:45,46).

El producto de la tierra durante el año sabático servía de comida al *ger* (Lv. 25:6), que tenía derecho a rebuscar en el campo (Lv. 19:10). El diezmo de las cosechas también se habían de dar al *ger* (Lv. 26:12). Si llegaba a hacerse rico y su hermano judío empobrecido se vendiera a él, el judío tenía derecho después al rescate (Lv. 25:47, 48). Al *ger* se le podía prestar con interés y se le podía exigir (Dt. 23:2; 15:3). En tiempo de David estaban obligados a hacer trabajos. Bajo Salomón, el reino contaba con 153.600 extranjeros (2 Cro. 2:17).

El extranjero no asimilado, el *nokherí*, se encontraba con algunas prescripciones negativas, porque Israel debía seguir siendo el pueblo santo, separado para Dios (Dt. 14:2). Los matrimonios mixtos estaban prohibidos (Ex. 34:16; Dt. 7:3; Jos. 23:12). No se podía permitir que ningún *nokherí* subiera al trono (Dt. 17:15), ni que entrara en el santuario (Ez. 44:9; Hch. 21:28; cf. Dt. 23:3, 7-8).

Después del regreso del > cautiverio, se deja sentir un movimiento de separación que obliga a los esposos a separarse obligatoriamente de sus mujeres extranjeras (cf. Esd. 9-10); en la época del NT los judíos de observancia estricta ni comían ni bebían con gentiles (Hch. 11:3; Gal. 2:12). Estos últimos, sin embargo, podían, en todo momento, acceder al judaísmo mediante la conversión (cf. Gn. 17:27; 34:14-17; Mt. 23:15).

Reciben de una manera especial el nombre de extranjeros los madianitas y los egipcios (Ex. 2:22), los jebuseos (Jue. 19:12), los filisteos (2 Sam. 15:19), los moabitas, amonitas, sidonios y heteos o hititas (1 R. 11:1). Los > amonitas y > moabitas estaban sometidos a una cláusula especial: no podían formar parte de la comunidad israelita, ni siquiera si se circuncidaban (Dt. 23:3). Pero el hijo de un israelita y de una moabita era admitido (cf. > Isaí, > Roboam). Cuando los israelitas se apoderaron de Canaán, les fue totalmente prohibido aliarse mediante matrimonio con sus habitantes idólatras (Dt. 7:3).

En la era mesiánica los extranjeros pasarán a formar parte del pueblo elegido de Dios (cf. Is. 14:1; Ez. 47:22). Pablo dirá que en Jesús el Mesías «ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer» (Gal. 3:28), porque en el tiempo anterior al Evangelio, los gentiles estaban «apartados de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa, estando sin esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais lejos habéis sido acercados por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz, quien de ambos nos hizo uno. Él derribó en su carne la barrera de división, es decir, la hostilidad» (Ef. 2:12-14). Los seguidores de Cristo confiesan ser «extranjeros y peregrinos sobre la tierra» (Heb. 11:13; 1 P. 2:11). Su ciudadanía se halla en el cielo, y esta tierra ya no es su hogar ni su reposo (cf. Fil. 3:20). Véase BÁRBARO, CIUDADANÍA, DERECHO, GENTILES, PROSÉLITO.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bietenhard, F.S. Rothenberg, “Extranjero”, en *DTNT* II, 157-167; A. Darrieutort, “Extranjero”, en *VTB*, 324-325; T. Horner, “Changing Concepts of the ‘Stranger’ in the Old Testament”, *ATR* 42 (1960), 49-53; C. van Houten, *The Alien in Israelite Law* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1991); R. Martin-Achard, “זָר, *zar*, extranjero”, en *DTMAT* I, 728-730; T. Meek, “The Translation of Gêr in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis”, *JBL* 49 (1930), 172-80; C. J. H. Wright, *God’s People in God’s Land: Family, Land, Property in the Old Testament* (Eerdmans, 1990).

A. ROPERO

EZBAI

Heb. 229 *Ezbay*, אֶזְ ַי, de significado incierto, prob. «como hisopo»; Sept. *Azbí*, Ἀζβί, *Azobaí*, Ἀζοβαί; Vulg. *Asbai*. Padre de Naarai, uno de los treinta héroes de David (1 Cro. 11:37).

EZBÓN

Heb. 675 *Etsbón*, אֶצְ ֹן, de significado incierto. Nombre de dos personas del AT.

1. Sept. *Thasobán*, Θασοβάν; Vulg. *Esebon*. Cuarto hijo de Gad (Gn. 46:16), también llamado > Ozni (Nm. 26:16).

2. אֶצְ ן; Sept. *Asebón*, Ἀσεβών, *Esebón*, Ἐσεβών. Hijo de Bela, según 1 Cro. 7:7, aunque el nombre de Ezbón no vuelve a mencionarse entre los hijos de Bela o Benjamín. Según otras listas, Ezbón aparece en compañía de las familias gaditas, tanto en Gn. 46:16 como en Nm. 26:16. No se sabe si estas dos familias gaditas se incorporaron a la de Benjamín después de la matanza mencionada en Jue. 20.

EZEM

Heb. 6107 *Etsem*, אֶצֶם = «hueso», en pausa *Atsem*, עָצֶם; Sept. *Asem*, Ἀσέμ v. *Asom*, Ἀσόμ, *Iasón*, Ἰασών.

Ciudad incluida en el territorio de la tribu de Simeón, originalmente en la parte occidental de Judá, limitando con > Baala o Bilha, y > Eltolad o Tolad (Jos. 15:29; 19:3; 1 Cro. 4:29). En la actualidad solo se puede conjeturar su ubicación, quiza en la ruinas de Tell Akhmar.

EZEQUÍAS

Heb. 2396 *Jizqiyyah*, חִזְקִ ָה; también *Yejizqiyyah*, יְחִזְקִ ָה = «fortalecido por Yahveh»; Sept. *Ezekías*, Ἐζεκίας.

Hijo de Acaz, soberano del reino de Judá. Nació el 751-750 a.C. (2 R. 18:2; 2 Cro. 29:1). Estuvo asociado con su padre en el gobierno desde el año 728 a.C. En su juventud fue testigo de la gradual desintegración del reino del Norte y la conquista asiria de Samaria, comenzada por > Salmanasar en 724 y completada por Sargón en 722 a.C. Este se llevó a las diez tribus israelitas en > cautividad (2 Cro. 18:9, 10). Con la convicción de que la cautividad de Israel era la consecuencia nefasta de la desobediencia y ruptura de la alianza con Dios (2 R. 18:9-12), Ezequías colocó toda su confianza en el Dios de Israel. Durante los primeros años de su gobierno, llevó a efecto una reforma drástica, no solamente en Judá sino en partes de Israel. Puesto que Judá ya era un vasallo de Asiría, Ezequías reconoció la soberanía de Sargón II (721-705 a.C.).

Inmediatamente volvió a abrir las puertas del Templo. Los levitas fueron llamados para reparar y limpiar el lugar del culto. Lo que había sido utilizado para los ídolos fue suprimido y arrojado al valle del > Cedrón, mientras que los vasos sagrados que habían sido profanados por Acaz fueron

santificados. En dieciséis días el Templo estuvo dispuesto para el culto. Ezequías y los oficiales de Jerusalén iniciaron los sacrificios. Grupos musicales con sus arpas, címbalos y cítaras participaron como habia sido la costumbre en tiempos de David. Los cantos litúrgicos acompañaron a la presentación de los holocaustos. El rey quitó los lugares altos, derribó las imágenes e hizo pedazos la > serpiente de metal (*najash nejushtán*, נַחָ נְחֻ ן) que Moisés había hecho (Nm. 21:4-9), pero que se había convertido en objeto de adoración (2 R. 18:4ss). Fue un paso enérgico y una drástica reacción a la deliberada idolatría de su padre.

Inspirado por el ejemplo del rey, el pueblo demolió los lugares altos y los altares paganos existentes en todo el reino. El diezmo fue restituido para ayudar a los que dedicaban su vida a la Ley del Señor. Se hicieron planes para la observancia regular de las fiestas y las estaciones según estaba prescrito por la Ley (2 Cro. 31:2ss.).

En relación con la cultura, Ezequías instituyó una comisión para recuperar el valioso patrimonio de tradiciones y documentos de los gloriosos tiempos de David y Salomón (cf. Prov. 25:1). Es probable que estos > escribas no solo se dedicaran a reunir y copiar fuentes documentales, sino también orales, de la rica tradición judía, especialmente de la llamada *tradición yahwista*.

En un intento de cicatrizar la brecha que había separado a Judá e Israel desde la muerte de Salomón, el rey envió cartas por todo el país invitando a todos a ir a Jerusalén para celebrar la Pascua. Aunque algunos ignoraron el llamamiento de Ezequías, muchos, en cambio, acudieron desde Aser, Manases, Efraín e Isacar, al igual que de Judá, para celebrar las fiestas sagradas (2 Cro. 29:1-30:13). Reunido en consejo con aquellos que iniciaron el culto en el Templo, Ezequías anunció la celebración de la Pascua un mes más tarde de lo que estaba prescrito, para dar tiempo a una adecuada celebración. Por otra parte, la observancia fue llevada a cabo de acuerdo con la Ley de Moisés. El haber pospuesto la fecha fue más bien una medida conciliatoria para ganar la participación de las tribus del norte que habían seguido la observancia de la fecha instituida por Jeroboam (1 R. 12:32). Como algunos sacerdotes llegaron sin la adecuada santificación, Ezequías oró por su pureza. Una gran congregación se reunió en asamblea en Jerusalén para participar en la reforma llevada a cabo. Los altares de toda la capital fueron arrancados y lanzados al valle del Cedrón para su destrucción. Conducido por sacerdotes y levitas, el pueblo ofreció sacrificios, cantando jubilosament al Señor. Desde Jerusalén, la reforma se extendió por todo Judá, Benjamín, Efraín y Manasés.

En Jerusalén, Ezequías organizó a los sacerdotes y levitas para los servicios regulares. El pueblo respondió tan generosamente que sus contribuciones fueron suficientes para mantener a los sacerdotes y levitas dedicados al servicio del Señor.

En todo este sistema de reforma religiosa no se hace mención de Isaías. Tampoco el profeta se refiere a la reforma de Ezequías en su libro. Aunque Acaz había desafiado a Israel, es razonable asumir que Ezequías e Isaías cooperaran por completo en restaurar el culto a Dios. La sola referencia a Sargón, rey de Asiria (Is. 20:1), muestra la actividad de Isaías en esta época. Además, la conquista de > Asdod por los asirios es la ocasión para Isaías de pronunciar su advertencia profética de que era inútil para Judá depender de Egipto para su liberación. Afortunadamente, Ezequías no llegó a verse envuelto en la rebelión de Asdod y así evitó el ataque a Jerusalén.

Con la muerte de Sargón II (705), la rebelión estalló en muchos lugares del Imperio asirio. En Egipto resurgió el nacionalismo bajo la enérgica acción de Sabako, faraón etíope que había fundado

la XXV Dinastía (*ca.* 710 a.C.) y que estaba reuniendo fuerzas para aniquilar a Asiria. Ezequías, interpretando la muerte de Sargón y la convulsión de los pueblos sometidos como indicios de la posible independencia, suspendió el tributo debido a los asirios, acto equivalente a una rebelión. Anticipado el ataque asirio, Ezequías se concentró en un programa de defensa de acuerdo con sus más importantes oficiales del gobierno. Se reforzaron las fortificaciones existentes alrededor de Jerusalén. Los artesanos produjeron escudos y armas, mientras que los comandantes de combate organizaban las fuerzas de lucha. Para asegurar a Jerusalén un adecuado suministro de agua durante un asedio prolongado, Ezequías mandó construir un túnel para proveer la ciudad de agua potable. A través de 533 metros de sólida roca, los ingenieros judíos canalizaron agua fresca y potable desde el manantial de Gihón, en las afueras de Jerusalén, hasta el otro extremo de la ciudad, donde construyeron al mismo tiempo el > estanque de Siloé (cf. 2 R. 20:20; 2 Cro 32:30). El túnel de Ezequías fue el más fascinante y osado de todos los proyectos israelitas para el suministro de agua. Este túnel fue descubierto por E. Robinson en 1838 y explorado más tarde por Ch. Warren en 1868) y el sacerdote H. Vincent. El túnel corre bajo la cumbre de la Ciudad de David haciendo extraordinarias curvas en forma de ese, que los expertos atribuyen a una adaptación a las formaciones rocosas perforadas. En una inscripción de la época, hallada en 1880 a pocos metros de la salida del túnel y en una de sus paredes, se contaba brevemente la historia de su perforación. La obra se llevó a cabo comenzando por los dos extremos, llegando a juntarse los obreros aproximadamente a la mitad, tras un breve titubeo en los últimos metros resuelto merced al ruido de los picos. Escrito en estilo poético, constituye uno de los textos hebreos monumentales más largos y más importantes del período de la monarquía y es un buen modelo de hebreo clásico.

El estanque de Siloé, situado al sur de Jerusalén, se protegió con la extensión de la muralla para dejar encerrada esta fuente vital de líquido elemento. Cuando llegó el momento en que los ejércitos asirios sitiaron Jerusalén, otras fuentes fueron cegadas para que el enemigo no pudiera utilizarlas. La amenaza asiria al reino de Judá se hizo realidad en el 701 a.C. Los asirios, bajo el mando de Senaquerib, sucesor de Sargón, entraron en Palestina procedentes del norte, y tomaron Sidón, Jope y otras ciudades principales. Durante el sitio y la conquista de > Ecrón, Senaquerib derrotó a los egipcios y su alidos etíopes en Altagt o > Elteque, que habían acudido a ayudar al rey de aquella localidad. Mientras el asirio sitiaba > Laquis, a solo 50 km. de Jerusalén, Ezequías le envió un comisión de rendición, prometiendo pagar lo que se le impusiera. Ezequías se vió obligado a desprenderse de sus tesoros personales y de los del Templo. Con todo, Senaquerib envió a sus oficiales al camino del campo del Lavador, cerca de la muralla de Jerusalén, para incitar a los hierosolimitanos a la rendición. Senaquerib incluso afirmó que él era el comisionado de Dios para exigir aquella capitulación y citó una impresionante lista de conquistas de otras naciones cuyos dioses no habían podido liberarlas. Isaías entonces garantizó al rey y al pueblo su seguridad. Jerusalén no sufriría daño alguno. Había que resistir el avance de las tropas asirias, que en ese momento sitiaban > Libna y se disponían a subir las sierras hacia Jerusalén. En ese tiempo a Senaquerib le llegaron rumores de una revuelta babilónica, por lo que sus tropas interrumpieron la marcha y partieron inmediatamente de regreso a Mesopotamia. Por esta razón, aunque el asirio conquistó cuarenta y seis ciudades fortificadas pertenecientes a Ezequías, no cita a Jerusalén entre ellas. Se jacta de haber hecho 200.000 prisioneros de Judá y añade: «a Ezequías le cerqué en Jerusalén, su residencia, como a un pájaro en su jaula y le hice imposible salir de las puertas de la ciudad» (*Prisma de Senaquerib*). Pero Jerusalén se salvó, no fue conquistada, y Ezequías

permaneció en el gobierno. La noticia de la retirada del agresor asirio fue recibida como un milagro divino debido «al ángel de Yahveh» que durante la noche mató a 185.000 en el campamento de los asirios (2 R. 18:13-19:37; Is. 17:14), lo que algunos interpretan como una enfermedad extendida entre los soldados, quizás la peste bubónica.

La aclamación y el reconocimiento de los países circundantes fueron expresados con abundantes obsequios y regalos al rey de Judá (2 Cro. 32:23). Posiblemente fue durante este período de la presión asiría (701 a.C.) cuando Ezequías cayó gravemente enfermo. Isaías, durante tanto tiempo contrario a la alianza con Egipto y la revuelta contra Asiria, advirtió al rey de que se preparase para la muerte, pero Ezequías se arrepintió con gran llantó y alcanzó a vivir otros quince años (2 R. 20:1-11; 2 Cro. 32:24; Is. 38:4-6). Merodac-baladán, el poderoso caudillo babilonio que incitaba a su pueblo a la rebelión contra Asiria, extendió su felicitación a Ezequías por su mejora, tal vez como reconocimiento de la feliz recuperación del rey de la ominosa opresión de la ocupación enemiga (2 R. 20:12; 2 Cro. 32:31), así como al propio tiempo por haber mejorado su estado de salud. La embajada babilonia muy probablemente quedó impresionada por el despliegue de riqueza existente en Jerusalén. El triunfo de Ezequías, no obstante, fue atemperado por el subsiguiente aviso de Isaías de que las sucesivas generaciones estarían sujetas a la cautividad babilonia. A pesar de todo, esta triunfal liberación pudo haber dado a la reforma religiosa un nuevo ímpetu. La paz y la prosperidad prevalecieron durante el largo reinado de Ezequías, hasta su muerte en 691 a.C.

A desemejanza de un buen número de sus antecesores, Ezequías fue enterrado con honores reales y sincera devoción por su dedicación a la gran reforma religiosa de Judá. Excepto por la amenaza e invasión asiria, gozó de un reinado pacífico, aunque Judá ya era un reino en decadencia. «Ezequías reposó con sus padres, y lo sepultaron en la subida [*maaleh*, מַעֲלֶה] de los sepulcros de los hijos de David». Le sucedió su hijo > Manasés (2 R. 20:21; 2 Cro. 32:33). Véase JUDÁ, Reino de.

BIBLIOGRAFÍA: John Bright, revisado por William P. Brown, *La historia de Israel* (DDB 2003); François Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); Samuel J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento* (OT 1976); Galo W. Vera Chamaza, *Hizkiyahu, rey de Judá. Interpretación y reconstrucción de las narraciones de Ezequías* (EVD 2003).

EZEQUIEL

Heb. 3168 *Yejezqel*, יְחֶזְקֵאל = «Dios es fuerte» o «Dios fortificado»; Sept. *Iezekiel*, ’Ιεζεκιὴλ = «Dios fortalecerá» o «Dios es mi fuerza». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Ezekel*, ’Εζεκὴλ. Descendiente de Aarón. Su familia vino a formar la clase vigésima de sacerdotes bajo David (1 Cro. 24:16).

2. Sept. *Iezekiel*, ’Ιεζεκιὴλ; Josefo, *Iezekíelos*, ’Ιεζεκίηλος (*Ant*. 10, 5, 1). Uno de los tres profetas mayores y el único que también era sacerdote. Era hijo de > Buzi (1:3), perteneciente a la familia sacerdotal de > Sadoc, lo cual explica el profundo conocimiento que tiene del Templo y sus ritos, su interés por las instituciones cultuales, su preocupación por separar lo sagrado de lo profano (45:1-6; 48:9-14), su horror por las impurezas legales (4:14; 44:6-8) y su competencia para resolver casos de moral y derecho, función esta específica de los sacerdotes (20:1). Pero su máxima preocupación es el Templo, ya sea el Templo presente, contaminado por toda suerte de ritos idólatras (8:1-18), ya sea el Santuario de la Nueva Jerusalén, donde la Gloria del Señor habitará para siempre (43:1-9) y cuyo diseño él describe minuciosamente (caps. 40-48).

Los antiguos rabinos tenían por regla que todo profeta de la Escritura fuera igualmente hijo de un profeta, por lo que arbitrariamente identifican a Buzi con el profeta Jeremías, de quien dicen que fue

así llamado por haber sido rechazado y menospreciado. Otra tradición judía hace de Ezequiel siervo de Jeremías, y San Jerónimo supone que, ya que ambos fueron contemporáneos durante una parte de su misión, intercambiaron sus profecías, enviándolas a Jerusalén y Babilonia respectivamente para confirmarse y animarse mutuamente, de modo que los judíos pudieran leer una estrofa de advertencia y otra de promesa. Aunque fue solo hacia el final del extenso ministerio de Jeremías que Ezequiel recibió su comisión, esta suposición explicaría la armonía interna de los dos profetas, tal como se puede ver al comparar Ez. 13 con Jer. 23:9 ss., y Ez. 34 con Jer. 33. etc. Estas semejanzas literarias sorprenden, dado la gran diferencia de carácter que separa a ambos profetas; la ternura de las lamentaciones de Jeremías es el reflejo de un espíritu introspectivo, sereno, amable; mientras que Ezequiel, en un tiempo cuando los verdaderos profetas eran raros (Ez. 12:21; Lam. 2:9), se muestra rígido y brusco, intransigente, aunque también con toques de compasión y gracia (cf. Ez. 33:11).

A diferencia de los otros profetas, Ezequiel no ofrece detalles de su propia vida. Solo sabemos que fue llevado al destierro a Babilonia junto con el rey > Joaquín y otros personajes principales en el año 598 a.C., después del asedio de Jerusalén por parte de Nabucodonosor y la rendición de la ciudad, diez años antes de su destrucción (cf. 2 R. 24:8, 14-17). Ignoramos cuántos años tenía en el momento de su deportación; Flavio Josefo escribe que el profeta era un «muchacho» cuando fue llevado al destierro, pero el término griego «muchacho» tiene un sentido bastante amplio. Cinco años más tarde, es decir, el 593, comenzó la actividad profética en obediencia a la llamada divina (Ez. 1:2s), que ejerció entre veintidós y veintisiete años.

Al comienzo del destierro vivió en una localidad desconocida, cerca del río > Quebar (al que se designa con más propiedad «canal»), en la comunidad llamada Tel Abib (3:15), que se encontraba probablemente en las proximidades de Nipur. Fue allí donde recibió la vocación profética y tuvo lugar su primera visión (v. 3). Podría relacionarse este llamamiento profético con las predicciones de Jeremías sobre Babilonia (Jer. 51:59), que tuvieron lugar en los primeros meses del mismo año. Sabemos por una alusión incidental, la única referencia personal que ofrece Ezequiel de sí mismo, que estaba casado y que tenía una casa (Ez. 24:18; 8:1), y que cuando su mujer murió repentinamente se le prohibió guardar luto (24:15-27). Disfrutó de la estima de sus compañeros de destierro y los ancianos le consultaban todo asunto (Ez. 8:1; 11:25; 14:1; 20:1, etc.). Cumplió fielmente sus deberes, pronunciando en ocasiones duras reprensiones por las graves infidelidades del pueblo y la corrupción de los sacerdotes, lo que inevitablemente lleva a la destrucción total.

Una característica de la actividad profética de Ezequiel es su predilección por las acciones simbólicas o parábolas en acción. Antes de él varios profetas como Oseas y Jeremías habían representado plásticamente sus oráculos en acciones simbólicas para causar mayor impresión en un auditorio de temperamento oriental imaginativo. Al igual que Isaías, Ezequiel se considera personalmente como una *señal* o *signo para la casa de Israel*, viendo en sus propias experiencias personales un sentido profético para su pueblo. Así, para significar los años de la cautividad de Israel y de Judá se somete a inmovilidad, acostándose ciento noventa días del lado izquierdo y cuarenta del derecho (4:4-7). Para significar el hambre que los ciudadanos de Jerusalén han de sufrir durante el asedio, el profeta debe alimentarse de una mezcla racionada de trigo, cebada, habas, lentejas, mijo y avena, lo que resultaba abominable para un judío, que quería vivir según la Ley Mosaica (4:9-10). Con ocasión de la muerte de su esposa debe abstenerse totalmente de manifestaciones de duelo para simbolizar la actitud de conformidad que deben adoptar los exilados al tener noticias de la destrucción de Jerusalén (24:15-24). Su huida por la brecha de la pared

horadada de su casa debía simbolizar la huida del rey Jeconías, que se escaparía por las brechas de las murallas de Jerusalén para huir de los asaltantes caldeos. Su existencia personal, pues, era una con su actividad profética ante sus compatriotas desterrados. Todos los detalles de su vida tienen proyección profética en orden a la comunidad de exiliados.

Otra característica de sus escritos es el elemento visionario. Los profetas anteriores a él se habían valido más de metáforas y otras figuras de la misma clase; solo los que vienen después de él, Daniel y Zacarías, darán cuenta de muchas visiones. En ellos se encuentran trazas de haber copiado de su predecesor.

Sus posturas extravagantes (4:4-8), unidas a sus transportes extáticos (11:1-13; 37:1-14; 40:1-4), han llevado a pensar que padecía de ciertas perturbaciones psíquicas o algún mal patológico, catalepsis, por ejemplo. El relato que ofrece el texto de su parálisis, su sordera y su pérdida temporal de la palabra confirmaría estas conclusiones, pero la opinión médica no se ha dejado convencer por estas referencias, ni tampoco sus compañeros de destierro creyeron semejante cosa, ya que no dieron señales de falta de confianza en él o en su autoridad. Se puede decir que era por naturaleza un dramaturgo: cualquier idea se le ofrecía como un espectáculo a contemplar o un drama a responder. Es una manera de proceder que cuadra con su espíritu y está a la altura de la naturaleza de su misión y la época que le tocó vivir.

Durante los primeros años de su actividad profética, Ezequiel se dedicó a disipar las falsas esperanzas del pueblo en la supervivencia de la ciudad santa de Jerusalén. A lo largo de ese período aparece como «el profeta de la condenación y la desgracia» (4:1-24, 27). Los judíos abrigaban la esperanza de que el exilio del rey> Joaquín durase poco y que pronto sería restaurado en su trono de Jerusalén. Desde la distancia los desterrados seguían con sumo interés el desarrollo de los acontecimientos políticos en Palestina, negándose a creer que Dios les hubiera abandonado definitivamente. Formaban parte del pueblo de las promesas, y Yahveh no permitiría que la catástrofe total de su pueblo se consumase. Siglo y medio antes había permitido la desaparición del reino israelita del Norte, cuya capital era Samaria, pero Jerusalén significaba demasiado en la historia del pueblo elegido para que sufriera la misma suerte. Yahveh habitaba en Jerusalén y, por tanto, no podía permitir que los enemigos de Judá destruyeran el lugar de su morada. Ezequiel no participaba de las ideas de sus compatriotas. Jerusalén sería tomada por los caldeos y totalmente destruida con su santo Templo por un juicio divino contra la idolatría de un pueblo rebelde. Había llegado la hora del castigo divino para el pueblo pecador, y no cabía sino aceptar con espíritu de arrepentimiento y humildad los designios punitivos de Yahveh.

Después de la destrucción de Jerusalén, el año 587 a.C. (24:27; 33:22), cuya noticia no solo confirmó sus predicciones, sino que sumió a la mayoría de los desterrados en la desesperanza y también en el fin de la fe en el Dios de los padres, Ezequiel trató de sostener el espíritu de su pueblo y encaminarlo por la vía de la reconstrucción, para lo cual anuncia el seguro renacimiento de Israel como nación. Aparece así como «profeta de la consolación». Fue un tiempo de amargura; algunos acusaron a Yahveh de injusticia, diciendo que castigaba en los hijos los pecados de los padres (18:4, 20), y se alejaron de la religión de sus mayores. La destrución de Jerusalén y su Templo se interpretó como la derrota de Yahveh por Marduk, el dios principal de Babilonia, y algunos le dieron culto (cf. Sal. 106:35-36). En este extremo, Ezequiel se levanta como el valedor de Yahveh. En una visión notable, reflejo de la confianza inquebrantable en el propósito de Yahveh para Israel, Ezequiel contempla un campo de huesos humanos que se reagrupan adquiriendo vida y que representan la

resurrección nacional (cap. 37); le sigue el anuncio de un nuevo comienzo para el pueblo (caps. 38-39) y la reorganización cultual (caps. 40-48). Para responder a los críticos de la actuación divina, el profeta anuncia que desde ahora Dios no volverá ya a castigar en los hijos los pecados de los padres ni en los padres las culpas de los hijos (cap. 18), y que incluso no tendrá en cuenta el pasado culpable o justo de cada fiel, sino que juzgará basándose en el comportamiento individual de cada uno; lo que cuenta es la renovación interior: hay que tener un corazón nuevo y un espíritu nuevo. El profeta consuela a su pueblo y promete la llegada de un verdadero pastor. La antigua alianza será substituida por una nueva por la pura benevolencia divina: Dios mismo dará «otro corazón, un corazón nuevo, y pondrá en el hombre un espíritu nuevo».

A. ROPERO

EZEQUIEL, Libro de

Último de los tres profetas mayores.

1. Paternidad literaria.
2. Horizonte de lectura.
3. Ezequiel, sacerdote y profeta.
4. Un estilo particular.
5. De los oráculos de juicio al mensaje de salvación.
   - 5.1. *Recuerdo de la infidelidad, el juicio y el conocimiento de Yavé*.
   - 5.2. *Oráculos contra las naciones y la restauración de Israel*.
   - 5.3. *Oráculos de salvación en Ez 34-39 y sus proyecciones*.
     - 5.3.1. *Oráculos yuxtapuestos*.
     - 5.3.2. *Gog y Magog, y los oráculos contra las naciones*.
     - 5.3.3. *Anuncios de salvación. Elementos estructurales*.
   - 5.4. *Muerte y resurrección como metáfora de la salvación (Ez. 37:1-14)*.
6. Visiones y estructura del libro.
   - 6.1. *Las visiones: símbolo y estructura*.
   - 6.2. *Las visiones: itinerarios, articulación y marco estructural del libro*.
7. El mensaje de Ezequiel: orientaciones teológicas.
   - 7.1. Algunas marcas teológicas particulares.
   - 7.2. *Mensaje central del libro*.
   - 7.3. *Una alianza nueva y definitiva*.
   - 7.4. *Liberación y reunión de la diáspora*.

I. LUGAR EN EL CANON Y CONTENIDO. En el canon judío el libro de Ezequiel va a continuación del libro de Jeremías; en el católico se sitúa entre *Baruc* y *Daniel*, y en el protestante, entre *Lamentaciones* y *Daniel*. Casi todas las profecías de Ezequiel se hallan en orden cronológico y fechadas según los años de cautiverio del rey > Joaquín. Debido a las aparentes contradicciones con la *Torah* y la oscuridad de sus visiones, los rabinos no permitían se leyera su libro antes de haberse cumplido los treinta años (*Tr. Shabbat* 13b; *Jigiga* 13a; *Menajath* 30ab). En el Talmud se dice que el rabino Hanaías gastó trescientos recipientes de aceite estudiando y dilucidando las páginas misteriosas de Ezequiel con vistas a la armonización de las discrepancias del texto para que la

Sinagoga no lo declarara libro apócrifo *(Mishnah*, ad. Surenhusius, *Praef. ad Part.* 4; Carpzov, *Introd.* part 3, p. 215).

El conjunto del texto está redactado en primera persona del singular y se presenta como recuerdos del profeta Ezequiel, que narra en él las revelaciones divinas que recibió poco tiempo antes y después de la conquista de Jerusalén por los babilonios. Según la opinión tradicional, Ezequiel marchó al destierro el año 597; allí recibió la vocación, y entre los desterrados ejerció su ministerio. Afirma haber recibido su vocación, dice, «hallándome entre los desterrados» (1:2), «en tierra de los caldeos», junto al río Quebar (1:3); después de la visión del Templo profanado, el espíritu lo devuelve «al destierro de Babilonia» (11:24) y habla con los deportados (11:25). No hay datos de que volviese a Jerusalén. Tiene pleno sentido que Ezequiel se preocupe por la problemática de Judá y Jerusalén y hable de ella a los desterrados. No es extraño que conociese la situación religiosa y política, ya que los contactos con la tierra madre debieron de ser más frecuentes de lo que se piensa (cf. Jer 29; 51:59ss). La teoría de un único lugar de ministerio la defienden Fohrer, Eichrodt, Wevers, Howie, Albright, Cooke, Kittel, Lods, Eissfeldt, Ziegler, Rowley, Gelin, Testa, Zimmerli, etc.

Junto con > Esdras, Ezequiel llegó a ser el padre del judaísmo del postcautiverio (con su énfasis en la Torah escrita, el sábado y la circuncisión). Modernamente se ha puesto de relieve que Ezequiel anticipa la tradición apocalíptica, en la que, por lo demás, ejerció una profunda influencia (C. Nihan).

Su libro muestra estrechos vínculos estilísticos y teológicos con la fuente Sacerdotal (P) del > Pentateuco, especialmente el Código de Santidad (Lv. 17-26), que también recibió su redacción principal en el exilio (cf. la relación de > Jeremías con el > Deuteronomio). Como señala J. David Pleins, mientras que las tres grandes obras de Isaías, Jeremías y Ezequiel procuran desarrollar una evaluación teológica del exilio, en el caso de Ezequiel «su visión del poder divino, de la asignación de la autoridad política, su sentido de justicia social, su compromiso con los pobres y su comprensión de las naciones, ofrecen una alternativa asombrosa a las otras tradiciones proféticas» (*The Social Visions of the Hebrew Bible*, p. 320. Westminster John Knox 2001).

II. HORIZONTE DE LECTURA. Para una orientación y comprensión apropiada del libro de Ezequiel hay que tener en cuenta las tradiciones del > exilio babilónico, desde el punto de vista de los exiliados. Desde esta perspectiva, además de comprender la catástrofe de Judá, se deberá atender la situación de exilio, es decir, de pérdida de la tierra y su correlato en la crisis de identidad y fe, bajo el peligro constante de la desintegración y asimilación por la cultura dominante.

En este sentido se comprende mejor que el fin de la monarquía, la destrucción de Jerusalén y el Templo, y la pérdida de la tierra, representan el desmoronamiento estrepitoso e incomprensible de las columnas principales que sostenían la perspectiva teológica pre-exílica, resultando un verdadero «tocar fondo» en el aspecto socio-político y religioso del pueblo de Israel.

Los deportados de Judá a Babilonia, además de ser relativamente pocos y estar expuestos a una cultura dominante, seguramente deberían convivir con grupos de deportados de muy diversos orígenes. Sin embargo, aprovecharon algunas circunstancias favorables para la construcción de nuevos horizontes. Una de ellas parece haber sido la posibilidad de agruparse y recrear algún tipo de vida comunitaria, pudiendo mantener su lengua, ritos y costumbres. Esto permitirá realizar una relectura de sus tradiciones, introduciendo modificaciones y novedades destinadas a interpretar su situación actual y alentar alguna esperanza.

La fe en Yahveh va a ser uno de los elementos aglutinantes, aunque ahora ya no relacionado con el Templo y los sacrificios en Jerusalén. En el exilio, la comunidad se congregará alrededor de la palabra, que pasa a tener un papel central en la vida de los deportados. Se rescatan tradiciones proféticas que habían estado desacreditadas en la época de la monarquía; se colecciona y se elabora material poético para el uso litúrgico; algunos ritos y preceptos, en especial la observancia del > sábado y la > circuncisión, cumplirán un papel importante a fin de mantener la identidad como pueblo en un medio adverso. El lugar central que ocupa la palabra en la comunidad exílica, será una de las bases para la relectura de las antiguas tradiciones que ahora son reelaboradas, formando nuevas colecciones y comenzando así un proceso sumamente rico que alimentará y animará la vida de las comunidades confesionales posteriores e influirá de manera decisiva sobre la formación de las tradiciones escritas de la Biblia hebrea.

Todo esto permitió a la comunidad exílica mantener su identidad y recrear su fe, proponiéndose luego como un paradigma que encabezará la utopía del rescate y reunión de toda la diáspora en la tierra de sus padres.

III. EZEQUIEL, SACERDOTE Y PROFETA. En este contexto y horizonte de lectura se encuentra Ezequiel. Esto se afirma igualmente en la breve presentación y ubicación de su ministerio que se hace a manera de introducción a sus visiones y profecía (cf. Ez. 1:1-3). Allí se indica que Ezequiel era hijo de Buzi (también sacerdote y funcionario del Templo), que se encontraba en medio de una comunidad de exiliados en el país de los caldeos, a los cinco años de la deportación del rey Joaquín (es decir en el 593 a.C.). El mismo nombre heb. del personaje asociado a la profecía *Yejezqel*, יְחֶזְקֵאל, presenta connotaciones programáticas pertinentes, cuyo significado podría traducirse como “Dios es fuerte”.

Ezequiel es sacerdote e hijo de sacerdote, educado para el ejercicio de dicha función. Pertenece a una clase cultivada que conocía seguramente en detalle los reglamentos, derechos, obligaciones y costumbres en relación con el Templo. De esta manera, tendría una participación activa en la animación de la vida cultural, social y religiosa centrada en el santuario jerosolimitano.

En lo que concierne al personaje, uno de los elementos que podrían subrayarse es la inhabitual transformación de sacerdote en profeta, y la combinación del material literario que representa estos dos aspectos de su ministerio; recordando que el sacerdote y el profeta no son figuras generalmente afines en la tradición bíblica.

Ezequiel como sacerdote participaba en el servicio del culto institucionalizado del Templo en Jerusalén y es heredero de sus tradiciones; pero ahora, por la fuerza de las circunstancias y de una experiencia personal con Yahveh, se transformará en un mensajero de lo nuevo: un verdadero profeta, apasionado, combativo e imprevisible.

Como sacerdote guardará categorías y lenguaje propios de dicha actividad, pero ahora en función de un proyecto con nuevas perspectivas. Por otro lado, la tradición profética ezequieliana mantiene el esquema básico de articulación del mensaje profético, denunciando el pecado, anunciando el juicio, llamando al arrepentimiento y proclamando la salvación.

De un lado, se distingue la influencia sacerdotal y levítica, con abundante utilización de términos jurídicos ligados al sacerdocio, y particularmente la referencia recurrente al Código de Santidad (Lv. 17-26). Por el otro lado, se puede constatar cierta afinidad de la obra de Ezequiel con tradiciones proféticas mayores, entre las que se pueden señalar al Déutero-Isaías, Jeremías, Oseas y Amós,

recurriendo a tradiciones comunes.

IV. UN ESTILO PARTICULAR. El libro de Ezequiel en su redacción actual, al igual que otros libros proféticos (Isaías, Jeremías, Zacarías) y la mayoría de los libros bíblicos, presenta diferentes estratos, que a su vez reflejan un proceso de formación relativamente extenso y en etapas, que incluye habitualmente colección, ordenamiento y relectura de los materiales, desde diferentes contextos y con propósitos afines a cada etapa. La redacción actual representa una última etapa de desarrollo del manuscrito y proviene a su vez de una época bastante posterior al contexto histórico y al horizonte de lectura del profeta.

De esta manera se puede pensar en el profeta Ezequiel como animador de una comunidad en el exilio, cuyas tradiciones orales y escritas se van desarrollando hasta que toman su forma definitiva en una fecha relativamente tardía (¿época persa?). Esto a su vez justifica hablar de 1º, 2º y 3º Ezequiel, como círculos de relecturas superpuestas (cf. más abajo).

Del análisis literario y lingüístico del libro de Ezequiel, surgen igualmente algunos interrogantes que resultan difíciles de explicar, y que le han dado la reputación de un texto difícil. Algunos sugieren que el libro de Ezequiel presenta una lengua de transición entre el hebreo bíblico clásico (J-E-D, Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías), y el hebreo bíblico tardío de la época persa (Esdras, Nehemías, Crónicas), con una ambientación análoga a los libros de Daniel, Joel y 2º Zacarías.

Entre las particularidades literarias y lingüísticas del texto de Ezequiel se pueden señalar problemas filológicos en la construcción de palabras, dificultades en el nivel de la crítica textual, utilización de neologismos en hebreo, presencia de palabras y temas tomados de la lengua de Babilonia, un lenguaje por momentos excesivo y hasta grosero, predominio del lenguaje poético sobre el lenguaje narrativo, dificultades en la organización e identificación del material oracular concerniente a Samaria (Israel), Jerusalén (Judá), y a estas dos en conjunto.

Por último, se destaca una amplia variedad de géneros y formas literarias, con abundante material de alto valor simbólico y de contenido a veces insólito: visiones sorprendentes (Ez. 1-3; 8-11; 37:1-14; 40-48); acciones simbólicas ingeniosas, donde el profeta se presenta comprometido e inseparable de su mensaje (4:1-5, 4; 12:1-7; 21:23-32; 37:15-28); alegorías y metáforas diversas, muchas de ellas influidas por la mitología popular (caps. 16; 17; 23; 27; 31; 32:1-16; 32:17-32); relatos con elementos de tipo apocalíptico (Ez. 38-39).

V. DE LOS ORÁCULOS DE JUICIO AL MENSAJE DE SALVACIÓN. En la estructura general del libro de Ezequiel se puede distinguir una introducción (1, 1-3, 15) y dos grandes partes: A (3:16-33:33) y B (34:1-48, 35). La sección A contiene mayormente la denuncia del pecado y el anuncio del juicio o condenación, y en la sección B predominan los oráculos de salvación y las promesas de restauración. Veremos más adelante cómo este juego de oposiciones y alternancias entre oráculos positivos y negativos resulta un recurso ingenioso y oportuno para la articulación de un mensaje de esperanza en su conjunto.

Notamos a su vez que el conjunto de oráculos de denuncia y condenación (A) corresponde redaccionalmente a un horizonte de lectura anterior a la caída de Jerusalén (cf. 33:21ss), en el que importa señalar la infidelidad y rebeldía del pueblo como la causa de la desgracia, y el pobre resultado de la predicación del profeta (33:30-33). Asimismo, el relato duplicado del profeta como centinela (3:16-21 y 33:1-9), que advierte sobre los peligros a la vista y deslinda responsabilidades, además de actualizar un perfil importante de la función profética, sostiene y profundiza a manera de

inclusión la perspectiva crítica y el tono de denuncia de toda la sección.

Luego, la sección B, que corresponde a una perspectiva posterior a la catástrofe, presenta un contenido menos crítico y un tono francamente optimista.

1. *Recuerdo de la infidelidad, el juicio y el conocimiento de Yahveh*. La primera parte A:I (Ez. 3:16-23, 49), está básicamente dedicada a las denuncias de las infidelidades del pueblo de Israel y su correspondiente juicio, y presenta un material variado en contenido y forma: acciones simbólicas que anuncian la destrucción de Jerusalén y el exilio (caps. 4 y 5), denuncia y condena contra los montes de Israel y sus habitantes (6 y 7), visión de las abominaciones en Jerusalén y el Templo (8-11), contra los falsos profetas y profetisas (13), contra la idolatría (14, 1-11), alegorías y elegías contra los reyes y príncipes de Israel (17; 19; 21), y síntesis histórica de Jerusalén e Israel, algunas veces en lenguaje simbólico (16; 20; 23).

El lenguaje se torna recurrente y sobrecargado, con una amplia insistencia en la infidelidad, la ruptura de la alianza y los pecados socio-políticos (idolatría). El repaso y balance de la historia es de signo claramente negativo, cosa que de alguna manera explica la catástrofe. En consecuencia, una primera lectura teológica de los hechos lleva a interpretar la desgracia como el juicio o castigo de Yahveh sobre su pueblo infiel (Ez. 5:5-17; 9:1-11).

No obstante, son estos mismos pasajes, a su vez, los que ayudan a superar la crisis y poner las bases para la construcción de una memoria actualizada en función de un nuevo proyecto. Este lenguaje de denuncia y condenación exige un profundo examen de conciencia, y tiene el sabor amargo y contradictorio de la propia desgracia. Reconocer los aspectos negativos del pasado, analizar los errores y confesar los temores no es fácil, pero es un primer paso valiente y necesario para salir adelante. Esto es una condición mínima y fundamental de sinceramiento, sin la cual cualquier otro nuevo proyecto quedará expuesto a incurrir en los mismos errores.

Esta memoria guardará no solamente las gestas paradigmáticas del pasado (cap. 20), sino que también recordará los aspectos nefastos que llevaron al desastre para que nunca más acontezca. Uno de estos aspectos negativos es precisamente la pérdida y la recuperación de la memoria; está estrechamente ligada al conocimiento de Yahveh y su reputación, que es a su vez uno de los ejes temáticos principales de todo el libro y aparece de manera recurrente y enfática en los capítulos 1-39. Una de sus fórmulas más comunes es la expresión de reconocimiento y sus variantes «sabréis que yo soy Yahveh».

Aparece asociada tanto a los oráculos de juicio/condenación (6:10), como a las promesas venturosas de salvación/restauración (37, 14), articulando estos dos planos o alternancias que constituyen el esquema redaccional básico del texto de Ezequiel, y dos aspectos superpuestos del proyecto de Yahveh.

Dichos planos (juicio y salvación) también se superponen en diferentes pasajes y unidades literarias menores como una manera de orientar la lectura del conjunto bajo una misma clave. Este fenómeno tiene que ver básicamente con el trabajo de relecturas donde se utilizan diferentes recursos literarios y teológicos que habitualmente modifican el mensaje de origen y hasta lo pueden transformar totalmente, como es el caso típico de oráculos de salvación yuxtapuestos a otros de condenación.

Esta articulación de los diferentes planos se presenta en combinaciones y estructuras variadas, y una de las más comunes es un largo oráculo de juicio-negativo (-) seguido por uno breve de

promesas-positivo (+). Así en Ez 16:1-58 (-) y vv.59-63 (+); 17,1-21 (-) y vv.22-24 (+); 20:1-38 (-) y vv.39-44 (+).

2. *Oráculos contra las naciones y la restauración de Israel*. En la sección A (denuncia de pecado-anuncio de juicio/condenación) asimismo encontramos un conjunto de oráculos contra las naciones A:II (Ez. 25-32), que denuncian a varios pueblos vecinos (Amón, Moab, Edom, Filistea: cap.25), y a otras potencias extranjeras representadas en sus reyes y/o ciudades principales (Tiro: 26:1-28:19, y Egipto: 29, 1-32, 32), y en los cuales se presta especial atención a las relaciones de aquellos con Israel. Este tipo de oráculos es clásico en el género profético y aparece en la mayoría de los libros, ya sea en bloque o como oráculos sueltos y a veces breves.

Los oráculos contra las naciones circundantes (cap. 25) acusan básicamente a estas de comportarse como pésimos vecinos, alegrándose de la desgracia de Israel y aprovechando la oportunidad para tomar venganza y saquear su territorio (cf. también el oráculo contra los montes de Edom del cap. 35). Aquí la venganza será de Yahveh, que desatará su furia contra estos pueblos (cf. Ez. 25:7, 10-11:14, 17).

Un mayor desarrollo presentan los oráculos dedicados a las potencias relacionadas con Israel, Tiro y sus príncipes, y Egipto con su faraón. Tiro es una ciudad marítima que se desarrolló y enriqueció a partir de su puerto y comercio internacional, pero su riqueza y sabiduría la llevaron a la desmesura y la corrupción (Ez. 28). Así, a esta ciudad opulenta se la compara con un gran barco sobrecargado, que naufraga inevitablemente en alta mar bajo el peso excesivo de sus bienes y riquezas (27:25-36).

Egipto es una potencia imperial que ha intentado recurrentemente controlar Palestina para asegurarse sus incursiones hacia el norte. Se lo acusa igualmente por su desmesura, por haber alentado la rebelión contra Babilonia y particularmente por ser un falso apoyo para la casa de Israel (29:1-7). Por lo tanto, su caída será equivalente a su grandeza, majestad y orgullo (cf. la bajada al infierno del faraón y su pueblo 32:17-32).

Entre las múltiples maldiciones que reciben Egipto y su faraón, está el ser entregados como botín de parte de Yahveh al rey de Babilonia (29:18-20). Asimismo merece ser destacada como parte del castigo la «dispersión de Egipto entre las naciones» (30:22-26), pues utiliza los mismos términos que cuando se habla de la dispersión de Israel en tono de condena. Y no solamente se anuncia la dispersión de Egipto entre las naciones y la desolación de su tierra, sino que también se anuncia el retorno de los cautivos y su reunión en la región del sur, el Alto Egipto (29:12-16). Esta referencia geográfica, más la indicación que formarán un reino modesto, dan la clave para entender que su poder y pretensiones serán confinados, y ya no molestará más a otras naciones, particularmente a Israel.

Por otro lado, no solo la opresión y maltrato contra Israel justifican este tipo de oráculos centrado en otros pueblos, sino también la propia realidad de la > diáspora hace que el tema de las naciones sea pertinente en todo momento. «Si Yahveh castiga a su pueblo por medio de otros pueblos, también su voluntad salvífica implica un enfrentamiento con otros poderes de la tierra». Esto a su vez orienta una teología del dominio universal de Yahveh y una preocupación recurrente y central en Ezequiel por el nombre y la reputación divina (36:19-23).

En el plano retórico hay al menos un aspecto insoslayable a tener en cuenta cuando se estudian conjuntos de oráculos contra las naciones. En lo que concierne a los destinatarios del mensaje, a

pesar de que en el plano narrativo los oráculos están dirigidos lisa y llanamente a otras naciones y sus reyes como hemos visto más arriba, no se nos debe escapar que los verdaderos destinatarios y receptores no son los otros reyes y naciones, sino el mismo pueblo de Israel, pues es la única manera en que tienen sentido como una memoria propia. Así, aunque resulta un mensaje indirecto, el sentido es claro: toda acusación, anuncio de castigo y maldición para los enemigos, suena a consuelo en la desgracia, y alienta alguna esperanza en las víctimas. No debemos olvidar tampoco que todas las acusaciones contra las otras naciones están relacionadas con situaciones que involucran al pueblo de Yahveh, a quien se dedica muchas veces promesas venturosas en yuxtaposición (cf. la destrucción de los montes de Edom vs. la restauración de los montes de Israel, 35:1-36:15; y los oráculos contra Gog y Magog, que anuncian la victoria de Israel, 38-39).

Por último, hay que remarcar algunos aspectos que conciernen a la estructura literaria de los oráculos contra las naciones en su conjunto, que ayudan a orientar la lectura. Los oráculos contra otras naciones se encuentran en los capítulos 25 al 32, pero están encuadrados por los capítulos 24 y 33, que a manera de inclusión, conforman una estructura concéntrica cuyo núcleo resulta: 28:24-26 = ([24]25-28[28:24-26]29-32[33]).

La correspondencia entre 24 y 33 es evidente. En 24 se anuncia el asedio de Jerusalén (vv.1-14) y la venida de un mensajero con la mala noticia (vv.25-27); y en el 33 la promesa se cumple, viniendo el mensajero con la noticia de la devastación del país (vv. 21-29). Luego tenemos los oráculos contra las naciones de Oriente (25,1-28,23), que se corresponden con los oráculos contra el pueblo de África (29-32), quedando como centro un breve oráculo sobre la restauración de la casa de Israel (28:24-26) en oposición explícita a los oráculos contra sus vecinos (cf. 28:26b).

Esto es otro caso típico del recurso a la combinación alternada de oráculos de juicio y de promesas, que hemos mencionado más arriba y que apuntan a la inversión de situaciones. Aquí tenemos dos largos conjuntos de oráculos de juicio contra Jerusalén y las naciones (24:1-28:23 y 29-32) que se refieren concéntricamente a uno de restauración de la casa de Israel (28:24-26).

3. *Oráculos de salvación en Ez. 34-39 y sus proyecciones*. Con el cap. 34 se entra en la segunda parte del libro (B), orientada por los anuncios de salvación y promesas venturosas. En esta sección deben distinguirse a su vez dos bloques o conjuntos principales B:III (34-39) y B:IV (40-48).

El bloque B:III es el conjunto que concentra mayor densidad de oráculos de salvación y promesas de restauración, recurriendo a géneros literarios diversos, con un lenguaje claro y directo. La subdivisión en unidades menores responde a criterios principalmente literarios y estructurales (34; 35, 1-36, 15; 36:16-38; 37:1-14; 15-28; 38:1-39:20; 39:21-29). Todas las subunidades están encabezadas por la misma fórmula del mensajero (34:1; 35:1; 36:16; 37:15; 38:1), salvo el oráculo de conclusión para todo el bloque (39:21-29), y 37:1, que se presenta con una variante particular.

3.1. *Oráculos yuxtapuestos*. En las subunidades de este bloque es evidente el juego de yuxtaposiciones entre oráculos de juicio y salvación, en función de un mismo plan salvífico de Yahveh. De esta manera, al oráculo contra los malos pastores y opresores (34:1-10) se oponen las promesas de rescate, retorno y reunión del rebaño disperso (34:11-16); el duro oráculo contra las montañas de Edom (35) tiene su contrapartida en los anuncios de restauración paradisíaca de las montañas de Israel (36:1-15); la mala conducta del pueblo que causó la contaminación de la tierra y la dispersión (36:16-20), será corregida y llevará a la restauración de la comunidad en su tierra, con abundancia y seguridad (36:21-38); a partir de huesos secos es resucitado y reconstituido un pueblo (37:1-14); las antiguas divisiones del pueblo son superadas en un proyecto de unidad nacional

(37:15-28); la poderosa e injusta nación del norte no podrá contra el modesto pueblo de Israel, y encontrará imprevistamente su sepultura en tierra extranjera (38-39).

3.2. *Gog y Magog y los oráculos contra las naciones*. Al igual que en el bloque anterior (A:II), aquí también los oráculos contra las naciones son estructuralmente importantes. En el primero (Ez. 35), que desarrolla el breve oráculo contra uno de los pueblos vecinos (cf. 25:12-14), las montañas de Edom serán arrasadas y deshabitadas, mientras que las montañas de Israel serán renovadas y repobladas (36:1-15). También debería sumarse otro contraste a distancia con 6:1-10, en donde son condenados los mismos montes de Israel por el pecado de sus habitantes, y de donde resulta otro elemento que apunta a la inversión de situaciones.

En lo que concierne al extenso oráculo contra Gog y Magog (38:1-39:20), ciertamente presenta algunas características particulares que deberíamos remarcar. En el plano literario desentona con el género clásico de oráculos proféticos contra las naciones vistos anteriormente, presentando algunos elementos típicos de la literatura apocalíptica, comparable a otros textos proféticos semejantes (cf. Is. 24-27, Zac. 9-14, Jl.). Se sitúa en un plano suprahistórico, hace referencias al fin de los tiempos (aquellos días, el fin de los días), describe cataclismos y trastornos cósmicos, se verifica que los acontecimientos hayan sido anunciados previamente.

El perfil que se dibuja en estos caps. es el de una nación imperial invasora que viene del norte al estilo de Asiria o Babilonia, pero a diferencia de los oráculos contra Egipto y su faraón, esta potencia no está identificada directamente, cosa que ha generado diversas hipótesis.

Una posibilidad es que sea simplemente una referencia genérica. Otra hipótesis bastante extendida es la que sugiere un ataque velado contra Babilonia (Babel), ya que es la única potencia contemporánea que brilla por su ausencia en la lista de naciones acusadas y condenadas por el juicio de Yahveh. A favor de esto se puede esgrimir que dicha potencia ha sido considerada como un instrumento al servicio de Yahveh (cf. 38:7ss), elemento que se corresponde con otras referencias explícitas en 26:7; 29:19-21 y 30:10-12. En esta línea estaría también el indicio que surge del desciframiento del nombre dado (GoG-MaGoG), a través de un criterio de reemplazo de sus consonantes. Dicho criterio consistiría en reemplazar cada consonante por una anterior en el alefato hebreo, y de esta manera G-G-M-G-G resultaría en B-B-L-B-B, que corresponde al nombre de BaBeL leído en ámbos sentidos.

3.3. *Anuncios de salvación. Elementos estructurales*. La primera subunidad (34:1-31) comienza con una crítica de aspectos sociopolíticos y económicos dirigida contra los pastores de Israel, en clara alusión a sus reyes y clase dirigente (vv. 1-10). No solo se les hace responsables de la desgracia y dispersión de su pueblo, por su negligencia y abandono, sino que se los pinta como verdaderos lobos rapaces (v. 10), cuyo único objetivo es su propio enriquecimiento a costa de la injusta opresión del pueblo a quien paradójicamente tenían que cuidar y proteger (cf. vv. 2-3).

Por esta razón, Yahveh mismo apartará para siempre a los pastores corruptos y se ocupará responsablemente de su rebaño, rescatando y reuniendo a sus ovejas (34:11-16). Pero la crítica no se limita únicamente al ámbito del rey y su corte, sino que se agudiza señalando y acusando asimismo a los responsables de las desigualdades y la falta de solidaridad al interior de la propia comunidad (cf. vv. 17-22 el juicio entre oveja y oveja).

Esta acción liberadora de Yahveh a favor de su pueblo, será sellada con una alianza de paz (34:23-31) que garantice la unidad del pueblo bajo un solo pastor, el bienestar y la seguridad de la

nación establecida en su propia tierra y el reconocimiento de la extraordinaria acción de Yahveh a favor de su pueblo. Esto se corresponde con el oráculo encabezado por la acción simbólica acerca de la reunión del pueblo bajo un nuevo David (37:21-28), que reafirma la alianza de paz definitiva (*berith olam*), volviendo recurrentemente a las clásicas fórmulas de reconocimiento: «sabrán que yo soy Yahveh», y de alianza: «yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo».

En la subunidad 36:16-38 se enfoca la responsabilidad del pueblo y su conducta como causa de la dispersión entre las naciones y la consecuente profanación del prestigioso nombre de su Dios. Por eso aquí la situación será revertida solo a partir de una profunda purificación interior (corazón y espíritu nuevos) que lleve a un compromiso ético y de fidelidad a un proyecto que surge de su propia historia y tradición. El mismo espíritu de Yahveh será derramado sobre su pueblo para limpiarle, darle capacidad y disposición para cumplir su voluntad. Este será a su vez el mejor camino para asegurar el retorno y permanencia en su propia tierra con abundancia y seguridad, y no volver a experimentar la opresión de otras naciones. Aquella tierra que sufrió la contaminación por la conducta del pueblo que la habitaba, experimentará una transformación maravillosa (vv. 34-35).

Toda la unidad B:III (Ez. 34-39) presenta a su vez una estructura concéntrica cuyo núcleo se encuentra en 37:1-14 (la visión del valle de los huesos secos). Los versículos 39:21-29 configuran una brillante conclusión del conjunto de oráculos venturosos, que tendrán su correlato en la tercera visión B:IV (40-48) y en el nivel de las relecturas, permearán igualmente las unidades A:I y A:II de la primera parte del libro (cf. 11:14-21; 16:59-63; 20:33-44; 28:24-26).

4. *Muerte y resurrección como metáfora de la salvación (Ez. 37:1-14)*. La visión del valle de los huesos secos y su interpretación, además de ser el núcleo estructural, es una excelente síntesis del conjunto de oráculos de salvación B:III, que capta y orienta las preocupaciones principales de un pueblo que se encuentra desintegrado y disperso, que ha perdido toda esperanza y que corre serios riesgos de ser asimilado por la cultura dominante.

Ez. 37:1-14 no es técnicamente una visión y no se presenta como las otras que se indican como «visiones» (*mareoth Elohim*). Más bien se presenta como una experiencia personal o «viaje místico» del profeta, en el cual Yahveh lo transporta a un valle que estaba lleno de huesos muy secos (37:2). Aquí se combinan fórmulas oraculares con secciones narrativas que evocan los paradigmas creacionales de Génesis 1 y 2 (por ejemplo: palabra/orden = cumplimiento/verificación; se desarrollan secuencias operativas en etapas; se introduce el espíritu que da vida).

Esta impresionante metáfora de la muerte/desaparición de un pueblo y su consecuente resurrección/reconstitución (37, 1-10), por las dudas es interpretada y aplicada efectivamente a la situación de Israel (vv. 11-14), alentando la esperanza de su liberación, la vuelta a su tierra y el reconocimiento de su Dios. En este contexto la infusión del espíritu recrea las condiciones para la vida del pueblo (37:5, 14), cuya sustentabilidad está igualmente asociada a la conducta de su gente, como hemos visto anteriormente (cf. 11:19-20; 36:27-28).

VI. VISIONES Y ESTRUCTURA DEL LIBRO. Fuera de 37:1-14, Ezequiel presenta tres importantes visiones que deben considerarse en conjunto (1:1-3, 13; 8-11; 40-48). Estas, además de estar relacionadas entre sí por elementos de forma y contenido, configuran modelos y estructuras propias, y a su vez proveen un marco estructural a toda la obra.

Solo estas tres visiones se presentan como «visiones de Dios» (*mareoth Elohim*: 1:1; 8:3; 40:2), en las cuales el profeta es tomado y transportado por el «espíritu» (*rúaj*).

1. *Las visiones: símbolo y estructura*. La primera visión (Ez. 1, 1-3, 15) presenta una especie de carro resplandeciente y asombroso que se mueve, y en el cual se encuentran cuatro seres vivientes. El estruendo y los fenómenos que le acompañan recuerdan tradiciones teofánicas del desierto (cf. Ex. 19, 16-20; Dt. 4, 10-12; 5, 2-5) que representan la presencia o manifestación especial de Yahveh en medio de su pueblo. Dichas imágenes también evocan el acompañamiento y guía de Yahveh por el desierto, a través de la nube y la columna de fuego (cf. Ex. 13:21-22; 40:34-38; Nm. 9:15-23). La visión del carro (Ez. 1:4-28) luego se articula con la visión del libro que el profeta debe comer (2:1-3:11), que configura un tipo de relato de vocación profética ampliamente atestiguado en su género.

En la segunda visión (Ez. 8-11) se retoma la imagen del carro resplandeciente (cap. 10), que representa la «gloria-presencia» (*kabod*) de Yahveh, ahora adaptado a un nuevo contexto determinado por el patrón literario de juicio y condenación. Aquí la «gloria-presencia» de Yahveh abandona el Templo y Jerusalén (10:18-22 y 11:22-24) como una señal de castigo por sus escandalosos pecados (caps. 8 y 9; 11:1-13). En este sentido, debemos recordar que en la teología tradicional, tanto el Templo como Jerusalén eran considerados la morada o santuario terrestre de Yahveh, y por consiguiente protegidos especialmente por la divinidad, cuya presencia era acompañada por los «querubines» (*kerubim* - Ez. 10).

La tercera visión (Ez. 40-48) representa otro escenario que enfatiza la restauración del pueblo de Israel, adaptando el patrón literario del Éxodo y del establecimiento del pueblo en su tierra, que son acompañados por una renovación del culto a Yahveh y su presencia en medio del pueblo como señal de vida y bendición. El itinerario revelatorio del Templo utilizado en Ez. 8-11 se repite en 43-46, adaptándoselo al nuevo contexto del «retorno».

2. *Las visiones: itinerarios, articulación y marco estructural del libro*. Las tres visiones mencionadas representan los tres momentos principales de la obra, configurando un esqueleto estructural: introducción (1:1-3, 15), anuncio de juicio y condenación (3:16-33, 33) y promesas de restauración (34-48). En la primera se introducen las imágenes y símbolos que luego son utilizados y amplificados en la segunda y la tercera.

El abandono del Templo y de Jerusalén por parte de la «gloria-presencia» de Yahveh en la segunda visión, también incluye alguna relectura. Si por su contexto inmediato (8-11) representa un castigo por las abominaciones de sus habitantes, como hemos visto más arriba, desde el contexto del exilio y la dispersión, bien puede representar el comienzo de la elaboración de una nueva teología, en la cual se sugiere que Yahveh no abandonó a su pueblo, sino que se fue hacia el oriente (10:19; 11:23), en una actitud solidaria con los exiliados (11:16).

Luego, el retorno de la «gloria» de Yahveh en la visión del nuevo santuario (40-48) implicaría igualmente el retorno de los desterrados y la restauración de la comunidad establecida en su propia tierra. El culto a Yahveh será verdadero, acompañado por una ética que le corresponda (11:17-20).

De esta manera, las visiones también reflejan aquel juego y combinaciones de oráculos positivos y negativos, vistos más arriba, que en su conjunto y estado redaccional actual no se quedan únicamente en la acusación y condenación, sino que brindan señales de esperanza y promesas de salvación.

La arquitectura de las visiones presenta rasgos de elaboración cuidadosa y elocuente por sí misma, a lo que puede agregarse otro elemento de simetría. En las tres visiones el profeta es trasladado, y solo en la segunda visión se menciona su viaje en dos sentidos, hacia el escenario de la visión (8,3) y su regreso a la cautividad (11:24). La tercera visión describe el viaje del profeta hacia el santuario

restaurado (40:2), pero sin volver hacia Caldea. Y en la primera visión el profeta vuelve hacia Caldea (3:14-15) sin mencionar que queda allí.

Si a estos elementos se agregan otros rasgos literarios propios de las visiones, podrían estas ubicarse en una de las últimas etapas redaccionales de la obra como producto de una relectura determinada por el contexto más amplio de la diáspora del pueblo de Israel entre las naciones (cf. 11:16-17). De esta manera, las visiones podrían representar un 3-Ezequiel, que se combina y articula con el 1º (3-33) y el 2º (34-39). Si en el 1-Ezequiel predominan los oráculos de juicio/condenación, y en el 2º se articula claramente un mensaje de salvación y restauración, las visiones representan una isotopía superpuesta que brinda una estructura orientadora del conjunto. El tono será altamente optimista, como se puede notar en la descripción que se hace de la fuente salutífera que surge del Templo, que vivifica el desierto produciendo abundancia y una renovación general de la tierra y de la vida (47, 1-12).

VII. EL MENSAJE DE EZEQUIEL: ORIENTACIONES TEOLÓGICAS. Ezequiel, como fiel representante del profetismo bíblico, recurre a tradiciones antiguas y las adapta a nuevas situaciones. De esta manera se constituyen en semilla de nuevos proyectos, transformando el pasado en promesa.

Entre los círculos de tradiciones principales representados en Ezequiel pueden subrayarse las tradiciones del éxodo de Egipto (Ez 20 y 23) alentando en los desterrados la posibilidad de su liberación y la restauración de la comunidad en su tierra; la elección de David (34:23ss y 37:24ss), evocando un modelo idealizado pero pertinente de unidad de todo el pueblo bajo un solo príncipe elegido por su Dios; las tradiciones sobre el establecimiento y distribución de la tierra (47-48); la analogía del matrimonio para hablar de la alianza entre Dios y su pueblo (16 y 23), y la concertación de una nueva alianza que será definitiva e inquebrantable (34:25ss y 37:20-28); polémica contra falsos profetas y profetisas (13).

1. *Algunas marcas teológicas particulares*. Entre los recursos teológicos utilizados en Ezequiel, se encuentran algunos que pueden remarcarse por diferentes motivos. Uno de ellos es el que podría denominarse una teología sobre la responsabilidad personal, con varias referencias (14:12-23; 18:1-32; 33:10-20), a través de lo cual se apela al compromiso en un contexto de dispersión y adversidad. No consideramos que esto represente una tendencia hacia el individualismo, como a veces se dice, sino que destaca elementos valiosos para un contexto de desintegración y crisis de identidad, brindando una reflexión sutil y oportuna sobre la justicia en la comunidad. Nadie está totalmente asegurado en su justicia; los impíos tienen siempre la oportunidad de cambiar de vida, y cada uno debe responder por sí mismo (33:10-20). Esto muestra a su vez la intención recurrente del mensaje profético clásico que busca que los malos se conviertan, y que los buenos no se corrompan. Al fin de cuentas, Dios quiere que todos se salven (18:31-32).

Luego, conviene recordar las manifestaciones del espíritu que inspira y guía al profeta (cf. 3:12; 14.22; 8:3; 11:1.24; 37, 1; 43:5). En Ezequiel aparecen nuevamente ciertos rasgos del profeta carismático primitivo, como Elías o Eliseo (cf. 1 R. 17:17-24; 18:30-40; 19:9-14), que están ausentes en los textos de los profetas clásicos del siglo VIII.

2. *Mensaje central del libro*. El mensaje del libro de Ezequiel en su conjunto posee un tono optimista, que elabora y recrea instrumentos ideológicos que llevan al pueblo hacia el reencuentro de su propia identidad e historia, y al compromiso efectivo con el proyecto de liberación propuesto. Este proyecto destaca lo especial y único del Dios de Israel, y sus acciones prodigiosas en favor de su pueblo. Sintetizamos a continuación tres aspectos principales implicados:

6.3.1 El reconocimiento de Yahveh que se expresa recurrentemente con la fórmula «sabréis que yo soy Yahveh», y aparece solo en los capítulos 1-39 excluyendo las tres visiones encadenadas vistas anteriormente. En el nivel de las creencias y en la búsqueda de la identidad, esto fortalece la confianza en un proyecto y en un Dios que puede volver a realizar las prodigiosas acciones del pasado a favor de su pueblo. Asimismo esto implica el conocimiento de los preceptos básicos que generan la justicia dentro de la comunidad, pero no como un conocimiento mecánico, sino que se fundamente en convicciones personales, en un proceso de conversión, de purificación y transformación profundas, ciertamente un «nuevo corazón y un nuevo espíritu» (cf. 11, 19; 18, 31; 36, 26).

7.3. *Una alianza nueva y definitiva*. Estrechamente relacionada con el tema del (re)conocimiento de Yahveh, se presenta la promesa de una nueva alianza, definitiva e inquebrantable, que garantice para siempre la vida y la seguridad de la comunidad reunida en su tierra. A su vez, esto demanda compromisos que generen condiciones sustentables, e impidan nuevas situaciones de opresión y exilio. El tema de la nueva alianza se encuentra desarrollado en lo que hemos denominado el segundo Ezequiel (caps. 34-39), donde aparece explícitamente el establecimiento de una alianza de paz (34:25), que es a su vez definitiva (*berith olam*, 37:26), y donde se repite varias veces la fórmula tradicional de la alianza con algunas variantes: «yo soy su Dios, y ellos son mi pueblo» (cf. 34:30-31; 36:28; 37:23, 27).

El establecimiento de esta nueva alianza, que surge de la iniciativa divina y del incumplimiento de la primera, no solo implica un nuevo conocimiento y una nueva relación con Yahveh, sino también una serie de promesas que tienen que ver con el rescate de los dispersos y la restauración de la comunidad reunida en su tierra, con múltiples bendiciones como se describe en 34:25-31 y 37:20-28. En Ezequiel no se menciona literalmente el término «nueva alianza» (*berith jadashah*) como aparece en Jer. 31:31, pero el contexto es semejante y las equivalencias de conceptos y expresiones son notables.

7.4. *Liberación y reunión de la diáspora*. Al final de cuentas, el proyecto que se está proponiendo tiene como objetivo el rescate y la reunión de la diáspora, como hecho fundamental y paso decisivo que sintetiza la elaboración y reflexión teológica. Aquí se verán los resultados de una transformación profunda en el nivel de las creencias y la fidelidad a una nueva alianza por parte de los implicados. Esta culminación del proceso de transformaciones y nuevos compromisos se expresa de varias formas en diferentes pasajes (cf. 34:12b-13a; 36, 8b; 37:21), y en particular sobre el final o «cierre» del conjunto de oráculos de salvación (39:25). Véase ALIANZA, DIÁSPORA, EXILIO, QUERUBÍN.

BIBLIOGRAFÍA: J.Mª. Abrego, *Ezequiel* (DDB 2011); R.H. Alexander, *Ezequiel* (Portavoz 1979); L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*. WBC (Word 1990); S.E. Almada, "Ezekiel 1-39", en *GBC*; Id., "La profecía de Ezequiel: señales de esperanza para exiliados", en *RIBLA* 35-36 (2000:1-2) 103-121; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Los profetas*, II, 667-855 (Cristiandad 1980); J.M. Asurmendi, *Ezequiel* (EVD 1982); Id., "Ezequiel, en *CBI*, 959-989; P. Auvray, *Ezequiel* (Atenas, Madrid 1960); E. Beauchamp, *Los profetas de Israel* (EVD 1988); G.R. Beasley-Murray, "Ezequiel", en *NCB* (CBP 1977); D.I. Block, *The Book of Ezekiel*, 2 v ols. NICOT (Eerdmans (1997); W. Brownlee, *Ezekiel 1-19*. WBC (Word 1986); E. Cortese, *Ezechiele* (Paoline, Roma 1981); W. Eichrodt, *Ezekiel*. OTL (Westminster (1965); J.G. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (Scholars, Atlanta 1992); M. García Cordero, "Ezequiel", en *Biblia Comentada* III (BAC 1961); O. García de la Fuente, "Ezequiel", en *GER* 9, 692-695; M. Greenburg, *Ezekiel 1-20, 21-37* (Doubleday 1983); D.J. Halperin, *Seeking Ezequiel: Text and Psychology* (Pennsylvania State University 1993); A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel* (Gabalda, París 1982); R.W. Klein, *Ezekiel: The Prophet and His Message.* (University of South Carolina 1988); L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel* (Fax, Madrid 1973); H. van D. Parunak, *Structural Studies in Ezekiel* (Harvard University, Massachusetts 1978); A.T. Pearson, "Ezequiel", en *WBC* (Moody Press 1963); M. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition. The Language of the*

Book of Ezekiel (Sheffield Academic Press, 1990); G. Savoca, *El Libro de Ezequiel* (Herder 1992); J.L. Sicre, *Profetismo en Israel* (EVD 1992); Id., *Los profetas de Israel y su mensaje* (Cristiandad 1986); Id., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Cristiandad 1979); J. Smith, *The Book of the Prophet Ezekiel* (Londres 1931); C.C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (New Haven 1930); James C. Turro, *Ezequiel* (ST 1969); B. Vawter, y L.J. Hope, *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel* (Eerdmans 1991); W. Zimmerli, *Ezechiel.* BKAT (Neukirchen/Vluyn 1969); Id., *A Commentary on the Prophet Ezekiel, 1,2.* Hermeneia (Fortress 1979).

S.E. ALMADA

EZER

Nombre de seis personajes del AT.

1. Heb. 687 *Etser*, אֶצֶר = «tesoro»; Sept. *Asar*, Ἀσάρ; Vulg. *Eser*. Jefe idumeo, hijo de Seír, hermano de Disón y Disán y padre de Bilhán, Zaaván y Acán (Gn. 36:21, 27, 30; 1 Cro. 1:42, 38).

2. Heb. 5829 *Ézer*, עֵזֶר = «idóneo, ayuda»; Sept. *Ezer*, Ἐζέρ, *Gazer*, Γαζέρ. Segundo hijo de Penuel y padre de Husa, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:4).

3. Heb. 5827 *Ézer*, עֶזֶר = «ayuda»; Sept. *Ezer*, Ἐζέρ, *Ezer*, Ἀζέρ. Hijo de Efraím, enumerado entre los que mataron los hombres de Gat cuando fueron a robar los rebaños de este lugar. «Los hombres de Gat, naturales de aquella tierra, los mataron, porque bajaron para quitarles sus ganados» (1 Cro. 7:21-22). Efraím los lloro durante muchos días y sus hermanos acudieron a su lado a consolarle.

4. Heb. 5829 *Ézer*, עֵזֶר; Sept. *Azer*, Ἀζέρ, *Azá*, Ἀζά. El primero de los guerreros de la tribu de Gad que desertaron para unirse a David en Siclag, cuando huía de Saúl en el desierto (1 Cro. 12:9-10).

5. Heb. 5829 *Ézer*, עֵזֶר; Sept. *Azer*, Ἀζέρ v.r. *Azur*, Ἀζούρ; Vulg. *Azer*. Hijo de Jesúa, jefe de Mizpa, restauró un tramo de la muralla de Jerusalén frente a la cuesta de la armería de la esquina (Neh. 3:19).

6. Heb. 5829 *Ézer*, עֵזֶר; Sept. *Iezur*, Ἰεζούρ. Levita del tiempo de Nehemías que intervino en las ceremonias de la dedicación de las murallas de Jerusalén (Neh. 12:42).

EZIÓN-GEBER

Heb. 6100 *Etseyón-Geber*, עֶצְיוֹן־גֶּבֶר = «espinazo del gigante»; Sept. *Gasión Gáber*, Γασιὼν Γάβερ, *Asíon Gáber*, Ἀσιὼν Γάβερ; Vulg. *Asiongaber*. Población edomita, fue uno de los campamentos de los israelitas durante su peregrinación por el desierto, en el golfo de Áqaba, a orillas del mar Rojo; desde allí, cambiando de dirección, se dirigieron rumbo al desierto de Moab (Nm. 33:35, 36; Dt. 2:8). En el período de la monarquía llegó a ser un puerto importante: el rey Salomón equipó en él una flota naviera dedicada al comercio con Ofir (1 R. 9:26; 22:48; 2 Cro. 8:17). David ya había establecido fortificaciones por toda la tierra de Edom cuando instauró su reinado (2 Sam. 8:14). Numerosos centros de fundición en todo el valle pudieron haber suministrado a Ezión-geber hierro y cobre para procesos de refinamiento y la producción de moldes con propósitos comerciales. Al desarrollar y controlar la industria de los metales en Palestina, Salomón estuvo en posición de comerciar. Los fenicios, bajo > Hiram, tenían contactos con refinerías de metal en distantes puntos del Mediterráneo, tales como España, y así estaban en situación de construir, no solo refinerías para Salomón, sino también para aumentar el comercio. Los barcos de Israel traficaban con hierro y cobre tan lejos como el sudoeste de Arabia (el actual Yemen) y la costa africana de Etiopía. A cambio, importaban oro, plata, marfil y asnos a Israel. Aquella extensión naval con sus expediciones que transportaban oro desde Ofir duró «tres años» (2 Cro. 9:21), o un año completo y parte de dos años más. Proporcionó a Salomón tales riquezas, que fue clasificado como el más rico de todos los reyes

(2 Cro. 9:20-22; 1 R. 10:11-22). Las expediciones navales desde Ezión-geber pudieron haber estimulado las negociaciones para acuerdos favorables de intercambio comercial.

Durante su reinado, > Josafat de Judá entró en negociaciones con > Ocozías, rey de Israel, para fletar barcos conjuntamente en Ezión-geber para propósitos comerciales. El profeta > Eliezer reprendió esta alianza como no deseada por Dios. Una tormenta destruyó la flota amarrada a puerto (2 Cro. 20:35-37). Cuando Ocozías le propuso otra nueva aventura, Josafat declinó la proposición (1 R. 22:47-49).

Con la rebelión de > Edom contra > Joram, hijo y sucesor de Josafat, el dominio de Judá sobre Ezión-geber debió quedar interrumpido temporalmente, hasta que > Amasías derrotó a los edomitas y adquirió otra vez el control sobre la región (2 R. 14:7; 2 Cro. 25:11-12). Próxima a > Elat, se identifica con ella desde la época del rey > Uzías (2 R. 14:7, 22; 2 Cro. 25:11, 12; 26:1, 2). A partir de entonces Ezión-geber no se menciona más en la historia bíblica; probablemente pasó de nuevo a manos de los edomitas, que aprovecharon la debilidad y las dificultades de Judá durante la invasión asiria (cf. 2 R. 16:6). La posterior invasión caldea puso fin al dominio edomita y Ezión-geber debió ser destruida a finales del s.VI. Los edomitas fueron reemplazados por los nabateos, que reconstruyeron la ciudad de Ezión-geber y la administraron bajo la autoridad persa.

Durante siglos no se encontró ningún rastro de Ezióngeber en la línea costera actual. Fue descubierta por el explorador alemán Fritz Frank en Tell el-Kheleifeh, y luego excavada bajo la dirección de Nelson Glueck de 1938 a 1940. Glueck comprobó en las ruinas de Tell el-Kheleifeh que esta ciudad había sido un gran centro comercial en tiempos de Salomón. Al principio interpretó ciertos edificios como fundiciones de metal, pero modernamente se los ha identificado como depósitos de las mercancías que entraban y salían por el puerto. Las excavaciones descubrieron cinco estratos. El más antiguo fue el de la fortaleza de Salomón, que tal vez fue destruida durante la invasión del faraón > Sisac (egipcio Sheshonk) en el reinado de Roboam, hijo de Salomón. El estrato II comprende la reconstrucción de la ciudad por parte del rey Josafat de Judá (871-849 a.C.), que la fortificó con macizos muros dobles. Esta ciudad fue a su vez destruida por los edomitas en el s IX a.C., durante su rebelión contra el rey Joram (cf. 2 R. 8:20-22; 2 Cro. 21:8-10). El estrato III representa la nueva ciudad reconstruida por el rey Uzías (784-733 a.C.). De ese tiempo procede un anillo con sello que tenía la inscripción: «Perteneciente a Jotam», probablemente el hijo y sucesor de Uzías. El sello bien pudo haber pertenecido al gobernador de Elat que reinaba en nombre de Jotam. Poco después la ciudad debió haber caído otra vez en poder de los edomitas (2 R. 16:6) representados por el estrato IV, que contiene restos de ceramica edomita; en una inscripción se puede leer: «Perteneciente a Qausanal, siervo del rey», nombre teóforo, Qaus o Cos, bien conocido entre los edomitas y posteriormente entre los nabateos (cf. Esd. 2:53; Neh. 7:55). El estrato V corresponde al período de los nabateos, que reemplazaron a los edomitas entre los s. VI y V a.C. Véase EDOM, ELAT.

J. M. DÍAZ YANES

EZNITA

Heb. en margen 6112 *Etsní*, עֶצְנִי, pero Etsnó, עֶצְנ, en el texto Patronímico de > Adino, que mató a ochocientos hombres en una ocasión (2 Sam. 23:8). Sin embargo se desconoce un lugar que corresponda a ese nombre. Pero si en las palabras *adinó haetsnó*, עֲדִינ הָעֶצְנ; Sept. *Adinón*, Ἀδιν□ν o *Asonaîos*, Ἀσωνα□ος; Vulg. *quasi tenerrimus ligni vermiculus*, se entiende que el último término es

una forma de *ets*, עֵץ = «madera», que Gesenius entendió como una aliteración peculiar de *yeidnó*, יְעִ נ, en el sentido de «blandió», de la raíz *adín*, עדין, y la última como una palabra rara, *etsén*, עֵצֶן, «lanza», entonces toda la frase sería equivalente al pasaje paraleo de 1 Cro. 11:11: «Jasobeam hijo de Hacmoni, caudillo de los treinta, el cual blandió su lanza una vez contra trescientos, a los cuales mató». Entonces la frase no contiene el nombre de una persona, Adino, habida cuenta además que el estado del texto de 2 Samuel es menos fiable que 1 Crónicas. Véase ADINO.

EZRAÍTA

Heb. 250 con art. *haezrají*, הָאֶזְרָחִי; Sept. *ho Zarites*, □ Ζαρ□της, *ho Ezraelites*, □ ̓Εζραηλ□της. Nombre gentilicio aplicado a los descendientes de Zéraj, famosos por su sabiduría. Se mencionan en comparación con la sabiduría de Salomón, la cual sobrepasaba la de todos los orientales y toda la sabiduría de los egipcios; fue el más sabio de todos los hombres, más que Etán el ezraíta y que Hemán, Calcol y Darda, hijos de Majol (1 R. 4:31; cf. Sal. 88, 89, título).

El gentilicio se deriva de Ezraj, אֶזְרָח, o lo que es casi lo mismo, de Zéraj, זֶרַח. Según la genealogía de 1 Cro. 2:6, ambos, Etán y Hemán, son hermanos, hijos de Zéraj, hijo de Judá con Tamar. Otro Etán y otro Hemán son nombrados en la lista de los levitas cantores de 1 Cro. 6:33, 42. Puesto que los nombres de Etán y Hemán aparecen en el título de los Salmos 88 y 89 como autores, algunos han deducido que son los mismos que los designados por David como cantores (1 Cro. 15:19).Véase ETÁN, HEMÁN, ZÉRAJ.

EZRI

Heb. 5836 *Ezrí*, עֶזְרִי = «útil, provechoso»; Sept. *Esdrí*, ̓Εσδρ□, *Ezraí*, ̓Εζρα□. Hijo de Qelub, superintendente del rey David «de los que trabajaban en el cultivo de las tierras» (1 Cro. 27:26).

F

F

La letra f no existe como tal en el alefato heb., por no disponer la lengua del Antiguo Testamento de ese fonema en realidad. Las gramáticas hebreas actuales, no obstante, indican la letra correspondiente al fonema /p/ como grafía propia de nuestra f, dado que tal es la pronunciación que se le da en ciertas condiciones en el moderno *ibrit* y porque en el hebreo antiguo existía la p aspirada, transcrita como *ph*, que es lo más cercano a nuestro sonido [f] actual. Así pues, hallamos una doble grafía para la f: *pe* פ y *pe final* ף, esta última solo empleada en final de palabra.

El alfabeto griego presenta una letra φ, *phy*, que en griego moderno representa el sonido [f] de nuestro idioma, pero que en griego clásico venía a transcribir también el sonido aspirado [ph].

FÁBULA

Trad. del gr. 3454 *mythos*, μῦθος, sig. prim. «habla, conversación». En su historia muestra una evolución que va del sentido positivo emparentado con el *logos* (Homero, *Iliada* 18, 253), al peyorativo de fábula, narración legendaria, ficción literaria.

El término *mythos*, μῦθος, es especialmente utilizado por Pablo y refleja la mentalidad helenista de la época. Lo usa para referirse a tradiciones «judaicas [*iudaïkoîs*, Ἰουδαϊκοῖς], que se apartan de la verdad» (Tit. 1:14); a las doctrinas extrañas y erróneas, que falsos maestros judaizantes pretendían introducir en las comunidades cristianas, tocante a «interminables genealogías [*genealogíais aperantois*, γενεαλογίαις ἀπεράντοις], que sirven más a especulaciones que al plan de Dios» (1 Tim. 1:4), descalificadas como «fábulas profanas y de viejas», *graodeis*, γραώδεις (1 Tim. 4:7). Frente a los que acusan al cristianismo de seguir precisamente una religión de corte fabuloso e inventado, el autor de 2 Pedro se defiende diciendo que «os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas artificiosas [*sesophismenois*, σεσοφισμένοις], sino porque fuimos testigos oculares de su majestad» (2 P. 1:16).

La fábula entendida como composición literaria o relato de ficción, se asemeja a la > parábola en que ambas obedecen a un propósito didáctico y moral. Por medio de anécdotas y personajes que no pretenden ser históricos trata de imprimir en la mente de los oyentes una enseñanza general de carácter práctico moral. En el AT encontramos dos parábolas, una donde los árboles quieren elegir un rey (Jue. 9:8-15), y otra donde el cardo del Líbano pide al cedro la hija para esposa de su hijo (2 R. 14:9; 2 Cro. 25:18). En ambos casos, estos relatos se asemejan más a lo que los griegos llamaban *aînos*, αἶνος, «fábula» propiamente dicha, o narración fabulosa (Quintiliano, *Inst. Orat.* 5, 11), que a *mythos*, μῦθος; en la primera lo que se busca es la analogía del mundo de la naturaleza y del hombre como un medio de reprensión y sarcasmo.

La colección de fábulas más famosas de la antigüedad es la atribuida a Esopo, de procedencia oriental, adoptadas tempranamente por los griegos, y presentes desde tiempos remotos en Oriente Medio. La atribución de características humanas a los animales u objetos inanimados con la finalidad de extraer lecciones aplicables a la vida cotidiana, parece haber sido común entre los israelitas de los tiempos veterotestamentarios. En el libro de los Proverbios se encuentran restos de esta

mentalidad en la forma de «fábulas condensadas», p.ej. 26:11; 30:15, 25-28. Véase MITO, PARÁBOLA.

FALSEDAD

Heb. 8267 *sheqer*, קֶר ֶ = «falsedad, mentira». Esta raíz se encuentra únicamente en heb. y aram. antiguo; Sept. 92 *adíkema*, ἀδίκημα, «agravio, maldad»; 93 *adikía*, ἀδικία = «injustica, iniquidad»; gr. 5579 *pseûdos*, ψεῦδος = «falsedad, mentira».

La palabra *sheqer* aparece 113 veces en el AT, principalmente en los libros poéticos y proféticos. En unos 35 pasajes describe la acción de la «lengua engañosa», tanto en el habla cotidiana como en la profética y didáctica (Is. 9:15; 59:3; Jer. 14:14; Miq. 2:11). También revela un carácter engañoso que se expresa en la forma de actuar, artera (Os. 7:1) y traicioneramente (2 Sam. 18:13). De ahí la valoración moral de la persona falsa como un ser injusto, malvado.

A la falsedad el salmista opone la veracidad: «Aparta de mí camino de mentira [*sheqer*, קֶר ֶ]... Escogí el camino de la verdad; he puesto tus juicios delante de mí» (Sal. 119:29-30). Por eso, el israelita piadoso tiene que evitar la falsedad como si de un crimen se tratara, especialmente en relación con el juicio y la acusación falsa: «Te alejarás de las palabras de mentira, y no condenarás a morir al inocente y al justo; porque yo no justificaré al culpable» (Ex. 23:7). Tanto la Ley como el Evangelio coinciden en la condenación unánime del «falso testimonio» (Ex. 20:16; Dt. 5:20; Prov. 25:18; Jer. 7:9; Mt. 19:18; Mc. 10:19; 14:56; Lc. 18:20; Ro. 13:9).

En terreno comercial, donde es fácil aprovecharse del cliente para conseguir ganancias deshonestas, la Escritura asevera categóricamente que «las pesas falsas son una abominación a Yahvé; y la balanza de engaño no es algo bueno» (Prov. 20:10, 23).

En el terreno espiritual, también se produce la falsedad, en este caso de la «mercancía» que se transmite. San Pablo señala a quienes practicaban la falsedad como «traficantes de la palabra de Dios» (2 Cor. 2:17; cf. 4:2), abundantes en su día, y cuyo fin era conseguir un beneficio deshonesto a costa de la buena fe de los creyentes: «Por avaricia harán mercadería de vosotros con palabras fingidas» (2 P. 2:3, 14, 15; cf. Tit 1:11; 1 P. 5:2; Jud. 11, 16). Desgraciadamente no faltaron en el antiguo Israel: «Me habéis profanado entre mi pueblo por puñados de cebada y por pedazos de pan, dando muerte a las personas que no debían morir y dando vida a las personas que no debían vivir, mediante el mentir a mi pueblo que escucha la mentira» (Ez. 13:19). Véase MALDAD, MENTIRA, TESTIMONIO.

FALSO PROFETA

Gr. 5578 *pseudoprophetes*, ψευδοπροφήτης = «profeta espurio, impostor», de 5571 *pseudés*, ψευδής, «falso, mentiroso».

Jesucristo advirtió respecto a la aparición de falsos profetas y maestros (cf. Mt. 7:15; 24:11, 24, etc.); pero es el libro de Ap. quien hace uso de este término para referirse al «falso profeta» por antonomasia (Ap. 16:13; 19:20; 20:10), el sistema religioso pagano, o más concretamente, la religión estatal romana perseguidora de los cristianos por medio de los magistrados. En Ap. 13:13ss se describe la «bestia segunda», que surge de la tierra y realiza grandes maravillas, engañando a los habitantes del mundo por medio de milagros, lo cual concuerda con las obras que hace el «falso profeta» en 19:20. Luego si las obras de la segunda bestia y las del falso profeta son idénticas, ambas

figuras representan una misma entidad. El falso profeta, pues, encarna la institución pagana que trata de obligar a los cristianos a rendir culto al césar divinizado, personificación del Estado. Véase PROFETA, ROMA.

FALÚ

Heb. 6396 *Pallú*, א ֻ = «distinguido»; Sept. *Phallós*, Φαλλ�ς, *Phallú*, Φαλλο�.

Hijo segundo de Rubén (Gn. 46:9; Ex. 6:14; 1 Cro. 5:3), y fundador de la familia tribal de los faluitas (Nm.26:5, 8).

FALUITAS

Heb. 6384 *Palluí*, אִי ֻ ַ, gentilicio de > Falú; Sept. *ho demos tu Phalluí*, � δ�μος το� Φαλλου�. Descendientes de Falú, de la tribu de Rubén (Nm. 26:5).

FAMILIA

Heb. 4940 *mishpajah*, מִ ְ ָחָה = «casa paterna», por extens. «tribu» o «pueblo», y también «descendiente, especie, generación»; gr. 3624 *oîkos*, ο�κος = «morada, casa», relacionado con *oikeo*, ο�κ�ω, «morar, residir»; 3965 *patriá*, πατρι�, primariamente «ascendencia, linaje», en el NT significa familia o tribu (en la LXX se refiere a personas relacionadas, en un sentido más amplio que *oîkos*, ο�κος, pero más restringido que *phylé*, φυλ�, «tribu»); también «nacionalidad, raza» (cf. Hch. 3:25); en Ef. 3:15 la referencia es a todos aquellos que están espiritualmente relacionados con Dios el Padre como hijos suyos, de los cuales él es el progenitor, con lo que forman una gran familia.

1. Familia patriarcal.

2. Concepción cristiana.

I. FAMILIA PATRIARCAL. La familia es la primera comunidad humana, basada en el «vínculo de la sangre», es decir, caracterizada por una homogeneidad fundamental de orden biológico, psicológico, afectivo y cultural. Es la célula primaria y fundamental de la sociedad y está compuesta de esposos e hijos, y eventualmente los ascendientes, descendientes y colaterales que cohabiten con ellos.

La familia del antiguo Medio Oriente fue patriarcal en carácter y organización, típica de una cultura agrícola. La descendencia se trazaba solamente a través del padre, y la *beth-ab*, ֵית־אָב, «casa del padre» (Gn. 12:1), comprendía a toda la familia: padre, madre, hijos, esposas de los hijos y niños. Convivían bajo un mismo techo, en torno a un mismo patrimonio y bajo la autoridad común del padre, considerado como la cabeza. En el segundo milenio a.C. Asiria, Siria y Palestina dotaron al padre de una autoridad casi ilimitada sobre los hijos; en los antiguos tiempos se le reconocía incluso el derecho de vida o muerte sobre los suyos (cf. Gn. 38:24). Al padre están sujetos la esposa (o esposas), los hijos no casados y los casados con sus esposas y su descendencia respectiva. La fuerte estructura estatal bajo Hammurabi, en Babilonia, fue limitando gradualmente las prerrogativas de los padres en sus clanes.

La familia israelita comprendía no solo a aquellos que se encontraban unidos por la sangre y la cohabitación, sino también a los siervos, esclavas y > concubinas (cf. Gn. 7:1ss; 46:8-26; Ex. 20:7), así como a los > extanjeros residentes. Una familia podía constituir un grupo numeroso, en cierto sentido parecido a un clan. Se trataba de una «familia extensa», la *mishpajah*, correspondiente al gr.

patriá. *Mishpajah* se utiliza casi siempre en el Pentateuco y en los libros históricos, pocas veces en los libros poéticos y proféticos. Se traduce «especie» en Gn. 8:19 para referirse a las «familias animales»: «Todos los animales, y todo reptil y toda ave, todo lo que se mueve sobre la tierra según sus especies, salieron del arca».

El cabeza de familia era en Israel el responsable único del culto religioso (Jue. 17:5), tenía poder judicial (Gn. 42:37) y debía asegurar el porvenir de los suyos. Esta posición del padre correspondía a momentos de carencia de una autoridad superior eficaz. Sin monarquía durante siglos, la sociedad hebrea se cimentó en la obediencia a la figura paterna (cf. Ex. 20:12; 21:15; Dt. 5:16; Lv. 19:3).

La madre, subordinada al varón en tanto que mujer, tenía que ser respetada y honrada por los hijos igual que el padre (Ex. 20:12; Dt. 5:16; cf. Mt. 15:4; 19:19; Mc. 7:10; 10:19; Lc. 18:20; Ef. 6:2). Si el padre representaba el poder, el juicio y la autoridad, la madre personificaba el amor, la lealtad, la devoción y la humildad. El primero era el «mandamiento», la segunda la «instrucción», la «enseñanza» (cf. Prov. 1:8; 6:20; 10:1; Eclo. 7:29). El prestigio de una madre de familia crecía con el número de sus hijos.

Los hermanos ejercían una influencia decisiva en la sociedad israelita. De hecho, todos los miembros de la tribu eran designados «hermanos», cada uno de los cuales tenía la obligación de prestar ayuda y protección a los otros. El > *goel*, אֵלֹ, o «redentor» era el pariente próximo que había de comprar el patrimonio vendido por necesidad, rescatar al hermano de la esclavitud y darle sepultura digna cuando fallecía. «Después que se hubiere vendido, podrá ser rescatado: uno de sus hermanos lo rescatará; o su tío, o el hijo de su tío lo rescatará, o el cercano de su carne, de su linaje» (Lv. 25:48-49). La ley del > levirato, o sea, la redención de la propiedad de un hermano fallecido sin descendencia y, además, el matrimonio con la viuda, tenía por fin salvaguardar la integridad de la familia (cf. Rt. 3:12; 4:3). La obligación más grave la constituía el antiguo deber tribal de la «venganza de sangre» en el caso de un hermano asesinado (2 Sam. 3:27; 14:11).

La familia patriarcal era endógama, exigía que la esposa perteneciese al mismo clan que el marido. Se reprobaban los matrimonios exógamos porque se consideraban peligrosos (cf. Jue. 3:6; 1 R. 11:1-8; 16:31-32) para la existencia y la pureza de la fe (Ex. 34:16; Dt. 7:3-4; Jos. 23:12-13). La supremacía del varón en la familia bíblica destaca sobre todo en las costumbres polígamas y en la institución del concubinato.

Después de la conquista de Canaán y el asentamiento urbano, la familia patriarcal fue perdiendo poco a poco la mayor parte de sus características. Las excavaciones arqueológicas han revelado que comenzaron a utilizarse casas pequeñas. Un hijo, cuando se casaba, ya no vivía bajo el mismo techo que sus padres, sino que edificaba su propia vivienda. La autoridad del cabeza de familia o clan pasó a los ancianos de la localidad y, en última instancia, al monarca. La autoridad del padre seguía teniendo mucha importancia, pero limitada. Esta evolución acentuó el papel del individuo frente al grupo, aunque la relación entre ambos siempre fue estrecha y solidariamente responsable. La venganza de sangre quedó sometida a las prescripciones de la Ley.

En la familia se educaba a los hijos y se les introducía en el culto y en el trabajo profesional (Dt. 6:20ss; Sir. 7:23ss; 30:1-30). La familia debía cuidar de sus miembros ancianos y enfermos. Los libros sapienciales están llenos de consejos en cuanto a las obligaciones de los hijos para con los padres (Pr. 17:1; 19:26; 20:20; 28:24; 31:10-31).

II. CONCEPIÓN CRISTIANA. En tiempos del NT la familia era generalmente monógama,

sometida a la indiscutible autoridad del padre. Los Evangelios ofrecen la imagen de familias bien avenidas, unidas por lazos emocionales y actitudes de bondad, en las que se provee de pan para los hijos y se evidencia una gran angustia por la muerte de una hija única. La parábola del hijo pródigo es la máxima glorificación de la generosidad de un padre admirable que, en última instancia, refleja la bondad de Dios. Si Jesús durante un tiempo se somete a las obligaciones impuestas por el deber para con su familia, vemos que sus exigencias respecto al discipulado muestran una clara relativización de todo modelo familiar: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí: y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt. 10:37; Mc. 6:4; 10:29; Lc. 14:26). Como ocurre con otros sectores de la vida social, el seguimiento de Jesús representa un conjunto de valores en orden a los cuales puede y tiene que ser juzgada la misma institución de la familia. Los vínculos familiares tienen que pasar a un segundo plano frente al llamado de Dios y no pueden ser un obstáculo para la propia salvación. También por esta vía se irá afirmando progresivamente el principio de la libre opción de la pareja y la afirmación de los derechos del individuo respecto a los intereses del grupo.

Jesús relativiza todo concepto «carnal» o «sanguíneo» de pertenencia a la familia y en su lugar propone un concepto más amplio fundamentado en los lazos del Espíritu (cf. Mt. 12:48; Mc. 3:33). En virtud de la fe y práctica de la voluntad de Dios expresada en los valores del Reino, «todos vosotros sois hermanos» (Mt. 23:8). Consciente de las dificultades que supone su concepto de seguimiento del Reino en una sociedad estrictamente conformada por lazos de sangre, con sus exigencias de fidelidad y continuidad a la religión del cabeza de familia, Jesús anima a sus discípulos frente a la eventualidad de verse sin casa ni familia por causa de su Nombre, prometiendo una compensación presente y eterna mediante la comunidad cristiana naciente: «De cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por causa del reino de Dios, que no haya de recibir muchísimo más en este tiempo, y en la edad venidera la vida eterna» (Lc. 18:30; Mc. 10:30).

A partir de los valores del Reino asentados por Jesús, los apóstoles ofrecen reglas de comportamiento general a las que tienen que someterse respectivamente los padres y los hijos. Estas consisten en amor recíproco (Col. 3:18ss); sumisión de la mujer a su marido (Ef. 5:21; 1 P. 3, 9), aunque no absoluta, sino entendida siempre según la lógica del Reino, que relativiza todo modelo familiar sin imponer ninguno. La Iglesia es la familia, o más exactamente, la «casa de Dios» (1Ti. 3:15; cf. 1P. 4:17), que ya venía tipificada en el AT por la «casa de Israel» como la gran familia divina (cf. Heb. 3:1-6).

El cristianismo se propagó en el núcleo de influencia de la familia antigua. Los principales centros de la vida comunitaria de las primeras iglesias cristianas fueron «casas» cuyos responsables se habían convertido al Evangelio (Hch. 11:24; 16:15, 31-34; Flm. 2). Gracias a la obra redentora de Cristo, el «hermano mayor» (cf. Ro. 8:29), cada creyente, sin importar su nacionalidad, sexo o posición social, forma parte de «la familia de Dios»: «Ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (Ef. 2:19). Véase GOEL, HERMANO, HIJO, PADRE, MADRE, MATRIMONIO, TRIBU.

BIBLIOGRAFÍA: G. Campanini, “Familia. Teología moral”, en *NDTM*, 756; Id., “Familia”, en *NDE*, 747-760; G. Cornfeld, “Familia”, en *EMB* I, 384-397; D. Balch y C. Osiek, *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (Eerdmans 2003); S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto: la ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Universidad Pontificia de Salamanca 1998); H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios* (EVD 2005); G. Ruiz, *La familia frente al Evangelio* (PPC 1984); M. Vidal, *Familia y valores éticos* (PPC 1986).

FANUEL

Gr. 5323 *Phanuel*, Φανουήλ = «rostro de Dios», prob. de org. heb. *Penuel*, נ אֵל ְ . Descendiente de la tribu de Aser y padre de la profetisa Ana (Lc. 2:36).

FARAÓN

Heb. 6547 *Pareoh*, רְעֹה ַ = término de origen egipcio; Sept., Josefo y NT 5328 *Pharaó*, Φαραώ. Según el egiptólogo E.A. Wallis Budge, el nombre «faraón» proviene de un antiguo vocablo egipcio *Per-aa*, que significa «casa grande». *Per-aa* era el nombre de la residencia real, pasando después a designar a la autoridad que habitaba en ella. Para otros, se deriva del egipcio *Pire*, o *Phre*, que designa al dios Sol (Wilkinson, *Anc. Egyptians*, I, 43). El nombre fue prob. aplicado como título en los primeros tiempos al soberano de Egipto en cuanto hijo de Ra, el Sol. De hecho, el título «hijo del Sol» se da a todos los faraones, considerados monarcas supremos sobre la tierra del mismo modo que el Sol reinaba majestuoso sobre el cielo. Los escribas egipcios solían usar el término *nesu* («rey»), *neb* («señor») o *hemef* («majestad»).

1. Función política y religiosa.
2. Faraones de la Biblia.

I. FUNCIÓN POLÍTICA Y RELIGIOSA. El faraón es el dueño absoluto del país y se le rinde culto como a un dios; los artistas lo representan con atributos divinos: el halcón y el disco solar encerrado entre dos cuernos. Su autoridad se ejerce por intermedio de los funcionarios, estrictamente jerarquizados y reclutados entre los escribas o egipcios instruidos, y el ejército, mitad nacional y mitad mercenario.

Se creía que el faraón tenía poder sobre el Nilo y que podía sustentar y proteger a la nación. De este modo, la persona del faraón se identificaba con el bienestar del país. Por ejemplo, un himno de Senusrit III dice: «Ha venido a nosotros, / ha hecho vivir al pueblo de Egipto, / ha puesto fin a sus aflicciones». Es probable que la unificación de Egipto y el dramático cambio que ello trajo consigo al coordinar y acelerar toda clase de empresas comunales fueran considerados retrospectivamente como hechos milagrosos. La realeza y la prosperidad del país habían de considerarse entonces como algo indivisible. La tradición fue reforzada por el mito de Osiris, que narraba la muerte y el descuartizamiento de un antiguo rey divino, así como su resurrección de entre los muertos para convertirse en rey y juez del infierno, mientras que su hijo Horus gobernaba Egipto en su lugar. De este modo, cuando un faraón moría e iba a reunirse con sus antepasados para convertirse en Osiris, su hijo, el nuevo Horus, ocupaba su lugar. «Hombre por el cuerpo, dios por el alma y los atributos, al Faraón le corresponde por su doble esencia el privilegio de ser el intermediario constante entre el cielo y la tierra. Solo él tiene por naturaleza calidad para transmitir las preces de los hombres a los dioses, sus hermanos. Cuando se quiere predisponer a los invisibles en favor de un vivo o de un muerto, nadie se dirige directamente a Osiris, a Phtah, a Montou, pues la formulación no les llegaría; se toma entonces al Faraón como intercesor y se hace pasar el sacrificio a través de sus manos» (G. Maspero).

II. FARAONES EN LA BIBLIA. En el AT el término «Faraón» se usa como nombre personal (Gn. 12:15; 37:36; 40:2ss; 44:1ss; etc.); a veces se añade la especificación «rey de Egipto» (1 R. 3:1; 2 R. 17:7; 18:21). En otras ocasiones se ofrece el nombre propio del monarca, como «el faraón

Necao» (2 R. 23:33), y el «faraón Hofra, rey de Egipto» (Jer. 44:30).

1. La primera mención de un faraón en la Escritura es con ocasión de la visita de > Abraham a Egipto a causa de la hambruna en Canaán; el faraón tomó a su esposa Sara y la llevó a su harén, y luego la liberó sin haberla tocado al caer sobre él un castigo divino (Gn. 12:15-20). La narración no ofrece suficientes detalles para determinar el nombre del monarca ni el momento histórico preciso, por lo que es totalmente imposible intentar su identificación. Tanto la cronología de la primera parte de la Biblia como la cronología egipcia son demasiado complejas para alcanzar alguna certeza.

2. Entre el faraón de Abraham y el de José, elevado al cargo de visir o Primer Ministro de Egipto, transcurrieron 200 años. Durante ese tiempo debieron darse cambios dinásticos, culturales y religiosos, de los que la Escritura no ofrece ninguna información. Solo hay un dato que nos puede ayudar a identificar el período: la mención de caballos (Gn. 47:17). Se sabe que el > caballo fue introducido en Egipto por los > hicsos en su invasión desde Siria entre los años 1720 al 1550 a.C. Por ello, es razonable concluir que el faraón de José fue uno de los reyes hicsos semíticos.

3. El faraón que «no conocía a José» (Ex. 1:8), en base a lo expuesto, muy prob. es uno de los primeros reyes de la dinastía XVIII, que expulsó a los hicsos de Egipto y restableció el gobierno nacional en el país. Sería quizás Ahmosis (c. 1591-c. 1564 a.C.), el vencedor de los hicsos, o su sucesor inmediato, Amenhotep I (c. 1564-c. 1542 a.C.).

4. El faraón que decretó matar a los varones hebreos recién nacidos (Ex. 1:15-22) prob. fue Tutmosis I (c. 1542-c. 1524 a.C.).

5. El faraón bajo cuyo reinado Moisés huyó a Madián (Ex. 2:15) prob. era Tutmosis III, cuyo reinado independiente transcurrió entre c. 1486 y c. 1450 a.C.

6. El faraón del Éxodo, sobre el que se ha discutido mucho, podría ser Amenhotep II (c. 1450-c. 1427 a.C.), aunque en la actualidad no son pocos los estudiosos que proponen a Ramsés II o su hijo Merenptah, de la XIX dinastía, aunque contradicen algunos aspectos claves narrados en la Biblia. La mención de la ciudad del depósito de Ramsés, sobre la cual se basan estas identificaciones, puede simplemente ser un anacronismo. La fecha bíblica gral. aceptada para el Éxodo (c. 1450 a.C.) está enteramente en desacuerdo con las fechas para la XIX dinastía (1295-1186 a.C.).

Después del éxodo existe un largo silencio acerca de Egipto en la Biblia. No se menciona a ningún faraón hasta el reinado de Salomón (1 R. 3:1).

Sisac es el primero de los faraones que es mencionado en las Escrituras por su nombre propio (1 R. 14:25, 26; 2 Cro. 12:2-9). Generalmente se identifica con Sesonk I, fundador de la XXII dinastía y contemporáneo de Roboam y Jeroboam.

Además, aparecen > So, faraón de Egipto (2 R. 17:4), de difícil identificación; > Tirhaca (2 R. 19:9); > Necao (2 R. 23:29-34) y > Hofra (Jer. 44:30).

Otros faraones mencionados en el AT sin indicación expresa de su nombre son:

8. El faraón cuya hija Bitia se casó con Mered (1 Cro. 4:18).

9. El faraón cuya hija se casó con Salomón, Tutmose I (987-967 a.C.). Este faraón conquistó e incendió la ciudad de Gezer en Canaán (1 R. 3:1; 7:8, etc.; 1 R. 9:16), ofreciéndosela a su hija como dote.

10. El faraón que dio hospitalidad a > Hadad en tiempos de David y a su hija como esposa (1 R. 11:14-22).

Véase EGIPTO, ÉXODO.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, "Faraón", en *EB* III, 449-450; D. Rohl, *Pharaohs and Kings: A Biblical Quest* (Crown Publishers, New York 1995); T. Wilkinson, *El origen de los faraones* (Destino, 2004).

FARES

Heb. 6557 *Pérets*, פֶּרֶץ = «ruptura, desgarro»; Sept. y NT *Phares*, Φάρες. Hijo de Judá y > de su nuera Tamar; hermano gemelo de > Zéraj (Gn. 38:24-30). Padre de Hesrón y Hamul (1 Cro. 2:4, 5), fundó el clan que lleva su nombre, los > faresitas (Nm. 26:20). La importancia de sus hijos y, por lo tanto, de Fares, se refleja en el hecho de ser antepasado de David (Rt. 4:12-18), y por lo tanto de Cristo (Mt. 1:3; Lc. 3:33).

Lo extraordinario de su nacimiento explica la etimología popular de su nombre. Su caso, junto con su hermano gemelo Zéraj, puede considerarse como el primer ejemplo bíblico de la aplicación de la costumbre del > levirato, que Moisés elevaría más tarde al rango de precepto normativo.

FARESITAS

Heb. 6558 *happartsí*, הַפַּרְצִי; Sept. *ho Pharesí*, ὁ Φαρεσί, *Pharés*, Φαρές. Patronímico de la familia de > Fares (Nm. 26:20). Los faresitas jugaron un papel preeminente en los días de David. Uno de ellos estaba al frente de todos los jefes del ejército para el primer mes (1 Cro. 9:4; 11:11; 27:3; cf. 2 Sam. 23:8). Se cuentan entre los más valerosos a la hora de regresar a Jerusalén con > Zorobabel, después del destierro babilónico: «Todos los hijos de Fares que habitaban en Jerusalén eran 468 hombres valerosos» (1 Cro. 9:4; Neh. 11:4-6).

FARFAR

Heb. 6554 *Pharphar*, פַּרְפַּר = «rápido»; Sept. *Pharphar*, Φαρφάρ, v. *Pharphará*, Φαρφαρά, *Apharphá,* Ἀφαρφά. Uno de los ríos de Damasco mencionados por Naamán, general del ejército del rey de Siria (2 R. 5:12). El nombre no aparece en ningún otro lugar de la Escritura ni en los escritores clásicos. Eusebio y Jerónimo simplemente afirman que se trata de un río de Damasco. La identificación moderna de este río ha sido difícil. Muchos lo identifican con dos afluentes del llamado El-Barrada, que corre por el medio de la ciudad de Damasco, pero es más factible que se trate de dos grandes ríos de la planicie de Damasco, el propio El-Barrada, que se identifica con el Abana (2 R. 5:2), y El-Awaj, el «serpenteante» según los habitantes del lugar, que se identificaría con el Farfar. Así Damasco en este contexto bíblico se entendería como la entera región.

El llamado El-Awaj nace en las estribaciones del monte Hermón y después de descender por la llanura pasa a unos 16 km. al sur de la ciudad de Damasco. La fertilidad de la región que riega se debe a sus aguas, que son abundantes y con una temperatura excelente, especialmente durante la primera parte de la primavera, con lo que su diferencia con las aguas del Jordán es grande.

La región montañosa próxima al nacimiento de este río fue antiguamente ocupada por el pueblo guerrero maaquita, de etnia siria (cf. Jos. 12:5; 1 Cro. 19:6,7). Posteriormente formó parte de la tetrarquía de Abilinia (Lc. 3:1; Josefo, *Ant*. 19:5, 1).

J. M. DÍAZ YANES

FARISEOS

Partido o grupo más importante del judaísmo antiguo en tiempos de Jesús, con mucha influencia en asuntos religiosos y políticos. Sus creencias y prácticas se basaban en la Torah y su detallada

interpretación según las tradiciones orales de los padres (> Halajá). Abogaban a favor de su rigurosa aplicación a la vida de todos los judíos, especialmente respecto a las prescripciones del sábado, de la pureza ceremonial y del diezmo.

En el lenguaje cristiano cotidiano «fariseo» es sinónimo de «hipócrita», y se aplica como un insulto. Denota cierto tipo de personas «religiosas» que, aferradas a las apariencias en asuntos referentes a la Biblia o a la moral, se consideran mejores que los demás, a quienes juzgan mal, con orgullo y dureza de corazón. Sin embargo, es un concepto que refleja solo una parte de la verdad en relación con los fariseos históricos.

1. Fuentes.
2. Nombre y orígenes.
3. Historia.
4. Organización y costumbres.
5. Características y doctrina.
6. Los fariseos en el NT.

I. FUENTES. No se conocen documentos directamente redactados por los fariseos ni escritos compuestos con el objeto de registrar su historia o presentar su doctrina de forma sistemática. Las fuentes principales para nuestro conocimiento histórico sobre los fariseos de tiempos bíblicos son las obras de Flavio Josefo; las sentencias de los rabinos tanaíticos, conservadas en la > Mishnah, el > Talmud y el > Midrash; y el NT, que ofrece una imagen muy distinta de aquellos. Estas tres categorías de fuentes proveen información limitada, parcial y difícil de interpretar, cada una con su propio enfoque y tendencia, de modo que una completa reconstrucción histórica y fidedigna del fariseísmo resulta imposible. En el pasado, muchos exegetas y teólogos católicos y protestantes basaron su interpretación de los fariseos casi totalmente en los Evangelios sinópticos, en tanto que los autores judíos confiaron en los textos rabínicos, llegando así a conclusiones completamente diferentes. Muchos aspectos del fariseísmo son muy discutidos en la investigación teológica e histórica actuales.

El NT retrata a los fariseos mayormente como opositores de Jesús (casi 100 menciones literales; por ejemplo, Mt. 23; Mc. 3:6; 7:1; 10:2; Jn. 11:47), aunque hay textos que también transmiten indicios de cercanía y hasta de amistad entre ambos (Mt. 23:2s; Lc. 7:36ss; 13:31). Había fariseos convertidos en la iglesia primitiva (Hch. 15:5), y Pablo se refiere repetidas veces a su origen fariseo (Fil. 3:5s; Hch. 23:6; 26:5; *cf*. Gal. 1:14; Hch. 22:3). La *literatura patrística*, cuando habla de los fariseos, casi siempre se hace eco de las afirmaciones del NT. El historiador Josefo, que pretende ser fariseo —sin lograr convencernos—, los señala como uno de los partidos judíos más importantes de aquella época, junto con los saduceos y los esenios (44 menciones; por ejemplo, *Guerra* II, 8, 2 y 14; *Ant*. XIII, 5, 9). La *literatura rabínica* es compleja, compuesta por muchas capas históricas y literarias. Contiene menos referencias directas que indirectas a los fariseos, si bien pueden resultar útiles para completar el cuadro sobre el judaísmo y el fariseísmo de tiempos de Jesús; sin embargo, su interpretación resulta complicada, debido a que estos textos fueron redactados en épocas bastante posteriores (a partir del siglo III d.C.). La datación de las sentencias rabínicas es difícil de averiguar, y por tanto no se sabe cuánto de su contenido refleja exactamente la situación del judaísmo en el primer siglo d.C. y cuánto representa un desarrollo posterior. Ni siquiera hay certeza de que todas las referencias literales de los “perushim” señalen realmente a un solo grupo idéntico a los fariseos del

NT y de Josefo. No se menciona literalmente a los fariseos en el AT, ni tampoco en los textos de Qumrán. Sin embargo, la repetida mención de los “buscadores de cosas lisas [suaves]” y su caracterización en varios documentos qumranitas permite dilucidar paralelos con el fariseísmo (por ejemplo, el *Pesher* de Nahúm). Además, los eruditos evalúan la posibilidad de que algunos rollos del mar Muerto y libros apócrifos contengan evidencias del fariseísmo o incluso hayan sido escritos por fariseos (por ejemplo, los *Salmos de Salomón*, *4 Esdras* y el *Rollo del Ayuno*). Por último, algunos descubrimientos arqueológicos realizados en Palestina (lavatorios, osarios) apoyan la hipótesis de que la práctica piadosa según las reglas de la tradición oral (Halajá) promocionada por los fariseos, habría sido una parte esencial de la vida judía en tiempos de Jesús.

II. NOMBRE Y ORIGENES. Gr. 5330 *Pharisaîos*, Φαρισαῖος, transcripción griega del heb. *parush*, רָ = «separado», participio pasivo de 6567 *parash*, פר = «separar, segregar, dividir»; pl. *perushim*, ים . רְ = «separados»; aram. 6537 *perás*, רַס, pl. *perushín*, ין רְ. Los eruditos discuten una serie de hipótesis acerca del significado original del término, pero la mayoría aboga a favor del concepto “separar”. No obstante, este concepto de “separación” resulta ambiguo: podría indicar distanciamiento o ruptura en sentido político (separación de los asmoneos) o separación de las cosas impuras en sentido religioso (lo que incluía una separación del pueblo común); y además podría referirse tanto a un apartamiento voluntario como también a una exclusión por parte de otros. El término aparece muy raramente en fuentes hebreas y arameas, y el hecho de que su uso haya sido frecuentemente polémico y desdeñoso parece indicar que este nombre les fue aplicado por sus enemigos, principalmente los saduceos, con el sentido de «separatistas», «sectarios» o «heréticos». La literatura rabínica prefiere el empleo del término *jaberim*, חֲבֵרִים («asociados») al denominar a los fariseos.

El rollo de Qumran “Miqsat Maasé Hattorah” (abreviado 4QMMT), fechado entre 159-152 a.C., contiene el uso más antiguo del vb. *parash* en sentido de separación de la impureza. El texto presupone el concepto de un judaísmo tripartito, lo que coincide con las informaciones de Josefo (*Ant.* 13, 5, 9), que hace su primera mención de fariseos, > saduceos y > esenios al describir los tiempos del asmoneo Jonatán (160-143 a.C.), sin explicar su respectiva procedencia.

Por lo tanto, los orígenes de los fariseos permanecen en una relativa oscuridad; sin embargo, las tendencias que representaban se pueden detectar mucho antes en la historia del judaísmo, y que se acentuaron tras el regreso de Babilonia (537 a.C.). Después de Esdras y Nehemías, el estudio de la Ley o Torah se hizo muy intensivo. La Torah fue aceptada como la constitución de la nación, desarrollándose de inmediato un laborioso proceso de interpretación. El organismo conocido con el nombre de Gran Sínodo se creó durante aquella época. Estaba integrado por un grupo de sabios, cuya misión era la interpretación y actualización de la Torah. Fueron los antecesores de los sabios de épocas posteriores, y codificaron la ley judía y el ritual, recopilados más tarde en la Mishnah. Según los rabinos, Esdras y Nehemías marcan el fin del período profético en la historia de la religión judía y el comienzo del período rabínico.

Los progenitores inmediatos de los fariseos hay que buscarlos entre los > hasideos (o > asideos) de la época macabea (compárese la mención de la “sinagoga hasidea” en 1 Mac. 2:42). Los hasideos, una transcripción del término hebreo *jasidim*, חֲסִידִים, esto es, los «piadosos», fue un grupo de hombres celosos de la religión judía, que actuaban bajo la conducción de los > escribas, en oposición al contemporizador partido helenizante. El principio fundamental de los hasideos era una

separación completa de los elementos no judíos, y llegaron finalmente a ser el movimiento más popular e influyente. Al desatar la persecución contra ellos, > Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.) dio lugar a que se organizaran como partido de resistencia. Este rey de Siria ordenó la muerte de todos aquellos israelitas que no quisieran abandonar el judaísmo ni ajustarse al helenismo. Profanó el Templo mediante un sacrilegio drástico, sacrificando un animal impuro (un cerdo) sobre el altar. Intentó destruir todos los ejemplares de las Sagradas Escrituras, y ordenó la muerte de todos los que estuvieran en posesión de un libro de la Alianza o que observaran la Ley Mosaica (1 Mac. 1:56, 57). Los jasidim participaron en la revuelta de los Macabeos como grupo particular y fueron apoyados por la mayoría de los piadosos de Israel (1 Mac. 2:42; cf. 1:62, 63). Cuando la guerra perdió su carácter de lucha por la libertad religiosa y empezó a perseguir objetivos políticos, los jasidim se retiraron. Desaparecieron de la escena durante el período en que Jonatán y Simón gobernaron la nación judía (160-135 a.C.).

III. HISTORIA. El término «fariseos» como denominación de un grupo determinado y organizado aparece por vez primera en la época de Juan Hircano I (135-105 a.C.). En todo el período asmoneo, la sociedad judía se encontraba constantemente en luchas por el predominio de diferentes movimientos o partidos en las áreas políticas, sociales y religiosas. Los fariseos participaban en ello con papeles de mayor o menor importancia e influencia, abogando siempre por la supremacía de la religión en asuntos políticos, tal como habían hecho los jasidim. En un principio, el mismo Juan Hircano había sido discípulo de los fariseos, pero a raíz de una disensión sobre un punto neurálgico (la legitimidad del rey para ocupar el sumo sacerdocio), se produjo una ruptura muy seria y se unió a los saduceos, anulando aquellos decretos que habían sido introducidos anteriormente por los fariseos (*Ant*. XIII, 10, 5-6). En este contexto, el relato de Josefo evidencia un rasgo característico del fariseísmo: trataban de inculcar su doctrina al pueblo, marcando la vida religiosa y social según la reglamentación de los padres ("tradición de los ancianos"). Su interpretación de la Torah era flexible e hizo posible aplicar las normas de justicia y ética de forma pragmática en aquellos siempre cambiantes tiempos con sus desafíos, tanto durante la influencia del Helenismo como bajo el gobierno romano.

Bajo el hijo y sucesor de Juan Hircano, Alejandro Janneo (103-76 a.C.), los fariseos, a los que se adhirió la gran masa del pueblo, formaron el grupo predominante de la oposición, y fueron reprimidos duramente por aquel tirano necio y brutal (concuerdan en esta información las fuentes rabínicas de *Berakhoth* 48a y *Sukká* 4,9, así como el rollo de Qumrán *4QpNah*). El levantamiento del pueblo costó miles de muertos, probablemente la mayoría de ellos fariseos (ejecución de 800 hombres). En su lecho de muerte, Janneo aconsejó a su esposa Alejandra, que le sucedió en el año 76 a.C., hacer las paces con los fariseos (*Ant*. XIII, 16, 5). Estos fueron rehabilitados entonces, e incluso instalados como parte del Sanedrín, el cual comprendía hasta esa fecha a los representantes de la aristocracia religiosa y laica exclusivamente, y cesaron en su oposición a la familia reinante (*Ant*. XIII, 16, 1-2). Apoyados en el poder de la reina, dominaron la vida religiosa y social de los judíos, llegando a convertirse en verdaderos jefes del estado (*Guerra* I, 5). Fue la época dorada del fariseísmo (*Taanit* 23a), y a pesar de que su influencia declinó mucho después de la muerte de Alejandra, cuando asumió el poder Aristóbulo II (67-63 a.C.), los fariseos se habían establecido definitivamente como un factor de poder político muy serio en la sociedad judía. Probablemente fueron ellos quienes en el año 63 a.C. indujeron al pueblo a enviar una embajada al general romano Pompeyo pidiendo la supresión de la realeza nacional, lo que consiguieron (*Ant*. 14). Como parece,

para ellos era preferible conformarse con un gobierno extranjero que garantizaba cierta estabilidad y justicia, en vez de seguir con un reinado nacional corrupto en lo referente a la moral y la religión. De todos modos, los fariseos fueron capaces de juzgar la situación política de forma muy realista, aprovechándola para fortalecer su propia posición anti-asmonea.

Durante el reinado de Herodes del Grande (37-4 a.C.) su ambición política disminuyó, porque estaban más interesados en cuestiones religiosas. Pero eso no significaba una renuncia completa a intervenir en asuntos políticos (*Ant*. 17, 2, 4). Desde los tiempos de Alejandra tenían asegurada su participación en el Sanedrín. Continuaba también su influencia en la corte real y la servidumbre. A pesar de la antipatía que le habían mostrado al principio, Herodes se mostró indulgente con ellos, ya que tenían al pueblo de su parte. Su negación a prestar juramento de fidelidad al monarca pudo ser recompensada por el pago de una multa en vez de sufrir la pena capital. Herodes respetó los sentimientos y las costumbres judías, tratando —sin éxito— de ganarse el favor del pueblo al renovar y embellecer el Templo. En términos generales, la relación entre Herodes y los fariseos se basaba en la mutua tolerancia y consideración, por lo menos en apariencia, porque los fariseos nunca pudieron aceptar su afición a la cultura y costumbres helénicas. Al final de su reinado se produjeron otros conflictos significativos. Los judíos piadosos, cuyos instigadores seguramente eran escribas fariseos, protestaron contra la instalación de una imagen dorada (un águila) en el portón del Templo; el incidente provocó una seria tensión en la relación de ellos con el rey (*Ant*. 17, 6, 2ss; *Guerra* 1, 33, 2ss). Además se involucraron en conspiraciones contra Herodes, lo que tuvo un desenlace fatal: la ejecución de varios fariseos principales tenidos por responsables.

A partir de aquel momento el fariseísmo no pudo resguardar su unidad y se debilitó; posiblemente una de las causas fue la marcada diferencia de opinión entre sus maestros más destacados (Hillel y Shammay). Parece que en tiempos del ministerio de Jesús, los fariseos tuvieron poca influencia en la vida política del pueblo judío, pero sí en la religiosa, en la cual aventajaban a los saduceos. Hasta los sumos sacerdotes saduceos estaban obligados, aun en contra su voluntad, a realizar las ceremonias litúrgicas según la interpretación farisaica de la Torah (*Ant*. 18, 1, 3). El conjunto del calendario, especialmente la fiesta de Pentecostés, estaba fijada según la datación señalada por los fariseos (*Ant*. III, 10, 5s). Todo ello como consecuencia de su participación en el gobierno en tiempos de la reina Alejandra. Las disensiones internas y el relativo desinterés en la política que implicaba la falta de resistencia activa contra los romanos, fueron las causas que condujeron a la formación de una rama radical de los fariseos: los > zelotes, que consideraban válida la revuelta armada, y que de hecho cometieron varios ataques "terroristas" (perpetrados por sicarios) contra colaboradores de los romanos. Los fariseos, pese a su evidente autoridad en la mitad del primer siglo, no lograron convencer al pueblo de desistir de sus propósitos violentos contra Roma. Finalmente, el intento de sublevación (66 d.C.) acabó con la intervención del general romano Tito en el año 70 d.C., la destrucción del Templo y el suicidio colectivo de los zelotes en el fuerte de Masada poco después (73 d.C.).

De entre los varios grupos judíos, los fariseos fueron el único que sobrevivió a la destrucción del Templo y a la caída de la hierocracia del año 70. Evidentemente, el judaísmo de las épocas posteriores recibió su impronta: en el sínodo de Yabné (o > Jamnia), en la década de los 90 d.C., e incluso después de él, fue decisiva la influencia del fariseísmo para determinar la estructura y el contenido del judaísmo rabínico, que es a su vez la fuente del judaísmo contemporáneo. Una vez más se demostró su habilidad y flexibilidad en la interpretación y aplicación de los preceptos de la ley

escrita y oral, así como su capacidad de adaptación a las circunstancias y los distintos sistemas políticos.

IV. ORGANIZACIÓN Y COSTUMBRES. Aunque Flavio Josefo no dice nada sobre una organización interna de los fariseos, las fuentes rabínicas indican que existían ciertas comunidades laicas con sus propias reglas y costumbres que, según muchos eruditos, deben identificarse con aquellas del movimiento farisaico (*Demai* 2:3; 6:6.9.12; *Toharoth* 7:4; *Hagigá* 2:7; *Bekhoroth* 30b): De acuerdo con esta opinión, los fariseos solían llamarse a sí mismos *jaberim*, חֲבֵרִים = «asociados», indicando de esta forma a todos los judíos que se separaban de cualquier impureza ceremonial y se unían con el propósito de estudiar y observar rigurosamente las leyes, su interpretación adecuada y su cumplimiento minucioso. Su modo de vida exigía una dedicación total a los detalles de los preceptos sobre la pureza ritual, el diezmo, el sábado, las fiestas y el ayuno, entre otros. El principio de fondo era la aplicación de las prescripciones sacerdotales de la Ley Mosaica a la vida cotidiana de todo judío piadoso (cf. Ex. 19:6). Para convertirse en *jaber*, חָבֵר, «asociado», el candidato había de realizar unos votos de pureza y santidad, pasar por un período de prueba de dos estadios y efectuar una *tebilah*, טְבִילָה o «baño ritual», después de lo cual estaba en condiciones de participar en la comida ritualmente pura del grupo. El nuevo miembro de la comunidad se comprometía a observar minuciosamente las prescripciones farisaicas. Por ejemplo, practicaban el diezmo sobre todos los alimentos que compraban (Mt. 23:23; *cf*. Lc. 18:12), incluso cuando era de suponer que el vendedor ya había cumplido con ese deber, para excluir cualquier omisión por error o negligencia. Al recibir donativos, pagaban incluso el "diezmo del diezmo" (prescripción levítica, cf. Num. 18:26ss). Se negaban a comer en aquellos lugares en donde no existía una garantía de que se hubiera pagado el diezmo, es decir, en las casas de la gente común. Era pecado permitir que sus alimentos, ritualmente puros, se contaminasen por contacto con una persona impura. Todas las vasijas que se utilizasen habían de adaptarse a las regulaciones de las Escrituras, de lo contrario no eran adecuadas para el uso (cf. Mt. 23:25s; Mc. 7:4.8). Las comidas fueron celebradas según el reglamento sacerdotal para consumir la porción que les estaba reservada al ofrecer ciertos sacrificios. La vestimenta tuvo que cumplir con las prescripciones levíticas. Practicaban frecuentes lavados y baños rituales. Todo ello con la intención de elevar a categoría de norma general las prescripciones sobre la pureza ritual que la Ley originalmente imponía a los sacerdotes y levitas. Esta santificación de las cosas profanas de la vida cotidiana en cierta manera implicaba que el sacerdocio oficial, fuertemente arraigado en el culto del Templo, había perdido cabalmente su significado constitutivo para el judaísmo. Situación esta que alcanzó especial importancia cuando desapareció el Templo y con él también el culto sacerdotal.

Los que no compartían las normas y prácticas de los fariseos, ya fuera por rehusar unirse a ellos, o simplemente por no estar en condiciones de estudiar, ni menos aún de observar toda la voluminosa y pesada reglamentación (Mt. 23:4; Lc. 11:46; cf. Mt. 11:28-30), eran considerados «gente del pueblo», *am haárets*, עַם הָאָרֶץ, «gente común», iletrados, irreligiosos —«populacho que no conoce la ley» (Jn 7:49)—, toda vez que para ello la esencia de la religión era el estudio de la Ley. El término tiene una fuerte connotación denigrante, pues en principio designaba a gente no-judía o a la mezcla de judíos y paganos (cf. Ex. 33:16; Neh. 10:29s).

Muchos fariseos vivían juntos en pueblos separados, y en las ciudades grandes se reunían en comunidades aisladas, sin perder el contacto con la sociedad. A diferencia de los > esenios, retirados en comunas monásticas en las soledades de los desiertos, los fariseos no se disociaron totalmente de la vida de la nación ni del culto del Templo, del que participaban. Sus maestros nunca

aprobaron el retiro ascético; para ellos el servicio de Dios formaba parte de una vida normal de trabajo diario y descanso con la propia familia y los vecinos. Procuraban orientar y enseñar al pueblo a seguir las tradiciones de los ancianos. Desplegaban una intensa actividad proselitista (cf. Mt. 23:15), encaminada a incrementar el número de seguidores y la conciencia de las tradiciones judías y la observancia religiosa. Cada comunidad tenía su jefe, que era «escriba», pues no todos los fariseos eran escribas ni viceversa, aunque gran número de los escribas se oponía a los saduceos y defendía las ideas farisaicas (cf. algunos manuscritos importantes que rezan en Mc. 2:16: "los escribas de los fariseos"). Desde el punto de vista sociológico, la mayoría de los fariseos provenían de la clase media (en contraste con la aristocracia de la que se nutría el partido de los saduceos): algunos trabajaban como artesanos o comerciantes, y sus principales dirigentes solían ser jueces, maestros o funcionarios, sin que faltaran algunos pertenecientes al sacerdocio. Los fariseos constituían el grupo más numeroso de la época, con unos 6.000 miembros en tiempos de Herodes (*Ant*. XVII, 2, 4). Pensemos en la influencia que podían tener si entendemos que la población de Jerusalén era en aquel momento de unos 25 a 30.000 habitantes; el conjunto de sacerdotes y levitas se elevaba a 18.000 personas aprox., y los esenios contaban con 4.000 miembros.

V. CARACTERÍSTICAS Y DOCTRINA. Flavio Josefo, al designar a los diferentes grupos del judaísmo con el término *haíresis*, αἵρεσις = «secta» (*Guerra* 2, 8, 14; *Ant*. 18, 1, 2; cf. Hch. 26:5), no quiere decir que se tratara de grupos heréticos. Una > secta se define mayormente como un grupo disidente que sostiene creencias y/o prácticas fuera del sistema establecido o reconocido por la mayoría, y que reclama tener la verdad en exclusiva. Pero Josefo se refiere más bien a diferentes escuelas, movimientos o filosofías dentro de una misma cultura, que compiten unas con otras, así como había diferentes escuelas filosóficas en el mundo griego. Con ello quería demostrar que los judíos eran gentes civilizadas y respetables, con su propia cosmovisión, sabiduría, creencias y estilo de vida, y que constituían una sociedad típica de aquel mundo helénico diverso y plural. Por lo tanto, sus breves descripciones de las creencias de los fariseos se caracterizan por enumerar aquellos rasgos que estaban en contraste con los de otros grupos, a saber, los saduceos y los esenios (*Ant*. 18, 1, 3; *Guerra* 2, 8, 14). También es posible que se los quiera caracterizar como un partido reformista. Muchos eruditos creen que las enseñanzas de los fariseos tenían la mayor autoridad y aceptación en el judaísmo palestino ya en tiempos de Jesús, y que indicaban el "judaísmo normativo". Josefo los denomina como "intérpretes eruditos de la ley" que gozaban de gran estima e influencia en el pueblo, y destaca su buen espíritu colectivo, su sobriedad y abstinencia, y su afinidad a lo razonable. Como doctrinas especiales o características profesadas por ellos, Josefo enumera la predestinación, que estimaban compatible con el libre albedrío: el hombre tiene la responsabilidad de realizar su propia elección entre el bien y el mal. Creían en la inmortalidad del alma, en la resurrección corporal, en la existencia de espíritus y ángeles (Hch. 23:8), en las recompensas y en los castigos en el mundo de ultratumba. Pensaban que las almas de los malvados quedaban apresadas debajo de la tierra, en tanto que las de los justos revivirían en cuerpos nuevos (Hch. 23:6-8). Compartían la creencia popular en el advenimiento de un Mesías y en el día del juicio, doctrinas todas que los distinguían de los saduceos (otra mención en Mt. 22:23), que las ridiculizaban.

Pero su característica principal era que, por encima de todo, centraban la religión en la observancia de la Ley, enseñando que Dios solamente otorga su gracia a aquellos que se ajustan a sus preceptos. El objetivo de toda su práctica piadosa era vivir en justicia y santidad, agradando a Dios en todo. La meticulosa interpretación de la Ley y su pragmática aplicación a todos los detalles de la

vida cotidiana adquirieron así una importancia fundamental. En el fondo, su intención original era buena, porque después de los castigos que Dios tuvo que aplicar sobre Israel (sobre todo el cautiverio babilónico), no querían repetir la historia y sufrir más juicios semejantes por no obedecer a la Ley divina en todo. Procuraron erigir un “cerco alrededor de la ley” (*Av.* 1:1; 3:14) para asegurar su estricta observancia y hacer posible y practicable una conducta piadosa conforme a sus prescripciones. Sin embargo, ese propósito positivo se transformó en una obstinación ciega de cumplir con reglas meramente externas, olvidando casi por completo la rectitud del corazón ante Dios y descuidando la vida espiritual. De esta manera, la piedad se hizo formalista, dándose menos importancia a la actitud integral de la persona que a sus actos externos. Incluso el Talmud mismo advierte de este peligro al enumerar siete caricaturas de un fariseo (*Sotá* 22b *Bar*; *Berakh* 9:14b.40; *Sotá* 5:20c.34).

La Ley Mosaica era para ellos una especie de «doble revelación», oral y escrita, dinámica la primera, estática la segunda. Creían que Dios mismo había confiado una tradición oral a Moisés en el mismo momento en que le entregó la Ley escrita en el monte Sinaí, una especie de segunda Torah, en la práctica más importante que aquella (“Halajá”; cf. *parádosis*, παράδοσις, en Mc. 7:3-13 y Gal. 1:14; cf. también Hch. 22:3). Los > saduceos rechazaron esta concepción farisaica de una «Torah oral» y sus interpretaciones elásticas del código escrito, exigiendo en lugar de ello una observancia de la letra. Los fariseos otorgaron a la interpretación de sus maestros particulares autoridad divina y elevaron sus enseñanzas al nivel de la misma Torah. Fueron tan lejos en esta creencia como para decir que cuando dos maestros enseñaban interpretaciones diametralmente opuestas de la Biblia, ambas interpretaciones provenían de Dios. Jesús, en este aspecto de acuerdo con los saduceos, declara que las interpretaciones rabínicas no tienen respaldo divino y carecen de autoridad (cf. Mt. 15:2-6).

Por otra parte, al enseñar la fidelidad a la Ley —interpretada por ellos— antes que al Templo, los fariseos hicieron posible la reorganización de la religión judía después de la destrucción del año 70, convirtiéndose así en los verdaderos fundadores del judaísmo moderno.

VI. LOS FARISEOS EN EL NT. Se menciona a los fariseos por este nombre en los cuatro Evangelios con bastante frecuencia, algunas veces en Hechos (5:34; 15:5; 23:6-9; 26:5) y una sola vez en el resto del NT (Fil. 3:5). Partiendo de la base de que son históricamente fidedignos, y respetando su naturaleza como literatura antigua, los Evangelios proporcionan informaciones muy valiosas sobre una parte importante del trasfondo del Nuevo Testamento. Al igual que las demás fuentes históricas que poseemos, los Evangelios no pretenden dibujar un cuadro completo sobre los fariseos, sino que estos desempeñan un papel específico dentro del relato sobre la vida y el ministerio de Jesús: forman parte importante de la oposición a su persona y su mensaje, y muchas veces figuran como representantes de la incredulidad. Sobre el trasfondo oscuro de su oposición y hostilidad brilla la persona de Jesús como Salvador de su pueblo y de toda la humanidad. Por lo tanto, no es ninguna sorpresa que la descripción de los fariseos en los cuatro Evangelios, sus hechos y palabras, haya tenido que ser selectiva, y que abunden las caracterizaciones negativas. Sus interpretaciones complicadas e irrelevantes de la Ley contrastan con la sencillez, rectitud y sabiduría de Jesús. Su arrogancia para con la gente común pone de relieve el amor divino con el cual Jesús trataba a los despreciados. Su piedad exterior y la corrupción de sus corazones evidencian su hipocresía. Su falta de fe en las enseñanzas impartidas con una autoridad extraordinaria del Maestro divino, y aún en los milagros más espectaculares, revela su indolencia y degeneración espiritual.

Finalmente, la hostilidad de los fariseos como dirigentes del pueblo judío, prepara la muerte de Jesús al final de su carrera terrenal, contribuyendo de forma considerable a las causas humanas e históricas de la crucifixión (cf. Mc. 3:6; Lc. 11:53s), aun cuando no se los menciona en la historia del proceso y la muerte de Jesús.

Sin embargo, considerando el conjunto del relato de los cuatro Evangelios, se puede notar unos leves rasgos positivos en la caracterización de los fariseos (sobre todo en Lucas/Hechos) que salvaguardan la verdad histórica de que Jesús y los fariseos compartían varios puntos de vista fundamentales en cuanto a doctrina y ética. Al analizar la sustancia de los asuntos doctrinales en disputa, se puede notar que estos no son más significantes o más graves que los conflictos entre fariseos y saduceos, por ejemplo. De hecho, Jesús estaba más cerca de los fariseos que de cualquier otro grupo o partido del judaísmo de aquel tiempo. Ambos también gozaban de mucha estima y adhesión de las masas del pueblo judío. Es tal vez precisamente por ello que los conflictos a menudo fueran tan agudos. Los fariseos estaban celosos por mantener su posición de influencia y predominio entre el pueblo, e interpretaban la invitación de Jesús a creer en él y formar parte del Reino de Dios como indicio de rivalidad y amenaza. En gran parte, detrás de los ataques farisaicos, camuflados como disputas teológicas, se escondían motivos egoístas, y en verdad eran luchas por influencia y poder. A veces se trasluce en los relatos que debe haber sido doblemente trágico y doloroso para Jesús, y también para la iglesia primitiva con sus raíces profundas en el judaísmo, el que precisamente la gran mayoría de los fariseos, encontrándose tan cerca de la verdad divina, no lograran romper las barreras para creer en el Mesías y convertirse. Jesús por su parte, los trata tanto con respeto y consideración como también con advertencias y duros desafíos, siempre con las mejores intenciones. Se percibe la dedicación y paciencia de Jesús para conversar con ellos, y se pueden notar sus incansables y variados intentos de convencerlos y desafiarlos a que reconsideraran su actitud. De todas maneras, ha sido uno de los errores más horribles de los tiempos posteriores el instrumentalizar los relatos de los Evangelios con su clara tendencia crítica a los dirigentes judíos como avales para emprender o justificar las persecuciones de los judíos en la historia. El antisemitismo no puede en modo alguno remitirse a los Evangelios.

Las disputas entre Jesús y los fariseos en los Evangelios Sinópticos se encienden principalmente en torno a los siguientes asuntos: La ley Mosaica y su interpretación (Mt. 5:17-48), las prescripciones de los “padres” y la pureza (Mc. 7:1ss), la autoridad para perdonar pecados (Lc. 5:17ss), la comunión de Jesús con los “pecadores” (Mt. 9:11), el ayuno (Lc. 5:33ss), el sábado (Mc. 2:23ss; Lc. 14:1ss), la petición de milagros (Mt. 16:1ss), el divorcio (Mt. 19:3ss), el impuesto (Mc. 12:13ss), etc.

En cada una de estas ocasiones, Jesús se revela como el Maestro Divino capaz de responder con sabiduría y con autoridad sobresaliente (cf. Mt. 7:29). Sus argumentos son irrefutables (véanse por ejemplo los enlaces de estas disputas, cf. Lc. 5:27-32; 33-39; 6:1-5 etc. [sin mencionar reacciones o conclusiones]; cf. Lc. 14:4-6 [silencio]). Al mismo tiempo, Jesús destapa los errores y motivos aviesos de los fariseos (cf. Mt. 16:1ss; Mc. 2:6-8; Lc. 7:30-35; 39-47; 15:1ss; 16:14; Mt. 23). La hipocresía es uno de sus pecados más destacados (Mt. 16:3; 22:18; 23:13, 14, 15, 23, 25, 27, 28, 29; Mc. 7:6; 12:15; Lc. 11:44; 12:1). Gran parte del Sermón del Monte es una especie de contraposición entre los discípulos de Jesús y los de los fariseos. Sin nombrarlos literalmente, Jesús advierte ante las típicas actitudes de los fariseos: «hacerse notar» como gentes piadosas tanto al dar limosna como en la oración o en el ayuno (Mt. 6:1ss.; 5ss.; 16ss). Ciertamente, Jesús arremetió contra las

interpretaciones de la Ley ofrecidas por los fariseos y presentó su verdadero significado (Mt. 5:17-48). Llenas de generosidad, de piedad profunda en un principio, estas interpretaciones se habían vuelto torpemente rigoristas, inhumanas, más atentas a la letra que al sentido profundo, hasta el punto de conceder más importancia a la tradición oral o las explicaciones de los escribas que al contenido obvio de la Palabra de Dios (Mt. 15:9; Mc. 7:7; cf. Is. 29:13; Tit. 1:14). Además, Jesús debió de condenar la pretensión que hacía nacer en ellos la certeza de ser los únicos capaces de conocer y practicar realmente la Ley. Al final de su ministerio, Jesús se ve obligado a dirigir un discurso duro contra los fariseos y escribas (Mt. 23; cf. Lc. 11:37-54) que reproduce y resume las menciones acerca de su error y maldad: La búsqueda de primeros puestos y de títulos; el espíritu de lucro y ostentación (Mt. 23:5-12; Lc. 14:7ss); la ignorancia de los verdaderos caminos que llevan a Dios (Mt. 23:15); la hipocresía de una casuística formalista que desprecia el sentido auténtico de las cosas (23:16-22) e ignora lo esencial de la relación fraterna con el hermano (Mt. 5:23) y «el juicio, la misericordia y la fe» (Mt. 23:23). Obligan a los demás a soportar pesos de que ellos se dispensan a sí mismos (23:4). Les reprocha también el dar importancia a lo exterior en detrimento de lo interior (Mt. 15:11, 18, 20; 23:25-26). Los fariseos condenan a los antepasados pero hacen lo mismo que ellos (Mt. 23:29-32; cf. Lc. 11:47). Persiguen, en fin, a los cristianos (Mt. 23:34), acarreando sobre sí el juicio de Dios (vv. 34-39).

Concuerdan entonces los cuatro Evangelios en cuanto al papel principal de los fariseos como opositores y enemigos de Jesús; no obstante, cada Evangelio expone también su propio punto de vista revelando detalles distintos, y exhibe su peculiar interés con miras a su círculo de primeros lectores, complementándose uno al otro. También el libro de los Hechos juega un papel significativo en la caracterización de los fariseos.

1. Mateo. El Evangelio de Mateo es particularmente duro con los fariseos en comparación con Marcos y Lucas. Aparecen siempre como enemigos de Jesús, a veces incluso como los instigadores principales de la hostilidad contra él (por ejemplo, 9:11; 12:14; 22:15). También menciona que actuaban de común acuerdo con otros grupos: Nombra a los fariseos nueve veces en combinación con los escribas, lo que no sorprende mucho debido a la relación estrecha existente entre ambos grupos (véase arriba); sin embargo, llama la atención la muy inusual asociación de fariseos con saduceos (3:7; 16:1ss; cf. Jn. 7:32.45; 11:47.57; 18:3), lo que señala que incluso estos archienemigos se unían para atacar y eliminar a Jesús. Insistentemente, más que en otros Evangelios, en Mateo los fariseos son tachados de «hipócritas», cuya práctica hay que evitar de modo absoluto. Solo Mateo conserva la sentencia de Jesús que los tilda de "guías ciegos" (15:14; 23:15s; cf. Jn. 9:39-41). Es Mateo también quien revela que provenía de los fariseos el reproche de que Jesús actuara con poder demoníaco (cf. Mt. 9:34 y 12:24 con Mc. 3:22 y Lc. 11:15; cf. también Mt. 22:34ss con Mc. 12:28ss). No obstante, no faltan en este Evangelio pequeños indicios positivos acerca de los fariseos en las palabras de Jesús: *concede* que los tengan o anhelen justicia, aunque no fuera suficiente (5:20). Admite que los fariseos y los escribas están sentados en la cátedra de Moisés y que su enseñanza tiene autoridad (Mt .23:2ss); lo que se les reprocha no es su doctrina, sino su hipocresía. Y en concordancia con los demás Evangelios Sinópticos, en Mateo no figuran en la historia del proceso en contra de Jesús (después aparecen una vez más en 27:62).

2. Marcos. En el Evangelio de Marcos los fariseos no ocupan el mismo lugar de importancia que en Mateo; Marcos prefiere la denominación "escribas" cuando los enemigos de Jesús entran en escena (y los saduceos figuran una sola vez). Compárese por ejemplo Mc. 12:38 con Mt. 23:5-7 y Lc.

11:43. Pero igual que en Mateo, siempre aparecen como férreos enemigos de Jesús (Mc. 3:6), que vieron amenazada su propia posición de influencia en los ámbitos de la religión, la sociedad y la política (destaca su unión con los herodianos, 3:6; 12:13). Las controversias con Jesús giran alrededor de la interpretación de la Ley y la vida piadosa —igual que en Mateo—, abordando asuntos como la comunión con pecadores (2:15-17), el ayuno (2:18-22), el sábado (2:23-28; 3:1-6), la pureza (7:1-5), la tergiversación de la Ley (corbán, 7:9-13), la petición de una señal del cielo (8:11-15), el divorcio (10:2-9) y el impuesto (12:13-17). Marcos es el único en afirmar, por haber preservado estas palabras de Jesús con más detalle y claridad, que las tradiciones orales de los fariseos eran en verdad prescripciones humanas y no divinas (Mc 7:8s; *cf*. Mt 15:6). En contraste con su actitud hostil para con Jesús desde el primer momento (2:16.24; 3:6), llama la atención el hecho de que los fariseos no figuren nunca en la historia de la Pasión (aparecen una sola vez en Jerusalén: Mc. 12:13 [cf. 7:1: "venido de J."]). Jesús, siempre dispuesto a acceder a sus preguntas u objeciones, habla de "sanos" y "justos" con miras a los fariseos (2:16s), y dice a uno de los escribas, que en Mateo es un escriba fariseo (Mt. 22:34s), que no está lejos del Reino de Dios (Mc. 12:34). En una ocasión, Marcos añade el detalle de que Jesús estaba triste sobre la dureza de sus corazones (3:5). No figuran discursos de advertencias y ayes (como en Mt. 23 / Lc. 11).

3. Lucas. Lucas tiene especial interés en los fariseos, y los presenta como el grupo más importante de la oposición judía, pero mediante una caracterización compleja y diferenciada, de una manera mucho menos unilateral que los demás Evangelios. Comparte casi todos los relatos sobre los fariseos de Mateo y Marcos; pero agrega una importante porción de material particular (por ejemplo: 7:29ss. 36-50; 18:9-14; 13:31). Se observa sobre todo una considerable tendencia a suavizar la enemistad de los fariseos por medios literarios: finezas de expresión, caracterizaciones y declaraciones indirectas incluso muy evidentes. Lucas es el único entre los Sinópticos que no solo usa la denominación colectiva "los fariseos", sino que relata encuentros personales de Jesús con individuos de la secta de los fariseos, empleando el singular (compárese la única vez en Mt. 23:26) e incluso revelando el nombre de uno de ellos (>Simón; y otro en Hechos en relación con Pablo: > Gamaliel. Cf. otro personaje individual en Juan: > Nicodemo). Extraordinariamente fuera de lo común resultan las tres ocasiones de comunión en la mesa —solo mencionadas por Lucas—, evidente señal de identificación y cercanía: Jesús es invitado por Simón el fariseo a comer en su casa como manifestación de cortesía y tal vez de verdadera amistad (Lc. 7:36-50); en otro lugar es también recibido por un fariseo anónimo (11:31) y todavía en casa de otro más, «de uno de los principales de los fariseos» (14:1). Los fariseos tratan a Jesús respetuosamente con el título de "maestro" (7:40; 19:39). En un texto memorable, los fariseos aparecen como amigos interesados por el futuro de Jesús, advirtiéndole de las maquinaciones de Herodes contra él: «En la misma hora llegaron ciertos fariseos y le dijeron: Sal y vete de aquí, porque Herodes te quiere matar» (13:31). Por otro lado, Lucas también narra la mofa de algunos (16:14), el enfado suscitado en ellos por el comportamiento de Jesús (19:39), y la oposición que organizaron contra él (5:21, 30-33; 6:2). Evidentemente, Lucas quiere subrayar la tensión y las polémicas, pero también atribuye gran importancia al hecho de que Jesús estaba en contacto amistoso con algunos fariseos. La actitud de Jesús para con los fariseos se refleja muy bien en la segunda parte de la parábola del "hijo pródigo" (Lc. 15:25-32, y otras parábolas).

4. Hechos. Esta misma tendencia de Lucas continúa en Hechos. La oposición organizada por los judíos no disminuye (arresto 4:1ss; 5:17ss; muerte de Esteban 7:54-60; persecución 8:1-3; 9:1s), pero los instigadores son saduceos y no fariseos (cf. 5:17). Los fariseos son descritos como

representantes de una interpretación y observancia escrupulosa de la Ley (22:3; 26:5), y aparecen dos veces participando activamente en el Sanedrín (5:33ss; 23:6ss). En los nueve lugares donde aparecen fariseos en el relato es posible percibir un rasgo positivo de su carácter: una postura mayormente moderada y de consideración frente a la iglesia primitiva. La figura del fariseo Gamaliel con su consejo sabio es clave en este asunto (5:33-39). El lector aprende además que había fariseos que se convertían y se unían a la iglesia cristiana (15:5), a pesar de que algunos de ellos continuaban manteniendo posturas legalistas y cerradas en cuanto a la apertura del Evangelio a los gentiles (tendencia que ha venido a llamarse "judaizante"). La esperanza de la resurrección es otro punto en común entre fariseísmo y cristianismo (23:6-10). Sobre todo en Hechos destaca el fariseo Pablo, que remite a sus orígenes piadosos y su celo por Dios (22:3; 26:4s; cf. Fil. 3:5; Gal 1:14). Puede sorprender el tiempo presente del verbo cuando Pablo dice "soy fariseo" (23:6; en contraste a 26:5; Fil. 3:5-8 y Gal. 1:13ss). ¿Es posible ser fariseo y creyente en Jesús al mismo tiempo? Ciertamente, Pablo no se refiere a una membresía formal (como miembro de los *jaberim*); más bien es probable que en aquella época los puentes entre fariseos y cristianos no hubieran sido todavía cortados y que la comunión entre ellos aún fuera posible. Toda la caracterización de los fariseos en Hechos sirve al propósito de recordar y mantener la continuidad entre la joven iglesia cristiana y su herencia judía, sus lazos históricos, así como también su base veterotestamentaria.

5. Juan. El cuarto Evangelio presenta a los fariseos de forma semejante a la de Mateo: se cuentan entre los enemigos más fuertes de Jesús y son descritos de manera muy negativa. Aparecen junto a los sumos sacerdotes saduceos y actúan como los personajes principales de las autoridades judías de Jerusalén, es decir, incrédulos impulsados por el diablo (cf. 8:44), espiritualmente ciegos (cf. 9:39-41). En Juan las denominaciones colectivas parecen tener distintos significados según sus contextos respectivos. El término "los judíos" a veces puede tener un carácter muy generalizado, y frecuentemente señala a los dirigentes religiosos del pueblo; es entonces bastante obvio que los fariseos son incluidos en ellos (por ejemplo en cap. 8). Una forma similar de representación es la denominación "los fariseos", que como recurso literario (sinécdoque), puede funcionar en lugar de las autoridades judías en general (así parece por ejemplo en cap. 9; cf. 1:19.24, y otros textos).

De acuerdo con el carácter global de este Evangelio, que quiere complementar a los Sinópticos, Juan no repite las disputas ya mencionadas en ellos sobre la Ley, la pureza, el ayuno etc., sino que se concentra en la hostilidad que existía entre los dirigentes judíos hacia Jesús en su lucha por la autoridad y su oposición permanente a él. Así lo señalan las menciones literales de "fariseos" en Juan: en 1:24 y 4:1 entran en la escena para criticar a Juan el Bautista y constituyen evidentemente una amenaza para Jesús. Su oposición hostil comienza abiertamente cuando la enseñanza pública de Jesús en Jerusalén causa efecto en las masas (7:32-45; 48; cf. 12:19). Más tarde, desafían a Jesús con sus preguntas, negando sin rodeos la veracidad de su mensaje (8:3-13). En el relato de la curación del ciego aparecen otra vez como dirigentes principales del judaísmo (9:13-15s.40), aparentemente con autoridad oficial y máximas facultades (excomulgar, v. 22:34; 12:42) o por lo menos con influencia incontrovertible. La resurrección de Lázaro es otro motivo para tomar medidas contra Jesús (11:46s.57); el relato destaca una vez más su unión con el sumo sacerdote y el concilio (v. 47; cf. 7:32-45; compárese la causa común entre fariseos y saduceos en Marcos). Por último aparecen en el arresto de Jesús (18:3), si bien en concordancia con los Sinópticos, no figuran de forma directa en el proceso y la muerte del Señor. El fariseo Nicodemo, que se muestra muy interesado en Jesús (cap. 3) e incluso sale en su defensa ante el concilio (7:50-52), y lo honra a

través de su preocupación por darle una sepultura digna (19:39), constituye la gran excepción. Sin embargo, la mención de que había otros dirigentes judíos que creían en Jesús, señala el discernimiento de Juan (12:42; 19:38). No le interesa, no obstante, señalarlos de forma específica. Cualquier pretensión por nuestra parte de identificarlos va más allá de las intenciones del evangelista. Véase DOCTOR, ESENIOS, MACABEOS, MISHNAH, SADUCEOS, ZELOTES.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Fariseos”, en *EMB* I, 397-399; A. Edersheim, *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías* (CLIE 1998); L.-H. Gorgulho, “Fariseos”, en *GER* 9, 751-754; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1977); J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* I, 283-299 (Cristiandad 1973); R. Meyer y H.F. Weiss, “Fariseo”, en *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 1231-1235 (Desafío 2002); D. Müller, “Fariseo”, en *DTNT* II, 167-170; Louis Monloubou, *Leer y predicar el Evangelio de Mateo* (ST 1981); France Quéré, *Los enemigos de Jesús* (Paulinas 1986); John Riches, *El mundo de Jesús* (Almendro 1998); Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985); J.R.W. Stott, *Las controversias de Jesús* (Certeza 1975).

BIBLIOGRAFÍA EN INGLÉS: A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (Leiden 1997); Id., “The Name of the Pharisees”, en *JBL* 102 (1983), 411-428; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge 1973); J. McClintonk y J. Strong, “Pharisee”, en *CBTEL* (Rio, Wi. 2000); Roland Deines, *The pre-Christian Paul* (Londres 1991); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leiden 1964); Louis Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith* (JPS, Philadelphia 1962); Steve Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (Leiden, 1991); Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70* (3 vols. Leiden, 1971); Id., *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs 1973); Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisees’ Search for the Kingdom Within* (Nashville 1978): Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington 1988); J.E.H. Thomson, “Pharisees”, en *ISBE* IV, 2361-2365; S. Zeitlin, *The Pharisees and the Gospels* (Philadelphia 1938); Id., “The Pharisees”, en *JQR* 52 (1961/62), 97-129.

H. BEYER

FAROS

Heb. 6551 *Pareosh*, רְע ֿ = «pulga»; Sept. *Phoros*, Φ[illegible]ρος, pero *Pharés*, Φαρ[illegible]ς en Esd. 2:3.

Jefe ancestral de una familia que ayudó en la reconstrucción del muro de Jerusalén (Neh. 3:25) y que firmó la renovación de la alianza con Nehemías (Neh. 10:14). Véase PAROS.

FAUNA

La Biblia clasifica los animales por el lugar donde viven, sin hacer una descripción anatómica similar a la de la ciencia moderna. La clasificación de la Escritura es totalmente ecológica, es decir, basada en el ambiente natural de cada especie (Gn. 1:20-30; 2:19, 20; Lv. 11). El sistema taxonómico moderno está basado en la morfología y la anatomía, sin que por ello sea más exacto que el de la Biblia; tan solo es diferente.

En todos los libros bíblicos, excepto en Rut, se mencionan animales hasta el número de 120 especies. Son más de 50 los animales mencionados en los capítulos de Lv. y Dt. consagrados a las disposiciones dietéticas. Entre ellos destacan tres rumiantes domésticos, cuyas pezuñas están hendidas y que el AT permite comer (toro, cordero y cabra, Dt. 14:4), y siete bestias salvajes de iguales características a las anteriores y que, por tanto, se declaran adecuadas para el consumo del pueblo de Israel (Dt. 14:30).

La nomenclatura de los animales del AT plantea muchos problemas. Los domésticos se conocen a ciencia cierta y no presentan dificultad alguna en su identificación. Lo mismo sucede con la mayor parte de los grandes carnívoros, diferentes clases de aves y algunos invertebrados. Ningún pez tiene nombre particular, ni siquiera el que tragó al profeta Jonás, que se menciona únicamente como un «gran pez» (Jon. 2). Varios nombres resultan muy dudosos y han motivado desde la antigüedad constantes controversias sin que hasta el presente se haya dado con la solución. Para poder

interpretar el texto bíblico correspondiente, los exegetas analizan las cualidades que la Escritura atribuye a esos animales en cuestión, p.ej. *nésher*, נֶ ֶר «águila» (Job 39:27-30; Miq. 1:6). Fuentes importantes para descifrar los nombres zoológicos son las antiguas traducciones bíblicas, aunque a veces su interpretación sea dudosa. También las fuentes rabínicas contribuyen a su identificación. En la Edad Media muchos sabios judíos se ocuparon en estas investigaciones, entre ellos Rashi, que tradujo gran parte de este material al francés.

Millones de aves migratorias atraviesan Palestina dos veces al año. Cigüeñas, pelícanos y otras, grandes y pequeñas, cubren el cielo en marzo y octubre. Especies sedentarias de rapaces, como buitres, halcones y gavilanes, y de pequeñas aves canoras, como la curruca y el jilguero, anidan en Israel. Zorros, gatos monteses, jabalíes y otros mamíferos viven en las zonas boscosas; íbices de Nubia saltan sobre los peñascos en el desierto; camaleones, serpientes y lagartijas son algunas de las 100 especies de reptiles nativas del país. Hay también 135 especies de mariposas, de brillantes colores y dibujos.

La fauna palestina ha disminuido con el paso del tiempo. Gran parte de los animales carnívoros han desaparecido. De los siete animales puros, solo queda uno: la > gacela, o dos si la identificación del *aqqo*, אַ > «corzo», con el *yael*, יָעֵל es correcta. La primera abunda en las montañas. La especie llamada en heb. *reem*, רְאֵם, prob. el uro o toro salvaje, desapareció totalmente en la época de la > cautividad de Babilonia; el onagro o asno salvaje, el león, y otros animales se extinguieron en Palestina hace mucho tiempo. Las aves acuáticas de los humedales y de la laguna de Hula han desaparecido casi por completo. Tampoco se encuentra el > avestruz. Los > lobos disminuyen, lo mismo que las > serpientes y las > hienas. No es de extrañar que la fauna de Palestina haya dejado de ser tan rica como lo fue en tiempos bíblicos; la causa principal ha sido la deforestación motivada tanto por intereses militares como por asuntos comerciales. Las colinas al este del Jordán, por ejemplo, en épocas pretéritas muy densamente arboladas, hoy son macizos rocosos.

En la actualidad existen en Palestina alrededor de 400 vertebrados, incluidos 100 especies de mamíferos, 200 especies de aves y 95 de reptiles. Hay también aprox. de 15.000 a 30.000 especies de insectos. En el último siglo desaparecieron de Israel 22 especies de vertebrados y 4 subespecies, al menos 6 especies de insectos y 15 de moluscos. Algunas han desaparecido sin dejar rastro. Desde finales de 1960 la Autoridad de la Naturaleza y Parques de Israel ha creado unos pequeños grupos reproductivos de animales salvajes que se habían extinguido y han sido liberados en su ambiente natural, como el onagro y el antílope, que actualmente se encuentran en estado salvaje en el Neguev, el corzo o ciervo en la región sur del Carmelo y el león en el este de Galilea. Véase ANIMALES, AVES, BESTIAS, GANADO, GEOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA: E. Billick, "Fauna", en EB III, 458-475; A. Saénz Badillos, "La identificación de algunos animales de la Biblia", en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 6 (1988), 387-394; A.E. Knight, *Bible Plants and Animals: illustrations of over one thousand passages of Scripture, from the works of travellers and other sources* (James Nisbet, Londres 1889); R. Riedl, *Fauna y flora del mar Mediterráneo* (Omega, Barcelona 1986). Sociedad Bíblica, *Fauna and Flora in the Bible* (SBU, Londres 1972).

A. CABEZÓN MARTÍN

FE

Concepto fundamental en la relación del hombre para con Dios, y fuente y origen de la vida religiosa. Por la riqueza y complejidad que encierra la experiencia de la fe, hay una gran variedad de giros y formas que la expresan en las Sagradas Escrituras.

1. Vocabulario y uso.

2. Fe salvífica.

3. Fe y obras.

I. VOCABULARIO Y USO. Dos raíces dominan el vocabulario heb. de la fe, 539 *amán*, אמן, que evoca la firmeza y la seguridad; y 982 *batah*, בטה, la seguridad y la confianza. En el AT la palabra «fe», 530 *emunah*, אֱמ נָה, lit. «firmeza», solo aparece dos veces en sentido propio, una en Dt. 32:20; y otra en Hab. 2:4: «El justo por su fe (*emunah*, אֱמ נָה) vivirá». La raíz verbal *amán*, אמן, se traduce frecuentemente como «creer» (Gn. 15:6; Ex. 4:31; 14:31; 19:9; Dt. 1:32; 9:23; 2 Cro. 20:20; Sal. 78:22, 32; 106:24; Is. 53:1; 7:9; 28:16; Jon. 3:5). La primera vez que este verbo aparece es cuando se dice que Abraham «creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia» (Gn. 15:6).

Aparte de estos términos precisos, en el AT hallamos varios términos que expresan la actitud de «confiar» (*batah*, בטה, Sept. *elpizein*, ἐλπίζειν), «esperar» (*jasah*, חסה, Sept. *pepoithenai*, πεποιθέναι), «esperar en el Señor» (*qawah*, קוה, Sept. *hypomenein*, ὑπομένειν), «hacer su voluntad», «recordar su nombre» (Ex. 3:15), etc. Sin embargo, se menciona con mucha mayor frecuencia la incredulidad o falta de fe (cfr. Nm. 14:11; 20:12; Dt. 9:23; 2 R. 17:14; Sal. 27:13; Sal. 78:22, 32; 106: 12:24; 119:66; Is. 7:9; 53:1). El acto de fe entraña confianza en la persona en que esta se deposita, lo cual tiene aún mayores implicaciones en la relación con Dios y con su Palabra (2 Cro. 20:20; Is. 7:9), ya que en tal caso Dios «será la seguridad de tus tiempos, un depósito de salvación, de sabiduría y de conocimiento» (Is. 33:6). En los textos donde se hace referencia a la fe como algo propio del hombre, la LXX presenta el vocablo *pistis*, πίστις, pero donde se refiere a Dios, viene la palabra *alétheia*, ἀλήθεια, p.ej. Sal. 33:4: «Recta es la palabra de Yahvé, y toda su obra ha sido hecha con verdad».

En el NT la palabra gr. utilizada con más frecuencia es 4102 *pistis*, πίστις, que prim. indica una firme persuasión, la convicción basada en lo que se ha escuchado. Esta palabra se relaciona con el vb. 3982 *peítho*, πείθω, «persuadir, convencer». En el gr. clásico *pistis*, πίστις significa primariamente «confianza», lat. *fides*, como la que alguien puede depositar en otra persona; puede indicar también, aunque más raramente, la «fidelidad» que uno promete guardar, o una prenda de ello, la palabra dada, como en 1 Ti. 5:12. Los romanos se sentían orgullosos de la *fides populi romani* y no concebían el Estado sin ella. En tanto que confianza, *pistis* se relaciona con la convicción, p.ej. tener fe en una cosa, *pistin ekhein tinós*, πίστιν ἔχειν τινός. En este sentido se emplea en la esfera religiosa como fe o confianza en los dioses (Plutarco, *Mor*. 756, B; Platón, *Leyes*, 976, C, D; Eurípides, *Med*. 413, 414). Este tipo de fe no se designa, como en el NT, con el vb. *pisteúein*, πιστεύειν, «creer», sino más bien con *nomizein*, νομίζειν (Jenófanes, *Mem*. I, 1, 1). Este elemento de «reconocimiento» es distinto del simple «saber» (*eidenai*, εἰδέναι), que se encuentra también en el NT, p.ej. 2 Cor. 5:7: «Andamos por fe [*písteos*, πίστεως], no por vista»; Heb. 11:27: «Por fe [*pistei*, πίστει] abandonó Egipto»; Heb. 11:1: «Es la fe [*pistis*, πίστις] la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven»; Ro. 4:18: «Abraham creyó [*epísteusen*, ἐπίστευσεν] contra toda esperanza»;" Jn. 20:29: «Bienaventurados los que no ven y creen [*pisteúsantes*, πιστεύσαντες]». Esta oposición entre «conocimiento» o «vista» no es esencial para la idea de la fe, tal como es presentada en Jn. 4:42; 11:45; 1 Tim. 4:3; Fil. 6. De hecho, la fe del NT se distingue de la *pistis* profana en que es una convicción referida a una base sólida o autoridad fiable (cf. 1 P. 3:15; 1:21).

Pistis tiene el sentido de «confianza» en Ro. 3:25; 1 Cor. 2:5; 15:14, 17; 2 Cor. 1:24; Gal. 3:23; Fil. 1:25; 2:17; 1 Ts. 3:2; 2 Ts. 1:3; 3:2. Es el apóstol Pablo quien más enfatiza y desarrolla el concepto de la fe como confianza en Dios, el Dios digno de crédito, relacionando así la «la fidelidad [*emunah*, אֱמ נָה] de Dios» (Ro. 3:3), con la fe, *pistis*, πίστις, del hombre (Ro. 3:22).

Por metonimia, *pistis* denota además aquello que es creído, es decir, el contenido de la fe (Hch. 6:7; 14:22; Gal. 1:23; 3:25; 6:10; Fil. 1:27; 1 Ts. 3:10; Jud. 3:20), la > doctrina o enseñanza de la iglesia. Este uso del término «fe» aparece con bastante frecuencia en las cartas pastorales, esto es, en 1 y 2 de Timoteo y en Tito, lo cual presupone la existencia de un cuerpo formal de enseñanzas o doctrinas al cual la gente puede darle su asentimiento (1 Tim. 4:1; 5:8; 6:10; 2 Tim. 2:18; Tit. 1:13).

II. FE SALVÍFICA. Tener fe, creer, es para el AT apoyarse en Dios (Gn. 15:6; Ex. 14:31; Nm. 14:11), abandonarse a la palabra salvadora de un Dios que conduce la historia y que establece su alianza primero con los padres y luego con «su pueblo, Israel». Así Abrahán confía sin reservas en la promesa de Dios, plenamente convencido de que se cumplirá: «Abraham creyó a Yahvé y le fue contado por justicia» (Gn. 15:6). En la historia del patriarca la fe aparece de modo tan ejemplar y modélico que Pablo le llama «padre de la fe» (Ro. 4:11) y es clasificado entre los «héroes de la fe» (Heb. 11:8-12). En el Evangelio de Juan, la fe en Jesucristo es el cumplimiento de la fe de Abraham (Jn. 8:33ss).

Un texto clave para la teología paulina es Hab. 2:4, donde se dice que «el justo por su fe vivirá», heb. *wetsaddiq beemunatho yijyeh*, וְצַ ֽיק ֶ אֱמ נָת יִחְיֶה; Sept. *ho de díkaios ek písteos mu zésetai*, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται. Aparentemente, este pasaje no fue comprendido por los traductores de la LXX, que cambiaron el sufijo de la tercera persona al de la primera, y lo refirieron a la fidelidad de Dios, pero *emunah*, אֱמ נָה, está aquí en relación con la actitud del hombre justo respecto a las promesas divinas, en contraste con la persona «envanecida», y se refiere por tanto, no a la relación misma, sino a la cualidad de esa relación, que el Talmud designa como «fe confiada», *hemanuthá hemanú*, הֵימָנ תָא הֵימָנ. Pablo cambia un tanto el texto profético de la LXX al citarlo y dice así: *ho de díkaios ek písteos zésetai*, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Ro. 1:17). Esto puede recibir el nombre de «fe salvadora». Es la confianza en Dios puesta en su palabra, en la persona divina que el NT presenta como Jesucristo: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna» (Jn. 3:36). De manera que la fe es «confianza absoluta» en un hecho revelado y «convicción» de lo que se espera (cf. Heb. 11:1). Convicción y confianza combinadas frente a la duda (Mt. 21:21; Heb, 10:39; Stg. 1:6), y el temor (Mc. 4:40; Heb, 6:12; Ap. 13:10).

En ambos Testamentos es la promesa divina la que establece las condiciones de la relación y la salvación que de ello resulta. En ningún modo la fe del hombre es la que realiza la salvación, sino la que se la apropia, la que la hace suya, de ahí las graves protestas de los autores sagrados contra la incredulidad, entendida como infidelidad, es decir, rechazo y menosprecio de la voluntad salvífica de Dios (cf. Nm. 14:11; Dt. 9:23; 2 R. 17:14; Is. 7:9; 53:1), así como desconfianza en la liberación prometida (Sal. 78:22, 32; 106:24). Para el apóstol Pablo, la historia de Israel se puede escribir bajo el signo de la incredulidad (Ro. 3:3; 9:19-10:13).

III. FE Y OBRAS. La fe es ciertamente el don de Dios (Ef. 2:8). La salvación se recibe mediante la fe, en contraste con las obras del sistema de la Ley Mosaica (Ro. 10:9). El hombre es justificado por la fe sin la observancia de las obras de la Ley (Ro. 3:28; Gal. 2:16). Pero la fe se manifiesta por las buenas obras. Si alguien afirma tener fe, es cosa razonable decirle: «muéstrame tu fe por tus

obras» (Stg. 2:14-26). Si por otra parte, la fe no da evidencia de sí misma, se describe como «muerta», totalmente diferente de la fe verdadera y activa que se muestra por su poder transformador. Un mero asentimiento intelectual a las afirmaciones reveladas no es fe. Así, la fe engloba la creencia, pero llega más lejos, entregándose de forma vital a su objeto. El hombre natural puede creer un cúmulo de verdades. «Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan» (Stg. 2:19). Pero la fe salvífica, la fe que justifica, supone un compromiso personal de confianza y entrega incondicionales. Se ha pensado que Santiago polemiza contra Pablo en el tema de la fe y las obras, pero es más propio decir que lo hace contra una mala interpretación de la enseñanza paulina, como si la «fe que justifica» fuese un acto aislado de los términos que implican la relación establecida entre Dios y el creyente. La fe que se alza a la gracia de la salvación opera en el que la recibe un «un nuevo ser», «una nueva creación», un nuevo estado, que solo se puede describir como el paso de la muerte a la vida, una vida que es resultado del don del Espíritu, que viene a morar en los creyentes, porque «si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él» (Ro. 8:9). Dios es el que justifica (v. 33), Cristo el que muere y resucita (v. 34), el Espíritu el que da vida (v. 11), cuyo resultado es la creación de hombres y mujeres hechos «conformes a la imagen de su Hijo» (v. 29). Y puesto que la imagen del Hijo es básicamente el amor, que es Dios y el primer y más grande mandamiento, «la fe obra por el amor» (Gal. 5:6).

Para Santiago el problema no es la fe, sino la pretensión de algunos que dicen tenerla sin los frutos que deben acompañarla: «Si alguno dice», leemos en Stg. 2:17. La fricción entre ambas maneras de presentar la salvación obedece, sin duda, a la diferencia de destinatarios y puntos de vista de ambos autores. Mientras que Pablo tiene todo el tiempo *in mente* al judío que confía en alcanzar la salvación mediante la observancia de los mandamientos divinos —no olvidemos el contexto de lucha con los judaizantes que impregna el epistolario paulino—, Santiago se dirige a creyentes, «amados hermanos» (vv. 1:2, 16, 19; 2; 5), en cuyas comunidad se producen casos de discriminación (2:1-5), pleitos (4:1, 2) y murmuración (5:9). Tienen fe, oyen la Palabra, pero no la cumplen (1:22). ¿Podrá *ese tipo* de fe salvarles? El problema no es la fe o las obras, ya que ni unas ni otras operan la salvación, sino la autenticidad de la vida del creyente y el peligro de dejarse llevar por el error (5:19-20). Véase CONFIANZA, ESPERANZA, FIDELIDAD, OBRA, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alfaro, "Naturaleza de la fe", en *SM* III, 95-106; Ardusso, "Fe", en *DTI* II, 520-542; D.C. Arichea, "La traducción de `fe en las cartas del NT", en *Traducción de la Biblia* (2007), 12/1; Gerhard Barth, "πίστις, *pistis*", en *DENT* II, 942-961; O. Becker y O. Michel, "Fe", en *DTNT* II, 170-187; G. Langenin, en *DTF*, 476; X. Léon-Dufour, "Fe", en *VTB*, 286-293; Alfred Jepsen, "אמן, *amán*", en *TDOT* I, 292-323; J. Pfammater, "La fe según la palabra de Dios", en *MS* II, 879-989; J. Pieper, La fe (Rialp 1966); A. Queralt, "Fe", *EB* III, 482-493; H. Wildberger, "אמן, *'mn*, firme, seguro", en *DTMAT* I, 276-319; H. Zimmermann, "Fe", en *DTB*, 387-404.

J. M. TELLERÍA

FEBE

Gr. 5402 *Phoíbe*, Φοίβη = «brillante». Mujer cristiana recomendada por el apóstol Pablo a los santos de Roma como «diaconisa» de la iglesia en > Cencrea, situada al sureste de Corinto. Había ayudado a muchos, entre ellos al mismo Pablo (Ro. 16:1-2). Febe fue probab. la portadora de la epístola del Apóstol a los romanos. Su mención es una señal de la > diaconía de las mujeres en las comunidades primitivas. El nombre «diaconisa», *diákonos*, διάκονος, que aquí se le da, aunque no implica necesariamente un título oficial, es el término utilizado por las Constituciones Apostólicas para referirse a las mujeres que ministraban oficialmente, designadas como *he diákonos*, ἡ διάκονος,

del mismo modo que a los diáconos se les llamaba *ho diákonos*, ὁ διάκονος. Al decir Pablo que Febe es diácono, *diákonos*, διάκονος, de una iglesia particular, parece implicar un empleo específico.

Imposible saber el motivo por el que se encontraba en Roma, pero muestra cierta independencia de movimientos no comunes a los hábitos de las mujeres griegas de su época. No sería una viuda simplemente, o una mujer de edad avanzada, sino que actuaba oficialmente. Según Pablo, «ha ayudado a muchos, incluso a mí mismo» (*prostatis pollôn egenethe kai emû autû*, προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ, v. 2), ya mediante sus bienes o su propia solicitud como persona, lo que corresponde con la descripción de las condiciones para formar parte de la «lista de las viudas» (1 Tim. 5:10).

FELIPE EL APÓSTOL

Gr. 5376 *Phílippos ho apóstolos*, Φίλιππος ὁ ἀπόστολος.

1. Historia canónica.
2. Tradición eclesial.
3. Hechos apócrifos.

I. HISTORIA. Uno de los doce apóstoles, perteneciente al grupo oriundo de > Betsaida, en la zona septentrional del lago de Galilea, como Pedro, Andrés, Santiago y Juan (Jn. 1:44). Frecuentaba el grupo de Juan el Bautista y fue interpelado directamente por Jesús (Jn. 1:43). Obediente a la llamada, inmediatamente se encuentra con > Natanael, identificado con el apóstol Bartolomé de los sinópticos, a quien trata de convencer de que Jesús es el Mesías esperado. Natanael, aunque con desconfianza, recibe el reto de Felipe: «Ven y lo verás» (Jn. 1:43-45). Hay, pues, que contar a estos dos amigos entre los primeros discípulos de Jesús, testigos privilegiados de su predicación y milagros desde el comienzo.

El nombre de Felipe aparece en quinto lugar en la lista sinóptica de los doce (Mt. 10:2-4; Mc. 3:14-19; Lc. 6:13-16). Aparte de esta sucinta mención, solo hace acto de presencia en el Evangelio de Juan, que registra tres incidentes relacionados con él. El primero inmediatamente anterior a la alimentación milagrosa de una multitud, cuando puesto a prueba por Jesús, le pregunta: «¿De dónde compraremos pan para que coman estos?» (cf. Jn. 6:5-7). El segundo con motivo de la presencia de unos griegos que querían ver a Jesús. Se acercaron a Felipe, que quizá destacaba entre sus compañeros por su cultura y posición, y le rogaron que les presentara al Maestro (cf. Jn. 12:20-23). El tercero en relación con la extraordinaria sentencia de Cristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí. Si me habéis conocido a mí, también conoceréis a mi Padre; y desde ahora le conocéis y le habéis visto. Le dijo Felipe: Señor, muéstranos el Padre, y nos basta. Jesús le dijo: Tanto tiempo he estado con vosotros, Felipe, ¿y no me has conocido? El que me ha visto, ha visto al Padre» (Jn. 14:6-9). Esta es la última vez que el Evangelio de Juan nos habla de Felipe, pero es suficiente para proporcionarnos un esbozo consistente de su personalidad como hombre ingenuo, algo tímido, de mente juiciosa y leal. Clemente de Alejandría asume que Felipe fue el discípulo que pidió a Jesús que le dejase ir a cuidar a su padre y que recibió la tajante respuesta: «Deja que los muertos entierren a sus muertos, tú sígueme» (Mt. 8:21-22). Parece que este pensamiento estaba presente en la literatura apócrifa en torno a Felipe.

II. TRADICIÓN ECLESIAL. Ninguna característica adicional se da en los Evangelios ni en los Hechos, excepto su presencia con los apóstoles después de la ascensión de Jesús (Hch. 1:13) y en el

día de Pentecostés. La tradición del siglo II sobre Felipe es bastante insegura, debido a la confusión de Felipe el apóstol con > Felipe el diácono y evangelista. Se dice que Felipe aprobó el matrimonio de sus hijas con varones en lugar de obligarlas con el voto de castidad (Clemente, *Strom.* III, 25, 1).

Teodoreto (*In Psalm* 116) y Nicéforo dicen que predicó en Frigia, ya que se creía que estaba enterrado en la ciudad de Hierápolis (la moderna Pamukkale en Turquía). Así lo afirma Polícrates, obispo de Éfeso, en una carta escrita alrededor de 189 y dirigida a Víctor, obispo de Roma. Cuenta a Felipe entre las «grandes lumbreras que se levantarán de nuevo en el último día en la venida del Señor y llamará a todos sus santos, como Felipe, uno de los doce apóstoles, que duerme en Hierápolis con dos de sus hijas, que llegaron vírgenes a la vejez, y una tercera hija, que llevó una vida en el Espíritu Santo y reposa en Éfeso» (Eusebio, *Hist. ecl.* III, 39). Tradición que se remonta a Papías, que conocía de memoria la enseñanza de los apóstoles, recibida de sus propios labios. Dice que él conocía a las hijas de Felipe, y asegura que «vivía en Hierápolis». También en el *Diálogo* de Gayo, dirigido contra el montanista Proclo, se vincula a Felipe con Hierápolis, ciudad del Asia Menor. Dice que la tumba de Felipe y sus cuatro hijas puede verse en la ciudad (*Hist. ecl*. III, 31).

Ahora bien, cuando a renglón seguido Eusebio, que reúne estos datos para su historia de los apóstoles, menciona Hch. 21:8-9 como referidas a Felipe el apóstol, siendo evidente que se trata de Felipe el diácono, muestra a las claras la confusión existente sobre estos dos personajes. Confusión propia de Eusebio, y quizás también de Polícrates. Es posible, no obstante, que ambos Felipes, el apóstol y el diácono, estén enterrados en Hierápolis, por compartir la misma ciudad como escenario de su misión, y que Felipe el diácono fuera allí enterrado con tres de sus hijas, y que estas fueran después erróneamente consideradas como hijas del apóstol del mismo nombre. El erudito anglicano J.B. Lightfoot estaba convencido de que Felipe el apóstol estaba enterrado en Hierápolis (*St. Paul´s Epistles to the Colossians and to Philemon*, pp. 45ss. Londres 1879).

III. HECHOS APÓCRIFOS. Entre estos *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, llamados también «menores», brilla con luz propia el relato de los *Hechos de Felipe* (*Hch Flp*). Son llamados «menores» no por su tamaño ni por su calidad estético-literaria, sino por la realidad de su dependencia de los cinco grandes *Hechos Apócrifos* (*Andrés*, *Juan*, *Pedro*, *Pablo* y *Tomás*) primitivos. La calidad literaria de los *Hch Flp* ofrece páginas literarias de reconocido mérito, intencionadamente buscado por el autor. Son fragmentos retóricos en los que las tendencias de moda de la época dejan una impronta que sorprende por su desenvoltura en la reiteración del uso de sus preferencias literarias. Un aspecto fácilmente perceptible es que estos *Hechos de Felipe* tienen un carácter más retórico que doctrinal. Los HchFlp de que disponemos en la actualidad están compuestos de quince Hechos, seguidos por el Martirio.

A pesar de la comprensible confusión de los dos personajes homónimos de los libros canónicos, el texto de los *Hechos de Felipe* (*Hch Flp*) deja fuera de toda duda que el protagonista del apócrifo es el apóstol. Tres momentos de la tradición sobre este apóstol marcaron el recuerdo de tres autores, cuyos trabajos han conseguido que podamos disponer de la práctica totalidad de los *HchFlp* tanto en su contenido como en su estructura:

1) C. Tischendorf editó el “Hecho II” en 1850 sirviéndose del manuscrito griego 881 de París. Del mismo ms. publicó el fragmento final desde el “Hecho XV” hasta el Martirio.

2) M. Bonnet publicó los *Hch Flp* en la edición de sus *Acta Apostolorum Apocrypha* en edición con A. Lipsius.

3) Un tercer hito importante en la transmisión de los *Hch Flp* fue el hallazgo y la publicación del ms. Xenophontos 32 del Monte Atos, designado con la letra A. El hallazgo tuvo lugar en el Monte Athos (Grecia septentrional) y en el año 1974. Sus descubridores fueron François Bovon y Bertrand Bouvier. (cf. F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, *Acta Philippi*, CCSA, Brepols, 1999). El manuscrito A es el testigo más importante y completo de los *Hechos de Felipe*.

Una lectura cursiva de los *Hch Flp* descubre abundantes divergencias en la obra. El protagonista presenta aspectos cambiantes y hasta contradictorios en su personalidad. El apóstol que aparece con rasgos de ternura y proclive al perdón reacciona en otros contextos de forma violenta y vengativa. El texto, lejos de ser uniforme y coherente, ofrece sorprendentes quiebras que van del estilo al contenido. La diferencia entre las partes narrativas y las dialogadas es demasiado llamativa para que podamos ver en el detalle solamente un cambio de talante o de situación existencial. Todo parece delatar diversidad de criterios, tanto literarios como doctrinales.

Esta apreciación es particularmente visible en los dos manuscritos principales que contienen la totalidad de estos Hechos, el ms. A Xenophontos 32 (Athos, del siglo XIV) y el ms. V gr. 824 (Vaticano, del siglo XI). El ms. A es más ampuloso, más exagerado en sus posturas, más “heterodoxo”. El ms. V es más breve, más moderado en sus afirmaciones, omite varias cristofanías. El contraste se percibe mejor si se comparan los dos primeros Hechos. El Hecho I es una especie de libelo encratita en opinión de F. Amsler, mientras que el Hecho II, ausente en el ms. A, es una composición ortodoxa, escrita probablemente como rectificación de un capítulo de los Hechos originales.

Algunos manuscritos transmiten únicamente el Hecho II, lo que demuestra que pudo circular como una obra independiente. Lo llamativo es que conservan su numeración sin la menor referencia a un eventual Hecho precedente. Estos detalles avalan la tesis de que el Hecho II tiene una cierta etiqueta de independiente y que no guarda coherencia con el resto de los *Hch Flp*.

Es por lo tanto una realidad perceptible el carácter compuesto de estos Hechos, como ya pensaban los especialistas desde R.A. Lipsius y M. Bonnet. No cabe, pues, la hipótesis de pensar en una obra escrita por un solo autor y de forma continuada, fruto de un proyecto uniforme. Las diferencias y los contrastes que hemos mencionado se explican mejor si vemos la obra como un conjunto de textos diferentes, unidos en torno a un mismo protagonista y testigos de diversas tradiciones. Así comprendemos las contradicciones del personaje principal y los vaivenes en la ideología del autor. Estamos de acuerdo con el criterio de F. Amsler cuando habla de cuatro obras específicamente distintas:

1) El Hecho I.

2) El Hecho II.

3) El bloque de los Hechos III-VII.

4) El Hecho VIII y siguientes.

Los bloques III-VII y VIII-XV empiezan con una escena del sorteo de los territorios de evangelización, lo que demuestra en el ánimo de su autor la intención de iniciar una obra nueva o, al menos, ciclos nuevos de la narración. Puede verse el artículo de J.-D. Kaestli sobre el tema, donde menciona la opinión de Lipsius, para quien los Hechos Apócrifos debían empezar por alguna clase de reparto de las tierras que justificara la presencia de un apóstol en un territorio concreto (“Les scenes d’attribution des champs de missión et de départ des Apôtres dans les Actes Apocryphes” en

F. Bovon y otros, *Les Actes Apocryphes des Apôtre*s, 249-264. Ginebra, 1981).

Hecho I (cc. 1-I A 18) refiere la resurrección del hijo único de una viuda, que había malgastado su hacienda en médicos y en ofrendas a los ídolos vanos (I 1, 2-3). Al ser resucitado por Felipe «por el poder de Jesucristo» (I 4,1) el joven hace una de las descripciones más detalladas en los escritos cristianos sobre las penas del infierno.

Hecho II (cc. 6-29) narra el Enfrentamiento de Felipe con los filósofos de Atenas. Este debate tiene los perfiles de una discusión intelectual, en la que los filósofos parten de posiciones filosóficas distintas. Sintiéndose un tanto descolocados, aquellos hombres reclamaron por carta el auxilio del sumo sacerdote de los judíos de Jerusalén. Este, de nombre Ananías, acudió a Atenas con una numerosa comisión de expertos. En el debate que se produjo, el sumo sacerdote se aferraba a sus ancestrales tradiciones. Felipe recurrió a los milagros, en la seguridad de que para los judíos eran un argumento más convincente que cualquier razonamiento dialéctico. El sacerdote persistía en su actitud rebelde y atribuía a las artes mágicas los prodigios operados por Felipe. Ante su actitud valiente, el sacerdote se lanzó contra él con intención de azotarlo. Pero en el mismo momento la mano del sacerdote se quedó seca, y sus ojos ciegos. Sus acompañantes quedaron a la vez ciegos, por lo que maldijeron al sumo sacerdote (c. 17, 1). Convencidos de que no era posible luchar contra Dios, rogaban a Felipe que les devolviera la luz con la promesa de hacerse siervos suyos. El sumo sacerdote perseveraba en su actitud y echaba en cara a Felipe que no podría arrancar de sus corazones el respeto a sus tradiciones y la fe en el Dios que los había alimentado con el maná en el desierto. El apóstol respondió con la promesa de un prodigio extraordinario si no aceptaban sus enseñanzas.

Hubo entonces una solemne teofanía. Apareció Jesús revestido de luz y majestad. Los ídolos de Atenas cayeron hechos trizas mientras los demonios huían gritando (c. 20, 1). En cambio el sumo sacerdote persistía recalcitrante. En efecto, se produjo un enorme terremoto y se abrió la tierra en el lugar donde se encontraban. La gente corrió y se postró a los pies del apóstol pidiendo piedad. Felipe devolvió la vista al sacerdote, que atribuyó el prodigio a los poderes mágicos del apóstol. Éste, al ver que ni aun ante los prodigios el sacerdote creía en Jesús, hizo que se hendiera la tierra y sumergiera a Ananías hasta las rodillas. Pero el infiel sacerdote no cambiaba de opinión.

En medio de la discusión se presentó un hombre principal de la ciudad, a quien un demonio había ahogado a su hijo. Felipe preguntó a Ananías si creería en el caso de que el ahogado resucitara. Ananías, lleno de insolencia, respondió: «Sé que lo resucitarás con tus artes mágicas, pero yo no te creeré» (c. 28, 2). Fue la gota que colmó la escasa paciencia del apóstol, que maldijo al sumo sacerdote y provocó su ruina en el infierno. Solamente la vestidura sacerdotal se salvó de la ruina, pero nadie supo a dónde había ido a parar.

Los quinientos acompañantes del sumo sacerdote, testigos de los prodigios operados por Felipe, se convirtieron y recibieron el bautismo. La estancia de Felipe en Grecia se prolongó por espacio de dos años, que le proporcionaron la oportunidad de fundar una iglesia con un obispo y un presbítero para que la cuidaran (c. 29, 1).

Hecho III (cc. 30-36) narra el ministerio de Felipe en Persia, aunque el viaje desde el Sur del mar Caspio hasta el territorio de los candaces, luego la visita a Azoto y a Nicatera ha hecho pensar que detrás de la mención de los partos deba entenderse otra tierra.

Hecho IV (cc. 37-44) se desarrolla en Azoto, población de la costa de Palestina. Los prodigios de

Felipe atraían a muchos que eran curados de sus enfermedades. Pero siempre había diversidad de opiniones. Para unos era el apóstol un hombre de Dios; para otros, un mago. Algunos acusaban a Felipe de pretender separar los matrimonios y de hablar negativamente de la procreación. En este contexto se desarrolla el milagro de curación de la hija de Nicoclides, la cual, con ropas de varón, siguió a Felipe dando gloria a Dios.

Hecho V (cc. 45-63) traslada nuevamente al apóstol a Grecia hasta la ciudad de Nicatera. Entre otros comentarios populares, se decía que su doctrina fundamental producía el efecto de separar a los hombres de las mujeres. Enseñaba que los que practican la castidad eran amigos de Dios. Contra Felipe hablaban también los judíos de la ciudad porque disolvía sus tradiciones. Pero uno de ellos, rico, de nombre Ireo, conoció al apóstol y lo trató con respeto y deferencia. Era partidario de escuchar a Felipe y de juzgar honestamente su doctrina.

El *Hecho VI* (cc. 64-86) refiere el debate con los judíos en Nicatera . El judío Ireo alojaba a Felipe en su casa, lo que le acarreó la hostilidad de los ciudadanos, movidos por los judíos de la ciudad. Exigían a Ireo explicaciones de su cambio, es decir, cómo es que se había dejado engañar por aquel mago. Otro judío importante, llamado Aristarco, se opuso a Felipe y tuvo la osadía de mesarle la barba. Afloró el talante de Felipe como en otros pasajes de su historia y castigó a Aristarco con la ceguera. Pero lo curó y mantuvo con él un debate doctrinal a base de textos de la Biblia. Los ciudadanos, testigos y jueces del debate, decantaron su veredicto a favor de Felipe, pero agradeciendo las aportaciones de Aristarco.

El juicio quedó interrumpido con la llegada de un féretro en el que yacía el cadáver de un joven, hijo único de sus padres. Con el féretro venían doce esclavos que iban a ser quemados junto con el difunto. Felipe resucitó al joven. Con ello los siervos condenados a la hoguera recuperaron la libertad, el muerto la vida y sus padres adoptaron la fe y recibieron el bautismo.

El *Hecho VII* (cc. 87-93) cuenta de las actividades de Felipe en Nicatera, donde Felipe hizo construir una iglesia y nombró a Ireo obispo y guía espiritual de los numerosos conversos.

El *Hecho VIII* (cc. 94-101) comienza narrando la distribución por sorteo de las tierras de misión. A Felipe le correspondió ir a la tierra de los griegos, lo que le produjo tal contrariedad, que se echó a llorar. Su hermana Mariamne se acercó a Jesús para interceder por su hermano. Jesús le prometió enviar a Bartolomé y a Juan para ayudarle.

Quedaron consolados Felipe y sus compañeros con las palabras del Señor. Se dirigieron, pues, animosos al país de los ofitas, los que daban culto a la Víbora, madre de las serpientes. Les salió al paso un leopardo, que se transformó en su interior y pidió para sí y para un cabrito la libertad. Felipe y Bartolomé oraron pidiendo para los dos animales una vida lejos de la naturaleza animal. Los dos animales tuvieron corazón humano, comían como hombres y hablaban de forma humana.

El *Hecho IX* (cc. 102-106) refiere la muerte de un dragón que surgió de las sombras y se dirigió hacia los siervos de Dios Felipe, Bartolomé y Mariamne, que iban acompañados del leopardo y el cabrito. Felipe tranquilizó a Bartolomé y a Mariamne. Oraron, pues, y anularon los poderes del dragón. Al punto se produjo un relámpago de fuego que cegó al dragón y a las serpientes que lo acompañaban.

Desparecidos del manuscrito A los folios que contenían el Hecho X, el relato prosigue en el *Hecho XI*. Felipe y sus amigos caminaban a través de una tierra desierta. Salieron cincuenta serpientes que alzaban sus cabezas a la altura de diez codos. El apóstol pronunció una sentida

oración de colorido gnóstico al inefable. El Hecho acaba con una eucaristía que Felipe administra a Bartolomé y a Mariamne.

El *Hecho XII* refiere cómo el leopardo y el cabrito pidieron la eucaristía, porque habían visto con envidia cómo Bartolomé y Mariamne la recibían. El leopardo, convertido en un Demóstenes ocasional, pronunció un largo alegato para demostrar cómo tanto él como el cabrito merecían participar de la eucaristía. Felipe oró pidiendo a Dios que transformara la forma del leopardo y el cabrito en forma humana. Esparció luego agua sobre ellos, con lo que se transformaron hasta adquirir la semejanza de hombres. El relato termina con una acción de gracias que pronunciaron el cabrito y el leopardo despojados ya de su forma animal y revestidos de la mansedumbre de los santos.

El título del *Hecho XIII* afirma que Felipe y sus acompañantes llegaban a Hierápolis, ciudad donde la tradición señala el lugar de su muerte y su sepultura. Cuando se acercaron a la ciudad, vieron que cada uno de los habitantes de la ciudad portaba una serpiente, que les servía de oráculo. Pero aquellos hombres se equivocaron al interpretar el gesto de las serpientes, humilladas ante Felipe, como signo de comunión con sus creencias, cuando se trataba de una actitud de temor y reverencia. Los dos grandes dragones, situados a los dos lados de la puerta, perecieron al ver el rayo de luz que brillaba en la mirada de Felipe. Junto a la entrada de la ciudad encontraron un dispensario vacío que interpretaron como detalle providencial y que utilizaron como centro donde realizar sus curaciones. En una exhortación, enumeró Felipe las curaciones mencionadas en los evangelios y en los apócrifos. Terminó con una doxología a la que respondieron con el "amén" sus compañeros y los dos animales transformados.

El *Hecho XIV* cuenta la curación de Estaquis, hombre rico y ciego desde hacía cuarenta años. Lloraba Estaquis pidiendo a sus hijos que lo llevaran al dispensario donde los apóstoles practicaban la medicina. Contó a los apóstoles unos sueños que había tenido y que le proporcionaron la certidumbre de que recobraría la salud. En tiempos pasados había perseguido a los cristianos pues daba culto a la Víbora y a las serpientes.

Como consecuencia de sus sueños pensó que si se untaba los ojos con jugo de los huevos de los ofidios, podría tener algún alivio. Pero el efecto fue una terrible infección que le duró diez años. Encontraba alivio con hierbas que su esposa recogía del campo. Pero la mujer fue atacada y muerta por una bestia feroz. Estaquis suplicaba a Felipe que lo librara de aquel tormento. Supo que su ceguera se debía a que un diablo le cubría el rostro y no le permitía ver la luz. Estaquis se dirigió al dispensario. Felipe pronunció una plegaria de bendición, extendió su mano, mojó su dedo en la boca de Mariamne y ungió los ojos de Estaquis que recobró inmediatamente la vista.

Muchos, que eran testigos de éste y de otros prodigios, se convertían. Felipe bautizaba a los hombres y Mariamne a las mujeres. Toda le gente de la ciudad estaba admiraba, sobre todo porque veía a un leopardo y a un cabrito que respondían a las oraciones con el "amén".

El *Hecho XV* cuenta el eco de la curación de Estaquis, que llegó a oídos de Nicanora, mujer del gobernador. La mujer había sido mordida por las serpientes que percibieron en ella a una persona extranjera. Su cuerpo quedó llagado, dolorido y atormentado por el veneno. Cuando se enteró de que Estaquis había recobrado la vista, pidió que la llevaran a la casa de Estaquis. Nicanora acabó curada mientras Felipe, Bartolomé, Mariamne, el leopardo y el cabrito permanecían en la casa de Estaquis.

Final de los Hechos de Felipe (cc. 107-148). El último gran fragmento los *Hch Flp* trata de los viajes del apóstol Felipe desde el Hecho XV hasta el final. El texto se inicia con una referencia

cronológica al reinado de Trajano y sigue la tradición recordando que Felipe predicaba el Evangelio por las ciudades de Licia y de Asia. Los acontecimientos tienen lugar en la ciudad de Ofiorima o Hierápolis de Asia. Felipe, Bartolomé y Mariamne estaban alojados en la casa de Estaquis, calificado ya de cristiano. Da la impresión de que el nuevo fragmento de la narración es independiente de los textos anteriores, porque habla de Estaquis como de "un cristiano de nombre Estaquis". Igualmente presenta a Bartolomé como "uno de los setenta y dos discípulos del Señor" cuando hasta ahora se refería a él bajo la denominación común de "los apóstoles". También parece presentar a Mariamne como la hermana de Felipe", como si no fuera ya conocida su identidad.

El gobernador se enfureció cuando conoció el trato de su mujer con los extranjeros. Ordenó a sus servidores que le trajeran a los culpables. Entraron en la casa de Estaquis y se apoderaron de Felipe, de Bartolomé y de Mariamne, a los que arrastraron hasta donde estaba el gobernador. Detrás salieron "el fidelísimo Estaquis con todos los fieles" (c. 120, 2).

Martirio de Felipe y Bartolomé. El procónsul hizo que dieran tormento y golpearan con cueros crudos a Felipe, a Bartolomé y a Mariamne. Mandó luego que les ataran los pies y los arrastraran por las calles de la ciudad. Los apóstoles fueron luego encerrados en el templo de la Víbora mientras el procónsul deliberaba con qué muerte acabaría con ellos. Los sacerdotes de la Víbora y una multitud de siete mil hombres fueron a pedir al procónsul que los castigara porque habían causado graves daños a la ciudad. Habían matado a las serpientes y cerrado su templo, habían hecho desaparecer el vino de la Víbora y engañaban al pueblo diciendo que se debía vivir en castidad. Eran tan magos que ni siquiera los dragones pudieron con ellos.

El procónsul hizo que sacaran del templo a Felipe y a los que con él estaban, y los condujeran al tribunal. Mandó colgar a Felipe al que perforaron los tobillos; luego, lo colgaron cabeza abajo delante del templo. Colocaron a Bartolomé delante de Felipe y le clavaron las manos en el muro del templo de la Víbora. Felipe y Bartolomé aparecían sonrientes en sus patíbulos y hablaban entre sí en hebreo.

Transgresión de Felipe y su arrepentimiento. Felipe perdió entonces la paciencia y pretendió tomarse la venganza de sus verdugos pronunciando una maldición en hebreo. Con ello provocó un cataclismo que hendió el abismo y absorbió todo el lugar donde se encontraban el procónsul, la multitud y los sacerdotes de la Víbora. El Señor se apareció a Felipe para reprender su intemperancia. Repetía con i nsistencia la máxima de no devolver mal por mal. Le prometió la gracia del paraíso, pero tendría que esperar cuarenta días como expiación por su transgresión.

Los fieles trataron de liberar a Felipe del tormento. Pero el apóstol les disuadió, pues aquel suplicio debía ser para él su final en este mundo. Hizo descolgar a Bartolomé, a quien ordenó construir una iglesia y consagrar obispo a Estaquis. Nicanora cuidaría del leopardo y del cabrito hasta que salieran del cuerpo. Entonces debían ser enterrados a las puertas de la iglesia. Después de dar instrucciones sobre su sepultura, Felipe hizo a Bartolomé y a los fieles una súplica diciendo: "Permaneced rezando por mí durante cuarenta días para que el Señor me perdone la transgresión que cometí al vengarme de los que me habían hecho mal" (c. 143, 2).

BIBLIOGRAFÍA: F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, *Actes de l'Apôtre Philippe* (Brepols, Turnhout 1996); W. Barclay, *Los hombres del Maestro* (DDB 1988); E. Cases Martín, *Los doce apóstoles* (EUNSA 1997); G. Del Cerro, *Vida de los apóstoles de Jesús según la literatura Apócrifa* (Ed. Raíces, Madrid, 2012); I. Domínguez, *Los apóstoles de Jesucristo* (S.E. Atenas, Madrid 1988); O. Hophan, *Los apóstoles* (Palabra 1982); H.J. Klauck, *Los Hechos Apócrifos de los Apóstoles: una Introduccion* (ST 2008); E.G. Kraeling, *Los discípulos* (Plaza & Janés, Barcelona 1968); H. Lillo Lutteroth, *Vida de los apóstoles* (Bruguera, Barcelona 1972); A. Piñero y G. Del Cerro, *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, vol. III (BAC 2011).

G. DEL CERRO

FELIPE EL EVANGELISTA

Gr. 5376 *Phílippos ho euangelistés*, Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής. Uno de los siete varones de buena reputación, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, elegidos para administrar el socorro a las viudas judías de habla griega y a los pobres de la iglesia de Jerusalén. El nombre de Felipe se halla a continuación del de > Esteban (Hch. 6:3-6), la muerte del cual fue la señal de partida de las persecuciones que dispersaron a los cristianos. Felipe evangelizó Samaria, efectuando milagros, logrando la conversión de muchos (Hch. 8:4-8; 21:8), entre otros, a > Simón Mago, quien después de recibir el bautismo se unió a Felipe (Hch. 8:9-25).

A continuación un ángel ordenó a Felipe que siguiera el camino que llevaba de Jerusalén a > Gaza. Obedeciendo, encontró a un eunuco etíope, ministro de la reina de Candace, a quien le habló de Cristo, conforme a las profecías, y le bautizó en el momento en respuesta a su fe (Hch. 8:26-39). Después, Felipe evangelizó > Azoto (Asdod) y las ciudades de la región, hasta Cesarea (Hch. 8:40), donde moraba cuando Pablo pasó por allí para ir a Jerusalén por última vez. El evangelista tenía cuatro hijas vírgenes que profetizaban (Hch. 21:8, 9).

La tradición le confunde a menudo con el apóstol que lleva su mismo nombre (cf. > Felipe el apóstol). Según otra tradición, que trata directamente de él, Felipe murió como obispo de Tralles, cuya casa, en la que vivió con sus hijas, todavía podía verse en los días de Jerónimo (*Epit. Paulce*, 8). Frédéric Amsler trata de entender estas confusión de personas en base a un un conjunto de relatos primitivos en los que convergen versiones variadas, unidas en torno al protagonista, un personaje único, desdoblado posiblemente por Lucas (*Actes de l'Apôtre Philippe*, 17. Brepols, Turnhout 1996).

A. ROPERO

FÉLIX

Gr. 5344 *Phêlix*, Φῆλιξ = «feliz». Procurador o gobernador de Judea desde el 52 hasta el 59 a.C., nombrado por el emperador Claudio I. Había sido esclavo de Antonia, madre de Claudio (Suetonio, *Claudio*, 28; Tácito, *Historias* 5, 9). Fue el primer liberto que gozó del cargo de gobernador, aunque su administración resultó un completo desastre. Su prístina condición de esclavo no significa necesariamente que careciera de aptitudes para administrar una provincia, pues muchos esclavos estaban mucho mejor formados que sus amos. Lo increíble es que se le adjudicara Judea. Cuando Claudio murió el año 54 d.C. le sucedió Nerón, que confirmó a Félix en su puesto.

Se casó primero con una nieta de Antonio y Cleopatra, y más tarde con Drusila, hija de Herodes Agripa I, que había estado casada con el rey de Emesa. Esto irritó mucho a los judíos. El que ella abandonara a su esposo para unirse a Félix no ofendió tanto a los judíos como el hecho de que este fuera un gentil y no estuviera circuncidado (Josefo, *Ant*. 20, 7, 2).

Tácito dice que Félix gobernó la provincia de una manera mezquina y cruel, ejerciendo el poder real con la disposición de un esclavo (*Anales* 12, 54; *Hist.* 5, 9). Los abusos de su gobierno favorecieron el activismo de los > zelotes, que fueron ganando cada vez más influencia entre el pueblo. La corrupción llegó a ser tal que los sumos sacerdotes, convertidos en marionetas de los romanos, empezaron a quedarse con los diezmos correspondientes a los sacerdotes de rango inferior, muchos de los cuales se vieron en la miseria y, en consecuencia, se pusieron de parte de los extremistas zelotes.

Preocupado por la creciente popularidad del movimiento zelote, Félix se entrevistó con su jefe Eliazar, a quien prometió comportarse con justicia, pero en lugar de eso lo mandó junto con sus compañeros a Roma para ser sometidos a juicio, y desencadenó una campaña contra los zelotes y sus simpatizantes. Cientos de ellos, tal vez miles, fueron crucificados o encarcelados. Muchos inocentes sufrieron la misma suerte, y esto incrementó el odio de los judíos contra los romanos y la influencia de los zelotes, que pasaron a la clandestinidad, siendo sustituidos por los sicarios, aún más fanáticos que ellos, y que debían su nombre a las dagas cortas y curvas (*sicae*) que empleaban para cometer sus fechorías; durante las festividades se mezclaban con la muchedumbre y apuñalaban sin piedad a los sospechosos de simpatizar con los romanos. Su víctima más notoria fue Jonatán, el Sumo Sacerdote.

En medio de esta tensión y violencia surgieron abundantes mesías, a los que Félix fue asesinando. El más famoso de ellos fue un judío egipcio que condujo a sus seguidores al monte de los Olivos, asegurando que Dios derribaría las murallas de Jerusalén y pondría la ciudad en sus manos. Félix envió contra él su infantería, reforzada por la población de Jerusalén. Aunque la mayoría de sus seguidores murieron, el egipcio logró escapar (Josefo, *Ant*. 20:8, 6; *Guerras*, 2, 13, 5; cf. Hch. 21:38). Poco después de esto, el apóstol Pablo se vio mezclado en un disturbio en el patio del Templo, y los romanos le arrestaron pensando que él era el egipcio. Fue enviado a Cesarea para ser juzgado por el gobernador.

Compareció primero ante Félix, y después ante él y su esposa Drusila; al razonar Pablo acerca de la justicia, templanza y el juicio venidero, Félix tembló (Hch. 24:25). Mostró su espíritu mezquino e injusto al mantener a Pablo preso con la esperanza de que podría obtener de él dinero a cambio de su libertad; finalmente lo dejó encerrado para complacer a los judíos (Hch. 23:24, 26; 24:3-27; 25:14). Hay que aclarar que Pablo no permaneció dos años preso bajo Félix, como algunos deducen de una lectura rápida del texto. Los dos años hacen referencia a la duración del gobierno de Félix, al cabo de los cuales recibió como sucesor a Porcio Festo el año 55 d.C. (cf. 24:27), al haber sido acusado ante Nerón por los judíos. Tan solo escapó al castigo por intercesión de su hermano Pallas, favorito del emperador (Josefo, *Ant*. 20:7; 8:1-9).

BIBLIOGRAFÍA: M. Balagué, “Félix”, en *EB* (Garriga 1964); P. Connolly, *La vida en tiempos de Jesús de Nazareth* (Anaya, Madrid 1985).

A. ROPERO

FENICE

Gr. 5405 *Phoînix*, Φοῖνιξ o también *Phoínix*, Φοίνιξ = «palmera». Puerto (*limén*, λιμήν) de la costa meridional de Creta, a donde la tripulación del barco que llevaba preso a Pablo a Roma pretendía pasar el invierno. Es el único puerto del sur de Creta que puede dar abrigo a las embarcaciones en todas las estaciones del año; sin embargo, en aquella ocasión fue imposible por causa del viento huracanado llamado > Euraquilón (Hch. 27:12-14). Tanto Ptolomeo como Estrabón mencionan una ciudad llamada *Phoínix*, Φοίνιξ, aunque solo Ptolomeo habla del puerto. El único puerto actual que se corresponde con las características de Fenice es el actual Lutro, a 40 millas al oeste de > Buenos Puertos y en frente de la isla de > Clauda. Véase BUENOS PUERTOS, CRETA, EURAQUILÓN.

J. M. DÍAZ YANES

FENICIA

Gr. 5403 *Phoinike*, Φοινίκη. Larga y estrecha región, con una anchura máxima de 50 km., situada en el extremo este del Mediterráneo, y que se extiende desde el mar hasta las estribaciones de los montes del Líbano. Sus límites norte y sur son, respectivamente, el río Orontes y el monte Carmelo, con lo que abarcaba la mayor parte del litoral de la actual Siria.

1. Nombre.
2. Geografía económica.
3. Historia.
4. Religión.
5. Alfabeto

I. NOMBRE. Ignoramos cómo se denominaban a sí mismos los habitantes de esta región, designada con este nombre por los griegos.

Se dan tres explicaciones a su significado:

1) País de las palmas, gr. *phoínix*, φοῖνιξ = «palmera». Se puede ver la palmera como emblema de algunas monedas de Arad, Tiro y Sidón, aunque en la actualidad queden tan solo unos pocos palmerales en algunos puntos de la costa.

2) País de hombres de tez morena, cobriza, es decir, de los marinos fenicios.

3) País de la púrpura, por los tintes empleados en sus tejidos; gr. *phoinós*, φοινός = «sangre roja». En Tiro se teñían tejidos en púrpura con el molusco *murex trunculus*, que alimentaba una importante industria del tinte. Canaán —que abarcaba el territorio fenicio— recibe el nombre de *Kinahhi*, que significa «rojo», por la misma razón que Fenicia: la industria del teñido púrpura, que constituyó uno de los productos y exportaciones más importantes del país en las cartas de el-Amarna. En toda la historia antigua, esta región fue «el país de la púrpura», de ahí que el nombre griego de Fenicia, no sea una creación original, sino la traducción helénica de una designación muy antigua.

Culturalmente hablando, los habitantes del país, los fenicios, son los mismos que los históricamente denominados cananeos, aunque desplazados por otros pueblos e invasiones de «las tierras bajas» de Canaán a «las tierras altas» de > Aram (Siria). Hasta los siglos XIII y XII a.C. Canaán comprendía un territorio mucho mayor, dividido por migraciones y asentamientos de otros pueblos en el país de Aram al norte, Israel en el centro, y Filistea a lo largo de la costa y en el sur. Los cananeos retrocedieron hasta la costa septentrional, que se extendía a lo largo de 200 km. desde Arvad hasta Tiro, pasando a ser conocidos específicamente como fenicios.

En el AT no aparece el nombre de Fenicia, dado su origen griego tardío; en los libros de los Macabeos recibe el nombre de > Celesiria (2 Mac. 3:5, 8; 8:8; 10:11; 3 Mac. 3:15). En el NT solo aparece en tres ocasiones: una, en referencia a la persecución que siguió al martirio de > Esteban, que obligó a muchos cristianos a buscar refugio en Fenicia (Hch. 11:19). Otra, durante un viaje de Pablo y Bernabé de Antioquía a Jerusalén, que atravesaron Fenicia (Hch. 15:3). El último, en el último viaje del Apóstol de los Gentiles a Jerusalén, cuando se embarcó en una nave fenicia que lo llevó a Tiro (Hch. 11:19; 15:3; 21:2, 3).

II. GEOGRAFÍA ECONÓMICA. Regada por dos únicos ríos importantes, el Orontes al norte y el Jordán al sur, así como por varios ríos cortos y de aguas intermitentes, entre ellos el Eleúteros, el Adonis y el Licos, Fenicia era una región fértil que producía cereales, trigo y cebada, hortalizas y frutales, vides, olivos, higueras, sicomoros, palmeras datileras y granadas. Con todo, su configuración geográfica montañosa creaba una serie de valles aluviales que impedían la práctica de

una agricultura extensiva, dejando solo dos llanuras cultivables en sus extremos norte y sur. La principal riqueza del país eran las maderas que se encontraban en las estribaciones del Líbano, especialmente los cedros. Hiram, rey de Tiro, suministró a David y a Salomón la madera necesaria para sus grandes construcciones, como el Templo de Jerusalén. La riqueza maderera y el hecho de que su territorio estuviera limitado por montañas, el mar Mediterráneo al oeste, el desierto de Arabia y Siria al este y el sur, y por vecinos poderosos, llevaron a los fenicios a dedicarse a la navegación y al comercio.

Cuando los israelitas se establecieron en el sur, sobre la costa, el límite meridional de Fenicia se hallaba en la Escala de Tiro, a unos 22 km. al sur de aquella ciudad. Pero los israelitas no expulsaron a los fenicios ni de Aco ni de Aczib (Jue. 1:31). En la época de Cristo, Fenicia llegaba a Dor, a casi 26 km. al sur del Carmelo (Mt. 15:21; Mc. 7:24, 31).

La sal, la pesca y el múrice del cual se obtenía la púrpura, completaban los elementos de la economía fenicia, junto al comercio, su principal fuente de riqueza y en la que fueron verdaderos maestros. Al amparo de sus recortadas costas y de sus islotes, pronto nacieron toda una serie de ciudades marítimas bien conocidas en la historia bíblica: Biblos (Gebal), Tiro, Sidón, Aco (Acre) y Arvad, que era probablemente su límite septentrional.

Durante el reinado de Pigmalión, rey de Tiro, un contingente tirio fundó en 814 la ciudad de Cartago, la colonia fenicia más importante, situada en las cercanías de la moderna Túnez, que habría de convertirse en la ciudad rectora de los fenicios occidentales. Rivalizó durante mucho tiempo con la misma Roma, que finalmente la destruyó. Durante las guerras púnicas, ciertos caudillos cartagineses tenían nombres fenicios que recordaban su raigambre semítica: Aníbal significa «favor de Baal», Asdrúbal «Baal es ayuda».

En el sur de España fundaron Gadir, la actual Cádiz (1100 a.C.), que se convirtió en la colonia más importante del Mediterráneo occidental. Su ámbito de influencia económica alcanzaba la franja entre Orán e Ibiza y el litoral atlántico de Marruecos. En sus alrededores se podía encontrar plata, procedente del mítico reino de Tartessos, muy demandada en los imperios de Oriente, sobre todo en Asiria.

III. HISTORIA. Canaán, y después Fenicia, nunca constituyeron un estado políticamente unido, pese a compartir todos sus habitantes una cultura común. La geografía, demasiado accidentada para permitir comunicaciones adecuadas por tierra, contribuyó a que cada ciudad fuese erigiéndose en un estado autónomo e independiente centrado en la buena marcha de sus negocios. Un monarca al frente de la aristocracia de cada ciudad defendía los intereses comunes frente a otros estados y potencias de la época, a saber, Egipto, Babilonia y Asiria. A veces alguna ciudad lograba cierta hegemonía sobre las demás. Por ejemplo, alrededor del 1200 a.C. Sidón parece haber tenido bastante influencia en la zona, aunque la mayor gloria va unida al nombre de Tiro por su expansión ultramarina emprendida tal vez a partir del siglo X. Debía existir cierto tipo de unión federal entre las distintas ciudades, y dependiendo de su importancia, enviarían sus monarcas al frente de un gran número de senadores al concilio general de la nación, celebrado en determinadas fechas en Sidón o en Tiro. Las cartas de el-Amarna dan constancia de las luchas de las ciudades-estado de Tiro, Sidón, Biblos, Beirut y Aco entre ellas y contra los invasores amorreos.

Su situación estratégica para las comunicaciones entre Egipto y Asia Occidental hizo que fuese repetidamente objeto de la codicia de los grandes imperios y que estuviera, como el caso de Israel, sometida al dominio de la potencia hegemónica del momento. La influencia egipcia se dejó sentir desde el período del Imperio Antiguo (2778-2423 a.C.). Las comunicaciones y el comercio eran frecuentes entre ambos pueblos. En 1100 a.C se produjo la primera campaña del soberano asirio Tiglatpileser I (1112-1074) hacia el Mediterráneo, que marcó el comienzo de un largo período de penetración del poderío asirio en busca de los recursos económicos de los circuitos fenicios, lo que incidiría en su propia expansión por el Mediterráneo. Asurnasirpal II (883-859) inicia el pleno dominio asirio sobre la zona. Los asirios reclamaban anualmente el pago del tributo, a cambio de lo cual respetaban la autonomía de las ciudades. Esta política se trastoca a mediados del siglo VIII, con

la entrada en escena de > Tiglatpileser III (744-727), que incorpora los territorios conquistados a su imperio y pone un gobernador asirio en su lugar. En algunos centros se respeta el dinasta local, designado en ocasiones por el propio monarca asirio, pero junto a él se instala un funcionario imperial. Instigados por los egipcios, los fenicios se alían con Oseas, rey de Samaria y se rebelan contra los asirios, los cuales reaccionan enviando a > Salmanasar V, que toma Sidón; Samaria cae en manos de > Sargón II (722-705), y Tiro, debido a su posición insular, se defiende durante veinte años, hasta su caída en manos de Senaquerib en el año 701 a.C., y su rey Luli huye por mar a Chipre, tal como está representado en los relieves de Nínive. La conquista de Egipto por los asirios requería un férreo control de la retaguardia, en la que destacaban las ciudades fenicias. Esto explica la violencia desplegada por Asaradón en contra de la población rural, lo que generará subsidiariamente una emigración hacia las ciudades. Estas, incapaces de absorber toda aquella mano de obra, se ven obligadas a resolver su tensión demográfica mediante la creación de colonias en distintos lugares del Mediterráneo, sobre todo en la costa meridional de la península Ibérica. Baal, rey de Tiro, concluyó una alianza con el monarca asirio, pero una vez más, a instigación de los egipcios, Baal se sublevó contra Asaradón, confiado en el poderío militar del faraón Taharqa. La victoria asiria supuso la imposición de un tratado cuyo texto conservamos, en el que el rey tirio queda desautorizado y aparece encadenado, junto al faraón Taharqa, por medio de grillos enganchados en sus labios y dirigido por el rey de Asiria. Bajo > Asurbanipal (669-625) la presión no fue menor, pero a finales del siglo VII la decadencia asiria supone un respiro para la autonomía política de las ciudades fenicias. Pero solo fue una situación pasajera, pues la expansión neobabilónica condujo a Nabucodonosor hasta el Mediterráneo y sometió a Tiro a un largo asedio de trece años. En 574 a.C. capitulaba la ciudad e Itobaal II, su monarca, abdicaba, siendo sustituido por el rey títere Baal II.

A finales del siglo VI a.C. Fenicia pasó a ser una satrapía persa y su flota, más concretamente la de Sidón, constituyó la base del poderío marítimo > aqueménida en el Mediterráneo. Un sidonio se convierte en almirante de la flota persa, que en gran parte estaba formada por trirremes y hombres de Fenicia. A lo largo del siglo IV, en el que se van debilitando los fundamentos de la cohesión del Imperio persa, Fenicia cambia sus adhesiones políticas, uniéndose al creciente poderío griego, lo que provoca la inmisericorde actuación de Artajerjes III, que ahoga en un baño de sangre la rebelión de Sidón, destruyendo la ciudad junto con sus habitantes y riquezas en medio de un gran incendio. El avance triunfal del macedonio > Alejandro será visto en consecuencia como una liberación por numerosas ciudades fenicias. Tan solo Tiro intenta oponerse al jefe macedonio, pero no logra soportar su capacidad de asedio, y tras nueve meses se rinde. De este modo queda integrada Fenicia en el Imperio de Alejandro Magno (332 a.C.), de forma que pierde su independencia política, aunque los rasgos característicos de su cultura persistirán durante algún tiempo, progresivamente difuminados por la implantación de la cultura helénica, hasta desaparecer por completo cuando Fenicia entra a formar parte del ámbito romano. La hegemonía comercial pasó a las manos de los mercaderes griegos y de las colonias fenicias del Mediterráneo Occidental.

IV. RELIGIÓN. Los cultos fenicios se basaban en antiguos mitos cananeos que pretendían explicar el misterio del ciclo de las estaciones y de las cosechas. En Biblos y otros lugares florecieron los cultos a las divinidades femeninas. El dios supremo era El, que en los textos ugaríticos aparece presidiendo la asamblea de los dioses. Se le consideraba el gran creador de todos los seres vivientes y tenía un carácter benévolo y misericordioso. Su consorte era la diosa Athirat o > Aserá. De esta pareja divina nacieron los otros dioses. Uno de sus hijos, > Baal, era una divinidad agraria y dios de

las tormentas, que cabalgaba sobre las nubes y hablaba mediante el trueno. En él se sincretizaba el antiguo dios Hadad. En su honor se ofrecían holocaustos que incluían sacrificios humanos en los «lugares altos».

Un dios más reciente era Eshmún, de carácter sanador y asimilado al Asclepios griego y a Adonis, identificado con la juventud, el dinamismo y la fuerza, siempre en lucha contra Mot, dios de la sequía. De acuerdo con las tablillas encontradas, el joven dios muere, desaparece bajo tierra, pero Anat, diosa de la fecundidad, rescata su cuerpo y lo lleva hasta las alturas de Safón, donde lo entierra. Luego busca a Mot. El joven aparecerá, sano y salvo, cuando brote la nueva cosecha en primavera. Adonis era venerado en toda Fenicia, pero particularmente en Biblos, celebrándose en el verano fiestas con largas procesiones en su honor. El culto a Adonis sincretiza elementos locales de Baal. Melkart, divinidad protectora de Tiro, era otro dios reciente y, como tal, su culto fue instaurado durante el siglo X a.C. por Hiram I. Era al mismo tiempo un dios solar y marino, protector de las empresas comerciales, que terminó asimilándose al Heracles griego.

El poder real se asentaba, al igual que en el resto del Oriente, en la religión. El rey presidía las grandes ceremonias y desplegaba una gran actividad en la construcción de templos y la erección y dedicación de estatuas. Los templos estaban ubicados en las ciudades, en las colinas y en los bosques. Con ocasión de graves crisis y catástrofes, como plagas, epidemias, sequías o peligro militar inminente, se realizaban sacrificios extraordinarios de seres humanos, principalmente niños de familias distinguidas. Se trataba de un holocausto conocido como *molk*, de donde se deriva la designación hebrea “Moloc” para referirse a los dioses fenicios (cf. Lv. 18:21; 20:2-5; 1 R. 11:5, 7, 33; 2 R. 23:10, 13; Jer. 32:35; Am 5:26; Zac. 1:5).

V. ALFABETO. A pesar de las dudas suscitadas al respecto, Fenicia es importante para la historia general, porque se cree que fue allí donde se inventó el primer alfabeto, antecedente de todos los modernos. Antes de los fenicios había habido intentos de representación gráfica de sonidos aislados mediante signos propios tomados de sistemas escriturísticos de tipo jeroglífico o silabario. Pero fueron ellos quienes desarrollaron un alfabeto completo y bien delimitado, que difundieron más tarde por los países adonde llevaron su civilización. Se dieron cuenta de que en todos los lugares, en todos los idiomas, se repetían una serie de fonemas que podían convertirse en signos identificables. Con solo treinta podían poner por escrito los sonidos de todas las lenguas que conocían. Este sistema supuso una gran reducción de signos con respecto a las demás escrituras, ya que la silábica constaba de cerca de 90 símbolos, la cuneiforme de 700 y la china cerca de varios miles. En Biblos los comerciantes habían dado el primer paso hacia una escritura alfabética al emplear un sistema simplificado de 75 signos jeroglíficos con valor fonético. Las tablillas cuneiformes halladas en Ugarit transcriben numerosas lenguas: hitita, sumerio, acadio, hurrita y el propio ugarítico. Hacia el año 1400 a. C. los textos ugaríticos ya se escribían con treinta signos, que constituyen el alfabeto cuneiforme de Ugarit, cuyo abecedario los enumera en un orden que será más tarde el orden alfabético universal. El alfabeto semítico antiguo, que consta de veintidós letras, es en realidad un alfabeto ugarítico simplificado. Su uso se extendió por todo el Mediterráneo a partir de una época no determinada aún. El primer texto descubierto es una inscripción sobre la tumba del rey Ahiram, de Biblos. La adaptación de este alfabeto a las necesidades económicas facilitó en todas partes las operaciones comerciales, que por comodidad propagaron esta forma de escritura. Los signos del alfabeto fenicio, como los de todas las lenguas semíticas, solo representaban las consonantes. Los griegos que lo adoptaron hacia el año 800 a.C. adaptaron algunos de ellos para representar las

vocales. Véase BAAL, BIBLOS, CANAÁN, FENICIOS, HIRAM, JEZABEL, SIDÓN, TIRO, UGARIT.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1988); G. Cornfeld, "Fenicia", en *EMB* II; P. Fernández y C.G. Wagner, *Israel y Fenicia* (Arlanza, Madrid 2000); C. Gispert, "La evolución histórica de las ciudades fenicias", en *Historia Universal*, vol. I (Editorial Océano, Barcelona 1994); A. Jirku, *El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina-Siria* (Castilla, Madrid 1967); Edward Lipinski, ed., *Phoenicia and the Bible* (Peeters, Lovaina 1990); M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento* (Cristiandad. 1976); J.I. Packer y otros, *El mundo del AT* (Vida 1985); J.M. Solá Solé, "Fenicia", en *EB* III, 510-515; M. Tarradell Mateu,"Fenicia", en *GER* 9, 848-853; Carlos G. Wagner, *Historia del cercano Oriente* (Universidad de Salamanca, 1999).

F. BENLLIURE

FENICIOS

Gr. *Phoínikes*, Φοίνικες. Pueblo de las actuales costas sirio-libanesas, durante mucho tiempo desconocido, pese a haber sido uno de los más importantes de la historia antigua. Únicamente los mencionan Homero en la *Odisea* (15, 415; 17, 424) y en la *Ilíada* (6, 239; 23, 743), Plinio y algunos pasajes de la Biblia bajo el nombre de cananeos. Según Gn. 10:15, los cananeos eran principalmente descendientes de > Cam, identificados como una raza de gigantes. Josefo dice que cada ciudad fenicia mantenía y guardaba los registros de su historia, de los que sobrevivían escasos fragmentos (*Contra Ap*. 1:17, 18; *Ant*. 8, 5, 3; 13,1ss; 9, 14).

1. Origen y gobierno.
2. Poderío naval.
3. Relación con Israel.

1. ORIGEN Y GOBIERNO. No se conoce la procedencia original de los fenicios. Se cree que se trata de una serie de tribus que se establecieron en pequeñas aldeas de pescadores en la costa. Muy pronto sucumbieron a la influencia de la mezcla lingüística y racial con los semitas, perdiendo por ello sus características étnicas distintivas. Así es como se explica que al final los cananeos fueran más semitas que camitas. Los fenicios mismos relatan que salieron de las costas del golfo Pérsico, pasaron a Siria y se establecieron en la costa de Canaán (Heródoto, *Hist*. 1, 1; 7, 89). Los asentamientos fueron creciendo hasta convertirse en ciudades como Ugarit, Biblos y Sidón. Cada una de ellas fue constituyéndose en un estado autónomo regido por una monarquía protegida por los dioses. El monarca, a veces, aunaba en su persona las funciones reales y sacerdotales. Con el tiempo la monarquía se volvió una carga opresiva e injusta, apoyada en una élite aristocrática de guerreros y funcionarios, dividida en *tribus* (shbt), *familias* (mshpjh, *fenicio* jbyn), y *gentes* (byth-abwth). De las «tribus» se elegían treinta príncipes, que componían el senado supremo, a los que se añadían 300 individuos escogidos de las «gentes», recompensados con tierras a expensas del empobrecimiento de los campesinos. El «pueblo» o proletariado no tenía representantes, y sus protestas y rebeliones debieron ser constantes, constituyendo un motivo permanente de preocupación para la aristocracia reinante. Los sacerdotes eran el elemento más influyente de la vida sociopolítica fenicia; en algunas ciudades el sumo sacerdote o pontífice asumía en su persona el gobierno supremo. Las colonias se gobernaban de manera semejante a la madre patria, excepto en cuestiones locales, confiadas a dos magistrados llamados «sufetes» (shwphtym), similares a los jueces judíos, elegidos por el senado.

La inquieta y siempre turbulenta masa del pueblo, formada por las familias pobres, los inmigrantes de las tribus vecinas, los extranjeros y la masa heterogénea de artesanos, comerciantes, marineros y obreros de todo tipo, era gobernada tan «constitucionalmente» como resultaba posible, hasta donde podemos saber a partir de las escasas fuentes que poseemos. Los elementos más rebeldes serían

dispersados en las colonias. Solo conservamos noticia de dos revueltas populares, que muestran el efecto devastador de aquellas situaciones. De una de ellas se dice que Fenicia perdió toda su aristocracia, quedando solo los descendientes de los esclavos.

Pueblo de mercaderes, acostumbrado al trato y al intercambio, supieron negociar hábiles pactos con sus vecinos, especialmente filisteos e israelitas, que resultaron efectivos. Cuando las circunstancias lo requerían, rendían vasallaje y pagaban tributos a las grandes potencias. La tolerancia para con los extranjeros, autorizados a asentarse en las ciudades y montar sus propios negocios, es una de las notas más destacadas de la mentalidad fenicia, que se ha mantenido hasta nuestros días en el actual Líbano, la mayoría de las veces en detrimento de los intereses nativos.

II. PODERÍO NAVAL. Los fenicios se establecieron en Canaán hacia el siglo XVIII a.C. prob. en una de sus expediciones de piratería, y se mezclaron con los habitantes autóctonos, de los que existen vestigios en Ras-Samra. Fundaron numeroso puertos, para los que escogían cabos o islas próximas a la costa que los protegieran de los vientos y les sirvieran de refugio en caso de invasión. Como se dice en la entrada anterior, se orientaron hacia el mar debido a las características geográficas de la región en que vivían, no favorables a la comunicación entre sí ni a la agricultura extensiva. La navegación de cabotaje les permitía establecer relaciones más fácilmente que las comunicaciones terrestres. Desde el III milenio a.C. entraron en contacto con Egipto, país al que suministraban madera para sus barcos, aromas, aceites y resina, y por el que estuvieron muy influidos. En el 2600 a.C. el faraón Sakhuré compró a los fenicios cuarenta barcos construidos con cedros del Líbano. Ugarit mantenía relaciones con Creta, la potencia naval de la época, más tarde relevados por los micénicos y los aqueos. De este modo, cuando la invasión de los filisteos o «pueblos del mar» (c. 1200 a.C.) los liberó de la tutela egipcia, pudieron tomar el relevo del poder egeo-micénico, arruinado por los dorios. A partir de entonces conservaron su independencia bajo la tutela de Tiro y alcanzaron una era de gran prosperidad. Tiro, emplazada en una isla, se libró de las invasiones, y aprovechando la debilidad de las potencias, inició una aventura marítima a gran escala. Cualquier innovación técnica naval que facilitase una mayor carga de mercancías, más rapidez o protección frente al enemigo era aplicada inmediatamente a los navíos. Para poder desarrollar sus actividades comerciales, sus embarcaciones de transporte tenían el casco de forma ancha y redonda, de una longitud comprendida entre los veinte y los treinta metros y, por lo tanto, una anchura de seis o siete; el calado era de un metro y medio aproximadamente, en analogía con la parte saliente del casco. Alrededor del 800 a.C. los barcos de guerra fueron dotados de un *espolón* o punta de bronce de diferentes perfiles, que se utilizaba para destrozar los costados de los barcos adversarios; e inventaron la trirreme o triera al añadir una fila más de remeros, que albergaba la considerable tripulación de unos ciento ochenta hombres; en su momento se convirtió en el barco de guerra más rápido y más destructivo, aprovechando su velocidad y su espolón. Los griegos copiaron y perfeccionaron este modelo y se convirtieron a su vez en expertos a la hora de embestir a otros barcos enemigos.

Animados por el deseo de adquirir fuentes cada vez más nuevas y abundantes de aprovisionamiento de materias primas y por el anhelo de exportar los productos propios elaborados en la madre patria, los fenicios recorrieron enormes distancias, siendo los pioneros en trazar rutas hacia la península Ibérica y más allá de las columnas de Hércules, hacia las costas atlánticas de África y de Europa, abriendo a la historia la cuenca occidental del Mediterráneo. La navegación en alta mar de la época, aunque se enfrentaba con amplios trechos de mar abierto, lejos de las costas, y

se dirigía hacia lugares a menudo muy distantes del puerto de partida, probablemente se realizaba siempre a la vista de la tierra firme, si bien no tan cerca de ella como la navegación de cabotaje. Cuando el trayecto no permitía paradas, las naves se orientaban por la constelación de la Osa Mayor, conocida en el mundo antiguo con el nombre de Estrella Fenicia. En las paradas nocturnas y cuando hacía mal tiempo o los vientos eran contrarios, se escogían ensenadas resguardadas por promontorios o islas, mientras que, en lo tocante a las embarcaciones menores, estas se llevaban a tierra fácilmente cada vez que se presentaba la necesidad de hacerlo. El profeta Ezequiel aporta datos de interés a la hora de conocer no solo los materiales y hombres que se empleaban en la construcción de una nave, sino también la composición de su tripulación: «De cipreses de Sanir hicieron tus quillas, de cedros del Líbano tus mástiles; tus remos, de encinas de Basán; tu bancos, de boj incustrado en marfil, traído de las islas de Kittim. De lino recamado de Egipto eran tus velas para servir de enseña; de jacinto y púrpura de las islas de Elisa tus toldos. Los habitantes de Sidón y de Arvad eran tus remeros, y los más expertos de entre ti, ¡oh, Tiro!, tus pilotos. Ancianos de Guebal, con sus más hábiles obreros, calafateaban tus junturas» (Ez. 27:5-9).

Según Heródoto, por encargo del faraón Necao los fenicios realizaron hacia finales del siglo VII a.C. un gran viaje que duró cerca de tres años, y que los llevó a circunnavegar el continente africano de oriente a occidente. Famoso es el viaje efectuado hacia el siglo V a.C. por el cartaginés Himilcón a lo largo de las costas atlánticas de Europa hasta alcanzar la Bretaña y, tal vez, las islas Casitérides (Gran Bretaña e Irlanda) en busca de estaño y con la intención de abrir una nueva vía comercial para este mineral alternativa a la ruta continental, que a través de Francia llegaba hasta el golfo de León y Marsella. Algunos hallazgos arqueológicos atestiguan la presencia, aunque temporal, de los cartagineses en las islas Azores, mientras ulteriores noticias de antiguos autores cuentan viajes fabulosos efectuados por los fenicios en regiones del océano Atlántico.

III. RELACIÓN CON ISRAEL. Los fenicios ocupaban todo el territorio de Canaán invadido por los hebreos. Durante siglos se mantuvo entre ambos pueblos una situación de enfrentamiento, hasta que a mediados del siglo X a.C., en tiempos de Salomón, las relaciones entre israelitas y fenicios se volvieron amistosas. Hiram I, rey de Tiro, se asoció con Salomón y le envió artesanos para la edificación del Templo, además de organizar conjuntamente un puerto en el mar Rojo para expediciones comerciales. La alianza entre Tiro e Israel implicaba a los dos estados más poderosos de la región por aquella época. Desde entonces, la influencia de la cultura fenicia en Israel es intensa. Precisamente por aquellas fechas Tiro adquiere un gran protagonismo, probablemente vinculado al refuerzo de las monarquías urbanas a través de sólidos lazos de parentesco, según se desprende de la información epigráfica de la segunda mitad del siglo X. Por los datos disponibles, está claro que la organización palatina ostenta el control de sectores decisivos de la economía urbana: dispone de las materias primas, tiene a su servicio una abundante mano de obra especializada y en condiciones de asumir iniciativas económicas de amplia magnitud, como las expediciones comerciales en el extranjero o actividades artesanales en las cortes de los países vecinos.

Ajab, rey de Israel, contrae matrimonio con la princesa fenicia Jezabel. Los oráculos proféticos contra Tiro (Is. 23; Jr. 25:22; Ez. 26:1-28; Am. 1:9ss; Zac. 9:3ss) tienen su explicación como oposición al influjo religioso de Fenicia, que había introducido el culto a Baal. Véase FENICIA.

BIBLIOGRAFÍA: M. E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente* (Bellaterra, Barcelona 1997); R. Corzo Sánchez, *Los fenicios, señores del mar* (Historia 16, Madrid 1988); H. Gerhard, *Fenicios, el imperio de la púrpura* (Destino, Barcelona 1976); M.

Gras, P. Rouillard y J. Texeidor, *El universo fenicio* (Mondadori 1991); D. Harden, *Los Fenicios* (Estudio, Barcelona 1967); S. Moscati, *The World of the Phoenicians* (New York 1968); A. Parrot, *Los fenicios. La expansión de Fenicia* (Aguilar, Madrid 1975).

A. ROPERO

FEREZEOS

Heb. 6522 *pherizzí*, פְּרִ ִי, siempre en sing. y con artículo = «[habitante] del campo abierto»; Sept. *Pherezaîos*, Φερεζα□ος. Antigua tribu no semita de Canaán. Aparecen algunas veces unidos a los > refaim como habitantes primitivos de Canaán (cf. Jos. 17:15). Se mencionan continuamente en la fórmula que describe los moradores de la tierra prometida (Gn. 15:20; Ex. 3:8, 17; 23:23; 33:2; 34:11; Dt. 7:1; 20:17; Jos. 3:10; 9:1; 24:11; Jue. 3:5; Esd. 9:1; Neh. 9:8).

En tiempos de Abraham ocupaban la región montañosa del centro de Palestina (Gn. 13:7; cf. 15:20; 34:30) más tarde conquistada por Efraín y Judá (Jos. 11:3; 17:15; Jue. 1:4, 5). En algunas listas aparecen junto a los cananeos e identificados con ellos (Ex. 23:23; Jue. 1:45); en otras, los ferezeos son enumerados con tribus de otro grupo (Gn. 15:20; Ex. 3:8, 17; Dt. 7:1, etc.).

No son mencionados entre los descendientes de Canaán (Gn. 10:15–17), y por lo tanto podrían no haber sido descendientes de Cam, igual que los ceneos, cenezeos y cadmoneos, y los refaítas (Gn. 15:19–21). Su origen está envuelto en la oscuridad, como el de los ceneos y otras tribus asentadas en Canaán que no eran descendientes de Cam. Pero se puede inferir por la frecuencia con que se mencionan en conexión con los habitantes camitas de Canaán, que se trataba de un resto de habitantes precananeos que se unieron a los canaanitas. Hay quien los emparienta con los > hititas o > mitannitas. Permanecieron en su territorio a lo largo de la historia israelita, de hecho se produjeron muchos matrimonios mixtos, con la consiguiente adopción de sus prácticas religiosas (Jue. 3:5, 6; cf. Esd. 9:1).

Cuando David se hallaba entre los filisteos, salía a hacer excursiones «contra los gesuritas, contra los fereceos y contra los amalecitas, pues todos; éstos habitaban la región desde Telam por el sur hasta el Egipto». David asolaba sus tierras, sin dejar vivos hombre ni mujer, apoderándose de los ganados. Esto hacía para que no le delatasen los supervivientes (1 Sam. 27:8-12). Fueron reducidos a la esclavitud por Salomón (1 R. 9:20; 2 Cro. 8:7).

FESTO

Gr. 5347 *Porkios Phestos*, Π□ρκιος Φ□στος = «festivo, gozoso». Procurador de Judea, designado por Nerón como sucesor de > Félix en el año 60 d.C. (Hch. 24:27). Se sabe poco sobre el gobierno de Festo. Parece que la crisis económica iniciada 30 años antes siguió empeorando y ello agravó la situación política. Continuaron los asesinatos de los sicarios y apareció otro nuevo mesías, que murió con sus seguidores a manos de los romanos (Josefo, *Ant*. 20, 8, 10).

A Festo le tocó resolver el caso del apóstol Pablo, que había sido dejado injustamente en prisión por Félix. Las autoridades judías de Jerusalén pedían que Pablo compareciese ante ellos. No queriendo desairarlos del todo, Festo pidió a Pablo su consentimiento para ser llevado a juicio a Jerusalén. Este, sabedor de las intenciones de los judíos de darle muerte, apeló al César, haciendo uso de sus derechos como ciudadano romano (Hch. 25:26). En consecuencia, Festo decidió enviarle a Roma. Mientras tanto, recibió la visita del rey Agripa y Berenice. Como pasaron en Cesarea muchos días, Festo presentó el caso de Pablo a Agripa, quien se interesó por él. Festo estaba inquieto porque no encontraba ninguna cosa digna de muerte en el Apóstol, y no le parecía nada

razonable enviar un preso a Roma sin indicar también las acusaciones en su contra (v. 27). Josefo, en su relato acerca de Festo, da a entender que tenía un carácter noble y justo, en contraste con su predecesor Félix (*Guerras* 2, 14, 1). Pablo hizo una extensa y ardiente defensa de su vida y misión que hizo a Festo pensar que el Apóstol estaba loco debido a las «muchas letras» (*ta pollá grámmata*, τὰ πολλὰ γράμματα, Hch. 26:24), posible referencia a los manuscritos que guardaba y estudiaba durante su estancia en la prisión. La respuesta de Pablo fue cortés, pero tajante: «No estoy loco, oh excelentísimo Festo, sino que hablo palabras de verdad y de cordura».

Festo murió a los dos años de tomar posesión de su cargo y transcurrieron algunos meses antes de que llegara el nuevo gobernador, Albino (Josefo, *Guerras* 2, 9, 1). El sumo sacerdote > Anás aprovechó este lapso para deshacerse de sus enemigos, entre los cuales figuraba la comunidad cristiana de Jerusalén. > Santiago, el pariente de Jesús, y otros disconformes, murieron apedreados. Véase AGRIPA, FÉLIX, PABLO.

A. ROPERO

FIADOR

Heb. 6148 raíz *arab*, ערב = «trenzar, dar o servir de garantía», de donde se derivará el concepto de «fiador»; 6161 *arubbah*, עֲרֻבָּה, part. pasivo de la raíz anterior, con el significado de «regateo» o «intercambio»; algo dado como «prenda», fianza, fiador; gr. 2425 *hikanós*, ἱκανός = «amplio» en cantidad, o «apropiado» en carácter; «fianza»; 1450 *éngyos*, ἔγγυος = comprometido», denota el fiador que responde personalmente por alguno, sea con su vida o con su patrimonio.

En los primeros tiempos, cuando apenas si existía más > comercio que el intercambio o trueque, la Ley Mosaica no regulaba las condiciones de la fianza, pero en los días de Salomón, con el incremento de la actividad mercantil, fianzas y fiadores aparecen en la literatura sapiencial, siempre con una nota de advertencia (cf. Prov. 6:1-5; 12:15; 17:18; 20:16; 27:13, 22, 26s).

Por otra parte, salir «fiador» de alguien es una costumbre antiquísima, como se ve en Gn. 44:32, en la historia de Judá y Benjamín: «Como tu siervo salió por fiador del joven ante mi padre, diciendo: Si no te lo traigo de vuelta, entonces yo seré culpable ante mi padre para siempre». En su angustia, Job clama por un «fiador» que le devuelva la fe y la esperanza: «Mi espíritu está atribulado; mis días se extinguen. El sepulcro está preparado para mí. No hay conmigo sino burladores, y mis ojos contemplan su hostilidad. Por favor, deposita contigo una fianza para mí» (Job 17:3). El salmista ruega a Dios: «Sé fiador de tu siervo para bien; no me hagan violencia los orgullosos» (Sal. 119:122; cf. Is. 38:14).

El fiador se obligaba mediante el gesto de estrechar la mano (Job 17:3; Prov. 6:1; 17:18, 22:26). En las transacciones comerciales, garantizaba el pago de una deuda. En el judaísmo tardío el sistema se hizo común y causó bastante perplejidad en muchos casos, no obstante lo cual, era reconocido como válido en determinadas circunstancias (cf. Eclo. 8:13; 29:14, 16, 18, 19).

En el NT se dice que Jesús se ha constituido en fiador [*éngyos*, ἔγγυος] de una alianza mejor que la antigua (Heb. 7:22), haciéndose cargo de todos los que le son confiados para salvación. En virtud del carácter permanente e inmutable de su sacerdocio según el orden de Melquisedec, Cristo es, en tanto que fiador, la garantía personal de las estipulaciones del nuevo y mejor pacto, procurado sobre la base de su perfecto sacrificio en favor de los suyos (v. 27). Véase MEDIADOR, PRÉSTAMO.

FICOL

Heb. 6369 *Pikhol*, יכֹל, de sig. dudoso; Sept. *Phikhol*, Φιχόλ v. *Phikol*, Φικόλ; Josefo, *Phíkolos*, Φίκωλος.

Comandante del ejército de > Abimelec, rey de Gerar, que estuvo presente cuando > Abrahán hizo un tratado con el monarca. Si el Abimelec del tiempo de Isaac era el hijo del Abimelec del tiempo de Abrahán, hay que concluir que el segundo Ficol (Gn. 21:22) era el sucesor del primero que estuvo presente en los días de Abrahán (Gn 26:26). Josefo lo menciona únicamente en la segunda ocasión. Según Gesenio, el nombre heb. vendría a significar «boca de todo», pero Furst lo deriva de la raíz *pakal*, פכל, «ser fuerte», mientras que Hitzig lo relaciona con el sáncrito *pitshula*, «tamarisco», indicando que Abrahán había plantado un tamarisco en Berseba. De todo esto se deduce que Ficol es un nombre filisteo cuya derivación y significado nos son desconocidos.

FIDELIDAD

Del lat. *fidelitas*, con el significado de «lealtad», de *fidelis* = «fiel»; y este de *fides* = «fe»; corresponde al gr. 4103 *pistis*, πίστις, «fe, confianza, fidelidad», y se opone a la «infidelidad» o falta de fe, «incredulidad»: «¿Qué, pues, si algunos de ellos han sido infieles? ¿Acaso podrá la infidelidad de ellos invalidar la fidelidad de Dios?» (Ro 3:3), y al heb. 530 *emunah*, אֱמ נָה, lit. «firmeza, fidelidad». Este vocablo se encuentra en púnico como *emanethi*, «certeza». Aparece 49 veces en el AT, principalmente en los Salmos; y 571 *émeth*, אֱמֶת = «estabilidad, fidelidad» (2 Sam. 15:20; 32:1; Sal. 138:2). En todos los pasajes donde la palabra se refiere al hombre, la LXX traduce *pistis*, πίστις, pero donde se refiere a Dios, traduce *alétheia*, ἀλήθεια («veracidad, confiabilidad»), p.ej. «Porque recta es la palabra de Yahvé, y toda su obra ha sido hecha con verdad» (Sal. 33:4).

En el AT es uno de los atributos destacados de Dios junto con la misericordia. Imágenes como «roca», aplicada a Dios (Dt. 32:4), describen simbólicamente la inmutable fidelidad divina, la verdad de sus palabras, la solidez de sus promesas. Dios no miente ni se retracta (Nm. 23:19). Pide a su pueblo fidelidad a la alianza que él renueva libremente (Dt. 10:20; 30:20; Jos. 24:14); los sacerdotes deben ser especialmente fieles (1 Sam. 2:35).

Los salmos no se cansan nunca de alabar la fidelidad de Dios, fundamento de la esperanza del justo. «Señor, tu amor llega hasta el cielo, hasta las nubes tu fidelidad» (Sal. 35:6; cf. 56:11; 33:4). La fidelidad de Dios se muestra especialmente en el hecho de que siempre acoge de nuevo al pueblo infiel (Os. 3:2). Dios «no falsea su fidelidad», ni cuando sus hijos dejan su ley y no caminan en sus juicios; castiga entonces, ciertamente, su rebelión, pero no retira su misericordia: «No profanaré mi pacto, ni cambiaré lo que ha salido de mis labios» (Sal. 89:29-37), hasta tal punto Dios es fiel a sí mismo: «De mi boca sale una sentencia, una palabra irrevocable» (Is. 45:23; cf. 2 Tim. 2:13). Pero Israel, escogido por Dios, nunca fue un siervo fiel, desde los días pasados en el desierto (Sal. 78:8), hasta el mismo momento de la cautividad, Israel permaneció ciego y sordo (Is. 42:18).

La fidelidad se establecerá en la era mesiánica (Is. 11:5). En el NT Jesús es presentado como el que cumple las expectativas proféticas. «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo» (Jn. 1:17). Aquí, «gracia» corresponde al heb. *jésed*, חֶסֶד («misericordia, benignidad»), sinónimo de *emunah*, אֱמ נָה, que en este pasaje se traduce por «verdad». Por este motivo, Jesús es representado como el siervo fiel anunciado en la profecía de Is. 42:1. Él es el «Fiel» y «Verdadero» (Ap. 19:11), que vino a cumplir la Escritura y la obra de su

Padre Dios (Mc. 10:45; Lc. 24:44; Jn. 19:28, 30). Por él son mantenidas todas las promesas de Dios (2 Cor. 1:20). En él están la salvación y la gloria de los elegidos (2 Tim. 2:10); por él los creyentes son fortalecidos y perseveran fieles hasta el fin (cf. 1 Cor. 10:13. 1 Tes. 5:24; 2 Tes. 3:3). Veáse FE, FIEL, GRACIA, INCREDULIDAD, VERDAD.

BIBLIOGRAFÍA: V. Ayel, *Compromiso y fidelidad* (Claretianas 1977); Gerhard Barth, "πίστις, *pistis*", en *DENT* II, 942-961; G. Campanini, "Fidelidad e indisolubilidad", en *NDTM*, 769-778; J. Cardona Pescador, "Fidelidad", en *GER* 10, 86-87; C.W. Hodge, "Faithful", en *ISBE*, vol. II; Alfred Jepsen, "אמן, *amán*", en *TDOT* I (Eerdmans 1977); C. Spicq y M.-F. Lacan, "Fidelidad", en *VTB*, 338-340; H. Wildberger, "אמן, *'mn*, firme, seguro", en *DTMAT* I, 276-319.

A. ROPERO

FIEBRE

Heb. 6920 *qaddajath*, קַדַּחַת = «inflamación», calentura, del verb. *qadaj*, קדח = «inflamar, encender»; gr. 4446 *pyretós*, πυρετός = «inflamado», de 4442 *pyr*, πῦρ = «fuego», de donde «fiebre» (Mt. 8:15; Mc. 1:31; Jn. 4:52; Hch. 28:8). Enfermedad, o género de enfermedades, caracterizada por la disminución de las secreciones, la elevación de la temperatura, de la sed, aumento del ritmo del pulso y otros síntomas. Es muy común en el clima oriental, y en Siria y Palestina se encuentra entre las dolencias más comunes y severas padecidas por su población. En Dt. 28:22 el término «fiebre» va acompañado de los términos «inflamación» (*dalléqeth*, דַּלֶּקֶת) y «ardor» intenso (*jarjur*, חַרְחֻר), síntomas típicos. Galeno y los médicos de la antigüedad distinguían entre las grandes y las pequeñas calenturas (Galeno, *De diff. febr*.). Lucas hace esta distinción, habida cuenta de su formación médica: «La suegra de Simón estaba postrada con una fuerte fiebre» (*pyretós megas*, πυρετός μέγας, Lc. 4:38). Su uso del plural, *pyretoí*, πυρετοί, para describir la enfermedad del padre de Publio (Hch. 28:8) se toma como una prueba de su formación médica.

FIEL

Heb. 539 *amán*, אמן = «[ser] firme», «[ser] duradero, fiel». Esta raíz se encuentra en acadio, ugarítico y fenicio; gr. 4103 *pistós*, πιστός; pl. *pistoí*, πιστοί = «digno de confianza».

En el AT es uno de los atributos destacados de Dios, relacionado con el amor y la solicitud por su pueblo: «Yahvé os ama y guarda el juramento que hizo a vuestros padres», por tanto, como parte de la fe de Israel, el fiel israelita debe confesar y reconocer que Yahvé es un «Dios fiel que guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones» (Dt. 7:9; cf. 32:4). La fidelidad de Dios está implicada en su mismo nombre, Yahvé (cf. Ex. 3:13-15), que en el contexto del pacto no solo expresa su ser existente, sino también su inmutabilidad en relación especial con sus promesas (Dt. 32:4; Neh. 9:33; Sal. 25:10; 36:5; 89:2-3; Is. 11:5). Es el «Redentor de Israel», «Yahvé, quien es fiel» (Is. 49:7), por tanto, restablecerá la tierra desolada de Israel para volver a ser habitada por el pueblo elegido: «No tendrán hambre ni sed; ni el calor ni el sol los golpeará. Porque el que tiene misericordia de ellos los guiará y los conducirá a manantiales de aguas... Vendrán desde lejos; he aquí, esos vendrán del norte y del occidente» (vv. 10, 12).

Los verdaderos siervos de Dios se caracterizan por esa misma fidelidad que confiesan en Dios. Así, vemos que Moisés es elogiado por Dios mismo como «fiel en toda mi casa» (Nm. 12:7). Otro tanto se dice de David (1 Sam. 22:14). Todo israelita, en cuanto miembro de una nación santa y entregada a Dios mediante el pacto del Sinaí, está llamado a servir a Dios y serle fiel (Dt. 10:20).

No hay mejor alabanza para una persona que ser considerada fiel, como Moisés, como David, como Daniel, en quien no se halló ninguna negligencia ni corrupción (Dan. 6:4). El buen amigo «es más fiel que un hermano» (Prov. 18:24).

En el NT, aparte de las alabanzas y recompensas de las personas fieles (cf. Mt. 24:45; 25:21, 23; Hch. 16:15; 1 Co. 4:2, 17; 7:25; Ef. 6:21; Col. 1:7; 4:7, 9; 1 Ti. 1:12; 3:11; 2 Ti. 2:2; He. 3:5; 1 P. 5:12; 3 Jn. 5; Ap. 2:13; 17:14); Jesucristo aparece en la carta a los Hebreos como «fiel», en analogía a Moisés (Heb 3:2), pero con una diferencia en favor del primero. Mientras Moisés fue constituido como «siervo en toda la casa de Dios, para dar testimonio de lo que se había de decir después», Cristo es fiel, no en calidad de «siervo», sino de Hijo sobre su casa (Heb 3:5-6). Por otra parte, en Apocalipsis, Jesucristo es presentado como «fiel» en pie de igualdad con Dios, «Fiel y Verdadero» (Ap. 3:14; 19:1).

«Fiel» es el título favorito que otorga Pablo a los creyentes, tanto de manera individual como colectiva (1 Cor. 4:17; Ef. 6:21, etc.). Aparece 67 veces en el todo el NT, 16 con el significado de «creyente», y el resto como descripción de la persona «digna de confianza», tal como se encuentra en el gr. clásico (Homero, *Ilíada* 2, 15, 331; Jenofonte, *An*. 1, 5, 15). Juan, sin embargo, lo utiliza únicamente con el significado de «creyente». En el Ap. *pistis* aparece en relación con el «martirio», que es la prueba mayor de resistencia y de fidelidad, p. ej. «sé fiel hasta la muerte» (Ap. 2:10.13). La Iglesia primitiva adoptó casi de forma exclusiva el término «fieles», *pistoí*, πιστοί, para referirse a las personas bautizadas. Por este nombre se distinguían, por un lado, de los «infieles», *ápistoi*, ἄπιστοι, o no cristianos; y por otro de los > catecúmenos. Véase FIDELIDAD, MÁRTIR.

FIESTA

Heb. 2282 *jag*, חָג = «festival», o la «víctima» que se sacrifica en él, de la raíz 2287 *jagag*, חגג, prop. «moverse en círculos, marchar en una procesión sagrada, danzar, celebrar una fiesta solemne»; 4150 *moed*, מוֹעֵד, «designación, tiempo señalado, ciclo, tiempo determinado, fiesta solemne»; gr. 1859 *heorté*, ἑορτή = «festival», hablando especialmente de las fiestas judías, y particularmente de la fiesta de la Pascua; de una manera más general traducido como «días de fiesta» (Col. 2:16).

1. Alegría y sacralidad.
2. Celebración y memoria.
3. Significación cristiana.

I. ALEGRIA Y SACRALIDAD. La fiesta es un acontecimiento público y comunitario para celebrar un evento natural, p.ej. la sucesión cíclica de las estaciones y las cosechas; o histórico, de carácter nacional o sagrado, a saber, los acontecimientos fundacionales del pueblo o nación, victorias o triunfos memorables. Todas las fiestas se caracterizan por un elevado nivel de aceptación participativa y cese de todo trabajo. La fiesta, con su preparación, signos y ceremonias, rompe la rutina habitual, favorece experiencias de solidaridad, gratuidad y espontaneidad en un contexto de regocijo y alegría. «La fiesta es una de las formas elementales de la vida colectiva, la expresión significativa de una solidaridad mecánica» (Durkheim). Nunca es un acontecimiento neutral, en ella se transmiten numerosos significados sociales, políticos y religiosos. «No existe verdadera festividad sin apertura a lo religioso, como no hay religiosidad sin una explosión de lo festivo» (L. Maldonado). Las fiestas de la antigüedad estaban siempre relacionadas con lo sagrado, y de algún modo reproducían el orden divino de la creación y la renovación de la naturaleza. En latín la palabra

«fiesta» procede etimológicamente de *feria*, primitivamente *fesiae*, de donde se derivan *festus*, *festivus*, que señalan días de devoción, días consagrados especialmente al servicio de los dioses. Por lo general, en los días de fiesta los romanos ofrecían sacrificios, hacían procesiones, banquetes sagrados y juegos en honor de sus divinidades.

La ceremonia sacra o rito es algo necesario en toda celebración festiva, en tanto que medio de expresión comunitaria de la celebración. La fiesta tiene un dinamismo social constructivo que tiende a crear una nueva comunidad de iguales en la diversidad, un mundo temporalmente más justo y equitativo. La fiesta canaliza el sentido de la alegría, reprimido ordinariamente en el tiempo común, de modo que todas las sociedades primitivas solían plasmar su dimensión lúdica en numerosos festejos religiosos y profanos a partes iguales. La fiesta remite a un tiempo anterior más unificado, por eso durante su celebración se suspenden momentáneamente hábitos, organización social y tabúes, dando lugar a la liberación explosiva de los instintos, aspiraciones y sentimientos. La fiesta es el exceso, lo que sobrepasa la cotidianeidad, y también lo que transforma espiritualmente a sus participantes.

II. CELEBRACIÓN Y MEMORIA. Como todo pueblo antiguo, los judíos elaboraron un buen número de fiestas relacionadas con los momentos transcendentales de su vida. Observar las fiestas era una manera de reconocer a Dios como dueño de la tierra, las cosechas, el tiempo, la historia y la vida nacional en su totalidad. En las fiestas el elemento que destaca no es la adoración litúrgica, sino la celebración conmemorativa, la renovación del «recuerdo» hecho vida en la alegría del pueblo. La fiesta de Pascua o de los Tabernáculos, p.ej., celebra de generación en generación los acontecimientos de la historia de la salvación en el presente (Ex. 12:42); mediante la fiesta la comunidad participa en los acontecimientos relativos a la salida de Egipto y a su constitución como pueblo de Dios (Ex. 12:27; 19, 8; 24:3, 7).

En las fiestas judías se nota especialmente que el siete es el número clave. Simboliza algo completo; el día octavo o el día después del sábado significaba algo nuevo, una nueva creación. En el calendario judío hay una serie de sietes:

1. Seis días de la semana seguidos por un día de descanso.

2. Seis meses del año seguidos por el mes sabático, el séptimo mes, *tishri*, cuyo novilunio se celebra con gran solemnidad: la fiesta de las trompetas (Lv. 23:24ss; Nm. 29:1-6) y en el cual caen también el gran día de la Expiación (Lv. 23:26-32; Nm. 29:7-11) y la fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23:33-43; Nm. 29:12-38).

3. Siete días duraba la Pascua, juntamente con los Ázimos, igual que los Tabernáculos.

4. Siete semanas después de Pasua se celebraba la fiesta de Pentecostés.

5. El ciclo de seis años seguidos por el año sabático.

6. Siete sietes de años conducían hasta el año jubilar.

7. Siete solemnidades o convocaciones durante todo el año (*moadim*, מ עֲדִים, «tiempos señalados»; en el Talmud, *Shalosh Regalim*, רְגָלִים ל ָ, «fiestas de peregrinación»).

La fiesta despierta la memoria del pueblo y alimenta su identidad y su sentido de pertenencia a la comunidad elegida del Señor. No solo recuerda, sino que en cierto modo actualiza y hace presentes los grandes acontecimientos históricos celebrados. El Dios que en otro tiempo se mostró como salvador, sigue ofreciendo la salvación a su pueblo. Por eso la fiesta tiene una dimensión profética, es memoria y anuncio del futuro a la vez.

III. SIGNIFICACIÓN CRISTIANA. Jesús observó sin duda las fiestas judías de su tiempo, aprovechándolas para ilustrar su mensaje y su misión, dándoles de este modo un significado nuevo. Es lo que ocurre durante los Tabernáculos (Jn. 7:37ss; 8:12; cf. Mt. 21:1-10) o la Dedicación (Jn. 10:22-38). La Pascua es el marco elegido deliberadamente por Jesús para instituir la nueva alianza en su sangre (Mt. 26:2.17ss, 28; Jn. 13:1; 19:36; 1 Cor. 5:7s). Siguiendo este ejemplo, el cristianismo apostólico consideró las fiestas y sábados de la antigua alianza como una sombra o tipo de lo porvenir, porque todo lo celebrado y significado en las festividades de Israel señala a Cristo, que es su realidad última (Col. 2:16-17). Es decir, el cristiano hace suyas las fiestas de Israel, y por extensión, las de la gentilidad, pero dotándolas de un nuevo contenido. Pascua, Primicias, Pentecostés, etc., ilustran los acontecimientos más significativos de la vida de Jesús el Mesías, y dan razón de por qué estos eventos forman parte importante de la redención divina del hombre. Por ello, la fiesta cristiana se configura como memoria de acontecimientos salvíficos, realizados por Dios en Cristo, que se compendian en el misterio de Pascua, es decir, la muerte y resurrección del Señor; estos eventos se celebran comunitariamente en la pascua semanal que es el domingo. Se trata de una pascua nueva y definitiva realizada por Jesús, que nos da acceso al verdadero santuario (Heb. 10:19). El domingo es para el cristiano la fiesta por antonomasia.

Pentecostés evocaba la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles. Ambas fiestas son de origen apostólico y durante algún tiempo fueron las únicas celebradas por los cristianos. La tercera que se añadió fue la > Epifanía o manifestación del Señor a los gentiles, que se celebró en primer lugar en las iglesias orientales. El calendario festivo cristiano evolucionó lentamente y siguió el principio ya marcado de apropiarse de los elementos legítimos del esfuerzo religioso y de las diversas formas cúlticas del pasado, purificándolos y dándoles un significado salvífico en relación con el misterio fundamental de Cristo, en quien Dios desea recapitular todas las cosas (cf. Ef. 1:9-10; Col. 1:20). CALENDARIO, DOMINGO, EPIFANÍA, PASCUA, PENTECOSTÉS.

BIBLIOGRAFÍA: Harvey Cox, *Las fiestas de los locos* (Taurus, Madrid 1972); Otto Eckart y Tim Schramm, *Fiesta y gozo* (Sígueme 1983); S. Maggiani, “Fiesta/fiestas”, en *NDL*, 854-882; Luis Maldonado, *Religiosidad popular* (Cristiandad 1975); Juan Mateos, *Cristianos en fiesta* (Cristiandad 1972); R. Mayer, “Fiesta”, en *DTNT* II, 187-193; Jürgen Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego* (Sígueme 1972); A. Pacios López, “Fiestas”, en *GER* 10, 94-95; D. Sesboüé y M.-F. Lacan, “Fiestas”, en *VTB*, 340-342; M. Sodi, “Celebración”, en *NDL*, 333-353.

A. ROPERO

FIESTAS JUDÍAS

1. Fiestas de Israel.
2. Fiestas principales.
2. Decadencia de las fiestas en el AT.

I. FIESTAS DE ISRAEL. La manifestación de alegría era lo principal en toda fiesta israelita (Os. 2:13). Lo mismo que en otros pueblos, también en Israel estaba dispuesto el calendario festivo en conformidad con las estaciones del año, pues la fecha concreta y exacta se fijaba independientemente de la idea de recordar determinados acontecimientos históricos memorables. Por eso las tres fiestas principales de la Ley se relacionaban primitivamente con la recolección. En su devenir histórico, perdieron totalmente su significado original, de manera que la fiesta de los Ázimos se convirtió, de ser una festividad de la siega, en una celebración que recordaba la preservación de los primogénitos y la liberación de Egipto. Y en relación con la fiesta de los Tabernáculos, a su carácter de fiesta de otoño se sobrepuso el recuerdo de la milagrosa peregrinación de los israelitas por el desierto.

Únicamente la fiesta de las Semanas o de Pentecostés conservó su primitiva relación con la cosecha, cuando se comenzó a celebrar a los 50 días de la Pascua.

II. FIESTAS PRINCIPALES. Podemos distribuir en dos grupos las fiestas del AT:

Uno de tipo familiar, como la circuncisión; la fiesta de introducción en la vida religiosa del niño, cuando este lee por primera vez un trozo de la Ley, lo que los judíos actuales llaman *bar mitzvah*, ר ַ מִצְוָה; matrimonio; funerales. Otro, de carácter nacional. Las más antiguas de estas últimas son tres:

1. Fiesta de los Ázimos (*Jag Hammatstsah*, חַג הַ ַ ָ ה, Ex. 12:15-20; Lv. 23:4, 6-14), celebrada entre el 15-21 de Nisán, festival de primavera que marca el comienzo de la cosecha. Incluía la fiesta de las Primicias (*Yom Habbikkurim*, יוֹם הַ ִ רִים, Lv. 23:7-14), celebrada el 16 de Nisán. La fiesta de Pascua (Lv. 23:5), celebrada el 14 de Aviv (también conocido como Nisán), quedó finalmente ligada a la de los Ázimos.

2. Fiesta de las Semanas (llamada en la actualidad *Shavuoth*, ָ ב ע ת, cfr. Lv. 23:9-22 y Dt. 16:9-12), celebrada el 6 de Siván, marca la conclusión de la anterior, 50 días después, de donde procede el nombre «Pentecostés», del gr. *pentékonta*, πεντ�κοντα, cincuenta. Fiesta de agricultores sedentarios, posterior a la instalación del pueblo de Israel en Palestina. Se inauguraba presentando ante Dios las primicias de la cebada y terminaba con el final de la recolección del trigo y la presentación oficial de sus primicias en el Templo.

3. Fiesta de los Tabernáculos (*Sukkoth*, סֻ ת, Lv. 23:33-44; Neh. 8; Zac. 14:16-19), celebrada el 15-21 de Tisri, en el mes séptimo, con ocasión de la cosecha de otoño, cuando se recuerda la marcha por el desierto, construyendo para unos días unas cabañas en el campo. Es precedida por un período de 10 días de purificación comunal. Entre las posteriores se encuentran el 4. Día de la Expiación (*Yom Kippur*, יוֹם ִ ר, Lv. 16:1-34; 23:26-32), celebrado el 10 de Tisri, también en el mes séptimo, ya en el otoño, con ritos de penitencia y ofrenda de sacrificios.

5. Fiesta de la Trompetas (*Rosh Hashshanah*, רֹאשׁ הַ ָ נָה, Neh. 8:2, 9-12) o Nuevo Año Judío, celebrada el 1 de Tisri, mes séptimo.

6. Fiesta de la Dedicación (*Janukkah*, חֲנֻ ָ ה), celebrada el 25 de Quisleu, diciembre, instituida por Judas Macabeo cuando el Templo volvió a ser dedicado después de haber sido profanado por Antíoco IV Epífanes, en el año 165 a.C. (1 Mac. 4:36-59; 2 Mac. 10:1-8; cf. Jn. 10:22). Duraba ocho días.

7. Fiesta de las Suertes (*Purim*, רִים), celebrada el 14-15 de Adar, febrero-marzo. Conmemora la historia de Ester, cuando los judíos fueron librados del exterminio que había tramado Amán contra ellos (Est. 9:21, 26).

Forma capítulo aparte el > Sábado, que es una verdadera institución judía.

Todas ellas tienen carácter de conmemoraciones, o de asambleas de la congregación, para celebrar los hechos portentosos del Señor, y en consecuencia dispensaciones especiales en la historia de su pueblo, y reciben el nombre de «fiestas solemnes» (Nm. 29:39; 1 Cro. 23:31; 2 Cro. 31:3; Neh. 10:33). Se llaman también «santas convocaciones», por cuanto el pueblo se reunía para ofrecer las distintas ofrendas prescritas, y tener así memoria de su asociación con el Dios viviente, a quien debían todas sus bendiciones. Para asegurar que esto se hacía al menos tres veces al año, existía la obligación de que todos los varones capaces comparecieran ante el Señor tres veces anualmente, y que no debían ir de vacío. Estas ocasiones eran la fiesta de los Ázimos (que indudablemente incluía la Pascua); la de las Semanas o de la siega; y la de los Tabernáculos o de la cosecha (Ex. 23:14-17;

Dt. 15:16). La violación de las fiestas es castigada por Yahvé (Nm. 15:32-35), el cual, además, considera que los sacrificios son expresión del culto interior y no mero aparato externo (Is. 1:13; Os. 3:13).

II. DECADENCIA DE LAS FIESTAS DEL AT. Las fiestas del AT, surgidas de la celebración de la vida misma, no tardaron mucho en ritualizarse y en dejar de ser recuerdos de los momentos más destacados de la cultura nómada o agrícola, o de la Historia de la Salvación. Fiestas nacidas de la cultura ambiental, devinieron festividades israelitas, adquirieron una pátina histórica, pero al mismo tiempo se ritualizaron hasta el extremo de no ser ya celebraciones de la vida, sino celebraciones de sí mismas, separadas y desconectadas de aquello que las originó. La corriente profética se enfrenta curiosamente con las fiestas y ritos de Israel porque se habían apartado de su origen vital y habían creado en el seno de la comunidad la dicotomía vida-culto.

La protesta de los profetas va en una doble línea: Por una parte, los ritos no llevan al encuentro con Yahvé, sino que representan en gran medida una adoración idolátrica de la naturaleza y su fertilidad. En esto la actitud de Oseas ante la celebración cultual es tajante. El segundo capítulo de su libro es un buen ejemplo de ello. «Los israelitas querían venerar simultáneamente al Señor que los guiaba en la historia y a los baales que los alimentaban con el ciclo de las estaciones. Como el Señor es celoso y no admite dioses rivales, venerar otros dioses es hacerle traición. Él ha querido encargarse también de la fecundidad de hombres y campos (Dt. 28:4); si los israelitas buscan esas bendiciones cortejando a otras divinidades, el Señor los hará fracasar para que aprendan o recuerden quién los controla y otorga, y así se conviertan al amor exclusivo de su Señor».

Por otra, los ritos se convierten en celebración de sí mismos. A este respecto, el profeta Amós tiene párrafos impresionantes: «Detesto y rehúso vuestras fiestas, no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas. Retirad de mi presencia el barullo de los cantos, no quiero oír la música de la cítara; que fluya como agua el derecho y la justicia como arroyo perenne» (Am. 5:21-24). Con bastante claridad, comenta L. A. Schökel, plantean estos versículos los grandes problemas del AT: la relación y tensión entre el culto y la justicia social. El israelita inventa el culto primero para honrar al Señor, cosa válida; después lo practica para asegurarse el favor de Dios, para aplacar su ira sin tener que cambiar su conducta, y esto es ya farsa, execración, intento de soborno. La injusticia vicia el culto. En resumen, el rito ya no es celebración de la vida, sino que viene a confirmar su violación constante.

Finalmente, falta sobre todo a las fiestas, como dice E. Zenger, «esa fuerza social constructiva que deberían tener en cuanto fiestas de Yahvé y en cuanto ritos hechos por seres humanos que, mediante ellos, habrían de configurar la historia de su vida colectiva como convivencia de personas liberadas y con iguales derechos. La actitud de la crítica profética del rito no va dirigida contra los ritos en sí, sino que pretende hacer patente que Israel se halla de hecho en una disposición indigna del rito y propiamente incapaz para él, en tanto no se haga realidad como principio básico de la convivencia el orden salvífico y jurídico de Yahvé. En este sentido, la crítica cultual de los profetas es al mismo tiempo crítica social y crítica de la fe: el rito solo agrada a Yahvé cuando promueve la convivencia humana. Y al revés, un rito que desarrolle y libere la vida humana ha de abrir, al mismo tiempo, esa vida a la experiencia de que la vida humana es un regalo de Yahvé y debe aceptarse responsablemente como tal». Lo que los profetas contestan, por tanto, no es el culto o la celebración, sino una celebración aislada de la vida; condenan fundamentalmente la dicotomía culto-vida.

En el NT se abre un capítulo radicalmente nuevo. Jesús acaba con el culto, convirtiendo la vida del hombre en culto a Dios. La vida es la verdadera celebración y el único rito agradable a Dios es la ofrenda de la vida por amor. Jesús sustituye el Templo, el cordero, los sacerdotes, la alianza, y se hace él mismo todo aquello. La liturgia será el amor hasta dar la vida; el cordero, su misma persona; el templo, él y la comunidad cristiana; él será también el Sumo Sacerdote de la nueva y definitiva alianza de Dios con su pueblo.

En un nuevo ciclo los cristianos se reunirán para celebrar la vida de Jesús y la propia en la celebración eucarística, verdadera celebración festiva y comunitaria del hecho salvador v liberador de la muerte y resurrección de Jesús en la comunidad, el éxodo definitivo, la verdadera Pascua del Cordero inmolado. Véase DEDICACIÓN, Fiesta de la, EXPIACIÓN, LUCES, PASCUA, PENTECOSTÉS, PRIMICIAS, SEMANAS, TABERNÁCULOS.

BIBLIOGRAFÍA: B.A. Garzón, "Fiestas judías", en *GER* 10, 95-99; F. Moshe, *La esencia de Israel*, vol. I. Rosh, Hashana, Yom Kipur, Sucot (DDB 1990); vol. II. Pesaj, Shavot (DDB 1990); R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 610-648 (Herder 1964); E. Zenger, "Rito y crítica al rito en el AT", pp. 196-209, en *Concilium* 132, 1978.

J. PELÁEZ

FIGELO

Gr. 5436 *Phýgellos*, Φύγελλος = «fugitivo». Cristano de Asia, prob. de Éfeso, que abandonó a San Pablo durante el encarcelamiento del apóstol en Roma: «Ya sabes que se apartaron de mí todos los de Asia, entre ellos Figelo y Hermógenes» (2 Tim. 1:15). No se sabe si este abandono del apóstol fue acompañado también del repudio de la fe o apostasía. Lo cierto es que no fue una negligencia pasajera, sino que debió fallarle en algún momento crítico para hacer esa referencia tan personal y tan dolida.

FIGURA

Heb. 5566 *sémel*, סֶמֶל, denota «parecido, semejanza»: No «os corrompáis y os hagáis imágenes, o semejanza de cualquier figura» (Dt. 4:16); 4734 *miqláath*, מִקְלַעַת = «escultura»: «Esculpió todas las paredes de la casa alrededor de diversas figuras» (1 R. 6:29); en sentido metafórico, 8388 *taar*, תאר, raíz prim. «delinear»: «El carpintero tiende la regla, señala aquella con almagre, la labra con los cepillos, le da figura con el compás» (Is. 44:13); gr. 5179 *typos*, τύπος = «cuño, modelo», representación de divinidades: «Figuras que os hicisteis para adorarlas» (Hch. 7:43).

Además de este uso, el apóstol San Pablo utiliza el término *typos* para aplicarlo a Adán como «tipo» de Cristo: «figura del que había de venir» (Ro. 5:14). La carta a los Hebreos usa un término sinónimo, 499 *antítypos*, ἀντίτυπος: «No entró Cristo en el santuario hecho de mano, figura del verdadero» (Heb. 9:24; 1 P. 3:21); y un tercer vocablo traducido como «figura» es 5262 *hypódeigma*, ὑπόδειγμα, de *hypó*, ὑπό, «bajo» y *deíknymi*, δείκνυμι, «mostrar», que denota prop. lo que se muestra por debajo o en privado. Indica un signo sugerente de cualquier cosa, la delineación o representación de algo: «Ellos [los sacerdotes del AT] sirven a lo que es figura y sombra de las cosas celestiales» (Heb. 8:5); «era necesario purificar las figuras de las cosas celestiales con estos ritos; pero las mismas cosas celestiales, con sacrificios mejores que estos. Porque Cristo no entró en un lugar santísimo hecho de manos, figura del verdadero, sino en el cielo mismo» (Heb. 9:23, 24; cf. 1 P. 3:21).

El término *parabolé*, παραβολή, de *pará*, παρά, «al lado», y *ballo*, βάλλω, «arrojar», denota la

intención de comparar o asemejar, y es traducido por «figura» en Hb. 9:9; 11:19, en el primer caso, en el mismo sentido de *typos*, τ□πος o *antítypos*, □ντ□τυπος, referido a las ofrendas y sacrificios del AT, «figura para el tiempo presente». En el segundo, en modo adverbial: «hablando figuradamente», referido a Isaac como figura de la resurrección. Véase ALEGORÍA, PARÁBOLA, TIPO.

BIBLIOGRAFÍA: P. Grelot, “Figura”, en *VTB*, 342-347.

A. ROPERO

FILACTERIA

Del gr. del NT 5440 *phylakterion*, φυλακτ□ριον, primariamente «puesto avanzado», o «fortificación» (gr. *phýlax*, φ□λαξ, «guarda»), y luego cualquier tipo de salvaguardia o «medio de protección»; vino a usarse de manera especial para significar un «amuleto». Corresponde al heb. 2903 *totépheth*, ט טֶפֶת, de una raíz inusitada, que sign. «rodear» (*toph*, טוף; algunos postulan una raíz que significa “dejar caer”, *nataph*, נטף), de donde se derivaría el significado de «frontal», e incluso «memorial»; la Sept. traduce en los tres casos que aparece este término (Ex. 13:16; Dt. 6:8; 11:18), *asáleuton pro ophthalmôn su*, □σ□λευτον πρ□ □φθαλμ□ν σου, una señal fija entre tus ojos; otro tanto hacen Símaco y Teodoción. El nombre de «caja de oración», *tephilín*, פִּלִין ְ, es una paráfrasis aramea y siríaca de *totephoth*, ט טֹפ ת, y debe su origen al hecho de que las filacterias se llevaban durante los momentos de oración, de ahí que el plural *tephilín*, פִּלִין ְ tenga la terminación masculina, distinta de la femenina *tephiloth*, פִּל ת ְ, que significa «oraciones», tal como el plural masculino *tehilim*, הִלִים ְ, quiere decir «salmos».

Interpretando literalmente los citados textos de Ex. 13:9, 16; Dt. 6:8; 11:18, los judíos escriben en tiras de pergamino algunos preceptos de la Ley, las guardan en cajitas cuadradas hechas de piel (*Jerusalem Megillah*, 4, 9), y las atan, bien sobre la frente o sobre el brazo izquierdo a la altura del corazón, para recordar a su portador el deber de guardar los mandamientos de Dios con la cabeza y el corazón. Se suponía que tenía poder como amuleto contra males y demonios. Los fariseos ensanchaban sus filacterias para hacer patente su superior empeño en ser fieles a la Ley de Dios (cf. Mt. 23:5). Así pues, Jesús criticó esta práctica, que además de su evidente empleo ostentoso, disimulaba una creencia mágica.

Las filacterias aparecen en la época intertestamentaria, cuando el pueblo judío necesitaba una buena dosis de defensa frente a las ideologías sincretistas de aquel período. En la época tardía llegaron a convertirse en una especie de amuletos contra toda clase de amenazas, lo que justifica el reproche de Cristo.

La caja (*battim*, ים ָ ַ) de la filacteria prendida en el brazo izquierdo no lleva inscripción externa, sino solo un pequeño espacio donde se depositan las tiras de pergamino, con varias secciones escritas de la Ley. La caja de la filacteria destinada a la frente (*tephilah shel rosh*, פִּלָּה ֶ ל רֹא ְ) tiene una inscripción externa y cuatro pequeños departamentos para otros tantos pergaminos. Las filacterias, como los *mezuzoth*, מְז ז ת, los rollos para los dinteles de las puertas, tienen que estar escritas en caracteres hebreos, aunque la Ley puede escribirse en griego (Mishná, *Megillah*, 1, 8). Cada judío, a partir de los trece años de edad, es considerado miembro de la congregación (en hebreo moderno *bar mitzvah*, ר מִצְוָה ַ), y obligado a llevar filacterias durante el tiempo de la oración vespertina, todos los días excepto el Sábado y los días de fiesta, que son en sí mismos un signo, *oth*, א ת, una «señal», «recuerdo», o «memorial», que no requiere otros.

En ningún lugar se prescribe el tamaño de la cajas que contienen los pergaminos, lo que llevó a los fariseos a aumentarlo para hacerlas bien visibles a cierta distancia, indicando con ello que estaban orando o en santa meditación, atisbo de una actitud hipócrita y ostentosa criticada por Jesús (cf. Mt. 23:5).

Es una costumbre religiosa universal llevar marcas o inscripciones de pertenencia a la divinidad a la que uno se consagra. Así, el sumo sacerdote, especialmente consagrado al servicio de Yahvé, tenía que hacer de oro puro una lámina en forma de flor, y grabar en ella con grabadura de sello: «Consagrado a Yahvé» (Ex. 28:36). Del mismo modo, el profeta Ezequiel consuela a los fieles de Yahvé con la promesa de recibir su especial marca o señal: «Le dijo Yahvé: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon una marca en la frente de los hombres que suspiran y gimen a causa de todas las abominaciones que se hacen en medio de ella» (Ez. 9:4, 6). También se dice que en el futuro de Israel «estará grabado sobre las campanillas de los caballos: Consagrado a Yahvé» (Zac. 14:20). Es natural, pues, que la Ley de Moisés, al prohibir cualquier forma de tatuaje (Lv. 19:28), propiciara en su lugar, como señal de servicio y consagración a Dios, la inscripción de textos que declararan esa realidad. Véase AMULETO, FRONTALES, MITRA.

FILADELFIA

Gr. 5359 *Philadélpheia*, Φιλαδέλφεια = «amor fraternal». Nombre de dos ciudades de la antigüedad.

1. Ciudad de Lidia, en Asia Menor, fundada por Átalo II Filadelfo, rey de Pérgamo (159-138 a.C.), de quien recibió su nombre, edificada a los pies de un contrafuerte del monte Tmolo, junto al riachuelo Kogamos, afluente del Hermos, a unos 45 km. al sudeste de > Sardes en línea recta. Era la segunda ciudad en importancia de Lidia (Ptolomeo, 5, 2; Plinio, *Hist. Nat*. 5, 30), y debido a su buena situación geográfica, paso obligado de las rutas de Esmirna y Pérgamo. El terreno era propicio para el cultivo del viñedo, fuente principal de su economía. Sus monedas tienen la inscripción de la cabeza de Baco o de una bacante femenina. Estrabón comparaba la tierra de Filadelfia a la de Catana en Sicilia. En el año 17 a.C. fue destruida por un terremoto desolador —al que era proclive la región—, pero fue pronto reconstruida gracias a Tiberio. En señal de agradecimiento, la ciudad cambió su nombre de Filadelfia por el de Neocesarea, aunque como en tantas otras ocasiones, el cambio oficial del nombre no perduró. El nombre actual de Filadelfia es Ala-Sheher.

La población original parece haber sido macedonia, cuyo carácter nacional se mantuvo durante años. Contaba con una sinagoga de judíos helenizantes, foco del que probl. surgiría el gérmen de la congregación cristiana de la ciudad. Antíoco el Grande introdujo en Frigia 2000 familias judías procedentes de Babilonia y Mesopotamia, con el propósito de contrarrestar el temperamento sedicioso de los frigios, por lo que les concedió tierras y provisiones, y los exoneró del pago de tributos (Josefo, *Ant*. 12, 3, 4).

De los orígenes del cristianismo en esta ciudad nada se sabe, aunque puede suponerse fundadamente que debió de nacer de la predicación de San Pablo en Efeso. La carta que se le dirige contiene solamente elogios, frente a las reprensiones enviadas a las otras iglesias (Ap. 1:11; 3:7-13). A juzgar por el texto de Juan, los cristianos eran pocos y de baja condición social, objeto de oposición y persecuciones. Es alababa por su fidelidad y firmeza en la fe. El Señor conoce las obras de la Iglesia de Filadelfia, y ha puesto ante ella “una puerta abierta”, que nadie puede cerrar (Ap. 3:8). La *puerta abierta* para San Pablo significaba las posibilidades que se abrían al esfuerzo

misionero del apóstol y de sus colaboradores; aquí se trata de las facilidades que se le han presentado a Filadelfia para el apostolado y el testimonio cristiano a través de toda la Frigia. A pesar de ser una ciudad pequeña y contar con escasos medios, Cristo le garantizó el éxito de sus esfuerzos. Jesucristo se presenta como el Verdadero, que “tiene la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre” (v.7), metáfora bíblica y rabínica que significa los plenos poderes que Jesucristo tiene en la nueva ciudad de David, en la Jerusalén celeste, es decir, en la Iglesia. La imagen y las expresiones aquí empleadas están tomadas de Is. 22:21, donde el profeta presenta a Eliaquín recibiendo en sus manos el poder y sobre sus espaldas la llave del palacio real.

La iglesia es exhortada a guardar los bienes que posee, es decir, a perseverar en la conducta hasta ahora observada, a fin de no perder la corona que tiene merecida (v. 11). Esta será su victoria y su gloria. Cada iglesia ha de aferrarse tenazmente a la doctrina recibida de los apóstoles, así nadie les arrebatará su herencia espiritual. El premio prometido al vencedor de la prueba es hacerlo “columna en el templo de Dios” (v. 1), imagen que simboliza el puesto honorífico que tendrá el vencedor en la iglesia, y al mismo tiempo significa su estabilidad. En otras epístolas también emplea la imagen de los cristianos, que son edificados para formar el templo de Dios. La promesa de estabilidad era muy oportuna para la iglesia de Filadelfia, cuya ciudad fue destruida por un terremoto en el año 17 d.C. El cristiano que permanezca fiel hasta el fin se convertirá en una columna firme e inconmovible en el templo celeste, sobre la que se “escribirá el nombre de Dios y el de la nueva Jerusalén y el nombre nuevo” de Cristo. La acción de escribir estos nombres sobre el fiel vencedor significa que éste pertenece a Dios y a Jesucristo y que es ciudadano de la Jerusalén celeste. Véase APOCALIPSIS, COLUMNA.

2. En la antigüedad otra ciudad llevaba oficialmente este mismo nombre, Rabá de Amón, ciudad principal de los amonitas, la actual Ammán, capital de Jordania. Durante el período helenístico recibió el nombre de Filadelfia en honor de Ptolomeo Filadelfo (285-147 a.C.), y era una de las ciudades de la > Decápolis. Véase RABÁ.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Abingdon Press 1957); D. Godoy Fernández, “Apocalipsis 2 y 3 – Comunidades proféticas, de resistencia y mártires”, en *RIBLA* 59 (2008:1), 79-89; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (Eerdmans 2001); A.S. Macnair, To *the Churches with Love. Biblical Studies ofthe Seven Churches* (Filadelfia 1960); H. Martin, *The Seven Letters, Christ’s Message to His Church* (Londres 1956); J.A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Baker 1956).

J. M. DÍAZ YANES

FILEMÓN

Gr. 5371 *Philemon*, Φιλήμων = «amigable, afectuoso». Cristiano rico oriundo de Colosas, o al menos, residente allí, a quien San Pablo envía un breve escrito, pidiéndole que acoja bien a su propio esclavo fugitivo, Onésimo, al cual el Apóstol había convertido y bautizado en Roma.

San Pablo califica a Filemón de «colaborador [*synergós*, συνεργός] nuestro» (Flm. 1), y habla de su amor para con los santos (v. 5), que tenían en su casa el centro de reunión (v. 2). No se conocen las circunstancias en las que el Apóstol conoció a Filemón; se apunta a dos posibilidades: tal vez cuando atravesaba la región de Frigia en su segundo viaje misionero (Hch. 16:6), Filemón escuchó el mensaje evangélico y se unió a los cristianos; o quizá Pablo nunca visitó la ciudad en persona y Filemón se convirtió durante la larga estancia del Apóstol en Éfeso, particularmente fructífera en términos misioneros: «Todos los que habitaban en Asia, tanto judíos como griegos, oyeron la palabra del Señor» (Hch. 19:10). Al ser Frigia una provincia vecina, bien pudo Filemón acudir a Éfeso

desde Colosas por motivos comerciales o de otra naturaleza. El Apóstol expresa su confianza en la bondad y obediencia de Filemón, «sabiendo que harás aún más de lo que digo» (*hyper ha lego poieseis*, ὑπὲρ ὃ λέγω ποιήσεις, Fil. 21).

FILEMÓN, Epístola a

Breve carta dirigida por Pablo y Timoteo a Filemón para que acoja de nuevo a su esclavo fugitivo Onésimo, «no ya como esclavo, sino como algo más, como un hermano muy querido» (v. 16). Pertenece al grupo de las «cartas de la cautividad» (Flp., Col., Ef., Flm.)

1. Autor.
2. Contenido y finalidad de la carta.
3. Lugar y fecha de composición.

I. AUTOR. Solo muy pocos estudiosos han negado que esta carta sea de San Pablo, basados principalmente en la estrecha relación que existe entre ella y Colosenses, que tiene un contenido y un vocabulario diferentes del resto de las cartas paulinas. Desde los primeros tiempos la carta a Filemón fue admitida en la Iglesia y atribuida al Apóstol, como consta por el Fragmento de Muratori y las versiones más antiguas: siríaca, latina y copta; Orígenes la cita como paulina, y Eusebio la sitúa en el grupo de escritos nunca puestos en tela de juicio.

Onésimo había huido, llevándose consigo posiblemente algo de dinero robado (Flm. 18, 19). Llegado a Roma, se convirtió por la predicación de San Pablo (Flm. 10). El Apóstol hubiera querido retenerlo para el servicio en la obra, pero no se sentía libre de hacerlo sin el consentimiento de Filemón (Flm. 13, 14). Además, es indudable que San Pablo consideraba que Onésimo, convertido a Cristo, tenía que pedir el perdón de su amo. El Apóstol deseaba vivamente que Filemón se reconciliara con Onésimo. Así, devuelve el esclavo a su dueño, a quien le recomienda que lo reciba como a un hermano bien amado (Flm. 16). Hablando de su afecto hacia el joven converso (Flm. 10, 12), ofrece el reembolso a Filemón de lo que el esclavo le debe (Flm. 18, 19). Esta carta muestra cómo el Apóstol usaba el tacto y la cortesía con sus hermanos en la fe; revela también la influencia del naciente cristianismo en las relaciones entre las personas de diferentes clases sociales.

La epístola a Filemón está saturada del espíritu de amor y de justicia que, gracias al Evangelio, se infiltraría en la sociedad. Provisto de esta epístola, Onésimo acompañó a Tíquico, portador de la destinada a la iglesia de Colosas (Col. 4:7-9) y de la dirigida a la iglesia en Éfeso (Ef. 6:21, 22); fueron tres cartas redactadas en Roma en la misma época (probablemente el año 60 o 61). Véase ESCLAVITUD, ONÉSIMO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *1 y 2 Timoteo. Tito. Filemón* (CLIE 1995); M. Barth y H. Blanke, *The Letter to Philemon* (Eerdmans 2000); A.D. Callahan, *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon* (Trinity, Harrisburg 1997); James D.G. Dunn, *Colossians and Philemon*. NIGTC (Eerdmans 1996); J.A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon* (Doubleday, 2000); D.E. Hiebert, *Tito y Filemón* (Portavoz 1998); S. Legasse, *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón* (EVD 1994); E. Lohse, *A Commentary on the Letters to the Colossians and to Philemon* (Fortress, 1971); Margaret Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians* (Liturgical Press, 2000); F. Mussner y A. Stoeger, *Carta a los colosenses. Carta a Filemón* (Herder 1970); P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (Word 1982); S. Pérez Millos, *Filemón* (CLIE); N.R. Peterson, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Fortress 1985); M. Meye Thompson, *A Commentary on Colossians and Philemons* (THNTC Eerdmans 2005); N.T. Wright, *Colossians and Philemon*. TNTC (IVP 2007).

FILETO

Gr. 5372 *Phíletos*, Φίλητος, *Philetós*, Φιλητός = «digno de ser amado». Falso maestro cristiano

asociado con Himeneo que difundía la enseñanza de que la resurrección ya se había efectuado y, por tanto, negaba la verdadera resurrección corporal, no solo física, que se ha de dar en el futuro y de la que la resurrección de Cristo es garantía. Por medio de la negación de la resurrección corporal se había trastornado la fe de algunos. Se dice que su doctrina «carcomerá como la gangrena» (2 Ti. 2:17-18). Aparte de este texto no sabemos nada más de él. Se lo ha parangonado con Himeneo, a quien se considera más importante, ya que se cita en otro lugar en compañía de Alejandro (1 Ti 1:20) como si ejerciera una función directiva. Al parecer, se trataba de movimientos de origen judío influidos por las ideas gnósticas. Véase HIMENEO.

FILIACIÓN

Concepto fundamental de la teología cristiana por el que se designa la relación que existe entre el Hijo y el Padre en el seno de la Trinidad; y por extensión, la relación de los creyentes con Dios, en cuanto hijos adoptivos en el Hijo. Dios es Padre y en su condición de tal engendra un Hijo en quien se da una plena y propia filiación natural, mientras que los creyentes son hijos de Dios no por naturaleza, sino por adopción. Véase ADOPCIÓN.

FILIPENSES, Carta a los

Epístola paulina del grupo de las «cartas de la cautividad» (Filipenses, Efesios, Colosenses y Filemón).

1. Autor, lugar y fecha.
2. La comunidad cristiana filipense.
3. Bosquejo esquemático.
4. Estructura y contenido.

I. AUTOR, LUGAR Y FECHA. Si bien otras «cartas desde la prisión» (Efesios y Colosenses), son difíciles de adjudicar a la pluma de Pablo, no es así en el caso de esta epístola a los Filipenses. Se discute, no obstante, si este escrito, tal y como hoy se lee, es una refundición de diversas cartas previas. Así lo indican varios especialistas, pero no hay consenso entre ellos.

Pablo escribe esta carta desde la prisión, aunque no se pueda especificar fácilmente dónde se hallaba. Son tres las ciudades propuestas: Cesarea, Éfeso y Roma. Pero, debido a que Pablo consideraba posible su liberación (Flp. 1:19) y un posible viaje a Filipos (Flp. 1:25-26), así como la mención al «pretorio» y a «los de la casa de César» (Flp. 1:13; 4, 22), se nos permite pensar que el lugar de su cautiverio fue Roma, sin eliminar del todo las otras dos posibilidades. La fecha de su redacción se fijará dependiendo del lugar donde Pablo se encontrase, pero probablemente fue entre los años 53-57 d.C.

II. LA COMUNIDAD CRISTIANA FILIPENSE. En respuesta a una visión (Hch. 16:9), Pablo toma la decisión de viajar a Macedonia, emprendiendo así su segundo viaje misionero (Hch. 16:12ss), recalando en Filipos. Una vez allí, funda la primera comunidad cristiana de Europa. El núcleo inicial de la comunidad, probablemente, estuvo formado por mujeres, entre las que destacó > Lidia (16:13; 14-15), vendedora de púrpura, y de origen gentil. Es necesario notar en este punto que en aquella ciudad no existía una sinagoga (Hch. 16:13), lo que nos hace pensar que la comunidad fundada por Pablo era mayoritariamente de extracción no hebrea. Por ejemplo, tenemos el caso de la conversión del carcelero y su familia en respuesta a lo acontecido en la prisión en la que habían sido internados

Pablo y > Silas tras las acusaciones procedentes de los amos de una esclava con «espíritu de adivinación» que había sido liberada de sus cadenas (Hch. 16:16). Cuando Pablo y Silas prosiguen su viaje misionero, dejan ya establecida en Filipos una comunidad cristiana (Hch. 16:40).

III. BOSQUEJO ESQUEMÁTICO.

Saludos y acción de gracias (1:1-11)

- Saludos 1:1-2
- Acción de gracias y oración 1:3-11

La vida en servicio agónico y generoso a Cristo (1:12-30)

- Las dificultades experimentadas como cristianos se convierten en posibilidades de progreso 1:12-20
- La vida y la muerte iluminadas por Cristo 1:21-30

El sentir de Cristo, norma existencial para los cristianos (2:1-30)

- Humildad y opción preferencial por los otros 2:1-4
- El sentir de Cristo 2:5-11
- Obediencia, relaciones interpersonales y misión 2:12-18
- Entrega absoluta a favor de la construcción de comunidad 2:19-30

La confianza de los cristianos puesta en Cristo (3:1-21)

- La confianza de los cristianos no es en «la carne» 3:1-6
- La ganancia existencial de los cristianos 3:7-11
- La vida cristiana es un proceso sin final en esta vida 3:12-21

Diversas exhortaciones a luz del sentir de Cristo (4:1-20)

- A favor de la firmeza en Cristo 4:1
- A favor de la reconciliación en un mismo sentir 4:2
- A favor de la ayuda mutua 4:3
- A favor de la alegría 4:4-5
- A favor de la confianza plena en Dios 4:6-7
- A favor de una reflexión en positivo 4:8-9
- A favor de la generosidad 4:10-20

Saludos finales (4:21-23)

IV. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. La estructura de la carta gira en torno al himno cristólogico de origen prepaulino (Flp. 2:6-11). Según Eichholz (197), este cántico que Pablo cita debe ser considerado como el centro de la parénesis, y por ello fundamenta todas las exhortaciones que surgen en Filipenses.

El himno debe ser estudiado, no como una unidad independiente —aunque no carezca de interés dicha investigación—, sino en el contexto de la carta. Su interpretación se nos da en el mismo escrito. Pablo exhorta a los filipenses a sentir una misma cosa, a no hacer nada por vanagloria y a ser humildes en su relaciones intracomunitarias (Flp. 2:1-4). El Apóstol fundamenta su enseñanza en el ejemplo (sentir) de Jesús, el Cristo, quien existiendo «en forma de Dios», no se aferró a ello, sino que se despojó a sí mismo, tomando «forma de esclavo», y estando en esa condición mostró obediencia y servicio gratuito hasta la muerte (Flp. 2:5, 7, 8).

Según González-Ruiz (102-103), el proceso que se observa en el himno pasa por tres momentos:

1) La posesión previa de un plus: «Cristo estaba en condición de Dios»; 2) La encarnación sociológica: «se despoja voluntariamente» y toma la condición de esclavo; y 3) el desenlace feliz de la redención-salvación: Dios lo exalta y toda la humanidad lo reconoce como Señor.

Pablo apunta a una cristología de descenso/ascenso que modela la praxis, tanto de la existencia de los cristianos, como de la forma social que toman sus comunidades. Ello apunta a las enseñanzas de Jesús cuando afirma: *cualquiera que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido* (Lc. 14:11; 18:14). Dicho esto, se debe notar también el sustrato «universalista» del himno cristológico, pues el señorío del Jesús exaltado es reconocido por todo el orbe, *para gloria de Dios Padre* (Flp. 2:10, 11).

El «sentir de Jesús, el Cristo» queda patente en toda la carta paulina. Ante los que predican el evangelio por pretexto, Pablo se muestra humilde y se alegra en el hecho de esa predicación en sí, y no en las motivaciones que se esconden detrás (Flp. 1:18). Ante los padecimientos por causa de Cristo, los afirma como don que proviene del sentir de Cristo, quien fue «obediente hasta la muerte» (Flp. 1:29; 2:8). Ante la praxis cristiana, se debe mostrar una humildad que huye de la murmuración y la contienda, siempre productos de un situarse por encima del murmurado (Flp. 2:14). Ante «los que buscan lo suyo propio», se exhorta a través de la descripción del «sentir» de Epafrodito de buscar el bien de los demás a la manera del Cristo (Flp. 2:21, 25-30). Ante los que se glorían y confían en lo que son, Pablo expone que lo que él considera como ganancia lo estima como pérdida por amor e imitación del sentir de Cristo (Flp. 3:1ss). Ante la posible consideración de haber alcanzado la perfección, propone que la vida cristiana transcurre a través del proceso descenso/ascenso, y no ascenso/ascenso (¡perfección ya!), a la manera de Cristo (Flp. 3:11ss). Toda la carta rezuma la exhortación a tener un mismo sentir (sentir de Cristo), aplicado, por ejemplo, en el caso concreto de Evodia y Síntique (Flp. 4:2), y también alegría (no en vano se la ha denominado «la carta de la alegría»), una alegría que surge, no del sufrimiento como tal, sino de la comprensión, reiteramos, del sentir de Cristo explicitado en el himno cristólógico.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Filipenses, Colosenses* (CLIE 1990); J. Blight, *Carta a los Filipenses* (Paulinas 1970); M. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (Hendrickson 1998); F.F. Bruce, *Philippians* (Hendrickson 1989); J. Blight, *Carta a los Filipenses* (SP 1970); H. Conzelmann y G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad: Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón* (FAX, Madrid 1972); J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul* (Eerdmans 1998); G. Eichholz, *El Evangelio de Pablo* (Sígueme 1977); G.D. Fee, *Comentario a la carta a los Filipenses* (CLIE 2000); S.E. Fowl, *A Commentary on Philippians* (Eerdmans 2005); J. Gnilka, *Carta a los Filipenses. Comentario para la lectura espiritual* (Herder 1971); J.M. González-Ruiz, *El Evangelio de Pablo* (Marova 1977); G.F. Hawthorne, *Philippians* (Thomas Nelson 2004); S. Legasse, *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón* (EVD 1994); E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Cristiandad 1975); P. Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Cambridge University Press 2000); C. Osiek, *Philippians, Philemon* (Abingdon 2000); J. Reumann, *Philippians* (Doubleday 2007); M. Silva, *Philippians* (Baker 2005); B. Witherington, *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians* (Trinity 1994); René Zapata, *Filipenses. El gozo de vivir en Cristo* (ELA 1997).

I. SIMAL

FILIPO

Gr. *Phílippos*, Φίλιππος = «amante de los caballos». Nombre de varios personajes relacionados con la historia judía.

1. Filipo II, rey de Macedonia y padre de > Alejandro Magno (1 Mac. 1:1; 6:2). Después de varias vicisitudes aciagas, emprendió la conquista de Grecia. Hacia el 353 a.C. se apoderó de Tesalia y sucesivamente de Ferea y Pegasa, pero no pudo cruzar las Termópilas. En el 354 conquistó treinta y dos ciudades de Tracia. Poco después derrotó una coalición de estados griegos que había formado

Atenas. Respetó la constitución ateniense pero subyugó duramente a los tebanos. Murió asesinado por Pausanias. Alejandro le sucedió a la edad de veinte años.

2. Filipo V, rey de Macedonia, que gobernó desde el 220 a.C. hasta el 179 a.C. Se esforzó en extender las fronteras del dominio macedónico, lo que le ocasionó un conflicto con Roma, cuando esta se hallaba en plena guerra contra Cartago. Hacia el 215 a.C. se alió con los cartagineses; Aníbal esperaba su ayuda por mar, pero le entretuvieron hábilmente los etolios y cuando llegó era demasiado tarde, pues el ejército cartaginés ya había sido vencido. Debido a su carácter tiránico y cruel, el escritor hebreo celebró su muerte, junto a la de Perseo, como uno de los triunfos más nobles de Roma (1 Mac. 8:5).

3. Gobernador de Judea, nombrado por Antíoco IV Epífanes. Era frigio de nacimiento. Destaca por su crueldad (2 Mac. 5:22) al abrasar a los judíos fugitivos en sus cuevas (2 Mac. 6:11). Se empeñó en helenizar al pueblo judío y apartarle de su religión tradicional, siendo enfrentado por Judas Macabeo (2 Mac. 8:8). Según Plinio, tomó parte en la batalla de Magnesia al mando del cuerpo de un ejército formado por elefantes (*Hist. Nat.* 37, 41).

4. Hermano de leche (*sýntrophos*, σύντροφος, 2 Mac. 9:29) de Antíoco IV Epífanes, y uno de sus mejores amigos. A la muerte de Antíoco fue nombrado regente de Siria, encargado del heredero, Antíoco V, mientras alcanzaba la mayoría de edad (1 Mac. 6:14, 15, 55).

A. ROPERO

FILIPO EL TETRARCA

Gr. 5376 *Phílippos ho tetrarkhes*, Φίλιππος ὁ τετράρχης. Hijo de > Herodes el Grande y Cleopatra de Jerusalén. Al percibir la proximidad de la muerte, Herodes dividió su reino entre tres de sus hijos: Antipas, Arquelao y Filipo. El emperador romano > Augusto confirmó la última voluntad de Herodes. Arquelao recibió Judea, Samaria e Idumea. Antipas, Galilea y Perea. Filipo recibió los territorios del nordeste, o tetrarquía de Iturea y de Traconite (Lc. 3:1). Era la parte más pequeña del reino de Herodes, las zonas al norte y al este del mar de Galilea, donde los sirios y los griegos superaban a la población judía. Quizás por esta razón Filipo resultó ser un gobernante excepcionalmente bueno. Carecía de la ambición y crueldad de su padre. Fue un gran constructor, como su progenitor, y construyó una capital cerca de la fuente del Jordán, a la que llamó Cesarea de Filipo (Josefo, *Ant*. 17, 1, 3; 11, 4; 18, 4, 6; *Guerras*, 1, 28, 4; 2, 6, 3; Mt. 16:13; Mc. 8:27).

Se casó con su sobrina Salomé, hija de su hermano Filipo y Herodías. Tanto Filipo como Antipas reinaron con relativa paz, prosperidad y acierto durante más de un tercio de siglo. En el año 34 d.C. murió el tetrarca, después de 37 años de gobierno, sin dejar herederos varones, por lo que su reino se anexionó a la provincia de Siria, pero tres años más tarde Calígula se lo concedió a Herodes Agripa I.

BIBLIOGRAFÍA: Peter Connolly, *La vida en tiempos de Jesús de Nazareth* (Anaya, Madrid 1985); Joaquín González Echegaray, *Los Evangelios y la arqueología* (EVD 1992).

A. ROPERO

FILIPO HERODES

Gr. 5376 *Phílippos Herodes*, Φίλιππος Ἡρώδης. Hijo de Herodes el Grande y Mariamne II, hija del sumo sacerdote Simón. Hermanastro de > Antipas, se casó con su sobrina Herodías, hija de Aristóbulo y nieta, por tanto, de Herodes el Grande. Filipo vio cómo sus hermanastros Arquelao,

Herodes Antipas y el otro Filipo, el Tetrarca, heredaban el reino, mientras que él se quedaba al margen del gobierno, desheredado por su padre. Trasladado a Roma, al parece llevó una tranquila vida privada (cf. Josefo, *Ant*. 17, 1, 2; 4, 2; 18,5 .1; *Guerras*, 1, 28, 4; 30, 7), junto con su esposa Herodías, de quien tuvo una hija llamada > Salomé; hasta que en un viaje que Herodes Antipas hizo a Roma conoció a Herodías, su cuñada, de la que se enamoró apasionadamente y le propuso matrimonio; ella aceptó con la condición de que Antipas se divorciara de su esposa árabe, hija del rey nabateo. Esto explica que Mateo y Marcos (cf. Mt. 14:3; Mc. 6:17; Lc. 3:19) afirmen que Herodías era mujer de Filipo, mientras que Josefo dice que lo era de Herodes, debido a que dicho personaje era conocido por dos nombres: Filipo y Filipo Herodes.

A. ROPERO

FILIPOS

Gr. 5375 *Phílippoi*, Φίλιπποι, pl. de Filipo. Ciudad de Tracia, en la Macedonia oriental. Fue fundada en el siglo IV a.C. con el nombre de *Krénides*, Κρήνιδες = «fuentes», poco antes de que Filipo II de Macedonia la conquistase y fortificase para vigilar la región. Desde entonces se llamó Filipos (356 a.C.). Los romanos la convirtieron en una colonia militar con el nombre de *Colonia Augusta Victrix Philippensium*. En cuanto colonia, gr. *kolonía*, κολωνία (Hch. 16:12), sus habitantes gozaban del privilegio de la ciudadanía romana. Al frente de ella había dos generales, llamados *Duumviri* o *Pretores*, elegidos como los cónsules de Roma. La población se componía de veteranos romanos y de naturales del país, con una pequeña comunidad judía carente de sinagoga, por lo cual los judíos piadosos se reunían junto al río o junto a uno de los numerosos manantiales de las cercanías, fuera de las murallas.

Fue la primera ciudad de Europa visitada por Pablo (52 d.C.). Se dice que «el día sábado salimos fuera de la puerta de la ciudad, junto al río [*exélthomen exo tes pyles pará potamón*, ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν], donde pensábamos que habría un lugar de oración». Su predicación tuvo como resultado la conversión de Lidia y su familia. Al expulsar de una joven un espíritu de pitón se ocasionó un tumulto; Pablo y Silas fueron azotados y echados en la cárcel, lo que llevó a la conversión del carcelero (Hch. 16:12-40).

Pablo volvió a visitar esta ciudad poco después (Hch. 20:6).

Filipos se hallaba en el interior, a unos 16 Km. al noroeste de Neápolis. Una cadena de montes separaba ambas ciudades; para ir de una a otra se tenía que pasar por un puerto de montaña de 487 metros por encima del nivel del mar.

Al principio, Filipos ocupaba una pequeña colina en medio de la llanura. La ciudad se llama hoy Kavalla, y todo lo que queda de la colonia antigua es una gran cantidad de ruinas.

J. M. DÍAZ YANES

FILISTEA

Heb. 6429 *Pelésheth*, פְּלֶשֶׁת, de significado dudoso; Sept. *allóphyloi*, ἀλλόφυλοι = «tierra de los filisteos», como general. es llamada en el AT (Gn. 21:32, 33; Ex. 13:17; 1 Sam. 27:1, 7; 29:11; 1 R. 4:21; 2 R. 8:2, 3).

Pelésheth corresponde a nuestro término Palestina, que original. indicaba la región habitada por los filisteos, llamados «palestinos», *palaistinoi*, παλαιστῖνοι, por Josefo (*Ant*. 5, 1, 8). En el AT *Peléshet* se usa como sinónimo de la llanura costera de Canaán, tal como la nombrará después Filón:

he tote prosegoreúeto Khananaíon, ἣ τότε προσηγορεύετο Χαναναίων. El nombre «Filistea» denota, pues, el territorio de los filisteos, población no semítica, de quienes recibe su nombre, coincidente con el de la Tierra Prometida, que será la tierra de los judíos: «*Terra Judaea quae nunc appellatur Palaestina*» (Jerónimo). Filistea es prob. el país al que Heródoto se refiere vagamente como «Siria Palestina», *Syríe Palaistina*, Συρίη Παλαιστίνα, que él describe como región costera (*Hist*. 7, 89). Estrabón y Plinio también refieren este nombre al sur de Siria (*Hist. Nat.* 5, 12).

El significado del nombre ha dado lugar a varias conjeturas. Unos identifican a los filisteos con los pelasgos, *Pelasgoí*, Πελασγοί, habitantes prehelénicos de la cuenca del Egeo, y creen que el término deriva del sánscrito *valaksha*, que distingue a la raza blanca frente a los fenicios o razas morenas. Otros creen que «Filistea» es la trasposición del nombre de la Sefela, heb. *Shephelah*, פְּלָה = «tierra baja». Knobel, Gesenius, Movers y Roth lo toman de la raíz *palash*, פל = «emigrar», de la que se supone que *allóphyloi*, ἀλλόφυλοι, es la traducción, pues en griego era el término utilizado para referirse a la raza extranjera que vive entre los nativos de un país concreto, y así lo tradujo la LXX. El profesor Anton Jirku cree que no sería nada fantástico suponer que los filisteos fueran las últimas ramificaciones de una emigración de los ilíricos, pues una característica de los nombres de lugar ilirios es su terminación *st*. El nombre egipcio *palastu* y el hebreo *Peléshet* recuerdan el topónimo *Palaiste*, ubicado en Iliria. La raíz de este nombre, *pal*, se encuentra asimismo con frecuencia en ilirio. Los cinco o seis nombres propios de filisteos conservados en el AT se pueden comparar con nombres propios ilíricos. Además existen muchos documentos que presentan a los ilirios como portadores de una cultura de hierro. Lo cierto es que, aunque los filisteos desaparecieron pronto como pueblo, dieron su nombre al país de Canaán, es decir, Palestina.

Filistea es propiamente hablando la tierra costera de Palestina, entre Jope y el riachuelo de Gase, a unos 10 Kilometros al sur de Gaza. Esta llanura litoral se conoce también con el nombre de la Sefela, región de terreno muy fértil. En época de Josué, el territorio de Filistea estaba dividido en cinco ciudades-estado con su *Hinterland* correspondiente, y un monarca o señor en cada una: > Gaza, > Asdod, > Ascalón, > Gat, > Ecrón (Jos. 13:2, 3). Véase FILISTEOS.

FILISTEOS

Heb. 6430 *pelishtí*, י . : ל :, gentilicio de *Pelésheth*, ת .. ל :; Sept. *allóphylos*, ἀλλόφυλος, y también la forma plural *phylistieím*, φυλιστιείμ, la más habitual; en Josefo reciben el nombre de *palaístinoi*, παλαίστινοι.

1. Historia.
2. Filisteos y hebreos.
3. Cultura y religión.

I. HISTORIA. Pueblo no semítico, de origen indoeuropeo, que se estableció en la llanura litoral de Canaán después de las luchas de Ramsés III contra los llamados «Pueblos del Mar», hacia el año 1200 a.C., de los que formaban parte.

Original. habitaban en una isla a la que el AT llama > Caftor, que algunos identifican con > Creta, pero fueron expulsados de sus territorios al producirse los grandes movimientos migratorios ocurridos en el este del Mediterráneo y el sureste de Europa, durante la última parte del segundo milenio a.C. Durante varios siglos, los «Pueblos del Mar» asimilaron la gran cultura egeomicénica, y al ser expulsados invadieron el Mediterráneo oriental, acabando con el imperio hitita y la ciudad

cananea de Ugarit, amenazando por mar seriamente a Egipto, como antes lo hicieron por tierra los hicsos. El ataque fracasó gracias al faraón Ramsés III, que perpetuó sus victorias en los bajorrelieves del templo funerario de Medinet Habu (Tebas, Alto Egipto). En él se han hallado unos relieves con escenas de capturas de prisioneros y batallas marítimas contra los «pueblos del mar», donde podemos observar su aspecto físico, así como los espolones de las embarcaciones en que viajaban, que tenían la forma de cabeza de pájaro, imagen recurrente en su arte del siglo XII a.C. Se han encontrado, en efecto, vasijas y recipientes con forma estilizada de pájaro procedentes de esa época. Los arqueólogos creen que aquella forma debía provenir de alguna zona del mar Egeo, pues es similar a la utilizada por los micénicos, que la introdujeron primero en Creta y Chipre y luego en Palestina. Los tipos de esta cerámica son variados, pero predominan las cráteras y los cántaros con un engobe añadido después de la cocción, sobre el cual se pintaban en color rojo o negro dibujos geométricos y un pájaro parecido a un cisne que se alisa las plumas.

Aparte de las referencias del AT, no poseemos ningún documento escrito que se remonte directamente a los filisteos, excepto menciones escuetas en los textos egipcios y, más tarde, en textos asirios y babilónicos. Desde hace unos años las excavaciones arqueológicas han empezado a ofrecer datos materiales de primera mano, pero ningún texto hasta la fecha.

En el relato bíblico, los filisteos aparecen como los habitantes de la planicie marítima de Palestina, desde los tiempos de los Jueces. Se mencionan en la genealogía de las naciones, donde son presentados como descendientes de Filistim a través de Casluhim, hijo de Mizraím, el cual «engendró a los ludeos, a los anameos, a los lehabitas, a los naftujitas, a los patruseos, a los caslujitas [de los cuales salieron los filisteos] y a los caftoreos» (Gn. 10:13-14; 1 Cro. 1:11-12). Procedían de > Caftor, que probablemente es > Creta (Jer. 43:4), la egipcia Kefti o Keftiu, aunque hay eruditos que sitúan su origen en Capadocia. Fracasado el intento de conquistar Egipto, los filisteos se afincaron en las costas de Canaán. En los días de Abraham, cuando este se trasladó a Gerar, los filisteos se encontraban en el suroeste de Canaán (Gn. 20); tanto Abraham como Isaac tuvieron ciertos problemas con ellos por unos pozos que habían cavado (Gn. 21:25-34; 26:1-18).

En Canaán los filisteos organizaron una liga de cinco ciudades-estado: Gaza, > Asdod, > Ascalón, > Gat, > Ecrón (Jos. 13:2, 3), donde desarrollaron una compleja cultura. Cada una de ellas se administraba de forma autónoma, siendo gobernadas por un *seren*, סֶרֶן (Jos. 13:3; Jue. 3:3, etc.), palabra egea emparentada con la griega *týrannos*, τύραννος. Introdujeron la técnica de fundición del hierro, adquiriendo de esta forma una supremacía militar indiscutible por la calidad de sus armas. Hasta la aparición de los filisteos se utilizaba el > bronce, aleación de cobre y estaño. Se ha hallado en Ecrón un cuchillo ceremonial con mango de marfil que demuestra la destreza que tenían en el manejo del bronce y el hierro. Ello es así hasta tal punto que los primeros restos de hierro hallados en Canaán proceden de los filisteos. También sabemos que tenían > carros de guerra. Se trata, pues, de un pueblo con una cultura avanzada con una industria bastante desarrollada, de manera que los propios israelitas obtenían instrumentos fabricados por los filisteos para su agricultura (cf. 1 Sam. 13:19ss).

II. FILISTEOS Y HEBREOS. En el AT pasan por ser una nación guerrera (cf. Ex. 13:17). Su conocimiento de la metalurgia del hierro, desconocida por los israelitas, los dotó de una enorme superioridad militar sobre ellos (1 Sam. 13:20). El período de los > Jueces está caracterizado por el predominio de los filisteos, que representan una grave amenaza para Israel. Durante aquel momento hubo disputas, batallas y a veces treguas o pactos de no agresión con los hebreos, hasta que

alrededor del año 1000 a.C. Ecrón fue arrasada. Sansón es el héroe hebreo cuyo nacimiento fue profetizado como el que «liberaría a Israel de las manos de los filisteos» (Jue. 13:1-5), cuyo dominio había durado cuarenta años. En los primeros días de Samuel, encontramos que los filisteos trataban de adueñarse del interior de Palestina, y en una de las batallas capturaron el > Arca de la Alianza (1 Sam. 4-5). Los efectos de una peste que se declaró entre ellos los indujeron a devolverla, y permaneció durante muchos años en la casa de > Abinadab (1 Sam. 7:1; 2 Sam. 6:3; 1 Cro. 13:7).

Durante los años de Samuel y Saúl se logró detener el avance de los filisteos. Este último perdió la vida en un enfrentamiento con ellos (1 Sam. 31). David logró someterlos (2 Sam. 5:25) y bajo Salomón quedaron reducidos a la condición de tributarios (1 R. 4:21). Desde ese momento pasaron a desempeñar un papel muy secundario e iniciaron su decadencia. Cuando los reyes asirios hablan más tarde de un país de los filisteos se refieren a una región pequeña e insignificante. David escogió de entre los filisteos su guardia personal: cereteos y peleteos, es decir, cretenses y filisteos.

Al dividirse el reino bajo > Roboam, los filisteos consiguieron recobrar mucho de su antigua independencia. Uzías (2 Cro. 26:6, 7) y Ezequías (2 R. 18:8) los quebrantaron. A la caída del reino septentrional de Israel en el año 721 a.C. los filisteos se dedicaron a hostigar al rey Acaz, dándose asimismo una fuerte tensión entre ellos y los asirios en su competencia por el control de Judá. En el año de la caída de Samaria (721 a.C.) eran vasallos de Sargón. Sin embargo, diez años más tarde se rebelaron bajo el mandato de Ashdod, pero no tuvieron un éxito permanente. Otro intento por librarse del yugo asirio fue realizado a finales del reinado de Senaquerib. Durante los siglos VIII y VII a.C., la historia de los filisteos consistió fundamentalmente en continuas conspiraciones, conquistas y rebeliones. Esto sucedió en relación con los asirios por un lado, y por el otro con los egipcios. En este conflicto el rey filisteo Acarón, que permanecía fiel a Senaquerib, fue hecho prisionero por > Ezequías rey de Judá. Los aliados fueron derrotados en Elteqeh y como resultado Senaquerib sitió Jerusalén. Esarjadón y Asurbanipal en sus campañas occidentales cruzaron el territorio de los filisteos y lo tomaron. Con la desaparición del Imperio asirio, los egipcios de la XXVI dinastía ocuparon su lugar (cf. (Jer. 47:1-5). Es muy probable que los filisteos fueran derrotados por Nabucodonosor, aun cuando no hay constancia de ello. Finalmente fueron asimilados poco a poco por los fenicios y por los pueblos helénicos, quienes ocuparon paulatinamente sus territorios, con lo que desaparecieron como etnia, perdiendo su identidad. Dejaron así de ser mencionados por su nombre histórico. El final definitivo de los filisteos tuvo lugar bajo uno de los reyes de la XXVI dinastía egipcia (Jer. 47:1-5), aunque no puede descartarse que asirios o babilonios tuvieran parte en su extinción.

III. CULTURA Y RELIGIÓN. En sentido general los filisteos eran un pueblo de cultura avanzada, con un ejército bien organizado y mejor pertrechado. Poco se sabe de su lengua, salvo que no era semítica y que parece emparentarse con otras de las regiones del mar Egeo.

Los pocos datos que poseemos muestran que adoptaron las religiones semíticas de Canaán, como lo atestiguan los nombres de sus dioses: Dagón, Astarté, Baal. Este dato indica cierta asimilación con las poblaciones locales, aunque la dirección política y militar habría estado, sin duda alguna, en manos de la aristocracia filistea. Tenían buen gusto musical, que desarrollaron en sus ceremonias religiosas.

En Gaza y Asdod había templos consagrados a Dagón; en Ascalón tenía uno la diosa Astarté; y en Ecrón otro el dios Baal-zebub (cf. 1 Sam. 5:2; 2 R. 1:1-16). Los arqueólogos han encontrado templos en Tel Miqne y Tel Qasile, al norte de Tel Aviv. Ambos comparten un diseño único y tienen dos

pilares centrales, que para algunos recuerdan el relato de Sansón: «Sansón palpó las dos columnas centrales sobre las que descansaba la casa, se apoyó contra ellas, en una con su brazo derecho, en la otra con el izquierdo» (Jue. 16:29-30).

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1988); T.K. Dothan y M. Dothan, *People of the Sea: The Search for the Philistines* (Macmillan, Nueva York 1992); C.S. Ehrlich, *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000-730 B.C.E.* (Brill, Leiden 1996); M. Giesler y E. Olávarri Goicoechea, "Filisteos", en *GER* 10, 146-149; J. González Echegaray, *Introducción al estudio de la Biblia. La Biblia en su entorno* (EVD 1990); A. Jirku, *El mundo de la Biblia. Cinco milenios en Palestina-Siria* (Castilla, Madrid 1967); M. Noth, *El mundo del AT* (Cristiandad. 1976); D.B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton University Press 1992); E. Ripoll, "Filisteos", en *EB* III, 557-559.

A. ROPERO

FILÓLOGO

Gr. 5378 *Philólogos*, Φιλόλογος = «amigo de la palabra». Cristiano de Roma a quien Pablo manda saludos (Ro. 16:15). Por el contexto se ha supuesto que era marido de > Julia. Su nombre aparece en el *Columbarium* «de los libertos de Livia Augusta» de Roma, lo que demostraría que hubo un Filólogo, nombre común en Roma, relacionado con el palacio imperial en el tiempo en que varias Julias vivían en él. Orígenes conjetura que era el dirigente de una iglesia doméstica, que incluía el resto de personas nombradas juntamente con él. Doroteo le clasifica entre los setenta discípulos y alega que fue nombrado obispo de Sipone, en el Ponto, por el apóstol > Andrés. El Pseudo-Hipólito repite esta misma tradición improbable.

FILOSOFÍA

Gr. 5385 *philosophía*, φιλοσοφία, de *phileîn*, φιλεῖν = «amar, aspirar», y *sophía*, σοφία = «sabiduría», significa amor o aspiración a la sabiduría, y por ende investigación de la verdad. El dedicado a la filosofía, o sea el *philósophos*, φιλόσοφος, era lit. el «amante de la sabiduría».

1. Origen e historia.
2. Filosofía y cristianismo.

I. ORIGEN E HISTORIA. Gral. se considera a Pitágoras (580-496 a.C.) como el inventor del término, cuando en su viaje por Grecia fue interrogado por el tirano Leonte de Fliunte sobre su profesión, a lo que él respondió que no era sabio sino amante o buscador de la sabiduría, es decir, «filósofo».

La filosofía nació debido a la insatisfacción que algunos pensadores sintieron respecto a las explicaciones religiosas y mitológicas. El mito daba razón de las cosas por medio de imágenes primitivas y fabulosas, transmitidas por la imaginación poética. La explicación mitológica recurría con frecuencia al comportamiento arbitrario de los dioses, lo que dejaba al hombre en la incertidumbre. A comienzos del siglo VI a. C. algunos pensadores buscaron explicaciones más racionales, para lo cual recurrieron al *logos*, λόγος, la razón, lo que originó la respuesta filosófica, es decir, lo racional. La filosofía puso al hombre en el centro del cosmos, ya que su comprensión lógica tan solo precisaba de la propia inteligencia humana, sin necesidad de recurrir a fábulas o mitos. Así la filosofía surge como un intento crítico de superar las irracionales respuestas del mito. Los primeros filósofos buscaban sustituir lo arbitrario del mito por lo necesario de la explicación lógica. Su interés y meta fue explicar el cosmos, recurriendo para ello a la búsqueda de la causa primera que está en el origen de todo. Se les conoce como *presocráticos*. No formaron escuela, e incluso mostraban pensamientos diferentes, pero fueron los primeros en plantearse la búsqueda del saber racional. Tales de Mileto (624-546 a.C.) es considerado el padre de la filosofía por Aristóteles. Mantenía que el origen (*arkhé*, ἀρχή) de todo era el *agua*, otorgando un importante papel al movimiento. Anaximandro de Mileto (610-547 a.C.) continuó la obra de Tales e introdujo el *ápeiron*, ἄπειρον, como el elemento clave del universo, desde donde se originarían parejas de contrarios, las causas de todos los procesos. Para Anaxímenes (588-524 a.C.) el origen de todas las cosas está en el *aire*, desde donde parten los diferentes elementos. Pitágoras llegó a la conclusión de que todo puede ser formulado matemáticamente y que el principio de todo (*arkhé*, ἀρχή) eran los números, que procedían de dos elementos opuestos: lo par y lo impar. Con esta teoría se explicaban

muchas oposiciones, como bueno-malo, móvil-inmóvil, masculino-femenino, etc. Enseñó la teoría de la transmigración de las almas, considerando que estas permanecen por castigo junto a un cuerpo, del que se separan tras la muerte, y se reencarnan en otros dentro de un proceso purificador. Jenófanes de Colofón (570-475 a.C.) decía que solo hay «un Dios que es Uno y Todo» y de él proceden todas las cosas, renunciando así a las teorías del antropomorfismo y la pluralidad de dioses. Heráclito de Éfeso (544-484 a.C.) continuó con esta línea e incluso dio un gran paso al considerar que la religión solo era útil para los que temían a la muerte. Concibe el universo como un proceso de constante transformación en el que todo está siempre en perpetuo movimiento, no hay presente, solo pasado y futuro. «Todo fluye (*panta rheî*, π�ντα �ε�) y nada permanece» será su máxima. Planteando así la realidad, concluye que no ha habido nunca un orígen o causa, sino simplemente materia en constante movimiento. Parménides de Elea (515-440 a.C.) se opuso a Heráclito, siendo considerado el creador del método racional. Negó el movimiento porque consideraba que una única realidad no podía generar la pluralidad. Los planteamientos de Parménides serán rechazados por Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) al postular la existencia de *átomos* que que flotan en el vacío y que al unirse dan lugar a las diferentes formas. Zenón de Elea (490-430 a.C.) se considera el creador de la *dialéctica*, aunque alcanzaría más fama por sus argumentos sobre el movimiento al plantear que Aquiles nunca alcanzaría a una tortuga si esta obtuviera ventaja. Empédocles de Agrigento (490-430 a.C.) considera que el origen del Universo está en los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, presentes en todas las cosas. El amor sería la fuerza que une a esos elementos, mientras que la discordia o el odio los separa. Anaxágoras de Clazómene (499-428 a.C.) considera la existencia de unas partículas como las componentes de las cosas, organizadas gracias a una mente rectora, entendimiento o inteligencia llamado *Nus*, νο�ς. Rechaza el planteamiento de la desaparición tras la muerte.

Los sofistas forman una importante escuela en Atenas, desde donde aportarán dosis fundamentales de crítica y relativismo a la ciencia, la historia, la ética o la religión. Proponen impartir una formación general a los jóvenes para adaptarlos a la vida pública a través del conocimiento del arte de hablar o *retórica*, del arte de la prueba o *dialéctica* y de la educación cívica. Protágoras de Abdera (480-410 a.C.) puede ser considerado como el más importante entre los sofistas; incorpora significativas muestras de relativismo y subjetivismo a su pensamiento al considerar al hombre como la medida de todas las cosas, así como de escepticismo cuando plantea que la virtud es la destreza del fuerte.

Sócrates (469-399 a.C.) superó el escepticismo sofista y creó la filosofía antropológica al contraponer a la sensación la universalidad de la razón. El hombre debe alcanzar la verdad mediante el autoconocimiento. «Conócete a ti mismo» será uno de sus planteamientos favoritos. Creía que el *daimonion*, δαιμ�νιον (voz interior) constituye la única guía moral del individuo. Para enseñar utilizó como método el *diálogo*, considerando que a través de las preguntas que le hacía al discípulo se lograba que fuera este el que llegara a descubrir por sí mismo la verdad. A este sistema le daba el nombre de *mayéutica* o «arte de hacer salir a la luz», por influencia de la profesión de su madre, que era comadrona. Su oposición a las clases dirigentes y a la mitología religiosa provocó que lo acusaran de impiedad y de corrupción de menores, por lo que fue condenado a beber la cicuta. Sus amigos y colaboradores le posibilitaron la huida de Atenas, a lo que él rehusó.

Platón (427-347 a.C.), dicípulo de Sócrates, desarrolla sus propios planteamientos basados en la existencia del mundo de las *ideas* y el mundo del *ser*, contrapuestos al mundo de las *apariencias*. La formación del mundo se debe a una inteligencia ordenadora, llamada *demiurgo* (*ho demiurgós*, �

δημιουργός), que actúa sobre la materia caótica ordenándola y dándole forma de acuerdo con un plan o modelo de las ideas. Para Platón las ideas son auténticas realidades, tan auténticas que la realidad visible se explica únicamente como sombra de aquellas. El individuo está formado de cuerpo y alma, siendo esta inmortal. El alma sufre en el cuerpo el proceso de purificación necesario que le permitirá la contemplación de las ideas. La filosofía platónica tendrá una enorme influencia en el pensamiento cristiano. Según Platón, existe un número limitado de almas, por lo que es necesaria la reencarnación. Esta unión de alma y cuerpo es accidental y violenta. En cuanto a teoría política, concibe Platón un Estado estructurado en tres clases: los filósofos que gobiernan, los guerreros que defienden a la sociedad y los artesanos que trabajan. La finalidad del Estado es que sus ciudadanos sean felices, por lo que la justicia debe ser la rectora, junto con la prudencia, la fortaleza y la templanza.

Aristóteles (384-322) se formó en la Academia platónica. Durante veinte años fue discípulo de Platón y a la muerte de su maestro abandonó Atenas. Durante seis años fue el preceptor de Alejandro Magno, a la sazón príncipe de Macedonia. A su regreso a Atenas fundó el Liceo donde se desarrolla la escuela *peripatética*, denominada así porque los discípulos recibían la enseñanza mientras paseaban (gr. *peripateo*, περιπατέω) por el jardín. Aristóteles abarca todo el saber de su época, rechazando el idealismo platónico para fundar la lógica formal a través de su *Órganon*, donde expone la reflexión analítica, la construcción especulativa y el método empírico. El *Órganon* está constituido por la *Metafísica*, la *Física*, la *Lógica*, la *Política* y la *Retórica*. La Metafísica estudia el ser en cuanto ser, compuesto de materia y forma, por lo que es múltiple y no único. Una de las más importantes aportaciones de Aristóteles es la relación entre *potencia* y *acto*. El paso de la potencia al acto es el devenir, que implica la existencia de una causa primera, un «primer motor inmóvil», que sería Dios, la «causa de las causas». Dios es concebido como forma sin materia, acto sin potencia y motor sin movimiento, ya que según Aristótoles debía haber una causa primera de las cosas, y sería en el caso del movimiento un primer motor que moviera todo lo demás, pero sin tener movimiento en sí mismo. Se ocupó también del alma, a la que no consideraba encerrada en un cuerpo, como Platón, sino como principio formal del cuerpo, que solo es materia. El fin último de todo ser humano es la felicidad.

La expansión y el contacto de la cultura griega entre los pueblos colindantes favorece la aparición de nuevas corrientes de pensamiento, dando lugar al > Helenismo. La filosofía helenista se hace cargo de la crisis vital del mundo griego, por lo cual el interés de los pensadores se dirige hacia los problemas que afectan a la vida, su sentido y su finalidad. La preocupación fundamental es el hombre y la ética, mientras que los problemas del conocimiento quedan en segundo plano. La ética se entiende como norma de vida mediante la cual poder alcanzar cierta felicidad y tranquilidad (*ataraxia*, o carencia de inquietud, gr. *ataraxía*, ἀταραξία), frente a la inseguridad de la época. Por ello, la filosofía helenística, antes que especulación teórica de las cosas, es una forma de vivir, concepción que ha pasado al lenguaje popular, donde se entiende «filosofía» como norma de vida, forma de actuación. La filosofía helenística ve el surgimiento de varias escuelas, como la epicúrea, la estoica y la cínica, que dominarán la cultura y el pensamiento en Grecia y Roma desde los siglos III a.C. hasta el V d.C.

Los > epicúreos se interesan por el placer, por el goce continuo, siempre que ese disfrute sea regido por la inteligencia. La escuela > estoica enseña que el bien y la felicidad consisten en vivir conforme a la Naturaleza, y en el caso del hombre más concretamente, conforme a la razón.

Consideran que la virtud es la «recta razón», y el sabio que vive así comprende que esta hermanado con todo el universo, ligado a él por el *logos* (gr. λόγος), de manera que se siente ciudadano del mundo, cosmopolita. Los cínicos tuvieron en Diógenes de Sínope (404-323 a.C.) su máximo representante. Consideran que la forma de vivir es parte fundamental de la filosofía e inseparable de su manera de pensar, aunque no todos los integrantes de este movimiento tenían las mismas actitudes externas ni los mismos comportamientos, por lo que a veces se habla de *filosofía* cínica y otras veces de *actitud* cínica. Posteriormente, el platonismo asumirá una importancia mayor, superponiéndose a las demás escuelas y asumiendo distintos elementos de ellas, constituyéndose lo que hoy se denomina *neoplatonismo*.

El cristianismo surgirá en este medio filosófico helenístico, dominado al mismo tiempo por concepciones religiosas muy semejantes a las principales doctrinas cristianas, a saber, la búsqueda de un dios personal salvífico, idea muy presente en todas las religiones mistéricas; y la creencia en que este dios personal salvífico, que intenta liberar al hombre, es un ser que muere y renace.

BIBLIOGRAFÍA: M.D. Boeri, *Los estoicos antiguos* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004); R.B. Branham y M.O. Goulet-Caze, eds., *Los Cínicos* (Seix Barral, Barcelona 2000); Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega* (Gredos, Madrid 1981); F.M. Cornford, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (Península, Barcelona); E. Dussel, *El humanismo helénico* (EUDEBA, Bs.As.,1975); A.J. Festugière, *Sócrates* (EST 2006); C. García Gual y M.J. Imaz, *La filosofía helenística* (Ed. Cincel, Madrid, 1986); G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofiel, *Los filósofos presocráticos* (Gredos, Madrid 1987).

II. FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO. En el NT se menciona solamente una vez la palabra *filosofía* (Col. 2:8) y se hace en sentido peyorativo: «Mirad que ninguno os engañe por filosofías y vanas sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los elementos del mundo y no según Cristo». Por el contexto se ve que no designa la filosofía propiamente dicha, sino una especie de > gnosis o de pregnosis. Una sola vez también aparecen «filósofos» en relación con la predicación de Pablo en el Areópago (Hch. 17:18).

El cristianismo es no es una filosofía, sino un camino de salvación, pero dada su pretensión universalista, se ve obligado a servirse de las lenguas y de la cultura en boga para llegar a todos los hombres con el mensaje evangélico. De este modo, toda vez que el lenguaje conlleva una filosofía, cuando el cristianismo adopta como lengua propia el griego koiné, la *lingua franca* de la época (que abarca lo que el Dr. Antón Pacheco denomina la «filosofía de la koiné», es decir, esa etapa de la historia del pensamiento en la que la filosofía griega entra en contacto con la oriental y, en especial, con el pensamiento judío), la articulación del mensaje bíblico en este idioma crea un puente de enlace con el Helenismo, que recoge el entrecruzamiento de categorías griegas con las hebreas. La contribución hebrea proviene de la tradición sapiencial, mientras que el cristianismo, y Pablo especialmente, aportan el elemento decisivo del universalismo.

Precisamente en el momento en que el cristianismo hace su aparición en la historia, el pensamiento hebreo trata de crear un puente con el pensamiento helénico, especialmente en ese cruce de culturas que era la ciudad de > Alejandría, donde, sobre todo el judío Filón, se había esforzado por conciliar el racionalismo helénico y la revelación bíblica. Le preocupaba presentar a los griegos la fe judía de tal forma que les resultara comprensible y aceptable. Para ello echó mano de un recurso hermenéutico común en sus días: la > alegoría, único medio de convertir la historia sagrada —tan ajena a la mentalidad helénica— en conceptos filosóficos. En esto fue seguido por los autores apostólicos y por Clemente y Orígenes en el siglo III.

En el prólogo del Evangelio de Juan se utiliza un término claramente helenístico para referirse al

Cristo preexistente encarnado en Jesús, que no tiene nada que ver con el Mesías hebreo, sino con el *Logos* griego. Como anota C.K. Barret, al introducir un término teológico como este, sin explicación alguna, Juan sugiere que no era desconocido para sus lectores, lo que indicaría la asimilación de conceptos filosóficos bien asentados en algunas comunidades cristianas.

Según los estoicos, el *Logos* es el lazo de unión entre las diferentes partes del mundo, y según Filón, la *Palabra* divina que revela a Dios al alma y calma las pasiones. El *logos*, dice Filón, es el más antiguo de los seres: es el hijo primogénito de Dios; es la imagen de Dios e inferior a Dios, se halla en la frontera que separa la creación de lo creado. No es ingénito como el Padre, es obra del Padre, que ha creado todo primero en su Logos, que lo contiene todo y a través del cual llegará a la existencia. En este punto Juan rectifica y dice que el Logos/Cristo es uno con Dios e igual a él (Jn. 1:1). Se observa aquí una práctica común en el cristianismo primitivo, presente en el curso de su desarrollo: asociación de ideas y conceptos foráneos, pero no para ser imitados, sino «redimidos», elevados a un nivel superior de sentido. La adopción de la lengua y el instrumental lógico de la filosofía no supone ninguna alteración del mensaje cristiano esencial; afecta a su *expresión*, pero no a su contenido, excepto en aquellos que exploraron vías heréticas y cuya dinámica avocaba a la disolución del cristianismo en un sistema mitológico, como ocurría con la > gnosis. Cuando se comparan los > géneros literarios de la misma Biblia, se observa cómo los autores sagrados recurren a expresiones diversas —según la influencia de diversos pueblos— conservando, sin embargo, el mismo principio revelacional del Dios que se manifiesta en la historia de su pueblo y lo conduce a una mayor comprensión de sí mismo. Hubo «préstamos», pero estrictamente sometidos al criterio unificador de la fe en Yahvé, el Dios de la alianza. Fue en el gnosticismo donde se corrió verdaderamente el riesgo de una degradadación del mensaje salvífico del NT en una metafísica de corte mitológico. A la falsa gnosis, los autores apostólicos contraponen la «verdadera gnosis», «no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que perecen..., sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Cor. 2:6-7). Es el comienzo de la «gnosis ortodoxa», seguida por Clemente de Alejandría y Orígenes, entre otros.

Al asumir la doctrina del Logos, los cristianos dieron un paso de alcance revolucionario y transcendental. A nivel interno, la cristología del Logos no solo podía explicar la unión de Cristo con el Padre, sino también la distinción entre ambas personas; a nivel externo, podía exponer la fe en su divinidad al mundo de su tiempo con unas ideas que le eran familiares. Les proveyó además de un optimismo cosmológico y soteriológico, al referirlo todo a un principio universal trascendente, del cual nadie está excluido. «Todo fue creado por medio de él [Cristo/Logos] y para él» (Col. 1:16; cf. Jn. 1:3).

El relato del discurso de Pablo en el > Areópago de Atenas es significativo en relación con el estado de la cuestión fe-filosofía en las comunidades primitivas. Pablo se presenta como un consumado orador que no duda en echar mano de los recursos filosóficos presentes en el mundo grecorromano para introducir su mensaje (Hch. 17:22-31). Ello nos permite tener una idea de cómo era la mentalidad cristiana del siglo I respecto a la cultura helénica. En el discurso abundan los puntos de convergencia entre los paganos y los cristianos. Un Dios autor del mundo, señor del cielo y de la tierra, que no habita en templos hechos por manos de hombre, que no necesita de las manos del hombre para actuar: así es como en Grecia y en Roma los poetas y los filósofos se representaban al Ser Supremo. Los estoicos, fieles a la enseñanza de Zenón, decían: «No hay que construir templos, pues ninguna obra de albañilería o de artesanía vale ante él». Para el Platón del *Timeo y* de las

Leyes, el mundo es el verdadero templo y los astros son imágenes de los dioses por las que él sustituye a las divinidades del Olimpo. Dios no habita en «templos construidos por la mano del hombre» (v. 24), ni tampoco «es servido por manos humanas, como si necesitase algo él, que da a todos la vida, el aliento y todas las cosas» (v. 25), lo cual también era uno de los temas favoritos de la teología helenística. La frase «de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra» (v. 26) es típicamente estoica. La filosofía estoica llevó a un progreso notable en la toma de conciencia sobre este punto, aboliendo, a nivel teórico, la discriminación tan fuertemente marcada entre los hombres libres y esclavos. La tríada «en él vivimos, y nos movemos, y somos» (v. 28), es una cita de un poema de Epiménides de Cnossos, y es también una idea que pertenece al Platón de los últimos diálogos, que asocia estrechamente el movimiento y la vida en la definición del alma, y más inmediatamente quizá a Pórtico. Apoyado en estas ideas, el Apóstol concluye su argumento con una cita de Arato de Cilicia: «Porque somos de su linaje» (*Phainómena*, 5).

El recurso a este acervo del pensamiento griego de ninguna manera compromete o cambia el contenido del mensaje cristiano, sirve a modo de introducción para disponer favorablemente la mente a recibir las verdades que se conocen únicamente por la revelación, la cual no va contra la razón, sino contra la ignorancia, ignorancia casi invencible en un primer encuentro, como se hace evidente en el resultado del discurso areopagita. Tan pronto el misonero cristiano menciona la resurrección de los muertos, la mente helénica se cierra debido a la fuerza de sus costumbres y creencias atávicas (v. 32). Para los griegos era un dogma indiscutible de su credo que solo el alma es inmortal, no así el cuerpo, que es realmente un prisión temporal del alma. Filósofos, poetas y seguidores de los misterios compartían por igual esta creencia tan arraigada. Con todo, hubo algunos oyentes, entre ellos Dionisio el Areopagita, y una mujer llamada Dámaris, que creyeron en el mensaje cristiano (vv. 33-34).

Es precisamente a raíz de estas conversiones individuales que la filosofía se va introduciendo en la comunidad cristiana a medida que el Evangelio se expande y arraiga entre los gentiles. Ya que la «filosofía koiné» adoptaba caracteres religiosos de compañera y guía de la vida, el cristianismo puede considerarse a sí mismo, dentro de ese contexto, una «filosofía» para la vida presente y futura. Taciano, con humildad, la llama «nuestra filosofía bárbara». Clemente de Alejandría, ya en plena posesión del pensamiento cristiano, la llama «filosofía según Cristo», y San Agustín habla directamente de una «filosofía cristiana». Frente a las diversas corrientes filosóficas en desacuerdo que pululaban en el mundo grecorromano, a veces con diferencias extremas entre ellas, el cristianismo trató de afirmarse como la «verdadera filosofía», con lo que no tuvo dificultad en reconocer los elementos de verdad de los diferentes sistemas. Se pusieron así las bases de una relación creativa y de una síntesis, no siempre fácil, que va a perdurar a los largo de los siglos. Véase EPICÚREOS, ESTOICOS, GNOSIS, HELENISMO.

BIBLIOGRAFÍA: A.H. Armsgtrong y R.A. Markus, *Fe cristiana y filosofía griega* (Herder 1964); M. Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo* (Herder 1966); J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (Madrid 1962); A. Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega* (Editorial Síntesis, Madrid 2006); J. Roig Gironella, "Filosofía", en *EB* III, 562-572; A. Ropero, *Filosofía y critianismo* (CLIE 1999); C. Tresmontant, *La metaphisyque du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Du Seuil, Paris 1961); H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Harvard University Press, Cambridge 1948).

A. ROPERO

FIN

Del latín *finis* = «límite, fin»; heb. 657 *epes*, אֶפֶס = «fin, final, cese»; gr. 5056 *telos*, τέλος = límite en el cual una persona o cosa deja de ser lo que era hasta aquel punto, o en el que cesan actividades anteriores (2 Cor. 3:13; 1 P. 4:7); también «fin, meta» o «resultado definitivo» de un estado o proceso (p.ej. Lc. 1:33).

En sentido espacial se habla del «fin» de la tierra, en pl. los «confines de la tierra» (Dt. 33:17; Sal. 2:8), sinónimo de 7097 *qatseh*, קָצֶה = «fin, frontera, extremo o límite»; en sentido temporal, el final de un determinado período (p.ej. Gn. 4:3; 2 Cro. 18:2); en sentido moral, la obligación de llevar a término un propósito: «He inclinado mi corazón a poner por obra tus leyes, de continuo y hasta el fin» (Sal. 119:112; cf. Jn. 13:1); pero también tiene un matiz dinámico, igualmente presente en nuestra lengua, el «fin» como «meta» o cumplimiento de algo, no su simple cese o final, sino su conclusión y consumación, p.ej.: «Aunque por un tiempo la visión tarde en cumplirse, al fin ella hablará y no defraudará. Aunque tarde, espéralo; pues sin duda vendrá y no tardará» (Hab. 2:3). En este sentido intensivo de consumación y cumplimiento de la existencia humana hay que entender las expresiones que se refieren a Dios como «el principio y el fin» (Ap. 21:6; 22:13), es decir, como el origen y el fin o meta del hombre; y las que describen a Cristo como «el fin de la ley…, para justicia a todo aquel que cree» (Ro. 10:4), o sea, como quien la lleva a su pleno cumplimiento (Mt. 5:17; cf. Gal. 3:23-26; Stg. 5:11).

En la filosofía griega el término *télos* hace referencia a la finalidad de la vida; en el NT las palabras emparentadas con él se usan con bastante frecuencia, más de 110 veces. En los Evangelios sinópticos es el término técnico que designa el «fin del mundo» (Mt. 24:6; 24:14; Lc. 21:9). Véase CONSUMAR, LEY, META.

BIBLIOGRAFÍA: R: Schippers, "Meta, fin (τέλος)", en *DTNT* III, 79-85.

FINEAS, FINEES

Heb. 6372 *Pinjás*, פִּינְחָס, nombre egipcio = «el nubio, o negro»; Sept. *Phineés*, Φινεές, *Pheineés*, Φεινεές; Josefo, *Phineeses*, Φινεέσης. Nombre de tres personajes del AT.

1. Hijo de Eleazar y nieto de Aarón (Ex. 6:25, Esd. 7:5). Mató de una sola lanzada por el bajo vientre a un israelita, > Zimri, hijo de Salú, dirigente de una casa paterna de Simeón, y a la mujer extranjera > Cozbi, hija de Zur, jefe de una casa paterna de Madián, que había llevado a su tienda. Por esta prueba de celo por Yahvé contra la corrupción idolátrica de los varones israelitas que pecaban «con mujeres de Baal», fue bendecido por Dios, haciendo con él «pacto del sacerdocio perpetuo», lo que que marca y ratifica el dominio sagrado de la familia de Fineas (Nm. 25:6-13), que es desde entonces uno de los grandes personajes de la historia israelita, el fundador de una estirpe de sacerdotes fieles al yahvismo (cf. 1 Cro 6, 4; Sal. 106:30; Eclo. 45:23-26). Sucedió a > Eleazar como sumo sacerdote. Participó en la lucha contra los madianitas (Nm. 31:6-12); siete años después fue enviado a la tierra de Galaad contra las tribus del oeste del Jordán, a causa de un santuario erigido en sus orillas (Jos. 22:13-32). Sacerdote del arca en Betel (Jue. 20:28), la tradición judía ortodoxa le considera el héroe del sacerdocio (1 Esd. 5:5; 8:2, 29; 2 Esd. 1:2; Eclo. 45:23; 1 Mac. 2:26), modelo de sacerdote ejemplar, ardiente y piadoso. Posteriormente se le comparó con el profeta Elías. Su sepulcro podía verse en Guibam en el monte de Efraím, donde había sido enterrado su padre (Jos. 24:33).

2. Hijo de Elí, sacerdote del arca en Silo (1 Sam. 1:3; 2:34; 4:4, 11, 17, 19; 14:3). Degradó el sacerdocio por su iniquidad, maltratando a los fieles israelitas y abusando de las mujeres que servían en el Santuario. Desdeñó las amonestaciones de su padre, que nunca fue capaz de imponerle disciplina. Murió en la batalla de Afec junto con su hermano > Ofni, cuando el arca fue arrebatada por los filisteos. Fue padre de Ahitob y de Icabod. Su esposa, transida de dolor, murió en el parto de este último (1 Sam. 4:4-19; 14:3).

3. Levita mencionado en Esd. 8:33 como padre de Eleazar, retornado del exilio babilónico. Tal vez sea esta una forma de expresar que Eleazar era descendiente del Fineas aaronita.

BIBLIOGRAFÍA: J. J. Collins, “The Zeal of Phinehas. The Bible and the Legitimation of Violence”, *JBL* 122 (2003) 3-21.

FIRMAMENTO

Heb. 7549 *raqía*, רָקִיעַ; Sept. *steréoma*, στερέωμα; Vulg. *firmamentum*. Término introducido en nuestro idioma por la Vulgata, que presenta *firmamentum* como equivalente del gr. *steréoma* στερέωμα, es decir, «lo firme, la fortaleza», que traduce a su vez el heb. 7549 *raqía*, רָקִיעַ, referido a un objeto de metal golpeado con un martillo, a saber, una extensa plancha metálica aplastada; de ahí que Reina-Valera eligiera la palabra > «extensión» para traducirlo.

El concepto israelita del firmamento se basa en la apariencia de lo que se ofrece a su vista, conforme a las ideas orientales comunes de entonces, que imaginaban la tierra cubierta por una bóveda en forma de cúpula, concebida poéticamente como la lona o piel extendida de una tienda (Is. 40:22; Sal. 104:2).

Encima del firmamento o > expansión se creía que Dios había reunido una parte del agua que al principio cubría la tierra, idea tomada de la observación de la lluvia que cae del cielo (cf. Dan. 3:6; Sal. 148:4) cuando se abren las ventanas o compuertas colocadas allí por Dios (cf. Gn. 7:11; 8:2; 2 R. 7:2, 19; Is. 24:18; Mal. 3:10). El cierre del cielo significa sequía (cf. lc. 4:25; Ap. 11:6). Por su brillo luminoso el firmamento se asemeja a un espejo fundido (Job 37:18), fabricado entonces de metal, > bronce principalmente, de donde le viene el nombre hebreo. También los griegos se referían al cielo en términos «metálicos» (cf. «bronce»: *khálkeon*, χάλκεον, Homero, *Ilíada*, 17, 425; Píndaro, *Pyth*. 10, 42; Nem. 6, 6; *polýkhalkon*, πολύχαλκον, I. 5, 504; *Odisea* 3, 2; «hierro», *sidéreon*, σιδήρεον, *Odisea*, 15, 328; 17, 565). Para los astrónomos de la antigüedad el firmamento es la órbita de las estrellas fijas, o el más alto de todos los cielos. Pero en el lenguaje común de la Escritura se trata de la región media, el espacio tal como aparece inmediatamente por encima de nosotros. Desde un punto de vista científico este firmamento o expansión corresponde a nuestra «atmósfera». Véase ASTRONOMÍA, EXPANSIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: John McClinton y James Strong, “Firmament”, en *CBTEL* (Rio 2000); Gerhard von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1988); Juan V. Schiaparelli, *La astronomía en el Antiguo Testamento* (Espasa-Calpe, Madrid 1945).

FLAGELACIÓN

Del lat. *flagellum*, gr. 5416 *phragellion*, φραγέλλιον = «látigo» (Jn. 2:15); correspondiente al heb. 7752 *shot*, ט = «látigo, azote» (Job 5:21; 9:23; Is. 10:26; 28:15).

En el AT no se conoce el flagelo propiamente dicho, consistente en un látigo o correas unidas por una empuñadura. El > azote judío se administraba con una vara (Dt. 25:2; Prov. 10:13). El número de golpes, en caso de castigo por una transgresión de la Ley, no debía de sobrepasar los cuarenta, por lo

que posteriormente no se daban más de treinta y nueve, a fin de evitar una violación de la ordenanza. La flagelación mediante látigo o correas era un antiguo procedimiento utilizado con los esclavos; en Roma no se podía aplicar al ciudadano romano (cf. en Hch. 16:22-37; 22:24). Con todo, el judaísmo de los tiempos de Jesús adoptó, a imitación de las costumbres grecorromanas, el uso de correas para castigar a los transgresores de la Ley, que se aplicaba de inmediato en las sinagogas. El tratado del Talmud *Sanhedrín Makkoth* da extensas instrucciones sobre la flagelación en las sinagogas (cf. Mt. 10:17; 23:34; Mc. 13:9; Hch. 5:40; 22:19). Las antiguas varas usadas para azotar fueron progresivamente sustituidas por el flagelo romano en forma de tres correas, de modo que cada golpe valía por tres y así el castigo podía limitarse a trece golpes (cf. 2 Cor. 11:25). La *Mishnah* habla de treinta y nueve golpes, trece en el pecho desnudo y trece en cada lado de la espalda.

El flagelo romano se empleaba:

1. Como corrección de esclavos rebeldes y como pena por faltas graves cometidas en el servicio militar. El bastón (*fustuarium*) era un castigo reservado para los soldados desertores, que eran apaleados hasta morir; las varas estaban reservadas a los ciudadanos romanos y los látigos a los esclavos. A finales de la República la *Lex Portia* abolió las varas para los ciudadanos romanos (Cicerón, *Contra Verres* 3, 29; Tito Livio, 10, 9).

2. Como tormento para arrancar la confesión de un acusado. La ley romana no ponía límites a los golpes, por lo que muchas víctimas solían morir a resultas de tan bárbaro castigo.

3. Como preludio de la crucifixión y en número ilimitado para quebrar toda resistencia del condenado. Para agravar el castigo, en lugar de flagelar con látigos de cuero con bolitas de plomo, se hacía con látigos compuestos de cadenillas de hierro con bolitas de bronce puestas previamente al rojo vivo en un brasero. A los primeros se les llamaba *flagella*, a los segunos *flagra*, o sea, «ardientes». Jesucristo fue azotado con el primero (Mt. 27:26), probablemente dentro del pretorio, desnudo y atado al palo o columna. Veáse AZOTE, CASTIGO, LÁTIGO.

A. ROPERO

FLAUTA

Heb. 5748 *ugab*, עֻגָב, de una raíz que significa lit. «respirar», de donde instrumento musical de *viento* (Gn. 4:21; Job 21:12; Sal. 150:5); 2485 *jalil*, חָלִיל = «flauta perforada» (1 Sam. 10:5; Is. 5:12; 30:29; Jer. 48:36); 4953 *mashroqitá*, מַשְׁרֹקִיתָא, del aram. «flauta», por su sonido de *silbido* (Dn. 3:5, 7, 10, 15), sin duda un instrumento persa; gr. 836 *aulós*, αὐλός = «flauta», como objeto que se *sopla* (1 Cor. 14:7). Instrumento musical procedente seguramente de Egipto, donde se conoce ya en el Imperio antiguo, cuya invención se atribuye a Osiris, hecha con madera de loto. En el libro del Génesis se atribuye su invención a > Jubal, «quien llegó a ser padre de todos los que tocan el arpa y la flauta» (Gn. 4:21). Hecha al principio de madera o hueso con perforaciones, es uno de los instrumentos musicales más simples y antiguos que se conocen. Se asocia con la alegría y la paz, y está presente en los banquetes, las bodas, las procesiones y las ceremonias de entronización (1 R. 1:40). La flauta designada con el nombre de *jalil*, חָלִיל, era tocada por los pastores y los coros de profetas (1 Sam. 10:5), y era muy popular en las fiestas (Is. 5:12; 30:29; Jer. 48:36; Lc. 7:32). Prob. formaba parte del culto divino (cf. Sal. 87:7; 150:5). También se utilizaba en los duelos y > funerales, según una noticia recogida en los Evangelios: «Cuando Jesús llegó a la casa del principal y vio a los que tocaban las flautas [*auletés*, αὐλητής]» (Mt. 9:23, 24). Los rabinos decían que no estaba permitido tener menos de dos flautistas en el funeral de una persona de pocos recursos,

además de una mujer profesional contratada para los lamentos. No hay noticias de esta costumbre en el AT, por lo que los judíos debieron de haberla adoptado de los persas o los romanos (cf. Ovidio, *Fast*. 6, 660). Véase MÚSICA.

FLECO

Heb. 6734 *tsitsith*, צִיצִת, prop. «brillante, franja» (Nm. 15:38-41); 1434 *gedil*, דִיל = «[hilo] retorcido», fleco (Dt. 22:12); gr. 2899 *kráspedon*, κρ□σπεδον = «fleco» (Mt. 23:5). Ornamento utilizado por los hebreos, prescrito por la Ley: «Habla a los hijos de Israel y diles que a través de sus generaciones se hagan flecos en los bordes de sus vestiduras» (Nm. 15:38); «harás borlas en los cuatro extremos de tu manto con que te cubras» (Dt. 22:12). Para ello se utilizaban ordinariamente cuatro cordones compuestos de siete hilos de lana retorcida, tres blancos y uno azul (heb. *pethil*, תִיל), símbolo del cielo; también dos blancos y dos azules. Sin embargo, la tradición no ha retenido demasiada información acerca del *pethil*, dado que no se conoce demasiado bien el significado exacto del término. En lugar de ello se tiñen líneas azules en los bordes del *talith*, טָלִית, o prenda de oración en la que se ponían los flecos. Los flecos se pasaban por el borde del manto y se ataban de una manera especial, bastante complicada. Los cordones que quedaban colgando debían tener una longitud media de tres dedos (Hillel) o de cuatro (Shammay), pero a causa de la piedad ostentosa se hacían más largos (Mt. 23:5). La función de los flecos en los vestidos no era de mero adorno, sino religiosa: servir de distintivo que les recordaba su pertenencia al pueblo de Dios, lo que exigía fidelidad a los mandamientos divinos, que habían de tener siempre presentes «a fin de ponerlos por obra, y para que no vayáis en pos de vuestro propio corazón y de vuestros propios ojos» (Nm. 15:39).

Desde el momento en que el varón israelita podía envolverse en un manto, estaba obligado a llevar borlas. La obligación de los flecos para las mujeres era discutida. Los enfermos tocaban los flecos del vestido de Jesús dado la atribución quasi-mágica adquirida por este ornamento (*kraspedon tu himatíu*, κρασπ□δον το□ □ματ□ου, Mt. 14:36, cf. Mt. 9:20).

En épocas de persecución, con el fin de no llamar la atención, los flecos eran colocados en los bordes de una pieza de paño oblonda con un agujero en medio para meterla por la cabeza, y llevarla a escondidas bajo el manto. De aquí nació la práctica de la toquilla, o *talith*, que se ponía sobre la cabeza durante la oración. Véase BORDE DE UN VESTIDO, FILACTERIAS.

FLECHA

Heb. 2671 *jets*, חֵץ, prop. «perforador, flecha»; 2678 *jetsí*, חֵצִי, variante del anterior (1 Sam. 20:36, 37, 38; 2 R. 9:24), «flecha, saeta»; de la raíz *jatsats*, חצץ (Sal. 77:17). En lenguaje poético hallamos *resheph*, רֶ ף (Sal. 76:31, traducido «relámpago» en otros lugares); y también la expresión *ben-qesheh*, בֶן קֶ ה, «hijo de un arco» (Job 41:28).

Gr. 956 *belos*, β□λος, «proyectil», a saber, «lanza o flecha» (Ef 6:16); 1002 *bolís*, βολ□ς, «dardo, jabalina» (Heb. 12:20).

Arma arrojadiza impulsada por un > arco y consistente en una varilla o asta provista de una punta en su parte delantera y de una muesca en su extremo posterior. En un principio debieron estar hechas de junco y cañas livianas, con puntas atadas de sílex, como las encontradas en el Paleolítico Superior, época en que se inventó el arco. Posteriormente, con el descubrimiento de la > metalurgia,

se utilizó alguna clase de madera ligera a la que se insertó una cabeza primero de bronce y luego de hierro. Era un arma de efectos mortíferos y temible (cf. Sal. 91:5). Por una alusión de Job se deduce que la puntas debían ir untadas de veneno para hacerlas mas eficaces: «las saetas del Todopoderoso están en mí, cuyo veneno bebe mi espíritu» (Job 6:4; cf. Dt. 32:24). Se usaban tanto en la guerra como en la caza. Se llevaban en una > aljaba (Gn. 27:3; Sal. 127:5; Is. 49:2).

Los hebreos utilizaban para la elaboración de flechas incendiarias un arbusto, heb. *rothem*, רֹתֶם, que crece abundantemente con el desierto arábigo (Sal 120:4; Job 30:4). De aquí que las flechas san comparadas a los rayos (cf. Dt. 32:23, 42; Sal 7:13; 120:4; Zac. 9:14).

También se utilizaban en la > adivinación: «Ha sacudido las flechas, ha consultado por medio de los ídolos domésticos y ha observado el hígado» (Ez. 21:21), una costumbre presente en muchos pueblos de la antigüedad.

Como metáfora denota la lengua asesina de los falsos y mentirosos (Sal 64:3; 129:4; Prov. 25:18; Jer. 9:7). Con frecuencia se utiliza como símbolo de la calamidad infligida por Dios (Job 6:4; 34:6; Sal 38:2; Dt. 32:23; cf. Ez.5:16; Zac 9:14). En ocasiones se usa para denotar peligros repentinos o inevitables (Sal. 91:5). Véase ARCO, ARQUERO, DARDO.

FLEGONTE

Gr. 5393 *Phlegon*, Φλέγων = «ardiente». Cristiano en Roma a quien Pablo envía saludos (Ro. 16:14), y de quien no se sabe nada más que el nombre. Algunos escritos pseudoepigráficos le incluyen, sin otro fundamento que el interés en buscar orígenes apostólicos para ciertas sedes, entre los setenta y dos discípulos de Jesucristo y dicen que llegó a ser obispo de Maratón (*Pseudo-Doroteo*, *Pseudo-Hipólito*).

FLOR

Heb. 6525 *péraj*, פֶּרַח; Sept. y NT 438 *anthos*, ἄνθος, término genérico, sin especificar ninguna especie en particular (Stg. 1:10, 11; 1 P. 1:24). La gran abundancia de flores que existe en Palestina (cf. Cnt. 2:12) apenas si se refleja en el AT. No disponemos de ningún tratado científico de la flora o botánica pelestinense, si bien se conocen unas dos mil especies diferentes.

Las flores aparecen en la Escritura como elementos ilustrativos de enseñanzas morales y religiosas. La flor silvestre o «flor del campo» sirve como ejemplo de la brevedad y fragilidad de la vida humana (Job 14:2; Sal. 103:15; Is. 5:24; 28:1; 40:6; Nah. 1:4; Stg. 1:10; 1 P. 1:24), y ello más en una tierra como el Oriente Medio, donde la aparición anual de las flores silvestres constituye un espectáculo extraordinario que dura apenas unas semanas, seguido de una gran sequedad. Jesús se refiere a los «lirios del campo» como una muestra del cuidado providencial de Dios (Mt. 6:28; Lc. 12:27).

Aparecen flores entre los ornamentos del > candelabro de oro (Ex. 25:31ss; 37:17; 1 R. 7:26) y la gran fuente del > Tabernáculo y del > Templo, cuyo «borde era una flor de lirio» (1 R. 7:26; 2 Cro. 4:5). Véase FLORA, JARDIN, LIRIO, ROSA.

A. CABEZÓN MARTÍN

FLORA

La flora bíblica consta aprox. de un centenar de especies diferentes, si bien en Israel se conocen unas 2.300. Con todo, la importancia de las plantas mencionadas no reside en su número, sino en la

relación que a través de ellas se puede descubrir, no solo en la vida y costumbre del pueblo, sino también en su religión, derecho, arquitectura, medicina, e incluso su expresión del amor.

Las plantas mencionadas con mayor frecuencia son precisamente las más numerosas en la región. Tal es el caso del cedro, que no es originario de Palestina, a pesar de que se menciona más de 70 veces, o de otras plantas que se utilizaban para la extracción de medicamentos, bálsamos e incluso que eran importadas de la India, África oriental y Arabia. Un gran número de plantas corrientes en la agricultura ya se conocían en los tiempos bíblicos.

La vegetación y la flora actual de Israel se han formado a través de varios períodos geológicos con sus diversos cambios. En el período del Mioceno la región palestina estuvo separada del norte por un amplio brazo del Mediterráneo que penetraba en Asia. Unida al continente africano, su flora y vegetación fueron a la sazón tropicales.

La llegada del Plioceno marca la desaparición de la flora tropical, quedando solo restos en la región más cálida del valle del Jordán. La desaparición del brazo oriental del Mediterráneo hizo, por otra parte, que Palestina permaneciese en contacto con los elementos iranoturcos, que unidos a la influencia del desierto africano configuraron la flora y vegetación del período.

La identificación de los nombres que se dan en el texto bíblico puede clasificarse en tres grupos: las plantas cuya filiación es segura; la de aquellas cuya identificación necesita de un estudio especial y la de aquellas otras en que hay pocas posibilidades de certeza.

El estudio filológico de los nombres de las plantas, tal y como se da en el texto original del Antiguo Testamento y el estudio ecológico y geográfico, complementa el anterior, evitando en muchas ocasiones conclusiones carentes de conexión.

En cuanto al uso y aplicación, las plantas que integran la flora bíblica pueden clasificarse en diez grupos: Cereales y leguminosas; hortalizas; árboles frutales; condimentos, incienso y bálsamos; plantas para usos industriales; árboles del bosque; plantas de adorno; plantas acuáticas; hierbas y cardos; y varios.

Según la Ley, el hombre podía comer «herbáceas que llevan simiente» —por lo general cereales y árboles frutales; las «hierbas» (herbáceas sin simiente) servían para alimento de los animales; los árboles no frutales se utilizaban de distintas maneras (Gn. 1:29; 2:9; Dt. 20:19, 20).

BIBLIOGRAFÍA: R. Riedl, *Fauna y flora del mar Mediterráneo* (Omega, Barcelona 1986). Sociedad Bíblica, *Fauna and Flora in the Bible* (SBU, Londres 1972).

A. CABEZÓN MARTÍN

FLUJO

Heb. 2100 *zub*, זוב, raíz prim. «fluir» libremente, como agua; «tener emisión»; 2101 *zob*, ז ב = «flujo», seminal o menstrual: gr. 4511 *rhysis*, [illegible]σις «flujo». En el Levítico se trata de la efusión espontánea del semen, sea natural o proveniente de una enfermedad. En ambos casos constituye una impureza que se comunica a todo cuanto toca el paciente. Esta impureza legal inhabilitaba al guerrero para el combate, que siempre era un asunto «santo» (cf. 1 Sam. 21:5-6). Para los antiguos hebreos el flujo seminal era un desorden orgánico inmundo debido a la ignorancia de las causas fisiológicas. La mujer, a consecuencia de su flujo menstrual, también se volvía inmunda, pero si este ciclo era crónico, la impureza duraba durante todo el tiempo del desarreglo orgánico. En ambos casos la mujer comunicaba su impureza a lo que tocaba, fuera persona o cosa. Después de haber pasado la enfermedad, debía purificarse mediante sacrificios expiatorios (Lv. 15:19-33). En los relatos

evangélicos la enfermedad de «flujo de sangre» se identifica con la «hemorragia», del gr. *haîma*, αἷμα, «sangre», y *rheo*, ῥέω, «fluir» (Mt. 9:20; Mc. 5:25; Lc. 8:43). Véase ENFERMEDAD.

FORASTERO. Ver EXTRANJERO

FORMA

Del latín *forma* = «forma, figura, imagen, configuración, hermosura»; gr. 3444 *morphé*, μορφή, definida por Aristótles como *logos tes usías*, λόγος τῆς οὐσίας, «doctrina de la sustancia o esencia de una cosa». En el NT se usa con un significado particular solo de Cristo en el himno de Filipenses: «Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios [*morphê theû*, μορφῇ θεοῦ], no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó [*ekénosen*, ἐκένωσεν] a sí mismo, tomando forma de siervo [*morphén dulu*, μορφὴν δούλου], hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Fil. 2:6-8).

En la LXX el uso de *morphé*, μορφή, es limitado: aparece como traducción de varios términos hebreos de Jue. 8:18; Job 4:16; Is. 44:13, en cuyo contexto siempre se refiere a lo exterior en tanto que manifiesta lo interior, a aquello que en el hombre puede ser visto. Referido concretamente a la Divinidad, en el mundo griego hay frecuentes alusiones a la posesión de una «forma» determinada, así como a su aparición en una «forma» visible. En el AT, por el contrario, es impensable considerar a Dios como poseedor de una «forma» susceptible de percepción humana. Aquellos elementos que sirven para indicar la presencia divina (fuego, nube, humo, tempestad, etc.) denotan al mismo tiempo los límites mismos de la aprehensión sensible de Dios.

En el NT este vocablo está presente en varias ocasiones. Jesús resucitado se muestra con una “forma” (Mc. 16:12) que, si bien es ciertamente una forma humana, difiere no obstante de aquella que él había manifestado en su vida terrena. Como parte de un vocablo compuesto, se encuentra *morphé*, μορφή, también en Mc. 9:2, en el relato de la > Transfiguración.

De todos modos, el uso de *morphé*, μορφή, aplicado a Cristo en el himno de Filipenses es el más importante de todo el NT. Su peculiar valor resalta no solo por el contenido semántico del término, sino además por el neto contraste entre *morphé Theû*, μορφὴ Θεοῦ, y *morphé dulu*, μορφὴ δούλου — sea en el momento de la > *kénosis*, sea en el desarrollo posterior de la dinámica de la humillación hasta la muerte en cruz y la consecuente exaltación y glorificación de Jesús.

En la actualidad, los exegetas sostienen la equivalencia entre *forma* (*morphé*, μορφή), *gloria* (*doxa*, δόξα) e *imagen* (*eikón*, εἰκών). En general, se fundameentan en la equivalencia etimológica de los vocablos hebreos *tselem*, צֶלֶם, y *demuth*, דְמ ת, que se encuentran traducidos en la LXX indistintamente por *morphé*, μορφή, *eikón*, εἰκών y *doxa*, δόξα. A esto se le agrega el hecho que en la versión de la Peshitta se traduce *morphé*, μορφή, con el término equivalente para «imagen» (*demuthá*, דְמ תָא). No obstante, no tiene este sentido de «imagen» ni en el griego clásico ni en el helenístico.

El principal obstáculo en esta interpretación es que tal concepción de *morphé*, μορφή, no es igualmente aplicable en vv. 6a y en 7b, y por tanto se muestra en contradicción con el orden interno y la dinámica del himno. Si la *forma* de Cristo antes de su «despojarse» no significa un modo de ser estable, un principio intrínseco, una condición interna por la cual es esto o aquello y en consecuencia

obra, sino solo la «gloria divina» en la que habita, una consideración similar debería establecerse respecto a su despojarse. Tal será, pues, su forma luego de su *kénosis*.

Del mismo modo, análogamente a la interpretación que admite la correspondencia con *doxa*, δόξα, no parece legítimo considerar *morphé dulu*, μορφὴ δούλου (y *a posteriori* igualmente *morphé Theû*, μορφὴ Θεοῦ) sola y exclusivamente como *imagen*. Por una parte, si esto significa que Cristo toma la «imagen» de un esclavo, es decir, de un hombre, sin serlo realmente, la expresión misma se contradice con lo que se afirma en los siguientes versículos (7c-d): en Cristo se encuentra una verdadera *semejanza humana* (*homoiómati anthropon*, ὁμοιώματι ἀνθρώπων) y una verdadera *manifestación externa humana* (*skhémati heuretheís hos ánthropos*, σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Por otra parte, si esta «imagen» implica un precedente fundamento «ontológico», de modo que *morphé*, μορφὴ sea no solo *imagen* sino también *principio intrínseco de ser y de obrar* —llámese «forma», «condición», «posición»—, entonces esta última acepción parece ser el elemento determinante para ver la riqueza semántica del término. Así, ser *eikón Theû*, εἰκὼν Θεοῦ y *eikón dulu*, εἰκὼν δούλου, implicará no solo el aspecto de imagen —semejanza perfecta—, sino el poseer realmente la condición o modo de ser de aquello de lo que se es imagen, al punto de poder realizar acciones que le competan exclusivamente (*to eînai isa theô*, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, y *heautón ekénosen*, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, en el caso de *eikón theû*, εἰκὼν θεοῦ; *genómenos hypékoos mekhri thanatu, thanatu de staurû*, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, en el caso de *eikón dulu*, εἰκὼν δούλου). Por esto creemos que tampoco es legítimo tomar *primera* y *principalmente* el término *morphé*, μορφὴ en su acepción de *imagen*.

La traducción de *morphé*, μορφὴ, como *condición*, la misma expresión usada por muchos exegetas y traductores de lengua francesa, parece ser, desde el punto de vista terminológico, la más correcta. Queda en pie, no obstante, la cuestión de determinar el sentido preciso de *morphé*, μορφὴ, que creemos no puede excluir *a priori* un fundamental significado ontológico, no obstante el contexto eminentemente ético de los dos primeros capítulos de Filipenses. Más aún, tanto el fundamento semántico del término como su uso en el himno lo exigen.

Cristo vive en la «forma» de Dios: posee la condición o modo de ser de Dios, siendo de manera perfecta «imagen de Dios». En virtud de tal dignidad, tiene un perfecto dominio sobre toda la creación, de la cual es principio (cf. Col. 1:16; Heb. 1:2). Así, no considera el «ser como Dios» una posesión ilegítima o injusta: es algo que ya posee y que conoce suficientemente. No obstante, voluntariamente se despoja, se «desnuda» de sí, tomando una condición inferior, la de esclavo, sea en sus principios internos y fundamentales, sea en sus manifestaciones externas. Este proceso de abajamiento llega a su culminación con su muerte humillante. Y es aquí donde comienza el proceso de exaltación, con el cual Dios premia la obediencia de Cristo, confiriéndole el título de *Kyrios*, Κύριος, y el ejercicio del dominio sobre todas las cosas. Véase KÉNOSIS.

BIBLIOGRAFÍA: F.W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (A. & C. Black, Londres 1969); J. Behm, “Morfh,”, *TDNT* IV, 742-759; J. Dupont, “Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation”, *RSR* 37 (1950) 500-514; A. Feuillet, “L’hymne christologique de l’épître aux Philippiens (II, 6-11)”, *RB* 72 (1965) 352-380.481-507; R. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Scribners, Londres 1965); Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship* (IVP, Downers Grove 1997); M. Hengel, *The Song about Christ in Earliest Worship. Studies in Early Christology* (T. & T. Clark, Edimburgo 1995); X. Pikaza, *Los orígenes de Jesús. Ensayos de cristología bíblica* (Sígueme, Salamanca 1976).

R.E. CLAREY

FORNICACIÓN

Heb. 8457 *taznuth*, ת נ זְ = «prostitución» (Ez. 16:15, 20, 22, 25, 26, 29, 33; 23:5, 8,1 1), de 2181 *zanah*, זָנָה = «adulterio, fornicación» (Gn. 28:24; 2 R. 9:22; Jer. 3:2, 9; 13:27; Ez. 43:7, 9; Os. 1:2; 2:2; 4:11; Neh. 3:4); Sept. y NT 4202 *porneía*, πορνεία, prim. cualquier práctica sexual fuera del matrimonio, y también, figuradamente, «idolatría» o «apostasía», etc.; vb. 4203 *porneúo*, πορνεύω, «fornicar», también «practicar la idolatría».

La moral sexual israelita respecto a la virginidad y las relaciones sexuales fuera del matrimonio era estrictamente rígida y severa en su aplicación. La fornicación era tenida por un acto tan vil y abominable que si en una joven recién casada «no se hallaban evidencias de virginidad», era condenada a morir apedreada hasta la muerte, «porque hizo vileza en Israel fornicando en la casa de su padre» (Dt. 22:20, 21). Si un hombre forzaba a una joven virgen no desposada para acostarse con ella, cuando se descubría el caso estaba obligado a dar al padre de la joven 50 siclos de plata y pactar el matrimonio. La Ley era muy clara: «porque él la violó, no la podrá despedir en toda su vida» (Dt. 22:28-29; Ex. 22:16).

Esta moral está presente en los escritos de los primeros cristianos. Pablo amonesta a los solteros para que se cuiden de la tentación de fornicar (1 Ts. 4:3; 1 Cor. 7:2). Frente a los impulsos sexuales de la juventud, el apóstol Pablo propone el camino del matrimonio como una prevención de la inmoralidad. La «fornicación», como el «adulterio» (que es fornicación en el estado matrimonial), aparece en una lista de pecados (Mt. 15:19; Mc. 7:21; 1 Cor. 6:9; Gal. 5:19). En el caso de los cristianos, se aduce que al ser cuerpo de los creyentes templo del Espíritu Santo, es necesario huir de la fornicación para no profanarlo. «Cualquier otro pecado que el hombre cometa está fuera del cuerpo —argumenta el Apóstol—, pero el fornicario peca contra su propio cuerpo» (1 Cor. 6:18-19). En un sentido general «fornicación» incluye toda forma de lascivia (cf. Jn. 8:41; Hch. 15:20; Ro. 1:20; Ef. 5:3). En las iglesias de procedencia gentil se dieron casos graves y extremos de fornicación, conforme a la mentalidad de una gente de extracción pagana con un concepto muy ligero de la sexualidad. Pero el mensaje apostólico no deja lugar a dudas: «No os engañéis: que ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros... heredarán el reino de Dios» (1 Cor. 6:9-10; Ap. 21:8; 22:15). Se rehúsa hasta la asociación con ellos: «Os he escrito por carta que no os asociéis con fornicarios» (1 Cor. 5:9), pero referido a aquellos que se llaman cristianos y se consideran hermanos de los santos (v. 11).

En sentido figurado y simbólico, la «fornicación» se refiere a toda forma de idolatría y apostasía (Jer. 3:8, 9; Ez. 16:26, 29; 23:37; Ap. 14:8; 17:2, 4; 18:3; 19:2). En los escritos profétios el pueblo de Israel aparece representado bajo la figura de una mujer desposada con Yahvé mediante la alianza contraída en el Sinaí, pero «prostituida a causa de su fama», alcanzada gracias a la relación con Yahvé. «Asimismo, tomaste las bellas joyas de mi oro y de mi plata que yo te había dado, y te hiciste símbolos de varón, y con ellos te prostituías». Tal es la denuncia del profeta Ezequiel, que presenta la historia de Israel como un estado de permanente prositución tras los ídolos y dioses paganos de las naciones vecinas. «Además de esto, tomaste a tus hijos y a tus hijas que me habías dado a luz, y los sacrificaste ante ellos para que fuesen consumidos. ¿Eran poca cosa tus prostituciones?... Te prostituiste con los hijos de Egipto, tus vecinos de grandes carnes; multiplicaste tus prostituciones, provocándome a ira. Por tanto, he aquí que extendí mi mano contra ti y disminuí tu ración. Te entregué a la voluntad de quienes te aborrecen, las hijas de los filisteos, las cuales se avergüenzan de

tu conducta infame» (Ez. 16:14-27). Cuando los israelitas actúan en contra de los términos acordados en el pacto, olvidando a Dios y dando culto a los ídolos, no hacen otra cosa que practicar un peculiar modo de fornicación y prostitución por cuya razón se atraen la condena divina (cf. Is. 1:2; Jer. 2:20; Ez. 16; Os. 1:2; 3:11). Véase ADULTERIO, IDOLATRÍA, PROSTITUCIÓN, SEXUALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: T.M. Gaztañaga, "Fornicación", en *EB* III, 609-610; G. Fitzer, "Porneia, inmoralidad sexual", en *DENT*, 1084; P. Godet, "Fornicación", en *DTC* VI, 600-611; H. Lesétre, "Fornicación", *DB* II, 2314-2317.

FORO

Lat. *forum* = «recinto sin edificar». En sentido estricto denota la plaza pública de la antigua Roma, donde se celebraban las asambleas del pueblo y los juicios, con disposición arquitectónica análoga al > ágora de los griegos. Era el centro vital de la vida religiosa, política y social de las ciudades grecorromanas. En la ciudad, el foro ocupaba, por regla general, una posición céntrica, concretamente allí donde se cruzaban las dos vías principales de la población. Tenía forma rectangular y sus edificios, esencialmente de carácter público, eran las basílicas o lugares de reunión; la curia, sede del Senado; los tribunales; el tesoro público; edificios de carácter religioso, como el *Capitolium* o templo dedicado a las divinidades protectoras del Estado; mercados y tiendas.

El Foro o mercado de Apio mencionado en el NT era un centro comercial junto a la Vía Apia, la principal carretera que conectaba Roma con la bahía de Nápoles, donde algunos creyentes acudieron a recibir a Pablo (Hch. 28:15). Se hallaba a casi 70 km. de Roma, al norte de los pantanos Pontinos, y había sido fundado en 312 a.C. por el censor Appio Claudio Caeco. Véase PLAZA.

A. LOCKWARD

FORTALEZA

El vocabulario heb. es rico en términos que designan recintos fortificados, cuestión vital para la defensa de la ciudades antiguas. Los más importantes son:

Heb. 4679 *metsad*, מְצָד, fortaleza, lit. lugar para esperar, esp. edificada sobre un colina; 4686 fem. *metsudah*, מְצ דָה; i4581 *maoz*, מָע ז, defensa, refugio; 4694 *metsurah*, מְצ רָה, muralla de protección, baluarte; 1785 *dayeq*, יֵק ָ, torre de asedio (2 R. 25:1; Jer. 52:4; Ez. 4:2; 17:17; 21:22; 26:8); gr. 3794 *okhýroma*, ὀχύρωμα, fortificación, fortaleza, relacionado con *okhyróo*, ὀχυρόω = hacer firme; 3925 *parembolé*, παρεμβολή, campamento, fortaleza (Hch. 21:34, 37; 22:24; 23:10, 16, 32).

Los términos hebreos no se refieren a un edificio independiente, como unidad arquitectónica, sino principalmente a la parte de la ciudad más fortificada, adosada a las murallas. Solo en el período helenístico tuvo lugar la construcción de fortalezas propiamente dichas. Son bien conocidas las de Herodes y su familia: Alejandrión, Jericó, Herodión, Masada y Maqueronte. Los romanos hicieron uso de una fortaleza en Jerusalén, a la que fue llevado Pablo cuando fue apresado por los judíos (Hch. 21:34, 37). Pudiera haber sido la llamada Torre Antonia, que había sido construida por Herodes el Grande. Tal como la describe Josefo, se hallaba junto al Templo (*Guerras*, 5:5, 8) y cayó en manos de los judíos durante la guerra del 66-70 d.C., pero fue recuperada por los romanos bajo Tito (70 d.C.), a pesar de la heroica resistencia de los sitiados. Los romanos la demolieron por completo.

Con frecuencia se usa la palabra fortaleza con sentido figurado, especialmente para referirse al poder y a la protección de Dios (Ex. 15:2; 2 Sam. 22:2-3; Sal. 18:1-2; 22:19; 31:2; 71:3; 91:2; Is.

25:4; 26:4; etc). Véase CIUDAD, MURALLA.

FORTUNA

Heb. 1408 *Gad*, ד = «fortuna». Deidad de posible origen babilónico, denunciada por los profetas (Is. 65:11). Aparece en inscripciones sudarábigas y palmirenas.

El dios de la suerte se identificaba con el planeta Júpiter, llamado por los árabes «la buena fortuna mayor»; la otra deidad identificada con el destino era conocida como «la buena fortuna menor», en referencia al planeta Venus. En el ritual de estas divinidades se tendía un mantel delante de su imagen poniéndoles comida y una copa de vino mezclado con miel.

Algunos lugares del AT pueden referirse a centros de culto de esta deidad, como > Baal-gad = «Señor de la fortuna» (Jos. 11:18); > Migdal-gad = «torre de la fortuna» (Jos. 15:37). Véase GAD.

A. LOCKWARD

FORTUNATO

Gr. 5415 *Phortunatos*, Φορτουνᾶτος = «afortunado». Cristiano de Corinto que estuvo en Éfeso con San Pablo y al que este alaba (1 Co. 16:17). Junto con > Estéfanas y > Acaico llevó una carta al Apóstol y entregó a la iglesia de Corinto la primera epístola paulina que conservamos dirigida a aquella comunidad. Su nombre es propio de un liberto y es posible que formase parte de la familia de Estéfanas. Parece que se trata del mismo que es mencionado por San Clemente Romano en su primera epístola.

FOSO, FOSA

Hoyo cavado en el suelo. La idea apunta a un agujero profundo realizado con diversos propósitos. Las > cisternas, heb. 953 *bor*, ר, «foso, pozo, cisterna» (Gn. 38:24; 1 Sam. 13:6; 2 Sam. 23:20; 1 Cro. 11:22), eran fosos para recoger y conservar el agua de lluvia. Había que tener mucho cuidado en cubrirlos para evitar que algún animal cayera en ellos (Ex. 21:33-34); por extensión hace referencia a la «fosa» o «tumba» (Ez. 31:14).

También se hacían agujeros como escondite para personas o para almacenar granos, heb. 2337 *jawaj*, חָוָח. En momentos de aprieto los israelitas se ocultaban en cuevas y fosos de este tipo (1 Sam 13:6).

Acerca de los fosos u hoyos especialmente usados como trampa (Ez. 19:8; Pr. 28:10), heb. 7845 *shajath*, חַת, los autores bíblicos advierten que quien tales hace caerá en ellos (Prov. 26:27; Ecl. 10:8). A los animales que se pretendía cazar se les espantaba en dirección al foso/trampa, y al caer en él se los apresaba con una red (Is. 24:17).

Se cavaban fosos como parte de las fortificaciones militares (Is. 22:11) y de las ciudades amuralladas; En Dan. 9:25 se usa la palabra 2742 *jaruts*, חָר ץ = «foso» (Dan. 9:25, BJ, NBE, LPD), quizás relacionado con el ac. *haritsu*, «foso de ciudad»; traducido en algunas versiones como «muro» (RVR y DHH). La palabra *jrts*, חרץ, ocurre 2 veces en la inscripción aramea de Zakir de Hamat con el significado de «foso».

Otros se usaban también para guardar animales salvajes, como el caso del «foso de los leones» de Daniel; cald. 1358 *gob*, ב; Sept. *lakkos*, λάκκος; Vulg. *lacus*. Es mencionado repetidamente como un peculiar medio de castigo en Babilonia (Dan. 6:7, 12, 16-24). No aparece en documentos ajenos a

las fuentes bíblicas, pero parece que su uso está documentado en inscripciones sacadas a la luz por la arqueología. Véase CISTERNA, ESTANQUE, POZO.

A. LOCKWARD

FRACCIÓN DEL PAN. Ver PARTIMIENTO DEL PAN.

FRASCO

Heb. 6378 *pakh*, ךְ, recipiente pequeño para guardar aceite, perfume o líquidos preciosos (1 Sam. 10:1; 2 R. 9:1; Sal. 56:8), traducido a veces por «redoma», equivalente al gr. 211 *alábastron*, ἀλάβαστρον = «frasco de alabastro», utilizado en el ungimiento de Cristo (Mc. 14:3; Lc. 7:37), cuyo rompimiento se refiere al sello y no al frasco mismo.

Los egipcios los fabricaban de madera o marfil y de distintas formas y tamaños. Con la introducción del > vidrio, muchos frascos y redomas se hicieron de este material. Es probable que la redoma de aceite con la cual Samuel ungió a Saúl fuera de este tipo (1 Sam. 10:1). También Jehú fue ungido con aceite que se guardaba en un frasco (2 R. 9:1). ALABASTRO, VIDRIO.

A. LOCKWARD

FRATERNIDAD

Del latín *frater* = «hermano». La fraternidad en el lenguaje del NT es sinónimo de > *ágape*; los términos relacionados con ella son:

1. Gr. 81 *adelphotes*, ἀδελφότης, relacionado con *adelphós*, ἀδελφός, «hermano», indica primeramente una relación fraternal, y por ende, la comunidad que la representa, una fraternidad (1 P. 2:17), «el conjunto de los hermanos», «la hermandad», «la fraternidad» (1 P. 5:9).

2. Gr. 5370 *philadelphía*, φιλαδελφία = «amor fraternal» (Ro. 12:10), «caridad fraternal» (1 Ts. 4:9; Heb. 13:1; 1 P. 1:17, 22).

Todos los discípulos de Jesús son «hermanos» en virtud de la fe y del amor en un mismo ideal y una misma práctica (Mt. 23:8; Hch. 1:5; 1 Cor. 15:6; Flp. 4:1; Heb. 2:12; etc.). Seguir a Jesús conlleva dejar atrás las viejas relaciones familiares para pasar a formar parte de una nueva familia o fraternidad basada en los principios del Reino de Dios. «Hermano» es todo seguidor de Jesús que oye su palabra y la cumple (Mt. 12:46-50; Lc. 8:19-21). La ley suprema que rige esta fraternidad es el amor. De ahí que en el lenguaje de Juan «hermano» sea sinónimo de «amor» (1 Jn. 2:9-10; 3:10-17: 4:20). La primitiva fraternidad cristiana llamó la atención por la íntima relación de sus miembros y la caridad en su trato, hasta el punto de ser reconocidos por el amor que se profesaban. La explicación doctrinal consiste en la presencia continua de Jesús entre los suyos, tanto a nivel colectivo como individual. Cristo está entre los suyos como el Padre está en él (Jn. 17:23), indicando que la verdadera fraternidad es resultado de la obra divina, algo que solo Dios puede realizar. En suma, es un > don.

Véase ÁGAPE, AMOR, HERMANOS.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (EVD 1996); L. de Cándido, "Fraternidad", en *NDE*, 567-578; L. Evely, *Fraternidad y Evangelio* (Sígueme 1972); M. Legido, *Fraternidad en el mundo* (Sígueme 1982); J Ratzinger, *La fraternidad cristiana* (Taurus, Madrid 1962).

A. ROPERO

FRENO

Heb. 7448 *resén*, רֶסֶן = «cabestro», de una raíz que significa «contener», Is. 30:28; Sal. 32:9; Job 30:11); 4964 *métheg*, מֶתֶג = «freno [de caballos]» (2 R. 19:28; Prov. 26:3; Is. 27:29); gr. 5469 *khalinós*, χαλινός (Ap. 14:20; Stg. 3:3); verb. *khalinagogeo*, χαλιναγωγέω, «refrenar, conducir mediante brida, mantener bajo control» (Stg. 1:26; 3:2).

El freno o brida primitiva era simplemente un lazo en el cabestro que pasaba por la mandíbula del caballo; de ahí que en el Sal. 32:9 el significado sea tanto «cabestro» como «freno». Posteriormente se hizo de hierro, compuesto de bocado, camas y barbada, utilizado para guiar y gobernar las caballerías.

Metafóricamente se aplica al «freno» con que Dios castiga, sujetando y controlando «las mandíbulas de los pueblos» para que no se salgan con la suya (Is. 30:27-29), lo cual es una imagen tomada del uso de la época respecto a los enemigos vencidos y los esclavos insumisos. Así, cuando Cambises conquistó Egipto, diez mil jóvenes egipcios de la aristocracia fueron conducidos a la muerte con una cuerda al cuello y una brida en los labios (Heródoto, 3, 14; cf. la amenaza divina contra Senaquerib, rey de Asiria: «Pondré mi gancho en tu nariz y mi freno en tus labios. Y te haré regresar por el camino por donde has venido» (2 R. 19:28).

FRENTE

Heb. 4696 *métsaj*, מֵצַח = «frente», de una raíz inusitada que sig. «ser claro, conspicuo»; gr. 3359 *métopon*, μέτωπον, de *metá*, μετά, «en medio» y *opsis*, ὄψις, «cara», aparece solamente en Ap. 7:3; 9:4; 13:16; 14:1, 9; 17:5; 20:4; 22:4.

Parte superior del rostro humano. Los pueblos orientales antiguos tenían la costumbre de colorear tanto el rostro como la frente y de imprimir en el cuerpo marcas indicativas de devoción a una divinidad especial. Al profeta Ezequiel se le ordena que recorra la ciudad de Jerusalén y ponga «una marca en la frente de los hombres que suspiran y gimen a causa de todas las abominaciones que se hacen en medio de ella»; el resto de sus moradores morirían (Ez. 9:4, 6). En el Ap. se coloca la imagen del sello sobre la frente de los siervos de Dios, para ser preservados del castigo que caerá sobre la humanidad idólatra (Ap. 7:3; 9:4; 14:1; 22:4). A su vez, el gobierno del > Anticristo marcará en la frente a todos su adoradores, «a pequeños y a grandes, a ricos y a pobres, a libres y a esclavos» (Ap. 13:16, 17; 14:9; 17:5; 20:4), para que quede manifiesta la adhesión de cada cual.

El sumo sacerdote hebreo llevaba una mitra de oro sobre la frente, en la que estaba grabada la frase: «Santidad a Yahvé», a fin de llevar las faltas cometidas en todas las cosas santas que ofrecieran los hijos de Israel (Ex. 28:36-38; 39:30). Los judíos piadosos se colocan la > filacterias de oración en la frente. También era común y frecuente colocarse adornos colgando en el centro de la frente, joyas y cadenas de monedas de oro o plata.

Metafóricamente se habla de la «frente de ramera», siempre descubierta, para simbolizar la apostasía de Israel, que rehúsa avergonzarse (Jr. 3:3). A Israel se le acusa de ser «duro de frente» (Is. 48:4). La frente de Ezequiel fue endurecida como el diamante, debido a la dureza de la frente de Israel, con quienes tuvo que enfrentarse (Ez. 3:8,9). Algunos eruditos piensan que esta expresión nació de la observación de los enfrentamientos entre animales provistos de cuernos.

A. LOCKWARD

FRIGIA

Gr. 5435 *Phrygía*, Φρυγία = «que seca», o sea, tostada por el sol; lat. *Phrygia*.

Antigua región de Asia Menor que ocupaba la mayor parte de la península de Anatolia, en el territorio que actualmente corresponde a Turquía. Coincide en buena parte con las tierras de los antiguos hititas, derrotados por los frigios. No se sabe muy bien cuándo, pero no mucho después del incendio de Hattusa, capital del Imperio > hitita (*c.* 1.190 a.C.), tribus procedentes de Tracia aparecieron en la meseta de Anatolia. Las fuentes asirias les llamaron *muskhi*. Los griegos, *frigios*. De lengua indoeuropea, estaban emparentados con tracios e ilirios, quienes, procedentes de los Balcanes, habían atravesado el estrecho de los Dardanelos poco después del 1200 a.C., ocupando parte del Asia Menor. Los frigios constituyeron un reino de límites difíciles de precisar. Se sabe que al este limitaban con los reinos luvio-arameos, en especial con el de Tabal, pero sus fronteras norte y oeste nos son desconocidas. Hacia el año 900 a.C., su capital Ancira, edificada en el lugar actualmente ocupado por Angora (Ankara), capital de Turquía, se convirtió en el centro político más importante del Asia Menor. El reino frigio fue el estado más fuerte de Anatolia durante los primeros siglos del I milenio. Cayó ante los cimerios (676 a.C.), pueblo de la estepa rusa que buscaba tierras donde asentarse. En el siglo VI a.C., Creso, rey de Lidia, conquistó todo lo que quedaba de Frigia, que pasó sucesivamente al dominio de Persia, Macedonia, Pérgamo y Roma (133 a.C.). Durante un tiempo fue administrada como provincia romana. Más tarde, su territorio fue dividido en dos distritos, el occidental, que formaba la Frigia propiamente dicha, la Frigia asiática; y el oriental y meridional, que abarcaba Galacia, la Frigia galática. De ahí la mención imprecisa con que aparece en los escritos del NT: «Atravesaron la región de Frigia y de Galacia» (*dielthontes ten Phrygían kaí ten Galatikén khoran*, διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, Hch. 16:6); «salió a recorrer en orden la región de Galacia y Frigia» (*dierkhómenos kathexês ten Galatikén khoran kaí Phrygían*, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, Hch. 18:23), que hacen referencia al segundo y tercer viaje misionero de Pablo, respectivamente.

Frigia poseía un gran potencial en agricultura, gracias al agua de las lluvias, que eran muy intensas en las montañas. Era rica en cereales, árboles frutales y viñedos. Sus ríos más importantes eran el Meander y el Hermus.

Los frigios daban culto a la «Gran Madre», divinidad recibida de los hititas, y a la que llamaban Abeles a causa de la montaña donde se hallaba su célebre santuario. Era la encarnación de todas las fuerzas fecundantes de la naturaleza y la regidora de los destinos de hombres, animales y plantas. Los ritos orgiásticos y escandalosos en honor de esta diosa y de su consorte Attis fueron muy populares en todo el Mediterráneo, conocidos entre griegos y romanos por Cibeles y Adonis. Las celebraciones mistéricas de Cibeles y Attis, conocidas como «Attideia», tenían lugar anualmente, en los inicios de la primavera. Su culto se extendió, a partir del siglo VIII a. C., desde la península anatólica y costas del Asia Menor, por toda la cuenca mediterránea, manteniendo su vigencia hasta el siglo IV d.C., fecha en la que compitió, ya en el ámbito romano, con otras dos grandes religiones: el mitraísmo y el cristianismo. El culto a Cibeles pertenece al grupo de los gestados en el marco de las más ancestrales culturas agrarias, en las que, por medio de dramatizaciones mistéricas, se significaba (y se sigue significando) la fertilidad de la madre tierra, que florece y da frutos, después de haber sido fecundada por un dios joven (hijo o amante) que muere y renace anualmente, siguiendo el decurso de las estaciones.

Su carácter marcadamente orgiástico, incluidas las prácticas expiatorias de autocastigo, castración y bautismos de sangre (criobolios y taurobolios) a las que voluntariamente se sometían sus sacerdotes y seguidores, produjeron un fuerte rechazo en el mundo griego y romano. El senado romano se opuso sin éxito a la introducción de su culto en Italia.

> Antíoco el Grande (224-187 a.C.) desplazó a 2.000 familias judías de Babilonia y de Mesopotamia a Lidia y Frigia (Josefo, *Ant*. 12:3, 4), lo que explica la presencia de judíos procedentes de Frigia durante las fiestas de Pascua y Pentecostés (Hch. 2:10), así como el interés de Pablo por llevarles el Evangelio. Las ciudades de Laodicea, Colosas, Hierápolis y Antioquía de Pisidia, mencionadas en el NT, caían dentro de los límites de Frigia.

BIBLIOGRAFÍA: P. González Serrano, "La génesis de los dioses frigios: Cibeles y Attis", en *Ilu* (1995), 105-116; H. Metzger, *Anatolia* II (Ed. Juventud, Barcelona 1976); F. Villar, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa* (Gredos, Madrid 1996).

A. ROPERO

FRONTAL

Heb. pl. 2903 *totaphoth*, ט טָפֹת, de una raíz inusitada *tataph*, טטף = «rodear» o «atar»; Sept. *asáleuta*, ἀσάλευτα, *asáleuton*, ἀσάλευτον, aparece solo en tres pasajes, y en cada uno en la forma de una comparación proverbial: «como un memorial entre tus ojos» (Ex. 13:16; Dt. 6:8; 11:18), y también unido en una expresión similar: «como una señal sobre tu mano (Ex. 13:9).

Algunos lo han interpretado lit. como un cuadro o caja donde se guardaban ciertas prociones de la Escrituras, de la que penden dos correas, ceñidas alrededor de la cabeza. Los judíos devotos se los ponían al hacer la oración de la mañana. Pero en el contexto parece que ha de entenderse fig. —como hicieron los > caraítas—, pues se indica que los mandamientos «estarán en tu corazón» (Dt. 6:6; 11:18), cf. textos paralelos de Prov. 3:3; 6:21; 7:3; Cant. 8:6, etc.), «para que la ley de Yahvé esté en tu boca» (Ex. 13:9). Todo indica que los judíos entendieron lit. esta expresión después del regreso del cautiverio babilónico, a partir de cuyo momento, no se sabe exactamente cuándo, se dieron preceptos sobre el uso de frontales con textos escogidos de la Ley (Ex. 13:2-10, 11-17; Dt. 6:4-9, 13-22), escritos con tinta preparada especialmente para este propósito. Los judíos modernos les dan el nombre de *tephillín*, פִּ ְ ין, que significa «oraciones». Esta designación no aparece en la Biblia, donde solo se habla de «memorial», heb. *zikkarón*, זִ ָר ן. La cajita que los contiene está hecha de piel de becerro negro, sujeta a la frente por dos correas. En muchos casos, el uso de «frontales» degeneró en una profesión de ritualismo legal y en un uso mágico, a modo de > amuleto que posee la virtud de proteger a quien lo lleva. En el Talmud se lee que cualquiera que lleva un *tephillín* se fortifica contra el pecado. Véase FILACTERIA, MEMORIAL.

FRUTO

Heb. 6529 *perí*, ְרִי = «fruto», producto de la tierra, plantas, animales y seres humanos (cf. Gn. 1:11-12; 25:29; Nm. 13:26; Dt. 7:13; Prov. 1:31; Is. 3:10; Jl. 2:22); también «ganancia» o «resultado». Se emplea unas 120 veces en el AT. Gr. 2590 *karpós*, καρπός = «fruto», todo aquello que es producido por los árboles, la tierra o un organismo vivo (cf. Mt. 7:17; Lc. 1:42; 12:17; Hch. 2:30; 2 Ti 2:6; Stg. 5:7, 18). En sentido figurado o metafórico designa el resultado obtenido de las obras o actos; en este caso el fruto evidencia del carácter de la naturaleza que lo produce (Mt. 7:16).

Al crear el mundo, Dios puso en todo ser una > semilla de vida encargada de la reprodución de cada especie (Gn. 1:22, 28), con lo que vemos a la tierra alentada por una corriente inagotable de

fecundidad. En sentido amplio «fruto» significa el producto maduro comestible de una planta: así los árboles frutales dan fruto según su especie (Gn. 1:11).

Respecto a estos árboles que «dan fruto» (*perí ets*, רִי עֵץ, Gn. 1:11), la Ley Mosaica prescribía que en la Tierra Prometida los israelitas habían de dejar sus primeros frutos sin cosechar después de plantar los árboles frutales. «Por tres años no serán cosechados, y su fruto no se comerá. El cuarto año todo su fruto será santo, una ofrenda de alabanza a Yahvé. El quinto año podréis comer de su fruto, para que os aumente su producción (Lv. 19:23-25.). De este modo se favorecía la calidad y producción de los frutos maduros, que los pueblos orientales consumen en gran cantidad. Durante el asedio de una ciudad no estaba permitido talar los árboles frutales, ni para ser usados como combustible, ni para propósitos militares (Dt. 20:19; cf. Josefo, *Ant*. 4, 8, 42), mandamiento humanitario que no siempre se observó (2 R. 2:25). La deforestación en Palestina por motivos militares fue tremenda a lo largo de su historia, debida principalmente a la acción de sus invasores.

En el orden de la vida humana, por «fruto» se entiende la progenie, los retoños, los hijos (Sal. 21:10; Os. 9:16; Ex. 21:22), «fruto del vientre» (Gn. 30:2; ; Dt. 7:13; Sal. 127:3; 132:11; Prov. 18:20; Isa 13:18; Lc. 1:42), «fruto de su lomo» (Hch. 2:30) y «de su cuerpo» (Sal. 132:13; Miq. 6:7).

Metafóricamente se llama «fruto» al resultado de una acción, con la connotación de «recompensa» cuando es positivo (Sal. 58:11; Prov. 31:16; Is. 27:9; Jer. 17:10; 21:14), y de castigo cuando es negativo. El «fruto de labios» expresa la condición del corazón (Heb. 13:15; cf. Prov. 11:30; Os. 14:3). El «fruto de justicia» (Flp. 1:11) son los actos que brotan de un corazón regenerado, descritos como «fruto apacible», efecto externo de la riqueza espiritual interna; «fruto de justicia que se siembra en paz» (Stg. 3:18). En Ef. 5:9, «el fruto de la luz» se ve en toda bondad, justicia y verdad, como la expresión de la unión del cristiano con Dios. Por el buen fruto se reconoce el árbol bueno.

En todos los órdenes de la creación, de la planta al hombre, el fruto es señal de vida (Is. 37:30; 1 Cor. 9:7; 2 Tim. 2:6). Todos los seres creados están llamados por ordenamiento divino a producir frutos según su especie y capacidad (Gn. 1:22, 28; Is. 5:4). La higuera estéril no tiene derecho a la tierra que ocupa (Lc. 13:6-9; cf. Mt. 21:19; Mc. 11:14). Lo mismo que la naturaleza está obligda a dar futos, el hombre en su vida religiosa debe dar también buenos frutos (Mt. 3:8; 13:23; Mc. 4:20; Lc. 3:8).

Israel fue plantado por Dios como una > viña (Is. 5:1-7; Jer. 2:21; 12:10; Os. 10:1; Ez. 17:6; etc.), pero no dio el fruto requerido, sino agrazones. Jesús retoma la denuncia del profeta Isaías, y mediante una parábola dice que la viña será confiada a otros (Mt. 21:33-43). Este texto ha planteado y plantea todavía serios problemas a los exegetas. Algunos ven en él un relato compuesto por la comunidad cristiana, que querría describir la historia de las preferencias de Dios por su pueblo hasta el momento en que envía a su propio Hijo. Sería, pues, una manera de presentar la vida de Cristo en relación con la historia de Israel, el fracaso de los judíos y el paso de la elección de Dios a un pueblo nuevo. Otros no admiten esta forma de ver y consideran más indicado buscar en el Evangelio de San Marcos las líneas más exactas y más antiguas del relato, para poder después constatar que San Mateo, tomando como base la parábola contada por San Marcos, la utilizó para las necesidades catequéticas de su propia comunidad. El caso es que la falta de fruto inhabilita para disfrutar del favor divino. «Se os quitará a vosotros el Reino de Dios y se dará a un pueblo que produzca sus frutos». Este nuevo pueblo no es otro que la Iglesia, la comunidad cristiana que no debe olvidar que también ella tiene que producir ese fruto a su tiempo. Todo lo que no dé fruto será eliminado (Mt. 3:10; 7:19; 21:19:43; Mc. 11:14; Lc. 3:9).

El Evangelio de Juan presenta a Jesús como la vida verdadera, la savia que hace posible el fruto en los que en él creen (Jn. 15:1-5). En eso es glorificado el Padre (vv. 8, 16; cf. Flp. 11:11). Los sarmientos no tienen ninguna vida autónoma, y una vez separados de la vid ya no sirven para nada más que para ser echados al fuego. La vida circula por los sarmientos, pero dimana de la vid; los cristianos están llamados a someterse a Cristo y vivir de él. «Sin mí nada podéis hacer» (Jn. 15:5). El fruto entra en el terreno personal y ya no pertenece a la dimensión de la Ley, sino del Espíritu; por eso se habla con propiedad del «fruto del Espíritu» (Gal. 5:22; cf. Ef. 5:9), en tanto que es el Espíritu quien actualiza constantemente la vida de Cristo en los creyentes, reproduce el carácter de Cristo en ellos, que no es otra cosa que «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio propio. Contra tales cosas no hay ley» (v. 3). El fruto del Espíritu es el resultado de vivir para Cristo y en Cristo: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal. 2:20). Tal es la razón que justifica la elección divina: «Vosotros no me elegisteis a mí; más bien, yo os elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto» (Jn. 15:16). Véase OBRA, VID, VIÑA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Hensel y L. Coenen, “Fruto”, en *DTNT* II, 212-215 ; C. Spicq y X. León-Dufour, “Fruto”, en *VTB*, 347-349.

FÚA

Nombre de tres personajes del AT.

1. Heb. 6312 *Puwwah*, ה = «ráfaga»; Sept. *Phuá*, Φου. Segundo hijo de Isacar (Gn. 46:13), que bajó a Egipto con Jacob y allí se convirítió en fundador del clan de los *fuaítas* (Nm. 26:23; 1 Cro. 7:1).

2. Heb. 6326 *Puah*, עָה = «brillo»; Sept. *Phuá*, Φου, Vulg. *Phua*. Una de las > parteras de las hebreas, a las cuales el faraón dio órdenes de matar a los hijos varones recién nacidos (Ex. 1:15). Junto con > Sifra, Fúa parece haber estado al frente de al menos 500 parteras encargadas de mantener a raya la población israelita. A pesar de la orden recibida, temieron a Dios y no llevaron a cabo el designio de sus superiores recurriendo a la artimaña de decir que «las mujeres hebreas no son como las egipcias, sino que son vigorosas y dan a luz antes de que llegue a ellas la partera» (v. 19).

3. Heb. 6312 *Puah*, אָה = «ráfaga»; Sept. *Phuá*, Φου, Vulg. *Phua*. Padre de > Tola, juez de Israel, de la tribu de Isacar (Jue. 10:1).

FUEGO

Heb. 784 *esh*, אֵ = «fuego»; gr. 4442 *pyr*, πρ = «fuego», de donde procede el castellano «pira». Elemento indispensable para el hombre (Eclo. 39:26), considerado por los antiguos como uno de los cuatro elementos fundamentales del mundo, junto con el agua, la tierra y el aire. Aparte de su uso doméstico y fuente de calor contra el frío (cf. Ex. 16:23; Is. 44:16; Jer. 36:22; Mc. 14:54; Jn. 18:18; Hch. 28:2), ha sido siempre una imagen poderosa en la simbología religiosa.

1. Fuego y religión.
2. El fuego y Yahvé.
3. Fuego y sacrificio.
4. Fuego y juicio.
5. Fuego y purificación.
6. Fuego y derecho.
7. Uso militar.

8. Uso figurado.

I. FUEGO Y RELIGIÓN. El fuego ha sido utilizado en general por todas las culturas de la historia como representativo, si no de la divinidad en general, sí de la más o de una de las más importantes divinidades de cada panteón. Zeus manifiesta su poder esencial en forma de luz abrasadora, y el rayo que lo caracteriza quema y destruye como el fuego. En Roma debía mantenerse encendido siempre un fuego en el templo de Vesta, como ocurre en la actualidad con las Olimpíadas y su antorcha ritual (así sucedió ya en la primera de ellas en el 743 a. C.). Hefesto era el dios del fuego, las fraguas y los volcanes, y diversos héroes padecieron sus efectos de un modo u otro en el decurso de sus vidas. Hércules murió, y por consiguiente ascendió al Olimpo, tras arder en una hoguera encendida en el monte Eta por su fiel Filoctetes o, según otras versiones, por culpa de los celos de Deyanira, su esposa, que le dio para protegerse del frío un manto que tenía la propiedad de inflamarse al contacto con el sol. El terrible castigo de Prometeo se debió a que robó el fuego sagrado del Olimpo para entregárselo a los mortales.

Entre los egipcios, las divinidades más importantes eran las solares: Ra, Atum, Khephri, Horus, Sekhmet, Amón..., y la consistencia del sol era directamente asimilada al fuego. El símbolo sagrado de Osiris y de la realeza era el *ureo*, cabeza de cobra enhiesta en el frontal de la corona roja, una de las formas en que Osiris descansa durante el día en su barca, tras la batalla diaria con el monstruo Apofis en las tinieblas de la noche, donde su único lugar de reposo será el conocido como Isla de las Llamas, la morada de las almas benditas. Además de realizar sacrificios sobre el fuego, los egipcios creían que las almas de los difuntos moraban en los hornos del infierno, y había un lago de fuego que servía de tormento a los malvados, toda vez que el tramo en el que Osiris combatía con Apofis se llamaba Canal de las Llamas.

Para los antiguos iranios era muy importante el culto al fuego, porque gracias a él espantaban a los malos espíritus, y al mismo tiempo se hallaba revestido del carácter purificador habitual en todas las religiones: una ordalía o prueba sagrada consistía en atravesar el fuego de una hoguera, hecho lo cual la persona quedaba limpia. Y también era santificador y renovador de la vida. Entre los iranios, el elemento superior del hombre era el fuego, ya que en fuego se convertían los seres humanos al morir, y la deidad que lo regentaba era Atar. Este carácter sagrado del fuego sería mantenido por Zaratustra, aunque el profeta no adorara a Atar, sino a Ahura Mazda.

II. EL FUEGO Y YAHVÉ. El fuego es un indiscutible símbolo del poder y la majestad de Dios: «He aquí Yahvé nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz en medio del fuego» (Dt. 5:24). Es el elemento más constante en las teofanías, como símbolo de fuerza consumidora y trascendencia. La primera manifestación del > Ángel de Yahvé a Moisés se da en el contexto de una «llama» (heb. 3827 *labbah*, לַ ָה) y de la zarza ardiente (Ex. 3:2; 19:18). Más tarde en la columna de fuego que guió al pueblo hebreo desde Egipto hasta el mar Rojo: «Yahvé iba delante de ellos, de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego» (Ex. 13:21; 14:24; Nm. 14:14). Cuando Moisés subió al Sinaí para recibir de Yahvé las tablas de la Ley, se dice que «todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en fuego y humo» (Ex. 19:18). Es natural que, en consecuencia, el rostro de Moisés se volviera resplandeciente como tocado por fuego (Ex. 34:29, 35). Isaías tuvo una visión de Dios en medio del humo que salía del fuego del altar (Is. 6:4-6). Ezequiel también recibió una visión de Yahvé en la que este aparecía en una nube «con un fuego envolvente, y alrededor de él un resplandor, y en medio del fuego algo que parecía como bronce refulgente» (Ez. 1:4). Daniel

describe la visión del Anciano de Días sentado en un trono «como llama de fuego; y sus ruedas, fuego ardiente. Un río de fuego procedía y salía de delante de él» (Dn. 7:10).

III. FUEGO Y SACRIFICIO. La primera utilización del fuego en la Biblia se halla sobreentendida en el relato de los sacrificios de Caín y Abel (Gn. 4:3). El fuego aparece en primer plano en el sacrificio de Noé (Gn. 8:20). La Ley de Moisés prescribe que el fuego del altar de los holocaustos no debía extinguirse nunca, «sino que el sacerdote pondrá en él leña cada mañana, y acomodará el holocausto sobre él y quemará sobre él las grosuras de los sacrificios de paz. El fuego arderá continuamente en el altar; no se apagará» (Lv. 6:12-13; cf. Is. 31:9). Era como si el fuego hiciera subir hasta Dios el sacrificio; se decía, metafóricamente, que era un olor suave a Yahvé (Gn. 8:21). El que ofrecía un sacrifico encendía el fuego (Gn. 22:6). Moisés ofreció holocaustos sobre el altar que erigió (Ex. 40:29). Al final de la ceremonia de consagración de Aarón y de sus hijos al sacerdocio, el fuego de Yahvé cayó sobre el sacrificio, consumiéndolo totalmente (Lv. 9:24); Dios había aceptado la ofrenda y manifestó su gloria. En la inauguración del Templo y del nuevo altar, descendió fuego del cielo, consumiendo el sacrificio (2 Cr. 7:1). En otras ocasiones, Dios manifestó también su aprobación con fuego del cielo consumiendo el holocausto (cf. Jue. 6:21; 1 Cr. 21:26). Elías hizo bajar tres veces fuego del cielo para poner de manifiesto la supremacía del culto de Yahvé sobre los baales (1 R. 18:23-38).

El «fuego extraño» utilizado por Nadab y Abihú, hijos de Aarón, hace referencia al uso del fuego en el sacrificio con propósitos diferentes a los prescritos por la Ley; por ese motivo los infractores fueron castigados con la muerte por fuego (Lv. 10:1, 2; Nm. 3:4; 26:61). En el NT el fuego no tiene importancia alguna en el concepto cristiano del culto, ya que se trata de una adoración interna y espiritualizada.

IV. FUEGO Y JUICIO. Cuando Adán y Eva fueron expulsados del Paraíso, Yahvé puso unos querubines al oriente del huerto del Edén para que lo custodiaran, «y una espada encendida que se revolvía por todos lados para salvaguardar el camino del árbol de la vida» (Gn. 3:24). El fuego no es solo símbolo de poder y gloria, sino también de juicio e ira, pues al mismo tiempo que alumbra con su resplandor, consume todo lo que toca. En virtud del rechazo del pecado y como expresión del disgusto que le causa, se dice de Dios que «fuego se ha encendido en mi furor y arderá hasta el fondo del Seol» (Dt. 32:22; Is. 10:17; Ez. 21:3; Heb. 12:29). Y en otro lugar: «Dios enviará sobre él el ardor de su ira; hará llover sobre él el fuego de su furor» (Job 20:23). Poéticamente se dice que de su boca salía fuego consumidor, y carbones encendidos (Sal. 18:8); y que su palabra es como el fuego (Jer. 23:29), que devora al pueblo infiel (Jer. 5:14).

La imagen del fuego como expresión del juicio punitivo de Dios, es usada varias veces en los profetas: «No sea que por la maldad de vuestras obras mi ira salga como fuego y arda, y no haya quien la apague» (Jer. 4:4; 15:14; 17:4; 21:12). O en tonos más terribles: «Derramaré sobre ti mi indignación, soplaré el fuego de mi ira contra ti y te entregaré en manos de hombres brutales, artífices de destrucción. Serás combustible para el fuego; tu sangre quedará en medio de la tierra. No habrá más memoria de ti, porque yo, Yahvé, he hablado» (Ez. 21:31-32; 22:31). Malaquías anuncia que llega el día del Señor como fuego que consumirá a los injustos y perversos: «He aquí viene el día ardiente como un horno, y todos los arrogantes y todos los que hacen maldad serán como paja, no quedará de ellos ni rama ni raíz» (Mal. 4:1). En el judaísmo posterior y los escritos de > Qumrán se habla del fuego, sobre todo respecto al juicio escatológico de Dios. En esta línea se presenta en el NT la actuación de Juan el Bautista (cf. Mt. 3:11, 12). En sus parábolas, Jesús emplea las mismas

imágenes para designar el juicio de Dios contra los pecadores, mezclando elementos del lenguaje apocalíptico y de la terminología popular basada en las múltiples faenas agrícolas, como la gehenna del fuego (Mt. 5:22; 18:9; Mc. 9:43), el horno ardiente (Mt. 13:42, 50), el fuego eterno (Mt. 18:8; 25:41; Jud. 7), el fuego inextinguible (Mt. 3:12, cf. Is. 66:24), figuras todas ellas que pertenecen al lenguaje metafórico. El lago que arde con fuego y azufre (Ap. 19:20; 20:10, cf. Ap. 14:10; 20:14) es el castigo escatológico reservado para los últimos tiempos.

V. FUEGO Y PURIFICACIÓN. Por su virtud fundidora y acrisoladora, el fuego es imagen literaria de la purificación espiritual en parangón con el > agua. El fuego del juicio escatológico cribará y discernira la vida humana, sometiendo todo lo inmundo de la existencia temporal a un proceso por el que se logrará quemar todas las impurezas que atentan contra la santidad del Evangelio, o más concretamente contra la imagen plena del hombre nuevo en Cristo (1 Cor. 3:10-15). El fuego será el instrumento de la purificación última de los últimos tiempos. Esta imagen proviene seguramente del hecho de que en los sacrificios primitivos el fuego era el elemento que unía al hombre con Dios al quemar la victima y ascender el humo al cielo, «grato olor a Yahvé» (Ex. 29:18; 29:25, 41; Lv. 1:9, 13, 17; 2:2, 9, 12; 3:5, 16; 4:3; 6:15, 22; 8:21, 28; 17:6; 23:13, 18, etc.).

VI. FUEGO Y DERECHO. En el AT la pena del fuego solo está prevista por la Ley en dos casos concretos: cuando un hombre toma dos mujeres por esposas, que sean madre e hija, a consecuencia de lo cual deben ser quemados los tres (Lv. 20:14); y cuando la hija de un sacerdote se prostituye, deshonrando así a un padre consagrado a Dios. En este caso solo moría la joven (Lv. 21:9). Esta sentencia parece tener relación con una práctica antigua, de la era patriarcal (cf. Gn. 38:24). En el código de Hammurabi se aplica la misma pena en dos casos semejantes. Quemar a una persona viva era una represalia habitual aplicada a los prisioneros de guerra (cf. Jer. 29:22). En ocasiones el cadáver de los criminales ejecutados y de las personas infames eran quemados públicamente (cf. Jos. 7:25; 2 R. 23:16).

Debido a la sequedad del clima y el peligro de los incendios, la Ley prescribía penas de compensación al que causaba un incendio con daños (cf. Ex. 22:6; Jue. 15:4, 5; 2 Sam. 14:3). Este precepto tenía por meta reprimir el uso irresponsable de la quema de rastrojos, o cualquier otra imprudencia relacionada con el fuego.

En día de reposo o sábado estaba totalmente prohibido encender fuego, ni siquiera para uso culinario (Ex. 35:3; Nm. 15:32). Esta exigencia, considerada a la luz de las condiciones modernas, da la impresión de ser extraña y hasta ridícula, pero se comprende cuando tenemos en cuenta el momento histórico de su promulgación. Es evidente que mucho antes de obtenerlo por medio de un pedernal (cf. 2 Mac. 10:3), encender fuego debió de ser un trabajo importante y un proceso largo, por lo cual no se debía hacerlo para guisar los alimentos en el día de sábado, ya que no podía permitirse poner en peligro el carácter santo de aquel día dedicando demasiado tiempo y trabajo a la prepración de la comida: «Mañana es sábado de reposo, el sábado consagrado a Yahvé. Lo que tengáis que cocer al horno, cocedlo hoy; y lo que tengáis que cocinar, cocinadlo. Y todo lo que sobre, dejadlo a un lado y guardadlo para la mañana» (Ex. 16:23).

VII. USO MILITAR. En tiempo de guerra el fuego se utilizaba para atacar y quemar las ciudades. Los casos principales constatados de destrucción por fuego son las ciudades de Jericó (Jos. 6:24); Hai (Jos. 8:19); Hazor (Jos. 11:11); Siclag, incendiada por los amalecitas (1 Sam. 30:1); Gezer, incendiada por el faraón (1 R. 9:16); y en especial el incendio del Templo de Jerusalén por Nabucodonosor (2 R. 25:9). Como amenaza de castigo, los profetas se refieren a Damasco (Is. 43:12,

13), Gaza, Tiro y Temán (Am. 1:7, 10, 11), ciudades que experimentarían el azote del fuego.

En el NT, el fin del siglo presente, asociado a la venida del día de Dios, se presenta como una conflagaración cósmica, cuando «los cielos, siendo encendidos, serán deshechos; y los elementos, al ser abrasados, serán fundidos» (2 P. 3:12). Los > estoicos enseñaban que cada ciclo histórico acababa con una «deflagración universal» o consumición por el fuego, de donde brotarían de nuevo los elementos (aire, agua y tierra) que componen todos los cuerpos, comenzando así un nuevo ciclo. Para el pensamiento judío y cristiano, este mundo será destruido por el fuego divino, pero el resultado no será la repetición de lo que ya ha sido, sino un cielo nuevo y una tierra nueva, por los que gime toda la creación (Ro. 8:22).

VIII. USO FIGURADO. Frecuentemente, el fuego simboliza la presencia del Señor, que libera, purifica o consume (Ex. 14:19, 24; Nm. 11:1, 3; 11:1, 3; Jue. 13:20; 1 R. 18:38; 2 R. 1:10, 12; 2:11; 6:17; cf. Is. 51:6; 66:15, 24; Jl. 2:30; Mal. 2:2, 3; 4:1; 2 P. 3:10; Ap. 20:14, 15). San Pablo dice que la segunda venida de Cristo será como «llama de fuego, para dar retribución a los que no han conocido a Dios» (2 Ts. 1:8; 2 P. 3:7; cf. Dn. 7:10).

La imagen del fuego denota igualmente la intensidad del hombre, sea cuando está inspirado por una idea que le consume, o cuando se aíra por alguna causa. «Mi corazón se enardeció dentro de mí; fuego se encendió en mi suspirar, y así hablé con mi lengua» (Sal. 39:3; Jer. 20:9). Por eso es el fuego un símbolo del Espíritu Santo y de sus efectos en el creyente (Mt. 3:11; Hch. 2:3). También los seres angélicos son descritos bajo la imagen del fuego o «llama de fuego» (Sal. 104:4), pues para los antiguos representa la materia más sutil y al mismo tiempo más poderosa por ellos conocida. Véase CASTIGO, GEHENNA, JUICIO, INFIERNO, LLAMA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, "Fuego", en *DTB*, 413-416; H. Lichtenberger, "π[illegible]ρ, *pyr*, fuego", en *DENT* II, 1273-1280; V. Morla Asensio, *El fuego en el AT. Estudio de semántica lingüística* (EVD 2003); F. Stolz, " אֵ, *esh*, fuego", en *DTMAT* I, 363-369.

A. ROPERO

FUELLE

Heb. 4647 *mappúaj*, מַ‍ ‍חַ = «fuelle», del verbo *náphaj*, נפח, «soplar»; Sept. *physéter*, φυσ[illegible]τηρ.

Instrumento que consistía en un par de bolsas de cuero que al expandirlas se llenaban de aire por medio de una válvula, y cuando se las comprimía lo expulsaban. Ya que los fuegos en el antiguo Oriente era de madera o carbón vegetal, el uso de un abanico era suficiente para avivar la llama en las tareas ordinarias; el uso de fuelles estaba confinado a los obreros del metal con el objeto de insuflar aire en los hornos a fin de producir suficiente calor como para fundir metales (Jer. 6:29).

FUENTE

Heb. 5869 *ayin*, עַיִן, lit. «ojo», y de ahí, orificio a través del que fluye el agua (Gn. 16:7; 2 Cr. 32:3; Neh. 2:14; 3:15; 12:37; Prov. 8:28); 4599 *mayán*, מַעְיָן, de la misma raíz que *ayin* (Gn. 7:11; 8:2; Jos. 8:15; 2 R. 3:19, 25; 2 Cr. 32:4; Sal. 74:15; 84:6; 87:7; 104:10; 114:8; Cnt. 4:12, 15; Is. 12:3; Jl. 3:18); 4002 *mabbuá*, עַ מַ, «fuente, manadero [de agua], manantial» (Ec. 12:6; Is. 35:7; 49:10); 4726 *maqor*, ר מָק, prop. «algo cavado», fuente artificial de agua, usado literal y figuradamente en frases como «fuente de vida» (Prov. 13:14), «fuente de la sabiduría» (Prov. 18:4), etc. (cf. Prov. 25:26; Os. 13:15; Jer. 2:13; 9:1); gr. 4077 *pegé*, πηγ[illegible], siempre denota un manantial o fuente natural (Stg. 3:11, 12; Ap. 8:10; 14:7; 16:4), en oposición a un > estanque o > cisterna; en una ocasión se usa para designar un pozo artificial, pero alimentado por un manantial (Jn. 4:6). Metafóricamente se aplica al

Espíritu de Dios que mora en el creyente (Jn. 4:14); a la vida eterna y las bendiciones futuras que se derivan de ella (cf. Ap. 7:17; 21:6); también, y en contraste, a los falsos maestros, en tanto que «fuentes sin agua», materia sin sustancia (2 P. 2:17).

Las fuentes son una característica notable de la tierra de Israel, que es descrita como «tierra de arroyos, de aguas, de fuentes y de manantiales, que brotan en vegas y montes» (Dt. 8:7). Durante la travesía del desierto del Sinaí, la búsqueda de fuentes de agua fue una necesidad apremiante y angustiosa, que dio origen a actos de insubordinación y rebelión contra Moisés. Así se explica la explosión poética de regocijo nacional ante el descubrimiento de aguas: «Entonces Israel cantó este cántico: "¡Brota, oh pozo! ¡Cantadle!"» (Nm. 21:17). Las fuentes de Israel, aunque pocas y de vida corta, se destacan por su abundancia y belleza, especialmente las que alimentan al río Jordán y sus lagos en todo su curso. Las fuentes escasean más al este del Jordán que al oeste. Se pueden encontrar unas pocas en Galaad, pero son totalmente desconocidas en la meseta de Moab al sur, o en el norte de Basán, debido a la estructura orográfica del territorio y a la sequedad de su clima. La población ha remedidado esta carencia con la construcción de pozos y cisternas. La actividad volcánica que desde los primeros tiempos sacudía Palestina da razón de la existencia de fuentes calientes cerca del mar de Galilea y el mar Muerto, secularmente famosas por sus propiedades medicinales (Plinio, *Historia natural* 5, 15). Están confinadas en el valle volcánico del Jordán, con un alto contenido sulfúrico.

La imagen de la fuente que provee de agua a personas, animales y campos, es utilizada ampliamente en la poesía para describir todo tipo de bendiciones. Es símbolo de refrigerio del sediento y cansado y hace referencia a los recursos inagotables y perpetuos del consuelo que Dios imparte a su pueblo (cf. Sal. 36:9, 10; Jn. 4:14; Ap. 7:17; 21:6). Véase AGUA, CISTERNA, ESTANQUE, POZO.

FUENTE DE BRONCE

Heb. 3595 *kior*, ר י ִ, prop. algo redondo, como excavado o perforado, a saber, plato hondo, perol, caldero, como en 1 Sam. 2:14: «Lo metía en el perol, en el caldero, en la olla o en la marmita». En especial, la fuente sagrada para lavarse que estaba a la entrada del Tabernáculo y del Templo, hecha de > bronce, *nejósheth*, ת ֶ נְח (Ex. 30:18, 28; 31:9, 35:16; 38:8; 39:39; 40:7, 11, 30; Lv. 8:11; 2 R. 16:17); Sept. *luter*, λουτ�ρ, Vulg. *labrum*.

Recipiente para contener agua, usada por los sacerdotes en sus abluciones durante sus ministraciones religiosas. Hubo dos. El primero fue el que había entre la puerta del Tabernáculo de Reunión y el altar (Ex. 30:18), según la tradición judía, un poco al sur (Ex. 30:19, 21). Descansaba sobre una base o pie (*ken*, ן ֵּ, Sept. *basis*, β�σις), también de bronce, conseguido de los espejos traídos de Egipto por las mujeres hebreas. Esta fuente no aparece en el plan divino de la construcción del Tabernáculo (25-25); se agregó a los otros muebles después de la expiación (30:11-16). El segundo fue el que mandó construir Salomón para el Templo (2 Cro. 4:6). En este caso se trataba de una fuente gigantesca, un verdadero mar de bronce, como es llamado en heb.: *yam hannejósheth*, יָם

ת ֶ ח ְ הַ i(2 R. 25:13; 1 Cro. 18:8). Obra de ingeniería audaz y colosal, fue instalada a la entrada del Templo de Salomón para lavar los sacrificios y para las abluciones de los sacerdotes (2 R. 25:13; 1 Cro. 18:8). Estaba montada sobre doce toros, también de bronce, y tenía una capacidad de 40.000 litros de agua. Véase BRONCE, Mar de, TABERNÁCULO.

FUERZA

En el heb. bíblico hay casi medio centenar de expresiones que indican las distintas modalidades de poseer o manifestar fuerza, la más frecuente 2428 *jáyil*, חַיִל = «fuerza, potencia», que aparece unas 245 veces. Se usa en relación con el vigor físico y aparece frecuentemente en un contexto militar, ya que la fuerza tiene que desplegarse en el campo de batalla (cf. 1 Sam. 2:4; Sal. 18:32, 39). En otra acepción adquiere un matiz económico, el poder de las riquezas o las posesiones (cf. Dt. 8:18; Rt. 4:11). La Sept. lo traduce por 1411 *dýnamis*, δύναμις = «facultad, capacidad, posibilidad». Referido a la fuerza y poder de Dios se utiliza el termino heb. 1369 *geburah*, ב רָה = «poder, potencia» (se encuentra 61 veces en el AT) y también 3581 *kóaj*, חַ = «fortaleza, poder, fuerza, capacidad, aptitud»; Sept. 2479 *iskhýs*, ἰσχύς = «fuerza, fortaleza, vigor».

Por definición, Dios es fuerte en sentido histórico, el «fuerte de Jacob» (Ge 49:24; Sal. 24:8; 132:2, 5; Prov. 23:11; Is. 1:24; 10:21; 49:26). Dios manifiesta su fuerza interviniendo en la vida de los patriarcas, liberando a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Dt. 4:32-39), infundiendo vigor al pueblo (Dt. 8:17; Jue. 6:12) o combatiendo por él (2 R. 19:35; 2 Cro. 20:5).

En la Biblia no hay trazas de dualismo, de fuerzas divinas opuestas o antagónicas: todo depende de Dios; solo en la literatura tardía, apocalíptica y cristiana, se habla de la existencia de potencias rebeldes malignas, poderes de las tinieblas, principados y potestades de este mundo, pero los escritos apostólicos se encargar de enseñar que esos elementos hostiles están sometidos al poder divino y son vencidos por Cristo (cf. Ro. 8:38; Ef. 3:10; 6:12; Col. 1:16; 2:15).

Yahvé despliega su fuerza en la naturaleza y en la historia (cf. Job 17:7-25). Aquieta el mar (Job 26:12; Sal. 65:7) y consolida las montañas (Sal. 65:6). De él procede la fuerza y nadie debe atribuírsela a sí mismo: «No sea que digas en tu corazón: Mi fuerza y el poder de mi mano me han traído esta prosperidad. Al contrario, acuérdate de Yahvé tu Dios. Él es el que te da poder para hacer riquezas, con el fin de confirmar su pacto que juró a tus padres, como en este día» (Dt. 8:17-18). Por cuanto la salvación descansa en el poder de Dios y no en la fuerza humana, la fortaleza se encuentra en la quietud y en la confianza (Is. 30:15), es decir, en la fe y la esperanza. La misma experiencia es la del creyente del NT, cuando por boca de San Pablo confiesa: «Bástate mi gracia, porque mi poder se perfecciona en tu debilidad» (2 Cor. 12:9).

Como expresión figurada del poder y fortaleza de Dios, se habla de su > brazo extendido o su > mano poderosa (cf. Ex. 15:6; Dt. 3:24; Is. 9:11; 51:5, 9).

Del Mesías se predice que su nombre será Admirable Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de Paz, sobre el cual resposará espíritu de consejo y de fortaleza (Is. 9:6; 11:2). De Jesús de Nazaret los apóstoles dan testimonio de que «Dios le ungió con el Espíritu Santo y con poder. Él anduvo haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch. 10:30). Jesús es sensible a esa fuerza que se manifiesta en él y se expande hacia los que lo tocan (Mc. 5:30; Lc. 8:46). Son visibles sus milagros, curaciones y liberaciones de espíritus malignos (Mt. 7:22; 11:20; 13:54; 14:2), todo lo cual demuestra su autoridad como enviado de Dios, o más bien, que «Dios está con él» (Jn. 3:2; 9:33).

A su vez, Jesús envía a sus seguidores para hacer discípulos de todas las naciones (Mt. 28:18), confirmando su mensaje mediante los milagros (Mc. 16:20). La fuerza del Espíritu llena a los apóstoles para «dar testimonio de la resurrección del Señor Jesús» (Hch. 4:33). Los discípulos están seguros de que todo lo pueden porque Cristo les fortalece (Flp. 4:13) y les confiere, no un espíritu de

temor, sino de amor y de moderación, que les permite afrontar sufrimientos a causa del Evangelio, confiados en la fuerza de Dios (2 Tim. 1:7-8). Es Dios quien otorga fuerza y virtud a los creyentes (1 P. 4:11).

La fuerza superior del mensaje de Cristo se manifiesta en la imagen gráfica utilizada por los evangelistas para referirse a la victoria sobre el «hombre fuerte», que inaugura el Reino de Dios: «Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes a menos que primero ate al hombre fuerte. Y entonces saqueará su casa» (Mc. 3:27; Mt. 12:29; Lc. 11:21), lo que demuestra que también en la época presente toda fuerza y todo poder se encuentran en la persona divina de Jesús, victoriosa sobre las fuerzas del mal, el mundo y la muerte (cf. Mt. 28:18).

En otro orden de cosas se dice que hay que amar a Dios, «con todas las fuerzas» (Mc. 12:30, 33; Lc. 10:27; cf. Dt. 6:5), es decir, con la plenitud de la persona, sin reservas. En cuanto a la llamada virtud moral de la «fortaleza», no es desarrollada tanto por la fe cristiana como por los filósofos griegos, que la conciben como la fuerza de ánimo frente a las adversidades de la vida, y el dominio de sí, en el que insistieron los estoicos, lo que en el Evangelio corresponde a la firmeza y el dominio propio. Es el tipo de fortaleza que Jesús pidió para la fe de Pedro: «Yo he rogado por ti, que tu fe no falle. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22:32). Es la misma que aparece en las exhortaciones apostólicas: «Vigilad; estad firmes en la fe; sed valientes y esforzaos» (1 Cor. 16:13; cf. Hch. 14:22; 1 Tes. 3:8; Flp. 4:1). Véase AUTORIDAD, BRAZO, PACIENCIA, PODER, POTESTADES, VIRTUD.

BIBLIOGRAFÍA: B. Häring, *La ley de Cristo*, I, 557-560 (Herder 1961); J.P. Greene, *Virtudes fundamentales* (CLIE 1982); E. Kaczynski, "Fortaleza", en *NDTM*, 778-788; J Pieper, *Justicia y fortaleza* (Rialp 1968).

FUGITIVO

Traducción de diversas palabras heb. que describen a la persona que escapa de la persecución o huye del peligro: 6412 *palit*, לִיט ָ, alguien que «escapa», «refugiado» (Jue. 12:4, 5; Jer. 44:14; Ez. 24:27; 33:21, 22); raíz verbal 5074 *nadad*, נדד, prop. «ondear de un lado a otro, vagar sin rumbo fijo, ser errante» (Jer. 49:5); 4015 *mibraj*, מִבְרָח, «alguien que huye, fugitivo», solo en pl. en Ez. 17:21; 1280 *beriaj*, רִיחַ ְ, «fugitivo» (Is. 15:5).

FUNCIONARIO

Gr. 1413 *dynastes*, δυνάστης, relacionado con *dýnamis*, δύναμις, «poder», de donde procede el castellano «dinastía»; significa «potentado, alto funcionario», y aparece únicamente en Hch 8:27 en referencia al eunuco etíope. En Lc. 1:52 se traduce «poderosos» y en 1 Ti. 6:15 se refiere a Dios como el único «soberano». Véase EUNUCO, OFICIAL.

FUNDAMENTO

Heb. 3247 *yesod*, יְס ד = «cimiento, fundamento»; del vb. 3245 *yasad*, יסד = «poner, fundar, establecer»; 8356 *shathah*, תָה ָ = «base» (Sal. 11:3); gr. 2602 *katabolé*, καταβολή, lit. «acto de echar abajo», y también «fundación»; 2310 *themelios*, θεμέλιος = «cimiento».

Fundamento, base o cimiento de un edificio, ciudad o cosa, usado metafóricamente acerca de Dios en relación con la creación o «fundación» del mundo, cuando Dios echó los cimientos de la tierra, de los montes y de los mares (cf. Dt. 32:22; Job 38:4; Sal. 89:11; Prov. 3:19; Is. 51:13; Zac. 12:1). En el NT Jesús hace referencia al amor que goza junto al Padre «desde la fundación [*katabolé*, καταβολή

del mundo» (Jn. 17:24). El reino por él predicado está preparado desde la «fundación del mundo» (Mt. 25:34). Los creyentes son escogidos desde antes de la «fundación del mundo» (Ef. 1:4; cf. 1 P. 1:20).

En relación con la Iglesia, Cristo es presentado como su «fundamento», *themelios*, θεμέλιος (1 Cor. 3:11), juntamente con los apóstoles y profetas, en cuyo caso Cristo aparece como la principal piedra del ángulo (Ef. 2:20). En otros textos, *themelios*, θεμέλιος, hace referencia a la enseñanza cristiana, al mensaje apostólico (cf. Ro. 15:20; 1 Cor. 3:10), que en cuanto base fundacional autorizada, no puede ser alterado bajo ningún pretexto (cf. 1 Cor. 3:11), pues equivaldría a la predicación de otro evangelio (cf. Gal. 1:6-8). A pesar de las contradicciones, «el fundamento de Dios está firme, teniendo este sello: Conoce el Señor a los que son suyos; y apártese de iniquidad todo aquel que invoca el nombre de Cristo» (2 Tim. 2:19).

FUNDICIÓN

Heb. 4541 *massekhah*, מַ ֵּ כָה, prop. «verter [sobre])», espec. «[imagen] fundida» (Ex. 32:4, 8; 34:17; Lv. 19:4; Nm. 33:52; Dt. 9:17, 16, 27:15; Jue 17:3, 4; 18; 14, 17; 1 R. 14:9; Neh. 9:18; Sal. 106:19; Is. 42:17; Os. 13:2; Hab. 2:18), del vb. 5258 *nasakh*, נסך, «derramar, vaciar [metal], fundir»; 3332 *yatsaq*, יצק, raíz prim. «derramar [líquido o metal]» (Ex. 37:13; 1 R. 17:16, 30, 33; 2 Cro. 4:2; Job 28:2); vb. 6884 *tsaraph*, צרף, raíz prim. «fundir [metal]».

Trabajo de los metales, especialmente del hierro, fundiéndolos y vaciándolos en moldes. En Job 28:1-11 se describen en lenguaje poético las diversas operaciones que se llevan a cabo para extraer los minerales de oro, hierro y cobre, así como la fundición de este metal. A lo largo del Wâdi Araba, que llega hasta el Golfo de Ákaba, y en el Neguev se han descubierto varias minas de hierro y cobre del tiempo de los reyes hebreos. El metal extraído, todavía impuro después de la fundición preliminar, era enviado a las fundiciones ubicadas en las ciudades industriales para refinarlo, y se lo convertía en objetos de uso doméstico, industrial y militar. En Tel el Kheleifeh, lugar de la antigua Ezión-Geber, la ciudad portuaria de Salomón, se han hallado evidencias de refinerías de cobre y de hierro. En las fundiciones de Ezión-Geber se orientaban los hornos hacia el viento que procedía del noroeste, el cual al soplar de continuo a través de los hoyos, mantenía el fuego permanentemente encendido. Véase HERRERO, MINERÍA, METAL.

FUNDIDOR

Heb. Heb. 6885 *tsoreph*, צֹרֵף = «fundidor, artífice, purificador», del vb. 6884 *tsaraph*, צרף. Individuo que trabaja en la fundición de hierro u otro metal (Jue. 17:4; Jer. 6:29; 10:9, 14; 51:17). El término también puede designar al > orfebre o al > platero, según el contexto (Prov. 25:4). Véase HERRERO, METAL, ORFEBRE, PLATERO.

FUNERAL. Ver ENTIERRO

FUNITAS

Heb. 6324 *Puní*, נִי , genticilicio de *Puwwah*, ה ; Sept. *ho Phuás demos*, ὁ Φουὰς δῆμος v. *ho Phuaî*, ὁ Φουαΐ, designación colectiva de los descendiente de Fúa (Nm. 26:23).

FURA

Heb. 6513 *Phurah*, פֻּרָה, «follaje». Siervo o criado de Gedeón (Jue. 7:10, 11).

FUROR, FURIA

Heb. 639 *aph*, אַף = «furor, indignación»; 2534 *jemá*, חֵמָא = «ira, ardor, enojo intenso»; gr. 3709 *orgé*, ὀργή, original. cualquier impulso, deseo o disposición natural, que más tarde vino a significar «ira», como la más intensa de todas las pasiones; 2372 *thymós*, θυμός, «ira acalorada, pasión».

Intensa emoción de indignación e ira. Metafóricamente se atribuye a Dios, juntamente con otros sentimientos, en tanto que expresión del disgusto divino con la maldad e injusticia de los hombres (cf. Lv. 26:28; Job 20:23; Is. 63:3; Jer. 4:4; Ez. 5:13; Dan. 9:16; Zac. 8:21 etc.).

En sí mismo, el furor no es malo, expresa agitación y vehemencia. En ocasiones, y en sentido poético, significa arrebatamiento y entusiasmo. En el sentido de indignación, Jesús se dejó llevar por esta emoción al ver la dureza de corazón de los fariseos que le criticaron por sanar en sábado a un hombre que tenía la mano paralizada (Mc. 3:5). Algo semejante se expresa con la tremenda expresión: «Como juré en mi ira: ¡Jamás entrarán en mi reposo!», manifestación del enojo divino por la dureza de corazón de Israel en el desierto (Hb. 3:11). En el mismo sentido se entiende la ira de Dios reservada para los que rechazan a Jesús (Ro. 9:22; 1 Ts. 2:16) y practican la maldad (Ap. 19:15).

El furor es por completo condenable cuando expresa odio, amargura y maldad (Ef. 4:31; Col. 3:8, 1 Ti. 2:8; Stg. 1:19). Es la furia de los poderosos e inmorales que se ceba sobre los justos y los santos. Por eso hay alegría en el cielo cuando cae «Babilonia la grande», pues todad «las naciones habían bebido del vino de la furia de su inmoralidad» (Ap. 14:8; 18:3). Véase ANTROPOFORMISMO, ENOJO, IRA, VENGANZA.

FUT

Heb. 6316 *Put*, ט = «arco de flecha»; Sept. *Phud*, Φούδ o *Phut*, Φούτ, gral. *Líbyes*, Λίβυες. Tercer hijo de > Cam. Aparece relacionado con > Mizraim y > Cus (Gn. 10:6; 1 Cro. 1:8). No vuelve a mencionarse en los textos históricos. En los profetas se menciona como un país de indudable origen africano, junto a Tarsis y Lud (Is. 66:19), Cus y Lidia, y Libia (Jer. 46:9; Ez. 27:40; 30:5; 38:5; Nah. 3:9). Muchos de sus habitantes fueron soldados mercenarios al servicio de Egipto (Ez. 30:5), Tiro (Ez. 27:20) y Gog (Ez. 38:5). La relación de Fut con Cus (Etiopía), Libia y Lud (Lidia), llevó a Josefo a pensar que se trataba de los mauritanos (*Ant*. 1, 6, 2), y menciona el nombre de un río que lleva el mismo nombre en el territorio de los Mauri, llamado Fut por Plinio, cuyas aguas desembocaban en el Atlántico. Ptolomeo lo llama Ptut, ubicado en Mauritania Tingitana. Todo esto lleva a concluir que Fut es el nombre de Libia, a lo que se suma el testimonio copto, para el que *Faiat* es el equivalente copto de Libia en el bajo Egipto. Sus habitantes eran grandes guerreros y prestaban servicio como mercenarios a las órdenes de los fenicios, egipcios y otros pueblos.

A. LOCKWARD

FUTIEL

Heb. 6317 *Putiel*, טִיאֵל = «afligido de Dios», Sept. *Phutiel*, Φουτιήλ.

Suegro de > Eleazar, el hijo de Aarón (Ex. 6:25), nacido en Egipto. En la tradición judía es confundido con > Jetro el madianita, “que engordaba carneros para sacrificios idolátricos”. (Targum

Pseudojon. Sobre *Ezod.* 6:25; *Gemara de Sota*).

FUTITAS

Heb. 6336 *Phuthí*, פּ תִי, patronímico de un nombre inusitado; colectivamente designa una familia de de la tribu de Judá descendientes de un Fut para nosotros desconocido. Estaba asentada en la región de Quiriat-jearim (1 Cro. 2:53).

G

G

Tercera letra del alefato heb. ג (*gímel*) y del alfabeto gr. Γ, γ (*gamma*). Su valor numérico es 3. En el abecedario latino y castellano ocupa el séptimo lugar.

GAAL

Heb. 1603 *Gaal*, געל = «abominar»; Sept. *Gaal*, Γα□λ; Josefo *Gaales*, Γα□λης. Hijo de > Ebed. Se ignora si era israelita o cananeo. En compañía de sus hermanos incitó a los siquemitas a rebelarse contra > Abimelec, durante la fiesta en que los viñadores ofrecían a Baal las primicias de la cosecha. Gaal enardeció sus ánimos y los condujo a la batalla; pero fue derrotado y proscrito de la ciudad de > Siquem (Jue. 9:26-41). Al parecer, representa la reacción a la influencia israelita, y en especial a la familia de > Gedeón, en nombre de las tradiciones autóctonas y los dioses antiguos, como prueba el hecho de que Siquem volviera a ser un centro idolátrico.

A. ROPERO

GAAS

Heb. 1608 *Gáash*, עַ = «estremecimiento, temblor»; Sept. *Gaás*, Γα□ς. Monte de Efraím, situado al sur de > Timnat-séraj, en cuyo lado norte fue enterrado Josué (Jos. 24:30; Jue. 2:9). Eusebio y Jerónimo decían que la tumba de Josué todavía se encontraba en sus días en las cercanías de Timnat, y que se trataba de un gran edificio. Si Timnat es la moderna Tibné, entonces el monte Gaas es prob. la colina llena de cuevas sepulcrales ubicadas en la ladera sur.

GABAA

Heb. 1390 *Gibeah*, בְעָה = «colina, loma, altura»; Sept. *Gabaá*, Γαβα□; *Gabaé*, Γαβα□; *Gabé*, Γαβ□; Vulg. *Gabaa*. Ciudad de la tribu de Benjamín, situada cerca de Ramá (Jos. 18:28; 1 Sam. 13:2, 15), escenario de un deplorable acontecimiento en la época de los Jueces.

1. Narrativa bíblica.
2. El pecado de Gabaa.
3. Ubicación en la Biblia.
4. Elementos literarios.
5. Finalidad política.

I. NARRATIVA BÍBLICA. La narración del crimen de Gabaa se inicia en Jue. 19:1 con un levita anónimo que vive en la norteña tierra de Efraín. Se casa con una muchacha de Belén de Judá, región ubicada hacia el sur. La joven aparece como *pilégesh*, término opaco sobre el que no hay acuerdo exegético (v. IV. Elementos literarios). En Jue. 19:2 la *pilégesh* abandona el hogar del levita para regresar sola a la casa paterna de Belén. Para el narrador tal manifestación de independencia equivale a infidelidad (RV: "le fue infiel"). Pasado un tiempo el levita sale con un mozo suyo a buscar a la joven para que vuelva con él a Efraín. En Belén tanto la *pilégesh* como su padre acogen con gusto al levita ofreciéndole hospedaje. Durante el viaje de regreso a Efraín, el levita, la *pilégesh* y el mozo entran con el fin de pernoctar en la ciudad de Gabaa que pertenece a la tribu de Benjamín.

Sin embargo, los vecinos del lugar dejan desatendido al grupo de viajeros en la plaza pública. Finalmente un forastero de cierta edad, residente de Gabaa, lleva a los recién llegados a su casa invitándolos a cenar.

De pronto se interrumpe la amenidad del ambiente al aparecer en la calle un grupo de hombres de baja ralea (RV: "hombres perversos"). Golpean la puerta gritando que desean "conocer" al levita. Como en una novela policíaca, el narrador deja sin concretar el objetivo de la entrevista solicitada hasta Jue. 20:5. En 19:23 el efraimita anfitrión rechaza en seguida la pretensión de los lugareños calificándola de "maldad". Ante el empecinamiento de los intrusos, les propone un trato: pueden divertirse sexualmente tanto con su propia hija como con la *pilégesh* si dejan al levita en paz. Sin embargo, continúa la furia de los canallas haciendo que el levita tome rápidamente una decisión. A la *pilégesh* la empuja por la puerta dejándola, abandonada a su suerte, en la calle. En seguida los violentos proceden a "conocerla" y a "divertirse" con ella toda la noche, despreocupándose completamente del levita. Cuando finalmente la sueltan, la maltrecha mujer se arrastra hasta la puerta de la casa quedándose allí inmóvil.

Al amanecer el levita se dispone a continuar el viaje. Abriendo la puerta descubre a la mujer sin vida tumbada en el umbral, la carga sobre su asno y regresa a su domicilio. Nada más llegar agarra un cuchillo para desmembrar el cuerpo de la difunta. Acompañados por el escalofriante relato de lo sucedido en Gabaa, los doce trozos son enviados a todas las tribus de Israel. El carácter repugnante de lo ocurrido levanta una ola de indignación contra la ciudad y la tribu de Benjamín. Acto seguido, el pueblo israelita se reúne en > Mizpa para deliberar (20:1). Aquí el levita entrega un brevísimo resumen de su amarga experiencia en Gabaa explicando que a él los residentes de la ciudad lo amenazaron de muerte y que a su *pilégesh* la mataron "humillándola". La asamblea resuelve unánimamente exigir la pena de muerte para los culpables. Sin embargo, la gente de Gabaa y toda la tribu de Benjamín no se dan por aludidas. El resultado es inevitable: la guerra civil (Jue. 20-21). Las hostilidades se prolongan y sólo terminan momentos antes de producirse la eliminación total de Benjamín. Paradójicamente los israelitas ayudan a los pocos benjaminitas que sobreviven a conseguir esposas. Los métodos empleados para tal fin son novedosos y crueles (Jue. 21:14, 23).

II. EL PECADO DE GABAA.

1. *Biblia hebrea*. El único libro de la Biblia que proporciona datos interpretativos relativos a Gabaa es Oseas. Según RV, Os. 9:9 compara la moral de los israelitas de su tiempo con Gabaa diciendo: "Llegaron hasta lo más bajo en su corrupción, como en los días de Gabaa", continuando en 10:9: "Desde los días de Gabaa has pecado, oh Israel".

2. *Antigüedad posbíblica*. Escribiendo en griego en el s. I, el historiador judío Josefo incluye un extenso comentario sobre la narrativa de Gabaa en su obra *Antigüedades judías* (V. 136-149). Para Josefo, la figura de la *pilégesh* está en el centro del relato. El levita la ama con pasión y ternura, pero ella no le corresponde. En la óptica de Josefo los mozos de Gabaa se fijan en la belleza de la visitante y les entran ganas de estar con ella. Por ello acuden en masa pidiendo que les entreguen a la joven. Rompen la puerta para penetrar en la casa llevándose a la *pilégesh* por la fuerza. En el marco de la teología cristiana, Atanasio de Alejandría (s. IV) interpreta el texto de G. como alegoría de los combates que libran los teólogos de su época. Para Ambrosio (s. IV) es vital recalcar la importancia de la castidad. En el relato de Gabaa nota una considerable diferencia de edad entre el levita y la *pilégesh*. En todo momento Ambrosio declara estar de acuerdo con el análisis del argumento ejecutado por Josefo.

3. *Edad Media*. Para Rashi (s. XI) la palabra "conocer" en Jue. 19:22 es de carácter sexual. Opina que el levita y la *pilégesh* no han firmado ningún contrato matrimonial. Discrepa Ramban (Nahmánides, s. XIII) afirmando que se trata de un matrimonio convencional pero sin esponsales. Por otro lado, Ramban opina que la *pilégesh* tiene la culpa de lo que le sucede, al menos en parte, puesto que ella misma tomó la decisión de irse de la casa del levita. Para el cristianismo medieval el libro de los Jueces deja de tener interés más allá de la historia de Sansón en el capítulo 16. La única excepción es Nicolás de Lira (s. XIII) cuyo comentario bíblico abarca el drama de Jue. 19-20. Estudia generalmente la Biblia en latín (Vulgata), pero se refiere también al texto hebreo y ha leído a Josefo. Para Nicolás, Gabaa es una ciudad aterrorizada por un régimen mafioso donde está prohibido mostrarse hospitalario con los visitantes. Según él, parece que en 19:22 el levita recibe amenazas de muerte y de ser penetrado sexualmente, detalle que Lira describe con la voz latina *carnali concubito et nephario* ("trato carnal y nefasto"). En su óptica la finalidad de las amenazas proferidas es una sola: obligar al levita a entregar a su joven esposa.

4. *La modernidad*. Hasta la segunda mitad del s. XX, los teólogos cristianos prestan poca atención a Gabaa. La situación cambia a partir de la publicación en 1984 de *Texts of Terror*, obra de Phyllis Trible que analiza varios relatos bíblicos dedicados a mujeres que atraviesan dificultades extremas. A Trible y a muchos académicos de hoy les resultan intragables los brutales sucesos de Jue. 19-20. A menudo los comentaristas perciben el relato de Gabaa como reportaje documental sobre sucesos históricos que les incitan a críticar al levita y al efraimita vecino de Gabaa. Se ha hecho habitual la práctica de interpretar el relato de Gabaa en paralelo con > Sodoma y Gomorra, presentándose el pecado de Gabaa como falta de hospitalidad, deseos de penetración anal y violación. No obstante, para los exegetas de hoy el pecado más grave consiste en la manera en que el efraimita anfitrión y el levita traicionan a la *pilégesh*. Calificado de mentiroso, cobarde, duro, insensible y tal vez sádico, el levita atrae sospechas de ser el verdadero asesino de la mujer. Otro enfoque reciente consiste en analizar el relato de Gabaa como ficción literaria compuesta con fines políticos (v. *V. Finalidad política*).

III. UBICACIÓN EN LA BIBLIA. El nombre de Gabaa responde al hebreo *guib'ah*, "colina", "cerro" o "loma". Aparece en el AT un total de 47 veces, especialmente en Jueces (24) y 1 Samuel (12). Puede tratarse de varias ciudades que llevan este nombre siendo posible que algunos autores confundan los nombres de Gabaa, Geba y Gabaón dado su parecido ortográfico en hebreo. En seis ocasiones Gabaa figura como "Gabaa de Benjamín", ya que perteneció antiguamente al territorio ocupado por esa tribu israelita, y algunas veces aparece como "Gabaa de los hijos de Benjamín" (2 Sam. 23:29, 1 Cro. 11:31). En 1 Sam. 10:5 leemos "Gabaa de Dios", nombre traducido por RV como "collado de Dios". En cuatro pasajes el AT habla de "Gabaa de Saúl" (1 Sam. 11:4, 15:34; 2 Sam. 21:6; Is. 10:29), hecho muy significativo dadas sus connotaciones políticas. Modernamente los arqueólogos han localizado la ubicación geográfica de la antigua Gabaa en la periferia de Jerusalén, concretamente en un lugar que hoy recibe el nombre de Teleil el-Ful (Tell el-Ful).

IV. ELEMENTOS LITERARIOS. Como lo demuestra el impacto que sigue produciendo en los comentaristas de hoy, es extraordinaria la fuerza dramática del texto hebreo de Jue. 19-21. Se trata de una obra de arte literaria cuidadosamente elaborada y rica en alusiones a diferentes pasajes del AT. En primer lugar, es notable el anonimato de los personajes: el levita, la *pilégesh*, el criado, el padre de la joven, un forastero residente de Gabaa, la hija de éste y un grupo de "hombres perversos". En segundo lugar, cada uno de los nombres geográficos mencionados trae resonancias históricas: Efraín,

Belén de Judá, Jebús, Ramá, Gabaa y Benjamín (cap. 19); "desde Dan hasta Beerseba", Galaad, Mizpa, la casa de Dios (Bet-el) y Judá (cap. 20); Jabes-galaad, Silo y Siquem (cap. 21). En tercer lugar, cada episodio del relato de Gabaa evoca sucesos análogos del AT. Saltan a la vista los temas repetidos, a manera de *leit motiv*, que lo unen a la precedente narración de Jue. 17-18: "no había rey en Israel" (17:6; 18:1; cf. 19:1; 21:25); Efraín (17:1, 8; 18:2, 13; cf. 19:1, 16, 13); Belén (17:7–9; cf. 19:1, 2, 18); Dan (18:1–30; cf. 20:1); un levita (17:7–13; 18:3–6, 15–20; cf. 19:1–29; 20:3–7); consultas a Yahvé (18:5–6; cf. 20:18, 23, 27; 21:2–3); santuarios (17:5; 18:14–20; cf. 19:18; 20:1, 18; 21:4) y genocidio (18:27; cf. 20:37; 21:10).

Una importantísima fuente literaria para la composición de Jue. 19 es el Génesis. Los principales temas recurrentes son: la erección del santuario de Bet-el (Gn. 12:8; 28:19; cf. Jue. 20:18, 23, 26, 31); el peligro mortal que corre el viajero indefenso entrando, acompañado por su esposa, en tierras extrañas donde ella es objeto de deseo (Gn. 12:12; 20:1–13; 26:7; cf. Jue. 19:22, 25; 20:5); la hospitalidad espontánea y generosa (Gn. 18:2–8; 19:1–3; cf. Jue. 19:3–9, 20–21); el cuchillo del sacrificio (Gn. 22:10; cf. Jue. 19:29); violación de una joven recién llegada (Gn. 34:2; Jue. 19:25); sangriento castigo del delito (Gn. 34:25; cf. Jue. 20); liderazgo de Judá, antepasado de David (Gn. 44:14–18; 49:8–9; cf. Jue. 20:18). Por otra parte, la mención del santuario de Silo en Jue. 21:19 conecta el relato con el libro de Josué (Jos. 18:1; 22:9–12).

En el desenlace del drama de Gabaa sobresalen tres verbos hebreos: "conocer" (hebr. *yadá*), "humillar" (*anah*) y "divertirse" (*alal*). Las apariciones de *yadá* en Jue. 19:22, 25 evocan dos de las seis actuaciones del verbo en Gn. 18-19. A su vez, la presencia de *anah* en Jue. 19:24 y 20:5 apunta claramente a delitos sexuales: Gn. 34:2 (Siquem violando a Dina) y 2 Sam. 13:12-14 (Amnón violando a Tamar). En cuanto a *alal*, este infrecuente verbo figura de manera prominente en la narración de la muerte de Saúl en el campo de batalla (1 Sam. 31). El rey, malherido, teme que enemigos "incircuncisos" lleguen pronto a él para "penetrarlo" (heb. *dakar*) y "mofarse" de él (*alal*); cf. RV: "para que no vengan estos incircuncisos y me traspasen, y me escarnezcan".

Por lo que se refiere a *pilégesh*, RV propone la traducción "concubina", pero este vocablo no encaja del todo en el contexto de Jue. 19. Tal vez *pilégesh* se refiera a una mujer casada según una fórmula matrimonial menos estricta o elaborada que la habitual, posiblemente sin esponsales previos; cf. analogías con la antigua Atenas (gr. *pallakís*, *pállax*, *pallaké*). En el antiguo Israel, un hombre adeudado tiene la opción de ceder a una hija suya como esclava a un acreedor. En otro contexto, si la dueña de la esclava es una mujer casada, ésta puede decidir convertir a la *pilégesh* en concubina de su marido. Recurre a esta maniobra Raquel, esposa de Jacob (Gn. 30:4; 35:22).

V. FINALIDAD POLÍTICA. El drama de Gabaa contiene una serie de datos que revelan que el texto no es un reportaje histórico. En primer lugar, un sacerdote de la vida real difícilmente puede manipular un cadáver humano (Lv. 21:1-3). No obstante, en Jue. 19:29 es el levita quien descuartiza personalmente el cuerpo de la *pilégesh* para mandar después los trozos a todo el territorio ocupado por los israelitas. En segundo lugar, un anónimo levita no tendría poder para convocar una asamblea de todas las tribus de Israel como sucede en Jue. 20:1. Tal llamado sólo lo puede lanzar una persona investida de autoridad política. Cuando el rey Saúl pide a todo el pueblo que se prepare para la guerra, se vale de su autoridad monárquica. Al mismo tiempo añade a la convocatoria una amenaza contundente a cualquier israelita que ignore la orden emitida (1 Sam. 11:7). En tercer lugar, para ejecutar la pena de muerte exigida por el pueblo en Jue. 20:13, el código penal del Pentateuco requiere el testimonio de dos o tres testigos oculares (Dt. 17:6), como también lo demuestra Gn.

19:12–13. Sin embargo, en Jue. 20:5 el único testigo presencial interrogado es el anónimo levita.

Deducimos que el objetivo del relato de Gabaa no es proporcionar documentación sobre un suceso real, sino que su redacción responde a fines polémicos. En efecto, el texto se ubica en medio de la prolongada reyerta política entre dos bandos enfrentados, el de Saúl y el de David. De manera magistral y sutil, el narrador aprovecha una serie de elementos literarios, geográficos y religiosos para denigrar a Saúl presentando el reinado de este último como una tiranía que llevaría a todo el pueblo israelita a la guerra fratricida. De hecho, 1 Sam. 15 explica cómo Saúl va cayendo en un espiral de despotismo llegando repetidamente a perseguir al joven David e intentar matarlo. Salta a la vista el paralelismo con la desprotegida *pilégesh*, natural de Belén de Judá como David. Uno de los mensajes principales del relato de Gabaa parece ser que, si aún no había rey en Israel, fue posteriormente una tragedia y desgracia para Israel que el primer rey instituido fuera Saúl, benjaminita de la áspera Gabaa. En resumen, el narrador es partidista y favorece claramente el bando de David, representado en el drama por la *pilégesh*, la hospitalaria ciudad de Belén (Jue. 19:3–9; cf. Rt. 1:22; 2:8–9; 4:10–17) y la tribu de Judá (Jue. 20:18).

BIBLIOGRAFÍA: Y. Amit, *The Book of Judges* (Brill, Leiden 1998); M. Bal, *Death and Dissymmetry* (UCP 1988); J. Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (Muchnik, Barcelona 1992); M. Zvi Brettler, *The Book of Judges* (Routledge, Londres 2002); M. Carden, *Sodomy* (Equinox, Londres 2004); C. Exum, *Fragmented Women* (Trinity Press International, Valley Forge 1993); W. W. Fields, *Sodom and Gomorrah* (SAP 1997); G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant* (Brill, Leiden 1994); M. D. Jordan, *La invención de la sodomía en la teología cristiana* (Laertes, Barcelona 2002); Josephus, *Jewish Antiquities* (HUP 1998); R. Lings, *Biblia y homosexualidad: ¿Se equivocaron los traductores?* (Universidad Bíblica Latinoamericana, San José 2011); T. Schneider, *Judges* (Liturgical 2000); A. Thatcher, *Living Together & Christian Ethics* (CUP 2002); P. Trible, *Texts of Terror* (SCM 1984).

R. LINGS

GABAATITA

Heb.con art. 1395 *haggibeathí*, הַ ִבְעָתִי; Sept. *ho Gabathites*, ὁ Γαβαθίτης v. *Gabadites*, Γαβαδίτης, *Gebotheítes*, Γεβωθείτης. Habitante de > Gabaa, en este caso > Semaa, padre de dos benjaminitas que se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:3).

GABAEL

Sept. *Gabael*, Γαβαήλ, *Gamael*, Γαμαήλ, corresponde al heb. *Gebael*, בַּאֵל = «Excelso es Dios»; Vulg. *Gabelus*. Nombre de dos personajes judíos.

1. Uno de los antepasados de > Tobit (Tobit 1:1).

2. Hermano o hijo de Gabrias, de la tribu de Neftalí (Tobit 1:17), que habitaba en la aldea de Rages de Media, en las montañas de Ecbátana, a dos días de camino de esta ciudad. Debido a su pobreza, Tobit le prestó diez talentos de plata, que después le devolvió en los días de necesidad (Tobit 1:14; 4:1, 20; 5:6, 9; 10:2). Se encuentra a 13 km. de Teherán, en Irán.

GABAI

Heb. 1373 *Gabbay*, י = «bóveda, fortaleza»; Sept. *Gebeeí*, Γηβεεί, *Gebé*, Γηβή. Benjaminita asentado en Jerusalén después del retorno de Babilonia en tiempos de Nehemías (Neh. 11:8).

GABAÓN

Heb. 1391 *Gibeón*, בְּעֹן = «lugar elevado, colina, loma»; Sept. *Gabaón*, Γαβαών; Josefo, *Gabaó*,

Γαβα�; Vulg. *Gabaon*. Antigua ciudad cananea, una de las cuatro principales de la confederación a la que pertenecían también > Cafira, > Beerot y > Quiriat-jearim (Jos. 9:17).

1. Historia.
2. Arqueología.
   - 2.1. *Primera Edad del Bronce*.
   - 2.2. *Edad Bronce Medio*.
   - 2.3. *Edad del Bronce Final*.
   - 2.4. *Edad del Hierro*.

I. HISTORIA. Capital de los > heveos, estaba situada 8 km al noroeste de Jerusalén, sobre el camino de Jope. Fue después una ciudad levítica dentro del territorio asignado a Benjamín (Jos. 21:17).

Temerosos por las conquistas israelitas de Jericó y Hai, los gabaonitas recurrieron a una treta mediante la cual lograron un tratado de paz con Josué y los ancianos de Israel (Jos. 9). Descubierto el engaño tres días después, ya no podía darse marcha atrás; Josué se había ligado con pacto de juramento a respetar la vida de todos los habitantes de la ciudad, pero como una forma de condena les obligó a servir de leñadores y aguadores para toda la congregación (Jos. 9:10). El tratado de los gabaonitas con los invasores hebreos enojó a los reyes amorreos de Hebrón, Jarmut, Laquis y Eglón, quienes coaligados atacaron la ciudad. Los gabaonitas pidieron ayuda a su aliado Josué, que corrió en su defensa ocasionando una gran derrota a los a los amorreos, a la cual cooperó la ayuda de una tormenta de granizo, o quizá pedrisco, que causó enormes bajas entre los amorreos, más de las que hicieron los combatientes de Israel (Jos. 10:11). El texto sagrado conserva a continuación una semblanza poética contenida en el *Libro del Justo*, que refiere el milagro de la detención del sol sobre Gabaón, lo que proporcionó a Israel más tiempo para perseguir a sus enemigos, que fueron empujados a través del paso de Bet-horón (también conocido como el valle de Ajalón) hasta Azeca y Maceda, donde los cinco reyes de la liga fueron atrapados en una cueva y subsecuentemente ajusticiados por Josué.

Después de un silencio de unos 150 años, Gabaón vuelve a aparecer en la historia con motivo de las luchas entre David y la casa de Saúl. Después de la muerte de Saúl, > Isboset su hijo, fue coronado por el general > Abner como rey en lugar de su padre. David se había situado en Hebrón, dentro del territorio al sur de Jerusalén que estaba bajo su dominio. Las fuerzas de David, comandadas por el general Joab, se encontraron con las de Abner en Gabaón. Una proposición de decidir la suerte del reino mediante la lucha de doce hombres por cada lado, tuvo como resultado la muerte de los doce, lo que condujo a un enfrentamiento militar en el cual las fuerzas leales a Saúl, comandadas por Abner, fueron derrotadas (2 Sam. 2:12-17).

Saúl había dado muerte a un número elevado de gabaonitas, quebrantando el pacto hecho con ellos en tiempos de Josué. Tal acción trajo un juicio divino sobre Israel —tres años de hambre—, durante el reinado de David. Los gabaonitas demandaron la muerte de siete de los hijos de Saúl. David les entregó cinco nietos y dos hijos, quienes fueron ahorcados «en Gabaón, en el monte de Yahvé» (2 Sam. 21:1-14). Este monte había servido a los gabaonitas como lugar de culto antes de la llegada de los hebreos y, más tarde, fue utilizado para el culto israelita: de hecho, fue uno de los lugares altos más significativos de Israel para efectuar sacrificios, concretamente «el lugar alto principal», heb.

haggedolah habbamah, הַ דֹ לָה הַ ָמָה i(1 R. 3:4). Allí se instaló el altar del holocausto y el Tabernáculo construido bajo la supervisión de Moisés, aun después del traslado del arca a Jerusalén (1 Cro. 16:39; 21:29; 2 Cro. 1:3,4). Cuando Salomón ascendió al trono de Israel, sintiendo la necesidad de la sabiduría divina, reunió a los israelitas en Gabaón ante el tabernáculo y el altar de bronce, e hizo un gran sacrificio (1 R. 3:5-15). El > Arca estaba en la ciudad de > Quiriat-jeraim (1 Sam. 7:1, 2; 1 Cro. 13:6), una de las ciudades de la confederación gabaonita en tiempos de la conquista.

Gabaón fue después una ciudad levítica en el territorio de Benjamín (Jos. 21:17). Esta ciudad fue escenario de otros incidentes, tales como la victoria deDavid sobre los filisteos (1 Cro. 14:16).

Desde Salomón hasta la toma de Jerusalén por Nabucodonosor no tenemos noticias concretas de la ciudad. En esa época sus habitantes fueron deportados a Babilonia, de donde regresaron más tarde, tomando parte en la reedificación de las derruidas murallas de Jerusalén (Neh. 3:7; 7:25). De Gabaón era el profeta > Ananías, rival de Jeremías en los días previos a la caída de Jerusalén (Jer 28). Del «gran estanque de Gabaón» partió el pequeño grupo de judíos, entre los cuales se encontraba el profeta Jeremías, que buscaron refugio en Egipto huyendo de los caldeos, tras la caída de Jerusalén.

Josefo afirma que con motivo de las revueltas que ocurrían contra los romanos, el gobernador romano de Siria, Cestio, acampó en Gabaón, en octubre del 66 d. C., tanto en el viaje de ida a Jerusalén, como en el devuelta. La ruta que siguió Cestio fue la que usaron más de mil años antes los cananeos bajo Adonisedec cuando huían de Josué, atravesando entre el alto y el bajo Bet-horón, desde Gabaón a la costa. Pudiera ser también la misma ruta que usaron los filisteos cuando huían de David (1 Cro. 14:15; 2 Sam. 5:25).

II. ARQUEOLOGÍA. Gabaón estaba situada sobre una colina que levantaba la ciudad a unos 70 m. sobre la llanura que la rodea y que se encuentra a unos 770 m. Sobre el nivel del mar. Dista cerca de 10 kms. al norte de Jerusalén. Al noroeste del paso de la montaña está la pequeña aldea árabe de *El-Jib*. Varias personas sugirieron desde 1666 en adelante que el asentamiento de la actual *El-Jib*, era el único lugar que podría identificarse con Gabaón. En 1838 Edward Robinson, hizo notar que las dos primeras letras del nombre árabe correspondían a las dos primeras del hebreo, confirmando la idea de sus predecesores que identificaban el asentamiento árabe con Gabaón. Expertos arqueólogos influenciados por las teorías liberales se opusieron, sin efectuar excavaciones a esa identificación. De forma especial actuó en ese sentido Albrecht Alt, que propuso otras identificaciones en la zona.

Algunas de ellas fueron excavadas, como el *Tell en-Nasbe*, demostrándose que nocorrespondía. Siguió oponiendose a *El-Jib*, considerando el lugar como el asentamientode la antigua Beerot. Sin embargo durante los años 1956 a 1957, 1959 a1960 y 1962, se efectuaron excavaciones en *El-Jib*, bajo la dirección de James B. Pritchard, que han probado sin lugar a duda que es el lugar que ocupaba la antigua Gabaón. Una vez más el movimiento crítico liberal contra la historia de Israel según la Escritura, ha tenido el inevitable fracaso. Las excavaciones han demostrado que la ciudad de Gabaón es un asentamiento poblacional muy antigo, remontándose a la Primera Edad del Bronce.

1. *Primera Edad del Bronce* (3100 a 2100 a.C.). Gabaón fue fundada al principio de ese período. Bajo los cimientos de la muralla que corresponde a la edad del hierro, apareció una habitación de vivienda que contenía 14 jarrones de almacenaje, rotos al derrumbarse el techo a causa de un fuego que quemó las vigas. Los recipientes de barro tenían marcas que permitían relacionarlos con la

ocupación de Hai, y posiblemente con Mizpa, e incluso con Jericó. Las acciones militares de los ingleses en 1917 hizo imposible seguir con la estratificación del montículo. Es muy probable que Gabaón tuviera un muro de fortificación en su entorno. Los enterramientos de la Primera Edad del Bronce, se efectuaban en cuevas cortadas en la roca al este del monte donde estaba situada la ciudad. Los objetos de cerámica encontrados en las tumbas, son similares a los encontrados en las tumbas de Hai y Tell en-Nasbe (probable localización de Mizpa). Entre los objetos de cerámica aparecen unos pocos que tienen huellas de carbón en sus bordes superiores, lo que hace suponer que fueron utilizados como lamparas.

2. *Edad Bronce Medio* (2100 a 1550 a.C.). Se distingue del período anterior por el modo de construcción de algunas tumbas, en las que aparecen pilares de piedra empotrados en la roca del suelo mediante talla. Aparece un fuste de columnas de más de 1 m. de diámetro, introducidos en la roca, algunas cerca de 2 m. Una puerta conducía al interior de la tumba, de unos 3 m^2 , y con una altura media de 1 m. Una puerta formada por una piedra lisa, cerraba la tumba. En el lugar de las excavaciones se desenterraron veintiséis tumbas, en las que había materiales correspondientes al *Bronce Medio*, entre las que hay cabezas de jabalinas de bronce, dagas, jarrones funerarios e incluso alguna lámpara. Los diseños de los objetos son simples, carentes de trabajo artesanal importante, lo que hace suponer que los habitantes de Gabaón en el *Bronce Medio*, eran gente sencilla, incluso nómadas que enterraban a sus muertos en un lugar determinado. La cerámica y los objetos metálicos coinciden con los encontrados en otros lugares, incluyendo Jericó.

Las excavaciones correspondientes al período final del *Bronce Medio*, el que se conoce como *Bronce Medio II*, ponen de manifiesto que Gabaón fue la segunda ciudad construida sobre el monte. Uno de los descubrimientos era un cuarto que afloró en el desenterramiento, bajo cuatro metros de escombros y una gruesa capa de cenizas y ladrillo quemado, en el cual había dieciséis vasijas de cerámica utilizados para almacenaje, típicos del periodo del *Bronce Medio II*. El derrumbe del cuarto se produjo al quemarse la columna central de sustentación que era una viga de madera de olivo. Los restos cerámicos que había era muy superior a la que pertenecía al período anterior, aventajándola tanto en diseño como en calidad. Habían conseguido espesores muy finos, tanto así que podían confundirse con cáscaras de huevos.

Las 29 tumbas encontradas de ese período, contenían un rico muestrario de objetos de aquella época, entre los que hay trabajos muy elaborados en hueso, adornos de bronce, loza fina, armas y algunos escarabajos. Los enterramientos de esa época se diferenciaban de los de la anterior especialmente en un sentido de enterramientos múltiples en la misma tumba, frente a los individuales anteriores.

Los gobernadores > hiksos de Egipto en el s. XVI a.C., pudieron haber sido la causa de un incendio que destruyó la ciudad en aquel tiempo, suponiendo algunos expertos, que pudo haber sido causada por alguna acción imperial en el tiempo en que se depuso a los hiksos en el gobierno de Egipto.

3. *Edad del Bronce Final* (1550-1200 a.C.). De este período proceden tumbas desenterradas. Hay evidencias conclusivas de haber sido ocupada la ciudad por Josué, en ese período, en contraste con Jericó y Hai. Gabaón tuvo un floreciente comercio durante ese período. Junto con restos de mercaderías de diversas procedencias, que van desde Chipre, de donde procedía un jarro de cuello alargado, hasta Egipto de donde proceden escarabajos sagrados del faraón Thutmosis III (1490-1436 a. C.) y del faraón Amenhotep II (1435-1414 a.C.).

Junto con piezas de alfarería chipriota y micena, aparecen algunas elaboradas por alfareros de Gabaón, que procuraban imitar la alfarería importada sin conseguirlo, porque el material es más ordinario y el diseño diferente. Otros restos de alfarería tienen que ver con lámparas, jarros, ollas de cocina. El declive de Gabaón se produce en esta edad del *Bronce Final.* No se aprecian en las excavaciones incendios que hubieran destruido la ciudad, como ocurre con otras del área y especialmente de la zona central de Palestina, lo que hace suponer que en razón de la condición de esclavitud a que se vieron reducidos los habitantes, a causa del pacto con Josué, la ciudad quedó marginada de la vida hebrea y posiblemente abandonada definitivamente cuando se construyó la ciudad en la *Edad del Hierro.*

4. *Edad del Hierro* (1200-500 a.C.). Los descubrimientos arqueológicos correspondientes a este período, son los más importantes en relación con la historia de Gabaón y al mismo tiempo los más espectaculares. Los desenterramientos pusieron a la vista un gran túnel, un estanque de agua de gran envergadura, lugares para la producción de vino y otras construcciones de gran interés. Del *Hierro I* (1200-900 a.C.), es probablemente la muralla exterior de la ciudad. Tenía un espesor de 1,5 m. y una altura máxima de 4 m. Sin embargo, al estar construida sobre los escarpados de la montaña constituía una formidable defensa, mucho más que las características y dimensiones del muro en sí. Tenía un perímetro de algo más de 1000 m. En tiempos de David o Salomón la ciudad tenía una perímetro fortificado de 6 Ha., mayor que Jerusalén, y con una muralla nueva añadida por la parte interior de la antigua. Este muro tenía una altura media de 7 m., con un espesor de 4 m. En la esquina noroeste y en el lugar de acceso al túnel, se levantaron dos torres de fortificación, aumentando la anchura de la muralla en esos lugares a 7m. La puerta principal de la ciudad debió haber estado situada al norte y por su ubicación era prácticamente inaccesible. La muralla fue destruida con la ciudad en el s. VI a.C. En la cantera próxima a la ciudad de donde habían sido traídos los bloques para la muralla, se descubrieron tres totalmente cortados en todos sus lados y descansando en el mismo sitio. Sólo faltaba que se hubieran introducido las correspondientes cuñas de madera, que al mojarlas hinchaban y rompían los bloque ya cortados, separándolos entre sí.

Entre las edificaciones del período del *Hierro I* y contemporánea a la edad de la muralla, se encontró una casa que por su porte debió pertenecer a una familia de gran importancia en la ciudad. Se encontraron los pilares de piedra que habían sostenido las vigas a lo largo de la parte central del edificio. En la cocina había dos grandes hornos. Entre las edificaciones del *Hierro II* apareció una del s. VIII, atestiguada por la inscripción en el asa de un jarrón. Esta casa estaba situada cerca del estanque. Los cuartos del edificio estaban separados por un patio que a su vez conducía a una gran estancia. Según se aprecia, en el cuarto usado para cocina se encontraba una dependencia usada como almacén. Aparecieron también instrumentos como molinos de mano, cuchillos, y cerámica diversa. La sala mayor, situada en la parte posterior del patio, se usaba para tareas propias del hogar, entre las que estaba el tejido de la ropa, como lo demuestra la presencia de una piedra de contrapeso de telar. Las paredes de la vivienda tienen un gran espesor, lo que hace suponer que fueran base para una planta superior.

De la misma época del *Hierro II* apareció en la esquina noreste de la muralla el acceso a un túnel de 53 m. de largo, que supera la muralla bajo ella y conduce al norte del túmulo y a la más importante de las ocho fuentes de agua, cercana a ella.

Tiene una escalinata para descender al túnel de 93 escalones cortados en la misma roca. Se aprecia que para alcanzar la fuente fue hecha bajo el túnel una trinchera de tierra, desde donde se

escavó hacia abajo para llegar a la fuente y hacia arriba hasta llegar a la superficie dentro de la muralla de la ciudad. El túnel conduce a una cámara con una cisterna de 12 m. de largo, 7 m. de ancho y 2 m. de altura media. A esta cisterna fluía el agua de la fuente, distante unos 34 m. en la roca de la montaña. Se aprecia la construcción paralela de otro túnel con el que probablemente se pretendía aumentar el caudal de agua. A la cisterna se accedía a través de una puerta, que podía encajarse mediante la colocación de piedras lisas sobre ranuras que habían sido hechas desde el interior, esto supondría una excelente defensa de la cisterna. La iluminación del túnel se hacía mediante lámparas de aceite, que se colocaban en nichos abiertos en las paredes. Los escalones aparecen muy gastados, así como las paredes del interior del túnel gastadas también por el roce de manos. Se supone que eran las huellas que dejaron en el tiempo los aguadores en la realización de su trabajo.

Otra impresionante obra se descubre en la sección noreste de la muralla, aparece el borde norte de un gran embalse de agua, que tenía unos 11 m. de diámetro y no menos de 10 m. de profundidad. Cuenta con una escalera de 40 escalones, de 1,5 m. de longitud, con una balaustrada de 33 cm. que se hizo al ser excavado el embalse. Estos escalones conducen a un túnel, que desciende en una escalera de caracol hasta alcanzar una cota de 13,7 m. bajo el piso del embalse, donde se encuentra un cuarto de unos 7 m. de largo, por 3,30 m. de ancho y 2,3 m. de alto.

En las paredes aparecen los nichos cortados en la roca para soportar las lámparas de aceite que iluminaban la estancia. Además de esto, dos claraboyas perpendiculares al techo de la escalera de caracol, aportaban luz desde la superficie. El embalse aportaba agua a unos 25 m. bajo las calles de la ciudad. En el estanque se encontraron dos jarrones pertenecientes a la edad del *Hierro II.* Algunos expertos consideran que este descubrimiento por el desgaste menor de los escalones, pudo haberse construido en días de Ezequías (715-687 a. C.) O incluso de Manasés (687-642 a. C.). Complementaban el abastecimiento de agua, para una ciudad que se supone habitada por unas 5000 personas, una serie de cisternas a las que llegaba el agua desde la cima del monte. Se aprovechaba también el agua de los aleros de las casas, conducida a una represa que la filtraba, con una capacidad de unos 600.000 litros.

Entre los descubrimientos de importancia está la recuperación de distintas asas de jarros en los que aparece la inscripción de la palabra *GBON*, Gabaón, unida a otros nombres de personas. Era bastante infrecuente encontrar objetos que tengan el nombre de la ciudad, en el mismo sitio y mucho menos la cantidad tan importante que apareció en Gabaón. En el hallazgo de objetos aparecen también 80 asas de jarros con el sello real grabado en ellos y consonantes que corresponden al nombre de ciudades importantes en tiempos de Josué y posteriores. Da la impresión que estas ciudades gabaonitas suministraron productos agrícolas a las ciudades de Israel asentadas en el sur de Canaán.

Otros descubrimientos arqueológicos lograron desenterrar estanques labrados en la roca, así como cubas de reposo, que sólo podrían corresponder a la producción vinícola en gran escala. Esto llevó a la conclusión de que Gabaón tenía una verdadera industria de vitivinícola, con una capacidad de almacenaje de más de 130.000 l. Los embases de barro que aparecieron en los huecos de la zona de almacenamiento, debían ser utilizados para enviar vino hacia otros lugares.

No ha sido posible identificar el «lugar alto» de Gabaón. Algunos sugieren que posiblemente no estuviera en la misma ciudad, sino en algún otro lugar del área.

La ciudad de Gabaón de la época del *Hierro II*, fue destruida hacia la mitad del s. VI a.C. Durante

el período persa (550-330 a.C.) Gabaón fue una de las ciudades ocupadas por ellos, como aparecen en grabados en un asa de un jarrón, en escritura aramea del s. V. Otros objetos del período persa son un sello de oro y un anillo de plata de finales del s. VI. que tienen grabado el nombre de su propietario.

Hay pocas evidencias de la ocupación de Gabaón en el período helénico, si bien aparecen algunas monedas de Tolomeo II, Antíoco III y Juan Hircano I. Los romanos ocuparon Gabaón, que era considerada como una ciudad abierta. Construyeron un camino sobre el fundamento de la muralla de la edad del *Hierro II*. De la época romana se han descubiertos varios baños con los escalones que conducían a ellos. Algunos de los lugares de almacenamiento de vino fueron utilizados por los romanos como cisternas. Incluso algunos de los nichos de las paredes fueron aprovechados para enterramientos. Las lámparas encontradas en esta tumba sugieren que debió haber sido utilizada sobre el 300 d.C. También se encontró un estanque romano que fue revocado cuatro veces durante el tiempo en que se utilizó.

Los siglos siguientes difuminan la historia de la ciudad en el período romanobizantino. Una mujer llamada Paula, amiga de S. Jerónimo, afirma haber visto la ciudad cuando subía por el paso de Bet-horón, a finales del s. IV.

BIBLIOGRAFÍA: J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel* (Cambridge University Press, 1972); C.H. Pfeiffer, “Gabaón”, en *DBA*, “Gabaón, gabaonitas”, 297-305; J. B. Pritchard, *Gibeon: where the Sun Stood Still* (Princeton University Press, 1962); J.L. Lacave Riaño, “Gabaón” en *GER* 10, 603-604; S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 519-525 (CLIE 2004); R. Sánchez, “Gabaón” en *EB* III, 640-648; E. Stern, “Gibeon”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 2, 511-514 (Israel Exploration Society & Carta 1993).

S. PÉREZ MILLOS

GABAONITA

Heb. 1393 *Gibeoní*, בְעֹנִי, oriundo o habitante de la ciudad de > Gabaón; Sept. *Gabaonites*, Γαβαων□της; Vulg. *Gabaonita*. Al esparcirse entre los cananeos la noticia de la conquista de Jericó y de Hai por parte de los israelitas, los habitantes de Gabaón, una ciudad situada a 13 kms. al norte de Jerusalén, imaginaron astutamente un plan de engaño. Fingiendo ser de una lejana tierra por la evidencia de sus ropas rotas y sucias y sus alimentos descompuestos, llegaron al campamento israelita en Gilgal y expresaron su temor del Dios de Israel, ofreciéndoles ser sus sirvientes si Josué hacía un pacto con ellos. El caudillo israelita y sus jefes cayeron en la trampa y negociaron un tratado de paz con los gabaonitas. Tres días después se descubrió la verdad. El pueblo murmuró contra sus jefes, pero el tratado no se violó. A partir de ese momento, los gabaonitas fueron encargados de suministrar madera y agua para el campamento israelita (Jos. 9:3ss.). Posteriormente, > Saúl intentó exterminarlos, dando muerte a muchos de ellos (2 Sam. 21:1, 2, 5). Años después, David quiso expiar esta ruptura del pacto y, siguiendo las instrucciones del oráculo sacerdotal, entregó a siete descendientes de Saúl, que fueron ejecutados por los gabaonitas en la misma ciudad de Saúl (vv. 4,6,9). A partir de entonces no vuelven a mencionarse y muchos autores suponen que fueron clasificados entre los > netineos encargados de servir a las necesidades materiales del Templo (1 Cro. 9:2).

Individuos gabaonitas mencionados por nombre son Ismaías, que se unió a David (1 Cro. 12:4); Melatías, que ayudó en la reconstrucción del muro de Jerusalén (Neh. 3:7); y Ananías, hijo de Azur, profeta de Gabaón que se opuso a Jeremías, y que murió poco después (Jer. 28:1, 10, 13, 17).

GABATA

Gr. *Gabbathá*, Γαββαθᾶ, nombre derivado del arameo con el que se designa la gran plaza embaldosada en la que se elevaba el tribunal de Pilatos, donde se juzgó y condenó a Jesús: «Cuando Pilatos oyó estas palabras, llevó a Jesús afuera y se sentó en el tribunal [*bema*, βῆμα], en el lugar llamado el Enlosado (*lithóstroton*, λιθόστρωτον) y en hebreo Gabata» (Jn. 19:13).

El nombre *Gabbathá* es sin duda un término arameo, ya que «hebreo» en San Juan, como en otros autores neotestamentarios, es la designación de la lengua aramea, que era la comúnmente hablada entonces en Judea. No se trata de una simple traducción de *lithóstroton*, λιθόστρωτον —«el enlosado»—, que más propiamente designa el pavimento enlosado o de mosaico que se encontraba en el tribunal, sino que se aplicaba también al frente del pretorio de Pilatos, donde tal pavimento había sido puesto, tal como era costumbre entre los romanos (cf. Plinio, *Hist. Nat*. 36, 64). En Juan es habitual dar nombres arameos a sitios específicos, que no son meras traducciones del griego; *Gabbathá* se deriva de la raíz semítica *gabah*, גבה, que significa «estar elevado, ser alto», y se refiere no al tipo de pavimento, sino a la «elevación» del sitio en cuestión. Parece pues que los dos nombres *Lithóstroton* y *Gabbathá* se debían a diferentes características del lugar donde Pilatos condenó a muerte a Jesús. El nombre arameo se derivó de la configuración del sitio, el griego de la naturaleza del pavimento. De esta manera se corresponden los dos significados señalados por Juan.

Su situación exacta en Jerusalén depende del lugar donde Pilatos tuviera su residencia. Si la tuvo en la Torre Antonia, en el ángulo noroccidental de la explanada del Templo, se puede apreciar que allí el terreno se eleva efectivamente, y en ese punto estaría colocado el *bema*, βῆμα o tribunal, delante del pretorio.

GABRIEL

Heb. 1403 *Gabriel*, בְרִיאֵל = «Dios se ha mostrado fuerte»; Sept. y NT *Gabriel*, Γαβριήλ. Uno de los tres ángeles que la Biblia menciona por nombre. En el AT solo aparece en el libro de Daniel. Fue enviado a Daniel para que le explicara la visión que había tenido del carnero y del macho cabrío (Dn. 7), y para revelarle la profecía de las setenta semanas. La forma peculiar de este pasaje, especie de > *midrash*, en el que cada palabra y cada expresión están llenas de sentido y cargadas de evocación, han hecho de Gabriel el ángel especialista de la medida del tiempo anunciado antes del establecimiento del reino definitivo (Dn. 9:24-26).

En el NT aparece primero a Zacarías, conforme al procedimiento midráshico de Lc. 1-2, a la derecha del altar del incienso en el Templo; y después, al cabo de seis meses (180 días), a María (Lc. 1:26); nueve meses después (270 días) nace Cristo, y 40 días más tarde hace su entrada en el Templo. Estas cifras hacen un total de 490 días, es decir, setenta semanas. Cada una de esas etapas es señalada, además, con la expresión «cuando se cumplieron los días» (Lc. 1:23; 2:6; 2:22). El Evangelista muestra así que Cristo es el > Mesías previsto en Dn 9, a la vez humano y también misterioso Hijo del Hombre, de origen *cuasi* divino (Dn. 7:13).

No se le menciona por nombre en Ap., mas podría ser el que entrega a Juan el pequeño rollo, relacionado con el Templo y con el tiempo en que «será consumado el misterio de Dios, como él lo anunció a sus siervos los profetas» (Ap. 10:1-11). Véase ARCÁNGEL.

A. ROPERO

GACELA

Antílope dorcas, animal del género antilópide, prob. designado por el término gr. *dorkás*, δορκάς (cf. Hch. 9:36) y el heb. *tsebí*, צְבִי, a veces traducido «venado» o «cervatillo» (2 Sam. 2:18; 1 Cro. 12:8; Prov. 6:5; Cant. 2:9, 17; 3:5; 8:14); fem. *tsebiyyah*, צְבִָה (Cant. 4:5; 7:3); en ambos casos significa «hermosura, graciosa».

Mamífero rumiante de la familia de los bóvidos, subfamilia de los antilopinos, con numerosas especies extendidas por el norte y este de África y centro y suroeste de Asia. Debido a la gracia de sus movimientos, a su elegancia y la belleza de sus grandes ojos negros, aparece frecuentemente mencionada en los poemas amorosos (Prov. 5:19; 6:15; Cant. 4:5; 7:3), sobre todo en la poesía árabe; a menudo la mujer de hermosos ojos grandes y negros, vivos y sumamente expresivos y tiernos, es comparada a una gacela (cf. Cant. 2:9, 17; 8:14).

Es de tamaño algo mayor que el corzo y de forma esbelta como él. Su cornamenta presenta formas anilladas. La gacela es muy veloz, y por eso se dice de > Asael que era «ligero de pies como un venado/gacela en el campo» (2 Sam. 2:18; 1 Cro. 12:8). Era el animal más abundante de los rumiantes libres que habitaba en Palestina.

Considerado ceremonialmente limpia, su carne se podía comer (Dt. 14:5; 1 R. 5:3), pero no era apta para el sacrificio (Dt. 12:15, 22; 15:22).

Es además símbolo de la rapidez (2 Sam. 2:18; 1 Cro. 2:8), del miedo o del temor huidizo (Is. 13:14; Prov. 6:5; Eclo. 27:22). Véase CIERVO.

A. CABEZÓN MARTÍN

GAD

Heb. 1410 *Gad*, דַּ = «fortuna, suerte»; Sept. y NT *Gad*, Γάδ. Nombre propio de un patriarca, una tribu, un profeta y una deidad pagana.

1. Patriarca.
2. Profeta.
3. Deidad.

I. PATRIARCA. Séptimo hijo de Jacob y primero de Zilpa, la criada de Lea, nació en > Aram, o sea, Mesopotamia de Siria, al igual que su hermano de padre y madre, > Aser (Gn. 35:26). La razón de su nombre la ofrece Lea al exclamar: «¡Qué afortunada! [*begad*, בְּגָד] Y llamó su nombre Gad» (Gn. 30:11). Es poco lo que se sabe de Gad, excepto que tuvo siete hijos (Gn. 30:11; 46:16; 1 Cro. 5:11). Al bendecir a su descendencia, Jacob dijo de Gad: «Ejército lo acometerá; mas él acometerá al fin» (Gn. 49:19). Más tarde se dice de sus descendientes, en referencia a su proverbial belicosidad: «Bendito el que hizo ensanchar a Gad; como león reposa, y arrebata brazo y testa. Escoge lo mejor de la tierra para sí, porque allí le fue reservada la porción del legislador. Y vino en la delantera del pueblo; con Israel ejecutó los mandatos y los justos decretos de Jehová» (Dt. 33:20, 21). Al partir de Egipto, la cantidad de hombres capaces de llevar armas en la tribu de Gad era de 45.650, pero al cruzar el Jordán, este número había disminuido en 5.000.

II. PROFETA. «Vidente», *jozeh*, חֹזֶה i(1 Cro. 29:29; 2 Cro. 29:25; 2 Sam. 24:11; 1 Cro. 21:9) contemporáneo del rey David, que en dos pasajes recibe el nombre de «profeta», *nabí*, נָבִיא i(1 Sam.

22:55; 2 Sam. 24:11). Estaba con David cuando huía de Saúl, y le sirvió de consejero (1 Sam. 22:5). Prob. fue uno de los gaditas que se unieron a David en la cueva de Adulam (1 Cro. 22:1). A partir de ese momento se le conoce por «el vidente de David» (2 Sam. 24:11; 1 Cro. 21:9). Al final de aquel reinado, Gad tuvo el doloroso deber de anunciar los juicios de Dios sobre David por el > censo del pueblo, y le aconsejó construir un altar para Dios sobre la era de Ornán (2 Sam. 24:11-19; 1 Cro. 21:9-19; 2 Cro. 29:25).

Es mencionado como el autor de un libro perdido —«las crónicas de Gad el vidente»— que narra parte del reinado de aquel monarca (1 Cro. 29:29). También se dice que ayudó a David en la organización de los servicios musicales de la Casa del Señor (2 Cro. 29:25).

III. DEIDAD. Con art. *Haggad*, הַ ָד; Sept. *daimonion*, δαιμόνιον, *daímon*, δαίμων. Divinidad pagana mencionada unicamente en Is. 65:11: «preparáis mesa para la Fortuna y vertís vino mezclado para el Destino», donde el nombre heb. *Gad* es correctamente considerado como «Fortuna» en la Vulgata. Hasta donde se sabe en la actualidad, Gad es una palabra de origen cananeo, que pasó de ser un apelativo a convertirse en el nombre propio de una deidad.

La mayoría de los comentaristas rabínicos, así como Gesenio, Munter y Ewald, consideran que Gad era la forma bajo la que el planeta Júpiter fue adorado como la estrella más grande de la buena fortuna. Otros, como Vitringa, creen que Gad representaba el Sol, la Luna, o el planeta Venus. Se identificó con la *Tykhe*, Τύχη, griega y la *Fortuna* de los romanos. Presidía los nacimientos y era representada por la luna. Isaías parece hacer referencia a la costumbre de algunos pueblos antiguos de celebrar un banquete en honor a las divinidades con el objeto de conocer el destino. La mesa a tal efecto en Babilonia era de oro batido, así como la dedicada al Zeus de Patara, mencionada por Diódoro Sículo (5,46; cf. Virgilio, *Eneida* 2, 763).

La LXX, al traducir el nombre cananeo Gad por *daimonion*, refleja una época en que los judíos habían llegado a la conclusión de que todas las divinidades paganas no eran sino > demonios.

El testimonio bíblico de la antigua adoración a Gad en Canaán se manifiesta en topónimos como Baal Gad (Jos. 11:17; 12:7; 13:5) y Magdalgad = «torre de Gad» (Jos. 15:37); y también en nombres de personas como > Gadi y > Gadiel = «mi dios es Gad». Un rastro de la adoración a Gad quizá puede encontrarse en la exclamación de Lea, *begad*, גָּד ְ, en el momento de nacer el patriarca que llevaría este mismo nombre (Gn. 30:11), como en su día ya lo interpretó San Agustín (*Questiones in Heptateuchum*).

A. ROPERO

GAD, Tribu de

Descendientes de > Gad. Durante la travesía del desierto de camino hacia la Tierra Prometida, la tribu de Gad marchaba al lado sur del Tabernáculo (Nm. 2:14). Durante ese tiempo el jefe fue > Eliasaf hijo de > Reuel (Nm. 2:14; 10:20), a cuyas órdenes había 40,000 hombres. Moisés les permitió establecerse al este del Jordán, con la condición de que ayudaran en la conquista de Palestina occidental. Los gaditas cumplieron con esa condición y tomaron posesión del territorio que deseaban, pues era apto para el pastoreo. Durante siglos formaron la tribu israelita más importante más allá del Jordán.

Los límites territoriales de la tribu de Gad no pueden determinarse con exactitud. Al oeste, la porción de Gad lindaba con el Jordán y descendía por el Rabbá, el valle de este río, en una angosta

franja que se extiende desde el extremo sur del lago de Genesaret hasta el extremo norte del mar Muerto, muy fértil y apropiada para los ganados, que incluía las tierras altas de > Galaad. En los otros puntos cardinales sus fronteras no pueden describirse con la misma exactitud; por ello la Biblia no asigna a Gad un límite distintivo en el este; al norte señala el río > Jaboc como límite de esa tribu (Dt. 3:16), mientras que en otros dos lugares (Jos. 13:26 y 30) indica más bien la localidad de Majanaím, al norte del Jaboc; de la misma forma, al sur, Jos. 13:15ss. marca como frontera entre Gad y Rubén una línea recta trazada hacia el este desde el Jordán que pasa exactamente al norte de > Jesebón, un pueblo que se atribuye a Rubén; otros textos, no obstante (concretamente Nm. 32, 34ss; Jos. 21:37), asignan a Rubén varios pueblos de Jesebón, y a Gad el propio Jesebón. A partir de estos datos bíblicos aparentemente en conflicto, es natural inferir que la extensión de la tribu de Gad no fue siempre la misma a lo largo de toda la historia hebrea, y se deben considerar como simples convencionalismos los límites definidos adscritos a Gad en los mapas ordinarios de las doce tribus de Israel en Palestina.

Gad era forzosamente una tribu belicosa, dada su ubicación geográfica tan expuesta a los peligros, pues tenía que luchar continuamente contra las incursiones de los nómadas del desierto, de los madianitas, amonitas y arameos. Su valor es altamente elogiado en la bendición de partida de Moisés (Dt. 33:20-21) y en la profecía de Jacob (Gn. 49:19). Fue capaz de superar las invasiones, principalmente las de los hijos de > Amón. De los gaditas que se unieron a David se dice que eran «hombres de guerra muy valientes para pelear, diestros con escudo y pavés; sus rostros eran como rostros de leones, y eran ligeros como las gacelas sobre las montañas» (1 Cro. 12:8-15). En tiempos de Saúl, muchos israelitas huyeron de los filisteos y buscaron refugio en la tierra de Gad y de Galaad (1 Sam. 13:7). Al terminar el reinado de Salomón, formaron parte del reino del Norte y se vieron implicados con éxito variable en todas las guerras causadas por los judaítas del sur, que pretendían hacerse con el control de los territorios septentrionales. Al hallarse ubicada al este del Jordán, la tribu de Gad iba necesariamente a tener que soportar los primeros golpes de los enemigos que atacaran desde el oriente (1 Cro. 5:18-22). De hecho, las tribus del este del Jordán fueron las primeras en ser llevadas cautivas por el rey > Tiglat-Pileser de Asiria (734 a.C.), circunstancia aprovechada por los > amonitas para tomar posesión del territorio de Gad (1 Cro. 5:25,26; Jer. 49:1). Con esta acción recuperaban los espacios que previamente les habían arrebatado los gaditas, vengándose así de los que consideraban como intrusos. Cinco años después de la toma de Jerusalén (587 a.C.), > Nabucodonosor ocupó y saqueó Amón.

El nombre de Gad aparece en la estela moabita del rey Mesa, línea 10. En la distribución ideal de las tribus de Israel se asigna a Gad el último lugar, en la extremidad meridional de la tierra (Ez. 48:27).

GADARA

Gr. *Gádara*, Γ�δαρα, prob. del heb. *Gadar*, דָרָ o *Gedor*, דְֹר = «muralla». Ciudad fortificada de la > Decápolis (Josefo, *Ant*. 13, 13, 3), situada cerca del río Hieromax (Plinio, *Hist. nat*. 5,1 6), al este del mar de Galilea, frente a Escitópolis (Eusebio, *Onomasticón*). No es mencionada en la Biblia, pero es evidente que se halla en relación con «la región de los gadarenos» (Mc. 5:1; Lc. 8:26, 37).

Gadara parece haber sido fundada y habitada por > gentiles, ya que Josefo la considera una ciudad griega (*Ant*. 17, 11, 4). Fue conquistada e incorporada al reino judío por > Alejandro Janneo hacia el 98 a.C., tras un asedio de diez meses (Josefo, *Ant*. 13, 13, 3; *Guerras*, 1, 4, 2). Luego recobró su

libertad y fue reconstruida por Pompeyo en 64-63 a.C. (*Guerras*, 1, 7, 7), y perteneció desde aquellos días a la provincia romana de Siria, dentro de la federación autónoma de ciudades llamada Decápolis (*Guerras*, 1, 8, 5). Más tarde, Augusto la cedió a Herodes junto con Samaria (30 a.C.), hasta que a la muerte de este, recobró su autonomía y fue unida a la provincia de Siria (Josefo, *Guerras*, 2, 6, 3). Varios nombres conocidos en la literatura griega atestiguan el desarrollo que la cultura helenística adquirió en aquella ciudad. Gadara fue el escenario de dos milagros de liberación de posesos realizados por Jesús (Mt. 8:28-34; Mc. 5:1-21; Lc. 8:26-40).

La identificación correcta parece ser la de las ruinas de Kersa, en las que abundan las tumbas situadas al sur de la ribera oriental del mar de Galilea, frente a Magdala, a 8 km. del lugar donde el Jordán se precipita en el lago. A poca distancia al sur de este lugar las escarpadas laderas de las colinas caen a plomo sobre las aguas (Lc. 8:33).

J.M. DÍAZ YANES

GADARENOS

Gr. 1046 *Gadarenós*, Γαδαρηνός; 1086 *Gergesenós*, Γεργεσηνός; también *Gerasenós*, Γερασηνός, en la mayoría de los mss. cursivos y algunas versiones; e incluso *Gazarenós*, Γαζαρηνός en el *Codex Sinaiticus*. Habitantes de la región Gadara, ciudad al oriente del mar de Galilea. A juzgar por las distintas lecturas, es evidente que los evangelistas no escribieron el mismo nombre y se puede suponer, por tanto, que el lugar exacto debió estar en las cercanías de la orilla del lago de Genesaret, dentro de la región conocida indistintamente por los nombres generales de > Gadara o > Gerasa. Jesús visitó expresamente esa comarca, teniendo que salvar una tempestad en el mar de Galilea, para atracar en un lugar cercano a un cementerio, de donde le vinieron al encuentro dos endemoniados que habían salido de los sepulcros. «Eran violentos en extremo, tanto que nadie podía pasar por aquel camino», incidentes todos que resaltan la importancia de la travesía o «descenso» de Jesús al mundo impuro de los gentiles para llevarles la salvación, prefigurando así el gran salto misionero que la primitiva comunidad judeocristiana había de dar respecto a los paganos (Mt. 8:28-34; Mc. 5:1-21; Lc. 8:26-40). Ver GADARA, GERASENOS.

A. ROPERO

GADI

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 1426 *Gaddí*, י ַּ = «afortunado», también «mi dios es Gad»; Sept. *Gaddí*, Γαδδί. Hijo de Susi, de la tribu de Manasés y uno de los jefes del pueblo a quienes Moisés envió a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:11).

2. Heb. 1424 *Gaddí*, י ָּ; Sept. *Gadí*, Γαδί, *Gaddí*, Γαδδί y *Geddeí*, Γεδδεί. Miembro de la tribu de Gad, padre del usurpador > Menajem, que subió de Tirsa y fue a Samaria, e hirió a > Salum, rey de Israel: «lo mató y reinó en su lugar» (2 R. 15:14, 17).

GADIEL

Heb. 1427 *Gaddiel*, יאֵל ַּ = «fortuna de Dios», o «mi Dios es Gad»; Sept. *Gaddiel*, Γαδδιήλ, *Gudiel*, Γουδιήλ. Hijo de > Sodi, de la tribu de > Zabulón, uno de los doce espías enviados por Moisés a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:10).

GADITA

Heb. 1425 *Gadí*, דִי ָ; Sept. *Gad*, Γ�δ, *Gaddí*, Γαδδ�, nombre dado a los descendientes de > Gad, hijo de Jacob (Nm. 34:14; Dt. 3:12, 16; 4:43; 29:8; Jos. 1:12: 12:6; 13:8; 22:1; 2 Sam. 23:36; 2 R. 10:33; 1 Cro. 5:18, 26; 12:8, 37; 26:32).

GAHAM

Heb. 1514 *Gájam*, חַם ַ, de una raíz obsoleta que sign. «quemar, encender una llama», de donde se deriva el significado de «tener ojos ardientes»; Sept. *Gaam*, Γα�μ, *Taam*, Τα�μ. Segundo de los cuatro hijos de > Nacor, hermano de Abraham, tenido con su concubina Reúma (Gn. 22:24). Prob. se trate del epónimo de una de las primitivas tribus arameas.

GAHAR

Heb. 1515 *Gájar*, חַר ַ, de una raíz obsoleta que sign. «esconder, acechar»; Sept. *Gaar*, Γα�ρ. Fundador de la familia de los netineos, cuyos descendientes regresaron a Jerusalén de la cautividad babilónica en tiempo de Zorobabel (Esd. 2:47; Neh. 7:49).

GALAAD

Heb. 1568 *Gilead*, לְעָד ִ = «abrupto, áspero». gral. con art. de prefijo; Sept. *Galaad*, Γαλα�δ, nombre de tres israelitas, de una región montañosa, y de un país (Galaadítide, *he Galaaditis*, � Γαλααδ�τις, 1 Mac. 5:17, 20, 25, 27, 36, 45; 13:22).

1. Hijo de Maquir y yerno de Manasés, cuyos descendientes llevaron su nombre como patronímico (Nm. 26:29,30).
2. Padre o antepasado de Jefté (Jue. 11:1,2).
3. Hijo de Micael, de la tribu de Gad (1 Cro. 5:14).

GALAAD, Región de

Región montañosa más o menos extensa de la > Transjordania.

1. Extensión y límites.
2. Historia.

I. EXTENSIÓN Y LÍMITES. Su nombre primitivo era *Gilead*, לְעָד ִ, pero por un pequeño cambio en la pronunciación, pasó a significar «hermoso», aplicable al «montón de piedras» levantado por Jacob y Labán como «majano del testimonio», heb. > *Galeed*, לְעֵד ַ. Otros creen que se deriva de una palabra equivalente al árabe *ga'uda*, que denota la dureza, aspereza y desigualdad del terreno.

En un principio designaba únicamente la región circunvecina a la montaña homónima, más tarde se aplicó al territorio situado al norte, hasta el Yarmuk, y por el sur aprox. hasta Mádaba. Era famosa por sus bosques (Jer. 22:6-7). Estaba dividida en dos partes por el río Jaboc (Jos. 12:2; Dt. 3:16, 17). La parte sur fue asignada a la tribu de > Gad y la del norte quedó incluida en el territorio de Manasés (Dt. 3:12, 13). Puesto que las montañas ocupaban todo el escenario de la región, a veces se la designa como «monte Galaad» (*har haggilead*, הַר הַ לְעָד ִ; Gn. 31:25; cf. Dt. 3:12; Jr. 1:19), siendo que el otro monte particular referido es la «región montañosa del Líbano» (Jue. 3:3); en otras ocasiones se la menciona como «la tierra de Galaad» (*érets Gilead*, אֶרֶץ לְעָד ִ; Nm. 32:1, cf. Dt. 34:1; Nm. 34:29; Zc. 10:10), o simplemente Galaad (Sal. 60:7; Gn. 37:25; Nm. 32:40; Jos. 17:1; Am.

1:3). Sus habitantes reciben el nombre de galaditas (Jue. 10:3; 2 R. 15:25).

En la época de los macabeos se designaba la región de Basán con el nombre de Galaadítide (1 Mac. 5:17, 36). En tiempo de la dominación romana, este nombre se aplicaba a toda la región situada al otro lado del Jordán, tal como hallamos en los evangelios (Mt. 4:15, 25; Mc. 3:8; 10:1; Jn. 1:28; 3:26; 10:40). La misma acepción se encuentra en la Mishnah y el Talmud; el nombre de Perea es una designación posterior para la misma región.

Producía el famoso bálsamo de Galaad y otras plantas medicinales (Gn. 37:25; Jer. 8:22); había también muchas dehesas (Nm. 32:1).

II. HISTORIA. La primera referencia bíblica a Galaad aparece en relación con la historia de Jacob, justamente después de cruzar el Éufrates («el río»), dejando atrás la casa de su suegro > Labán, «para ir a su padre Isaac en la tierra de Canaán» (Gn. 31:18-21). Jacob instaló su tienda en el monte Galaad. Allí fue encontrado por Labán, que expuso sus quejas por la huida precipitada de Jacob, con el agravante de haberse llevado sus «ídolos» o dioses familiares (vv. 25-30). Después de esto, Galaad no vuelve a mencionarse en la historia patriarcal. Aparece de nuevo en la historia del éxodo y la marcha por el desierto. > Sehón, rey de los amorreos, les prohibió el paso por sus territorios, pero fue derrotado por los hombres de Israel, que tomaron «posesión de su tierra desde el Arnón hasta el Jaboc, hasta la frontera de los hijos de Amón» (Nm. 21:21-30). Las ciudades y aldeas de la región pasaron al poder de las tribus de Gad y Rubén, con la condición de ayudar al resto de sus hermanos a conquistar la > Cisjordania (Nm. 32:19-33). También > Og, rey de Basán, último rey de los *rephaím* que habitababan esta región, se enfrentó a los israelitas, que deseaban pasar por su territorio, pero fue igualmente derrotado y desposeído de sus tierras, entregadas a Gad y a la familia de Maquir, de la tribu de Manasés (Nm. 21:33-35; 32:33-40; Dt. 3:1-20; Jos. 4:12). Era una región rica en pastos, bosques, fuentes y arroyos, atravesada por rutas caravaneras que exportaban sus productos forestales o vegetales a otras regiones.

Una vez conquistada la tierra de Canaán, la tribu de Rubén ocupó la parte sur de Galaad; Gad la central hasta el extremo meridional del lago de Genesaret, y Manasés la septentrional (Jos. 13:8-32; 17:1-6). De las ciudades asignadas a los levitas en la Transjordania, tres estaban enclavadas en Galaad (Jos. 21:38-29), siendo a su vez una de ellas, Ramot de Galaad, ciudad de refugio (Jos. 20:8). De Galaad procedieron los jueces > Jair y > Jefté (Jue. 10:3; 11:1). Después de la muerte de este último, los amonitas dominaron la región o parte de ella. Saúl, en su primera campaña como rey, les arrebató la ciudad de Jabes de Galaad. Sus habitantes fueron alabados por David porque dieron sepultura al cuerpo de Saúl, tras su muerte a manos de los filisteos (2 Sam. 2:5). Abner, jefe del ejército del fallecido Saúl, se encargó de restaurar el orden en las filas israelitas y ungió a > Isboset, hijo de Saúl, como rey de Israel. La coronación tuvo lugar en Galaad, en la ciudad de > Mahanaim, ya que los filisteos tenían el control sobre la tierra situada al oeste del Jordán (2 Sam. 2:8-9).

David se refugió en Galaad cuando fue perseguido por su rebelde hijo > Absalón. Sus habitantes le tributaron buena acogida (2 Sam. 17:22-29). El profeta Elías emergió súbitamente de Galaad y anunció una sequía en Israel que terminó solamente por su palabra (1 R. 17:1). Galaad constituía la frontera con el reino de Damasco, expuesta a los ataques de los invasores sirios y asirios, así como a las incesantes incursiones de las tribus del desierto. Ramot de Galaad parece haber sido la llave de Palestina por el este (1 R. 22:3, 4, 6; 2 R. 103:28; 9:1). Durante el período de la monarquía dividida, Hazael, rey de Siria, llegó a ser el peor enemigo de Israel. Mientras gobernó en Siria hubo problemas y dificultades para > Jehú y sus sucesores. Hazael no solo invadió Basán y Galaad, sino

que también avanzó hacia el sur hasta capturar Gat. Además, amenazó con la conquista de Jerusalén (2 R. 12:17). Rodeado y oprimido por los sirios, Israel parecía carecer de esperanzas para el futuro. Aparentemente, los pueblos vecinos aprovecharon la situación para sus repetidos pillajes y saqueos (Am. 1:6-12). Jeroboam II logró dominar Damasco y disfrutar de prosperidad (2 R. 14:23-25, 28). En 732 el rey asirio Tiglat-pileser III se anexionó Galaad, así como Galilea. Desde la invasión asiria y la cautividad hasta el período de los macabeos no se tienen noticias de Galaad. El nombre *Galaad*, Γαλαάδ, aparece varias veces en la historia de los macabeos (1 Mac. 5:9ss.) y de Josefo, gral. en sus formas griegas *Galaaditis*, Γαλααδῖτις o *Galadené*, Γαλαδηνή (*Ant*. 13, 14, 2; *Guerras*, 1, 4, 3). Bajo el dominio de Roma, Galaad se convertirá en Perea, formando parte de la tetrarquía de Herodes Antipas, junto con Judea, Galilea y parte de Idumea, sometida a la vigilancia de la provincia de Siria. Las grandes ciudades de > Gadara, > Pella, > Gerasa, Escitópolis y Dion forman la entidad geográfica conocida como > Decápolis. Véase GIGANTES, REFAÍTAS, TRANSJORDANIA.

BIBLIOGRAFÍA: John Rogerson, *Tierras de la Biblia*, pp. 202-213 (Folio, Barcelona 2005); R. Sánchez, "Galaad", en *EB* III, 665-676.

GALAADITA

Heb. 1569 *Gileadí*, לְעָדִי.; Sept. *Galaadí*, Γαλααδί o *Galaadites*, Γαλααδίτης; Vulg. *Galaaditae*. Descendiente de > Galaad, hijo de Maquir, o natural de la tierra de > Galaad (Nm. 26:29; Jue. 10:3; 11:1, 40; 12:7; 2 Sam. 17:27; 19:31; 1 R. 2:7; 2 R. 15:25; Esd. 2:61; Neh. 7:63).

GALAADÍTIDE

Gr. *Galaaditis*, Γαλααδῖτις; Vulg. *Galaaditis*. Forma griega del nombre dado al país de Galaad en el libro primero de los Macabeos (1 Mac. 5:17, 20, 25, 27, etc.). En un sentido más amplio incluye > Basán y > Golán.

GALACIA

Gr. 1054 *Galatía*, Γαλατία = «tierra de galos».

1. Definición y nombre.
2. Historia y geografía.
3. Influencia romana en Galacia.
4. El territorio de Galacia como provincia romana.
5. Gobierno de Galacia.

I. DEFINICIÓN Y NOMBRE. En su sentido estricto, el nombre de Galacia se refiere al territorio centro-septentrional de Asia Menor, en las comarcas de los ríos Halys y Sangario (hoy parte de Turquía), debido al pueblo de los galos. Esta tribu celta invadió la región a mediados del s. III a.C. desde Europa, y en tiempos posteriores los habitantes fueron llamados > gálatas, gr. *gálatai*, γάλαται. En vez de «Galacia», algunos escritores romanos designaban el país como *Gallo-Graecia*, es decir, Galogrecia, *Gallograikía*, Γαλλογραικία (cf. Estrabón, *Geog*. 12,5), debido a su mezcla étnica de galos y griegos (helenización), o también «la Galia del Oriente» (o «la Galia en Asia»), para distinguirlo del territorio galo de Europa Occidental.

En la época neotestamentaria, «Galacia» podía designar esta región original, tanto en términos geográficos y étnicos, como también en términos políticos, es decir, la provincia romana que

comprendía un territorio más extendido, incluyendo zonas importantes del sur de Asia Menor. El nombre Galacia. gr. *Galatía*, Γαλατία, aparece en Gal. 1:2; 1 Cor. 16:1; 2 Tim. 4:10 (otra lectura: «Galia»); y 1 Pd. 1:1; además se menciona la «región galática» en Hch. 16:6 y 18:23 (*cf*. Gal. 3:1). Si Pablo en estas ocasiones realmente visitó la región norte de Galacia fundando iglesias, es algo incierto; posiblemente se refiere al sur de la provincia, indicando los lugares que había visitado ya en su primer viaje misionero (Hch. 13-14). A raíz de estas circunstancias, se ha generado la dificultad de averiguar la identidad exacta de los destinatarios de la carta de Pablo a los > Gálatas (hipótesis norte / hipótesis sur).

II. HISTORIA Y GEOGRAFÍA. La historia de la Galacia registrada por autores griegos y romanos ha sido muy variada, con muchos detalles confusos, no fáciles de reconstruir. El gobierno, la región y sus límites sufrieron frecuentes cambios. En los comienzos, es decir, en tiempos de la ocupación de la zona por las tres tribus galas (277 a.C.), y por asignación de Nicomedes I, rey de Bitinia, a cuyo servicio se habían entregado, los gálatas ocupaban parte del territorio antiguo de la Gran Frigia (este), en las cercanías del río Halys, alrededor de la ciudad de Ancira. Sin embargo, al ser un pueblo belicoso y temido, solían atacar y saquear las regiones vecinas, y comenzaban a predominar en casi todo el oeste del Asia Menor, hasta que los reyes Eumenes I y Atalo I de Pérgamo los hicieron retroceder en varias batallas (241-230 a.C.), de modo que finalmente quedaron confinados a un territorio reducido que se extendía, a grandes rasgos, desde Bitinia y Paflagonia en el norte, hasta Frigia, Licaonia y Capadocia en el sur (aprox. 120 kms.), y desde Frigia en el oeste, hasta el Ponto en el este (aprox. 250 kms.).

A causa de las victorias de los reyes de Pérgamo, sobre todo la de Atalo I, que fue aplastante (230 a.C., aproximadamente), la región quedó en relativa calma durante algunas décadas; sin embargo, los gálatas no se abstuvieron de hostilidades y campañas militares.

Sus ciudades principales eran Pesino, centro del culto pagano de Cibeles; Gordión, la anterior capital del reino frigio, que ya no tenía su prístina importancia, pero que siguió siendo un centro comercial a raíz de su ubicación en el cruce de rutas importantes; Ancira, una antigua fortaleza, también estratégicamente ubicada (rutas) y con un santuario importante; y Tavio, un lugar antiguo que ya bajo los hititas había experimentado una época de apogeo, pero que no tenía la misma importancia que las anteriormente mencionadas.

Estos asentamientos más destacados fueron poblados gradualmente por las tres tribus gálatas. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre el tiempo exacto del inicio de su crecimiento y desarrollo; sin embargo, se sabe que la tribu de los tolistobogos se estableció en Pesino y sus alrededores, mientras que los tectosagos lo hicieron en Ancira y los trocmios en Tavio, y que por último, en tiempos del dominio romano, cuando la urbanización y la helenización de los gálatas se intensificó enormemente, llegaron a ser definitivamente los centros culturales y comerciales de la región.

El paisaje de Galacia centro-septentrional consiste en una amplia meseta (llanura de aprox. 1000 m. de altura), dividida por el río Halys en dos partes, occidental y oriental, que en una gran curva corre entre Ancira y Tavio hasta el mar Negro. La llanura alta se ubica entre montañas como por ejemplo, el Díndimo en el oeste, cerca de Pesino, donde nace el río Sangario; o el Olimpo (u «Orminio») más al norte. En el este extremo, en dirección a la montaña imponente del Tauro, nace el río Halys. En general, era una tierra relativamente árida y estéril (estepa), sobre todo al oeste del río Halys, pero con pastizales para la crianza de ovejas y cabras (fuente de una famosa lana fina), y

olivos para la producción de aceite. Solo los suelos en las cuencas de los ríos eran más fértiles. El clima era algo inclemente, con veranos secos e inviernos fríos. De todos modos, no era una región muy atractiva, razón por la cual los cronistas se explican el deseo ferviente y persistente de los gálatas de conquistar otros territorios, también tomando en cuenta el crecimiento rápido de aquel pueblo.

III. INFLUENCIA ROMANA EN GALACIA. En el s. II a.C., los romanos dominaron el Asia Menor, y Galacia perdió su importancia y poder. Después de algunos disturbios provocados por los gálatas y de su alianza con el rey Antíoco III de Siria contra Roma, Pérgamo y Rodas (batalla de Magnesia, 190 a.C.), el cónsul romano Manlio Vulso, como represalia, emprendió una impresionante campaña militar y tomó 40.000 cautivos (189 a.C.). Parece que este acontecimiento quebró definitivamente el poder militar y destruyó el ánimo expansionista de los gálatas. Fueron puestos bajo la administración del reino de Pérgamo entre 183-166 a.C. e incluso tuvieron que formar parte de su ejército (batalla contra Perseo, 171 a.C.). Se sublevaron, pero todo concluyó en una fulminante derrota (166 a.C.) infligida por los reyes Eumenes II y Atalo II. No obstante, algunos años más tarde, el senado romano dictó la independencia de los gálatas bajo la condición de abstenerse de hostilidades. Desde aquel momento, se convirtieron en fieles aliados de los romanos y ayudaron a combatir a su archienemigo Mitrídates VI, rey del Ponto. Después de la tercera guerra mitridática (74-64 a.C.), en la que se obtuvo la victoria, Pompeyo les concedió más libertad e instaló a tres de sus dirigentes como tetrarcas: Deyótaro, Gazeloriote y Biogitario. El primero era el más prominente: logró la supremacía y fue instalado como rey único de Galacia por Julio César (44 a.C.). Después de la muerte de Deyótaro (41 a.C.), su nieto Castor le siguió en el poder durante algunos años (40-36 a.C.). En el 39 a.C. fue coronado como rey el anterior oficial y secretario de Deyótaro, Amintas, por el triunviro Marco Antonio, primero sobre Pisidia, y en 36 a.C. también sobre Galacia. Los reyes de Galacia, vasallos de Roma, gobernaban un conglomerado de diferentes etnias, y en varias ocasiones los romanos intervinieron en la distribución de los territorios: a Galacia se le agregó parte de Licaonia septentrional (bajo Pompeyo, 64 a.C.), y en tiempos del rey Amintas fueron incorporadas partes de Pisidia, Isauria, Licaonia meridional, Panfilia, Frigia y Cilicia (mayormente bajo Marco Antonio, a partir del 36 a.C.).

IV. TERRITORIO DE GALACIA COMO PROVINCIA ROMANA. Al morir Amintas en 25 a.C. (en combate contra los homonadios, u omonados), los romanos reorganizaron toda la región como provincia bajo la administración directa de Roma (Augusto), con su primer gobernador (o *propretor*) Marco Lolio, que tenía su residencia en Ancira (hoy Ankara, la capital de Turquía). Durante los años siguientes hasta la época de los viajes misioneros de Pablo a fines de la década de los 40 d.C., y bajo el gobierno de varios emperadores, el territorio siguió sufriendo numerosas variaciones: entre otras, se desgajaron las regiones de Panfilia y Cilicia, si bien fueron incorporadas otras nuevas, como Paflagonia, el Ponto y la ciudad de Derbe con sus alrededores. Unas 13 colonias romanas fueron anexadas a la provincia de Galacia, la mayoría en el sur, con ciudades como Antioquía, Iconio, Listra y Derbe. El desarrollo de los territorios de la provincia con sus constantes cambios es confuso, y los historiadores no se ponen de acuerdo sobre varios detalles. De todas maneras, durante bastante tiempo el territorio fue una amplia faja que atravesaba todo el centro del Asia Menor, casi desde el mar Negro hasta el Mediterráneo. La población del sur no era de origen gálata, sino un conglomerado de otras etnias y culturas autóctonas de la región. Sin embargo, bajo la denominación abreviada de provincia romana de «Galacia», todos estos pueblos fueron unidos formando un solo

distrito político-administrativo. El sur de la provincia era más accesible a causa de las importantes rutas que lo atravesaban; se destaca la Vía Sebaste, construida por los romanos en tiempos del nacimiento de Jesús, que unía a todas las colonias del sur y que recorrió Pablo en sus viajes misioneros.

En el año 63 d.C. se añadieron a la provincia partes del Ponto y Armenia Menor, después de lo cual entró en decadencia: en el 74 d.C. Pisidia fue separada de Galacia; en el 137 d.C. parte de Licaonia fue desgajada también; y en el 297 d.C., casi todo el sur de Galacia integró la provincia de Pisidia con su capital, Antioquía, de manera que la provincia de Galacia quedó más o menos reducida a sus prístinos límites.

V. GOBIERNO DE GALACIA. Los gálatas de Asia Menor estaban organizados en sus comienzos como todos los pueblos celtas, es decir, de forma monárquica; pero a pesar de la denominación de «rey» dada por los cronistas a sus gobernantes, hay que imaginarse más bien caudillos o jefes tribales antes que reyes con poder absoluto. También la clase noble tenía influencia en el gobierno. Por supuesto, cuando se vieron sometidos a otros estados, como Pérgamo, su autoadministración fue reducida a un mínimo. A comienzos del primer siglo a.C., la pérdida de poder y la influencia grecorromana modificaron la administración política de Galacia: se dividió el territorio con sus tres tribus en cuatro partes cada una (tetrarquías), con su propio dirigente regional (tetrarca), junto con un juez y un oficial. Las doce tetrarquías mantenían su unidad mediante un concejo común de 300 hombres. Algunas décadas más tarde se volvió a tener solo tres tetrarcas, uno por cada tribu, que compitieron entre sí hasta que uno de ellos se convirtió en el único rey. El predomino romano desde los tiempos de Pompeyo convirtió la región en estado súbdito de Roma, o sea, se concedió cierta autonomía al pueblo (reyes propios), pero siempre bajo la supervisión romana. Galacia demostró su lealtad a Roma con bastante entusiasmo, como pocas provincias de aquel tiempo. Después de la muerte de su último rey (25 a.C.), la nueva provincia de Galacia, que abarcaba el territorio norte junto con varias regiones del sur del Asia Menor, fue puesta bajo la administración directa de Roma; se instalaron así nuevos gobernadores («legados» o *propretores*). En tiempos de Pablo y de la redacción de la carta a los Gálatas, era gobernador Annio Afrino (49-54 d.C.).

BIBLIOGRAFÍA: G. Darbyshire, S. Mitchell y L. Vardar, Levent, "The Galatian Settlement in Asia Minor", en Anatolian Studies 50 (2000), 75-97; J.A. López Férez, "Los celtas en la literatura griega de los siglos VI-I a.C.", en *Cuadernos de Filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos 16* (2006), 45-84; H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962); S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, vol. I: *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule* (Clarendon, Oxford 1993); D. Rankin, "The Galatians", en *Celts and the Classical World* (Routledge, Londres 1996); G.E. Wright, *Arqueología bíblica* (Cristiandad 2002).

H. BEYER

GALAL

Heb. 1559 *Galal*, לָלָ, quizá «grande, pesado»; Sept. *Golel*, Γωλ[illegible]λ, *Galel*, Γαλ[illegible]λ, *Galaal*, Γαλα[illegible]λ. Nombre de dos levitas que regresaron del exilio de Babilonia.

1. Levita descendiente de > Asaf, que habitó en Jerusalén después de la cautividad en los días de Nehemías (1 Cro. 9:15; Neh. 11:17).

2. Hijo de > Jedutún y antepasado de Abdá, uno de los levitas que repoblaron Jerusalén en tiempos de Nehemías (1 Cro. 9:15).

GÁLATAS

Gr. *gálatai*, γάλαται, designación de los habitantes de > Galacia (Gal. 3:1), región central del Asia Menor, descendientes de los galos o celtas.

1. Nombre.
2. Historia.
3. Características.

I. NOMBRE. La denominación «gálatas» aparece por primera vez en la literatura griega en relación con la historia de la penetración de los galos/celtas en Asia Menor (Anatolia) durante el s. III a.C. Se empleaba el término «gálatas» (y en tiempos posteriores también «grecogalos») para aquellas tribus celtas ubicadas en el Asia Menor, en contraste con los «galos» europeos que se extendieron por Alemania, Francia, Bélgica e Inglaterra. Plutarco nombra juntos a «celtas y gálatas», con lo que los aúna y los distingue al mismo tiempo. En el NT, la denominación *gálatai*, γάλαται, aparece solo en Gal. 3:1 (*cf*. 1 Mac. 8:2 y 2 Mac. 8:20); compárese también «Galacia» en Gal. 1:2; 1 Cor. 16:1 y 1 Pd. 1:1, y «región galática» en Hch. 16:6 y 18:23. Ciertos hallazgos arqueológicos comprueban que en tiempos del Imperio romano se llamaban también «gálatas» los habitantes de la provincia de > Galacia en forma general, a pesar de que no todos pertenecían a la etnia celta. A causa de este doble significado, resulta difícil averiguar la identidad exacta de los destinatarios de la carta de Pablo a los Gálatas. No es seguro que la carta se dirigiera a los habitantes de la región original en el norte, o si acaso incluía a los habitantes del sur, que a pesar de no ser gálatas en sentido étnico, pertenecían a la provincia romana de Galacia, y por ello eran denominados como tales (hipótesis norte / hipótesis sur).

II. HISTORIA. Los gálatas eran una rama de la etnia indo-europea de los galos (= celtas), que en el curso de su migración por Europa a partir del s. IV a.C., llegaron también a Italia, Grecia y el Asia Menor. No lograron vencer a los griegos (intento de conquistar Delfos 279 a.C.), pero poco después tres tribus gálatas que se habían separado, a saber, los tolistobogos (o tolistoageros), trocmios (o trocmeros) y tectosagos (unas 20.000 personas en total), se establecieron en el centro-norte de Anatolia (Turquía) por invitación del rey Nicomedes I de Bitinia a partir del año 277 a.C., porque le habían prestado sus servicios como mercenarios en la guerra contra su rival, su propio hermano Cipoítes. Como recompensa por el éxito de la campaña, se les asignó un territorio en las cercanías de la gran curva del río Halys. Por medio de incursiones contra los reinos vecinos, ensancharon gradualmente su territorio a costa de Frigia, Capadocia y el Ponto. También cobraban tributos de las poblaciones adyacentes. Eran temidos por toda el Asia Menor debido a su audacia y crueldad. Sin embargo, a la larga no lograron mantener su predominio. Hacia el 270 a.C., el rey > Antíoco I de Siria obtuvo una gran victoria sobre ellos («batalla de los elefantes»), y después de muchos conflictos militares con los reyes de Pérgamo Eumenes I y Atalo I durante aprox. una década (241-230), sufrieron una derrota decisiva a manos de este último, de la cual resultaron bastante debilitados. Pese a sus intervenciones en diferentes ocasiones como aliados de las grandes potencias mundiales de aquel entonces (seléucidas, romanos), no recobraron nunca más su anterior poder e importancia (la estatua del gálata moribundo, parte de un monumento de Pérgamo, se convirtió en símbolo de la caída del poder de los gálatas). Quedaron confinados al territorio entre Frigia, Bitinia, Paflagonia, el Ponto, Capadocia y Licaonia. Las ciudades principales, Pesino, Gordión, Ancira y Tavio, fueron pobladas gradualmente y constituyeron los centros culturales y comerciales de la región. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre el tiempo exacto del inicio de su crecimiento

y desarrollo en cuanto a población e importancia bajo dominio gálata.

A causa de los éxitos militares de los reyes de Pérgamo, sobre todo por la victoria aplastante de Atalo I alrededor del año 230 a.C., la región quedó en relativa calma durante algunas décadas; sin embargo, los gálatas no se abstuvieron de hostilidades y campañas.

En los libros de los Macabeos se habla de una batalla en la que 8.000 judíos acabaron con 120.000 gálatas, gracias al auxilio divino (2 Mc. 8:20); la cifra es evidentemente exagerada. En 1 Mc. 8:2 prob. se refiere a los habitantes de la Galia Cisalpina, sometidos a los romanos en 200-189 a.C., cuya noticia había llegado a oídos de Judas Macabeo.

Ciertamente, en el s. II a.C., los romanos dominaron el Asia Menor y Galacia perdió importancia y poder. Después de algunos disturbios provocados por los gálatas y de su alianza con el rey Antíoco III de Siria contra Roma, Pérgamo y Rodas (batalla de Magnesia, 190 a.C.), el cónsul romano Manlio Vulso, como represalia, emprendió una impresionante campaña militar y tomó cautivos 40.000 gálatas (189 a.C.). La región fue puesta bajo la administración del reino de Pérgamo entre 183-166 a.C. y los gálatas tuvieron que formar parte de su ejército (batalla contra Perseo, 171 a.C.). Aunque se sublevaron, fueron fulminantemente derrotados (166 a.C.) por los reyes Eumenes II y Atalo II. No obstante, algunos años más tarde, el senado de Roma dictó la independencia gálata bajo la condición de que se abstuvieran de hostilidades. Desde aquel momento, se convirtieron en fieles aliados de los romanos, e incluso ayudaron a combatir a su archienemigo Mitrídates VI, rey del Ponto. Después de la tercera guerra mitridática (74-64 a.C.), en la que se obtuvo la victoria, Pompeyo les concedió más libertad e instaló a tres de sus jefes como tetrarcas: Deyótaro, Gazeloriote y Biogitario. El primero fue el más prominente; logró la supremacía y fue instalado por Julio César como rey único de Galacia (44 a.C.). Después de su muerte (41 a.C.), su nieto Castor le siguió en el poder por poco tiempo (40-36 a.C.). En el 39 a.C. fue coronado como rey el oficial y secretario de Deyótaro, Amintas, por el triunviro Marco Antonio, primero sobre Pisidia, y en 36 a.C. también sobre Galacia. Los reyes de Galacia, vasallos de Roma, gobernaban un conglomerado de diferentes etnias, y en varias ocasiones los romanos intervinieron en la distribución de los territorios, agregando o quitando regiones. Con la muerte del último rey, Amintas, todo el territorio pasó a formar parte de la nueva provincia romana de Galacia, gobernada por un propretor o legado. Era una amplia faja que atravesaba todo el centro del Asia Menor, casi desde el mar Negro hasta el Mediterráneo. La población del sur no era de origen gálata, sino un conglomerado de etnias y culturas autóctonas de la región. Sin embargo, bajo la denominación abreviada de “provincia romana de Galacia”, todos estos pueblos fueron unidos formando un solo distrito político-administrativo.

III. CARACTERÍSTICAS. Aquellos celtas / galos llevaron su propia cultura a su nuevo país del Asia Menor y mantuvieron idioma y costumbres propios durante mucho tiempo. La antiquísima y bastante desarrollada cultura celta se ha analizado ampliamente en base a los escritos de los cronistas y de los hallazgos arqueológicos, y es de suponer que muchos de sus aspectos característicos son aplicables a la vida e idiosincrasia de los gálatas.

Se los consideraba como bárbaros debido a su idioma extraño, su físico imponente y su aspecto feroz: estatura alta e impetuosa, largo pelo rubio o rojo, barba, collares y anillos en brazos y piernas. Se los describe como el pueblo más valiente del Asia Menor (por ejemplo, el relato del cónsul romano Manlio Vulso), grandes guerreros pertrechados con escudos y jabalinas enormes, así como espadas largas, que incitaban al temor por su gritería y canciones furiosas junto con los ruidos que provocaban con sus armas metálicas. En combate, muchas veces se despojaban de toda ropa. No

tenían consideración con los prisioneros de guerra; hay fuentes que relatan incluso cómo efectuaban sacrificios humanos.

Hablaban un dialecto celta que sobrevivió durante muchos siglos, por lo menos en las áreas rurales. Antiguos nombres galos se han conservado en inscripciones. Jerónimo observaba que en la Galacia de su tiempo (s. IV. d.C.) seguía hablándose una lengua muy semejante a la de Tréveris, en las Galias occientales (hoy Alemania), aunque aclaraba que se servían preferentemente del griego para expresarse. Es digno de mencionar que al establecerse en Galacia, los guerreros llevaron consigo sus familias; y tras ser fortalecidos con incorporaciones de otros galos desde Europa, llegaron a ser una colonia considerable y poderosa, con identidad propia, que siguió practicando su peculiar forma de religión y gobierno. Paradójicamente, varios indicios demuestran que al mismo tiempo asimilaban rápidamente ciertos cultos y ritos de los pueblos autóctonos; la arqueología evidencia que los gálatas adoptaron los ritos fúnebres de los pueblos originarios del Asia Menor. La helenización les supuso enormes cambios. Adoraban sobre todo a la diosa Ártemis; en Tavio había una estatua de Zeus; y en Pesino el culto de Cibeles atraía a mucha gente. Inscripciones del s. II a.C. muestran que los gálatas, por lo menos los más cultivados, se servían ya del idioma griego, y todos tenían nombres griegos. No se han encontrado documentos en idioma celta. En tiempos de la provincia romana, los gálatas y los demás pueblos del sur de la región eran ciudadanos leales a Roma y participaban entusiásticamente en el culto al emperador.

El carácter y la idiosincrasia de los gálatas se reflejan en algunos testimonios antiguos, que aunque describen en principio a los galos occidentales, sin duda se les pueden aplicar también: aficionados a cambios, volubles, supersticiosos, impulsivos, agresivos y pendencieros, desenfrenados y orgiásticos.

BIBLIOGRAFÍA: Véase > Gálatas

H. BEYER

GÁLATAS, Epístola a los

1. Tema e Importancia.
2. Autor y Canonicidad.
3. Destinatarios y Circunstancias.
4. Momento y Lugar de Redacción.
5. Trasfondo y Ocasión.
6. Estilo y Características.
7. Propósito y Mensaje.
8. Doctrina y Ética.
9. El mensaje de Gálatas en el contexto del Nuevo Testamento.
10. Estructura Literaria y Bosquejo del Contenido.

I. TEMA E IMPORTANCIA. La carta de Pablo a los Gálatas, a pesar de su brevedad, es una de las más importantes epístolas del NT y ha sido considerada entre las cuatro «epístolas paulinas capitales», junto con Romanos y 1-2 de Corintios. En ella late el corazón del Evangelio: la salvación de Jesucristo y la justificación por la fe. Que el hombre pecador es justificado por la gracia de Dios, sin méritos propios (buenas obras, observancia de la Ley, etc.), solo por la fe, en base a la obra de Cristo en la cruz, es el centro y la esencia de la fe evangélica.

Esta carta fundamental de la doctrina cristiana rompe con todos los intentos humanos, religiosos o

filosóficos, de acercarse a Dios por esfuerzos propios y excluye todo mérito en cuanto a la salvación y la vida espiritual. Esta verdad constituye al mismo tiempo un pilar firme de la libertad cristiana. Pablo defiende la independencia del creyente frente a todo tipo de legalismo y/o ritualismo en forma clara, concisa y convincente. Ninguna obra y ninguna pena del hombre pueden hacerle agradable ante Dios ni proporcionarle vida nueva. Es únicamente la gracia divina la que salva. El hombre no puede llegar a Dios, pero Dios llega al hombre (Gal. 4:4). El hombre no puede librarse de la maldición de la Ley que condena al pecador, pero Dios salva por la obra de Cristo (1:4; 3:13). El hombre no puede justificarse ante Dios, pero Dios justifica a aquel que cree (2:16). El hombre no puede vivir una vida santa por sus propios medios, pero Dios le da nueva vida (2:20; 6:15) y le envía su Santo Espíritu (3:2-5, 14; 4:6) para que ande en su poder (5:16-18:22-25; 6:8).

«El triunfo de la gracia, de la fe y de la libertad» podría ser el lema de la carta, que cual hilo conductor atraviesa todos sus capítulos. Comparando Gálatas con otras cartas del NT y del mismo Pablo, se puede constatar que es el escrito más apasionado y vital producido por pluma apostólica alguna. Contiene, como 2 Cor., una apología elocuente de la autoridad apostólica de Pablo y expone, al igual que Romanos, varios temas centrales de la doctrina cristiana.

Su contenido ha suscitado desde siempre mucho interés y atención, y ha ejercido una fuerte influencia en la historia. Como revelación divina, ha sido y es el fundamento original de verdades centrales y trascendentes de la teología, con consecuencias decisivas para la fe y vida cristiana. La epístola ha sido citada frecuentemente por autores cristianos desde los primeros siglos d.C. Romanos y Gálatas llegaron a ser el instrumento clave de la Reforma, porque en ambas cartas halló respuesta la vibrante pregunta: «¿Cómo encontrar un Dios de gracia?» La salvación solo por gracia, adquirida por la fe y no por obras humanas, fue el «descubrimiento» de Lutero en medio de tiempos oscuros. Gálatas siempre tuvo un lugar especial en su teología y devoción personales. Sin duda, el estudio de Romanos fue decisivo para la irrupción del pensamiento de la Reforma; no obstante, Lutero personalmente prefería Gálatas, de la que dijo en una ocasión: «Gálatas es mi Catarina de Bora», su esposa. Le dedicó dos grandes lecturas académicas (1516/17 y 1531) y puso especial atención en su exhaustivo comentario (1519; revisado y ampliado en 1523). Con todo derecho se puede afirmar que el mensaje de Gálatas es una de las raíces más profundas de la Reforma, y los «frutos» que cosechó Lutero son hasta hoy el «alimento básico» de la fe evangélica.

De esta manera, el mensaje de Gálatas sigue vigente hasta la actualidad, y es un baluarte de la verdad divina frente a las numerosas y diversas tergiversaciones doctrinales que quieren «pervertir el evangelio de Cristo» (1:7), y por supuesto, una roca inamovible en medio de las confusiones religiosas y creencias esotéricas, que se están multiplicando vertiginosamente en nuesto mundo globalizado.

II. AUTOR Y CANONICIDAD. No hay duda de que el apóstol Pablo escribió esta carta (1:1; 5:2). El membrete de la epístola afirma con énfasis tanto su paternidad literaria como su autoridad apostólica. La autenticidad del documento es indiscutible y en la actualidad ningún teólogo la niega. En realidad, nunca había sido puesta en tela de juicio. Solo en el s. XIX hubo algún que otro intento de desmentir su autoría paulina, especialmente por parte de teólogos alemanes y holandeses, pero a fin de cuentas, sin convencer a muchos. Incluso la *Escuela de Tubinga*, conocida por su radical criticismo, después de algunas discusiones finalmente abogó por la paternidad paulina. A veces se han presentado ciertas teorías de una redacción compartida (Pablo y uno de sus discípulos). Sin embargo, no hay motivo para prestar mucha credibilidad a estas hipótesis bastante rebuscadas

(llamadas «hipótesis de interpolación» o «hipótesis de particiones»).

La carta tiene también gran relevancia en cuanto a los datos que aporta para una cronología de la vida de Pablo, puesto que contiene párrafos reveladores con datos y sucesos autobiográficos (sobre todo en los caps. 1 y 2) que proporcionan valiosas informaciones de primera mano sobre la historia de la iglesia cristiana en sus comienzos y primeras décadas. Existen ciertas dificultades para coordinar la información histórica que proporcionan el libro de los Hechos y la carta a los Gálatas; sin embargo, se ofrecen varias posibilidades de reconstruir los acontecimientos sin que se produzcan contradicciones irreconciliables.

Se puede afirmar con toda convicción que hoy ninguna carta goza de tanto apoyo en cuanto a su genuinidad como Gálatas, hasta tal punto que sus temas y características han llegado a ser uno de los criterios más fuertes en la tarea de confirmar la autenticidad de otros escritos paulinos. Indicios internos y externos comprueban la paternidad literaria del Apóstol de los gentiles en forma unánime.

1. *Evidencia interna*. El tema, el estilo, el tono apasionado y el radicalismo de los pensamientos llevan el sello distintivo de Pablo. Su fogosa personalidad y su estilo particular se reflejan casi en cada línea. La teología de Gálatas es la teología paulina en su forma más propia y pura.

2. *Evidencias externas*. Estas no son menos convincentes y confirman abundantemente la autenticidad de Gálatas. Los escritos de Ignacio, Clemente de Roma, Bernabé, Hermas, Justino Mártir, y otros Padres del s. II contienen alusiones a ella. Citas directas se hallan en documentos de Policarpo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Ireneo e Ignacio. Algunos nombran explícitamente a Pablo como autor, como por ejemplo Marción, que coloca Gálatas como la primera epístola de su canon, o también Ireneo, Clemente alejandrino, Tertuliano, y el Fragmento Muratoriano (que la coloca como la segunda carta de la lista). En cuanto a su canonicidad, jamás hubo dudas en todo el proceso de la formación del canon durante los siglos II al IV.

III. DESTINATARIOS Y CIRCUNSTANCIAS. La carta nombra como receptores a «las iglesias de Galacia» (1:2; *cf.* 3:1). En contraste con Romanos, Corintios, Colosenses y otras que se dirigen a iglesias locales de una determinada ciudad, los gálatas se ubicaban en varios lugares e iglesias locales de una región, sin especificar el número de congregaciones o la distancia entre ellas (compárense otras denominaciones generales en 1 Cor. 16:19; 2 Cor. 8:1; 1 Tes. 2:14; Gal. 1:22).

La identificación de los gálatas en tiempos de la redacción de la carta, su ubicación geográfica y su composición étnica han sido y son objeto de abundantes discusiones y controversias entre los eruditos.

Históricamente, los > gálatas de Asia Menor eran descendientes de los celtas, una tribu indogermana poderosa. “Celtas”, “galos” o “gálatas” denominan al mismo pueblo centro-europeo que, según algunas hipótesis, tenía su territorio original en el valle del Danubio, cerca del mar Negro. Entre los siglos VI y IV a.C., abandonaron aquella región y se establecieron en otros lugares: la mayoría se dirigió al noroeste y ocupó la Galia y Britania (y fueron llamados “galos” = “guerreros”); otra fracción más pequeña se encaminó hacia el Asia Menor (y fueron llamados “gálatas” = “nobles”). Estos últimos, a partir del año 279 a.C., poblaron, entre otras, la región alrededor de Ancira, Pessino y Tavia, ubicada en el centro-norte del Asia Menor, y en el transcurso de los siglos se mezclaron con los lugareños. Después de la muerte de su rey Amintas, en el año 25 a.C., los romanos reorganizaron su territorio, fusionándolo con una parte del sur del Asia Menor, que Amintas había incorporado a su reino poco antes. Así crearon una nueva provincia llamada «Provincia

Galatia», que incluía Pisidia, Frigia y Licaonia, con las ciudades de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe, entre otras.

Debido a estas circunstancias históricas, en tiempos de Pablo el nombre de Galacia podía denominar, en un sentido estricto, a la región geográfico-étnica de los gálatas en el norte (Galacia septentrional), o en un sentido más general, a la circunscripción político-administrativa de la "provincia romana de Galacia", que incluía parte del sur (Galacia meridional). No hay acuerdo entre los teólogos sobre la identificación precisa de los destinatarios, aunque crece el número de eruditos que descubren cada vez más argumentos a favor de la hipótesis que sugiere a los habitantes del sur como destinatarios de la carta.

Lo que queda en evidencia es que Pablo conocía a los destinatarios personalmente puesto que se designa a sí mismo como un «padre» para los gálatas (p.ej. 1:6.11; 4:13-15; a ellos los llama «hijos»: 4:19), por lo cual parece muy seguro de haber fundado él mismo aquellas iglesias (*cf.* además 1:8, donde se dice directamente «os hemos anunciado [el evangelio]»).

Si Pablo se dirigiera a los gálatas del norte, tendríamos que suponer (porque no hay menciones directas) que habría fundado aquellas iglesias al comienzo de su segundo viaje misionero, mientras «atravesaron la región de Frigia y de Galacia» (Hch. 16:6), y las habría visitado durante su tercer viaje (Hch. 18:23). El tiempo de la redacción de la carta sería entonces al final de este último recorrido, en el año 54 d.C. o algo más tarde, durante su estancia en Éfeso o Macedonia.

Pero si Pablo se dirige a los gálatas del sur, se trataría de las iglesias que habría fundado en su primer viaje misionero (Hch. 13-14). La redacción habría sido entonces poco después (desde Antioquía) o en su segundo viaje, en el año 48 o 49 d.C.

La controversia es de relativa importancia y ha sido discutida ampliamente en el transcurso de los últimos siglos, porque de sus resultados depende la reconstrucción de los acontecimientos históricos, de la evolución de la Iglesia primitiva y de la obra misionera, de su cronología, y de los datos biográficos de Pablo, y se logra una mejor comprensión de la situación y del trasfondo de la propia epístola. Se deben aclarar las siguientes preguntas: ¿por qué Hechos habla de tres visitas de Pablo a Jerusalén en ese lapso de tiempo, mientras que Gálatas menciona solo dos? ¿En qué relación están Hch. 15 y Gal. 2: se trata de la misma situación histórica o de dos acontecimientos diferentes?

Sin embargo, estos interrogantes no afectan a la teología o el mensaje de la carta, ni a la doctrina bíblica en general. Aun sin poder estar seguros sobre el momento histórico exacto de su redacción, la carta no pierde nada de su relevancia o autoridad, y de ningún modo afecta a su valor y trascendencia en cuanto a doctrina, ética o práctica cristiana.

Presentamos a continuación una serie de argumentos que, al fin y al cabo, fortalecen la hipótesis de que los gálatas deben ser identificados como los habitantes de la provincia romana (sur), abogando así por una redacción temprana de la epístola.

1. *Hipótesis de los gálatas del norte* (en sentido étnico, el territorio original). Los argumentos a favor de los gálatas del *norte* como receptores de la carta son:

a) Hch. 16:6 y 18:23 se refieren a la región geográficoétnica de Galacia, donde Pablo fundó iglesias; aparentemente Gal. 4:13 (*to próteron*, τὸ πρότερον = "anteriormente") haría alusión a esto. El libro de los Hechos no menciona directamente estas iglesias y su fundación, pero ello no excluye la posibilidad del ministerio de Pablo en aquella región, puesto que Hechos tampoco relata la fundación de la iglesia de Roma o de Colosas. En general, Lucas prefiere nombres geográficos, y no

las denominaciones de las provincias romanas (p.ej. Hch. 13:13: Panfilia; 13:14: Pisidia; 14:6: Licaonia).

b) La característica y el contenido de Gálatas se toman como argumento para una redacción en la época en que Pablo también escribió 2 Corintios y Romanos. El carácter de la carta es semejante al de 2 Corintios por su tono polémico, y el contenido es muy semejante al de Romanos; ambas epístolas defienden la autoridad apostólica de Pablo. Conclusión: la redacción de Gálatas cabe perfectamente en esa época (algo avanzada) de la vida y del ministerio de Pablo.

c) Según indicaciones de historiadores de la antigüedad (entre ellos Julio César), los galos (celtas) eran conocidos como de carácter inconstante, voluble, impulsivo, supersticioso y con afición a ritos místicos. Como es evidente que los receptores de la carta de Pablo también eran débiles e inconstantes en la fe, ya que se inclinaban al rito de la circuncisión, la conclusión parece clara: deben ser identificados con el pueblo de estas características que vivía en la región norte de Galacia (y no en el sur, donde predominaban otras etnias).

d) Pablo designa a los destinatarios de su carta como «gálatas» (3:1). Este tratamiento enfático difícilmente puede referirse a los habitantes del sur, que evidentemente no eran gálatas en el sentido étnico (celtas o galos).

e) Los acontecimientos de Gal. 2 son los mismos de Hch. 15. En consecuencia, el concilio de Jerusalén (ca. 49 a.C.) tuvo lugar antes de la carta a los Gálatas, por lo cual su redacción no puede ser fechada tan tempranamente (véase la investigación más abajo).

1.2. *Objeciones a estos argumentos*:

a) No es seguro ni probable que Pablo viajara al norte. Hch. 16:6 se debe traducir mejor «a través de la tierra Frigia y Gálata» (*diá ten Phrygían kaí ten Galatikén khoran*, δι□ τ□ν Φρυγ□αν κα□ τ□ν Γαλατικ□ν χ□ραν), puesto que > «Frigia» en griego puede ser también un adjetivo, y hay un solo artículo (una construcción gramatical semejante se halla en Lc 3:1). Entonces, aquí se trata de aquella parte del territorio frigio que se encontraba adscrito a la provincia de Galacia.

Esto coincide perfectamente con la ruta de Pablo. Su plan consistía en visitar las iglesias que había fundado en el primer viaje (15:36), y por eso salió de Antioquía (Siria) a través de Siria y Cilicia (15:41) para llegar así a las ciudades de Derbe y Listra en Licaonia (16:1; *cf.* 14:6). Entonces él y su equipo atravesaron la región frigiogálata (16:6) para llegar a Antioquía (Pisidia) a través de Iconio. El Espíritu Santo ya les había revelado antes (16:6; traducción literal: «Atravesaron la región frigiogálata, después de haber sido impedidos por el Espíritu Santo») que no viajaran hacia el oeste (Asia, Éfeso), y poco después prohibió que subieran al norte (Bitinia, 16:7), y así se dirigieron hacia el noroeste (Misia) y Troas (16:8), donde Pablo recibió el llamado de ir a Europa. Así que esa ruta no permitió viajar más al norte.

Habría sido bastante raro que Pablo hubiera fundado iglesias por allí sin que Lucas lo hubiera mencionado. De haber sucedido, Lucas habría debido recibir la información pertinente (puesto que se unió al grupo en Troas, directamente después; *cf.* 16:8: tercera persona plural y 16:10: primera persona plural).

Si el Apóstol no visitó la Galacia del norte en 16:6, entonces tampoco en 18:23, porque se trata de regiones que había visitado antes. Este viaje se hizo por la Galacia del sur en dirección a la parte asiática de Frigia (sur, Éfeso).

Gal. 4:13 no prueba necesariamente que el Apóstol realizara dos visitas. La palabra griega *to*

próteron, τὸ πρότερον puede traducirse también “al principio”, como hace la versión bíblica Reina-Valera 1960, lo que no presupone una “primera” visita en contraste con una “segunda” (compárese este sentido de la misma palabra griega también en Jn. 6:62; 7:51; 9:8; 2 Cor. 1:15; 1 Tim. 1:13; 1 Pd. 1:14; Heb. 10:32).

b) El segundo argumento es muy especulativo. El hecho de que también 2 Corintios tenga un tono polémico no es prueba suficiente para afirmar que las dos cartas fueron escritas en el mismo período de tiempo. Bien podría haber sido causada por otra situación, y en realidad no menciona nada de los temas candentes de Gálatas (la Ley, la circuncisión etc.). Además, podemos decir que el tono calmado y sobrio de la carta a los Romanos da por sentado el término definitivo de la controversia desde hacía bastante tiempo.

c) El tercer argumento no tiene mucho peso porque los celtas (galos) y los gálatas ya estaban separados desde hacía siglos, y habían evolucionado adaptándose a culturas diferentes y mezclándose con pueblos autóctonos distintos, de modo que no se puede sacar conclusiones ciertas en base a estos indicios observados mucho antes. Aunque existen fuentes históricas que testifican que el idioma celta se había conservado en Asia Menor incluso hasta seis siglos después de la primera oleada invasora, no debe imaginarse la existencia de un pueblo gálata homogéneo en sentido étnico y cultural a lo largo de todo aquel período. En la época en que escribió Pablo ya no existía una entidad «gálata» predominante, debido a la mezcla étnico-cultural y la fuerte asimilación a las costumbres helénicas. Además, lo que se indica son características generales que encajarían con muchos otros grupos humanos, no solo con los gálatas. Por ejemplo, los gálatas del sur también eran inconstantes (*cf.* Hch. 14:11ss con 14:19).

d) El cuarto argumento, que siempre va junto con el anterior, ha sido refutado por estudios recientes de la vida y cultura de aquella región en la época de Pablo. Estudios realizados sobre inscripciones de un templo pagano en Ankara muestran que los habitantes del sur se denominaban a sí mismos como «gálatas», a pesar de que étnicamente no lo eran. Este hecho no debe sorprender, pues la provincia romana de Galacia existía ya hacía unos 75 años, y los antiguos reinos de Licaonia y Pisidia habían desaparecido por completo. En consecuencia, el tratamiento de «gálatas» en 3:1 no ha de entenderse como denominación étnico-cultural, sino como un concepto general que trataba de incluir a los miembros de las diferentes iglesias de toda la región. Para Pablo era lo más razonable —y además consecuente con su preferencia por las denominaciones provinciales— emplear el término general de «gálatas», en vez de enumerar una por una las diferentes razas, pueblos, regiones y ciudades por sus nombres distintivos.

e) Una investigación más a fondo (véase más abajo) comprobará lo contrario.

2. *Hipótesis de los gálatas del sur* (en sentido político, la provincia). Los argumentos a favor de los gálatas del sur como receptores de la carta son:

a) El NT no describe actividad misionera alguna en el norte de Galacia (no se mencionan las ciudades de aquella región ni hay cartas dirigidas a ellas de forma específica), pero da a conocer muchos detalles de la fundación de iglesias en el sur (Hch. 13-14).

b) La mala influencia en las iglesias de Galacia vino de los judaizantes de Palestina, los cuales podían tener acceso más fácilmente a las iglesias del sur que a las del norte. Es muy improbable que viajaran directamente al norte, sin toparse primero con las iglesias que Pablo había fundado en su primer viaje. Todas las rutas pasaban por las ciudades del sur. Además, es muy poco probable que

hubiera judíos en la región del norte. Toda la información que nos provee la carta en relación con las costumbres y la religión judía señala a las iglesias del sur, donde el judaísmo tenía bastante influencia (sinagogas).

c) Que Gálatas se dirigiera a los habitantes del norte y que entonces fuera escrita en el año 54 o más tarde, produciría un problema cronológico y una contradicción entre Gal. 1-2 y Hechos. ¿Puede equivocarse Pablo al indicar solo dos visitas a Jerusalén hasta escribir Gálatas, mientras que Lucas menciona tres? No creemos que haya tal contradicción en el NT.

d) Pablo generalmente utiliza la nomenclatura provincial romana, no los nombres de las regiones naturales, como Lucas (*cf.* Hch. 20:2, donde Lucas designa la región con el nombre de *Hellas*, > Grecia, mientras que Pablo la llama > Acaya, la denominación provincial romana). Algunas veces Pablo también usa nombres regionales, pero en estos casos no se refiere a su campo misionero (Gal. 1:21: «Siria»; 1 Tes. 2:14: «Judea»; 2 Cor. 1:16: «Macedonia»).

e) En Gal. 2 se menciona tres veces a Bernabé como si fuera conocido por los gálatas (2:1, 9, 13). Si los destinatarios eran las iglesias del sur, entonces conocían a Bernabé personalmente; si eran las del norte, probablemente no; y en ese caso se esperaría alguna aclaración sobre él. Sin embargo, las menciones de Bernabé en 1 Cor. 9:6 y Col. 4:10 testifican que era conocido en muchos lugares.

f) El NT no informa de ningún colaborador de Pablo oriundo de la región del norte de Galacia; por el contrario, se nombra a algunos de Galacia del sur (Hch. 20:4: Gayo de Derbe y Timoteo de Listra). No obstante, este argumento no es decisivo, puesto que Pablo no tenía representantes de todas las iglesias o regiones como compañeros.

g) El argumento más fuerte a favor de la hipótesis «Galacia sur» es la comparación de la carta a los Gálatas con el libro de Hechos.

3. *Cronología de las visitas de Pablo a Jerusalén*. Hechos menciona 5 visitas de Pablo a Jerusalén (*1ª* Hch. 9:26-30; *2ª* Hch. 11:27-30 y 12:25; *3ª* Hch. 15:1-30; *4ª* Hch. 18:21-22; *5ª* Hch. 21:15-23:31). Solamente las tres primeras son relevantes para esta comparación cronológica con Gálatas, porque se trata del período temprano de la vida de Pablo.

Es muy evidente que Hch. 9:26-30 y Gal. 1:18-24 cuentan la misma visita (*1ª visita*). No hay mucho desacuerdo respecto a eso. Pero muy discutido es el asunto de si Gal. 2 describe el segundo o el tercer viaje a Jerusalén. En Gal. 2, ¿se trata de la "visita del hambre" de Hch. 11:27ss (*2ª visita*) o de la estancia en Jerusalén ocasionada por el concilio de los dirigentes de la Iglesia primitiva en Hch. 15 (*3ª visita*)? Según algunos, es uno de los problemas históricos más difíciles del NT. Debido a su complejidad, presentaremos a continuación solo una selección de argumentos:

a) *Comparación de Gal. 2 con Hch. 15*. Se mencionan por lo menos 5 razones para comprobar que en Gal. 2 se trata del mismo concilio descrito en Hch. 15, que son las siguientes: 1. En ambas ocasiones se habla del mismo asunto (los cristianos de las naciones y la Ley Mosaica).

2. En ambas reuniones se mencionan las mismas personas (excepto Tito). 3. Se hacen referencias a Antioquía y a Jerusalén en ambos relatos. 4. Resulta más fácil elaborar una cronología de la vida de Pablo porque hay suficiente tiempo para incluir los 3 y 14 años (Gal. 1:18; 2:1) entre su conversión y las visitas a Jerusalén. 5. Pablo omite la segunda visita a Jerusalén (la de Hch. 11) porque en aquella ocasión no estaba presente ninguno de los apóstoles (Hch. 11:30: «ancianos»), y se supone que en Gal., Pablo enumera solo las veces que los vio; y además, aquel viaje no tiene nada que ver con el propósito de la carta a los Gálatas.

Pero al fin y al cabo estas observaciones resultan muy generales, vagas y poco convincentes. Los siguientes argumentos refutan esta posición:

1) Es muy improbable que Pablo omita su segunda visita a Jerusalén en Gálatas, dado que en los capítulos 1-2 tiene la intención de marcar su autoridad apostólica, afirmando su llamado y capacitación por el Señor mismo, y no por hombres (*cf.* 1:1-11). Por eso enumera cuidadosamente todas sus visitas a Jerusalén hasta la fecha, demostrando su independencia de los hombres, incluso de los otros apóstoles. Para una mayor seguridad incluso da indicaciones cronológicas (3 y 14 años). La omisión de la segunda visita sería un engaño, incluso si no hubiesen estado presentes los apóstoles. Pablo afirma categóricamente que dice la verdad (1:20).

2) Si se trata de la misma reunión en Gal. 2 y Hch. 15, ¿cómo es posible que Pablo no mencione ni una palabra del decreto definitivo del concilio (Hch. 15:28ss; 21:25)? En Gal. 2:6 dice que no impusieron ninguna condición a Pablo, mientras en Hch. 15 recomendaron observar cuatro prescripciones. Pablo no hubiera podido ignorar el decreto unánime de Jerusalén en su carta a los Gálatas.

3) Gal. 2 habla de una reunión en privado (2:2), mientras que en Hch. 15 se trata de una sesión ordinaria y oficial. Algunos argumentan que se trataba de una conversación privada lateral, e.d., al margen del concilio oficial; pero no resulta plausible la necesidad de una reunión privada sobre un asunto que ya había sido objeto de conocimiento y discusión pública.

4) Gal. 2 indica que Tito estuvo presente en aquella ocasión, mientras que Hch. 15 no menciona nada de él. Si Tito hubiese estado presente en el concilio de Jerusalén, esto habría sido un acontecimiento de tal importancia que Lucas seguramente no lo habría pasado por alto.

Ahora bien, si no es muy probable que Gal. 2 y Hch. 15 se refieran a la misma reunión, como se acaba de exponer, ¿cuáles serían los argumentos a favor de la identificación de Gal. 2 con Hch. 11?

b) *Comparación de Gal. 2 con Hch. 11*. Hay varias razones (Tenney enumera no menos de diez; s/f.:80-82) para comprobar que en Gal. 2 se trata de la misma visita mencionada en Hch. 11 («visita del hambre»):

1) Repetimos que Pablo en su carta a los Gálatas tiene el objetivo de enumerar todas sus visitas a Jerusalén, sin omitir ninguna. La primera visita de Gálatas 1:18 se identifica con la mencionada en Hch. 9:26ss; por consiguiente, la segunda visita de Hechos 11:27-30 debe ser la segunda de Gálatas 2:1ss.

2) La visita que se menciona en Gal. 2 fue iniciada a causa de una revelación (2:2), lo que no es el caso de la visita en Hch. 15 (= *3ª*), pero sí de la "visita del hambre" (= *2ª*; Hch. 11:28). Repetimos que en Gal. 2 la reunión privada terminó sin decisiones definitivas y sin una resolución oficial (2:6), mientras que en Hch. 15 la sesión oficial concluye con un decreto obligatorio (15:28ss).

3) En la reunión mencionada en Gal. 2 se le pide a Pablo acordarse de los pobres (2:10), lo que coincide perfectamente con esta "visita del hambre". En Hch. 15 fueron tratados otros asuntos, pero no la obra social.

4) El incidente con Pedro y Bernabé (Gal. 2:11-14) se puede explicar solamente *antes* del concilio de Jerusalén, cuando todavía no estaba clara la cuestión referente a la comunión de mesa entre cristianos judíos y cristianos gentiles. *Después* hubiera sido un escándalo tremendo (no habría podido ser que los mismos apóstoles actuaran ignorando el decreto).

Como ya se mencionó arriba, existe otra objeción a esa hipótesis al argumentar que la

identificación de Gal. 2 con Hch. 11 no estaría en concordancia con la cronología de la vida de Pablo (2:1: «14 años»).

Pero un estudio cuidadoso comprobará que no es imposible armonizar la cronología de la vida de Pablo con Gal. 2 y la identidad de este pasaje con Hch. 11.

c) Datos cronológicos del período temprano de la vida de Pablo. Si suponemos que la fecha de la crucifixión fue el 14 de Nisán del año 33, lo que para muchos parece lo más probable, la conversión de Pablo podría haber acontecido hacia el año 35 d.C. o algo más tarde. Los acontecimientos de Hechos 1-8 requieren un período de un año entero como mínimo. Muchos indicios de Hechos y de la historia nos señalan que el hambre en Palestina comenzó en el año 47 d.C., y se extendió más tarde a Grecia (48/49) y Roma (50/51), lo que estaría de acuerdo con la profecía de Agabo, que había anunciado una hambruna mundial (Hch. 11:28). Posiblemente, en el año 48 viajaron Pablo y Bernabé a Jerusalén. Ahora bien, si consideramos que, según la costumbre judía, un año comenzado cuenta como un año entero, entonces hay exactamente 14 años entre 35 y 48 d.C. (siempre en la suposición de que los 14 años se refieren al período después de la conversión de Pablo).

Como vemos en el cuadro de la página siguiente, la identificación de Gál 2 con Hch. 11 está en perfecta armonía con otras indicaciones de la Biblia y de la historia. No hay contradicciones entre Pablo (Gál.) y Lucas (Hch.).

En conclusión, la solución más plausible parece ser que la carta a los Gálatas fuera escrita muy tempranamente (48/49 d.C.), poco antes del concilio oficial en Jerusalén (49). Se trataría entonces de la primera carta de Pablo que conocemos. Por consiguiente, los destinatarios deberían ser los gálatas del sur, puesto que en esta etapa temprana de la misión de Pablo, él ni siquiera había visitado la región norte todavía.

CRONOLOGÍA DE LOS PRIMEROS AÑOS DE PABLO DESPUÉS DE SU CONVERSIÓN

Gálatas	1:15-16a	1:16b-17		1:18-20	1:21-24									2:1-10
Hechos	9:3-19			9:26-29	9:30; 11:25-29									11:30
Lugar	Damasco	Arabia y Damasco		Jerusalén	Siria y Cilicia									Jerusalén
	Conversión			1ª Visita	Ministerio									2ª Visita
A.D.	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48
#	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	= 3 años													
	= 14 años													

Al final de este asunto es importante repetir: es del todo evidente que la identificación de los destinatarios, ya estén ubicados en el norte o en el sur, afecta a varios asuntos históricos, como la fecha de la redacción de la carta o la cronología de la vida de Pablo, y tiene bastante relevancia en cuanto a la historicidad del NT. Nos ayuda a comprender mejor el trasfondo de la carta. Sin embargo, no afecta a otros asuntos de la doctrina ni a la interpretación de la teología general de la epístola. La problemática histórica tampoco tiene importancia en cuanto a la práctica o ética cristiana, de manera que el mensaje mismo de la carta no se ve afectado por ello. Aun sin poder estar seguros sobre el

momento histórico de su redacción, la epístola no pierde nada de su relevancia. «Dondequiera que hayan residido los primeros lectores de la misma (o sea, de la carta), recibieron de Pablo un documento de valor incalculable... Sea dondequiera que fuera escrita, fueran quienes fueren los que la leyeron primero, se trata de una carta de importancia vital para todo ser humano» (Erdman 1976:10).

IV. TIEMPO Y LUGAR DE REDACCIÓN. La determinación del tiempo y del lugar de la redacción de la epístola depende fundamentalmente de la identificación de los destinatarios, como se acaba de demostrar. Si se ubicaban en las iglesias que fundó Pablo en su primer viaje misionero (Galacia sur), entonces la fecha probable sería el 48 o el 49 d.C., poco antes del concilio en Jerusalén; y el lugar sería Antioquía (Siria).

No obstante, hay algunos comentaristas que, a pesar de que también sostienen la hipótesis de la Galacia sur, creen que es posible fijar una fecha levemente posterior para la redacción: directamente antes del segundo viaje misionero, o durante el viaje, en Corinto, alrededor del 51 d.C. Los que sostienen este punto de vista parten de la base de que en Hch. 15 y Gal. 2 se trata del mismo evento y defienden la armonización de ambos pasajes.

Si los destinatarios eran creyentes de las iglesias de la región de Galacia (norte), la redacción habría sido más tardía, puesto que estas congregaciones habrían sido fundadas en el segundo viaje misionero y visitadas en el tercero. La redacción sería entonces en Éfeso, Macedonia o Corinto, en el año 54 d.C. o más tarde.

V. TRASFONDO Y OCASIÓN. Como queda en evidencia a través de toda la carta, las jóvenes iglesias de Galacia pasaban por un período de dificultades y de inseguridad debido a confusiones doctrinales y ataques por parte de los contrincantes de Pablo.

Los primeros disturbios para aquellas congregaciones no se originaron en el mundo pagano circundante, ni en las autoridades romanas, sino en el judaísmo. Desde un principio los judíos habían opuesto fuerte resistencia al ministerio de Pablo y lo habían atacado a él juntamente con su mensaje. La fundación de las iglesias del sur de Galacia fue acompañada por la persecución de las sinagogas locales (Hch. 13:45-50; 14:2ss, 19). Sin embargo, la ocasión directa de la carta debe haber sido la visita de una delegación de judaizantes de la Iglesia cristiana de Jerusalén y su fuerte influencia. La amenaza inminente no era la resistencia de los judíos o sus intentos de captar adherentes al cristianismo, sino los judaizantes cristianos. «Judaizar» se refiere a la tendencia a introducir elementos de la religión judía en el cristianismo (el término proviene del griego *iudaízein*, ἰουδαΐζειν = «vivir según costumbre judía» en Gal. 2:14). Los primeros cristianos de la Iglesia primitiva de Jerusalén eran judíos, cuya conversión y fe en Cristo no constituyeron ningún motivo para renunciar al judaísmo. Pero cuando se convirtieron los primeros gentiles, se originó el problema (Hch. 10-11). Algunos cristianos judíos creyeron que era necesario judaizar a los gentiles como condición previa para que pudieran ser cristianos genuinos. Al mismo tiempo, con esta actitud se podrían calmar los ánimos hostiles de los judíos y eludir la persecución (lo que se trasluce en Gal. 5:11; 6:12).

Tratando de reconstruir la situación, el ambiente y los sucesos de aquel entonces, se supone que poco después de la obra de Pablo en Antioquía (Hch. 11:25ss), llegaron aquellos judaizantes de Jerusalén y causaron mucha inquietud doctrinal (vemos los resultados en Gál 2:11-14; Hch. 15:1). Evidentemente, siguieron a Pablo cuando viajó con Bernabé por el sur de Asia Menor (primer viaje

misionero, Hch. 13-14).

Los judaizantes causaron gran confusión en las iglesias recién fundadas. Cuando Pablo regresó a Antioquía (de Siria), se enteró del problema y de la inseguridad e inconstancia de los gálatas, por lo cual escribió la carta inmediatamente para aclarar el asunto, a fin de confirmar el verdadero Evangelio y fortalecer a los gálatas en la sana doctrina. Debido a los mismos problemas en Antioquía, no pudo viajar inmediatamente a Galacia. Además, era inminente el viaje a Jerusalén para tratar el asunto con las autoridades de la Iglesia madre. Tal fue el origen de esta epístola.

Los judaizantes que llegaron a Galacia eran probablemente una rama radical de los cristianos judíos de Jerusalén (cf. 2:12), que querían imponer las exigencias de la Ley Mosaica a los cristianos de la gentilidad (los hermanos de las Iglesias de Galacia eran, seguramente en su gran mayoría, gentiles: 4:8; 5:2s; 6:12s). Anteriormente, algunos de aquellos judaizantes podrían haber sido fariseos (Hch. 15:5). Varios indicios de la carta incluso permiten pensar que, por lo menos algunos, no eran verdaderos creyentes, sino hipócritas, intrusos hostiles que solo pretendían difundir una versión doctrinal errónea (2:4: «falsos hermanos»; y compárense las alusiones indirectas frecuentes: 1:7.9; 3:1; 4:17; 5:7, 10, 12; 6:12-13). De ahí se explica su evidente posición discrepante con los apóstoles de Jerusalén, que apoyaban a Pablo (2:7-10).

La carta refleja algunas de aquellas falsas enseñanzas. Por ejemplo: la circuncisión es necesaria para ser salvo (5:2-12; 6:12); se deben guardar ciertos meses o días festivos (4:10); se deben observar los mandamientos acerca de las comidas (2:12ss). En general, enseñaban que por la observancia de la Ley Mosaica, o por lo menos de algunos mandamientos que ellos estimaban como de mayor importancia, se llegaría a estar en condición de alcanzar la salvación (2:16, 21; 3:11). Dicho en pocas palabras, exigían que los gentiles se convirtieran primero al judaísmo mediante la circuncisión (proselitismo) para poder ser verdaderos cristianos. Pablo juzga que esta actitud sería como un equivalente a un regreso a los antiguos esquemas paganos y sistemas de auto-salvación (4:3, 8-9). Es un evangelio distorsionado y falso, y así deja de ser «evangelio» (1:6-9). Es posible que algunos judaizantes quizás no fueran tan radicales, sino que se limitaran a insinuar la necesidad de perfeccionar la fe en Cristo de los gentiles por medio de la observancia de ciertos elementos de la Ley. A veces no se puede deducir con nitidez del texto si exigían la obediencia a la Ley como condición para ser salvo, o para perfeccionar la salvación. De todos modos, se trataba de una mezcla indebida de conceptos cristianos y judíos, y constituía una confusión peligrosa de Ley y gracia.

Los pasajes que advierten contra el libertinaje y la licencia moral (5:13ss), a primera vista no parecen armonizar con el concepto legalista estricto de los opositores. Los judaizantes de ninguna manera permitirían semejante actitud. Pero se ha de considerar que los gálatas acababan de salir del paganismo, y tal vez por ello podrían haber comprendido la libertad cristiana de la Ley como anarquía.

Junto con aquella peligrosa tergiversación del Evangelio, los falsos maestros incitaron a las iglesias en contra de Pablo e intentaron socavar su autoridad apostólica y su mensaje (1:6-12; 4:17). De la argumentación de Pablo se puede deducir que los opositores lo difamaron diciendo que no era apóstol, o solamente un apóstol de segunda clase, y por ello inferior, ya que no había visto al Señor y no pertenecía al grupo de los Doce, ni estaba autorizado por ellos (*cf.* Hch. 1:21s). Afirmaron falsamente que Pablo era un rebelde, y exigían que se sometiera a la autoridad apostólica de Jerusalén. Dijeron que su evangelio estaba en contra de la Ley, y por consiguiente, contra la santa revelación de Dios. Este último punto tal vez fuera el más grave, porque constituía un ataque directo

al Evangelio mismo; el mensaje que predicaba Pablo no era otro que el Evangelio del propio Señor y de los apóstoles. No había inventado una doctrina propia.

Las jóvenes iglesias de Galacia estaban completamente perplejas: ¿Quién tendría la razón? ¿Cuál sería la verdad? ¿Qué decía la Escritura? ¿En qué deberían creer? ¿Qué deberían hacer? Así, los herejes causaban gran perturbación entre los gálatas (1:7; 5:10). Algunos de ellos estaban a punto de abandonar la enseñanza de Pablo (1:6; 3:1; 5:1), el Evangelio de la justificación solo por la fe, pues habían comenzado a guardar festividades especiales prescritas por la Ley (4:10; *cf.* Rom. 14:5). Parece que incluso estaban decididos a someterse a la circuncisión (5:2-7), sin darse cuenta de las consecuencias (5:3). Iban por un camino equivocado rumbo a la esclavitud (4:9). Se estaban apartando de la vida según el Espíritu y volvían a vivir bajo el dominio de la carne (3:3; 5:16ss). Había bastante contienda en las iglesias a causa de este asunto (*cf.* 5:15.26).

VI. ESTILO Y CARACTERÍSTICAS. Debido a estas circunstancias, Pablo se ve obligado a emplear todos los medios a su alcance para remediar la crisis. Su epístola se distingue por su trato directo, su estilo vigoroso, su tono solemne, y expresiones tanto de profunda preocupación y reproche, como también de ternura y persuasión amable. Esta variedad de tono y estilo naturalmente no favorece un desarrollo neutral del contenido o una redacción equilibrada. Aunque se observa una presentación ordenada, una estructura clara y una argumentación lógica, es evidente que una retórica sofisticada o una gramática pulida no tenían prioridad para el autor. Se trata más bien de un escrito espontáneo y emotivo. Pablo deja ver su corazón.

Se puede decir que Gálatas contiene lo más severo y combativo jamás emanado de la pluma de Pablo (tal vez junto con 2 Corintios). Encontramos en ella pasajes muy polémicos, incluso drásticos y hasta sarcásticos (5:12). Llama la atención la ausencia de una introducción amable, alguna alabanza o expresión de gratitud, como es costumbre en los primeros versículos de otras de sus epístolas y en los escritos de aquel tiempo. Sin rodeos ni circunloquios va directamente al grano del problema. Tampoco se encuentran saludos personales al final, ni se menciona el nombre de ningún gálata en particular.

Sin embargo, está muy lejos el Apóstol de ser frío o mantenerse distanciado. Hay varios pasajes de carácter muy personal de amonestación, consejo y persuasión (1:6-10; 3:1-5; 4:8-20; 5:7-12). El tratamiento de > «hermanos» aparece muchas veces (1:11; 3:15; 4:12.28.31; 5:11.13; 6:1.18). Y a pesar de su severidad, se hallan expresiones de cariño y afecto hacia sus hijos en la fe (*cf.* 4:19 «hijitos míos»).

En otras partes prevalece el desarrollo objetivo y sobrio, y el estilo generalmente es sencillo y claro, con pocos adornos. Estos diferentes géneros hacen de Gálatas una carta muy viva, impulsiva y polifacética. Contiene una mezcla de exposición objetiva y rígida (3:6ss.15ss.23ss; 4:1ss.22ss), severidad inexorable (1:8-9; 5:12.15), profundo dolor (3:4; 4:11), pasión y lucha por la comprensión de los gálatas (3:1-4; 4:12.19-20). Argumentos y exhortaciones se confunden. Afirmaciones categóricas alternan con exclamaciones solemnes y severas (1:5.8.9.20; 2:19; 3:1, 4, 20, 21; 5:13; 6:7) o con preguntas retóricas (1:10; 2:17; 3:1, 3, 4, 5, 19, 21; 4:16, 21, 30; 5:7, 11). Se muestran severidad y ternura al mismo tiempo. El lector percibe que Pablo pretende no solo advertir a los gálatas ante un error insignificante o desliz menor, sino rescatarlos de un gran peligro: ser arrastrados hacia el abismo de la apostasía.

En este contexto destacan también los muchos contrastes que llaman la atención: autoridad humanallamamiento divino, mandamientos humanos-revelación divina, verdad-mentira, evangelio

falso-Evangelio genuino, Ley-gracia, obras-fe, muerte-vida, siervo-hijo, esclavitud-libertad, carne-Espíritu, y muchos más. Al instrumentalizar estos binomios contradictorios, Pablo logra estimular el razonamiento de sus lectores para que se dieran cuenta del peligro de su situación. Los desafía a que tomen una decisión definitiva y que tengan una posición clara frente a los ataques a la sana doctrina. La ocasión explica la urgencia.

La pasión y la urgencia de la carta se reflejan también por el hecho de que posiblemente fue escrita por Pablo de su propia mano (aunque el análisis de 6:11 no permite concluir con absoluta certeza si se refiere a toda la carta o más bien al último párrafo).

VII. PROPÓSITO Y MENSAJE. Fácilmente se detecta la intención general de la epístola: poner fin al error de la herejía judaizante y legalista, y rescatar a los gálatas del peligro de apostatar del Evangelio de la verdad, de la gracia y de la fe.

Hay algunas palabras clave que se repiten a lo largo del escrito: ley (31 veces), fe (22), carne (18), Espíritu (15), circuncidar/circuncisión (13), libre/libertad (11), promesa (11), evangelio (11), justificar (8), siervo (esclavo)/servidumbre (7), gracia (7).

De la intención general se desprenden tres propósitos más específicos de Pablo: 1) Defender y afirmar su autoridad apostólica, y la verdad de su Evangelio. 2) Explicar y asegurar la sana doctrina, en especial la justificación por fe y no por obras de la Ley. 3) Exhortar y animar a una vida en el poder del Espíritu Santo y no por los impulsos de la carne.

1. *Vindicación apasionada de su apostolado* (1:1-2:14). Pablo demuestra de manera convincente que su autoridad y su enseñanza son del Señor y no de los hombres (1:1, 10-12). Su llamado como apóstol, su Evangelio, su enseñanza y predicación se basan en una revelación especial del Cristo resucitado (1:12, 15-16). Ningún hombre le había enseñado, comisionado ni influido (1:11s; 17-24). Mediante un breve esbozo de su vida e itinerario después de su conversión, comprueba convincentemente su independencia. No obstante, su ministerio y mensaje están en plena armonía con la Iglesia de Jerusalén (2:1-10). Por consiguiente, los ataques de los adversarios carecen de fundamento. Para lograr el propósito principal de rescatar a los gálatas de la apostasía, Pablo ha de emplear armas contundentes contra los herejes. Se trata de la supervivencia de las jóvenes iglesias. El Apóstol debe responder al ataque con un contraataque. Así se explica su lenguaje fuerte, agudo, combativo y sus afirmaciones categóricas, sobre todo en los pasajes apologéticos. Pablo tiene que desenmascarar los verdaderos motivos de los adversarios: pretenden ejercer autoridad (4:17), anhelan recibir honra (6:12.13: agrado, gloria) y quieren eludir la persecución de los judíos (6:12). Aunque se muestran muy piadosos, en el fondo están pervirtiendo el Evangelio, y de tal manera que resulta ser un falso evangelio (1:6-7).

2. *Demostración irrefutable de su enseñanza* (2:15-4:31). La mejor defensa es la afirmación, explicación y corroboración del verdadero Evangelio. La mayor parte de la carta se dedica a la exposición objetiva de la sana doctrina. Pablo demuestra la necesidad y la unicidad de la gracia en contraste con las obras de la Ley Mosaica. La cruz pone fin a los esfuerzos humanos por obtener la salvación (2:20; 3:1, 13; 6:14). La Ley no puede salvar ni dar vida espiritual verdadera; solo puede condenar a quienes no cumplen con sus exigencias, y no hay nadie que pueda cumplirlas realmente (3:10-12). Dios dio la Ley para evidenciar la condición pecaminosa del hombre y su necesidad de salvación (3:19-24). Por pura gracia (1:15; 2:21; 5:4) proveyó esa salvación y la llevó a cabo por medio de la cruz de Cristo. Y si el pecador arrepentido acepta al Salvador por la fe, entonces es libre de la condenación de la Ley y justificado delante de Dios (2:16; 3:11-12.24). Por consiguiente,

el creyente ya no está bajo la Ley (3:25; 4:4-7, 31; 5:1, 18) y queda libre de su maldición (3:13). Observar sus prescripciones y ritos significaría volver a la esclavitud (4:9; 5:1). Que un cristiano gentil tuviera que circuncidarse implicaría imperfección e insuficiencia en la obra de Cristo (5:1-6). En vez de cumplir con la Ley Mosaica, el creyente anhela vivir según la "ley de Cristo" (6:2). La nueva norma de conducta es Cristo en nosotros (2:20; 3:27; 4:19), y el Espíritu Santo que produce frutos espirituales (3:2-5; 5:5, 16-25).

3. *Presentación solemne de su exhortación* (5:1-6:18). Pablo termina animando a sus lectores a vivir practicando esa verdad, libres del yugo del legalismo (3:25; 5:1, 13). Parece que toda la argumentación culmina en el rechazo de la circuncisión (5:1-12), la manifestación más evidente de la esclavitud de la Ley. La circuncisión de los gentiles supondría algo tremendamente negativo para la libertad del creyente, y por supuesto, un acto irreversible. Por lo tanto, la advertencia de Pablo es aguda y apasionada (5:2-4:7-12) y su llamado a la libertad categórico e insistente (5:1, 13). Sin embargo, la nueva libertad no significa libertinaje. No estar bajo la Ley no autoriza la licencia moral y el desenfreno (5:13, 24). La libertad cristiana va de la mano con una nueva conducta que se distingue por el amor genuino (5:13-6:10). El Espíritu Santo capacita para vencer las obras de la carne (5:15, 19-21, 26). El fruto del Espíritu se manifestará en el carácter y en la vida diaria de forma muy notoria (5:22s). La fe obra por el amor (5:6, 13s.22) y se manifiesta por una nueva conducta contraria al egoísmo, llena de mansedumbre, humildad y ayuda mutua (5:25-6:5), y rica en buenas obras (6:6-10).

VIII. DOCTRINA Y ÉTICA. La importancia teológica de la epístola es inestimable. Entre los temas más relevantes se destacan:

1. *Revelación divina y autoridad apostólica*. Pablo hace énfasis en el hecho de su legítimo apostolado, que se basa en una revelación directa de Jesucristo (1:1, 15s). Su predicación y doctrina no son otras que el Evangelio del mismo Cristo. Hay un solo Evangelio, que es la única verdad (1:6-9; 2:5). Aunque no había sido autorizado ni influido por hombres (1:1, 11s.16s), sino comisionado de forma sobrenatural, el Evangelio de Pablo estaba en plena armonía con el de los demás apóstoles y dirigentes de la Iglesia de Jerusalén, que a su vez habían reconocido oficialmente su ministerio (1:24; 2:6-10).

2. *Papel de la Ley Mosaica*. Pablo admite que la Ley juega un papel en el plan de Dios, pero advierte que no es el medio para obtener la salvación. «Obras de la ley» es uno de los términos claves de Gálatas, y aparece seis veces (2:16; 3:2, 5, 10), junto con otros giros que señalan el mismo concepto (por ejemplo, «por la ley» Gal. 2:21; 3:11). Sobre el trasfondo de la situación en Galacia, hemos de entender que se refiere en primer lugar a la circuncisión, exigencia central de los judaizantes (*cf.* Hch. 15:1). Es evidente que toda la argumentación apunta a ese tema (2:3; 5:2s. 6, 11s; 6:12-15). Pablo hace hincapié en la inutilidad de pensar que por la circuncisión uno puede salvarse o perfeccionarse. La circuncisión somete al hombre bajo la Ley entera. Se compromete a cumplir toda la Ley, todos sus mandamientos (5:3). Pero es un hecho que ningún hombre puede cumplir la Ley (ni siquiera los judaizantes lo hacían: 6:13); y por consiguiente, el que pretende obtener la justicia mediante la Ley se encamina hacia la maldición y la perdición (3:10-13).

A pesar de que en Gálatas naturalmente se aborda el tema de la Ley en términos negativos, Pablo no niega el origen divino de la Ley y refleja su voluntad (3:19.23s; *cf.* Rom. 7:12). Sus mandamientos pueden ser resumidos en una sola exigencia: el amor (Gal. 5:14). Sin embargo, la misma Ley no podía generar el amor ni producir obediencia. Su propósito no era otorgar justicia o vida, ni tampoco

salvación o santificación. No estaba diseñada para ello, ni era capaz de lograrlo (3:11, 21). Por el contrario, la Ley revelaba y ponía de manifiesto la maldad y el pecado del hombre (*cf.* Rom. 3:20; 7:7ss; 1Tim. 1:9s), su incapacidad de cumplir la voluntad de Dios y su necesidad de redención (Gal. 3:11, 19, 22). De hecho, coloca a todo hombre bajo maldición y muerte (3:10, 13). En consecuencia, es del todo manifiesto que por las "obras de la ley" nadie puede justificarse ante Dios (2:16; 3:11). La Ley tiene el objetivo de evidenciar esta verdad despertando la conciencia humana (*usus elenchticus legis*). De esta forma, preparaba el camino a Cristo (3:24). Reconociendo que no hay remedio en la Ley para el pecador, el hombre está en condiciones de comprender y aceptar la salvación divina sin méritos, solo por gracia. Por la fe en la obra redentora de Cristo en la cruz (2:20; 3:13; 6:14), el hombre es justificado ante Dios, y no puede ni debe contribuir en nada al respecto. Una vez justificado por gracia, la Ley pierde su función propedéutica y el creyente ya no está sometido a ella (2:19; 3:23-25; 5:1). Aspectos ceremoniales y exteriores como la circuncisión ya no tienen importancia; lo que vale es la fe (5:6) y la nueva creación (6:15). Creer en Cristo excluye la salvación por obras. De lo contrario, la salvación de Cristo se convierte en algo inútil (2:21; 5:2, 4).

3. *La salvación de Cristo*. La obra de Cristo en la cruz trajo la salvación (1:4). La muerte redentora de Cristo es la solución de la miseria del pecado y la única opción del hombre para ser justificado. Esta verdad es la base del Evangelio y la piedra angular en la argumentación de Pablo (2:19s; 3:10-14). Cristo llevó sobre sí la maldición que caía sobre todo aquel que no cumplía la Ley. Sufrió el castigo en nuestro lugar (1:4; 2:20). Así la Ley se cumplió, se dio satisfacción a sus demandas, y gracias a Cristo la maldición quedó sin efecto para todo aquel que cree (3:13). La gracia triunfa sobre la Ley. La fe en Cristo es lo único que se requiere para ser salvo, sin las obras de la Ley, sin la circuncisión, sin tener el cuenta el status étnico-religioso, social o biológico del creyente (3:24-29). La cruz de Cristo es suficiente (6:14).

4. *La justificación por gracia mediante la fe*. La obra divina que trae la salvación al hombre, es motivada por el amor (2:20) y la gracia de Dios y de Jesucristo (1:3, 6, 15; 2:21; 5:4; 6:18). La salvación es un regalo divino sin méritos por parte del hombre. La única forma de obtener la salvación es la aceptación de Cristo y su obra por medio de la fe. Solo por los méritos de Cristo el pecador recibe el perdón y resulta justificado ante Dios. Aquí late el corazón del Evangelio. La Ley no sirve para ser salvo o justificado, y la circuncisión no es necesaria; es más: ambas se convierten en contraproducentes. Así lo evidencian las Escrituras que hablan de la fe de Abraham, que había vivido antes de la Ley (Gal. 3:6-9, 14, 17). Aquel antiguo patriarca había obtenido la justicia solo por su fe (Gn. 15:6), no por la Ley ni por la circuncisión. Y la bendición prometida a Abraham (Gn. 12:3; 18:18), que incluyó explícitamente a las «naciones» (= los no judíos), se cumple en Cristo (Gal. 3:14, 22:16, 29). Por lo tanto, por la fe en Cristo todos los creyentes, judíos o gentiles, son partícipes de la bendición de Abraham (cf. Rom. 4:3-12). El creyente es linaje de Abraham con todos los derechos (3:29), y por consiguiente, heredero y partícipe de las promesas (3:14, 22). En consecuencia, es solo mediante la fe que el pecador es justificado ante Dios (2:16; 3:24; cf. Rom. 3:22, 28), que es hijo de Dios (3:26) y que forma parte de Iglesia universal de los creyentes (3:27s), participando de las bendiciones en Cristo (3:14). El creyente puede gozarse en la verdad de que la muerte de Cristo es su muerte, la vida de Cristo es su vida (Gal. 2:19s), y la justicia de Cristo es su justicia (cf. 1Cor. 1:30; 2Cor. 5:21; Fil. 3:9). En contraste con ello, la observancia de la Ley para tratar de obtener justicia, vida y salvación, sería un rechazo de Cristo y de la gracia, una recaída, un

regreso a los pobres rudimentos, a la maldición y a la muerte (Gal. 2:21; 4:8-11; 5:2-4; 6:7s). Ley y gracia, así como méritos y fe, se excluyen mutuamente.

5. *La libertad cristiana*. En este contexto Pablo desarrolla el concepto de la libertad (cf. «libre, libertad» en 2:4; [3:28]; 4:22, 23, 26, 30, 31; 5:1, 13), que no significa una ruptura absoluta con toda norma (anarquía), sino una libertad de la esclavitud de la Ley y de toda forma de legalismo (2:4; 3:25; 5:1, 13, 18; cf. Rom. 6:14 [11-20]; 7:4, 6 [1-6]; 1Cor. 8:9; 2 Cor. 3:6, 17).

Sin embargo, liberado de la Ley como instrumento de salvación, el creyente no utilizará esa libertad para vivir sin moral (5:13), en desenfreno y carnalidad, celo y odio, y dominado por el egoísmo (5:15, 19-21, 26). Al contrario, por el poder del Espíritu Santo el creyente es capaz de superar los impulsos de la carne (5:16-18). Porque cuando Cristo murió en la cruz, murió también el viejo hombre, con sus deseos y prácticas carnales (2:19s; 5:24). Es libre del poder del pecado (5:24; *cf.* Jn. 8:32; Rom. 6:18; 8:2, 21). Se ha revestido de Cristo (3:27). El Cristo resucitado es su vida (Gal. 2:20; *cf.* Rom. 6:4; Fil. 1:21; Col. 1:27).

6. *La vida en el Espíritu*. La nueva norma de vida para el creyente ya no es la Ley Mosaica, sino el Espíritu (5:18), que da el poder y la capacidad de cumplir con la «ley de Cristo» (6:2) que se manifiesta por el amor (5:6, 13, 22). Bajo la Ley Mosaica, nunca podrían tener éxito los esfuerzos humanos para vivir en amor y santidad. Pues si bien es cierto que esta trata de contener y menoscabar los deseos pecaminosos de la carne, nada puede proveer en realidad para cumplir con sus propias exigencias. A pesar de que su esencia es el mandamiento del amor (5:14), no tiene la capacidad de crear y transmitir ese amor. La naturaleza de la Ley consiste solo en exigir obediencia y castigar las infracciones.

Pero ahora, bajo el gobierno del Espíritu (5:18), nace y crece en el creyente el «fruto» del Espíritu (5:22s). El amor y sus virtudes ya no son resultado de esfuerzos humanos, como se pretende bajo la Ley, sino que son suministrados por el mismo Espíritu (5:22; cf. Rom. 5:5). Ya no se trata meramente de reducir o limitar los excesos de la carne, sino que el creyente experimenta una transformación progresiva en su carácter y en todos sus hábitos (cf. Gal. 4:19). Recibe el poder y la capacidad de vivir como Dios quiere que viva, y así va creciendo en la gracia y avanzando en la santificación. El Santo Espíritu trae consigo la santidad.

En este contexto es necesario distinguir entre dos aspectos de la santificación: su *posición* y su *exposición*. La última sección de Gálatas (caps. 5-6) acentúa el segundo. El primer aspecto consiste en el hecho irreversible de la santificación como obra de Dios concluida y definitiva, sin contribución humana, igual que la justificación (cf. 1 Cor. 1:2.30; 1 Cor. 6:11). El creyente ya es santificado, es una posición otorgada por Dios y por tanto asegurada. Ha recibido el Espíritu Santo que vive y obra en él (3:2-5; 4:6; 5:5, 16-25; 6:8). No obstante, la santificación es también una responsabilidad y un desafío para el creyente (2 Cor. 7:1; 1 Tes. 4:3.7; Heb. 12:14; 1 Pd. 3:15), que implica una progresión. Debe llevarse a la práctica (Gal. 5:25). La nueva vida en el Espíritu, el fruto del Espíritu, ha de concretarse en la existencia cotidiana, en el carácter y en los hábitos, sobre todo en las relaciones con los demás (5:13, 26-6:10). La fe se manifiesta en una conducta de amor (5:6), y con eso demuestra su genuinidad y vitalidad. Es un proceso continuo, un crecimiento en el Espíritu, cuya meta es que Cristo transforme al creyente (4:19; cf. Rom. 8:29; 2 Cor. 3:18).

IX. GÁLATAS EN EL CONTEXTO DEL NT. Su mensaje subraya una de las principales verdades de la soteriología, tema que con ciertas variaciones es tratado también en otras cartas del NT. Al comparar Gálatas con otras epístolas, se ve su concordancia con el pensamiento del NT y también su

peculiar contribución:

1. *Gálatas y Romanos*. El parentesco entre ambas cartas se manifiesta por sus similitudes, tanto de expresión verbal como de exposición temática. Se cuentan por lo menos 40 términos, expresiones y locuciones griegas particulares que solo estas dos epístolas tienen en común, sin contar frases o citas idénticas, normales por compartir el mismo tema. Gálatas y Romanos exhiben una similitud redaccional comparable a la de 1 y 2 Tesalonicenses o la de Efesios y Colosenses.

Evidente, las dos epístolas tratan en gran parte el mismo tema. En ambas el motivo de las obras y de la fe juega un papel de primera importancia, y a veces se encuentran afirmaciones sinónimas o idénticas (por ejemplo, Gal. 2:16 y Rom. 3:20, 28). Aparecen los mismos conceptos centrales, enfocados en forma semejante, como por ejemplo la Ley, el judaísmo, la gracia, la justificación, el Evangelio, Abraham, y también varios asuntos secundarios como apostolado, promesa, circuncisión, Espíritu, carne, libertad, amor, etc. Otros paralelos notorios en las secciones parenéticas respectivas de ambas epístolas son fácilmente constatables al comparar Gal. 1:1, 15 con Rom. 1:1; Gal. 2:7.9 con Rom. 1:5; Gal. 2:19 con Rom. 7:6; Gal. 2:19s con Rom. 14:7s; Gal. 3:6 con Rom. 4:3; Gal. 3:9 con Rom. 4:16; Gal. 3:11 con Rom. 1:17; Gal. 3:19 con Rom. 5:20; Gal. 3:27 con Rom. 6:3; 13:14; Gal. 4:5s con Rom. 8:15; Gal. 4:10 con Rom. 14:5; Gal. 5:14 con Rom. 13:8; Gal. 5:17 con Rom. 7:15.23; Gal. 5:24 con Rom. 6:6; Gal. 5:25 con Rom. 8:4; Gal. 6:5 con Rom. 14:12; Gal. 6:8 con Rom. 8:13.

En conclusión, la esencia del mensaje paulino, como también su argumentación, son básicamente las mismas en ambos documentos, razón por la cual se ha considerado la carta a los Gálatas como una síntesis o un resumen de Romanos (o Romanos una ampliación detallada de Gálatas), aunque queda claro que la perspectiva de ambas cartas así como su ocasión y su propósito son fundamentalmente distintos. La carta a los Gálatas es un escrito apologético sobre el trasfondo de una controversia teológica y vital, donde predomina la demostración lógica y la argumentación concisa y tirante; en cambio, en Romanos prevalece la enseñanza sistemática y exhaustiva, con un tono calmado, objetivo y equilibrado. Por supuesto, Romanos es significativamente más larga y aborda más temas, e incluso trata más en detalle el asunto de la salvación, mientras que Gálatas hace más hincapié en el tema de la libertad en Cristo.

2. *Gálatas y 2 Corintios*. Con Romanos, Gálatas comparte varias características en términos de doctrina y de argumentación; con 2 Corintios comparte la naturaleza apologética y emotiva. En Gálatas prevalece el tono de combate, en 2 Cor. más el de reconciliación.

Ambas cartas contribuyen con importantes datos sobre la persona y el ministerio de Pablo. Un aspecto central es la defensa de la autoridad apostólica de Pablo. Gálatas contiene una extensa explicación personal sobre su llamado y el origen de su apostolado (Gal. 1-2). Basa su argumentación en el hecho de que había recibido el ministerio del Señor mismo, por una revelación directa sin participación humana. Presenta casi con frialdad los hechos históricos que comprueban inexorablemente su autoridad como apóstol. En forma diferente, Pablo formula una defensa de su persona y de su ministerio en los últimos capítulos de 2 Cor. (cap. 10-13). Explica el carácter de su ministerio, su entrega en la obra y la autenticidad de su apostolado, a pesar de su debilidad física. El estilo del pasaje se caracteriza por una emoción profunda y el estilo es más personal.

Además de estos rasgos de parentesco, se hallan también paralelos directos y el empleo notorio del mismo vocabulario, de locuciones idénticas o conceptos similares. Se encuentran más de 20 expresiones peculiares comunes, como por ejemplo: «un evangelio diferente», «hermanos falsos», «nueva creación», etc. (compárese las siguientes semejanzas, entre otras: Gal. 1:8-9 con 2 Cor. 11:3-4; Gal. 2:4 con 2 Cor. 11:26; Gal. 2:19 y 6:17 con 2 Cor. 5:14s; Gal. 3:13 con 2 Cor. 5:21; Gal. 6:15 con 2 Cor. 5:17; y Gal. 6:17 con 2 Cor. 4:10. El contraste entre lo antiguo y lo nuevo con la mención de dos «pactos» o «testamentos» combinado con los conceptos opuestos de la Ley y el Espíritu, la limitación y la libertad, la muerte y la vida, también aparece en ambas cartas y solo en ellas (Gal. 3:15ss; 4:21ss - 2 Cor. 3:3-18).

3. *Gálatas y Colosenses*. En ciertos aspectos, se puede comparar la doctrina errónea de los falsos maestros de Galacia con la de los herejes de Colosas, principalmente en cuanto a sus exigencias legalistas de tipo judaico (*cf.* Col. 2:16, 21 con Gal. 4:10s), o también en lo referente a las alusiones a los «elementos» (*cf.* Col. 2:8, 20 con Gal. 4:3, 9). Se halla una clara polémica contra la circuncisión en ambas cartas (*cf.* Col. 2:11-13 con Gal. 5:2-6; 6:13). En cierta manera, se puede percibir incluso el tono apologético contra la veneración de ángeles, fenómeno típico del judaísmo y del gnosticismo (*cf.* Col. 2:18 con Gal. 1:8; 3:19 [por lo menos es una pequeña indirecta]). Paralelos hay también en el tratamiento que hace Pablo del tema de la santificación (*cf.* Gal. 5:16-26 con Col. 3:5-17). Obsérvese además la afirmación sinónima en Gal. 3:28 y Col. 3:11.

4. *Gálatas y Santiago*. Las dos cartas, probablemente escritas las dos muy pronto en la historia de la Iglesia, tratan el tema de las obras y la fe, aunque en diferentes contextos y con objetivos distintos. A primera vista parece que se contradigan fuertemente, puesto que Santiago afirma que el hombre es justificado por las obras (2:24) y Gálatas que es justificado por la fe (2:16). Pero la contradicción se resuelve si consideramos la intención específica de cada epístola. Santiago habla contra el error del antinomianismo (rechazo de la Ley), que dice que si una persona se salva por la fe, las buenas obras ya no importan. Gálatas está escrita contra el error del legalismo (apego estricto a la Ley), que afirma que la observancia legal es la condición para ser salvo (y la fe ayuda). Una variante de esta herejía es la que sostiene que, aunque el hombre es principalmente salvo por la fe, necesita también la perfección a través de buenas obras. De todos modos, ambas cartas no solo no se contradicen, sino que se complementan.

5. *Gálatas y Hebreos*. También hemos de considerar Hebreos como una carta que tiene ciertas similitudes con Gálatas. Ambas epístolas, además de mencionar la persona de Cristo, la salvación y la fe, tocan el tema del judaísmo desde el punto de vista cristiano. Los lectores de las dos misivas estaban en peligro de retroceder espiritualmente: los hebreos, de abandonar la fe en Cristo y volver a las creencias y prácticas judías; los gálatas, de añadir a la fe la obediencia a la Ley o de mezclar la

Ley y la gracia. Tanto Hebreos como Gálatas advierten encarecidamente de no caer en el sistema antiguo, deficiente, provisorio y transitorio del Antiguo Pacto. En Gálatas se enfocan más abundantemente las obras de la Ley, en especial la circuncisión, la justificación y la libertad, mientras que Hebreos se dedica con más énfasis a temas como el sacerdocio, los sacrificios y el pacto. El peligro de los destinatarios de Hebreos es más radical (volver al judaísmo; Heb. 6:1-6), mientras que el de los de Gálatas es más sutil, aunque no menos grave (caer en el legalismo de los judaizantes; Gal. 5:1-4). Seguramente, no es equivocado estimar que los hebreos estaban a punto de cometer apostasía, y los gálatas a punto de aceptar el sincretismo (mezcla de conceptos religiosos o filosóficos, en este caso una confusión del judaísmo con el cristianismo). Las dos cartas salvaguardan, restablecen y fortalecen la sana doctrina, la una destacando más la cristología (Hebreos), la otra enfocando más la soteriología (Gálatas).

X. ESTRUCTURA LITERARIA Y BOSQUEJO DEL CONTENIDO. Debido al carácter inmediato y espontáneo de la carta, no se debería esperar una estructura sofisticada o rigurosa de su contenido. Sin embargo, algunos teólogos, siguiendo a H.D. Betz, sostienen la hipótesis de que Gálatas exhibe la típica construcción literaria de una carta apologética según los esquemas de la retórica greco-romana y de la epistolografía de la antigüedad: *praescriptum* (membrete) 1:1-5; *exordium* (introducción) 1:6-11; *narratio* (narración) 1:12-2:14; *propositio* (enunciado del objetivo final) 2:15-21; *probatio* (demostración) 3:1-4:31; *exhortatio* (exhortación) 5:1-6:10; *conclusio* (conclusión) 6:11-18. Otros comentaristas refutan la teoría por no ser concluyente del todo, puesto que algunos pasajes presentan otros géneros literarios que no encajan en este sistema retórico-literario (epidíctico; deliberativo; simbuléutico etc.). Es seguro que Pablo, a pesar de que admite ciertas debilidades retóricas (1 Cor. 2:4; 2 Cor. 11:6), era capaz de formular y redactar de una manera auténtica, creativa y elocuente que rompía con todos los moldes. Además, debe considerarse la variedad de temas que aborda, así como su argumentación abundante y sagaz, debido a la complejidad de las diferentes situaciones y problemáticas que se presentaban.

Otro intento de estructurar la carta ha sido el de J. Bligh (*Galatians in Greek: A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians with Notes on the Greek*. University of Detroit Press, 1966), que también parte de la base de una estructuración ingeniosa de toda la epístola según un esquema de redacción rígido pero armónico, a saber: en forma simétrica según el conocido método quiástico. Según este esquema el contenido aparecería como sigue: el centro de la carta lo formaría el pasaje 4:1-10 con su mensaje de la redención efectuada por Cristo, a cuyo alrededor se agruparían paralelamente los temas de la misma índole. Así el paréntesis global serían el prólogo y el epílogo (1:1-12 y 6:12-18), después la mención de dos polos opuestos (1:13-2:10: Pablo, antes y después de la conversión - 5:11-6:11: la vida bajo la Ley y la vida en el Espíritu), seguida por la temática de la justificación (2:11-3:4 y 5:1-13) y la comprobación escrituraria (3:5-29 y 4:11-30). Dentro de cada uno de estos paréntesis se hallaría una estructura quiástica de manera ingeniosa (quiasmo secundario y hasta terciario). Sin embargo, esta teoría, aun siendo interesante, no ha encontrado mucho eco en otros comentarios porque presenta a veces armonizaciones bastante forzadas. Una redacción sistemática con esa intención parece poco convincente.

Sea como fuere, es fácil detectar el orden de las secciones principales con sus tres puntos centrales: apología (1-2), doctrina (3-4) y parénesis (5-6), aunque es imposible determinar una separación rigurosa. Por lo demás, algunos párrafos podrían tener carácter de transición (por ejemplo, 2:15-21 o 5:2-12).

Bosquejo abreviado:

A. Autoridad apostólica de Pablo Gal. 1:1-2:14
  1. Introducción 1:1-9
    a. Membrete 1:1-5
    b. Motivo 1:6-9
  2. Autorización divina de Pablo 1:10-24
    a. Su llamado divino 1:10-12
    b. Su independencia del hombre 1:13-24
  3. Aceptación de Pablo por los otros apóstoles 2:1-14

B. Justificación por la fe Gál. 2:15-4:31
  1. Superioridad de la fe 2:15-3:18
    a. ...afirmada por el Evangelio, especialmente por medio de Pablo 2:15-21
    b. ...experimentada por los creyentes, especialmente por los gálatas 3:1-5
    c. ...corroborada por las Escrituras, especialmente por el ejemplo de Abraham 3:6-18
  2. Limitación de la Ley 3:19-29
    a. ...en cuanto a su naturaleza y función 3:19-24
    b. ...en comparación con la fe en Cristo 3:25-29
  3. La única alternativa: le fe, y no la Ley 4:1-31
    a. (ilustración) Niños inmaduros o hijos herederos 4:1-7
    b. (exhortación) Siervos de rudimentos débiles o siervos de Cristo 4:8-20
    c. (comprobación) Esclavos por la Ley o libres en Cristo 4:21-31

C. Nueva vida en Cristo Gal. 5:1-6:18
  1. Una vida de libertad 5:1-12
    a. Permaneciendo en la libertad 5:1-6
    b. Obedeciendo a la verdad 5:7-12
  2. Una vida en amor y en el Espíritu 5:13-26
    a. Sirviendo en amor 5:13-15
    b. Andando en el Espíritu 5:16-26
  3. Una vida de servicio a los demás 6:1-10
    a. Ayudando a los demás con misericordia y humildad 6:1-5
    b. Haciendo el bien a todos 6:6-10
  4. Epílogo 6:11-18

BIBLIOGRAFÍA: J.A. Allan, *La Epístola a los Gálatas* (Metropress, Bs.As. 1963); W. Barclay, *Gálatas y Efesios* (CLIE 1995); H.B. Bardwell, *Pablo: Su Vida y Sus Epístolas* (CLIE 1988); C.N. Bartlett, *El Evangelio en Gálatas (*Moody 1978); F.F. Bruce, *Un comentario de la Epístola a los Gálatas* (CLIE 2004); D.A. Carson, R.T. France, J.A. Motyer y G.J. Wenham, "Gálatas", en *NCBV*, 1249-1264; H.C. Colson y R. Dean, *Gálatas*: *Libertad en Cristo* (CBP 1985); E. Cothenet, *La Carta a los Gálatas* (EVD 1991); J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (Hendrickson 1993); Id., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge 1993); C.R. Erdman, *La Epístola a los Gálatas* (TELL 1976); P.F. Esler, *Galatians* (Routledge 1998); J.M. González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas* (FAX, Madrid 1971); W. Hendriksen, *Gálatas* (Desafío, 1999); R.E. Howard, "La Epístola a los Gálatas", en: *CBB* IX, 21-135; L. Ann Jervis, *Galatians.* NIBC (Hendrickson 1999); R.N. Longenecker, *Galatians* (Word 1990); J.L. Martyn, *Galatians* (Doubleday 1997); M. Lutero, *Gálatas* (CLIE 1998); J. MacArthur, *Gálatas* (Portavoz 2003); S.J. Mikolaski, *Gálatas* (CBP 1981); H. Schlier, *La Carta a los Gálatas* (Sígueme 1975); G. Schneider, *Carta a los Gálatas* (Herder 1967); L.D. Schrock, *Libres para Servir*: *Gálatas, un bosquejo y una exposición* (CLIE, 1988); R. Silebiy J. Giles, "Gálatas", en *CBMH* 21, 25-95; M.C. Tenney,

Gálatas: La Carta de la Libertad Cristiana (CLIE 1973); E. Trenchard, *Una Exposición de la Epístola a los Gálatas* (Literatura Bíblica 1977); H.F. Vos, *Gálatas: Una llamada a la libertad cristiana* (Portavoz 1981); W.W. Wiersbe, *Gálatas: Libres en Cristo* (Bautista Independiente 1994); S.K. Williams, *Galatians*. ANTC (Abingdon 1997); Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Eerdmans 1998).

H. BEYER

GALARDÓN. Ver PREMIO, RECOMPENSA

GÁLBANO

Heb. 2464 *jelbenah*, חֶלְ ְנָה, de *jéleb*, חֵלֶב, «grasa», o sea, «resina»; Sept. *khalbane*, χαλβάνη, Vulg. *galbanum*. Gomorresina empleada en la elaboración de perfumes. Es mencionada como ingrediente en la composición que se quemaba en el Tabernáculo como incienso santo (Éx. 30:34). Figurativamente se habla del gálbano como imagen del perfume que exhala la sabiduría (Eclo. 24:15).

Se supone que se extraía de dos plantas umbelífaras, la *Ferula galbaniflua* y la *Ferula rubricaulis*, que crecen en Siria, de donde se proveían griegos y romanos, según Plinio y Teofrasto.

GALED

Heb. *Galeed*, לְעֵד = «montón del testimonio»; Sept. *bunós martys*, βουνὸς μάρτυς y *bunós tes martyrías*, βουνὸς τῆς μαρτυρίας; Vulg. *Acervus testimonii* y *Galaad*. Nombre dado por Jacob a una pila de piedras erigidas entre Labán y él para atestiguar su amistad: «Jacob dijo a sus parientes: Recoged piedras. Ellos tomaron piedras e hicieron un montón, y comieron allí junto al montón. Labán lo llamó Yegar-sahaduta; y Jacob lo llamó Galed. Y Labán dijo: Este majano [*gal*, ל] es hoy testigo [*ed*, עֵד] entre tú y yo. Por eso llamó su nombre Galed [*Galeed*, לְעֵד]» (Gn. 31:47-48). Yegar-sahaduta es el equivalente arameo de Galed, prueba evidente de su antigüedad. Algunos especialistas ven aquí dos redacciones diferentes, una yahvista y otra elohísta, evidenciadas por la dualidad de lugares, de monumentos elevados, celebración de la alianza y de los términos que la delimitan. No ha sido posible identificar el sitio con seguridad, aunque todos están de acuerdo en situarlo en el territorio al sur del río Jaboc. Véase GALAAD, geografía.

GALILEA

Gr. 1056 *Galilaía*, Γαλιλαία, del heb. 1551 *Galil*, לִיל, fem. *Galilah*, לִילָה = «círculo, región, distrito».

1. Geografía y población.
2. Historia.
3. Galilea y Jesús.

I. GEOGRAFÍA Y POBLACIÓN. Originalmente recibía este nombre el país montañoso de Neftalí (2 R. 15:29; 1 Cro. 6:76). Con el tiempo, Galilea fue comprendiendo una región progresivamente más grande, extendiéndose desde el sur hasta la llanura de > Esdraelón (1 Mac. 5:55; 10:30; 12:47, 49). Desde el punto de vista geográfico Galilea aparece dividida en dos grandes partes: la Baja Galilea, rica en cereales, cuyas montañas no sobrepasan los 564 m.; y la Alta Galilea, cuyas cumbres oscilan entre los 609 y los 1.219 m. La región tiene algo más de 96 km. de longitud norte-sur y unos 40 de anchura.

Cuando los israelitas llegaron a Palestina, la Alta Galilea estaba habitada por una población

cananea, firmemente asentada en los núcleos urbanos de la montaña, escasos en número, pero con bastante solidez. La Baja Galilea por el contrario, debido a la llamada llanura de Esdraelón, tenía mayor importancia política y económica en la región. Las ciudades más importantes eran > Megiddo y sobre todo > Beisán, que mantenía relaciones con Egipto: de hecho era un importante enclave egipcio.

El historiador judío Flavio Josefo presenta Galilea como una región muy fructífera, intensamente cultivada, como un hermoso jardín. La parte más fértil era la llanura de Genesaret, donde comenzó la vida pública de Jesús. El comercio era tan importante o más que los recursos naturales, pues por Genesaret discurría la vía caravanera de Damasco a Cesarea marítima, atravesando la tierra de Neftalí. El lago era abundante en peces, y su pescado se exportaba por todo el mundo. Los pescadores galileos formaron cooperativas, poseyeron costosos aparejos y de ningún modo deben ser conceptuados como gente primitiva o poco formada, sino más bien como proveedores de una industria de productos alimenticios. «Jesús predicó en esta maravillosa región y anunció a los hombres la buena nueva. Lo terreno le servía de referencia para lo celestial, y por eso incluyó las flores del campo, los labradores y los pescadores en sus parábolas del reino de Dios» (Bo Reicke). En cambio, Judea era una región desértica, gris y salvaje. Montaña y valle se sucedían alternativamente.

La población de Galilea era una mezcla variopinta de razas desde sus primeros días, a las que hubieron de sumarse los pueblos deportados allí por los gobernadores asirios, después de la conquista y toma del reino del Norte, en el año 722 a.C. (cf. 2 R. 15:29), siguiendo la política de su imperio de desarraigar a los nativos de sus lugares de origen y repoblar las provincias con gentes foráneas, para así aniquilar cualquier atisbo de espíritu nacional-territorial que un día pudiera suscitarse. En la época de los > macabeos Galilea solo contaba con unos pocos judíos en medio de la población masivamente pagana. La expresión «Galilea de los gentiles», heb. *Gelil haggoyim*, לִיל ְ יִם הַ (Is. 9:1), gr. *Galilaía allophylon*, Γαλιλαία ἀλλοφύλων (1 Mac. 5:15), *Galilaía ton ethnôn*, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Mt. 4:15), indica que la mayor parte de la población de la región no era de raza judía. El geógrafo Estabón dice que por entonces Galilea estaba poblada principalmente por sirios, fenicios y árabes; y por griegos, añade Josefo (*Vida*, 12).

II. HISTORIA. Asignada a las tribus de Aser, Neftalí y Zabulón, el dominio de toda Galilea nunca fue completo (Jue. 1:30-33; 4:2). Los últimos reductos cananeos se centraron en el valle de Esdraelón, y puesto que estaban confederados en una liga de pequeñas ciudades-estado, solo se consiguió someterlos en la época de David, pero sin expulsar a sus habitantes. En el reino de Salomón la región constituyó el quinto distrito administrativo, con capital en Megiddo. Las 20 localidades de poca importancia que Salomón dio en pago por sus servicios al rey > Hiram de Tiro se hallaban en Galilea, aunque Hiram las rechazó debido a su insignificancia económica (1 R. 9:11; 2 Cro. 8:2).

Al constituir el extremo más alejado del reino de Israel, su defensa era difícil, por lo que Galilea fue la primera de las regiones en sucumbir a las invasiones procedentes del norte y nordeste. «En los días de Pécaj, rey de Israel, vino Tiglat-pileser, rey de Asiria, y tomó gente de Ijón, Abel-bet-maaca, Janóaj, Quedes, Hazor, Galaad, Galilea y de toda la tierra de Neftalí; y la llevó cautiva a Asiria» (2 R. 15:29). Si quedó algún israelita en Galilea, o se instalaron allí después de la cautividad, lo cierto es que alrededor del 164 a.C. Judas Macabeo obligó a todos los judíos del lugar a retornar a Judea (1 Mac. 5:20-23). Hacia el año 102 a.C., el rey asmoneo > Aristóbulo invadió el país y los judíos se

hicieron con el control de Galilea. Los fariseos fueron los protagonistas de la conversión en masa de la población, ayudados sin duda por la fuerza política de Aristóbulo, que obligó a todos los galileos a someterse al rito de la circuncisión. Entonces muchas familias judías, entre las que hay que suponer la de Jesús, emigraron de Judea para establecerse allí.

En los días de Jesús, y a la muerte de Herodes el Grande, los romanos dividieron Palestina en tres provincias: Judea, Samaria, y Galilea (cf. Hch. 9:31; Lc. 17:11; Josefo, *Guerras*, 3, 3); esta última a su vez quedó distribuida en dos secciones, conforme a su división natural: Alta —*he ano*, ἡ ἄνω— y Baja —*he kato*, ἡ κάτω— Galilea (Josefo, *Guerras*, 2, 20, 6; *Ant*. 5, 1, 22). César la entregó a Herodes Antipas, que gobernó hasta el año 39 d.C. (Josefo, *Guerras*, 2, 6, 3), y fue por tanto el soberano de Jesús. Las dos Galileas contaban con 240 ciudades y pueblos (Josefo, *Vida*, 45). La mezcla de razas había producido un acento peculiar (Mr. 14:70; Lc. 22:59; cf. Hch. 2:7). Contaba con importantes centros helenísticos como > Séforis, > Tiberíades y > Magdala. Como la mayoría de los habitantes de las fronteras, los galileos eran gente dura, entrenada para la guerra desde la infancia, y en la región eran frecuentes los disturbios (Josefo, *Guerras*, 3, 3, 3; *Vida*, 45).

Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., Galilea se convirtió en la residencia principal de los rabinos más famosos. El concilio nacional del Sanedrín se trasladó pronto de Javné o Jamnia a Séforis y después a Tiberíades, donde rabí Juda Hakkodesh (c. 109-220) compiló la > Mishnah y unos pocos años después la > Gemara. Restos de espléndidas sinagogas todavía existentes a lo largo del país muestran que durante los siglos II al VII los judíos fueron en aquella región un pueblo próspero y numeroso.

BIBLIOGRAFÍA: Florentino Díez, *Cerámica romana común de la Galilea* (EDES 1982); R. Fusté, "Galilea", en *EB* III, 692-701; Bo Reicke, "Galilea y Judea", en H.J. Schultz, *Jesús y su tiempo* (Sígueme 1968); John Rogerson, "Galilea", en *Tierras de la Biblia*, 128-141 (Folio, Barcelona 2005); Adam G. Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Edicep 1985).

III. GALILEA Y JESÚS. Se puede decir que Galilea es la cuna del Evangelio (cf. Hch. 10:37). Fue el escenario principal de la vida de Jesús; allí transcurrieron sus primeros treinta años y allí desarrolló la mayor parte de su ministerio, su predicación y sus milagros, tanto en los confines orientales del lago de Genesaret como en el interior del país. En los Evangelios se mencionan unas catorce o quince ciudades galileas visitadas por Jesús. Galileos eran casi todos sus discípulos, y galileas las fieles mujeres que le atendían: «Estaban allí muchas mujeres mirando desde lejos. Ellas habían seguido a Jesús desde Galilea, sirviéndole» (Mt. 27:55; Mc. 15:41; Lc. 23:49,55). Por el contrario, Judea representa la tierra del rechazo, pues los judíos de Jerusalén creían que de Galilea no salían profetas (Jn. 7:41, 52; cf. 1:46). Cuando Jesús va a Jerusalén, lo hace para morir, y una vez resucitado, fija la cita con los suyos en Galilea, que es donde todo ha empezado. Para poder presentar la actividad mesiánica de Jesús en Galilea en línea de cumplimiento de la predicción profética, Mateo fundió en uno los textos griego y hebreo de Is. 8:23 y 9:1-2, para formar la siguiente cita bíblica: «Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles. El pueblo que moraba en tinieblas vio una gran luz. A los que moraban en región y sombra de muerte, la luz les amaneció» (Mt. 4 :15-16). Con ello el evangelista salía al paso de la objeción judía sobre el origen galileo de Jesús. El Señor elige la despreciada y semipagana Galilea en lugar de Jerusalén para cumplir lo anunciado por el profeta Isaías.

Marcos, seguido de Mateo, presenta Galilea como el lugar de encuentro del Jesús Resucitado con los suyos: «Id, decid a sus discípulos, y a Pedro, que él va delante de vosotros a Galilea. Allí le veréis, como os dijo» (Mc. 16:7; Mt. 28:7, 10). Mateo añade el detalle de un monte de Galilea,

«donde Jesús les había mandado» (Mt. 28:16). ¿Estaba pensando en el monte de las bienaventuranzas (cf. Mt. 5:1; 15:29)? La dificultad, desde un punto de vista histórico, es que el resto del NT no refiere ningún encuentro del Jesús Resucitado con sus discípulos en Galilea; solo habla de Jerusalén, incluso el mismo Marcos. Esta circunstancia llevó a que algunos estudiosos entendieran por la Galilea de estos pasajes, no la terrestre, sino la simbólica, según el contraste establecido en los primeros Evangelios entre Jerusalén y Galilea. Jerusalén es la ciudad del rechazo de su Mesías, Galilea la de la aceptación que da curso al nuevo pueblo de Dios. Hay que salir de Jerusalén y situarse allí donde Jesús había comenzado (cf Mt. 4:12). Galilea, en este sentido, es el lugar del primer encuentro con Jesús y de los primeros días felices. Agustín interpretó Galilea como *revelatio*, es decir, «revelación», y equipara la Galilea de la Resurrección con la vida futura en el otro mundo (Agustín, *De consensu Evang*. 3, 86).

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio, *Jesús, hebreo de Galilea* (EST 2003); Joaquín González Echegaray, *Jesús en Galilea* (EVB 1999); Éloi Leclerc, *Id a Galilea. Al encuentro del Cristo pascual* (ST 2006); John P. Meier, *Jesús, un judío marginal*, vol. I (EVD 1999); Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea* (Sígueme 2005); Senén Vidal, *Jesús el Galileo* (ST 2006); Anton Vögtle, *Pascua y el hombe nuevo* (ST 1983).

A. ROPERO

GALILEA, Mar de

Gr. *he thálassa tes Galilaías*, ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας (Mt. 4:18; 15:29; Mc. 1:16; 7:31; Jn. 6:1); también llamado mar de Tiberíades (Jn. 6:1; 21:1), denominación procedente de la ciudad que edificó Herodes Antipas en la costa occidental en el año 20 d.C.; y más tarde «lago» (*limne*, λίμνη) de Genesaret (Lc. 5:1; Josefo, *Ant*. 18, 2, 1; cf. 13, 5, 7; 1 Mac. 11:67), derivado de la fértil llanura del noroeste; o simplemente «el mar» (*he thálassa*, ἡ θάλασσα, Mt. 4:15). En el AT se alude a él (Nm. 34:11; Jos. 12:3; 13:27) como mar de > Quinéret, *yam Kinnéreth*, יָם־ . ֶרֶת, por su forma de cítara y por una antigua ciudad, hoy enterrada bajo una colina (Num. 34:11), mencionado por los latinos como Lago de Tarichea (Plinio, *Hist. Nat*. 5, 15). En árabe se llama *Bahr Tabariya*. Es el segundo de los tres lagos en los cuales desemboca el Jordán.

Geológicamente hablando, el mar de Galilea forma parte de la gran depresión terrestre que nace en el Tauro y llega hasta el África Ecuatorial. Tiene unos 21 km. de largo y 13 de ancho, y se halla a unos 212 m. bajo el nivel del Mediterráneo, lo que le da un clima semitropical. Allí, sobre todo en la parte occidental más poblada, desarrolló Jesucristo gran parte de su ministerio. En sus orillas realizó multitud de curaciones (Mt. 15:19-20); caminó sobre sus aguas (Mt. 14:25-33); en medio de una tempestad, mandó a los vientos y al mar «y se hizo una gran calma» (Mt. 8:23). Pedro, Santiago y Juan eran pescadores en aquellas aguas y allí pasaron buena parte de su vida (Lc. 5:4-11).

Este mar es un lago de agua dulce rodeado de montañas, excepto por el sur. Las colinas de su ribera occidental llegan a 304 metros y más; las alturas de la ribera suroccidental son similares, pero las del noroeste son más bajas y menos escarpadas. De estas colinas soplan vientos que ocasionan las repentinas tormentas mencionadas en los Evangelios (cf. Mc. 4:37). El lago se alimenta de varios torrentes y copiosos manantiales calientes situados hacia el norte y el oeste, pero principalmente por el Jordán que entra por la orilla noreste y sale por la extremidad sudoccidental. La profundidad del lago no excede los 50 m.

La importancia de esta masa de agua dulce viene determinada por su pesca, que era una industria importante. Los pescadores, según la opinión de los rabinos, eran una fuerza a tener en cuenta en los

tiempos conflictivos. El pescado era exportado a todas las partes del mundo romano. En sus aguas se crían más de 22 especies de peces, entre los que sobresale el *cromis paterfamilias*, llamado también «pez de san Pedro» por el episodio narrado en el Evangelio (Mt. 17:24-27). Las poblaciones de su entorno, las más pequeñas de las cuales tenían un promedio de unos 15.000 habitantes, aumentaban principalmente por las multitudes de enfermos que, principalmente en verano, acudían a los entonces mundialmente famoso manantiales cerca de Tiberíades.

La ribera norte del lago es más bien árida, lo que contrasta con la orilla occidental, de pintoresca belleza y abundante vegetación. Alrededor de este mar crecen nogales, palmeras, olivos e higueras. Actualmente, durante diez meses al año se producen continuamente uvas e higos. El clima es subtropical con altas temperaturas durante todo el año y una media de precipitaciones de 300 mm. anuales. En tiempos de Cristo estaba poblado de importantes ciudades, cuyas gentes vivían de la pesca: > Cafarnaúm, > Corozaín, > Betsaida, > Magdala, > Tiberíades > Gerasa e > Hippos. En la actualidad solo permanece Tiberíades. Las ruinas de teatros, hipódromos, templos, sinagogas, baños y villas dan testimonio de la presencia de todos los refinamientos de la cultura grecorromana. Véase GENESARET.

BIBLIOGRAFÍA: K.C. Hanson, “The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition”, en *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997) 99-111; J.F. Hernández Martín, *La Tierra Prometida* (BAC 1967); M. Nun, *The Sea of Galilee and Its Fishermen in the NT* (Kibbutz Ein Gev 1990); J. Rogerson, “Galilea”, en *Tierras de la Biblia*, 128-141 (Folio, Barcelona 2005).

F. J. LORENZO PINAR

GALILEO

Gr. 1057 *Galilaîos*, Γαλιλαῖος; Vulg. *Galilaeus*. Nombre que en general designa a los habitantes de Galilea y que aparece únicamente en el NT (Jn. 4:45; Mt. 26:69; Hch. 1:11; 5:37). Se aplicó a Jesús y sus discípulos en tono de menosprecio, reconocidos como tales por su forma de hablar (Mc. 14:70; Lc. 22:59; Hch. 1:11; 2:7), ya que los galileos hablaban un dialecto arameo diferente del de Judea y considerado rudo e impuro, como suelen considerarse todos los dialectos provinciales en relación con la metrópoli.

Los galileos son mencionados por Josefo como gente rebelde y alborotadora, siempre dispuesta a levantarse contra la autoridad romana (*Ant*. 17, 10, 2; *Guerras*, 2.10, 6; 3.3, 2). Esto explica el dicho sobre Pilatos, que mezcló la sangre de los galileos con la de sus sacrificios (Lc. 13:1). El espíritu sedicioso de los galileos explica también que Pilatos preguntara a Jesús si era galileo (Lc. 23:6).

GALIM

Heb. 1554 *Gallim*, ים = «manantiales»; Sept. *Galleím*, Γαλλεὶμ (Is. 10:30); *Rhomma*, Ῥόμμα (1 Sam. 25:44); Vulg. *Gallim*. Localidad situada al norte de Jerusalén, lugar de origen de Palti, hijo de Lais, «que era de Galim» (*miggallim*, מִים; Sept. *Rhomma*, Ῥόμμα; Josefo *Gethlá*, Γεθλά, *Ant*. 6, 13, 8), a quien Saúl dio su hija Mical, mujer de David (1 Sam. 25:44). Isaías la menciona en relación a > Gabaa y > Anatot, en la lista de lugares aterrorizados por la proximidad del ejército de Senaquerib (Is. 10:30). Identificada, no sin dificultades, con Hirbet Ka´kûl, a 1 km. al oeste de Anatá, en donde se han encontrado restos de hierro.

GALIÓN

Gr. 1058 *Galión*, Γαλλίων, del latín *Gallio*. Procónsul romano de la provincia senatorial de Acaya en

la época de la primera visita de Pablo a Corinto. Su nombre primitivo era Marco Anneo Novato; nacido en Córdoba, lo adoptó la familia de Lucio Junio Galión y adoptó entonces el nombre de Junio Anneo Galión. Fue el hermano mayor del filósofo Séneca. Hombre de gran cultura, progresó rápidamente en la magistratura, en la que había ingresado siendo muy joven. La fecha de su proconsulado en Corinto puede ser precisada gracias al descubrimiento de la Piedra de Delfos en 1905, que lo menciona. Ocupó este cargo de mayo del año 51 a mayo del 52. San Pablo, pues, compareció ante Galión entre esas fechas. El suceso tuvo lugar debido a la exasperación de los judíos por el éxito del Apóstol en Corinto, los cuales lo llevaron delante del tribunal proconsular. Galión rehusó prestar atención a sus litigios religiosos, y no hizo caso de la acusación. Asumió asimismo una total indiferencia a los excesos del populacho, que habiéndose apoderado de Sóstenes, principal de la sinagoga, le golpearon delante del tribunal (Hch. 18:12-17). Galión renunció al proconsulado en Corinto debido a unas fiebres que consumían su débil constitución (Séneca, *Epístola* 104). De regreso a Italia fue cónsul al morir Claudio y subir al poder Nerón. Parece que estuvo implicado en la conjura de Pisón contra este último. Su hermano Séneca fue obligado a suicidarse por orden de Nerón, y la misma suerte corrió Galión, junto con su sobrino Lucano. Véase ACAYA, SÓSTENES.

GALL, Saint, manuscrito de

Codex sangallensis, gral. designado con la letra gr. Δ, uno de manuscritos unciales tardíos más importantes, que contiene los cuatro Evangelios, excepto Jn. 19:17-35, y con una versión interlineada latina, escrito sobre piel áspera con una grafía peculiar. Comprende 197 hojas, escritas a dos columnas, de entre 20 a 26 letras cada una. Es muy semejante al Codex Boernerianus. El Evangelio de Marcos parece representar un texto diferente al de los otros evangelistas. Coincide en general con mss. más antiguos. Apenas si hay espacios entre palabras ni acentos. El manuscrito se conserva en el monasterio de Saint Gall, en Suiza, donde es prob. que fuese originalmente transcrito, quizá por monjes irlandenses del siglo IX.

GALLINA

Gr. *ornis*, ὄρνις, término que en el gr. clásico denota «ave» en general, pero en el popular o *koiné* indica la «gallina»; latín *gallina*. Animal doméstico aparentemente desconocido en el AT: no hay ni una palabra heb. para designarlo. En el NT aparece una sola vez como imagen de la solicitud y amor maternal de Jesús hacia los habitantes de Jerusalén que rechazan su mensaje (Mt. 23:37). La gallina doméstica es oriunda de la India, y prob. llegó a Palestina a través de los persas, igual que ocurrió en Grecia. Véase GALLO.

GALLINAZO

Heb. 1676 *daah*, אָה ָ = «cometa», por su vuelo rápido; 7201 *raah*, רָאָה = lit. «ojo», prob. buitre, por su vista aguda. Ave de rapiña de gran talla, pico curvo, alas alargadas y anchas. Se alimenta de carroña. Los egipcios creían que todos los gallinazos eran hembras y que el viento las fecundaba, por lo cual los respetaban como símbolos de la maternidad. Considerado animal impuro por la Ley Mosaica, estaba prohibido comer su carne (Lev. 11:14; Dt. 14:13).

A. LOCKWARD

GALLO

Gr. 220 *aléktor*, ἀλέκτωρ = «gallo»; lat. *gallus*. No es mencionado en el AT, excepto en Job 38:36, texto que ha dado muchos problemas a los traductores a la hora de interpretar 7907 *shekwí*, וִי; la RV leía «entendimiento», o «espíritu», pero los revisores leen: «¿Quién dio inteligencia al gallo?» (*RVA*).

Macho de la gallina, de cresta y carúnculas rojas, de plumaje vistoso y abundante, cola larga y espolones. Es mencionado en los pasajes que tratan de la negación de Jesús por parte de Pedro (Mt. 26:34, 74, 75; Mc. 14:30, 68, 72; Lc. 22:34, 60, 61; Jn. 13:38; 18:27).

Oriundo de la India, quizá fue introducido en Palestina en tiempos de Salomón (cf. 1 R. 10:22), o también a través de Persia y Babilonia. La circunlocución «ceñido de lomos», o también «el nivel de los riñones rápidos» (Prov. 30:31), eran las más usadas para designarlo. Los descubrimientos arqueológicos han atestiguado la existencia del gallo en la época del AT gracias a representaciones de dicha ave en Tell el-Nasbeh y Gabaón.

GAMADEOS

Heb. 1575 *Gammadim*, דִים; Sept. *phýlakes*, φύλακες; Vulg. *Pygmaei*. Pueblo que en tiempos del profeta Ezequiel aparece mencionado junto a los mercenarios de Arvad al servicio de Tiro: «Los hijos de Arvad estaban con tu ejército sobre tus muros en derredor, y los gamadeos estaban en tus torreones» (Ez. 27:11). Se ha especulado sobre el origen y naturaleza de estos personajes. Algunos suponen una conexión con la palabra *gómed*, מֶד, para ver, como hace la Vulg., una referencia a los «pigmeos». Otros creen que se trata de un término local o geográfico, concretamente de una ciudad fenicia, Gamad, *Gómed*, מֶד, pero sin fundamento. Las versiones siria y árabe leen «vigilantes», como ya hizo la LXX y después Lutero. La palabra árabe *gamad* significa lit. «firmes», es decir, soldados en su puesto de guardia.

GAMALIEL

Heb. 1583 *Gameliel*, מְלִיאֵל = «recompensa de Dios»; gr. 1059 *Gamaliel*, Γαμαλιήλ. Nombre de dos personajes judíos.

1. Hijo de Pedasur, y jefe (*nasí*, נָ יא) de la tribu de Manasés durante el > censo en el Sinaí (Nm. 1:10; 2:20; 7:54, 59), y durante la marcha por el desierto (10:23).

2. Miembro del sanedrín, del partido fariseo, doctor de la Ley, de gran prestigio entre los judíos. Les dio el consejo de no perseguir a los apóstoles, alegando que si la obra que habían emprendido era humana, desaparecería, en tanto que si venía de Dios, la oposición sería injusta y vana (Hch. 5:34-39).

Gamaliel había sido el maestro de Pablo, que estudió la Ley bajo su dirección (Hch. 22:3). Gozaba de gran prestigio y era llamado «la gloria de la ley», el primero a quien se otorgó el título de Rabbán, «maestro» por excelencia. Según el Talmud, Gamaliel era hijo de Rabbí Simeón y nieto de Hillel, el famoso rabino. Murió hacia el año 50 d.C. Se dice que ocupó un puesto, si no la presidencia, en el Sanedrín durante el reinado de Tiberio, Calígula y Claudio. Se le llama Gamaliel I el Viejo, para distinguirlo de su nieto Gamaliel II. Prueba de la alta estima de que gozó en la tradición rabínica es el epitafio que se recoge en el *Talmud*: «Cuando él murió, el respeto a la Torá pereció, y la pureza y piedad se extinguieron» (Sotah).

La tradición eclesiástica lo convierte en cristiano, bautizado por Pedro y Pablo, junto a su hijo Gamaliel y Nicodemo. Se supone que mantenía su fe en secreto y que aparentaba profesar el judaísmo para así continuar como miembro del Sanedrín con el solo propósito de ayudar secretamente a sus hermanos en la fe. Se trata de una fábula incompatible con los hechos, pues Gamaliel gozó de alta estima y respeto por parte de los rabinos de tiempos posteriores, y cuyas opiniones eran frecuentemente citadas como una autoridad que acallaba las discusiones sobre algunos puntos de la Ley.

Que fue un hombres más ilustrado y tolerante que sus colegas y contemporáneos se evidencia por el hecho de permitir a su discípulo Saulo-Pablo conocer la literatura griega, mientras que las leyes de los judíos de Israel prohibían incluso enseñar el idioma griego a los jóvenes hebreos después de las guerras macabeas (*Mishnah*, Sotah, 9, 14).

GAMO. Ver CIERVO

GAMUL

Heb. 1577 *Gamul*, ל מ ָ = «premiado»; Sept. *Gamul*, Γαμούλ, *Gamuel*, Γαμουήλ. Descendiente de > Aarón y jefe de una familia que perteneció al vigésimo segundo rango sacerdotal en tiempos de David (1 Cro. 24:17).

GANADO

Traducción de varios términos hebreos según la clase de que se trate, menor (ovejas y cabras) y mayor o vacuno (vacas y bueyes):

1. Heb. 504 *éleph*, אֶלֶף = «ganado, grupo», denota el animal domesticado, el «rebaño». Tiene cognados en arameo, acadio, ugarítico y fenicio. Se utiliza por primera vez en Dt. 7:13: «Bendecirá el fruto de tu vientre y el fruto de tu tierra, tu grano y tu vino nuevo y tu aceite, la cría de tus vacas y el incremento de tus ovejas, en la tierra que juró a tus padres que te daría».

2. Heb. 929 *behemah*, הֵמָה ְ = prop. «[bestia] muda», en general cuadrúpedos (Nm. 20:4, Sal. 78:48); la traducción gr. 2353 *thremma*, θρέμμα, denota todo aquello que es alimentado, del vb. 5142 *trepho*, τρέφω, «alimentar, nutrir». Se usa por primera vez en la creación de los animales terrestres, «el ganado según su especie» (Gn. 1:25). Adán puso nombre a todo el «ganado» (*behemah*, הֵמָה ְ) del campo (2:20). En el NT solo se menciona en la conversación de la samaritana con Jesús, a quien recuerda el pozo de Jacob, del que bebió de él y también sus hijos y su ganado (Jn. 4:12).

3. Heb. 4735 *miqneh*, מִקְנֶה = «propiedad», se usa para ganado menor en el sentido de «posesión», debido a que la principal propiedad de las tribus nómadas eran sus rebaños de ovejas y cabras (cf. Gn. 4:20; 13:2; 31:18; 34:23; 46:6; Ex. 9:2ss.; Nm. 32:1; Dt. 3:19; 1 Cro. 4:39; Job 1:3,10). En gr. esta misma idea la transmite el verbo 2770 *kerdaíno*, κερδαίνω, lit. o fig. «ganar, obtener» (Mt. 18:15; 25:20; 1 P. 3:1).

En el ganado se incluían todos los cuadrúpedos empleados en actividades domésticos como los bueyes, las vacas las ovejas, las cabras, los caballos, los asnos y los camellos (Gn. 1:25; 13:2; 32:13-17; Ez. 12:29; 34:19; Nm. 20:19; 32:16; Sal. 50:10).

En Gn. 4:20 se atribuye a > Jabal la paternidad de los que «habitan en tiendas y crían ganado»

(*miqneh*, מִקְנֶה). Las zonas del Próximo Oriente son las que han ofrecido testimonio más antiguo de la domesticación de animales entre los años 7500 y 6000 a.C. Cuatro son los animales que fueron domesticados, por este orden: oveja, cabra, buey y cerdo.

Los becerros a menudo se emplearon en tiempos bíblicos para comer. Pero el principal uso de los bueyes era para la agricultura en sus varias actividades. Los judíos los empleaban donde el agricultor moderno se sirve del caballo. A los bueyes se les ponía bajo el yugo y se les hacía tirar del arado. Se usaban tanto las vacas como los toros, estos últimos castrados. Se usaban también los bueyes para trillar el grano (Dt. 25:4).

En Palestina, durante parte del año, al ganado se le deja pastar. En los lugares más poblados un joven hace de pastor para evitar daños en las propiedades ajenas o a personas, pero en las partes menos pobladas algunas veces los agricultores dejan suelto el ganado, permitiéndole buscar su propio alimento (Jl. 1:18). Del ganado se obtenía la > lana, de la que, debidamente tratada, se hacían vestidos y tela para las tiendas, en el caso del pelo de la cabras. Por lo general, el tiempo en que los animales eran > trasquilados era recibido con acción de gracias a Dios por la lana obtenida.

De todo el ganado, «el becerro gordo» tenía una importancia especial. Era engordado en el pesebre y se le forzaba a comer todo lo posible. La familia, y especialmente los niños, se interesaban en cebarlo para matarlo en alguna ocasión especial: la primera, con motivo de honrar a un huésped especial. P.ej., cuando la pitonisa de Endor agasajó al rey Saúl con una comida, el relato dice: «Y aquella mujer tenía en su casa un ternero grueso, al cual mató luego» (1 Sam. 28:24). Lo mismo ocurre en el conocido ejemplo del NT cuando el padre del hijo pródigo dijo a sus siervos: «Traed el becerro grueso, y matadlo y comamos y hagamos fiesta» (Lc. 15:23). Era costumbre matar el animal y cocinarlo, luego comerlo en sucesión rápida. Los árabes beduinos hacen lo mismo cuando inesperadamente les llega un huésped. Los orientales parecen ser expertos en este arte. La segunda, como un sacrificio especial a Yahvé (cf. Am. 5:22). El ganado para los sacrificios tenía que ser sin defecto (Lv. 1:5).

Por otra parte, la ley dictaminaba que de «toda décima de vacas o de ovejas, de todo lo que pasa bajo la vara, la décima será consagrada a Yahvé» (Lv. 27:32). Véase ANIMAL, BESTIA, PASTOR, REBAÑO, VACA.

GANCHO

Traducción de dos términos hebreos:

1. Heb. 6793 *tsinnah*, צִ ָה, lit. «espino». Aparece en Am. 4:2 como una expresión paralela a «anzuelo».

2. Heb. 8240 *shephattáyim*, פַ ַ ִים , algún tipo de estaca clavada en la pared como para colgar los cuerpos de los animales para los sacrificios (Ez. 40:43).

GANGRENA

Gr. 1040 *gángraina*, γ?γγραινα = «cáncer, gangrena, úlcera». Infección bacteriana en una herida que se extiende gradualmente por todo el cuerpo, generalmente fatal. A semejante estado infeccioso compara el apóstol San Pablo las doctrinas corruptas de > Himeneo y > Fileto (2 Ti. 2:17).

GAREB

Heb. 1619 *Gareb*, גָּרֵב = «cántara»; Sept. *Gareb*, Γαρὴβ, también escrito *Gareb*, Γαρὴβ, nombre de un israelita y de una colina.

1. Héroe de David, descendiente de Jatir (2 Sam. 23:38; 1 Cro. 11:40).

2. Colina (*gibeah*, גִּבְעָה) cercana a Jerusalén, por la parte occidental de la ciudad. Jeremías menciona esta colina o elevación de terreno respecto al regreso a Tierra Santa de las tribus en el exilio (Jer. 31:39). Estaba habitada por leprosos.

GARGANTA

G. 2995 *lárynx*, λάρυγξ = «garganta», usada metafóricamente del habla por Pablo en Ro. 3:13.

GARIZIM

Gr. *Garizín*, Γαριζὶν, *Garizeín*, Γαριζεὶν, forma griega del nombre de la montaña Gerizim (2 Mac. 5:23; 6:2). Véase GERIZIM.

GARMITA

Heb. 1636 con art. *haggarmí*, הַגַּרְמִי = «el huesudo»; Sept. *Garmí*, Γαρμὶ, *Hotarmí*, Ὁταρμὶ y *Hogarmí*, Ὁγαρμὶ; Vulg. *Garmi*. Gentilicio de > Queila, según la genealogía de 1 Cro. 4:19. Se lo menciona en un contexto donde abundan los nombres de lugar. «Padre» significa aquí, como en otros pasajes, «fundador». El nombre en sí parece referirse a una comarca o región no identificada, que estaría en el territorio de la tribu de Judá. Véase QUEILA.

GARZA

Heb. 601 *anaphah*, אֲנָפָה, de un raíz primitiva, *anaph*, אנף, que indica “respirar con fuerza”, como cuando se está enfadado. Se ha hecho notar que la garza se distingue precisamente por su agresividad cuando es dañada o herida, pero esto mismo se puede decir de muchas clases de aves.

La garza es un ave de la familia *Ardeidae*, zancuda de cuello y con patas largas, pico largo y cónico, y plumaje suave. Se alimenta de una gran cantidad de peces y reptiles que encuentra a lo largo de las riberas y en lagunas poco profundas. Los miembros mayores de la familia alcanzan hasta 1,25 m de largo. La especie más común, *Ardea cinerea*, se encuentra en Egipto, en el valle del Jordán y en la costa de Palestina.

Se menciona solo dos veces en el Pentateuco, en las listas paralelas de animales inmundos (Lv. 11:19; Dt. 14:18). “Garza” es una traducción conjetural. Driver sugiere el cormorán. La LXX traduce la palabra por *kharadriós*, χαραδριὸς, “avefría”, pero se debe a una lectura errónea del hebreo.

A. CABEZÓN MARTÍN

GASMU

Heb. 1654 *Gashmu*, גַּשְׁמוּ; Sept. omite, Vulg. *Gossem*. Otro nombre para > Gesem (Neh. 6:6, 7).

GAT

Heb. 1661 *Gath*, גַּת = «lagar» o «prensa de vino», topónimo muy extendido en Israel; Sept. *Geth*, Γὲθ; Josefo, *Gitta*, Γίττα o *Getta*, Γέττα; Vulg. *Geth*. Se le añade a veces un apelativo para distinguir ciudad de otras, p. ej. Gat-Hepher; Gat-Rimón.

Ciudad cananea mencionada en las cartas de El-Amarna, famosa por ser residencia de los anaceos, últimos descendientes de una raza de gigantes (Jos. 11:22; cf. Nm. 13:33; Dt. 10:11). Es probable que tanto Goliat como los otros soldados gigantes pertenecieran a aquella raza (1 Sam. 17:4; 2 Sam. 21:15-22; 1 Cro. 20:4-8). Vigilaba la entrada del valle de Ela. Los israelitas no pudieron tomar esta región en su totalidad: «Ninguno de los anaquitas quedó en la tierra de los hijos de Israel. Solo quedaron algunos en Gaza, en Gat y en Asdod» (Jos. 11:22). Más tarde, Gat fue capital de la pentápolis filistea (Jos. 13:3; Jue. 3:3; 1 Sam. 6:17; 7:14; 17:52), llamada por eso «Gat de los filisteos» en Am. 6:2. Cuando estos capturaron el arca, la pasaron de Adod a Gat (1 Sam. 5:8). Su rey, de nombre > Aquis, fue uno de los principales enemigos de los israelitas. Era contemporáneo de Saúl y acogió a David en su huida, quien se fingió loco para evitar conflictos con los príncipes de los filisteos (1 Sam. 21:10-15). Luego se fue a > Adulam, más tarde volvió y puso a disposición de Aquis 600 hombres que estaban con él. El soberano filisteo le cedió Siclag, una de sus ciudades costeras (1 Sam. 27:2-11). A raíz de la toma de Jerusalén, David comenzó a combatir a los filisteos y los venció varias veces. Tomó Gat y sus ciudades (1 Cro. 18:1), aunque el texto paralelo de 2 Sam. 8:1 se refiere a > Meteg-haamá en lugar de Gat, por lo que quizá el cronista se refiera a > Gitaim. En su ejército, David contaba con una tropa de mercenarios de Gat, a cuyo frente estaba Itai el geteo (2 Sam. 15:18-19). En tiempo de Salomón, aún encontramos a Aquis como rey de Gat, recibiendo a los dos siervos de > Simei (2 R. 2:39-40).

El rey Uzías de Judá dirigió una expedición contra los filisteos y abrió brecha en el muro de Gat (2 Cro. 26:6). Pero fue el ejército asirio de Tiglat-pileser III quien acabaría por destruirla completamente, como advertencia a Jerusalén y Samaria. Después no se oye ya de Gat entre las ciudades de los filisteos (cf. Sof. 2:4; Zac. 9:5, 6). Puede que estuviera en ruinas.

Su identificación más probable es Tell es Sâfi, a unos 19 km al este de Asdod, donde se hallan extensas ruinas y cisternas cavadas en las rocas.

A. LOCKWARD

GAT-HEFER

Heb. 1662 con art. *Gath hajépher*, ת הַחֵפֶר ַ = «lagar del pozo»; Sept. *Gethkhópher*, Γεθχ�φερ; Vulg. *Gethhepher*, *Geth quae est in Opher*. Ciudad galilea, lugar de nacimiento del profeta Jonás (2 R. 14:25). Según Eusebio y Jerónimo, pertenecía a la tribu de Zabulón, situada en su frontera oriental, a unos 3 km al este de Séforis, en el camino hacia Tiberíades. Jerónimo dice que allí se mostraba la tumba de Jonás. Benjamín de Tudela (siglo XII) dice que allí estaba todavía sobre una colina cercana a Séforis. Su identificación con el-Mesed, a unos 5 km. al nordeste de Nazaret, es generalmente admitida, aunque el sitio de la ciudad antigua está un poco más al sur, en Hirbet el-Zurra.

GAT-RIMÓN

Heb. 1667 *Gath Rimmón*, ן ר ִ ת ַ = «lagar del granado»; Sept. *Gethremmón*, Γεθρεμμ�ν; Vulg. *Gethremmon*. Ciudad de la tribu de Dan (Jos. 19:45), que fue concedida a los levitas de la familia de Coat (Jos. 21:24); en el pasaje paralelo de 1 Cro. 6:69 se atribuye a la tribu de Efraím. Prob. mencionada en las listas de Tutmosis III y en las cartas de El-Amarna. Eusebio y Jerónimo la identifican con una ciudad de relativa importancia en sus días, situada a doce millas de Dióspolis (*Onomast*. *Gethremmón*, Γεθρεμμ�ν, *Gethreasmon*, Γεθρε�σμον, respectivamente); pero no parece ser esta localidad. En la actualidad se la identifica con algún lugar próximo a Gerisah.

GATAM

Heb. 1609 *Gattam*, ם ָ עְ־, de derivación incierta, quizá «valle quemado», o «delgado y débil»; Sept. *Gothom*, Γοθ⍰μ y *Gotham*, Γοθ⍰μ o *Gootham*, Γοωθ⍰μ; Vulg. *Gotham* y *Gothan*. Cuarto hijo de Elifaz y nieto de Esaú, que fue jefe o fundador de un clan o tribu edomita desconocido (Gn. 36:11, 16; 1 Cro. 1:36).

GATITA. Ver GETEO

GATO

Gr. *aíluros*, α⍰λουρος; Vulg. *Catus*. En heb. clásico no hay un vocablo que designe a este animal.

El gato no fue una mascota común en Israel y no es mencionado en la Biblia, pese a la alta estima de que gozaba en Egipto, que llegó a divinizarlo con el nombre de Bastet. Quizá esta connotación pagana hizo del gato un animal tabú. Hay bastante polémica sobre el origen del gato, pero todo parece indicar que procedía del *Felis silvestris lybica*, una especie salvaje del norte de África. Aunque hay restos de un culto religioso a Bastet ya en las primeras dinastías, no será hasta el Imperio Medio (2060-1786) cuando se generalice su representación en las tumbas.

La popularidad del gato entre los egipcios se debía principalmente a su eficacia para librar las casas y graneros de roedores y serpientes, muy numerosos a orillas del Nilo. Más adelante se lo empleó como auxiliar en las actividades de caza, sobre todo de aves, sustituyendo al perro en estas labores.

En la mitología egipcia, Bastet, la diosa gata, defendió a Ra, el dios Sol, de los ataques de la serpiente Apofis, deidad que personifica las fuerzas del mal en el más allá. Hija y esposa del propio Ra según algunas mitologías, Bastet era la protectora de la familia y patrona del hogar, así como feroz defensora de los hijos. Representaba, además, el placer, la feminidad y la alegría. También era la diosa de la música y la danza.

Aunque su importancia fue siempre notablemente destacada, la dinastía XXII, de origen libio, tomó a Bastet como divinidad propia y estableció la nueva capital de Egipto en Bubastis (actual Tell-Basta), nombre que significa «Mansión de la diosa Bastet».

Para el desarrollo del culto a Bastet los sacerdotes solían escoger un gato con unas características muy especiales, el cual era adorado y venerado como si de la encarnación de la diosa se tratara. Asimismo, y a nivel popular, en ciertas fechas solían celebrarse unas procesiones al anochecer durante las cuales una imagen de la deidad era transportada en barcas ricamente adornadas con guirnaldas de flores y alumbradas por antorchas, al tiempo que se cantaban todo tipo de alabanzas en su honor. Cuando se llegaba a tierra firme, se celebraban unas fiestas orgiásticas que duraban hasta el amanecer.

Respecto al trato corriente que se daba a estos animales, cabe decir que era tan especial que cuando uno de ellos caía enfermo recibía tantos cuidados y atenciones como los que se daban a los niños, y si a pesar de ello moría, toda la familia se vestía de luto hasta el punto de que en algunos casos se afeitaban incluso las cejas en señal de duelo. A continuación, el dueño del felino envolvía el cadáver en un paño de lino, llevándolo sin demora a la «Casa de la Purificación» para que fuese momificado, proceso que llegaba a durar hasta 40 días, y con el que eran tan meticulosos como si de un ser humano se tratara. Las familias ricas colocaban sobre la cabeza de la momia una máscara de

bronce que representaba al animal fallecido, y lo introducían en un ataúd o sarcófago que podía estar confeccionado con materiales que iban desde la palma o el papiro hasta la piedra caliza. Por último lo conducían al cementerio, seguido por un largo cortejo de parientes y amigos de la familia, quienes manifestaban su profunda tristeza llorando desconsoladamente, al tiempo que con gesto desesperado desgarraban sus vestiduras.

Matar un gato, incluso involuntariamente, era un delito castigado a menudo con la pena capital: el culpable era lapidado por el pueblo. Las leyes egipcias prohibían sacar del país los gatos sagrados, pero los mercaderes fenicios lograron hacerlo de contrabando, extendiéndolos paulatinamente por todos los países mediterráneos.

La referencia literaria más antigua al gato en Israel aparece en la apócrifa Carta de Jeremías (6:22), un escrito judío de hacia el año 300 a.C. El gato montés (*Felis sylvestris*) es un felino que todavía habita en las partes boscosas de Galilea, aunque tampoco se nombra en la Biblia. Véase ANIMALES, EGIPTO.

BIBLIOGRAFÍA: D.J. Brewer, D.B. Redford y S. Redford, *Domestic Plants and Animals. The Egyptian Origins* (Aris and Phillips 1994); E. Castel Ronda, *Egipto: Signos y Símbolos de lo Sagrado* (Aldebarán Ed., Madrid 1999); Donald W. Engels, *Classical Cats: The Rise and Fall of the Sacred Cat* (Routledge 2001); P. Houlihan, *The Animal World of the Pharaohs* (Thames & Hudson 1996); S. Ikram, *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt* (The American University in Cairo Press, 2005); R. Janssen y J.J. Janssen, *Egyptian Household Animals* (Shire Publications 1989); J. Malek, *The Cat in Ancient Egypt* (University of Pennsylvania Press 1997).

A. ROPERO

GAULANÍTIDE

Gr. *Gaulanitis*, Γαυλανῖτις. Nombre dado en la época grecorromana a la región de > Golán, en la Tansjordania, al este del lago de Galilea. Se extendía desde el pie del monte Hermón hasta el Yarmuk, en la actual región del Golán. Formó parte del reino de Herodes el Grande. A su muerte pasó a la tetrarquía de Filipo, después a la provincia romana de Siria (34 d.C.), y más tarde a Herodes Agripa I (37 d.C.), a cuya muerte volvió de nuevo al poder romano. Véase GOLÁN.

GAVILÁN

Heb. 5322 *nets*, נֵיץ = «flor», por su brillo; ave de presa sobre la que no se puede dar una identificación específica, ya que puede designar tanto el «halcón» como el «gavilán»; Sept. *laros*, λάρος; Vulg. *accipiter*.

Nombre que incluye varias especies de pequeñas aves de rapiña, de la familia de las falcónidas, con una longitud de 30 a 40 cm., siendo la hembra de mayor tamaño y distinta coloración que la del macho. No se sabe con seguridad si el heb. se refiere al gavilán o al halcón. Sea como fuere, entre los hebreos es un animal ceremonialmente inmundo, si bien se lo consideraba sagrado entre los griegos y egipcios (Lv. 11:16; Dt. 14:15).

El gavilán es un animal diurno que goza de una visión muy potente, con la cual detecta pequeños animales e insectos, a los cuales llega en un vuelo rapidísimo. Los atrapa con sus fuertes garras y los destroza con su pico cuervo y fuerte. Caza aves más pequeñas en pleno vuelo, por lo cual algunas especies son usadas para la cetrería. Job presenta su capacidad de volar alto como una ilustración de la sabiduría creativa de Dios (Job 39:26). El gavilán y el halcón eran venerados en Egipto como símbolos del dios Horus. Véase HALCÓN.

A. CABEZÓN MARTÍN

GAVIOTA

Heb. 7828 *shajaph*, חַף, prob. “delgadez”; la palabra aparece solo en Lv. 11:16 y Dt. 14:15 entre las aves de presa sin identificación clara, clasificadas entre los animales inmundos. La Sept. y la Vulg. Traducen “gaviota”, pero no es segura su identidad. Las gaviotas, los petreles y las golondrinas de mar son comunes en las costas del Mediterráneo y alrededor de las superficies de agua del interior de Israel.

A. CABEZÓN MARTÍN

GAYO

Gr. 1050 *Gáios*, Γάϊος, de origen latino, sign. «hombre de tierra» o «terrenal». Nombre de cuatro personajes del NT.

1. Cristiano de Macedonia y compañero de Pablo. Juntamente con Aristarco, fue arrestado y llevado al teatro durante el tumulto en Éfeso, orquestado por Demetrio el platero (Hch.19:29).

2. Converso de Derbe, en Licaonia, y compañero de Pablo durante el regreso a Jerusalén después de su tercer viaje misionero (Hch. 20:4).

3. Cristiano de Corinto a quien Pablo bautizó personalmente, como signo de distinción, juntamente con Crispo y la familia de Estéfanas (1 Cor. 1:14). Gayo no solo había ofrecido hospitalidad al Apóstol, sino a toda la iglesia de Roma, donde evidentemente era conocido como persona de cualidades y virtuosa (Ro. 16:23).

4. Cristiano de Asia Menor, a quien el apóstol Juan destina su tercera epístola (3 Jn. 1). Es alabado por su hospitalidad con los misioneros cristianos. No es posible identificarle con ningún personaje conocido. El nombre era bastante común en el mundo grecorromano. En el s. IV d.C. una mención en las *Constituciones Apostólicas* afirma que se trata de Gayo de Derbe (Hch. 20:4), y que fue designado por el apóstol Juan como obispo de Pérgamo. Pero es una mera conjetura. Hay otros intentos de identificarle con alguno de sus tocayos del NT. Un pequeño indicio puede ser la mención explícita de la hospitalidad de Gayo, tanto en Ro. 16:23 como en 3 Jn 5-8. Como es obvio, Juan le conocía de cerca (le llama cuatro veces «amado», v.1, 2, 5, 11; posiblemente era su «hijo espiritual», v. 4). Obviamente, era un creyente activo y comprometido con la obra de la Iglesia, tal vez dirigente de alguna congregación ubicada dentro del área de influencia del apóstol Juan. Pero no se dan indicios claros en cuanto a su posición o cargo oficial. Stott alega que «el Anciano no hubiera escrito tan francamente acerca de Diótrefes a quien no fuera un dirigente de la iglesia». Sin embargo, otros comentaristas creen que Gayo era un cristiano destacado y confidente del Anciano, sin ocupar necesariamente un oficio mayor en la Iglesia. Sea como fuere, Gayo era uno de los fieles que solían recibir a creyentes viajeros en su casa, y Juan le agradece por ello, animándole a que siga practicando la hospitalidad en beneficio de los siervos de Dios. Su salud tal vez no era la mejor; por lo menos, la peculiar manera de expresarse en v. 2 puede sugerir tal conclusión. Se presume que debe haber sido una persona adinerada (v.6). Véase JUAN, Cartas.

H. BEYER

GAZA

Heb. 5804 *Azzah*, עָזָה = «la fuerte», o «fortaleza»; árabe *gazzah*; egip. *gadatu*, *azati*; Sept. *Gaza*, Γάζα, *Gazaí*, Γαζαί, a veces confudida con > Gazara; Vulg. *Gaza*.

Ciudad antiquísima de los cananeos, habitada por los > anaceos, así llamados por su estatura gigantesca (Dt. 2:11; Nm. 13:22; Jos. 1:10), a quienes se unieron después los > anaquitas, emparentados con ellos (Jos. 11:22). De gran antigüedad, es mencionada ya en Gn. 10:19 como el límite de los cananeos. Durante el Bronce Reciente (1500-1200 a.C.) Gaza fue la capital del distrito egipcio de Palestina, lugar de residencia del gobernador egipcio de Canaán. Estaba situada en la ruta comercial entre Egipto y Mesopotamia, en la costa meridional de Palestina, a 110 km al suroeste de Jerusalén. Tenía una gran importancia económica, ya que todas las caravanas que iban y volvían de Egipto se detenían en la ciudad, con almacenes de grano, vino, plata y especias. Codiciada y disputada en muchas ocasiones por sus poderosos vecinos debido a su localización entre Asia y África, el faraón Seti I la fortificó. La primera mención de esta ciudad se remonta siglo XV a.C. en un inscripción del faraón Tutmosis III en el templo de Amón en Karnac, que la califica de «floreciente». También se menciona en las cartas de Tell el-Amarna. Se hallaban en un terreno fértil, por lo que era sin duda rica en árboles, con olivos y campos de almendros.

Rechazados en su intento de entrar en Egipto, los filisteos se establecieron en gran número sobre la llanura marítima de Palestina en el siglo XII a.C. Cinco ciudades, Ascalón, Asdod, Ecrón, Gaza y Gat, se convirtieron en plazas fuertes filisteas, con Gaza a la cabeza (1 Sam. 6:17). Sobre cada una de esas ciudades independientes gobernaba un «señor» que supervisaba el cultivo de la tierra anexionada. Activamente competitivos con los > fenicios en el lucrativo negocio del comercio, los filisteos amenazaban con dominar Israel en los días de Sansón, Elí, Samuel y Saúl. Independientes en sí mismas, las cinco ciudades filisteas o Pentápolis, y sus gobernantes, se unían ocasionalmente para propósitos políticos y militares. Gaza correspondió al territorio de la tribu de Judá, pero no fue dominada antes de David (Jos. 11:22; Jue. 1:18). > Sansón estuvo prisionero de los filisteos en Gaza; arrancó las puertas durante la noche y se las llevó a casi 64 km al este, a una colina cercana a Hebrón (Jue. 16:1-3). En el templo de Dagón de esta ciudad, Sansón realizó su última hazaña (Jue. 16:21-30). Salomón se apoderó de ella por un tiempo (1 R. 4:24), lo mismo que Ezequías (2 R. 18:8).

En 734 a.C. fue conquistada y sometida al poder asirio por Tiglat-Pileser III, aunque se produjeron movimientos internos alentados por Egipto. Pronto se sacudieron el yugo asirio, pero Sargón II reconquistó la ciudad en 720 a.C. Más tarde se apoderó de ella el faraón Necao II (Jer. 47:1,5), que le concedió completa autonomía interna. En tiempo de los persas era gobernada por un rey propio (Zac. 9:5). Alejandro Magno la sometió a un fuerte asedió de varios meses (Quinto Curcio, 4, 6, 7; Josefo, *Ant*. 11, 8, 4) que acabó con ella: la ciudad fue devastada y sus habitantes vendidos como esclavos (330 a.C.). Poco después fue reconstruida con nueva población árabe y se le dotó de puerto propio, convertida en una brillante ciudad helenística. Fue atacada por los judíos en dos ocasiones en tiempo de los > macabeos, por Jonatán en el 144 a.C. (1 Mac. 11:61ss) y por Alejandro Janneo en el 95 a.C. (Josefo, *Guerra* 1, 4, 3; *Ant*. 13, 13, 3). Conquistada por los romanos en el 63 a.C., Pompeyo la declaró «ciudad libre». En el año 30 pasó a ser dominio de Herodes del Grande, cedida por Augusto (Josefo, *Ant*. 15,7,3), que la reconstruyó; a la muerte del monarca judío fue incorporada a la provincia romana de Siria (Josefo, *Ant*. 17, 11, 4).

Gaza es frecuentemente mencionada por los profetas, que vieron en ella el centro más importante de los enemigos de Israel, los filisteos, por lo que profirieron contra ella las más terribles amenazas de destrucción (Jer. 25:20; 47:5; Am. 1:6, 7; Sof. 2:4; Zac. 9:5).

En el NT solo es mencionada de pasada, como «el camino que desciende de Jerusalén a Gaza», donde Felipe bautizó al eunuco etíope de la reina Candace (Hch. 8:26ss). Estuvo bajo el dominio de

Bizancio hasta que siglos después cayó bajo el poderío árabe (635 d.C.). Fue capturada por los cruzados hacia el 1100, pero los musulmanes la reconquistaron en el año 1187. El Imperio otomano tomó el control de la ciudad hacia el 1500. Durante la Primera Guerra Mundial, el Reino Unido la arrebató a los turcos el 7 de noviembre de 1917. En 1929 unos 150 judíos de Gaza fueron asesinados por los árabes, y los británicos los instalaron en otras ciudades; sin embargo algunos retornaron, y fueron en 1946 trasladados al kibbutz de Kfar Darom. Gaza sirvió como base administrativa para las Fuerzas de Defensa israelíes, que administraron la llamada «Franja de Gaza» desde 1967 hasta 1994. En el 2004 Israel abandonó la región.

BIBLIOGRAFÍA: J.L. Lacave Riaño, “Gaza”, en *GER* 10, 733-734; O. Skrzypczak, “Gaza”, en *EB* III, 727-729.

GAZAM

Heb. 1502 *Gazzam*, ם ָ ַ = «devorador»; Sept. *Gezem*, Γεζ□μ y *Gezam*, Γηζ□μ; Vulg. *Gazam* y *Gezem*. Jefe de una familia de servidores del Templo, que regresaron del exilio con Zorobabel (Esd. 2:48; Neh. 7:51).

GAZARA

Gr. *ta Gázara*, τ□ Γ□ζαρα, del heb. *Gézer*, זֶר ֶ, prob. «precipicio» o «espacio cerrado». Forma griega de la ciudad de > Gezer, llamada así por Josefo y los deuterocanónicos, que fue escenario de muchas batallas en tiempo de los macabeos (1 Mac. 4:1; 7:45; Josefo, *Ant*. 12:7, 4). Se trataba de una importante fortaleza (*okhýroma*, □χ□ρωμα, 2 Mac. 10:32-37; comp. Josefo, *Ant*. 12, 8, 1-6, *Gázara… usan okhyrán physei*, Γ□ζαρα … ο□σαν □χυρ□ν φ□σει, “Gazara… que es por naturaleza un lugar fortificado”). Judas Macabeo la tomó por asalto, y su hermano se construyó una residencia en ella, así como su hijo Juan, capitán de todo el ejército judío (1 Mac. 13:53; 16:1, 19, 21). Véase GEZER, MACABEOS.

GAZEZ

Heb. 1495 *Gazez*, זֵז ָ = «esquilador»; árabe *gaza'a*; *gazza*; Sept. *Gezué*, Γεζου□; Vulg. *Gezez*. Nombre de dos personajes del AT. Uno es presentado como hijo de Caleb y de su concubina Efa (1 Cro. 2:46), y otro como hijo de Harán y nieto de Caleb (1 Cro. 2:46). Es imposible establecer si se trata de dos individuos homónimos de la misma familia, lo que es quizá lo más probable, o de dos hombres llamados de manera distinta, aunque gráficamente semejante, cuyos nombres confundió el escriba al redactarlos.

GAZITA, GAZEO

Heb. 5841 con art. *haazzathí*, הָעַ ָתִי = «azatita», Sept. *ho Gazaîos*, □ Γαζα□ος. Gentilicio de los habitantes de > Gaza en Jos. 13:3; pl. con art. *haazzathim*, הָעַ ָתִים; Sept. *hoi Gazaîoi*, ο□ Γαζα□οι, en Jue. 16:2. Véase GAZA.

GEBA

Heb. 1387 *Gebá*, בַע ֶ = «colina»; también *Gabá*, בַע ָ, en Jos. 18:24; Esd. 2:26; Neh. 7:30; castellanizada Geba en 2 Sam. 5:25; 2 R. 23:8; Neh. 11:31; Sept. *Gabaá*, Γαβα□; *Gabaé*, Γαβα□; *Gabé*, Γαβ□; Vulg. *Gabaa*, *Gaba*, *Gabae*, *Geba*. Pequeña ciudad asignada a la tribu de Benjamín,

situada en la montaña (Jos. 18:24; 1 Cro. 8:6), conocida por ello como «Geba de Benjamín» (1 R. 15:22; 1 Sam. 13:16). Fue una de las ciudades posteriormente entregadas a los levitas (Jos. 21:17; 1 Cro. 6:45). Cuando la división del reino, vino a marcar la frontera norte de Judá (2 R. 23:8; Zac. 14:10), para lo cual fue fortificada por Asa con materiales que su enemigo Baasa había usado para fortificar Ramá (1 R. 15:22).

De 1 Sam. 14:5 se deduce que Geba se hallaba al sur del paso de Micmas. Esta fue la escena de la aventurada empresa de Jonatán y su escudero contra los filisteos. Algunos de los habitantes de Geba regresaron del exilio con Zorobabel (Esd. 2:26; Neh. 7:30). Debido a su doble grafía en el texto original, es frecuentemente confundida con > Gabaa en diversas versiones. Se identifica con la actual Geba’, que ocupa la antigua localidad. Se halla a unos 9 km al noreste de Jerusalén.

GEBAL

Heb. *Gebal*, בַל, de la raíz 1379 *gabal*, גבל = «torcer», también «limitar»; de ahí «línea» o «límite natural», en el sentido de cadena de colinas, «montaña», emparentada con el árabe *gebel*, cuyo significado es idéntico. Nombre de dos ciudades del AT.

1. Heb. 1380 *Gebal*, בַל; Sept. *Gíblioi*, Γίβλιοι; Vulg. *Giblii*, mejor conocida por el gentilicio «tierra de los gibleos» (*giblí*, בְלִי; Sept. *Gablí*, Γαβλί, Jos. 13:5; pl. *Giblim*, בְלִים, Sept. *Gíblioi*, Γίβλιοι, Vulg. *Giblii*). Antigua ciudad de Fenicia, asignada a los israelitas, pero no parece que nunca la ocuparan. Los griegos la conocían por el nombre de > *Biblos*, Βίβλος, o también *Byblos*, Βύβλος, la moderna Yebeil. Era una ciudad muy famosa por ser la cuna y centro del culto de Adonis, el Tamuz sirio. Plinio y otros autores romanos la llaman *Gabale* (*Hist. Nat.* 5, 20). Contaba con buenos artesanos y canteros, los cuales ayudaron a la construcción del Templo de Salomón (1 R. 5:18). Se mencionan también sus calafateadores y constructores de naves (Ez. 27:9). En la época de Alejandro Magno, la ciudad se sometió pacíficamente y proveyó a este monarca de una flota para el asedio de Tiro (332 a.C.). Estrabón la menciona en la época de Pompeyo (106-36 a.C.) como una ciudad notable (*Geog*. 16,2,18). Véase BIBLOS.

2. Heb. 1381 *Gebal*, בָל; Sept. *Gebal*, Γεβάλ; Vulg. *Gebal*; región de Idumea, o quizá un principado al sur de Judea, en tierra de Edom. Aparentemente se trata de un pueblo antiguo, pero es mencionado tardíamente en el Sal. 83, como uno de los pueblos coaligados contra Israel. Véase IDUMEA.

GEBER

Heb. 1398 *Geber*, בֶר = «valiente»; Sept. *Gáber*, Γάβηρ; Josefo, *Gabares*, Γαβάρης (*Ant*. 8:2, 3). Hijo de Uri, uno de los intendentes principales de Salomón en la tierra o jurisdición (*netsib*, נְצִיב) de Galaad (1 R. 4:19); quizá padre de Ben-geber (v. 13), que le asistía en Ramot de Galaad.

GEBIM

Heb. 1374 *Gebim*, בִים = «cisternas», o «zanjas»; Sept. *Gibbeîs*, Γιββεῖς, Vulg. *Gabim*. Pequeña localidad del territorio de Benjamín, a poca distancia del norte de Jerusalén, mencionada entre Madmena y Nob (Is. 10:31), cuyos habitantes son descritos proféticamente en el acto de huir de la inminente invasión del ejército asirio. Su emplazamiento, como el de gran parte de los topónimos citados en la marcha de los asirios contra Jerusalén, es desconocido.

GEDALÍAS

Heb. 1436 *Gedaleyah*, דַלְיָה (Esd. 10:18; Jr. 40:5, 8; 12:16; Sof. 1:1), abreviación de *Gedaleyahu*, דַלְיָה = «Yahvé se ha engrandecido»; Sept. gral. *Godolía*, Γοδολία; Vulgata *Godolia*. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Levita, hijo segundo de Jedutún, a quien ayudaba en el coro del Templo en tiempo de David, tocando el arpa (1 Cro. 25:3, 9).

2. Hijo de Amarías, uno de los antepasados del profeta Sofonías (Sof. 1:1).

3. Hijo de Pasur, relacionado con la corte del rey > Sedecías. Fue uno de los que denunciaron al profeta Jeremías porque animaba al pueblo a no ofrecer resistencia a los babilonios. Se encargó de cumplir la orden de encarcelar al profeta en una > cisterna (Jr. 38:1).

4. Hijo de Ahicam y nieto de Safán, personajes todos ellos importantes de la corte real en tiempos de > Josías y > Joacim. Representaba el partido filobabilónico enfrentado al partido filoegipcio durante el asedio de Jerusalén por Nabucodonosor. Después de la destrucción del Templo (588 a.C.), recibió el cargo de gobernador (*paqid*, קִיד) de Judá y estableció su sede en > Mizpa, con un cuerpo de guardia caldeo (Jr. 40:5). Allí se le unieron diferentes personajes partidarios de Babilonia, entre ellos el profeta Jeremías. Gracias a la presencia de las tropas babilónicas pudo cumplir su cometido, pero cuando estas se alejaron, un grupo de nacionalistas tramó una conjura contra él, apoyada por > Baalis, rey de Amón (Jer. 40:14). > Ismael, hijo de Netanías, de familia real, según Josefo (*Ant*. 10, 9, 3), y otros diez hombres asesinaron a Gedalías y a gran número de sus partidarios. Gedalías había sido advertido, pero no quiso creer que Ismael pudiera ser capaz de tal traición (2 R. 25:22-25; Jer. 39:14; 40:5-16; 41:1-18; 43:6).

De carácter afable y popular (Josefo, *Ant*. 10, 9, 1-3), el breve período de su gobierno experimentó una notable prosperidad: «recolectaron vino y muchísimas frutas de verano» (Jer. 40:12). Según las tradiciones judías, el «ayuno del séptimo mes» que se menciona en Zac. 7:5 y 8:19 era para recordar el asesinato de Gedalías como una calamidad nacional. En las excavaciones arqueológicas de Lakis (1935) se descubrió un disco de arcilla con la impronta de un sello con la inscripción, fechada entre 597 y 586, *ligedaleyahu asher al habbayith*, לגדליהו א ר על הבית: «Gedalías, intendente de palacio», cargo que ostentó antes de ser gobernador.

5. Sacerdote del tiempo de Esdras, obligado a divorciarse de su mujer extranjera después del retorno de la cautividad babilónica (Esd. 10:18).

GEDEÓN

Heb. 1439 *Gideón*, דְע ן = «con mano herida, cortante, el que abate»; Sept. y NT *Gedeón*, Γεδεών.

Quinto juez de Israel (1100-1070 a.C.) y el más importante después de Samuel. Era hijo de Joás, de la familia de Abiezer, de la tribu de Manasés; vivía en Ofra (Jue. 6:11). En sus días, y durante siete años, los > madianitas, > los amalecitas y los hijos de Oriente realizaban incursiones en territorio israelita durante la época de la recolección. Mientras Gedeón sacudía el trigo en el lagar en Ofra para sustraerlo a los bandidos madianitas, el ángel de Yahvé lo llamó para que librara a su pueblo (Jue. 6:12-24). Gedeón ofreció inmediatamente un sacrificio (cf. Ex. 20:24). Aquella misma noche derribó el altar de Baal, que pertenecía a su padre, y erigió un altar a Jehová (Jue. 6:25-27). Los habitantes de la ciudad exigieron la muerte de Gedeón, pero su padre argumentó que Baal mismo debía defender su causa, si era dios, ironía que expresa la impotencia de Baal. Por ello a Gedeón le

dieron el nombre de Jerobaal (*Yerubbaal*, יְרֻ־עַל; Sept. *Hierobaal*, Ἱεροβαάλ), pues se dijo: «Que luche Baal contra él» (Jue. 6:25-32).

Cuando los madianitas y sus aliados cruzaron el Jordán, Gedeón convocó a los hombres de Manasés, de Aser, de Zabulón y de Neftalí (Jue. 6:35). Dudó, sin embargo, acerca de responder al llamamiento hasta que quedó confirmado por el doble milagro del vellón de lana (Jue. 6:36-40). Redujo el número de su tropa de 32.000 hombres a 300, a fin de que la gloria de la victoria no fuera atribuida al hombre, sino a Dios. Atacó después el campamento de los madianitas, que estaba en el valle de Jezreel (Jue. 6:33), cerca del collado de More (Jue. 7:1). En su desbandada, los madianitas huyeron en dirección al Jordán y hacia su país (cerca del golfo de Ákaba) (Jue. 7:24-8:3). Gedeón y sus hombres persiguieron a los madianitas hasta los confines del desierto; tomaron prisioneros a los dos reyes de Madián, y después Gedeón les dio muerte (Jue. 8:4-21).

Los israelitas quisieron nombrarle rey, pero Gedeón lo rechazó, reafirmando el viejo principio teocrático: Yahvé es el rey legítimo de Israel (Jue. 8:22). Entonces, Gedeón se hizo un > efod con los pendientes y otros adornos de oro de los madianitas, lo cual fue «una trampa para Gedeón y su casa» (Jue. 8:27), pues se convirtió en objeto de culto idolátrico (Jue. 8:22-27). Lo puso en Ofra, en el lugar que Yahvé se le había aparecido y donde le había ordenado que le erigiera un altar para ofrecerle un holocausto (Jue. 6:12, 26). C.F. Keil explica este hecho desconcertante diciendo que «es más que probable que Gedeón se pusiera el efod y lo utilizara como sacerdote, cuando deseaba consultar y conocer la voluntad del Señor. También es posible que haya ofrecido sacrificio al Señor sobre el altar de Ofra (Jue. 6:24). Los gérmenes del error de Gedeón, que se convirtieron en tropezadero para él y su casa, yacen incuestionablemente más adentro de esto, es decir, en el hecho de que el sumo sacerdocio probablemente había perdido su valor ante los ojos del pueblo por la falta de valor de sus representantes, de modo que ya no consideraban al sumo sacerdote como el único o principal mediador de la revelación divina; y por lo tanto, Gedeón, a quien se había manifestado el Señor directamente, por cuanto Él no lo había hecho con ningún juez o líder del pueblo desde el tiempo de Josué, podría suponer que no estaba violando la ley con su proceder, cuando hizo que se construyera un efod, y de ese modo se proveyó con el sustrato o vehículo para pedir la voluntad del Señor. Su pecado consistió, por tanto, mayormente en invadir la prerrogativa del sacerdocio aarónico, apartando al pueblo del único santuario legítimo, y con ello no sólo minando la unidad teocrática de Israel, sino también dando un ímpetu a la recaída de la nación en la adoración de Baal después de su muerte. Este pecado se convirtió en tropezadero para él y su familia» ("Jueces", en *Comentario al texto hebreo del AT*. CLIE 2006).

Mientras vivió Gedeón, el país gozó de 40 años de paz. Tuvo numerosas esposas y 70 hijos, incluyendo el nefasto > Abimelec, que luego se proclamaría rey. Gedeón murió a una edad avanzada (Jue. 8:29,32; Heb. 11:32). Véase ABIMELEC, EFOD, JUECES.

GEDEONI

Heb. 1441 *Gideoní*, דְּעֹנִי, escrito también דְּע נִי, considerado como una variante del nombre Gedeón; Sept. *Gadeoní*, Γαδεωνί. Padre de Abidán, de la tribu de Benjamín, en los días del éxodo y la travesía del desierto (Nm. 1:11; 2:22; 7:60, 65; 10:24).

GEDER

Heb. 1445 *Geder*, דֶ֫ר, Sept. *Gáder*, Γ□δερ = «cerca», o también «valla» de un palacio, jardín o redil. De ahí que se encuentre como raíz el de topónimos de lugares cerrados o fortificados, p.ej. Gedera, Gedor, Gadara, Gederot, etc. Solo se menciona una vez como una de la treintena de ciudades cananeas conquistadas por Josué (Jos. 12:13). Estaba al sur de la tribu de Judá. Prob. sea idéntica a Gedor, en las montañas de Judá (Jos. 15:58), y a Bet-gader de 1 Cro. 2:51. Véase GEDOR.

GEDERA

Heb. 1449 con art. *Haggederah*, הַ ְדֵרָה = «fortaleza», o «redil»; Sept. *Gaderá*, Γαδηρ□. Ciudad de la > Sefela o llanura baja de Judá (Jos. 15:36), mencionada entre > Aditaim y > Gederotaim, que correspondió a la tribu de Judá. Debió de existir otra ciudad homónima en la tribu de Benjamín, si se atiende al gentilio > «gederatita», *haggederathí*, הַ ְדֵרָתִי.

GEDERATITA

Heb. 1452 solo con art. *haggederathí*, הַ ְדֵרָתִי = «de Guederá»; Sept. *ho Gaderothí*, □ Γαδηρωθ□, *Gadarathiim*, Γαδαραθι□μ; Vulg. *Gaderothites*. Habitante de Gedera, patronímico del benjaminita Jozabad, uno de los héroes famosos de David, que se unió a él en Siclag (1 Cro. 12:4).

GEDERITA

Heb. 1451 con art. *haggederí*, הַ ְדֵרִי = «de Gueder»; Sept. *ho Gedorites*, □ Γεδωρ□της, *Gedor*, Γεδ□ρ; Vulg. *Gederites*.

Habitante de > Geder, patronímico de Baal-janán, encargado de los olivares y de los sicómoros que había en la Sefela o llanura de Judá (2 Cro. 27:28).

GEDEROT

Heb. 1450 *Gederoth*, ְדֵר ת = «rediles, murallas»; Sept. *Gaderoth*, Γαδηρ□θ, *Galeró*, Γαληρ□; Vulg. *Gideroth*, *Gederoth*. Ciudad adjudicada a la tribu de Judá, en la parte baja de su territorio o Sefela (Jos. 15:41). En tiempos del rey > Acaz fue capturada y ocupada por los filisteos, junto con Bet-semes, Ajalón y Soco con sus aldeas entre otras (1 Cro. 28:18). Algunos críticos suponen que Gederot es idéntica a > Gedera de Judá, o a > Geder o Gedor, pero esto es imposible, pues estas dos ciudades se encontraban no en la parte baja del territorio, sino en la montaña.

GEDEROTAIM

Heb. 1453 *Gederotháyim*, ְדֵר תַיִם = «dos corrales» o «dos rediles»; Vulg. *Gederothaim.*

Ciudad en el territorio de Judá (Jos. 15:36). Sin embargo, la Sept. no lo tomó como nombre de lugar, sino que tradujo el término como «dos corrales», *hai epaúleis autês*, α□ □πα□λεις α□τ□ς. Esto puede ser correcto, ya que los vs 33-36 enumeran 15 ciudades si se incluye Gederotaim, cuando solo deben ser 14 según el v 36.

GEDOLIM

Heb. con art. 1419 *Haggedolim*, הַ ְד לִים = «[hombres] grandes».

Padre de Zabdiel, jefe de un grupo de sacerdotes en tiempos de Nehemías (Neh. 11:14). La KJV no lo entiende como nombre propio, y la BJ dice «Haggadol», transliteración del heb. *Haggadol*, הַ ָד ל

= «el grande».

GEDOR

Heb. 1446 *Gedor*, ר ד ְ, escrito también דר ְ = «muro»; Sept. *Gedor*, Γεδ�ρ y *Gérara*, Γ�ραρα en 1 Cro. 12:7; Vulg. *Gedor*. Nombre de un lugar y de dos personas del AT.

1. Población de montaña adjudicada a Judá, a igual distancia entre Belén y Hebrón, y que está situada a dos millas del camino que comunica estas dos ciudades (Jos. 15:58), algunos de cuyos habitantes se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:7). Es prob. que a ella pertenecieran Jozabad, gederatita (1 Cro. 12:4), y Joela y Zebadías, hijos de Jerojam, de Gedor (1 Cro. 12:7). Quizá se trate de la misma Geder, antigua población cananea (Jos. 12:13), reconstruida como Bet-gader (1 Cro. 2:51). Véase GEDER.

2. Lugar hasta donde llegó la tribu de Simeón buscando pastos para su ganado (1 Cro. 4:39).

3. Personaje de la descendencia de Judá. Hijo de Penuel (1 Cro. 4:4).

4. Personaje de la descendencia de Judá. Hijo de Jered (1 Cro. 4:18).

GEHENNA

Gr. 1067 *Geenna*, Γε�ννα, forma helenizada del heb. *Ge-Hinnom*, ם ּה־י ֵ (Jos. 15:8; (Neh. 11:30), traducido por la Sept. como *Gaienna*, Γαι�ννα (Jos. 18:16); la forma más completa del nombre es *gé ben Hinnom*, ם ּה־ן ֶבְּ י ֵ = «valle del hijo de Hinom» (2 R. 23:10; 2 Cro. 28:3; 33:6; Jer. 19:2). Se traduce habitualmente por > «infierno». Histórica y literal. se trata de un valle al suroeste de Jerusalén, considerado proverbialmente entre los judíos como el lugar maldito por excelencia. Allí, bajo los reinados de Acaz y Manasés (siglos VIII y VII a.C.), se habían ofrecido antiguamente sacrificios humanos a divinidades paganas, como Moloch (2 Rey. 16:3; 21:6; 2 Cro. 28:3; 33:6; Jer. 7:31; 19:2-6). Por esa razón, los profetas habían lanzado terribles amenazas. Posteriormente se extendió la creencia de que aquel valle sería escenario del juicio universal. En tiempos de Jesús, los judíos, por desprecio, lo habían convertido en vertedero público, en el que era quemada la basura de la ciudad, los cuerpos muertos de los criminales y de los animales, lo cual hacía que se asociara a la *gehenna* la suciedad inmunda y la imagen del fuego. Así es como, poco a poco, se formó la idea de que aquel lúgubre valle era el lugar de castigo para los condenados. En la literatura apocalíptica, la *gehenna* se había convertido en símbolo de maldición, incluso de maldición eterna. Los talmudistas consideraban el valle de Hinnom como la puerta a la *Gehenna*, entendida ya como nombre propio del lugar de condenación. En Mateo se emplea diez veces para significar el lugar de la condenación eterna, o sea, el infierno, donde Dios puede «perder el alma y el cuerpo» (Mt. 19:28) y esto por la eternidad (Mc. 3:29). En labios de Jesús, el término *gehenna* designa dos ideas: tinieblas (Mt. 8:12; 22:13; 25:30) y exclusión de la luz de Dios, por un lado (Mt. 5:29, 30; 10:28; 23:15, 33; Mc. 9:43, 405; Lc. 12:5); y llanto y rechinar de dientes, por el otro, expresión de la desesperación que se experimenta a causa de la salvación perdida por la propia culpa. Véase HINOM, INFIERNO, TOFET.

A. ROPERO

GELILOT

Heb. 1553 *Geliloth*, ת ליל ְ = «círculos» o «regiones»; Sept. *Galiloth*, Γαλιλ�θ; Vulg. *tumuli*.

Lugar en la frontera entre Judá y Benjamín (Jos. 18:17), no identificado. Es probablemente el Gilgal de Jos. 15:7. Esta misma palabra se usa diferentemente en cinco pasajes en el original, dos en relación con las provincias filisteas (Jos. 13:2; «costas de Palestina», Jl 3:4); dos en referencia al «círculo» del Jordán (Jos. 22:10,11); y una al distrito costero occidental del mar Muerto (Ez. 47:8).

GEMALI

Heb. 1582 *Guemallí*, ִי ַמּ = «camellero»; Sept. *Gamalí*, Γαμαλ�. Padre de Amiel, de la tribu de Dan, uno de los doce exploradores de la tierra de Canaán (Nm. 13:12).

GEMARÁ

Heb. *gemará*, גְּמָרָא = «suplemento», o también «complemento». Explicación tradicional o comentario de la > Mishnah, junto a la cual constituye el > Talmud. Consta en su mayor parte de discusiones rabínicas eruditas que interpretan y amplían las aplicaciones legales de la Mishnah. Existen dos versiones distintas de la Gemará: una redactada en Babilonia (*Talmud Bablí*), que es la más completa y prolífica, y otra en Jerusalén (*Talmud Palestino*, o *Talmud Jerushalí*), completada alrededor del 350 d.C. Algunos judíos prefieren la Gemará a la Mishnah y a la misma «Ley escrita»; para ellos, esta última es como el agua, la Mishnah como el vino, y la Gemará como el vino con especies. Las «palabras de los escribas», dicen, son más preciosas que las «palabras de la ley», porque estas son pesada y ligeras, mientras que aquellas son todas pesadas. Véase MISHNAH, TALMUD.

A. ROPERO

GEMARÍAS

Heb. 1587 *Gemareyah*, מַרְיָה ְ y en su forma completa *Gemareyahu*, מַרְיָה ְ = «Yahvé ha hecho perfecto»; Sept. *Gamarías*, Γαμαρ�ας. Nombre de dos personas del AT.

1. Hijo de Safán, funcionario del rey > Sedequías. Baruc leyó en voz alta las profecías de Jeremías contra el pueblo en la cámara oficial de Gemarías, adosada a la puerta nueva del Templo construida por el rey Jotán (Jr. 36:10; cf. 2 R. 15:35). Micaías informó a su padre Gemarías de este hecho y Baruc fue invitado a repetir la lectura en la cámara de escribanos del palacio, ante Gemarías y otros escribas y magistrados, que dieron cuenta del asunto al rey (Jr. 36:11-20). Gemarías, aunque incrédulo, se opuso a la destrucción del libro o rollo de las profecías arrebatado a Baruc (Jr. 36:21-25).

2. Hijo de Hilcías, funcionario de > Sedequías, que junto a Elasa, hijo de Safán, fue enviado con el tributo a Nabucodonosor. Jeremías aprovechó la oportunidad y remitió con ellos una carta para los judíos que vivían en el exilio en Babilonia, diciéndoles que Dios quería que procuraran la paz de la ciudad a la cual los había hecho transportar, y que no se dejaran engañar por los falsos profetas que prometían un rápido regreso (Jr. 29:3, 4).

GEMATRÍA

Según algunos, la palabra *gematría* se derivaría de *grammateía*, y serviría para indicar «juego con las letras». Según otros, con mayor probabilidad, de *geometría*, y denotaría la ciencia de la interpretación del texto sagrado mediante el valor numérico de las letras de las palabras. Existen diferentes sistemas de gematría. El principal consiste en reglas hermenéuticas para interpretar la

Torah mediante la explicación de una palabra o un grupo de palabras según el valor numérico de sus letras (la *gematría* propiamente dicha). Otro, en sustituir unas letras del alfabeto por otras, según un sistema fijo, llamado *atbash*, o «método exegético de permutación». La clave es reemplazar las once primeras letras por las once últimas en orden inverso. En el alfabeto latino significaría sustituir la *a* por la *z*, la *b* por la *y*, la *c* por la *x*, etc. En el heb. sería reemplazar la *áleph* por la *tau* y la *beth* por la *sin*. Este tipo de códigos y claves se utilizaba en buena medida con fines didácticos y expositivos, pero a veces como salvaguardia frente a los extraños, para impedir la revelación de un secreto vital.

Parece ser que esta técnica *gemátrica* ya era usada en Mesopotamia, donde existía una auténtica devoción por los números místicos, ya que se pensaba que todas las deidades estaban asociadas a los números; así a Anu le correspondía el 60; a Bel, el 50; a Hoa, el 40; a Sin —la Luna—, el 30; a Shamash —el Sol—, el 20; a Nergal —Marte— , el 12; a Min —Saturno—, el 10. En una inscripción de Sargón II (727-707 a.C.) se afirma que el perímetro de su palacio en Khorsabad era igual a su nombre. También se puede constatar su uso bastante frecuente en la literatura de los magos (Persia) y entre los intérpretes helenistas de sueños. En Israel parece ser que hizo su entrada ya en la época del Segundo Templo; se la menciona expresamente en los textos tannaíticos (antes del siglo II d. C.). En ellos la gematría tiene escaso valor en lo referente a la > halakah, o normas legales; cuando aparece, solo tiene una función mnemotécnica. Lo mismo se puede decir en relación con los textos > haggádicos más antiguos.

El hebreo, el griego y el latín no poseían nuestras cifras arábigas y utilizaban letras con un valor numérico prefijado. La gematría consiste en que, al decirse algo con las palabras escritas, y por lo mismo con sus elementos esenciales que son las letras, los números incrustados o coincidentes con ellas presentan una cifra con la que se indica cierta información.

Muchos exegetas judíos medievales usaron la gematría, que adquirió un desarrollo especial dentro de los círculos askenazis. Con la aparición y difusión de la > cábala surgieron dos escuelas: una, la de los que favorecían la gematría; la otra, la de los que la usaban raramente. Para los primeros, la equivalencia numérica no es accidental, ya que el mundo fue creado por Dios a través de la palabra, donde cada letra representa una fuerza creativa. De esta forma, la equivalencia numérica entre dos palabras revela una conexión interna entre los potenciales creativos de cada una. En la gematría, cada una de las 22 letras del alefato hebreo representa tres cosas distintas: Una letra, es decir un jeroglífico; un número de acuerdo al lugar que ocupa en la serie; y una idea. La obra clásica que utiliza la gematría como medio de especulación y para desarrollar el comentario cabalístico es el *Megalleh Amukoth*, de Natán Nata ben Solomón Spira (siglo XVII), que sirvió de modelo a toda una literatura originada especialmente en Polonia. Con el tiempo, los sistemas de la gematría se fueron complicando, utilizándose otros diversos métodos al lado de la determinación del valor numérico de las palabras.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, “Gematría”, en *EB* III, 746-748; S.A. Horodezky, “Gematría”, en *EJ* (Jerusalén 1972); H.L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Institución San Jerónimo, Valencia 1988); A. Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Institución San Jerónimo, Valencia 1985).

GENEALOGÍA

Gr. 1076 *genealogía*, γενεαλογία, lit. arte del *genealogós*, γενεαλογός, persona que compone la lista de antecesores de un individuo o de una familia. De ahí que, a menudo, también pasara a significar el documento donde quedaban registrados los antepasados y su descendencia. En heb. la

palabra para genealogía o sus derivados es *toledoth*, לְד ת , que da lugar al *sépher toledoth*, סֵפֶר לְד ת o «libro de las generaciones». En la antigüedad la historia se concebía de manera genealógica, costumbre que queda bien representada en la Biblia: «Estas son las generaciones de los cielos y de la tierra cuando fueron criados» (Gn. 2:4). «Este es el libro de las generaciones de Adán» (Gn. 5:1; cf. 6:9; 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19; 36:1, 9; 37:2). «Libro de la generación de Jesucristo» (Mt. 1:1; cf. Lc. 1). La cultura mediooriental antigua consideraba que los pueblos se desarrollaban como familias que iban creciendo, partiendo del padre, pasando luego a los hijos, los nietos, etc., dando lugar al nacimiento de naciones enteras. Los primeros historiadores griegos también eran genealogistas a la hora de ordenar su material. Las historias de Acusilao de Argos y de Hecateo de Mileto reciben el título de *Genealogíai*, Γενεαλογ�αι. Egipcios y árabes también prestaban una especial atención a las genealogías de sus reyes y sacerdotes, en relación con las antiguas leyes de > herencia.

La peculiar organización de Israel, con la promesa de heredar la tierra aquellos que eran descendientes de Abraham, Isaac y Jacob, y la consiguiente separación de los israelitas de los > gentiles, hacía del todo imprescindible conservar minuciosamente las genealogías familiares. El derecho a la sucesión al trono, al sumo sacerdocio, a la dirección de una tribu, de un clan, de una casa patriarcal, la misma pertenencia al pueblo escogido, dependían de las genealogías (cf. Gn. 35:22-26; Gn. 35:36; 46:8-27; Ex. 6:14-25; Nm. 1:2, 18; 1 Cro. 5:7, 17). En la época de Esdras hubo muchos que no pudieron demostrar su línea sacerdotal debido a la pérdida de algunos registros, y fueron por ello excluidos del sacerdocio (Esd. 2:61, 62; Neh. 7:63, 64).

No se sabe en qué época se comenzó en Israel a componer listas genealógicas —sin duda en tiempos muy antiguos—, ni dónde se guardaban. Es casi seguro que en un principio se trató de listas de linajes, comenzando con Jacob, el padre o fundador de Israel. La costumbre se perpetuó, y es evidente que estaba en su apogeo en los tiempos de Cristo, cuando el emperador > Augusto ordenó hacer un > censo y los judíos acudieron cada cual a su lugar de origen, a la ciudad de su tribu o familia. Josefo, representante de la mentalidad de muchos judíos, se sentía orgulloso de poder trazar su genealogía hasta muchas generaciones atrás, tradición perdida en el mundo grecorromano debido a la promiscuidad de sus costumbres.

Las listas genealógicas bíblicas repiten a menudo los nombres, ya sean de pueblos, tribus o familias, e incluso individuales, dándose el caso de que a veces una misma persona se presenta como padre y otras como hijo, o en alguna ocasión como tío y en otras como hermano. Es importante tener en cuenta esta peculiaridad a la hora de interpretar correctamente la Escritura, prestando además atención a las divisiones políticas y territoriales, tanto como a las genealogías familiares, porque en muchas ocasiones los llamados «hijos» de tal o cual patriarca, no son necesariamente sus hijos propiamente dichos, sino sus descendientes, que pueden llegar a constituir generaciones muy alejadas. La repetición de un nombre en varias divisiones étnicas o tribales puede significar una emigración de familias o casas patriarcales de una zona a otra, o tal vez la mezcla de fuentes étnicas distintas. Los redactores de las listas genealógicas bíblicas, y en especial los de las que hallamos en 1 Cro., no contaron con una serie genealógica clara y sincronizada, sino con listas y tradiciones distintas, algunas diferentes entre sí. «Los compiladores no tuvieron ninguna dificultad en que un nombre volviera a repetirse tantas y tantas veces, pues, según su punto de vista, no eran datos divergentes sobre una casa patriarcal, sino nombres de persona distintos, ligados unos a otros por relaciones de linaje» (J. Liver).

Las «genealogías interminables» contra las que advertía Pablo a Timoteo y a Tito (1 Ti. 1:4; Tit. 3:9) parecen hacer referencia a la obsesión genealógica manifiesta en el judaísmo de la época, tal como se aprecia en el *Libro de los Jubileos*, mediante las que los judíos seguían su ascendencia hasta los patriarcas y sus familias, y posiblemente también a las genealogías > gnósticas y órdenes de eones y de espíritus. Es probable que se infiltrara esta pasión genealógica en algunas comunidades cristianas.

Los comentaristas antiguos solían sumar todos los años ofrecidos en las genealogías bíblicas para construir una cronología exacta desde el comienzo del mundo, de modo que creyeron que la antigüedad del género humano sería de unos 4.000 años (unos 5.000 según la LXX). Pero este no fue el propósito de los autores sagrados que compusieron las genealogías, para quienes su valor valor no estribaba en la cronología, sino en la comprobación documental de la posesión de determinados derechos por ser descendiente de un determinado personaje, cabeza de la familia. Existía el concepto de cierta equivalencia entre transmisión de derechos y transmisión de la sangre, de manera que el que entraba a formar parte de determinados derechos se consideraba como descendiente del que se los transmitía. Para los hagiógrafos, las listas genealógicas son documentos histórico-jurídicos que comprueban la transmisión de las promesas y bendiciones divinas desde Adán en adelante, sin pretensiones de exactitud cronológica. Véase CRONOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: T.D. Finlay, *The birth report genre in the Hebrew Bible* (Mohr Siebeck 2005); M.D. Johnson, *The purpose of the Biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus* (Cambridge Univ. Press 1988); J.T. Sparks, *The chronicler's genealogies: towards an understanding of 1 Chronicles 1-9* (Society of Biblical Lit. 2008).

GENEALOGÍA DE JESUCRISTO

Las genealogías de Cristo ofrecidas por los Evangelios sinópticos implican varias dificultades exegéticas, armonizadas de distinta manera.

1. Discrepancias entre Mateo y Lucas.
2. Concordancia.
3. Propósito teológico.
4. La *paternidad* de José.

I. DISCREPANCIAS ENTRE MATEO Y LUCAS. Los dos evangelistas redactan sus genealogías en direcciones opuestas. Mateo desciende desde Abraham a Jesús. Lucas se remonta desde Jesús hasta Adán y hasta Dios. Las generaciones no coinciden. Mateo señala 42, Lucas 77. Mateo presenta tres períodos de catorce generaciones cada uno, mientras que Lucas traza once series de siete generaciones. Ambas listas coinciden entre Abraham y David, pero discrepan en el período entre David y Cristo, ya que Mateo presenta únicamente 28 nombres, mientras que Lucas ofrece 42, y solo dos nombres coinciden en las dos listas.

Mateo coloca catorce generaciones entre Abraham y David, otras catorce entre Abraham y la deportación a Babilonia y otras tantas desde entonces a Cristo. Mateo 1:17 muestra que este ordenamiento fue intencional. Ahora bien, por la historia sabemos que el primer periodo duró 900 años (que no pueden llenar 14 generaciones) y los otros dos 500 cada uno. Entre Joram y Josías, Mateo ignora tres reyes; entre Josías y Jeconías pasa por alto a Joaquín; entre Fares y Naasón coloca tres generaciones cuando de hecho transcurrieron 300 años.

Mateo pone la lista al principio de su Evangelio; Lucas, al principio de la vida pública de Cristo. En la genealogía lucana los nombres de Isaí, Obed y Booz cubren un período de 366 años;

Aminadab, Aram y Esrón llenan un hueco de 430 (o 215) años, así que aquí deben haberse omitido varios nombres. En la cuarta serie que da los nombres de patriarcas antediluvianos y postdiluvianos, Cainán se ha insertado según lectura de la LXX; el texto hebreo masorético no contiene este nombre.

II. CONCORDANCIA. A estas divergencias se han dado tres explicaciones plausibles:

1. *La Iglesia primitiva* pensaba mayoritariamente que estas dos listas dan la genealogía de José. Según Julio el Africano (220 d.C.), Estha se casó con Matán, un descendiente de David a través de Salomón, y vino a ser la madre de Jacob. Después de la muerte de Matán, ella tomó por segundo marido a Matat, un descendiente de David a través de Natán, y por él vino a ser madre de Elí. Jacob y Elí fueron, por consiguiente, hermanos uterinos, teniendo la misma madre, aunque diferentes padres. Elí se casó, pero murió sin descendencia; por eso, su viuda vino a ser, según la ley del > levirato (Dt. 25:6), esposa de Jacob, engendrando para su hermano un hijo, José. Esta sería la razón de que Mateo diga: «Matán engendró a Jacob, y Jacob engendró a José», en tanto que Lucas declara: «José hijo de Elí, hijo de Matat». Admitiendo esta teoría, se puede resolver el problema con gran sencillez, señalando que la lista de Mateo menciona a los herederos legales al trono de David, en tanto que Lucas indica la ascendencia paterna de José. La línea de Salomón se extinguió con Jeconías, conocido también bajo el nombre de Joaquín (Jer. 22:29-30). El derecho a la sucesión pasa a la línea davídica colateral de Natán, hijo de David. Es Salatiel el representante de esta línea. Durante un corto período de tiempo, la descendencia real coincide con la ascendencia natural de José, pero después de Zorobabel las dos líneas divergen. La familia del primogénito, a quien correspondía el derecho de sucesión al trono, acabó extinguiéndose, y los descendientes del menor adquirieron el derecho a la sucesión. Matat (en ocasiones identificado con Matán), que pertenecía a esta línea, vino a ser el heredero aparente. Se supone que tuvo dos hijos, Jacob y Elí. Jacob, el primogénito, no habría tenido hijos, sino probablemente una hija, la virgen María. Elí, el menor, tuvo un hijo, José; como Jacob no tenía ningún descendiente varón, José vino a ser el heredero de su tío y del derecho a la sucesión. El sentido de la terminología genealógica permitía decir a Lucas: «José hijo de Leví». Esta es la primera teoría.

2. *En el siglo XVI* los Reformadores indicaron otra, según la cual Mateo da la genealogía de José, presentándolo como heredero del trono de David, en tanto que Lucas expone la genealogía de María, mostrando que Jesús es el verdadero hijo de David. Para ello se presentan tres argumentos: Lucas declara categóricamente que Jesús no tuvo padre humano; en heb. se emplea corrientemente el término > «hijo» para designar a un descendiente incluso remoto; finalmente, en el texto se dice solamente que se creía que Jesús era hijo de José (Lc. 3:23). Según Lucas, Jesús es nieto de Elí el padre de María, y por ello descendiente directo de David.

La afirmación de Mateo, según la que Salatiel era hijo del rey Jeconías, en tanto que Lucas dice que era hijo de Neri, suscita un problema que no se relaciona solamente con esta segunda teoría, sino también con la primera. La solución pudiera ser muy sencilla: En el año 562 a.C., 25 años después de la caída de Jerusalén, era Jeconías quien, a pesar de su prolongado cautiverio, era reconocido virtualmente como rey de Judá (2 R. 25:27). Cuando fue deportado en el año 597 a.C., no tenía hijos. Era entonces relativamente joven, pero en 2 R. 24:8, 12, 15 no se mencionan niños entre los miembros de su familia. Jeremías había profetizado que no se sentarían hijos suyos en el trono (Jer. 22:30; cf. lo que se dice de su padre en Jer. 36:30). En Mt. 1:12 se dice: «Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel.» En todas las Escrituras, los pasajes paralelos armonizan. Las dos genealogías son inteligibles si este versículo de Mateo se entiende según el sentido amplio

de una fórmula genealógica indicativa de la sucesión real legal. A la muerte de Jeconías, el derecho al trono pasó a Salatiel, descendiente directo de David. Bien podría ser que hubiera estrechos lazos de parentesco entre Jeconías y Salatiel. Si Jeconías no tuvo hijos, sino solo una hija, el derecho de la sucesión hubiera pasado a los hijos de ella, según la Ley (Nm. 27:8-11). La fraseología de estas genealogías se explicaría de esta manera por la suposición de que Neri se casó con la hija de Jeconías, y que Salatiel fue su hijo. La línea de Salatiel fue contada conforme a la costumbre, remontando de su padre a Natán y a David; el derecho de Salatiel a la corona le venía de Jeconías, su abuelo materno. Jeconías descendía de Salomón y de David.

En 1 Cro. 3:17 dice el texto original: «Y los hijos de Jeconías el cautivo: Salatiel su hijo». La aposición «su hijo» se aplica especialmente a Salatiel; lo califica de una manera particular en el sentido de que se juzga necesario repetir el término hijo, en tanto que ya figura formalmente dentro del grupo de los hijos de Jeconías. Este título así destacado de hijo estipula que Salatiel debía suceder a Jeconías. Si Salatiel era hijo de la hija de Jeconías, podía con todo derecho recibir el nombre de hijo de este último, al igual que Abiezer, hijo de la hermana de Galaad, hijo de Manasés, es contado entre el número de los hijos de Manasés y de los hijos de Galaad (1 Cro. 7:14, 18; Nm. 26:30).

3. *Otros sostienen* la opinión de que los evangelistas parten de unas listas verdaderas e históricas, pero las elaboran libremente con intención catequística. Con ello la rigurosa exactitud de la lista sería mucho menos interesante que el contenido teológico que en ella se encierra. Mateo quiere probar el derecho legal de Cristo al trono de David y a las promesas del pacto que Dios había concertado con Abraham (Mt. 1:1). Lucas, iniciando su genealogía con el Segundo Adán, el Hijo eterno y unigénito de Dios, se remonta hasta el primer Adán, hijo de Dios por creación (Lc. 3:38).

Parece que es para facilitar la memorización que Mateo, al citar el registro oficial, menciona tres veces catorce generaciones, con lo que hay 42 generaciones de Abraham a Jesús: 14 de Abraham a David, 14 de David a la deportación a Babilonia, y 14 desde esta deportación a Jesucristo. Para obtener esta simetría, se ha omitido la mención de los reyes Ocozías, Joás y Amasías entre Joram y Uzías en la segunda división. Pudiera ser que hubiera alguna omisión análoga en la última lista de 14 personas. Por su parte, Lucas enumera 41 nombres de David a Jesús, en tanto que Mateo da 28, o 31 si se añaden los tres monarcas citados. Si Salatiel y Zorobabel, mencionados por Mateo, son los mismos que aparecen en la lista de Lucas, cosa muy probable, se suscita el siguiente problema: Mateo da a Jeconías como padre de Salatiel, en tanto que Lucas da el nombre de Neri. En realidad, los dos evangelistas presentan de David a Jesús dos líneas diferentes, que divergen a partir de David. La primera pasa por Salomón, y la segunda por su hermano Natán.

III. PROPÓSITO TEOLÓGICO. Mateo quiere presentar a Jesús como el Mesías, y como tal, descendiente de David (cf. 2 Sam. 7:1-16; Lc. 1:32), según este orden: «hijo de David, hijo de Abraham» (Mt. 1:1). Desde el principio presenta a Jesús como el heredero tanto de las promesas hechas a Abraham como a David. Precisamente por eso divide la genealogía en tres partes compuestas cada una de catorce generaciones. El centro de la misma lo ocupa David. La genealogía tiene mucho de artificial, como demuestra el simple hecho de colocar catorce nombres en cada una de las fases en que divide la prehistoria de Cristo. El número catorce está lleno de significados, por ser el doble del siete, indicación de perfección y plenitud. Aquí significaría la perfección y providencia especial de Dios en la disposición de toda la historia salvífica anterior, que culmina en Cristo. Por otra parte, catorce es el valor numérico del nombre de David, y con ello se está diciendo

que con Jesús ha llegado el David definitivo del Reinado de Dios. La razón apuntada anteriormente explica también la mención de Abraham, a quien se hizo sobre todo la promesa todavía más antigua y amplia: «Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan, y serán benditas en ti todas las naciones de la tierra» (Gn. 12:3). El pueblo formado por sus descendientes debe ser fuente de bendiciones para todo el género humano. El origen de Cristo coincide y se remonta al principio mismo de Israel. Por la misma razón son mencionados en la primera parte de la genealogía Judá y sus hermanos, es decir, todo Israel. La historia del género humano, que Dios empezó de nuevo con Abraham, avanza hacia su fin; la Historia de la Salvación se extiende desde el patriarca de Israel hasta el fundador de un nuevo Israel. En la tercera parte se resume la historia de Israel a partir del destierro babilónico por idéntica razón: quiere abarcarse toda la historia de Israel: su origen, los momentos más importantes y la coronación o plenitud, que es Jesús.

La novedad de Lucas es que sobrepasa el límite de Abraham y llega hasta Adán y, por tanto, ve a Jesús como fundador no solo del nuevo pueblo, sino también de una nueva humanidad. Y es más, la genealogía retrocede hasta Dios: «hijo de Adán, hijo de Dios» (Lc. 3:38). De este modo se resalta la misión universal de Jesús. En él, en cuanto hombre, la humanidad tiene un nuevo inicio y, en cuanto Dios, llega a su cumplimiento.

En el árbol genealógico de Mateo aparecen mencionadas cinco mujeres, lo que sorprende no tanto por el hecho de su condición femenina, sino porque no son las mujeres ilustres y célebres que cabría esperar, como Sara y Rebeca, Lía y Raquel, sino cuatro que se mueven en la sombra. En la finalidad esencial de la genealogía la mención de estas cuatro mujeres no era necesaria: para la mentalidad bíblico-semítica el que engendra es el varón, mientras que la mujer engendra para el marido. Una de ellas es Tamar (v. 3), a quien Judá rehúsa el derecho a la descendencia, pero ella con astucia lo consigue (cf. Gn. 38:1-30). Otra es Rahab (v. 5), que engendra a Booz; es una prostituta cananea, que prestó gran ayuda al pueblo elegido (Jos. 2; 6:15ss). Luego se nombra a Rut (v. 5), que no tiene ninguna mancha moral, pero que era gentil, moabita, y que fue bisabuela del rey David (cf. Rut 4:12ss). No se designa a la cuarta por su nombre, sino como mujer de Urías. También ella, una extranjera, llamada Betsabé, esposa de un heteo, está relacionada de modo inusitado con el pueblo de la promesa: David cometió adulterio con ella, que fue madre de su hijo y sucesor Salomón (2 Sam. 11s). Esta mezcla de santos y pecadores ejemplifica la misión y el alcance de la obra de Jesús el Salvador (cf. Mt. 1:21; 9:2-6, 10-13; 18:11-14, etc.). Jesús se ha hecho solidario, no solo de una humanidad noble y principesca, sino también débil y pecadora.

En el mero orden filológico el título de Mt. 1:1 dice así: «*Biblos genéseos Iesû Khristû*... Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ...», o sea, «Libro de la generación de Jesucristo», el cual es el mismo que aparece en la versión gr. de Gn 2:4 a propósito de la creación del mundo: «*Biblos genéseos*... Βίβλος γενέσεως...», «estos son los orígenes…». De este visible paralelismo entre Mt. 1:1 y Gn. 2:4 se puede deducir que Mateo, en perfecta concordancia con Lucas, considera la génesis-nacimiento de Jesús como una segunda creación: Cristo es el nuevo Adán y el seno de María (cf. Mt. 1:18-21) sería como la nueva tierra virgen de la que el Espíritu de Dios plasma al que es origen de la nueva humanidad. Cristo es el fin de la revelación de Dios a través de los siglos, resume en su persona la historia del AT, que se prolonga en el Nuevo (cf. Heb. 1:1-2). «Según la economía eterna de Dios, todos los caminos de la historia llevan a Cristo, en el que todo es creado. El es la meta y el fin de la ley, la plenitud de los tiempos, el nuevo Adán que crea una nueva familia de hombres, es decir, una humanidad que vive del Espíritu Santo. Es el verdadero hijo de David, que erigió la

soberanía de Dios sobre los hombres como soberanía de salvación. Por eso las genealogías tienen una importancia cristológica enorme. Son los testimonios del carácter histórico y gratuito de la redención divina» (Schmaus).

IV. LA *PATERNIDAD* DE JOSÉ. El nombre de María aparece en el tercer grupo de la genealogía de Mateo, en el giro siguiente: «Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo» (v. 16). Es digno de interés el modo con que el evangelista introduce a María. En los versículos anteriores escribía con una frase estereotipada e inmutable: «Abraham engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob», etc. Pero al llegar al v. 16, cambia de estilo y dice: «Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo», en vez de seguir escribiendo: «José engendró a Jesús». Mateo, sin duda, considera que José es esposo de María (1:16) y que María es esposa de José (1:20.24), pero evita escribir que José sea padre de Jesús. Esta preocupación suya se manifiesta también en 2:13-23, donde narra la huida a Egipto y el regreso posterior a la tierra de Israel. Los antepasados de Jesús, desde Abraham hasta Jacob, padre de José, engendraron a sus hijos según la ley ordinaria de la naturaleza, pero en el caso de Jesús el Cristo se da una excepción tan singular como inaudita: Jesús no tiene padre humano; su concepción en el seno de María no es fruto del semen de José, sino que se debe a una intervención directa de Dios. Por tanto, en el origen humano de Cristo no está José, sino María, la cual «se encontró encinta por virtud del Espíritu Santo» (Mt. 1:18). Dios es la causa trascendente de la novedad de Cristo Salvador. Jesús tiene a Dios como Padre (cf. Mt. 2:11; 3:17; 4:3.6; 14:33; 17:5). Véase CRISTOLOGÍA, EVANGELIOS DE LA INFANCIA, MESÍAS, NACIMIENTO VIRGINAL.

BIBLIOGRAFÍA: W. Hendriksen, *El Evangelio según san Mateo* (TELL 1986); G. Heras Oliver, *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio* (Eunsa 2001); M.D. Johnson, *The purpose of the Biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus* (Cambridge Univ. Press 1988); B. Maggioni, *El relato de Mateo* (SP 192); J. Prado, “Genealogías de Jesucristo”, en *EB* III, 754-755; M. Quesnel, *Jesucristo según san Mateo* (EVD 1993); J. Schmid, *El Evangelio según san Mateo* (Herder 1965); A. Serra, “Genealogía de Jesús”, en *NDM*, 408-412.

A. ROPERO

GENERACIÓN

1. Heb.1755 *dor*, ר = «duración», de ahí «edad, período, ciclo»; Sept. *geneá*, γενε = «engendramiento, nacimiento»; relacionado con 1080 *gennao*, γεννω, «engendrar». Denota la gente que vive un ciclo vital determinado, el «lapso de la vida» que transcurre entre el nacimiento y la muerte; el grupo de personas nacidas aproximadamente al mismo tiempo: «justo delante de mí en esta generación» (Gn. 7:1); «cuatro generaciones» (Job 42:16); se dice también de gente de un tipo o forma particular de ser, con una cierta referencia a unas cualidades heredadas; los «perversos» (Dt. 32:5; Prov. 30:11; cf. Mt. 17:17); los «justos» (Sal. 14:5; 112:2). Los términos acádicos *daru* = «larga duración», y *duru* = «círculo», parecen por su estructura estar relacionado con la raíz heb. *dor*. En el AT aparece unas 166 veces, 74 de las cuales tienen que ver con una repetición del término: *dor* más *dor*, que significa «siempre». En cuanto lapso que abarca desde el nacimiento hasta la madurez, equivale a 38-40 años (Nm. 14:33; Dt. 1:35; 2:14). Los griegos consideraban que tres generaciones equivalían a cien años (*geneaí treîs andrôn hekatón étea esti*, γενεα τρες νδρν κατν τε στι, Heródoto, 2, 142). En tiempos de Abraham se calculaba una generación en cien años, de ahí que recibiera la promesa de que cuatro «generaciones» de sus descendientes morarían en Egipto antes de heredar la tierra prometida (Gn. 15:16; cf. Ex. 12:40). Se advierte contra la infidelidad, cuyo castigo se extiende hasta la cuarta generación (Ex. 20:5). En contrastre, la

misericordia de Yahvé se prolonga hasta mil generaciones (Dt. 7:9).

2. Heb. 8435 *toledah*, לְדָה = «nacimiento, origen»; gr. *génesis*, γένεσις, cuyo resultado es la «descendencia», gr. *génnema*, γέννημα. Se usa para indicar la lista o relato de un hombre y sus descendientes, el *sépher toledoth*, לְד ת סֵפֶר; Sept. *he biblos genéseos*, ἡ βίβλος γενέσεως; Vulg: *liber generationis*, prop. un registro de la historia de cada personaje, del que parecen estar formados los relatos del Génesis (Gn. 5:1; 6:9; 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19; 36:1, 9; 37:2). El hagiógrafo cuenta > diez generaciones de patriarcars desde Adán hasta Noé y asimismo otras diez desde Sem, hijo de Noé, hasta Abraham. Según este esquema, todos los hombres provienen de un solo padre primitivo, el primer hombre, > Adán, y sus descendientes son los que formaron por división los pueblos, tribus y familias de la humanidad. Así, la elección de Israel de entre los pueblos no es más que la elección de una familia o casa patriarcal del linaje de > Jacob; de modo que hay parentesco entre los hijos de Israel y el resto de los pueblos. Véase GENEALOGÍA.

GENERAL

Heb. 8269 *sar*, ר ־ = «jefe, cabeza». Es una palabra muy frecuente en el AT; aparece 419 veces en hebreo, de las cuales unas 22 se ha traducido como «general» (1 Sam. 14:50; 2 Sam. 2:8; 10:16; 1 R. 1:19); el resto ha sido traducido como «capitán, jefe, gobernador, príncipe», etc.

Gr. 5506 *khilíarkhos*, χιλίαρχος, designa al comandante de un conjunto de 1.000 soldados (de *khilios*, χίλιος, «un millar», y *arkho*, ἄρχω, «regir»). Era la palabra griega para designar a un visir persa y a un tribuno o comandante de una cohorte romana (cf. Jn. 18:12; Hch. 21:31-33, 37). Uno de estos comandantes estaba siempre encargado de la guarnición romana en Jerusalén. Véase CAPITÁN, GOBERNADOR, TRIBUNO.

GÉNEROS LITERARIOS

Expresión común entre los exegetas y biblistas para designar la disciplina del estudio de las fuentes que contribuyeron a la formación de los textos bíblicos, nacida a raíz del análisis detallado de los textos y el descubrimiento de las literaturas de pueblos contemporáneos al mundo bíblico, lo que ha permitido detectar en las Sagradas Escrituras una gran variedad de estilos. De la búsqueda de estos géneros literarios se encarga la llamada «Crítica de las formas», y su aplicación específica a la Biblia se debe a H. Gunkel (1862-1932), profesor de AT en Giessen y en Halle. Según Gunkel, son tres los factores internos y uno el externo que constituyen el «género literario». Los internos: tema peculiar, estructura o forma interna propia, y repertorio de procedimientos frecuentes y dominantes. El externo es la situación vital o circunstancia social, que Gunkel designó como *Sitz im Leben*, expresión ya consagrada en las ciencias exegéticas, y que se encuentra en su forma original alemana en publicaciones y estudios redactados en cualquier idioma. La propuesta de Gunkel encontró fuertes resistencias, pero tuvo pronto muchos discípulos, y su método se ha impuesto en la exégesis tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Los géneros literarios encierran en realidad varias disciplinas, cultivadas ya desde el siglo XVIII, tales como el estudio de las «unidades redaccionales», o «historia de las formas» (*Formgeschichte* en alemán), el «lugar y ambiente» (*Sitz im Leben*), la «alta crítica» (*higher criticism* en inglés), historiografía y critica textual (*lower criticism*). J. Wellhausen (1844-1918), J. G. Eichhorn (1752-1827), R. Bultmann (1884-1979) y sus colegas H. Gunkel, H. Gressmann, O. Eissfeldt y A. Bentzen están considerados como los mayores exponentes de la llamada «alta crítica». En el estudio de la crítica textual, también llamada «baja crítica», los pioneros son K. von Tischendorf (1815-1874), B.F. Westcott (1825-1901), J.B. Ligthfoot (1828-1889), R. Kittel (1853-1929) y su hijo G. Kittel (1888-1948). Todos estos nombres se encuadran dentro del protestantismo histórico. Pese a las reticencias iniciales del Vaticano a los estudios críticos sobre la Biblia, el siglo XX ha visto el desarrollo y aplicación de estas disciplinas por escrituristas católicos de renombre, como los franceses J. M. Lagrange, R. de Vaux y X. Léon-Dufour, o los españoles J. M. Bover y M. García Cordero, entre otros.

La crítica textual ha dado muchos frutos para el estudio y edición de los textos científicos de la Biblia. Gracias a las aportaciones de todos estos estudiosos, hoy podemos afirmar que en las Sagradas Escrituras, tanto del AT como del NT, encontramos todos los géneros literarios conocidos por la literatura moderna, y alguno que otro más hoy no cultivado, como, v.gr., el apocalíptico o el evangelio. Una simple enumeración de los más conocidos nos lo confirmará: novela didáctica (historia de José, Gn. 37-50; libro de Jonás; libro de Ester), poesía lírica (Ex. 15:1-18; Jue 5; Oseas; Habacuc 3), crónica histórica (2 Cro.; Hch.), género epistolar (cartas paulinas y universales), drama (Cnt.), cuento (Jue. 9:7-15), narración «mítica», o sea, explicación didáctica de sucesos que van más allá de la comprobación objetiva humana (Gn. 1-11; Job 1-2), género midráshico (Ex. 1-14), género apocalíptico (Dan. 7-12; Ap.; Is. 24-25; Ez. 37-48; Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21), género evangelio (los cuatro evangelios canónicos), género exhortativo (Pro.; Ec.), etc.

Los géneros literarios representan las diversas formas o maneras de expresarse (orales o escritas) que se usan comúnmente en una época y región determinadas, puestas en relación con determinados contenidos. Responden a una necesidad social específica por medio de un contenido literario concreto que tiene su propia estructura, vocabulario y estilo. Hoy se admite gral. que la

determinación del género literario y su estudio son fundamentales para conocer lo que el autor sagrado ha querido enseñar: «Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios» (*Dei Verbum* 12). Estudiar el género literario no solo es un medio de responder a las dificultades, sino también de dar una explicación al hecho de que Dios ha hablado por medio de hombres y a la manera humana en situaciones concretas y tiempos históricos determinados (cf. Heb. 1:1).

Atender y comprender los géneros literarios ayuda a interpretar correctamente lo que es literal y lo que no lo es. En la Biblia, por su extensión en el tiempo y variedad de autores, hay muchos géneros literarios, maneras especiales de decir las cosas y de narrar los acontecimientos. Y es muy importante conocer en qué «género literario» esta escrito un pasaje concreto para entender lo que el autor quiso decir y perfilar su valor perenne para la Iglesia; p.ej., si el pasaje está escrito en género épico, donde la narración de los hechos se caracteriza por la majestuosidad de su tono y su estilo, usará cifras y comparaciones en superlativos que no pretenden ser entendidos al pie de la letra; si el autor se sirve del género apocalíptico, empleará muchos símbolos y muchas imágenes comprensibles a la luz de sus fuentes. Uno de los géneros literarios más frecuentes en la Biblia es el > Midrash, que consiste en una reflexión teológica acerca de hechos divinos recogidos por la tradición para sacar de ellos lecciones edificantes. Véase BIBLIA, EXÉGESIS, HERMENÉUTICA, HISTORIA DE LAS FORMAS, MIDRASH, TESTAMENTO, Género literario.

BIBLIOGRAFÍA: M. Aguilar Moreno, *El sentido de la Biblia. Estudio de los géneros literarios* (ITESO, Tlaquepaque, México 1995); Bultmann, R., *Histoire de la tradition synoptique*, Éd. du Seuil, Paris, 1973; G. Camps, “Género histórico-literario” y A. Gil Ulecia, “Generos literarios”, en *EB* III, 756-768; G. Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia* (SP Madrid 1973); S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios históricos y la interpretación de la Biblia* (Madrid-Avila, 1968); J Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Herder 1974).

J. M. TELLERÍA

GENESARET

Gr. 1082 *Gennesaret*, Γεννησαρ�τ, de origen heb., corresonde a *Gennesar*, Γεννησ�ρ, de 1 Mac. 11:67 y de Josefo. En los escritos talmúdicos y targumes siempre aparece en la forma hebraizada *Ginesar*, גנסר, como equivalente de *Kinnéreth*, רֶת . ., o Quinéret (Jos. 19:35).

Llanura noroccidental en torno al lago que lleva su nombre (Lc. 5:1; Mt. 14:34; Mc. 6:53). Tiene unos 2 Km. de anchura y 5 Km. de longitud norte-sur, y llega hasta cerca de Tell Hum. Muestra algunos manantiales, además de tres arroyos que la cruzan. Bien irrigada, por tanto, es un terreno sumamente fértil.

El lago, *limne*, λ�μνη, de Genesaret, también se conoce como “mar de Galilea” debido a la región fronteriza (Mt. 4:18; Mc. 7:31; Jn. 6:1) y mar de > Tiberias, por la famosa ciudad vecina (Jn. 6:1; Pausanias, *limne Tiberís*, λ�μνη Τιβερ�ς, 5,7,3; Eusebio, *limne Tiberiás*, λ�μνη Τιβερι�ς, *Onom*). Su cuenca es una depresión que retiene por algún tiempo las aguas del Jordán procedentes del norte, y que recibe algunos otros afluentes de agua más o menos salobre, así como manantiales, algunos de aguas termales. Su longitud máxima de norte a sur es de 21 km y su anchura de 11 km. de este a oeste, con una superficie de unos 65 km^2 y una profundidad máxima de unos 45 m. Su superficie se halla a 212 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Se consideraba el centro de Galilea, con su agua potable y una abundancia de producción pesquera famosa en todo Israel, de la que Josefo ofrece la descripción más antigua conocida (*Guerras* 3:10, 8). Al estar cerca de > Capernaúm, es indudable que el Señor

lo recorrió con frecuencia, y que allí tuvieron lugar muchos de sus milagros (Mt. 14:34; Mc. 6:53). En esa época había muchas aldeas junto al lago, sobre todo en la ribera occidental. Su nombre árabe es el Ghuweir.

Son características las tempestades que se declaran súbitamente y hacen cambiar completamente el aspecto de la superficie de este "mar" en el espacio de media hora, llegando a producirse olas de más de 2 m de altura, debido a las corrientes frías que descienden precipitadamente del monte Hermón, coronado de nieve, o de otros lugares, y que a través de pasos entrechos entre las colinas escarpadas se encuentran con el aire cálido que hay sobre la cuenca del lago. Véase GALILEA, mar; TIBERÍADES.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); W.E. Pax. *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); B.Mª. Ubach, "Genesaret", en *EB* III, 769-771.

J. M. DÍAZ YANES

GÉNESIS

Del gr. *Génesis*, Γένεσις, «generación, origen», nombre dado en la Sept. al primer libro del AT, llamado en heb. *Bereshith*, בְּרֵאשִׁית, «en el principio», que es la primera palabra del texto. Tal era la costumbre antigua al titular una obra literaria. Ambos títulos son apropiados, ya que contienen enseñanzas teológicas acerca del comienzo de todo lo que existe.

1. Introducción.
2. Autoría.
3. Estructura.
   3.1. Estructura literaria interna.
4. Génesis 1-11. Estilo literario.
5. Contexto histórico-cultural.
6. Génesis y la literatura mesopotámica.
   6.1. Génesis 12-50. Estilo literario interno.
7. Teología.
   7.1. *Dios creador*.
   7.2. *Dios soberano*.
   7.3. *El ser humano autónomo*.
   7.4. *El Dios de la vida*.
   7.5. *El Dios que promete*

I. INTRODUCCION. La obra literaria conocida como *Génesis* no tiene parangón. Su bello estilo y su riqueza teológica le han dado una importancia fuera de lo común. Si a esto agregamos que trata acerca de los comienzos u orígenes de todas las cosas, nos daremos cuenta rápidamente de por qué este libro ocupa un lugar tan preponderante dentro de la erudición bíblica-teológica. Trata del origen de todas las cosas, el universo, las plantas, los animales, el hombre y su historia primordial —el mal, el dolor, la violencia, la muerte—, contemplado todo desde una perspectiva teológica, que culmina en el llamamiento de un individuo, Abraham, y la elección de un pueblo.

II. AUTORÍA. La discusión acerca de la autoría del *Génesis*, como del > Pentateuco, ha estado polarizada desde hace muchos años. Durante siglos, la opinión generalizada de los eruditos bíblicos ha sido que Moisés es el autor indiscutible del Pentateuco y, dentro de él, del libro de Génesis. Esta

posición está basada en cierta evidencia interna presente en el Pentateuco y en datos proporcionados por el NT.

En efecto, en el Pentateuco son varios los pasajes que apuntan a Moisés como autor del conjunto. P. ej., en el Éxodo se afirma que Yahvé mismo le encomendó que escribiera acerca de los sucesos ocurridos (Ex. 17:14; 24:3-7). Y en el Deuteronomio, que debería poner por escrito la exposición final de la Ley. De estos versículos se desprende que Moisés podría ser el responsable principal del material presentado desde el Éxodo hasta el Deuteronomio (Dt. 31:24; cf. Jos. 8:31; 2 R. 14:6).

En cuanto al Génesis, la evidencia es menos convincente. El nombre de Moisés no aparece por ninguna parte, y ciertas expresiones contenidas en el libro podrían indicar una fecha de composición posterior (cf. 12:6; 14:14; y en especial 36:31). Realmente, la evidencia interna del libro no sugiere la intervención directa de Moisés en su redacción y composición.

El NT, por su parte, es más concluyente. En diversos contextos atribuye a Moisés la autoría de todo el Pentateuco (p.ej. «la ley»; véase Lc. 24:27, 44; Ro. 10:5; 2 Co. 3:15). Esto indicaría que Génesis, como parte de este grupo de libros, sería obra suya. Pareciera que desde fines del siglo V a.C., la tradición judía consideraba el Pentateuco como producto de la «pluma» de Moisés (cf. Esd. 7:6). Esta conclusión recibe apoyo sustancial en las palabras de Jesucristo cuando declara: «Si le creyeran a Moisés, me creerían a mí, porque de mí escribió él» (Jn. 5:46), si bien este texto no dice explícitamente que se refiera al Génesis.

Esta posición tradicional, sin embargo, ha sido puesta en tela de juicio a partir del s. XVII. Desde entonces, la erudición bíblica, en su expresión más crítica, ha rechazado la autoría de Moisés proponiendo diversas hipótesis para resolver el problema en cuestión. El historiador J. Wellhausen, uno de los exponentes más conocidos de esta postura, sugirió lo que hoy se conoce como «Hipótesis documentaria». Si bien esta teoría ha sido modificada vez tras vez, es posible señalar ciertas pautas generales que presenta.

A través de una lectura crítica del texto, se considera que el Pentateuco en general y el Génesis en particular están compuestos por una serie de tradiciones independientes entre sí que pasaron por un filtro, un proceso de selección que finalmente las unió en un documento medianamente homogéneo. Si bien es imposible determinar cuáles fueron los criterios empleados en este proceso, dicha posición sugiere que es posible aislar ciertos documentos que sirvieron como fuentes literarias para la composición final. Mediante la aplicación de criterios textuales, literarios, históricos e ideológicos, se llegó a la conclusión de que existieron cuatro documentos primordiales que fueron amalgamados en uno por un redactor anónimo. Se los conoce por las iniciales J, E, P, D. Los pasajes que emplean el vocablo Yahvé se atribuyen al documento *yahvista* (J); los que emplean el término *Elohim* (Dios) pertenecen al documento *elohista* (E). La fuente *sacerdotal* (P, por el alemán *Priestlich*) se origina dentro del círculo formado por los sacerdotes de Israel. Finalmente, el documento D representa al responsable final del libro del Deuteronomio, es decir, al *deuteronomista*.

El libro del Génesis, entonces, sería el producto de tres fuentes principales: J, E y P, cada una con su estilo característico. La *hipótesis documentaria* propone que cada pasaje del Génesis puede ser asignado a una de estas fuentes mediante la aplicación de los criterios mencionados más arriba. Esta teoría, antes aceptada por una gran mayoría de eruditos, actualmente ha sido puesta en duda tal como fue presentada.

Sugerimos que es mejor no hablar ni de Moisés ni de los documentos J, E y P. Es preferible

manejarse con el término más neutro de «redactor» o «narrador». En principio, consideramos que no hay suficiente evidencia interna o externa para hablar de Moisés como el autor exclusivo o final de esta obra. Pudo haber tenido alguna influencia sobre el conjunto, y sin duda tenía las cualidades para escribirla; sin embargo, la evidencia no es concluyente; por lo tanto, preferimos admitir que el problema de la autoría no se resuelve cabalmente con la figura de Moisés.

De igual manera, la hipótesis documentaria no debe tratarse como la única alternativa válida. Sin duda es importante como herramienta de trabajo, pero son muchos los interrogantes que aún no han sido resueltos mediante este acercamiento al problema. Además de que existe una falta de consenso considerable en cuanto a la diferenciación documentaria de varios pasajes claves, la erudición de los últimos años ha propuesto o identificado «fuentes» adicionales y redactores múltiples. Todo ello atenta contra la aceptación definitiva de esta teoría.

Quizás, el obstáculo principal a la teoría documentaria sea el acercamiento tan fragmentario al texto que propone. Más allá del proceso de composición (que hoy no se puede discernir), el texto llega a nosotros como una unidad dinámica, llena de vida, aunque no del todo internamente coherente. Por lo tanto, para comprender el significado total del libro es necesario interpretarlo como un todo. Nuestra presuposición en relación con el texto es que, más allá de su autoría física, es una literatura viva inspirada por el Espíritu Santo de Dios, capaz de transformar la historia global y las vidas de los individuos. Este acercamiento integral permite descubrir, no tanto el origen de diversas tradiciones, sino el mensaje teológico que perdura a través del tiempo y que *vive* en las páginas del primer libro de la Biblia.

III. ESTRUCTURA. El relato de Génesis se puede dividir en dos partes desiguales. La primera, integrada por los capítulos 1-11, y la segunda, por los capítulos 12-50. Y entre estos dos, la sección 11:27-32 puede ser, o bien una conclusión a la primera parte, o una introducción a la historia patriarcal comprendida en la segunda.

La primera sección trata de los orígenes de la humanidad. El comienzo de todas las cosas está íntimamente relacionado con la obra creadora de Dios. Dios es el Creador de todo y por lo tanto la visión presentada por el autor es estrictamente teocéntrica. Presenta un horizonte universal que abarca a toda la humanidad. Génesis 1-11 muestra al Dios Creador en relación con toda su creación. Establece una tensión que caracterizará a toda la revelación bíblica en términos de creación y «descreación» o anti-creación. La creación es el resultado de la voluntad perfecta de Dios, evaluada en el texto como «buena». La «descreación» es el resultado de la obra del pecado, que tiene como resultado la destrucción de la armonía original. En términos específicos, la creación del hombre como ser responsable del mundo se puede ver como la cumbre del proceso creativo divino. A su vez, las circunstancias alrededor de la torre de Babel supondrían el final trágico del proceso de «descreación» tan evidente en esta primera parte del Génesis.

Génesis 12-50 en cambio, no tiene un enfoque universal. El énfasis de estos capítulos está puesto en la creación de un pueblo escogido por medio de una familia. Este proceso se lleva a cabo primordialmente a través de un pacto que ya no se establece con toda la humanidad (Gn. 9:9-17), sino con un hombre. Este pacto tiene como esencia la promesa de tierra, descendencia y bendición. Pero el elemento de bendición no se limita al hombre que recibe la promesa, sino que tiene como propósito la redención de toda la humanidad (Gn. 12:3). El interés redentor de la deidad muestra que la tensión presente en Génesis 1-11 aún continúa en 12-50. El pecado es la fuerza opositora a la voluntad santa de Dios; y el medio que Dios usa aquí para contrarrestar esta fuerza «anti-creación»

es el pacto, a través del cual toda la humanidad podrá, si lo desea, recibir los beneficios de la obra salvífica del Creador.

1. *Estructura literaria interna*. El libro también se puede dividir según su estructura literaria interna. Esta división está dada por la presencia de la palabra clave *toledoth*, que literalmente significa «engendramiento» y por extensión se emplea para referirse a familias, generaciones o historia. La fórmula *toledoth* se utiliza como título de 10 secciones del libro (2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 37:2).

Esto sugiere que la palabra clave para discernir el bosquejo literario interno del Génesis 1-11 es entonces *toledoth*. Usando este término como guía, el contenido de esta sección se puede ver de la siguiente forma. La creación del mundo está relatada en 1:1-2:4. Desde el 2:5 hasta el 4:26 se trata sobre los temas del Edén, la entrada del pecado en el mundo, su aumento vertiginoso y los primeros descendientes de Adán. Luego se da a conocer una tabla genealógica de los patriarcas desde Adán a Noé 5:1-6:8. A partir de Génesis 6:9 y hasta 9:29 está el relato del diluvio, que representa el juicio de Dios sobre el pecado desenfrenado de la humanidad. Pero esta narración no concluye sin antes proclamar la garantía divina del futuro orden y seguridad de la creación, y por lo tanto luego del diluvio aparece una especie de «nueva creación» paralela a la original descrita en Génesis 1. Finalmente, las dos últimas secciones delimitadas por el vocablo *toledoth* contienen el tema de la repoblación de la tierra a partir de la familia de Noé, denominado por muchos como la > *Tabla de las naciones*; la división de la humanidad en diversas naciones y diferentes idiomas (10:1-11:9), y como conclusión, la genealogía de Sem (11:10-26).

De esta manera, el autor informa acerca de los orígenes del mundo creado y establece el escenario teológico en el cual los actores principales —Dios y el ser humano— desarrollarán una relación de tensión y conflicto. Pero el elemento sobresaliente de esta relación desarrollada en el escenario teológico de Génesis 1-11 es el propósito salvífico-redentor del Dios Creador. Cada vez que el humano propone la muerte, Dios insiste en proveer vida. Esta es una tensión creativa que alimenta todo el relato.

IV. GÉNESIS 1-11. ESTILO LITERARIO. Cuando se trata de discernir el propósito de un autor es necesario estudiar entre otras cosas el género literario de su obra. Es sabido que en la literatura se usan distintos géneros o medios de expresión para transmitir diferentes ideas o conceptos. Discernir elementos como la retórica, narración, formulaciones verbales, ironía, etc. serán de suma ayuda para comprender mejor el mensaje medular del libro.

A través de los primeros once capítulos se evidencia un estilo literario muy estructurado, primordialmente en los capítulos 1, 5, 10, 11:10-26. Si se toma el capítulo 1 como representante de este estilo, se puede observar que está compuesto de una serie de declaraciones solemnes. Se caracterizan por su precisión, austeridad y regularidad. Este diseño arquitectónico preestablecido da a entender que es una composición litúrgica. Dentro de esta obra litúrgica existe una simetría que se repite en forma cíclica. Para cada día de la creación existe el mandato divino creativo «y dijo Dios: Que exista...». Luego está la evidencia de que dicho mandato fue ejecutado «y así sucedió». La ejecución está seguida por una evaluación «y Dios consideró que esto era bueno». Finalmente, hay una afirmación acerca del tiempo: «Y vino la noche y llegó la mañana». El ciclo formado por mandato divino, ejecución, evaluación y tiempo se repite una y otra vez, dándole a este relato un matiz casi monótono.

Esta posible monotonía, sin embargo, se equilibra o casi se rompe con la presencia de otra

simetría dentro del primer capítulo. Los mandatos creativos de Dios pueden dividirse en dos partes bien delimitadas. Los que pertenecen a los primeros tres días de la creación tienen como característica el «separar y juntar». De esta manera, Dios le da forma y le pone orden a aquello que no tenía forma y estaba en desorden. En contraste, los tres días subsiguientes están compuestos por mandatos de llenar, producir, multiplicar y fructificar. El fin que se logra aquí es el adorno de la creación, el decorar aquello que yacía vacío. La serie de mandatos culmina con la creación del hombre quién representa el clímax de la obra creativa divina. Es evidente que aquí no hay una narración, sino una composición altamente estructurada y sofisticada. Las diversas simetrías indican una creación literaria formal y litúrgica. Este género literario se puede observar también en los capítulos 5, 10, 11:10-26, donde se encuentran genealogías expresadas mediante una clara repetición de estructura. El propósito aparente es presentar el material con la mayor precisión y regularidad posibles y a la vez con un toque poético.

La situación es radicalmente diferente en los capítulos 2-3, 4, 6-9, 11:1-9. Tomando los capítulos 2-3 como representativos, se percibe un cambio notable. Las declaraciones estructuradas han cedido el lugar al «cuento» como género literario. El medio utilizado en esta sección es la narración, y como tal presenta distintas características. El estilo es más popular y simple. Este relato está lleno de acción, sorpresa y vivacidad. Al autor se le ve más libre, y permite en su relato la entrada del sentimiento, el romance y una buena dosis de humor. Es propenso al uso de juegos de palabras, como cuando dice que la serpiente astuta (*arum*) le hace conocer a Adán su desnudez (*arom*).

Mediante el uso del estilo del cuento, el redactor presenta un aspecto de Dios hasta entonces desconocido. En el relato litúrgico-poético lo identifica como el Creador del universo, omnipotente, remoto, y hasta inalcanzable. En cambio, el narrador que bien podría equivaler a un rapsoda o *payador*, presenta a Dios mediante el uso de antropomorfismos como un ser personal, accesible, con características humanas. Es así que en los capítulos 2-3 Dios aparece como un alfarero que hace al hombre con sus manos a partir del barro. Aquí es conveniente mencionar la diferencia que existe entre un relato y otro en cuanto al uso de verbos para «crear» o «hacer». En el capítulo 1 se usa primordialmente el verbo *bará*, cuyo sujeto en toda la revelación bíblica es solamente Dios. Este verbo expresa exclusivamente creación divina. En el capítulo 2 se usa el verbo *asah* que describe a Dios creando a través de una acción. En consecuencia, a diferencia del primer capítulo, donde Dios crea exclusivamente por medio de la palabra, en este relato lo hace a través del hecho concreto y utilizando material ya existente.

También en el capítulo 2 se presenta a Dios como un jardinero que de vez en cuando viene a supervisar y visitar a su mayordomo. Pero no solamente supervisa, sino que dialoga con su criatura privilegiada y responsable, y se interesa por su necesidad de compañía. Como resultado de esta preocupación por lo que pareciera ser una carencia afectiva en el hombre, Dios aparece en el rol de cirujano, y de la costilla del hombre crea una mujer. Esta ha de ser la ayuda para el hombre que ni Dios quiere ser ni los animales pueden ser. Sin duda, las imágenes de Dios en estos dos relatos son radicalmente diferentes. Esto no sugiere que las descripciones sean contradictorias. Implica que son complementarias, y a través de ellas la revelación bíblica se propone presentar una idea más completa y abarcadora acerca de quién es Dios.

Finalmente, las diferencias de estilo se pueden notar en la presencia de ciertos personajes o elementos que están presentes en un relato, pero ausentes en otro. El estilo preciso del capítulo 1 no permitía la mención de un dragón en forma específica. En el segundo relato, donde se usa el género

cuento, no solamente aparece una > serpiente que habla, sino también árboles que simbolizan verdades teológicas y existenciales y ángeles armados (> querubines) para proteger el jardín de cualquier ser humano intruso y cuyo dueño es el Jardinero por excelencia.

V. CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL. El texto del Génesis, al igual que toda la Biblia, es un documento literario que se gestó en un contexto específico y en un momento particular de la historia, influido por diversos elementos socio-culturales, políticos, económicos y religiosos. Tiene raíces profundas en el contexto semita del cercano Oriente Antiguo, cuyas cosmovisiones es preciso tener en cuenta.

En términos geográficos, es por demás interesante notar que el libro del Génesis de alguna manera está estructurado alrededor de tres zonas geográficas importantes. Podemos sugerir, sin ser dogmáticos, que los capítulos 1-11 están situados en la zona mesopotámica de > Babilonia, es decir, en algún lugar entre los ríos Tigris y Éufrates. Los capítulos 12-36 narran eventos que se suceden en lo que se conoce como Israel, y el contexto geográfico de los capítulos 37-50 es Egipto. Esta división tripartita anticipa lo que será una realidad en el resto de la historia del pueblo de Dios: el pueblo de Israel siempre estará rodeado por las grandes potencias político-económicas de Babilonia-Asiria al noreste y Egipto al sudoeste. Esta realidad geográfica que sirve de cuna para el desarrollo del libro de Génesis debe ser tomada en cuenta a la hora de interpretar este texto, que intenta responder a las preguntas existenciales que todo ser humano se hace.

En cuanto a la periodicidad temporal, es importante diferenciar entre las fechas de los eventos narrados y aquellas en las cuales se podría sugerir que se haya escrito el texto. Queremos afirmar con esto que los sucesos referidos no fueron escritos al mismo tiempo que acontecían. Todo este material nace como tradición oral y así se transmitió por varias generaciones.

Los caps. 1-11 son lo que se puede denominar una historia primigenia, y como tal es imposible asignarles fecha alguna. No hay ningún evento histórico que conozcamos que pueda ser vinculado con lo presentado en esta sección. Lo descrito en estos capítulos pertenece a una época de la cual no tenemos conocimiento alguno. En cambio, los relatos ancestrales de los capítulos 12-50 contienen elementos que se asemejan a las culturas desarrolladas durante la edad de Bronce. Siempre hay que ser cautos en todo esto, ya que la arqueología, lejos de darnos datos precisos y absolutos, nos ofrece aproximaciones y cronologías relativas.

VI. GÉNESIS Y LA LITERATURA MESOPOTÁMICA. Israel se desarrolló como nación y pueblo de Dios en el Cercano Oriente antiguo, lo que hace inevitable las conexiones históricas y lingüísticas entre la literatura de Israel y la que surge de toda esa región. Por lo tanto, si bien Israel ha sido receptor de una revelación divina que le ha dado una visión teológica única, refleja de diferentes maneras la cultura de la región en que esa revelación se plasmó. De todos los vecinos que rodeaban a Israel, la región de > Mesopotamia parece tener una afinidad mayor que otras con la experiencia de ese pueblo. La Biblia dice que Abraham salió de Mesopotamia para habitar en Canaán, y que mantuvo contactos frecuentes y estrechos con familiares que permanecieron en su patria. Esto de por sí sugiere que en los orígenes del pueblo de Israel existió un intercambio cultural e ideológico con Mesopotamia. A su vez, se puede decir que en la medida que el pueblo de Israel se fue formando, también tuvo intercambio cultural y religioso con Egipto y Canaán.

La relación con Mesopotamia es más que evidente en relación con los primeros 11 capítulos del primer libro de la Biblia. Hay puntos de contacto y de comparación, aunque el significado de dicha relación no siempre ha sido aparente. Algunos han sugerido que la literatura bíblica depende de la

mesopotámica, lo cual indicaría que las ideas evolucionaron y crecieron desde el contexto mesopotámico. Esta posición surge de la búsqueda de paralelos y similitudes entre ambas literaturas. Para otros, todo tipo de estudio comparativo es algo negativo que atenta contra la fe, y en consecuencia no ven ningún elemento de contacto.

Es imposible negar la evidencia de la interrelación dinámica que existió entre ambas culturas. Además, la revelación de Dios a Israel no se produjo en un vacío, sino dentro de un marco histórico-cultural definido. Partiendo de este punto de vista, es necesario contemplar las similitudes, pero a la vez discernir las profundas diferencias que existen entre las dos culturas. Estas diferencias podrían deberse a que el relato bíblico tiene como uno de sus propósitos, precisamente, plantear una polémica en contra de la ideología y cosmovisión imperantes en Mesopotamia. Es evidente que el autor de Génesis 1-11 conocía la literatura religiosa de Mesopotamia, y bajo la inspiración divina propone alternativas que difieren radicalmente. A continuación presentaremos algunos puntos de comparación a modo de ilustración.

a) En cuanto a la creación del universo, la literatura mesopotámica no ofrece un documento que describa los detalles del origen del mundo. Relatos de la creación se pueden encontrar en distintas obras, como por ejemplo *El génesis de Eridu*, *Atrahasis* y el famoso *Enuma elish*. Un análisis de estos documentos demuestra que existen ciertas similitudes entre ellos y Génesis 1. Por ejemplo, en las dos culturas se concibe que existía un caos acuoso previo, que los eventos de la creación se llevan a cabo en un orden similar, y que las deidades descansan al completar la obra creativa. A la vez, un estudio comparativo demuestra importantes diferencias que distinguen al relato bíblico de los mesopotámicos. En primer lugar, los elementos de la creación en Mesopotamia se originan a través de las deidades, y por lo tanto la deidad forma parte de la naturaleza creada. El Dios Creador del Génesis, en cambio, es presentado como totalmente independiente de la creación. Mientras que en la cosmología mesopotámica la luz emana de los dioses, en Génesis la luz es una creación de Dios. Dios dijo: «Que exista la luz, y la luz llegó a existir» (1:3).

b) En segundo lugar, el texto del Génesis rechaza de manera contundente toda idea de que los cuerpos celestiales, al igual que los monstruos marinos, estén provistos de algún poder divino. Resalta la condición de criatura de cada uno de estos elementos, que están revestidos de poder amenazante en la literatura mesopotámica, y los desmitologiza. Finalmente, y quizás lo más importante, el texto del Génesis parte de una base netamente monoteísta como alternativa a la multiplicidad de dioses presente en la cosmología mesoptámica. En el Génesis no hay rivalidad, violencia, ni conflicto entre dioses. La creación se hace realidad mediante la voluntad libre y soberana de un solo Dios.

c) Otro punto de comparación está en el relato de la creación del hombre. En ambos se puede descubrir que el hombre es creado del material al que volverá después de su muerte, pero ahí se acaban las similitudes. Mientras que en la mitología mesopotámica el hombre es creado como un esclavo para proveer alimento a los dioses, que ya no quieren trabajar más, el hombre en el Génesis es la cumbre de la creación de Dios, y, revestido de dignidad, es creado para tener una relación personal con Dios.

d) Finalmente, el relato que está investido del mayor paralelismo es el que describe el > diluvio. Las dos culturas se refieren a un diluvio catastrófico que acaba con toda la humanidad. La creación vuelve a su estado caótico acuoso original. En ambos casos hay un héroe que recibe la orden de construir un barco para sobrevivir el cataclismo. Tanto Noé como su correspondiente mesopotámico,

llamado Utnapishtim, mandan aves para reconocer el territorio después del diluvio, y ambos ofrecen un sacrificio de agradecimiento al salir con vida de la embarcación. Sin embargo, en medio de estas similitudes importantes, surgen diferencias de mayor envergadura. Una vez más podemos destacar que el relato bíblico parte desde una base monoteísta, mientras que el relato mesopotámico está arraigado en un concepto plenamente politeísta. En el relato babilónico los dioses deciden caprichosamente destruir a la humanidad porque los humanos son muy ruidosos y las deidades no pueden descansar. El relato bíblico, en cambio, presenta a un solo Dios que decide enjuiciar a la humanidad por su rebelión abierta en contra de sus propósitos. En el documento bíblico no hay rivalidad ni engaño, ni actitudes egoístas. Dios decide salvar a Noé porque es «varón justo y perfecto». Por otro lado, en el relato mesopotámico, Enki, el rival de Enlil, secretamente avisa a un ser humano preferido acerca del diluvio para que se pueda salvar. Rivalidad, engaño, conflicto y capricho son las características de la visión mesopotámica. Estas diferencias y muchas otras demuestran que el texto bíblico plantea alternativas importantes a la concepción mesopotámica del diluvio.

En consecuencia, es evidente que existen contextos similares, detalles parecidos y relatos paralelos. No obstante, un análisis crítico muestra que el relato bíblico propone alternativas revolucionarias para el mundo antiguo. Proclama un Dios en medio de muchos; justicia en vez de capricho; preocupación por la humanidad creada en vez de su opresión y explotación.

6.1 Génesis 12-50. Estilo literario interno. El estilo literario de Génesis 12-50 no difiere sustancialmente del que se encuentra en la primera parte del libro. Sin duda, el género “cuento” es el que predomina, y en este caso en relación más específica con familias y sus historias. Estos relatos narradas a manera de cuento se engloban en tres ciclos narrativos: de Abraham a Isaac (11:27-25.11); de Isaac a Jacob (25:19-35; 29; 37:1); y de Jacob a José (37:2-50; 26). Estas historias familiares se ven interrumpidas por otro género que llamamos *genealogías*: la de Ismael (25:12-18) y la de Esaú (36).

Los cuentos tienen ciertas características de la historia, ya que siguen una cronología y podemos vislumbrar un cierto desarrollo de los personajes y sus personalidades. Es evidente que han sido construidos para que cada generación venidera pueda apropiarse de ellos y lograr un alto grado de identificación con los personajes. El género utilizado permite el desarrollo de un contexto en el cual se interrelaciona lo divino y lo humano. Existe la acción divina y la respuesta humana en cada una de las historias. Y es precisamente a través de este intercambio donde comienza a gestarse lo que significará ir convirtiéndose en “pueblo de Dios”. Estas historias permiten que se entremezcle la historia de Dios y la historia de Israel. Sin embargo, el contexto es el mundo común y conocido, lleno de sorpresas, desafíos, luchas, sufrimiento y alegrías.

Una de las características que se repiten constantemente en estas historias es el hecho de que se da una preferencia sobre la vida del hijo menor. En este sentido, se trata de relatos contraculturales. Así es en todo el libro del Génesis: Set en vez de Caín, Sem en vez de Jafet, Isaac en vez de Ismael, Jacob en vez de Esaú, Judá y José sobre sus hermanos mayores, y Efraín en vez de Manasés. Es una característica literaria y a la vez teológica que afirma la soberanía de Dios en el devenir de la formación de su pueblo.

Las genealogías también representan un género particular, tanto en su primera parte como en la segunda. Es necesario reconocer que las genealogías del mundo antiguo no son ni pretenden ser documentos científicos ni precisos. Su propósito no es ofrecer una línea familiar completa y acabada.

Muy al contrario, el propósito es más teológico y además resalta a las personas más importantes o las que se destacaron de alguna manera en la historia. Esto hace que tengan un tinte social y político. El interés en las genealogías se ve claramente en que la mayor parte de unos siete capítulos contienen este tipo de literatura. Ofrecen información a través de series de nombres, y a veces están interrumpidas por relatos que en definitiva demuestran el interés en la familia y en su historia (Gn. 10:8-12). Si bien el valor histórico de las genealogías se discute mucho, sin duda cumplen funciones importantes, entre ellas, la de relacionar las familias de Israel con las de otras naciones, culturas o grupos étnicos.

Otra realidad literaria presente en todo el Génesis es la de números con significados simbólicos. Es bien sabido que el primer versículo del libro tiene siete palabras, mientras que el segundo tiene catorce, es decir, 7 x 2. También son siete los días de la creación, siete los nombres en la genealogía del capítulo cuatro, y además el número siete aparece varias veces en el relato del diluvio. La promesa a Abram contiene siete elementos (Gn. 12.2-3) y finalmente son siete los años de abundancia y siete los de hambre en Egipto (Gn. 41). El número siete en el texto hebreo nos habla de algo perfecto en el sentido de completo y pleno.

El número diez también adquiere cierta preponderancia en el relato. El libro en sí está dividido en diez partes a partir de la palabra *toledoth*. En las genealogías que aparecen en los capítulos 5 y 11, son diez los nombres que se mencionan.

Sin duda, el estilo literario que más prevalece es el narrativo. Existen entremezcladas algunas poesías que le dan un toque más estético a todo el conjunto. Pero debemos reconocer que la narrativa del Génesis utiliza una amplia gama de recursos literarios, como el lenguaje figurado, el quiasmo, la hipérbole y otros que le dan un estilo épico por demás importante.

VII. TEOLOGÍA.

7.1. *Dios creador*. En el relato del Génesis Dios es una realidad inamovible y antes que nada creador único. El texto no admite la existencia de otro ser con el poder creativo de Dios. Este concepto de exclusividad está basado en el uso del especial verbo *bará*, que denota precisamente eso, exclusividad. En todo el AT este verbo lleva como sujeto solamente a Dios. Dios es el único que puede ejercer la acción por él descrita.

En segundo lugar, Dios es un creador con voluntad, que crea de forma totalmente libre. A diferencia de los relatos mesopotámicos, Dios en ningún momento crea por capricho o por la amenaza de alguna fuerza opositora. Una de las proclamas liberadoras del texto es que Dios creó por su propia voluntad. El hombre, como obra cumbre de la actividad creativa de Dios, surge porque Dios así lo quiere.

Finalmente, el poder creativo de Dios no tiene límites ni oposición. Una de las frases características del primer relato de la creación es: «Y llegó a existir». Cada vez que Dios se propone crear algo, el resultado es ineludiblemente el cumplimiento de dicha intención. Cada mandato divino es seguido inmediatamente por su ejecución. Por lo tanto, el Dios Creador presentado por Génesis 1-11 es omnipotente y no admite rival.

7.2. *Dios soberano*. La soberanía de Dios es un concepto que fluye a través de cada renglón del Génesis. El sujeto de la primera oración bíblica es Dios, y en ella se establece en forma contundente su soberanía. A lo largo del relato se va construyendo la idea de que la soberanía de Dios es absoluta sobre todo lo que existe y se caracteriza por ser trascendente y a la vez relacional. Para el hombre

antiguo esta doble realidad de la soberanía de Dios es algo nuevo y paradójico a la vez.

La soberanía trascendente se manifiesta en el hecho de que Dios es totalmente independiente de la creación. Nada de lo que Dios crea es una extensión de la divinidad. Todo existe en forma separada de la esencia divina. Esto significa que la creación no es parte de Dios, sino que es creada para existir en obediencia a él. A diferencia de la concepción mesopotámica, para el Dios de la Biblia la creación en ningún momento representa una amenaza, ni tampoco algo que puede disputar su condición de soberano. La soberanía de Dios no se discute.

Asimismo, el texto es claro en proclamar que se trata de una soberanía relacional y personal. Como tal, la divinidad propone una relación estrecha con la creación. Dios no crea algo para luego olvidarse de ello. El universo no ha sido lanzado a la realidad para que exista sin una relación con su originador. A través de todo el relato del Génesis encontramos reiteradas referencias al intento de Dios de expresar su soberanía en términos de relación. Sin embargo, esta se ve afectada cuando la creación, es decir, el ser humano, intenta usurpar el lugar que ocupa Dios. En el momento en que aquel busca invertir la relación creacional establecida por el Creador, la soberanía relacional es desafiada y Dios como soberano tomará las medidas necesarias. Es decir, existe la posibilidad de desafiar a la soberanía de Dios precisamente porque el ser humano fue creado con libertad, y no como un autómata sin poder de decisión independiente. Sin embargo, a pesar de esta tensión que está gráficamente ilustrada en los primeros 11 capítulos, Dios insistirá en forma obstinada en expresar y ofrecer una soberanía relacional para con su creación. A lo largo de todo el relato es evidente que la última palabra de Dios siempre está llena de «gracia».

7.3. *El ser humano autónomo*. Los primeros 11 capítulos de la Biblia describen dos procesos opuestos. El primero relata de qué manera Dios creó este mundo como algo totalmente bueno y apto en todo sentido para cumplir sus propósitos. El segundo describe al ser humano arruinando dicha creación a través de su actitud de rebelión. Estas son dos las fuerzas que se presentan y se oponen a lo largo del relato. Como hemos comentado ya, en su rebeldía el ser humano quiso usurpar la condición soberana de Dios, intentando determinar en forma autónoma su propio destino. Esta rebelión dio origen a una serie de consecuencias verdaderamente nefastas para su existencia aquí en la tierra. Su primer intento de autonomía, de desafiar la soberanía de Dios, produjo una ruptura profunda en la relación de armonía que tenía con su Creador en el Edén y con la creación toda. Esta primer ofensa desató una verdadera avalancha de pecado que decididamente sumergió a la humanidad en conflicto, violencia, y finalmente en una total confusión. Este proceso se ve ilustrado en los siguientes incidentes.

Cuando el hombre transgrede los límites en el jardín, inmediatamente sufre un problema personal: se descubre desnudo. El proceso de alienación personal ha comenzado (3:7). Cuando Dios lo enfrenta con su pecado, no acepta su responsabilidad de ente autónomo y le echa la culpa a su compañera. De esta manera se produce la alienación entre hombre y mujer. El capítulo 4 informa acerca del homicidio de Caín. Un análisis de ese relato sugiere que todo homicidio es fratricidio. De esta manera se produce la alienación entre hermanos. También este capítulo describe cómo los descendientes de Caín se han rebajado a la violencia, demostrando así los efectos profundos del pecado.

Luego del gran juicio divino del diluvio a causa de las graves transgresiones cometidas por los seres humanos y los hijos de Dios, vemos cómo se produce una terrible ruptura filial (9:18-27). Con su borrachera, Noé provee la ocasión para que su hijo cometa un acto irrespetuoso e indigno, lo que

provoca una maldición que marcaría para siempre la historia futura de esa familia. Se produce también una alienación entre padre e hijo. Finalmente, el incidente de la torre de Babel resalta la estupidez del ser humano que quiso una vez más usurpar el lugar de Dios al consolidar sus recursos en un solo lugar para lograr una seguridad que no había podido alcanzar en su autonomía e independencia (11:1-9). La acción de abierta rebelión resultó en confusión y en dispersión, precisamente aquello que el humano temía, y así logró la alienación definitiva entre naciones.

El cuadro que pinta el relato del Génesis acerca del ser humano es bastante pesimista. Su intento de vivir de forma autónoma solo ha producido una situación de incomunicación en varios niveles. Desde el momento en que perdió esa comunicación fluida con su Creador, ha ido eliminando lazos de diálogo que son imprescindibles para su existencia. El documento, entonces, en forma inequívoca proclama que sin una relación con Dios el destino del ser humano no es de esperanza y armonía.

7.4. *El Dios de la vida*. Lado a lado de cada incidente trágico aparece el Dios que expresa esa soberanía relacional ya mencionada. Cada vez que el ser humano opta por la alternativa de muerte, Dios interviene con paciencia para ofrecer vida. Si bien es cierto que Dios siempre juzgará el pecado y castigará las transgresiones, no es menos cierto que proveerá una alternativa de vida para que el ser humano tenga otra oportunidad de relacionarse en obediencia voluntaria con su Creador. Después de su rebelión insensata a través de la cual perdió el privilegio de vivir en el jardín del Edén, Dios le proveyó vestido para que pudiera sobrevivir en las condiciones que encontraría fuera (3:21). Sin vestido, el ser humano se encontraría en una situación muy vulnerable alejado de un lugar donde reinaban la armonía y la paz. Cuando Caín es condenado a una vida errante, llena de peligros, Dios le concede una marca de protección (4:15). La transgresión causa que la creación vuelva a su caos acuoso. No obstante, a través de un segundo Adán, Dios garantiza que sus propósitos para con la humanidad no han finalizado. De igual manera, mediante una «re-creación» que es paralela a la creación original, Dios proclama que sus intenciones tienen que ver con la vida y no con la muerte (cap. 8). Esta «nueva creación» es posible porque Dios «se acuerda» (8:1), y se acuerda para impartir vida a quienes están pasando por situaciones de muerte (cf. Ex. 2:24; 6:5). El verbo «recordar» a lo largo del AT se utiliza con connotaciones de redención, liberación y vida.

Finalmente, cuando todo parece haber llegado a su destino final y nefasto, y el ser humano se encuentra confundido, disperso y sin esperanza, Dios se presenta nuevamente con una alternativa de vida. La humanidad yace tal cual la conocemos hoy: dividida, enajenada, con serios problemas de comunicación y de convivencia. La palabra «esperanza» parece haber desaparecido en la confusión de las lenguas. Ya no existe. Sin embargo, desde el capítulo 10 Dios viene proclamando de forma sutil, casi en voz baja, que sí hay una esperanza. Es posible ahora a través de la línea de > Sem, a la cual pertenece el padre Abraham, en quien serán «benditas todas la familias de la tierra». Cuando todo parece perdido, Dios da inicio a la Historia de la Salvación, que comenzará con el llamado de Abraham a ser el receptor de una promesa, y esa promesa será cumplida en forma acabada en la vida y obra de otro descendiente de Sem, Jesucristo, el hijo de Dios mismo.

7.5. *El Dios que promete*. En el relato de Génesis 12-50 se produce un cambio radical; un enfoque que va de lo universal a lo particular; de la creación de la humanidad a la creación de un pueblo; de un contexto de toda la tierra a un contexto de un lugar específico en la tierra; de una promesa universal a una promesa individual. En estos capítulos el enfoque es más sobre la creación de un pueblo a partir de la elección de una familia.

Por ello sería mejor hablar de la *creación* de un pueblo que de un pueblo *escogido*. Dios no

escogió a un pueblo que existía de entre muchos otros para llevar a cabo su propósito. Dios no favoreció a un pueblo existente en desmedro de otro u otros pueblos. Muy por el contrario, Dios creó un pueblo nuevo a partir de una familia. Este enfoque es más ajustado a la realidad y ayuda a minimizar acercamientos que hablan de privilegio y de superioridad.

Dios, entonces, llama, convoca, desafía a un hombre llamado Abram y le ofrece una promesa. Esta promesa ya no es para toda la humanidad, como la que está presente en el capítulo 9:9-17. Es cierto que Abram, al igual que Noé, encarna y señala un nuevo comienzo. Sin embargo, la promesa que se le dirige, si bien tendrá consecuencias universales, es hecha a él y su familia de manera específica. En este caso existe una particularidad que antes no se daba.

El pacto que Dios hace con Abram contiene tres elementos clave: tierra, descendencia y bendición. Ahora bien, los elementos de tierra y descendencia se limitan más a la realidad de Abram y su familia, pero la bendición tiene alcances mayores. Se puede sugerir que la bendición tiene como propósito último la redención de toda la humanidad (Gn. 12:3). Las realidades de tensión-rebelión presentes en Génesis 1-11 no han sido resueltas. Siguen vigentes y la deidad propone una nueva oportunidad para la humanidad a través de Abram. En este sentido se puede entender a Abram como un segundo Adán. Es a través de Abram que todas las familias de la tierra serán bendecidas, mientras que aquellos que maldigan a Abram, sufrirán la maldición de Dios.

Esto demuestra claramente que la fuerza opositora del pecado está vigente y busca menoscabar la voluntad de Dios. Ante esta realidad de rebelión y “anti-creación”, Dios propone un contexto de vida a través de un pacto por medio del cual toda la humanidad podrá, si así lo desea, recibir los beneficios de la obra salvífica. Esta promesa a la descendencia de Abram se repite una y otra vez (17:4-8; 22:17-18; 26:3-5; 28:13-15; 35:10-12).

Ahora bien, la promesa hecha a Abram y sus descendientes es acompañada por un cuidado especial por parte de Dios. Sin este cuidado intencional de la divinidad, la promesa no hubiera tenido el respaldo necesario. En principio Dios cuidó de Abram y su esposa Sarai en numerosas ocasiones, particularmente frente a las amenazas de reyes extranjeros (12:10-20 y 20:1-18). Asimismo Isaac, el hijo de la promesa, también es beneficiario de la misma protección divina (26:1-6).

Siguiendo el relato se ve que Jacob, el hijo preferido, se salva de una muerte segura a manos de su hermano Esaú gracias al cuidado especial de Dios (27). Asimismo José se salva del mal intencionado proyectado por sus hermanos (37) y llega a ser un hombre muy importante en Egipto. El propio José lo expresa de manera muy clara cuando dice: “Pero Dios me envió antes que a ustedes para hacer que les queden descendientes sobre la tierra, y para salvarles la vida de una manera extraordinaria. Así que fue Dios quien me mandó a este lugar, y no ustedes; él me ha puesto como consejero del faraón y amo de toda su casa, y como gobernador de todo Egipto” (Gn. 45:7-8 *DHH*).

Y puede resumirse esa realidad con el siguiente texto: “Ustedes pensaron hacerme mal, pero Dios cambió ese mal en bien para hacer lo que hoy vemos: para salvar la vida de mucha gente” (Gn. 50:20 *DHH*).

Está claro que el cuidado de Dios era esencial para que se cumpliera la promesa a través de la descendencia de Abram. No obstante, hay que tener en cuenta algo que expresa de manera cabal el cuidado de esta promesa. El texto es lapidario cuando al comienzo de toda esta historia, de manera muy sutil, informa al lector de que Sarai era estéril (11:30). Quien no presta especial atención a esto

puede perder de vista el importantísimo tema que subyace en este texto y que anticipa en el orden narrativo la promesa de Dios. La esterilidad se convertirá en un tema teológico muy importante a lo largo de toda la revelación bíblica y tiene sus comienzos aquí. En otras palabras, la promesa de Dios pende de un hilo: Sarai era estéril. Pero la divinidad se encarga por medio de su cuidado de resolver este asunto que tanto preocupó a Abram y sin duda preocupa a todo aquel que lee este relato por primera vez. Sin duda Abram tuvo fe, y creyó más allá de todo pronóstico humano en la promesa y soberanía de Dios. Véase ABRAHAM, ESTÉRIL, GENEALOGÍA, HISTORIA, PENTETEUCO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Amos, *The Book of Genesis* (Epworth Press, Werrington 2004); P.R. Andiñach, "Génesis", en *CBL*, 363-420; L. Broadt, "Génesis", en *CBI*, 319-364; W. Brueggemann, *Genesis* (WJK 1982); F. Castel, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis* (EVD 1987); H. Cazelles, "Génesis", en *GER* 765-770; J. Guillén Torralba, *Génesis. Texto y comentario* (Casa de la Biblia, Madrid 1990); V.P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17.* NICOT (Eerdmans 1990); Id., *The Book of Genesis, Chapters 18-50.* NICOT (Eerdmans 1995); D. Kidner (Certeza 1986); C.F. Keil y F. Delitzsch, *El Pentateuco* (CLIE 2008); T. Longman III, *How to read Genesis* (IVP 2005); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1972); G. Ravasi, "Genesis", en *NDTB* 686-695; Id., *El libro del Génesis (1-11)* (Herder 1992); N.M. Sarna, *Genesis* ברא ית. The JPS Torah Commentary (The Jewish Publication Society, Filadelfia 1989); J.M. Tellería y Rosa M. Gelabert, *Lecciones sobre el Génesis* (EMB 2010); W.S. Towner, *Genesis* (WJK 2001); B. Vawter, *Paso a paso por el Génesis* (EVD 1971); E. Voth, *Génesis. 1-11.* CBHA (Caribe 1992); G.J. Wenham, *Genesis 1-15. Génesis 16-50*. WBC (Word 1987 y 1994); C. Westermann, *Genesis 1-11* (Fortress 1984); *12-36* (Fortress 1985); *37-50* (Fortress 1986).

E. VOTH

GENTILES

Heb. *goyim*, יִם , plural de 1471 *goy*, י = «gente», derivado de la raíz verbal inusitada *gathah*, תה = «amontonar»; Sept. *ethne*, ἔθνη, de donde proceden «étnico», «etnología», y derivados. Denota en primer lugar una multitud o compañía de gente; luego, una multitud de personas de la misma naturaleza o género, una nación, pueblo o tribu.

En sus orígenes *goyim*, יִם = «gentes», denotaba cualquier nación en general, incluyendo la hebrea, tanto en singular (Gn. 12:2; Dt. 32:28; Is. 1:4), como en plural (Gn. 35:11). Poéticamente se aplicaba también a los insectos y animales (Jl. 1:6; Sof. 2:14), en su acepción de «enjambre» y «manada», como el gr. *ethnea*, ἔθνεα (Homero, *Ilíada* 2, 87; *Odisea* 14, 73), y el latín *gentes* (Virgilio, *Geórgicas*, 4, 430).

A medida que los judíos cobraron conciencia de su peculiaridad frente al resto de las naciones, el concepto racial dejó paso a la idea religiosa de pueblo elegido, primogénito de Yahvé (cf. Ex. 4:22; 15:16; 19:4; Dt. 32:21), comenzando a reservar el término *goyim*, יִם , para designar a otras naciones (Neh. 5:8) en un sentido cada vez más hostil, como bárbaros (Sal. 2:1, 8; 9:7; 10:16; 106:47), profanos (Jr. 31:10; Ez. 23:30), idólatras, incircunsisos e impuros (Is. 52:1; Jer. 9:26). De modo que con el paso del tiempo la palabra *goyim* adquirió un significado más peyorativo que la palabra gr. > *bárbaros*, βάρβαρος, en principio simple onomatopeya para imitar el sonido extraño de una lengua extranjera, paralela a las heb. *laez*, לָעֵז, y *laeg*, לָעֵג, aplicadas a los extranjeros (Sal. 114:1; Is. 28:11; 33:19). La palabra *goyim* adquiere tintes de odio e irreprimible menosprecio a medida que Israel se siente amenazado, y en este sentido es aplicada por el judaísmo postneotestamentario a todos los cristianos.

Durante la monarquía davídica las relaciones entre judíos y gentiles eran bastante buenas, sobre todo porque se trataba de pueblos vecinos que en parte dependían de Israel y hasta cierto punto podían ser admitidos en la comunidad israelita como > extranjeros. Pero a medida que Israel fue perdiendo su independencia política y, sobre todo, después de pasar por la experiencia traumática de

la derrota, el destierro y la cautividad, el concepto de gentil empeoró hasta el punto de identificarse con el de perseguidor y opresor. Se creyó que los gentiles solo existían como instrumento de castigo en manos de Dios contra la apostasía de Israel (cf. Dt. 28:49; 1 R. 8:33, etc.). Los gentiles, como los antiguos cananeos, son idólatras (Am. 1:7; 1 Sam. 26:19), cuya sola presencia mancilla la Tierra Santa de la promesa (cf. Jr. 2:7; 3:2; Ez. 36:17ss, Os. 6:10; Esd. 9:11). Todo manjar o alimento de la especie que fuera procedente de un gentil era considerado impuro (Ez. 4:13; Os. 9:3; Dan. 1:8,12; Tob. 1:108; Judit 10:5; 12:2). Todo lo gentil en cuanto tal se evitó tanto en la vida privada como en la comercial. En los días del NT Pedro dice a Cornelio: «Vosotros sabéis cuán indebido le es a un hombre judío juntarse o acercarse a un extranjero» (Hch. 10:28; 11:3; cf. Jn. 18:28). Debido a estas ideas exclusivistas y arrogantes, los judíos se convirtieron en el pueblo más impopular de toda la antigüedad (Tácito, *Hist*. 5, 2, 8; Juvenal, *Sat*. 14, 103; Quintiliano, *Just*. 3, 7, 21; Plinio, 13, 9; Diodoro Sículo, *Ecl*. 34; Dión Casio, 68, 32; Filóstratro, *Apolog*. 5, 33; Ammiano Marcelino, 22, 5), considerados como los que «se oponen a todos los hombres» (1 Ts. 2:15). Durante un tiempo, los primitivos cristianos fueron confundidos con los judíos, y como tales recibieron los reproches del mundo grecorromano (Tácito, *Anales* 15, 44; Suetonio, *Claudio* 25; *Nerón* 16). La rebelión de > Bar-Cochba y la negativa de los judeocristianos de participar en ella puso de manifiesto la diferencia, aunque no por eso se libraron los cristianos de ser considerados «enemigos de la humanidad» y convertirse en chivo expiatorio de las calamidades que afligían al Imperio romano.

La > apocalíptica judía en alguna de sus manifestaciones, y recogiendo las aspiraciones proféticas de Isaías, comenzó a concebir un reino de Dios de carácter espiritual y universal en el que los gentiles, evitados en todo lo posible hasta el momento, serían finalmente admitidos en la comunidad de Israel, manteniendo siempre la diferencia entre las dos etnias. Se sabe del interés de muchos gentiles cultos por el judaísmo, cuya fe abrazaron de buena gana. Es el fenómeno de los prosélitos o «temerosos de Dios», que voluntariamente se sometían a la Ley y las prescripciones judías reconociendo la superioridad de Israel, del que nos da testimonio el libro de Hechos.

En el NT la forma singular 1484 *ethnos*, ἔθνος, se refiere a los judíos como nación (cf. Lc. 7:5; 23:2; Jn. 11:48, 50-52; Hch. 10:22); la forma plural, *ethne*, ἔθνη, a las naciones extranjeras (cf. Mt. 4:15; Ro. 3:29; 11:11; 15:10; Gal. 2:8); en ocasiones designa a los convertidos procedentes de la gentilidad en contraposición a los creyentes de orígenes judíos (cf. Ro. 11:13; 16:4; Gal. 2:12, 14; Ef. 3:1). El adjetivo 1482 *ethnikós*, ἐθνικός, se emplea como nombre y se traduce por «gentiles» en Mt. 5:47.

Pero el término más frecuentemente utilizado no es *ethne*, ἔθνη, sino 1672 *hellen*, Ἕλλην, que aunque literal. significa > «griego» (como en Hch. 16:1, 3; 18:17; Ro. 1:14), gral. indica a cualquier no judío (Ro. 1:16ss; 1 Cor. 1:22; Gal. 3:28, etc.). P.ej. > Timoteo, que era de > Listra, es llamado «heleno» (*hellen*, Ἕλλην, Hch. 16:1, 3), así como la mujer sirofenicia (*hellenís*, Ἑλληνίς, Mc. 7:26), y los judíos de la > Diáspora (*he diasporá ton Hellenon*, ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, Jn. 7:35).

El menosprecio hacia los gentiles indujo a los judíos a ser injustos con ellos y a olvidar su misión universal anunciada por algunos profetas (Is. 2:2-4; 49:1-6) —en línea con las promesas de bendición universal dirigidas a Abraham (Gn. 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14; Sal. 72:17; cf. Hch. 3:25; Gal. 3:8)—, así como a adqirir un sentido equivocado de seguridad propia por ser el pueblo de la > Alianza y del > Templo de Yahvé. En el NT vemos que Juan Bautista y Jesús tuvieron que encarar con decisión esta equivocada conciencia de privilegio. Lo importante no es ser de la raza de

> Abraham, tenerle por padre étnico, sino del espíritu de Abraham, seguirle en el camino de la obediencia a la Palabra de Dios (cf. Mt. 3:8-10; 8:10-12; Jn. 8:31-41). Lucas registra las dificultades que los primeros seguidores de Jesús tuvieron para vencer el exclusivismo judío, que les imposibilitaba cumplir su misión universal. Pedro tuvo que recibir una visión celestial para atraverse a cruzar la barrera que separaba a los israelitas de los gentiles, visitando a > Cornelio el gentil y participando de su > comida, lo que escandalizó mucho a los mismos cristianos de origen judío (Hch. 10:28; 11:3).

Los primeros predicadores cristianos interpretaron que anteriormente Dios «permitió que todas las naciones anduvieran en sus propios caminos» (Hch. 14:16), y que con Jesús había llegado la hora de la misericordia y la reconciliación, haciendo de ambos pueblos un «solo rebaño» (Is. 60:2ss; Miq. 4:1; Sof. 3:9; Sal. 45:18; 110:1, etc., cf. Jn. 10:16). Pablo dice que Cristo es la paz esperada, porque de ambos hizo un solo pueblo. «Él derribó en su carne la barrera de división, es decir, la hostilidad» (*mesótoikhon tu phragmû*, μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, Ef. 2:14). Precisamente, la mayor parte de la historia del NT se ocupa en narrar el progresivo derrumbamiento de las murallas de separación entre judíos y gentiles, cuyo triunfo está garantizado de antemano. Pablo escandalizó a su hermanos de raza cuando declaró que Dios le había dado la comisión de predicar a los gentiles (Hch. 22:21, 22), por lo que se aplica el título de «apóstol y maestro de los gentiles» (*didáskalos ton ethnôn*, διδάσκαλος τῶν ἐθνῶν, 1 Tim. 2:7), como un timbre de gloria. Las iglesias por él fundadas se componían principalmente de judíos de la Diáspora, con un número progresivo de personas venidas de la gentilidad. El primer > concilio de Jerusalén decidió rechazar la imposición de la carga de las ordenanzas mosaicas a los cristianos provenientes de los gentiles (Hch. 15:1-29), decisión que marcó un giro trascendental respecto al particularismo judío en orden a cumplir su misión universal a «todas las naciones». Véase CIUDADANO, COMIDA, EXTRANJERO, HELENISTAS, NACIÓN, PAGANO, PUEBLO, PROSÉLITO.

A. ROPERO

GENUBAT

Heb. 1592 *Genubeth*, גְּנֻבַת; Sept. *Ganebath*, Γανηβάθ. Hijo de Hadad, de la familia real edomita, y de la hermana de Tajpenes, reina de Egipto en tiempo de David. Genubat nació en el palacio del faraón y fue destetado por la misma reina Tajpenes (1 R. 11:20), con el fin de evitar cualquier peligro para el niño, tras la masacre de edomitas hecha por el > Joab (v. 16).

GEOGRAFÍA

Ciencia dedicada a la descripción sistemática de la tierra. Como tal es una disciplina moderna, desconocida por los antiguos. Los griegos se referían a la tierra como un disco, imagen compartida por el judaísmo tardío (cf. Is. 40:22). La palabra «círculo», heb. *jug*, חוּג, se aplicaba exclusivamente al horizonte, bordeado por la tierra, el mar o el cielo (cf. Dt. 30:13; Job 26:10; Sal. 139:9; Prov. 8:27), con Jerusalén por centro (Ez. 5:5; 38:12) u «ombligo de la tierra» (*tabbur*, טַבּוּר, Ez. 38:12; cf. Is. 2.2-4; Miq. 4.1-3), creencia común a la mayor parte de las civilizaciones antiguas, que consideraban los centros religiosos de sus respectivas naciones como el «ombligo del mundo».

Los hebreos creían que el mundo era un vasto círculo plano, regado por un río u océano que rodeaba la tierra y del que partían todos los ríos conocidos (cf. Sal. 24:1-2; Prov. 8:27). Se representaba, por lo tanto, como un inmenso disco suspendido en el espacio (Job 26:7, 37:4, 6), con

el > cielo como bóveda y morada de Dios, y la tierra por escabel de su trono (cf. Is. 40:21ss; Job 37:18; Sal. 102:25).

Los textos bíblicos apenas nos ofrecen información acerca del tamaño real del mundo, pero se puede deducir casi con completa seguridad que no abarcaba más allá de las naciones por ellos conocidas. Solo en un ocasión se reflexiona retóricamente sobre sus dimensiones: «¿Has tú considerado hasta las anchuras de la tierra?» (Job 38:18; Is. 42:5). Se concebía como dividido en cuatro partes o regiones, correspondientes a los cuatro puntos cardinales, descritos por la posición relativa de una persona cara al este: enfrente (*qedem*, קֶדֶם), detrás (*ajor*, אָח ר), derecha (*yamín*, יָמִין), izquierda (*semol*, מאל ְ). Cf. Job 23:8, 9. A veces, en relación con el curso del sol, o de los cuatro vientos (Ez. 37:9), e incluso, en ocasiones, por las características físicas del mar (*yam*, יָם Gn. 28:14; *negeb*, נֶגֶב, Ex. 27:9). El norte parece haber sido considerado la parte más elevada de la tierra, consecuencia probable de la ubicación de las montañas en Palestina. El norte era también considerado el lugar de la abundancia, la tierra de «la dorada claridad» o minas de oro (Job 37:22). Véase COSMOLOGÍA.

GEOGRAFÍA DE PALESTINA

1. Introducción.
2. Nombres de Palestina.
3. División física y límites.
4. Composición geológica de sus suelos.
5. Clima.
6. Hidrografía.
7. Vegetación y cultivos.
8. Población.
9. Rutas y caminos: Comercio.
10. Industria.
11. Ciudades.
12. Palestina hoy.
13. Países del mundo bíblico.

I. INTRODUCCIÓN. La Geografía es una ciencia que trata de describir y explicar la superficie terrestre, la distribución espacial y las relaciones recíprocas entre los fenómenos físicos y los sociales, biológicos o económicos. La Geografía bíblica se centra en el estudio de estas relaciones en un marco más reducido, como es el de Palestina y aquellas zonas que de una manera u otra estuvieron ligadas a su historia, es decir, el Levante mediterráneo, Mesopotamia y Egipto.

La Biblia no se nos presenta como una narración abstracta y desligada del medio físico que rodeó a sus protagonistas, sino que por el contrario sitúa el mensaje de Dios a la humanidad en un escenario geográfico e histórico determinado. El contenido religioso de la Biblia no será completamente comprendido si no lo situamos en el ambiente en que fue otorgado. No se puede reconstruir la vida del hombre del pasado sin tener en cuenta su entorno. Evidentemente, el estudio de la Geografía no puede concedernos una explicación final de la vida humana, pero puede indicarnos el ambiente de un pueblo. El medio geográfico se convierte a veces en un instrumento y en un factor decisivo a la hora de cambiar los acontecimientos personales, históricos o el desarrollo de

algún evento. Así por ejemplo, en la batalla contra Sísara la subida del río anegó la planicie adyacente y la convirtió en un terreno demasiado blando para que circularan los carros, hecho decisivo que proporcionó la victoria a Barac (Jue. 5). Las numerosas > cuevas de la zona del Negev sirvieron para ocultar al rey David durante la persecución de Saúl, y las condiciones climatológicas ayudaron a conservar varios documentos en papiro en el desierto de Judá, por citar algunos ejemplos.

La tierra y los fenómenos climatológicos estaban íntimamente relacionados con la cultura y las divinidades paganas de los pueblos que rodearon a Israel. Existió toda una serie de cultos consagrados a diosas femeninas ligadas a la fecundidad y asimiladas a la propia tierra. En Mesopotamia la diosa Ishtar, en Anatolia Kubaba (denominada posteriormente Cibeles), entre los semitas > Astarté, Kadash y Anat (esposa de Baal), simbolizaban la fecundidad de la tierra en el período lluvioso. En Mesopotamia y Egipto también tenemos dioses de la vegetación, como Dumuzi o Tammuz (Mesopotamia), > Dagón (amonitas de Mari) y > Osiris (Egipto).

El escenario antiguo en que habitó el pueblo hebreo no estuvo dividido nunca por fronteras absolutas. Surgían y desaparecían dinastías; se edificaban ciudades, crecían en magnitud y fama, y decrecían llegando en algunos casos a desaparecer; es por ello que nos extenderemos más allá de los nombres y límites geográficos actuales. Dentro de esta variación de fronteras, los israelitas lograron una de sus mayores extensiones con el rey David, que creó un imperio que abarcaba desde el golfo de Áqaba hasta la frontera de Egipto en el sur, en unos momentos de apogeo económico y militar garantizados por la unidad tribal. Entre sus conquistas cabe destacar el sometimiento de los filisteos y las victorias sobre edomitas, amonitas, moabitas y sirios.

Salomón, en su intento de formar un gobierno fuerte y centralizado, realizó una reforma administrativa que varió el mapa de la antigua división tribal, aunque mantuvo los doce distritos (véase 1 R. 4:7-17). Por otra parte, este rey edificó numerosas ciudades, como Jasor, Meguido, Guezer y Bejorón, entre otras, y creó ciudades-almacén, así como otras exclusivamente para > carros, > caballos y jinetes (1 R. 4:26). Desde el reinado de Jeroboam I en Israel comenzaron a perderse territorios, los primeros de todos aquellos situados en la parte de Transjordania.

Tras la época del exilio y durante el Imperio persa, Palestina pertenecía a la satrapía «del otro lado del río», es decir, al oeste del Éufrates. En la época de > Alejandro (103-76 a.C.), de la dinastía asmonea, el Estado judío alcanzó su máxima expansión.

En general, podemos definir Palestina como una tierra accidentada y angosta que sirvió de pasillo entre regiones más ricas y más densamente pobladas del norte y del sur. Sus habitantes no desempeñaron nunca un papel decisivo en la historia secular y sobrevivieron gracias a una vida frugal, al retraimiento de sus tierras y al vasallaje que tributaron a naciones más poderosas. La situación geográfica determinó que esta región tuviera solamente independencia política durante los breves períodos en que los imperios dominantes estaban debilitados y no ejercían control alguno sobre las tierras que otrora habían sometido.

Los territorios bíblicos vienen por otra parte definidos por una de las frases que aparece continuamente mencionada en las Sagrada Escrituras: «Tierra que mana leche y miel», clara alusión a un suelo fértil, de abundantes pastos, donde los rebaños podían pacer con hartura y donde un variado tapiz de flores atraía a las abejas.

II. NOMBRES DE PALESTINA. El término de > Palestina se deriva del nombre de los filisteos en

su forma griega *Philistia*, Φιλιστια, al ser estos los ocupantes de la zona costera meridional de Tierra Santa. Este vocablo fue utilizado en un sentido amplio para designar incluso el sur de Siria, de modo que el nombre de una parte del país sirvió para denominar al país entero. A pesar de las connotaciones políticas que conlleva en la actualidad el nombre de Palestina, es tal vez la denominación que mejor le conviene al país.

Se cree que otro de los nombres, > Canaán, significó originariamente «púrpura roja», en clara alusión al tinte obtenido principalmente en la zona norte (púrpura de Tiro), con el que se teñía la lana, y que era un importante artículo de exportación. Antes de que se aplicara al país, hacía referencia, probablemente, a los mercaderes que comerciaban con púrpura, de modo que el término «cananeo» se equiparó a veces en el uso bíblico al de «comerciante» o «mercader». Además, Canaán incluía a > Fenicia, cuyo nombre significa «púrpura roja» (*Phonenicia*). Los cananeos de Siria habían descubierto que de las conchas de múrice, producto oriundo de la costa oriental mediterránea, se podía obtener un vivo color carmesí, lo que llegó a ser el tinte más famoso y codiciado del mundo antiguo. Aunque la designación de Canaán es aplicable a la tierra de Fenicia, no conviene a la zona de Transjordania. Es menos probable que este nombre signifique «las tierras occidentales», como algunos piensan.

También se la ha denominado con el calificativo de Tierra Santa, al constituir un lugar sagrado para las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam.

III. DIVISIÓN FÍSICA Y LÍMITES. Palestina, al estar situada en pleno > Creciente Fértil, se ubicó en la Antigüedad entre las grandes civilizaciones de Mesopotamia y Egipto, limitada por el desierto costero y por el yermo del Sinaí, y ubicada al sur de los reinos que florecieron en Asia Menor. Su posición estratégica, juntamente con Siria, como un corredor entre los grandes imperios del momento, fue causa de muchos de sus sufrimientos históricos, al verse continuamente sometida a los amos de turno y obligada a tomar partido por unos u otros. Como ya hemos señalado más arriba, sus momentos de prosperidad y esplendor coinciden con los de decadencia y ruina de los grandes imperios de la zona.

En líneas generales, podemos decir que constituía una unidad geográfica bien diferenciada de sus vecinos. Encerrada al sur por páramos y desiertos, el mar Mediterráneo constituía su límite occidental, mientras al norte las macizas elevaciones del Líbano y del Hermón la separaban de Siria; y por el este, una vez traspasada la zona de Transjordania, se topaba con el desierto Arábigo.

La realidad es que no existía ni un solo accidente geográfico que confiriese unidad a Canaán, en contraste con otras zonas asentadas, por ejemplo, alrededor de un río (Nilo, Tigris, etc.). Se apreciaba una clara diferencia entre el norte y el sur. En las zonas meridionales son abundantes los > desiertos, mientras apenas existen en la región septentrional. En el sur el mar Muerto es un lago de aguas salobres sin vida, mientras que en el norte el mar de Galilea es de agua dulce, rodeado de un paisaje pintoresco. En el sur se sitúa el desierto del Negev, mientras que en el norte se encuentran los prados de Galilea. La montaña de Judá es más austera que la de Efraín. Por otro lado, el río Jordán, con su profunda garganta, a lo único que contribuía era a fragmentar el país, por lo que la zona estuvo a menudo dividida en múltiples ciudades-estado. Por tanto, la geografía creó fuerzas divisorias que tendían a separar los pueblo en grupos y aislarlos de su entorno. Esta última circunstancia proporcionó al pueblo de Dios el ambiente adecuado para desarrollar su propia herencia espiritual.

En lo que respecta a sus dimensiones, Palestina es un país pequeño. Al occidente del río Jordán

hasta el Mediterráneo (Cisjordania) alcanza una extensión de 15.540 kilómetros cuadrados. Si incluimos la porción oriental del Jordán hasta el desierto de Arabia (Transjordania), toda la región comprendería unos 25.900.

Tradicionalmente se ha dividido en 5 regiones:

1) *Las llanuras de la costa*. De unas dimensiones de unos 240 kms. de longitud y 45 de anchura en su tramo más amplio, abarca desde el Líbano hasta Gaza, con interrupciones como la del monte > Carmelo, impresionante elevación boscosa que nunca alcanzó un significado político o militar destacado. Fue famoso por albergar un antiguo santuario de Baal, y estuvo separado del cuerpo principal de Palestina por caminos situados en su flanco suroeste, aislado como centro de poder. Constituyó un punto importante en la ruta desde Egipto a Damasco, en la que se alinearon ciudades como Meguido, Jezreel, Bet-seán o la > Pentápolis filistea.

En cuanto a la configuración de esta región, en la zona de Tiro las colinas calizas llegan hasta el mar formando acantilados. La costa, por ser irregular, contiene muchos abrigos que son adecuados como puertos (Tiro o Sidón). El descenso brusco de las tierras hacia el mar en este lugar privaba a sus habitantes de terrenos adecuados para la agricultura y les inducía a la práctica del comercio. A la altura del monte Carmelo, hacia el sur, la costa es rectilínea y ofrece pocos puertos naturales, lo que no favorecía las actividades comerciales. Las dos ciudades portuarias que destacaron fueron Dor y Cesarea. Joppe sería el único puerto practicable que conseguiría Israel.

2) *Colinas o montañas centrales* —situadas en la parte occidental—. Abarcan una longitud de unos 300 kilómetros desde Galilea al Sinaí, excepto en la zona de Judea, donde sus materiales calcáreos descienden empinadamente hacia el valle del Jordán. En las demás zonas los descensos son suaves, llegando incluso en la parte de Samaria a unos 300 m. de altitud. De cualquier modo, las montañas de Palestina son más modestas en altura que las de la zona de Mesopotamia; sin embargo, la fosa tectónica del valle del Jordán es más profunda.

Al norte de esta región montañosa y en el > Líbano se alcanzan alturas hasta de unos 1820 m. En esta parte se halla > Galilea, cuyo nombre en hebreo significa «anillo» o «círculo», sin que se conozca la procedencia del topónimo. Esta zona fue el escenario de la niñez de Cristo y del principio de su ministerio. Durante el AT jugó un papel de escasa importancia. Situada al norte de Israel y con grandes dificultades para defenderse, sufrió constantes invasiones. Fue durante mucho tiempo un lugar de población mezclada, lo que le granjeó cierto menosprecio por parte de los habitantes de Jerusalén y el resto de Palestina, que veían a los galileos como sospechosos de practicar un judaísmo no demasiado ortodoxo; sin embargo, tras la caída de Jerusalén en el año 70 d.C., la región adquirirá relevancia para el judaísmo, convirtiéndose en uno de sus centros.

Galilea aparece como una región elevada (con una altitud de unos 1220 m. sobre el nivel del mar), rodeada de llanuras costeras por todos los lados menos por el norte, como la de > Esdraelón, y el valle del Jordán. La Alta Galilea fue durante los tiempos del NT un territorio boscoso, montañoso y escasamente habitado, frente a las mesetas de la parte sur. Las llanuras de Meguido, Esdraelón y Acón constituyeron una de las más fértiles zonas de Palestina, llegando a ser focos de gran atracción poblacional.

Al sur de Galilea se encuentran los montes de > Samaria, que forman el centro geográfico del país. Entre los dos más prominentes, > Ebal y > Gerizim, se hallaba el paso principal del camino norte-sur.

Finalmente, la zona montañosa de Judá es menos elevada que la de Samaria. Se trata de un paisaje sobrio y accidentado donde las cotas de altitud no sobrepasan los 1020 m. La zona montañosa de Efraín y la de Judá formaban la parte central de > Cisjordania, la médula del pueblo de Israel desde el punto de vista histórico. En esta zona destaca la > Sefela o Tierras Bajas, dedicada al cultivo de trigo, olivos, vid y sicómoros. En la zona montañosa de Efraín se cultivaban en las laderas de las colinas olivos, higueras y otros árboles frutales, dejando la vid y el trigo para los valles. A medida que descendemos hacia el sur, las montañas de Judá presentan un aspecto más severo por su escasa vegetación y afloramientos pétreos. En la parte del > Negev o Tierra del Sur el suelo es accidentado y semiárido, lo que hacía que la gente viviera conservando cuidadosamente su provisión de agua en condiciones precarias.

2) *Falla del valle del Jordán o el Arabá*. El valle del Jordán se extiende desde el monte Hermón al mar Muerto, deslizándose por un recorrido que supera los 100 kilómetros. Al sur del mar Muerto está situado el valle del Arabá, con una extensión de 160 kilómetros. Forma una gran depresión entre dos fallas geológicas.

3) *Meseta de Transjordania o colinas orientales*. Entre el río Jordán y los desiertos de Siria y Arabia existe una franja fértil de aproximadamente unos 30 Km. de ancho. Las lluvias son mayores en sus colinas más altas y proceden del Mediterráneo. La tierra se eleva de norte a sur alcanzando una altura de 1730 m. La meseta del norte es más baja, de una media entre 450 y 600 m. Esta zona estuvo densamente poblada durante los tiempos bíblicos.

La meseta está dividida en cinco secciones por cuatro corrientes de agua: el Yarmuk, el Jaboc, el Arnón y el Zered. Al norte del Yarmuk estaba la bíblica > Basán. La región ostenta signos de una pretérita actividad volcánica, con cráteres extintos, lava y una capa de basalto negro sobre la caliza común. Los árboles son escasos.

Tanto al norte como al sur del río Jaboc (Zerqa) estaba > Galaad, una zona bien regada por los manantiales de Basán. Este río nacía cerca de Rabat-amón y corría al oriente y al norte dibujando un semicírculo antes de descender al Jordán. Su proximidad a la comarca montañosa occidental hizo que jugase un papel más prominente que Basán en la historia de Israel. Al sur de Galaad se encontraban Amón, Moab y Edom, situándose en este último la ciudad de Petra, que dominaba el comercio del desierto con Gaza, Egipto y Fenicia, y contaba con metales de cobre y hierro.

4) *Desierto*. Al oeste de los valles y en la parte sur comienza la estepa del Negev, que enlaza con el desierto. El nombre Negev significa en hebreo «seco, quemado, abrasado», debido a sus escasas precipitaciones, aunque tradicionalmente se ha traducido como «el sur». Es una zona áspera y desértica, cuya máxima cota está representada por el Har Hamón (1035 m.). A través de este desierto desolado y escasamente poblado, se extendía la tradicional frontera meridional de Judá. Se trataba de una superficie de unos 100 km de longitud por 20 km de anchura, en fuerte pendiente desde la montaña hasta la hoya del Jordán. La mitad de la región no recibe actualmente más de unos 50 mm. anuales de precipitación, por lo que rara vez hay agua suficiente para la irrigación. En verano la temperatura es extremadamente alta, y resulta muy molesta la arena fina arrastrada por el viento.

Los sectores menos áridos están cubiertos de un ligero polvillo denominado *loess*, muy fértil cuando se irriga. Posee una extensión de unos 11.650 km^2 y por el sur se une con el desierto del Sinaí.

Al este de Transjordania se halla > Arabia, que no es un desierto de arena movediza como el

Sáhara, sino una meseta con suficiente lluvia en el interior y en el sur como para cubrir las necesidades de una considerable población. El índice de pluviosidad está por debajo de los 100 m. y en verano se adquieren temperaturas de hasta 50 ∫ a la sombra. Sin embargo, no es completamente estéril, ya que la lluvia que cae de forma torrencial en el invierno permite la formación de cuencas y la aparición de una vegetación estacional. A estos lugares acuden los beduinos nómadas con sus rebaños siguiendo caminos marcados por los pozos de agua.

IV. COMPOSICIÓN GEOLÓGICA. El estudio geológico de Palestina, así como el topográfico, es una disciplina reciente, iniciada en la segunda mitad del siglo XIX. Hasta hace un siglo y medio nada se sabía de la formación geológica, y poco acerca de los suelos o de la provisión de agua de esta zona. La composición de los suelos condiciona el tipo de cultivos que se puedan llevar a cabo en determinada región, además de las fuentes acuíferas y la riqueza minera del lugar.

La tierra de Palestina mantiene una diferente composición lítica según las zonas anteriormente indicadas. La parte costera está compuesta fundamentalmente por aluviones, al igual que los valles. También encontramos en la zona del litoral arenas rojas. La parte montañosa central, Galilea y la Sefela están formadas fundamentalmente por caliza, un buen material para la construcción. Se trata de un tipo de caliza suave, porosa y erosionada, que aparece y se desmorona continuamente por toda la extensión del país.

Al norte y al sureste del mar de Galilea abunda el basalto, y especialmente en la zona de Basán (posteriormente llamada Haurán), que origina un paisaje negro y sin relieve. Aquí las ciudades estaban edificadas con esta roca dando una impresión de monotonía paisajística. El carácter volcánico de esta meseta se extiende hasta el sur del río Yarmuk, donde el suelo es de un color rojo vivo. El basalto constituye el material propio de la zona de Leja (Traconítide), que se muestra como una gran masa de colinas oscuras.

En la parte sur, más concretamente en el Negev central, hay sierras de caliza y arenisca que se extienden del nordeste al noroeste. En el oeste se hallan dunas de arena y colinas de *loess*. En lo que se ha considerado el Negev transjordano, las montañas son rojizas y pulidas por la erosión del desierto. Al pie de ellas existen cañones de gran belleza. Al sur del mar Muerto, concretamente en El Zor, abundan suaves margas salinas de suelo gris.

En Palestina generalmente, y en la mayor parte de Transjordania, el terreno rocoso que yace bajo la delgada capa superior del suelo, y que brota a los lados de las colinas, es piedra caliza blanda que, como ya indicábamos, se desmorona.

V. CLIMA. El clima palestino en su zona costera goza de las características que hallamos en otras zonas mediterráneas, o sea, es templado. La media de temperaturas está en torno a unos 20º. En general las temperaturas medias invernales son de unos 12º C y van descendiendo hasta 7º a medida que nos adentramos en el país (zona de Jerusalén).

En el interior se aprecian grandes contrastes térmicos entre el invierno y el verano, de manera que la temperatura en la estación estival la alcanza 23º C de media, lo cual nos daría una amplitud térmica de unos 16º C.

En las zonas montañosas el clima es de tipo alpino, con inviernos más fríos, veranos menos cálidos, y precipitaciones en forma de nieve, que es perpetua durante todo el año en las cumbres del Líbano.

En la depresión del Jordán las condiciones climáticas se asemejan a las de las zonas

subtropicales, con un calor sofocante en verano que llega a medias de 38º C y con inviernos de unos 20º C.

En la zona sur y al este de la meseta transjordana el clima es desértico, de grandes contrastes de temperatura entre el día y la noche, y escasas precipitaciones.

Las precipitaciones anuales de Palestina se centran sobre todo en invierno. De junio a septiembre se aprecia una estación seca en la que apenas cae un 7% de las lluvias anuales. Por tanto podemos decir que las precipitaciones se identifican con la estación fría, desde octubre hasta abril, hasta el punto de que en la lengua árabe significan lo mismo «invierno» y «lluvia». Esta lluvia se produce por el encuentro de aires brumosos y secos que forman tormentas, el fenómeno conocido como “la lluvia temprana” de la que nos hablan las Escrituras. A partir de octubre las lluvias van acompañadas de cielos despejados y claros y un descenso de las temperaturas. A finales de abril o principios de mayo los últimos chubascos dan lugar a lo que se denomina “la lluvia tardía”.

Las precipitaciones en forma de lluvia varían por zonas, de modo que en la costa mantienen una media de 300 mm. anuales, 600 mm. en las montañas, llegando hasta 900 mm. en las colinas de Galilea; en los valles, unos 300 mm., y unos 100 mm. en el Negev, e inferiores a esta cantidad en las zonas desérticas. Sin embargo, donde la precipitación es escasa se ve compensada con la caída de rocío que actúa como fuente de humedad que beneficia las cosechas veraniegas, refresca los pastos y permite la labranza. La cantidad anual máxima de rocío se aprecia en el valle de Jezreel y en las colinas de Galilea con 120 mm. anuales, y en la zona costera y junto a las montañas llega a 100 mm. anuales.

El aspecto desolado y árido que ofrece hoy Palestina al viajero ha llevado a formularse la pregunta de si las condiciones climáticas variaron para que esta tierra “de leche y miel” se degradara hasta sus actuales condiciones. Se trata de una pregunta difícil, cuya respuesta es que a la actual situación debieron conducir las devastadoras guerras y la pérdida de árboles y cobertura vegetal.

VI. HIDROGRAFÍA. Entre todos los factores necesarios para el asentamiento humano en esta región, el > agua era el más preciado. La continuidad de un emplazamiento, bien fuese una ciudad o una aldea, dependía de los manantiales y de los valles de regadío. Incluso se puede afirmar que las principales líneas de comunicación estaban relacionadas con los recursos hidrográficos, ya que los animales necesitan beber varias veces al día.

El río Jordán constituye la principal corriente de agua de Tierra Santa. Aparte de algunos arroyos costeros que se nutren de manantiales, el resto de los ríos palestinos tienen carácter temporal. Se alimentan del deshielo provocado por los calores de mayo y junio, pero se secan en el verano, especialmente en la zona del Negev por sus altas temperaturas.

El río Jordán, cuyo nombre significa «el que desciende», está encajado en un valle agrietado a casi 200 m. por debajo del nivel del Mediterráneo y constituyó uno de los primeros centros de colonización urbana de todo el mundo. Brota de tres fuentes principalmente. La primera, en Banias, recoge aguas que proceden de la fusión de nieves y arroyos del Hermón (2814 m.). La segunda, más al oeste, es Ain Leddan, cerca de las ruinas de Dan, y la tercera es Hasbani, un arroyo que desciende directamente desde el valle de la Beqaa en el Líbano.

El río discurre sobre la altura del nivel del mar para posteriormente llegar al lago Huleh, también conocido en la historia como Merón o Semeconitis (hoy día una depresión vacía de agua dedicada a la agricultura) que poseía una extensión entre 5 y 15 km.; de allí, a una altura inferior al nivel del

Mediterráneo, partía hacia el mar de Galilea, que tenía unos 21 km. de largo y 13 de ancho, a unos 212 m. bajo el nivel del mar. Esta masa acuosa recibía otros nombres, como mar de Cineret, término empleado en el AT; lago de Genesaret (en el NT), derivado de la fértil llanura del noroeste, y mar de Tiberias, denominación procedente de la ciudad que edificó Herodes Antipas en la costa occidental en el año 20 d.C. Allí, sobre todo en la parte occidental, más poblada, desarrolló Cristo gran parte de su ministerio. El nombre de Genesaret significa «cítara» y haría alusión a la forma subtriangular de sus contornos, pero es poco probable que se deba a este fenómeno tal denominación.

Este mar es un lago de agua dulce rodeado de montañas, excepto por el sur. De estas colinas soplan vientos que ocasionan las repentinas tormentas mencionadas en los evangelios (véase Mc. 4:37). La importancia de esta masa de agua dulce viene determinada por su pesca. La ribera norte del lago es más bien árida, lo que contrasta con la orilla occidental, de pintoresca belleza y abundante vegetación. El clima es subtropical con altas temperaturas durante todo el año y una media de precipitaciones de 300 mm. anuales.

Tras un recorrido de unos 105 km., el Jordán llega al mar Muerto, formando numerosos meandros. El AT se refiere a este mar como mar Salado, mar de Arabá o mar del Este. Su superficie está a 403 m. por debajo del nivel del Mediterráneo, y constituye el lugar más profundo de toda la superficie del planeta. Tiene una profundidad del orden de los 400 m. en su zona norte mientras que en el sur apenas sobrepasa los 3 o 4 m. Su longitud es de unos 85 Km. y su anchura máxima oscila entre 10 y 14 km. Su alta salinidad se debe a que la evaporación es el único medio de escape del agua. Aproximadamente el 25% de su masa acuosa está constituido por depósitos de sal, que se aprovechan actualmente para extraer potasas y otras sustancias químicas. La alta salinidad impide la existencia de peces y de vegetación en sus orillas. Las aguas tienen una textura un tanto grasienta por el contacto con materias bituminosas.

En tiempos antiguos este mar no se extendía tanto como en la actualidad. Al sur de esta masa de agua estuvieron situadas Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboim y Zoar. Una gran catástrofe, tal vez un terremoto, las hizo perecer al hundirse el valle de Sidim en el elemento acuífero.

Por otro lado, el Jordán constituía una barrera para la comunicación entre la parte oriental y occidental de Palestina; sin embargo, existían numerosos lugares para vadearlo, excepto en tiempos de crecida. Serían los romanos quienes construirían por primera vez un puente sobre este río.

En relación con la hidrografía palestina merecen señalarse otros ríos, como el Orontes y el Leontes, que corren por la llanura entre el Líbano y el Antilíbano, además de los ya nombrados cuatro ríos menores que cortan el relieve tabular de Transjordania: el Yarmuk, el Jaboc, el Arnón y el Zared. También desde el mar Muerto hasta el golfo de Áqaba en el mar Rojo, y sobre una distancia de unos 170 Km., se extiende un inmenso valle con un río de cauce seco, el Arabá, que transcurre en sentido contrario al Jordán, es decir, de sur a norte, y sigue su curso hasta desembocar en el mar Muerto.

Los israelitas intentaron aprovechar los recursos acuíferos a través de numerosos pozos, cisternas y obras hidráulicas. Destaca por ejemplo el canal construido por Ezequías, una construcción subterránea de 512 m. desde el manantial de Gihón hasta la piscina de Siloé.

VII. VEGETACIÓN Y CULTIVOS. La flora de Palestina es muy variada, hasta el punto de que existen unas 3.000 plantas vasculares en un sector tan reducido. La Biblia menciona más de 20 clases de árboles diferentes, entre ellos pinos, cedros, terebintos, robles, tamariscos, sicómoros, eucaliptos

y palmeras; se constata asimismo la existencia de espesos bosques, fundamentalmente en Sarón. El Líbano se destacó por sus cedros. Los bosques de cedros del Líbano, ahora en gran parte disminuidos, fueron la fuente maderera más extensa e importante en relación con la construcción y la ebanistería del Antiguo Oriente. Los monarcas de Egipto, Mesopotamia, Canaán e Israel la extrajeron en grandes cantidades para sus lujosos palacios.

En la parte del Golán había pinos y robles. Al sur del mar Muerto, en la llanura aluvial del Zor, se encontraban espesos matorrales de espinos y tamariscos que formaban la conocida «espesura del Jordán» donde habitaba el jabalí (Jr. 15:13). En las zonas de oasis, como Jericó, había palmeras, naranjos y flores como las buganvillas azules y las adelfas rojas. En las zonas desérticas, como la de Judá, subsisten incluso actualmente algunas especies de fauna salvaje, como la > gacela, > cabra montesa, > chacal, > hiena y excepcionalmente el > leopardo. Son también abundantes las > serpientes altamente venenosas y los > escorpiones.

En la parte de Gilead (o Galaad) abundaban las > encinas, en una de cuyas ramas quedó prendida la larga cabellera de Absalón cuando huía montado en una mula.

Sin embargo, la vegetación ha cambiado debido a la intervención humana; así, por ejemplo, se han eliminado los árboles para edificar núcleos poblacionales o para crear pastizales. De esta forma, los frondosos bosques de Galilea han sido sustituidos por maquis, un matorral típico de la zona mediterránea.

En cuanto a la agricultura, constituyó una de las actividades económicas más importantes del Cercano Oriente; de hecho fue allí donde comenzó. La agricultura hebrea jugaba un papel preponderante en la vida de Israel una vez se asentó el pueblo en la tierra de Canaán, hasta el punto de que su > calendario lunar se configuraba conforme a los ciclos agrícolas, al igual que muchas de sus > festividades, hasta el exilio babilónico. El primer mes comenzaba a primeros de marzo, época de las lluvias tardías y la cosecha de lino, así como de la fiesta de las Primicias (Lev. 23:10). En abril se iniciaba la estación seca, y entre mayo y julio se abrían los primeros higos y se cosechaba la uva, a la vez que se celebraba la fiesta de las Semanas (Lev. 23:15) en medio de una gran alegría. Durante julio y agosto se recogían las aceitunas, dátiles e higos de verano. En septiembre comenzaban las primeras lluvias, y entre octubre y noviembre se aprovechaba para arar y recoger los higos de invierno, celebrándose la fiesta de la Dedicación. Entre enero y febrero florecía el almendro, y en marzo se efectuaba la cosecha de la cidra.

En las zonas más secas, como el Negev, al sur, se tuvieron que valer de pozos y técnicas de aprovechamiento de lluvias ocasionales para la irrigación. Ello proporcionó una rica agricultura especialmente entre los siglos IV a.C. y II d.C.

La parte norte, concretamente en Galilea, su zona más baja, donde se desarrollaron los relatos evangélicos, era un lugar bien regado por arroyos y dedicado al cultivo del olivo y los cereales, así como a la pesca, lo que permitió exportar riqueza y mantener una mayor densidad de población que en otros lugares. Alrededor del mar de Galilea crecen nogales, palmeras, olivos e higueras. Actualmente, durante diez meses al año se producen continuamente uvas e higos.

En el lado occidental del valle del Jordán, especialmente en el período romano, hubo un considerable empleo de técnicas de irrigación en la parte de Fasaelis y Arquelias. La región fue notable por sus palmerales, balsameras y hortalizas.

En la zona de Transjordania se puede establecer una cuádruple división en función de sus

actividades. Al norte los granjeros de Basán cosechaban trigo y cebada; los montañeses de Galaad se dedicaban a trabajar los bosques, a la obtención de resina y al cultivo de la vid; Amón y Moab eran tierras de pastoreo, y el sur, es decir Edom, zona de paso del comercio caravanero.

La consulta de un mapa económico permite apreciar una diversidad de extensiones dedicadas al cultivo de la cebada desde Jerusalén hacia el sur (Beerseba). La cebada constituiría el cultivo más importante en el AT, por encima del trigo; además, se producían dátiles al sur, al oeste y al norte del mar Muerto; higos al norte del mar de Galilea; uvas al este del mar Salado y del mar de Galilea; miel al este de Betel y Samaria; aceitunas en la jurisdicción de Manasés; granadas en la zona de Rimón; trigo en Transjordania y Basán; ganado vacuno al norte del río Amón y en Basán; ovejas en el Negev, Galaad, Basán, el oeste del mar Salado y al sur del río Amón; y pescado en las provincias costeras, el mar de Galilea y el Jordán a la altura de Adama.

La actividad pastoril era otro de los recursos del pueblo hebreo. Recordemos que los patriarcas habían vivido en un principio de rebaños formados por ganado menor (cabras y ovejas), y solo practicaron la agricultura circunstancialmente (Gn. 26:12). Los rebaños se desplazaban de un lugar a otro en grandes caravanas y utilizaban el asno como acémila.

VIII. POBLACIÓN. El estudio de la población de una zona no abarca simplemente aspectos cuantitativos (número de habitantes, índices de natalidad y mortalidad, crecimiento vegetativo, etc.), sino que engloba a su vez aspectos muy étnicos. En este sentido podemos decir que la zona del > Creciente Fértil fue afectada por oleadas de diferentes razas. Arabia actuaría en la antigüedad como una fábrica de pueblos; periódicamente exportaba oleadas de gentes, que tras abandonar el desierto, arribaban a las tierras del Creciente Fértil, desde Mesopotamia hasta Palestina.

Hacia el año 2000 a.C. toda la Media Luna Fértil fue invadida por pueblos semíticos procedentes del desierto de Arabia, que en el AT reciben el nombre de > «amorreos». Mari sería la capital del estado más importante de aquella área. La región en la que los amorreos se asentaron en mayor número fue la del alto Éufrates. Hacia el III milenio a.C. ya había aparecido otro pueblo en la alta Mesopotamia, los hurritas, que no alcanzarían su máximo apogeo hasta el s. XVIII a.C.

La permanencia de Israel en Egipto y el éxodo formaron parte con toda probabilidad de las migraciones y trastornos de los imperios de la última Edad de Bronce (c. 1500-1200 a.C.). Durante los s. XIX al XVI a.C. unos montañeses no semíticos habían irrumpido en las llanuras de Mesopotamia y puesto fin a los imperios de etnia semita. Los gobernantes semitas de Canaán (hiksos) tuvieron que trasladarse a Egipto. La permanencia de Israel en Egipto comenzaría por tanto en una época en que este país estaba gobernado por gente de su misma raza, lo que explicaría la elevación al poder de un extranjero como era José. Algunos autores opinan (entre ellos González Lamadrid) que durante la estancia de los israelitas en Egipto, una fracción de Israel permaneció en Palestina en calidad de pastores semitranshumantes sin descender al país del Nilo, aunque eran súbditos del faraón.

Después del año 1400 d.C. el Imperio heteo sería la potencia dominante del Asia Occidental hasta el 1200 a.C., cuando hordas invasoras le pusieron fin. Desde el 1250 a.C. y durante 600 años los asirios constituirían la fuerza política dominante.

En lo que respecta a Palestina, entre el 2200 y el 1900 a.C. se detectan una serie de movimientos nómadas que llegan a apoderarse de las ciudades, y después de destruirlas implantan en ellas un nuevo estilo de vida rural. Después del 1600 a.C. el país llegó a tener una población crecientemente

mezclada. En el AT se mencionan numerosos grupos (Jos. 9:1): heteos, amorreos, cananeos, ferezeos, heveos y jebuseos, además de fenicios y filisteos en la costa; moabitas, ammonitas y edomitas al Oriente; y amalecitas y madianitas al sur. Los cananeos fueron los habitantes originarios del país. Los jebuseos probablemente fueron cananeos que vivían en la ciudad de Jebús, el otro nombre de Jerusalén. Los amorreos eran supervivientes de una gran invasión de pueblos del desierto de Arabia ocurrida hacia el 2000 a.C. Los heveos probablemente se identificaban con los mismos horitas u horeos. Un grupo considerable de estos últimos parece haberse establecido en Edom o Seír (Gn. 36:20; Deut. 2:12). Los edomitas eran considerados descendientes de Esaú, hermano mayor de Jacob. De los moabitas y ammonitas se decía que descendían de Lot, sobrino de Abraham; es por ello que los israelitas guardaron consideraciones con estos pueblos, aunque las guerras con ellos fueron inevitables.

Los > hititas que menciona la Biblia no tenían nada que ver con los del Imperio hatti. Se designaba con este nombre a ciertos reinos pequeños de Siria en el siglo X o a los habitantes palestinos de la montaña. En muchos casos, todos estos nombres de la Biblia carecían de sentido étnico y designaban de manera imprecisa y global a todos los pueblos anteriores a la conquista.

La ocupación poblacional de Palestina por los israelitas se limitó durante la Edad de Hierro a las zonas montañosas y más pobres. Judá habitaba la ciudad de Hebrón, pero Jerusalén y las ciudades que guardaban el acceso desde la costa estaban en manos de los cananeos. También fueron de Israel las ciudades de Silo y Siquem en la montaña de Efraín. En los montes de Galilea se situaron las tribus de Aser, Neftalí, Zabulón e Isacar, mientras que Dan se quedó junto a las fuentes del Jordán. En la zona de Transjordania Manasés ocupó la parte montañosa de Galaad, y al sur del Yabok se estableció Gad.

No son muchos los datos numéricos que obtenemos de la población hebrea a lo largo de las Escrituras. Evidentemente existieron censos, alguno de ellos de carácter contributivo para sufragar los gastos del Templo (Ex. 30:12-16), aunque no se nos ofrecen cifras; otros tuvieron un carácter militar. En ambos casos mantenían limitaciones de edad en los datos aportados. Los primeros afectaban a los varones de 20 años hacia arriba, al igual que los segundos, con la diferencia de que estos últimos no contabilizaban las personas no aptas para la guerra (enfermos, tullidos, débiles, etc.). Ninguno nos ofrece datos de población juvenil, ni de las mujeres y los niños.

En el libro de los Números, capítulos primero y vigésimo sexto, aparecen dos censos que dan un total de hombres aptos para la guerra de 603.550 y 601.730 respectivamente, correspondientes a todas las tribus, salvo la de Leví. La población total superaría en ambos casos los dos millones de personas, cifra que a los críticos se les antoja excesiva a tenor de que se necesitaría una intervención milagrosa para su mantenimiento en el desierto. Evidentemente, esta opinión desecha la posibilidad de intervención divina y no tiene en cuenta que las circunstancias climatológicas han variado y que hace unos 4300 años las condiciones de la zona eran distintas, pudiéndose cultivar algunos terrenos, al margen de la cabaña ganadera que acompañaba al pueblo de Israel.

Durante el reinado de David se llevó a cabo otro censo, por el cual sería castigado este monarca, en el que se contabilizaron un total de 1.570.000 soldados, sin contar las tribus de Benjamín y de Leví. Estos datos contrastan con los que nos ofrecen algunos estudiosos, que afirman que durante el reinado de David la población de Palestina fue probablemente inferior al millón de personas. Las áreas más densamente pobladas estaban en la llanura costera del sur (Filistea) y en la región montañosa al norte y al sur de Jerusalén.

Pocas cifras más podemos obtener. Algunas hacen referencia a los judíos vueltos del exilio tras el cautiverio babilónico (Esd. 2:64 o Neh. 7:66). En la época persa, durante el siglo V, la población de Judea probablemente no superaba los 50.000 habitantes.

Con los romanos el país alcanzó su más alto grado de desarrollo agrícola y comercial, y se dice que contaba con una población entre el millón y medio y dos millones de habitantes. Como vemos, todo son datos estimativos al no conservarse censos.

En los tiempos actuales, y tras la creación del Estado de Israel, la población ha ido incrementándose hasta superar actualmente los cuatro millones cuatrocientos mil habitantes.

Resulta llamativa la constante lucha que los pobladores tuvieron que mantener con el medio ambiente en Palestina, especialmente en el Negev, una zona árida, pero que no fue un desierto vacío, sino que tuvo colonias sedentarias en los días de Abraham y de los últimos reyes de Judá, además de en las épocas de dominio nabateo y bizantino, dedicándose al cultivo del suelo donde era posible, al cuidado de rebaños y al comercio.

IX. RUTAS Y CAMINOS: COMERCIO. Palestina fue un lugar de tránsito y camino obligado de las tierras africanas a las asiáticas. Por allí deambulaban todas las mercancías transportadas a lomo de camello o asno que intercambiaban Egipto, Arabia, Mesopotamia o Asia Menor. Es por ello que los sucesivos imperios (Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Macedonia y Roma) trataron de apoderarse de las diferentes rutas de > comercio que atravesaban Palestina y dominarlas.

La Biblia menciona la actividad comercial desde tiempos patriarcales, de modo que observamos cómo los ismaelitas transportaban especias de Galaad a Egipto (Gn. 37:25-28); sin embargo, se desconocen las fluctuaciones de este comercio, sus períodos de florecimiento o de estancamiento, y por consiguiente nos limitaremos a señalar las rutas más conocidas.

Durante la época de Salomón y gracias al período de paz experimentado, este rey pudo monopolizar el comercio de caballos y carros entre los heteos, Siria y Egipto, así como la explotación estatal de las minas de cobre del Arabá. Llegó también a cobrar tasas por las mercancías que atravesaban el territorio israelita. Durante esta época las mujeres israelitas vendían a los cananeos telas hechas en casa (Prov. 31:24).

Además, mantenía relaciones comerciales con tierras arábigas obteniendo oro, piedras preciosas, perfumes y especias (1 R. 10), destinados generalmente a los mercados de Siria y Egipto. Se trataba de mercancías transportadas fundamentalmente a lomo de camello, puesto que el mar Rojo era de difícil navegación y no existía el canal de Suez.

Hiram de Tiro le facilitaba cedros del Líbano y artesanos fenicios a cambio de grano, aceite y algunas tierras (1 R. 5:10-11 y 9:11). Además le proporcionó los marineros necesarios para sus empresas marítimas desde el puerto de > Ezion-geber (posteriormente llamado Elat) hacia Ofir (Costas de Somalia y reino de Saba en Yemen) para importar madera de Sándalo, piedras preciosas, monos, loros y marfil, una vez cada tres años. Salomón construyó aquel puerto e incluso naves para acabar con el monopolio de los madianitas y de otros propietarios árabes de camellos. Allí se podían descargar las mercancías traídas directamente de Arabia y transportarlas por tierra a cambio de sustanciosos impuestos de tránsito y protección. Todo esto se obtuvo por un acuerdo de Salomón con la reina de Saba, que controlaba la mercancía desde los puertos de origen. Los reyes posteriores a Salomón carecieron de su diplomacia y de su valía comercial. Josafat, por ejemplo, rechazó a los competentes marineros fenicios que le ofrecía Ocozías y perdió toda la flota, fracasando además en

el intento de restaurar el antiguo puerto de Ezión-Geber. Los fenicios dominarían bajo una extensa red de rutas el tráfico comercial. Los testimonios bíblicos nos hablan de la existencia de un barrio de mercaderes cananeos en Jerusalén (Sof. 1:11) y del trueque de trigo, aceite, miel y bálsamo para los lujos cananeos (Ez. 27:17).

En lo que respecta a la red de comunicaciones, hasta la época helenística y especialmente hasta el período romano no existieron propiamente verdaderos caminos en el sentido técnico de la palabra, es decir, vías debidamente custodiadas y señalizadas. Se trataba de simples rutas o de pasos obligados.

Entre las principales vías, señalaremos en la zona del Negev el camino de Shur, que iba desde el centro de la pensínsula del Sinaí por el noreste hasta Judea. Fue una ruta que siguieron los patriarcas y probablemente la que utilizó Jeremías para escapar, además de José y María (Gn. 16:7, 20; Nm. 33:8; Jer. 43:6-12 y Mt. 2:13-15). Es importante por sus múltiples pozos, y la Biblia la menciona varias veces (ver Gn. 24:10-15). El hecho de que fuera una ruta especialmente importante para el comercio del cobre hizo que Salomón construyese el puerto de Ezión-Geber, y cuando este se enarenó, Uzías hizo lo propio en Elat. Este lugar se hallaba también entre las rutas estratégicas del comercio de especias e incienso entre Arabia y la Media Luna Fértil.

En la parte de Transjordania se encuentra el «camino real» que la recorría de norte a sur. Desde Damasco atravesaba Moab, Edom, el golfo de Áqaba, Ezión-Geber, y llegaba a Egipto. Una de sus ramificaciones se conoce como «camino del mar», que unía Damasco con Palestina. Corría hacia el sudoeste cruzando el Jordán al sur del lago Huleh, pasaba por Galilea hasta Esdraelón, y de allí seguía hasta el mar o bien se separaba hacia el sur para tocar algunos puntos de Palestina y Egipto.

Uno de los grandes caminos para el tráfico internacional fue la ruta que atravesaba el país de los filisteos, conocida por los egipcios como «el camino de Horus», que comenzaba en la fortaleza de Zilu, cerca de la moderna Qantara y continuaba por la franja costera bordeando la parte norte del Sinaí para llegar hasta el puerto de Jope atravesando el monte Carmelo, Meguido y la llanura de Esdraelón. Entre los caminos destinados al tráfico interno de los Israelitas destacó el que seguía más o menos la línea de las cumbres de Efraín y Judá.

Una de las rutas que más polémica ha alcanzado ha sido la que siguieron los israelitas en el Éxodo. Parece que salieron de la ciudad de Ramesés viajando en dirección sureste hacia Sucot. A partir de aquí el resto son especulaciones. Unos afirman que siguieron la costa egipcia por el norte de la península del Sinaí, lo que entonces se denominaba «el camino de los filisteos», hecho poco probable porque estaba lleno de fortificaciones egipcias; otros dicen que fueron por el camino del desierto directamente a Cades Barnea, mientras que otros apoyan la teoría de que descendieron hacia el sur rodeando la península. En este sentido se ignora si atravesaron de manera milagrosa los denominados Lagos Amargos y pantanosos de la región norte de Suez o si atravesaron, yendo por la costa, una prolongación hacia el sur del lago Menzale. El mar que cruzaron se denomina en hebreo Yam Suph, que se traduce en la Biblia por mar Rojo y que los especialistas traducen por «mar de juncos»; piensan algunos que fue por el lago Sirbonis. La realidad es que todo se mueve en el terreno de las especulaciones, pues es incluso desconocido el lugar donde estaba ubicado el monte Sinaí (que se identifica con el monte Horeb) y las etapas en las cuales se detuvieron a lo largo de su viaje. Resulta difícil localizarlas en esta península triangular de unas dimensiones de 419 Km. de largo y 242 de ancho al norte. La península cobraría una mayor importancia estratégica cuando los romanos construyesen una serie de fortalezas para proteger las rutas comerciales entre Gaza y Arabia.

Los centros caravaneros más importantes se encontraban en Gerasa y Raba en la zona transjordana,

Samaria como centro comercial, y Tiro y Gaza como núcleos portuarios que daban salida a los productos. Los israelitas nunca se caracterizaron por desarrollar una actividad portuaria importante. Ni siquiera cuando dominaron Aco y su bahía tuvieron allí puerto alguno adecuado. Aunque Dor se utilizó como puerto en tiempos bíblicos, no era un refugio a prueba de tormentas, y Jope tampoco podía jactarse de constituir un puerto verdadero. El hecho más indicativo del escaso enfrentamiento de Israel con el mar lo constituye Gaza, una ciudad que fue el mayor centro de comercio de la antigua Palestina, a 5 km. tierra adentro, y no se hizo ningún intento de proveerla de un puerto permanentemente útil. Sus llanuras costeras (Aco o Acre, Sarón o la de Filistea) fueron aprovechadas para la agricultura, y los principales centros poblacionales israelitas no se hallaron en la llanura costera, sino en la comarca montañosa.

En relación con las rutas, uno de los aspectos que ha recibido mayor atención ha sido los tres viajes realizados por Pablo. No es nuestro propósito mencionar cada uno de los lugares que atravesó, sino simplemente resaltar alguna de sus estrategias. En las ciudades que visitaba había muchos judíos y generalmente una sinagoga establecida. Las ciudades de su primer viaje en las que realizó labores misioneras fueron Iconio, Antioquía, Listra y Derbe, todas ella situadas en la provincia de Galacia. Durante el segundo viaje embarcó para Macedonia. Allí, siguiendo la vía Ignacia al occidente, llegó a Tesalónica, un centro comercial situado en la carretera principal, con un buen puerto y un rico valle. Visitó dos ciudades de suma importancia: Atenas, que había sido el centro de la cultura clásica en tiempos antiguos, y Corinto, centro político y comercial de la provincia de Acaya. En el tercer viaje misionero visitó las iglesias del sur de Galacia y algunas ciudades de la provincia de Asia, estableciendo congregaciones en Colosas, Hierápolis y Laodicea. Repitió la ruta de su segundo viaje por el sur de Grecia estimulando a las iglesias establecidas. Volvió por Macedonia a Troas y de allí partiría para Jerusalén.

En lo que respecta al recorrido geográfico de Jesús durante su ministerio, resultan llamativas sus frecuentes visitas y su deambular por ciudades que no eran de relevancia en la vida secular y geográfica de Palestina. Así observamos cómo ciudades de la categoría de Séforis, la más importante de Galilea y a solo ocho kilómetros de su pueblo, no son mencionadas, o el caso de Tiberíades y Cesarea, que tienen un papel poco preponderante en los relatos evangélicos. Tal vez el Señor evitó la entrada en ellas por su escaso carácter judío, aunque la vida y las enseñanzas de Cristo estuvieron estrechamente vinculadas a un marco espacial muy relacionado con el mundo gentil.

Como colofón a este punto, diremos que la práctica comercial de los judíos contribuyó a la difusión de sus creencias. Las colonias fenicias en el Mediterráneo fueron terreno adecuado para el logro de nuevos conversos. Posteriormente, y en los inicios del cristianismo, los judíos helenizados de la diáspora y los prosélitos temerosos de Dios serían considerados como la fuente principal de posibles conversos al Evangelio. Es decir, el comercio sirvió como medio de difusión del judaísmo y del cristianismo, ya que las gentes acostumbradas a viajar eran menos tradicionalistas y más abiertas en sus creencias.

Si observamos la lista de lugares de donde habían llegado a Jerusalén los judíos el día de Pentecostés, descubrimos que casi la mitad de las regiones mencionadas estaban ubicadas fuera de las fronteras orientales del Imperio romano. El número de judíos que vivía fuera de Palestina superaba con mucho a los del país. Eran notablemente numerosos en Egipto, Siria, Asia Menor, Chipre, Cirenaica e Italia. La Iglesia cristiana tendría en un primer momento la ciudad de Jerusalén como centro, desde donde se extendería por Judea, Samaria y la planicie costera, de donde ciudades

como Lida, Jope y especialmente Cesarea llegaron a ser centros recordados en la tradición cristiana. Pablo posteriormente, como hemos visto, se encargó de seguir una estrategia que abarcaba las principales rutas comerciales, deteniéndose en las ciudades más importantes, desde donde podría extenderse el Evangelio con mayor facilidad.

X. INDUSTRIA. El propósito de los escritores que redactaron los libros de la Biblia fue fundamentalmente religioso, por lo que son escasos los datos de carácter económico que se nos brindan. La economía de Palestina fue fundamentalmente agropecuaria. Sin embargo, se explotaron algunos metales. En el Negev se extraía cobre (también turquesas). El control de esta industria explicaría las guerras entre los edomitas y Saúl, así como las victorias de David sobre aquellos (1 Sam. 14:47; 1 R. 11:15). Actualmente se obtienen de allí sales minerales, yeso y gas natural. Se encuentran también yacimientos de cobre en el Arabá y al sur del mar Muerto.

Las salinas estaban situadas al sur y al norte del mar Muerto; el mineral de hierro y la producción textil provenían fundamentalmente de los edomitas. Durante los reinados de Saúl y David el secreto del proceso de fundición del hierro se convirtió en propiedad pública, y este metal llegó a ser de uso común en Israel. Ello propició una pronta revolución económica y una forma de vida más elevada para el hombre común. Salomón sería el más activo explotador de estos minerales, construyendo grandes campos amurallados y mandando allí esclavos que los trabajaran. La presencia de estos minerales explica la frase bíblica referente a la Tierra Prometida como «tierra cuyas piedras son hierro y de cuyos montes sacarás cobre» (Dt. 8:9).

Entre otras actividades destaca la del puerto fenicio de Tiro, que además de ser un centro de exportación comercial, contaba con una producción textil y de tinturas. En la zona de Ascalón y Debir la confección textil mantuvo a su vez importancia. Sucot (en la jurisdicción de Gad) llegó a constituir también un centro metalúrgico importante.

XI. CIUDADES. Actualmente resulta difícil ofrecer una ubicación exacta de todas las ciudades mencionadas en la Biblia. A veces se debe a su cambio de nombre, o bien a su desaparición sin dejar apenas huellas, como es el caso de muchas ciudades y pueblos galileos por los que atravesó Cristo, por poner un ejemplo de los relatos bíblicos más próximos a nosotros.

Ninguna de las grandes ciudades del mundo estuvo situada dentro de los límites del territorio israelita. Su distribución geográfica manifiesta que pocas de las ciudades reales cananeas estuvieron ubicadas en la comarca montañosa central (Hebrón, Jerusalén, Luz y Siquem); las más importantes se hallaban en las tierras bajas de Judá o la Sefela, a lo largo de la costa o en los valle de Jezreel y Jordán. Antes de la conquista de Canaán, la comarca montañosa estuvo escasamente poblada. El hecho de que los hebreos se emplazaran en las zonas de montaña trajo consigo que sus enemigos los asociasen a los dioses de los montes (1 R. 20:23).

En lo que respecta a la formación y evolución de las ciudades, los primeros núcleos urbanos comenzaron a asentarse junto a manantiales de agua, formando comunidades de agricultores que paulatinamente fueron construyendo murallas. Hacia el 3000 a.C. se inicia el aprovechamiento de los recursos hídricos de los grandes ríos del Creciente Fértil, aparecen poderes políticos centralizados y sancionados por la divinidad, y con ellos las organizaciones sociales más complejas. En esta época ya existían ciudades como Jerusalén, Hai, Jericó, Gezer, Meguido, Bet-sán, Biblos o Hamat.

Desde principios de la Edad del > Bronce comienza en Palestina un proceso de transformación de antiguas colonias en ciudades fortificadas de considerable tamaño. Antes del año 2200 a.C. los

poblados no solían estar amurallados, por lo general, y se ocupaban de manera temporal, debido a las actividades seminómadas de sus habitantes. Se trataba de un poblamiento interrumpido por intervalos de despoblación y decadencia. Se situaron en un principio en la zona del Negev dedicados a la agricultura. Tras el año 2000 a.C. resurgen grandes centros en las zonas montañosas (Hebrón, Betel o Siquem) y a partir del 1650 a.C. la zona cananea comienza a alcanzar su máximo apogeo, con gran densidad de población y ciudades fortificadas (Jericó).

En el s. XIII a.C. Israel comenzó la conquista de estas ciudades, aunque no se llegó a dominar todo el territorio que se le había asignado, de manera que algunos colonizaron simplemente una parte de su tierra viviendo junto a los cananeos. La conquista de Palestina Occidental, dirigida por Josué, se describe como efectuada en tres etapas. La primera, de obtención de una base en la comarca montañosa central con la captura de Jericó y de Hai. La segunda, de alianza con los gabaonitas, y la tercera, que abarcaría la campaña de Galilea, ganando territorio pero sin destruir las ciudades fortificadas, excepto Hazor. Hay quien opina que el sometimiento de Canaán no se debio tanto a una campaña unificada bajo la dirección de Josué, como a una serie de acciones bélicas de cada tribu en particular. En la conquista, Israel no desperdiciaría su energía en la captura de poderosas fortalezas militares como Jerusalén o Gezer. Su estrategia fue la misma que emplearían posteriormente los asirios y los babilonios, es decir, ocupación de la línea de fortalezas de la Sefela, las cuales resguardaban los caminos que conducían a Judá, y posteriormente conquista de la comarca montañosa. Así pues, durante el período de los Jueces los israelitas no estaban en posesión de todo el país, sino principalmente de la serranía central, habitando los cananeos a su alrededor.

Al final de la Edad del Bronce muchas ciudades importantes fueron destruidas y se abandonaron algunos emplazamientos. En la Edad del Hierro (*c* 1200 a.C.–720 a.C.), este nuevo metal que remplazaría al bronce en utensilios y herramientas permitió abrir bosques, y junto a la creación de cisternas revestidas de una mezcla de cal aparecieron nuevos asentamientos más alejados de los manantiales. Al principio se trataba de asentamientos pequeños sin amurallar, pero al avanzar la segunda Edad del Hierro (1000-800 a.C.) aparecerían otros mejor planeados y fortificados. Existen planos urbanísticos en los que se procuraba el máximo uso posible del espacio.

Entre las ciudades palestinas más destacadas por su historia, dimensiones o menciones bíblicas están: Akko o > Aco (Tolemaida); Ashkelon o > Ascalón; > Berseba; > Cafarnaúm o Capernaúm; > Caná de Galilea; > Dor; > Gabaón; > Gaza; > Gezer; > Gomorra; > Hai; > Hazor; > Hebrón; > Jarmut; > Jericó; > Jerusalén; Kades o > Cades; > Kir-hareset; > Libna; Laquis o > Debir; Luz o > Betel; > Marisa; > Meguido; > Nazaret; > Pella o Pahel; > Petra o Sela; > Samaria; > Sidón; > Silo; > Siquem; > Tell Arad; > Temán; > Tiro; Yezrael o > Jezreel.

XII. PALESTINA HOY. Actualmente Palestina, situada en la margen marítima de la Media Luna Fértil, sigue jugando un papel estratégico importante. Entre sus principales problemas, además de los políticos, se encuentra el del abastecimiento de agua, en el sentido de que esta se encuentra en el norte, mientras que la mayor parte de la tierra irrigable está en el sur. Su economía destaca por la comercialización de la agricultura. Tras una política autárquica, de autoabastecimiento, se ha pasado a la exportación de frutos y vegetales cultivados por medio de irrigación. Actualmente se está intentando detener el proceso de erosión mediante antiguas prácticas de terrazas en las laderas. En cuanto a su industria, mantiene una abundante mano de obra debido al regreso de muchos judíos que vivían en la diáspora. Tras la creación del Estado de Israel en 1948 (contaba entonces con 650.000 habitantes), la población se ha sextuplicado, instalando los efectivos humanos en cientos de colonias

rurales —*kibbutz* y *moshav*— y áreas despobladas. Uno de los problemas más acuciantes del actual Estado de Israel radica actualmente en las relaciones con los países árabes y en la delimitación de sus fronteras.

XIII. PAÍSES DEL MUNDO BÍBLICO. El mundo físico de la Biblia no es solo el territorio conocido como Palestina, sino que cubre todo el llamado Creciente Fértil. En el extremo sur de Palestina, al noroeste de África, se encuentra > Egipto, que jugó un papel muy importante en la historia de Israel. La población de Egipto se situó siempre alrededor del río Nilo. La fertilidad del territorio se debe al Nilo y a su inundación anual, provocada por las lluvias que caen en los territorios donde nace. En Egipto nunca llueve, pero el río riega toda la región, manteniéndola fértil, pues la inundación deja depósitos de agua cada año. En épocas de escasez, los patriarcas recurrieron a este país en busca de alimentos. Al norte de Palestina se encontraba la llanura de Sinar, que se extendía entre los ríos > Tigris y > Éufrates, desde el punto donde más se acercan hasta las playas del golfo Pérsico, territorio conocido posteriormente como > Babilonia. Limitaba al norte con Asiria, y al sur con el golfo Pérsico. Al este, separado por una cadena montañosa, estaba Elam, y al oeste, el desierto Arábigo. Su privilegiada situación geográfica entre los dos ríos, Éufrates y Tigris, le dio mucha prosperidad, pues su territorio era irrigado por numerosos canales que hacían de esa tierra un lugar fértil que alimentaba a una gran población. Al noroeste de Babilonia se encontraba > Asiria. Su límite norte eran los lagos Van y Urmia; al este tenía a Media, y al oeste el río Éufrates; en el sur el límite era Babilonia. Su territorio medía unos 450 km. de norte a sur, y unos 257 km. de este a oeste. Era un territorio altamente fértil y poblado. > Siria era una región entre el Mediterráneo y el desierto de Arabia; al norte se encuentran los montes Tauros y la curva occidental del río Éufrates. Consta de dos cadenas montañosas y un extenso valle entre ambas. Las montañas son el límite con el desierto. En la antigüedad esta unidad geográfica no constituyó una unidad política hasta la monarquía seléucida helenística, fundada por Seleuco I (312-281 a.C.). > Fenicia era una larga y estrecha región situada en el extremo este del Mediterráneo, que se extiendía desde ese mar al oeste hasta las estribaciones de los montes del Líbano al este. Sus límites norte y sur son, respectivamente, el río Orontes y el monte Carmelo. Véase ARROYO, CIUDAD, CRECIENTE FÉRTIL, DESIERTO, GALILEA, GEOLOGÍA, MAR, MONTAÑA, MONTE, PALESTINA, RÍO, TRANSJORDANIA, TORRENTE.

BIBLIOGRAFÍA: *Atlas bíblico Oxford* (SP 1989); *Atlas de Westminster* (CBP 1988); F. Fay, *Geografía de la Biblia* (CNP 1988); A. Fernández, “Geografía de Palestina”, en *EB* III, 785-837; W.B. Fisher, *El oriente medio. Geografía física, humana y regional* (Omega, Barcelona 1952); J. de Fraine, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Taurus, Madrid 1963); A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina* (Sígueme 1981); L. Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico* (Guadarrama, Madrid 1966); S. Jenkis, *Libro de mapas bíblicos* (Unilit 1992); N. Kemp de Money, *La geografía histórica del mundo bíblico* (Vida 1976); N. Beecher Keyes, *El fascinante mundo de la Biblia* (EMH 1979); R. North y R.E. Brown, “Geografía bíblica”, en *CBSJ*, vol. V (Cristiandad 1972); C.F. Pfeiffer, *Atlas Completo de la Biblia* (UNILIT); A. Salas y A. Manrique, *Guía del país de Jesús* (Ed. Biblia y Fe. Madrid 1986); G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Edicep, Valencia 1985); J.B. Tidwell y C.C. Pierson, *Geografía bíblica* (EMH 2003); M. de Tuyá y J. Salgueró, “Geografía de Palestina”, en *Introducción a la Biblia*, vol. II (BAC).

F. J. LORENZO PINAR

GEOLOGÍA DE ISRAEL

La geología (del gr. *gê*, γ⍰, «tierra», y *logos*, λ⍰γος, «estudio») es la ciencia y el estudio de la materia física y energía que constituyen la tierra. Al final de la Era Secundaria, durante los últimos años del Cretáceo, el mar de Thetis recubría aún la totalidad de Palestina. Durante la Era Terciaria

(hace unos 70 millones de años), el retiro progresivo del mar descubre el relieve sumergido hasta entonces y durante el Plioceno, que marca el final de la Era Terciaria o Cenozoica, el litoral se sitúa en la base de las colinas que limitan hoy al este la llanura costera, la cual a su vez se fue formando poco a poco debido a los aportes de arenas africanas transportadas por el Nilo, y luego empujadas por las marejadas del sudeste, y por otra parte, por los sedimentos arrancados a los relieves emergidos golpeados por las lluvias.

Hace 600.000 años se forma un último lago, insalubre en este caso, que ocupa toda la falla del norte del lago de Tiberíades hasta el sur del mar Muerto. Pero el clima más seco que se establece sobre la región provoca una regresión progresiva del lago, que deja a su paso unos depósitos de marga yesosa y salífera de un espesor de 40 m. Mientras el lago se contrae hacia el sur, el Jordán alarga su curso sinuoso sobre las margas descubiertas. Las aguas del actual mar Muerto son aguas salobres de un lago cuya salinidad no ha dejado de acrecentarse a consecuencia de la evaporación y la consiguiente reducción de su volumen desde hace 20.000 años.

Durante los tiempos geológicos, la tierra de Palestina estaba situada en las márgenes de un continente que comprendía África y Arabia. Un océano, el mencionado Thetis, se extendía por el norte desde Gibraltar hasta la India, inundando periódicamente la región y acumulando tierras areniscas, fango y marismas, que se depositaban en lo que más tarde sería la tierra de Israel. Aquellas inundaciones arrastraban consigo restos que hoy catalogamos como fósiles. Al final de la Era Secundaria, durante los últimos años del período Cretáceo, el océano Thetis recubría aún la totalidad de Palestina.

Como parte de la placa global del sistema tectónico, el continente de África-Arabia se movió hacia el nordeste y chocó con el continente de Eurasia. El resultado fue el plegamiento de los estratos sedimentarios en la tierra de Israel, intensificado ulteriormente por la hendidura del mar Muerto y del mar Rojo. La falla geológica en que se asienta el mar Muerto crea depresiones estructurales con áreas por debajo del nivel del mar. Este mar, localizado en el límite entre Cisjordania, Israel y Jordania, se halla a 418 metros bajo el nivel del Mediterráneo, lo que lo convierte en el punto más bajo de la superficie terrestre. Este proceso formó la topografía del país y está aún activo, como indican los frecuentes terremotos en la región.

Particularmente interesante resulta en este sentido Makhtesh Ramon, el valle del Negev más erosionado, cortado en un pliegue ascendente. Está enteramente rodeado de rocas que anulan el cráter llamado en hebreo *Makhtesh*. La prolongada erosión de este valle descubre así antiguos estratos terrestres y marinos con rocas volcánicas y otros fenómenos observados. De este modo, Makhtesh se convierte en un inmenso museo de historia natural, que llegará a ser un parque geológico oficial bajo la iniciativa del profesor Emanuel Mazor, del Instituto de Ciencia Weismann.

El espectrómetro registra datos sobre este valle en una región mediterránea árida. Ocupa el núcleo erosionado del anticlinal Ramon en el desierto de Israel. La forma asimétrica que presenta en la actualidad aparece después de siete etapas de levantamiento y erosión iniciadas en el Plioceno tardío. En las laderas afloran fundamentalmente calizas, además de materiales detríticos, con edades comprendidas entre el Terciario y el Cretáceo. El paisaje muestra varios escalones de capas suborizontales en la ladera norocidental y escarpados acantilados en la ladera suroriental, a lo largo de la falla Ramon. El fondo del valle consiste en una potente serie yesífera.

En el registro fósil de la zona se han encontrado peces como el *Aipichthyoides galeatus*, uno de los muchos restos vertebrados de gran significado científico, admirablemente conservado, y

profusión de *amonita (proeucalycoceras)*, conchas fósiles muy abundantes en los terrenos secundarios.

BIBLIOGRAFÍA: A. Alon, *The Natural History of the Land of The Bible* (Jerusalem Publishing House, Israel 1969); E. Mazor y B. Krasnov, eds., *The Makhteshim Country. A Laboratory of Nature* (Pensoft Publishers, Sofia, 2001); B. Rothenberg, *Land of Israel* (Schocken Pub. House; Tel-Aviv 1962); J. Talens, "Geología de Palestina", en *EB* III, 837-853.

A. CABEZÓN MARTÍN

GERA, Nombre

Heb. 1617 *Gerá*, רָא = «grano»; Sept. *Gerá*, Γηρ□. Nombre de tres benjaminitas.

1. Hijo de Benjamín (Gn. 46:21); en 1 Crónicas 8:3 se le presenta como nieto; Gera no es mencionado en la lista de familias de Benjamín de Nm. 26:38-40, quizá porque en ese tiempo no era cabeza de una familia separada, sino que estaba incluido entre los belaítas, sin ser por necesidad de los hijos de Bela.

2. Padre o ancestro de > Ehúd el juez (Jue. 3:15); posiblemente idéntico al anterior.

3. Padre o ancestro de > Simei, que maldijo a David cuando huía de Absalón (2 Sam. 16:5; 19:16, 18; 1 R. 2:8).

GERA, Medida

Heb. 1626 *gerah*, רָה = «grano»; Sept. *óbolos*, □βολος; Vulg. *obolus*. La menor de las medidas de peso, y base del sistema de pesas de los judíos. En cuanto moneda de cambio era la veinteava parte de un siclo (Ex. 30:13; Lv. 27:25; Nm. 3:47; 18:16; Ez. 45:12).

GERAR

Heb. 1642 *Gerar*, רָר, quizás «recipiente», o «jarro de cerámica»; Sept. y Josefo *Gérara*, Γ□ραρα; Vulg. *Gerara*. Nombre de dos lugares del AT.

1. Ciudad antigua del sur de Palestina en una región fértil cerca de > Gaza (Gn. 10:19; 2 Cro. 14:13), en el territorio de los filisteos (Gn. 36:1), aunque originalmente fue habitada por pastores. Fue visitada por Abraham después de la destrucción de Sodoma (Gn. 20:1), y por Isaac durante una hambruna en Canaán (Gn. 26:1). Un rey de Gerar fue derrotado por Israel en la > Cisjordania (Jos. 12:13). Identificada comúnmente con un terraplén inmenso cubierto de ruinas al sur de Khirbet-el Gerar.

2. *Najal Gerar*, נַחַל רָר = «Arroyo de Gerar» (Sept. *he pháranx Geraron*, □ φ□ραγξ Γερ□ρων; Vg. *Torrens Gerarae*, Gn. 26:17), en el valle donde acampó Isaac cuando descendió a Gerar, sin duda el mismo lugar en donde excavó los pozos que se mencionan a continuación (v. 19), situados por Josefo en las proximidades de Gerar.

GERASA

Gr. *Gérasa*, Γ□ρασα, del aram. *Gerasa*; árabe *Yeras*. Ciudad helenística de la > Decápolis, situada en un lugar fértil de manantiales, a unos 10 km. al norte del Jaboc y a unos 30 al este del Jordán. No es mencionada ni en el AT ni en el NT, aunque Mateo parece referirse a la región ocupada por sus habitantes (*Gerasenôn*, Γερασηνῶν, Mt. 8:28). No se sabe a cienta cierta quién la fundó, aunque hay evidencias de que el lugar estuvo poblado desde el Bronce Antiguo y Medio. La ciudad adquirió importancia por primera vez durante el período helenístico, cuando según parece, veteranos de las

campañas de Alejandro Magno se asentaron en la zona fundando ciudades macedónicas; por esta razón, su población estaba compuesta mayoritariamente por gentiles (Josefo, *Guerras*, 3, 3, 3; cf. 4, 9, 1; 2, 18, ; *Ant.* 13, 15, 5). Gerasa era una ciudad helenística independiente, hasta que el macabeo Alejandro Janneo, hacia el 82 a.C., la disputó al tirano de Filadelfia y se hizo con el dominio de la ciudad y de su territorio (*Guerras*, 1, 4, 8; *Ant.* 8, 2, 3). Más tarde, durante la primera expedición enviada por Roma contra Palestina, Pompeyo se hizo con la región y constituyó la provincia de Siria, con lo que las ciudades helenísticas, Gerasa incluida, entraron a formar parte de la liga defensiva llamada Decápolis. Conoció entonces un gran desarrollo y se hizo famosa por su excelente aceite (Mishnah, *Menahot* 8, 3), hasta el punto de convertirse en la ciudad más importante al este del Jordán.

La ruinas de la ciudad de Gerasa, de gran importancia para la arqueología palestina, fueron excavadas entre 1925 y 1935, labor continuada posteriormente. Están situadas en la ciudad árabe del mismo nombre, Gerash, en el reino de Jordania, a 42 km. al norte de su capital, Ammán, la antigua Filadelfia. Los arqueólogos descubrieron una «zona de templos» en torno a los cruces de dos carreteras con la vía principal. La patrona de la ciudad fue la diosa Ártemis, y su enorme templo de 500 m. de longitud dominaba toda la zona. Más tarde, Gerasa fue una de las ciudades más importantes de la cristiandad, con restos de once iglesias, dos de las cuales estaban situadas justamente al sur del templo de Ártemis. En el cementerio se encontraron rocas decoradas con motivos judíos, como el candelabro de siete brazos, así como restos de una sinagoga construida al parecer en el s. IV, prueba clara de un asentamiento israelita en el lugar.

BIBLIOGRAFÍA: I.Browning, *Jerash and the Decapolis* (Londres 1982); G. Gamps, “Gerasa”, en *EB* III, 858-862; G. Cornfeld, “Gerasa”, en *EMB* II, 456-459; C.H. Kraeling, ed., *Gerasa, City of the Decapolis* (Asor, Nuew Haven 1938); M. Martín-Bueno, “Gerasa de la Decápolis”, en *Revista de Arqueología* 111 (1990), 42-50; E. Olavarri Goicoechea, “Gerasa. Excavaciones arqueológicas en Jordania”, en *Revista de Arqueología* 46 (1985), 12-23.

J. M. DÍAZ YANES

GERASENOS

Gr. *Gerasenós*, Γερασηνός, habitante de > Gerasa. Algunos mss leen en Mt. 8:28 *Gerasenôn*, Γερασηνῶν, en lugar de *Gergesenôn*, Γεργεσηνῶν, pero la ciudad de Gerasa queda demasiado lejos del mar de Tiberíades para admitir la posibilidad de que el milagro de Jesús se realizara en sus proximidades. Si la lectura *Gerasenôn*, Γερασηνῶν es correcta, la «región», gr. *khora*, χώρα, debe haber sido muy extensa, incluyendo Gadara dentro de sus límites, de manera que Mateo habría usado una designación más amplia que la de Marcos y Lucas, que emplearon una más específica. Jerónimo afirma que en su tiempo Gilead (o Galaad) era llamada Gersa, y Orígenes dice que *Gerasenôn*, Γερασηνῶν era la lectura antigua. Véase GADARENOS.

GERGESEOS

Heb. 1622 con art. *haggirgashí*, הַ.ִרְ.ָ.י, de derivación incierta; Sept. *Gergesaîoi*, Γεργεσαῖοι y sing. *Gergesaîos*, Γεργεσαῖος; Vulg. *Gergesaeus* y *Gergezaeus*. Gentilicio de una de las tribus de Canaán anterior a la entrada de los israelitas. Son presentados como descendientes de Canaán (Gn. 10:16), e incluidos en la lista de tribus o naciones que moraban en el país (Gn. 15:21; Dt. 7:1; Jos. 3:10; 24:11; Neh. 9:8).

Los hay que suponen que este nombre sobrevivió en el de «gadarenos». Sin embargo, Josefo afirma que no se sabía nada de cierto (*Ant*. 1, 6, 2). Las identificaciones con los Qarquish de los registros egipcios de Ramsés II y con los Kirkishati de una tableta asiria son dudosas. Probablemente estaban emparentados estrechamente con los heteos.

GERIZIM

Heb. masorético 1630 siempre con prefijo, *har Gerizzim*, הַר ְ.ִים, «montaña de los gerazitas»; los samaritanos lo escriben con una sola palabra, *Hargerizim*; árabe *Jabal Jarizim*; Sept. *Garizín*, Γαριζίν; Josefo *Garizeín*, Γαριζεῖν; Vulg. *Garizim*.

Montaña de Samaria al sur del monte > Ebal, del cual la separa un estrecho valle donde floreció la antigua Siquem, hoy Nablús. Es una de las montañas más altas de la Palestina Central, a 868 m. sobre el nivel del mar. Desde tiempos antiquísimos Gerizim fue considerada una «montaña sagrada», estimación mantenida hasta nuestros días por los samaritanos, para los cuales es el monte en que Abraham se dispuso a sacrificar a su hijo Isaac (Gn. 22:1-19). Donde el Texto Masorético habla del monte Ebal como el lugar escogido por Dios para edificar un altar a Yahvé sobre el que ofrecer holocaustos y sacrificios de paz (Dt. 27:4-8), la versión del Pentateuco Samaritano lee «monte Garizim», considerado «el ombligo de la tierra» (Juec. 9:37). Previamente Dios había ordenado que tan pronto él hubiera introducido a Israel en la Tierra Prometida, tenía que poner la bendición sobre el monte Gerizim y la maldición sobre el monte Ebal (Dt. 11:29), de cuyo cumplimiento se encarga Moisés de asegurar: «Después de haber cruzado el Jordán, estos estarán sobre el monte Gerizim para bendecir al pueblo: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín. Y estos estarán en el monte Ebal para pronunciar la maldición: Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí» (Dt. 27:12-13). Exegetas antiguos y modernos creen que esta tradición religiosa se explica por el hecho de que para el que se sitúa en el valle mirando hacia Oriente, el Gerizim se encuentra a la derecha y el Ebal a la izquierda y de que lo > diestro y lo > siniestro corresponden en la mentalidad primitiva popular a lo bueno y malo, feliz y desgraciado, respectivamente. El libro de Josué relata que tras la gran victoria de los

israelitas sobre Hai, erigieron un altar en el monte Ebal con objeto de presentar sus ofrendas al Señor, de acuerdo con lo ordenado por Dios mediante Moisés. Una mitad del pueblo permaneció frente al monte Ebal y la otra mitad frente al monte Gerizim, de cara al arca, delante de los sacerdotes levitas que la llevaban. A continuación se leyeron «todas las palabras de la ley, las bendiciones y las maldiciones, conforme a todo lo que está escrito en el libro de la Ley» (Jos. 8:30 35). De esta forma, los israelitas fueron solemnemente amonestados sobre sus responsabilidades respecto a la tierra que estaban por ocupar.

Desde un promontorio del monte Gerizim, > Jotam, hijo de Gedeón, habló por parábolas al pueblo de Siquem para reprocharles su traición (Jue. 9:7). Pero Gerizim es particularmente conocido como el monte santo de los samaritanos, en cuya cima construyeron un templo cuando parte de los israelitas deportados por los asirios regresaron del exilio hacia el siglo V a.C. Aunque mantenían la fe en Yahvé, los samaritanos fueron excluidos por los judíos de la participación en la tarea de reconstruir el Templo y la muralla de Jerusalén, al tiempo que dictaron preceptos legales contra los matrimonios mixtos. De hecho, en el 445 a.C. el gobierno de Jerusalén y el de Samaria se independizan entre sí. Para el profeta Hageo, no había duda de que aquel pueblo era «impuro» (Hag. 2:14). Todo ello explica que los samaritanos establecieran su propio centro religioso y cúltico en el monte Gerizim, con un templo propio independiente del de Jerusalén.

Unos doscientos años después, Juan Hircano (134-104 a.C.), en su lucha contra los samaritanos, tomó la ciudad de Siquem y luego Gerizim, destruyendo su templo (128 a.C). A pesar de este revés, los samaritanos siguieron empleando esta montaña como lugar sagrado de culto y sacrificio (cf. Jn. 4:20-21) hasta el día de hoy.

Bajo el dominio de los emperadores romanos cristianos, los samaritanos fueron expulsados del monte Gerizim y en el lugar de su templo se construyó una iglesia (475 d.C.). Justiniano I declaró ilegal la religión de los samaritanos (529 d.C.) y erigió un muro de protección en torno a la iglesia. Los samaritanos se levantaron en armas bajo el mando de Juliano ben Sabar y lograron conquistar la mayor parte de Samaria, destruyendo las iglesias cristianas y matando a sus sacerdotes y ministros (530 d.C.). Pero un solo año después el emperador Justiniano reconquistó la región y la mayoría de los samaritanos supervivientes fueron esclavizados o enviados al exilio (531 d.C.). En el año 533 se construyó un castillo en el Gerizim para proteger la iglesia de los asaltos de los pocos samaritanos que quedaban en aquella área. Véase SAMARITANOS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Horn, “Garizim”, en *EB* III, 710-715; F. Pérez Castro, “Garizim”, en *GER* 10, 709-710.

GERSÓN

Heb. 1648 *Gershom*, םֹ רְֵ (estrito también con *scriptio plena* ם רֵ) = «expulsión», de 1644 *garash*, גר = «expulsar»; Sept. *Gersam*, Γηρσ□μ, *Gersom*, Γηρσ□μ o *Gersón*, Γηρσ□ν; Vulg. *Gerson*, *Gersom*. Nombre de varios personajes del AT.

1. Hijo primogénito de Moisés y Séfora, nacido en Madián. La etimología popular de su nombre se explica por la exclamación de su padre al verle nacer: «Le puso por nombre Gersón, porque dijo: «Fui forastero [*ger*, רֵ] en tierra extranjera» (Ex. 2:22). Nada más se sabe de él, excepto que fue padre de > Jonatán que, con sus hijos, hasta la época de la > cautividad, sirvieron de sacerdotes del ídolo tallado por > Micaías que los danitas erigieron en > Silo (Jue. 18:30-31). Esta desviación del yahvismo ofendió tanto al judaísmo posterior que los autores del Talmud alteraron el nombre de

Moisés citado en la genealogía de Gersón mediante la adición de un *nun* suspendido, resultando Manasés (Moisés en heb. sin vocales es *mshh*, מ ה; Manasés *mnshh*, מנ ה). Argumentaron este cambio diciendo que Jonatán hizo las obras de > Manasés, y que por tanto había que contarle entre su familia (*Baba Batra*, fol. 109, b).

2. Sacerdote, jefe de una casa paterna de los levitas de > Fineas, que regresaron de Babilonia con Esdras, cuando reinaba el rey Artajerjes II. Llevaba consigo importantes ofrendas que luego entregaría al Templo (Esd. 8:1, 2, 31).

3. Hijo primogénito de Leví, de quien recibieron su nombre las tres ramas de los levitas. Al parecer nació antes de la emigración de Jacob a Egipto (Gn. 46:11; Ex. 6:16). Tuvo dos hijos, Libni y Simei (Ex. 6:17; Nm. 3:18, 21; 1 Cro. 6:17). Durante la peregrinación por el desierto, sus descendientes tenían como misión el transporte del > Tabernáculo (Nm. 3:25, 26; 4:25, 26). Aunque fue el primogénito, su hermano más joven Cohat le superó en fama y privilegio, pues de él descienden Moisés y la línea sacerdotal de Aarón (cf. 1 Cro. 6:2-15). Véase GERSONITAS.

GERSONITAS

Heb.1649 *Gershunní*, ‏ י ֻ ֻ ר‏; Sept. *Gersoní*, Γερσωνί. Gentilicio de los descendientes de > Gersón, uno de los hijos de Leví (Nm. 3:21; 4:24, 27; Jos. 21:33; 1 Cro. 23:7; 2 Cro. 29:12).

Durante la peregrinación por el desierto, los gersonitas tenían como misión el transporte del > Tabernáculo, la cubierta, las cortinas y las cuerdas (Nm. 3:23-26; 4:25, 26), para lo cual disponían de dos carretas y cuatro bueyes (Nm. 7:3, 7). En el censo hecho en el Sinaí los varones gersonitas llegaron a 7.500 (Nm. 3:22), a mitad de camino entre los cohatitas y los meraritas; y en el segundo censo, 2.630 (Nm. 4:34-39). Acampaban en el lado occidental (*ajaré*, אַחֲרֵי) del Tabernáculo (Nm. 3:23). Aarón y sus hijos los supervisaban en sus trabajos (Nm. 4:27). En la asignación de ciudades levíticas recibieron trece poblaciones en el norte y nordeste de Palestina, dos de ellas de refugio (Jos. 21:27-33; 1 Cro. 6:62, 71-86). Intervinieron en el traslado del > Arca de la Alianza a Jerusalén en tiempos de David (1 Cro. 15:4-7), y tomaron parte en la purificación del Templo bajo > Ezequías (2 Cro. 29:12). Entre los gersonitas famosos destaca > Asaf el vidente, cantor y profeta (1 Cro. 6:39, 43).

GERUT-QUIMAM

Heb. *Geruth Kimham*, ‏ ֻר ת ִ מְהָם‏; Sept. *Geberothkhamáam*, Γηβηρωθχαμάαμ; Vulg. *peregrinantes in Chamaam*; A.V. "morada de Quimam".

Lugar próximo a Belén donde se reunieron todos los seguidores de > Johanán hijo de Carea, con el fin de ir y entrar en Egipto para escapar de la ira de los babilonios, debido al asesinato del gobernador > Gedalías (Jer. 41:16-18). Las antiguas versiones presentan muchas variantes en la traducción de este nombre. La LXX lee traspuesta la *b*, β, con la *g*, γ, *Gabaerokhama*, Γαβαηρωχάμα, *gê Baroth Khamáam*, γῆ Βαρὼθ Χαμάαμ, etc.; la Alejandrina, *Geberothkhamáam*, Γηβηρωθχαμάαμ. La Vulg. quizá quiso ser literal y leyó *gerim bekkimam*, ‏ ֻרים ִ ִ מָּם‏, «peregrinos en Quimam». La versión arábiga sigue la Alejandrina, y lee *en gê Berothkhamáam*, ἐν γῇ Βηρωθχαμάαμ, «en la tierra de Berothkhamáam». Josefo tiene una lectura diferente del resto, *begidroth*, ‏ גִּדְר ת ִ‏, «en los campos» de pasto de Quimam; y dice que los fugitivos fueron «a cierto lugar llamado Mandra» (*Mandra legómenon*, Μάνδρα λεγόμενον, *Ant*. 10, 9, 5), y en esto es seguido

por Aquila y la Hexapla Siríaca.

Hay quien entiende que Gerut-Quimam se refiere a un mesón o > posada de > Quimam, hijo de > Barzillai, que acompañó a David en su retorno a Jerusalén después de la derrota de > Absalón (2 Sam. 19:36-40). El Targum dice que David se lo dió en agradecimiento por el apoyo de su familia durante la crisis con Absalón. Véase QUIMAM.

A. LOCKWARD

GESÁN

Heb. 1529 *Geshán*, ן ָ יֵ = «deforme»; Sept. *Gersom*, Γηρσ□μ, *Sogar*, Σωγ□ρ; Vulg. *Gesan*. Descendiente de > Caleb y tercer hijo de > Jahdai (1 Cro. 2:47).

GESEM

Heb. 1654 *Géshem*, ם ֶ ֶ = «chubasco»; Sept. *Gersom*, Γηρσ□μ; Vulg. *Gesam*. Personaje árabe (Neh. 2:19; 6:1) que, junto con Sanbalat y Tobías, intentó impedir la reconstrucción de Jerusalén y conspiró contra la vida de Nehemías (Neh. 6:2). En Neh. 6:6 se le da el nombre de Gasmu, *Gashmú*, מ ְ ַ, posiblemente la forma asiria. Se cree que puede tratarse del jefe y gobernador de una tribu árabe establecida en Palestina en tiempos de Sargón, cuando la repoblación del Norte con gentes extranjeras, o quizás establecida en tierras de Judá en la época del exilio babilónico, pues en ese tiempo los árabes estaban aliados con los persas. El nombre de Gésem aparece en inscripciones árabes y se tiene una muestra de Gasmú en una inscripción nabatea.

GESUR

Heb. 1650 *Geshur*, ר ְ = «puente»; Sept. *Gesur*, Γεσο□ρ y *Gesurí*, Γεσουρ□. Región de Siria, al sur de > Hermón, entre el lago de > Genesaret y Basán, en los confines de Argob. Fue un pequeño reino arameo (2 Sam. 13:37; 15:8; 1 Cro. 2:23), mencionado como frontera de la media tribu de Manasés (Dt. 3:14) y más tarde como límite de uno de los territorios dominados por Josué (Jos. 12:5; 13:11, 13; 1 Cro. 2:23). El rey David, quizá por motivos políticos, tomó como esposa a una mujer de Gesur, hija del rey > Talmai, > Maaca (2 Sam. 3:3), de la que nació > Absalón, el cual se refugió en la corte de su abuelo después de haber dado muerte a > Amón (2 Sam. 13:37, 38; 14:23, 32).

GESURITA, GESUREOS

Heb. 1651 *Geshurí*, רִי ְ, Sept. *Gargesí*, Γαργεσ□, *Gergeseí*, Γεργεσε□, y *Gesurí*, Γεσουρ□ (Dt. 3:14; Jos. 12:2), pl. *Geshurim*, רִים ְ (Jos. 12:5; 13:11, 13; 1 Sam. 27:8). Nombre gentilicio que indica dos pueblos del AT.

1. Habitantes o naturales de > Gesur, reino situado en el extremo opuesto de Palestina, en su frontera nororiental, políticamente considerados arameos (2 Sam. 15:8). Al parecer, ocupaban una territorio de buenas defensas naturales, por lo que, aunque poco numerosos, fueron capaces de defenderse de los asaltos de sus enemigos. Los israelitas no pudieron desalojarlos, y David estableció una alianza con ellos contrayendo matrimonio con la hija de Talmai, su rey en aquella época (2 Sam. 3:3).

2. Pueblo que habitaba en el desierto de Negev, al sur de la Pentápolis filistea (Jos. 13:2). Puede tratarse de un antiguo pueblo nómada que vivía en los límites del desierto cercano, exterminado por David en una de sus incursiones «contra los de Gesur, los de Gezer y los de Amalec (1 Sam. 27:8-9).

GETEO

Heb.1663 *gittí*, י . ., gentilicio de > Gat, «gatita» o «geteo», habitante de Gat; Sept. *Getthaîos*, Γετθαῖος; Vulg. *Gathaeus*. Se mencionan por nombre la casa de > Obededom, donde permaneció el arca de la alianza durante tres meses (2 Sam 6:10-11; 1 Cro. 13:13); > Itai, que decidió acompañar a David en su destierro de Jerusalén (2 Sam. 15:19, 22), al frente de seiscientos geteos (2 Sa 18:18-23); y el famoso gigante > Goliat (2 Sam. 21:19: 1 Cro. 20:5). Véase GAT.

GÉTER

Heb. 1666 *Gether*, תֶר, de sig. desconocido; Sept. *Gater*, Γατὴρ, *Gather*, Γαθὴρ. Tercer hijo de > Aram y nieto de Sem, fundador de una tribu o clan de arameos (Gn. 10:23). La localización de su territorio es incierta; se ha intentado ubicarlo en > Gesur. En 1 Cro. 1:17 se presenta de un modo genérico como hijo de Sem, que lo convertiría en hermano de Aram.

GETSEMANÍ

Gr. 1068 *Gethsemaní*, Γεθσημανί, *Gethsemaneí*, Γεθσημανεί, prob. del aram. *gath shemenim*, מְנִם ֶ ת־ ַ = «prensa o molino de aceite»; Vulg. *Gethsemani*. Nombre del > huerto, > finca o > jardín en el monte de los Olivos donde Jesucristo se reunía frecuentemente con sus discípulos. Fue allí que pasó una parte de la noche después de la última Pascua, y donde sufrió una intensa > agonía ante la perspectiva de tener que apurar la copa de la ira divina por el pecado. Allí vinieron ángeles a servirle. Allí también fue traicionado por Judas con un beso, y arrestado (Mt. 26:36; Mc. 14:32; Lc. 22:39; Jn. 18:1, 2).

Este lugar atrajo la atención especial de los primeros cristianos. Eusebio indica los lugares sagrados identificados en su día y Jerónimo dice, refiriéndose a este huerto, que «los creyentes tenían la costumbre de ir a orar allí» (Liber de *Situ et Nominibus*). El año 333 d.C. el Peregrino de Bordeaux visitó el lugar, llegando por el camino que sube a la cúspide de la montaña, es decir más allá del puente por el valle de Josafat. En el tiempo de los judíos, el puente que dividía el torrente de Cedrón ocupaba casi el mismo lugar que aún puede ser visto en la actualidad, como testifica el corte de la escalera antigua en la piedra que subía desde la parte baja de la ciudad. Petronilo, obispo de Bolonia (c. 420), y Sofronio, Patriarca de Jerusalén, hablan de esta inmensa escalera, y otros dos peregrinos cuentan los pasos exactos, cuyo rastros pueden verse todavía en el lado que da a la ciudad. Se han descubierto numerosos escalones, grandes y bien conservados sobre el actual jardín de Getsemaní.

Quedan algunos olivos centenarios, de los que se dice que son los que había allí en tiempos de Jesús. Sin embargo, no pueden ser los mismos, por cuanto Tito, durante el asedio de Jerusalén en el año 70, hizo talar todos los árboles cercanos a la ciudad (Josefo, *Guerras*, 6, 1, 1). Los existentes, aunque muy antiguos, tienen que ser posteriores. No hay certeza en cuanto a la exacta localización del sitio donde Jesús pasó su agonía, a pesar de las indicaciones tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); W.E. Pax. *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974).

J. M. DÍAZ YANES

GEUEL

Heb. 1345 *Geuel*, אְאֵל = «rescatado (o elevado) por Dios»; Sept. *Gudiel*, Γουδιήλ; Vulg. *Guel*. Hijo de Maqui, de la tribu de > Gad, uno de los doce enviados por Moisés a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:15).

GEZER

Heb. 1507 *Gézer*, ֶזֶר, prob. «precipicio» o «terreno escalonado», de 1504 *gazar*, גזר = «cortar»; Sept. *Gázer*, Γάζερ, pero *Gazer*, Γαζὲρ en 1 Cro. 6:67 y 20:4; y *Gazerá*, Γαζηρά en 1 Cro. 14:16.

Antigua ciudad egipcia al sur de Palestina, asentada en un lugar estratégico que dominaba la ruta que desde la Vía Maris conducía a Jerusalén. Estaba al pie de la > Sefela guardando el paso hacia la montaña de Judá. El faraón Tutmosis III (1496-1442 a.C.) la arrebató a los cananeos y la fortificó, aunque con un alto grado de independencia. Su rey vasallo Horam fue derrotado por Josué (cf. Jos. 10:33; 12:12), pero no parece que los israelitas lograran ocuparla (1 Cro. 7:28). En tiempos de David parece que pertenecía al territorio filisteo y seguía habitada por cananeos (2 Sam. 10:25; 1 Cro. 20:4). Al contraer matrimonio Salomón con una princesa egipcia, recibió el tributo de la ciudad de Gezer como regalo de boda (1 R. 9:15; 17). En 734 a.C. fue ocupada por Tiglat-Pileser III, como muestra un bajorrelieve de Kalah en que se representa la conquista de la ciudad. No se vuelve a decir nada de ella hasta la rebelión > macabea, en la que fue uno de los lugares más disputados debido a su situación estratégica. Simón Macabeo capturó Gezer en 142 a.C. poblándola con judíos y construyó para sí una casa fortificada dentro de sus murallas. Recibe el nombre helenizado de *Gázera*, Γάζηρα (1 Mac. 4:15; 7:45), o *Gázara*, Γάζαρα (1 Mac. 9:52; 15:28, 35; 13:53; 2 Mac. 10:32; Josefo, *Ant*. 13, 9, 2).

A finales del siglo XIX y principios del XX se realizaron excavaciones en *Tell el-Jezer*, una colina de 11 hectáreas que domina la llanura marítima, a unos 29 km. al oeste de Jerusalén. El especialista francés en temas orientales, Charles Clermont-Ganneau, estudiandola *Crónica de Mujir ed-Din*, historiador árabe medieval, descubrió la descripción de una acción militar del gobernador de Jerusalén contra un beduino que había hecho incursiones en la llanura costera. En el relato se detallaba como el gobernador alcanzó el promontorio de Jezar. El especialista francés consideró que Jezar, -cambiando la letra inicial por la equivalente hebreapodía ser el lugar bíblico de Gezer. Como las dos poblaciones cercanas de Khuldeh y Ramleh habían sido identificadas, pensó que Gezer tenía que estar en un promontorio cercano. En 1871 visitó los dos lugares antes mencionados, preguntando por algún promontorio cercano, indicándole que había uno próximo que era conocido por los árabes como *Tell el-Jazar*. Buscando apoyo para iniciar las excavaciones, una sociedad francesa de expertos en el mundo bíblico le sugirió que procurase encontrar alguna inscripción que identificase el lugar con el nombre antiguo. Tres años después, en 1874, recorriendo el entorno del promontorio fue llevado a un lugar distante 1 km en donde descubrió una inscripción en griego y hebreo. En la hebrea podía leerse: *Límite de Gezer*. El descubrimiento puso al descubierto la evidencia que buscaba para iniciar la excavación del montículo.

Las excavaciones llevadas a cabo por R.A.S. Macalister en 1902 a 1905 y luego desde 1907 a 1909, así como las efectuadas bajo la dirección de A. Rowe en 1934, pusieron de manifiesto que los primeros pobladores de Gezer no eran semitas. Se descubrió que vivieron inicialmente en cuevas del lugar, algunas naturales y otras excavadas por ellos mismos, ya que las rocas de la zona, eran calizas blandas, que se tallaban fácilmente. En algunas cuevas se encontraron escaleras primorosamente

talladas. En algunas de las paredes de las cuevas se encontraron pinturas que ponían de manifiesto la religiosidad de quienes las habitaron, y las prácticas agrícolas y cinegéticas de aquel pueblo.

Las excavaciones pusieron de manifiesto que sobre el año 2500 a.C., un pueblo de origen semita ocupó el lugar, permaneciendo en ella hasta finales de la monarquía hebrea.

En extractos superiores se puso de manifiesto que el lugar estuvo poblado en distintas intensidades hasta cerca del año 100 a.C.

Entre lo que fue desenterrado apareció un antiguo lugar de culto dedicado a Baal y Astoret (Astarté), que arrojó mucha luz sobre la religión cananea. El lugar estaba formado por una hilera de columnas de piedra, trabajadas toscamente, la más alta de 3,28 m. y la más corta de 1,8. En algunos lugares las piedras presentaban un pequeño campo pulido, producido por el contacto de manos o tal vez incluso de haberlas besado por miles de personas. En las arcillas encontradas alrededor de las columnas, aparecieron algunas placas de alfarería con figuras exageradas de órganos sexuales, que son indicios de las prácticas sensuales del culto cananeo.

Se descubrió también, en la parte sudeste de la ciudad, un túnel escalonado, cavado en la roca, de 4 m. de ancho por 6 m. de alto y con una longitud de 29 m. en sentido descendente, que se dató entre el 2000 y el 1400 a.C. y que conducía a un manantial de agua de gran tamaño. La iluminación del túnel se hacía por medio de lámparas de aceite, soportadas en nichos cavados en la roca. Las manchas del humo demuestran que el aceite que se consumía para el alumbrado era de olivos.

Tal vez el manantial subterráneo llegó a agotarse, construyéndose un enorme depósito en el exterior con capacidad para unos 7,5 millones de litros de agua.

Como una pieza que reviste bastante importancia apareció una piedra de altar con una inscripción a Heraclus. Esta procedía de un altar hebreo por cuanto semencionaba a Yahvé en la inscripción. Pudo haber sido utilizada posteriormente para usarla en el altar de la divinidad pagana.

Bajo la dirección de Macalister se desenterró una edificación almenada conuna magnífica puerta. Por su aspecto consideró que podía tratarse de una construcción de Simón Macabeo para su residencia (142 a.C.). Sin embargo, posteriores descubrimientos en las excavaciones de Meguido y Hazor, ponen de manifiesto la identidad con las construcciones de Salomón, considerándose que las construcciones atribuidas por Macalister a Simón Macabeo, son en realidad del reinado de Salomón, y correspondientes a los trabajos de reconstrucción y fortificación de ciudades acometidas en sus días. Un aspecto interesante que identifica las construcciones como de Salomón son las medidas, forma y construcción de la puerta de Gezer, idénticas a las construcciones de Meguido y Hazor. El cuarto nivel de excavación corresponde al período semítico datada en la última parte del s. X a.C. Entre objetos desenterrados apareció una placa de piedra caliza, de 11 cm. de largo por 7 cm. de ancho, que resultó ser la tarea escolar de un niño, escrita en caracteres hebreos y que se data de los tiempos del reinado de Salomón (920 a.C.). En esa tabla apareció un calendario con el orden de las principales tareas agrícolas, escritas de una forma fácil para memorizar y que decía:

Dos meses de cosecha (de oliva);
dos meses para plantar (el grano);
dos meses para plantar tardío:
el mes de azadonar el lino;
el mes de cosechar la cebada;
el mes de cosecha y festividad;

los dos meses de retirar el viñedo;

el mes del fruto del verano.

El calendario comienza con la cosecha de oliva en el otoño. Esta empezaría probablemente al comienzo del año nuevo judío, en la segunda o tercera semana de septiembre y se extendía hasta mediados de noviembre. El > aceite era un producto importante en la economía hebrea. Se utilizaba como grasa para cocinar (cf. 1 R. 17:14); como combustible para las lámparas; y tenía mucha aplicación en tratamientos medicinales (cf. Is. 1:6). También se usaba como cosmético en un clima caliente y poco húmedo, propicio para resecar la piel. Desde mediados de noviembre hasta mediados de enero se dedicaba el tiempo a las labores de siembra del grano. En el tiempo de las lluvias tempranas se hacían las tareas de rastrillado del campo, para plantar luego la cebada. Los dos meses siguientes de enero a marzo, se plantaban las cosechas de verano, especialmente gamínidas como mijo, garbanzos, lentejas y otras plantas como melones, pepinos, calabazas, etc.

Los siguientes tres meses se dedicaban a azadonar el lino, la planta se cortaba con azadones a ras del suelo para no desperdiciar nada del tallo, que luego se secaba para hacer cordones y telas (cf. Jos. 2:6). Seguía desde primeros de abril hasta mayo el tiempo de la cosecha, que comenzaba con la cebada y terminaba con el trigo, celebrándola con una festividad que se conocía como Pentecostés. Los meses del verano, sin lluvias, se dedicaban a trabajar las viñas, siguiendo luego el tiempo de la fruta de verano, recogiendo los higos, granados y otras frutas.

Además de los objetos citados, apareció una tablilla asiria con el nombre de un gobernador egipcio del 649 a.C. En ella se describe la entrega de Gezer como dote de la esposa de Salomón. Esto no equivalía a una entrega de la ciudad a Salomón, sino más bien un modo de que las rentas públicas de la ciudad fuesen entregadas a la hija del faraón. Sin embargo, en la práctica era una entrega política y administrativa al esposo de aquella mujer.

También fue desenterrada una pieza de reloj que marcaba el tiempo por el ángulo de la luz del sol, en lugar de los sistemas más antiguos que se utilizaban entonces. Algunos la llamaron la tablilla del zodíaco babilónico.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, “The Gezer Calendar”, en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 92 (1943), 16-26; H. Bardtke, “Gézer”, en *EB* III, 877-880; G.A. Barton, “The Levitical Cities of Israel in the Light of the Excavation at Gezer”, *The Biblical World* 24/3 (1904), 167-179; W.G. Dever, “Gezer revisited: New Excavations of the Solomonic and Assyrian Period Defenses”, *The Biblical Archaeologist* 47/4 (1984), 206-218; Id., “Late Bronze Age and Solomonic Defenses at Gezer: New Evidence”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 262 (1986), 9-34; I. Finkelstein, “On Archaeological Methods and Historical Considerations: Iron Age II Gézer and Samari”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 277/278 (1990), 109-119; H.D. Lance, “Gézer in the Land and in History”, *The Biblical Archaeologist* 30/2 (1967), 34-47; S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 767-770 (CLIE 2004); J.D. Seger, “Reflections on the Gold Hoard from Gézer”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 221 (1976), 133-140; D. Sivan, “The Gézer Calendar and Northwest Semitic Linguistics”, *Israel Exploration Journal* 48,1-2 (1998), 101–105; D. Ussishkin, “Notes on Megiddo, Gézer, Ashdod, and Tell Batash in the Tenth to Ninth Centuries B. C”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 277/278 (1990), 71-91.

S. PÉREZ MILLOS

GEZRITAS

Heb. 1511 con art. *haggizrí*, הַ.זְרִי; Sept. *Gezraí*, Γεζρα□, *Gesirí*, Γεσιρ□. Gentilicio de una tribu vecina de los > gersonitas y > amalecitas, atacados y destruidos por David durante su residencia con los filisteos (1 Sam. 27:8). Prob. estaban relacionados con la ciudad de > Gezer, aunque llevaban vida nómada; eran ricos en vacas y ovejas, camellos y asnos (v. 8).

GÍA, GÍAH

Heb. 1520 *Gíaj*, יַ, «fuente»; Sept. *Gié*, Γι, *Gaí*, Γα; Vulg. *vallis*. Lugar próximo a la colina de Amá, en el camino del desierto de > Gabaón, prob. marcado por una fuente o estanque, en cuyas cercanías se reunieron > Joab y > Abisai en pos de > Abner, que había dado muerte a > Asael (2 Sam. 2:24, cf. v. 13).

GIBA

Heb. 1388 *gibeá*, בְעָא = «colina, collado», correspondiente al árabe *jebel*; Sept. *Gaibaá*, Γαιβα, *Gaibal*, Γαιβλ; Vulg. *collis*. Este término aparece en el texto hebreo en muchos casos como topónimo, o bien de forma aislada, o bien en estado constructo con otro nombre. Las versiones han mantenido la forma hebrea en algunos pasajes, como si se tratase de nombre propios, lo que ha dado lugar a confusiones e identificaciones falsas. Véase COLINA.

GIBAR

Aram. *Gibbar*, ר, de la misma raíz que el heb. 1402 *Gibbor*, ר = «hombre fuerte, valiente»; Sept. *Gaber*, Γαβρ; Vulgata *Gebbar*. Israelita cuyos noventa y cinco hijos o descendientes regresaron de la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:20). En el libro de Nehemías recibe el nombre de > Gabaón (Neh. 7:25).

GIBEA

Heb. 1388 *Gibeá*, בְאַ = «colina, collado»; Sept. *Gaibaá*, Γαιβα v. *Gaibal*, Γαιβλ. Lugar construido u ocupado por Seva, hijo de > Maaca, concubina de Caleb (1 Cro. 2:49).

GIBETÓN

Heb. 1405 *Gibbethón*, תן = «montículo, ondulación montañosa»; Sept. *Gabathón*, Γαβαθν, *Gabethón*, Γαβεθν, *Gabaón*, Γαβαν, *Gethedán*, Γεθεδν y *Begethón*, Βεγεθν; Vulgata *Gebaton, Gebbethon*.

Ciudad filistea incluida en el territorio de la tribu de Dan (Jos. 19:44), asignada a los levitas de Cohat (Jos. 21:23). Se encontraba todavía en manos de sus antiguos dueños cuando fue sitiada por > Nadab, rey de Israel, y veinticinco años más tarde por Omri, proclamado rey por el ejército (1 R. 15:27; 16:15-17).

Su identificación está en entredicho. Unos la sitúan en Tell el-Malat, a unos 5 km. al este de Aquis, en donde se han encontrado restos arqueológicos que datan desde la Edad del Bronce hasta el Medioevo; y otros la relacionan con Gob, a causa de la relación Gob-Gezer de un lugar y Gezer-Elteqe de otro.

GIBLITAS

Heb. 1382 con art. sing. *haggiblí*, הַבְלִי (Jos. 13:5); plural, *haggiblim*, הַבְלִים i(1 R. 5:18); Sept. AlÉx. *hoi Giblíoi*, ο Γιβλοι; Vulg. *Giblii*. Natural o habitante de > Gebal, nombre hebreo de > Biblos. Se dice que ayudaron a los constructores de Salomón a tallar y preparar la madera y las piedras para edificar el Templo (1 R. 5:18), lo que indica claramente que eran artesanos fenicios,

relacionados también con el mercado y la navegación (cf. Ez. 27:9). Véase BIBLOS, GEBAL, FENICIA.

GIBORIM

Heb. *Gibborim*, רִים ּ ., pl. de 1368 *gibbor*, ר ּגִ, en *scriptio defectiva* ר ּ . = «guerrero, fuerte» (Is. 3:2; Ez. 39:20). Se dice especialmente de los hombres más poderosos de David, sus > héroes o > «valientes», que formaban su > guardia personal y cuya lista completa se encuentra en 2 Samuel 23, donde vienen recordados los que contribuyeron con sus hazañas y fidelidad a la grandeza del rey (cf. 1 R. 1:8; 1 Cro. 11:26; 29:24).

En el libro del Génesis se utiliza este término —*gibborim*, רִים ּ .— para referirse a los > gigantes o héroes que desde la antigüedad fueron varones de renombre (Gn. 6:1-4). No son gigantes en el sentido estricto de la palabra, sino gente valerosa y fuerte, universalmente representada como hombres de extraordinaria estatura. La LXX traduce la palabra por «gigantes», *gígantes*, γίγαντες, y así llama a > Nimrod *gigas kynegós*, γίγας κυνηγός, «gran cazador», cuyo equivalente hebreo es «poderoso en la tierra» (1 Cro. 1:10). Véase GIGANTES.

GIDALTI

Heb. 1437 *Giddalti*, י ְלְ ּ.. = «a quien Dios ha hecho grande»; Sept. *Geddollathí*, Γεδδολλαθί y *Geddelthí*, Γεδδελθί; Vulg. *Geddelthi* y *Gedelthi*. Noveno hijo de > Hemán, y director de la vigésimo segunda clase de levitas cantores, conforme a la organización del Templo llevada a cabo por David (1 Cro. 25:4, 29). Todos los hermanos «tenían palabras de Dios, para ensalzar su poder», y estaban dedicados a la música en la casa de Dios con címbalos, liras y arpas (vv. 5, 7).

GIDEL

Heb. 1435 *Giddel*, ל ּ... = «fuerte, poderoso». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Geddel*, Γεδδήλ, *Gaddel*, Γαδδήλ; Vulg. *Geddel*, *Gaddel*. Jefe de una familia de Netinim, cuyos descendientes regresaron del exilio babilónico con Zorobabel (Esd. 2:47; Neh. 7:49).

2. Sept. *Gedel*, Γεδήλ, *Gadael*, Γαδαήλ; Vulg. *Geddel*, *Ieddel*. Familia de siervos de Salomón, que volvieron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:56; Neh. 7:58).

GIDOM

Heb. 1440 *Gideom*, דְעֹם ּ., «recorte, desolación»; Sept. *Gedán*, Γεδάν, *Galaad*, Γαλαάδ. Topónimo mencionado una sola vez con motivo de la guerra entre Benjamín y el resto de las tribus, originada por el abuso cometido por los habitantes de Gabaa con la mujer de un levita (Jue. 20:45). Se ignora su localización.

GIEZI. Ver GUEJAZI

GIGANTES

El Antiguo Testamento habla con frecuencia de hombres de la antigüedad cuya fuerza física y altura les ganó el nombre de «gigantes», traducción de tres términos hebreos:

1. Heb. 5303 *nephilim*, נְפִלִים; prob. «violentos, poderosos»; Sept. *gígantes*, γίγαντες, Vulg.

gigantes. Seres mitad humanos y mitad divinos anteriores al > diluvio, resultado de la unión entre los «hijos de Dios» y las «hijas de los hombres». Se mencionan únicamente en Gn. 6:4: «Los *nephilim* existían en la tierra por aquel entonces, y también después, cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas daban a luz hijos: estos fueron los héroes [*gibborim*, רִים ּ .] de la antigüedad, hombres famosos en la tierra» (BJ). En el judaísmo posterior se creía que los «hijos de Dios» (*Elohim*) aquí mencionados eran > ángeles materializados que se relacionaron con las mujeres. Así lo tradujo la LXX, y Josefo, entre otros, recoge esta tradición: «Muchos ángeles de Dios copularon con sus mujeres y engendraron hijos soberbios y desdeñosos de todo lo bello... y es que estos, según la tradición cuenta, cometieron iguales desmanes que los atribuidos a los gigantes griegos» (*Ant*. 1, 72; cf. *Enoc* 7, 2; *Libro de los Jubileos* 5).

2. Heb. 7497 *rephaím*, רְפָאִים = «gigantes» (Gn. 14:5; Dt. 2:10-26; 3:11, 13). Población prehistórica de Transjordania, a los que se atribuía una altura gigantesca. Algunos de sus descendientes llegaron hasta los días de David al servicio de los filisteos (1 Cro. 20:4). Un nombre geográfico, el «valle de los Rephaím» —«valle de los titanes», *koilás ton titanon*, κοιλὰς τῶν τιτάνων, en la LXX—, cerca de Jerusalén, indica cuando menos su paso por ese lugar (Jos. 15:8; 2 Sam. 5:18). Los datos proporcionados por el texto bíblico se remontan a una época muy antigua, anterior a la entrada de los cananeos en Palestina, en el tercer milenio a.C. Se dice que la cama de Og medía unos 3,50 m. de largo. Después del tiempo de David no se menciona a los gigantes o *rephaím*. Los que aparecen en Is. 14:9; 26:14,19; Sal. 88:10; Job 26:5 y Prov. 2:8; 9:18; 21:16, tienen tanto en lengua cananea como hebrea el sentido de *manes*, *sombras* o *difuntos*, y en realidad se trata de almas que han bajado al > sheol. Tal vez el término se aplicó primero a los difuntos de mayor categoría, y luego sirvió indistintamente para designarlos a todos.

3. Heb. *anaqim*, אֲנָקִים = «hijos de Anac» (Nm. 13:22). Ocuparon la región que fue de Judá y predominantemente > Hebrón (Jos. 11:22). Fueron aniquilados por Josué (Jos. 11:21) y quedaron de ellos restos en Gaza, Gat y Asdod (Jue. 1:20; Jos. 14:12). De ellos procedía Goliat, que medía unos 2,20 m. de altura (1 Sam. 17:4). Otros gigantes filisteos fueron Isbi-benob, uno de los descendientes de Harafa, cuya lanza pesaba 300 siclos de bronce, ceñido con una espada nueva, trató de matar a David; Saf, también descendiente de Harafa, como aquel «hombre de gran estatura, el cual tenía seis dedos en cada mano y seis dedos en cada pie, veinticuatro en total» (2 Sam. 21:16-20).

De los > emitas, heb. *emim*, אֵימִים, que habitaban en territorio moabita, se dice que eran un pueblo grande y numeroso, tan «altos como los anaquitas» (Dt. 2:10).

4. Heb. *zamzummim*, זַמְזֻ ּים (Dt. 2:20), habitantes de la región de Ammán, pueblo grande y numeroso, de gran estatura, a quienes los amonitas vencieron, adueñándose de su país. Se les emparenta con los refaítas, «pero los amonitas los llamaban zomzomeos» ((Dt. 2:20; cf. Gn. 14:5).

5. Heb. *gibbor*, ר ּ ., significa «fuerte» o «guerrero», no tanto gigante (Job 16:14), pero sí en Gn. 6:4, que se usa el pl. *gibborim*, רִים ּ ., para denotar «gigantes».

Quiza la creencia en gigantes, extendida universalmente, proceda del asombro ante los milenarios monumentos megalíticos en una época en que el hombre había perdido la noticia de su construcción y la atribuía, debido a la enormidad de sus dimensiones, a razas primigenias de gran tamaño y fuerza extraordinaria. Las excavaciones arqueológicas en Palestina han puesto de manifiesto con plena evidencia que por lo menos desde el IV milenio a.C. etnias fuertes del Neolítico dominaron la región ribereña del Jordán. Aquí la cultura megalítica ha dejado varios ejemplos de sus construcciones

ciclópeas de carácter religioso y funerario. Pueden verse aún hoy dólmenes y menhires que debieron de impresionar vivamente a los semitas invasores. Otro dato revelador lo encontramos en las afirmaciones de los historiadores antiguos respecto a los antiguos pobladores de Britania, famosa por sus constucciones megalíticas, presentados como gigantes a falta de una mejor explicación (cf. Homero, *Odisea*, 10, 119; Agustín, *De Civ. Dei*, 15, 9; Plinio, 7, 16). Véase GIBORIM, REFAÍTAS, ZOMZOMEOS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, "Gigantes", en *EB* III, 887-890.

A. ROPERO

GIHÓN, GUIJÓN

Heb. 1521 *Gijón*, יִחן, prob. de una raíz que significa «brotar»; Sept. *Geôn*, Γε�ν (Gn. 2:13), *Giôn*, Γι�ν (1 R. 1:33, 38), *Geiôn*, Γει�ν (2 Cro. 32:30); Vulg. *Gileon*. Nombre de dos topónimos bíblicos.

1. Uno de los cuatro ríos del paraíso, que «rodeaba toda la tierra de Etiopía» (Gn. 2:13). Se ha intentado inútilmente identificarlo con diversos ríos. Josefo lo identificó con el Nilo, tal como lo entendieron los traductores de la LXX en relación con Jr. 2:18 y Eclo. 24:27. Otro tanto hacen los musulmanes, para quienes el Nilo es uno de los ríos del paraíso. La incongruencia de esta hipótesis se debe a la lejanía excesiva del Nilo respecto al Tigris y el Éufrates, mencionados en el texto sagrado juntamente con el Gihón.

2. Única fuente de agua viva en la proximidad de Jerusalén, mencionada tres veces en el AT (1 R. 1:33, 45; 2 Cro. 32:30; 33:14). Se encuentra en el lado derecho del valle del Cedrón a 636 m. de altura frente a la aldea de > Siloé. Allí fue ungido rey Salomón, en medio de una lucha por la sucesión dinástica, llena de intrigas (1 R. 1:38-39).

Desde la época cananea se emprendieron obras hidráulicas para conducir el agua dentro de los muros de Jerusalén en beneficio de los habitantes, especialmente durante el ataque y sitio de tropas enemigas (1 Cro. 11:6). La fuente brota abundante en una gruta a la que se desciende hoy por treinta y dos escalones hasta el manantial. El rey > Ezequías, previendo un posible asedio por parte de los ejércitos asirios, decidió llevar todas las aguas de Gihón directamente y en forma segura al interior de la ciudad. Para ello obturó el canal de > Acaz e hizo excavar una nueva galería que atravesaba la colina del Ofel y llevaba todo el caudal de la fuente a la vertiente sudoeste (2 Cro. 32:30; Is. 22:9, 11; 2 R. 20:20; Eclo. 48:17). Este túnel es considerado el más fascinante y osado de todos los proyectos israelitas que se hayan realizado jamás para el suministro de agua. Fue descubierto por E. Robinson en 1838 y explorado más tarde por Charles Warren y el padre H. Vincent en 1868. Su longitud es aproximadamente de 533 m., la altura oscila entre 1,1 y 3,4 m. (la altura media es de 1,63 m.) y el desnivel entre un extremo y el otro es de 2,27 m. Fue construido sin utilizar soportes intermedios de hierro, lo que realza el valor de su ingeniería, que presenta un curso tortuoso atribuido por los expertos a una adaptación a las formaciones rocosas perforadas. Recorre la ciudad de Jerusalén a 52 m. de profundidad En una inscripción de la época, hallada casualmente en 1880 por un niño que se estaba bañando a la salida del túnel, se cuenta brevemente la historia de su perforación. La obra se llevó a cabo comenzando por los dos extremos, llegando a juntarse los obreros aproximadamente a la mitad, tras un breve titubeo en los últimos metros y resuelto merced al ruido de los picos.

Frente a las últimas teorías que afirmaban que esta obra de perfeccionada ingeniería es posterior a aquella época, un equipo de investigadores de la Universidad Hebrea de Jerusalén y de la

universidad británica de Reading ha demostrado que las excavaciones y trabajos fueron realizados alrededor de 700 años antes de nuestra era. La prueba de datación por carbono 14 aplicada a muestras de escayolas y maderas de un fragmento del túnel, así como la de datación por uranio-torio de estalactitas que crecieron una vez perforado el canal, confirman el resultado de la investigación. Es la primera vez que una estructura mencionada en el AT ha sido datada por métodos radioquímicos, basados en la desintegración de elementos radioactivos. Véase ESTANQUE, FUENTE.

A. ROPERO

GILALAI

Heb. 1562 *Gilalay*, לְלַי, quizá «tortuga»; Sept. *Gelol*, Γελ�λ. Levita designado por Nehemías para ayudar a Zacarías con el servicio musical durante la dedicación de las murallas por Esdras (Neh. 12:36).

GILBOA

Heb. 1533 *Gilboá*, לְ עַ = «fuente borboteante»; Sept. *Gelbué*, Γελβου�; gral. llamado «monte de Gilboa», *har haggilboá*, הַר הַ לְ עַ. Sierra de la tribu de Isacar, situada en el extremo oriental de la llanura de Esdrelón. Tiene la forma de una gran espiral orientada de norte a sudeste, con la parte gruesa miranda a > Beisán. Sus dimensiones aproximadas son de 13 km de largo por unos 9 de ancho. La vertiente occidental es de subidas suaves con numerosas plataformas, mientras que la oriental y septentrional está casi cortada a pico; la parte occidental es rica en agricultra de secano, cultivándose cereales, olivos e higueras.

Es el lugar donde hallaron la muerte Saúl y Jonatán, derrotados por los filisteos (1 Sam. 28:4; 31:1-8; 2 Sam. 1:6-21; 21:12; 1 Cro. 10:1,8). Enterado David, dijo en sus lamentaciones: «Montes de Gilboa, ni rocío ni lluvia caiga sobre vosotros, ni seáis tierras de ofrendas» (2 Sam. 1:21).

Se ha identificado con el monte llamado hoy Jebel Fakúa. Se levanta sobre el borde oriental de la llanura de Esdraelón. Tiene un imponente aspecto visto desde la llanura, pero su cumbre más alta no pasa de los 517 m. Su orientación es de noroeste a sudeste y sur. Es posible que Jelbún, una pequeña población en su ladera occidental, sea una forma del antiguo nombre Gilboa.

GILGAL

Heb. 1537 *Gilgal*, לְ לְ = «círculo [de piedras]», de una raíz que significa «rodar»; Sept. *ta Gálgala*, τ� Γ�λγαλα, y *Golgol*, Γολγ�λ, *Galgal*, Γαλγ�λ en Dt. 11:20 y Jos. 14:6. Nombre de cinco lugares del AT.

1. Primer campamento de Israel después de cruzar el Jordán (Jos. 4:19; 5:2-9), donde los hijos de los israelitas nacidos durante la marcha por el desierto fueron circuncidados, práctica que no se había realizado durante todo aquel tiempo (Jos. 5:3-9), y donde se observó la primera Pascua israelita en tierra de Canaán, exctamente en las llanuras de Jericó (Jos. 5:10), es decir, próximo a la frontera oriental de Jericó (*bearboth Yerijó*, עַרְב ת יְרִיח). Parece que Josué tuvo su cuartel general allí hasta quebrantar la fuerza de los cananeos en la batalla del lago Merom (Jos. 14:6; Jue. 2:1). Se consideró como lugar sagrado (1 Sam. 10:8; 11:14; 13:7-14; 15:12, 21-23). Los que permanecieron leales a David, lo encontraron allí después de la muerte de Absalón (2 Sam. 19:12, 40). En el siglo VIII a.C. fue un santuario idólatra (Os. 4:15; Am. 5:5), sin que se pueda saber cómo llegó a producirse el cambio. Es probable que se trate de la Bet-gilgal de Neh. 12:29, habitada por los

levitas cantores después del exilio, idéntica a la Galgala, *Gálgala*, Γάλγαλα, situada en la ruta del victorioso Báquides (1 Mac. 9:3).

2. Localidad entre Bet-el y Siquem incluida en la visita anual de Samuel, y lugar de encuentro entre Elías y Eliseo (1 Sam. 7:16; 2 R. 2:1). Elías dijo a Eliseo que aguardase allí mientras él iba a Betel, ya que Eliseo no quería dejar a su maestro; ambos descendieron juntos a Betel.

3. Ciudad mencionada en la lista de los reyes vencidos por Josué (Jos. 12:23). Se identifica comúnmente con Gilguliyah, a unos 6 km. al norte de Ras el-Ain y a 22 km. al nordeste de Joppe. Ya que el texto habla de *mélekh-goyim legilgal*, מֶלֶךְ־ יִם לְגִלְ ל, traducido «el rey de Goím en Gilgal», algunos han interpretado como los «goyim de Galilea», es decir, «naciones» o «gentiles» de Galilea (cf. Is. 9:1; Mt. 4:15).

4. Ciudad mencionada en relación con los montes > Gerizim y > Ebal (Dt. 11:30). Debido a las dificultades del texto, es difícil conocer su localización.

5. Ciudad fronteriza al norte de la tribu de Judá, lindante con la de Benjamín (Jos. 15:7); llamada Gelilot (LXX *Galigóath*, Γαλιγώαθ) en otro lugar (Jos. 18:17). Unos la identifican con la Gilgal considerada en primer lugar; otros con la > Bet-gilgal mencionada en Neh. 12:29.

GILGAMÉS

Rey legendario de Uruk, > Sumeria, que debió gobernar hacia el año 2650 a.C., protagonista de una de las epopeyas más antiguas conocidas, y estrechamente vinculada con el relato del > diluvio de Noé. Los historiadores relacionan su reinado con el de Mebagaresi de Kish, el primer personaje mesopotámico en utilizar el título de *lugal* («rey») y adversario político-militar de Gilgamés.

1. Historia y contenido del Poema.

2. Gilgamés y el diluvio.

I. HISTORIA Y CONTENIDO DEL POEMA. El *Poema de Gilgamés* constituye, tanto por su cronología como por su contenido argumental y fuerza poética, la primera de las grandes epopeyas literarias de la humanidad. En torno a Gilgamés se fue forjando un conjunto de poemas míticos que, por su indudable interés, muy pronto se fijaron por escrito en tablillas de barro para terminar por conjuntarse en un todo argumental. A partir del siglo VII a.C. la obra se pierde con la desaparición histórica de las ciudades de la antigua Mesopotamia, y permanece oculta hasta finales del siglo XIX, cuando Sir Henry Layard descubrió un ejemplar en la biblioteca de > Assurbanipal (669-626 a.C.), compuesto por doce tablillas de barro escritas en caracteres cuneiformes y en lengua acádica, que fueron descifradas por Georges Smith. Es la versión más completa preservada hasta la actualidad.

Originalmente el *Poema* se conocía por el título «Sobrepasando a todos los demás reyes» o «Él, que veía lo profundo», primeras líneas de la versión más antigua y de la versión estándar respectivamente. Aunque el poema es originalmente sumerio, es mucho más completo e interesante en lengua acadia. En él se encuentra un motivo muy frecuente en otros mitos del mundo mesopotámico: una diosa promete al héroe hacerle dios e inmortal y luego le engaña. Es fundamental para conocer los géneros literarios de toda el Asia Mediterránea, tanto por las tradiciones literarias que incorpora, como por los motivos literarios que inspiró. El sentimiento más hondo que domina el poema es el de la muerte y la codiciada inmortalidad.

Tras un corto preámbulo, que viene a equivaler a una introducción, y en el que se realiza con pequeños toques una descripción de Gilgamés, rey de Uruk, «dos tercios dios y un tercio hombre», el

Poema comienza con las quejas de las gentes de dicha ciudad por la tiranía que sobre ella ejercía el rey. Entonces la diosa de la creación, Aruru, creó a un hombre semisalvaje, Enkidu, que comenzó a molestar a los pastores. Cuando uno de ellos se quejó ante Gilgamés, el rey le envió a una > hieródula a fin de que le hiciera experimentar unos placeres que aún no conocía. El contacto con ella civiliza a Enkidu al grado de que tras varias noches, él ya no es una bestia más entre los animales. Mientras tanto, Gilgamés tiene extraños sueños que su madre, Ninsun, le explica diciéndo que vendrá a él un gran amigo.

Enkidu decide encaminarse, acompañado por la hieródula, a Uruk, y en el trayecto un hombre, tal vez un labrador, le revela la condición real del ser humano, que no es otra que la de ganarse el alimento en medio de fatigas sin cuento. Al propio tiempo, le cuenta la actitud tiránica de Gilgamés contra su pueblo. Enkidu queda impresionado, y en lo más hondo de su corazón desea enfrentarse a Gilgamés para poner fin a sus desmanes. Continúa, pues, su marcha, entrando finalmente en la ciudad de Uruk, cuyos habitantes lo examinan con toda curiosidad.

Se produce el combate entre Gilgamés y Enkidu, empleándose ambos héroes a fondo. Gilgamés, a pesar de su fuerza y tamaño colosales, queda en desventaja; pero Enkidu, en vez de aprovechar su superioridad, opta por expresar a su rival la admiración que ha sentido por su valor. La amistad nace entre ellos en ese mismo instante, lo que da ocasión a un exaltado canto a la amistad.

Le siguen una serie de aventuras protagonizadas por ambos héroes. Debido a la muerte del «Toro del cielo», los dioses se enfurecen y deciden castigan a Enkidu con la muerte. Gilgamés, muy apenado por el destino de su amigo, recurre a la intercesión de Shamash.

Gilgamés procura evitar el destino de Enkidu y emprende un peligroso viaje para visitar a Utnapishtim (Ziusudra en sumerio, que puede significar *«el de los Días Remotos»*) y a su esposa, los únicos seres humanos que sobrevivieron a «la gran inundación», y a quienes les fue concedida la inmortalidad por los dioses, con la esperanza de obtenerla él también. A lo largo del camino, Gilgamés recorre las dos montañas desde donde el sol se levanta, custodiadas por dos seres-escorpión que le permiten seguir. Viaja a través de la oscuridad, por donde el sol pasa cada noche, y justo antes de que el Astro Rey lo encuentre, llega al final del túnel, para descubrir una tierra maravillosa, llena de árboles cuyas hojas son joyas.

Finalmente, la esposa de Utnapishtim le pide a su esposo que como consuelo a su viaje le diga a Gilgamés dónde localizar la planta que devuelve la juventud (mas no la vida eterna), y así lo hace: la planta está en lo más profundo del mar. Gilgamés se decide a ir en su busca, y efectivamente la obtiene atando rocas a sus pies para poder caminar por el fondo del mar, pero no confía en su efecto y decide probarla en un hombre viejo en Uruk. Desafortunadamente, pone la planta en la orilla del lago mientras se baña y es robada por una > serpiente —símbolo de rejuvenecimiento— que pierde su vieja piel y renace. Gilgamés llora desesperado, pero regresa a su ciudad convencido de que la inmortalidad es una prerrogativa exclusiva de los dioses; a él solo le cabe esforzarse en promover el bienestar de sus súbditos por la ejecución de grandes obras públicas que perpetuarán su nombre en la posteridad. Se quiere enseñar así que la inmortalidad solo pertenece a los dioses y el hombre tiene que asumir su mortalidad con dignidad. De esta manera acaba el poema.

La leyenda adquirió una gran difusión en toda la zona, ya que además de la versión acadia y de varios poemas sumerios independientes, se conservan copias hititas y hurritas, y algunos fragmentos procedentes de Megiddo.

II. GILGAMÉS Y EL DILUVIO. La tablilla XI contiene el mito del diluvio, que fue copiado en su mayor parte de la épica de Atrahasis, excepto las plagas enviadas por los dioses. Utnapishtin relata cómo fue elegido para sobrevivir a un diluvio de siete días. Únicamente él gozó de la revelación divina a través de un sueño, en el que Shamash le comunicó órdenes precisas a cumplir antes del inicio de la gran inundación: el abandono de su hogar y la construcción de un barco, en cuyo espacio compartimentado debía concentrarse con toda su familia, los artesanos, las riquezas transportables que poseía y todas las especies vivientes, incluidos animales domésticos y salvajes hasta el final del cataclismo. Durante la gran inundación, narrada detalladamente, perecen todos los seres humanos. Después de siete días de intensos aguaceros y otros siete días de espera en el interior del barco, asentado sobre el monte Nizir, Utnapistim soltó una paloma que, no hallando donde posarse, regresó. Envió luego una golondrina, que no retornó y por último soltó un cuervo que no volvió más. Esta fue la señal de que todo volvía a la calma. Entonces Utnapistim ofreció sacrificios de incienso y animales a los dioses.

Este relato de la inundación de Utnapishtin guarda ciertas similitudes con el diluvio de Noé: a) La inundación ocurre en la llanura de Mesopotmia. b) El personaje principal es advertido para que construya una embarcación y escape de la inundación. c) El personaje principal recibe instrucciones para salvarse con su familia y un ejemplar de cada animal. d) La embarcación queda sellada con alquitrán y se detiene finalmente en una montaña. e) Se sueltan aves para determinar si las aguas se habían retirado. f) El personaje principal sacrifica una ofrenda a los dioses.

Dado que el mito de Gilgamesh tiene una antigüedad mínima de tres milenios antes de nuestra Era, puede pensarse que los relatos de la Biblia están inspirados en él y no al contrario. Las diferencias tienen que ver con el monoteísmo hebreo; es Yahvé, y no el conjunto de los dioses, quien decide la destrucción y la salvación. En el relato bíblico el motivo es el pecado —la maldad— de los hombres, mientras que en el *Poema de Gilgamés* no queda claro; se trata, al parecer, del carácter ruidoso de los humanos, que incomoda a los dioses. Véase ACAD, DILUVIO, NOÉ.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (BAC 1958); J. Bottéro, ed., *La epopeya de Gilgamés. El gran hombre que no quería morir* (Akal, Madrid 1998); F. D'Agostino, *Gilgamés o La conquista de la inmortalidad* (Trotta 2007); M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 1977); O. García de la Fuente, "Gilgamés", en *EB* III, 894-899; A. George, *La Epopeya de Gilgamesh* (Random House/Mondadori 2008); S.N. Kramer, *La historia empieza en Sumer* (Orbis, Barcelona 1985); F. Lara Peinado, *Poema de Gilgamesh*. Estudio preliminar, traducción y notas (Tecnos 1988); L. Sanmartín, *Epopeya de Gilgamés, rey de Uruk* (Trotta 2005); J. Silva Castillo, *Gilgamesh. O la angustia por la muerte*. Traducción del acadio, introducción y notas (Kairós, Barcelona 2006).

A. ROPERO

GILO

Heb. 1542 *Giloh*, לֹה ִ = «destierro» o «círculo»; Sept. *Giló*, Γιλ□, *Gelom*, Γηλ□μ y *Gelón*, Γηλ□ν. Una del grupo de las once ciudades de la región montañosa de la tribu de Judá (Jos. 15:51). En ella nació o vivió > Ahitofel, el gilonita (2 Sam. 15:12; 23:34), y en ella se quitó la vida cuando vio que no se había seguido su consejo: «aparejó el asno, partió y se fue a su casa, en su ciudad. Después de poner en orden su casa, se ahorcó y murió» (2 Sam. 17:23). Josefo la menciona como *Gelmón*, Γελμ□ν (Ant. 7, 9, 8). Se identifica comúnmente con Hirbet Gala, situada a unos 2 km y medio al oeste de Beit Immar y a unos 10 y medio al noroeste de Hebrón.

GILONITA

Heb. 1526 con art. *haggiloní*, הַגִּילֹנִי (Sept. *ho Gelonaîos*, ὁ Γελωναῖος, 2 Sam. 15:12), o también con *scriptio defectiva* הַגִּלֹנִי (Sept. *Gelonites*, Γελωνίτης, 2 Sam. 23:34). Gentilicio de > Ahitofel, consejero de David, cabecilla de una conspiración.

GIMNASIO

Gr. *gymnasion*, γυμνάσιον, de *gymnos*, γυμνός = «desnudo», lugar de ejercitación física. Creación típicamente griega para la formación atlética de los jóvenes, que desnudos —de ahí su nombre—, aprendían diversas disciplinas deportivas. Los niños griegos asistían a escuelas privadas a partir de los 7 años, donde aprendían escritura, lectura, aritmética y música, por lo que sabían tocar la flauta o la lira, y hacían ejercicio físico. A los 14 años iban al gimnasio, donde la enseñanza era predominantemente deportiva o física. Competían en lucha, lanzamiento del disco y jabalina, y en carreras de resistencia y velocidad.

No había ciudad griega que se preciara que no contase con alguno. Pérgamo llegó a tener seis; Atenas, tres. Olimpia, donde se iniciaron los Juegos Olímpicos, fue una ciudad construida para ejercitar el cuerpo, la mente y el espíritu. La *Palestra*, del gr. *pale*, πάλη, que designa la lucha entre atletas, se transformó en gimnasio con baños, vestuarios y un templo dedicado a Zeus. La forma más corriente del gimnasio era un gran patio rodeado de una columnata, el peristilo, para los ejercicios al aire libre, y un espacio cerrado para la lucha. Se procuraba constrirlos cerca de una corriente de agua, donde los atletas pudieran bañarse. Poco a poco tomaron la forma de un edificio monumental y en el mundo romano se combinaron con las termas. Vitrubio describe el gimnasio ideal compuesto de un peristilo cuadrado de unos cien metros de lado, que tiene en su parte oriental habitaciones cuadrangulares o exedras con asientos para las lecciones de filósofos y retóricos, una pieza más amplia destinada a las exhibiciones de lucha, rodeada de otras dependencias menores, vestuario, depósitos de aceite para los atletas, baños fríos o calientes, etc. Debía poseer además dos pórticos y unos jardines para los paseantes. Existían además altares y hasta templos dedicados a las divinidades protectoras de los juegos.

La práctica del deporte estaba prohibida en estos lugares a los metecos y a los esclavos. Tres son los rasgos distintivos de la gimnasia griega: la total desnudez del atleta, las unciones con aceite y el acompañamiento de oboe durante los ejercicios.

Los judíos helenizantes, con el sumo sacerdote Josué a la cabeza, que cambió su nombre por el griego Jasón, construyeron uno en Jerusalén, donde los jóvenes acudían a ejercitarse al modo griego (2 Mac. 4:12ss). Los judíos conservadores, ya ofendidos por el arresto del anterior sumo sacerdote Onías III y el expolio del Templo, se escandalizaron todavía más por el gimnasio, ya que los atletas se ejercitaban desnudos, y el desnudo público era inmoral para los judíos; y lo que era más grave, muchos jóvenes se ponían prepucios postizos para que no se notara que estaban circuncidados, con lo que renegaban así del distintivo fundamental del judaísmo. Así lo resume un autor: «Construyeron en Jerusalén un gimnasio, tal como lo hacían los paganos, se repusieron los prepucios y renegaron de la Alianza Santa para engancharse al mismo carro que los paganos; se vendieron para hacer el mal» (cf. 1 Mac. 1:14-15).

Como parte de la política helenizadora de los > Seléucidas, se construyeron gimnasios por toda Palestina en ciudades fundadas sobre el solar de antiguas poblaciones, lo que, junto a la introducción de sacrificios paganos, llevó a la gran rebelión macabea. En el NT, Pablo, como buen judío, concede

poca importancia al ejercicio corporal frente a la ejercitación en la piedad, útil para todo (1 Ti. 4:8), a la vez que parece aludir a la costumbre de ocultar la circunsión en los baños y gimnasios: «¿Fue llamado alguien ya circuncidado? No disimule su circuncisión» (1Co 7:18). Véase CARRERA, HELENISTA, MACABEOS.

GIMZO

Heb. 1579 *Gimzó*, מְז ֹ = «rico en sicómoros»; Sept. *Gimzó*, Γιμζ□, *Gamaizaí*, Γαμαιζα□; Vulg. *Gamzo*. Ciudad de Judá en la > Sefela o «país bajo», tomada por los filisteos en los díaz de > Ahaz, junto con las villas dependientes (2 Cro. 28:18). Su nombre primitivo se ha conservado en la moderna población de Gimzû, situada a unos 5 km. al sudeste de Lydda y a 7 km. al este de el-Ramlah, con muchos cisternas antiguas usadas como > graneros.

GINAT

Heb. 1527 *Ginath*, ינַת ֹ = «protección»; Sept. *Gineth*, Γιν□θ, *Gonath*, Γων□θ; Vulg. *Gineth*. Padre de > Tibni, rey de las tribus norteñas de Israel (1 R. 16:21, 22). Se cree que Ginat no es nombre de persona, sino el de la familia, la tribu o el lugar en que Tibni naciera.

GINETO

Heb. 1599 *Ginnethoy*, ת י = «jardinero»; Sept. *Genathón*, Γεναθ□ν; Vulg. *Genthon*.

Uno de los jefes de una familia sacerdotal que regresó de la cautividad con > Zorobabel del exilio en Babilonia (Neh. 12:4). Más tarde, una familia de sacerdotes aparece con el nombre de Ginetón (v 16). Como la diferencia entre los dos nombres en hebreo es solo la yod o la nun final (dos letras hebreas muy parecidas en la escritura postexílica), por lo general se piensa que Gineto es el mismo Ginetón del v. 16, heb. *Ginnethón*, ן ת; Sept. *Gaannathón*, Γααννναθ□ν y *Ganathoth*, Γαναθ□θ; Vulg. *Genthon*. Suscribió la renovación de la alianza (Neh. 10:6); su hijo > Mesulam aparece como contemporáneo del sumo sacerdote > Joaquín (Neh. 12:16).

GINETÓN. Ver GINETO

GISPA

Heb. 1658 *Gishpá*, א; Sept. *Gesphás*, Γεσφ□ς, Vulg. *Gaspha*. Uno de los dos jefes de los servidores del Templo que habitaban en el > Ofel, después de la cautividad y repoblación de Jerusalén (Neh. 11:21; Esd. 2:43).

GITAIM

Heb. 1664 *Gittáyim*, יִם = «dos lagares»; Sept. *Gethaîm*, Γεθα□μ y *Geththaîm*, Γεθθα□μ. Lugar ocasionalmente mencionado en 2 Sam. 4:3, donde los berotitas buscaron refugio y «habitan como forasteros hasta el día de hoy». > Beerot era una de las ciudades de los > gabaonitas, los cuales «no eran de los hijos de Israel, sino del remanente de los amorreos, a los cuales los hijos de Israel habían hecho juramento» (2 Sam. 21:2), y la ciudad de Beerot era considerada como de Benjamín. Después del regreso del cautiverio babilónico, Gitaim fue ocupada por los benjaminitas (Neh. 11:33).

GITIT

Heb. 1665 *Gittith*, ית; el término parece derivarse de la ciudad de > Gat; Sept. *hyper ton lenôn*, ὑπὲρ τῶν ληνῶν; Vulg. *secundum "Torcularia"*.

Nombre que se encuentra en los títulos de los Sal. 8, 81 y 84, prob. denota un instrumento musical o una melodía procedente de Gat, lugar donde David habitó por algún tiempo durante la persecución de que era objeto por parte de Saúl (1 Sam. 27:1-7).

La palabra > Gat significa «prensa de vino» en hebreo; de ahí que algunos estudiosos deduzcan que Gitit signifique una melodía que se cantaba durante la vendimia.

GIZONITA

Heb. 1493 con art. *haggizoní*, הַזֹּנִי; Sept. *ho Gizonites*, ὁ Γιζωνίτης, *Gouní*, Γωυνί; Vulg. *Geznites*.

Nombre patronímico o étnico de > Hasem, padre de uno de los hérores de David (1 Cro. 11:34). Su condición de gizonita resulta problemática, pues no se encuentra en el AT ningún lugar semejante a Gizón. Tal vez haya de enmendarse en «gunita», según permiten suponer algunos mss. griegos. Véase GUNI.

GLORIA

1. Terminología.
2. Gloria y honra.
3. Gloria de Dios.
4. Gloria del hombre.
5. Glorificar.

I. TERMINOLOGÍA. Heb. 3519 *kabod*, בָד = «peso, esplendor»; de la raíz 3513 *kabad*, כבד = «sentir peso, estar abrumado», que se relaciona así con el sentimiento del asombro y temor ante la presencia de Dios; gr. 1391 *doxa*, δόξα, de 1380 *dokeo*, δοκέω, «parecer», org. «opinión, estimación», y de ahí el honor resultante de una buena opinión, o sea «reputación, prestigio». Otros términos hebreos menos fecuentes son 6643 *tsebí*, צְבִי, «magnífico, deseable, rico»; 1926 *hadar*, הָדָר, «magnificencia, esplendor»; 8597 *tiphearah*, פְאָרָה, «ornamento, hermosura», etc.; gr. 2811 *kleos*, κλέος, «renombre, buena reputación, fama» (1 P. 2:20). Este término se deriva de una raíz que significa «lo que se oye»; de ahí el sentido de «reputación» o «gloria»; 2745 *kaúkhema*, καύχημα, en sentido malo: «jactancia», y bueno: «gloria»; denota aquello en lo cual uno se gloría, una causa o motivo de que enorgullecerse (cf. Ro. 4:2; Fil. 2:16; 2 Co. 1:14; Gal. 6:4); 2746 *kaúkhesis*, καύχησις, sig. el acto de jactarse, «jactancia» (Ro. 3:27); «algo de que gloriarse» (Ro. 15:17; 1 Cor. 15:3; 1 Ts. 2:19); «gloria» (2 Co. 1:12; 7:4); «jactancia» (Stg. 4:16). La distinción entre este término y *kaúkhema* se aprecia en 2 Cor. 8:24, que habla del acto del Apóstol de gloriarse en la generosidad de los corintios, mientras que en 9:3 los exhorta a que no le priven de su motivo de gloriarse. El verb. gr. 1392 *doxazo*, δοξάζω, «glorificar», sig. primariamente «suponer», en el sentido de magnificar, exaltar, alabar, especialmente glorificar a Dios, esto es, de ascribirle a él el honor, reconociendole en cuanto a su ser, atributos y actos, esto es, su gloria (cf. Mt. 5:16; 9:8; 15:31; Ro. 15:6, 9; Gal. 1:24; 1 P. 4:16). Cuando este verbo se predica de Cristo, significa simplemente que su gloria innata es manifestada, sacada a la luz (cf. Jn. 11:4).

II. GLORIA Y HONRA. El paso del significado de «pesadez» o «riqueza» al de «importancia, estima, honor», se explica por el funcionamiento del verbo heb. La persona «de peso» por causa de

su riqueza y de su importancia social recibe el reconocimiento, es decir, el honor por ello. Por tanto, el honor no es algo que proviene del que da honor, sino del que es honrado; es el reflejo de la importancia de la persona. En las grandes teofanías Dios manifiesta su «peso» por medio de los prodigios que lo acompañan (Ex. 24:16-17). El reconocimiento de este «peso-poder» por parte de la criatura es el honor que se rinde a Dios. La criatura se siente abrumado ante el esplendor de la persona divina y por ello se postra en > adoración. Se dice que toda la tierra está llena del «peso-gloria» de Dios (Is. 6:3), es decir, de su «densidad infinita»; por eso, cuando el profeta la percibe en el Templo, exclama sobresaltado: «¡Ay de mí, pues soy muerto! Porque siendo un hombre de labios impuros y habitando en medio de un pueblo de labios impuros, mis ojos han visto al Rey» (v. 5).

La «gloria», pues, no significa para el hebreo, como para el griego o para el hombre moderno, el renombre, sino el valor real, el peso real de la persona. La gloria por consiguiente nada tiene que ver con la fama que se tiene o se espera recibir de los otros, sino con el peso real, el interior, la riqueza personal que se manifiesta a los demás.

Los traductores de la LXX cambian el sentido heb. de «peso» por el de «opinión», gr. *doxa*, δόξα, que tenía esta palabra en el griego clásico, pero con la particularidad de que en la versión de los LXX adquiere un valor profundamente religioso, bien sea cuando se le atribuye a Dios, o bien cuando se le atribuye al hombre, en el sentido de «honor». En el NT el término *doxa* aparece 129 veces (el verbo deriv. *doxazein*, δοξάζειν, 61), 77 de las cuales en los escritos paulinos. También en Juan es un término privilegiado. El uso neotestamentario de *doxa* está completamente en línea con los LXX y también, aunque en menor grado, con el AT hebreo. En Lc. 14:10 refleja el reconocimiento respetuoso prestado a un invitado humilde, así como el temor reverente expresado por las criaturas al Creador en el momento de honrarle verbalmente, como en Ro. 11:36 y, en especial, en Ap. 14:7. Si se refiere al carácter de Dios, puede designar su majestad (Ro. 1:23), su perfección manifestada en su justicia (Ro. 3:23), su santidad luminosa, que hará de la Jerusalén celestial un día perpetuo (Ap. 21:23).

III. GLORIA DE DIOS. Hablar de la «gloria de Yahvé» significa hablar de la realidad misma de Dios que se manifiesta al hombre en *resplandor* (Is. 4:5; 11:10; 22:18; 1 Sam. 2:8), bien mediante los fenómenos atmosféricos, o bien mediante acontecimientos históricos, para ayudar y salvar a su pueblo. Por ella Dios es conocido: «Los egipcios sabrán que yo soy Yahvé, cuando yo muestre mi gloria en el faraón, en sus carros y en sus jinetes» (Ex. 14:18). La gloria de Dios es por tanto el poder, la majestad, la riqueza y la vida de Dios manifiesta al hombre, tal como ocurre en la visión de Isaías (Is. 6:1ss.), donde el matiz predominante es el de majestad. Pero aun allí, como en el resto del AT, la gloria que le compete a Dios como causa eficiente y final de la creación tiene al ser humano como único beneficiario. Yahvé asume el papel que le corresponde como único Salvador de su pueblo (no hay otro que salve, sino solo él), pero lo es precisamente a favor de su pueblo (Sal. 111:3; 112:9; 113:4; 115:1; 138:5; 145:5, 12; 148:13; 149:5).

La gloria de Dios es como un «aura cegadora» que no se puede mirar cara a cara (Ex. 3:6; cf. 34:30-31), comparable a un fuego devorador (Ex. 24:17) que anonada, abate e inspira temor, respeto y adoración. El hombre no puede ver la gloria real de Dios y seguir vivo (Ex. 33:18, 20, 22). Así, todos aquellos que han tenido un encuentro con el Señor reciben algo de ella: Moisés en el Sinaí (Ex. 34:30-31); Israel ante el tabernáculo (Ex. 40:34, 35); Salomón en la dedicación del Templo (1 R. 8:11); Isaías en el momento de su llamamiento (Is. 6:3); Ezequiel en su visión (Ez. 1:28): los pastores de Belén (Lc. 2:9); Esteban ante la contemplación de Jesús (Hch. 7:55).

En el NT Dios es llamado «Padre de gloria» (Ef. 1:17), descrito como la fuente de la que proceden todo esplendor y perfección divina en su manifestación. También recibe el nombre de «gloria» el *poder* de Dios al levantar de los muertos a su Hijo (Ro. 6:4). Solo en Lc. 2:9, designa la *manifestación esplendorosa* de Yahvé, frecuente en el AT. En este sentido, la *doxa* en el NT es transferida a su Hijo Jesucristo. La gloria divina, que en otros tiempos se manifestaba en el Sinaí, en el Tabernáculo, en el Templo de Jerusalén, etc., se manifiesta ahora en Jesús y a través de Jesús. Juan atribuye la gloria a Cristo durante su vida terrena, ya que es la manifestación de Dios (Jn. 1:14; 2:11; 8:54; 17:5), mientras que Pablo, Mateo, Marcos y Lucas (excepto el episodio de la Transfiguración, Lc. 9:35) solo se la atribuyen después de la Resurrección. En el Verbo encarnado está presente la gloria de Dios, lo mismo que en el AT estaba presente en el Tabernáculo y en el Templo (Jn. 1:14). Cristo resucitado es el Señor de la gloria (1 Cor. 2:8). Es muy significativo que el autor de la carta de Santiago se refiera a Jesucristo como «el Señor de la gloria» (Stg. 2:1), donde parece aludir a la revelación de Dios en el Tabernáculo, teniendo en cuenta que la presencia de Yahvé en aquel lugar, en medio de su pueblo Israel, no solo era una señal de la condescendencia amorosa de Dios, sino también un constante recordatorio de la disposición de Dios a señalar los pecados del pueblo y visitarlos en juicio. De este modo, los lectores de la epístola eran advertidos contra la acepción de personas.

IV. GLORIA DEL HOMBRE. La «gloria» en sentido religioso se atribuye también al hombre. En Job se establece una contraposición entre Dios omnipotente, Señor de la «gloria», y el hombre privado de ella (Job 19:9). El hombre es semejante a Dios en cuanto que está coronado de «gloria» (Sal. 8:5-6). En contrastre con la gloria divina, la humana es transitoria, pasajera, marchita como la hierba: «He aquí, has hecho que mis días sean breves; mi existencia es como nada delante de ti. De veras, solo vanidad es todo hombre en su gloria» (Sal. 39:5; 102:11; 103:15; Is. 40:6; 1P. 1:24). El judaísmo tardío habla de la gloria de Adán en el paraíso terrenal, una gloria perdida con el pecado. Uno de los objetivos de la comunidad de Qumrán era que al final se reprodujera en los elegidos la gloria de Adán.

En el NT, la gloria de Cristo es la gloria del hombre que por fe se une a él. Cristo comunica a los que creen en él aquella gloria que él mismo ha recibido del Padre (Jn. 17:22, 24). La > justificación del pecador es fundamentalmente una participación de la «gloria» escatológica (Ro. 8:30), en la que el cristiano puede gloriarse, en cuanto «esperanza de la gloria de Dios» (Ro. 5:2), «gloria que pronto nos ha de ser revelada, pues la creación aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios» (Ro. 8:18-19), cuando el cuerpo de su humillación será transfigurado (gr. *metaskhematisei*, μετασχηματίσει) según la forma del cuerpo de la gloria de Cristo (Flp. 3:21). Que este cuerpo, sin perder su identidad con el actual, será transformado para ser un instrumento de muy superior calidad, lo muestra Pablo en 1 Corintios 15:43. En principio, Cristo ya ha dado su gloria a los suyos (Jn. 17:22); contemplándola como a través de un espejo, son transformados a su imagen de gloria en gloria por el Espíritu (2 Cor. 3:18). Está próximo el momento en el que recibirán la gloria eterna (2 Ti. 2:10), cuando aparecerán con Cristo en gloria (Col. 3:4), teniendo el mismo cuerpo su parte en esta glorificación (1 Cor. 15:43). Entonces, y para siempre, serán iluminados por la gloria de Dios, la única lumbrera de la santa ciudad (Ap. 21:23). Finalmente, Cristo dentro del cristiano es la esperanza de la gloria (Col. 1:27), completando así el sentir cristológico del ciclo existencial de la vida cristiana.

V. GLORIFICAR. «Dar gloria a Dios» es > alabarle, darle honra, exaltarle y celebrar sus

perfecciones (Dt. 32:3; Sal. 29:1-2; 115:1; Lc. 17:18; Ro. 14:11). De aquí viene el término > «doxología», de *doxa*, «renombre, honor», que es una fórmula de oración en la que se rinde gloria a Dios (cf. Sal. 41:14; 72:18-19; Mt. 6:13b; Ro. 11:36; 16:25-27; Jud. 24-25; Ap. 1:5-6, etc.). Glorificar a Dios es también rendirle homenaje, reconocerlo como el único soberano y la fuente de todo bien (Dn. 4:34; 5:23; Lc. 5:25; 17:15), que en los «últimos tiempos» se ha manifestado en Jesucristo (Lc. 2:14; 19:38).

Jesús glorificó a Dios por su vida santa y perfecta obediencia (Jn. 17:4). Pedro debía glorificar a Dios al sufrir el martirio (Jn. 21:19). El creyente se gloría en Dios y en Cristo el Salvador (Ro. 5:11; 15:17). El que se glorifica a sí mismo comete el grave pecado de robarle a Dios el honor que le es debido (Sal. 49:7; 52:3; 75:5); el Señor da su salvación gratuitamente a los humildes, «a fin de que nadie se jacte en su presencia» (1 Cor. 1:29; Ef. 2:9). Será al fin glorificado por sus juicios, por cuanto estos restablecerán su autoridad y su reino, rechazado todo ello por los impíos (Lv. 10:3; cp. Is. 5:16). Véase BELLEZA, NUBE, SEKINAH.

BIBLIOGRAFÍA: S. Aalen, “Gloria”, en *DTNT* II, 227-231; Olegario G. de Cardedal, *La gloria del hombre* (BAC 1985); H. Hegermann, “δόξα, *dóxa*”, en *DENT* I, 1045-1058; B. Maggioni y G. Ruggeri, “Gloria”, en *NDT*, 575-593; G. Molin, “Gloria”, en *DTB*, 421-425; D. Muñoz León, *Palabra y Gloria: excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria* (CSIC, Granada 1983); F. Raurell, “Gloria”, en *EB* III, 905-910; M. Weinfeld, “בָד, *kabod*”, en *TDOT* VII, 22-38.

F. LACUEVA

GLOSA

Gr. *glossa*, *γλῶσσα* = «lengua», significó primeramente algún término oscuro de una obra antigua necesitado de aclaración —Plutarco y Aristóteles llaman «glosa» a los provincialismos de ciertas regiones o pueblos particulares—, pasando después a significar las mismas explicaciones en sí, llamadas por los gramáticos griegos *glossai*, *γλῶσσαι*.

La primera clase de glosas bíblicas existentes consiste en las colecciones elaboradas con trozos de comentarios patrísticos utilizados como una herramienta imprescindible para la exégesis. Los latinos recurrieron a este género de obras llamadas «glosas». Las anotacione marginales más extensas (*glossae marginales*) corresponden principalmente al texto de la Vulgata. Son de varias clases, algunas gramaticales, otras históricas y otras teológicas, unas alegóricas y otras místicas. La colección más famosa fue realizada por Walafrido Estrabo en el siglo IX, en base a los escritos de Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio, Beda, Alcuino y Rabano Mauro; se convirtió en el gran tesoro exegético de la Edad Media, conocido como *Glossa ordinaria*, propiamente un comentario seguido al texto bíblico. Otros glosadores se dedicaron a coleccionar las notas colocadas entre las líneas del texto bíblico, *Glossa interlinearis*, trabajo recogido en la obra de Anselmo de Laón (m. 1117) y de su escuela. Ambas obras gozaron de gran estima entre los teólogos y comentaristas medievales y fueron publicadas juntas a finales del siglo XV en cuatro volúmenes y reeditadas desde entonces.

Un *Glossarium Graecum* del NT fue recopilado y publicado por Alberti en 1735. Valekenaer recopiló de Hesiquio la explicación de las palabras bíblicas, siendo corregido por J. Ch. Gottl. Ernesti, en su *Glossae Sacrae Hesychii Graece* (Lips. 1785), seguido por colecciones similares de Suidas y Phavorinus, con especímenes del *Etymologicum Magnum* (Lips. 1786).

La segunda clase de glosas son las adiciones correctivas de un texto bíblico, hechas por copistas con la intención de aclarar alguna expresión arcaica, o incluso para explicarlo o mejorarlo, cuando,

en opinión del glosador, tiene un significado oscuro. No pretenden ampliar el texto, sino que se escriben al margen, cumpliendo la función de nuestras notas editoriales a pie de página. Sin embargo, como las omisiones en las copias se escribían también al margen, en copias posteriores algunas glosas podían pasar, y pasaban, fuera por descuido o por ignorancia, al cuerpo del texto original, dando lugar a múltiples errores y variantes textuales. Las glosas en los márgenes de los códices de la LXX y el NT han dado lugar a muchas y diversas lecturas. Se diferencian de las interpolaciones en que estas sí iban intencionadamente añadidasa al contenido del texto.

Una de las tareas de la crítica textual, en su búsqueda de reconstrucción del texto primitivo, es la identificación y escisión del texto tanto de las glosas como de las interpolaciones. Pioneros en este campo fueron J. A. Ernesti, *De vero uso et indole Glossariorum Graecum* (Lug. Bat. 1742); Tittmann, *De Glosis N.T. aestimandis et judicandis* (Wittenberg 1782); Bornemann, «De glossemat. N.T. cante dijudicandis», en su *Scholia ad Luc. Evang.* (1830).

El estudio crítico del texto a lo largo de los dos últimos siglos ha demostrado que la incidencia de tales variaciones en la transmisión del texto sobre su contenido y doctrina ha sido de mínima importancia. Las Sociedades Bíblicas publicaron en 1965 una edición del Nuevo Testamento griego donde se identificaron cuidadosamente las glosas, lo que añade otro instrumento al riguroso conocimiento de las Escrituras.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, “Glosa” en *EB* III, 910-912; José Flores, *El texto del NT* (CLIE 1997).

GLOSOLALIA

Del gr. *glossa*, γλῶσσα = «lengua», y *laliá*, λαλιά = «habla»; lit. «hablar lenguas».

A juzgar por los datos bíblicos, Hch. 2; 10:46; 19:6 y 1 Cor. 12:10; 14:2-9, en la Iglesia primitiva se dieron dos clases de glosolalia, una en Pentecostés, donde propiamente hablando se trató de un fenómeno de *xenoglosia* —del gr. *xenos*, ξένος, «extraño, extranjero»—, o capacidad de hablar un idioma que no se ha aprendido por la vía natural; y otro de un fenómeno consistente en proferir sonidos incoherentes en el ámbito de una condición extática, no precisamente hablar en lengua extranjera, sino un lenguaje comprensible solo para aquellos que poseían el don de la interpretación (1 Cor. 14:10). Contrariamente al don de «profecía», este don de lenguas tiene por finalidad, no la edificación o instrucción de los creyentes, sino la confirmación oficial de la presencia del Espíritu Santo; por esta razón, la profecía es superior al don de lenguas, y este ocupa el lugar más bajo entre los dones del Espíritu.

El fenómeno de la glosolalia no era desconocido en la antigüedad. Denota un lenguaje oscuro, enigmático, arcaico. Aparece en relación con los cultos dionisíacos y de la mántica adivinatoria de la Pitia de Delfos, de las Sibilas, etc. Véase LENGUAS, Don.

GNIDO

Gr. 2834 *Knidos*, Κνίδος, frecuentemente llamada *Gnidu*s por los romanos. Ciudad griega de Caria, sobre un promontorio en la costa sudoeste del Asia Menor, entre las islas de Cos y Rodas, a una distancia de unos 16 km. Contaba con dos puertos, uno al sur y otro al norte. Hoy solo quedan ruinas de aquella ciudad, que dan testimonio de su antigua magnificencia. Sus habitantes eran originalmente colonos lacedemonios (Heródoto, 1, 174). Célebre por su culto a Venus, cuya famosa estatua, tallada por Praxíteles, ocupaba uno de los tres templos de la ciudad (Estrabon, 14; Plinio, *Hist. Nat.* 36, 15; Homero, *Odisea* 1, 30).

Desde el siglo II a.C. residía en ella una comunidad judía (cf. 1 Mac. 15:23). La nave que llevó a Pablo a Roma pasó por delante de esta ciudad (Hch. 27:7).

GNOSTICISMO

Gr. *gnostikismós*, γνωστικισμός, de *gnosis*, γνῶσις, «conocimiento, ciencia».

1. Definición y concepto.
2. Los gnósticos.
3. La gnosis de los gnósticos.
4. Gnosis y bautismo.
5. Iniciación y esoterismo.
6. Mito y discurso gnósticos.
7. La primera tentativa de filosofía cristiana.
8. San Pablo en la literatura gnóstica.
    1. Indicios antignósticos y gnósticos en las epístolas paulinas.
    2. Las epístolas católicas y las pastorales.

I. DEFINICIÓN Y CONCEPTO. «Gnosticismo» es un término relativamente nuevo, un vocablo moderno que aparece en el vocabulario religioso europeo desde el siglo XVII, cargado de sentido despectivo y en relación con las polémicas confesionales de la época entre protestantes y católicos. Sucede con este sustantivo igual que con la palabra «sincretismo», que también refleja un significado peyorativo en tanto que combinación de elementos religiosamente heterogéneos, cuya mezcla resulta perjudicial al generar un producto doctrinalmente perverso. Al hablar hoy del gnosticismo hemos de tener muy en cuenta la opinión que prevaleció en la orientación de las investigaciones del teólogo radical protestante Adolph von Harnack (1851-1920), cuando después de mucho estudio acuñó su célebre concepción del gnosticismo como «una helenización aguda del cristianismo», ya que según él este movimiento había recubierto con elementos intelectuales y racionales excesivos tomados del helenismo el núcleo de la auténtica experiencia cristiana primitiva de ascendencia judía, y basada en la libertad de la fe del creyente movido por el Espíritu. Paradójicamente, para el estudioso alemán la Iglesia católica, habiendo impuesto sobre el verdadero cristianismo original el intelectualismo de los dogmas y el normativismo cultual grecorromano, sería la heredera de la mentalidad transformadora que dio identidad al gnosticismo.

Los diversos esfuerzos que a lo largo del siglo XX se han llevado a cabo para caracterizar al gnosticismo se han movido dentro de este molde polémico, fortalecidos además en el fondo, y finalmente estereotipados en sus consecuencias, por el prejuicio constante de la tesis de la oposición entre las posturas de la ortodoxia y la herejía y su aceptación académica. La cuestión ya antigua dentro de la historia cristiana, pero no cronológicamente primitiva, sobre qué puede ser el gnosticismo y sobre los orígenes de este movimiento de pensadores y creyentes cristianos, se polariza hoy especialmente en tres corrientes de interpretación preponderantes, a saber:

- La Escuela de la Historia de las Religiones (R. Reizenstein, W. Bousset, R. Bultmann).
- La Fenomenología de la religión, aunque no la genuina, sino la orientación que ha combinado los resultados de las investigaciones de la citada *Religionsgeschichtliche Schule* con la fenomenología ontológico-hermenéutica del primer M. Heidegger (el de los cursos tempranos de Friburgo y en parte de Marburgo anteriores a la publicación de *El ser y el tiempo*), que ha tratado de proporcionar una

tipología del gnosticismo (Hans Jonas). Y finalmente,

- Las deducciones aportadas por el Congreso de Mesina sobre "Los orígenes del gnosticismo" organizado por Ugo Bianchi en 1966, que haciendo confluir sin un análisis completo de elementos de juicio todos los anteriores resultados, trató de resolver la dificultad por la vía de la reflexión corporativa y el acuerdo entre especialistas (U. Bianchi, H. Jonas, G. Widengren, J. Daniélou, C. Colpe, M. Simon, H-I. Marrou), sin llegar a eludir los puntos que aportaban las mayores confusiones para una aproximación más equilibrada: los resabios del relato panindoeuropeo del motivo del "*salvator salvandus*" artificialmente construido de retazos culturales, y el preconcepto doctrinal de la dependencia histórica de la herejía respecto de la ortodoxia derivado de una historia de la Iglesia unilateralmente pensada. Se trata de unas consecuencias generales que se reflejan en la misma terminología abusiva esbozada con el recurso de la convención entre sabios: un concepto de *protognosticismo* abarcante que podría justificar la anterioridad histórica del gnosticismo en relación con el cristianismo e incluso influir en él; una noción de *pregnosticismo*, inversamente, que integrando en sistemas de pensamiento autónomos rasgos que podrían ser identificados como posteriormente gnósticos —aunque el gnosticismo no existiera—, señala sugerencias para el estudio de los orígenes del gnosticismo y, además, referencias generales a la gnosis, el gnosticismo y los gnósticos, muy abarcantes y poco delimitadas, como las siguientes: «Conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite»; «conjunto de sistemas o corrientes doctrinales que envuelven una serie coherente de elementos: la presencia de la chispa divina en el hombre, su procedencia del reino divino, su caída en el mundo, al que rige la fatalidad y la ley del nacimiento y la muerte, y la necesidad de que esa chispa sea despertada por la contraparte divina, para poderse reintegrar en su estado primitivo» (cf. U. Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, Leiden 1970).

En aquel momento, los manuscritos de la biblioteca de > Nag Hammadi se conocían solo muy parcialmente, y sin la ayuda que posteriormente llegó, tampoco era posible entender a fondo otras fuentes gnósticas directas conocidas anteriormente y editadas desde el siglo XIX, como el *Papiro gnóstico de Berlín 8502* y los escritos contenidos en los códices de Askew y de Bruce. Tampoco era posible en la época extraer de los trabajos de Walter Bauer incluidos en *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo* (1934), los muchos beneficios conceptuales y de naturaleza heurística que ofrecían para las futuras investigaciones. De este modo los estudios eruditos de conjunto que aparecieron en la década de los 70, al igual que las selecciones de escritos gnósticos basadas mayoritariamente en las fuentes indirectas de los escritores eclesiásticos de épocas cercanas y posteriores, adolecían de las mismas limitaciones. El estudioso español Antonio Orbe ya había llamado la atención sobre la deformación apologética y antignóstica de los antiguos heresiólogos: Ireneo, Hipólito, Epifanio, etc., propugnando una aproximación filológicamente crítica donde se evitara la deformación heredada o la inversa.

El hallazgo en el Alto Egipto de la biblioteca de Nag Hammadi en 1945, y la superación de las múltiples dificultades que obstaculizaron la edición expedita de los facsímiles de los XIII códices contenidos en la vasija de cerámica roja encontrada al pie del Jabâl-al-Tarîk y su posterior traducción a varias lenguas modernas, han ido marcando durante los tres últimos lustros del siglo XX y los años que transcurren del XXI, cambios que intentan con justicia poner en tela de juicio las anteriores definiciones. Así tenemos las importantes obras decontructivas de Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton Univ.

Press, 1996), y de Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Harvard Univ. Press, 2003), que tratan de poner al descubierto los diversos preconceptos que han construido la noción históricamente artificial de «gnosticismo» para referirse a grupos de varones y mujeres cuyas creencias y conductas han sido muy mal comprendidas. Sin embargo, Michel Tardieu y Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I. Histoire du mot "gnostique". Instrument de travail. Collections retrouvées avant 1945* (Éditions du Cerf, París 1986) y más recientemente Alastair H.B. Logan (*The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult* (T&T Clark, Londres 2006), han aportado resultados también críticos, pero más equilibrados.

Nuestros estudios nos llevan a postular una peculiar universalidad filosófica a los contenidos y fines sustentados por la corriente gnóstica, entendida como «una escuela [filosófica] o corriente esotérica cristiana identificable desde mediados del siglo I y que se mantuvo vigente durante casi cinco siglos de actividad, propagándose por Palestina, Siria, Asia Menor, Arabia, Egipto, Italia y la Galia, lo que excede cualquier encuadre metodológico que encierre este fenómeno cristiano característico dentro de los límites de la simple historia de la Iglesia y de la teología. La doctrina gnóstica se encuentra en su fondo inspirada por una sensibilidad metafísica. En esto los gnósticos en general son parientes reflexivamente atentos de las almas profundamente espirituales y místicas de todos los tiempos y lugares.

II. LOS GNÓSTICOS. En la base de lo que puede llamarse como denominación genérica «el movimiento gnóstico» están ciertas asociaciones de individuos que llamamos «gnósticos», porque así se autodesignan entre sí y porque así son mencionados y reconocidos por testigos externos a ellos, bien sean sujetos eclesiásticos o filósofos griegos. Escribe el *Testimonio de la Verdad* (Códice de Nag Hammadi [=NHC] IX, 3), refiriéndose a los adeptos que utilizan esta escritura: «Y han avanzado hacia el conocimiento. Y los que poseen el conocimiento...». Hipólito de Roma, en el resumen de los temas a tratar con el que comienza el libro V de la *Refutación contra todas las herejías*, escribe en 2: «Qué enseñan los naasenos, que se llaman a sí mismos "gnósticos"» (*hoi heautús gnostikús apokaluntes*, οἱ ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ἀποκαλοῦντες). Clemente de Alejandría en *Stromata* III, 30,1, testimonia: «Éstas son también las opiniones de los seguidores de Pródico, que falsamente se denominan gnósticos» (*pseudonymos gnostikús sphâs autús anagoreúntes*, ψευδωνύμως γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες).

No es necesario extenderse con datos eclesiásticos; hay documentos antiguos suficientes —cristianos y gentiles— que avalan no solo la existencia de «gnósticos» entre los cristianos de los siglos II y III, sino que asimismo sobreentienden con sus palabras y el empleo del plural que constituían agrupaciones y que como tales —observados imparcialmente— debían tener creencias, prácticas y conductas compartidas que los identificaban como «gnósticos» frente a otros individuos también constituyentes de asociaciones de la época. La calificación interna y externa de «gnóstico», para los de adentro y los de afuera, con independencia del contenido estricto que pudiera envolver el significado de la expresión —y que enseguida se deberá abordar— revela que se trata de un correlato de conocimiento común y general tanto para quienes se autodenominaban de este modo como para quienes los observaban desde el exterior, actuando, obedeciendo pautas de comportamiento y sosteniendo determinadas doctrinas.

Si estos gnósticos se consideraban ligados a esa denominación porque «poseían el conocimiento (*gnosis*, γνῶσις)», cabe preguntarse sin arbitrariedad de juicio, cuál era la naturaleza de aquel «conocimiento que los unificaba, les daba aire de familia y los individualizaba y distinguía de otros

creyentes y pensadores contemporáneos.

III. LA GNOSIS DE LOS GNÓSTICOS. La palabra «conocimiento» (gr. *gnosis*, γνῶσις, copto *soouen*) utilizada entre los gnósticos de los primeros tiempos cristianos, se refiere al conocimiento confinado en sí mismo, o sea, entendido de forma absoluta. En esta acepción propia, el conocimiento es un saber directo, inmediato y revelado por tradición. Es decir, libre de los velos que lo obstaculizan (la expectativa, el olvido o el error) y de los intermediarios basados en los medios sentimentales o racionales que lo hacen un fin mediato y lo debilitan cognoscitivamente (el deseo, el querer, el juicio y el razonamiento deductivo e inductivo), adquirido además por tradición.

Este conocimiento de naturaleza directa e inmediata, para llegar a ser efectivo debe ser también tradicional, ya que irrumpió en un momento primordial —posterior a la aparición del cosmos, pero anterior al dominio ejercido sobre el hombre por las potencias cósmicas—. Un tiempo rigurosamente prehistórico que es preparatorio de los dos niveles del tiempo histórico irreversible, el oculto que se orienta a la eternidad y el perceptible, que es ilusorio. Desde entonces la experiencia del verdadero conocimiento se conserva y trasmite comunitariamente a través de ritos, relatos y doctrinas. Los ritos y los relatos no instituyen las comunidades gnósticas, sino que estas preexisten a los elementos a los que sirven de vehículo. La gnosis, por lo tanto —una primera llamada de atención frente a lo que se suele decir y para evitar malentendidos—, no es platónica, si bien parece más afín al platonismo que pitagoriza, pero tampoco se confunde con este, porque por más que posea algunos rasgos comunes a las asociaciones esotéricas helenísticas, es de inspiración hebreo-cristiana.

La gnosis encierra una especificidad que la distingue de los tipos de conocimiento que derivan de la percepción sensible y sus consecuencias (imagen, evocación y recuerdos adquiridos), pero asimismo del raciocinio que opera con estos factores. A primera vista, entonces, parecería ser cognoscitivamente pariente del tipo de conocimiento que tiene principio en la intelección o acto de intuir platónico (*nóesis*, νόησις), e incluso estar próxima a los actos excepcionales de experiencia unitiva y gozosa que se ofrecen en el interior de corrientes metafísicas y religiosas y que se reconocen como formas de «experiencia mística», cuya fuente de conocimiento reside en la revelación profunda o el contacto directo del individuo o la persona con lo que es real —lo verdadero e inmutable—, o bien en las tradiciones comunitarias que se inspiran en estas raíces y desde ellas se expanden. Pero no es así, porque el conocimiento del gnóstico, como conciencia espiritual en sí misma o espiritualidad activa y despierta, y por eso experiencia inamisible, es irreductible e inimaginable, y diferente tanto de la *nóesis* (intelección) como de la *pistis* (fe). La gnosis, en primera instancia, se opone al desconocimiento e ignorancia, como un salto brusco, como un tránsito sin mediaciones del no saber al saber sin repliegues; pero asimismo es conocimiento como la «gnosis profunda» o la «gnosis perfecta»; o sea, capaz de volcarse irreflejamente sobre sí y de experimentar con este vuelco, retracción o sumersión en ella misma, la totalidad de una naturaleza encubierta. En este genuino sentido, retrospectiva e introspectivamente orientado, la gnosis se diferencia de la intelección de los platónicos, y por eso las capas más arcaicas de los testimonios gnósticos hablan del encuentro con el conocimiento perfecto o profundo. Los mismos gnósticos en sus campañas proselitistas, especialmente en medios filosóficos, afirmaban con el escándalo de los neoplatónicos que «Platón no había penetrado en la profundidad de la sustancia inteligible» (Cf. Porfirio, *Vida de Plotino* XVI, 8-9 y Plotino, *Enéadas* II, 9 (33), 6, 26-28). Los testimonios de las fuentes directas son irrefutables, y apoyándonos en ellos, los que provienen de noticias indirectas asimismo quedan consolidados. Dice *El evangelio de la Verdad* (NHC I, 3, 22, 2-20): «De esta

manera (*hoste*, ὥστε) el // que posee el conocimiento es // de lo alto. Si es llamado, escucha, responde // y se vuelve hacia quien lo llama // para ascender hacia él. Y // sabe cómo // se llama. Poseyendo el conocimiento hace // la voluntad de quien le ha llamado, // quiere complacerle y // recibe el reposo. Su nombre propio // aparece. Quien llegue a poseer el conocimiento // de este modo sabe de dónde viene // y adónde va. // Sabe como una persona // que habiendo estado embriagada ha salido de // su embriaguez, ha vuelto a sí misma // y ha corregido lo que // le es propio». La misma enseñanza se ratifica en el *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II, 7, 138, 7-17).

El autodescubrimiento que aporta la gnosis, inseparable del cambio de condición del que conoce, implica una densidad interna y encierra un contenido complejo que debe ser hecho explícito mediante el recorrido de un camino que incluye la enseñanza y las prácticas de iniciación apropiadas para que de virtual llegue a ser efectivo: el «conocimiento perfecto». Por ese motivo, la caracterización sumaria de la gnosis que aporta el fragmento 78 de los *Extractos* del gnóstico valentiniano Teodoto reunidos por Clemente de Alejandría entre las obras de su primera etapa de escritor, apunta tanto a lo descubierto por el creyente gnóstico como a lo que hay que alcanzar, meta que solo se puede lograr por un proceso de espiritualización fortificante en convivencia reservada con los miembros de la comunidad. El doble aspecto ha quedado así universalmente ilustrado: «Pero no solo el bautismo (*lutrón*, λουτρόν) es el que libera, sino también el conocimiento, qué eramos y qué hemos llegado a ser, de dónde éramos y en dónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos; de dónde somos redimidos (*lytróo*, λυτρόω), qué es la generación y qué la regeneración (*anagénnesis*, ἀναγέννησις)».

IV. GNOSIS Y BAUTISMO. De acuerdo con los testimonios directos de esta corriente, la experiencia religiosa completa sobre la que se basan los gnósticos y que fundamenta al gnosticismo como movimiento histórico y espiritual particular, contiene tres elementos implícitos e indisociables entre sí: el rito bautismal, que siguiendo el modelo de ingreso en una comunidad de creyentes para el superior perfeccionamiento de los miembros que la eligen libremente, sigue como modelo social a las *heburim* o cofradías judías contemporáneas de Jesús, quien también había creado su propia *heburah* bautista a la que se ingresa por medio de este rito y que él mismo había practicado en los comienzos de su misión. Sobre la importancia iniciática del bautismo para producir la transformación espiritual del bautizando son elocuentes las narraciones de Mt. 3:13ss., Lc. 3, 21ss, Mc. 1:9ss., Jn. 1:19ss. y *Documento Q*3, 21-22, pero en el medio gnóstico nos testimonian largamente sobre este mismo carácter y su complejidad los textos de la biblioteca de Nag Hammadi, indicándonos que el simbolismo del baño de inmersión (*lutrón*, λουτρόν/*báptisma*, βάπτισμα) ilustra espiritualmente al alma, transformándola ante el símbolo en movimiento del hundimiento y la emergencia del cuerpo que une a los opuestos mediando entre ellos, como el paso de las tinieblas a la luz, el tránsito de la muerte a la vida y el pasaje de la ignorancia al conocimiento, que rehabilita al espíritu y permite su libre irrupción.

A su vez, el descubrimiento en la luz de las múltiples potencias que esta envuelve, tanto el inmediato del pasaje de la materia al espíritu, como el gradual de la profundización de la esencia espiritual, permite que el gnóstico vaya alcanzando el conocimiento como saber perfecto, alejado de toda posible deficiencia. De modo que se comprende que la riqueza interior de la gnosis es un camino de iniciación —o escala visionaria— espiritual comunitario exclusivamente destinado a los pneumáticos o espirituales (*pneumatikoí*, πνευματικοί), y que este es el medio para poder alcanzar

la experiencia teosófica plena, la *Barbelognosis*, Βαρβελογνῶσις, el estado del «que posee el conocimiento de Barbeló», en el que es posible en el seno o silencio del Padre formular colectivamente el Nombre de Dios o > Tetragrámaton, ritmada la formulación por la potencia de lo Oculto en sí mismo. Dice la Providencia o Madre primera, que es preámbulo o anterior al Intelecto, en el himno final de la versión larga del *Apócrifo de Juan*: «Y lo he levantado // y lo he sellado, en la luz del agua // con cinco sellos para que // desde ahora la muerte carezca de dominio sobre él» (NHC II, 31, 22-25; IV, 49, 4-8).

En el acto individual, pero puntualmente paradigmático del bautismo del Salvador, que ilustra en relación con su descenso al mundo y su ascensión al Pléroma, πλήρωμα, la liberación del cosmos material e ilusorio y la perfección alcanzada al cumplir la Voluntad del Padre, se encierra la totalidad de la experiencia iniciática de todo gnóstico, que comienza el camino de liberación del caos mundanal y la recuperación de la mismidad. Se trata de una experiencia cognoscitiva directa e inmediata facilitada por ritos tradicionales comunitarios, de la que el cristianismo común ni participa ni la comprende, puesto que se trata de la versión *sui generis* e independiente de la teología sacramental del rito bautismal. Por este motivo el *Testimonio de la Verdad* (NHC IX,3) —y otros documentos directos anteriores a esta fuente— hace referencia al «bautismo verdadero», que es diferente al «bautismo de muerte» de los eclesiásticos e incluso de algunos gnósticos valentinianos inclinados a ser condescendientes con ellos, determinando: «Algunos entran en la fe (*pistis*, πίστις) <al recibir u>n bautismo (*báptisma*, βάπτισμα) sobre la base de que (*hos*, ὡς) <lo> tienen como esperanza (*elpís*, ἐλπίς) de salvación, al que llaman “el <sello>” (*sphragís*, σφραγίς). Ignor<an> que los padr<es de>l mundo (*kosmos*, κόσμος) se manifiestan en aquel <lugar; pero> (*allá*, ἀλλά) él mismo <sabe que> él es sellado (*sphragizein*, σφραγίζειν). Porque (*gar*, γάρ) <el H>ijo del <Hombre> no bautizó (*baptizein*, βαπτίζειν) a ninguno de sus discípulos (*mathetés*, μαθητής). Pero <si los que> son bautizados (*baptizein*, βαπτίζειν) fueran conducidos a la vida, el mundo se quedaría vacío. Además los padres del bautismo estaban contaminados. Sin embargo, algo diferente es el bautis<mo> (*báptisma*, βάπτισμα) de verdad; por la renuncia (*apotagé*, ἀποταγή) <al mun>do (*kosmos*, κόσμος) se encuentra. <Pero> (*allá*, ἀλλά) <los que> proclaman so<lo> con la lengua <que> renuncian (*apotassein*, ἀποτάσσειν) a él <mienten> y vienen <al lugar> del miedo».

De manera sintética, la naturaleza iniciática del bautismo con los componentes ascendentes que involucra, la sostiene del siguiente modo con un lenguaje familiar para los otros cristianos el *Evangelio de Felipe* (CNH II, 3, 67, 27-30): «El Señor lo realizó todo en un misterio (*ennun mystérion*, ἐννουν μυστήριον): un bautismo (*báptisma*, βάπτισμα), una unción (*khrisma*, χρῖσμα), una acción de gracias (*eukharistía*, εὐχαριστία), una redención (*sotería*, σωτηρία) y una cámara nupcial (*nymphón*, νυμφών)».

Se trata de una gradación liberadora en cinco etapas, que el Señor, modelo de todo gnóstico, dominando al mundo ha cumplido con su descenso y su retorno al Pléroma o plenitud. Por ese motivo, como más adelante lo señalará el mismo documento, los ritos bautismales que aquí se realizan son «imágenes» —con terminología griega—, pero simultáneamente con vocabulario cristiano, «tipos» del hecho crístico-salvífico ejemplar, que libera de una vez para siempre. Ya que la inmersión en el agua y la limpieza y purificación que resulta de su apartamiento de lo material —bautismo—, el resplandor y fortalecimiento que proporciona el ungüento en el cuerpo lavado —unción—, el bienestar subsiguiente que se eleva en canto de agradecimiento —eucaristía—, la

liberación que se experimenta con la recuperación de la propia plenitud —redención— y el logro definitivo de la integración y unión definitiva de lo femenino y lo masculino, de Eva en Adán —cámara nupcial—, eran notas propias de la ilustración del acto bautismal que un prosélito perteneciente a la Iglesia de los judeocristianos y cristianos comunes podía fácilmente comprender. Con esto tenía la posibilidad de ser atraído e introducido, después de la instrucción catequética y el cumplimiento de las reglas éticas generales, en los misterios perfectos y desconocidos a los más, aquí insinuados, pero de los que nada se dice y que tampoco se traiciona su secreto por su simple indicación.

Pero estas nociones expuestas exotéricamente con una terminología que resultaba familiar para la inclinación sacramental de la gran Iglesia, otros documentos de tendencia más reservada, pertenecientes a un nivel propiamente barbelognóstico y que son de extracción setiana, las desarrollan con mayor extensión y asimismo de manera más exótica para el lector desprevenido; un ejemplo lo tenemos en la temática bautismal. El *Pensamiento trimorfo* (NHC XIII), siempre por boca de la *Prónoia*, Πρόνοια, o Providencia, por otro nombre *Proténnoia*, Προτέννοια —igual que en el himno del *Apócrifo de Juan* poco antes aludido— expresa, por consiguiente: «Y os invito en la Luz, eminente, perfecta. Respecto de esta, pues, cuando entréis seréis glorificados por los que dan gloria y los que entronizan (*thronos*, θρόνος) os entronizarán. Recibiréis túnica (*stolé*, στολή) de los que dan la túnica y os bautizarán (*baptízein*, βαπτίζειν) los que bautizan y estaréis en gloria con las glorias del modo como estabais primeramente cuando erais imagen».

V. INICIACIÓN Y ESOTERISMO. La iniciación gnóstica propiamente dicha, el «misterio de la gnosis» que comparten los gnósticos, es un proceso de ascensión o sublimación luminosa y espiritual. Sus etapas comprenden primero una elevación introspectiva del espíritu personal a través del cosmos, que profundiza los grados enumerados del rito invirtiéndolos y asimilándolos subjetivamente. Las visiones de elevación apocalíptica que ofrecen otros documentos, en el caso del *Pensamiento trimorfo*, abarcan, por tanto, la unión gloriosa del espíritu, el señorío real, el revestimiento de alabanza, el desvanecimiento de la imagen imperfecta y el logro de la imagen completa en la luz del Pléroma, proceso de elevación que siempre cuenta con el apoyo de los auxiliadores del iniciando, que son los servidores de las luminarias santas, las verdaderas iniciadoras. En segundo lugar, y una vez alcanzada la plenitud, se logra la culminación final, por un nuevo proceso de ascenso intrapleromático, que unifica por purificación luminosa de la imagen como Totalidad en el Todo pleromático para poder alcanzar su fin, ser «forma de la Madre» o simiente en el seno divino. Es este el momento en el que la alabanza individual se sumerge en la total y el dominio, la transparencia y la entrega a la voluntad de conocimiento del Padre concuerdan con las equivalentes de los hijos, de modo tan auténticamente individual, fieles al libre querer, que conservan la distinción personal de la intención en el silencio absoluto. Las cinco marcas o sellos maternos por los que se conservan en una unión de naturalezas distintas en el seno abismal, como «luz en la Luz», son garantía de esta unión eterna, una y distinta, de la santa trinidad del Padre, el Espíritu materno y la Iglesia preexistente filial, silenciosa y oculta en lo Oculto.

El *Libro del gran Espíritu Invisible* o *Evangelio de los egipcios* (NHC III, 2 y IV, 2) ratifica de manera incluso más arcaica la misma enseñanza y a partir de estos datos se pueden extraer algunas conclusiones. La primera de ellas es que bajo la propia tendencia cristiana del culto al secreto supremo no dicho —«el Nombre del Padre es el Hijo», como expresa el *Evangelio de la Verdad* I, 3, 38, 5-6—, los gnósticos no fueron ajenos a los hábitos y a las concepciones iniciáticas que fueron

características de las asociaciones esotéricas y de los misterios helenísticos de los tiempos grecorromanos. En apoyo de lo expresado vienen asimismo los escritos tardíos, pero de arcaico contenido, del Códice de Bruce: el *Libro del gran discurso iniciático* y el *Tratado sin título* y *La Pistis Sophía* incluida en el Códice de Askew. Pero lo señalado no es una novedad, ya lo sabía Justino de Roma, cuando poco antes del 150 d.C., al escribir el *Sintagma* "Contra todas las herejías", condena a quienes usurpan, según él, el nombre de cristianos, los gnósticos (basilidianos, valentinianos, saturnilianos), con palabras que nada tienen de sibilinas: «Y participan en inicuas y sacrílegas iniciaciones (*teletaîs*, τελεταῖς)». Es consecuencia de todo lo dicho poder advertir ahora que las enseñanzas del hermetismo egipcio de "carácter dualista", predominantes en el *Corpus hermeticum*, fueron conocidas y asimiladas por los creyentes herméticos a partir de los conventículos gnósticos, mucho antes de que Hermes Trimegistos fuera adoptado como prefiguración del Verbo por autores católicos como Lucio C. Lactancio y Cirilo de Alejandría. Así lo demuestran los tres escritos de género hermético que contiene y cierran el Códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, *Oración de acción de gracias* y *Asclepio*. Por esta vía, además, los gnósticos han influido en el neoplatónico teúrgo Jámblico de Calcis y en sus seguidores hieráticos.

VI. MITO Y DISCURSO GNÓSTICOS. El gnóstico completo, transformado por la experiencia de la gnosis, está espiritualmente insuflado y conmovidamente capacitado para referir su experiencia, pero a través de un mito legítimo, de un relato verosímil e imaginario, que siguiendo cuando corresponde el hilo de los capítulos fundadores del Génesis, se esfuerza por manifestar lo mismo de múltiples maneras. El fin es la reactualización de una experiencia de lo inmanifestable, por eso el mito —como la hermenéutica esotérica— es esencial para el gnosticismo, y tampoco se desechan arraigados en esta finalidad los recursos racionales de la filosofía y de la teología, pues la razón es su instrumento subalterno.

La experiencia del gnóstico, que es inamisible, que no se pierde una vez descubierta, encierra este conocimiento esencial, trasmitido por sucesivos mensajeros y en los tiempos finales por el Salvador, de este modo sintéticamente es: dualista —como no dual— en tanto que se apoya en lo oculto por propio derecho, esotérica y mantenida por tradición. Estas notas son exigencias misteriosóficas que provienen de su naturaleza constitutiva, y no porque se opongan al mundo psicofísico y los seres múltiples, que son ilusión de la ignorancia. El mito gnóstico engloba ciertas constantes que comprenden cuatro momentos: 1) el Dios desconocido y la manifestación de su Plenitud, 2) el desliz de la Sabiduría, 3) la manifestación del Salvador y 4) el retorno al seno de la Plenitud, instancias que sucesivamente se retrotraen a su raíz, o sea, que penden del contacto esencial con la divinidad desconocida o *ágnostos theós*, ἄγνωστος θεός.

El Padre sostiene en lo oculto al Todo, que es su imagen, como el cumplimiento de su primera determinación infinita, pensamiento y voluntad. Padre desconocido, pues su naturaleza secreta permanece en sí misma, solo se conoce o delimita por el Hijo. Padre, por lo tanto, al que nadie ha conocido ni puede conocer si no es por medio de la gloria o manifestación plena que es el Hijo (Mt. 11, 27), que es el Nombre y que se ha presentado en el mundo como Salvador. Este es el único que lo podía dar a conocer y llamarle justificadamente «Padre». El Salvador ha traído el mensaje del Dios desconocido desde el seno paterno y lo ha llamado con un nombre único que define su singularidad. El gnóstico se emplaza en la tradición primordial que aporta el Salvador como eslabón de la cadena de la luz y con la riqueza insondable de su revelación. El Padre es Uno solo: el apelativo «Padre»

incluye dos acepciones: «progenitor» e «iniciador». La primera carece de sentido imaginal, pues se origina en la experiencia cognoscitiva habitual. Pero el mensaje sotérico se refiere al «Padre» a secas o en sí, que no está entre los progenitores y que, estrictamente hablando, carece de padre, por eso se le suele denominar «Prepadre»; y como Primero, es sin principio, por lo cual también se lo llama «Principio» o «Preprincipio». El Padre es «Uno solo», como el Uno numerativo, que se refleja en los números cardinales y ordinales y que está más allá de la serie de los números porque genera toda unidad en la composición aritmética, y único porque ningún número tiene sus cualidades numerantes como primero o fontanal. Por todo esto es inengendrado e inmortal y asimismo singular o incomparable. Es «El que es» y por ello inmutable, permanente, siempre igual e inconcebible, porque si se concibiera se multiplicaría en ser, conocimiento y decir del ser, lo que es imposible. Es innominable o por encima de todo nombre que se pueda nombrar, ya que todo nombre proviene de él como Padre y cualquiera, incluso el suyo propio, lo delimitaría. Pero entender «Padre», o «El que es», equivale asimismo a entender «Potencia». Potencia sin límite, poder en sí, lo que no puede no ser, capacidad que de nada necesita, que se alimenta a sí misma y que en su interna tensión es Bien, Bondad, Suavidad o Dulzura infinita. Una intensidad expansiva, que no emerge desde sí, sino que brota en sí y circula sobre sí misma, en absoluto y perenne encubrimiento, al que todo aspira.

La descripción gnóstica del «Dios desconocido» recurre a la teología negativa y a las vías del conocimiento eminencial y analógico, pero sus raíces no están en el Oriente, en el platonismo o el neoplatonismo, en el pensamiento judío helenístico o en la teología patrística. Aunque las formas sean similares, su inspiración sustancial no proviene de ellos. Es una intuición ajena tanto a la doctrina del Uno de los filósofos, como al personalismo antropomórfico hebreo y cristiano. Se trata de la captación de la realidad sagrada que envuelve la palabra > *Abbá* dicha por el Salvador, de lo divino como secreto en sí mismo. *Apócrifo* en sentido riguroso, por oposición a *apocalíptico*. Pero la prioridad y singularidad incomparable e inmutable de la noción de la «paternidad» en sí, permite también al gnóstico deducir una serie de reflexiones metafísicas sobre la «Potencia» y la «Bondad», que lo alejan de las abstracciones intelectuales helenas y reclaman en el proceso de conocimiento a partir del principio, las presencias correlativas del «hijo» y de la intención como anterior al pensamiento logrado. Por ese motivo, si el concepto de «paternidad» reclama dialécticamente a su noción opuesta y correlativa, la de «filiedad» (si se nos permite la acuñación de este término), ambos exigen un concepto de intermediación o “mediedad”, una noción que opere de enlace entre ambos y pueda explicar la continuidad mediadora entre el vínculo irrompible Padre-Hijo y, al mismo tiempo, la iniciativa paterna de la emisión filial. El elemento intermediario y «término medio» integrador de Padre-Hijo, es la Madre, la Intención (*Enthémesis*, ’Ενθ[illegible]μεσις) o Pensamiento paterno o en sí (*Énnoia*, ”Εννοια).

El Padre, por su infinita fecundidad y dulzura, está en actividad de inagotable y sereno amor, de nada necesita y carece de deseo, pero no de entrega a sí mismo. Satisfacción sin falta, es también posibilidad de apertura. Por este motivo en la posibilidad infinita residen inactivas las disposiciones que pueden hacer realizable la salida de sí: voluntad y conocimiento en unidad en el Abismo, monarquía inescindible y triádica. Una vez que estas disposiciones emergen distinguiéndose, sin embargo, aparecen como conato de conocimiento. Una Intención paterna de conocimiento que es voluntad de quedar en sí conociéndose. Ya no se trata de la naturaleza amable simple del Padre, sino de amor de conocimiento, tendencia de diferencia y distinción en el mismo Padre. Este impulso es tentativa de maternidad, que está en el Padre, pero que establece una diferencia en él y se distingue

de él, porque es preinteligible y doble, Padre-Madre, pues aspira a captar lo incaptable por ser uno, pero conservándose en la pura aspiración, porque de llegar a ser inteligible y captar en acto, fructificaría en Hijo, como el reflejo pleno del Padre en ella, concluida la aspiración. El Pensamiento en sí mismo bajo sus diversas formas: *Énnoia*, *Prónoia*, *Báthos-Bythos*, Padre-Madre, Barbeló, representa este momento preontológico y preinteligible en el que el Padre preexistente sale de sí permaneciendo en sí mismo, para constituirse en Matriz paterna encinta o colmada de deseo sin límite, triple potencia indistinta en una vida que aspira a ser y conocer, vestíbulo por lo tanto de la autogeneración, de modo que en el Silencio se realicen los misterios mediadores de la generación perfecta.

La realización completa del deseo o tentativa cognoscitiva de la Madre es la implantación del Hijo en el útero paterno, la concepción materna que es la participación sin debilitamiento del Hijo en el Padre por su mediación, el que por eso se enterneció o afeminó como querer-deseo de Madre. Así hay tránsito por el canal materno de la paternidad al Hijo en sí, filiación unigénita y primogénita. Y por esto el Hijo o Intelecto como manifestación paterna ofrece dos momentos: vuelto hacia el Padre es Intelecto distinto o no dicho: Nombre de los nombres del Padre en ejercicio pleno de la voluntad (libertad) y el conocimiento paternos dominado por la libertad. Pero vuelto hacia sí mismo es Intelecto múltiple o dicho: el Todo de los nombres paternos, sustancia inteligible y libre; eterna, viviente y total que se predica del Padre, en la que cada atributo o miembro es una Totalidad en el Todo. Enseña por eso la sabiduría gnóstica no solo de la Plenitud (Pléroma), sino también de su composición, los Eones del Pléroma.

El Intelecto interior se despliega como un Todo espiritual que revela el conocimiento y la voluntad de conocimiento del Padre, como un Intelecto externo o articulado. Y la originalidad gnóstica salta en las notas de la constitución del Pléroma:

a) El carácter emanativo del proceso generador de las emisiones o parejas andróginas: gemelas, pues nacen simultáneamente, y matrimoniales, pues son opuestas por su condición melliza, pero complementarias por la unión a semejanza de la Intención paterna (*syzygía*, συζυγ[illegible]α). En la organización total cada pareja es imagen de la superior, pero que la complementa pleromáticamente. Por eso la generación no es mecánica. Cada miembro de pareja proviene perfecto de la intención paterna, pero debe autorrealizarse personalmente en el Todo para que haya plenitud. Por este motivo se genera la imagen que así es masculino-femenina, femenina por el deseo libre de conocer y masculina por el logro cognoscitivo que otorga la realización de lo deseado. De este modo brilla la imagen perfecta o antitipo pleromático. El dinamismo progresivo es una actividad sobre el compromiso de la libertad.

b) La organización jerarquizada y funcional del cuerpo de luz pleromático que se autoconstituye de acuerdo con el orden múltiple y el libre albedrío, muestra que la decisión prudente es esencial en el proceso de autoconstitución del Intelecto. La particularidad señalada que rige el proceso de organización de las entidades personificadas del Pléroma diferencia al Pléroma gnóstico del mundo inteligible de platónicos y neoplatónicos. Es además la piedra de toque de la normalidad del desarrollo del cuerpo mistérico o de luz invisible de Dios, y la experiencia supraconsciente y protológica de su quiebra es lo que se enseña con el drama de la «caída de Sofía».

Porque si el Pléroma crece y se diversifica por combinación concertada de querer y conocimiento, los seres espirituales manifestados paralelamente van limitando la capacidad de sus funciones: aumenta la multiplicidad y diversificación, pero también la apetencia de unidad para no perderse en

lo indistinto. Esta situación para mantener el equilibrio, compensación o justicia amorosa en comunidad, puede llegar a hacer crisis en la más alejada de las emisiones espirituales, y así sucede precisamente en el límite del crecimiento espiritual, como con sólida asimilación de las técnicas filosóficas platónico-pitagorizantes lo enseñan los valentinianos en la relación de Sabiduría con su consorte Deseado. Sabiduría/Logos, el último y más pequeño o débil de los nombres o atributos paternos, cuyo fin es la producción de una bendición en honor del Padre con los demás eones, quiso generar no de acuerdo con la comunidad pleromática, sino de consuno con la potencia productora del Padre y ampliar de este modo la familia pleromática —la posibilidad del desequilibrio transcendente estaba a la vista—; no captó, por lo tanto, el beneplácito de su contraparte matrimonial complementaria como Totalidad en el Todo y fracasó o «pensó irreflexivamente». Es decir, que la intención de Sabiduría fue indiscreta y sin contenido que reflejar, y así su tentativa generó una fantasía delirante, que desbordó el Todo —porque aquí no tenía lugar— y se desvió de la organización de las parejas pleromáticas. El origen del mal —de lo que por principio rechaza y aleja todo y que de este modo se quiere evitar— y del mundo que permite la convivencia de los bienes y de los males, radican en esta frustración precósmica. Este mundo, sin embargo, engendrado como una ilusión vana y oprimente que acosa con sus males, no es el producto de una doctrina antojadiza, sino la consecuencia dramática que deriva del respeto del Padre por la libertad de los seres que han emanado a su imagen, vale decir, como manifestaciones de lo inmanifestable y que hacia él se orientan.

El impulso de Sabiduría fue un buen propósito y no iba contra la voluntad paterna, pero su imprudencia recusante e irreflexiva, encerraba el germen potente de los consecuentes efectos nocivos. Por eso cuando vuelve en sí, gira hacia lo que es y se arrepiente de lo que no es —los dos aspectos de la conversión—, lentamente se recupera y reincorpora, teniendo que restaurar lo propio que queda entre los productos de su desliz. De estos productos, unos carecen de sensatez y los otros son pasionales. Los primeros son de sustancia psíquica, los segundos de una naturaleza material que no quiere desaparecer. Unos se podrán poner al servicio de la recuperación de las simientes espirituales dispersas connaturales de la Sabiduría; los otros se opondrán con astucia y tenazmente a esa liberación que significa para ellos la disolución definitiva. Por ese motivo la Sabiduría aprovecha los devaneos demiúrgicos del cabeza y guía de la sustancia psíquica, que fabrica el mundo de la materia pasional, aunque ignora que actúa según el designio de la Madre para salvar a sus simientes, una vez superada la prueba.

Creación del hombre, los tres géneros humanos. Concluido el universo, el Demiurgo crea al hombre a su imagen con la ayuda de sus servidores angélicos. Pero el hombre moldeado es un viviente impotente, ya que carece del hálito del Espíritu. Pide el Demiurgo instrucción a la Madre para que se yerga y, sin advertirlo, introduce en el ser plasmado el soplo vital o espíritu de luz. El hombre se manifiesta superior al Demiurgo y a sus criaturas. Quedan así establecidos los tres géneros con figura humana: el pneumático, de sustancia espiritual, anímica y material; el psíquico, con sustancia anímica y material y el hílico, una criatura que solo posee sustancia material. Advirtiendo el Demiurgo la superioridad de la pareja humana creada, para someterla y conservarla en el jardín del paraíso maquina prescripciones a fin de que sean inconscientes de su excelencia. El Diablo-serpiente, sin embargo, que conoce las intenciones demiúrgicas, tienta al hombre creado a desobedecer, pues de este modo irritando al Creador obcecado caerá bajo su dominio cósmico, y manteniéndolo preso, su mundo condenado a la perdición persistirá. Sin embargo, la artimaña

arcóntica será una trampa para el Gran Arconte, pues la transgresión del hombre le mostrará el dominio del Dios desconocido al que pertenece. La función de la tentación diabólica es doble, libera al hombre espiritual y demarca el tiempo del dominio de la fatalidad en la construcción del Demiurgo. Se explica así la presencia entre los gnósticos de corrientes ofíticas o naasenas como originales intérpretes del *Génesis*, así como las cainitas que posibilitan la aparición de Set y los setianos y el cumplimiento del drama liberador que finiquita la historia, y que recientemente ha traído a primer plano el descubrimiento de *El evangelio de Judas* dentro del Códice Tchacos. Con este y los otros acontecimientos paradisíacos referidos basados en la interpretación esotérica del *Génesis*, comienza la prehistoria de la liberación del hombre pneumático, intrínsecamente de conformación andrógina. El Demiurgo arroja a Adán y Eva del paraíso desde el cuarto cielo, el de Mercurio. Visten la túnica de carne que los hace visibles al descender por las esferas inferiores, la que al llegar a la tierra se une al cuerpo, estructura orgánica material resultado del deseo natural procreativo ideada por el gran Arconte para mantener su dominio sublunar. En este mundo inferior los psíquicos y los hílicos combaten por el poder, estos últimos con apoyo de la concupiscencia, por el caos-expresión totalmente manifiesta del mal, que como aquello desde lo que todo se aleja, es fuente de dispersión y contraposiciones. El pneumático sufre el acoso de ambos géneros humanos y de la materia en su cuerpo, acicateado por el deseo y los placeres de la procreación y la conservación del cuerpo, y en su alma siente las deficiencias de las pasiones separadas, el temor y la duda particularmente, pero su espíritu permanece indemne, igual que el «barro no ensucia al oro». Con el auxilio de la Providencia superior y de la Madre, que funciona ahora como Sabiduría inferior en la Ogdóada, podrá recuperar la plenitud perdida por olvido e ignorancia de la pareja pleromática.

El Cristo Salvador. La Sabiduría, para recuperar su integridad rescatando sus semillas dispersas, utiliza históricamente como mediadores a los psíquicos inspirados que esperan la venida del Salvador; bárbaros y griegos, sin embargo, engrosan a la mayoría hílica encargada de defender al mundo, al servicio del «espíritu remedador». La minoritaria cadena de la luz, la comunidad de los setianos, trasmite la gnosis y se van preservando históricamente de los sucesivos ataques de la obra demiúrgica. En el momento oportuno o del justo equilibrio, empero, maduras las disposiciones cósmicas del designio de la Providencia y consumido correspondientemente el tiempo estéril, respondiendo al ruego de la Sofía inferior, el Pléroma en pleno produce un nuevo Eón, el Cristo, para que fortalecidos sus miembros con la unción, el Pléroma todo brille con su intrínseca luminosidad. El Cristo, entonces, envía al Salvador con su séquito para que con su compasión asuma al descender las sustancias psíquicas y carnales con la apariencia de un cuerpo, y pueda de esta manera dar origen al progresivo desvanecimiento de la materia, de la carne y de la psique y producir la auténtica resurrección, la manifestación pneumática gloriosa. Adopta la forma de Jesús de Nazaret. Pero en el bautismo en el Jordán se revela como el Cristo Salvador y da comienzo a los tiempos escatológicos. Este es el tercero de los descensos de la Prónoia-Madre y de su designio providencial y la señal de su triunfo definitivo, pues el Salvador con su presencia en el mundo de las tinieblas abre juicio, y por su luz distingue a las tres razas confundidas y los espirituales se van uniendo a él, su masculinidad, porque saben cuál es su nombre pleromático, que el Salvador pronuncia.

El fin: el Hijo acogido en el Padre-Madre como Hijo del Hombre. Iniciados los tiempos del fin definitivo, el universo y el Demiurgo obran de mediadores sometidos a la dispensación (*oikonomía*, οἰκονομία) de la Sabiduría. Los pneumáticos deben apremiar la tarea salvífica que desde Set ha brillado en sucesivos iluminadores hasta culminar en Cristo-Jesús-Salvador, y desde este la línea de

discípulos ampliará la cosecha del Padre, especialmente a partir del momento en que el Señor resucitado en la carne pueda revelar a los que son idóneos la profundidad de su retorno. El gnóstico comprende en ese período que va de la resurrección de la carne a la ascensión a los cielos del Salvador, que los espirituales están sumergidos y esparcidos de diferentes modos en la disposición material y animada y que haber sido testigos con los ojos y los oídos de la Palabra que salva, es un privilegio relativo, pues vendrán otros que, espiritualmente más próximos al Señor, los podrán superar y que se debe aspirar incluso a ir más allá que el mismo Jesús en la obra de salvación. Se distingue así la iglesia de los gnósticos, basada en el conocimiento (*gnosis*, γνῶσις), de la de los grupos que colaboran con su esperanza en la venida del Salvador que no han conocido, y lo siguen firmemente esperando, con la fe (*pistis*, πίστις) sumisa de Pedro y sus seguidores. Los primeros trasmiten esotéricamente en comunidades carismáticas reservadas la enseñanza oral y los ritos secretos, sirviéndose de las escrituras como “memorias”; los segundos, se afirman en la espera, se apoyan en las Escrituras canónicas como autoridad y en los sacramentos reconocidos por el acuerdo corporativo bajo el control de obispos y presbíteros en vistas a la verificación futura.

VII. LA PRIMERA TENTATIVA DE FILOSOFÍA CRISTIANA. Si el gnóstico, en sentido específico, es «el que posee el conocimiento» y de manera completa «el que posee el conocimiento de la profundidad», se entenderá que no solo interprete la fe como una forma de conocimiento inferior e incompleto, como se muestra en la polémica subyacente invertida en la redacción última de Jn 20:24-29, sino que asimismo considere a la intelección (*nóesis*, νόησις) de la filosofía platónico-pitagorizante fundamento de la actividad intelectiva y epistémica del alma, como insuficiente, porque la realidad espiritual contiene mayores posibilidades de experiencia cognoscitiva.

El gnosticismo se ofrece de acuerdo con su peculiaridad espiritual hermenéutica y sus exigencias intelectuales, por tanto, como una escuela o corriente esotérica critiana, como la primera expresión de la metafísica cristiana con inclusión de una praxis sacramental mistérica inseparable de la teoría y la vida comunitaria. Ritos que se inician con el bautismo de agua y que se completan por el del espíritu, el que a su vez supera al del fuego, cumpliendo cada una de las etapas con sus progresivos grados iniciáticos. Estos son rematados por el misterio de la cámara nupcial inseparable del bautismo. Así lo señalan los propios testimonios y los detractores eclesiásticos, desde Justino Mártir en adelante. Tampoco los gnósticos carecen de ética. Si bien ciertas noticias dan validez a la ética normativa como idónea para los psíquicos, que poseen fe y esperanza en el Salvador, y el gnóstico como pneumático gozaría de un estado supramoral al saberse desde siempre y para siempre liberado, que lo haría un amoral a las miradas indiscretas, los documentos directos no confirman de pleno derecho las actividades clandestinas de libertinaje ritual, sino que las denuncian en algunos casos bien autorizados como abusos, y las condenan. Se debe conocer para resucitar y no al revés, por eso el docetismo gnóstico es central y consecuente en la doctrina, y la gnosis no está contra las normas de la vida comunitaria, sino por encima de la ley, que es intrínsecamente simbólica (Ptolomeo, *Carta a Flora*).

Este tipo de concepción filosófica que culturalmente ha crecido en el marco de la sabiduría teórica platónico pitagorizante, pero que gnósticamente hunde sus raíces en una experiencia teórico-práctica en comunidad que aspira al ocultamiento en lo oculto, o al conocer desconociendo perenne, oponiendo la gnosis (*apókryphon*, ἀπόκρυφον) a lo apocalíptico, registra discriminadamente sus etapas en la versión al copto del *Discurso perfecto* (*Asclepio*): Hay dos tipos de gnosis, dos formas de conocimiento, inseparables de la auténtica filosofía: la gnosis que otorga la ciencia inteligible y que ilumina el saber del alma: sabiduría y ciencia, episteme inteligible o noética y episteme intelectiva o noérica: en este nivel es en donde se da el conocimiento riguroso que sube y baja por "la llanura de la verdad", que no es el mundo inteligible, sino el Pléroma de los Eones. Por eso alcanzada esta gnosis, se aspira a otra más libre, más allá del Pléroma, la que ahondada o gustada permite la experiencia o contacto con los misterios inefables de la regeneración en el mismo seno de Dios, lo inmanifiesto inmanifestable.

Pero si los gnósticos se han entendido a sí mismos como integrantes de una forma de opción comunitaria, de «filosofía cristiana» una y tradicional —porque ellos son continuidad de las tradiciones secretas de Set— como conocimiento salvífico y misterio iniciático pasible de convivir con los demás cristianos que desde los comienzos creyeron que Jesús el Cristo era el Mesías, es igualmente cierto que su peculiar doctrina sobre los principios, su cosmología y su soteriología son la base de una gnoseología, antropología, ética y filosofía del tiempo y de la historia extremas por su experiencia de retorno al Padre desconocido, por lo que difícilmente podía admitirse ante un pensamiento adverso reflejado con solidez por San Justino y al servicio de una mayoría comunitaria,

en el que la «filosofía cristiana» es interpretada como filosofía una, a la que han precedido como prefiguraciones en el tiempo algunas expresiones de la filosofía griega, por la vía del platonismo y de la sabiduría profética del AT inspirada por el Espíritu Santo, que es anterior a los griegos y su maestra, inmediata o mediata. Tanto Clemente de Alejandría como la anónima *Exhortación a los griegos*, seguirán afirmando lo mismo. Lo indicado explica que lo que se filtraba de las propuestas gnósticas y de su proselitismo exotérico fuese atendido con sospecha y, más tarde, rechazado y combatido conjuntamente como una elección ilegítima dentro de la Iglesia (cf. 1Tim. 6:20-21). Después, en torno a la mitad del siglo II, surge la tendencia monolítica de negar la opción gnóstica como cristiana; se denuncia abiertamente la «gnosis» como «falsa gnosis» o *gnosis pseudónymos*, γνῶσις ψευδώνυμος (Justino de Roma, Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma), y se influye eclesiásticamente en Alejandría, aunque sin dejar de asimilar este medio religioso local el prestigio intelectual que habían adquirido los gnósticos, con la transformación de la «gnosis» en «gnosis verdadera», *gnosis alethiné*, γνῶσις ἀληθινή (Clemente de Alejandría, Orígenes), basada en la fe y no en el conocimiento, las Escrituras de la Iglesia y «la tradición no escrita trasmitida desde los Apóstoles a un pequeño número». Subrepticiamente se mantienen asimismo los aportes gnósticos entre escritores ortodoxos en tanto que facilitan instrumentos conceptuales para la elaboración de la doctrina trinitaria y las polémicas contra el arrianismo (Orígenes, Mario Victorino, Hilario de Poitiers). Pero ninguno de ellos adopta íntegramente las ideas conformadoras de la primera forma censurada de la cristiana filosofía (*phílos*/φίλος-*sophía*/σοφία), que partiendo de la Sabiduría-Logos como «el saber de lo que realmente es», tiene en cuenta la experiencia cognoscitiva del Cristo Salvador o Maestro que envuelve la totalidad de la sabiduría y que de este modo se abre retrospectivamente hacia el Dios desconocido, la plenitud de su revelación metafísica y el error de la Sabiduría que la ha encubierto o hecho caer en el olvido del mundo demiúrgico, y que se muestra prospectivamente como el retorno progresivo del espíritu al origen, anulando la historia apocalíptica y el cosmos de ilusión.

La filosofía, desde esta perspectiva cristiana, es básicamente experiencia sagrada y hermenéutica: a) experiencia de lo oculto en sí mismo (lo *apócrifo*) interior a una actividad grupal mistérica e iniciática que es simultáneamente un conocimiento realizador (*gnosis*); b) hermenéutica o doctrina esotérica de una enseñanza que, originada en los tiempos primordiales y conservada externamente en la tradición religiosa bíblico-judía como historia, debe leerse interiormente como historia encubierta ajena a la voluntad del dios creador (ofitas, cainitas, setianos) que se completa con la venida del Salvador Jesús; c) consumación del juicio escatológico de liberación.

El ejercicio hermenéutico prosigue en los tiempos escatológicos con el proceso ambiguo de liberación que gradualmente torna nula las creencias y expectativas apocalípticas —fenómeno provisorio experimentado por creyentes psíquicos, judíos y cristianos comunes— y que progresivamente desvanece el cosmos, hasta la conclusión final —esfera de los productos materiales» (jacobitas, tomasianos, valentinianos, basilidianos, saturnilianos, etc.).

El rompecabezas del gnosticismo, que en realidad es el reflejo poliédrico de un eje único que es la experiencia gnóstica, muestra así una vía de solución más completa cada vez que aparece un nuevo documento en ayuda de la investigación. Recientemente ha ratificado este balance optimista la recuperación del Códice Tchacos, pero no hay que perder la esperanza de que puedan aparecer otros testimonios directos. Hay, por lo tanto, varios siglos de la historia del cristianismo antiguo, tiempos que van mucho más allá del Concilio de Nicea (325), que no se pueden entender en su integridad sin

la presencia de los cristianos gnósticos como sus primeros y originales pensadores metafísicos y teósofos, y la reacción grupal, creadora del género heresiológico, que motivaron. A sus espaldas queda la posibilidad de la investigación precisa de la diversidad religiosa que dio origen al cristianismo y que el giro metodológico de los estudios actuales fundados en nuevas fuentes va gradualmente descubriendo.

VIII. SAN PABLO EN LA LITERATURA GNÓSTICA. Los gnósticos han utilizado a menudo en sus escritos a San Pablo como autoridad, y por ello citan o glosan expresiones de sus cartas. La noticia que Hipólito nos facilita sobre los naasenos, una de las agrupaciones gnósticas más antiguas, gira sobre un tema central de esta filosofía: el hombre y su salvación. Y en este contexto antropológico y soteriológico aparece Pablo mencionado, citado e interpretado en más de una oportunidad.

Un primer conjunto de testimonios lo constituyen los textos paulinos comprendidos en *Elenchos* V, 7, 7-19. Se dice aquí que el hombre, tal como se da en la tierra, se explica primordialmente por el hombre ejemplar (*Adamas*, Ἀδ[illegible]μας), que por lo tanto es imagen de este y debido a ello posee una triple contextura de cuerpo, alma y espíritu. En tan amplia expresión paradigmática entran holgadamente tanto tradiciones religiosas de los gentiles, especialmente de los asirios, como Ef. 3:15 (toda paternidad auténtica será la de *Adamas*, que produce hijos verdaderos) y Fil. 2:10 (porque el alma como principio de vida alcanza a los seres del universo todo: del cielo, de la tierra y del mar), puesto que el espíritu o lo adamantino del hombre, como modelo, no encerrado en el alma y el cuerpo, es el hombre verdadero, nuevo y nueva creación (y asimismo andrógino como origen del hombre y de la mujer, que no es ninguno de ellos, sino que incluye y supera a ambos) con Ef. 2:15; 4:24; Gal. 3:28; 6:15 y 2 Cor. 5:17. Todo esto, por otra parte, lo manifiesta universalmente la creación y de tal modo lo resumen las palabras de Pablo de Rom. 1:20-24 y 26-27. En efecto, lo invisible de Dios se revela en lo visible de la creación. Esto es un testimonio inexcusable: no percibirlo lleva al desconocimiento de lo invisible y principal, y en consecuencia a someter al Espíritu a los desórdenes del cuerpo animado.

Un segundo conjunto de textos tiene que ver con la respuesta que da el hombre a su propia estructura ontológica *(Elenchos* V, 7, 33-39 y V, 8, 22-31). El Logos o Adamas, sin figura, como Cristo, adopta la forma de Hijo del Hombre, despierta a los que le están oyendo en el mundo de Esaldaeos con el breve himno de Ef. 5:14, por esto todo le está sometido (1 Cor. 15:27) y su voz ha sido oída por toda la tierra (Rom. 10:18); de aquí, asimismo, el uso de escrituras religiosas de las diversas tradiciones.

Adamas, se continúa, es piedra preciosa, el hombre interior (Rom. 7:22) que se ha precipitado en la obra del olvido, de tierra y arcilla (2 Cor. 4:7) y con el mismo derecho en la Jerusalén superior que siendo Madre recibe a los vivientes (Gal. 4:26). Es esta reconstitución de lo propiamente humano la que reordena al mundo que siempre aspira al Padre (se repite bajo otro nivel significativo Fil 2:10 y se interpreta a la luz de este sentido Ef. 2:17). La transformación del hombre muerto en hombre vivo por el descubrimiento del hombre interior constituye la resurrección, y este tránsito es la puerta de los cielos. Es esta la puerta que vio el apóstol Pablo cuando, raptado por un ángel, fue llevado al segundo y tercer cielos (2 Cor. 12:2ss), y son estos los misterios ocultos que se dicen espiritualmente, como proclama 1 Cor. 2:l3ss, y que son difíciles de comprender. Y a los que les adviene esta experiencia, les «ha llegado el fin de los tiempos» (2 Cor. 10:11), y son estos los conocedores perfectos que, en tanto que aún no despiertos, son denominados estériles (de acuerdo

con la terminología piadosa de los frigios), ya que son carnales y siguen la inclinación carnal (Gal. 5:16). Razonablemente, por «la puerta del cielo» solo pasan los pneumáticos y estará vedada a los psíquicos y los carnales (rec. 1 Tes. 5:23).

Los testimonios aquí registrados de esta forma arcaica de gnosticismo delatan un rasgo persistente en su modalidad hermenéutica, el de ofrecer una exégesis de los textos paulinos de tipo espiritual. Es decir, se trata de captar el pensamiento religioso del Apóstol, en este caso sobre lo que es el hombre y su regeneración profunda, desde una óptica puramente trascendente a esta o aquella tradición religiosa y, por tanto, universal. En este sentido, por más que condenando a sus adversarios, no se equivocaba Hipólito al afirmar: «Tales son las invenciones de estos, que interpretan a su modo lo dicho y hecho por todos los hombres, *afirmando que todo tiene sentido espiritual»* (la cursiva es nuestra, *Elenchos* V, 9, 7). Fundamento exegético, además, que los mismos gnósticos confirmaban al declarar que «(el Salvador), sabía efectivamente de qué naturaleza era cada uno de sus discípulos y que era necesario que cada uno de ellos fuese a su propia naturaleza. En efecto, había elegido doce discípulos de las doce tribus y por su medio hablaba a cada tribu. Por esto, no todos prestaron oído a la predicación de los doce discípulos, ni habiéndola oído la pudieron recibir. Para ellos, en efecto, lo que no es según naturaleza es contra ella» *(Elenchos* V, 8, 12).

En el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino se lee asimismo una cita de I Cor. 15, 46ss que certifica la tricotomía antropológica, espíritu, alma y cuerpo, mientras que en la noticia de Ireneo sobre ofitas y setianos tropezamos con una sola referencia paulina en *Adv. Haer*. I, 30 en relación con I Cor. 15, 50 para afirmar que la resurrección del Señor no incluyó su cuerpo.

Entre estos creyentes cristianos, por lo tanto, no se trata de transferir la letra de las expresiones de Pablo al interior del cuadro fijado del relato gnóstico, como sucederá, por ejemplo con los valentinianos, sino de dar un sentido más profundo y general del que se podría extraer de las mismas frases paulinas sujetándose a la letra o a la interpretación teológica habitual.

Por los mismos cauces corren otros varios testimonios del gnosticismo. *La exposición sobre el alma* (NHC II, 6), uno de los textos de Nag-Hammadi recientemente publicados, con más de una característica que recuerda a los naasenos y setianos de los informes de Hipólito Romano y centrada en idénticos intereses antropológicos y soteriológicos, es similarmente explícita. Tomando como fundamento una semejante comprensión espiritual, se interpretan textos griegos, vétero y neotestamentarios. Y a tal luz se presenta el apóstol Pablo, el que conducido por el Espíritu Santo, como Jeremías, Oseas y Ezequiel, ha indicado el significado de la prostitución, entiéndase bien, que no tanto la del cuerpo cuanto la del alma; es decir, el abandono que ha hecho el alma de sí misma en el cuerpo y no en el espíritu, que es donde debería reposar. Tal es el sentido de la purificación en 2 Cor. 7:1, de las advertencias de 1 Cor. 5:9-10 y particularmente de la expresión fundamental: «Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los dominadores de este mundo tenebroso y los espíritus de la maldad» (Ef. 6:12) —130, 30-35 y 131, 5-15, ver asimismo 134, 1-5 —. Punto de vista en este contexto de una exégesis cristiano-gnóstica del alma que se distingue de la platónica y la protocatólica y que nos permite orientarnos por un texto más abigarrado, *La hipóstasis de los arcontes*, que ya en los comienzos se abre desde la misma perspectiva espiritual con idéntica cita efesina, algo modificada, diciendo: "Sobre la naturaleza de los poderes. En el espíritu del Padre de la Verdad, el gran Apóstol nos dijo en lo que se refiere a los poderes de la oscuridad: Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino que es contra los poderes del mundo y los espirituales del mal" (NHC II, 4: 86, 20-30) y sigue a continuación la exposición cosmológica como una exégesis

de los primeros capítulos del *Génesis*.

Si se pasa a uno de los primeros grandes maestros gnósticos, a Basílides, el que al decir de autores eclesiásticos manejaba un evangelio que ha recibido su nombre, y autor de 24 libros de *Exégesis evangélica*, se aprecian referencias sobre San Pablo que se enmarcan en el mismo cuadro interpretativo. Orígenes, en su *Comm. ad Rom.*, dice que Basílides interpretaba Rom. 7:10 según la doctrina de la metensomatosis y la condena, por allegar al cristianismo fábulas de mitos extraños para comprenderlo; pero Hipólito de Roma es nuevamente quien permite descubrir la interpretación espiritual de los basilidianos en una noticia menos parca.

De este modo en su extenso testimonio de *Elenchos* VII, 20-27 hace saber ya en el comienzo del informe, que Ef. 1:21 señalaba la inefabilidad del Ser Supremo, lo que encuentra parcialmente confirmación en VII, 25, 5 cuando «todo nombre que se pueda nombrar», se asocia a los principados, poderes y señoríos por los que ha atravesado el *evangelio* para traer el mensaje de salvación a los espirituales. Poco después, Rom. 8:19-22 *(bis)* se comprende en relación con los mismos pneumáticos que esperan la liberación más allá del firmamento, límite entre el mundo inferior, en el que gobiernan los poderes terrenales, y el pleromático o superior.

En tanto que Rom. 5:13 tiene que ver con la ignorancia del Primer Arconte (= Yahvé) forzándose el texto hacia la alegoría, el misterio de Ef. 3:3ss y Col. 1:26, se vincula a todo el plan salvífico expuesto por la exégesis basilidiana, que excede ampliamente por sus alcances a la judía y eclesiástica, y que así es ignorada por esta en su totalidad. Finalmente, a la sabiduría aportada por Cristo sobre el Padre inefable y el Pléroma, previamente comprendida por el Primer Arconte, es a la que se refiere 1 Cor. 2:13 (cap. 26:3) y a los espirituales que aún permanecían en el mundo de abajo, Ef. 3:3 y 2 Cor. 12:4 (cap. 26:7).

En general, los testimonios gnósticos tenidos en cuenta ofrecen una interpretación que atiende a la profundidad espiritual o hermeneútico-simbólica de los diversos dichos de San Pablo. Es decir, se trae a colación al Apóstol, porque según estos exegetas cristianos primitivos, Pablo de Tarso, si no en toda su enseñanza, por lo menos en partes señaladas de ella, participaba de una comprensión profunda del misterio de Cristo, que lo llevaba a trascender su experiencia de creyente cristiano común para hablar, como un espiritual, el lenguaje universal del alma religiosa sin limitaciones, y de tal modo, profundizaba su creencia particular hasta llegar a superar la fe por la gnosis, para poder expresar así, legítimamente, el fondo espiritual oculto en las lenguas de diferentes tradiciones religiosas. Era el modo de poder entrar en contacto con ese depósito universal.

Pero si entre las escuelas y autores citados priva la perspectiva hermenéutico-simbólica directa, entre los valentinianos, y particularmente en las noticias referidas por San Ireneo, encontramos un particular uso alegórico de las epístolas paulinas, cuya clave de interpretación también se explica y que no entra en contradicción con la hermenéutica-simbólica de corrientes gnósticas más antiguas. Es decir, hay en los valentinianos un esfuerzo por mostrar que el Apóstol de los gentiles, si ha expresado la intención última de la experiencia gnóstica, lo ha hecho anticipando la letra misma del mito valentiniano bajo otro ropaje lingüístico. Esto, sin duda, es mucho decir y a la vista saltaría el artificio, pareciendo de este modo ser justificada la suspicacia de los exegetas modernos, aunque sin serlo realmente si se va al fondo de la cuestión. Así, en *De Resurrectione* (NHC I, 45, 24-28) dice: «Entonces, como lo ha dicho el Apóstol, hemos sufrido con él, hemos resucitado con él y con él hemos subido al cielo», combinación de pasajes paulinos con los que se ratifica el sentido espiritual o pneumático de la resurrección, según lo subrayan seguidamente 45:39-40 y 46:1-2 en relación con

1 Cor. 15:42-46 y 47:38-39-48:1-3. En el mismo nivel se mueve también el texto de los *Excerpta* de Teodoto 23, 2 cuando denomina a Pablo más explícitamente el «Apóstol de la resurrección», es decir, el transmisor del conocimiento (gnosis) que experimenta y se le manifiesta en el camino de Damasco. La "Oración del Apóstol Pablo" (NHC I, 1) así lo expresa con mayores agregados: "Mi Salvador, sálvame, pues soy tuyo, el que ha procedido de ti. Tú eres mi Intelecto, ¡Engéndrame!". Y algo similar sucede en general en la noticia de Hipólito. De este modo, hablando los valentinianos de antropología, sostienen que el hombre psíquico es un hospedaje a veces solo del alma, a veces del alma y los demonios, a veces del alma y de los *logoi*, y en torno a esta concepción se interpretan Ef. 3, 14-16 y I C 2, 14. También Rom. 16, 25 y Ef. 3, 4, que hablan de la semi-ignorancia de lo anterior al Salvador —asimismo Rom. 8, 19 = revelación de los hijos de Dios; II Cor. 3, 15, la creación velada = a los psíquicos; II Cor. 3, 16, elevar el velo y Ef. 2, 15, Hombre Nuevo = Jesús—, ver *Elenchos* VI, 29, 1-36, 4. Igualmente, escritos autónomos como la *Gran revelación* (*Megale apóphasis*, μεγάλη ἀπόφασις) conservada por los simonianos, cita I Cor. 11, 32 para indicar que si el hombre no se torna espiritual, será destruido con el mundo (= lo psíquico y material) —Hipólito, *Elenchos*, VI, 14, 6—. Y un libro posterior como la *Pistis Sophía* cita Rom. 13, 7-8 sigue refiriéndose a "Pablo, nuestro hermano" (*La gnosis eterna II*, p. 180).

Pero debemos proseguir con la exposición alegórica hecha por los valentinianos de los dichos paulinos. El tema se atestigua sin tapujos en *Adv. Haer.* 1, 3, 1, en donde los seguidores de Valentín consideran que Pablo expresaba la doctrina de ellos sobre los Eones pleromáticos en Ef. 3:21. Además, poco más adelante aparece un ramillete de citas paulinas (Col. 3:11; Rom. 11:36; Col. 2:9 y Ef. 1:10) que hablan al unísono de una misma realidad: del Salvador como fruto que participa de todos los Eones y ha sido producido por ellos *(Adv. Haer.* 1, 3, 39). Del mismo modo, San Pablo sabe que la Cruz simboliza al *Horos* que después de la pasión de *Sophía* consolida y limita al Pléroma, de donde las expresiones de 1 Cor. 1:18 y Gal. 6:14 *(Adv. Haer.* 1, 3, 5). Ireneo acota que esto es lo que los herejes piensan sobre el Pléroma, y que tratan de armonizar con su enseñanza los dichos evangélicos y apostólicos, e incluso el A.T. (Adv. Haer. I, 3, 5).

Pero hay más elementos. Tanto Col. 1:16 tiene que ver con el descenso del Salvador hacia *Sophía Ajamoth*, como los espíritus del mal (Ef. 6:12) se originan del dolor. Y entrando en la aventura de la Sophía inferior, se dice que la niña de doce años de Lc 8:41 es símbolo de *Ajamoth* y que esto es también lo indicado por Pablo en 1 Cor. 15:8, como el acto de *Ajamoth* ante el Salvador y sus ángeles por 1 Cor. 11:10 *(Adv. Haer.* 1, 8, 2). Sostienen también los intérpretes valentinianos expuestos por Ireneo que "Pablo habla profusamente del hombre terrestre, del psíquico y del espiritual", según 1 Cor. 15:48; 2:14 y 2:15 y que el Salvador ha asumido las primicias de la salvación en Rom. 11:16 *(Adv. Haer.* 1, 8, 3). Del mismo modo insiste San Ireneo (I, 8, 4) en que para estos intérpretes Pablo habría hablado de la Sophía Ajamoth y de las syzygías pleromáticas unidas en I Cor. 2,6 y Ef. 5, 32.

Los valentinianos itálicos, según Hipólito, *Elenchos* VI, 29.35, 6, rematan esta inclinación hasta llegar a adivinar su propio tecnicismo diverso del de sus cofrades orientales en la letra de Pablo combinada con Mc. 1:10. De este modo, y según ellos, Rom 8:11 alude al cuerpo psíquico del Señor cuando descendió sobre él el Logos (la paloma del bautismo) proveniente de Sophía, la Madre de arriba.

También a la escuela valentiniana corresponde la alegorización del Prólogo del *Evangelio de Juan* (*Adv. Haer*. I, 8, 5), incluyendo en su contexto Ef. 5, 13, igual que la orientación marcosiana

señala que Pablo "ha indicado claramente a menudo la redención en Cristo Jesús" (*Adv. Haer*. I, 21, 3). En realidad, se adelantaban ya en estas inclinaciones los setianos, según Hipólito en *Elenchos* V, 19, 21, cuando interpretaban Fil. 2,7 como la bajada del Logos al vientre de María, o sea, al seno de la oscuridad.

A tales osadías aparentemente caprichosas llegaban algunos gnósticos en su interpretación de los escritos paulinos, aunque como está claramente expresado en el *Extracto de Teodoto* 23, 2-3, esto obedecía a criterios apoyados en la ambigüedad que como figura histórica y exegética ofrecía el mismo personaje: "Y Pablo ha sido el Apóstol de la Resurrección (1 Cor. 15, 12) a imagen del Intercesor. Muy pronto después de la pasión del Señor, también él ha sido enviado a predicar. Por esto asimismo ha predicado al Salvador según cada uno de los aspectos, engendrado y pasible para los de la izquierda, porque pudiéndolos conocer según este lugar le temen y según lo espiritual, derivando del Espíritu Santo y de la Virgen, como lo conocen los Ángeles de la derecha", se podría mostrar, de esta manera, que si tal exégesis en su fondo no difería de la simbólica, en su forma externa obedecía a indicaciones polémico-históricas que invitaban a la búsqueda de tal ambivalencia de Pablo y la duda se acrecienta ante la afirmación apologética de Clemente de Alejandría: "Del mismo modo también dicen que Valentín ha sido discípulo de Teoda, discípulo íntimo de Pablo" (*Stromata* VII, 106, 4). Debe asimismo observarse que la enseñanza de los gnósticos sobre "el gnóstico Pablo", en lo referente a los testimonios textuales en que se apoyan, figura entre las más exigentes de los primeros tiempos cristianos, pues se sirve de nueve escritos paulinos —dentro de los catorce posteriormente generosamente canonizados como *corpus paulinum*— de los que solo tres son deuteropaulinos; habría sido así el canon de epístolas más antiguo en paralelo al de Marción, ante la frondosidad del eclesiástico: Epístola primera a los Tesalonicenses, Gálatas, 1-2 Corintios, Filipenses, Romanos, Colosenses, Efesios, y Hebreos. Pero el respeto por un canon restringido se acompaña de una clave profunda de interpretación que está precisamente declarada bajo la forma de condena por parte de los heresiólogos: "Las enseñanzas secretas del Señor", no escritas, sino orales, reconociendo también niveles de comprensión de los discípulos del Señor, basándose en afirmaciones del mismo Pablo, como "hablamos de una sabiduría entre los perfectos y no de la sabiduría de este mundo" (1 Cor. 2:6), y ajena a la preocupación organizativa de las epístolas pastorales.

IX. INDICIOS GNÓSTICOS Y ANTIGNÓSTICOS EN LAS EPÍSTOLAS PAULINAS. Siguiendo con lo dicho se deben apuntar sucintamente los dos aspectos referentes al Pablo gnóstico y antignóstico: uno que señale a los indicios de que Pablo ha conocido doctrinas y adherentes gnósticos en el marco de los creyentes en Jesucristo a continuación de su conversión, y al mismo tiempo su adaptación progresiva y unívoca al protocatolicismo según avanza en su predicación, separándose tanto de la corriente judaizante como de la gnóstica, pero conservando siempre la terminología sagrada de esta última.

1. Epístolas paulinas y deuteropaulinas. 1 Tesalonicenses, redactada por el año 50, no registra alusiones antignósticas; está claro, sin embargo, que *2 Tesaloni-censes*, que no es de Pablo, la completa sobre el tema de la *parousía* (1 Tes. 4:13-18 y 5:1-11 y 2 Tes. 2:1-12). Se tienen más en cuenta los acontecimientos históricos a la luz de la Escritura, por otra parte poco desarrollados aquí por Pablo, que los elementos soteriológicos que sobreentiende el concepto de gnosis, problema acuciante para cierta orientación judeocristiana, pero no gnóstica. Por otra parte, y concordantemente, cuando hay censuras (señaladamente 1 Tes. 2:14-16), se dirigen contra los

judaizantes.

Pero si bien en esta primera epístola paulina no hay notas que reflejen un conflicto contra la Gnosis, por el contrario hay varios elementos que nos hablan de un Pablo bastante fluido:

- Una exhortación como la de 1 Tes. 5:19-22: "No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías; examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos de todo género de mal", cuadra con la más fina mentalidad gnóstica.
- Las oposiciones entre luz y tinieblas y de sobrios, despiertos e hijos de la luz, que sobreentienden sus contrarios, si bien rastreables en la literatura judía y helenística de la época, circulan igualmente por muchos textos gnósticos (ver aquí 1 Tes. 5:4ss.).
- Una frase como la de 1 Tes. 2:13: «La Palabra de Dios, que permanece operante en vosotros, los creyentes, subrayada por el mismo espíritu en 2 Tes. 3:1, otorga al Logos una densidad ontológica que evoca a varios textos gnósticos.
- Se hace mención, aunque sin después repetirse claramente en el *corpus paulinum*, a una antropología tripartita (1 Tes. 5:23) de la que han sacado amplio partido diversas orientaciones gnósticas y que es similar, p.ej., a la de los ofitas de Hipólito.
- Se habla de la resurrección en forma no muy clara (1 Tes. 4:14), así como tampoco de la fe, que en 4:5 equivale a conocimiento (por oposición a «los gentiles que no conocen a Dios») como fe en Dios, lo que igualmente acentúa 2 Tes. 3:2: «porque la fe no es de todos» y 1:8 repitiendo nuevamente a Jer. 10:25 y la fe como doctrina a completar (1 Tes. 3:10).

Aprox. a dos años de distancia de la anterior epístola, San Pablo escribe desde Éfeso su misiva a los *Gálatas*. Tampoco en este caso resulta difícil distinguir la mentalidad combatida, que es judeocristiana, según se desprende de diversas declaraciones. Se amonesta primeramente a quienes han abandonado el Evangelio de Cristo por otro, que es, en realidad, una transformación de este y cuyos responsables aparecen en 2:4ss. como «los intrusos, los falsos hermanos que se infiltraron solapadamente para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús... a quienes no cedimos... a fin de salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio», confesión que se mueve en un claro contexto polémico, el del > Concilio de Jerusalén, según se desarrolla en 2:1-10. Y porque la orientación combatida es la de ciertas tendencias estrechas judeocristianas, aclara San Pablo que fue llamado «para que le anunciase entre los gentiles» (Gal. 1:15), y se hace presente que, incluso siendo el firmante judío de nacimiento, la Ley no justifica, sino Cristo Jesús (Gal. 2:15), que la Ley ni toca a la promesa que va desde Abraham a Cristo, pasando por sobre ella (Gal. 3:l5ss) y que por eso lo que fue puro medio de instrucción ha cumplido su función al llegar su fin y que en él, que es Cristo, se resuelven todas las antinomias (3:23ss.). Pero al igual que en el caso anterior encontramos en esta epístola notas de *fisonomía gnóstica:*

- Ya en su entrada se habla de «este perverso mundo» (Gal. 1:4).
- En 1:15 (como en 1 Tes. 2:13 y 2 Tes. 3:1) la expresión «Mas, cuando aquel que me separó... tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que lo anunciase entre los gentiles», tiene ecos de una participación tan intensa de lo que se revela que, como entre los gnósticos, pareciera ser una identificación.
- Otra frase que tiene sus paralelos gnósticos es la de 2:19: «Por la ley he muerto a la ley, para vivir en Dios y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí».
- A la contraposición de mundos implícita en 1:4, se agrega en 3:3 y 5:16 (recordando a 1 Tes.

5:4ss.) la oposición entre el espíritu y la carne.

- Según 3:l5ss., no solo la promesa desde Abraham pasa a Cristo, quien es su continuador directo y la ley se muestra como un interregno para las transgresiones, sino que esta sobreentendida oposición entre el Antiguo y el NT se robustece al decirse con una tradición judía y apocalíptica que la ley fue promulgada por los ángeles y que Moisés fue su mediador.

- Los cristianos forman una unidad con Cristo, lo que les hace partícipes de la promesa y así superan las antinomias que están (Gal. 3:23) y son libres (Gal. 5:1).

- Aparece, por primera vez, la idea de estar sometidos a los «elementos del mundo» (Gal. 4:3), aquí, a simple vista, primero a la ley (4:5), pero después a dioses (elementos sin fuerza y sin valor que se vinculan al culto según un calendario de días, meses, estaciones y años).

- Al conocimiento de Dios precede la gracia divina (4:8-9).

- Se nombra a los espiritualistas, que pueden ser tentados, pero son superiores a los que faltan (6:1). Y en el epílogo dice Pablo que el mundo está crucificado para él y él para el mundo (6:14).

En las dos *Epístolas a los Corintios* algunos investigadores ven claramente textos antignósticos. En 1 Cor. se muestra, y ya desde el comienzo, una polémica interna en la iglesia de Corinto, pero se trata de un conflicto de personas, no de doctrina (1:12), y a la postre a lo que tiene miedo Pablo es a que las contiendas verbales vayan a dar en lo profano. Que se confíe más en los instrumentos utilizados en la polémica (sabiduría del mundo) que en lo que es su potencia oculta, y así pueda dejarse de lado la inspiración cristiana, sabiduría y fuerza de Dios (1:17).

De este modo sabe Pablo que Apolo no se le opone, porque mira a Dios (3:5), como sabe que otros confían más en los recursos humanos (4:18; 6:lss). Son estos los que se equivocan y aconseja así también el Apóstol con magnánimo y profundo criterio, seguir los dictados de la conciencia movida por Dios. De este modo, aunque no existe una norma objetiva que impida comer los idolotitos como cualquier otro alimento, sí lo impide el que con ello se pueda escandalizar al prójimo o la propia duda de conciencia (10:23-30). Del mismo modo no hay por qué no comer, pero no es conveniente ponerse al servicio de la comida. Tampoco es de por si condenable el intercambio sexual, aunque sí ilícita, en la línea de una firme tradición rabínica, la fornicación (6:12-19).

Sin embargo, el largo alegato en pro de la resurrección de Cristo de entre los muertos (1 Cor. 15:12-34ss) sí puede descubrirse como antignóstico y propulsor de una propia antropología cristiana, como enseguida se verá.

En esta epístola hay rastros de gnosticismo y encontramos una terminología e ideas familiares entre los gnósticos:

- El tópico central, por oposición a la mera sabiduría profana, es la afirmación de la sabiduría de los perfectos, que no es la de este mundo, ni de los príncipes de este mundo, sino de Dios. Misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra (1 Cor. 2:6ss; 3:18). Hay de esta manera distinciones que se deben tener en cuenta. Hay un espíritu del mundo y un espíritu de Dios (2:12), lo espiritual se expresa espiritualmente (2:13), el hombre psíquico (carnal y racional) no capta las cosas del espíritu de Dios. El espiritual, por el contrario, lo capta todo y nadie le puede juzgar (2:14). Estos perfectos son el santo de los santos (3:16) y al que no es espiritual hay que hablarle como a carnal, como a meramente humano (3:1).

- Dios revela esta sabiduría de los perfectos por el Espíritu y este sondea hasta las profundidades de Dios (2:10).

Sin embargo, el capítulo 15 de esta epístola, como anticipábamos, es una clara toma de posición personal de Pablo frente a gnósticos y judeocristianos en lo que se refiere a una doctrina sobre la resurrección corporal basada en una antropología bien trabada: «Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual seréis también salvos, si lo guardáis tal como os lo prediqué. Porque os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí... Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo andan diciendo algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación (*kenón kérigma*, κενὸν κήρυγμα), vana también nuestra fe... Y si Cristo no resucitó, nuestra fe es vana... Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más desgraciados de todos los hombres!... Pero dirá alguno: ¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o de alguna otra semilla. Y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla un cuerpo peculiar (*ídion soma*, ἴδιον σῶμα).

»No toda carne (*sarx*, σάρξ) es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales, otra la de las aves, otra la de los peces. Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero uno es el resplandor de los cuerpos celestes (*epuránia sómata*, ἐπουράνια σώματα) y otro el de los cuerpos terrestres (*sómata epígeia*, σώματα ἐπίγεια). Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, otro el de las estrellas. Y una estrella difiere de otra en resplandor. Así también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorruptibilidad; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo psíquico (*soma psykhikón*, σῶμα ψυχικόν), resucita un cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*, σῶμα πνευματικόν).

»Pues si hay un cuerpo psíquico, hay también un cuerpo espiritual. En efecto, así es como dice la Escritura: ‘Fue hecho el primer hombre’, Adán, alma viviente (*eis psykhén zosan*, εἰς ψυχὴν ζῶσαν); el último Adán, espíritu que da vida (*eis pneûma zoopoiûn*, εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν). Mas no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo psíquico, luego lo espiritual. El primer hombre salido de la tierra es terreno; el segundo viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revistiremos también la imagen del celeste.

»Os digo esto, hermanos: la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios (*basileían theû*, βασιλείαν θεοῦ); ni la corrupción hereda la incorrupción. ¡Mirad! Os revelo un misterio: no moriremos todos, pero todos seremos transformados (*allagesómetha*, ἀλλαγησόμεθα)» (1 Cor. 15:1-3; 12-14; 17; 19; 35-51).

Si en la primera parte del capítulo de esta epístola escrita en la primavera del año 55, Pablo distingue tres corrientes de cristianos, seguidores del Mesías, del Cristo (los adeptos de Pedro y de él mismo, los protocatólicos; los que admiten la guía religiosa de Santiago el Justo, el hermano del Señor, los judeocristianos; y estos otros, que niegan la «resurrección», los gnósticos), se confirma asimismo que su tentativa de exponer la doctrina sobre la resurrección va dirigida a contrarrestar la doctrina antropológica de estos gnósticos, oponiéndole una condensación de elementos intermedios, con lo que la tipología histórica de las syzygías se distingue de la relación metafísica helénica ejemplar-reflejo, y la “transformación” de lo corruptible en incorruptible ocupa el lugar de la liberación gradual del espíritu de los componentes humanos inferiores.

Porque, según San Pablo, los cuerpos se distinguen por su jerarquía, a la que acompaña una gradual luminosidad o resplandor glorioso, mientras que la carne es inferior por su composición. Y a mejores cuerpos también corresponde carne más trabada, al punto de que los cuerpos superiores carecen de carne siendo mayor su estabilidad y lejanía de las zonas en las que la corruptibilidad es más extensa.

La tesis antropológica protocatólica enunciada corría por caminos paralelos. Efectivamente, lo señalado por la *Epístola a los hebreos*, posiblemente dirigida a cristianos de origen judío residentes en Roma, lo aclara del siguiente modo: «Porque la palabra (*logos*, λόγος) de Dios es viva y eficaz y más cortante que cualquier espada de doble filo, y ella penetra hasta la raíz del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula, y discierne las intenciones y los pensamientos del corazón» (4:12-23).

El Logos se difunde por el espíritu, el alma y el cuerpo, y distingue las intenciones (*enthýmesis*, ἐνθύμησις) y las intuiciones (*énnoia*, ἔννοια) de la mismidad (*kardía*, καρδία). El vocabulario, en este caso, es común con el de los gnósticos, pero la comprensión e interpretación del contenido es de naturaleza protocatólica, por lo que puede sostenerse en otros lugares: «Los sacerdotes dan culto en lo que es sombra y figura de realidades celestiales, según le fue revelado a Moisés al emprender la construcción de la Tienda. Pues dice: 'Mira, harás todo conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte'. Más ahora el Cristo ha obtenido un ministerio tanto mejor cuanto es Mediador (*méson*, μέσον) de una mejor Alianza, como fundada en promesas mejores... Ciertamente, todo sacerdote está en pie, un día tras otro, oficiando y ofreciendo reiteradamente los mismos sacrificios, que nunca pueden borrar pecados. Él, en cambio, habiendo ofrecido por los pecados un solo sacrificio, se sentó a la diestra de Dios para siempre, esperando desde entonces hasta que sus enemigos sean puestos por escabel de sus pies. En efecto, mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados... Ahora bien, donde hay remisión de estas cosas, ya no hay más oblación por el pecado» (8:5-6; 10:11-15 y 18).

Porque, como se sostiene un poco más adelante y asimismo explícitamente: «Ustedes no se han acercado a algo tangible: fuego ardiente, oscuridad... Se han acercado a Dios, que es el juez del universo, y a los espíritus de los justos que ya han llegado a la perfección, a Jesús, el mediador (*mesites*, μεσίτης) de la nueva alianza y a la sangre purificadora que habla más elocuentemente que la de Abel» (12:18-19 y 22-24).

Cristo, mediador entre el Padre y los hombres, al ofrecer y ofrecerse como sacerdote y víctima, al ser antropológicamente tres (cuerpo, alma y espíritu), por su ofrecimiento ha logrado que el cuerpo a través de la entrega del alma se constituya en cuerpo espiritual, incorruptible, y de este modo arrastra tras de sí al cuerpo individual y colectivo de los cristianos (la iglesia de los creyentes), como su cabeza.

Lo había ratificado oportuna y directamente Pablo de Tarso a sus corresponsales de Filipo: «En cambio, nosotros somos ciudadanos del cielo, y esperamos ardientemente que venga de allí como Salvador el Señor Jesucristo. Él transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene para poner todas las cosas bajo su dominio» (3:1-4).

Se ofrecen en los pasajes expuestos un compromiso irreemplazable del cristiano protocatólico con la historia, con la sociedad, con el cosmos y con el cuerpo, que lo distingue nítidamente del compromiso jerarquizado y pneumático del cristiano gnóstico. Su complejidad antropológica que

incluye un cuerpo, una carne, un alma, un vehículo espiritual y un espíritu que se van disolviendo hasta quedar solo el *pneûma*. Esto se ha simplificado y sustituido, se trata de un fenómeno religioso y cultural desvanecido y que se comprenderá con superiores medios si nos introducimos en el análisis de otros diversos documentos gnósticos directos hoy día a nuestro alcance, como *La carta esotérica de Santiago* (NHC I, 2), el *Evangelio de Felipe* (NHC II,3), la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII,1) o el *Segundo tratado del gran Set* (NHC VII, 2).

Frente a todo lo dicho hasta ahora, en 2 Corintios se encuentran los primeros elementos que, sin tener que ver con un sistema de Gnosis cristiana, señalan a uno de los filones que tuvieron que ver con su aparición histórica. Hay en los capítulos 11 y 12 de esta epístola algunos elementos positivos que conviene analizar en su propio plano. Combate aquí Pablo a ciertos personajes u orientación presentes en la comunidad de Corinto que presentan estos caracteres: ante todo, son hebreos y ministros de Cristo (11:22) y también dotados de elocuencia y de ciencia (11:6) y, lo negativo, pervierten la mente de los corintios (11:3), se consideran «superapóstoles» (11:5 y 12:11), aunque Pablo los trata como «falsos apóstoles» (11, 13), e incluso se jactan de tener una suprema experiencia espiritual, raptos o revelaciones místicas de las que proviene su seguridad doctrinaria. Pablo afirma que tampoco él ha estado exento de tales experiencias extraordinarias (12:lss), pero que ellas son inferiores a su intuición del misterio de Cristo (11:17), al que se subordinan y coloca como piedra de toque necesaria del carácter de apóstol: «paciencia perfecta en los sufrimientos y también señales, prodigios y milagros» (12:12); lo demás no afea a tal estado, pero tampoco lo justifica.

En este conjunto de alusiones creemos encontrar a seguidores de Cristo, que según corrientes místicas hebreas de la época, confían más en la profundidad de su experiencia religiosa personal, que en la doctrina revelada por Jesucristo según una exégesis superficial, y que en tanto participante de similar experiencia espiritual colectiva, llega a ser su par, el Hombre Perfecto. A doctrinas semejantes, ya reflexionadas, solicitarán los gnósticos cristianos préstamos doctrinales cuando deban sistematizar su pensamiento a causa de las polémicas teóricas. En este momento constituyen solo una clara prueba de lo que es la expresión universal de la gnosis, que rompe barreras confesionales, y que Pablo rechaza desde su perspectiva cristiana afincada en el Cristo crucificado y muerto, intermediario necesario, personal e histórico. No obstante lo afirmado, las lindes doctrinales no se encuentran trazadas limpiamente, porque todavía no se torna una necesidad, y parejamente con sus condenas Pablo utiliza una terminología de giro gnóstico.

En la *Carta a los Romanos* hay pocas dificultades sobre los rechazos. Las referencias a alimentos prohibidos o no (14:19) son nuevas notas rigoristas que corren parejas con 1 Cor. 10:23ss y la advertencias de 16:17-18: «Os ruego, hermanos, que os guardéis de los que suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina que habéis aprendido; apartaos de ellos, pues esos tales no sirven a nuestro Señor Jesucristo, sino a su propio vientre, y, por medio de suaves palabras y lisonjas, seducen los corazones de los sencillos», si tenemos en cuenta Fil. 3:18-19, se reduce a la polémica antijudía sobre los alimentos. Pero, como estamos acostumbrados a constatar, no están ausentes las expresiones de inclinación gnóstica.

- Hay una condena global de gentiles y judíos en 1:24 y 2:lss.
- La Ley es negativa, da solo el conocimiento del pecado (3:20) y es ahora cuando por la fe en Jesucristo se manifiesta la justicia de Dios (3:22; ver también 7:5ss).
- La relación establecida entre bautismo y resurrección (6:3ss; ver asimismo Ro. 8:11).

- Las expresiones enfáticas que cierran el capítulo 7: «Pobre de mí ¿Quién me liberará de este cuerpo que me lleva a la muerte?... Por lo tanto yo mismo soy el que con la inteligencia sirve a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado» (7:24-25).

- Ninguna criatura me podrá separar del amor divino revelado en Jesucristo. Ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad (8:38-39).

- La imagen sobre levantarse del sueño (13:11) y la también recurrente oposición entre la carne y el espíritu (8:8-9).

Ambigüedad equivalente a la de los anteriores testimonios, incluida la recién mencionada carta a los *Romanos*, reina en la atmósfera que rodea a las epístolas deuteropaulinas dirigidas a los cristianos de *Colosas* y a los *Efesios*.

En Col. 2:4 se alude a ciertos «discursos capciosos» que resultan seductores para los cristianos de este medio eclésiástico y poco más adelante en 2:8 siguen las referencias al mismo tema como «la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo». Aquí una vez más nos hallamos en presencia de mentes judaizantes de antiguo cuño, según se sigue el discurso en la propia línea exegética de Pablo del himno de 1:15-20 y las referencias de 2:16-23, en relación con Gal. 4:8-9. En efecto: 1) los discursos que molestan a Pablo tienen que ver con lo dicho poco antes en 2:1-3, o sea, en torno al perfecto conocimiento del misterio de Dios, en el que reside toda sabiduría y ciencia. De aquí se pueden extraer dos consecuencias: a) hay un conocimiento perfecto de Dios que es también el verdadero y que se funda en Cristo Jesús; b) a esto se opone una exégesis que Pablo considera falsa. 2) Esta filosofía es vana, porque se funda en tradiciones exteriores a Cristo, por ello humanas. 3) Lo que extralimita a Cristo pertenece a la antigua dispensación y es mundano.

Aquí, pues, Pablo se sigue ciñendo al mensaje centrado en Jesucristo, frente al observante y ritualista imperante en algunos judeocristianos de Colosas. La distinción entre una interpretación sana y otra falsa se muestra con claridad, pero ello no tiene que ver con una falsa gnosis y nada evita que la terminología gnostizante no se siga repitiendo:

- El conocimiento de Dios se relaciona con la sabiduría e inteligencia espiritual y ello en la voluntad del Padre (1:9-10).

- Oposición luz-tinieblas (1:13).

- El himno a la primacía de Cristo (1:15-20).

- Cristo Cabeza de todo Principado y Potestad (2:9), los despojó, los mostró como lo que eran y los incluyó en su séquito (2:14).

- Resucitados con Cristo, buscad lo de arriba, pues estáis muertos a la vida anterior (3:1-5).

- Oposición del hombre viejo y del nuevo cuya culminación es el conocimiento perfecto a imagen del Creador, en donde se superan las dualidades (3:9-11) y que es el fin de los elegidos (3:12).

En la *Epístola a los Efesios* hay elementos polémicos en 4:20 que se refieren al libertinaje de los gentiles. Los *kenoîs logois* (κενοῖς λόγοις) de 5:6 se orientan hacia el mismo sentido y todo el cap. 3 es una lectura universalista del misterio de Cristo en tanto excede los límites de la tradición judía. «Conocer el amor de Cristo que excede a su conocimiento» (3:19), no se refiere a la gnosis en sentido técnico, según el mismo texto griego.

Las expresiones gnostizantes son, sin embargo, numerosas en esta epístola:

- 1:17 habla del espíritu de sabiduría y de revelación necesario para conocer perfectamente a Cristo (4:13 asimismo en relación con el hombre perfecto).

- El Padre ha puesto al Cristo por sobre todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y cuanto tiene nombre en este mundo y el venidero.

- En 1:22 como inauguración, más adelante en 6:12 como ampliación y descriptivamente en 2:1ss: «Y a vosotros que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo según el Eón de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el espíritu que actúa ahora en los rebeldes...», etc., y de aquí sale Jesucristo, enviado por el Padre, quien nos vivifica por la fe (ver también 2:12 «y sin Dios en el mundo»), con un carácter negativo que contrasta con el anterior.

- 2:5, la vivificación consiste en pasar de la muerte (=pecado) a la gracia (=vida), se encuentra nuevamente en relación con la idea gnóstica de resurrección.

- 2:15 se refiere a un solo hombre nuevo por reconciliación con Dios, que rompe el muro.

- 3:3ss sobre el conocimiento del misterio, ahora participado.

- 5:9-12 y 14, oposición luz-tinieblas, sueño-vigilia, muerte-Vida.

- 6:10-12, según ya se anticipara: «Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las asechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del Mal que están en los cielos.

Si se reúnen los elementos polémicos fundamentales de Pablo se observa que por sobre los conflictos en relación con exégesis judaizantes y de tendencia gnóstica, San Pablo ha utilizado con constancia un vocabulario e ideas que han sido ampliamente usados por los gnósticos, habiéndolo advertido asimismo estos exegetas (naasenos, setianos, basilidianos y valentinianos). Es decir, que en la época del Apóstol se podían ver convivir niveles de comprensión doctrinal que no se oponían frontalmente, sino que se complementaban, junto con otros que ya se descartaban por considerarse empobrecedores del mensaje del Señor, que no reconocía límites de difusión. No obstante, algunos rasgos de 2 Cor. en sus capítulos 11 y 12, centrados en el Cristo histórico y subrayados probablemente por Ef. 4:5: «Uno es el Señor, una la fe...», permiten pensar que Pablo se habría opuesto a la apertura despejada de la gnosis sobre la fe, indicando así el origen de la ambivalencia de su predicación y cuál sería el camino que habría de seguir la Iglesia como gran Iglesia en su futuro inmediato. Esta inclinación se profundizará abiertamente en las epístolas católicas y pastorales.

2. *Las epístolas católicas y pastorales*. En el arcaico escrito que se conoce como *Epístola de Santiago* se encuentran algunas expresiones de carácter gnóstico: Todo lo bueno viene del Dios de lo alto, Padre de las luces, quien nos engendró en palabra de Verdad (1:16-18). Igual en 3:15 se afirma que la sabiduría viciosa no desciende de lo alto, sino que es terrena, natural y demoníaca (ver también 4:4).

1 Pedro, unos dos lustros posterior, persiste en una tónica pareja y así se descubren del mismo modo locuciones de giro gnóstico:

- La época anterior a la de la conversión es la de la ignorancia (1:4).

- Los cristianos han sido reengendrados de una simiente no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios (1:23).

- Los creyentes, con Is. 43:20-21, son «linaje elegido» (2:9).

- Y con el lenguaje apocalíptico que conocemos se afirma que a Jesucristo «están sometidos los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades”.

La *Epístola de Judas*, de un cristiano de fuerte mentalidad judeocristiana y más vecina al final del siglo primero, contiene alusiones antignósticas.

- 3: Hay una referencia a la fe, como doctrina, «trasmitida a los santos de una vez para siempre» (el tema se subraya en 5; ver también 20).

- 4: Se han introducido algunos que ya la Escritura había señalado, impíos que «niegan al único Dueño y Señor nuestro Jesucristo». Estos manchan la carne (gnósticos amorales) y desprecian al Señorío y a las Glorias (gnósticos que rechazan a los ángeles en tanto que arcontes) (v. 8). Injurian en realidad lo que ignoran, ya que son irracionales (o naturales, sin espíritu; v. 10, ver también v. 19). Sus bocas dicen palabras altisonantes (16) y crean divisiones (19).

Es este mismo escrito el que como antecedente antignóstico será retomado y expurgado de citas apócrifas por la *2 Pedro* para combatir el gnosticismo. Así se declara:

- 1:16: El uso por parte de estos hombres de “fábulas ingeniosas” en relación con la potencia y venida del Señor (también 2:3).

- 2:1-3: Estas son producidas por falsos maestros que crean herejías perniciosas y son libertinos.

- 2:10-12 (rec. a Judas 4): Rechazan Glorias y Ángeles, seducen a los débiles, usan palabras altisonantes y se han vuelto atrás del camino de la justicia.

- 3:1: El autor de la carta quiere despertar en sus destinatarios el recto criterio y hacer presente las predicciones y mandamientos de los apóstoles, los mismos que los del Señor.

- 3:3-5: Estos falsos doctores no creen en la Venida, ni tampoco en la creación del mundo por Dios.

1 Juan se mueve en otros medios. En estrecha relación con el 4º Evangelio, sobre todo con los caps. 14-17, presenta rasgos polémicos, que son antignósticos, reconociendo una anterior convivencia comunitaria.

- 2:19: «Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros; pues de haber sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros».

- 2:22: Miente quien niega que Jesús es el Cristo (ver en el mismo nivel 4:1-3). Se trata de una tesis contra quienes rebajan el valor de la carne.

- 4:12: La expresión «a Dios nadie le ha visto nunca», simplifica a Jn. 14:8-9 y tiene por fondo la doctrina de la necesaria mediación de Jesucristo, según Mt. 11:27 y paralelos. En tal significado, es tanto más gnóstica que protoortodoxa. Sin que llame, por consiguiente, a sorpresa que no esté ausente de esta epístola el lenguaje gnóstico:

- 2:15-17: «No améis el mundo, lo que de él proviene, ni lo que hay en él».

- 3:1: «El mundo no nos conoce, porque no le conoció a él».

- 3:8-9: «Quien comete pecado es del Diablo... Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su simiente permanece en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (ver también 5, 18 en las adiciones).

- 3:14: Paso de la muerte a la vida.

- 4:5-6: Ser del mundo y ser de Dios e incomunicación de ambos órdenes.

- 4:7ss: El nacimiento desde Dios y su conocimiento se expresa por el amor.

2 Jn., más tardía, retomando 1 Jn. 4:2-3 repite la acusación de Anticristo para los que niegan la divinidad de Jesucristo y agrega que el que no permanece en la enseñanza (*didakhé*, διδαχή) de Cristo no posee a Dios, sí el que se mantiene en ella.

En las epístolas pastorales, de fines del siglo I y comienzos del siglo II, el clima de rechazo toma cuerpo tanto en lo que se refiere al judeocristianismo rigorista como al gnosticismo. Existe ya una clara corriente de tendencia institucional y ortodoxa que se manifiesta asimismo a través de normas disciplinarias y constituyen el contenido general de estas cartas.

En la *Epístola a Tito*, la primera de las tres en el tiempo, se dan claros elementos de mentalidad ortodoxa:

- 1:9: «El obispo... que esté adherido a la palabra fiel, conforme a la enseñanza (*didakhé*, διδαχή) para que pueda exhortar con la sana doctrina (*didaskalía*, διδασκαλία) y refutar a los que la contradicen» (ver también 1,1 y más abajo).

- 1:10: Se trata de un largo párrafo que dice poco de definido, ya que es fundamentalmente acusador. Pero sabemos, sí, que los rebeldes son de la antigua observancia judía, que exponen fábulas hebreas y mandamientos meramente humanos. Por fortuna, en apoyo de estas frases oscuras viene 3:9, donde se ofrece claramente una tendencia judeocristiana rigorista, sobre todo por las referencias a las discusiones sobre la Ley y las menciones a las genealogías.

La suerte institucional, razonablemente, ya está echada, por eso se insta: «al sectario tras una primera y segunda advertencia rehúyele, porque ya sabes que está pervertido y peca, condenado por su propio fallo» (3:10-11).

1 Tim. 1:3-4, retorna a *Tito* 1:14 y 2:9, haciendo hincapié en que no se enseñen doctrinas extrañas, ni se atienda a genealogías y a mitos interminables, que no se fundan en la fe (aquí igualmente la «fe sana»). Estos caen en mera palabrería y quieren ser maestros de la Ley, pero esta es buena para evitar las faltas, no para justificar, y para levantarse ante cuanto se opone a la «sana doctrina». Para más adelante dar nuevos elementos de judeocristianismo encratita rechazable, sobre la base de la prohibición del matrimonio y de los alimentos, del manejo de fábulas profanas y de la práctica de ejercicios corporales (4:lss). Pero el buen ministro de Cristo Jesús combate esto por alimentarse en la fe y buena doctrina y vela por esta (ver también 6:20).

- 6:3, 6: El falso doctor que no se atiene a las palabras de nuestro Señor, toma la piedad como un negocio. Finalmente, 6:20: «Evita las palabrerías profanas y las objeciones del falso conocimiento, algunos que las profesaban se han apartado de la fe».

2 Tim. aporta nuevos elementos heresiológicos:

- 2:2: Se estimula a que cuanto ha oído el destinatario en presencia de muchos, lo confíe a hombres fieles, capaces de instruir a otros (ver también 3:10 y 14).

- 2:14-18: Se retoman elementos de 1 Tim. 6:20: discusiones, palabrerías profanas y se menciona por segunda vez a > Himeneo y a > Fileto, que se han desviado de la verdad diciendo que: «la resurrección ya ha sucedido y pervierten la fe de algunos».

- 3:6: Estos personajes se introducen en casas ajenas para conquistar a mujerzuelas pecadoras.

- 4:3-5: Se anima a proclamar la sana doctrina... a realizar así la función de evangelizador.

En este escrito se encuentra una nota definitoria. El dato sobre la resurrección interpretada como autoconciencia pneumática y por ello ya cumplida para el espiritual o gnóstico, es un claro rasgo del gnosticismo. Es este punto de partida más seguro, el que nos permite afirmar que otros datos sólidos

de las pastorales (1 Tim. 6:20; 2 Tim. 2:2 y 3:6) tienen asimismo que ver con grupos de fuerte tinte gnóstico, que se han ido desarrollando como tales por reacción con una actitud ortodoxa más rígida que ha ido tomando cuerpo paulatinamente.

De los elementos examinados en su conjunto podemos concluir que tanto los gnósticos estaban justificados en tomar a Pablo como una de sus fuentes coparticipadoras de inspiración, como a la vertiente ortodoxa correspondía el negarles tal derecho. En efecto, a poco más de un cuarto de siglo de la muerte del Rabí de Galilea, se confirma el rechazo de una doctrina ya constituida y condenada por la gran Iglesia, con seguras raíces en cierta actitud judeocristiana y gnóstica presente en l Cor. 15 y en 2 Cor. 11 y 12, que ya Pablo avizoraba y que en tanto que aspiraba a ser más que cristiana, corría el peligro de ser extracristiana. Así pues, si Pablo se mueve cómodamente entre un nivel de pensamiento gnóstico y eclesiástico, pero rechazando siempre el judeocristianismo observante y rigorista (léase, tradicionalista y ebionita), también es cierto que en un momento el Apóstol de los Gentiles descubre como arriesgada la interpretación basada en el conocimiento pneumático que tratando de exceder a la fe, como creencia cristiana, hacia el Salvador, Jesús el Cristo, como el ejemplar del *salvator salvandus*, podría haber canonizado el primero de los términos. Los gnósticos, por contraste, acogerían dentro de su esoterismo tanto a los judeocristianos (Santiago el Justo, Dídimo Tomás y María Magdalena) como a los protocatólicos Pablo de Tarso, Pedro y Juan.

En este sentido, se puede decir que la parádosis de la gran Iglesia se funda en los orígenes cristianos mismos, pero ello no es obstáculo para que conviviera con otras interpretaciones, tan arcaicas como ella. Una, más universal, la comprensión gnóstica, y otra aún más estrecha que la de la gran Iglesia (la judeocristiana, nazarena o ebionítica). Esta última se excluyó a sí misma de la comunidad cristiana definitivamente, aunque dejando su sello (p.ej., *Epist. de Judas);* pero la gnóstica se fue configurando como sistema en la medida en que se alimentaba de instrucción metafísica platónico-pitagorizante, se la rechazaba de los cuadros protocatólicos y se le negaba el derecho a convivir ritual y socialmente en el seno eclesiástico. Los primeros signos oficiales de semejantes condenaciones es natural que se encuentren, primero en las Epístolas Pastorales de inspiración institucional, y posteriormente en el cristianismo romano (Justino e Ireneo), descendiente de la teología asiática (Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna), por más que la tendencia gnóstica, un nivel religioso de comprensión y un movimiento histórico y de culto socialmente minoritario y esotérico, dé fisonomía a más de un escrito canónico, así como se hace presente en todo el pensamiento cristiano, hasta nuestros días. Véase CIENCIA, CONOCIMIENTO, DEMIURGO, EÓN, EVANGELIOS GNÓSTICOS, FILOSOFÍA, HELENISMO, PLÉROMA, SABIDURÍA, TRADICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Arande Pérez, “Gnosis. Gnosticismo”, en *DTDC*, 573-579); F. Bermejo Rubio, *La Escisión Imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano* (Pub. Univ. Pontificia, Salamanca 1998); U. Bianchi, “La literatura gnóstica y el Nuevo Testamento”, en R. Fabris, ed., *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblica* (Sígueme 1983); D. Brakke, *Los gnósticos* (Sígueme 2013); L. Cencillo, “Gnosticismo”, en *GER* 11, 61-67; G. Filoramo, “Gnosis, gnosticismo”, en *DPAC*, vol. I; F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Castañeda 1978); Id., *La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, 2 vols. (Trotta 2003/7); Id., *El gnosticismo: Esencia, origen y trayectoria* (Ed. Guadalquivir, 2009); Id., “San Pablo y el problema de la gnosis”, en *Revista Bíblica*, 41 (1979/1-2), 109-128; Id., *Aspectos inusuales de lo sagrado* (Trotta 2000); Id., “La complejidad antropológica del cristianismo primitivo”, en *EPIMELIA. Revista de Estudios sobre la Tradición*, X/19-20 (2001), 7-37; Id., *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones* (Lumen, 2006); I. Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, videntes judíos* (Siruela, Madrid 2000); H. Jonas, *La religión gnóstica* (Siruela, Madrid 2000); R. Kuntzmann y J.D. Dubois, *Nag Hammadi. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo* (EVD 1988); F. Mateo Seco y L. Cencillo, “Gnosticismo”, en *GER* 11, 61-67; J. Ménard, “Gnósticos y Biblia”, en *EB* III, 914-923; J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, 2 Vols. (Gredos, Madrid 1990); A. Orbe, *Cristología gnóstica*, 2 vols. (BAC 1976); Id., *Estudios valentinianos*, 5 vols. (Roma 1955-

1966); E. Pagels, *The Gnostic Paul, Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Trinity Press Int., 1975; Ph. Perkins, "Gnosis", en *DTF*, 504; A. Piñero, J. Montserrat, F. García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Obra completa (Trotta 1997/9/2000); H.C. Puech, *En torno a la gnosis*, 2 vols. (Taurus, Madrid 1982); E. Voegelin, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión* (Rialp 1966).

F. GARCÍA BAZÁN

GNÓSTICOS, Evangelios

Escritos casi contemporáneos de los Evangelios canónicos, redactados en griego koiné, el mismo idioma del NT, y no posteriores a los años 120-150 d.C., ya que Ireneo, escribiendo hacia el año 180 d.C., dice que los herejes «se jactan de poseer más evangelios de los que realmente existen», y se queja de la gran circulación que han alcanzado dichos textos. Una traducción al copto de muchos de estos escritos se encontró en diciembre de 1945 cerca del poblado de Nag Hammadi, en el Alto Egipto. Allí se hallaron, entre otros, el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Felipe* (segunda mitad del s. III), que relatan dichos y hechos de Jesús, así como información sobre los sacramentos de los gnósticos valentinianos; el *Apocrifón* (lit. «libro secreto») *de Juan*, el *Evangelio de la Verdad*, y el *Evangelio de los Egipcios* (identificado como el *Libro sagrado del Gran Espíritu Invisible*), sistema gnóstico este último mezclado con mitología egipcia. También se encontraron algunos atribuidos a seguidores directos de Jesús, tales como el *Libro secreto de Jacobo* o Santiago, el *Apocalipsis de Pablo*, la *Carta de Pedro a Felipe* y el *Apocalipsis de Pedro*.

A diferencia de los Evangelios canónicos, los evangelios llamados gnósticos se identificaban a sí mismos como «secretos». El *Libro Secreto de Juan*, por ejemplo, comienza ofreciendo revelar «los misterios y cosas escondidas en el silencio» que Jesús enseñó a sus discípulos. Estas serían enseñanzas ocultas a los ojos de «los muchos». Jesús es considerado el poseedor de secretos salvadores. Después de su ascensión a los cielos, habría impartido una enseñanza secreta indispensable para comprender el sentido oculto de los evangelios. Y del mismo modo como Jesús reservó esta enseñanza a un grupo reducido de discípulos de ambos sexos, la instrucción de los misterios gnósticos se dispensa solo a unos pocos dignos de ella: «Pocos pueden poseer este conocimiento; uno entre mil, dos entre diez mil» (*Evangelio de Tomás*).

El evangelio gnóstico más conocido, y quizá más importante, es el *Evangelio de Tomás*, atribuido al apóstol del mismo nombre. Era usado por el grupo de los naasenos, citado por Hipólito (*Refut*. V, 7, 20). Contiene más de un centenar de frases de Jesús que habría escrito el apóstol Tomás. En parte se parecen literalmente a los evangelios canónicos, especialmente a los sinópticos, y en parte también a los evangelios apócrifos y escritos maniqueos y gnósticos. En él no existen partes narrativas o anécdotas sobre la vida y obra de Jesús, solo consta de 117 proverbios y cortos diálogos en donde se recogen las enseñanzas más significativas atribuidas al Maestro. No se dice nada del nacimiento de Jesús, de su muerte o de su resurrección.

Otro escrito gnóstico de singular importancia para conocer los orígenes del critianismo es el *Evangelio de la verdad*, usado por los valentinianos (Ireneo, *Adv. haer* III, 11, 9). Esta obra constituye un testimonio de concepciones gnósticas, pero bajo ciertos aspectos se halla también próxima al cristianismo ortodoxo; presupone los cuatro evangelios canónicos y usa el *Apocalipsis de Juan*, así como las cartas de Pablo. Se debió escribir hacia mediados del siglo II, y sin duda fue redactado originalmente en griego por Valentín de Alejandría. Contiene relatos sobre la vida y predicación de Jesús, su muerte y resurrección. Véase APÓCRIFOS, GNOSTICISMO, TOMÁS, Evangelio de.

CRISTOLOGÍA GNÓSTICA. En líneas generales, se puede afirmar que estos evangelios reinterpretan la tradición recogida por los evangelios canónicos: coinciden con ellos en muchos aspectos y son posteriores. Ello no obsta para que también se reconozca la presencia en algunos de ellos (especialmente los más antiguos) de tradiciones orales primitivas, probablemente auténticas, incluso anteriores a los evangelios canónicos. Nada permite concederles mayor crédito histórico que a los evangelios del NT, pero sí que se pueden reconocer a través de ellos dos hechos: que muy pronto la figura y el mensaje de Jesús fueron interpretados de diversas maneras; y que también muy pronto, se impuso con fuerza no exenta de intolerancia la visión de una interpretación oficial, la que se autodenominó ortodoxia.

Los rasgos de Jesús que presentan la mayoría de los Evangelios gnósticos lo muestran como maestro o guía espiritual que ayuda a que cada uno encuentre dentro de sí mismo la verdad, le revelación personal de Dios. A consecuencia de la primacía del aspecto personal de la fe, se relativiza la jerarquía eclesial: por encima está la iluminación personal. Además de este matiz antiinstitucional, el gnosticismo chocó con la Iglesia en su visión negativa de la realidad natural y su consecuente desprecio, así como en su configuración elitista o excluyente frente al universalismo que proclamaba la Iglesia. Por otro lado, el Cristo gnóstico es presentado a veces como un ser espiritual que no padece realmente, sino solo en su envoltorio humano. Tampoco habría resucitado corporalmente.

Hay puntos especialmente relevantes del gnosticismo por su novedad respecto al cristianismo ortodoxo o eclesial. Por ejemplo, cuanto se refiere a la dimensión femenina de Dios. Aunque la mayoría de ellos no escapan a la tradición judeocristiana, que usa términos masculinos para referirse a Dios, hay textos apócrifos que recogen un simbolismo sexual ambivalente. Vemos una triple forma de mostrar la feminidad de Dios, presentado en ocasiones como la Madre Divina. Por un lado está la concepción de Dios como masculino-femenino, en un dualismo creativo al estilo del yin y el yang. Valentín hablaba de Dios como silencio y madre. Una segunda forma radica en concebir al Espíritu Santo como principio femenino y maternal de la Trinidad (*Apocrifón de Juan, Evangelio de los hebreos, Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe*). En tercer lugar tenemos la atribución de esta feminidad divina a la sabiduría como cocreadora. También está el papel otorgado a María Magdalena como compañera de Jesús y discípula especial, conocedora de revelaciones secretas. A pesar de que el gnosticismo negara toda visión positiva de la sexualidad, no se opone a la mujer en particular, frente a la progresiva separación de sexos que vivió el cristianismo después de haber nacido con un signo más integrador e igualitario. Véase GNOSTICISMO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Klein, *Los Evangelios gnósticos* (Almuzara; Córdoba 2007); M.W. Meyer, ed., *Las enseñanzas secretas de Jesús* (Crítica. Barcelona, 1984); J. Montserrat Torrens, *Los gnósticos*, 2 vols. (Gredos, Madrid 1983); A. Orbe, *Cristología gnóstica* (BAC 1976); E. Pagels, *Los Evangelios gnósticos* (Crítica, Barcelona 1982); C. Vidal Manzanares, *Los Evangelios gnósticos* (Martínez-Roca, Barcelona 1991); A. Piñero, J. Montserrat, F. García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, vol. II (Trotta 1999); A. Wautier, *Palabras gnósticas de Jesús el Cristo* (Edaf, Madrid, 1993); J. Daniel Terán Fierro, *Pistis Sophia* (Ed. Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid 1982).

F. GARCÍA BAZÁN

GOA

Raíz heb. 1601 *Goah*, געה = «mugir»; Sept. *ex eklektôn lithon*, □ξ □κλεκτ□ν λ□θων; Vulg. *Goatha*. Lugar desconocido en las cercanías de Jerusalén, detrás de la colina de Gareb, mencionado solamente en Jr. 31:39 respecto a la restauración de Israel y de la nueva Alianza.

GOB

Heb. 1359 *Gob*, בֹ, también escrito ב = «foso, cisterna»; Sept. *Gob*, Γὼβ, *Geth*, Γὲθ y *Rhom* Ῥὼμ; Vulg. *Gob*. Lugar mencionada una sola vez, donde los valientes de David y los filisteos entablaron dos batallas (2 Sam. 21:18, 19). En un pasaje paralelo se designa como > Gezer (1 Cro. 20:4), que es su nombre común. También recibe el nombre de Gat en algunas copias de la LXX (2 Sam. 21:20; 1 Cro. 20:6).

GOBERNADOR

Hay casi una docena de palabras hebreas que denotan varios grados de autoridad y poder, absoluto o limitado, adquirido por nacimiento o por delegación, militar o civil.

1. Heb. 5057 *nagid*, נָגִיד, de una raíz que significa «ser visible, ocupar el frente», de donde se deriva el sentido de «personaje prominente», como era Azricam, «encargado de palacio» (2 Cro. 28:7; cf. 1 R. 4:6; Is. 22:15); gr. *oikónomos*, οἰκόνομος, «mayordomo», secretario de estado, cuyo poder (*memsheleth*, מֶמְ ֶלֶת) parece que era bastante considerable (cf. Is. 22:21ss). En un sentido amplio este término se aplica al jefe del Templo, p.ej. > Azarías, «principal de la casa de Dios» (1 Cro. 9:11; cf. 2 Cro. 31:13); Pasjur, «funcionario en la casa de Yahvé» (Jer. 20:1).

También se emplea en relación con el tesorero sagrado: Sebuel, «jefe sobre los tesoros» (1 Cro. 26:24); el cabecilla de la tribu (2 Cro. 19:11) o los jefes del ejército (1 Cro. 13:1; 2 Cro. 32:21), e incluso llega a aplicarse al mismo rey, ungido para ser «soberano de mi pueblo Israel» (1 Sam. 9:16). En plural designa la aristocracia o nobleza en sentido general (Prov. 8:16).

2. Heb.5387 *nasí*, נָ ִ א, de la raíz 5375 *nasá*, נ א, «elevar»; lit. «elevado, exaltado»; Sept. *hegúmenos*, ἡγούμενος, *arkhon*, ἄρχων = «gobernante, príncipe». Se aplicaba a los jefes de las tribus respectivas (Nm. 3:24, 30, 32, 35; 16:2, etc) y a los «jefes de casas paternas», escogidos y valerosos soldados, o jefes de príncipes (1 Cro. 7:40). Abraham es el «*nasí* de Dios» por excelencia (Gn. 23:6). Posteriormente también se usa respecto a jefes o príncipes no israelitas: madianitas (Jos. 13:21) y heveos (Gn. 34:2). En las monedas acuñadas por Simón el Macabeo se dice de él que era «Nasí de Israel». *Nasí* era igualmente el nombre oficial del presidente del Sanedrín.

3. Heb. 6496 *paqid*, ָקִיד, de la raíz 6485 *paqad*, פקד, «visitar», y por analogía «supervisar». Oficial o magistrado, concepto aplicado a los delegados del sumo sacerdote, que junto al escriba real, vaciaban el cofre de las contribuciones cuando estaba lleno y lo volvían a poner en su lugar (2 Cro. 24:11); a los levitas (Neh. 11:22); al jefe del Templo (Jer. 20:1:2); al encargado de la «casa de Yahvé» (Jr. 29:26); a un comandante militar (2 R. 25:19; Jer. 53:25) y a su adjunto (Jue. 9:28). También a los oficiales a quienes José recomendó al faraón que nombrase gobernadores de Egipto durante los años de hambre (Gn. 41:34).

4. Heb. 7990 *shallit*, ַ ִיט, de la raíz 7980 *shalat*, לט, «dominar, tener poder»; árabe *salat*, de donde deriva el título «sultán». Se traduce «gobernador» en el caso de José, «que vendía provisiones a todos los pueblos de la tierra» (Gn. 42:6); «señor» en el caso de Daniel, de quien se dice que «proclamaron que él era el tercer señor en el reino» (Dan. 5:29); «oficial del rey» en el caso de Arioc (Dan. 2:15); «gobernante», en el sentido de «poderoso» en Ecl. 7:19; sátrapas o «reyes fuertes» en Esd. 4:20.

5. Heb. 441 *alluph*, אַ ף, de la raíz 502 *alaph*, אלף; árabe *alaf* = «asociar, unir»; original. quien estaba al frente de «mil» personas, el número redonde de los miembros de una familia que

constituyen un clan o subdivisión de una tribu. Aparece por primera vez en referencia a los «jefes de Edom» (1 Cro. 1:51), traducido como «reyes», que reinaron en la tierra de Edom antes que hubiese rey de los hijos de Israel (Gn. 36:31). Posteriormente se aplica a los jefes judíos o gobernantes de Judá» (Zc.12:5, 6). Este término es diferente al > capitan de “millares”, especie de magistrado escogido por Moisés siguiendo el consejo de su suegro Jetro.

6. Heb. 6346 *pejah*, פֶּחָה, palabra derivada del término persa que significa «magnate», tomado a su vez del asirio *pakha*, y este del sánscrito *pasha* = «amigo [del rey]». Denota al prefecto de una ciudad o distrito de provincias, dicho de los gobernadores imperiales asirios (2 R. 18:24; Is. 36:9), babilonios o caldeos (Jer. 51:57; Ez. 23:6, 23; Dan. 3:2), medas y persas (Jr. 51:28; Est. 3:12; 8:9). Palestina estuvo bajo tales gobernadores durante el dominio persa, los cuales tenían su residencia en Jerusalén (Neh. 3:7; Esd. 5:3; 6:6; Neh. 2:7, 9). También son llamados «prefectos» de Judá (Hag. 1:1), como fueron, p.ej. > Zorobabel (Esd. 2:63; Hag. 2:21, etc.) y > Nehemías (Neh. 5:5, 14), que estaban sometidos al > sátrapa persa de Siria (Esd. 4:3, 6; Neh. 2:9). La palabra parece haber sido adoptada por el idioma hebreo en un período temprano, ya que se encuentra empleada en 1 Reyes 10:15 (2 Cro. 9:14) respecto a los «gobernadores» tributarios del país, junto a los reyes de Arabia. Su ministerio consistía principalmente en la recaudación de impuestos de la provincia (Esd. 6:8), menester que después recayó en el sumo sacerdote.

7. Heb. 5461 *sagán*, סָגָן, «superintendente», del aram. 5460 *segán*, סְגַן, «gobernador, magistrado». Este término se aplica a Daniel en 3:2, 27 y 6:8. Corresponde, en sentido general, a un gobernador o prefecto de las provincias del Imperio babilónico. En heb. denota a los gobernadores provinciales bajo la supervisión de la corte imperial (Jr. 2:23, 28, 57), que se diferencian del antes mencionado *pejah*, פֶּחָה. También se aplica a los jefes y gobernantes de Jerusalén bajo el dominio persa (Esd. 9:2; Neh. 2:16; 4:8, 13; 5:7, 17; 7:5; 12:40; 13:11).

En el NT los términos griegos más comunes son:

1. Gr. 1481 *ethnarkhes*, ἐθνάρχης, «etnarca», lit. «gobernante de una nación», de *ethnos*, ἔθνος, «nación» y *arkhé*, ἀρχή, «gobierno». Se traduce «gobernador» en 2 Cor. 11:32; por lo general describe al jerarca de un pueblo que tiene leyes y costumbres peculiares, diferentes de las de otras razas. A su tiempo vino a designar a un gobernador provincial, superior a un tetrarca, pero inferior a un rey. En 1 Mac. 14:47; 15:1 se da el título de etnarca al Sumo Sacerdote Simón Macabeo, súbdito de Demetrio. La jurisdicción de > Arquelao es llamada etnarquía por Josefo (*Guerras*, 2, 6, 3), la cual se extendía a Idumea y toda Judea, que gobernaba bajo la supervisión de Roma.

2. Gr. 2232 *hegemón*, ἡγεμών, «conductor, gobernante», designa a los gobernantes en general (Mc. 13:9; 1 P. 2:14; traducido «príncipes» en Mt. 2:6) y a los procuradores romanos, p.ej. > Poncio Pilatos (Mt. 27:2; Lc. 20:20), > Félix (Hch. 23:26) y Festo (Hch. 26:30). Técnicamente hablando, el procurador era un funcionario económico a las órdenes de un > procónsul o *propretor*, para recaudar los ingresos imperiales, pero también tenía funciones delegadas como magistrado para tomar decisiones relacionadas con los ingresos. En ciertas provincias, de las que Judea era una (y cuyo procurador dependía del legado en Siria), él era el administrador y juez supremo, con poder total de vida y muerte. Un gobernador en estas condiciones era una persona de alta posición social. Sin embargo, Félix era un liberto, un ex-esclavo, y su designación como gobernador de Judea no podía por menos de ser considerada por los judíos como un insulto para la nación. La residencia del gobernador de Judea era Cesarea, sede asimismo de una guarnición.

3. Gr. 758 *arkhon*, ἄρχων, «gobernante, príncipe». Se dice de Cristo, en tanto que «soberano (o príncipe) de los reyes de la tierra» (Ap. 1:5); de gobernantes de naciones (Mt. 20:25; Hch. 4:26; 7:27); de jueces y magistrados (Hch. 16:19; Ro. 13:3); de miembros del Sanedrín (Lc. 14:1; 23:13; Jn. 3:1; 12:42; Hch. 3:17; 4:5; 13:27; 14:5); de los jefes de las sinagogas (Mt. 9:18; Lc. 8:41; 18:18); del diablo, como «príncipe» de este mundo (Jn. 12:31; 14:30; 16:11); y de > Beelzebub en tanto que príncipe de los demonios (Mt. 9:24; 12:24; Mc. 3:22; Lc. 11:15; cf. Ef. 2:2).

4. Gr. 2888 *kosmokrátor*, κοσμοκράτωρ, «gobernador de este mundo», dicho de las potencias espirituales o «gobernadores» (Ef. 6:12). Tiene su origen en Oriente y parece derivarse de los llamados «guardianes de la puertas», presentes en el culto babilónico a los dioses planetarios, que en su larga historia pasaron de la condición de dioses a la de genios o demonios maléficos. Desde el siglo I en adelante judíos, cristianos y paganos sin distinción, admitirán que están dotados de un poder maléfico. Son los *árkhontes*, ἄρχοντες, de los gnósticos, los siete rectores del hermetismo, «cuyo gobierno se llama Destino» (*Corp. Herm.* 1, 9) y los *kosmokrátores*, κοσμοκράτορες, de la mencionada epístola. Se les atribuía un papel importante en la > astrología, creyéndose que ejercían un poder incuestionable sobre el destino de los hombres. Véase CAPITÁN, ETNARCA, JUEZ, MAGISTRADO, MAYORDOMO, PRÍNCIPE, PROCÓNSUL, SÁTRAPA. SOBERANO, TIRSATA.

GEDAÍAS. Ver GEDALÍAS.

GOEL

Heb. 1352 *goel*, אֵל , «rescatador», participio del verbo 1351 *gaal*, גאל, «liberar, redimir», empleado en el giro *goel haddam*, אֵל הַ ָם, «vengador de la sangre».

Término que evoca una costumbre hebrea que no tiene equivalente ni en las civilizaciones europeas ni en las semitas distintas de la bíblica, de donde la imposibilidad de traducir este término con mayor exactitud. Hace referencia al pariente próximo que tenía la obligación de intervenir en favor de un miembro de su familia caída en desgracia. Por ejemplo, liberarle de la esclavitud, pagar sus deudas, suscitarle posteridad casándose con la viuda de su pariente sin hijos. También debía vengar afrentas y ofensas, en cuyo caso recibía el nombre de «vengador de la sangre». En las instituciones familiares israelitas al pariente se le atribuían obligaciones que dimanaban de los vínculos de parentesco y de unidad familiar.

La costumbre primero, y la ley después, era que si un familiar se había visto obligado a venderse por deudas a un extranjero, su pariente más próximo tenía la obligación de rescatarlo de la esclavitud (cf. Lv. 25:47ss). También regía este principio en caso de pérdida de posesiones vendidas por necesidad (cf. Lv. 25:23ss.; Rt. 4:4 ss.). Otro de los deberes del *goel* era casarse con la viuda sin hijos del fallecido (Dt. 20:5-10; Rt. 3:13). Este precepto recibe también el nombre de > levirato (del latín *levir*, cuñado), y establece que al quedar sin hijos una mujer, la despose su cuñado o el pariente más próximo, y que el primogénito que ella de a luz reciba el nombre del difunto, para que su nombre no desaparezca.

Era también deber del *goel* la venganza de la sangre o castigo del homicida voluntario (Nm. 35:19ss; Dt. 19:6). En una época primitiva se castigaba incluso el involuntario, pero Moisés suavizó esta costumbre, distinguiendo entre asesinato voluntario y muerte casual; estableció > ciudades de refugio y redujo la extensión del castigo o venganza, que en ocasiones se extendía a toda la familia del homicida.

En sentido figurado el concepto de *goel* se aplica a Dios en unas cuarenta ocasiones (cf. Sal. 119:154; Pr. 23:11; Job 19:25; Is. 41:14), ya que él es el protector providencial del pueblo elegido. Dios mismo asume la función de *goel*: «Tu Goel es el Santo de Israel» (Is. 41:14); Dios es el pariente más próximo, más rico, poderoso y amante, que libera a los suyos de la esclavitud (Ex. 6:6; Dt. 7:8ss) y de la deportación (Is. 62:12; 63:4; Jer. 31:11; Miq. 4:10); reivindica el derecho de los oprimidos y vela por su herencia. «El termino *goel* y su verbo correspondiente son particularmente frecuentes (23 veces) para hablar de Dios en Isaías 40-66. Desgraciadamente, esta expresión, una de las más bellas y sustanciosas, una de las que mejor hablan del amor de Dios, era intraducible (el Protector, la Providencia, serían traducciones insuficientes, puesto que no evocan la connotación de parentesco). Las traducciones griega, latina y de otras lenguas europeas han suprimido el espíritu familiar y afectuoso, casi visceral, que posee el término en hebreo. Con ello, la teología del goel tomó únicamente el sentido de "rescate" (Louis Lochet).

Para los autores del NT Jesucristo vino a ser Goel de su pueblo, para lo cual tuvo que venir a ser «nuestro pariente próximo» mediante la encarnación (cf. Heb. 2:14). En sentido alegórico, Booz es un tipo de Cristo, al rescatar la posesión perdida y casarse con Rut, que viene por ello a ser tipo de la Iglesia. Véase JUBILEO, VENGADOR DE LA SANGRE

BIBLIOGRAFÍA: J.R. Arango, "Dios solidario con su pueblo. El Go'el en el Déutero-Isaías", en *RIBLA* 18 (1994:2), 55-64; H. Bojorge, "Goel: El Dios pariente en cultura bíblica", en *Stromata* (54), Montevideo enero-junio 1998, 33-83; J. Cantera, "Goel", en *EB* III, 926-927; E. Frades Gaspar, "El uso de G'L en los profetas pre-exílicos", en *RIBLA* 18 (1994:2), 43-53; L. Lochet, *La salvación llega a los infiernos* (ST 1980); F. Mezzacasa, "Jesús, el Go'el", en *RIBLA* 18 (1994:2), 65-86.

A. ROPERO

GOFER

Heb. 1613 *gópher*, פֶּר˙ ; Sept. *tetrágonos*, τετρ�γωνος; Vulg. *levigatus*. Clase desconocida de árbol de cuya madera se hizo el arca (Gn. 6:14). Las tentativas de identificación no han tenido éxito alguno. Posiblemente es una palabra de origen extranjero que denota un árbol conífero.

GOG

Heb. 1463 *Gog*, ג , de sign. dudoso, quizá «montaña». Nombre clásico para el Cáucaso, derivado de Koh-Kaf, asentamiento principal de los escitas; Sept. y NT 1136 *Gog*, Γ�γ.

1. Γ�γ. Rubenita, hijo de Semaías y padre de Simei (1 Cro. 5:4).

2. *Gug*, Γο�γ. Príncipe de > Magog, rey apocalíptico mencionado en la profecía de Ezequiel (38-39) y el Apocalipsis (20). Magog fue hijo de Jafet (Gn. 10:2), cuyos descendientes se esparcieron por las inmensas estepas del norte, dando su nombre a la tierra. Estas hordas, provenientes del norte, «como nublado para cubrir la tierra» (Ez. 38:9), atacarán Israel en la tierra de Palestina, pero serán aplastadas por Dios (Ez. 38:18-23; 39:1, 6, 11).

En Apocalipsis se mencionan juntos a Gog y a Magog atacando Jerusalén, «el campamento de los santos y la ciudad amada» (Ap. 20:8).

Ezequiel indica que Gog es un rey del septentrión y tanto Mesek como Tubal se hallaban posib. localizados en Asia Menor. Unos autores identifican a Gog con la *Ga-ga* de las cartas de el-Amarna, que quizá se trata de una ciudad del norte de Siria. Otros lo identifican con *Ga-gi*, gobernador de *Sahí*, país que, andando el tiempo, cambió su nombre por el de *Gog*; muchos de sus gobernadores llevaron ese nombre. El país de *Sahí* no ha sido localizado. El personaje de Apocalipsis está tomado

de Ezequiel, relacionado con Satanás, figura utilizada igualmente por la literatura > apocalíptica judía. Véase MAGOG.

GOIM

Heb. 1471 *Goyim*, יִם = «naciones»; Sept. *Goeím*, Γωείμ; Vulg. *gentes*.

Nombre de dos pueblos del AT, traducido tradicionalmente como sustantivo común por «naciones» o «pueblos» (Gn. 14:1, 9; Jos. 12:7, 23). Lo más probable es que sea el nombre de un país o de una nación.

En Gn. 14:1 aparece como una ciudad que formaba parte de la confederación que apoyó a > Quedorlaomer, rey de Elam, cuando atacó a > Sodoma, > Gomorra y otras ciudades de la llanura. Su rey se llamaba Tidal (Gn. 14:1, 9). Se desconoce la localización del lugar. Una inscripción de Salmanasar III (859-824 a.C.) menciona el pueblo de Guâ, que aparentemente vivía en la Cilicia (sudeste del Asia Menor). Un Génesis apócrifo encontrado entre los rollos del Mar Muerto (en la Cueva I) dice que Tidal era «rey del Goim que está entre los ríos» (columna xxi, 23, 24), lo que ubica la región en el norte de Mesopotamia.

En Jos. 12:7, 23 se nombra al rey de Goim en la lista de los reyes que derrotarron a Josué y su ejército en Gilgal. Ya que la primera era prob. una ciudad hetea, mientras que la segunda era de posible origen filisteo, no debe descartarse que ambos Goim sean uno mismo y que los reyes aliados de Quedorlaomer, que eran de Mesopotamia, buscaran la alianza de un rey cuyo territorio estuviera más cercano a Sodoma y Gomorra, en cuyo caso «Goim en Gilgal» pudo haber servido para esos fines.

A. LOCKWARD

GOLÁN

Heb. 1474 *Golán*, לָן = «cautivo»; Sept. *Gaúlon*, Γαύλων; Vulg. *Golan*, *Gaulon*.

Ciudad de > Basán (Dt. 4:43; Jos. 20:8) asignada a los levitas gersonitas de la media tribu de Manasés (Jos. 21:27; 1 Cro. 6:71), y una de las tres ciudades de refugio al este del Jordán (Jos. 20:8). No se vuelve a mencionar en la Escritura, aunque posib. sea la *Gaulane*, Γαυλάνη, mencionada por Flavio Josefo, donde > Alejandro Janneo sufrió una importante derrota, si bien volvió más tarde y la conquistó (*Guerras*, 1,4,4,8). Ha sido identificada por algunos con Sahem el-Golân, situada a unos 25 km. al noroeste de Derâ, entre Nahr el-Allaan y Wadi el-Ehreir, lugar donde se conservan importantes ruinas de la antigua Golán.

La ciudad dio nombre a la región, y Eusebio y Jerónimo dicen que en su tiempo todavía era una provincia muy importante, la > Gaulanítide (*Gaulanitis*, Γαυλανῖτις), situada al oeste del lago de > Genesaret, entre el Hermón al norte, y el río Yarmuk al sur.

J. M. DÍAZ YANES

GÓLGOTA

Gr. 1115 *Golgothâ*, Γολγοθᾶ, del aram. *Gulgaltá*, לְלְּתָא, *cf*. heb. *Gulgoleth*, לְלֶּת (2 R. 9:35) = «cráneo». Nombre popular del lugar donde Jesucristo fue crucificado (Mt. 27:33; Mc. 15:22; Jn. 19:17). Véase CALVARIO.

GOLIAT

Heb. 1555 *Goleyath*, לְיָת; Sept. *Goliath*, Γολι�θ, Josefo, *Golíathos*, Γολ�αθος. Soldado filisteo, natural de > Gat, lugar donde, según Jos. 11:22, habitaban descendientes de los > anaceos. Su altura, según los LXX, era de cuatro codos (no seis, como lee el texto masorético) y un palmo (1 Sam. 17:4). El codo tenía aprox. 44,45 cm.; por consiguiente, la talla de Goliat sería de 2 m. Su armadura correspondía a su altura: llevaba una coraza de cinco mil siclos de peso, es decir, de unos ochenta kg.

Goliat aparece en relación con el enfrentamiento entre los filisteos y los hombres del rey > Saúl. Los dos ejércitos se pusieron en orden de batalla, frente a frente, separados por el valle del Terebinto (1 Sam. 17:4). Entonces, del campamento filisteo se adelantó Goliat y desafió a un combate singular a los israelitas, siguiendo una costumbre bélica habitual en la antigüedad (cf. Heródoto, *Hist*. 4, 6; Jenofonte, *Anab.* 5, 4, 17). Mediante ello se decidía el desenlace de una batalla, sin implicar a nadie más que a los protagonistas del duelo, los mejores de cada bando. Durante *cuarenta* días repitió su desafío sin que nadie lo aceptase, dado su tamaño. Un David jovencísimo aceptó el reto y, armado con una honda y una piedra, logró abatir al gigantón y darle muerte. Con la misma espada del abatido le cortó la cabeza y la llevó a Jerusalén. La espada de Goliat fue guardada en el Tabernáculo, y posteriormente David volvió a hacerse con ella (1 Sam. 17:4-23; 21:9). La victoria de David sobre Goliat le convirtió en un héroe, fue recibido y aclamado triunfalmente con cantos y danzas en su honor, ganó la amistad entrañable de > Jonatán (1 Sam. 18:1), hijo de > Saúl, y obtuvo un lugar permanente en la corte.

En todo este relato se dan cita dos tradiciones acerca de David, por lo menos. Según una de ellas, es un joven pastor desconocido por Saúl, que fue al campamento militar hebreo a llevar avituallamientos a sus hermanos y a interesarse por su salud, coincidiendo su llegada con el momento del desafío de Goliat a los israelitas (1 Sam. 17:12-31). Toda la perícopa falta en el códice B de los LXX, hallándose, sin embargo, en A. Entre las razones que pudo tener el traductor para no incorporarla en su texto fue la de evitar la aparente contradicción con 16:14-23, donde se habla de la estancia de David en la corte. En cambio, en el capítulo 17:12-31 parece ignorarse el relato anterior: Saúl no conoce a David, y los detalles sobre la familia del joven no concuerdan con los del cap. 16.

A la otra tradición pertenecen 1 Sam. 17:1-11 y parte de 1 Sam. 17:31-53. Estos dos pasajes están en la línea de 1 Sam 16:14-23 y pueden ser considerados como su continuación. En 2 Sam. 21:19 se atribuye la victoria sobre Goliat no a David, sino > Eljanán, hijo de Jaare-oreguim, uno de los valientes de David. 1 Cro. 20:5 intenta una armonización de 1 Sam. 17 y 2 Sam. 21, diciendo que Eljanán no mató a Goliat, sino a un «hermano» de Goliat, llamado Lahmi.

El término «gigante» utilizado para calificar a Goliat fue introducido por Lutero. El orginal heb. es *ish habbenáyim*, que lit. significa «un hombre de entre dos», referido al espacio situado entre los dos frentes de batalla. Un «campeón», como se puede traducir correctamente, un luchador individual que se adelanta y se coloca entre los dos ejércitos. El que Goliat fuese un hombre de gran estatura es una cuestión distinta, que nada tiene que ver con la naturaleza de los combates singulares.

En los últimos versículos de 1 Sam. 17 se encuentran algunas antinomias que se explican por las glosas redaccionales que un escriba posterior introdujo en el texto, o por el hecho de anticipar el autor los aconte-cimientos. Así, por ejemplo, al hablar en el v. 53 de Israel y de Judá, supone la escisión del reino, acaecida después de la muerte de Salomón. En el v. 54 se dice que David «llevó a

Jerusalén la cabeza (de Goliat), y las armas las puso en su tienda». Ahora bien, Jerusalén cayó en manos de los israelitas cuando David ocupaba el trono (2 Sam. 5:6-16). Además, al hablar de su tienda parece indicar que David fue movilizado y que disponía de su tienda, como cualquier otro soldado. Según el v. 57, David entregó a Saúl la cabeza de Goliat; la espada del gigante fue depositada en Nob (21:9). El autor de los v. 55-58 ignora el encuentro de Saúl con David narrado en los vv. 31-39, así como la vida de este en la corte real en calidad de escudero y músico (16:18-23). La única explicación posible de estas anomalías se halla en que el autor sagrado ha escrito su libro a base de tradiciones distintas, orales y escritas, que ha reproducido fielmente, sin incurrir en la tentación de quitar las dificultades y suprimir las diferencias. Véase DAVID, GIGANTES, SAÚL.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, "1 Samuel", en *Biblia Comentada* (BAC 1967); I. Finkelstein y N.A. Silberman, *David y Salomón* (Siglo XXI, Madrid 2007); A. González Lamadrid, *Libros de Samuel. Texto y Comentario* (Sígueme, PPC, EVD 1991);

A. ROPERO

GOLONDRINA

Dos son las palabras hebreas que designan a esta ave, muy común en Israel, y que se suelen traducir por «golondrina» y «vencejo»: 1866 *deror*, ר ר ְ, de una raíz que significa «moverse rápidamente», y que las versiones bíblicas vierten como «vencejo», especie de golondrina, ave migratoria no domesticable (Sal. 84:3; Prov. 26:2); 5693 *agur*, ר עָג, de una raíz que significa «gorjear», designa prob. la golondrina, mencionada juntamente con la > grulla (Is. 38:14, Jr. 8:7); Sept. *khelidón*, *χελιδ?ν*; Vulg. *pullus hirundinis*.

Golondrina es el nombre con que se conoce vulgarmente a las aves del género *hirundo* y por extensión a todas las familias de las *hirundínidas*, una de las mejor definidas, reconociéndose por su boca ancha y desgarrada, su pico triangular corto y deprimido, su cola más o menos ahorquillada, compuesta de doce timoneras, y sus largas alas con nueve remeras primarias.

Son aves muy pequeñas, pero con largas alas y vuelo raudo; se alimentan de insectos que cazan mientras vuelan. La verdadera golondrina no vive en las poblaciones, sino en las casas de campo o en las pequeñas aldeas, y no hace el nido normalmente en las ventanas y balcones, sino en el interior de las casas, junto a los techos, bajo los cobertizos. Se toma su imagen como ejemplo de proximidad a la casa de Dios: «Aun el gorrión halla casa, y la golondrina nido para sí, donde ponga sus pollos. En tus altares, oh Yahvé de los ejércitos, Rey mío, y Dios mío» (Sal. 84:3). El nido está hecho de trocitos de barro y casi siempre abierto por arriba, hallándose interiormente forrado de hierbas, musgos y plumas. Generalmente, cada pareja anida en el mismo sitio durante varios años seguidos, haciendo de ordinario dos puestas, la primera en mayo. Cada una es de tres a cinco huevos blancos, con pintas pardas, grises o verdosas, y la incubación dura de 15 a 16 días.

Se baña en los ríos y estanques sin interrumpir el vuelo, sacudiéndose el agua de las plumas mientras se eleva en el aire. Emigra buscando climas cálidos, por lo cual al verla venir se sabía que había cambio de estación. Así se dice que «aun la cigüeña en el cielo conoce su tiempo, y la tórtola y la grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida; mas mi pueblo no conoce el juicio de Yahvé» (Jer. 8:7). La emigración comienza en julio y termina en octubre. Es la más popular de las aves migratorias, y como anunciadora del buen tiempo, goza en todas partes del cariño de la gente. En la antigüedad estaba consagrada a Isis, y se la inmolaba a los dioses Lares y a Venus. El AT hace breves alusiones a su nido (Sal. 84:49), a su vuelo rápido (Prov. 26:2), a su piar (Is. 38:14) y a sus migraciones (Jer. 8:7).

Una especie de vencejo del valle del Jordán no tiene necesidad de emigrar, debido a lo suave de su invierno. Véase GORRIÓN.

A. CABEZÓN MARTÍN

GOMER

Heb. 1586 *Gómer*, גֹּמֶר = «terminación», o quizá «calor», es decir, «pasión»; Sept. *Gamer*, Γαμέρ y *Gomer*, Γομέρ o *Gómer*, Γόμερ. Nombre de un pueblo y de una mujer.

1. Hijo mayor de Jafet y padre de Askenaz, Rifat y Togarma (Gn. 10:2, 3), cuyos descendientes formaron una gran etnia de la población oriental de Europa (cf. 1 Cro. 1:5). El Targum de Jerusalén traduce Gn. 10:3 por *aphriqí*, אפריקי = «africano»; árabe *Ërt* = «turco». Bochart lo identifica etimológicamente con el nombre de Frigia, de la raíz *ganar*, גמר = «consumir», y *Phrygía*, Φρυγία, de *phrygein*, φρύγειν = «tostar», porque los frigios, de acuerdo con un testimonio antiguo, eran una *khora euekpýrotos*, χώρα εὐεκπύρωτος, tierra tostada, y llevaba el nombre de *katakekaumene*, κατακεκαυμένη, o «quemada» (Estrabón, 13, 628; Diódoro, 3, 138), a lo que se puede objetar que los frigios eran una rama de la familia de Togarma (Josefo, *Ant.* 1, 6, 1; Jerónimo, *Quaest. in Gn.* 10:3), no de Gomer. La identificación generalmente admitida es la de los antiguos cimerios, *kimmerioi*, κιμμέριοι (Heródoto, 1, 6, 5, 103), país al sur y al este del mar Negro, que dieron su nombre a Crimea (del árabe *krim*), conocidos por los antiguos como los «que viven en una oscuridad perpetua y tinieblas». Homero dice que habitaban el lejano norte (*Odisea* 11:14). Eran de raza aria y estaban emparentados con los persas y medos. También los pueblos celtas occidentales parecen descender de Gomer, Gael y Cymry (Salustio, *Jug.* 114; Floro, 3:3; Apiano, *De Reb.* 3, 4; *Bell. Civili.* 1, 29; 4, 2; Diódoro, 5,32; 14, 114; Plutarco, *Cam.* 15; *Mar.* 25, 27; Dión. Casio, 44, 42; Justino, 24, 8; 38, 3, 4). Llegados de más allá del Cáucaso, desplazados por los escitas en el siglo VII a.C. (Heródoto 4, 11, 12), se establecieron en Capadocia, amenazando al Imperio asirio, pero fueron derrotados por Esarhadón. Pasaron luego a Asia Menor, introduciéndose en Lidia, de donde Aliates los echó posteriormente (Heródoto 1, 16).

Ezequiel los presenta en su profecía apocalíptica como aliados de > Gog, Magog (Escitia) y Bet-togarma (Armenia), todos ellos pueblos situados al norte de Israel (Ez. 38:1-6), conexión documentada por la tradición y el texto bíblico (Gn. 10:2-3), cuya ubicación coincide con el lugar que Heródoto asigna a los cimerios, en el Cáucaso.

2. Mujer tradicionalmente considerada prostituta, con quien se casó > Oseas por mandato divino (Os 1:2); pero el texto no la menciona como «la prostituta» sino con una expresión en plural «mujer de prostituciones» (*zenunim*) que puede indicar la existencia de otras hijas en igual situación.

Gomer es referida por el nombre de su padre. Es la hija de Deblaim (vv. 1-3). Solamente las vírgenes listas para el casamiento están en la casa del padre, no las prostitutas no.

La situación de prostitución reinaba en todo el país, según el texto: «porque la tierra se prostituyó (*zanoh tizneh*) constantemente, apartándose de Yavé» (vv. 1-2). Las relaciones de prostitución marcan toda la vida de Israel y no es solo un «privilegio» metafórico del casamiento de Oseas y Gomer para enseñar al pueblo sobre su situación. Prostitución es categoría política, económica y religiosa. Gomer es una de aquellas tantas otras hijas que son prostituidas en las eras, en tiempo de cosecha. En el momento grande de la reunión popular para el trabajo, para la celebración, para la religión, hay prostitutas y > hieródulas envueltas en la prostitución. Hay nueras que adulteran y hay

hijas, entre ellas Gomer, siendo prostituidas.

La situación de prostitución toca la casa de la mujer y la vuelve presa del Estado que le expropia el producto como impuesto, los hijos para el ejército y la conciencia a través de la instrumentalización de la religión popular en los tiempos de colecta. La era está al servicio del Estado, haciendo del placer del descanso a la sombra de los árboles el medio para que la procreación se dé en mayor escala. El ritmo de la casa con embarazos de tres en tres años para dar tiempo de amamantar a los hijos como Gomer hizo entre el nacimiento de su hija y de su último hijo (cf. 1:8) no sirve a la exigencia de un Estado que busca con urgencia más siervos. Por esta razón, el profeta denuncia la violencia contra el cuerpo de las mujeres y el fruto de su vientre (cf. 9:11, 14, 16). El cuerpo de las mujeres no responderá a las exigencias del Estado. Sus hijos no van a ser generados, sus vientres quedarán estériles, sus senos secos, sus hijos no llegarán a adultos (cf. 4:10; 9:13-17; 13:13; 14:1).

La afirmación profética: «no castigaré a vuestras hijas porque se prostituyen ni a vuestras nueras porque cometen adulterio» (v. 14), indica que el castigo no es para las mujeres, a ellas no está destinada la acusación. Los responsables de esta situación, según la contundente crítica de la profecía no pueden ser otros sino los agentes del Estado (cf. 4:4-11, 15-19), y los sacerdotes, porque ellos son responsables de hacer tropezar al pueblo (vv. 6-8).

De la unión de Gomer con Oseas nacieron tres hijos, un niños y dos niñas, que recibieron nombres simbólicos: > Jezreel, > Lo-ruhama y > Lo-ammi. Véase OSEAS, PROSTITUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A. A. Keefe, *Woman's body and the social body in Hosea* (Academic Press, Sheffield 2001); R.C. Ortland, Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Eerdmans 1996); Y. Sherwood, *The prostitute and the prophet: Hosea's marriage in literary-theoretical perspective* (Academic Press, Sheffield, 1996), T.M. Vieira Sampaio, *Movimentos do corpo prostituido da mulher – aproximações da profecía atribuida a Oséias* (Loyola, São Paulo 1999); Id., "El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4", en *RIBLA* 15 (1993:2) 35-46.

GOMER, Medida

Heb. 6016 *ómer*, עֹמֶר; Sept. *gomer*, γομ�ρ. Considerada una medida para áridos, el *gomer* era un pequeño vaso, copa, o tazón que formaba parte de los utensilios de cada casa, que al ser siempre de la misma medida, podría ser utilizado como unidad de medida en caso de necesidad. Pero la palabra *gomer* nunca se utiliza como medida excepto en Ex. 16:16, 36, sino que constantemente se usa el *décimo de un efa*, «la décima parte de un efa» (Lv. 5:11; 6:13; Nm. 5:15), o «una décima parte» (Ex. 29:40; Lv. 14:10, etc.; en todas las treinta veces). Véase EFA, HOMER.

GOMORRA

Heb. 6017 *Amorah*, עֲמֹרָה prob. «inmersión» (cf. el árabe *ghamara* = «inundar»); gr 1116 Sept. y NT *ta Gómorrha*, τ� Γ�μο��α. Una de las cuatro ciudades cananeas del valle de > Sidim junto a Sodoma (Gn. Gn. 10:19; 13:10; 14:3), en la parte sur del mar Muerto. Serían cubiertas por las aguas debido a una terrible catástrofe. El relato bíblico relata que fueron destruidas por Dios con azufre y fuego (Gn. 19:24, 28), probablemente por explosiones de gas, petróleo y asfalto.

Lot escogió esta región cuando se separó de Abraham, pero en la incursión de > Quedorlaomer y sus aliados, después de vencer al rey de Sodoma y al de Gomorra y tras saquear ambas ciudades, Lot fue hecho prisionero y privado de todos sus bienes (Gn. 14:8-11). Enterado de este hecho, Abraham acudió en su auxilio, logrando rescatarlo. A causa de la desatada perversidad de sus moradores, estas poblaciones fueron poco tiempo después destruidas por fuego del cielo (Gn. 18:20; 19:24-28).

Junto a Sodoma, esta ciudad es mencionada varias veces en la Biblia como ejemplo proverbial de perversidad y del consiguiente castigo divino (Dt. 29:23; 32:32; Is. 1:9, 10; Am. 4:11; Jer. 23:14; 49:18; Sof. 2:9; Mt. 10:15; Ro. 9:29; 2 P. 2:6; Judas 1:4-7).

Su historicidad ha quedado vindicada con los recientes descubrimientos de Ebla en Tell Mardikh, donde se han hallado tabletas que mencionan a Gomorra y a las otras ciudades de la comarca, conocida como Pentápolis, como centros de comercio contemporáneo. Su identificación, sin embargo, es muy dudosa, lo mismo que la de las demás ciudades de la Pentápolis. En la actualidad, la mayoría de los críticos se deciden por la localización meridional, en la región sumergida del mar Muerto, situada al sur de el-Lisán. Las últimas investigaciones submarinas efectuadas en dicha zona parecen haber hallado restos de ciudades. Según los estudios geológicos, la región estuvo sometida a grandes convulsiones tectónicas. Véanse MARDIKH, tell; SODOMA.

GOPHER. Ver GOFER

GORDO, ENGORDADO

Heb. 4806 *meriá*, מְרִיא, animal engordado, especialmente toros y carneros para el sacrificio (2 Sam. 6:13; Is. 11:6; Ez. 39:18); también 4220 *méaj*, מֵחַ «animales engordados» (Sal. 66:15); verbo gr. 5142 *trepho*, τρ�φω = «engordar».

Los animales apartados para el sacrificio divino no tenían que estar enfermos, flacos y débiles, sino bien engordados y fuertes, en prueba y señal de salud, pues nada menos que lo mejor había de ser ofrecido en el altar de Yahvé. Con todo, los profetas condenan la práctica ritual de ofrecer víctimas engordadas como un formalismo religioso, tendente a olvidar las exigencias del derecho y la justicia de los necesitados (Am. 5:22).

En sentido metáforico se utiliza para refererirse al endurecimiento del corazón, pesado y cegado por los placeres y cuidados de este mundo. «El corazón de ellos se ha vuelto insensible como *sebo*» (*jéleb*, חֵלֶב, Sal. 119:70). «Habéis vivido en placeres sobre la tierra y habéis sido disolutos. Habéis *engordado* vuestro corazón en el día de matanza» (*trepho*, τρ�φω, Stgo. 5:5). Véase GROSURA.

A. ROPERO

GORGIAS

Gr. *Gorgías*, Γοργ�ας, nombre frecuente entre los griegos orientales. General de Antíoco IV Epífanes, escogido por Lisias, comandante de las provincias del Éufrates hasta el mar, que emprendió una campaña contra Judea apoyado por las fuerzas de Ptolomeo, hijo de Dorimanan y de Nicanor (166 a.C.). Todos estos generales fueron vencidos por Judas Macabeo y sus hombres (1 Mac. 3:38; 4:1ss; Josefo, *Ant*. 1). La narración de Gorgias en 2 Mac. es bastante confusa. En un pasaje es descrito simplemente como «capitán» que tenía buena experiencia en asuntos de guerra, enviado por Nicanor, hijo de Patroclo, uno de los amigos principales de Ptolomeo, gobernador militar de Celesiria y Fenicia, para «exterminar toda la raza de los judíos» (2 Mac. 8:9). En otro pasaje es presentado como «general en la misma región» (*strategós ton topon*, στρατηγ�ς τ�ν τ�πων [AlÉx. ms. leen *Tropon*, τρ�πων], 2 Mac. 10:14), y más tarde como «general de la Idumea» (2 Mac. 12:32).

GORRIÓN

Heb.: 6833 *tsiphor*, צִפּ ר = «pajarito, ave, avecilla». Ave pequeña, con un fuerte pico cónico que se

dobla un poco en la punta, sedentaria y muy abundante en Israel en todas las estaciones del año. El término heb. *tsiphor* se traduce comúnmente «ave» o «pájaro» (Gn. 7:14; Dt. 4:17; Job 41:5), pero de preferencia se aplica a las avecillas pasajeras, de las cuales se han observado unas cien especies en Palestina (Dt. 14:11; Lv. 14:1; Sal. 12:4; Am. 3:5).

El gorrión hace su nido en la techumbre de las casas y entre las piedras de los muros (cf. Sal. 84:3). Son animales muy sociables, que gustan de habitar en las ciudades, entre la gente. Por eso, ver uno de ellos solo en un lugar es algo extraño y se toma como expresión de la más triste soledad (Sal. 102:7).

En el Oriente, tanto en la antigüedad como en tiempos modernos, las aves pequeñas (inclusive los gorriones o «pajarillos») son baratas por su abundancia y se venden como alimento (Mt. 10:29-31); el pueblo las usaba para el diario sustento. Jesús las emplea como ejemplo del cuidado que Dios tiene de los suyos. El hábito de vagar que tienen los gorriones ejemplifica la falta de efecto que una maldición inmerecida (Prov. 26:2; Nm. 23:8; Dt. 23:5) tiene sobre las personas a quienes se la dirige.

El vocablo *tsiphor* aparece en la Biblia hebraica como nombre del padre de Balac, Zippor (Nm. 22:2) y el de la esposa madianita de Moisés, Séfora (Ex. 2:21). Véase GOLONDRINA.

A. CABEZÓN MARTÍN

GOSÉN

Heb. 1657 *Geshen*, ן ֶ ֶ prob. nombre dinástico de la familia real de los árabes quedaritas, descendientes de > Quedar (Gn. 25:13). Nombre de tres lugares del AT.

1. Sept. gral. *Gesén*, Γεσέν o *Gesem*, Γεσέμ. Región de Egipto en la que se asentó Jacob con su familia, gracias a la mediación de su hijo José, y en la que permanecieron durante un largo período (Gn. 45:10; 46:28, 29, 34; 47:1, 4, 6, 27; 1, 8; Ex. 8:22; 9:26). Recibe frecuentemente el nombre de «tierra de Gosén» (*érets Goshen*, ן ֶ אֶרֶץ) y también «tierra de Rameses» (*érets Rameses*, אֶרֶץ רַעְמְסֵס, Gn. 47:11). La LXX traduce la expresión «tierra de Gosén» de Gn. 46:28 por *kath' Heroon polin, eis gen Rhamessés*, καθ Ἡρώων πόλιν, εἰς γῆν Ῥαμεσσῆς, identificando así Gosén con > Rameses, o con el distito de > Pitom o Heroópolis, ciudades construidas por los israelitas en Egipto, cuando acabado el tiempo de favor oficial, el faraón empezó a perseguirles.

Se ha identificado Gosén —o Gesem— con el país de los confines orientales del Bajo Egipto, a pocos kilómetros al sur de la antigua capital de Avaris, donde fue construida la ciudad de Pi-Ramsés. Es una franja de terreno bastante estrecha y larga, pero fértil, que coincide con la descripción bíblica, que habla de estepas apropiadas para el pastoreo (Gn. 46:34) y tierra laborable muy fértil, «lo mejor de la tierra» (*bemetib haárets*, מֵיטַב הָאָרֶץ ְ, Gn. 47:6), cualidades ambas que sigue reuniendo en la actualidad. Limitaba al este con el desierto de Arabia y al oeste con el brazo (oriental) del Nilo; por el sur llegaba aproximadamente a Heliópolis, junto al actual Cairo, y por el norte hasta el mar, propiamente hasta el lago Menzaleh. Abarcaba, según esto, una extensión de unos 6.600 Km^2. Coincidía, pues, casi con el actual territorio de Scharkiyeh (país oriental), donde se encuentran extensos montículos de ruinas, llamados Tell-el-Jehud o Turbet-el-Jehud, que quiere decir «montículos de los judíos», o «sepulcros de los judíos». Allí tenía su residencia el farón Ramsés II, en el emplazamiento de la ciudad de Saón o Tanis, conocida por las excavaciones de P. Montet.

En Génesis 45:10, Gosén parece haber sido la zona de Egipto cercana al palacio del faraón de

tiempos de José, quien residía una parte del año en Menfis. El arqueólogo K. Kitchen cree que la tierra de Gosén asignada a la familia de José es la que después se llamaría Ramsés por el faraón homónino.

La fertilidad depende del sistema de canales que lo cruzan, y siendo la elevación sobre el nivel del Nilo mucho menor que en otras regiones de Egipto, facilita con ello el riego. Parte de dicha región está hoy invadida por el mar y el resto es un desierto de arena; pero, como se vio al construir el canal de Suez (1869), la capa de arena es muy delgada, y el subsuelo, formado por légamo del Nilo, alcanza una profundidad de 4 a 6 y hasta 10 metros. El riego y el cultivo van desarrollando allí de nuevo magnífica vegetación; aún se ve el canal de agua dulce que por el Wadi Tumilat va del Nilo al lago Timsah, construido por Seti I y su hijo Ramsés II, hace ya 3.600 años, canal que unía el Nilo con el mar Rojo y fertilizaba toda aquella región.

2. Sept. *Gosom*, Γοσὸμ; Vulg. *Gessen, Gozen.* Ciudad de Canaán, asignada a la tribu de Judá en el reparto de la tierra de Canaán (Jos. 15:51). Su identificación es muy debatida.

3. Sept. *Gósom*, Γὸσομ; Vulg. *Gosen.* Región situada al sur del territorio de la tribu de Judá, citada entre las regiones conquistadas por Josué, prob. tomó su nombre de la ciudad anterior (Jos 10:41; 11:16).

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, "Gosén", en *EB* III, 941-945 1964); K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Eerdmans, Grand Rapids 2003); J.H. Walton, V.H. Mathews y M.W. Chavalas, *Comentario del contexto cultural de la Biblia* (EMH 2005).

J. M. DÍAZ YANES

GOZÁN

Heb. 1470 *Gozán*, זָן ; Sept. *Gozán*, Γωζὰν, *Gozar*, Γωζὰρ y *Khozar*, Χωζὰρ. Región de Mesopotamia a la que fueron llevados cautivos algunos de los israelitas tras la caída de Samaria (2 R. 17:6; 18:11; 19:12; 1 Cro. 5:26). También se menciona como un región de Asia Central, sometida a los asirios (2 R. 19:12; Is. 37:12), cuyo «río Gozán» (1 R. 17:6; 1 Cro. 5:26) pudiera significar el río que pasa por Gozán, identificado como el Habor o Habbur moderno. Ptolomeo menciona una ciudad de Media llamada Gauzania, *Gauzanitis*, Γαυζανῖτις, en esos alrededores (*Geogr.* 6, 2, 10), situada entre los montes Zagros y el mar Caspio.

En el año noveno del reinado de > Oseas, los habitantes del reino del Norte fueron conquistados y deportados por los reyes asirios. La presencia de los israelitas en Gozán se ve probada por los descubrimientos de tablillas que hablan, a menos de cien años de la deportación, de «samaritanos enrolados en el ejército asirio»; en otra tablilla se menciona a un tal Habbisu samaritano. Las excavaciones de Oppenheim (1911 y 1929) en Tell Halaf, junto al río Habbur, han demostrado que en Gozán se desarrolló una importante civilización.

GOZNE

Heb. 2885 *tabbaath*, טַ֫עַת, prop. «sello, anillo, gozne». Especie de aro o de algún tipo de herraje utilizado para unir las dos tablas de las esquinas del > Tabernáculo, «las cuales se unían desde abajo, y por arriba se ajustaban con un gozne» (Ex. 26:24; 36:29).

GOZO

Por lo general alguna forma de la raíz heb. 1524 *gil*, גִיל, que prop. sign. «girar aldededor» bajo la

influencia de una emoción fuerte, de donde «gozo, júbilo, alegría»; gr. 5479 *khará*, χαρ� = «gozo, deleite», relacionado con *khaíro*, χα�ρω, «gozarse, regocijarse».

El gozo es una emoción que se identifica con un sentimiento de plenitud y de satisfacción. Es el resultado de una experiencia de felicidad por el cumplimiento de lo esperado o anhelado.

El gozo pertenece al corazón del mensaje bíblico y tanto en el Antiguo como en el NT va siempre asociado a la experiencia de la salvación, sea en la forma de promesa o de cumplimiento. En ambos testamentos Dios mismo es la base y objeto del gozo del creyente (cf. Sal. 35:9; 43:4; Is. 61:10; Lc. 1:47; Ro. 5:11; Fil. 3:1; 4:4). Según las Escrituras hebreas, Dios se deleita y se complace en cumplimiento de su buena voluntad y en la práctica de la justicia (1 Sm. 15:22; cf. Miq. 6:7). Según Isaías 62:5, “como un novio que se regocija por su novia, así tu Dios se regocijará por ti”. Dios se alegra del bienestar de su pueblo, lo que es motivo de alegría para estos (Sal. 35:27; cf. 95:1-2). Es un gozo mutuo, tal como se refleja en el Salmo 104:31-34 (cf. 92:1-5). “El Dios atestiguado en las Sagradas Escrituras es el Dios quien irradia gozo, y sin ese gozo no sería comprensible en su deidad y no sería quien es” (K. Barth)

La palabra gr. *khará*, χαρ�, se usa 59 veces en el NT, y el vb. deriv. *khaírein*, χα�ρειν = «regocijarse», 74, lo que nos da una ligera idea de su importancia, a lo que hay que sumar los términos que también pueden considerarse afines al gozo, como la > alegría (gr. *agallíasis*, �γαλλ�ασις) con el vb. de la misma raíz *agalliao*, �γαλλι�ω = «alegrarse», regocijarse en gran manera, vocablos que ocurren en el NT cinco y once veces respectivamente, y el vb. *euthymeo*, ε�θυμ�ω = «tener buen ánimo», que, con sus derivados 2155 *eúthymos*, ε�θυμος = «persona de buen ánimo», y el adv. correspondiente *euthymos*, ε�θ�μος = «con buen ánimo», suman otras cinco veces más. En total, 154 veces, lo cual ofrece una imagen reveladora del mensaje del Evangelio entendido desde el principio como «noticia de gran gozo» (cf. Lc. 2:10).

El gozo se presenta como un sentimiento profundamente religioso, que lo caracteriza. En el AT, el gozo es una característica del pueblo de Israel, que se manifestaba de modo especial en las grandes > fiestas (cf. Sal 122:1). La consigna festiva era “te alegrarás delante de Yahvé tu Dios… y tu alegría será completa” (Dt. 16:11, 14, 15).

El libro de los Salmos resuena en muchos lugares con el gozo de la > adoración de la alabanza y de la acción de gracias y con todo lo relacionado con el > Templo: “Yo me alegré con los que me decían: A la casa de Yahvé iremos” (Sal. 122:1; cf. 27:4). Es un llamamiento universal: “Cantad alegres al Señor, habitantes de toda la tierra” (Sal. 100:1).

En el libro de Neh. 8:10, después de la lectura e interpretación de la Ley, dice Esdras para resumir la gran solmnidad de aquel día: «porque el gozo de Yahvé es vuestra fortaleza”. Y al final del v. 17, aludiendo a la alegría manifestada por el pueblo al día siguiente, dentro de los siete días de la gran fiesta, se lee en el original heb. *Wattehí simjah gedolah meod*, וַ ְהִי ְ מְחָה ְ ד לָה מְאֹד = «Y hubo regocijo grande sobremanera».

En el NT el gozo consiste en la experiencia del > don de Dios, comenzando por la vida y muerte de su Hijo, cuyo efecto produce en los creyentes un «gozo inefable y glorioso» (1 P. 1:8). Del mismo modo, «el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» (Ro. 14:17). Asimismo, el > fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, y otras hermosas características producidas en el corazón del creyente (Gál. 5:22, 23).

El gozo es una de las características principales de aquellos que han sido conducidos al

conocimiento de Dios y están en comunión con Cristo (Jn. 17:13), de manera que puede decirse que el gozo es una parte integral de la salvación. El apóstol Pablo deseaba para los romanos que el Dios de esperanza los llenara de todo gozo y paz en el creer (Ro.15:13). De los tesalonicenses se dice habían recibido la palabra «en medio de gran tribulación, con gozo del Espíritu Santo» (1 Ts. 1:6). Hasta tal punto el gozo constituye una nota característica de la vida cristiana, que el apóstol Pablo lo introduce como un mandamiento imperativo: «Regocijaos» (*khaírete*, χαῖρετε = «tened gozo», 2 Cor. 13:11).

El gozo es un anticipo del estado final. Los creyentes disfrutan por adelantado el gozo eterno de la salvación. El gozo es, pues, una realidad escatológica y una nota que define a la comunidad cristiana. En el Apocalipsis "la idea de gozo se proyecta hacia adelante" (A. Richardson). Ap. 7 compara el cielo a la muy alegre fiesta de Enramadas. "Esta alegría tan grande nace del futuro y, a través de una lectura diferente de los hechos penetra el presente, provocando el canto de las comunidades perseguidas. Aquí [en el canto] ellos verifican que no han sido engañados. La resistencia y la lucha de hoy son simiente de este futuro tan atrayente" (Mesters y Orofino, *Apocalipse de São João*, 317-318). De hecho, el Apocalipsis es uno de los libros más alegres de la Biblia. En su pobreza, los perseguidos viven una felicidad que los poderosos, en su riqueza, no consiguen entender ni poseer. Detrás del dolor de la persecución, los apocalípticos encuentran la certeza de estar en la mano de Dios. La alegría explosiona en cantos de loor y de acción de gracias. Ya había dicho Jesucristo, que la persecución por causa de él no es motivo de tristeza, sino de gozo (cf. Mt. 5:11, 12; Jn. 16:1-4; Hch. 5:41). Véase ALEGRÍA, CANTO, FIESTA, FORTALEZA, TEMOR.

BIBLIOGRAFÍA: S. Garofalo, «Gozo», en *NDTB*, 695-670; J. McDowell y D. Bellis, *Motivo de gozo y alegría* (Betania 1990); J. Moltmann, *Sobre la alegría, la libertad y el juego* (Sígueme 1972); E. Otto y T. Schramm, *Fiesta y gozo* (Sígueme 1983); J. Piper, *Sed de Dios* (Andamio 2010); J. Stam, Apocalipsis II (Kairós).

J. STAM

GRACIA

Lat. *gratia*; gr. 5485 *kharis*, χάρις; heb. 2580 *jen*, חֵן y 2617 *jesed*, חֶסֶד = «gracia, favor, bondad, benevolencia», aparece 245 veces en el AT. Término bíblico de primera importancia referido al trato de Dios con el mundo, tanto en el ámbito de la creación como en la Historia de la Salvación, por el que el hombre caído es elevado a la condición de hijo de Dios.

1. Gracia en el AT.
2. Gracia en el NT.

I. GRACIA EN EL AT. El heb. *jen*, חֵן, procede de la raíz verbal 2603 *janán*, חנן, cuyo significado primordial es «doblarse o inclinarse» en bondad hacia alguien que inspira compasión. El término *janán* se encuentra en ugarítico antiguo con un significado muy parecido al heb. bíblico. Aparece 80 veces en el AT, comenzando por Gn. 6:8. Por lo general, este término sugiere un «favor» que se hace, a menudo inesperado e inmerecido. En este sentido, Dios es la fuente de este «favor» (Gn. 33:11), el cual se percibe sobre todo en su liberación de los enemigos y de los males (Sal. 77:9; Am. 5:15).

El término *jen*, חֵן, por su parte, aclara lo que significa el «favor benevolente». La raíz es un término semítico común; en el acádico, el verbo *enenu* = «compadecer», está relacionado con *jinnú* = «favor». *Jen* aparece 69 veces, sobre todo en el Pentateuco y en los libros históricos hasta Samuel, y es traducido por la LXX por el sustantivo *kharis*, χάρις, que aparece 190 veces en la mencionada versión. Aparece por vez primera en Gn. 6:8: «Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé» (cf. Gn.

18:3; 19:19; 1 Sam. 10:2; 2 Tim. 1:9). Denota la condescendencia que supera la distancia entre el poderoso y el débil, el que está en lo más alto y el que se halla en la escala más baja. Cuando se trata de Dios, esta distancia es esencial; en los demás casos, la distancia está condicionada por la situación concreta que se da. En la superación de la distancia, la iniciativa parte del más fuerte, que actúa por propia decisión, de lo que resulta el idiotismo «encontrar gracia a los ojos de uno» (Cf. Gn. 6:8; 18:3; 19:19; 30:27; 32:5; 33:5, 8, 10, 15; 34:11; 39:4, 2; 47:2, 29, etc.). De ahí la fórmula de bendición: «Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misercordia [*wijunnekha*, וִיחֻנֶּךָּ]» (Nm. 6:25).

Jen no es un término esencialmente religioso. Expresa un modo de relaciones sociales marcadas por las diferencias de clase, rango y prestigio. Por eso es básicamente un «favor» del grande hacia el pequeño, una condescendencia por la que el superior se aviene a tratar misericordiosamente con el inferior; el fuerte con el débil; p.ej., Esaú con Jacob (Gn. 32:6); el faraón con José (Gn. 39:40); Booz con Rut (Rut 2:2; 10:13).

Cuando *jen* designa la actuación de Dios, expresa la inclinación divina a elegir a alguien sin que este lo merezca. Así, Noé es separado de entre la humanidad condenada a la desaparición (Gn. 6:8). Moisés recuerda a Dios su inclinación por el pueblo al que ha elegido. De esta manera se manifiesta el cuidado histórico que Yahvé tiene por el pueblo (Ex. 33:12-13, 16). Aquí se muestra además la dimensión social y pública de la gracia, pues no es solo un favor íntimo para el alma, sino sobre todo la intervención de Dios en favor de los más débiles, los oprimidos, los indefensos (cf. Gn. 39:21; Ex. 3:21; 11:3; 12:36). De esta manera, la gracia aparece como un valor, no solo individual, sino también social, pues Dios muestra su favor con un pueblo esclavo con vistas a su liberación (Ex. 3:21). «En todo esto aparece la gracia como un valor subversivo: el Señor trastorna las situaciones establecidas; a los esclavos los convierte en hombres libres, mientras que humilla a los dominadores. En todo esto queda claro que, según la Biblia, el hombre que sale adelante, es lo que es no por su propias fuerzas, sino por la benevolencia de Dios» (J. M. Castillo).

En ocasiones *jen*, en el restringido campo de las relaciones sociales, obedece a una cualidad o mérito del objeto al que el sujeto expresa su favor, o el cual se pretende. P.ej. «Tengo vacas, asnos, ovejas, siervos y siervas; y envío a decírselo a mi señor, para hallar gracia ante sus ojos» (Gn. 32:5; cf. 39:4, 21; 47:29; 1, 4; 1 Sam. 16:22; 25:8; 2 Sam. 16:4; Est. 2:15, 117; 5:2; Prov. 1:9; 3:22; 4:9). La ausencia de mérito o excelencia por parte del objeto de favor es propio de la actuación divina; p. ej., «Yo haré pasar toda mi bondad delante de ti y proclamaré delante de ti el nombre de Yahvé. Tendré misericordia del que tendré misericordia y me compadeceré del que me compadeceré» (Ex. 33:19).

Esto nos lleva al siguiente término heb. que expresa la gracia como favor misericordioso, *jesed*, חֶסֶד, que no obstante, solo dos veces es traducido en la LXX por *kharis*, χάρις (Est. 2:9, 17). En el resto se utiliza el gr. 1656 *éleos*, ἔλεος = «misericordia, compasión». *Jesed* se aproxima más al sentido que tiene *kharis* en el NT, como puede verse por el binomio heb. *jesed weemeth*, חֶסֶד וְאֱמֶת = «misericordia y verdad», sinónimo del gr. *he kharis kaí he alétheia*, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια = «gracia y verdad» (Jn. 1:14, 17). *Jesed* expresa el modo en que Dios se comporta en su fidelidad a la alianza y en su amor inquebrantable al pueblo, de manera que designa la actitud fundamental de Dios en la alianza con Israel. Todos los acontecimientos salvadores y liberadores que el pueblo ha experimentado en el > éxodo y en la vuelta del > destierro se deben al *jesed* divino (Sal. 107:1, 8,

15, 21, 31). Dios, en cuanto sujeto de bondad y favor pide la respuesta del pueblo (Is. 55:3; 63:7). Pero el amor de Dios no depende de la respuesta, porque el *jesed* va más allá de lo que cabría esperar: «Yo no soy digno de todas las misericordias y de toda la fidelidad con que has actuado para con tu siervo» (Gn. 32:10ss; 39:21; Jos. 2:12).

II. GRACIA EN EL NT. En el gr. del NT, destaca el término ya mencionado *kharis*, χάρις, que ocurre 164 veces, de las que 100 tienen lugar en las cartas paulinas, lo que significa que la gracia es un concepto y una realidad clave en la teología de Pablo. Se puede decir que se trata del hecho central con el que el Apóstol explica la obra de Dios en el hombre y la respuesta que este da a Dios.

A ello hay que sumar las 23 veces que ocurre el vb. deriv. *kharízomai*, χαρίζομαι en el sentido de perdonar, y las dos en que hallamos el vb. *kharitóo*, χαριτόω = agraciar (Lc. 1:28; Ef. 1:6).

El vocablo *kharis*, χάρις, puede tener tres sentidos diferentes:

1) objetivo, aquello que otorga u ocasiona placer, delicia, o causa una actitud favorable; se aplica, p.ej. a la belleza, o a la gracia de la persona (Lc. 2:40); sus actos (2 Co. 8:6), o manera de hablar (Lc. 4:22), «palabras de gracia» (Col. 4:6).

2) subjetivo. Por parte del sujeto designa la disposición amistosa de la que procede el acto bondadoso, gracia, bondad, buena voluntad en general (cf. Hch. 7:10); especialmente con referencia al favor o a la gracia divina (cf. Hch. 14:26); con respecto a ello se destaca su libre disposición y universalidad, su carácter espontáneo, como en el caso de la gracia redentora de Dios, y el placer o gozo del que la recibe; así, contrasta con deuda (Ro. 4:4, 16); con obras (Ro. 11:6); y con la Ley (Jn 1:17; cf. Ro. 6:14, 15; Gal. 5:4). Por parte del receptor, la conciencia del favor recibido, un sentimiento de gratitud (cf. Ro. 6:17).

3) En otro sentido objetivo indica el efecto de la gracia, el estado espiritual de aquellos que la han experimentado, bien sea un «estado de gracia» (cf. Ro. 5:2; 1 P. 5:12; 2 P. 3:18), o una prueba de ello en los efectos prácticos, actos de gracia (cf. Ro. 5:2; 1 P. 5:12; 2 P. 3:18).

En su sentido salvífico, puede tomarse como «favor» cf. Ef. 2:8) o como «poder», en virtud de un don especial (cf. 1 Co. 15:10).

La palabra *kharis* no aparece en el evangelio de Mateo ni en el de Marcos. En Lucas solo se encuentra en ocho textos con sentidos muy diversos (Lc. 1:28, 30; 2:40, 52; 4:22; 7:21, 42, 43). Aunque este vocablo, en el sentido de favor de Dios sin méritos propios, no aparece en la predicación de Jesús registrada en los sinópticos, su contenido está presente en forma de «condescendencia» de Dios para con los débiles —que nos remite al AT—, enfermos, desesperados y perdidos (cf. Mt. 11:5; Lc. 4:18-19). La acción de Jesús no se dirige a los fuertes y poderosos, sino a los ciegos y cojos, leprosos y sordos, a los muertos y a los pobres, a los cautivos y a los oprimidos; a los cansados y abrumados; a todos los que se han perdido, aun cuando sea por culpa propia (Lc. 15:1, 12, 30). De esta manera, Jesús hace presente en el mundo la inclinación y el favor de Dios, que busca al débil para sacarlo de su postrante situación. Por otra parte, el > perdón de los pecados, tema central de la predicación de Jesús, resalta la gracia divina, que perdona y otorga el favor divino gratuitamente, lo cual lo coloca por encima de todo egoísmo y cálculo «mercantilista»: «De gracia habéis recibido; dad de gracia» (Mt. 10:8); el perdón debe extenderse hasta setenta veces siete, lo que significa que el perdón no tiene límite alguno (Mt. 18:21-34). En el campo de la obras religiosas y la recompensa, Jesús dice que la vida en el Reino de Dios está por encima de los merecimientos de cada uno, enseñanza que aparece en la parábola de los jornaleros enviados a trabajar en la viña a distintas horas (Mt. 20:1-16).

En el libro de los Hechos se habla de la *kharis*, χάρις, en sentido específico, once veces (Hch. 6:8; 7:46; 11:23; 13:43; 14:3, 26; 15:11, 40; 18:27; 20:24, 32). Significa «poder» o «fuerza», poder que libera al creyente del pecado y la condenación; poder que capacita al creyente para ser testigo o > mártir, y poder de salvación que se expresa por medio de la predicación del Evangelio, que es fuerza y gracia a la vez, como en el caso de > Esteban, «lleno de gracia y de poder» (Hch. 6:8).

En el evangelio de Juan, la *kharis*, χάρις, solo aparece en el prólogo (1:14, 16, 17), que define a Jesús como «lleno de gracia y de verdad». Aquí la gracia es característica de Jesús, que se derrama sobre todos los que creen en él: «De su plenitud todos nosotros recibimos, y gracia sobre gracia». La gracia se contrapone a la Ley, como Jesús a Moisés, lo nuevo a lo viejo: «La ley fue dada por medio

de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo».

En los escritos de Pablo la doctrina sobre la *kharis*, χάρις, es como la recapitulación o el resumen de toda la acción salvadora de Dios en Jesucristo, acontecida en su muerte (Ro. 3:24). Por eso, el empleo de *kharis* al comenzar y acabar las cartas no es una mera cortesía, sino la expresión del hecho de la salvación (Ro. 1:5, 7; 16:20, 24; 1 Cor. 1:3; 16:23; 2 Cor. 1:2; 13:13; Gal. 1:3; Ef. 1:2, etc). La gracia es el don de Dios de donde nacen todos los demás: la > redención, el > perdón de los pecados, la > justificación y la > santificación.

Cuando Pablo habla de la gracia no se refiere a una *cosa*, sino a una experiencia que viven los creyentes. Se trata del favor de Dios y del don de Dios, que el creyente experimenta en sí mismo como un poder que le lleva vencer el pecado y la injusticia del mundo, así como a descubrir la voluntad de Dios en cada situación concreta. La gracia siempre opera desde dentro, transformando al creyente para que sus obras de «hombre nuevo» no provengan desde fuera, por imperativo de la Ley, sino que sean generadas desde dentro, desde corazón nuevo renovado por la gracia de Dios (cf. Ro. 6:2ss).

Como en el prólogo de Juan, Pablo, en su concepto de la gracia, comienza por contraponer la gracia y la Ley. Contraposición que diferencia al pensamiento cristiano del pensamiento judío. La gracia ha desplazado a la Ley como camino de salvación. Para el pensamiento judío de la época, la Ley es la mediadora entre Dios y el hombre. El hombre que se somete a la Ley encuentra a Dios, y esto por su propio esfuerzo, por sus obras, por sus méritos. De esta manera, el hombre se salva a sí mismo y por eso tiene derecho a enorgullecerse de su propio comportamiento. Esta es la idea y la mentalidad que Pablo rechaza frontalmente en todas sus cartas. Primero, porque comporta una imagen falsa de Dios como juez que premia y castiga, no como Dios de bondad y generosidad. Segundo, porque de esa manera, el hombre cae en el orgullo religioso, al considerar que su justicia es un logro personal, no un don de Dios (cf. 2 Cor. 4:7; Ef. 2:8-9). La gracia nunca es resultado de un esfuerzo o mérito, sino regalo, don de Dios al hombre, favor que se recibe con gratitud. Por eso, todas las etapas del plan de salvación se deben a la gracia (Ef. 1:6-7; 2:5, 7-8; cf. Tit. 2:11). Las buenas obras del creyente no consiguen el perdón de Dios, sino que por el contrario, son expresión de que el hombre ha sido perdonado y transformado por el poder divino, y esto por gracia, mediante fe, no por la Ley ni mediante el esfuerzo (Ro. 3:21ss; 4:16; 8:32; 11:6; Ef. 2:8-9; Gal. 2:20ss; Fil. 2:8ss). Véase ABOLIR, EVANGELIO, GENTILES, FE, LEY.

BIBLIOGRAFÍA: J. Auer, *El evangelio de la gracia* (Herder 1975); G. Bof, "Gracia", en *DTM* ; L. Boff, *Gracia y liberación del hombre: experiencia y doctrina de la gracia* (Cristiandad 1978); J.R. Busto Saiz (ST 1989); H.H. Esser, "Gracia", en *DTNT* II 236-243; M. Flick y Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* (Sígueme 1965); Fortman, *Teología del hombre y de la gracia* (ST 1970); A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido* (Herder 1991); F. Lacueva, *Doctrinas de la gracia* (CLIE 1975); K. Rahner, *La gracia como libertad* (Herder 1972); J.L. Ruiz de Peña, *La gracia como don* (ST 1991); Charles C. Ryrie, *La gracia de Dios* (PE 1979); J. Schildenberger y G. Trenkler, "Gracia", en *DTB*, 425-433; H.J. Zobel, "חֶסֶד, *jesed*", en *TDOT* V, 44-64.

A. ROPERO

GRADA

Heb. 4609 *maalah*, עֲלָה = «escalón, peldaño, grada» gr. 304 *anabathmós*, ἀναβαθμός = «escalinata, grada, tarima».

Escalón o peldaño aplicado particularmente a lugares de respeto, como un altar, trono o estrado, para resaltar su importancia y significar su «elevación» por encima de la masa. Por cuestiones de moralidad sexual, las leyes relativas al altar prohibían que este estuviese en lo alto de una grada, a

fin de que el oferente al subir no descubriera su desnudez (Ex. 20:26). El trono de Salomón se elevaba sobre seis gradas, flanqueadas por leones (1 R. 10:19-20). En el NT se hace referencia probable a las gradas que descendían de la torre Antonia al Templo (Hch. 21:35, 40; cf. Josefo, *Guerras* 5, 5, 8).

GRADUALES, Salmos

Heb. 7892 4609 *shir hammaaloth*, ת ל ֲע ַ ה ַ יר ִ = «cántico gradual»; Sept. *odé ton anabathmôn*, ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, Vulg. *canticum graduum.*

Designación de quince Salmos (120-134) que en heb. llevan el título de «cántico gradual». Cuatro de ellos se atribuyen a David, uno a Salomón y el resto carece de indicación de autor.

De las muchas explicaciones conjeturales que hay sobre su origen, la más probable es la que se refiere a ellos como salmos recitados cuando se dirigían los pergrinos a los festivales anuales en Jerusalén. Al encontrarse la Ciudad Santa en la meseta central del país, se entiende que para acudir allí habría que «subir», añadiéndose además el hecho de que el acceso al Templo tuviera lugar por unas gradas.

F. Eichhorn supone que son principalmente obra de uno y el mismo compositor (*Einl. in das A. T.*), si bien considera, como otros muchos especialistas, que las indicaciones acerca de los autores que presentan los mismos salmos no son dignas de confianza, sino que más bien se trataría de añadidos posteriores, y en ningún caso "se emplearía la misma fraseología para indicar himnos compuestos en honor de David o Salomón" (Marks's *Sermons*, 1:208-9). La opinión más extendida, de todas maneras, es que algunos de estos cánticos fueron compuestos antes de la cautividad babilónica; otros en el regreso a Palestina, cuando Ciro conquistó Babilonia; y los restantes en una fecha más tardía, aunque fueron incluidos en la misma colección, dado que todos ellos habían sido compuestos con un mismo espíritu y presentaban los mismos rasgos de estilo. Tal es la hipótesis de Rosenmüller, Herder, Mendelssohn, Joel Brill, y otros. En relación con el término *maaloth*, ת ל ֲע ַ o "gradas", hay diversos puntos de vista entre los críticos.

1. Para algunos hace referencia a la melodía con que se entonaba el salmo en cuestión. Bellermann (*Metrik der Hebrier*, p. 190 sq.) habla de "cantos trocaicos". En su edición de la Biblia en alemán, Lutero traduce la expresión "cántico gradual" por "*Ein Lied im hohern Chor*," conectándola con la forma de ejecución del salmo. Y Michaelis (*in Lowth, De Sacri Poesi*, p. 511) compara el término *maalah*, מַעֲלָה con el siríaco *scala* סכלא, que quizás hiciera referencia al metro o a la melodía (*Assem. Bibl.* 1:62). Pero Gesenius (*Ephemerid. Hal*. 1812, No. 205) niega que los hebreos hubieran desarrollado una prosodia métrica. Ver POESIA HEBREA. Se piensa no obstante que la poesía siria puede arrojar alguna luz sobre estos títulos, como sobre las ocho clases de versos que distingue (grado, escala, etc.), como hacen estos salmos. Este nombre parece referirse a una clase especial de metro (véase, *Ephem. litt.* Hal. 1815, No. 11). De todas maneras, no podemos por el momento determiner de qué clase de metro se trataba, ni si se da en estos salmos concretos.

2. Algunos estudiosos entienden que el nombre *Shir hammaaloth* —cántico gradual— hace referencia al argumento del salmo, y lo traducen como "canto ascendente" o "cántico de ascenso", en la idea de que los entonaron los israelitas al regresar del exilio en Babilonia (Esd. 7:9), o bien durante sus peregrinaciones anuales a Jerusalén para celebrar las festividades sacras. De ahí que algunos los entiendan como cantos sagrados de viaje o cánticos de peregrinos. Pero esto solo podría

aplicarse a dos de estos salmos, el 122 y el 126. Tal es la propuesta de Herder (*Geiste der hebraischer Poesie*), que los interpreta como “cánticos de viaje”. Hengstenberg (*Coment. sobre los Salmos*, 3:406, Edinb. ed.) defiende este punto de vista, que ha sido adoptado también por algunos otros críticos posteriores.

3. Aben Ezra cita autoridades antiguas (Kimchi, Saadias, Jarchi, entre otros), según las cuales las gradas hacen referencia a los quince escalones que conducían en el recinto del Templo de Jerusalén desde el patio de las mujeres hasta el de los hombres; sobre cada uno de ellos se entonaba uno de estos quince salmos (cfr. Talmud, *Middoth*, 2:5; *Succa*, v. 4). Adam Clarke (*Comment.* on Psalm 120) hace referencia a una opinion similar basándose en el evangelio apócrifo del Nacimiento de María, donde se lee: “Sus padres la llevaron al Templo y la dejaron sobre uno de los escalones. Hay allí quince escalones por los cuales se sube, según los quince salmos graduales”. Véase TEMPLO.

4. Sin embargo, la interpretación más probable es la de Gesenius (*Thes. Heb.* p. 1031 sq.), según la cual esta designación proviene del ritmo obvio en algunos de estos salmos, que hace que el sentido ascienda como si se tratara de escalones, repitiéndose a menudo la primera o la última palabra de la cláusula precedente al comienzo de la siguiente (cfr. *Jour. Sac. Lit*. October, 1854, p. 39 sq.). Véase, a guisa de ejemplo, el Salmo 121:

1. Alzaré mis ojos a los montes,
   De donde viene *mi socorro*.
2. *Mi socorro* viene del Señor,
   Que hizo el cielo y la tierra.
3. No permitirá que tu pie sea removido;
   Tu *guardador* no *se dormirá*.
4. He aquí, *no se dormirá* ni cabeceará el *guardador* de Israel.
5. Jehová es tu *guardador*, etc.

Ver también Salmos 122:2-4; 123:3, 4; 124:15; 126:2, 3; 129:1, 2. Al mismo género pertenece también el cántico de Débora (Jueces 5:3-30). Tal es la opinion de De Wette (*Einl. in das A. T.* p. 289) y otros. Cfr. Tiling, *Disquisitio de inscriptione*, עֲלוֹת הַ ־ יר ׃ (Brem. 1765); Clarisse, *Psalmi quindecim Hammaaloth* (L. B. 1819); Sticht, *De Psalmis Hammaloth* (Altona, 1766).

Véase SALMOS.

GRANA. Ver ESCARLATA

GRANADA

Heb. 7416 *rimmón*, רִ ן, también escrito רִ ּן; Sept. *rhoá*, ῥοά, *rhoiá*, ῥοιά, *rhoîskos*, ῥοΐσκος, *kodon*, κώδων; Vulg. *malum punicum*, *malum granatum*, *malogranatum*, designa tanto el árbol como el fruto.

El granado es nativo de Asia Occidental, donde se encuentra en estado silvestre, así como del norte de África. Se cultiva en todo el Oriente Medio; se conocía en Egipto, pues los israelitas del éxodo echaban de menos las granadas que dejaron atrás (Nm. 20:5).

El nombre científico del granado es *Punica granatum*, que sigue creciendo en el Oriente Medio tanto en estado silvestre como cultivado, y es sumamente apreciado. El arbusto, que algunas veces llega a ser un árbol, tiene flores de color rojo oscuro, de un exquisito aroma y hojas verdes (Cant.

6:10; 7:12) y forma verdaderos jardines (Cant. 4:13).

La bondad de la Tierra Prometida se expresa, entre otras cosas, porque era tierra de vides, higueras y granados (Nm. 13:23; Dt. 8:8; 1 Sam 14:2; Jl. 1:12). La abundancia del arbusto en Israel se hace también patente por los muchos nombres de localidades compuestos con *rimmón*: >Rimón (Jos. 15:32), Gat-rimón (Jos. 21:25), En-rimón (Neh. 11:29).

Su fruto, la granada, con sus abundantes granos, quizá como símbolo de fertilidad, era un motivo preferido en la ornamentación religiosa. Así se encontraba en la orla de la vestidura del sumo sacerdote, alternada con campanas (Ex. 28:33, 34; 39:24-26) y en los capiteles de las columnas de bronce del Templo de Salomón (1 R. 7:18, 20, 42; 2 R. 25:17).

El Museo de Israel conserva una granada de marfil hecha hace unos 3000 años, que mide 43mm de altura por 21 de diámetro, y durante un tiempo se creyó que había pertenecido a la ornamentación del Templo de Salomón, pero ha resultado ser anterior. La inscripción hebrea que la identifica como perteneciente al Templo demostró ser falsa.

La granada es de forma esférica y puede medir a veces 12 cms o más de diámetro. Tiene abundantes semillas revestidas de una masa que produce un dulce y agradable jugo, algo astringente. Es de color verde antes de madurar y luego alcanza su color rojo vivo que la distingue. De su jugo se hacía un vino aromático (Cnt. 8:2; cf. Dt. 8:8; Cant. 4:13; 6:11; 7:12; Jl. 1:12; Hag. 2:19). También se empleaba como droga y medicina por los pueblos antiguos. Salomón se sirve de este fruto para celebrar la hermosura de las mejillas de su amada (Cant. 4:3; 6:7) y era "mosto de granados" la bebida que el rey daba de beber a la elegida de su corazón y de sus versos Cant. 8:2).

A. CABEZÓN MARTÍN

GRANERO

El vocabulario heb. para designar los graneros es abundante, y por ello impreciso. Denota tanto el lugar donde se almacena el grano como también, por extensión, las gavillas, el heno, la paja (Sal. 144:13; Jl. 1:17; Mt. 3:12).

1. Heb. 618 *asam*, אָסַם, de una raíz inusitada que significa «almacenar, amontonar» (Pr. 3:10; Dt. 28:8; Neh. 10:38ss: Jer. 50:26; Jl. 11:17; Hag. 2:19; Gn. 41:48ss); gr. 596 *apotheke*, ἀποθήκη = «depósito, almacén», de *apó*, ἀπό, «aparte», y *títhemi*, τίθημι, «poner», lugar donde se guarda cualquier tipo de cosas, p.ej. grano (Mt. 3:12; 6:26; 13:30; Lc. 3:17; 12:18, 24). En Oriente, para evitar robos, era frecuente situar los almacenes bajo tierra en cuevas (cf. Jer. 41:8). Los egipcios, por el contrario, solían colocar sus almacenes sobre el suelo. Estos graneros solían ser muy grandes y estaban separados de las casas. Se llenaban por una apertura cercana al tejado, al que se tenía acceso mediante una escalera; en la base había una puerta para sacar el grano por su propio peso. En los textos egipcios aparecen con frecuencia los títulos de escriba, preboste, o superintendente de los graneros. Las indicaciones de Gn. 41:35, 48-49, 56 han sido verificadas hasta en sus detalles, particularmente por las escenas reproducidas en los monumentos.

2. Heb. 214 *otsar*, א צָר = «tesorería, depósito» para guardar bienes (Jl. 1:17; 2 Cro. 32:27).

3. Heb. 4200 *mézew*, מֶזֶו = «aquello que se guarda [en un granero]; Sept. *tameîon*, ταμεῖον, silo o almacén (Sal. 144:13); 4. Heb. 4035 *megurah*, מְג רָה = «granero» (Hag. 2:19).

5. Heb. 1617 *goren*, רֶן, de una raíz inusitada que sign. «suavizar», designa la «era» [para trillar], de donde el granero o la parva (Job 39:12; 2 R. 6:27).

Los arqueólogos han encontrado abundantes silos antiguos en el Próximo Oriente, y en concreto en Palestina, lo que demuestra que fue desde sus orígenes históricos una sociedad cerealista que vivía y traficaba con grano. Con la centralización consiguiente a la > monarquía, los silos adquirieron proporciones monumentales. En Jericó han aparecido restos de construcciones circulares de 1,50 a 3 m. de diámetro adosadas a las viviendas y prob. cubiertas de bóveda, que quizá servían de silos. En > Beisán se encontró un inmenso granero con una capacidad de 400 hectólitros, adosado a la casa del gobernador egipcio del tiempo de Amenofis III (1502-1448 a.C.). Los graneros o silos domésticos podían ser simplemente jarras grandes, o pequeñas cuevas excavadas en el piso con el suelo adoquinado de guijarros o guarnecido de adobes. Numerosos textos bíblicos aluden a este tipo de construcciones desde la época de los Patriarcas hasta el NT. En > Gezer se descubrieron graneros que habían sido importantes construcciones de tiempos antiguos, algunos de ellos conectados con lugares privados, mientras que otros eran graneros públicos, evidentemente. La mayoría de ellos eran de forma circular, semejantes a algunos que han estado en uso en Palestina en años recientes. Véase GRANO.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Garriga, Barcelona 1962); Claudio Gancho, “Granero”, en *EB* III, 958-960; Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. CABEZÓN MARTÍN

GRANIZO

Heb. 1259 *barad*, רָד, lit. «lluvia congelada»; gr. *khálaza*, χ▯λαζα, relacionado con el verbo *khalao*, χαλ▯ω, «dejar suelto, dejar caer»; lat. *grando*. Fenómeno natural consistente en la caída de agua del cielo en forma de pequeños nódulos helados, debido a que las gotas de agua se transforman en hielo en las regiones más frías de la atmósfera. Se pueden unir entre sí formando cuerpos muy grandes que caen con una gran fuerza y provocan graves daños. No es frecuente en Palestina, pero tampoco desconocido, en especial en algunas tempestades de verano.

En la Escritura es símbolo de la ira divina contra las naciones enemigas de su pueblo elegido, así como instrumento de juicio; por esta razón fue una de las diez plagas de Egipto (Ex. 9:18-34; Sal. 78:47, 48; 105:32; Ap. 8:7; 11:19; 16:21). El triunfo de Josué en Bet Horón se atribuye directamente al granizo que mató más amorreos que la espada israelita (Jos. 10:11). Los asirios serán derrotados de la misma manera: «Entonces Yahvé hará oír la majestad de su voz, y dejará ver el descenso de su brazo con furor de ira y con llama de fuego consumidor, con lluvia violenta, torrente y piedras de granizo» (Is. 30:30). Job lo interpreta poéticamente como «municiones» de la «artillería divina»: «¿Has entrado en los depósitos de la nieve, o has visto los depósitos del granizo que tengo reservados para el tiempo de la angustia, para el día de la batalla y de la guerra?» (Job 38:22, 23). El profeta Hageo menciona el granizo como unos de los instrumentos de su juicio: «Os he golpeado en toda la obra de vuestras manos con tizón, añublo y granizo, pero no os habéis vuelto a mí, dice Yahvé» (Hag. 2:17). Y añade Ezequiel: «Vendrá una lluvia torrencial, caerán piedras de granizo y se desencadenará un viento huracanado» (13:11). En las visiones del Apocalipsis forma parte de las manifestaciones del poder de Dios en sus juicios sobre este mundo pecador (Ap. 8:7; 11:19; 16:21).

En ocasiones va acompañado de aparato eléctrico, razón por la cual se asocia con el fuego: «Moisés extendió su vara hacia el cielo, y Yahvé envió truenos y granizo. El fuego se descargó sobre la tierra, y Yahvé hizo llover granizo sobre la tierra de Egipto (Ex. 9:23; cf. Sal. 105:32; 78:48; 148:8; 18:13). «Sobre él, sobre sus tropas y sobre los muchos pueblos que están con él haré caer

lluvia torrencial, piedras de granizo, fuego y azufre» (Ez. 38:22; cf. Ap.20:9).

A. ROPERO

GRANO

1. Heb. *dagán*, גָן ָ = «grano» (Nm. 18:27; Dt. 7:13; 11:14; 12:17; 2 Cro. 31:5; Neh. 5:2ss; Sal. 4:7; 65:9; Is. 36:17).

2. Heb. 6872 *tseror*, צְר ר = «semilla, grano» (Am. 9:9); gr. 2848 *kokkos*, κόκκος = «semilla [indiviudal]» (Mt. 13:31; 17:20; Mc. 4:31; Lc. 13:19; 17:6), «trigo» (Jn. 12:24; 1 Cor. 15:37); 4621 *sitos*, σῖτος, trigo, grano, en plural (Mc. 4:28; «trigo», Mt. 3:12; 13:25, 29, 30; Lc. 3:17; 12:18).

Hay varias clases de grano en Oriente. En el Talmud se nombran cinco especies (*Mishnah Nadr*. 7, 2). Las dos principales que se cultivaban en la antigua Palestina eran el > trigo y la > cebada. En AT se menciona una vez el uso del mijo (Ez. 4:9). En los tiempos modernos se emplean principalmente el arroz y el maíz, el primero de los cuales es de importación.

Las numerosas referencias al cultivo del grano en la Ley de Moisés indican que se esperaba que los israelitas vinieran a ser un pueblo agricultor después de la entrada a la tierra de Canaán, y que el cultivo del grano llegara a ser una de sus principales industrias.

Los campos en Palestina dependen grandemente de la lluvia para su fertilidad. Pero no llueve de mayo a septiembre. La primera lluvia de que se habla en las Escrituras cae en la última quincena de octubre o a principios de noviembre, y por lo regular es la señal para que el agricultor comience a arar sus tierras y plantar la semilla. También se habla de las «lluvias tardías» (Jl. 2:23), que ordinariamente caen de marzo a abril, muy valiosas para la madurez de las cosechas de cebada y trigo. Las fuertes lluvias de invierno vienen en la última quincena de diciembre y duran los meses de enero y febrero. Los métodos que se empleaban entonces para cultivar y cosechar el grano son virtualmente los mismos que han usado los agricultores árabes en Palestina durante siglos y hasta la actualidad.

Cuando el grano de trigo sembrado ha pasado la «época de leche» y comienza a endurecerse, se designa como *fereek* y se considera una delicia comerlo crudo. Las espigas son arrancadas y restregadas entre las manos para comer sus granos. Durante siglos, la ley tradicional no escrita de la hospitalidad ha prescrito que los viajeros puedan comer del trigo cuando pasan por los sembrados, pero no deben llevarse nada consigo. La Ley de Moisés concede este mismo privilegio. «Cuando entrares en la mies de tu prójimo, podrás cortar espigas con tu mano; mas no aplicarás hoz a la mies de tu prójimo» (Dt. 23). Cuando los fariseos criticaron a los discípulos, no fue porque comiesen trigo cuando atravesaban los campos, sino por hacerlo en sábado (Lc. 6:1, 2).

La Ley también estipulaba que debía tenerse cuidado de los pobres al cosechar el grano (Lv. 23:22). > Ruth la moabita se aprovechó de esta oportunidad como extranjera en la tierra, y así > rebuscó en el campo de > Booz (Rt. 2). Los agricultores árabes modernos siguen la misma costumbre antigua.

El grano maduro se cortaba con hoces, muchas veces manufacturadas a base de quijadas de animal o pedazos curvos de madera a los que se añadía pedernal, material abundante, por lo que resultaban económicas. Más tarde se hicieron de bronce o de hierro, si bien las primeras han prevalecido en todos los períodos.

Después de ser llevado a la era y colocado en un montón , a lo que se llamaba parva, el grano se >

trillaba con un trillo tirado por bueyes, después de lo cual se separaba de la paja por medio de una pala ancha o un > bieldo u horquilla de madera. Con este instrumento el tamo, la paja y el grano se avientan contra el aire, aprovechando la brisa que sopla por las tardes (cf. Rt. 3:2). El proceso es conocido como «aventamiento». Una vez realizado, es necesario cribar el grano, más o menos revuelto con cierta cantidad de tamo, pequeñas piedrecillas y quizá algo de cizaña.

BIBLIOGRAFÍA: Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. ROPERO

GRASA. Ver GROSURA

GRATO, Valerio

Lat. *Gratus*, gr. *Gratos*, Γρᾶτος. Procurador de Judea desde el 17 hasta el 26 d.C. nombrado por > Tiberio. Fue el predecesor inmediato de > Pilatos (Josefo, *Ant.* 18:6, 5). Gobernó durante 11 años y tuvo grandes problemas con los sumos sacerdotes. Destituyó a > Anás, pero su sucesor también resultó inaceptable y lo sustituyó por Eleazar, hijo de Anás, que también fue depuesto un año después. Finalmente, Grato nombró a > Caifás, yerno de Anás (Josefo, *Ant.* 2, 2), que logró mantener su puesto durante 18 años (18-36 d.C.). Para controlar al Sumo Sacerdote, los romanos siguieron el sistema de Herodes, guardando en custodia sus vestiduras sagradas en la fortaleza Antonia, que contaba con una guarnición auxiliar permanente. Después de cada fiesta, estas se empaquetaban, se sellaban y se confiaban al cuidado del tribuno al mando de la guarnición. La víspera de la siguiente festividad, los tesoreros del Templo iban a la Antonia a inspeccionar el sello y recoger las vestiduras.

Eliminó a dos peligrosas bandas de ladrones y mató con sus propias manos al jefe de una de ellas, Simón, antiguo esclavo de Herodes el Grande (Josefo, *Ant.* 17, 10, 6, 7; *Guerras*, 2, 4, 2).

A. ROPERO

GREBA

Heb. 4697 *mitsjah*, מִצְחָה, lit. «frente [artificial de la pierna]»; Sept. *knemides*, κνημῖδες; Vulg. *ocreae.* Defensa consistente en placas metálicas, que cubría la porción delantera de la pierna, desde la rodilla hasta el tobillo. Solo aparece mencionada en 1 Sam. 17:6, en la descripción del equipamiento de Goliat: «Sobre sus piernas tenía grebas de bronce y entre sus hombros llevaba una jabalina de bronce». Véase ARMADURA

GRECIA

Heb. 3120 *Yawán*, יָוָן, prob. «efervescente», es decir, caliente, activo; gr. 1671 *Hellás*, Ἑλλάς. Nombre de los descendiented de > Javán y de su territorio, según la tabla de naciones hebrea (Gn. 10:2, 4; cf. 1 Cro. 1:5,7).

1. Geografía.
2. Historia.
3. Religión.
4. Filosofía.
5. Evangelización.

I. GEOGRAFÍA. La antigua Grecia propiamente dicha no coincide con la actual república de este

nombre, sino solo con la parte estrictamente peninsular de los Balcanes, que comprende los territorios de Beocia, el Ática y el Peloponeso, lo que los romanos el año 27 a.C. habían unido con las islas adyacentes, formando la provincia de Acaya (cf. Hch. 18:12, 27; 20:2).

La civilización griega fue básicamente marítima, comercial y expansiva, es decir, una realidad histórica en la que el componente geográfico jugó un papel crucial, en la medida en que las características físicas del sur de la península de los Balcanes, por su accidentado relieve, dificultaban la actividad agrícola y las comunicaciones internas, y por su dilatada longitud de costas, favorecieron su extraversión hacia ultramar. Un fenómeno sobre el que incidirían también de forma sustancial la presión demográfica originada por las sucesivas oleadas de pueblos, entre ellos aqueos, jonios y dorios, a lo largo del III y II milenios a.C.

El límite norte de Grecia no ha quedado nunca exactamente determinado, pero se puede hacer pasar por la cadena del Olimpo. Al sur, el límite era el Mediterráneo, al este el Egeo, al oeste el Jónico y el Adriático. Comprende también el archipiélago de la Hélade y, antiguamente, la zona costera occidental de la actual Turquía. En la época en que el Mediterráneo era el gran vehículo de la civilización, Grecia gozó, gracias a su situación, de privilegios singulares.

II. HISTORIA. La verdadera historia de Grecia comienza con sus primeros documentos, desde la primera Olimpíada, en el año 776 a.C. Antes, durante el período conocido como heroico, la historia está tan mezclada con leyendas que es difícil desentrañar hechos históricos de los relatos míticos. Sin embargo, parece cierto que los griegos descendían de cuatro tribus. Afirmaban tener un antepasado común llamado Heleno.

En el seno de estas tribus, los eolios y los aqueos jugaron un gran papel durante la era heroica. En ocasiones, Homero aplica el nombre de aqueos a todos los griegos. Las otras dos tribus, los dorios y los jonios, ascendieron en importancia en la época histórica; los atenienses descendían de los jonios; los espartanos, de los dorios. Así, la época heroica, señalada por la expedición de los Argonautas, la guerra de Troya, etc., acaba con un período de transición, y a su fin, después de una serie de invasiones, hallamos a los dorios en el Peloponeso, a los eolios en el centro del país, y a los jonios en Atenas y Eubea.

La fragmentación existente en la Hélade constituirá el marco en el que se desarrollarán pequeños núcleos políticos organizados en ciudades-estado, las *polis*. A lo largo del período arcaico (siglos VIII al VI a.C.) y del clásico (siglos V y IV a.C.), las *polis* fueron la verdadera unidad política, con sus instituciones, costumbres y leyes, y se constituyeron en el elemento identificador de una época. El > ágora era el centro de la vida urbana por sus funciones culturales, y por tanto desempeñaba un papel clave. La > acrópolis era el centro monumental y religioso de la ciudad. La actividad de las polis hacia ultramar fue un elemento importante de su propia existencia y dio lugar a luchas hegemónicas entre ellas, así como al desarrollo de un proceso de expansión colonial por la cuenca mediterránea. La decadencia de las polis favoreció su absorción por el reino de Macedonia a mediados del s. IV a.C., y el inicio de un período totalmente nuevo, el helenístico, por el que la unificación de Grecia daría paso con > Alejandro Magno a la construcción de un Imperio, una vez sometidos Persia y Egipto.

En el período arcaico ya se perfiló el protagonismo de dos ciudades principales, Esparta y > Atenas. La primera era un estado totalitario y guerrero, donde el individuo solo vivía en función de la colectividad. Toda su cultura y organización se centraban en afianzar su dominio sobre los pueblos sometidos como esclavos, mediante la creación de una fiera casta militar imbatible. Su sentido de la

vida era militar, no civil. Sus contribuciones a la literatura, arte o arquitectura fueron mínimas. Despreciaban las bellas artes porque no eran útiles para la guerra, y tampoco hablaban demasiado porque un soldado obedece órdenes, pero no las discute. Las ciudades griegas siguieron así un desarrollo separado e independiente hasta la crisis del año 550 a.C. Creso de Lidia fue entonces derrotado por > Ciro de Persia. En el año 500 a.C. se rebelaron las ciudades griegas de la Jonia ultramarina contra su dominador persa > Darío Histaspes, apoyadas por fuerzas provenientes del territorio europeo. > Persia realizó una campaña de castigo victoriosa, destruyendo Mileto. Entonces emprendió Darío una expedición contra Grecia. En el año 490 a.C. llevó a término una expedición naval en el mar Egeo. Entonces lograron los atenienses una gran victoria en Maratón sobre el ejército persa que había desembarcado y avanzado hacia el interior del territorio griego. Con un ataque sorpresa, el general Miltíades consiguió imponerse a un ejército persa muy superior. Esto provocó la reacción del Imperio persa bajo el sucesor de Darío, Jerjes (el > Asuero del libro de Ester), que invadió Grecia y derrotó a los espartanos en las Termópilas en el año 480 a.C. Temístocles, con una astuta maniobra de sus ligeras naves, destruyó el poderío naval persa en la batalla de Salamina. En el año 479 quedaba definitivamente alejada la amenaza persa con la victoria griega de Platea.

De esta manera, la confederación griega, bajo la dirección de Atenas (Liga Delia), había conseguido la liberación de Jonia y la seguridad de la zona. Sin embargo, cuando algunas ciudades quisieron desligarse de una confederación hecha con fines provisionales, se encontraron con un poderío ateniense no dispuesto a perder su hegemonía, pronto para castigar hasta con el exterminio a las polis díscolas. Frente a este intento de formación de un Imperio ateniense se formó la Liga Espartana, iniciándose la llamada Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), que finalizó con la derrota de Atenas, el intento de Esparta a su vez de lograr la hegemonía, y su consiguiente derrota en Naxos (376 a.C.). Esta situación desembocó en la conquista de Grecia por parte de > Filipo II de Macedonia, a pesar de los esfuerzos del ateniense Demóstenes, y que culminó en el año 338 a.C., tras la batalla de Queronea. Su hijo > Alejandro Magno se lanzaría a la conquista del Imperio persa. Mediante la prodigiosa empresa de Alejandro, Grecia extendió su lengua, su religión y su cultura por todo el Próximo Oriente, hasta los límites occidentales de la India. Es el período llamado > helenístico, dominado por los Diádocos o sucesores de Alejandro. En todos los lugares donde llegaban los griegos, levantaban templos, estadios, teatros y > gimnasios. La lengua griega no es ya la forma de los dialectos ático, dórico, eolio y jónico de la literatura clásica, sino una lengua «común», la *koiné*, κοινή, que se fue formando espontáneamente al impulso de los acontecimientos históricos, y que será la lengua de la LXX y del NT.

Durante los cincuenta años siguientes a la muerte de Alejandro Magno, sus generales se vieron envueltos en continuas luchas por el poder, hasta que el Imperio quedó dividido en tres grandes reinos: Egipto, Siria y Asia Menor. En todos estos territorios hubo monarquías muy fuertes, que acabaron con la vida política de las ciudades. Diversas circunstancias político-militares llevaron a los romanos a la conquista de Grecia, incorporada al Imperio desde el año 146 a.C., agregada administrativamente a la provincia de Macedonia, y devastada por las guerras civiles. En el año 27 a.C., > Augusto separó Grecia de Macedonia, erigiéndola en provincia autónoma, con el nombre de Acaya, y confirió al Senado su gobierno.

III. RELIGIÓN. La primitiva religión de los griegos de la época neolítica, y en la civilización cretense, consistía ante todo en el culto a «diosas-madre», propicias a la agricultura y la ganadería. En el segundo milenio a.C. los aqueos, invasores indoeuropeos, aportaron un nuevo panteón de

divinidades, esencialmente masculinas. Entre las creencias locales y las de los aqueos se formó, poco a poco, una religión sincrética, la de la cultura micénica. Hacia el 1100 a.C. la llegada de los dorios, de tradición guerrera, impuso una noción patriarcal de la cultura y la religión. Los dioses vivían en palacios espléndidos, en la cumbre del sagrado monte Olimpo en el norte de Grecia, organizados a semejanza del mundo de los hombres. Zeus, el padre de los dioses, era amo y señor del cielo; su hermano principal, Poseidón, reinaba sobre el mar, y Hades, otro de sus hermanos, en los infiernos. En torno a estos gravitaba una multitud de dioses y diosas con funciones y poderes diversos. A veces descendían del Olimpo a la tierra, inmiscuyéndose en los asuntos de los humanos. En los mitos se les ve con frecuencia actuando como niños malcriados, con enfados y rivalidades mutuas. En caso de que hubiera un hombre que llegara a ser un gran héroe, se le permitía unirse a los dioses, con lo que formaba parte de los inmortales. La religión olímpica fue común a todas las poblaciones griegas y protagonizó los más importantes ritos de las ciudades. La difícil relación entre los hombres y los caprichos de los dioses constituyó objeto de reflexión. Por esta razón, la experiencia de los griegos con sus dioses era de temor y sus cultos pretendían hacerlos benévolos.

Además del culto a los dioses olímpicos, los griegos honraban a otras divinidades. Cada familia podía tener su dios; en la intimidad del hogar había siempre un fuego encendido y en su presencia se cumplían diversos ritos, como la entrada oficial de un niño en la familia. Cada ciudad tenía su dios patrón, y lo mismo cada oficio o arte. Existían además un conjunto de criaturas ligadas al mundo de la divinidad, como furias, demonios, sirenas, o ninfas, a las que había que aplacar o dar gracias, como se hacía con los dioses. Podían tener sus propios lugares de culto, sin menoscabo de los dioses y los templos de las ciudades. La falta de respeto a las divinidades acarreaba la gravísima acusación de impiedad, que le costó la vida a Sócrates.

Los templos eran estructuras características griegas, y estaban alejados de las ciudades. El recinto de cada templo era sagrado e inviolable. Además, tenían como sagrados otros lugares, o también animales y plantas, como el olivo, el laurel o la encina; en estos cultos a los elementos de la naturaleza revivían sus antiguas tradiciones. Se celebraban los juegos olímpicos cada cuatro años en honor a los dioses y a veces contactaban con estos a través de los oráculos para conocer el futuro.

Algunas divinidades habitaban el > Hades, el oscuro mundo del más allá donde se agitaban las sombras de los muertos. El culto ligado a este inframundo es rico y testimonia el temor de los griegos a lo que les esperaba tras la muerte. Muchos ritos estaban dirigidos a evitar posibles venganzas de los dioses.

Posteriores desarrollos son las escuelas órfica y pitagórica, con las que aparecen nuevas creencias acerca de la existencia de una vida futura con recompensas y castigos. Los cultos de los misterios (como los celebérrimos de Eleusis) aseguran a los iniciados una vida después de la muerte. Posteriores adiciones son, entre otras, el culto orgiástico de > Dionisos, en el s. VII a.C., y en el s. IV el de Esculapio, el dios de la medicina.

IV. FILOSOFÍA. Frente a todas estas creencias, y como resultado de una profunda insatisfacción con las explicaciones ofrecidas por los mitos y la religión olímpica, nace la aportación más original del mundo griego: la filosofía. Mediante ella el griego descubre una manera nueva de acercarse a las cosas mismas, una nueva visión del mundo. «Los orientales cuando se enfrentan con una cosa, por ejemplo con una piedra, saben que ésta pesa y saben también lo que han de hacer para vencer el peso. ¿Qué hay de distinto y de nuevo cuando un griego se acerca al peso de una piedra? Algo minúsculo, pero decisivo. Lo que los griegos nos van enseñando es, además de que las cosas pesan,

que el *peso* les pertenece en propiedad» (José María Ripoll). El griego descubre un «método», un *hodós*, ὁδός, un camino para acercarse a las cosas. Se dio así una larga andadura explorando todas las posibles avenidas para llegar a conocer por medio de la razón la realidad, el ser de las cosas, del universo, de los dioses, del hombre. Ver FILOSOFÍA.

V. EVANGELIZACIÓN. Los judíos, que durante siglos habían estado sometidos al Imperio persa, se vieron de pronto bajo la estrella del nuevo amo del mundo, Alejandro Magno. Uno de sus generales, Ptolomeo I, conquistó Palestina y deportó algunos judíos a > Alejandría, los cuales adoptaron pronto el griego como lengua propia y formaron una colonia importante en riqueza comercial e intelectual, de la que surge la versión griega de la Biblia, la > Septuaginta (versión de los LXX). Pero no fue un caso único y aislado. Está documentada la presencia de judíos en casi todas las ciudades de Grecia; se han encontrado inscripciones grecojudías desde Atenas a Corinto, Patrás, Larisa, Mantinea, Tegea, etc. El cristianismo encontró en la lengua griega común y en la existencia de comunidades judías extendidas por todo el Mediterráneo el primer punto de apoyo para lanzar su empresa misionera. La primera ciudad en que el Evangelio fue proclamado en el mundo grecorromano fue > Filipos (nombre antiguo de la actual Sofía de Bulgaria), en Macedonia. La siguiente ciudad que se menciona es > Tesalónica. Después Atenas, donde Pablo expuso su mensaje a los > epicúreos y > estoicos que lo quisieron oír (Hch. 17:30ss). Al término de su segundo viaje apostólico, Pablo hizo de > Corinto, capital de Acaya, un centro difusor del Evangelio. Desde el punto de vista de los orígenes cristianos es digno de notar el hecho, como hace ver P. Rossano, de que en Corinto y en Acaya la fe se desenvolvió desde los comienzos sin grandes obstáculos por parte de sus ciudadanos. Prob. la razón de ello se deba al precedente de tolerancia establecido por el procónsul > Galión. Véase HELENISMO.

BIBLIOGRAFÍA: Jan N. Bremmer, *La religión griega* (Almendro 2006); J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega* (Iberia, Barcelona 1974); R. Buxton, *Todos los dioses de Grecia* (Oberon, 2004); F. Chamoux, *La civilización griega* (Óptima, Barcelona 2000); M.I. Finley, *La Grecia primitiva: Edad del Bronce y Era arcaica* (Crítica-Grijalbo, Barcelona 1983); Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia* (Siruela, Madrid 2003); P. Rossano, "Grecia", en *EB* III, 963-969; Jean Pierre Vernant, ed., *El hombre griego* (Alianza 2000); B. Zaidman y P.S. Pantel, *La religión griega* (Akal 2002).

A. ROPERO

GREY

Gr. 4168 *poímnion*, ποίμνιον; lat. *grex* = «rebaño». Posiblemente un diminutivo de *poímne*, ποίμνη, «rebaño». En el NT se usa solo metafóricamente hablando de los discípulos de Cristo (Lc. 12:32, «manada [pequeña]»); y de iglesias locales (Hch. 20:28, 29; 1 P. 5:2,3). Veáse MANADA, REBAÑO.

GRIEGO

Heb. en pl. *Bené hayyewanim*, בְּנֵי הַיְּוָנִים = «hijos de Javán», es decir, «de los griegos» (Joel 3:6); gr. 1672 *hellen*, Ἕλλην, «heleno» (1 Mac. 6:2; 8:9, 18; 2 Mac. 4:15; 13:2; Hch. 14:1; 16;1 etc.); indicaba originariamente a los antiguos descendientes de la *Hellas Tesálica*; luego, a los habitantes de Grecia, de raza o lengua griega, en contraste con los bárbaros (Ro. 1:14). Vino a ser un vocablo de aplicación general a los gentiles de habla griega (cf. Gal. 2:3; 3:28. Debido a que era la *lingua franca* del Imperio romano, griego y gentil vinieron a ser términos más o menos sinónimos; 1675 *Hellenistés*, Ἑλληνιστής (Hch. 6:1; 9:29; 11:20), se dice prop. de quien habla griego, por lo general un judío extranjero, en contraste con un judío israelita o *hebraîos*, Ἑβραῖος, que vive en Palestina.

Después que Macedonia conquistara el Imperio persa y otras tierras de oriente, y que hubiera fundado reinos helénicos en Siria y Egipto, el nombre de «griegos» fue usado, sobre todo por los orientales, para designar a aquellos que hablaban comúnmente la lengua griega, y que gozaban de los privilegios de los colonos griegos en los estados gobernados por los sucesores de Alejandro. Los griegos que querían ver a Jesús (Jn. 12:20, 21) eran extranjeros, pero no es seguro que fueran de raza griega, sino que empleaban este idioma; prob. se trataba de judíos de la > diáspora. Véase HELENISTA.

GRIEGO, Lengua

El griego, llamado por sus hablantes «lengua helénica» o *helleniké glossa*, ἑλληνικὴ γλῶσσα, en la antigüedad (*eliniká*, ελληνικά, en griego moderno), es en la actualidad uno de los idiomas mejor documentados del mundo: se puede seguir su evolución durante más de 3000 años, desde las tablillas micénicas del II milenio a.C. hasta la última edición de cualquier rotativo, programa televisivo o radial, o hasta la última aportación hecha por Internet en la Grecia actual, donde sigue siendo una lengua viva, su idioma oficial, así como en una parte de la isla de Chipre y el sur de Italia.

1. El griego dentro de la familia indoeuropea.
2. Historia y evolución del idioma griego.
3. Alfabeto griego.
4. Griego bíblico.
5. Particularidades gramaticales.

I. EL GRIEGO DENTRO DE LA FAMILIA INDOEUROPEA. El griego forma parte de la familia lingüística indoeuropea (que algunos autores alemanes prefieren designar como *indogermánica*), procedente de las estepas del Asia Central, y que en el V milenio a.C. comienza a penetrar en Europa, para alcanzar la península Balcánica y el mar Egeo hacia mediados del IV milenio. El abanico de ramas de esta familia es enorme, distribuida en dos grupos:

Primero, *grupo oriental*, también llamado *shatem*, que se subdivide en:

1. *Balto-eslavo*, de donde se derivan las lenguas bálticas, la más importante de las cuales es el *lituano* o *jmudo*, seguida por el *letón* y el antiguo *prusiano*, extinto desde el s. XVIII, así como la gran familia eslava, dentro de la cual destacamos el *eslavo litúrgico*, el *ruso*, que es la más importante en extensión, el *ucraniano*, el *polaco*, el *bielorruso*, el *checo*, el *eslovaco*, el *búlgaro* y el *servio-croata*.

2. *Ilírico*, del cual deriva el actual *albanés*.

3. *Anatólico*, cuyos representantes más destacados son el *tracio* y el *frigio*, ambas lenguas muertas desde la antigüedad.

4. *Armenio*, del que deriva el *armenio* actual, muy emparentado con el griego.

5. *Indoiranio*, rama fructífera que dio origen al *persa* o *iranio* con sus dialectos, al *sánscrito*, la lengua sagrada de los hindúes, al *védico* y todas las lenguas indoeuropeas que hoy se hablan en la India, la más importante de la cual es el *hindi*, que tiene el rango de idioma oficial en aquel inmenso país.

6. *Hitito-Luvita*, grupo lingüístico que no ha dejado supervivientes en la actualidad, pero que conoció cierta importancia en la antigüedad. El *hitita* es su más conspicuo representante.

7. *Griego*. Aunque hay autores que tienden a ver en él una lengua de tipo occidental, son muchos

los que lo ubican en el grupo oriental y señalan sus grandes similitudes con el armenio, el indoiranio o el baltoeslavo.

Segundo, *grupo occidental*, también llamado *centum*:

1. *Germánico*, del cual se derivan el antiguo *gótico* con sus dialectos y las actuales *lenguas escandinavas* (*sueco*, *danés*, *noruego*, *feroés*, *islandés*), el *inglés*, el *alemán* con sus dialectos, el *sajón*, el *frisón* y el *neerlandés* con sus variantes holandesa y flamenca (o belga).

2. *Véneto*, extinguido hacia el siglo I de nuestra era.

3. *Celta*, rama fructífera que ha dado buena prole lingüística: el antiguo *galo* y el antiguo *celtibérico* de la península Ibérica, ambas extintas; el *córnico* del sudoeste británico (península de Cornwall o Cornualles) que murió en el s. XVIII, y los actuales *gaélico* con sus variantes de Irlanda, Escocia y Gales, así como el *bretón* del noroeste francés.

4. *Itálico*, del que proceden los antiguos *osco*, *umbro*, *sabelio*, *falisco* y el más importante de todos, el *latín*, madre de las actuales *lenguas románicas*: *español*, *portugués*, *gallego*, *francés*, *catalán*, *occitano*, *italiano*, *sardo*, *retorromano* y *rumano*, cada una con sus variantes y dialectos propios. El *dálmata*, lengua románica balcánica, se extinguió a finales del s. XIX.

5. *Tocario*. Se designa con este nombre un conjunto de lenguas y dialectos hablados en el Turquestán Chino (Sinkiang) hasta el s. VIII d.C., los más importantes de los cuales son el *tocario* propiamente dicho y el *kuchán*, que se extinguieron al ser asimilados sus hablantes por otras tribus y otras culturas.

II. HISTORIA Y EVOLUCIÓN DEL IDIOMA GRIEGO. Destacamos los momentos siguientes en la evolución de esta lengua:

1. *Período micénico*. Ubicado hacia la segunda mitad del II milenio a.C., los únicos documentos conservados son tablillas de arcilla que han llegado hasta nosotros gracias a los incendios que destruyeron los palacios micénicos (Micenas, Pilos, Tirinto, Creta), que las fijaron para siempre al cocerlas. La lengua que aparece en ellas, catalogada como *lineal B* y descifrada por Michael Ventris en 1952, es una variante antigua del griego escrita por medio de un silabario adaptado de otras lenguas para nosotros desconocidas, y que nos informa de las entradas y salidas de los palacios y los templos de aquel mundo helénico tan remoto. La mayoría de los términos utilizados en esas tablillas se hallarán después en Homero y en la lengua clásica, llegando incluso muchos de ellos hasta el griego moderno.

2. *Época oscura.* La destrucción de la civilización micénica por los dorios y los llamados *Pueblos del Mar* en el s. XII a.C. sumerge a Grecia en un supuesto período de analfabetismo que dura más o menos hasta los siglos VIII o VII a.C. Dado que no poseemos hoy por hoy documentación escrita alguna de esta época, la hipótesis más aceptada es que la cultura debió transmitirse de forma oral, de lo que hallamos evidencias en el hecho de que antiguas tradiciones referentes al mundo micénico (la guerra de Troya, el viaje de los Argonautas, la expedición de los Siete contra Tebas, el ciclo de Heracles, las leyendas acerca de Teseo, etc.) pervivieron hasta ser puestas por escrito en los períodos subsiguientes.

3. *Primeros poetas*. Homero, compositor tradicional de la *Ilíada* y la *Odisea*, y Hesíodo, autor de la *Teogonía* y *Los Trabajos y los Días*, son los primeros vates que gestan su obra en lengua griega en una época indeterminada, pero que la tradición coloca entre los siglos VIII y VII a.C. El dialecto de Homero es una mezcla artificial para uso poético de los dialectos jonio y eolio. Hesíodo compone

más bien en jónico antiguo.

4. *Época clásica*. Se extiende desde el s. VI al IV a.C. y es el momento en que la lengua griega alcanza su máximo esplendor. Fragmentada en cinco grupos dialectales (eolio, dorio, jónico-ático, arcadio-chipriota y dialectos noroccidentales), conoce una gran producción literaria que sienta las bases de la cultura y el pensamiento de Occidente: en eolio insular componen sus poemas Alceo y Safo; el dialecto dorio se ennoblece con la obra poética de Alcmán; el jonio ve en el estadista Solón y el historiador Heródoto sus principales representantes; y el ático, transformado por la influencia política de Atenas en el *griego clásico* por antonomasia, salta a la palestra del arte con los tres grandes tragediógrafos Esquilo, Sófocles y Eurípides, y el cómico Aristófanes; domina el campo de la historia con Tucídides, y en Platón se consagra como la lengua de la filosofía y el pensamiento.

5. *Griego koiné*. La política panhelénica de Filipo de Macedonia y las conquistas de su hijo Alejandro Magno en el Oriente abren al dialecto ático desde finales del s. IV a.C. un horizonte mucho más vasto que lo que jamás Atenas hubiera podido soñar. El dialecto de Atenas, puesto así en contacto permanente con los demás dialectos griegos y también con otros pueblos y otros idiomas muy diferentes, se adapta a la nueva situación y se transforma lentamente, perdiendo en pureza y casticismo, pero ganando en vocabulario y en riqueza conceptual. Recibe el nombre de griego *koiné*, *κοιν�*, o *común* esta nueva lengua que va eliminando poco a poco las antiguas hablas dialectales históricas de la Hélade y se convierte en vehículo cultural y económico del mundo antiguo, desde la India hasta Roma y el Occidente, por un lado, y desde las estepas del Asia Central hasta Egipto y Nubia, por el otro, y que permanece como tal por lo menos hasta el s. VI de nuestra era. En ella se expresan historiadores como Jenofonte y Polibio, filósofos como Aristóteles y Plotino, científicos como Teofrasto de Alejandría, poetas como Menandro y Apolonio de Rodas, biógrafos como Plutarco y toda la pléyade de literatos, sabios y técnicos del mundo helenístico posterior. Hasta un emperador tan romano como Adriano prefiere la lengua griega *koiné* para escribir sus pensamientos más íntimos. En los primeros siglos de la era cristiana el movimiento aticista, propugnado por autores como Dionisio de Halicarnaso o Luciano, entre otros, pretende hacer que el griego vuelva a su pureza ática original, pero no pasa de ser una intentona limitada a círculos literarios. Dentro del griego *koiné* merece especial atención lo que llamamos *griego bíblico*, que reservamos por su importancia para un epígrafe posterior.

6. *Griego bizantino*. Se extiende desde el s. VI hasta el s. XV d.C. y se le conoce también como *griego medieval*. Es en sustancia el *griego koiné* limitado a las cada vez más restringidas fronteras del Imperio romano de Oriente, conocido más tarde como Imperio bizantino, y sometido a nuevas influencias, sobre todo eslavas. Su mayor producción literaria, que supone un gran retroceso en relación con la etapa anterior, es erudita y teológica: en él se expresan los padres y cabezas pensantes de la Iglesia Ortodoxa Griega de la Edad Media, como San Juan Damasceno. Su derivación es el griego moderno.

7. *Griego moderno*, que se extiende desde la caída de Constantinopla en poder de los turcos en 1453 hasta nuestros días. La lengua actual, formada a través del largo período en que Grecia estuvo sometida al poder otomano (1453-1829), muestra grandes influencias foráneas, básicamente turcas y eslavas, pero también italianas y francesas, al ser Venecia la gran potencia comercial en el Mediterráneo Oriental medieval y moderno, y al marcar Francia a lo largo del s. XIX y principios del XX la pauta de la cultura europea. La lengua griega moderna bascula entre dos tendencias antagónicas: la purista, que propugna un tipo de lengua que imite en lo posible la lengua antigua,

llamada por ello *katharévusa*, καθαρεύουσα, es decir, *pura*, y el movimiento popular, que defiende la evolución normal de la lengua, es decir, la *dimotikí*, δημοτική, o *lengua del pueblo*. Si bien esta última tiene rango de lengua oficial en Grecia y Chipre desde 1974, la Iglesia Ortodoxa, los escritores más cultos y los científicos suelen preferir hasta el día de hoy la *katharévusa* para sus publicaciones, así como los dirigentes políticos de ideas más conservadoras. De todas maneras, la *dimotikí* gana terreno incluso en estas áreas; a guisa de ejemplo podemos decir que la Biblia publicada en griego en 1997 por las Sociedades Bíblicas Helenas, aunque muestra cartas de recomendación eclesiástica en *katharévusa*, contiene el sagrado texto ya en *dimotikí*. El griego moderno cuenta en la actualidad con unos veinte millones de hablantes repartidos entre Grecia, Chipre, el sur de Italia (zona de Tarento) y las colonias de inmigrantes helenos difuminadas por Europa Occidental y el hemisferio americano, básicamente, y tiene también sus dialectos: el *tsakonio*, resto del antiguo dorio y hablado en el territorio de la antigua Esparta o Laconia (ahora Tsakonia); el *póntico*, modalidad propia de los griegos de la costa anatolia del mar Negro, la mayoría de los cuales residen hoy en el norte de la Grecia actual, debido a las deportaciones y trasvases poblacionale que se produjeron entre helenos y turcos después de la Primera Guerra Mundial; y los *dialectos del sur de Italia*, que se escriben, no con el alfabeto griego, sino con el latino.

III. ALFABETO GRIEGO. Es de origen fenicio, semítico por lo tanto, y fue introducido en Grecia hacia los siglos VIII o VII a.C. Consta de 24 letras, vocales y consonantes, con distinción de mayúsculas y minúsculas:

Α α *alpha* (a)

Β β *beta* (b). En griego moderno *vita* (v fricativa, como en francés o en catalán literario)

Γ γ *gamma* (g sonora)

Δ δ *delta* (d, en griego moderno siempre d fricativa)

Ε ε *épsilon* (e)

Ζ ζ *dseta* (ds). En griego moderno *zita* (s sonora)

Η η *eta* (e larga). En griego moderno *ita* (i)

Θ θ *theta* (th). En griego moderno *thita*

Ι ι *iota* (i)

Κ κ *kappa* (k)

Λ λ *lambda* (l)

Μ μ *mi* (m)

Ν ν *ni* (n)

Ξ ξ *xi* (x)

Ο ο *ómicron* (o)

Π π *pi* (p)

Ρ ρ *rho* (r, en griego moderno siempre vibrante simple)

Σ σ *sigma* (s sorda), con una forma final ς

Τ τ *tau* (t). En griego moderno *tav*

Υ υ *ípsilon* (ü, en griego moderno i)

Φ φ *phi* (ph)

Χ χ *khi* (kh)

Ψ ψ *psi* (ps)

Ω ω *omega* (o larga, en griego moderno o normal)

En la antigüedad solo se emplearon las letras capitales o mayúsculas, llamadas posteriormente *unciales*. La minúscula es de origen medieval.

En el principio el alfabeto griego tuvo otras letras que no eran siempre empleadas por todos los helenos, de uso dialectal hasta los siglos VII y VI a.C., como ς *sampi*, ϝ *digamma*, ϡ *stigma*, ϟ *qoppa* o ϻ *san*. De todas ellas es la *digamma* la de mayor valor fonológico, equivalente al fonema /w/, de gran extensión en ciertos dialectos como el dorio y el eolio; la *qoppa* representaba el fonema /q/ de las lenguas semíticas, la *sampi* o *disigma* un fonema /hs/, la *stigma* el /ts/ que hallamos, por ejemplo, en el hebreo bíblico, y la *san* era una variante gráfica del fonema /s/. También cayó en desuso una forma de escribir la letra sigma usada en el koiné alejandrino y en el griego bizantino cuyo grafema era idéntico a nuestra letra *ce*, y que ha quedado como legado en el alfabeto cirílico eslavo con el valor fonético de [s].

Los griegos antiguos emplearon su alfabeto también como signos numéricos. Los griegos de hoy, en cambio, han adoptado la numeración arábiga.

Los signos que suelen acompañar a nuestros textos impresos de hoy (acentos agudo [´], grave [`] y circunflejo [^], así como los espíritus, áspero [῾] y suave [᾿]) para indicar elevación del tono o aspiraciones, vieron la luz en Alejandría, durante el período helenístico. El griego moderno, en su variante dimotikí, los ha eliminado en su totalidad, dejando únicamente el acento agudo; la *katharévusa*, sin embargo, los mantiene todos, aunque en la pronunciación no los distinga.

IV. GRIEGO BÍBLICO. Como hemos indicado más arriba, el *griego bíblico* ha de ubicarse en el tiempo dentro del período de la *koiné*. Entendemos por tal el nivel de lengua griega empleado para la redacción o traducción de los Textos Sagrados. En este sentido, hemos de hacer una distinción entre el griego de la > Septuaginta y el griego del NT:

1. *El griego de la Septuaginta* es a todas luces un *griego de traducción* para uso exclusivo de judíos y prosélitos del judaísmo, en el que el esfuerzo por mantener la expresión original de los textos hebreos del AT genera un tipo de sintaxis muy ajena a la prosa clásica; a guisa de ejemplo, suelen ser frecuentes los calcos literales de oraciones hebreas, con el verbo en primera posición (*en vedette*), seguido por el sujeto: *en arkhê* ***epoíesen ho theós*** *ton uranón kai ten gen*, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Gn. 1:1); *kai* ***ekáthissen Abessalom***, καὶ ἐκάθισεν Αβεσσαλωμ (2 Sam 14, 28); etc (las negritas son nuestras); asimismo, abundan los vocablos semíticos no traducidos, sino simplemente adaptados fonéticamente al alfabeto griego, y que debían resultar decididamente incomprensibles para quienes no estuvieran en contacto con la cultura y la religión judías: *gabin*, γαβιν (2 R. 25:12), *kinyra*, κινύρα (1 Sm. 10:5), *paskha*, πασχα (Ex. 12:11), etc.

2. *El griego del NT* es, por el contrario, una producción original a muy distintos niveles en la que, frente a la lengua *koiné* más elevada y más culta (Epístola a los Hebreos, epistolario paulino, obra lucana), hallamos otra muy similar a la de los papiros egipcios contemporáneos, como los descubiertos en Oxirrinco a finales del XIX (Evangelio de Marcos); al lado de una sintaxis genuinamente clásica (genitivos absolutos, *eti autû laluntos*, ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, Luc. 8:49; participios apositivos, *aphorismenos eis euangelion theû*, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, Rom. 1:1) hallamos calcos deliberados de las construcciones semíticas propias del Texto Masorético hebreo o de la Septuaginta (verbo *en vedette* seguido por el sujeto, *kaí érkhetai he méter autû*, καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ, Mar 3:31); junto a términos claramente griegos (la inmensa mayoría) aparecen otros que son latinos (*kustodía*, κουστοδία, *spekulátor*, σπεκουλάτωρ, *sudarion*, σουδάριον) y un número importante de semitismos, combinados según el estilo personal de cada autor (*sábbaton*, σάββατον, *Satanâs*, Σατανᾶς, *talitha*, ταλιθα). La idea mantenida por algunos filólogos del pasado, según la cual el griego neotestamentario es de inferior calidad o incluso decadente en comparación con los grandes autores de la época clásica, carece hoy de peso al comprobarse cómo los autores sagrados escribían no solo según sus capacidades lingüísticas personales, sino también siguiendo un plan preconcebido al que se ceñían estrictamente. Así, p.ej, el Evangelio de Lucas, reputado como una de las obras de mejor nivel lingüístico del NT, ofrece a lo largo de su narración detallada del ministerio de Jesús construcciones similares a las del historiador ateniense Tucídides, juntamente con una imitación *deliberada* del estilo semitizante de la LXX, la Biblia de todos los creyentes de lengua griega, en los dos primeros capítulos, en los que narra el nacimiento y la infancia del Señor; es evidente que el evangelista entiende este nacimiento como entroncado en las tradiciones sagradas de Israel, por lo que lo refiere en estilo semitizante, mientras que concibe el ministerio docente de Cristo como una proyección de la Sabiduría Divina al mundo de habla helena, los gentiles, de donde su estilo más clásico. El autor de la Epístola a los Hebreos, que no duda en citar literalmente o parafrasear la Septuaginta cuando conviene al desarrollo de su discurso, no oculta su dicción y su sintaxis puramente alejandrinas, con un estilo que hallamos en Filón y otros autores procedentes del Egipto helenístico. El Evangelio según San Marcos, considerado hoy como uno de los mejores exponentes de lo que debía ser la *koiné* hablada, juega magistralmente con la dicción semítica, de tal manera que sabe transmitir a un auditorio de lengua y cultura helénica un cuadro altamente colorista de lo que fue el ministerio de Jesús en Palestina, transcribiendo incluso las *ipsissima verba Domini* («la palabra original del Señor») en arameo. Y el Apocalipsis de San Juan, por no citar sino un último ejemplo, estigmatizado de forma tradicional como obra mal escrita por alguien que no se expresaba bien en griego, evidencia un dominio tal de la sintaxis helena que no tiene nada que envidiar a ningún autor clásico; más aún, sus pretendidas «incorrecciones» se ven hoy como un *deliberado esfuerzo* por llamar la atención hacia ciertos nombres y denominaciones sagradas que el autor pretende destacar, muy en consonancia con sus orígenes judíos. No podemos poner en duda que tanto Jesús como los apóstoles, israelitas originarios de Galilea, región bilingüe, debían ser perfectamente competentes tanto en arameo como en griego, con un conocimiento pasivo, sin duda, de la lengua hebrea, considerada como *lingua sacra*. El NT refleja esta particularidad al transmitir la Buena Nueva en un perfecto griego *koiné* con una indeleble impronta judía.

V. PARTICULARIDADES GRAMATICALES. Destacamos a continuación los rasgos propios de la lengua griega en líneas generales, haciendo hincapié, no obstante, en las características más destacadas del griego bíblico.

1. *Verbo*. El verbo es la parte más importante de la gramática griega debido a su riqueza intrínseca. Ofrece dos sistemas de conjugación, en *–mi*, μι, y en *–o*, ω, el primero más antiguo y desplazado casi totalmente en la *koiné* por el segundo; de hecho, el NT apenas presenta ejemplos del primer tipo, salvo el verbo *eimí*, εἰμί, el verbo copulativo (ser, estar), el único de este grupo que ha llegado hasta el griego moderno. Encontramos en el verbo griego tres diátesis, *activa*, *media* y *pasiva*, las dos últimas de las cuales se funden en una sola en la *koiné*, y cuatro temas fundamentales en los que se reflejan un tiempo y tres tipos de acción: *tema de presente* (acción durativa), *tema de aoristo* (acción puntual), *tema de perfecto* (presente resultado de una acción pasada) y *tema de futuro* (tiempo futuro); la oposición básica la realizan los *temas de presente y aoristo*; el *tema de perfecto* ya da muestras de debilidad en la *koiné* y el de *futuro* no prosperó en el devenir de la lengua. Por ejemplo, del verbo regular *lýo*, λύω, "desatar, rescatar, liberar", los temas son los siguientes: *Tema de presente lýo*, λύω, "estar desatando"; *tema de aoristo élysa*, ἔλυσα, "desatar"; *tema de perfecto lélyka*, λέλυκα, "tener desatado"; y por último *tema de futuro lyso*, λύσω, "ir a desatar". En griego moderno solo funciona la oposición básica, presente y aoristo; el tiempo futuro es perifrástico, así como el perfecto, es decir, se forma por medio de auxiliares. En cuanto a los tiempos verbales, el verbo griego tiene: *presente*, *imperfecto*, *aoristo* (equivalente a nuestro pretérito indefinido o pretérito perfecto simple), *futuro*, *perfecto*, *pluscuamperfecto* y *futuro perfecto*, repartidos entre los modos *indicativo*, *subjuntivo*, *imperativo* y *optativo*, este último un modo especial para indicar el deseo. Como formas nominales presenta *infinitivos* y una abundante cantidad de *participios*. En la *koiné* el modo *optativo* cae en desuso y solo consigue un resurgimiento artificial con los aticistas, y el tiempo *futuro perfecto* casi no se emplea. De hecho, el NT nos ofrece muy pocos ejemplos de ambos.

2. *Nombre.* Englobamos en esta categoría los designados tradicionalmente como *nombre sustantivo* y *nombre adjetivo*. El nombre en griego designa los entes reales o ficticios y ostenta los tres géneros clásicos: *masculino*, *femenino* y *neutro*, y tres números: *singular*, *plural* y *dual*, este último para seres que en la realidad se presentan por parejas (manos, pies, ojos, caballos de un tiro), si bien desde la época clásica tiende a ser sustituido por el plural; de hecho, no se encuentra en la *koiné*. En cuanto a su morfología, el nombre griego se encuadra en tres modelos de declinación: *temática*, *atemática* y de *tema en –a*, de las cuales la primera es la más productiva y la segunda la más complicada, por lo que irá desapareciendo a medida que la lengua evolucione. De hecho, el griego moderno mantiene la declinación temática y la de tema en –a; de la declinación atemática no quedan sino escasos residuos. La tendencia a la regularización de los paradigmas nominales es una realidad patente en la *koiné*, como evidencia el NT. Son cinco los casos de la declinación: *nominativo* (caso del sujeto y predicado nominal), *vocativo* (caso de la exclamación o del apóstrofe), *acusativo* (caso del objeto directo y de la dirección), *genitivo* (caso del complemento determinativo y de la procedencia) y *dativo* (caso del objeto indirecto y del instrumental). En el NT, como en la *koiné* en general, el sistema casual mantiene las formas clásicas, si bien se evidencian cambios sutiles que desembocarán en la oposición casual del griego moderno: *caso sujeto* (nominativo) frente a *caso régimen* (acusativo); en griego moderno el genitivo tiene un uso muy restringido y el dativo ha desaparecido por completo, salvo en la *katharévusa*. Por el contrario, la lengua actual ha desarrollado de forma completamente extraordinaria el uso del vocativo, que tanto en la *koiné* como en en la lengua clásica tenía una existencia un tanto mediocre.

3. *Pronombre*. La lengua griega desarrolló enormemente el sistema pronominal, tanto en lo

referente a los pronombres personales, como en lo concerniente a los demostrativos, relativos o indefinidos, que presentan el mismo sistema de declinación que el nombre, con sus mismos géneros, números y casos. Un apéndice importante es el del antiguo deíctico *ho, he, to* ὁ ἡ τό, que en el ático clásico se transforma en artículo y determinante directo del nombre, función con la cual pasa a la *koiné* y se mantiene en el griego actual.

4. *Relacionantes*. El sistema de preposiciones y conjunciones está altamente desarrollado en la lengua griega desde los poemas homéricos. La lengua clásica ofrece una sistematización perfecta de las preposiciones, distribuyéndolas entre tres casos: acusativo, genitivo y dativo. En la *koiné* se inicia el proceso de reforzamiento de las preposiciones clásicas y una cierta inestabilidad en cuanto a los casos que rigen, como evidencia bien el NT. El griego moderno ha reducido las preposiciones al caso acusativo. Las conjunciones o nexos de la lengua clásica funcionan con una gran precisión que comienza a desdibujarse en la *koiné.* En la lengua actual se hallan muy reducidas.

5. *Sintaxis*. La lengua griega presenta una gran flexibilidad en sus construcciones, como evidencia toda su historia, dando siempre la prioridad en la oración a la palabra o palabras que se quieren destacar; el orden más o menos habitual suele ser desde los tiempos más antiguos hasta su empleo hodierno sujeto (y adyacentes) + verbo + complementos. Rasgos propios de la sintaxis griega clásica son el uso de las oraciones con verbo en optativo dependientes de tiempos del pasado, lo que se conoce con el nombre de *optativo oblicuo* o *subordinación oblicua*; las construcciones de infinitivo con sujeto en acusativo y, sobre todo, las variadas construcciones de participio (*atributivo*, *apositivo* y *predicativo*), entre las que destaca el llamado *genitivo absoluto*, es decir, un participio y un sustantivo, ambos en genitivo, con cierta independencia en el conjunto de la oración gramatical, lo más parecido a nuestras construcciones absolutas en castellano literario (***una vez concluida la conferencia*****,** se levantó la sesión), formas todas ellas que permiten una gran flexibilidad a la expresión. Si bien las dos primeras quedan muy restringidas en la *koiné*, sobre todo la subordinación oblicua, que es casi inexistente, las construcciones participiales subsisten incluso en el NT, aunque un tanto matizadas. Nada de todo ello queda en griego moderno. Los textos neotestamentarios nos ofrecen ejemplos de sintaxis sencilla, propia de la lengua hablada (Evangelio de San Marcos), así como de la más rebuscada, de escuela, con figuras literarias del más alto nivel (San Pablo, San Lucas, Epístola a los Hebreos). Y como ya hemos señalado en su momento, presenta en algunos libros, como los Evangelios, un deliberado estilo semitizante que se hace muy patente en una peculiar sintaxis, calco de la Septuaginta y de los textos hebreos del Antiguo Testamento, con el verbo en primera posición seguido del sujeto, los llamados *participios gráficos* (en los que el participio acompaña al verbo principal, no para expresar un matiz concreto referido al sujeto o al objeto, sino como si de dos acciones concomitantes se tratara. Cf. el *exelthontes elthon* ἐξελθόντες ἦλθον, *saliendo se fueron*, de Marcos 1:29, v. gr.), una especial concatenación sindética de oraciones por medio de la conjunción copulativa καί, el empleo de la palabra *hijo* (*huiós*, υἱός) más genitivo cualitativo para expresar rasgos propios de una persona (*hijos de iniquidad* por *inicuos*, *hijos de la luz* por *fieles*, etc.), el empleo superfluo de pronombres personales en genitivo o dativo allí donde los verbos hebreos emplean sufijos, etc., rasgos que son también propios de la dicción *koiné* más popular y que sobreviven en muchos casos en la lengua actual.

Todo ello contribuye a hacer de la lengua griega del NT un idioma especialmente apto para transmitir la riqueza conceptual del Evangelio, con un ropaje literario que lo convierte en una de las obras maestras de la humanidad. Véase HELENISMO, KOINÉ, SEPTUAGINTA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Aranda, “Griego bíblico”, en *GER* 11, 304-306; H. E. Dana y J. R. Mantey, *Gramática griega del Nuevo Testamento* (CBP 1975); I. Errandonea, *Epítome de gramática griego-bíblica* (Barcelona 1950); C. Eseverri Hualde, *El griego de San Lucas* (Pampilonensia, Barcelona 1963); A-A. García Santos, *Introducción al griego bíblico* (EVD 2002); M. Guerra Gómez, *El idioma del NT* (Burgos 1969); O. Hoffmann, y otros, *Historia de la lengua griega* (Gredos, Madrid 1973); J. Humbert, *Syntaxe grecque* (Ed. Klincksieck, Paris 1986); F. Lacueva, *NT Interlineal Griego-Español* (CLIE 1984); D. Lara, *Iniciación a la lexicografía griega* (Madrid, 1997); K.L. MacKay, *A New Syntax of the Verb in NT Greek. An aspectual approach* (Peter Lang Pub., New York 1994); J. Mateo, *El aspecto verbal en el NT* (Madrid 1977); M. E. Pérez Molina, *Breve historia de la lengua griega* (Montevideo 1954); A. Piñero, *Breve introducción al estudio del NT* (Ed. Clásicas, Madrid 1994); Id., “Griego bíblico neotestamentario. Panorámica actual”, en *Cuadernos de filología clásica*, 11,1976, 123-198; A. Piñero y J. Peláez, *El NT. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Almendro/Épsilon, 1995); F. Rodríguez Adrados, *Nueva sintaxis del griego antiguo* (Madrid 1994); J.A. Septién, *Griego Bíblico al alcance de todos* (CLIE 2007); S. Tovar, *Biografía de la lengua griega* (Santiago de Chile 1990); F. Villar, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia* (Madrid 1996); W.E. Vine, *Diccionario expositivo de palabras del NT* (CLIE 1984).

J. M. TELLERÍA

GRILLO

Heb. 5178 *jargol*, חַרְגֹּל; Sept. *ophiomakhes*, ὀφιομάχης. Aparece mencionado solo en Lv. 11:22 como uno de los cuatro insectos «que se desplazan sobre cuatro patas, y que tienen piernas unidas a sus patas para saltar con ellas sobre la tierra», que podían servir de alimento. Véase LANGOSTA.

Figurativamente pasó a denominar los grilletes (en gr. 3976 *pedé*, πέδη, Mr. 5:4; Lc. 8:9) de hierro utilizado con los presos. Según Corominas, el nombre de *grilletes* «se explica por el ruido metálico que producen los grillos al andar o moverse el preso».

A. CABEZÓN MARTÍN

GROSURA

Heb. 2459 *jéleb*, חֵלֶב, de una raíz inusitada que sign. «ser gordo», indica la «gordura» o lo «excelente», de donde pasa a designar la parte más rica o buena de un animal o persona; gr. 4096 *piotes*, πιότης. En sentido propio designa la grasa o sebo que recubre las entrañas de los animales. Se consideraba la parte más rica del cuerpo animal, por lo que en los sacrificios cultuales la grosura se reservaba para Dios, ofrecida como un sacrificio superior y más bueno que todo el resto: «vianda es de ofrenda que se quema en olor grato a Yahvé; toda la grosura es de Yahvé» (Lv. 3:16), en analogía con la ofrenda de los primeros frutos y de los primogénitos. Por eso Abel ofreció a Dios la grosura de los primogénitos de sus ovejas (Gn. 4:4; cf. Nm. 18:17).

Por la Ley Mosaica, toda la grosura de los animales sacrificados pertenece a Yahvé. Hay una prohibición expresa de comer de ella (Lv. 3:3, 9,17; 7:3, 23, 25), al igual que sucede con la > sangre. Quemada sobre el altar, la grosura era para Yahvé un sacrificio de olor grato (Éx. 29:13, 22; Lv. 4:8-10, 31). Se sabe también que esta era la práctica común en pueblos tan dispares como los egipcios (Heródoto, *Hist*. 2, 47), los griegos (Homero, *Ilíada* 1, 460; 2, 423; *Odisea* 3, 457) y los persas (Estrabón, *Geografía* 15, 732).

La palabra «grosura» denota lo bueno e importante, y la expresión «saciar de gordura» (Sal. 63:5; Jer. 31:14 se utiliza como sinónimo de satisfacción y abundancia. Por esta razón, teniendo en cuenta la prohibición levítica de comer «grosura», hay que distinguir entre > sebo, manteca o pura grasa de un animal (*jéleb*, חֵלֶב), y la carne magra de la que dice: «comed grosuras» (*mashmannim*, מַ ְ מַ ֵים, lit. «sustancias aceitosas», Neh. 8:10, término solo empleado en este versículo). Véase SEBO.

A. ROPERO

GRULLA

Heb. 5483 *sus*, ס ס o *sis*, סִיס, de una raíz que significa «saltar, brincar». No se sabe con exactitud a qué ave se refiere. Además de la grulla, se han sugerido la > golondrina (Sept., Teod., Vulg., Bochart y Gesenius) y la > garza.

La grulla es un ave migratoria cuyo quejumbroso llamado se compara con los clamores de Ezequías en su sufrimiento: «Como la grulla y como la golondrina me quejaba» (*sus*, ס ס, Is. 38:14). Ave de altos vuelos, pasa del norte de Europa y Asia hacia el sur en sus migraciones al acercarse el invierno, volando en bandadas en forma de una gran V. «La grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida» (*sis*, סִיס, Jer. 8:7), pero del pueblo de Dios no se puede decir lo mismo. Véase GOLONDRINA.

A. CABEZÓN MARTÍN

GUARDA, Ángel de la

Creencia popular, cuyo fundamento quiere extraerse de Mt. 18:10: «Mirad, no tengáis en poco a ninguno de estos pequeños, porque os digo que sus ángeles en los cielos siempre ven el rostro de mi Padre que está en los cielos». De aquí se ha supuesto que cada persona tiene desde su nacimiento un ángel encargado de guardarla (Jerónimo, *Comm. en Matt.* XVIII, lib. II).

Esta creencia en ángeles de la guarda aparece en la antigüedad pagana, cuyos testigos son Menandro y Plutarco, y los neoplatónicos, entre ellos Plotino. > Nabopolasar, padre de Nabucodonosor el Grande, dice: «Él [Marduk] envió una deidad tutelar [querubín] de gracia para ir a mi lado; en todo lo que yo hice, él hizo que mi trabajo tuviera éxito.» En el libro canónico de Daniel se confía a diez ángeles el cuidado de distritos particulares; uno es llamado «príncipe del reino de los persas», y Miguel es denominado «uno de los grandes príncipes». De las palabras de Jesús en el NT se deduce que incluso los niños pequeños tienen ángeles de la guarda, y estos mismos ángeles no pierden la visión de Dios por el hecho de que tengan que cumplir una misión en la tierra. Véase ÁNGEL.

GUARDAR. Ver VIGILAR

GUARDIA

Traducción de varios vocablos hebreos y griegos.

1. Heb. 2876 *tabbaj*, ח ָ טַ, orig. sign. «carnicero», y a medida que estos ejercieron de cocineros en los palaciones orientales, su designación fue adquiriendo el sentido secundario de «verdugo» y «guardián».

Los faraones de Egipto contaban con un cuerpo de guardia, al frente del cual se encontraba un > capitán, como era el caso de Potifar, amo de José (Gn. 39:1; 41:10, 12). En las inscripciones aparecen los guardas reales protegiendo la persona del faraón, distinguidos por su ropa y sus armas. Gozaban de la confianza del monarca, y el puesto de capitán o jefe de la guardia era uno de los más importantes. El profeta Jeremías gozó de la protección especial de Nabuzaradán, capitán de la guardia, designado por el mismo Nabucodonosor, rey de Babilonia (Jr. 39:13; 52:15).

2. Heb. 7323 *rats*, רָץ, prop. sign. «corredor», y es el término usado gral. para los ayudantes de los reyes judíos, cuyo oficio era correr delante del carro real (2 Sam. 15:1; 1 R. 1:5), como los *cursores*

de los emperadores romanos (Seneca, *Epist*. 87, 126). Que el «corredor» judío ejercía los deberes ordinarios de guardia militar se deduce de la comparación de varios pasajes: 1 Sam. 22:17; 2 R. 10:25; 11:6; 2 Cro. 12:10). Su oficio consistía en ejercer de > correo, o sea, llevar mensajes (2 Cro. 30:6). Contaban con una sala especial para uso propio en el palacio real, en donde se guardaban armas para su uso inmediato (1 R. 14:28; 2 Cro. 12:11). Quizá se trate de los que bajo el reinado de David reciben el nombre de > peletitas: «jefes de la escolta, que guardaban la entrada de la casa del rey» (1 R. 1:5; 14:27; 2 Sam. 15:1).

3. Heb. 4931 *mishméreth*, מִ ְ מֶרֶת, y 4929 *mishmar*, מִ ְ מָר, designan prop. el acto de vigilar ejecutado por el centinela en la prisión o el guardia en la fortaleza. A veces se da estos mismos nombres a la persona del vigilante (Neh. 4:9, 22; 7:3; 12:9; Job 7:12).

En el NT encontramos los siguientes términos:

1. Gr. 4688 *spekulátor*, σπεκουλάτωρ, del lat. *speculator*, denotaba primeramente un oficial de exploradores, pero vino a designar bajo los emperadores a un miembro de la guardia de corps; estos hombres eran empleados como mensajeros, vigías y verdugos, según la costumbre oriental. En cada legión había diez de estos oficiales; Herodes Antipas los empleaba en su guardia (Mc. 6:27).

2. Gr. 2892 *kustodía*, κουστωδία, del lat. *custodia*, se refiere a los soldados puestos a vigilar el sepulcro de Jesús (Mt. 27:65, 66; 28:11). Eran la guardia del Templo, acuartelada en la Torre Antonia bajo el mando de un oficial romano, que se cuidaba de la vigilancia de las vestimentas del sumo sacerdote. De ahí las palabras de Pilatos, «tenéis una guardia».

La guardia común romana consistía de cuatro soldados, el *quaternio*, gr. 5069 *tetradion*, τετράδιον, que correspondía a las cuatro divisones de la noche, en la que uno turnaba al otro cada tres horas (Hch. 12:4; cf. Jn. 19:23; Polibio, 6, 33, 7). El oficial mencionado en Hch. 28:16: «capitán de la guardia» (gr. *stratopedarkhes*, στρατοπεδάρχης) era quizá el comandante de las fuerzas pretorianas, encargadas del cuidado de los prisioneros de las provincias (Plinio, *Ep*. 10, 65).

3. Gr. 4755 *strategós*, στρατηγός, indica un magistrado civil, y se usa también del principal mando de la guardia del Templo, que era un levita.

4. Gr. *phylaké*, φυλακή, se usa con el significado de «una guardia» o la acción de guardar en sí (Lc. 2:8; Hch. 12:10). Véase VIGILIA.

GUARNICIÓN

Hay tres términos hebreos, derivados de la raíz verbal 5324 *natsab*, נצב = «estacionar, permanecer de pie, erigir un pilar».

1. Heb. 5333 *netsib*, נְצִיב, prop. algo estacionario, prefecto (1 R. 4:19; 2 Cro. 8:10), puesto militar (1 Sam. 10:5; 13:3, 4; 2 Sam. 8:6, 14; 1 Cro. 11:16; 18:13; 2 Cro. 17:2); también estatua, o incluso pilar (Gn. 19:26).

2. Heb. 4673 *matstsab*, מַ ָ ב, fem. *matstsabah*, מַ ָ בָה, «punto fijo» (Jos. 4:3, 9; 1 Sam. 14:12), «puesto militar, destacamento» (1 Sam. 13:23; 14:1, 4, 6, 11, 12, 15; 2 Sam. 23:114); «puesto» (Is. 22:19).

3. Heb. *mutstsab*, מֻ ָ ב, cordón de tropas, con el sentido de «acampado en círculo» (Is. 29:3); quizás también «pilar» (Jue. 9:6), traducido por algunos «piedra ritual».

Las guarciones servían para mantener el control y el poderío político del soberano que establecía estos puestos en un territorio sometido a él.

GUDGODA

Heb. 1412 con art. *haggudgodah*, הַגֻּדְגֹּדָה = «hendido»; Sept. *Gadgad*, Γαδγάδ; Vulg. *Gadgad*.

Lugar de acampada de los israelitas en el desierto, entre el monte > Her y > Jotbata (Dt. 10:7); sin lugar a dudas el mismo que el monte Gidgad de Nm. 33:82, por el que habían pasado previamente entre Bene-jaacán y Jotbata.

GUEJAZI

Heb. 1522 *Gejazí*, גֵּיחֲזִי, «valle de visión», escrito también גֵּחֲזִי; Sept. *Giezí*, Γιεζί.

Siervo de Eliseo, de cuya confianza disfrutó al principio (2 R. 4:12-27; 5:20-27). No se menciona su lugar de nacimiento. Aparece por vez primera en el episodio en que el profeta anuncia a la sunamita que tendrá un hijo, el cual muere a causa de una insolación producida estando en la era, y su madre acude en busca de Eliseo para que interceda ante Dios por su vida. El profeta envía por delante a Guejazi con la orden de que coloque su bastón sobre la cabeza del niño muerto, pero sin ningún resultado (2 R. 4:31). Eliseo, al llegar, oró pidiendo a Dios que obrara un milagro y entonces el niño resucitó (2 R. 4:31-37).

Guejazi aparece de nuevo en relación con el episodio del general sirio > Naamán, enfermo de lepra. Curado de ella por Eliseo, el sirio intenta recompensar al profeta, pero este no acepta nada. Guejazi, sin embargo, corre tras el séquito del general y con artimañas le pide cierta cantidad de dinero, alegando que era para socorrer a terceras personas. Naamán le entregó más de lo solicitado, pero enterado Eliseo de la avaricia de su siervo, le castigó con la lepra de que poco antes había curado al sirio (2 R. 5:20-27), terrible advertencia contra el comercio de las cosas sagradas. Sin duda, Guejazi tenía que haber deducido de la firme posición de Eliseo que había principios que no se podían negociar.

Su entrevista con el rey de Israel para contarle las maravillas obradas por Eliseo después de haber sido castigado con la lepra presenta dificultades (2 R. 8:1-6), ya que los > leprosos tenían prohibido acercarse a personas sanas. Los rabinos suponen que Guejazi, arrepentido, había sido sanado por el profeta.

GUENIZÁ

Palabra heb. que sign. «escondite, archivo, tesoro», y designa el lugar o estancia anexa a la sinagoga, donde los judíos ortodoxos depositaban los objetos sagrados inutilizables, ya que por ley no podían ser destruidos por mano humana. Así se guardaban los rollos de las Escrituras ya desgastados por el uso o porque contuviesen errores de copia; los documentos civiles con alguna irregularidad; los objetos y escritos que habían estado en contacto con la Escritura o que contenían el nombre sagrado de Dios; o los mantos de oración antiguos. Después de un tiempo eran enterrados en tierra consagrada para impedir su profanación, o depositados bajo una bóveda.

En 1896 se descubrió una gran cantidad de rollos guardados en la guenizá de la sinagoga del viejo Cairo. Una buena parte de ellos pasaron a integrar la llamada colección Taylor-Schechter en la biblioteca de la Universidad de Cambridge. Este hallazgo fue de considerable importancia para los estudios de crítica textual, pues entre los escritos de esta guenizá se hallaba una gran cantidad de manuscritos más antiguos que el códice de Ben-Aser. Alrededor de 120 de ellos llevan la vocalización de la escuela babilónica, mientras que seis tienen la puntuación de la escuela palestina.

Otros de los escritos de El Cairo se hallan en la Biblioteca Bodleian Library de Oxford, en el Museo Británico, en la Biblioteca de la Alianza Israelita de París, etc. Véase ROLLO, SINAGOGA.

BIBLIOGRAFÍA: F. Díaz, “Genizáh” y P. Kahle, “Genizáh de El Cairo”, en *EB* III, 777-781.

GUERIZIM. Ver GERIZIM

GUERRA

Heb. raíz verbal 3898 *lajam*, לחם = «librar batalla, pelear, luchar, guerrear»; 4421 *miljamah*, מִלְחָמָה = «guerra, batalla, combate»; gr. 4171 *pólemos*, πόλεμος, relacionado con *polemeo*, πολεμέω, «luchar, pelear».

1. Del primer homicidio a los grandes holocaustos.
2. Religión y guerra.
3. Tácticas de guerra.
4. El jerem y el botín.
5. La guerra el NT.
6. La guerra espiritual.

I. DEL PRIMER HOMICIDIO A LOS GRANDES HOLOCAUSTOS. La inclinación del hombre a la violencia se manifestó después de la caída, como se ve en la historia de Caín y Abel, así como en el violento Lamec, que decía en su canto: «Que un varón mataré por mi herida, y un joven por mi golpe» (Gn. 4:23). La Biblia dice que «se corrompió la tierra delante de Dios, y estaba llena de violencia» (Gn. 6:11). A pesar del juicio que Dios trajo al mundo con el > diluvio, los hombres insistieron en atacarse mutuamente, y se acentuó así la tradición de guerras que conoce el mundo.

En el período patriarcal las batallas de los hebreos se enmarcan dentro de las peculiaridades de la vida nómada, con ocasionales encuentros bélicos con otras tribus o pueblos debido a disputas por un pozo o un terreno de pastos para sus rebaños. Los nómadas, por lo general, estaban más predispuestos al enfrentamiento bélico que los pueblos sedentarios dedicados a la agricultura, actividad que disminuía el terreno dedicado al pasto. Los pueblos recién salidos del nomadeo y de la caza como modo de vida, encontraron difícil asentarse pacíficamente en un sitio y dedicarse a cultivar la tierra. Por eso, desde muy temprano en la historia, se dedicaron a la guerra para conseguir > esclavos que trabajaran por ellos, y así estar libres para su ocupación favorita: la caza, entendida ahora como deporte y ejercitación para la guerra. Las actividades bélicas, concebidas como una cacería, contemplan a los pueblos extranjeros como seres inferiores por naturaleza, a los que hay que someter y dominar. La rebelión constituye una muestra de irracionalidad contra sus amos «civilizados». La guerra, entonces, se convierte en la caza de los rebeldes, por lo que los vencidos son encadenados y enjaulados como animales. La caza fue el deporte real por excelencia, y a semejanza de las artes bélicas requiere valor y decisión, y entraña riesgos similares a aquellas. De hecho, la indumentaria cinegética era la misma que para las batallas, y los dioses desempeñaban en ambas actividades un mismo papel. Los primeros registros históricos grabados en piedra tienen por tema y contenido la descripción de batallas y grandes matanzas, con hileras de supervivientes convertidos en ganado humano destinado a la esclavitud.

II. RELIGIÓN Y GUERRA. Los israelitas se afirmaron como nación declarando la guerra a los moradores de Canaán, conquistando sus ciudades y destruyendo a sus habitantes. Creían que las

batallas que sostenían con los antiguos moradores de la «Tierra Prometida» eran guerras del Dios de Israel, que les había prometido su posesión, por lo que los preparativos bélicos eran tanto de orden religioso como militar; ello concuerda con la costumbre de otros pueblos de la época, que siempre justificaban la guerra en nombre de la divinidad a la que se encomendaban y a la que dedicaban su triunfo.

Antes de entrar en batalla, los antiguos hebreos buscaban la asistencia divina mediante la consulta del Urim y el Tumim (Jue. 1:1; 20:27, 28; 1 Sam. 14:37; 23:2; 28:6; 30:8) o de algún profeta reconocido (1 R. 22:6; 2 Cro. 18:5); en épocas posteriores tenía lugar un solemne acto de sacrificio (cf. 1 R. 8:44ss). En los momentos críticos de la campaña, se volvía a consultar a profetas y oráculos, de modo que no había ejército que se considerara completo si no disponía de sacerdotes que se dedicasen profesionalmente a la adivinación. Esta práctica también era frecuente en la Babilonia de > Hammurabi, entre los > hititas, y en otros muchos ejércitos de la antigüedad. Los archivos de Mari informan de los adivinos o *barum* que acompañaban a las tropas, y sin los cuales estas no se ponían en marcha. Tras la concentración de las huestes, se procedía a consultar los presagios, a fin de determinar la posición de los dioses frente a la futura batalla, cuidándose de no salir al combate más que en un día que fuera declarado propicio (cf. Ex. 21:26-28).

Yahvé es llamado «varón de guerra» a raíz de la destrucción del ejército de Faraón en el mar Rojo, y esta y otras victorias fueron registradas en «el libro de las batallas de Yahvé» (Ex. 15:3; Nm. 21:14). David se refiere a Yahvé como «quien adiestra mis manos para la batalla» (2 Sam. 22:35; Sal. 18:34), pues él es el «Dios de los escuadrones de Israel» (1 Sam. 17:45). La idea implícita es que Dios dirige al pueblo en sus batallas.

En las guerras de invasión, como la entrada en Canaán, se enviaban exploradores para reconocer el territorio enemigo, a fin de valorar su capacidad de resistencia (cf. Nm. 13:17; Jos. 2:1, 2; Jue. 7:9-11; 1 Sam. 26:4). Los prisioneros eran interrogados en busca de información (Jue. 8:14; 1 Sam. 30:11-15). Algunos eran devueltos a sus hogares (Dt. 20:2-9; 2 Cro. 20:14-20; 1 Mac. 3:56; 4:8-11).

III. TÁCTICAS DE GUERRA. Los métodos de guerra descritos en las Escrituras obedecen a ciertos principios, muchos de los cuales todavía están vigentes. En los primeros tiempos, cuando los israelitas no disponían aún de un ejército bien organizado, ni tenían caballos, ni carros, ni armas ni cotas de hierro, empleaban la táctica del ataque sorpresa, como sucedió en la guerra de Gedeón contra los madianitas, a los que atacó de noche (Jue. 6-8). La emboscada fue otro método muy extendido, algo que utilizó Josué frente a la ciudad de Hai (Jos. 8:1-29). El principio de la concentración de fuerzas era aplicado principalmente por los ejércitos fuertes, numerosos y organizados. Afec era un lugar preferido por los filisteos para reunir sus tropas y atacar a Israel (1 Sam. 4:1; 29:1). Los hebreos, en cambio, que no pasaban de ser excelentes guerrilleros, procuraban que sus fuerzas tuvieran un máximo de movilidad, atacando por sorpresa en terreno difícil para tropas regulares, especialmente en zonas montañosas, donde los carros de combate eran prácticamente inservibles. David y sus hombres «hacían incursiones contra los gesuritas, los gezritas y los amalecitas», en una especie de guerra de guerrillas con la que asolaban rápidamente aquellas regiones, para luego refugiarse en Siclag (1 Sam. 27:6-12).

A partir de la monarquía, los ejércitos se dividían por lo general en tres cuerpos: infantería, caballería y carros (cf. 2 R. 13:7). Era importante obtener una buena coordinación entre los distintos cuerpos en la acción bélica. Los israelitas no usaron carros en grandes cantidades por lo accidentado del terreno de su país. La infantería («hombres de a pie», 1 R. 20:29) estaba compuesta por arqueros

(Sal. 78:9), honderos (Jue. 20:16), lanceros (1 Cro. 12:8) y tropas auxiliares.

Una de las exigencias de la lógica bélica era que las guerras se comenzasen en primavera, cuando abundaba el alimento después de la escasez del invierno. Esto explica la frase «Aconteció al año siguiente, en el tiempo en que los reyes suelen salir a la guerra» (2 Sam. 11:1). No había «declaración de guerra», sino que se iniciaban las hostilidades en el momento en que un ejército entraba en territorio ajeno. Entonces comenzaban las negociaciones. El invasor garantizaba a los invadidos sus vidas a cambio de su servicio y pago de unos tributos a modo de protección. Si el pueblo invadido rehusaba los términos que se le proponían y plantaba batalla, comenzaba el ataque a la ciudad, generalmente por un asedio. Si los sitiadores vencían, las mujeres más jóvenes y los niños eran reducidos a esclavitud, y todos los hombres y personas de edad eran masacrados en medio de salvajes torturas y actos de humillación. La ciudad en cuestión era expoliada de sus bienes, y entregada al fuego y la destrucción. Como los pueblos vecinos de la antigüedad, los israelitas saqueaban campamentos enemigos (Jue. 8:24-26; 1 Sam. 31:9; 2 Cro. 20:25; 1 Mac. 4:17-23), y en ocasiones daban muerte o mutilaban a sus prisioneros (Jos. 8:23, 29; 10:22-27; Jue. 1:6; 8:21; 2 Sam. 8:2).

Para proteger las ciudades fronterizas o consideradas como puntos estratégicos de especial relieve, se levantaban fortificaciones, a veces con muros muy gruesos. Estas tenían generalmente forma cuadrada o de cuadrilátero. Las torres comenzaron a construirse también cuadradas, y más tarde las hicieron de forma redonda. Para las fortificaciones se utilizaban piedra y ladrillo, o una combinación de ambos materiales. Los ataques a ciudades amuralladas o fortalezas se hacían mediante una aproximación directa, bien para sobrepasarlas, o para abrir una brecha en ellas. Los asirios fueron famosos por el uso del ariete para estos fines. Un método indirecto era cavar túneles por debajo de las edificaciones para lograr penetrar en ellas. El sitio consistía en rodear la ciudad o fortaleza cortando sus vías de comunicación y abastecimiento, para obligarla a la rendición por hambre o sed. También se utilizaban tretas para lograr la entrada a los sitios fortificados mediante ardides.

Los asediados se defendían por lo general con flechas, piedras y antorchas encendidas (Josefo, *Guerras* 5, 2, 2, 4; 6, 4; 11, 4; 2 Cro. 32:2-5; 2 Sam. 11:21, 24; 2 Cro. 26:15; 1 Mac. 6:31). La caída de una ciudad entrañaba su destrucción y la matanza de sus habitantes, sin respeto a la edad ni al sexo (Jos. 6:21, 24; 8:24-29; 10:22-27; 2 R. 15:16). La victoria se celebraba con cánticos y danzas (Ex. 15:1-21; Jue. 5; 1 Sam. 18:6; 2 Cro. 20:26-28; 1 Mac. 4:24).

Era costumbre escoger para los combates y batallas puntos estratégicos en los caminos principales. Se hacía uso intensivo de las labores de inteligencia para conocer las fuerzas enemigas y, de ser posible, identificar su curso de acción. En la conquista de la ciudad de Bet-el, «la casa de José puso espías» que procuraron detectar los puntos vulnerables (Jue. 1:23-26). Como en todo esfuerzo bélico, se hacían trabajos dirigidos a mantener un buen espíritu y la disciplina dentro de las propias tropas.

Era, por supuesto, importantísima la disponibilidad de armamento adecuado. Durante mucho tiempo, los israelitas estuvieron en desventaja frente a los cananeos en este campo. Rememorando la batalla contra Jabín y Sísara, Débora dijo: «Cuando escogían nuevos dioses, la guerra estaba a las puertas; ¿se veía escudo o lanza entre cuarenta mil en Israel?» (Jue. 5:8). Los filisteos manejaban bien la técnica del hierro y procuraban mantener el monopolio de este metal en contra de los israelitas, empleándolo como instrumento de dominación. Por eso, hubo un tiempo en que «no se

hallaba herrero» en Israel y había que «descender a los filisteos para afilar cada uno la reja de su arado, su azadón, su hacha o su hoz» (1 Sam. 13:18-20). Los herreros eran artesanos muy apreciados, sobre todo porque proveían de armamento a todos los ejércitos. Cuando Nabucodonosor destruyó Jerusalén, se llevó los herreros a Babilonia (2 R. 24:14-16).

IV. EL JEREM Y EL BOTÍN. Las ideas religiosas de la antigüedad, que Israel compartía con sus vecinos, exigían que el dios de la batalla recibiera su parte del botín de la victoria. Había un acuerdo bastante generalizado en que los objetos de especial valor pertenecían por derecho propio a la divinidad vencedora y debían ser llevados a su santuario (cf. Nm. 31:50). Esto explica por qué los vencedores encontraban siempre muy tentadoras las riquezas acumuladas en los santuarios. En su aspecto más extremo, el sacificio del botín llegaba al > «anatema», es decir, a retirar del uso profano los frutos de la victoria y dedicarlos a la divinidad para destruirlos. En la práctica, aquello significaba una matanza general de todos los prisioneros de guerra, así como la quema y destrucción total de sus ciudades. Era un deber sagrado, inviolable. Se dice que > Saúl derrotó a los amalecitas y capturó vivo a Agag, su rey, y luego destruyó a filo de espada a todo el pueblo; «sin embargo, Saúl y el pueblo perdonaron la vida a Agag, a lo mejor de las ovejas y de las vacas, de los animales engordados, de los carneros y de todo lo bueno, lo cual no quisieron destruir» (1 Sam. 15:7-10; cf. Jos 6-7). Entonces el profeta Samuel reaccionó, reconviniendo a Saúl y «descuartizando a Agag delante de Yahvé, en Gilgal» (v. 33).

La ley del *jerem* o anatema se explica en Lev. 27, 28-29. Como hemos dicho, aplicado en su integridad, el jerem comportaba dejar para Dios la totalidad del botín y, por consiguiente, el exterminio total de los enemigos y de sus pertenencias. La ley deuteronómica conmina con el jerem a la ciudad de Israel que reniegue del Señor (Dt. 13:13-18). Algunos expertos creen que existen serios motivos de duda respecto a la ejecución histórica de este exterminio sagrado.

Lo normal era que la mayor parte del botín fuera a parar a las arcas del rey, y que el resto fuera dividido entre los guerreos y cuantos habían tomado parte en la campaña. Es probable que el botín fuese la única paga que percibía el soldado, y por tanto, era de vital importancia para la moral de la tropa. Una de las formas más valiosas del botín eran los prisioneros, que podían servir como esclavos para realizar las faenas domésticas.

A pesar de que el AT habla extensamente de la guerra, y se describen muchas acciones bélicas como parte de la historia de Israel en particular y de la humanidad en general, el ideal de Dios es la paz, pues él es el «que hace cesar las guerra hasta los fines de la tierra» (Sal. 46:9). Dios no se goza en las naciones guerreras, sino que «esparce a los pueblos que se complacen en la guerra» (Sal. 68:30). Los profetas vislumbran un día cuando «juzgará entre las naciones, y reprenderá a muchos pueblos; y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación, ni si adiestrarán más para la guerra» (Is. 2:4, cf. Os. 2:18).

V. LA GUERRA EN EL NT. Los escritores neotestamentarios, al no tener un concepto físico del «Reino de Dios» limitado por fronteras geográficas que defender o extender, no afrontan la cuestión de la guerra. Se ha recurrido a Lc. 22:36-38 para justificar la autodefensa armada: «Ahora, el que no tenga espada, que venda su manto y la compre... Ellos dijeron: Señor, aquí hay dos espadas. Les contestó: ¡Basta ya!» Este «basta ya» representa una brusca interrupción del diálogo, que no se puede interpretar ni como invitación a hacer uso de la espada, ni tampoco como prohibición de hacer uso de ella. Con todo, el carácter radical del Sermón del Monte en lo referente al «no matar» y el inédito mandamiento de amar a los enemigos (cf Mt. 5:21, 22), unidos a la praxis de no violencia de Jesús

culminada en los días de la Pasión, cuando rechaza todo uso de la fuerza y ordena envainar la espada (cf. Jn. 18:10ss), expresan claramente la exigencia de un cambio profundo en las relaciones humanas, marcadas por la triste dialéctica de violencia y contraviolencia.

VI. LA GUERRA ESPIRITUAL. Metafóricamente se habla en el NT de la «guerra espiritual» para designar la lucha contra el mal y el maligno. Todos los creyentes están involucrados en ella: «Porque las armas de nuestra milicia no son camales, sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas» (2 Cor. 10:4). Por esta razón, el creyente debe hacer uso de «toda la armadura de Dios» (Ef. 6:11-17). La presencia del mal en la tierra, fruto del pecado, y la actividad de los demonios, que está en continua oposición a los propósitos de Dios, mantienen a los creyentes en permanente lucha. Pablo advirtió también que los hombres escucharían «a espíritus engañadores y a doctrinas de demonios» (1 Ti. 4:1). Por eso utiliza el lenguaje del combate para referirse a la vida cristiana: «Combatiendo ... por la fe del evangelio» (Fil. 1:27; 4:3; cf. Heb. 12:4). Véase ARIETE, ASSUR, BOTÍN, CABALLO, CARRO, EJÉRCITO, JEREM, HÉROE, PAZ, VIOLENCIA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Guerra”, en *EMB* I, 479-486; P. C. Craigie, *The Problem of the War in the Old Testament* (Eerdmans, Grand Rapids 1978); R. Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); H. Gross, “Guerra”, en *DTB*, 433-438 (Herder 1967); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959); J. Harmand, *La guerra antigua, de Sumer a Roma* (Edaf, Barcelona 1976); Ch. Herzog y M.Gichon, *Las batallas de la Biblia* (Ariel, Barcelona 2003); G. Mattai, “Guerra”, en *DTM*; M. Lind, *Yahweh is a Warrior: the Theology of Warfare in ancient Israel* (Herald Press 1980); N. Lohfink, *El Dios de la Biblia y la violencia* (DDB 2002); X. Pikaza, *El Señor de los ejércitos Historia y teología de la guerra* (PPC 2005); R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Herder 1964).

A. LOCKWARD

GUERRA SANTA

1. Definición.
2. Características.
3. Evolución histórica.

I. DEFINICIÓN. El concepto de «guerra santa» es un tema central de la teología bíblica. Según él, los hebreos creyeron que Yahvé declaraba, comandaba y ganaba las guerras del pueblo de Israel contra sus enemigos. Yahvé fue concebido como un Dios guerrero (Ex. 15:3), cuya misma naturaleza era ser combativo (1 Sam. 17:47). Estas guerras fueron llamadas las «guerras de Yahvé» (*miljamoth Yahweh*, מִלְחֲמ ת יהוה Ex. 17:16; 1 Sam. 17:47; 18:17; 25:28), afirmando con ello la creencia de que el mismísimo Dios de Israel tomaba parte activa en los combates.

Estas guerras no fueron de religión ni proselitistas en su sentido moderno, sino luchas armadas en las que Israel peleó por su existencia como pueblo frente a la amenaza de sus enemigos. La guerra santa no fue un objetivo en sí misma, sino el instrumento por medio del cual Yahvé llevaba a su pueblo a una condición de bienestar y prosperidad, concretada en la palabra *shalom*, ם ל ָ, «paz». En este sentido, la ideología de las «guerras de Yahvé» fue una parte integral de la teología de la > Alianza, enfatizando con esto la soberanía de Dios, su iniciativa, su preocupación por su pueblo, y su acción como redentor y protector de la nación hebrea.

Una prueba de la importancia de este concepto en el pensamiento israelita antiguo lo revela el hecho de que habría existido una recopilación de cantos épicos llamada el *Libro de las guerras de Yahvé* (Nm. 21:14), hoy ya desaparecido. Algunos afirman, sin embargo, que algunos restos de este antiguo libro habrían sobrevivido en ciertas secciones del Pentateuco, como p.ej.: el Canto del mar Rojo (Ex. 15), la maldición de Amalec (Ex. 17:16), el Canto del Arca (Nm. 10:35-36), los oráculos

de Balaam (Nm. 23:7-10, 18-24; 24:3-9, y especialmente 15-24), y en algunas secciones de las bendiciones de Jacob (Gn. 49:3-27) y de Moisés (Dt. 33:6-29).

Esta idea de la «guera santa», sin embargo, no fue exclusiva de Israel. Como lo establecen los estudios comparativos (Jones 1989, 299-302), otros pueblos del Oriente Antiguo, como egipcios, cananeos o habitantes de Mesopotamia en general, establecieron también una relación entre la guerra y la religión, afirmando que los dioses participaban activamente en las batallas, acompañando las contiendas con rituales religiosos diversos (purificaciones, presagios y sacrificios). De esta manera, pues, dioses como Nergal, Ishtar o Ashur fueron vistos también como dioses guerreros, que al igual que Yahvé en Israel encabezaban los ejércitos, aterrorizando y venciendo a sus enemigos.

II. CARACTERÍSTICAS. El estudio pormenorizado sobre este asunto fue llevado a cabo de manera pionera por G. von Rad (*Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zurich, 1951), identificando elementos formales recurrentes de esta práctica en la Biblia hebrea. Y aun cuando estos componentes no fueron reconocidos todos juntos en ningún relato específico, la comparación de los distintos testimonios bíblicos resultó en el siguiente esquema:

1. Yahvé declara la guerra (Ex. 17:16; Nm. 31:3).
2. Antes de entrar en combate se ofrece un sacrificio a Dios y se le consulta (Jue. 7:9-14; 20:23, 26; 1 Sam. 7:9; 13:9, 12; 28:6; 30:7-8).
3. Dios responde con su aprobación (Jos. 2:24).
4. Los enemigos son enemigos de Yahvé (1 Sam. 30:26).
5. El ejército formado por el pueblo en armas recibe los nombres de «pueblo de Dios» y «tropas de Yahvé» (Jue. 5:11, 13; 20:2; 1 Sam. 17:26).
6. El comandante carismático está inspirado por el espíritu de Yahvé (Jue. 6:34; 11:29).
7. Los combatientes y el campamento deben estar en un estado total de pureza ritual (Jos. 3:5; Dt. 23:10-15).
8. Los sacerdotes apoyan y acompañan a los combatientes (Dt. 20:2).
9. Dios es quien decide la marcha, y él mismo va a la cabeza del ejército (Ex. 14:14; Dt. 20:4; Jue. 4:14).
10. Dios causa pánico entre los enemigos (Jos. 2:8), y ellos tiemblan ante Israel (Jos. 2:24).
11. Al final de la guerra se practica el > anatema o *jerem*: la población (hombres, mujeres y niños) y los animales son pasados a cuchillo, mientras que el botín es consagrado a Dios o destruido (Nm. 31; Dt. 20:10-18; Jos. 6:18-19).
12. Una vez terminada la guerra, los combatientes vuelven a sus tiendas (Jue. 20:8).

III. EVOLUCIÓN HISTÓRICA. Según G. von Rad, la realidad vital (*Sitz im Leben*) de las «guerras de Yahvé», tanto en teoría como en la práctica, habría sido el período de la confederación sacral de las tribus israelitas constituida en derredor del centro religioso de Siquem o Shiloh (anfictionía), entre la conquista de Canaán y el establecimiento de la monarquía. Estas guerras habrían sido de carácter defensivo, en el sentido de tener como propósito asegurar los territorios entregados a Israel por Yahvé. Con el advenimiento de la administración central, sin embargo, esta ideología habría perdido su fuerza vital, convirtiéndose la guerra en un instrumento de política nacional e internacional.

Según esta línea de interpretación adoptada por otros investigadores (Toombs), este concepto persistió como un ideal religioso durante los tiempos bíblicos (cf. Is. 30:27-30; 31:4; 37:33-35),

para resurgir de manera prominente en el pensamiento religioso del libro del Deuteronomio. En él toda la historia de Israel se presenta como una guerra santa, siendo el pasado garantía del futuro (Dt. 1:30; 7:18-19; 9:5; 11:25; 31:6). Y aun cuando esta obra se caracterizó por promover una doctrina radical, extremista y fanática (7:1-6; 20:10-14), todo parecería indicar que este programa habría sido más utópico que real, reflejando la atmósfera nacionalista en los tiempos de los reyes de Judá > Ezequías y > Josías (siglos VIII-VII a.C.) (Weinfeld).

Con el paso del tiempo, sin embargo, el modelo de von Rad fue acerbamente criticado por los estudiosos, encontrando graves problemas en su modelo anfictiónico, en el carácter exclusivamente «israelita» del fenómeno o en la suposición de que la práctica y la teoría habían nacido juntas desde sus comienzos. Según el nuevo modelo interpretativo propuesto (Jones 1975, 1989), la «guerra de Yahvé» (práctica) habría sido anterior a la «guerra santa» (teoría). De acuerdo con este nuevo marco de análisis, entonces, algunos pasajes bíblicos (Ex. 15:2; 17:8-16; Jue. 5) indicarían que ya en tiempos pretéritos, entre el período del Éxodo y la conquista, se habría reconocido la participación de Yahvé en las guerrras de Israel. Sin embargo, y a pesar de esta intuición, estas guerras habrían tenido originalmente un carácter profano, careciendo de una estructura cúltica fija preestablecida. Solo con el transcurso de los años la teoría de la guerra santa, según esta nueva interpretación, habría sido sobreimpuesta sobre materiales tradicionales antiguos por los historiadores deuteronomísticos, dándoles así su carácter sacral y esquemático. Un ejemplo en este sentido es el relato del asesinato de > Eglón, rey de Moab, a manos del juez > Ehud (Jue. 3:15-20). Si se lee con cuidado la unidad literaria señalada se podría descubrir que su meollo (3:15*b*-26) no tuvo originalmente ninguna connotación religiosa ni hizo alusión alguna a la intervención de Yahvé. Su sentido primario habría sido un simple y llano asesinato político. Solo cuando esta historia fue enmarcada por el presente contexto literario (vv. 15*a*, 27-30) en un estadio editorial tardío, el texto original pasó a significar desde entonces una «guerra santa».

Ante la realidad política del exilio babilónico (s. VI a.C), el concepto de la «guerra santa» dejó de tener relevancia, hasta el punto de afirmarse que el otrora defensor de Israel había abandonado a su pueblo, luchando ahora contra él (Jer. 21:5; 34:22). Así también, con el advenimiento del dominio persa (siglos VI-IV a.C.), la antigua doctrina sobre Yahvé como caudillo militar de Israel (Is. 42:13-16) sufrió una transformación/actualización básica, al afirmar que el Dios de los hebreos había marchado ahora a la cabeza del ejército persa comandado por el rey Ciro (Is. 45:1-3). Incluso algunos investigadores identificaron en la versión griega de la Biblia, la *Septuaginta*, una tendencia antimilitarista, al definir al antiguo Yahvé guerrero como «un quebrantador de guerras» (Ex. 15:3; Is. 42:13; Jdt. 9:7; 16:2; Miq. 2:8, no aparece en la versión hebrea original), minimizando así el carácter bélico de Yahvé.

No obstante, el concepto de «guerra santa» reapareció con renovados bríos en la época de la revuelta > macabea (167-164 a.C.). La convocatoria de las fuerzas de liberación, por ejemplo, fue hecha de acuerdo con los modelos antiguos (1 Mac. 3:46-60; cf. Jue. 20:1; Nm. 10:9, Dt. 20:5-8); Judas destruyó los altares, quemó las imágenes de los dioses y saqueó las ciudades de los filisteos, como Josué en la conquista de Canaán (1 Mac. 5:68; cf. Jos. 7:5, 25). A juicio de De Vaux, sin embargo, las guerras de los Macabeos no tuvieron el mismo espíritu que las «guerras santas» de sus antepasados: ellos no recibieron la inspiración directa de Dios; Yahvé no les ordenó ir a la guerra; los relatos no hablan de una intervención divina directa en el curso de los acontecimientos. Por ello, entonces, sería más apropiado en su opinión llamarlas «guerras de religión»: la guerra comenzó con

la declaración de Matatías: «Todo aquel que sienta celo por la Ley y mantenga la alianza, que me siga» (1 Mac. 2:27); Judas luchó por el pueblo, la ciudad de Jerusalén, la religión y el «Lugar Santo» (3:43, 59; 2 Mac. 15:17); los combatientes lucharon contra aquellos que habían abandonado la Ley (Dn. 11:30; 1 Mac. 10:14; 1:52), contra los «malos», «pecadores» y «herejes» (1 Mac. 2:44, 48; 3:5-6; 6:21; 7:23-24), contra los aliados de los idólatras (1 Mac. 3:15; 4:2; 7:5; 9:25; 11:21-25).

Finalmente, la ideología de la «guerra santa» se manifestó con singular fuerza en la religión de los sectarios de > Qumrán, quienes imaginando vivir en vísperas de la gran confrontación escatológica entre las fuerzas del bien y del mal, esperaban tomar una parte activa en las acciones bélicas a la usanza de sus venerados antepasados (ver *Rollo de la Guerra* [1QM; 4Q491-497; 1Q33; 4Q471]; *Sépher hammiljamah* [4Q285; 11Q14]). Los qumranitas no imaginaron la conquista religiosa del mundo, como así tampoco la conversión forzosa de la humanidad, por medio de las armas. De acuerdo con su concepción dualista de luz y oscuridad (probablemente de origen persa), la salvación final ocurriría en el tiempo escatológico, al final de las batallas entre Belial y las fuerzas demoníacas y los ejércitos celestiales comandados por el arcángel Miguel, cuando Yahvé habría de intervenir con todo su poder logrando la victoria decisiva. A diferencia de la concepción nacional de la «guerra santa» en la tradición antigua, la concepción de estos sectarios asumió características universales, imaginando que la contienda final sucedería al final de los tiempos, y la victoria de Dios sobre las fuerzas del mal resultaría en una armonía entre el cielo y la tierra. Véase JOSUÉ, Libro de, VIOLENCIA.

BIBLIOGRAFÍA: J. J. Collins, “The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic”, en *VT* 25 (1975) 596-612; P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Eerdmans 1978); D. J. Harrington, “‘Holy War’ Texts Among the Qumran Scrolls” en P.W. Flint y J.C. Van der Kam, eds., *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, 175-183 (Brill, Leiden 2006); Th. Hiebert, “Warrior, Divine”, *ABD* 6, 876-880; G. H. Jones, “The Concept of Holy War” en R.E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel*, 299-321(CUP 1989); Id., “‘Holy War’ or ‘Yahweh War’”?, en *VT* 25 (1975), 642-658; M.C. Lind, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Herald, Scottsdale 1980); T. Longman y D.G. Reid, *God is a Warrior* (Zondervan 1995); S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (OUP 1993); P. Partner, *El Dios de las batallas. Las guerra santa desde la Biblia hasta nuestros días* (Oberón, Madrid 2002); L.L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence* (Sheffield Academic, Sheffield 1996); L. E. Toombs, “War, Ideas of”, *IDB* 4, 796-801; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (SCM Press, Londres 1953) 45-59; Id., *Holy War in Ancient Israel* (Eerdmans 1951/1991); Sh. Talmon, “Guerras de Yahvé”, *Encyclopaedia Biblica* IV, 1064-1065 (hebreo); *idem*, “Sefer Milhamot Yahvé”, *Encyclopaedia Biblica* 4, 1065-1066 (hebreo); R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Herder 1992) parte IV, cap. 5; M. Weinfeld, “Deuteronomy, Book of”, *ABD* 2, 168-183.

A. D. ROITMAN

GUÍAJ. Ver GIA

GUIRNALDA

Gr. 4725 *stémma*, *στέμμα*. Corona o aro hecho con flores u hojas. Era costumbre entre los griegos adornar las cabezas de los animales para el sacrificio con guirnaldas, y también ponerlas sobre los ídolos, tal como se recoge en una ocasión en el NT: «Entonces el sacerdote del templo de Zeus, que quedaba a la entrada de la ciudad, llevó toros y guirnaldas delante de las puertas de la ciudad, y juntamente con el pueblo quería ofrecerles sacrificios» (Hch. 14:13). Gral. estaban confeccionadas de ramas de olivo o de cualquier otro árbol que se considerase en consonancia con la divinidad venerada.

En la primitiva Iglesia griega era costumbre contraer matrimonio adornados los novios con guirnaldas (Crisóstomo, *Hom. 9* in 1 Tim.), práctica evidentemente derivada de las ceremonias

paganas; pero en el nuevo contexto cristiano fue juzgada una práctica inocente y permitida hasta el día de hoy en la Iglesia Ortodoxa. En los funerales, por el contrario, la costumbre de coronar los cuerpos y los féretros fue rechazada por su reminiscencia idolátrica (Tertuliano, *De Corona Militis*, 10). Véase CORONA, DIADEMA.

A. ROPERO

GUNI

Heb. 1476 *Guní*, נִי = «pájaro», o «protegido»; Sept. *Gyní*, Γυνί, *Gouní*, Γωυνί. Nombre de dos israelitas.

1. Uno de los hijos de Neftalí (Gn. 46:24; Nm. 26:48; 1 Cro. 7:13) y fundador del linaje de los gunitas (*hagguní*, הַ נִי, Nm. 26:48). En opinión de algunos el nombre de la familia se ha perpetuado en el de la actual aldea Umm Gunyah, al sur del lago Genesaret y contigua al Jordán.

2. Descendiente de Gad, padre de > Abdiel, y abuelo de > Ahi, que fue uno de los jefes principales de su tribu. La familia se estableció en > Basán y Galaad en la época de Jotam, rey de Judá, y de Jeroboam II, rey de Israel (1 Cro. 5:15-16).

GUNITAS. Ver GUNI. 1.

GUR

Heb. 1483 *Gur*, ר , completo *maaleh-Gur*, מַעֲלֵה־ג ר = «subida del cachorro»*;* Sept, *he anábasis Gur*, ἡ ἀνάβασις Γούρ; Vulg. *ascensus Gauer*. Subida o altura próxima de Ibleam, en la que los soldados de > Jehú hirieron mortalmente a > Ocozías, rey de Judá (2 R. 9:27). Véase IBLEAM.

GUR-BAAL

Heb. 1485 *Gur-báal*, ר־ַעַל = «morada de Baal»*;* Sept. *petra*, πέτρα; Vulg. *Gurbaal*. Localidad habitada por los árabes, contra quienes luchó con éxito > Ocozías de Judá (2 Cro. 26:7); prob. se trataba de un lugar de culto a Baal. La localización es incierta, y a juzgar por la traducción de la LXX, se cree que podía encontrarse en la Arabia Petrea. Los geógrafos árabes mencionan un lugar llamado Baall en Siria, al norte de El-Medineh.

GUSANO

Traducción de dos palabras hebreas y una griega que denotan el gusano en un sentido indeterminado, es decir, toda clase de animales de cuerpo blando, más o menos alargados (veriformes).

1. Heb. 7415 *rimmah*, רִ ָה, término colectivo que implica a la vez la putrefacción de vegetales, animales y personas, y los insectos agentes de su destrucción (Ex. 16:24; Job 7:5; 17:14; 21:26; 24:20; 25:6; Is. 14:11); Sept. *skólex*, σκώληξ, *sepsis*, σῆψις, *sapría*, σαπρία; Vulg. *vermis, putredo, tineas*. Indica varias clases de gusanos y larvas de insectos que se alimentan de cosas putrefactas y de cadáveres, distintos al gusano de tierra. Así se entiende el lamento de Job y la repugnancia a la que se veía sometido en su propio cuerpo: «Mi carne se ha vestido de gusanos» (Job 7:5; cf. 17:14). En otro pasaje, Job parece aludir a los gusanos que se alimentan de cadáveres (21:26; 24:20; comp. Eclo. 10:11; 19:3; 1 Mac. 2:62). La costumbre oriental de depositar el cuerpo de los difuntos envueltos en una sábana en cuevas podría, sin duda, ofrecer el espectáculo de un cuerpo humano en proceso de descomposición devorado por larvas de diferentes insectos. En este sentido, el gusano es

siempre mencionado para dar la idea de transitoriedad y del fin de las cosas en su aspecto más desagradable de putrición.

2. Heb. 8438 *tolá*, לְע (Ex. 16:20; Is. 1:18; Lam. 4:5), fem. *toleah*, לֵעָה, o *toláath*, לַעַת (Dt. 28:39; Job 25:6; Sal. 22:6; Is. 14:11; 41:14; 66:24; Jon. 4:7), designa a todo tipo de animal invertebrado reptante; Sept. *skólex*, σκ⍰ληξ; Vulg. *vermis*. El maná que los israelitas desobedientes guardaron para el día siguiente «crió gusanos [*tolaím*, לְעִים] y hedió» (Ex. 16:20); mientras que lo recogido la mañana previa al sábado «no hedió ni crió gusanos [*rimmah*, רִ ָה]» (v. 24). También Job emplea ambos términos cuando compara la condición del hombre, *rimmah* y *toleah*, en un típico paralelismo de la poesía hebrea: «El hombre, que es una larva; el ser humano, que es un gusano» (Job 25:6). El gusano en sentido indeterminado, que incluía insectos, atacaba a los vegetales y a la vid: «Plantarás viñas y las cuidarás, pero no recogerás uvas ni beberás vino; porque el gusano [*tolá*, לְע, *skólex*, σκ⍰ληξ, *vermis*] se las comerá» (Dt. 28:39; Jon. 4:7). Los griegos tenían un término específico para este insecto: *ips*, ⍰ψ y también *ix*, ⍰ξ (Teofrasto, *De Causis*, 3, 27), llamado por los latinos *involvolus, convolvulus*, y *volvox* (Plauto, *Cistell.* act 4. sc. 2; Plinio, *Hist. Nat.* 17, 28), que quizá haga referencia al *Scarabaeus muticus hirtus testaceo-nigricans* de Linneo (*Syst. Nat.* I, 4, 1577) o al *Pyralis vitanal*, o *Pyralis fasciana.* Son varias las clases de insectos que atacan la viña, entre los más destructivos se encuentra la *Tortrix vitisana*, o pequeña oruga que se come la parte interior de los retoños y los encierra con una tela de seda alrededor.

Es posible que el término *tolá*, לְע, se haya aplicado como nombre propio, tal como ocurre entre los descendientes de Isacar, a saber, > Tola, fundador del clan de los tolaítas (Gn. 46:13; Nm. 26:23; comp. Jue. 10:1; 1 Cro. 7:1, 2). Quizá sus padres pusieron este nombre a sus hijos porque la tribu de Isacar era una de las más pequeñas, que se vio muchas veces en circunstancias muy difíciles, o quizá por algún otro motivo relacionado con su nacimiento.

3. Gr. 4663 *skólex*, σκ⍰ληξ, término general, utilizado en el NT en sentido metafórico: «Donde su gusano no muere, y el fuego nunca se apaga» (Mc. 9:44, 46, 48), expresión tomada de Is. 66:24, que originalmente significaba un estado temporal, pero que en tiempos de Jesús se había convertido en una representación popular del castigo futuro.

La muerte de Herodes Agripa I fue causada por gusanos, lit. fue «comido de gusanos», *skolekóbrotos*, σκωληκ⍰βρωτος (Hch. 12:23); según Josefo, su muerte tuvo lugar pocos días después de asistir a un teatro (*Ant.* 19, 8, 2). Llama la atención que este historiador no haga referencia a los gusanos en el caso de Agripa, aunque sí habla de ellos en el caso de Herodes el Grande (*Ant.* 17, 6, 5; *Guerras*, 1, 33, 5). De manera similar murió Antíoco Epífanes (2 Mac. 9:9), lo que se ajusta mucha a la mentalidad antigua, que atribuía una muerte horrenda y nauseabunda a los malos gobernantes (cf. Eusebio, *Hist. Eccles.* 8, 16; Luciano, *Pseudomant.*, 1, 904).

A. LOCKWARD

H

H

Novena letra del alfabeto castellano, octava del hebreo, denominada *jet*, ח, equivalente a nuestra jota, y séptima del griego, con el nombre de *eta*, mayúscula H, minúscula η, y el valor de una e larga (ē).

HABA

Heb. 6321 *pol*, ל , de una raíz inusitada que sign. «ser grueso»; Sept. *kýamos*, κ□αμος. Planta herbácea anual de la familia de las leguminosas. Formaba parte de la dieta israelita; ocasionalmente, sobre todo en épocas de hambre, se mezclaba con grano en la confección de un pan basto (Ez. 4:9). El haba común, *vicia faba*, sigue siendo muy utilizada en Palestina. Se menciona por primera vez en 2 Sam. 17:28, en relación con unos presentes llevados a David: «Trajeron camas, tazas, vasijas de barro, trigo, cebada, harina, grano tostado, habas, lentejas», costumbre que sigue vigente en muchos países de Oriente cuando un viajero llega a una ciudad o aldea.

El haba es una comida sana y nutritiva que se cultiva en la mayor parte del Viejo Mundo, desde el norte de Europa hasta el sur de la India, con grandes plantaciones en Egipto y Arabia. En Egipto se siembra en noviembre y se cosecha a mediados de febrero. Su cultivo se remonta a los primeros tiempos de la > agricultura. Los tallos sirven de alimento a camellos, vacas y ovejas. Las habas mismas, desprovistas de su vaina, se envían al mercado. Según Heródoto, los sacerdotes y la generalidad del pueblo las aborrecían, pero dado su cultivo, es probable que formaran parte de la dieta de la clase más pobre, pues todavía en la actualidad, mezcladas con arroz figuran entre los principales artículos culinarios de los campesinos.

En la antigüedad formaban parte de las ofrendas rituales de los casamientos. Los griegos las consideraban como el primer don que surge de la tierra.

A. CABEZÓN MARTÍN

HABACUC

Heb. 2265 *Jabaqquq*, חֲבַ ק, prob. de origen acadio, *habbaququ*, que sign. «planta trepadora»; Sept. *Ambakum*, Ἀμβακο□μ, nombre de una hortensia. Su significado exacto no puede ser comprobado: se entiende generalmente como «abrazo», de la raíz *hbk* = «abrazar», y se explica ocasionalmente como «ardiente abrazo», a causa de su forma intensiva. Los Padres de la Iglesia, prob. con la intención de hacerlo más sonoro, corrompen su nombre en *Arabakuk*, Ἀραβακο□κ, *Arabakuro*, Ἀραβακο□ρω, o como Jerónimo, *Abakuro*, Ἀβακο□ρω; solo una copia griega que se halla en la Biblioteca de Alcalá, tiene *Abbakuk*, Ἀββακο□κ, que parece ser una corrección reciente más fiel al hebreo.

Profeta de Judá que vivió pocos años antes de la cautividad babilónica, y autor del libro homónimo. Por el salmo contenido en su libro (cap. 3), y por las instrucciones dadas a su director de coro, «sobre mis instrumentos de cuerdas» (Hab. 3:19), se ha creído que sería uno de los cantores del Templo, y por lo tanto de la tribu de Leví; pero este pasaje no constituye una prueba absoluta de ello (cf. los títulos de los Sal. 3 y 5).

De la vida de Habacuc no se sabe casi nada, excepto lo poco que se desprende de su libro. Sin

embargo, en la literatura apócrifa judía existen muchas leyendas acerca de él. En una de las adiciones a Daniel, la «historia de Bel y el Dragón», hay una referencia a Habacuc. De acuerdo con este relato deuterocanónico, Daniel fue arrojado por segunda vez al foso de los leones. Habacuc se encontraba en Judea y salía al campo, donde estaban trabajando sus cosechadores, a quienes iba a llevarles la comida. De repente se le apareció un ángel, que le ordenó llevar aquella comida a Daniel, que se hallaba hambriento en el foso de los leones en Babilonia. Habacuc replicó que nunca había visto Babilonia, ni sabía dónde estaba Daniel. El ángel entonces lo levantó «llevado los cabellos», y lo trasladó al foso de los leones. Habiendo entregado a Daniel la comida que tenía preparada para sus trabajadores, de inmediato el ángel lo trasladó a su casa (Dan. 14:32-38).

De acuerdo con el libo *Vidas de los Profetas*, atribuido a Epifanio (310-403 d.C.), cuando Nabucodonosor entró en Judea, Habacuc huyó a Egipto para volver después de la retirada de las fuerzas caldeas, y vivió hasta dos años antes de la restauración de los judíos a su tierra en tiempos de Zorobabel (537 a.C.).

HABACUC, Libro de

Octavo de los doce profetas menores.

1. Fecha y autor.
2. Protesta contra la violencia.
3. División.
4. Estilo.
5. Habacuc en el NT.

I. FECHA Y AUTOR. Contemporáneo de > Jeremías, Habacuc vivió durante la crisis de la caída del Imperio asirio (toma de > Nínive, 612 a.C.) y el surgimiento del Imperio babilónico, que resultó en la destrucción de Jerusalén y el inicio del exilio (587/6). Es común fechar el libro alrededor del 600 a.C., entre la derrota de Egipto por Babilonia en la batalla de > Carquemis (605 a.C., cf. Jer. 46:2), que le dio a Nabucodonosor el dominio del Cercano Oriente. Poco después de esto, Nabucodonosor puso sus ojos en el reino de Judá. Después del primer ataque siguieron dos más, en los años 597 a.C. y 586 a.C., que culminaron con la destrucción de Jerusalén y la cautividad babilónica de la población judaíta. En la primera deportación de los judíos a Babilonia, todos los príncipes fueron llevados cautivos (2 R. 20:18; 24:14). Eran exactamente los mismos que antes habían oprimido a la clase baja de su propio pueblo (Hab. 1:2-4).

Los neobabilonios (el «enemigo» que el profeta designa como «los caldeos», 1:6) se agitaban ya en el año 626 a.C. Incluso antes de la caída de Nínive, las operaciones militares en marcha constituían premoniciones de que aquella nación se estaba convirtiendo en una gran potencia mundial. Los profetas habían anunciado con gran anticipación que los babilonios someterían a Judá (Is. 11:11; 39:6, 7; Mi. 4:10). Todas las naciones conocían el carácter feroz, el amor a la guerra, la crueldad, capacidad y métodos de combate de los babilonios.

II. PROTESTA CONTRA LA VIOLENCIA. En medio de la crisis de su propio pueblo (Judá) y de la lucha entre los grandes imperios, Habacuc se atreve a pedirle cuentas a Dios de su gobierno providencial del mundo. No se une al coro de profetas que reprochan al pueblo sus pecados y lo amenazan con el castigo; lo mismo que Job, el profeta se plantea el problema del mal. Reconoce que Judá ha pecado, y de hecho empieza con una denuncia de sus injusticias (1:2-4), pero ¿por qué

entonces elige Dios a los bárbaros babilonios como instrumento de su juicio (1:5-11)? ¿Por qué escoge para castigar al pueblo de Judá un imperio cruel, opresor e idolátrico (1:12-17)? ¿Cómo puede Dios hacer de esa nación el instrumento de su castigo?

Así, frente a la violencia del nuevo Imperio babilónico, Habacuc obliga al lector a contemplar detenidamente el problema del mal (teodicea), y lo conduce desde la duda (1:1-2:4) y la denuncia (2:5-20) hasta la confianza, esperanza y alabanza (3:1-19). Pero Habacuc no plantea el problema del mal en la esfera de las tragedias personales (enfermedades, muertes prematuras), sino en el plano de las naciones.

El profeta no entiende que Yahvé, el Dios libertador del Éxodo, permita el estado de violencia e injusticia entre su propio pueblo: «¿Hasta cuándo he de gritar '¡Violencia!' sin que tú nos liberes?» (1:2). Se queja de que la justicia en la misma Judá está pervertida por sus dirigentes: «No se aplica la ley, se pisotea el derecho. El impío persigue al justo, y se tuerce la justicia» (1:4). Las mujeres, y especialmente las viudas, sufren las manipulaciones de la Ley llevadas a cabo por los poderosos para que la protección debida a los débiles no tenga lugar (cf. Ex. 22:21: Dt. 10:18; 24:17-22; Sal. 94:1-7; 146:9; Is. 10:1-2; Zac. 7:10; Mal. 3:5; Mc. 12:38-40; Lc. 20:45-47).

La respuesta divina es un llamado a la paciencia: para el que espera y sufre puede parecer una situación lenta y hasta contradictoria, pero el Señor de la historia está preparando el triunfo final de la justicia (2:5-20; 3:1-19). Dios no permanece pasivo e indiferente ante la injusticia; al contrario, se indigna. Tiene una > «copa» en la mano (2:16), metáfora común para designar su ira, que se derramará contra los opresores, sean de Judá o de las naciones. Sí, también las naciones paganas recibirán su merecido. Dios hará justicia a su tiempo. Mientras tanto, el justo vivirá por su firme confianza en este Dios y la lealtad y fidelidad que su fe inspira (2:1-4). La certeza de que Dios castigará la maldad inspira al profeta a lanzar cinco anatemas, proferidos contra el orgulloso poderío del imperio invasor (2:5-20).

III. DIVISIÓN. El libro se divide en tres secciones:

1. *Primer lamento*. Clamor de protesta contra la violencia y la iniquidad, sin que Dios parezca reaccionar (1:2-4); la iniquidad triunfa. La respuesta del Señor: Dios suscita a los caldeos (1:5-10) que, culpables, serán castigados a su vez (1:11).

2. *Segundo lamento*. El reino de Dios no se desvanecerá y el juicio se abatirá sobre los caldeos (1:12). Se plantea sin embargo un problema moral: Dios permite que los caldeos destruyan, den muerte a los que son más justos que ellos. ¿Hasta cuándo continuará tal estado de cosas? (1:13-17). Respuesta del Señor: los caldeos son inicuos y están hinchados de soberbia; este solo hecho basta, a los ojos de los creyentes, para anunciar el castigo que se avecina sobre ellos (1:11; Is. 10:12-16), como les sucederá también a todos los que se les asemejen. El justo vivirá por su fidelidad (2:1-4). El profeta dirige cinco maldiciones (imprecaciones, «ayes») contra el imperio opresor (2:5-20) denunciando las injusticias que caracterizaron su origen. Después de cuatro ayes que condenan la codicia y la injusticia, el quinto denuncia la idolatría de la ideología subyacente que racionaliza la opresión y la violencia imperial.

3. *Oración de acción de gracias* (3:1-19). Después de una invocación a la misericordia de Dios a pesar de su ira (3:2), el profeta describe la gloriosa aparición de Yahvé, el terror estupefacto de sus enemigos (3:3-15), y expresa la serena confianza de la fe que se apoya en el Señor (3:16-19). Estrictamente hablando, solamente el segundo versículo de este cap. tiene forma de oración; los que

siguen (3-16) describen una > teofanía en la que Yahvé aparece con el único propósito de salvar a su pueblo y destruir a sus enemigos.

IV. ESTILO. El estilo literario de Habacuc es magnífico, las expresiones son tersas, paralelísticas, poéticas; todo un maestro de estilo épico, gráfico y enérgico, a decir de Driver. También el salmo del cap. 3 es de un lirismo de lo más elevado, con un ritmo y un uso de las imágenes que permite la más exigente comparación con las mejores producciones poéticas de la literatura hebrea. Su dicción es rica y clásica, y sus imágenes son llamativas y apropiadas. El diálogo entre Dios y el profeta se inscribe dentro de los cánones de la más exquisita oratoria. El *Mashal* o la canción burlesca de cinco «aflicciones» que sigue al diálogo, tiene un poderoso efecto dramático en los labios de las naciones que han sido cruelmente oprimidas por los babilonios. «El autor ha conseguido expresar la angustia trágica de una nación injustamente oprimida por tiranos orgullosos, que sabe encontrar la paz en la certeza de que, al final, el bien se impondrá sobre el mal» (L. Moraldi). La oda lírica con que concluye el libro, compara favorablemente lo que se refiere a imágenes y ritmo con la mejor producción de la poesía hebrea.

Es de lamentar que el texto original de esta profecía no haya llegado a nosotros en toda su prístina perfección. De hecho, los intérpretes recientes han notado y precisado las numerosas alteraciones, especialmente en la línea de las adiciones, que se arrastran en el texto hebreo desde hace siglos y lo oscurecen en algunos casos. Solamente un número pequeño de esas alteraciones puede ser corregida por un estudio cercano del contexto, la comparación cuidadosa del texto con las versiones antiguas, especialmente la LXX, la aplicación de las reglas del paralelismo hebreo, etc.

Entre los rollos que fueron hallados en 1947 en las cuevas de > Qumrán, se encontró un comentario a los dos primeros capítulos de Habacuc (*1Qp Hab*) que data aproximadamente del año 75 a.C., y ha prestado una ayuda valiosa para conocer mejor su contenido doctrinal. El autor del comentario prescinde del sentido literal y presenta los incidentes ocurridos en su época como el cumplimiento de la profecía de Habacuc.

V. HABACUC EN EL NT. Habacuc es frecuentemente citado por el apóstol Pablo en distintas ocasiones. En la sinagoga de Antioquía (Hch. 13:41) concluye su sermón con una cita de Hab. 1:5 para advertir a sus oyentes judíos que no repitan el error de sus antepasados, desconocer la actividad liberadora de Dios en su día. Dos veces en textos claves Pablo cita Hab. 2:4 basado en la traducción griega: «el justo vivirá por la fe» (Ro. 1:17; Gal. 3:11), donde el original heb. dice: «el justo vivirá por su fidelidad (*ʹemunah*)». Pablo refiere esta fidelidad a la fe que justifica al hombre, librándolo del pecado y dándole la vida de Dios. El mismo texto vuelve a encontrarse en la Carta a los Hebreos, dentro de una exhortación a perseverar en la fe frente a la persecución y la opresión (Heb. 10:37-38). El sentido fundamental en el profeta es que la fidelidad a la palabra y la voluntad de Dios caracteriza al justo y le garantiza en esta tierra la seguridad y la vida; el impío no tiene esta fidelidad y por eso va camino de la ruina. El texto tiene un sentido general, pero en el contexto se refiere a los caldeos, que no tienen «fe» y por eso habrán de perecer, y a la tribu de Judá, que tiene «fe» y en virtud de ello podrá vivir. La preocupación de Pablo en Romanos y Gálatas no es preguntar cómo el justo seguirá viviendo (por fe o no), sino mostrar cómo se entra en relación con Dios para recibir la vida eterna (por fe, no por obras). De modo que no debe crearse una dicotomía entre la «fidelidad» de Habacuc y la «fe» de Pablo. En Habacuc, Dios había prometido que los caldeos eventualmente serían juzgados. «Por lo tanto, el justo, que confía en Yahvé como Dios supremo sobre Marduk (el dios supremo babilónico), esperaría el juicio divino contra el imperio opresor y mientras tanto viviría

fielmente de acuerdo con la alianza que Yahvé había pactado con Israel». Véase BABILONIA, IRA, JUSTICIA, VIOLENCIA.

BIBLIOGRAFÍA: B.M. Alomía, "Habacuc, el profeta de la justificación por la fe", en *Theologiká* 3 (1988), 138-151; M. Álvarez Barredo, *Habacuc: Un profeta incorformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro* (Inst. Teol. Franciscano, Murcia 2007); F.I. Anderson, *Habakkuk* (Doubleday 2001); M. Eszenyei Széles, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah* (Eerdmans 1987); R.D. Haak, *Habakkuk* (Leiden 1991); R. Mason, *Zephaniah, Habakkuk, Joel* (Sheffield Academic, Sheffield 1994); G.T. Montagne, *Los libros de Sofonías, Nahum, Habacuc, Lamentaciones, Abdías* (ST 1970); R.T.A. Murphy, "Sofonías Nahúm Habacuc", en CBSJ, 781-789; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* OTL (WJK 1991); W. Vogels, "Habacuc", en *CBI*, 1064-1068.

A. ROPERO

HABAÍAS

Heb. 2252 *Jabayah*, חֲבָיָה = «protegido por Yahvé»; Sept. *Obaía*, Ὀβα□α y *Ebaía*, Ἐβα□α. Nombre de un sacerdote cuyos descendientes regresaron de la cautividad de Babilonia con Zorobabel. Fueron relevados del sacerdocio por haber tomado a una de las > hijas de Barzilai el galadita, y ser incapaces de trazar su genealogía (Esd. 2:61; Neh. 7:63).

HABASINÍAS

Heb. 2262 *Jabatstsineyah*, חֲבַ ּ נְיָה, prob. «lámpara de Yahvé»; Sept. *Khabasín*, Χαβασ□ν. Nombre del padre de Jeremías, y descendiente de Jazanías, jefe de los > recabitas (Jer. 35:3), a quienes el profeta probó respecto a la fidelidad a sus tradiciones proponiéndoles beber vino, sin que cayeran en la tentación.

HABOR

Heb. 2249 *Jabor*, חָב ר, de la raíz 2266 *jabar*, חבר = «unir», de donde «corriente unida»; Sept. *Abor*, Ἀβ□ρ y *Khabor*, Χαβ□ρ. Río de Mesopotamia, que nace en Rasel-Ain, en las tierras altas del Kurdistán, y desemboca en el Éufrates, y es el mismo que en los textos acadios se conoce como Haburu, nombre que pervive en el moderno Habur. Se menciona junto con las regiones medas de Halaj y Gozán respecto a la deportación de los israelitas, efectuada por los asirios en el año 722 a.C. (2 R. 17:6; 18:11; 1 Cro. 5:26).

Estrabón y Procopio lo llaman *Aborrhas*, Ἀβ□□□ας, Ptolomeo *Khaboras*, Χαβ□ρας. En los días de la caída de Israel, los asirios se encontraban en el zénit de su poder imperialista, que se extendía por todo el norte mesopotámico, según lo atestiguan los restos arqueológicos. No hay duda de que fue en esa región donde fueron instalados los cautivos: «en las ciudades de los medos» (2 R. 17:6), límitrofes con las asirios y bajo su autoridad. Algunos han supuesto que los nestorianos modernos son los descendientes de los antiguos judíos cautivos. El viajero Benjamín de Tudela, que escribe en el siglo XII d.C., dice que había una comunidad judía muy importante en la ribera del Kabfir, que se puede identificar con el Habor.

J. M. DÍAZ YANES

HACALÍAS

Heb. 2446 *Jakhaleyah*, חֲכַלְיָה; prob. «adorno de Yahvé»; Sept. *Akhalía*, Ἀχαλ□α, *Khelkía*, Χελκ□α. Padre de > Nehemías, gobernador de Jerusalén después de la cautividad (Neh. 1:1; 10:2).

HACATÁN

Heb. 6997 *Qatán*, קָטָן, con art. *Haqqatán*, הַ ָטָן = «el pequeño, el joven»; Sept. *Akkatán*, Ἀκκατὰν; Vulg. *Eccetan*. Descendiente de Azgad y padre de Johanán, que regresó del cautiverio de Babilonia con ciento diez hombres (Esd. 8:12).

HACÉLDAMA. Ver ACÉLDAMA

HACHA

Instrumento cortante que recibe varios nombres en la Escritura, dependiendo de su forma y uso.

1. Heb. 1631 *garzén*, רְזֶן, de verbo heb. garaz, גרז = «cercenar, cortar», se menciona en Dt. 19:5; 20:19;1 R. 6:7; Is. 10:15; gr. 513 *axine*, ἀξίνη, Mt. 3:10; Lc. 3:9; corresponde al lat. *securis*. Esta clase de hacha parece haberse utilizado para cortar árboles (cf. Is. 10:34) y vigas grandes para los edificios.

2. Heb. 7134 *qardom*, קַרְ ם, es el nombre más común para referirse al hacha. Se menciona en Jue. 9:48; Sal 74:5; 1 Sam. 13:20, 21; Jer. 46:22. Parece haberse empleado más exclusivamente que la anterior para cortar árboles, prob. por ser de cabeza más pesada. En una escultura egipcia los habitantes del Líbano aparecen cortando árboles con este tipo de hachas, que sería muy similar a la de los leñadores hebreos.

3. Heb. 2719 *jéreb*, חֶרֶב = «destructor», generalmente referido a una espada, pero también a otros instrumentos cortantes, como el cuchillo, el puñal, el hacha de guerra, la piqueta para destruir edificios, etc; asociada a las mazas de hierro utilizadas para el asalto, heb. *mappets*, מַ ץ (Jer. 51:20).

4. Un instrumento similar es el Heb. *kashshil*, יל, mencionada en el Sal. 74:6 como un hacha de guerra: «Ahora, con hachas y barras han destruido todas tus entalladuras».

5. Heb. 4037 *magzerah*, מַגְזֵרָה, y *megerah*, מְגֵרָה, implemento de hierro para el trabajo, asociada a las «sierras» (2 Sam. 12:31; 1 R. 7:9).

6. Heb. *barzel*, רְזֶל, lit. «hierro», es decir, cabeza del hacha (2 R. 6:5).

Los arqueólogos han descubierto en Palestina ejemplares de hachas de piedra tallada y pulimentada, que a finales del IV milenio a.C. empiezan a ser sustituidas por instrumentos de bronce, y posteriormente de hierro. Las hachas de hierro reproducen la forma de las de piedra, con corte circular y empotradas y ligadas a un mango de madera, según la usanza corriente en el Imperio Antiguo egipcio.

En el NT el hacha puesta ya en la raíz del árbol se utiliza como imagen del juicio de Dios. «El hacha ya está puesta a la raíz de los árboles. Por tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego» (Mt. 3:10; Lc. 3:9). Estas palabras hacen referencia a la escisión de la nación judía, pero la expresión «está puesta a la raíz de los árboles», *pros ten rhizan ton dendron keîtai*, πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται, indica que ya se ha realizado el corte, y se aguarda la señal divina de la caída. El hacha era también utilizada como instrumento judicial, para mutilar o decapitar, a lo que hace referencia Ap. 20:4: «Vi las almas de los degollados por causa del testimonio de Jesús», lit. «cortados con un hacha». Los magistrados romanos portaban un haz de varas, las *fasces*, y un hacha como insignias que denotaban su poder sobre la vida y la muerte.

La expresión retórica «¿Se jactará el hacha contra el que corta con ella?» (Is. 10:15), es una

referencia al rey asirio, que en su orgullo se olvida de que es solo un instrumento en manos de Dios.

HACHILA

Heb. 2444 *Jakkilah*, חֲ.ילָה, de sig. incierto: «oscuro, seco»; Sept. *Ekhelá*, Ἐχελ□, *Khelmath*, Χελμ□θ. Colina (*gibeah*, בְעָה.) situada en los montes de Judá, frente al desierto de > Zif, donde, en una de sus cavernas, se refugió David con sus hombres y perdonó la vida a Saúl (1 Sam. 23:19; 26:1, 3-12).

J. M. DÍAZ YANES

HACMONI

Heb. 2453 *Jakhmoní*, חַכְמֹנִי = «sabio»; Sept. *Akhamaní*, Ἀχαμαν□, *Akhamí*, Ἀχαμ□. Padre o antepasado de > Jasobeam, uno de los héroes del ejército de David (1 Cro. 11:11), llamado «Joseb-basebet el tacmonita» en un pasaje paralelo (2 Sam. 23:8). Otro de sus hijos recibe el nombre de > Jehiel, asistente de «los hijos del rey» (1 Cro. 27:32). Hacmoni fue sin duda el padre-fundador de la familia a la que estos hombres pertenecían, entre ellos el padre inmediato de Jasobeam, > Zabdiel (1 Cro. 27:2).

HACUFA

Heb. 2709 *Jaquphá*, חֲק פָּא = «doblado, torcido»; Sept. *Akuphá*, Ἀκουφ□ y *Akhiphá*, Ἀχιφ□. Padre de los servidores del Templo, que regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:51; Neh. 7:53).

HADAD (deidad)

Heb. 1908 *Hadad*, הֲדַד. Divinidad suprema del panteón cananeo, llamado > Baal por el respeto que inspiraba su verdadero nombre. Según Macrobio, para los sirios Hadad estaba representado por el Sol (*Saturnalia*, 1, 23), y era tenido por señor de la tormenta y la tempestad, a lo que prob. alude su nombre: «tonante, poderoso». Se aplicaba o transfería al rey, en tanto que autoridad suprema en la tierra por el poder divino. Con su nombre, como es común en otras culturas, se componían numerosos antropónimos, como Ben-hadad: «hijo de Hadad» y Hadad-ezer: «asistido por Hadad». En cuanto dios de la tormenta corresponde al > heteo *Tessup*, representado con un martillo y relámpagos.

HADAD (antropónimo)

Nombre que en heb. se presta a confusión. La ortografía correcta parece ser 1908 *Hadad*, הֲדַד, que aparece en Gn. 36:35, 36; 1 Cro. 1:46, 47, 50, 51; 1 R. 11:14-25; Sept. *Adad*, Ἀδ□δ, *Adar*, Ἀδ□ρ; Vulg. *Adad*. Las otras formas son *Jadad*, חֲדַד; Sept. *Khodad*, Χοδ□δ; Vulg. *Hadad* (1 Cro. 1:30); *Hadar*, הֲדַר; Sept. *Arad*, Ἀρ□δ; Vulg. *Adar* (Gn. 26:39); *Jadar*, חֲדַר; Sept *Khodán*, Χοδ□ν; Vulg. *Hadar* (Gn. 25:15). Y finalmente *Adad*, אֲדַד; Sept. *Adar*, Ἀδ□ρ; Vulg. *Adad* (1 R. 11:17). Título real, semejante a «Faraón» entre los egipcios, correspondiente a varios reyes edomitas y sirios citados en el AT.

1. Rey de Edom, hijo de Bedad y sucesor de Husham. Es el primero mencionado como Hadad en el AT. Tenía su corte en la ciudad de Avit, y se dice que derrotó a > Madián en el campo de > Moab (Gn. 36:35, 36; 1 Cro. 1:46, 47).

2. Rey de Edom, segundo de este nombre, que sucedió a Baal-hanán. Estableció su gobierno en la

ciudad de Pau. El nombre de su mujer fue Mehetabel, hija de Matred, hija de Mezaab (1 Cro. 1:50). En Genesis 36:39 es llamado Hadar, lectura errónea debido a confusión de la *dáleth* (ד) con la *resh* (ר).

3. Príncipe de la casa real de Edom. De niño fue llevado a Egipto cuando David conquistó el territorio edomita. Faraón le dio después su cuñada en matrimonio, la princesa Tajpenes, de la cual tuvo un hijo llamado Genubat, criado entre los príncipes reales. A la muerte de David, volvió a Edom y se rebeló contra Salomón, con el fin de recuperar su trono y la antigua dignidad de su estirpe (1 R: 11:14-22).

4. Rey de Siria que ocupó el trono de Damasco en los días de David. Este monarca se alió con > Hadad-ezer, rey de Soba, para enfretarse a David, el cual los derrotó e hirió a 22.000 hombres de los sirios (2 Sam. 8:5). El texto bíblico no da el nombre del rey, pero es suplido por Josefo, basado en la autoridad de Nicolás de Damasco (*Ant*. 7, 5, 2).

5. Octavo hijo de Ismael (Gn. 25:15; 1 Cro. 1:30), del que no se tiene más información, a pesar de los esfuerzos por descubrir o conjeturar qué tribu ismaelita representaba. Véase EDOM, DAMASCO, SIRIA.

A. ROPERO

HADAD-EZER

Heb. 1909, *Hadadézer*, הֲדַדְעֶזֶר = «Hadad es ayuda»; Sept. *Adraézer*, Ἀδρα[illegible]ζερ, *Adarézer*, Ἀδαρ[illegible]ζερ. Rey arameo, hijo de > Rehob, rey de > Soba. Después de someter a los moabitas, David prosiguió su campaña victoriosa contra la región aramea, situada entre el Éufrates y el Mediterráneo, en la que había una aglomeración de tribus. Hadad-ezer organizó las fuerzas arameas contra David, pero este avanzó hacia Elam, derrotando aquella coalición, que sufrió graves pérdidas y fue arrojada allende el Éufrates. David tomó mucho botín y escudos de oro, que consagró al Señor en Jerusalén (2 Sam. 8:3; 1 Cro. 18:3; 19:16). Hadad-ezer fue además totalmente derrotado por David otras dos veces (2 Sam. 8:3-12; 10:6, 14, 15-18). Como consecuencia de ello, los reyes aliados de Hadad-ezer abandonaron la guerra contra Israel y se hicieron tributarios de David (2 Sam. 10:19). La dominación de los estados arameos de > Hamat, sobre el Orontes, añadió muy abundantes recursos que enriquecieron a Israel.

HADAD-RIMÓN

Heb. 1910 *Hadad-Rimmón*, ן ר הֲדַד; nombre de dos divinidades, Sept. *kopetós rhoonos*, κοπετ[illegible]ς [illegible]ο[illegible]νος; Vulg. *Adadremmon*. Nombre de un valle de Meguido, mencionado por Zacarías como un tipo de la penitencia futura de los judíos (Zac. 12:11). Probablemente se trata más bien de una expresión proverbial relacionada con la muerte de Josías, quién fue mortalmente herido en un lugar cercano (2 Cro. 35:22, 25). Durante mucho tiempo fue considerado como el nombre de una ciudad en la llanura de Meguido, concretamente Maximianópolis (Jerónimo, *Coment. sobre Zacarías* 1. c. y *Os*. 1), la actual el-Leggún, al sur de Meguido. Hoy en día, se entiende este nombre como algo simbólico, compuesto por la designación de dos dioses, el Hadad arameo y el Rimón acadio.

J. M. DÍAZ YANES

HADAR

Heb. 2316 *Jadar*, חֲדַר = «cámara»; Sept. *Khoddán*, Χοδδ[illegible]ν; Vulg. *Hadar*. Variante de > Hadad, hijo

de Ismael (Gn. 25:15) y del rey edomita sucesor de Baal-hanán (Gn. 36:39).

HADASA

Heb. 2322 *Jadashah*, חֲדָ ָ ה = «nueva»; Sept. *Adasá*, Ἀδασά, *Adasán*, Ἀδασάν. Ciudad de la > Sefela, que correspondió a la tribu de Judá en el reparto del territorio conquistado (Jos. 15:37). Se la ha identificado erróneamente con la Adasa de 1 Mac. 8:40, 45 y Josefo, *Ant*. 12, 10, 5, p.ej. Eusebio (*Onomasticón*), pero no hay seguridad respecto a su situación geográfica.

HADASSA

Heb. 1919 *Hadassah*, הֲדַ ָ ה = «mirto»; Sept. omite; Vulg. *Edissa*. Nombre hebreo de la reina Ester (Ester 2:7). Gesenio cree que este nombre es idéntico a *Atossa*, nombre de una hija de Ciro (Heródoto, *Hist*. 3, 133, 134).

HADES

Gr. 86 *hades*, ᾅδης, prop. «no visto», es decir, «morada de los difuntos»; Vulg. *infernus*, *inferus*, *inferi*. Nombre griego del dios del inframundo y del inframundo mismo. En Homero, *hades* se usa como referencia personal al señor del mundo invisible, designado así no por ser él mismo invisible, ya que eso le pertenecía por derecho propio en común con el resto de las divinidades griegas, sino por su poder de convertir en invisibles a los mortales. Pero con el tiempo, los griegos abandonaron este significado y lo aplicaron casi exclusivamente a la la región de los muertos. En los escritores clásicos, *hades*, ᾅδης, denota el Orco o región subterránea. En la mitología romana Hades se conocía también como Plutón, señor de los ricos, porque se creía que tanto las cosechas como los metales preciosos provenían de su reino subterráneo.

Según la concepción grecorromana, el inframundo estaba dividido en dos regiones: el Érebo, donde los muertos entran en cuanto mueren, y el Tártaro, la región más profunda, donde se había encerrado a los titanes. Era un lugar oscuro y funesto, habitado por formas y sombras incorpóreas, y custodiado por Cerbero, el perro de tres cabezas y cola de dragón. Siniestros ríos separaban el mundo subterráneo del mundo superior, y el anciano barquero Caronte conducía a las almas de los muertos a través de estas aguas. Los griegos enterraban a sus muertos, o los incineraban, con una moneda entre los dientes, para que el alma la ofreciera en pago a Caronte. La laguna Estigia era concebida como un enorme lecho acuático que rodeaba siete veces el inframundo separándolo del resto del universo, particularmente del mundo de los vivos, para evitar que las almas huyeran de él.

Los muertos eran juzgados por Minos, Radamantis y Éaco, que los dirigían por tres senderos según sus actos. Los mediocres se quedaban la llanura de los Asfódelos, los bienaventurados iban los Campos Elíseos, y por último, los malvados eran entregados al Tártaro, lo más parecido al infierno cristiano.

En la versión griega del AT *hades* es la traducción del heb. > *sheol*, אְ ל, que a veces retiene el sentido personalizado original. Este término se usa cuatro veces en los Evangelios, y siempre en boca de Jesús: Mt. 11:23; 16:18; Lc. 10:15; 16:23. En otro lugar se menciona en relación con el alma de Cristo (Hch. 2:27, 31). El Ap. habla poéticamente del Hades como un lugar de encierro para los muertos no regenerados. El Cristo glorificado declara que tiene las llaves del Hades (Ap. 1:18), destino temporal de los condenados (Ap. 6:8), que tendrá que entregar a los que están en él (20:13) y entonces ser finalmente arrojado al lago de fuego (v. 14).

En el NT *hades*, ᾅδης, nunca indica la sepultura. Hay otros dos términos griegos de alguna manera sinónimos. Uno es el «abismo», *ábyssos*, ἄβυσσος, que siempre indica la región de los difuntos, especialmente la parte en la que moran los demonios, lugar de condenación (Ro. 10:7; Lc. 8:31; Ap. 9:1, 2, 11; 11:7; 17:8; 20:1, 3). En Ap. se lo menciona como «el pozo del abismo», dado que el Hades es representado como la profundidad sin fondo, cubierto por una puerta cerrada con llave, gr. *he kleís tu phréatos tes abyssu*, ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου.

El otro término es *abaddón*, ἀβαδδών, equivalente a *apollýon*, ἀπολλύων = «destrucción» (Ap. 9:11), transliteración del heb. *abaddón* ן אֲבַ. Véase ABADÓN, ABISMO, INFIERNO, SEOL.

BIBLIOGRAFÍA: O. Böcher, "ᾅδης, *hades*, región de los muertos", en *DENT* I, 91-92.

A. ROPERO

HADID

Heb. 2307 *Jadid*, חָדִיד = «promontorio»; Sept. *Adod*, Ἀδώδ en Neh. 11:31, en el resto *Lodadid*, Λοδαδείδ. Ciudad de la > Sefela situada en territorio de Dan, aunque perteneciente a la tribu de Benjamín. Se menciona entre > Lod (Lydda) y > Ono, como lugares de donde eran algunos que regresaron con Zorobabel del destierro. Se cita nuevamente con motivo del censo de Nehemías (Esd. 2:33; Neh. 7:37; 11:34). Prob. sea la ciudad llamada Adida, mencionada por Josefo (*Guerras*, 4, 9, 1). En tiempos de Eusebio y Jerónimo existía una cidad llamada *Adathá*, Ἀδαθά, al este de Dióspolis (Lydda) y próxima a Ono, hoy Karf Anah. Entre ambas ciudades se encuentra la moderna el-Haditah, cuya situación en lo alto de una colina encrespada que domina los montes de Judá, concuerda con la descripción dada por Josefo.

J. M. DÍAZ YANES

HADLAI

Heb. 2311 *Jadlay*, הַדְלַי, «descansado»; Sept. *Addí*, Ἀδδί, *Eldá*, Ἐλδά; Vulg. *Adali*. Efraimita, padre de > Amasa, uno de los que se opusieron al intento del rey > Acaz de esclavizar a los cautivos de la guerra civil entre Judá y Pecaj (2 Cro. 28:12-14).

HADORAM

Heb. *Hadoram*, הֲד רָם, «el dios Hadad es ensalzado»; Sept. *Hodorrhá*, Ὀδοῤῥά (Gn. 10:27); *Kedurán*, Κεδουράν (1 Cro. 1:21); *Aduram*, Ἀδουράμ (1 Cro. 18:10); *Adoram*, Ἀδωράμ (2 Cro. 10:18); Vulg. *Adoram*. Nombre de tres personajes del AT.

1. *Hodorrhá*, Ὀδοῤῥά, *Kedurán*, Κεδουράν, hijo de Joctán y epónimo de una tribu árabe que no se ha identificado con claridad (Gn. 10:27; 1 Cro. 1:21). Se ha propuesto el topónimo Dawrán, que se halla en el Wadi Dimar en las cercanías de Saná, Arabia.

2. *Aduram*, Ἀδουράμ, hijo de Toi, rey de Hamat, enviado por su padre al rey David con ricos presentes para felicitarle por la victoria que había alcanzado sobre > Hadad-ezer, monarca de Soba (1 Cro. 18:10). En el pasaje paralelo de 2 Sam. 8:10 se le llama > Joram, contracción de Jehoram, que contiene el nombre de Yahvé, rasgo peculiar de la nomenclatura israelita. Josefo lo llama *Adóramos*, Ἀδώραμος (*Ant*. 7, 5, 4).

3. *Adoram*, Ἀδωράμ, funcionario de los reyes David y Salomón, a quien > Roboam envió para apaciguar a las diez tribus rebeladas y cobrar los tributos. Murió lapidado por las tribus norteñas de

Israel (2 Cro. 10:18). En 1 R. 4:6 se le llama > Adoniram.

HADRAC

Heb. 2317 *Jadrakh*, חַדְרָךְ, de sign. desconocido; Sept. *Sedrakh*, Σεδρ□χ. Ciudad mencionada con Damasco y Hamat en una profecía de Zacarías 9:1. Se han formulado muchas hipótesis sobre ella, desde interpretarla como un símbolo a identificarla con > Hor y > Hetlón. Rab Judá la interpretó alegóricamente en relación con el Mesías, quien es áspero, *jad*, חַד, con los paganos y amable, *rakh*, רַךְ, con Israel. Por el lado cristiano, Jerónimo lo interpreta de modo parecido (*Comment. in Zach. ad loc*.). Hengstenberg adoptó la misma tipología y significado, pero consideró que estas palabras eran una apelación simbólica del Imperio persa, derrotado por Alejandro. Zacarías estaría aquí profetizando este acontecimiento (*Christology of the Old Testament*, 3, 372).

Los documentos asirios y arameos citan esta ciudad con el nombre de Hatarikka, capital del estado arameo de Laas, y después, de la provincia asiria llamada del mismo modo. Quizá pueda identificarse con las ruinas de Harakah, al este de Ma`rat el-No`mân.

HAFRAIM

Heb. 2663 *Japharáyim*, חֲפָרַיִם = «dos hoyos»; Sept. *Apheraîm*, Ἀφερα□μ. Ciudad fronteriza de la tribu de Isacar, mencionada una sola vez entre > Sunem y > Sihón (Jos. 19:19). Eusebio la identifica con *Aipharaaím*, A□φαραα□μ, a unas 6 millas al norte de Legio, localización apoyada por el Talmud. Sería la actual Hirbet el-Farriyah o Fureir, a unos 9 km al noroeste de Meguido. Otros la identifican con el-Tayibah, a unos 21 km. al noroeste de Genin.

HAFTARAH

Heb. *haphtarah*, הַפְטָרָה = «despedida, dimisión», pl. *haphtaroth*, הַפְטָר ת. Término que denota las cincuenta y cuatro secciones en que se dividen los profetas anteriores y posteriores en el > canon hebreo. Los fieles judíos son despedidos de la sinagoga cada sábado y fiestas anuales después de su lectura. Se leen desde tiempo inmemorial conjuntamente con las divisiones de la Ley o Pentateuco, *Torah*, רָה , también dividida en cincuenta y cuatro secciones, llamadas *Pharsiyoth*, פַּרְסִי ת, pl. de *pharsah*, פַּרְסָה, de la raíz verbal *parás*, פרס = «separar», que proveen lecciones para cada uno de los cincuenta y cuatro sábados del año, según el calendario judío. Este ciclo no fue observado por todos los judíos. Hubo quien dividió el Pentateuco en ciento cincuenta y tres secciones, para ser leído una vez cada tres años. Esta práctica se observaba todavía en los días de Maimónides. Esta división trienial es llamado por los masoretas *Sedarim*, סְדָרִים, o *Sedaroth*, סְדָר ת. «La lectura de la Ley y de los profetas» (Hch. 13:15) continúa así hasta el día de hoy en la práctica judía.

Las *haphtaroth*, הַפְטָר ת, se dan por el orden en que aparecen señaladas en el margen de cada libro, así como sus capítulos y versículos iniciales. Su número no excede de las cincuenta y cuatro secciones mencionadas, lo cual obedece a que bastantes de ellas corresponden a determinadas fiestas del calendario litúrgico judío.

BIBLIOGRAFÍA: J. Vidal, “Haftârâh”, en *EB* III, 1012-1013.

HAGAB

Heb. 2385 *Jagab*, חָגָב = «langosta»; Sept. *Agab*, Ἀγ□β. Netineo cuyos descendientes volvieron de

Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:46). En la lista paralela de Nehemías falta este nombre (7:46-48). Tal vez la omisión se deba a la semejanza de los nombres Hagab y Hagadab en el T.M.

HAGABA

Heb. 2286 *Jagabá*, חֲגָבָא = «langosta»; Sept. *Agabá*, Ἀγαβ□. Forma variante de > Hagab.

HAGEO

Heb. 2292 *Jaggay*, חַ ַ י = «festivo», es decir, «nacido en día de fiesta».

Profeta contemporáneo de Zacarías (Hag. 1:1 y Zac. 1:1). Profetizó después del retorno del exilio babilónico. La reconstrucción del Templo había sido interrumpida durante 15 años. Hageo contribuyó en gran medida a que se reanudara (Esd. 5:1, 2; 6:14).

HAGEO, Libro

Décimo de los profetas menores, el más importante en relación con la reconstrucción del > Templo, junto con > Zacarías y > Malaquías. Con Hageo empieza el período postexílico de la profecía de Israel. Los antiguos profetas habían denunciado los pecados de Israel y anunciado el juicio inminente manifestado en la destrucción de Jerusalén y el destierro babilónico; ahora el anuncio se centraba en el deber de reconstruir la patria y su símbolo más representativo, el > Templo.

Las breves secciones de su libro están fechadas entre los meses de agosto y diciembre del 520 a.C., segundo año de > Darío I, rey de Persia. Nada se sabe acerca de la vida y la personalidad del profeta Hageo, a quien se atribuye la obra. Algunos especialistas han sugerido que el libro fue compuesto por un discípulo anónimo, opinión basada sobre todo en la impersonalidad de las referencias a Hageo en tercera persona, y en las alusiones a él simplemente como «el profeta». Su nombre se menciona en Esd. 5:1 y 6:14, junto con Zacarías.

En el año 538/9 el edicto de liberación de > Ciro había permitido a los judíos deportados a Babilonia regresar a la patria. Pero allí no encontraron más que destrucción. Al mismo tiempo estallaron en Persia, entre el 529 y el 520, violentos desórdenes. Al morir Cambises, hijo de Ciro, el 522, solo en Babilonia aparecieron sucesivamente tres impostores como pretendientes al trono; pero hubo otros más en las provincias hasta el 520, cuando Darío tomó sólidamente en sus manos las riendas del imperio. El profeta Hageo ve en estas agitaciones no solo los signos premonitorios del final del imperio, sino también del grande y decisivo renacimiento de los judíos. Y ante la inminencia de la inauguración del reinado de Yahvé, es preciso que no falte el Templo.

El tema dominante del libro es la reconstrucción del > Templo, motivo por el cual el profeta exhorta al pueblo al mismo tiempo que consuela a los que habían visto la gloria y magnificencia del Templo anterior. El segundo Templo no igualaba al primero en magnificencia, ni fue santificado por las manifestaciones visibles de la presencia divina que se constataron al ser inaugurado aquel en tiempos de Salomón. No hubo signos de poder sobrenatural para señalar su dedicación. Ninguna nube de gloria llenó el santuario recién erigido. Ningún fuego descendió del cielo para consumir el sacrificio sobre el altar. La *shekinah* o presencia de Dios no moraba más entre los querubines del lugar santísimo; el arca, el propiciatorio y las tablas del testimonio no se encontraban allí. Ningún signo celeste daba a conocer la voluntad de Yahvé al sacerdote que la buscaba. Sin embargo, se trataba del edificio acerca del cual el Señor declaraba: «La gloria de esta casa postrera será mayor que la de la primera» (2:7).

El libro se refiere solo al breve período de apenas cuatro meses en que Zorobabel y el sumo sacerdote > Josué estaban al frente de los que regresaron del destierro babilónico.

El 520 fue un año de plagas, sequía, malas cosechas e inflación. Además, surgieron tensiones sociales por los derechos de propiedad, puesto que la gente pobre no exiliada había ocupado los terrenos de los antiguos propietarios. Pese a las circunstancias adversas, una élite había logrado construir casas lujosas (1:4, 9, 12; 2:4), mientras que la gran mayoría permanecía en la pobreza. Hageo denuncia a los dirigentes y a las clases acomodadas por no haber honrado a Yahvé con la reconstrucción de su Templo, en ruinas desde la destrucción de Jerusalén en 587/6. Por causa de este abandono, insiste el profeta, toda la comunidad sufre una pobreza relativa. Afirma que Dios les está castigando por ocuparse en decorar sus propios hogares antes de terminar la casa del Señor (Hag. 1:9-11; 2:15-20), e insta a Zorobabel, gobernador de Judá, y a Josué, sumo sacerdote, a convocar al pueblo para la realización de su tarea principal, a saber, la reconstrucción del Templo. «Obviamente, el análisis de Hageo en cuanto a la causa y la solución de la pobreza es muy simple y enfoca solamente la necesidad de honrar a Yahvé con la reconstrucción del Templo. El profeta no denuncia a la gente rica con sus casas lujosas por no haber compartido con los pobres o por recurrir a mecanismos legales y judiciales opresivos para explotar a los pobres —solamente por no haber reconstruido el templo».

Contenido:

a) 1:1-11: Exhortación a Zorobabel, gobernador de Judea, y a Josué, sumo sacerdote, para que lleven a cabo la reconstrucción del Templo, cuyos fundamentos se habían puesto el año 537 (cf Esd. 3:8; 5:16). Zorobabel, Josué y el pueblo responden a la llamada del profeta y reanudan los trabajos de reconstrucción (vv. 12-15).

b) 2:1-9: Anuncio escatológico de salvación, promesa de la futura gloria del Templo, que superará a la del primero, ya que en virtud de una inminente transformación política afluirán a él todos los tesoros de las naciones (v. 7).

c) 2:10-19: Promesas de prosperidad agrícola. La cosecha y los frutos han sido escasos, ya que los sacrificios y las ofrendas eran impuros al Señor; si cambian, el Señor les bendecirá.

d) 2:20-23: Esperanza escatológica relacionada con la figura de Zorobabel. El profeta anuncia que Dios derribará pronto los reinos enemigos y las potencias paganas, y hará de él un «anillo de sellar».

Se sabe que desde agosto del 520 hasta marzo del 515 se reedificó el Templo, sin que se realizase la gran esperanza anunciada de liberación y salvación. Las vicisitudes del Templo y la situación política y social, así como la actividad de Hageo, están además ilustradas por su contemporáneo, el profeta Zacarías, que comenzó su misión dos meses después (octubre-noviembre del 520), y por el libro de Esdras (5:1; 6:14), que menciona expresamente a los dos profetas.

En 2:7 el texto hebreo dice que afluirán a Jerusalén «los tesoros de todas las gentes» y que así el nuevo Templo se llenará de gloria. Pero la versión latina de la Vulgata, tradujo esta expresión con una frase que se ha hecho célebre: *Et veniet desideratus cunctis gentibus* («Vendrá el esperado de todos los pueblos»), algo muy común en los escritores de la Patrística, preocupados por resaltar el aspecto mesiánico del AT.

La importancia religiosa de Hageo reside en el énfasis puesto en la reconstrucción del Templo y en la reinstauración de los rituales adecuados relacionados con él, sin los cuales se hubiesen perdido antiguas creencias y prácticas del judaísmo.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schökel y J.L. Sicre Díaz, *Profetas* II (Cristiandad 1980); Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (IVP 1972); H.E. Ellison, *Portavoces del Eterno* (Portavoz 1987); J. Loza Vera, "Ageo", en CBI, 1074-1077; C. Meyers y E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8* (Doubleday 1987); D.L. Peterson, *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary.* OTL (WJK 1984); P.L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi.* NCBC (Eerdmans 1995); M. Schwantes, *Hageo.* CBE (Aurora 1987); J.L. Sicre. *Profetismo en Israel* (EVD 1992); C. Stuhlmueller, *Rebuilding with Hope: a Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (Eerdmans 1988); F.A. Tatford, *El profeta de la restauración. Hageo* (Portavoz 1974); H.W. Wolff, *Haggai: A Commentary* (Augsburg: 1986); K.M. Yates, *Los profetas del AT* (CBP 1954).

A. ROPERO

HAGGADÁ

Heb. *haggadah*, הַגָּדָה, aram. *aggadah*, אַגָּדָה = «dicho, exposición», del verbo *hagad*, הגד = «contar, anunciar». Colección de textos literarios rabínicos que cubren diversos géneros literarios: relato, leyenda, parábola, fábula, etc., utilizados para ilustrar los principios religiosos y éticos de la Torah compilados en el Talmud y el Midrash durante los primeros siglos de la era cristiana. La Haggadá es un complemento de la Halaká, compuesta de textos legales de la literatura rabínica, aunque ambas se compilaron al mismo tiempo y constituyen la Torah oral.

La Haggadá interpreta narrando y actualizando libremente los sucesos salvíficos del AT, sacando de ellos enseñanzas espirituales y éticas. La hermenéutica haggádica recurre con libertad a los pensamientos ingeniosos, a la ironía, a la gematría o al significado simbólico de los números correspondientes a las letras del alefato hebreo con el fin de interpretar de un modo contextualizado el texto bíblico.

Este tipo de lectura interpretativa de la Biblia floreció primero en la predicación de la sinagoga, especialmente en los siglos I-IV d.C. y cesó alrededor del año 1000. Las colecciones escritas más importantes son los *midrashim*, es decir, interpretaciones homiléticas sobre el Pentateuco (Midrash Rabbá, o Gran Midrash), sobre los *megilloth* o «rollos», es decir, los libros de Ester, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Cantar de los Cantares, que se leen en diversas festividades judías, y sobre los Salmos. La Haggadá es la principal fuente de conocimiento del antiguo judaísmo rabínico. El término Haggadá sirve también para designar el libro de oraciones que se utiliza en el Séder, o cena ritual de la Pascua judía, que relee y actualiza el relato del Éxodo. Este libro, además de numerosos salmos, reproduce extractos de la Haggadá tradicional elegidos por su especial relevancia para celebrar dicho festejo, y que el cabeza de familia recita al anochecer.

La característica que mejor define la haggadá es esencialmente una relectura de la palabra de Dios con fines pedagógicos y edificantes, una hermenéutica actualizadora que tiene la preocupación de instruir de modo ameno, histórico, narrativo. «La haggadá —escribe Enric Cortès— forma parte de la metodología midráshica natural y espontánea del creyente judío que se enfrenta con el texto bíblico para entenderlo y actualizarlo. Pero además, la haggadá envuelve el texto bíblico en una atmósfera humana especial que hace más agradable y gozosa su escucha».

Contiene puntos de vista y opiniones personales, en los que el sentido literal no siempre predomina, sino que se presenta bajo formas literarias diversas, desde el relato, la leyenda y la parábola, hasta la fábula y la sátira. El libro de la Sabiduría (caps. 10-19) es el mejor ejemplo de midrash haggádico del AT.

Muchas veces va unida a la homilía y se encuentra en las traducciones arameas de la Biblia o targumim. Se la ha definido como la cara artística y literaria de la Torah, ya que en ella ocupan un lugar importante los juegos de palabras y la imaginación. No falta en ocasiones el tono polémico y se

permiten incluso las contradicciones. Es un producto sobre todo del judaísmo palestino. No tiene tanta autoridad como la > halaká, a la que está subordinada, de carácter formal y nada especulativo. Véase ALEGORÍA, HERMENÉUTICA, INTERPRETACIÓN, MEGUILLOTH, MIDRASH.

BIBLIOGRAFÍA: A. del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Institución San Jerónimo, Valencia 1985); A. Ropero, *Espíritu y letra* (CLIE 2008); P. Stefani, "Lectura judía de la Biblia", en *NDTB*; H.L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Institución San Jerónimo, Valencia 1988).

A. ROPERO

HAGIÓGRAFA

Gr. *hagiógrapha*, ἁγιόγραφα = «escritos sagrados». El término se encuentra en el *Panarion* del obispo Epifanio para indicar la tercera división de la > Biblia hebrea, llamada *Kethubim*, תְ בִים, o «Escritos», a saber, los libros (*sepharim*) o rollos (*megilloth*) de Job, Proverbios, Salmos, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y 1 y 2 Crónicas. No todos los autores judíos siguen este orden. Jerónimo también recoge el término *hagiógrapha*, ἁγιόγραφα, y ofrece una lista de los libros que componen cada una de las tres divisiones del AT realizadas por los judíos. No es posible asegurar sin error cuándo se introdujo esta clasificación; lo más probable es que fuera después del exilio babilónico. Es difícil saber sobre qué principios se estableció. Los rabinos dicen que los libros que componen los *Kethubim* gozaban del grado más bajo de inspiración, ya que sus autores no recibieron una comunicación directa del cielo como la de Moisés, a quien Dios habló cara a cara; ni tampoco gozaron, como los profetas, de visiones o revelaciones, que representan la segunda clase de escritores sagrados; aun con todo, el Espíritu divino asistió a los autores de los *Kethubim* inspirándoles ideas y pensamientos.

En la literatura cristiana la voz *Hagiógrapha* se ha usado como sinónimo de toda la Biblia, en cuanto Escritura Sagrada, inspirada por el Espíritu Santo. Véase BIBLIA, CANON, KETHUBIM.

BIBLIOGRAFÍA: C. Gancho, "Hagiógrafos", en *EB* III, 1014; A.M. Artola y J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios. Introducción al estudio de la Biblia* (EVD 1995).

HAGIÓGRAFOS

Gr. *hagioi graphoí*, ἅγιοι γραφοί = «escritores sagrados». En sentido amplio se llaman así todos los autores-escritores de los libros de la Biblia, ya que las obras que escribieron son el resultado de su colaboración con Dios, el autor principal; así pues, están elaborados por ellos bajo la inspiración de Dios y constituyen el canon de los libros sagrados del cristianismo.

HAGRAI

Heb. 1905 *Jagrí*, הַגְּרִי = «hagrita»; Sept. *Atará*, Ἀταρί, *Agrí*, Ἀγρί; Vulg. *Agarai*. Padre de Mibjar, uno de los héroes de la guardia de David, según la lista de 1 Cro. 11:38. El texto paralelo de 2 Sam. 23:36 dice «Bani el gadita» (*haggadí*, הַ ָדִי), prob. el nombre original, del que la forma Hagrai puede ser una corrupción.

HAGUI

Heb. 2291 *Jaggí*, חַ ִי = «festivo, nacido en día de fiesta»; Sept. *Aggís*, Ἀγγίς. Segundo de los siete hijos del patriarca > Gad, fundador de la familia que lleva su nombre (Gn. 46:16). El nombre se encuentra en diferentes idiomas semíticos, y destaca especialmente entre ellos la inscripción

procedente de dos sellos hebreos.

HAGUITAS

Heb. con art. 2291 *hajaggí*, הַחַ י; Sept. *ho Haggí*, □ Ἁγγ□; Vulg. *Agite.* Descendientes de Hagui, de la tribu de Gad (Nm. 26:15).

HAGUÍAS

Heb. 2293 *Jaggiyyah*, חָ ה = «fiesta de Jah»: Sept. *Aggía*, Ἀγγ□α. Levita de la familia de Merari, hijo de Simea y padre de Asaías, contemporáneo de David (1 Cro. 6:30).

HAGUIT

Heb. 2294 *Jaggith*, חַ ית = «regocijo»; Sept. *Aggith*, Ἀγγ□θ, *Aggeíth*, Ἀγγε□θ; Josefo *Aggithe*, Ἀγγ□θη (*Ant*. 7, 14, 4). Una de las esposas de David, madre de Adonías (2 Sam. 3:4; 1 R. 1, 5, 11; 2:13; 1 Cro. 3:2).

HAI

Heb. 5857 *Ay*, עַי = «montón de escombros, ruinas», (Gn. 12:8; 13:3; Jos. 7:2-5; 8:1-29; 9:3; 10:1, 2; 12:9; Esd. 2:28; Neh. 7:32; Jer. 49:3; siempre con art. *haay*, הָעַי); Sept. *Gaí*, Γα□ (en Jos.), *Aggaí*, Ἀγγα□ (Gn.), *Aîa*, Α□α (en Esd.), *Aî*, Α□ (en Neh.), *Gaî*, Γα□ (en Jer.); Vulg. *Hai*. También, en su forma prolongada, *Ayyá*, עַָא (Neh. 11:31), Sept. Α□□; Vulg. *Hai*; *Ayyah*, עַָה (Is. 10:28), *Aggaí*, Ἀγγα□. Nombre de dos ciudades del AT.

1. Ciudad-estado cananea. Abraham la conoció, ya que se dice que plantó su tienda «teniendo a Bet-el al occidente y Hai al oriente» (Gn. 12:8; 13:3). Hizo frente y derrotó a un destacamento israelita enviado contra ciudad desde Jericó ruinas (Jos. 7:2-5). Poco después fue conquistada por Josué mediante una estratagema. Sus habitantes fueron completamente destruidos (8:1-29), la ciudad incendiada convertida en un montón de ruinas (Jos. 10:1, 2).

Se hallaba cerca de Bet-el, en la heredad de Benjamín, y evidentemente fue reconstruida, porque es mencionada en Esd. 2:28 y Neh. 7:32. En la región que debió ocupar originalmente esta ciudad se hallan ruinas esparcidas a lo largo de una estrecha cumbre, y existe una depresión entre las alturas rocosas, muy apropiada para una emboscada como la que planeó Josué. Las ruinas reciben el nombre de Haiyán. Según las excavaciones arqueológicas practicadas en el lugar por Judit Marquet Krause durante los años 1933-1935. Según los datos extraídos, Hai fue completamente destruida por el fuego hacia el año 2000 a.C., con mucha anterioridad a la llegada de los israelitas. De la destrucción se salvaron en parte los muros y fortificaciones. El lugar fue abandonado durante ocho siglos. A la llegada de los israelitas delante de Hai habíase incluso perdido el nombre de la ciudad, que el texto masorético llama simplemente Hai: la Ruina. Hay quien ha intentado armonizar los datos de la arqueología con los de la Biblia recurriendo a la siguiente hipótesis. La ciudad de Hai fue destruida hacia el año 2000. De su antiguo esplendor quedaban en pie gran parte de las murallas y el esqueleto de sus santuarios y otros edificios públicos. Al amparo de aquellos viejos escombros se reunieron los cananeos para impedir la penetración de los israelitas en sus ciudades habitadas. Aquellas vetustas ruinas, reanimadas circunstancialmente por hombres de guerra y otras personas acompañantes, dieron la impresión a los israelitas de encontrarse ante una ciudad cananea de vida

normal. El autor del libro de Josué habla de Hai como si se tratara de una ciudad en pie, y se complace en usar este apelativo para destacar más la magnitud del triunfo.

2. Ciudad desconocida de los amonitas, aparentemente frente a Hesbón, que fue devastada a continuación de Hai por los babilonios en su camino hacia Jerusalén (Jer. 49:3).

HALAC

Heb. 2510 *Jalaq*, חָלָק = «liso, suave»; Sept. *Aalak*, Ἀαλάκ y *Khelkhá*, Χελχά. Nombre propio, o más bien epíteto que describe un cerro (*hahay hajalaq*, הָהָי הַחָלָק) en el límite sudeste de las comarcas conquistadas por Josué en su paso hacia el monte Seír: «Desde el monte Halac que sube hasta Seír, hasta Baal-gad, en el valle del Líbano, a las faldas del monte Hermón. Capturó a todos sus reyes, los hirió y los mató» (Jos. 11:17; 12:7). Sin duda, su apariencia lisa y suave servía de señal en esa dirección, como > Beerseba en escritores posteriores. El dato geográfico: «que sube hasta Seír» (*haoleh Seír*, הָעֹלֶה ֵ עִיר), describe la región de > Seír en la montañosa región de > Edom, con la que Halac estaría relacionada. Es posible que «la cuesta de Acrabim», que pasaba hasta Zin y subía por el sur hasta Cades-barnea, y luego se dirigía por Hezrón (Jos. 15:2, 3), marcando así la frontera sur, sea el monte Halac, que sube hasta Seír y constituye un camino natural para la frontera sur de Palestina, cerca de > Cades-barnea por un lado, y del límite norte de Edom por otro.

J. M. DÍAZ YANES

HALAH

Heb. 2477 *Jalaj*, חֲלַח, de sig. desconocido; Sept. *Elaé*, Ἐλαέ y *Alaé*, Ἀλαέ. Ciudad o distrito de Media a la que las diez tribu del Norte fueron llevadas cautivas por los asirios en el año 722 a.C. (2 R. 17:6; 18:11; 1 Cro. 5:26). Se ha hallado en una lista geográfica asiria el nombre «halhhu», que se corresponde con Halah, pero su posición no está bien definida. Los textos la asocian con > Habor.

HALAJÁ o HALAKHAH

1. Definición y contenido.
2. Origen y desarrollo.

I. DEFINICIÓN Y CONTENIDO. La Halajá es el sistema jurídico del judaísmo. La palabra proviene del vb. heb. *halakh*, הלך, que sign. «caminar, andar», de donde adquiere el sentido de «camino». En el lenguaje de la tradición rabínica designa en primer lugar la sentencia religiosa normativa, la prescripción en vigor, y más tarde pasa a indicar también todo el sistema jurídico del judaísmo. En sentido metafórico, el verbo *halakh* indica la conducta o el comportamiento, y por tanto el vivir y obrar en armonía y conformidad con la voluntad de Dios, expresada en normas y mandamientos.

Aunque la Halajá representa la norma legal judía, su objetivo siempre es la vida práctica. Se ocupa de asuntos concretos de la existencia cotidiana y no de una doctrina legal abstracta. Se puede decir que la Halajá es una especie de derecho aplicado, recopilación de prescripciones y prohibiciones de la tradición escrita y oral que contiene todo el reglamento concerniente a las relaciones personales, sociales, nacionales, el comportamiento en situaciones puntuales o el manejo de cosas, objetos, instrumentos, etc.; es decir, el código completo de conducta del judaísmo. En cierto sentido, constituye el polo opuesto de la > Haggadá, que se caracteriza por la doctrina

religiosa y la reflexión espiritual, mayormente a través de narraciones; sin embargo, como ley general, la Halajá no contiene una estricta separación entre lo secular y lo religioso. Siempre se trata de normas concretas que regulan la vida cotidiana con sus diversas y polifacéticas realidades y situaciones. Así, todos los aspectos y situaciones de la vida del judío piadoso son estructurados de una manera fija y minuciosa, desde que se levanta hasta que se acuesta, desde el nacimiento hasta la sepultura. Los asuntos tratados abarcan lo físico y lo espiritual, cuerpo y mente, ética y práctica. Casi siempre giran en torno a la pregunta «¿está permitido... /está prohibido...?»

II. ORIGEN Y DESARROLLO. Las prescripciones de la Halajá nacen de dos fuentes, la Ley escrita (la Torah bíblica) y la Ley oral o > tradición; según el judaísmo rabínico, tal como fue conformado por > Hillel y > Shammai, Moisés en el Sinaí no solo recibió de Dios la Ley escrita, sino también la Ley oral, afirmación basada en Ex. 24:12 y Lev. 26:46, donde se puede distinguir entre diferentes manifestaciones de la Ley. El tratado *Pirqé Abboth* lo expresa de esta manera: «Moisés recibió la Torah (escrita y oral) en la montaña del Sinaí y se la transmitió a Josué...». La Ley oral, que contiene explicaciones y aplicaciones de las normas divinas, fue transmitida de generación en generación. Se la conoce como «la tradición de los ancianos» (cf. Mt. 15:2, 3; Mc. 7:3, 5; cf. Gal. 1:14). Los > saduceos, por el contrario, solo aceptaban el Pentateuco como norma y autoridad.

En la antigüedad, únicamente se permitió una transmisión oral de la Halajá, pero a principios del s. II d.C., Yehudá Ha-Nasi (165-210) coleccionó los mandamientos y preceptos de la tradición y los formuló por escrito en forma sistemática, dando lugar de esta forma a la > Mishnah, que además de las reglas e interpretaciones halájicas (= judiciales) contiene también la Haggadá (partes de carácter narrativo), es decir, el núcleo del > Talmud.

Paralelamente a la Halajá codificada o Mishnah, se compuso la > Tosefta o «complemento», otra colección de tradiciones halájicas que contiene las enseñanzas de los tannaítas no registradas en la Mishnah, pero citadas en la > Gemará y en los > midrashim halájicos, que son interpretaciones actualizadoras de la enseñanza de las Escrituras en sentido halájico. La Halajá está siempre en continuo desarrollo, no porque la Ley divina necesite cambios, sino porque su aplicación ha de adaptarse continuamente a las circunstancias históricas, condiciones culturales y necesidades prácticas de cada época. «Es una actualización de la Torah que compromete la libertad y la sabiduría del maestro» (A. Bonora). Véase INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA, MISHNAH, TALMUD, TOSEFTÁ, TRADICIÓN.

A. ROPERO

HALCÓN

Heb. 5322 *nets*, נֵיץ = «flor», por su brillo; se suele traducir como «gavilán» o «halcón»; Sept. *laros*, λ⍰ρος; Vulg. *accipiter*. No hay certeza de si la Biblia se refiere explícitamente a esta ave de rapiña cuando habla de aves impuras (Lv. 11:14-16; Dt. 14:15. En Job 39:26 se dice: «¿Es por tu inteligencia que el halcón [*nets*, נֵיץ] emprende el vuelo y extiende sus alas hacia el sur?», pero no es seguro si se trata del azor, el gavilán o el halcón; lo único que podemos saber con certeza es que se refiere a un ave de paso que anida sobre las rocas elevadas. El halcón era común en Siria y los países limítrofes. Para los egipcios era un animal sagrado y aparece con frecuencia representado en sus monumentos como emblema de Ra, el Sol, y otras numerosas divinidades. Véase GAVILÁN.

A. CABEZÓN MARTÍN

HALÍ

Heb. 2482 *Jalí*, חֲלִי = «baratija»; Sept. *Alí*, Ἀλί, *Haleph*, Ἀλὲφ y *Ooleí*, Ὀολεί. Ciudad en la frontera de la tribu de Aser, mencionada entre Helcat y Betén (Jos. 19:25).

HALICARNASO

Gr. *Halikárnassos*, Ἁλικάρνασσος. Antigua colonia doria y ciudad de la costa sudoeste de Asia Menor, actual Bodrum (Turquía). Estuvo bajo el dominio persa, formó parte de la Liga de Delos y llegó a ser la capital de Caria (siglo IV a.C.) bajo una dinastía real propia, a cuyo principal representante, Mausolo, su viuda Ártemis levantó la tumba monumental conocida como “mausoleo de Halicarnaso”. También fue famosa la ciudad por su puerto y la grandeza de sus fortificaciones, que ofrecieron gran resistencia a Alejandro Magno, aunque al final este las destruyó por fuego.

Lugar de nacimiento de los historiadores Heródoto y Dioniso, se menciona en 1 Mac. 15:23 respecto a la comunidad judía que habitaba allí. Josefo recoge un decreto por el que los romanos permitían a los judíos de Halicarnaso el uso de sus costumbres nacionales y la construcción de casas de oración en la orilla del mar (*tas proseukhás poieîsthai tes thalasses katá to patrion ethos*, τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι τῆς θαλάσσης κατὰ τὸ πάτριον ἔθος, *Ant*. 14, 10, 23), algo muy similar a lo que Lucas recoge sobre los judíos de Filipos: «El día sábado salimos fuera de la puerta de la ciudad, junto al río, donde pensábamos que habría un lugar de oración. Nos sentamos allí y hablábamos a las mujeres que se habían reunido» (Hch. 16:13).

HALJUL. Ver JALJUL

HALLEL

Heb. *hallel*, הַלֵּל = «alabanza; gr. *hymnos*, ὕμνος = «himno». Término usado por los judíos para designar un conjunto de salmos que se cantaban en el Templo, en la familia y en ciertas fiestas. Se divide en:

1. *Hallel egipcio* o *hallel hammitsráyim*, הַלֵּל הַמִּצְרַיִם, que abarca el conjunto de los Sal. 113 a 118, iniciado por el término > aleluya, *haleluyah*, הַלְלוּיָהּ. Recibía este nombre porque era cantado en el Templo mientras se sacrificaban los corderos de la Pascua, fiesta que tuvo su origen en Egipto. Recordaba la salida del pueblo hebreo de la opresión egipcia. También se cantaba en privado durante la misma celebración. Se cree que «el himno» mencionado en Mt. 26:30; Mc. 14:26 se refiere a este *hallel*.

2. *Gran hallel* o *hallel haggadol*, הַלֵּל הַגָּדוֹל. Recibe este nombre porque incluye el Sal. 136, donde se halla en cada versículo el estribillo: «Porque para siempre es su misericordia.» Maimónides afirma que incluye desde el Sal. 118 hasta el 136. Otros dicen que comienza en el Sal. 120 o 135:4. Se recita en la primera velada de la Pascua, y también en muchas ocasiones especiales. Véase HIMNO, SALMOS.

BIBLIOGRAFÍA: E. Sánchez, “Hal-lêl”, en EB III, 1021-1023; J. McClintonk y J. Strong, “Hallel”, en *CBTEL* (Rio, Wi. 2000).

R. PARDAVILA GAVARI

HALOJES

Heb. 3873 *Lojesh*, לֹחֵשׁ, con art. *hallojesh*, הַלּוֹחֵשׁ = «el encantador»; Sept. *Alloês*, Ἀλλωής, *Aloês*,

Ἀλω�ς; Vulg. *Alohes*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Padre de > Salum, que colaboró en la reparación de las murallas de Jerusalén acompañado de sus hijas (Neh. 3:12).

2. Uno de los jefes del pueblo, firmante de la renovación del pacto con Dios (Neh. 10:24).

HAM

Heb. 1990 *Ham*, הָם, prob. «multitud»; Sept. no la menciona. Ciudad contemporánea de Abraham, en la cual Quedarlaomer derrotó a sus habitantes, llamados > zuzitas (Gn. 14:5). Parece mencionarse en las listas de Tutmosis como *Huma*. Se identifica modernamente con Ham, en el Aglún, a 7 km al suroeste de Irbid. El primitivo asentamiento de la antigua ciudad se halla en el-Tell, situado en sus proximidades, que guarda restos del Bronce y del Hierro, así como ruinas de una triple muralla.

HAMAT

Nombre de dos ciudades citadas en el AT.

1. Heb. 2574 *Jamath*, חֲמָת, «amurallada, fortaleza»; Sept. *Emath*, Ἐμ�θ, *Aimath*, A�μ�θ, y *Hemath*, Ἡμ�θ.

Distrito y ciudad capital de un pequeño reino al norte de Siria. Los > hamateos son ya mencionados en Gn. 10:18. Se hallaba al norte del Líbano y del Antilíbano, pero es posible que se extendiera más hacia el sur, ya que el límite norte de Israel se describe como «desde donde entran en Hamat» (1 R. 8:65). Toi, rey de Hamat, felicitó a David por la derrota de Hadad-ezer, su enemigo común (2 Sam. 8:9, 10). Estaba a más de 150 km. al norte de Dan, pero vino a ser tributaria bajo Salomón, que construyó allí ciudades de aprovisionamiento (2 Cr. 8:4). Parece que a la muerte de Salomón recuperó su independencia, porque fue reconquistada por Jeroboam II (2 R. 14:28). Después cayó en manos de los asirios (Jer. 52:9, 27). Se menciona este distrito en la futura partición de la tierra (Ez. 47:16, 17, 20; 48:1; Am. 6:14; Zac. 9:2). En Am. 6:2 recibe el nombre de «la gran Hamat» o Hamat de Soba en 2 Cro. 8:3. Bajo Antíoco Epífanes recibió el nombre de Epifanía, *Epipháneia*, Ἐπιφ�νεια, en honor de dicho monarca (*Ant*. 1:6, 2). En la actualidad se llama Hamah. El río Orontes pasa por medio de ella.

2. Heb. 2575 *Jammath*, ח ַ ת = «termas»; Sept. *Amath*, Ἀμ�θ; Vulg. *Emath*, mencionada con el nombre de > Hamot Dor en Jos. 21:32. Ciudad fortificada de la tribu de > Neftalí, designada con este nombre en el AT una sola vez (Jos. 19:35). Formaba parte del grupo sur de las ciudades de dicha tribu y debía encontrarse en el borde occidental del lago de > Genesaret. Josefo la menciona con el nombre de *Ammaûs*, Ἀμμαο�ς, (*Guerras*, 4, 1, 3) y la sitúa a kilómetro y medio de > Tiberíades (*Ant*. 18, 2, 3), en un lugar en que hay aguas termales, ya referidas por Plinio (*Hist. nat*. 5, 15), y que se corresponde con la actual ciudad de el-Hammam = «terma». La arqueología sacó a la luz los edificios termales de la época romana y también una serie de sinagogas.

HAMAT SOBA

Heb. 2578 *Jamath Tsobah*, חֲמַת צ ֹבָה; Sept. *Aimath Sobá*, A�μ�θ Σωβ�, *Baisobá*, Βαισωβ�; Vulg. *Emath Suba*. Lugar fronterizo atacado y conquistado por Salomón (2 Cro. 8:3). No se habla de él en el texto paralelo de Reyes, por lo que se conjetura que Hamat Soba prob. indique los dos estado de > Hamat y > Soba, citados aquí globalmente como el territorio sometido por Salomón al poder de Judá.

Se sabe que David extendió su dominio hasta Hamat, incluyendo Soba (1 Cro. 18:3), y Salomón prob. añadió Hamat también a su imperio (cf. 1 R. 9:19).

HAMATEOS

Heb. con art. 2577 *hajamathí*, הַחֲמָתִי; Sept. *ho Amathí*, ὁ Ἀμαθί. Designación de la última familia mencionada en la lista de los descendientes de Canaán (Gn. 10:18; 1 Cro. 1:16), sin duda asentados en la ciudad de > Hamat, muy cercanos a los > hititas, con quienes mantuvieron una alianza.

HAMATI

Heb. 2577 *Jamathí*, con art. *Hajamathí*, הַחֲמָתִי; Sept. *ho Amathí*, ὁ Ἀμαθί. Descendiente de Canaán, citado en último lugar entre sus hijos (Gn. 10:18; 1 Cro. 1:16), que sería el fundador de la ciudad de > Hamat. Los hamateos serían, pues, de la familia de Hamatí, prob. afines y estrechamente relacionados con los > hititas.

HAMBRE

Heb. gral. 7458 *raab*, רָעָב = «hambre»; gr. 3043 *limós*, λιμός = «escasez, carencia de alimentos» (Mt. 24:7; Mc. 13:8; Lc. 4:25; 15:14; 21:11; Hch. 7:11; 11:28; Ro. 8:35; 2 Co. 11:27; Ap. 6:8; 18:8), lo que provoca «el hambre» (Lc. 15:17; 2 Cor. 11:27), tanto en los individuos como en las colectividades; el verbo gr. 3983 *peinao*, πεινάω denota «sentir hambre, tener hambre, estar hambriento» (Mt. 4:2; 12:1; 21:18; Ro. 12:20; 1 Cor. 11:21, 34; Fil 4:12; Ap. 7:16).

Carencia de alimentos, provocada generalmente por la falta de lluvia, seguida de la pérdida de las cosechas (cf. Jer. 14:1; 17:8), particularmente en Palestina, que es un país de escasa pluviosidad (c.f. 1 R. 17; Josefo, *Ant*. 15, 9, 1); otra causa suelen ser las plagas de insectos, como la langosta (2 Sam. 24:13; Sal. 33:19; Ez. 36:29; Jer. 14:13, 15); o también las consecuencias de la guerra y la imposibilidad de introducir víveres en una ciudad asediada. El azote del hambre es una de las calamidades más antiguas y universales de la humanidad, por lo que se encuentra reflejada muy ampliamente en la historia bíblica.

El hambre impulsó a Abraham a la decisión de bajar a Egipto (Gn. 12:10). Esta fue una de las primeras hambrunas que tuvo efectos sobre la historia de los patriarcas y de sus descendientes; los hebreos hubieron de retirarse provisionalmente de Palestina (Gn. 26:1; 41:27-56; 47:13).

Otras épocas de hambre registradas en las Escritura son: En tiempo de los Jueces, cuando Elimelec emigró al país de Moab (Rt. 1:1); bajo el reinado de David (2 Sam. 21:1); en los días de Elías (1 R. 17:1 ss.); en la época de Eliseo (2 R. 4:38; 8:1).

Bajo el reinado de Claudio (41 al 54 d.C.) tuvieron lugar duros períodos locales sucesivos de escasez en Judea (cuarto año del reinado), en Grecia (año noveno) y en Italia (año undécimo, Hch. 11:28; Josefo, *Ant*. 20:2, 5; 5, 2; Tácito, *Anales* 12:43).

De la cantidad de hambres provocadas por las guerras podemos mencionar la sufrida por Samaria, sitiada por Ben-adad (2 R. 6:24-7:20), y las ocasionadas durante los diferentes asedios de Jerusalén efectuados por Nabucodonosor (2 R. 25:1-3; Jer. 52:5, 6) y por Tito (Josefo, *Guerras* 5, 10, 2 y 3).

La profecía del NT menciona expresamente plagas de hambre entre las señales del fin del siglo (Mt. 24:7; Mc. 13:8; Lc. 21:11; Ap. 6:5-6, 8).

El hambre de la época de José en Egipto tuvo la peculiaridad de que fue anunciada con

anticipación a Faraón por medio de un sueño que el hebreo interpretó (Gn. 41), lo que permitió adelantarse a los efectos catastróficos, almacenando grano para la época de sequía que iba a seguir. En base a esto se ha podido establecer la identificación de este importante hito en la historia de Egipto. Courville documenta, en base a las inscripciones del país del Nilo, que tuvo lugar en la época de Sesostris I, en la XII dinastía, anterior a los > hicsos, que en su propuesta de una cronología revisada y documentada quedan identificados innegablemente con los amalecitas.

«Hambre y sed» es una expresión común, símbolo de aflicción y de gran miseria (1 Cor. 4:11; 2 Cor. 11:27; Flp. 4:12). En el Sermón del Monte expresan un deseo irrenunciable de justicia (Mt. 5:6; Lc. 6:21). En el futuro escatológico descrito en el Ap., ya no habrá hambre ni sed, porque Dios será el alimento suficiente de todos (Ap. 7:16-17).

HAMEA

Heb. 3968 *Hammeah*, הַ ֵ אָה = «el centenar» o «ciento»; Sept. *hekatón*, ἑκατόν, *Meá*, Μεά; Vulg. *centum, Emnath*.

Torre de Jerusalén en el muro norte, entre la puerta de las Ovejas y la torre de > Hananeel (Neh. 3:1; 12:39). Como la puerta de las Ovejas posiblemente estaba situada en la esquina noreste de Jerusalén o cerca de ella, la torre de Hamea prob. formaba parte de la fortificación que dominaba el Templo desde el norte, y que más tarde sería conocida como la torre Antonia.

HAMEDATA

Heb. 4099 *Hammedathá*, הַ ְ דָתָא; Sept. *Amádathos*, Ἀμάδαθος; *Vulg. Amadathus.*

Nombre persa del padre de Amán, comúnmente designado como el «agagueo» (Est. 3:1, 10; 8:5; 9:24). Gesenius piensa que el nombre es *Medata*, precedido por el artículo definido hebreo; pero Furst, con más probabilidad, lo identifica con el persa medio *hamodata*, que aparece en las tabletas de la fortificación de Persépolis como Hamadada, y en textos rituales aram. de Persépolis como *mdt*.

HAMELEC

Heb. 4429 *hammélekh*, הַ ֶ לֶךְ, sin art. 4428 *mélekh*, מֶלֶךְ = «rey, príncipe»; Sept. *ho basileús*, ὁ βασιλεύς, Vulg. *Amelech*. Padre de Jerameel, comisionado por > Joacim, rey de Judá, a prender al escriba Baruc y al profeta Jeremías (Jer. 36:26). No está claro si este personaje es el mismo que el padre de > Malquías, en cuyo calabozo fue arrojado el profeta Jeremías (Jer. 38:6). Algunos intérpretes han considerado que en ambos casos es un apelativo real, y así lo traducen por «hijo del rey» (RVA).

HAMMURABI

Célebre monarca y legislador de Babilonia, autor de un famoso código que lleva su nombre.

1. Monarca.
2. Código.

I. MONARCA. Sexto rey de la primera dinastía de Babilonia. En el pasado se había identificado con > Amrafel (Gn. 14:1), pero ya no es posible, debido al descubrimiento en 1937 de millares de tabletas en Mari, ciudad del curso medio del Éufrates. La cronología de su vida y su reinado es objeto de candente discusión entre los diversos expertos, aunque la más comúnmente aceptada, 1800-

1728 a C., lo hace posterior a la época de Abraham.

Al principio de su reinado, Hammurabi no dominaba más que una región poco extensa, de unos 50 kilómetros de radio (1792 a.C.). Después, aprovechando la decadencia de Asiria, arrebató Larsa a los elamitas y se proclamó señor de toda > Babilonia. Su imperio se extendió desde el golfo Pérsico hasta las montañas del norte, abarcando los territorios de > Sumer, > Akkad y > Elam.

Hammurabi buscó el bien de sus súbditos; reparó los antiguos canales y construyó otros nuevos, a fin de fertilizar el norte y el sur de Babilonia. Consolidó las fortificaciones, construyó y embelleció templos, presidió la administración de la justicia y codificó las leyes del país.

II. CÓDIGO. El código de Hammurabi constituye la más antigua colección de leyes conocida. Está escrito en caracteres cuneiformes sobre un bloque de diorita negra de 2,25 m. de altura, descubierto por un equipo de arqueólogos franceses en Susa, Irak, durante el invierno de 1901-1902. El bloque, roto en tres pedazos, fue restaurado y guardado en el museo del Louvre, en París. En la parte superior un relieve muestra al rey en actitud de adoración, recibiendo las leyes de la mano derecha del dios Sol (Shamash), divinidad tutelar de la Justicia y la Equidad, indicando así el origen supraterreno del derecho escrito. En las culturas antiguas son los dioses quienes dictan las leyes a los hombres, por lo que se consideran sagradas. Antes de la llegada de Hammurabi al poder, eran los sacerdotes del dios Shamash los que ejercían como jueces, pero Hammurabi estableció que fueran funcionarios reales quienes realizaran aquella labor, mermando así el poder de la casta sacerdotal y fortaleciendo el del propio monarca, como se aprecia al principio del código: «Anum, el Altísimo, y Enlil, señor de cielos y tierra, me designaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso y respetuoso de los dioses, para que proclamase en el país el orden justo, para destruir al malvado y al perverso, para evitar que el fuerte oprimiera al débil, para que, como hace Shamash Señor del Sol, me alzara sobre los hombres, iluminara el país y asegurase el bienestar de las gentes».

El código está compuesto por columnas horizontales en escritura cuneiforme: 16 columnas en el anverso y 28 en el reverso. El texto comienza por un prólogo que explica los cultos religiosos de Babilonia y Asiria. Más que un código en sentido estricto parece una recopilación de enmiendas al derecho común de Babilonia que unifica los diferentes códigos existentes en las distintas ciudades-estado de la época. Pretende establecer leyes aplicables en todos los casos e impedir así que cada uno «tomara la justicia por su mano», dejándose llevar por irracionales sentimientos de venganza. «Cuando Marduk me encargó llevar el orden justo a las gentes y mostrar al país el buen camino, puse en la lengua del país la ley y la justicia y así fomento el bienestar de las gentes. Por eso he dispuesto...».

El código de Hammurabi no distingue entre derecho civil y derecho penal, es decir, se dan leyes que determinan los asuntos de la vida cotidiana y leyes que castigan los delitos. En él hay disposiciones que regulan el comercio, el trabajo asalariado, los préstamos, los alquileres, las herencias, los divorcios, la propiedad, las penas por delitos de robo, asesinato, etc. El texto del código también nos sirve para saber cuáles eran los delitos más frecuentes en la época, dado que su mención implica una realidad patente en aquel momento. En las penas aplicadas se distingue si hay intencionalidad o no, y cuál es la «categoría de la víctima y la del agresor». Así, la pena es mayor si se ha delinquido adrede, y menor si ha sido un accidente; mayor si la víctima es un hombre libre, menor si es un esclavo.

La mayoría de los castigos que aparecen en el código son pecuniarios (multas), aunque también se especifican penas de mutilación e incluso la pena capital. En algunos casos se opta por aplicar la ley

del talión, es decir, hacer al agresor lo mismo que él hizo a su víctima, siempre que ambos sean de la misma «categoría». P.ej. «Si un hombre ha reventado el ojo de un hombre libre, se le reventará un ojo». «Si ha reventado el ojo de un esclavo, pagará la mitad de su precio [del valor del esclavo]». Con todo, el código ofrece protección a todas las clases sociales babilónicas, a débiles y menesterosos, mujeres, niños o esclavos, contra la injusticia de los ricos y los poderosos. Sorprende la consideración que recibe el individuo, teniendo en cuenta la época en que fue promulgado. Las leyes son para el legislador medios para que «la tierra disfrute de un gobierno estable y buenas reglas», para que «el fuerte no pueda oprimir al débil, y la justicia acompañe a la viuda y al huérfano», para «que el oprimido que tenga una causa verdadera venga a presencia de mi estatua, a mí como rey de la justicia, y que lea en voz alta la inscripción y escuche mis preciosas palabras para que le lleven claridad y entendimiento a su causa, para que su corazón encuentre alivio». Teniendo en cuenta la época en que fue promulgado, constituye un documento excepcional para conocer cómo era la justicia en tiempos de Hammurabi y el valor concedido al individuo.

En la introducción del código se recuerdan los beneficios otorgados a los templos y ciudades de Babilonia por parte del rey y se finaliza con un epílogo que glorifica la ingente labor realizada por Hammurabi para conseguir la paz, con una explícita referencia a que el monarca fue llamado por los dioses para que «la causa de la justicia prevalezca en el mundo, para destruir al malvado y al perverso». Los artículos sobre daños personales indican que ya en aquellos tiempos existían penas por prácticas médicas incorrectas, así como por daños causados por negligencia en actividades diversas. Asimismo, en el código se fijan los precios de diferentes tipos de servicios en no pocas ramas del comercio.

En total, el texto del código ordena y comprende 282 preceptos. Cubren todos los aspectos de la vida cotidiana, al mismo tiempo que recomienda el trabajo y ordena a los padres que enseñen su oficio a sus hijos y los instruyan en matemáticas. Presuponen una sociedad desarrollada en los campos de las artes y las ciencias.

He aquí algunos ejemplos de leyes extraídos del código de Hammurabi:

«Si un hombre golpea a otro libre en una disputa y le causa una herida, aquel hombre jurará “Aseguro que no lo golpeé adrede” y pagará el médico».

«Si un hombre ha acusado a otro hombre y le ha atribuido un asesinato y este no ha sido probado en su contra, su acusador será condenado a muerte».

«Si un hombre conoce carnalmente a su hija, se desterrará a ese hombre de la ciudad».

«Si un hombre, tras la muerte de su padre, yace con su madre, se los quemará a ambos».

«Si un hijo ha golpeado a su padre, se le cortará la mano».

«Si un hombre quiere desheredar a su hijo y afirma ante los jueces “Quiero desheredar a mi hijo”, los jueces determinarán los hechos de su caso, y si él no ha demostrado las razones, no podrá desheredar a su hijo».

«Si una mujer odia a su marido y afirma “No harás uso carnal de mí”, se determinarán los hechos de su caso en un juicio, y si se ha mantenido casta y sin falta en tanto que su marido es convicto de abandono y agravio, esa mujer no sufrirá castigo, tomará su dote (*sheriktu*) y marchará a la casa de su padre».

Véase BABILONIA, SUMER.

BIBLIOGRAFÍA: G. Goossens y S. Croatto, “Hammurabi”, en *EB* III, 1032-1039; Federico Lara Peinado y otros, *Los primeros*

códigos de la humanidad (Tecnos, Madrid 1994); Francisco Lara Peinado, *El Código de Hammurabi* (Tecnos, Madrid 1992); M. Molina Martos, *La ley más antigua. Textos legales sumerios* (Madrid 2000); J. Pirenne, *Historia Universal*, vol. I (Éxito, Barcelona 1974); J. Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica* (Trotta 1999).

A. ROPERO

HAMOLEQUET

Heb. 4447 *Molékheth*, מֹלֶכֶת, con art. *hammolékheth*, הַ ּלֶכֶת = «la reina»; Sept. *he Malekheth*, ἡ Μαλεχέθ; Vulg. *regina*. Mujer descrita en la genealogía de > Manasés como hija de Maquir y hermana de > Galaad, madre de tres hijos: Isjod, Abiezer y Majla (1 Cro. 7:17, 18). Una tradición judía dice que Hamolequet residió sobre una parte del territorio de Galaad, y que por esta razón su linaje fue preservado.

HAMÓN

Heb. 2540 *Jammón*, חַ ן = «caliente, resplandeciente»; Sept. *Amón*, Ἀμών, *Khamón*, Χαμών. Nombre de dos poblaciones del AT.

1. Ciudad de la tribu de Aser, mencionada entre Rejob y Caná, situada en la parte norte del territorio (Jos. 19:28). Se identifica con Hirbet Umn el-Awamid a unos 6 km. al nordeste de Ras el-Naqurah y a 17 de Tiro.

2. Ciudad de los levitas en Neftalí, asignada a los descendientes de Gersón (1 Cro. 6:76); idéntica a > Hamat.

HAMÓN GOG

Heb. 1996 *Hamón Gog*, הֲמ ן ג = «multitudes de Gog»; Sept. *to gai to polyándrion tu Gog*, τὸ γαι τὸ πολυάνδριον τοῦ Γώγ; Vulg. *Vallis multitudinis Gog*. Valle (*gé*, יא) mencionado en la profecía de Ezequiel contra Gog, donde serán enterrados los cuerpos masacrados del ejército invasor (Ez. 39:11,15). Ezequiel marca una zona fuera de las fronteras de Israel, al este del mar Muerto, para que no haya contaminación para su pueblo por los cadáveres.

HAMONA

Heb. 1997 *Hamonah*, הֲמ נָה = «multitud, pompa»; Sept. *Polyándrion*, Πολυάνδριον; Vulg. *Amona*. Nombre figurado dado al valle «sepulcral» de > Hamón Gog, donde tendrá lugar la matanza y entierro del ejército de Gog (Ez.l 39:16), emblemático de la multitud de tumbas (cf. Jl. 3:14).

HAMOR

Heb. 2544 *Jamor*, חֲמ ר = «gran asno»; Sept. *Emmor*, Ἐμμώρ; NT *Hemmor*, Ἑμμώρ. Príncipe de la ciudad de Siquem (Gn. 34:20; Jos. 24:32; Jue. 9:28), cuyo hijo, también llamado Siquem, sedujo y violó a > Dina, hija de Jacob. Simeón y Leví, hermanos de Dina, la vengaron dando muerte a Hamor y a Siquem, y haciendo una matanza general en la ciudad de ellos (Gn. 34:1-31), no dejando a ningún varón con vida.

HAMOT DOR

Heb. 2576 *Jammoth Dor*, חַ ת אֹר, prob. de *Jammath Dor*, חַ ת ר = «termas de Dor»; Sept. *Amathdor*, Ἀμαθδώρ. Ciudad de la tribu de Neftalí, asignada a los levitas y ciudad de refugio (Jos.

21:32); prob. idéntica a > Hamat.

HAMUEL

Heb. 2536 *Jammuel*, חַ אֵל = «ardor de Dios»; Sept. *Amuel*, Ἀμου�λ. Hijo de > Misma, de la tribu de Simeón (1 Cro. 4:26).

HAMUL

Heb. 2538 *Jamul*, חָמ ל = «apiadado»; Sept. *Iemuel*, Ἰεμου�λ. Hijo segundo de > Fares y nieto de Judá (1 Cro. 2:5). No debió nacer antes de la migración de Jacob a Egipto, como parece afirmarse en Génesis 46:12, ya que Fares no era todavía adulto (Gn. 38:1). En el censo de los israelitas llevado a cabo en el desierto se le menciona como fundador de la familia de los > hamulitas (Nm. 26:21).

HAMULITA

Heb. 2539 *Jamulí*, חָמ לִי, Sept. *Iemuelí*, Ἰεμουηλ�. Descendiente de > Hamul, nieto de Judá (Nm. 26:21).

HAMUTAL

Heb. 2537 *Jamutal*, חֲמ טַל, *Jamital*, חֲמִיטַל = «suegro del rocío»; Sept. *Amital*, Ἀμιτ�λ, *Amitáal*, Ἀμιτ�αλ; Vulg. *Amital*. Hija de Jeremías de Libna, esposa del rey Josías y madre de los monarcas de Judá, Joacaz y Sedecías (2 R. 23:31; 24:18; Jer. 52:1).

HANAMEEL

Heb. 2601 *Janameel*, חֲנַמְאֵל = «Dios fue misericordioso»; Sept. *Anameel*, Ἀναμε�λ. Primo del profeta Jeremías, hijo de su tío > Salum, a quien compró un campo en Anatot, en tierra de Benjamín (Jer. 32:6-12). La operación se realizó conforme a las leyes de compra-venta, por orden de Yahvé, con la intención profética de evidenciar la certeza de la restauración después del cautiverio, representada por el documento que tendría valor para el futuro poseedor (Jer. 32:13-15).

HANÁN

Heb. 2605 *Janán*, חָנָן = «misericordioso»; Sept. *Anán*, Ἀν�ν, *Ananías*, Ἀναν�ας. Nombre de ocho personajes del Antiguo Testamento.

1. Hijo o descendiente de Sasac, jefe de una familia de la tribu de Benjamín, residente en Jerusalén (1 Cro. 8:23).

2. Hijo de Maaca, uno de los héroes de David, de la tribu de Dan (1 Cro. 11:43).

3. Hijo de Igdalías, «hombre de Dios», que probó la fidelidad de los > recabitas (Jer. 35:4).

4. Último de los seis hijos de Asel, de la descendencia de Saúl, de la tribu de Benjamín (1 Cro. 8:38; 9:44).

5. Jefe de una familia de niteneos o servidores del Templo, que regresaron con Zorobabel de la cautivad (Esd. 2:46; Neh. 7:49).

6. Uno de los levitas que asistieron a Esdras en la lectura y exposición de la Ley al pueblo (Neh. 8:7; cf. 9:4, 5). Parece ser el mismo que se menciona entre los firmantes del pacto de renovación del pacto o alianza (Neh. 10:10).

7. Uno de los jefes del pueblo que firmó la renovación de la alianza con Dios escrita por Nehemías (Neh. 10:22).

8. Tesorero designado por Nehemías durante su segundo período en el cargo como el gran gobernador de Judea (Neh. 13:13).

HANANEEL

Heb. 2606 *Jananeel*, חֲנַנְאֵל = «Dios ha sido misericordioso»; Sept. *Anameel*, Ἀναμεὴλ. Torre (*migdol*, מִגְ ל) de Jerusalén (Jer. 31:38; Zac. 14:10), cerca de la puerta de las Ovejas y de la torre de Hamea (Neh. 3:1; 12:39).

HANANI

Heb. 2607 *Jananí*, חֲנָנִי = «don gracioso de Dios»; Sept. *Ananí*, Ἀνανί, *Ananía*, Ἀνανία, *Ananías*, Ἀνανίας. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Hijo de Hemán, y jefe del decimoctavo de los veinticuatro órdenes de músicos designados por David para alabar a Yahvé en el Santuario (1 Cro. 25:4, 25).

2. Padre del profeta Jehú (1 R. 16:1) y vidente él mismo. Reprendió al rey Asa su alianza con los arameos, y el rey encolerizado le hizo encarcelar (2 Cro. 16:7-10).

3. Uno de los hermanos de Nehemías, que le dio noticias de Jerusalén (Neh. 1:2). Él y el jefe de la fortaleza fueron encargados del gobierno de la ciudad (Neh. 7:2).

4. Sacerdote, hijo de Imer. Esdras lo convenció para que despidiera a su mujer extranjera (Esd. 10:20).

5. Levita que tocó un instrumento musical en la dedicación de los muros de Jerusalén realizada por Nehemías (Neh. 12:36).

HANANÍAS

Heb. 2608 *Jananeyah*, חֲנַנְיָה, *Jananeyahu*, חֲנַנְיָה = «Yahvé ha favorecido»; Sept. *Ananía*, Ἀνανία, *Ananías*, Ἀνανίας. Nombre de varios personajes del AT.

1. Benjaminita hijo de Sasac y jefe de una de las familias de su tribu (1 Cro. 8:24).

2. Hijo de Hemán y jefe del decimosexto orden de músicos de los veinticuatro que instituyó David para el Santuario (1 Cro. 25:4, 23).

3. Uno de los jefes militares del rey > Uzías de Judá (2 Cro. 26:11).

4. Padre de un príncipe llamado Sedecías y contemporáneo de Jeremías (Jer. 36:12).

5. Falso profeta, hijo de Azur, de Gabaón. En el cuarto año del reinado de Sedecías, hijo del rey Josías, Hananías anunció que los deportados volverían al cabo de dos años de cautiverio. Jeremías profetizó contradiciéndole. Hananías, culpable de engaño, murió dos meses después (Jer. 28:1-17).

6. Abuelo o antepasado lejano de Irías, el comandante de la guardia que apresó a Jeremías, acusándolo falsamente de pasarse a los caldeos (Jer. 37:13-15).

7. Nombre hebreo del exiliado al que los caldeos dieron el nombre de Sadrac (Dn. 1:6, 7).

8. Hijo de Zorobabel, padre de Pelatías (1 Cro. 3:19, 21).

9. Hijo de Bebai, persuadido por Esdras de que despidiera a su mujer extranjera (Esd. 10:28).

10. Miembro del gremio de los perfumistas; participó en la restauración de los muros de Jerusalén

(Neh. 3:8).

11. Uno de los sacerdotes que tocaron la trompeta en la dedicación de los muros (Neh. 12:41).

12. Uno de los príncipes del pueblo; puso su sello en el pacto junto con Nehemías (Neh. 10:23).

13. Jefe de la fortaleza y gobernador de Jerusalén al mismo tiempo que Hanani, hermano de Nehemías (Neh. 7:2).

14. Sacerdote, jefe de la casa patriarcal de Jeremías, en la época del sumo sacerdocio de Joacim, una generación después del exilio (Neh. 12:12).

HANATÓN

Heb. 2615 *Jannathón*, חַ ָת ן = «considerado con favor»; Sept. *Annathón*, Ἀνναθ⍰ν, *Ennathoth*, Ἐνναθ⍰θ, *Amoth*, Ἀμ⍰θ. Ciudad fronteriza del territorio que correspondió a la tribu de Zabulón, situada en el camino que iba de Aco a Meguido (Jos. 19:14). Es citada en las cartas de Tell el-Amarna con el nombre de *Hinatuma*.

HANES

Heb. 2609 *Janés*, חָנֵס. Una ciudad real egipcia de gran importancia bajo la XX dinastía, a 16 km. al suroeste de la actual Beni Suf. En la época helenística recibió el nombre de *Heracleópolis Magna* (Gran ciudad de Hércules, Estrabón, *Geog*. 17, 812). Según una extraña tradición, en esta ciudad habría nacido Jesucristo, cuando a María le sobrevinieron los dolores de parto. Recostada en una palmera, habría dado a luz a Jesús, tradición recogida por los musulmanes en el Corán, 19, 22-25. Isaías menciona esta ciudad en relación con «la protección del faraón», buscada por los embajadores israelitas, posteriormente convertida en vergüenza y afrenta (Is. 30:3-4).

HANIEL

Heb. 2592 *Janniel*, חַ יאֵל = «gracia de Dios»; Sept. *Aniel*, Ἀνι⍰λ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Príncipe de la tribu de Manasés, hijo de Efod, que fue uno de los escogidos por Dios para intervenir en el reparto de la Tierra Prometida (Nm. 34:23).

2. Hijo segundo de > Ula y uno de los hombres valientes de la tribu de Aser (1 Cro. 7:39).

HANOC

Heb. 2585 *Janokh*, חֲנ ךְ = «iniciado»; Sept. *Enokh*, Ἐν⍰χ; Vulg. *Henoch*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Descendiente de Abraham a través de Madián, hijo de Cetura (Gn. 25:4; 1 Cro. 1:33).

2. Hijo promogénito de Rubén (Gn. 46:9; Ex. 6:14), cabeza del clan de los enoquitas (heb. *Janokhí*, חֲנֹכִי; Sept. *Enokh*, Ἐν⍰χ; Num. 26:5; 1 Cro. 5:3).

HANÚN

Heb. 2586 *Janún*, חָנ ן = «favorecido»; Sept. *Annón*, Ἀνν⍰ν, *Anún*, Ἀνο⍰ν. Nombre de tres personajes del Antiguo Testamento.

1. Sept. *Annón*, Ἀνν⍰ν. Hijo de Nahas y rey de Amón. David mantenía buena relación con Nahas, por lo cual, al morir este, David envió embajadores a Hanún para darle el pésame. Pero la visita fue interpretada mal por los príncipes ammonitas, pretextando que los embajadores iban como espías

para explorar la capital, por lo que el rey los afrentó haciendo que les rapasen la mitad de las > barbas y que sus vestidos talares fuesen cortados hasta la mitad. David declaró la guerra a Hanún y envió contra él un ejército al mando de > Joab. A pesar de la ayuda prestado por los sirios, los ammonitas fueron derrotados y su capital conquistada (2 Sam. 10:1-4; 1 Cro. 19:2-6).

2. Sept. *Anún*, Ἀνούν. Israelita de los habitantes de Zanoa que reparó la puerta llamada del Valle, al lado occidental de Jerusalén (Neh. 3:13).

3. Sept. *Anom*, Ἀνώμ. Israelita, hijo sexto de Salaf, que colaboró en la restauración del muro de Jerusalén en tiempo de Nehemías (Neh. 3:30).

HAQUILA. Ver HACHILA.

HÁPAX LEGOMENON

Gr. *hápax*, ἅπαξ = «una sola vez», y *legómenon*, λεγόμενον = «dicho».

Expresión que se utiliza para designar la palabra, forma verbal o construcción específica que aparece una sola vez dentro de un conjunto de escritos, como la Biblia, o bien en el contexto particular de una unidad textual. Se contabilizan unos 1500 de estos casos en el AT, pero solo 400 *stricto sensu*. A veces se trata de vocablos completamente aislados o formaciones insólitas de raíces corrientes. Otro tipo lo constituyen palabras que aparecen en un solo pasaje con una acepción por completo distinta de la habitual.

Es difícil establecer con precisión el sentido exacto de un *hápax legómenon*. Tradicionalmente se deducía por el contexto. Entre los judíos se interpretaba mediante un texto paralelo en la Mishnah. También se puede explicar en base a conjeturas etimológicas o como una contracción o composición de dos palabras. Otro recurso para aclarar su significado es mediante la comparación con lenguas afines sobre la base del contexto. En todos los casos, los resultados son a menudo hipotéticos, pues en muchos de ellos no hay motivos para creer que fueran, en realidad, vocablos poco corrientes en el hebreo hablado en tiempos bíblicos.

BIBLIOGRAFÍA: H. R. Cohen, *Biblical Hapax legomena in the light of Akkadian and Ugaritic* (Scholars Press, Atlanta 1975); F. E. Greenspahn, *Hapax legomena in Biblical Hebrew* (Chicago 1984); C. Rabin, “Hapax legómena”, en *EB* III, 1048-1049.

HARA

Heb. 2024 *Hará*, הָרָא = «montaña»; Sept. omite. Región de > Media bajo dominio asirio, adonde Tiglat-Pileser deportó las tribus transjordánicas de Rubén, Gad y la media de Manasés (1 Cro. 5:26; 2 R. 18:11). Se desconoce su ubicación exacta. Es mencionada junto a > Halah, > Habor y el río > Gozán.

HARADA

Heb. 2732 con art. *hajaradah*, הַחֲרָדָה = «temblor»; Sept. *Kharadath*, Χαραδάθ. Uno de los lugares donde los israelitas acamparon en su peregrinación por el desierto (Nm. 33:24), mencionado entre el monte Sefer y Maquelot. Es prob. que estuviera situado en la cuenca del Waddi Lussan.

HARÁN

Heb. 2039 *Harán*, הָרָן = «montaña». Nombre de varios personajes del AT.

1. Sept. *Arrhán*, Ἀῤῥάν. Tercer hijo de Taré y hermano de Abraham, que fue el padre de Lot (Gn.

11:26-31).

2. Sept. *Arán*, Ἀράν. Levita, hijo de Simei, de la familia de Gersón, escogido para el servicio musical del Templo (1 Cro. 23:9).

3. Sept. *Arrhán*, Ἀρράν. Hijo de Caleb y su concubina Efa (1 Cro. 2:46).

HARÁN, Ciudad

Heb. 2771 *Jarán*, חָרָן, acadio *harrân* = «camino»; Sept. *Kharrhán*, Χαρράν. Nombre heb. que corresponde en su forma castellanizada a Harrán. Antigua ciudad de Mesopotamia a la que se dirigieron > Taré y su familia al partir de Ur de los caldeos (Gn. 11:31, 38; Hch. 7:4). Allí vivió Abraham hasta la muerte de su padre. Allí también se establecieron los descendientes de Nacor, hermano de Abraham (Gn. 24:10).

En los archivos de Mari, del s. XVIII a.C., Harán forma parte del país de Zalmaqum y se considera una ciudad y estación caravanera de cierta importancia. Se la incluye en la zona > amorrea y se la pone en contacto frecuente con los nómadas Binu Yamina, con quienes los príncipes de Zalmaqum conciertan una alianza. Contaba con un santuario consagrado al dios Sin (la Luna), venerado también en Ur, cuyo culto se refleja en algunos nombres bíblicos de la época patriarcal, p.ej. Labán, de *lbn* = «blanco».

A mediados del II milenio a.C. Harán cayó bajo el dominio > hitita, aunque la zona estaba poblada por hurritas. Más tarde cayó en la órbita asiria (cf. 1 R. 19:12; Is. 37:12; Ez. 27:23). Parece que en los primeros siglos de la era cristiana Harán estaba incluida en el reino de > Edesa, gobernado por el rey > Abgaro. En el tiempo del emperador romano Caracalla se la menciona como ciudad romana. Sus habitantes conservaron el idioma arameo, así como el culto a sus dioses ancestrales.

BIBLIOGRAFÍA: S. Croatto, "Harrán", en *EB* III, 1063-1064.

HARARITA

Heb. 2043 con art. *hahararí*, הַהֲרָרִי = «el montañés»; Sept. *ho Ararí*, ὁ Ἀραρί. Gentilicio aplicado a los padres de tres héroes de David, pertenecientes al grupo llamado de los «treinta». Prob. eran nativos de las montañas (*har*, הַר) de Judá o Efraín.

1. Sama, hijo de Age el hararita (2 Sam. 23:11), que no hay que confundir con «Samot el harorita» (1 Cro. 11:27), o «harodita» (2 Sam. 23:25).

2. Jonatán, hijo de Sage el hararita (1 Cro. 11:34), mencionado en el pasaje paralelo de 2 Sam. 23:32 sin ese adjetivo.

3. Ajiam, hijo de Sacar el hararita (1 Cro. 11:35), llamado en el pasaje paralelo de 2 Sam. 23:33 con menos exactitud «Ajiam hijo de Sarar, el ararita», heb. *haararí*, הָאֲרָרִי; Sept. *ho Aradites*, ὁ Ἀραδίτης.

HARBONA

Heb. 2726 *Jarboná*, חַרְב נָא, también escrito *Jarbonah*, חַרְב נָה, prob. del persa = «montador de asno», o «calvo»; Sept. *Oareboá*, Ὀαρεβωά, *Tharrá*, Θαρρά.

Es uno de los siete eunucos, que se mencionan en la historia bíblica, y que servían al rey > Asuero, enviado por este en busca de la reina Vasti (Est. 1:10). Propuso al monarca que colgara a > Amán en la horca dispuesta para Mardoqueo (Est. 7:9).

HAREF

Heb. 2780 *Jareph*, חָרֵף; Sept. *Areí*, Ἀρε□, *Arim*, Ἀρ□μ. Hijo de Caleb y desendiente de Hur. El texto bíblico le llama «padre de Bet Gader» (1 Cro. 2:51), por lo cual se ha de entender que fue dueño, o quizá fundador, de dicha población, o tal vez el epónimo de una familia de calebitas que se estableció en ella.

HAREL

Heb. con art. *hahareel*, הַהַרְאֵל = «el monte de Dios»; Sept. *to ariel*, τ□ □ρι□λ; Vulg. *Ariel*. Nombre simbólico del altar del holocausto visionado por el profeta Ezequiel 43:15. Véase ALTAR, ARIEL.

HARET

Heb. 2802 *Jéreth*, חֶרֶת = «espeso»; Sept. *Kharés*, Χαρ□ς. Bosque (*yaar*, יַעַר) en las montañas de Judá, donde David buscó refugio huyendo de Saúl, siguiendo el consejo del profeta Gad (1 Sam. 22:5).

HARHAÍA

Heb. 2736 *Jarhayah*, חַרְהֲיָה = «celo de Yahvé»; Sept. *Arakhías*, Ἀραχ□ας. Padre de Uriel, el platero u orfebre que colaboró en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 3:8).

HARHAS

Heb. 2745 *Jarjas*, חַרְחַס = «necesidad»; Sept. *Arás*, Ἀρ□ς; Vulg. *Araas*.

Abuelo de > Salum, esposo de Hulda la profetisa (2 R. 22:14). En 2 Cro. 34:22 se lo llama > Hasra, debido a la trasposición de las letras *jeth*, ח y *he*, ה, muy similares en el hebreo postexílico, con lo que prob. es un error de los escribas.

HARHUR

Heb. 2744 *Jarjur*, חַרְחֻר = «fiebre»; Sept. *Arur*, Ἀρο□ρ. Netineo fundador de una familia, algunos de cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:51; Neh. 7:53).

HARIF

Heb. 2756 *Jariph*, חָרִיף = «lluvia otoñal»; Sept. *Areím*, Ἀρε□μ, *Ariph*, Ἀρ□φ. Es el fundador de una familia cuyos descendientes, en número de ciento doce, regresaron de la cautividad babilónica en compañía de Zorobabel (Neh. 7:24). En Esdras 2:18 su nombre es sinónimo de Jora. Una persona llamada Harif, prob. representante de la familia, figura entre los jefes del pueblo que firmaron el pacto de renovación de la Alianza con Dios (Neh. 10:19).

HARIM

Heb. 2766 *Jarim*, חָרִם = «consagrado [a Dios]»; Sept. *Eram*, Ἠρ□μ, *Kharem*, Χαρ□μ, *Erim*, Ἠρ□μ, *Iram*, Ἰρ□μ. Nombre de varios personajes, principalmente de la época de la > cautividad.

1. Cabeza de una familia de sacerdotes, a la cual correspondió la tercera orden de las veinticuatro en que fueron divididas por David (1 Cro. 24:8). Prob. es la misma familia que volvió del cautiverio

de Babilonia con Zorobabel en número de mil diecisiete miembros (Esd. 2:32, 39; Neh. 7:35, 42). Nehemías menciona un sacerdote jefe de familia del mismo nombre, el cual corresponde a la generación siguiente a la que regresó de la cautividad durante el sumo sacerdocio de Joaquín. Más tarde, algunos miembros de la descendencia de Harim se encuentran entre los varones que habían tomados mujeres extranjeras y tuvieron que repudiarlas (Esd. 10:31).

2. Padre de > Malquías, que restauró un tramo de las murallas de Jerusalén y también la torre de los Hornos (Neh. 3:11).

3. Nombre de dos firmantes del pacto de renovación de la Alianza (Neh. 10:5, 27). Trescientos veinte hijos suyos o descendientes habían vuelto de la cautividad con Zorobabel y ocho de ellos tomaron mujeres extranjeras (Esd. 10:31).

HARINA

Heb. 7058 *qémaj*, קֶמַח = «comida» (Jue. 6:19; 1 Sam. 1:24; 28:24; 2 Sam. 17:28), 5560 *sóleth*, סֹלֶת, de una raíz que significa «descubrir, despojar», por la operación de limpiar el grano de trigo de su cascarilla, a veces traducido «harina fina», la más pura y limpia; Sept. y NT 224 *áleuron*, ἄλευρον, de un verbo que significa «moler»; 4585 *semídalis*, σεμίδαλις = «flor de trigo, harina».

Producto de la molienda del trigo, que una vez separado de la cascarilla o salvado, servía para hacer pan, base de la alimentación de la población seminómada. Las excavaciones han puesto de manifiesto el cultivo de cereales en Palestina desde comienzos del Mesolítico, aprovechando el trigo salvaje, que se molía con piedras basálticas en el Paleolítico Superior. Los hebreos del tiempo de Moisés utilizaban > molinos de piedra y > morteros (cf. Nm. 11:8).

La harina, siempre de trigo, excepto en casos de escasez en que podía ser de > cebada, áspera y correosa, se dividía básicamente en dos clases, más que por la calidad del cereal, por el grado de depuración del cribado: harina común y harina fina.

En el culto se hacía una amplio uso de la harina fina, no solo en forma de pan, sino también sin preparación, en ocasiones rociada con aceite y mezclada con incienso (cf. Lv. 2:1ss; 5:11, 6:12ss; Nm. 7:13; 8:8; 15:4ss). En los tiempos de renovación religiosa se cuidaba con esmero la materia de los sacrificios de acción de gracias, en los que la harina era el ingrediente primordial (1 Cro. 9:29; 23:29). La molienda del trigo se hacía en la propia casa, ya que eran las mujeres quienes manejaban los molinos, muy rudimentarios, y a ellas correspondían los quehaceres del amasado. La harina se almacenaba en tinajas de barro que la preservaban de la humedad y la descomposición (1 R. 17:12, 14, 16; 18:34).

El pan de harina de cebada era el alimento de los pobres, prescrito para la «ofrenda de los celos», sin aceite ni incienso, como expresión áspera de la amargura del marido celoso (Nm. 5:11ss.). Véase CEREALES, PAN, TRIGO.

A. ROPERO

HARNEFER

Heb. 2774 *Jarnépher*, חַרְנֶפֶר = «Horus es bueno»; Sept. *Arnaphar*, Ἀρναφάρ. Hijo segundo de Zófaj, citado en la genealogía de > Aser (1 Cro. 7:36).

HAROD

Heb. 5878 *Jarod*, חֲר ד = «temblor»; Sept. *Arod*, Ἀρ□δ, *Arad*, Ἀρ□δ. Fuente o manantial de montaña (*ayin*, עַיִן) cerca de Jezreel, en el valle situado entre el pequeño Hermón y el monte de Gilboa (Jue. 7:1), donde > Gedeón acampó muy de mañana con su gentes antes de enfrentarse a los madianitas. En ese lugar se produjo una prueba de selección de los hombres que iban a formar un ejército digno de entrar en batalla, mediante la manera de beber agua (v. 3).

Quizá sea la misma fuente que se cita sin nombre en el episodio de David con los filisteos de 1 Sam. 29:1, que hoy se identifica con la actual Aín Galud, a unos 3 km. al este de Zirin. Se trata de una fuente abundante, en la vertiente noroccidental de Gelboe.

HARODITA

Heb. 2733 *Jarodí*, חֲרֹדִי; Sept. *Arodí*, Ἀροδ□. Gentilicio que se aplica a los héroes de David > Sama y Elica (2 Sam. 23:25), a los que se cree naturales de > Harod, lugar cercano a la fuente del mismo nombre (Juec. 7:1). En la lista paralela de 1 Cro. 11:27 se les llama haroritas, heb. 2033 *jarorí*, חֲר רִי, prob. por una transcripción errónea.

HAROÉ

Heb. 7204 *haroeh*, הָרֹאֶה = «el vidente»; Sept. *Araá*, Ἀρα□; Vulg. *qui videbat*. Corrupción del nombre Reayías. Véase REAYÍAS.

HAROSET GOIM

Heb. 2674 *Jarósheth haggoyim*, חֲר ֶ ת הַ ים = «bosque o labor de los gentiles»; Sept. *Arisoth ton ethnôn*, Ἀρισ□θ τ□ν □θν□ν; Vulg. *Haroseth gentium*. Ciudad del norte de Canaán, residencia de Sísara, mencionada en relación con el enfrentamiento de este general con las fuerzas de > Débora y > Barac (Jue. 4:2, 13, 16). Estaba situada en la entrada del monte Carmelo, entre > Esdrelón y > Acre, dominando las rutas de Galilea y del valle.

HARRÁN. Ver HARÁN

HARSA

Heb. 2797 *Jarshá*, חַרְ ָ א = «silencioso»; Sept. *Arsá*, Ἀρσ□, *Adasán*, Ἀδασ□ν. Padre de una familia de siervientes (> netineos) del Templo cuyos descendientes regresaron de la cautividad en Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:52; Neh. 7:54).

HARUFITA

Heb. 2741 *Jaruphí*, חֲר פִי; Sept. *Aruphí*, Ἀρουφ□, *Khariphiel*, Χαριφι□λ. Apelativo del benjaminita > Sefatías, uno de los valientes aventureros que se unió a David en > Siclag (1 Cro. 12:5). Quizá haya de considerarse descendiente de > Haref (1 Cro. 2:51).

HARUM

Heb. 2037 *Jarum*, חָרֻם = «exaltado»; Sept. *Iareím*, Ἰαρε□μ. Personaje de la tribu de Judá, padre de Aharhel (1 Cro. 4:8).

HARUMAF

Heb. 2739 *Jarumaph*, חֲר מַף = «nariz mutilada»; Sept. *Eromaph*, Ἐρωμ□φ, *Eromath*, Ἐρωμ□θ. Padre de Jedaías, sacerdote que colaboró en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:10).

HARUZ

Heb. 2743 *Jaruts*, חָר ץ = «oro»; Sept. *Arûs*, Ἀρο□ς. Es un personaje natural de Jotba, quien es el padre de Mesulemet, esposa del rey > Manasés, y abuelo de Amón (2 R. 21:19).

HASABÍAS

Heb. 2811 *Jashabeyah*, חֲ ־ בְיָה, o en su forma más extensa *Jashabiyahu*, חֲ ־ בְיָה = «considerado por Yahvé»; Sept. *Asebí*, Ἀσεβ□, *Asob*, Ἀσ□β, *Asebías*, Ἀσεβ□ας, *Asabía*, Ἀσαβ□α. Nombre de un determinado número de descendientes de Leví.

1. Hijo de Amasías y padre de Maluc, de la familia de Merari. Cantor del Templo (1 Cro. 6:45).

2. Hijo de Jedutún, puesto al servicio del Templo bajo la dirección de su padre, quien profetizaba acompañado de arpa para dar gracias y alabar, de acuerdo con el sistema organizado durante el reinado de David (1 Cro. 25:3, 19).

3. Hebronita que, juntamente con sus hermanos y 1.700 hombres de valor, estaba encargado de la administración de Israel en la región occidental del Jordán en lo referente a toda la obra religiosa y civil (1 Cro. 26:30; 27:17).

4. Uno de los levitas principales que durante el reinado de Josías entregó a los levitas 5.000 ovejas y 500 cabezas de ganado vacuno para los sacrificios de la Pascua (2 Cro. 35:9).

5. Hijo de > Buni y padre de Azricam, de la estirpe de > Merari, que regresó del cautiverio (1 Cro. 9:14; Neh. 11:15).

6. Uno de los sacerdotes a quienes Esdras confió los utensilios sagrados del Templo (Esd. 8:24).

7. Descendiente de Merari, que firmó el pacto de renovación de la Alianza con Dios (Esd. 8:19).

8. Principal entre los levitas (Neh. 12:24), jefe de la mitad del distrito de > Queila, que colaboró en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:17) y suscribió el pacto de fidelidad a Yahvé (Neh. 10:11).

HASABNA

Heb. 2812 *Jashabnah*, חֲ ־ בְנָה, prob. de *Jashibeyah*, חֲ ־ בְיָה = «Yahvé ha considerado»; Sept. *Esabaná*, Ἐσαβαν□. Uno de los jefes del pueblo que firmaron la renovación del pacto de la Alianza en tiempo de Nehemías (Neh. 10:25).

HASABNÍAS

Heb. 2813 *Jashabneyah*, חֲ ־ בְנְיָה = «considerado por Yahvé»; Sept. *Asbanía*, Ἀσβαν□α, *Sebaní*, Σεβαν□. Nombre de dos personas del AT.

1. Padre de Hatús, que colaboró en la repración de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 3:10).

2. Uno de los levitas que animaron al pueblo a bendecir y alabar a Yahvé durante la penitencia pública de Israel en la época de Esdras (Neh. 9:5).

HASADÍAS

Heb. 2619 *Jasadeyah*, חֲסַדְיָה = «misericordia de Yahvé»; Sept. *Asadía*, Ἀσαδία. Uno de los hijos de > Pedaías, no de > Zorobabel, de la estirpe de David (1 Cro. 3:20). Este nombre se encuentra también en el apócrifo de Baruc y asimismo en la lengua acadia, compuesto de *jésed*, חֶסֶד = «misericordia» y *Yah*, יָה = «Yahvé», y denota el agradecimiento de un padre a Dios por haberle dado un hijo.

HASAR-ADAR

Heb. 2692 *Jatsar Addar*, חֲצַר אַ ָ ר = «cercado sólido»; Sept. *épaulis Arad*, ἔπαυλις Ἀράδ, v. *Addará*, Ἀδδαρά y *Sárada*, Σάραδα. Pueblo en el sur de Judá, entre > Cades-barnea y > Asmón (Nm. 34:4), llamado > Adar en Jos. 15:3. Ha sido identificado con Khirbet el-Qudeirat en el Wadi Qudeirat, cerca de Qetseimeh, en la frontera egipcio-israelí.

HASBADANA

Heb. 2806 *Jashbaddanah*, חַ ְ ַ ָ נָה de *jésheb baddanah*, חֵ ֶ ב ַ ָ נָה = «considerado en el juicio», es decir, juez pensante; Sept. *Asabadmá*, Ἀσαβαδμά. Uno de los hombres que estuvo a la izquierda de Esdras mientras este leía la Ley al pueblo reunido (Neh. 8:4).

HASEM

Heb. 2044 *Hashem*, הָ ֵ ם = «brillante, fulgoroso»; Sept. *Asam*, Ἀσάμ; Vulg. *Aasem*. Uno de los valientes de David, natural de Gizo (1 Cro. 11:34; el > Jasén de 2 Sam. 23:32).

HASIDEOS, HASIDIM

1. Nombre y definición.
2. Origen e historia.
3. El hasidismo de tiempos posteriores

I. NOMBRE Y DEFINICIÓN. “Hasideos” es la denominación de distintos movimientos dentro del judaísmo que se caracterizan por una meticulosa observancia de las leyes y costumbres de la religión judía, no solo como pueblo, sino también como individuos. El término proviene del heb. *jasidim*, חֲסִידִים, que significa «los píos/piadosos» o «fieles, devotos», transliterado al gr. por *Assidaíoi*, Ἀσσιδαῖοι (*cf.* 1 Mac. 2:42; 7:13; 2 Mac. 14:6). Ser “fiel” y “piadoso” es la respuesta humana personal al amor, la gracia y fidelidad de Dios para con su pueblo (heb. *jésed*, חֶסֶד). Puesto que, según este significado básico, todo judío piadoso puede considerarse un *jasid*, no siempre queda claro si las fuentes se refieren al conjunto de los judíos fieles en contraste con los israelitas impíos y apóstatas, o a un grupo o partido determinado y organizado dentro del judaísmo.

Sin embargo, originalmente y en un sentido estricto, los “hasideos” se refiere al grupo fundamentalista que se opuso a la helenización obligatoria de Israel en tiempos del rey sirio > Antíoco IV Epífanes, y que apoyaba la revuelta macabea (167/166 a.C.), manteniendo su propia identidad y libertad de acción. Eran judíos celosos de la Ley Mosaica y conservadores de las tradiciones y costumbres, que combatían la influencia y dictadura paganas, dispuestos a dar su vida por defender la ley divina. Más tarde, cuando según su apreciación, los > asmoneos se alejaron de los propósitos divinos, se opusieron a su política. Se cree comúnmente que los partidos de los > fariseos y > esenios tienen sus raíces en el movimiento de los jasidim y que se originaron en aquella

situación o época. En siglos posteriores y hasta hoy, varios otros movimientos dentro del judaísmo se han considerado a sí mismos como seguidores del hasidismo.

II. ORIGEN E HISTORIA. Los eruditos no están de acuerdo sobre el origen, la evolución y el papel histórico de los hasideos, puesto que las fuentes son pocas y su interpretación variada. Sin duda, han de buscarse sus raíces en el corazón del judaísmo antiguo, en los círculos piadosos que deseaban obedecer a Dios de corazón, y por consiguiente, procuraban cumplir seria y estrictamente la Ley y las tradiciones. Su piedad se refleja mediante expresiones como «confiar en Dios», «amar a Dios», «buscar a Dios (su rostro)», «tener corazón limpio», «ser recto y justo», «guardar el pacto y los mandamientos», etc. (Sal. 24:3-6; *cf.* el término heb. en 1 Sam. 2:9; 2 Cro. 6:41; Sal. 30:5; 31:23; 37:28; 149:1 [RV: «santos»]; *cf.* Is. 57:1 [«piadosos»]; incluso las descripciones en Lc. 1:6; 2:25s., 37s, se asemejan mucho a las características de los hasideos). En contraste con ellos, están los impíos e idólatras, los que se caracterizan por la apostasía, la renuncia a la circuncisión y todos los mandamientos fundamentales de la religión judía, y la asimilación a los paganos, (*cf.* 1 Sam. 2:9; Sal. 1:1; 37:1; 73:3; Dan. 11:32; en el contexto de los hasideos, véase especialmente 1 Mac. 1:11-15, 43, 52; 3:8; 6:21; 7:5 etc.).

Daniel y sus amigos eran los representantes de aquella actitud, que se caracterizó por una piedad personal y fidelidad a Dios y a su voluntad (*cf.* Dan. 1; 3; 6; 9). A pesar de las persecuciones, se mostraban fieles sin ceder a las órdenes y amenazas de muerte del rey pagano. Durante y después del cautiverio babilónico, la concentración en la obediencia a la Ley adquirió una importancia enorme, lo que impulsó las reformas bajo Esdras y Nehemías (*cf.* Neh. 10:29-40). La santidad y la pureza personales alcanzaron una nueva dimensión en la vida religiosa del pueblo. En el centro estaban la Ley sagrada y su estudio, el Templo como morada de Dios y lugar de los sacrificios, la observancia de las costumbres, como la celebración de las fiestas, la circuncisión, las reglas alimenticias etc., y esto especialmente en medio de una realidad pagana en la que tuvieron que sobrevivir los judíos durante siglos. Se gestó cierto código práctico para poner coto a la influencia pagana que amenazaba destruir la identidad judía (una manifestación de ello son las reglas acerca del matrimonio mixto; *cf.* Esd. 9-10; Neh. 10:31; 13:1-3, 23-31). La observancia estricta de la Ley estaba por encima del propio bienestar; el judío piadoso se comprometía a cumplir con ella aún frente a amenazas de muerte. Junto con ello crecía enormemente la esperanza mesiánica, e.d., la expectación de que Dios cumpliera sus promesas de enviar un nuevo libertador que restableciera el imperio de la nación santa, de su pueblo elegido, con su capital Jerusalén, para reinar sobre las naciones (cf. Is 2:1-5; 10:20—12:6; 24:1—27:13 y muchas otras profecías del Antiguo Testamento).

Este espíritu de entrega radical a Dios que caracterizaba a Daniel en los tiempos babilónicos, y que se generalizó por las reformas en tiempos del dominio persa, revivió en el pueblo piadoso en los tiempos de aflicción y persecución bajo la opresión de los griegos (s. II a.C.), y este era el momento donde el movimiento hasideo se concretó en la historia como grupo tangible y partido propio involucrado en la revuelta macabea.

Las menciones explícitas del nombre “hasideos” son escasas: 1 Mac. 2:42; 7:13; 2 Mac. 14:6. La interpretación de estos pasajes es muy discutida entre los eruditos. Por ejemplo, algunos niegan que el contexto directo de 1 Mac. 2 hable de los hasideos. G. Stemberger (“Pharisäer, Sadduzäer, Essener”, 1991:93s) sostiene que el pasaje de 1 Mac. 2:29-41 forma un paréntesis que no tiene que ver directamente con los hasideos mencionados en 2:42. Al contrario, según su opinión, 2:42 reanuda directamente a 2:27. Sin embargo, la mayoría de los historiadores parte de la base de que el grupo

separatista mencionado en 2:29ss es idéntico a los hasideos. Estos entonces eran “israelitas valientes” (1 Mac. 2:42), como se traduce comúnmente. Los términos *iskhyroí dynamei apó Israel*, □σχυρο□ δυν□μει □π□ Ἰσρα□λ, pueden señalar tanto a guerreros valientes como a personas con influencia y poder entre el pueblo. La denominación *synagogé Asidaîon*, συναγογ□ Ἀσιδα□ων, también es difícil de interpretar, puesto que la falta de artículos puede señalar simplemente a un grupo indeterminado, y no necesariamente a una “sinagoga”, un partido organizado. Sea como fuere, se caracterizaban por una lealtad inquebrantable a la Ley y a costumbres como sacrificios, circuncisión, reglas alimenticias y celebración de fiestas (cf. 1 Mac. 1:62-64 dentro del contexto de todos los v. anteriores). Ante la amenaza de muerte, huyeron al desierto (1 Mac. 1:29ss) y no se defendieron de los ataques del rey pagano porque era un día de sábado. Prefirieron morir en vez de violar la Ley (1:32ss; *cf*. 2 Mac. 5:25ss). Pero después del incidente, los supervivientes cambiaron de parecer y se unieron con los macabeos, que habían decidido defenderse aún en sábado (1 Mac. 2:41s). Aparentemente, los hasideos aceptaban la resolución como medida excepcional, porque su pacifismo (o por lo menos, su desinterés en asuntos meramente políticos) se manifiesta nuevamente en 1 Mac. 7:13s. Después del éxito de la revuelta macabea y la recuperación de la libertad religiosa, se había instalado un sumo sacerdote según las ordenanzas de la Ley (Álcimo era descendiente de la línea sacerdotal de Sadoc), y entonces los hasideos vieron cumplido su propósito, con lo que se retiraron de la activa participación en los combates. En este pasaje también se manifiesta la cercanía entre los hasideos y los escribas, lo que confirma su característica como movimiento o partido tradicional-conservador y apegado a la Ley Mosaica, y con estrecha vinculación a las clases altas. La acusación a los hasideos como instigadores de alborotos (2 Mac. 14:6) parece ser rebuscada y falsa, aunque es comprensible que los opositores percibieran sus acciones como afrentas. La tendencia abierta de Álcimo hacia el helenismo provocó que los hasideos volvieran pronto al lado de los macabeos, continuando con la lucha hasta que en tiempos de Jonatán se produjo la ruptura definitiva. Bajo este dirigente macabeo, la secularización progresó, y cuando Jonatán incluso usurpó el sumo sacerdocio, los hasideos se separaron definitivamente de los asmoneos. Se supone que en aquella época comenzaron a existir los fariseos y los esenios como grupos establecidos.

III. EL HASIDISMO DE TIEMPOS POSTERIORES. Los hasideos de tiempos de los macabeos, que conservaban la Ley y las costumbres tradicionales y que se distinguían por su piedad personal, tuvieron una considerable importancia para el desarrollo del judaísmo y la formación del Talmud, y llegaron a ser ejemplo para diferentes movimientos judíos tradicionalistas y hasta místicos en tiempos posteriores:

1. *El hasidismo en la Edad Media* (s. XII y XIII). Aunque el origen es incierto, muchos presuponen que el movimiento judío pietista de los «ashkenazí» tenía su origen en la dispersión de los judíos de los s. I y II d.C., que se establecieron en Alemania y Francia, en las cercanías del río Rhin (alrededor de las ciudades de Spira, Worms y Maguncia) entre el 1150 y el 1250 d.C. Los descendientes trataban de guardar las creencias y costumbres judías en el extranjero, a pesar de la inevitable asimilación. Se aunaba la religión tradicional con elementos de ascetismo y misticismo. La oración personal y la separación del mundo llegaron a ser puntos centrales de la religión, mientras la doctrina ortodoxa perdía importancia. Los representantes más conocidos son Judá Ha-Hasid (?-1150), Samuel Ha-Hasid (?-1200) y Eleasar ben Judá (?-1220). Los ashkenazí llegaron a ser la corriente más influyente en el centro de Europa hasta los tiempos de los nazis. Su peculiar dialecto ha sobrevivido hasta hoy (el *yiddish*, una mezcla de hebreo y alemán).

2. *El hasidismo de Europa Oriental* (s. XVIII y XIX). Fue un movimiento reformista dentro del judaísmo en Polonia y Lituania, que rápidamente se extendió por las sinagogas del sur de Rusia, Bielorrusia y Ucrania, y también por Austria y Alemania. Se considera a Israel ben Eliézer (1699-1760), con el sobrenombre de Baal Shem Tov, “señor del buen nombre”, como su fundador. El grupo fue moldeado por muchos maestros, sobre todo líderes carismáticos (llamados *zaddik*, de *tsaddiq*, צָ.יק = “justo”), entre los cuales destacan Rabbí Dow Bär (“Maggid de Meseritz” o “Gran Maggid”, 1710-1772), Rabbí Jacob José de Polonoje (†1782), y el bisnieto de Israel ben Eliézer, Nakmán de Bratzlaw (1772-1810). En cierta forma semejante al movimiento de los ashkenazí, también el hasidismo de aquella época (a partir de 1740) fue una reacción contra el ascetismo y el formalismo inexorables de la ortodoxía judía (de la cual siempre formaban parte, pero con duros conflictos), y al mismo tiempo un baluarte contra el liberalismo y la influencia del pensamiento del Siglo de las Luces. El círculo encontró una especial aceptación entre los más pobres y también los más jóvenes. En sus reuniones se dedicaban al estudio de la Torah y del Talmud, y también de la > Cábala con su tradición mística, aunque sin el pensamiento y método racionalista del judaísmo oficial. Sus sinagogas se transformaron en encuentros de comunión y consejería, de edificación piadosa y de formación en la justicia, siempre con la intención de fomentar al hombre en su integridad y de tomar en serio su vida real con todos los sentidos. La confianza en Dios y su adoración gozosa marcó la vida piadosa de los adherentes. Canciones, bailes y experiencias emocionales (éxtasis) se convirtieron en parte de su expresión religiosa. Enseñaban que se debe honrar a Dios con una vida piadosa en el diario quehacer; toda actividad profana debe consagrarse, porque Dios se encuentra en todas las cosas.

3. *El hasidismo moderno*. Las tradiciones hasídicas fueron casi exterminadas por el nacionalsocialismo de Alemania, que no solo intentó eliminar el judaísmo en su propio país, sino también en Europa Oriental. Sin embargo, algunos judíos y hasideos lograron huir a Palestina, Estados Unidos, Inglaterra, Holanda y Suiza, donde el hasidismo se reorganizó, y llegó a establecerse hasta hoy como parte importante del judaísmo actual, de su ala más conservadora. El movimiento Jabad (o “Cha-Bad”), con sede en Brooklyn, Nueva York, es la más conocida comunidad hasídica (otras son las de Satmar, Belz, Sanz, Ger, Wischnitz) y experimenta un auge considerable, con unos 1.000 centros en todo el mundo.

El filósofo judío moderno Martín Buber (1878-1965) ha sido un gran estudioso del hasidismo, bien compenetrado con él. En los comienzos del siglo XX investigó sobre el movimiento y escribió varias obras clásicas sobre el tema, entre las cuales la más famosa es *Narraciones de los hasidim* (1947), que popularizó muchas historias, leyendas y mitos en los que se revela una peculiar sabiduría transmitida durante siglos. Chajim Bloch es otro conocido estudioso del tema con su obra *Historias hasídicas* (*Gemeinde der Chassidim: ihr Werden und ihre Lehre, ihr Leben und ihr Treiben*; Viena 1920). Otro experto en la investigación del hasidismo y de las tradiciones místicas del judaísmo en el este de Europa es Friedrich Weinreb (1910-1988). Véase CÁBALA, JUDAÍSMO.

BIBLIOGRAFÍA: M. Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters* (Schocken, Nueva York 1973); Id., *The Origin and Meaning of Hasidism* (Humanities Press, Atlantic Highlands 1993); G. Cornfeld, “Asideos”, en *EMB I*, 125-127; P.R. Davies, “Hasidim in the Maccabean Period”, en *JJS* 28 (1977), 127-140; C. Guignebert, *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*, 153-157 (Uteha, México, 1959); M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (Fortress 1974); L. Jacobs, “The Concept of Hasid in the Biblical and Rabbinic Literature”, en *JJS* 8 (1957), 143-154; J. Kampen, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism.* (Scholars, Atlanta 1988); H. Küng, *El judaísmo* (Trotta 1993); J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del NT*, I, 234-248 (Cristiandad 1973); P. Mendes-Flohr y Y. Reinharz, eds., *The Jews in the Modern World* (Oxford University Press 1995); H. Rabinowicz, *A Guide to Hassidism* (Thomas Yoseloff, Nueva York

1960); Tzvi M. Rabinowicz, *Hasidism in Israel: A History of the Hasidic Movement and Its Masters in the Holy Land* (Aronson, Northvale 2000); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 vols. (Cristiandad, 1985); G. Stemberger, *Jewish contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (Fortress 1995).

H. BEYER

HASENÚA

Heb. 5574 > *Senúah*, סְנ אָה, con art. *hassenuah*, הַ ְ נ אָה = «el odioso». Véase SENÚA.

HASMANNIM

Heb. *Jashmannim*, חַ ְ מַ ִים; Sept. *presbeis*, πρ□σβεις; Vulg. *legati*. Vocablo que solo aparece en el Sal. 68:31: «Vendrán dignatarios de Egipto; Etiopía extenderá sus manos hacia Dios». La palabra se deriva del árabe *mashmin* = «rico», de ahí «influyente» o «noble», pero su sentido civil parece derivarse del antiguo egipcio *Hashmen* o *Hashmun* = «la morada de los ocho». Si se toma como nombre propio aplicado a los hermopolitas, entonces, según James Strong, la mención podría explicarse por el hecho de que Hermópolis Magna era la gran ciudad egipcia de Heremes o Toth, el dios de la sabiduría, y así el salmista estaría diciendo que incluso los egipcios más sabios acudirán al Templo, tanto como los distantes etíopes o cusitas. El mismo autor considera que el título de Hasmoneos, dado a los > Macabeos, deriva de Hashmannim (Hengstenberg). Véase ASMONEOS.

HASMONA

Heb. 2832 *Jashmonah*, חַ ְ מ נָה = «fructuoso»; Sept. *Assemonâ*, Ἀσσεμων□, *Aselmonâ*, Ἀσελμων□, *Selmonâ*, Σελμων□. Última estación de Israel por el desierto antes de su llegada a Cades, no lejos del monte Hor (Nm. 33:29, 30). Se la identifica con Ain el-Qeseimah, en la frontera entre Palestina y Egipto. Cuenta con una fuente de la que brota un abundante chorro de agua, algo alcalina y ligeramente salobre, lo que explica que ya desde épocas antiguas haya sido un sitio de concentraciones humanas, como atestiguan dos estaciones neolíticas situadas al norte y al sur del manantial. También se han propuesto otras identificaciones.

HASMONEOS. Véase ASMONEOS.

HASRA

Heb. 2641 *Jasrah*, חַסְרָה = «necesidad»; Sept. *Essepí*, Εσσεπ□, v. *Arás*, Αρ□ς; Vulg. *Hasra*. Antepasado de Salum, esposo de la profetisa > Hulda (2 Cro. 34:22). En el texto paralelo de 2 R 22:14 se le llama > Harhas.

HASUB

Heb. 2815 *Jashshub*, חַ ב = «inteligente, considerado»; Sept. *Asub*, Ἀσο□β, *Assub*, Ἀσσο□β, *Asob*, Ἀσ□β. Nombre de varias personas que regresaron de la cautividad.

1. Levita de la familia de > Merari, hijo de Azricam, y padre de Semaías, que se estableció en Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 11:15; 1 Cro. 9:14).

2. Colaborador en la reconstrucción de la torre de los Hornos en tiempo de Nehemías (Neh. 3:11).

HASUBA

Heb. 2807 *Jashubah*, חֲ ֻ בָה; Sept. *Asebá*, Ἀσεβά; Vulg. *Hasaban*. Nombre citado en cuarto lugar en la lista genealógica de los hijos de Zorobabel (1 Cro. 3:20). Su vocalización resulta dudosa, porque es muy raro que un nombre de varón responda a una forma femenina como esta. Por ello se han propuesto enmiendas, entre ellas la de *hasabah*, o *hasub*, con el significado de «considerado [por Dios]».

HASUFA

Heb. 2817 *Jasuphá*, חֲ פָא = «rápido»; Sept. *Asuphá*, Ἀσουφά, *Aseípha*, Ἀσεῖφα. Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:43; Neh. 7:46).

HASUM

Heb. 2828 *Jashum*, חָ ֻ ם = «nariz ancha»; Sept. *Asum*, Ἀσούμ, *Asem*, Ἀσήμ, *Esamí*, Ἡσαμί, *Osym*, Ὠσύμ, *Esam*, Ἡσάμ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Jefe de una familia cuyos descendientes regresaron a Jerusalén con Zorobabel en número de dosicentos veintitrés o trescientos veintiocho en total (Esd. 2:19; Neh. 7:22). Siete de ellos tuvieron que renunciar a sus mujeres extranjeras por orden de Esdras (Esd. 10:33).

2. Uno de los hombres que estuvieron al lado izquierdo de Esdras durante la lectura de la Ley al pueblo (Neh. 8:4); prob. el mismo que suscribió el pacto de renovación de la Alianza (Neh. 10:18).

HATAC

Heb. 2047 *Hathakh*, הֲתָךְ, quizá del término persa que significa «verídico» o «bueno»; Sept. *Akhratháios*, Ἀχραθαῖος; Vulg. *Athach*. Este es uno de los eunucos al servicio del palacio de > Asuero, que fue puesto al servicio de Ester, la cual lo envió a > su tío Mardoqueo para averiguar el motivo de que este se hubiera presentado en la puerta regia vestido con tela de saco (Est. 4:5, 6, 9, 10).

HATAT

Heb. 2867 *Jathath*, חֲתַת = «terror»; Sept. *Athath*, Ἀθάθ. Hijo de > Otoniel y abuelo de > Quenaz, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:13).

HATIFA

Heb. 2412 *Jatiphá*, חֲטִיפָא = «capturado»; Sept. *Atiphá*, Ἀτιφά, *Ateiphá*, Ἀτειφά. Jefe de una familia de netineos, cuyos descendientes regresaron desde la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:54; Neh. 7:56).

HATIL

Heb. 2411 *Jattil*, חַ ִ יל = «conversador»; Sept. *Attil*, Ἀττίλ, *Ettel*, Ἐττήλ. Cabeza de una familia de los «siervos de Salomón», cuyos descendientes regresaron de la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:57; Neh. 7:59).

HATITA

Heb. 2410 *Jatitá*, חֲטִיטָא = «exploración»; Sept. *Atitá*, Ἀτιτά. Cabeza de una familia de porteros del Templo, cuyos descendientes regresaron desde la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:42; Neh. 7:45).

HATÚS

Heb. 2407 *Jattush*, חַ, prob. «contendedor»; Sept. *Attús*, Ἀττοῦς, *Khettús*, Χεττοῦς. Nombre de varios de los personajes que regresaron desde la cautividad de Babilonia.

1. Sacerdote que hizo el viaje desde Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:2).

2. Descendiente de David que accompañó a Esdras a Jerusalén (Esd. 8:2).

3. Hijo de > Hasabnías, que reconstruyó una parte de las murallas de Jerusalén durante la época de Nehemías (Neh. 3:10). Algunos intérpretes lo identificam con el personaje anterior.

4. Sacerdote que firmó el pacto de renovación de la Alianza con Yahvé (Neh. 10:4).

5. Uno de los hijos de > Semaías, y nieto de > Secanías, de la familia real de David y Zorobabel (1 Cro. 3:22). Hay quien lo identifica con el personaje mencionado en Esdras 8:2-3, según se lee en la LXX: «De los hijos de David, Hatús, de los hijos de Secanías», lo cual no es posible por motivos cronológicos. Puede que falte un nombre en la genealogía por confusión del copista, o que Secanías se mencione como cabeza en sentido lato.

HAURÁN

Heb. 2362 *Jawrán*, חַוְרָן = «cavernoso», probablemente indica «tierra de cuevas» (de 2356 *Jor*, ח ר = «caverna»), abundantes en la región, habitadas hasta tiempos modernos; Sept. *Auranitis*, Αὐρανῖτις, *Oranitis*, Ὠρανῖτις; Vulg. *Auram*.

Región al este del Jordán y al sur de Damasco, mencionada solo una vez con este nombre por Ezequiel, que marcaba el límite norte de Israel (Ez. 47:16, 18), y que en los demás textos recibía el nombre de > Basán. No hay acuerdo entre los geógrafos respecto a sus límites. En términos generales, forma una gran meseta casi sin relieve y de origen volcánico, con cráteres extintos, lava y una capa de basalto negro sobre la caliza común, que origina un paisaje negro y da lugar a abundantes cuevas. El carácter volcánico de esta meseta se extiende hasta el sur del río Yarmuk, donde el suelo es de un color rojo vivo. El basalto constituye el material propio de la zona de Traconite (Leja), que conforma una gran masa de colinas oscuras. Los árboles son escasos y su principal riqueza reside en los cereales, que hacen de ella el granero de las regiones limítrofes, en especial de Damasco, así como los bosques de encinas y los ricos pastos que permitían el mantenimiento de gran número de cabezas de ganado. En la actualidad sigue siendo tierra de pastoreo para los numerosos rebaños que allí cuidan los árabes.

A lo largo de su historia fue dominada por diversos pueblos. Su nombre aparece mencionado en los textos de la XIX dinastía egipcia. Pasó sucesivamente por las manos de > Damasco y > Asiria, la cual arrasó toda la región en el 842 a.C. Se la menciona en las listas de Salmanasar III con el nombre de Hawranu; posteriormente estuvo bajo el yugo de Tiglat-pileser III y Asurbanipal. Conquistada por los griegos y después por los romanos, su nombre fue cambiado a Auranitis. Estos últimos la dividieron en cuatro partes: Gaulanítide al oeste, Batanea en el centro, Traconite al nordeste y Auranítide al sudeste (Josefo, *Guerras*, 1, 20, 4; 2, 17, 4). En el año 23 d.C. Herodes recibió Auranítide, junto con la Traconite y Batanea, pasando la mayor parte de estos territorios a manos de

su hijo Filipo el tetrarca (Lc. 3:1; cf. Josefo, *Ant*. 17, 11, 4). Luego estuvieron en poder de Herodes Agripa I y el año 53 pasaron a formar parte del gobierno de Herodes Agripa II. En el año 106 se incluyeron en el territorio de la provincia de Arabia, después de un corto espacio de tiempo bajo dominio nabateo (85-106). Véase BASÁN, GEOGRAFÍA BÍBLICA

BIBLIOGRAFÍA: N. Kemp de Money, *La geografía histórica del mundo bíblico* (Vida 1976); G. Adam Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Edicep, Valencia 1985); J.B. Tidwell y C.C. Pierson, *Geografía bíblica* (CPB 1984).

F. J. LORENZO PINAR

HAVILA

Heb. 2341 *Jawilah*, חֲוִילָה, de sig. desconocido, procedente prob. de *jol*, ח ל = «arena»; Sept. *Euilá*, Εὐιλά, *Eueilá*, Εὐειλά (en Gn. 10:29), *Euilat*, Εὐιλάτ (en Gn. 2:11), *Euí*, Εὐί (en 1 Cro. 1:29). Nombre de un lugar y de dos personajes del AT.

1. Región mencionada en relación con el > Paraíso, rodeada por el Pisón, uno de los brazos del río del > Edén. En ella se hallaban metales y piedras preciosas, así como bedelio, especie de goma aromática (Gn. 2:11, 12). Estuvo poblada por los descendientes de Cus (Gn. 10:7; 1 Cro. 1:9) y los joctanitas, descendientes de Sem (Gn. 10:29; 25:18; 1 Sam. 15:7). Posteriormente la ocuparon los israelitas (Gn. 25:18). Su localización es muy incierta. Algunos consideran que Havila debe desdoblarse en dos regiones, la mencionada en relación con el Paraíso y otra situada al norte de la Arabia central, pero la mayoría de los especialistas se inclina por una única Havila, situada en la península arábiga. El relato de las guerras de Saúl permite suponer que el desierto de Arabia tenía el nombre de Havila en una extensión de varios cientos de kilómetros al norte de al-Yanamah (1 Sam. 15:7; cf. Gn. 25:18).

2. Hijo de Cus (Gn 10:7).

3. Hijo de Joctán, que llegó a ser cabeza de una tribu árabe (Gn. 10:29).

HAVOT-JAIR

Heb. 2324 *Jawoth Yaír*, חַ ת יָאִיר = «tiendas de Jaír»; Sept. *epaúleis*, ἐπαύλεις, *komai Iaír*, κῶμαι Ιαΐρ, *thanoth*, θανώθ. Grupo de pequeñas poblaciones de > Galaad, al este del Jordán. Se menciona en primer lugar respecto a la ocupación llevada a cabo por > Jaír, hijo de Manasés, de una región transjordánica en su intento de resolver sus dificultades vitales en Cisjordania. No se especifica el número de aldeas conquistadas, solo se dice que se asentaron en Galaad, aunque en una narración paralela se habla, en cambio, de > Basán (Nm. 32:41; Dt. 3:14), pues en los territorios asignados a la media tribu de Manasés se comprendían también Basán y el reino de Og, al norte del río Jaboc (Jos. 13:30, 1 Cro. 2:23), un total de sesenta «ciudades» (*arim*, עָרִים), o más correctamente, asentamientos de Galaad (1 R. 4:13). Aquí surgen ciertas dudas respecto a las divergencias con el texto de 1 Cro. 2:22, que habla de veintitrés ciudades amuralladas, mientras que Juec. 10:4 indica treinta. La diferencia es enorme en los distintos pasajes, y la única explicación aceptada generalmente es que se ha de tener en cuenta la naturaleza de tales asentamientos, realizados por seminómadas que vivían en tiendas. Ello puede influir, por tanto, en los distintos cambios de asentamiento, según la época. Mientras que en lo referente a la distinta localización, en Galaad o Basán, no está del todo aclarado este aspecto del problema, que quizá tenga que ver con el mencionado seminomadismo de los asentamientos.

HAYA

Heb. 1265 *berosh*, ר ְ; la Sept. lo traduce de forma diversa por *pitys*, πίτυς, *peúke*, πεύκη, *kypárissos*, κυπάρισσος (Ez. 27:5), *kedros*, κέδρος (Is. 14:8), *xyla Libanu*, ξύλα Λιβάνου; Vulg. *abies*, *cupressus*.

Nombre de una extensa familia de coníferas, que junto con el cedro, abundante en el > Líbano (cf. Is. 37:24), es frecuentemente mencionada en el AT (2 Sam. 6:5; 1 R. 5:8, 10; 6:15, 34, 9:11; 2 R. 9:23; 2 Cro. 2:8; 3:5; Sal. 104:17; Is. 14:8; 37:24; 41:19; 55:13; 60:13; Ez. 27:5; 31:8; Os. 14:8; Nah. 2:3; Zac. 11:2). En Cantares 1:17 se emplea en cambio la palabra aramea *beroth*, ת ר ְ, traducida como «ciprés».

La madera de haya se utilizó en la estructura del Templo de Salomón (1 R. 5:8, 10; 6:15, 34). Con ella también se hacían instrumentos musicales (2 Sam. 6:5), se construían barcos (Ez. 27:5), puertas (1 R. 6:34), tejados (2 Cro. 3:5) y artesonados (Cant. 1:17). Véase CEDRO, CIPRÉS, PINO.

BIBLIOGRAFÍA: J.H. Balfour, *The Plants of the Bible, Trees and Shrubs* (T. Nelson and Sons, Londres 1866); W.H. Grosser, *The Trees And Plants Mentioned in the Bible* (SPCK, Londres 1888).

A. CABEZÓN MARTÍN

HAZAEL

Heb. 2371 *Jazael*, חֲזָאֵל, escrito también חֲזָהאֵל = «Dios ha visto»; Sept. *Azael*, Ἀζαήλ; Vulg. *Hazael*, y *Azael* en Am. 1:4. Cortesano ungido como rey de Siria por Eliseo en cumplimiento de una orden divina (1 R. 19:15). Hazael dio muerte al monarca reinante, > Ben-adad (2 R. 8:15), y reinó en su lugar (entre los años 845 y 843 a.C.). Fue un guerrero notable y quizá el rey arameo más sobresaliente de Damasco, hasta el punto de ser venerado como uno de los más notables benefactores del reino (Josefo, *Ant*. 9, 4, 6). Las fuentes asirias que se ocupan de él lo describen como «un hijo de nadie», o sea, un personaje oscuro, que obtuvo el reino por medio del asesinato de Ben-adad II. Para los profetas bíblicos, Hazael fue enviado por Yahvé para castigar la idolatría de Israel (1 R. 19:15-17).

En el año 841 a.C. Salmansar III, rey de Asiria, redujo a Hazael y le impuso un tributo. Jehú, rey de Israel, ya se había sometido antes al rey de Asiria. En el 838, Salmansar volvió a atacarlo. Hacia el final del reinado de Jehú, Hazael se dedicó a hostilizar los territorios israelitas situados al este del Jordán (2 R. 10:32); durante el reinado del sucesor de Jehú, Hazael atravesó el Jordán y ejerció una dura opresión sobre los israelitas (2 R. 13:4-7), invadió el país de los filisteos, tomó Gat, y no levantó el asedio de Jerusalén hasta recibir los utensilios sagrados dedicados al culto de Yahvé y el tesoro del Templo (2 R. 12:17, 18).

En 1905 se descubrió la estela de Saba'a en la que Adad-nirari III, rey de Asiria (807-782 a.C.), relata: «Di la orden de marchar contra Aram. Encerré a Mari' [Hazael según Albright y otros investigadores] dentro de Damasco, su ciudad real. Recibí... diez talentos de oro, mil talentos de plata». El mismo rey escribió otra tableta descubierta en Nimrod [Cala], en la que se halla la lista de otros países sometidos: «Tiro, Sidón, Humri [país de Omri, Israel], Edom, Palastu [Filistea]... los he puesto a mis pies, exigiéndoles impuestos y tributo». Hazael murió alrededor del año 801 o poco después, siendo sucedido por su hijo Ben Hadad III (2 R. 13:24). Véase DAMASCO, SIRIA.

HAZAÍAS

Heb. 2382 *Jazayah*, חֲזָיָה = «Yahvé ha visto»; Sept. *Ozía*, Ὀζ□α. Hijo de Adaías, y padre de Coljoze, de la descendencia de Judá, que regresó a Jerusalén de la cautividad de Babilonia (Neh. 11:5).

HAZAR

Heb. *Jatsar*, חֲצַר, también Hazor, prefijo frecuente en nombre geográficos para indicar su dependencia respecto a alguna ciudad o lugar notable, como es el caso de las aldeas y villas.

HAZAR-ADAR

Heb. *Jatsar Addar*, חֲצַר אַ ָר = «aldea de Adar»; Sept. *épaulis Arad*, □παυλις Ἀρ□δ, *Addará*, Ἀδδαρ□, *Sárada*, Σ□ραδα. Lugar de la frontera sur de Palestina, entre Cades-barnea y Asmón (Nm. 34:4), también llamado simplemente > Adar (Jos. 15:3). Prob. se encontraba en el desierto oriental de Cades-barnea.

HAZAR-ENÁN

Heb. 2703 *Jatsar Enán*, חֲעַר עֵינָן = «aldea de las fuentes», también *Jatsar Enón*, חֲצַר עֵינ ן (Ez. 47:17); Sept. *Asernaîn*, Ἀσερναι□ν, o también *he aulé tu Ainán*, □ α□λ□ το□ A□ν□ν. Lugar en la frontera norte de Canaán, entre Zifrón y Zedad (Nm. 34:9, 10), no lejos de > Hamat, en la siria damascena (Ez. 47:17; 48:1), que según el profeta, formaría parte de la futura frontera de Israel.

HAZAR-GADA

Heb. 2693 *Jatsar Gaddah*, חֲצַר ָ ה = «aldea de fortuna»; Sept. *Asergaddá*, Ἀσεργαδδ□, *Sereím*, Σερε□μ. Ciudad que correspondió a la tribu de Judá en la repartición de la Tierra Prometida, mencionada entre > Molada y > Hesmón, en el extremo sur hacia la frontera de > Edom (Jos. 15:27).

HAZAR-HATICÓN

Heb. 2694 *Jatsar hattikhón*, חֲצַר הַ ִיכ ן = «aldea del medio»; Sept. lo traduce confusamente por *Eusán kaí tu Eunán*, E□σ□ν κα□ το□ E□ν□ν, y también *aulé tu Saunán*, α□λ□ το□ Σαυν□ν. Lugar señalado por Ezequiel como situado al noreste de la futura frontera de Israel, cerca de los límites de > Hamath y > Haurán (Ez. 47:16); aparentemente al norte del monte Hermón, que puede haber dado origen al nombre como señal de división entre Celesiria y Damasco. Posiblemene sea un epíteto de > Hazor de Nefatlí.

HAZAR-MAVET

Heb. 2700 *Jatsarmáweth*, חֲצַרְמָוֶת = «aldea de muerte»; Sept. *Sarmoth*, Σαρμ□θ, *Aramoth*, Ἀραμ□θ; Vulg. *Asarmoth*. Región de la Arabia Feliz ocupada por Hazarmávet, hijo de > Joctán (Genesis 10:26; 1 Cro. 1:20); se identifica con la provincia de Hadramaut, en el moderno Yemen, donde se localizan numerosos oasis, rica en incienso, mirra y áloes.

HAZAR-SUAL

Heb. 2705 *Jatsar Shual*, חֲצַר עָל = «aldea del chacal»; Sept. *Asarsulá*, Ἀσαρσουλ□, *Esersual*, Ἐσερσου□λ, *Asersoal*, Ἀσερσω□λ. Ciudad en el extremo sur de los límites de Judá (Jos. 15:28; Neh. 11:26), asignada después a la tribu de Simeón (Jos. 19:3; 1 Cro. 4:28), ubicada prob. a mitad de

camino entre el mar Muerto y el Mediterráneo.

HAZAR-SUSA

Heb. 2701 *Jatsar Susah*, חֲצַר ס סָה = «aldea de la yegua»; Sept. *Asersusim*, Ἀσερσουσ�μ; Vulg. *Hasersusa* (Jos. 19:5). Ciudad de la tribu de Simeón, mencionada entre Bet-hamarcabot y Bet-lebaot (Jos. 19:5), idéntica a > Sansana, en el límite sur de Judá (Jos. 15:31), una de las ciudades de carros de Salomón (2 Cro. 1:14; 1 Cro. 4:31).

HAZAR-SUSIM

Heb. 2701 *Jatsar Susim*, חֲצָר ס סִים = «aldea de los caballos»; Sept. *hémisy Sosim*, �μισυ Σωσ�μ; Vulg. *Hasersusim*. Otro nombnre para > Hazar-Susa en 1 Cro. 4:31.

HAZE-LELPONI

Heb. 6753 *Tselelponi*, צְלֶלְ נִי, prob. «sombra que me mira», o «protegida», con art. *hatstselelponí*, הַ לֶלְ נִי = «la celefonita»; Sept. *Eselelphón*, Ἐσηλελφ�ν; Vulg. *Aselelphuni*. Hermana de > Jezreel, Isma e Ibdas, de la descendencia de Judá (1 Cro. 4:3).

HAZÉRIM

Heb. *Jatserim*, חֲצֵרִים = «aldeas»; Sept. *Aseroth*, Ἀσηρ�θ. Designación general de poblamientos temporales, en los cuales moraban los nómadas > aveos «que vivían en aldeas hasta Gaza (Dt. 2, 23), próximas unas a otras.

HAZEROT

Heb. 2698 *Jatseroth*, חֲצֵר ת = «campamentos, aldeas»; Sept. *Aseroth*, Ἀσηρ�θ, *Aulón*, Α�λ�ν. Una de las etapas de los israelitas en el desierto de Parán, después de dejar el Sinaí, a unas cuatro o cinco jornadas de marcha en dirección a Canaán (Nm. 11:35; 12:16; 33:17, 18; Dt. 1:1). Allí acamparon unos cuantos días, dando ocasión a la murmuración de Miriam y Aarón contra Moisés (Nm. 12:1-6).

HAZEZON-TAMAR

Heb. 2688 *Jatsatsón Tamar*, חַצֲצֹן ָ מָר, o también *Jatsetsón Tamar*, חַצְצ ן ָ מָר = «aldea de la palmera»; Sept. *Asasonthamar*, Ἀσασονθαμ�ρ (Gn. 14:7), *Asasán Thamar*, Ἀσασ�ν Θαμ�ρ (2 Cro. 20:2). Antigua ciudad > amorrea cerca de Cades y Sodoma, invadida por Quedorlaomer (Gn. 14:7), conocida después como > En-gadi (2 Cro. 20:2). Está situada al sur de Judá, forma parte de las fronteras ideales de Israel (Ez. 47:19; 48:28).

A. LOCKWARD

HAZIEL

Heb. 2381 *Jaziel*, חֲזִיאֵל = «visión de Dios»; Sept. *Aziel*, Ἀζι�λ, *Ieiel*, Ἰει�λ. Levita de la descendencia de Gersón, cabeza de la familia de > Ladán (1 Cro. 23:9).

HAZO

Heb. 2375 *Jazó*, חֲז = «visionario»; Sept. *Azaû*, Ἀζα�; Vulg. *Azau*. Uno de los hijos de Nacor, hermano de Abraham, tenido con Milca (Gn. 22:22).

HAZOR

Heb. 2674 *Jatsor*, חָצ ר = «recinto amurallado»; Sept. *Asor*, Ἀσ□ρ, *he aulé*, □ α□λ□. Nombre de varias ciudades del Antiguo Testamento.

1. Capital del reino cananeo que ocupaba el norte de Palestina; en la época de Josué, su soberano era > Jabín, que organizó y dirigió la coalición de ejércitos del norte de Canaán en contra de Israel. Los ejércitos enemigos fueron sorprendidos por una acción fulminante de las tropas de Josué, que descendiendo de las montañas cayeron sobre ellos en lo que la Biblia llama las «aguas de Merón» (Jos. 11:7). Por algún tiempo se consideraron como una referencia al lago Huleh, pero actualmente se asocian con las fuentes que fluyen hacia el suelo por la ciudad de Meirón, al oeste de Safed. Según Josefo, el reino de Hazor estaba más arriba de las aguas de Merom (*Ant*. 5, 5, 1).

Hazor era una de las mayores y más importantes ciudades fortificadas de Canaán. Josué se apoderó de ella y la quemó (Jos. 11:1-13; 12:19). Fue reconstruida y le tocó en suerte a la tribu de Neftalí (Jos. 19:36). En la época de > Débora y > Barak, reinaba en Hazor otro rey de nombre Jabín (Jue. 4:2). Tras la derrota de > Sísara, su general, Jabín trató de continuar la lucha contra Israel, pero fue finalmente vencido y muerto (Jue. 4:1-24; 1 Sam. 12:9). Hay dudas acerca de si esta es la Hazor fortificada por Salomón, o si fue otra ciudad del mismo nombre (1 R. 9:15). Lo cierto es que los habitantes de la Hazor reconstruida por Salomón fueron deportados a Asiria por Tiglat-pileser (2 R. 15:29; Josefo, *Ant*. 9, 11, 1). En la llanura vecina, Jonatán derrotó a Demetrio (1 Mac. 11:67; *Ant* 13:5, 7).

Hazor aparece mencionada en algunos de los documentos más antiguos, como las inscripciones acádicas del siglo XVIII a.C. halladas en Mari, y las cartas de Tell el-Amarna (s. XIV a.C.). Nuevamente aparece su nombre en el papiro egipcio del s. XIII conocido como *papiro Anastasi I*.

Su emplazamiento se identifica con el promontorio conocido como *Tell -el Quedah*, situado a 8 kms. al suroeste del lago Huleh. Las excavaciones del Tell comenzaron en 1926, pero de forma más intensa y eficaz a partir de 1955 cuando Yigael Yadin, dirigió las excavaciones para la Expedición Arqueológica de la Universidad Hebrea. Se descubrió que la ciudad estaba fuertemente fortificada y poseía un ingenioso sistema de aprovisionamiento de agua, gracias al que era plenamente autosuficiente en caso de asedio.

La excavación constaba de dos partes. La ciudadela con 37 m. de altura y que cubre una superficie de 10 Ha. En la parte norte se encuentra una meseta rectangular de gran tamaño con una superficie aproximada de 71 Ha. usada en ocasiones como campamento y en otras como zona residencial. Las fortificaciones de toda la ciudad estaban formadas por murallas sólidas y baluartes de tierra apisonada, con una solidez grande, que podían inspirar confianza a los que habitaban la ciudad.

En la parte de la ciudadela se hallaron diez niveles de la ciudad, lo que denota que las construcciones se hicieron unas sobre otras a lo largo del tiempo. En el nivel salomónico se encontró una puerta muy parecida a la descubierta en > Megido y en > Gezer. Esto llevó a la deducción de que las tres fueron construidas por el mismo arquitecto.

En la meseta inferior se encontró un templo cananeo de 17 por 24 m., en el cual se encontró una colección de muebles y utensilios rituales para el culto. Había también cuatro estatuas de bronce y muchos sellos cilíndricos, junto con uno que tenía un escarabajo sagrado egipcio, perteneciente a Amenhotep III (1413-1376 a.C).

Como resumen general se puede decir que las excavaciones en el promontorio revelaron cuatro

estratos distintos. El primero ofrece restos sencillos del asentamiento de menor importancia, posiblemente del S. VII a. C. El asentamiento de los días de Israel aparece en el segundo nivel, destruido por Tiglat-pileser en 732 a.C. Las excavaciones en este nivel aportaron vasos de cerámica y, algo sorprendente, piezas de telar y herramientas de artesanía intactas, colocadas en sus lugares habituales de uso, lo que hace suponer que la población huyó apresuradamente y no regresó. Una empuñadura hecha en hueso contiene figuras que representan una divinidad alada, semejante a las del *árbol de la vida* fenicio, esta pieza procede el nivel correspondiente a los s. VIII-X a.C. En el nivel israelita apareció un edificio con dos hileras de columnas de piedra, la mayoría intacta, probablemente del tiempo de Acab (874-852 a.C.). La parte norte del promontorio y la cerca de extensión que sigue, puso de manifiesto restos de una ciudad importante en construcciones. La ciudad fue destruida en el s. XIII y no fue ocupada luego. Los pisos de las casas estaban cubiertos con cerámica micena del *bronce superior*.

En los niveles sucesivos se descubrieron dos templos cananeos, con diversas estatuas y estelas. Entre las esculturas hay una que representa a un león. Los edificios del s. XIII están levantados sobre restos de ocupaciones anteriores, muchas de las cuales pertenecen al período de los > hiksos (s. XIV a.C.). Varias tumbas excavadas en la roca ofrecieron restos de objetos sagrados, entre ellos escarabajos.

En la ciudad fueron descubiertos dos hornos, uno de ellos debió haberse utilizado para fundir metales y el otro era, con toda probabilidad, para trabajos con cerámica. Un trozo de un jarrón del s. XIII tiene grabadas dos letras del llamado *alfabeto protosinaítico*, antecesor del alefato hebreo. Las excavaciones ofrecen una perspectiva de la ciudad que fue conquistada por Josué, y que debía tener una población entorno a los cincuenta mil habitantes, lo que da idea de la importancia de aquella ciudad en la época de la conquista.

2. Otra ciudad en el extremo meridional de Judá, cerca de Cades (Jos. 15:23). Se suele identificar con el-Jebariyeh, cerca de Bir el-Hafir, a unos 14 km al sudeste de el-Auja.

3. Otra ciudad llamada también Hezrón (Jos. 15:25), identificada por lo general con Khirbet el-Karyathein, a unos 7 km al sur de Tell Maîn, próxima a > Hazor-Hadata, entre Bealot y Queriot (Jos. 15:24-25).

4. Ciudad habitada por los benjaminitas después del cautiverio (Neh. 11:33), posiblemente la > Baal-Hazor de 2 Sam. 13:23. Conder la identifica con Khirbet Hazzur, a unos 6,5 km. al noroeste de Jerusalén, entre Beit Hanîna y Nebi Samwîl.

5. Región en el desierto de Arabia, al este de Palestina. Jeremías profetizó que Nabucodonosor la saquearía (Jer. 49:28-33). Beroso afirma que Nabucodonosor conquistó Arabia (Josefo, *Contra Apión*, 1:19). Es posible que Hazor tenga un sentido colectivo y se refierea a una existencia sedentaria, en contraposición a la vida nómada.

S. PÉREZ MILLOS

HAZOR-HADATA

Heb. 2674 2675 *Jatsor Jadattah*, חָצ ר חֲדַ ָ ה = «nueva Hazor [aldea]»; Sept. omite; Vulg. *nova*. Ciudad de la tribu de Judá en en el extremo sur, hacia la frontera de Edom, entre Bealot y Queriot (Jos. 15:25); no identificada.

HEBER o EBER

Heb. 5677 *Éber*, עֵבֶר = «del otro lado» del río, es decir, «inmigrante»; Sept. *Éber*, Ἔβερ, *Héber*, Ἕβερ; Vulg. *Heber*. Nombre de varios personajes del AT.

1. Descendiente de Sem por la línea de Arfaxad, hijo de Sela, padre de Peleg y Joctán (Gn. 10:21-25; 1 Cro. 1:25), antepasado de un grupo de pueblos (Gn. 10:21), que incluye entre ellos a los hebreos (Gn. 11:16-26), a los árabes joctánicos (Gn. 10:25-30) y a ciertas tribus arameas surgidas de Nacor (Gn. 11:29; 22:20-24). El término «Heber» constituye un nombre colectivo que designa a estas naciones (Nm. 24:24). Originalmente, Heber habitaba en la región situada allende el Éufrates, al este, y quizá también al este del Tigris; allí es donde moraban los árabes joctánicos y los hebreos en sus orígenes (cf. Jos. 24:2, 3,14,15), vale decir, los antecesores de Abraham y de Nacor (Gn. 11:28). Heber, escrito Ἐβρ, aparece como uno de los antepasados de Jesucristo en la genealogía de Lucas (3:35).

2. Heb. *Éber*, עֵבֶר; Sept. *Iobed*, Ἰωβδ, sacerdote, jefe de la casa patriarcal de Amoc, en la época del sumo sacerdote Joiacim (Neh. 12:20).

3. Heb. *Éber*, עֵבֶר; Sept. *Obed*, Ὠβδ, dos benjamitas, uno hijo de Elpaal, y el otro es el hijo de Sasac (1 Cro. 8:12, 22).

4. Heb. 2268 *Jéber*, חֶבֶר = «comunidad»; Sept. *Khóbor*, Χβορ, *Khober*, Χοβρ, *Khάber*, Χβερ, hijo de Beriá, cuarto hijo del patriarca Aser, que se convirtió en epónimo de los hebritas o heberitas, Heb. *Jebrí*, חֶבְרִי; Sept. *Khoberí*, Χοβερ (Nm. 26:45), importante clan de la tribu aserita (Gn. 46:17). Tuvo tres hijos, Jaflet, Semer y Hotam, y una hija, Súa (1 Cro. 7:31,32).

5. Heb. *Jéber*, חֶבֶר; Sept. *Khάber*, Χβερ, queneo descendiente de > Hobab. Instaló su tienda en el encinar de Zaananim, que está junto a Quedes. Su esposa > Jael acabó con la vida de > Sísara, clavándole una estaca en la sien (Juec. 4:11, 17; 5:24). Al parecer llevó una vida nómada separada de su clan, dedicado en exclusiva a sus rebaños.

6. Heb. *Jéber*, חֶבֶר; Sept. *Abar*, Ἀβρ, segundo hijo de > Mered, perteneciente a la tribu de Judá. Fue padre de Soco (1 Cro. 4:18), en el sentido de cabeza o fundador de tal ciudad, por eso se ha considerado que no se trata de un individuo, sino de una familia.

7. Heb. *Jéber*, חֶבֶר; Sept. *Aber*, Ἀβρ, uno de los hijos de Elpaal, y jefe de la tribu de Benjamín (1 Cro. 8:17).

HEBREO

1. Nombre.
2. Significado.
3. Hebreos y habiru.

I. NOMBRE. Heb. *ibrí*, עִבְרִי, *pl. ibrim*, עִבְרִים o *ibriyyim*, עִבְרִ יִם (Ex. 3:18; fem. *ibriyyah*, עִבְרִ ָה, pl. *ibriyyoth*, עִבְרִ ת); gr. *hebraîos*, βραος. Designación del pueblo de Israel, aplicado a su primer progenitor Abraham (Gn. 14:13; Sept. *ho perates*, περτης, «el transeúnte»). En la mayoría de los casos es un término empleado por extranjeros para referirse a los israelitas (Gn. 39:14, 17; 41:12; Ex. 1:16; 2:6; 1 Sam. 4:6, 9; 13:19; etc.), o por los propios israelitas cuando se refieren a sí mismos en relación con otros pueblos (Gn. 40:15; Ex. 1:19; Jon. 1:9, etc.), o cuando se quieren distinguir de ellos (Gn. 43:32; Ex. 1:3, 7, 15; Dt. 15:12; 1 Sam. 13:3, 7). La única excepción es Jr. 34:9. Nunca se usa en las exhortaciones proféticas ni en la literatura poética del AT; en ambas aparece centenares de

veces el nombre Israel, el modo más común de nombrar al pueblo elegido en la Biblia.

Para los escritores griegos y latinos, este es el nombre de los descendientes de Jacob, usado como sinónimo de *judíos* (Pausanias, *Descripción de Grecia* 5. 5, 2; 6:24, 6; Plut. *Symposium* 4.6, 1; Tácito, *Hist.* 5, 1); seguidos por Josefo. En el NT se encuentra el mismo contraste entre hebreos y extranjeros (Hch. 6:1; Fil. 3:5); el idioma hebreo en distinción del resto (Lc. 23:38; Jn. 5:2; 19:13; Hch. 21:40; 26:14; Ap. 9:11); mientras que en 2 Cor. 11:22 se usa como sinónimo de israelita, como una nota más de la peculiaridad nacional.

A la luz de este uso del lenguaje, se puede decir que *israelita* o *judío* era el nombre por el que los tales se designaban a sí mismos, mientras que *hebreo* es un nombre nacional, indicativo de su etnia; *israelita* parece más apropiado como definición del pueblo escogido por Dios.

En la época del NT, los judíos que hablaban hebreo o incluso arameo se daban este nombre a sí mismos, frente a sus correligionarios de lengua griega, los > helenistas (Hch. 6:1). La enfática expresión «hebreo de hebreos», *hebraîos ex hebraíon*, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (Fil. 3:5), indica que todos los ascendientes, tanto en línea paterna como materna, son hebreos, sin mezcla de sangre gentil ni de > prosélito. Aunque Pablo nació en > Tarso, era totalmente hebreo por parte de ambos padres, un hebreo auténtico en todos los sentidos (*cf*. 2 Cor. 11:22; Hch, 21:39, 40).

II. SIGNIFICADO. Pese a la labor de muchos eruditos, la etimología es todavía incierta. Según el autor sagrado, *ibrí*, עִבְרִי, es un derivado de Heber, *Eber*, עֵבֶר, el ancestro de Abraham; o al menos de los «hijos de Heber» (*bené Eber*, בְּנֵי עֵבֶר, Gn. 10:21); cfr. el Heber, *Eber*, עֵבֶר, de Nm. 24:24; lo cual equivale a decir que *hebreo* es un derivado de Heber. En apoyo de esto se puede aducir que *ibrí*, עִבְרִי se habría formado según la analogía de *moabí*, מ אָבִי (moabita), *daní*, דָּנִי (danita), o *kalbí*, לְ ִי (calebita). El argumento se puede reforzar con la evidente antítesis en Gn. 14:13 entre «Abram el hebreo» (*Abram haibrí*, אַבְרָם הָעִבְרִי) y «Mamré el amorreo» (*Mamré haemorí*, מַמְרֵא הָאֱמֹרִי), tan patronímico en el segundo caso como en el primero. Esto mismo han defendido Josefo, Suidas, Bochart, Vatablus, Drusius, Vossius, Buxtorf, Hottinger, Leusden, Whiston y Bauer.

Teodoreto de Ciro argumentó contra esto que los hebreos no fueron los únicos descendientes de Heber, y por tanto no pudieron apropiarse de este nombre (*Quaest. in Genesis* 61). En respuesta a esta objeción, Ibn Ezra argumentó que los descendientes de Abraham tomaron el nombre *hebreo* de Heber, porque solo ellos de todos sus descendientes retuvieron la fe que él tuvo (*Comment. ad Jon.* 1, 9). En todo caso, hay que admitir que no se conoce la razón por la que se escogió este patronímico en una línea de descendientes y no en otras. Por otra parte, Heber no es un personaje destacado en la historia que justifique ser elegido como la persona por la que el pueblo se autodesignaría. Sin embargo, debió de ser un personaje significativo a la luz de la designación de Sem como «padre de todos los hijos de Heber» (Gn. 10:21).

Por otro lado, autores como Jerónimo, Teodoreto, Orígenes, Crisostomo, Arias Montano, R. Bechai, Munster, Grotio, Scaliger, Selden, Rosenmüller, Gesenio y Eichhorn, prefieren derivar *ibrí*, עִבְרִי del vb. *abar*, עבר, «pasar, cruzar», o del sustantivo *eber*, עֵבֶר, «región o país del más allá», de modo que para los que sostienen la primera etimología, *hebreo* sería equivalente al «hombre que pasó», y para los de la segunda, «el hombre de la región de más allá». En ambos casos, se supone que los cananeos aplicaron este nombre a Abraham porque cruzó el Éufrates o vino de la región de más allá de este río. La primera etimología ha sido generalmente abandonada. La segunda cuenta con el apoyo de los traductores de la LXX (Sept. *ho perates*, ὁ περάτης; Aquila, *peraítes*, περαίτης); y

concuerda con el uso de la frase *aber hannáhar*, עֵבֶר הַנָּהָר, empleada para designar la región de más allá del Éufrates (Jos. 24:2, 3; 2 Sam. 10:16; 1 Cro. 19:16); y no es improbable que Abraham, que se presentó ante los cananeos como procedente de otro lado del Éufrates, pudiera haber sido designado como «el hombre de la región de más allá».

Sin embargo, a) no hay ejemplos de que *aber*, עֵבֶר denote por sí mismo la región más allá del Éufrates, o cualquier otro río; b) si *ibrí*, עִבְרִי era la designación propia de los que vivían al otro lado del Éufrates, debería encontrarse ese nombre aplicado a los que continuaban residiendo allí, no a un pueblo descendiente de uno que había dejado esa región para no regresar nunca; c) aunque Abraham pudiera haber sido llamado así por los cananeos, es improbable que hayan extendido este nombre a su posteridad, a la que no lo aplican en ningún sentido.

Otros, como Parkhurst, opina que *ibrí*, עִבְרִי es una derivación del vb. *abar*, עבר, en el sentido de «pasar a través», o «de un lugar a otro» (cf. Gn. 18:5; Ex. 32:27; Ez. 35:7; 2 Cro. 30:10, etc.), de modo que su significado sería «peregrino», «errante», en oposición a una persona *asentada* en la tierra, lo cual describe la condición de Abraham y de sus descendientes inmediatos. Pero esta también es una suposición sometida a crítica.

III. HEBREOS Y HABIRU. Algunos estudiosos mantienen que el término heb. *ibrí* (*hebreo*) debe identificarse con el acádico *habiru* (pl. *habirû*, «caravaneros») que aparecen en textos cuneiformes de diversas épocas en todo el Oriente Medio. Este vocablo aparece también en lengua egipcia en las Cartas de > Amarna bajo la forma *apiru*, con *p*, en lugar de la *b* acadia. Se trata de pueblos extranjeros dependientes de Egipto que trabajaban a sus órdenes. Según estas inscripciones, los *habirû* eran extranjeros en busca de aventuras. En Babilonia eran mercenarios; para subsistir, alquilaban sus servicios a los hurritas de Nuzu (Nuzi), con lo que se convertían prácticamente en esclavos. No es evidente en las inscripciones que *habirû* tenga un sentido étnico. Según las mencionadas cartas de Amarna, el príncipe local Abdi-Hiba, de Jerusalén, dirigió llamadas desesperadas al rey de Egipto cuando bandas de *apiru* merodeaban por Palestina. Se ha querido identificar este episodio con la conquista de Canaán bajo la dirección de Josué. Sin embargo, las características de los *apiru* o *habirû* no coinciden con las de los hebreos. Los *apiru* serían ciudadanos de ciertas ciudades-estado, y el área involucrada incluía territorios muy al norte de Palestina que no formaban parte de las zonas conquistadas por los israelitas. Las dificultades descritas en las cartas han llevado a la mayor parte de los especialistas a la convicción de que *habirû* no es un calificativo para una clase social ni para una etnia definida, sino la denominación general para una serie de tribus seminómadas dispersas, sin una tierra propia. Vagaban por las montañas, bosques y desiertos. Con un número creciente de criminales, fugitivos, refugiados, merodeadores mercenarios y desclasados sociales, suponían una constante amenaza no solamente para los mercaderes y otros viajeros, sino también para las comunidades más asentadas de la región. Véase HEBER, JUDÍO, ISRAELITA.

BIBLIOGRAFÍA: I. Finkelstein y N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Siglo XXI 2003); H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965); W.L. Moran, *The Amarna Letters* (Johns Hopkins University Press 1992); J. Strong, “Hebrew”, en *CBTEL* IV, 83-88; M.A. Tabet Balady, “Hebreos. Historia bíblica”, en *GER* 11, 602-605.

HEBREO, Lengua

1. Nombre.
2. Clasificación.

3. Historia.

4. Alefato hebreo.

5. Puntos vocálicos.

6. Rasgos gramaticales destacados del hebreo.

I. NOMBRE. Se conoce tradicionalmente con esta designación el idioma en que fue redactada la mayor parte del AT, asimilado como lengua materna por los antiguos hebreos descendientes de Jacob, las doce tribus de Israel. Curiosamente, el AT nunca se refiere a este idioma con este nombre, sino que lo menciona más bien como «lengua de Canaán» o «cananea» (*sephath Kenaán*, ְפַּת ְנַעַן) en Is. 19:18; o simplemente «judaica» (*yehudith*, יְה דִית) (cf. 2 R. 18:26, 28; Is. 36:11, 13; 2 Cro. 32:18; Neh. 13:24, este último texto prob. se refiere al arameo). En sentido estricto, «judaico» o «lengua judaica» indica el idioma del reino de Judá, que se hizo prominente después de la deportación de las diez tribus del Norte. Es en la literatura griega de los judíos posteriores donde el nombre «hebreo» se aplica por primera vez a la lengua de los judíos, como en el prólogo del Eclesiástico, donde leemos el adverbio *hebraïstí*, □βρα□στ□, es decir, «en hebreo», y en la obra de Josefo, que menciona expresamente la *glossa ton Hebraíon*, γλ□σσα τ□ν Ἑβρα□ων, o «lengua de los hebreos». El NT se refiere a la «lengua de los hebreos», *hebraíon dialektós*, □βρα□ων διαλεκτ□ς, en contraste con la lengua de los judíos helenistas, sin querer significar exactamente el antiguo idioma hebreo, sino el dialecto arameo vernacular de Palestina. En la actualidad, con el término *ibrit*, es decir, «hebreo», se designa la lengua oficial del estado de Israel.

II. CLASIFICACIÓN. La lengua hebrea pertenece a la gran familia de las lenguas semíticas, clasificadas por los lingüistas en tres grandes grupos:

1. *Semítico nororiental*, en el que destaca un idioma que alcanzó gran importancia en el mundo antiguo, el *akadio* o *akádico*, la lengua del gran imperio de > Sargón (III milenio a.C.), que hallamos ampliamente documentada en escritura cuneiforme. Dentro de ella se distinguen dos dialectos importantes, el *babilónico* y el *asirio*.

2. *Semítico noroccidental*, en el que destacamos dos grandes ramas lingüísticas: el *arameo*, también conocido más tarde como *siríaco*, que llegó a ser la gran lengua internacional del > Creciente Fértil a partir de los siglos VIII-VII a.C. hasta el siglo III a.C. aprox., en que fue reemplazado por el griego, y el *cananeo*, dentro del cual englobamos dialectos emparentados, como el «hebreo» propiamente dicho, el *fenicio*, el *moabita*, el *ammonita* y el *edomita*.

3. *Semítico meridional*, en el que destacamos el *árabe* y el *etíope*, con sus inmensas variedades dialectales. El *árabe* es, sin duda, la lengua más importante y la más destacada de todo el tronco semítico, debido a su estructura interna, que le hace estar muy cerca del semita antiguo, y a su extensión por el mundo a partir de la expansión del islam en el siglo VII de nuestra Era.

De toda esta amplia familia lingüística sobreviven hoy como lenguas vivas el *árabe*, el *etíope*, el *siríaco* (lengua de los cristianos de Siria, la mayoría de los cuales residen actualmente en los EE.UU.), el «hebreo» y restos del antiguo *fenicio* (que sobreviven en el *maltés*, la lengua oficial de la República de Malta).

III. HISTORIA. La historia de la lengua hebrea se divide en tres etapas, que reciben tradicionalmente los siguientes nombres:

1. *Hebreo antiguo o bíblico*. Abarca un período aproximado de unos mil años, subdividiéndose a su vez en un período más antiguo, hasta el 500 a.C., y otro más reciente que llega hasta el siglo I a.C.

Las fuentes de que disponemos para su conocimiento son, amén del AT, el calendario agrícola de Gezer (siglo X a.C.), los óstraca de Samaria (siglo VIII a.C.), las inscripciones hierosolimitanas de Siloé y de Sebna (hacia el 700 a.C.), el palimpsesto de Wadi Murabba'at 17 (siglos VIII/VII a.C.), los óstraca de Lakis (hacia el 600 a.C.) y toda una serie de monedas, sellos o pesas que contienen alguna que otra palabra escrita. Interesante es también para el estudio de este período de la historia de la lengua toda la rica y amplia literatura procedente de Qumram, que nos muestra estadios interesantes de la evolución del idioma.

En el período más antiguo, el hebreo es la lengua propia de los israelitas, asimilada por ellos a partir de la conquista de Canaán. Los antepasados de Israel, según Dt. 26:5, debieron ser de expresión aramea. El hebreo bíblico, como cualquier lengua viva, debía estar fragmentado en dialectos, algo de lo que las Escrituras nos dan un breve retazo en Jueces 12:6. En el período más reciente, en cambio, después de la cautividad babilónica, va siendo suplantado por el arameo como lengua popular y queda relegado su uso a la casta sacerdotal, ciertas familias aristocráticas hierosolimitanas, tal vez algunos grupos religiosos de tendencias integristas, y sobre todo, las escuelas rabínicas. Entra así la lengua en su segunda etapa histórica, el llamado

2. *Hebreo medio o mishnaico.* Abarca el período que va desde el siglo I a.C. hasta el siglo XIII d. C. Se refugia en las escuelas rabínicas y se simplifica enormemente debido a su uso restringido y a la cantidad de arameísmos que asimila. Se trata en realidad de una *lingua scholastica* sin apoyo popular, cuyas fuentes son para nosotros la > Mishnah, la > Tosefta y los midrashim sobre los textos sagrados. En esta etapa, más concretamente en el siglo siglo VII d.C., ve la luz el sistema vocálico > masorético de nuestras biblias hebreas impresas actuales. En el siglo XIII, con la decadencia del judaísmo y de sus escuelas, el hebreo deja de ser una lengua viva.

3. *Neohebreo o ibrit*. Recibe este nombre la lengua oficial del actual Estado de Israel, que es un hebreo reconstruido a partir del hebreo mishnaico de forma artificial por los sionistas de finales del siglo XIX. En la actualidad cuenta con poco más de cinco millones de hablantes, el 95% de los cuales reside en Israel y el resto se halla repartido por las diferentes comunidades judías del mundo. Los programas sionistas han pretendido desde sus comienzos hacer que el hebreo vuelva a ser una lengua viva y floreciente, la lengua propia del pueblo judío. Parecería que, al menos en Israel, se ha conseguido. Ni que decir tiene que este neohebreo no es el hebreo del Antiguo Testamento: su gramática se halla completamente simplificada y adaptada a la estructura de las lenguas occidentales —algo que es especialmente evidente en el sistema de la conjugación verbal—, y su vocabulario registra toda una serie de tecnicismos y conceptos propios de nuestro mundo moderno. No hay que olvidar que, durante siglos, los judíos han vivido (y siguen viviendo en una buena mayoría) en países occidentales, por lo que sus lenguas maternas no son ya ningún idioma semítico, sino los propios de Occidente.

IV. ALEFATO HEBREO. La escritura del hebreo es, como todo el mundo sabe, alfabética y se realiza de derecha a izquierda, en sentido contrario a la nuestra. El alefato hebreo actualmente en uso, así designado por el nombre de su primera letra, *áleph*, es el que conocemos por lo común como *alefato cuadrado* o *alefato arameo*. Se emplea desde por lo menos el siglo I a.C. y es el que aparece en los textos bíblicos al uso y en el *ibrit* actual en textos impresos. Contiene 22 signos exclusivamente *consonánticos*, sin distinciones de mayúsculas y minúsculas, y que pueden también emplearse como signos numéricos:

א *áleph* (ligera aspiración glotal, muda en *ibrit*)

ב *beth* (b). En *ibrit* b, v

ג *guimel* (g sonora)

ד *dáleth* (d)

ה *he* (h muda al final de palabra, aspirada en los demás casos)

ו *waw* (w). En *ibrit vav* (v fricativa)

ז *zayin* (s sonora)

ח *jeth* (j española)

ט *teth* (t)

י *yodh* (y)

כ *khaph*, con una forma final ך (k, kh)

ל *lámed* (l)

מ *mem*, con una forma final ם (m)

נ *nun*, con una forma final ן (n)

ס *sámek* (s sorda)

ע *ayin* (golpe uvular similar al *gayin* arábigo, muda en *ibrit*)

פ *pe*, con una forma final ף (p, ph)

צ *tsade*, con un forma final ץ (s enfática, ts en *ibrit*)

ק *qoph* (q)

ר *resh* (r vibrante simple)

shin (sh), con la variante gráfica *sin* (s sorda)

ת *tau* (t, th). En *ibrit tav* (t)

Las formas finales ץ ף ן ם ך, a las que los maestros judíos dan el nombre mnemotécnico de *khamnaphets*, solo pueden aparecer a final de palabra.

En ocasiones, aparecen en el texto impreso de la Biblia algunas letras del alefato con un punto interior: cuando se trata de las consonantes oclusivas ב ג ד כ פ ת, las correspondientes al vocablo mnemotécnico judío *begadkhephath*, es decir, , ese punto se llama *dagesh lene* e indica la pronunciación oclusiva original *b g d k p t*, sin lo cual la pronunciación sería fricativa *bh gh dh kh ph th*. Cuando ese punto aparece en las letras restantes (excepto א ע ה ח ר), recibe el nombre de *dagesh forte* e indica una reduplicación de sonido. V. gr., se pronunciarían *mm, qq, tt, tsts* respectivamente. La consonante ה solo lleva punto interior, llamado *mappiq*, , al final de palabra para indicar que debe ser pronunciada. De no ser así, en posición final de palabra ה es una letra muda.

Hasta finales del siglo II a.C. los judíos utilizaron el alefato llamado tradicionalmente *fenicio*, atestiguado en Palestina a partir del siglo IX a.C. Los autógrafos bíblicos debieron ser redactados,

por lo tanto, en este alefato arcaico. En la actualidad, el *ibrit* emplea además un alefato cursivo para la escritura manual que difiere un tanto del cuadrado, y que es el que se utiliza por lo general en las escuelas judías a través del mundo.

V. PUNTOS VOCÁLICOS. Las lenguas semíticas no admiten, como las indoeuropeas, la acumulación o agrupamiento de consonantes sobre un único sonido vocálico. A cada fonema consonántico le corresponde una vocal en exclusiva, o como mucho una semivocal. Tan solo a final de palabra se concibe una consonante desprovista de vocal.

El problema reside, como hemos comprobado, en el hecho de que el alefato hebreo no registra letras vocales, es exclusivamente consonántico, como ocurre también en árabe. El hablante debe suplir las vocales al ver las palabras escritas. Podemos imaginar la complicación que ello supuso cuando el hebreo dejó de ser la lengua hablada del pueblo judío, sustituido por el arameo, y se refugió en las escuelas rabínicas. De ahí la necesidad de un sistema vocálico escrito que ayudase a la lectura correcta de los Textos Sagrados. Los masoretas fueron los encargados de desarrollarlo intentando reproducir lo más exactamente posible las distintas vocales del hebreo antiguo que la tradición oral había conservado. Puesto que el alefato consonántico se consideraba sagrado e inalterable, fue necesario que las vocales se redujeran a puntos y rayas colocados encima, debajo o dentro de las consonantes. Es el sistema que hallamos en nuestras biblias hebreas impresas actuales. Algunos de esos puntos masoréticos no son vocales, sino equivalentes a nuestros signos de puntuación, y otros son notas musicales para el canto litúrgico en las sinagogas.

Los signos vocálicos son los siguientes:

Para el fonema vocálico *a*: ַ (*pathaj*) ָ (*kámets*)

Para el fonema vocálico *e*: ֵ (*tseré*) ֶ (*segol*)

Para el fonema vocálico *i*: ִ (*hirek*) escrito también en escritura plena ִי

Para el fonema vocálico *o*: ֹ (*hólem*) escrito también en escritura plena y ָ (*kámets hatuph*)

Para el fonema vocálico *u*: ֻ (*kibbuts*) (*shúreq*)

Esta duplicidad vocálica se debe a la conciencia de los masoretas de que en la lengua antigua existían vocales abiertas y vocales cerradas.

Como signos semivocálicos aparecen el *shewa* (ְ), equivalente a una *e muda* como la del francés *monde, livre, table*, y el *hateph pathaj* (ֲ), equivalente al fonema *a, hatheph segol* (ֱ), equivalente al fonema *e*, y *hateph kámets* (ֳ), equivalente al fonema *o.*

VI. RASGOS GRAMATICALES DESTACADOS DEL HEBREO.

1. *Verbo.* Es la parte fundamental de la gramática hebrea. Las raíces verbales hebreas son en su inmensa mayoría *trilíteras*, es decir, contienen tres consonantes básicas que se deben mantener en todo momento para indicar siempre el significado básico que se desea transmitir. Si por alteraciones fonéticas desaparece alguna de esas tres consonantes, este hecho tiene un valor destacado en la conjugación. Por medio de prefijos y sufijos se forman las distintas personas e incluso las diferentes diátesis del verbo: *qal* (acción simple activa), *niphal* (simple pasiva o reflexiva), *piel* (intensiva activa), *pual* (intensiva pasiva), *hithpael* (intensiva reflexiva), *hiphil* (causativa activa) y *hophal* (causativa pasiva). Así, p.ej., la raíz verbal *qatal*, קטל, que significa “matar”, presenta las siguientes diátesis: qal *qatal* קָטַל, es decir, “matar”; niphal *niqtal* נִקְטַל, es decir, “matarse” o “ser muerto”; piel *qittel* קִ ֵ ל, es decir “asesinar brutalmente”; pual *quttal* קֻ ַ ל, es decir, “ser brutalmente asesinado”;

hithpael *hithqattel* הִתְקַ ּל, es decir, “suicidarse”; hiphil *hiqtil* הִקְטִיל, es decir, “obligar a matar” y hophal *hoqtal* הָקְטַל, “ser obligado a matar”. En cuanto a los tiempos verbales, el hebreo bíblico presenta un sistema diferente del de nuestras lenguas occidentales o del moderno *ibrit*: no tiene *tiempos* propiamente dichos, sino *estados*; es decir, no se enfatiza el elemento cronológico, sino la *especie de acción*. Presenta dos estados, el *perfecto* y el *imperfecto*. El primero indica la acción terminada y concluida, mientras que el segundo indica la acción permanente o inacabada. Veamos unos ejemplos: cuando en Génesis 1:1 leemos que «*en el principio* creó *Dios los cielos y la tierra*», la forma verbal *bará*, רָ ָא, que es un *qal* perfecto 3ª del singular nos indica una acción simple terminada; Dios *creó* de una vez por todas, no está siempre creando nuestro mundo. Asimismo, cuando Dios le dice a Moisés: «Yo soy el que soy» (Ex. 3:14), la forma verbal *eheyeh*, אֶהְיֶה que es un *qal* imperfecto 1ª del singular nos indica una acción permanente: Dios *es* siempre, no *ha sido* una vez y ha dejado de ser hoy. De ahí que algunos hayan propuesto otras traducciones posibles de estas palabras como *yo soy el que era*, *yo soy el que seré, yo seré el que seré, yo soy el que hace ser* (entendiendo que en este verbo, debido a sus particularidades, esta forma tanto puede ser *qal* como *hiphil*), etc., todas ellas posibles desde el punto de vista de la lengua. En ocasiones, los autores bíblicos presentan varios estados imperfectos encadenados por la conjunción copulativa para indicar una serie de acciones sucesivas dependientes de un estado perfecto que marca la pauta del conjunto (los estados perfectos encadenados dependientes de un imperfecto son también posibles, aunque menos frecuentes). Es el rasgo de estilo al que los gramáticos llaman *waw consecutivo* (algunos prefieren el nombre de *waw conversivo*), muy propio del hebreo bíblico, inexistente en las etapas posteriores del idioma.

Dentro del campo del *estado imperfecto* se halla lo que los gramáticos designan como *modo voluntativo*, es decir, formas que expresan deseo, mandato o intención: en relación con las primeras personas encontramos el *cohortativo*, que consiste en un imperfecto “alargado” por la adición de la sílaba final *–ah*, ָה-, como cuando Israel le pide permiso a Edom para atravesar su tierra en Nm. 21:22, y le dice «permíteme que pase», *ebberah*, אֶעְ ְרָה; en relación con las segundas y terceras personas hallamos el *yusivo*, consistente en un imperfecto “abreviado” por la pérdida de su última sílaba, como cuando Dios ordena en el primer relato de la Creación que la luz «sea», *yehí*, יְהִי. Es importante destacar también que el yusivo, con la partícula negativa *al*, אַל, sirve para las prohibiciones de tercera persona. No es difícil imaginar que todas estas particularidades del verbo hebreo hacen difícil el trabajo de los traductores, si bien pueden ser al mismo tiempo una abundante fuente de matices que enriquezcan la exégesis de los textos sagrados.

Además, el verbo hebreo tiene un imperativo equivalente al de nuestra lengua castellana; dos infinitivos (absoluto y constructo), el primero de los cuales es sencillamente un nombre verbal empleado muy frecuentemente con un verbo conjugado para reforzar el significado de la acción (cf. en Génesis 2, 17 la advertencia de Dios al hombre recién creado en relación con el árbol de la ciencia del bien y del mal, «ciertamente morirás», lit. «morir morirás», *moth tamuth*, מ ת ָ מ ת), mientras que el segundo se corresponde exactamente con nuestro inifinitivo; y un participio que indica al agente, aquel que realiza la acción (*el que llama, el que habla, el que escucha*), como en las conocidas palabras que introducen el Salmo 23, literalmente «Yahvé es el que me pastorea», *roí*, רֹעִי. De ahí que muchos participios se entiendan simplemente como nombres.

2. *Nombre*. Al igual que en otras muchas lenguas del mundo, el nombre en hebreo designa los seres

reales o imaginarios, así como las cualidades abstractas, los antropónimos y los topónimos. Desde el punto de vista del género puede ser solamente masculino o femenino, según las gramáticas al uso; en realidad, debiera más bien decirse “marcado” y “no marcado”, ya que el femenino viene a englobar también lo que en otras lenguas se considera género neutro. Y admite tres números: singular, plural y dual, este último de uso restringido y reservado para entidades que van por parejas en el mundo natural (manos, ojos, pies, etc.). El nombre singular masculino es muy variable, mientras que el singular femenino suele caracterizarse (aunque no siempre) por la terminación *–ah*, ָה-. El plural masculino tiene como terminación propia la forma*–im* , ִים-, y el plural femenino la forma *–oth*, ת -, aunque pueden darse excepciones. Los duales se distinguen por su terminación en *–áyim* , ַיִם-, o –*tháyim*, ַתַיִם-, según se trate de duales masculinos o femeninos. La determinación del nombre se realiza por medio del artículo *ha-*, -הַ o también escrito -הָ, siempre prefijado como un morfema constitutivo (no es una palabra separada como en castellano) e invariable para todos los géneros y números. En cuanto al caso, el nombre hebreo no presenta una declinación similar a la del latín, el griego u otras lenguas; mantiene simplemente restos de la antigua declinación semítica en algunos morfemas determinados. El único caso destacado es lo que llaman los gramáticos *relación constructa*, equivalente al genitivo o complemento determinativo de otros idiomas; la única diferencia estriba en que el posesor permanece en la forma general (o *estado absoluto*), mientras que lo poseído toma una forma distinta (o *estado constructo*). Veamos un ejemplo: «Ley» se dice en hebreo *torah* ֹרָה (*estado absoluto*). Si queremos decir «la Ley de Moisés», la palabra «Ley», que es lo poseído, toma una forma distinta *torath* ֹרַת , en *estado constructo*, mientras que el nombre de Moisés permanece inalterable, en *estado absoluto*, lo contrario que en nuestras lenguas: en castellano el nombre del posesor aparece determinado por la preposición *de* y en las lenguas con declinación en caso *genitivo*. Los *estados constructos* hebreos son muy variables en su morfología, no se puede ofrecer una terminación fija que los abarque en su conjunto. En la mayoría de los casos se indican simplemente por alteraciones vocálicas y se evidencian por su posición en el conjunto del sintagma nominal (siempre en primer lugar).

3. *Adjetivos*. Sorprendentemente, la lengua hebrea es muy pobre en adjetivos. Se debe a que en la conjugación verbal existen raíces que por sí mismas expresan la idea de “ser grande, pequeño, fuerte, débil, alto, bajo, etc.” No son, por lo tanto, tan necesarios como en otros idiomas.

4. *Pronombres*. Presenta el hebreo una serie de pronombres personales muy desarrollada, en la que solo los de primera persona sirven para ambos géneros (*aní* o *anokhí*, אֲנִי o אָנֹכִי, yo; *najnú* o *anajnú*, נַחְנ o אֲנַחְנ, nosotros/as, indistintamente), mientas que los de segunda y tercera distinguen una forma masculina y otra femenina (*attah*, אַ ָה, tú, hombre; *at*, אַ ְ, tú, mujer; *attem*, אַ ֶם, vosotros; *attenah*, אַ ֵנָה, vosotras; *hú*, ה א, él; *hí*, הִיא; *hem* o *hemmah*, הֵם o הֵ ָה, ellos; *hen* o *hennah*, הֵן o הֵ ָה, ellas). Ofrece también un pronombre relativo invariable para todos los géneros y números (*asher*, אֲ ֶר), una serie de demostrativos o deícticos que distinguen género masculino y femenino, singular y plural (*zeh*, זֶה, este; *zoth*, זאת, esta; *elleh*, אֵ ֶה, estos o estas, indistintamente; por otro lado, los personales de tercera persona funcionan también como deícticos lejanos, con el significados de “ese, esa, esos, esas, aquel, aquella, aquellos aquellas”), y una amplia gama de interrogativos e indefinidos, entre los cuales destacan nombres comunes empleados con valor indefinido, como, p.ej., *ish* אִי o *nephesh* נֶפֶ, “hombre” y “alma” respectivamente, con el significado de “alguien, alguno, alguna, cualquiera, quienquiera” o similares. Además, posee la

lengua hebrea todo un sistema de sufijos pronominales de las segundas y terceras personas gramaticales en sus distintos géneros y números (los de las primeras son de invariables) que sirven para indicar la posesión y funcionan tanto con el nombre como con el verbo.

5. *Partículas relacionantes*. El sistema preposicional hebreo es muy pobre, con tres prefijos multiusos de uso similar al artículo, *be-* ְ (locativo e instrumental), *k-* ְ (comparativo, asociativo) y *le-* לְ (destinativo), y muy pocas preposiciones entendidas como tales, que como suele suceder en otras lenguas, son sencillamente antiguos nombres fosilizados con un uso especializado: *el*, אֶל, hacia; *ben*, ֵין, en medio de; *al*, עַל, arriba, sobre; etc. En cuanto a los nexos o conjunciones, hay también muy pocos, el más importante de los cuales es el prefijo *we-* o simplemente *u-* וּ, con significado polivalente: tanto puede ser copulativo, como adversativo, disyuntivo, final, consecutivo, etc. De ahí la dificultad de su traducción y la variedad de interpretaciones que se puede dar por ello a ciertas cláusulas.

6. *Sintaxis*. La sintaxis del hebreo es muy simple debido a la gran libertad con que los distintos elementos aparecen en la oración. El principal se coloca siempre al comienzo y suele ser el verbo, seguido del sujeto y el objeto directo. De todas maneras, si el autor desea destacar un concepto de forma especial, puede muy bien colocarlo en primera posición, o *en vedette*, como se suele decir, sea cual sea; esta alteración de la sintaxis habitual suele ser más frecuente en poesía, como los Salmos o el libro de Job. Características particulares de la sintaxis hebrea son la relación constructa que veíamos en el apartado del nombre, la partícula característica para distinguir los objetos directos determinados *eth* אֵת (solo en buena prosa, jamás en poesía), el infinitivo absoluto para reforzar la acción verbal y el llamado *waw consecutivo*, de los cuales ya hemos hablado más arriba. Véase ALEFATO, MASORA, MASORETAS.

Bibl. P. Auvray, *Initiation à l'hébreu biblique*, (Desclée de Brouwer, Paris 1955); M.P.V. Barret y R.D. Bell, *Manual gramatical del hebreo bíblico* (Peregrino 2012); M. Chavez, *Hebreo bíblico* (EMH 1981); G. Cornfeld, "Lenguas bíblicas", en *EMB* II, 167-170; G. Deiana, Giovanni y A. Spreafico, *Guía para el estudio del hebreo bíblico* (Sociedad Bíblica, Madrid 2005); Enrique Farfán Navarro, *Gramática elemental del hebreo bíblico* (EVD 1998); B. Goñi y J. Labayen, *Gramática hebrea teóricopráctica* (Aramburu, Pamplona 1949, 2ª ed.); T.O. Lambdin, *Introducción al hebreo bíblico* (EVD 2001); W.S. LaSor, *Manual de hebreo bíblico*, 2 vols. (CLC 2001); R. Meyer, *Gramática de la lengua hebrea* (Riopiedras, Barcelona 1989); Alviero Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico* (EVD 2002); F. Pérez Castro, «Hebreo IV: La lengua hebrea bíblica» y F.V. Díaz Esteban, «Lengua y literatura postbíblica» en *GER*, vol. 11, 610-619; L.A. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Trotta 1999); K.M. Yates, *Nociones esenciales del hebreo bíblico* (CBP 1970).

J. M. TELLERÍA

HEBREOS, Carta a los

1. Importancia.
2. Características y teología.
3. Propósito y mensaje central.
4. Autor.
5. Destinatarios.
6. Fecha y lugar de redacción.
7. Autoridad y canonicidad.
8. Bosquejo

I. IMPORTANCIA. La carta a los Hebreos, tomando en cuenta su volumen y contenido, es una de las epístolas más eminentes e importantes del Nuevo Testamento, pero al mismo tiempo también una de las más difíciles. Contiene un mensaje profundo y serio, a la vez que edificante y enriquecedor. El contenido teológico se distingue por su enseñanza sustanciosa, abundante, valiosa, de pensamiento refinado y armónicamente estructurada. Su lenguaje distinguido la eleva al más alto nivel retórico y literario de los escritos neotestamentarios. Todos los intérpretes resaltan la trascendencia, unicidad y hermosura de esta epístola. Para mencionar un solo ejemplo, citamos el antiguo pero fundamental comentario teológico del erudito Franz Delitzsch, que comienza su introducción a la carta con las palabras (1857:xi): "*La Epístola de Hebreos no tiene rival entre las cartas neotestamentarias*" y habla de la "*exuberancia de su contenido*", del "*paso majestuoso y del ímpetu del lenguaje*", del objeto de la carta como "*la gloria del nuevo pacto*", destacando varias otras características y peculiaridades más.

Por ello, no es ninguna sorpresa que Hebreos sea uno de los libros con más influencia sobre el concepto del cristianismo en la segunda mitad del primer siglo d.C., y por supuesto, también en tiempos posteriores. Ha sido un factor determinante tanto en su formación como en su desarrollo, especialmente por su aclaración contundente y concluyente de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, y de la identidad propia de los cristianos frente a los judíos. Define la relación entre el Antiguo y el Nuevo Pacto, y muestra cómo interpretar el Antiguo Testamento a la luz de Cristo. Evidencia enfáticamente la superioridad del Evangelio de Jesucristo sobre la Ley de Moisés y el sistema religioso judío, y exhibe la perfección de la salvación como cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento de una manera lógica y a la vez apasionada.

Las afirmaciones y explicaciones acerca de la persona y la obra de Jesucristo son una contribución inestimablemente valiosa a la cristología; sobre todo la doctrina de la encarnación, de la muerte vicaria y de la obra sumosacerdotal de Cristo. Este último tema es único en el Nuevo Testamento, y constituye una revelación particular que complementa la doctrina neotestamentaria en forma armónica. Sin esta enseñanza de la carta a los Hebreos, la revelación divina hubiese sido incompleta.

De todas maneras, el enfoque central sobre la eminencia y la gloria de Jesucristo estimula e impulsa a todo lector no solo a comprender intelectualmente lo que dice, sino a adorar a este Señor Soberano y maravilloso, y a dedicar la vida enteramente a él con todas nuestras fuerzas.

Lamentablemente, no sabemos mucho sobre el autor y los destinatarios, el trasfondo y la ocasión de la carta; ni siquiera hay unanimidad sobre el asunto de si se trata realmente de una carta o tal vez de un tratado temático (u homilía); pero esto no puede menoscabar su mensaje, vigente para todos los

tiempos. La interpretación resulta a veces difícil, porque se refiere a menudo a acontecimientos, ritos y costumbres del pueblo judío y del Antiguo Testamento que requieren el estudio detallado de la cultura y teología de aquel entonces. El intérprete se encuentra con exposiciones prolongadas y complicadas, interrumpidas por exhortaciones apasionadas y tajantes. No obstante, pidiendo sabiduría de lo Alto y a la vez haciendo empeño de estudiar este trozo de la inspirada y sagrada Escritura, el lector y estudiante hallará tesoros doctrinales únicos, y los frecuentes y relevantes consejos prácticos sobre la vida espiritual le serán de muchísimo provecho, de manera que no importa en qué contexto de tiempos y circunstancias se encuentre, pues siempre ofrecerá motivos para aprender y desafíos para vivir.

II. CARACTERÍSTICAS Y TEOLOGÍA.

1. *La forma* (*modo de presentación*). Se suele hablar siempre de una "carta" o "epístola"; sin embargo, muchos han presumido que no se trata de una carta en sentido estricto a una iglesia determinada, sino más bien de una predicación, un sermón, una homilía, un tratado dogmático, una exposición teológica para los judeocristianos de aquel entonces en general.

Esta suposición se debe en primer lugar al hecho de que no se indica el nombre del autor al comienzo (*cf.* las tres cartas de Juan); incluso falta el membrete completo, la típica introducción de una carta: Además de la ausencia del nombre del autor, no hay saludo ni tratamiento, ningún indicio sobre los destinatarios, etc. (fenómeno que solo se repite en 1 Jn). En segundo lugar, se puede observar que el documento exhibe cierta forma retórica (griega) conocida en la antigüedad. Una típica charla sistemática siempre estaba compuesta por cuatro partes, y según algunos eruditos, esta misma estructura se puede detectar también en Hebreos:

a. preámbulo (*prooímion*) Heb. 1:1-4:13

b. enunciación del tema principal (*diégesis*) Heb. 4:14-6:20

c. demostración (*apódeixis*) Heb. 7:1-10:18

d. epílogo (*epílogos*) Heb. 10:19-13:21

Considerando estos dos argumentos, en un primer instante se concluirá que se debe tratar de una exposición temática y no de una carta; sin embargo, no es tan simple esta conclusión porque el carácter del escrito no es enteramente el de una charla general. Es obvio que el autor y los destinatarios se conocían personalmente (13:19, 23, 24). Hay varias alusiones a circunstancias concretas de los destinatarios, y aparecen palabras de exhortación que apuntan a situaciones bien específicas y peculiares. Esto no armoniza con el carácter de una homilía general con destinatarios diversos y dispersos. Y sobre todo —el argumento más fuerte—, llegando al final, el lector se encuentra con la típica conclusión de una carta: resúmenes, exhortaciones finales, bendición solemne, saludos etc. Forma y tono que claramente definen el documento como carta. Y el vb. gr. empleado en 13:22: *epistello*, ἐπιστέλλω = "escribir [mediante carta]", no deja lugar a dudas de que el autor considera su escrito como una carta (¡"epístola"!). Tomando en cuenta el comienzo, el lector concluirá que *no* puede ser una carta; considerando el final, concluirá que *sí* debe serlo. ¿Cómo explicar este hecho, ciertamente contradictorio?

No parece probable la hipótesis (entre las muchas otras que hay) de que el comienzo se hubiese perdido durante el proceso de la transmisión. Si bien no se puede excluir completamente tal posibilidad, el inicio del escrito no da la impresión de que esté mutilado o fragmentario. Todo lo contrario, es una apertura exuberante y majestuosa, sin duda compuesta a propósito tal como la

leemos, encabezando el documento para llamar poderosamente la atención sobre el tema que sigue y entonar la melodía de su asunto central. El autor tiene un mensaje de tanta trascendencia y envergadura que no quiere "perder tiempo" con formalidades. Se entiende que tiene *in mente* llamar la atención de los lectores de una manera fuera de lo común. Su mensaje tiene urgencia y prioridad. Y la verdad que proclama es tan maravillosa, que no puede contenerse más. La persona y obra de Jesucristo (1:1-3) le parece mucho más importante que su propia persona. Quiere dirigir los ojos espirituales de los hebreos al Señor (*cf.* Heb. 2:9; 3:1; 12:2; 13:8.20s), y la inusual forma de comenzar le parece una medida útil para lograr este objetivo.

Observando la relación entre el autor y los destinatarios y el carácter del documento, bien puede imaginarse que la carta tenía sus peculiares antecedentes. Posiblemente se basa sobre sermones y estudios que el autor había realizado en ocasiones anteriores en que se había reunido directamente con ellos. Eso también explicaría en parte la falta del membrete. Tal vez el autor había anunciado su intención de redactar un tratado detallado sobre el tema abordado; y los destinatarios entonces estaban esperando ese documento. Ciertamente, esto también es una hipótesis; sin embargo, es más que mera especulación, porque explicaría en forma convincente la peculiar forma de esta carta, en armonía con su contenido. En conclusión, se puede decir que es un escrito peculiar que aúna las características de una epístola y de una exposición sistemática. Las primeras líneas componen un comienzo solemne, y tal era la intención del autor y el motivo para omitir el membrete tradicional.

2. *El lenguaje* (*modo de expresión*). De acuerdo con los entendidos en lengua helénica, el autor de la epístola a los Hebreos escribe un muy buen griego —aparentemente el mejor del Nuevo Testamento—, expresándose de un modo distinguido y elevado. Es un documento literario que se destaca por su estilo elegante y sofisticado, con riqueza de expresión retórica y amplio vocabulario. La estructura gramatical de las oraciones es ingeniosa. Sus afirmaciones son contundentes y macizas. No faltan pequeños rasgos poéticos. Leyendo el texto en nuestro propio idioma, no nos percatamos de todas estas peculiaridades y finezas, y para más de alguno pueden parecer de poca importancia; sin embargo, esta observación ha sido un indicio nada desdeñable en la discusión sobre la identificación del autor. El buen griego indica además con toda evidencia que no puede tratarse de un documento traducido (del hebreo o arameo, como conjeturaba Clemente de Alejandría). Presenta términos típicos y juegos de palabras idiomáticos griegos que no pueden ser expresados en otras lenguas. Un ejemplo es el pasaje de 9:15-18, donde el término griego *diatheke*, διαθήκη, es ambiguo y puede ser traducido tanto por "pacto" como por "testamento", y de hecho, hace alusión a ambas cosas; este fenómeno no podría expresarse en los idiomas hebreo o arameo.

3. *La particularidad* (*modo de exposición*). La carta presenta un desarrollo temático de tipo teológico, examinado a fondo con diligencia y maestría. Prevalece la discusión sobre puntos doctrinales que tienen que ver con la posición y el valor del Antiguo Pacto en el horizonte de la revelación en y por Jesucristo. Pero al mismo tiempo la carta no es teórica o filosófica, y no carece de alusiones a la vida práctica de los lectores —y en verdad, son más que alusiones—; se trata de instrucciones claras, hasta advertencias drásticas. Un rasgo bien peculiar de este escrito consiste en el hecho de que el desarrollo temático-doctrinal es interrumpido varias veces por estos párrafos de exhortación, breves o prolongados, de manera que las enseñanzas teológicas desembocan directamente en aplicaciones prácticas, invitaciones o amonestaciones. En la mayoría de las cartas del Nuevo Testamento, las aplicaciones o exhortaciones generalmente aparecen al final. Aquí, en cambio, tenemos una mezcla dinámica, tanto de exposición teológica y explicación doctrinal, como

también de invitación personal y amonestación severa. El autor es capaz de combinar de una manera muy sabia los aspectos doctrinal y apologético con el parenético, lleno de consuelo y ánimo. Los párrafos explicativos no tienen un fin en sí mismos, sino que son la base para los exhortativos; se podría decir que la exposición dogmática culmina en la aplicación práctica. Y así, siguiendo el hilo conductor de la carta, el lector puede escuchar distintas voces: el tono cambia —a veces bruscamente— de una exposición sobria y lógica a una advertencia tajante y apasionada.

Encontramos una serie de exhortaciones, advertencias y palabras de consuelo:

3.1. *Exhortaciones*: 2:1; 3:1, 6, 13; 4:1, 11, 14, 16; 6:11, 12; 10:19-25, 32, 35, 36; 12:1-3, 12-15, 25, 28; 13:1-9, 13, 15-19, 22. Para este tipo de consejos son característicos giros como: "por tanto", "por lo cual", "pues" (2:1; 3:1, 7; 4:1, 14, 16; 6:1; 10:19; 12:1), que sacan las conclusiones prácticas de las enseñanzas precedentes, y los nexos negativos: "no sea que", "para que no", que señalan las consecuencias adversas de la desobediencia (2:1; 3:12, 13; 4:1, 11; 12:3, 13, 15).

3.2. *Reprensiones o advertencias*: 2:1-3; 3:12s; 4:11; 5:11, 12; 6:4-6; 10:26-31; 12:4, 5, 16, 17, 29.

3.3. *Consuelos*. Casi siempre cerca de las advertencias hallamos palabras alentadoras: 2:17, 18; 3:6, 14; 4:3, 9, 10, 15; 5:2, 9; 6:9, 10, 18-20; 7:25; 8:1, 2; 9:14, 24, 28; 10:10, 14, 39; 12:7, 11, 22-24; 13:20, 21. En este contexto se observa el imperativo plural (subjuntivo exhortativo) en muchas ocasiones (una manera de expresión que da la idea de compañerismo, en lugar de exigencia autoritaria: "temamos", "retengamos", "procuremos" etc.: 4:1, 11, 14, 16; 6:1; 10:22, 23, 24; 12:1, 28; 13:13, 15). El autor mismo caracteriza su carta como "palabra de exhortación" o "consuelo" (*parákles is*, παράκλησις, 13:22).

Es evidente entonces que el mensaje de la carta a los hebreos se relaciona siempre con la situación interior y exterior de la iglesia a la que fue destinada originalmente. El intérprete tiene la tarea de proyectarse sobre el significado original que mostraba el escrito para los primeros lectores, investigando cuidadosamente el trasfondo, las circunstancias y el tiempo del cual surgió para tratar de interpretar su mensaje adecuadamente para el día de hoy, tan diferente en muchos sentidos a aquel entonces. El mensaje bíblico está vigente en todos los tiempos y es poderoso para hablar a toda persona en cualquier circunstancia —y de ahí, siempre actual. Pero el "traslado", la aplicación de los principios de su enseñanza, debe efectuarse según su propio sentido original inherente en armonía con el contexto, tanto temático y literario como histórico, con sabiduría y bajo la dirección del Espíritu Santo. "Histórico" significa que abarca las circunstancias del tiempo y de la cultura del mundo en aquel entonces; pero también la historia de Dios con la humanidad, su plan de salvación, que se efectúa en etapas claramente definidas en las mismas Escrituras (observando el desarrollo del plan de Dios, y haciendo distinción entre ciertas circunstancias y condiciones de una era en comparación con otra). Por ejemplo, no hemos de confundir la era de la Ley Mosaica con la era de la Iglesia (dispensaciones). Precisamente, de este "cambio" aparente en el plan de Dios habla la epístola a los Hebreos.

4. *Trascendencia teológica*.

4.1. *Cristología.* La carta destaca por su inmenso testimonio de la persona y obra de Jesucristo. Son numerosas las menciones acerca de su vida (2:3; 2:18; 4:15; 5:7; 12:2-3; 13:12), su sacrificio (7:27; 9:14; 9:26; 9:28; 10:10; 10:12, 14; 13:12) y su glorificación (1:3; 1:13; 8:1-2; 10:12; 12:2).

El desarrollo temático de la carta constituye una contribución valiosa a la doctrina sistemática en

el rubro de la cristología: su persona y dignidad, su superioridad sobre toda revelación antigua, su obra perfecta que cumple las promesas y trae salvación definitiva. Es una hermosa presentación de la absoluta preeminencia de Cristo y su obra mediadora, en contraste con todos los personajes y sombras del AT. “Cristo es mejor” es el estribillo del mensaje: él es más excelente, es superior a todo lo que Dios hasta entonces había revelado, es la cumbre de la revelación, en él están cumplidas todas las profecías, él es la perfección del culto sacerdotal, él mismo es el sacrificio completo “una vez para siempre”. Cristo es todo.

Temas importantes que aborda o desarrolla la carta sobre Cristo:

1) Jesucristo, el verdadero hijo de Dios y verdadero hombre

2) El significado de la muerte y de la resurrección de Jesucristo

3) El sacerdocio de Jesucristo

4) El sacerdocio según el orden de Melquisedec

5) El único y extraordinario sacrificio de Jesús

6) La obra sacerdotal de Cristo en el presente

Algunos llaman al libro de los Hebreos “el quinto evangelio”, porque, semejante a los cuatro Evangelios canónicos, también Hebreos habla de la obra de Cristo; y no solo de su obra terrenal, sino también de la celestial.

La intención de la carta (*véase* III. Propósito) se trasluce en varias partes: engrandecer a Jesucristo sobre el trasfondo veterotestamentario, mirar hacia él, considerarlo solo a él, es la invitación más apremiante y apasionada de la carta. Compárense los versículos claves en 1:1-3; 3:1; 4:14-16; 12:2-3; 13:8 (*cf.* además 2:9; 7:4; 8:1; 13:20s).

4.2. *Relación AT-NT.* Las citas y referencias frecuentes del AT llaman la atención. En todo el NT, solo el libro de Apocalipsis contiene más citas y alusiones veterotestamentarias. Ejemplos:

Hebreos	***AT***
Heb. 1:5	1 Sam. 7:14
Heb. 1:5	Sal. 2:7
Heb. 1:6	Deut. 32:43
Heb. 1:7	Sal. 104:4
Heb. 1:8-9	Sal. 45:6-7
Heb. 1:13	Sal. 110:1
Heb. 2:6-8	Sal. 8:4-6
Heb. 2:12	Sal. 22:22
Heb. 2:13	Is. 8:17
Heb. 2:13	Is. 8:18
Heb. 3:7-11	Sal. 95:7-11
Heb. 3:15	Sal. 95:7-8
Heb. 4:3.5	Sal. 95:11

Heb. 4:4	Gn. 2:2
Heb. 4:7	Sal. 95:7-11
Heb. 5:5	Sal. 2:7
Heb. 5:6	Sal. 110:4
Heb. 6:14	Gn. 22:17
Heb. 7:17.21	Sal. 110:4
Heb.8:5	Ex. 25:40
Heb. 8:8-12	Jer. 31:31-34
Heb. 9:2	Ex. 24:8
Heb. 10:3	Deut. 32:35
Heb. 10:3	Deut. 32:36
Heb. 10:5-7	Sal. 40:6-8
Heb. 10:16	Jer. 31:33
Heb. 10:17	Jer. 31:34
Heb. 10:37-38	Hab. 2:3-4
Heb. 11:18	Gn. 21:12
Heb. 12:2	Ex. 19:13
Heb. 12:5-6	Prov. 3:11-12
Heb. 12:21	Deut. 9:19
Heb.12:26	Hag. 2:6
Heb.13:5	Deut. 31:6
Heb.13:5	Deut. 31:8
Heb.13:6	Sal. 118:6

Todas las citas se toman exclusivamente de la > Septuaginta. El uso del texto y su interpretación, como también la aplicación para el desarrollo de sus pensamientos, se efectúa muchas veces de acuerdo con métodos judíos típicos de la literatura rabínica. Seguramente el autor, para convencer a los hebreos, trata de combatir los argumentos de los judíos no creyentes en Jesús con las mismas armas, o sea, con métodos que serían irreprochables para sus contrincantes. Guiado por el Espíritu Santo, a veces llega a conclusiones sorprendentes y únicas, porque no tienen paralelo explícito en el resto de la revelación del Nuevo Testamento (especialmente el papel de Jesús como Sumo Sacerdote).

A pesar de que no aparece en la lista anterior, las alusiones al Levítico son evidentes. Sin conocimientos acerca del Levítico no es posible entender Hebreos. En cierta manera, se puede decir que Hebreos es un comentario cristológico del Levítico.

El libro declara y explica de manera excelente la eminencia y superioridad del Nuevo Pacto sobre

el trasfondo del Antiguo. Un comentarista afirma que el libro de Hebreos determina “una vez para siempre la relación que existe entre lo *nuevo* y lo *antiguo*, para poder comprender cómo las sombras del régimen preparatorio han tomado sustancia y forma final en la Persona del Hijo, quien, como Dios y Señor, es superior a todos los grandes siervos de Dios que se presentan en el Antiguo Testamento, y de qué manera el orden material y temporal se ha transmutado en el orden espiritual y permanente por la potencia que emana de la Cruz y de la Resurrección de Cristo” (Trenchard 1957:14).

En Hebreos se da *confrontación* y *comparación* (superación) entre ambas revelaciones:

Antiguo Pacto	***Nuevo Pacto***
comienzo	perfección
tipo	cumplimiento
sombra	realidad
terrenal-material	celestial-espiritual
provisional	definitivo

Como en otros libros del NT, y seguramente incluso en forma más evidente aún, Hebreos demuestra que una debida comprensión de la persona y la obra de Jesucristo no es posible sin tener conocimientos de los antecedentes de la revelación divina (AT). Y viceversa, se comprende todo el Antiguo Testamento en su profundidad solo al ver y conocer la obra de Jesucristo, y considerando las enseñanzas veterotestamentarias a la luz de la revelación en y por Jesucristo.

4.3. *Palabras claves.* De acuerdo con lo anterior, resulta simple detectar los términos y conceptos típicos que emplea el autor para presentar sus argumentos. El vocabulario refleja los asuntos tratados y las intenciones. Algunos términos frecuentes y claves son:

“mejor, superior” 1:4; 6:9; 7:7, 19, 22; 8:6(2x); 9:23; 10:34; 11:16.35.40; 12:24w

“grande, mayor, más” (2:3) 4:14; 6:13, 16; 9:11; 10:21, 35; 11:24, 26; 13:20 (3:3; 11:4)

“una vez” 6:4; 9:7, 26, 27, 28; 10:2; 12:26, 27

“una vez para siempre” 7:27; 9:12; 10:10

“perfecto, perfeccionar” 2:10; 5:9, 14; 6:1; 7:11, 19, 28; 9:9, 11; 10:1, 14, 22; 11:40; 12:2, 23

“sacrificio”, “sacrificar” 5:1, 3; 7:27; 8:3, 4; 9:7, 9, 14, 23, 25, 26, 28; 10:1, 2, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 14, 18, 20, 26; 11:4, 17; 13:11, 15, 16

“pacto” 8:7, 8, 9, 10, 13; 9:1, 15, 18; 10:16

“fe”, “creer/confiar” 4:2; 6:1, 12; 10:22, 38, 39; (cap. 11 = 28x); 12:2; 13:7; verbo: 4:3; 10:38; 11:6

“salvación”, “salvar” 1:14; 2:3; 2:10; 5:7, 9; 6:9; 7:25; 9:28; 11:7

“siempre, eternidad” 1:8; 5:6, 9; 6:2, 20; 7:17, 21, 24, 28; 9:12, 14, 15; 13:8, 20, 21

“cielos, celestial” 1:10; 3:1; 4:14; 6:4; 7:26; 8:1, 5; 9:23, 24; 10:34; 11:16; 12:22, 23, 25, 26

“sentarse” 1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2

III. PROPÓSITO Y MENSAJE CENTRAL. El propósito de la carta se trasluce a lo largo de todas sus partes constitutivas y resulta del estado espiritual de los destinatarios, lo que se refleja primordialmente en los párrafos parenéticos. El autor califica su carta como “palabra de

exhortación/consuelo” (13:22), pues persigue un propósito práctico de consejería: afirmar la fe de sus lectores frente a los desafíos, las tentaciones y los ataques. Para alcanzar esta meta, el autor pone la persona de Cristo en el centro de su epístola. Esta afirmación es válida en sentido literal, porque los capítulos centrales de la carta (5-10) forman la médula del mensaje; no obstante, también es cierta en sentido figurado, porque todo lo que expone el autor, en cualquier parte, es marcado e imbuido por la trascendencia de la persona y la obra de Cristo. ¡Nótese también que la carta comienza y concluye mirando a Cristo y exaltando su grandeza y majestad (1:1-3 / 13:20-21)! Si bien su misiva se destaca por severas advertencias, no persigue un propósito negativo únicamente, o sea, el de reñir o llamar la atención provocando temores. Su intención primordial es, positivamente, dirigir la vista espiritual de sus lectores al Señor Jesucristo en todo su esplendor, grandeza y gloria porque solo él es la fuente de motivación y aliento para la vida espiritual, y solo de él se recibe la capacidad de creer y de mantenerse constante y firme en la fe. De esa manera, las exhortaciones reciben su fundamento por los párrafos doctrinales. La teología es sierva de la vida real; la exposición doctrinal desemboca en la exhortación (consejería) y apunta a la aplicación práctica. Conmovido por un gran amor y afecto, el autor no escatima esfuerzos ni descarta ninguna medida para hablar directamente a la conciencia de sus hermanos y compungir sus corazones. Si los hebreos aprendieran de nuevo a poner sus ojos en él, estaría conjurado el peligro de sucumbir al ataque de las tentaciones porque él es el autor y consumador de la fe. En él se cumplen todas las promesas, en él se obtiene la salvación perfecta y eterna, y por su mediación se puede disfrutar de la relación más íntima con Dios. Por su sacrificio y por su obra, ellos son verdaderamente partícipes del santuario celestial en la presencia de Dios, ya ahora. Aceptando por la fe su posición como hijos amados, y viviendo por esta misma fe, ya son hechos perfectos, a pesar de que su entrega a Cristo sea algo débil e imperfecta en su situación momentánea marcada por crisis, tentación y persecución.

Es necesario subrayar una vez más: el objetivo fundamental del autor de la carta es estabilizar la fe de sus lectores y preservarlos ante los peligros multifacéticos que amenazaban su existencia como creyentes. Y para eso era indispensable aclarar ciertos puntos doctrinales candentes de aquella época y situación. El desafío más grande de los hebreos era la fuerte influencia de los judíos que no creían en Jesús. Evidentemente, la situación se caracterizó por la atracción positiva que el judaísmo ejercía sobre estos cristianos de procedencia judía, puesto que las raíces de su fe se encontraban profundamente ancladas en la revelación divina del Antiguo Testamento. Por el otro lado, los judíos “ortodoxos” de aquella época aparentemente se volvieron hostiles cuando los cristianos no se dejaron influir por sus argumentos. Entonces, si la persuasión amable no resultaba, cambiaron su actitud y se volvieron en contra de ellos, amenazando, atacando, y hasta persiguiendo físicamente a los creyentes (que para ellos eran sectarios, apóstatas y enemigos).

Puntos de discusión y conflicto entre judíos y cristianos existían sobre todo acerca del papel y función del Templo, del sacerdocio, de los sacrificios etc. Estas cosas eran manifestaciones esenciales del judaísmo, ordenadas por Dios, y por ende irrenunciables, según el punto de vista de los judíos. El Templo y su sistema levítico y sacerdotal formaban el centro de la religión judía y de la Ley Mosaica. Una de las cosas más valiosas del judaísmo era el hecho de que tenía consigo al sumo sacerdote, el ministerio más elevado de todo aquel sistema religioso. De él dependía la relación entre Dios y su pueblo en gran parte. Y estrechamente relacionado con ello, las manifestaciones más importantes eran también los sacrificios. Por consiguiente, para el autor de Hebreos vino a ser de suma importancia demostrar a los cristianos que su doctrina y su fe no eran

inferiores en estos aspectos, todo lo contrario, a pesar de la carencia de templo y de sacrificios. El autor demuestra convincentemente que también los cristianos tienen un Sumo Sacerdote, altamente digno y eficaz, que supera a Aarón y a todo sacerdocio; y tienen un sacrificio, uno solo, en vez de los muchos (repetidos frecuentemente), porque este sacrificio único fue capaz de cumplir de una vez por todas el objetivo de expiar los pecados y traer perdón completo. Cristo lo superó todo, él es mayor que todo sistema religioso preliminar.

Ahora bien, eso no significaba la completa inutilidad de las provisiones divinas en el pacto mosaico (Dios no hace cosas innecesarias, ni comete errores). El Templo, el sacerdocio y los sacrificios tenían su sentido y razón de ser en su época y dentro de aquella dispensación. Fueron diseñados para ser señales y prefiguraciones de lo perfecto, lo divino y lo definitivo que había llegado con Jesucristo, el Hijo de Dios.

Pero el propósito final del ministerio del sumo sacerdote judío no era establecer una real y completa comunión con Dios. Los sacrificios no fueron dados para purificar de verdad los corazones, ni eran capaces de pacificar la conciencia y de dispensar el libre acceso a Dios. Todo aquel sistema religioso era provisorio, preliminar, parcial, incompleto, imperfecto e incapaz para obtener la salvación definitiva y eterna. Y tenía su propósito principal en señalar y apuntar al futuro, al Sumo Sacerdote Eterno, al sacrificio único en la cruz del Calvario, a la salvación perfecta, a la meta propuesta en el corazón de Dios.

Con Cristo comenzó una nueva etapa, la época de la gracia. Él estableció un Nuevo Pacto. Hizo posible la verdadera comunión con Dios, sin restricciones de ningún tipo. En consecuencia, el Antiguo Pacto perdió su vigencia para establecer la relación con Dios, pues fue preliminar; y la Ley Mosaica ya no tiene derecho de demandar obediencia, pues fue superada en todo aspecto. Habiendo llegado lo real, la sombra borrosa desaparece. Habiendo llegado el cumplimiento, la promesa ya no se necesita (aunque no carece de importancia para comprobar la sabiduría y fidelidad de Dios). El antiguo sistema cumplió su objetivo (tipo, figura, promesa) y es abrogado por ser superfluo (aunque no carece de importancia para enseñar e ilustrar ciertos principios de la naturaleza y la voluntad de Dios). Lo visible y material del sistema religioso (Templo, sacerdocio, sacrificios) fue solo ilustración y lección, y es sustituido por la realidad celestial y espiritual, que a pesar de ser invisible físicamente, no es menos real. La obra de Dios no es imaginación ni filosofía. Encarnación y Salvación de Jesucristo eran y son hechos reales, históricos, innegables, pero trajeron, más allá de lo netamente visible y material, bendiciones superiores, sobrenaturales, celestiales, y eternas.

De ahí la prominencia de los términos claves “mejor”, “mayor” o “superior” en toda la carta. En comparación con el sistema del Antiguo Pacto, las bendiciones que trae Cristo son insuperables: él es mayor que los profetas (1:1-2), en posición y honra más sublime que los ángeles (1:4 [1:4-2:18]), mayor que Moisés (3:3 [3:1-19), ofrece un reposo eterno que supera de lejos el reposo terrenal de Josué (4:1-13), sobrepasa a Aarón y a todo el sacerdocio levítico (5:6; 6:20; 7:28 [4:14-5:10]), trae cosas mejores relacionadas con la salvación (6:9), bendiciones mayores (7:7), una esperanza mejor (7:19), promesas mejores (8:6), establece un pacto mejor (7:22; 8:6 [8:1-13]), con un santuario mejor (9:11 [9:1-10]), con mejores sacrificios (9:23 [9:11-10:18]), derrama una sangre más eficaz (9:12-14; 12:24), promete una posesión mejor (10:34), una patria mejor (11:16), una resurrección mejor (11:35), un futuro mejor (11:40), etc.

Estas comparaciones, señalando superación y perfección en todos los aspectos de la fe cristiana, son superabundantes en toda la carta y se reflejan también en las formas literarias y en el progreso

argumentativo del autor. Al estudiar los textos bajo aspectos gramaticales, estilísticos y retóricos, se encontrarán frecuentemente ciertos esquemas lógicos y una metodología típica de argumentación:

1. La comparación (paralelo, semejanza, equivalente),
2. La superación (ventaja, superioridad, culminación), y
3. La colocación en lo absoluto (distinción, unicidad, exclusividad).

Por ejemplo, Hebreos dice: también nosotros tenemos un sumo sacerdote, Jesús (= comparación con el judaísmo), pero el nuestro es mejor (= superación del judaísmo), y en realidad es único, es el verdadero Sumo Sacerdote (= posición absoluta; abrogación del judaísmo). Otro ejemplo: Hebreos dice que también nosotros tenemos un pacto (comparación), pero es nuevo (superación), y el antiguo es abrogado (posición absoluta del nuevo pacto). Este esquema de argumentación se repite varias veces.

Resumiendo todas las observaciones y conclusiones, se puede constatar la intención de Hebreos como sigue:

Es una epístola didáctica y exhortatoria, tanto de carácter doctrinal y apologético (exposición, explicación, afirmación y defensa) como también pastoral y parenético (exhortación, advertencia, consuelo y estímulo). El tema central es el valor y la supremacía de la persona y la obra de Cristo sobre el trasfondo del AT, especialmente su Sumo Sacerdocio, superior al levítico, y su obra de salvación completa y perfecta. Y el fin práctico de las instrucciones del autor es dilucidar dudas y animar a los creyentes hebreos en los momentos difíciles de la tentación y en tiempos duros de persecución, para que se mantengan fieles y firmes en la fe verdadera, respondiendo adecuadamente a la grandeza, provisión y videlidad de Dios que se ha manifestado en su Hijo Jesucristo de una manera definitiva y sublime.

Por causa de Cristo, los hebreos han de evitar la negligencia o pereza en la vida espiritual y en el conocimiento de la verdad divina, y deben combatir la falta de vigilancia. No deben dejarse llevar por el cansancio, sino que han de alentarse mutuamente a mantenerse vivos y activos, luchando por la sana doctrina y la fe cristiana y resistiendo a las tendencias de indulgencia y abandono. Para sus propósitos, el autor no duda en emplear duros reproches y advertencias severas; pero estas medidas se mantienen sometidas a la intención positiva de animar: ¡Vale la pena creer y confiar en Jesucristo y vivir como creyente y seguidor suyo!

Seguramente, la carta escrita por el poder del Espíritu Santo no erró su objetivo en los cristianos judíos de aquel entonces, y sigue obrando en el corazón de todo lector dispuesto a recibir el mensaje divino.

IV. AUTOR.

1. *Indicios del texto* (*evidencia interna*). La epístola a los Hebreos no hace ninguna mención del nombre del autor; y parece imposible determinar con seguridad quién la escribió. En antiguas ediciones de la Biblia Reina-Valera se encuentra la denominación “La epístola de San Pablo a los Hebreos”. Pero el texto original no tenía ningún encabezamiento de este tipo (los títulos de los escritos bíblicos fueron atribuidos posteriormente, cuando se empezó a coleccionar los documentos [Canon]). La evidencia interna es relativamente poca y se basa en los siguientes indicios generales:

1.1. Autor y destinatarios de la carta se conocen mutuamente (6:9; 13:18-19, 23-24 y además casi todas las exhortaciones); quizás el autor pertenecía a la congregación a la cual escribió, o vivió por un tiempo en medio de ellos, y tenía *in mente* regresar a sus hermanos (13:19, 23).

1.2. El autor es un predicador del Evangelio y un maestro de las iglesias (3:1; 5:11-6:3; 13:17).

1.3. No es testigo ocular de la vida terrenal de Jesús, y no forma parte del grupo de los Doce (2:3).

1.4. Está muy familiarizado con el Antiguo Testamento (LXX) y seguramente es de procedencia judía (conoce la interpretación de la tradición rabínica; cf. su exposición acerca del Tabernáculo en 9:1-5).

1.5. Tiene buena educación (helenística) y muy buenos conocimientos del griego (¿quizás educado en Alejandría?).

1.6. Está relacionado estrechamente con Timoteo (13:24).

1.7. Tiene alguna relación con cristianos en Italia y/o de Italia (13:24).

2. *Indicios de la tradición* (*evidencia externa*). Aunque no es de primera importancia, los eruditos de la Biblia han discurrido mucho sobre el tema de la paternidad literaria de Hebreos y hay un sinfin de especulaciones en los comentarios. Desde el siglo segundo el asunto ha sido muy disputado, y en consecuencia, la aceptación de este escrito como parte del Canon definitivo no se dio inmediatamente, sino que fue fruto de un proceso (más detalladamente *véase* VII. Autoridad y canonicidad). Las iglesias del *Oriente* favorecieron a Pablo como autor, aunque a veces titubeaban. Una de las tradiciones más antiguas es la mención de Clemente de Alejandría (160-215), que conservó el testimonio de su maestro Panteno (¿alrededor de 180?). Este atribuyó la carta a Pablo como autor. En los más antiguos manuscritos, colecciones y códices (griegos), el libro de los Hebreos se encuentra ubicado en medio de las cartas de Pablo o directamente después de ellas. Por ejemplo, el "papiro 46", muy antiguo y valioso por su buena calidad de transmisión, coloca Hebreos directamente después de Romanos. Otros manuscritos colocan Hebreos después de 2 Tesalonicenses y por delante de las cartas pastorales. Las iglesias del *Occidente* no creyeron que Pablo hubiera sido el autor y en su lugar nombraron a diferentes personas: Bernabé (Tertuliano 200), Lucas (Orígenes 250), Clemente de Roma (*cf.* Fil 4:3); este último también fue una opción posible para Orígenes. Desde la Reforma, ha habido aún más diversidad de opiniones: Lutero creyó que Apolos era el escritor (Hch. 18:24-26; 1 Cor. 16:12; Tit. 3:13), mientras que Calvino dice: "la clasifico entre los escritos apostólicos", y favorece como autor a un discípulo de los apóstoles (basándose en 2:3). Más tarde otros teólogos pensaron en Pedro o Silas, Priscila y Aquila (obsérvese el plural en 4:11; 6:9; 8:1), Esteban, Felipe y otros.

Todas estas sugerencias tienen buenos argumentos en su favor, unas más, otras menos. El espacio de que disponemos no alcanzaría para discutir este asunto detalladamente y para evaluar todas las hipótesis existentes. Pero hay que considerar por lo menos algunos argumentos relevantes en cuanto a Pablo como autor de la epístola a los Hebreos.

3. *Consideraciones acerca de Pablo como autor*.

A. *Argumentos a favor*:

1. Ciertas circunstancias son semejantes a las de Pablo; por ejemplo, *cf*. Heb. 13:18 con 2 Cor. 1:11ss.

2. Doctrinas y pensamientos son muy parecidos a la enseñanza Pablo; por ejemplo, *cf*. Heb. 1:3 con Col. 1:15.

3. El modo de mencionar a Timoteo (13:23) coincidiría perfectamente con la relación entre Pablo y Timoteo.

4. El último párrafo de la carta (13:18-25) suena claramente paulino (“gracia” casi siempre aparece en las conclusiones de sus cartas, como un distintivo paulino).

5. Gran parte del vocabulario es bastante semejante al de Pablo; hay un número considerable de términos (algunos cuentan alrededor de 50) que se hallan en cartas o discursos de Pablo, pero no en otros libros del Nuevo Testamento. En Hebreos se hallan varias metáforas que también figuran en las cartas de Pablo, incluso en construcciones semejantes (*cf*. Carroll 1942:228).

6. Hay una posible alusión a la carta a los Hebreos en 2 Pd. 3:15. Pedro, escribiendo a los judíos de la dispersión (1 Pd. 1:1; 2 Pd. 3:1), dice que Pablo también ya les había escrito a ellos (“os”).

7. La epístola a los Hebreos tiene relación con el tema de la fe, que desarrolla Pablo en Romanos y Gálatas. Hay quienes llaman la atención al hecho de que las tres cartas se basan en la gran profecía del Antiguo Testamento: “El justo por su fe vivirá” (Hab. 2:4). En Romanos (1:17) Pablo interpreta las primeras dos palabras: “el justo” (contestando la pregunta de Job 25:4:”Cómo se justificará el hombre para con Dios?”). En Gálatas (3:11) se refiere a la palabra “vivirá”, mientras que en Hebreos desarrolla el tema “por fe” (10:38).

8. Pablo tal vez no quiso identificarse con su nombre debido al gran prejuicio de algunos judíos contra él (Hch. 21:18-24; 28:17-24); tal es el argumento de Clemente de Alejandría.

B. *Argumentos en contra.*

1. El autor de Hebreos no se presenta a sí mismo: no menciona su nombre ni su posición o ministerio; queda en el anonimato. Sería muy extraño que Pablo omitiera estos datos, ya que siempre se presenta como siervo o apóstol, no dejando lugar a dudas sobre su persona o ministerio; todo lo contrario, lo hace con bastante énfasis (Gal. 1:1), y una vez incluso insiste explícitamente en la veracidad de su paternidad literaria al poner su firma con su propia mano (2 Tes. 3:17).

2. Heb. 2:3 hace improbable, si no imposible, pensar en Pablo como autor. La frase implica que el autor oyó el Evangelio de otros; Pablo al, contrario, manifiesta incansablemente que recibió su Evangelio sin mediador, directamente de Jesucristo (Gal. 1:1). Expresándose como en 2:3, Pablo no solamente habría escondido su posición como apóstol, sino que la habría negado. Muchos comentarios concuerdan en el sentido de que aquel que escribió Gal. 1:11-12, no podría haber escrito Heb. 2:3.

3. Mientras el autor de Hebreos cita el AT siempre utilizando la versión griega, la Septuaginta (LXX), Pablo mayormente prefiere basarse en el texto original hebreo presentando su propia traducción griega.

4. El estilo literario es muy diferente al estilo de Pablo. Unos ejemplos: *1)* El autor de Hebreos, a pesar de ser judío, tiene educación griega, piensa y se expresa de la manera griega; en cambio Pablo, a pesar de sus buenos conocimientos de la cultura y del idioma griego, piensa y escribe como hebreo. *2)* El autor de Hebreos se empeña en la buena retórica y se distingue por un estilo refinado; mientras para Pablo eso no tiene la misma importancia, —sin negar que Pablo también sabe emplear elementos retóricos. *3)* El autor de Hebreos escribe en un griego excelente y sabe emplear figuras literarias muy bien construidas, mientras que Pablo presenta sus argumentos en forma menos pulida y sofisticada, a veces incluso impulsiva, conformándose con irregularidades gramaticales. *4)* El autor de Hebreos compone su carta como una pieza musical y se esfuerza por la armonía y la poesía, mientras que Pablo más bien escribe como hablaría. No pone demasiado énfasis en el *cómo* de su expresión literaria, sino en el *qué* de su contenido.

5. Gran parte del vocabulario es completamente distinto. Según algunos eruditos, aproximadamente 160 palabras de Hebreos no se encuentran en ninguna parte del Nuevo Testamento, y otros 120 términos no aparecen en las cartas de Pablo.

6. En cuanto a la teología, fundamentalmente hay pleno acuerdo entre Pablo y el autor de Hebreos, pero cada uno subraya aspectos particulares del mismo mensaje: *1)* Por ejemplo, Pablo en sus cartas menciona poco de la vida terrenal de Jesús, mientras Hebreos contiene varias referencias a ese asunto (2:3; 2:9s.14.17s; 4:15; 5:7s; 12:2s; 13:12). *2)* Pablo pone el énfasis en la muerte y la resurrección de Cristo, pero nada dice de su sacerdocio. Hebreos, en cambio, hace hincapié en el ministerio de Cristo como Sumo Sacerdote. *3)* Pablo, al tocar temas del judaísmo, discute varias veces acerca de la circuncisión, mientras Hebreos no la menciona en ninguna parte, y se concentra más bien en aspectos de las instituciones levíticas y del sacerdocio. *4)* Para Pablo, la "justificación" es un tema (y vocablo) central y frecuente, mientras que Hebreos prefiere hablar de la "purificación" (y los vocablos "justificar/justificación" no figuran). *5)* Pablo muchas veces menciona al nombre del Señor Jesucristo (en sus 13 cartas, más de 200 veces), mientras que en los 13 capítulos de Hebreos las menciones son escasas (13 veces). Se observa que Hebreos no usa los términos "nuestro Señor Jesucristo", "Cristo Jesús", mientras que "el Señor" o "nuestro Señor" es usado solamente en 2:3 y 7:14, y el nombre "Jesucristo" se emplea solamente tres veces, en 10:10; 13:8, 20.

7. Siendo Pablo el apóstol de los gentiles, es menos probable que hubiera dirigido un escrito a una iglesia (o grupo) compuesto por judíos (probablemente en exclusiva), lo que sería contrario a su práctica declarada de no inmiscuirse en una esfera de acción ajena (Gal. 2:9; Rom. 15:20).

8. 2 Pd. 3:15 no puede emplearse como argumento convincente (cf. arriba, punto C.1.f.), porque las características de Hebreos son muy distintas a las de las cartas de Pedro. Además, el círculo de lectores de la carta de Pedro fueron judíos de la dispersión en general, mientras que la carta a los Hebreos se dirige a unos judíos que estaban en un lugar determinado.

C. *Conclusión.* La opinión de que Pablo haya sido el autor de Hebreos, es por lo menos poco probable. Si bien es cierto que las enseñanzas de la carta exhiben cierta familiaridad con las de Pablo, aparentemente no son de su pluma ni corresponden directamente a su manera de pensar. Si bien parece claro que el autor de Hebreos conoce la contribución paulina a la sana doctrina y que se basa en muchos aspectos en ella (tal vez fue influido por Pablo en algún sentido), no depende de él, ni mucho menos escribe como su portavoz o secretario. Así que no se puede excluir la posibilidad de que haya sido discípulo de Pablo, pero ha madurado y tiene personalidad y autoridad propias. Se debe considerar como muy probable el que los testimonios de la Iglesia temprana que se pronunciaban a favor de Pablo como autor, no reflejen una convicción total, sino que pretendan rescatar la canonicidad del libro. Al colocar el libro junto con las cartas de Pablo, su autoridad adoptaba mayor importancia que un documento anónimo (la autoridad apostólica era una de las exigencias más importantes para la canonicidad de un libro del NT).

Resolver satisfactoriamente el problema de la paternidad literaria de esta carta es imposible; considerar los nombres sugeridos resulta interesante, pero nunca habrá seguridad absoluta. Orígenes tiene toda la razón cuando concluye: "En cuanto a decir quién la ha escrito, ¡Dios lo sabe!" A pesar de la duda sobre este asunto, la carta demuestra una autoridad innegable y comprueba su inspiración divina por su propio contenido tan sublime y poderoso.

V. LOS DESTINATARIOS.

A. *El título "A los hebreos"*. La carta misma no nombra ni identifica a los destinatarios explícitamente, ni al comienzo, ni en ninguna parte. El título es muy antiguo, pero solamente una tradición, y no forma parte del membrete original. Surgió porque los asuntos tratados señalan evidentemente a destinatarios cristianos muy familiarizados con la religión y cultura judías, o sea, de procedencia judía. "Hebreos" eran los descendientes de Abraham, llamado en Gn. 14:13 "el hebreo" (probablemente del verbo hebreo עבר [*abar*], que significa "cruzar" [desde Mesopotamia]). En los tiempos de la Iglesia primitiva, los cristianos de origen judío y de habla aramea recibían el nombre de "hebreos" (Hch. 6:1) para distinguirlos de los cristianos judíos de la dispersión ("griegos"), o sea, de fuera de Palestina. Parece que el término "hebreos" acentúa más aspectos étnicos (la descendencia israelita y el origen palestino) que religiosos (*cf*. el uso de Flp. 3:5 y 2 Cor. 11:22).

B. *Observaciones generales de la carta*.

1. *Los destinatarios son cristianos de procedencia judía.* Es obvio que son conocedores del AT y están muy familiarizados con el culto judío y las ceremonias del Templo (o Tabernáculo). Con bastante seguridad se puede concluir que son cristianos-judíos (helenizados, o sea, muy imbuidos de la cultura griega predominante en el mundo de aquel entonces, e influidos por sus conceptos). Toda la intención general de la carta señala en esa dirección, por ejemplo: el autor acentúa que el Nuevo Pacto y la fe en Cristo es "mejor" y superior al sistema antiguo. Cristo es presentado como cumplimiento del Antiguo Testamento. Además, hay otros indicios que evidencian que los lectores originales eran judíos, por ejemplo:

1:1: Hay un paralelo evidente entre "los padres" y "nosotros", con lo que se incluyen el autor y los lectores. Conclusión: son todos judíos.

13:13: los lectores se encuentran evidentemente todavía dentro del "campamento", que es una alusión al judaísmo.

Algunos eruditos piensan también en la posibilidad de que los destinatarios pertenecieran a una Iglesia compuesta por judíos y gentiles. Los pasajes 5:11-14; 10:25; 13:7, 24a,b permitirían una interpretación en dicho sentido. En este caso la carta se dirige al grupo judío dentro de una congregación mixta. El saludo 13:24, que excluye a los dirigentes, también podría insinuar que no se trate de una iglesia entera, sino de un grupo en particular. Argumento en contra: la carta no menciona nada sobre la relación entre cristianos judíos y gentiles. Si hubiera sido dirigida a judíos de una iglesia mixta, no debieran faltar consejos de esa naturaleza (*cf. Bonnet & Schroeder* 1970:20).

2. *Los destinatarios son un grupo determinado.* Algunos comentaristas opinan que la carta se dirige a cristianos judíos en general (en todo el mundo), máxime debido a la falta del membrete y por su carácter de tratado doctrinal. Sin embargo, por muchos indicios de la carta es evidente que:

a. el autor habla a un grupo determinado de creyentes (5:11, 12; 6:10, 11; 13:19, 23);

b. conoce a los miembros de esa iglesia y sus necesidades (3:12; 4:1; 5:11ss; 6:9-12; 10:25, 32; 12:4; 13:18, 19, 23, 24).

Sea como fuere, el significado general de la carta, su mensaje doctrinal y espiritual es relevante y valioso para cualquier cristiano de todos los tiempos; es por esa razón también que fue aceptada finalmente como parte del N T.

3. *Otras características de los destinatarios y las circunstancias:*

a. Los destinatarios habían recibido el Evangelio por los apóstoles (2:3).

b. Pertenecían a la segunda generación y se habían convertido hacía tiempo (2:3; 5:12; 10:32);

algunos de los primeros dirigentes ya habían pasado a la presencia del Señor (13:7).

c. Habían experimentado sufrimiento y persecución, posiblemente ya desde el momento de su conversión. Soportaron todo con gozo por medio de la fe (10:32ss). Les habían robado sus posesiones (10:34) y sus dirigentes habían muerto, ¿tal vez también por causa de la fe (13:7)? Pero en general, no tenían que resistir hasta la sangre (12:4). Parece que la persecución continuaba y aumentaba (10:35s; 13:3, 13).

d. En el pasado, como también en los tiempos de la redacción de la carta, la Iglesia trabajaba en una obra de amor, sirviendo a los santos (6:10).

e. Las frecuentes exhortaciones nos permiten dibujar un cuadro bastante específico del estado espiritual de los destinatarios: su fe se había vuelto débil (5:11-14). Poco a poco disminuía el fervor y aumentaban la pereza espiritual y el desaliento (12:3, 12s); la falta de fidelidad en congregarse era evidente (10:25), e incluso se encontraban en peligro de "deslizarse" (2:1), de descuidar su profesión (3:1; 4:14; 10:23), de endurecerse "por el engaño del pecado" (3:12f), hasta el extremo de "apartarse del Dios vivo" (4:12) o de "recaer" (6:4) y "pisotear al Hijo de Dios" (10:29).

Evidentemente, el peligro en el cual se encontraban los hebreos era la apostasía, el abandono de su fe y la inclinación al judaísmo. A veces las palabras suenan muy urgentes, como si fuera inminente el retorno al judaísmo (2:1.3; 3:12; 4:11; 6:5-6; 10:26; 10:29; 12:25). Es posible creer que esta apostasía no fuera en verdad una renuncia completa a la fe cristiana, con todo el ser, sino algo exterior: no tenían el valor de seguir confesando públicamente a Cristo como el Mesías y Señor y de proclamar su Evangelio. Como parece, la presión de los judíos a su alrededor aumentaba, y había comenzado de nuevo la persecución. De ahí es comprensible que algunos de estos cristianos quisieran ocultarse dentro del judaísmo y vivir su fe en secreto. Sin embargo, el autor juzga que tal retirada sería equivalente a una apostasía y un horrendo crimen contra Dios.

C. *El lugar de residencia de los destinatarios.* Igual que la identificación del autor y de los destinatarios, también la determinación del lugar donde estaban establecidos los lectores originales de la carta ha sido tema de grandes discusiones entre los eruditos, sin llegar a un acuerdo entre ellos. Hay una amplia gama de opiniones sobre la identidad de los destinatarios y su lugar de residencia: algunos piensan en cristianos judíos de Jerusalén; otros lo niegan tajantemente, ubicando a los lectores en Asia Menor, Grecia o Roma. Otros creen que Hebreos es un tratado dirigido a cristianos judíos en general, que habitaban en cualquier lugar del Imperio romano (véase arriba). Hay quienes se decantan por que los destinatarios fueran ex-sacerdotes, e incluso no faltan quienes han especulado con la posibilidad de que se tratara de ex-miembros esenios de la comunidad de Qumrán. En cuanto al lugar geográfico, se ha favorecido a Jerusalén, Roma, Alejandría, Antioquía, Éfeso (u otras ciudades de mayor importancia en Asia menor), Tesalónica (u otros lugares de Grecia), Cesarea y Antioquía de Palestina. A continuación vamos a considerar algunos argumentos más relevantes al respecto:

1. *Jerusalén.*

a. Argumentos a favor:

* Jerusalén era la residencia de los "hebreos", adherentes a la más antigua tradición de judíos cristianos, que siempre estaban relacionados con el Templo, el antiguo culto y las prácticas y costumbres judías (*cf.* Hch. 2:46; 3:1; 5:12, 42; 11:2s; 15:1, 5, 28s; 21:20, 26).

* Antiguos testimonios hablan de una carta dirigida a hebreos de Palestina (Panteno, Clemente de

Alejandría, Eusebio, Crisóstomo, Teodoreto y otros).

* El tenor general de la carta puede sugerir Jerusalén (Templo, sacrificios, sacerdocio).

* El despertar del patriotismo judío en los años 65-70 en Jerusalén y el fervor por el culto israelita coincide con el ambiente en que los lectores se encontraban.

* 2:4 concuerda bien con Hch. 4:30, 33.

* Las descripciones de 10:32-34 pueden coincidir perfectamente con los tiempos de las primeras persecuciones bajo Saulo en Jerusalén; Hechos 7-9 habla exactamente de ataques a los creyentes con estas características.

* 13:7 se puede referir a Esteban, Jacobo el apóstol (muerto en el año 44 d.C.) y Jacobo el hermano del Señor (en el 62), además de otros.

* 13:12s hace una descripción muy clara y evidente, sobre todo para habitantes de Jerusalén.

* 13:9-13 quizás hace alusión a las comidas que acompañaban a los sacrificios. Para poder ser arrastrados a participar frecuentemente en las comidas sagradas y a buscar en ellas su edificación habitual, los lectores debían haber residido cerca del Templo de Jerusalén.

* Fuera de Jerusalén, en tierra pagana, las preocupaciones dominantes de los cristianos judíos eran las relaciones con los circuncisos, la observancia de las prescripciones relativas a la pureza, y no el culto, los sacrificios, etc.

b. Argumentos en contra:

* El autor no menciona en ninguna parte de su epístola que Jesús mismo había vivido, obrado y muerto en medio del pueblo en Jerusalén, lo que es, cuando menos, extraño.

* 2:3 parece no armonizar bien, porque en la iglesia de Jerusalén vivieron seguramente durante mucho tiempo testigos oculares de los inicios, y no tenían necesidad de otra confirmación.

* La carta está escrita en griego y refleja la manera de pensar de la cultura griega (por lo menos en cuanto a su redacción y estilo de argumentación), mientras que los primeros cristianos hebreos hablaban mayormente el arameo, y supuestamente tenían ciertas reservas para con la influencia helenista.

2. *Roma*

a. Argumentos a favor:

* Aunque la mayor parte de la Iglesia romana era de origen pagano (Rom. 1:13; 11:13), había una numerosa colonia judía en la capital del Imperio, y de entre sus varias sinagogas, una se llamaba “la sinagoga de los hebreos”. La carta puede dirigirse a los judíos cristianos de Roma, que pertenecían a la Iglesia, pero a la vez todavía participaban en las reuniones de aquella sinagoga.

* Encontramos las primeras huellas de la carta a los Hebreos en Roma. Clemente Romano la cita en su carta a los Corintios alrededor del año 95 d.C.

* Timoteo (13:23) era bien conocido por los romanos (Flp. 1:1; Ti. 4:21).

* 13:24c se puede entender en el sentido de que los cristianos italianos deseaban enviar, por medio del autor que vivía cerca de ellos, recuerdos a sus parientes y hermanos de la Iglesia que se encontraban en su tierra natal.

* 13:24b+c: el término “todos” puede señalar que la carta se dirige al grupo especial de los judíos, mientras que el saludo de 13:24 se dirige a los otros miembros de la Iglesia.

* Las persecuciones mencionadas en 10:32-34 pueden ser las anteriores de tiempos del emperador

Claudio (52 d.C.; cf. Hch. 18:2), que tuvieron que soportar tanto judíos como cristianos; y la nueva amenaza puede señalar a las de Nerón (64-68).

b. Argumentos en contra:

* Los indicios son escasos.

* Se supone que la mayoría de los cristianos de la congregación de Roma eran de origen pagano. Para los judíos que formaran parte de ella, que serían minoritarios, seguramente hubiera sido necesario enviar consejos en cuanto a las relaciones entre cristianos gentiles y judíos. Sin embargo, no se encuentra nada de ello en la carta.

3. *Alejandría:*

* Había una gran colonia de judíos en aquel lugar.

* El Canon Muratoriano (170) no menciona la carta a los Hebreos, pero habla de una carta a los Alejandrinos.

* El buen griego de la carta.

* Las citas de la LXX, versión que vio la luz en Alejandría hacia el tercer siglo a.C. Esta versión de la Biblia era la oficial para las sinagogas de la dispersión.

* En Egipto también existía un templo judío, concretamente en Leontópolis, una “sede” por decirlo así, que instaló el sacerdote Onías (160 a.C.) como reacción a la profanación del Templo de Jerusalén efectuada por el rey pagano Antíoco Epífanes. En Leontópolis también se solían realizar sacrificios (hasta aprox. el 73 d.C.).

4. *Éfeso u otras ciudades de Asia menor o Grecia:*

* Sin duda la carta contiene tendencias antignósticas, lo que podría ser una señal para ubicar a sus destinatarios en Asia Menor o en Grecia. En Jerusalén la Gnosis no tenía tan alta influencia y aceptación.

Conclusión: No es posible determinar con certeza dónde residían los primeros destinatarios, pero muchos argumentos favorecen a Palestina:

* En Jerusalén y en Judea había muchos creyentes judíos de habla aramea (Hch. 6:1), pero también helenizados (por lo menos ligeramente), como toda la sociedad en aquella época.

* Los destinatarios estaban muy familiarizados con el culto del Templo.

* Muchos indicios señalan a Jerusalén y su pronta destrucción (10:25; 12:27; 13:13, 14).

* Los dirigentes ya muertos serían Esteban y Jacobo (Hch. 7; 12:2).

Queda la duda, entonces, de por qué el autor no escribe en hebreo o arameo, si se dirige a los “hebreos” de Palestina. Hay varias explicaciones posibles:

* Tal vez el autor prefiriese el griego porque dominaba mejor este idioma que el arameo o el hebreo; y evidentemente, sabía que no habría problemas para comprender su escrito.

* Quizás no quiso limitar su mensaje a los que hablaban arameo, sino que pretendió alcanzar también (aunque posteriormente) a los cristianos griegos, pues era imposible ignorar que la fe cristiana tenía su raíz en la revelación divina del Antiguo Testamento, sin importar si los cristianos procedían de un trasfondo judío o gentil.

* Algunos sostienen que había localidades de Palestina donde el griego era predominante (ciudades importantes). Es aconsejable no sacar conclusiones apresuradas del idioma empleado puesto que el conocimiento histórico sobre las costumbres idiomáticas y la cultura hablada y escrita

en aquellos tiempos y lugares es algo limitado. En todo caso, los libros del Nuevo Testamento fueron todos escritos en griego, aun por los autores judíos.

VI. FECHA Y LUGAR DE LA REDACCIÓN. Siendo tan complicado identificar el autor y los destinatarios de Hebreos, también resulta difícil determinar detalles de otras circunstancias, como la fecha el y lugar de redacción.

A. *Fecha.* En la carta misma no hay indicaciones directas y exactas. Pero algunos indicios permiten deducir el tiempo, por lo menos, aproximadamente:

1. Se trata evidentemente de una época relativamente tardía; compárense las siguientes alusiones: en 5:12 dice: "...por el tiempo (transcurrido)"; 2:3 indica que los destinatarios habían recibido el Evangelio de segunda mano; en 13:7 queda en evidencia que los primeros guías espirituales habían muerto; y en 10:32ss señala que tenían un largo pasado de persecución detrás de sí. Estas son las razones principales para colocar la redacción de la carta en una época algo más tardía que los tiempos del comienzo de la Iglesia; pero tampoco muy tarde, puesto que Timoteo aún vivía (13:23).

2. Por otra parte, no parece posible fechar la redacción después del año 70, porque:

a. El autor habla del ritual del Templo como si todavía existiese (tiempo presente, *cf.* 7:8; 8:4.5; 9:9; 10:1-4.8.11; 13:9ss). Todas las actividades mencionadas en estos pasajes se expresan como si tuvieran lugar en aquel mismo momento y parece muy claro que el Templo todavía estaba en pie, y que se realizaban los sacrificios y el culto antiguo. Además, una crítica tan explícita del culto judío con sus prácticas y ceremonias, como p.e. la de los sacrificios, sería altamente infundada si no se llevaran a cabo en aquel entonces.

b. Sabemos que el Templo fue totalmente destruido en el año 70 d.C. por el ejército romano dirigido por el general Tito. Es muy probable que la carta fuera escrita antes de esta fecha, porque si la destrucción del Templo ya hubiera sucedido, le habría suministrado al autor un argumento de mucho valor para su razonamiento, al cual seguramente habría recurrido. Entendemos que el escritor se expresa de forma muy exacta y acertada cuando dice: "Lo que es antiguo, lo que ha envejecido, está próximo a desaparecer" (8:13).

La rebelión de los judíos empezó a fomentarse abiertamente alrededor del año 67 d.C.. Se concluye, que el libro de Hebreos probablemente fue escrito poco tiempo antes de esta fecha.

B. *Lugar.* Tampoco disponemos de datos definitivos acerca del lugar de redacción. La única alusión la tenemos en 13:24. Pero en realidad, no dice nada concreto. Leyendo atentamente el texto, el estudiante se dará cuenta de que las palabras "los de Italia" no significan necesariamente que el autor se encontrase en Italia, porque según algunos eruditos, el texto griego da a entender que se trata de italianos de procedencia —podrían haberse encontrado en cualquier lugar del mundo. Entonces, cualquier indicación específica sobre el lugar de la redacción queda sin fundamento, no es sino mera deducción, por no decir especulación.

Se ha sugerido con frecuencia Alejandría de Egipto, pues en esa ciudad había una gran colonia judía. Y como ya habíamos observado, el autor tiene probablemente una educación alejandrina. Esto sería una opción, pero sigue siendo una hipótesis.

VII. AUTORIDAD Y CANONICIDAD. Por supuesto, la inspiración y la autoridad de los libros bíblicos no dependen de ninguna manera del reconocimiento de obispos, papas o concilios ("tradición de la iglesia"). El contenido mismo, la verdad intrínseca de la doctrina dada por Dios (en completa armonía con todos los demás libros del Nuevo Testamento), y el testimonio del Espíritu

Santo son la prueba interna que todo creyente puede percibir. ¡La evidente inspiración constituye el Canon, y no al revés!

El establecimiento oficial del Canon fue solamente una confirmación y una medida de protección frente a los muchos falsos libros de los primeros siglos. No obstante, la unanimidad al establecer el Canon definitivo demuestra cómo el mismo Espíritu Santo no solo inspiró los 27 libros del Nuevo Testamento, sino que también obró milagrosamente para la preservación de la verdad divina. En verdad, conociendo los muchos errores doctrinales que hubo ya poco después del primer siglo d.C., y la tremenda confusión respecto a los documentos religiosos, por dudas, cuestionamientos, falsificaciones, conjuraciones, etc., la final corroboración del Canon del Nuevo Testamento es un milagro, y no hay duda de que Dios mismo salvaguardó el resultado.

La falta de conocimiento acerca de la paternidad literaria de Hebreos dificultaba considerablemente su reconocimiento oficial, y en realidad, tal fue la única razón seria para el surgimiento de algunas dudas. Es verdad que el uso equivocado de Heb. 6:4-8 por algunos herejes (p.e. Novaciano ~250 d.C.) causó ciertas reservas (discusión sobre asuntos de disciplina y excomunión), y que Marción la rechazaba. Pero en el fondo, nadie en la larga historia de la Iglesia quiso jamás negar la importancia espiritual de la carta a los Hebreos, especialmente en las comunidades orientales. Este documento siempre fue de mucho valor para los creyentes y la cristiandad. Fue estimado y leído en las iglesias de los primeros siglos, precisamente por la autoridad inherente que tenía, por su contenido valioso, verdadero, y evidentemente inspirado.

Tenemos un testimonio muy temprano de la existencia y autoridad del libro de los Hebreos en la década de los 90 del siglo I d.C. Clemente Romano escribió una carta a los corintios y mencionó detalladamente afirmaciones provenientes de la epístola a los Hebreos, partiendo de la base, en forma muy natural, de que Hebreos era una autoridad espiritual para ellos. Lo que significa que muy pronto la carta fue conocida, leída y reconocida como autoridad espiritual. Otras alusiones y menciones tempranas las hallamos en Ignacio (107) y Policarpo (108), y también en el "Pastor de Hermas" (115-140), la "apología" de Arístides Ateniense (140), la "carta de Bernabé" (150), el "evangelio de la verdad" de Valentino (150), Ireneo (170) y Tertuliano (200). También Justino Mártir (150) parece haber estado familiarizado con el contenido de Hebreos.

Sin embargo, nadie sabía quién la había escrito, y eso causó problemas bastante serios durante un tiempo prolongado, porque la autoridad apostólica era una de las condiciones más importantes para la aceptación de un documento en el Canon del Nuevo Testamento; debía haber sido la obra directa de un apóstol, o por lo menos de un colaborador o discípulo de un apóstol. Por eso el anonimato del autor provocó inevitables conflictos sobre la canonicidad del libro. Una dificultad adicional para averiguar la historia de la canonicidad de Hebreos consiste en el hecho de que algunos (p.e. Tertuliano) aparentemente la identificaron con una carta del colaborador paulino Bernabé (no confundir con la "carta de Bernabé" que fue escrita entre 130 y150).

Después de bastante confusión e inseguridad, al final la agregaron a las cartas de Pablo, para así salvarla como parte del Nuevo Testamento (puesto que no se puede negar que algunos rasgos de Hebreos tienen cierta familiaridad con las enseñanzas de Pablo, y había algunos que creían que era una carta escrita en hebreo por Pablo, traducida por un discípulo suyo al griego).

Sería muy interesante seguir el camino que tomó la carta en el proceso de la canonización durante los primeros cuatro siglos (véase Bruce, *El canon de la escritura*, CLIE 2002), pero resultaría una tarea interminable, por lo cual nos limitamos a constatar que fue aceptada como parte del Nuevo

Testamento en:

* la Lista de Barococcio (alrededor de 206),
* el Canon apostólico (alrededor de 300),
* el concilio de Nicea (entre 325 y 340), y reconocida definitiva e irrevocablemente en:
* el Canon de Anastasio de Alejandría en su famosa Carta Pascual (367), en que nombró exactamente nuestros 27 libros del Nuevo Testamento (= aceptación definitiva del canon novotestamentario en la Iglesia oriental),
* el Canon Romano (sínodo de Roma, 382) (= aceptación definitiva del canon neotestamentario en la Iglesia occidental),
* el concilio de Hippo Regio (393) (Agustín y Jerónimo),
* los concilios de Cartago (397 y 419).

Fue la grandiosa riqueza espiritual de la carta (el testimonio del Espíritu Santo mismo), lo que finalmente convenció a los responsables de tomar las decisiones en aquellos tiempos. No se vieron capaces de excluirla, a pesar de que, en sentido estricto, no cumplía al cien por cien con las exigencias requeridas. Es evidente que el Espíritu Santo intervino de forma muy directa en la composición del Canon del Nuevo Testamento.

VIII. BOSQUEJO

I. La persona de Jesucristo, su gloria y superioridad 1:1-4:13
  A. Preámbulo: La gloria del Hijo 1:1-3
  B. La superioridad del Hijo de Dios sobre los ángeles 1:4-2:18
    1. Su superioridad como Hijo de Dios 1:4-14
    2. Su superioridad como Hijo del Hombre 2:1-18
      a. La trascendencia de nuestra responsabilidad 2:1-4
      b. Humillación y exaltación del Hijo del Hombre 2:5-18
  C. La superioridad del Hijo de Dios sobre Moisés y Josué 3:1-4:13
    1. Aclaración: La superioridad del Hijo sobre el siervo 3:1-6
      a. Tratamiento hermoso v.1a
      b. Invitación enérgica v.1b
      c. Enseñanza clara v.2-6a
      d. Condición seria v.6b
    2. Advertencia: El mal ejemplo de la provocación de Israel 3:7-19
      a. Problemas y peligros
      b. Reparos y remedios
    3. Aliento: La entrada en el reposo 4:1-13
      a. Exhortación a creer en el Evangelio 4:1-2
      b. Explicación sobre la importancia del reposo 4:3-11
      c. Exaltación del poder de la Palabra de Dios 4:12-13
II. La obra de Jesucristo, su ministerio como Sumo Sacerdote eterno 4:14-10:39
  A. La superioridad del Hijo de Dios sobre Aarón 4:14-5:10
    1. Las bendiciones del gran Sumo Sacerdote Jesucristo 4:14-16

2. La perfección del gran Sumo Sacerdote Jesucristo 5:1-10

B. *Exhortación: Consecuencias concretas* 5:11-6:20

1. Amonestación por la inmadurez espiritual 5:11-6:3
2. Advertencia ante la apostasía 6:4-8
3. Aliento para fortalecerse en las promesas de Dios 6:9-20

C. La superioridad del sacerdocio según el orden de Melquisedec sobre el sacerdocio levítico según el orden de Aarón 7:1-28

D. La superioridad de Cristo como mediador del nuevo pacto 8:1-13

E. La superioridad del sacrificio de Cristo 9:1-10:18

F. *Exhortación: Conclusiones* urgentes 10:19-39

1. Amonestación a permanecer fiel 10:19-25
2. Advertencia ante el pecado deliberado 10:26-31
3. Aliento para perseverar en la confianza 10:32-39

III. La comunión con Jesucristo, el camino de la fe de sus seguidores 11:1-13:25

A. La naturaleza de la fe 11:1-3

B. Los testigos en el camino de la fe 11:4-32

C. La disciplina en el camino de la fe 12:1-11

D. Los obstáculos en el camino de la fe 12:12-17

E. La meta del camino de la fe 12:18-29

F. Exhortación: Efectos prácticos 13:1-17

1. Los efectos prácticos de la fe en la vida personal 13:1-6
2. Los efectos prácticos de la fe en la vida eclesiástica 13:7-17

G. Referencias personales, bendición y saludos 13:18-25

BIBLIOGRAFÍA: H.W. Attridge, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Fortress 1989); W. Barclay, *Hebreos*, en *NTC*; L. Bonnet, A. Schroeder, *Hebreos-Apocalipsis* (CBP 1970); M.M. Bourke, "Epístola a los Hebreos", en *CBSJ* IV; F.F. Bruce, *La epístola a los Hebreos* (Nueva Creación 1970); J.C. Cevallos y R.O. Zorzoli, "*Hebreos"*, en *CBMH*; R. Dean, *Hebreos: Un llamamiento a la consagración* (CBP 1987); M. Doynel, *Epístola a los Hebreos: La superioridad de Cristo* (IETE, Bs. As. 2003); L. Dussaut, *Carta a los Hebreos* (Cristiandad 1985); P. Ellingworth, *Commentary on Hebrews.* NIGTC (Eerdmans 1993); C.O. Gillis, *Comentario sobre la Epístola a los Hebreos con notas expositivas, exegéticas, críticas y homiléticas* (CBP 1967); R.P. Gordon, *Hebrews* (Sheffield Academic, Sheffield 2000); D.A. Hagner, *Hebrews.* NIBC (Hendrickson 1983); E.F. Harrison, "Hebreos", en *CBM*; W.A. Henrichsen, *Después del sacrificio: Un estudio práctico de la epístola a los Hebreos* (Vida 1985); R. Hession, *De las sombras a la luz: Hebreos* (Logoi 1980); R. Jewett, *Letter to Pilgrims: A Commentary on The Epistle to the Hebrews* (Pilgrim, Nueva York 1981); L.T. Johnson, *Hebrews: A Commentary.* NTL (WJK 2006); S.J. Kistemaker, *Hebreos* (LC 1991); C.C. Koester, *Epistle to the Hebrews* (Doubleday 2001); W.L. Lane, *Hebrews 1-8 & Hebrews 9-3* (Word 1991); J. R. Michaels, *Hebrews* (Eerdmans 2008); G. Mora Bartres, *La Carta a los Hebreos como escrito pastoral* (Herder 1975); H.C.G. Moule, *Estudios sobre Hebreos* (CLIE 1986); S. Pérez Millos, *Hebreos* (CLIE 2009); C.F. Pfeiffer, *La Epístola a los Hebreos* (PE 1981); V.C. Pfitzner, *Hebrews* (Abingdon 1997); A.B. Rudd, *La epístola a los Hebreos* (CBP 1933); F.J. Schierse, *Carta a los Hebreos* (Herder 1979); A.M. Stibbs, "Hebreos", en *NCB* (CBP 1977); W.H.G.Thomas, *El progreso del cristiano* (CLIE 1984); E. Trenchard, *Exposición de la Epístola a los Hebreos* (PE 1974); A. Vanhoye, *El mensaje de la Carta a los Hebreos* (EVD 1993); G. Vos, *La enseñanza de la Epístola a los Hebreos* (CLIE 1978).

H. BEYER

HEBREOS, Evangelio de los

Libro apócrifo utilizado en ambientes judeocristianos, llamado *Evangelio según los Hebreos*, que habría que identificar con el *Evangelio de los Nazarenos*, cristianos ortodoxos aferrados a sus

tradiciones hebreas. Su origen es muy oscuro, cuanto sabemos de él se debe a las menciones de Clemente de Alejandría (*Stromata* 11, 9, 45; V, 14, 96), de Orígenes (*Com. in Iohannem*, 11, 12; *Com. in Mt.*, 15, 14), de Eusebio y de Jerónimo. Prob. este escrito apareció en Egipto, quizá en lengua aramea y después griega, usado en círculos de judeocristianos egipcios que hablaban griego, lo cual explicaría su título. Se compuso entre la primera mitad del s. I y mediados del II.

Según Nicéforo, este evangelio habría sido un poco más breve que el Mateo canónico, del que parece tomar mucho material prestado, aunque lo que conocemos de él son unas pocas citas de autores cristianos tempranos, principalmente Jerónimo. Los pocos fragmentos conservados se diferencian fuertemente de los evangelios canónicos en su mezcla de elementos sincretistas de tipo gnóstico con matiz judeocristiano. Según Santos Otero, este evangelio no debe clasificarse entre los libros heréticos, ya que más bien parece ser una traducción libre o targum del Mateo canónico. Véase APÓCRIFOS DEL NT.

BIBLIOGRAFÍA: Pierre Crépon, *Los evangelios apócrifos* (Edaf, Madrid 2000); Edmundo González Blanco, *Los Evangelios Apócrifos*, 3 vols. (Madrid, 1934, reimpresión Hyspamérica Ediciones Argentina, Madrid 1985, 2 vols.); R.J. Foster, "Los apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento", en *Verbum Dei*, Comentario a la Sagrada Escritura (Barcelona 1960); A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, 1991).

A. ROPERO

HEBRÓN

Heb. 2275 *Jebrón*, חֶבְר ן = «asociación, liga, alianza»; Sept. *Khebrón*, Χεβρών. Nombre de dos personajes del Antiguo Testamento.

1. Levita, tercer hijo de Coat, y por tanto tío de Moisés (Ex. 6:18; 1 Cro. 6:2, 18; 15:9; 23:12, 19). Sus descendientes son llamados > hebronitas (Nm. 3:27, etc.).

2. Un hijo de > Maresa, y aparentemente nieto de Caleb de Judá (1 Cro. 2:42, 43).

HEBRÓN, Ciudad

Heb. 2275 *Jebrón*, חֶבְר ן = «asociación, liga, alianza»; Sept. *Khebrón*, Χεβρών.

Antigua ciudad de Palestina, llamada originalmente > Quiriat-arbá (Gn. 23:2; Nm. 13:22; Jos 14:15; 20:7), que significa prob. «ciudad cuádruple», o Tetrápolis, ya por los cuatro caminos que allí concurren, ya por constar de cuatro poblaciones unidas. Se hallaba a unos 36 km. al suroeste de Jerusalén y a unos 927 m. sobre el nivel del mar, en una hondonada de las montañas de Judá, lo que la convierte en la ciudad de mayor altitud de Palestina. Situada en una zona muy fértil tenía abundantes viñedos notables por su verdor y uvas blancas y una extensión grande de olivares. El agua era muy abundante en la región, con varios manantiales de importancia.

Es posible que Hebrón se derive de *Habirum* = «ciudad de los Habiru». Según Números 13:22, fue edificada siete años antes que Tanis, capital del Bajo Egipto; hacia 1670 comenzó la era de Tanis y en la célebre inscripción de Sesac, del año 1000 a.C. aproximadamente, se designa a Hebrón como «posesión de Abraham»; según Josefo, era anterior a Menfis (*Ant*. 4, 9, 7), primitiva capital de los faraones, y en su tiempo tenía ya 2300 años; fue, por tanto, fundada por los años del nacimiento de Abraham, quien residió un tiempo en sus proximidades, en el encinar de Mamre (Gn. 13:18; 35:27). Allí murió Sara. Abraham compró la cueva de Macpela a los > heteos que había entonces en Hebrón para sepulcro (Gn. 23:2-20). La actual mezquita de Hebrón está construida sobre dicha cueva, que con toda verosimilitud contiene todavía los restos de varios patriarcas.

Durante el vagar de Israel por el desierto, Moisés envió desde el desierto de Parán un grupo de espías para reconocer la tierra, quienes llegaron hasta Hebrón y observaron la dimensión de sus ciudades amuralladas y también la presencia en ellas de personas de gran corpulencia, gigantes descendientes de > Anac. Se mencionan el nombre de algunos de ellos, como Ahimán, Sasai Falmai (Nm. 13:22, 33), a los que Josué capturó durante las acciones militares de la conquista (Jos. 10:39; 11:21). > Hoham el rey de Hebrón formó parte de una coalición de reyes que se opusieron a Josué, siendo hecho prisionero y ejecutado (Jos. 10:1, 27). Las tropas de Israel se apoderaron entonces de Hebrón, destruyéndola por completo y dando muerte a sus habitantes (Jos. 10:36-39). No cabe duda que los supervivientes que pudieron huir en aquella ocasión volvieron a reconstruir y fortificar la ciudad (Jos. 14:12). Después de esta primera expedición israelita, es evidente que los moradores supervivientes volvieron a construir y fortificar la ciudad (cf. Jos. 14:12). Caleb reivindicó este distrito, y después de la muerte de Josué reconquistó la ciudad (Jue. 1:10, 19, 20; Jos. 15:13-19). Llegó a ser una de las poblaciones más importantes de la tribu de Judá, > ciudad de refugio entre las seis que Moisés designara, y una de las trece sacerdotales (Jos. 20:7; 21:10-12; 1 Cro. 6: 54-57).

Fue una ciudad muy vinculada con la monarquía y la historia de Israel, tanto antes como después del cautiverio. David envió allí una parte del botín conseguido en > Siclag (1 Sam. 30:26-31), y fue ungido rey en Hebrón, donde permaneció los primeros siete años de su reinado, pasando luego a Jerusalén donde estableció su trono y convirtió la ciudad en la capital del reino (1 Sam. 2:1-4, 11; 1 R. 2:11; 2 Sam. 5:1, 3, 5). Allí le nacieron seis de sus siete hijos (2 Sam. 3:2). Junto al pozo de Hebrón mandó colgar los cadáveres de los asesinos de Isboset, hijo de Saúl; en la puerta de esta ciudad fue traidoramente asesinado Abner por Joab.

Absalón, uno de los hijos de David, se sublevó contra su padre pretendiendo el trono y deseando apoderarse de él a la fuerza, organizó la revuelta contra su padre desde la ciudad de Hebrón (2 Sam. 15:10; 2 R. 15:9, 10).

Según Josefo, allí ofreció Salomón 1.000 holocaustos en el altar de bronce erigido por Moisés, por lo que Dios se le apareció en sueños, invitándole a pedir lo que más deseara, a lo que Salomón respondió pidiendo sabiduría (*Ant*. 8, 2, 1). Roboam fortificó sus muros (2 Cro. 11:5, 10, 11). Es posible que Hebrón quedara abandonada durante el tiempo del cautiverio en Babilonia, pero cuando regresaron los grupos de retornados fue ocupada nuevamente y reconstruida (Neh. 11.25). Después de esto, en el período intertestamentario, fue conquistada por los idumeos, recobrándola Judas Macabeo (164 a.C.). Para entonces, Hebrón era una fortaleza dotada de torres, y dominaba las otras ciudades (1 Mac. 5:65; Josefo, *Ant*. 12, 8, 6).

Parece ser que Hebrón pudo haber sido un centro de cerámica real durante el s. VIII a.C., a juzgar por las numerosas piezas cerámicas, especialmente asas, que fueron encontradas en distintos lugares de Palestina y que tienen la inscripción: «pertenecientes al rey Hebrón».

No se menciona en el NT, si bien se sabe que estaba de buevo bajo el poder de Idumea. La ciudad fue arrasada por los romanos bajo el mando de Vespasiano en el año 69 d.C. (Josefo, *Guerras*, 4, 9; 7, 9). Fue conquistada y reconstruida por los árabes en 634 d.C., que le dieron el nombre de el-Jalil, es decir, «el amigo de Dios», en referencia a Abraham, reverenciado como fundador original de las tres grandes religiones monoteístas y en honor del cual Hebrón fue considerada una de las cuatro ciudades sagradas del Islam. Los cruzados la conquistaron el año 1110, estableciendo un obispado en 1167. Saladino se la arrebató en 1187, que quedó desde entonces en poder de los musulmanes. Al finalizar la dominación británica de Palestina en 1948, Transjordania ocupó los territorios

correspondientes a Judea y Samaria, incluyendo Hebrón, y anexionándolos, hasta que en junio de 1967 con motivo de la llamada «Guerra de los seis días», Israel volvió a dominar sobre ellos ocupando militarmente los territorios de Hebrón.

Según una leyenda judía, en Hebrón fue creado Adán, formado de tierra roja en el campo damasceno, y luego enterrado (tal vez hay en esto una interpretación errónea de Jos. 14:15); y allí también fue muerto Abel; Noé habría guardado en el arca los huesos de Adán, que distribuiría después entre sus hijos, correspondiendo al primogénito Sem el cráneo, que, según una leyenda cristiana, fue enterrado más tarde en el monte > Calvario.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Hebrón”, en *EMB* I, 490-491; S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 702-704; B. Ubach, “Hebrón”, en *EB* III, 1144-1147.

S. PÉREZ MILLOS

HEBRONITA

Heb. 2276 *Jebroní*, חֶבְר נִי; Sept. *Khebrón*, Χεβρ□ν, *Khebroní*, Χεβρων□. Patronímico de los descendiente de > Hebrón (Nm. 3:27; 26:58; 1 Cro. 15:9; 23:19; 26:23, 30, 31), tercer hijo de > Coat, que fue el hijo segundo de Leví, el hermano más joven de > Amram, padre de Moisés y Aarón (Ex. 6:18; Nm. 3:19; 1 Cro. 6:2, 18; 23:12). Los hebronitas son mencionados con frecuencia en la enumeración de los levitas. > Jerías fue el jefe de la familia en tiempos de David (1 Cro. 23:19; 26:31; 24:23). En el último año del reinado de David encontramos a > Jazer, afincado en > Galaad, que no era una ciudad levítica. Él y sus hermanos son descritos como «hombres de valor» (*bené jayil*, נֵי חַיִל ְ), a los cuales David constituyó sobre los rubenitas, los gaditas y sobre la media tribu de Manasés, «tanto para los asuntos de Dios como para los asuntos del rey» (1 Cro. 26:31, 32). Al mismo tiempo, los hebronitas dirigidos por > Hasabías fueron encargados de la administración de Israel en la región occidental del Jordán (v. 30).

HECES

Heb. 6907 *shemarim*, מְרִים ְ, de *shamar*, מר, «mantener, guardar» (cf. Jer. 48:11; Sof. 1:12); Sept. *trygíai*, τρυγ□αι; Vulg. *faeces*. Se llama así al *sedimento* del vino. Los vinos de calidad se dejan reposar en las heces, adquiriendo así un color y olor exquisitos, pero la heces en sí mismas exhalan un fuerte y desagradable hedor al mismo tiempo que tienen un sabor nauseabundo. Por esta razón se utilizan como una metáfora de la ira divina, de modo que la expresión «beber hasta las heces» (Sal. 75:8; Is. 51:17) es apurar la copa de la ira de Dios hasta el final, o sea, sufrir el castigo de Dios hasta sus últimas consecuencias. Véase ESPECIAS, SEDIMENTO, VINO.

HECHICERÍA

El término que se utiliza en el AT para denotar tanto el hechicero/a como la hechicería es la raíz verbal 3784 *kashaph*, כ ף, asirio *kasipu*, prop. «susurrar», que haría referencia al modo propio de recitar un conjuro. Así, se aplica a los hechiceros de Egipto en Ex. 7:11, a hechiceros israelitas en Jer. 27:9 («encantadores») y Mal. 3:5 («hechiceros»), y a los de origen caldeo en Dan. 2:2 («encantadores»). También se utiliza al hablar de «hechizos» en Is. 47:12. Es evidente que los cananeos estaban bien familiarizados con este arte, porque su ciudad > Acsaf debe haber recibido este nombre especialmente por sus prácticas de hechicería (Jos. 11:1; 12:20; 19:25).

Respecto a la naturaleza exacta del arte representado por esta palabra, poco es lo que se conoce;

la traducción general de la LXX es *pharmakheía*, φαρμαχεία (Ex. 7:11, 22; 8:7,18; Is. 47:9, 12), entendiendo que en su ejecución se hacia uso de drogas. Otro tanto hace el NT, que utiliza el término gr. 5331 *pharmakheía*, φαρμαχεία = «medicación», de donde deriva el castellano «farmacia». Significaba en primer lugar la utilización de drogas, fármacos, encantamientos; después, envenenamiento; más tarde, hechicería. Se deduce que en la hechicería la utilización de drogas, tanto si eran sencillas como si eran potentes, iba generalmente acompañada de encantamientos e invocaciones a poderes ocultos, de la aplicación de diversos amuletos, etc. La palabra «droga» es de origen persa, acuñada por los antiguos magos, y significa «demonio», pues los babilonios representaban cada enfermedad con una imagen que colocaban frente a la vivienda del paciente para ahuyentar a los malos espíritus, de ahí que los que manejaban los fármacos y las drogas fueran tenidos por seres de naturaleza sobrenatural.

El hechicero recibe el nombre de gr. 5333 *pharmakós*, φαρμακός, que significa «dedicado a las artes mágicas», especialmente versando en el uso de drogas, pociones, encantamientos y hechizos (cf. Ap. 21:8; 22:15). Véase también Hch. 19:19. En Gal. 5:20 la «hechicería» (*pharmakheía*, φαρμαχεία) es mencionada como una de las obras de la carne. Estas y otras formas de magia están formalmente prohibidas por la Ley de Moisés (Dt. 18:9-14), en la que la pena para los hechiceros, como para los evocadores de espíritus, era la muerte (Ex. 22:18; Lv. 20:6, 27). Los profetas predijeron el castigo que les sobrevendría (Miq. 5:11; Mal. 3:5; Sab. 12:4-6; cf. Josefo, *Vida* 31; *Ant*. 17, 4, 1). Véase ADIVINACIÓN, ASTRÓLOGOS, MAGOS, VENENO.

A. ROPERO

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Gr. *Praxeis ton Apostolon*, Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, quinto libro del NT y último de los llamados propiamente históricos. Obtuvo tempranamente este título, aunque a veces se ha prefijado el adjetivo «santos» al sustantivo «apóstoles». En ocasiones también se lo ha clasificado entre los Evangelios con el nombre de *Evangelio del Espíritu Santo*, o *Evangelio de la Resurrección*. De hecho, por su intención y su forma literaria, el vocabulario, e incluso los mismos temas doctrinales, este escrito no es diferente a los Evangelios. Como escribe O. Cullmann, se trata todavía de un *euangelion*.

1. Autor y fecha.
2. Paralelismos.
3. Fuentes y materiales.
4. Propósito.
5. Contenido.
6. Teología del Espíritu.

I. AUTOR Y FECHA. Sin duda es el mismo que el del tercer Evangelio (cf. Lc. 1:1-4; Hch. 1:1). Vocabulario, lengua, estilo e ideas teológicas son idénticos. Originalmente se trataba de dos tomos de una misma obra. Prob. se escindió más tarde al intercalarse el cuarto Evangelio. Muchas expresiones comunes en ambas obras rara vez son usadas en el resto del NT. Otras incluso únicamente aparecen en ellas dos, datos convincentes que apuntan a un mismo autor.

Siendo esto así, el mensaje de los Hechos no debe separarse del mensaje del Evangelio: se trata una vez más de la acción de Dios en Jesucristo dentro de la historia, de la continuidad y tensión entre el pueblo de Israel y la comunidad de los que creen en Cristo, que saltando las barreras nacionales,

étnicas y religiosas, alcanza a todo el mundo.

La tradición es firme y constante en atribuir este escrito a Lucas, el «médico amado» (cf. Ireneo, *Adv. haer*. I, 31; 3, 14; Clemente de Alejandría, *Stromata* 5; Tertuliano, *Adv. Marcion*, 5, 2; *De Jejun*. 10; Orígenes, citado por Eusebio, en *Hist. ecles*. 6, 23). El hecho de que Lucas acompañara a Pablo a Roma y que estuviera con él allí (cf. Col. 4:14; Flp. 24), favorece la hipótesis de que él fue el narrador de los viajes del Apóstol a aquella ciudad. La composición tuvo lugar prob. en Roma hacia los años 63-64, poco antes del fin del primer encarcelamiento de Pablo en la capital del Imperio, es decir, cinco años antes de su muerte. El autor solo dedica dos versículos a los dos años que Pablo pasó en Roma. Durante ese tiempo, en cierto sentido, no ocurrieron grandes acontecimientos. Pablo vivió tranquilamente en la ciudad y predicó el Reino de Dios a quienes se acercaban a él. Parece probable que Lucas redactara el libro de los Hechos en ese período y que terminara súbitamente al fin de esos dos años, quizás a causa de alguna vicisitud inesperada y no descrita que lo alejó de su redacción. Además, la utilización de términos médicos, el estilo clásico, todo ello junto al manifiesto conocimiento que se evidencia del mundo grecorromano, tanto en su organización política como legislativa, militar y cultural, dan evidencia de que el autor estaba bien instruido, como corresponde a un médico. Así, se puede aceptar sin dudas que Lucas fue el autor del tercer Evangelio y de Hechos.

La obra está dedicada al mismo destinatario del tercer Evangelio, un tal Teófilo, evidentemente un prominente cristiano procedente de la gentilidad.

II. PARALELISMOS. Como corresponde a obras escritas por un mismo autor, es fácil advertir algunos paralelismos en el Evangelio de Lucas y los Hechos:

1. El Evangelio habla de la proclamación de la Buena Nueva y el ministerio de Cristo en Galilea y Jerusalén, y sus viajes por territorios no judíos.

2. En Hechos, trata de la predicación del Evangelio en Roma, Jerusalén y territorios limítrofes, así como los viajes de Pablo por países de gentiles.

Hechos presenta la rápida expansión del Evangelio por el este del mundo mediterráneo a partir de Jerusalén. En seguida se extiende el cristianismo por las regiones de Judea y Samaria hasta lugares lejanos del Oriente, como Antioquía de Siria. Por último se menciona la actividad de la Iglesia por diversos lugares de Asia y Grecia, hasta establecerse en la capital del mundo pagano, Roma, dando cumplimiento así al mandato de Cristo: «que en su nombre se predicase el arrepentimiento y la remisión de pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén» (Lc. 24:47).

III. FUENTES Y MATERIALES. Igual que para el Evangelio (cf. Lc. 1:10), el autor se ha servido de fuentes cuyas huellas se detectan fácilmente, sobre todo en la primera parte, donde describe la vida de la comunidad primitiva. Entre los documentos que han podido servirle de fuente para la segunda, los exegetas han pensado en un «diario» de viaje transcrito literalmente en varios pasajes. En el cap. 16, el relato pasa bruscamente de la tercera persona del singular a la tercerda del plural: «Después de pasar junto a Misia, descendieron a Troas. Y por la noche se le mostró a Pablo una visión« (vv. 8, 9); y también a la primera persona del plural: «En cuanto vio la visión, de inmediato procuramos salir» (v. 10). El texto presenta a continuación largos períodos con el pronombre «nosotros», lo cual se explica con facilidad si el autor intercala en esos momentos de su relato las notas del diario de viaje de un compañero de Pablo. El problema surge a la hora de saber si el autor de todo el libro y el de las partes con el pronombre «nosotros» son una misma persona, o si el primero ha copiado ciertas páginas del diario de otro. La literatura antigua suministra ejemplos de textos en los que alternan primera y tercera persona. Podemos suponer que el autor se ha servido de un grupo de compañeros de Pablo, y concretamente, en los pasajes en primera persona del plural, de su propio diario.

Algunos críticos que hacen depender el relato de Lucas de los escritos de Flavio Josefo, creen que hay un error en el discurso de Gamaliel (Hch. 5:36), pues se refiere a la insurrección de Teudas como a un asunto que tuvo lugar antes de los días de los apóstoles, mientras que Josefo la data bajo el gobierno del procurador de Judea Cayo Cuspio Fado (44-46 d.C.), 14 años después del discurso de Gamaliel (*Antig*. XX, 5, 1). En respuesta a esta objeción se puede decir que Josefo escribió mayormente de memoria y con frecuencia se contradice a sí mismo. En el caso presente, algunos piensan que confundió la insurrección de Teudas con la de un cierto Matías, del que habla en *Antigüedades* XVII,6,4. Theodas, forma griega del nombre Teudas, es una contracción de Theodoros, y tiene idéntica significación que el nombre hebreo Mathías, pues ambos quieren decir «Don de Dios». Se puede correctamente decir en contra de esa opinión que Gamaliel claramente afirma que el autor de esa insurrección no actuó por motivos rectos. Es más, afirma que era un hombre sedicioso que engañó a sus seguidores, «que pretendía ser alguien». Pero Josefo describe a Matías como un intérprete bastante elocuente de la ley judía, querido por el pueblo, y cuyas conferencias eran escuchadas por los amantes de la virtud. Añade que incitaba a los jóvenes a derribar el águila dorada que había sido erigida por el impío Herodes en el Templo de Dios. Nadie puede dudar que tales actos sean agradables a Dios; no así los de un impostor. El argumento de Gamaliel se basa en el

hecho de que Teudas afirmaba ser alguien que no era en realidad. El carácter de Teudas, según lo describe Josefo, es conforme al descrito respecto al Teudas de los Hechos. Si no fuera por la discrepancia de fechas, ambos testimonios estarían en total concordancia. Parece más probable, por tanto, que ambos escritores hablen del mismo personaje y que Josefo lo haya emplazado erróneamente treinta años después. Aunque también es posible que haya habido dos Teudas de igual temperamento: uno en los días de Herodes el Grande, a quien Josefo no nombra, pero que sí es aludido por Gamaliel, y otro, cuya insurrección es mencionada por Josefo, en los días del mencionado Cuspio Fado. Debe haber habido muchas personas con carácter semejante en tiempos de Herodes el Grande, pues Josefo, al hablar de esa época, dice: «en ese tiempo hubo como 10.000 desórdenes diversos en Judea que fueron como tumultos» (*Ant*. 17, 10, 4).

IV. PROPÓSITO. La finalidad de este escrito es probar la verdad y firmeza de la doctrina predicada por los apóstoles, gracias a la acción del Espíritu Santo que obraba en ellos, además de mostrar que el mensaje de Cristo no es solo para los judíos, sino también para los paganos y gentiles, formando una única Iglesia que crece y se consolida en torno a la Palabra de Dios.

Esta finalidad determina la elección de los materiales históricos, utilizando unos y arrinconando otros. Así se explica, entre otros detalles, el abrupto final de la «historia de Pedro» (Hch. 12:17). Muchos sucesos narrados en Hch. se encuentran en las epístolas de Pablo, y cuando se comparan Hch. 15:1-29 y Gal. 2:1-10, que muy prob. cuentan el mismo suceso, el llamado concilio de Jerusalén, se perciben divergencias aparentes que pueden obedecer a la diferente perspectiva y propósito de cada autor. Según Pablo, en aquella ocasión se trazó una separación de misiones: «Jacobo, Pedro y Juan nos dieron a Bernabé y a mí la mano derecha en señal de compañerismo, para que nosotros fuésemos a los gentiles y ellos a los de la circuncisión» (Gal. 2:9); mientras que según Lucas, el resultado es un decreto que ordena a los cristianos venidos de la gentilidad someterse a ciertas prescripciones de la ley judía (Hch. 15:23-29). En respuesta a los críticos que ven aquí una contradicción irresoluble, hay que señalar que lo que queda patente ahí es lo que frecuentemente pasa entre dos autores inspirados que narran eventos sincrónicos. Ninguno de ellos tuvo nunca *in mente* escribir una historia completa. Simplemente buscaban entresacar de entre un cúmulo de palabras y acciones aquellas cosas que ellos consideraban importantes y agruparlas según sus necesidades. La concordancia entre ellos se da en las grandes líneas doctrinales y en los acontecimientos importantes, aunque alguien omita lo que otro narra.

Por otra parte, el libro de los Hechos constituye al mismo tiempo una > apología del cristianismo. A tal fin obedecen los relatos de conversiones multitudinarias e individuales; relatos de curaciones milagrosas; la ejemplaridad de la comunidad primitiva, y los sermones teológicos pronunciados por Pedro, Esteban y Pablo.

Indirectamente, el autor muestra que los cristianos no son enemigos del Imperio romano, tal como eran vistos por las autoridades. Resalta el hecho de que Pablo, el personaje principal de la narración, se sentía orgulloso de su ciudadanía romana. Lejos de ser enemigos de la raza humana, los cristianos se diferencian de los judíos en su trabajo en pro de toda la humanidad, sin distinción de raza o lengua, corriendo para ello grandes peligros y soportando muchos sacrificios. Aceptar el mensaje de Jesús no supone someterse a costumbres judaicas, como la circuncisión, ni seguir las prescripciones de la religión judía.

V. CONTENIDO. El libro no contiene los hechos de los doce apóstoles, ni tampoco la totalidad de los de algún apóstol en particular. Comienza aportando una breve información de los cuarenta días

que sucedieron a la resurrección de Cristo, durante los cuales él se apareció a los apóstoles «hablándoles del Reino de Dios». Recuerda la promesa del Espíritu Santo y da la orden de anunciar el Evangelio a todo el mundo (Hch.1:8). Prosigue el relato con la ascensión de Cristo al cielo, y las actividades de sus discípulos hasta Pentecostés. A continuación se ofrece un cuadro colorista de la comunidad de Jerusalén después de Pentecostés, aunque no deja de reseñar el conflicto entre los creyentes nativos de Judea y los provenientes del > «helenismo». Lucas describe ciertos eventos característicos (Hch. 2:1-8:3): las primeras conversiones, la primera oposición, el primer acto de disciplina eclesiástica, el primer mártir. Cada uno de estos relatos es seguido de una breve exposición de la situación de la Iglesia posterior a estos hechos (cf. Hch. 2:41-47; 4:23-37; 5:11-16, 41, 42; 6:7; 8:1-3). En estos episodios Pedro tiene un papel destacado, hasta el primer mártir, > Esteban, que introduce el siguiente período.

A partir del martirio de Esteban se desata una gran persecución en contra de la Iglesia de Jerusalén, que dispersa a los creyentes, excepción hecha de los apóstoles, que aprovechan la ocasión para llevar el Evangelio a > Samaria y toda Judea. El diácono > Felipe, uno de los helenistas, es el primero en predicar con éxito en Samaria. Como todos los predicadores de los primeros días de la Iglesia, Felipe confirmaba su predicación con milagros. Pedro y Juan subieron a Samaria para confirmar a los convertidos por Felipe. Este, guiado por un ángel, va de Jerusalén a Gaza, y en el camino se convierte el eunuco de > Candace, la reina de Etiopía. Inmediatamente, Felipe es conducido por el Espíritu de Dios a > Azoto, desde donde comienza a predicar en todas las ciudades costeras hasta llegar a Cesarea (Hch. 8:4-40).

Saulo, el perseguidor, es convertido por una voz del Señor Jesús cerca de Damasco. A continuación es bautizado en dicha ciudad por Ananías y continúa viviendo allí durante un tiempo, predicando en la sinagoga que Jesucristo es el Hijo de Dios. Se retira posteriormente a Arabia, para retornar a Damasco y, tres años después, viajar a Jerusalén. Allí es recibido en un principio con desconfianza por los discípulos de Jesús. Pero, luego que Bernabé describe cómo Pablo había sido milagrosamente transformado, terminan por aceptarlo. Enseguida se dedica a predicar valientemente en el nombre de Jesús, disputando especialmente con los judíos helenistas. Estos planean matarlo, pero los cristianos lo llevan a Cesarea y de ahí a Tarso, su ciudad natal (Hch. 9:1-30).

Pedro inicia su actividad misionera en Siria movido por una visión celestial, que conduce a la conversión del centurión > Cornelio, residente en > Cesarea, dando a la Iglesia la certeza de que el Evangelio es también para los gentiles. De regreso a Jerusalén, los judíos le acusan de había ido a los incircuncisos y haber comido con ellos. Pedro les explica la visión de Jope y cómo Cornelio había recibido órdenes de un ángel para que enviara a recogerlo, a fin de recibir con su familia el Evangelio. Los judíos reconocen la obra de Dios y lo glorifican declarando que «también a los gentiles les ha dado Dios conversión para la vida eterna» (Hch. 9:31-11:18).

Los que se habían dispersado saliendo de Jerusalén a raíz del martirio de Esteban habían llegado a lugares tan lejanos como Fenicia, Chipre y > Antioquía, ciudad que se convierte en nuevo centro de expansión entre los gentiles. La Iglesia de Antioquía se compone mayormente de cristianos surgidos de la gentilidad (Hch. 11:19-30).

Después se narra la persecución desatada por > Herodes Agripa, por la cual las autoridades políticas y religiosas rechazan el cristianismo de una manera definitiva y asesinan a > Santiago el Mayor (Hch. 12).

A continuación se da el relato del establecimiento de la fe cristiana en los principales centros del

Imperio, sobre todo por obra de Pablo (Hch. 13), hasta el final del libro. Esto tiene lugar en el curso de tres grandes viajes. El primero le lleva a Chipre y al interior de Asia Menor (Hch. 13-14), y concluye con el concilio de Jerusalén, en el que se reconoce de manera formal la posición de los gentiles procedentes del paganismo en el seno de la Iglesia, no sometidos ni a la circuncisión ni a la observancia de la Ley, fuera de unas pocas cosas necesarias (Hch. 15:19, 20, 23-29). El segundo lo conduce a Macedonia y Grecia (Hch. 18:23-20:3), finalizando con la última visita del Apóstol a Jerusalén, donde es arrestado (Hch. 20:4-21:26). Sigue su propia defensa ante los judíos, ante Félix, Festo, Agripa, y sus dos años de cautiverio en Cesarea (Hch. 21:27-26:32), tras lo cual es enviado a Roma por haber apelado a César (Hch. 27:1-28:16). Anuncia el Evangelio durante dos años en la ciudad imperial (Hch. 28:17-31).

VI. TEOLOGÍA DEL ESPÍRITU. Como ya advirtieron sus primeros lectores, esta obra es, con pleno derecho, el *Evangelio de la vida y obra del Espíritu Santo*. En ninguna otra parte de la Escritura se ve al Espíritu Santo actuando con tanta fuerza como en los Hechos. Nos narra con abundancia de detalles el cumplimiento de las promesas hechas por Cristo justo antes de la ascensión (Lc. 24:47; Hch. 2:4), que no se circunscriben a los apóstoles, sino a todos los «llamados a la fe»: «Porque la promesa es para vosotros, para vuestros hijos y para todos los que están lejos, para todos cuantos el Señor nuestro Dios llame» (Hch. 2:39), mostrando desde el principio que el cristianismo es una religión nueva y distinta basada, no en ritos ni en instituciones, sino en el poder de su vida interior por el Espíritu Santo. Él llena a los discípulos de conocimiento y poder en Pentecostés. Los creyentes dicen lo que el Espíritu Santo les indica. Los samaritanos reciben el Espíritu Santo por la imposición de las manos de Pedro y Juan. El centurión romano Cornelio también es bautizado por el mismo Espíritu, estableciendo así una unidad de vida en la comunión de todos los creyentes.

El Espíritu Santo impulsa al diácono Felipe para que se dirija al eunuco de Candace. El mismo Espíritu toma a Felipe, después del bautismo del eunuco, y lo lleva a Azoto. El Espíritu Santo le dice a Pedro que vaya a casa de Cornelio, y cuando le está predicando a este último y a su familia, es el Espíritu Santo quien desciende sobre ellos. El Espíritu Santo directamente ordena que Pablo y Bernabé sean destinados al ministerio de los gentiles. Es el Espíritu Santo quien prohíbe a Pablo y a Silas que prediquen en Asia. Por la imposición de manos, el Espíritu Santo constantemente viene a los fieles. En todos los asuntos Pablo es dirigido por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo le advierte que le esperan cadenas y aflicciones en cada ciudad. Cuando Agabo profetiza el martirio de Pablo, le asegura: «Así dice el Espíritu Santo: Al hombre a quien pertenece este cinto, lo atarán así los judíos en Jerusalén, y le entregarán en manos de los gentiles» (Hch. 21:11).

El Espíritu Santo está presente en el martirio de Esteban, que habla *lleno* de él. Cuando Pedro hace su defensa ante los gobernantes, escribas y ancianos, él también está *lleno* del Espíritu Santo. Felipe es elegido como diácono porque está *lleno* de fe y del Espíritu Santo. Al ser enviado Ananías a Pablo en Damasco, dice que el motivo es que este recobre la vista y sea *lleno* del Espíritu Santo. Bernabé también es descrito como *lleno* del Espíritu Santo. Véase CONCILIO DE JERUSALÉN, ESPÍRITU SANTO, GENTILES, LUCAS, MISIÓN, PABLO, PEDRO, PENTECOSTÉS.

BIBLIOGRAFÍA: Rafael Aguirre y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (EVD 1993); W. Barclay, *Hechos* (CLIE 1994); F.F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles* (NC 1998); B.H. Carroll, *Hechos* (CLIE); G. Cornfeld, "Hechos de los Apóstoles", en *EMB* (Plaza & Janés 1970); O. Cullmann, *El Nuevo Testamento* (Taurus, Madrid 1971); Joseph A. Fitzmyer, *Los Hechos de los apóstoles*, 2 vols. (Sígueme 2003); Odile Flichy, *La obra de Lucas* (EVD 2003); Joaquín González Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (EVD, 1998); David Gooding, *Según Hechos* (CLIE 1998); M. Gourgues, *Misión y comunidad. Hch 1-12* (EVD 1990); Id., *El evangelio a los paganos. Hch 13-28* (EVD 1991); Simon J. Kistemaker, *Comentario al*

NT. Hechos (Desafio 1996); G.E. Ladd, “Hechos”, en *CBM* (Moody 1965); W.S. LaSor, *Una iglesia viva. Hechos* (CLIE 1978); Josep Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana* (Almendro 1989); Id, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Cristiandad 1984); Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles* (Cristiandad 1984); C.C. Ryrie, *Los Hechos de los Apóstoles* (Portavoz 1981); Ludger Schenke, *La comunidad primitiva* (Sígueme 2000); A.B. Simpson, *Comentario a los Hechos* (CLIE 1988); Ernesto Trenchard, *Hechos*; Donald D. Turner, *Hechos de los Apóstoles* (PE/HCJB 2003); Alfred Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles* (Herder 1973).

B. SÁNCHEZ

HEFER

Heb. 2660 *Jépher*, חֵפֶר = «foso» o «vergüenza»; Sept. *Opher*, Ὀφ�ρ, *Épher*, Ἔφερ y *Apher*, Ἀφ�ρ. Nombre de una ciudad y de tres personajes del AT.

1. Ciudad cananea conquistada por Josué en la Cisjordania, mencionada entre > Tapúaj y > Afec (Jos. 12:17). En otro lugar se menciona «la tierra de Hefer» como parte del tercer distrito de Salomón, en la vecindad de > Soco y Arubot, asignado a > Ben-jésed, uno de los doce gobernadores del rey (1 R. 4:10). La identificación de estas ciudades puede ayudar a ubicar la propia Hefer, ya que, según tales datos, este distrito ocuparía la faja costera de la llanura de > Sarón, comprendida entre los ríos Iskanderunah y el-Zerqá.

2. Hijo pequeño de > Galaad y padre de > Zelofehad (Nm. 26:32). Fue el cabeza de la familia de los herefitas, de la descendencia de Manasés (Nm. 26:32; 27:1; Jos. 17:2, 3).

3. Segundo hijo de Asur, de la tribu de Judá, y de una de sus esposas, llamada Naara (1 Cro. 4:6).

4. Mequeratita, uno de los héroes de David, según 1 Cro. 11:36, pero el texto no está claro, y este nombre, o es una interporlación, o es el mismo del Elifelet de 2 Sam. 23:34.

HEFERITA

Heb. 2662 *Jephrí*, חֶפְרִי; Sept. *Opherí*, Οφερ�. Patronímico de los hijos de Hefer (Nm. 26:32).

HEFZI-BÁ

Heb. 2657 *Jephtsi-bah*, חֶפְצִי בָ = «mi placer es en ella»; Sept. *Epsibá*, Ἐψιβ�; Vulg. *Haphsiba*. Madre del rey > Manasés y esposa del rey > Ezequías (2 R. 21:1). La misma expresión se utiliza como título simbólico aplicado a Sión en señal del favor de Yahvé, que asegura el regreso de la cautividad y la venida del Mesías, en contraste con su predicha desolación: «Nunca más te llamarán Desamparada; ni se dirá más de tu tierra, Desolada. Serás llamada Mi Deleite, y tu tierra, Desposada; porque Yahvé se deleita en ti, y tu tierra será desposada» (Sept. *Thélema emón*, Θ�λημα �μ�ν; Vulg. *Voluntas mea in ea*, Is. 62:4).

HEGAI

Heb. 1896 *Hegay*, הֵגַי, prob. de origen persa (Est. 2:8, 15) o *Hegé*, הֵגֶא (Est. 2:3); Sept. *Gai*, Γ�ι; Vulg. *Egeus*. Eunuco encargado del harén de Jerjes y de la prepación de las mujeres destinadas como concubinas reales. Hay algunos autores que lo identifican con *Hegías*, Ἡγ�ας, mencionado por Ctesias (*Perseo*, 24), presente en el ejército persa durante la batalla de la Termópilas.

HELA

Heb. 2458 *Jeleah*, חֶלְאָה, de sign. incierto = «adorno, dulzura»; Sept. *Halaá*, Ἁλα�, *Aodá*, Ἀωδ�. Una de las dos esposas de Asur, padre de Tecoa, descendiente de Judá, de quien tuvo tres hijos: Zeret,

Zojar y Etnán (1 Cro. 4:5, 7).

HELADA

Heb. 7140 *qéraj*, קֶרַח = «hielo, helada». Fenómeno atmosférico que algunas veces tiene lugar en los terrenos elevados de Palestina. En ocasiones también se forma una capa delgada de hielo en los estanques de Jerusalén. Las palabras de Jacob a Labán recogen en su patetismo la dureza extrema del clima de siro-palestino, especialmente en los lugares altos, donde los pastores llevaban sus rebaños: «De día me consumía el calor, y de noche la helada; hasta el sueño huía de mis ojos» (Gn. 31:40; cf. Jer. 36:30). En toda Asia Oriental las frías y heladas noches son a menudo seguidas de días más calientes que los de un verano en las lalitudes occidentales.

A la belleza tranquila de las formas que el hielo toma, así como al deshielo, se hace alusión en Job 6:16; 37:10; 38:29. Poéticamente se dice que «por el soplo de Dios se forma el hielo, y se solidifica la extensión de las aguas» (Job 37:10). Véase ESCARCHA, NIEVE.

HELAM

Heb. 2431 *Jélam*, חֵילָם, también escrito חֵאלָם = «lugar de abundancia»; Sept. *Ailam*, Aἰλάμ; Vulg. *Helam*. Lugar «al otro lado del río», es decir, al este del Jordán, donde David venció al ejército sirio dirigido por > Sobac, general de Hadad-ezer (2. Sam. 10:16-17), hiriendo al comandante en jefe, que murió allí mismo. El resultado de esta batalla fue que todos los reyes vasallos de Hadadezer que habían sido derrotados por Israel, hicieron la paz con el pueblo de Dios y le sirvieron (v. 19). Josefo creía que el río mencionado era el Éufrates (*Ant*. 7, 6, 3).

HELBA

Heb. 2462 *Jelbah*, חֶלְבָּה = «fertilidad»; Sept. *Elbá*, Ἐλβά, *Khebdá*, Χεβδά y *Skhedía*, Σχεδία. Ciudad de la tribu de > Aser, mencionada entre > Acziv y > Afec, en las que se hicieron fuertes los cananeos, resistiendo el empuje israelita, logrando retener su puesto y no ser expulsados (Jue. 1:31).

HELBÓN

Heb. 2463 *Jelbón*, חֶלְבּוֹן = «fértil»; Sept. *Khelbón*, Χελβών, *Khebrón*, Χεβρών. Ciudad de Siria célebre por su vino, del que se abastecía a Tiro a través de Damasco (Ez. 27:18). Se identifica con la aldea de Jalbún, a unos 29 km. al norte de Damasco, en un estrecho valle limitado por acantilados abruptos, situada muy arriba en la vertiente oriental del Antilíbano, a 10 km. de Haifa.

Los griegos la conocían con el nombre de *Khalybón*, Χαλυβών (Tolomeo, *Geografía* 5, 15; y Estrabón, *Geog*., 15, 3, 22), reconocida como un lugar famoso por su vino y el lujo de los reyes persas (Plutarco, *Vida de Alejandro*, 2). Los arqueólogos han descubierto en ella una necrópolis practicada en las rocas y vestigios grecorromanos.

HELCAI

Heb. 2517 *Jelqay*, חֶלְקַי, por *Jelqeyah*, חֶלְקִיָּה = «Yahvé es mi porción»; Sept. *Helkaî*, Ἑλκαΐ. Levita de la familia de > Merayot, y uno de los sacerdotes jefes en los días del sumo sacerdote > Joyaquim (Neh. 12:15).

HELCAT

Heb. 2520 *Jelqath*, חֶלְקַת (Jos. 19:25), también escrito חֶלְקַת (Jos. 21:31) = «porción, parte [de un terreno]»; Sept. *Khelkath*, Χελκάθ. Población cananea asignada a la tribu de Aser (Jos. 19:25), y otorgada después a los levitas descendientes de Gersón (Jos. 21:31). En 1 Crónicas 6:75 recibe el nombre de Hucoc, probablemente debido a una mala transmisión del texto. Aparece mencionada en las listas de Tutmosis III. Fue identificada con Yerka, a 13 km al noroeste de Acre, pero en la actualidad se propone Tell el-Harbaj, cerca de Haifa.

A. LOCKWARD

HELCAT-HAZURIM

Heb. 2521 *Jelkqath hatstsurim*, חֶלְקַת־הַצֻּרִים = «campo de rocas», o «campo de espadas afiladas», según Gesenio; también «porción de los rebeldes»; Sept. *merís ton epibulon*, μερὶς τῶν ἐπιβούλων; Vulg. *Ager robustorum*. Designación de un llano justo debajo de la cisterna de > Gabaón, donde tuvo lugar un combate a muerte entre doce hombres de los hijos de Benjamín partidarios de Isboset hijo de Saúl, y doce de los servidores de David. «Cada uno agarró a su adversario por la cabeza y colocó su espada en el costado de su adversario, y cayeron juntos. Por esto se llamó el nombre de aquel lugar Helcat-hazurim, el cual está en Gabaón» (2 Sam. 2:16).

A. LOCKWARD

HELDAI

Heb. 2469 *Jelday*, חֶלְדַּי = «mundano»; Sept. *Kholdaí*, Χολδαί, y *hoi árkhontes*, οἱ ἄρχοντες en Zac. 6:10; Vulg. *Holdai*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Oficial del rey David, oriundo de > Netofa, de la familia de > Otoniel. Encargado de una división de 24.000 soldados (1 Cro. 27:15). En el pasaje paraleo de 2 Sam. 23:29 es llamado > Heleb, hijo de > Baaná.

2. Uno de los que volvieron del cautiverio, a quien el profeta menciona en relación con la confección de una corona de plata y de oro, para ponerla sobre la cabeza del sumo sacerdote Josué hijo de Josadac, como símbolo de la venida futura del Mesías (Zac. 6:10-12).

HELEB

Heb. 2460 *Jéleb*, חֵלֶב; Sept. *Helad*, Ἑλάδ; Vulg. *Heled*. Variante del nombre de uno de los campeones de David (2 Sam. 23:29), en otro lugar llamado correctamente > Heled (1 Cro. 11:30), o mejor todavía, > Heldai (1 Cro. 27:15).

HELEC

Heb. 2507 *Jéleq*, חֵלֶק = «porción» Sept. *Khelekh*, Χελέκ, *Khélekh*, Χέλεκ; Vulg. *Helec*. Hijo segundo de Galaad, de la tribu de Manasés (Jos. 17:2), cuyos descendientes son llamados helequitas, heb. *Jeleqí*, חֶלְקִי; Sept. *Khelekí*, Χελεκί (Nm. 26:30).

HELED

Heb. 2466 *Jéled*, חֵלֶד = «mundo», entendido como algo transitorio; Sept. *Elad*, Ἐλάδ; Vulg. *Heled*. Variante del nombre > Heldai.

HELEF

Heb. 2501 *Jéleph*, חֵלֶף = «cambio»; Sept. *Meéleph*, Μεέλεφ. Ciudad de Neftalí, mencionada una sola vez como frontera de esta tribu (Jos. 19:33). Van de Velde la identificó con Beit Lif, una aldea en los montes de Galilea, entre Cades y Ras el-Abyad, con restos de ruinas antiguas. Otros la identifican con Arbadah o Arbitâ, que está en la carretera turca que va de Egipto a Damasco.

HELEM

1. 1987 *Hélem*, הֵלֶם = «golpe»; Sept. *Elam*, Ἐλάμ; Vulg. *Helem*. Nombre variante de > Hotam, hermano de Semer y biznieto de > Aser, cuyos hijos son enumerados en 1 Cro. 7:35.

2. 2494 *Jélem*, חֵלֶם, «sueño» en arameo, o quizá «robusto»; Sept. *hoi hypoménontes autón*, οἱ ὑπομένοντες αὐτόν; Vulg. *Helem*. Variante del nombre > Heled o > Heldai, personaje mencionado por Zacarías en relación con una corona de oro y plata para el sumo sacerdote (Zac. 6:14).

HELENISMO

Gr. *hellenismós*, Ἑλληνισμός, término acuñado por el historiador J.G. Droysen en su obra *Geschichte des Hellenismus* (*Historia del helenismo*, Hamburgo 1836), donde considera la época posterior a la muerte de > Alejandro Magno hasta el principado de Augusto como un encuentro fructífero del Oriente con Occidente, en el que la cultura griega, transportada por su lengua, fue el fermento y el alma de una nueva forma de civilización. Droysen pensaba que aquellos siglos fueron «la época moderna del mundo antiguo», y que estaban destinados a desembocar felizmente en el nacimiento del cristianismo.

1. Significado.
2. Helenismo y judaísmo.
2.1. *Penetración*.
2.2. *Enfrentamiento*.
2.3. *Inculturación*.
3. Helenismo y cristianismo.
3.1. *Helenización de la Judea del siglo I*.
3.2. *El pensamiento de Pablo*.
3.3. *El pensamiento de Juan*.

I. SIGNIFICADO. De acuerdo con las líneas trazadas por Droysen, el «helenismo» puede considerarse en primer lugar como una época histórica que concluye propiamente hablando con la instauración del Imperio romano por Octavio Augusto como «príncipe de la República» (después de la batalla de Accio en el 33 a.C.). Los efectos políticos del Helenismo perduraron, sin embargo, en el Medio Oriente hasta la desaparición de las monarquías helenizadas de Comagene, en el Asia Menor, la Judea del rey Agripa II, y el reino de los nabateos en la actual Jordania, es decir, hasta el reinado del emperador Trajano (primer cuarto del s. II d.C.). En el ámbito cultural, sin embargo, el Helenismo tuvo una duración aún más larga.

No es fácil de definir el helenismo cultural. En primer lugar, el término «helenismo» indica la expansión de la lengua griega, utilizada como *lingua franca* o idioma del comercio y comunicación fuera de los límites geográficos de la Hélade. Los vocablos *hellenismós*, ἑλληνισμός, y *hellenízein*, ἑλλενίζειν, se referían al principio casi exclusivamente al uso de la lengua griega, y raramente

conllevaban un contenido cultural o artístico.

En segundo lugar, «helenismo» significa la aceptación por parte de gentes no griegas de modelos políticos, culturales y artísticos procedentes de Grecia. Esto incluye también maneras de gobernar y estructuras económicas y sociales al modo de los griegos. Implica sin duda la aceptación de un ideal de educación del hombre conforme a unos cánones determinados, lo que conlleva modelos literarios, conceptos religiosos, ideales filosóficos y artísticos. En tercer lugar, «helenismo» significa fusión de conceptos (sobre todo en el ámbito de la religión) entre Occidente y el Oriente más próximo.

El Helenismo no fue el resultado de una mera política cultural de Alejandro Magno y sus sucesores, sino el producto de unos continuos contactos que se fueron haciendo progresivamente más intensos entre el Mediterráneo Oriental y el Próximo Oriente. Representó ciertamente la ruina del ideal antiguo de la ciudad-estado (*polis*, π�λις) griega, pero significó también la sublimación de este concepto en la idea de un imperio universal en el que todos debían entenderse en la misma lengua y compartir modelos de pensamiento análogos.

Fue, por lo tanto, un intento de compenetración de Oriente y Occidente para crear una cultura universal que englobase a los pueblos de todos los ámbitos geográficos conocidos. Alejandro Magno impulsó este movimiento, pero no fue su creador, ni se debió al mero resultado de victorias militares. Las expediciones de Alejandro resultaron ser el comienzo de un proceso de helenización, pero no su inicio, porque también el macedonio y su espíritu eran un exponente del Helenismo. Alejandro y sus sucesores, los denominados Diádocos, crearon el marco para una nueva configuración de la existencia humana, que como posibilidad no fue un hallazgo suyo, sino una herencia de tiempos y pensadores del pasado inmediato.

Los nuevos ideales del hombre en la cultura, la filosofía, el arte y la religión que conllevaba esa expansión de lo griego y la mezcla con otras culturas, hubo de influir también en Israel/Palestina, y debió de conformar de algún modo su producto intelectual más imperecedero: la Biblia. Uno de los principales mensajes del AT enseña que la revelación divina se hace palpable en la historia. Los acontecimientos de la época helenística fueron también determinantes en este sentido e influyeron en toda la conformación intelectual del pueblo hebreo… y consecuentemente en el cristianismo.

II. HELENISMO Y JUDAÍSMO. Muerto Alejandro (323 a.C.), Palestina se convirtió en un territorio disputado por las dos nuevas dinastías más importantes de Oriente, los Lágidas de Egipto y los Seleúcidas de Asia, ambas fundadas por generales sucesores del macedonio. Atribuida en principio a Ptolomeo Lago, comprendía Judea, Samaria, Galilea y parte de Siria. Seleuco también quería este territorio, pero hubo de ceder. Lo hizo de mala gana, quedando siempre como objeto de reivindicación por parte de sus sucesores; de este modo, llegó a ser motivo de discordia entre ambas potencias y causa impulsora de la interminable serie de conflictos bélicos conocidos como «guerras sirias» (entre grecoegipcios y sirogriegos).

La división del imperio de Alejandro hizo que, al formarse una serie de estados fuertes dominados por gentes procedentes de Grecia, la lengua helénica, oficial en los nuevos reinos, comenzara a desbancar al arameo como *lingua franca*, y que las costumbres, monedas, pesos y medidas griegos, la superior cultura de la Hélade en general, se extendiera entre los pueblos dominados.

2.1. *Penetración*. La primera colonia griega en territorio israelita de la que se tiene noticia segura se fundó en Samaria. Probablemente, este asentamiento significó una cierta helenización rápida de la zona. Pero a la vez, la distancia espiritual existente con Judea y la fidelidad al yahvismo, condujeron

sin duda a los samaritanos a compensar esta helenización con una muestra de renovada fe religiosa, construyéndose su propio templo. Lo levantaron en el monte > Garizim, cerca de Siquén, lugar de ricas evocaciones religiosas del pasado de Israel. Con ello se consumaba también desde el punto de vista de la piedad la separación política entre judíos y > samaritanos, que se hallaba en estado latente desde tiempos anteriores.

Con los inicios del Helenismo se ponen los fundamentos más firmes de lo que luego sería una > diáspora mundial del judaísmo. En Babilonia habían permanecido muchísimas familias judías que no habían tenido el ánimo de emprender el regreso a Palestina en tiempos de Esdras y Nehemías. Esta fue la base de la muy famosa comunidad judía babilónica. En Asia Menor se instalaron por esta época también muchos judíos, procedentes tanto de Israel como quizás de Babilonia. El rey seleúcida Antíoco III asentó 2.000 familias judías en Lidia y Frigia. En la isla de Delos y en Esparta existían también comunidades judías.

Pero la más floreciente era la egipcia, que tenía ya una larga tradición, con Alejandría a la cabeza, de modo que la colonia judía era tenida en cuenta en el país del Nilo. Allí se produjo la primera versión de la Biblia hebrea a una lengua extranjera, precisamente al griego. Con esta traducción, la influencia de la Biblia adquirió dimensiones universales.

Los grupos de judíos que vivían en contacto con los griegos procuraron integrarse rápidamente en la cultura superior dominante. No tenían otro remedio, si no querían caer en el estrato más bajo de la población. En todo caso, los comienzos de la época helenística no parecen haber estado marcados por ninguna convulsión social respecto al período de dominación persa sobre Israel de tiempos anteriores. Datos dispersos al respecto se encuentran en los libros de Esdras-Nehemías, en algunos salmos tardíos, en el Eclesiastés y en escritos muy diversos de entre los llamados deuterocanónicos, tales como Judit, Baruc, la Carta de Jeremías, o libros sapienciales como la Sabiduría de Salomón y la Sabiduría de Jesús ben Sira (o Sirácida/Eclesiástico), en los cuales las reflexiones morales y religiosas comportan alusiones a la situación económica o social.

Estas indicaciones, unidas a los datos arqueológicos, muestran a Judea, sin contar Jerusalén, como un país de campesinos, de marcado carácter rural, donde existían fuertes contrastes sociales y económicos. Esta situación encuentra su correspondencia en el plano religioso: los más favorecidos económicamente son también los más abiertos a las corrientes extranjeras, considerados impíos por lo tanto, mientras que los explotados son gentes que proclaman su confianza en Yahvé e invocan el respeto riguroso a la Ley violada por los otros, sus opresores. Ciertamente, no parece que la inclusión de Judea en el ámbito ptolemaico conllevara ningún cambio en esta situación.

Siguiendo la tónica marcada ya por el propio Alejandro, los Lágidas, como hicieran también las demás dinastías macedónicas helenísticas, y en especial los Seleúcidas, recurrieron a la fundación de colonias para el control del territorio, creando así cinco nuevos asentamientos de esta clase en Palestina: Akko-Ptolemaida en la costa, Filoteria al sur del lago de Genesaret, Filadelfia (Rabat-Ammón), Arsínoe en la Transjordania y Escitópolis (Bet-Seán). La importancia de tales enclaves, no solo desde el punto de vista militar, sino sobre todo para la expansión de la lengua y cultura griegas, es algo que no necesita ulteriores aclaraciones, dada la mezcla poblacional que implicaba.

Aparte de las colonias, los griegos mantenían fortalezas y guarniciones de soldados. Gracias a un epigrama funerario con nombres griegos descubierto en Gaza, puede deducirse que ya a comienzos del s. III a.C. había familias de la Hélade asentadas en Palestina. En la concepción de los griegos, la helenización de las ciudades ya existentes o la creación de nuevos núcleos urbanos era el primer

pilar para el gobierno de un pueblo «bárbaro». A la inversa, soldados mercenarios judíos aparecen por esta época en muy diversos ejércitos y zonas geográficas controladas por los griegos. Egipto, Libia y Cirenaica contaron con soldados judíos en los siglos III-I a.C. Los Seleúcidas contrataron también mercenarios hebreos quizás en el s. III, y con toda seguridad durante el s. II a.C., como informan Flavio Josefo (*Ant*. XIII, 249ss) y *1 Macabeos* 10:36; 11:43ss. Que se sepa, estas concentraciones de guerreros judíos no vivían aisladas, sino en estrecho contacto con los griegos. Es de suponer que los que volvieran a la tierra de Israel tras su retiro, difundirían de algún modo la lengua y el modo de pensar de los helenos.

En esta etapa ptolemaica, Judea se abrió a los intercambios exteriores. Fueron años de tranquilidad en Palestina, de un creciente tráfico comercial, y de inicio de contactos más intensos entre la civilización judía y la griega. No es fácil determinar con exactitud, momento a momento, los efectos de este contacto, pero es cierto que al final del período de dominio absoluto ptolemaico sobre Palestina (hacia el 200), nos encontramos con un judaísmo que es ya bastante diferente del que volvió del > exilio bajo la égida de Esdras y Nehemías. No hay que excluir una evolución interior, pero también es muy plausible que este proceso interno natural se hubiera visto influido por la relación directa con una civilización griega floreciente que ya dominaba el país de Israel.

La extensión de la cultura helena iba unida a una concepción peculiar de la misión político-social de los monarcas. Los soberanos helenísticos se presentaban ante sus súbditos como los representantes humanos de la divinidad. Fomentaban de esta manera y daban continuidad a una creencia bien conocida entre las poblaciones antaño sometidas a los monarcas aqueménidas, considerados como virreyes de la divinidad. El soberano tenía la misión de crear una situación material y social en la que fuera posible la buena vida y la salvación. Como mediadores de esta salvación, los soberanos llevaban nombres bien ilustrativos (*Soter*, Σωτήρ, «salvador», *Euergetes*, Εὐεργέτης, «benefactor», *Epiphanés*, ’Επιφανής, «aparición de la divinidad»). La salud que aportaban iba unida a la aceptación e incorporación de la cultura y la educación (*paideía*, παιδεία) griegas. Junto con ello, el ideario religioso y filosófico, en su parte más espiritualista, y sobre todo los contenidos éticos de lo mejor de la filosofía griega, comenzaron a difundirse en Palestina.

Parece ser que la maquinaria administrativa ptolemaica funcionó suficientemente bien en Israel/Judea, de modo que las críticas contra ella apenas son perceptibles. Los testimonios literarios de la época, recogidos por M. Hengel en su famosa obra *Judentum und Hellenismus* (*Judaísmo y helenismo*), nos hablan de una reacción positiva de las gentes. Para el escritor judío *Artápano*, la organización estatal del Egipto de los Lágidas —reproducida en Palestina— era tan impresionante y efectiva que la retrotraía a la acción del patriarca José cuando vivió en aquella tierra. En la llamada *Epístola de Aristeas*, el monarca Ptolemeo II Filadelfo y sus funcionarios aparecen bajo una luz muy positiva, como buenos regentes y amantes de la sabiduría, capaces de disputar con éxito con los sabios de Israel. Es cierto que este aprecio por la monarquía extranjera pudo muy bien restringirse a las capas más altas de la población. Los Lágidas se sirvieron de ellas para sus propósitos económicos y políticos. Fue esta clase de los más adinerados e importantes entre los judíos de la época la verdaderamente interesada en «helenizarse», y al mismo tiempo, la más acérrima defensora de la acomodación a la cultura helénica dominante en casi todo el mundo conocido. Si no utilizaban la lengua griega y no asimilaban las costumbres helenas, sabían muy bien los judíos más favorecidos que se verían relegados a la clase de los «populares», que en aquel tiempo solo eran objeto de explotación económica y militar. Sin duda, pues, la helenización tuvo lugar preferentemente en los

estratos más elevados de población judía.

Justamente, la situación relativamente próspera de las clases altas judías comenzaba a gestar los gérmenes de un conflicto posterior entre el judaísmo tradicional y las tendencias progriegas. El Helenismo no llegó a tocar profundamente los fundamentos de las creencias religiosas, ni en Judea ni en el resto de los pueblos orientales. Aparte de nuevas posibilidades económicas, lo que podía ofrecer era sobre todo una cierta espiritualidad peculiar, producto de la filosofía y de la cultura más que de la religión; pero para que estos bienes penetraran en las masas se requería un proceso lento y dilatado. Las clases intermedias y bajas, que participaban en mucho menor grado de la bonanza económica, y que, por otra parte, se mantenían totalmente fieles a la Ley y a las costumbres patrias, no estaban de acuerdo con que los más privilegiados cedieran a la tentación de abandonar las leyes tradicionales mezclándose con los extranjeros.

Dos grupos principalmente podían manifestar su antagonismo a la helenización en aquellos momentos. Por un lado, los representantes más sinceros de la teocracia tradicional —el sacerdocio bajo, los levitas y estratos de las clases medias, sobre todo los campesinos propietarios—, veían en el Helenismo un peligro grave para el mantenimiento de la norma codificada en que tomaba cuerpo su ideología sagrada, la Ley Mosaica. Esta tendencia, en la época de los Ptolomeos, se ve reflejada en la teología del autor del libro de las *Crónicas* y en el *Eclesiástico*.

Por otro lado, los grupos escatológicos y apocalípticos, descontentos con la dominación extranjera, ansiaban un cambio radical de las circunstancias políticas, sociales y religiosas, hasta que llegase el momento en el que las naciones enemigas de Israel fueran aniquiladas en el gran juicio de Dios y el pueblo elegido pudiera vivir totalmente conforme a la voluntad divina en un Israel nuevo. Esta tendencia se plasmaba en los primeros escritos de la apocalíptica, cuyos restos se nos han conservado en los más antiguos de los > apócrifos del AT. La contraposición tradicional entre los ricos impíos y los «pobres» fieles a Yahvé, tal como se muestra en la predicación profética del momento (Is. 24:2; 26:5; Zac. 10:3; 11:4; 13:7), y sobre todo en ciertos salmos (9; 10; 25; 37; 40; 69), en las partes tardías de los Proverbios (1:13, 17, 19; 3:31; 4,17), el Eclesiastés (5:9-6, 9) y Ben Sirá (13:2-5; 34, 5; 31), impulsaba sobremanera a interpretar en clave religiosa negativa la prosperidad de las clases dominantes que se entregaban con los brazos abiertos al Helenismo. En qué grado estas tendencias conservadoras y nacionalistas poseían ya una fuerza notable al final de la dominación de los Lágidas, puede deducirse de la explosión que significó el levantamiento macabeo pocos años después, sustentado intelectualmente por ellas. El intento de llevar a cabo por la fuerza una helenización general habría de conducir a funestas consecuencias.

El autor del libro del *Eclesiástico*, Ben Sirá, escribe hacia el 190, en los momentos en que Israel acababa de entrar bajo el dominio de los Seleúcidas. Frente a las pretensiones helenizadoras de esta dinastía, incluso antes de que se desatase la llamada reforma helenística de Palestina bajo Antíoco IV Epífanes (180-167), Ben Sirá previó el peligro y luchó en su obra contra el espíritu de la civilización griega, al que vio como una gran amenaza para el judaísmo. La libertad de investigación cosmológica, filosófica y religiosa, que no se arredraba ante cuestiones sobre la divinidad, la naturaleza humana y la moralidad, pretendiendo responder a ellas con el poder exclusivo de la mente humana sin estar respaldado por el temor de Dios, es decir, esa mentalidad griega invasora, suscitó el miedo de Ben Sirá y puso sobre aviso a sus lectores. En contraste con la sabiduría griega, Ben Sirá afirma que el temor de Dios es el fundamento único de toda sabiduría: el temor de Dios y la observancia de los mandamientos son el comienzo auténtico de toda conocimiento verdadero

(19:20), y poca sabiduría con temor de Dios es mucho mejor que mucha sabiduría (se sobreentiende *griega*) sin él (19:24). Esa Sabiduría (con mayúscula) no es la de la razón humana, sino el conocimiento y la aceptación del poder de Dios, y asume una forma religiosa nacional en el espíritu de la tradición judía: habita en el pueblo de Israel, tiene su morada en Sión y en Jerusalén, y su sola expresión es la Ley de Moisés (24:8-23). Ben Sirá se queja amargamente de los que han abandonado el camino del judaísmo, es decir los helenistas, y se han avergonzado de la ley del Altísimo y de sus estatutos: «Ay de vosotros, impíos, que habéis abandonado la ley del Altísimo. Si nacéis, para la maldición nacéis. Si morís, la maldición heredáis».

2.2. *Enfrentamiento*. Muy de acuerdo con el espíritu del Helenismo, se comenzó la reforma por un cambio en el sistema educativo de las clases pudientes. Jasón, sumo sacerdote y muy amigo de la cultura griega, pidió permiso al monarca Antíoco IV Epífanes y levantó un > gimnasio y un *ephebeîon*, ἐφηβεῖον, en el que las nuevas generaciones de efebos (jóvenes) de la alta sociedad debían recibir una educación esmerada en lo referente al cuerpo, ejercitándose desnudos al modo griego, y también en lo referente al alma, educándose como perfectos ciudadanos de la nueva sociedad helenística. Jasón no hacía otra cosa que introducir por fin en Jerusalén —hasta ese momento no hay noticias de gimnasios en Judea— una institución que funcionaba ya en la costa de Fenicia e incluso en Damasco. Aunque las clases superiores estaban de acuerdo con estas innovaciones (no consta protesta alguna, e incluso dos años más tarde se recibió con grandes fiestas al rey seleúcida en Jerusalén), todo ello debió de resultar sumamente ofensivo a los ojos de los judíos piadosos de las clases medias. Para el autor de *2 Macabeos* 4:13, aquel proceso constituía el clímax de los intentos de «helenización» (gr. *hellenismós*, ἑλληνισμός).

El Templo con sus instituciones seguía funcionando; la Ley no se abrogaba oficialmente, pero de hecho se eliminaban las bases de la teocracia judía. El orden político no se determinaba desde ese momento según las directrices de la Ley y la interpretación oficial de sacerdotes y escribas, sino que en el futuro debía acomodarse a los órganos constitutivos de la nueva polis, es decir, la asamblea del pueblo con plenos derechos, la *gerusía*, γερουσία, o consejo de ancianos, y los magistrados. Un poco más tarde, el monarca mismo, no contento quizás con la lenta marcha de la helenización, o más probablemente, movido por las promesas de mayores tributos monetarios, sustituyó arbitrariamente (hacia finales del 172) a Jasón por otro sumo sacerdote que llevaba el helénico nombre de Menelao (no una helenización, sino un sustituto griego, por razones de parentesco fonético, del hebreo Menahem). Si Jasón había sido progriego, Menelao lo era aún más, continuando la misma política de helenización forzada emprendida por su antecesor. Su actitud prohelénica, los prósperos negocios sucios en los que tomaba parte, e incluso quizás la apropiación indebida de ciertos tesoros del Templo para pagar los tributos prometidos, le granjearon aún más el odio del pueblo. Lo que había comenzado por la implantación de un modo de vida más acorde con la razón y con los tiempos, un estilo más libre y refinado, acababa ante los ojos del pueblo en una explotación descarada en favor de una potencia extranjera. Se produjo la primera explosión de descontento y el pueblo llegó a linchar al hermano de Menelao, Lisímaco, otro judío con nombre puramente griego.

La noticia falsa de que Antíoco había perecido en una campaña contra Egipto hizo que Jasón, que no había abandonado sus intenciones de continuar en el sumo sacerdocio, reuniera una pequeña tropa, tomara por sorpresa Jerusalén y depusiera a Menelao. Antíoco consideró el acto como una acción rebelde y se dirigió enfurecido contra la capital para castigarla. Tomó la ciudad con facilidad, provocó un baño de sangre y aplicó el derecho de conquista: ordenó el pillaje de los enormes tesoros

del Templo, llevándose a Antioquía los grandes recipientes de oro, el altar del incienso, la *menorah* o candelabro de los siete brazos, y la mesa de los panes de la proposición.

Ante el fracaso de sus proyectos expansionistas en Egipto, debido a la intervención contundente de los romanos, Antíoco decidió aplicar con todo rigor su política en Palestina. Esto supuso un nuevo cerco a Jerusalén y un nuevo proceso de pillaje y asesinatos en masa de los judíos que no aceptaban las directrices del monarca. Aunque las murallas de la ciudad fueron totalmente derribadas, el rey decidió fortificar de nuevo el núcleo antiguo de la urbe, la vieja «ciudad de David», que se convirtió así en una poderosa fortaleza (denominada el *Acra*, que en griego significa «la parte superior») ocupada por una guarnición pagana. Con gran tristeza, el autor del libro de Daniel se hace eco del hecho, aunque lo presenta como una profecía para el futuro: «Empleará gentes de un dios extranjero para defender la fortaleza» (11:39).

Muchos de los judíos piadosos abandonaron la ciudad y se fueron «al desierto». La nueva ciudadela continuaba probablemente la tradición de la "Antioquía" jerusalemita de Jasón, aunque sus partidarios fueron desposeídos de sus bienes y se instalaron nuevos habitantes no judíos (llamados *klerucos*, del griego *klerukhoi*, κληροῦχοι = poseedores de «lotes» de tierras). Con ello la Jerusalén judía perdió gran parte de su carácter al ser habitada por gentes que no se regían por la Ley. El Templo, que quedaba en manos de Menelao, era también utilizado cultualmente por los nuevos habitantes paganos, quizás tributando culto al «Señor de los cielos», *Baal-Shemén* o Zeus del Acra, asimilado sincretísticamente con Yahvé. En realidad, esto no era sino el primer paso para una eliminación de la Ley Mosaica como norma constitutiva de la nueva población.

Las revueltas populares aceleraron el ritmo de la helenización forzada, como si los helenistas no tuvieran ya ninguna posibilidad de volver a integrarse con sus antiguos conciudadanos. No les quedaba más opción que seguir hacia adelante, eliminar las últimas barreras con los griegos y proceder a una asimilación completa. El proceso llegó a su culmen con un decreto de Antíoco IV en el 167, que prescribía la abolición del culto en el Templo y la pena de muerte para aquellos que cumplieran con las normas judías respecto al sábado y la circuncisión. En todas las ciudades se debían ofrecer sacrificios al panteón de dioses paganos y se enviaban inspectores a todas partes para controlar el cumplimiento de estas órdenes. En diciembre del 167 el Templo fue profanado, erigiéndose un ara a otros dioses al lado del gran altar de los holocaustos, y pocos días más tarde se celebró en ella el primer sacrificio a Zeus. Fue esta la «abominación de la desolación» referida por el libro de Daniel (11:31; 12:11).

Según estudios recientes (E. Bickerman), es muy posible que tal política no se derivara de los meros intentos de Antíoco por helenizar Judea. Tal como las mismas fuentes (los libros de los Macabeos y el de Daniel) insinúan, es más plausible que los intentos de asimilación del culto del Templo jerusalemita al de los dioses del reino fueran una iniciativa de los propios prohelenistas judíos, capitaneados por Menelao, quienes ante el cariz que habían tomado ya los acontecimientos no tenían otra alternativa que seguir hacia adelante lo más rápido posible. El decreto real formaría parte de la constitución de la nueva ciudad helénica de Jerusalén. El monarca se habría limitado a refrendar sus iniciativas de helenización. Solo más tarde el mismo rey se uniría a ellos prohibiendo los ritos exteriores (circuncisión, observancia del sábado, distinción entre alimentos puros e impuros) bajo pena de muerte.

La iniciativa no era tan descabellada como podría parecer, pues para un helenista convencido Zeus y Yahvé eran la misma divinidad, aunque con nombres distintos, e invocar al dios de los cielos como

suprema divinidad era una práctica antigua y racional. En el Egipto ptolemaico hacía ya tiempo que se había identificado a Yahvé con el Dios supremo de los griegos. Así, se consagraron el Templo de Jerusalén a Zeus Olímpico y el del monte Garizim al *Zeus Xenios*, «protector de los forasteros». Pero en Jerusalén este paso no era tolerable, dado el carácter exclusivista de la religión judía.

La revuelta contra los Seleúcidas y el decreto de helenización se inició en la pequeña aldea de Mondín, bajo el liderazgo de Judas Macabeo. Los primeros triunfos de Judas Macabeo sobre los enviados de Antíoco IV Epífanes, realmente asombrosos, hicieron pensar al pueblo que se caminaba en la dirección correcta, querida por Dios, de la deshelenización. Según 2 Mac. 11:27ss, el decreto de prohibición religiosa fue abolido tres años más tarde (marzo del 164) tras unas negociaciones en las que participó el mismo sumo sacerdote Menelao. Posteriormente, Judas Macabeo consiguió reconquistar el Templo, que fue purificado en una ceremonia solemne (1 Mac. 4:36-59). Sin embargo, no tuvo la misma suerte con el Acra, defendida por una guarnición siro-greca, que continuó durante más de 30 años en poder de los «helenizantes», tanto extranjeros como judíos, pues para ellos no había ninguna posibilidad de integrarse de nuevo en la comunidad israelita fiel.

Pronto se supo que estaba en marcha una nueva expedición del general griego Lisias, que tenía todos los visos de ser muy peligrosa para los judíos. Pero no hubo batalla, sino que se concluyó una paz de compromiso, ya que en el ínterin el rey Antíoco IV había muerto en lucha contra los partos (164 a.C.). Se pactó la abolición definitiva de todos los decretos contra la libre práctica de la religión judía. El propósito de la rebelión macabea se había conseguido plenamente y se volvía a la situación anterior.

2.3. *Inculturación*. El pueblo judío experimentó una profunda transformación en esos más de 30 años que habían transcurrido entre el comienzo de las reformas y la definitiva eliminación de los helenistas del Acra. De allí en adelante los israelitas defenderían con uñas y dientes la absoluta validez de la Ley en todos los aspectos de la vida, y calificarían como apostasía cualquier crítica contra la norma mosaica.

Para asegurar la homogeneización judía de sus estados, el monarca macabeo Juan Hircano impuso por la fuerza a las poblaciones sometidas (idumeos, itureos, gentes del norte de Galilea, etc.) la conversión al judaísmo (Josefo, *Ant*., XIII 258), lo que suponía la obligatoriedad de la circuncisión y de someterse a la ley judía. No es una contradicción el que los > asmoneos obligaran a judaizar a las poblaciones de los territorios que anexionaban a Israel y que a la vez se comportaran en su vida como verdaderos monarcas helenísticos orientales. La obligación de judaizar impuesta por la fuerza de las armas respondía sin duda a una idea teocrática del poder, pero también a la concepción helenística de la unidad del estado en lo económico, cultural y religioso. Judas Aristóbulo (104-103), hijo y sucesor de Juan Hircano, se asemejó aún más que su padre a un monarca helenístico. Su sobrenombre fue el de «Filoheleno», amigo de los griegos, lo que es bastante significativo.

La evolución de los asmoneos, de campeones de la fidelidad a la ley de Moisés contra los Seleúcidas hasta su transformación total en monarcas helenísticos, no es más que algo típico de la época y una muestra de la difusión y aceptación del Helenismo entre las clases elevadas de Palestina. La helenización progresiva de la dinastía asmonea se percibe, por ejemplo, en la numismática. Mientras que las monedas de Juan Hircano llevan inscripciones únicamente en hebreo, las de Alejandro Janneo añaden una leyenda en griego, del tipo helenístico corriente (*basileos Alexandru*, βασιλ⍰ως Ἀλεξ⍰νδρου: «del rey Alejandro»).

Además, el estilo de gobierno de los asmoneos era idéntico al de los demás reyes helenísticos, siendo también la corte judía un espejo de lo que sucedía en las monarquías griegas orientales: asesinatos, intrigas palaciegas instigadas con mucha frecuencia por las mujeres de la familia real, luchas dinásticas, etc. El carácter militar, guerrero y conquistador de estos reyes-sacerdotes llamó poderosamente la atención de sus contemporáneos, pero es evidente que no cabían otras posibilidades. El estado judío nacido de la rebelión no podía ser más que un estado militar de tipo helenístico, apoyado desde la época de Juan Hircano en mercenarios paganos.

La consideración de todos estos elementos es fundamental para observar la inculturación griega producida en Judea. En el desarrollo religioso del judaísmo posterior, sin embargo, intervendrían otros elementos cuyas raíces hay que buscar en el ámbito intelectual judío, entonces en plena ebullición, y que condujo a la formación definitiva de tres corrientes o escuelas de pensamiento religioso: > fariseos, > saduceos y > esenios.

Durante el lapso de tiempo de casi un siglo de dominio asmoneo, la suerte del Helenismo en Palestina fue dispar. Como había ocurrido anteriormente, las capas más elevadas de la población se habían mantenido abiertas al influjo de las corrientes helénicas que venían de los países de alrededor. Aunque para algunos de los miembros de esta clase la helenización suponía la renuncia a las costumbres patrias, para otros muchos no era necesariamente así. Al menos exteriormente, mantenían la validez del culto en el Templo y la función de la Ley como norma ética del pueblo. Pero podían sacrificarla en la práctica en aras de sus conveniencias.

Para la gran mayoría de la población, sin embargo, y en especial para los grupos más celosos de la tradición, que pretendían una piedad más acendrada, como los > hasidim, «piadosos», o aquellos conglomerados que mantenían vivas las esperanzas escatológicas en un futuro restablecimiento político de un mundo mucho mejor que el presente y controlado por Dios, la Ley significaba la totalidad vital de la nación y de cada individuo. Atacarla o quebrantarla era atentar contra la esencia misma del pueblo. La masa de los judíos piadosos de la época debía de tener un concepto muy asumido de su elección divina. Ellos eran la nación elegida, y los paganos eran inferiores, adoradores de iniquidades. Una buena parte del pueblo judío se había transformado en xenófoba, pues unía a un elevado concepto de sí mismo una hostilidad manifiesta por lo extranjero. Para ellos la helenización representaba un serio peligro de laxitud ante la Ley. La apetecible libertad política no podía significar más que la constitución de un medio social y económico que no pusiera traba alguna a la devoción y al cumplimiento de la ley divina. No existía otra sabiduría verdadera que el aprecio, el estudio y la práctica de una norma divina e inmutable.

Dentro de este grupo de laicos destacaban los fariseos, que llegaron a ser por antonomasia los adversarios de los saduceos, más helenizados. Será de entre ellos de donde surgirán las ideas que aparecerán como correctivos a las tendencias absolutistas helenizantes de la monarquía sacerdotal asmonea.

> Herodes el Grande ahondó la helenización de los judíos mediante magníficas construcciones, monumentos grandiosos y remodelación de ciudades. Para lograr estos objetivos debió de contratar un buen número de arquitectos y obreros cualificados griegos o romanos. Templos dedicados al emperador, anfiteatros, teatros, estadios, hipódromos, etc., conforman todo un programa constructivo que no tiene parangón en ningún otro período de la historia judía. En Jerusalén hizo construir un teatro y un anfiteatro, además de un palacio fastuoso dotado de grandes fortificaciones, con objeto de que sirviera también de ciudadela.

Herodes no se conformó con sus edificaciones en el interior de su reino, sino que, como hicieran los reyes helenísticos y de acuerdo con su fama de ilustrado, dio abundantes muestras de generosidad en otras zonas del mundo grecorromano, especialmente en lugares tan emblemáticos como Atenas, Antioquía, Quíos, Rodas, las antiguas ciudades fenicias, etc. Es en esta faceta benefactora en donde mejor se reconoce al hombre de tendencia filohelénica que era Herodes, cuya proyección en lo relativo a las realizaciones materiales en nada se diferencia de los grandes monarcas del mundo helenístico. Este mismo aspecto de su personalidad queda de manifiesto en otras dos cosas: era conocida su elevada formación en materias como retórica, filosofía e historia griegas. Ello constituía un signo más de la alta consideración que le merecía la cultura helénica, de manera que sus conocimientos eran motivo de orgullo para él porque lo aproximaba más a los griegos que a los judíos (Josefo, *Ant.* XIX 7, 3). Por otro lado, se rodeó de artistas e intelectuales de lengua griega, como también lo hicieran las grandes personalidades del mundo helénico o helenístico romano de su entorno. El más famoso de ellos fue el sirio Nicolás de Damasco, que además de historiador, era hombre de gran erudición, interesado por las ciencias y la filosofía, campo en el que se mostró seguidor y estudioso de Aristóteles. Otros griegos ilustres del círculo de Herodes fueron Andrómaco y Gemelo, tutor este último de su hijo Alejandro.

Sin embargo, respecto a las creencias del pueblo judío, Herodes fue siempre prudente y respetuoso. Jamás se le pasó por la cabeza una política de helenización que recordara ni por lo más remoto la de Antíoco IV Epífanes, sino que guardaba respeto por las formas exteriores, procurando aparentar una cierta piedad de acuerdo con la Ley. Incluso cultivó relativamente el buen trato con algunos fariseos de los más respetados. Favoreció la participación de las comunidades de la Diáspora judía en la vida de Jerusalén. A ello contribuyó, sin duda, su reconstrucción del Templo, fuente de inspiración y atracción de muchos visitantes, con la que colaboraban económicamente. No se conocen con exactitud los efectos de esta política, pero hay que pensar que su influencia en la ciudad sería considerable.

Ahora bien, como afirma Emil Schürer, “el entorno griego del rey, la administración de los asuntos del estado por personas de educación helénica, la exhibición de la pompa pagana en Tierra Santa, el impulso dado al culto helenístico en las fronteras mismas de Judea y en la propia tierra del rey tuvieron más peso que las concesiones hechas al fariseísmo, por lo que, a pesar de estas últimas, su reinado tuvo un carácter mucho más gentil que judío».

III. HELENISMO Y CRISTIANISMO. El griego no solo era una lengua hablada en la costa de Fenicia y en las ciudades de fundación macedónica del interior, sino también en las áreas habitadas por judíos y samaritanos, de suerte que Judea, Samaria y Galilea eran comunidades bilingües, e incluso trilingües, pues el hebreo era la lengua sagrada, el arameo la lengua vernácula del pueblo, y el griego la lengua del comercio y la administración.

3.1. *Helenización de la Judea del siglo I*. La penetración del griego en la vida diaria se muestra en las áreas siguientes: a) *numismática*, dado que las monedas, al ser de uso popular, forzosamente debían llevar inscripciones comprendidas por todos. Alejandro Janneo (103-76 a.C.) acuñó moneda con inscripciones en griego por una cara y en hebreo por la otra; b) *pesos y medidas*, solamente en griego en tiempos de Herodes el Grande y sus hijos (tan solo se reaccionó contra esta práctica en las rebeliones de 66-70 y de 132-195, que es cuando se encuentran las inscripciones en hebreo); c) *inscripciones públicas*, como la que prohibe a los gentiles traspasar los recintos interiores del Templo; por su parte, las tumbas aportan más datos epigráficos, al estar un tercio de los epitafios

redactados en griego. Ahora bien, el griego empleado en los sepulcros evidencia más un nivel popular de lengua que gramatical y literario; un dato significativo es que su uso no era privativo de las clases altas judías, sino también de las más bajas. Y los topónimos indicados, poco numerosos, indican que los sepultados no provenían solamente de la Diáspora, sino de Alejandría, Cirene, Italia y la propia Palestina.

Este dominio de la lengua griega en los siglos I antes y después de Cristo debe contemplarse a la luz del significado de la ciudad de Jerusalén, que en la época de Herodes y de los procuradores romanos hasta la guerra judía, era una verdadera metrópoli internacional, no solo la capital religiosa para los judíos de la Diáspora, sino también un centro de atracción para los griegos cultos.

Juntamente con el uso de la lengua helénica se desarrolla una arquitectura de tipo griego en la construcción de nuevos edificios, que hizo de Jerusalén una ciudad equiparable a otras urbes helenísticas, o incluso superior. Las excavaciones han dado cuenta de este otro aspecto de la helenización de Judea, equiparable a las inscripciones o papiros escritos en griego que se han encontrado. En la vieja ciudad judía de Jerusalén y en el monte del Templo se han hallado restos que informan bien de todo ello. Se encuentran pinturas del segundo estilo pompeyano en las paredes de palacios privados que hablan elocuentemente de la asimilación de las clases altas judías a la cultura griega; también se han hallado capiteles de estilo jónico y corintio de gran belleza y perfección. La tumba de Jasón, en estilo dórico, tiene en sus paredes muchos graffiti, entre ellos uno en griego al estilo de los epitafios helenísticos, que dice "Goza mientras vivas". Otro ejemplo conocido desde más antiguo es el de las tumbas del valle del Cedrón, para algunos helenísticas, pero probablemente herodianas. Las ciudades helenizadas de Palestina y Transjordania hicieron surgir una notable pléyade de autores semitas que escribieron sus obras en griego desde el s. II a.C. en adelante. De la siria Gádara, al sur de Galilea, proceden un notable número de escritores y filósofos. De allí era en primer lugar el cínico Menipo (IV-III a.C.), el inventor de la sátira, que luego serviría de modelo a Luciano. También procedían de allí (II a.C.) Meleagro, fiel seguidor de la epigramática alejandrina, que llamó a su ciudad la "Atenas de Siria" y el epicúreo Filodemo (I a.C.), que también practicó el género del epigrama, si bien se le conoce más por su biblioteca hallada en Herculano. Menos conocidos son Teodoro de Gádara, que fue preceptor de Tiberio y vivió a finales del I. d.C., y el filósofo cínico Enomao, de comienzos del II d.C., que probablemente influyó en el Talmud y es citado por Eusebio de Cesarea en su *Preparación Evangélica*, donde reproduce algunos pasajes de interés tomados de sus obras. Esteban de Bizancio hizo un recuento de oradores y sofistas de Gerasa entre los cuales es el más conocido el matemático neopitagórico Nicómaco. De Ascalón cita, además de a Antíoco —reformador en cierta medida del platonismo, a quien oyó Cicerón en Atenas—, a otros filósofos estoicos, gramáticos e historiadores. También las ciudades de Tiro y Sidón en Fenicia estaban inmersas en la cultura griega, además de conservar la suya propia, y este entorno afectaba a Israel, sobre todo a través de las visitas al país durante las festividades religiosas que hacían los judíos de Antioquía de Siria.

Los conocimientos de la lengua griega en Israel no podían estar simplemente basados en el aprendizaje callejero con comerciantes o visitantes de otros países que empleaban el griego como lengua, sino que, como han señalado diversos investigadores, también en Judea existía la figura del *grammatistés*, γραμματιστής, o «maestro de gramática», que impartía en este idioma la enseñanza fundamental. Así lo testifica el escrito conocido como *Carta de Aristeas* (compuesto hacia el 140 a.C.), incluido entre los apócrifos del AT.

La influencia de la literatura griega era muy amplia y llegó hasta la reinterpretación de los personajes más representativos de los textos sagrados en una suerte de evemerismo (Evémero había propuesto una reinterpretación de los mitos en clave histórica y social). El autor del libro del Eclesiástico (hacia el 190 a.C.) identificaba al > Enoc del *Génesis* (5:22) con Atlas, el hermano de Prometeo, considerando a ambos como astrónomos, matemáticos y filósofos. El rey > Nimrod de Babilonia era identificado en forma evemérica con el dios semítico Bel, mientras que se consideraba a Abrahán como un héroe, pues habría traído el culto religioso a Fenicia y Egipto, y así, de modo indirecto, también a los griegos. Igualmente se forjó la leyenda, de origen sin duda jerosolimitano, de que los judíos y los espartanos estaban emparentados a través de Abrahán. Así lo manifiesta, por ejemplo, la carta de Jonatán a los espartanos en el libro de 1 Macabeos.

Otro aspecto que muestra la helenización de Judea es que en ese territorio, y quizá en Galilea, se hicieran traducciones del hebreo al griego, sobre todo de libros bíblicos. A partir de la versión de los famosos Setenta y dos sabios se siguieron realizando otras que no siempre respondían a criterios literarios, sino más bien a otros más literales. Así pues, no fueron hechas todas las traducciones bíblicas en ciudades de la Diáspora.

El ambiente de helenización en Judea, y más en concreto en Jerusalén, fue absolutamente decisivo para que en los orígenes mismos de la reinterpretación de la figura y mensaje de Jesús por parte de los seguidores de un Maestro ya muerto, y del que se creía firmemente que había resucitado —que es el origen de la teología cristiana— hubiera un nutrido grupo de judíos cuya lengua materna era probablemente el griego. Y fue este grupo de «helenistas» el que promovió la reinterpretación de Jesús que habría de constituir el núcleo de la futura teología de Pablo de Tarso.

Se podría decir que existía en aquella época una *koiné religiosa* —un cierto ambiente religioso común— que hizo posible la extensión de un mensaje escatológico-mesiánico llamado a convertirse en un mensaje de salvación fácilmente asequible a griegos y romanos, precisamente por el fondo de educación y cultura helenística de quienes lo transmitían.

La división profunda de la primera comunidad cristiana entre «hebreos» y «helenistas» (Hch. 6 y 7) tiene que ver mucho, pues, con el grado de helenización y con las posibilidades de trasvase ideológico entre el judeocristianismo palestino y el helenístico. La guerra judía del 66-74, con sus consecuencias devastadoras de muerte y exilio, hizo que el judeocristianismo palestino fuera prácticamente barrido de la escena de la historia y quedara abierto el campo para que se expandiera la reinterpretación de Jesús de base más griega. No puede hablarse en rigor de una «helenización» del cristianismo, como si se le hubiera superpuesto algo externo y extraño a su pensamiento original, sino que su mensaje nace ya helenizado. La teología cristiana (de la rama paulina, que es la única que ha sobrevivido) es griega o no es. Lo que se llama «helenización del cristianismo» a partir del siglo II (Padres apologetas y teología de Panteno y Clemente de Alejandría) es solo una segunda o tercera helenización.

3.2. *El pensamiento de Pablo*. Pablo es el primero, cronológicamente hablando, que presenta una teología compacta sobre Jesús, o mejor aún, una doctrina sobre su muerte y resurrección, y es el elemento clave para entender la fusión del pensamiento griego y el cristianismo primitivo. La procedencia ideológica de Pablo es diversa: su judaísmo, acendrado sin duda, creció en un ambiente helénico, en una > Tarso donde las artes, letras, filosofía y religión de los griegos eran muy pujantes, a decir de Estrabón: «Entre sus habitantes reina un tal amor por la filosofía y por todo lo que sea cultura y educación, que superan a los ciudadanos de Alejandría, Atenas y cualquier otro lugar»

(*Geografía* XIV 5, 13).

Los rasgos esenciales del contenido de su apostolado, que se fue perfilando con el tiempo, fueron los siguientes:

1. A pesar de la cruz y su aparente fracaso, Jesús es el verdadero Ungido de Dios. Tras su muerte, que ha de interpretarse como sacrificio expiatorio, Dios lo ha hecho Señor y Mesías.

2. Estos acontecimientos inauguran el tiempo mesiánico, preparatorio para la salvación final de la humanidad y para la instauración definitiva del reino de Dios.

3. Hay un nuevo plan de Dios para la salvación; comienza una era de gracia; se va a cumplir la promesa hecha a Abrahán. El Mesías no es solo el redentor de Israel tal como lo entienden los judíos, sino de un Israel completo o restaurado.

4. El Israel restaurado —conforme a las predicciones de los profetas— acogerá en su seno en los últimos tiempos también a un cierto número de gentiles. Todo el «pueblo de Dios», judíos ante todo, pero también gentiles, está siendo reunido en los momentos finales del mundo gracias a la obra de Jesús.

5. Los elegidos para formar el verdadero Israel de los últimos días, eran antes pecadores, pero ahora han sido declarados justos por su fe en Jesús el Mesías y en su muerte y resurrección. Es decir, su tránsito de «pecadores» a «justos» se logra en el tribunal de Dios cuando el ser humano acepta por un acto de fe el valor salvífico del sacrificio de Jesús, su muerte y su resurrección.

6. Los elegidos han que darse prisa para lograr dos objetivos del plan de Dios para los últimos tiempos:

a) Que todo Israel acepte el mesianismo de Jesús.

b) Que se complete cuanto antes el número de los gentiles predeterminado por la divinidad para integrar el verdadero pueblo de Dios.

7. Es preciso apresurarse: el fin del mundo está muy cerca. El tiempo que resta es muy escaso. Pronto, realmente muy pronto, habrá de venir Jesús como juez definitivo de vivos y muertos. En ese momento se instaurará la soberanía de Dios. Ello significará el final del mundo presente y la inauguración de un reinado divino ultramundano y eterno.

Esta llamada puede entenderse como un «evangelio», una buena noticia de salvación. Este Evangelio fue precisado y completado por Pablo durante años de maduración por medio de noticias y reflexiones sobre Jesús, tanto propias como del grupo de cristianos que lo recibió tras su «conversión» en la comunidad de Damasco, y sobre todo en la de Antioquía.

De la frase: «Y entraba y salía de Jerusalén. Y hablaba denodadamente en nombre del Señor y disputaba con los griegos» (Hch. 9:28-29) hay que deducir en limpio que Pablo puso en seguida manos a la obra tras su llamado y se lanzó con ardor a propagar intensamente su nueva visión de Jesús, a cuyos seguidores hasta hacía poco había perseguido con saña (Gal 1:13-14). Pablo intentó en todo momento poner en práctica lo que creía el plan de Dios para los últimos tiempos. Predicó para convencer a sus compatriotas judíos, y en lo que podía a los gentiles, de que Jesús era el Mesías: así lo había recibido en una revelación. Esta idea encajaba plenamente con su teología previa de la «restauración/salvación final de Israel». Cuando iba por primera vez a una ciudad, se dirigía primero a los judíos, visitaba sus sinagogas y les predicaba las buenas nuevas de Jesús. Solo cuando no tenía éxito con estos orientaba su vista hacia los gentiles. Se debe tener en cuenta esta insistencia del autor de los *Hechos*: «Pablo intentaba siempre predicar en primer lugar a los judíos».

Para judíos y gentiles bastaba la fe en el valor del sacrificio de Cristo; luego las ceremonias del bautismo (sumergirse en la muerte de Cristo y emerger de las aguas participando de la vida eterna como él) y de la eucaristía (participar del cuerpo y de la sangre de Cristo) cumplían exactamente las mismas funciones salvíficas que los costosos ritos de iniciación de las religiones de misterios.

Los individuos más religiosos de entre los paganos, no satisfechos con los cultos y la religiosidad oficiales, que garantizaban cierta benevolencia de los dioses y la plenitud de los derechos cívicos dentro de la ciudad y del estado, pero no la salvación plena y la inmortalidad, buscaban a todo trance algo que les asegurara con firmeza lo que toda religión que se precie debe prometer: precisamente la salvación futura, la inmortalidad.

El modo de asegurarse estos bienes era normalmente iniciarse en algunos de los «misterios». Con el cumplimiento de unos ritos especiales en los que se oían palabras maravillosas que relataban la acción prodigiosa de la divinidad (su muerte y su resurrección), el iniciado se unía de algún modo al misterioso trance del dios. Este le prometía la protección del Destino en este mundo y la concesión la inmortalidad en el otro. Desde el siglo VII, o al menos en el VI a.C., los adeptos de los «misterios» órficos estaban acostumbrados al esquema: «Si se cumplen debidamente los ritos, se consigue ante la divinidad el efecto deseado».

Estas ceremonias de iniciación eran largas. En Eleusis, por ejemplo, constaban de dos actos, separados por unos seis meses, o necesitaban repetirse, y sobre todo eran muy costosas: había que pasar mucho tiempo fuera del hogar en casas de huéspedes y debían pagarse los gastos del santuario, de los sacerdotes y de los sacrificios. En realidad solo los ricos tenían acceso a ellas.

Por el contrario, el mensaje salvador de Pablo resultaba verdaderamente sencillo: bastaban la fe, el bautismo y la eucaristía, para alcanzar salvación e inmortalidad, y todo por gracia. En resumen, Pablo, en su predicación respecto a la salvación, el mundo futuro y la inmortalidad, ofrecía a judíos y paganos la siguiente panoplia de ideas:

A. El Dios único de Israel, creador, legislador, providente, juez del universo, ha enviado a su Hijo Jesucristo al mundo. Con esta venida ha llegado la plenitud de los tiempos. Hasta ese momento el cumplimiento de la Ley de Moisés para los judíos, o el de la ley natural (las llamadas «leyes noéticas de Génesis 9», identificadas más tarde con el Decálogo) para los paganos, eran las vías de salvación normales establecidas por la Divinidad.

B. Tras la muerte expiatoria de Jesús en la cruz, sacrificio vicario por toda la humanidad, Dios ha borrado el pecado de los seres humanos y los ha reconciliado consigo.

C. Como muestra de ello, Dios ha resucitado a Jesús y lo ha colocado a su diestra.

D. Para apropiarse de los beneficios de ese sacrificio y de esa reconciliación es indispensable que el ser humano haga un acto de fe en lo que Dios ha obrado por medio de Cristo. Este acto de fe es una circuncisión espiritual y configura al verdadero Israel, cuyo antepasado es Abraham.

E. La ley carnal de Moisés ha sido sustituida por la ley espiritual de Cristo. La salvación e inmortalidad que ofrecían de forma costosa, cara y laboriosa, los ritos de iniciación de las religiones de misterios, las ofrece Cristo gratis, fácil y sencillamente por medio de la fe, el bautismo y la eucaristía.

F. El tiempo restante para que llegue el fin del mundo y el cumplimiento total de los designios de Dios sobre la humanidad es muy escaso. Esos momentos antes del juicio final han de emplearse en restaurar el Israel renovado. La Divinidad ha decidido que al final de los tiempos se integren también

los paganos en el pueblo de Dios.

G. Así se cumple la promesa hecha a Abrahán. Pero, al no pertenecer por nacimiento al pueblo judío, la circuncisión y la Ley de Moisés son para los paganos convertidos absolutamente innecesarias.

3.3. *El pensamiento de Juan*. El cuarto Evangelio es una obra tardía dentro del pensamiento neotestamentario. Es el último, cronológicamente hablando, de los cuatro evangelios canónicos. El autor, un judío familiarizado con el pensamiento griego del platonismo filosófico, reescribe, reinterpreta en clave espiritual y a veces alegoriza textos sinópticos para presentar una nueva y adecuada interpretación del origen, misión y mensaje de Jesús. Lo hace porque está seguro de poseer la clave de la correcta intelección del Maestro común para él y otros grupos de cristianos. Este evangelio representa un paradigmático punto de encuentro entre judaísmo y helenismo en su época.

Hay que tener en cuenta que para entonces va tomando cuerpo una gnosis incipiente, que emerge de y en el ámbito del judaísmo marginal de comienzos de la era cristiana, o un poco antes, con la ayuda de concepciones que había propugnado hacía siglos la mentalidad religiosa y filosófica helénicas. Aunque Juan no muestra la infraestructura filosófica medioplatónica de los sistemas gnósticos posteriores, el conjunto de su ideología le viene a través de un pensamiento griego, especialmente platónico popularizado y vulgarizado, ya sea por la vía de una teología judía muy helenizada en estos ámbitos del pensamiento (especulaciones sobre la Sabiduría, círculos cercanos al dualismo de Qumrán, etc.), o por vía directa.

Las palabras introductorias de su evangelio: «Al principio existía la Palabra [Logos]», así como su terminología meditativa, mística, simbólica y filosófica, son reflejos de la influencia del Helenismo, que había penetrado profundamente en el mundo palestino. Este helenismo ambiental de Palestina debió influir sin duda en el vocabulario y las ideas de Juan, como ya había influido anteriormente en las ideas y el vocabulario del propio Jesús. Véase FARISEOS, FILOSOFÍA, GNOSIS, LOGOS, MACABEOS, SABIDURÍA, SEPTUAGINTA.

BIBLIOGRAFÍA: D.J. Constantelos, *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change* (Aristide D. Caratzas, Nueva York 1999); G. Cornfeld, "Helenismo en el Próximo Oriente, la Diáspora judía y la Iglesia cristiana", en *EMB* II, 500-511; E. des Places, "Helenismo y cristianismo", en *NDTF* 527-529; E.D. Dussel, *El humanismo helénico* (EUDEBA, Bs.As. 1975); J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del NT* (Cristiandad 1975); H. Heinen, *Historia del helenismo* (Alianza, Madrid 2007); M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la Cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Sígueme 1978); Id., *Judentum und Hellenismus* (J.C.B. Mohr, Tübingen 1973); Id., *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period* (Fortress Press, Philadelphia 1980); Id., *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ* (SCM Press, Londres 1989); S. Lilla, "Helenismo y cristianismo", en *DPAC* I, 1009-1012; V. Pastor, "Historia helenista", en J.M. Sánchez-Caro, ed., *Historia, Narrativa, Apocalíptica* (EVD 2000); A. Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega* (Síntesis, Madrid 2007); A. Piñero, ed., *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo* (Almendro 2006); E. Romero Pose, "Helenismo", en *DTDC*, 611-615.

A. PIÑERO

HELENISTA

Gr. *hellenistés*, ἑλληνιστής. Quien sin ser griego se mueve en el campo lingüístico helénico. Este término se aplicaba sobre todo a los judíos, que habiendo adoptado la lengua griega, habían asumido también algunas costumbres e ideas de los griegos (Hch. 6:1; 9:29). En la > Mishnah se hace referencia a los *edim ibrim*, judíos cuya lengua principal era el arameo, y a los *edim yewanim*, aquellos cuya lengua era el griego.

1. Hebreos, helenistas y viudas.

2. La cuestión del Templo.

3. La misión de los helenistas y la autoridad apostólica.

4. Unidad en la diversidad.

I. HEBREOS, HELENISTAS Y VIUDAS. Los helenistas aparecen de repente en el relato lucano de los primeros días de la comunidad de Jerusalén, como un grupo importante y bien estructurado, subordinado a los «hebreos», entre quienes se contaban los apóstoles y otros arameo-parlantes de Judea. En Hechos 6:1-8,3 se presentan como un grupo subalterno al de los apóstoles de Jerusalén. Un análisis crítico del texto nos permite entrever en ellos una comunidad con liderazgo profético-carismático, escatología apocalíptica, liberalidad frente a la Ley, rechazo del culto del Templo, énfasis misionero y participación activa de la mujer en la vida de la congregación. Los helenistas constituyen un eslabón entre las tradiciones más antiguas sobre Jesús y la teología antioquena (en especial Pablo).

La información sobre el conflicto helenista tocante a las viudas (Hch. 6:1-7) es toda una sorpresa en medio del idílico relato sobre la vida comunitaria de los primeros cristianos, en el que hallamos una participación de la misma doctrina, de la misma espiritualidad y hasta del mismo pan (Hch. 2:42-47). Los miembros más ricos vendían sus propiedades para socorrer a los necesitados (4:32-35). En las persecuciones eran solidarios y persistentes (4:23-31).

Repentinamente, Lucas informa de la existencia de un grupo de «helenistas» que se queja del grupo de los «hebreos». Hay acuerdo entre los investigadores sobre el hecho de que los helenistas son cristianos judíos de lengua griega. Lo que todavía no está claro es de dónde vienen estos judíos helenistas, cuál es su grupo religioso de origen, y cuál su actividad en Jerusalén. Estas preguntas todavía están abiertas. Mientras tanto, basta con saber que la definición de que se trata de judíos de lengua griega no es suficiente para describirlos como grupo. Mucha gente hablaba griego en la Palestina del siglo I, después de más de tres siglos de intensa helenización (se calcula que en tiempos del NT, más del 20 por ciento de los habitantes de Jerusalén tenían el griego como lengua materna). Aun entre los Doce habría quienes hablaban griego, ya que esta lengua estaba ampliamente extendida en Galilea. Aunque se tratara exclusivamente de judíos que hablaban griego como lengua materna, lo que sería probable, podemos incluir en el grupo de los helenistas a gentes procedentes de la diáspora, tanto de Roma como del Asia Menor, o incluso de Alejandría y las vecinas Tiro y Sidón.

Se daban a sí mismos el nombre de «helenistas» por su postura religiosa diferente de la más generalizada entre los cristianos de Jerusalén, la de los hebreos, por lo menos según la versión de Lucas. Ello provocó enfrentamientos, o más específicamente un «murmurar» (*gongysmós*, γογγυσμός) de los helenistas contra los hebreos. El motivo residía en el hecho de que las viudas de los helenistas eran olvidadas en la distribución diaria del alimento. Se ignoran los detalles sobre esa distribución de alimentos a los pobres que efectuaba la comunidad, en este caso a las viudas. Lo importante es que esa discriminación de los helenistas por parte de los hebreos simbolizaba la relación conflictiva existente entre ambos grupos. Los helenistas reaccionaron verbalmente.

Lucas intenta fundamentar aquí la creación de un cargo de la Iglesia, el diaconado. El argumento de Lucas es el siguiente: se da incompatibilidad entre anunciar la palabra de Dios y «servir a las mesas». Los apóstoles no se ven en la obligación de cuidar de este trabajo, ya que su prioridad es el ministerio de la palabra. Lucas intenta «cerrar» el problema abierto por su narración. Somete ambas facciones (helenistas y hebreos) a la autoridad de los Doce, que pertenecen al grupo de los hebreos.

Los apóstoles son los que convocan la asamblea y los que dictan la solución: «buscad de entre vosotros a siete hombres, de buena fama» (v. 3). Así son elegidos siete varones «de buena reputación», llenos del Espíritu y de sabiduría» (v. 3). Habrán de dedicarse al servicio de las mesas (*diakoneîn trapézais*, διακονεῖν τραπέζαις). Este trabajo contrasta con el «servicio de la palabra» (*diakonía tu lógu*, διακονία τοῦ λόγου), obra más importante, reservada a los apóstoles.

En cuanto a las dos facciones, parece que siguieron coexistiendo. Es más que probable que los siete «servidores de las mesas» fuesen responsables solamente de las viudas helenistas. Las viudas de los hebreos ya recibían su porción de las sinagogas de Jerusalén, de los servicios caritativos del Templo o de su propia comunidad. Las viudas helenistas eran las que estaban expuestas a la voluntad del «Dios-dará». Un indicio de que los «diáconos» atendían a las viudas de los helenistas reside en el hecho de que los siete tienen nombres griegos, y uno de ellos, Nicolás, era prosélito de Antioquía.

Pero aquellos siete hombres piadosos eran algo más que unos simples «servidores de las mesas»; se trataba de cristianos carismáticos, y como en el caso de Esteban, predicadores poderosos.

II. LA CUESTIÓN DEL TEMPLO. En primer lugar, es necesario corregir dos imágenes falsas sobre los helenistas. La primera, causada por manuales de teología del NT que presentan el cristianismo helenista como una especie de neoplatonismo en busca del «mundo de las ideas» y del logos filosófico.

Ante todo, es necesario repensar esas divisiones artificiales entre judeo-palestinos y judeo-helenistas. El mundo de las tradiciones religiosas del judaísmo (que también se reflejaba dentro del cristianismo naciente) era muy dinámico y complejo. Podemos encontrar elementos dualistas en > Qumrán que hace algunas décadas los investigadores consideraban típicamente griegos, mientras que en la > diáspora hallamos una gran preocupación por dos temas clásicos judíos: la interpretación de la Ley y las profecías apocalípticas, que los especialistas consideraban asuntos exclusivamente palestinos. La cultura helenista estaba realmente viva en Palestina (pese a sus detractores), y sus representantes planteaban dos cuestiones de vital importancia: el Templo y la interpretación de la Ley.

La segunda corrección versa sobre el «cargo» desempeñado por los helenistas. Lucas dice que los siete helenistas de Hechos 6:5 fueron elegidos para servir a las mesas y cuidar de las viudas. Pero como vemos en la secuencia narrativa, eso era un desperdicio de talentos, pues se trataba en verdad de profetas, predicadores carismáticos y elocuentes, y como puede observarse en los capítulos siguientes de Hechos, fueron los responsables de la evangelización de la diáspora judaica.

Lucas reubica algunas informaciones, dándoles un significado diferente del original. Por ejemplo, en la cuestión del servicio Lucas afirma que esa era la función de los siete diáconos, y no está del todo equivocado. En la concepción popular griega, el filósofo comprueba la veracidad de su discurso en el desprendimiento (Filón dice que en el «servicio»). Esa corriente de pensamiento tiene su vertiente cristiana en Mc. 10:43: «el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor (*diákonos*, διάκονος)». Servir con honestidad es condición previa para realizar la misión con eficacia (cf. Lc. 12:42). El problema es tomar esa idea de la praxis helenística y transformarla en un cargo eclesiástico sometido a la autoridad apostólica. Lucas traslada la función de los diáconos de las comunidades de finales del primer siglo a los helenistas, cuyo representante más destacado era Esteban, pero en realidad eran profetas carismáticos, provistos de sabiduría y versados en las Escrituras, que mostraban en el servicio una prueba de desprendimiento y de autoridad.

Hechos 6:8-15 evidencia un segundo conflicto. El primero, como hemos visto, tenía que ver con el problema del abastecimiento de las viudas helenistas frente a las hebreas. Ahora la cuestión alcanza mayores dimensiones, a saber, el contenido de la predicación helenista, que resulta ofensivo para el pueblo y las autoridades judías, como se resume en el caso de Esteban: «Este hombre no para de hablar en contra del Lugar Santo y de la Ley» (v.13). Aquí se encuentra el punto neurálgico de la narración lucana: el > Templo. Como informa desde el principio, los apóstoles eran frecuentadores asiduos del Templo de Jerusalén: «Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu [*homothymadón*, ὁμοθυμαδὸν]» (2:46); «Pedro y Juan subían al templo para la oración a la hora nona» (3:1); el tullido curado por ellos «de un salto se puso en pie y andaba. Entró con ellos en el templo» (3:8); «Y solían estar todos con un mismo espíritu [*homothymadón*, ὁμοθυμαδὸν] en el pórtico de Salomón» (5:12). En el episodio de la liberación milagrosa de la cárcel impuesta por el Sanedrín, el ángel del Señor ordenó a los apóstoles: «Id, presentaos en el templo y decid al pueblo todo lo referente a esta Vida». Obedecieron, y al amanecer entraron en el templo y se pusieron a enseñar» (5:20-21a). Finalmente, después de haber sido azotados por «estar en el templo» y «enseñar al pueblo» (5:25), Lucas añade: «Y no cesaban de enseñar y de anunciar la Buena Nueva de Cristo Jesús cada día en el templo y por las casas» (5:42). Era muy importante que los apóstoles oraran y testificaran la Buena Nueva en el Templo. La perícopa anterior termina narrando el éxito inicial de aquella proclamación: «y multitud de sacerdotes iban aceptando la fe» (6:7).

Pero en el caso de los helenistas la cuestión es diferente. La postura de aquellos cristianos estaba influida por temas corrientes del judaísmo de su tiempo, entre los cuales pueden señalarse:

1. Dios no habita en casas hechas por manos humanas, sino en todo el mundo. En los *Oráculos Sibilinos*, libro IV, probablemente compuestos en la Palestina del siglo I, encontramos la misma crítica al culto del Templo con este argumento (v.6-12). Otros paralelos se encuentran en Filón (*Spec Leg* I 66-69) y en la carta de Aristeas (234). Para Esteban «el Altísimo no habita en 'lo hecho' por manos humanas (*kheiropoietois*, χειροποιήτοις)» (v. 48).

2. Existe una lógica entre el culto correcto a Dios y la práctica de la justicia. Lo contrario también es válido: quien rinde culto a Dios de forma incorrecta (a través de templos, sacrificios, ídolos), además de actuar contra el Espíritu, tiene como consecuencia una vida de impiedad. Esta es la lógica de Romanos 1, por ejemplo. De un culto a Dios equivocado provienen los asesinatos y la violación de la dignidad humana.

Toda esa discusión en torno al Templo de Jerusalén está presente en escritos canónicos anteriores. Según el Evangelio de Marcos, Jesús fue acusado ante el Sanedrín de haber dicho: «Yo destruiré este templo hecho por manos humanas [*kheiropoíeton*, χειροποίητον], y después de tres días construiré otro no hecho por manos humanas [*akheiropoíeton*, ἀχειροποίητον]». Resulta llamativo el hecho de que, mientras Mateo ablanda la afirmación de Jesús («puedo destruir este templo...» Mt. 26:61), Lucas la omite totalmente. No existe pasaje alguno en su evangelio en el cual Jesús amenace al Templo.

III. LA MISIÓN DE LOS HELENISTAS Y LA AUTORIDAD APOSTÓLICA. Lucas insiste en presentar a Saulo como testigo simpatizante de la lapidación de Esteban. Se lo menciona tres veces en 7:54-8:3. Los ejecutores dejaban sus vestidos a los pies de él (7:58); él «aprobaba» (*ên syneudokôn*, ἦν συνευδοκῶν) su muerte (8:1), y después de aquello, Saulo «hacía estragos en la

iglesia» (8:3). Estas referencias tienen como objetivo introducir el personaje y realzar el contraste que marcará su conversión entre el perseguidor de la comunidad y el evangelizador de los gentiles. Si por un lado Saulo está presente en el martirio del dirigente helenista, por el otro Pablo llegará a pertenecer a su mismo grupo. La tradición oriental llama a Esteban «precursor» o «maestro» de Pablo (*Paûlu ho didáskalos*, Πα□λου □ διδ□σκαλος, Basilio de Seleucia), no sin verdadera intuición teológica.

La muerte de Esteban fue la ocasión para iniciar una violenta persecución en Jerusalén contra los cristianos de corte helenista, que se dispersaron por Judea y Samaria (Hch. 8:1). Los apóstoles, en tanto que cristianos «hebreos», fieles a la Ley y al Templo, permanecieron en Jerusalén sin que les afectara aquel contratiempo.

Para Lucas la dispersión de los helenistas supone un avance sustancial en el movimiento misionero, pasando a cumplir el proyecto de Hch. 1:8: Judea —Samaria— «confines de la tierra». De hecho, la misión se incrementa, pero no se realiza con el mismo empeño y el mismo riesgo para todos.

La tensión entre helenistas y hebreos, o sea, el grupo dirigido por los apóstoles, seguiría hasta culminar en el concilio de Jerusalén, y se reflejaría hasta los tiempos de Lucas. El movimiento misionero de los helenistas era independiente del liderazgo apostólico, según se aprecia en los relatos de Hch. 8:5-13 y 26-40. > Felipe, uno de los que iban a «servir a las mesas», al que Lucas se refiere en 6:5, predica con eficiencia entre samaritanos, etíopes y fenicios, pero en la narración lucana, en la que se ofrecen noticias sobre la misión de Felipe entre los samaritanos, se efectúan correcciones que reiteradamente someten el trabajo de los helenistas a la autoridad apostólica, como ya se ha visto en el capítulo 6. Brevemente se puede reseñar lo que ocurre en Samaria:

En los v. 5 al 13 del capítulo 8 encontramos un relato misionero completo. Empieza con un resumen (5-8) que describe en líneas generales el éxito de Felipe en Samaria, y después se narra el caso específico de la conversión de un mago samaritano, el legendario > Simón (9-13). El texto es completo en sí mismo: los samaritanos se convierten, Simón se convierte y hasta «es bautizado». Pero la redacción lucana tiene que hacer ciertos arreglos, primero, para mostrar que la misión helenista todavía estaba sometida a la autoridad de los Doce; segundo, para someter a los samaritanos a las autoridades de Jerusalén, y por fin, para disipar cualquier sombra de duda: la Iglesia no se asoció con un mago.

Como habíamos mencionado arriba, la narración de 5 a 13 estaba completa y la misión de los helenistas era un éxito: los samaritanos y su famoso mago, Simón, se habían convertido al Evangelio. Pero he aquí la nota lucana: «Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús» (14-16).

El relato de la conversión de los samaritanos de la perícopa anterior se muestra, por lo tanto, como incompleto. Es importante advertir que Felipe había bautizado a aquel grupo «únicamente... en el nombre del Señor Jesús». El Espíritu solo descendería sobre los recién convertidos samaritanos después de la imposición de manos de los apóstoles. No solo el cargo de «servir a las mesas», propio de los helenistas, se hacía por la imposición de las manos de los apóstoles (6:6), sino que también la complementación y confirmación de la obra misionera debía estar en sintonía con los

apóstoles de Jerusalén. Lucas somete por completo a los helenistas y su trabajo a la autoridad de los Doce. Incluso la gran labor de Felipe, la conversión del mago Simón, pierde su lustre. El mago seguiría a Felipe solamente para obtener poder (la preocupación por el poder es evidente en el v. 10), como evidencia su intento de compra del Espíritu Santo con los propios apóstoles. A pesar del arrepentimiento de Simón, después de la reprensión de Pedro, el texto no informa de si fue perdonado, si recibió el Espíritu, o si fue castigado. Tal vez Simón gozaba de mala fama en tiempos de Lucas y la narración haya mostrado a Pedro reprendiendo al que después sería llamado «padre de los herejes». Pero no es así en el relato de 8:5-13. Hasta entonces todo había ocurrido de la mejor forma: los samaritanos y su mago más famoso se habían convertido. De seguirse la lógica impuesta en 8:14-25, podría preguntarse si el etíope de los versículos 26-40 tampoco había sido bautizado con el Espíritu. El texto nada dice sobre eso, también es un relato completo: los helenistas no necesitaban ser seguidos por los apóstoles cada vez que evangelizaban. Tampoco precisaban que Pedro, Juan o cualquier otro apóstol, oraran para que el Espíritu descendiera, pues finalmente ellos también estaban «llenos del Espíritu» (*plereis pneúmatos*, πλήρεις πνεύματος, 6:3). Pero Lucas coloca esa intervención apostólica en lugar estratégico, y quiere mostrar que los helenistas eran dependientes de los apóstoles de Jerusalén, a cuya autoridad estaban sometidos. Esta tesis corresponde más a su perspectiva histórico-teológica que a las contradicciones de los hechos narrados.

IV. UNIDAD EN LA DIVERSIDAD. Entre las características principales de la comunidad formada por los helenistas se pueden citar: liderazgo profético-carismático unido a una práctica de servicio, escatología apocalíptica (el «Hijo del hombre» en la versión más antigua), liberalidad frente a las leyes de pureza (característica común con la Iglesia de Antioquía y con el cristianismo paulino), rechazo al culto del Templo, fuerte énfasis misionero y mayor participación de las mujeres (Felipe trabajaba junto con un grupo de profetisas, 21:8-9). Otra característica de ese grupo puede derivarse de la información lucana de que, después de la muerte de Esteban, todos salieron (huyeron) evangelizando. ¿No sería posible que en lugar de cristianos que huían, nos encontremos más bien con una forma de comunidad profética itinerante basada en el modelo de los «carismáticos itinerantes» del movimiento de Jesús?

Si los helenistas no tenían vínculos claros con el movimiento de Jesús, podían relacionarse por lo menos con tradiciones antiguas sobre Jesús, principalmente con elementos formadores de la tradición sinóptica, específicamente con el Evangelio de Marcos. Los principales puntos de contacto son: crítica a los Doce (por ejemplo Mc 10:35-45), el propio concepto de «evangelio» (comparar Mc. 1:1 con el hecho de que Felipe, uno de los helenistas, fuera llamado «evangelista»), el uso del título «Hijo del hombre», tradiciones sobre el martirio (por ejemplo Mc. 8:34-9:1), y principalmente (incluso frente a Lucas y Mateo) la crítica al culto del Templo y a las leyes de pureza.

Los seguidores más helenizados de Jesús estaban interesados en legitimar formas de convivencia con los paganos, y fueron los más capacitados para realizar la misión entre ellos (a ese grupo pertenecería Pablo, que se convirtió en Damasco). Lo fascinante es que a pesar de ser tan diferentes, y en algunos puntos hasta divergentes, las comunidades cristianas primitivas —hebreas, helenistas— se empeñaron en mantener la comunión entre ellas. Así se puede explicar la presencia de helenistas en Jerusalén. La convivencia se interrumpió con la distribución de alimentos a las viudas y la aparente falta de solidaridad de los cristianos de Jerusalén, después del martirio de Esteban, con la consiguiente huida de los helenistas. Pero tiempo después encontramos cristianos helenistas de Antioquía haciendo una colecta para los «hermanos que vivían en Judea» (Hch. 11:29). A pesar de

los conflictos, percibimos que se daba siempre un esfuerzo para romper las barreras y establecer el diálogo (como muestra el relato del concilio de Jerusalén en Hch. 15). También es muy probable que una estructura de liderazgo quisiera imponerse sobre la otra, apoyándose sobre argumentos de antigüedad, posesión del carisma, capacidad de hacer milagros, correcta interpretación de la Ley, etc. La opción de Lucas por el grupo de los Doce, y después de los presbíteros de Antioquía por Pedro y por Pablo, debe, sin embargo, leerse de forma crítica por los lectores contemporáneos.

A partir del movimiento de Jesús tenemos focos evangelizadores orientados a la diáspora y al mundo de los gentiles. Hechos 10 es una etiología que intenta narrar la aceptación y la misión de los gentiles por parte de Pedro, en común acuerdo con los apóstoles de Jerusalén. Pero en otro texto se informa que «los que se habían dispersado cuando la tribulación originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin predicar la Palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirineos que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús» (Hch. 11:19-20).

Es decir, nadie tenía el control sobre la Buena Nueva. Lucas intenta decir que hasta entonces había estado restringida a los judíos, pero acaba por dar la noticia de la formación de la comunidad de Antioquía con presencia de griegos. Según el capítulo 10, el Evangelio alcanza a los gentiles a través de la conversión de Cornelio y de sus amigos, pero después llegamos a saber que desde la huida de los helenistas de Jerusalén había una misión entre los gentiles. Los helenistas no eran la única opción de liderazgo apostólico: la Iglesia de Antioquía también estaba dirigida por «maestros y profetas» (13:1), y estos a su vez se sentían legitimadores de la misión, pues enviaron a Pablo y a Bernabé «imponiéndoles las manos». Véase ANTIOQUÍA, ESTEBAN, FELIPE, GALILEA, GENTILES, MISIÓN, PABLO.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *Hombres y movimientos en la Iglesia primitiva* (EMB 2002); J. Comblin, *Atos dos Apóstolos* I, cap. 1-12 (Editora Vozes / Editora Sinodal, Petrópolis 1988); M. Hengel, *Acts and the history of Eearliest Christianity* (Fortress 1980); G. Lüdemann, *Early Christianity according to the traditions in Acts* (Fortress 1989); P. Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia* (ST 2000); J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana* (Almendro 1989); P.A. de Souza Nogueira, "La comunidad olvidada. Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8, 3", en *RIBLA* 22 (1995:3) 104-120; G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme 1985); Id., *El movimento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores* (Sígueme 2005).

P. A. de SOUZA NOGUEIRA

HELES

Heb. 2503 *Jélets*, חֵלֶץ, también escrito חֶלֶץ = «[Dios ha dado] salvación»; Sept. *Khallís*, Χαλλίς, *Khellés*, Χελλής, *Sellés*, Σελλής; Vulg. *Heles*, *Helles*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Azarías y padre de Elasa, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:39).

2. Uno de los héroes de David y posterior capitán de su séptimo regimiento, natural de Pelón y de la tribu de Efraín (2 Sam. 23:26; 1 Cro. 11:27; 27:10).

HELIODORO

Gr. *Heliódoros*, Ἡλιόδωρος = «don del Sol»; Vulg. *Heliodorus*. Nombre del tesorero (*ho epí ton pragmaton*, ὁ ἐπὶ τῶν πραγμάτων) de Seleuco IV Filopátor, rey de Siria, que por instigación de Apolonio fue comisionado por el rey para ir a Jerusalén con la misión de adueñarse del tesoro depositado en el Templo. Fue bien recibido por el sumo sacerdote Onías y el pueblo jerosolimitano. Onías le informó de que el tesoro contenía únicamente cuatrocientos talentos de plata y que el

santuario era inviolable. A pesar de esto, Heliodoro entró en el Templo con el propósito de ejecutar sus planes de expoliación, y entonces, según la narracción, en la cámara del tesoro tuvo lugar una «gran aparición», *epipháneia*, ἐπιφάνεια, que lo derribó al suelo, donde fue azotado por dos ángeles. Se salvó gracias a la intercesión del sumo sacerdote Onías; entonces el ministro seleúcida se retiró a Antioquía, dando testimonio ante Seleuco de la inviolable majestad del Templo (2 Mac. 3). El soberano no dio crédito a su relato y lo achacó a una treta de Onías. Finalmente, Heliodoro intervino en la muerte violenta de Seleuco IV, en un intento inútil por hacerse con la corona del reino de Siria.

HELIÓPOLIS

Gr. *Heliúpolis*, Ἡλιούπολις = «ciudad del Sol», nombre griego de la ciudad que en la Biblia se conoce como > Avén, en hebreo *Awén*, אָוֶן, del egipcio *iwnw*, copto *On* = «luz», y > Bet-semes, *Beth Shemesh*, מֶ ֶ ית ֵ = «casa del Sol». Núcleo urbano que en la antigüedad fue capital del Bajo Egipto, ubicada al este del Nilo, en el Delta, a unos 30 km. de Menfis. Tuvo una gran importancia religiosa y política. Fue el principal centro del culto al dios Ra, el Sol. Atón (*itn*) es el nombre del disco solar adorado durante la época de El Amarna (siglo XIV a.C.), aunque este dios era ya conocido mucho tiempo antes, durante los primeros reinados de la Dinastía XVIII.

La ciudad aparece con el nombre de Heliópolis en la traducción gr. de los LXX (Ex. 1:11). Jeremías la llama > Bet-semes (Jer. 43:13). Parece que Isaías hace alusión a ella en 19:18. El patriarca José recibió de faraón como esposa la hija de un sacerdote de On/Heliópolis (Gn. 41:45, 50; 46:20). Los sacerdotes y médicos tenían en esta ciudad escuelas que dependían del templo dedicado al culto del Sol. Los filósofos griegos acudían allí a estudiar. En la época de Heródoto, los sacerdotes de On eran considerados como los mejores historiadores de todo Egipto (Heródoto, *Hist*. 2, 3).

El profeta Jeremías anuncia: «Romperá los obeliscos de Heliópolis, la cual está en la tierra de Egipto, e incendiará los templos de los dioses de Egipto» (43:13). Un ligero cambio en la primera letra de su nombre (*heres*, הֶרֶס, *jeres*, חֶרֶס) transforma su significado de «ciudad del Sol» en «ciudad de destrucción». Véase AVEN, BET-SEMES, EGIPTO, HEREZ, ON.

HELÓN

Heb. 2497 *Jelón*, חֵלֹן = «vigor, vitalidad»; Sept. *Khailón*, Χαιλών. Padre de Eliab, jefe de la tribu de Zabulón durante el Éxodo (Nm. 1:9; 2:7; 7:24, 29; 10:16).

HEMAM

Heb. 1967 *Hemam*, הֵימָם = «rugiente». Hijo segundo de Lotán y nieto de > Seír el hurrita (Gn. 36:22). Como casi todos los nombres mencionados en la lista de los descendientes de Seír, es epónimo de un clan y representa a la antigua población del país de > Edom.

HEMÁN

Heb. 1968 *Hemán*, הֵימָן = «fiel»; Sept. *Aimán*, Αἰμάν o *Haimán*, Αἱμάν, *Amán*, Ἀμάν, *Anán*, Ἀνάν, *Aimuam*, Αἰμουάμ, etc. Nombre de dos personajes del Antiguo Testamento.

1. Israelita de la tribu de Judá con una gran reputación de sabiduría; vivió durante el reinado de

Salomón (1 R. 4:31; 1 Cro. 2:6), prob. hijo de Zéraj y nieto de Judá (1 Cro. 2:6).

2. Levita, hijo de Joel, nieto del profeta Samuel, y descendiente de Coat, fue uno de los jefes de canto del Templo durante el reinado de David (1 Cro. 6:33; 15:17). Tocaba el címbalo, instrumento de cobre (1 Cro. 15:19). Vino a ser uno de los mejores músicos de David (1 Cro. 16:41, 42). Tuvo catorce hijos y tres hijas, y sus descendientes desempeñaban la misma función que él en tiempo de Ezequías y de Josías (2 Cro. 29:14, 30; 35:15). Hemán es descrito como «vidente», heb. *hozeh*, חֹזֶה, del rey David, lo que puede indicar que poseía el espíritu de profecía y lo utilizaba en el canto: «Hemán profetizaba con arpas, liras y címbalo» (cf. 1 Cro. 25:1; 2 Cro. 5:12). También es probable que él y el grupo que representaba pertenecieran a un colegio de profetas dependiente del Templo, convertido en gremio de músicos (cf. Jer. 35:4). Hemán participó en la dedicación del Templo de Salomón (2 Cro. 5:12) y se le atribuye la composición del Sal. 88.

A. ROPERO

HEMDÁN

Heb. 2533 *Jemdán*, חֶמְ ָן = «alabanza»; Sept. *Amadá*, Ἀμαδά. Hijo primogénito de > Disón, de la familia de > Seír el horeo o hurrita (Gn. 36:26), llamado Hamrán, heb. *Jamrán*, חַמְרָן, en 1 Cro. 1:41, sin duda una confusión del *dáleth* original (ד) con el *resh* (ר). La ubicación del clan o de la tribu de Hemdán es desconocida.

HEMORROIDES

Heb. *tejorim*, טְח ִרים = prob. «tumores anales». Varices de las venas anorrectales, conocidas popularmente como «almorranas». Es una dolencia muy muy frecuente en individuos de más de 30 años. En el libro del Deuteronomio se las menciona como castigo de los desobedientes (Dt. 28:27). Fueron enviadas como castigo divino a los filisteos cuando se apoderaron del > arca de la alianza (1 Sam. 5:12). No todos los intérpretes están de acuerdo con el significado exacto de la palabra original, ni sobre la naturaleza de la enfermedad, pero la mayoría cree que los tumores dolorosos, convertidos en úlceras, son una descripción apropiada de las hemorroides.

A. ROPERO

HEN

Heb. 2581 *Jen*, חֵן = «gracia, sosiego»; Sept. *kharis*, χάρις; Vulg. *Hem.* Hijo de > Sofonías, a quien el profeta es enviado con una corona simbólica (Zac. 6:14).

HENA

Heb. 2012 *Hená*, הֵנַע, de sig. desconocido; Sept. *Aná*, Ἀνά; Vulg *Ana*. En Is. 37:13 los traductores de la LXX funden un nombre con otro resultando *Anaengugamá*, Ἀναεγγουγαμά, o sea, «Ana-cerca-de-Ava». Aparentemente, se trata de una ciudad de Mesopotamia tomada por los asirios de Senaquerib antes de invadir Judá (2 R. 18:34; 19:13; Is. 37:13), mencionada junto con Sefarvaim e Iva. Se desconoce su localización exacta, prob. habría que buscarla en la Siria septentrional, como las otros dos ciudades mencionadas. Algunos autores señalan como identificación posible la actual Anah, a orillas del Éufrates medio, que cayó en poder de los asirios en el año 838 a.C.

HENADAD

Heb. 2582 *Jenadad*, חֵנָדָד, prob. de *jen Hadad*, חֵן הֲדָד = «gracia de Hadad»; Sept. *Enadad*, Ἠναδ□δ. Levita cuyos descendientes fueron supervisores de las obras de reconstrucción del Templo después de la cautividad (Esd. 3:9), dos de los cuales son mencionados posteriormente por nombre: Bavai y Binúi (Neh. 3:18, 24; 10:9).

HENO. Véase HIERBA

HEPSIBA

Heb. 2657 *Jephtsi-bah*, חֶפְצִי־בָ = «mi delicia [deleite] es [está en] ella». Nombre real y simbólico.

1. Sept. *Epsibá*, Ἐψιβ□; Vulg. *Haphsiba.* Madre del rey Manasés de Judá (2 R. 21:1).

2. Sept. *Thélema emón*, Θ□λημα □μ□ν; Vulg. *Voluntas mea in ea.* Nombre simbólico dado a Sión como una muestra del favor de Yahvé en contrastre con la desolación predicha (Is. 62:4).

HERALDO

Gr. 2783 *kéryx*, κ□ρυξ = «proclamador [público]», sust. 2782 *kérygma*, κ□ρυγμα = «proclamación». Funcionario importante en la antigüedad clásica, dotado de voz sonora, encargado de transmitir al pueblo los mensajes reales. Intervenía en la ofrenda de los sacrificios públicos. Tenía la autoridad diplomática de un embajador ante los gobernantes extranjeros. Los > estoicos consideraban a los filósofos como heraldos de los dioses que anunciaban la moral y los bienes necesarios a los hombres. En la cultura israelita el heraldo carece de esta importancia, y de hecho no hay una palabra hebrea que lo designe. Los profetas nunca son representados bajo la imagen de un heraldo, toda vez que su importancia reside, no en su persona, sino en su mensaje, que no es de hechura humana, sino acción divina.

En el Nuevo Testamento se aplica el nombre de heraldo a Noé en cuanto predicador de arrepentimiento entre sus contemporáneos (2 P. 2:5). Solo en una ocasión Pablo se aplica a sí mismo el verbo *kerysso*, κηρ□σσω, que describe las funciones de un heraldo (1 Cor. 9:27), si bien en tanto que apóstol y maestro a los gentiles (1 Tim. 2:7; 2 Tim. 1:11), sus escritos abundan en imágenes que recuerdan la función del heraldo como predicador (cf. Ro. 10:8, 14-15; 1 Cor. 1:23). En este sentido se puede decir que Juan el Bautista fue un heraldo del reino de Dios (Mc. 1:4), al igual que Jesús y sus discípulos (Mc. 1:14, 38; Lc. 4:44; Hch. 8:5; 9:20). Véase KERIGMA, PREDICAR, PROCLAMAR, PUBLICAR.

A. ROPERO

HEREDAD

Heb. 272 *ajuzzah*, אֲחֻ ָה = «posesión»; 3425 *yerushah*, יְרֻ ָה = «[algo] ocupado, heredad»; 4181 *morashah*, מ ֹרָ ָה = «heredad»; gr. *agros*, □γρος = «campo», traducido «heredad» en Hch. 4:37.

Porción de terreno cultivado perteneciente a un mismo dueño. Se emplea fig. para designar a los fieles en cuanto posesión de Dios, lo cual constituye una promesa y una garantía de protección y bendición: «Oh Señor, si he hallado gracia ante tus ojos, vaya por favor el Señor en medio de nosotros, aunque éste sea un pueblo de dura cerviz. Perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y acéptanos como tu heredad» (Ex. 34:9; cf. Sal. 28:9; 94:14). Israel es sacado del horno de hierro de Egipto para ser el pueblo de la heredad de Dios (Dt. 4:20; 9:26, 29; cf. Sal. 33:12).

De los levitas se dice que son heredad de Dios, y al mismo tiempo que Dios es su heredad, por lo que no habían de recibir tierras, juntamente con el resto de las tribus, sino solo los diezmos, «como heredad, a cambio del servicio que llevan a cabo en el tabernáculo de reunión» (Nm. 18:20-2; Dt. 12:12; 14:27, 29; 18:1-2). En términos generales, Dios es la herencia de todos los santos (Dt. 10:9; 18:2; Jos. 13:14; Sal. 16:5-6), así como los santos son su herencia (Dt. 9:26, 29; 1 R. 8:53; Sal. 2:8; 33:12). Véase HERENCIA, HEREDERO.

A. ROPERO

HEREDERO

Del vb. heb. 3423 *yarash*, יר = «poseer»; gr. 2818 *klerónomos*, κληρ�νομος, «el que recibe», y por extensión, «heredero».

1. Derecho judío.
2. Símbolo.

I. DERECHO JUDÍO. Persona que por testamento o ley sucede a otro en todo en parte de una herencia. La voluntad del padre en la era patriarcal era soberana, y ni siquiera la prioridad de nacimiento constituía un derecho estricto del hijo a la > primogenitura, si una causa justa o la voluntad paterna decidían lo contrario. De todos modos, la norma general en relación con el derecho de primogenitura indicaba que el mayor de los hijos recibía una bendición especial que lo constituía en jefe de la familia.

La propiedad paterna solía dividirse entre los hijos de las esposas legítimas (Gn. 21:10; 24:36; 25:5), con exclusión de los de las > concubinas, a quienes se acostumbraba a hacer donaciones; pero si la concubina había sido reconocida como esposa de segundo orden, sus hijos eran contados en el mismo rango que los de la esposa principal (Gn. 25:5-6; 49:1-28). Las hijas eran excluidas de la herencia, si bien recibían una > dote a la hora de contraer > matrimonio, disfrutando de los bienes de la nueva familia que formaban (Gn. 31:14). En ocasiones, en un matrimonio sin hijos, hasta un esclavo podía heredar a su señor (Gn. 15:2).

Para la Ley Mosaica los hijos eran normalmente herederos, pero entre ellos el primogénito debía recibir doble parte de los bienes paternos (Dt. 21:17). Es probable que solo se repartieran los bienes muebles, atribuyéndose al primogénito la casa y la > tierra patrimonial sin dividirlas. A falta de hijos varones, la herencia pasaba a las hijas, que podían acrecentarla con nuevas propiedades (Nm. 27:8; Jos. 15:18), a condición de contraer matrimonio con varones de su mismo tribu; si los esposos eran de otra tribu, entonces debían renunciar a su herencia (Nm. 36:6-9; Tob. 6:12; 7:13; cf. Josefo, *Ant*. 4, 7, 5). Si no había hijas, la herencia pertenecía a los hermanos del fallecido, y en su defecto, a tíos paternos o parientes más próximos en la línea paterna (Nm. 27:9-11).

Las viudas no heredaban, debían sostenerse de los bienes de sus hijos. Si estos resultaban insuficientes, debían volver a la casa paterna, salvo que contrajeran nuevas nupcias (Lv. 22:13).

El uso de testamentos escritos fue introducido en Judea por imitación de las costumbres griegas y romanas (cf. Josefo, *Ant*. 13, 16, 1; 17, 3, 2; *Guerras*, 2, 2, 3).

II. SÍMBOLO. En sentido figurado se habla de Cristo como «heredero de la creación», en base a tres razones que coinciden en su persona: 1) Es la imagen del Dios invisible y primogénito de toda la creación; 2) Es cocreador y sustentador de todas las cosas que están en los cielos y en la tierra, visibles e invisibles; y 3) Es el primogénito de entre los muertos, por cuyo medio el Padre reconcilia

consigo mismo todas las cosas, tanto sobre la tierra como en los cielos (Col. 1:15-20). De modo que, desde el principio al fin, Cristo es heredero de todos los bienes de Dios, pues al Padre agradó «que en él habitase toda plenitud» (v. 19). En cuanto > redentor y cabeza de la Iglesia, Cristo hace participar en su herencia a todos los que creen en él (v. 12), de modo que vienen a ser coherederos suyos (cf. Gal. 3:29; Heb. 6:17; 11:7; Stg. 2:5; Ro. 4:13; 8:17). Los que creen en Cristo son mucho más que miembros de una sociedad o de una nueva religión: son adoptados como hijos Dios por medio de Cristo (Ro. 8:17; Gal. 4:7; Tit. 3:7; 1 P. 1:4), y en cuanto tal, declarados también herederos de Dios, con derecho a sus bienes, a todo el cielo y a toda la tierra, a la plenitud de la vida divina y de su bienaventuranza, a toda la creación. Esta amplísima herencia se adquiere por la fe, cuya prenda o señal es el Espíritu Santo en el corazón. En el futuro día de la resurrección de los muertos participarán plenamente de esa herencia prometida por el Dios Trino y se convertirán en señores del universo. Cada creyente entrará en posesión de su herencia, cada uno se enseñoreará del cielo y la tierra de una forma distinta y propia en exclusiva. Véase ADOPCIÓN, FILIACIÓN, HEREDAD, HERENCIA.

HEREJE

Gr. 141 *hairetikós*, αἱρετικός. Persona que, en base a una elección propia, niega alguna de las doctrinas o dogmas establecidos para seguir un camino diferente, lo que le coloca en conflicto directo con las autoridades religiosas. Se emplea este término en Tit. 3:10 para describir al individuo que causa divisiones por motivos doctrinales. Debe ser rechazado después de la primera o segunda amonestación. Véase HEREJÍA.

HEREJÍA

Gr. 139 *haíresis*, αἵρεσις = «elección», de 138 *hairéomai*, αἱρέομαι = «elegir»; denota en principio aquello que es elegido, y a partir de ahí, una opinión o una creencia opuesta a la mantenida por la generalidad. Originalmente se aplicó a las enseñanzas de las escuelas filosóficas, de donde se pasó al ámbito religioso. En el contexto griego la herejía no tenía connotaciones doctrinales, simplemente designaba la formación de corrientes, escuelas y tendencias dentro del ámbito de la > filosofía, la ciencia que dividia la opinión y el juicio de los ciudadanos. De ahí que pronto pasara a adquirir el sentido de «secta», todavía ajeno al posterior sentido peyorativo del término. «Pero si es necesario entender "escuela filosófica" *(haíresin*, αἵρεσιν*)* como una propensión *(prósklisin*, πρόσκλισιν*)* en favor de doctrinas positivas coherentes, estos [los escépticos] no deberían ser llamados «escuela filosófica», puesto que no tienen doctrinas positivas» (Diógenes Laercio, *Vitae Phil.* 1, 20). En el griego tardío, y en un contexto diferente, se llamó «herejías» tanto a las diferentes escuelas filosóficas como a las sectas religiosas. Así, Josefo habla de las tres *haireseis*, αἱρέσεις, o sectas religiosas prevalecientes en Judea desde el tiempo de los Macabeos, a saber: > saduceos, > fariseos y > esenios (*Guerras* 2,8,1; *Ant*. 12,59; las llama «filosofías», *philosophíai*, φιλοσοφίαι, en *Ant*. 18,1,2). Las autoridades judías emplearon este término con respecto al cristianismo (Hch. 24:5, 14; 28:22). P.ej., San Pablo es presentado ante el gobernador Félix como cabecilla de la herejía (*hairéseos*, αἱρέσεως) de los nazarenos (Hch. 24:5). En su defensa, Pablo usa el mismo término para describir su camino particular, tan legítimo como las sectas autorizadas. Justino utiliza la palabra *haíresis* con el mismo significado (*Diálogo con Trifón*, 18, 108).

La herejía es algo peculiar, una doctrina u opinión verdadera en sí misma, pero que exagerada

respecto al conjunto del sistema de creencias y sacada de contexto, lleva al error. El resultado frecuente de la herejia es la formación de un partido o secta (1 Cor. 11:19; 2 P. 2:1).

De ahí que bien pronto este término viniera a denotar errores doctrinales. En Gal. 5:20 el Apóstol clasifica las herejías, *haireseis*, αἱρέσεις —en el sentido de «tendencias» u «opiniones»—, en la lista de «las obras de la carne», juntamente con la impureza, el desenfreno, la idolatría, la hechicería, las enemistades, los pleitos, los celos, etc. La atmósfera es disciplinaria, y por eso están próximos los términos *dikhostasíai*, διχοστασίαι, y *skhísmata*, σχίσματα, que indican desacuerdo y separación, disensión y > cisma, es decir, una acción centrífuga, una relajación de la unidad interna, claramente expresada en 2 Corintios 11 y 12 y subrayada por Efesios 4, 5: «Uno es el Señor, una la fe». Con todo, en estos pasajes el término *haíresis* todavía no ha adquirido un significado técnico dentro del cristianismo, aunque su acuñación definitiva y ejemplar para la tradición de la gran Iglesia, ya se iba preparando, hasta llegar a ser una realidad en las epístolas pastorales, según la fórmula clásica de la *Epístola de Tito* 3:10-11: «Al sectario [*hairetikón ánthropon*, αἱρετικὸν ἄνθρωπον] tras una primera y segunda advertencia rehúyele». Idéntico sentido se halla en *2 Pedro* 2:1 respecto a los falsos maestros que introducirán «herejías destructoras», *haireseis apoleías*, αἱρέσεις ἀπωλείας, paráfrasis a su vez de la *Epístola de Judas* 17-19, tan crudamente antignostizante como de abierta orientación judeocristiana, que viene a apoyar el origen hebreo del matiz peyorativo que se adhiere a la palabra *haíresis.*

La preocupación por la desviación doctrinal se advierte en las exhortaciones evangélicas y epistolares sobre los falsos maestros y profetas (cf. Mt. 18:17; 24:11, 23-26; 1 Jn. 4:3; 2 Jn. 7). Pablo exhorta a Timoteo a combatir la buena batalla, conservando la fe y la conciencia recta (1 Ti. 1:18-20). Encarece a los > ancianos de la iglesia de Éfeso a tener cuidado de sí mismos y de toda la grey, como vigilantes de la salud práctica y doctrinal de la Iglesia de Dios (Hch. 20:28-29, 31).

Es en los primeros siglos, con la experiencia directa de las primeras herejías cristológicas y trinitarias, cuando el concepto de herejía adquiere su sentido definitivo de desviación de la doctrina del Señor anunciada por los apóstoles (Ignacio de Antioquía, *Carta a los Trallanos*, 6, 2; Ireneo, *Adv. haer*. 3, 12, 1). La *haíresis* se opone a la verdad *(Ad Efesios* 6, 2) y es una hierba extraña (*Ad Trallianos*, 6, 2). En Justino Mártir se puede seguir la historia de la transformación semántica del vocablo desde el ámbito de significación genérico y profano, al técnico y negativo; el tránsito parece haberse desarrollado en medios judíos en relación con el cristianismo naciente. En efecto, dice Justino: «Vosotros [los judíos]... escogisteis a hombres especiales... que fueran repitiendo a voz de pregón que una secta sin Dios y sin Ley (*haíresis tis átheos kai ánomos*, αἵρεσις τις ἄθεος καὶ ἄνομος) se había levantado en nombre de Jesús de Galilea" (*Diál. Trif.* 108, 2); «secta impía (*haíresis átheos*, αἵρεσις ἄθεος) de cristianos» (17, 1). Si se tiene en cuenta el lenguaje que Justino emplea para referirse a cristianos que no son ortodoxos, con evidente hincapié en fórmulas que resultaban eficaces para condenar, ya que eran familiares para su contertulio hebreo: «Porque se llaman cristianos pero son realmente herejes sin Dios y sin piedad [*hairesiotas atheus kai asebeís*, αἱρεσιώτας ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς], ya te he manifestado que solo enseñan blasfemias...», no resulta gratuito poder sostener que el término *haíresis* corrió con inclinación peyorativa antes entre los judíos que entre los cristianos. Por lo tanto, en el medio apologético judío frente al cristianismo, la palabra fue impregnándose de su matiz condenatorio, ajeno al lenguaje habitual, y esta novedad semántica es la que oportunamente fue recogida por algunos cristianos y acuñada como término

técnico cuando las fricciones entre las tradiciones o *parádosis* más arcaicas de la comunidad cristiana originaria (la que se llegaría a conocer como ortodoxa, la ebionítica y la gnostizante) no pudieron convivir por más tiempo juntas, ante el avance arrollador de la primera de ellas.

Al aspecto de error doctrinal, se suma el peligro que supone la herejía para la unidad eclesial. Por este motivo la Iglesia primitiva practicó respecto a los herejes el mismo rigor de disciplina penitencial que se reservaba a los pecadores públicos: la exclusión de la comunión, aunque no definitiva, sino con vistas a una posible readmisión en la comunidad después de manifestaciones de arrepentimiento. Solamente Tertuliano negará a los herejes la posibilidad del perdón y la reconciliación. En general, los autores eclesiásticos adoptan un lenguaje duro respecto a los herejes, sus creencias y su persona. P.ej., Policarpo consideraba a Marción como el primogénito del diablo. Ignacio ve en los herejes plantas ponzoñosas o animales con forma humana. Justino condena sus errores considerándolos inspiraciones del Malo. Teófilo los compara a islas desiertas y rocosas contra las que naufragan las naves. Orígenes dice que los piratas colocan luces en puntos altos de los riscos para atraer y destruir las naves que buscan refugio, y lo mismo hace el príncipe de este mundo, colocando en alto las luces del conocimiento falso para destruir a los hombres. Véase CISMA, CONFLICTO, DISENSIÓN, DISCUSIÓN, OPINIÓN, PLEITO, SECTA.

BIBLIOGRAFÍA: F. García Bazán, “Háiresis/secta en los primeros tiempos cristianos”, en *Revista Bíblica* 39 (1977), 29-35; A. Valastro Canal, *Herejías y sectas en la Iglesia antigua* (U.P. Comillas, Madrid 2000).

F. GARCÍA BAZÁN

HEREM

Heb. 2764 *jérem*, חֵרֶם, de una raíz verbal que significa «dedicar, cortar, consagrar, exterminar», se aplica al exterminio de los cananeos por parte del ejército de Josué, que quedaron «consagrados a la destrucción» con todas sus pertenencias (cf. Lv. 27:28-29; Jos. 6:17; 7:1). Se relaciona con la noción de «guerra sagrada» (cf. Dt. 7 26; etc.), e indica que algo es objeto de maldición, que queda excluido de la comunión con Dios; implica la destrucción total de los enemigos de Dios y de sus bienes. Lo que no era consumido por el fuego, como el caso del oro y la plata, u otros metales, era añadido al tesoro del santuario (Jos. 6:17, 19, 21, 24).

Al parecer, el sentido originario de la raíz verbal de la que procede el término *jérem* era «encerrar». Cualquier objeto consagrado a Dios carecía de redención: si se trataba de un objeto inanimado, se entregaba a los sacerdotes (Nm. 18:14); si era una criatura viviente, incluso un ser humano, había de recibir la muerte (Lv. 27:28, 29); de aquí procede la idea de «exterminio» asociada a «consagración» (cf. Nm. 21:2; Jos. 6:17; Jue. 11:31). El vocablo חֵרֶם, *jérem*, se aplica con frecuencia al exterminio de las naciones idólatras (Ex. 22:20; Nm. 31:17; Dt. 2:34; 20:13, 16; Jue. 21:11; 1 Sam. 15:3). La idea principal es que una cosa o persona consagrada a Dios había de ser destruida como algo maldito. Así, las ciudades cananeas fueron anatematizadas (Nm. 21:2, 3), y después de su destrucción, el lugar recibió el nombre de > Horma (v. 4, heb. *jormah*, חָרְמָה; Sept. *anáthema*, ἀνάθεμα). La ciudad de Jericó fue hecha *anatema* por el Señor (Jos. 6:17); por esta razón, todos, menos > Rahab y su familia, fueron entregados a la muerte (v. 24).

Posteriormente, el *jérem* fue entendido por los rabinos como fórmula de excomunión o exclusión de la asamblea santa de Israel, acompañado de juicios severos y maldiciones. Véase ANATEMA, EXCOMUNIÓN, JOSUÉ, Libro de, GUERRA SANTA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Aust y D. Müller, “Maldición”, en *DTNT*, vol. III (Sígueme 1965); J.B. Bauer, “Anatema”, en *DTB*, 74-76; P.

Sandevoir, “Anatema”, en *VTB* (Herder 1965).

A. ROPERO

HERENCIA

Heb. 5157 *najalah*, נַחֲלָה, o 5159 *najalath*, נַחֲלַת, «herencia», prop. «algo heredado», o «reliquia de familia», patrimonio, porción —este término se encuentra en el heb. bíblico y también en el moderno *ibrit*, así como en antiguo ugarítico—; 2506 *jébel*, חֵבֶל, o también escrito חֶבֶל = «porción» (Dt. 32:9; 1 Cro. 16:18; Sal. 105:11), lote de tierra adquirida en sorteo o asignada como «herencia»; gr. 2817 *kleronomía*, κληρονομία = «suerte», prop. «propiedad heredada, herencia», en el caso de fincas que en el curso ordinario de las cosas pasa de padre a hijo a la muerte del primero (Mt. 21:38; Mc. 12:7; Lc. 12:13; 20:14); fig. se aplica a los creyentes (Ef. 1:18); 2819 *kleros*, κλῆρος, indica «suerte», dada o echada (Mt. 27:35; Mc. 15:24; Lc. 23:24; Jn. 19:24; Hch. 1:26), la parte de una persona en cualquier cosa (Hch. 1:17, 25; 8:21); se aplica a porciones de tierra entregadas para su cultivo; fig. es la herencia de Dios dada a los santos (cf. Hch. 26:18; Col. 1:12).

Conjunto de bienes que una persona posee en vida, transmitido a sus descendientes. El primer caso de *najalah*, נַחֲלָה, se da en Ex. 23:30, traducido antiguamente por «heredad», pero en las versiones actuales «tierra», puesto que lit. Canaán no era una heredad en el sentido estricto de la palabra, sino una posesión que Israel recibiría de parte de Dios. Este es el significado básico de *najalah* en el Pentateuco y Josué. Después de la conquista y repartición de la tierra de Canaán, *najalah* deja de referirse al territorio conquistado y pasa a describir el proceso de transmisión que pretende mantener la propiedad familiar.

Según la Ley de Moisés, los bienes de un hombre eran divididos a su muerte entre sus hijos. El primogénito recibía el doble de lo que recibían los demás (Dt. 21:15-17). Si no había hijos, la herencia era para las hijas (Nm. 27:1-8), que en tal caso no podían casarse fuera de su tribu (Nm. 36; Tob. 6: 10-13). Si las circunstancias exigían que alguien de otra familia se casara con una heredera única, los hijos nacidos de este casamiento llevaban el nombre de su abuelo materno (1 Cro. 2:34-41; Esd. 2:61). Si el difunto no había tenido hijos, la herencia iba a sus hermanos; si no los había, recaía sobre el pariente más próximo (Nm. 27:9-11).

Las administraciones griega y romana introdujeron nuevos usos y costumbres, y los términos «testamento» y «testador» se hicieron familiares entre los judíos (Heb. 9:16, 17).

El objeto de las leyes sobre la herencia es impedir la dispersión de la propiedad cifrada en la > tierra, para que cada familia preserve su nombre afianzado en sus bienes raíces. Por esta razon > Nabot no podía traspasar sus derechos a Acab (1 R. 21:3-4). Siempre era posible redimir la propiedad cuando hubiese caído en otras manos, como hizo Booz con el fin de mantener el nombre del difunto Elimelec (Rut 10).

En sentido espiritual, Abraham había recibido por la fe la promesa de que sería «heredero del mundo», promesa que se cumple en el cristianismo (Ro. 4:13-16), ya que su mensaje tiene dimensiones universales, abarca al judío y también al griego (cf. Ro. 1:16). El creyente estaba sometido antes a la esclavitud de la Ley del AT, pero ahora, como dice Pablo, «ya no eres esclavo, sino hijo, y si hijo también heredero de Dios por medio de Cristo» (Gal. 3:18; 4:1-7 cf. Gal. 4:30, 31). Cristo, el Hijo unigénito del Padre, es el heredero de todas las cosas (Heb. 1:2). Por su gracia los creyentes son también herederos juntamente con él (Ro. 8:17; Ef. 1:11). Estando justificados, han venido a ser en esperanza herederos de la salvación y de la vida eterna (Heb. 1:14; Tit. 3:7). Dios

mismo garantiza esa herencia al poner el sello y la prenda de su Espíritu en los creyentes (Ef. 1:13-14), confirmando la promesa con un solemne juramento (Heb. 6:17-18). En su bondad, Dios revela en el momento presente «las riquezas de la gloria de su herencia en los santos» (Ef. 1:18), y hace «aptos para participar de la herencia de los santos en luz» (Col. 1:12), prometiendo «la recompensa de la herencia» (Col. 3:24), por cuanto «nos ha hecho renacer... para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible reservada en los cielos para vosotros» (1 P. 1:3, 4). Véase HEREDAD, HEREDERO, HIJO, SUERTE.

BIBLIOGRAFÍA: R. de Vaux, *Instituciones del AT* (Cristiandad 1985); E. Eichler y W. Mundle, "Herencia, suerte, parte", en *DTNT* (Sígueme 1980); W. Pesch, "Herencia", en *DTB*, 439-443.

HERES

Heb. 2792 *Jéresh*, חֶרֶ = «silencioso»; Sept. *Arés*, Ἀρές. Uno de los levitas que «habitó en las aldeas de los netofatitas», cerca de Jerusalén, a su regreso de la cautividad en Babilonia (1 Cro. 9:15). Su genealogía no aparece citada en la lista paralela de Nehemías 11:22.

HERES, Monte

Heb. 2776 *har Jeres*, הַר־חֶרֶס = «montaña del Sol [Horus]»; Sept. *oros to ostrakodei*, ὄρος τῷ ὀστρακώδει. Ciudad del monte de Efraín, cerca de > Ajalón, donde los > amorreos retuvieron su posesión (Jue. 1:35). Se la asimila a Ir-semes (Jos. 19:41), llamada > Bet-semes («ciudad del Sol») en otro pasaje (Jos. 15:10). Se identifica con Tell el-Rumeilah, a unos 3 km al sudoeste de Artuf y sobre la carretera de Bab el-Wad a Beit Gibrin.

HEREZ

Heb. 2041 con art. *ir haheres*, עִיר הַהֶרֶס = «ciudad de la destrucción»; Sept. *polis asedek*, πόλις ἀσεδέκ; Vulg. *civitas solis*, por leer evidentemente *ir hajeres*, עִיר הַחֶרֶס = «ciudad del Sol». Nombre de una ciudad que solo aparece en el discutido pasaje de Is. 19:18: «En aquel tiempo habrá cinco ciudades en la tierra de Egipto que hablen la lengua de Canaán, y que juren por Jehová de los ejércitos: una será llamada la ciudad de Herez», donde la mayoría de los manuscritos y ediciones, así como las versiones de Aquila, Teodoción y la Siríaca, leen «ciudad de destrucción», en conformidad con el lenguaje del profeta, que la cataloga entre las ciudades que serán destruidas. Los judíos palestinos, que aceptan esta lectura, la refieren a Leontópolis y su templo, que aborrecían, y cuya destrucción suponían que se vaticinaba aquí. Pero en lugar de *heres*, הֶרֶס, la lectura más probable aquí es *jeres*, חֶרֶס, que se encuentra en dieciséis manuscritos y algunas versiones, como la LXX, Símaco, la Vulgata y Saadias, y también en el testimonio del Talmud (*Menajoth*, fol. 11.0, A). En este caso designaría la ciudad de > Heliópolis en Egipto, llamada Bet-semes por los autores hebreos y On por los coptos. Véase BET-SEMES, HELIÓPOLIS, ON.

HERMANA

Heb. 269 *ajoth*, אָח ת; gr. *adelphé*, ἀδελφή.

Este vocablo aparece 114 veces en el AT, la primera vez en Gn. 4:22, en referencia a Naama, hermana de Tubalcaín. Según la costumbre, *ajoth* se usaba para referirse a la hija de los propios padres de uno (Gn. 4:22) o a su hermanastra (Gn. 20:12). También puede referirse a la tía por parte de padre (Lv. 18:12; 20:19) o de la madre (Lv. 18:13; 20:19). Por lo general, denota parientes del

género femenino (cf. Gn. 24:60). La Ley de Moisés prohibía casarse con una mujer juntamente con su hermana (Lv. 18:18), es decir, contraer matrimonio con dos hermanas.

Como en los idiomas modernos, también en los antiguos «hermana» es un apelativo cariñoso de la persona amada (cf. Cant. 4:9-12; 5:1). Véase HERMANO.

HERMANO

Heb. 251 *aj*, אָח, sig. primeramente «hermano», pero también otros parientes varones; gr. 80 *adelphós*, ἀδελφός. La palabra hebrea tiene cognados en ugarítico y en la mayoría de las lenguas semíticas. Se constata unas 629 veces en el hebreo bíblico. Es importante distinguir las diversas acepciones que le son propias, y que responden a la evolución del uso de este vocablo.

En principio, hermano es una palabra empleada en su sentido biológico primario para referirse al que comparte los mismos progenitores (Gn. 42:4; 44:20; Lc. 6:14, etc.), el mismo padre (Gn. 28:2; 42:15; 43:3; Jue. 9:21; Mt. 1:2; Lc. 3:1, 19) o solo la misma madre (Jue. 8:19). Los términos «hermano» y «hermana» indican, pues, miembros nacidos de la misma pareja conyugal, y expresan los lazos de consanguinidad, por lo cual su significado se extiende a los parientes próximos, como puede ser un sobrino o familiar cercano (cf. Gn. 14:16; 13:8; 24:12, 15; Mt. 12:46; Jn. 7:3; Hch. 1:14; Gal. 1:19).

En cuanto expresión de fraternidad y vinculación, el vocablo pasó a denotar relaciones estrechas no consanguíneas, como los miembros de una misma tribu, clan o nación procedentes de un mismo antepasado común (Dt. 23:7; 2 Sam. 10:13; Neh. 5:7; Jer. 34:9), «hermanandad» que en muchas ocasiones se sellaba con un pacto de sangre para afirmar con más fuerza la vinculación.

La amistad entre amigos y compañeros de oficio también se expresa con el término «hermano», el único que significa la íntima y real unidad de las personas por encima de afinidades sociales o políticas, p.ej. un paisano levita (Nm. 8:26; 16:10; Neh. 3:1), un connacional (Jue. 14:3; Ez. 2:11; 4:18; Mt. 5:47; Hch. 3:22; Heb. 7:5), un aliado (Am. 1:9) o correligionario (Is. 66:10; Hch. 9:17, 30; 11:29; 1 Cor. 5:11; 6:6; 2 Cor. 2:12, 13), uno de igual rango y dignidad (Prov. 18:9; Mt. 23:8), un asociado o compañero de oficio o ministerio (Esd. 2:2; 1 Cor. 1:1; 2 Cor. 1:1), un amigo (Job 6:15; cf. 19:13; 1 R. 19:13; Neh. 5:10, 14), o sencillamente, alguien a quien se ama con tanto afecto como al propio hermano, o al que uno se dirige respetuosamente con este tratamiento (2 Sam. 1:26; 1 R. 20:32; Hch. 2:29; 6:3; 1 Ts. 5:1).

De este sentido metafórico, que supone siempre su primera significación biológica como prueba de una misma procedencia, se ha hecho siempre uso para definir «hermandades» políticas y religiosas. En el cristianismo se emplea con frecuencia desde el principio, de tal manera que su forma plural designa muchas veces a los discípulos de Cristo (Mt. 23:8; 25:40; Ro. 1:13; Heb. 2:11, 12). Los que están unidos en la comunión de la sangre de Cristo son doblemente hermanos (Hch. 15:23; 1 Cor. 16:20), lo que fundamenta el concepto de «familia cristiana». Véase AMIGO, COMPAÑERO, HERMANOS.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, "Hermano", en *DTB*, 443-446; J. Beutler, "ἀδελφός, *adelphós*, hermano", en *DENT* I, 84-90; E. Jenni, "אָח, '*ah*, hermano" en *DTMAT* I, 167-175.

HERMANOS

1. Título.
2. "Hermanos pequeños".

I. TÍTULO. Gr. *adelphoí*, ἀδελφοί, una de las designaciones comunes empleadas entre los primeros cristianos como expresión de parentesco espiritual, que tiene su origen en el mismo Jesús (cf. Mt. 12:49; Mc. 3:33-34; Lc. 8:21). Aparece con frecuencia en el NT y es el apeltivo común en todas las cartas apostólicas. En las epístolas de San Pablo aparece 130 veces. Posteriormente pasó a

convertirse en un título de respeto y distinción, por el cual los bautizados o fieles eran distinguidos de los > catecúmenos. Otros títulos semejantes son «iluminados» por el poder del Espíritu Santo en el bautismo, se entiende; «inicados» en los misterios de la doctrina cristiana; «perfectos» en cuanto al camino de la salvación; «amados», «elegidos», «hijos de Dios», «amados en Cristo», etc.

II. "HERMANOS PEQUEÑOS". Expresión que aparece en la sentencia de Jesús: «En verdad os digo que en cuanto se lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños [*hení tuton ton adelphôn mu ton elakhiston*, ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων], a mí me lo hicisteis» (Mt. 25:40). *Adelphós*, «hermano» o «hermana», tiene en Mateo dos significados posibles. Por una parte, el término puede aludir simplemente a la relación familiar de personas con una misma ascendencia (cf. Mt. 1:2, 11; 4:18, 21; 10:2, 21; 12:46-47; 13:56; 14:3; 17:1; 19:29; 20:24; 22:24s). Por otra, se utiliza, al igual que en el AT, para designar a los miembros del pueblo de Dios, en el que se han establecido nuevas relaciones fraternas (cf. Mt. 5:22-24, 47; 7:3-5; 12:48-50; 18:15, 21, 35; 23:8). En este sentido, los «hermanos más pequeños» de Jesús son los miembros de la comunidad mesiánica que han roto sus vínculos familiares y han pasado a formar parte de una nueva fraternidad, en la que todos son hermanos y hermanas, hijos e hijas de un único Padre.

Importa observar que en esta comunidad fraterna Jesús mismo designa a los discípulos como «mis hermanos» (*toîs adelphoîs mu*, τοῖς ἀδελφοῖς μου, Mt. 28:10), por más que sea el «guía» de todos ellos (Mt. 23:10). Cuando a Jesús le advierten de la presencia de su madre y sus hermanos, extiende la mano «hacia sus discípulos» y dice: «He aquí a mi madre y mis hermanos» (Mt. 12:49). El que estos hermanos de Jesús aparezcan caracterizados como aquellos que cumplen la voluntad del Padre (Mt. 12:50), no pretende en principio extender la fraternidad a todas las personas que siguen cierta ética en cualquier lugar del mundo. Más bien contrapone la situación de la comunidad de los discípulos de Jesús con la de un entorno que no ha cumplido la voluntad de Dios, a pesar de sus pretensiones retóricas de piedad (Mt. 7:21). La comunidad de Jesús, en la que hay incluso prostitutas y publicanos, ha cumplido la voluntad de Dios, mientras que el resto de Israel no lo ha hecho (Mt. 21:31). Y es que la «voluntad de Dios», en el lenguaje de Mateo, designa precisamente el plan divino de salvación (Mt. 26:42), y no simplemente el cumplimiento de unas normas éticas generales. En este propósito salvífico de Dios desempeña un papel esencial la comunidad mesiánica, en la que se inicia una nueva humanidad, libre de la injusticia y la dominación. Precisamente por eso, la «voluntad de Dios» aparece expresamente vinculada al hecho de que no se pierda ninguno de los «pequeños» miembros de la comunidad (Mt. 18:14).

La designación de estos hermanos como «los más pequeños» o «los más insignificantes» (*elákhistos*, ἐλάχιστος) apunta en principio hacia la misma dirección. El Evangelio de Mateo comienza señalando que Belén, «la más insignificante de las ciudades de Judá» (Mt. 2:6), será precisamente el ámbito en el que se inicie la salvación. Y es que el reinado de Dios comienza como «la más pequeña», *mikróteron*, μικρότερον, de las semillas (Mt. 13:32). Por eso no es extraño que Mateo utilice el término «pequeños», *mikrós*, μικρός, para designar a los discípulos de Jesús (Mt. 10:42). Se trata, en este caso, de una designación de los discípulos en cuanto tales, y no de un sector de la comunidad. Es cierto que en el sermón sobre la vida en comunidad, Mateo utiliza varias veces el término «pequeño» para designar al sector más débil (Mt. 18:6, 10, 14), y no a la comunidad en su conjunto. También lo hace en un sentido semejante para afirmar que el más pequeño en el reinado de Dios es mayor que Juan el Bautista (Mt. 11:11). En todos estos casos, Mateo utiliza material común a los Sinópticos, que puede servir de advertencia sobre la aparición de diferencias de *status* entre los

discípulos.

De hecho, también Lucas percibe la comunidad de Jesús como un grupo pequeño, un «pequeño rebaño» (Lc. 12:32). Sin embargo, lo que sí es característico de Mateo es la percepción de todos los discípulos como unos «pequeños» por los que, sin embargo, van a ser juzgados todos los que no pertenecen a la comunidad mesiánica (cf. Mt. 10:40, 42). No se trata aquí de los más débiles, sino de un discurso que en principio va destinado a los doce (Mt. 10:5), aunque progresivamente se va extendiendo a toda la comunidad (Mt. 10:26-39). De este modo, la comunidad de «estos pequeños» se convierte en el Evangelio de Mateo en criterio para juzgar a los que no pertenecen a ella. Algo perfectamente coherente con lo que se afirma en el juicio final: «Lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños a mí me lo hicisteis» (Mt. 25:40).

Así se entiende finalmente que los pequeños sean designados con el deíctico «estos». Los que han dejado todo y han seguido a Jesús no están ausentes del juicio (Mt. 19:28), sino que constituyen una presencia crucial en él, dado que la comunidad mesiánica es el criterio con el que serán juzgadas las naciones paganas. Ahora bien, a los paganos no se les juzga por su actitud respecto a un conjunto humano cuya importancia desconocen, sino por su actitud respecto a todos los «pequeños e insignificantes» del mundo, sean o no creyentes.

La comunidad de creyentes en Cristo representa en la historia aquello que Dios quiere hacer con toda la humanidad, y es precisamente la formación de un pueblo fraterno sobre el que pueda ejercer su reinado de justicia y de paz. Por eso, precisamente, hay una continuidad entre todos los pobres de la tierra y la comunidad mesiánica de los discípulos de Jesús. En ella se hace visible para todos la solidaridad de Dios con los pobres. *Precisamente porque existe una comunidad de hermanos de Jesús, entre los que se superan la pobreza y la opresión, es posible proclamar a todas las naciones que Jesús se ha hecho hermano de todos los pequeños, y que quiere acabar con su aflicción*. Una solidaridad de Dios con los pobres que no se tradujera en una superación ya visible de la pobreza, nos dejaría en una cruz sin resurrección, y por tanto no habríamos salido del terreno de la utopía y de las buenas intenciones. La prueba de que el Mesías ha resucitado y ejerce la autoridad del reinado de Dios consiste precisamente en que la fraternidad que él inició en Galilea se convierte ahora en un proyecto de transformación válido para todas las naciones (Mt. 28:16-20). Véase COMUNIDAD, MATEO, Evangelio, POBRES, SALVACIÓN, REINO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, (Sígueme, 1984).

A. GONZÁLEZ

HERMANOS DE JESÚS

En Mt. 13:55-56, Jacobo, José (llamado también Josés), Simón y Judas, son designados como hermanos de Jesús, y se mencionan además de manera expresa algunas hermanas (cf. Mc. 6:3). Se los presenta junto a María (Mt. 12:47-50; Mr. 3:31-35; Lc. 8:19-21). Acompañaron a Jesús, junto con María, a la ciudad de Capernaúm al inicio de su ministerio (Jn. 2:12). Sin embargo, no manifestaron fe en él hasta después de su muerte (Jn. 7:4, 5). No obstante, después de la resurrección se les halla junto a los discípulos (Hch. 1:14) ejerciendo un ministerio cristiano (1 Cor. 9:5). Uno de ellos, Jacobo (Gal. 1:19), se distingue como dirigente de la Iglesia en Jerusalén (Hch. 12:17; 15:13; Gal. 2:9) y como autor de la epístola que lleva su nombre.

La cuestión de su parentesco con Cristo ha sido sumamente debatida, y se han presentado diversas teorías para afirmar que no eran más que sus primos.

1. Habrían sido hijos de Alfeo (o Cleofás) y de María, hermana de la Virgen (Jn. 19:25). Pero el término «primos», *anepsiós*, ἀνεψιός, nunca se emplea para designarlos, a pesar de que sí se utiliza para referirse a otros grados de parentesco en el NT (Col. 4:10; Marcos, primo de Bernabé). En Hch. 23:16 encontramos la precisa expresión «hijo de la hermana», dicho del sobrino de Pablo; asimismo, el término «pariente» (o primo) se halla once veces en el NT (Mc. 6:4; Lc. 1:36, 58; Jn. 18:26; Hch. 10:24; Ro. 9:3; 16:7, 11, 21). Visto lo cual, parece anómalo que los «hermanos del Señor» no hayan sido nunca llamados «primos» si en verdad lo eran. Por otra parte, Jacobo el hijo de Alfeo se hallaba entre los apóstoles (Mt. 10:3). ¿Cómo se podría decir, en este caso, que los «hermanos» de Jesús no creían en él? (Jn. 7:5). Además, es bastante extraño que estos «hermanos de Jesús» aparezcan siempre en relación con la Virgen María y nunca su supuesta madre natural, la otra María, que vivía en ese tiempo y atendía al Señor Jesús.

2. Estos «hermanos» procedían de un matrimonio anterior de José con una cierta Escha o Salomé, de la tribu de Judá, tradición mantenida por Hilario, Epifanio y la Iglesia griega. La única razón de esta suposición es la aparente diferencia de edad entre José y María. Jerónimo dice que tal creencia procede de la literatura > apócrifa, y Orígenes especifica que fue tomada del llamado «Evangelio de Pedro».

3. Serían hijos de un matrimonio de levirato entre José y la viuda de su hermano Cleofás. Aquí, de nuevo, no tenemos nada más que una mera especulación sin fundamento.

En realidad, todos estos esfuerzos para interpretar los textos de las Escrituras provienen del prejuicio respecto al dogma de la virginidad *perpetua* (*aeiparthenía*, ἀειπαρθενία) de María. Por otra parte, los argumentos que pretenden demostrar que se trata realmente de hermanos de Jesús, hijos de María y de José, no son conclusivos. Se dice que Cristo recibe el nombre de «hijo primogénito», *protótokos huiós*, πρωτότοκος υἱός, no «hijo único» de María (Lc. 2:7). Los intérpretes católicos argumentan que *protótokos*, πρωτότοκος, no implica que María tuviera otros hijos, sino que afirma tan solo que Jesús fue su primer hijo y debía ser presentado al Señor en el Templo. Según la Ley Mosaica, los hijos primogénitos estaban consagrados a Dios (Ex. 13:12; 34:19). El término «primogénito» en Lucas, por su contexto, tiene el sentido de «consagrado» a Dios, y nada dice sobre si al primogénito siguieron otros hijos o no. Tampoco es decisivo Mt. 1:25, que da a entender que después del nacimiento de Jesús, María pasó a ser realmente la mujer de José (trad. lit.: «Y no la conoció [José] a ella hasta que ella dio a luz un hijo»; gr. *uk egínosken autén heos hû éteken huión*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν). Los habitantes de Nazaret se sorprendían al ver tal diferencia entre «el hijo del carpintero» y sus hermanos, dando a entender que eran miembros de la misma unidad familiar (Mt. 13:54-56). Tampoco es comprensible que Jesús encomiende al «discípulo amado» la protección de su madre (Jn. 19:26) si María hubiera tenido otros hijos o hijas mayores. Es extraño que en la peregrinación de María y José a Jerusalén en la fiesta de Pascua, acompañados de Jesús, niño de doce años, no se diga nada de los eventuales hermanos más pequeños de Jesús y que María hiciera la peregrinación, a la que como mujer no estaba obligada, si además del primogénito hubiera tenido otros seis o siete hijos.

Desde el punto de vista de la filología, el vocablo gr. *adelphós* ἀδελφός = «hermano», está compuesto del prefijo *a-*, ἀ- y el sustantivo *delphýs*, δελφύς = «útero materno», por lo que aquellos a quienes se aplica en el NT en sentido familiar, no espiritual, necesariamente han salido de la misma matriz, como en Jn. 7:3-5, donde se indica a los nacidos de María. Con todo, no hay que olvidar que

la LXX utiliza *adelphós*, ἀδελφός, como equivalente al heb. *aj*, אָח, que no solo señala a los hermanos propiamente dichos, sino también a los parientes próximos en general, y aun a los simples compatriotas. Con todo, cuando se habla de «los hermanos de Jesús», se menciona constantemente a María con ellos (dándole el título de madre), sin dar jamás la mínima indicación de que no fueran hijos uterinos de ella (Mt. 12:46; 27:56; Mc. 3:31; Lc. 8:19; Jn. 2:12; Hch. 1:14). Véase HERMANO, MARÍA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Hermanos de Jesús”, en *DTB*, 447-449; J. Beutler, “ἀδελφός, *adelphós*, hermano”, en *DENT* I, 84-90.

A. ROPERO

HERMAS

Gr. 2057 *Hermâs*, Ἑρμᾶς = «pertenenciente a Hermes», nombre del mensajero de los dioses conocido como Mercurio entre los romanos. Cristiano de Roma a quien Pablo envía saludos (Ro. 16:14). Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Eusebio y Jerónimo le identifican con el autor del escrito del siglo II titulado *El Pastor*, gr. *Poimén*, Ποιμήν, designado generalmente como *El Pastor de Hermas*, incluido entre los escritos de los llamados Padres Apostólicos. Se creyó al principio que era un libro inspirado, pero hacia el 200 d.C. se negó su inclusión en el > canon de los libros sagrados. El autor parece ser un laico del siglo II, prob. un mercader romano.

HERMENÉUTICA

Gr. *hermenía*, ἑρμηνία, del vb. *hermeneúo*, ἑρμηνεύω = «explicar», «interpretar», que a su vez deriva del nombre del dios griego > Hermes, el portador de la palabra, el mensajero de los dioses.

1. Niveles de significación.
2. Sentidos de la Escritura.
3. Hermenéutica contemporánea.

I. NIVELES DE SIGNIFICACIÓN. En el lenguaje teológico la palabra hermenéutica ha recibido por lo menos tres niveles de significación:

a) En su acepción más estrecha ha sido equivalente de la palabra > exégesis, cuya raíz griega significa «conducir hacia afuera, extraer», es decir, procura indagar y extraer el sentido exacto del texto bajo estudio. En este nivel se entiende la tarea de análisis de los textos bíblicos en sentido estricto, la textualidad del texto, su composición literaria.

b) En un segundo sentido, se entiende por hermenéutica la búsqueda de *actualización* del significado de los textos, la relevancia del mensaje bíblico para el día presente. Mientras la hermenéutica entendida como exégesis se centra en el texto, la hermenéutica en este segundo sentido se centra en el lector, o mejor aún, en la relación texto-lector, o con «la comunidad que lee el texto». Así, este segundo sentido de hermenéutica nos refiere a la interpretación y actualización del texto en su mensaje y pertinencia para nuestro mundo.

c) En un tercer sentido, más amplio aún, se considera como una hermenéutica la tarea teológica en sí misma, ese juego de interpretaciones que toma en cuenta, más allá del texto bíblico, otros aportes como la experiencia, la tradición, el estado de la ciencia y la cultura, etc. en la necesidad de volver a leer y pensar constantemente nuestra vida como Iglesia, para discernir el mensaje y la acción que hoy expresan el Evangelio. Se habla así de un *círculo hermenéutico*, que incluye la lectura da la

realidad, la reinterpretación del texto a la luz de las preguntas que surgen de esa realidad, la reflexión de la fe y la acción de la Iglesia para transformar la realidad mediante el mensaje del Evangelio, y una nueva lectura de la realidad a partir de esa experiencia, y así sucesivamente. A su vez, en otros contextos, se entiende por hermenéutica una corriente filosófica que tiene su origen en el pensamiento del filósofo alemán Edmond Husserl en su corriente fonomenológica, y desarrollo en pensadores como H. G. Gadamer y Paul Ricoeur. Esta corriente, especialmente en el caso de este último autor, él mismo un creyente estudioso de la Biblia, ha hecho una significativa contribución a la teoría y practica de la interpretación bíblica.

II. SENTIDOS DE LA ESCRITURA. Desde el principio del cristianismo la necesidad de interpretar rectamente los textos sagrados ha sido motivos de diferentes formas de aproximación exegética. De hecho, el NT ofrece distintas muestras de interpretación alternativa de los textos del Antiguo. En 1Cor. 10 Pablo muestra una forma de interpretación bíblica (la alegoría tipológica) que toma del judaísmo de su tiempo, y que tiene especial desarrollo en el filósofo judío Filón de Alejandría. 2 Pd. 3:15-16 nos muestra que aún en tiempos del NT había ya un esfuerzo por discernir el sentido de los textos más difíciles, y que no todos acordaban en la correcta interpretación. Con el tiempo se fueron fijando distintos principios de exégesis dentro de la teología cristiana, y para el tiempo medieval ya se había establecido una lectura de los «cuatro sentidos»: en todo texto había que encontrar cuatro sentidos:

1) *Sentido histórico*: lo que el texto narra o describe en forma inmediata, los hechos (gesta) que vivieron los protagonistas, los mensajes que comunicaron, y su relato por parte de los escritores de la historia bíblica,

2) *Sentido alegórico*: lo que se oculta tras el relato histórico, el mensaje indirecto que revela el misterio de Dios tras las figuras históricas o ejemplos de la vida cotidiana. Esto ya aparece en el mismo Jesús, en su alegoría de la vida y los pámpanos (Jn. 15). En el caso de las figuras históricas, estas aparecían como modelos o tipos, por ejemplo, la forma en que Pablo utiliza las figuras de Adán, Abrahán, Sara y Agar en sus cartas a los Gálatas y Romanos. También se han interpretado alegóricamente las imágenes y símbolos, los números, las visiones, etc. Este es el sentido que más se presta a una lectura arbitraria y el que más se ha combatido en la llamada «exégesis científica».

3) *Sentido moral*: todo texto lleva, por prescripción o prohibición, como ejemplo a seguir o conducta a evitar, una enseñanza moral. De esa manera el intérprete, sostenían los exégetas medievales, debe ver como el texto se aplica a la vida y la conducta de los creyentes. El sentido moral se constituye en la forma de aplicación y enseñanza del texto para la vida cotidiana del creyente.

4) *Sentido anagógico o escatológico*: la finalidad última de todo texto bíblico es señalar la presencia salvadora de Dios, de manera que en todo texto se lee también una promesa, la dimensión escatológica, que apunta hacia el fin de los tiempos, hacia la plenificación de lo creado. Los medievales llamaban a este sentido *anagógico* (conducir hacia arriba) y veían en este cuarto sentido la fuente de esperanza que subyace a cada pasaje de las Escrituras.

La exégesis de los cuatro sentidos de la Escritura dominó durante mucho tiempo, y hoy se sigue escuchando y leyendo en predicaciones, estudios bíblicos, reflexiones pastorales de las más distintas tendencias, donde abunda la alegoría, el sentido moral y el anagógico. En tiempo de la Reforma protestante hubo un cierto rechazo a esta forma, especialmente por los excesos en que había caído la interpretación alegorizante. Allí predominó, entonces, la interpretación doctrinal: como la

hermenéutica bíblica se convertía en el sustento (la única fuente, en realidad) de la doctrina cristiana (*Sola Scriptura*).

En el s. XVIII aparecen los primeros intentos de una aproximación más científica a la Biblia. El nombre del teólogo alemán F. Schaliermacher aparece ligado a los primeros intentos de utilizar en el estudio del texto bíblico los avances en el conocimiento de la filología y otras formas de estudios lingüísticos, aplicados hasta entonces a la literatura clásica. Los descubrimientos arqueológicos, las nuevas teorías científicas, el desarrollo de la lingüística, las tendencias racionalistas en Europa obligaron a replantear ciertas interpretaciones de la Biblia. Algunos rechazaron de plano la posibilidad de verdad de las Escrituras, mientras otros procuraron establecer un diálogo entre la Biblia y el mundo moderno —por lo que fue tildada de «modernista»—, quedando muchas y diversas posiciones intermedias. Por el contrario, algunos cristianos se inclinaron por afirmar la absoluta inerracia literal del texto, corriente esta que se expresó en un escrito de algunos profesores de Princeton aparecido en 1895 bajo el nombre de *The Fundamentals* y de allí que se ha conocido como interpretación fundamentalista. Estas discrepancias teológicas también han marcado la exégesis, ya que las distintas concepciones de inspiración, autoridad o inerrancia de las Escrituras inciden en cuanto a la aceptación o no de parte de algunos autores de los métodos y propuestas de otros.

III. HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA. Es en el sentido histórico de los textos donde se da el primer aporte de los métodos más modernos. En la búsqueda de la más ajustada lectura e interpretación, el exégeta de hoy procura delimitar los textos, precisar el significado exacto de las palabras y frases, ubicarlos en su marco escritural más amplio, relacionarlos con su contexto histórico, social y cultural del mundo en el que fueron escritos. Esto aporta precisión a la lectura bíblica y evita interpretaciones arbitrarias o antojadizas. La exégesis contemporánea busca apegarse más al estudio del texto mismo y valerse de métodos más rigurosos, apelando en muchos casos a las ciencias bíblicas vinculadas con las ciencias seculares (lingüística, historia, arquelogía, geografía, e incluso más recientemente a la semiología, sociología y economía del mundo antiguo, antropología cultural). Este diálogo con las ciencias seculares en algunos casos ha confirmado los textos bíblicos, pero en muchos ha traído problemas que han obligado a nuevas formas de aproximación e interpretación de las Escrituras.

La exégesis moderna no ha establecido aún un procedimiento único, y diferentes estudiosos y autores proponen diferentes alternativas para realizar la exégesis bíblica. Tratando de mostrar un esquema abarcativo, podemos indicar los siguientes pasos:

1) *Introducción*. describe las circunstancias de aparición y composición de cada texto bíblico y su ubicación dentro del canon, autor, ocasión del escrito, receptores, género, etc.

2) *Contexto escritural*. Es la ubicación del pasaje estudiado dentro del contexto más amplio de todo el libro, de las perícopas que están antes y después, a fin de establecer la articulación lógica del texto. Las divisiones en capítulos y versículos son elaboraciones posteriores (de los s. XIII y XVI, respectivamente) y no son necesariamente los mejores indicadores de los cortes dentro del texto. Este estudio se complementa con estudios de gramática, retórica y estilística de las lenguas bíblicas.

3) *Texto* (establecer el). Perdidos los originales, y dependiendo de copias que se remontan, en los mejores casos, a tres y cuatro siglos después de Cristo (con la excepción de algunos manuscritos de unos pocos textos del AT que se encontraron en las cuevas del mar Muerto en > Qumrán, los textos han sufrido alteraciones a manos de los copistas. La exégesis trata de reconstruir el texto más

cercano al original, mediante el uso de ediciones críticas (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* y *Novum Testamentum Graece*, 26 ed. de Sociedades Bíblicas Unidas, son las más usadas y confiables).

4) *Traducción*. Toda traducción del texto es ya un principio de interpretación. Sólo un conocimiento profundo de las lenguas bíblicas permite una traducción autónoma. Los recursos disponibles para el no especialista son las diferentes versiones, que en castellano hay muy buenas, y la posibilidad de cotejar entre ellas, las versiones interlineales, los léxicos y diccionarios analíticos y las «claves lingüísticas». Algunos comentarios bíblicos también proponen su traducción de los textos que consideran.

5) *Contexto histórico*. Los textos bíblicos se originaron, y reflejan, situaciones históricas concretas. Conocer ese marco en el cual surgieron permite comprender el sentido histórico del texto. También es necesario, muchas veces, tener un conocimiento geográfico del lugar al que el texto se refiere. Las leyes y formas de gobierno, los usos y costumbres de la antigüedad, tan distintos a los nuestros en muchos aspectos, deben ser tenidos en cuenta a los efectos de comprender el sentido de muchos textos. Aún cuestiones sociales y económicas (p.ej., la existencia y características de los sistemas económicos basados en el trabajo de esclavos, las relaciones de patronazgo, las cargas impositivas, el régimen de tenencia de la tierra, o las leyes que regulaban el pago de deudas) y culturales (p. ej., los códigos de honor, la situación de la mujer, al ambiente y prácticas religiosas propias y ajenas) deben ser consideradas a la hora de estudiar textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

6) *Análisis literario*. Las ciencias del lenguaje se han desarrollado en múltiples formas en el presente siglo. A los estudios tradicionales filológicos, de gramática y retórica, se han incorporado los análisis semióticos, estructurales, narratológicos, etc., que procuran esta-blecer la «circulación de sentido» de un texto a nivel lingüístico. En este plano tiene importancia también el estudio semántico, procurando establecer el significado de las palabras del texto en cada uso específico. Las concordancias y vocabularios bíblicos son herramientas muy útiles para esta tarea.

Esta labor exegética debe ser completada con la tarea propiamente hermenéutica, es decir, la interpretación y proclamación del significado, histórico y actual, del texto. La tarea hermenéutica supone relacionar el «mundo del texto» —el texto como testigo de una historia, de una visión, de una fe— con el «mundo del lector» —con las circunstancias de vida en las que el texto es recibido. Esta tarea hemenéutica supone establecer los puntos de diferencia y de coincidencia entre ambos mundos. Las nuevas teorías hermenéuticas plantean que los textos en general, y los textos bíblicos específicamente, tienen una «reserva de sentido». Esto quiere decir que un texto tiene más de una significación, que es posible leerlo a distintos niveles y descubrir nuevos sentidos a un texto. La orientación fundamental del texto se mantiene coherente, aunque distintos lectores pueden descubrir cómo les habla a ellos, y qué les dice específicamente en su situación. Esto permite que un texto mantenga su valor de actualidad en diversas circunstancias históricas, sociales y culturales.

Desde el punto de vista teológico esto permite decir que a la inspiración del texto corresponde una inspiración del lector (del intérprete, del predicador), que *actualiza* el mensaje redescubriendo el Espíritu en las palabras. El Espíritu que inspiró la Escritura es el mismo que inspira la lectura. Por eso se habla de la *polisemia* de los textos bíblicos: detrás de la *superficie* del texto es posible descubrir la *profundidad* del texto, que es donde aparecen los niveles de significado pertinentes para llevar el mensaje al receptor. De esa manera, la tarea de la exégesis (análisis del texto) debe ser completada con la tarea de la hermenéutica: interpretación y comunicación del mensaje actual del

texto. Véase ALEGORÍA, EXÉGESIS, INTERPRETACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: L. Berkhof, *Principios de interpretación bíblica* (CLIE 1973); F. Bovon y G. Rouillir, eds., *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (Aurora 1978); J.M. Casciaro Ramírez, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología* (EUNSA 1983); E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Herder 1972); J.S. Croatto, *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Lumen, Bs. As. 1994); Id., *Hermenéutica práctica : los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos* (Centro Bíblico Verbo Divino 2002); H.E. Dana, *Escudriñando las Escrituras* (CBP 1946); J.E. Efird, *Cómo interpretar la Biblia* (CUPSA 1988); H. Gadamer, *Verdad y método*, 2 vols. (Sígueme 1981-1992); A. Garbner-Haider, dir., *La Biblia y nuestro lenguaje. Hermenéutica concreta* (Herder 1975); P. Grech, "Hermenéutica", en *NDTB*, 733-762; R. Haskell, *Hermenéutica Interpretacion eficaz hoy* (CLIE 2009); A.J. Hauser y D.F. Watson, *A History of Biblical Interpretation*, I. *The Ancient Period* (Eerdmans 2003); R. Krüger, S. Croatto y N.O. Míguez, *Métodos exegéticos* (ISEDET, Bs. As. 1996); H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vols. (Aubier, París 1959); B. Maggoni, "Exégesis Bíblica", en *NDTB*, 620-632; L. Mancini, "Hermenéutica", en *NDT* I, 629-641; R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica* (Madrid 1965); J.M. Martínez, *Hermenéutica bíblica* (CLIE 1985); C. Mesters, *Por detrás de las palabras* (Palabra Ediciones, México 1990); C. Molari, "Hermenéutica y lenguaje", en *DTI* I, 569-598; P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo* (Buenos Aires 1975); Id., *L'herméneutique biblique* (Ed. de Cerf, París 2000); R.C. Sproul, *El conocimiento de las Escrituras* (Logoi, Miami 1981); H.A. Virkler, *Hermenéutica. Principios y procedimientos de interpretación bíblica* (Vida 1995); H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC l969).

N. O. MÍGUEZ

HERMES

Gr. 2060 *Hermês*, Ἑρμῆς. Nombre griego del dios que en latín era conocido como Mercurio. Según la mitología griega, Hermes era hijo de Zeus y la pléyade Maya. Astuto, elocuente y habilidoso, era un dios muy popular y de gran versatilidad. Al principio fue una divinidad protectora de rebaños y pastores; a veces se le representaba con un cordero sobre los hombros, imagen adoptada por el arte primitivo cristiano para simbolizar a Jesús.

Por su agilidad e ingenio, Zeus-Júpiter hizo de él su mensajero, con capa de caminante, sombrero de anchas alas y sandalias aladas, y llevaba a cabo sus misiones recorriendo el mundo sin fatigarse. Durante la noche, también era el encargado de conducir las almas de los muertos en su último viaje hasta el > Hades. Por todo ello, era el protector de los caminos y de cuantos transitan por ellos. Se le atribuyó la invención del alfabeto y la promoción de las artes y las ciencias. Venerado como Hermes Trismegisto (tres veces grande), se le consideraba inspirador de conocimientos sobre magia, alquimia y astrología, recogidos en una colección de esritos denominados «herméticos». Por esta razón, San Pablo fue identificado con Hermes en la ciudad de Listra, precisamente «porque era el que llevaba la palabra» (Hch. 14:12).

HERMÓGENES

Gr. 2061 *Hermogenes*, Ἑρμογένης = «nacido de Hermes». Cristiano de la provincia romana de Asia, prob. de Éfeso, que se apartó de San Pablo durante su segundo encarcelamiento en Roma (2 Tm. 1:15), no se sabe si por temor a posibles peligros, o por apostasía propiamente dicha. En los apócrifos *Hechos de San Pablo*, Hermógenes reaparece junto a Demas en calidad de traidor.

HERMÓN

Heb. 2768 *Jermón*, חֶרְמוֹן, según Gesenio, del árabe *Jarmón* = «cumbre»; Sept. *Aermón*, Ἀερμών. Monte de unos 2.814 m. de altura en el extremo sur del Antilíbano, cuya cima era considerada sagrada por los cananeos, que hicieron de él y sus cercanías un centro de culto principal consagrado a Baal con el nombre de Baal Hermón en Jue. 3:1 y 1 Cro. 5:23. Los sidonios lo conocían por Sirión, y los amorreos le daban el nombre de Senir (Dt. 3:8, 9), que designaba especialmente una parte de la

cadena (1 Cr. 5:23); los árabes lo llaman Djebel es-Sheikh.

En ocasiones, el Hermón recibe el nombre de «monte de Sión» en el AT (Dt. 4:48). Para Moisés y Josué esta cumbre constituía el límite nororiental de las conquistas de Israel (Dt. 3:8, 9; Jos. 11:3, 17; 12:1; 13:5, 11; 1 Cro. 5:23). La poesía hebrea lo asocia con el Tabor (Sal. 89:13), Sión (Sal. 133:3) y el Líbano (Cnt. 4:8), pero el Hermón sobrepasa a todos. Desde su cumbre, que se divisa desde numerosos lugares de Palestina, se ve una maravillosa panorámica que alcanza el Líbano, la llanura de Damasco, Tiro, el Carmelo, los montes y las llanuras de la Alta y Baja Galilea, el lago Hulé y el lago de Genesaret.

Tiene tres cumbres. La más alta es la que se halla al sudeste. La traducción íntegra del Sal. 42:6,7 es: «Es en ti que pienso yo, desde el país del Jordán, desde los Hermones». Este plural designa probablemente el conjunto de la cordillera. La cima está coronada de nieves perpetuas; de ella descienden hacia numerosos valles gélidos glaciares.

HERMONITAS

Heb. 2769 *jermonim*, חֶרְמ נִים, pl. de > Hermón. Prob. referencia a las tres cumbres principales del monte Hermón, más bien que a los «hermonitas» o habitantes del lugar (Sal. 42:6).

HERODES

Gr. 2264 *Herodes*, Ἡρῴδης = «descendiente de héroes». Nombre de una dinastía originaria de Idumea que reinó en Palestina en tiempos del NT como vasallos de Roma.

1. Herodes I el Grande.
2. Herodes Antipas.
3. Herodes Agripa I.
4. Herodes Agripa II.

I. HERODES I EL GRANDE (Ascalón 73 a.C.- Jericó 4 a.C.). Fundador de la dinastía herodiana. Segundo hijo del idumeo Antipas (también llamado Antípater) y de Cipros, princesa del mismo origen (Josefo, *Ant*. 14, 1, 3; 7, 3). Los idumeos no eran israelitas de origen, sino que vencidos por el macabeo Juan Hircano en el año 125 a.C., les fue impuesta la circuncisión y el judaísmo, por lo que formalmente quedaron asimilados y considerados oficialmente como judíos.

Antípater había recibido en el año 47 a.C. el título de procurador de Judea (*Ant*. 14, 8, 3 y 5). Poco antes, el general romano Pompeyo había conquistado Jerusalén y anexionado Palestina al Imperio romano, anulando con ello la dinastía reinante de los > Asmoneos. Antípater dio a su primogénito Fasael el gobierno de Jerusalén y sus alrededores, reservando Galilea para Herodes, que tenía entonces 25 años (*Ant*. 14, 9, 2). Ambos supieron distinguirse por su brillantez, su dinamismo y su capacidad, especialmente Herodes, que consiguió limpiar Galilea de las bandas que se habían formado allí. A pesar de todo, el pueblo no los apoyaba por ser de origen idumeo.

Después del asesinato de Antípater (43 a.C.), Marco Antonio dio a los dos hermanos el título de tetrarcas, con la responsabilidad de conducir la política judía bajo supervisión romana (*Ant* 14, 13, 1). Sin embargo, Antígono, último rey de la dinastía asmonea y aliado con los partos, guerreó contra ellos. Fasael, caído en manos de estos, prefirió suicidarse antes de ser atrapado (*Ant* 14, 13, 10). Antígono se apoderó también de su propio tío Hircano y le hizo cortar las orejas para que en adelante no pudiera pretender el sumo sacerdocio (cf. Lv. 21:16-24). Durante tres años, protegido por los

partos, Antígono pudo reinar y desempeñar las funciones de sumo sacerdote.

Herodes, que había huido a Roma, recabó la ayuda de Antonio y Octavio. Obtuvo de ellos el título de rey y volvió a Siria, donde el gobernador romano Ventidio consiguió expulsar a los partos. Herodes, por su parte, se apoderó de Joppe y liberó a su familia, pero sin poder conseguir más ventajas. Una vez más, acudió al lado de Antonio, que a la sazón sitiaba Samosata para expulsar a los partos. Consiguió la concesión de tropas romanas mandadas por Sosio, y con esta ayuda reconquistó Galilea y todo el territorio palestino, excepto Jerusalén, donde se habían refugiado todos los fieles a la dinastía asmonea. Tras un asedio de cinco meses, cayó Jerusalén. El año 37 Herodes mandó eliminar a Antígono, que se había refugiado en Antioquía. Al mismo tiempo, contrajo matrimonio con Mariamme, hermana de Antígono y última heredera, por tanto, al trono asmoneo. Así adquiría Herodes cierta legitimidad dinástica. A lo largo de su vida tuvo diez esposas, las cuales, juntamente con sus hijos, se envolvieron en intrigas, frecuentemente feroces, para asegurarse al menos una parte del poder. Se produjeron complots, reales o inventados, contra la vida del mismo Herodes, y él, acosado por sus manías persecutorias nacidas de su carácter celoso y desconfiado, hizo dar muerte sucesivamente a su esposa Mariamme, a la que había amado con pasión, a los dos hijos habidos de ella, Alejandro y Aristóbulo, y más tarde a otro de sus hijos, Antípater, cinco días antes de su propia muerte (*Ant*. 15, 7, 4; 16, 11, 7; 17, 3, 2; *Guerras* 1, 29, 2; 1:33, 7).

No es sorprendente que se ponga en labios de Augusto César este dicho: «¡Más valdría ser el cerdo [*porcum*] de Herodes que su hijo [*filium*]!». Esta disposición de ánimo explica a la perfección que se saliera de sus casillas ante la pregunta de los magos: «¿Dónde está el rey de los judíos, que ha nacido?» Su ira celosa le llevó a dar muerte a todos los pequeños de Belén y sus alrededores (Mt. 2:13, 16). Sabiendo que su deceso sería ocasión de gran gozo, ordenó que se encerrara en el hipódromo a los principales judíos, y que se les diera muerte en el momento preciso de su propia muerte, a fin de asegurar al menos en apariencia «un duelo honorable durante sus funerales». Felizmente, esta monstruosa orden no fue cumplida (*Ant*. 17, 6, 5; *Guerras* 1, 33, 8). Es posible —y no pocos autores lo aventuran— que Herodes no estuviera completamente sano desde el punto de vista psicológico, que padeciese graves manías persecutorias y complejos de inferioridad. Este último elemento parece haber sido importante especialmente en las relaciones con su amada y a la vez odiada Mariamme, que por lo demás hacía todo lo posible por poner de relieve su origen real en contraste con el linaje plebeyo de su esposo. Las manías persecutorias debieron de haberle afligido durante toda su vida, haciéndole ver complots y traiciones por todos lados, incluso entre sus familiares más cercanos.

Respecto a sus relaciones con Roma, su criterio fue no dejarse nunca envolver directamente en las luchas por el poder, sino encontrarse en el momento adecuado siempre del lado del vencedor. El año 32 a.C. se declaró la guerra entre Antonio y Octavio. Herodes se inclinó por el primero, pero sin participar activamente en los combates. Tras la batalla de Actium (31 a.C.) se pasó al otro bando, sometiéndose personalmente a Octavio mientras este se hallaba en Rodas (30 a.C.). Pero antes tomó la decisión de matar a Hircano y encarcelar a Mariamme y a su madre, dando órdenes de matarlas en caso de que no regresara de su misión. Procuró su defensa ante Octavio con discreción y habilidad: reconoció abiertamente haber estado de parte de Antonio y consiguió convencer a Octavio no solo para que le confirmara en sus cargos, sino incluso para que le confiara otros territorios (entre ellos Samaria y Perea, la región al este de Tiberíades). Octavio supo apreciar la fidelidad de Herodes a su enemigo como prueba de su lealtad sin fisuras a Roma, de modo que no sólo lo dejó con vida, sino

que le declaró su profundo apreció. A lo largo de su vida, Octavio mantuvo excelentes relaciones con Herodes, pues éste se comportaba como un subordinado ideal.

Herodes tenía una pasión por las construcciones gigantescas y ostentosas. Siendo que sus crueldades habían echado por tierra su popularidad, trató de recuperar el favor de los judíos reconstruyendo espléndidamente el antiguo Templo, inaugurado el 10 a.C. Al lado norte edificó una fortaleza a la que dio el nombre de Antonia en memoria de su protector. Fueron varios los palacios edificados por él: el Herodión al sureste de Belén, la fortaleza de Masada junto a la ribera occidental del mar Muerto, y otros más, también en Transjordania. Es posible que el edificio redondo situado en la terraza intermedia de la fortaleza de Masada, cuyas funciones nunca han sido adecuadamente explicadas, fuese la tumba de Mariamme. En honor de Augusto restauró primero Samaria, a la que llamó Sebaste (es decir, Augusta), y a continuación mandó construir el puerto de > Cesarea, pocos kilómetros al sur del Carmelo. Hizo edificar algunas fortalezas y renovó la puerta occidental de Jerusalén, dotándola de tres torres, llamadas respectivamente Fasael (en honor de su hermano), Mariamme (en honor de su esposa) e Hípico (en honor de un amigo), y allí edificó su propio palacio. Para proteger la frontera de Judea frente a las incursiones árabes, construyó o restauró una serie de fortalezas, que posteriormente resultaron ser de gran valor para los judíos en su insurrección contra Roma, como la ya mencionada de Masada. Con la administración de Herodes, el país alcanzó una prosperidad nunca antes conocida, y casi no conoció la desocupación. Por algunas cualidades brillantes, por su valor y fortuna, los contemporáneos le dieron a este monarca el sobrenombre de «el Grande», gr. *Herodes ho megas*, Ἡρ�δης � μ�γας.

Herodes hizo ostentación de ser un príncipe de cultura grecorromana. Construyó un > teatro y un hipódromo en Jerusalén, símbolos de la cultura pagana de griegos y romanos. La construcción de templos paganos en zonas como Sebaste y en especial el dedicado a la diosa Roma y al genio de Augusto en Cesarea, fueron considerados por los judíos piadosos como un insulto público a la Ley. Además, organizó luchas de gladiadores y otros juegos durante la dedicación del templo de Cesarea, espectáculo que los judíos consideraban profundamente inmoral, pues sólo Dios es el dueño de la vida humana.

La vida privada del rey era, además, un ejemplo de lujuria, crueldad y perversión. Sus muchas mujeres y concubinas fueron, sin duda, motivo de repulsa. La familia del rey era también motivo de escándalo por las intrigas palaciegas, plasmadas en complots contra su persona o su gobierno, maquinaciones fundadas o simplemente imaginadas por la temerosa fantasía del rey, pero que hicieron correr sangre en abundancia. A todo ellos se unían los asesinatos de civiles, muchos de ellos ocurridos en las mazmorras de palacio ya desde inicios de su reinado.

Herodes murió en el año 4 a. C. Josefo nos cuenta pormenores espantosos acerca de la última dolencia que le llevó a la tumba. Tenía sesenta años y acababa de enviar a Roma emisarios que recabasen del emperador la confirmación de la sentencia de muerte dictada contra su propio hijo Antípater, cuando le acometió la enfermedad. Un ardor interno le iba consumiendo lentamente; los dolores insufribles de sus entrañas le impedían ceder al deseo vehemente de tomar cosa alguna; se le acumulaba el agua en el cuerpo y en los pies; pululaban los gusanos en su carne; se le hacia difícil la respiración; su aliento era fétido; violentas convulsiones de todos sus miembros le daban fuerza sobrehumana. Cuando vio que para nada le aprovechaba los baños de > Calírroe, al este del mar Muerto, mandó que le llevasen a Jericó; y viendo que su mal no tenía remedio, se llenó de amarga cólera, pensando que todo el mundo se alegraría de su muerte. Por eso mandó encerrar en el

hipódromo a todos los magnates, que por orden suya y bajo pena capital se habían congregado en Jericó (una multitud inmensa, dice Josefo, *Ant*. 17, 6, 5), y dispuso que a la hora de su deceso fuesen todos degollados, para que hubiese llanto en el país. Cinco días le restaban de vida cuando llegó de Roma el permiso de muerte de su hijo Antípater, al que mandó decapitar por sospechas de querer adueñarse de la corona. En un momento de desesperación echó mano de un cuchillo para suicidarse, pero lograron quitárselo. Por fin murió; su cuerpo fue enterrado con gran pompa en la fortaleza llamada > Herodión, que había mandado construir en un monte muy alto y escarpado, a dos horas de camino al sudeste de Belén (*Ant*. 17, 6, 5 a 8, 2).

II. HERODES ANTIPAS (c. 20 a.C-39 d.C.). Tetrarca de Judea, hijo de Herodes el Grande y de Maltace, su esposa samaritana. Se le llamaba Herodes o Antipas (*Ant*. 17, 1, 3; 18, 5, 1; 6, 2; *Guerras* 2, 9, 1), pero, a fin de distinguirlo de los otros miembros de la familia, se le da generalmente el nombre de Herodes Antipas. Era hermano de padre y madre de Arquelao, y menor que él (*Ant*. 17, 6, 1; *Guerras* 1, 32, 7; 33, 7). Fue criado en Roma al mismo tiempo que Arquelao y que su medio hermano Felipe (*Ant*. 17, 1, 3). El testamento de Herodes el Grande le legaba a él el reino, pero finalmente el padre cambió las disposiciones: Arquelao fue designado para el trono (*Ant*. 17, 8, 1) y Herodes Antipas solamente recibió la tetrarquía de Galilea y de Perea. Fue, por tanto, el soberano de Jesús (*Ant*. 17, 11, 4; Lc. 3:1).

Erigió una muralla en torno a Séforis, haciendo de ella su capital; fortificó asimismo la ciudad de Bet-harán en Perea, construyendo un palacio en ella, y le dio el nombre de Julia Livia en honor de la esposa de Augusto (*Ant*. 18, 2, 1; *Guerras* 2.9, 1). Contrajo matrimonio con una hija de Aretas, rey de los árabes nabateos, cuya capital era Petra. Más tarde, residiendo en Roma en casa de su medio hermano Herodes Felipe, cedió a una pasión inconfesable hacia su cuñada > Herodías, con la que se unió repudiando a su legítima esposa. Herodías vino a ser su genio maligno, que hizo de él su juguete, como reminiscencia de Jezabel y Acab. Aretas, indignado por el insulto hecho a su hija, declaró la guerra a Antipas y lo venció (*Ant*. 18, 5, 1). Solo la intervención del gobernador de Siria, Vitelio, le evitó una derrota completa a manos del nabateo. Herodías fue la instigadora del asesinato de Juan el Bautista (Mt. 14:1-12; *Ant*. 18:5, 2). Jesucristo, hablando de este tetrarca, lo llamó «esta zorra» (Lc. 13:31, 32). Cuando empezó a extenderse la fama de Jesús, Antipas, con la conciencia agitada, temía que Juan hubiese resucitado (Mt. 14:1, 2). Estando en Jerusalén en los días de la crucifixión del Señor, Pilato le envió a Jesús. Antipas pensó que vería hacer algún milagro, y quedó frustrado. Aquel mismo día, Antipas y Pilato se reconciliaron, pues hasta entonces habían estado enemistados (Lc. 23:7-12, 15; Hch. 4:27).

Herodes Antipas continuó la labor constructora de su padre e hizo alzar la fortaleza de Betramta y la ciudad de Tiberíades, a orillas del lago de Genesaret (*Ant*. 18, 2, 3). Por instigación de Herodías reclamó a Calígula, recién nombrado emperador, el título de rey de los judíos, pero Agripa escribió a Calígula, con quien le unían fuertes lazos de amistad, acusando a Antipas de haber concertado una alianza secreta con los partos. Antipas, junto con su mujer, fue entonces desterrado a las Galias (Francia) el año 39 d.C. (*Ant*. 18, 7). Según unos manuscritos, el lugar de su destierro fue *Lugdunum* (Lyon) o bien *Lugdunum Convenarum* (Saint-Bertrand de Comminges). Según Josefo, murió finalmente en España en medio de la miseria (*Guerras* 2, 9, 6).

III. HERODES AGRIPA I (Marco Julio Agripa Herodes, 10 a.C.-44 d.C.). Josefo lo llama simplemente Agripa, pero en general se le da este nombre para distinguirlo de Herodes Agripa II, ante quien compareció Pablo. Era hijo de Aristóbulo, hijo a su vez de Herodes y Mariamme. Había

sido criado en Roma con Druso, hijo de Tiberio, y con Claudio (*Ant*. 18, 6, 1 y 4). La muerte de Druso y la falta de dinero le hicieron volver a Judea (*Ant*. 18, 6, 2). En el año 37 d.C. regresó a Roma a fin de acusar a Antipas (*Ant*. 18, 5, 3). Después de haber presentado la acusación, Agripa se quedó en la capital del Imperio, frecuentando a quienes más tarde podrían serle de alguna utilidad. Se ganó los favores de ciertas altas personalidades, entre ellos los de Cayo, hijo de Germánico, el futuro Calígula (*Ant*. 18,6, 4; *Guerras* 2,9,5). Tiberio hizo encadenar a Agripa, porque había osado tomar el partido de Cayo. Seis meses más tarde Tiberio moría y Cayo, coronado emperador, otorgaba a Agripa el título de rey con dos tetrarquías: la que había sido gobernada por su tío Felipe y la de Lisanias (*Ant*. 18, 6, 10). En el año 39 d.C., el emperador, tras haber desterrado a Antipas, añadió la tetrarquía de Galilea al reino de Agripa (*Ant*. 18, 7, 2). Después del asesinato de Calígula, Agripa, que a la sazón estaba en Roma, medió entre el Senado y el nuevo emperador Claudio, a quien consiguió convencer para que asumiera la dirección del Imperio. Como recompensa por sus servicios, Agripa recibió Judea y Samaria; de esta manera, sus dominios alcanzaron la magnitud de los de su abuelo Herodes I el Grande (*Ant*. 19, 3-5; *Guerras* 1, 11, 1-5).

A pesar de sus costumbres paganas, Agripa se esforzó en ganarse la amistad de los fariseos. Por eso se trasladó a Jerusalén, donde comenzó la construcción de una muralla alrededor del arrabal extramuros al norte, a fin de unirlo al resto de la ciudad amurallada, pero se le dieron órdenes de que interrumpiera esta empresa, debido al temor y las sospechas de Roma (*Ant*. 19, 7, 2). Protegió con toda meticulosidad lo referente al culto del Templo y las viejas costumbres judías. Consiguió disuadir al emperador Calígula de erigir una estatua en el Templo de Jerusalén (*Ant*. 18, 8, 7-8). Su política religiosa profarisea explica que desatara la primera persecución a gran escala contra los cristianos. En la Pascua del año 42 mandó decapitar a Jacobo, hermano de Juan (Hch. 12:1, 2), y encarcelar a Pedro (Hch. 12:3, 19). Habiendo aceptado en Cesarea unos honores debidos solo a Dios, fue atacado por una enfermedad, de la que murió lleno de gusanos (Hch. 12:20-23; *Ant*. 19, 8, 2). Muerto en el año 44 d.C., a los 54 años de edad, dejó cuatro hijos. Las Escrituras mencionan a tres de ellos: Agripa, Berenice y Drusila (*Guerras* 2:11, 6; Hch. 25:13; 24:24). Como su hijo pequeño Agripa no reunía aún las condiciones suficientes para suceder a su padre, el emperador Claudio volvió a nombrar un procurador romano para aquellas regiones.

IV. HERODES AGRIPA II (Marco Julio Agripa, 27 d.C.-100 d.C.). Hijo de Herodes Agripa I, biznieto de Herodes el Grande y hermano de dos mujeres de mala reputación, Berenice y Drusila (*Guerras* 2.11, 6). A la muerte de su padre, en el año 44 d.C., tenía 17 años y vivía en Roma, habiéndose criado en la corte imperial (*Ant*. 19, 9). A causa de su juventud, Claudio fue disuadido de ponerlo en el trono de su padre. Se encomendó el gobierno de Judea a un procurador y Agripa quedó en Roma. Apoyó con éxito a los embajadores judíos que reclamaron del emperador la autorización para controlar el cargo de sumo sacerdote (*Ant*. 20, 11). Al morir Herodes de Cálcide y tío de Agripa, alrededor del año 48 d.C., el emperador Claudio le otorgó este pequeño reino, situado sobre el flanco occidental del Antilíbano (*Ant*. 20, 5, 2; *Guerras* 2, 12, 1). Es así que Agripa recibió el título de rey. Poco después, se le concedió la tetrarquía de Felipe, que comprendía Batanea, Traconítide, Gaulanítide, la tetrarquía de Lisanias y la provincia de Abilene (*Ant* 20, 7, 1; *Guerras* 2, 12, 8). Terminó definitivamente la reconstrucción del Templo de Jerusalén, que había comenzado su bisabuelo hacía ya más de ochenta años.

Las relaciones incestuosas que mantuvo con su hermana Berenice empezaron entonces a ser causa de escándalo (*Ant*. 20, 7, 3). Después de que Festo sucediera a Félix como procurador de Judea,

Agripa, acompañado de Berenice, se dirigió a Cesarea para visitarlo. Pablo estaba entonces encarcelado. Festo informó al rey del proceso abierto contra Pablo y al día siguiente se permitió al Apóstol que hiciera su defensa ante el procurador, el rey y Berenice. Pablo fue reconocido inocente, pero había ya apelado al César (Hch. 25:13-26:32).

Al comenzar los motines que llevaron a la guerra y a la destrucción de Jerusalén, Agripa se esforzó en disuadir a los judíos de que opusieran resistencia armada al procurador Floro y a los romanos (*Guerras* 2, 16, 2-5; 17, 4; 19, 3). Cuando se desató la guerra, Agripa combatió al lado de Vespasiano y fue herido en el asedio de Gamala (*Guerras* 3, 9, 7 y 8; 10, 10; 4, 1, 3). Después de la caída de Jerusalén, se retiró a Roma junto con Berenice, donde le fue dado el cargo de pretor. Murió en el año 100 d.C. Véase AGRIPA, ASMONEOS, CESAREA, HELENISMO, IDUMEA.

BIBLIOGRAFÍA: F. Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); G. Cornfeld, "Herodes I el Gande", en *EMB*, 511-514; J. González Echegaray, "Herodes", en *EB* III, 1192-1204; Id, *Los Herodes. Una dinastía real de los tiempos de Jesús* (EVD 2007); Josefo, *Antigüedades* 14-17; *Guerras* 1; M.R. Lida de Malkiel, *Herodes: su persona, reinado y dinastía* (Castalia, Madrid 1977); E. Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder* (Baker 2008); A. Piñero, "Herodes el Gande", en *Historia. National Geographic* 101 (2012), 40-47; P. Richardson, *Herod* (Augsburg Fortress 1999); F. Sen Montero, "Herodes I el Gande", en *GER* 11, 717-720; J.A. Soggin, *Nueva historia de Israel* (Trotta 1999).

A. ROPERO

HERODIANOS

Gr. 2265 *Herodianoí*, Ἡρωδιανοί. Designación de un grupo de judíos mencionados en los Evangelios sinópticos (Mc. 3:6; 12:13; Mt. 22:16; Lc. 20:20). No parece que formaran una secta religiosa, sino que actuaban más bien como partido o facción política adicta a la familia de Herodes, pues la mayoría de los eruditos entienden que este nombre les vino por su apoyo a aquella dinastía. Aunque Josefo parece ignorar este apelativo como designación de un partido o facción, menciona sin embargo a unos «partidarios de Herodes», *hoi ta Herodu phanuntes*, οἱ τὰ Ἡρώδου φανοῦντες (*Ant. 14*, 15, 10). Parecen haber tenido tendencias helenizantes, propias de los monarcas herodianos, empeñados en introducir en su reino los logros del mundo grecorromano.

Como los príncipes herodianos dependían de Roma, sus partidarios se sometían de buena voluntad al poder romano y sostenían que era justo pagar tributo a los emperadores, cosa que negaban los fariseos. Sin embargo, ambos partidos deseaban la continuación de la religión judía, y se unieron para oponerse a la obra de Cristo, el Mesías (Mc. 3:6; 12:13; Lc. 12:20).

En la advertencia de Jesús: «Guardaos de la levadura de Herodes» (Mc. 8:15), donde «levadura» equivale a «doctrina», se cree ver una referencia a las enseñanzas de un grupo partidario de este rey, de modo que no sería simplemente un partido político o dignatarios palaciegos de Herodes, sino que se podría identificar con seguridad con los herodianos. Debían ser una pequeña fracción partidaria del tetrarca de Galilea, Herodes Antipas, como posible candidato par ocupar el trono de Israel. C. Daniel adelantó la hipótesis de que el nombre de «herodianos» sería una designación de los > esenios. De ser cierta, daría vida a unos personajes enigmáticos en los Evangelios que, no obstante, ocupaban un lugar importante en los tiempos de Jesús.

En la famosa controversia sobre el Templo, unos días antes de la Pasión, los herodianos, secundados por los fariseos, probaron a Jesús respecto a la licitud del tributo, que tenía un matiz claramente político (Mt. 22:16ss; Mc. 12:13). Sus adversarios no esperaban que Jesús se mostrase partidario del tributo, por lo que trataban de obtener de él una respuesta negativa que permitiera presentarlo como > zelota oculto y comprometerlo así con las autoridades romanas.

Una de las seguidoras de Jesús, > Juana, esposa de Chuza, intendente de Herodes, procedía del ambiente herodiano, con el que sin duda tuvo que romper a raíz de su conversión. Véase ESENIOS, FARISEOS, SADUCEOS, ZELOTAS.

BIBLIOGRAFÍA: C. Daniel, “Les Hérodiens du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?”, en *RQ*, VI, 1, 1967; “Les Esséniens et *ceux qui sont dans les maisons des rois* (Mt 11,7-8 et Lc 7,24-25)”, en *RQ*, VI, 2, 1967; “Nouveaux arguments en favour de l ´identification des Hérodiens et des Esséniens”, en *RQ* VIII, 3, 1970; France Quéré, *Los enemigos de Jesús* (Paulinas 1986); J.R.W. Stott, *Las controversias de Jesús* (Certeza 1975).

A. ROPERO

HERODÍAS

Gr. 2266 *Herodías*, Ἡρωδιάς. Nieta de Herodes el Grande, hija de Aristóbulo y de Berenice, y hermanastra de Herodes Agripa I. Se casó con su tío Herodes Felipe, hijo de Herodes el Grande y de Mariamme II, que era hija del sumo sacerdote Simón. De él tuvo una hija llamada > Salomé.

Felipe, el primer marido de Herodías (Mt. 14:3; Mc. 6:17), no tenía derecho al título de tetrarca, y no debe ser confundido con > Felipe el tetrarca. Se le llama Herodes Felipe, ya que es probable que tuviera ambos nombres. Herodías era ambiciosa y anhelaba distinciones sociales, por lo que dejó a su esposo y comenzó una unión adúltera con > Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, quien también era su tío. Este repudió a su mujer, hija del rey Aretas de Arabia, para unirse con ella en vida de su primer marido (Josefo, *Ant* 18, 5, 1; 6, 2; 7, 2; *Guerras* 2:9, 6). Juan el Bautista reprendió esta unión ilícita, prohibida por la Ley (cf. Ex. 20:17; Lv. 18:16; 20:21). La denuncia de Juan desacreditaba ante el pueblo el poder de Herodes Antipas y amenazaba la posición de Herodías, que podía ser despedida por el monarca para evitar problemas políticos. Desde ese momento, Herodías comenzó a tramar la muerte de Juan.

Mateo dice que Antipas quería matar a Juan, pero temía hacerlo porque el pueblo lo tenía por profeta (Mt. 14:5), mientras que Marcos carga la responsabilidad en Herodías y exonera a Antipas: «Herodías le odiaba y quería matarlo, pero no podía; porque Herodes temía a Juan, sabiendo que era un varón justo y santo, y le protegía, y al oírlo tenía muchas dudas pero le escuchaba con gusto» (Mc. 6:19-20). La diferencia es significativa, pero coincide con lo que sabemos del carácter voluble y manejable de Antipas.

Durante un banquete de cumpleaños de Herodes —la fiesta de cumpleaños era para los judíos una costumbre pagana, cf. Gn. 40:20; Est. 1:3)—, en que se hallaban reunidos los dignatarios de la tetrarquía, la hija de Herodías consiguió el favor de Herodes danzando ante él. No se menciona el nombre de la joven, a la que se identifica por su madre. El oficio de bailarina en un banquete era propio de esclavas. Herodes, muy complacido, le prometió imprudentemente que le daría cualquier cosa que ella le pidiera, y la joven le exigió la cabeza de Juan el Bautista. El tetrarca se dolió ante tal petición, pero, a causa de su juramento, cedió y mandó inmediatamente a un verdugo con orden de que le llevara la cabeza de Juan. Esta pasó apresuradamente de manos de la hija a las de la madre (Mt. 14:3-12; Mc. 6:17-29; Lc. 3:19, 20). Así es como Herodías consiguió acallar definitivamente la voz del Bautista. Josefo ofrece los hechos principales, pero añade que Juan fue ejecutado porque Herodes temía su influencia en la gente (*Ant*. 18, 5, 2, 4). Schurer admite que ambos, los evangelistas y Josefo, pueden estar en lo cierto, ya que todos los motivos señalados pudieron llevar a Herodes a arrestar y consentir la muerte de Juan.

Al recibir Agripa, hermano de Herodías, el título de rey del emperador Calígula, la ambiciosa

Herodías no pudo soportar que su marido Antipas fuera un simple tetrarca, por lo que persuadió a su esposo a ir a Roma en búsqueda del título real, ya que su derecho a él era mucho mayor que el de su hermano. En vez de la corona, sin embargo, se vio enfrentado a una acusación de traición contra los romanos, siendo Agripa su principal acusador, ya que previamente había mandado mensajeros para derrotar el ambicioso plan de Antipas. Este fue desterrado a las Galias (Francia). Al mismo tiempo Herodías, desdeñando la generosa oferta del emperador, prefirió el exilio con Antipas antes que una vida de esplendor en el palacio de su hermano Agripa, lo cual la honra con un último destello de dignidad (Josefo, *Ant*. 18, 7, 2; *Guerras* 2, 9, 6). Según unos manuscritos, el lugar de su destierro fue Lyon (*Lugdunum*) o Saint-Bertrand-de Comminges (*Lugdunum Convenarum*), lo que debió suceder el año 39 o 40. Una antigua tradición cristiana elaborada sobre el trágico destino del profeta Juan, cuenta que Herodías estaba caminando sobre un río congelado cuando el hielo se abrió y ella se sumergió hasta el cuello. Entonces, el hielo se cerró y ella murió congelada.

A. LOCKWARD

HERODIÓN

Gr. 2267 *Herodíon*, Ἡρωδίων = «heroico». Cristiano de Roma, saludado por San Pablo. Su nombre parece implicar que se trataba de un liberto perteneciente a la familia de Herodes, quizás a la casa de Aristóbulo. Pablo lo llama «mi pariente» (Ro. 16:11), o sea, judío como él mismo. Algunos creen que Herodión estuvo relacionado de algún modo con el > Aristóbulo, quizá > herodiano, mencionado en el versículo anterior de la misma carta.

HERODIÓN, fortaleza de

Gr. *Herodion*, Ἡρῴδιον; lat. *Herodium*. Fortaleza mandada construir por > Herodes el Grande a 6 km. al sureste de Belén y 12 al sur de Jerusalén, edificada sobre un túmulo artificial de 60 m. de altura. Formaba parte de un sistema de fortificaciones para el mantenimiento de guarniciones que asegurasen el poder de aquel monarca. Entre ellas estaban también > Masada, > Maqueronte (*Hircania*) y Alejandrión (*Alexandrium*). Herodión era una combinación de fortaleza y palacio, y estaba defendida por un doble círcuito de murallas y cuatro grandes torres, tres de ellas semicirculares. En el interior se encontraba un pequeño pero lujoso palacio, que incluía espléndidos edificios, jardines, piscinas, etc. Este fue el lugar escogido por el mencionado soberano para su sepultura. Allí fue llevado su cuerpo por su hijo Arquelao, que celebró magníficos funerales en su honor (Josefo, *Ant*. 17:9, 3).

Simón Bar Kochba, jefe de la segunda rebelión judía (132-135 d.C.), hizo de Herodión un núcleo de la resistencia judía antirromana. Los monjes griegos se instalaron durante el período bizantino en las ruinas de la antigua fortaleza, las cuales fueron más tarde completamente abandonadas. Excavadas modernamente, han sacado a la luz toda su magnífica grandeza. El profesor Ehud Netzer, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que ha dedicado mucho tiempo a la excavación arqueológica de Herodión, cree haber descubierto la tumba de Herodes al pie de la fortaleza, donde en 2007 se han encontrado varios fragmentos de esculturas que parecen pertenecer al mausoleo de aquel monarca, dada la calidad excepcional del material empleado y de su talla. Se trataría originalmente de un sarcófago rectangular de 2,5 m. de largo con un techo en forma de triángulo.

J. M. DÍAZ YANES

HÉROE

Heb. 1368 *gibbor*, ר ּ = «héroe, guerrero»; gr. 1415 *dynatós*, δυνατός = «poderoso, fuerte, gobernante». Vocablo usado 159 veces en el AT; en Gn. 6:4 se aplica a los descendientes de los > gigantes: «En aquellos días había gigantes en la tierra, y aun después, cuando se unieron los hijos de Dios con las hijas de los hombres y les nacieron hijos. Ellos eran los héroes que desde la antigüedad fueron hombres de renombre». Se aplica por lo general a soldados o guerreros valientes, esforzados, poderosos, hombres de guerra, pero es un término especialmente reservado a los héroes o valientes de David (2 Sam. 23:8; 1 R. 1:8; 1 Cro. 11:26; 29:24).

Los combates singulares entre paladines de ejércitos enfrentados eran comunes en las batallas antiguas, y su resultado decidía la suerte de las batallas. P. ej., el de David y Goliat, en cuyo texto original se lee la frase *ish habbenáyim*, אִ ־הַ ֵנַּיִם, traducida en una sola palabra: «paladín» (1 Sam. 17:4, 23), lit. «un hombre entre dos», o sea, un intermediario o árbitro que ofrece una solución. Denota la posición de los combatientes en el espacio abierto dejado entre los dos ejércitos.

El rey, símbolo del poder político y religioso, tenía que encabezar sus tropas en batalla como garante de victoria. Se esperaba que actuara como un «héroe», lleno de «gloria y majestad» (Sal. 45:3). Yahvé es un héroe poderoso para salvar a su pueblo (Sof. 3:17; cf. Sal. 24:8). El > Mesías es presentado proféticamente como héroe divino: «Dios fuerte [*gibbor*, ר ּ]» (Is. 9:6). Véase FUERZA, VALIENTE.

A. ROPERO

HERRERO

Heb. 2796 *jarash*, חָרָ = «fabricante, artesano», sea que trabaje el metal o la piedra, de donde también «albañil», «cantero» o incluso «carpintero»; 4525 *masger*, מַסְ ֵר = «herrero». Artesano que fabrica herramientras, instrumentos varios y armas de hierro.

El uso del > hierro para la agricultura, la guerra o propósitos domésticos, pertenece a un período relativamente reciente de la historia humana, aunque tradicionalmente se hace remontar el oficio de herrero hasta las primeras edades del hombre, al atribuirse a > Tubal-Caín el patronazgo «de todos los que trabajan el bronce y el hierro» (Gn. 4:22). El trabajo del metal fue introducido en Canaán hacia principios del III milenio. Durante mucho tiempo los israelitas carecieron de herreros, sometidos como estaban al dominio filisteo, que no permitía competencia, ignorando el arte de la fundición y de la fragua: «En toda la tierra de Israel no había un solo herrero [*jarash*, חָרָ], porque los filisteos habían dicho: No sea que los hebreos se hagan espadas o lanzas» (1 Sam. 13:19). A partir del reinado de David, abundan los herreos y los orfebres (2 Sam. 12:31; 1 R. 6:7; 2 Cro. 26:14; Is. 44:12; 54:16), hasta el punto que entre los cautivos llevados a Babilonia por Nabucodonosor se contaron unos 1000 artesanos y herreros (2 R. 24:16; Jer. 29:2).

La forja del hierro ha sido hasta hace poco un arte que ha cautivado la curiosidad del ser humano. «El herrero toma una herramienta y trabaja sobre las brasas. Le da forma con el martillo y trabaja con la fuerza de su brazo. Luego tiene hambre, y le faltan las fuerzas; no bebe agua, y desfallece» (Is. 44:12; 54:16). Los herreros desempeñaban con mucho gusto su oficio de pueblo en pueblo con el fin de reparar, singularmente, los instrumentos de labranza, o fabricar otros nuevos. Se han hallado vestigios de una antigua herrería israelita provista de rejas de arado. Por otra parte, una pintura funeraria egipcia representa de modo interesante dos herreos maniobrando un fuelle, y el Eclesiástico evoca el esfuerzo y habilidad de estos artesanos: «Lo mismo el herrero sentado junto al yunque, con

la atención fija en trabajar el hierro: el vapor del fuego enrojece su carne y en el calor de la fragua se atosiga; el ruido del martillo lo ensordece y sus ojos están pegados al modelo; pero pone su empeño en hacer bien su obra y se desvela por rematarla» (Eclo. 38:28).

En el NT aparece un tal > Alejandro, herrero o calderero (*ho khalkeús*, ὁ χαλκεὺς) de Éfeso, presentado como un creyente problemático, que causó muchos males al apóstol Pablo (2 Tim. 4:14). Véase HIERRO, ORFEBRE, PLATERO.

A. CABEZÓN MARTÍN

HERRUMBRE. Ver ORÍN

HESBÓN

Heb. 2809 *Jeshbón*, חֶשְׁבּוֹן = «cálculo, cuenta»»; Sept. *Esebón*, Ἐσεβὼν. Una de las antiguas ciudades reales de los amorreos, gobernada por > Sehón en los tiempos bíblicos (Nm. 21:25-30, 34). Moisés la asignó a los rubenitas; después de su conquista, ellos reconstruyeron la ciudad (Nm. 32:37; Jos. 13:17). Situada al este de la parte septentrional del mar Muerto, en los límites de Rubén y de Gad (Jos. 13:26), cayó en manos de los gaditas, y después fue asignada a los levitas, como ciudad de refugio (Jos. 21:27-39; 1 Cro. 6:81). En la época de Isaías y Jeremías, los moabitas la ocuparon (Is. 15:4; 16:8, 9; Jer. 48:2, 33, 34). Más tarde fue conquistada por Alejandro Janneo, y posteriormente por Herodes el Grande, quien construyó una fortaleza en ella para vigilar a sus propios súbditos (Josefo, *Ant*. 13:15, 4; 15:8, 5). Es todavía conocida con el nombre de Hesbán; sus ruinas pueden verse sobre una colina entre el Arnón y el Jaboc, a más de 12 km. al norte de Mádaba. Un poco al este de las ruinas de Hesbón hay una gran cisterna, que probablemente sea uno de los estanques que se hallaban fuera de las fortificaciones (Cnt. 7:4).

A. LOCKWARD

HESED

Heb. 2618 *Jésed*, חֶסֶד = «bondad»; Sept. *Ésed*, Ἔσεδ. Uno de los doce gobernadores de Salomón, cuyo hijo, Ben-jésed, administraba la región de Soco y en toda la tierra de Hefer (1 Rey. 4:10).

HESMÓN

Heb. 2829 *Jeshmón*, חֶשְׁמוֹן = «opulento»; Sept. *Asemón*, Ἀσεμὼν. Ciudad del extremo meridional de Judá (Jos. 15:27). Conder la identifica con el-Meshash, situada entre Beerseba y Moladá.

HET

Heb. 2845 *Jeth*, חֵת = «terrible»; Sept. *ho Khettaîos*, ὁ Χετταῖος. En la llamada Tabla de las Naciones de Gn. 10 y 1 Cro. 1, Het es presentado como segundo hijo de Canaán, después de Sidón, el primogénito y padre de los > fenicios, anterior a los diferentes clanes cananeos. Antecesor de los > hititas, llamados uniformemente «hijos de Het» en Gn. 23:3, 5, 7, 10, 16, 18, 20: 25:10; 49:32. Véase HITITAS.

HETEOS. Ver HITITAS.

HETLÓN

Heb. 2855 *Jethlón*, חֶתְלֹן = lit. «envuelto en pañales», es decir, «escondite». Lugar presentado por el profeta como parte de los límites futuros de la tierra de Israel (Ez. 47:15; 48:1). Se trata de un paso («camino», *dérekh*, דֶּרֶךְ, Ez. 48:1) entre las montañas del Líbano que comunicaba la gran llanura de > Hamat con el mar Mediterráneo. Se identifica por lo regular con Heitelá, que se halla en la costa a dos horas de camino al noreste de Trípoli.

HEVEOS

Heb. 2340 *Jiwwí*, חִוִּי = «aldeano», prob. de 2333 *Jawwah*, חַוָּה = «campamento», o sea, «pueblo de tiendas»; árabe *hiwá* = «grupo de tiendas». Uno de los pueblos cananeos que ocupaban el país antes de la conquista israelita (Gn. 10:17; Ex. 3:17; Jos. 9:1, 2). En la Tabla de las Naciones aparecen como descendientes de Canaán, tras los > amorreos y > gergeseos y antes de los > fenicios (cf. Gn. 10:17; 15:19-21; 1 Cro. 1:15).

Se dividían en muchos grupos. Uno de estos moraba en Siquem en la época de Jacob (Gn. 33:18; 34:2). Muchas generaciones después de la conquista, sus descendientes seguían ejerciendo su influencia en esta ciudad (Jue. 9:28). Había también otro grupo en Gabaón y alrededores. Parece que la colonia hevea más importante se hallaba al pie del Líbano; se extendía desde el > Hermón hasta la entrada de Hamat (Jos. 11:3; Jue. 3:3). Hasta la misma época de David, los heveos tuvieron sus propios pueblos en estos montes septentrionales. Josué, víctima de una treta, formalizó un tratado de paz y alianza con ellos. Cuando se descubrió su engaño, quedaron sometidos a la condición de siervos (Jos. 9).

Los que permanecieron dentro de Palestina se vieron obligados, como los otros cananeos que se hallaban en el país, a tomar parte en las grandes construcciones de Salomón (1 R. 9:20-22; 2 Cro. 8:7, 8). Se ha especulado si los heveos son idénticos o equivalentes a los > hurritas, los > hititas o los > horeos. Ninguna fuente extrabíblica habla de los heveos, y la Biblia no informa de su religión y costumbres, no obstante lo cual parece casi evidente que eran semitas cananeos.

HEXAMERÓN

Gr. *he hexamerés demiurgía*, ἡ ἑξαμερὴς δημιουργία = «trabajo en seís días»

Nombre dado al género de tratado teológico que describe la creación del mundo en seis días según el relato del *Génesis*. Como género, la literatura hexamérica fue muy popular en la Iglesia antigua y medieval.

De acuerdo con los dos primeros capítulos del Génesis, los días de la creación son presentados en el siguiente orden:

1. Creación de la luz.
2. Creación del firmamento.
3. Separación de las aguas y de la tierra seca y creación de las plantas.
4. Creación del sol, la luna y las estrellas.
5. Creación de los animales marinos y de los volátiles.
6. Creación de los animales terrestres y del hombre, varon y hembra.
7. El séptimo es día de descanso y como tal no se cuenta.

Utilizando este marco de referencia, los autores cristianos y judíos escribieron tratados que cubrían una amplia variedad de temas, cosmológicos, científicos, teológicos y antropológicos.

Basilio de Cesarea publicó una temprana e influyente serie de homilías, c. 370 d.C., que se cuenta entre los más tempranos hexamerones existentes. En ellas describe y explica los seis días de la creación con notable claridad y pureza de estilo. San Agustín dedicó mucho tiempo a estas cuestiones, escribiendo varios comentarios a la narración del Génesis, tanto en sus *Confesiones* como en *El sentido literal del Génesis* (c. 391 d.C.). Una de las ideas más influyentes de Agustín es su argumento respecto a la creación del mundo de una sola vez, que incluye una progresión de eventos. Así, la creación ocurrió en seis días y en un solo acto.

BIBLIOGRAFÍA: F.E. Robbins, *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (University of Chicago Press, Chicago 1912).

HEXAPLA

Nombre dado a la edición de Orígenes del texto del AT en hebreo y griego, el trabajo de erudición filológica más gigantesco de la antigüedad, una verdadera obra de ingeniería intelectual para su época. A este *opus magnum* Orígenes dedicó 28 años, recopilando materiales de todas partes del mundo cristiano, sentando las bases de la crítica textual de la Biblia.

Junto al texto hebreo sin vocales se encontraba una transcripción fonética en caracteres griegos para fijar la pronunciación; luego, en otras columnas, estaban las diferentes traducciones griegas: la de Aquila, Símaco, Teodoción, y también la de los Setenta. Había, pues, cuatro traducciones, que con el texto hebreo y la transcripción, daban un total de seis estrechas columnas, las cuales permitían abarcar el texto de una sola mirada y establecer comparaciones. Pero a veces Orígenes añade una quinta y hasta una sexta o séptima traducción.

La Iglesia había adoptado la versión de los Setenta, que difería de la hebrea no solo por la adición de varios libros y pasajes, sino también por innumerables variaciones del texto, debido en parte al extraordinario proceso de corrupción en las transcripciones de libros antiguos, en parte por temeridad culpable, como lo llamaba Orígenes, de los correctores, que se permitían no pocas libertades al hacer «correcciones», adiciones y supresiones, y en parte por los errores en la traducción, y finalmente en gran parte por el hecho de que el texto hebreo utilizado para la traducción era muy diferente del fijado en > Jamnia.

La circulación de distintas versiones (Aquila, Símaco, Teodoción), cada una de ellas tan insistente en su propia superioridad, que a veces diferían de la LXX y a veces estaban muy cerca de ella, hizo que fuera imperativa una comparación de todas ellas con la LXX para conocer el texto verdadero de la Sagrada Escritura. «La *Hexapla* es el concepto de un gran genio, ejecutado con una paciencia ejemplar, es el grandioso intento de mostrar las relaciones exactas entre la Septuaginta y estas versiones y especialmente con el texto hebreo» (John F. Fenlon).

Para un círculo de lectores más amplio, Orígenes publicó un extracto de las *Hexaplas*, llamado *Tetraplas*, edición que sólo comprendía las cuatro traducciones griegas, sin presentar el texto hebreo. Véase SEPTUAGINTA, VERSIONES DE LA BIBLIA.

HEXATEUCO

Del gr. *hex teûkhe*, ἓξ τεῦχη = «seis cofres para guardar los rollos escritos». Término frecuentemente empleado a partir de la mitad del siglo XIX para indicar los seis primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio y Josué. Se incluye en dicho grupo al libro de Josué en tanto que cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas en el libro del

Génesis. El propósito del nombre, en analogía con el de «Pentateuco», es demostrar que los cinco primeros libros bíblicos y el de Josué forman una unidad literaria desde el punto de vista de la forma y el contenido. Sin embargo, la continuidad histórica no legitima la hipótesis de una continuidad y unidad literarias. El hecho de que los judíos considerasen el libro de Josué como el primero de «los profetas antiguos», un grupo diferente de la Torah o Pentateuco, es indicio histórico elocuente contra la pretendida unidad hexatéuquica.

El promotor principal de esta clasificación es G. von Rad, que reconocía una colección de materiales yahvistas a lo largo de los seis libros. M. Noth, por el contrario, distinguió entre los cuatro primeros libros de la Biblia, con sus propias redacciones, y el quinto (Dt.), que inicia una obra historiográfica «deuteronomista» independiente. Véase PENTATEUCO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Fanuli, “Las «tradiciones» en los libros históricos del Antiguo Testamento”, en R. Fabris, ed., *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas* (Sígueme 1983); C. Gancho, “Hexateuco”, en *EB* III, 1220-1222; M. North, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Sígueme 1972); G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Sígueme 1982).

HEZEQUIEL

Heb. 3168 *Yejezqel*, יְחֶזְקֵאל = «Dios fortalece», o también «Dios es fuerte». Descendiente de Aarón y cabeza de una familia sacerdotal a la cual correspondía el turno vigésimo en el orden del culto establecido en tiempos de David (1 Cro. 24:16).

HEZIÓN

Heb. 2383 *Jezeyón*, חֶזְי ן = «visión»; Sept. *Azión*, Ἀζι□ν. Padre de > Tabrimón y abuelo de > Ben-hadad I, rey arameo de Damasco (1 R. 15:18). Se ha discutido si este nombre, que por cierto, solo aparece en el pasaje citado, se refiere a la misma persona que > Rezón (*Rezón*, רְז ן, «príncipe») de 1 Reyes 11:23, entendido como un título asumido por él o asignado por sus partidarios después de colocarle en el trono. No hay ningún problema desde el punto de vista cronológico, ya que entre la muerte de Salomón y el reinado de Rezón en Damasco transcurren cuarenta años (1 R. 11:25), y el tratado entre > Asa y Ben-hadad I (1 R. 15:18, 19) durante ese tiempo no contradice la hipótesis de la muerte de Rezón-Hezión, sucedido por su hijo Tabrimón, quien era el rey incuestionable de Siria y a la vez contemporáneo del padre de Asa (1 R. 15:19), y la posterior sucesión de Ben-hadad I. Véase REZÓN.

HEZIR

Heb. 2387 *Jezir*, חֵזִיר = «cerdo», o «fuerte»; Sept. *Iezeír*, Ἰεζε□ρ, *Ezeír*, Ἡζε□ρ y *Khezín*, Χηζ□ν. Nombre de dos personajes del AT.

1. Cabeza de una familia sacerdotal a la cual le correspondía el turno decimoséptimo en el orden del culto establecido en tiempos de David (1 Cro. 24:15).

2. Firmante del pacto de renovación de la Alianza en la época de Nehemías (Neh. 10:20).

HEZRAI

Heb. 2695 *Jetsray*, חֶצְרַי; Sept. *Asarí*, Ἀσαρ□; Vulg. *Hesrai*. Carmelita, uno de los héroes de David (2 Sam. 23:35), llamado Hezro en 1 Cro. 11:37.

HEZRO

Heb. 2695 *Jetsró*, חֶצְרוֹ; Sept. *Asaraí*, Ἀσαραί; Vulg. *Hezro*. Otro nombre para > Hezrai (1 Cro. 11:37).

HEZRÓN

Heb. 2696 *Jetsrón*, חֶצְרֹן = «cercado»; Sept. *Asrón*, Ἀσρών, *Aserón*, Ἀσερών. Nombre de dos personajes y de una localidad.

1. Tercero de los hijos de Rubén (Gn. 46:9; Ex. 6:14; 1 Cro. 4:1; 5:3). Cabeza de familia de los > hezronitas (Nm. 26:6, 21).

2. Primero de los hijos de > Fares y nieto de Judá (Gn. 46:12; Ruth 4:18, 19; 1 Cro. 2:5, 9, 18, 21, 24, 25), llamado Hesrón, gr. *Esrom*, Ἐσρώμ, en Mt. 1:3.

3. Ciudad en la frontera sur del territorio que correspondió a la tribu de Judá, entre Cades-Barnea y Adar (Jos. 15:3); también llamada Hazor en el ver. 25. De todos modos, la puntuación y enumeración requiere unir los nombres asociados de la siguiente manera: Queriot-Hezrón, Hazor-Anam.

HEZRONITAS

Heb. 2697 *Jetsroní*, חֶצְרֹנִי; Sept. *Asroní*, Ἀσρωνί. Descendientes de > Hezrón, de la tribu de Rubén (Nm. 26:6, 21).

HICSOS

Gr. *Hyksós*, Ὑκσώς, término utilizado por los historiadores para designar a los faraones extranjeros que reinaron en Egipto entre los año 1730 y 1580 a.C. Constituyeron las dinastías XV y XVI.

El vocablo «Hicsos» fue acuñado por el sacerdote egipcio Manetón, que traduce al griego la expresión egipcia «rey de los pastores» (*hyk*, «rey», *sos*, «pastores»), aunque se discute esta etimología. En realidad, la expresión es la transcripción del término egipcio *hik-hswt* = «príncipe del desierto», que aparece en las inscripciones de la época como calificativo de los jefes nómadas. Josefo, citando a Manetón, afirma que los hicsos eran «una raza innoble de Oriente» que conquistaron Egipto sin dificultad alguna, sin tan siquiera haber librado una batalla. Quemaron ciudades, demolieron templos, mataron a los varones y esclavizaron a las mujeres y a los niños (*Contra Apión* 1, 14).

La invasión de Egipto por los hicsos marca un hecho de la mayor importancia. Hasta ese momento Egipto había vivido encerrado en sí mismo y la ocupación de Nubia había sido bastante natural; pero la invasión de los hicsos demostró a los habitantes del Nilo que no se encontraban a cubierto, les incitó a la revancha y les infundió el deseo de afianzar su seguridad con la conquista de regiones protectoras.

Se ha discutido mucho sobre el origen étnico de los hicsos. Manetón, en su *Historia de Egipto*, creía que se trataba de fenicios, aunque refiere la opinión de los que veían en ellos un pueblo árabe. Por lo general, se acepta que Jacob y sus hijos se establecieron en Egipto durante la dominación de los hicsos, con los que estarían emparentados por lazos tribales. Algunos nombres hicsos revelan su origen semítico: Jacobher, Anather, mientras que otros, como Khyan y Bnon, parecen más bien > hurritas. Autores como Velikovsky y Courville creen identificar a los hicsos con los > amalecitas. En primer lugar, porque en sellos oficiales de sus dinastías se han hallado nombres como Apop I y II.

Apop I fundó la ciudad de Tebas. En la tradición griega, hay en Egipto un rey llamado Ogyges, que fue el fundador de Tebas. Ahora bien, Apop es una transcripción provisional de los egiptólogos para una inscripción cuyas consonantes admiten la equivalencia «Agog», que entonces concuerda con el registro bíblico acerca del nombre de los reyes amalecitas. Esto explica las menciones a > Agag y a > Amalec en los exaltados términos con que se hallan en el libro de los Números, mientras el pueblo de Israel se hallaba en el desierto: «Enaltecerá su rey más que Agag» (Nm. 24:7); «Amalec, cabeza de naciones» (Nm. 24:20). Según las tradiciones rabínicas, Amalec se dispuso a conquistar todo el mundo. Se han hallado sellos de los reyes hicsos en Creta, Palestina, Mesopotamia y en otros lugares alejados de Egipto. Así, la fama del rey Ogyges, fundador de Tebas, que había llegado a oídos de los griegos, concuerda con el nombre Agag, que se identifica con la línea de faraones Apopi. Ello da cierto peso a la ecuación hicsos = *amu* = amalecitas.

En segundo lugar, la destrucción de los amalecitas por parte del rey Saúl, y la muerte de su último rey Agag a manos de Samuel (1 Sam. 15), marcan en la Biblia un antes y un después en relación con la mención de Egipto como gran potencia. La campaña de Saúl contra los amalecitas se dirigió hacia el sur, lo cual concuerda con el hecho de que las hordas de hicsos expulsadas por el primer faraón de la restauración egipcia, Iahmes o Amosis I, no dejaron rastro histórico. Saúl terminó con el poderío amalecita, aunque quedaron todavía partidas de esta etnia que se dedicaron a merodear. Un caso interesante es el del esclavo egipcio de un señor amalecita mencionado en 1 Sam. 30:13ss, que concuerda con esta etapa de transición.

Según esta misma teoría de Velikovsky y Courville, los hicsos-amalecitas, deseosos de extender sus dominios, entraron en un Egipto indefenso, sin ejército ni organización militar ni política, devastado por las diez plagas y por la mortandad en el mar Rojo, sin faraón ni recursos de ninguna clase, y cayó fácilmente en sus manos. Esta conquista habría tenido lugar en la época del Éxodo, vale decir, alrededor del año 1441 a.C.

Sin embargo, los historiadores creen que el rápido avance y las conquistas de los hicsos en Egipto se deben a la situación de anarquía política en que estaba sumido el país a finales de la XIV dinastía, y también al empleo de una nueva arma de guerra introducida por los arios en Asia: el > carro de combate tirado por caballos, que aterrorizó a los egipcios.

Durante 150 años dominaron el país del Nilo y mantuvieron relaciones con Babilonia y Creta, donde se han encontrado objetos inscritos con nombres de sus monarcas.

Su capital estaba situada en Avaris, cerca de la actual el-Arish. Fue tomada por Amosis I, monarca tebano, vasallo rebelde de los hicsos y primer faraón de la primera dinastía autóctona (la XVIII) después de aquellos años de dominio extranjero, el gran libertador del país. Por muchas razones a esta nueva dinastía se la considera la más importante de toda la historia de Egipto. No solo luchó contra aquellos invasores, sino que los expulsó definitivamente del país llegando en su persecución hasta Palestina. Los hicsos fueron vencidos con las mismas armas que ellos habían introducido, especialmente > caballos y > carros de combate, montados por arqueros, cuya carga era a menudo decisiva. Véanse AMALECITA, EGIPTO, ÉXODO, FARAÓN.

BIBLIOGRAFÍA: E. Drioton, "Hicsos", en *EB* III, 1226-1228; F. Daumas, *La civilización del Egipto faraónico* (Ed. Optima, Barcelona 2000); J. Van Seters, *The Hyksos* (Yale University Press, New Haven 1966); Ernest Wright, *Arqueología bíblica*, pp. 172-173 (Cristiandad).

HIDAI

Heb. 1914 *Hidday*, הִ ַי = «exuberante» o «poderoso»; Sept. *Aththaí*, Ἀθθαί. Uno de los treinta y siete > héroes de la guardia de David, oriundo de los valles de Gaas (2 Sam. 23:30). En la lista paralea de 1 Cro. 11:32 recibe el nombre de > Hurai, «de los arroyos de Gaas».

HIDEKEL

Heb. 2313 *Jiddéqel*, חִ ֶקֶל, de origen extranjero; Sept. *Tigris*, Τίγρις, que en Dan. 10:4 se le llama «gran río» (*hannáhar haggadol*, הַ ָהָר הַ ָד ל; Sept. *Endekel*, Ἐνδεκέλ); Vulg. *Tigris*. Nombre hebreo del río Tigris, mencionado como uno de los cuatro brazos del río que salía del Edén, «al oriente [*qidmath*, קִדְמַת] de Asiria» (Gn. 2:10-14). El Hidekel actual recibe el nombre árabe de Dijlah. Sus fuentes se hallan en la ladera meridional del Antitaurus, en Armenia central, y atraviesa el Kurdistán, recibiendo el agua de diversos afluentes, de los que revisten especial importancia los de la vertiente oriental. Se une al Éufrates en las cercanías del golfo Pérsico. El cauce único que se gesta con la confluencia de ambos hasta la desembocadura, recibe el nombre de Schat el-Arab. El Dijlah tiene una longitud de 1.800 km desde su nacimiento hasta su unión con el Éufrates. En su curso pasa junto a las ruinas de Nínive, en su orilla izquierda, casi frente a Mosul en la ribera derecha. Más abajo, atraviesa Bagdad, las ruinas de Ctésifon, antigua capital de los partos, y las de Seleucia, que bajo la dinastía griega rivalizó con Babilonia. Véase TIGRIS.

HIDROPESÍA

Gr. *hýdrops*, ὕδρωψ, de *hýdor*, ὕδωρ = «agua» y *ops*, ὤψ = «aspecto». Enfermedad bien conocida, consistente en derrame o acumulación de líquido en una cavidad o en los tejidos corporales. Solo se menciona en Lc. 14:2, donde se narra el caso de un hidrópico, gr. *hydropikós*, ὑδρωπικός, al que Jesús sanó en sábado. Véase ENFERMEDAD.

HIEL

Heb. 2419 *Jiel*, חִיאֵל = «Dios es viviente»; Sept. *Akhiel*, Ἀχιήλ. Israelita oriundo de > Betel que vivió bajo el reinado de Acab. Fortificó > Jericó, atrayendo sobre sí la maldición que había profetizado Josué sobre el que emprendiera tal obra. Perdió por ello a sus hijos, Abiram, el primogénito, y Segub, el menor (Jos. 6:26; 1 R. 16:34). Muchos autores explican la muerte de los hijos por la costumbre pagana de inmolar a la propia descendencia en los sacrificios de fundación.

HIEL, sustancia

Traducción de dos palabras hebreas derivadas de la raíz *mrr*, מרר = «ser amargo».

1. Heb. 7219 *mererah*, מְרֵרָה o *merorah*, מְרֹרָה = «amargura»; Sept. *kholé*, χολή, *kaká*, κακή, *díaita*, δίαιτα; NT 5521 *kholé*, χολή, palabra probablemente relacionada con *khloé*, χλοή = «amarillo», o sea, la *bilis*. En Job 20:25 se hace referencia a la vesícula biliar en cuanto receptáculo de la hiel. En Job 16:13 se dice: «Sus arqueros me han rodeado. Atraviesa mis riñones sin compasión y derrama por tierra mi hiel», aludiendo a la costumbre de los cazadores de acorralar la presa hasta abatirla y y extirpar luego sus entrañas. *Merorah* también describe las partes vitales del hombre: «Saldrá una flecha por su espalda; y la punta resplandeciente, por su hiel» (Job 20:25).

2. Heb. 845 *rosh*, ראׁ, también escrito ר = «amargura», dicho de plantas y serpientes venenosas; Sept. *kholé*, χολή, *pikría*, πικρία, *ágrostis*, ἄγρωστις. Planta venenosa de sabor muy

amargo, no identificada con certeza, prob. el > ajenjo, relacionado en algunos textos con la hiel (Dt. 29:18; Os. 10:4; Am. 6:12). La LXX traduce en ambos casos *kholé*, χολ□, prop. la secrección amarga del hígado.

Describe de forma metafórica el efecto de los juicios de Dios sobre el pueblo infiel (Jer. 8:14; 9:15; 23:15; cfr. Dt. 32:32; Lm. 3:1, 19; Am. 6:12). En el NT «hiel de amargura» (Hch. 8:23) denota una maldad extrema, generadora de malos frutos (cf. Heb. 12:15).

También se emplea para denotar la maldad interior del hombre, a semejanza del veneno del áspid (Job 20:14, 25), que los antiguos creían su hiel: «Nadie debería de extrañarse de que la hiel constituya el veneno de las serpientes» (Plinio, *Hist. nat.* 11, 37).

El vino mezclado con mirra, resina, azafrán, láudano, etc., era una droga amarga que se ofrecía para adormecer los sentidos; así podía ser llamado, en términos generales, vino mezclado con «hiel», tal como hace Mateo cuando describe el que los soldados ofrecieron a Jesús en la cruz (Mt. 27:34), inspirado prob. en el Sal. 69:21; Marcos dice que se trataba de mirra (Mc. 15:23). Véase AJENJO, AMARGO, MIRRA.

A. ROPERO

HIELO

Heb. 7140 *qeraj*, קֶרַח, traducido como «hielo» en Job 37:10; 38:29; Sal. 147:17; «helada» en Gn. 31:40; Job 6:16; Jer. 36:30; y «cristal», por su semejanza con el hielo, en Ez. 1:22). Véase HELADA.

HIENA

Heb. 338 *í*, אִי, prob. «de sonido lastimoso», o también «aullador». Mamífero carnívoro oriundo de Asia y África. Era muy respetado en Egipto. Se alimenta principalmente de carroña. Se discute si la Biblia canónica menciona con claridad a este animal; en Eclo. 13:18 aparece con el término gr. *hýaina*, □αινα.

En el primer libro de Samuel se hace referencia a un lugar llamado «valle de Zeboim» o «valle de hienas» (1 Sam. 13:18; cf. Neh. 11:34). El profeta Isaías se refiere a unas «bestias salvajes», heb. *í*, אִי (Is. 13:22; 34:14), que por el contexto podrían ser hienas, y así se traduce en algunas versiones. Jeremías prob. también las tiene *in mente* cuando emplea el término heb. *tsabuá*, צָב עַ (Jer. 12:9); así lo entendió la LXX al traducirlo por *hýaina*, □αινα, pero no la Vulg., que lo vierte por *avis discolor*, ni la RV, que le sigue muy de cerca: ave de muchos colores, «ave de rapiña pintada». Los autores del Talmud se refieren a la hiena al menos con cuatro términos diferentes, entre ellos *tsabuá*, que parece ajustarse a la descripción poética del profeta de un campo arruinado por animales que van y vienen en busca de presas y que, en ocasiones, como los perros, devoran las uvas (v. 10).

A. LOCKWARD

HIERÁPOLIS

Gr. 2404 *Hierápolis*, Ἱερ□πολις = «ciudad sagrada». Ciudad de Frigia, en Asia Menor, en el valle del Lico. Fundada en el siglo II a.C. por Eumenes, rey de Pérgamo, y anexionada a Roma en el año 133 a.C. Fue destruida por un terremoto en el año 17 d.C., pero tras su reconstrucción, alcanzó una mayor extensión en los siglos II y III d.C. Ubicada al pie del monte Gékelez, estaba consagrada a Cibeles y era famosa por sus fuentes termales calcáreas, a las que se atribuían virtudes curativas

(Dión Casio, 68, 27; Plinio, *Hist. nat*. 2, 95).

Próxima a Hierápolis se encontraban Colosas y Laodicea; al parecer, > Epafras estaba al frente de la comunidad cristiana de Hierápolis, dedicado con gran celo a la obra evangélica en la ciudad (Col. 4:12, 13). Es probable que sea una de las «ilustres urbes asiáticas» (Tácito, *Ann*. 14, 27) destruidas juntamente con su vecina Laodicea por el mencionada terremoto de principios del siglo I. Entre sus restos arqueológicos cabe destacar el teatro y el gimnasio, así como la necrópolis, donde su puede observar una amplia representación de los cultos funerarios de la época grecorromana. En la calle principal todavía se pueden contemplar las ruinas de tres iglesias cristianas, no lejos de los restos del templo de Apolo. Papías fue natural y obispo de esta ciudad, y también nació en ella Epicteto.

HIERBA

Heb. 2682 *Jatsir*, חָצִיר, término de significado indefinido, aplicado a las hierbas en general, el heno, la grama (Job 8:12; 40:15; Sal. 104:14; Nm. 11:15), y también el «verdor» de un patio (Is. 34:13; 35:7); gr. 5528 *khortos*, χόρτος, orig. un cercado para pastos (de donde viene el término latino *hortus*, «huerto»); luego pasó a significar «alimento», especialmente «hierba» para el ganado (Mt. 6:30; 13:26; 14:19; Mc. 4:28; 6:39; Lc. 12:28; Jn. 6:10; Stg. 1:10, 11; 1 P. 1:24; Ap. 8:7; 9:4); *botane*, βοτάνη = «hierba, forraje», de *bosko*, βόσκω, «alimentar» (de donde deriva el término castellano botánica), se usa en Heb. 6:7: «Porque la tierra, que bebe la lluvia que muchas veces cae sobre ella y produce hierba para el provecho de aquellos que la cultivan, recibe la bendición de Dios».

En Génesis 1:11-12 se mencionan sucesivamente hierba verde, plantas y árboles. En Palestina y Siria hay 90 géneros y 243 especies de hierbas. Las hierbas mencionadas en la Escritura se refieren siempre a plantas comestibles por animales o seres humanos, sin indicaciones ni descripciones particulares de cada una: «Haces producir el pasto para los animales y la vegetación para el servicio del hombre, a fin de sacar de la tierra el alimento» (Sal. 104:14). En este texto se distingue el heno como alimento para el ganado y la hierba —vegetación— que sirve de alimento humano.

Ya que la hierba crece espontáneamente en abundancia, se emplea como metáfora referida a la abundancia de prole (Job 5:25). En un sentido figurado, el término «hierba» describe la brevedad de la vida terrena del hombre: por la mañana, la hierba florece; por la tarde, se corta y se seca (Sal. 103:15, 16; cf. Sal. 37:2; 90:5, 6; 92:8; 102:12; Is. 40:6, 7, 8; Mt. 6:30; Lc. 12:28). En contraste con la escasa duración de la hierba, se nos recuerda que la Palabra de Dios permanece para siempre (Is. 40:8).

A. LOCKWARD

HIERBAS AMARGAS

Heb. *merorim*, מְרֹרִים, literal. «amargura»; Sept. *pikrís*, πικρίς; Vulg. *lactucae agrestes*.

Formaban parte de la cena en la celebración pascual (Ex. 12:8; Nm. 9:11) en memoria de la amargura de la opresión egipcia. No se especifica de manera particular de qué hierbas se trataba. Según las tradiciones judías recogidas en el Talmud, debían ser de «un sabor amargo, que tuvieran jugo y una apariencia grisácea (o plateada)». El Talmud menciona la lechuga, la escarola, la achicoria y el marrubio. Muchas familias judías usan el rábano. Véase AMARGO, AMARGURA.

HIERÓDULO

Gr. *hieródulos*, ἱερόδουλος, de *hierós*, ἱερός = «sagrado», y *dulos*, δοῦλος = «esclavo, siervo», correspondiente al heb. 6945 *qadesh*, קָדֵשׁ, masculino de 6948 *qedeshah*, קְדֵשָׁה, lit. «mujer consagrada», es decir, sacerdotisa de una deidad local, persona consagrada al culto religioso, en ocasiones relacionada con la prostitución sagrada. En este sentido se emplea en Dt. 23:18; 1 R. 14:24; 15:12; 22:47; 2 R. 23:7; Job 36:14). El vocablo aparece algunas veces más en Gn. 38:21-22; Os. 4:14. En todos los casos se trata de prostitución, efectuadas tanto por mujeres (Gn. 38:21-22; Dt. 23:18; Os. 4:14) como por hombres, tanto en un contexto «sagrado» como en un contexto «profano». Los traductores de la LXX tuvieron dificultades para vertir la palabra *qadesh*. Usan para ello cinco términos distintos: *porne/pornos*, πόρνη/πόρνος, *sýndesmos*, σύνδεσμος, *teleté*, τελετή, *kadesim*, καδησίμ, *ángelos*, ἄγγελος, dejando extrañamente a un lado la palabra que verdaderamente corresponde, a saber, *hieródulos*. Lo mismo ocurre con las versiones modernas: solo la BJ lee correctamente "hieródulo" y "consagrados a la prostitución", pero la RV60 usa erróneamente en general el término «sodomita», y la *Biblia Latinoamericana*, «hombres afeminados» u «homosexuales» (1 R. 14:24; Dt. 23:18 respectivamente).

Los hieródulos podían ser hombres o mujeres y aparecen en Babilonia, donde el código de Hammurabi regulaba su situación en lo referente a su vida y su herencia; en Canaán, donde la prostitución sagrada, masculina y femenina, se practicó en los > «lugares altos»; en los santuarios de Isis en Egipto, y en Grecia, donde Estrabón dice que no menos de mil prostitutas o «siervas consagradas» (*hieróduloi gynaikés*, ἱερόδουλοι γυναικές) oficiaban en el templo de Afrodita en Corinto (*Geog*. 8, 378).

Esta costumbre tentó a los israelitas y fue combatida por la Ley (Nm. 25:1-8; Dt. 23:18-19). En tiempos de Roboam, la prostitución sagrada masculina se practicaba en los «lugares altos» del país (1 R. 14:24), hasta que los reyes > Asa (1 R. 15:12) y su hijo > Josafat limpiaron la tierra de esta costumbre degradante (1 R. 22:47). Pero los reyes idólatras > Manasés y > Amón la introdujeron en el mismo Templo, donde las prostitutas sagradas tenían su morada y tejían velos para > Asera (2 R. 23:7). El rey > Josías las expulsó a raíz de su reforma religiosa. Los profetas atacaron esta práctica (Os. 4:12ss; 8:1, Miq. 1:7), que vuelve a aparecer en la época de los Macabeos, cuando Antíoco Epífanes convirtió el Templo en un antro de orgía y libertinaje con meretrices en los atrios sagrados (2 Mac. 6:4). Véase HOMOSEXUALIDAD, PROSTITUCIÓN, SODOMITA.

BIBLIOGRAFÍA: P. Dufour, *La prostitución en la antigüedad* (Roger, Donostia 2001); C. Gancho, "Hieródulos", en *EB* III, 1232.

A. ROPERO

HIEROFANÍA

Gr. *hierophántia*, ἱεροφάνεια, de *hierós*, ἱερός = «sagrado», y *phaínein*, φαίνειν = «aparecer».

Término que se refiere a la manifestación de lo sagrado a través de una realidad sensible. Este vocablo fue introducido y referido a su significación específica en la historia de las religiones por Mircea Eliade, con vistas a describir el fenómeno religioso en su irreductibilidad propia. Se aplica a cualquier aparición de lo sagrado en un objeto determinado, sea el cielo, el sol, una piedra o una planta. Véase TEOFANÍA.

HIERRO

Heb. 1270 *barzel*, בַּרְזֶל = «hierro» en tanto que como objeto cortante; gr. 4603 *síderos*, σίδηρος, de

donde procede la voz castellana «siderurgia»; Vulg. *ferrum*.

El nombre semita del hierro parece derivar de la voz hitita *barzillu*, hecho que se corrobora con la casi plena seguridad de que la siderurgia es una técnica que los hititas descubrieron a mediados del II milenio a.C. Es posible que los > filisteos introdujeran el hierro en Canaán, o que lo conocieran muy pronto en el mismo país, a juzgar por los datos bíblicos (cf. Nm. 31:22; Jos. 6:19, 24; 17:8, 16; 22:8; Jue. 1:19). Se dice que la cama de > Og era de hierro (Dt. 3:11).

El hierro es uno de los elementos más abundantes de la naturaleza, el cuarto en orden de abundancia en la corteza terrestre. Se encontraba también en Canaán (Dt. 8:9), especialmente en los montes del Líbano. Era utilizado para fabricar toda clase de utensilios agrícolas y domésticos: arados, trillos (2 Sam. 12:31; Am. 1:3); martillos, clavos (1 R. 6:7; 1 Cro. 22:3); cinceles (Job. 19:24); puertas, grilletes, cerrojos, cadenas (Sal. 107:10, 16; 145:18; 149:8; Is. 45:2; Hch. 12:10); ídolos (Dn. 5:4); y sobre todo instrumentos de guerra: puntas de flecha, espadas, lanzas, carros de combate (Ex. 20:25; 25:3; 27:19; Nm. 35:16; Dt. 3:11; 4:20; 8:9; Jos. 8:31; 17:16, 18; 1 Sam. 17:7). Los asirios hicieron amplio uso de él con este propósito. Por el contrario, los egipcios, así como los persas y griegos antiguos, empleaban cuchillos de piedra o pedernal, que estuvieron en uso durante mucho tiempo entre los pueblos del desierto y los israelitas.

En el Génesis se atribuye a > Tubal-Caín, descendiente de Caín, el dominio del bronce y el hierro (Gn. 4:22), es decir, se lo señala como iniciador de la metalurgia. El problema es que en esa época tan remota no era posible el conocimiento de los metales. En Job se dice que «el hierro se extrae del polvo» (28:3). En la época de Moisés se habla de hachas y otros útiles de hierro (Nm. 35:16; Dt. 19:5).

El mineral era tratado en > hornos (Dt. 4:20; 1 R. 8:51) que, a juzgar por los del Líbano, eran de piedra y medían más de 3 m. de altura con un diámetro de casi 1 m. Se calentaban con carbón vegetal, activando la llama con fuelles (Ez. 22:20; cf. Jer. 6:29). Parece que los filisteos aprendieron en el norte a servirse del hierro, y guardaban celosamente el secreto del proceso metalúrgico, impidiendo su uso a los hebreos (1 Sam. 13:19-22). Flinders Petrie descubrió la confirmación de este monopolio de los filisteos al desenterrar altos hornos e instrumentos de hierro en Gerar. El uso del hierro no llegó a difundirse ampliamente en Israel hasta después del aplastamiento del poderío filisteo por parte de David en el año 1000 a.C.

En sentido metafórico se usa el hierro para señalar la dureza y el peso del sufrimiento (cf. Dt. 4:20). El castigo por la desobediencia se describe como hierro bajo los pies (Dt. 28:23). En Ap. se presenta el cetro del Mesías como vara de hierro, que someterá con dureza todas las naciones (Ap. 12:5; 19:15). Véase HERRERO, METALURGIA.

BIBLIOGRAFÍA: K.M. Kenyon, *Arqueología de Tierra Santa* (Garriga 1964).

A. LOCKWARD

HIERRO, Edad del

Período histórico en el que se desarrolló la metalurgia del hierro, cuyo comienzo se sitúa de manera convencional alrededor del año 1200 a.C. y cuyo final tendría lugar hacia el 133 a.C. El hierro es un metal superior al bronce en dureza y abundancia de yacimientos. Los > hititas fueron los primeros en darle un empleo correcto y ejercer el control de su producción. La expansión del conocimiento sobre su uso del se produce prob. desde el Irán a través del Cáucaso.

La Edad del Hierro se caracteriza por los asentamientos estratégicos de poblados y sistemas

defensivos, por la práctica de una economía fundamentalmente ganadera, en algunos casos de carácter pastoril, y la paulatina sustitución del bronce por el hierro en la elaboración de armas y herramientas, que es la gran diferencia tecnológica con las etapas anteriores. Socialmente hablando, las poblaciones de esta época aparecen divididas en pequeños grupos, en cuya evolución se aprecia una tendencia al reparto desigual de las propiedades, tierras y ganado.

HÍGADO

Heb. 3516 *kabed*, בֵּד ָ = «pesado», se refiere a su condición de víscera más pesada; gr. *hépar*, ἧπαρ. Órgano que ocupa la parte alta del lado derecho del abdomen. Es la víscera más voluminosa del organismo, con un peso aprox. de 1.300 a 1.500 gramos. En el AT se lo menciona con frecuencia en relación con las normas sacrificiales (Ex. 29:13, 22; Lv. 3:4; 4:9; 10:15, etc.). Los israelitas consideraban el hígado como asiento de la vida, tal y como creían otros muchos pueblos de la antigüedad; por esta razón, los autores bíblicos utilizan este término allí donde nosotros hablaríamos de «corazón» (cf. Prov. 7:23; Lam. 2:11). Para griegos y romanos el hígado es la sede de pasiones como el orgullo, el amor, la ira, etc. (Anacreonte, *Oda* 3; Teócrito, *Idill*. 11, 16; Horacio, *Carri*. 1, 13, 4; 25, 15; 4, 1, 12; Juvenal, *Sat*. 5, 647).

Los antiguos semitas y otros pueblos lo empleaban para la > adivinación (cf. Ez. 21:21). Inspeccionaban las vísceras de animales, e incluso de seres humanos sacrificados para ese propósito, la más importante de las cuales era el hígado. A esta antigua arte advinatoria se daba el nombre de *extispicium*, lo que nosotros hoy llamamos *hepatoscopia*. Filóstrato lo describe esta técnica como el *summum* de toda adivinación (*Vida de Apolonio*, 8, 7, 5). Cicerón adscribe la hepatoscopia y otros medios adivinatorios a los que él llama «los tiempos heroicos» (*De divinatione*). Se atribuye a Prometeo el haber enseñado a la humanidad las diferentes artes adivinatorias, entre ellas la lectura del hígado. Los asirios la tuvieron en alta estima. En Babilonia llegó a constituir una verdadera ciencia practicada por sacerdotes especializados. Para ello se hicieron modelos de hígados en bronce y en arcilla, divididos en múltiples campos a modo de cuadrícula, señalados con signos en clave que correspondían a diversos augurios. Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz algunos ejemplares cananeos, babilonios, hititas y etruscos. El ejemplar más famoso procede de Babilonia (primera mitad del II milenio), donde aparecen signos anatómicos y su significado predictivo. Es importante señalar que el primer caso de adivinación registrado en la Biblia se refiere a los *teraphim* de Labán (Gn. 31:19), nativo de Padan-aram, región próxima a Mesopotamia, entendidos por la LXX y Josefo como el «hígado de las ovejas» (*Ant*. 6, 11, 4).

La grasa que cuelga del hígado se consideraba sagrada, y por esta razón se quemaba en el altar y se ofrecía a Dios en los sacrificios (Ex. 29:13, 22). Un ejemplo de la extrema importancia dada al hígado se ofrece en la historia de Tobías, cuando el ángel le ordena guardar esta víscera concreta del pez que había capturado, ya que habría de servirle como remedio protector contra los demonios: al ser quemada despide un perfume por el que los malos espíritus son expulsados (Tob. 6:4, 17; 8:2). Véase ADIVINACIÓN, GROSURA, TERAPHIM.

A. ROPERO

HIGAIÓN

Heb. 1902 *higgayón*, הִ ָי ן = «sonido bajo, meditación». Término musical que figura en el Salmo 9:16-17: «Higaión, Selah», como un signo musical, prob. una pausa en el interludio instrumental;

Sept. *odé diapsálmatos*, ᾠδὴ διαψάλματος; este término es sinónimo de cántico o meditación (Sal. 19:14; 92:3; Lam. 3:63). En el Sal. 92:3 se traduce como «tono suave» y solemne del arpa, Sept. *met' odês en kithara*, μετ᾽ ᾠδῆς ἐν κιθάρᾳ.

Seguramente *higaión* tiene dos significados, uno de meditación y otro musical, como nota para la melodía de un cántico o himno. Así lo entendió Aben Ezra al comentar los textos bíblicos mencionados. En sentido general, *higaión* denota reflexión, meditación, de la raíz verbal *hagah*, הגה, y en sentido técnico describe una nota musical o un signo bien conocido del tiempo de David, cuyo significado exacto se ha perdido.

S. PAGÁN

HIGO

Heb. 8384 *teenah*, תְּאֵנָה; gr. 4810 *sykon*, σῦκον, fruto maduro de la higuera (Mt. 7:16; Mc. 11:13; Lc. 6:44; Stg. 3:12), tenido por muy delicioso (cf. Jue. 9:10; Nm. 13:23).

Junto con la aceituna y la uva, es uno de los tres frutos más importantes de la Palestina bíblica, abundante allí como en todos los países mediterráneos por el poco cuidado que exige, lo que explica su consumo generalizado. Se distinguen los higos tempranos o brevas (en junio; Mt. 24:32) y los tardíos (agosto-octubre). Se consumen frescos o secos, o elaborados en forma de pan (hecho de higos frescos amasados). Se usan también los panes de higo como remedio contra las úlceras (2 R. 20:7). Isaías mandó aplicar una cataplasma de higos al rey > Ezequías cuando estaba enfermo —«tomen una masa de higos, y extiéndanla sobre la llaga, y sanará» (Is. 38:21)—, a resultas de lo cual se curó. De la fermentación del pan de higo en agua se obtiene una especie de > cerveza.

HIGUERA

Heb. 8384 *teén*, תְּאֵן; gr. 4808 *sykê*, συκῆ (Mt. 21:19, 20, 21; 24:32; Mc. 11:13, 20, 21; 13:28; Lc. 13:6, 7; 21:29; Jn. 1:48, 50; Stg. 3:12; Ap. 5:13). Árbol de la familia de las moráceas. La hoja es ancha y puede tener de tres a cinco lóbulos, los más grandes los tres del medio. La higuera es originaria del Asia Occidental. Cuando es joven, solo lleva fruto si está plantada en un suelo rico (Lc. 13:6-9). Al envejecer, degenera rápidamente; si se la descuida, no produce mucho (Prov. 27:18). En primavera, da sus higos tempranos antes de cubrirse de hojas, sobre las ramas crecidas el año anterior, y reciben el nombre de *phag*, פַּג, «higos verdes» (cf. Cnt. 2:13). Si no tiene higos verdes cuando aparece el follaje, no habrá producción.

La higuera es un árbol muy apreciado; la Biblia lo menciona en muchas ocasiones junto con la vid y el olivo (Nm. 13:23; 20:5; Dt. 8:8; Sal. 105:33; Jer. 5:17; Joel 1:12). La expresión «debajo de su parra y debajo de su higuera» es sinónimo de prosperidad y seguridad (1 R. 4:25; Mi. 4:4; Zac. 3:10). La destrucción de los higuerales o la sacudida violenta de su fruto son imágenes inequívocas de castigo y maldición (Is. 34:4; Am. 4:9; Joel 1:7; 12). En Ap. 6:13 se dice que las estrellas carán del cielo como brevas maduras, sacudidas por la ira escatológica del final de los tiempos.

La altura de la higuera cultivada (*Ficus carica*) varía entre 6 y 9 m. Las hojas, que aparecen al final de la primavera y caen al aproximarse el invierno, miden frecuentemente de 20 a 25 cm. de longitud. En Gn. 3:7 se dice que después de pecar, Adán y Eva se cubrieron avergonzados con hojas de higuera.

En el NT la higuera aparece en relación con el llamamiento de Natanael (Jn. 1:48). Jesús la

emplea como figura de Israel, y la maldición de la higuera estéril (Mc. 11:12-17) constituye una parábola: el pueblo no había respondido al llamamiento del Señor, que por ello anuncia su juicio. Este árbol tenía las hojas que vienen con los primeros frutos; aunque, como señala Marcos, «no era tiempo de higos» (del verano, la verdadera cosecha), hubiera debido tener al menos los higos verdes de la primavera. La presencia de las hojas sin el fruto es indicación de la profesión religiosa puramente nominal de Israel, y constituye una solemne advertencia acerca del peligro de la religiosidad aparente. Según la profecía, la higuera de Israel deberá reverdecer al final de los tiempos. Es en este sentido que muchos intérpretes entienden Mt. 24:32-33. Véase VERANO.

A. LOCKWARD

HIJA

Heb. 1323 *bath*, תַ, de *beneth*, נֶת, fem. de 1121 *ben*, ןֵ = «hijo»; gr. 2364 *thygáter*, θυγάτηρ = «hija», diminutivo *thygatrion*, θυγάτριον = «hija pequeña, hijita» (Mc. 5:23; 7:25).

En el texto hebreo la palabra *bath* se emplea no solo en su sentido primero literal, sino también como «hijo» en acepciones translaticias. De forma natural designa a una hija nacida o adoptada en la casa (Gn. 20:12; 24:48; 36:2; Nm. 25:1; Dt. 23:17). Algunas veces denota descendencia natural (Gn. 28:6) o también a los moradores de algún lugar, como las «hijas de Jerusalén» (Is. 3:16), las «hijas de los filisteos» (2 Sam. 1:20), la «hija de un dios extraño» (Mal. 2:11), etc.

De forma metafórica se llama a Tiro «hija de Sidón», esto es, «colonia» (Is. 22:12), del mismo modo que se designa como hijas a las aldeas dependientes de una metrópoli, p.ej. «Hesbón y todas sus hijas [aldeas]» (Nm. 21:25). La población de un lugar determinado es llamada «hija» de ese lugar (Is. 37:22; cf. Sal. 45:13; 137:8; Is. 10:30; Jer. 46:19; Lam. 4:22; Zac. 9:9), figura resaltada por la costumbre casi universal de designar a las ciudades por el género femenino.

La palabra «hija» seguida por una cifra indica la edad de la mujer referida, p.ej. en Gn. 17:17 se llama a Sara «la hija de noventa años».

En los tiempos antiguos, las jóvenes de las familias más ricas, y aun las princesas, estaban acostumbradas a los servicios domésticos, al trabajo en el campo y al cuidado de la casa, p.ej. abrevar el rebaño, ordeñar las ovejas, recoger la cosecha, hacer pan, etc.

El término orginal traducido como «nuera» o «hija política», es en heb. 3618 *kallah*, הָ, y en gr. 3565 *nymphe*, νύμφη; en ambos casos significa «novia» y se aplica a la esposa del hijo.

Las hijas eran consideradas como propiedad del padre, por lo cual el novio, en el momento del matrimonio, tenía que comprar ese derecho mediante el pago de una > dote. En algunos casos resultaba a la inversa, es decir, el padre daba a su hija propiedades que aportaba al matrimonio. Un padre podía vender su hija como sierva para conseguir que se casara, pero se reglamentaba el tratamiento que ella recibiría en la casa adonde fuera (Ex. 21:7-11).

Dar a luz un hijo conllevaba permanecer treinta y tres días en purificación para la mujer, pero si era hija, el período era el doble (Lv. 12:2-5). Era costumbre en la antigüedad que el padre decidiera la boda de sus hijas (Ex. 2:21), que en algunos suponía contar con la voluntad de la joven, como en el caso de > Rebeca (Gn. 24-58). A veces, el matrimonio era arreglado cuando la joven era todavía una niña, y se consumaba cuando cumplía los trece años. En materia hereditaria no se consideraba a las hijas como herederas si tenían hermanos. En casos especiales, sin embargo, el padre de familia podía determinar que se diera a las hijas parte de la herencia, como hizo Job (Job 42:15). Las hijas de > Zelofehad reclamaron a Moisés que se les diera la herencia de su padre, que no había tenido hijo varón (cf. Nm. 27:8). Véase BODA, HERENCIA, MATRIMONIO.

HIJO

Heb. 1121 *ben*, ןֵ; aram. *bar*, רַ, aparece en el NT en nombres como Barnabás; gr. 5207 *huiós*, υἱός = «hijo», aparece 379 veces en el NT; significa en principio la relación de la descendencia con el progenitor, pero se emplea con una gran variedad de sentidos; está íntimamente relacionado con 5043 *teknon*, τέκνον = «niño, hijo [engendrado]»; aparece 99 veces y se se usa tanto en sentido natural como figurado; 3816 *paîs*, παῖς, significa «niño» en relación con la estirpe, y también «siervo, asistente, joven».

1. Acepciones varias.

2. Relación padres-hijos.

I. ACEPCIONES VARIAS. En las lenguas en que se escribió el Antiguo Testamento el término hijo, aparte de su acepción biológica de descendiente natural, se emplea también para describir relaciones comunes con antepasados lejanos, la pertenencia a una misma tribu, grupo o nación, y en sentido metafórico describe a los que participan de características morales comunes. Ese mismo empleo se encuentra en el griego neotestamentario:

1. Hijo varón; descendiente directo (Gn. 27:1; Mc. 9:17; Lc. 7:12; Jn. 4:46).

2. Descendiente varón más distanciado. P.ej., Labán es llamado hijo de Nacor (Gn. 29:5), así como Jehú, hijo de Nimsi, cuando en realidad son sus nietos. El padre de Jehú era hijo de uno llamado Josafat (2 R. 9:20; cf. 2 R. 9:2). Siglos después de la muerte de Jacob, los israelitas siguen llamándose hijos de Israel (Mal. 3:6; Lc. 1:16). El mismo Señor Jesús es llamado hijo de David e hijo de Abraham (Mt. 1:1).

3. Persona adoptada (Ex. 2:10 cf. Est. 2:7), o miembro reconocido de una tribu por adopción o matrimonio (Gn. 17:9-14).

4. Fórmula de cortesía empleada por un anciano dirigiéndose a un amigo joven (1 Sam. 3:6, 16; 4:16; 2 Sam. 18:22; cf. Jos. 7:19).

5. Miembro de una asociación: «hijo de un perfumero» (Neh. 3.8), «los hijos de los cantores» (Neh. 12:28); «los hijos de los profetas» (2 R. 2:3, 5; cf. Am. 7:14). En este sentido indica también el adorador de una divinidad pagana: hijo de Quemos (Nm. 21:29).

6. Habitante de una ciudad, de un país: hijos de Sión (Lm. 4:2); hijos de Belén (Esd. 2:21); hijos de Javán (Gn. 10:4).

7. Persona que presenta cierta disposición y conducta: hijos de Belial (de indignidad) (1 Sam. 25:17); hijos de fuerza (héroes) (1 Sam. 14:52); hijos de paz (Lc. 10:6); hijos de la resurrección (Lc. 20:36); hijos del reino (Mt. 8:12; 13:38); hijo de consolación (Hch. 4:36); hijos del trueno (Mc. 3:17).

8. Personas que comparten características morales: hijos de Dios (Mt. 5:9, 45; Lc. 6:35; hijos de luz (Lc. 16:8; Jn. 12:36); hijos del día (1 Tes. 5:5); hijos de paz (Lc. 10:6); hijos de este siglo (Lc. 16:8); hijos de desobediencia (Ef. 2:2); hijos del malo (Mt. 13:38, Hch. 13:10); hijo de perdición (Jn. 17:12; 2 Tes. 2:3).

En el NT denota la descendencia masculina (Gal. 4:30); también los amigos presentes en una boda (Mt. 9:15); aquellos que gozan de ciertos privilegios (Hch. 3:25); o aquellos que actúan de cierta manera, sea mala (Mt. 23:31), o buena (Gal. 3:7); también aquellos que manifiestan un cierto carácter, sea malo (Hch. 13:10; Ef. 2:2), o bueno (Lc. 6:35; Hch. 4:36; Ro. 8:14). En sentido espiritual describe la dignidad de la relación con Dios a la cual son introducidos los hombres por el Espíritu Santo cuando creen en el Señor Jesucristo (Ro. 8:19; Gal. 3:26).

Juan no emplea *huiós*, υ□□ς, para referirse al creyente, sino que reserva este título para Jesús en tanto que Señor Dios; en su lugar usa *teknon*, τ□κνον, lit. «niño», como en Jn. 1:12; 1 Jn. 3:1, 2; en Ap. 21:7, el único uso de *huiós* se debe a una cita de 2 Sam. 7:14. Jesús utilizó el vocablo *huiós* de una manera muy significativa, como en Mt. 5:9, «Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios», y vv. 44, 45: «Amad a vuestros enemigos, … para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos». Los discípulos debían hacer estas cosas, no a fin de que

pudieran llegar por ello a ser «niños» (*teknon*) de Dios, sino que, siendo «niños», podían hacer que esta característica fuera patente en su carácter, llegando así a ser «hijos» (*huiós*). Su conducta evidencia la dignidad de su relación y de su semejanza con el carácter divino.

El término gr. *teknon*, τέκνον = «niño», está relacionado con el verbo *tikto*, τίκτω, «engendrar, dar a luz», y se emplea tanto en el sentido natural como en el figurado. En contraste con *huiós*, da prominencia al hecho del nacimiento, en tanto que *huiós* destaca la dignidad y el carácter de la relación. En sentido figurado, *teknon* indica los hijos de Dios (Jn. 1:12); de luz (Ef. 5:8); de obediencia (1 P. 1:14); de una promesa (Ro. 9:8; Gal. 4:28); del diablo (1 Jn. 3:10); de ira (Ef. 2:3); de maldición (2 P. 2:14); de relación espiritual (2 Ti 2:1; Flm. 10). En castellano se traduce siempre como «hijo/s», con lo que en las versiones castellanas se pierde la distinción entre *huiós*, «hijo», y *teknon*, «niño».

El diminutivo *teknίon*, τεκνίον, se emplea en el NT solo en sentido figurado y siempre en plural. Se halla con frecuencia en 1 Juan, ver 2:1, 12, 28; 3:7, 18; 4:4; 5:21; una vez en el Evangelio de Juan, 13:33, y otro tanto en las Epístolas de Pablo, Gal. 4:19. Es un término afectuoso dirigido por un maestro a sus discípulos bajo circunstancias que demandan una interpelación tierna, p.ej., Cristo a los > Doce justo antes de su muerte; el apóstol Juan lo utiliza para advertir a los creyentes en contra de peligros espirituales; Pablo, debido a los mortales errores del judaísmo que acechaban a las iglesias de Galacia.

Por último, en gr. hay otra palabra, *paîs*, παῖς, que significa «niño» en relación con la estirpe; «muchacho» o «muchacha» en relación con la edad; y también «siervo, asistente, sirviente», en relación con la condición, p.ej. Mt. 2:16: «niños», y Hch. 20:12: «joven»; Lc. 9:42; «muchacho»; en Lc. 2:43 se dice del Señor Jesús, «niño».

II. RELACIÓN PADRES-HIJOS. La procreación humana está relacionada con Dios de un modo misterioso y vital, de modo que en la mentalidad bíblica los hijos constituyen una bendición divina. Se considera una descendencia numerosa como un gran privilegio y especial bendición (Dt. 28:4; Sal. 128:3), en tanto que la > esterilidad aparece como un oprobio y hasta un castigo divino (Gn. 16:2 29:31; 30:1, 14; Dt. 7:14; 1 Sam. 1:6; 2:5; 4:20; 2 Sam. 6:23; 18:18; 2 R. 4:14; Is. 47:9; Jer. 20:15; Os. 9:14; Est. 5:11: Sal. 127:3, 5; Ecl. 6:3; cf. Heródoto, 1, 136; Estrabón, 15), que se procuraba remediar entregando esclavas a los maridos para procrear con ellas. Tener un hijo después de mucho tiempo de esterilidad, como en el caso de Elizabet, significaba que el Señor había quitado su afrenta entre los hombres (Luc. 1:25).

El parto tenía lugar con la parturienta sentada y asistida por una comadrona. El padre se mantenía alejado (Jer. 20:15). La expresión «dar a luz sobre las rodillas» (Gn. 30:3) prob. no tiene un sentido literal, sino simbólico, para significar un acto de aceptación o > adopción (cf. Gn. 50:23). El nacimiento del > primogénito era celebrado con alegría y fiesta. Al recién nacido se le bañaba, se le frotaba con sal y se le envolvía en pañales (Ez. 16:4; Job 38:8-9; Lc. 2:7). Después del alumbramiento, la madre quedaba impura durante un tiempo que variaba según que el hijo fuese varón o hembra. Las niñas eran menos estimadas, ya que con el futuro matrimonio abandonarían la casa paterna. La imposición del > nombre tenía particular importancia por la fuerza y sentido que los orientales atribuían a la designación de las cosas y de las personas. Por lo general era la madre, en ocasiones particulares el padre, quien ponía el nombre. Esto se explica fácilmente en el contexto de las familias polígamas. La madre, como es natural, se encargaba de la nutrición de los hijos. La

lactancia solía durar tres años (1 Sam. 1:21-22; 1 R. 3:21); en caso de no ser posible, se buscaba una nodriza del entorno familiar (Gn. 24:59; 35:8; Ex. 2:7). El destete se celebraba con una gran fiesta: «Abraham hizo un gran banquete el día que Isaac fue destetado» (Gn. 21:8; cf. Ex. 2:7, 9; 1 Sam. 1:22-24; 2 Cro. 31:16; Mt. 21:16). Los hebreos sentían un cariño especial por los hijos, como se refleja en las enseñanzas y parábolas de Jesús (Mt. 7:9ss.; Mc. 9:17; 12:6, Lc. 14:5ss, etc.). El hijo único era cubierto de amor, de ahí que «unigénito» y «amado» formen una pareja indisoluble (Gn. 22; Jue. 11:34; Jer. 6:26; Zac. 12:10; Job 3:15; Jn. 1:14; 3:16; Mc. 9:7; 12:6). Al igual que en los pueblos de la antigüedad, y en especial la *patria potestad* entre los romanos, el padre israelita gozaba de una autoridad casi ilimitada sobre sus hijos. No hay en toda la Ley ni un solo precepto que ponga límites a su poder; solo en el NT se amonesta a los padres a no irritar a sus hijos (Col. 3:21). Los padres elegían la esposa del hijo (Gn. 21:21; Ex. 21:9, 10, 11; Jue. 14:2, 5), y decidían dar a una hija en matrimonio o no (1 Cor. 7:37), o anular un voto hecho por ella (Nm. 30:4, 16). El hijo que faltaba al respeto a sus padres o los maltrataba, era condenado a muerte (Ex. 21:15, 17; Lv. 20:9; cf. Mt. 15:4, 6; Mc. 7:9, 13). Por otro lado, el padre no podía actuar indiscriminadamente con sus hijos, y mucho menos darlos en sacrificio a los ídolos, como era frecuente en la cultura cananea (Lv. 18:21; 20:1, 5; 2 R. 16:3). Los hijos, sin embargo, podían salir fiadores de una deuda contraida por el padre, a modo de prenda, y ser utilizados como siervos, quizá hasta su vencimiento (2 R. 4:1; Neh. 5:5).

Respecto a la herencia paterna, solo tenían derecho a ella los hijos varones, en especial el primogénito, que era quien, en compensación, cargaba con la responsabilidad de la casa una vez muerto el padre. Estaban excluidos los hijos de esclavas, a no ser que hubieran sido adoptados por la esposa o esposas libres, como en el caso de los descendientes de Jacob (Dt. 21:17; Gn. 21:10; 25:27). Si no había herederos varones, la hijas pasaban a participar de la herencia paterna, pero entonces debían casarse dentro del propio clan (Nm. 27:1-11; 36:6-7; 1 Cro. 23:22). Véase ADOPCIÓN, HERENCIA, NIÑO, OBEDIENCIA, PADRE.

BIBLIOGRAFÍA: J. Kühlewein, “ן ֵ, *bên*, hijo”, en *DTMAT* I, 460-472.

A. ROPERO

HIJO DE DAVID

Gr. *ho huiós Dauid*, □ υ□□ς Δαυ□δ; Vulg. *filius David*. Título cristológico presente en los Evangelios sinópticos para indicar que Jesús es el Mesías prometido, y presupone que es descendiente de David (Mt. 1:1, 20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30, 31; 21:9, 15; 22:41, 42; Mc. 12:35; Lc. 3:31; Jn. 7:42). No figura como tal en los textos del AT; sin embargo, toda la tradición ve al Mesías como aquel que nacerá de la «casa de David», conforme a la profecía de Natán (2 Sam. 7:13-16) y de aquellas otras que anunciaban el dominio firme y glorioso de un davídida (Is. 9:7; Jer. 23:5; Am. 9:11).

Se encuentra raras veces en textos extrabíblicos, como en los Salmos de Salomón, mientras que en los textos rabínicos su uso parece restringido a la fórmula «el hijo de David que viene». Con toda probabilidad, el uso que los Sinópticos hacen de este título revela una mentalidad precristiana que lo identificaba con un mesianismo de carácter regio, lo que explica su empleo un tanto parco en el NT y el que hace de él Jesús cuando se le aplica a su persona. Es el caso de Mt 22:4-46, donde en un contexto de disputa con los fariseos, Jesús acepta ser considerado como tal, pero de manera más conforme y coherente con su predicación, que veía en el Siervo doliente su expresión más adecuada. A la luz de la Pascua, el título vuelve a aparecer en la profesión de fe de Rom 1:3-4, pero solo como

lugar de paso para aceptar el título de > «Hijo de Dios», que se convertirá en el más habitual para designar a Jesús.

Después de la resurrección de Jesús desaparece el peligro de las derivaciones políticas de este título, entendiendo en él la primitiva comunidad cristiana un sentido profundo y espiritual de la realeza davídica cumplida en Jesús, quien ha sido elevado a la diestra de Dios en señal de realeza y triunfo escatológico. De este modo, la descendencia y perpetuidad de la estirpe davídica es subsumida en el título superior de «Hijo de Dios», cuyo reino es por los siglos de los siglos (Lc. 1:32-33; cf. Ap. 22:16). Véase JESUCRISTO, MESÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia. Cristología del AT* (Herder 1981); O. Culmann, *Cristología del Nuevo Testamento* (Sígueme 1997); Christian Duquoc, *Cristología* (Sígueme 1972); R. Fisichella, "Cristología, III. Títulos cristológicos", en *DTF*; C. Gancho, "Hijo de David", en *EB* III, 1242-1247; F. Hahn, "υἱός, *huiós*, hijo", en *DENT* I, 1824-1856; O. Michel, "Hijo de David", en *DTNT* II, 301-304; L. Sabourin, *Los nombres y los títulos de Cristo* (ESE 1965); B.B. Warfield, *El Señor de la Gloria* (CLIE 1992).

HIJO DE DIOS

Gr. *huiós tu theû*, υἱός τοῦ θεοῦ; Vulg. *filius Dei*. Título cristológico con el que se expresa la realidad ontológica de la relación de Jesús de Nazaret con Dios. En este sentido se emplea 80 veces en el NT (p.ej. en Mt. 4:3, 6; 16:16; 26:63; 27:43; Mc. 1:1; Lc. 3:38; Jn. 3:16-18; 20:31; Heb. 1:2; 4:14; 6:6, etc.). Este título tiene antecedentes en diversas expresiones del AT. Su derivación debe relacionarse con la cultura y el uso egipcio, no helénico, como ha venido creyéndose. Ramsés II, por ejemplo, se dirige al dios Amón en estos términos: «¿Qué es lo que te aflige, Amón, padre mío?». Los libros del Éxodo y el Deuteronomio recogen varias veces el tema de la paternidad de Dios para contraponer la filiación de Israel a la de las tradiciones egipcias (cf. Ex. 4:22), o para situar a Israel por encima de los demás pueblos (Dt. 7:6-10; 32:10). También se aplica a los reyes de Israel, ungidos y adoptados como hijos de Yahvé (2 Sam. 7:14; Sal. 2:6; 89:26; Sab. 2:17-18; Is.9:6; Jer. 31:9). La literatura sapiencial aplica el título a diversas personas que actúan según la voluntad de Yahvé, los «justos», o para el bien de Israel; por eso se les da este título a los ángeles, a los sacerdotes o a los que tienen un cargo particular, además de a los reyes (Sal. 29; Ecl. 4:10; Sab. 2:13, 16, 18; 5:5). El judaísmo tardío empleó con frecuencia el título «hijo de Dios» aplicado al futuro hijo de David; de ello dan testimonio los textos de la comunidad de Qumrán.

El uso que se hace del Sal. 2:6 en el NT (Hch. 13:33; Heb. 1:5; 5:5) indica la fe de la primitiva comunidad cristiana sobre Jesús, que revela la conciencia que había en él de tener una relación totalmente única con Dios, a saber, de filiación. Este título puede intercambiarse por el de «Hijo» o por la invocación al «Padre»; incluso en la teología particular de cada autor, esta expresión revela en todos los casos la misma perspectiva de fondo: Jesucristo es el Hijo de Dios de forma única y absoluta. Jesús no empleó nunca la expresión «hijo de Dios» para aplicársela a sí mismo, pero su forma de actuar y su lenguaje sustituyen esta ausencia. En su comportamiento, en líneas generales, manifiesta su relación filial con Dios, que lo lleva a llamarlo «abba», expresión aramea que significa «papá» en el orden natural (Mc. 14:36; Lc. 11:2). En su trato con el Padre, Jesús utiliza la expresión «padre mío» y la distingue del «nuestro padre» que han de emplear los discípulos (Mt. 11:20). Los evangelistas no ponen nunca en labios de Jesús el colectivo «Padre nuestro».

Jesucristo es llamado asimismo el «Hijo unigénito de Dios» (Jn. 3:16, 18). La fe cristiana considera que, siendo Hijo de Dios, Cristo es Dios mismo, dotado de las infinitas perfecciones procedentes de su esencia divina (Jn. 1:1-14; 10:30-38; Fil. 2:6). Es igual a Dios el Padre (Jn. 5:17-

25). Sin embargo, para cumplir la voluntad del Padre, asumió la condición de hombre. Fue enviado por Dios, que obró por medio de él (Jn. 3:16, 17; 8:42; Gal. 4:4; Heb. 1:2). El término «Hijo» no se relaciona con la misión de Cristo, sino con su naturaleza, idéntica a la de Dios, lo que implica su igualdad con él. Jesús reclama para sí este título (Jn. 10:36; 11:4; 19:7), y los apóstoles proclamaron que él es el Hijo de Dios (Hch. 9:20; Gal. 2:20, etc.; 1 Jn. 3:8; 5:5, 10, 13, 20). Es por haber mantenido esta designación ante el sanedrín que Jesús fue condenado a muerte como blasfemo (Lc. 22:70-71), aunque Marcos y Mateo precisan que Jesús no escogió el título de «Hijo de Dios», sino de «Hijo del hombre» en sentido transcendental (Mt. 26:63-66; Mc. 14:61-64).

El derecho de Jesús a esta designación había quedado confirmado por el descenso del Espíritu, con ocasión de su bautismo; el Padre dio desde el cielo un testimonio audible (Mt. 3:16, 17; Mc. 1:10, 11; Lc. 3:22; Jn. 1:32-34). La divinidad de Jesús fue asimismo confirmada en la transfiguración (Mt. 17:5; Mc. 9:7; Lc. 9:35; 2 P. 1:17). El carácter de las obras de Jesús es la prueba de que era verdaderamente el Hijo de Dios (Jn. 1:14; 5:36; 10:36-38; Heb. 1:3). «Fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos» (Ro. 1:4) —una de las confesiones de fe más antiguas—, así como por la ascensión (Heb. 1:3). Véase CRISTOLOGÍA, HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA: O. Culmann, *Cristología del NT* (Sígueme 1997); Christian Duquoc, "El Hijo", en *DT*, 615-630; F. Hahn, "υἱός, *huiós*, hijo", en *DENT* I, 1824-1856; W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Sígueme 1976); M. Hengel, *El Hijo de Dios* (Sígueme 1978); O. Michel, "Hijo de Dios", en *DTNT* II, 292-301; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Sígueme 1973); L. Sabourin, *Los nombres y los títulos de Cristo* (ESE 1965); J. Schmid, "Hijo de Dios", en *EB* III, 1247-1249; B.B. Warfield, *El Señor de la Gloria* (CLIE 1992).

HIJO DEL HOMBRE

Gr. *huiós tu anthropu*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; Vulg. *filius homini*. Designación de Cristo casi limitada a los Evangelios: fuera de ellos solo se halla en Hch. 7:56, la única ocasión en que un discípulo aplica este título a Jesús, y en Ap. 1:13; 14:14. Como título se encuentra especialmente en los Sinópticos y puesto en boca de Jesús. Sus menciones en el Evangelio de Juan (1:51; 3:13, 14; 5:27; 6:27, 53, 62; 8:28; 12:23, 34; 13:31) no son paralelas a las de los Sinópticos. En estos últimos se refiere en primer lugar a la humanidad de Cristo, su obra terrenal, sus sufrimientos y su muerte (p.ej., Mt. 8:20; 11:19; 12:40; 26:2, 24); y en segundo, a su gloria en la Resurrección, así como a la de su futura venida (p.ej., Mt. 10:23; 13:41; 16:27, 28; 17:9; 24:27, 30, 37, 39, 44).

«Hijo del hombre» es la traducción del aram. *bar enash*, ר אֱנָ, y del heb. *ben adam*, ן אָדָם, que desde el punto de vista puramente semántico indica un «hombre», un individuo perteneciente a la especie humana. En el AT se emplea principalmente en el libro de Ezequiel, donde Yahvé llama al profeta «hijo de hombre» hasta 93 veces (Ez. 2:1; etc); en este contexto designa únicamente un miembro de nuestra raza, «un hombre», un «hijo de Adán», como en otros pasajes (Nm. 23:19; Sal. 79:18; Is. 56:2; Dan. 8:17). Subraya la precariedad del hombre (Is. 5:12; Job 25:6), su pequeñez delante de Dios (Sal. 8:4), a veces su condición pecadora (Sal. 14:2s; 31:20), abocada a la muerte (Sal. 89:48; 90:3).

En el libro de Daniel esta expresión tiene un significado distinto. Aparece en el contexto de la predicción respecto a los poderes mundiales hostiles a Dios, simbolizados por bestias feroces. «Estaba yo mirando en las visiones de la noche, y he aquí que en las nubes del cielo venía alguien como un hijo del hombre. Llegó hasta el Anciano de Días, y le presentaron delante de él» (Dn 7:13). Este texto ha recibido diversas interpretaciones y sigue siendo hoy objeto de debate. Sin embargo,

parece que en esta visión el hijo del hombre, contrastado con las bestias (tipos de los reinos de este mundo) representa al hombre por excelencia, al Mesías, destinado a recibir con todos los santos el reino universal y eterno: «Entonces le fue dado el dominio, la majestad y la realeza. Todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su dominio es dominio eterno, que no se acabará; y su reino, uno que no será destruido» (vv. 14, 27). Otra cuestión es saber si el vidente estaba pensando en un individuo o en una colectividad; las bestias figuraban tanto a los imperios como a sus reyes, por lo que no se puede excluir completamente que se haga alusión al rey del pueblo santo. Es evidente que en esta visión «hijo del hombre» tiene un valor simbólico, representativo de una realidad mesiánica más amplia y compleja que la indicada mediante la expresión «hijo de David». El Hijo del hombre de Daniel asume las caracteríticas de aquel que vendrá a establecer el reino de Yahvé. La gloria, el poder y el juicio que se describen, añaden al concepto mesiánico anterior una connotación escatológica que hasta entonces no se hallaba en los textos. En el *Libro de Henoc* esta expresión se emplea casi como título del Mesías real que al fin de los tiempos se sentará sobre su trono de gloria como juez universal, salvador y vengador de los justos, llamados a vivir cerca de él después de su resurrección (cap. 37-71).

El empleo de la expresión «Hijo del hombre» en los Evangelios presenta otras características destacables. Aparece 78 veces en total, siempre en boca de Jesús y aplicada a sí mismo como una evocación deliberada de Dn. 7:13-14 (cf. Mt. 24:30; Mc. 14:62, etc.). Esto indicaría que no se trata de una creación de la comunidad primitiva, sino más bien unas palabras formuladas por el mismo Jesús. Esteban también designa a Jesús con esta expresión (Hch. 7:56), que progresivamente se convierte en un título mesiánico con el que la comunidad primitiva identificó a Jesús con el Señor escatológico (cf. Heb. 2:6; Ap. 1:13; 14:14). Contrariamente a lo que ocurre en los LXX, siempre lleva artículo, *ho huiós tu anthropu*, □ υ□□ς το□ □νθρ□που. Aunque el propio Jesús empleó esta expresión con tanta frecuencia, los discípulos prefirieron algún título más honorífico para él, y no lo encontramos ni en San Pablo ni en las Epístolas Universales. Algo similar hallamos, no obstante, en el epistolario paulino cuando leemos que Cristo es «el segundo o último Adán».

Al elegir un título semejante para expresar el misterio de su vida y su obra, Jesús no quiere solo afirmar su fraternidad con los hombres, ni insistir en su condición humana, sino que al mismo tiempo reivindica los atributos de la Deidad (Lc. 5:24). De esta forma se define como un representante típico, paradigmático de la humanidad, el «último Adán», el «segundo hombre» venido del cielo, en tanto que el primero era de la tierra (1 Cor. 15:45, 47); en una palabra, el cabeza de la nueva raza salvada por su sacrificio (Ro. 5:12-19). Jesús se aplica la designación de «Hijo del hombre» en relación con toda la humanidad, en tanto que «Hijo de David» es su título en relación con Israel, e «Hijo de Dios» su nombre divino.

El título «Hijo del hombre» en boca de Jesús hace referencia a su misión en la tierra, que es misión del Padre, mediante la cual lleva a cabo la salvación de la humanidad sometida a poderes terrenales inhumanos. «Frente a los detentores del poder, representados como fieras, el enviado de Dios es el paradigma de humanidad: tan humano como sólo el Hijo de Dios podía serlo. Dios no ejerce su soberanía desde fuera y desde arriba sino humanamente, desde el hombre Jesús... porque Dios se nos revela, se nos entrega y nos salva humanamente» (Pedro Trigo). Jesús atribuye al título de «Hijo del hombre» un contenido ignorado por la tradición apocalíptica cuando lo relaciona con el > siervo sufriente de Yahvé. En oposición a la imagen apocalíptica del Hijo del hombre que pelea a muerte con los pecadores, la imagen evangélica está llena de misericordia, no quiere la muerte del

pecador, sino que se convierta y viva. El Hijo del hombre se identifica con los perdidos, los viene a buscar y a salvar (Lc. 19:10); da su vida en rescate por muchos (Mc. 10:45). Como tal, y pese a la sorpresa que ello provoca en sus oyentes, es entregado (Lc. 9:44), se deja crucificar y es sepultado para resucitar triunfante sobre la muerte (Mt. 12:40; 20:18; 26:2); y ha de volver en un futuro con su cuerpo glorificado para juzgar y reinar (Mt. 24:30, 39; 25:31; Jn. 5:26-29; Ap. 1:13-16).

El cuarto Evangelio coincide con los sinópticos en presentar el título «Hijo del hombre» exclusivamente en labios de Jesús. Desde el principio al fin, Jesús aparece autodesignado como Hijo del hombre en estrecha relación con la divinidad. Promete a sus discípulos que verán el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre (Jn. 1:51; cf. Gn. 28:12). Él es el revelador del Padre, «el que bajó del cielo» (Jn. 3:13), al mismo tiempo que el mediador entre Dios y los hombres (Jn. 14:6,9-10). Esta mediación va asociada a la idea de «elevación» (Jn. 3:14-15), que conlleva muerte y sufrimiento (Jn. 12:24), algo ajeno a las expectativas judías sobre un Mesías glorioso. Pero para Jesús, la «hora» de muerte es la «hora de su gloria». «Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre será glorificado» (Jn. 12:23; cf. 13:31-32).

Probablemente Jesús escogió el título «Hijo del hombre» porque, en su origen, presuponía persecución, y a todas luces lo prefiere a «Mesías», demasiado implicado en las perspectivas de gloria política de las esperanzas judías. Cuando durante su proceso es interrogado por el sumo sacerdote para saberse si es el Mesías, Jesús responde indirectamente identificándose con el «Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder, y viniendo en las nubes del cielo» (Mt. 26.64; cf. Sal. 110:1; Dan. 7:13). Al rechazar toda concepción terrenal mesiánica, dejó aparecer su trascendencia divina, lo que le ganó la acusación de blasfemo (v. 65) y una sentencia de muerte (v. 66).

En conclusión, el título «Hijo del hombre» utilizado por Jesús, «no es en modo alguno sinónimo de hombre ni la representación del pueblo de Dios del AT, sino el Dios preexistente, celeste, que descendió a la esfera humana de las tinieblas y de la mentira, que llama a los suyos a la filiación divina y que después de una corta actividad salvífica, sin haber estado separado ni un momento del mundo celeste, vuelve de nuevo a su reino de gloria y entonces recibe a los renacidos, a los que han sido trasladados al mundo divino por la acción del Espíritu, definitivamente en las moradas o habitaciones celestes que el Padre les ha preparado» (Felipe F. Ramos).

Los Padres de la Iglesia olvidaron un tanto el concepto de Jesús como Hijo del Hombre, que solo ha recibido atención en nuestra época contemporánea. Véase APOCALÍPTICA, MESÍAS, PASIÓN DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, "Hijo del hombre", en *EB* III, 1249-1250; J. Delorme, en "Hijo del hombre", *VTB* 387-390; R. Fabris, "Mesianismo escatológico y aparición de Cristo", en *DTI*, III, 497-514; F. Hahn, "υἱός, *huiós*, hijo", en *DENT* I, 1824-1856; J. Mateos y F. Camacho, *El Hijo del hombre* (Almendro 1995); O. Michel, "Hijo del hombre", en *DTNT* II, 280-292; J. Obersteiner, "Hijo del hombre", en *DTB*, 449-453; L. Sabourin, *Los nombres y los títulos de Cristo* (ESE 1965); Felipe F. Ramos, "El Hijo del hombre y el Reino", "El Hijo del hombre en el cuarto Evangelio", en *Studium Legionense*, 1998-1999; Id., "La «figura» del Hijo del hombre", en *Naturaleza y Gracia*, 1998.

A. ROPERO

HIJO DE PERDICIÓN

Gr. *huiós tes apoleías*, υἱὸς τῆς ἀπωλείας = «hijo de la destrucción». Era común entre los judíos expresar el carácter de una persona por medio del circunloquio «hijo de». Así leemos en el NT las expresiones «hijos del reino», «hijos de la luz», «hijos de desobediencia», «hijos de la promesa», «hijos de la ira», «hijos del diablo», etc. La designación de «hijo de perdición» aparece dos veces.

La primera, en referencia a Judas (Jn. 17:12; cf. Hch. 1:20; Sal. 69); la segunda, al inicuo que habrá de manifestarse al final de los tiempos (2 Tes. 2:3). Véase APOLIÓN, ANTICRISTO.

HIJOS DE DIOS

Heb. *bené haelohim*, ְנֵ הָאֱלֹהִים; gr. *tekna tu theû*, τέκνα τοῦ θεοῦ.

1. Un texto difícil del AT.
2. Adopción de Israel como hijo.
3. Filiación divina en el NT.

I. UN TEXTO DIFÍCIL DEL AT. La expresión *bené haelohim*, que la LXX interpreta como «ángeles», *ángeloi tu theû*, ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (Gn. 6:1-2), designa en primer lugar seres semidivinos intermediarios entre Dios y los hombres. Sobre su identidad se han propuesto tres interpretaciones:

1. Los grandes, los nobles. Las «hijas de los hombres» serían mujeres de rango inferior (versión samaritana; trad. gr. de Símaco; Targumes de Onkelos y de Jonathán).

2. Para otros expositores se trataría de ángeles que abandonaron su posición, y tomaron mujeres humanas (Libro de Enoc 6-11, Filón de Alejandría, Josefo, Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cassuto, Darby, Stier, Hofmann, Kurtz, Delitzsch, Jukes, Kelly, Morris, Unger, Yates).

3. Los hombres piadosos, especialmente los descendientes de Set, adoradores de Dios, y por tanto «hijos de Dios». Seducidos por la belleza de las mujeres que no pertenecían a su línea, se unieron a ellas, perdiendo su espiritualidad (interpretación ésta de Julián el Africano, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Agustín de Hipona, Jerónimo, Calvino, M. Henry, Candlish, Keil, Strong, Leupold, Sauer, Young).

La primera interpretación es improbable, la segunda tiene a su favor el hecho de que el término empleado designa a los > ángeles en otros pasajes del AT (Job 1:6; 2:1; 38:7; cf. una expresión semejante en Sal. 29:1; 89:7; es diferente en Dn. 3:25). Se alega, además, que nuestro concepto de «ángel» se relaciona muy estrechamente con la naturaleza de estos «hijos de Dios», en tanto que el término heb. *maleakhim*, מַלְאָכִים, el más corrientemente empleado para hablar de los ángeles, designa en realidad mensajeros, su ministerio, por lo tanto. A este argumento se añaden los pasajes de Jud. 6 y de 2 P. 2:4. Sin embargo, no está demostrado que la expresión «hijos de Dios» se refiera a la naturaleza de los ángeles; puede también entenderse como alusión a su función de adoradores de Dios. Se debería demostrar también que el pecado de los ángeles en Jud. 6 fue el de tomar para sí a las «hijas de los hombres». A primera vista, parece más razonable la tercera interpretación, por la que los «hijos de Dios» serían la línea piadosa de Set (cf. Gn. 4:26). Los hombres piadosos reciben el nombre de «generación de tus hijos» (esto es, hijos de Dios, Sal. 73:15). Y en Is. 43:6, se menciona a «mis hijos y mis hijas» (esto es, hijos de Dios). También se objeta a la interpretación que identifica a los «hijos de Dios» con ángeles, que son espíritus, y que «los ángeles de Dios ni se casan ni se dan en casamiento» (cf. Mt. 22:30; Heb. 1:14). Sin embargo, los defensores de la teoría angélica argumentan que se hace referencia a ángeles desobedientes a Dios, y que el abandono de su dignidad se refiere precisamente a haberse materializado para ayuntarse con mujeres. El hecho de ser espíritus no les impediría necesariamente la materialización, si se asume que estos seres tienen gran poder. La historia de la interpretación de este texto muestra nombres eminentes alineados a ambos lados de la disputa, y se puede decir que la cuestión no está resuelta.

II. ADOPCIÓN DE ISRAEL COMO HIJO. En el AT casi nunca se presenta la figura de Dios como

Padre, solo se le llama así en contadas ocasiones. Esta peculiaridad obedece a la distancia que los autores sagrados ponen entre la fe de Israel y las religiones de los pueblos circundantes, en las que el apelativo de «padre» se atribuía con mucha frecuencia a las divinidades. A Dios se le denomina «esposo», «pastor», «rey», «escudo», etc, pero raramente «padre», y cuando se hace siempre es en un contexto de elección, de alianza y de salvación histórica, no del origen del cosmos o de la humanidad. Dios es propiamente creador del ser humano, no generador, por eso únicamente en sentido metafórico se le llama «padre». Las genealogías de los dioses cananeos presentaban a sus divinidades engendrando hijos e hijas y contrayendo matrimonios, de los que procedían nuevas divinidades, todo a imagen y semejanza de los hombres. En este contexto cultural la fe de Israel proclama que Yahvé es un Dios único; no tiene hijos ni hijas como las divinidades cananeas; y cuando a Israel se le da el apelativo de «hijo», es porque Yahvé se ocupa de él, lo llama, lo libera, lo acompaña en su camino, sin ninguna implicación cosmogónica o de genealogía divina propias de las religiones mitológicas contemporáneas. Es en el contexto de la > Alianza que el profeta Oseas designa a Israel de manera general como «hijo de Dios»: «Cuando Israel era muchacho, yo lo amé; y de Egipto llamé a mi hijo» (Os. 11:1).

III. FILIACIÓN DIVINA EN EL NT. Es en los textos paulinos donde encontramos el mayor desarrollo de la idea de Dios como padre, con una serie de significados extremadamente variables, en contextos muy distintos, y enriquecida con los más diversos matices. Se evoca la paternidad de Dios respecto a los hombres treinta y dos veces, y ocho la que es común a Cristo y a nosotros (1 Cor. 15:24; Gal. 4:6; Ro. 6:4; 8,15; Col. 3:17; Ef. 1:17; 2:18; 5:20). Juan presenta ciento catorce veces a Dios como padre de Jesús y veintiocho veces a Jesús como Hijo de Dios. Por lo que concierne a la filiación humana en relación con Dios, es más prudente que Pablo y distingue entre el título *huiós*, υἱός, «hijo», y el titulo *paîs*, παῖς, que tiene un sentido más difuminado, pero que aparece con frecuencia en sus escritos (Jn. 1:12; 11:52; 1 Jn. 3:1, 2, 10; 5:2; etc.).

El NT afirma la filiación de los creyentes en relación con la persona de Jesús, que es «Hijo de Dios» de un modo totalmente distinto. No es *un* hijo, sino *el* Hijo de Dios. Goza de una filiación especial que le distingue del resto de la humanidad. Los discípulos y los que creen en Jesús también son llamados «hijos de Dios», pero «hijos en el Hijo». Gracias a la identificación del creyente con el Hijo de Dios mediante la fe, el ser humano viene a ser hijo de Dios por gracia. La filiación es «adoptiva», jamás se entiende en sentido generativo; no es natural, ni siquiera legal, sino de pura gracia, referida a Cristo y a la presencia del Espíritu mediante la fe. Al enviar al Hijo, que se hace hombre entre los hombres y hermano de la humanidad, y al derramar el Espíritu Santo, el Padre hace de nuestra especie hijos suyos (Ro. 5:5; 2 Cor. 1:22; 5:5; 1 Tes. 4:8). Es en Jesús donde Dios se da y recibe el nombre de «Padre», Padre suyo y Padre nuestro. Cristo es Hijo por naturaleza, los creyentes lo son por adopción. Jesús llama a Dios «Padre» con pleno derecho; los creyentes lo hacen únicamente porque Cristo se lo ha mandado.

Para San Juan, Dios da en Cristo el poder de ser hijos de Dios al hombre que no sigue la voluntad de la carne ni la propia, sino que cree en su palabra (Jn. 1:12). Todo aquel que cree en el Hijo es hecho hijo de Dios, nacido del Espíritu de Dios (Jn. 1:13; 1 Jn. 5:1, 4, 18). Según San Pablo, la filiación divina de los creyentes es una extensión de la filiación divina y única de Jesús, y determinada desde la eternidad (Ro. 8:29-30). Mediante la elección, Dios llama y transforma al hombre para que sea hecho a imagen del Hijo. En ambos autores, la adopción es mucho más que un concepto legal, externo, e implica un cambio interno, un «nuevo nacimiento», según Juan (Jn. 3:3, 5,

6, 8; cf. Ap. 11:11), o una «nueva creación», según Pablo, de modo que el creyente participa de la vida de Dios, animado y vivificado por la acción del Espíritu, como prenda de un futuro más pleno (Jn. 6:48-51; 15:4, 5; Ro. 8:9,14-16; 2 P. 1:4; 1 Jn. 3:1-2).

En virtud de su filiación adoptiva, el hijo de Dios es también heredero de Dios y coheredero de Cristo (Ro. 8:17; Gal. 4:7; Tit. 3:7; 1 Pd. 1:4), miembro de pleno derecho en la familia de Dios, lo cual es considerado un honor, un privilegio hecho posible por el poder de Dios (Jn. 1:12). La iniciativa es siempre del Padre (Gal. 4:4-5), que elige a los hombre en el Hijo Amado (Ef. 1:5-6); es, pues, en Cristo donde Dios se da y se recibe como Padre, y donde los hombres se convierten en sus hijos. Véase ABBA, ADOPCIÓN, ÁNGEL, HERENCIA, HIJO DE DIOS, REGENERACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Gennari, “Hijos de Dios”, en *DE*; J Guillén Torralba, *Génesis. Texto y comentario* (Casa de la Biblia, Madrid 1990); C.F. Keil, “Génesis” (CLIE 2008); L. Lochet, *Hijos de Dios* (Estela 1984); A. Renard, “Hijos de Dios”, en *EB* III, 1253-1255; A. Royo Marín, *Somos hijos de Dios: misterio de la divina gracia* (BAC 1977); G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1977).

S. ESCUAIN

HIJOS DEL ORIENTE

Heb. *bené qédem*, ְנֵי קֶדֶם. Término colectivo que designa a las tribus establecidas al este, más allá de Amón y de Moab (Ez. 25:4, 10). Los hijos del Oriente poseían asimismo un distrito septentrional donde las gentes de Harán llevaban a pastar sus rebaños (Gn. 29:1, 4); por el sur se extendían hasta Arabia.

HIKSOS. Véase HICSOS

HILAR

Heb. 2901 *tawah*, טוה = «girar, dar vueltas»; gr. 3514 *netho*, νήθω = «girar, hilar» (Mt. 6:28; Lc. 12:27). En las sociedades pastoriles y agrícolas son las mujeres las que realizan la mayor parte del hilado, y así sucedía también entre los hebreos (Ex. 35:25). Las mujeres israelitas fabricaban las prendas de la familia a partir de la lana obtenida de los rebaños. Después de ser cardada, tenía que ser hilada y así quedaba lista para la confección del tejido. En un prinicipio no se conocía la rueca, por lo que se ponía el copo en un vástago clavado en tierra, o se colocaba debajo del brazo, mientras con una mano se sostenía el huso, que iba girando y daba torsión a la fibra, fuera ésta lana o lino.

El libro de los Proverbios en su tributo a la madre ideal describe este proceso con las siguientes palabras: «Aplicó sus manos al huso, y sus manos tomaron la rueca» (Prov. 31:19), o como dirían los sirios, «su huso nunca está fuera de sus manos». Los antiguos egipcios y babilonios eran expertos en fabricación de tejidos y disponían de grandes telares, pero la mayoría del pueblo común palestino empleaba otros muy primitivos, y el proceso de tejido era por necesidad lento y tedioso.

Según parece, la especialidad de Judea en tiempos de Cristo era el hilado de lana, mientras que la de Galilea era el lino: «Se puede comprar a las mujeres géneros de lana en Judea y de lino en Galilea» (*Baba qamma*). Véase LANA, LINO, TEJER, VESTIDO.

BIBLIOGRAFÍA: Ralph Gower, *Nuevo manual de usos y costumbres de los tiempos bíblicos* (Portavoz 1990); E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959); Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. CABEZÓN MARTÍN

HILCÍAS

Heb. 2518 *Jilqiyyah*, חִלְקִיָּה, o en su forma extensa *Jilqiyyahu*, חִלְקִיָּה = «Yahvé es mi porción»; Sept. *Khelkías*, Χελκίας. Nombre de ocho personajes del AT, todos ellos levitas o sacerdotes. Este nombre figura en los papiros de Elefantina y en sellos hebreos.

1. Levita, hijo de Amsi, descendiente de Merari (1 Cro. 6:45, 46).

2. Levita portero, descendiente de Merari; hijo segundo de Hosa (1 Cro. 26:11).

3. Padre de Eliaquim; este último tenía un alto cargo en la corte del rey > Ezequías durante el asedio de Jerusalén por las tropas de Senaquerib (2 R. 18:18, 26, 37; Is. 22:20; 36:3).

4. Sacerdote de Anatot, padre del profeta Jeremías (Jer. 1:1).

5. Padre de Gemarías, contemporáneo de Jeremías, enviado con un mensaje para los cautivos desterrados en Babilonia (Jer. 29:3).

6. Sumo sacerdote, contemporáneo del rey > Josías; le ayudó en su reforma religiosa, y encontró en el Templo el libro de la Ley (2 R. 22:4-14; 23:4; 1 Cro. 6:13; 2 Cro. 34:9-22). Eliminó a los evocadores de espíritus, adivinos, ídolos y la prostitución que había en Judá. Regaló al pueblo 2.600 reses menores y 300 cabezas de ganado mayor para la celebración de la Pascua.

7. Uno de los principales sacerdotes que volvieron de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:7). En la siguiente generación hallamos una casa patriarcal que lleva el nombre de Hilcías (Neh. 12:21).

8. Uno de los que ayudaron a Esdras a leer la Ley al pueblo (Neh. 8:4). ¿De qué «libro de la Ley» se trataba? Según Josefo, Von Lengerke, Keil, Ewald, Havernick y otros, de todo el Pentateuco; otros creen que se trataba de una parte de esa colección, especialmente el Deuteronomio, e incluso simplemente una colección de leyes y ordenanzas atribuidas a Moisés. Es probable que se trate de Dt., dadas las alusiones y evidentes referencias a Dt. 29:1; 30:2. En cualquier caso, se trate de una de una parte o de un sumario de las leyes e instituciones de Deuteronomio, el libro encontrado por Hilcías no se limitaba a la parte leída en aquella ocasión. Es de suponer que ese escrito sea el mismo que fue confiado al cuidado de los sacerdotes y puesto a un lado del arca (Dt. 31:9, 26), que comprendía el cuerpo total de los escritos mosaicos y no solo una parte.

HILLEL

Heb. 1985 *Hillel*, הִלֵּל = «alabador»; Sept. *Ellel*, Ελλήλ. Piratonita y padre del juez Abdón (Jue. 12:13, 15).

HILLEL I, HA ZAQUÉN

Heb. *Hillel hazzaqén*, הִלֵּל הַזָּקֵן = «Hillel el anciano» (70 a.C.-10 d.C.), reconocido como uno de los más grandes y eminentes de los rabinos judíos, fundador de una escuela que llevó su nombre. Nació en Babilonia, en la importante comunidad judía allí existente.

Fue el primero en sistematizar la interpretación de la Ley escrita. Adquirió un gran conocimiento de la Ley en Jerusalén. Vivió bajo el reinado de > Herodes el Grande. Ejemplo de dulzura, bondad, comprensión, sabiduría y humildad, fueron estas sus características habituales. La única fuente de información sobre su vida es el Talmud. Se dice que era descendiente de la familia de David y que llegó a Jerusalén a la edad de cuarenta años desde Babilonia, donde su familia, de buena posición, había caído en la pobreza. En principio, pasó grandes penurias por la dificultad de encontrar trabajo. Se cree que era leñador, y no hay duda que debió ser muy pobre, ya que cuando alguien aducía que su pobreza le impedía estudiar, se le preguntaba: «¿Acaso eres más pobre que Hillel?».

Sus maestros en Jerusalén fueron los grandes de la época: Shemaía y Abtalión. En sentido claramente laudatorio y hagiográfico, se dice que Hillel aprendió todos los idiomas, incluyendo aquellos de los objetos inanimados y de la creación animal, e incluso el de los mismos demonios. Dejando a un lado los relatos legendarios, no hay duda de que fue una personalidad fuerte, de una amabilidad fuera de lo común, paciente e ilustrada.

Un poco antes de la muerte de Shemaía y Abtalión, Hillel fue reconocido como el mejor jurista de su tiempo, y fue entonces respetado durante los últimos cuarenta años de su vida. Fue distinguido con el título de *nasi*, «príncipe», es decir, cabeza del Sanedrín. Fundó una escuela indulgente, en oposición a la estricta de Shammai. Los Hillelitas eran tranquilos, amantes de la paz, serenos y capaces de acomodar sus pensamientos a las circunstancias y a los tiempos, y pretendían hacer de la Ley algo practicable y razonable, adaptado a las necesidades de todos los días, y que acercara al hombre a Dios. Los shammaítas, en cambio, eran más estrictos y severos, inflexibles y poco tolerantes.

Hillel es el autor de siete reglas hermenéuticas que han llegado hasta el día de hoy, y forman parte del sistema de interpretación judía de la Torah. Son como siguen:

1. *Qal wahomer*. De lo más liviano a lo más pesado, o principio de inferencia, por el que un texto o asunto de menor importancia puede ser aplicado más estrictamente a un texto o asunto de mayor importancia, y viceversa. Se trata de un razonamiento *a fortiori*. Por ejemplo: Ex. 23:19 prohibe hervir a un cabrito en la leche de su madre. Esta prohibición fue extendida a hervir cualquier tipo de carne en cualquier leche y, finalmente, se estableció que la combinación de cualquier carne con leche en cualquier comida era contraria a la Ley.

2. *Gezirah Sawá*. Deducción por analogía. Ciertos pasajes ambiguos de la Escritura pueden ser explicados por otro pasaje donde la expresión se usa en una forma más clara. Por ejemplo: Lv. 16:29, requiere que los judíos «aflijan» sus almas durante el Día de la Expiación, pero no define la naturaleza de la aflicción. En Deuteronomio 8:3, se usa el verbo afligir en relación con el hambre; así que los rabinos interpretaron que los judíos debían ayunar durante el Día de la Expiación.

3. *Binyán ab mikatub ejad*. Aplicación por analogía con una provisión o a partir de un pasaje particular. De acuerdo con esta regla los textos se aplicaban a casos que no se mencionaban expresamente en el pasaje, aunque trataban situaciones semejantes. P.ej.: Dt. 19:4-6 se aplica al caso en que un hombre mata accidentalmente a su compañero en el campo, un lugar público. Los rabinos aplicaron la regla al caso en que la muerte accidental ocurre en la propiedad privada del asesino, pues presumiblemente el occiso no tenía cosa alguna que hacer allí.

4. *Binyán ab mishné ketubim*. Aplicación por analogía con dos provisiones o dos pasajes particulares. Esta regla está estrechamente relacionada con la anterior. P.ej.: Ex. 21:26-27 prevé que si un amo ha dañado a uno de sus siervos un ojo o un diente, debe dejarlo libre. La regla fue extendida a todo miembro del cuerpo; así, si el amo dañaba cualquier miembro del cuerpo de su siervo, debía dejarlo en libertad. Otro ejemplo: Ex. 22:9 declara que si un hombre prestare a otro un buey, asno u oveja y este se perdiere, deberá restituir el doble. Hay un caso específico seguido de una norma general. Los animales mencionados son tomados como ejemplos y entonces la norma se aplica a toda cosa viva o no que, habiendo sido prestada, se pierda.

5. *Kelal uphrat uphrat ukelal*. Determinación de un pasaje de características generales por uno de tipo concreto y viceversa. Pasajes que hablan de los mismos asuntos se explican entre sí. Ejemplo:

Números 9:2 dice que los judíos deben celebrar la Pascua «a su tiempo». Hillel fue consultado: «¿Si la Pascua cae en día sábado, el cordero pascual se debe sacrificar en sábado?». Este respondió: «El Sacrificio continuo debe ofrecerse aun en día de sábado» (Nm. 28:10), así que el cordero pascual debe ser ofrecido aun en sábado.

6. *Keyosé bo bemaqom aher*. Explicación de un pasaje por el sentido de otro similar o análogo.

7. *Dabar hallamed mekinyanó*. Deducción o explicación por el contexto. Ningún pasaje debe ser comprendido como una declaración aislada, sino a la luz de su contexto. Hillel estuvo a la cabeza del judaísmo palestino hasta el siglo V de nuestra era; no en vano fue apodado «el Grande», y también «el Anciano». Se dice que si su generación hubiese sido digna de ello, la *Shekinah* se hubiera posado en él para convertirlo en profeta. Entre los dichos que se le atribuyen, es particularmente digno de mención la *regla de oro*, que surge en relación con las quejas de un contemporáneo debido a la complejidad de los preceptos religiosos. Hillel es invitado a simplificar la complejidad de los mandamientos, reduciéndolos a un principio único. Hillel respondió: «Nunca hagas a los otros lo que no quisieras que te hagan a ti. Esa es toda la Torah. Lo demás son explicaciones. Vé ahora y estúdiala», máxima semejante a la *regla de oro* de Jesús: «Todo lo que queráis que los hombres hagan por vosotros, así también haced por ellos, porque esto es la Ley y los Profetas» (Mt. 7:12). Véase HERMENÉUTICA, JUDAÍSMO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Delitzsch, *Jesus und Hillel* (Erlangen, 1879, 3ª ed.); A. Edersheim, *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías* (CLIE 1988).

A. ROPERO

HIMENEO

Gr. 5211 *Hyménaios*, Ὑμέναιος = «perteneciente a Himen», dios griego del matrimonio. Persona que profesó la fe en Éfeso, de la que después se apartó. En una expresión gráfica se dice que Pablo lo abandonó a Satanás (1 Tim. 1:20), fórmula equivalente a la > excomunión, de uso entre los judíos (cf. Mt. 5:29; 18:17; Jn. 9:22; 2 Jn. 10-11), y que obedecía al propósito de corregir al infractor (cf. 1 Cor. 5:3-5).

Himeneo negaba la resurrección futura, diciendo que ya había tenido lugar. Fileto se unió a él para propagar esta falsa enseñanza (2 Tim. 2:17, 18). Es posible que tuviera relación con el naciente gnosticismo, alegorizando la esperanza de la resurrección, aplicándola a la conversión y negando su literalidad material. Por influencia de la filosofía > estoica era común entre la clase ilustrada creer en la completa restauración de todas las cosas, definida con el término gr. *apokatástasis*, ἀποκατάστασις. Pablo, por su parte, habla de una «regeneración» (Tit. 3:5; cf. Mt. 19:28) o «nueva creación» (2 Cor. 5:17; cf. Ap. 21:1), pero con la diferencia de que se trata de una realidad, tanto presente como futura, en virtud de la obra del Espíritu Santo en cada creyente, que incluye su cuerpo material, lo cual creaba serias dificultades al entendimiento grecorromano, acostumbrado a ponderar los elementos invisibles del alma y del espíritu por encima de los del cuerpo, considerado una simple y provisional «morada» terrenal. Véase GNOSTICISMO.

HIMNO

Transliteración del gr. 5215 *hymnos*, ὕμνος, latín *hymnus* = «poema didáctico», corresponde al heb. 4905 *maskil*, מַשְׂכִּיל = «poema, canción», canto didáctico que da inteligencia, que instruye (cf. Sal. 32:8), de *sakhal*, שָׂכַל = «sabio, entendido». Este término se emplea como nombre en el Sal. 47:7:

zammerú maskil, זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל, lit. «cantad un poema», traducido «cantad con entendimiento». La palabra *maskil*, מַשְׂכִּיל, figura en el título de los Sal. 32; 42; 44; 45; 52; 53; 54; 55; 74; 78; 88; 89; 142.

El término gr. *hymnos*, ὕμνος, fue utilizado en primer lugar por los griegos para indicar tan solo una canción (Homero, *Odisea*, 8, 429; Hesíodo, *Los trabajos y los dias*, 659; Píndaro, *Olímpicas*, 1, 170; 11, 74; *Ístmicas*, 4, 74; Platón, *República*, 5, 459, etc.). En la literatura clásica, los himnos designaban canciones en honor a los dioses o héroes, que se acompañaban con la cítara. Al principio, la letra de las canciones pertenecía al género épico, como en el caso del viejo himno al Apolo Délfico. Más tarde se desarrollaron formas refinadas en medidas líricas, como hallamos en la poesía de Alceo, Anacreonte y Píndaro. Famosos son los himnos religiosos de Calímaco, Orfeo, Homero, Lino, Cleantes y Safo. En la literatura cristiana, la palabra himno aparece solamente dos veces en el NT, específicamente en Ef., 5:19 y Col. 3:16, y en los sinónimos sobre los salmos y cánticos.

El término «salmos» se aplica solamente a las canciones contenidas en el Salterio, pero en cuanto a contenido espiritual los salmos pueden considerarse idénticos a los cánticos espirituales, en los que su adaptabilidad los puede transformar en himnos. La Vulgata identifica los Salmos con los himnos, «*hymnos David canentes*» (2 Cro. 7:6). Se describe a Jesús y sus discípulos en la Última Cena como *hymnuntes*, ὑμνοῦντες, o *hymnésantes*, ὑμνήσαντες (Mt. 26:30, Mc. 14:26), es decir, cantando himnos, donde «el himno» cantado sería parte del *Gran Hallel*, que comprendía los Salmos 113-118. De esto puede inferirse que los himnos fueron originalmente utilizados en la acepción general de «cantos de alabanza a Dios». Prob. la utilización de la expresión «salmos» fue más corriente entre los judeocristianos que entre los cristianos gentiles; estos últimos preferirían la expresión «himno».

Para los autores cristianos antiguos y sus contemporáneos paganos, es muy probable que los himnos fueran una categoría general que incluía salmos, cánticos, doxologías y todo tipo de expresiones de alabanza a Dios, ya fuera en prosa o en verso. Se trataría de poemas, generalmente breves, de profunda espiritualidad y susceptibles de ser cantados o salmodiados en el culto de adoración. El libro de los Salmos es la colección más antigua de himnos y cánticos, a los que hay que añadir los cánticos de Moisés (Ex. 15:1-19; Dt. 31:30-32:1-44); Débora (Jue. 5); Ana (1 Sam. 2:1-10); María (Lc. 1:46-55) y Zacarías (Lc. 1:68-79). El cántico de María lleva el nombre de > Magníficat, que es la primera palabra de su traducción al latín.

La ejecución de los salmos y cánticos hebreos iba frecuentemente acompañada de instrumentos musicales (Ex. 15:20, 21; 2 Cro. 29:27, 28 cf. 1 Cr. 16:42; Is. 38:20). Además de las composiciones religiosas, se encuentran también en la Biblia cánticos profanos (Gn. 31:27; Nm. 21:17, 18). Se cantaban las alabanzas de Dios, y también, en ocasiones, las gestas de los hombres (Sal. 28:7; 1 Sam. 18:6, 7).

Con el canto se expresaba el gozo, las emociones profundas, o se reflejaban los juegos, la risa, o incluso la burla (Sal. 69:13; Job 30:9; Lm. 3:63).

Los primeros cristianos cantaban en el culto público, y también en privado, para expresar su adoración a Dios, para edificarse, para fortalecerse (Hch. 16:25; 1 Cor. 14:26; Ef. 5:19; Col. 3:16).

La métrica griega de Ef. 5:15; 1 Tim. 3:16 (cf. Ap. 15:3, 4) ha permitido reconocer en estos pasajes fragmentos de himnos cantados por los primeros cristianos. Al comienzo del siglo II d.C.,

bajo el reinado de Trajano, Plinio el Joven informa de que los cristianos de Bitinia cantaban himnos en honor a Cristo, y de que lo adoraban como Dios (Plinio, *Ep*. 10,.96). Véase HALLEL, POESÍA HEBREA, SALMOS.

BIBLIOGRAFÍA: Clemens Blume, “Himno”, en *CT*; John McClintonk y James Strong, “Hymn” en *CBTEL* (Rio 2000); Alfred Küen, *El culto en la Biblia y en la historia* (CLIE 1995); Id., *Renovar el culto* (CLIE 1997).

A. ROPERO

HIN

Heb. 1969 *hin*, הִין; Sept. *eín*, ε□ν, *ín*, □ν, o *ýn*, □ν. Medida hebrea de capacidad para líquidos mencionada en los rituales de ofrenda de aceite y vino, y equivalente a la sexta/séptima parte de un > bat (Nm. 15:4 -10; 28:5, 7, 14; Ez. 4:11). La palabra *hin* corresponde al egipcio *hn*, *hnw*, que prop. significa un vaso, y de ahí medida pequeña, el *sextarius* romano, y el *inon*, □νον, griego.

El profeta Ezequiel habla de beber el agua por medida, «un sexto de hin» (Ez. 4:11). En otros lugares se habla de estas fracciones del *hin*: medio hin (Nm. 15:9, 10; 28; 14); un tercio (Nm. 15:6, 7; Ez. 46:14); un cuarto (Ex. 29:40; Lv. 23:13; Nm. 15:4, 5; 28:5, 7, 14) y el sexto mencionado en Ezequiel. En este caso expresa la cantidad mínima que puede beberse al día. Jerusalén se encontraba asediada y propone racionar algo tan esencial para la vida como el agua y el pan.

Teniendo en cuenta que el *hin* era la sexta parte del *bat* y que este medía 23 litros, entonces el *hin* equivalía a 3,8 litros, que dividido por seis (un sexto de *hin*), da como resultado 0,65 litros por día, es decir, un poco más de medio litro diario, lo que en países cálidos de Oriente, como Palestina, es muy poca cantidad. Véase AGUA, PESOS Y MEDIDAS, SED.

A. CABEZÓN MARTÍN

HINOM, Valle de

Heb. 2011 *gé-hinnom*, גֵיא הִ ם, también *jinnom*, חִ ם = «agraciado», o *jinom*, חִינֹם = «abundante» (Jos. 15:8; 18:16; Neh. 11:30). El nombre debiera ser más bien *gé ben-hinnom*, גֵיא ֶן־הִ ם = «valle del hijo de Hinom» (Jos. 15:8; 18:16; 2 R. 23:10 2 Cro. 28:3; 33:6; Jer. 7:31s; 19:2-6; 32:35); o también *gé bené-hinnom*, גֵיא ְנֵי־הִ ם i(2 R. 23:10), «valle de los hijos de Hinnom»; Sept. *pháranx Ennom*, φ□ραγξ ᾽Ενν□μ, o *huiû Ennom*, υ□ο□ ᾽Εννὸμ, o también *Gaienna*, Γαι□ννα (Jos. 18:16); leemos además *en gê Benénnom*, □ν γ□ Βεν□ννομ (2 Cro. 28:3; 33:6); y también *to polyandrion huiôn ton teknon autôn*, τ□ πολυ□νδριον υ□□ν τ□ν τ□κνων α□τ□ν (Jer. 19:2,6).

Profunda y estrecha torrentera con pendientes escarpadas y rocosas al sur de Jerusalén, que separa el monte Sión, al norte, del monte del Mal Consejo y de la meseta de Refaím al sur.

Este valle es mencionado en la Biblia por primera vez en el libro de Josué, donde marca el límite o frontera entre Judá y Benjamín. No se sabe quién pudo haber sido este Hinnom, tal vez una figura ancestral cananea, puesto que su nombre va unido a este lugar desde la época de la conquista de Palestina. Según Josué, estaba situado al sur de la antigua ciudad de los jebuseos (Jos. 15:8; 18:16), por lo que se lo identifica con el actual wâdi errabâbe. Los «hijos de Hinnom» serían los > jebuseos que ocupaban el lugar en el tiempo de la penetración hebrea.

En tiempos de > Ahaz y > Manasés (2 R. 16:3; 21:6; 2 Cro. 28:3; 33:6), los israelitas sacrificaban a sus hijos a > Moloc (2 R. 23:10; Jer. 7:31s) en el valle de Hinnom, en algún lugar llamado > tofet. Allí los padres «pasaban a sus hijos por el fuego», como sacrificio a Moloc. Jeremías anunció que

Dios castigaría esta perversidad de una manera terrible, de tal manera que el valle recibiría el nombre de valle de la mortandad (Jer. 7:31-34; 19:2, 6; 32:35). El rey > Josías profanó el *tofet*, a fin de inhabilitarlo para los ritos idólatras y para detener los sacrificios (2 R. 23:10). Posteriormente se convirtió en un cementerio público, conocido por > Acéldama. La memoria de los sacrificios humanos y las maldiciones lanzadas contra el lugar, convertido en basurero de la ciudad, forjaron el concepto de lugar de maldición eterna del pecador. En la literatura apocalíptica de fines del s. II a.C. se habla con frecuencia de un lugar de suplicios al sur de Jerusalén, un abismo profundo y oscuro, pero en llamas, un mar de fuego en que serían atormentados después del juicio final los judíos apóstatas. En ciertos pasajes de los apócrifos y de la literatura rabínica, este lugar de castigo se designaba con el nombre arameo de *Gehinnom*, abreviación de *gé-hinnom*, גֵּיא הִנֹּם. Desde comienzos del s. II el reino de los muertos y *Gehinnom* fueron paulatinamente identificándose en los escritos rabínicos. En el gr. del NT aparece como > Gehenna, gr. *Géenna*, Γέεννα, tomado del aram. y empleado en el mismo sentido. Se hace referencia a él en Mt. 5:22: «Yo os digo que todo el que se enoja con su hermano será culpable en el juicio. Cualquiera que le llama a su hermano necio será culpable ante el Sanedrín; y cualquiera que le llama fatuo será expuesto a la gehena de fuego [*ten géennan tu pyrós*, τὴν γέενναν τοῦ πυρός]».

Según Josefo, en este lugar tuvo lugar una terrible batalla entre los judíos y los romanos (*Guerras*, 6,8,5); y parece que también allí se arrojaron los cadáveres de los judíos después de la toma de Jerusalén (*Guerras*, 5, 12, 7). Véase GEHENNA, MOLOC, TOFET.

C. G. WAGNER

HIPOCRESÍA, HIPÓCRITA

Gr. 5272 *hypókrisis*, ὑπόκρισις = «respuesta [de un actor]», relacionado con el vb. *hypokrínomai*, ὑποκρίνομαι = «representar un papel, pretender»; y el sust. *hypokrités*, ὑποκριτής = «actor, comediante, hipócrita», son todos ellos vocablos procedentes del mundo del teatro, que llevan la connotación de «fingimiento», como cuando el actor, identificado con su papel, aparenta ser lo que no es. De ahí su significado derivado de «arte del disimulo», lenguaje o conducta que no se ajusta a la realidad, sino a las conveniencias. En la literatura clásica designan prim. la representación escénica en sí, la actuación dramática. En las representaciones teatrales, los actores siempre utilizaban máscaras que aumentaban la potencia de la voz y dibujaban rasgos convencionales fijos en colores muy vivos (rictus en la mirada o en la boca), de donde estos términos pasaron a adquirir connotaciones peyorativas en el sentido de ofrecer ante los demás una representación ajena a la realidad de la propia persona: vinieron a denotar el engaño, la pretensión de pasar por lo que no se es, de ocultar los verdaderos pensamientos, actitudes e intenciones, bajo una máscara de falsas apariencias. En el terreno religioso pasaron a significar pretensión, fingimiento, hipocresía o disimulo, y designaban a quienes pretenden pasar por justos y virtuosos sin serlo. En el AT no hay un vocablo que corresponda exactamente a «hipocresía», aunque sí se describe y condena una actitud semejante, designada como «impía» (Job 8:13; Prov. 11:9; Is. 33:14), en heb. 2610 *haneph*, חָנֵף = «irreverente, profano». La LXX tradujo el hebreo *haneph* por vocablos que siempre significan «iniquidad» o «impiedad», a saber, *ánomos*, ἄνομος = «sin ley» (Is. 9:17), *asebés*, ἀσεβής = «sin piedad, impío» (p.ej. Job 8:13; 20:5), *paránomos*, παράνομος = «inicuo, criminal» (Job 17:8). Solo en Job 34:30: 36:13 se emplea *hypokrités* con el significado de «impío».

En el NT el término *hipócrita* tiene la acepción actual, y se halla solo en los Evangelios

sinópticos, siempre en boca de Jesús, quince veces en Mateo, y unas pocas en Mc. 7:6; Lc. 6:42; 11:44; 12:56; 13:15. Jesús llamó hipócrita al pueblo que conocía las señales de los tiempos, pero no discernía la presencia del reino en la persona del Mesías (Lc. 12:46). Hipócrita era el presidente de la sinagoga incapaz de reconocer que la curación de la mujer enferma durante 18 años, representaba una victoria sobre Satanás en cumplimiento de la misión mesiánica (Lc. 13:15ss).

A los > apóstatas se les reprocha la hipocresía de sus discursos mentirosos (1 Tim. 4:2), lo que significa una falsificación de la fe, pues para Pablo la hipocresía es una desviación de la verdad del Evangelio, una traición a la Buena Nueva; hipócrita fue Pedro en su conducta con los cristianos gentiles, no por malicia, sino por debilidad y miedo a los judeocristianos, y Pablo tuvo que condenarlo porque atentaba contra la fe y la libertad evangélica (cf. Gál. 2:13-16). En general, el cristiano debe siempre guardarse de una vida de doblez e hipocresía (cf. 1 Tim. 4:2; 2 Tim. 3:5; 1 P. 2:1). Véase IMPIEDAD, IMPÍO, MENTIRA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Beilner, “Hipócrita”, en *DTB*, 453-456 (Herder 1985); H. Giesen, “ὑπόκρισις, *hypókrisis*, impiedad, hipocresía”, en *DENT* II, 1889-1893.

F. LACUEVA

HIPOPÓTAMO

Gr. *hippos potamios*, ἵππος ποτάμιος. Animal de cuerpo grueso redondeado y de considerable tamaño, que llega a medir unos 4 m de longitud por 1,5 de altura, y a pesar hasta 3.000 kg. Etimológicamente su nombre significa «caballo de río» (Heródoto, 2, 71; Diodoro Sículo, 1, 35; Plinio, 8, 39; Amiano Marcelino, 22, 15), o «buey de río» para egipcios y coptos. Sus patas son cortas y recias, terminadas en cuatro dedos que se apoyan todos en el suelo. Vive gral. en el agua y nada con facilidad, pero sale a tierra cuando es necesario, sobre todo después de la puesta del sol. Aunque se ha sostenido hasta hace poco que raramente ataca al hombre o a otros animales, dado que come principalmente plantas que crecen en el agua, la realidad es que se trata de uno de los brutos más mortíferos del continente africano, responsable de más muertes humanas que ninguna otra fiera, ya que elimina cuanto se pone en su camino, especialmente por las noches, no para devorar, sino para despejar su paso. De ahí su peligrosidad. Son muchos los exegetas que consideran que la palabra heb. 930 *behemoth*, הֵמ ת ְ (Job 40:15), se refiere a este animal. Otros, por el contrario, piensan que designa al elefante, o incluso que se trata del nombre plural «rebaños» en general. El término *behemoth* es la contrapartida de > *leviatán*, un extraño animal también mencionado en el libro de Job, identificado con el cocodrilo o un monstruo marino. Pero todo parece indicar que se refiere al hipopótamo. Véase BEHEMOTH, LEVIATÁN.

HIPÓSTASIS

Del gr. *hypóstasis*, ὑπόστασις, término acuñado por la escuela estoica. Es un sustantivo utilizado en diversas áreas del saber humano: medicina, lingüística, filosofía, teología, literatura bíblica (en la LXX y el NT), literatura del antiguo Cercano Oriente e historia de las religiones. En los debates cristológicos y trinitarios se convirtió en un importante vocablo filosófico y teológico. En el presente artículo nos limitaremos al estudio de su definición en la historia de las religiones, la literatura del antiguo Cercano Oriente y la Biblia.

1. Hipóstasis en la Biblia.
2. Hacia una definición de hipóstasis.

2.1. Historia de las religiones.

2.2. Literaturas del antiguo Cercano Oriente.

2.3. Estudios sobre la Biblia hebrea.

2.4. Personificación, antropomorfismo e hipóstasis.

I. HIPÓSTASIS EN LA BIBLIA. En la LXX, el término *hypóstasis*, ὑπόστασις aparece 23 veces: Dt. 1:12; 11:6; Jue. 6:4; Rut 1:12; 1 R. 13:21, 23; 14:4; Sal. 38:6, 8; 68:3; 88:48; Job 22:20; Sab. 16:21; Sal. de Salomón 15:5; 17:5; Nah. 2:8; Jer. 10:17; 23:22; Ez. 19:5; 26:11; 43:11. Básicamente, traduce unos doce vocablos hebreos. Así, su significado en la LXX es muy fluido, correspondiendo al uso general, aunque la noción de «realidad» está presente en la mayoría de los casos. Por ejemplo, en Rut 1:12, se refiere a la realidad como una garantía (el término hebreo que recubre significa «esperanza»). En la LXX, por lo tanto, implica siempre «la realidad subyacente detrás de algo» (Koester, *TDNT* 8: 581-582).

En el NT, encontramos el término *hypóstasis*, ὑπόστασις cinco veces: 2 Corintios 9:4; 11:17; Hebreos 1:3; 3:14; 11:1. En la literatura paulina significa algo como «situación» (no «confianza»). En Hebreos 1:3, se llama a Cristo «reflejo de la gloria [de Dios] y representación exacta de su *hipóstasis*», o sea, de su realidad trascendente. Hebreos 11:1 tiene la famosa definición de la fe como «la hipóstasis de las cosas que se esperan, la evidencia de las cosas que no se ven». Por lo tanto, en Hebreos 11 hipóstasis se refiere a la realización («hacer real») de lo que se espera. De igual forma debe interpretarse en Hebreos 3:14.

En la Biblia hay numerosas hipóstasis, algunas de las cuales aún no han sido estudiadas. La más conocida es la del Verbo o la Palabra (cf. Jn. 1:1). Se refiere a Jesús, el Verbo de Dios (o la Palabra de Dios) encarnada para beneficio de la humanidad.

La > «Sabiduría» de Proverbios se ha estudiado como hipóstasis en varios idiomas, incluyendo el castellano. Una hipóstasis poco estudiada es la del > Nombre (*shem*, en hebreo). El mandamiento que hace referencia a no utilizar el nombre de Dios en vano, no se refiere tanto al nombre divino (Yahvé, Yahvé, Jehová), sino a que el calificativo es una hipóstasis y por tanto representa a Dios mismo. En realidad, el mandato no se limita al uso del nombre Yahvé en cosas vanas, sino que se amplía hasta no tomar a Dios mismo como alguien o algo vano. O sea, significa incluir al SEÑOR en todas las cosas, y circunscribirlo como lo que realmente es: *el* SEÑOR. La hipóstasis del *shem* se ha estudiado mayormente en su relación con el Templo, tema desarrollado por la literatura deuteronomista (Dt.—2 R.).

Recientemente, Azzan Yadin ha propuesto que el término heb. *qol*, קל = «voz, sonido», pueda indicar, en ciertos textos, una hipóstasis divina. Por nuestra parte, hemos demostrado que este término es en realidad una hipóstasis en las perícopas del Sinaí (Ex. 19; Dt. 4—5; 1 R. 19). El término gr. equivalente *phoné*, φωνή, también funciona como hipóstasis en Ap. 1.

Otras hipóstasis veterotestamentarias que merecen ser estudiadas son > «justicia», > «misericordia», > «verdad» y > «paz» (cf. Sal. 85.10, entre otros).

II. HACIA UNA DEFINICIÓN DE HIPÓSTASIS.

1. Historia de las religiones. En esta particular área del conocimiento no se ha llegado a una definición uniforme del término «hipóstasis». El consenso de los eruditos considera que se trata de un proceso de personificación a través del cual un órgano o un atributo divino se convierte en un ser separado de la divinidad. Por ejemplo, el diccionario *The Harpercollins Dictionary of Religion*

define la hipóstasis como «el ampliamente generalizado patrón de personificar, como una deidad separada, un atributo o un órgano de un ser divino. Por ejemplo, la Palabra de Dios [o] la Sabiduría divina» (p. 473).

Esta definición resulta problemática. No se define el término «personificación» en el artículo sobre «hipóstasis» ni en el diccionario mismo. Además, indica que las hipóstasis forman divinidades separadas. Aunque esto pueda ser cierto respecto de otras religiones, no es válido dentro de las Escrituras judeo-cristianas. Los ejemplos del mismo diccionario nos darían a entender que la Palabra de Dios y la Sabiduría divina son dioses separados e independientes del SEÑOR. Llevándolo al extremo, cabría decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres deidades, lo que nos devolvería a las controversias trinitarias y cristológicas.

Otros diccionarios que tienen que ver con la historia de las religiones se centran en la literatura cristiana, básicamente en lo relacionado con las disputas teológicas. Así, *The Dictionary of Religious Terms* define hipóstasis como «término teológico para la sustancia, esencia o persona divina… Este término griego se convirtió en una forma aceptada para indicar una persona de la Trinidad». El problema radica en que ese mismo diccionario establece que «esencia» y «sustancia» también son traducciones del término *ousía*, οὐσία. Continúa su definición de hipóstasis indicando que el término también significa «realidad individual», para pasar a definirlo en la controversia trinitaria. Ignora por completo su empleo en otras religiones.

Otro diccionario importante, *Dictionary of Philosophy and Religious Eastern and Western Thought* (editado por W. L. Reese), indica que: «el término… *hipóstasis* se usa, en la erudición actual sobre el estudio de las religiones, para referirse a varias "hipostatizaciones" (o "hipostatisaciones"), o sea, *objetivizaciones o personificaciones de cualidades, dones o atributos divinos, o de conceptos abstractos o aspectos de la existencia humana, por medio de los cuales tales entidades asumen una identidad por sí mismas*… Debería enfatizarse que el uso del término *hipóstasis* para referirse a tales entidades es un desarrollo moderno del término griego, aunque en última instancia se deriva del antiguo uso filosófico [del término]» (p. 546; énfasis añadido).

Al parecer, según este diccionario, la personificación y la hipóstasis son lo mismo. En el desarrollo del tema, menciona varias hipóstasis del antiguo Cercano Oriente y Grecia, entre ellas Diké (*justicia*), Maat (*verdad*), Hokhmah / Sophía (*sabiduría*) y Tykhé (*fortuna*).

Sigmund Mowinckel ofrece una valiosa contribución en la definición de hipóstasis. En su artículo «Hypostasen» en la segunda edición de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (*RGG*), la define así: «Originalmente, el término estoico h[ipóstasis] describe a una forma semi-independiente, semi-reveladora del ser observado de una deidad superior, lo cual expresa la personificación de una característica, una eficacia, una parte o algo parecido de una deidad superior».

De nuevo el problema radica en que no se define qué se entiende por «personificación». En la tercera edición de *RGG*, H. Ringgren define así el término hipóstasis: «Con él se define a un ser divino con mucha frecuencia semi-independiente, lo cual representa una personificación más o menos consumada de una característica, una efectividad o un atributo de una divinidad superior».

Ringgren varió ligeramente la definición ofrecida por Mowinckel, sin añadirle nada sustancial, y siempre sin definir qué es una «personificación». Más bien, Ringgren añade un problema: ¿cómo debe entenderse la frase «una personificación más o menos consumada»?

Resumiendo, en la *Religionsgeschichtliche Schule* (escuela de la historia de las religiones), el

término hipóstasis se relaciona con el cristianismo (básicamente con las controversias cristológicas y trinitarias), ignorando lo que pueden ofrecer otras religiones. James Barr resume la discusión de esta escuela en estos términos: «Hay un bien conocido fenómeno de hipostatización religiosa, que ocurre cuando algo como "la Sabiduría de Dios" o "la Palabra de Dios" vienen a ser considerados como algo más que una característica de una actividad de Dios, como algo que de hecho puede, por ejemplo, "venir" o "actuar" o "crear"… [Esta es] hipostatización en el sentido de la atribución de un tipo de ser independiente a algo que puede considerarse solo como una característica o la acción de otro ser, en particular de Dios» ("Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation", 93)

2. Literaturas del antiguo Cercano Oriente. En los estudios del antiguo Cercano Oriente, las hipóstasis son consideradas, mayormente, cuando un epíteto, un miembro o algo similar de una divinidad pasa por un proceso de «personificación» hasta que se convierte en una divinidad separada e independiente.

El trabajo más comprensivo y amplio sobre las hipóstasis en el antiguo Cercano Oriente fue escrito por H. Ringgren (*Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*). En primer lugar, Ringgren estudia las hipóstasis en la religión egipcia, para luego pasar a las religiones sumero-acadias y semíticas del oeste. Los últimos dos capítulos los consagra al estudio de la Sabiduría y otras hipóstasis en la Biblia hebrea (o AT) y el judaísmo antiguo (capítulo IV), así como al de las deidades abstractas de la Arabia preislámica (capítulo V). Antes de dedicarse a su estudio, Ringgren explica qué es para él una hipóstasis: «Escogí una definición más amplia del término [hipóstasis], mayormente en concordancia con Oesterly-Box y Mowinckel. Una hipóstasis es una "cuasi-personificación de algunos atributos propios a Dios, que ocupan una posición intermedia entre personalidades y seres abstractos". Según Mowinckel, las hipóstasis representan una "personificación de cualidades, funciones, miembros corporales, etc. de un dios mayor". Pero la característica personal no debe ser acentuada en exceso. De hecho, hay casos cuando se habla de una cualidad divina como un ser independiente sin ser personificado, y me gustaría seguir usando el término "hipóstasis" también en esos casos» (p. 8).

La definición de Oesterley-Box (y consiguientemente, la de Ringgren) es muy ambigua. ¿Pueden las *personalidades* existir sin estar apegadas a personas concretas? ¿Qué son los «seres abstractos»? ¿Cuándo puede ser una personificación una «cuasi-personificación»? (En su defensa, debemos aclarar que Oesterley-Box sí definen lo que quieren decir con «cuasi-personificación». Véase *The Religion and Worship of the Synagogue*, 169.) Al usar la definición de Mowinckel, Ringgren parece alcanzar cierta claridad sobre el concepto, pero confunde más al lector al añadirle más explicaciones. A veces, como indica Ringgren, hay hipóstasis aun cuando no hay personificación. Todavía más, «el resultado de una personificación no siempre es una hipóstasis; muy bien puede ser una alegoría o un metáfora poética» (Ringgren, *Word and Wisdom*, 8). De cualquier forma, según Ringgren, las hipóstasis mayormente se relacionan con seres de nombres abstractos «que denotan cualidades y funciones de una deidad» (Ringgren, *Word and Wisdom*, 8). Habitualmente, el producto final del proceso de hipostatización es una divinidad que será añadida al panteón. En la religión de Israel y en el Islam, que tienden al monoteísmo, tal proceso es abortado. Parece ser que solo en Prov. 8:22-31 el proceso llega a su culminación. «De cualquier forma es obvio que la Sabiduría aquí no es una abstracción o meramente una personificación poética, sino un ser concreto, que existe al lado de Dios… Sabiduría es una hipóstasis» (Ringgren, *Word and Wisdom*, 104). Pero «no hay ninguna razón

convincente para aceptar la hipótesis que Israel entendió esta figura [la de la Sabiduría] como algo más sustancial que como un producto de la imaginación poética» (Ringgren, *Word and Wisdom*, 104).

La vaguedad de la explicación de Ringgren deja sin aclarar cómo entiende él, en Prov. 9:13-18, a *ésheth kesiluth*, אֱ ֶת ְסִילת (la «mujer necia e ingenua»): ¿se trata de una (por virtud del paralelismo poético) o de dos deidades hipostatizadas? ¿Serán, más bien, personificaciones poéticas? Debido a que se oponen a la Sabiduría, suponemos que se tratarán, según Ringgren, de hipóstasis.

La ambigüedad permea toda la obra de Ringgren. Bastarán un par de ejemplos, tomados del mismo capítulo. Al lidiar con las hipóstasis sumero-acadias, *Mēšaru* y *Kettu* son cualidades del dios solar concebido a la vez «en forma concreta», pero caracterizado «vagamente» (Ringgren, *Word and Wisdom*, 58). Luego, al tratar sobre *Lamassu* y *Šēdu* como funciones personificadas, ambas son «concebidas en forma concreta», pero a la vez, no «como para convertirse en deidades verdaderas». Sin embargo, ambas son consideradas hipóstasis.

El trabajo de Ringgren presenta una dificultad metodológica, en particular cuando su definición se aplica a la literatura religiosa israelita, específicamente a aquella que nace en el período postexílico de la historia de Israel, cuando los judíos llegaron a ser monólatras. Básicamente, el problema radica en que el hecho de que, para Ringgren, hay un *proceso* de hipostatización. Funciona bien, sin duda, para los vecinos de Israel, donde se puede demostrar el desarrollo de la separación literaria de un atributo de una divinidad hasta el punto de verlo como una entidad separada e independiente de la divinidad originaria. Pero es imposible su aplicación a la literatura de Israel. No queda claro por qué Ringgren presenta las figuras de Prov. 1:20-33; 8:1-21; 9:1-6 como «quizá… alegorías o personificaciones poéticas» (*Word and Wisdom*, 109), pero esto «con dificultad puede hacerse» respecto de Prov 8:22-31 (*Word and Wisdom*, 109).

3. Estudios sobre la Biblia hebrea. Las hipóstasis en la Biblia hebrea se entienden mayormente de igual forma que las que se encuentran en las literaturas del antiguo Cercano Oriente. Por ejemplo, Samuel Dean McBride Jr., en su tesis doctoral (no publicada), indica que «a través de este estudio se usarán los términos "hipostatización", "hipóstasis" y "semi-hipóstasis" con los significados más o menos comúnmente acordados en las investigaciones en la historia de las religiones. Específicamente, por "hipóstasis" se quiere decir que una cualidad, un epíteto, un atributo, una manifestación o algo similar de una deidad que, por medio de un proceso de personificación y diferenciación, se ha convertido en un ser divino distinto (si no totalmente independiente) por su propio derecho. Debe añadirse que la hipostatización es un término no inapropiado para describir algunas formas de especulación antropológica y teológica mitopoética» (*The Deuteronomic Name Theology*, 5).

McBride continúa la tendencia en los estudios religiosos de no definir lo que entiende por «personificación»; tampoco define qué es, ni cuál es el proceso de una «diferenciación».

Otra importante contribución proviene de W. Bousset y H. Gressmann. Dada la dificultad que presenta el término, definen hipóstasis así: «Las hipóstasis como los ángeles, son seres intermediarios entre Dios y el mundo, que facilitan la labor de Dios en el mundo. Ellas son de una naturaleza un tanto más abstracta, esquemática; no son tan tangibles y son más difíciles de comprender que la firmes y vívidas figuras de los ángeles en la religión popular. Ellas aparecen como una forma media entre los humanos y los seres abstractos; están más integradas en el ser de

Dios y pertenecen a Dios, pero son reconocidas como formas separadas, extrañamente tan ambiguas como el pensamiento del niño que todavía no es capaz de pensar en forma abstracta» (*Die Religion des Judentums in späthellenstischen Zeitalter*, 343-344).

Esta definición, además de resaltar la dificultad que presenta el término, presenta la hipóstasis como una forma intermedia entre las personas y las naturalezas abstractas. Tiene una naturaleza similar a la de los ángeles, pero está fusionada con la naturaleza de Dios. Por otro lado, desafía el pensamiento abstracto.

Samuel Olyan trata de evitar los términos relacionados con la palabra «hipóstasis» pues, afirma, la erudición bíblica ha abusado de ellos. Sin embargo, en su obra *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, usa el término «divinización de los atributos divinos» que, en resumen, son hipóstasis de Dios (91). O sea, evita el término hipóstasis usando otro que es sinónimo.

León Muñoz, en su magnífica obra *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, afirma que la *Memrá*: «*No es una hipóstasis distinta de Dios*. A pesar de la acentuación personalizante de muchas de sus expresiones, el empleo en su conjunto no responde a la idea de una hipóstasis necesaria para salvar la trascendencia divina mediante un intermediario en su actuación en el mundo. Más bien, como en seguida veremos, hay que situar la concepción targúmica de Memrá en la línea de los atributos divinos con apariencias literarias de personalización (como Espíritu Santo, Sabiduría, etc.) propios tanto del AT como del judaísmo del tiempo del nacimiento de los targumim» (744; énfasis en el original).

León Muñoz ofrece aquí valiosas indicaciones. Primero, señala que es erróneo creer que todas las hipóstasis son una forma de solventar el problema de la trascendencia de Dios respecto del mundo. Segundo, que las hipóstasis en el AT y en el judaísmo son atributos divinos que tienen apariencia literaria de personificación (o personalización, como lo llama él).

4. Personificación, antropomorfismo e hipóstasis. Antes de definir lo que es para nosotros una hipóstasis, debemos definir primero algunos términos. El primero es «personificación». Se trata de una forma de prosopopeya (vocablo utilizado para dar atributos humanos –volitivos o no– a objetos inanimados o animales). Así, personificar a Dios sería degradar a Dios a características humanas.

«Antropomorfismo» está muy relacionado con la personificación. Entendemos que es un medio retórico para atribuir *forma* u otras características humanas a algo que no lo es. En religión, se aplica a cualquier afirmación que muestre a una deidad en *forma corporal* parecida a los seres humanos, y que tenga cualidades de pensamiento, voluntad o emoción similares a los que experimentamos. Por consiguiente, cualquier referencia al cuerpo humano, o parte de él, como característica propia de la divinidad, es un antropomorfismo. En esta definición mezclamos los conceptos «antropomorfismo» y «antropopatismo» (la atribución de *sentimientos* humanos a lo que no lo es).

Personificar y antropomorfizar a Dios es una forma de degradar la divinidad rebajándola a meras características humanas. Sin embargo, los seres pensantes no hemos encontrado otra forma de hablar acerca de Dios. En la Biblia hebrea, cuando se lo menciona, siempre se recurre al lenguaje metafórico. Por tanto, estas figuras literarias son más que importantes para referirse a Dios.

Hay dos aspectos dignos de resaltar antes de dar la definición de hipóstasis. Uno viene de la monografía de G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen Der Hypostasenvorstellungen im Judentum*. Ahí define la hipóstasis como «el estudio de un ser que comparte la naturaleza de una deidad y que

activamente interviene en el mundo, pero sin que la esencia [de la divinidad] sea agotada por esa hipóstasis» (p. 15).

El segundo elemento viene de Muñoz León. Constantemente enfatiza dos aspectos. Primero, que las hipóstasis son figuras literarias para expresar ideas anti-antropomórficas, y segundo, que son atributos divinos expresados como conceptos dinámicos.

De manera que se puede definir la hipóstasis como una figura literaria en la cual la realidad de la presencia (inmanencia) de una divinidad se manifiesta por alguno de sus atributos, epítetos, cualidades, manifestaciones y cosas similares, que son personificados a tal punto que adquieren un *status* independiente o semi-independiente. La hipóstasis funciona como una extensión de la presencia y la autoridad divinas coherentes, pero no agota la divinidad, ni siquiera el aspecto particular de la divinidad que quiere manifestar. Véase ESENCIA, PERSONA, SABIDURÍA, SEKINAH.

BIBLIOGRAFÍA: J. Barr, "Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation", en H. Ringgren, ed., *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund 1947); D. Bonilla Ríos, *"But You Only Saw the Voice: A Study on the Hypostatic Divine Voice in Exodus 19 and 1 Kings 19*" (tesis dotoral, Union Presbyterian Seminary 2012); W. Bousset y H. Gressmann, *Die Religion des Judentums in späthellenstischen* Zeitalter (Tubinga 1926); R. Marcus, "On Biblical Hypostases of Wisdom", en *HUCA* 23 (1950-51), 57-171; D.M. Hamp, *Ancient Israelite Hypostasis* (MA Tesis, Hebrew University of Jerusalem 2000); S.D. McBride, Jr., "The Deuteronomic Name Theology" (tesis no publicada); D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco* (Inst. San Jerónimo, Granada 1974); Id., *Palabra y Gloria: excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria* (CSIC, Granada 1983); W.O.E. Oesterley y G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue: An Introduction to the Study of Judaism from the New Testament period* (Londres 1907); S.M. Olyan, *A Thousand Thousands Serven Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (Tubinga 1993); A.M. Sinnott, The personification of Wisdom (Ashgate Publishing 2005); A. Yadin, " *qôl* as Hypostasis in the Hebrew Bible", en *JBL* 122/4 (2003), 601-626.

D. BONILLA RÍOS

HIR

Heb. 5893 *ir*, עִיר = «ciudad»; Sept. *Or*, Ὢρ v. *Orá*, Ὠρ□; Vulg. *Hir*. Benjaminita, padre de > Supim y > Hupim (1 Cro. 7:12), prob. uno de los hijos de Benjamín (46:21), quizá distinto del Iri del v 7.

HIRA

Heb. 2437 *Jirah*, חִירָה = «movilidad»; Sept. *Eirás*, Ε□ρ□ς. Cananeo adulamita, amigo de Judá, con quien subió a > Timnat durante el esquileo, después de la muerte de su esposa Bat-súa, y que sirvió de medidador para recuperar una prenda que Judá había dado a su nuera > Tamar, confundida con una prostituta (Gn. 28:1, 12-23).

HIRAM

Heb. 2438 *Jiram*, חִירָם = «el hermano es exaltado»; *Juram*, ח רָם, en Cro. y *Jirom*, חִיר ם, en 1 R. 5:10, 18; 7:40; Sept. *Kheiram*, Χειρ□μ o *Khiram*, Χιρ□μ; Josefo, *Heíramos*, Ε□ραμος y *Heíromos*, Ε□ρωμος. Nombre de dos personajes del AT de origen fenicio.

1. Hiram I, soberano de Tiro (979-945 a.C.). Sucedió a su padre Abitaal y reinó 34 años, muriendo a los 53 años de edad (Josefo, *Ant*. 8, 5, 3; *Contra Apión*, 1, 17, 18). Engrandeció la ciudad de Tiro, dotándola de un muelle al este; construyó un dique que unía la ciudad con la isla en la que se hallaba el templo a Júpiter o Baal-Samem; levantó templos a Hércules y a Astarté.

Fue amigo de David y Salomón (1 R. 5:1; 2 Cro. 2:3). Cuando David se hubo apoderado de la

ciudadela de Sión, Hiram le envió embajadores. David quiso construir un palacio, y Hiram le proveyó de la madera de cedro, enviándole también canteros y carpinteros (2 Sam. 5:11). Esto fue antes del nacimiento de Salomón (2 Sam. 7:2, 12; 11:2).

Cuando Salomón accedió al trono, Hiram le envió su felicitación. Por medio de un contrato comercial, le consiguió madera de cedro y de ciprés para la construcción del Templo, así como artesanos diestros en el arte de trabajar la madera y la piedra (1 R. 5:1-12; 2 Cro. 2:3-16). Le adelantó 120 talentos de oro (1 R. 9:14) y ordenó a sus marinos que participaran en las expediciones de Salomón para ir a buscar oro a Ofir (1 R. 9:10-12; 2 Cro. 9:21). Como compensación parcial a sus servicios, Salomón le ofreció veinte poblaciones de Galilea, que Hiram rechazó (1 R. 9:10-12; 2 Cro. 8:1, 2). (Véase CABUL).

Ciertos autores han planteado si quizás hubo dos reyes con el nombre de Hiram, el amigo de David al comienzo de su reinado, y el de Salomón, tantos años después. En todo caso, en los anales de Tiglat-pileser III se menciona a otro Hiram rey de Tiro (744-727 a.C.).

En antiguas inscripciones queda documentado que Hiram (Ahiram) era un nombre real frecuente en Fenicia; figura en el sarcófago del Ahiram del siglo XI a.C. descubierto en > Biblos por una expedición francesa en 1923-24.

2. Artesano semijudío enviado por el rey de Tiro a Salomón; se le llama Huram en 2 Cro. 2:13; 4:11, 16, y Hirom en el margen de 1 R. 7:40. Era hijo de padre tirio y de una viuda de la tribu de Dan (1 R. 7:13, 14) procedente de un lugar cercano a las fuentes del Jordán, cuyos habitantes tenían territorios enclavados en la tribu de Neftalí; esto explicaría que se diga también que Hiram era hijo de una viuda de la tribu de Neftalí (2 Cro. 2:14). Su experiencia en todo lo que se refería a obras de bronce hizo que Salomón le pusiera al frente de los trabajos de fundición para el Templo, las columnas, el gran mar, las fuentes, los capiteles y las basas (1 R. 7:13-46; 2 Cro. 2:13, 14). El título de *Abí*, אָבִי o *Abiú* אָבִיו = «padre», que se le da en 2 Cro. 2:13; 4:16, significa «maestro» o «consejero». Que fuese tirio de sangre hebrea puede explicar la decisión de Salomón de encargarle la obra del centro sagrado de la religión de Israel por antonomasia.

HIRCANO

Gr. *Hyrkanós*, Ὑρκανός. Sobrenombre de dos sumos sacerdotes y etnarcas judíos de la familia de los Asmoneos.

1. Juan Hircano (135-105 a.C.). Gobernó desde el año 134 al 104 a.C. Tercero y último de los hijos de Simón Macabeo, fue apodado Hircano por haber vencido al pueblo de los hircanos. Escapó de morir asesinado gracias a un oportuno aviso, y fue reconocido como sumo sacerdote y jefe de la nación sin emplear el título de rey (1 Mac. 16:21). En el primer año de su gobierno, el monarca seleúcida Antíoco VII Sidetes (138-129 a.C) asedió Jerusalén y Juan fue obligado a capitular, aunque bajo condiciones más bien favorables. Antíoco se retiró, no sin antes derribar hasta los cimientos las murallas de la ciudad. Posteriormente, Hircano se alió con Antíoco VII en una guerra contra los partos, pero el rey seléucida fue derrotado y muerto por el monarca parto > Arsaces (128 a.C). Tras el deceso de Antíoco VII, sus sucesores se enfrascaron en luchas fratricidas que se prolongarían hasta la conquista romana del 64 a.C; como consecuencia de ello perdieron el control de Palestina y permitieron que los judíos se hicieran independientes. Hircano decidió renovar el tratado que Judas Macabeo había hecho con Roma. Envió una legación al Senado romano, que aceptó sus cartas de presentación, renovando la amistad y la alianza con los judíos. Una de las claúsulas de dicho tratado

obligaba a los seléucidas a devolver a los judíos los territorios arrebatados. Hircano aprovechó las disputas internas de los seléucidas de Siria, apoyando a uno u otro partido, según le conviniera en el momento.

En el séptimo año de su gobierno, Judea se estableció firmemente como estado independiente, 40 años después de que Antíoco IV Epífanes aboliera su antigua constitución como estado teocrático autónomo dentro del Imperio seléucida. Generaciones posteriores vieron los primeros años de independencia bajo Juan Hircano como una especie de edad de oro. Aprovechando la creciente debilidad del reino seléucida, logró ensanchar sus territorios mediante la conquista de Samaria, Idumea y algún territorio allende el Jordán. Libró del exterminio a los idumeos bajo la condición de que se circuncidaran y observaran la Ley. Así se hizo, y desde entonces aquellos descendientes de los antiguos edomitas quedaron incorporados a la comunidad judía. Ello abrió el camino para el acceso de > Herodes al trono. Destruyó el templo samaritano del monte > Gerizim (128 a.C) y no cejó en luchar contra la población de Samaria, que siempre le fue hostil. Atacó su capital, dejando el cerco al mando de sus dos hijos Antígono y Aristóbulo (111 a.C). Aunque los samaritanos llamaron al seleúcida Antíoco IX Ciziceno en su ayuda, fueron finalmente vencidos. Después de un año de asedio, la ciudad fue tomada y destruida, y sus habitantes esclavizados.

Durante su reinado aparecen por primera vez los partidos de los > fariseos, sucesores de los > hasideos, y los > saduceos. Al principio, Hircano era discípulo de los fariseos, pero un día preguntó a estos si tenían críticas acerca de la forma en que gobernaba. Le respondieron que era plenamente virtuoso, cosa que le agradó escuchar, pero uno de ellos, llamado Eleazar, de temperamento violento y amigo de la controversia, le dijo: «Por cuanto tienes deseos de saber la verdad, si realmente quieres ser justo, abandona el sumo sacerdocio y conténtate con gobernar al pueblo». Cuando Hircano preguntó por qué debía abandonarlo, Eleazar contestó: «Nuestros ancianos nos han dicho que tu madre fue una vez cautiva bajo Antíoco (IV) Epífanes». Esta historia era falsa, e Hircano se encolerizó contra aquel hombre, al igual que contra el resto de los fariseos. Un tal Jonatán, que era saduceo y amigo íntimo de Hircano, afirmó que la declaración calumniosa de Eleazar tenía la aprobación común de todos los fariseos. Esto se haría evidente, dijo, si Hircano preguntaba a los fariseos qué castigo merecía aquel hombre: si el castigo era severo, entonces ellos serían inocentes. Si proponían un castigo blando, serían culpables. Hircano planteó entonces esta pregunta a los fariseos, y ellos le respondieron: «Eleazar merece ser azotado y encadenado, porque no parece correcto castigar unas meras palabras con la muerte». Era de esperarse tal respuesta, pues los fariseos solían ser indulgentes en la aplicación de los castigos. Pero Hircano se enojó mucho y comenzó a creer lo que le había dicho Jonatán. Así es como finalmente dejó a los fariseos para unirse a los saduceos.

Juan Hircano murió el 105 a.C. y le sucedió su hijo mayor, Aristóbulo I (en heb. Judas), que fue el primer gobernante macabeo que tomó el título de rey. Solamente reinó durante un año y conquistó una parte de Galilea.

Al valorar el período de Hircano, Josefo lo estima afortunado, porque Dios lo consideró digno de tres de las cosas más grandes: «El gobierno del pueblo de Dios, el honor sacerdotal y el don de profecía». El reinado de Hircano aparece como una época muy feliz en los escritos de Josefo. Políticamente hablando, Hircano ensanchó el territorio judío hasta el mar, apoderándose de Jope y Gaza, añadiendo otras conquistas al este, sur y norte, y asegurándose la independencia de su país respecto a Siria; de este modo creó un estado judío como no había existido desde la dispersión de las

diez tribus, ni quizás desde la división del reino a la muerte de Salomón.

2. Juan Hircano II, hijo de > Alejandro Janneo y nieto del precedente. Alejandro Janneo legó el poder a su mujer Alejandra Salomé, que gobernó Judea durante nueve años. A su muerte (69 a.C.) estalló la guerra civil entre Hircano II y su hermano Aristóbulo II. Esto provocó la intervención romana y la pérdida de la independencia (63 a.C.). El general Pompeyo conquistó y asaltó el Templo de Jerusalén, como consecuencia de lo cual tuvo lugar una gran matanza; reconoció a Hircano II como sumo sacerdote y etnarca, pero apartó de su jurisdicción todos los territorios de Judea propiamente dicha y le prohibió terminantemente que intentara nuevas conquistas. Después de esto, Pompeyo regresó a Roma llevando consigo numerosos cautivos, que aumentaron de forma importante la comunidad judía en la capital del Imperio. Aristóbulo fue envenenado en Roma por los partidarios de Pompeyo (49 a.C.), y su hijo Alejandro decapitado en Antioquía por orden del propio Pompeyo (49 a.C.). Antígono, hijo de Aristóbulo, fue proclamado rey por los partos, pero al año siguiente fue derrotado por Herodes con ayuda de los romanos, y decapitado en Antioquía (37 a.C.).

Judea fue presa de varias discordias, en medio de las cuales el débil Hircano fue perdiendo progresivamente autoridad, mientras que su señor virtual, Antípater el Idumeo, padre de > Herodes el Grande, mejoraba sus relaciones con los soberanos del país. Después de la derrota final de Pompeyo en Farsalia (48 a. C.) por Julio César, Antípater se situó inmediatamente del lado del vencedor, a quien rindió insignes servicios en Egipto. La recompensa fue su pleno reconocimiento como sumo sacerdote y etnarca; además, se le concedieron derechos de ciudadanía romana y el cargo de procurador sobre toda Palestina. Hircano murió asesinado por orden de Herodes el año 30 a.C., cuando contaba 80 años. Véase ASMONEOS, MACABEOS.

BIBLIOGRAFÍA: Josefo, *Antigüedades judías*, 13,8-10; 16, 4, 10, 11; *Guerras*, 12, 3-8; Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. I (Cristianad 1985).

A. ROPERO

HISOPO

Heb. 231 *ezob*, אֵזֹב, de etimología incierta; gr. 5301 *hýssopos*, ὕσσωπος. Planta muy abundante en Palestina. Según la mayoría de los botánicos, lo que se menciona en la Biblia no es la planta que nosotros llamamos hisopo, la *hyssopus officinalis*, porque no es seguro si esta se encuentra en Siria y Arabia, sino una especie de *origanum maior* semejante al hisopo, la *zater* árabe, bien una mejorana silvestre o un tipo de tomillo, *thymus serpyllum*, la cual es muy común en Siria y Arabia, y es llamada *zater*, o *zatureya*, que brota en los muros.

Es un arbusto de unos 30 a 45 cm. de altura, con hojas pequeñas, duras y vellosas, que se aferra a los muros y a las rocas (1 R. 4:33; 5:13), muy útil como instrumento en los ritos de aspersión (Lv. 14:4-29; Sal. 551:7). Un manojo de hisopo servía para llevar a cabo la aspersión de la sangre expiatoria durante la Pascua (Ex. 12:22), para la purificación del leproso (Lv. 14:4-7) o para la de una casa declarada como leprosa (Lv. 14:48-53). Asimismo, se tomaba el hisopo para hacer y aplicar el «agua lustral» mezclada con las cenizas de la vaca alazana (Nm. 19:2, 6, 18; cf. Heb. 9:19). El salmista clama: «Purifícame con hisopo, y seré limpio» (Sal. 51:7), pensando en realidad en la aspersión de la sangre de la expiación hecha con esta planta, que es lo único que puede cubrir el pecado (Heb. 9:22).

Cuando Jesús fue clavado en la cruz, uno acercó a sus labios una esponja empapada en vinagre, fijada a una rama de hisopo (*hyssopo*, ὑσσώπῳ, Jn. 19:29). Por otra parte, en Mt. 27:48 y Mc. 15:36

se habla de una «caña», *kalamo*, καλ�μ�, empleada para dar de beber a Jesús en la cruz con una esponja empapada de vinagre. El texto de Juan ofrece la dificultad de que la rama endeble del hisopo no pudiera sostener la esponja, por lo que algunos proponen la lectura *hysso*, �σσ�, de *hyssos*, �σσος = «venablo», arma que utilizaban los soldados romanos.

HISTORIA

El concepto de historia, tal como se entiende en la actualidad, no era conocido por el mundo hebreo. Los antiguos israelitas solo concebían la historia como > genealogía. De hecho, la palabra «historia» de nuestras traducciones corresponde al heb. 8435 *toledoth*, לְדֹ ת = «generaciones» (Gn. 6:9; 25:19; 37:2). En el NT se emplea la palabra gr. 1335, *diégesis*, δι�γησις (Lc. 1:1), que significa «relato», relacionada con el verbo *diegéomai*, διηγ�ομαι, «exponer detalladamente, relatar, describir».

1. Nacimiento de la historia.
2. Tiempo e historia.

I. NACIMIENTO DE LA HISTORIA. La historia en el sentido genunino de la palabra comenzó con los griegos. El mismo vocablo «historia» procede de los jonios del siglo VI a.C. y es el nombre que indica la investigación sobre el pasado, algo que fueron ellos precisamente los primeros en realizar de forma sistemática. Por eso le dieron el mismo valor que más tarde darían los atenienses a la filosofía o nosotros le damos hoy a la ciencia. El historiador era el investigador crítico. Heródoto aunó la pasión por la investigación con la de los viajes y sus innatas habilidades narrativas. Esta investigación es lo que en su dialecto jonio natal sonaba como *historíe*, �στορ�η. El mismo Heródoto indica que el término puede también significar el relato que la investigación ha hecho posible, nunca mitos ingenuos de narradores faltos de crítica. Tal es la clase de escritos que él y sus colegas, juiciosamente indagadores, podían elaborar. Hasta Aristóteles, y sobre todo hasta Polibio, el término *historíe*, �στορ�η (aunque ya en su forma clásica ática y koiné *historía*, �στορ�α) se aplica al producto literario resultante, antes que a la investigación que le precede.

El historiador hebreo ignora la precisión y la actitud crítica; sencillamente, yuxtapone los materiales procedentes de fuentes distintas y cuando se dan divergencias no se preocupa por decidir a favor de una u otra versión. Los escritores bíblicos no cultivan la historia como un fin en sí mismo, sino como un recurso religioso y edificante; de ahí que no ofrezcan relatos históricos completos, sino que escogen entre los materiales de que disponen aquello que mejor se adapta a sus fines, y lo desarrollan libremente siempre con vistas a la instrucción y edificación del pueblo. Los aspectos económicos y políticos son remitidos a fuentes contemporáneas, hoy perdidas. P.ej.: «Los demás hechos de Abías, sus caminos y sus palabras están escritos en la historia del profeta Iddo» (2 Cro. 13:22); «lo referente a sus hijos, a las muchas profecías acerca de él y a la restauración de la casa de Jehovah, he aquí que está escrito en la historia del libro de los reyes» (2 Cro. 24:27; cf. Nm. 21:14: «Libro de las batallas de Yahvé» y Jos. 10:13: «Libro de Jaser»).

La historia hebrea presenta dos características peculiares. Primero, como dijimos, su aspecto genealógico, tan importante para un pueblo que atribuía tanto valor a sus antepasados. La memoria tribal y los relatos orales sobre listas de antepasados de cada familia constituyeron el primer atisbo de una historia primitiva, que dio lugar a lo que hoy leemos como «el libro de los descendientes de Adán» (Gn. 5:1), documento precioso que conserva el recuerdo de ciertos hechos históricos. En

segundo lugar, tenemos los relatos que conmemoran un suceso o una institución particular. En el período patriarcal se designan monumentos, rocas o cuevas destinados a perpetuar la memoria de hechos significativos y relevantes (cf. Gn. 28:18; 31:45; Jos. 4:9; 1 Sam. 7:12; Jue. 9:6). Incluso árboles de larga duración, como > encinas y > terebintos, son utilizados como memoriales de acontecimientos pasados (Gn. 35:4; Jos. 24:26). Por otro lado, la imposición de nombres con un significado muy concreto a personas, lugares y cosas contribuye a perpetuar el conocimiento histórico (Ex. 2:10; Gn. 2:23; 4:1).

II. TIEMPO E HISTORIA. Pero por encima del *método* o *manera* de historiar, la mayor contribución y más original del pensamiento hebreo al concepto de historia ha sido la introducción de una visión *lineal*, no *cíclica* del tiempo, que hace posible la historización del acontecer humano. El mundo griego, en general, era prisionero de su concepción cíclica del tiempo, sin origen, sin significado, sin vinculación con la redención del hombre. Para escapar al ciclo fatal, a la rueda que arrastra aun a los mismos dioses, no queda otro remedio que liberarse del tiempo. Por eso, para los griegos la salvación no puede venir de un acontecimiento histórico, temporal y contingente. Israel fue el primero en romper con este concepto fatídico del tiempo cíclico, del que después se apropiarán algunos pensadores cristianos, Orígenes y Agustín sobre todo. Para los autores del Antiguo Testamento el tiempo es lineal, tiene un principio y un fin. La salvación se realiza en la historia temporal, vinculada a una sucesión de acontecimientos que se desarrollan según el designio divino y se dirigen hacia un hecho único, que el Nuevo Testamento presenta como la muerte y resurrección de Cristo. La fe de Israel consigue que el espíritu despegue del ritmo cíclico de la naturaleza y entre en la historia. Lo importante no es tanto el ciclo anual en el que todo recomienza, cuanto lo que Dios hace, hizo y hará según sus promesas. Las fiestas anuales, cualquiera que fuera su origen primitivo, más que representaciones del drama cíclico de la naturaleza, son la memoria de los hechos salvíficos de Dios.

Yahvé no pertenece al mundo de la naturaleza, sino de la historia, en la que interviene libre y soberanamente. Los autores bíblicos se esfuerzan en indicar que la revelación no tiene lugar en un tiempo mítico, sino en la duración histórica: Moisés recibió la Ley en un lugar y un tiempo determinados; Jesús nació y vivió en un país, una época y bajo unos gobernadores determinados. Véase FIESTA, GENEALOGÍA, GENERACIÓN, PROMESA, TIEMPO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Angelini, “Historia-Historicidad”, en *DTI* III, 49-86; J. Chapa, *Historia de los hombres y acciones de Dios. La historia de la salvación en la Biblia* (Rialp 2000); S. Croatto, *Historia de la salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios* (EVD 1995); O. Cullmann, *La historia de la salvación*, (Península, Barcelona 1967); Id. *Cristo y el tiempo* (Cristiandad 2008); M.I. Finley, *Historia antigua. Problemas metodológicos* (Crítica, Barcelona 1986); A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel* (EVD 1998); R. Fisichella, “Historia. Conciencia histórica”, en *DTF*; René Latourelle, *Teología de la revelación* (Sígueme 1967); P. Ricoeur, *Historia y verdad* (Encuentro 1990); J.T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo* (FCE 1982); K.H. Waters, *Heródoto el historiador* (FCE 1996).

A. ROPERO

HISTORIA BÍBLICA

La historia bíblica consigna los acontecimientos que forman la base de la revelación de Dios al hombre. Puede ser dividida en cuatro períodos:

1. Creación.
2. Primeras generaciones.
3. Historia de Israel.

4. Historia evangélica.

I. CREACIÓN. El relato de la creación sirve de marco para la historia subsiguiente. Deja asentado el tipo de relación existente entre Dios y el mundo, y el hombre y su Dios, cuyo origen se debe a un acto divino (Gn. 1:1-2:3). Dios es el Creador y Señor de todo, cuyo propósito original es la felicidad de sus criaturas. Sin embargo, el hombre vive en un estado de miseria porque en su mismo origen actuó deliberadamente contra el mandamiento de Dios. A partir de entonces, el paraíso le ha sido vedado en esta tierra y se ha visto condenado a trabajar con pena y fatiga hasta el día de su muerte. Divisiones y luchas fratricidas obedecen a ese mismo principio de autoafirmación que ignora el mandamiento divino de cuidar y respetar al prójimo (cf. Gn. 4:9), y que conduce a una transgresión de los límites (Gn. 4:23). Con todo, el hombre no es abandonado a su suerte, a la sentencia de condenación: Dios añade la promesa de una liberación futura (cf. Gn. 3:15).

II. PRIMERAS GENERACIONES. La historia primera del mundo según sus generaciones, muestra la unidad de toda la raza humana, de entre la cual será tomado un pueblo elegido como portador de la promesa (Gn. 2:4-11:26). Los acontecimientos de este período, dividido en dos partes por el cataclismo del Diluvio, se presentan de manera muy esquemática. El relato del Diluvio, por el contrario, se nos narra con todo lujo de detalles, de manera que acontecimientos que duraron alrededor de un año ocupan dos capítulos enteros del Génesis, mientras que largos períodos de tiempo se resumen en muy pocos versículos; de esta forma indica el registro sagrado la capital importancia que se atribuye a aquella destrucción masiva de tiempos prehistóricos. Toda esta sección ostenta una construcción simétrica evidente: son 10 las generaciones antediluvianas desde Adán hasta Noé, y otras tantas las postdiluvianas desde Sem hasta Abraham (Gn. 5:1-11:26). El período posterior al Diluvio se divide asimismo en dos secciones cuyo punto de inflexión es el patriarca Peleg (cuyo nombre sign. «división», precisamente, Gn. 10:25), en cuya época la tierra fue dividida. De Sem a Peleg se encuentran 5 generaciones y otras tantas de Reu a Abraham. Los acontecimientos del período antediluviano son: el mandamiento dado a Adán para que se mantuviera en estrecha dependencia de Dios gozando de su estado de inocencia; la caída a causa de su desobediencia, con la entrada del imperio de la muerte debido al pecado; el juicio del Diluvio y la salvación de Noé y su familia. El período postdiluviano incluye el pacto incondicional con Noé; el nuevo mandamiento dado al hombre; el aumento de la población; la creciente independencia de los hombres con respecto a Dios; el castigo que les sobrevino mediante la confusión de las lenguas y la dispersión de las naciones. Se presenta la genealogía de Set a Abraham a través de Sem; asimismo, se pone en evidencia el origen común de esta línea genealógica con las demás familias de la tierra. Todos estos hechos tuvieron lugar en la región de la cuenca del Tigris y el Éufrates. En cualquier caso, todos los datos geográficos precisos se localizan en esta región (Gn. 8:4; 10:10; 11:2, 28).

III. HISTORIA DE ISRAEL. Este período difiere del precedente en que su centro se desplaza del valle del Éufrates a Palestina, al país de Canaán. Dios se manifiesta frecuentemente a los patriarcas mediante teofanías. De las cuatro grandes épocas marcadas por milagros, tres se hallan dentro de esta época: La salida de Egipto y conquista de Canaán bajo Moisés y Josué; la lucha a muerte entre el culto a Yahvé y el culto a Baal en la época de Elías y Eliseo; y el cautiverio en Babilonia. Con raras excepciones, son siglos enteros sin milagros los que separan las épocas en que se manifestaron en abundancia. La historia del pueblo elegido se puede dividir en las etapas marcadas por sus desarrollos externos:

1. Una tribu independiente, bajo el caudillaje de Abraham, Isaac y Jacob, habita en Canaán. El

patriarca era a la vez sacerdote y cabeza, responsable de la tribu.

2. Un pueblo de 12 tribus es esclavizado durante mucho tiempo en Egipto.

3. Una nación independiente se constituye en el Sinaí. Cuando acepta el pacto que Dios le ofrece, el pueblo queda constituido en nación. Este pacto incluye los Diez Mandamientos y constituye la ley fundamental de Israel, cuyo rey soberano es Dios. Presente desde entonces en el Tabernáculo en medio de su pueblo, Dios revela su voluntad al profeta y al sacerdote. Por las leyes que promulga, los juicios que pronuncia y los instrumentos que suscita, Yahvé ejerce la autoridad legislativa, ejecutiva y judicial. La nación es, a partir de este punto:

a) *Una comunidad de doce tribus*, regida por una constitución teocrática, y que posee un santuario central y único (Ex. 19 hasta 1 Sam. 7). El sumo sacerdote es la viva imagen de la nación; los profetas le asisten, y en ocasiones lo dirigen, como en el caso de Moisés.

Al salir del Sinaí, los israelitas se dirigen a Cades. Su falta de fe hace que el Señor los devuelva al desierto, donde peregrinan durante 38 años. Finalmente, rodean el país de Edom y encuentran un paso río Arnón arriba. A ello sigue la conquista de Transjordania. Se levanta entonces el campamento en el valle del Jordán. Después de la muerte de Moisés, los israelitas cruzan el Jordán y conquistan el país de > Canaán.

Josué muere después de que los israelitas se instalan en la tierra. Dios suscita hombres capaces e influyentes, quince en total, que se van sucediendo con ciertos intervalos. Estos jueces dirigen las expediciones contra los enemigos del pueblo y lo gobiernan. Es entonces cuando se manifiestan las primeras tendencias a la unidad: el sentimiento nacional se había manifestado en una y otra ocasión; sin embargo, se permitió con demasiada frecuencia que los obstáculos naturales, los celos mezquinos, los intereses locales, constituyeran factores de división. La historia de Israel ofrece brillantes ejemplos de piedad, pero también exhibe el hecho de que el pueblo caía fácilmente en la incredulidad.

Los beneficiarios del pacto revelan durante este período todas sus flaquezas y vicios. Desde el mismo comienzo se evidencia la falta de fe en Dios, ya en Cades. Los celos entre las tribus se manifiestan por primera vez con la revuelta de Coré y sus partidarios contra el sacerdocio de Aarón y la autoridad de Moisés. El asunto del becerro de oro y la caída en Baal-peor evidencian cuán inclinados estaban los israelitas hacia la idolatría. La alianza con los gabaonitas y el no apoderarse de Jebús (Jerusalén) constituyen los grandes errores políticos cometidos en este período. Todos estos elementos negativos tendrán una pesada influencia en la historia posterior de Israel.

b) *Una monarquía unida*. El pueblo no había llegado a manifestar la unidad estipulada por su religión y en la época de los Jueces «cada uno hacía lo que bien le parecía» (Jue. 21:25). La actitud amenazadora de las naciones vecinas hace desear a Israel la presencia de un gobierno fuerte y un caudillo militar respetado. En aquellos momentos Samuel es ya anciano. Los israelitas se apartan del ideal teocrático y piden otro rey aparte de Yahvé (1 Sam. 8:5-7). Desde entonces, además del sumo sacerdote y del profeta, hay un monarca terreno, investido de la autoridad suprema, en lugar de los jueces que Dios suscitaba. Saúl es el primer rey. Presuntuoso e incapaz de admitir la superioridad del sumo sacerdote y del profeta, pierde el privilegio de fundar una dinastía. Le es arrebatado el reino. Dios se retira de él y el profeta Samuel también lo abandona, por cuanto había desobedecido voluntariamente las órdenes formales de Dios. La elección divina recae entonces sobre David. Bajo su reinado, las doce tribus quedan unidas después de siete años de guerra civil; Jerusalén, arrebatada

a los jebuseos, deviene la capital y el centro religioso del reino, cuyos límites se extienden mediante conquistas adicionales hasta el noreste de Damasco. Los territorios adquiridos se convierten en tributarios. Israel impone guarniciones en el país de Edom. Salomón, el sucesor de David, edifica el Templo y adorna Jerusalén, desarrollando sus fortificaciones y dando gran esplendor a Israel. Pero sus exacciones tributarias hacen surgir el descontento entre el pueblo, y su caída en la idolatría, bajo la influencia de sus mujeres extranjeras, le hace incurrir en el desagrado de Dios. Su hijo y sucesor, Roboam, no sabe discernir la gravedad de la situación, y ante su actitud arrogante diez tribus se rebelan contra la casa de David. Por ello, Judá y Benjamín vienen a formar el reino del Sur, y el resto de las tribus conforma el reino del Norte.

c) *Dos reinos rivales*. Las causas que condujeron a la escisión de las diez tribus septentrionales eran antiguas y variopintas (véase ISRAEL). El reino de Judá, más fuerte, tenía el poderío material. Además, su situación geográfica le proporcionaba mejores defensas naturales; poseía la capital, un gobierno estable, y el centro cultural al que el pueblo estaba acostumbrado. Tenía, además, la fuerza moral: la historia señala que la convicción de la adhesión a una dinastía considerada como legítima es siempre un factor de poderío. El reino de Judá se benefició mayormente de la influencia de la verdadera religión y del sentido de fidelidad debida a Yahvé. Tuvo reyes más piadosos que los del reino de Israel. Para mantener en el seno de la humanidad el conocimiento y el culto al Dios único y verdadero, Yahvé protegió el reino de Judá y preparó la venida del Mesías. De todas maneras, la historia religiosa de este período acusa una decadencia en las épocas de Roboam (1 R. 14:22), Abiam (1 R. 15:3) Joram y Ocozías (2 R. 8:27).

Las mujeres de Salomón, al introducir en Israel sus cultos idolátricos, son la raíz de esta degeneración religiosa. La madre de Roboam era amonita; Salomón construyó para ella un lugar alto dedicado a Milcom (Moloc), y aquella mujer ofrecía sacrificios al abominable ídolo de su nación. Joram era yerno de Acab y Jezabel. Cada uno de estos períodos de decadencia religiosa fue seguido de un avivamiento: el primero tiene lugar bajo el reinado de Asa, el segundo bajo el de Joás; después, el mismo Joás se aparta de Yahvé, y viene otro avivamiento religioso, seguido más tarde de una nueva oleada de idolatría debido a la nefasta influencia del rey Acaz. Las incursiones asirias contra el territorio israelita comienzan en esta época. La nación, dividida y muy degradada en el aspecto religioso, no está en condiciones de resistirlas. De forma lenta, pero eficiente, desde la época de Acaz los asirios van ensanchando sus conquistas, hasta que el reino del norte se derrumba.

d) *La monarquía de Judá subsiste sola*. El reino del sur queda desde entonces expuesto a los ataques de los asirios, a los que siguen los de los caldeos (babilonios). El estado espiritual del pueblo es muy bajo, a pesar de que grandes profetas (Isaías, Jeremías y Miqueas) dan valiente testimonio de la verdad. A excepción de Ezequías y Josías, los reyes de Judá no se muestran rectos ni fieles a Yahvé, y el pueblo sigue sus pasos. Los partidarios de la idolatría triunfan en el reinado de Acaz. Los cultos a dioses falsos arraigan profundamente en la población, y las reformas desde el trono no tienen más que un efecto superficial. Hay además en Israel extranjeros abiertamente entregados a la idolatría. La nación va a la deriva. En el espacio de 20 años, el ejército de Nabucodonosor realiza frecuentes apariciones ante Jerusalén. Se producen varias deportaciones de judíos a Babilonia. Finalmente, Jerusalén es tomada e incendiada en el año 586 a.C. Los israelitas no habían mantenido las bases del poderío de su nación. Sucumben al no haber querido mantenerse «bajo la sombra del Omnipotente».

e) *Un pueblo derrotado y sometido*. En primer lugar, el pueblo de Judá es deportado a Babilonia,

donde vive cautivo; luego, regresa a su tierra. En el primer año de su gobierno en Babilonia (539-538 a.C.), Ciro promulga un edicto que permite a los cautivos el retorno a Palestina y la reconstrucción del Templo. Cuarenta y tres mil judíos regresan bajo la dirección de Zorobabel.

f) *Dominio persa*. La colonia israelita, sin embargo, forma parte del Imperio persa, más concretamente de la provincia llamada Transeufratina, situación que se prolonga durante doscientos años. Dos veces tiene gobernadores locales judíos, nombrados por el rey de Persia. Sin embargo, lo más frecuente es que el poder lo ejerza el sátrapa provincial. Este delega funciones en un gobernador con derecho a la leva de hombres y recaudación de tributos, pero la administración local recae sobre el sumo sacerdote, que va poco a poco adquiriendo responsabilidades políticas, además de las religiosas de la nación. A su regreso del exilio, los judíos ponen los cimientos del Templo. Los profetas Hageo y Zacarías exhortan a sus compatriotas a que prosigan su reconstrucción, que finaliza en el año 515 a.C., a pesar de las interrupciones y oposiciones. Por orden de Artajerjes, emitida en el año 445 a.C., Nehemías dirige la restauración de las murallas de Jerusalén. En esta misma época, el escriba Esdras, lleno de celo por la Ley de Dios, trabaja eficazmente en Jeruslén en lo concerniente a la reforma religiosa (véase ESDRAS, CANON). Hacia el año 365 a.C., dos hermanos se disputan el cargo de sumo sacerdote. Uno de ellos da muerte al otro en el recinto del Templo. Debido a ello, Bagoses, general del ejército de Artajerjes Mnemón, entra en el Templo (Josefo, *Ant*. 11, 7, 1). En la primavera del año 334 a.C., Alejandro de Macedonia pasa el Helesponto y derrota a los sátrapas persas. Al siguiente año, vence al rey de Persia, Darío Codomano, en Iso, desfiladero próximo al extremo noreste del Mediterráneo, somete Siria y entra en Jerusalén. Después de una serie casi ininterrumpida de victorias y conquistas, llega a la India y el Punjab. Muere en Babilonia el año 323 a.C.

g) *Dominio griego*. Entonces Judea queda sometida al gobierno griego, bastante benévolo al principio. En el año 320 a.C., Ptolomeo Soter arrebata Palestina a Siria, en cuyas manos había quedado a la muerte de Alejandro. Con excepción de unos breves períodos, los Ptolomeos mantienen Judea en su poder hasta el año 198 a.C., año en que Antíoco el Grande vence al general egipcio Scopas, cerca de Páneas (Vanias). Durante aquellos 122 años, los judíos habían sido gobernados por el sumo sacerdote, sometido al monarca griego de Egipto. En esta época se lleva a cabo en Alejandría de Egipto la traducción griega de las Sagradas Escrituras, llamada la Septuaginta.

h) *Dominio sirio*. Gracias a su victoria sobre el ejército de Ptolomeo V en Páneas, Antíoco el Grande se apodera de Palestina en el año 198 a.C. Los sirios no se conforman con apoyar a los judíos que aspiraban a helenizar Judea, sino que se esfuerzan directamente en imponer la idolatría en Israel. La tiranía sacrílega de los sirios se hace insoportable para los israelitas piadosos, que se levantan en armas bajo el caudillaje de los Macabeos en el año 166 a.C.

i) *Independencia bajo los Macabeos*. Estos son a la vez sumos sacerdotes y reyes. Esta era de libertad dura desde el año 166 hasta el 63 a.C., fecha en que Jerusalén es tomada por Pompeyo; sin embargo, los Macabeos son autorizados a permanecer en el trono hasta el año 40 a.C. Entonces, el Senado romano concede el trono a Herodes el Grande, que comienza su reinado tomando Jerusalén el año 37 a.C. Los fariseos y los saduceos, partidos oficialmente reconocidos, ejercen a la sazón una gran influencia política y religiosa.

j) *Dominio romano*. Las autoridades romanas delegan el poder administrativo en Herodes el Grande, y al morir este, en Arquelao, y más tarde en procuradores, excepto durante el reinado del rey Herodes Agripa I, del 41 al 44 d.C. La mala gestión de estos mandatarios exaspera al pueblo y

estalla una revuelta. Se produce una guerra encarnizada entre el año 66 y el 70 d.C., cuando cae Jerusalén. A los judíos supervivientes que se quedan en Palestina se les niega el permiso para entrar en su capital y dejan de ser considerados como una nación. Jesucristo nace mientras el pueblo judío subsiste bajo el dominio romano, en la época del rey Herodes, lo que marca el inicio de un nuevo período de la historia bíblica.

IV. HISTORIA EVANGÉLICA. Cristo anuncia la llegada del Reino de Dios, cuyos principios se concretizan en la comunidad de creyentes reunida en torno a la memoria y presencia de Jesús. En un principio, la comunidad cristiana o Iglesia es de origen judío y se limita al contexto palestino. El Espíritu Santo prometido por Jesús desciende el día de Pentecostés en Jerusalén. La predicación de Pedro, el crecimiento numérico de los creyentes y su bautismo, marcan los comienzos de la Iglesia. Posteriormente, durante quizá 6 años, la Iglesia pasa por dificultades debidas a errores de creyentes y por persecuciones, pero va adquiriendo una mayor conciencia de su nueva identidad, y aumenta el número de sus adeptos. La persecución sobrevenida tras la muerte de Esteban dispersa a los hermanos, que se dedican a proclamar el Evangelio a los judíos de Palestina y de Siria. Se predica también en Samaria y en las ciudades costeras, desde Gaza hasta Cesarea. Saulo se dirige a Damasco a fin de perseguir a los cristianos de la colonia judía. Se convierte y es llamado al apostolado entre los gentiles. La visión de Pedro en Jope, seguida de la conversión de > Cornelio y de su experiencia del bautismo del Espíritu, sirve para abrir los ojos a la Iglesia a una verdad que no conocían más que en teoría: que el Espíritu Santo era para todos aquellos que creían en Jesús, judíos o gentiles. Discípulos cristianos de entre los judíos procedentes de Occidente son también dispersados por la persecución que sigue a la muerte de Esteban. Estos anuncian el Evangelio también a los griegos (Hch. 11:20). Desde entonces, y empezando por Antioquía, comienza a darse el nombre de «cristianos» a los discípulos de Jesús, acabando así su identificación con los judíos. La Iglesia queda de esta forma dispuesta a emprender la evangelización de los gentiles; sabe que no se debe mantener diferencia alguna entre los cristianos surgidos del judaísmo y los que proceden de entre los gentiles. Dios suscita en Pablo un apóstol para los gentiles y comienza a obrar en medio de ellos.

Pablo y Bernabé, llamados por el Espíritu Santo, se disponen a evangelizar a los gentiles de Asia Menor, lo que genera el problema de los deberes que incumbían a los convertidos de origen gentil. El > Concilio de Jerusalén se pronuncia netamente por la libertad cristiana, rehusando imponer a los conversos la circuncisión y la observancia de la Ley de Moisés. Se insiste tan solo en ciertos deberes morales y del gobierno universal de Dios ya establecidos para Noé y sus descendientes, y que no tenían que ver con el ceremonial judío, sino que eran obligatorios para todos, tanto judíos como gentiles (Hch. 15:28, 29, [cosas necesarias], cf. Gn. 9:3, 4). Aunque hay comentaristas que insisten en que la prohibición a los gentiles de comer sangre y animales ahogados era solamente para evitar fricciones, esto choca con el hecho de que se les permitiera comer todo tipo de carnes prohibidas por la Ley de Moisés, como cerdo, conejo, etc., así como con que se les liberase de una ceremonia vital para la mentalidad judía. Es evidente que esta razón es falsa, y que la prohibición no se basa «en los prejuicios judíos, y para evitar malestares», como pretenden algunos autores, sino en la inmutable voluntad de Dios expresada a Noé para toda la raza humana, al permitir al hombre el consumo de carne de animales sin su sangre después del Diluvio (Gn. 9:3, 4).

Una vez asegurada la libertad cristiana, esta se comunica a las congregaciones mediante cartas (Hch. 15:23-29). En el curso de su segundo viaje misionero, Pablo, dirigido por el Espíritu Santo, llega a Troas. Llamado por una visión a pasar a Macedonia, obedece y, desde Filipos hasta Roma,

adonde llega como preso, evangeliza Europa. Véase BIBLIA, CAUTIVIDAD, CREACIÓN, HELENISMO, ISRAEL, JESUCRISTO, MACABEOS, PATRIARCAS.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, “Historia bíblica”, en *EB* III, 1272-1285; Ira Maurice Price, *Compendio de la historia del Antiguo Testamento* (CLIE 1984); William Smith, *Entre los dos testamentos* (CLIE 1984).

S. ESCUAIN

HISTORIA DE LAS FORMAS

Del alemán *Formgeschichte*. Método exegético desarrollado en el siglo XIX que consiste en reconocer las particularidades formales de varias clases o géneros de tradiciones, orales y escritas, que se detectan, p.ej., en los Salmos y los Evangelios, y delimitar su origen y desarrollo, a lo que se da el nombre de «Crítica de las Fuentes». Ha de determinar el origen de las distintas *perícopas* (trozos independientes con sentido propio, como un relato de curación, parábola, etc.), estableciendo los nexos y relaciones, además de precisar su antigüedad. A este primer paso sigue el método de la «historia de las formas» propiamente dicho, que investiga no solo el origen de las formas, sino también su historia, su proceso formativo en sus estratos preliterarios. No solo compara los textos a nivel literario, cosa que ya hace la «crítica de las fuentes», sino que busca remontarse a la época anterior a la consignación de las tradiciones orales por escrito. La «historia de las formas» trata de esclarecer la historia y evolución de los materiales evangélicos durante el período de transmisión oral, desde los comienzos de la formación de esta tradición hasta su redacció definitiva.

Martin Dibelius (1883-1947), profesor en Heidelberg desde 1915, fue uno de los pioneros de la aplicación al NT de este método crítico. Su obra más importante es *La historia de las formas del Evangelio*. El exegeta Hermann Gunkel (1862-1932), especialista en el AT, había introducido la crítica de las formas como método de estudio de las modernas ciencias bíblicas, apelando al *Sitz im Leben* o «medio vital», es decir, el contexto existencial de los textos. Por ej., hay muchas cosas que no se entienden en el Salterio si se pierde de vista su contexto histórico ambiental, su *Sitz im Leben.* Tampoco se entenderán muchas otras formas y géneros literarios del AT, si se ignora que en un principio se gestaban en los santuarios o en el Templo. En el NT el Templo no desempeña ningún papel, pero en analogía con el AT hay también muchas formas y géneros literarios provenientes del culto divino celebrado en la comunidad de los creyentes. El trabajo de la crítica de las formas ha llegado a detectar y aislar en los libros neotestamentarios toda una serie de cantos, fórmulas litúrgicas y profesiones de fe, cuyo origen está en el culto de las primitivas comunidades cristianas. Precisamente, en la literatura epistolar del NT y en el Apocalipsis se ha descubierto un fondo tradicional del que se sirvieron los respectivos autores. Véase GÉNEROS LITERARIOS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Sígueme 2000); M.F. Dibelius, *Historia de las formas evangélicas* (EDICEP 1984); H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (EDICEP 1984); Gerhard Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas* (SP 1973); F. Mussner, “Formgeschichte”, en *EB* III, 607-609; Heinrich Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC 1969).

A. ROPERO

HITITAS

Heb. 2850 sing. *Jittí*, חִתִּי, pl. *Jittim*, חִתִּים; Sept. *Khettíoi*, Χεττ�οι. También *bené Jeth*, בְּנֵי חֵת = «hijos de Het»; fem. *Jittith*, חִתִּית (Ez. 16:3); pl. *Jittiyyoth*, חִתִּיּת (1 R. 11:1); también *benoth Jeth*, בְּנוֹת חֵת = «hijas de Het» (Gn. 27:46). Designación de los descendientes de Het, llamados > heteos en todo el AT.

1. Los hititas y la Biblia.
2. Descubrimientos arqueológicos.
3. Historia.
4. Religión

I. LOS HITITAS Y LA BIBLIA. El nombre «hitita» (traducido gral. como «heteo» en nuestras versiones) aparece pocas veces en singular (Ex. 23:28; 33:2; 34:11; Jos. 9:1; 11:3). Suele leerse por lo general en plural (Gn.15:20; Ex. 3:8, 17; 13:5; 23:23; Nm. 13:29; Dt. 7:1; 20:17; Jos. 3:10; 12:8; 24:11; Jue. 3:5; 1 R. 9:20; 2 Cro. 8:7; Esd. 9:1; Neh. 9:8; 1 Esd. 8:69), («los hititas», *hajittim*, הַחִתִּים en Jos. 1:4; Jue.1:26; 1 R. 10:29; 2 R. 7:6; 2 Cro. 1:17). El nombre Het, de sentido análogo, se encuentra 14 veces. En la extensa confederación de estos pueblos, es posible que ambos términos no se relacionen siempre con el mismo grupo. Los heteos son frecuentemente mencionados en la lista de naciones que moraban en Canaán antes de la conquista israelita (cf. Gn. 15:20; Ex. 3:8; Dt. 7:1; 20:17; Jos. 3:10; 11:3; 24:11).

Abraham compró la cueva de Macpela a Efrón hitita (Gn. 23:10-20). Esaú se casó con dos mujeres hititas (Gn. 26:34). Más tarde, hubo también israelitas que hicieron lo mismo (Jue. 3:5, 6). Ezequiel, lanzando sus reproches a la Jerusalén infiel le dice: «Tu origen, tu nacimiento, es de la tierra de Canaán; tu padre fue amorreo y tu madre hitita [*jittith*, חִתִּית]» (cf. Ez. 16:3, 45). David se relacionó con hititas (1 Sam. 26:6) y se casó con Betsabé, viuda de Urías hitita (2 Sam. 11:2-27). Había mujeres hititas en el harén de Salomón (1 R. 11:1), quien sometió a este pueblo, junto con otros, a prestaciones de trabajo obligatorio (1 R. 9:20-22; 2 Cro. 8:7-9).

Los hebreos no consideraban a los hititas como apátridas sin hogar. Conocían su país (Jos. 1:4). Los reyes de los hititas son mencionados junto con los de Siria (1 R. 10:29; 2 Cro. 1:17). En 2 R. 7:6 figuran al lado de los egipcios, lo que indica la importancia que tenían. Todas estas alusiones de la Biblia fueron tratadas con gran escepticismo —dado que se carecía de otras fuentes de información sobre ellos—, hasta el día en que se pudo acudir a la exhumación arqueológica de esta gran nación, famosa desde entonces.

II. DESCUBRIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS. En 1834 el francés Charles Texier descubrió junto a la aldea turca de Bogazköy las ruinas de una capital antiquísima en el paraje cercano de Yazilikaya, que conservaba misteriosos relieves, cuya representación pictórica publicó en su libro *Description de L´Asie Mineure*. Dos años después, un geólogo británico, William John Hamilton, visitaría a su vez las mismas ruinas y descubriría además las esfinges de Alacahöyük. Un año más tarde, en 1837, descubrió el monumento de Eflatunpinar, de fabricación desconocida, anónima, que comenzó a llamarse hitita en base a la hipótesis de Archibal H. Sayce, uno de los primeros investigadores que iniciaron la reconstrucción de la imagen de un imperio hasta entonces desconocido, excepto en la Biblia, al que llamó hitita. Para ello unió las piezas de un inmenso rompecabezas esparcido por

diversos monumentos (Sayce, *The Hittites, the Story of a Forgotten Empire*, SPCK 1888). Otro de los grandes pioneros fue William Wright, misionero en Damasco (Wright, *The Empire of the Hitites*, Londres 1884).

Durante los años 1892 y 1893, Ernest Chantre realizaría las primeras excavaciones entre las ruinas vecinas a Bogazköy. En los años 1906-07 se realizaron los primeros trabajos de envergadura bajo la dirección del asiriólogo Hugo Winckler y el conservador del museo de Estambul, Theodor Macridy Bey. El mismo año 1907, el arqueólogo alemán Otto Puchstein iniciaría nuevas catas en otro sector de lo que ya todos llamaban Hattusa, la capital del Imperio hitita. Se descubrieron más de 10.000 tabletas de arcilla, que gracias a los trabajos de varios lingüistas, entre ellos el checo F. Hrozny, se pudieron descifrar: estaban escritas en cuneiforme hitita y dieron acceso a una vasta literatura compuesta por anales, textos religiosos y míticos, secciones de códigos y leyes, etc. Hrozny identificó la lengua como indoeuropea y dio los primeros pasos para la comprensión de su gramática. La fortuna quiso que se encontrara una «piedra de Rosetta» hitita en forma de signos bilingües: acadio e hitita, lo cual despejó cualquier duda que quedara (Hrozny, *Code Hittite provenant de l ́Asie Mineure*, París 1922).

Entre los años 1931 y 1939, la Sociedad Orientalista Alemana y el Instituto Arqueológico Alemán comenzaron a desarrollar trabajos metódicos y sistemáticos que, con el paréntesis debido a la guerra, se continuarían en 1952 bajo la dirección de Kurt Bittel. En 1973, Tahsin Özgüç, en nombre de la Sociedad Histórica Turca, realizó el gran descubrimiento del palacio de Masathöyük y sus archivos en la frontera norte del antiguo Imperio.

III. HISTORIA. Los más antiguos indicios arqueológicos de la existencia de los hititas proceden del Asia Menor, concretamente de la meseta de Anatolia, en la zona central de la actual Turquía, punto de partida de su ulterior expansión imperial. La arqueología ha demostrado que existían poblados ricos y sofisticados en Anatolia antes de que llegaran los hititas; de hecho, la región había sido ocupada desde épocas prehistóricas. Bajo las ruinas de Chatalhóyük, en la Turquía central, así como también en una localidad cercana al mar de Mármara, se hallaron tumbas que contenían objetos de los antecesores de los hititas, pueblo de alto nivel cultural, los llamados *hatti*, cuyo nombre nos ha llegado a través de las fuentes hititas. Los hatti habían dado su nombre a la península Anatólica, conocida como “el país de los hatti” desde los comienzos de la dinastía acadia hasta la época de los reyes asirios en el siglo VIII a.C.

La lengua hatti es diferente de las demás lenguas asiáticas y mesoorientales. La influencia de esta civilización está presente en los rituales religiosos, en sus ceremonias oficiales y su mitología. Incluso hasta en su capital, Hattusa, como su nombre indica. Es, a excepción de los pueblos de la zona mesopotámica, la primera nación civilizada de la que conocemos el nombre, y en cierta medida, la lengua y la religión.

Las mejores obras de arte de esta época se encuentran en el mismo corazón de la vieja civilización hatti. En las tumbas reales de Alaca Hóyük, cerca de Hattusa, se descubrieron unos magníficos objetos de bronce, oro y plata de gran valor y extraordinaria belleza. Se trata en algunos casos de objetos misteriosos que producen un extraño e impresionante efecto.

1. *Origen*. En tiempos de Sargón I de Akkad se sucedieron en Asia Menor, y particularmente en la Anatolia Central, una serie de invasiones de pueblos indoeuropeos que ocuparon el territorio, fusionándose con los indígenas. A una primera invasión de los luvitas siguieron oleadas de otros pueblos arios que, al instalarse en el denominado país de Hatti, tomaron el nombre de hititas. Los

invasores fundaron ciudades-estado, que en ocasiones formaban alianzas para aunar sus fuerzas por un tiempo determinado, aunque no existen pruebas concluyentes de que se llegase a una verdadera unificación; esta vino impuesta por los gobernantes hititas de Kusar (o Kussara) y Kanesh, las primeras ciudades en conseguir cierta supremacía sobre las demás. Kanesh recibió posteriormente el nombre de Nesa, y sus habitantes, nesitas, nombre con el que también se llegó a designar a los hititas.

Eran un pueblo vigoroso, de espíritu práctico, astuto en la política y muy preparado para la guerra. No se ha podido aclarar cómo llegaron a imponer su dominio. Posiblemente, su ascenso al poder fue motivado por la envidia y el deseo de apropiarse de la riqueza y de controlar las rutas comerciales de las ricas comunidades que los rodeaban. En aquellas fechas remotas, el ejército hitita estaba compuesto por unos pocos millares de hombres, y desde luego, no irrumpió bruscamente, con un plan premeditado de conquista, en Asia Menor. La invasión parece haber durado mucho tiempo, tal vez algunos siglos, y fue sin duda una combinación de éxitos militares y de asimilación gradual de pueblos indígenas y de sus culturas. En el curso de este largo proceso, los hititas no pusieron reparo en adoptar cualquier costumbre local, creencia o técnica que considerasen aceptable, fuese de un amigo, vecino o vasallo. Alrededor del 1650 a.C. adoptaron la escritura cuneiforme de los babilonios y la utilizaron conjuntamente con su propio sistema jeroglífico. Admirablemente acomodaticios, utilizaron nada menos que ocho lenguas distintas en los edictos, mensajes, tratados, leyes, órdenes militares e instrucciones religiosas, como han evidenciado los hallazgos realizados en Hattusa. Entre ellas están el akkadio o babilónico, que había llegado a ser la lengua oficial del mundo antiguo y que los hititas utilizaron ampliamente en su correspondencia diplomática con Egipto y otros reinos extranjeros; el hático, lengua de los primitivos ocupantes de la tierra, llamado «hatilio» por los hititas; el idioma oficial, o sea, la lengua indoeuropea hoy denominada hitita y que los propios hititas parecen haber denominado nesita, por la mencionada ciudad de Kanesh/Nesa, conquistada por los primeros reyes de Kusar/Kussara; una lengua poco documentada llamada palaica, y por último, el luvita, lengua de los pueblos de habla indoeuropea que precedieron a los hititas en Asia Menor.

Sus tácticas de lucha eran brillantes y el vehículo militar, que supuestamente inventaron, el carro de guerra rápido, ligero, con cabida para tres personas (un conductor y dos combatientes), fue una máquina poderosamente eficaz. Pero pese a las costumbres de aquellos tiempos, en que poblaciones enteras eran pasadas a cuchillo o sometidas a esclavitud, los hititas parecen haber sido excepcionalmente humanos. Dirigieron su imperio mayormente por un sistema que otorgaba a sus estados vasallos la máxima libertad posible, excepto el control de la política exterior. Sus leyes y tratados son de carácter sorprendentemente moderno. Mediante una actuación desacostumbrada en aquella época, supieron combinar su labor diplomática y la disuasión militar. Siempre que les fue posible, prefirieron realizar sus conquistas por medio de la amenaza y la negociación antes que por las armas.

Su sistema de obras ofensivas, a la vez que defensivas, está representado en las excepcionales fortificaciones de Hattusa y de Alaca Höyük, cuyos impresionantes muros ciclópeos presuponen un alto nivel técnico, prueba de que fueron maestros en el arte de crear recintos estratégicos en terrenos extraordinariamente difíciles.

Los millares de tablillas con inscripciones encontrados en las ruinas de Hattusa no solo arrojan luz sobre temas tan trascendentales como los derechos de los reyes y de las reinas y los tratados con potencias extranjeras, sino que ofrecen también detalles tan ordinarios como el precio que legalmente

podía pedirse por una vaca adulta, o lo que un ama de casa podía llegar a pagar por una pieza de tejido de lino.

2. *Imperio*. El primer rey hitita fue Pithana, que se hacía llamar «Gran Príncipe de Kusar». Su hijo Anitta, conocido como «el aliado de la Tempestad del Cielo», conquistó la ciudad de Nesa. Además de un gran guerrero, Anitta fue un eficaz gobernante que supo ampliar los territorios hititas mediante audaces campañas militares y mantener unidos a los pueblos conquistados. Fue sucedido por su hijo Peruva. Al parecer, ni Peruva ni sus sucesores continuaron la política expansionista iniciada por sus padres.

La continuidad de los sucesores de los primeros reyes se ve oscurecida por la ausencia de datos históricos. Al parecer, hubo un cambio de dinastía, y con posterioridad aparece Tudhaliya I (1740-1710 a.C.) como uno de los forjadores del poder hitita. Le sucedió su hijo Pusarruna (1710-1680 a.C), cuyo hijo, Labarna I, está considerado como el verdadero fundador del Imperio hitita.

El rey Labarna I (1680-1650 a.C.) llevó a cabo numerosas campañas victoriosas con las que engrandeció notablemente su reino. Convirtió la ciudad de Hattusa, en sus orígenes un establecimiento hatti estratégicamente situado, en capital y centro neurálgico del Imperio, y agrupó todas las ciudades-estado en una federación. Labarna I estableció en el Imperio una estructura de carácter feudal, con un consejo de nobles y una serie virreyes para las ciudades conquistadas, que fueron sus propios hijos, muy numerosos. Además de esto, estableció de forma legal la continuidad dinástica por sucesión. Dejó escritas dos obras de interesante valor histórico: una autobriografía y su testamento político.

Labarna I fue sucedido por su hijo adoptivo Hattusil I, quien amplió aún más los territorios del Imperio y estableció relaciones comerciales con todos los países del Próximo Oriente. Su hijo Mursil I restableció el orden tras una época de caos y sublevaciones. Fue asesinado, y a partir de entonces el parricidio y el fratricidio se convirtieron en una práctica habitual para la ocupación del trono.

La debilitación causada por las luchas intestinas, junto con la presión de nuevos invasores, entre ellos gaseos y hurritas, llevaron a eclipsar el Imperio bajo el reinado de Telepinu, hacia el año 1650 a.C.

Hacia el siglo XVI a.C., hititas y egipcios constituían las dos potencias más importantes del Próximo Oriente. De esta privilegiada posición derivaba, por una parte, el potencial enfrentamiento entre ambos, y por otra, la constante pugna con los pueblos vecinos, entre los cuales destacaban los hicsos y los hurritas, que ocupaban Asiria y la Alta Mesopotamia. Los enfrentamientos de los hititas con Asiría y Egipto fueron numerosos.

Tras un largo sometimiento al poderoso reino de Mittani, Assur-Uballit I de Asiria, que había sido su vasallo, se apoderó de parte de sus estados, consiguiendo con ello que Asiria se convirtiera nuevamente en una gran potencia. Los reyes asirios de este período (Imperio Medio asirio) sostuvieron constantes luchas con sus vecinos hititas.

Por su parte, Egipto se hallaba en un estado de tensión constante buscando afianzarse con una frontera natural que preservara la integridad del valle del Nilo. El faraón Tuthmosis I llevó a cabo campañas militares que le permitieron dominar la orilla oriental del Éufrates. Más tarde, en tiempos de Tuthmosis III, las expediciones de conquista se incrementaron notablemente, ocupando territorios de asirios, babilonios e hititas.

Todos ellos se apresuraron a enviar emisarios con regalos para el vencedor egipcio, para congraciarse con él y conseguir alianzas políticamente favorables. No obstante, el faraón consideró como simples tributos los regalos recibidos.

El interés por el control de Siria, por su privilegiada situación, que la convertía en un enclave ideal tanto desde el punto de vista de la estrategia militar como para el desarrollo comercial, enfrentó en diversas ocasiones a los hititas con los asirios. Y también los faraones del Imperio Nuevo egipcio intentaron el control de las ciudades cananeas de la costa mediterránea oriental.

Aunque durante siglos hititas, sirios y egipcios mantuvieron numerosos enfrentamientos, también hubo épocas de pactos y de acuerdos, principalmente entre Egipto y Asiria. Así, el faraón Tuthmosis IV (1420-1411 a.C), de la XVIII Dinastía, estrechó vínculos de sangre con el pueblo hurrita al casarse con la princesa Mutemuya, hija del rey Artatama I, que sería madre del futuro Amenhotep III.

Hattusa, la capital hitita, floreció durante unos 500 años como centro administrativo y religioso. En su máximo apogeo ocupó una extensión de 160 hectáreas, o sea, mucho más que su contemporánea Assur, capital de los > asirios, en el norte de Mesopotamia. Estaba rodeada en todo su perímetro por una doble muralla de bloques ciclópeos, más baja la delantera y más elevada la trasera, y ambas reforzadas por torreones cuadrangulares coronados con almenas. Dentro del recinto, otras murallas dividían la ciudad en una serie de zonas que podían ser defendidas en el caso de que un posible enemigo atravesara el doble muro externo.

Los diversos accesos a la ciudad se abrían mediante falsos arcos parabólicos, en cuyos monolitos inferiores se labraban altorrelieves con representaciones mayormente de animales. La entrada mejor conservada es la denominada Puerta de los Leones, situada al oeste y datada entre los siglos XIV y XII a.C.

Partiendo de este lugar tan altamente urbanizado, los hititas se extendieron por gran parte del mundo entonces conocido, sometiendo a otros reyes y llevando su hegemonía desde el Egeo hasta más allá del Éufrates, en Mesopotamia, al norte del mar Negro y al sur de las llanuras de Siria, donde sus ejércitos lucharon e hicieron retroceder las fronteras del Imperio egipcio.

En relación con su lengua, el estudio de su escritura ha revelado que hablaban un idioma indoeuropeo perteneciente al mismo tronco familiar que las lenguas germánica, latina, griega, celta, eslava y sánscrita. Por consiguiente, los hititas parecen haber sido uno de los primeros pueblos de habla indoeuropea de que se tienen noticias históricas. Los luvitas, por su parte, también hablaban una lengua indoeuropea íntimamente relacionada con la de los hititas, solo que apenas si dejaron un recuerdo significativo en la historia. Se sabe que se instalaron en el sudoeste de Turquía, pero no lograron superar la condición de minúsculos estados, finalmente sometidos al vasallaje del Imperio hitita.

La organización política hitita de los primeros tiempos ofrece un marcado contraste con el Oriente despótico de las monarquías divinizadas. Los reyes actuaban con limitaciones impuestas por una especie de senado o asamblea. En las primeras etapas del Imperio, el rey estaba supeditado de tal forma a la ley, que algunos escritores han llegado a calificar a la nación hitita "como la primera monarquía constitucional conocida". Una asamblea denominada *pankus*, compuesta probablemente por los notables del país, se reunía para juzgar al rey, avisándole si aparecían indicios de que hubiera infringido las leyes y teniendo incluso la facultad de ejecutarlo si persistía en su infracción. La autoridad del *pankus* se fue desvaneciendo a medida que el Imperio se expandía, y llegó a

desaparecer por completo. Algunos eruditos mencionan este hecho como prueba de que tal asamblea era una institución que los hititas introdujeron en Asia Menor, donde fue desapareciendo gradualmente a medida que la nación iba orientalizándose y los monarcas hititas asumían el carácter absolutista de sus vecinos egipcios y mesopotámicos.

Las leyes destacan por su relativa humanidad y su ideal de justicia. En los documentos que se conocen se observan con todo detalle las pesquisas llevadas a cabo para esclarecer los hechos que se juzgan. El sistema penal no admitía la llamada «ley del talión»; la pena capital se aplicaba en ocasiones excepcionales: violación, adulterio, relaciones sexuales con animales y rebelión contra el poder público. El código hitita establecía como pena más corriente el pago de una compensación, normalmente en dinero. Una ley sobre el matrimonio recuerda su homóloga judía sobre el levirato: «Si un hombre tiene una esposa, y él muere, su hermano (será el primero para) tomarla como esposa; entonces, si el hermano muere, su padre la tomará. Si entonces muere el padre, el hijo de su hermano la tomará a quien la tenía». Comp. Dt. 25:5: «Si unos hermanos viven juntos y muere uno de ellos sin dejar hijo, la mujer del difunto no se casará fuera de la familia con un hombre extraño. Su cuñado se unirá a ella y la tomará como su mujer, y consumará con ella el matrimonio levirático».

IV. RELIGIÓN. La característica principal de la religión hitita, como sucederá posteriormente con la romana, será la capacidad de sincretismo, amalgama y adopción de deidades extranjeras. Cuando los hititas incorporaban a su imperio un pueblo extranjero, asimilaban igualmente a sus dioses, sumando en total una cantidad considerable de nuevas divinidades. Además, el mantenimiento de los altares de los dioses recién llegados constituía una orden de absoluta preferencia para el príncipe local y para el comandante militar. De hecho, parece como si la mayoría de los dioses procedieran de otros pueblos, una vez que los hititas llegaron al Asia Menor. En su mayoría eran la personificación de fenómenos naturales, como Aruna, encarnación del mar.

El sacrificio a los dioses era concebido como un acto de nutrición divina. Se inmolaban animales domésticos, ciervos, liebres y aves; se ofrecían bebidas fermentadas, pan de muchas clases, queso, miel y plantas aromáticas. Un valor especial tenían las primicias de los campos y de los rebaños. Además de como alimento de los dioses, el sacrificio poseía también una eficacia expiatoria del pecado, del que los hititan tenían una noción rudimentaria, identificándolo con las > enfermedades y todas las miserias de la vida. Los sacerdotes consituían una clase o casta diferenciada y eran los encargados de realizar los sacrificios, presentar las ofrendas y las oraciones. El rey, en cuanto representante de la divinidad en la tierra, era el sumo sacerdote, y como tal estaba obligado en ocasiones particulares a sacrificar a los dioses, de lo que dependía la prosperidad del reino. La función religiosa del rey era tan importante, que incluso tenía que abandonar el mando del ejército cuando debía celebrar una festividad sacra.

Los templos podían presentar formas muy diversas, desde grandes santuarios edificados, hasta lugares de culto a cielo abierto. Se concebían como casa de los dioses, su morada permanente. Como consecuencia, tenían que disponer de un personal de servicio, función que correspondía a los sacerdotes. Las divinidades se representaban por estatuas o imágenes de culto, a las que se trataba como si fueran personas vivas: eran lavadas, vestidas, alimentadas y entretenidas por músicos y bailarines. Los ritos funerarios reflejan pálidamente las creencias en la vida futura, pero se desconoce lo que pensaban realmente los hititas acerca del más allá.

Durante las excavaciones realizadas en Hattusa se descubrieron seis templos, que por sus dimensiones y por su técnica arquitectónica, se hallan entre las mejores realizaciones del II milenio.

El más grande es el dedicado al dios de la Tempestad y a su esposa, la diosa del Sol, que se conserva bastante bien y ofrece una viva impresión de su época. El conjunto consiste en un edificio de planta rectangular con un patio interior, nueve departamentos, donde se ubicaba el lugar del culto con las estatuas del dios de la tempestad Teshub y la diosa solar Arinna, y un conjunto de almacenes. En total medía 160 metros de longitud por 135 de anchura.

Las estatuas de las divinidades se colocaban en una pared de la habitación consagrada a ellas y recibían la luz por tres lados. Este deseo de luz lleva a pensar que el culto religioso hitita tenía lugar principalmente al aire libre, como era costumbre en el santuario de Yazilikaya. Es de lamentar que no haya llegado hasta nosotros ni una sola estatua, pero al menos existe un gran número de magníficos relieves conservados en las paredes rocosas de Yazilikaya, el santuario sagrado situado a poco más de un kilómetro al noreste de Hattusa.

La gran galería a cielo abierto, con relieves que representan divinidades masculinas y femeninas, forma un santuario del templo adyacente, cuyas bases de fundación han sido descubiertas. Mientras que en Hattusa los ritos religiosos se realizaban en habitaciones cerradas delante de una imagen cúltica, en Yazilikaya se desarrollaban al aire libre delante de los relieves de las divinidades. Estos relieves representan el panteón hitita. La cámara lateral estaba reservada al culto real y a la estatua del rey Tudhaliya IV. Los relieves existentes en la cámara representan a este rey abrazando a Sharruma, el dios-espada y a una procesión de otras doce divinidades. Véase ASIRIA, HURRITAS.

BIBLIOGRAFÍA: A. Bernabé y J.A. Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas* (Madrid 2000); A. Bernabé, *Textos literarios hititas* (Alianza 1987); K. Bittel, *Los Hititas* (Aguilar, Madrid 1976); T. Bryce, *El reino de los hititas* (Cátedra, Madrid 2001); C.W. Ceram, *El misterio de los hititas* (Ed. Destino, Barcelona 1981); C.R. Conder, “Hittites”, en *ISBE* III, 1395-1402; J.V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales* (Trotta 2002); J. González, J. Martínez y S. Montero, *Persas e hititas* (Arlanza, Madrid 2000); O.R. Gurney, Los *hititas* (Ed. Laertes, Madrid 1995); J.A. Gutiérrez-Larraya, “Hititas”, en *EB* III, 1293-1302; J.G. Macqueen, *The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor* (Thames & Hudson, Londres 1986); P. Sáez Fernández, *Los hititas* (Akal, Madrid 1988).

A. ROPERO

HOBA

Heb. 2327 *Jobah*, ח בָה = «escondrijo»; Sept. *Khobá*, Χοβά. Ciudad situada al norte de Damasco (*missmol ledammeseq*, מִ ְ מאל לְדַ ֶ ֶ ק, lit. «a la izquierda de Damasco»). Hasta allí llegó Abraham en su persecución de los reyes vencidos que habían venido del este y apresado a Lot (Gn. 14:15). Se menciona únicamente en relación con este episodio, y es difícil ubicar su localización. Quizá se la misma que se menciona en el libro de Judit con los nombres de Hobai, *Khobaî*, Χωβαΐ (15:4), o Hoba, *Khobá*, Χωβά (4:4).

HOBAB

Heb. 2246 *Jobab*, חֹבָב = «amado»; Sept. *Obab*, Ὀβάβ y *Iobab*, Ἰωβάβ en Juec. Hijo de > Ragüel el madianita, pariente (*jothén*, חֹתֵן) de Moisés (Nm. 10:29; Jue. 4:11), identificado con > Jetro (Ex. 18:5,27, cf. Nm. 10:29,30), que también es designado como *jothén*, חֹתֵן, prop. «suegro», de Moisés. Por el contrario, algunos interpretan que el título de *jothén*, חֹתֵן, se refiere a Ragüel y no a Hobab, como en Jue. 1:16 y 4:11. En este caso, Hobab sería Jetro. Pero *jothén*, חֹתֵן, aunque normalmente significa «suegro», teniendo en cuenta la raíz puede también significar cualquier parentesco originado en una alianza matrimonial, es decir, suegro, cuñado o yerno. De modo que en Juec. 4:11 podría ser «cuñado».

Sea como fuere, Hobab era de origen madianita (Nm. 10:29), buen conocedor del desierto, a quien Moisés pidió se quedara con Israel para instruirles acerca los lugares en que se podía acampar (Nm. 10:29-33). El texto no dice si Hobab accedió a su ruego, pero se constata la presencia de sus descendientes establecidos entre los hijos de Israel (Jue. 1:16; 4:11). Véase CENEOS, JETRO, RAGÚEL.

A. ROPERO

HOD

Heb. 1936 *Hod*, ה ד = «grandeza, majestad»; Sept. *Od*, Ὢδ. Uno de los descendientes de > Zófaj, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:37).

HODAVÍAS

Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Heb. 1939 *Hodayewahu*, ה דַיְוָה, o más correctamente, *Hodaweyahu*, ה דַוְיָה, forma prolongada de 1938 *Hodaweyah*, ה דַוְיָה = «majestad de Yahvé»; Sept. *Oduîa*, Ὠδου�α; Vulgata *Oduja*. Primero de los siete hijos de > Elioenai, de la estirpe regia de David (1 Cro. 3:24). Algunos lo identifican con el Abiud de Mt. 1:13 y el Judas de Lc. 3:26, citados en las genealogías de Jesús.

2. Heb. 1938 *Hodaweyah*, ה דַוְיָה = «majestad de Yahvé»; Sept. *Oduía*, Ὠδου�α u *Oduîa*, Ὠδου�α. Uno de los jefes de la media tribu de Manasés en el momento de la cautividad asiria. Ocupaban el territorio comprendido entre > Basán y el monte > Hermón (1 Cro. 5:24).

3. Hijo de > Hasenúa y padre de > Mesulam, de la tribu de Benjamín. Vivió en Jerusalén en tiempos de Nehemías (1 Cro. 9:7). En el pasaje paralelo de Neh. 11:7 recibe el nombre Joed, y en el texto tal vez pudiera identificarse con un tal Judá (v. 9).

4. Levita, cabeza de una familia cuya posteridad, setenta y cuatro en total, regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:40). En el pasaje paralelo de Neh. 7:43, su nombre está alterado, 1937 *Hodewah*, ה דְוָה, por contracción de 1938 *Hodaweyah*, ה דַוְיָה; Sept. *Uduía*, O�δου�α; Vulg. *Oduja*. En Esd. 3:9 se le llama Judá, quizá por error, como entienden algunos traductores modernos.

HODÉS

Heb. 2321 *Jódesh*, חֹדֶ = «nueva [luna]»; Sept. *Adá*, Ἀδ�. Una de las esposas de > Saharaim, de la tribu de Judá, a quien dio siete hijos en Moab, que fueron jefes de familia (1 Cro. 8:9).

HODÍAS

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 1940 *Hodiyyah*, ה דָה = «judía»; Sept. *he Iduía*, � Ἰδου�α; AlÉx. ms. *Iudaía*, Ἰουδα�α. Esposa judía (*hayyehudiyyah*, הַ הֻדִ ָה) de > Mered, casado también con Bitia, hija del faraón. Hodías fue madre Jared, Heber y Jecutiel (1 Cro. 4:19).

2. Heb. 1941 *Hodiyyah*, ה דָה = «esplendor de Yahvé»; Sept. *Oduía*, Ὠδου�α, *Oduías*, Ὠδου�ας, *Odúa*, Ὠδο�α, *Oduîa*, Ὠδου�α. Uno de los levitas que asistió a Esdras en la interpretación de la Ley para el pueblo (Neh. 8:7; 9:5), y suscribió la renovación del pacto con Dios en tiempo de Nehemías (Neh. 10:18).

HODSI

Heb. 8483 *Jodshí*, חָדְ ׀ י. Localidad ubicada al este del Jordán y mencionada entre los lugares visitados por Joab cuando se hacía el censo ordenado por David. Se encontraba entre > Galaad y > Danjaán (2 Sam. 24:6).

HOFRA

Heb. 6548 *Jophra*, חָפְרַע; Sept. *Uaphrê*, Οὐαφρῆ; Vulg. *Ephrec;* egip. Haaibra-Uahibra; cun. Uhpara.

Cuarto rey de la XXVI dinastía (*c.* 589-567 a.C.), mejor conocido por la forma griega de su nombre: Apries (*Apríes*, Ἀπρίης, Heródoto, *Hist*. 2,161ss., Diodoro Sículo 1, 68); relacionado con el *Uaphrís*, Οὔαφρις, de Manetón.

Hofra heredó el trono de su padre, el faraón Psamético II. Intentó seguir la tradición faraónica de restablecer el poderío egipcio en Asia Menor. Apoyó a los reyes de Judá y Siria contra el poder creciente de Babilonia. Acudió en auxilio de Jerusalén cuando la ciudad fue sitiada por los caldeos, en algún momento entre el 588 y el 586 a.C. (Jer. 37:5-11); al enterarse de la llegada del faraón, los sitiadores se retiraron de Jerusalén (Jer. 37:5), pero más tarde la ciudad fue conquistada por Nabucodonosor. A partir de ese momento, Hofra renunció definitivamente al control de Palestina (2 R. 24:7). Ya en su tiempo, el profeta Isaías había comparado la ayuda de Egipto a una caña frágil, en la cual si alguien se apoyaba, se le entraría por la mano, y la atravesaría. «Tal es Faraón rey de Egipto para con todos los que en él confían» (Is. 36:6).

Después de la destrucción de Jerusalén, muchos judíos huyeron a Egipto, especialmente después del asesinato del gobernador Gedalías y de la matanza de la guarnición caldea de Mizpa. Entre ellos, si bien contra su voluntad, estuvieron Jeremías y su secretario Baruc (cps 41-43). Muchos se asentaron en Elefantina, isla situada en la primera catarata del Nilo, y en otras poblaciones como Tafanés (Jer. 43:7). Jeremías, indignado de tal situación, profetizó amenazas contra sus compatriotas (Jer. 43:4-44:30), contra los egipcios (46:25) y contra Hofra (44:30), vaticinándole que moriría a manos de sus enemigos. En el 570 Hofra auxilió a un gobernador local de Cirene en su lucha contra los griegos; el rey envió a su comandante del ejército Ahmose, quien se autoproclamó rey y posteriormente asesinó a Hofra. El propio Ahmose II lo sepultó con honores reales en Sais. Véase EGIPTO, FARAÓN.

HOGLA

Heb. 2295 *Joglah*, חָגְלָה = «Perdiz»; Sept. *Eglá*, Ἐγλά, *Aiglá*, Αἰγλά. Descendiente de Manasés y tercera de las cinco hijas de > Zelofehad, hermana de Maala, Noa, Milca y Tirsa. Con ellas se presentó ante Moisés para reclamar que se les permitiera heredar a su padre, que no había tenido hijos varones. Dios lo autorizó, siempre que se casaran dentro de su propia tribu, y así quedó establecido el derecho de las hijas a heredar (Nm. 26:33; 27:1; 36:11; Jos. 17:3). Véase HERENCIA, HIJA.

A. LOCKWARD

HOHAM

Heb. 1944 *Hoham*, ה הָם, prob. de *yehoham*, יְה הָם, «a quien Yahvé impele o confunde»; Sept. *Ailam*, Αἰλάμ; Vulg. *Oham*. Rey amorreo de Hebrón que se unió a > Adonisedec, rey de Jerusalén, y a otros

tres reyes contra los israelitas. Vencidos por Josué, los cinco se refugiaron en una cueva, de donde fueron sacados y ejecutados. Su cadáver quedó expuesto, colgado de un árbol, hasta el atarceder (Jos. 10:1-27).

HOJA

Heb. 5929 *aleh*, עָלֶה = «hoja» que brota de la rama; también *ophí*, עֹפִר = «follaje» (Sal. 104:12), o en aram. «copa de un árbol» (Daniel 4:12, 18); gr. 5444 *phyllon*, φύλλον, original. *phylion*, φύλιον; latín *folium* (Mt. 21:19; 24:32; Mc. 11:13; 13:28; Ap. 22:2).

Las hojas de los árboles son mencionadas con frecuencia en la Biblia. Se alude a ellas con figuras muy hermosas, cuando se las describe como frescas y verdes, como símbolo de prosperidad y de la gracia divina (Sal. 1:3; Jer. 17:8). Pero también como símbolo de adversidad y decadencia cuando se dice que están secas o mustias (Job 13:25; Is. 64:6; Mt. 21:19).

Son muchas las clases de hojas que aparecen en la Biblia: las de higuera que sirvieron de primer vestido rudimentario a Adán y Eva (Gn. 3:7); las del olivo (Gn. 8:11); las de la encina (Is. 1:30; 6:13); y las de la higuera sin fruto que encontró Jesús en el camino entre Betania y Jerusalén (Mt. 24:32; Mc. 13:28).

También se habla de la «hoja» de una puerta, *tsela*, צֵלָע = «lado», algo similar a lo que encontramos en la actualidad. En las hojas de las puertas del Templo, Salomón mandó tallar querubines, palmeras y flores abiertas, recubiertas de oro (1 R. 6:34).

La hojarasca o conjunto de hojas que han caído de los árboles, denota figurativamente algo inútil y de poca consistencia. En el NT es una metáfora de la doctrina carente de provecho en las vidas y la conducta de las personas.

HOJALDRE

Heb. 7550 *raqiq*, רָקִק = «delgado»; gr. *láganon*, λάγανον. Torta muy delgada hecha de flor de harina sin levadura, y cuyo uso se relaciona con varias ofrendas, en las que se presentaba untada de aceite, *meshujim bishshemén*, מְ ֻ חִים ַ ֶ מֶן; Sept. *diakekharismena en elaío*, διακεχαρισμένα ἐν ἐλαίῳ: en la consagración de los sacerdotes (Ex. 29:2,23; Lv. 8:26), para acompañar a ciertas ofrendas (Lv. 2:4; 7:12), y junto con la que se presentaba al terminar el voto del nazareato (Nm. 6:15, 19; 1 Cro. 23:29). Esta costumbre permanece en nuestros días entre los judíos. Véase HOJUELA, OFRENDA, SACRIFICIO.

HOJARASCA

Heb. 7179 *qash*, קַ; gr. *kalam*, καλάμ. Residuo de cualquier vegetal, en especial hojas caídas de un árbol o tallos rotos de espiga dispersos por el campo (Ex. 5:12), de poco valor y altamente inflamable debido a su sequedad (Ex. 15:7; Is. 5:24; 47:14; Jl. 2:5; Nah. 1:10; Ab. 18).

En 1 Cor. 3:12 *kalam*, καλάμ, hace referencia al tallo del cereal después de haber sido cosechado el grano. Se emplea como metáfora del efecto de una doctrina sin provecho. Véase PAJA.

HOJUELA

Heb. 6838 *tsappijith*, צַ ִיחִת, de *tsapaj*, צפח, «aplanar», torta plana delgada, «hojuela». Tanto en su elaboración como en su forma, *tsappijith*, צַ ִיחִת, parece idéntica a *raqiq*, רָקִק, «hojaldre», a saber,

masa de harina blanca sin levadura untada con aceite, extendida hasta formar tortas planas y delgadas, aunque se diría que *raqiq* tiene casi exclusivamente una finalidad sagrada como ofrenda que acompaña los sacrificios, mientras que *tsappijith*, que también forma parte de los sacrificios, era igualmente utilizada en comidas ordinarias: hojuelas con miel (cf. Ex. 16:31), o las hojuelas preparadas por > Tamar para su hermano > Amnón (2 Sam. 13:6-10), sin descartar por ello un significado religioso relacionado con la enfermedad de Ammón. Entre los servicios cúlticos de los sacerdotes estaba la elaboración de hojuelas de harina sin levadura preparadas en sartén (1 Cro. 23:29). Véase HOJALDRE, PAN, TAMAR.

A. ROPERO

HOLLEJO, CÁSCARA, VAINA

Heb. 2085 *zag*, זָג = «piel» de la uva (Nm. 6:4); *tsiqlón*, צִקְלֹן, cáscara de grano; gr. 2769 *keration*, κεράτιον = «vaina» de algarroba (Lc. 15:16). Productos que servían de alimento a cerdos, caballos, asnos y mulas. Recurrir a ellos era señal de extrema necesidad. En el caso de las algarrobas, eran el pienso común de los cerdos, según registran autores como Plinio (*Hist. nat*. 15, 23), aunque a veces se utilizaban para preparar dulces y bebidas (Horacio, *Epist*. 2, 1, 123; Juvenal, 11, 58), pues la vaina contiene una sustancia dulce parecida al tuétano. Véase ALGARROBO.

HOLOCAUSTO

Heb. 5930 *olah*, עֹלָה, en *scriptio plena* עוֹלָה, de la raíz 5927 *alah*, עלה; aram. *iltá*, עלתא = «levantar», «hacer ascender», empleado con gran variedad de significados, literal y figurado, «ofrecer una ofrenda, pasar, pesar, ofrecer un sacrificio». En el contexto del culto sagrado su nombre se refiere al hecho de la consumición de la totalidad de la víctima por el fuego del altar, cuyo humo, por decirlo así, ascendía al cielo; gr. 5346 *holokaútoma*, ὁλοκαύτωμα = «totalmente quemado»; también *holokaútosis*, ὁλοκαύτωσις. Filón de Alejandría lo designa como *holókauston*, ὁλόκαυστον; su etimología es *holos*, ὅλος, «total, íntegro», y *kaustós*, καυστός, adjetivo verbal derivado de *kaío*, καίω, «quemar», con lo que denota una ofrenda totalmente consumida sobre el altar (Mc. 12:33; Heb. 10:6).

Sacrificio por excelencia en que se quemaba toda la víctima, por lo que en heb. se lo designa también como *kalil*, כָּלִיל, lit. «entero, total», sinónimo descriptivo de *olah* (Dt. 33:10; 1 Sam. 7:9; Sal. 51:21; cf. Jue. 20:40). Implicaba la entrega total de la voluntad del oferente, ya que no se reservaba nada para su uso de la víctima como en los otros sacrificios. Es el reconocimiento solemne de la soberanía de Dios sobre una cosa, ya que se la inutiliza en su honor.

El oferente presentaba la víctima y el sacerdote la colocaba en el altar, acompañada de un oblación de harina y una libación de vino (Ex. 29:38-42; Nm. 28:3-8). El oferente había de presentar el sacrificio en actitud de sumisión o entrega incondicional a la Divinidad. La destrucción de víctimas valiosas, puras, inocentes, y casi conectadas al hombre, recordaba vivamente a los hebreos el dominio supremo de Dios sobre sus criaturas. El holocausto diario implica la idea de > *sustitución*, con lo que se emplazaba un animal en lugar del ser humano culpable, una criatura inocente que cargaba con el pecado del oferente, como vemos en el rito del macho cabrío emisario (Lv. 16:21).

La víctima tenía ser macho del ganado vacuno o lanar, o bien una tórtola o un palomino, según la capacidad económica del oferente. Estas ofrendas eran diferentes en grado, pero del mismo tipo. El

examen de las entrañas, que jugaba un papel muy importante en los sacrificios de varios pueblos antiguos, especialmente fenicios, no tenía lugar en el ritual mosaico.

La Ley ordenaba que se ofrecieran obligatoriamente dos holocaustos diarios, uno por la mañana y otro por la tarde (a la tercera y novena hora), lo que recibe el nombre de «holocausto continuo» (Ex. 29:38-41; Nm. 28:3). El sábado, la quema de ofrendas incluía una cantidad doble de todos los elementos del holocausto diario (Nm. 28:9, 10).

También había holocaustos adicionales con motivo de la > luna nueva o > novilunio, la fiesta de la Pascua, las Trompetas, el Día de la Expiación, y la fiesta de los Tabernáculos, en cuyas ocasiones el número de víctimas y de otras ofrendas aumentaba considerablemente (Nm. 28:11-29:39). Se prescribían holocaustos de carácter privado para la consagración de los sacerdotes (Ex. 29:15ss.; Lv. 8:18; 9:12), la purificación de las mujeres (Lv. 12:6-8), la rehabilitación de los > leprosos (Lev. 14:19, 20), la purgación de impurezas ceremoniales (Lev. 15:15, 30), y finalmente en relación con el voto de los nazareos (Nm. 6:11, 16).

La víctima era llevada al sacerdote, el cual, después que el oferente hubiera puesto sus manos sobre ella, le daba muerte (excepto en el caso de las aves, que eran muertas por el propio sacerdote). De Lv. 1 parecería deducirse que también era el oferente quien la desollaba, descuartizaba y lavaba sus intestinos y patas con agua; pero las expresiones usadas pueden tomarse en un sentido impersonal: «el holocausto será desollado, y será dividido en sus piezas», etc. (v. 6). Estas funciones pueden haber sido llevadas a cabo por los sacerdotes o por los levitas (los levitas desollaban los sacrificios cuando había pocos sacerdotes; cf. 2 Cro. 29:34). El sacerdote derramaba la sangre alrededor del altar, pues la > sangre era el vehículo de la vida y pertenecía a Dios. Excepto la piel, que quedaba para el sacerdote (Lv. 7:8), todo el animal era quemado sobre el altar como «grato olor a Yahvé» (cf. Gn. 8:21). Hacía expiación por el ofrendante, que hallaba de este modo aceptación ante el Señor.

El sacerdote tenía que ponerse sus vestiduras de lino para quitar las > cenizas del altar y colocarlas «junto al altar». Después se cambiaba los vestidos de lino por otras ropas, y llevaba las cenizas fuera del campamento. Aquellas cenizas constituían la prueba de que el sacrificio había sido totalmente aceptado (cf. Sal. 20:3).

Desde el punto de vista tipológico, el holocausto simbolizaba el gran y perfecto sacrificio de Jesús, el sumo sacerdote de la Nueva Alianza y el verdadero Cordero de Dios, que se ofrece a sí mismo en cumplimiento de todos los sacrificios cruentos del primer pacto (Heb. 9:12ss.). Representa a Cristo como *sustituto* de acuerdo con la voluntad divina para el cumplimiento del propósito y mantenimiento de la gloria de Dios allí donde hay pecado. En el sistema mosaico, la víctima y el ofrendante eran esencialmente distintos, pero en Cristo ambos están necesariamente aunados. Véase EXPIACIÓN, OFRENDA QUEMADA, SACRIFICIO.

A. ROPERO

HOLOFERNES

Gr. *Olophernes*, ’Ολοφέρνης = «afortunado», de origen persa: *Artafernes*, *Datafernes*. Hermano del rey o sátrapa de Capadocia, Ariarates, el cual, bajo Artajerjes III Oco, ayudó a los persas en su lucha contra Egipto (353-351 a.C.), según Diodoro de Sicilia (31, 19, 2-3). El Holofernes citado en el libro de Judit aparece como jefe o general del ejército asirio de Nabucodonosor y segunda autoridad después de este. Recibió la misión de aplastar a los judíos. Durante el sitio de Betulia, Judit le cortó

la cabeza para salvar a su pueblo (Judit 2:4-15).

HOLÓN

Heb. 2473 *Jolón*, חל ן, también escrito חֹלֹן = «arenoso». Nombre de dos poblaciones del AT.

1. Sept. *Helón*, Ἠλὼν, *Olón*, Ὠλὼν; Vulg. *Holon*, *Olon*. Ciudad de las montañas de Judá (Jos. 15:51), mencionada entre > Gosén y > Gilo; asignada a los levitas en Jos. 21:15, donde se la sitúa entre Estémoa y Debil. En el pasaje paralelo de 1 Cro. 6:58 recibe el nombre de Hilén, heb. *Jilén*, חִילֵן; Sept. *Nelón*, Νηλὼν. Se identifica con Hirbet Illín, a unos 3 km. al noroeste de Surif y a 17 al noroeste de Hebrón.

2. Sept. *Khelón*, Χελὼν; Vulg. *Helon*. Ciudad moabita mencionada por Jeremías en su profecía contra Moab (Jer. 48:21), de identificación insegura.

HOMBRE

Traducción de cuatro palabras hebreas y dos griegas.

1. Etimología.
2. Creación.
3. Naturaleza.
4. Caída.
5. Restauración u hombre nuevo.

I. ETIMOLOGÍA.

1. Heb. 120 *adam*, אָדָם = «rojo», por el color de la arcilla o barro de donde procede, y que refleja el de la piel humana: «fue hecho de la tierra roja, porque este es el color del suelo virgen» (Josefo, *Ant*. I, 1, 2). En ambos Testamentos es el nombre propio del «primer hombre» (Gn. 3:17; Dt. 32:8; Job 28:28; 31:33; Lc 3:38; Ro. 5:14; 1 Cor. 15:45; 1 Tim. 2:13, 14; Jud. 14), y también la designación genérica de la raza humana, equivalente al lat. *homo* y al gr. 444 *ánthropos*, ἄνθρωπος (Gn. 1:26, 27; 5:2; 8:21; Dt. 8:3; Mt. 5:13, 16; 1 Cor. 7:26). A veces se emplea para referirse a cualquier persona, varón o hembra, p.ej. Nm. 31:35: «En cuanto a las personas, las mujeres» (LXX: *psykhaí anthropon apó ton gynaikôn*, Ψυχαὶ ἀνθρώπων ἀπὸ τῶν γυναικῶν, de donde *he ánthropos*, ἡ ἄνθρωπος, que significa «la mujer»). Denota además la oposición entre «hombre» y «mujer» (cf. Gn. 3:12; Mt.19:10), y propiamente, entre el esposo y la esposa (1 Cor. 7:1). Frecuentemente describe la parte más irreligiosa e impía de la humanidad (cf. Gn. 6:2; Sal. 11:4; 12:1, 2, 8; 14:2). La frase común en el AT: «hijo de hombre» (Nm. 23:19; Job 25:6; Ez. 2:1, 3), denota la fragilidad e indignidad del ser humano.

2. Heb. 376 *ish*, אִי, el «hombre» en sentido propio, el «varón», como el lat. *vir* y el gr. 435 *aner*, ἀνήρ. Describe siempre al «hombre» diferenciado de la mujer (1 Sam. 17:33; Mt. 14:21), al «esposo» (Gn. 3:16; Os. 2:16) y a la persona de excelentes cualidades morales, p.ej.: «Recorred las calles de Jerusalén; mirad, pues, y sabed. Buscad en sus plazas a ver si halláis un solo hombre, a ver si hay alguno que practique el derecho y que busque la fidelidad; y yo la perdonaré» (Jer. 5:1; cf. Heródoto, *Hist*. II, 120; Homero, *Ilíada*, II, 5, 529). A veces significa el hombre en general (Ex. 16:29; Mc. 6:44).

3. Heb. *enosh*, 582 אֱנ = «mortal», equivalente arameo del heb. *adam*; gr. *brotós*, βροτός, «finito», proclive a la enfermedad y a la muerte. Por lo general, señala la insignificancia y fragilidad

del hombre (2 Cro. 14:11; Is. 8:1; 51:7; Job 15:14; Sal. 8:5; 9:19, 20; 103:15). También se aplica a las mujeres (cf. Jos. 8:25). Realza el contraste con el Creador (cf. Job 33:12; Is. 7:13).

4. Heb. 1397 *geber*, גֶּבֶר = «varón», en relación con la idea de fortaleza; lat. *vir*, de donde deriva «virilidad» (cf. Ex. 10:11; 12:37; Nm. 24:3). Se dice del sexo masculino en contraste con el femenino: «el hombre no se pondrá vestido de mujer» (Dt. 22:5), corresponde al gr. *ánthropos*, ἄνθρωπος, en Mt. 8:9 («Yo también soy un hombre bajo autoridad y tengo soldados bajo mi mando»), o Jn. 1:6 («Hubo un hombre, enviado por Dios, que se llamaba Juan»). Se trata del hombre que ha dejado atrás la infancia y ha entrado en la madurez (Ex. 12:37). Se emplea con frecuencia en la poesía: «Bienaventurado el hombre que se refugia en él» (Sal. 34:8; 40:5; 52:9; 94:12).

II. CREACIÓN. La Escritura no nos da una descripción científica del origen del hombre, ya que su propósito es fundamentalmente religioso y su lenguaje simple, a menudo simbólico, pero adecuado para guiar a los seres humanos de todos los tiempos al conocimiento de Dios y de sus obras. Según el primer libro bíblico, el hombre es resultado de un propósito y un acto especiales de Dios, al final de la creación de las especies vegetales y animales, como un ser nuevo, de carácter singular, infinitamente superior a todos los que le habían precedido.

Lo extraordinario de su creación queda indicado por el empleo del verbo heb. *bará*, ברא, que significa en principio sacar a la existencia algo completamente nuevo mediante la acción del poder infinito de Dios; se utiliza para indicar los más grandes eventos de la obra divina: la creación de los cielos y la tierra (Gn. 1:1), de los animales y del hombre (Gn. 1:27), quien, en tanto que diferente y superior a todas las demás criaturas, vendría a ser cúspide en la inmensa pirámide de la existencia terrestre.

El hombre fue hecho a partir de materia preexistente; no fue una creación *ex nihilo*, de la nada. Quizá por ese motivo, San Ireneo de Lyon prefiere el término «plasmar», para ajustarse al texto bíblico que presenta a Dios como modelador del cuerpo humano «con sus propias manos» (*Demostración*, 11): «Yahvé Dios modeló al hombre con polvo del suelo, e insufló en su nariz aliento de vida [*nishmath jayyim*, נִשְׁמַת חַיִּים], y fue el hombre un ser viviente [*néphesh jayyah*, נֶפֶשׁ חַיָּה]» (Gn. 2:7). La plasticidad del lenguaje no nos obliga a una interpretación absolutamente literal. Es obvio que el texto presenta la acción de Dios de modo antropomórfico; podemos, pues, interpretarlo en el sentido de que Dios se valió de materia prima ya existente para formar el nuevo ser que se había propuesto crear. Sin duda, lo que se quiere destacar es que el cuerpo humano está emparentado con la tierra. Su composición química (hidrógeno, oxígeno, calcio, etc.) es la misma que la de los restantes seres de la naturaleza, incluidos los minerales. De hecho hay una afinidad lingüística entre *adam* (hombre) y *adamah* (tierra). Y fue Dios mismo quien dijo a Adán: «Polvo eres...» (Gn. 3:19).

¿Cómo entender la figura del «barro» (*aphar*, עָפָר) utilizado por Dios? Aquí surge la cuestión más polémica. Muchos opinan que la narración del Génesis es irreconciliable con la antropología moderna, que ve en el ser humano el eslabón final en el proceso de la evolución. En su versión más materialista, el progreso evolutivo se debe a causas naturales inherentes a los seres vivos. A la luz de los estudios paleontológicos parece que ha habido una cierta evolución de los seres vivos, aunque son muchos los puntos oscuros y las lagunas que la teoría presenta. Podría admitirse como cierta dentro de límites adecuados, que señalan al Dios como el Creador, fuente, origen y meta de todo cuanto existe. Teniendo en cuenta el género especial de los primeros caps. del Gn., en cuya

interpretación no parece aconsejable un literalismo radical, muchos exegetas teológicamente conservadores han admitido que el «polvo» (*aphar*, עָפָר) de Gn. 2:7 pudo ser un animal altamente evolucionado que Dios transformó en hombre al insuflarle su «aliento de vida», contenedor de las esencias espirituales que lo distinguen. Cualquier teoría es susceptible de objeciones, por lo que ninguna debería ser condenada *ex cathedra* en aras de una mayor fidelidad a la Escritura o a la ciencia. Seguramente, en ninguno de los dos campos se ha dicho aún la última palabra. Lo básico es que, según la Escritura, el origen del hombre se encuentra en la acción creadora de Dios.

La creación del hombre por la acción divina pone de manifiesto lo contingente de su ser y su dependencia de Dios. El Creador pudo poner fin a su obra con la aparición de los mamíferos irracionales sobre la tierra. El hombre pudo no haber existido. De hecho toda su vida es pura contingencia, y en último término depende de la voluntad de Dios. Su mayor excelencia consiste en su capacidad de relacionarse con su Hacedor. El modo como el ser humano fue creado sugiere la doble relación que había de mantener, con Dios y con la creación. En sus características corporales comparte muchas de las que distinguen a algunos animales menos dotados. Podemos hablar, pues, de cierto grado de parentesco del hombre con el resto de la fauna, e incluso de la tierra. Sobre todo lo creado fue puesto el hombre como señor y cuidador (Gn. 1:26, 28-30).

El hombre creado por Dios no era solo un cuerpo animal, sino que Dios «sopló aliento de vida», es decir, infundió en él los elementos espirituales que harían de él un ser «un poco inferior a los ángeles» (Sal. 8:5). Esto no significa que Dios depositara en el hombre una chispa de divinidad, como han pensado algunos, que lo haría parcialmente divino. El «aliento» divino elevaba al ser humano por encima de los brutos, al dotarlo de facultades intelectuales, morales y espirituales, que le permiten relacionarse con Dios.

Decir que el hombre es un ser creado significa que no es Dios, ni puede tener las características de Dios, la > inmortalidad, p.ej. Sin embargo, puede llegar a adquirir las cualidades del Increado si Dios gratuitamente se las concede. «El amor y el poder vencerá a la sustancia de la naturaleza creada. Así, era necesario que primero apareciese la naturaleza [creada], y solo después fuera vencida y fuese absorbido lo mortal por la inmortalidad y lo corruptible por la incorruptibilidad (2 Cor. 5:4; 1 Cor. 15, 53), y fuera hecho el hombre según la imagen y la semejanza de Dios» (Ireneo, *Adv. haer*. IV, 38, 3-4). De modo que toda la obra de Dios, del principio al fin, está orientada a que el hombre viva para siempre: «El Espíritu predispone al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce hacia el Padre, y el Padre le otorga la incorruptibilidad para la vida eterna» (Ireneo, *Adv. haer*. IV, 20, 5).

III. NATURALEZA. El hombre fue creado «a imagen y semejanza» de Dios (Gn. 1:26s; 5:1; 9:6; 1 Co. 11:7, Col. 3:10 y Stg. 3:9). Los términos «imagen» (heb. *tselem*, צֶלֶם) y «semejanza» (heb. *demuth*, ְמ ת) se consideran sinónimos que refuerzan una misma idea. Hay teólogos que basándose en Gn. 1:28 y Sal. 8:6-8, ven en la imagen una facultad de dominio sobre la creación. Esta interpretación es correcta como visión parcial, pero no agota todo lo que el concepto de «imagen» puede abarcar. Además, parece que el dominio es más bien consecuencia, no parte integrante de ella. La Biblia no especifica concretamente lo que significa el término «imagen», pero a la luz de su enseñanza global, nos permite deducir que se trata del conjunto de facultades mentales, morales, sociales y espirituales que hacen al hombre infinitamente superior a los brutos, una criatura capaz de relacionarse armoniosamente con Dios y con sus semejantes, así como ejercer señorío sobre la naturaleza.

El «cuerpo», heb. *basar*, ר ָ ָ; gr. *soma*, σῶμα, generalmente significa el aspecto material, visible y tangible del hombre. Moralmente es un término neutro: el cuerpo en sí no es pecaminoso. Puede ser usado en prácticas pecaminosas, pero también «como instrumento de justicia» (Ro. 6:19). Cuando en el Nuevo Testamento se quiere indicar el asiento del pecado en el ser humano, no se emplea generalmente el término *soma*, σῶμα, sino *sarx*, σάρξ, «carne» (cf. Ro. 7:18, 25).

Lo incorpóreo del hombre se expresa generalmente con las palabras «alma» (heb. *néphesh*, נֶפֶ; gr. *psykhé*, ψυχή) y «espíritu» (*rúaj*, חַ ר; gr. *pneûma*, πνεῦμα). La *néphesh* —o la *psykhé*— no es el alma tal como suele entenderse en el mundo occidental a partir de un concepto helénico, como si fuese una sustancia comparable a la del cuerpo y que puede existir independiente de él. Es más bien el «principio vital» que opera en el hombre y lo capacita para el ejercicio de sus funciones. En un sentido amplio, la *néphesh* se atribuye a los animales en general (Lv. 11:10). Sin embargo, el término se refiere mayormente a los seres humanos. Suele usarse con frecuencia para expresar el asiento de las emociones, del amor (Cant. 1:7), del deseo (Sal. 42:1s; 63:1), del gozo (Sal. 63:1), del abatimiento (Sal. 42:5s; Mt. 26:38). Y sobre todo, indica la capacidad del hombre para relacionarse con Dios, lo cual es meta suprema de su vida (Mt. 22:37; Lc. 1:46). En algunos casos denota la vida misma («cualquiera que quisiere salvar su vida —gr. *psykhén*, ψυχήν— la perderá», Mt. 16:25s; «el Hijo del hombre vino... para dar su vida (*psykhén*, ψυχήν) en rescate por muchos», Mc. 10:45. Cf. también Jn. 10:11 y Hch. 15:26).

Como término sinónimo de «alma», aparece en muchos textos bíblicos la palabra «espíritu», que unas veces se refiere al espíritu humano y otras al Espíritu Santo de Dios. Tanto el heb. *rúaj* como el gr. *pneûma* coinciden en su significado original. El primero puede traducirse por «soplo»; el segundo, por «viento». Ambos hacen pensar en el soplo de vida que Dios insufló en el primer hombre (Gn. 2:7), y en la acción divina que produce el «nuevo nacimiento» (Jn. 3:3-8).

También el espíritu, al igual que el alma, aparece en muchos textos de la Biblia como asiento de las emociones, como centro de las funciones intelectuales y religiosas, así como de las decisiones de la voluntad. Tanto es así que en algunos casos la sinonimia entre alma y espíritu se expresa claramente. María comienza su *Magnificat* con un inspirado paralelismo: «Engrandece mi alma al Señor y mi espíritu se goza en Dios, mi Salvador» (Lc. 1:46s). Análogo paralelismo se observa al comparar Jn. 12:27 («ahora está turbada mi alma») con Jn. 13:21 («Jesús se conmovió en espíritu»).

En otros textos hallamos una tricotomía de cuerpo, alma y espíritu (1 Tes. 5:23, Heb. 4:12), en aparente contradicción con la interpretación dicotómica (de cuerpo y alma). Tal contradicción puede ser más aparente que real. La antropología bíblica parece sugerir que la *psykhé* es la naturaleza inmaterial del hombre en relación con el propio cuerpo y con el mundo que le rodea, mientras que el *pneûma* lo es en su capacidad para vivir en la esfera espiritual. Pero el hombre es esencialmente una unidad en la que cuerpo y alma (o cuerpo, alma y espíritu) constituyen la persona. Un cuerpo sin alma o un alma sin cuerpo no es una persona tal como Dios la creó.

IV. CAÍDA. Dios estableció unas condiciones para que la pareja humana pudiera seguir disfrutando de la comunión con él y de su favor, pero no era el propósito divino mantener al hombre en un estado de infancia moral e intelectual incapaz de alcanzar la madurez y la plena responsabilidad en todos sus actos, sino todo lo contrario. Precisamente, esa responsabilidad es lo que Dios quería que se manifestara ante la prohibición de no comer del fruto del > árbol del conocimiento del bien y del mal. El relato del Gn. pone de relieve que el hombre, obedeciendo a su

mujer, sucumbió a una tentación diabólica, obra de la «serpiente», que privó a la primera pareja humana de sus privilegios y atrajo la maldición divina sobre todos sus quehaceres. Es lo que en términos teológicos se llama la > caída, pues de ella se derivan todos los tropiezos de la humanidad, y finalmente la muerte.

V. RESTAURACIÓN Y HOMBRE NUEVO. El NT presenta un marcado contraste entre el «viejo hombre», *ho palaiós*, ὁ παλαιὸς, representante de la vieja creación caída en pecado y de la vieja religión, y el «hombre interior», *ho eso ánthropos*, ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Ro. 6:6; Ef. 4:22; Col 3:9), representante de la nueva creación y la nueva religión por obra y gracia del Espíritu Santo que opera en los creyentes (2 Cor. 5:17), cuyo resultado es «el hombre interior del corazón», *ho kryptós tes kardías ánthropos*, ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (1 Pd. 3:4; Ef. 3:16), adorador en «espíritu y verdad», que contrasta con el «hombre visible, externo», *ho exo ánthropos*, ὁ ἔξω ἄνθρωπος (Ro. 7:22; 2 Cor. 4:16), de religiosidad exterior y formalista. Ya en el AT se encuentran temas afines que apuntaban a la realidad del «hombre nuevo» sacado a la luz por el Evangelio. El profeta Ezequiel anuncia la renovación por el Espíritu (Ez. 36:26-27): «adquirid un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (Ez. 18:31), lo que prefigura el mensaje del NT.

El encuentro con Cristo marca el fin de un tipo de humanidad y el comienzo de otra, simbolizado gráficamente en el > bautismo. Al unirse con Cristo por el bautismo (Gal. 3:27), el creyente «muere a la muerte» para participar de todo lo que su Señor ha adquirido en favor de todos los hombres (2 Cor. 5:15-21). Vivificado por el Espíritu (Gal. 5:5-25), el hombre-nuevo-cristiano no vive ya él, ni desde sí mismo, sino en Cristo y por Cristo (Gal. 2:20; Flp. 3:9). Solo Cristo restaura la imagen caída del hombre y da sentido final a su existencia, «conformándola» a sí (2 Cor. 5:15). El hombre encuentra en Cristo su verdadera humanidad. Se puede decir con propiedad que quien, identificado con Cristo, vive desde Dios Padre en el Espíritu, se hace otro hombre, cambia de un modo radical, es otro el centro de su vida y la aspiración de su existencia. La búsqueda divina del hombre pecador comenzada en el > Edén, como reflejan las palabras de Gn. 3:9 («Yahvé Dios llamó al hombre y le preguntó: ¿Dónde estás tú?»), se cumple en la > encarnación del Hijo de Dios, el segundo y nuevo Adán, que busca al pecador y lo carga sobre sus hombros, con sus delitos y pecados, retornando a la comunión primigenia de los orígenes. Mediante la fe, el hombre nace espiritualmente a una vida nueva por la acción del Espíritu de Dios (Jn. 3:3ss). Este nacimiento no se entiende como la recepción de una nueva alma, sino como la > conversión absoluta de los intereses y fines del hombre pecador, hasta el punto de ser creado espiritualmente de nuevo: «Las cosas viejas pasaron y todas son hechas nuevas» (2 Cor. 5:17).

De modo que, el primer hombre, Adán, perfecta imagen de Dios, pero desfigurada y oculta a causa del pecado, es restaurado a imagen y semejanza del «segundo Adán» (Ro. 5:12ss), el Verbo encarnado. El creyente en Cristo se despoja del viejo hombre y se reviste del nuevo (Gal. 3:27; Ef. 4:22-24). Pablo utiliza repetidas veces la imagen del «vestido» en sus cartas en contextos diversos, posiblemente inspirada en la costumbre bautismal de cambiarse el vestido al salir del agua, y que ilustra a la perfección el cambio producido: al desobedecer, los hombres perdieron el vestido paradisíaco de la inocencia, de la incorruptibilidad y de la justicia, pero ahora Cristo lo recupera en toda la gloria y la santidad mediante su obediencia. En el bautismo, el hombre vuelve a ponerse de nuevo el vestido que otrora llevara y perdiera (Gal. 3:27). Con él será apto para la sociedad de los invitados al banquete de bodas (Mt. 2:11), pues está totalmente sumergido en el esplendor de Cristo glorificado. Revestido de Cristo, vive una vida de crecimiento en la santidad, es decir, de progreso

en el camino de la rectitud moral (Col. 3:9-14). Así aparece en él progresivamente la imagen de Cristo, lo que equivale a decir que en su carácter y en su conducta reaparece la impronta divina. «Todos nosotros, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor« (2 Cor. 3:18). En este contexto hay que entender la imagen de la vid y los sarmientos, que señalan a Jesús como principio y sustento de un hombre y una sociedad nuevos, es decir, la Iglesia, que vive de la Palabra de Jesús y del invisible poder del Espíritu Santo para alumbrar un mundo nuevo de hijos de Dios, hermanos entre sí. A partir de aquí surge la esperanza de una humanidad renovada, que será una realidad plena al final de los tiempos. A este proceso llamaban los teólogos griegos «deificación» (gr. *théosis*, θέωσις), expresión equivoca y paradójica, aunque correcta en su contenido. Véase ANIMALES, ALMA, BAUTISMO, CAÍDA, CARNE, CREACIÓN, CUERPO, DEIFICACIÓN, ESCATOLOGÍA, ESPÍRITU, INMORTALIDAD, MUERTE, MUJER, REGENERACIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica* (Sígueme 1993); A. Gessché, *El hombre* (Sígueme 2010); R.B. Girdlestone, “Los nombres del hombre”, en *SAT*, 57-66; R. Koch, “Hombre”, en *DTB*, 456-468; F. Lacueva, *El hombre, su grandeza y su miseria* (CLIE 1976); J.G. Machen, *El hombre* (EV 1969); J. Moltmann, *El hombre, antropología cristiana* (Sígueme 1973); P. Mourlon Beernaert, *El hombre en el lenguaje bíblico* (EVD 1980); W. Pannenberg, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica* (Herder 1976); Id., *Antropología en perspectiva teológica* (Sígueme 1993); X. Pikaza, *Antropología bíblica* (Sígueme 2006); J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (ST 1992); A. Salas, *A imagen de Dios* (EDES 1967); A. Sand, “ἄνθρωπος, *ánthropos*, hombre”, en *DENT* I, 298-310; E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios* (Sígueme 1994); D. Tettamanzi, *El hombre, imagen de Dios* (EST 1978); H. Thielicke, *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana* (Herder 1985); A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (ST 1986); C. Westermann, “אָדָם, *adam*, hombre”, en *DTMAT* I, 90-110; H.W. Wolff, *Antropología del AT* (Sígueme 1997).

J. M. MARTÍNEZ

HOMBRE DE DIOS

Heb. *ish haelohim*, אִישׁ הָאֱלֹהִים; gr. *ánthropos theû*, ἄνθρωπος θεοῦ. Expresión que aparece en el libro de los Jueces en relación con el > Ángel de Yahvé al narrar el anuncio del nacimiento de > Sansón (Jue. 13:6, 8). Se ve aquí un título de origen primitivo, que describe un ser extraordinario en inmediata comunicación con Yahvé y dotado de un poder milagroso. Un «hombre de Dios» sin nombre ni figura específica reprocha a > Elí los pecados de sus hijos en nombre de Yahvé (1 Sam. 2:27-36). Sin embargo, el título «hombre de Dios» es específico de profetas como > Samuel (1 Sam. 3:20; 9:6, 8, 10), llamado también «vidente» (vv. 11, 18, 19). En tanto que «varón de Dios», es un hombre famoso, cuyas predicciones se cumplen siempre (v. 6). Cuando habla, es la «palabra del Señor» lo que surge de sus labios (v. 27).

En tiempo del rey > Jeroboam I, un «hombre de Dios» llegó del reino de Judá al santuario de Betel «por mandato de Jehovah» para reprender al rey por quemar incienso en el altar (1 R. 13:1-10). Otro «hombre de Dios» anónimo se dirige a > Amasías conminándole a poner su confianza solo en Dios (2 Cro. 25:7). «Hombres de Dios» famosos en la historia bíblica son Elías y Eliseo (1 R. 17:18-24; cf. 2 R. 1:9-13; 4:9, 21, 22, 25, 27, 40, 42).

Como no podía ser menos, el título se aplica a Moisés, profeta por excelencia (Dt. 33:1; 1 Cro. 23:14; 2 Cro. 30:16; Esd. 3:2), y al rey David, que en ocasiones es caracterizado como profeta (2 Cro. 8:14; Neh. 12:24).

En el NT se aplica al ministerio apostólico (1 Tim. 6:11; 2 Tim. 3:16-17), puesto así en conexión con la misión profética del AT.

HOMBRE DE PECADO

Gr. *ho ánthropos tes hamartías*, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, personificación del principio pecaminoso, referido por el apóstol Pablo de un modo enfático: «El hombre de iniquidad» (2 Ts. 2:3), en un contexto de expectativa acerca del fin del mundo y del inmediato retorno de Cristo. Pablo habla de «la apostasía», *he apostasía*, ἡ ἀποστασία, o rebelión contra Dios, que precede, *proton*, πρῶτον, y se manifestará, *apokalyphthê*, ἀποκαλυφθῇ, como consecuencia el hijo de perdición», *ho huiós tes apoleías*, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, que se opondrá y perseguirá, *ho antikeímenos*, ὁ ἀντικείμενος, la causa de Dios y su gobierno, arrogándose honores divinos y poderes milagrosos (vv. 9, 10). Esta carecterización recuerda la imagen del Anticristo tal como es descrito por el «cuerno pequeño» de Daniel, referido concretamente a Antíoco Epífanes y utilizado simbólicamente para indicar todo tipo de poder hostil a Dios y su Mesías, obligando a los creyentes a renunciar a sus creencias, es decir, a apostatar. Tal es el peligro sobre el que se advierte en otros pasajes del NT, p.ej. Mc. 13:22; 2 Tim. 3:1, 13; Ap. 20:8. Véase ANTICRISTO.

HOMBRE NUEVO - HOMBRE VIEJO

Gr. *ho kainós*, ὁ καινὸς, o también *neos ánthropos*, νέος ἄνθρωπος = «el nuevo hombre», frente a *ho palaiós ánthropos*, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος = «el viejo hombre».

Expresión que ofrece un marcado contraste entre el hombre pecador que vive ajeno al plan de Dios y según los dictados del mundo, y el que por la gracia de Dios vive y renace a una nueva creación. El viejo hombre, *ho palaiós ánthropos*, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, representa la vieja creación caída en el pecado; el «nuevo hombre», *ho neos ánthropos*, ὁ νέος ἄνθρωπος, representa la nueva creación por obra y gracia del Espíritu Santo, que actúa en los creyentes (Ro. 6:6; Ef. 4:22; Col 3:9; 2 Cor. 5:17), y cuyo resultado en el «hombre interior», o para mayor abundancia: «el hombre interior del corazón», *ho kryptós tes kardías ánthropos*, ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (1 Pd. 3:4; Ef. 3:16), adorador en «espíritu y verdad», en contraste con el «hombre visible, externo», *ho exo ánthropos*, ὁ ἔξω ἄνθρωπος (Ro. 7:22; 2 Cor. 4:16), de religiosidad exterior y formalista. Ya en el Antiguo Testamento hallamos enseñanzas que apuntaban a la realidad del «hombre nuevo» sacado a la luz por el Evangelio. El profeta Ezequiel anuncia la renovación por el Espíritu (Ez. 36:26-27): «adquirid un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (Ez. 18:31), que prefigura el mensaje de Cristo.

El apóstol Pablo explica: «Nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado» (Ro. 6:6). Para el Apóstol, pues, el hombre viejo es el hombre esclavo del pecado, el hombre en su estado anterior a la nueva vida en Cristo; el cuerpo es considerado aquí como el instrumento, el órgano por el que el pecado actúa y vive. La vida nueva en Cristo, que es la aspiración al cielo, se contrapone a las aspiraciones de los «miembros terrenos», a saber, fornicación, impureza, pasiones, apetitos desordenados, codicia, idolatría, cosas todas que son objeto de la ira divina; así se vivía en la gentilidad. La consecuencia es: «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador» (Col. 3:5-10; Ef. 4:22-24).

El hombre viejo es para Pablo el hombre que ha desfigurado la imagen de su Creador y que ahora vuelve a ser modelado a imagen del «Hombre Nuevo», Cristo Jesús, mediante la obra del Espíritu.

La contraposición entre el hombre viejo y el nuevo nuevo encuentra su raíz última en el binomio Adán -Cristo. Jesús resucitado es el «último» Adán. El primero es terreno, el segundo es espiritual

(1 Cor. 15:45). Un precedente puede verse también en la contraposición entre el hombre exterior que se corrompe, y el hombre interior que se renueva de día en día (2 Cor. 4:16; 5:17). Véase DISCÍPULO, IMITACIÓN.

HOMBRERA

Heb. 3802 *katheph*, תֵּף, de una raíz inusitada que expresaba la idea de vestir o proteger, traducido a veces «lado» o «brazo»; plur. fem. *kethephoth*, תֵּפ ת. Pieza del vestuario sacerdotal colocada sobre los hombros (Ex. 28:7, 25; 39:4, 7).

HOMBRO

Heb. 7926 *shekhem*, כֶם, de un raíz que significa lit. «cargar», dado que es la parte que puede llevar cargas; a veces significa «espalda»; gr. 5606 *omos*, �μος, se usa en Mt. 23:4 y Lc. 15:5, y es indicador de fortaleza y seguridad; heb. 3802 *katheph*, תֵּף, el «hombro», prop. dicho. Al ser llevadas las cargas generalmente en el hombro (Nm. 7:9; Sal. 81:6), la expresión «bajar el hombro» denota servidumbre (Gn. 49:15). En los idiomas modernos, «arrimar el hombro» significa implicarse en una obra, colaborar.

HOMER

Heb. 2563 *hómer*, הֹמֶר = «montón», en ac. *imêru*, «carga de asno»; ugarítico *hmr*. Medida de áridos correspondiente a la carga que pudiera llevar un asno. Se ha calculado su capacidad en 220 litros (Lv. 27:16; Nm. 11:32); solía emplearse para dar la idea de una gran magnitud (Is. 5:10; Ez. 45:13; Os. 3:2). Véase PESAS Y MEDIDAS.

HOMICIDIO

Raíz heb. 7523 *ratsaj*, רצח = «asesinar, matar»; 5408 *phonos*, φ�νος = «asesinato». Supresión de la vida de una persona humana mediante un acto violento.

El primer caso de homicidio que registra la historia bíblica es el asesinato de Abel por su hermano Caín, cuya gravedad viene representada por «la voz de la sangre» que clama ante Dios (Gn. 4:10), y que se concreta en la sociedad como una ley de compensación: «El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada» (Gn. 9:6). Aunque la Ley prescribe taxativamente un claro «no matarás», reconoce a la vez la figura del > *goel*, גֹּאֵל, o «vengador de la sangre», que tenía derecho a dar muerte al homicida (Nm. 35:19). Sin embargo, si este alcanzaba una > ciudad de refugio, salvaba su vida momentáneamente, hasta que se aclarase si el homicidio había sido involuntario o intencional (Nm. 35:22-25). En el caso de que la muerte hubiera tenido lugar con premeditación, se eliminaba al criminal, incluso si se aferraba a los cuernos del altar pidiendo protección (Ex. 21:14; cf. 1 R. 2:28-34). No obstante, debía tener lugar un juicio previo con testigos, pues nadie podía ser condenado a muerte más que por la acusación de dos testigos concordantes, como mínimo (Nm. 35:30; Dt. 17:6). Si el acusado era culpable de homicidio voluntario, no podía librarse mediante ninguna compensación económica (Nm. 35:31): era entregado al vengador de la sangre, que le daba muerte (Nm. 35:19; Dt. 19:12). Si era absuelto, tenía derecho de asilo en la ciudad de refugio, pero había de permanecer allí hasta la muerte del sumo sacerdote.

La legislación mosaica contempla el principio del «ojo por ojo, diente por diente» (Ex. 21:24; Mt. 5:38), que lejos de ser un método bárbaro, tenía por efecto limitar la venganza, ya que establece una

pena proporcional a la ofensa. El caso de > Lamec refleja con claridad la mentalidad primitiva visceral y desproporcionada, cuando dice: «Oh mujeres de Lamec, escuchad mi dicho: Yo maté a un hombre, porque me hirió; maté a un muchacho, porque me golpeó. Si Caín ha de ser vengado siete veces, Lamec lo será setenta y siete veces» (Gn. 4:23-24). La Ley, pues, trata de poner un freno a la pasión vengativa, a la vez que procura castigar al culpable (Dt. 19:11-13, 18-21).

La ley de Moisés expresa clara y rotundamente el principio universal por el que se habían de regir los israelitas, y por extensión, todos los pueblos: «No matarás» (Ex. 20:13). La vida «que está en la sangre», según la mentalidad hebrea, es un don divino, y Dios demandará toda sangre derramada, «porque a imagen de Dios es hecho el hombre» (Gn. 9:5-6). Quien asesina, atenta contra la dignidad del prójimo defendida por Dios. Esta elevada concepción de la vida humana, conducirá a la suprema defensa de la integridad de la persona que hallamos en los profetas, para quienes «matar», además de su significado natural, puede también referirse al hecho de explotar económicamente a una persona de manera desmedida, o de oprimirla social y legalmente reduciendo sus posibilidades vitales. Los profetas califican constantemente tal actitud con el riguroso y acusador término de «homicidio» (Os. 4:2; Is. 1:15,17). Miqueas llega a incluir entre los caníbales a los ricos que explotan a los pobres: «Cuando la carne de mi pueblo hayan devorado, hayan arrancado la piel de encima de ellos y quebrado sus huesos, cuando los despedacen como carne en la caldera, como vianda dentro de una olla» (Miq. 3:3).

En el NT se profundiza aún más el mandamiento contra el homicidio en cualquiera de sus formas. Jesús enseña que la manifestación externa de la enemistad, muchas veces no es sino la última explosión de un odio largamente contenido: «Habéis oído que se dijo a los antepasados: No matarás; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano será reo ante el tribunal» (Mt. 5:21s.). De manera que el mandamiento «no matarás», no solo prohíbe asesinar literalmente, sino también las «formas encubiertas de asesinato», entre las que podrían citarse la destrucción de la buena fama de un semejante, o una manera excesivamente hiriente de criticarle y que lo hunda en la humillación.

En relación con el Estado, el apóstol San Pablo reconoce el poder y el derecho de los magistrados, en cuanto derivan su autoridad de Dios, de reprimir y castigar los crímenes cometidos, pues la autoridad estatal «no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo» (Ro. 13:4). Véase CASTIGO, CIUDAD DE REFUGIO, GOEL, JUSTICIA, SANGRE, VENGANZA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Exeler, *Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios* (ST 1983).

HOMOLOGÚMENA

Del gr. *homologeîsthai*, ὁμολογεῖσθαι = «reconocer». Término empleado en la Iglesia primitiva para los escritos bíblicos que se reconocían en todas partes como canónicos. Por el contrario, el término *antilegúmena*, del gr. *antilegeîsthai*, ἀντιλεγεῖσθαι, designaba los escritos controvertidos desde el punto de vista de la canonicidad. En en el lenguaje actual de la Iglesia católica, estos términos han sido sustituidos por protocanónico y deuterocanónico. Véase CANON.

HOMOSEXUALIDAD

Del gr. *homos*, ὁμος, «igual», y del latín *sexus* «sexo». Orientación sexual hacia personas del mismo género. Traducción de distintas expresiones hebreas y griegas, de significados muy variados.

1. Homosexualidad en el AT.
2. Homosexualidad «sagrada» en el AT.
3. Homosexualidad en Grecia y Roma.
4. Homosexualidad en el NT.
   4.1. Vocabulario.
   4.2. Jesús.
   4.3. Pablo.

I. HOMOSEXUALIDAD EN EL AT. La homosexualidad se ha dado siempre y en todo lugar. En la antigüedad estaba muy extendida. En Egipto, Babilonia y sobre todo en el mundo helénico, era un fenómeno cotidiano. En tiempos de guerra se solían realizar actos homosexuales con los vencidos en el combate, a manera de burla y escarnio, por lo cual se consideraba denigrante esta práctica para los varones que habían de sufrirla pasivamente.

Las palabras más comunes utilizadas por algunas traducciones son > «sodomía» y «sodomita», que hacen referencia al pecado de los habitantes de Sodoma y Gomorra, y que resultan inapropiadas cuando tratan de describir la conducta homosexual individual, ya que el pecado de Sodoma y Gomorra comportaba una violación colectiva por parte de varones ostensiblemente heterosexuales que lo que querían era humillar a los extranjeros tratándolos «como mujeres», despojándolos de su masculinidad (cf. Gn. 13:10-13; 18:16-33; 19:1-29). La historia de Sodoma se inserta en el contexto del relato de la hospitalidad de Abraham al hospedar a tres ángeles (Gn. 18:1-8), con lo que la actitud de los sodomitas aparece en claro contraste con el buen comportamiento del patriarca. El NT nunca alude a Sodoma cuando reprueba las prácticas homosexuales. Cuando Jesús hace referencia al pecado y castigo de Sodoma, lo hace en relación con la *falta de hospitalidad* que pueden encontrar sus discípulos (Lc. 10:5-12).

En línea muy parecida a la historia de Sodoma se encuentra el relato del levita, «que moraba como *forastero* en la parte más remota del monte de Efraín» (Jue. 20:1). Él y su concubina se detienen a pasar una noche en la ciudad de > Gabaa de Benjamín (14-15). Nadie les ofreció hospitalidad, excepto un anciano residente *extranjero* (como Lot), que les acoge en su casa (16-21). Una vez allí, una multitud de hombres de la ciudad se agolpan en la puerta pidiendo que salgan los *extranjeros* para «conocerlos». El anciano, obligado por las leyes de la hospitalidad, les ofrece a su hija virgen a cambio de respetar a sus invitados. El levita ofrece a su concubina (22-24). Los paralelismos son bastante significativos. En ambos relatos se quiere violar al huésped, se «ofrecen» dos mujeres, y los hombres de la ciudad rechazan la oferta. Si las *intenciones* de los hombres de Gabaa *hubiesen de interpretarse* como intento de violación homosexual, el anfitrión y el levita podían haber «ofrecido» *el criado* de este último (vv. 3, 11, 12, 19) para satisfacer las intenciones supuestas de los atacantes.

El relato se explica mejor a la luz de las antiguas costumbres socio-culturales del entorno. Forzar sexualmente a los varones tratándolos como mujeres era una práctica abusiva común que habitualmente se ejercía sobre los vencidos en las guerras, una forma aberrante de humillación. Humillación, en el caso del levita, que da lugar a una serie de venganzas y violencias que llenan la parte final del libro de los Jueces, y que se saldan con el exterminio casi total de la tribu de Benjamín (caps. 20-21). Por otra parte, no cabe duda de que la violación y el asalto sexual no es lo mismo que la relación sexual consentida entre dos personas, sean estas homo o heterosexuales. «El fundamento de cualquier violación es el odio, no la preferencia o inclinación sexual. Por eso es que

muchas veces la violación homosexual es efectuada por heterosexuales» (M. Bal, *Death and Dissymmetry, Politics of Coherence in the Book of Judges*, 158-159. University of Chicago Press 1988).

Las leyes de Israel condenan severamente la práctica homosexual. En el Levítico se usa la expresión «acostarse con varón como se acuesta con mujer» (Lv. 18:22; 20:13), que la LXX traduce *ársenos koíten gynaikós* (ἄρσενος κοίτην γυναικός, Lv. 20:13), acto que es considerado una «abominación», cuyo castigo es la muerte de los implicados. Esto muestra que la práctica homosexual es equiparada por la ley a un crimen capital, aunque es preciso tener en cuenta el contexto de la ley de Lv. 18-20 donde la condena de la homosexualidad va acompañada de más de una docena de conductas prohibidas y que, por tanto, su prohibición no es más grave que otras prohibiciones. Además, la ley levítica no se refiere a la orientación sexual permanente, sino a los actos homosexuales practicados por heterosexuales.

Dt. 23:17-18, posiblemente se refiere a la prostitución de heterosexuales involucrados en ritos cananeos de fertilidad, que se habían infiltrado en el culto judío; la versión RV 1960 y 77, inexactamente, los califica de «sodomitas», cuando se trata de lo que los griegos llamaban > hieródulos, personas consagradas a la prostitución ritual.

II. HOMOSEXUALIDAD «SAGRADA». El empleo de la homosexualidad con fines cúlticos es una cuestión suscitada por la traducción de RV60 en Dt. 23:17 y los pasajes relacionados con ella. En este versículo, así como en 1 R. 15:12, 14:24 y 22:46, RV60 traduce la palabra hebrea *qadesh*, קָדֵ, por sodomita: «No haya ramera entre las hijas de Israel ni haya sodomita de entre los hijos de Israel». La palabra hebrea *qadesh*, קָדֵ, fem. *qadeshah*, קְדֵ ָ ה, significa simplemente «consagrado» y «consagrada», respectivamente. Está claro, a partir de la terminología, que no se trata de la prostitución ni la homosexualidad en general, sino un determinado uso específico del sexo con fines cúlticos. Los griegos, como queda dicho, daban el nombre de > hieródulos a las personas consagradas a la prostitución religiosa. Las traducciones más recientes de la Biblia, incluyendo la de Nácar-Colunga, vierten estas palabras en términos similares a «prostitución idolátrica», tanto para varones como para mujeres; «hieródulo» y «consagrados a la prostitución» en la BJ.

El tema de todos estos pasajes es la prostitución cúltica, tal como era conocida y practicada entre algunos de los vecinos de Israel, particularmente los cananeos, con los cuales los hebreos convivieron durante siglos. Era una parte integral de la expresión religiosa de los cananeos, básicamente centrada en la fertilidad e interesada casi exclusivamente en el proceso productivo de la agricultura, el matrimonio y la existencia humana. En el sistema de creencias cananeas, la actividad sexual con y por prostitutas cúlticas era un medio a través del cual el celebrante actuaba en nombre de los dioses mismos con la finalidad de regenerar la vida en cada una de sus esferas. Estos funcionarios sacros representaban a los dioses y a las diosas correspondientes, que disfrutaban del sexo como medio de propagación de la vida sobre la faz de la tierra. Tal sistema fue rechazado de plano por el pueblo de Israel, en primer lugar, a causa de su comprensión de Dios. El Señor de Israel no tenía pareja celestial, ni estaba identificado con ninguno de los aspectos de la naturaleza, por lo cual no tenía necesidad de actividad sexual en la celebración del pueblo. El sexo para Israel era un don gratuito de Dios, quien no lo experimentaba en sí, y tenía como propósito tanto el placer como la procreación, pero no era una actividad cúltica. Los textos donde se habla de los «prostitutos sagrados» (Dt. 23:17; 1 R. 14:24; 15:12; 22:46; Job 36:14) condenan la sacralización pagana de la prostitución varonil ejercida en orgías cultuales, en las que el sexo anal ejercía un papel importante.

Por lo tanto, la prohibición de Dt. 23:17 y el juicio contra los «consagrados» y las «consagradas», no tiene nada que ver con la sodomía/homosexualidad, como traduce RV60. En realidad, la práctica religiosa en relación con la fertilidad de la antigua Canaán, era una actividad heterosexual conducente a la concepción, más que puramente homosexual en el sentido que se da hoy a este término. Lo que sin duda condenan estos en primer es lugar la sacralización pagana de la prostitución —femenina y masculina— que tenía lugar en los recintos sagrados durante los cultos orgiásticos (Dt. 23:18-19; 1 R. 14:24; Job 36:14).

III. HOMOSEXUALIDAD EN GRECIA Y ROMA. El lugar del homosexual en la sociedad y la percepción de la homosexualidad cambian muchísimo según las culturas y las épocas. En la Grecia antigua, por ejemplo, fue considerado normal que un muchacho (entre el inicio de la pubertad y el crecimiento de la barba) fuera el amante de un hombre mayor, el cual se ocupaba de su educación política, social, científica y moral. Pero se consideraba más extraño que dos hombres adultos mantuviesen una relación amorosa (aunque se dieron casos célebres, como la relación mítica entre Aquiles y Patroclo, las parejas de soldados tebanos y la amistad íntima entre Alejandro Magno y Hefestión). La situación de la mujer, al contrario de lo que podría pensarse, era muy diferente, y los actos de homoerotismo femeninos no estaban bien vistos. La máxima griega era, a este respecto, que la mujer era para la reproducción, pero el hombre para el placer. Se reconocía que era necesario preservar la estirpe, la especie, pero que solamente se podía encontrar placer en la relación íntima con otro hombre.

En la antigua Roma, que tenía un sistema similar, era normal que un hombre libre penetrara a un esclavo o a un joven, mientras que lo contrario era considerado una desgracia. De Julio César, el gran genio militar creador del Imperio, se decía que era *vir omnis mulieris et mulier omnium virorum*, esto es, «el hombre de toda mujer y la mujer de todos los hombres». Y aunque se le acusaba de haber perdido la virginidad con un rey (aludiendo a su estancia en Asia Menor como huésped de Nicomedes, monarca de Bitinia), ello no fue motivo de menoscabo para él. Marco Antonio y Octavio (después conocido como Augusto César), tenían amantes masculinos.

Según Séneca, los esclavos eran obligados a veces a desempeñar el papel pasivo en el sexo entre varones. Muchos niños eran explotados sexualmente por hombres mayores. Todo esto, como es lógico, escandalizaba al mundo judío. Filón de Alejandría condena la actividad homoerótica clasificándola entre la bestialidad (*Leyes especiales* 3, 37-42).

IV. HOMOSEXUALIDAD EN EL NT.

1. *Vocabulario*. El término gr. *arsenokoítes*, □ρσενοκο□της, pl. *arsenokoítai*, □ρσενοκο□ται; de *koíte*, κο□τη, «cama», y *arsen*, □ρσην, «varón», es el generalmente traducido como «homosexuales» (BLA, ESV, ASB, DHH, BJ, NVI); «homosexuales» en 1 Cor. 6:9 (RV77), «sodomitas» en 1 Tim. 1:10 (RV77) e «invertidos» (BP). Aunque es un término extraño cuyo significado preciso ha sido disputado por mucho tiempo, es obvio que se forma de dos palabras simples y comunes: varón/cama. A veces la raíz *koítes* puede indicar actividad sexual, como en *dulokoítes*, «el que se acuesta con esclavos», en cuyo caso sería algo así como «los que se acuestan con varones», homosexuales. «Sin embargo, arsenokoítai con toda probabilidad designa aquí directamente a los concubinos o prostitutos, tal vez en relación con los cultos paganos de Corinto» (A. Awi).

Había otros términos ya consagrados: *palakós*, *kinaidos*, etc., para designar en griego a los homosexuales. 1 Ti. 1:10 usa el neologismo *arsenokoítais*, traducido como «sodomitas» (RV77),

«homosexuales» (RV60, BLA), «pervertidos» (NIV), como alternativa a *hierodulós*, el que se vestía y se maquillaba como una mujer para ejercer su oficio, término que el Apóstol no quiso emplear, por negarse a aceptar que había algo de «sagrado» (*hierós*) en lo que hacían.

2. *Jesús*. Llama la atención la ausencia de cualquier referencia a las actividades homoeróticas en los Evangelios, a pesar de que las claras condenaciones a estas prácticas en la literatura rabínica hacen suponer que eran prácticas conocidas. Jesús asumió, practicó y confirmó muchas de las enseñanzas de la tradición judía en la cual fue educado. Por otro lado, demostró mucha libertad frente a las costumbres de su pueblo, distanciándose de todo tipo de discriminación social y asumiendo con firme delicadeza la defensa de los marginados de su tiempo, como ilustran las historias de la mujer adúltera (Jn. 8:1-11) y de la mujer de mala reputación (Lc. 7:36-50), cuyos delitos entraban de lleno en el campo del sexo. Sin embargo, Jesús no se refirió a las prácticas homoeróticas. Aunque enseñó sobre varios asuntos de orden sexual, como el > matrimonio, el > adulterio, el > celibato y el > divorcio, siempre de forma realista y a veces innovadora, hasta revolucionaria, no dijo ni una palabra sobre la homosexualidad.

A pesar de esto, el relato sobre la curación del siervo del centurión ha dado que pensar en relación con este tema (Mt. 8:5-13; Lc. 7:1-10). La palabra original usada para el sirviente es *paîs*, παῖς, que en griego puede tener tres sentidos: siervo, hijo y amante (casi siempre joven), y puede resultar escandalosa. El texto paralelo de Lc. 7:2 presenta a ese *paîs* como *dulos*, δοῦλος, es decir, un criado al servicio del centurión, pero señala que le era «muy querido», en el original gr. *éntimos*, ἔντιμος, término emparentado con nuestro adjetivo «íntimo», y que tenía unas connotaciones amorosas de que carece el vocablo *agapetós*, ἀγαπητός, que se suele traducir por «amado». Sin embargo, todo el episodio de la sanación de este siervo, no tiene otro propósito que resaltar la fe en Jesús del centurión romano, que es el punto central de la narración: El centurión tiene una fe que Jesús no ha encontrado «ni aún en Israel» (Mt. 8:10), lo que para Mateo es un indicio de los gentiles viniendo de todos los puntos cardinales e incorporándose a la mesa del reinado de Dios, al mismo tiempo que los “hijos del reino” siendo echados fuera (Mt. 8:11-12).

Otro argumento, es la actitud de Jesús acerca de los > eunucos y su enseñanza al respecto: «Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que son hechos así por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se hicieron por causa del Reino de los Cielos. El que sea capaz de recibir esto, que lo reciba» (Mt 19:10-12). Los «nacidos eunucos» serían aquellos cuya orientación sexual viene dada con su nacimiento, en contraposición a aquellos que por su condición esclavos fueron castrados para que no tener descendencia. Jesús trae a colación el caso de los eunucos en el contexto de su discurso sobre el matrimonio y el > divorcio, permitido por la ley de Moisés (Dt. 24:1). Al rectificar esta ley y advertir que el divorciado que se casa con otra mujer comete adulterio (cf. Mt. 5:31-32; Mc. 10, Lc. 16:18; 1 Cor. 7:10-11), todos, incluso sus discípulos, reaccionaron sorprendidos. Entonces es cuando les dice que no casarse —algo impensable para un judío varón— puede ser una opción por el Reino de los Cielos, elevando la condición virginal o célibe a una opción virtuosa (cf. también 1 Cor. 7:26). En medio de una sociedad degradada sexualmente, el cristianismo defendió desde el principio el valor de la castidad y de la pureza en todo lo concerniente al sexo.

3. *Pablo*. Tres son los textos comunes citados en los que Pablo se refiere al sexo entre varones: Ro. 1:27; 1 Cor. 6:9; 1 Ti. 1:10.

En Romanos 1 Pablo hace un juicio global de la sociedad grecorromana viciada por la > idolatría, que resulta ser la verdadera causa de la depravación sexual por una sencilla operación de cambio. El verbo «cambiar» (metêllaxan) aparece tres veces en el argumento de Pablo. El «cambio», en el orden religioso, de la gloria del Dios invisible por imágenes idolátricas (1:23, 25), se traduce, en el orden moral, en el «cambio» del uso natural de la sexualidad, por el antinatural (para physin, 1:26). Así, la mujeres «cambian» la relación sexual natural y procreativa por la práctica del sexo con otras mujeres; mientras que los varones «cambiaron» el uso natural-procreativo con la mujer por sexo con otros varones. Estas perversiones son el resultado de la idolatría: al «cambiar» la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, Dios los entrega judicialmente «a una mente reprobada, para hacer cosas que no convienen» (1:28). Ciertamente, la cultura religiosa grecorromana entre la cual se movió el apóstol Pablo, estaba íntimamente relacionada con prácticas sexuales muy perversas, especialmente las relacionadas con el culto a Dionisio y Cibeles. Las personas a las que se refiere el Apóstol, son sin lugar a dudas en su mayoría heterosexuales, que como consecuencia de la idolatría y del desconocimiento del verdadero Dios, que «cambian» las relaciones heterosexuales por relaciones homosexuales (v. 26).

En 1 Cor 6:9-10 de nuevo aparecen asociadas en la mente del Apóstol, la idolatría y la perversión moral: «No erréis; ni los fornicarios [*pornoi*, π�ρνοι], ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados [*malakoí*, μαλακο�], ni los que se echan con varones [*arsenokoítai*, �ρσενοκο�ται]..., heredarán el reino de Dios». El término aquí empleado, *malakós*, μαλακ�ς, es muy controvertido por motivos lingüísticos. Significa lit. *blando, suave*, que, en principio, no se refiere directamente a la homosexualidad, aunque tampoco la excluye. Los antiguos solían traducirlo por «pedófilo» («pervertidos sexuales» *NVI*; «homosexuales», *Palabra*). No hay seguridad sobre su significado, puede referirse al hombre de carácter *libertino*, de moral laxa; persona *suave* en sentido moral, es decir, «inmoral», por lo tanto, tampoco necesariamente «afeminada». «Afeminado» en la antigüedad denotaba al varón que pasaba la vida con mujeres en vez de ir a la guerra. De las cuatro veces que *malakós* aparece en el NT, las otras tres (Mt. 11:8ab; Lc. 7:25) se refieren a la ropa lujosa de los que viven en palacios. Entre otros significados de *malakós* en la literatura griega aparecen «tierno, tímido, cobarde, perezoso, lujurioso y sensual». Viven con lujos, lo que produce decadencia y degeneración, con todos los apetitos fuera de control. En realidad, hay pocas cosas malas que no se incluyan en el empleo de este término. No significa homosexual, porque hay muchos *malakoí* que no lo son, pero por otra parte, todos los homosexuales eran *malakoí.* Por eso, este término en 1 Cor. 6:9 bien puede significar «homosexual», aunque no necesariamente, porque podría tener alguno de los muchos otros significados que le caben.

Los *arsenokoítai*, �ρσενοκο�ται, en cambio, son lit. aquellos hombres que mantienen relaciones carnales con otros varones. Sin embargo, traducirlo directamente por «homosexuales» es un error, pues designa más bien a los *concubinos* o *prostitutos*, tal vez en relación con los *cultos paganos* de Corinto. Es probable que el término *arsenokoítai* haya sido tomado de la lectura que hace la LXX de Lv. 20:13, donde aparecen ambas raíces de las formas griegas: *hos an koimethê metá ársenos koíten gynaikós*, �ς �ν κοιμηθ� μετ� �ρσενος κο�την γυναικ�ς («si uno se acuesta con otro como se hace con mujer»).

En 1 Ti. 1:9-10 se habla de aquellos elementos que atentan contra la Ley, entre otros la tríada *pornoi*, π�ρνοι (fornicarios), *arsenokoítai*, �ρσενοκο�ται (homosexuales, *NVI, Palabra*) y

andrapodistaí, ἀνδραποδισταί (traficantes de personas). Fornicarios, *pornoi*, hace referencia a las relaciones sexuales injustas/irresponsables. La mención del término *arsenokoítai* en este pasaje nos ayuda a precisar el sentido, pues se emplaza entre una referencia a relaciones sexuales injustas e irresponsables (*pornoi*) y *andrapodistaí*, que significa «traficantes de esclavos». Varones y mujeres heterosexuales y bisexuales podrían involucrarse en el negocio con esclavos y en la prostitución que 1 Tim. condena como males. Eran muchos los que se enriquecían con la prostitución en general (*pornoi*) y con la prostitución masculina en particular (*arsenokoítai*). Según los últimos estudios del término *arsenokoítai*, parece indicar relaciones sexuales abusivas en el contexto de explotación y opresión, probablemente relacionadas con la compra/robo de muchachos para emplearlos en tales menesteres, tanto en medios profanos como sacros. Quizá se estaría aludiendo aquí a los sacerdotes de los templos donde se practicaba esta abominación, descalificados así como «proxenetas».

En cualquier caso, el cristianismo, desde Jesús a Pablo, en continuidad con la ética sexual del AT, promovió desde el mismísimo principio una ética de pureza sexual muy diferentes de sus vecinos no creyentes, judíos y grecorromanos. La relación espiritual con Dios es un llamado a una vida santa en una comunidad espiritual con valores más altos que los de sociedad entorno (cf. Ef. 5:3). De acuerdo con las enseñanzas de Pablo, la verdadera santidad comienza en la vida interior, y se expresa en todas las áreas de la vida creyente, de modo que la pureza sexual no es un accidente sino el resultado de un carácter que busca la semejanza a Cristo. Véase CELIBATO, EUNUCO, HIERÓDULO, SEXUALIDAD, SODOMITA, VIRGINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (UCP 1980); R.L. Browley, ed., *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (WJK 1996); C.H. Cosgrove, *Appealing to Scripture in Moral Debate: Five Hermeneutical Rules* (Eerdmans 2002); L.W. Countryman, *Dirt, Greed, & Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today* (Fortress 2007); R.A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Abingdon 2001); D.A. Helminiak, *Lo que la Biblia dice realmente sobre la homosexualidad* (Egales, Barcelona 2003); R. Lings, *Biblia y homosexualidad* (SEBILA 2011); J. McNeill, *La Iglesia ante la homosexualidad* (Grijalbo, Barcelona 1979); M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (Augsburg Fortress 1998); G. Piana, "Homosexualidad y transexualidad", en *NDTM*, 852-862; G. Ruiz, "La homosexualidad en la Biblia", en M. Vidal y otros, *Homosexualidad: ciencia y conciencia* (ST 1981). R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Fortress 1983)

A. ROPERO

HONDA

Heb. 7050 *qelá*, קֶלַע; Sept. *sphendone*, σφενδόνη; Vulg. *funda*. Arma primitiva para lanzar piedras. Se podía hacer fácilmente con una correa de cuero que se ensanchaba en su parte central, donde se colocaba la piedra, guijarros preferentemente. Se la hacía girar velozmente para soltar en su momento uno de los extremos, con lo que la piedra salía despedida con gran fuerza.

Se comprende que en una sociedad dedicada en su mayor parte a la ganadería, la destreza en el uso de la honda adquiriera un alto y amplio grado de perfección, utilizada en los enfrentamientos armados, especialmente por los pastores sirios. La empleaban para mantener a raya los animales salvajes, como los lobos, e igualmente para abatir enemigos en casos de guerra (cf. 2 R. 3:25; 2 Cro. 26:14). Dada la economía de sus materiales, la facilidad de su confección y su ligereza, fue adoptada por muchos ejércitos antiguos, entre ellos los de Israel. Los benjaminitas tenían fama de buenos honderos, tan diestros que «tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no erraban» (Jue. 20:16; cf. 1 Cro. 12:2). David se sirvió de una para abatir a Goliat (1 Sam. 17:40, 50). Se dice que > Uzías «preparó para todo el ejército escudos, lanzas, cascos, cotas de malla, arcos y piedras [o guijarros] para las hondas» (2 Cro. 26:14; cf. 2 R. 3:25).

Los sirios contaban con una compañía de honderos (1 Mac. 9:11), que inventaron una clase especial de honda artificial o catapulta, que servía para lanzar flechas y piedras (1 Mac. 6:51), que también emplearon los egipcios, persas, árabes, griegos, cartagineses y romanos; los habitantes de las islas Baleares eran especialmente famosos por su destreza en el empleo de la honda.

La eficacia y el efecto mortal de esta armas se aprecia en las referencias metafóricas a los distintos aspectos de su uso, que se relacionan con la acción divina: «Así ha dicho Yahvé: He aquí que esta vez arrojaré con honda a los habitantes del país» (Jer. 10:18); «Él arrojará la vida de tus enemigos como de en medio del hueco de una honda» (1 Sam. 25:29); «Yahvé de los Ejércitos los protegerá, y ellos devorarán y pisotearán las piedras de la honda» (Zac. 9:15).

A. ROPERO

HONOR

Heb. 3519 *kabod*, ד ב ָ = «peso», básicamente; y a partir de ahí, «gran cantidad, riqueza, reputación, esplendor»; aparece 200 veces en el AT como sinónimo de > gloria; gr. 5092 *timé*, τιμή, originalmente «valoración», de *tío*, τίω = «pagar [un precio]», de donde, objetivamente, el precio pagado o recibido (Mt. 27:6, 9; Hch. 4:34; 5:2, 3; 7:16; 19:19; 1 Cor. 6:20; 7:23); especialmente, el precio («valor») de Cristo para los creyentes (1 Pd. 2:7), esto es, su honor e inestimable valor, atribuido a los creyentes, que son unidos como piedras vivas a él, la principal piedra del ángulo.

En su acepción original, el honor es lo que el hombre vale y cuenta, «el esplendor de la vida humana tal como se refleja en la conciencia propia y en el conocimiento ajeno; o, con más precisión, el honor es la manifestación de la estima concebida respecto a una persona» (Di Marino), de modo que honrar a alguien conlleva la consideración y reconocimiento respetuoso de su valor mediante palabras o actos. Se expresa con ello el sentimiento de la valía del otro, y al mismo tiempo el reconocimiento de la propia inferioridad ante él. En lo que se refiere a Dios, es preciso rendirle el honor que se merece en atención a su importancia (cf. Jos. 7:19). Honrarle —heb. 3513 *kabed* כבד — conlleva un reconocimiento cúltico y la confesión de su soberanía (cf. Sal. 29:1). Es correcto y apropiado rendir honores a cualquier clase de dignidad y autoridad, en cuanto delegada por Dios. Por su carácter divino, Cristo es objeto de honor (Ap. 5:12, 13). En sus días en la carne, Jesucristo otorgó honor al Padre (Jn. 8:49; Heb. 2:9; 2 Pd. 1:17). Es deber de todos honrar al Hijo como al Padre (Jn. 5:23).

En virtud de su autoridad sobre la familia, los hijos están obligados a honrar a sus padres (Ex. 20:12; Dt. 5:16; Mt. 15:4; 19:19; Mc. 7:10; 10:19; Lc. 18:20; Ef. 6:2). Las autoridades religiosas tienen su justa pretensión al honor por razón de la autoridad que han recibido de Dios sobre el pueblo, como fue el caso de los sacerdotes aarónicos (Heb. 5:4). Otro tanto se debe a los gobernantes civiles (Ro. 13:7; 1 Pd. 2:17), a los amos por parte de los siervos (1 Ti. 6:1) y a los maridos por parte de sus esposas (1 P. 3:7).

Los creyentes son exhortados a buscar el honor ajeno en lugar de pretenderlo para sí mismos (Ro. 12:10), lo que, sin embargo, no excluye que cada uno tenga cuidado de su propia honra (Hch. 13:46; 16:37); debe ser dado a los ancianos que gobiernan bien («doble honor», 1 Ti. 5:17), quizá con el significado de un «honorario».

El honor de Dios está relacionado con su gloria, de modo que honrar a Dios significa reconocer su poder y su gloria (Jos. 7:19; 1 Cro. 16:28; Jn. 9:24; Hch. 12:23); y está estrechamente relacionado con el acto de adoración. Véase ADORACIÓN, GLORIA.

BIBLIOGRAFÍA: S. Aalen, “Gloria (doxa)”, en *DTNT* II, 227-231; E. Hegermann, “δόξα, *doxa*, reputación, honor”, en *DENT* I, 1046-1055; A. Di Marino, “Honor”, en *NDTM*, 862-868.

A. ROPERO

HOR

Heb. 2023 *Hor*, ה ר, escrito también הֹר; Sept. *Or*, Ὤρ. Nombre de dos montañas eminentes. Los lexicógrafos consideran que *hor* es la forma arcaica de *ar*, el término común heb. para designar el concepto de «montaña», de modo que el significado sería «la montaña de las montañas», tal como la LXX traduce en un caso, *to oros to oros*, τὸ ὄρος τὸ ὄρος; Vulg. *mons altissimus*.

1. Heb. *hor hahar*, הֹר הָהָר = «Hor la montaña»; Sept. *Or to oros*, Ὤρ τὸ ὄρος; Vulg. *Mons Hor*. Aparece por vez primera en la Escritura en relación con la travesía israelita por el desierto, en los confines de Edom, como parte de la cadena montañosa de aquel país, al que servía de frontera natural (Nm. 20:23; 33:37). Fue allí donde murió > Aarón y fue sepultado en su cumbre (Nm. 33:37-41; Dt. 10:6). Se identifica con la montaña que los árabes llaman Gebel Madeirah, nombre que se asemeja al de > Mosera en Dt. 10:6. Destaca aislada a 65 km en línea recta al norte de Cades, ciudad de la que había partido anteriormente el pueblo hebreo.

La tradición recogida por Flavio Josefo (*Ant*. 4, 4, 7), y después por Eusebio (*Onomasticon*) y Jerónimo (*Or mons*), la situa en la Arabia Petrea, en plena Idumea, a poquísima distancia de la ciudad de Petra, en la montañana que los árabes llaman Gebel Harún (Monte de Aarón), en cuya cima —1330 metros— se hallan vestigios de una arquitectura cristiana medieval y se levanta un santuario musulmán relativamente reciente, con un cenotafio en su interior que pretende pasar por la tumba de Aarón.

2. Heb. *hor hahar*, הֹר הָהָר; Sept. *to oros to oros*, τὸ ὄρος τὸ ὄρος; Vulg. *mons altissimus*. Montaña enteramente diferente de la precedente, mencionada en Nm. 34:7, 8. Aparece como uno de los mojones o marcas para fijar los límites de la frontera septentrional de la Tierra Prometida. Su identificación es muy debatida. Seguramente, se trata de la misma cadena montañosa del Líbano.

J. M. DÍAZ YANES

HORA

Heb. 8160 *shaah*, שָׁעָה, prop. «mirada, momento, hora»; gr. 5610 *hora*, ὥρα, de donde procede el término latino *hora*; en un principio, indicaba cualquier tiempo o período.

La palabra «hora» en hebreo, *shaah*, שָׁעָה, procede del arameo y aparece por vez primera en Daniel 3:6; 4:19, 33; 5:5, así como en Judit 19:8, y en el apócrifo 2 Esd. 9:44. Es un término vago, como ocurre con la voz árabe *sáah*, procedente de la misma raíz semítica. Significa únicamente un lapso de tiempo, un período, un momento, un instante, como en Nm. 16:21, etc. Su término griego correspondiente, *hora*, ὥρα, se emplea con frecuencia en el NT en el mismo sentido impreciso (Mt. 8:13; Lc. 12:39).

Los antiguos hebreos no conocían la división del día en horas. Generalmente se limitaban a referirse a la mañana, tarde y noche (Gn. 15:12; 18:1; 19:1, 15, 23). Otro tanto ocurría entre los griegos (Homero, *Ilíada*, 21, 3, 111). Más tarde se introdujeron otras divisiones más pequeñas reguladas por el movimiento de la tierra en relación con el sol: alba, atardecer y crepúsculo. Los griegos tomaron de los babilonios la división del día en doce horas (Heródoto, 2, 109); se suele aceptar que los judíos adoptaron esta forma de distribución del tiempo durante la cautividad de

Babilonia. Al convertirse Judea en provincia romana, se generalizó la división del día en doce horas (Mt. 25:13; 26:40; Mc. 14. 37; Lc. 17:59; Hch. 23:23; Ap. 3:3).

La «hora astronómica» o equinoccial, las 24 divisiones del día, era ya conocida por los astrólogos, pero no se utilizaba a efectos de la vida común. Solo comenzó a emplearse a partir de finales del siglo IV de nuestra Era. La «hora natural», o las 12 divisiones del día entre el orto y el ocaso, son las horas mencionadas en el NT y otros autores de la época, como Josefo (Jn. 11:9; Hch. 5:7; 19:31; *Ant*. 14, 4, 3), y variaba en su extensión conforme a la diferene duración del día a lo largo del año, de manera que las horas de verano eran casi el doble de largas que las de invierno.

En la antigüedad la única manera de calcular el paso del tiempo durante el día era la longitud de la sombra, si bien poco a poco se fueron introduciendo otros métodos. En cuanto al tiempo prefijado para la oración, la antigua división del día en cuatro partes se mantuvo durante siglos en el culto del Templo, como se puede apreciar en Hch. 2:15; 3:1; 10:9. Los períodos fijos de oración eran la horas tercia, sexta y novena (Sal. 45, 17; Josefo, *Ant*. 4, 4, 3). Las horas se contaban por lo general a partir de las 6 de la madrugada hasta las 6 de la tarde, lo que hace que la hora tercera se corresponda con las 9 de la mañana, la hora sexta con las 12 del mediodía y la hora novena con las 3 de la tarde. Los judíos creían que la hora tercera había sido consagrada por Abrahán, la sexta por Isaac, y la novena por Jacob. En el Talmud de Babilonia se establece que la hora consta de 1080 minutos, *jalaqim*, חֲלַקִים, y 56.848 segundos, *ratseím*, רְצָעִים, escogidos por su fácil divisibilidad.

En Apoc. 8:1 se hace referencia a la «media hora», gr. *hemíoron*, □μ□ωρον, de *hemi*, □μι-, «medio», y *hora*, □ρα. Se emplea con *hos*, □ς, «alrededor de», y describe el período de silencio en el Cielo después de la apertura del séptimo sello, correspondiente al tiempo dedicado en el Templo a la adoración silenciosa durante la ofrenda del incienso. Véase DÍA, JUICIO, TIEMPO.

A. ROPERO

HORAM

Heb. 2036 *Horam*, הֹרָם = «altura»; Sept. *Oram*, ’Ωρ□μ, *Elam*, ’Ελ□μ, *Ailam*, Α□λ□μ. Rey de > Gezer, a quien Josué derrotó totalmente cuando iba en socorro de > Laquis, sitiada por los israelitas (Jos. 10:33; 12:12).

HORCA

Heb. 6086 *ets*, עֵץ = lit. «árbol, madera». Instrumento de suplicio para condenados a muerte, ya utilizado en el antiguo Egipto: «Dentro de tres días el faraón quitará tu cabeza de encima de ti. Te hará colgar en la horca» (Gn. 40:19). Los israelitas que delinquieron en Baal-Peor fueron ahorcados (Nm. 25:4). El castigo de los blasfemos consistía en la muerte por lapidación, agravada por la exposición de sus cadáveres colgados de un «madero». El cuerpo del ahorcado no podía permanecer en la horca durante la noche: «Sin falta le darás sepultura el mismo día, porque el ahorcado es una maldición de Dios» (Dt. 21:22).

Siete varones de la descendencia de Saúl fueron ahorcados en Gabaa por los filisteos (2 Sam. 2:6-13). Los persas, más que ahorcar propiamente, empalaban a los reos. A este suplicio se cree que alude Est. 6:4: «Amán había entrado al patio exterior del palacio real para pedir al rey que hiciese colgar a Mardoqueo en la horca que tenía preparada para él». Ahitofel y Judas se suicidaron colgandose de un árbol (2 Sam. 17:23; Mt. 27:5). Véase CASTIGO, COLGAR.

HOREB

Heb. 2722 *Joreb*, ח רֵב, también escrito חֹרֵב = «desolado, yermo, desierto»; Sept. *Khoreb*, Χωρήβ o *Khóreb*, Χώρηβ.

Designación de un monte de la península Sinaítica, generalmente llamado monte > Sinaí. Sólo en Éxodo 33:6 este sitio es designado como «monte Horeb», y en Deuteronomio, por regla general, se habla de él como «Horeb» (Dt. 1:2, 6, 19; 4:10, 15; 5:2; 9:18; 18:16; 28:69). Mientras la identidad general de Sinaí y Horeb podrían inferirse de esto; el hecho de que el autor quisiera dar una descripción geográfica precisa del lugar donde se había dado la ley, lo lleva a emplear el nombre Sinaí, esto hace pensar de que el término Horeb era más general y entendible que el de Sinaí; en otras palabras, que Horeb era la región de la que Sinaí era una montaña en particular que sólo se hizo conocida prominentemente cuando Israel llegó al monte de la legislación.

El «desierto de Sinaí» es el desierto que está *enfrente* de la montaña, sobre la cima donde descendió Yahvé, en tanto que Moisés ascendió para recibir la ley (Ex. 19:2; 34:2). Así como esta montaña es constantemente llamada Sinaí mientras Israel permaneció allí (Ex. 19:18, 20, 23; 24:16; 34:2, 4, 29, 32; Lv. 7:38; 25:1, 26:46, 27:34; Nm. 3:1; véase también Nm. 28:6 y Dt. 33:2); así el sitio de su campamento cerca de la montaña también es llamado el «desierto de Sinaí», nunca el desierto de Horeb (a excepción de Lv. 7:38; Nm. 1:1, 19, 3:14, 9:1; 10:12; 26:64, 33:15).

La distinción entre los dos nombres, que Hengstenberg fue el primero en señalar y establecer, ahora es generalmente admitida; de modo que el único espacio que queda abierto para cualquier diferencia de opinión es con referencia a la extensión de la región de Horeb. No existe base para suponer que el nombre Horeb incluya todas las montañas de la península árabe. Se hace suficiente justicia a todas las declaraciones de la Biblia, si se restringe este nombre a la zona más alta hacia el sur de las montañas centrales. Este distrito sureño, el cual los geógrafos árabes y los beduinos llaman *Djebel Tur* o *Djebel Tur Sina* consta de tres cimas: 1) una central, llamada por los árabes *Jebel Musa* (Montaña de Moisés), y por los cristianos Horeb o Horeb-Sinaí, el pico más bajo es *Ras es Sufsafeh* o Horeb, y el sureño y más alto es llamado Sinaí; 2) uno al Oeste, llamado *Djebel Humr*, con el Monte Santa Catalina al Sur, el punto más alto de todo el entorno; y 3) el Oriental, llamado *Jebel el Deir* (Montaña del convento) o *Episteme*. Cerca de esta cresta hay dos llanuras que proveen espacio suficiente para un gran campamento. Una de estas es la llanura de *er Rahah*, al Norte y Noroeste de Horeb-Sinaí, con un espacio plano de 1609 m. por 1609 m., el cual es alargado considerablemente por el valle de Sheikh que se abre a éste en desde el Oriente.

En su extremidad Sur, Horeb, con sus rocas de granito, se extiende casi en un precipicio a la altura de 365 a 460 m.; y hacia el Oeste también se cierra como con un muro por los precipicios de Djebel Humr. El otro llano, llamado Sebayeh, yace al Sureste de Sinaí, o *Jebel Musa* en el sentido más estricto; mide de 427 a 548 m. de ancho, 3.657 m. de largo, y se cierra hacia el Sur y al este por las montañas que se elevan suavemente, y no alcanzan una altura considerable. Hay tres wadis que llevan a esta llanura desde er Rahah y el valle Sheik. El más occidental de éstos, que separa Horeb Sinaí de Jebel Humr con el Santa Catalina al sur, es llamado el Leja, y es un estrecho desfiladero lleno de grandes bloques de piedra, y se cierra al sur. El central, que separa Horeb de Jebel Deir, es el wadi Shoeib (valle de Jetro), con el convento de Sinaí en él, que también es llamado el Valle del Convento como consecuencia. Éste está menos confinado y no tan desparramado por las piedras; hacia el sur no está completamente cerrado y tampoco completamente abierto, sino unido por un paso estrecho y una

montaña con pastos, el fácilmente accesible *Djebel Sebayeh*. El tercer y más oriental valle es el wadi es Sebayeh, que tiene de 122 a 183 m. de ancho, y va desde el valle Sheik, en dirección sur y Suroeste, hacia la llanura con el mismo nombre, la cual se extiende como un anfiteatro hacia la pendiente del Sinaí, o Jebel Musa, en el sentido más estricto. Cuando se ve desde esta llanura, Jebel Musa tiene la apariencia de un una montaña en forma de cono, espléndida y elevada, que se levanta muy por encima de las colinas gravosas que la rodean.

El monte Horeb-Sinaí se eleva verticalmente más de 700 m. sobre la meseta es-Sebayeh, alcanzando una altitud de 2.244 m. Su consistencia granítica hace pensar en la «roca de Horeb» (Ex. 3:12; 16:1; 19:11, 18, 20, 23; 24:16; 31:18; 34:2, 4, 29, 32; Lv. 7.38; 25.1; 26:46; 27:34; Nm. 3:1; 28:6; Neh. 9:13). El nombre Horeb parece aludir a la sequedad de la región, mientras que el de Sinaí se referiría a la vecindad con el desierto de Sin, muchas veces mencionado en relación con él.

Horeb recibe el apelativo de «monte de Dios» (Ex. 3:1). Fue allí donde Dios tuvo su encuentro con Moisés y donde hizo su pacto con Israel. Cerca de allí se erigió el becerro de oro (Ex. 17:6; 33:6; Dt. 1:2, 6, 19; 4:10, 15; 29:1; Sal. 106:19). Véase DESIERTO, SINAÍ.

HOREM

Heb. 2765 *Jorem*, חֹרֵם = «dedicado, consagrado»; Sept. *Oram*, ʼΩρ□μ. Una de las ciudades amuralladas asignada a Neftalí (Jos. 19:38), no identificada con certeza. Se ha propuesto Hirbet Qatamún, unas ruinas próximas al Gebel Haramún, al sur de Yarum en la Alta Galilea.

HOREOS

Heb. 2752 *Jorí*, ח רִי, o también escrito חֹרִי, idéntico al nombre personal > Hori; con art. (*hajorí*, הַחֹרִי), designa individual y colectivamente a los antiguos habitantes del monte Seír, antes de ser subyugados por los edomitas; Sept. *Khorrhíoi*, Xο□□□οι (Gn. 14:6); *Khorríos*, Xορρ□ος (Gn. 36:21); *Khorrhí*, Xο□□□ (Gn. 36:29); *Khorrhaîos*, Xο□□α□ος (Dt. 2:12, 22); *Khorrhí*, Xο□□□ (Gn. 36:30).

Antigua población no semita, emparentada con los mitannios e hiwitas, de las estribaciones del Cáucaso, que invadieron la Alta Mesopotamia y Palestina como consecuencia de la presión de la oleada indoeuropea que hacia el 2000 a.C. penetró en el Asia Menor. Se asentaron en la parte oriental de Anatolia, en la Alta Mesopotamia, entre los ríos Tigris y Éufrates, una zona que hoy abarca parte de Iraq, Turquía e Irán. Antiguamente se llamaba a esa región el reino de Mitanni. Algunos pueblos horeos emigraron hacia el sur y fundaron ciudades en Canaán, llegando a ocupar una vasta región entre el mar Muerto y el golfo de Áqaba, muchas veces llamado Seír, por lo cual se los conoce también como «hijos de Seír» (Gn. 36:20). Solían establecerse en zonas donde abundaban las cavernas; por eso en la Biblia se relaciona el nombre *horita* con *jor*, חֹר, «caverna»; esta es la razón por la que Jerónimo los llama «trogloditas» o «cavernícolas». Los descendientes de Esaú desplazaron esta población y habitaron en su lugar (Dt. 2:12, 22). Presionados por los edomitas, los horeos se extendieron al sur hasta Egipto. Este hecho explica el nombre de *Haru* con que los egipcios designaban la Palestina meridional, y el de *hjry* con que calificaban a sus habitantes.

En la actualidad, se identifica a los horeos con el pueblo > hurrita, debido a una serie de hallazgos arqueológicos encontrados en Mari, sobre el Éufrates (a unos 10 km. de Abou Kemal), que han sacado a la luz numerosas tabletas adscritas por los especialistas a esta nación. Otros textos similares han sido hallados en la capital hitita de Boghazkoi en Asia Menor, y en Nuzu, la actual

Yorgan Tepe, a unos 18 km. al suroeste de Kirkuk. Se sabe que en Seír floreció una civilización que fue destruida aprox. en el siglo XVIII a.C. y que no se recuperó durante unos cinco siglos, hasta el XIII a.C. Los edomitas dominaron a los horeos y se mezclaron con ellos. Gn. 36:29, 30 ofrece una lista de sus jefes tribales, cuyos nombres han sido identificados como de origen hurrita. Cuando > Quedorlaomer fue a luchar contra Sodoma, derrotó a muchos pueblos, entre ellos los horeos (Gn. 14:6).

Hubo asentamientos horeos en el centro de Canaán, más tarde desalojados por los israelitas. Algunas costumbres mencionadas en tiempos patriarcales se identifican como de origen hurrita. La mujer estéril debía dar a su esposo una concubina, como en el caso de Sara (Gn. 16); Raquel hurtó los ídolos de su padre porque según la costumbre hurrita el yerno podía heredar al suegro si tenía en su poder los ídolos familiares (Gn. 31:19). Los hurritas también reconocían el derecho de las hijas a la herencia, lo cual coincide con lo que aconteció con las hijas de > Zelofehad (Nm. 27:1). Véase EDOMITAS, HORI, IDUMEA, HURRITAS.

A. LOCKWARD

HORES

Heb. 2793 *Joresh*, חֹרֶ = «bosque». Lugar donde David se escondió de Saúl (1 Sam. 23:15-19). Identificado con Khirbet Khoreisa, a unos 3 km. al sudoeste de Tell Zîf, el sitio de la antigua ciudad de > Zif.

HORI

Heb. 2753 *Jorí*, חֹרִי, también escrito ח רִי, prob. «cavernícola» o «troglodita», que habita en cuevas, heb. *Jor*, חֹר = «hoyo, caverna»; Sept. *Khorrhoí*, Xo[illegible]o[illegible], *Urí*, O[illegible]ρ[illegible] y *Khorrhé*, Xo[illegible]; Vulg. *Hori* y *Huri*. Nombre de dos personas del AT.

1. Hijo primogénito de Lotán y nieto de > Seír, de los habitantes nativos de Edom (Gn. 36:22; 1 Cro. 1:39). Seír es considerado en el Génesis como el fundador o antepasado de los > hurritas (Gn. 36:20). Por lo tanto, Hori, cuyo nombre correspnde exactamente al que los hurritas tienen en hebreo, es un caso de aplicación del nombre nacional al epónimo de un un clan.

2. Padre de Safat, de la tribu de Simeón, enviado por Moisés a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:5). Véase HOREOS, HURRITA.

HORMA

Heb. 2767 *Jormah*, חָרְמָה = «dedicado, destrucción», también «pico de una colina»; Sept. *Herná*, Ἑρν[illegible]. Ciudad real de los cananeos del sur de Palestina, conocida por Sefat (Jue. 1:17), que, después de su destrucción, recibió el nombre de Horma (Jos. 12:14). Se encuentra hacia el sur, en los límites de Edom, cerca de Siclag.

Los israelitas, carentes de fe, pero llenos de presunción, se dirigieron desde Cades hacia Canaán. Los amalecitas y cananeos los derrotaron y persiguieron hasta Horma. De hecho, este territorio no recibió este nombre hasta 38 años más tarde, después de haber sido dedicado al > anatema (Nm. 14:45; 21:1-3; Dt. 1:44). Los cananeos volvieron después a atacar a los israelitas acampados en esta región, pero estos hicieron voto a Yahvé de destruir las ciudades de los cananeos si les era dada la victoria; la región destruida lleva desde entonces el nombre de Horma, esto es, «exterminio» (Nm. 21:1-3).

Horma fue asignada a la tribu de Judá, y después pasó a Simeón (Jos. 15:30; 19:4; 1 Cro. 4:30). David envió a sus amigos de Horma una parte del botín de Siclag (1 Sam. 30:30), en reconocimiento de la hospitalidad que le habían brindado mientras era un proscrito. Horma probablemente se identifique con Tell es-Seba (también llamado Tell al-Mashash) a casi 5 km. al este de Beerseba.

J. M. DÍAZ YANES

HORMIGA

Heb. 5244 *nemalah*, נְמָלָה; Sept. *mýrmex*, μύρμηξ; Vulg. *formica*. Son varias las especies de hormigas que existen en Palestina, sin que la Escritura dé ninguna definición específica de ellas. El término heb. proviene de una raíz que significa «apiñarse juntos», lo que se aplica a todas las hormigas.

Los pueblos antiguos, como los árabes, tenían un alto concepto de las hormigas, las cuales eran colocadas en las manos de los recién nacidos, diciendo: «Ojalá que este niño se haga inteligente y hábil». El Talmud también atribuye un alto grado de sabiduría a estos insectos. En Prov. 6:6; 30:25 son presentadas como ejemplo a los perezosos, indicándose en el último pasaje que preparan su comida en verano. De la misma manera, los creyentes deben ser diligentes en redimir el tiempo (Ef. 5:16; Col. 4:5).

A. CABEZÓN MARTÍN

HORNO

Traducción de las siguientes palabras hebreas y griegas, que obedecen a sus diferentes usos:

1. Heb. 861 *attún*, אַ ן, término arameo de significado incierto, prob. «chimenea», que se corresponde con el asirio *atûnu*. En las tabletas de Tell el-Amarna designa un horno para fundir metales; Sept. *káminos*, κάμινος, horno circular grande en forma abovedada, con una abertura en la parte superior por donde se introducen los materiales (Dan. 3:22, 23), y una puerta en la base para extraer las cenizas y el producto del trabajo (v. 26). Se trata de una construcción típicamente persa, pues este pueblo adoradoraba al fuego desde tiempos remotos. Tenían por costumbre utilizar los hornos para la aplicación de la pena capital (Dan. 3; cf. Jer. 29:22; 2 Mac. 7:5; Os. 7:7). En Persia se ha descubierto un cilindro de terracota con la mención de un blasfemo «arrojado dentro de un horno y totalmente quemado». También en Babilonia se ha encontrado un horno con esta inscripción: «He aquí el lugar donde morían por el fuego los hombres que blasfemaban contra los dioses de Caldea». El mismo rey Assurbanipal castigó a su hermano rebelde «arrojándolo a un horno ardiente».

2. Heb. 3536 *kibshán*, ן ָ בְּ . = «horno [de fundición]» (Gn. 19:28), quizá tanto de metales como de cerámica y ladrillos (cf. Ex. 9:8, 10; 19:18; Is. 33:12; Am. 2:1).

3. Heb. 3564 *kur*, ר , de una raíz inusitada relacionada con el verbo «cocinar». Se usa metafóricamente para describir el proceso de refinamiento y purifcación de la persona (Dt. 4:20; 1 R. 8:51; Prov. 17:3; 27:21; Is. 48:10; Jer. 11:4 Ez. 22:18 ss.).

4. Heb. 5948 *alil*, עֲלִיל, prob. «crisol»; Sept. *dokímion*, δοκίμιον; Vulg. *probatum*. Solo aparece en el Sal. 12:6: «Las palabras de Yahvé son palabras puras, como plata purificada en horno de tierra, siete veces refinada».

5. Heb. 8574 *tannur*, ר ַ, de etimología incierta, denota un horno de tipo familiar para la cocción del pan (Gn. 15:17; Is. 31:9; Neh. 3:11; 12:38). El *tannur* todavía es utilizado hoy por los árabes con

el mismo nombre. Se trata de una sencilla construcción circular hecha de barro, calentada con fuego en su interior, utilizada para la cocción de pan; Sept. *klíbanos*, κλίβανος.

6. Gr. 2575 *káminos*, κάμινος, término general para «horno», empleado para fundir o para cocer cerámica (Mt. 13:42,50; Ap. 1:15; 9:2).

7. Gr. 2823 *klíbanos*, κλίβανος, horno de uso común en Oriente, indica el tipo que se utilizaba tal como se menciona en las Escrituras (cf. Mt. 6:30; Lc. 12:28).

Por lo general, los hornos para la cocción del pan se construían a partir de un agujero en la tierra de alrededor de un metro de profundidad y de algo menos de diámetro, con una apertura superior para la salida de humo. Las paredes se recubrían con barro. El fuego se encendía en su interior, usando hierba como combustible, o ramas secas, que calientan rápidamente el horno y lo ennegrecen con humo y hollín (cf. Ex. 9:8; Lam. 5:10). Cuando llega a la temperatura requerida, se colocan las hogazas o tortas de una en una sobre la pared del horno de manera que se ajusten a su círculo interior cóncavo. La cocción se realiza en solo unos segundos. Estos hornos suelen estar fuera de la casa, y a menudo varias familias comparten uno (Lv. 26:26).

«La torre de los Hornos», heb. *Migdal hattannurim*, מִ ְ ל הַ ־ רִים; Sept. *pyrgos ton thannureím*, πύργος τῶν θαννουρεὶμ, o también *thanurim*, θανουρὶμ, de Neh. 3:11; 13:38, era una de las torres de la segunda muralla de Jerusalén en el ángulo noroeste, cerca de la intersección de la actual Vía Dolorosa con la calle de San Esteban, y puede derivar su nombre de la «calle de los Panaderos» (Jer. 37:21), que prob. se encontraba en sus inmediaciones (cf. Josefo, *Guerras*, 5, 8, 1). Véase CASTIGO, CHIMENEA.

HORONAIM

Heb. 2773 *Joronáyim*, חֹרֹנַיִם = «doble cueva»; Sept. *Aronieím*, Ἀρωνιεὶμ y *Oronaîm*, Ὠρωναῒμ. Ciudad moabita, situada en el fondo de un valle, parece que no lejos de Zoar (Is. 15:5; Jer. 48:3, 5, 34; Estela de Moab, n. 31). Sin duda se trata de la ciudad de Oronae, *Oronaî*, Ὠρωναΐ, que > Alejandro Janneo arrebató a los árabes y que su hijo > Hircano rindió a Aretas (*Ant*. 13, 5, 4; 14, 1, 4). Este lugar se corresponde posiblemente con el-Arak, a unos 500 m. por debajo de una meseta, donde se hallan fuentes, huertos, y numerosas cavernas.

Es mencionada por los profetas mayores como la región donde gritarán angustiados sus habitantes a causa del castigo impuesto por su idolatría y otros excesos. De hecho, se encontraba en la ruta que seguían los invasores asirios, lo que la convertía en una presa fácil.

HORONITA

Heb. con art. 2772 *hajoroní*, הַחֹרֹנִי; Sept. *ho Aroní*, ὁ Ἀρωνί, *Uranites*, Οὐρανίτης. Genticilio de > Sanbalat, el oponente principal de Nehemías y su política de reconstrucción de Jerusalén (Neh. 2:10, 19; 13:28). Según Gesenio, el gentilicio obedece a su procedencia de > Horonaim, mientras que otros creen que era de Bet Horón. Carecemos de datos más seguros.

HOSA

Nombre de un lugar y de un personaje del AT.

Heb. 2621 *Josah*, חֹסָה = «refugio»; Sept. *Osá*, Ὠσά, *Hosá*, Ὡσά, y *Oseé*, Ὠσηέ.

1. Lugar en la frontera de Aser, aparentemente al sur de Tiro (Jos. 19:29), de difícil identificación.

2. Levita de la familia de Merari, quien junto a trece de sus parientes, fue designado portero de la puerta de > Salequet en tiempos de David (1 Cro. 16:38; 26:10, 11, 16).

HOSAMA

Heb. 1953 *Joshamá*, מָע ָ ה = «Yahvé ha oído»; Sept. *Hosamó*, Ὡσαμ□, *Osamath*, Ὠσαμ□θ y *Iosamó*, Ἰωσαμ□. Uno de los hijos de Joaquín, nacido durante la cautividad (1 Cro. 3:17-18).

HOSANNA

Gr. 5614 *hosanná*, □σανν□, del heb. *hoshiah-ná*, א ָ־יעָה ִ ה, imperativo *hiphil*: «¡Salva ahora!», o «¡salva, te rogamos!». Exclamación que en su origen tenía el sentido de súplica y ruego dirigida a Dios, o al rey (Sal. 118:25; 2 Sam. 14:4, etc.), pero que, con el correr del tiempo, vino a ser una exclamación de gozo y de alabanza. Así aparece en el NT en medio clamor del pueblo durante la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Mt. 21:9, 15; Mc. 11:9, 10; Jn. 12:13). Según la tradición judía, se recitaba una vez en cada uno de los primeros seis días de la fiesta de los Tabernáculos, mientras se llevaba a cabo una procesión solemne alrededor del altar de los holocaustos. El séptimo día se repetía siete veces, con acompañamiento de ramas de palmeras y sauces (Josefo, *Ant*. 13, 13, 6; 3:10, 4). Por esta razón, las ramas y las oraciones recibían también el nombre de *hosannas*, utilizadas también en la fiesta de la Dedicación (1 Mac. 10:6, 7; 2 Mac. 13:51; Ap. 7:9) y en la Pascua. Durante la fiesta de los Tabernáculos se recitaba el *gran hallel*, compuesto por los Salmos 113-118, que cantaba uno de los sacerdotes y era respondido a intervalos determinados por la multitud, al tiempo que batían las ramas y las palmas, exclamando «Aleluya, Hosanna, ¡Oh Señor, haznos prosperar!». Los cristianos acogieron el término Hosanna como una aclamación de victoria en que se reconoce la cercanía del reino de Dios presente en la figura de Jesucristo. Véase FIESTAS, HALLEL, HIMNO.

R. PARDAVILA GAVARI

HOSPITALIDAD

Heb. 3885 *lun*, לןּ, o *lin*, לִין, de una raíz cuyo significado prim. es «detenerse», normalmente para pasar la noche, «alojarse, reposar», empleado únicamente en Gn. 19:2: «Venid, por favor, a la casa de vuestro siervo; pasad la noche y lavaos vuestros pies. Por la mañana os levantaréis temprano y seguiréis vuestro camino»; 1481 *gur*, ר , prop. «volverse» a un lado del camino para hospedarse, «residir»; aparece en la oración de Elías: «¡Oh Yahvé, Dios mío! ¿Aun a la viuda en cuya casa estoy hospedado has afligido, haciendo morir a su hijo?»; gr. 5381 *philoxenía*, φιλοξεν□α = «amor a los extranjeros», de *philos*, φ□λος, «amante», y *xenos*, ξ□νος, «extraño, extranjero» (Ro. 12:13; Heb. 13:2).

Desde la más remota antigüedad se ha considerado siempre como un sagrado deber el acoger, alimentar, alojar y proteger a todo viajero que se detenga delante de la tienda o del hogar. No hay pueblo, por más primitivo que parezca, que ignore la práctica de la hospitalidad (cf. Diodoro Sículo, 5, 28, 34; César, *La guerra de las Galias*, 6, 23; Tácito, *Germánico*, 21). Zeus-Júpiter llevaba el sobrenombre de *xénios*, ξ□νιος, para indicar su función de patrón de la hospitalidad, *xenía*, ξεν□α. En la *Odisea* se dice expresamente que todos los invitados y los pobres son objeto especial del cuidado de los dioses (6, 206). Entre los griegos la hospitalidad se practicaba a dos niveles, uno individual, familiar, y otro público, estatal. El extranjero gozaba de la protección de su huésped, incluso si era

su enemigo. Podía contar con su absoluta lealtad porque estaba solo, sin el apoyo de su tribu o de su pueblo, con solamente invocar su «parentesco» de ser humano. En las Escrituras la hospitalidad estaba consideraba como una virtud de primer orden. Los israelitas debían ejercer la hospitalidad en consideración a su misma historia como pueblo nómada y extranjero (cf. Lv. 19:34). Entre los beduinos y en regiones escasamente pobladas, la hospitalidad era un acto imprescindible, que de necesidad fue elevada a virtud. La manera actual de actuar entre los árabes es algo que recuerda las más antiguas formas de hospitalidad hebrea. Un viajero puede sentarse ante la puerta de alguien que le es perfectamente desconocido, hasta que el dueño de la casa le invite a cenar. Si prolonga su estancia por algo de tiempo, no se le hará pregunta alguna acerca de sus intenciones; podrá partir en cuanto quiera sin más pago que un «¡Dios sea contigo!». Las reglas de cortesía dictaminaban que no debía plantearse ninguna pregunta impropia, y a veces pasaban algunos días antes de preguntarle por el motivo u objeto de su viaje (Gn. 24:33; *Odisea*, 1, 123; 3, 69; *Ilíada*, 6, 175; 9, 222; Diodoro Sículo, 5, 28). Tan pronto entraba en la tienda o casa eran lavados sus pies (Gn. 18:4; 19:2; 1 Tm. 5:10; *Odisea*, 4, 49; 17, 88; 6, 215); era agasajado con alimentos para él y sus animales (Gn. 18:5; 19:3; 24:25; Ex. 2:20; Jue. 19:20; *Odisea*, 3, 464), y disfrutaba de la amistad y protección de su anfitrión (Gn. 19:5; Jos. 2:2; Jue. 19:23).

Toda vez que la práctica de la libre hospitalidad era un deber y un honor, su descuido era juzgado como falta grave (Job 31:32; *Odisea*, 14, 56); entorpecer o interferir las reglas de hospitalidad era tratado como un acto de extrema malicia (cf. Gn. 19:4ss.), que afectaba al honor del dueño de la casa. La gran maldad de los sodomitas no consistió solamente en sus deseos aberrantes, sino en haber roto con el sagrado deber de la hospitalidad. Algo parecido acontecería en el caso del levita cuya mujer fue violada y muerta en Gabaa (Jue. 19:1-30).

En el NT gr., el término «hospitalario» es 5382 *philóxenos*, φιλόξενος = «amigo de los extraños» (1 Ti. 3:2; Tit. 1:8; 1 P. 4:9), «hospedador» (1 P. 4:9), y en línea de continuidad con estas antiquísimas y sagradas costumbres, potenciadas al máximo por el alto concepto del prójimo y del amor sin distinción a todos los hombres, el cristianismo primitivo consideró como parte principal de sus deberes ofrecer hospitalidad al extraño y al extranjero (1 P. 4:9; 1 Ti. 3:2; Tit. 1,8; cf. Hch. 2:44; 6:32, 35). Los dirigentes de las comunidades intercambiaban cartas de recomendación en favor de los viajeros necesitados de la hospitalidad de los hermanos (cf. Ro. 16:1-2; 3 Jn. 4). Hasta tal punto llegó esta práctica, que sus mismos contradictores quedaron admirados en este punto (cf. Luciano, *La muerte de peregrino* 2). Era una virtud que debía destacar en los pastores u obispos (1 Ti. 3:2; Tit. 1, 8). También las > viudas que aspiraban a recibir ayuda de la Iglesia, debían ser personas conocidad por su hospitalidad (1 Ti. 5:10). Pero era toda la comunidad en general la llamada a ejercer el deber de la hospitalidad, estimulada por el ejemplo de los grandes patriarcas de antaño: «No os olvidéis de la hospitalidad, porque por esta algunos hospedaron ángeles sin saberlo» (Heb. 13:2), alusión a Abraham (Gn. 18:1-8; cf. el caso de Lot, Gn. 19:6-9). El mismo Jesucristo fue honrado con muestras de hospitalidad por varias personas (Lc. 10:38-42; 14:1; Mt. 21:17), y espera que traten igualmente a sus discípulos (Mt. 10:9ss). Quien hospeda a un discípulo, a Jesús mismo hospeda (Mt. 25:45). Véase EXTRANJERO, EXTRAÑO, PRÓJIMO.

BIBLIOGRAFÍA: M. Abumalham y A. Marco, eds. *La acogida del extranjero. Hospitalidad y cultura* (Publicaciones del Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio. 2007); I.M. Fornari-Carbonell, *La escucha del huésped. La hospitalidad en el horizonte de la comunicación* (EVD 2003); J. Koenig, *New Testament Hospitality* (Fortress Press, Philadelphia 1985).

A. LOCKWARD

HOTAM

Heb. 2369 *Jotham*, ח תָם = «sello»; Sept. *Khotham*, Χωθ�μ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Uno de los hijos de > Heber, nieto de Aser (1 Cro. 7:32). Es prob. el mismo Helem del v. 35.
2. Habitante de Aroer, padre de Sama y Jeiel, dos de los valientes de David (1 Cro. 11:44).

HOTIR

Heb. 1956 *Hothir*, ה תִיר = «Él ha hecho permanecer»; Sept. *Ioethirí*, Ἰωεθιρ�, *Iethirí*, Ἰεθιρ�. Cantor, uno de los trece hijos de Hemán, puesto al cargo de la vigesimoprimera división de los cantores levitas (1 Cro. 25:4, 28).

HOZ

Heb. 2770 *Jermesh*, חֶרְמֵ = «hoz» (Dt. 16:9; 23:25); 4038 *maggal*, מַ ָל = «hoz, guadaña» (Jer. 7:16; Jl. 3:13, 13); gr. 1407 *drépanon*, δρ�πανον = «gancho para recoger, hoz» (Mc. 4:29; Ap. 14:14-19). Herramienta utilizada para segar la mies. Las hoces antiguas eran manufacturadas con pedernal, cuyo material abunda, y por eso resultaban económicas y fáciles de conseguir. Con el descubrimiento de los metales, se hicieron de bronce o de hierro, pero las primeras han prevalecido más en todos los períodos históricos. El pedernal primeramente se pone en una quijada de un animal, o en un pedazo curvo de madera.

En cuanto elemento cortante que abate los tallos, se utiliza metafóricamente para denotar de juicio y muerte (Jl. 3:13), semejante a la asociación de la guadaña y la muerte de la imaginería occidental. El vidente de Patmos presenta al Hijo del Hombre con una hoz afilada en su mano y una corona de oro en su cabeza (Ap. 14:14), imagen que da comienzo al juicio de la tierra (vv. 15, 16). Una figura similar fue utilizada por Juan el Bautista referida a Jesús para expresar la misma idea: «Su aventador está en su mano, y limpiará su era» (Mt 3:12; Lc. 3:17). Véase AVENTADOR, ERA, JUICIO, SIEGA.

HUCOC

Heb. 2712 *Juqqoq*, ק ֻח = «zanja»; Sept. *Ikok*, Ἰκ�κ, *Iakaná*, Ἰακαν�; Vulg. *Hucusa*. Ciudad en la frontera de Neftalí, cerca de Zabulón, no lejos del Jordán, al oeste de Aznot-tabor, en dirección a Aser (Jos. 19:34). Algunos la identifican con la actual Yaquq, a unos 10 km. de Capernaúm en la llanura de Genesaret.

HUÉRFANO

Heb. 3490 *yattom*, ם ָי, de una raíz inusitada que sign. «estar solo»; 3737 gr. *orphanós*, �ρφαν�ς, «huérfano», hijo sin padres o sin pariente protector.

La Ley de Moisés protegía a los huérfanos de un modo especial, dada su indefensión y desprotección (Dt. 14:29; 24:17). Toda la comunidad debía tener cuidado tanto de los huérfanos como de las viudas, en idéntica situación desvalida (cf. Ex. 22:22; Dt. 10:16; 16:11; 26:13; 27:19). Al recolectar las cosechas, había que dejar en el campo frutos sin recoger, que pudieran ser rebuscados por huérfanos y viudas (Dt. 24:19-21). Dios es presentado como el amparo y ayudador de los huérfanos (cf. Sal. 10:14; 68:5; 146:9). No hay pecado más grave a los ojos de los profetas y sabios de Israel que faltar a la justicia de los huérfanos (Sal. 82:3; Is. 1:17,23; 9:17; Jer. 5:28), privarles de sus escasos recursos (Job 6:27; Prov. 23:10; Is. 10:2; Jer. 22:3; Ez. 22:7; Zac. 7:10;

Mal. 3:5). En el NT, el autor de la Epístola de Santiago considera una de las características de la verdadera religión visitar a los huérfanos y el proteger a las viudas en sus necesidades (Stg. 1:27).

En uno de sus últimos discursos, Jesús promete a sus discípulos no dejarles «huérfanos» (Jn. 14:18), es decir, sin la protección de su poder y autoridad, que se hará presente en ellos mediante la presencia del Espíritu Santo en sus vidas, en tanto llega el día del reencuentro final. La misma idea se expresa en 1 Tesalonicenses 2:17: «Nosotros, hermanos, apartados de vosotros [*aporphanisthentes*, ἀπορφανισθέντες] por un poco de tiempo, de vista pero no de corazón, procuramos con mayor empeño y con mucho deseo veros personalmente». Véase VIUDA, REBUSCO.

HUERTO

Heb. 1588 *gan*, ןַ = «jardín cercado, huerto»; Sept. *parádeisos*, παράδεισος; NT 2779 *kepos*, κῆπος (Lc. 13:19; Jn. 18:1, 26; 19:41).

El primer huerto o parque mencionado en la Biblia es el > Edén, donde Dios colocó al hombre para que lo cuidase (Gn. 2:8-3:24; Ez. 28:13; 31:8, 9).

En Egipto, los huertos se regaban con el agua del Nilo, guardada en depósitos y desviada hacia los canales de irrigación mediante una noria o una cadena sinfín provista de cangilones, y que se mantenía en movimiento con un pie (cf. Dt. 11:10). Abriendo o cerrando compuertas se conseguía irrigar la zona deseada. En Palestina también se practicaba la irrigación (Ecl. 2:6; Is. 58:11; Jer. 31:12). En aquellos huertos se cultivaban verduras (1 R. 21:2), lirios y otras flores (Cnt. 5:1; 6:2), así como árboles frutales (Jer. 29:5, 28; Am. 9:14).

El palacio real de Susa incluía un huerto (Est. 1:5; 7:7, 8). Jerusalén tenía un huerto real, que sirvió de sepultura a algunos monarcas, como > Manasés (2 R. 21:18; 25:4), al igual que Etam, cerca de Belén (*Ant*. 8:7, 3; Cnt. 6:11; Ec. 2:5). El huerto de > Getsemaní era, al parecer, un bosquecillo de olivos con una prensa de aceite (Jn. 18:1). Jesús fue enterrado en el huerto de José de Arimatea, en «un sepulcro nuevo, en el cual todavía no se había puesto a nadie» (Jn. 19:41).

Con el fin de proteger los huertos contra los saqueadores, eran rodeados de un muro o de un vallado (Cnt. 4:12; Is. 5:2,5; Josefo, *Guerras*, 5:7); en ocasiones, había un vigilante en una cabaña (Is. 1:8; Neh. 2:5), en gr. *kepurós*, κηπουρός, lit. «cuidador de huerto», de *kepos*, κῆπος, y *uros*, οὖρος, «vigilante» (Jn. 20:15).

Las personas se paseaban por el retiro refrescante de los huertos (Susana 1:7), y en ocasiones se bañaban en ellos (v. 15) o se instalaban para comer (Est. 1:5), e incluso oraban (Mt. 26:36). En tiempos preexílicos se utilizaron para practicar privadamente ritos idólatras (Is. 1:29; 65:3; 66:17; cf. 2 R. 16:4), y en ocasiones se enterraba en ellos a los muertos (2 R. 21:18; Jn. 19:41). Véase EDÉN, JARDÍN, SEPULTURA.

HUERTO DE UZA

Heb. *gan Uzzá*, עֻזָּא ןַ; Sept. *kepos Ozâ*, κῆπος Ὀζᾶ; Vulg. *hortus Aza*.

Huerto o jardín adquirido por Manasés, rey de Judá, donde él y su hijo Amón fueron sepultados (2 R. 21:18, 26). Estaba adosado al palacio real (v. 18; 2 Cro. 33:20), y por tanto, dentro de Jerusalén, aunque se ignora su ubicación. El hecho de ser mencionado indica que no era el sepulcro común de los monarcas. Se ha intentado localizar al pie del monte del Templo, en el valle del Tiropeón, o

«valle de los queseros», en base a la mención de Isaías de un «palacio que ha quedado abandonado... La colina y la torre del centinela se han convertido en lugares arrasados» (Is. 32:14); es un valle casi cegado en la actualidad por los restos y basuras arrojados en él durante siglos.

HUESO

Heb. 6106 *etsem*, עֶצֶם; gr. *ósteon*, ὀστεον, prob. de una palabra que significa «fortaleza», o «firmeza», indica en ocasiones otras sustancias duras aparte de los huesos propiamente dichos, como en castellano los «huesos» de frutos; en el NT siempre significa «hueso» en su sentido propio (Mt. 23:27; Lc. 24:39; Jn. 19:36; Ef. 5:30; Heb. 11:22).

La expresión «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn. 2:23; cf. Ef. 5:30) puede entenderse como indicación de pertenencia a la misma naturaleza, una relación de íntimo parentesco (Gn. 29:14). Por su dureza y consiguiente duración, los huesos son la reliquia por excelencia de los antepasados difuntos (cf. Gn. 50:25). La visión del «valle de los huesos secos» representa un estado de total postración y muerte, de privación de la ayuda divina (Ez. 37:1-14). Los «huesos esparcidos» (Sal. 141:7) indican la mayor desgracia que puede sobrevenirle a una persona difunta. Los de > Moab son reprendidos y condenados «porque quemaron los huesos del rey de Edom hasta calcinarlos» (Am. 2:1). Algunas naciones, para mostrar su señorío y añadir el insulto a la victoria sobre sus enemigos, solían utilizar los huesos de los cadáveres para construir los muros de sus edificios. En la ley sobre los sacrificios se prohibía quebrar ningún hueso del cordero pascual (Ex. 12:46), texto que es aplicado a la muerte de Jesús en cuanto Cordero de Dios que muere por los pecados del mundo (cf. Jn. 19:36).

A. ROPERO

HUÉSPED. Ver HOSPITALIDAD.

HUEVO

Heb. 1000 *betsah*, בֵּיצָה, de una raíz que denota blancura; gr. 5609 *oón*, ᾠόν. Alimento muy apreciado en Oriente, acompañado de pescado y aderezado con miel. En Deuteronomio 22:6, se legisla sobre el comportamiento en relación con los nidos con huevos, semejante a lo que se refieren a las crías jovenes de otros animales (cf. Lv. 22:28). Si el ave se encuentra empollando sus huevos, o protegiendo sus crías en el nido, no se pueden tomar ambas cosas: pueden tomarse los huevos, pero se tiene que soltar el ave. Esta ley está refrendada por Dios, y su cumplimiento promete larga vida.

En Job 39:14 se menciona el desamparo en que el avestruz deja a sus huevos; Isaías presenta una metáfora con la imagen de huevos de áspides, de los que salen las serpientes ya provistas de veneno y listas para matar (Is. 59:5); es en este sentido que en Lc. 11:12 se menciona el huevo en contraposición con el escorpión. Se dice que el cuerpo del escorpión es semejante a un huevo en cuanto a tamaño y forma, ya que su caparazón es blancuzco en Palestina.

HUFAM

Heb. 2349 *Jupham*, חוּפָם, quizá «habitante de la costa»; Sept. omite, pero algunas eds. leen *Opham*, Ὀφάμ; Vulg. *Hupham*. Quinto hijo de Benjamín (Gn. 26:21) y fundador de la familia de los > hufamitas (Nm. 26:39). En la lista paralela de los hijos del patriarca figura con el nombre de Hupim (*Juppim*, חֻפִּים, Gn. 46:21; 1 Cro. 7:12). El autor de Crónicas lo presenta entre los hijos de Ir, hijo de

Bela, y en otro pasaje del mismo libro, aparece entre los hijos de Manasés, y se dice que Maquir tomó mujer para él, lo que induce a creer que entre Maquir y Hufam existía relación de parentesco, pero es una deducción incierta debido al estado actual de los estudios textuales bíblicos.

HUFAMITAS

Heb. 7781 *juphamí*, ח פָּמִי; Sept. omite, pero algunas ediciones leen *Ophamí*, Ὀφαμ; Vulg. *Huphamites*. Descendientes de > Hufam (Nm. 26:39).

HUL

Heb. 2343 *Jul*, ח ל = «círculo»; Sept. *Ul*, Oλ. Segundo hijo de > Aram y nieto de > Sem (Gn. 10:23; 1 Cro. 1, 17). Al parecer, se trata del nombre de un pueblo o de una región. Josefo la ubica en Armenia (*Ant*. 1, 6, 4), lo que concuerda con la identificación propuesta por Delitzsch para la Hu-li-ia mencionada por Asurbanipal, que estaba situada en las inmediaciones del monte Masio.

HULDA

Heb. 2468 *Juldah*, חֻלְדָּה = «comadreja, topo»; Sept. *Oldan*, Ὀλδαν; Josefo, *Oldá*, Ὀλδ, *Ant*. 10, 4, 2).

Profetisa cuyo recuerdo se mantiene hasta hoy en el gran complejo del Templo de Jerusalén, en una de las puertas que lleva su nombre: «Puerta de Hulda» (*Mishnah*, *Middoth*, 1, 3). Aparece vinculada a la reforma de > Josías, fechada en torno al año 621 a.C.

Estaba casada con > Salún y habitaba en un barrio de Jerusalén llamado Misne, *Mishneh*, נֶה, quizá en «la parte baja de la ciudad», o *Acra*. El monarca hebreo la consultó acerca del «libro de la Ley» hallado por el sumo sacerdote > Hilcías. Dado que el AT incluye pocas referencias a profetisas (> Miriam, hermana de Moisés, Ex. 15:20, y > Débora, Jue. 4:4), es notable que las autoridades consultasen a una mujer en un momento de crisis como aquel.

Hulda pronunció dos oráculos ante las autoridades político-religiosas; el primero contiene un juicio contra los habitantes de Jerusalén y de Judá, y está formulado en un estilo claramente deuteronomista (2 R. 22:16-17); el segundo anuncia que Josías se reuniría con sus padres e iría al sepulcro en paz, de manera no que vería todo el mal que se abatiría sobre la ciudad (2 R. 22:18-20; cf. 2 Cro. 21:4, 22-28). Esta profecía no se cumplió del todo, ya que el piadoso Josías no murió en paz, sino en la batalla de Carquemis (2 R. 23:28-30; 2 Cro. 35:20-27), que significó el fin de sus ideales de reforma yahvista. A pesar de esto, la Biblia ha conservado este oráculo de Hulda, en un lugar clave de la historia deuteronomista, para confirmar el «castigo de Dios» contra el Templo de Jerusalén y sus adoradores, por no haber cumplido la Ley del Deuteronomio. Hulda es la única profetisa a la que aluden los libros de los Reyes, y el hecho de que aparezca aquí y diga la última palabra sobre la caída de Jerusalén resulta muy significativo. Véase JOSÍAS, PROFETISA, SALUM.

BIBLIOGRAFÍA: Claudia V. Camp, "Huldah", 96-97, en Carol Meyers, ed., *Women in Scripture* (Eerdmans 2001); R. J. Weems, *Huldah, the Prophet: Reading a (Deuteronomistic) Woman's Identity*, 321-339, en B.A. Strawn, ed., *A God so near* (Eisenbrauns, Winona Lake 2003.

X. PIKAZA

HUMILDAD

Heb. 3665 *kaná*, נע = «ser humilde, humillar, sojuzgar, someter»; 8213 *shaphel*, פל = «ser

humilde, derribar, rebajar, abatir»; 6031 *anah*, ענה = «estar afligido, intimidado, humillado», de ahí «manso»; gr. 5012 *tapeinophrosyne*, ταπεινοφροσύνη = «humildad de mente», de 5011 *tapeinós*, ταπεινός, «humilde», y *phren*, φρήν, «mente».

Vocablo ambiguo en todos los idiomas, ya que puede significar tanto «humillación, sometimiento», como «ser humilde» o «humillarse», en los modos pasivo o reflexivo. Ambas acepciones hacen referencia al origen histórico de este vocablo, que en principio, delata unas relaciones sociales y políticas de señores y siervos, dominadores y dominados. En la antigüedad precristiana, los «humildes» son las personas de baja condición social, los insignificantes. El término *kaná*, נע , aparece unas 35 veces en el AT con el sentido frecuente de someter o humillar a los enemigos (cf. 2 Sam. 8:1; 1 Cro. 7:10; Sal. 81:14). «Humillarse a sí mismo» ante Dios en arrepentimiento es un tema común en el AT (Lv. 26:41; 2 Cro. 7:14; 12:6-7, 12). Es la actitud de quien reconoce el propio lugar bajo la condición de criatura de Dios, opuesta a la presunción, afectación u orgullo. *Shaphel*, פל , aparece unas 25 veces en el AT, especialmente en los textos poéticos, y denota lit. «bajeza, abatimiento» (cf. Is. 2:17; 3:16-17; 10:3; 40:4; Prov. 29:23); igual que el gr. *tapeinós*, ταπεινός, cuyo significado primario apunta a aquello que es bajo y que no se levanta mucho de la tierra, de donde, metafóricamente, significa humilde, de baja condición. En el NT se usa siempre en el buen sentido, referido a personas de baja extracción social (Lc. 1:52; Ro. 12:16; 2 Cor. 7:6) y de espíritu humilde (Mt. 11 :29; 2 Co. 10:1; Stg. 4:6; 1 P. 5:5). El término *anah*, ענה («estar doblado, apretado»), se refiere a la experiencia de la opresión y la esclavitud, que jugó un papel tan importante en la vida de Israel desde sus inicios: «Entonces Dios dijo a Abram: Ten por cierto que tus descendientes serán extranjeros en una tierra que no será suya, y los esclavizarán y los oprimirán 400 años» (Gn. 15:13). Aparece 80 veces en el AT, dando origen el sustantivo 6031 *aní*, עָנִי = «pobre, humilde, manso», que describe al esclavo y siervo abusado, explotado (cf. Is. 29:19; 32:7; Am. 2:7), protegido por las leyes de la alianza (Ex. 22:24; Lv. 19:10; Dt. 24:12-15), y cuya opresión denuncian tanto los profetas (Is. 3:14; Am. 8:41) como la literatura sapiencial (Job 24:4-14). Con el paso del tiempo, y por influencia de la legislación que favorece a los pobres y humillados, la humildad se convierte en un valor positivo, en una especie de *virtud-poder de los sometidos*, «los mansos», a quienes los profetas, y después Jesús, prometen la tierra como herencia (cf. Is. 61:1; Sof. 2:3; Mt. 5:3,5; Lc. 4:18). Yahvé manifiesta predilección por los pobres (Is. 10:2; Sal 86:1) y por los humildes (2 Cro. 12:7; Sal. 34:19; 138:6; cf. 2 Cor. 7:6). A ellos les da su gracia (Prov. 3:34; Sal. 25:9. Eclo. 3:20; cf. 1 P. 5:5) y su sabiduría (Prov. 11:21).

Moisés es presentado como la encarnación de la humildad (Nm. 12:31). Humilde es el Siervo de Yahvé (Is. 53) y también el mismo Mesías (Zac. 9:9s). Jesús se presenta como «manso y humilde de corazón» (Mt. 11:19), con lo que subraya la presencia escatológica del Reino en su misma persona. Toda la enseñanza y el comportamiento de Jesús se cifran en la humildad para con el Padre, la obediencia a su voluntad (Jn. 6:57; 8:29; 17:4) y la humildad para con los hombres (cf. Jn. 13:2-14; Mt. 23:8-12; Mc. 10:42-45). El fundamento de la humildad presente y terrena de Jesús, lo descubre Pablo en la propia encarnación, o > *kénosis*, misterio divino de sumisión (cf. Flp. 1:7-8). María, su madre, es la primera en asimilar la novedad evangélica de la humildad (Lc. 1:38). La comunidad cristiana, en cuanto manifestación visible del Reino de Dios, que perpetúa en sus miembros la vida de su Cabeza, debe reflejar una humildad fraternal mutua (Ro. 12:16), con una mente como la de Cristo (Ef. 4:2; Flp. 2:2-4; Col. 3:12: 1 P. 3:8-5:5).

La persona humilde reconoce su dependencia de Dios, no busca el dominio sobre sus semejantes, sino que aprende a darles valor por encima de sí mismo (Job 22:29; Sal. 10:17; Prov. 3:34; 29:23; Is. 57:15; Ro. 12:16). La verdadera humildad es descrita como «fruto del Espíritu» (Gal. 5:22, 23).

Los primeros autores cristianos abundaron en el tema. Para Orígenes, Jesús es maestro de humildad, y solo podemos aprenderla de él (*Contra Celsum* 6, 15); para Ambrosio Cristo es «principio de humildad» (*De fide* 3, 752; *De virginitate* 9, 51). Agustín, en clave hermenéutica, confiesa no haber sido humilde, y por eso le había sido imposible entender a un Cristo humilde (*Confesiones* 7, 18), quien a través de la encarnación y de la pasión se hizo «maestro de humildad en palabra y ejemplo» (*Sermo* 62, 1; *Enarrationes 2 in Psalmos* 31, 18). Véase KENOSIS, MANSEDUMBRE, ORGULLO, POBRE.

BIBLIOGRAFÍA: Arthur Devine, “Humildad”, en *CE*; D. Mongillo, “Humildad”, en *NDE*, 665-674; Id., “Humildad”, en *SM* III, 555-557; A. Gelin, *Los pobres de Jahvé* (Nova Terra, Barcelona 1965); L. Gilen, *Amor propio y humildad: aproximación psicológica a la personalidad religiosa (*Herder 1980); E. Kaczynski, “Humildad”, en *DTM*, 884-886; A. Murray, *Humildad* (CLIE 1980); E. Przywara, *Humildad paciencia, amor. Las tres virtudes cristianas* (Herder 1964); M.A. Reid, “Humildad”, en *DETP*, 673-675; A. Stöger, “Humildad”, en *DTB*, 468-476.

A. ROPERO

HUMTA

Heb. 2547 *Jumtah*, חֻמְטָה = «lugar de lagartos»; Sept. *Ammatá*, Ἀμματά, *Eumá*, Εὑμά y *Khammatá*, Χαμματά; Vulg. *Athmatha*. Localidad en las montañas de Judá, situada en las cercanías de Hebrón, únicamente mencionada en Jos. 15:54. No se vuelve a decir nada más de ella, por lo que no ha sido identificada.

HUNDIR

Heb. 2883 *tabá*, טבע = raíz prim. «hundir, sumergir» (Sal. 69:2; Jer. 38:6, 22; 51:64); 2881 *tabal*, טבל = raíz prim. «sumergir» (Sal. 9:15); gr. 1036 *bythizo*, βυθίζω = «hundir», por impl. «ahogar». Relacionado con *bathos*, βάθος, «profundidad», y *abyssos*, ἄβυσσος, «sin fondo», se emplea en Lc. 5:7 al hablar del hundimiento de un bote; metafóricamente, del efecto de codicias necias y engañosas, que «hunden a los hombres en destrucción y perdición» (1 Ti. 6:9); 2666 *katapino*, καταπίνω; 2670 *katapontizo*, καταποντίζο = «hundir, sumergir», arrojar adentro del mar, de *katá*, κατά, «abajo», y *pontos*, πόντος, «mar abierto» (Mt. 14:30; 18:6).

Relacionada siempre con un elemento líquido, agua o lodo, la palabra «hundir» se emplea metafóricamente para la duda o la angustia del que se ve arrastrado por los problemas: «Estoy hundido en el lodo profundo, donde no hay suelo firme. He llegado a las profundidades de las aguas, y la corriente me ha arrastrado» (Sal. 69:2). De Dios se dice que hundió a los enemigos de Israel en el mar Rojo (Ex. 15:4).

El ahogamiento era un modo de castigo capital utilizado por muchos pueblos antiguos, entre ellos los sirios, los griegos y los romanos, así como los judíos en tiempos de Jesús, según se deduce de sus palabras condenatorias de los que provocan escándalos: «A cualquiera que haga tropezar a uno de estos pequeños que creen en mí, mejor le fuera que se le atase al cuello una gran piedra de molino y que se le hundiese en lo profundo del mar» (Mt. 18:6). Josefo relata que los rebeldes galileos ahogaron a los partidarios de Herodes en el mar de > Galilea (*Ant*. 14:15, 10). Véase CASTIGO.

HUPA

Heb. 2647 *Juppah*, חֻ ָ ה = «toldo, tálamo [nupcial]», también «protección»; Sept. *Ophphá*, ’Οφφ, *Opphá*, ’Οπφ, *Okhkhophphá*, ’Οχχοφφ. Descendiente de Aarón y jefe de una familia cuyos miembros constituyeron la decimotercera clase sacerdotal, según la división de David (1 Cro. 24:13).

HUPIM

Heb. 2650 *Juppim*, חֻ ִ ים, variante del nombre > Hufam.

HUR

Heb. 2354 *Jur*, ח ר, «hoyo», también «noble»; Sept. *Or*, Ὧρ, *Ur*, Ορ (*Sur*, Σορ en Neh. 3:9). Nombre de cinco personajes del AT.

1. Israelita del tiempo del Éxodo. Aparece varias veces como asistente de Moisés. Juntamente con Aarón sostuvo los brazos del caudillo hebreo durante la batalla contra Amalec en Refidim (Ex. 17:10-12). En otra ocasión, cuando Moisés y Josué subieron al Sinaí, Hur, nuevamente asociado con Aarón, quedó como responsable del pueblo (Ex. 24:14). Según una tradición judía recogida por Josefo, Hur fue esposo de > Miriam, la hermana de Moisés (*Ant*. 3:2, 4).

2. Hijo de Caleb y su segunda esposa, > Efrata (1 Cro. 2:18, 19); abuelo de > Bezaleel (1 Cro. 2:19-20, 50; 4:1, 4; cf. 2:20; 2 Cro. 1:5; Ex. 31:2; 35:30; 38:22), que algunos, como Josefo, han confundido con el anterior.

3. Uno de los cinco reyes de Madián (*malekhé Mideyán*, מַלְכֵי מִדְיָן) vencidos y muertos por Moisés (Nm. 31:8; Josefo, *Ant*. 4:7, 1). Josué los presenta como *nesikhé Sihón*, נְסִיכֵי סִיה ן, vasallos de > Sejón, rey de los amorreos (Jos. 13:21). También se dice que eran «habitantes de aquella tierra», *shebé haárets*, ְ בֵי הָאָרֶץ . Keil lo explica como una evidencia de que por mucho tiempo los madianitas habían habitado la tierra de Canaán con los moabitas, mientras que los amorreos eran unos recién llegados. Después de la derrota de Sejón, estos príncipes paracen haberse aliado a > Balac, rey de Moab (Nm. 22:4, 7), e incitaron a > Balaam a maldecir a los israelitas. El territorio de Hur tocó en suerte a la tribu de Rubén.

4. Padre de uno de los intendentes de Salomón; vivía en la región montañosa de Efraín (1 R. 4:8). Josefo lo llama *Ures* (Ορης), y lo presenta como gobernador militar de los efrainitas (*Ant*. 8, 2, 3).

5. Padre de Refaías, jefe de la mitad del distrito de Jerusalén, el cual ayudó a la reconstrucción del muro de la ciudad (Neh. 3:9).

HURAI

Heb. 2360 *Juraí*, ח ַרי, aram. quizá «tejedor de lino», o «noble»; Sept. *Urí*, Ορ. Oriundo de los valles o «arroyos» del monte Gaas; fue uno de los héroes de David (1 Cro. 11:32); llamado en un texto paralelo > Hidai (2 Sam. 23:30).

HURI

Heb. 2359 *Jurí*, ח ִרי, según Gesenio = «tejedor de lino», como el árabe *Hariri*; Sept. *Urí*, Ορ. Hijo de > Jaroa y padre de Abijail, de la descendencia de > Gad en Basán (1 Cro. 5:14).

HURRITAS

Heb. 2752 *Jorí*, ח ִרי o *jirí*, חִרִי = «cavernícola, troglodita»; Sept. *Khorrhîoi*, Xο[illegible]οι. Pueblo no semita que habitaba en las montañas de Seír (Gn. 14:6). En base a una serie de inscripciones que nombran a un pueblo con las consonantes *khr*, se ha supuesto que pertenecían a una antigua civilización, a la que se asignó el nombre de hurritas, identificándolos con los > horeos de la Biblia.

1. Historia.
2. Idioma.

I. HISTORIA. Debido a lo reciente de la información arqueológica sobre este pueblo, es poco lo que sabemos de él. A finales del tercer milenio habitaba las montañas que limitan Mesopotamia por el norte, pero después, al parecer, se sintieron atraídos por la rica llanura, de modo que en el siglo XVIII a.C. los encontramos mezclados con la población de diferentes ciudades del Éufrates superior y de la Siria septentrional. Probablemente, estaban emparentados con los > hicsos. Una inscripción muy fragmentaria de Naram-Sin de Acad (2254-2218 a.C.), que refiere sus conquistas en la Mesopotamia septentrional y en la región del Tigris oriental, presenta topónimos con componentes hurritas. Otra inscripción ceremonial acadia hallada en Nippur tiene nombres (Shehrin-ewri) y rasgos hurritas. La presencia hurrita temprana en el Cercano Oriente puede deducirse a partir del sumerio *taibira*, «trabajador del cobre», para el que se ha aportado evidencias de un origen hurrita, y los préstamos de plantas de zonas no esteparias en el acadio.

En el período que siguió a la caída del Imperio acadio surgieron reyezuelos locales en el norte mesopotámico, en la zona intermedia entre el llano y las montañas. De allí proceden dos textos de Tish-atal y Atal-shen, quienes se proclaman reyes de Urkesh y Nawar. La primera ciudad parece ser Tell-Amuda, donde se halló la inscripción de Tish-atal (la más antigua que existe en hurrita), mientras que Nawar se ubicaría al este del Tigris. La fecha varía entre principios del siglo XXI a.C. y mediados del siguiente. Esas formaciones estatales llenaban el vacío generado por la desaparición del Imperio acadio, que aún no había sido ocupado por la III Dinastía de Ur.

El poder hurrita procede de la unificación política lograda en torno a Mitanni, donde la corte de Hanigalbat había adquirido una solidez extraordinaria gracias a la cohesión lograda entre distintos elementos étnicos, hurritas, luvitas, semitas, etc. Este predominio hurrita en la alta Mesopotamia suele fecharse en el siglo XVI a.C. Sin embargo, el nacimiento del reino de Hanigalbat-Mitanni debe retrotraerse a mediados del siglo XVII a.C. La base de la población era hurrita, pero coincidiendo con el proceso de unificación, comienza a aparecer onomástica indoirania, lo que pone de manifiesto la presencia de un nuevo elemento étnico, quizá demográficamente no demasiado importante, que conseguirá situar a su aristocracia —que hace la guerra en > carro— en la cúspide del poder político. El proceso de mestizaje tuvo que ser anterior al establecimiento del reino a mediados del siglo XVI, cuya capital sería la ciudad de Washshukkanni, identificada verosímilmente con Tell Feheriye, en la cabecera del Khabur. Durante tres siglos, el reino de Mitanni fue la potencia dominante de la región hasta su desaparición hacia 1270 a.C. Ishuwa, localizada al este de la confluencia de las dos ramas del Éufrates, fue particularmente importante en este período por su posición estratégica y por el dominio de las minas cupríferas de Ergani-Maden.

Uno de los hechos más destacados del reino de Mitanni es su relación con el elemento indoeuropeo. Sus reyes tenían nombres indoiranios: Shuttarna, Dushratta, Mattiwaza, etc., junto con un segundo nombre hurrita, al igual que ciertos príncipes de Siria, y adoraban, entre otras, a algunas

divinidades de aquel origen: Mitrasshil, Uruwanasshil o Arunasshil, Indra, Nasatyana. Una dinastía indoirania parece haber tomado la dirección de las tribus hurritas en la zona de Urmia y creado el estado de Mitanni, cuyo nombre se habría derivado de los matienos, tribu localizada al sudoeste de ese lago. Dado el interés egipcio por el dominio de los beneficios comerciales que se podían obtener mediante el control del corredor siro-palestino, a fines del siglo XVI (1506-1494), a partir del reinado de Tutmosis I, Egipto llega incluso a atravesar el Éufrates en una acción de expansionismo imperial, lo cual termina enfrentando sus ejércitos con los de Mitanni, que intentan defender sus propios intereses en la región.

II. IDIOMA. El hurrita se escribió desde la segunda mitad del III milenio hasta el siglo XII a.C. y se habló hasta que en el I milenio a.C. lo desplazó el arameo. Junto con el urartiano, constituye una familia aparte dentro de las lenguas del Asia Anterior. Urartu aparece en el siglo XIII a.C., cuando el hurrita estaba ampliamente difundido. Este último continuó en uso entre los siglos IX y VI a.C., fecha de registro del urartiano. Ambas hablas son ramas de una lengua madre, ya separadas hacia el III milenio. Véase HOREOS, HICSOS, HITITAS.

BIBLIOGRAFÍA: Bernardov Gandulla, "Los indo-hurritas en el Cercano Oriente antiguo (IV a II milenio a.C.). Problemas actuales para su estudio" (*Orientalia Argentina*, vol. XI, Buenos Aires 1994); Vartán Matiossián, "País de los Ríos. Los hurritas y la meseta de Armenia" (*Transoxiana*, vol. 2, Buenos Aires nov. 2001); O. Skrzypczak, "Hurritas", en *EB* IV, 47-48; Gernot Wilhelm, *The Hurrites* (Londres 1994).

A. ROPERO

HURTO

Heb. 1591 *genebah*, נְבָה = «algo robado, hurto»; Sept. y NT 2809 *klemma*, κλέμμα = «algo robado», y por ello un hurto (Gn. 31:39; Ex. 22:3,4); gr. 2829 *klopé*, κλοπή = «hurto», relacionado con *klepto*, κλέπτω, de donde viene el término castellano *cleptomanía* = «tendencia obsesiva a hurtar objetos innecesarios».

Según la definición común de los moralistas, hay hurto cuando alguien se apodera de algo ajeno contra la volutundad de su legítimo propietario. La Ley de Moisés castigaba al culpable de hurto con la restitución completa, la cual se obtenía, en caso de necesidad, con la venta de las posesiones del culpable, o alquilando sus servicios personales hasta que se hubiese recaudado la suma sustraída (Ex. 20:15; Prov. 6:13; 22:22).

Cuando lo robado era un animal, había que devolver el doble si se restituía vivo (Ex. 22:3-8). Si el ladrón había vendido el animal o lo había inutilizado, debía pagar el cuádruplo, si era oveja o cabrito; y el quíntuplo si era res o ganado vacuno (Ex. 22:1; 2 Sam. 12:6; Lc. 19:8).

El oro y la plata habían de ser restituidos con un quinto añadido. Los secuestradores eran castigados con la pena de muerte (Ex. 21:16; Dt. 24:7). El hurto o rapto de seres humanos era común en las ciudades costeras, debido a las incursiones de piratas, dedicados, entre otras cosas, al tráfico de esclavos. Un castigo similar se aplicaba a los secuestradores en la Grecia antigua (Jenofonte, *Memor.* 1, 2, 62; Demóstenes, *Filípicas*) y en la Roma posterior a Constantino. Véase CASTIGO, ROBAR.

BIBLIOGRAFÍA: E: Chiavacci, "Hurto", en *DTM*.

HUSA

Heb. 2364 *Jushah*, ה ָ ח = «prisa»; Sept. *Osán*, Ὠσάν; Vulg. *Hosa*. Hijo de > Ezer y nieto de > Hur,

de la familia de Judá (1 Cro. 4:4); de donde prob. procede el patronímico >husatita, de cuya familia se mencionan varios héroes de David (2 Sam. 21:18; 1 Cro. 11:29; 20:4).

HUSAI

Heb. 2365 *Jushay*, י ַ ח = «apresurado, rápido»; Sept. *Khusí*, Χουσ?. Nombre de dos personajes del AT.

1. Amigo de David, llamado «el arquita» (cf. Jos. 16:2), que medió en la sublevación de Absalón, fingiéndose partidario suyo y en oposición a los proyectos de Ahitofel de atacar inmediatamente a David. Así dio tiempo al rey para llevar a cabo los preparativos con que sofocar la rebelión (2 Sam.15:32, 37; 16:16-18; 17:5-15).

2. Padre de Baaná, uno de los gobernadores de Solomón en Aser y Alot (1 Rey. 4:16). Muchos intérpretes tienden a identificar a este Husai con el anterior.

HUSAM

Heb. 2367 *Jusham*, ם ָ ח, también escrito ם ָ חֻ en Gn. 36:34, 35 = «apresurado»; Sept. *Asom*, Ἀσ?μ y *Asom*, Ἀσ?μ. Rey de Edom, oriundo de la tierra de > Temán, sucesor de > Jobab y predecesor de Hadad entre los príncipes nativos del monte Seír antes de que existiera la monarquía entre los israelitas (Gn. 36:34, 35; 1 Cro. 1:45).

HUSATITA

Heb. *Jushathí*, תִי ָ ח; Sept. *Asothí*, Ἀσωθ?, *Usathí*, Ο?σαθ?. Gentilicio de > Sibecai, héroe de David (2 Sam. 21:18; 1 Cro. 11:29; 27:11), llamado también erróneamente Mebunai (2 Sam. 23:27).

HUSIM

Heb. 2366 *Jushim*, ים ִ ח, también escrito ים ִ חֻ (en Gn. 46: 23; 1 Cro. 7:12), «apresuradores»; Sept. *Osim*, Ὠσ?μ, *Asom*, Ἀσ?μ, en Gn. 46:23, y *Asob*, Ἀσ?β en 1 Cro. 7:12. Nombre de dos varones y una mujer del AT.

1. Hijo de Dan (Gn. 46: 23); llamado también > Suham (Nm. 26:42). Es una figura prominente en la tradicion judía.

2. Hijo de Ajer, de la familia de Benjamín (1 Cro. 7:12; cf. 8:1).

3. Una de las esposas de Sajaraim en los campos de Moab, de la tribu de Benjamín, de quien tuvo a Abitob y a Elpaal (1 Cro. 8:8, 11).

I

IBDAS

Heb. 3031 *Yidbash*, יִדְ, prob. «enmielado»; Sept. *Igabés*, Ἰγαβ�ς, *Iebdás*, Ἰεβδ�ς; Vulg. *Jedebos*. Personaje de la descendencia de Judá, hijo de > Etam; se mencionan el nombre de dos de sus hermanos, > Jezreel e > Isma, y de una hermana > Hazlelponi (1 Cro. 4:3), hijos de > Etam.

IBHAR, IBJAR

Heb. 2984 *Yibjar*, יִבְחָר = «escogido»; Sept. *Ibear*, Ἰβε�ρ, *Iebaar*, Ἰεβα�ρ [cod.Vat. *Ebear*, Ἐβε�ρ, *Ebaar*, Εβααρ]; Josefo, *Iebar*, Ἰεβ�ρ (*Ant*. 7, 3, 3). Uno de los hijos de David habido de una mujer secundaria (1 Cro. 3:9), nacido en Jersusalén después de Samúa, Sobab, Natán y Salomón, y antes de Elisúa y Elifelet (2 Sam. 5:15; 1 Cro. 3:6; 14:5).

ÍBICE

Heb. *rael*, רָעֵל = cabra montés. Habita mayormente en zonas montañosas inaccesibles. «Los montes altos son para las cabras monteses» (Sal. 104:18). Los naturalistas han clasificado varias especies que ocupan las montañas de Oriente Próximo, ligeramente distintas de la especie europea *Capra ibex*, conocida entre los árabes por el nombre general de *beden*. El macho tiene cuernos semicirculares y anillados en la superficie anterior. Estaba clasificado entre los animales puros, aptos para el consumo (Dt. 14:5).

A. CABEZÓN MARTÍN

IBIS

Heb. 3244 *yanshuph*, יַנְ ף, prob. «garza»; algunas versiones traducen «lechuza». Ave zancuda de la familia de las íbidas que no existe en las regiones septentrionales. Se han encontrado unas treinta especies diferentes, de las cuales solamente tres están representadas en los monumentos egipcios.

El ibis sagrado se veneraba en Egipto como una encarnación del dios Thot o > Hermes, y en la ciudad de Hermópolis, dedicada a su culto, se han encontrado momias de dicha ave, así como en Tebas, Menfis, y otras localidades. Los antiguos egipcios lo llamaban *Hab* o *Hib*, y los modernos *Abtu-Hesnes*. El ibis sagrado tenía el cuerpo blanco y la cabeza y la cola negras. Se alimentaba de serpientes y otros reptiles, así como de moluscos y crustáceos, razón por la cual se lo veneraba como animal útil. Para los hebreos, sin embargo, posiblemente a causa de sus hábitos alimenticios, era una ave inmunda (Lv. 11:17; Dt. 14:16).

IBLEAM

Heb. 2991 *Yibleam*, יִבְלְעָם = «destruye-pueblo»; Sept. *Iablaam*, Ἰαβλα�μ, *Ieblaam*, Ἰεβλα�μ. Antigua ciudad de > Isacar, entregada después a Manasés (Jos. 17:11, 12; Jue. 1:27), y en cuyas cercanías fue herido mortalmente > Ocozías, rey de Judá, en una contienda civil (2 R. 9:27). Fue asignada como ciudad levítica a la familia de Cohat, según 1 Cro. 6:70, donde recibe el nombre menos correcto de Bilam. Identificada con Jirbet Belameh, a unos 27 km. al sureste de Meguido.

IBNEÍAS

Heb. 2997 *Yibneyah*, יִבְנְיָה = «construido por Jah»; Sept. *Iebnaá*, Ἰεβνα□. Hijo de Jerojam, quien con otros benjaminitas regresó de la cautividad a Jerusalén (1 Cro. 9:8).

IBNÍAS

Heb. 2998 *Yibniyyah*, יִבְנִ ה = «edificio de Jah»; Sept. *Iebanaaí*, Ἰεβαναα□. Personaje de la descendencia de Benjamín afincado en Jerusalén después del retorno de la cautividad de Babilonia (1 Cro. 9:8).

IBRI

Heb. 5681 *Ibrí*, עִבְרִי = «hebreo»; Sept. *Obdí*, Ὠβδ□, *Abaí*, Ἀβα□. Levita de la familia de Merari, a través de Jaazías, que vivió durante el reinado de David (1 Cro. 24:27).

IBZÁN

Heb. 78 *Ibtsán*, אִבְצָן = prob. «veloz, rápido»; Sept. *Ebesán*, Ἐβεσ□ν, *Abaissán*, Ἀβαισσ□ν; Josefo, *Apsanes*, Ἀψ□νης (*Ant*. 5, 7, 13). Décimo juez de Israel (Jue. 12:8-10), oriundo de Belén, de la tribu de Zabulón, y jefe de una familia numerosa y próspera, a juzgar por lo que se dice respecto a las nupcias de toda su prole, a los que casó con gente de fuera; para los hijos varones trajo de fuera treinta mujeres. La tradición rabínica lo asimila a > Booz, marido de > Rut y antepasado de David. Esto se debe a que se identificaba Belén con Judá, cuando se trata de la Belén del territorio zabulonita (Jos. 19:15), puesto que a continuación menciona un juez de esta tribu.

ICABOD

Heb. 350 *Í khabod*, אִי־כָב ד = «¿dónde está la gloria?», es decir, «sin gloria», o «no glorioso»; Sept. *Iokhabed*, Ἰωχαβ□δ, *Ekhabod*, Ἐχαβ□δ, *Uaikhabod*, O□αιχαβ□δ. Hijo de Finees y nieto de Elí, sacerdote de Silo. Su madre lo dio a luz cuando recibió la noticia de la muerte de su suegro y su marido y supo que el arca había caído en manos de los filisteos, por lo que recibió un nombre que recordaba, de una manera solemne, que la gloria se había retirado de Israel, ya que el arca de Dios había sido tomada (1 S. 4:19-22). Icabod se vuelve a mencionar en relación con su sobrino Ajías, hijo de su hermano Ajitob (1 Sam. 14:3).

ICONIO

Gr. 2430 *Ikonion*, Ἰκ□νιον. Importante ciudad de la antigua Licaonia, en Asia Menor, actualmente Konya, una de las principales de la moderna Turquía. Jenofonte la describe como la última ciudad de Frigia que hallaba el viajero que se dirigía hacia el este (*Anábasis* 1, 2, 19). Fue hitita, frigia, persa, macedonia y romana. Roma la anexionó en el 133 a.C. Claudio estableció en ella una colonia de veteranos romanos, por lo que recibió el nombre de *Claudiconium*. En tiempos de Adriano se denominó *Colonia Aelia Hadriana*, destacando por su industria de tejidos de lana.

Se hallaba en un paraje fértil de la meseta licaonia. Se encontraba en la gran vía de comunicación entre Éfeso, Tarso, Antioquía y el Éufrates. Bernabé y Pablo la visitaron durante su primer viaje misionero, procedentes de Antioquía de Pisidia. Hallaron en Iconio, como en otros lugares, una importante colonia judía, sin duda procedente de Cilicia, y también se dirigieron a los gentiles, entre

los cuales obtuvieron una respuesta favorable, fundando en la ciudad una iglesia cuya fama traspasaría los límites de la provincia. Un motín provocado por los judíos obligó a los apóstoles a huir de la ciudad, refugiándose en Listra. No obstante, Pablo regresó más tarde para organizar la iglesia por él fundada (Hch. 13:50-1; 14:1-6, 19-22). No se dice que la visitase en su segundo viaje, aunque anduvo por aquella región, pero se deduce implícitamente del relato de Hch. 16:4-6. Seguramente, también la visitó en su tercer viaje (2 Ti. 3:11).

Timoteo, aunque al parecer procedía de Listra, era bien conocido por los cristianos de Iconio, y es probable que su circuncisión (Hch. 16:2-3) y ordenación (1 Ti. 1:18; 4:14; 6:12; 2 Ti. 1:6) tuvieran lugar en aquella ciudad. Según los apócrifos *Hechos de Pablo y Tecla*, en Iconio se produjo el encuentro y la conversión de Tecla, la más fiel de las discípulas del Apóstol. Aquella iglesia continuó y floreció hasta la invasión musulmana; los sultanes selyúcidas la convirtieron en capital de su imperio y eliminaron por completo la presencia cristiana. Hasta 1925 fue el centro de los derviches danzantes.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, “Iconio”, en *EB* IV, 60; Henri Metzger, *Las rutas de San Pablo en el Oriente griego* (Garriga 1962).

J. M. DÍAZ YANES

ICHTHYS o también IKHTHYS

Gr. ἰχθύς = «pez». Símbolo de Cristo empleado por los cristianos primitivos, sin duda uno de los más importantes. Se encuentra en sellos, lámparas, lápidas, piscinas bautismales y tumbas. Está formado por las letras iniciales de los nombres y títulos de Jesús en griego: *Iesûs Khristós Theû Huiós Soter*, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador. Es prob. que esta fórmula cristiana haya tenido su origen en Alejandría como protesta contra la apoteosis de los emperadores. En una moneda de Alejandría de la época de Domiciano (81-96 d.C.) se llama al emperador *Theû Huiós*, «Hijo de Dios».

Aunque el uso del pez en el arte pagano como signo netamente decorativo es antiguo y constante, la referencia escrita más antigua del símbolo del pez como distintivo cristiano es de Clemente de Alejandría, nacido alrededor del 150 d.C., quien recomienda a sus lectores grabar sus sellos con una paloma o un pez (*Pedagogo*, 3, 11). Clemente no consideró necesario dar una explicación para esta recomendación, por lo que podemos con toda seguridad concluir que el significado de ambas figuras era conocido. De hecho, por algunos monumentos se sabe que el símbolo del pez era propio de los cristianos mucho antes de que el famoso alejandrino naciera. En monumentos romanos como la Capella Graeca y las Capillas del Sacramento de la catacumba de San Calixto, aparece el pez ya en las primeras décadas del siglo segundo.

Tertuliano habla de los cristianos como acostumbrados a utilizar el nombre de *pisciculi*, «pececitos», para denotar que eran nacidos en la religión de Cristo mediante el agua («Nosotros, pequeños peces, tras la imagen de nuestro *Ichthys*, Jesús el Cristo, nacemos en el agua», «*Nos pisciculi secundum* [*ikhthýn*] ἰχθύν*, nostrum Jesum Christum, in aqua nascimur*», *De Bapt*. 1, 2). Julio Africano llama a Cristo, «el gran pez pescado por el anzuelo de Dios, cuya carne alimenta al mundo entero». Agustín dice que « [*ikhthýs*] ἰχθύς es el nombre místico de Cristo, porque descendió a las profundidades de esta vida mortal en el abismo de las aguas» (*De Civit. Dei*). Se trataba, pues, de una breve profesión de fe en la divinidad de Cristo, el redentor de la humanidad.

El símbolo del pez frecuentemente se encuentra asociado con otros, como la paloma, el ancla y el

monograma de Cristo. Los monumentos en los cuales también aparece, desde el primer siglo hasta el cuarto, incluyen frescos, esculturas, anillos, sellos y vasijas doradas. El tipo de pez representado no requiere de mayor mención, excepto que desde el siglo segundo se utilizó frecuentemente la forma del delfín. Se presume que la razón de esta selección en particular es que, dada su estima popular, al delfín se lo consideraba como un amigo del hombre.

A. ROPERO

IDALA

Heb. 3030 *Yidealah*, יִדְאֲלָה, prob. = «exaltado por Yah»; Sept. *Iadelá*, Ἰαδηλ. Ciudad en el territorio adjudicada a Zabulón en la repartición de Canaán, mencionada entre Simrón y Belén (Jos. 19:15).

IDDO

Nombre de seis personajes del AT.

1. Heb. 5714 *Iddó*, עִ = «a tiempo», o «nacido en la fiesta»; Sept. *Addí*, Ἀδδ; Vulg. *Addo*. Levita, descendiente de Gersón (1 Cro. 6:21). Llamado también, quizá más correctamente, Adaía (1 Cro. 6:41).

2. Heb. 5714 *Yiddó*, יִ = «encantador»; Sept. *Iaddaí*, Ἰαδδα; Vulg. *Jaddo*. Hijo de Zacarías, funcionario del rey David que gobernaba sobre la media tribu de Manasés (1 Cro. 27:21).

3. Heb. 5714 *Iddó*, עִא, forma prolongada del primero de esta serie; Sept. *Addó*, Ἀδδ; Vulg. *Addo*. Padre de Ahinadab, intendente de Salomón en Mahanaim (1 R. 4:14).

4. Heb. 5714 *Iddó*, עִ i(2 Cro. 12:15; 13:22; Sept. *Addó*, Ἀδδ; Vulg. *Addo*), o *Yedó* (יֶעְ, i2 Cro. 9:29; Sept. *Ioel*, Ἰωλ). Vidente de Judá, que escribió la historia de > Roboam juntamente con el profeta > Semaías (2 Cro. 12:15). También dejó escritas varias visiones acerca de > Jeroboam (2 Cro. 9:29). Al parecer fue un cronista real, pues escribió igualmente la historia del rey > Abías, «sus caminos y sus palabras» (2 Cro. 13:22). El término traducido «historia» en este caso es *midrash*, מִדְר, es decir, «exposición». Josefo dice que este Iddo, *Iadón*, Ἰαδν, fue el «hombre de Dios» enviado a Jeroboam en Betel, y por consiguiente, el mismo que fue devorado por un león debido a su desobediencia al mandato divino (*Ant*. 8:9, 1; 1 R. 13:1-24).

5. Heb. 5714 *Iddó*, עִ (Zac. 1:1), pero *Iddí*, עִיא, aparentemente por error, en Neh. 12:16; Sept. *Addó*, Ἀδδ, *Adaías*, Ἀδαας y *Adadaí*, Ἀδαδα; Vulg. *Addo*, *Adaja*. Abuelo del profeta > Zacarías (Zac. 1:1, 7; cf. Esd. 5:1; 6:14). Fue uno de los jefes de sacerdotes que volvieron a Jerusalén con > Zorobabel, y cuyo nombre vino a ser el de una casa patriarcal en la generación siguiente (Neh. 12:4,16).

6. Heb. 5714 *Iddó*, אִ, derivado de *Adón*, «señor»; Sept. omite; Vulg. *Eddo*. Jefe de los judíos en la cautividad que moraba en Casifia, lugar de difícil localización. Gracias a él, Esdras obtuvo los servidores necesarios que precisaba para el servicio del Templo, 258 levitas en total (Esd. 8:17-20). Incidentalmente, este dato muestra que los judíos en el exilio formaron colonias administradas por sus propios dirigentes, con libertad para practicar su religión.

IDIOMA

Gr. 5456 *phoné*, φων, se traduce «(clases) de idiomas» en 1 Cor. 14:10, «voces», o «lenguas». La

diversidad de lenguas se remonta a la confusión de Babel (Gn. 11). Así, el idioma, herramienta básica de comunicación, vino a ser inútil para la empresa común a que se había consagrado la humanidad en su desafío a Dios, y sobrevino la dispersión.

La Biblia misma fue escrita en dos idiomas principales, el hebreo para el AT, con unos pocos pasajes en arameo, y el griego para el NT. Los diferentes escritos evidencian características lingüísticas de las épocas y circunstancias históricas en que fueron redactados. En el Pentateuco se advierte una influencia egipcia en muchos nombres y ciertos términos; en cambio, en el libro de Daniel hay términos administrativos tomados del persa y nombres de instrumentos musicales procedentes de Grecia, que conservan su nombre helénico. La influencia persa se advierte también en el vocabulario de Esdras, Nehemías y Ester. En el NT se evidencian diferentes influencias sobre los autores dependiendo de su origen, aunque emplean todos ellos el griego *koiné* de los pueblos helenizados de Oriente. Véanse BABEL, GRIEGO BÍBLICO, HEBREO BÍBLICO, LENGUA, LENGUAJE.

IDOLATRÍA

Gr. 1495 *eidolatreía*, ε�δολατρε�α, de donde procede el término castellano, lit. «culto dado a imágenes», símbolos de la deidad, de *eídolon*, ε�δωλον = «ídolo, imagen», y *latreía*, λατρε�α, «culto [tributado a la divinidad]»; es la traducción más común de las palabras hebreos referidas al culto a los > ídolos.

1. Definición.
2. Origen y Causa.
3. Idolatría en Israel.

I. DEFINICIÓN. En sentido propio y clásico, idolatría es la adoración o el culto que se tributa a entidades, objetos, imágenes o elementos naturales que se consideran dotados de poder divino, o también a divinidades falsas. En este segundo caso, se trata de un término contextual, que tiene significado solo dentro de una religión reconocida; y puede ser considerado como idolatría, dentro de una misma religión, lo que no lo sería en otra ni tampoco en un nivel distinto de evolución de la misma. En general, cada religión tiende a tachar como idolatría el culto que las otras reservan a las divinidades en que creen; pero de forma particular, esta tendencia se encuentra en las grandes religiones monoteístas respecto a las politeístas o primitivas, cuyos dioses pasan a ocupar el papel de > demonios.

Además de este significado específicamente religioso, el término «idolatría» también denota un sentido espiritual y metafórico que indica cualquier forma exasperada de admiración, devoción o entrega hacia unas realidades creadas tenidas como absolutas y que tienden a dominar la existencia y las aspiraciones humanas. Cf. Ro. 1:25: «Cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y veneraron y rindieron culto a la creación antes que al Creador». Así se puede considerar como idolatría el afán desmedido de dinero, poder, etc.

II. ORIGEN Y CAUSA. La adoración de la divinidad bajo la forma de una imagen animal o humana es tan antigua como como la religión. El poder supremo que resume el concepto de lo religioso en términos generales es generalmente aprehendido en las realizaciones y obras de la naturaleza, en el sol, la luna y las estrellas, en la lluvia y el trueno, en los campos fértiles, en los animales, en las rocas y montañas, en los héroes, los reyes, los curanderos y chamanes. La Ley de

Moisés es única en su prohibición de toda forma de idolatría, consistente no solo en adorar otros dioses, sino en adorar al mismo Dios único y verdadero bajo cualquier tipo de forma o imagen (Ex. 20:4ss.; Dt. 5:8-9). El pecado de idolatría no se refiere a los dioses falsos, sino al culto mismo al Dios verdadero sin aceptar su trascendencia, su soberanía y su libertad. La idea es que a Dios no se le puede encerrar en una imagen; ni siquiera en una idea o una institución. Dios no es una condensación del *poder* que se advierte las fuerzas de la naturaleza, sino el Señor de esas fuerzas, y es libre frente a ellas. «La prohibición de las imágenes exige de los creyentes una elevada capacidad de crítica de la religión: una continua y autocrítica purificación de su imagen de Dios» (Adolf Exeler). En el culto idolátrico el hombre hace de las fuerzas del mundo y de las suyas propias un objeto de adoración por el que, en último término, se adora a sí mismo con pasión narcisista.

III. IDOLATRÍA EN ISRAEL. La adoración de un Dios único, sin recurrir a imágenes, es algo propio de Israel desde el principio. La idolatría aparece en el Génesis, en relación con los tiempos primitivos, dentro del entorno religioso de Mesopotamia. Sabemos que los antecesores directos de Abraham adoraban, en lugar de a Yahvé, a dioses extraños (Jos. 24:2), indudablemente por medio de ídolos. Labán tenía estatuillas (*teraphim*) que Raquel hurtó (Gn. 31:30, 32-35). Se trataba de «dioses domésticos», cuya posesión daba derecho a la herencia. Sin embargo, Labán también adoraba al mismo Dios que Jacob, cuyas bendiciones reconocía (30:27), y a quien invocó para juzgar entre Jacob y él (31:53). Una práctica similar de reverencia al verdadero Dios, mezclada con la adoración idólatra de las naciones circundantes, se produce a través de toda la historia de Israel. Cuando Moisés se demora en bajar del monte santo, el pueblo pidió a Aaron que le hiciera dioses «que puedan ir delante de nosotros». Aarón hizo un becerro fundido al que ofrecieron holocaustos y víctimas de paz (Ex. 32:1ss.). Durante la peregrinación por el desierto, el pueblo «cometió fornicación con las hijas de Moab y adoraron a sus dioses» (Nm. 25:1-3). Después de la muerte de Josué, los hijos de Israel sirvieron a los baales y «siguieron a dioses extraños, a los dioses de los pueblos que los rodeaban» (Jue. 2:11ss.).

Los dos libros de los Reyes enjuician a los monarcas de Israel sistemáticamente por haber hecho «el mal ante los ojos de Yahvé», frase semítica que casi siempre se refiere al culto idolátrico y sus consecuencias. > Jeroboam, primer monarca del reino cismático de > Israel, erigió en los santuarios de Betel y Dan un culto a Yahvé bajo la forma de un becerro de oro (1 R. 12:26 ss.), con el propósito de desviar la atención del pueblo del santuario de Jerusalén, con lo cual incurrió en el pecado de idolatría. En tiempos de Acab y su hijo Ocozías surgieron los profetas Elías y su discípulo Eliseo, que lucharon contra la idolatría y las prácticas cananeas infiltradas en la vida del pueblo, cuyo compendio se halla en la acción de Acab, hijo de Omrí, que sacrificaba a los dioses fenicios a causa de su mujer Jezabel; esta a su vez perseguía a los profetas de Yahvé (1 R. 19:1ss.). Elías, Eliseo y Miqueas clamaron contra la idolatría de su época, o «baalización» de Yahvé, recordando constantemente al pueblo sus vínculos con el Dios de Israel. El profeta Oseas comparó a Israel con una prostituta que abandona a su marido legítimo y va en busca de otro u otros dioses en vez de Yahvé (Os. 2,:4-10; cf. Jer. 2:33; 2 R. 17:16-17; 29-33).

Frente a la idolatría, los profetas recurren a la ridiculización de los ídolos, que no son nada y no pueden nada (1 R. 18:18-40); son objetos inútiles (Jer. 2:11), dioses de mentira (Am. 2:4), pedazos de madera (Os. 8:6).

La idolatría fue el pecado nacional de Israel hasta el tiempo del destierro y de la cautividad en Babilonia. Desde entonces, lo que quedó del pueblo hebreo se curó para siempre de la idolatría,

encauzando sus sentimientos y necesidades religiosas al estudio de la Ley. La predicación de ese período insiste en que los llamados «otros dioses» no son verdaderos, no pueden anunciar el porvenir; en realidad no existen; adorarlos es engañarse y traicionar a Yahvé olvidando sus obras buenas, salvadoras, que ha realizado siempre con su pueblo (cf. Sab. 13:1-14, 21). El libro de Judit resume este cambio de actitud: «Verdad es que no hay en nuestro tiempo ni en nuestros días, tribu, familia, pueblo o ciudad de las nuestras que se postre ante dioses hechos por mano del hombre, como sucedió en otros tiempos... Nosotros no conocemos otro Dios que él» (8:18.20).Véase ÍDOLO, IMAGEN, MONOTEÍSMO, POLITEÍSMO.

BIBLIOGRAFÍA: X. Alegre, “Los ídolos que deshumanizan al hombre”, en *El secuestro de la verdad* (ST 1986); G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (IVP 2008); José L. Caravias, *Idolatría y Biblia* (EDICAY, Cuenca, Ecuador); A. Exeler, *Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios* (ST 1983); S. García Rodríguez, “Idolatría”, en *GER* 12, 345-347; E.P. Meadors, *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology* (T & T Clark 2006); P. Richard, *La lucha de los dioses, Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (DEI, San José 1980); J.L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Cristiandad 1979).

ÍDOLO

La terminología hebrea es muy amplia para referirse a lo que en griego y en castellano llamamos «ídolo». Recoge un significado moral y expresa la degradación asociada a los cultos a divinidades paganas. Algunos vocablos apuntan al hecho de que un ídolo es «nada». Otros significan el terror que siente el adorador del falso dios, o la aversión con la que el Dios vivo y verdadero considera tales objetos. Otros, por su parte, se refieren a la forma del ídolo, al material de que está hecho, o a la posición en que está colocado.

1. Vocabulario.
2. Ídolos en la historia.
3. Viandas sacrificadas a los ídolos

I. VOCABULARIO.

1. Heb. 457 *elil*, אֱלִיל, cuyo sig. se supone que es «nada, vano». Los 20 casos en que aparece se encuentran principalmente en Levítico y en los escritos proféticos (p.ej. Lv. 19:4; 26:1; 1 Cro. 16:26; Sal. 96:5; 97:7; Is. 2:8, 18, 20; 10:10, 11; 19:1, 3; 31:7; Ez. 30:13; Hab. 2:18; Zac. 11:17). Los autores bíblicos a veces hacen juegos de palabras para manifestar el contraste entre el Dios de Israel y los dioses de las naciones. P.ej.: «Todos los dioses [*elohim*] de los pueblos son ídolos [*elilim*], pero Yahvé hizo los cielos» (1 Cro. 16:26). En esta línea se mueve el apóstol Pablo cuando recuerda a los corintios que «sabemos que un ídolo nada es en el mundo» (1 Cor. 8:4), que los dioses de los paganos son «vanidades» (Hch. 14:15), y «no dioses» (Gal. 4:8).

2. Heb. 1544 *gillulim*, לִים ּ = «ídolos», en sentido desdeñoso. Es de origen incierto, pero puede haber significado «bolas de estiércol». De los 48 casos en que aparece este vocablo, todos menos nueve se encuentran en Ezequiel. Manifiesta el horror y el desprecio que los hebreos sentían por los ídolos (cf. Dt. 29:17; Ez. 8:10; 16:36; 20:8. James Strong piensa que esta palabra habría que asociarla con los escarabajos sagrados de Egipto, también muy comunes en Canaán, sobre todo en Fenicia, como evidencian los descubrimientos arqueológicos.

3. Heb. 205 *awén*, אָוֶן, asirio *annu* = «iniquidad», o «una cosa de nada». Refleja el menosprecio por las divinidades paganas (cf. Dt. 32:21; 1 R. 16:13; Sal. 31:6; Jer. 8:19; 10:8, Zac. 10:2). Es significativo el cambio de nombre de > Betel por > Betavén («casa de idolatría»), el gran centro de paganismo en Israel (Os. 4:15; 5:8; 10:5, 8; Am 5:5).

4. Heb. 8251 *shiqquts*, ץ . = «abominación, inmundicia», palabra que a menudo se utiliza para dar testimonio del odio de Dios contra todo el sistema idolátrico, asociado a ritos obscenos (2 Cro. 15:8; Os. 9:10), y que se corresponde con el gr. 946 *bdélygma*, βδ⍰λυγμα = «cosa detestable». A este sentimiento tan judío hacia los ídolos hace referencia Pablo en Romanos 2:22: «Tú que abominas de los ídolos, ¿cometes sacrilegios?». En Apocalipsis 21:8 «los abominables», esto es, aquellos que adoran ídolos, son equiparados con los cobardes y con los incrédulos. En Tito 1:16 Pablo se refiere a algunos que profesan conocer a Dios, pero que lo niegan con los hechos y se rebajan prácticamente al mismo nivel que los idólatras. La falsedad de la idolatría se expone en Apocalipsis 21:27, donde abominación y mentira son puestas al mismo nivel. Probablemente, la copa que contiene abominaciones e inmundicia mencionada en Apocalipsis 17:4, representa las varias formas de idolatría que promoverá «la mujer». Pablo dice que la codicia es idolatría, y de acuerdo con esta verdad, Jesús les dice a los codiciosos fariseos que lo que los hombres tienen por sublime, delante de Dios es abominación (Lc. 16:14, 15).

5. Heb. (en relación con el término anterior) *bosheth*, ת ֶ = vergüenza», aplicado al culto a Baal, caracterizado por la obscenidad de sus ritos asociados a la fertilidad (Jer. 11:13; Os. 9:10).

6. Heb. 367 *emah*, אֵימָה = «miedo», lo que implica que el ídolo era un objeto de terror (Jer 1:38; 50:38). La misma idea está probablemente representada por 4656 *miphletseth*, מִפְלֶצֶת = «terror», designación del ídolo hecho por > Maaca (1 R. 15:13; 2 Cro. 15:16).

7. Varias veces se encuentra una palabra bastante ambigua, 6091 *atsab*, עָצָב, o también 6089 *etseb*, עֶצֶב, e incluso *otseb*, עֹצֶב = «figura». Se piensa que significa «lo que causa trabajo», bien en la fabricación o en la adoración. La Escritura siempre transmite la idea de que la verdadera adoración no es fatigosa para el hijo de Dios, en tanto que la adoración idolátrica es una ardua labor infructuosa. Esta palabra se utiliza con referencia a los falsos dioses de los filisteos en 1 Sam. 31:9; 1 Cro. 10:9; 2 S 5:21. En 2 Cro. 24:18 y Sal. 106:36,38 se refiere a los objetos de adoración cananea con los que quedaron enlazados los israelitas (ver también Sal. 115:4 y 135:15). En Is. 10:11 se emplea el vocablo *elil*, אֱלִיל, referido a los ídolos de Samaria, mientras que *atsab*, עָצָב, alude a los ídolos de Jerusalén. En Is. 46:1 se aplica a Bel y Nebo, que eran «carga sobre las bestias cansadas». En Jer. 50:2, estos mismos ídolos son descritos como rotos en pedazos. En Jer. 22:28, Conías es descrito como «un ídolo [*étseb*, עֶצֶב] vil quebrado». Se utiliza también para designar los ídolos de Israel o Canaán en Is. 48:5; Os. 4:17; 8:4; 13:2; 14:8; Mi. 1:7; Zac. 13:2. La traducción griega es por lo general 1497 *eídolon*, ε⍰δωλον = «imagen», la única designación de los ídolos en el NT, ya sean objetos externos y visibles o influencias más sutiles que atraen el corazón. *Eídolon* sign. en su origen «fantasma» o «semejanza», de *eîdos*, «apariencia», lit. «aquello que es visto» (Hch. 7:41; 15:20; Ro. 2:22; 1 Cor. 8:4, 7; 10:19; 12:2; 2 Cor. 6:16; 1 Ts. 1:9; 1 Jn. 5:21; Ap. 9:20).

Otros términos hebreos indican la forma del ídolo y el material con que está hecho.

8. Heb. 8655 *teraphim*, רָפִים ְ = «ídolo doméstico, máscara cúltica». Aparece 15 veces en el AT, en primer lugar en Gn. 31:19 en relación con los ídolos de Labán robados por Raquel (cf. Jue. 17:5; 1 Sam. 19:13).

9. Heb. 6754 *tselem*, צֶלֶם, de una raíz inusitada que sign. «hacer sombra», de donde se derivan los significados «fantasma, figura, parecido, ídolo, imagen»; asirio *tsalmu* = «representación, estatua, imagen»; el gr. 1504 *eikón*, ε⍰κ⍰ν = «imagen», incluye las dos ideas de representación y manifestación.

10. Heb. 6459 *pésel*, סֶל ֶ, pl. *pesalim*, סִילִים ְ = «imagen tallada», de piedra, arcilla e incluso metal.

11. Heb. 4906 *maskith*, מַ ְ . ית, que prob. se refiere a jeroglíficos o a pequeñas figuras de Tot y otros dioses egipcios. Esta palabra aparece también en Ez. 8:12, donde hace referencia a «cámaras pintadas de imágenes», es decir, cámaras o estancias con figuras pintadas y talladas en relieve tales como las que aún se ven en Egipto y Asiria. En Prov. 25:11, *maskith* se traduce como «figuras»; y en el Sal. 73:7 y en Prov. 18:11 hace referencia al proceso mental que llamamos «imaginación».

12. Heb. 4676 *matstsebah*, מַ ֵ בָה = «columna» o «piedra memorial», como las que erigió Jacob en varias ocasiones (Gn. 28:18; 31:45; 35:14, 20) para conmemorar una crisis en su vida o marcar la tumba de Raquel. Tal fueron las piedras erigidas por Josué después de cruzar el Jordán (Jos. 4:9; 24:26; cf. 1 Sam. 7:12). Esta palabra se aplica a los obeliscos que estaban a la entrada del templo solar de > Heliópolis (Jer. 43:13), y también a las estatuas de Baal, ya fueran de piedra o madera (2 R. 3:2; 10:26, 27).

II. ÍDOLOS EN LA HISTORIA. El culto a los ídolos ha sido practicado desde épocas relativamente tempranas de la historia. La primera mención de «ídolos» en la Biblia se encuentra en Gn. 31:30, respecto a los > *teraphim* de Labán, «dioses domésticos» propios de la cultura mesopotámica.

Los egipcios, por su parte, adoraban las estatuas que representaban a sus dioses; en la parte más santa de sus templos se hallaba el emblema del dios en cuestión o del animal divinizado que lo representaba (Heródoto, *Hist*. 2, 63, 138). Las estatuas de los dioses recibían el mismo trato que los personajes más importantes de la corte faraónica: se las despertaba en sus capillas, se las saludaba, se las vestía, se les ofrecía el desayuno y las comidas, se las trataba con el ceremonial real, se las acostaba por la noche, se las hacía viajar en las panegirías visitando a los dioses familiares o amigos, etc. Otro tanto ocurría en Mesopotamia, donde incluso algunos creían que las imágenes de los dioses comían realmente lo que se le ofrecía. Algo parecido se sabe de los > hititas, cuyo derecho establecía detalladamente en las ofrendas la parte del dios, y castigaba con pena de muerte el que los sacerdotes la consumieran. En el Próximo Oriente antiguo los sacrificios constituían «la comida del dios, o de los dioses». En otras ocasiones, junto a la estatua del dios se hacía yacer la estatua de la diosa esposa, con un realismo extremo, cuando no se hacía dormir con él una > hieródula; incluso las cellas de los dioses tenían su lecho hierogámico, como puede verse en el templo de Bel en Palmira, uno de los mejor conservados. Los cananeos poseían ídolos que los israelitas habían recibido orden de destruir al llegar al país, entre los que se hallaban los diferentes baales, Asera, Astoret, Moloc, etc.

Los profetas de Israel estigmatizaron y ridiculizaron la incapacidad e impotencia de los ídolos (Sal. 115:2, 8; Is. 2:8, 18-21; 40:19, 20; 44:9-20; Jer. 10:3-5). Estas se revelan, p.ej., cuando el arca de Dios es colocada en el templo de Dagón (1 Sam. 5:3-5).

A excepción de los persas, todos los pueblos con los que los israelitas entraron en contacto en la época bíblica eran idólatras. En la época del NT, los cristianos que vivían en medio de comunidades paganas fueron exhortados a evitar toda componenda con la idolatría.

Pablo indica que el culto ofrecido al ídolo es en realidad ofrecido a los demonios (1 Cor. 10:19-22; cf. Dt. 32:17). Hay aquí un cambio de mentalidad respecto a los ídolos, que refleja el pensamiento helénico, preocupado por ángeles y demonios, frente al más sobrio hebreo antiguo, que

consideraba que el ídolo es vanidad, nada en realidad. Esta creencia que equipara los dioses ancestrales, representados por sus imágenes respectivas, a la actividad de los demonios, va a jugar un papel de primer orden en los primeros siglos del enfrentamiento cristiano con el Estado romano perseguidor.

III. VIANDAS SACRIFICADAS A LOS ÍDOLOS. El > Concilio de Jerusalén ordenó la abstención de toda carne que hubiera sido sacrificada a los ídolos (Hch. 15:29). El apóstol Pablo advirtió a aquellos cristianos que no daban importancia alguna a los ídolos, que también ellos debían practicar esta abstinencia, a fin de no escandalizar a los hermanos más débiles (1 Cor. 8:4-13). El cristiano invitado a la comida de un pagano no estaba obligado, por razón de escrúpulos, a enterarse de si la carne había sido sacrificada a un ídolo; pero si se le informaba expresamente, debía entonces abstenerse de consumirla. Se tenía que observar la misma norma con respecto a los alimentos comprados en el mercado para uso doméstico (1 Cor. 10:18-33).

En el mundo grecorromano, como en casi todas las culturas antiguas, la vida social y doméstica estaba íntimamente asociada a la religión, y no había matanza de animales sin que antes se hiciera un sacrificio al dios respectivo. Al sacrificio seguía una comida cúltica en la que se consumía el alimento consagrado, bien en el recinto del templo o en la casa, y el resto se mandaba al mercado para su venta (1 Cor. 10:25).

En los conocidos papiros de Oxirrinco se hace mención a esta práctica: «Queremón te invita a cenar en la mesa de Serapis en el serapeo, mañana 15 a la hora novena». Una invitación a una comida de esta naturaleza, en el templo o en una casa particular, era un acontecimiento común en la vida social de la época, y presentaría un serio problema para el creyente que fuese invitado. Ser miembro de un gremio o asociación profesional conllevaba participar en aquellas comidas, pero hasta comprar en el mercado podía presentar un problema al cristiano responsable, según lo que hemos dicho, ya que mucha de la carne disponible procedía de los templos. La cuestión era: ¿se podía comprar dicha carne para consumo privado? En Corinto, las opiniones de la Iglesia estaban sumamente divididas. Un grupo, en nombre de la libertad cristiana (6:12; 10:23; 8:9) y sobre la base de un supuesto nivel superior de conocimiento, no veía nada de malo en aceptar una invitación a una comida cúltica, y no encontraba razón alguna por la cual no se pudiera comprar y comer alimentos que habían sido previamente dedicados en los templos. Pensaba que aquellas comidas no eran más que reuniones sociales a las que negaba significación religiosa. En segundo lugar, opinaba que de todos modos los dioses paganos eran inexistentes. «Un ídolo nada es en el mundo, y no hay más que un Dios» (1 Cor. 8:4). Por otra parte, el grupo «débil» veía la situación de manera diferente, ya que pensaba que los demonios que se encontraban tras los ídolos ejercían su influencia maligna en las viandas y las «contaminaban», haciéndolas así impropias para el consumo por parte de los creyentes (1 Cor. 8:7; cf. Hch. 10:14).

Pablo responde diciendo que si bien es cierto que los ídolos son demonios, su poder ha sido quebrantado por la cruz, de modo que los creyentes ya no tienen que estar sujetos a ellos (Col. 2:15-16; Gal. 4:3, 8-9). En todo caso, era necesario no herir conciencia débil con una acción indiscreta (1 Cor. 8:7-13). Respecto a viandas previamente ofrecidas en los templos y posteriormente llevadas a los mercados para la venta, Pablo afirma que están permitidas sobre la base del Sal. 24:1. Aunque esos alimentos hayan sido dedicados en santuarios paganos y estén a la venta en el mercado, pueden ser consumidas en virtud de haber sido creados por Dios (cf. 1 Ti. 4:4-5). Esto claramente se aleja de las reglas ceremoniales de los rabinos, posteriormente codificadas en el Talmud. Véase

ABOMINACIÓN, ASERA, BAAL, IDOLATRÍA, LIMPIO, LUGAR ALTO, PILAR, TERAFIM.

BIBLIOGRAFÍA: H. Hübner, "εἴδωλον , *eídôlon*, ídolo", en *DENT* II, 1172-1179; R.B. Girdlestone, "Ídolo, Bosque, Lugar Alto", en *SAT* 313-318; A. Palacios López, "Idolatría. Religiones no cristianas", en *GER* 12, 343-345.

IDUMEA

Gr. 2401 *Idumaía*, Ἰδουμαία, forma griega del heb. > *Edom*, אֱדם, también escrito אֱד ם, común en la época grecorromana. Se encuentra en la versión de los LXX, en Josefo y en el NT, como nombre de la región de los idumeos, situada al sur de Palestina y ocupada por este pueblo después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en el año 587 a.C.

La infiltración edomita se debió en parte a la presión de los árabes nabateos, que lograron establecer un reino poderoso, con Petra como capital, a expensas del antiguo territorio de Edom. Durante la dominación persa, Idumea estaba regida por un gobernador que residía prob. en Lakis, cuya autoridad se extendía hasta la península del Sinaí. Bajo los seléucidas constituía una eparquía o satrapía, al frente de la cual estaba un estratega, que en tiempo de los Macabeos era Gorgias (2 Mac 12:32). En el año 126 a.C., Juan Hircano sometió a los habitantes de Idumea, a los cuales obligó a circuncidarse, poniéndoles como gobernador a Antípater, que fue el abuelo de Herodes el Grande. Véase EDOM, HERODES, HIRCANO.

J. M. DÍAZ YANES

IDUMEO

Gr. *Idumaîos*, Ἰδουμαῖος, habitante de Idumea (2 Mac. 10:15,16). Véase IDUMEA.

IFDAÍAS

Heb. 3301 *Yiphdeyah*, יִפְ ְיָה = «liberado [redimido por] Yahvé»; Sept. *Iephadía*, Ἰεφαδία. Descendiente de > Sasac y uno de los jefes de familia de la tribu de Benjamín residente en Jerusalén (1 Cro. 8:25).

IGAL

Heb. 3008 *Yigeal*, יִגְאָל = «vengador». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Igal*, Ἰγάλ; Vulg. *Igal*. Hijo de José, comisionado por parte de la tribu de Isacar para explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:7).

2. Sept. *Igaal*, Ἰγαάλ; Vulg. *Igaal*. Hijo de Natán de Soba, uno de los famosos valientes del ejército de David (2 Sam. 23:36). En la lista paralela de 1 Cro. recibe el nombre de Joel, hermano de Natán (11:38, *Ioel*, Ἰωήλ), quizá más correcto.

3. Sept. *Ioel*, Ἰωήλ; Vulg. *Jegaal*. Uno de los hijos de Semaía, de la descendencia de Zorobabel (1 Cro. 3:22).

IGDALÍAS

Heb. 3012 *Yigdaleyah*, יִגְ לְיָה, forma prolongada de *Yigdaleyahu*, יִגְ לְיָה = «magnificado por Yahvé»; Sept. *Godolías*, Γοδολίας; Vulg. *Jegedalia*. Padre de > Hanán, «varón de Dios», en cuyo aposento Jeremías tentó a los recabitas con la intención de probar su abstinencia de bebidas embriagantes: «Y los traje a la casa de Yahvé, a la cámara de los hijos de Hanán hijo de Igdalías, hombre de Dios, la cual estaba junto a la cámara de los magistrados, que estaba encima de la cámara de Maasías hijo de

Salum, guardia de la puerta» (Jer. 35:4).

IGLESIA

1. Nombre y uso.
2. Singularidad de la Iglesia.
3. Dones y ministerio.
4. Diaconía y justicia social.

I. NOMBRE Y USO. Gr. 1577 *ekklesía*, ἐκκλησία, de *ek*, ἐκ = «de, desde» y *klesis*, κλῆσις = «llamado»; lat. *ecclesia*. Significa, en general, «convocación» (cf. Hch. 19:32,41), no precisamente la gente que es convocada, aunque por extensión llegue a denotar también la asamblea reunida. En el heb. del AT, el vocablo correspondiente es *qahal*, קָהָל, y con frecuencia, aunque no siempre (cf. Gn. 28:3; 49:6; Sal. 26:5), designa la congregación de Israel. La LXX traduce *qahal* por *ekklesía* unas 100 veces, y emplea la expresión *ekklesía tu theû*, «Iglesia de Dios», referida a la asamblea del pueblo en el Sinaí; otro tanto hace Esteban al referirse a «la congregación» (*ekklesía*) que estuvo con Moisés en el desierto (Hch. 7:38). Es probable que el uso de *ekklesía* en la LXX influyera en su utilización por parte de los cristianos.

En el NT el vocablo *ekklesía* se constata 114 veces, y suele referirse a los fieles mismos, estén reunidos en un lugar determinado o no. En este sentido puede referirse a:

a) La totalidad de los que profesan la fe en Cristo, sin fronteras de tiempo ni espacio (1 Cor. 12:13; Ef. 1:22-23; Heb. 12:23). El término «Iglesia de Dios» (1 Cor. 15:9; Gal. 1:13; Flp. 3:6), aunque referido en principio a la Iglesia de Jerusalén, pronto adquirió connotaciones universales.

b) Comunidades cristianas particulares en determinadas ciudades: Jerusalén (Hch 8:1; cf. Gal. 1:2), Corinto, Éfeso, Tesalónica, etc.; o regiones: Iglesias de Judea (Gal. 1:22; 1 Tes. 2:14).

c) Asambleas de esas comunidades y los lugares donde se reunían (p.ej. Ro. 16:5; 1 Cor. 11:18; 14:19, 28). Una asamblea particular en una casa, p.ej., la de Aquila y Prisca (1 Cor. 16:19); o una familia de creyentes, entre los que se cuentan también los criados (cf. Ro. 16:5; Col. 4:15 y Flm. v. 2).

La palabra *ekklesía* se emplea principalmente en Mateo, en Hechos y en las cartas paulinas más destacadas, así como en Efesios y Colosenses, mientras que está ausente en Marcos, Lucas y Juan (excepto 3 Jn. 9).

Jesucristo nunca habla de la Iglesia (excepto en Mt. 16:18), sino del «reino de Dios», «el reino de los cielos», o simplemente «el reino» (Mat. 6:32; 20:21; Jn. 3:3; etc.). Lucas es el primero en emplear la palabra «iglesia» para designar la comunidad de Jerusalén el día de Pentecostés (Hch. 2:47).

Los símbolos bajo los cuales el NT nos la presenta son muy variados: una planta (Jn. 15:1-5), un edificio (Mt. 16:18), un cuerpo (1 Cor. 12:13), una novia o esposa (2 Cor. 11:2; Ef. 5:25-32), o un rebaño (Jn. 10:16).

II. SINGULARIDAD DE LA IGLESIA. La Iglesia no es el Reino de Dios, porque, al igual que Cristo su cabeza, no ha venido a mandar, sino a servir (Mt. 20:28), aun cuando ya goza de las bendiciones espirituales del Reino (Col. 1:13), al que se entra por el arrepentimiento y la fe (cf. Mc. 1:15).

La Iglesia nace a raíz de la muerte y resurrección de Jesús, cuando el Espíritu Santo es derramado

sobre los discípulos el día de Pentecostés. La unción del Espíritu Santo sobre la Iglesia es un don del Cristo resucitado (Jn. 7:38-39), que tiene como efecto primario su capacitación profética en orden a la palabra de Dios y a su actividad salvífica (Hch. 5:3, 9; 8:29, 39; 9:31; 13:2; 15:28; 16:6; 20:23; 21:11).

La Iglesia tiene una relación singular con Cristo, porque él es (a) su fundador (Mt. 16:18), (b) su piedra fundamental (Ef. 2:20), (c) su cabeza (Ef. 1:22-23), (d) su esposo (2 Cor. 11:2; Ef. 5:25 ss.) y (e) su juez (Ap. caps. 2 y 3).

En 1 Cor. 12, todo el cuerpo es tomado como metáfora; no se ve a Cristo como cabeza unida al cuerpo (cf. vv. 16-17, ya que la oreja, el ojo y el olfato están en la cabeza). En cambio, en Ef. 1:22-23; 4:15-16; Col. 2:19, Cristo es la cabeza, y la Iglesia es el resto del cuerpo, distinto de la cabeza, pero unido a ella.

La Iglesia tiene una relación especial con el Espíritu Santo. Hch. 2:1ss. dice que este «bautiza» con fuego a quienes había prometido el Señor (Hch. 1:5); a partir de Hch. 2:41-42, en combinación con Hch. 10:44-48; 11:15-16; 19:1-7, se puede asegurar que el día de Pentecostés comenzó el bautismo cristiano propiamente dicho, no en Jn. 4:1-2, pues entonces no había sido dado el Espíritu Santo. Además de bautizar en el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12:13), el Espíritu Santo habita en el creyente individual (1 Cor. 6:19), en la iglesia local (1 Cor. 3:16) y en la Iglesia universal (Ef. 2:22); y como agente ejecutivo de la Trina Deidad, el Espíritu Santo transmite a la Iglesia la vida comunitaria de la regeneración que a él le compete (Jn. 3:5; 2 Cor. 13:14), el amor del Padre (Ro. 5:5) y la verdad entera del Hijo (Jn. 14:26; 15:26; 16:13-15), así como el poder que tal vida comporta (Lc. 24:49; Hch. 1:8: 9:31), que es el don por excelencia (Ro. 5:5). Él es quien reparte los dones a la Iglesia según su voluntad.

III. DONES Y MINISTERIO. La Iglesia es el organismo en que están insertos los ministerios, tanto el común (aunque diversificado según los dones) como el específico, y ambos son permanentes. Pero para el buen orden de la iglesia local, se necesita una organización (cf. Hch. 14:23) en la cual estén insertos los oficios. Puesto que esa organización supone una iglesia local independiente, el nombramiento de los oficios que gobiernan corresponde al presbiterio de la congregación local (cf. 1 Ti. 4:14). Se da por sentado que, sea cual sea la forma de gobierno de la Iglesia, siempre será una > «teocracia», porque su verdadero Señor es Cristo mismo. Esto significa que los oficiales que gobiernan son representantes de la Iglesia frente a Dios, pero delegados de Cristo ante la propia Iglesia. Por eso, aunque tienen el deber de preocuparse por el bienestar de la congregación, es a Dios a quien tienen que rendir cuentas, no a los creyentes (cf. Heb. 13:17).

Ya en los orígenes, se aprecian diferentes formas de gobierno en la Iglesia:

a) un solo pastor, ancianos y diáconos en la comunidad de Jerusalén (cf. Hch. 15:22-23);

b) un amplio presbiterio en Antioquía (cf. Hch. 13:1-3); y

c) una organización claramente congregacional en Corinto, con una membresía numerosa (cf. Hch. 18:8), sin mención alguna de ancianos ni pastores. Multitud de carismas (cf. 1 Cor. 1:7), excesivas facciones (cf. 1 Cor. 1:11-12; 3:3-5), mucho desorden (cf. 1 Cor. todo el capítulo 14) y descuido total en el empleo de la disciplina (1 Cor. 5:1-6).

Sin embargo, es de notar que Pablo nunca ordena a los fieles de Corinto «cambiar de régimen». Lo que da a entender que en la Iglesia no hay forma de gobierno alguna que pueda erigirse como la única bíblica.

IV. DIACONÍA Y JUSTICIA SOCIAL. Según Santiago, «la religión pura y sin mácula delante de Dios el Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha del mundo» (Stg. 1:27). Encontramos aquí un programa ministerial de suma importancia para cada iglesia local y para cada creyente. Como puede verse, Stg. habla de hacer el bien y de evitar el mal («guardarse sin mancha del mundo»).

La primera parte del v. se refiere a ministrar a los más necesitados: los huérfanos, que no tienen padre ni tutor que les garantice sus derechos, y las viudas, que, destituidas del apoyo del varón, se hallan en situación similar a la de los huérfanos. Como necesitados de socorro financiero, tanto los unos como las otras deben ser aliviados según la palabra de Dios. En un principio, los creyentes de Jerusalén pusieron todas sus posesiones al servicio de la comunidad (Hch. 4:32 ss.), y cuando el hambre azotó la región, creyentes de otras latitudes, procedentes de la gentilidad, enviaron ayuda a sus hermanos de Judea (cf. Hch. 11:27-30; 2 Cor, 8:18-22; Stg. 2:2-3, 15-16; 1 Jn. 3:17). Pablo trata el asunto de las viudas en 1 Ti. 5:3-16. En cuanto a lo de guardarse sin mancha del mundo, la Iglesia está en el mundo de manera parecida a un barco sobre el agua (cf. Jn. 17:9-18). Cristo envió a sus discípulos como testigos suyos en todas partes (Hch. 1:8). ¿De qué tiene que separarse la Iglesia? De lo mundano, no del mundo. ¿De quién tiene que separarse el creyente? No de los del mundo, sino de la mundanalidad de los que se llaman hermanos (cf. 1 Cor. 5:9-13). Fuera de esta única separación, la palabra de Dios no enseña en ninguna parte una segunda separación, que podría conducir a un proceso *ad infinitum*. Por el contario, se advierte seriamente contra aquellos que causan > cismas y > divisiones en la comunidades.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (EVD 1987); A. Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja v de la Nueva Alianza* (BAC 1977); A. Bandera, *La Iglesia imagen de Cristo* (ESE 1969); L. Bouyer, *La Iglesia de Dios* (Stvdivm, Madrid 1973); H.E. Dana, *Manual de eclesiología* (CBP 1984); H. Harvey, *La Iglesia. Su forma de gobierno y sus ordenanzas* (CBP/CLIE 1984); A. Küen, *Introducción a la eclesiología* (CLIE 2201); J.A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (Sígueme 1988); P. Faynel, *La Iglesia*, 2 vols (Herder 1974); H. Küng, *La Iglesia* (Herder 1975); R.B. Kuyper, *El cuerpo glorioso de Cristo. La santa Iglesia* (TELL 1980); F. Lacueva, *La Iglesia, Cuerpo de Cristo* (CLIE 1973); Bill J. Leonard, *La naturaleza de la Iglesia* (CBP 1987); P.S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (WJK 2005); J. Roloff, "*ἐκκλησία, ekklesía*", en *DENT*, 1250-1267; G. Sánchez Mielgo, *La unidad de los creyentes. La Iglesia que pensó el discípulo amado* (SE 2009); R. Schnackenburg, *La iglesia en el Nuevo Testamento* (Taurus, Madrid 1965); P. Touilleux, *La Iglesia en las Escrituras* (ST 1969); T. Witherow, *La Iglesia, su naturaleza y gobierno* (EP 1995).

F. LACUEVA

IGNORANCIA

Del latín *in*, «no», y *gnarus*, «conocer»; heb. 7684 *shegagah*, שְׁגָגָה = «falta inadvertida, descarrío, yerro, ignorancia»; gr. 52 *ágnoia*, *ἄγνοια*, lit. «carencia de conocimiento», relacionada con 50 *agnoeo*, *ἀγνοέω*, «ser ignorante»; 56 *agnosía*, *ἀγνωσία*, «ignorancia» como directamente opuesta a *gnosis*, *γνῶσις*, «conocimiento»; 51 *agnóema*, *ἀγνόημα*, «pecado de ignorancia, yerro».

En ambos Testamentos se distingue la ignorancia voluntaria y culpable de la ignorancia atenuada por la ceguera. Hay ignorancia culpable, como la Caín, que dice no conocer el paradero de su hermano (Gn. 4:9), y la hay atenuada por no conocer bien el alcance de las cosas y de los actos humanos. Así, las faltas o pecados son a menudo llamados «yerros», lo que supone ignorancia, y aparece como gran atenuante (Lv. 4:21; 5:18; Sal. 119:67; Job 12:16). Los pecados de ignorancia, no obstante, por ser pecados, tienen que ser expiados. En Lv. 4:1-35 y 5:1-19 se establecen los sacrificios que debían hacerse en estos casos concretos. El sacrificio señalado era mayor o menor en proporción a la culpabilidad del ofensor; mayor, p.e., para un sacerdote o príncipe que para una

persona del común del pueblo, pues de los primeros se esperaba mayor información y preparación.

Jesús pide perdón por sus enemigos porque no saben lo que hacen (Lc. 23:34). Otro tanto dice Pedro respecto al pueblo y las autoridades religiosas que intervinieron en la muerte de Jesús: «Ahora bien, hermanos, sé que por ignorancia lo hicisteis, como también vuestros gobernantes» (Hch. 3:17; 13:27). El apóstol Pablo aclara que recibió la misericordia del perdón divino a pesar de haber sido blasfemo, perseguidor e insolente, porque lo hizo en ignorancia (1Ti. 1:13). El mismo apóstol caracteriza los tiempos anteriores a la venida de Cristo como «tiempos de ignorancia», que terminan con la proclamación del Evangelio (Hch. 17:30, cf. Jn. 15:22: «Si yo no hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa por su pecado»). Una vez conocida la verdad, no hay razón para permanecer en la ignorancia: «No os conforméis a las pasiones que antes teníais, estando en vuestra ignorancia» (1 P. 1:14).

Hay una ignorancia de carácter moral, voluntaria, que no excusa ni atenúa la culpabilidad: «Les dijo Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora porque decís: "Vemos", vuestro pecado permanece» (Jn. 9:41). De los gentiles dice Pablo que tienen «el entendimiento entenebrecido, alejados de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, debido a la dureza de su corazón» (Ef. 4:18, cf. Ro. 1:28).

La ignorancia, *agnosía*, ἀγνωσία, en cuanto opuesta a la *gnosis* o «conocimiento», es culpable en sí misma por falta de consideración e insensatez: «Volved a la sobriedad, como es justo, y no pequéis más, porque algunos tienen ignorancia de Dios. Para vergüenza vuestra lo digo» (1 Cor. 15:34; 1 P. 2:15). Una vez iluminada la conciencia del creyente, lo que al principio tiene disculpa por haber sido cometido en ignorancia, viene después a ser un pecado contra la luz, que necesita corrección. Véase CIENCIA, CONOCIMIENTO, ENEMIGO, PECADO.

A. ROPERO

IHS

Monograma del nombre de Jesucristo, a cuyo origen se dan tres interpretaciones diferentes. Una dice que son las iniciales de las palabras latinas dirigidas a Constantino: *In Hoc Signo*, «con esta señal», milagrosamente escritas en el cielo. Otra asegura que se trata de las iniciales de *Iesus Hominum Salvator*, «Jesus Salvador de los hombres», usadas principalmente por los jesuitas como emblema, I.H.S. Una tercera afirma que se trata de las tres primeras letras del nombre griego de Jesús: ΙΗΣΟΥΣ. Los emblemas cristianos más antiguos parecen confirmar esta última opinión, escritos todos ellos en griego. El cambio de la Σ griega por la *S* latina se entiende como una corrupción.

Desde el principio, en las inscripciones cristianas los nombres de Jesucristo eran abreviados utilizando contracciones, p.ej. IC y XC o IHS y XPS por *Iesûs Khristós*. Estos monogramas griegos continuaron su uso en latín durante la Edad Media. Eventualmente, el significado correcto se perdió, y la interpretación errónea de IHS condujo a la ortografía defectuosa *Jhesus*. En latín, la abreviación IHC raramente se encuentra después de Carlomagno. El monograma alcanzó popularidad cuando en el siglo XII san Bernardo insistió en la devoción al santo nombre de Jesús. Hacia el final de la Edad Media, IHS se convirtió en un símbolo, así como el *khi-rho* durante el período de Constantino.

IIM

Heb. 5864 *Iyyim*, עִיִם = «ruinas, escombros». Nombre de dos lugares del AT.

1. Sept. *Gai*, Γαι; Vulg. *Ijeabarim*. Uno de los lugares de acampada de los israelitas poco antes de

llegar al Jordán (Nm. 33:45); gral. llamado > Ije-abarim (v. 44).

2. Sept. *Aieím*, Αἰείμ; Vulg. *Iim.* Pueblo en el extremo sur de Judá, cerca de Edom (Jos. 15:29), no identificado aún con certeza.

IJE-ABARIM

Heb. 5863 *Iyyé haabarim*, עִיֵּי הָעֲבָרִים = «ruinas de Abarim»; Sept. *Akhagaí*, Ἀχαγαί; Vulg. *Jeabarin* y *Ijeabarim*. Uno de los lugares de acampada de los israelitas durante su marcha por el desierto (Nm. 33:44, 45), al oriente de Moab (Nm. 21:11).

IJÓN

Heb. 5859 *Iyyón*, עִיּוֹן = «ruinas»; Sept. *Aîn*, Ἀΐν, *Aián*, Αἰάν, *Aion*, Αἰων. Ciudad fortificada de Neftalí. En tiempos de la alianza entre > Asa, rey de Judá, y > Benadad, rey de Siria, los sirios la invadieron y se apoderaron de ella, instigados por Asa (1 R. 15:20; 2 Cro. 16:4). Más tarde, en el reinado de > Peka, rey de Israel, > Tiglat-pileser II deportó a sus habitantes (2 R. 15:29). Identificada con Tell Dibbín, una elevación de 33 m. de altura, a unos 13 km. al noroeste de Dan, cerca de las fuentes del Jordán en Hazbani.

A. LOCKWARD

ILAI

Heb. 5866 *Ilay*, עִילַי = «elevado»; Sept. *Helí*, Ἠλί. Ajojita, uno de los héroes principales de David (1 Cro. 11:29), llamado Salmón en la lista paralela de 2 Sam. 23:28.

ILÍRICO

Gr. 2437 *Illyrikón*, Ἰλλυρικόν. País situado en la parte noroeste de la península Balcánica. Llamado también Dalmacia, estaba limitado al norte por Panonia, al sudeste por Mesia, y al oeste por el mar Adriático. Es una región montañosa, atravesada por las últimas estribaciones meridionales de los Alpes. Sus habitantes primitivos, llamados *illýrioi*, Ἰλλύριοι, moradores de la parte alta montañosa, bajaron más tarde a la costa y se dedicaron a la piratería. Los romanos, los principales afectados por sus incursiones, decidieron acabar con el problema invadiendo y conquistando el país, empresa iniciada en el 229 a.C.

Pablo menciona Ilírico en su tercer viaje misionero, después de atravesar Asia Menor y Macedonia. Dice que ha llegado «hasta los alrededores del Ilírico» (*kyklo mekhri tu Illyrikû*, κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ, Ro. 15:19) como límite occidental de su actividad misionera hasta el momento, en contraposición con Jerusalén, el extremo oriental. A pesar de todo, y teniendo en cuenta que Iliria era región vecina de Macedonia y Tracia, el pasaje no habría de indicar forzosamente que el Apóstol hubiese llegado precisamente allí, sino, como dice expresamente, «a sus alrededores», *kyklos*, κύκλος, es decir, la parte sur, por la que corría la gran *Via Egnatia* que unía Italia con el oriente desde Apolonia, pasando por Tesalónica y Filipos, para terminar en el Helesponto. Pablo bien pudo haber recorrido esta gran vía en su tercer viaje misionero que le llevó hasta la orilla del mar Adriático, y pudo haber predicado en la región de Ilírico, donde habría fundado iglesias, posteriormente visitadas por Tito (2 Tim. 4:10).

J. M. DÍAZ YANES

ILUMINACIÓN

Gr. 5462 *photismós*, φωτισμός = «iluminación, resplandor»; 5461 *photizo*, φωτίζω = «iluminar, resplandecer». El apóstol Pablo usa metafóricamente el término «iluminación» para referirse al resplandor del Evangelio, que ilumina el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo (2 Cor. 4:4, 6). En los evangelios, y sobre todo en el de Juan, la denominación de «luz» se aplica varias veces a Jesucristo, no solo como revelador de la verdad, sino como dispensador de la vida, sintetizada en la imagen de la «Luz del Mundo». En tanto que Verbo, Jesús es la luz que alumbra a todo hombre desde el principio del mundo (Jn. 1:14); en su encarnación es luz que da vista a los ciegos y alumbra los ojos de la mente y del alma. La misión de sus discípulos también es iluminar al mundo por medio del Evangelio (cf. Jn. 8:12; 12:46; 2 Ti. 1:10). Veáse LUZ, ILUMINADOS.

ILUMINADOS

Gr. *photizómenoi*, φωτιζόμενοι. Término usado por la primitiva Iglesia cristiana para referirse a los recién bautizados, que en el bautismo se identifican con Cristo como luz después de haber sido iluminados por la acción iluminadora del Padre y del Espíritu Santo. Un precedente inmediato se encuentra en Heb. 6:4; 10:32, donde se habla de los bautizados como habiendo sido «de una vez por todas iluminados», *hápax photisthentes*, ἅπαξ φωτισθέντες. En el temprano siglo II, Justino Mártir hace referencia a esta costumbre como un hecho aceptado universalmente: «Aquel lavatorio se llama iluminación, porque son iluminados en la mente los que aprenden estas cosas» (*Apología* II, 61). La mayoría de los padres griegos utilizan el nombre «iluminación», *photismós*, φωτισμός, como sinónimo de bautismo. P. ej., Gregorio Nacianceno: «Que la iluminación bautismal inunde vuestros ojos, vuestro olfato, vuestro cuerpo entero» (*Orat*. 40, 3). El día del bautismo es llamado por Gregorio de Nisa «la fiesta de las luces». El Concilio de Laodicea, 372 d.C., en su tercer canon habla de los recién bautizados como *prosphatos photisthentas*, προσφάτως φωτισθέντας, es decir, «ha poco iluminados». Veáse BAUTISMO, ILUMINACIÓN, LUZ.

BIBLIOGRAFÍA: Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, CLIE 2002; Justino Martir, *Apologías*. CLIE 2004.

A. ROPERO

IMAGEN

Heb. prop. 6754 *tselem*, צֶלֶם, de una raíz inusitada que sign. «hacer sombra», de donde se derivan sus significados de «fantasma, parecido, figura, ídolo, imagen»; asirio *tsalmu* = «representación, estatua, imagen»; gr. 1504 *eikón*, εἰκών = «imagen», incluye las ideas de representación y manifestación; Vulg. *imago*, *idolum*, *sculptile*, *simulacrum*, *statua*. Otros términos heb. son 6459 *pésel*, פֶּסֶל, pl. *pesalim*, פְּסִילִים = «imagen tallada», de piedra, arcilla e incluso metal, y 4906 *maskith*, מַשְׂכִּית = «figura», grabada en piedra, pared o cualquier objeto (Ez. 8:12).

Israel es el único pueblo de la historia que tuvo un culto sin imágenes. Las excavaciones arqueológicas en Palestina no han dado hasta ahora con ningún ídolo que pueda identificarse con certeza como imagen de Yahvé, si bien han sacado a la luz abundantes expresiones de la idolatría cananea.

El Decálogo prohíbe tajantemente fabricar imágenes tanto de Yahvé como de otros dioses (Ex. 20:4; Dt. 5:8), con lo cual se pretendía cortar el influjo de la religión cananea en las prácticas cultuales de Israel. Esta prohibición se repite explícitamente en otros lugares de la Ley y aparece

como una condición de la toma de posesión de la Tierra Prometida: «No os haréis ídolos, ni imágenes, ni os levantaréis piedras rituales, ni pondréis en vuestra tierra piedras esculpidas para postraros ante ellas; porque yo soy Yahvé, vuestro Dios» (Lv. 26:1). «Echaréis de vuestra presencia a todos los habitantes de la tierra, destruiréis todas sus esculturas, destruiréis todas sus imágenes de fundición y devastaréis todos sus lugares altos» (Nm. 33:52).

La adoración del becerro de oro en el Sinaí (Ex. 32) y la erección de toros sagrados en los santuarios de Dan y Betel (1 R. 12:32) constituyen un desafío abierto y una transgresión de las condiciones de la Alianza. La denuncia de los profetas atestigua la vigencia del culto a los baales en los santuarios del reino del Norte y en la vida del pueblo: «Oh hijo de hombre, ¿has visto las cosas que hacen los ancianos de la casa de Israel en la oscuridad, cada uno en su cámara adornada con imágenes?» (Ez. 8:12; cf. Os. 2:10; 8:4-14; 10:5; 11:2; Is. 2:8; 10:10-12; 17:7; 40:12-26; 44:9-20; Jer. 2:26-28; 10:1-16).

El culto sin imágenes de Israel hay que entenderlo en el contexto de la mentalidad semítica, donde la imagen no era solo un signo sensible de una realidad superior, sino que tenía un valor quasi-mágico y se pensaba que quien poseía una ejercía en cierto modo alguna clase de influencia sobre la misma divinidad. De modo que la Ley y los profetas, al oponerse a la representación visual de Yahvé, no solo defienden la espiritualidad de Dios, sino que afianzan su trascendencia; no puede ser «apresado» por el hombre, y por tanto «utilizado» con fines mágicos o de cualquier otro tipo.

Dios se deja sentir, pero no ver, como se dice expresamente en la teofanía sinaítica: «Os acercasteis y os reunisteis al pie del monte. El monte ardía con fuego hasta el corazón de los cielos, con densas nubes y oscuridad. Entonces Yahvé os habló de en medio del fuego. Vosotros oísteis el sonido de sus palabras, pero aparte de oír su voz, no visteis ninguna imagen» (Dt. 4:11-12). Por tanto, Dios no podía ser representado bajo ninguna forma material. Se lo habría rebajado a la categoría de un > Baal.

Sin embargo, hay que señalar que la prohibición de imágenes de talla o fundición no fue absoluta. En el mismo Sinaí se ordena que el arca de Alianza estuviera protegida por imágenes de > querubines. En el > candelabro de siete brazos aparecían flores de almendro cinceladas. Salomón mandó construir el Templo con decoraciones de formas vegetales, animales (toros y leones) e incluso angélicas (querubines), sin recibir por ello reprensión profética (1 R. 6:27; 7:25; 10:19-20). Ezequiel, en su visión del nuevo Templo, describe los querubines y las palmas que lo adornan (Ez. 41:18-20). El llamado «mar de bronce» del Templo de Jerusalén era sostenido por doce toros de bronce (1 R. 7:25). El mismo Moisés mandó esculpir, por orden de Yahvé, una serpiente de bronce, que puesta sobre un bastón elevado podía sanar a cuantos habían sido mordidos por serpientes y la miraran (Nm. 21:6-9). No dejaba de ser un riesgo, ya que los israelitas acababan de salir del politeísta Egipto, donde se adoraba a las serpientes. Al parecer, esta serpiente de bronce se conservó durante siglos con suma veneración en Israel, hasta que el rey Ezequías mandó destruirla, porque los israelitas, influidos por los cultos idolátricos cananeos, quemaban incienso ante ella, considerándola como un craso ídolo material (2 R. 18:4). Véase ESTATUA, IDOLATRÍA, ÍDOLOS, LUGAR ALTO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio, “Imagen”, en *DTI* (Sígueme 1982); W. Düring, “Imagen”, en *DTB* (Herder 1985); H. Kuhli, ε□κ□ν, *eikôn*, imagen”, en *DENT* II, 1182-1189; D. Nocquet, *El Dios único y los otros dioses* (EVD 2012); H. Renckens, *La religión de Israel* (Paulinas 1970).

IMAGEN DEL CELO

Heb. *Semel haqqineah*, סֵמֶל הַ . נְאָה; Sept. *eikón tu zelus*, εἰκὼν τοῦ ζήλους; Vulg. *idolum zeli*.

Expresión que aparece en Ez. 8:5 respecto al culto a la divinidad que había invadido el mismo Templo de Jerusalén, convertido en lugar de «idolatría», en los años finales del reino de Judá (entre el 597 y el 587 a.C.): «Entonces me dijo: "Oh hijo de hombre, levanta tus ojos en dirección al norte." Levanté mis ojos en dirección al norte, y he aquí que al norte de la puerta del altar, en la entrada, estaba el ídolo del Celo». Este ídolo (que iba en contra del Dios celoso de su identidad: cf. Ex. 20:5; 34:14; Dt. 4:4; 5:9 etc.) era, sin duda, la representación de un dios rival, una imagen prohibida, que suscita el celo/ira de Yahvé (cf. Ex. 20:4-5; 34:14; Dt. 4:24).

Por la forma gramatical del texto, que habla «del ídolo» como algo conocido, todo indica que Ezequiel alude a la imagen de > Astarté en tanto que consorte de Yahvé, que > Maaca había colocado en el Templo y que el rey > Manasés había reimplantado (cf. 2 R. 21:7; 2 Cro. 33:7).

Este «pecado» de Manasés aparece en 2 R. 21:10-15 como causa de la destrucción de Jerusalén y del Templo y es un tema conocido y repetido en el AT. Se trata de una situación muy parecida a la que se dará en la reforma del tiempo de los Macabeos, cuando los helenistas pusieron junto al altar de Yahvé la > abominación de la desolación, si bien en ese momento tal «abominación» era el Zeus universal, mientras que en el caso de Ezequiel se trataba de la imagen femenina de Dios, la estatua de una diosa.

Dentro del templo descubre Ezequiel los camarines con las imágenes de los setenta dioses: «¿No ves lo que hacen los setenta ancianos de Israel, a oscuras, incensando cada uno a su ídolo… en una cámara del mismo templo» (Ez. 8:12). Estos «setenta ancianos« son representantes de todo Israel, una especie de senado/sanedrín/consejo del pueblo (cf. Ex. 24:1, 9; Nm. 11:16-14; Dt. 10:22). Ellos han tenido y tienen gran poder de decisión sobre el pueblo. Externamente han podido venerar a Yahvé, pero en lo oculto, a oscuras, han seguido adorando a los dioses y dicen «Yahvé no nos ve, Yahvé ha abandonado al país». Ante el ocultamiento del Dios de la tradición yahvista (Dios celoso), que parece desatender a su nación, los ancianos de Israel vuelven a los «setenta dioses de los pueblos», tema que está al fondo de Dt. 4:19-20).

A juicio de Ezequiel, el Dios de Israel es trascendente y se encuentra por encima de los atributos sexuales y de generación, más allá de la violencia y mentira de los ídolos. Por eso, a fin de mantener su pureza y no contaminarse, tiene que «salir» de este templo de diosas y dioses cósmico-vitales, para dar los israelitas que quieran purificarse su revelación más alta. La «idolatría» de Jerusalén que el profeta denuncia está vinculada a la injusticia, como se pone de relieve en el cap. 22, que une los cultos no yahvistas de Jerusalén con el derramamiento de sangre y la violencia. Véase ASTARTÉ, IDOLATRÍA, REINA DEL CIELO, EZEQUIEL.

BIBLIOGRAFÍA: J. Lust, *Ezequiel and his Book* (BETL 74, Leuven 1986); G. Savoca, *Un profeta interroga la storia. Ezechiel e la teologia della storia* (Herder Roma 1976); P.A. Taylor, *Ezequiel. El profeta y su mensaje* (EMH 2005); U. Winter, *"Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53, Freiburg/Schweiz 1993).

X. PIKAZA

IMAGEN Y SEMEJANZA

Términos sinónimos utilizados para describir la naturaleza creada del hombre.

Heb. 6754 *tselem*, צֶלֶם, gr. 1504 *eikón*, εἰκών = «imagen»; heb. 1823 *demuth*, דְּמוּת, gr. 3667 *homoíoma*, ὁμοίωμα = «semejanza, parecido», destaca la similitud con un modelo, aunque pueda no

ser derivada. Por el contrario, *eikón* es una semejanza derivada.

1. Antropología.
2. Cristología.

I. ANTROPOLOGÍA. «Imagen y semejanza» es una expresión que aparece en relación con la creación del hombre: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza» (Gn. 1:26), que constituye una de las nociones fundamentales de la doctrina cristiana. Aunque algunos intérpretes han jugado con la aparente diferencia entre los vocablos «imagen» —*tselem*, צֶלֶם— y «semejanza» —*demuth*, ת מ ְ—, la verdad es que no hay diferencia entre ellos: uno es la expresión concreta y el otro la abstracta de la misma idea. Esto se demuestra al comparar Gn. 5:3 y Gn. 9:6. Ambos son sinónimos, y como es común en la lengua hebrea, se utilizan juntos para indicar énfasis. Lo que aquí se quiere decir es que el hombre es lo más parecido a Dios que hay en la tierra. Existe un parecido esencial entre la copia —el hombre— y el modelo —Dios—, por lo que se puede decir que el hombre desempeña el papel de representante de Dios ante la creación entera. No se trata de una semejanza corporal, sino existencial. Salido de las manos de Dios, el hombre ha sido creado para compartir con el Creador el ejercicio de la soberanía sobre el mundo. Pero lo que mejor muestra la singularidad del hombre, su cualidad de ser imagen de Dios, es su dimensión espiritual: la inteligencia, la voluntad, la posesión de la conciencia y la capacidad de ejercer la libertad, que se revela en el dominio sobre los animales y el mismo acto de desobediencia al mandamiento divino.

Con este concepto del hombre, el relato bíblico manifiesta la irreductible distancia que le separa de poemas como el *Enuma elish* y el relato de Beroso, donde se describe la creación del hombre formado con sangre de dioses malignos.

II. CRISTOLOGÍA. En el NT el tema de la «imagen divina» se enriquece en un sentido cristológico: solo Jesucristo —se afirma— es la imagen verdadera y perfecta de Dios: «la imagen del Dios invisible... porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad» (Col. 1:15; 2:9; cf. 2 Cor. 4:4; Heb. 1:3); este título remite directamente a la función de revelador definitivo de Dios que le compete a Jesús en virtud de su identidad de Hijo preexistente, que vive como encarnado en la misma comunión amorosa que lo une desde siempre con el Padre en el Espíritu Santo. Por consiguiente, solo él es capaz de expresar al Padre, de darlo a conocer y de hacerlo accesible al hombre (Jn. 14:9). Igualmente se afirma que el hombre ha sido creado por Dios a imagen de Cristo, el cual, siendo el hombre verdadero y perfecto, constituye el ejemplar arquetípico (cf. 1 Cor. 5:6; Col. 1:16; Jn. 1:3,10; Heb. 1:2), el «segundo Adán», de modo que, «así como hemos llevado la imagen [*eikón*, εἰκών] del terrenal, llevaremos también la imagen [*eikón*, εἰκών] del celestial» (1 Cor. 15:49).

En segundo lugar, por el hecho de que Cristo Salvador es también el centro y el fin de toda la creación, puede asignar al hombre, convertido en nueva criatura (Col. 3:10, Ef. 4:24), la meta de la conformidad o semejanza con él. Por el bautismo el hombre queda incorporado a Cristo, de manera que en adelante su vida queda asimilada progresivamente a la de él (Ro. 6:3-11). No obstante, la semejanza completa con Cristo tendrá lugar el día de la resurrección (1 Cor. 15:49; 1 Jn. 3:2).

Los primeros teólogos cristianos distinguieron entre «imagen» y «semejanza de Dios», como ideas y contenidos distintos. Ireneo dice que «imagen» se refiere a la posesión del entendimiento y de la voluntad, mientras que «semejanza» indica el don de la gracia. Es decir, que por imagen se entiende lo «natural», y por semejanza lo «sobrenatural». Clemente de Alejandría afirma que la «imagen» es

la condición humana, mientras que la «semejanza» respecto a Dios se hace posible en el hombre solo por medio del bautismo. Para Gregorio de Nisa, la «imagen» indica al hombre como criatura, mientras que la «semejanza» es el resultado del esfuerzo que hace para recuperar su perfección primitiva (*De homin. opif*, 4, 5). Agustín verá al hombre como imagen de la Trinidad debido a su estructura espiritual particular, por la que en el único sujeto se da la presencia simultánea del entendimiento, la memoria y la voluntad; así pues, entre la vida íntima de Dios, que se caracteriza por la pluralidad de personas distintas (el Padre, el Hijo y el Espíritu), y la vida espiritual del hombre, que se caracteriza por la pluralidad de facultades, se da una relación de semejanza (analogía psicológica): «Tenemos que hallar en el alma del hombre la imagen del Creador que está inmortalmente plantada en su inmortalidad» (*Sobre la Trinidad*, 14, 4). Tomás de Aquino dice que, puesto que Dios es causa de todas las cosas, todo lleva en sí un reflejo de él; pero mientras que las criaturas no racionales remiten al Dios trinitario *per modum vestigii*, en el hombre resplandece una huella más clara del Creador, *per modum imaginis*, ya que también él es capaz de producir el verbo mental con su entendimiento y el amor consecuente con su voluntad. En virtud de ser imagen de Dios, el hombre está naturalmente abierto al conocimiento de Dios y orientado a su amor, todo lo cual es llevado a su perfección por la gracia, que hace al hombre imagen de Dios más perfecta; aun cuando el ser humano conserve su estado de *viador* o peregrino, la imagen de Dios, dice además santo Tomás, se hace perfectísima en el estado de gloria, cuando el hombre conoce y ama a Dios perfectamente. La Reforma protestante considera la imagen de Dios como un don recibido por el hombre al comienzo de su existencia, pero en su interpretación del daño y desorden causado por el pecado, enfatiza que esta imagen ha quedado destruida y solo sobreviven «algunas chispas» (cf. Calvino, *Institutio*, I, XV, 3). El calvinismo, en particular, insistirá en la total corrupción o depravación total de la naturaleza humana, de la que solo hay salvación posible por gracia mediante la fe. Véase HOMBRE NUEVO, IMITACIÓN, SEMEJANZA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio, "Imagen", en *DTI*, III, 131-145; F. Beltrán, "Hombre III. El hombre, imagen de Dios", en *GER* 12, 113-115; H. Crouzel, "Imagen", en *DPAC* I, 1082-1087; O. Flender "Imagen, *eikon*", en *DTNT*, 340-341; F. Lacueva, *El hombre: su grandeza y su miseria* (CLIE 1984); J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (ST 1988); C. Spicq, *Dios y el hombre según el NT* (EST 1979); O. Schilling, "Imagen y semejanza", en *DTB*, 501-507; D. Tettamanci, *El hombre, imagen de Dios* (EST 1978).

F. LACUEVA

IMER

Heb. 564 *Immer*, אִ ֵר = «hablador, platicador», o según Furst, «encumbrado»; Sept. *Emmer*, ’Εμμ⍰ρ. Nombre de varios sacerdotes, principalmente del período exílico.

1. Cabeza de una familia sacerdotal de tiempos de David, a la cual correspondió la decimosexta orden en el servicio del Templo (1 Cro. 24:14).

2. Padre de Pasur, que azotó al profeta Jeremías por causa de sus oráculos (Jer. 20:1).

3. Uno cuyos descendientes, en número de 1052, regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:37; Neh. 7:40). Prob. es el mismo que el padre de > Mesilemot (Neh. 11:13) o Mesilemit (1 Cro. 9:12), uno de los sacerdotes que participó en la celebración por la reedificación del muro de Jerusalén.

4. Acompañante de Zorobabel, incapaz de probar su descendencia israelita (Esd. 2:59; Neh. 7:61).

5. Padre de Sadoc, que luego repararía los muros de Jerusalén frente a su casa (Neh. 3:29). Quizá sea el mismo que el n. 3.

IMITAR, IMITACIÓN

Gr. 3401 *miméomai*, μιμέομαι = «actuar, hacer mímica»; se traduce siempre «imitar» (2 Ts. 3:7,9; Heb. 13:7; 3 Jn. 11). El vb. se emplea solo en exhortaciones y en presente continuo, lo que indica un hábito o práctica constante.

1. Enseñanza apostólica.
2. Imitación de Cristo.
3. Imitación y seguimiento.

I. ENSEÑANZA APOSTÓLICA. Es especialmente en los escritos paulinos donde abundan los términos que hacen referencia a la «imitación» en sentido ejemplar.

1. Gr. 5262 *hypódeigma*, ὑπόδειγμα, lit. «aquello que es mostrado», de *hypó*, «debajo», y *deíknymi*, «mostrar», de ahí, «figura, copia, ejemplo».

2. Gr. 5161 *hypógramma*, ὑπόγραμμα, lit. «bajo escrito», de *hypó* y *grapho*, «escribir», que designa una escritura que ha ser copiada por los escolares, de ahí la copia de un escrito, un «ejemplo». El cristiano, en cuanto discípulo y alumno, tiene la tarea y empresa de copiar la imagen de Cristo en su vida, especialmente en las pruebas y sufrimientos: «Para esto fuisteis llamados, porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas» (1 Pd. 2:21).

2. Gr. 5179 *typos*, τύπος, denota en primer lugar un golpe, de ahí «impresión» o marca resultante de ello. Más tarde se refiere a la impronta de un sello sobre el lacre o la cera, así como la estampa hecha por un molde. Se utiliza en sentido ético, referido a la ejemplaridad de los pastores (Fil. 3:1, 7; 1 Ti. 4:12; Tit. 2:7; 1 Pd. 5:3).

Las veces que se usa el sust. «imitador», gr. 3402 *mimetés*, μιμητής, se hace siempre en sentido positivo. El apóstol Pablo no duda en exhortar a los creyentes a que le imiten (1 Cor. 4:16; 11:1); que todos sean imitadores de él (Fil. 3: 17). En general, las comunidades son invitadas a considerar el ejemplo de los dirigentes y ministros de la palabra de Dios e imitar su fe (Heb. 13:7). El llamado a la imitación de un modelo superior sirve como indicativo del estado de la vida cristiana. La pereza se combate imitando a «los que por la fe y la paciencia heredan las promesas» (Heb. 6:12). La unanimidad entre los distintos miembros y comunidades se alcanza en la imitación de los apóstoles, en cuanto mensajeros del Señor (1 Ts. 1:6; cf. Ef. 5:1). Es motivo de alabanza llegar «a ser imitadores de las iglesias de Dios en Cristo Jesús» (1 Ts. 2:14).

II. IMITACIÓN DE CRISTO. Cualquier forma de imitación apostólica, relativa por su contingente condición humana, remite a la imitación absoluta de Cristo, Dios y hombre verdadero, en quien cualquier otra encuentra su justificación. «Sed vosotros imitadores de mí, así como yo lo soy de Cristo» (1 Cor. 11:1). En este caso, Cristo es el ejemplo, el modelo ideal a copiar de un modo vital, espiritual y moral. La vida y el carácter de Jesús son propuestos como modelos y ejemplos para los creyentes en toda circunstancia. «Porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo [*hypógramma*, ὑπόγραμμα] para que sigáis sus pisadas» (1 Pd. 2:21), lo cual remite a la misma enseñanza de Jesús: «Os he dado ejemplo [*hypódeigma*, ὑπόδειγμα], para que así como yo os hice, vosotros también hagáis» (Jn. 13:15). No se trata de una acción mimética, externa, continuadora de los gestos o costumbres del Maestro: la imitación de Cristo tiene más bien todas las características de una asimilación de su persona y a su persona. Es una manera de pensar semejante a Jesús (Flp. 2:5), un amor similar al suyo (Ef. 5:2), un agradar y hacer bien al prójimo igual al de Jesús (Ro.

15:2-3).

III. IMITACIÓN Y SEGUIMIENTO. En los evangelios faltan los vocablos «imitar» o «imitación», pero están implícitos en pasajes que hacen referencia al llamamiento de seguir a Jesús (cf. Mt. 4:20; Lc. 9:23; Jn. 1:43, etc.). La palabra gr. 190 *akolutheo*, ἀκολουθέω, «ser un seguidor o compañero», se utiliza 77 veces en los evangelios respecto al seguimiento del Jesús terreno, en el sentido pleno de «ir tras él». Era costumbre de los rabinos de la época rodearse de un grupo de discípulos a los que iban trasmitiendo sus conocimientos respecto a la Ley. Aquella enseñanza no era exclusivamente teórica, sino que presuponía la trasmisión de una forma de vida. Por eso el discípulo seguía al maestro o rabino, observaba su modo de actuar, y aprendía en la medida en que asimilaba el espíritu del maestro. En una palabra, aprendía imitando. El caso de Jesús presenta ciertas singularidades. Para empezar, no son los discípulos los que deciden seguirle como Maestro; es él quien llama y elige, quien toma la iniciativa (Jn. 15:16). En cuanto a su enseñanza, apenas trata de explicar la Ley, sino que va mucho más allá, desentrañando el sentido definitivo de la voluntad de Dios, lo que le da un estilo y libertad que contrastaba con los maestros del momento: «Enseña como quien tiene autoridad, y no como los doctores» (Mt. 7:29). Pero en última instancia, su enseñanza está estrechamente relacionada con su persona, y viceversa. Se puede decir que para él la Ley no es un absoluto al que someterse, sino su propia persona: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc. 14:26). Pide fe en Dios, pero también en él (Jn. 14:1). Jesús anuncia la plenitud de los tiempos, que se cumple en su persona. Seguirle no es solo acompañarle para aprender, es participar de su destino, de su pasión y de su gloria, el primer grado de la imitación. El seguimiento de Jesús incluye la participación en el destino total de Cristo, en el misterio de su persona. Dicho en lenguaje paulino: «A los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo; a fin de que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Ro. 8:29). Todo ello entronca con la idea más profunda del Evangelio como llamado a una nueva vida (Jn. 3:3), a una nueva creación (2 Cor. 5:17), a «la muerte y resurrección en Cristo mediante el bautismo» para andar en novedad de vida (Ro. 6:4; Col. 2:12). De modo que la imitación de Cristo, resultado de la fe y la incorporación en él, no consiste en una reproducción externa de su vida terrena, sino en tener «los sentimientos de Cristo» (Fil. 2:5), una especie de transfiguración espiritual y moral, por la cual ya no vive uno mismo, sino que Cristo vive en él, y toda su vida pasa a ser una existencia de fe en Cristo, o mejor, una manifestación de la vida de Cristo en el creyente (Gal. 2:20; 2 Cor. 4:10,11; Col. 3:4). La imitación de Cristo es, por tanto, una manifestación de la nueva vida recibida, una parte del testimonio de Cristo que debe constituir la vida del cristiano. Véase DISCIPULO, EJEMPLO, PLENITUD, SALVACIÓN, UNIÓN CON CRISTO.

BIBLIOGRAFÍA: Ch. Blendinger, D. Müller y W. Bauder, "Seguimiento", en *DTNT* IV, 172-183; J.M. Castillo, *El seguimiento de Jesús* (Sígueme 1992); J.D.G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento* (ST 2001); S. Galilea, *El seguimiento de Cristo* (San Pablo, Bogotá 1993); J.L. Illanes Maestre, "Jesucristo, Imitación de", en *GER* 13, 460-463; D. Mongillo, "Seguimiento", en *NDE*, 1717-1728; L.A. Montes Peral, *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús. Los Evangelios y el Evangelio de los dichos Q* (BAC 2006).

A. ROPERO

IMLA

Heb. 3229 *Yimlá*, יִמְלָא = «lleno»; Sept. *Iemlá*, Ἰεμλά. Padre del pofeta Micaías, que irónicamente predijo la derrota de los reyes de Judá e Israel aliados contra > Ramot de Galaad (2 Cro. 18:8, 9).

En el pasaje paralelo su nombre se escribe Iimla, heb. *Yimlah*, יִמְלָה, con el mismo sig.; Sept. *Iamblá*, Ἰαμβλ�. (1 R. 22:8,9). Véase MICAÍAS.

IMNA

Nombre de varios personajes del AT.

1. Heb. 3232 *Yimná*, יִמְנָע = «preservado»; Sept. *Imaná*, Ἰμαν�; Vulg. *Jemna*. Aparentemente, uno de los hijos de Helem, hermano de Samer, de la descendencia de Aser, pero no está clara su distancia generacional (1 Cro. 7:35).

2. Heb. 3232 *Yimnah*, יִמְנָה = «afortunado»; Sept. *Iemná*, Ἰεμν� (Gn. 46:17), *Iamín*, Ἰαμ�ν (Nm. 26:44), *Iaminí*, Ἰαμιν� (1 Cro. 7:30); Vulg. *Jemna*. Primogénito de Aser, y cabeza de una familia que llevó su nombre (Nm. 26:44).

3. Heb. 3232 *Yimná*, יִמְנָע; Sept. *Iemná*, Ἰεμν�; Vulg. *Jemna*. Levita, padre de > Coré (2 Cro. 31:14).

IMNITAS

Heb. 3232 *yimnah*, יִמְנָה = «afortunado»; Sept. *Iamín*, Ἰαμ�ν; Vulg. *Jemna*. Descendientes de Imna (Nm. 26:44).

IMPERIO DE LA MUERTE

Gr. *kratos tu thanatu*, κρ�τος το� θαν�του. Expresión utilizada por el autor de la carta a los Hebreos al decir que el Hijo de Dios se hizo hombre, «carne y sangre», «para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, a saber, al diablo» (2:14). La muerte es presentada como poder adverso al hombre y extraño a su naturaleza original (cf. Ro. 5:12; 6:9), el cual es manejado por el diablo o Satanás, el «hombre fuerte» a quien Jesús vino a atar (cf. Mt. 12:29). De modo que mediante la muerte, al identificarse con la naturaleza humana pecadora, Jesús vino a ser «el Señor así de los muertos como de los que viven» (Ro. 14:9), quitando de este modo a la muerte su poder (1 Cor. 15:55). Tal es la obra de la salvación, que libera al hombre del temor a la muerte y su esclavitud (Heb. 2:15). Ahora es Cristo, no el diablo, quien tiene en su poder las llaves de la muerte y del Hades (Ap. 1:18). Véase ATAR, MUERTE, SALVACIÓN.

IMPIEDAD, IMPÍO

Heb. 7563 *rashah*, רָ ָ ה, es la palabra más generalmente traducida «impío». Deriva de la raíz 7561 *rashah*, ה ר, que originalmente se refería a la «actividad», al «vaivén» y a la «confusión» en que viven los impíos, así como a la agitación perpetua que provocan en otros; p.ej.: «Los impíos son como el mar en tempestad, que no puede estarse quieto, y sus aguas arrojan cieno y lodo. No hay paz, dijo mi Dios, para los impíos» (Is. 57:20, 21). Así, para Job el sepulcro es el lugar donde «los impíos dejan de perturbar, y allí descansan los de agotadas fuerzas» (Job 3:17). En los Salmos, los impíos aparecen como activamente ocupados en perturbar la paz de los demás e intentando destruirlos. Se contrastan frecuentemente con los justos, y sus caminos se describen de una manera plena en Ez. 18 y 33.

«Impiedad» se corresponde en griego con el término 763 *asébeia*, �σ�βεια, dicho en sentido general (Ro. 1:18; 11:26; 2 Ti. 2:16; Tit. 2:12), o también para designar actos impíos u «obras de

impiedad» (Jud. 15), así como «deseos malvados (Jud. 18). Tanto en hebreo como en griego —y en latín—, la «piedad» y el «piadoso» (lat. *pius* = «afecto a los padres, a la patria») están relacionados con la religión; el «impío», gr. 765 *asebés*, □σεβ□ς, es esencialmente quien se opone a la reverencia debida a los dioses; no se trata de una persona meramente irreligiosa, sino en abierta rebelión al culto divino (Ro. 4:5; 5:6; 1 Ti. 1:9; 1 P. 4:18; 2 P. 2:5; 3:7; Jud. 4, 15). Es realmente un profano, gr. 462 *anósios*, □ν□σιος, traducido «irreverente» e «impío», respectivamente en 1 Ti. 1:9 y 2 Ti. 3:2. Lo mismo hace la LXX con Ez. 22:9. El impío equivaldría a nuestro concepto moderno de > ateo, expresado en términos prácticos.

Los impíos se describen como deshonestos (Sal. 37:21); crueles (Pr. 12:10); falsos (Ex. 23:1); opresores (Job 24:6); perseguidores de los piadosos (Sal. 37:12, 14); soberbios (Sal. 10:2, 4; 31:19). La contraposición entre impíos y piadosos no es solo religiosa, sino también y ante todo, social. Los impíos son los poderosos de la tierra que abusan sin escrúpulos de su poder, ya que no creen en la intervención vindicatoria de Dios (Job 21:14); por ello, a ojos de los justos oprimidos, los impíos niegan a Dios de forma absoluta con su inmoralidad e injusticia. El odio de los justos contra los impíos se desahoga en diversos salmos imprecatorios y en la descripción de un futuro o final tenebroso, en que estos últimos no tendrán esperanza (Pr. 10:28; 13:9); su retribución será la ira consumidora de Dios (Sal. 109; 119:119; 145:20; Prov. 2:22; Sof. 1:3; Jud. 15). Los fariseos consideraban impíos a la gran masa popular a causa del desconocimiento que esta tenía de la Ley (Jn. 7:49). La comunidad de Qumrán califica a los impíos de «hijos de las tinieblas».

En el NT, la venida y misión de Cristo se presenta a favor de los impíos, por los que él viene a morir (Ro. 5:6). En base a su sacrificio, Dios está dispuesto a justificar al impío que cree en Jesús (Ro. 4:5); ya en el AT hay llamados al arrepentimiento de los impíos (Is. 55:7; Ez. 3:18; 18:21), en los que se afirma que Dios no desea su muerte, sino su conversión (Ez. 18:23).

Los creyentes son exhortados a renunciar a la impiedad y a los deseos mundanos, y a vivir de corazón para aquel que los ha redimido y les ha dado la esperanza bienaventurada de que serán llevados por él al hogar paterno (Tit. 2:11-15, cf. Jn. 14:1-3, 1 Ts. 4:13-18). Véase PIEDAD, REDENCIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Fiedler, "□σεβ□ς, *asebés*, impío, malvado; □σ□βεια, *asébeia*, acción malvada, impiedad", en *DENT* I, 506-509.

IMPLANTADO

Gr. 1721 *émphytos*, □μφυτος = «implantado, arraigado», de *emphýo*, □μφ□ω, «implantar», se usa en Stg. 1:21 referido a la palabra de Dios como «la palabra implantada», esto es, una palabra cuya propiedad es la de arraigarse como una semilla en el corazón creyente.

La palabra *émphytos*, □μφυτος, tiene dos significados principales. Uno puede querer decir «congénito» o «innato», lo contrario de adquirido. El otro puede significar «recibido», como la semilla que se planta en el suelo, en cuyo caso la idea se remontaría a la parábola del sembrador (Mt. 13:1-8), donde se dice que la semilla de la Palabra de Dios se siembra en los corazones. Por medio de los profetas y de los predicadores, y sobre todo por medio de Jesucristo, Dios siembra su verdad en los corazones fieles.

IMPOSIBILITADO

Gr. 102 *adýnatos*, □δ□νατος, de *a*, negación, y *dynatós*, «capaz, fuerte», denota la falta de fuerza, ya

sea por enfermedad, ya por defecto congénito. «En Listra se hallaba sentado cierto hombre imposibilitado de los pies, cojo desde el vientre de su madre, que jamás había caminado» (Hch. 14:8). En sentido figurado se dice de la persona «débil» (Ro. 15:1). Pablo lo emplea en relación con la Ley de Moisés, a la que le era imposible salvar del pecado (Ro. 8:3).

IMPOSICIÓN DE MANOS

Rito con el cual no solo se simboliza, sino que de hecho se realiza, una entrega. El simbolismo radica en la idea general de considerar la > mano como emblema de fuerza, poder o virtud (Dt. 1:27; Jue. 6:13; Mt. 17:22). La expresión general en heb. para «imposición de manos» es la raíz verbal *sim*, ים o el sustantivo *mesim*, מֵים con el complemento *al yad*, עַל יָד; gr. *epitíthemi*, ἐπιτίθημι, o *títhemi kheîra tiní*, τίθημι χεῖρα τινί, si bien el complemento final puede además llevar la forma *epí tina*, ἐπί τινα; también el sustantivo 1936 *epíthesis*, ἐπίθεσις, «acción de poner encima», de *epí*, «encima», *títhemi*, «poner».

1. Origen y simbolismo.
2. En el cristianismo.

I. ORIGEN Y SIMBOLISMO. Se trata de un acto simbólico que consiste en poner las manos sobre una persona o un animal para transmitir una bendición, un poder o una culpa, o para asignar a otro a algún cargo. El rito ha tenido un uso tanto profano o secular como sagrado. Es extremadamente antiguo. Se remonta a los tiempos patriarcales. Jacob transmitió la promesa hereditaria de su bendición a sus dos nietos, Efraín y Manasés, poniendo sus manos sobre ellos (Ge. 48:14). Moisés legó a Josué su dignidad y poder sobre el pueblo hebreo del mismo modo (Nm. 27:18, 23). En virtud de la imposición de manos, Josué se muestra lleno del espíritu de prudencia (Dt. 34:9).

El aspecto religioso de esta ceremonia aparece por primera vez en la consagración de Aarón y sus hijos al sacerdocio. Antes de inmolar animales en sacrificio, el sacerdote, de acuerdo con el ritual mosaico, ponía sus manos sobre la cabeza de las víctimas (Ex. 29; Lv. 8:9). En el sacrificio anual del Día de la Expiación, el sacerdote ponía las manos sobre el chivo expiatorio (> Azazel) confesando sobre él las iniquidades de Israel. De este modo traspasaba las culpas a la víctima. Cargado con ellas, el chivo expiatorio las llevaba al desierto (Lv. 16:20-22). Se trataba de un rito de transmisión.

Los testigos de un delito grave estaban obligados a denunciarlo, siendo así a la vez acusadores, y ponían sus manos sobre la cabeza del condenado (Lev. 24:14; Dan. 13:34). El concepto de responsabilidad colectiva, presente en muchas culturas antiguas, obligaba a imponer las manos sobre el criminal, expresando la solidaridad responsable de toda la comunidad, sobre todo cuando no se podía averiguar quién era el verdadero culpable de un delito (Dt. 21:1-9).

La queja de > Naamán el sirio demuestra que la imposición de manos también era un gesto común en los sanadores (2 R. 5:11).

II. EN EL CRISTIANISMO. En el NT Jesús hizo uso de esta costumbre para restaurar la vida a la hija de Jairo (Mt. 9:18) y para dar salud a un enfermo (Lc. 6:19); también para bendecir a los niños (Mc. 10:16). En Marcos 16:18 se promete la salud de los enfermos mediante la imposición de manos. Saulo recibió la vista gracias a la imposición de manos de > Ananías (Hch. 9:17); a su vez, Pablo impuso las manos al padre de > Publio, que estaba en cama, enfermo de fiebre y disentería, y sanó (Hch. 28:8).

Como gesto de comunión y bendición, los apóstoles impusieron las manos sobre los recién

bautizados de Samaria para que pudieran recibir al Espíritu Santo (Hch. 8:17, 19; 19:6), el mismo que recibió la comunidad de Jerusalén en Pentecostés. Los dedicados a un ministerio son confirmados por la imposición de manos (Hch. 6:6). Pablo y Bernabé, y más tarde Timoteo, son consagrados en sus cargos por medio de este rito (Hch. 13:3; 1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6). Pero este no fue el caso de Matías, que sustituyó a Judas (Hch. 1:15-16). En cambio, los siete varones son constituidos en su nuevo oficio por la imposición de manos y por la oración de los apóstoles (Hch. 6:1-6). No se ha de imponer las manos a ninguno a la ligera (1 Ti. 5:22).

La imposición de manos no es un > carisma, ya que según 1 Cor. 12:14, los carismas nunca son transmitidos de esta manera, sino una gracia particular, que a su vez es un especial don de Dios. La imposición confirma el don espiritual, que solo puede ser conferido por el Espíritu Santo. En el caso de los samaritanos, la imposición de manos de los apóstoles es una confirmación de unidad con la comunidad original, como también fue el caso de los doce hombres de Éfeso (Hch. 19:5). Véanse IGLESIA, CARISMA, ANCIANO.

BIBLIOGRAFÍA: N Adler, "Imposición de manos", en *DTB* (Herder 1985).

IMPUESTO

Heb. 1093 *beló*, לְ = «contibución, impuesto» (Esd. 4:13, 20; 7:24); gr. 5056 *telos*, τέλος = «fin, terminación», sea de tiempo o de propósito, indica, en su sentido secundario, lo que se paga con fines públicos: «tributo, impuesto, tasa» (Mt. 17:25; Ro. 13:7).

1. Impuestos en la historia de Israel.
2. Impuesto religioso.
3. Impuesto político.

I. IMPUESTOS EN LA HISTORIA DE ISRAEL. Los impuestos nacen como un mecanismo de búsqueda de nuevos ingresos por parte del Estado o del grupo dirigente. En la medida en que los grupos humanos se organizan en comunidades independientes, surge la necesidad de establecer diferentes tipos y formas de impuestos para cubrir las necesidades de la vida en comunidad. Los primeros > censos conocidos fueron elaborados con carácter fiscal, o para proceder al reclutamiento militar. El Código de Hammurabi muestra que ya en el año 3800 a.C. los censos se llevaban a cabo para hacer un cálculo aproximado de los futuros ingresos proporcionados por los impuestos.

El origen remoto del impuesto como tributo se encuentra en la antiquísima práctica religiosa de presentar ofrendas a los dioses en prueba de reconocimiento de su poder y su señorío. y también para recibir su bendición. En Israel los > diezmos y ofrendas entregados a los sacerdotes contribuyen al mantenimiento del culto, pero en última instancia, son un tributo pagado a Dios en reconocimiento de que toda vida y todo bien le pertenecen. Toda la tierra es de Dios (Ex. 19:5; Lv. 25:23) y todo lo que en ella hay, hombres y animales (Ex. 13:2; 34:19; Nm. 3:13; 8:17; Sal. 50:11, 12). La constitución de un impuesto para el servicio del Templo se remonta a una ley de Moisés, según la cual este había recibido de Dios la orden de obligar a todo israelita a pagar un impuesto de medio siclo (cinco gramos de plata) al ser inscrito en el censo a los veinte años, como rescate pagado a Dios por su vida. El impuesto era igual para todos, ricos y pobres, como signo de que sus vidas valían lo mismo ante Dios (Ex. 30:13-16).

Tomando por modelo este impuesto, se introdujo en tiempos de Nehemías otro, de un tercio de siclo anual por cabeza, para contribuir a los gastos del culto. Subió a medio siclo (dos dracmas), que

era el que pagaba anualmente todo varón mayor de veinte años en tiempos de Jesús (cf. Mt. 17:18-27).

No se tienen detalles sobre las cargas que impusieron los reyes israelitas sobre sus súbditos, pero en 1 Sam. 8:11-17 se habla de la política que podía seguir el rey, el cual, además de exigir trabajo obligatorio en sus tierras y ejércitos, exigía el diezmo de la cosecha: «Tomará el diezmo de vuestros granos y viñedos para dárselo a sus funcionarios y servidores» (v. 17). Como estas palabras fueron dichas en el momento en que los israelitas pidieron un rey, es evidente que se referían a la costumbre general entre los reyes cananeos de la época. Salomón dividió el reino en doce distritos, encargando a cada uno de ellos el abastecimiento de la casa real durante un mes (1 R. 4:7-19). Muchos eruditos entienden que el concepto de «renta» utilizado en 1 R. 10:14-15 es una referencia a impuestos y tasas, especialmente de importación. Negarse a pagar los impuestos, o no poder hacerlo, acarreaba la reducción del deudor o de alguno de los suyos a la condición de esclavo (2 R. 4:1). Las medidas opresivas de Salomón y su hijo Roboam provocaron la rebelión de gran parte del pueblo y la consiguiente división del reino (1 R. 12:21).

Era facultad del monarca otorgar exoneraciones de impuestos como premio por servicios especiales. Así, se decía que Saúl eximiría de tributos a la casa del padre de aquel que venciera a Goliat (1 Sam. 17:25). En la carta del rey Artajerjes que ordenaba apoyo para la reconstrucción del Templo, se encuentra una disposición que otorga exoneración de impuestos a los sacerdotes, levitas y demás ministros (Esd. 7:24).

La derrota en una guerra implicaba muchas veces la destrucción completa del vencido, pero en ocasiones podía resultar conveniente para el vencedor dejar a este en condición de vasallo o tributario. Para ello se imponía el pago de un tributo, que podía ser en oro, plata o productos de la tierra, con el propósito de mantenerlo débil, mientras que al mismo tiempo se fortalecía más el triunfador. El rey > Oseas fue hecho siervo del asirio Salmanasar, y se vio obligado a pagar tributos, cuya negación era considerada rebelión (2 R. 7:1-4).

Los distintos imperios que conquistaron Israel imponían sus propios métodos de recaudación de impuestos, pero no fue hasta la época del NT cuando los romanos impusieron un sistema muy pesado y sistemático que produjo muchas quejas y revueltas. En nombre de la civilización, Roma fue realmente depredadora de los pueblos sometidos. En su capacidad recaudatoria de impuestos y tributos estaba una de las bases de la prosperidad de las clases dominantes del Imperio. Vencidas las amenazas cartaginesa y macedonia, y sojuzgado el reino Seléucida, los romanos tuvieron a su disposición una ingente cantidad de contribuyentes a,l tesoro público. En Judea aplicaron el *tributum capitis*, que implicaba el pago de una suma por cada persona. A este fin ordenó Augusto hacer el censo mencionado en Lc. 2:1-2. Otro impuesto, aplicado a los campesinos, era el *tributum soli* por los terrenos que cultivaban, que también incluía tasas por el uso de ciertos caminos y puentes. Los > publicanos eran los encargados de la recaudación de impuestos en Judea para los romanos. Se calcula que la tributación impuesta por Roma no era inferior a una décima parte de la producción de cada familia, que iba a parar al erario público imperial. En Galilea y Perea quedaba en manos de los reyes vasallos, los Herodes respectivos.

II. IMPUESTO RELIGIOSO. El impuesto religioso de dos dracmas para el Templo, mencionado anteriormente, era una contribución voluntaria de tan larga tradición que todos los judíos lo pagaban en cualquier parte del mundo donde se encontrasen (Josefo, *Ant*. 18, 9, 1). En Israel y en el extranjero, un mes antes de Pascua (el 15 del mes de Adar), se colocaban por todo el país las mesas

de los recaudadores, y diez días después se instalaban en el Templo. En cada localidad había personas designadas para recaudar el impuesto del distrito, aunque podía mandarse directamente al Templo. Si no podía entregarse en moneda legítima, había que pagar una tasa adicional del dos por ciento para los cambistas. Para facilitar el transporte desde el extranjero a Jerusalén se permitía cambiar las sumas del impuesto en monedas de oro.

La entrega se realizaba en tres ocasiones al año: lo procedente de Palestina, medio mes antes de la fiesta de Pascua, es decir, hasta el primero de Nisán, para que los sacrificios por la comunidad israelita al comenzar el nuevo año litúrgico pudiesen ser ofrecidos pagando con lo recaudado el mismo año.

Para las comarcas vecinas, el plazo terminaba medio mes antes de la fiesta de Pentecostés. El impuesto de las regiones lejanas debía ser entregado medio mes antes de la fiesta de las Cabañas (septiembre). Para esta última celebración acudía a Jerusalén mayor número de extranjeros, y bajo su protección se podía transportar el dinero con más seguridad. Flavio Josefo habla de los muchos miles de hombres que se ocupaban del transporte.

El dinero del impuesto se depositaba en el Templo, en las cámaras del tesoro; su destino era el culto. Se retiraba en tres ocasiones determinadas, antes de cada una de las tres fiestas citadas: Pascua, Pentecostés y Cabañas, de modo que cada vez se retirase dinero recientemente introducido. Se sacaban cofres grandes llenos de siclos de plata para costear los sacrificios durante las festividades y pagar el personal supletorio.

Los cobradores del impuesto preguntaron a Pedro si Jesús, su maestro, pagaría los dos dracmas (Mt. 17:24-26). Se trata de una escena parabólica, construida desde la enseñanza de Jesús en un tiempo en que los cristianos discutían sobre la obligación de pagar el impuesto religioso judío.

La respuesta de Jesús es que, al tratarse de un impuesto religioso voluntario, él no tenía que pagarlo, por ser hijo de Dios, y «los hijos están exentos» (v. 26). Jesús ratifica su enseñanza básica: los creyentes son hijos de Dios y no tienen que pagarle nada. La relación con Dios no se expresa en claves económicas: es de pura gracia. No hay impuesto «religioso», no hay obligaciones sacrales con respecto a Dios. Eso significa que los fieles no deben mantener culto monetario (oneroso) ninguno, pues el único culto cristiano es la vida filial y fraterna. De esa forma cesan todas las obligaciones económicas entendidas en sentido religioso estricto, como si el creyente debiera y pudiera pagarle algo a Dios.

Pero en un momento determinado, para evitar el «escándalo» (v. 27), dentro de comunidades que no son maduras, los creyentes más espirituales pueden ceder contribuyendo al desarrollo del «culto» religioso. Aquí Jesús está dispuesto a ceder, por la paz siempre frágil de una comunidad dividida entre la sacralidad antigua y la nueva libertad evangélica (cf. Ro. 14; Hch 15:28ss). Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., los romanos convirtieron esa contribución en un impuesto obligatorio que se había de pagar al Imperio (Josefo, *Guerras*, 7, 6, 6).

III. IMPUESTO POLÍTICO. Junto al tributo religioso del Templo, que todos los fieles judíos pagaban sin protestar, aparece el tributo del César, impuesto por la administración romana de un modo directo (en Judea) o a través de los reyes vasallos (como en Galilea). Ese tributo era básicamente social (político), dedicado a la administración del Imperio, pero también (como supieron siempre los zelotes y muchos fariseos) tenía un rasgo religioso: el emperador tendía a aparecer y aparecía como signo de Dios sobre la tierra, como entendieron más tarde muchos

cristianos que le negaron reverencia. A la pregunta sobre la licitud de este impuesto para un judío, Jesús responde: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt. 22:21; Lc. 20:25). Por un lado, Jesús dice que hay que dar a Dios lo que es de Dios, y evidentemente a ese nivel no entra el dinero. Por otro lado, añade que hay que dar al César lo que es del Cesar, una respuesta ambigua y paradójica que deja abiertas las puertas a la secularización cristiana. Jesús no cae en la trampa que le han tendido: no dice sí ni no. No niega el pago del tributo, separándolo claramente de las cosas de Dios (del Reino), y lo sitúa a un nivel de administración política. También es evidente que, una vez dicho esto, el verdadero problema empieza: todo es de Dios, como sabe el autor del evangelio, y en ese sentido el César no puede situarse a su nivel. Por otro lado, ese Dios de totalidad (que es Dios de los pobres) deja abierto un camino para que el César pueda realizar las tareas sociales. Jesús es radical en su mensaje, pero no es purista ni en sentido espiritual (como si buscara solo la oración), ni en sentido político (como si quisiera alzarse contra el César). Su radicalidad puede vincularse, y se vincula, a la aceptación de un orden social con cierta autonomía, donde tiene sentido el dinero del César. Es significativo el hecho de que el mismo Jesús que ha condenado (en nombre de Dios) el dinero del Templo no haya condenado sin más el dinero del César, abriendo así un camino para la creatividad concreta de los hombres y para la independencia del poder político, aunque sabiendo siempre que las cosas básicas son las de Dios (y que de Dios recibe sentido todo lo demás).

San Pablo ratifica esta enseñanza al amonestar a los creyentes: «pagad a todos lo que debáis: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra» (Ro. 13:7). Véase CENSO, DENARIO, DRACMA, PUBLICANO, TRIBUTO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Impuestos”, en *EMB* II, 19-23, J.C. Doggettt, “Impuestos”, en *DETP* (CLIE 2004).

X. PIKAZA

IMPUREZA, IMPURO

Heb. 2932 *tumeah*, טֻמְאָה = «impureza religiosa, inmundicia», derivado de 2930 *tamé*, טמא, raíz prim. que significa «estar contaminado, contaminar, corromper», y que se emplea casi de forma técnica en Levítico; gr. 167 *akatharsía*, ἀκαθαρσία = «impureza, suciedad», tanto física (Mt. 23:27) como moral (Ro. 1:24; 6:19; 2 Cor. 12:21; Gal. 5:19; Ef. 4:19; 5:3; Col. 3:5; 1 Ts. 2:3); 169 *akáthartos*, ἀκάθαρτος = «impuro», de *a*, privativa, y *kathaíro*, «purificar»; es frecuente en los Sinópticos, pero no en el Evangelio de Juan.

Ocasionalmente se usan las palabras 6172 *erwah*, עֶרְוָה = «desnudez, indecencia, inmundicia, cosa descubierta» (cf. Dt. 23:14); 5079 *niddah*, נִ ָ ה = «impureza, inmundicia, menstruo»; gr. 2839 *koinós*, κοινός, = «común», que en Mc. 7:2 se traduce «[manos] inmundas».

1. Impureza y orden natural.
2. Impureza y santidad.
3. Impureza ceremonial.
4. Actitud de Jesús.

I. IMPUREZA Y ORDEN NATURAL. En principio, lo impuro es todo aquello que está ligado al paganismo y en relación con cultos extranjeros. Algunos animales, como el cerdo, eran sagrados en Babilonia y Siria. La tierra extranjera era considerada impura por pertenecer a otros dioses. Por otra parte, impuro es todo aquello que no se ajusta perfectamente a su categoría o naturaleza. Lo que

rompe el orden es lo impuro o manchado. Los animales que no encajan debidamente en su su grupo, por mostrar rasgos propios de otro orden distinto, son impuros. P.e., el ave que come carroña, el pez que no tiene escamas, el reptil que arrastra su vientre sobre la tierra (Lv. 11; Dt. 14).

El contacto con un cadáver es causa de impureza porque la muerte es incompatible con el orden creado por Dios, y según la mentalidad antigua, la enfermedad y la muerte son interpretadas como castigo de Dios por el pecado. Todo lo relacionado con la sexualidad era impuro, por tratarse de fenómenos misteriosos para la mente antigua. En algunos casos habría que admitir cierto sentido estético o de higiene, o incluso de repugnancia, entre las causas que explican las clasificaciones entre lo puro y lo impuro. La homosexualidad (Lv. 18:22), la bestialidad (Lv. 18:23) y el incesto (Lv. 18:6) representan una transgresión de la naturaleza de las cosas, y por tanto, suponen impureza.

Por supuesto, eran considerados impuros todos los pecadores y todos los paganos. En el caso de los leprosos, estaba prescrito por la Ley que tenían que vivir fuera de los pueblos y ciudades, y si se acercaban a un lugar habitado o se cruzaban con alguien en el camino, estaban obligados a gritar manifestando su condición de impuros para evitar que nadie se les acercase (Lv. 13:45-46). Todo aquel que entraba en contacto con un leporoso voluntaria o accidentalmente, incluso el que lo tocaba para curarle las heridas, quedaba impuro.

II. IMPUREZA Y SANTIDAD. La Ley establecía una distinción entre la pureza legal y la pureza moral o santidad (Lv. 10:10). Un animal, p.ej., puede ser limpio o inmundo, lo cual no implica ninguna idea de santidad o de pecaminosidad. La impureza legal, si era adquirida involuntariamente, no era equiparada a una falta moral. La impureza provocaba la exclusión del Santuario (Lv. 7:20, 21) y de la comunidad, pero no interrumpía la relación con Dios. Las prescripciones que definen la impureza son frecuentemente reforzadas por la orden: «Seréis santos, porque yo soy santo» (Lv. 11:44, 45). Al guardarse de las impurezas, el israelita se hacía consciente de que había sido apartado para servir al Señor. La impureza legal era símbolo del pecado. La Ley distinguía además entre lo físicamente propio y la pureza ceremonial o legal. La higiene era necesaria para la salud y la vida comunitaria de los israelitas con independencia de las demandas ceremoniales. Pero la idea fundamental es que los miembros de un pueblo santo tienen que alejarse de toda contaminación moral y física para acercarse a su Dios (Ex. 19:10-11, 14; 30:18-21; Jos. 3:5).

III. IMPUREZA CEREMONIAL Las causas por las que se contraía impureza ceremonial se resumen básicamente en cinco puntos:

a) Contacto con un cadáver (Nm. 19:11-22). Esta infracción era la más grave, por cuanto se relacionaba con la consecuencia última del pecado (la muerte del hombre, la disolución del cuerpo). La contaminación contraída hacía inmunda a la persona durante siete días, y solo podía ser levantada mediante el agua de la purificación. La manipulación de las cenizas de la vaca alazana, necesarias para la preparación de esa agua, hacía que el sacerdote fuera impuro hasta la noche (Nm. 19:7-10); el contacto con un hombre inmundo también contaminaba (Nm. 19:22).

b) La lepra era causa de exclusión de la comunidad (Lv. 13:14). Los enmohecimientos sobre tejidos o paredes eran asimilados a la lepra. El leproso era separado de su familia y de la sociedad (Lv. 13:46). Su purificación precisaba de un rito particular, con sacrificio de expiación y holocausto.

c) Las emisiones, naturales o mórbidas, provenientes de los órganos genitales (Lv. 15). La mujer era considerada impura durante los días de su menstruación y los ocho días siguientes (Lv. 15:19, 25-28; 20:18). Después del alumbramiento estaban prohibidas las relaciones sexuales, por el mismo

estado de «impureza», durante 40 días como mínimo (Lv. 12:2, 4), lo que se corresponde de manera precisa con las recomendaciones de la medicina moderna.

d) El consumo de la carne de un animal inmundo; el simple contacto con su cadáver o con el cadáver de un animal puro no sacrificado conforme a las ordenanzas ceremoniales (Lv. 11:27-28).

e) El consumo de > sangre, prohibido incluso a los extranjeros y visitantes (Lv. 17:10, 12, 13, 14).

La purificación no era una mera medida de higiene que exigiera lavar en agua el cuerpo u objeto contaminado (Lv. 11:28; 15:27, etc.); constituía un acto religioso, basado en la expiación necesaria para el restablecimiento de la comunión con el santo Dios. Se ha mencionado el agua de la purificación hecha con las cenizas de una vaca ofrecida como expiación (Nm. 19:11-13). Además, era necesario un sacrificio de expiación individual para la que había sido madre (Lv. 12:6-8), para el leproso (Lv. 14:4-20) y para el hombre o la mujer enfermos (Lv. 15:13-15, 28-30).

Los profetas denuncian a «los que se consagran y se purifican para ir a los jardines, siguiendo a uno que está en el centro y comiendo carne de cerdo y de cosas detestables como el ratón» (Is. 66:17). Israel es acusado de rebeldía idólatra, que provoca la ira de Dios «ofreciendo sacrificios en los jardines y quemando incienso sobre ladrillos. Moran en los sepulcros y pasan la noche en lugares secretos. Comen carne de cerdo, y en sus ollas hay caldo de cosas contaminadas» (Is. 65:4).

IV. PURO E IMPURO EN JESÚS. El Evangelio de Marcos registra una frase de Jesús que resume su actitud respecto a la impureza ceremonial: «No hay nada fuera del hombre que por entrar en él le pueda contaminar. Pero lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre» (Mc. 7:15; Mt. 15:11). Es una sentencia formada por dos frases en paralelismo antitético: lo que entra en el hombre no lo hace impuro, lo que sale del hombre sí puede hacerlo impuro. Jesús rechaza toda la manera de pensar que se oculta detrás de las prescripciones de los rabinos sobre la pureza respecto a animales y alimentos puros e impuros. Declara puros todos los alimentos, liberando a sus seguidores de todas las prohibiciones en materia de alimentación. La creación entera es buena por ser obra de Dios. Las cosas del mundo nunca son impuras. Lo llegan a ser solo a través del corazón de los hombres. Una cuestión de gran importancia en el cristianismo primitivo, sobre todo por la participación de judíos y paganos en la misma mesa. Si bien Jesús respeta básicamente las normas de su pueblo para no provocar un escándalo innecesario, introduce aquí un cambio notable: El hombre no se hace impuro desde fuera, sino desde dentro.

Ligado con esto, hay que entender su relación con los enfermos y en especial los leprosos, a los que permite acercarse a él, y a los endemoniados, «impuros» en grado supremo, en especial el gadareno, que moraba entre las tumbas. Para Jesús no hay peor impureza que la falta fe y la falta de amor al necesitado. Al acercarse a los impuros por cuestiones de impureza legal, moral o social, enseña que entre los suyos no debe existir marginación alguna ni tolerar ningún tipo de exclusión. Véase ANIMALES, COMÚN, CONTAMINACIÓN, LEPRA, LIMPIO, PURO, PURIFICACIÓN, SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA: F. Bartolomé González, *Acercamiento a Jesús de Nazaret* (Paulinas 1985); S. Benetti, *El proyecto cristiano* (Paulinas 1978); G. Cornfeld, "Impureza y purificación", en *EMB* II, 23-26; F. Fernández, "Pureza", en *EB*, IV 1349-1352; H.K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis: Biblical Foundations* (Society of Biblical Literature 1993); W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (Sheffield Academic Press 2009); J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford University Press 2004); Id., *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford University Press 2005); H. Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge University Press 2009); J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leiden 1973).

IMPUTACIÓN

Lat. *imputare* = «inscribir en cuenta, atribuir, imputar», corresponde al gr. 3049 *logízomai*, λογίζομαι, que aparece 40 veces en el NT, de las que hacen a nuestro propósito Ro. 4:3, 5, 8, 9, 11; 2 Cor. 5:19; Gal. 3:6; 2 Ti. 4:16 y Stg. 2:23. En el AT, la raíz verbal 2803 *jashab*, ב ח tiene este sentido en lugares como Gn. 15:6; Sal. 105:31; Nm. 25:6; 18:27; 2 Sam. 19:19; Sal. 31:2; Lv. 7:18; 17:4; Prov. 27:14.

En términos teológicos se habla de «imputación» respecto al pecado de > Adán, atribuido a todos los hombres en virtud de la descendencia natural; y a la justicia de Cristo atribuida al pecador en virtud de la fe. El aspecto forense de la imputación se echa de ver especialmente en Ro. 4:5, donde Pablo dice lit. «mas al que no trabaja, pero cree en el que justifica al impío, su fe le es contada por justicia». «Por justicia», gr. *eis dikaiosynen*, que también se puede traducir «para justicia», significa que el acto de creer le es contado como si hubiera obrado justamente, o sea, con la justicia perfecta que la Ley requiere.

¿Cómo puede Dios hacer lo que en Dt. 25:1 y Prov. 17:15 es una abominación? Puede porque la situación es totalmente distinta. En Dt. 25:1 y Prov. 17:15, solo entra en la competencia de los jueces declarar justo a un inocente, no a un malhechor. En cambio, en la justificación divina hay una sustitución (cf. p.ej. 2 Cor. 5:21). Dios transfiere al pecador la justicia de Cristo y transfiere a Cristo el pecado del pecador. Pero es preciso analizar bien dicha porción para percatarse de que, en esta transferencia, Cristo no lleva el pecado en el corazón, sino en los hombros, pues sigue siendo interiormente inocente en la cruz. Entonces, para que el paralelismo sea correcto, es menester que el pecador que lleva el pecado en el corazón, lleve sobre los hombros la justicia de Cristo. Esto se confirma en Ro. 5:19, en el paralelismo entre Adán y Cristo: «Porque así como mediante la desobediencia de un solo hombre los muchos fueron constituidos [gr. *katestáthesan*] justos, así también mediante la obediencia de uno solo los muchos serán constituidos [gr. *katastathésontai*] justos».

Pablo dice «constituidos», no «hechos». En otras palabras, así como mediante la desobediencia de Adán somos presentados de pie, como malhechores, ante el tribunal de Dios, así también mediante la obediencia de Cristo, somos presentados de pie, como inocentes, ante el mismo tribunal. Ese es el significado, y no otro, del vb. gr. *kathístemi*.

Para evitar confusión, ha de tenerse en cuenta que la analogía entre la obra de Adán y la de Cristo en Ro. 5 no es simple ni total, porque mientras que la imputación de la justicia de Cristo al pecador es obra de la libre y soberana voluntad de Dios en su amor a la humanidad caída, en cambio nuestro pecado no es una mera imputación de la transgresión de Adán, ya que nosotros mismos hemos sido transgresores por su causa; la imputación del pecado al pecador, que es un acto forense de Dios, no necesita ninguna base en el interior del pecador, según lo dicho sobre 2 Cor. 5:21. Sin embargo, p.ej. Ro. 3:23, nos asegura que existe esa base, y con efecto universal: «todos han pecado». Dios es soberano, pero no es caprichoso (cf. Ez. 18:25-32).

F. LACUEVA

IMRA

Heb. 3236 *Yimrah*, יִמְרָה = «intercambio»; Sept. *Iemrá*, Ἰεμρά. Uno de los hijos de Zófaj, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:36).

IMRI

Heb. 566 *Imrí*, אִמְרִי = «elocuente, reduntante»; Sept. *Amrí*, Ἀμρί, *Amarí*, Ἀμαρί. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de > Bani y padre de > Omri, de la tribu de Judá (1 Cro. 9:4).

2. Padre de > Zacur, personaje que colaboró en la reconstrucción del muro de Jerusalén después del exilio (Neh. 3:2).

INACCESIBLE

Gr. 676 *aprósitos*, ἀπρόσιτος = «inaccesible», lo contrario de «accesible», se emplea en 1 Ti. 6:16 acerca de la luz en la que Dios mora.

INCENSARIO

Pequeño brasero con cadenillas y tapa que sirve para incensar. En el culto, Israel hizo uso de dos incensarios: uno que se usaba a diario, hecho de bronce (Nm. 16:39), que recibe el nombre de 4730 *miqtéreth*, מִקְטֶרֶת = «objeto humeante» (2 Cro. 26:19), y otro de uso anual en el Día de la Expiación, hecho de oro (1 R. 7:50), que recibe el nombre de 4289 *majtah*, מַחְתָּה = «tiesto» para brasas encendidas; Sept. *pyreîon*, πυρεῖον; Vulg. *ignium receptaculum*; gr. 2369 *thymiaterion*, θυμιατήριον, un recipiente para quemar incienso; Vulg. *thuribalum* (Lv. 10:1; 16:12; Nm. 16:6ss; 2 Cro. 4:22; Heb. 9:4), del verbo *thymiao*, θυμιάω = «quemar»; gr. 3031 *libanotós*, λιβανωτός, indica el «olíbano», la resina de un tipo de árbol; en sentido secundario, el recipiente en que se quema el olíbano, un incensario (Ap. 8:3, 5). El incienso era puesto por el sumo sacerdote sobre carbones encendidos tomados del altar del holocausto en el Día de la Expiación, y llevado al Lugar Santísimo, de modo que la nube de incienso cubriera el propiciatorio que estaba sobre el testimonio (Lv. 16:12-13). Véase INCIENSO, SAHUMERIO.

INCESTO

Lat. *incestus*. Relación sexual entre aquellos que están emparentados por consanguinidad o matrimonio.

1. Concepto e historia.

2. Leyes sobre el incesto.

I. CONCEPTO E HISTORIA. La Biblia no contiene una palabra para el «sexo» o «relaciones sexuales» ni tampoco para la categoría que nosotros llamamos «incesto». Más bien, como es común en otras referencias a la sexualidad humana, emplea eufemismos. La construcción habitual para definir el incesto en Levítico es «descubrir la desnudez de un pariente». En 1 Cor. 5:1 Pablo se refiere al acto de un incestuoso como una especie de *porneía* (prostitución, inmoralidad sexual). En Levítico 18 y 20 todas las prohibiciones del «incesto» se dirigen a varones y vetan el abuso sexual de las mujeres o de otros varones en la casa patriarcal, algunas consanguíneas, otras por afinidad (matrimonio). La base parece ser social, no biológica/genética, pues se incluye las esposas de parientes, pero no las primas. No se debe concluir del número de prohibiciones que las relaciones «incestuosas» representan el pecado sexual *más grave*, pues el énfasis recae más bien en el hecho de que era el pecado *más común* en un contexto de casas rurales aisladas y clanes patriarcales a los que aluden los textos. Por este motivo, las leyes de la mayoría de las sociedades del antiguo Oriente Próximo prohíben con insistencia el incesto. En el código de Hammurabi, p.ej., el padre que violaba

sexualmente a su propia hija debía ser desterrado de su ciudad. La excepción era Egipto, donde el matrimonio con hermanas y sobrinas era práctica común en la familia real como medio de fortalecer y consolidar la autoridad del faraón. Cleopatra se casó con dos de sus hermanos menores por razones religiosas, políticas y económicas. Entre los años 30 a.C. y 324 d.C., el permiso para contraer matrimonios incestuosos se extendió a toda la sociedad, y se calcula que hasta un 8 por ciento de los matrimonios egipcios de aquella época llegaron a establecerse entre hermanos. Los espartanos podían casarse con la hija de su padre, y los atenienses con la de su madre. Los romanos, por el contrario, rechazaron con horror el incesto y dictaron leyes consecuentes con su forma de pensar; la ley principal contra el incesto fue la *Lex Julia de adulteriis coercendis* de Agusto.

II. LEYES SOBRE EL INCESTO. En Israel las leyes sobre el incesto existen para establecer el orden familiar. El único incesto considerado tabú en el Génesis es el intergeneracional: cuando > Cam vio la desnudez de su padre, > Lot fecundó a sus hijas, > Rubén se acostó con > Bila, la concubina de su padre, y > Tamar sedujo a su suegro Judá. Las relaciones incestuosas dentro de una generación, como el matrimonio de > Abram con su media hermana > Sara y el de > Jacob con un par de hermanas, son consideradas como algo normal. En estos casos se vigila la frontera entre las generaciones. Lv. 18 y 20 tienen un alcance mayor, preservando el orden familiar a través de límites adicionales. En el cap. 18, las regulaciones del incesto están agrupadas por relación.

Comienzan con los padres del varón, los parientes más cercanos de los padres, incluyendo sus hijos, los hermanos del varón, y finalmente, un par de hermanas, vinculadas la una a la otra, no al varón. Las leyes del incesto de Lv 18 no incluyen el > levirato. No especifican si el pariente está vivo o muerto. En el levirato se espera que un varón fecunde a la viuda sin hijos de un pariente cercano, pero dentro de unos límites. En Gn 38, Judá, aparentemente, considera incesto el coito del levirato con la viuda de su hijo. *Génesis* también establecería un modelo donde el adulterio es considerado un pecado grave. Ambos son ilegales, pero el adulterio es diferente del incesto, pues acaece fuera de la familia, mientras que el otro tiene lugar dentro.

Levítico 18 es el capítulo central de la ley sexual. La otra gran recopilación de leyes sexuales se encuentra en el capítulo 20. Hay además dos grupos más pequeños de leyes sexuales: Dt. 27:20-23 y Ez. 22:9-11. Los cuatro grupos de leyes sexuales compaginan las prohibiciones del incesto con otras del mismo tenor. La ley israelita antigua englobaba en una categoría común las leyes que gobiernan la actividad sexual, indicando como prácticas prohibidas el incesto y una larga lista más. Lev. 18 prohíbe *catorce tipos de «incesto»* —de los cuales el cp. 20 repite siete, tres con pena de muerte estipulada—, a saber: pariente cercano (v. 6), esposa del padre (v. 8), hermana o media hermana (v. 9), hija del hijo/a (v. 10), hermanastra (v. 11), hermana del padre/tía (v. 12), hermana de la madre/tía (v. 13), tío o tía (v. 14), nuera (v. 15), esposa del hermano/cuñada (v. 16), una mujer y su hija (v. 17), nietas de ellas (v. 17) y dos hermanas (v. 18). Aunque el capítulo mantiene distinción de géneros, la mayoría de las relaciones prohibidas incluyen su contraparte. Una excepción importante es la prohibición de la relación tía-sobrino, pero no la de tíosobrina. Aunque el incesto entre un varón y su hija no está explícitamente condenado, está incluido en la prohibición de relaciones con una mujer y su hija (v. 17). Antes de la tecnología moderna, era imposible para un varón tener una hija sin haber tenido relaciones sexuales con la madre. El v. 17 no solo prohíbe la relación sexual de un varón con su hija, sino también con su ahijada. Esta prohibición de la relación sexual con una mujer y su madre es menos explicita en el cap. 20 (v. 14).

La preocupación principal es el honor del varón, cuya «desnudez» es descubierta cuando otro

varón abusa sexualmente de él o de una mujer pariente. Otro motivo sería la *protección del honor y la dignidad de los débiles*: sobre todo, un patriarca anciano cuyo hijo procurase desplazarlo (18:7-8; cf. el tío, 18:14). Esta prioridad de proteger a los padres y las madres *mayores* es evidente en el capítulo siguiente (Lev. 19:3, 32). Además, las leyes contra el incesto procuran proteger a las mujeres *jóvenes*, vulnerables en las casas patriarcales (18:9-11). Amnón violó a Tamar, su media hermana (2 Sam. 13:12,14). En 1 Cor. 5:1-11, Pablo trata de un caso de incesto (¿un hijo que se aprovechaba de la vulnerabilidad de su padre?) antes de instruir sobre otras esferas sexuales (1 Cor. 6-7). Por lo tanto, cabe preguntarse si las otras prohibiciones de Levítico 18 y 20 también procuran proteger a personas débiles y vulnerables.

No obstante, en Génesis abundan las relaciones «incestuosas» *aprobadas* (tres patriarcas) y ocurre un caso también en Éxodo (los padres de Moisés). El primitivo Código de la Alianza (Ex. 21-23) no contiene ninguna prohibición del incesto, pero continúa la tradición de Génesis de aprobar las relaciones "incestuosas" de los patriarcas. Aún Jocabed, la madre de Moisés, Aarón y Miriam, es la esposa *y la tía* de Amram, el padre de Moisés (Ex. 6:20; Núm. 26:59), relación prohibida en Lev. 18:12 y 20:20.

Deuteronomio prohíbe solamente tres relaciones incestuosas en cuatro textos (cf. Ex. 21-23; Lev. 18): con la esposa/mujer del padre (22:30; 27:20; Ez. 22:10-11); con una hermana (27:22); con la suegra (27:23).

La prohibición de abuso incestuoso de sujetos masculinos en Lev. 18 y 20 es comprensible en el ámbito del Cercano Oriente antiguo. La ley hitita 189 prohíbe la violación sexual del *hijo*. Gn. 9:21-22 probablemente se refiere a la violación incestuosa de Noé (que se había quedado dormido borracho y desnudo) por su hijo Cam, el primer caso en la Biblia de abuso incestuoso, y que corresponde al primer ejemplo de Lev. 18:7a, "No descubrirás la desnudez de tu padre *y/ni* la desnudez de tu madre". En Lev. 21:2 la referencia al "pariente cercano" incluye no solamente a las tres mujeres, sino también a los varones (padre, hijo, hermano).

En tres casos, los códigos de Deuteronomio y Levítico condenan relaciones «incestuosas» permitidas en Génesis y Éxodo:

1. El matrimonio de Abraham con Sara, su media-hermana por parte de padre (Gn. 20:12; cf. 2 Sam. 13:13, cuando Amnón viola a su media hermana Tamar; Gn. 12), una relación condenada en Dt. 27:22 y Lev. 18:9.

2. El matrimonio de Jacob con las *hermanas* Lea y Raquel (bigamia condenada en Lev. 18:18); además, ellas eran *primas* de Jacob (Gn. 29:10, la relación preferida en Génesis; ver Isaac y Rebeca, 22:22-23; 24:15; Esaú y Majalat, Gn. 28:8-9).

3. La ley del levirato. Dt. 25:5-10 aún prescribe una relación sexual prohibida en Lev. (18:16; 20:21), generalmente interpretada como una excepción permitida por causa de la muerte del hermano y la urgencia en una sociedad agrícola de procrear herederos; cf. las variaciones en Génesis 38 (Tamar) y el libro de Rut.

¿Cómo explicar la diversidad reflejada en las narraciones y los códigos legales de la Biblia hebrea y el creciente énfasis en las prohibiciones del incesto reflejado en Levítico 18 y 20?

Los textos mismos hacen hincapié en el principio de que las relaciones incestuosas «deshonran» a otros miembros de la familia: al padre (20:11), a la hermana (20:17), a una tía (20:19), a un tío (20:20), a un hermano (20:21). El hebreo dice literal. «descubrió la desnudez de....» (RV95, BJ y SB;

«deshonra» DHH y NVI).

Dado que el padre o el tío de edad avanzada se hallaban en una situación vulnerable, algunas de las leyes contra el incesto procuraban protegerlos (Lev. 18:7-8, 14, 16; ver Absalón y las concubinas de David en 2 Sam. 16:20-22, o el caso de Adonías en 1 Reyes 2:13-25; compárese con 1 Cor. 5:1-13). Jacob Milgrom señala: «La unidad sociológica básica era la *casa del padre* (*beth ab*), que incluía de tres hasta cinco generaciones, es decir, 50-100 personas viviendo en proximidad cercana». Al revés de casi todas las traducciones o la literatura moderna, la Biblia nunca habla de la «familia» (nuclear) en el sentido actual, y mucho menos de «valores de la familia», pues en gran parte los subvierte. Aun en contextos urbanos, la Biblia sigue hablando de «la casa» (no «la familia»), pero con frecuencia en sentido más literal: gente que habita bajo el mismo techo (cf. Hch. 16:31). Así, las cuatro prohibiciones del incesto en *Deuteronomio* (22:30; 27:20, 22-23), un libro que refleja contextos urbanos, prob. son posteriores a los contextos rurales de Lev. 18 y 20.

Obviamente, existe cierta dialéctica entre las narraciones patriarcales que favorecen matrimonios con parientes creyentes en Yahvé, especialmente con primos (endogamia; ver *Génesis* y *Éxodo*) y las prohibiciones del incesto que promulgan matrimonios fuera de la casa patriarcal (exogamia; ver *Levítico* 18; 20 y *Deuteronomio*). Sin embargo, ambas normas tuvieron como finalidad fortalecer la casa patriarcal, manteniendo el honor del patriarca, protegiendo a los miembros débiles y promocionando alianzas con otros casas y clanes, que evitarían conflictos (ver la violación de Dina y la indignación de Jacob contra la violencia de Simeón y Levi, Gn. 34:30; 49:5-7). Véase ADULTERIO, CASA, FAMILIA, LEVIRATO, SEXUALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: S.F. Bigger, "The Family Laws of Leviticus 18 in their Setting", en *JBL* 98 (1979), 107-203; A. Brenner, "On Incest". *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield Academic 1994); W. Countryman, *Dirt, Greed and Sex*, 28-29, 155-158, 192-196 (Fortress 1988/2007); Z. W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times* (Wahrmann, Jerusalén 1964); R. Fox, *The Red Lamp of Incest* (Dutton, Nueva York 1980); M. French, *Beyond Power: On Women, Men and Morals* (Abacus, Londres 1986); C.J. Gómez Naranjo, *El incesto: una modalidad relacional y un secreto bien guardado* (Anroart Ediciones, Las Palmas 2005); A. Imbens e I. Jonker, *Christianity and Incest* (Fortress 1985/92); C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Paidós, México 1985); T. Meacham, "The Missing Daughter: Leviticus 18 and 20", en *ZAW* 109 (1997), 254-259; J.E. Miller, "Notes on Leviticus 18", en *ZAW* 112 (2000) 401-403; R. Parkin y L. Stone, *Antropología del parentesco y de la familia* (Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid 2007); U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos* (Trotta 1994); M.A. Swan, "Incesto" en *DETP*, 686-689.

J. E. MILLER

INCIENSO

Heb. 7004 *qetoreth*, קְטֹרֶת = «incienso», de la raíz verbal 6999 *qatar*, קטר = «quemar, ahumar», empleada para indicar la combustión de perfume o incienso; en la raíz Hiphil o causativa describe la combustión de los sacrificios de animales, mientras que en la raíz Piel o intensiva se traduce como «ofrecer» en relación con el incienso (Nm. 16:40; 1 Cro. 6:49; Jer. 32:29; Am. 4:5); gr. 2368 *thymíama*, θυμίαμα = «combustible aromático», señala tanto el humo o perfume, como el acto de ofrecer o quemar el incienso, del verbo 2370, *thymomageo*, θυμομαγέω = «ofrecer humo aromático [incienso]». Hay que distinguir entre el incienso y el olíbano, heb. 3828 *lebonah*, לְב נָה, que era uno de sus componentes, tomado del árbol del olíbano, y traducido a menudo como «incienso» en la Reina-Valera (Ex. 30:34; Lv. 2:1, 2, 15, 16; 5:11; 6:15; 24:7; Nm. 5:15; Cnt. 3:6; 4:6, 14; Is. 43:23; 60:6; 66:3; Jer. 6:20; 17:26; 41:5); gr. 3030 *líbanos*, λίβανος = «incienso».

1. Composición.
2. Incienso en el culto hebreo.

3. Incienso en el culto cristiano.

I. COMPOSICIÓN. El incienso es una sustancia aromática que se obtiene de ciertos árboles resinosos, empleado principalmente con fines cúlticos. En tiempos antiguos, se extraía de dos árboles, el *Boswellia sacra* de la Arabia Feliz, y el *Boswellia papyrifer*a —olíbano— de la India, ambos pertenecientes a la familia de los terebintos. Procedía de la corteza y en la actualidad se extrae como goma. Con el propósito de aumentar la fragancia y producir un humo más denso, se le añadían otros elementos (cf. Josefo, *Ant*. 5, 5). Estos ingredientes eran cuatro, según la Ley (cf. Ex. 30:34, 35), pero los judíos utilizan diez y hasta trece especias distintas, que justifican recurriendo una supuesta tradición oral procedente de Moisés. La tarea de hacer la mezcla en la debida proporción era asignada bajo la Ley antigua a ciertas familias. En el Talmud se dice que el incienso contenía 368 *maneh*, «medidas», 365 correspondientes al número de días del año solar, una medida por día, media por la mañana y media por la tarde. Las otras tres restantes ern las que el sumo sacerdote llevaba al Lugar Santo como doble ración en la fiesta del Yom Kippur.

En 1992 se descubrieron 600 kilos de una sustancia orgánica rojiza dentro de un silo pétreo en el complejo de Qumrán. Subsecuentes análisis determinaron que contenía al menos 8 de las once especias que se utilizaban en la mezcla del incienso y se ofrecían en el Templo.

II. INCIENSO EN EL CULTO HEBREO. Su empleo era muy común, tanto para propósitos religiosos como profanos, p.ej., combatir la languidez o fatiga producida por el calor excesivo, tal como ahora se utilizan los perfumes. Los egipcios quemaban resinas al sol al levantarse, mirra cuando estaba en su zenit, y una mezcla en el poniente. Heródoto señala que se empleaba también entre los asirios y los babilonios. Su uso está presente en los rituales judíos, especialmente en conexión con las ofrendas de acción de gracias de aceite, frutas y vino, o los sacrificios incruentos (Lv. 6:15). No se añadía incienso en el sacrificio de la expiación (Lv. 5:11), ni en la ofrenda por los celos (Nm. 5:15). Se vertía puro sobre los doce panes de la proposición (Lv. 24:7; cf. 1 Cro. 9:29; Neh. 13:5).

Por mandato divino, Moisés construyó un altar para el incienso (cf. Ex. 30), sobre el cual se quemaban diariamente las especies y gomas más dulces, tarea encomendada a una rama especial de la tribu de Leví (1 Cro. 9:29), que debía proveer para que nunca faltase en el culto. Solo los sacerdotes descendientes de Aarón estaban autorizados a ofrecer incienso (2 Cro. 26:16-21; Josefo, *Ant*. 9, 10).

En relación con el Tabernáculo, el incienso tenía que ser preparado con una mezcla de estacte (*nataph*, נָטָף), uña aromática (*shejeleth*, חֵלֶת ְ), gálbano aromático (*jelbenah*, חֶלְ ְנָה), e incienso puro (*lebonah*, לְבֹנָה), todo a partes iguales (Ex. 30:34, 35). Se prohibía su imitación para usos particulares, bajo pena de excomunión (vv. 37-38). Cualquier tipo de incienso que no llevara estos ingredientes, recibía el nombre de *qetorah zarah*, קְט רָה זָרָה = «incienso extraño» (Ex. 30:9), no apto para ser ofrecido. El incienso del Tabernáculo se llama «incienso aromático», *qetoreth hassammim*, קְטֹרֶת הַ ּ ְ ים (Ex. 25:6); Sept. *he sýnthesis tu thymiámatos*, ἡ σύνθεσις τοῦ θυμιάματος; Vulg. *thymiamata boni odores*. En adición a los cuatro ingredientes indicados, la tradición judía menciona otros trece, que según creen, fueron revelados a Moisés en el Sinaí (Josefo, *Guerras*, 5, 5, 5).

Los dromedarios de Madián, de Efa y de Sabá lo importaban de Arabia (Is. 60:6; Jer. 6:20). Es posible que el collado del incienso (Cnt. 4:6) fuera un lugar retirado de los jardines reales en medio

de árboles aromáticos (Ec. 2:5; Josefo, *Ant*. 8, 6, 6; 9, 1-2). El incienso de calidad inferior es rojizo y se recoge en primavera; el de calidad superior es blanco y se recoge más tarde.

También formó parte de los culto idolátricos de Israel, en especial el tributado a los *baales* de la tierra: «Las ciudades de Judá y los habitantes de Jerusalén irán y clamarán a los dioses a los cuales queman incienso» (Jer. 11:12, 17; 48:35; 2 Cro. 34:25).

III. INCIENSO EN EL CULTO CRISTIANO. No es fácil precisar cuándo se introdujo exactamente el incienso en los servicios religiosos de la Iglesia cristiana. Se sabe que las primeras comunidades rechazaron su uso debido a las connotaciones paganas que implicaba, y como repudio a la imposición imperial de quemar incienso a los ídolos. Arnobio (*Contra Gent*. 2), Lactancio (*Inst*. 1, 20) y Tertuliano (*Apol*. 30) dicen expresamente que los cristianos no queman incienso como los paganos.

La referencia auténtica más temprana de su uso en el culto de la Iglesia se encuentra en el Pseudo-Dionisio (*De Hier. Ecc*., III, 2). Las Liturgias de Santiago y Marcos —que en su forma actual datan del siglo V— se refieren a su empleo en los sagrados misterios. En un calendario litúrgico romano del siglo VII se menciona que el incienso fue utilizado en la procesión del obispo al altar en Viernes Santo. Casi todas las liturgias orientales dan testimonio de su uso durante la celebración de la misa, especialmente en el ofertorio. En la Iglesia romana aparece en el siglo VI con Gregorio el Grande. Véase INCENSARIO, OLÍBANO.

A. ROPERO

INCIRCUNCISO

Heb. 6189 *arel*, עָרֵל = «que expone el prepucio, incircunciso»; gr. 203 *akrobystía*, ἀκροβυστία = «prepucio, incircunciso, gentil»; gr. 564 *aperítmetos*, ἀπερίτμητος = «incircunciso», de *a*, partícula privativa, *perí*, «alrededor», y *temno*, «cortar»; se dice metafóricamente del corazón y de los oídos solo en Hch. 7:51.

Apelativo que daban los judíos a los paganos que no habían pasado por el rito de la circuncisión (Ex. 6:12). A veces se designaba con esta palabra a todos los que tenían un acento extranjero, o como decían los hebreos: «los labios pesados» (cf. Ex. 6:30) u oídos que oían con dificultad (Jer. 6:10), por no estar abiertos, o sea, circuncidados.

En sentido figurado, se aplica a quienes no quieren oír la Palabra de Dios y tienen corazones «cerrados», en los que no pueden penetrar los mandamientos (Lv. 26:41; Dt. 10:16; Jer. 4:4; Ez. 44:9; Is. 6:10), ni las buenas noticias del Evangelio (Hch. 7:5; Col. 2:13).

El fruto primero de los árboles recién plantados se consideraba también incircunciso y no se podía comer hasta haberse ofrecido de él ofrenda de primicias a Yahvé, lo que se hacía el tercer año (Lv. 19:23). Véase CIRCUNCISIÓN.

INCONTAMINADO

Gr. 283 *amíantos*, ἀμίαντος = «incontaminado», libre de contaminación, de *a*, partícula privativa, y *miaíno*, «contaminar». Se dice de Cristo (Heb. 7:26), de la religión pura y «sin mácula» (Stg. 1:27), de la herencia incorruptible de los creyentes (1 P. 1:4), y del lecho matrimonial, que demanda estar exento de relaciones sexuales ilícitas (Heb. 13:4).

INCORRUPCIÓN

Gr. 861 *aphtharsía*, □φθαρσ□α = «incorrupción», referida a los cuerpos resucitados (1 Co. 15:42, 50, 53, 54). Se dice también de una condición asociada con gloria, honor y vida, que incluye quizá un significado moral: «incorruptibilidad» (Ro. 2:7; 2 Ti. 1:10). Por último, se predica del amor de Cristo, que es sincero y sin disminución (Ef. 6:24).

INCORRUPTIBLE

Gr. 262 *amarántinos*, □μαρ□ντινος, que significa primariamente «compuesto de amaranto», es decir, de flor «perpetua», que no se marchita, de donde «inmarcesible». Se usa de la corona de gloria prometida a los ancianos fieles (1 P. 5:4); 862 *áphthartos*, □φθαρτος = «no sujeto a corrupción, incorruptible», de *a*, partícula negativa, y *phtheíro*, «corromper, destruir»; se dice de Dios (Ro. 1:23; 1 Ti. 1:17); de los muertos resucitados (1 Cor. 15:52); de las recompensas dadas a los santos en el más allá, descritas metafóricamente como «corona» (1 Cor. 9:25); de la herencia eterna de los santos (1 P. 1:4); de la Palabra de Dios, como simiente incorruptible (1 P. 1:18); y de un espíritu afable y apacible, metafóricamente presentado como «ornato incorruptible» (1 P. 3:4).

INCREDULIDAD

Gr. 570 *apistía*, □πιστ□α, de *a*, partícula privativa, y *pistis*, «fe» (Mt. 13:58; 17:20; Mr. 6:6; 9:24; 16:14; Ro. 3:3; 4:20; 11:20, 23; 1 Ti. 1:13; Heb. 3:12, 19).

La palabra «incredulidad» no aparece casi nunca en la terminología del AT, ya que no constituía un problema en Israel; se hace presente en el mundo del NT, donde la cultura grecorromana tenía una larga experiencia de descreimiento respecto a los dioses.

El tema cobra especial importancia en el Evangelio de Juan, que se concentra en la incredulidad judía respecto a Jesús. Ya en el prólogo observa que Jesús vino a los suyos, y los suyos no le recibieron (Jn. 1:11); más tarde indica que ni aun sus hermanos creían en él (Jn. 7:5). Incluso sus discípulos se mostraron frecuentemente incrédulos (Jn. 6:60, 66; 20:24-29; cf. Mt. 17:17). La incredulidad de los príncipes del pueblo es presentada como una objeción insuperable, frente a la credulidad del pueblo «que no conoce la ley» (Jn. 7:48-49). Después de haber dado a los judíos todas las pruebas que se pudieran desear de su divinidad y de su amor, Jesús les tuvo que decir: «No queréis venir a mí para que tengáis vida» (Jn. 5:40). «¡Jerusalén, Jerusalén...! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos... y no quisiste!» (Mt. 23:37). Los convidados a las bodas del rey no quieren venir, ni se molestan lo más mínimo en atender la invitación, sino que incluso algunos de ellos dan muerte a los mensajeros reales (Mt. 22:3-6).

En las cartas paulinas, los gentiles son llamados incrédulos (1 Cor. 6:6, 7:12-15; 10:27; 14:22-24; 6:14, 15), no en el sentido de negar a Dios, sino de no reconocer a Cristo como Salvador. La fe es esencialmente obediencia al Evangelio de Cristo, por lo que la incredulidad es definida en términos de rechazo de ese mensaje, independientemente del tipo de religión o creencia de cada cual.

La incredulidad, en tanto que puesta en duda de la credibilidad divina y falta de confianza en Dios, tiene consecuencias trágicas, como le ocurrió a la generación de israelitas que pereció en el desierto: rehusaron entrar en Canaán «a causa de incredulidad» (Heb. 3:17-19). Veáse CREER, INFIEL.

INDECIBLE

Gr. 215 *aláletos*, □λ□λητος, «inexpresable, lo que no se puede decir», de *a*, partícula privativa, y

laleo, «hablar». Se emplea en relación con la oración cristiana: «También el Espíritu nos ayuda en nuestras debilidades; porque cómo debiéramos orar, no lo sabemos; pero el Espíritu mismo intercede con gemidos indecibles» (Ro. 8:26). Véase INEFABLE.

INDIA

Heb. 1912 *Hoddú*, ה = «hindú», del sánscrito *sindhu* = «corriente de agua», en referencia al río Indo; Sept. *Indiké*, Ἰνδική; Vulg. *India*.

Península del sur de Asia, de forma triangular, cuya base está constituida por la gran cordillera del Himalaya, que la separa del resto del continente. En el libro de Ester se cita la India como el límite oriental del Imperio persa, así como Etiopía era el límite occidental (Est. 1:1; 8:9). No se menciona la India en ningún otro pasaje de las Escrituras, pero puede que las naves de Salomón la hubiesen incluido en sus viajes de tres años en busca de madera de sándalo, monos, pavos reales, y demás objetos de valor (1 R. 10:22).

> Alejandro, en su marcha victoriosa por Asia, entró en ella atravesando el río Indo. Los guías de > elefantes mencionados en las guerras macabeas, prob. eran indios introducidos en el ejército sirio (1 Mac. 6:37). Roma mantenía importantes relaciones comerciales con la India a través de Egipto y el mar Rojo, pero apenas aparecen datos sobre este país en el AT y el NT.

INDOCTO

Gr. 261 *amathés*, ἀμαθής = «no instruido», de *a*, partícula privativa, y una forma derivada de *manthano*, «aprender» (2 P. 3:16); 878 *aphron*, ἄφρων = «sin razón», de *a*, partícula privativa, y *phren*, «mente» (Ro. 2:20); 2399 *idiotes*, ἰδιώτης, primariamente un particular en contraste con los funcionarios estatales, de donde «persona sin conocimiento profesional, inexperta, carente de instrucción, ignorante». Se traduce «del vulgo» en Hechos 4:13, referido a los apóstoles Pedro y Juan en la estimación de los príncipes, ancianos y escribas de Jerusalén, con ocasión del discurso público que habían pronunciado; «simple» en 1 Corintios 14:16, e «indocto/s» en vv. 23, 24, dicho de aquellos que carecían de cono-cimiento de los hechos relativos al testimonio dado en y por la iglesia local; «tosco» del modo de hablar del apóstol Pablo en la estimación de los corintios.

INEFABLE

Gr. 411 *anekdiégetos*, ἀνεκδιήγητος = «inexpresable»; 412 *anekláletos*, ἀνεκλάλητος = «incapaz de ser narrado»; 731 *árrhetos*, ἄρρητος, expresa básicamente lo «no dicho», lo «indecible», y Pablo lo emplea para referirse a las palabras oídas cuando fue arrebatado al Paraíso (2 Co. 12:4). Este término es común en inscripciones sagradas, especialmente en relación con los misterios griegos; de ahí que Moulton y Milligan sugieren el significado «palabras demasiado sagradas para ser pronunciadas». Véase INDECIBLE.

INESCRUTABLE

Del lat. *inscrutabilis* = «que no se puede escudriñar ni averiguar»; gr. 421 *anexikhníastos*, ἀνεξιχνίαστος = «que no puede ser trazado afuera». Adjetivo referido a las riquezas de Cristo (Ef. 3:8) y a la providencia divina: «Inescrutables son sus caminos» (Ro. 11:33). Hace referencia a lo ilimitado de la gracia y la voluntad divinas, imposibles de alcanzar, en cuanto exceden la capacidad de entendimiento del ser humano.

INFALIBLE

Del lat. *infallibilis* = «que no puede fallar ni equivocarse». Cualidad inherente a la Escritura. El término no aparece en la misma Biblia, pero la realidad que expresa está presente en ella, dada su atribución constante a la > inspiración divina, lo que garantiza su >inerrancia y su infalibilidad, es decir, su ausencia de error de hecho y de derecho.

Días antes de su ascensión, Jesús envió a sus apóstoles a predicar a todo el mundo cuanto él les había enseñado (Mt. 28:19-20: Mc. 16:15). Llegado el momento oportuno, recibirían el Espíritu Santo, que les enseñaría toda la verdad y serían sus testigos hasta los confines de la tierra (Jn. 16:13; Hch. 1:8). De la misma manera que Cristo no enseña nada que no haya oído antes junto a su Padre, así los discípulos nada dicen que no hayan visto u oído de él: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis en comunión con nosotros» (1 Jn. 1:1-3). Para el Evangelio de Juan, los apóstoles representan la continuación lógica e inmediata de la palabra de Cristo: «No ruego solamente por estos, sino también por los que han de creer en mí por medio de la palabra de ellos» (Jn. 17:20). Los apóstoles repiten una y otra vez que su palabra no es palabra de hombres, sino palabra de Dios, palabra de Cristo, palabra de verdad y acogida como tal por los mismos fieles (1 Ts. 2:13; 1:8; 4:15; Ro. 9:6; 10:17; 1 Cor. 14:36; 2 Cor. 6:7).

Los apóstoles son escogidos por Dios como «testigos» para dar testimonio de la palabra de Cristo (Hch. 15:35), de la palabra de Dios (Hch. 4:29-31). Su mensaje es el misterio escondido en Dios (1 Cor. 2:7), revelado en Cristo (Ro. 16:25; Col. 1:26) y proclamado por los apóstoles (1 Cor. 15:1-2; Ro. 2:16; Ef. 1:13).

Tan seguros están los apóstoles de su Evangelio y de su doctrina que frente a los falsos doctores levantan decididamente su voz anatematizando a cuantos enseñen algo contrario a su predicación, aunque sea un ángel bajado del cielo (Gal. 1:8-9). La proclamación de esta Palabra se realiza bajo la acción del Espíritu Santo (Hch. 4:8). Los apóstoles afirman claramente que su testimonio es testimonio del Espíritu Santo (Hch. 5:32); saben que su decisión es decisión del Espíritu (Hch. 15:28). La predicación apostólica se realiza bajo la asistencia permanente del mismo Cristo (Mt 28:18-20). De los textos citados se deduce con toda claridad que los apóstoles proclaman esta Palabra en virtud de una misión divinamente recibida y para su realización cuentan con la ayuda eficaz y constante del mismo Señor que los ha enviado y del Espíritu, que es Espíritu de verdad (Jn. 14:17; 15:26; 16:13). Tienen plena conciencia de este hecho excepcional y por eso se sienten seguros, divinamente seguros en su predicación como verdad infalible de parte de Dios.

El apóstol Pablo habla de la Iglesia como «columna y fundamento de la verdad» (1 Ti. 3:15), en tanto que guiada por el Espíritu y creada por la palabra de salvación del Evangelio, que nadie tiene derecho a modificar (Gal. 1:8-9), pues constituye una especie de > depósito sagrado de buenas palabras, exento de error y libre de cambios (cf. 2 Tim. 1:13-14; Judas 1:3). Véase BIBLIA, INSPIRACIÓN, VERDAD.

INFIEL

Gr. 571 *ápistos*, ἄπιστος = «sin fe, incrédulo»; traducido como «infiel» en Lc. 12:46. Véase

INCREDULIDAD.

INFIERNO

Del lat. *infernus* = «inferior, de abajo».

1. Términos hebreos y griegos.
2. Ideas de ultratumba en el AT.
3. Enseñanza de Jesús.
4. Enseñanza apostólica.

I. TÉRMINOS HEBREOS Y GRIEGOS. Heb. 7585 *Sheol*, ל א ְ, denota el lugar a donde van todos los seres humanos que dejan esta vida; aparece 65 veces en el AT; coincide con los términos mesopotámicos *kigallu* y *arallu* = «la gran tierra» y «el reino de los muertos»; es la palabra que más se corresponde con lo que los griegos llamaron 86 *Hades*, Αιδης, lugar oscuro y escondido donde las almas de los difuntos tienen conciencia, pero llevan un vida triste y lúgubre; los latinos lo denominaron *Infernus* o «partes inferiores». Por lo tanto, por derivación, «infierno» denota un lugar oscuro y escondido.

Aparte del *sheol*, en el Evangelio hace aparición un nuevo término para designar el lugar de perdición: 1067 *Géenna*, Γ�εννα, que corresponde al heb. *gé-Hinnom*, ם יֵ־הִ = «valle de Hinom» (Jos. 15:8; Neh. 11:30), transcrito por la Sept. como *Gaienna*, Γαι�ννα (Jos. 18:16); la forma más completa es *gé ben Hinnom*, ם יֵ בֶן־הִ = «valle del hijo de Hinom» (2 R. 23:10; 2 Cro. 28:3; 33:6; Jer. 19:2).

II. IDEAS DE ULTRATUMBA EN EL AT. La palabra *sheol*, ל א ְ, significó primitivamente y durante muchos siglos la región indiferenciada de todos los muertos, tanto de los impíos como de los piadosos (Nm. 16:30; Is. 14:9; Ez. 32:20ss.; Job 7:9-10; 16:22). Aunque no pocas veces los autores bíblicos parecen identificar la > muerte con el *sheol*, en muchos casos significa claramente la región de las sombras, donde la vida es difusa, latente y disminuida. Sus habitantes son *rephaím*, desfallecidos, umbrátiles, remisos y cansados. Es un lugar temible porque de allí no se vuelve; no hay allí memoria (2 Sam. 12:23; Sal. 88:5-6; Job 7:9; 10:21), ni se puede alabar al Señor (Sal. 88:10; Is. 38:18). Sin embargo, ello no impide la fe en que Yahvé tiene el poder de resucitar muertos, como en el caso de Elías y Eliseo con los niños difuntos (1 R. 17:17-24; 2 R. 4:8-37) o el del que volvió a la vida tras tocar su cadáver los huesos de Eliseo (2 R. 13:21).

Cuando el pensamiento hebreo se plantea el problema de una salvación o perdición posterior a la muerte, cercanos ya los tiempos del NT, empieza a diferenciarse en el *sheol* una profundidad entendida como lugar de castigo, que acaba por dar su significado al total de lo que designa la palabra «infierno»: «Este barranco maldito es para los condenados eternamente; aquí serán reunidos juntos los impíos que profieren con sus labios blasfemias contra el Señor y dicen cosas indignas contra su Gloria» (Henoc 27:2). «En aquel día yo vi un abismo que se abría en medio de la tierra, lleno de fuego, y las ovejas que fueron halladas culpables fueron atadas y arrojadas al abismo donde ardían» (Henoc 90:26). Pero este desarrollo del significado de la palabra *sheol* ni siquiera es recogido por los textos evangélicos. El nombre del lugar de perdición en ellos empleado y puesto en boca de Jesús es el ya mencionado *gehenna*, estrechamente asociado con castigos divinos, tormento y fuego, pues los profetas habían maldecido aquel lugar del que tomaba su nombre (Is. 31:9; 66:24; Jer. 7:32; 19:6). Estos oráculos sirvieron a los escritores del judaísmo tardío para localizar allí el

«infierno de fuego», castigo definitivo de los impíos.

Los autores sagrados parecen indicar que el *sehol* está dentro de la tierra, ya que es descrito como un abismo a donde descienden los malvados. Incluso se usa la figura de la tierra que abre sus fauces para devorarlos y engullirlos vivos, hundiéndolos hasta lo profundo del *sehol* (Num. 16:31ss; Is. 5:14; Ez. 26:20; Fil. 2:10 etc.). Por esta razón, se creía que el *sheol* estaba realmente dentro de la tierra, en las profundidades (cf. Is. 44:23; Ez. 26:20, etc.), cuya entrada se describe como un «descenso», de la raíz heb. *yarad*, ירד (Nm. 16:30, 33; Job 7:9; Ez. 31:15, 16, 17). Asimismo se habla de las profundidades de la tierra.

III. ENSEÑANZA DE JESÚS. Es evidente que Cristo recoge los temas y los términos mismos del AT. Todas, o casi todas las imágenes que emplea, habían sido ya utilizadas en las Escrituras hebreas y formaban parte del entorno cultural de su tiempo: el fuego y los gusanos (Mc. 9:43-48; cf. Mt. 5:22), el llanto y el rechinar de dientes (Mt. 13:42), y especialmente el gran tema del juicio que recorre todo el Evangelio. La mayoría de las parábolas en los Sinópticos acaban con la grave amenaza de la condenación de los pecadores: «Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla» (Mt. 13:30). Jesús no habla solo del infierno como de una realidad amenazadora futura; anuncia que él mismo «enviará a sus ángeles para arrojar en el horno ardiente a los agentes de iniquidad» (Mt. 13:41) y pronunciará la maldición: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno» (Mt. 25:41). Es él quien declarará: «No os conozco» (Mt. 25:12), «echadle a las tinieblas de fuera» (Mt. 25:30). Para Jesús no hay duda de que Dios puede «perder el alma y el cuerpo» en la *gehenna* (Mt. 19:28) por la eternidad (Mc. 3:29). La *gehenna* es un lugar de tinieblas (Mt. 8:12; 22:13; 25:30), no paliado por el resplandor del fuego del juicio, pues significa exclusión de la luz de Dios; es llanto y rechinar de dientes, en cuanto expresión de la desesperación que se experimenta a causa de la salvación rechazada.

4. ENSEÑANZA APOSTÓLICA. El apóstol Pablo enseña que muerte es el salario del pecado (Ro. 6:23) y el fin de los impíos es la perdición (Flp. 3:19), la ira de Dios (Ro. 2:5, 8), la destrucción final (1 Ts. 5:3). En un texto clave, Pablo afirma que en la revelación escatológica de Cristo, «los que no han conocido a Dios y los que no obedecen el evangelio de nuestro Señor Jesús, serán castigados con eterna perdición, excluidos de la presencia del Señor y de la gloria de su poder» (2 Ts. 1:9). El castigo y la condenación no son tanto una pena impuesta por Dios al hombre, sino la consecuencia directa e inmediata de la decisión humana de ignorar a Dios (cf. Ro. 1:28: «Como ellos no aprobaron tener en cuenta a Dios, los entregó Dios a una mente reprobada»).

El libro del Apocalipsis recoge, dado su carácter y género literario, las imágenes del AT. Menciona el *sheolhades* (Ap. 4:7), el lugar de perdición-*abaddón* (9:11); la presencia del fuego y el azufre (11:7; 14:10-11; 19:20; 20:15; etc.). Este castigo va destinado a la Bestia y sus seguidores y, juntamente con la muerte y el sheol (20:13), es conocido como la «muerte segunda» (20:14), cuya duración es eterna. Véase ABADÓN, GEHENA, HADES, SHEOL, TÁRTARO.

BIBLIOGRAFÍA: Agustín, *La Ciudad de Dios* (CLIE 2005); J. Blanchard, *¿Qué ha pasado con el infierno?* (EP 2002); J. Alonso Díaz, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena* (ST 1967); E.W. Fudge y R.A. Peterson, *Two Views of Hell* (IVP 2000); J. Guillén Torralba y J. Capmany, "Infierno", en *GER* 12, 701-711; L. Lochet, *La salvación llega a los infiernos* (ST 1980); V. Mancuso, *L'anima e il suo destino* (Cortina, Milán 2007); J. Michl, "Infierno", en *DTB*, 512-515; R.A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* (P & R Publishing 1995); C. Pozo, *Teología del más allá* (BAC 1980); K. Rahner, "Infierno", en *SM* III, 903-907; J.L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (ST 1986).

A. ROPERO

INICUO. Ver IMPÍO.

INIQUIDAD

Heb. prop. 5771 *awón*, עָוֹן = «perversidad, iniquidad, culpa, castigo». Se encuentra 231 veces en el AT e indica una ofensa, intencional o no, a la Ley de Dios, que por consiguiente merece castigo, ya que es un atentado a la santidad de Dios; de la raíz hebrea 5765 *awal*, עול, «distorsionar», se cree que designa la carencia de integridad y de rectitud que constituye el acompañamiento, si no la parte esencial, del mal hacer; Sept. 93 *adikía*, ἀδικία, lit. «no-rectitud», de *a*, partícula privativa, y *diké*, «derecho», es lo que más se corresponde al sentido hebreo; 458 *anomia*, ἀνομία, lit. «carencia de ley», de *a*, negación, *nomos*, «ley», aparece muy frecuentemente en la LXX, especialmente en los Salmos, donde se encuentra unas 70 veces.

Iniquidad, tomada en su sentido original, denota un apartarse de lo que es equitativo y correcto. El uso del término queda muy bien ilustrado en Malaquías 2:6, donde leemos de Leví que «La ley de verdad estuvo en su boca, e iniquidad no fue hallada en sus labios; en paz y justicia anduvo conmigo, y a muchos hizo apartar de la iniquidad».

En el AT se señala la iniquidad como condición interna del corazón del hombre (Sal. 58:2), aplicándose también a los actos injustos cometidos (Sal. 36:12).

Los miembros del hombre pecador son instrumentos de iniquidad (Ro. 6:13 ss.); está en acción el misterio de la iniquidad que culminará con la llegada de «aquel inicuo» (2 Ts. 2:7-12) que conducirá a un mundo apóstata a la rebelión contra Dios, haciéndose pasar por Dios (2 Ts. 2:4); el creyente debe apartarse de iniquidad en su vida y relaciones (2 Ti. 2:19), y seguir «la justicia, la fe, el amor y la paz, con los que de corazón limpio invocan al Señor» (2 Ti. 2:22).

Mediante el derramamiento de su sangre, el Señor Jesús ha puesto en vigor el Nuevo Pacto, en base al cual puede justificar a los que en él creen; así, Dios promete: «nunca más me acordaré de sus pecados y de sus iniquidades» (Ro. 3:22-26).

La relación entre «pecado», «iniquidad» y «ley», se ve con suma claridad en 1 Juan 3:4: «Cualquiera que hace pecado [*hamartían*], traspasa también la ley [*anomían*]; pues el pecado es transgresión de la ley [*anomía*]». El pecado es básicamente iniquidad, por cuanto este atenta contra la Ley de Dios. Véase IMPIEDAD, INJUSTICIA, PECADO

INJERTO

Gr. 1461 *enkentrizo*, ἐγκεντρίζω, de *en*, «en», *kentrizo*, «injertar», insertar un esqueje de árbol frutal en otro para presevar la calidad del fruto; o fijar la parte de un vegetal sobre otra planta que le sirva de sostén y le proporcione los elementos nutritivos.

El apóstol Pablo utiliza la figura del injerto como una metáfora «contra naturaleza» (v. 24), a saber, injertar una rama de olivo silvestre en el buen olivo, para describir la incorporación de los gentiles a los judíos, de modo que unos y otros formen un solo pueblo y como goces de las mismas bendiciones divinas por la sola fe. Los judíos que no permanezcan en la incredulidad serán, como «ramas naturales», «injertados en su propio olivo», mientras que los judíos incrédulos —ramas del buen árbol— son desgajados a fin de injertar a los gentiles creyentes, pero esto no constituye una ocasión para que estos últimos se gloríen sobre los primeros (Ro. 11:17-24). Véase IGLESIA, GENTILES, ISRAEL, RESTO.

INJUSTICIA

5766 *ewel*, עֶוֶל, de la raíz verbal 5765 *awal*, עול porque implica comisión de un mal [moral], injusticia o maldad; gr. 93 *adikía*, ἀδικία, lit. «no-rectitud», de *a*, partícula privativa, y *diké*, «derecho», lo incorrecto. Denota una mala acción.

BIBLIOGRAFÍA: M. Limbeck, "ἀδικέω, *adikeo*, cometer injusticia", en *DENT* I, 93-98.

INMERSIÓN

Gr. *baptízein*, βαπτίζειν.

Acto de sumergir en el agua a un candidato al bautismo cristiano. Véase BAUTISMO.

INMOLAR

Lat. *immolare*, acción y efecto de la *immolatio*, «inmolación», ceremonia realizada por los romanos en la que se espolvoreaba con harina (lat. *mola*) las víctimas antes de sacrificarlas; gr. 4969 *sphazo*, σφάζω, o *sphatto*, σφάττω = «inmolar», dicho especialmente de víctimas ofrecidas en sacrificio.

Cristo es presentado bajo la figura de un cordero inmolado (Ap. 5:6, 12; 13:8). En otros lugares indica el arrebatamiento de una vida humana, y se traduce «matar» (1 Jn. 3:12; Ap. 6:4, 9; 18:24).

INMORTALIDAD

Gr. 110 *athanasía*, ἀθανασία, lit., «inmortalidad», de *a*, partícula privativa, y *thánatos*, «muerte». Con este vocablo se expresa tanto la propiedad de «poder no morir» como la de «no poder morir». En las antiguas culturas, la inmortalidad es prerrogativa exclusiva de la divinidad; para los seres creados solo existe la muerte. La filosofía, desde el orfismo, aceptado plenamente por Platón, recoge el tema de la inmortalidad, pero solo referida al alma humana; la muerte del cuerpo se debe precisamente a su separación del alma inmortal. Según esta concepción, el alma es preexistente a la concepción, ya que es de esencia divina e inmortal. Al incorporarse a un cuerpo, queda encarcelada, y la «salvación» viene a ser para ella la liberación de la corporalidad. En el AT no se emplea nunca la palabra «inmortalidad», no se plantea el problema de la inmortalidad del alma humana. Al contrario, parece afirmar una vaga supervivencia del hombre en el reino de los muertos, el > Sheol, donde pervive como una «sombra». Se trata de una supervivencia muy próxima a la nada o al regreso al polvo.

Es en un libro tardío donde se habla expresamente de la inmortalidad del alma como de una gracia concedida por Dios a los hombres piadosos (Sab. 3:4; 4:1; 8:13; 15:3). El hombre en sí mismo es mortal, como indica la experiencia común de todos los vivientes (Sab. 7:1). Cuando «regresa a la tierra, ese mismo día perecen sus pensamientos» (Sal. 146:4; Ecl. 9:5).

Stricto sensu, solo Dios es inmortal (Ro. 1:23; 1 Ti. 1:17; 6:16). Únicamente él es esencialmente eterno (Sal. 90:2). Solo en él está «la vida», la fuente de toda existencia (Jn. 1:4; 14:6; Hch. 17:28). Cuando los autores del NT hablan de la inmortalidad del hombre, lo hacen en sentido escatológico, como el estado que sigue a la resurrección, cuando el ser mortal se revestirá de inmortalidad (1 Cor. 15:53-54). La inmortalidad es entonces una realidad absoluta que corresponde solo a Dios, pero de la que el hombre participa como garantía de la futura resurrección. Por el poder de resurrección de Cristo, lo mortal en el creyente es «absorbido por la vida» (2 Cor. 5:4). Jesucristo quita la muerte y saca a luz la vida por medio del Evangelio (2 Ti. 1:10).

Se puede decir, pues, que la inmortalidad es un regalo divino, no un derecho natural. En virtud de su constitución orgánica, el cuerpo humano tiende a descomponerse (cf. Gn. 2:7; 3:19; Ecl. 12:7). Esta «inmortalidad» es la que poseían Adán y Eva antes de la caída, en el sentido de «poder no morir» (cf. Gn. 2:17; 3:19), y la que disfrutarán los bienaventurados en la gloria, en el sentido de «no poder morir» (cf. Ap. 21:4). Adán tenía la capacidad de no morir; sin embargo, murió como consecuencia de su pecado, lo que significa que no era inmortal. Al pecar, el hombre perdió el don que la teología llama preternatural y cayó en su mortalidad corporal constitutiva (cf. Ro. 5:12; 1 Cor. 15:21). «Antes del pecado, al primer hombre podía llamársele mortal en un aspecto, en otro inmortal; a saber, mortal porque podía morir; inmortal porque podía no morir. Una cosa es no poder morir, como algunas naturalezas que Dios creó inmortales: otra distinta poder no morir, y de este modo fue creado inmortal el primer hombre... Era mortal según la condición de su cuerpo animal, e inmortal por gracia de su Hacedor. Porque si el cuerpo era animal, sería mortal, ya que podía morir; aunque también inmortal, puesto que podía no morir» (Agustín, *De Genesi ad litt*., 6, 25, 36: PL 34, 354).

Si se admite que los réprobos estarán en un > infierno eterno, no se puede hablar en este caso de inmortalidad, sino de existencia perpetuamente duradera, pues eso no es vida, sino muerte eterna (cf. Ap. 20:14). Véase ALMA, RESURRECCIÓN, SHEOL, MUERTE.

BIBLIOGRAFÍA: L. Boetnner, *La inmortalidad* (CLIE, Terrassa 1974); O. Cullmann, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos* (Studium, Madrid 1970); F. Lacueva, *Escatología* (CLIE 1983); H. Marchadour, *Muerte y vida en la Biblia* (EVD 1994); J. Pieper, *Muerte e inmortalidad* (Herder, Barcelona 1982 3ª ed.); K. Rahner, "La vida de los muertos", en *Escritos de teología*, IV, 441-452; J. Sancho Bielsa, "Inmortalidad", en *GER* 12, 750-753; J. Splett, "Inmortalidad", en *SM* III, 917-92.

F. LACUEVA

INMUNDO. Ver IMPURO

INOCENTE

Heb. 5355 *naqí*, נָקִי = «inocente»; verb. 5352 *naqah*, נקה = «ser puro, inocente»; gr. 121 *athoos*, ἀθῷος, que significa lit. «sin castigo», de *a*, partícula privativa, *thoé*, «castigo», por cuanto indica a quien carece de culpa (cf. Mt. 27:4); 172 *ákakos*, ἄκακος = «exento de mal», de *kakós*, «malo»; 338 *anaítios*, ἀναίτιος = «sin culpa», de *aitía*, «acusación».

El hebreo consideraba esencialmente inocente a la persona libre de faltas externas cometidas contra la Ley, de ahí la frecuente asociación de los conceptos de inocencia frente a una culpa con las manos, p.ej. «No derraméis sangre. Echadlo en esta cisterna que está en el desierto, pero no pongáis la mano sobre él» (Gn. 37:22); «el limpio de manos y puro de corazón» (Sal. 24:4); «lavaré mis manos en inocencia» (Sal. 26:6; 73:13). En arameo y árabe el término tiene la acepción de «estar limpio», sin manchas visibles (cf. Sal. 18:26). Para Josefo, estar limpio de pecado consiste en no haber ejecutado ninguna obra externa mala (*Ant*. 12, 7, 1). Los pecados de pensamiento no son considerados punibles por Dios. Con Jesucristo aparece la figura del mal no únicamente como algo plasmado en hechos concretos, sino gestado a nivel interior: «Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer para codiciarla ya adulteró con ella en su corazón» (Mt. 5:28; Jn. 3:15).

Tanto en heb. como en gr., inocente es aquel a quien no se le conoce culpa. Cuando se dice que Dios «conserva su misericordia por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado; pero que de ninguna manera dará por inocente al culpable» (Ex. 34:7), quiere indicar que no dejará el pecado sin castigo. La misma asociación de ideas aparece en otros textos: «Te castigaré con justicia. De ninguna manera te daré por inocente» (Jer. 46:28). «De ninguna manera dará por inocente

al culpable» (Nah. 1:3).

INSCRIPCIÓN

Gr. 1923 *epigraphé*, ἐπιγραφή, lit. «sobre-escritura, escrito encima», de *epí*, «sobre», *grapho*, «escribir».

En las monedas romanas se inscribía el nombre del emperador (Mt. 22:20; Mc. 12:16; Lc. 20:64). Cuando un criminal era conducido a la ejecución, se le colgaba al cuello una tabla inscrita con la causa de su condena; la inscripción recibía el nombre de *titlos* = «título». Los cuatro evangelistas afirman que cuando Cristo fue crucificado, el título fue fijado en la cruz; Marcos (15:26) y Lucas (23:38) lo llaman *epigraphé*, traducido como «título» o «inscripción». Marcos dice que estaba «escrito encima» (*epigrapho*). Mateo lo llama «su causa»; Juan le da el nombre de «título», *titlos*, el término técnico.

INSECTO

Heb. 8318 *sherets*, שֶׁרֶץ; este vocablo aparece 4 veces (Lv. 11:20, 21, 23; Dt. 14:19), siempre en la acepción «insecto alado», acompañado del adjetivo correspondiente. Describe seres que pululan en general, y puede designar no solamente reptiles propiamente dichos, sino también insectos, criaturas acuáticas y pequeños mamiferos; el añadido del adjetivo «alado» sugiere que en los pasajes citados se habla de insectos. Gr. *herpetón*, ἑρπετόν.

INSENSATO

Gr. 453 *anóetos*, ἀνόητος = «no entendedor», de *a*, partícula privativa, *noeo*, «percibir, comprender». Algunas veces connota un reproche moral y describe a uno que no gobierna sus concupiscencias (Tit. 3:3); se asocia con malos deseos, concupiscencias, «necias» (1 Ti. 6:9); 521 *apaídeutos*, ἀπαίδευτος = «no instruido, sin sabiduría» (2 Ti. 2:23); 878 *aphron*, ἄφρων = «sin razón, carente de integridad mental y de sobriedad, de hábitos mentales desenfrenados y desconsiderados» (Hort), o también «carente de la percepción de sentido común de la realidad de las cosas naturales y espirituales», e incluso «ordenamiento imprudente de la propia vida con respecto a la salvación» (G. Vos); 801 *asýnetos*, ἀσύνετος = «sin discernimiento», de *a*, partícula privativa, *syníemi*, «comprender»; 3474 *morós*, μωρός = «obtuso, lento», de la raíz *muh*, «ser tonto»; de ahí, «estúpido, ignorante, insensato»; se dice de personas (Mt. 5:22), traducido también por «fatuo»; aquí el término significa moralmente indigno, truhán, un reproche más serio que «raca» o «necio» en la frase anterior del mismo versículo; esto último escarnece la mente de un hombre, calificándolo de estúpido; *morós* se refiere al corazón y al carácter; de ahí que el Señor lo condene con mayor severidad; en 7:26 se traduce como «insensato»; en 23:17, «insensatos»; en el v. 19, «necios»; en 25:2, 3, 8, «insensatas»; en 1 Cor. 3:18, «ignorante»; el apóstol Pablo lo usa de sí mismo y de sus colaboradores, en 4:10, para tildarse de «insensatos» (esto es, a los ojos de sus adversarios); hablando de cosas, se refiere a cuestiones necias e insensatas (2 Ti. 2:23). Véase INDOCTO, INSULTO, NECIO.

INSPIRACIÓN

Del lat. *inspirare*, lit. «insuflar». La palabra «inspiración» no aparece en la Sagrada Escritura. El término traducido «inspiración» es 2315 *theópneustos*, θεόπνευστος = «inspirado por Dios», de

theós, «Dios», *pneo*, «respirar», con el sentido lit. «insuflada por Dios», se emplea en 2 Ti. 3:16 respecto a las Escrituras Sagradas hebreas, en contraste con escritos no inspirados. Como término técnico en teología, un libro «inspirado» es aquel que tiene a Dios por autor último y principal.

El heb. bíblico carece de una terminología específica para referirse a la «inspiración», por lo que recurre a formas sinónimas y más fluidas, donde la realidad de la inspiración se comprende como acción del Espíritu de Yahvé, que toma posesión del hombre, provocándole a realizar gestos o expresiones destinados a comunicar su voluntad. Los profetas, en virtud de su misión, expresan más directamente la realidad de la inspiración. De Oseas se dice expresamente que está «inspirado» (Os. 9:7); esta misma convicción puede encontrarse en Miqueas (3:8); también Nehemías proclama que los profetas son la boca del Espíritu (Neh. 9:30). Los profetas mayores han dejado en los relatos de su vocación los signos evidentes de una plena conciencia de que actúan, proclaman y escriben en nombre de Yahvé (cf Is. 6; Jer. 1; Ez. 2). Las palabras del profeta no parecen distinguirse ya de las del propio Yahvé; expresiones como «oráculo de Yahvé», «palabra del Señor», «así dice el Señor», atestiguan para todo el AT que, a través de la asunción de simbologías y de idiomas humanos por parte del profeta, Dios mismo se comunica con su pueblo. La inspiración está caracterizada por un mensaje divino comprendido, recibido por el escritor sagrado en su espíritu. Al recibirlo así, el profeta percibía los términos más apropiados para su expresión oral o escrita. De esta manera, el Señor podía decir a Jeremías: «He aquí, he puesto mis palabras en tu boca» (Jer. 1:9).

Solo un versículo del NT el término «inspiración», es decir, el adjetivo *theópneustos*, es asumido como explicación del acto particular con el que Dios inspira la Escritura (2 Ti. 3:16), es decir, los libros santos considerados por los judíos como obra de origen divino. De hecho, la idea de la inspiración divina de los textos sagrados es muy común en la antigüedad. Los judíos de Alejandría, en contacto con el pensamiento helenístico, desarrollaron la idea de la «inspiración» aplicada a sus escritos sacros, traducidos al griego por los famosos 72 sabios que dieron origen a la versión de los LXX. Los autores del NT se hacen eco de esta mentalidad. Sin embargo, hay que remontarse a la persona de Jesús de Nazaret para comprender plenamente el valor de la enseñanza neotestamentaria en cuestión, pues Jesús es por excelencia el hombre «llevado por el Espíritu de Dios», ungido por él, quien trae la Palabra de Dios con autoridad divina (cf. Mt 7:29; Lc. 4:32; Jn. 17:2). Para él, la Palabra de Dios es verdad, es decir, inspirada (Jn. 17:7). Dios mismo habla por medio de Moisés y los profetas. Pero la comunidad primitiva no se conformó con seguir la idea tradicional de la inspiración de los escritos sagrados judíos, sino que estaban convencidos, siguiendo las enseñanzas de Jesús, de que toda la Escritura —la Ley, los profetas y los escritos—, está orientada hacia Cristo y solo en él encuentra su pleno significado (cf. Hch. 1:16). Los profetas habían hablado de él y habían anticipado su misión (Lc. 24:27). Puesto que los apóstoles están comisionados por la autoridad de Jesús para llevar su palabra y continuar su ministerio hasta los confines de la tierra (Mt. 10:1; 28:18), comparten con él la ayuda e inspiración del Espíritu de Dios en línea de continuidad con la experiencia profética antigua.

El autor de 2 Pedro dice que los profetas fueron «llevados por el Espíritu Santo» y «hablaron de parte de Dios» (2 P. 1:21); utiliza el término gr. 5342 *phero*, φέρω, «llevar, traer», traduciéndolo como «siendo inspirados»; con ello se indica que fueron «llevados» o «impelidos» por el poder del Espíritu Santo, no actuando en conformidad con sus propias voluntades, ni expresando sus propios pensamientos, sino siguiendo la mente de Dios en palabras dadas y ministradas por él. La profecía nunca fue traída (gr. *enekhthe*) porque así lo quisiera un hombre, por su propia iniciativa, sino que

los profetas hablaron de parte de Dios (gr. *apó theû*), en la medida en que eran llevados por el Espíritu Santo a expresar lo que Dios quería. Los apóstoles también testifican en su vida de esta misma experiencia. El Espíritu dice a Felipe a quién tiene que hablar (Hch. 8:29), y el mismo Espíritu le arrebata, llegado el momento (v. 39). Pedro recibe una visión en el Espíritu que le comunica su misión futura entre los gentiles (Hch. 10:19). El Espíritu controla la misión cristiana en todo momento, prohibiendo o no permitiendo ir a un determinado lugar (Hch. 16:6, 7). Además, dentro de la comunidad primitiva, la presencia del ministerio profético hace visible de dos maneras la acción de la inspiración. Durante la acción litúrgica, algunos hombres y mujeres, bajo la acción del Espíritu, formulan oraciones por la comunidad con una referencia directa a la palabra del Maestro (Heb. 15:22, 32; 1 Cor. 12:7-8). Por otra parte, algunos profetas están, junto con los apóstoles, implicados más directamente en el crecimiento de la comunidad. Su tarea peculiar es la transmisión de la palabra de Jesús, iluminando y releyendo las peripecias y las exigencias de la comunidad (Ef. 4:11; 2:20; 3:5; 1 Cor. 12:28). La intervención del Espíritu puede aparecer como una especie de contemplación o de éxtasis; sin embargo, y de una manera general, la inspiración, que sitúa al hombre en una atmósfera propicia a la receptividad de lo divino, es esencialmente «reveladora». Su autoridad es aceptada por la comunidad porque se transmite por medio de personas reconocidas como dirigidas por el Espíritu e inspiradas directamente en el momento en que crean una relación entre el anuncio de la palabra del Señor y la vida de la comunidad (2 P. 3:2).

Los Evangelios y las Epístolas constituyeron además, desde el principio, el testimonio privilegiado de la acción del Espíritu, que garantizaba la permanencia de la palabra del Señor en medio de la comunidad (Ef. 4:11; 2 P. 3:15-16). Las cartas paulinas nos revelan con una gran claridad, mayor quizá que cualquiera de los otros libros del NT, la personalidad de los escritores sagrados. Nos muestran que los autores conservan toda su capacidad intelectual y moral y sus características personales. Afirman anunciar aquello que han visto y conocido; distinguen, en ciertos casos, entre su opinión personal y las prescripciones obligatorias del Espíritu; en ocasiones se hallan en duda (1 Co. 1:16; 2 Cor. 12:2-3); disputan, argumentan, apelan a su buena fe (Ex. 3 y 4; Ro. 9:1; 2 Co. 1:18, 23; Gal. 1:20) y a la conciencia e inteligencia de sus oyentes. Los escritos de Pablo son considerados desde el principio inspirados por la sabiduría de Dios (cf. 2 P. 3:16) y leídos e intercambiados entre las comunidades (Col 4:16), primera noticia de la incipiente posesión de una Escritura cristiana inspirada. Véase BIBLIA, INERRANTE, INFALIBLE.

BIBLIOGRAFÍA: A.Mª. Artola, *La Escritura inspirada* (Mensajero 2007); Id., *De la Revelación a la Inspiración* (Institución San Jerónimo Valencia-Bilbao, 1983); A. Di Pardo, *La Santa Biblia: Palabra inspirada de Dios* (CLIE 1977); R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad* (Sígueme 1989); L. Gaussen, *La inspiración divina de la Biblia* (CLIE 1990); P. Grelot, *La Biblia, Palabra de Dios* (Barcelona 1968); J.M. Lewis, *La revelación e inspiración de las Escrituras* (CBP 1994); V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios* (DDB 1997); C. Pinnock, *Revelación bíblica* (CLIE 2004); B. Ramm, *La revelación especial y la Palabra de Dios* (Aurora 1967); K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Herder 1970); L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada* (Madrid 1988); Id., “Inspiración”, en *SM* III, 928-941.

INSTRUCCIÓN

Heb. 4148 *musar*, מ סָר = «instrucción, castigo, advertencia»; en sentido propio denota «disciplina»: «Hoy habéis de reconocer vosotros, no vuestros hijos que no la han conocido ni visto, la disciplina de Yahvé vuestro Dios: su grandeza, su mano poderosa y su brazo extendido» (Dt. 11:2). Aparece 50 veces, la mayoría de ellas en el libro de los Proverbios. En cuanto disciplina, *musar* enseña a vivir con sabiduría y temor del Señor, para que el sabio aprenda y obtenga lecciones de la vida (Prov.

24:32). En este sentido, «disciplina» tiene aquí la acepción de «asignatura», y también «regla o conjunto de reglas de enseñanza». De ahí que la instrucción sea una disciplina que dura toda la vida; implica a toda la persona, sus dotes de raciocinio y de observación, tanto de la vida social como natural, incluidas su capacidad de atención y autodominio. Se trata de una sabiduría práctica de la vida: «el que me halla, halla la vida y obtiene el favor de Yahvé» (Prov. 8:35).

Una de las quejas proféticas reside en el rechazo de Israel a dejarse instruir por la pedagogía divina: «Tú los azotaste, y no les dolió; los consumiste, pero rehusaron recibir corrección. Endurecieron sus caras más que la piedra y rehusaron volver» (Jer. 5:3). «Así ha dicho Yahvé de los Ejércitos, Dios de Israel: Ve y di a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén: ¿No aceptaréis corrección para obedecer a mis palabras?» (Jer. 35:13).

La Sept. traduce *musar* por 3809 *paideía*, παιδεία = «educación, formación, disciplina» (2 Ti. 3:16), de *paîs*, παῖς = «niño, muchacho»; otros términos griegos para instrucción son 3852 *parangelía*, παραγγελία = «proclamación, mandato, mandamiento», que indica estrictamente órdenes recibidas de parte de un superior y transmitidas a otros; 3862 *parádosis*, παράδοσις, «instrucción» (1 Cor. 11:2), en el sentido de «tradición». Instruir es básicamente «enseñar, guiar, conducir hacia adelante», para lo que el gr. tiene el verb. 4264 *probibazo*, προβιβάζω, causativo de *probaíno*, «ir adelante»; su etimología es *pro*, «adelante», *bibazo*, «levantar» (Hch. 19:33). Implica asimismo las ideas de «unir» o «entretejer», luego «comparar», y de ahí, «probar», de lo que se deriva «enseñar, instruir», expresado en gr. por 4822 *symbibazo*, συμβιβάζω (1 Cor. 2:16).

El instructor, gr. 3810 *paideutés*, παιδευτής, del verb. *paideúo*, era generalmente un maestro o preceptor, cuyo misión consistía en enseñar y corregir, aplicando disciplina a los alumnos (cf. Heb. 12:9). Véase DISCIPLINA, ENSEÑANZA, FILOSOFÍA, TRADICIÓN.

INSTRUMENTOS MUSICALES

1. Clases e identificación.
2. Instrumentos de cuerda.
3. Instrumentos de viento.
4. Instrumentos de percusión.

I. CLASES E IDENTIFICACIÓN. El estudio de los instrumentos musicales que se usaron durante el período bíblico, de manera especial en el del AT, es realmente difícil. Varias de las palabras hebreas que se refieren a los instrumentos no coinciden con instrumentos conocidos o usados en el presente. La traducción de los términos para estos instrumentos musicales suele enfrentarse de tres maneras: a) con frases descriptivas; b) con términos de instrumentos locales; y c) con términos genéricos acompañados de una palabra tomada prestada.

Los hebreos tenían tres tipos de instrumentos: de cuerda o cordófonos, de viento o aerófonos, de percusión o idiófonos. David, en su amor por la música, llegó incluso a inventar instrumentos (1 R. 10:12; Am. 6:5). Los de cuerdas tenían la caja de sonido de madera, y las cuerdas de tripa vibraban bajo los dedos de una o de ambas manos, o por la acción de un plectro de madera, marfil o metal. Los instrumentos de este tipo eran especialmente el > arpa y el > salterio. Los principales instrumentos de viento eran las > flautas y los > cuernos, tocadas los sacerdotes. Con frecuencia la flauta se usaba acompañada de otros instrumentos (1 Sam. 10:5; 1 R. 1:40; Is. 5:12; 30:29; Ecl. 40:21). De los instrumentos de percusión el más popular era el > pandero, que de ordinario era

tocado por las mujeres; durante las fiestas se usaban para dar el ritmo a las danzas y a los cánticos (Gn. 31:27; Ex. 15:20; Jue. 11:34; Sal. 81:3). Los > címbalos de bronce retiñían dentro del Templo (1 Cro. 15:19).

II. INSTRUMENTOS DE CUERDA.

1. *Lira*. Consistía en un cuello que sale de una caja de resonancia. Las cuerdas se tensaban desde el extremo del cuello por toda su longitud y por encima de la caja de resonancia. El cuerpo de la lira era de madera y las cuerdas de intestinos de animales (quizá de oveja). La cantidad de cuerdas variaba. Las cuerdas se pulsaban o con los dedos o con una pequeña pieza de marfil o metal para producir un sonido que resonaba, probablemente en un registro más bajo que el que producía el *kinnor* («arpa» en RVR y DHH).

2. *Nével* o *salterio* (1 Sam. 10.5; Sal. 33:2; 57:8; 71:22; 81:2; 92:3; 108:2; 144:9; 150:3; Is 5:12; Am 5:23; 6:5).

Hay una incertidumbre considerable en la identificación de los diversos cordófonos. Aumenta la confusión debido al hecho de que los diferentes términos se utilizan a menudo en forma intercambiable o paralela (cf. *nével* y *kinnor* en 1 Sam. 10:5; 2 Sam. 6:5; Sal. 33:2; 57:9; 71:22; 92:4; 108:3; 144:9; 150:3). En varios Salmos (33:2; 92:4; 144:9) *nével* está vinculado con la palabra *asor*, lo cual podría indicar «de diez cuerdas» (> decacordio).

En la mayoría de los casos la traducción más exacta será la «lira» o algún instrumento pequeño de cuerdas equivalente, en el cual las cuerdas están tensadas sobre una caja y se pulsan. En algunos pasajes, sin embargo, el *nével* parece ser una versión más grande del *kinnor* y de tono más bajo. En este caso el equivalente más cercano en muchos casos será un arpa pequeña. En algunos casos será necesario ampliar a «instrumento de cuerdas llamado arpa», en tanto que en otros será suficiente decir «instrumento de cuerdas». El «arpa» de la que se habla aquí era considerablemente más pequeña que el instrumento moderno del mismo nombre en las orquestas modernas. El instrumento bíblico podía sostenerse con una mano y se tocaba con la otra. La traducción debería evitar una palabra que designe un instrumento demasiado grande.

3. *Kinnor* o *arpa* (Gn. 4:21; 31:27; 1 Sam. 10:5; 16:16,23; gr. *kithara*: 1 Cor. 14:7; Ap. 5:8; 14:2; 15:2; 18:22). Consistía en una caja de resonancia de cuyas extremidades sobresalían dos brazos. Los brazos sostenían una pieza transversal. Las cuerdas bajaban desde la pieza transversal hacia la caja de resonancia. Al igual que con el *nével*, la cantidad de cuerdas podía variar. Su grosor y tensión variables daba al instrumento una gama de notas. La lira solía ser de madera. Las cuerdas eran de intestinos de animales (quizá de oveja). Las cuerdas se tocaban con los dedos o con la ayuda de un pequeño «palillo» o plectro. El kinôr en particular se suele representar como un instrumento que acompañaba a cantos.

III. INSTRUMENTOS DE VIENTO. Son instrumentos que emiten sonido por medio de la vibración del aire en, a través o alrededor de ellos. Esta categoría incluye dos clases de instrumentos:

1) aquellos en que los labios del que toca producen la vibración de aire en el instrumento, y

2) aquellos en que el punto de entrada al instrumento produce la vibración del aire.

1. *Cuerno, cuerno de carnero, shophar* (Ex 19:16, 19; 20:18; Lv. 25:9; Jos. 6:4-20; Jue. 3:27; 6:34; 7:8, 16-22; Job 39:24-25; 1 Sam. 13:3; 2 Sam. 2:28; 6:15; 15:10; 18:16; 20:1, 22; 1 R. 1:34, 39, 41; 2 R. 9:13; 1 Cro. 15:28; 2 Cro. 15:14; Neh. 4:18, 20; Job 39:24, 25; Sal. 47:5; 81:3; 98:6;

150:3; Is. 18:3; 27:13; 58:1; Jer. 4:5, 19, 21; 6:1, 7; 42:14; 51:27; Ez. 33:3-6; Os. 5:8; 8:1; Jl. 2:1, 15; Am. 2:2; 3:6; Zac. 1:16; Zac. 9:14). Instrumento de viento hecho de cuernos de animales, de ordinario de oveja macho o carnero. El cuerno del animal se suavizaba de modo que se lo pudiera moldear. Se cortaba la punta del cuerno para dejar una pequeña abertura a través de la cual soplaba quien lo utilizaba. La vibración de los labios producía el sonido.

El cuerno del carnero servía dos fines generales:

a) Se tocaba en ciertos contextos religiosos, no como acompañamiento musical para el culto sino para anunciar eventos importantes. Algunos de ellos eran la entrega de la Ley en el Monte Sinaí, el Día de Expiación, la entrada del arca del pacto a Jerusalén y la coronación de reyes. También servía a los profetas como símbolo de una llamada al arrepentimiento (Am. 2:2; 3:6; Os. 5:8; 8:1; Jl. 2:1, 15; Zac. 1:16).

b) El cuerno del carnero servía como señal o alarma cuando se aproximaba un conflicto armado. Esas referencias son especialmente comunes en los libros proféticos.

2. *Trompeta, trompa*. Instrumento utilizado con frecuencia para emitir señales, en especial en relación con guerras. Era de metal (las trompetas que se mencionan en Nm. 10 eran de plata). Era un tubo recto y estrecho, de unos 40-45 cm. de longitud. Una extremidad tenía una boquilla, en tanto que la otra se ensanchaba en forma de campana. Se producía el sonido soplando en la boquilla de tal forma que los labios vibraran. Se amplificaban las vibraciones cuando pasaban por el parte ensanchada del tubo.

El propósito de la trompeta en Israel era primordialmente para enviar señales. Números 11.1-10 enumera una serie de ocasiones en las que debían utilizarse las trompetas, incluyendo avisar a la gente para que levantara el campamento, llamar a las personas para que se reunieran, llamar sólo a los líderes para que se reunieran, cuándo partir hacia la batalla y para fines litúrgicos durante ciertos festivales. Es significativo que fuera responsabilidad de los sacerdotes tocar las trompetas.

3. *Flauta, tubo*. Consistía en un tubo con una serie de huecos para los dedos que se empleaban para modificar el tono. Algunas se hacían de caña y podían tener formas diferentes: el tubo podía ser un cilindro o más en forma de cono. Había varios instrumentos hechos de un solo tubo, mientras que otros tenían dos tubos uno junto al otro. A menudo los tubos dobles se montaban en forma de V, con dos cañas separadas. Una de ellas tenía varios huecos en tanto que la otra tenía un solo hueco y fungía como una especie de tono sostenido. Algunos tubos o flautas se hacían con otros materiales, como madera, marfil, hueso o metal.

El sonido se producía, en el caso de la flauta, soplando por una abertura que conducía a un hueco interior que se extendía por todo el instrumento; en algunos casos el hueco estaba al final del instrumento en tanto que en otros el hueco estaba al costado del instrumento hacia una de las extremidades. En el caso del tubo de caña, se hacía circular una columna de aire soplando un dispositivo de caña que lo hacía vibrar.

4. *Gaita* o timbal, tambor grande (*sumponeyah*, Dn. 3:5, 7, 10, 15). Consistía en dos tubos conectados a una bolsa de aire. La bolsa se hinchaba soplando por un tercer tubo. El aire de la bolsa salía por medio de los tubos dobles. Estos tenían huecos para los dedos, que se podían abrir o cerrar, con lo que se producía toda una gama de notas.

Muchos eruditos están convencidos de que la palabra *sumponeyah* no es en realidad el nombre de un instrumento concreto, sino más bien que se refería al tocar juntos todos los instrumentos

individuales mencionados antes. El término probablemente procede del significado griego «sonido que acompaña».

IV. INSTRUMENTOS DE PERCUSIÓN. Son de material con resonancia y emiten sonidos cuando se golpean o sacuden. En el caso de tambores, el sonido se emite golpeando una membrana tensada, que a menudo es de piel.

1. *Pandereta* (*salis*, 1 Sam. 18:6). Consistía en un marco con cuerdas cortas en las que se entretejían pequeños anillos metálicos. El instrumento se movía con rapidez, lo cual producía un sonido de tintineo o tamborileo. Se utilizaba para acompañar cantos y bailes. La *salis* aparece sólo en 1 Sam. 18:6. Su significado exacto es incierto. Otros significados posibles son el triángulo, la lira de tres cuerdas, el arpa triangular o un tambor de mano triangular.

2. *Címbalo*. Consistía de dos discos metálicos que se unían para producir un sonido agudo, de choque. Solían tener dos formas: como placas en forma de platillos o campanas de bronce de forma cónica. Hay dos clases de címbalos: 1) platillos metálicos planos que se hacían chocar entre sí, y 2) conos metálicos, uno de los cuales se hacía bajar sobre la parte alta del otro, en la extremidad mayor. El equivalente de «címbalo» es, en muchos casos, una frase como «metal resonante».

3. *Gong* (*jalkos*, «metal que resuena», RVR y DHH; «campana ruidosa», NBE): Pieza de metal, cóncava, en forma de plato, que vibra de manera ruidosa cuando se golpea.

4. *Maracas, tamboril* (2 Sam. 6:5: *menaanim*, «castañuelas», DHH; «sistros», NVI; «sonajas», NBE). Recipientes pequeños y cerrados de cerámica en los que había pequeñas bolitas que repiqueteaban. Al moverse con intensidad producían el ritmo para acompañar la danza. El significado preciso de *menaanim* es incierto, y las traducciones varían, incluyendo «castañuelas», «panderetas» y «tamboril», «sistro» y «sonaja». La traducción «castañuelas» asociaría la palabra con instrumentos que producen sonido al golpear entre sí dos piezas planas de madera. Esto también implicaría movimientos diferentes de mano y dedos, así como un sonido diferente al de la traducción por «maracas».

5. *Cascabel, campanilla*. Eran pequeños platillos metálicos. Su tamaño exacto o forma no se conocen. Se cosían a la orilla de la túnica del sumo sacerdote como adorno y para anunciar su entrada y su salida (Ex. 28:33-35). Cuando caminaba o se movía, golpeaban entre sí para emitir un sonido de tintineo o cascabeleo.

Las campanas como se conocen en la actualidad, en forma acampanada y con un badajo que toca, no se conocían en la época en la que se escribió el libro de Ex., y probablemente no se refería a ellas. Sin embargo, casi todas las traducciones modernas que se han consultado emplean «campanas».

6. *Tambor, tambor manual, tambor enmarcado*. Membrana, casi siempre de piel de animal, tensada sobre un marco circular, triangular o cuadrado. Se golpeaba el tambor con fuerza con una o dos manos, dependiendo de dónde estuviera ubicado. Podía sostenerse con la mano izquierda, bajo el brazo izquierdo, o contra al pecho y se golpeaba con la mano derecha, o se podía sostener en las rodillas o en el suelo y golpearlo con las dos manos. Los dedos de la mano izquierda podían utilizarse para aumentar o disminuir la tensión de la membrana al golpearla con la palma de la mano derecha.

El uso de la palabra *toph* suele asociarse con cantos, procesiones y festivales. La evidencia arqueológica indica que los tambores con esferas metálicas en el marco («panderetas») no se

conocían en tiempos bíblicos. Como regla general, la mejor traducción será «tambor».

Véase ARPA, CÁNTICO, CÍMBALO, FLAUTA, HIMNOS, LIRA, MÚSICA, PANDERO, SALMOS, TAMBOR, TROMPETA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Baines, ed., *Musical Instruments through the Ages* (Penguin, Londres 1969); C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, cap. 5 (W.W. Norton, Nueva York 1940); J. Stainer, *The Music of the Bible: with some account of the development of modern musical instruments from ancient types* (Novello, Ewer & Co., Londres 1900); J.A. Whitlock, *A Handbook of Bible and Church Music* (SPCK 1898).

W. MITCHELL

INSULTO

Palabra o gesto utilizado para ofender a una persona en su dignidad. La Ley de Moisés no recoge un mandamiento específico que prohíba el insulto, excepto el expresado contra los superiores: «No maldecirás a los jueces, ni hablarás mal del gobernante de tu pueblo» (Ex. 22:28), y esto sin prescibir castigo alguno. Con todo, la historia de Eliseo y los niños burlones muestra la gravedad con que se miraba el insulto (2 R. 2:23-4). Este, unido a la burla, es considerado uno de los males infligidos a los justos por los impíos (Sal. 22:7; Lam. 2:15). De Cristo, en su crucifixión, se dice que «los que pasaban le insultaban, meneando sus cabezas» (Mt. 27:39).

Gestos y palabras ofensivas como «fatuo» o «raca» (Mt. 5:22); dar un bofetada (Job 16:10; Mt. 5:39; Jn. 18:22; 19:3); tirar de las orejas o escupir a alguien (Mat. 27:30, etc.), son hechos condenados por Cristo, y posteriormente castigados por la ley rabínica con una multa (*Mishnah*, Baba Kamma, 8, 6), así como por la ley romana. Véase BOFETADA, ESCUPIR, RACA.

ÍNTEGRO, INTEGRIDAD

Vocablo procedente del adjetivo latino *integer* = «intacto, entero»; corresponde a dos términos hebreos:

1. Heb. 8549 *tamim*, מִּים ָ = «completo, entero, íntegro», aparece más de 90 veces en el AT, mayormente en relación con las ofrendas cúlticas; 8537 *tam*, ם ָ = «totalidad, inocencia, simplicidad, integridad», aparece 25 veces.

2. Heb. 8003 *shalem*, לֵם ָ = «completo, amigable, perfecto, íntegro», del vb. 7999 *shalam*, לם , cuyo significado primero es «ser seguro, estar completo», y por ext. «ser amistoso». Se utiliza de un corazón perfecto en 14 ocasiones. Su significado habitual está relacionado con la paz, por lo que se deriva de él el antiguo nombre de Jerusalén, > Salem. La raíz puede haber significado originalmente «unidad» o «integridad».

En el gr. del NT, esta palabra solo aparece una vez en Tit. 2:7, bien bajo la forma 862 *aphthoría*, □φθορ□α, según unos manuscritos, o 90 *adiaphthoría*, □διαφθορ□α, según otros; en ambos casos tiene el mismo sentido de «libre de mancha [moral]», es decir, «íntegro».

El concepto de integridad es predicable de cuanto está completo o tiene todas sus partes, sin que le falte ninguna; en sentido moral se dice de la persona recta y honrada. La integridad moral es una de las cualidades esenciales exigidas por Dios a su pueblo: «Serás íntegro para con Yahvé tu Dios» (Dt. 18:13; cf. 1 R. 8:61; 1 Cro. 28:9; 2 Cro. 19:9). Está estrechamente relacionada con la santidad y perfección. La falta de integridad lleva al descarrío, tal como se dice de Salomón en sus últimos días: «Su corazón no fue íntegro para con Yahvé su Dios» desviándose tras otros dioses (1 R. 11:4; cf. 1 Cro. 29:19). En una gráfica expresión se afirma que «los ojos de Yahvé recorren toda la tierra

para fortalecer a los que tienen un corazón íntegro para con él» (2 Cro. 16:9; cf. 2 Sam. 22:26; 2 R. 20:3; Is. 38:3).

Job es presentado como modelo de integridad y rectitud (Job 1:1, 8; 2:3). Quien se afirma en la integridad, se guarda de la caída y la maldad (Sal. 18:23; 119:80; Prov. 11:5; 13:6). Véase PERFECCIÓN, SANTIDAD.

INTENDENTE

Gr. 2012 *epítropos*, ἐπίτροπος = «comisionado, administrador, intendente» (Lc. 8:3). Véase MAYORDOMO, TUTOR.

INTERCESIÓN

Raíz heb. 6293 *pagá*, פגע, «afectar», lit. «caer sobre uno», por accidente o con violencia; de ahí, «interceder, interponer, suplicar, rogar»; gr. 793 *entynkhano*, ἐντυγχάνω, cuyo significado primero es «caer en algo con alguien», es decir, «encontrarse con alguien para conversar»; luego, «elevar una petición», y especialmente, «interceder, rogar a alguien», bien a favor o en contra de otros; 5241 *hyperentynkhano*, ὑπερεντυγχάνω, «hacer una petición, interceder por otros», se dice de la obra del Espíritu Santo (Ro. 8:26).

Interceder es la acción de quien busca el bien de otro, interviniendo en su favor para conseguirle un beneficio o gracia. Notables son los casos de intercesión de > Abraham ante Dios por Sodoma (Gn. 18:23-33); las múltiples intervenciones de Moisés buscando el perdón de Dios para el pueblo rebelde (Ex. 32:11-14, 21-24; 33:12-16; cf. Dt. 9:13-29); y muchos otros ejemplos, como los de Samuel, Daniel, Esdras y Nehemías, orando por la bendición y restauración de su pueblo. Se considera una gran calamidad no encontrar a nadie que interceda: «Vio, pues, que no había nadie, y se asombró de que no hubiese quien intercediese» (Is. 59:16). Jeremías es uno de los grandes intercesores. A él acuden reyes y gentes del pueblo para que interceda ante Yahvé por ellos (Jer. 21:2; 37:3; 42:1-4), lo que el profeta acepta de buen grado, sin recibir gratitud por ello (Jer. 15:11; 17:16; 18:20); se convierte así en el prototipo del profeta genuino que intercede por el pueblo (Jer. 27:18).

En el NT Cristo es presentado bajo la figura de gran intercesor o abogado, en cumplimiento de la profecía del Siervo Sufriente, que se expresa en los siguientes términos: «Derramó su vida hasta la muerte y fue contado entre los transgresores, habiendo él llevado el pecado de muchos e intercedido por los transgresores» (Is. 53:12). En su calidad de > mediador sacerdotal, Cristo intercede en favor de sus discípulos (Heb. 4:16; 7:25-27). También es representado ofreciendo la oración y la alabanza de su pueblo de modo que sea aceptable a Dios por su medio (Heb. 13:15; 1 P. 2:5; Ap. 8:3). La intercesión de Cristo se funda en la justicia y la verdad (Heb. 7:26; 1 Jn. 3:5), así como en la misericordia (Heb. 2:17; 5:8); es perpetua (Heb. 7:25) y eficaz (1 Jn. 2:1). La intercesión de Cristo es garantía de salvación final (Ro. 8:34; Heb. 7:25).

El Espíritu Santo también intercede por los creyentes, cuando ellos no saben orar como debieran, y lo hace con gemidos indecibles (Ro. 8:26, 27). El apóstol Pablo aparece en todas sus cartas como el intercesor de sus destinatarios (cf. Ro. 1:9; Ef. 1:16; Flp. 1:3; Col. 1:3; 1 Ts.1:2; 2 Ti. 1:3; Flm. 4), que al mismo tiempo les pide una oración intercesora a su favor (1 Ts. 5:25; 2 Ts. 3:1; Ro. 15:30; 2 Cor. 1:11; Ef. 6:18; Flp. 1:19; Col. 4:3). En general, todos los cristianos son amonestados a interceder unos por otros y por todos los hombres (Ef. 1:17-19; Stg. 5:16; 1 Ti. 2:1). Véase

ABOGADO, MEDIADOR, ORACIÓN, SÚPLICA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer y H. Zimmermann, “Intercesión”, en *DTB*, 515-522.

A. LOCKWARD

INTERÉS

Heb. 5392 *néshekh*, נֶ ֶ ךְ = «interés [de una deuda]», de la raíz verbal 5391 *nashakh*, נ ך, lit. «mordida [de una serpiente]», fig. «opresión» con interés sobre un préstamo, «extorsión»; gr. 5110 *tokos*, τόκος = «engendrado», se usa metafóricamente del dinero prestado con el significado de «interés, usura» (Mt. 25:27; Lc. 19:23).

1. Historia general.
2. Antiguo Testamento.
3. Nuevo Testamento.
4. Práctica cristiana.

I. HISTORIA GENERAL. Se denomina *interés* o *tasa de interés*, al precio del dinero o capital, es decir, al importe que una persona o institución exige y percibe de otra a cambio de prestarle un capital durante un período de tiempo determinado, en otras palabras, el «alquiler» que se paga por utilizar el dinero de otros. Suele expresarse como un porcentaje anual sobre el dinero a devolver al acreedor en la fecha y forma pactada. El cobro o devengo de *interés* por el préstamo de dinero o cualquier otro bien se ha practicado desde las épocas más remotas, aunque el tema del precio justo del dinero haya sido siempre motivo de debate ético/religioso, en tanto que fijar un precio excesivamente alto se entiende como un abuso de la persona en situación de necesidad, y es calificado de >*usura.*

Tenemos claras referencias a préstamos con interés en Babilonia y en Egipto, y el código de Hammurabi admite el cobro de intereses y estipula ya su cuantía (que podía llegar a un 20%), a la vez que reconoce que hay situaciones que hacen imposible el pago de los intereses acordados: «Si un hombre ha estado sujeto a una obligación que conlleva intereses y si la tormenta ha inundado su campo y arrebatado su cosecha, o si, carente de agua, el trigo no creció en el campo, este año no dará trigo al acreedor, sumergirá en agua su tableta y no dará el interés de este año» (comp. Lv. 25:35-38).

En Grecia también se consideraba lícito el cobro de interés por préstamos monetarios. Sin embargo, Platón se muestra contrario a esta práctica y Aristóteles la tacha de antinatural, ya que, según él, el dinero no procrea dinero, es estéril; a criterio del filósofo el dinero debía servir solamente para el intercambio, y todo rendimiento que se quisiera sacar de él era una pretensión injustificada.

En Roma, aunque la *Lex Genucia*, del 340 a. C., prohibía la usura, el derecho romano autorizaba el cobro de interéses, pero no los regulaba, de modo que los prestamistas se acogían en caso de impago a una ley sobre cobro de deudas pendientes que les autorizaba a encarcelar o a vender como esclavo al deudor y a su familia. En tiempos de Julio Cesar se fijó una tasa de interés máxima de un 12%, pero se sobrepasaba con creces, pues de Bruto, protegido (y asesino) de Cesar, se dice era un hombre insensible, acreedor despiadado y usurero sin entrañas, que exigía intereses del 48 por ciento. Aunque no todos en el imperio compartían esas prácticas. Cicerón, Séneca y Plutarco condenaban la usura y la comparaban con el homicidio. Con la conversión de Constantino y la adopción del cristianismo como religión oficial, las cosas comenzaron a mejorar, pero no fue no fue

hasta Justiniano (483-565), que comenzaron a regularse las tasas de interés, considerando legítimo que el acreedor obtuviera un beneficio de su dinero, pero limitando el retorno, para que no hubiera abusos.

En las culturas orientales la primera mención sobre el cobro de intereses y la usura proviene de la India y data del 1.700 a. C. en el *Rig-veda.* Y en los *Sutras* encontramos abundantes referencias y duras críticas a la práctica del cobro de intereses.

Mahoma fue tajante en este particular. *El Corán* prohíbe estrictamente el cobro de intereses, hasta el punto que aún hoy en día existen en varios países islámicos bancos que no cargan intereses aunque cargan una «tasa» por el uso de dinero, con lo que el tema acaba a menudo en una simple distinción semántica. Además, la interpretación de la doctrina de Mahoma en este sentido no ha sido unánime en el Islam, y hay algunas líneas de que distinguen entre intereses comerciales y usura.

Conforme avanzó la «civilización», y los códigos de leyes civiles progresaron hacia los derechos humanos, el cobro de intereses comenzó a ser regulado por los estados y las formas de castigo por el impago de deudas, se hicieron más «civilizadas», aunque hasta finales del s. XIX el deudor perdía sus derechos civiles, primero bajo la forma de esclavitud y posteriormente pagando con prisión. En la sociedad moderna el interés se entiende como la recompensa del ahorro, es decir, la compensación que se ofrece para animar a la gente a que ahorre, permitiendo a través de instituciones bancarias que otras personas accedan a este ahorro. Y los tipos o tasas de interés, que son fijados básicamente por los estados a través de los bancos centrales, varían según la situación de oferta y demanda del mercado.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. La ley mosaica prohíbe de forma específica cobrar interés alguno por dinero o por otros bienes prestados a los compatriotas necesitados: «Si le prestas dinero a un miembro de mi pueblo, al pobre que vive a tu lado, no te comportarás con él como un usurero, no le exigirás interés» (Ex. 22:24-26; Lv. 25:35-38). «No obligues a tu hermano a pagar interés, ya se trate de un préstamo de dinero, de víveres, o de cualquier otra cosa que pueda producir interés» (Dt. 23:19). Israel no tenía un sistema de préstamos comerciales regulado y establecido, de modo que el que pedía dinero prestado, lo pedía únicamente porque estaba en necesidad. Es evidente, pues, que la ley que prohíbe el cobro de interés por un préstamo se inscribe en ese contexto del pobre y necesitado que está obligado a recurrir circunstancialmente, debido a desgracias o dificultades, al préstamo de algún bien. Por ello, bíblicamente, el interés y la usura son sinónimos. El argumento teológico es que Dios liberó al pueblo de la esclavitud de Egipto cuando era débil y necesidad y le dio la tierra de Canaán, «para ser vuestro Dios» (v. 39). En este caso, cobrarle algo por aquello que es necesario para sus subsistencia es un atentado a la fraternidad y un acto de violencia contra el débil: «Si tu hermano se empobrece y se debilita económicamente con respecto a ti, tú lo ampararás; y vivirá contigo como forastero y advenedizo. No le tomarás usura ni intereses; sino que temerás a tu Dios, y tu hermano vivirá contigo. No le prestarás tu dinero con usura ni le venderás tus víveres con intereses» (Lv. 25:35-38). Sin embargo, esa la ley no se extendía a los no israelitas: «Al extranjero podrás prestar a interés, más a tu hermano no prestarás así» (Dt. 23:20).

En los salmos y los profetas, el hombre justo se distingue del impío, entre otras cosas, en que no presta su dinero con usura (Sal. 15:5; Jer. 15:10). Los profetas del exilio, son aún más rigurosos, probablemente debido a que las condiciones económicas y sociales de su época eran más adversas, y aseguran que quien presta dinero a interés es un malvado (Ez. 18:17). El libro de los Proverbios reconoce la práctica del préstamo a un cierto interés, pero llama la atención a las consecuencias

desastrosas para el implicado en la misma cuando deriva en usura: «El que amasa riquezas mediante la usura las acumula para el que se compadece de los pobres» (Prov. 28:8 *NVI*).

III. NUEVO TESTAMENTO. En el NT sólo hay dos referencias directas al término *interés* o intereses, una en la parábola de los talentos: «Debías entonces haber puesto mi dinero en el banco, y al llegar yo hubiera recibido mi dinero con intereses» (Mt. 25:27); y otra en la parábola de las minas «¿por qué no pusiste mi dinero en el banco, y al volver yo, lo hubiera recibido con los intereses?» (Lc. 19:23); de lo que se deduce que la práctica del cobro de intereses era algo habitual en tiempos de Jesús. En lo que respecta a la interpretación por parte de Cristo de la prohibición establecida por la ley mosaica al cobro de intereses al hermano, no tenemos más que una un par de referencias indirectas breves dentro del contexto de la piedad individual que busca hacer bien a todos, sin hacer discriminaciones ni buscar ganancias personales como una recompensa por ello: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues», dice Jesús en (Mt. 5:42); más radical aún es el texto de (Luc. 6:30): «A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no se lo vuelvas a pedir» según traduce la BLA. Revela con ello la actitud solícita que debe adoptar el ciudadano del Reino de los Cielos por los necesitados, pobres y oprimidos forzados a recurrir a la ayuda de los más agraciados entre sus hermanos.

IV. PRÁCTICA CRISTIANA. Desde sus orígenes y durante siglos la Iglesia condenó del cobro de interés, equiparado a la usura o abuso. Fundamentaba esta prohibición en las prohibiciones del AT trasladadas a la idea de la hermandad y fraternidad cristiana, así como en la idea de que el cobro de intereses equivale a la explotación de necesidades circunstanciales. En un principio, la prohibición del cobro de interés sólo regía para los clérigos, sancionada en el año 325 por el Concilio de Nicea, bajo pena de degradación eclesiástica. La misma postura se adoptó en el Concilio de Eliberis; el primero y segundo de Arles; el primero y tercero de Cartago; el de Laodicea y el de Trullo. Pero esa prohibición se hizo extensiva también a los laicos por los capitulares de Carlomagno y los concilios del siglo XI, tercero de Letrán (1179) y tercero de Lyon (1274). El Concilio de Viena (1311), impuso la excomunión a cualquier gobernante que legalizara la usura en su estado. Tomás de Aquino (1224-1274) fue aún más lejos, alegando que cobrar interéses es cobrar doble: por la cosa y por el uso de la cosa. La idea era que cobrar intereses es algo que no se sostiene moralmente como actividad legítima, ya que a diferencia de otras actividades de producción física que generan mercancías o valor añadido, como la agricultura, la ganadería o la industria, el préstamo de dinero no crea un valor añadido. Esto hizo que al no poder dedicarse los cristianos directamente al oficio de prestamista, delegaron tal labor mayormente a los judíos, que además de verse empujados a ello por la limitación que se les imponía de ejercer otras profesiones, no tenían escrúpulos en comerciar con el dinero y prestarlo a usura siempre que a un gentil, y se mostraban dispuestos a cobrar las deudas aunque fuera con la vida del deudor, como vemos como tan dramáticamente nos cuenta Shakespeare en *El Mercader de Venecia.* Aunque esto no hacía más que alentar la hoguera del odio siempre encendida contra ellos que ocasionalmente acababa con el asalto a los guetos judíos y las expulsiónes, pero la verdad es que se fueron afianzando en su labor hasta convertirse en los grandes banqueros del Renacimiento. Poco a poco, sin embargo, la Iglesia comenzó a abrir la mano a los prestamos con interés por razones "justas" (entre ellas las guerras por alguna causa divina), y muchas de las grandes fortunas, como los Médicis, o los Borgia, entre otros, se hicieron al amparo de esta tolerancia.

Con la Reforma y el desarrollo de la industria y el comercio, la situación experimentó un cambio

drástico. El dinero dejó de verse como algo improductivo y se comenzó a entender que es justo que rinda beneficios, igual que lo hace la tierra al agricultor. Aunque Lutero, más influenciado por la tradición de la Iglesia, siguió condenando la imposición de un interés, fuera cual fuese el contexto económico, Calvino admite y fomenta el préstamo a cierto interés, siempre que éste se usara en comerciar y prosperar.

Los teólogos católicos llegaron finalmente a la conclusión de que *"es lícito exigir un interés prudencial en el préstamo comercial o simple de dinero o de cualquier otro bien fungible, no por razón del mismo contrato, sino por títulos extrínsecos a él".* El problema, sin embargo, subsiste, a la hora de definir cuales son estos "títulos extrínsecos" que hacen admisible el interés y que tasa se entiende por "prudencial".

Dentro del mundo protestante actual, el debate sigue abierto entre dos posturas encontradas, la de una minoría de radicales y conservadores que sostienen que la Biblia prohíbe de manera absoluta la práctica de cualquier tipo de operación financiera a interés, puesto que todas ellas derivan en usura, razón por lo que el creyente debe huir de ellas y evitarlas sin excepciónn; y una mayoría más moderada, que entendiendo que el sistema bancario, el ahorro y el préstamo comercial, son pilares vitales de nuestro sistema económico, convienen con Calvino que el préstamo y cobro de interéses es legitimo para el creyente, siempre que sea utilizado para comerciar y prosperar.

En nuestra opinión, la regla de oro a aplicar por el cristiano que se siente en Cristo libre de la antigua maldición de la ley, es la que plantea el apóstol Pablo a los Corintios cuando les dice «Todo está permitido, pero no todo es provechoso. Todo está permitido, pero no todo es constructivo» (1 Cor. 10:23 *NVI*). Lo intrínsecamente malo de las cosas no está en la forma sino en el fondo, no en el hecho sino en la intencionalidad. Nada vemos de malo en el ahorro y en el fomento y remuneración del mismo a través de la inversión y la justa retribución de lo invertido por medio la correspondiente plusvalía o la justa percepción de un interés. Otra cosa es la especulación. El cristiano está bajo la obligación de vigilar las formas de hacer las cosas y en especial de controlar sus propósitos e intencionalidad personal al hacerlas, en tanto que su objetivo ha de ser siempre el de «hacerlo todo para la gloria de Dios» (1 Cor. 10:31). Véase BANCO, DINERO, PRÉSTAMO, USURA.

BIBLIOGRAFÍA: R.C. Chewning, "Interés", en *DETP* (CLIE 2004); L. A. Díaz, *Historia y crítica de la teoría del interés* (Buenos Aires, 1996); M. Fernández López, H*istoria del pensamiento económico* (Buenos Aires 1998); J. Weatherford, *La historia del dinero* (Ed. Andrés Bello, Barcelona 1998).

E. VILA

INTERPOLACIÓN

Reciben este nombre las adiciones hechas por un copista a un texto original. En la Biblia son extremadamente infrecuentes y carecen de importancia en la práctica. La crítica textual, al cotejar numerosos mss. antiguos del NT provenientes de distintas áreas geográficas y líneas de transmisión, ha permitido determinar, p ej., que la segunda parte de Ro. 8:1 es una interpolación: «los que no andan conforme a la carne, sino conforme al Espíritu». Así, en realidad, Ro. 8:1 tiene un carácter incondicional. A esta salvación corresponde una manera de actuar, que es lo que se considera en los versículos siguientes. Véase GLOSA.

INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA

Del gr. *hermeneúo*, ἑρμηνεύω = «explicar». Es el «arte de interpretar los textos» y precede a la >

exégesis. Tiene por objeto comprender, dentro de lo posible, el proceso por el cual el autor compuso un texto y hacerlo comprensible al lector moderno. El mismo apóstol Pedro, hablando de las Escrituras, dice que «hay algunas difíciles de entender, las cuales los indoctos e inconstantes tuercen, como también las otras Escrituras para perdición de sí mismos» (2 P. 3:16).

1. Interpretación judía.

2. Interpretación cristiana.

I. INTERPRETACIÓN JUDÍA. En el judaísmo postexílico se pueden descubrir tres escuelas básicas de interpretación bíblica: la de Palestina, seguida por fariseos y saduceos; la de la diáspora, especialmente la de Alejandría; y la de los esenios y la comunidad de Qumrán.

Los judíos que regresaron del exilio babilónico desarrollaron una actividad literaria como nunca antes en Israel. Se recopilaron los libros de la Ley y de los profetas, así como los Salmos, y escribieron nuevos libros inspirados. Se generalizó la práctica de la lectura de las Escrituras y su interpretación por los sacerdotes y escribas (cf. Neh. 8:1-13). A esta última se le dio el nombre de > *midrash* (מִדְרָ), voz hebrea que significa “indagación” o “investigación” (de la raíz hebrea *darash*, “buscar, examinar”), de donde se deriva el significado de “comentario”. Esta raíz verbal se emplea muchas veces en la Escritura con el sentido de “buscar, estudiar” y “escudriñar” (Sal. 111:2; 119:45; 1 Cro. 28:8; Esd. 7:10).

El nombre solo se usa tres veces, dos en los libros canónicos y uno en los deuterocanónicos. Por la dificultad de su traducción al castellano, la prestigiosa versión de la Biblia de Jerusalén la ha dejado acertadamente sin traducir, en su idioma original: «El resto de los hechos de Abías, sus hechos y sus acciones están escritos en el *midrash* del profeta Iddó” (2 Cro. 13:22). “Lo referente a sus hijos, la gran cantidad de impuestos que percibió y la restauración de la Casa de de Dios, se halla escrito en el *midrash* del libro de los reyes” (2 Cro. 24:27). “Acercaos a mí, ignorantes, instalaos en la casa de instrucción (*midrash*)” (Eclo. 51:23), probablemente la primera escuela donde se estudiaba y exponía la Escritura.

En la literatura rabínica, tanto el nombre como el verbo se emplean con profusión, así como el nombre plural *midrashim*, con el que se designan por lo general los comentarios homiléticos de los maestros judíos. A ellos se debe la distinción entre las palabras *peshat* y *derash*, referidas a una explicación del sentido literal y por debajo del sentido literal de las Escrituras, respectivamente. La segunda busca el significado más profundo y menos evidente de la Escritura. La exégesis judía, pues, no se agota en el sentido obvio y literal del texto bíblico, sino que busca extraer de la Escritura todos los sentidos que puedan *actualizarlo* para convertirlo en guía y regla de la vida individual y colectiva.

Debido al propósito homilético, edificante y exhortativo del *midrash*, el significado moral o espiritual de un acontecimiento es más importante que su significado material. Con este fin, utiliza la alegoría y la tipología para ilustrar e iluminar su enseñanza, como hace el Saulo cristiano en sus cartas. Es una convicción compartida por todos. El sentido de la Escritura, con ser uno, no se limita a una única lectura. Tiene múltiples significados o distintos niveles de sentido: “setenta caras”, en el lenguaje rabínico, y todas ellas son verdaderas y provienen de la misma fuente, el Creador del universo. La Torah está escrita de manera que, además de poder estudiarse mediante un entendimiento literal del texto (*peshat*), también es posible entenderla a niveles más profundos de comprensión mediante otros recursos interpretativos, que no contradicen la literalidad del texto, sino

que complementan y actualizan su significado.

Para lograrlo, es cuestión de proceder por analogía más que por lógica, de forma poética más que dialéctica. La Torah es para el intérprete una selva de símbolos, o más bien de alegorías. A menudo, la explicación es relativamente libre, otorgando significado a palabras sueltas, formas gramaticales o semejanzas con otros pasajes. Este procedimiento apenas se diferencia de la práctica mayoritaria de los intérpretes cristianos de los primeros siglos. Lo que a estos interesa, como a los lectores judíos, es que la Palabra de Dios se haga viva, que los maestros sean capaces de utilizar los antiguos textos de la revelación como medios para adquirir nueva sabiduría, incluyendo una nueva comprensión de las posibilidades escondidas en el texto. La Torah y los profetas hablan siempre a la generación que los lee. Narran ciertamente cosas históricas, pero no por un mero interés historicista, sino actualizándolas para los contemporáneos. El sentido histórico del autor tiene valor solamente en tanto que sigue hablando en el presente. Su finalidad es práctica, homilética. Como cualquier otra hermenéutica, el *midrash* desea entender lo que todavía falta por comprender. Los rabinos creían en la multiplicidad de sentidos del Texto Sagrado, si bien los primeros *tanaítas* no diferenciaban entre el sentido literal (*peshat*) y el sentido aplicado (*derash*). No obstante, bien pronto se estableció en las escuelas la fórmula de los cuatro sentidos o niveles del texto, que coinciden en número con los de la tradición cristiana posterior:

a) *Peshat*, פֶּ ָ ט = «desvestido, desnudo», que hace alusión al entendimiento simple y literal del texto.

b) *Remez*, רֶמֶז = insinuado, aludido», significado al que llega el estudiante cuando no toma el pasaje como narración simple, sino como alegoría. En este nivel la comprensión no debe ser literal, sino que apunta a otras ideas y enseñanzas.

c) *Derash*, דְּרָ = «investigado, estudiado», que ofrece la aplicación homilética del pasaje una vez que se ha estudiado con todos los instrumentos al alcance. Hace referencia a un camino interpretativo no siempre literal, donde muchas veces distintas palabras o letras aparentemente innecesarias para la comprensión del texto, vienen a enseñar detalles que no son siempre evidentes.

d) *Sod*, ס ד = «recóndito, secreto», que es el significado profundo, al que solo puede penetrar el experto en sabiduría, pues es el camino del entendimiento esotérico y místico, que encierra los grandes secretos de Dios y de la creación del mundo. Las iniciales de estas cuatro palabras se leen *prds*, es decir, las cuatro consonantes de la palabra hebrea «paraíso». Por eso se afirmaba que si un estudiante penetraba totalmente en los cuatro significados, en ese mismo momento entraría en el Paraíso.

Los sabios judíos nunca han terminado de desarrollar este procedimiento hermenéutico, sino que ha sido continuamente elaborado por los rabinos, dando por sentado que la práctica del *midrash* supone un diálogo entre Dios y su pueblo.

Los *midrashim* o comentarios de los maestros judíos, en un principio indiferenciados, se clasificaron en dos grandes tipos o categorías, según su contenido fuera de carácter jurídico o narrativo moral:

Midrasim halakhah, sobre temas legales, por ejemplo: *Mekiltá* (sobre el libro del Éxodo), *Siphrá* (sobre el Levítico) y *Siphré* (sobre Números y Deuteronomio).

Midrasim haggadah, sobre temas éticos, morales y narrativos; por ejemplo: *Midrash Rabá* (sobre los cinco libros de la Torah y los cinco megilloth: Shir Hashirim, Ruth, Ejá, Koheleth, Ester),

Tanhumá (sobre la Torah), *Shojer Tov* (sobre los libros de Salmos, Samuel y Proverbios), y otros muchos. La más conocida es la *haggadah* de la Pascua, que relee y actualiza el relato del Éxodo.

El tipo de *midrash* más importante es el aplicado al estudio de la Torah escrita y oral, es decir, jurídico, legal y casuístico, por el que se precisan las manifestaciones de lo sagrado en el universo y en las prácticas humanas. Recibe el nombre de > *halakhah* (הֲלָכָה), derivado del verbo hebreo *halakh* (caminar, andar), porque en el lenguaje de la tradición rabínica designaba la sentencia religiosa normativa, la prescripción en vigor y, más tardíamente, todo el sistema jurídico del judaísmo codificado en la Mishnah y el Talmud.

La *halakhah* nació y se desarrolló como un esfuerzo de adaptación y de aplicación de la Ley o Torah a las nuevas situaciones del pueblo israelita. Los *halakhoth* pueden tener un valor reglamentario y poseer fuerza de ley. Según la antigua tradición judía, dio origen a 248 preceptos positivos y a 365 prohibiciones. Estas 613 prescripciones se refieren al culto, al Templo, las comidas, condiciones de pureza, las fiestas y el derecho civil. En efecto, el vocablo *halakhah* designa genéricamente la totalidad del sistema legal del judaísmo, el conjunto de leyes y observancias. Puesto que la Torah permitía en algunas ocasiones interpretaciones distintas por parte de los diversos grupos (saduceos, fariseos, judíos helenistas, esenios de Qumrán), la tradición rabínica discutió sus posibles aplicaciones. En el Nuevo Testamento aparecen indicios de estas controversias; por ejemplo, a propósito del sábado (Mc. 2:23ss), de lo puro e impuro (Mc. 7:1ss), del atar y desatar (Mt. 16:19; 18:18; que hay que entender en relación con lo que está permitido y lo que está prohibido), o la cuestión sobre el divorcio (Mt. 19:3-12).

El lado narrativo, moral y ético, dependía de la > *haggadah* (הַדָּה), del verbo hebreo *hagad* = “contar, anunciar”, menos formal que la anterior, más especulativa. Estaba dirigido a la formación espiritual de los fieles. Contiene puntos de vista y opiniones personales, en los que el sentido literal no siempre predomina, sino que se presenta bajo formas literarias diversas: relato, leyenda, parábola, fábula, sátira, etc., como un desarrollo narrativo de los pasajes bíblicos. La *haggadah* “narra” interpretando y actualizando libremente los sucesos salvíficos del pasado que se registran en la Biblia, sacando de ellos enseñanzas espirituales y éticas. El libro de la Sabiduría (caps. 10-19) es el mejor ejemplo de midrash haggádico del AT. El propósito de este tipo de comentario es de instrucción o edificación.

Los midrashim haggádicos nunca se compilaron, como ocurrió con los halákhicos, pero en los escritos apócrifos judíos pueden encontrarse grandes secciones de ellos, al igual que en las obras de Josefo, en el Pseudo-Filón y en los rollos del mar Muerto. Por el contrario, los midrashim halákhicos de los rabinos se reunieron, como dijimos, en la Mishnah y el Talmud, y ya desde los primeros días constituyeron la Torah oral —“la tradición de los ancianos”— de igual o superior valor a la Torah escrita, lo que produjo serios enfrentamientos en el seno del judaísmo, primero entre fariseos y saduceos, y después también entre los cristianos y las mismas comunidades judías de la diáspora. Lo veremos en su lugar.

2. *Los fariseos y la tradición*. Los > escribas hebreos aparecen en los días de Esdras, cerca del 450 a.C., después del exilio babilónico. Se los llamó *sopherim* (del hebreo *saphar*, “escribir”), en griego *nomodidáskaloi*, o “maestros de la ley”. Al principio pertenecían a la clase sacerdotal, como es el caso de Esdras, sacerdote y escriba (Neh. 8:9), pero con el tiempo el cuerpo de escribas fue integrado por individuos provenientes de todas las capas del pueblo, debido a la acción revolucionaria de los fariseos, padres del judaísmo rabínico, destinado a sustituir al judaísmo

sacerdotal —ligado al Templo de Jerusalén— y conseguir que la catástrofe de su destrucción, ocurrida en el año 70 de la era cristiana, no arrastrara consigo la religión mantenida en torno a él. Los fariseos insistían en la importancia religiosa del estudio y negaron que el conocimiento fuese prerrogativa del sacerdocio. Con ello tendieron a popularizar la religión judía y a disminuir la exclusiva importancia del culto en el Templo y de la casta sacerdotal. Sus enseñanzas se desarrollaron en forma de comentarios legales —*halakhah*— de la Torah escrita, recogidos en la Mishnah y en el Talmud, que constituyen la base del judaísmo moderno.

No se sabe dónde ni en qué fecha se fundaron las > *sinagogas*, que identificarán después de la destrucción del Templo la vida de los judíos. Por lo menos sería en el siglo I a.C. Se organizaron por iniciativa privada, y es por esa razón por lo que podía haber muchas en la misma ciudad, interconectadas entre sí. Su servicio religioso consistía en la lectura de la Ley o Torah en los originales hebreos, seguida por comentarios en los que podía participar cualquier judío adulto. Esto presuponía que el texto bíblico fuese accesible incluso a los que no sabían hebreo. Por ello surgieron las traducciones orales o escritas de la Biblia al griego, al arameo y más tarde al latín, "un hecho sin parangón en el mundo antiguo. En las sinagogas fue donde por primera vez los judíos se convirtieron en el pueblo del libro» (Arnaldo Momigliano).

La sinagoga ofrecia la posibilidad de expresión, que en el Templo se limitaba a la asistencia y la ofrenda. Como hemos dicho, en los cultos sinagogales se admitía el discurso improvisado y la discusión de los adultos asistentes, que solían tener lugar los sábados. Tanto Jesús como los apóstoles utilizaron esta coyuntura para dar a conocer su mensaje. Mientras existió el Templo, las sinagogas tuvieron un papel secundario, no eran sino centros de reunión, catequesis y oración, reservándose la liturgia para el Templo y los sacerdotes. Pero con la destrucción definitiva del Santuario de Jerusalén, las sinagogas se convirtieron en templos del judaísmo rabínico, y con la *diáspora* o dispersión, se extendieron por todo el mundo, aunque ya existían anteriormente. Los fariseos fueron el alma de la sinagoga y esta la institución más representativa de su espíritu. A diferencia de la adoración realizada en el Templo, el culto sinagogal tenía un acusado carácter racional, sin sacrificios ni ofrendas. A cambio, se potenció la instrucción religiosa como parte integrante de la adoración, considerada de no menor categoría que los ritos y sacrificios.

La interpretación de la Torah practicada por los escribas dio lugar una amplia tradición oral o ley "no escrita", a la que se atribuyó tanta o más importancia que a la Ley escrita, algo que no aceptaron los saduceos, ni tampoco Jesús. Los saduceos no querían más prescripciones que las contenidas en los escritos de Moisés; Jesús mantenía que aquellas reglamentaciones tradicionales, más que aclarar la voluntad de Dios y facilitar su cumplimiento, invalidaban lo uno e imposibilitaban lo otro, dando lugar a la hipocresía (cf. Mt. 15:6). Los fariseos, dice Josefo, "basándose en la tradición enseñan al pueblo muchos preceptos que no están recogidos en la ley de Moisés. Por esa misma razón, los saduceos los rechazan, declarando que está ordenado observar los preceptos escritos, pero que los preceptos basados en la tradición de los padres no deben de ser observados" (*Ant.* 17, 41). En su defensa, los fariseos aducían que Dios reveló sus mandamientos no solo mediante la Torah escrita o Pentateuco, sino también mediante tradiciones no escritas. Los maestros fariseos afirmaban que la ley tradicional, que se transmitía oralmente de unos a otros, también se otorgó a Moisés en el monte Sinaí y desde entonces había existido junto a la Ley escrita, estableciendo así un paralelismo histórico entre ambas imposible de demostrar. "Moisés recibió la ley (escrita y no escrita) del Sinaí (de Dios) y se la transmitió a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los

profetas se la transmitieron a los hombres de la gran asamblea” (*Aboth* 1.1).

Los fariseos y su tradición tenían razón en un punto de vital importancia: la necesidad de actualización de los preceptos bíblicos surgidos en un contexto sociopolítico diferente a las necesidades del momento. Hay que reconocer en los fariseos un plausible entusiasmo por vivificar la Ley, acercándola también a la vida del pueblo. Pero al conceder a la tradición una creciente autoridad preceptiva, se vieron abocados a solventar no pequeños problemas, derivados fundamentalmente de las relaciones entre la tradición y la Sagrada Escritura; porque si bien la primera era considerada intérprete de la segunda, se le reconocía un amplio margen de atribuciones. Esta concesión determinó un lento proceso en que fue afirmándose gradualmente la autoridad de la tradición en detrimento de la Ley escrita. Esta orientación no podía llevar sino a una situación conflictiva entre tradición y Escritura, y así llegó a suceder. Se dieron preceptos rabínicos que más que acomodar los de la Escritura, venían a contradecirlos abiertamente. De forma semejante, la obediencia a las resoluciones judiciales obligaba aun en el caso de implicar una transgresión de la Ley escrita. No faltó entre esta problemática un sector moderado, y aun conservador, que abogó por la autoridad de la Escritura. Pero también tuvo gran fuerza la corriente de opinión que tendía a robustecer las atribuciones de la tradición. Según la facción más extremista, podía incluso reclamar para sí la prioridad normativa: “Graves son las palabras de los sabios; transgredirlas es como transgredir las palabras de la Escritura. Son incluso más serías que las palabras de la Escritura” (*Siphré Dt*. 17, 11).

Los escribas de los días de Jesús transmitían en secreto el conjunto de la tradición oral, concretamente la *halakhah*, que, a pesar de ser enseñada en las casas de estudios y en las sinagogas, no podía ser difundida por escrito, ya que se trataba del “secreto de Dios”, sino que solo debía ser transmitida oralmente, de maestro a alumno (en hebreo *talmid*, el aplicado al “estudio”, en hebreo, *talmud*). La enseñanza comenzaba en la juventud y llegaba hasta los cuarenta años, edad en que alcanzaba la edad canónica fijada para la ordenación y poder ser recibido en la corporación de los escribas como “doctor ordenado”. Solo los doctores ordenados creaban y transmitían la tradición derivada de la Torah, que estaba en pie de igualdad con la propia Torah, e incluso por encima de ella. Para no mezclar la Escritura con la tradición, la Ley escrita con la oral, estaba prohibido poner por escrito la enseñanza de los maestros. Pero esta situación cambió completamente en el siglo II d.C., debido a la aparición de la literatura cristiana que versaba libremente sobre la Torah. Para oponerse a la interpretación cristiana de las Escrituras, los maestros judíos decidieron poner por escrito la Torah oral, con el fin de hacerla accesible a todos, y de este modo contrarrestar la lectura cristiana de la Torah escrita. “De este modo, el conjunto de las materias enseñadas fue desposeído de su carácter de tradición esotérica” (Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 257. Cristiandad 1980).

Rab Hillel, reconocido como uno de los rabís más grandes de todos los tiempos, fue el primero en sistematizar la interpretación o estudio de la Ley escrita, el primer codificador del método talmúdico (del hebreo, *talmud*, “estudio”). Hillel afrontó una de las preocupaciones más perentorias de su tiempo: la armonización de la Torah escrita y la oral, o con otras palabras, la Escritura y la tradición. Con este fin formuló las célebres siete reglas de interpretación necesarias para explicar la Ley escrita y extender su acción. Son reglas que todavía en nuestros días puede aprenderlas un candidato a la segunda parte del bachillerato judío. Son como siguen:

1) *Qal wahomer*, קַל וַה מֶר, de lo más liviano a lo más pesado, o principio de inferencia, por el

que un texto o asunto de menor importancia, puede ser aplicado más estrictamente a un texto o asunto de mayor importancia, y viceversa. Se trata de un razonamiento *a fortiori*. Por ejemplo: Ex. 23:19 prohibe hervir a un cabrito en la leche de su madre. Esta prohibición fue extendida a hervir cualquier tipo de carne en cualquier leche y, finalmente, se estableció que la combinación de cualquier carne con leche en cualquier comida era contraria a la Ley.

2) *Gezirah Sawah*, גְּזֵרָה שָׁוָה, deducción por analogía. Ciertos pasajes ambiguos de la Escritura pueden ser explicados por otro pasaje donde la expresión se usa en una forma más clara. Por ejemplo: Lv. 16:29 requiere que los judíos "aflijan" sus almas durante el Día de la Expiación, pero no define la naturaleza de la aflicción. En Deuteronomio 8:3 se usa el verbo "afligir" en relación con el hambre; así que los rabinos interpretaron que los judíos debían ayunar durante el Día de la Expiación.

3) *Bineyán ab mikkathub ejad*, בִּנְיָן אָב מִ ָת ב אֶחָד, aplicación por analogía con una provisión o a partir de un pasaje particular. De acuerdo con esta regla, los textos se aplicaban a casos que no se mencionaban expresamente en el pasaje, aunque trataban situaciones semejantes. Ejemplo: Deuteronomio 19:4-6 se aplica al caso en que un hombre mata accidentalmente a su compañero en el campo, un lugar publico. Los rabinos aplicaron la regla al caso en que la muerte accidental ocurre en la propiedad privada del asesino, pues presumiblemente el occiso no tenía cosa alguna que hacer allí.

4) *Bineyán ab mishné kethubim*, בִּנְיָן אָב מִ ְנֵי ְת בִים, aplicación por analogía con dos provisiones o dos pasajes particulares. Esta regla está estrechamente relacionada con la anterior. Ejemplo: Éxodo 21:26-27 prevé que si un amo ha dañado a uno de sus siervos un ojo o un diente, debe dejarlo libre. La regla fue extendida a todo miembro del cuerpo; así, si el amo dañaba cualquier miembro del cuerpo de su siervo, debía dejarlo en libertad. Otro ejemplo: Éxodo 22:9 declara que si un hombre prestare a otro un buey, asno u oveja y este se perdiere, debería restituir doble. Hay un caso específico seguido de una norma general. Los animales mencionados son tomados como ejemplos y entonces la norma se aplica a toda cosa viva o no que, habiendo sido prestada, se pierda.

5) *Khelal uphrat phrat ukhelal*, כְּלַל פְּרַט פְּרַט כְּלַל, determinación de un pasaje de características generales por uno de tipo concreto y viceversa. Pasajes que hablan de los mismos asuntos se explican entre sí. Ejemplo: Números 9:2 dice que los judíos deben celebrar la Pascua "a su tiempo". Hillel fue consultado: "¿Si la Pascua cae en día de sábado, el cordero pascual se debe sacrificar en sábado?". Este respondió: "El sacrificio continuo debe ofrecerse aún en día de sábado" (Números 28:10), así que el cordero pascual debe ser ofrecido aun en sábado.

6) *Keyotsé bo bemmaqom ajer*, ְי צֵא ְ ָק ם אַחֵר, explicación de un pasaje por el sentido de otro similar o análogo. Es una extensión de las reglas 3 y 4.

7) *Dabar hallamed meineyanó*, דָבָר הַ ָמֵד מֵעִנְיָנ, deducción o explicación por el contexto. Ningún pasaje debe ser comprendido como una declaración aislada, sino a la luz de su contexto.

A estos reglas hermenéuticas, Nahúm de Gimso no solo añadió otros principios exegéticos, sino que defendió la existencia de sentidos ocultos en ciertas partículas utilizadas en el texto, creencia a la que se opuso Nejunjah ben-Hakanah, secundado por Akiba. Las siete reglas de Hillel se extendieron hasta comprender cuarenta y nueve reglas o modos, aplicadas estrictamente a cada caso posible, sin tener en cuenta las consecuencias de las conclusiones deducidas.

3. *Los saduceos y la Ley sola*. Los > saduceos representaban al sector aristocrático y sacerdotal

de Israel. Hacían hincapié en la importancia del Templo y el sacerdocio. Saduceos y fariseos mantenían una intensa lucha civil y religiosa. Estaban separados no solo por motivos de clase y posición política, sino por serios motivos teológicos. Los saduceos no podían tolerar la pretensión farisea de la existencia de una ley oral dada por Moisés, además de la Torah o Ley escrita. Continuaron la tradición originada en Dt. 4:2 de mantener los mandamientos de la Torah sin añadiduras. Podemos decir que respecto a la autoridad de la Biblia se encontraban en la misma situación que católicos y protestantes, unos con la Biblia y la tradición y otros con el principio Sola Scriptura.

En en el NT consta que los saduceos negaban las doctrinas de la inmortalidad del alma y de premios o castigos en el más allá, así como la existencia de los ángeles, lo que les enfrentaba a sus correligionarios fariseos, y también a Jesús y sus discípulos. Se ha dicho que llegaron a estas conclusiones debido a su método literalista de interpretación bíblica; más exacto sería decir que mantuvieron esas creencias basados en una interpretación honesta de la Torah, o Pentateuco, donde dichas doctrinas no son evidentes. Es irónico, además, que los fariseos, que abjuraban de la cultura griega, creyeran en doctrinas que pasan por helénicas y contaminación del pensamiento hebreo original, mientras que los saduceos, abiertos a la cultura helénica, persistieran en los patrones doctrinales del antiguo pensamiento mosaico.

Recientemente se ha escrito en tono de reproche que Jesús estaba próximo a los saduceos en un punto central de la polémica antifarisea: la desautorización de los maestros e intérpretes de la Ley (que eran en su gran mayoría fariseos), presentados como sus tergiversadores. Ciertamente, en este aspecto Jesús está próximo a los saduceos y representa una vía media, que será la de Iglesia cristiana, en cuyo seno se volverá a repetir la historia del valor de la Escritura y la tradición, la regla y su interpretación.

4. *Los esenios y Qumrán*. La comunidad de Qumrán estaba compuesta por un grupo que hizo del estudio de la Biblia el objetivo de su vida. Se ha encontrado mucha literatura con textos y comentarios de la Escritura, así como otros libros extrabíblicos y obras propias de la comunidad —como el *Rollo del Templo*—, que nos pueden ilustrar sobre sus métodos interpretativos. Los miembros de esta comunidad eran en parte de origen sacerdotal y en parte laicos que decidieron vivir en aquel asentamiento en el desierto, bajo la dirección de un enigmático personaje llamado "Maestro de Justicia". Algunos eruditos han tratado de identificar las reglas interpretativas practidas en Qumrán, pero de momento no ha sido muy fructífera su labor, por lo que no podemos entrar en ello sin el peligro de inducir a error. En términos generales, su interpretación obedece a las directrices personales del Maestro de Justicia, fundador de la secta, y que estaría en línea con el método practicado por el resto de los maestros de la Ley. Tendía a leer selectivamente las Escrituras para justificar la existencia, enseñanzas, reglas y expectativas del grupo. Según Filón de Alejandría, la mayoría de las cuestiones planteadas por los Textos Sagrados, "siguiendo una costumbre muy antigua, son tratadas alegóricamente".

Está claro, sin embargo, que utilizaban una expresión muy común: "Pero decimos...", o "pero pensamos...", bastante similiar a la fórmula evangélica de Jesús cuando dice "Habéis oído... pero yo os digo". Así, lo que a veces ha sido tomado como una fuerte afirmación de la autoridad de Jesús contra los maestros judíos de su tiempo, puede ser entendido como una fórmula argumentativa también utilizada por otros intérpretes judíos. En un sentido más general, podemos aprender de los rollos cuáles eran los temas de discusión entre los diversos grupos judíos y cuán vehementes eran sus

debates. Cuando en el NT encontramos afirmaciones polémicas, p.ej. en los evangelios de Mateo o Juan, debemos verlas también en el contexto de estos debates internos dentro del judaísmo.

5. *El judaísmo helenista de Alejandría*. > Alejandría albergaba una importante comunidad judía en medio de una sociedad altamente helenizada. En ese contexto desarrolló su obra el más famososo de los intérpretes judíos de la diáspora, > Filón, que es también uno de los mayores filósofos de época de crisis. De sólida cultura y formación esencialmente griega —cita a los clásicos con gran precisión—, es sin embargo un judío convencido que no deja de insistir en la superioridad filosófica —la religiosa se daba por supuesto— de Moisés y su Ley como expresión suprema de la Ley de Dios.

6. *La tradición esotérica*. Los intérpretes de la Ley, cualquiera que fuese su tendencia, gozaban de un alto prestigio en la sociedad, no ya por poseer el conocimiento de la legislación religiosa, sino por el hecho, menos notado y antes indicado, de que eran portadores de una ciencia secreta, la *tradición esotérica*. Ahora estamos en condiciones de afirmar que al lado de las materias *exotéricas*, expuestas a la generalidad del pueblo, se encontraban las doctrinas *esotéricas*, reservadas a los iniciados. Es un tema interesante en el que no podemos entrar de momento, pero muestra a las claras que la búsqueda de un sentido místico, espiritual, profundo de la Escritura, no era ajeno a los espíritus de la época, ni lo fue a Jesús ni a la Iglesia cristiana. “La tesis de la existencia de un judaísmo esotérico, confirmada hoy día, es de un gran valor para la comprensión del cristianismo primitivo” (Cullmann, *Del Evangelio a la formación de la teología evangélica*, p. 44. Sígueme, 1972). Nos muestra una riqueza insospechada de experiencias e ideas que se fecundaban mutua e imperceptiblemente en los mismos albores de la Iglesia naciente.

II. INTERPRETACIÓN CRISTIANA. Los primeros cristianos, de extracción judía, aplicaron a la interpretación de las Escrituras las distintas reglas hermenéuticas admitidas en su entorno sociocultural. A medida que la Iglesia se abrió al mundo gentil y comenzó a utilizar el idioma griego, comenzaron a emplear las palabras > *exégesis*, ἐξήγησις y *exegetés*, ἐξηγητής, para referirse a la interpretación de las Sagradas Escrituras. Dado que el apóstol Pablo utilizó el término > hermenéutica (*hermeneía glossôn*, ἑρμηνεία γλωσσῶν) para la interpretación de lenguas (*glossais laleîn*, γλώσσαις λαλεῖν, 1 Cor. 12:10; 14:26), contribuyó a que en la Iglesia entrasen las palabras de esta raíz. Según Eusebio, Pablo, obispo de Hierápolis, escribió c. del año 100 un tratado bajo el título de “Exégesis de los discursos del Señor”, *logíon kyriakôn exégesis*, λογίων κυριακῶν ἐξήγησις (*Hist. Eccl*., 3:9). En la Iglesia griega *ho exegetés*, ὁ ἐξηγητής y *exegetaí tu logu*, ἐξηγηταὶ τοῦ λόγου eran los términos comunes para los maestros del cristianismo (cf. Eusebio, *Hist. Eccle.* 7:30). Orígenes designaba sus comentarios bíblicos por el nombre de *exegetiká*, ἐξηγητικά; y Procopio de Gaza escribió una obra sobre varios libros de la Biblia titulada *skholaí exegetikaí*, σχολαὶ ἐξηγητικαί. De todos modos, encontramos la palabra “hermenéutica”, (*hermeneía*, ἑρμηνεία), utilizada como sinónimo de *exégesis*, ἐξήγησις, especialmente entre los habitantes de > Antioquía. Los cristianos latinos utilizaron la palabra *interpres*, que tenía un significado más amplio que su correspondiente griega. El término *interpretatio* se utilizó solo en sentido verbal como ocupación de un intérprete de la Biblia, no en el sentido de resultado de esa labor.

En término generales, todos los cristianos coinciden más o menos en los siguientes principios:

a) En primer lugar, determinar el texto auténtico y genuino mediante la aplicación de la crítica textual.

b) Penetrar en el sentido de un texto determinado, con las ayudas que se hagan necesarias: estudio gramatical y lexicográfico, estudio histórico y filológico, que implican su ubicación en su área cultural propia, en las características del autor en cuestión y del contexto literario en que va inserto.

c) Clasificación del género literario al que pertenece. Como reglas se pueden anotar las siguientes:

1) Leer el texto en su contexto, entendiendo que la Biblia es su propio intérprete, es decir, que se explica a sí misma; así, un pasaje oscuro se entiende por otros más claros.

2) Tomar las palabras en su sentido habitual y ordinario en cuanto sea posible, para evitar el peligro de dar a la Escritura un sentido arbitrario y caprichoso. Para ello es preciso tener en cuenta los hebraísmos y peculiaridades del estilo oriental, así como las costumbres y modo de proceder de los judíos.

3) Tomar las palabras en el sentido que indica el conjunto de la frase, ya que una palabra puede tener distintos significados según el contexto y la materia de que trate el autor. Aquí se ha de tener en cuenta el mensaje que se trata de comunicar y situar la palabra en el discurso.

4) Tomar las palabras en el sentido que indica el contexto, a saber, los versículos que preceden y siguen al texto que se estudia.

5) Tomar en consideración el objeto o designio del libro o pasaje en que ocurren las palabras o expresiones oscuras, lo que podemos llamar «contexto remoto e histórico». Así, por ejemplo, algunas epístolas de Pablo fueron escritas con ocasión de los errores que con gran daño procuraban implantar los judaizantes o «falsos maestros». Cuando se leen estos pasajes a la luz del ministerio del Apóstol, de su historia personal, de sus luchas, etc., se comprenden mejor. Algunos pasajes fueron escritos para ser empleados en la liturgia del Templo o para ser cantados por un coro, como algunos salmos que llevan el subtítulo de «graduales», y se entonaban mientras se subía por las gradas.

6). Atender a la tipología cristiana del AT. Véase ALEGORÍA, CÁBALA, EXÉGESIS, GEMATRÍA, HAGGADAH, HALAKHAH, HERMENÉUTICA, MIDRASH, TALMUD.

BIBLIOGRAFÍA: L. Berkhof, *Principios de interpretación bíblica* (CLIE 1973); J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretation* (CUP 1969); J.M. Casciaro Ramírez, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología* (EUNSA 1983); H.E. Dana, *Escudriñando las Escrituras* (CBP 1946); N.B. Dohrmann y D. Stern, eds., *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange Comparative Exegesis in Context* (Univ. of Pennsylvania Press 2008); J.E. Efird, *Cómo interpretar la Biblia* (CUPSA, México 1988); M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Clarendon 1985/OUP 1989); J.L. Kugel y R.A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (WJK 1986); R.N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Eerdmans 1975); D. Lozano Medina, *Rabinismo y exégesis judía* (CLIE 1999); J. Neusner, *From Testament to Torah: An Introduction to Judaism in its Formative Age* (Prentice Hall, Englewood Cliffs 1988); J. Trimm, Jewish Hermeneutics (Netzarim Publishing 2006); W. Yarchin, History of Biblical Interpretation: A Reader (Baker 2011).

A. ROPERO

INTERTESTAMENTARIO, Período

Período de tiempo existente entre el Antiguo y el NT, dando por entendido que el AT se cierra con las profecías de Malaquías, donde se habla de la llegada del "Terrible día del Señor" (Mal. 4:5), declarando que el día del juicio era inminente, pero luego se produce el silencio: son cuatrocientos años de mutismo, Años Silenciosos, Silencio de Dios.

1. Cambios y desafíos.
    1.1. *Políticos*.
    1.2. *Religiosos*.
    1.3. *Culturales*.
    1.4. *Literarios*.
2. Libros apócrifos y pseudoepigráficos.
    2.1. *Literatura apocalíptica*.
    2.2. *Testamento*.
    2.3. *Paráfrasis y ampliaciones del relato bíblico*.
    2.4. *Nuevas plegarias*.
    2.5. *Poesía, literatura sapiencial y otros*.

I. CAMBIOS RELIGIOSOS. Muchos cambios tuvieron lugar durante estos llamados años silenciosos, pero no infecundos, antes al contrario, pletóricos de acontecimientos políticos, sociales, religiosos y literarios.

1.1 *Políticos*. En lo político se puede reseñar la caída del Imperio persa, 331 a.C., bajo cuyo dominio se encontraban los israelitas. Conquista y gobierno griego de la región y progresiva influencia del helenismo en Israel, 331-167 a.C. Independencia israelita bajo los príncipes asmoneos, o época de los Macabeos, 167-63 a.C. Avance y predominio de Roma y gobierno de la casa de Herodes, comenzando en el año 40 a.C. hasta la destrucción del templo el 70 d.C.

1.2. *Religiosos*. En lo religioso, se profundiza el lugar de la sinagoga en la vida del pueblo, se consolida ya en forma definitiva el monoteísmo y la omnipresencia de Dios con las profecías de Ezequiel. Los escribas y rabinos comenzarían a tener un lugar preponderante en forma paralela al sacerdocio del Templo de Jerusalén. El judaísmo se transforma en un crisol de múltiples corrientes y sectas: fariseos, saduceos, esenios, helenistas, etc. El judaísmo lejos de ser monolítico, manifiesta una gran vitalidad que se expresa en un pluralismo de planteamientos y expectativas.

A finales del siglo IV y definitivamente durante el siglo III a.C. hasta el siglo II d.C. el mesianismo alcanzará un poderoso vigor en un pueblo oprimido por los imperios circundantes: las creencias mesiánicas y la esperanza de la llegada del "elegido" de Dios, alcanzarían su punto máximo durante el siglo I d.C. bajo el cruel sometimiento y opresión romana.

A finales del siglo I a.C. y definitivamente durante el siglo I d.C., religiones de origen oriental llamadas "mistéricas" o iniciáticas cubren el mundo romano. Las religiones mistéricas dieron al pueblo romano y a todas aquellas naciones comprendidas por el Imperio, la posibilidad de la vida ultraterrena por medio de un dios redentor que volvería a la vida luego de diversos sufrimientos y traería consigo a los muertos. Estas religiones tuvieron su origen o mayor expresión en Egipto con Isis y Osiris, Démeter y Perséfone en Grecia, Atis y Cibeles o en el mitraismo oriental.

También se desarrolla el > gnosticismo, un sistema que promete la salvación por el conocimiento.

La materia era el mal: el espíritu era lo verdadero, el cuerpo irreal y por lo tanto su satisfacción no tenía ningún efecto en la salvación última del individuo. El gnosticismo tendrá gran fuerza tanto entre los gentiles como en el propio judaísmo.

1.3. *Culturales*. En lo cultural, lo más determinante es la influencia helénica, que se expresa universalmente mediante la lengua franca de la época, el griego. > Alejandría, ciudad egipcia de habla griega, se transformó en la capital de la > Diáspora judía. Los acontecimientos en torno a esta ciudad, Egipto, y Siria, afectaron profundamente a al judaísmo, especialmente con la helenización, primero, y con la persecución e intolerancia religiosa de los sirios (seleucidas), después. Grecia exportó "cultura": política, leyes, literatura, filosofía, poesía, drama, religión y arte, todo lo cual influyó profundamente en todas las civilizaciones y culturas del área.

Con el helenismo se intentó amalgamar la filosofía y creencias paganas con las judías, correlacionando el conocimiento existente sobre el universo en forma sistemática e integrando la experiencia humana con ello. La formulación de conocimiento en un sistema coherente debía ser gobernada por las reglas del hombre lógico ha ideado. Un ejemplo es Filón de Alejandría quien buscó vincular la esencia del judaísmo a los instrumentos de la razón griega. Para el autor tanto la fe mosaica como la filosofía griega coincidían en su aspiración a la verdad.

1.4. *Literarios*. El helenismo judío culminó en el surgimiento de la > Septuaginta y el desarrollo de una amplia gama de escritos, a la que los judíos concedieron un alto valor, pero sin afirmar que fuesen de inspiración divina, y que los cristianos utilizaron con libertad. Son los llamados libros deuterocanónicos, a saber:

- *1 Macabeos*. Circa 115 a.C.
- *2 Macabeos*. Año 120 a.C.
- *Eclesiastés* (*Qohelet*). Años 350 a 250 a.C.
- Adiciones al libro de Ester. Años 170 a 160 a.C.
- *Tobías*. Año 200 a 160 a.C.
- *Judit*. Año 150 a 100 a.C.
- *Baruc*. Año 100 a 50 a.C.
- *Sabiduría de Salomón*. Año 100 a 50 a.C.
- *Eclesiástico* (*Sirácida*). Año 180 a.C.

II. LIBROS APOCRIFOS Y PSEUDOEPIGRÁFICOS.

2.1. *Literatura apocalíptica*. A la formación de la literatura apocalíptica contribuyen los grandes sufrimientos vividos por los judíos durante la época intertestamentaria. Los distintos *Apocalipsis* interpretan la historia y quiere hacerla comprender; la historia comprendida y percibida ya no es terrible y tampoco temible, porque viene de Dios: aunque existiera sufrimiento la justicia divina finalmente triunfa. Estos libros hacen resaltar las ideas, los ideales y la imaginación del pueblo judío y del cristianismo primitivo en la época intertestamentaria. La influencia de estos libros en el NT se ve en los conceptos: Hijo del Hombre, Juicio Final, Resurrección, Reino de Dios, y otros semejantes. Ejemplos: libros de Enoc, 3 Baruc, Apocalipsis de Abrahán, de Adán, de Daniel, de Elías, de Sedrac, Sofonías, 2 y 3 Esdras (también, Apocalipsis, Revelación, Interrogantes, Visión de Esdras), Tratado de Sem y Oráculos Sibilinos.

2.2. *Testamento*. Algunos apócrifos del AT se distinguen por presentar como marco literario la narración del final de la vida de un personaje importante del pasado y las palabras que pronunciara

antes de morir. Buscan exhortar a sus descendientes, reunidos en torno a él, a un comportamiento recto, y les revela el futuro. De ahí que estas obras reciban el nombre de «Testamentos» o «discursos de adiós». El término «Testamento » tiene en este caso el sentido de herencia espiritual recibida de los antepasados. Se puede hacer una subdivisión entre aquellas obras que reflejan con más claridad un contenido de carácter judío, y aquellas otras en las que predomina la fe cristiana.

Muchas obras de hecho, han sido de origen judío pero recibieron profundas modificaciones y retoques cristianos en su transmisión o en su redacción final. Ejemplo de los Testamentos son: *Testamento de los Doce Patriarcas*, *de Job*, *de Abrahán*, *Isaac*, *Adán* o *Salomón*.

Estas obras muestran cómo la Iglesia asumió elementos, quizá ya transmitidos por escrito, de la tradición judía extrabíblica, y los reconvirtió en testimonio de Jesucristo introduciendo alusiones expresas a la Encarnación, a la Cruz o a la Trinidad. En una de ellas, *Testamento de Abrahán*, parece claro que lo específico cristiano (por ejemplo la alusión a la Trinidad) no afecta al contenido fundamental y es fácilmente aislable; en otras, la cuestión es más compleja, pues las alusiones a Cristo se introducen en la trama misma de la obra. En ellas predominan temas vinculadas con la muerte y el juicio individual (*Testamentos de Abrahán, Isaac y Jacob*), otra, *Testamento de Salomón*, en los demonios y la forma de vencerlos, y otra, finalmente, en los horarios para la plegaria (*Testamento de Adán*).

2.3. *Paráfrasis y ampliaciones del relato bíblico*. Muchos apócrifos vuelven a narrar a su manera la historia contenida en el AT. Son un ejemplo de estas obras, *Las Vidas de Adán y Eva*, que relatan qué sucedió tras la expulsión del paraíso; *Jubileo*; *Antigüedades Bíblicas* o *3 Esdras*, que repite prácticamente la historia narrada desde *2 Crónicas* 35 hasta *Nehemías* 8. El encuadre literario de la narración varía: *Jubileos* presenta su contenido como revelación de Dios a Moisés descubriéndole la dimensión escatológica de la historia; no obstante otros textos siguen el estilo de los relatos bíblicos, introduciendo modificaciones y aludiendo, en momentos oportunos, a la restauración que tendrá lugar al final. Se trata, pues, de libros que desarrollan con gran imaginación un episodio concreto.

Resulta interesante, de manera específica, el desarrollo de una serie de obras dedicadas a narrar la vida de los antiguos profetas. Se desarrolla entonces un tipo de literatura que se podría calificar como «leyenda hagiográfica», y que tanto éxito tendrá más tarde en la Iglesia cristiana. Esta no sólo creó relatos de ese estilo a propósito de sus santos, sino que conservó los procedentes del judaísmo asumiéndolos como creación literaria propia. Estos personajes se presentan como modelos ejemplares para el pueblo: por ejemplo, el “Martirio de Isaías”, contenido en *Ascensión de Isaías*, *Paralipómenos de Jeremías* (versión griega, *4 Baruc*, y versión copta), el *Apócrifo de Jeremías* o las *Vidas de los Profetas*.

Otras obras: *Apócrifo de Ezequiel*, *Carta de Aristeas a Filócrates*, *Eldad y Modad*, *Escalera de Jacob*, *Historia de José*, *Historia de los Recabitas*, *Jannés y Jambrés*, *José y Asenté*, *Pseudo-Filón*.

2.4. *Nuevas plegarias*. En el período intertestamentario se incorporan oraciones intercaladas en los relatos: hay doxologías, acciones de gracias, ardientes súplicas, diálogos con Dios. En esta misma línea se compusieron oraciones transmitidas para el uso común, o quizá litúrgico o sinagogal, al estilo de los salmos bíblicos. Las piezas oracionales reflejan al mismo tiempo la continuidad de la poesía en el judaísmo de esa época. Se presentan a modo de colección sálmica (*Salmos de Salomón*), Oraciones de las sinagogas helenísticas, o como piezas sueltas que se unen a colecciones anteriores (Sal. 151-155), o insertadas en diversos contextos bíblicos completando un relato de otro estilo (*Oración de Manases*). Los autores de estas oraciones quedan en el anonimato y se hecha

mano una y otras ves a la pseudonimia. Ejemplos: *Odas de Salomón*, *Plegaria de Jacob*, *de José*, *de Manases*, *Plegarias Sinagogales Helenísticas*, *Salmos Apócrifos de David* (151 a 155) y *Salmos de Salomón*.

2.5. *Poesía, literatura sapiencial y otros*. En el terreno poético aparece la poesía religiosa en forma de salmos al estilo bíblico (*Salmos de Salomón*; *Oración de Manases*), o de loas al modo helenístico (*Odas de Salomón*).

El género epistolar está representado por la *Carta de Aristeas*, aunque su contenido narrativo pronto se convierte en apología y la forma en la del simposio griego. El género oracular al estilo grecorromano se reproduce en los *Oráculos sibilinos*.

También entre los apócrifos nos encontramos con obras que reflejan directamente la vida del pueblo judío en la diáspora y su confrontación con los gentiles, tal es el caso de la *Carta de Aristeas*, *3 y 4 Macabeos*, *José y Asenet* o la *Sabiduría de Ajicar*. Se trata, en muchos casos, de judíos helenistas que quieren hacer una defensa de su religión frente al paganismo, al tiempo que intentan mostrar la superioridad de aquella. Les mueve también el propósito de animar a la comunidad judía a mantenerse fiel a su fe en medio de las dificultades, e incluso el deseo de fomentar la celebración de algunas fiestas y exaltar a los mártires judíos. Late, asimismo, con mayor o menor fuerza la intencionalidad de obtener el aprecio de los gobernantes.

Otras obras judeo helenistas de las que se conservan fragmentos: *Aristeas el Exegeta*, *Aristóbulo*, *Artápano*, *Pseudo-Hecateo*, *Cleodemo Malco*, *Demetrio el Cronógrafo*, *Eupólemo*, *Pseudo-Eupólemo*, *Ezequiel el Trágico*, *Filón el Poeta Épico*, *Fragmentos de Poetas Pseudo-Griegos*, *Órfica*, *Teodoto y Thallus*.

Véase ALEJANDRÍA, APOCALÍPTICA, Literatura, CANON DEL AT, DEUTEROCANÓNICOS, ENOC, Libro de, ESENIOS, FARISEOS, HELENISMO, JUBILEOS, MISNAH, SADUCEOS, SALOMÓN, Odas y Testamento, SAPIENCIAL, Literatura, SEPTUAGINTA, TESTAMENTO, ZELOTAS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (EVD 1996); G.E. Balla, *The Four Centuries Between the Testaments: A Survey of Israel and the Diaspora from 336 BC to 94 AD* (D & F Scott Pub Inc 1993); R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Clarendon 1913); J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Doubleday 1983); A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Cristiandad 1982); C.A. Hawley, *The Teaching of Apocrypha and Apocalypse* (Association Press, New York 1925); R.A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea* (WJK 2007); H.A. Ironside, *De Malaquías a Mateo* (CLIE 1990); F. Klein, *El silencio de Dios. Libros apócrifos y perdidos del Antiguo Testamento* (Creación, Madrid 2010); J. Maier, *Entre los dos testamentos* (Sígueme 1994); G.T. Manley, *Nuevo auxiliar bíblico* (CLIE 1987); G.W.E. Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible and the Mishnah: a historical and literary introduction* (Fortress 1981); A. Paul, *Intertestamento* (EVD 1981); C.F. Pfeiffer, *Between the Testaments* (Guardian of Truth Foundation 1959); C.J. Roetzel, *The World That Shaped the New Testament* (WJK 2002); D. S. Russell, *El Período intertestamentario* (CBP 1973); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985); J.J. Scott, *Jewish Backgrounds of the New Testament* (Baker 2000); W. Smith, *Entre los dos testamentos* (CLIE 1985); R.F. Surburg, *Introduction to the Intertestamental Period* (Concordia 1975); A.J. Tomasino, *Judaism Before Jesus: The Events & Ideas That Shaped the New Testament World* (IVP 2003); C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature* (YUP 1945).

F. KLEIN

INTESTINOS. Ver ENTRAÑAS

INVIERNO

Del latín *hibernum*, abreviación de *tempus hibernum* = «estación invernal»; heb. prop. 5638 *sethán*, סְתָו, de un raíz inusitada, que sig. «ocultar», o también «pasar el invierno» en tanto que estación

oscura; pero gral. 2779 *jóreph*, חֹרֶף, que significa *stricto sensu* «otoño», tiempo de la cosecha; gr. 5494 *kheimón*, χειμών = «estación lluviosa, invierno» (Mt. 24:20; Mc. 13:18; Jn. 10:22; 2 Ti. 4:21; Tit. 3:12).

Comienza en Palestina hacia la mitad del período que habitualmente designamos como el otoño. Se calcula que inicia a partir de septiembre y termina a principos de marzo (Gn. 8:22, Sal. 74:17; Zac, 14:8; Mt. 24:20). No se experimentan temperaturas muy bajas (Jer. 36:22; Am. 3:15), aunque si es posible que nieve en las montañas (Sal. 174:17). En las regiones más bajas, las nevadas son raras. De diciembre a mediados de febrero sopla un fuerte viento del norte.

El invierno es la estación lluviosa, por lo que se hace necesario aprovecharla, guardando el agua en > estanques, > aljibes, etc, para su uso el resto del año. Los > arroyos, > riachuelos y > torrentes se llenan de agua. A finales de enero el campo se torna verde, como si fuera primavera. Las últimas lluvias caen a primeros de abril. Todavía hace frío, pero ya menos, se puede decir que el invierno ha pasado (Cant. 2:11).

A. LOCKWARD

INVOCACIÓN, INVOCAR

Raíz heb. 7121 *qará*, קרא = «llamar, invocar, clamar, pedir»; gr. *epikaleo*, ἐπικαλέω = «llamar», que en la voz media tiene el significado de «apelar, invocar, llamar para sí mismo» (esto es, en favor de uno mismo); o en el sentido de invocar en reconocimiento y adoración, haciendo uso del nombre del Señor (Hch. 2:21; 9:14, 21; 15:17; 22:16; Ro. 10:12, 13, 14; 1 Co. 1:2; 2 Ti. 2:22); de llamar a alguien como testigo (2 Cor. 1:23); de aceptar la autoridad de alguien (Stg. 2:7).

Acto de llamar a Dios, que implica adoración (Gn. 4:26; 12:8; 13:4; 21:33; Dt. 28:10; 2 Sam. 22:4, etc.). Este es también su significado cuando se refiere a Cristo en el NT, a quien los cristianos, desde el principio, adoran como la manifestación en la carne del Dios previamente revelado en el AT, y manifestado en la consumación del tiempo para obrar la salvación (Hch. 2:21; 7:59; Ro. 10:12; 1 Co. 1:2; cf. Heb. 1:1).

INVOCACIÓN A LOS MUERTOS

También *nigromancia*, deformación popular a partir del griego *nekrós*, «muerto» y *manteía*, «adivinación» = necromancia. Fue una práctica habitual en Israel a lo largo de los siglos. La persistencia en el pueblo de semejantes prácticas, a pesar de las severas prohibiciones de la Ley, da una idea del arraigo de este tipo de creencias.

La Ley es tajante e insistente: «El hombre o la mujer que evocare espíritus de muertos o se entregare a la adivinación, ha de morir; serán apedreados; su sangre será sobre ellos» (Lv. 20:27; cf. v. 6; 19:31). «No sea hallado en ti... quien practique adivinación, ni agorero, ni sortílogo, ni hechicero, ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos. Porque es abominación para con Yahvé cualquiera que hace estas cosas» (Dt.18:10-12). La misma condena se encuentra en Is. 8:19: «¿Debieran ir los vivos a los muertos? ¿No debieran ir en pos de su Dios?»

El rey > Manasés «se dio a la observación de nubes y de las serpientes para obtener pronósticos e instituyó evocadores de los espíritus [de los muertos] y adivinadores del provenir» (2 R. 21:6). También el pueblo iba a «quedarse en los sepulcros, y en lugares secretos pasa la noche» (Is. 65:4), alusión a los ritos de invocación de los difuntos, lo que se llama *incubatio*, es decir, pasar la noche

al lado de las tumbas para ser instruidos por los espíritus de los muertos. Relacionado con esto, en el Sal. 106:28 se lee de algunos que «comieron los sacrificios de los muertos», lo que puede haber constituido un acto preliminar para consultarles.

El caso más conocido es el de Saúl, quien a pesar de haber expulsado del país a nigromantes y adivinos, al verse enfrentado a una guerra contra los filisteos, recurre a estas prácticas. Viendo que Yahvé no respondía a sus consultas, acudió a la nigromante de Endor, quien evocó para él al espíritu del ya difunto Samuel (1 Sam. 28:7-22). Gracias a esa evocación, Yahvé profetiza a Saúl por medio del difunto la derrota que va a sufrir al día siguiente. 1 Crónicas 10:13 considera este hecho como uno de los peores crímenes del monarca.

El texto heb. dice en el v. 13 que la mujer vio *elohim*, es decir, «un dios» o «ser superior» subiendo de la tierra, lo que deja traslucir también que la veneración de los difuntos, como dioses manes, familiares, debió sobrevivir en Israel hasta tarde.

El vocablo heb. *ob*, א ב, «espíritu de adivinación», es traducido por la Sept. *engastrímythos*, ἐγγαστρίμυθος, que quiere decir «ventrílocuo», literal. «el que habla en el vientre», dando a entender que los espíritus penetraban en el vientre del médium y desde allí bisbiseaban. No se sabe si en el término *ob* siempre está implicado el poder de invocar espíritus de muertos. Una cosa notable en relación con los que tienen espíritu familiar, es que aparentemente se oye una voz «como espectro de la tierra» (Is. 29:4). *Ob* significa lit. «odre», que denota quizá la idea del sonido que se produce al llenarse de líquido o de aire. Véase ADIVINACIÓN, PITONISA.

A. ROPERO

IOTA

Gr. *iota*, ἰῶτα, del heb. *yod*, equivalente a nuestros fonemas /y/ e /i/. Es la letra más pequeña del alefato cuadrado arameo empleada en la época de Jesús. En la expresión «ni siquiera una jota ni una tilde pasará de la ley hasta que todo haya sido cumplido» (Mt. 5:18), se hace alusión a los signos diacríticos: guión, puntos o comillas añadidos a una letra para acentuar su prounciación, proclives a ser omitidos o ser confundidos en la escritura como parte de otra letra. Véase JOTA Y TILDE.

IQUES

Heb. 6142 *Iqqesh*, עִ = «perverso»; Sept. *Ekkís*, ᾿Εκκίς, *Ekkés*, ᾿Εκκής, *Ekkés*, ᾿Εκκής. Padre de > Ira, de Tecoa, que fue uno de los héroes de renombre de David (2 Sam. 23:26; 1 Cro. 11:28) y capitán de sus tropas (1 Cro. 27:9).

IR

Heb. 5893 *Ir*, עִיר = «ciudad»; Sept. *Or*, ῎Ωρ, *Orá*, ᾿Ωρά; Vulg. *Hir*. Descendiente de la tribu de Benjamín, padre de Supim y Hupim (1 Cro. 7:12); prob. idéntico a uno de los hijos de Benjamín (Gn. 46:21), y por tanto, no el mismo Iri de 1 Crónicas 7:7.

IRA (nombre propio)

Heb. 5896 *Irá*, עִירָא = «urbano», o también «vigía»; Sept. *Irás*, ᾿Ιρᾶς, *Irá*, ᾿Ιρά, *Oraí*, ᾿Ωραί, *Eirá*, Εἰρά. Nombre de tres oficiales de David.

1. Hijo de Iques, de Tecoa, y uno de los treinta héroes de David (2 Sam. 23:26; 1 Cro. 11:28). Más

tarde fue nombrado comandante del sexto regimiento de las tropas davídicas (1 Cro. 27:9).

2. Otro de los treinta héroes de David (2 Sam. 23:38; 1 Cro. 11:40).

3. Descendiente de > Jaír y sacerdote, *kohen*, כֹּהֵן , de David, a saber, capellán militar (2 Sam. 20:26). Ya que no pertenecía a una familia sacerdotal, los rabinos creen que Ira era solo sacerdote del consejo real.

IRA

1. Concepto.
2. Ira divina.

I. CONCEPTO. Traducción de varios términos heb., principalmente 2534 *jemá*, חֵמָא, «ardor, enojo»; y 639 *aph*, אַף, lit. «nariz» = «furor, indignación, ira»; gr. 3709 *orgé*, ὀργή, orig. cualquier impulso, deseo o disposición naturales, vino a significar ira, como la más intensa de todas las pasiones. Se dice de la ira humana (Ef. 4:31; 1 Ti. 2:8; Stg. 1:19,20); del enojo —«para ejecutar ira»— de los gobiernos (Ro. 13:4); de los sufrimientos de los judíos en manos de los gentiles (Lc. 21:23); del enojo del Señor Jesús (Mc. 3:5); de la ira de Dios (Mt. 3:7; Lc. 3:7; Ro. 1:18; 9:22; Col. 3:6; 1 Ts. 1:10; 2:16; Heb. 3:11; 4:3).

El otro término gr. para «ira» o «enojo» es 2372 *thymós*, θυμός, que se distingue de *orgé*, ὀργή, en que indica una condición más agitada de los sentimientos, una explosión de ira debida a la indignación interna, en tanto que *orgé* sugiere una condición más fija de la mente, por lo general con vistas a tomar venganza. *Orgé* es menos súbita en su aparición que *thymós*, pero más duradera en su naturaleza. *Thymós* expresa más la emoción explosiva, *orgé* la emoción más activa; *thymós* puede llegar a la venganza, aunque no necesariamente: su característica es la inflamación súbita que se apaga pronto. Se constata dieciocho veces en el NT, diez de las cuales se hallan en el Apocalipsis, siete en relación con la ira de Dios. El apóstol Pablo emplea los dos términos como sinónimos para enfatizar el juicio divino contra el pecado: «Pero enojo [*thymós*] e ira [*orgé*] a los que son contenciosos y no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la injusticia» (Ro. 2:8). Otro tanto ocurre en Ap.: «La copa del vino del furor [*thymós*] de su ira [*orgé*]» (16:19). «Él pisa el lagar del vino del furor [*thymós*] y de la ira [*orgé*] del Dios Todopoderoso» (19:15). En los demás lugares, la palabra *thymós* se usa en relación con sentimientos malos y negativos: «Idolatría, hechicería, enemistades, pleitos, celos, ira, contiendas, disensiones, partidismos» (Gal. 5:20).

La ira, cuando se adueña del hombre, es generalmente una manifestación de la naturaleza pecaminosa que monta en cólera, por lo que queda patente la desaprobación de Dios hacia ella y sus efectos. «La ira del hombre no obra la justicia de Dios» (Stg. 1:20), y las Escrituras insisten una y otra vez en contra de emoción (Sal. 37:8; Prov. 12:16; 15:1; 19:19; 26:17; 27:4; 29:11; 2 Cor. 12:20; Gal. 5:20; Ef. 4:31; Col. 3:8; 1 Ti. 2:8). La ira es peligrosa, pudiendo desencadenar actos de injusticia solamente por sastisfacer el deseo de venganza o desquite. Por la ira, el hombre puede llegar a perder el dominio propio; por eso, el creyente es exhortado a ser sobrio (1 Ts. 5:6; Tit. 1:8; 2:2, 12; 1 P. 1:13; 4:7; 5:8), lo cual implica evidentemente su manera de actuar, el dominio de sus emociones.

II. IRA DE DIOS. La «ira de Dios» es uno de los conceptos fundamentales el AT, el vocabulario abarca 40 palabras (25 raíces) que ocurren 613 veces con referencia a la ira divina y 240 veces a la ira humana. Además de esto, Paul Raabe señala que hay catorce textos del AT que emplean la

metáfora de la «copa de la ira divina» (Sal. 60:5; 75:9; Job 2:19-20; Lam. 4:2; Is. 51:17-23; 63:6; Jer. 25:15-29; 48:26-27; 49:12; 51:7-8, 39, 57; Ez. 23:31-34; Abd. 16; Hab. 2:15-16; cf. Jer. 13:12-14; Zac. 12:2). La ira divina «no es alguna fuerza irracional e impersonal que opera independientemente de Dios, ni tampoco un inmanente proceso mecánico de pecado-consecuencia» (Raabe). Sin embargo, desde la perspectiva moderna, en varios textos la ira divina no aparece muy racional ni justa (cf. 2 Sam. 6:6-11; Gn. 32:22-32; Ex. 4:24-26; 19:21-25; Jue. 13:21-23), sino un resultado del esfuerzo precientífico por explicar las causas del mal. «A pesar de tales dificultades, las referencias a la ira de Dios procuran sobre todo hacer patente que Yahvé no es indiferente a la opresión y violencia humanas, sino que las juzga (cf. Ex. 22:21-27)».

En el NT Jesús ha varias referencias a la «copa» (de ira divina: Mc. 14:36; Mt. 26:39, 42; Lc. 22:42; cf. Jn. 18:11), pero en total en los Evangelios hay pocas referencias explícitas a la ira de Dios (Lc. 3:7; Mt. 3:7). Juan el Bautista advierte contra «la ira venidera» (Lc. 21:23), sin explicitar «de Dios». El concepto es más común en Pablo (18 veces) y el Apocalipsis (1 Tes. 1:10; 2:16; 5:9; Ro. 1:18-32; 2:5, 8; 3:5; 5:9; 9:22; 12:19; 13:4-5; cf. Ef. 2:3; 5:6; Col. 3:6).

El concepto hebreo, y por tanto bíblico, de Dios no es abstacto, sino personal, para lo cual recurre a imágenes > antropomórficas tomadas de las emociones humanas. Los hebreos tenían una idea muy alta de la santidad y la justicia de Dios, por lo que concebían la ira divina, su furor o cólera, como manifestación de su profunda desaprobación por cualquier tipo de injusticia que no puede quedar sin castigo. La ira de Dios no es un desahogo demoníaco, sino que siempre está controlada y puesta al servicio de la justicia. Por ello, cuando, a su manera, el hagiógrafo habla del carácter propio de Dios, afirma que es «tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad» (Ex. 34:6; cf. Nm. 14:18; Neh. 9:17; Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Nah. 1:3; cf. Ro. 9:22). «Las manifestaciones de enojo no son actos de capricho, sino expresión de su incomprensibilidad y santidad» (Haag y Eichrodt).

El texto más descriptivo sobre la ira de Yahvé se encuentra en Is. 63:1-6, que habla del terrible juicio divino contra > «Edom» (cf. también Abdías). Se ofrece como un diálogo entre Yahvé y un centinela (62:6; 52:8) o atalaya de Jerusalén; demuestra cómo la ira divina motiva la justicia que logra la liberación/salvación y la redención del pueblo oprimido, que es el propósito final del juicio. El texto paralelo de Is. 59:15b-20 hace patente que en 63:1-6 «Edom» es un símbolo que representa a todas las naciones idólatras, opresoras y violentas, enemigas de Israel y de Dios (59:18). La opresión (*osheq*, 59:13) y la falta de justicia en Israel (59:12-15) provocan la ira de Yahvé, que motiva la intervención divina. Tanto Is. 59:15b-20 como 63:1-6 presentan a Yahvé bajo la figura del guerrero, común en el Antiguo Oriente y conocida en Israel desde la tradición del Éxodo (Ex. 15:3). La ira de Dios contra Israel conllevó el castigo del exilio (60:10). Pecados sin definición contra los justos (64:5) provocan la ira de Yahvé en 64:5 y 9 (*qatsaph*; ver también la metáfora «esconder tu rostro», 64:7). En 65:3 y 66:14-15 las referencias a la ira de Yahvé en su juicio contra «toda carne» (66:16) parecen ser motivadas por las prácticas idólatras (65:3-7; 66:17-18).

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, el apóstol Pablo resume su idea sobre la ira divina diciendo que esta «se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad» (Ro. 1:18). Pese a que Dios es «lento» para la ira, como un buen juez que domina sus pasiones y no se da a la venganza incontrolada, dando lugar al arrepentimiento y rectificacion, la manifiesta, sin embargo, como una necesidad de justicia frente a la injusticia humana. De ahí que los profetas lean la historia de Israel en clave de juicio de Dios, cuya ira/castigo es el resultado de las múltiples infidelidades, injusticias, rapiñas, maldades y rebeliones del pueblo

(cf. Ex. 32:10; Lv. 26:14-46; Nm. 11:1-34; 12:1-15; Dt. 9:7-29; Jue. 2:12; 2:20; 3:8; 10:7; 2 R. 24:20; 2 Cro. 36:16; Esd. 5:12; 7:23, etc.).

Los profetas anuncian el día de la ira, cuando vendrá Dios a establecer su reino (Is. 13:9ss.). Será mediante juicios abrumadores como los moradores de la tierra aprenderán justicia (cf. Is. 26:9). Aquellos que no han querido recibir el amor de Dios, deberán ser objeto de su ira (Ro. 2:2-11).

Apocalipsis habla de «la ira del Cordero» (Ap. 6:16), y describe los tremendos juicios de la ira de Dios cuando llegue el momento en que Dios dé por conluida su paciencia ante un mundo que ha rechazado a su Cristo y que se burla de sus llamados de amor al arrepentimiento (Ap. 6:17; 15:1, 7; 16:1 ss; 19:15, etc.; cf. Sal. 50).

Esta ira de Dios se manifestará «en llama de fuego, para dar retribución a los que no conocieron a Dios, ni obedecen al evangelio de nuestro Señor Jesucristo» (2 Ts. 1:8; cf. 1 P. 4:17). Dios, que no quiere la muerte del pecador, sino que desea la salvación para todos, llama y advierte por boca del mismo Jesucristo, a «huir de la ira que vendrá» (Mt. 3:7; 18:34, 35), habiendo llevado sobre sí mismo la ira de Dios por los pecados para liberar a los que estaban destinados a la ira y la maldición por su propios hechos (Gal. 3:13, 1 Ts. 1:10). De este modo, la ira de Dios es contemplada en relación con la misericordia y la paciencia divinas, que soporta a los «vasos de ira» (Ro. 2:4; 3:25). La humanidad, en tanto que pecadora, está bajo la ira de Dios (Jn. 3:36), es decir, es acreedora al castigo de Dios debido a sus constantes rebeliones e injusticias. La antítesis de la ira es la gracia que dona la vida eterna al creyente. Véase ABDÍAS, CELO, CÓLERA, DÍA DEL SEÑOR, ENOJO, JUICIO, PACIENCIA, RETRIBUCIÓN, VENGANZA.

BIBLIOGRAFÍA: D.W. Augsburger, “Ira”, en *DETP*, 710-711; B.E. Baloian, *Anger in the OT* (Peter Lang, New York 1992); D.A. Carson, *La difícil doctrina del amor de Dios* (Andamio 2001); W. Eichrodt, *Teología del AT*, vol. I (Cristiandad 1975); M. García Cordero, “Ira de Dios”, en *EB* IV, 209-213; T.D. H, “The Theology of Divine Anger in the Psalms of Lament” (Th.D. Tesis, Concordia Seminary, St. Louis 1972); G.A. Herion, “Wrath of God (OT)”, en *ABD* VI, 989-996; L. Morris, *La ira de Dios* (EEE 1974); P.R. Raabe, “Excursus: Drinking the Cup of Yahvé’s Wrath”, en *Obadiah*, 206-242 (Doubleday 1996); G. Sauer, “אַף, *'af*, ira”, en *DTMAT* I, 333-339; A. Stöger, “Ira”, en *DTB*, 522-530; R.V.G. Tasker, *La ira de Dios* (EEE 1971); S.H. Travis, “Wrath of God (NT)”, en *ABD* VI, 996-998; Id., *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the NT* (Marshall Pickering, Londres 1986).

A. ROPERO

IRAD

Heb. 5897 *Irad*, עִירָד, quizás «corredor»; Sept. *Gaidad*, Γαϊδάδ; Josefo, *Iaredes*, Ἰαρέδης (*Ant*. 1, 3, 4); Vulg. *Isad*. Uno de los patriarcas antediluvianos, del linaje de > Caín, hijo de > Enoc y padre de > Mejuyael (Gn. 4:18).

IRAM

Heb. 5902 *Iram*, עִירָם = «ciudadano», o «vigilante»; Sept. *Eram*, Ἠράμ (*Zaphoín*, Ζαφωίν, Gn. 36:43); Vulg. *Ifiraim*. Descendiente de > Esaú, uno de los jefes de Edom en el monte Seír, aparentemente contemporáneo de los reyes horitas (Gn. 36:43; 1 Cro. 1:54).

IR-HA-HERES

Heb. *Ir haheres*, עִיר הַהֶרֶס, o *Ir hajeres*, עִיר הַחֶרֶס = «ciudad de destrucción»; Sept. *Akherés*, Ἀχερές; Vulg. *Civitas Solis*. Nombre de una ciudad egipcia mencionada solamente en Is. 19:18. La lectura *Heres*, הֶרֶס, es la mejor atestiguada en los mss., así como en las versiones Siríaca, Aquila y Teodición; la otra lectura, *Jeres*, חֶרֶס, está refrendada por la LXX, Símaco, que lee *polis helíu*, πόλις

□λ□ου, y la Vulg. Quienes lo toman como nombre propio, creen que Ciudad del Sol es la traducción del nombre sagrado egipcio de > Heliópolis, gral. llamada en el AT > On, la forma hebrea de su nombre civil, An, y una vez > Bet-Semes = «casa del sol» (Jer. 43:13). Pero no hay razón para añadir una tercera traducción del nombre de la ciudad egipcia, por lo que ha de ser considerada como una designación profética de un evento futuro. Véase HERES.

IR-HAMMELAJ

Heb. *Ir hammelaj*, עִיר הַ ֶ לַח = «ciudad de la sal», prob. llamada así por la proximidad de rocas de sal en sus inmediaciones; Sept. *he polis ton halôn*, □ π□λις τ□ν □λ□ν; Vulg. *civitas salis*. Ciudad del desierto de Judá, mencionada entre > Nibsán y > En-guedi (Jos. 15:62); prob. situada cerca de la parte sudoriental del mar Muerto (cf. «Valle de la Sal», 2 Sam. 8:13; Sal. 60:2).

IR-HATTEMARIM

Heb. *Ir hattemarim*, עִיר הַ ְ מָרִים = «ciudad de las palmeras», prob. llamada así por el palmeral de su vecindario; Sept. *polis phoinikon*, π□λις φοιν□κων, o *he polis ton phoinikon*, □ π□λις τ□ν φοιν□κων; Vulg. *civitas palmarum*. Lugar cercano o idéntico a > Jericó (Dt. 34:3; Jue. 1:16; 3:13; 2 Cro. 28:15), que en la actualidad está totalmente desprovisto de palmeras.

IRI

Heb. 5901 *Irí*, עִירִי = «urbano»; Sept. *Urí*, Ο□ρ□; Vulg. *Urai*. Descendeniente de Benjamín, uno de los cinco hijos de Bela, que fueron «jefes de casas paternas, hombres valientes; y en sus registros genealógicos fueron contados 22.034» (1 Cro. 7:7).

IRÍAS

Heb. 3414 *Yireiyyah*, יִרְאִ ָה = «Yahvé ve»; Sept. *Saruîas*, Σαρου□ας; Vulg. *Jerias*. Hijo de Selemías, hijo de Ananías, jefe de guardia en la puerta de Benjamín de las murallas de Jerusalén , que arrestó al profeta Jeremías, creyendo que desertaba para pasarse a los caldeos (Jer. 37:13, 14).

IR-NAHAS

Heb. 5904 *Ir Najás*, עִיר נָחָ = «ciudad de la serpiente»; Sept. *polis Naás*, π□λις Να□ς; Vulg. *Urbs Naas*. Localidad fundada o reconstruida por > Tehina, «padre de la ciudad de Nahas», de la tribu de Judá, del linaje de Caleb (1 Cro. 4:12). La localización no es segura. Algunos especialistas la identifican con Deir Nahhas, aldea situada a unos 2,5 km al este-nordeste de Beit Gibrín. Véase NAHAS.

IRÓN

Heb. 3375 *Yireón*, יִרְא ן = «lugar de alarma, temor»; Sept. *Ierón*, Ἰερ□ν. Una de las ciudades fortificadas de la tribu de Neftalí, mencionada juntamente con Migdalel, Horem, Bet-anat y Bet-semes, en total diecinueve ciudades con sus aldeas (Jos. 19:38). Identificada con la moderna Yarún, a 16 km. al noroeste de > Hazor.

IRPEEL

Heb. 3416 *Yirpeel*, יִרְפְּאֵל = «restaurado por Dios»; Sept. *Ierphael*, Ἰερφαήλ. Ciudad mencionada entre Mozah y Tarala (Jos. 18:27), que con otras trece ciudades y sus aldeas fueron adjudicadas los hijos de Benjamín, en el reparto de la tierra de Canaán.

IRRACIONAL

Gr. 249 *álogos*, ἄλογος = «sin razón» (2 P. 2:12), «carente de razón» (Jud. 10), «fuera de razón» (Hch. 25:27). El comportamiento «irracional» es atribuido a aquellos miembros de las primeras comunidades cristianas que «andan tras las pervertidas pasiones de la carne y desprecian toda autoridad», atrevidos y arrogantes, que maldicen lo que no entienden, «como animales irracionales», que consideran delicia el gozar en pleno día de placeres sensuales. «Estos son manchas y suciedad que mientras comen con vosotros se deleitan en sus engaños» (2 P. 2:10-14). La misma caracterización se ofrece en la breve epístola de Judas en relación con los que no respetan a las autoridades celestiales, que «maldicen lo que no conocen; y en lo que por instinto comprenden, se corrompen como animales irracionales» (Jud. 9-10). En ambos casos lo «irracional» es seguir los instintos carnales, cerrándose a la voz de la razón.

IRREPRENSIBLE

Gr. 410 *anénkletos*, ἀνέγκλητος = «que no puede ser llamado a rendir cuentas», esto es, sin acusación alguna, como resultado de una investigación pública. Implica no una mera absolución, sino la inexistencia de cualquier tipo de cargos o de acusación en contra de una persona; gr. 423 *anepílemptos*, ἀνεπίλημπτος, lit. «que no puede ser tomado», de ahí, «no expuesto a censura, irreprensible». Este tipo de irreprensibilidad es lo que se estipula con respecto a los ancianos que aspiran al cuidado y dirección de la Iglesia (1 Ti. 3:2; 5:7; 6:14; Tit. 1:6).

IR-SEMES

Heb. 5905 *Ir Shémesh*, עִיר שֶׁמֶשׁ = «ciudad del sol»; Sept. *polis Sames*, πόλις Σάμες; Vulg. *Hirsemes*. Ciudad incluida en el territorio de la tribu de Dan, mencionada entre > Estaol y Saalbín (Jos. 19:41); prob. la misma > Bet-semes de Jos. 15:10.

IRU

Heb. 5900 *Irú*, עִירוּ = «ciudadano»; Sept. *Erá*, Ἠρά; Vulg. *Hir*. Hijo primogénito de Caleb, hijo de Jefone (1 Cro. 4:15).

ISAAC

Heb. 3327 *Yitsejaq*, יִצְחָק = «risa», a veces *Yisjaq*, יִשְׂחָק (Sal. 105:9; Jer. 33:26; Am. 7:9, 16); Sept. y NT *Isaac*, Ἰσαάκ; Josefo, *Isakos*, Ἰσάκος (*Ant*. 1, 10, 5). Hijo de Abraham y Sara, nacido probablemente en > Beerseba (Gn. 21:14, 31) cuando su padre tenía 100 años y su madre algo más de 90 (Gn. 17:17; 21:5). Cuando Dios dio la promesa de que Sara tendría un hijo, Abraham, incapaz de creerlo, se puso a reír (Gn. 17:17-19). Más tarde, al oír la misma promesa dada por un extraño quien se había detenido en sus reales, Sara se rió también de pura incredulidad (Gn. 18:9-15). Después del nacimiento del niño, reconoció gozosa que Dios le había dado motivos para reír, tanto a ella como a sus amigas, pero con risa de alegría (Gn. 21:6). Como recuerdo de estos acontecimientos, Abraham lo llamó Isaac, «él ríe» (Gn. 21:3).

Fue circuncidado al octavo día (Gn. 21:4), considerándose el hijo de la promesa y heredero legítimo del pueblo elegido, en contraste con su hermanastro > Ismael, hijo de Abraham y de Agar, la esclava (Gn. 17:19-21; 21:12; 25:5, 6).

Dios sometió a prueba a Abraham en relación con Isaac, ordenándole que lo ofreciera en holocausto (Gn. 22:6). Según Josefo, Isaac, que tenía entonces 25 años, no se resistió por respeto a su padre y a Dios. El ángel del Señor intervino, impidiendo el sacrificio en el momento en que iba a ser llevado a cabo, y Abraham halló en el mismo lugar un carnero, que ofreció en sustitución del joven. Los cananeos y otras naciones idólatras llevaban a cabo sacrificios humanos, pero Dios manifestó su repulsa ante tales prácticas y las condenó severamente (cf. Lv. 18:21; 20:2; Dt. 12:31), por lo que no consintió en el sacrificio del hijo de Abraham.

Isaac habitaba en el Neguev (Gn. 24:62) y era amante de la soledad. Perdió a su madre cuando tenía treinta y seis años de edad, lo que le causó un profundo sufrimiento (Gn. 24:63, 67). Unos cuatro años después se casó con > Rebeca, hija de Bathuel, miembro de un clan familiar de Mesopotamia, a la que uno de los sirvientes de Abraham fue a buscar de acuerdo con las indicaciones del patriarca y conforme a las leyes endogámicas de la familia (Gn. 24). La unión tuvo lugar en el sur del país, donde Isaac vivía y donde continuó residiendo después de que, junto con Ismael, sepultó el cuerpo de Abraham en una cueva de Macpela (Gn. 24:62, 67; 25:7-11).

En el momento de sus nupcias Isaac tenía 40 años, pero no tuvo sus dos hijos gemelos hasta que ya había cumplido los 60 (Gn. 25:20,26). Esaú fue su vástago predilecto, mientras que Jacob era el favorito de Rebeca (Gn. 25:21-28). La sequía y el hambre le hicieron tomar el camino de Egipto, pero por orden de Yahvé detuvo su viaje en Gerar, en donde tuvo lugar un incidente similar a lo acontecido con Abraham y Sara (Gn. 26:1-11). Experimentó conflictos con los filisteos residentes en la región cuando buscaba pozos para sus ganados (Gn. 26:6-30). Allí fue favorecido con una visión por parte de Yahvé y llegó a establecer una alianza solemne con > Abimelec, rey de Gerar (Gn. 26:12-33). Durante los últimos años de su vida tuvo lugar el muy conocido incidente mediante el cual confirió a Jacob la divina bendición que había de ser para Esaú (Gn. 27). A ello siguió su preocupación por proteger a Jacob del resentimiento de su hermano y asegurarle una esposa del linaje de su madre en Mesopotamia (Gn. 28:1-5). Después del retorno de Jacob, ambos hermanos ya reconciliados, pudo ver a su hijo y su descendencia cuando habitaba en Arba (Hebrón). Allí murió a los 180 años de edad, siendo sepultado por sus dos hijos en la cueva de Macpela (Gn. 35: 27-29; 49:31).

En el Talmud y en los escritos rabínicos hay muchas leyendas respecto a Isaac, pero sin valor histórico. El NT contiene pocas, pero significativas, referencias a Isaac (cf. Mt. 8:11; Lc. 12:28; 20:37; Ro. 9:7; Gal. 4:28; Heb. 11:17; Stg. 2:21). Se le llama «hijo de la promesa» (Gal. 4:22, 23), declarando que manifestó su fe durante su vida de nómada, morando en tiendas y bendiciendo a Jacob y Esaú «respecto a cosas venideras» (Heb. 11:9, 20). La epístola a los Hebreos también concede al sacrificio de Isaac todo su valor figurativo en relación con el de Cristo (Heb. 11:17-19). Isaac deviene así un tipo de Cristo. El hijo único, amado, tanto tiempo prometido y esperado, es ofrecido en sacrificio, pero salvado por la ofrenda cruenta de un sustituto —el carnero—, y devuelto a su padre por una resurrección «en sentido figurado» (cf. Heb. 11:19). En esta misma línea, los Padres de la Iglesia han visto en el sacrificio de Isaac una figura del sacrificio personal del Mesías. Esto es lo que ha llevado a identificar la montaña del sacrificio de Abraham con la de Jerusalén en la que Jesús ofrecerá su sacrificio, tal como ya se hace en 2 Cro. 3:1: «Salomón comenzó la construcción de

la casa de Yahvé. Está en Jerusalén, sobre el monte Moriah». La tradición ha aceptado desde siempre dicha localización.

ISACAR

Heb. 3485 *Yissaskhar*, יִשָּׂכָר = «recompensa»; Sept. *Issákhar*, ʼΙσσάχαρ; NT *Isaskhar*, ʼΙσασχάρ (Ap. 7:7); Josefo, *Issákharis*, ʼΙσσάχαρις (*Ant*. 5, 1, 22). Nombre de dos personajes del AT.

1. Noveno hijo de Jacob y quinto de Lea, nacido en Padan-Aram. No se da ningún dato biográfico de él, excepto que tuvo cuatro hijos, que vinieron a ser príncipes de la tribu. En la bendición de Jacob a sus hijos, de Isacar dijo: «Asno fuerte que se recuesta entre los apriscos; y vio que el descanso era bueno y que la tierra era deleitosa; y bajó su hombro para llevar cargas, y sirvió en tributo» (Gn. 49:14, 15). En la bendición de Moisés, Zabulón e Isacar son mencionados juntos, y se señala también su destino en actividades comerciales (Dt. 33:18, 19). Muchos de la tribu de Isacar se unieron a David en Siclag, de los que se dice que eran «entendidos en los tiempos, y que sabían lo que Israel tenía que hacer» (1 Cro. 12:32). En la primera lista había 54.400 hombres de Isacar dispuestos para la guerra, y en la segunda, 64.300. Son descritos como «hombres valientes en extremo» (1 Cro. 7:4, 5). La tribu poseía una de las secciones más feraces de la tierra, incluyendo la extensa llanura de Jezreel, con el Jordán por límite a lo largo de unos 70 km.

2. Hijo de Obed-edom, levita de la familia de Coré (1 Cro. 26:5).

ISAÍ

Heb. 3448 *Yishay*, יִשַׁי, o también *Ishay*, אִשַׁי, quizá «firme» o «viviente»; Sept. y NT *Iessaí*, ʼΙεσσαί; Josefo, *Hiessaîos*, ʽΙεσσαῖος (*Ant*. 6, 8, 1). Padre del rey David, del linaje de Obed, belenita, hijo de > Boaz y > Rut (Rut 4:17, 22; Mt. 1:5, 6; Lc. 3:32; 1 Cro. 2:12). Es poco lo que se registra de él. Fue padre de ocho hijos (1 Sam. 17:12), llegando a ser conocido gracias al más pequeño de ellos: David, «el hijo de Isaí» (1 Sam. 20:27, 30, 31; 22:7, 8; 25:10; 2 Sam. 20:1; 1 R. 12:16; 2 Cro. 10:16). Teniendo en cuenta su parentesco con Boaz y la forma en que se describen sus ganados, es posible deducir que era un hombre de cierta importancia. El profeta Samuel acudió a casa de Isaí, santificando a todos sus moradores y procediendo después a ungir a David como futuro rey de Israel. Más tarde, Isaí recibió un mensaje de parte de Saúl a fin de que le enviara a David para ponerlo a su servicio (1 Sam. 16:1-21). Este regresó por un tiempo al hogar paterno, pero cuando volvió a estallar la guerra contra los filisteos, Isaí envió a su hijo David con víveres para sus hermanos mayores que estaban en el ejército (1 Sam. 17:15-19). Posteriormente, cuando David era perseguido por el rey Saúl, Isaí fue protegido, junto con su esposa —cuyo nombre no se menciona—, por el rey de Moab, en cuya tierra hallaron refugio (1 Sam. 22:1-4). En las profecías mesiánicas, el Mesías es presentado como hijo de David, «vástago del tronco de Isaí» y «raíz de Isaí» (Is. 11:1, 10; cf. Ap. 5:5; 22:16).

A. LOCKWARD

ISAÍAS, Profeta

Heb. 3470 *Yeshayah*, יְשַׁעְיָה o *Yeshayahu*, יְשַׁעְיָה = «Yahvé salva»; Sept., NT y Josefo, *Esaías*, ʼΗσαΐας; Vulg. *Isaias*. Uno de los más grandes profetas de Israel.

1. Personalidad.

2. Entorno histórico.

3. Mensaje profético.

4. Escritos históricos.

I. PERSONALIDAD. La tradición talmúdica supone que Isaías nació en Jerusalén, capital del reino del Sur, emparentado con la familia real, dada su alta formación literaria y su estrecha vinculación a la aristocracia hierosolimitana durante su predicación profética ante los reyes (7:3-17; 39:3; 37:2), su participación activa en los asuntos del reino (37:5-7) y su vinculación con algunos sacerdotes y altos funcionarios (8:2). El libro que lleva su nombre no dice nada de la fecha de su nacimiento; no obstante, como inició su ministerio profético el año de la muerte del rey > Uzías de Judá (Is. 1:1; 6:1), alrededor del año 740 a.C., es de suponer que naciera por lo menos dos décadas antes, es decir, entre los años 770-760 a.C.

Su padre, > Amoz (2 R. 19:2), no tiene nada que ver con el profeta de Tecoa, que ejerció su ministerio profético en el reino del Norte unas décadas antes; la grafía de los nombres es diversa, y nada en la tradición judía hace suponer la vinculación familiar de ambos profetas.

Isaías ejerció su ministerio hasta el final del reinado de > Ezequías (frustrada invasión de Senaquerib y la embajada babilónica del 701-700 a.C.). Fue contemporáneo de los reinados de > Jotam y de > Acaz (32 años en total, 2 Cro. 27:1; 28:1). Son pocas las indicaciones que tenemos acerca de su personalidad, pero en base a algunos pasajes se advierte que se trata de un carácter humilde y compasivo (6:5; 16:9; 21:3; 65:2).

A su esposa se le conoce como la «profetisa», que puede ser su título oficial como compañera del profeta (Is. 8:3); o que, en efecto, también cumplía funciones proféticas en el pueblo, cosa que no sería extraña en las tradiciones bíblicas, pues es el caso específico de > María/Miriam, hermana de Moisés y Aarón; (Ex. 15:1), y de > Débora (Jue. 4:4), a quien el texto bíblico identifica directamente como «gobernadora» y «profetisa». El matrimonio tuvo dos hijos (8:3), cuyos nombres simbólicos están en relación con sus mensajes proféticos (7:3); de hecho, toda su vida tiene un carácter simbólico-profético (8:1-4). > Sear-jasub significa «un remanente volverá» (Is. 7:3); y > Maher-salal-hasbaz (Is. 8:3), que transmite la idea de que «el saqueo y la destrucción llegarán muy pronto». Todo su entorno familiar, en efecto, es parte del ministerio profético de Isaías.

La lectura cuidadosa del libro, particularmente de la primera sección (1:1–39:8), revela que el profeta era una persona influyente y distinguida en la ciudad, gozaba de prestigio social y autoridad, y disfrutaba de gran libertad de movimiento en el reino y de prestigio público. Como posiblemente era parte de la clase social, religiosa y políticamente privilegiada y aristocrática de Jerusalén, tenía la oportunidad de interaccionar con los líderes políticos (7:3-17; 37:2), y también podía dialogar libremente con los sacerdotes y los altos oficiales gubernamentales, incluyendo al rey (8:2). Además, comprendía muy bien las complejidades sociales nacionales y los desafíos políticos internacionales de su época, y no vacilaba en intervenir en asuntos del Estado (37:5-7).

El mensaje que presentó al pueblo revela no solo sus capacidades teológicas y su dominio crítico de las dinámicas sociales y políticas que incidían en su mensaje, sino que pone en evidencia sus grandes destrezas literarias y sus virtudes poéticas. Sus oráculos son una joya de la comunicación que ponen de relieve su buen nivel educativo, y demuestran, además, con claridad, su gran capacidad intelectual y su dominio pleno de la retórica profética. En efecto, Isaías era un hombre muy bien preparado e inteligente, que estaba decidido a hacer la voluntad divina en medio de una sociedad llena de cambios drásticos y retos formidables.

La tradición judía dice que Isaías murió mártir bajo el reinado de > Manasés (687-642 a.C.). Fue condenado a muerte por haber osado decir que había visto a Dios (cf. Is. 6), y por haber comparado a Jerusalén con Sodoma y Gomorra (1:9; 3:9). Otra tradición dice que fue muerto por haber añadido con sus oráculos a la Ley de Moisés, o por haberla contradicho. Se cuenta que, habiéndose refugiado el profeta dentro del tronco hueco de un cedro, el rey dio orden de serrar el árbol con él dentro. Es posible que sea a este hecho al que se hace alusión en Heb. 11:37 ("aserrados", *eprísthesan*, □πρ□σθησαν, comp. "derramó Manasés mucha sangre inocente en gran manera", 2 R. 21:16).

II. ENTORNO HISTÓRICO. El mensaje del profeta Isaías tiene como marco de referencia un período lleno de conflictos políticos internos y desafíos militares externos. De particular importancia histórica son las dinámicas continuas de agresividad y hostilidad entre los reinos de Israel y > Siria, que se unieron para tomar control de Judá. El problema en común en la región eran las continuas y crecientes amenazas de invasión que les presentaba las políticas imperialistas de > Asiria, que miraba al sur para expandir sus horizontes políticos y comerciales, con la conquista de los reinos de Siria, Israel y Judá.

El reino de Judá había conocido un período relativamente pacífico bajo Uzías (cf. 2 R. 16:3; 2 Cro. 26:1, 23), pero fue seguido por una serie de calamidades (2 Cro. 26:16-23). Por el año 735 a.C., durante el reinado de > Jotam, los reyes de Siria, > Rezín, e Israel, > Peka, se confabularon y formaron una coalición para conquistar Judá (2 R. 15:37; 16:5), que no quiso unirse al esfuerzo común para combatir y detener los avances militares asirios. La lucha se prolongó hasta el reinado de > Acaz. El objetivo de esta llamada guerra «siro-efraimita» era derrocar al rey Acaz y sustituirlo por algún nuevo titular que deseara incorporarse a la alianza militar antiasiria. Lamentablemente, ante el peligro real de ser depuesto y de que terminara de esa forma en Judá la dinastía de David, el rey Acaz no escuchó los consejos prudentes y sabios del profeta Isaías (Is. 7:4-9), y solicitó ayuda al mismo rey asirio, > Tiglath-pileser III. Esa decisión estratégica, política y militar, tuvo grandes repercusiones económicas, religiosas y sociales en el pueblo, pues fue el comienzo de un proceso de decadencia nacional y de servidumbre internacional.

En efecto, Tiglath-pileser III derrotó a Israel y Siria en la guerra, y protegió momentáneamente al rey Acaz y a su reino de la crisis. El resultado del conflicto bélico fue la destrucción definitiva de la capital siria, > Damasco (tomada en 732 a.C., cf. 2 R. 16:7; 15:29; 2 Cro. 28:16; Is. 17:1, 3), y la división de la sección norte del reino de Israel en tres provincias asirias gobernadas directamente desde la ciudad de Nínive. De Israel solo quedó un terreno no muy extenso alrededor de Samaria, y el rey > Oseas se mantuvo por un algún tiempo más en el poder, hasta el año 722 a.C., cuando Samaria fue destruida por las tropas asirias. Mientras, > Ezequías reinaba en Judá (2 R. 17:3; 18:9; Is. 28:1).

Esa guerra es el contexto histórico inmediato de las profecías de Isaías referente al > Emanuel (Is. 7:1–12:6), que afirmaba la presencia de Dios en medio de su pueblo. Isaías se opuso a esa imprudente e inefectiva alianza con Asiria para contrarrestar la coalición de Siria e Israel. De acuerdo con el profeta, esa era una manera impropia de relacionarse con un imperio pagano, en contraposición del mandato de la Ley de Moisés; además, Isaías previó con claridad el alto costo político y económico de esta alianza, que culminó con una gran influencia asiria en el reino del sur, y con el pago de una serie de impuestos onerosos al país. Durante dos decenios, Judá se mantuvo pagando onerosos tributos al coloso asirio (2 R. 18:13–19:37; 2 Cro. 32:1-23), al margen de las

coaliciones antiasirias patrocinadas por los monarcas de los países de la zona costera, gracias a la intervención prudente de Isaías, que aconsejaba la sumisión como mal menor.

No obstante, en el 705 a.C., aprovechando la muerte del rey Tiglath-pileser III, Ezequías declaró su independencia nacional y se sumó a los reyes circunvecinos en oposición abierta contra el invasor asirio. La reacción de Senaquerib no se hizo esperar: al momento envió sus ejércitos contra Judá y puso sitio a Jerusalén, pero tuvo que levantarlo y regresar a Asiria debido a una misteriosa plaga mortal que atacó al ejército, y que fue atribuida a una intervención milagrosa de Yahvé (Is. 14:24, 27; 17:12, 14; 38; cf. 2 R. 18:13; 19:37).

Esa experiencia de liberación nacional fue interpretada por los ciudadanos de Jerusalén como una respuesta a las plegarias del rey y el profeta, una manifestación de la misericordia divina a la ciudad y una demostración más del poder de Dios en medio de su pueblo. Ese evento redentor fortaleció la convicción nacional que afirmaba que Jerusalén sería salvada por Dios de cualquier amenaza de destrucción, por ser la sede del Templo que representaba la misma presencia de Dos en medio del pueblo.

Los relatos bíblicos sobre el asedio (Is. 36-39; 2 R. 18-20) se diferencian de los anales del propio Senaquerib, inscritos en el prisma hexagonal llamado de Taylor, donde resume el acontecimiento a su manera: «En cuanto a Ezequías, rey de Judá, que no se había sometido a mi yugo, le asedié 46 ciudades fortificadas… A él mismo yo le encerré, como a pájaro en su jaula, en Jerusalén, su lugar de residencia; levanté bastiones contra él… Al precedente tributo de sus impuestos anuales añadí yo nuevos impuestos como oferta a mi majestad, y se los asigné. En cuanto a él, el fulgor de mi majestad lo postró, y los *urbi* y sus elegidos —que había introducido para defender su resistencia de Jerusalén — junto con 50 talentos de oro, 800 talentos de plata, piedras preciosas, afeites… lechos de marfil, pieles de elefante… cuanto es posible hallar en un gran tesoro, como también sus hijas, sus damas de honor, cantores y cantoras, a Nínive, ciudad de mi residencia, hizo que trajeran en mi séquito, y para entregarme su tributo y rendirme homenaje envió a sus embajadores». El texto bíblico dice que primero Ezequías entregó un tributo a Senaquerib (cf. 2 R. 18:13-16) cuando este tenía su cuartel general en > Laquis, esperando calmar su desconfianza y voracidad; poco después, el rey asirio envió un ejército para ocupar la ciudad de Jerusalén. El > tartán, jefe de los ejércitos invasores, invitó a Ezequías a rendirse, pero no consiguió vencer la capacidad de resistencia de los sitiados, que fueron alentados por el propio Isaías (2 R. 18:17-37), hasta que una plaga diezmó el ejército invasor y tuvo que retirarse, al tiempo que las tropas egipcias del faraón Taharqa presionaban hacia el norte (cf. 2 R. 19:1-36).

El país quedó devastado, salvándose solo Jerusalén «como una cabaña en una viña» (1:7). Sin embargo, la fe del pueblo se robusteció con la intervención salvadora inesperada de Yahvé, y fue el principio de una nueva era de renacimiento religioso.

El profeta proclamó la caída del imperio asirio; surgía el imperio babilónico y en su búsqueda de grandeza trataba de hallar aliados. Incluso envió una delegación a Ezequías (2 R. 20:12-13). Los babilonios destruyeron Nínive en el 612 a.C. y acabaron con Asiria en el 605 a.C., en la batalla de Carquemis.

III. MENSAJE PROFÉTICO. Isaías fue llamado al ministerio profético en una célebre visión mientras estaba en el Templo (Is. 6). El relato de la vocación del profeta es uno de los textos más hermosos y mejor construidos del AT. Desde el punto de vista teológico tiene la máxima importancia

y resume de forma bien clara las líneas maestras de su ministerio: santidad de Dios, pecado de Israel, inconsciencia de la sabiduría de los escribas y del rey, inminencia del castigo a causa de la ceguera del pueblo, conciencia de su misión y mediación en nombre de Dios, así como confianza en las promesas de Dios sobre la dinastía de David.

Se presenta en cuatro apartados: a) Visión de Dios, grandiosa y solemne (vv, 1-4). Se trata de una experiencia mística que marca el resto de su vida y su predicación. b) Rito de purificación (vv. 5-7), dado que se agudiza en Isaías su conciencia de pecado en medio de un pueblo impío. Aquel gesto sensible y externo viene a ser una especie de investidura sagrada. c) Misión profética (vv. 8-10). Se subrayan la decisión y presteza con que Isaías se ofrece. d) Resultado final. Puesto que el pueblo tiene ojos cerrados y oídos sordos, el profeta inicia su misión intercesora.

La prosperidad y la gloria nacional se derrumbaban y la amenaza de Asiria planeaba sobre Judá. Isaías fue testigo de la ruina del reino del norte y la invasión de su patria por los ejércitos asirios. Pero Judá vivía más amenazada por la destrucción moral que por la física. La avaricia, la hipocresía y la injusticia con que Amós había fustigado en Israel minaban ahora la integridad espiritual del sur. La pujanza material y económica de finales del s. VIII corrían paralelas a la degradación moral en Israel y Judá. La riqueza auspició una aristocracia que hallaba incómoda la piedad para sus manejos y ambiciones (5:8s). Se había instalado el desprecio por la religión de Yahvé (2 R. 15-17; 2 Cro. 26-28). Contra estos desafueros, son contundentes las palabras de Amós y Oseas en el norte y de Isaías y Miqueas en Judá.

Reinaban la explotación de los pobres, la venalidad de los jueces contra los débiles (5:23) y el culto de Yahvé contaminado con prácticas idolátricas. Un manto de inmoralidad se extendía por el pueblo. Los ritos externos y vacíos habían sustituido por doquier los deberes del Sinaí, la justicia y el espíritu interior. Pensaban que las ceremonias y los gestos litúrgicos agradaban a Yahvé (1:10s). Las jerarquías religiosas y los sacerdotes contemporizaban con la decadencia moral. La situación era más grave en Israel que en Judá; la posición geográfica de esta última y sus tradiciones religiosas la resguardaban mejor de la influencia cananea.

Es de notar que Isaías condena a las élites (jueces, ancianos, etcétera) por su criminalidad, violencia y opresión (1:21, 23, 26; 3:13-14; 28:14), pero nunca a la > monarquía. Más bien simpatiza y colabora con Acaz y Ezequías, de forma que muchos piensan que el buen rey Ezequías (hijo de Acaz) constituyó la inspiración original de los oráculos de la doncella encinta (Is. 7), el nacimiento del hijo bendito (Is. 9) y el reino de paz (Is. 11).

Aunque no atacó la monarquía directamente como sus precursores, Isaías denunció el culto estatal (Am. 5:21-24; Is. 1:10-17; ver Os. 4:6; Miq. 6:6-8). Sobre el entusiasmo popular por este culto, ver Am. 4:5 e Is. 29:13. El contraste entre una religiosidad puramente litúrgica y una praxis de solidaridad con los oprimidos y de justicia liberadora se refleja también en el NT (cf. Mt. 25:31-46; Stg. 1:26-27). Además, Isaías sigue a Amós en su desarrollo de las denuncias a las élites: manipulación y corrupción del sistema judicial, aceptación de sobornos y formación de latifundios (Am. 2:7-8; 5:10-11; 6:1-7; 7:1; comp. Is. 1:23; 3:3-15; 5:8-13, 23; 10:1-2; 33:15; ver Miq. 2:2, 8 9). Así, las amenazas que Amós dirigió contra Samaria y el norte, Isaías las aplica a Judá.

IV. ESCRITOS HISTÓRICOS. Además de la colección de profecías que han sido preservadas bajo su nombre, Isaías escribió dos obras de carácter histórico. Una, “los hechos de Uzías, primeros y postreros, fueron escritos por el profeta Isaías, hijo de Amóz” (2 Cro. 26:22). Otra, la biografía del rey Ezequías, es decir, “los hechos de Ezequías, y de sus misericordias, he aquí todos están escritos

en la profecía del profeta Isaías hijo de Amoz” (2 Cro. 32:32), que fue posteriormente insertada en los anales de Judá e Israel. Estos anales consistían en una serie de monografías proféticas que, en todo o en parte, fueron las fuentes de las que el cronista tomó su información. En esta obra, aunque de carácter histórico, también se contenían muchas profecías, de ahí que reciba el hombre de “vision de Isaías”, *jazón Yeshayahu*, חֲזוֹן יְ ַ עְיָה i(2 Cro. 32:32). De igual manera, la historia de Salomón escrita por Ahías es llamada “profecía de Ahías” (2 Cro. 9:29).

Las dos obras históricas de Isaías se perdieron, junto con los anales de Judá e Israel de que formaban parte. Esta actividad nos muestra que la vocación de los profetas comprendía registrar la historia del pueblo de Dios desde la perspectiva de la fe en Yahvé. De hecho, la mayoría de los libros históricos del AT fueron escritos por profetas. En el canon hebreo muchos de los libros llamados “históricos” figuran bajo el encabezamiento de “profetas”. Aunque estas obras históricas fueron compiladas por redactores que las editaron posteriormente, lo hicieron desde la perspectiva profética.

Los libros de Crónicas no figuran entre los escritos proféticos, pero sus redactores no dejan de señalar sus fuentes proféticas, de las que tomaron literalmente sus datos.

S. PAGÁN

ISAÍAS, Libro

Primero de los libros proféticos en el orden canónico. Debe esta especial posición a tres factores: la importancia de sus profecías, el tamaño de la obra y la sublimidad de su estilo. Es uno de los más amplios de la Biblia, junto con Jeremías, Génesis y los de Samuel y de Reyes. Se trata, además, de uno de los textos del AT que más frecuentemente cita el NT.

1. Paternidad literaria.
2. Isaías en Qumrán.
3. Estructura literaria.

I. PATERNIDAD LITERARIA. Los estudios bíblicos de los últimos dos siglos, han propuesto que el libro del profeta Isaías debe analizarse y dividirse en, por lo menos, tres secciones básicas y fundamentales. La primera, conocida como Isaías de Jerusalén (o primer Isaías; 1:1–39:8), presupone que el pueblo vive en la ciudad de Jerusalén, y los mensajes proféticos tienen un claro énfasis de juicio, aunque también incorporan algunos temas de esperanza (*c*. 738-700 a.C.). A la segunda parte del libro se le conoce como el Isaías de Babilonia (o segundo Isaías; 40:1–55:13), y destaca los temas de consolación y esperanza en el período exílico (*c*. 550 a.C.). Y para concluir, se presenta una sección final, identificada como Isaías del retorno (o tercer Isaías; 56:1–66:24), cuya teología alterna los mensajes de restauración nacional con los de juicio divino, y se produce nuevamente en la ciudad de Jerusalén, luego del regreso de los deportados en Babilonia (*c*. 538-515 a.C.).

Este análisis temático, teológico, literario e histórico inicial no debe afectar adversamente el reconocimiento de la unidad general y canónica de la obra, que se presenta como los mensajes de un profeta que responde a diversas crisis nacionales e internacionales en el nombre del Señor. Además, el estudio más profundo de cada sección y de sus temas identifica con claridad varios vectores literarios importantes que le brindan al libro de Isaías su unidad y continuidad teológica básica.

El gran mensaje que se manifiesta con fuerza en las diversas secciones del libro es que la salvación del pueblo depende directamente de Dios, y no de las alianzas políticas y militares con las diversas potencias mundiales. La liberación nacional es prerrogativa divina, no es el producto de la sagacidad política humana ni el resultado de las estrategias políticas.

La redacción de una obra tan importante y extensa como Isaías es el resultado del esfuerzo dedicado no solo del profeta Isaías, sino de la labor paciente y continua de sus discípulos, que se dieron a la tarea de recopilar sus enseñanzas, revisarlas a la luz de las nuevas realidades históricas del pueblo para, finalmente, editar todo el material en las formas canónicas que poseemos el día de hoy.

1. *Unidad de la obra*. La atribución de toda la obra al profeta Isaías se apoya en la tradición secular judía, la versión de los LXX, la afirmación de Eclo. 48:17-25 y el testimonio del NT, el cual atribuye de manera indiscutida la paternidad de Isaías a los caps. 40-66, al igual que a los primeros treinta y nueve capítulos. Mt. 8:17 cita el cap. 3 de Isaías en estos términos: «… para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías». Del mismo modo, Mt. 12:17-21 cita Is. 42:1-4; Lc. 3:4 cita Is. 40:3; Lc. 4:17-19 cita Is. 61:1-3; Jn. 1:23 cita Is. 40:3; Jn. 12:38-41 cita Is. 53:1; etc.

En los *Hechos*, Lucas habla de un funcionario etíope que estaba leyendo parte de lo que ahora constituye el capítulo 53 de Isaías, el deutero-Isaías en la versión crítica, «el profeta Isaías» en la versión tradicional (Hch. 8:26:-28), información que no pretende ser científica, por otra parte. En *Romanos*, Pablo cita tanto de las primeras secciones como de las últimas del libro profético, dando por supuesto que fue redactado por una misma persona (Ro. 10:16, 20; 15:12), lo cual, de nuevo, refleja la opinión existente en su día, más que una valoración crítica en sí.

Josefo dice que las profecías de Isaías acerca de Ciro fueron conocidas por este monarca: «Ciro conoció esto al leer el libro en que Isaías emitió profecías relativas a él y que su autor había legado doscientos diez años antes», lo cual, según él, contribuyó a la buena disposición del monarca persa para enviar a los judíos de regreso a su patria, pues señala que a este rey «lo embargó una suerte de ímpetu y pasión por cumplir lo escrito» (*Ant.* 11, 1, 22).

A nivel interno, hay razones para mantener que el libro de Isaías es obra de un solo escritor. Una de ellas es el uso constante de ciertas expresiones, p. ej., el apelativo divino «el Santo de Israel», que aparece 12 veces en los capítulos 1 a 39, y 13 en los capítulos 40 a 66. En el resto del AT solo se emplea en 6 ocasiones. El uso repetido de esta designación, infrecuente en los demás libros, se indica como prueba a favor de un único autor.

Entre los capítulos 1 a 39 y 40 a 66 se utilizan con frecuencia las mismas figuras retóricas, como la de una mujer con dolores de parto y un «camino» o una «calzada». También se hace referencia constante a «Sion»: 29 veces en los capítulos 1 a 39 y 8 en los capítulos 40 a 66. De hecho, en Isaías se menciona a Sion en más ocasiones que en cualquier otro libro de la Biblia. Tales evidencias, según G. L. Robinson, «imprimen al libro una individualidad que sería difícil de explicar» si hubiera tenido dos, tres o más autores.

2. *Diversidad de autores*. El primero que pensó en la posibilidad de más de un autor para el libro de Isaías habría sido un judío español, Moisés ibn Chiquitilla, que vivió en Córdoba, en el siglo II d.C., quien sugirió que Isaías 40-66 habría sido escrito por un profeta que habría vivido en Babilonia al final del exilio. Otro judío español, Abraham Ben Meir Ibn Ezra (*c.* 1092-1167 d.C.), en su comentario sobre Isaías, sugirió la posibilidad de autores distintos para los capítulos 1-39 y 40-66.

Hasta 1775 las iglesias cristianas aceptaron la tradición judía común que presentaba el libro de Isaías (1-66) como obra escrita totalmente por el profeta del siglo VIII a.C. Sin embargo, desde el comentario de J. Döderlein (1775, 1789) y la introducción de J. G. Eichhorn (1780-1783), un creciente número de expertos abogó por un «segundo Isaías» que vivió al final del exilio en Babilonia (*c.* 650-640 a.C.) como autor de los capítulos 40-66 y de ciertas porciones de 13-39.

A través del s. XIX, la hipótesis del deutero-Isaías ganó fuerza con el desarrollo de las ciencias literarias e históricas, pero por lo general los expertos conservadores seguían defendiendo la teoría tradicional.

En 1892 Bernard Duhm identificó los cuatro cantos del Siervo de Yahvé (42:1-4; 49:1-6; 50:4-11; 52:13-53:12) como elementos distintos en el Segundo Isaías, al mismo tiempo que demostraba la existencia de un Tercer Isaías ("Trito-Isaías", autor de los capítulos 56-66), que habría vivido en Jerusalén después del exilio (538 a.C.). Al imponerse la teoría de un Segundo Isaías, la hipótesis de Duhm de un Tercer Isaías logró una aceptación general. El debate sobre la autoría e interpretación de los cuatro cantos del Siervo sigue abierto, pero ahora es más común aceptar que el mismo Segundo Isaías fue el autor de los cantos 1-3, y que el cuarto canto (Isaías 53:13-52:12) fue escrito por un discípulo, tal vez impactado por los sufrimientos personales del profeta. En la interpretación de los cuatro cantos, en vez del debate estéril tradicional entre la sinagoga («el siervo es Israel») y la Iglesia («el siervo es Jesús»), ha ganado amplia aceptación la conclusión de Delitzsch: la dicotomía tradicional debe ser rechazado, pues la figura del siervo en Isaías 40-55 es variable («polivalente»): unas veces se trata de Israel, otras se refiere a un remanente fiel dentro de Israel, e incluso a un individuo (el profeta mismo u otro parecido).

En resumen, Isaías se puede dividir en tres partes comúnmente aceptadas por todos los exegetas: Isaías I (caps. 1-39); Isaías II (40-55); Isaías III (56-66).

La primera parte es obra de un poeta y está escrita con estilo brillante, precisión, composición armoniosa e imágenes novedosas. Los críticos coinciden en que este autor redactó con seguridad los capítulos 1 a 12, 15 a 24 y 33 a 35 , en tanto que se discute sobre la autoría del resto del libro. Los capítulos 36 a 39 están escritos en tercera persona y posiblemente fueron redactados por discípulos del primer autor. También podrían ser añadidos posteriores los capítulos 13 y 14, 24 a 27 y 33 a 35. Con todo, hay estudiosos que afirman que los primeros 35 capítulos pertenecen a la pluma del Isaías histórico original.

La segunda parte (40-55) es muy diferente del resto y describe una situación totalmente distinta a la de los capítulos anteriores, a saber, el retorno de Babilonia.

La tercera (56-66) es obra de un autor postexílico y se le atribuyen especialmente los capítulos 56, 58 y 66. Su estilo es más lírico y más místico a la vez. La falta de homogeneidad estilística y de contenido sugieren diversidad de fuentes y un proceso redactor, pero es probable que se trate del trabajo principal de la escuela "isaiana", con lo que se ha procurado crear cierta unidad literaria y teológica a partir de esta diversidad-unidad que sigue reflejando, tanto su dialéctica interna, como también en relación con Isaías 40-55 y 1-39.

Ciertos críticos consideran que la introducción y las autobiografías (narradas en primera persona) no pertenecen a ninguno de los tres autores principales, sino que parecen haber sido añadidas por un redactor postexílico.

3. *Unidad de escuela*. Pese a esta atribución tripartita de la autoría literaria de Isaías, la crítica

señala también unas constantes en toda la obra que apuntan a una unidad de pensamiento: conceptos como la fe, el remanente, los pobres, la trascendencia divina, o expresiones como «el Santo de Israel» y otras, presentes de manera uniforme en los 66 capítulos del libro. Toda la obra en su conjunto respira el mismo aire mesiánico y escatológico. Estos motivos sustentan la probabilidad de la tesis de estudiosos escandinavos que propugnan los llamados «círculos isaianos», semejantes a los círculos deuteronomistas o sacerdotales, que, organizando las ideas importantes de su maestro, lograron mantener el espíritu de su palabra durante largo tiempo. De esta manera, E.J. Kissane expresaba su hipótesis de que un profeta del final del exilio, versado en el estilo y pensamiento de Isaías, editó su libro con numerosas ampliaciones. En Is. 8:16 se habla de sellar «la instrucción entre mis discípulos», lo que hablaría de una misión encomendada por el profeta a sus seguidores inmediatos, que tal vez ya habían comenzado a formar una «escuela de Isaías» en la que se recopilarían sus escritos. Existen alusiones a otros grupos proféticos en la historia anterior de Israel, aunque estos no dejaron mensajes escritos (cf. 1 Sam 10:5,10; 19:20; 2 R 2:3-7:15).

La existencia de esta «escuela isaiana», es decir, de escribas formados y conducidos por Isaías, puede entonces entenderse como una solución intermedia al enigma de la autoría: ni un autor único ni tres autores independientes. La segunda y la tercera parte del libro de Isaías muy bien pueden haber sido escritas por dos de sus discípulos luego de la muerte del profeta. Esta teoría se encuentra actualmente muy extendida entre amplios sectores de estudiosos.

II. ISAÍAS EN QUMRÁN. En la primera cueva de Qumrán se encontró en 1947 un rollo clasificado como IQIsa, formado por 17 pieles cosidas entre sí, sobre las cuales había 54 columnas de 29 líneas cada una, donde se recogía un texto de Isaías del siglo I a.C. En esa misma cueva, otro Isaías fragmentario, IQIsb (que contiene los capitulo 41 y del 43 al 66), venía a añadirse a los fragmentos isaianos. Se retrocedía así mil años en la tradición manuscrita de este gran profeta, que hasta entonces se había basado en textos medievales (el Texto Masorético) y en las distintas versiones existentes. El texto es similar, con pequeñas variaciones, al Texto Masorético de las Biblias actuales. Las pequeñas diferencias representan escuelas diferentes de escribas. Este descubrimiento revolucionó la crítica textual del AT.

III. ESTRUCTURA LITERARIA. Una estructura literaria que permita analizar esta obra tan extensa, con sentido de unidad teológica y reconocimiento temático e histórico, sería la siguiente:

1. Mensajes sobre Jerusalén y Judá (1:1-5:30)
2. El «Libro del Emanuel» (6:1-12:6)
3. Oráculos contra las naciones extranjeras (13:1-23:18)
4. Apocalipsis de Isaías (24:1-27:13)
5. Mensajes de juicio contra Judá e Israel (28:1-33:24
6. Juicio a las naciones (34:1-35:10)
7. Narraciones relacionadas con el rey Ezequías (36:1-39:8)
8. Mensajes de consolación (40:1-55:13)
9. Poemas del Siervo del Señor (42:1-9; 49:1-6; 50.4-11; 52:13-53:12)
10. Mensaje a los repatriados de Babilonia (56:1-66:24)

1. *Mensajes de juicio a Judá y Jerusalén*. La primera sección del libro de Isaías (1:1-5:30) está dedicada, en primera instancia, al reproche y la crítica de la conducta del pueblo, particularmente a las acciones de sus líderes, tanto religiosos como políticos y militares, que no cumplían con los

estatutos divinos ni seguían con las enseñanzas que se derivaban de la Ley. Comprara al pueblo con las naciones de Sodoma y Gomorra (1:10), para destacar la gravedad de la situación y puntualizar la inminencia del juicio divino.

El mensaje profético destaca las acciones pecaminosas de los gobernantes, que piensan que pueden salvar al país mediante acuerdos internacionales y alianzas estratégicas (30:1-5), cuando el camino a seguir, según Isaías, es el de la obediencia, fidelidad y humildad ante un Dios que se identifica como «santo».

Uno de los títulos preferidos del profeta para referirse al Señor es «el Dios Santo de Israel» (véase, 1:4; 5:16,19,24; 6:1; 10:20; 30:11). Esa descripción y apelativo divino que tiene, por lo menos, dos implicaciones teológicas inmediatas: Exalta de forma directa la majestad, el poder y la bondad divina, a la vez que pone de manifiesto la misericordia del Señor hacia el pueblo de Israel. La santidad de Dios es un valor teológico fundamental en Isaías, que revela las implicaciones morales nacionales y las repercusiones éticas personales que demanda Dios de su pueblo y sus líderes.

La crítica profética llega también a las estructuras religiosas del pueblo. La reiterada conducta de rebeldía nacional y las manifestaciones continuas de infidelidad del pueblo, son conductas adversas que hieren y ofenden a Dios, cuya naturaleza y esencia es la santidad.

El profeta incluye un tema de gran envergadura teológica e importancia histórica: Un grupo pequeño del pueblo se salvará de las manifestaciones de la ira de Dios. El Señor, de acuerdo con este postulado teológico, no destruirá totalmente a Israel, sino que conservará un parte. Esos sobrevivientes, que serán salvados y redimidos por la misericordia y la bondad de Dios, se identifican en las Escrituras en ocasiones como el «resto» o «remanente» del pueblo (1:9; 4:2-6; 10:20-22; 11:10-16; 28:5; 37:4,30-32).

Otros de los temas que se afirman en esta sección inicial del libro, son los siguientes: El reinado universal del Señor (2:1-5), que presenta un futuro de paz y fraternidad entre las naciones; el rechazo divino a la arrogancia, el orgullo y la soberbia humana (2:6-22); el futuro glorioso de la ciudad de Jerusalén (4:2-6), en representación del pueblo de Dios; y una serie de mensajes de juicio, que inician con la dolorosa y significativa expresión «ay», para destacar la gravedad del castigo divino (5:8-30). Se alternan de esta manera diversas formas literarias, como poesías, narraciones y hasta una parábola (5:1-7).

2. *El «Libro de Emanuel»*. El relato de vocación de Isaías no se incluye al comienzo de su libro, como es el caso de otros profetas (Jer. 1:4-9; Ez. 1:1-3:27). Constituye la introducción del llamado «Libro de Emanuel» (7:1-9:6), cuyo contexto social, político y militar inmediato, es la guerra siro-efraimita (*c*. 735 a.C.). Antes de presentar sus consejos y recomendaciones al rey en torno a esta seria crisis de seguridad nacional, Isaías presenta sus credenciales proféticas.

Las amenazas de los reyes de Damasco, > Rezín, y de Samaria, > Peka, el hijo de Remalías, contra el rey de Jerusalén, que propició la llamada guerra siro-efraimita, fue el escenario de los consejos del profeta Isaías al rey Acaz. En medio de la crisis, Acaz desestimó y rechazó las recomendaciones de Isaías y decidió buscar apoyo en Tiglat-pileser III. Esa decisión política, estratégica, militar y religiosa, le costó al reino de Judá muy cara, pues aunque los ejércitos sirios e israelitas fueros derrotados, Jerusalén quedó con una deuda de magnitud mayor ante Asiria, que le hizo perder su independencia nacional y la redujo a una nación vasalla.

En ese contexto de crisis nacional, Isaías afirma que antes que una mujer joven de edad casadera o > virgen (7:14), de acuerdo con la traducción de la *Septuaginta* (LXX), dé a luz un hijo, y ese niño tenga la edad suficiente para discernir entre lo bueno y lo malo, los ejércitos de Siria e Israel serían derrotados. Esa será la señal divina al rey. Y el niño se llamará Emanuel, que significa «Dios con nosotros».

Este mensaje de Isaías al rey Acaz no solo tuvo la importancia histórica inmediata en el contexto de esa guerra, sino que ha sido objeto de nuevas lecturas mesiánicas que han llevado este mensaje profético a nuevos niveles teológicos. El evangelista Mateo, por ejemplo, citó este pasaje como un anuncio extraordinario del nacimiento virginal del Mesías (Mt. 1:23), que de acuerdo con la teología cristiana es Jesús de Nazaret.

En ese mismo contexto de guerra y mensajes de juicio y esperanza, el libro incluye dos profecías mesiánicas de gran significación y virtud espiritual. La primera se relaciona con el nacimiento y reinado del Mesías futuro del pueblo, en el cual se revelan sus nombres propios: Admirable consejero, Dios fuerte, padre eterno y Príncipe de paz (9:6). Estos nombres ponen de manifiesto su misión, naturaleza y poder. Además, respecto a este mismo personaje, que provenía de la dinastía davídica, se presenta el tiempo ideal en que ese importante descendiente establezca un gobierno extraordinario de justicia, paz, armonía y dignidad para toda la creación de Dios (11:1-16). Estos pasajes también se han releído desde la perspectiva cristiana y se han asociado a la vida y obra de Jesús.

3. *Oráculos contra las naciones extranjeras*. La siguiente sección (13:1-23:18) presenta una serie de mensajes de juicio a las naciones extranjeras, que no solo ponen de relieve el nacionalismo del pueblo, sino que reafirman la teología universalista que previamente se había incluido en la obra (10:5-34). Dios es Señor absoluto de toda la creación, de acuerdo con esta visión teológica, incluyendo los pueblos vecinos de Israel, y hasta las naciones enemigas. El poder divino, según el libro de Isaías, no está confinado a las fronteras internas del pueblo de Israel sino que sobrepasaba esos linderos locales para intervenir de forma decidida en la historia local, nacional, internacional y mundial.

Entre las naciones extranjeras que se identifican en el libro Isaías, y a las que se les presentan oráculos de juicio, están las siguientes: Babilonia (13:1-14.32; 21:1-10); Moab (15:1-16.14); Damasco (17:1-14); Etiopía (18:1-7); Egipto (19:1-25) y Tiro (23:1-18). Es importante notar, además, que en esta sección se incluye un oráculo contra Judá (22:1-14), por su alegría prematura ante la huída de los ejércitos de Sargón II o de Senaquerib. También se presenta un mensaje de condenación a un individuo, Sebna, mayordomo o consejero del rey Ezequías, por una falta no identificada en el pasaje, pero que quizá pudo haber sido alguna recomendación que le hiciera al rey de una alianza con Egipto (22:15-25).

4. *Apocalipsis de Isaías*. Esta sección (24:1-27:13) se ha relacionado con la literatura apocalíptica, por los temas teológicos que aborda y también por las imágenes literarias que desarrolla. Entre los asuntos que se ponen de relieve y se atienden en estos mensajes, se incluyen los siguientes: El gran banquete escatológico, el castigo de los poderes celestiales y la resurrección de los muertos.

El contexto amplio de estos mensajes es el juicio a las naciones vecinas en la sección anterior, y los mensajes de amonestación y castigo a Israel y Judá en la sección posterior (28:1-33:24). En esta ocasión, el mensaje de reproche divino llega a los niveles cósmicos. El juicio del Señor llegará a

toda la creación (24:1-23), que es una forma adicional de enfatizar el tema del poder de Dios no solo sobre las personas, el pueblo de Israel y las naciones enemigas, sino sobre la naturaleza completa.

Toda esta sección, que posiblemente proviene del contexto exílico, pone de relieve el poder divino sobre todos los poderes históricos y cósmicos. Se enfatiza la capacidad divina de manifestar su ira no solo en términos temporales sino de forma escatológica.

5. *Mensajes de juicio contra Judá e Israel*. El tema general del juicio divino se mueve ahora del plano internacional (13:1-13:18) y cósmico (24:1-27:13) al nacional (28:1-33:24). Y el contexto de estos mensajes es generalmente la crisis que generó la muerte en Asiria del rey > Sargón II (705 a.C.) y la ascensión al trono y la consolidación del poder de su hijo, > Senaquerib. En esa transición, el rey Ezequías estableció una alianza con Egipto que motivó una muy importante invasión asiria a Palestina.

Los mensajes que se incluyen en esta sección, se articulan en una singular forma de comunicación profética que comienza la expresión «ay», para poner claramente de manifiesto la naturaleza, gravedad y extensión del juicio divino (28:1; 29:1,15; 30:1; 31:1; 33:1). Esta sección comienza con un reproche directo al reino del norte, Israel, posiblemente antes de la caída de > Samaria (28:1-13; 722 a.C.).

En medio de estas profecías que ponen de manifiesto la ira de Dios hacia el pueblo de Judá y los ciudadanos de Jerusalén, se ubica un oráculo en torno al rey justo que necesita el pueblo (32:1-8). Aunque este mensaje muy bien puede relacionarse con las esperanzas mesiánicas que ya se habían revelado en el libro de Isaías (9:1-7; 11:1-10), posiblemente se refiere a monarcas históricos que deben hacer cumplir la voluntad divina de implantación de la justicia, para el disfrute pleno de paz y seguridad. El estilo literario del poema es sapiencial y la finalidad es claramente didáctica (Prov. 8:15-16; 16:10-15; 20:16,28).

La palabra final de este grupo de mensajes de juicio culmina con un firme y claro oráculo de esperanza y restauración (33:1-24). Todo el mensaje culmina con la esperanza mesiánica de ver al gran rey, que manifestará ampliamente su poder salvador en el pueblo, como juez y legislador.

6. *Juicio a las naciones*. Los mensajes de juicio que se articulan a la par con los oráculos de esperanza prosiguen en el libro de Isaías. En esta ocasión, el tema toca nuevamente a las naciones, y presenta el futuro glorioso de Jerusalén, identificada poéticamente como Sión (34:1-35:10). El peligro ahora no es Asiria, pues el contexto histórico del mensaje presupone el período exílico, sino las naciones en general y Babilonia en particular. La esperanza de retorno a Jerusalén, luego de la experiencia amarga y dolorosa del exilio, genera en el pueblo un sentido grato de felicidad y gozo.

Esta sección presenta dos aspectos fundamentales e indivisibles de las actividades de Dios en medio de la historia humana: El juicio divino que responde a los pecados e injusticias de las naciones, y el gozo que produce regresar del cautiverio y superar las grandes dificultades en la vida. Una vez más el libro pone en balanza la ira y la misericordia de Dios. La convocación de las naciones (34:1) es un recurso literario de importancia para subrayar la extensión y magnitud del juicio. Luego del exilio, aunque el pueblo ya ha experimentado el poder de la liberación, las dinámicas humanas requerirán que el mensaje divino mantenga ese importante dúo temático del juicio y la esperanza.

7. *Narraciones relacionadas con el rey Ezequías*. Entre las secciones de juicio divino de la primera sección del libro (1:1-35:10) y los mensajes de consolación y esperanza en la segunda parte

de la obra de Isaías (40:1-55:13), se incluye una serie de narraciones de gran valor histórico y teológico, que bajo ningún concepto deben entenderse como «apéndice». Se trata de algunos eventos de importancia relacionados con el rey Ezequías, en el difícil contexto de la crisis de la ciudad de Jerusalén, ante los posibles ataques asirios dirigidos por >Senaquerib (36.1-39.8).

En esencia, estos capítulos son casi idénticos a los que previamente se habían incluido en los libros de los Reyes (2 R. 18:13-20.19), en torno a esa compleja crisis con el imperio asirio. Quizá, la omisión más importante y reveladora de la sección, es que no se indica cómo el rey Ezequías se rindió ante los avances firmes y decididos de los ejércitos asirios, y también elude la referencia a los fuertes tributos que tuvo que pagar el monarca de Judá para mantenerse en el poder (2 R. 18:14-16). Posiblemente, el libro desea destacar el elemento milagroso de la liberación del ataque enemigo.

8. *Mensajes de consolación*. En la segunda sección mayor del libro de Isaías (40:11-55:13), el tono teológico de los mensajes cambia, a la luz de las nuevas realidades políticas del pueblo y en referencia a las noveles dinámicas históricas que se ponían de manifiesto en Babilonia. Se nota un claro cambio temático en el libro con el poema inicial de la consolación del pueblo (40:1-11). En efecto, los próximos capítulos del libro, destacarán este importante tema de la consolación y esperanza del pueblo (51:1-22), el cual se fundamenta en una muy firme, fuerte y clara teología de Dios como creador.

Los poemas de toda esta sección son vibrantes, intensos, llenos de adjetivos y títulos de Dios, y revelan no solo la gran virtud teológica e intelectual del profeta y autor, sino que manifiesta una extraordinaria virtud literaria y poética. Solo incluyen temas de consolación, restauración y esperanza. El contexto histórico que estos poemas presuponen, además, ya no es la vida y los desafíos diarios en la ciudad de Jerusalén, sino las complejidades sociales, políticas, económicas y religiosas del pueblo en el exilio en Babilonia.

La profecía del libro de Isaías en eminentemente contextual, pues ante las penurias de las crisis relacionadas con la derrota militar a manos de > Nabucodonosor y frente pérdida de la nación y sus símbolos máximos, por ejemplo, el rey y el Templo, el mensaje del libro de Isaías enfatiza la alegría del retorno, la esperanza del fin del cautiverio, la añoranza de la liberación, los anhelos de restauración. Y ese viaje triunfal de regreso a la Tierra Prometida desde Babilonia (44:28; 45:1-4), es descrito como si fuera un nuevo éxodo de Egipto (43:18-19).

Si se comparan los poemas de la primera sección (1:1-39:8) con los de la segunda (40:1-55:13), se descubren una serie de diferencias que no deben ignorarse: En la segunda parte no se mencionan las figuras políticas del siglo VIII a.C. (p.ej., Acaz o Ezequías), ni se hace referencia a las amenazas de los asirios, ni se alude a los reinos de Damasco o Israel; sin embargo, esa sección reconoce la derrota y destrucción de la ciudad Jerusalén (40:1-2; 47:6; 48:20), y presenta al pueblo de Israel en el exilio babilónico (42:14; 47:1-4; 48:20).

Y en medio de esas palabra de esperanza y futuro, se identifica al gran rey persa, > Ciro, como un especial instrumento del Señor (44:28; 45:1-4). Esa identificación de un monarca pagano, que sirve para llevar a efecto la voluntad divina, pone de relieve una vez más la teología universalista de toda la obra, que entiende que Dios no está cautivo en sus fronteras históricas nacionales ni es esclavo de las dinámicas culturales del pueblo de Israel. Por el contrario, es un Dios que manifiesta su poder en toda la creación, el mundo y el cosmos, incluyendo en los reyes extranjeros, y hasta enemigos, para que se sometan y cumplan la voluntad divina.

La teología de la creación tiene en el libro de Isaías, particularmente en esta sección, un papel significativo y un lugar destacado. De forma sistemática y reiterativa, el profeta alude al poder creador de Dios como fundamento de la esperanza y seguridad del pueblo. De acuerdo con el libro de Isaías, Dios es el Señor absoluto del universo, y ante su poder extraordinario, nada se escapa (40:28; 41:1-4; 42:5; 45:11-13; 51:1-3,6,13-16). Inclusive, el fundamento de la liberación del pueblo, es que el Dios creador lo liberará del cautiverio y del destierro con el mismo poder que manifestó durante la creación del mundo (40:28-31; 51:15-16).

Esta teología de la creación le brinda al libro un magnífico fundamento para elaborar sus mensajes de restauración nacional y fututo. Si el Señor, afirma esta teología, es el único creador del universo, la naturaleza y la humanidad, entonces, todo lo creado está sometido ante su dominio y autoridad. Y por esa razón fundamental, ninguna fuerza de la naturaleza o poder humano, individual o nacional, puede resistir, detener o alterar la manifestación de su voluntad. Nada ni nadie es capar de obstruir la manifestación plena y grata de la salvación y redención divina en medio de la historia humana. Y el pueblo de Israel, que estaba cautivo en el exilio en Babilonia, sería objeto de esa intervención redentora de Dios.

9. *Poemas del Siervo del Señor*. En esta sección del libro de Isaías se encuentra una singular serie de poemas o cánticos de gran importancia histórica, teológica y mesiánica: Los poemas del Siervo del Señor (42:1-9; 49:1-6; 50:4-11; 52:13-53:12). Estos poemas, además de transmitir un gran mensaje teológico de restauración nacional y renovación espiritual, revelan la gran capacidad poética y estilística del autor, y manifiestan un sentido misionero agudo, sabio y firme. Los autores apostólicos vieron en esos poemas la tarea redentora de Jesús, el Cristo. Esa importante interpretación mesiánica, se puede relacionar directamente con la actividad educativa y liberadora de Jesús, de acuerdo con los evangelios, cuando el famoso predicador galileo leyó, interpretó y se aplicó a sí mismo el mensaje de uno de los pasajes de Isaías, en la sinagoga de Nazaret (Lc. 4:16-21; Is. 61:1-3). Posteriormente, las iglesias continuaron la interpretación mesiánica de estos poemas, y descubrieron en estos pasajes proféticos, el anuncio extraordinario de la pasión y la muerte de Jesús, y también vieron en ellos la afirmaron plena de la resurrección de Cristo (Mt. 8:17; Hch. 8:32-33; Ro. 15:21).

Estos poemas del libro de Isaías presentan al Siervo del Señor como un profeta elegido, llamado, comisionado y preparado por Dios, para cumplir una encomienda singular en beneficio y salvación no solo del pueblo de Israel sino para la bendición y redención de toda la humanidad. Sin embargo, para llevar a efecto su tarea liberadora debe, con la ayuda extraordinaria del Espíritu divino (42:1), someterse primeramente a una serie cruel de padecimientos, persecuciones y torturas, que solo puede superar y vencer con la ayuda del Señor. Al final de ese proceso angustioso, de dolores intensos y sufrimientos máximos, el Señor afirma nuevamente su dignidad y poder, y el Siervo es admirado y reconocido por reyes y naciones (52:12-15).

Una de las dificultades exegéticas y hermenéuticas al estudiar estos pasajes, es la identificación precisa del Siervo, en el contexto inicial de las profecías del libro de Isaías. En torno a este asunto se han sometido varias posibilidades. En primer lugar se ha identificado al Siervo con el pueblo de Israel (49:3), pero esa interpretación no toma en consideración que el pueblo no representa adecuadamente la misión ideal que se reclama de este particular personaje. Otros intérpretes indican que se trata posiblemente del profeta propiamente, o de alguno de sus contemporáneos. Y aun otros estudiosos indican que se alude a una figura ideal, un profeta anónimo que vendrá en el futuro

escatológico, a cumplir la voluntad de Dios en representación del pueblo de Israel y de las naciones. La iglesia cristiana tomó esa interpretación y la aplicó a Jesús, como el profeta que vino y sufrió, en representación del pueblo, para hacer cumplir la voluntad del Señor.

De gran importancia en estos análisis es notar que la palabra «siervo» se utiliza en la Biblia hebrea para identificar a un grupo selecto de personas llamadas por Dios a cumplir una tarea especial. En esa tradición teológica, se pueden identificar los siguientes personajes bíblicos: Moisés, Josué, David y los profetas (Jos. 1:1-2; 24:29; Sal. 89:20; Jer. 25:4). Y en el libro de Isaías se llama siervo de Dios al pueblo de Israel con alguna frecuencia (p.ej. 41:8; 44:2,21; 45:4; 48:20).

Además, el mismo término «siervo», tiene varios usos y referencias en esta sección del libro. Alude al pueblo pecador, que sufre como consecuencia de sus rebeliones e infidelidades, pero que posteriormente se vuelve a Dios para ser objeto de su misericordia perdonadora y amor redentor. El Siervo del Señor, en efecto, puede ser el pueblo de Israel, que es representado en la figura de un personaje ideal, presente o futuro, que cumplirá de forma cabal la voluntad divina. Para los autores del NT, el Siervo por excelencia es Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios, del que dan testimonio.

10. *Mensaje a los repatriados de Babilonia*. La sección final de este gran libro de Isaías (56:1-66:24) consta principalmente de una serie de mensajes que alternan sus temas entre el juicio y la esperanza. La palabra profética llega en esta ocasión a las comunidades judías que habían regresado a Jerusalén del exilio babilónico. Incluye porciones en poesía y prosa, para poner de manifiesto una vez más, entre otros, los pecados de idolatría del pueblo (57:1-13) y también para afirmar nuevamente las posibilidades reales de redención.

El contexto histórico que presuponen estos mensajes cambia nuevamente. Ya no estamos en el siglo VIII a.C., ni tampoco en el período exílico, sino en un nuevo tiempo de restauración nacional e institucional, de reconstrucción física y emocional, de renovación comunitaria e individual: La época postexílica del pueblo deportado en Judá, específicamente el retorno a la ciudad de Jerusalén.

El entorno general al que el profeta responde, es el desánimo que se había generado entre los repatriados a Jerusalén, descubrir que el trabajo de restauración se hacía muy difícil por la falta de recursos económicos, el poco apoyo nacional e internacional, y la hostilidad creciente y continua, de algunos sectores enemigos del pueblo, como los samaritanos. Para el profeta, el origen de todas estas calamidades y dificultades nacionales es la actitud pecadora y rebelde del pueblo. Y en medio de todos estos menajes de juicio y restauración, el importante tema teológico del pecado, vuelve a cobrar importancia en el libro.

Para el profeta, el pueblo no logra alcanzar plenamente la salvación divina prometida, pues vive inmerso y obstinado en el pecado y la infidelidad que afecta adversamente su programa de reconstrucción. Y entre los firmes y continuos reproches condenatorios que se identifican en la obra, se pueden mencionar los siguientes, a modo de ejemplo: Los pecados del pueblo y sus gobernantes (56:9-12); la corrupción gubernamental, específicamente en contextos jurídicos (59:14-15); la desorientación ética y perversión de los valores morales y religiosos (57:4-5,9; 58:1-14; 59:12-13; 65:3-5; 66:3); y la inmoralidad rampante en la comunidad (59:3,6-7). Esta lista es solo una muestra parcial de las dinámicas sociales y las actitudes que prevalecían en el pueblo luego del exilio.

Una característica literaria y teológica de esta sección del libro de Isaías es la disposición de los temas proféticos en formas antitéticas. Aunque los profetas tienen la visión que proviene de Dios, el pueblo no comprende esas revelaciones: El Señor lo que desea es la implantación de la justicia, no

ayunos y sacrificios vacíos y estériles (58:1-12); reclama fidelidad al pacto, no acciones pecaminosas que llevan a la violencia (Is 59:1-21); y demanda arrepentimiento y humildad, no arrogancia y prepotencia (Is 63:1-64:12). Si el pueblo, según el profeta, cambia esa manera inadecuada de ser, hacer y vivir, entonces el Señor hará que viven en plenitud, paz, seguridad y prosperidad. Y esa gran manifestación de misericordia divina convertirá al pueblo en siervo del Señor (65:1-25).

De acuerdo con el mensaje del profeta, el Señor cambiará finalmente la suerte del pueblo, y hará resplandecer de forma definitiva la luz divina en medio de las penurias nacionales (60:1). Y en ese contexto extraordinario de renovación y liberación, se pondrán de manifiesto «los cielos nuevos y la nueva tierra» (65:17; 66:22), que son imágenes poderosas de restauración, para que el resto de las naciones reconozca el poder de Dios en Sión (62:3). En efecto, el futuro del pueblo de Dios no es la destrucción final y definitiva, según el libro del profeta Isaías, sino la renovación nacional y el reconocimiento pleno del poder y la misericordia de Dios. Y ese reconocimiento nacional será la base para la bendición internacional que llegará al resto de los pueblos del mundo. Véase REMANENTE, SIERVO DE YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: K. Baltzer, *Deutero-Isaiah* (Fortress 2001); U. Berges, *Isaías. El profeta y el libro* (EVD 2011); J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. The Anchor Bible* (Doubleday 2000); W. Brueggemann, *Isaiah, 1-39* (WJK 1998); B.S. Childs, *Isaiah* (WJK 2001); J. Severino Croatto, *Imaginar el Futuro: Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías (Isaías 56-66)* (Lumen 2001); J. Dominique, dir., *El libro de Isaías, o la fidelidad de Dios a la casa de David* (EVD 2009); M. García Cordero, "Isaías", en *BCPS*, III; M.A. Garzón Moreno, *La alegría en Isaías. La alegría como unidad y estructura del libro a partir de su epílogo: Is 65-66* (EVD 2011); P.D. Hanson, *Isaiah 40-66* (John Knox 1995); E.J. Kissane, *The Book of Isaiah*, 2 vols., Browne and Nolan, Dublin 1941-43; T.L. Leclerc, *Yahweh is Exalted in Justice: Solidarity and Conflict in Isaiah* (Augsburg Fortress 2001); B. Marconcini, *El Libro de Isaías (1-39)* (Herder 1995); J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Eerdmans 1993); Id., *Isaiah* (IVP 1999); J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah* (Eerdmans 1986); Anne-Marie Pelletier, "Isaías", en *CBI*, 872-910; G.L. Robinson, "Isaiah", en *ISBE* III, 1495-1508; J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity* (CUP 1996); J. Schreiner, "El libro de la escuela de Isaías", en *Palabra y mensaje del AT* (Herder 1972), 203-227; C.R. Seitz, *Isaiah, 1-39* (WJK 1993); M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to the Prophetic Literature* (Eerdmans 1996); J.W.D. Watts, *The Book of Isaiah, 1-39, 40-66* (Word 1985); C. Westermann, *Isaiah 40-66* (Westminster 1966/69); C. Wiener, *El segundo Isaías* (EVD 1978); Hugh G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah* (OUP 1994); E.J. Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols. (Eerdmans 1965-72).

S. PAGÁN

ISBAC

Heb. 3435 *Yishbaq*, קָ ְ ִי, tal vez «él deja atrás» o «dejando atrás»; Sept. *Iesbok*, Ἰεσβ□κ, *Iesbok*, Ἰεσβ□κ. Uno de los hijos de Abraham y su concubina Quetura (Gn. 25:2; 1 Cro. 1:32). Se dice que Abraham dio obsequios a los hijos de Quetura y del resto de sus concubinas, y los apartó de su hijo Isaac, enviándolos al este (Gn. 25:1-6), asentándose en región oriental de Arabia y cerca del monte Seír, al sur de la península del Sinaí (Gn. 37:28, 36; Ex. 3:1; Nm. 31:9, 10). Sin duda, es la tribu árabe del norte de Siria mencionada en documentos asirios (858 a.C.) como Iasbuq.

ISBAJ

Heb. 3431 *Yisbaj*, יִסְ ָח = «alabador»; Sept. *Iesabá*, Ἰεσαβ□. Descendiente de la tribu de Judá y fundador —«padre»— de > Estemoa (1 Cro. 4:17). Quizás es el mismo que Isi del v. 20, y aparentemente idéntico a Najam del v. 19.

ISBI-BENOB

Heb. 3430 *Yishbí Benob*, י בְּנֹב ִ ְ ִי; *Yishbó Benob*, בְּנֹב ְ ִי = «su morada [está en] Nob»; Sept. *Iesbí*

apó Nob, Ἰεσβὶ ἀπὸ Νὸβ; Vulg. *Jeshi-benob*. Gigante filisteo que estuvo a punto de matar a David en una batalla, pero que fue muerto por Abisai (2 Sam. 21:16, 17).

IS-BOSET

Heb. 378 *Ish bósheth*, אִישׁ־בֹּשֶׁת = «hombre de vergüenza»; Sept. *Isbóseth*, Ἰσβόσεθ, *Iebosthé*, Ἰεβοσθέ; Josefo, *Iébosthos*, Ἰέβοσθος; Vulg. *Isboseth*. Uno de los cuatro hijos de Saúl, al principio llamado Es-baal, *Ish Baal*, אִישׁ־בַּעַל = «hombre de Baal» (1 Cro. 8:33; 9:39), cuyo nombre fue cambiado a Is-boset, ya en vida, cuando la gloria de su dinastía se desvaneció, ya posteriormente, al caer en descrédito el término *baal*, porque recordaba la idolatría. Un proceso semejante aparece en el cambio de Jerobaal (Jue. 8:35) por Jerubeset (2 Sam. 11:21); Meri-baal (1 Cro. 8:34; 9:40) por Mefiboset (2 Sam. 4:4).

Parece que Is-boset no participó en la batalla de Gilboa. En todo caso, escapó de la matanza en que perecieron sus hermanos. A la muerte de Saúl, el pueblo de Judá abogó por David, mientras que el resto de los israelitas permanecía leal a la dinastía de Saúl, ungiendo como rey a Is-boset en lugar de su padre. Is-boset contaba cuarenta años y reinó durante dos (2 Sam. 2:8-10). En ese tiempo, Abner era el general del ejército de Is-boset, pero lo abandonó debido a una disputa (2 Sam. 3:6-12). Entonces, Abner fue asesinado a traición por > Joab (2 Sam. 3:22-30) y poco después Is-boset caía víctima de una conspiración de dos de sus capitanes de la tribu de Benjamín, que llevaron su cabeza a David (2 Sam. 4:1-8). David hizo enterrar honrosamente la cabeza de Is-boset y dio muerte a sus asesinos (2 Sam. 4:9-12). Así ganó el reconocimiento de todo Israel, mientras que la dinastía de Saúl fue eliminada del poder político. Véase DAVID, SAÚL.

ISCA

Heb. 3252 *Yiskah*, יִסְכָּה = «vigilante, espía»; Sept. *Ieskhá*, Ἰεσχά. Hija de > Harán y hermana de Milca, esposa de Nacor (Gn. 11:29). Josefo y la tradición judía la identifican con > Sara (*Ant*. 1, 6, 5; Jerónimo, *Quest. in Genesis*; Targum de Pseudo-Jonatán).

ISCARIOTE

Gr. 2469 *Iskariotes*, Ἰσκαριώτης, prob. se deriva del gentilicio heb. *ish Qeriyyoth*, אִישׁ קְרִיּוֹת = «hombre de Keriot» (Jos. 15:25). Sobrenombre de Judas el traidor, para distinguirlo de otros del mismo nombre. Véase JUDAS ISCARIOTE.

ISHI

Heb. 376 *Ishí*, אִישִׁי = «esposo mío»; Sept. *ho aner mu*, ὁ ἀνήρ μου; Vulg. *Vir meus*. Nombre metafórico aplicado a Yahvé para señalar la especial e íntima relación que mantendrá con Israel. Hasta entonces, Yahvé había sido llamado o se le había aplicado el nombre de > baal = «esposo, señor, amo», pero en adelante no se le llamaría así, a fin de evitar un equívoco que podía inducir a relacionarle con > Baal, el dios cananeo (Os. 2:16-18).

ISI

Heb. 3469 *Yisheý*, יִשְׁעִי = «salvar»; Sept. *Ieseí*, Ἰεσεί, *Es*, Ἔς, *Ieseí*, Ἰεσεί. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Apaim, y padre de Sesán (1 Cro. 2:31).

2. Padre de Zojet y Ben-zojet, del linaje de Judá (1 Cro. 4:20).

3. Progenitor de varios simeonitas que invadieron el monte Seír y desalojaron a los > amalecitas (1 Cro. 4:42).

4. Uno de los jefes de la casa de Manasés, famoso por su valor y valentía (1 Cro. 5:24).

ISÍAS

Heb. 3449 *Yishshiyyah*, יִ..הָ, o también *Yishshiyyahu*, יִ..הָ = «prestado por Yahvé». Nombre de cinco personajes del Antiguio Testamento.

1. Sept. *Iesía*, ’Ιεσία; Vulg. *Jesia*. Quinto hijo de > Uzi, que fue jefe de su tribu (1 Cro. 7:3).

2. Sept. *Iessiá*, ’Ιεσσιά, *Isiá*, ’Ισιά, *Isía*, ’Ισία; Vulg. *Jesia*. Hijo segundo de > Uziel y padre de > Zacarías (1 Cro. 23:20; 24:25).

3. Sept. *Iesía*, ’Ιεσία; Vulg. *Jesias*. Primogénito de los hijos de > Rejabías, del linaje de Moisés, que fue jefe de los hijos de su clan (1 Cro. 24:21).

4. Sept. *Iessía*, ’Ιεσσία; Vulg. *Jesia*. Coreíta que se unió a David en Siclag, «cuando él estaba exiliado por causa de Saúl hijo de Quis». Fue uno de los valientes que le ayudaron en la batalla (1 Cro. 12:6).

5. Sept. *Iessía*, ’Ιεσσία; Vulg. *Josute*. Uno de los descendientes de Harim, que despidió a su mujer gentil después de la cautividad por orden de Esdras (Esd. 10:31).

ISIS

Gr. *Isis*, ῏Ισις, popular deidad egipcia, hermana y esposa de Osiris y madre de Horus. Diosa cósmica, personificación del cielo. Los orígenes de esta diosa se hunden en la oscuridad a pesar de llegar a ser una de las principales divinidades de Egipto en las épocas tardías; toda la información que poseemos de ella procede de escritores griegos. Debido a que su nombre en egipcio se escribe con el signo jeroglífico que representa el «trono» o «asiento», es posible que Isis fuese la personificación del poder real, aunque hay egiptólogos que opinan que tal identificación corresponde más bien a una evolución tardía; indican algunos de ellos que en varias tribus africanas el trono del jefe es designado como «la madre del rey», lo cual podría explicar lo dicho sobre la diosa Isis, dada la cercanía de los rasgos mitológicos subyacentes a tales concepciones.

Isis aparece en pinturas, esculturas y bajorrelieves como una mujer que lleva un vestido ajustado y un tocado en forma de trono. A comienzos de la XVIII Dinastía y en los períodos tardíos se la representa con cuernos y un disco solar entre ellos, al modo de la diosa Hathor, atributos por tanto tomados de esta última divinidad. Normalmente se la figura con el sistro y el *menat* (también tomados de la diosa Hathor), y en las manos tan solo suele llevar el *ankh* o *crux ansata* (signo de la vida) y un bastón papiriforme. Puede también aparecer en forma de escorpión, de ave, de cometa o como diosa madre, incluso en forma de bóvido (semejante a Hathor o Apis).

De acuerdo con la teología heliopolitana, Isis y Osiris son hermanos, hijos de Geb y Nut. Durante el período en que Osiris ejerció la realeza entre los hombres, Isis llegó a ser también su esposa. El mito de Isis y Osiris fue recogido por Plutarco. Con la muerte y desmembramiento de Osiris a manos de su malvado hermano Set, Isis y su hermana Neftis lloran desconsoladamente, buscando la primera los restos de su esposo fallecido. Gracias a su magia y tras reunir todos los trozos esparcidos del

cuerpo de Osiris —excepto el miembro viril, que había sido devorado por los cocodrilos del Nilo —, Isis, ayudada por Anubis, consigue revivir el curpo de su esposo, para el que rehace artificialmente el miembro genital (de madera costosa) —razón por la cual los egipcios consideraban sagrado el falo—, quedándose embarazada de él y dando a luz a un hijo, el dios Horus. Isis, a pesar de su avanzada edad, protege y alimenta a su hijo Horus, quien más tarde vengaría la muerte de su padre y llegaría a ser rey de todo Egipto. En los *Textos de las Pirámides* se dice cómo el rey toma la leche de los senos de su madre Isis. Varios reyes son representados en esa actitud.

La magia es uno de los temas centrales del mito de Isis, llamada por ello la «Gran Maga», título ganado por la recomposición del cadáver de Osiris y haber procreado con él, así como por obligar a Ra a revelarle su nombre secreto. Todo ello conformaría, andando el tiempo, la iniciación al culto secreto o mistérico descrito por Apuleyo en *El asno dorado*. La magia de Isis es invocada en numerosos encantamientos por quien pretende su protección. Isis también guarda una estrecha relación con el Nilo y sus crecidas; cuando el Nilo estaba en su punto más bajo, se decía que Isis y su hermana Neftis lloraban a Osiris. Los griegos la identificaron con Perséfone, Tetis, Atenea, y otras divinidades femeninas de su panteón. Su culto se extendió por todo el Mediterráneo, resistiendo el empuje del cristianismo hasta el siglo VI d.C. Fue la única deidad que se mantuvo durante el Imperio romano, hasta que su culto fue prohibido en el año 535, en época de Justiniano. Al parecer, los primeros cristianos la asimilaron a la Virgen María, cuyas imágenes con el niño Jesús en su regazo o amamantándole se inspiran en la función maternal y proteccionista de la diosa Isis hacia Horus niño.

ISLA

Heb. 339 *í*, אִי = punto habitable; gr. 3520 *nesos*, νῆσος, diminutivo *nesíon*, νησίον, «islote», que aparece en Hechos 27:16, con la precisión de que se trataba de > Clauda; Vulg. *insula*. En al AT hebreo el vocablo «isla» aparece 32 veces, la mitad en el libro de Isaías. Denota un lugar seco o tierra habitable en oposición al agua; p.ej: «los ríos tornaré en islas» (Is. 42:15. Cf. 43:19; 52:2). A veces se trata de islas propiamente dichas y siempre en el Mediterráneo, p.ej.: «las islas de las gentes» (Gn. 10:5; cf. Sof. 2:11; Is. 11:11), o las «islas» en general (Sal. 72:10; Ez. 26:15, 18; 27:3, 35; 39:6; Dan. 11:18). En otras ocasiones, designa la tierra firme o la costa, contrapuesta al mar o los ríos. La «isla» de Is. 23:2, 6 indica la ciudad de Tiro, y en Ez.27:6, 7, «las islas de Chittim y de Elisah» señalan regiones marítimas.

Designa además los países separados de Palestina por el agua, como se dice en Jer. 25:22: «A todos los reyes de Tiro, y a todos los reyes de Sidón, y a los reyes de las islas que están de ese lado de la mar», dando a entender los extremos de la tierra habitable (cf. Is. 24:15; 42:10; 59:18; Is. 66:19).

En el NT se mencionan explícitamente las islas de > Chipre, > Cauda, > Malta y > Patmos, todas mediterráneas. En el lenguaje profético, las islas expresan el mesianismo universal y el gobierno de Dios sobre toda la tierra. «Mi justicia está cercana; la salvación ya se ha iniciado, y mis brazos juzgarán a los pueblos. En mí esperarán las costas, y en mis brazos pondrán su esperanza» (Is. 51:5). «¡Yahvé reina! ¡Regocíjese la tierra! ¡Alégrense las muchas costas!» (Sal. 97:1).

ISMA

Heb. 3457 *Yishmá*, יִשְׁמָא = «desolado», o también «alto»; Sept. *Iesmá*, Ἰεσμά. Descendiente de Judá, aparentemente de la estirpe de Etam (1 Cro. 4:3).

ISMAEL

Heb. 3458 *Yishmael*, יִשְׁמָעֵאל = «Dios escucha»; Sept. *Ismael*, Ἰσμα□λ; Josefo, *Ismáelos*, Ἰσμ□ηλος. Nombre de varios personajes del AT.

1. Hijo de Abraham y de Agar, la esclava egipcia. Nació cuando Abraham, de 86 años de edad, había pasado ya una década en Canaán (Gn. 16:3,15; cf. Gn. 12:4). Los eruditos contemporáneos distinguen tres estratos de tradición hebrea, parcos y poco definidos de su biografía. Al niño se le confirió el nombre de Ismael antes de su nacimiento (Gn. 16:11). Como > Sara era estéril, conforme a la costumbre de aquellos tiempos, entregó a su marido su criada Agar como concubina, con quien podría tener hijos.

Las cartas de Nuzu, descubiertas en un lugar cercano a la moderna Kirkuk entre 1925 y 1941, no solamente ilustran la vida y las costumbres de los tiempos patriarcales, sino que dan ejemplos semejantes al nacimiento de Ismael (Gn. 16:1-6). El código matrimonial de Nuzu estipulaba que una mujer estéril debía dar a su marido una esclava como concubina. Si esta esclava quedaba encinta, no podía ser despedida.

Cuando Agar huyó al desierto por el maltrato que recibía de Sara, el ángel de Yahvé se le apareció y le ordenó que volviera con su ama. Al mismo tiempo, indicó el nombre y el carácter de su futuro hijo. Después de volver a Berseba, Agar dio a luz a Ismael, que fue muy amado por el patriarca, como lo demuestra su ruego a Dios en nombre de Ismael, cuando el Todopoderoso le prometió que tendría un hijo con Sara. Dios reveló a Abram el futuro glorioso que deparaba a Ismael en respuesta a su súplica: «En cuanto a Ismael, también te he escuchado. He aquí que lo bendeciré, lo haré fecundo y multiplicaré en gran medida. Él engendrará a doce jefes y lo convertiré en una gran nación». De hecho, Ismael, a semejanza de > Israel, es presentado como padre de doce hijos: «El primogénito fue Nebayot. Después le nacieron Quedar, Adbeel, Mibsam, Misma, Duma, Masá, Hadad, Tema, Jetur, Nafis y Quedema», y se especifica: «Estos fueron los hijos de Ismael y sus nombres según sus aldeas [*jatseréhem*, חַצְרֵיהֶם, «ciudades fortificadas»] y campamentos [*tirotham*, טִירֹתָם]: doce jefes según sus naciones [*leummotham*, לְאֻמֹּתָם]» (Gn. 25:16).

Ismael no era el heredero predestinado de la alianza; sin embargo, como miembro de la familia de Abraham, fue sometido al rito de la circuncisión a los trece años, cuando el patriarca circuncidó a todos los miembros masculinos de su casa (Gn. 16:15-16; 17:22-27). Al año siguiente nació > Isaac, cuando su madre ya había pasado la edad de tener hijos. Él fue el hijo de la promesa y la respuesta de Dios a las dudas de sus padres (Gn. 21:5).

Cuando Sara se quejó a su esposo durante el gran banquete ofrecido en el destete de Isaac y le solicitó que despidiera a Agar e Ismael, porque ella había visto al hijo de Agar la egipcia jugando o burlándose de su hijo Isaac, Abraham se resintió. Ismael era su propio hijo y en verdad su primogénito. Entonces Dios ordenó a Abraham acceder a la petición de Sara asegurándole la futura grandeza nacional de Ismael, con lo cual el patriarca despidió a Agar e Ismael con un mínimo de provisiones para su viaje. Como su escaso suministro de agua pronto se agotó, Ismael seguramente habría fallecido en el desierto, si Dios no le hubiera mostrado a Agar un pozo de agua que le permitió reanimar al muchacho moribundo. Según la promesa repetida de Dios de la grandeza futura del hijo de Agar, Ismael creció y vivió en el desierto de Parán, se hizo famoso como arquero y se casó con una mujer egipcia (21:8-21). Como se ha dicho, fue el padre de doce hijos, de sus hijas solo una es mencionada como una de las esposas de Esaú (Gn. 28:9; 36:3). El último incidente conocido

de la vida de Ismael se relaciona con el entierro de Abraham, en el que aparece asociado con Isaac (25:9). Luego, escuetamente, se dice que vivió 137 años, «falleció y fue reunido a su pueblo» (v. 17).

En su Epístola a los Gálatas, el apóstol Pablo interpreta > alegóricamente la narración de Ismael e Isaac, contrastando a uno y otro con la Ley y la promesa, el espíritu y la carne, la esclavitud y la libertad. Exhorta a sus lectores a no abandonar el deber de su libertad cristiana en aras de la esclavitud de la Ley (Gal. 4:21-31).

2. Descendiente de Jonatán, hijo de Saúl (1 Cro. 8:38; 9:44).

3. Hombre de Judá, alto funcionario con poderes judiciales, padre de Zebadías (1 Cro. 19:11).

4. Hijo de Johanán; fue uno de jefes de cien que participó en la conspiración que hizo caer a Atalía, en apoyo del sumo sacerdote Joyada (2 Cro. 23:1).

5. Hijo de Netanías, miembro de la casa real de Judá, descendiente de David (Jer. 41:1; 2 R. 25:25). Huyó, como muchos de sus compatriotas, durante el sitio de Jerusalén y encontró asilo en la corte de Baalis, rey de los hijos de Amón (Josefo, Ant. 10, 9, 2; cf. Jer. 40:11). El único incidente que se registra de su vida es el asesinato de Gedalías, el gobernador que Nabucodonosor había puesto sobre Judea después de la caída de Jerusalén, luego de haberse granjeado su confianza. También acabó con la vida de los funcionarios judíos y babilonios que estaban al servicio de la víctima. Ismael se llevó cautivas incluso a las hijas del muerto, encaminándose al país de los amonitas, que lo habían inducido a cometer estos crímenes. Johanán y otros le salieron al paso en Gabaón y rescataron a los prisioneros. Sin embargo, Ismael y ocho de sus hombres lograron el propósito de reunirse con su confederado amonita. El pueblo, temiendo la venganza de los babilonios, huyó a Egipto, arrastrando consigo a Jeremías (2 R. 25:25; Jer. 40:7-16; 41:1-18).

6. Hijo de Pasur. Esdras le obligó a despedir a la mujer extranjera que había tomado como esposa (Esd. 10:22).

ISMAELITAS

Heb. sing. 3459 *Yishmeelí*, יִ ְ מְעֵאלִי i(1 Cro. 2:17; 28:3, etc.), plur. *Yishmeelim*, יִ ְ מְעֵלִים; Sept. *Ismaelitai*, Ἰσμαελ�ται. Descendientes de Ismael, que tenían sangre egipcia y de Abraham. Los doce hijos de Ismael, a semejanza de los doce hijos de Jacob, o de los doce de Nacor, también dieron origen a doce tribus (Gn. 17:20; 25:12-16), que después llegaron a incluir gentes de otras familias (Jue. 8:24; cf. Jue. 7:25; 8:22, 26).

Ocupaban el territorio comprendido entre el este de Palestina (Jordania) y la región de alrededor del golfo de Áqaba. Los asirios llamaban a esta región Arabia. En sentido general, el nombre «ismaelitas» vino a designar comerciantes de caravanas, nómadas y guardianes de camellos, sin tener en cuenta su país de origen. Alguna tribu, como la de los nabateos, se sedentarizó, pero la mayor parte de estos pueblos mantuvo el carácter nómada y permaneció en el desierto. Los hijos de Jacob vendieron a José a unos ismaelitas que viajaban con sus camellos entre Galaad y Egipto. El texto precisa que José fue sacado de la cisterna por «los madianitas mercaderes» (Gn. 37:28); indudablemente, formaban parte de la caravana. El Sal. 83:6 menciona a los ismaelitas como enemigos de Israel junto con los edomitas, moabitas y agarenos. Todos los árabes, siguiendo a Mahoma, se proclaman descendientes de Ismael.

ISMAÍAS

Heb. 3460 *Yishmayah*, יִ ְ מַעְיָה, contracción de *Yishmayahu*, יִ ְ מַעְיָה = «Yahvé oye». Nombre de dos oficiales de David.

1. Sept. *Samaías*, Σαμα�ας; Vulg. *Samarias*. Oriundo de Gabaón, «valiente entre los treinta y jefe de los treinta». Se unió a David cuando este se encontraba en Siclag, exiliado por causa de Saúl (1 Cro. 12:4). Su nombre no aparece en la lista de la guardia de David en 2 Sam. 23 and 1 Cro. 11, ya que posiblemente había muerto en alguna refriega antes de que David subiera al trono.

2. Sept. *Samaías*, Σαμα�ας; Vulg. *Jesamujas*. Hijo de Abdías, jefe de la tribu de Zabulón bajo el reinado de David (1 Cro. 27:19).

ISMAQUÍAS

Heb. 3253 *Yismakheyahu*, יִסְמַכְיָה = «sustentando por Yahvé»; Sept. *Samakhía*, Σαμαχ�α. Uno de los levitas supervisores del Templo bajo el mando de Conanías y de su hermano Simei, por disposición del rey Ezequías y de Azarías, director de la casa de Dios (2 Cro. 31:13).

ISMERAI

Heb. 3461 *Yishmeraý*, יִ ְ מְרַי, de *Yishmerayah*, יִ ְ מְרַיָה = «preservado por Yahvé»; Sept. *Iesamarí*, Ἰεσαμαρ�. Uno de los hijos o descendientes de Elpaal, benjaminita residente en Jerusalén (1 Cro. 8:18).

ISOD

Heb. 379 *Ishehod*, אִי ְ ה ד = «hombre de esplendor», o sea, rodeado por la fama; Sept. *Sud*, Σο�δ; Vulg. *Vir decorus*. Jefe ancestral de una familia de Manasés, hijo de > Hamolequet, hermana de Maquir de Galaad (1 Cro. 7:18).

ISPA

Heb. 3472 *Yishpah*, יִ ְ ָ ה, prob. «calvo»; Sept. *Esphakh*, Ἐσφ�χ, *Iesphá*, Ἰεσφ�. Uno de los hijos o descendientes de Beria, jefe de la tribu de Benjamín residente en Jerusalén (1 Cro. 8:16).

ISPÁN

Heb. 3473 *Yishpán*, יִ ְ ָ ן, prob. «oculto», también «calvo» o «fuerte»; Sept. *Iesphán*, Ἰεσφ�ν; Vulg. *Jespham*. Uno de los hijos o descendientes de Sasac, jefe de la tribu de Benjamín residente en Jerusalén (1 Cro. 8:22).

ISRAEL

Heb. 3478 *Yisrael*, יִ ְ רָאֵל = «luchador con Dios», o mejor «Dios lucha»; Sept. y NT *Israel*, Ἰσρα�λ. Nombre nuevo dado a > Jacob a su retorno de Mesopotamia, cuando hubo cruzado el torrente > Jaboc, y después de su combate con el ángel en > Peniel (Gn. 32:22-32), que se convertiría, andando el tiempo, en designación colectiva de sus descendientes.

ISRAEL, Reino de

1. Del nomadeo a la monarquía.

2. Primeros monarcas.
3. División del reino.
4. Cautvidad y retorno.
5. Dominio heleno.
6. Período macabeo.
7. Dominación romana.

I. DEL NOMADEO A LA MONARQUÍA. De acuerdo con la Biblia, Abraham, considerado como el primero de los patriarcas, fue originario de la ciudad de Ur, situada en la antigua Mesopotamia. Por mandato de Dios, él y su familia dejaron su tierra para ir en dirección a Canaán, situada en la línea de las grandes vías comerciales. Abraham fue el jefe de una tribu nómada que erraba a través de lo que es hoy el Neguev del Israel contemporáneo; a pesar de mantener buenas relaciones con sus vecinos, estuvo apartado de ellos por su repulsa a la religión pagana que profesaban y por su creencia insustituible en un Dios invisible y todopoderoso. Abraham tuvo dos hijos, Ismael e Isaac; este último tuvo a su vez también dos hijos, Esau y Jacob. Jacob tuvo doce hijos nacidos de sus cuatro mujeres. Sus descendientes fueron el origen de las tribus de Israel. Los hijos de Jacob tenían plena conciencia de proceder de un mismo padre y de su diferenciación de los pueblos que los rodeaban. Parecían pertenecer a una estirpe más fresca y vigorosa frente a los prósperos e indolentes moradores de las ciudades de Canaán, por lo que aborrecieron sus prácticas paganas. Cada ciudad y cada aldea tenían su propia deidad, a la que rendían culto en orgías desenfrenadas y ritos de fertilidad, en las que los celebrantes se sajaban con cuchillos hasta cubrirse de sangre y se entregaban a excesos sexuales. La «prostitución sagrada» era considerada una virtud religiosa, y la magia y la brujería cundían por doquier. El sacrificio humano, preferentemente infantil, era practicado en ocasiones para apaciguar a los dioses. Jacob y sus hijos rechazaron estas costumbres y su actitud de repulsa puede ser advertida en la legislación bíblica posterior, que condenó dichas prácticas. Esta conducta impidió que las tribus de Israel se asimilaran a sus vecinos; vivieron una existencia aparte, alejadas de las zonas pobladas, vigilando sus rebaños y buscando los mejores pastos. Debido a un período de sequía, los israelitas acudieron a Egipto, donde se establecieron y vivieron gracias a José. Sometidos a esclavitud, comenzó a tomar cuerpo un movimiento de liberación bajo la dirección de Moisés, un hebreo criado en la corte real y que debió huir de Egipto como resultado de sus actividades en favor de sus hermanos esclavos. En el exilio en la región vecina de Madián recibió el llamado de Dios para rescatar a los hijos de Israel de Egipto. Bajo su dirección, los israelitas abandonaron en masa Egipto y después de un período de peregrinación por el desierto, se decidieron a entrar en Canaán bajo la jefatura de Josué, sucesor político de Moisés. El éxodo marcó el verdadero nacimiento del pueblo de Dios: fue entonces cuando Dios engendró a Israel (Dt. 32:5-10).

Tras la conquista de Canaán, los israelitas tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de vida sedentaria mientras continuaba el proceso de ocupar la tierra. Todo eso implicaba, como es natural, luchas contra los pueblos que la habitaban o los vecinos. Las tribus de Judá y de Benjamín tuvieron constantes conflictos con los filisteos, que ocupaban la llanura costera. Judá se defendía entonces refugiándose en las montañas, donde los carros herrados de los filisteos eran menos eficaces. Fue un largo proceso que culminó con la victoria decisiva de las fuerzas israelitas sobre los cananeos conducidas por la profetisa Débora. El libro de los Jueces describe a los hebreos en dicho período

alternando entre el culto a un Dios verdadero y el paganismo; cuando servían a los ídolos, eran castigados con la servidumbre a las naciones vecinas. El culto monoteísta no estaba centralizado, si bien el principal santuario se hallaba en Betel.

Siendo Samuel juez de Israel, tuvo lugar una ofensiva filistea que produjo mucho pánico, pero por intervención divina aquellos adversarios fueron derrotados (1 Sam. 7:1-12). Este acontecimiento, unido a la vejez de Samuel, cuyos hijos no se comportaban a satisfacción del pueblo, hizo que Israel sintiera la necesidad de tener un rey. Con la expresión: «Constitúyenos ahora un rey que nos juzgue» (1 Sam. 8:5), los israelitas expresaban la necesidad de tener una milicia permanente y una organización central capaz de atender a la defensa del país. Hasta ese momento no había ejército profesional en Israel, sino que los ciudadanos acudían a las armas cuando se presentaba algún peligro. La organización tribal y descentralizada de Israel no podía competir con los pueblos vecinos, que estaban estructurados en forma de ciudades-estado. Samuel, siguiendo las instrucciones de Dios, ungió a Saúl como rey de todos los israelitas. Así nació el reino de Israel.

II. PRIMEROS MONARCAS.

1. *Saúl*. El primer deber del nuevo rey consistió en organizar un ejército permanente y desarrollar una campaña contra el dominio filisteo en diversas áreas, incluso en las montañas. También atacó a moabitas, amonitas, edomitas y amalecitas, protegiendo así a las tribus que colindaban con estos enemigos y eran invadidas por ellos. Saúl no tuvo tiempo, o no supo organizar una administración verdaderamente centralizada, sino que continuó apoyándose en el sistema tribal, colocando a miembros de su familia en ciertos puestos. Durante todo su reinado los filisteos continuaron siendo motivo de conflicto, sin quedar totalmente dominados. En una ocasión penetraron hacia el valle de Ela, que podía darles acceso a las montañas de Judá. Es allí donde se produjo el encuentro entre David y Goliat, siendo nuevamente derrotados los filisteos (1 Sam. 17:1-58).

Pero la victoria del pueblo quedó empañada por la rivalidad que surgió entre Saúl y David, a causa del acto heroico de este último y las alabanzas que el pueblo le tributó. Ya Samuel había ungido a David como futuro rey de Israel, al disgustarse Dios con Saúl por su desobediencia. A pesar de que David se convirtió en el principal de los generales de Saúl en las luchas contra los filisteos, finalmente tuvo que huir porque el rey quería matarlo. Por un tiempo, David combatía a los adversarios de Israel, pero como jefe de una banda que le era afecta. Saúl muere en la batalla de Gilboa contra los filisteos, lo cual permite a David subir a Hebrón, donde «los varones de Judá ... ungieron ... a David por rey sobre la casa de Judá» (2 Sam. 2:1-4).

2. *David*. David reinó en Hebrón durante unos años, mientras Is-boset, hijo de Saúl, gobernaba en Galaad. La guerra civil resultante concluyó con la victoria de David. Entonces «todas las tribus de Israel» se reunieron en Hebrón «y ungieron a David por rey sobre Israel» (2 Sam. 5:1-5). Poco después tomó Jerusalén, que había estado bajo dominio jebuseo, y la convirtió en capital del reino (2 Sam. 5:6-9). La situación estratégica de la ciudad servía perfectamente a los ambiciosos planes de David, pues era una especie de puente entre la tribu de Judá, en el sur y las septentrionales. Ante esto, los filisteos atacaron de nuevo, pero fueron derrotados y tuvieron que retroceder. En realidad, se convirtieron en vasallos de David (2 Sam. 5:17-25; 8:1; 1 Cro. 18:1). Acto seguido, combatió a moabitas, sirios y edomitas: los derrotó y sometió. Hizo además alianza con la ciudad de Hamat (2 S. 8:1-18). La actividad de David, un verdadero estadista, le condujo a procurar el traslado del Arca del Pacto a Jerusalén, que se hizo realidad tras un tropiezo inicial (2 Sam. 6:1-23). Comenzó los planes para construir un gran templo para Jehová. Organizó el ejército, la agricultura y las finanzas

reales. Levantó una verdadera estructura administrativa centralizada alrededor de su persona. La organización de los levitas que llevó a cabo no tuvo como fin exclusivo su función religiosa propiamente hablando, sino que los incorporó a otras actividades del estado. Como los israelitas no tenían experiencia para estos asuntos, David utilizó a gente de otros países que sí la tenían.

La centralización política del reino no se realizó sin dificultades. Algunas tribus manifestaron su descontento. Cuando Absalón se rebeló contra su padre, recibió apoyos de israelitas que no pertenecían a la tribu de Judá. David logró salvarse al principio porque disponía de una guardia personal formada por extranjeros, los cereteos y peleteos (2 Sam. 15:18), así como por la ayuda de soldados de Gat, ciudad-estado filistea vasalla. Al final de su reinado ocupaba un territorio que incluía desde el torrente de Egipto, en el sur, hasta Tifsa, en las orillas del Éufrates, y abarcaba Edom, Moab, Amón y Siria. Tan solo escaparon a su dominio los territorios al oeste de los montes del Líbano, donde habitaban los fenicios, que eran, no obstante, sus aliados. Tenía comunicación con el mar Rojo a través de Eilat, y controlaba una gran extensión de la costa. Las vías de comunicación de África y Arabia con Asia y Europa estaban en sus manos, especialmente la *Via Maris*, que seguía la llanura costera, y el > *Camino Real*, en la parte oriental de la Palestina cisjordana. Ello redundó en una gran prosperidad económica.

Los historiadores señalan que la hegemonía de los israelitas en ese tiempo se hizo posible porque los imperios mesopotámicos y egipcios atravesaban por un período de decadencia. Esto permitió que David pudiera consolidar sus victorias y convertirlas en verdaderas conquistas. Además, su política de alianzas con Hamat y con Tiro resultaron ser muy beneficiosas, especialmente esta última, porque permitió el acceso de Israel al gran comercio que controlaban los fenicios, mientras que estos se beneficiaron de los productos agrícolas de Israel.

3. *Salomón*. Al final del reinado de David se desató una lucha por la sucesión. Antes de morir, David hace ungir a Salomón como rey. No tuvo este que librar grandes batallas, sino más bien consolidar lo logrado por su padre. Para ello concertó diversas alianzas estratégicas, que reforzó mediante vínculos matrimoniales por razones políticas. Así, tuvo mujeres de Moab, Amón, Edom, Sidón y el Imperio heteo. Egipto, que comenzaba a despertar de su letargo, intentó penetrar en Israel, pero Salomón supo resistir, resolviéndose finalmente el asunto mediante una alianza que incluía el matrimonio del rey israelita con una hija del Faraón. La Biblia critica esta política porque «sus mujeres inclinaron su corazón tras dioses ajenos...» (1 R. 11:1-13). La antigua alianza de David con Tiro fue ratificada, adquiriéndose así mano de obra especializada para los grandes proyectos de Salomón.

Aprovechando la paz de su reinado, floreció el > comercio. Al dominio de las rutas de tierra que pasaban por Israel, se añadieron empresas de carácter marítimo, junto a los fenicios, partiendo del puerto de Eilat, en el mar Rojo, hacia el océano Índico. La riqueza de Israel experimentó un aumento extraordinario (1 R. 9:26-28; 10:11). Con los impuestos que se aplicaban al comercio de las caravanas y otras cargas impositivas sobre la población, Salomón pudo desarrollar un amplio programa de obras públicas, entre las cuales figuraban el Templo y los palacios reales. Se fortificaron muchas ciudades importantes. Se dividió el territorio en doce distritos administrativos. Por primera vez se utilizó el sistema de la leva para conseguir mano de obra local dedicada a los trabajos de construcción. Hasta ese momento solo se obligaba a este tipo de trabajo a los extranjeros. Algunos historiadores interpretan que sus programas eran demasiado ambiciosos y que la tierra que cedió a Hiram probablemente fue para poder cubrir un déficit fiscal. Además, fue necesario aumentar

los impuestos que gravaban a la población. Eso, a la larga, produjo insatisfacción en el pueblo. Jeroboam, de la tribu de Efraín, se rebeló y tuvo que huir. También en Edom hubo asomos de rebelión, así como entre los arameos.

III. DIVISIÓN DEL REINO.

1. *Israel o reino del Norte*. A la muerte de Salomón, su hijo Roboam recibió la petición del pueblo de disminuir las cargas impuestas por su padre. Rechazando el consejo de los ancianos, se negó. Jeroboam, que había regresado del exilio, capitaneó la rebelión que desgajó las diez tribus septentrionales del reino de Roboam (1 R. 12:16). Es así como surgen dos reinos, uno en el norte y otro en el sur. En este último, donde la tribu de Judá era preponderante, se mantendría siempre la dinastía de David. Pero en el norte las cosas eran distintas, porque el rey dependería del acuerdo entre las tribus, que podía cambiar según la circunstancias. Con el fin de romper los vínculos de la población del norte con la del sur, lo primero que hizo Jeroboam fue construir santuarios que compitieran con el Templo de Jerusalén, a fin de que los habitantes de su territorio no fueran allá. Como Betel y Dan eran lugares de culto de larga tradición, los utilizó para ese fin. También cambió el calendario de las festividades sacras (1 R. 12:33) y excluyó a los levitas. Estos tuvieron que emigrar a Jerusalén. Judá, por supuesto, nunca aceptó como legítima la separación, por lo cual se inició una serie de luchas entre ambos reinos. Aprovechando la debilidad que esto implicaba, Sisac, faraón egipcio que había sido enemigo de Salomón, invadió Judá. No llegó a tomar Jerusalén porque le entregaron como tributo todos los tesoros del Templo, así como los escudos de oro que había hecho Salomón (2 Cro. 12:1-9).

2. *Asa de Judá*. Este rey judaíta logró vencer a Jeroboam y apoderarse de parte de las montañas de Efraín. En esta empresa tuvo la colaboración de los sirios, que habiéndose liberado del reino del Norte (Israel), se convirtieron en aliados de Judá. Desde este momento, el reino sirio sería un factor de importancia en la lucha entre los reinos israelitas divididos, pues podía aliarse con uno o con otro, según su interés. Siria, pues, se beneficiaba de la división israelita. También los filisteos quisieron aprovecharse del debilitamiento de los israelitas, y en tiempos de Nadab, hijo de Jeroboam, invadieron la llanura costera del reino del Norte. Cuando Nadab los combatía, se produjo una rebelión en sus ejércitos encabezada por Baasa. Nadab fue muerto y Baasa ascendió al trono (1 R. 15:26-29).

3. *Baasa, Ela, Zimri y Tibni de Israel*. Asa logró defenderse de una invasión egipcia (2 Cro. 14:9-14). Con esta victoria fue posible recuperar, e incluso ampliar, los territorios perdidos cuando la invasión de Sisac. Además, consiguió realizar ciertas reformas religiosas internas, aunque para ello tuvo que enfrentarse a su propia madre o abuela, a quien destituyó de su alta posición. Así pudo disminuir los cultos idolátricos. Pero Baasa, rey de Israel, se aseguró la neutralidad de Siria y atacó Judá, llegando casi hasta las puertas mismas de Jerusalén. Asa, entonces, viéndose en aprietos, compró el apoyo de Ben-adad, rey de Damasco, para que atacara a Baasa. Ben-adad logró conquistar varias ciudades y territorios de Israel. Baasa, no pudiendo sostener la lucha en dos frentes, se vio obligado a retroceder. Asa, entonces, tomó la ciudad de Ramá, que dominaba el acceso a Jerusalén desde el norte y que Baasa estaba fortificando "para no dejar a ninguno salir ni entrar a Asa rey de Judá" (1 R. 15:16-22; 2 Cro. 16:1-5). Con los materiales que Baasa utilizaba, Asa reforzó las fronteras septentrionales de Judá, lo cual se interpreta como un reconocimiento tácito de que ya no había esperanzas de unión para los dos reinos, lo que había sido hasta entonces el pensamiento de la dinastía davídica. A la muerte de Baasa, su hijo Ela reinó poco tiempo, pues fue asesinado por Zimri,

uno de sus generales, que a su vez fue muerto por Omri. Estalló la guerra civil en Israel porque también Tibni aspiraba al trono. Omri resultó vencedor y Tibni fue muerto (1 R. 16:21-22).

4. *Omri de Israel*. Asa de Judá fue un rey popular al principio, pero perdió el apoyo del vidente Hanani, que le reprochó la alianza con Siria. El rey aprisionó al profeta «y oprimió... a algunos del pueblo» (2 Cro. 16:7-10). Omri, por su parte, reorganizó el reino del Norte y construyó su nueva capital en Samaria, siempre bajo la presión de los sirios, que llegaron a tener ciertos privilegios comerciales en ella. Para contrapesar la influencia siria, Omri hizo alianza con los sidonios, casando a su hijo Acab con la hija del rey de Sidón, la tristemente célebre Jezabel. De esta manera, además, abría a su reino la posibilidad de incrementar el comercio desde y hacia el Mediterráneo. Dentro de ese propósito general, Omri conquistó las alturas de Moab, desde las cuales se controlaba el Camino Real, que venía de norte a sur. Si se lograba la integración de Judá a la alianza con Sidón, entonces podría tener dominio completo de aquella ruta, puesto que Judá la controlaba en su paso por Edom, bajo administración judaíta a la sazón.

5. *Acab de Israel*. Muerto Omri, le sucedió en el trono Acab. Su reinado fue próspero, pero la influencia de su esposa conllevó la introducción del culto a Baal. Entonces se produjeron los encontronazos entre la casa real y el profeta Elías (1 R. 18:18-45). Los sirios, dirigidos por Ben-adad, atacaron Samaria, pero fueron derrotados. Volvieron un año más tarde y de nuevo fueron vencidos, con su rey Ben-adad hecho prisionero. Acab le perdonó la vida, lo cual fue criticado por un profeta. La posible razón de ese perdón es que Israel pensaba que la ayuda de Siria era necesaria para hacer frente al peligro asirio, que ya se percibía por el norte. La historia secular registra una alianza entre Acab y Ben-adad, que pelearon contra el rey asirio Salmanasar III en la batalla de Karkar, junto al río Orontes, en Siria, y fueron vencidos. Acab fue el primer rey de Israel que hizo la paz con Judá, donde reinaba Josafat. Los sirios no vieron con buenos ojos esa alianza. El gobierno de Israel en la Transjordania impedía a los sirios el control de la ruta de las caravanas que pasaba por allí. Se trataba de una aspiración natural desde el punto de vista de los sirios, por lo cual reanudaron las hostilidades contra Israel. Alentados por Siria, los moabitas se rebelaron contra Israel. Acab pidió la ayuda de Josafat y fueron ambos a la guerra. Micaías predijo que serían derrotados. Acab se disfrazó para pelear como un soldado cualquiera, pero una flecha disparada al azar le hirió y murió poco después (1 R. 22:1-37).

6. *Josafat de Judá*. Josafat, el hijo de Asa, se manifestó como uno de los mejores reyes de Judá. Reorganizó el ejército y aumentó su poderío (2 Cro. 17:2, 12-19) recibiendo gran apoyo del pueblo (2 Cr. 17:5). Comenzó una reforma religiosa, educativa y judicial. No continuó la política de su padre en contra del reino del Norte, sino que hizo una alianza con él (1 R. 22:44-45), confirmada mediante el matrimonio de Joram, su hijo, con Atalía, hija de Acab (2 R. 8:18). Acompañando Josafat a Acab en la batalla contra los sirios, estuvo a punto de perder la vida (1 R. 22). Preparó un proyecto «para construir naves que fuesen a Tarsis», pero la empresa no prosperó (1 R. 22:48; 2 Cro. 20:35-37). Otro hecho digno de mención en relación con la alianza judeo-efrainita es la campaña que ambos reyes hicieron contra Mesa, rey de los moabitas (2 R. 3:4-27), que terminó sin una victoria claramente definida. Pero Josafat logró salir vencedor en otra confrontación con un ejército de moabitas y amonitas (2 Cro. 20:1-30). Tras esa guerra, Judá disfrutó de un período de paz.

7. *Joram de Judá*. A la muerte de Josafat, Joram asesinó a sus seis hermanos, a los cuales su padre había concedido ciertas ciudades fuertes en Judá. De manera que el principio de su reinado fue muy agitado, y además, «anduvo en el camino de los reyes de Israel». La debilidad que significó la lucha

interna en Judá tuvo como consecuencia dos rebeliones en reinos vasallos: Edom y Libna. El profeta Elías condenó la conducta de Joram, anunciándole grandes males. Efectivamente, su reino sufrió invasiones «de los filisteos y de los árabes que estaban junto los etíopes», esto es, tribus nómadas del desierto. Joram fue derrotado y los invasores se llevaron «todos los bienes que hallaron en la casa del rey, y a sus hijos y a sus mujeres». En 2 Cro. 21 se dice que los árabes tomaron a todos sus hijos, excepto a Joacaz (Ocozías), el más pequeño, que sería su sucesor. La explicación que dan algunos historiadores a esta tragedia es que aparentemente Joram de Judá, en alianza con Joram de Israel, había enviado sus ejércitos a tratar de contener el avance de las huestes del asirio Salmanasar III en el norte de Israel. Judá quedó desprovista de defensas adecuadas, coyuntura que aprovecharon los árabes y los filisteos. Joram murió de «una enfermedad incurable en los intestinos» (2 R. 8:16-24; 2 Cro. 21:1-19). El hijo de Joram, Ocozías, duró poco en el trono, pues participó junto a Joram de Israel en una guerra contra los sirios. Joram resultó herido y Ocozías fue a visitarle cuando estalló la conspiración de Jehú, que mató a ambos. Ante esto, Atalía, madre de Joram, «destruyó toda la descendencia real», esto es, a sus nietos, para apoderarse del trono. Pero uno de ellos, Joás, fue salvado por una tía, que le escondió en el Templo.

8. *Jehú de Israel*. La revuelta que dirigió este comandante militar contaba con el apoyo popular y profético. Además de matar a dos reyes, el de Judá y el de Israel, exterminó con mucha crueldad a toda la casa real de Israel, comenzando por Jezabel, siguiendo con los setenta hijos que Acab tenía en Samaria y terminando con «todos sus príncipes, todos sus familiares y sus sacerdotes, hasta que no quedó ninguno». Mató asimismo a los profetas de Baal (2 R. 9:30-37; 10:1-26). Al hacer esto, Jehú terminó con una alianza que aseguraba a Israel el comercio con Fenicia y el apoyo militar de Judá. Los sirios aprovecharon inmediatamente esa brecha y atacaron a Israel. Gobernaba en Siria un rey muy dinámico, de nombre Hazael. Israel perdió en esta guerra muchos territorios fronterizos (2 R. 10:32-33). La respuesta de Joram fue buscar una alianza con los asirios, que ejercían presión sobre Siria. Finalmente, Salmanasar III tomó la ciudad de Damasco en el año 841 a.C.

9. *Atalía de Judá*. De entre todos los aspectos negativos de Joram de Judá, sobresale el problema que representó su esposa Atalía, que había sido criada a la sombra de los cultos fenicios. De manera que, aun antes de apoderarse del trono después de matar a la descendencia real, Atalía era ya bastante impopular. Pero el sacerdote Joiada, que tenía al niño Joás escondido en el Templo, logró coordinar una conspiración para entronizar al legítimo heredero. Atalía fue muerta y el templo de Baal destruido (2 R. 11:4-18).

10. *Joás de Judá*. Por la influencia del sacerdote Joiada, el reino de Joás comenzó con una gran influencia religiosa. Se renovó el pacto entre Jehová, el rey y el pueblo. El Templo volvió a tener su antigua importancia y se le hizo una reparación costeada por contribuciones de la población. Pero tras la muerte de Joiada, Joás decayó en su fe. Ante las advertencias de Zacarías, hijo de Joiada, reaccionó con violencia y lo hizo matar. Un año después de esto, el rey sirio Hazael, que había vencido a Jehú de Israel, enfiló sus tropas hacia Judá. Joás no tenía fuerzas suficientes para resistirle, por lo cual le tuvo que pagar un fuerte tributo, haciendo uso del tesoro del Templo (2 R. 12:17-18). Quizás precisamente por esto se formó una conspiración contra él, que terminó con su vida (2 R. 12:20-2 1).

11. *Joacaz de Israel*. En Israel, mientras tanto, reinaba Joacaz, hijo de Jehú. Pero las derrotas a manos de los sirios continuaron, siendo Hazael vencedor en varias ocasiones. Fue una época de empobrecimiento del reino. El rey Joacaz se quedó con un ejército muy disminuido y se convirtió en

vasallo de Hazael. Es posible que fuera en este tiempo, a finales de la vida de Eliseo, cuando tuvieron lugar los incidentes relatados en 2 R. 5 y 7, entre ellos el relativo a Naamán. Finalmente, Joacaz dio señales de arrepentimiento ante Dios, lo cual cambió la situación. Se lee que «dio Jehová salvador a Israel» (2 R. 13:5). Esta expresión puede aludir tal vez a Adad-nirari III, rey de los asirios, que invadió Siria, lo cual significó una disminución de la presión que este país ejercía sobre Israel. Una inscripción asiria dice que Israel («la tierra de Omri») le pagó tributo.

12. *Amasías de Judá*. Hijo de Joás, reinó unos veinticinco años en Jerusalén. Hizo justicia a los que habían asesinado a su padre. Preparó una expedición para retomar Edom. Para ello reclutó mercenarios de Israel, pero luego los despidió por consejo de un profeta. Después atacó a los edomitas y los venció. Pero los mercenarios de Israel, descontentos por haber sido despedidos, hicieron muchos destrozos al regresar a su tierra. Amasías, ensoberbecido por su victoria contra los edomitas y haciendo caso omiso de los profetas de Jehová, retó a Joás de Israel, que había sucedido a Joacaz, para que se enfrentaran en batalla. El choque tuvo lugar en Bet-semes de Judá. Amasías fue derrotado y hecho prisionero. Joás de Israel tomó Jerusalén, derribó parte de sus murallas y se llevó muchos prisioneros a Samaria. Amasías quedó como vasallo del reino del Norte, lo que podría quizás explicar la rebelión que se levantó en su contra y causó su muerte (2 Cro. 25:1-28).

13. *Jeroboam II de Israel*. Las derrotas sirias a manos de los asirios debilitaron su poder en la región, lo que significó una ventaja para los reinos de Israel y de Judá. Estando Siria bajo el control asirio, Israel disfrutó de un período de paz y de expansión. Jeroboam II, hijo de Joás, gobernó durante cuarenta años. «Restauró los límites de Israel desde la entrada de Hamat hasta el mar del Arabá», lo que quiere decir que incluyó también a Damasco (2 R. 14:23-29). Por el libro de Oseas sabemos, sin embargo, que la prosperidad trajo consigo corrupción espiritual y mucha injusticia social. Al estudiar los libros de Crónicas y Amós, algunos historiadores piensan que Jeroboam extendió sus dominios por Transjordania y que, al distribuir esos territorios entre sus oficiales, estos se convirtieron en ricos propietarios. En aquel tiempo las relaciones con Judá fueron buenas, como lo demuestra el hecho de que ambos monarcas, Jeroboam II de Israel y Jotam de Judá, realizaron un censo en Galaad, probablemente con fines impositivos (1 Cro. 5:17).

14. *Uzías de Judá* (Azarías). El dominio de Siria por los asirios también benefició a Judá, que bajo el rey Uzías disfrutó de un período de prosperidad. No teniendo grandes presiones internas, este rey pudo dedicarse a un programa de construcciones que incluyó el fortalecimiento de las defensas de Jerusalén y el levantamiento de plazas fuertes en distintos lugares. Los historiadores piensan que, en términos generales, esas construcciones obedecían también a una especie de preparación para una posible invasión asiria, dadas las actividades de Tiglat-pileser III. Reorganizó y equipó su ejército y emprendió una serie de luchas de las cuales salió victorioso. Reconquistó Edom para Judá, incluyendo el puerto de Elat; venció a los a los filisteos, ocupó sus ciudades e incluso realizó asentamientos en sus territorios; las tribus árabes, así como los amonitas y los moabitas, le pagaron tributo. Pero sus muchas victorias le llevaron a ensoberbecerse, intentando realizar funciones sacerdotales. Dios le hirió con lepra y pasó sus últimos días recluido en una casa aparte. Amós comenzó a profetizar «en días de Uzías… dos años antes del terremoto» (Am 1:1). Zacarías también habla del «terremoto en los días de Uzías» (Zac. 14:5). Isaías comenzó su ministerio «en días de Uzías» (Is. 1:1).

15. *Jotam de Judá*. Hijo de Uzías, continuó el programa de construcciones de su padre. En sus días los amonitas volvieron a ser tributarios de Judá. Siguió una política de entendimiento con los

asirios, lo cual disgustó a los reyes de Israel y de Damasco, que deseaban una alianza para oponerse a aquellos.

16. *Acaz de Judá*. Al negarse el reino de Judá a participar en una liga antiasíria con Israel y Siria, sus reyes Peka y Rezín atacaron Jerusalén «mas no pudieron tomarla». Presionado por el flanco norte, Acaz no pudo defender Elat, en el sur, que fue recobrada por los edomitas. Todo esto motivó que buscara la ayuda de Asiria, para lo cual pagó un gran precio. Los asirios, entonces, atacaron Damasco y la destruyeron, matando a Rezín (2 R. 16:5-9).

17. *Zacarías, Salum, Manahem y Pekaía de Israel*. A la muerte de Jeroboam II, Israel se vio envuelto en una gran inestabilidad. Su heredero Zacarías murió asesinado por Salum y este, a su vez, fue muerto por Manahem. Este último quiso afianzar su gobierno y para ello buscó el apoyo del asirio Tiglat-pileser Ill, a quien pagó un gran tributo. Algunos eruditos consideran que las profecías de Oseas 4-14 están relacionadas con el reinado de Manahem. A la muerte de este rey, su hijo Pekaía no logró retener el trono debido a una conspiración que levantó Peka en su contra.

18. *Peka de Israel*. Los habitantes de Galaad, en la frontera con Siria, cultivaban buenas relaciones con sus vecinos arameos. Fueron ellos los que auspiciaron la conspiración de Peka, pues no estaban de acuerdo con la política de vasallaje hacia Asiria desarrollada por Manahem. Peka hizo enseguida una alianza con Rezín, rey de Siria. Para completar un flanco defensivo ante los asirios, quisieron incluir en esta alianza a Judá, tanto en tiempos de Jotam como de Acaz. Al negarse estos reyes, Peka y Rezín atacaron Jerusalén. Eso dio a los edomitas la oportunidad de rebelarse contra Judá e independizarse (2 R. 16:5-6), pero al mismo tiempo motivó que Judá afianzara más sus arreglos con los asirios (2 R. 16:7-9). El ataque asirio terminó con la conquista de Damasco y parte del territorio de Israel. Como es natural, esto tuvo sus repercusiones en la corte israelita, pues se levantó una rebelión contra Peka, que fue sustituido por Oseas hijo de Ela, con el consentimiento asirio.

19. *Oseas de Israel*. Gobernaba en Israel en el momento de la muerte de Tiglat-pileser III, cuando Asiria sufría de inestabilidad interna, con problemas en Siria y otras partes. Tratando de aprovechar la oportunidad de una Asiria debilitada, Oseas buscó la ayuda de Egipto (2 R. 17:4). Asiria reaccionó con una fuerte expedición militar que sitió Samaria durante tres años. La ciudad cayó en el 722 a.C., cuando Sargón II reinaba en Asiria (2 R. 17:6). Como el reino de Judá no había participado en la rebelión contra los asirios, no sufrió daños. Pero Samaria fue destruida, sus habitantes transportados a otros países y el territorio de Israel pasó a ser una provincia del Imperio asirio.

20. *Ezequías de Judá*. Gobernaba en Judá por aquel entonces el hijo de Acaz, Ezequías. Ante la destrucción de Samaria, renovó el culto en Jerusalén y trató de incorporar a los que habían quedado del territorio de Israel. Su reforma religiosa tuvo éxito, y muchos de Efraín y de Manasés acudieron a las festividades. El reino de Judá se fue fortaleciendo de nuevo. Mientras tanto, se producían más luchas dentro del Imperio asirio: los caldeos se habían rebelado y su rey, Merodac-baladán, envió una embajada a Ezequías, explorando una posible alianza antiasiria. El profeta Isaías aconsejó lo contrario. Ezequías «se rebeló contra el rey de Asiria, y no le sirvió» (2 R. 18:7), por lo cual hizo grandes preparativos para la segura invasión que vendría del norte. Fue así como construyó, entre otras cosas, el famoso túnel para llevar agua al interior de Jerusalén. Los asirios, bajo el mando de Senaquerib, sucesor de Sargón II, vencieron a los caldeos y enseguida bajaron hacia el sur invadiendo la llanura costera de Israel y Judá. Los egipcios enviaron una fuerza para socorrer a Judá, pero fue derrotada. Entonces las tropas asirias ocuparon el territorio de Judá y cercaron Jerusalén.

Ezequías pagó un fuerte tributo a Sargón, pero a pesar de eso insistió en sitiar la ciudad. Isaías aconsejó al rey de Judá que no cediera. De manera que las puertas de Jerusalén permanecieron cerradas, hasta que las tropas asirias se tuvieron que retirar a causa de una plaga. Ezequías quedó en el trono, pero Judá continuaba como vasallo de Asiria. A su muerte, le sustituyó su hijo Manasés.

21. *Manasés y Amón de Judá*. Judá continuó pagando tributo a Asiria. Durante el reinado de Manasés la idolatría prosperó, así como todo tipo de injusticia. Al parecer, los asirios descubrieron su complicidad en alguna conspiración dentro del imperio, le tomaron preso y lo llevaron encadenado a Babilonia (2 Cro. 33:11). Después de un tiempo le permitieron volver a Jerusalén, donde realizó una reforma religiosa a favor del culto a Jehová.

Amón, hijo de Manasés, fue asesinado a poco de subir al trono. Algunos historiadores piensan que en su caso se trataba de una lucha interna de la corte acerca de las relaciones con Asiria. Ya había señales de debilidad en el Imperio asirio y algunos cortesanos pensaron en librarse de su yugo.

22. *Josías y Joacaz de Judá*. Josías, hijo de Amón, se consagró, como Ezequías, a una reforma religiosa profunda en el pueblo tras el hallazgo de un ejemplar de la Torah en el Templo. Celebró la Pascua con gran pompa y solemnidad. «Nunca fue celebrada una pascua como esta en Israel...» (2 Cro. 35:1-18), y se renovó la alianza entre el pueblo y Dios. Sin menospreciar la sinceridad de este tipo de movimientos en la historia de Judá, hay que resaltar que detrás de él había fuertes motivaciones políticas. El culto renovado significaba también un remozamiento del sentir nacional. Mientras tanto, en Mesopotamia se incrementaba la lucha entre asirios y caldeos. El faraón Necao, aliado de los asirios, subió a apoyarlos. Josías le salió al encuentro, quizás porque pensaba que le convenía la derrota de Asiria, y además, porque parece que tenía algunos intereses territoriales en la zona. Necao le advirtió a Josías que no tenía pleito con él, pero de todas maneras este entabló el combate y fue derrotado y muerto (2 Cro. 35:20-24). El profeta Jeremías había iniciado su ministerio en tiempos de este rey (1:2). La muerte de Josías marca el fin de otra época de prosperidad en Judá. Su hijo Joacaz le sucedió en el trono, pero Necao lo destituyó y puso en su lugar a su hermano Joacim, que gobernó unos once años en Jerusalén.

IV. CAUTIVIDAD Y RETORNO. Los caldeos vencieron a los asirios y a los egipcios en la batalla de Carquemis (605 a.C.) y luego prosiguieron sus conquistas hacia el sur. Su rey Nabucodonosor subyugó Ascalón, que se negaba a pagar tributo. Joacim, rey de Judá, pagó tributos durante tres años (2 R. 24:1). Pero los caldeos, empeñados en invadir Egipto, sufrieron algunas derrotas momentáneas. Joacim, pensando que los caldeos se habían debilitado, hizo pacto con el país del Nilo. De inmediato, Nabucodonosor atacó Jerusalén, la tomó y se llevó a Joaquín, heredero de Joacim, junto con otros rehenes, dejando como rey súbdito a un tío de Joaquín, a quien llamó Sedequías (2 R. 24:8-18). Este último gobernó unos nueve años, pero se rebeló contra los caldeos. En esos tiempos ejercía el ministerio profético Jeremías, que dejó un relato de lo sucedido. Su permanente consejo fue que la única manera de evitar la destrucción de Judá estaba en mantenerse en paz con los caldeos y servirles, pero no le hicieron caso. Para castigar la rebelión, Nabucodonosor atacó de nuevo Jerusalén y la conquistó después de tres años de asedio. La ciudad fue incendiada y sus muros derribados. Sedequías fue castigado severamente y la mayor parte de la población fue forzada a emigrar. Sobre los pocos israelitas que quedaron, Nabucodonosor puso como gobernador a Gedalías, hijo de Ahicam. Pero una conspiración dirigida por algunos del linaje real condujo a su asesinato. La población, temerosa de las represalias caldeas, decidió emigrar a Egipto. La tierra de Judá quedó prácticamente despoblada y fue incluida en una unidad administrativa del Imperio caldeo.

1. *El retorno del exilio*. En realidad, no tenemos muchos detalles sobre la vida de los israelitas en el exilio. Es un período oscuro. El profeta Ezequiel, que ejerció su ministerio en aquel tiempo, nos da testimonio de la existencia de un consejo de ancianos entre ellos. El Imperio caldeo, por su parte, no fue de larga duración. Después de la muerte de Nabucodonosor, se sucedieron unos cuantos reyes que no llegaron nunca a su nivel de fuerza y gloria. El último de ellos fue Nabónido (Belsasar). Los persas atacaron a los caldeos y se adueñaron de Babilonia en el año 539 a.C. Poco después, > Ciro I, fundador del Imperio medo-persa, emitió su famoso edicto que permitía el regreso de los judíos a Jerusalén. El retorno se hizo en varias oleadas encabezadas por Sesbasar, Zorobabel, Esdras y Nehemías. La ciudad santa fue reconstruida, incluyendo el Templo y los muros, pero bajo gobernadores judíos sometidos a la autoridad del Imperio persa. Judá no era sino una provincia del Imperio, dotada de administración persa. A esta época corresponden las profecías de Hageo y Zacarías. A partir del año 515 a.C., en que se termina la construcción del Templo, apenas sabemos nada de los acontecimientos en la pequeña provincia de Judea. Este silencio de las fuentes se ve solo interrumpido por el ministerio de Esdras y Nehemías, sobre el cual tenemos una importante fuente de formación en los libros que llevan sus nombres. Son ellos realmente los que perfilarán las líneas maestras del judaísmo postexílico. Probablemente, Esdras llegó a Jerusalén como asesor del gobernador persa en materia de judaísmo. Una de sus primeras medidas fue la prohibición y disolución de los matrimonios mixtos, que suponían un riesgo de asimilación de los judíos a un entorno pagano. Otras medidas importantes fueron la reorganización del culto y el nombramiento de jueces y funcionarios. Nehemías, por su parte, tomó una serie de medidas de tipo económico y político orientadas a dar viabilidad social al judaísmo, como la reconstrucción de las murallas de Jerusalén o la regulación civil del *shabbath*. Para la reconstrucción de las murallas tuvo que superar la oposición frontal de los pueblos vecinos, sobre todo de > Sanballat I, gobernador de Samaría y otros gobernadores vecinos.

Durante más de cien años los judíos vivieron en paz, crecieron en número y se comunicaron y comerciaron los con la siempre creciente Diáspora

V. DOMINIO HELENO. El vasto y extenso Imperio persa fue derrotado y desmembrado por el rey macedonio > Alejandro Magno, quien en el año 332 a.C. conquistó el territorio de Israel. En términos generales, hubo poca resistencia, con excepción de la ciudad de > Gaza, donde la guarnición persa resistió heroicamente, pero fue vencida. Jerusalén y otras ciudades se rindieron pacíficamente a cambio de que se les mantuvieran los mismos privilegios que gozaban dentro del Imperio persa. A la muerte de Alejandro Magno, en el 323 a.C., varios de sus herederos se disputaron el territorio que incluía a Jerusalén, pero finalmente vino a quedar en manos de Ptolomeo I, a quien le correspondía el reino de Egipto. Así quedaría hasta el año 200 a.C. Durante más de un siglo, judíos, griegos y egipcios convivieron en paz, en una época de respeto y beneficio mutuo. Con la ascensión al trono del sirio Antíoco III, las cosas empezaron a cambiar. En ese año la tierra de Israel pasó a manos de la dinastía seléucida, que venció a los ptolomeos. Desde entonces y hasta la dominación romana, Israel formó parte del reino de Siria y Fenicia. En este período se producen en la población cambios inducidos por el contacto con la cultura helénica. Los griegos establecieron varias colonias. Los pueblos de la región, especialmente los fenicios, acogieron con gusto la cultura griega, pero en el interior de Israel el proceso fue más lento. El gobierno del país se ejercía a través de los sumos sacerdotes y un grupo colegiado, la Gerusía o consejo de ancianos. El sumo sacerdocio pasaba por herencia de padres a hijos. Los griegos autorizaron la práctica de las antiguas leyes

judías. Antíoco III incluso aumentó los privilegios de los judíos, concediéndoles exención de impuestos durante tres años y luego una reducción del 33%. Pero en el año 188, Antíoco III fue derrotado por los romanos y obligado a firmar la paz a cambio de una fuerte indemnización. Los seléucidas buscaron recursos en todos los templos de su territorio, incluyendo el de Jerusalén. Esto suscitó un serio problema con los judíos. Antíoco IV Epífanes, hermano y sucesor de Antíoco III, concentró sus actividades al sur de su reino, en conflicto con Egipto. Ello le hizo intervenir más activamente en los asuntos de Jerusalén y desarrolló un programa de helenización forzada. Depuso al sumo sacerdote Onías III y lo sustituyó por su hermano Jasón, de tendencias helenizantes. Jasón introdujo cambios significativos en la administración de Jerusalén y en la vida general de los judíos. Sus esfuerzos estuvieron dirigidos a convertir la ciudad santa en una polis griega, con el nombre de "Antíoca". Construyó un gimnasio, que estaba bajo la protección de Hermes y Hércules, según la costumbre griega, y que se convirtió en un competidor del Templo como centro social. En los libros apócrifos de los Macabeos se nos dice que hasta los sacerdotes abandonaban el culto para ir a ver los juegos. Más tarde, Jasón fue sustituido por Menelao. En el año 169 a.C., Antíoco se llevó de Jerusalén el altar de oro, el candelero y otros utensilios valiosos, cuando regresaba de una guerra contra Egipto. Poco después, Jasón encabezó una rebelión, pero fue sofocada por el rey, que hizo entonces construir una fortaleza frente al Templo, llamada el Acra, y dejó allí una guarnición. Antíoco profanó el Templo, se llevó sus tesoros, lo convirtió en un santuario dedicado a Dioniso y erigió en él una estatua de Zeus Olímpico. Esto provocó una rebelión. Los helenizantes se quedaron en la ciudad, pero los que se oponían la abandonaron.

VI. PERÍODO MACABEO. Fueron los > asmoneos fundadores de la dinastía que lleva su nombre. Sucesores de una familia de sacerdotes originaria de Modín que se rebeló contra el gobierno de Antíoco IV y su programa de helenización, gobernaron Judea durante siglo y medio. Su primer dirigente fue Matatías, que tenía varios hijos, entre ellos Judas, de sobrenombre «Macabeo». Es costumbre aplicar este apelativo a todos los hijos de Matatías. Esta familia ocupará un puesto central en la historia de Israel por unos ciento treinta años. Mantuvieron una guerra de guerrillas contra los seléucidas. En el año 164 a.C. los macabeos lograron tomar Jerusalén, con excepción del Acra, la fortaleza que estaba frente al Templo. Este fue purificado y se reiniciaron los sacrificios. Para conmemorar esa victoria se instituyó la fiesta judía de Hanukah (> Dedicación). La guerra con los seléucidas terminó con un arreglo en el cual estos renunciaban a su programa de helenización. Los macabeos, aunque tenían el liderazgo de las tropas judías, no fueron reconocidos como reyes. En el año 162 el rey Demetrio I trató de eliminar su influencia de Judea. La victoria fue de los macabeos, que a partir de ese momento buscaron la independencia total del país. Para ello buscaron aliarse con Roma, que reconoció al nuevo estado judío. Eso no impidió al rey seléucida Demetrio el envío de fuertes tropas a Jerusalén, que derrotaron a los macabeos. Estos se vieron obligados a retirarse y a adoptar la antigua táctica de guerra de guerrillas. Esa situación cambió cuando Alejandro Balas, que decía ser hijo de Antíoco IV, se rebeló contra Demetrio I. Una de las primeras cosas que hizo Alejandro fue ganarse la amistad de los macabeos o asmoneos, nombrando a uno de ellos, de nombre Jonatán, sumo sacerdote en Jerusalén. Aprovechando los conflictos internos de Siria, Jonatán pudo afianzar su autoridad sobre Judea, la parte sur de Samaria y varias ciudades de la costa. Aunque este sumo sacerdote fue asesinado por Trifón, un general sirio, su hermano Simón le sucedió y tuvo éxito en lograr el reconocimiento de Judea por parte del rey Demetrio II en el año 142 a.C. Simón siguió la misma política que su hermano Jonatán e incluso logró ampliar más sus territorios. Expulsó de la

ciudad de Gezer a todos los que no eran judíos y nombró a su hijo Juan Hircano como gobernador. Sin embargo, más tarde, el rey Antíoco VII trató de hacer volver a los judíos a su antigua condición de vasallos de Siria. En la batalla que siguió, las tropas sirias fueron derrotadas por un contingente de judíos al mando de Juan Hircano. Deseoso de asegurar oficialmente el mando entre los judíos, Simón logró que una asamblea lo confirmara a él y sus descendientes como etnarcas, sumos sacerdotes y comandantes del ejército. Aunque Simón fue luego asesinado, la autoridad de los asmoneos continuó por medio de su hijo Juan Hircano. Cuando murió Antíoco VII en la guerra contra los partos, el Imperio seléucida se debilitó grandemente, circunstancia que aprovechó Juan Hircano para expandir aún más su influencia. Una de sus conquistas fue Idumea (Edom), que fue anexada al territorio de Israel, y sus habitantes obligados a convertirse al judaísmo. Atacó asimismo a los samaritanos y destruyó su santuario en el monte Gerizim. Capturó Samaria y llegó hasta la misma Galilea. Su hijo Aristóbulo completó la conquista de esta última región y se hizo dueño de varias de las ciudades griegas. Otro miembro de la misma dinastía, Alejandro Janneo, tomó las ciudades de Decápolis y Gádara. En términos geográficos, se había logrado unir casi todo el territorio del antiguo Israel. Aristóbulo incluso comenzó a utilizar el título de rey.

VII. DOMINACIÓN ROMANA. No todos los judíos aceptaban de buena gana el título de realeza para los asmoneos. Pero el prestigio que sus victorias le habían dado a Alejandro Janneo hizo que aun sus adversarios buscaran un buen entendimiento con él. A su muerte, su esposa Salomé Alejandra actuó como regente. Pero cuando ella murió, dos de sus hijos, Hircano y Aristóbulo, se empeñaron en una lucha por el trono. Hircano reclutó la ayuda de Antípater, influyente idumeo que consiguió el apoyo de Aretas III, rey de los nabateos. Aristóbulo fue derrotado y tuvo que guarecerse en Jerusalén. Mientras tanto, los romanos habían arribado a Siria. Ordenaron a Aretas que abandonara la lucha, de manera que ellos impondrían al rey de los judíos. Aristóbulo se entregó a los nuevos invasores, al frente de los cuales estaba Pompeyo. Este decidió entregar a Hircano el sumo sacerdocio. Después de sitiar y tomar el Templo, miles de sus defensores fueron muertos. Era el año 63 a.C. Ahora Siria era una provincia romana, y Judea, con un territorio muy cercenado, se convirtió en un distrito sirio. El cargo de rey fue eliminado y Roma impuso sus propios tributos.

1. *Herodes el Grande*. En la lucha entre Julio César y Pompeyo los judíos apoyaron al primero, sobre todo en el desarrollo de la guerra en Egipto. Cuando Julio César venció, mostró su gratitud dando privilegios a Judea. Fasael, hijo mayor de Antípater, vino a ser gobernador de Jerusalén, y Herodes, otro hijo, gobernador de Galilea. A los disturbios en el Imperio romano a causa del asesinato de Julio César se añadió una invasión de los partos en tierra de Judea. Hircano y Fasael trataron de negociar con ellos, pero fueron hechos prisioneros. Herodes apenas pudo escapar y fue a Roma para buscar ayuda. Antígono, de la dinastía asmonea, fue nombrado rey por los partos. Herodes fue recibido en Roma como un héroe y se le concedió el título de rey. Con la ayuda de tropas romanas pudo volver a Judea y reconquistar varias ciudades. Finalmente, Jerusalén cayó en sus manos en el año 37 a.C. y fue confirmado como soberano de los judíos. Tras una guerra que no siempre le fue favorable, logró dominar a los nabateos. Cuando Augusto César venció a Antonio, Herodes ganó su favor y se convirtió en uno de los más poderosos reyes de la parte oriental del Imperio. Quitó al Sanedrín todos los poderes civiles y creó un consejo real para asesorarle. Como no podía ser sumo sacerdote él mismo, nombró a uno de sus amigos para tal cargo y eliminó la costumbre de que el sumo sacerdocio fuera vitalicio. Era un hombre valeroso y un gran administrador. Construyó y embelleció ciudades, la más importante de las cuales fue Cesarea, a la

que dotó de un magnífico puerto de gran importancia para la vida económica de la región. Una de sus obras más famosas fue, sin duda, la reconstrucción del Templo. Vivía, sin embargo, en un temor permanente a las conspiraciones, reales o supuestas, que le condujo a muchos crímenes. Tuvo hijos con varias mujeres, lo cual favoreció las querellas internas en la familia, ya que cada uno pretendía ser el heredero. Herodes mató a una de sus esposas y a tres de sus hijos. En tiempos de este rey nació el Señor Jesús en Belén, lo que provocó la matanza de los niños menores de dos años en aquella localidad. En su testamento, Herodes sugirió que el reino se dividiera entre varios de sus hijos: Arquelao recibió Judea, Idumea y Samaria; Antipas, Galilea y Perea; la parte noreste del reino se concedió a Felipe.

2. *Herodes Arquelao*. No supo ganarse la buena voluntad del pueblo de Judea, que deseaba una disminución en los impuestos. Estalló una revuelta. Para sofocarla fue necesaria la presencia del general romano Varo, gobernador de Siria, con sus tropas. La queja de los habitantes de Judea y Samaria encontró eco en Roma. Arquelao fue destituido y Judea pasó a ser dirigida por procuradores romanos. Poncio Pilato era el procurador cuando el Señor Jesús fue crucificado. Los romanos otorgaron mucha autonomía a las autoridades judías, que tenían la responsabilidad de mantener el orden y ayudar a los romanos a cobrar los impuestos. Pero no había en Judea una fuerza romana capaz de combatir una rebelión, por lo cual la seguridad de la región residía en Siria, la provincia romana oriental más importante. El sanedrín tenía jurisdicción civil en Judea, si bien su influencia religiosa se extendía más allá de ese territorio.

3. *La rebelión judía*. Aunque no puede decirse que las relaciones entre romanos y judíos fueran siempre buenas, lo cierto es que empeoraron en tiempos de Poncio Pilato. Roma velaba para que no se introdujeran ídolos en Jerusalén y, en términos generales, se aprobaba la aplicación de las antiguas leyes judías. Pero en días del emperador Calígula eso cambió. Este quiso ser adorado como un dios. Los habitantes de la ciudad de Jabna le erigieron un altar, pero los judíos se opusieron y lo destruyeron. Calígula se enfureció y ordenó se le erigiera una estatua de oro en el Templo de Jerusalén. El gobernador de Siria era Petronio, que recibió el encargo imperial. Por poco estalla una rebelión en Judea, que solo se evitó por la intervención de Agripa I, quien convenció al emperador. En el ínterin murió Calígula y Claudio, su sucesor, favoreció grandemente a Agripa nombrándolo rey de todo Israel. Este descendiente de Herodes gobernó hábilmente, identificándose mucho con el pueblo judío. Pero a su muerte, Judea volvió a ser administrada por un procurador. Las relaciones con los romanos volvieron a empeorar. A cada momento se suscitaban disturbios. Los procuradores de este período no destacaron por su buen gobierno. Félix, por ejemplo, que gobernó Judea durante los años 52 al 60 d.C., comenzó su administración con buenos auspicios, pero era un hombre cruel y corrupto.

En su tiempo fueron numerosos los conflictos, entre ellos el suscitado por un personaje al cual llamaban «el egipcio», que profetizaba que las murallas de Jerusalén se derrumbarían de un soplido (Hch. 21:38). En todos los casos Félix actuó con excesiva crueldad. Cuando gobernaba Floro, se suscitó en Cesarea un problema entre la población de origen judío y la de origen griego. Finalmente, estalló una rebelión de gran magnitud. Se suspendieron en el Templo las ofrendas a nombre del emperador. La guarnición romana de Jerusalén fue atacada y vencida. El gobernador romano de Siria tuvo que intervenir con sus tropas, pero estas fueron derrotadas también. Nerón, que gobernaba en Roma, envió a Vespasiano para que suprimiera la revuelta. La crisis que se desató en Roma con la muerte de Nerón dilató las operaciones militares, pero tal situación concluyó cuando Vespasiano

ascendió al trono imperial. Su hijo, a quien había dejado al mando de la campaña en Judea, la terminó en el año 70 d.C., cuando Jerusalén fue tomada y el Templo destruido.

La destrucción del Templo fue decisiva para el futuro del judaísmo. Con él desaparecieron el sistema sacerdotal y el sanedrín. Los rabinos, herederos naturales y espirituales de los fariseos, encarnarían ahora el espíritu judío, al ser los nuevos maestros del pueblo. Se esforzaron por excluir a los judeocristianos de las sinagogas a partir del 90 d.C., sellando así la brecha abierta entre la sinagoga y la Iglesia.

Los judíos fueron dispersados por toda la tierra. Vespasiano promovió al procurador de la provincia de Judea al cargo de *Legatus Augusti*, con sede en Cesarea. Fundó varias ciudades, como Flavia Neápolis (la actual Nablus), Emaús y otras, donde domicilió a sus veteranos. Gran parte de los judíos se trasladaron al norte del país, a Galilea. Allí, en > Jamnia (hoy Yavné), fundaron un nuevo centro religioso, con una escuela rabínica. Véase CAUTIVIDAD, DIÁSPORA, JUDAÍSMO, PALESTINA, SINAGOGA, ZOROBABEL.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (Trotta 2001); J. Briend, *Israel y Judá* (EVD 1980); J. Bright, revisado por W.P. Brown, *La historia de Israel* (DDB 2003); F. Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); H. Cazelles, *Historia política de Israel: desde los orígenes a Alejandro Magno* (Cristiandad 1984); Peter Connolly, *La vida en tiempos de Jesús de Nazaret* (Anaya, Madrid 1985); M. Frank, *La esencia de Israel* (DDB 1990); H. Frankfort, *Los hebreos* (FCE 1976); Siegfried Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Sigueme 1970); S. Kochav, *Israel* (Folio, Barcelona 2006); M. Noth, *El mundo del AT. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia* (Cristiandad 1976); R. Reichert, *Historia de Palestina* (Herder 1991); M. Schwantes, *Historia de los orígenes de Israel* (Tierra Nueva, Quito 1998); M. Simon y A. Benoit, *El judaísmo y el cristianismo antiguo*. *De Antíoco Epífanes a Constantino* (Labor, Barcelona 1972); J.A. Soggin, *Nueva historia de Israel, desde los orígenes a Bar Kokhba* (DDB 1997); C. Staehlin, *Israel en la historia* (EAP 1969); R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel, desde los orígenes hasta la entrada en Canaán*. 2 vols. (Cristiandad 1975).

A. LOCKWARD

ISRAELITA

Heb. 3478 *Yisreelí*, יִשְׂרְאֵלִי = «israelita» (2 Sam. 17:25); en Nm. 24:14 «hombre de Israel», *ish Yisrael*, אִישׁ יִשְׂרָאֵל; fem. 3482 *Yisreelith*, יִשְׂרְאֵלִית = «mujer israelita» (Lv. 24:10); Sept. y NT 2475 *Israelites*, ’Ισραηλίτης = «israelita».

Descendiente de > Jacob, padre de Israel. El nombre se utiliza en sentido colectivo en diversas ocasiones. Así se aplica a las doce tribus de Jacob ya en Egipto: «Reúne a los ancianos de Israel» (Ex. 3:16). Tal es el uso habitual en los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, a menudo con el añadido explícito de «todo» Israel.

A apartir de la muerte de Saúl, Israel designa las diez tribus del norte (2 Sam. 2, 9, 10, 17, 28), distinción que prevalece bajo David (2 Sam. 19:40).

En un sentido más definido, Israel se refiere al reino cismático que aparece después de la muerte de Salomón (1 R. 12:19), compuesto por las diez tribus del norte y con Samaría como capital, en oposición a Judá y su capital, Jerusalén, en el sur (2 Cro. 12:1; 15:17). Ya en tiempos de David, las tribus del norte manifestaron su contrariedad por el trato de favor hacia Judá, que terminó por explotar cuando Salomón las sobrecargó con tasas e impuestos. Las tribus norteñas eran económicamente más ricas que Judá: sus tierras eran más fértiles y sus ciudades estaban más abiertas a las grandes vías de comunicación, lo cual originó un nivel de vida superior y una cultura más refinada, pero a la vez, más vulnerable a la envida y la codicia de los imperios vecinos. Desde el punto de vista religioso, consideraban que sus centros sagrados de Siquem, Betel y Dan nada tenían que envidiar a Jerusalén. Los autores sagrados condenan sistemáticamente la conducta de todos y

cada uno de los reyes de Israel, por haber obrado mal a los ojos de Yahvé, siguiendo los pecados de Jeroboam I (931-910), fundador del reino de Israel.

Después de la > cautividad, las dos ramas de la nación se unieron, habiendo sido ambas arrojadas de su tierra y dispersadas en las regiones vecinas, por lo que comenzaron a llamarse con el antiguo nombre de Israel sin distinciones ya en tiempos de Esdras, Nehemías y los Macabeos. De todos modos, de forma gradual el nombre de «judío» suplantó al de «israelita», especialmente entre los extranjeros.

En el NT, además de su sentido propio, nacional, los términos «Israel» o «israelita» se emplean para denotar al Israel espiritual, a fin de distinguirlo del Israel según la carne (Ro. 9:6; cf. 2 Cor. 11:18, 22). La comunidad cristiana se constituye en «pueblo elegido», «nación santa de Dios» (1 P. 2:9), en virtud de la fe en el Dios de Abraham, que se ha manifestado en Cristo, volviendo a reunir en torno a sí a las doce tribus de Israel (Ap. 7:4; 21:12).

ISRAJÍAS

Heb. 3156 *Yizrajeyah*, יִזְרַחְיָה = «Jah brillará». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Iezriá*, Ἰεζρι□; Vulg. *Israhia*. Descendiente de Uzi y nieto de Tola, hijo de Isacar (1 Cro. 7:3).

2. Sept. omite, pero algunas copias tienen *Iezrías*, Ἰεζρ□ας, y otras *Iesrías*, Ἰεσρ□ας; Vulg. *Jesdrasja*. Director de canto, que participó en la celebración de la terminación de las obras de los muros de Jerusalén después del cautiverio (Neh. 12:42).

ISTOB

Heb. 382 *Ish Tob*, ב ט־ אִי = «hombre de Tob»; Sept. *Istob*, Ἰστ□β; Josefo, *Ístobos*, Ἴστωβος; Vulg. *Ishtob*. Quizás un pequeño reino de Aram o Siria. Doce mil hombres de Tob se unieron a los amonitas en la guerra contra David y fueron derrotados (2 Sam. 10:6, 8). En la lista paralela de 1 Cro. 19 se omite el nombre de Istob, pero Josefo lo presenta como el de un rey (*Ant*. 7, 6, 1).

ISÚA, ISVA

Heb. 3438 *Yishwah*, יְ וָה = «Él nivelará»; Sept. *Iesúa*, Ἰεσο□α, *Iessuá*, Ἰεσσου□. Hijo segundo de > Aser (Gn. 46:17; 1 Cro. 7:30), que aparentemente no dejó descendencia (cf. Num. 26:44).

ISÚI, ISVI

Heb. 3440 *Yishwí*, יְ וִי, quizá «uniforme, semejante». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Ieúl*, Ἰε□λ, en Gn. 46:17, *Ieúl*, Ἰε□λ, en Nm. 26:44; *Iesú*, Ἰεσο□, en 1 Cro. 7:30; Vulg. *Jessui*. Tercer hijo de > Aser (Gn. 46:17; 1 Cro. 7:30), que dio lugar al clan de los > isvitas (Num. 26:44).

2. Sept. *Iessuí*, Ἰεσσου□, Josefo, *Iesús*, Ἰεσο□ς (*Ant*. 6, 6, 6); Vulg. *Jessui*. Segundo hijo del rey Saúl (1 Sam. 14:49); prob. idéntico a > Abinadab (1 Sam. 31:2; cf. 1 Cro. 8:33).

ISVITAS

Heb. 3441 *yishwí*, יְ וִי. Descendientes de Isvi (Nm. 26:44).

ITA-CAZÍN

Heb. 6278 *Eth Qatsín*, עֵת קָצִין = «tiempo de un juez»; Sept. *epí polin Kasim*, ἐπὶ πόλιν Κασὶμ, o *Katasem*, Κατασὲμ; Vulg. *Thacasin*. Ciudad cercana a la frontera este de Zabulón, asignada a este tribu, entre Gat-jefer y Rimón (Jos. 19:13), por tanto, a poca distancia de Séforis.

ITAI

Heb. 863 *Ittaý*, אִתַּי, quizá «cerca» o «poseedor». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Esthaí*, Ἐσθαΐ. Hijo de Ribai, fue uno de los treinta valientes de David (2 Sam. 23:29); llamado Ithai en el pasaje paralelo de 1 Cro. 11:31, heb. *Ithaý*, אִיתַי, que es la forma más completa; Sept. *Ethú*, Ἠθοΐ.

2. Sept. *Ethí*, Ἐθὶ, *Eththeí*, Ἐθθεί. Habitante de Gat, abandonó su ciudad al frente de 600 hombres, siguiendo fielmente a David en su vida errante (2 Sam. 15:18-22). En la batalla que se libró contra Absalón y que acabó con su muerte, Itai mandaba una tercera parte del ejército del rey (2 Sam. 18:2, 5). A partir de ese momento no se sabe nada más de este héroe; su nombre no se menciona en la lista de los capitanes de David o de su guardia personal (2 Sam. 23; 1 Cro. 11).

ITALIA

Gr. 2482 *Italía*, Ἰταλία, de etimología incierta (se sugiere el nombre indoeuropeo **vitalia*, procedente de **vitulia*, emparentado con el latín *vitulus*, «novillo». Sería por tanto algo así como «la tierra de los hombres fuertes»). Según el historiador Antíoco de Siracusa, siglo V a.C., deriva su nombre del rey *Italós*, Ἰταλός, que reinó durante el siglo XIII a.C. en el extremo sudeste de la península italiana. Dicho nombre se aplicaría primeramente a tal región, terminando por englobar más tarde a todo el territorio.

No se menciona en el AT, solo aparece unas cuantas veces en los libros de los Macabeos en relación con Roma, su capital, pero no el país propiamente dicho. En el NT se menciona en cuatro ocasiones:

1. La expulsión de los judíos de Italia por orden del emperador Claudio, entre ellos Aquila y su mujer Priscila (Hch. 18:2).

2. La orden del procurador Festo por la que Pablo es embarcado rumbo a Italia, después que este apelara a César (Hch. 27:1).

3. Durante el viaje de Pablo como prisionero, cuando cambia de barco en Mira y toma otro que iba a Italia (Hch. 27:6).

4. El saludo de los cristianos de Italia a los destinatarios de la epístola a los Hebreos: «Os saludan los de Italia» (*hoi apó tes Italías*, οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, Heb. 13:24). Esto indica la presencia de cristianos no solo en Roma, sino también en otros lugares del país (cf. Hch. 28:14).

ITALIANO

Gr. 2483 *italikós*, Ἰταλικός, perteneciente a Italia. Solo aparece una vez y es en relación con Cornelio, «que era centurión de la compañía llamada la Italiana» (*he speîra he kalumene Italiké*, ἡ σπεῖρα ἡ καλουμένη Ἰταλική, Hch. 10:1). La palabra traducida por «compañía» equivale a > cohorte, que generalmente estaba formada por quinientos o seiscientos hombres, o sea, la décima parte de una legión. Al parecer, se trataba de una cohorte de italianos separados del resto de

soldados legionarios, y no una cohorte de la *Legio Italica*, creada posteriormente por Nerón (Tácito, *Hist*. 1, 59, 64; 2, 100; 3, 14; Dión Casio, 55, 24; Suetonio, *Nerón*, 19). Quizá eran voluntarios italianos, semejantes a los mencionados en una inscripción latina de la época: «*Cohors militum Italicorum voluntaria, quae est in Syria*», estacionados en Cesarea y Sebaste (Samaria).

Hay algunos que opinan que la referencia es a Itálica, o sea a la colonia romana que estaba en Sevilla (España). De ser cierta esta última tesis, el primer cristiano gentil sería un español.

A. LOCKWARD

ITAMAR

Heb. 385 *Ithamar*, אִיתָמָר = «isla de palmeras»; también podría ser = «pequeño»; Sept. *Ithámar*, Ἰθάμαρ; Josefo, *Ithámaros*, Ἰθάμαρος (*Ant*. 8, 1, 3). Cuarto y último hijo de Aarón (Ex. 6:3), consagrado al sacerdocio junto con su padre y sus hermanos mayores (Ex. 28:1; Nm. 3:2, 3) después de la muerte de > Nadab y > Abihú (Lv. 10:1ss). Dirigió la confección de los objetos sagrados (Ex. 38:21) y estaba al mando de los gersonitas y meraritas en el transporte de ciertas partes del Tabernáculo durante el Éxodo (Nm. 4:28-33; 7:8). Fundador de una familia sacerdotal (1 Cro. 24:3-5; Esd. 8:2) a la que pertenecieron varios sumos sacerdotes (cf. 1 R. 2:27). Uno de su linaje, de nombre Daniel, regresó de Babilonia (Esd. 8:2; 1 Esd. 8:29).

ITIEL

Heb. 384 *lthiel*, אִיתִיאֵל, de *ittí el*, אִ ּי אֵל, «Dios está conmigo»; Sept. *Aithiel*, Αἰθιήλ; Vulg. *Etheel*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Uno a quien > Agur, hijo de Jaqué, dirigió la profecía que aparece en Prov. 30:1: «La profecía que dijo el varón a Itiel, a Itiel y a Ucal». Prob. estos eran discípulos de Agur o sabios antiguos. Algunos consideran que no se trata de un nombre propio y traducen: «Las palabras de Agur hijo de Jaqué, de Masá: El hombre dice: No hay Dios; no hay Dios. ¿Y acaso podré yo saber?»; Sept. *hoi pisteúontes theô*, οἱ πιστεύοντες θεῷ; Vulg. *cum quo est Deus, et qui, Deo secum morante*.

2. Varón de la descendencia de Benjamín, algunos de cuyos miembros regresaron de Babilonia para repoblar Jerusalén (Neh. 11:7).

ITMA

Heb. 3495 *Yithmah*, יִתְמָה = «huérfano»; asir. *Yatamâ*; Sep *Iethemá*, Ἰεθεμά. Moabita, uno de los valientes del cuerpo de guardia de David (1 Cro. 11:46).

ITNÁN

Heb. 3497 *Yithnán*, יִתְנָן = «constante», o también «distancia»; Sept. *Ithnán*, Ἰθνάν; el códice Vaticano la une con la palabra precedente, *Asorionán*, Ἀσοριωνάν, y el Alejandrino con la siguiente, *Ithnaziph*, Ἰθναζίφ; Vulg. *Jethram*. Una de las aldeas del sur de Judá, asignada a esta tribu en el reparto de la tierra, mencionada juntamente con Cedes, y Asor (Jos. 15:23).

ITRA

Heb. 3501 *Yithrá*, יִתְרָא = «excelencia»; Sept. *Iether*, Ἰεθέρ; Vulg. *Jetra*. Ismaelita, padre de Amasa, general de David, tenido con > Abigail (1 Cro. 2:17; 1 R. 2, 5); también llamado > Jeter (2 Sam.

17:25).

ITRÁN

Heb. 3506 *Yithrán*, יִתְרָן = «excelencia». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Idrán*, Ἰδρ�ν, *Ietrhán*, Ἰεθρ�ν; Vulg. *Jethram*, *Jethran*. Uno de los hijos de Disón y nieto de Seír el horita (Gn. 36:26; 1 Cro. 1:41).

2. Sept. *Iether*, Ἰεθ�ρ; Vulg. *Jethran*. Personaje de la descendencia de Aser, al parecer también llamado Jeter (1 Cro. 7:37).

ITREAM

Heb. 3507 *Yithream*, יִתְרְעָם = «excelencia de pueblo»; Sept. *Ietheraam*, Ἰεθερα�μ, *Iethram*, Ἰεθρ�μ; Josefo, *Gethraames*, Γεθρα�μης (*Ant*. 7, 1, 4). El sexto de los hijos de David, que nacío de la concubina Egla en Hebrón (2 Sam. 3:5; 1 Cro. 3:3). En la antigua tradición judía, Egla es identificada con Mical, y se dice que ella murió al dar a luz a Itream, pero este relato no tiene fundamento en la historia bíblico (Jerónimo, *Quest. Heb. in 2 Sam*. 3:5; 5:23).

ITRITA

Heb. 3505 *Yithrí*, יִתְרִי = «de la familia de Jetro»; Sept. *Iethríos*, Ἰεθρ�ος y *Ietherí*, Ἰεθερ�, pero *Aithaleím*, A�θαλε�μ en 1 Cro. 2:53; Vulg. *Jethrites* y *Jethreus*. Gentilicio aplicado a ciertos habitantes de > Quiriatjearim, que formaban un clan (1 Cro. 2:53). Tal vez fueran descendientes de > Hobad, cuñado de Moisés, que se asentó en esa región. El apelativo derivaría del nombre de > Jetro, el suegro de Moisés. Dos de los > valientes de David, > Ira y > Gareb, pertenecían a ese clan (2 Sam. 23:38; 1 Cro. 11:40). Se supone que Ira es idéntico a Ira el jaireo, «sacerdote de David» (2 Sam. 20:26).

ITUREA

Gr. 2484 *Ituraía*, Ἰτουρα�α; pequeña región al noreste del mar de Galilea en Siria, que englobaba una parte de los montes del Antilíbano. Se cree que deriva su nombre de *Yetur*, יְט ר, o Jetur, uno de los hijos de > Ismael (Gn. 25:15; 1 Cro. 1:31). En la Biblia solo aparece una vez, mencionada por Lucas en relación con el territorio gobernado por Herodes Filipo en tiempos de Cristo (Lc. 3:1). En el griego original no aparece como nombre propio, sino como adjetivo de la región ocupada por los itureanos.

Según Eupólemo (c. 150 a.C.), citado por Eusebio, los itureanos estaban relacionados con los árabes nabateos, los moabitas y los amonitas a quienes derrotó David (Eusebio, *Præparatio Evangelica*, 9,30). Entre los escritores latinos tenían fama de arqueros muy diestros (César, *Bellum Africanum*, 20), así como de pueblo conflictivo, que hacía incursiones depredatorias en el territorio controlado por Roma (Cicerón, *Filípicas*, 2, 112).

La disolución de la autoridad seleúcida en la Siria helenística desde la mitad del siglo II a.C., propició la anarquía y las luchas fratricidas; cada cual imponía su ley. Así, los itureanos dominaban las montañas de Fenicia y Siria del sur. Ante la incapacidad y el caos generado bajo los últimos descendientes de Seleuco I, Pompeyo decidió anexionar aquel reino y hacerlo provincia romana el 64 a.C.

En su tiempo de mayor esplendor, el rey macabeo > Aristóbulo I conquistó una parte de Iturea en el 108 a.C., anexionándola a Judea e imponiendo la circuncisión a los vencidos, so pena de expulsión de la región (Josefo, *Ant*. 13,11,3). Algunos se sometieron, pero muchos se refugiaron en los desfiladeros de Hermón, conservando su independencia (cf. Plinio, *Hist. Nat.* 5, 23). Extendieron sus incursiones hasta Fenicia bajo el reinado > Ptolomeo, hijo de Meneo, desde el 85 al 40 a.C., que fortificó la ciudad de Calcis, su lugar de residencia, y se mostró hostil a Damasco (Estrabón, *Geog*. 16, 2, 18, 20; Josefo, *Ant*. 13, 16, 3). Fue la época en que mayor extensión llegó a tener el territorio, extendiéndose desde el mar Mediterráneo hasta Damasco, mientras que por el sur llegaba hasta la parte septentrional de Galilea, incluyendo > Abilinia. Ptolomeo se sometió a Pompeyo, pasando a formar parte de una confederación bajo el control de Roma. A su muerte le sucedido su hijo > Lisanias, llamado por Dión Casio, «rey de los itureanos» (49, 32). Sin embargo, fue ejecutado por Marco Antonio en su politica reorganizadora de la zona. Le sucedió Zenoro, depuesto por Augusto debido a su incapacidad para pacificar la región y controlar el bandolerismo. Posteriormente, el gobierno pasó a manos de > Herodes el Grande (20-4 a.C.), y después a las de Herodes Filipo (4 a.C.-34), tetrarca de Iturea y de Traconítide (Lc. 3:1; Josefo, *Ant*. 15, 10, 1). Por último, Iturea fue formalmente anexionada a la provincia romana de Siria por Claudio (Tácito, *An*. 12,23, 1; Dión Casio, 59, 12). Véase HERODES, LISANIAS, JETUR, SIRIA.

A. ROPERO

IVÁ

Heb. 5755 *Iwwah*, עִוָּה, de la raíz verbal 5754 *ayyah*, עיה = «derrocar»; Sept. *Auá*, Ἀουά, que en Is. 37:13 se une con la palabra precedente, *Anaenguganá*, Ἀναεγγουγανά. Una de las ciudades conquistadas por los asirios durante la invasión de Israel y la toma de Samaria, repoblada por gente traída de las distintas parte de su imperio (2 R. 18:34; 19:13; Is. 37:13).

H. Rawlinson creía que el lugar tendría que buscarse en Babilonia, y que prob. es la moderna Hit, la Hit de Heródoto (*Hist*. 1, 179), lugar famoso por sus fuentes sulfurosas, cercano al rio Éufrates. Hay quien la identifica con la Ahava, *Ahawah*, אַהֲוָא, de Esdras: «Los reuní junto al río que pasa por Ahava, y acampamos allí tres días» (8:15). En el Talmud el nombre aparece como *Ihih*, יהיא, de la que posiblemente derivan la forma gr. *Ikh*, Ἰχ, y la moderna Hit, donde la *t* es simplemente un morfema femenino.

IYIM

Heb. *Iyyim*, עִיִּים = «ruinas». Nombre de dos lugares del Antiguo Testamento.

1. Sept. *Aieím*, Αἰείμ; Vulg. *Iim*. Ciudad en el extremo sur de Judá, mencionada entre Baala y Ezem (Jos. 15:29), y por tanto incluida en el territorio asignado a Simeón como aldeas asociadas (Jos. 19:3).

2. Sept. *Gai*, Γαι; Vulg. *Ijeabarim*. Uno de los lugares de acampada de los israelitas, en la frontera de Moab, donde se detuvieron poco antes de alcanzar el Jordán (Nm. 33:45); gral. llamada por su nombre completo Iye-abarim (v. 44).

IZHAR, IZJAR

Heb. 3324 *Yitshar*, יִצְהָר = «aceite»; Sept. *Issaar*, Ἰσσαάρ, *Isaar*, Ἰσαάρ. Levita, hijo segundo de

Cohat y padre de tres hijos (Ex. 6:18, 21; Nm. 16:1; 1 Cro. 6:2, 18, 38; 23:12, 18).

IZHARITA

Heb. 3325 *yitseharí*, יִצְהָרִי; Sept. *Issaarí*, ’Ισσααρί, *Issarí*, ’Ισσαρί, *Issaar*, ’Ισσαάρ. Descendientesde Izhar (Nm. 3:27; 1 Cro. 24:22; 26:23, 29).

IZQUIERDA

Heb. pro. 8040 *semol*, מא ל ְ, palabra primitiva que conlleva la idea de envolver = «norte, siniestra, izquierda, mano»; gr. 2176 *euónymos*, εὐώνυμος, lit. «de buen nombre», o también «presagio», término adoptado para evitar el mal augurio que acompaña a la izquierda, se usa eufemísticamente en lugar de 710 *aristerós*, ἀριστερός = «siniestra, izquierda», opuesta a la mano derecha, heb. 3233 *yemaní*, יְמָנִי; gr. 1188 *dexiós*, δεξιός.

La mano izquierda siempre se ha considerado de mala suerte, de ahí el nombre «siniestra», por el que también se la conoce, equivalente a «desafortunada». Esto era especialmente real entre los supersticiosos griegos y romanos. Entre los hebreos servía para indicar el norte (Job 23:9; Gn. 14:15) y todo lo contrapuesto a la derecha. La persona zurda es lit. la «impedida de la mano derecha», heb. 3225 3027 334 *yeminó yad itter*, יְמִינ יַד אִ ר; gr. *amphoterodexios*, ἀμφοτεροδέξιος.

Un zurdo famoso en la Biblia es > Ehúd, uno de los jueces, que mató a Eglón, rey de Moab (Jue. 3:15; 20:16). Entre los hijos de Benjamín había 700 hombres escogidos que eran zurdos, «todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no fallaban» (Jue. 20:15-17). Véase MANO.

IZRAHÍAS

Heb. 3156 *Yizrajeyah*, יִזְרַחְיָה = «Yahvé se levantará, o brillará»; Sept. omite, si bien algunas copias leen *Iezrías*, ’Ιεζρίας, o *Iesrías*, ’Ιεσρίας; Vulg. *Jezraja*. Director de los cantores en tiempo de de Nehemías, cuando la dedicación del muro (Neh. 12:42).

IZRAÍTA

Heb. 3155 *Yizraj*, יִזְרָח, con art. *Hayyizraj*, הַ יִזְרָח = «el indígena», prob. por error de transcripción de *Yizrají*, יִזְרָחִי, y este a su vez de *Ezrají*, אֶזְרָחִי; Sept. *Iesdeel*, ’Ιεσδεήλ, *Iesraé*, ’Ιεσραέ; Vulg. *Jezerites*.

Sobrenombre de Samot, uno de los generales de David, «el quinto, para el quinto mes», cuya división tenía 24.000 hombres (1 Cro. 27:8).

IZRI

Heb. 3340 *Yitsrí*, יִצְרִי, de significado incierto; Sept. *Iesdrí*, ’Ιεσδρί; Vulg. *Isari*.

Levita músico, director de la cuarta división de levitas cantores, «que con sus hijos y sus hermanos eran doce» (1 Cro. 25:11); prob. idéntico a Zeri, hijo de Jedutún, mencionado en el v. 3. La diferencia en la escritura podría ser el resultado de la eliminación accidental de la yod inicial (י), la letra más pequeña del alefato hebreo.

J

JAACÁN

Heb. 3292 *Yaaqán*, יַעֲקָן = «torcedor»; Sept. presenta dos nombres, *Ioakán kaí Ukam*, Ἰωακ�ν κα� Ο�κ�μ, pero otras copias simplemente *Akán*, Ακ�ν o *Iakim*, Ἰακ�μ; Vulg. *Jacan*. Hijo de Eser, descendiente de Esaú (1 Cro. 1:42), antecesor de la tribu de los Bene-jaacán, cuyo nombre señala una estación del viaje de los israelitas en su éxodo por el desierto (Nm. 33:30-32). Había pozos allí (Dt. 10:6) y el pueblo acampó dos veces. En el pasaje paralelo de Gn. 36:27 se lo llama por la forma más simple del nombre, a saber, > Acán.

JAACOBA

Heb. 3291 *Yaaqobah*, יַעֲקֹבָה = «Dios protege», forma paragógica del nombre Jacob; Sept. *Iakabá*, Ἰακαβ�. Uno de los ricos descendientes (heb. *nesiim*, נְ ִ יאִים = «príncipes») de Simeón, que emigraron al valle de Gedor [Gerar], de donde expulsaron a los canaeos en tiempo del rey Ezequías (1 Cro. 4:36). Véase JOSÍAS, JOSIBÍAS.

JAALA

Heb. 3279 *Yaalá*, יַעֲלָא = «íbice, cabra montés»; Sept. *Ieael*, Ιεα�λ, *Ielel*, Ἰελ�λ. Uno de los *netinim* o «siervos de Salomón», cuyos descendientes regresaron de la cautividad con Zorobabel en tiempo de Esdras (Neh. 7:58; Esd. 2:56).

JAALAM

Heb. 3281 *Yalam*, יַעְלָם = «escondido»; Sept. *Ieglom*, Ἰεγλ�μ. Uno de los tres hijos de Esaú tenido con > Aholibama en Canaán (Gn. 36:5, 14; 1 Cro. 1:35).

JAANAI

Heb. 3285 *Yanay*, יַעְנַי = «respondedor»; Sept. *Ianaí*, Ἰανα�, *Ianín*, Ἰαν�ν; Vulg. *Janai*. Uno de los jefes de la tribu de Gad que se establecieron en Basán (1 Cro. 5:12).

JAARE-OREGIM

Heb. 3296 *Yaaré Oregim*, יַעֲרֵי אֹרְגִים = «leñador [del bosque de castores]»; Sept. *Ariorgim*, Ἀριωργ�μ; Vulg. *Saltus polymitarius*. Habitante de Belén, padre de > Elhanán, soldado de David, que mató a un gigante (Sam. 21:19). En el pasaje paralelo de 1 Cro. 20:5, se encuentra el nombre de > Jaír en lugar de Jaare, y se omite Oregim, el cual no se encuentra en ningún otro lugar como nombre propio.

JAASAI

Heb. 3299 *Yaasú*, יַעֲ; la Sept. traduce *epoíesan*, �πο�ησαν, pero al margen se lee *yaasay*, יַעֲ ־ י = «hacedor», o también *yaasayah*, יַעֲ ָ יָה = «Yahvé es hacedor»; Vulg. *Jasi*. Israelita de la descendencia de Bani, que renunció a su esposa gentil después del regreso de Babilonia (Esd. 10:37).

JAASIEL

Heb. 3300 *Yaasiel*, יַעֲשִׂיאֵל = «hecho por Dios»; Sept. *Essiel*, Ἐσσιήλ y *Asiel*, Ἀσιήλ; Vulg. *Jasiel*. Mesobaíta, uno de los héroes de la guardia de David (1 Cro. 11:47), prob. el mismo que el hijo > de Abner, jefe de la tribu de Benjamín en tiempos de David (1 Cro. 27:21).

JAAZANÍAS

Heb. 2970 *Yaazaneyah*, יַעֲזַנְיָה = «oído de Jah», o en su forma extensa *Yaazaneyahu*, יַעֲזַנְיָהוּ (2 R. 25:23; Ez. 8:11); Septuag. *Iezonías*, Ἰεζονίας, y *Azarías*, Ἀζαρίας en Jer. 42:1; Vulg. *Jezanias*. Nombre de cuatro personajes del AT del tiempo de la cautividad.

1. Jefe de unas bandas dispersas del ejército judío después del hundimiento de Judá, hijo de Osaías maacateo, o sea, oriundo de Maaca. Fue a Mizpa a rendir homenaje a Gedalías, a quien Nabucodonosor había designado como gobernador de Judá después de la conquista de Jerusalén (Jer. 40:7, 8). Jaazanías no tomó parte en el asesinato de Gedalías; parece que hizo grandes esfuerzos para apoderarse de los criminales y entregarlos, pero se refugiaron en Moab. Formó parte de los que suplicaron al profeta Jeremías que consultara a Dios para ver si aprobaba el proyecto de emigración del resto de los israelitas, que querían dirigirse a Egipto (Jer. 42:1). Parece que en Jer. 43:2 el nombre Azarías es una alteración del de Jaazanías o Jezanías (cf. 2 R. 25:23; Jer. 40:7, 8; 42:1; 43:2). En 1932 se encontró un sello de ónice en una antigua tumba de Tell el-Nasbeh en que figura un gallo de plumaje erizado, con una inscripción en caracteres paleohebreos: «De Yaazanyahu, siervo del rey», que quizá perteneciera a su homónimo bíblico.

2. Recabita que se negó a beber vino cuando fue probado por Jeremías (Jer. 35:3).

3. Descendiente de Safán, uno de los setenta ancianos, que fue visto por Ezequiel en una visión ofreciendo incienso a unos ídolos pintados en una pared el Templo de Jerusalén (Ez. 8:10-11).

4. Hijo de Azur, uno de los «príncipes» del pueblo, visto por Ezequiel en una visión dando malos consejos a > Pelatías, hijo de Benaía (Ez. 11:1).

JAAZÍAS

Heb. 3269 *Yaaziyyahu*, יַעֲזִיָּהוּ = «fortalecido por Jah»; Sept. *Ozía*, Ὀζία. Aparentemente el tercer hijo, o descendiente de > Merari el levita, fundador de una casa independiente de esa familia (1 Cro. 24:26, 27); pero ni él ni sus descendientes son mencionados en ningún otro lugar (comp. las listas de 23:21-23; Ex. 6:19). La palabra *Benó*, בְּנוֹ, que sigue a Jaazías, prob. podría traducirse como «su hijo», o sea, «hijo de Merari», pero es difícil asegurarlo, dado el estado del texto. En otros lugares los únicos hijos de Merari mencionados son Majli y Musi (Ex. 6:10; Nm. 3:33; 1 Cro. 6:4; 23:21).

JAAZIEL

Heb. 3268 *Yaaziel*, יַעֲזִיאֵל = «fortalecido por Dios»; Sept. *Ieúl*, Ἰηούλ, *Oziel*, Ὀζιήλ. Músico levita, subordinado a «los principales de los levitas que designaran de sus hermanos a cantores, con instrumentos musicales: liras, arpas y címbalos resonantes, y que levantasen la voz con alegría» (1 Cro. 15:18); sin duda, el mismo Aziel del v. 20.

JABAL

Heb. 2989 *Yabal*, יָבָל = «arroyo», como en Is. 30:25; 44:4; Sept. *Iobel*, Ἰωβήλ; Josefo, *Ióbelos*, Ἰώβηλος (*Ant*. 1, 2, 2). Descendiente de Caín, hijo de Lamec y de su esposa Ada, y hermano de Jubal. Jabal es llamado «padre de los que habitan en tiendas y crían ganados» (Gn. 4:20), lo que significa que fue de los primeros en adoptar la vida nomádica del pastoreo, a diferencia de > Jubal, progenitor de los músicos.

JABALINA

Heb. 3591 *kidón*, כִּידוֹן = «golpe, jabalina, lanza». Arma ofensiva de mano de tipo más ligero que la lanza, de la que se diferencia por sus dimensiones más pequeñas. La jabalina se llevaba colgada de la espalda (1 Sam. 17:6, 7), y se sostenía en la mano para lanzarla contra un objetivo; también se podía lanzar con una especie de catapulta u honda (Jos. 8:18, 26; 1 Sam. 17:45; Job 39:23; 41:29; Jer. 6:23; 50:42). Como arma de guerra y de caza fue conocida desde la antigüedad y empleada por babilonios, griegos (Homero, *Ilíada* 11, 29) y romanos. Véase LANZA.

JABES

Heb. 3002 *Yabesh*, יָבֵשׁ = «seco, árido» (1 Sam. 11:1, 3, 5, 10; 31:11; 2 Sam. 2:4, 5; 1 Cro. 10:12). Nombre de un lugar y de dos personajes del AT.

1. Sept. *Iabeís*, Ἰαβεῖς, *Abeís*, Ἀβεῖς; Josefo, *Iábesos*, Ἰάβησος (*Ant*. 9, 11, 1). Padre de > Salum, que usurpó el trono de Israel mediante el asesinato de > Zacarías (2 R. 15:10, 13, 14).

2. Sept. *Igabés*, Ἰγαβής y *Gabés*, Γαβής o *Gabes*, Γάβης. Príncipe de Judá. Se dice que «fue más ilustre que sus hermanos. Su madre le llamó Jabes, diciendo: "Porque lo di a luz con dolor [*otseb*, עֹצֶב]." Y Jabes invocó al Dios de Israel diciendo: "¡Oh, si realmente me dieras bendición y ensancharas mi territorio, y tu mano estuviera conmigo y me libraras del mal, de modo que no tuviese dolor! [*otsbí*, עָצְבִּי]". Y Dios le concedió lo que pidió» (1 Cro. 4:9-10).

3. Sept. *Iabís*, Ἰαβίς, en 1 Sam. 1:3, 9, 10; 20:12, 13; *Gabeís*, Γαβεῖς, en 1 Cro. 10:12. Forma abreviada de > Jabes de Galaad. Hay que diferenciarla de Jabes de Judá, cercana a Belén, residencia de varias familias de los escribas: los tirateos, los simateos y los sucateos» (1 Cro. 2:55).

JABES DE GALAAD

Heb. 3003 1568 *Yabesh Gilead*, יָבֵשׁ גִּלְעָד; Sept. *Iabeís*, Ἰαβεῖς o *Iabís*, Ἰαβίς (Cro. *Gabeís*, Γαβεῖς) *Galaad*, Γαλαάδ o *tes Galaadítidos*, τῆς Γαλααδίτιδος; Josefo, *Iábisos*, Ἰάβισος (*Ant*. 5, 2, 11), *Iabís*, Ἰαβίς (*Ant*. 6, 5,

1). Ciudad al este del Jordán, en tierra de > Galaad, generalmente localizada a 32 km. al sur del mar de Galilea, no muy lejos de Betsán (1 Sam. 31:11; 2 Sam. 2:4; 21:12). Los rubenitas, los gaditas y la media tribu de Manasés ocuparon Galaad (Nm. 32:1; Dt. 3:12-13), pero no está claro el origen de los habitantes de Jabes, aunque se deduce que mantuvieron siempre una relación especial con la tribu de Benjamín. No participaron en la guerra de la época de los Jueces, cuando las tribus lanzaron una campaña contra Benjamín por proteger a unos criminales. Por esta causa, Jabes fue destruida al final de la campaña, siendo exterminada toda su población, excepto 400 jóvenes vírgenes que fueron dadas por esposas a 600 supervivientes de la tribu de Benjamín (Jue. 21:8-15). Jabes fue pronto reedificada. Nahas, rey amonita, atacó la ciudad, pero fue salvada por Saúl (1 Sam. 11:1-11). Cuando este y sus hijos fueron muertos en la batalla de Gilboa contra los filisteos, los valientes de

Jabes de Galaad recuperaron sus cuerpos y los enterraron (1 Sam. 31:11-13), acto por el cual fueron alabados por David (2 Sam. 2:4, 5).

A. LOCKWARD

JABÍN

Heb. 2985 *Yabín*, יָבִין = «Él [Dios] percibe, o discierne»; Sept. *Iabís*, Ἰαβς; Josefo, *Iabinos*, Ἰαβνος (*Ant*. 5, 5). Nombre de dos soberanos cananeos, prob. un título real, como *agag* entre los amalecitas, *faraón* entre los egipcios o *césar* entre los romanos.

1. Rey cananeo de Hazor de Galilea y de las ciudades dependientes. Jabín fue el jefe de la liga de reyes del norte y centro que Josué venció en las aguas de Merom. Después de la batalla, los israelitas tomaron Hazor, incendiándola y dando muerte a su rey (Jos. 11:1-14). Este príncipe fue el último enemigo poderoso al que tuvo que enfrentarse Josué, cuya derrota debió considerarse como la coronación de la conquista de la Tierra Prometida.

2. Otro soberano cananeo, que reinó también sobre Hazor; prob. descendía del anterior (Jue. 4:2). También encabezó una coalición de reyes (Jue. 5:19) y oprimió a los israelitas durante veinte años. Finalmente, Débora y Barac vencieron a su comandante Sísara en el torrente de Cisón, que fue muerto por > Jael, una mujer. La guerra prosiguió hasta la destrucción de Jabín (Jue. 4:17-24). Véase HAZOR, SÍSARA.

JABNEEL

Heb. 2995 *Yabneel*, יַבְנְאֵל = «construido por Dios»; Sept. *Iabnel*, Ἰαβνλ, pero *Iabiel*, Ἰαβιλ en Jos. 19:33. Nombre de dos localidades del AT.

1. Ciudad en la frontera de la tribu de Neftalí, mencionada entre Adami-nequeb y Lacum (Jos. 19:33).

2. Ciudad en la frontera norte de Judá, entre el monte Baala y el mar Mediterráneo (Jos. 15:11); prob. la misma que la que recibe el nombre de > Jabne o Yabné en otros lugares (2 Cro. 26:6) y > Jamnia en la época helenística (1 Mac. 4:15; 5:58; 10:69; 2 Mac. 12:8). Fue una ciudad filistea, cuyas murallas derribó el rey > Uzías en la lucha que mantuvo contra los filisteos. Véase YABNÉ.

JABOC

Heb. 2999 *Yabboq*, יַ ק = «derramado»; Sept. *Iabok*, Ἰαβκ, pero *Iabokh*, Ἰαβχ en Gn. 32:22; Josefo, *Iábakkhos*, Ἰβακχος (Ant. 4.5, 2). Uno de los principales ríos de la Palestina transjordánica y muy importante afluente del Jordán por su vertiente oriental. Jacob lo vadeó al volver de Mesopotamia (Gn. 32:22). Nace muy cerca de Rabá de Amón (la actual Amán). De allí fluye por más de algo asi como 19 km. hacia el noreste, virando después hacia el noroeste, manteniendo esta dirección durante 24 km. Luego avanza unos 27 km. por un valle que separa Galaad de Amón. Para finalmente desembocar en el río Jordán a unos 69 km. al sur del mar de Galilea y como a unos 37 al norte del mar Muerto. El Jaboc se llama en la actualidad Nahr ez-Zerkâ.

Considerado en el pasado como frontera, el Jaboc separaba a los amonitas del reino de Sehón el amorreo (Jos. 12:1-5; Nm. 21:24; Dt. 2:37; Jue. 11:13, 22), y más tarde de la tribu de Rubén y de la media tribu de Manasés (Nm. 21:6; Dt. 3:16).

F. J. LORENZO PINAR

JABÓN

Heb. 1287 *borith*, בֹּרִית = «lo que limpia», álcali vegetal, lejía, jabón. No se trata del cuerpo grasoso conocido en la actualidad como jabón. El término heb. *borith* denota un álcali, extraído de ciertas plantas abundantes en el Arabá, el Neguev y a orillas del mar, que contienen potasa y soda. Después de quemadas, sus cenizas eran mezcladas con aceite, obteniéndose un jabón líquido. Se usaba también, aunque con menos frecuencia, una sustancia alcalina de origen mineral: *salicornia fructicosa* y *salsola kali*. Todavía en la actualidad se actúa de la misma manera para obtener sosa.

Era empleado para lavarse (Job 9:30; Jer. 2:22), para limpiar las vestimentas (Mal. 3:2) y para fundir los minerales (Is. 1:25). Véase LAVADOR, LEJÍA.

A. LOCKWARD

JACÁN

Heb. 3275 *Yakkán*, יַעְכָּן = «afligido»; Sept. *Iakhán*, Ἰαχάν, *Ioakhán*, Ἰωαχάν. Uno de los siete hermanos de la descendencia de Gad, residentes en Basán (1 Cro. 5:13).

JACINTO

Heb. 3958 *léshem*, לֶשֶׁם = «gema» (Ex. 28:19; 39:12), y 8658 *tarshish*, תַּרְשִׁישׁ (Cant. 5:14); Sept. *ligyrion*, λιγύριον o *linkyrion*, λιγκύριον; NT 5192 *hyákinthos*, ὑάκινθος, prop. «flor rojo púrpura», o «rojo azul» intenso. De ahí que en Ap. 9:17 se diga que los jinetes de la muerte llevaban «corazas color de fuego, de jacinto [*hyákinthos*, ὑάκινθος] y de azufre», que describe el humo azul de una llama sulfurosa. Se dice también que uno de los fundamentos de la Jerusalén celestial es «de jacinto», gr. *hyakínthinos*, ὑακίνθινος, lit. «jacintino», es decir, «color de jacinto» (Ap. 21:20).

El nombre del jacinto, pues, designa una planta de la familia de las liláceas, que no se ha logrado identificar con ninguna de las flores mencionadas en la Biblia, y también un cristal de cuarzo o piedra preciosa. Hay dudas sobre el mineral así designado, prob. se trata del zafiro. Plinio dice que era una piedra de color dorado que se usaba como un amuleto contra las plagas (*Hist. nat*. 37, 9). Las palabras heb. *léshem* y *tarshish* tal vez designen el topacio, también el berilo y el crisólito, sin excluir el jacinto. Este último formaba parte de la tercera hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:19; 39:12). Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

JACOB

Heb. 3290 *Yaakob*, יַעֲקֹב = «que toma por el talón», es decir, «suplantador»; Sept. y NT 2384 *Iakob*, Ἰακώβ; Josefo, *Iákobos*, Ἰάκωβος.

Hijo de Isaac y de Rebeca, y hermano mellizo de Esaú, alumbrado después de este último y, por ello, considerado como menor (Gn. 25:21-26). Isaac tenía 60 años cuando nacieron sus hijos (Gn. 25:26). A Jacob le encantaba reposar en las tiendas, siendo de naturaleza apacible (Gn. 25:27). Era el favorito de su madre, en tanto que su padre prefería a Esaú (Gn. 25:28). Sin embargo, antes de que ambos nacieran, Dios había dicho «el mayor servirá al menor» (Gn. 25:23), revelando así su elección de Jacob. Un día, llegando Esaú exhausto y hambriento después de cazar, Jacob, que se había preparado un potaje de color rojo, antes de dárselo a su hermano le hizo jurar que le cedería el derecho de primogenitura (Gn. 25:29-34). De esto se desprende que no esperó a la intervención divina, sino que se mostró dispuesto a recurrir a cualquier argucia y fraude para procurárselo por sí

mismo, no creyendo que Dios al final dispondría todo conforme a su voluntad si esperaba en él (cf. Gn. 48:14-20). A ello siguió un acto fraudulento. Isaac era viejo y casi ciego. Rebeca convenció a Jacob para que se vistiera con ropas de Esaú y se cubriera el cuello y las manos con pieles de cabritos, porque Esaú era mucho más velludo que él, a fin de hacerse pasar por su hermano. Así obtendría de Isaac, al que consideraba moribundo, la bendición que correspondía al derecho de primogenitura. Cuando Esaú descubrió lo que Jacob había hecho, se lamentó violentamente de haberse dejado entrampar por su hermano y resolvió matarlo cuando su padre muriera (Gn. 27:1-41). Rebeca oyó estas amenazas y, con la esperanza de que la cólera de Esaú se enfriara con la ausencia, hizo partir a Jacob con el pretexto de ir a buscar una esposa a Harán, donde vivía su familia. Durante el viaje, Jacob tuvo una visión de noche: una escalera comunicaba la tierra con el cielo, con ángeles que bajaban y subían, y el Señor le prometió todas las bendiciones del pacto (Gn. 27:42-46; 28:1-22).

Jacob moró al menos 20 años en Padán-aram. Puesto al servicio de Labán, trabajó al principio catorce años para que este le diera sus dos hijas en matrimonio, Lea y Raquel; después prosiguió durante seis años más para conseguir ganados. Tuvo once hijos durante su estancia en Harán, seis con Lea: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón, además de una hija, Dina; con Bilha, sierva de Raquel, dos: Dan y Neftalí; con Zilpa, sierva de Lea, dos: Gad y Aser; y finalmente, uno con Raquel: José (Gn. 29-30). Este último nació cuando Jacob tenía 90 o 91 años (cf. Gn. 47:9 y Gn. 41:46, 47, 54; 45:11).

Seis años después, viendo que Labán y sus hijos se habían indispuesto con él por pura envidia, Jacob huyó. Mientras guardaba sus rebaños, probablemente a tres días de Harán (Gn. 30:36; 31:22) a orillas del Éufrates, envió a buscar a sus mujeres (Gn. 31:4), cruzó el río y emprendió la marcha con su familia y bienes en dirección a Canaán (Gn. 31:21). Labán se lanzó en persecución de los fugitivos alcanzándolos en el monte Galaad, indudablemente entre el Yarmuk y el Jaboc, a unos 500 km. del Éufrates, al cabo de diez días, al menos, de la partida de Jacob, pero muy probablemente más tiempo, debido a que Jacob no podía hacer marchar sus rebaños y familia a mucha velocidad. Dios protegió a Jacob advirtiendo a Labán, y los dos clanes enemistados llegaron a la reconciliación y celebraron un pacto. Erigieron un monumento de piedras y sellaron su alianza con una comida en común, estipulando que ninguno de los dos rebasaría aquel lugar para atacar al otro (Gn. 31:51).

Dios se manifestó a Jacob en un lugar que el peregrino llamó Mahanaim. Y en el vado del Jaboc, un hombre estuvo luchando con él hasta la mañana y, no pudiendo vencerlo, tocó el encaje de su muslo, descoyuntándolo. Antes de dejarlo, el desconocido bendijo a Jacob con estas palabras: «No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel; porque has luchado con Dios y con los hombres y has vencido». Jacob dio a este lugar el nombre de Peniel (rostro de Dios): «Vi a Dios cara a cara y fue librada mi alma» (Gn. 32:22-32 cf. Gn. 33:20; Os. 12:5). Este fue el momento más crítico de su vida. Hasta entonces había confiado en su propia fuerza y estratagemas, pero ahora comprendió que su energía no podía prevalecer contra Dios y que debería someterse recurriendo a la oración para obtener la bendición y no ir más allá. Desde entonces, se hace frecuente alusión a la adoración que Jacob ofrece al Señor.

Antes de cruzar el Jordán, Jacob, tanto tiempo desterrado por sus acciones mezquinas con respecto a Esaú, volvió a encontrarse con su hermano, que lo perdonó. Otra vez se separaron, volviendo Esaú al monte Seír y dirigiéndose Jacob hacia Canaán (Gn. 33:1-18).

Este último plantó sus tiendas en Siquem. Allí compró un terreno para establecer su campamento y

erigió un altar al Señor (Gn. 33:18-20). En ese mismo lugar el hijo del rey local forzó a Dina, hija de Jacob. Simeón y Leví, dos de los hijos de Jacob y hermanos de padre y madre de Dina, ejecutaron una terrible venganza, atacando la ciudad después de haber reducido a la indefensión a sus habitantes mediante un engaño (Gn. 34:13-26). Los otros hermanos se unieron a Leví y Simeón en el saqueo de Siquem. Jacob, que no había tenido arte ni parte en este hecho, temió profundamente sus posibles consecuencias. Buscó a Dios e hizo desaparecer de su familia todos los ídolos e impurezas, y el Señor mismo le protegió (Gn. 34:30-35:5). Parece que desde entonces Siquem fue considerada propiedad suya (Gn. 48:22; cf. Gn. 37:12). De allí se dirigió a Bet-el, donde murió y fue sepultada Débora (Gn. 35:6-8). Dios, que se había aparecido a Jacob cuando se dirigía a Padán-aram, volvió a aparecérsele en el mismo lugar (Gn. 35:9; 28:10-22). Confirmó el cambio del nombre de Jacob al de Israel, renovando las promesas del pacto hecho con Abraham. Durante el viaje a Hebrón, Raquel, su esposa predilecta, dio a luz, cerca de Belén, a su duodécimo y último hijo, Benjamín, pero murió en el parto (Gn. 35:9-20). Finalmente, Jacob se reunió con su padre en Mamre (Gn. 35:27). Isaac murió unos 23 años más tarde. Esaú y Jacob se reunieron para sepultarlo (Gn. 35:28, 29). Parece que Jacob se detuvo en Mamre 33 años, porque llegó a Hebrón 10 años después de su vuelta a Palestina (Gn. 37:14; cf. 37:2), y es evidente que seguía allí cuando José lo mandó llamar para que fuera a Egipto (Gn. 46:1). Tenía 130 años cuando se dirigió a Egipto (Gn. 47:9) y vivió todavía 17 años más. Su primera bendición especial fue para los hijos de José; después bendijo a sus propios hijos, y murió a la edad de 147 años (Gn. 47:28; 49:33). Su cuerpo fue embalsamado y transportado solemnemente a Canaán, siendo sepultado en la cueva de Macpela (Gn. 50:1-14).

Jacob cometió faltas notorias, por las cuales fue severamente castigado bajo la mano de Dios, y en su vejez sufrió intensamente por la pérdida de José. Al final de su vida reconoció, al menos de manera tácita, que el comienzo de su carrera había quedado ensuciado por el pecado, y que no había sido íntegro delante de Dios; en el momento de morir, hace clara mención de la gracia de Dios (Gn. 47:9; 48:15-16). Mostró durante su vida, y también durante sus últimos días, una fe inquebrantable en el Señor (Gn. 48:21; Heb. 11:21). Es el ejemplo por excelencia del creyente carnal, con numerosos defectos, que es alcanzado por la disciplina de Dios y llevado a una dependencia total de él. También figura como tipo de la predestinación (Ro. 9:11-13) y su nombre entra en la mención de los héroes de la fe (Heb. 11:21). El Señor mismo no se avergüenza de llamarse el «Dios de Jacob» (Ex. 3:6; 4:5; 2 Sam. 23:1; Sal. 20:2; Is. 2:3) o «el Fuerte de Jacob» (Sal. 132:2). El Señor Jesucristo afirma explícitamente el lugar de honor que tendrá Jacob en el Reino (Mt. 8:11).

La arqueología ilustra muchos de los rasgos de la vida de los patriarcas, en particular la de Jacob. Según las tabletas de Nuzi, descubiertas entre 1925 y 1941 en el sureste de Nínive, era posible transferir a otra persona el derecho de primogenitura; se cita en ellas un caso cuyo pago fue de tres barcos. Por otra parte, en estos documentos se ilustran las relaciones familiares entre Labán y su yerno (Gn. 31:29). En Nuzi se conocían terafines parecidos a los que Raquel hurtó a Labán (Gn. 31:34). Se trataba de dioses del hogar, poseídos por el cabeza de familia; en el caso de una hija casada, su posesión daba al yerno el derecho a las propiedades del suegro. Debido a que Labán tenía hijos varones, el hurto de los terafines representaba un daño grave.

En muchos textos bíblicos se da el nombre de «hijos de Israel» al conjunto de los hebreos, descendientes de Jacob (Ex. 14:16, 29; 15:1, etc.). Los profetas citan con frecuencia los nombres de Jacob e Israel equiparándolos (Dt. 33:10; Is. 43:1, 22; 44:1). Véase ESAÚ, ISRAEL, RAQUEL, TERAFINES.

BIBLIOGRAFÍA: M. Fishbane, “Composition and Structure in the Jacob Cycle”, *JJS* 27 (1975), 15–38; J.M. Martínez, *Figuras estelares de la Biblia*, cap. 3 (CLIE 2007); M. Oliva Hernández, *Jacob en Betel: visión y voto* (EVD 1996); J. Prado, “Jacob”, en *EB* IV, 282-290; S. Walters, “Jacob Narrative”, *ABD* III, 599–608.

JACOB, Pozo de

Gr. *pegé tu Iakob*, πηγὴ τοῦ Ἰακὼβ. Pozo mencionado en el Evangelio de Juan como lugar de la conversación entre Jesús y la samaritana (Jn. 4:6). Es bastante profundo, desciende hasta treinta y cinco metros hasta el agua fresca que corre bajo tierra, y se encuentra cerca de la ciudad de > Sicar, en Samaria, a unos 3 km. al sureste de Nablús, al borde del camino que pasa entre los montes Garizim y Ebal. Prob. recibió este nombre por haber sido excavado por o en tiempos de Jacob, mientras permaneció en el lugar (Gn. 33:18). En él se detenían las caravanas desde tiempo inmemorial, manteniendo viva la memoria del patriarca. Cerca de él estaban enterrados los huesos de José, que habían sido llevados de Egipto por los hijos de Israel. Por esta razón era un lugar sagrado en los días de Jesús. En el año 380 fue integrado en una iglesia en forma de cruz griega levantada sobre él, quedando en el crucero. Desde entonces ha sufrido construcciones y destrucciones por parte de árabes y cruzados. En 1863 pasó a ser propiedad de la comunidad griega ortodoxa.

BIBLIOGRAFÍA: Arturo Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); Wolfgang E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); O. Skrzypczak, “Jacob, Pozo”, en *EB* IV, 290-292.

JACOBO

Forma gr. 2385 *Iakob*, Ἰακὼβ, del nombre heb. 3290 *Yaakob*, יַעֲקֹב = «Jacob», que en castellano se traduce también por Santiago (de *Sant Iacob*) y Jaime. Varios personajes del NT llevan ese nombre. Véase SANTIAGO.

JADA

Heb. 3047 *Yadá*, יָדָע = «conocer»; Sept. *Iadaé*, Ἰαδαὲ y *Dudaí*, Δουδαί. Uno de los dos hijos de Onam, de la descendencia de Judá mediante > Jerameel. Fue padre de > Jeter y > Jonatán (1 Cro. 2:28, 32).

JADAU

Heb. 3035 *Yaddaw*, יַדּו, prob. transcripción errónea de *Yiddó*, יִ, más bien que de *Yaddaý*, יַדַּי = «alabado»; Sept. *Iadaí*, Ἰαδαί, *Adiá*, Ἀδιά. Israelita del linaje de > Nebo obligado a divorciarse de su mujer extranjera después del exilio (Esd. 10:43).

JADÓN

Heb. 3036 *Yadón*, יָדוֹן = «juez»; Sept. *Euaron*, Εὐάρων; Vulg. *Yadon*. Meronotita que colaboró en la reconstrucción de los muros de Jerusalén en tiempo de Nehemías. Trabajó junto a la puerta Vieja (Neh. 3:7).

JADÚA

Heb. 3037 *Yaddúa*, יַדּוּעַ = «conocido»; Sept. *Ieddúa*, Ἰεδδοῦα, *Iadú*, Ἰαδοῦ, *Idúa*, Ἰδοῦα. Nombre propio de dos personajes del AT del tiempo de la cautividad.

1. Hijo de Jonatán, el último sumo sacerdote mencionado en el AT canónico (Neh. 12:11). Se trata sin duda del personaje aludido por Josefo como *Iaossoâ*, Ἰαωσσοῦ (*Ant*. 11, 8, 3-6), que

desempeñaba el oficio pontifical en tiempo de la captura de Tiro por el ejército de Alejandro Magno (332 a.C.). En este caso, su nombre debió ser insertado por la Sinagoga después de Esdras.

2. Uno de los que suscribió el pacto con Nehemías (Neh. 10:21).

JAEL

Heb. 3278 *Yael*, יָעֵל = «cabra montés»; Sept. *Iael*, ’Ια[illegible]λ; Josefo *Iale*, ’[illegible]λη. Esposa de Heber ceneo (Jue. 4:17), que era descendiente del suegro de Moisés (Jue. 4:11) y había hecho alianza con > Jabín. En su huida de Barac, Sísara, general cananeo, confiando en la paz que había entre su rey y Heber, se dirigió hacia la tienda de Jael. Esta lo hizo entrar y le dio leche para aliviar su sed. Cuando Sísara estaba profundamente dormido, le atravesó las sienes con una estaca de la tienda (Jue. 4:11-22). Débora alabó este hecho y llama a Jael «bendita entre las mujeres» (Jue. 5:6, 24-27). Sísara era enemigo del pueblo israelita y había sido instrumento de gravosa opresión durante muchos años. Pero por otra parte, Jael violó la palabra dada y la hospitalidad sagrada. El mismo Josué se vio atado por su tratado con los gabaonitas, aunque había sido engañado por ellos (Jos. 9:3-27). Algunos han interpretado que mediante este acto Jael cumplió el dicho de Débora de que > Sísara caería en manos de una mujer (Jue. 4:9; Josefo, *Ant*. 5, 5, 4), y de ello han deducido que Jael actuó bajo influencia divina. El acto de Jael se interpretó como un cambio de alianzas de su familia, que volvió así a la amistad con Israel.

A. LOCKWARD

JAFET

Heb. 3315 *Yépheth*, יֶפֶת = «expansión, engrandecimiento»; Sept. *Iápheth*, ’[illegible]φεθ; Josefo, *Iaphethas*, ’Ιαφ[illegible]θας (*Ant*. 1, 4, 1). Nombre de uno de los tres hijos de Noé, mencionado en último lugar (Gn. 5:32; 6:10; 7:13; 9:18; 10:1; 1 Cro. 1:4), aunque aparece en Gn. 10:21 (Gn. 9:24) como el hijo mayor, nacido cien años antes del diluvio. Él y su esposa fueron preservados en el arca, con el resto de sus familiares (Gn. 7:7; 1 P. 3:20). Es considerado el progenitor de los pueblos occidentales, o sea, Europa, y septentrionales, a saber, Armenia, Media, Grecia y Tracia. Las tradiciones árabes atribuyen a Jafet poderes maravillosos y enumeran once de sus hijos como progenitores de muchos pueblos euroasiáticos, a saber, chinos, eslavos, turcos, rusos, etc.

A los siete hijos de Jafet mencionados en Gn. 10:2 y 1 Cro. 1:5, la LXX y Eusebio añaden un octavo: Eliseo, aunque no se encuentra en el texto hebreo. Jafet fue, quizás, el *Japetos* a quien las leyendas griegas representan como progenitor de la raza helena. Entre los pueblos identificados como sus descendientes podemos enumerar: cimerios (Gomer), escitas (Askenaz), medos (Madai), eslavos (Mesec), jonios (Javán), chipriotas (Quitim) y los habitantes de Rodas (Dodanim).

JAFÍA

Heb. 3309 *Yaphía*, יָפִיַעַ = «espléndido»; Sept. *Iaphie*, ’Ιαφιε, *Iaphagaí*, ’Ιαφαγα[illegible] y *Phangaí*, Φαγγα[illegible], pero *Iephié*, ’Ιεφι[illegible] en 2 Sam. 5:15. Nombre de tres personajes y una localidad del AT.

1. Rey de Laquis, uno de los cinco príncipes amorreos que se unieron a Adonisedec para atacar a Gabaón, pero fueron derrotados cerca de Bet-horón por Josué, debido a una manifestación sobrenatural, y fueron muertos en la cueva de Maceda (Jos. 10:3ss.).

2. Un hijo de David que nació en Jerusalén (2 Sam. 5:15; 1 Cro. 3:7; 14:6) y del cual no se habla en ninguna otra parte.

3. Ciudad fronteriza de Zabulón hacia el sur entre Daberet y Get-hefer (Jos. 19:12), la Jafa, *Iaphá*, Ἰαφά, fortificada de Josefo (*Vida*, 37, 45), prob. la misma ciudad galilea capturada después por Trajano y Tito bajo las órdenes de Vespasiano. Según dicho historiador, 15.000 de sus habitantes perecieron por la espada y 2.130 fueron hechos cautivos y vendidos como esclavos (*Guerras*, 2, 20, 6; 3, 7, 31).

JAFLET

Heb. 3310 *Yaphlet*, יַפְלֵט = «él librará»; Sept. *Iaphalet*, Ἰαφαλήτ. Hijo de Heber y nieto de Aser. Se mencionan varios de sus hijos: «Los hijos de Jaflet fueron: Pasac, Bimhal y Asvat» (1Cro. 7:32, 33).

JAFLETITAS

Heb. 3311 *Yaphletí*, יַפְלֵטִי; Sept. *Iaphletí*, Ἰαφλητί; Vulg. *Jephleti*. Descendientes de Jaflet, cuyo territorio es mencionado en Jos. 16:3, emplazado en lo largo de la frontera de las tribus de Efraín y Dan, cerca de la actual Jafa.

JAGUR

Heb. 3017 *Yagur*, יָג ר = «alojamiento»; Sept. *Iagur*, Ἰαγούρ, *Asor*, Ἀσώρ. Ciudad asignada a la tribu de Judá, situada en el Neguev (Jos. 15:21). Su localización es insegura.

JAH

Heb. 3050 *Yaj*, a veces transcrito también *Yah*, יָ, forma abreviada del nombre sagrado *Yahvé*, יהוה; Sept. *Kyrios*, Κύριος. Su uso es frecuente en la poesía hebrea como nombre de Dios. Se usa veintitrés veces, mayormente en los Salmos y el libro de Isaías. *Yaj*, י expresa lo absoluto de la existencia de Dios. *Yahvé*, יהוה, cuyo significado es «él es», designa a Dios en su esencia y en oposición a los falsos dioses (Is. 12:2; 26:4). Aparece en la composición de nombre teóforos y en la exclamación > Aleluya. Véase YAHVÉ.

JAHAT

Heb. 3189 *Yajath*, יַחַת, prob. de *yajédeth*, יַחֶדֶת = «unión»; Sept. *Ieth*, Ἰέθ, *Ieeth*, Ἰεέθ en 1 Cro. 6:43, e *Igath*, Ἰγάθ en 1 Cro. 24:22. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Simei y nieto de Gersón, que oficiaba en los días de David (1 Cro. 23:10),
2. Hijo de Reayías, del clan de los zoratitas (1 Cro. 4:2).
3. Levita del linaje de Izhar. Ocupaba un cargo prominente en el servicio religioso en tiempos de David (1 Cro. 24:22).
4. Levita de la descendencia de Merari, que participó en la reparación del Templo en los días del rey Josías (2 Cro. 34:12).

JAHAZA

Heb. 3096 *Yajats*, יַהַץ = «acción de pisar», tal vez en la era para trillar, Sept. *Iassá*, Ἰασσά; también fem. *Yajetsah*, יַהְצָה; Sept. *eis Iassá*, εἰς Ἰασσά; Vulg. *Iasa*, *Iassa*. Ciudad de la llanura de Moab (Jer. 48:21) donde los israelitas derrotaron a Sehón, rey de los amorreos (Nm. 21:23; Dt. 2:32; Jue. 11:20). Jahaza fue asignada a la tribu de Rubén (Jos. 13:18) y separada como ciudad levítica para los

descendientes de Merari (Jos. 21:36; 1 Cro. 6:78). Originalmente, la región había estado habitada por los moabitas y los amonitas (Gn. 19:36-38; Dt. 2:19-22), pero los aguerridos amorreos del Jordán occidental los derrotaron y los expulsaron de la región al norte del río Amón. Fue de los amorreos de quienes los israelitas tomaron el país, pero posteriormente los amonitas lo reclamaron como suyo (Jue. 11:13). Mesa, rey de Moab (*Estela de Moab*, 18-20), lo arrebató a los israelitas; en la época de Isaías y Jeremías era Moab quien poseía aquella tierra (Is. 15:4; Jer. 48:21, 34), de identificación incierta.
J. M. DÍAZ YANES

JAHAZÍAS

Heb. 3167 *Yajzeyah*, יַחְזְיָה = «Yahvé contemplará»; Sept. *Iazías*, Ἰαζ□ας. Hijo de Ticva, aparentemente un sacerdote, que junto a Mesulam y Sabetai el levita se opuso a Esdras cuando este exigió que los que regresaron del exilio se separaran de sus mujeres extranjeras (Esd. 10:15).

JAHAZIEL

Heb. 3166 *Yajaziel*, יַחֲזִיאֵל = «contemplado por Dios»; Sept. *Ieziel*, Ἰεζι□λ, *Iaziel*, Ἰαζι□λ, *Oziel*, Ὀζι□λ, *Aziel*, Ἀζι□λ. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Tercer hijo de Hebrón, nieto de Leví, del linaje de Coat (1 Cro. 23:19; 24:33).

2. Miembro de la tribu de Benjamín, que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:4).

3. Uno de los sacerdotes que precedieron el arca de la alianza tocando trompetas en su trasladado a Jerusalén (1 Cro. 16:6).

4. Hijo de Zacarías, levita de la familia de Asaf, quien predijo que Josafat triunfaría sobre los ejércitos moabita y amonita (2 Cro. 20:14-17). No se vuelve a mencionar en la Escritura.

5. Personaje de la familia de Secanías, de quien se dice que su hijo regresó de Babilonia junto a 300 varones (Esd. 8:5).

JAHDAI

Heb. 3056 *Yahdaý*, י ָהְ ָ י; Sept. *Iadaí*, Ἰαδα□. Aparentemente, un descendiente de Caleb, del linaje de Hezrón. Se menciona su descendencia, pero no su ascendencia (1 Cro. 2:47).

JAHDIEL

Heb. 3164 *Yajdiel*, יַחְ ִ יאֵל = «Dios se regocija»; Sept. *Iediel*, Ἰεδι□λ. Uno de los jefes de la media tribu de Manasés, renombrados por su valentía, «pero fueron infieles al Dios de sus padres y se prostituyeron tras los dioses de los pueblos de la tierra, a los cuales Dios había destruido delante de ellos» (1 Cro. 5:24-25).

JAHDO

Heb. 3163 *Yajdó*, יַחְ = «unión»; Sept. *Ieddaí*, Ἰεδδα□. Miembro de la tribu de Gad, hijo de Buz y padre de Jesisai, de la descendencia de Abijail, residente en Galaad (1 Cro. 5:14).

JAHLEEL

Heb. 3177 *Yajleel*, יַחְלְאֵל = «se muestre Dios bien dispuesto»; Sept. *Akhoel*, Ἀχο□λ. Uno de los hijos

de Zabulón (Gn. 46:14; Nm. 26:26), cabeza de familia del clan de los > jahleelitas o yajlelitas.

JAHLEELITAS

Heb. 3178 *Yajleelí*, יַחְלְאֵלִי, Sept. *Akhoelí*, Ἀχοηλί. Clan de la tribu de Zabulón, descendiente de > Jahleel (Nm. 26:26).

JAHMAI

Heb. 3181 *Yajmaý*, יַחְמַי = «Yahvé preserva»; Sept. *Iemú*, Ἰεμού. Uno de los hijos de Tola, de la tribu de Isacar. Jefe de una familia cuyos miembros se enumeraron durante el reinado de David (1 Cro. 7:2).

JAHZEEL

Heb. 3183 *Yajtseel*, יַחְצְאֵל = «concedido por Dios»; Sept. *Asiel*, Ἀσιήλ. Hijo mayor de Neftalí, cabeza de familia de los > jahzeelitas (Gn. 46:24; Nm. 26:48; 1 Cro. 7:13). Su nombre se escribe Jahziel, heb. *Yajtsiel*, יַחְצִיאֵל, en 1 Cro. 7:13; Sept. *Iasiel*, Ἰασιήλ.

JAHZEELITAS

Heb. 3184 *Yajtseelí*, יַחְצְאֵלִי, Sept. *Asielí*, Ἀσιηλί. Descendientes de > Jahzeel, que formaron un clan (Nm. 26:48).

JAÍR

Heb. 2971 *Yaír*, יָאִיר = «Dios brilla»; Sept. *Iaír*, Ἰαΐρ, *Iaeír* Ἰαεῖρ, *Iaíros*, Ἰαΐρος; comp. *Iáeiros*, Ἰάειρος en Mc. 5:22 y Josefo (*Guerras*, 6.1, 8). Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Segub y descendiente de Judá, pero llamado «hijo de Manasés» por parte de su madre, hija de Maquir. Conquistó el territorio de Argob con algunas ciudades y le dio el nombre de Havot-jair (Nm. 32:41; Dt. 3:14; Jos. 13:30; 1 R. 4:13; 1 Cro. 2:22, 23).

2. Galaadita que juzgó a Israel durante veintidós años, cuya opulencia se destaca al mencionar sus treinta hijos, que montaban sobre treinta asnos y poseían treinta villas en tierra de Galaad (Jue. 10:3-5). El asno era el animal ecuestre más valioso conocido por los hebreos.

3. Heb. *Yaír*, יָעִיר; Sept. *Iaeír*, Ἰαεῖρ. Padre de Elhanán, que dio muerte a Lahmi, hermano de Goliat (1 Cro. 20:5); recibe el nombre de Jaare-oregim (*yaaré oregim*, יַעֲרֵי אֹרְגִים; Sept. *hyphaínontes*, ὑφαίνοντες) en 2 Sam. 21:19.

4. Benjaminita, padre de Mardoqueo, tío de Ester (Est. 2:5).

JAIREO

Heb. 2972 *Yairí*, יָאִרִי; Sept. *Iarí*, Ἰαρί. Patronímico de Jaír, prob. un descendiente de Jaír de Galaad. Se dice de un sacerdote de tiempos de David, llamado > Ira (2 Sam. 20:26).

JAIRO

Gr. 2383 *Iáiros*, Ἰάϊρος, correspondiente al heb. *Yaír*, יָאִיר = «iluminador». Jefe de la sinagoga de > Capernaúm, cuya hija el Señor Jesús resucitó (Mc. 5:22; Lc. 8:41; cf. Mt. 9:18). Aunque no se nombra el lugar donde se realizó el milagro, prob. fue en Capernaúm, cuando Jesús, después de

haber curado a los endemoniados de Gerasa, atravesó el lago de Genesaret para volver a la ribera occidental. Algunos han deducido equivocadamente que las palabras de Jesús: «La niña no ha muerto, sino que duerme» (Mc. 5:39), significan que estaba desvanecida.

JALJUL

Heb. 2478 *Jaljul*, חַלְח ל, de etimología dudosa, prob. «contorsionado»; Sept. *Alul*, Ἀλο�λ, *Ailuá*, A�λου�. Ciudad de las tierras altas de Judá, mencionada en el cuarto grupo de localidades al norte de Hebrón, entre ellas Betsur, Gedor (Jos.15:58). Según una tradición judía, fue en esta ciudad donde estaba enterrado el «vidente de David» (2 Sam. 24:11), por lo que durante un tiempo fue un lugar de peregrinación judío.

JALÓN

Heb. 3210 *Yalón*, יָלֹ ן = «hospedaje»; Sept. *Ialón*, Ἰαλ�ν, *Iamón*, Ἰαμ�ν. Uno de los cuatro hijos de Esdras, de la tribu de Judá, aparentemente relacionado con la familia de Caleb (1 Cro. 4:17).

JAMBRES. Ver JANES

JAMÍN

Heb. 3226 *Yamín*, יָמִין, lit. «mano derecha», de ahí «afortunado»; Sept. *Iameín*, Ἰαμε�ν y *Iamín*, Ἰαμ�ν. Nombre de tres personajes del AT.

1. Segundo de los hijos de Simeón. Cabeza de familia de los > jaminitas (Gn. 46:11; Ex. 6:15; Nm. 26:12; 1 Cro. 4:24).

2. Hijo segundo de Ram, de la descendencia de Judá, nieto de > Jerameel (1 Cro. 2:26).

3. Uno de los sacerdotes que interpretaban la Ley para el pueblo después del regreso de Babilonia (Neh. 8:7).

JAMINITAS

Heb. 3228 *Yaminí*, יָמִינִי; Sept. *Iaminí*, Ἰαμιν�. Clan de los descendientes de Jamín, hijo de Simeón (Nm. 26:12).

JAMLEC

Heb. 3230 *Yamelekh*, יַמְלֵךְ = «Dios es soberano»; Sept. *Amalekh*, Ἀμαλ�χ, *Amalek*, Ἀμαλ�κ, *Iemolokh*, Ἰεμολ�χ; Vulg. *Jealech*. Jefe o caudillo (*nasí*, נָ . יא) de la tribu de Simeón, que junto a otros trece príncipes de su mismo tribu ocuparon los pastos de Gedor en tiempo del rey Ezequías (1 Cro. 4:34).

JAMNIA

Gr. *Iamnía*, Ἰαμν�α, *Iamneía*, Ἰαμνε�α, forma griega de la ciudad de > Yabné, correspondiente a la heb. > Jabneel (Jos. 15:11), mencionada con ese nombre en los deuterocanónicos (1 y 2 Mac. y Judit), y en Josefo (*Ant*. 5, 1, 22; 14, 4, 4; *Guerras*, 1, 7, 7).

Ciudad donde tuvo lugar el encuentro entre Judas Macabeo y Nicanor (1 Mac. 4:15). Los generales José y Azarías, contraviniendo las órdenes de Judas Macabeo, fueron derrotados por Gorgias cuando

marchaban en dirección a esta ciudad (1 Mac. 5:58). La población fue asolada por Judas como castigo por el crimen cometido en Joppe, haciendo zozobrar los helenistas una barca llena de judíos (2 Mac. 12:8, 9, 40). Posteriormente fue conquistada por Pompeyo y restaurada por Gabinio, pasando al poder de > Herodes el Grande (año 30 a.C.), más tarde a su hermana Salomé y luego a Livia. Fue administrada por un procónsul en tiempos de Tiberio. Aumentó su importancia tras la destrucción de Jerusalén por el hecho de convertirse en sede de una escuela rabínica y del sanedrín entre 70-132 d.C., celebrándose allí el famoso sínodo que lleva su nombre que, probablemente compuso el > canon judío del AT.

Como han hecho notar los estuidosos, los rabinos de Jamnia tuvieron que afrontar varias cuestiones vitales para la supervivencia del judaísmo posterior a la destrucción del Templo y de Jerusalén. En primer lugar era una cuestión de identidad nacional, sin Templo y sin estado, ¿en que podía consistir esta? La respuesta vino en la línea ya trabajada por los fariseos y con una larga tradición desde los días de > Nehmías, la identidad del pueblo judío consiste en una renovada obediencia a la Torá. La Ley escrita, los libros de Moisés, en primer lugar, y también el resto de escritos proféticos y sapienciales; y la Ley oral, las tradiciones de los ancianos que, según se creía, derivaban del mismo Moisés.

La relación con los gentiles se radicalizó hacía el total aislamiento y rechazo de todo lo gentil. Respecto al cristianismo, el rechazo es total. Es falsa la pretensión de que el Mesías haya venido en la persona de Jesús de Nazaret. La confesión de fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios fue la causa determinante para la crisis formal y la separación total entre el judaísmo y la comunidad judeocristiana. Fue entonces cuando se introdujo, en la importante oración judía de las dieciocho bendiciones (*Shemoné Esré*), la 12ª petición contra los cristianos. En ella se lee: "Que no haya esperanza para los apóstatas; desenraíza en nuestros días prontamente el reino del orgullo. Que los nazarenos y heréticos perezcan en un instante, que sean borrados del libro de los vivos y que no sean inscritos con los justos. ¡Bendito seas, tú, Yahvé, que doblas a los orgullosos!". Véase CANON, LEY, TRADICIÓN, YABNÉ.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1955); D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (University of Pennsylvania Press 2006); J.D.G. Dunn, *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135* (Eerdmans 1999); J.C. Ingelaere, "Universalisme et particularisme dans l'Évangile de Matthieu. Matthieu et le Judaisme", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 75 (1995), 45-59; W. R. Stegner, "The Conflict with Formative Judaism", *Biblical Research* 40 (1995), 7-36.

A. ROPERO

JANA

Gr. 2388 *Ianná*, Ἰαννᾶ; prob. del heb. *Yannah*, יַ ָה = «floreciente». Descendiente de Judá, hijo de José y padre de Melqui en la genealogía lucana de Cristo (Lc. 3:24).

JANES y JAMBRES

Gr. 2387 *Iannés*, Ἰαννῆς y *Iambrés*, Ἰαμβρῆς, prob. de etimología egipcia. Magos que se opusieron a Moisés con sus «encantamientos» (*latim*, לָטִים, Ex. 7:22) o «artes secretas» (*lehatim*, לְהָטִים, Ex. 7:11) para neutralizar el efecto de los milagros de Moisés sobre la mente del faraón (Ex. 7:8). Ni sus nombres ni su número aparecen en el texto hebreo, sino en el NT, mencionados por San Pablo (2 Tim. 3:8, 9); pero se encuentran frecuentemente en el Talmud y en los escritos rabínicos, en los tárgumes. El filósofo pitagórico Numenio menciona tres personas cuyos nombres se asemejan a estos en un

pasaje preservado por Eusebio (*Praeparatio Evang*. 9, 8) y por Orígenes (*Contra Celso*, 4), y también por Plinio (*Hist. Nat.* 30, 1). Probablemente, también por Apuleyo (*Apol*. 94). Numenio los presenta como escribas sagrados (*hierogrammateîs*) de los egipcios. Janes parece ser una transcripción del nombre egipcio Annu, probablemente pronunciado *Ian*. En el siglo II d.C. circulaba una *Historia de Moisés, Iannés y Iambrés*, tomada, sin duda, de fuentes judías.

JANOA

Heb. 3239 *Yanóaj*, יָנ חַ = «reposo, tranquilidad»; Sept. *Anokh*, Ἀν□χ, *Ianokh*, Ἰαν□χ; con sufijo direccional *Yanojah*, יָנ חָה; Sept. *Ianokhá*, Ἰανωχ□, *Ianoká*, Ἰανωκ□ y *Ianó*, Ἰαν□; Vulg. *Janzoe*. Nombre de dos ciudades, una de Neftalí y la otra de Efraín (2 R. 15:29; Jos. 16:6).

1. Ciudad situada en el extremo septentrional de la tribu de Efraín y, por tanto, cercana al valle del Jordán (Jos. 16:6, 7). Eusebio y Jerónimo la sitúan en el distrito de Acrabatene, a 12 millas al este de Neápolis. Se identifica sin lugar a dudas con Hirbet Yanún, a unos 2 km. al norte de la población del mismo nombre, que según Robinson y Albright ha conservado el primitivo nombre bíblico.

2. Una de las ciudades del norte de Israel arrebatadas por el rey asirio Tiglat-pileser al rey > Pécaj (2 R. 15:29). Se ha identifcado con Hirbet el-Naimah, a unos 9 km. al nordeste de Cades, que podría ser idéntica a la Inam de Tutmosis III.

JANUM

Heb. 3241 *Yanum*, יָנ ם = «dormitando»; Sept. *Ianum*, Ἰανο□μ, *Iemaín*, Ἰεμα□ν; Vulg. *Janun*. Villa en las montañas de Judá, mencionada entre Esán y Bet-tapúaj (Jos. 15:53).

JAQUÉ

Heb. 3348 *Yaqeh*, יָקֶה, prob. «obediente» o «prudente»; Sept. *dezámenos*, δεζ□μενος. Nombre dado al padre de > Agur, el autor del apotegma que se encuentra en Prov. 30:1ss., y que fue célebre por su sabiduría.

JAQUIM

Heb. 3356 *Yaqim*, יָקִים = «él levantará». Nombre de dos personas del AT.

1. Sept. *Eliakeím*, Ἐλιακε□μ, *Iakim*, Ἰακ□μ; Vulg. *Jacim*. Sacerdote descendiente de Aarón. Cabeza del duodécimo turno del servicio sacerdotal establecido por David (1 Cro. 24:12).

2. Sept. *Iakeím*, Ἰακε□μ, *Iakim*, Ἰακ□μ, Vulg. *Jacim*. Descendiente de la tribu de Benjamín, residente en Jerusalén (1 Cro. 8:19).

JAQUÍN

Heb. 3199 *Yakhín*, יָכִין = «firme»; Sept. *Iakheín*, Ἰαχε□ν, *Iakhín*, Ἰαχ□ν. Nombre de una columna y de tres personajes del AT.

1. Nombre de uno de los descendientes de Simeón (Gn. 46:10; Ex. 6:15), llamado también Jarib (1 Cro. 4:24). Sus descendientes reciben el nombre de > jaquinitas.

2. Cabeza de una familia sacerdotal a la cual correspondía el duodécimo turno en el orden del culto establecido por David (1 Cro. 24:17).

3. Sacerdote que regresó a Jerusalén desde el exilio (1 Cro. 9:10; Neh. 11:10).

4. Sept. *Iakhum*, Ἰαχοῦμ, *Iakhún*, Ἰαχοῦν (*AlÉx.*); *katórthosis*, κατόρθωσις en Cro.; Josefo, *Iakhín*, Ἰαχὶν; Vulg. *Jachim*, *Jachim*. Nombre de una de las dos columnas de la puerta del Templo de Salomón; la otra se llamaba > Boaz (esto es, «en él [está] la fortaleza»); fueron erigidas por Hiram de Tiro al estilo fenicio en el pórtico (*leulam*, לְאֻלָם). Los capiteles estaban adornados con formas de lirio (1 R. 7:15-22; 2 Cro. 3:17; comp. Jer. 52:21). Estaban hechas de bronce.

JAQUINITA

Heb. 3200 *Yakhiní*, יָכִינִי; Sept. *Iakhiní*, Ἰαχινί. Descendiente de Jaquín, de la tribu de Simeón (Nm. 26:12).

JARDÍN

Heb. 1588 *gan*, גַּן, palabra antiquísima, de origen sumerio, sig. «jardín», en el sentido de un «cercado» o «huerto», fem. 1593 *gannah*, גַּנָּה; Sept. *parádeisos*, παράδεισος, de origen persa, «parque cercado»; NT 2779 *kepos*, κῆπος. Aparte del jardín del Edén, las Escrituras mencionan varios jardines, sin duda > huertos (Gn. 2:8, 9, 10, 15), como el «jardín de Uza», donde > Manasés fue sepultado (2 R. 21:18; 25:4), «los jardines del palacio real de Asuero en Susa» (Est. 1:5; 7:7, 8); el famoso jardín de > Getsemaní, adonde Jesús se retiró a orar con sus discípulos (Jn. 18:1); y el jardín o huerto de José de Arimatea, el cual contaba con «un sepulcro nuevo, en el cual todavía no se había puesto a nadie» (Jn. 19:41). El «jardín del rey» mencionado en 2 R. 25:4; Neh. 3:15; Jer. 39:4; 52:7, en relación con la huida del rey Sedecías y los suyos la noche del asalto de las tropas de Nabucodonosor a Jerusalén, quedaba cerca de la piscina de Siloé.

Los grandes reyes orientales eran amigos de parques y jardines, en un principio muy semejantes a > huertos, en los que se cultivaban flores (Cant. 6:2; 4:16), árboles frutales (Gn. 2:9; Ex. 23:11; Jer. 29:5; Am. 9:14) y todo tipo plantas, resultando conjuntos agradables de huertos, bosques y jardines, y hasta parques zoológicos (cf. 1 R. 10:22), provistos de piscinas y rodeados de muros. Eran verdaderos paraísos —que no en vano recibían este nombre— en tierras pobres en agua y sometidas a sequías perpetuas, por lo que sus emplazamientos debían elegirse con mucho cuidado, no lejos de cisternas o manantiales, de los que llevar el agua por conductos o canales artificiales (cf. Sal. 1:3; Ecl. 2:6; Eclo. 24:30). Un jardín bien regado era ejemplo de la buena vida en la tierra: «Él fortalecerá tus huesos, y serás como un jardín de regadío y como un manantial de aguas cuyas aguas nunca faltan» (Is. 58:11; Jer. 17:8; 31:12). Por el contrario, nada hay más parecido a la miseria que un jardín seco: «Seréis como la encina de hojas secas y como el jardín al que le faltan las aguas» (Is. 1:30).

Los jardines aparecen representados con frecuencia en las tumbas de Tebas y otros lugares de Egipto, así como en Asiria, algunos de los cuales destacan por su extensión. Famosos en la antigüedad son los «jardines colgantes de Babilonia», descritos por Jenofonte (*Anábasis* 1, 2, 7).

Es obvio que todos los jardines mencionados en las Escrituras se ubicaban fuera de las ciudades, donde la gente acudía a tomar el fresco y también para aprovechar la sombra de los árboles, lugares idóneos para encontrarse y charlar unos con otros, realizando así la función de las > ágoras o plazas de los griegos. En los jardines se celebraban fiestas y banquetes acompañados de música y cantores (cf. Is. 51:3; 65:3). Los reyes y nobles tenían jardines alrededor de sus mansiones (1 R. 21:1; 2 R. 9:27; Cant. 5:1).

Al favorecer, este tipo de hambiente el reposo y la quietud, los jardines podían ser utilizados para llevar a cabo actos de piedad (cf. Gn. 24:63; Mt. 16:30; 26:36; Jn. 2:48; 18:1, 2), o también practicar la idolatría (1 R. 14:23; 2 R. 16:4; 17:10; 2 Cro. 18:4; Is. 1:29; 65:3; 66:17; Jer. 2:20; 3:6; Ez. 20:28).

También era costumbre enterrar a los muertos en tales lugares (cf. Gn. 23:19, 20; 2 R. 21:4, 18, 26; 1 Sam. 25:1; Mc. 15:46; Jn. 19:41), como hacían los griegos y los romanos (Heliodoro, *Ethiop*. 1, 2; Suetonio, *Galba*, 20). Véase EDÉN, Jardín, HUERTO, PARAÍSO.

JAREB

Heb. 3377 *Yareb*, יָרֵב = «el contenderá», de *yarib*, יָרִיב = «contencioso», es decir, «adversario». Rey de Asiria, cuyo nombre aparece en el libro de Oseas 5:13; 10:6 (RV) como «rey Jareb» (*mélekh Yareb*, מֶלֶךְ יָרֵב; Sept. *basileús Iareím*, βασιλε□ς Ἰαρε□μ; Vulg. *rex ultor*). No ha sido identificado por tal nombre. Se cree que Jareb no es un nombre propio, sino más bien es un calificativo, un título del rey de Asiria. Hay ciertos comentaristas que creen que se deriva del asirio *sharru rabu* = «gran rey», como lo traducen algunas versiones. Podría tratarse tambieen de una alusión a Tiglat-pileser, que fue quien sometió a tributo a rey Menajem (cf. 2 R. 15:19).

JARED

Heb. 3382 *Yéred*, יֶרֶד = «descenso»; Sept. *Iáred*, Ἰ□ρεδ; NT 2391 *Iared*, Ἰαρ□δ; Josefo, *Iaredes*, Ἰαρ□δης. Nombre de dos personajes del AT.

1. Cuarto patriarca antediluviano del linaje de Set, hijo de > Mahalaleel y padre de Enoc. Murió a los 962 años (Gn. 5, 15-20; 1 Cro. 1:2; Lc. 3:37).

2. Aparentemente un hijo de Esdras, de la tribu de Judá, tenido con > Judaía, «su mujer judía», aunque a continuación se dice que Jared es padre, o sea, fundador de Gedor (1 Cro. 4:18).

JARESÍAS

Heb. 3298 *Yaaresheyah*, יַעֲרֶ ְ יָה, de sig. incierto, prob. «Yahvé planta [sustenta]»; Sept. *Iaarasía*, Ἰααρασ□α. Uno de los hijos o descendiente de > Jeroham, jefe principal de los benjaminitas residentes en Jerusalén (1 Cro. 8:27).

JARHA, o JARJA

Heb. 3398 *Yarjá*, יַרְחָע, etimología desconocida, prob. egipcia; Sept. *Iokhel*, Ἰωχ□λ; Vulg. *Jaraa*. Esclavo egipcio de un hebreo llamado > Sesán, el cual, al carecer de hijos, le dio su propia hija por esposa (1 Cro. 2:34-41). De este modo, Jarha recibió la libertad y se convirtió en progenitor de los jerahmeelitas, que continuaron al menos hasta los días del rey Ezequías, y de los que salieron varios personajes ilustres como > Zabad durante el reinado de David, y > Azarías en el reinado de Joás (1 Cro. 2:34ss).

JARIB

Heb. 3402 *Yarib*, יָרִיב = «contencioso»; Sept. *Iareíb*, Ἰαρε□β, *Iarib*, Ἰαρ□β. Nombre de tres personajes del AT.

1. Un hijo de Simeón (1 Cro. 4:24); llamado en otro lugar > Jaquín (Gn. 46:10).

2. Uno de los personajes principales enviado por Esdras a buscar sacerdotes para el Templo de Jerusalén (Esd. 8:16).

3. Sacerdote emparentado con la casa de > Jesúa, casado con un mujer extranjera y comprometido a despedirla, expiando su culpa con un carnero del rebaño (Esd. 10:18).

JARISIM. Ver CARISIM

JARJAS

Heb. 2745 *Jarjás*, חַרְחָס = «brillante»; Sept. *Arás*, Ἀρὰς; Vulg. *Araas*. Padre de Ticva, abuelo de > Salum, esposo de la profetisa > Hulda (2 Cro. 34:22). En el texto paralelo de 2 R. 22:14 se le llama > Harhas. Parece ser que estaba al cargo de las vestiduras sacerdotales. Véase HARHAS.

JARMUT

Heb. 3412 *Yarmuth*, יַרְמ ת = «elevación»; Sept. *Ierimuth*, Ἰεριμοὺθ; Vulg. *Ierimoth*, *Ierimuth*. Nombre de dos poblaciones del AT.

1. Ciudad de la Sefela o llanura de Judá (Jos. 15:35), habitada después de la cautividad babilónica (Neh. 11:29) y originalmente ocupada por los cananeos, cuyo soberano se unió a la coalición de cinco reyes que luchó contra de Josué, pero fueron derrotados por este (Jos. 10:3, 5, 23; 12:11; 15:35). Eusebio (*Onomasticón*, *Ierimús*, Ἰεριμοῦς y *Iermokhós*, Ἰερμοχῶς) la sitúa a diez millas romanas de Eleuterópolis en dirección a Jerusalén. En la actualidad se identifica con Hirbet Yarmuk, situada a unos 13 km. al norte de Beit Gibrín y a 2 km. al noroeste de Beit Nettif, en el cual se han descubierto restos arqueológicos que datan de la edad del Bronce II.

2. Ciudad levítica en la tribu de Isacar (Jos. 21:29), llamada en otros lugares Ramat (Jos. 19:21) y > Ramot (1 Cro. 6:73), se supone que la Ramá de Samuel (1 Sam. 19:22). Se ignora su localización actual.

F. J. LORENZO PINAR

JAROJ

Heb. 3386 *Yaroj*, יָר ח, quizás «nacido en luna nueva»; Sept. *Adaí*, Ἀδαί, *Idaí*, Ἰδαί; Vulg. *Jara*. Hijo de Galaad y abuelo de > Abijail, de los gaditas residentes en Basán (1 Cro. 5:14-16).

JASÉN

Heb. 3464 *Yashén*, יָשֵׁן = «adormilado»; Sept. *Iasén*, Ἰασὴν, *Asán*, Ἀσὰν. Padre de uno de los héroes o valientes de David (2 Sam. 23:32), llamado en un pasaje paralelo Hasem el gizonita (1 Cro. 11:34).

JASER, Libro de

Heb. 3477 *sépher hayyashar*, סֵפֶר הַיָּשָׁר = «libro del hombre justo» o «recto»; gr. *biblíon tu euthû*, βιβλίον τοῦ εὐθοῦ; Vulg. *liber justorum*. Libro mencionado en Josué 10:13; 2 Samuel 1:18 y, en la LXX, en 1 Reyes 8:53, que al parecer circuló antiguamente entre el pueblo hebreo. Por lo que se desprende de estas citas, parece que era una recopilación de poemas, posiblemente acompañados de introducciones y explicaciones en prosa. Aunque era, evidentemente, una obra bien conocida, se perdió totalmente. A lo largo de la historia se han presentado varios libros falsos con este nombre.

El libro de Jaser ha llamado poderosamente la atención por su conexión con el relato de la detención del sol y la luna por Josué.

JASOBEAM

Heb. 3434 *Yashobeam*, יָ ָ בְעָם = «regrese el pueblo»; Sept. *Iebaam*, Ἰεβα□μ (1 Cro. 11:11), *Iesbaam*, Ἰεσβα□μ (1 Cro. 12:6), *Isboam*, Ἰσβο□μ (1 Cro. 27:2); Vulg. *Jesbaam*, *Jesboan*. Nombre de dos soldados favoritos de David.

1. Jefe de los valientes de David (1 Cro. 11:11; 27:2, 3), probablemente el tacmonita de 2 Sam. 23:8, llamado en este pasaje Josef-Basebet. De él se dice que «blandió su lanza contra 800, y los mató de una sola vez», pero en el pasaje anterior solo se habla de 300 filisteos, debido quizá a alguna corrupción del texto.

2. Benjaminita que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:6).

JASÓN

Gr. 2394 *Iason*, Ἰ□σων = «que cura»; nombre propio griego del jefe de la mítica expedición de los Argonautas, que entre los judíos helenizantes sustituía al de Josué, Jesúa o Jesús. Lo llevan cuatro personajes de tiempos de los Macabeos y un cristiano mencionado en el Nuevo Testamento.

1. Gr. *Iesús huiós Sirakh Eleázar*, Ἰησο□ς υ□□ς Σιρ□χ Ἐλε□ζαρ, «Jasón, hijo de Eleazar», uno de los delegados que Judas Macabeo envió en embajada para establecer un tratado de amistad y alianza con los romanos (161 a.C., 1 Mac. 8:17; Josefo, *Ant*. 12, 10, 6).

2. Padre de Antípater, enviado a Roma para renovar y confirmar la amistad entre judíos y romanos (1 Mac. 12:16; 14:22). Probablemente se trata del mismo personaje que el anterior.

3. Jasón de Cirene, judío helenizante originario de la ciudad de Cirene, en el norte de África, a quien Ptolomeo Soter envió a Egipto (2 Mac. 1; Josefo, *Ant*. 12, 1). En Alejandría debió escribir una obra amplia en cinco volúmenes sobre las actividades bélicas y religiosas de los > Macabeos, que sirvió de base al autor del segundo libro de los Macabeos, cuya obra se presenta como compendio abreviado del extenso original. No se conocen las fuentes de las cuales Jasón obtuvo su información; tampoco se saben más datos de su vida que los aportados por su epitomizador.

4. Sumo sacerdote entre los años 174-171 a.C., hijo segundo de Simeón II y hermano de Onías III. Su nombre propio era Jesús, pero lo cambió por Jasón (*Iesús Iásona heautón metonómasen*, Ἰησο□ς Ἰ□σονα □αυτ□ν μετων□μασεν, Josefo, *Ant*. 12, 5, 1). Pertenecía al partido helenista y logró su puesto por disposición de > Antíoco Epífanes —el cargo correspondía al hijo de Onías III—, a quien ofreció 440 talentos de tributo anual (2 Mac. 4:17). Josefo dice que Onías III había muerto para entonces y que, en consecuencia, el cargo correspondía su hijo Onías IV, que todavía era un niño (*Ant*. 12, 5, 1). En su afán helenizante, Jasón construyó un > gimnasio en Jerusalén, «para entrenar a los jóvenes según las costumbres paganas» (2 Mac. 4:7-9; Josefo, *Ant*. 12, 5, 1). Envió representantes judíos a los juegos atléticos de Tiro juntamente con trescientas dracmas de plata para el sacrificio en honor de Hércules, aunque los portadores de esta ofrenda no consideraron adecuado (*diá to mé kathekein*, δι□ τ□ μ□ καθ□κειν) emplearla en un sacrificio gentil, por lo que destinaron las monedas a equipar sus trirremes (2 Mac. 4:18-20). Toda vez que los juegos se practicaban completamente desnudos, algunos judios atletas «ocultaron» o «disimularon» su > circuncisión (1 Mac. 1:15; Josefo, *Ant*. 12:5, 1). Jasón fue depuesto por su primo Menelao, gobernador del Templo,

quien ofreció a Antíoco 300 talentos más que él (2 Mac. 4:23), y se vio obligado a huir al país de los amonitas (2 Mac. 4:26). Al rumorearse que Antíoco había muerto en su segunda expedición a Egipto, Jasón atacó Jerusalén y expulsó a Menelao, hasta que el inesperado regreso de Antíoco le hizo refugiarse de nuevo en territorio amonita (2 Mac. 5:5-7). Finalmente, acusado ante Aretas, rey de los árabes, fue acosado de ciudad en ciudad, huyendo a Egipto (2 Mac. 5, 8) y después a Esparta, donde falleció de un modo miserable, lejos de la tumba familiar (2 Mac. 5:9-10; cf. Dan. 12:30ss.).

5. Jasón de Tesalónica, anfitrión de Pablo y Silas en aquella ciudad. Los judíos adversarios del mensaje cristiano llevaron a Jasón y a otros creyentes ante los magistrados, por haber ofrecido hospitalidad a extranjeros indeseables. Jasón y los demás fueron liberados después de haber pagado una fianza (Hch. 17:5-9). Tal vez haya que identificarlo con el Jasón «pariente de Pablo», a quien el Apóstol saluda en su carta a los Romanos 16:21.

JASPE

Heb. 3471 *yashpeh*, יָשְׁפֵה, gr. 2393 *íaspis*, ἴασπις, palabra fenicia que parece haber designado una piedra preciosa transparente o translúcida de varios colores, especialmente el verde esmeralda (Plinio, *Hist. Nat.* 37, 8, 9). Se desconoce a qué piedra se refiere la Escritura. Algunos piensan que puede ser el diamante. En Ap. 21:11 se dice que es «diáfana como el cristal», gr. *krystallizon*, κρυσταλλίζων, tal vez una especie de calcedonia o de ágata. Lo que hoy llamamos jaspe es una variedad opaca del cuarzo de diversos colores: rojo, marrón, amarillo, verde o gris.

El sardio y el jaspe, de colores similares, eran las piedras primera y última, respectivamente, del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:17, 20; 39:13). Adornaba la cubierta del simbólico rey de Tiro en Edén (Ez. 28:13). El material del muro (*endómesis*, ἐνδώμησις) de la Jerusalén celestial, así como su fundamento, son de jaspe (Ap. 21:18-19), y el trono «de uno» que estaba sentado en él, «era semejante a piedra de jaspe» (Ap. 4:3). Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

JASUB

Heb. 3437 *Yashub*, יָשׁוּב = «él regresará»; Sept. *Iasub*, Ἰασούβ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Isacar, cabeza de la familia de los > jasubitas (1 Cro. 7:1; Nm. 26:24).

2. Uno de los que regresaron del exilio en tiempo de Esdras y fueron obligados a divorciarse de su esposa extranjera (Esd. 10:29).

JASUBI-LEHEM

Heb. *Yashubí-Léjem*, יָשֻׁבִי לֶחֶם = «regreso [a casa de una batalla, o a pie]»; Sept. *apéstrepsen autû*, ἀπέστρεψεν αὐτοῦ, *apéstrepsan eis Leem*, ἀπέστρεψαν εἰς Λεέμ; Vulg. *reversi sunt in Lahem*. Los traductores antiguos tomaban Jasubi-lehem por un descendiente de Juda: «Joacim, y los varones de Cozeba, y Joás, y Saraf, los cuales moraron en Moab, y Jasubi-lehem» (1 Cro. 4:22), ya que se añade que «los registros son antiguos», y se especifica que «eran alfareros y habitaban en Netaím y Gedera» (v. 23). El Targum sobre Crónicas en este pasaje considera que Moab es la clave de su interpretación. Así, Cozeba es Elimelec; Joás y Saraf son Majlón y Quelión, que dominaron Moab al casarse con dos mujeres moabitas; mientras que Jasubilehem son Noemí y Rut que regresaron (*yashubí*) a Belén después del tiempo de hambre. El original heb. está corrompido, y las versiones modernas traducen: «Joquim, los hombres de Cozeba, Joás y Saraf, quienes dominaron en Moab, y

volvieron a Belén» (RVA); «Yoquim, los hombres de Kozebá, Joás y Saraf, que se casaron en Moab, antes de volver a Belén» (BJ).

JASUBITAS

Heb. 3432 *Yashubí*, יָ ֻבִי; Sept. *Iasubí*, Ἰασουβ. Descendientes de > Jasub, hijo de Isacar (Nm. 26:24).

JATIR

Heb. 3492 *Yattir*, יַ ִיר = «prominente»; Sept. *Iether*, Ἰεθρ o *Iéther*, Ἰθερ. Ciudad de las montañas de Judá (Jos. 15:48), asignada a los levitas como ciudad de refugio tras la conquista de Canaán (Jos. 21:14; 1 Cro. 6:57). El rey David entregó a sus ancianos parte del botín que tomó a unos merodeadores amalecitas (1 Sam. 30:27). Los dos héroes jatireos de la guardia de David prob. eran oriundos de Jatir (2 Sam. 23:38; 1 Cro. 11:40).

JATNIEL

Heb. 3496 *Yathniel*, יַתְנִיאֵל = «dado por Dios», o «alabanza de Dios»; Sept. *Nathaná*, Ναθαν, *Nathanael*, Ναθαναλ, *Iathanael*, Ἰαθαναλ. Cuarto hijo de Selemías, uno de los levitas en el servicio de portería del Templo durante el reinado de David (1 Cro. 26:2).

JAULA

Heb. 3619 *kelub*, כְּלוּב, «trampa» par aves, jaula; gr. *phylaké*, φυλακ. Solo una vez se menciona en el AT y en sentido comparativo: «Como jaulas llenas de pájaros, así están sus casas llenas de fraude. Así se han hecho grandes y ricos» (Jer. 5:27). En Ap. 18:2 se utiliza la palabra gr. *phylaké*, φυλακ, en el sentido de prisión, o habitación tan estrecha como una jaula. De estos, además de Job 41:5, se deduce que era costumbre en el antiguo Israel tener pájaros enjaulados, aunque carecemos de más información al respecto.

JAVÁN

Heb. 3126 *Yawán*, יָוָן, de origen extranjero: asirio y babilonio *iâmanu*; persa *ianna*; Sept. *Iaúan*, Ἰαυαν (Gn. 10:2,4), *Iauán*, Ἰαυν (1 Cro. 1:5,7), *he Hellás*, Ἑλλς (Is. 66:19 y Ez. 27:13); en el resto *hoi Héllenes*, οἱ Ἕλληνες; Vulg. *Iavan*, *Graecia*, *Graeci*. Cuarto hijo de Jafet y padre de Elisa, Tarsis, Quitim y Dodanim (Gn. 10:2, 4; 1 Cro. 1:5, 7), considerado tradicionalmente como padre de los jonios que establecieron colonias en la costa occidental de Asia Menor, por lo que se aplica a los griegos en general, especialmente en los libros proféticos, que recogen noticias sobre las actividades comerciales de estos pueblos y sobre los que pronuncian castigos por su unión con los enemigos de Israel o su dedicación a negocios ilícitos, como el tráfico de esclavos (Ez. 27:13; cf. Jl. 3:6). Alejandro el Grande es presentado como rey o príncipe de Javán, es decir, de Grecia (Dan. 8:21; 10:20; comp. Dan. 11:2; Zac. 9:13).

En Joel 3:6 se utiliza el patronímico *bené hayyewanim*, בְּנֵי־הַיְּוָנִים, «los hijos de los griegos», similar al épico *huieís Akhaíon*, υες Ἀχαων. Este nombre, y sus variantes, se encuentra en la designación de Grecia en todos los dialectos semíticos, en sánscrito, persa antiguo y egipcio, y la forma *Iáones*, Ἰονες aparece en Homero como la temprana designación de los habitantes del Ática

(*Ilíada*, 13, 685). Esquilo y Aristófanes hacen que sus interlocuores persas llamen *Iáones*, ʼ□ονες a los griegos (Esquilo, *Pers*. 174, 55, 911, etc.; Aristófanes, *Los acarnienses*, 104, 106). Este nombre sería prob. introducido en Asia por los fenicios, familiarizados con los jonios más que con otros pueblos helénicos, debido al comercio que mantenían con sus colonias en la costa occidental del Asia Menor. La extensión de este nombre para incluir a todos los griegos fue un proceso natural, análogo al de otros casos. Ezequiel hace refrencia al comercio de Tiro con los griegos, que les abastecían de hierro, casia y caña aromática (Ez. 27:19).

JAZER

Heb. 3270 *Yaazer*, יַעֲזֵר i(1 Cro. 6:81; 26:31); el resto en forma abreviada *Yazer*, יַעְזֵר = «provechosa»; Sept. *Iazer*, ʼΙαζ□ρ. Ciudad y distrito de Galaad al este del Jordán, antigua capital de un pequeño estado autónomo llamado «país de Jazer» (Nm. 32:1), conquistado por los israelitas a los amorreos (Nm. 21:32) y asignada a la tribu de Gad (Nm. 33:1, 3, 35; Jos. 13:25). Se convirtió en ciudad de refugio y residencia de los levitas hijos de Merari (Jos. 21:39; 1 Cro. 6:81), hasta que cayó en poder de > Moab. Más tarde, Judas Macabeo la tomó de los amonitas y la incendió (1 Mac. 5:7, 8; Josefo, *Ant*. 12, 8, 1). Localizada en Hirbet Gazzir, a unos 4 km. al sur de el-Sat, sus ruinas principales cubren un cerro que domina gran parte del Wadi el-Salt.

JAZIZ

Heb. 3151 *Yaziz*, יָזִיז = «prominente»; Sept. *Ioeziz*, ʼΙωεζ□ζ, *Iaziz*, ʼΙαζ□ζ. Funcionario del rey David, encargado de los rebaños reales (1 Cro. 27:31), los cuales prob. pastaban al este del Jordán, en la región de nomadeo que los antepasados de Jaziz habían recorrido durante siglos (comp. 5:19-22).

JEARIM

Heb. 3297 *Yearim*, יְעָרִים = «bosques»; Sept. *Iareím*, ʼΙαρε□μ. Cordillera en el norte del territorio de Judá que atravesaba los límites de su territorio, a unos 14 km. al norte de Jerusalén (Jos. 15:10).

JEATRAI

Heb. 2979 *Yeatheraý*, יְאָתְרַי = «pisando»; Sept. *Iethrí*, ʼΙεθρ□; Vulg. *Jethrai*. Levita del linaje de Gersón, hijo de Zéraj (1 Cro. 6:21); aparentemente el mismo del v. 41 llamado Etni.

JEBEREQUÍAS

Heb. 3000 *Yeberekhiyahu*, יְבֶרֶכְיָה = «bendito de Dios»; Sept. *Barakhías*, Βαραχ□ας. Padre de Zacarías, a quien el profeta Isaías menciona como testigo de su matrimonio con la «profetisa» (Is. 8:2).

JEBÚS

Heb. 2982 *Yebús*, יְב ס = «pisoteado», lugar para trillar; Sept. *Iebús*, ʼΙεβο□ς. Nombre original de Jerusalén, habitada en principio por los jebuseos (Jos. 15:8; 18:28; Jue. 19:10, 11; 1 Cro. 11:4, 5), pueblo de origen cananeo.

En comparación con la Jerusalén de tiempos de Salomón, el territorio de Jebús era muy pequeño. No obstante, constituyó un fuerte obstáculo para la libre circulación de los israelitas entre Judá y el

norte del país, al hallarse estratégicamente situada en el monte de Sión, en la vía de comunicación entre el norte y sur de Palestina. Su ciudadela fue tomada por David, a partir de lo cual fue conocida como «la ciudad de David» (2 Sam. 5:7; 1 Cro. 11:5). Véase JERUSALÉN, SIÓN.

JEBUSEOS

Heb. 2983 *Yebusí*, יְב סִי, patronímico de Jebús; con art. *hayyebusí*, הַ ְב סִר = «el jebusita», o habitante de Jebús, palabra usada tanto para designar el lugar como sus moradores; Sept. *Iebusaîos*, ’Ιεβουσαῖος, *Iebusaí*, ’Ιεβουσαί, *Iebûs*, ’Ιεβοῦς. Primitivos habitantes de Jebús o Jerusalén, mencionados como descendientes de Canaán, hijo de Cam (Gn. 10:16; 15:21). Poco es lo que se conoce de ellos, solo que moraban en Jebús. Según Números 13:29, los jebuseos ocupaban con los > hititas y los amorreos el país montañoso, mientras que los cananeos ocupaban la llanura. El nombre de su rey > Adonisedec, que presenta el mismo tipo de construcción que el de > Melquisedec, parece indicar un origen semítico. Cuando Josué comenzó la conquista, los jebuseos vivían en Jebús, un monte entre los valles del Cedrón y del Tiropeón, dominado en su lado norte por la colina llamada de Ofel, confiados en la poderosa defensa natural de la ciudad. Adonisedec fue derrotado junto a sus aliados y muerto por Josué (Jos. 19:23-26). El territorio fue asignado a la tribu de Benjamín (Jos. 18:28). Hallándose en la frontera de su tribu, los de Judá se apoderaron de la ciudad y la incendiaron (Jos. 15:8; Jue. 1:8). Pero los jebuseos, o bien se hicieron fuertes en la ciudadela (*Ant*. 5:2, 2), o bien la recuperaron después. Moraban como extranjeros entre los hijos de Judá y Benjamín (Jos. 15:63; Jue. 1:21; 19:11). Después de la conquista de David, quedó población jebusea en Jerusalén, el representante más conocido de la cual es Arauna, dueño del campo donde más tarde se construiría el Templo (2 Sam. 24:16, 18; 2 Cro. 3:1). Salomón sometió a levas para las obras públicas a los jebuseos que habían quedado (1 R. 9:20, 21).

JECABSEEL

Heb. 3343 *Yeqabtseel*, יְקַבְצְאֵל = «reunidos por Dios»; Sept. *Kabseel*, Καβσεήλ; Vulg. *Cabseel*. Uno de los lugares de la tribu de Judá, a donde regresaron los judíos del exilio (Neh. 11:25); abreviado Cabseel en Jos. 15:21.

JECAMÁN

Heb. 3360 *Yeqameam*, יְקַמְעָם = «congregador del pueblo»; Sept. *Iekemías*, ’Ιεκεμίας. Cuarto de los hijos de Hebrón (1 Cro. 23:19; 24:23).

JECAMÍAS

Heb. 3359 *Yeqameyah*, יְקַמְיָה = «reunido por Dios». Nombre de dos varones del AT.

1. Sept. *Iekemías*, ’Ιεκεμίας, *Iekhemías*, ’Ιεχεμίας; Vulg. *Icamia*. Hijo de > Salum y padre de > Elisama, de la estirpe de > Sesán de Judá (1 Cro. 2:41).

2. Sept. *Iekenía*, ’Ιεκενία, *Iekemía*, ’Ιεκεμία; Vulg. *Jecemia*. Quinto hijo de > Joaquín, nacido durante el exilio en Babilonia (1 Cro. 3:18).

JECOLÍAS

Heb. 3203 *Yekholeyah*, יְכָלְיָה, *Yekholeyahu*, יְכָלְיָה = «Yahvé capacitará»; Sept. *Iekhelía*, ’Ιεχελία; Josefo, *Akhialas*, ’Αχιάλας (Ant. 9, 10, 1); Vulg. *Jechelia*. Madre del rey > Uzías y esposa del rey

Amasías, a quien parece haber sobrevivido. Era nativa de Jerusalén (2 R. 15:2; 2 Cro. 26:3).

JECONÍAS

Gr. 2423 *Iekhonías*, Ἰεχον□ας, forma griega de dos nombres hebreos, presentes en los apócrifos Ester 11:4; Bar. 1:3, 9, y en Mt. 1:11,12, que designa al rey > Joaquín. En 1 Esd. 8:92 se refiere a > Secanías —tío de Joaquín—, que alentó a Esdras en la cuestión de despedir a los mujeres extranjeras (Esd. 10:2). Aparece en la genealogía del Señor Jesucristo (Mt. 1:11). Véase JOAQUÍN.

JECUTIEL

Heb. 3354 *Yequthiel*, יְק תִיאֵל = «reverencia de Dios»; Sept. *Iektheel*, Ἰεκθη□λ, *ho Khetiel*, □ Χετι□λ. Padre de > Zanoa y aparentemente uno de los hijos de > Mered con su segunda esposa, > Judaía, o «mujer judía» (1 Cro. 4:18).

JEDAÍA

Nombre de varios personajes del AT, escrito de modo diferente en el original.

1. Heb. 3042 *Yedayah*, יְדָיָה = «invocador de Jah»; Sept. *Ediá*, Ἐδι□, *Iediá*, Ἰεδι□ y *Iedaía*, Ἰεδα□α. Hijo de Simri y padre de Alón, de la tribu de Simeón, que emigraron al valle de Gedor (1 Cro. 4:37). Véase JAACOBA, JOSÍAS, JOSIBÍAS.

2. Hijo de Harumaf. Intervino en la reparación de los muros de Jerusalén después del exilio (Neh. 3:10).

3. 3048 *Yedayah*, יְדַעְיָה = «Jah ha conocido»; Sept. *Ideía*, Ἰδε□α. Jefe de la segunda visión de los sacerdotes establecida por David (1 Cro. 24:7).

4. Heb. *Yedayah*, יְדַעְיָה; Sept. *Iodaé*, Ἰωδα□, *Ieddua*, Ἰεδδου□, *Iadía*, Ἰαδ□α, *Ideías*, Ἰδε□ας, *Oduías*, Ὠδου□ας, *Edios*, Ἔδιος, *Iedeiú*, Ἰεδειο□, *Aideiú*, Α□δειο□. Sacerdote que ofició en Jerusalén después del exilio (1 Cro. 9:10; Neh. 11:10). Descendiente de > Joiarib. El profeta Zacarías lo menciona en relación con unas coronas de plata y oro que habrían de usar Helem, Tobías, Hen y Jedaías (Zac. 6:10-14).

JEDIAEL

Heb. 3043 *Yediael*, יְדִיעֲאֵל = «conocido por Dios»; Sept. *Iadiel*, Ἰαδι□λ, *Adiel*, Ἀδι□λ, *Iediel*, Ἰεδι□λ. Nombre de tres personajes del AT:

1. Uno de los hijos de Benjamín (1 Cro. 7:6), cuyos hijos y descendientes aparecen enumerados y alistados en el ejército de David, 17.200 en total (v. 11). Quizá es el mismo que se menciona con el nombre de Asbel en 1 Cro. 8:1.

2. Uno de los héroes de David, hijo de Simri, hermano de Joha (1 Cro. 11:45). Prob. el mismo que se puso a las órdenes de David cuando este se encontraba en Siclag (1 Cro. 12:20).

3. Coreíta de la familia levítica de Asaf, hijo segundo de >Meselemías. Servía como portero del Tabernáculo (1 Cro. 26:2).

JEDIDAI

Heb. 3040 *Yedidah*, יְדִידָה = «amada»; Sept. *Ieddida*, Ἰεδδ□δα; Josefo, *Iedé*, Ἰεδ□ (*Ant*. 11,4,1). Hija de Adaía de Boscar (2 R. 22:1) y esposa del rey Amón, de Judá.

JEDIDÍAS

Heb. 3041 *Yedideyah*, יְדִידְיָה = «amado de Jah»; Sept. *Iedidá*, Ἰεδιδά. Nombre dado por Natán el profeta a Salomón en su nacimiento como prenda especial de que Dios volvía a mirar con favor a David, una vez arrepentido después de la muerte del primer hijo de Betsabé (2 Sam. 12:24, 25).

JEDUTÚN

Heb. 3038 *Yeduthún*, יְד ת ן o también escrito יְדֻתן; también *Yedithún*, יְדִית ן = «elogiador»; Sept. *Hiiiuâ*, ῾Ιιουᾶ. Levita de los hijos de Merari, director de la música del Tabernáculo en tiempo de David, con Hemán el coatita y Asaf el gersonita (1 Cro. 23:6). Se le da el título de «vidente del rey» en 2. Cro. 35:15.

Su función principal consistía en «alzar la voz con címbalos de metal» (1 Cro. 23:19). «Los hijos de Jedutún profetizaban con el arpa» (1 Cro. 25:3, 9) y oficiaron como directores de música en la dedicación del Templo (2 Cro. 5:12), en la purificación del Templo hecha por Ezequías (2 Cro. 29:14), en la Pascua celebrada por Josías (2 Cro. 35:15) y después de la cautividad (Neh. 11:17). El nombre de uno de ellos aparece en el título de los Sal. 39, 62 y 77. Probablemente es el mismo Etán que se menciona en el mismo libro (1 Cro. 15:17).

JEFE

Heb. 441 *alluph*, ף אַ, relacionado con el ganado, «guía, guiador, jefe, mando, amigo, capitán, caudillo, compañero». En sentido técnico designa al cacique o caudillo nacional, especialmente a los jefes edomitas (Gn. 36:15-43; Ex. 15:15; 1 Cro. 1:51-54). Raramente se usa para designar a los dirigentes judíos. Otro término heb. es 8269 *sar*, ר ַ, de origen persa, emparentado con el occidental *césar* y sus derivados *zar* y *káiser*, traducido > «capitán»; también, en términos poéticos, *nasikh*, נָסִיךְ, «el ungido», que hace referencia a la ceremonia antigua de investidura en el cargo, y que se traduce por «gobernadores» o «príncipes» (Sal. 83:11; Ez. 32:30; Dan. 11:8). Gr. *strategós*, στρατηγός, originalmente el comandante de un ejército, de *stratós*, «ejército», y *ago*, «conducir», vino a significar un comandante civil, un gobernador (latín, *duumvir*), el más alto magistrado, o cualquier oficial civil con mando supremo (Hch. 16:20, 22, 35, 36, 38); también designaba al principal jefe del Templo, que era levita y estaba a la cabeza de los levitas que montaban guardia en y alrededor del recinto sagrado (Lc. 22:4, 52; Hch. 4:1; 5:24, 26). A lo largo del capítulo 16 de Hechos se traduce «magistrados»; en los otros pasajes, «jefe de la guardia». Véase CAPITAN, MAGISTRADO.

JEFE DE LOS PUBLICANOS

Gr. *arkhitelones*, ἀρχιτελώνης, publicano principal o jefe de los cobradores de impuestos (Lc. 19:2). Véase PUBLICANO.

JEFE DE LOS SACERDOTES

Gr. *arkhiereús*, ἀρχιερεύς, «principal sacerdote, sumo sacerdote», de *arché*, «primero», *hiereús*, «sacerdote». Es frecuente en los Evangelios, Hechos y Hebreos, pero solo en estos libros en el N.T. Se usa de Cristo, p.ej., en Heb. 2:17; 3:1; de sacerdotes principales, incluyendo a ex-sumos sacerdotes y a miembros de sus familias (cf. Mt. 2:4; Mc. 8:1). Véase SUMO SACERDOTE.

JEFONE

Heb. 3312 *Yephunneh*, יְפֻנֶּה. Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Iephonné*, Ἰεφονν□, *Iephonê*, Ἰεφον□ y *Iephonnê*, Ἰεφονν□. Cenezeo, padre de > Caleb, en cuya relación aparece su nombre (Nm. 13:6; 14:6, 30, 38; 26:65; 32:12; 34:19; Dt. 1:36; Jos. 14:6, 13, 14; 15:13; 21:12; 1 Cro. 4:15; 6:56).

2. Sept. *Iephiná*, Ἰεφιν□. Uno de los hijos de Jeter o Itrán, de la descendencia de Aser (1 Cro. 7:38).

JEFTÉ

Heb. 3316 *Yiphtaj*, יִפְתָּח = «Él [Dios] abrirá»; Sept. *Iephthá*, Ἰεφθ□, *Iephthaé*, Ἰεφθα□ y *Iephthae*, Ἰεφθ□ε; NT 2422 *Iephthae*, Ἰεφθ□ε; Josefo, *Iephthés*, Ἰεφθ□ς; Vulg. *Jephte*. Juez de de Israel durante seis años. Oriundo del país de Galaad, Jefté nació de la relación de su padre con una prostituta. Pasó su juventud en Galaad. Sus hermanos, nacidos de la esposa legítima de su padre, a la muerte de este lo echaron de casa pretextando su origen de otra mujer (Jue. 11:1-3). Se resintió profundamente de este comportamiento. Muchos años más tarde, acusó a los ancianos de Galaad, entre los cuales quizá se hallaban algunos de sus hermanos, de haberle aborrecido (Jue. 11:7).

Huyó al país de Tob, donde se dedicó a la caza para vivir. Su valor se hizo proverbial y llegó a ser jefe de una partida de bandoleros.

En la época de la expulsión de Jefté, los amonitas invadieron el territorio de Israel al este del Jordán y se mantuvieron en él durante 18 años. En su angustia, los ancianos de Galaad se vieron en el extremo de tener que implorar el retorno de aquel mismo hombre que habían expulsado, y de suplicarle además que fuera su caudillo y libertador. Al ponerse a la cabeza de los galaaditas, Jefté informó a los efrainitas, su tribu vecina, del apuro de Galaad, y los exhortó a que socorrieran a sus hermanos, pero sin resultado alguno. Intento la solución por vía diplomática, por lo que entabló negociaciones con los amonitas. Pidió al rey la razón de aquella hostilidad. Este adujo que los israelitas se habían apoderado de su tierra cuando subieron de Egipto. Su respuesta demostró que los israelitas no tenían otro remedio que recurrir a las armas. La victoria era incierta desde el punto de vista humano. Jefté hizo entonces un imprudente voto de ofrecer en holocausto a cualquiera que saliera a recibirle de su casa, si el Señor entregaba en sus manos a sus enemigos. Al volver de la derrota de los amonitas, fue recibido con panderos y danzas por su hija única. Quedó profundamente afectado, pero no cambió su voto. Es probable que fuera sacrificada. Las hijas de Israel adoptaron la costumbre de lamentar cuatro días al año su triste suerte. Los rabinos de la Edad Media quisieron explicar el hecho en el sentido de una inmolación espiritual, en la que Jefté consagraría a Dios a su hija en perpetua viginidad, lo cual, para una israelita, sería una inmensa tragedia (cf. Gn. 30:1; 1 Sam. 1:5, 6, etc.). Pero no hay duda de que Jefté se dejó llevar por su fe ruda y cumplió su promesa; dejar de hacerlo hubiera sido para él algo reprensible y grave, según la opinión de su tiempo.

Después de la aplastante victoria sobre los amonitas, que devolvió la libertad a Galaad, los hijos de Efraín, con su soberbia característica, se quejaron de no haber sido convocados por Jefté contra Amón (cf. Jue. 8:1-3). Este rebatió sus acusaciones y los derrotó en batalla, haciendo una gran matanza entre ellos (Jue. 12:4-6). Ya no se sabe nada más de él, solo que murió y fue sepultado en su ciudad, Mizpa de Galaad (Jue. 12:7). Samuel hace mención de él para demostrar que el Señor había cumplido su promesa de suscitar liberadores cuando Israel se hallase oprimido (1 Sam. 12:11). En la

epístola a los Hebreos se halla a Jefté entre los héroes de la fe (Heb. 11:32).

JEFTE-EL

Heb. 3317 *Yiphtaj-el*, יִפְתַּח־אֵל = «Dios abre»; Sept. *Gaí Iephthael*, Γα□’Ιεφθα□λ.

Valle en el límite entre Zabulón y Aser (Jos. 19:14,27). Se lo ha identificado con el Wâdi el-Melek, que corre en dirección noroeste al norte de Belén, de Galilea.

JEGAR SAHADUTA

Aram. 3026 *Yegar Sahaduthá*, יְגַר שָׂהֲדוּתָא = «montón del testimonio»; Sept. *bunós tes martyrías*, βουν□ς τ□ς μαρτυρ□ας; Vulg. *tumulus testis*. Nombre arameo dado por Labán a un montón de piedras como memorial de su liga o alianza con Jacob, correspondiente al hebreo Galaad: «Labán lo llamó Jegar Sahadutha: y lo llamó Jacob Galaad» (Gn. 31:47).

JEHALELEL

Heb. 3094 *Yejalleleel*, יְהַלֶּלְאֵל = «alabando a Dios». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Iallelel*, ’Ιαλλελ□λ; Vulg. *Jaleleel*. Uno de los descendientes de Judá, algunos de cuyos hijos son enumerados, aunque no se menciona su propio o inmediato linaje (1 Cro. 4:16).

2. Sept. *Iallel*, ’Ιαλλ□λ; Vulg. *Jalaleel*. Levita de la familia de > Merari, que participó en la limpieza del Templo en tiempos del rey Ezequías (2 Cro. 29:12).

JEHEDÍAS

Heb. 3165 *Yejdeyahu*, יֶחְדְּיָהוּ = «regocijo en Jah»; Sept. *Iadaía*, ’Ιαδα□α, *Iadías*, ’Ιαδ□ας. Nombre de dos personajes del AT.

1. Descendiente de Subael, de la familia de Gersón, que parece haber sido cabeza de una de la divisiones levíticas designadas por David (1 Cro. 24:20; cf. 23:16).

2. Oriundo de > Meronot, encargado de los asnos reales de David y Salomón (1 Cro. 27:30).

JEHÍAS

Heb. 3174 *Yejiyyah*, יְחִיָּה = «viviente es Jah»; Sept. *Ieaiá*, ’Ιεα□□. Levita asociado con > Obed-edom como guardianes del arca de la alizanza llevada por David a Jerusalén (1 Cro. 15:24); llamado en otro lugar > Jehiel (v. 18).

JEHIEL

Heb. 3273 *Yejiel*, יְחִיאֵל = «viviente es él [Dios]». Nombre de ocho personajes del AT.

1. Sept. *Ieiel*, ’Ιε□□λ, también escrito ’Ιει□λ. Uno de los levitas miembro del «segundo orden» designado por David para tocar el salterio durante el traslado del arca de la alianza hasta Jerusalén (1 Cro. 15:18, 20). Aparentemente es la misma persona que se menciona en el v. 24 con el nombre sinónimo > Jehías. Prob. se trata de Jehiel el gersonita (1 Cro. 26:21), cuyos hijos o descendientes «estaban encargados de los tesoros de la casa de Yahvé» (v. 22).

2. Sept. *Ieriel*, ’Ιερι□λ, *Ieel*, ’Ιε□λ; Vulg. *Jahiel*. Hijo o descendiente de > Hacmoni, que parecer haber sido tutor de la familia real como a finales del reinado de David (1 Cro. 27:32). Jerónimo considera que Jehiel se refire a Quileab, hijo de David, y *Hacmoni* lo interpreta como

Sapientissimus, tomado por un alias, osea un sinónimo, del mismo David (*Quest. hebraicae* sobre 1 Cro. 27, 32).

3. Sept. *Ieiel*, ’Ιεϊήλ. Hijo segundo de los seis del rey > Josafat (2 Cro. 21:2). Al subir al trono > Joram, el primogénito, mató a todos sus hermanos (v. 4).

4. Sept. *Ieiel*, ’Ιεϊήλ. Levita, descendiente de Hemán, participó en la reforma de la religión de Israel en tiempos del rey Ezequías (2 Cro. 29:12-15).

5. Sept. *Ieiel*, ’Ιεϊήλ. Uno de los oficiales de la casa de Dios que contribuyó generosamente para la celebración de la Pascua y la renovación de los sacrificios en tiempo del rey Josías (2 Cro. 35:8).

6. Sept. *Ieeiel*, ’Ιεειήλ, *Ieiel*, ’Ιεϊήλ. Padre de Obadías, del linaje de Joad, que regresó del exilio en Babilonia con 218 varones (Esd. 8:9).

7. Sept. *Ieel*, ’Ιεήλ, *Ieeiel*, ’Ιεειήλ, y *Iaiel*, ’Ιαϊήλ. Uno los descendientes de Elam, obligado a divorciarse de su esposa extranjera en tiempo de Esdras (Esd. 10:26); prob. el padre de > Secanías, quien propuso esta medida (v. 2).

8. Sept. *Ieiel*, ’Ιειήλ, *Ieel*, ’Ιεήλ. Uno de los sacerdotes del linaje de > Harim, casado con una mujer extranjera, de la que tuvo que divorciarse después de la cautividad (Esd. 10:21).

JEHIELITAS

Heb. 3172 *yejielí*, יְחִיאֵלִי; Sept. *Ieiel*, ’Ιειήλ. Descendientes de Jehiel el gersonita (1 Cro. 26:21, 22).

JEHOVÁ

Heb. 3068 *Yehowah*, יְהוָה con vocalización masorética; Sept. gral. *ho Kyrios*, ὁ Κύριος; Vulg. *Dominus*.

Transcripción castellana del nombre propio de Dios en el AT, compuesto por las cuatro consonantes *Yehowah*, יהוה, conocidas como el *Sagrado Tetragrámmaton*. La pronunciación «Jehová» proviene de la escrupulosidad con que los judíos pretendían cumplir el tercer mandamiento del Decálogo: «No tomarás el nombre de YHVH tu Dios en vano, porque YHVH no tendrá por inocente al que tome su nombre en vano» (Ex. 20:7 BTX), lo que les obligaba a pronunciar la palabra *Adonay*, אֲדֹנָי = «el Señor» u otras equivalentes en la lectura sinagogal cuando se encontraban en los textos con las cuatro letras sagradas, a fin de no profanar el nombre santo. Andando el tiempo, cuando el hebreo ya no era la lengua real de los judíos y se había convertido en *lingua sacra*, se hizo necesario añadir en los textos a las cuatro consonantes del Tetragrámmaton las vocales correspondientes de esta lectura, ya consagrada por una persistente tradición, para recordar al lector lo que debía pronunciar en realidad. Dado el escaso conocimiento que había de la lengua del Antiguo Testamento entre los cristianos medievales, los traductores de las Escrituras, ignorantes de esta peculiaridad ortográfica judía, al ver los textos hebreos con el Tetragrámmaton puntuado por los masoretas, se limitaron a transcribir lo que tenían delante, dando origen a esta monstruosidad lingüística que jamás había existido como tal en la lengua hebrea antigua. No obstante, esta pronunciación se hizo común a partir de Pedro Galatino (año 1520), confesor del papa León X (*De arcanis catholicae veritatis*, lib. 3, año 1518), y se consagró en algunas ediciones de la Biblia como el nombre de Dios por antonomasia, como nuestra clásica castellana Reina-Valera o la llamada Versión Moderna. Las investigaciones lingüísticas más recientes, por el contrario, indican que la pronunciación original debió ser algo parecido a *Yahvé* o *Yahweh* (si bien no faltan estudiosos que

indican otras posibilidades: *Yaho*, *Yahu*, *Yahúa*, etc.), lo que ha propiciado que prestigiosas versiones bíblicas del siglo XX, como la Biblia de Jerusalén, la archiconocida Nácar-Colunga, la erudita Cantera-Iglesias y otras, se hayan decantado por las formas *Yahvé, Yahveh, Yavé* y otras aproximaciones similares a esta reconstrucción de la fonética hebrea. En la actualidad, se nota una tendencia a sustituir el Tetragrámmaton por la lectura de la Septuaginta y la Vulgata, es decir, *el Señor* (a veces escrito EL SEÑOR) como lo evidencian las versiones más recientes, desde la ya clásica Nueva Biblia Española y sus derivadas, hasta la Biblia Traducción Interconfesional, pasando por la popular versión Dios Habla Hoy o por la Nueva Versión Internacional.

El nombre Jehová-Yahvé se constata con más frecuencia que cualquier otro teónimo del Sagrado Texto, unas 7000 veces, solo o en yuxtaposición con otros. La forma abreviada, *Yah* o > Jah, aparece en Ex. 15:6 y 17:16; también se encuentra unas cuantas veces en Isaías y en 35 pasajes en los Salmos, donde las dos primeras menciones son Sal. 77:11 y 89:8. Forma parte de la exclamación «Aleluya», esto es, «alabad a Yah», y de nombres compuestos como Elías y Josué, como un morfema constitutivo.

De acuerdo con la tradición rabínica, la verdadera pronunciación del nombre de Yahvé dejó de usarse en tiempos de Simeón el Justo, contemporáneo de Alejandro Magno, según Maimónides (*More Nebochim* 1, 62). En cualquier caso, parece que la pronunciación del nombre divino concluyó tras la destrucción del Templo por los romanos en el año 70 d. C. La *Mishnah* hace referencia a esta cuestión más de una vez. *Berakhoth* 9, 5, permite su uso como saludo; en *Sanhedrín* 10,1, Abba Shaúl niega cualquier participación en el mundo futuro a quien lo pronuncia tal como está escrito; de acuerdo con *Tamid*, 7, 2, los sacerdotes que oficiaban en el Templo (o que vivían en Jerusalén) podían emplear el verdadero nombre de Dios, mientras que los sacerdotes que residían fuera de Jerusalén tenían que contentarse con la pronunciación Adonay; según Maimónides, el nombre divino era pronunciado únicamente en el Santuario por los sacerdotes que impartían la bendición y por el sumo sacerdote en el Día del Gran Perdón o *Yom hakkipurim*.

Josefo confiesa que no le está permitido tratar del nombre de Dios (*Ant*. 2, 12, 4); en otro lugar dice que los samaritanos erigieron en el monte Garizim un *anónymon hierón* (*Ant*. XII, v, 5). Esta veneración extrema por el nombre sagrado debe haber prevalecido en la época en que vio la luz la versión de los LXX, porque los traductores siempre sustituyen el Tetragrámmaton por *Kyrios* (Señor). Eclo. 23:10 parece prohibir tan solo su uso irreverente, aunque se constata que no se emplea con tanta frecuencia en los libros canónicos más recientes del AT como en los más antiguos. Sería difícil determinar en qué momento se originó esta reverencia exagerada por el nombre divino entre los judíos. Los autores rabínicos derivan de Lev. 24:16 y Ex. 3:15 la prohibición de pronunciar el Tetragrámmaton.

Debido a esta interdicción y al misterio con el que los judíos siempre han envuelto el nombre sagrado de Dios, los críticos han diferido tanto acerca de su pronunciación como de su origen y significado. Por lo general, se considera el nombre de Yahvé como una expresión distintiva de la personalidad del Ser Supremo. Se trataría de un nombre propio que denotaría la persona de Dios. Por otro lado, el término *Elohim*, que traducimos habitualmente como «Dios», aparece como un nombre común no siempre referido al Ser Supremo. Un hebreo podría decir *el* Elohim, con artículo (se constata 430 veces en el AT), para indicar al verdadero Dios en oposición a las otras divinidades, pero nunca diría *el* Yahvé, porque Yahvé es la designación por antonomasia del Dios único y verdadero.

El significado y, con toda probabilidad, la etimología de este nombre se debe buscar en Ex 3:14, 15, donde, en respuesta a la pregunta de Moisés con respecto al nombre del *Elohim* que le estaba dirigiendo la palabra, Dios dice a Moisés: «Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me envió a vosotros… Yahvé, el Elohim de vuestros padres, el Elohim de Abraham, Elohim de Isaac y Elohim de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre; y este es mi memorial para todas las generaciones». Más adelante, en Ex 6:2, 3, leemos: «Yo soy Yahvé. Y aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob mediante el nombre de *El Shadday*, y, por lo que respecta a mi nombre Yahvé, no fui plenamente conocido por ellos; mas ciertamente, he establecido mi pacto con ellos, de darles la tierra de Canaán». Estos dos pasajes, tomados juntos, dilucidan las siguientes cuestiones:

a) Que los patriarcas no conocieron a Dios como Yahvé (lo que plantea la cuestión crítica del estado actual del texto del Génesis, donde el Tetragrámmaton aparece de continuo como designación del Dios patriarcal).

b) Que el nombre de Yahvé debe contemplarse en relación con el cumplimiento del pacto hecho con los antiguos patriarcas y las promesas que conllevaba.

De esta forma comenzó a plasmarse en el subconsciente colectivo de Israel la sublime idea de un Dios inmutable, que vive para siempre, y que es fiel a su palabra a lo largo de los siglos. En Israel, por lo tanto, se perfila como un legado perenne para toda la humanidad el concepto del Dios único, del cual sus antepasados habían tenido alguna vislumbre. El nombre de Yahvé (o su lectura aberrante Jehová) encierra, por lo tanto, el meollo de la revelación: es el Dios que se acerca para pactar, para redimir a su pueblo, el Dios que existe solo para liberar a Israel y entrar en alianza eterna con él. «Así dice Yahvé», no «Así dice Elohim», constituye la introducción general a los mensajes proféticos. De ahí que la plena manifestación de Yahvé, el Dios salvador, sea Jesús de Nazaret, cuyo nombre real, *Yehoshúa*, literalmente significa «Yahvé salva». Véase DIOS, NOMBRES DE DIOS, YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: Archer, G. L., *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*, Ed. Portavoz, Grand Rapids, Michigan, 1987; Barbaglio, G., y Dianich, S. (dir.), *Nuevo Diccionario de teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982; Brueggemann, W., *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007; Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento.* Tomo I. Madrid, España: Ediciones Cristiandad, 1975; Ferguson, S. B., et alteri (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, CBP, 1998; R.B. Girdlestone, "Nombres de Dios", en *SAT*, 45-52; Keil & Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 10 volumes, Hendrickson Publishers, Peabody Massachusetts, 2001; Tryggven N.D. Mettinger, *Buscando a Dios* (Almendro 1994); Römer, T., et alteri (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2004; Sicre, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000; Von Rad, G., *Théologie de l'Ancien Testament, vol I., Théologie des traditions historiques d'Israël*, Labor et Fides, Genève, 1957; W. Zimmerli, *Manual de teología de AT* (Cristiandad 1980).

J. M. TELLERÍA

JEHOVÁ DE LOS EJÉRCITOS

Heb. 3068-6635 *YHWH tsebaoth*, יְהָ ה צְבָא ת. Expresión frecuentemente empleada en el Antiguo Testamento (1 Sam. 1:3; Is. 54:5; Os. 12:6, etc.), más particularmente en los libros preexílicos (Samuel, Reyes, Salmos, Isaías, Amós). Este nombre compuesto viene a ser sinónimo de todopoderoso, dominador supremo, dueño de todo el cosmos. Versiones modernas como la Biblia de Jerusalén transcriben directamente Yahvé Sebaot.

En Éx. 12:41 los israelitas reciben el nombre de «las huestes de Yahvé», y por ello se ha supuesto que el título «Yahvé de los ejércitos» significa el capitán o defensor de las milicias de Israel. Otros consideran que la expresión se refiere al gobierno de Dios sobre «el ejército del cielo», esto es, las estrellas, mientras que algunos la relacionan con el hecho de que Dios está asistido por huestes de ángeles siempre dispuestas a obedecer su voluntad. Tras un análisis detallado, Mettinger cree que el origen histórico del título *Yahvé Sebaot* hay que localizarlo en el tiempo de los > Jueces, cuando las principales divinidades cananeas era El y Baal, el primero representado como un viejo monarca que regía el mundo desde su trono y el segundo como un joven guerrero que luchaba contra las fuerzas del caos; Israel adoptó el epíteto *Sebaot* para mostrar a su Dios Yahvé entronizado sobre los querubines y rodeado por la corte celeste, es decir, como verdadero rey-guerrero que gobierna y controla el mundo, Dios soberano al que se debe la victoria.

Esta expresión es frecuentemente utilizada en los profetas menores con especial referencia a la majestad de Dios, y en ocasiones, también aludiendo a su cuidado para con Israel (2 Sam. 7:26; Sal 46:7; 48:8; Zac. 2:9). Probablemente, este nombre le indicaría a un judío que Dios era un ser que tenía a sus órdenes muchas agencias espirituales y materiales, y que el universo visible y el mundo de

la mente fueron no solamente creados, sino también organizados y estructurados por aquel que «cuenta el número de las estrellas; a todas ellas llama por sus nombres» (Sal 174:4; cf. Is 40:26). Véase NOMBES DE DIOS, EJÉRCITO.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlestone, “Nombres de Dios”, en *SAT* (CLIE 1986); Tryggven N.D. Mettinger, *Buscando a Dios* (Almendo 1994).

JEHOVÁ-JIRÉ

Heb. 3070 *YHWH yireeh*, יְהָ ה יִרְאֶה = «Yahvé verá», es decir, «proveerá»; Sept. *Kyrios eîden*, K�ριος ε�δεν; Vulg. *Dominus videt*.

Nombre simbólico dado por Abraham al lugar donde Dios proporcionó el carnero que había de sacrificarse en lugar de su hijo Isaac (Gn. 22:14).

JEHOVÁ-NISI

Heb. 3071 *YHWH nissi*, יְהָ ה נִ י = «Yahvé es mi estandarte»; Sept. *Kyrios kataphygé mu*, K�ριος καταφυγ� μου; Vulg. *Dominus exaltatio mea*.

Nombre simbólico dado por Moisés a un altar erigido en una colina durante la peregrinación por el desierto, cuando sus brazos fueron sostenidos por Aarón y Hur mientras se libraba una batalla contra los amalecitas (Ex. 17:15).

JEHOVÁ-SALOM

Heb. 3073 *YHWH shalom*, יְהָ ה ָ לֹ ם = «Yahvé da paz», es decir, «prosperidad»; Sept. *Eirene kyríu*, E�ρ�νη κυρ�ου; Vulg. *Domini pax*.

Nombre simbólico dado por Gedeón al altar que erigió en Ofra después de destruir el consagrado a Baal (Jue. 6:24).

JEHOVÁ-SAMÁ

Heb. 3074 *YHWH shammah*, יְהָ ה ָ ָ ה = «Yahvé está allí»; Sept. *Kyrios ekeî*, K�ριος �κε�; Vulg. *Dominus ibidem*.

Nombre simbólico dado por Ezequiel a la representación espiritual de Jerusalén que se le mostró en visión (Ez. 48:35); figura de la Iglesia cristiana y la Jerusalén celeste del Ap. 21:3; 22:3.

JEHOVÁ-TSIDKENU

Heb. 3072 *YHWH tsidqenú*, יְהָ ה צִדְקֵנ = «Yahvé nuestra justicia»; Sept. *Kyrios dikaiosyne hemôn*, K�ριος δικαιοσ�νη �μ�ν, y *kyrios Iosedek*, κ�ριος ’Ιωσεδ�κ en Jer. 23:6; Vulg. *Dominus justus noster*.

Epíteto aplicado por el profeta al Mesías (Jer. 23:6), y también a Jerusalén (Jer. 23:16), como símbolo de la justicia espiritual.

JEHÚ

Heb. 3058 *Yehú*, יֵה א = «Yahvé es él», o también «el viviente»; Sept. *Iú*, ’Ιο�, *Ieú*, ’Ιηο�, *Iuda*, ’Ιο�δα. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Hijo de Obed y padre de Azarías, del linaje de Judá y de la familia de Jerameel (1 Cro. 2:38).
2. Benjaminita oriundo de Anatot; fue uno de los que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:3).

3. Hijo de Josibías, de la tribu de Simeón. Su nombre figura entre los principales de sus clanes, y sus casas paternas se multiplicaron muchísimo. Llegaron hasta la entrada de > Gedor, al oriente del valle, buscando pastos para sus ganados (1 Cro. 4:35). Véase JAACOBA, JEDAÍA, JOSÍAS, JESIMIEL, JOSIBÍAS.

4. Profeta, hijo de Hanani, de Judá, aunque sus mensajes se dirigieron al reino de Israel. Pronunció el juicio contra Baasa y su dinastía, por persistir en la práctica del pecado de Jeroboam I (1 R. 16:1-4, 7), que se cumplió literalmente (v. 12). Censuró a > Josafat por haber concertado alianza con la casa de > Acab (2 Cro. 19:2), y escribió memorias en las que relataba los hechos de este rey judaíta (2 Cro. 20:34).

5. Fundador de la cuarta dinastía de los reyes de Israel. Hijo de un cierto Josafat y nieto de Nimsi (1 R. 19:16; 2 R. 9:2), era oficial del ejército al servicio de Acab (2 R. 9:25). Al ser rechazados Acab y Jezabel a causa de sus crímenes, Dios ordenó a Eliseo que ungiera a Jehú como rey de Israel (1 R. 19:16-17). Eliseo, sucesor de Elías, envió a un joven profeta para que lo hiciera así y le diera orden de destruir la casa de Acab. Así lo hizo Jehú, que dio muerte a Joram y a Ocozías, nieto de Acab; por orden de Jehú, Jezabel fue echada abajo desde una ventana. Ella había introducido en Israel el culto a Baal e instigado muchos otros crímenes, entre ellos el de Nabot (2 R. 9:1-37). Después, Jehú persuadió a los ancianos de Samaria para que dieran muerte a los setenta hijos de Acab (2 R. 9:7-8). Estas acciones, a pesar de su carácter sanguinario, fueron actos de obediencia y la ejecución que le había sido especialmente encomendada de los terribles juicios de Dios sobre la casa de Acab (2 R. 10:30). Pero no se puede decir que su motivo único fuera glorificar al Señor, pues no se había entregado de todo corazón a Dios (2 R. 10:31). El profeta Oseas condena sus motivos (Os. 1:4). Jehú hizo dar muerte a los principales oficiales, consejeros y amigos de Acab, y después a los 42 hermanos de Ocozías. Finalmente, convocó a los sacerdotes de Baal y sus adoradores a una gran fiesta en honor de su dios; todas los que entraron en el templo de Baal fueron masacradas (2 R. 10:12-28). Pero a pesar de todo, Jehú no siguió la Ley de Yahvé, ni abandonó el culto de los becerros de oro de Bet-el (2 R. 10:29, 31). Accedió al trono alrededor del año 842 a.C. Según los documentos asirios, aquel año pagó tributo a > Salmansar, que se había dirigido a Israel para combatir contra Hazael rey de Damasco. En el obelisco negro descubierto en Tell Nimrud se representa el pago del tributo por parte de Jehú, cuyo nombre se menciona en la inscripción. Reinó 28 años (2 R. 10:36). Hacia el año 821 a.C., el rey, que había envejecido y ya no podía dirigir el ejército, asoció con él en el gobierno a su hijo Joacaz. Fue bajo el mando de Jehú cuando Israel empezó a disgregarse (2 R. 10:32). De esta época parecen ser las cartas de Tell el-Amarna. Véase AMARNA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Trebolle Barrera, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de II Re 9-11* (EVD 1996).

JEHÚBA

Heb. 3160 *Yejubbah*, יְהֻ ָה = «escondido»; Sept. *Obá*, ’Oβ□, *Iabá*, ’Iαβ□; Vulg. *Haba*. Uno de los hijos de > Semer, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:34).

JEHÚD

Heb. 3055 *Yehúd*, יְהֻד, apócope de Judá; Sept. *Iúd*, ’Iο□δ, *Iúth*, ’Iο□θ y *Azor*, ’Aζ□ρ. Ciudad que correspondió a la tribu de Dan, mencionada entre Balat y Benei-berac (Jos. 19:45), tal vez identificada con la *azuru* de los anales de Senaquerib. Se localiza en la actual Yahudiyah, que se

halla a unos 13 km. al sudeste de Jafa.

JEHUDAÍA

Heb. 3057 *Yehudiyyah*, יְה דִ ָה, «la judía»; Sept. *Idía*, Ἰδία, *Adía*, Αδία; Vulg. *Iudaia*. Mujer mencionada aparentemente como segunda esposa de Mered, madre de varios hijos fundadores de ciudades en Judá (1 Cro. 4:18). Es posible que Jehudaía no sea más que un gentilicio, sobre todo si se considera que lleva prefijado el artículo. Véase JECUTIEL

JEHUDÍ

Heb. 3065 *Yehudí*, יְה דִי, «judaita» o «judío»; Sept. *Iudeín*, Ἰουδεῖν, *Iudín*, Ἰουδῖν, *Iudí*, Ἰουδί, *Iudeí*, Ἰουδεί. Funcionario en la corte del rey > Joacim, enviado por los príncipes con una invitación para Baruc a fin de que les leyese el libro o rollo del profeta Jeremías, que después se leyó delante del rey. Jehudí era hijo de Netanías (Jer. 36:14, 21).

JEHÚS

Heb. 3266 *Yeúsh*, יְע = «convocador»; Sept. *Idiás*, Ἰδιάς v. *Iás*, Ἰάς; Vulg. *Jehus*. Descendiente de Saúl mediante Jonatán (1 Cro. 8:39).

JEIEL

Heb. 3273 *Yeiel*, יְעִיאֵל = «llevado lejos de Dios». Nombre de varios personajes del AT.

1. Heb. *Yeuel*, יְע אֵל; Sept. *Ieiel*, Ἰειήλ, *Ieel*, Ἰεήλ; Vulg. *Jehiel*. Descendiente de Benjamín, fundador o residente de Gabaón, esposo de Maaca y padre de una familia numerosa (1 Cro. 9:35; cf. 8:29).

2. Heb. *Yewel*, יְעוּאֵל; Sept. *Ieiel*, Ἰεϊήλ o *Ieiel*, Ἰειήλ; Vulg. *Jediel*. Aroetita, hijo de Hotam y hermano de Sama, uno de los héroes de David (1 Cro. 11:44).

3. Sept. *Ieiel*, Ἰεϊήλ; Vulg. *Jehiel*. Uno de los levitas designado por David para dar gracias y alabar a Dios y celebrar con música el traslado del arca del pacto a Jerusalén (1 Cro. 15:18, 21; 16:5).

4. Sept. *Eleel*, Ἐλεήλ, *Eleiel*, Ἐλεϊήλ, *Eleiel*, Ἐλειήλ, y *Ieiel*, Ἰειήλ; Vulg. *Jehiel*. Levita hijo de Matanías, levita de los hijos de Asaf, bisabuelo de > Jahaziel, sobre el cual «vino el Espíritu de Yahvé en medio de la congregación» y predijo la victoria del rey Josafat sobre los amonitas y moabitas (2 Cro. 20:14).

5. Heb. *Yereel*, יְעְרְאֵל; Sept. *Ieiel*, Ἰεϊήλ; Vulg. *Jehiel*. Escriba del rey Uzías, que tenía la responsabilidad de hacer la lista de las divisiones de su ejército (2 Cro. 26:11).

6. Sept. *Ioel*, Ἰωήλ; Vulg. *Jehiel*. Príncipe de la tribu de Rubén cuando se realizó un censo, aparentemente durante de la deportación de las tribus transjordánicas por Tiglat-pileser (1 Cro. 5:7).

7. Heb. *Yeriel*, יְרְאֵל; Sept. *Ieiel*, Ἰεϊήλ; Vulg. *Jahiel*. Levita de tiempo del rey Ezequías, que fue uno de los participaron en la limpieza del Templo (2 Cro. 29:13).

8. Sept. *Ieiel*, Ἰεϊήλ; Vulg. *Jehiel*. Levita principal en tiempo del rey Josías, que ofrendó muchos animales para la celebración restaurada de la Pascua (2 Cro. 35:9).

9. Heb. *Yerel*, יְרֵל; Sept. *Ieel*, Ἰεήλ, *Eiel*, Ἐϊήλ; Vulg. *Jehiel*. Uno de los últimos hijos de

Adonicam, que regresaron de Babilonia junto a otros 60 hombres (Esd. 8:13).

10. Sept. *Ieeel*, ’Ιεεὴλ, *Iael*, ’Ιαὴλ; Vulg. *Jehiel*. Israelita hijo o descendiente de > Nebo, obligado a divorciarse de su mujer extranjera después del exilio (Esd. 10:43).

JEMIMA

Heb. 3224 *Yemimah*, יְמִימָה = «paloma», de origen árabe; Sept. *Hemera*, ’Ημέρα; Vulg. *Dies* por error, al considerarlo una forma geminada de *yom*, י ם, «día». Primera de las tres hijas de Job habidas después de las pruebas a que fue sometido (Job 42:14). Cada nombre de ellas simboliza y describe la prosperidad presente de Job, en contrastre con su miseria anterior. Así, Jemima significa «luz del día», después de su «noche» de calamidad; también puede significar «paloma» o «dulzura», tras la amargura del trance; > Quesia es «hierba aromática» en lugar de la úlceras y el estiércol sobre el que moraba; > Queren-hapuj, «cuerno de cosméticos», con que las mujeres se coloreaban los párpados, contrasta con el «cuerno contaminado en el polvo» (Job 16:15) de la previa experiencia de Job.

El hagiógrafo da por supuesto que las tres hijas son fruto del matrimonio con una segunda mujer. Es el mismo número que antes. Añade además que tienen «herencia entre sus hermanos», privilegio poco común en el Oriente Antiguo, ya que las hijas heredaban solamente si no había hijos varones (cf. Nm. 27:8). En este caso, el autor quiere mostrar las amplias riquezas restituidas al justo Job, distribuidas con magnanimidad entre los suyos. Véase HERENCIA, JOB.

A. ROPERO

JEMUEL

Heb. 3223 *Yemuel*, יְמ אֵל = «día de Dios»; Sept. *Iemuel*, ’Ιεμουὴλ; Vulg. *Jamuel*. Primero de los hijos de Simeón (Gn. 46:10; Ex. 6:15), llamado Nemuel en otro lugar, heb. *Nemuel*, נְמ אֵל; Sept. *Namuel*, Ναμουὴλ; Vulg. *Namuel* (Nm. 26:12), aparentemente por un error de los copistas. Por consiguiente, sus descendientes reciben el nombre de nemuelitas, heb. *Nemuelí*, נְמ אֵלִי; Sept. *Namuelí*, Ναμουηλί; Vulg. *Namuelitae* (Nm. 26:12).

JERA

Heb. 3392 Yéraj, יֶרַח = «luna»; Sept. *Iarakh*, ’Ιαρὲχ; Vulg. *Jare*. Cuarto hijo de los trece que tuvo > Joctán y progenitor de una tribu árabe (Gn. 10:26; 1 Cro. 1:20); perteneciente a la descendencia de Sem.

JERAMEEL

Heb. 3396 *Yerajmeel*, יְרַחְמְאֵל = «misericordia de Dios», o también «compadecido por Dios». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Irameel*, ’Ιραμεὴλ y *Ieremeel*, ’Ιερεμεὴλ. Hijo de Hezrón y hermano de Caleb, descendiente de Judá (1 Cro. 2:9-42), tuvo mucha descendencia, conocida por jerameelitas, heb. 3396 *Yerajmeelí*, יְרַחְמְאֵלִי; Sept. *Ierimiel*, ’Ιεριμιὴλ y *Hierimiel*, ‘Ιεριμιὴλ (1 Sam. 27:10; 30:29).

2. Sept. *Iramael*, ’Ιραμαὴλ, *Hierameel*, ‘Ιεραμεὴλ. Hijo de Cis, descendiente de Merari, levita (1 Cro. 24:29).

3. Sept. *Hieremiel*, ‘Ιερεμιὴλ, *Ieremeela*, ’Ιερεμεὴλα. Hijo de Hamelec y oficial del rey Joacim,

recibió orden de prender al profeta Jeremías y su amanuense Baruc, quien escapó providencialmente (Jer. 36:26).

JEREBAI

Heb. 3403 *Yeribaý*, יְרִיבַי = «contencioso»; Sept. *Iaribaí*, Ἰαριβα□, *Iaribí*, Ἰαριβ□; Vulg. *Ieribai*. Uno de los hijos de Elnaam, que fue junto a su hermano Josavías uno de los héroes de David (1 Cro. 11:46).

JEREMAI

Heb. 3413 *Yeremay*, יְרֵמַי = «morador de las alturas»; Sept. *Ieremí*, Ἰερεμ□, *Hieramí*, Ἱεραμ□. Israelita postexílico, hijo de Hasum, a quien Esdras ordenó que dejara la mujer extranjera que había tomado (Esd. 10:33).

JEREMÍAS

Heb. 3414 *Yirmeyah*, יִרְמְיָה, a menudo en forma paragógica *Yirmeyahu*, יִרְמְיָה = «levantado [designado] por Yahvé»; Sept. y NT *Ieremías*, Ἰερεμ□ας. Nombre de ocho o nueve personajes del AT.

1. Nombre de un benjamita y dos gaditas que se adhirieron a David en Siclag (1 Cro. 12:4, 10, 13).

2. Jefe de una familia de la tribu de Manasés, al este del Jordán (1 Cro. 5:24).

3. Hombre oriundo de Libna, padre de Hamutal, la esposa del rey Josías y madre del rey Joacaz (2 R. 23, 30, 31).

4. Hijo de Habasinías y padre de Jaazanías, recabita (Jer. 35:3).

5. Uno de los sacerdotes principales que volvieron de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:1, 7). Una familia patriarcal lleva su nombre a la siguiente generación (Neh. 12:12).

6. Sacerdote, indudablemente jefe de una casa patriarcal; puso su sello al pacto que hicieron los que se mantuvieron separados de los pueblos extranjeros, a fin de seguir la Ley de Dios (Neh. 10:2).

7. Profeta, autor del libro que lleva su nombre. Hijo de un sacerdote llamado > Hilcías, residente en > Anatot, perteneciente al territorio de Benjamín (Jer. 1:1). Nació hacia el año 650 a.C. Jeremías nunca actuó como sacerdote. Siendo todavía joven (heb. *naar)* fue llamado mediante una visión al ejercicio del ministerio profético (1:4-10). Siente miedo por la grandeza de su misión, y como Moisés, alega inmadurez y falta de elocuencia. Por eso Dios le toca la boca y pone sus palabras en ella, refrendando la autoridad del profeta, al indicar que su mensaje no es invención humana, sino palabra del Señor. Mientras Isaías contempló el trono de Dios rodeado de serafines, y Ezequiel describe una extraña teofanía, Jeremías se limita a decir «recibí la palabra del Señor». «Ella es lo único decisivo para toda su vida. El lugar, incluso el modo, son secundarios. Todo el peso recae en esta palabra que se comunica al hombre» (J.L. Sicre).

Recibió del Señor la misión de «arrancar y arrasar.., destruir y demoler...» (1:10). Por eso denuncia la superficialidad del culto israelita al igual que la pretensión del pueblo y del rey de rebelarse contra el «poderoso». El Señor le informó que sería objeto de violenta oposición por parte de los jefes, de los sacerdotes, del pueblo, pero que sus adversarios no prevalecerían sobre él (Jer. 1:4-10). Jeremías comenzó a profetizar en el año decimotercero del reinado de Josías, y siguió

haciéndolo hasta la captura de Jerusalén, en el mes quinto del año undécimo de Sedecías (Jer. 1:2, 3). Así, el ministerio público del profeta fue de 18 años bajo Josías, 3 meses bajo Joacaz, 11 años bajo Joacim, 3 meses bajo Joaquín, 11 años y 5 meses bajo Sedecías, o sea, un total de 41 años (Jer. 42-44).

Se ha discutido mucho sobre la actitud de Jeremías ante la reforma de Josías. Según algunos, se habría opuesto decididamente a ella por lo que tenía de superficial y engañosa. Así se comprendería la dura crítica de 8:8: «¿Por qué decís: somos sabios, tenemos la ley del Señor? Si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos». Y también se comprendería que, al descubrirse el libro de la Ley, Josías no mandase consultar a Jeremías, sino a la profetisa > Hulda (2 R. 22:13s). Pero hay indicios para pensar que el profeta vio la reforma de Josías con buenos ojos, pues es el único rey del que habla bien (cf. 22:15). Jeremías mantuvo muy buenas relaciones con la familia de Safán, uno de los mayores promotores de la reforma (cf. 2 R. 22:8-14), que lo libró incluso de la muerte (26:24; 29:3; 36:11-19; 39:14; 40:5-6).

Desde el principio, Jeremías denunció los dos pecados fundamentales del pueblo: alejarse de Dios y seguir a los ídolos. El apoyo inicial de la reforma de Josías le provocó la persecución de sus paisanos de Anatot, familia sacerdotal que salía perjudicada con la centralización del culto (11:18-12:6). Amenazaron con matarle si seguía profetizando. Jeremías siguió haciéndolo, a pesar de las persecuciones, pero sufrió cruelmente por la oposición contra la obra del Señor de parte de sus conciudadanos. El profeta se remite al juicio divino (Jer. 11:18-23; 12:3). La hostilidad, iniciada en Anatot, se generalizó, suscitando de nuevo la apelación del juicio de Dios (Jer. 18:18-23; cf. Jer. 20:12). Jeremías permaneció fiel, a pesar de las calumnias y persecuciones. En el cuarto año del reinado de Joacim, dictó las profecías que había pronunciado durante los anteriores veinte años; Baruc, su secretario, las escribió en un rollo. Por una razón que no se da, Jeremías tenía prohibido acudir al Templo. Así, dio orden a Baruc que fuera con el rollo a la casa de Dios, y que leyera allí las profecías ante los que acudían para ayunar. Al final, se acabó mostrando el rollo al rey, que habiendo ordenado le leyeran algunas columnas, lo rasgó con un cortaplumas y lo arrojó al fuego (Jer. 36:1-26). El Señor ordenó a Jeremías que inmediatamente dictara un segundo rollo semejante al primero, pero con adiciones (Jer. 36:27-32). Un enemigo de Jeremías, el sacerdote Pasur, que era gobernador del Templo, hizo azotar a Jeremías y ponerlo en el cepo, pero al día siguiente lo puso en libertad (Jer. 20:1-3). Durante el sitio de Jerusalén, las profecías de Jeremías anunciaron la victoria de los caldeos y la cautividad de Judá; las autoridades judaítas pretendieron no considerarlas desde el punto de vista religioso, sino desde el punto de vista político y militar. Afirmaron que estas sombrías afirmaciones derrotistas desalentaban a los defensores de Jerusalén. Cuando los caldeos levantaron el sitio a fin de ir a presentar batalla a las tropas expedicionarias egipcias que acudían en socorro de Sedequías, Jeremías quiso aprovechar la ocasión para salir de la ciudad y dirigirse a Anatot. Acusado de desertor y de querer pasarse a los caldeos, fue encarcelado (Jer. 37:1-15), y así permaneció mucho tiempo. El rey Sedecías lo dejó estar en el patio de la prisión (Jer. 37:16-21), pero pronto los príncipes lo hicieron echar al fondo de una cisterna vacía, con el fondo lleno de lodo, para dejarlo morir allí (Jer. 38:1-6). Un eunuco etíope se compadeció de Jeremías y consiguió del rey permiso para sacarlo de allí y devolverlo al patio de la cárcel; allí se encontraba el profeta cuando Jerusalén fue tomada (Jer. 38:7-28). Los caldeos consideraron que Jeremías había sufrido por ellos y Nabucodonosor dio orden de que se velara por él. Nabuzaradán, habiéndole dado víveres y presentes, lo puso bajo la protección de Gedalías, a quien Nabucodonosor había nombrado

gobernador de Judá (Jer. 39:11-14; 40:1-6). Cuando Gedalías fue asesinado por Ismael, Jeremías exhortó a los judíos a que no se dirigieran a Egipto, pero todo fue en vano. Partieron para Egipto, obligando a Jeremías a seguirles (Jer. 41:1; 43:7). Este pronunció sus últimas predicciones en Tafnes, en tierra de Egipto (Jer. 43:8-44:30). No se conocen ni la fecha ni las circunstancias de su muerte.

BIBLIOGRAFÍA: H. Cazelles, "La vie de Jérémie dans son contexte national et international", en *BETL* 54 (1981) 21-39; T.W. Overholt, "Some Reflections on the Date of Jeremiah's Call", en *CBQ* 33 (1971) 165-84; A. Penna, "Jeremías", en *EB* IV, 322-332; H.H. Rowley, "The Early Prophecies of Jeremiah in their Setting": BJRL 45 (1962/63) 198-234; J. Scharbert, "Jeremia und die Reform des Joschija", en *BETL* 54 (1981) 40-57.

A. ROPERO

JEREMÍAS, Libro de

Segundo en el canon de los profetas mayores, luego de la obra de Isaías y justo antes de los oráculos de Ezequiel.

1. Contexto histórico-religioso.
2. Formación del libro.
3. Las confesiones.
4. Relatos autobiográficos y mensajes de salvación.

I. CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO. Jeremías, hijo de Hilcías (Jer. 1:1), provenía de una familia sacerdotal de Anatot. Comenzó su tarea profética siendo muy joven (1:7-8), pues el Señor le llamó a llevar a efecto esa importante encomienda por el año c. 626 a.C., luego de casi un siglo del ministerio de su predecesor, > Isaías, y en el año decimotercero del rey > Josías (1:2).

En medio de un contexto familiar profundamente religioso, en el cual las tradiciones sacerdotales se afirmaban continuamente, Jeremías recibió muchas de las enseñanzas y teologías que en la actualidad se encuentran en el libro de > Deuteronomio. A la vez, este profeta se mantuvo fiel al mensaje de > Oseas, y demostró sus firmes compromisos con la teología del reino del sur, particularmente las grandes declaraciones en torno a Sion y la ciudad de Jerusalén.

Le tocó ministrar en un momento histórico singular, complejo y significativo. El imperio asirio estaba llegando a su ocaso, y se levantaba poderosa una nueva potencia internacional, > Babilonia, que se organizaba interna y militarmente no solo para imponerse de forma decisiva sobre Asiria sino para sustituirla definitivamente como nación hegemónica en la política internacional del Oriente Medio antiguo. > Asiria, que había conquistado > Siria y el Asia Menor, y que había llegado con poder imperial a grandes sectores de > Mesopotamia, era sustituida por un nuevo imperio que estaba deseoso por conquistar e imponerse en el mundo antiguo. Los logros del imperio asirio, que llegó a su clímax en el siglo VII a.C., cedieron el paso a los avances firmes y decididos de Babilonia, que ya para los años 610-605 a.C. había demostrado en la región su poder militar, autoridad política e intenciones expansionistas.

Esa transición de poderes en el contexto internacional, entre el antiguo imperio asirio y las nuevas propuestas políticas, sociales y militares provenientes de Babilonia, produjo el ambiente interno de libertad y sosiego entre las naciones sometidas en la región, particularmente en Jerusalén. Aunque, con el tiempo, esas naciones en Siria y Palestina, incluyendo Judá, fueron cayendo bajo la órbita militar del nuevo imperio babilónico, la transición le permitió al rey Josías comenzar una serie importante de reformas religiosas, que ciertamente tenían grandes implicaciones políticas y sociales

(2 R. 22:1–23:27; 2 Cro. 34:1–35:19). Ese importante proceso de renovación espiritual, política y social, finalizó de forma abrupta por la muerte a destiempo del rey Josías, en la famosa batalla de > Megido, contra los ejércitos egipcios liderados por el faraón > Necao (2 R. 23:24-30; 2 Cro. 35:20-27).

Los reyes de Judá que siguieron a Josías, de acuerdo con las narraciones bíblicas, no siguieron sus políticas de transformación nacional y renovación espiritual, y sucumbieron de forma paulatina con la implantación de una serie impropia de políticas administrativas inefectivas, y por la ineptitud e imprudencia de sus consejeros. En ese gran contexto de crecimiento y desarrollo del poder imperial babilónico, con sus programas imperialistas, y en medio de una gran desorganización política interna, finalmente el reino de Judá cayó de manera definitiva ante los ejércitos de Nabucodonosor, que en el 597 a.C. conquistó la ciudad de Jerusalén, destruyó el Templo, tomó sus tesoros, y exilió a los líderes más importantes del pueblo.

En medio de esa vorágine política, histórica y social, Dios llama al joven Jeremías a cumplir una muy importante y delicada tarea profética. Aunque comenzó sus labores bajo la administración del rey Josías, Jeremías llevó a efecto su ministerio en los reinados de > Joacaz (o Salum), > Joacim (o Eliaquim), > Joaquín (o Jeconías) y > Sedequías (o Matanías) (Jer. 1.1). Los cambios abruptos y constantes en la monarquía revelan la inestabilidad política y social interna del período.

Las divisiones políticas entre los diversos líderes nacionales, que a su vez representaban las aspiraciones de paz del pueblo, se ponían de relieve con claridad durante ese período. Para un sector del país, al reconocer con sentido de realidad el poder y los avances de la nueva potencia internacional, Judá debía relacionarse servilmente con Babilonia, como un mal menor. Otro grupo importante del pueblo abogaba con sobriedad y firmeza a favor de la asociación con Egipto para mantener la independencia y poner freno al proyecto expansionista de Babilonia. Ambas propuestas representaban un gran desafío espiritual, político y militar para el pueblo.

Jeremías, en medio de este torbellino de pensamientos confusos y recomendaciones encontradas, le indicó con firmeza al rey Sedequías que la alianza con Egipto traería consecuencias catastróficas para el pueblo. Lamentablemente, el rey decidió escuchar al grupo contrario a Jeremías, y solicitó ayuda al faraón Necao. No se percató el monarca, de que las fuerzas babilónicas eran superiores a las egipcias, como quedó claramente demostrado en la batalla de > Carquemis, cerca del río Éufrates. Esa alianza con Egipto le permitió a Babilonia regir los destinos de los diversos reinos de Siria y Palestina, y mantener las fuerzas egipcias bajo control.

El joven profeta Jeremías predica en medio de todos esos cambios sociales y políticos abruptos, y en ese período de transiciones internas. Y como consecuencia de sus compromisos teológicos y decisiones proféticas, experimentó una serie de sufrimientos personales y angustias internas que incentivaron las reflexiones teológicas que se incluyen en un grupo de pasajes bíblicos del libro, que se denominan atinadamente las «Confesiones de Jeremías» (11:18–12:6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-18). Esas llamadas «confesiones» nos permiten entrever, estudiar y comprender las complejas dinámicas emocionales y espirituales de los profetas. Son una especie de confesiones intensas y reflexiones internas que surgen de lo más profundo del alma del profeta.

II. FORMACIÓN DEL LIBRO. El libro de Jeremías es esencialmente una colección de oráculos tanto en poesía como en prosa, que incluye los mensajes del profeta y las revisiones de sus discípulos y colaboradores, entre los que se encuentra su secretario y amigo, > Baruc. Estos mensajes se presentaron al pueblo en diversos momentos de la carrera profética de Jeremías. Es una

obra extensa, con una larga tradición textual.

Como el orden lógico en el libro es difícil de identificar con precisión y las secciones en prosa y las poesías están entremezcladas con algunas narraciones biográficas, los estudiosos han dividido el material que se encuentra en el libro en tres partes básicas. El primer grupo de pasajes (conocidos como «Material A») son primordialmente poemas de juicio que provienen directamente del profeta Jeremías (1:1–25:38 y 46:1–51:64). El segundo grupo de mensajes (conocidos como «Material B») son recuerdos o memorias del profeta que se articulan generalmente en formas biográficas (26:1–45:5). El «Material C» son oráculos en prosa que han recibido una fuerte influencia de la teología deuteronomista, y se incluyen en diversas secciones del libro (p. ej., 7; 16; 21; 32).

Las formas de comunicación que se incluyen en la obra destacan el uso de las visiones y las parábolas para presentar el mensaje del profeta. Revelan la capacidad literaria del profeta y sus virtudes en la articulación de algunos temas teológicos complejos. Ponen en evidencia el serio compromiso que tenía Jeremías con la transmisión del mensaje de Dios, que facilita su comprensión y aplicación en el pueblo.

1. *Visiones*:
    a. La vara de almendro (1:11-12).
    b. Una olla hirviendo (1:13-19); el cinto podrido (13:1-7).
    c. Los higos buenos y malos (24:1-10).
    d. La copa de ira para las naciones (25:15-38).
2. *Parábolas*:
    a. La soltería de Jeremías (16:1-4).
    b. La señal del alfarero y el barro (18:1-12).
    c. La vasija rota (19:1-20:6).
    d. La señal de los yugos (27:1-28:17).
    e. La compra de la heredad de Hanameel (32:6-44).
    f. La señal de las piedras cubiertas de barro (43:8-13).
    g. Las palabras escritas en el libro (51:59-64).

La estructura literaria y temática del libro, puede dividirse en las siguientes secciones básicas:

a. Mensajes contra Judá y Jerusalén (1:1-25:38)
b. Relatos autobiográficos y mensajes de salvación (26:1-45:5)
c. Oráculos contra las naciones paganas (46:1-51:64)
d. La caída de Jerusalén (52:1-34)

La comparación entre los manuscritos que se encuentran en la versión griega de la Septuaginta (LXX) y el Texto Masorético (TM) muestra un orden canónico diferente. En efecto, la LXX presenta una versión más corta (con alrededor de 2 800 palabras menos) y con una disposición que no concuerda con la que se encuentra en los manuscritos hebreos que han servido de base a las traducciones en castellano de la Biblia y del libro.

Posiblemente esta diferencia en los manuscritos se debe a que, por las dificultades que rodearon la vida del profeta y sus discípulos, el libro se transmitió en dos formas alternativas. Una extensa, que es el fundamento del texto masorético; y la otra, más breve, del cual se desprende la traducción LXX. Las dos versiones del libro de Jeremías se transmitieron de forma paralela hasta el siglo II a.C.,

como lo demuestran los manuscritos descubiertos en Qumrán, muy cerca del mar Muerto.

III. LAS CONFESIONES. El libro de Jeremías incluye una serie importante de pasajes de naturaleza poética que revelan los sentimientos más hondos y significativos del profeta. Se trata de varias porciones que ponen de relieve las reflexiones más intensas del profeta, especialmente en momentos que el pueblo y sus líderes rechazaron sus mensajes y recomendaciones. Estos textos, que son como algunos de los cánticos de lamentación en el Salterio (Sal. 22; 32; 39; 143), se conocen comúnmente como las «Confesiones de Jeremías» (11:18–12:6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-18). Constituyen una de las secciones más significativas, intensas, reveladoras, importantes y hermosas de la literatura profética en la Biblia.

El estudio de estos textos nos puede brindar algunas pistas para entender las luchas internas de los profetas, la sinceridad de sus dolores, la seriedad de sus preocupaciones, la profundidad de sus convicciones, y la intimidad de sus conversaciones con Dios. Demuestran estos poemas que el profeta era una persona con sentimientos, y que manifestaba sus frustraciones ante el pecado obstinado del pueblo y frente al rechazo irresponsable, continuo y creciente de sus líderes.

Las respuestas divinas a las confesiones del profeta son también intensas, y en momentos desconcertantes: en algunas ocasiones, son preguntas retóricas; y en otras, anuncio de sufrimientos mayores.

Esta sección del libro es de gran significación teológica, pues pone claramente de relieve la importancia del tema del sufrimiento en la vida y el ministerio de los profetas. Son poemas, narraciones y reflexiones íntimas, que revelan los sentimientos más profundos de un profeta, que también pudieron haberse manifestado en otros profetas y personajes bíblicos. Aunque en Jeremías estas confesiones se articulan de forma autobiográfica, son lamentos, congojas y dolores que pueden surgir en otros profetas o personas con vocación de servicio.

En ningún otro libro de las Escrituras se encuentran expuestos los sentimientos y las reacciones de un profeta ante las reacciones de burla y rechazo de sus interlocutores. De un lado, en Jeremías se revela la necesidad de comunicar la Palabra divina; y, del otro, se manifiestan las actitudes hostiles e inhóspitas de un auditorio irreverente e irresponsable. Las imágenes que se utilizan para transmitir el mensaje son reveladoras: violación, seducción, violencia, destrucción y terror por todas partes (20:7-18). En efecto, el propósito es destacar el sentido de urgencia, afirmar la intensidad del dolor, subrayar la naturaleza de la angustia.

La lectura y el análisis de estos poemas revelan detalles íntimos y extraordinarios del profeta: describen cómo el pueblo intentó matarlo (11:18-20;18:18-20); aluden a cómo quedó en amargura mientras sus enemigos prosperaban (Jer. 12:1-6); presentan cómo la comunidad se burlaba del profeta (20:7); articulan cómo deseaba que el Señor destruyera y eliminara a sus enemigos (17:18; 18:22-23; 20:12); y revelan cómo pensaba que hasta Dios se había olvidado y lo había traicionado (10:7).

En efecto, estos pasajes bíblicos revelan que el profeta Jeremías no era un hombre introvertido en su sufrimiento, sino que verbalizó elocuentemente sus dolores y preocupaciones, y ese proceso de diálogo y oración, le sirvió de terapia espiritual y emocional para mantener su fidelidad a Dios y para reafirmar su compromiso con la tarea profética. A pesar de la soledad que sentía y de las preocupaciones que tenía, el profeta se mantuvo fiel a Dios y a su vocación.

IV. RELATOS AUTOBIOGRÁFICOS Y MENSAJES DE SALVACIÓN. La segunda sección del

libro presenta el mensaje profético que se articula generalmente en prosa (26:1–45:5). Se trata de una serie de pasajes de naturaleza autobiográfica que presentan varios incidentes en la vida del profeta. Y entre esos relatos se incluyen nuevamente algunos mensajes y varios temas que ya previamente había presentado al pueblo.

En efecto, de acuerdo con estas narraciones, el profeta Jeremías está en claro conflicto con las autoridades religiosas y políticas de la época (26:1-24). Y en el contexto de estos conflictos y disputas, están sus mensajes directos y firmes en contra de los falsos profetas (Jer. 27:1–28:17). Estos textos nos permiten comprender las dinámicas y los conflictos que se manifestaban en Jerusalén cuando el profeta predicó su famoso mensaje en el Templo (7:1–8:3).

De singular importancia en esta sección es la descripción de los ataques que sufrió el profeta, como resultado de su predicación desafiante y audaz. También se incluyen las formas en que superó todas esas calamidades sin claudicar ni renegar de su vocación y misión profética. Y se revela, además, la importante teología universalista de Jeremías, al afirmar categóricamente que el famoso y temido > Nabucodonosor, el rey de Babilonia, es solo un instrumento en las manos divinas para ejecutar la voluntad del Señor (27:1-22). En ese mensaje, el profeta también afirma que las naciones que no se sometieran a la voluntad de los babilónicos recibiría el juicio divino, pues esos enemigos tradicionales de Israel ahora eran instrumentos de Dios para poner de manifiesto la ira divina.

En medio de los mensajes simbólicos del profeta, se introduce la figura de un singular profeta, > Hananías, que, aunque conocía bien las fórmulas de comunicación proféticas adecuadas en el pueblo, su mensaje no tenía pertinencia y relevancia, pues no respondía adecuadamente a las necesidades reales de la comunidad (28:1-17). Hananías representa a los profetas que anuncian paz y prosperidad, sin conocer la voluntad de Dios, sin discernir la necesidad del pueblo, sin comprender las implicaciones sociales, políticas, teológicas y espirituales de sus palabras. Esos mensajes de profetas «falsos» lo que traen al pueblo es desorientación, desasosiego, dificultad y desesperanza.

Para contrarrestar el mensaje desorientador de profetas como Hananías, Jeremías le escribió una carta a los desterrados en Babilonia. El objetivo de la epístola del profeta era orientar a la comunidad de deportados en este momento de grave crisis y desorientación nacional. La finalidad era contrarrestar las falsas esperanzas e ilusiones vagas que habían introducido falsos profetas como Hananías. Según el profeta Jeremías, el exilio sería largo, y para ajustarse bien a las nuevas realidades sociales, emocionales, espirituales y políticas, había que incorporarse a los estilos de vida naturales del exilio. Además, Jeremías exhortó a la comunidad desterrada en Babilonia a procurar el bienestar del país, pues esa prosperidad nacional también les traería a ellos paz (29:1-32).

En el libro de Jeremías tenemos algunas indicaciones de los procesos de redacción y revisión de los libros proféticos (p. ej. 36:1-4, 27-32), en los cuales tomaban parte algunos discípulos, secretarios o ayudantes. En ese contexto de apoyo literario al profeta, se introduce la figura de > Baruc, hijo de Nerías, que colaboró fielmente con Jeremías en la redacción de la revelación divina que recibía y predicaba el profeta. El proceso de redacción fue largo, pues incluía inicialmente los textos poéticos, a los que se le añadieron secciones biográficas, para culminar con los mensajes de juicio y restauración.

En esta sección se incorporan oráculos de gran valor teológico e histórico. Son mensajes de esperanza y restauración que llegan a lo más íntimo de los sentimientos del pueblo. En medio de narraciones que ponen de manifiesto la caída inminente de Jerusalén, aparecen estos poemas que

destacan el poder restaurador de Dios. El futuro del pueblo no se fundamenta en la autoridad de sus gobiernos ni en la virtud de sus gobernantes, sino en la manifestación de la misericordia divina y la revelación del amor de Dios.

El ministerio de Jeremías incluyó, junto a sus amonestaciones y reprensiones al pueblo, una serie importante de oráculos de restauración y futuro promisorio (p. ej., 3:14-17; 23:3-4; 29:10). En efecto, su palabra no solo estaba al servicio del «arrancar» y «destruir» (1:10), que implicaba el juicio divino, sino que afirmaba la importancia del «edificar» y «plantar», que eran imágenes de restauración.

Con esas figuras del lenguaje se pone en evidencia el mensaje de esperanza y renovación del profeta. El llamado «Libro de la consolación» (30:1–33:26) tiene esa importante finalidad. Esta sección teológica del libro del profeta Jeremías, une algunas secciones poéticas con varias narraciones en prosa, a las que se han incorporado las acciones simbólicas. El objetivo de la sección es transmitir el mensaje de esperanza al pueblo.

Y entre esos mensajes de restauración y futuro del profeta se identifica uno que rompió los límites del tiempo para adquirir dimensiones mesiánicas. Cansado de las irresponsabilidades y rebeldías del pueblo, Dios escribirá la Ley en el corazón de la gente, ya no en las piedras, como en le época de Moisés. Llegará el día, de acuerdo con el mensaje del profeta Jeremías, que se establecerá un «nuevo Pacto» con el pueblo que llegará a lo más íntimo y profundo del ser humano. El resultado de ese nuevo Pacto es que el Señor será nuevamente el Dios del pueblo, e Israel volverá a ser pueblo de Dios.

Una de las imágenes que comunica el mensaje de restauración nacional es significativa: «Con amor eterno te he amado» (31:3), revela las diversas formas en que Dios manifestó su misericordia al pueblo a través de la historia nacional; en primer lugar, por el acto de la elección divina (Dt. 7:7-8); mediante los llamados a la conversión y al arrepentimiento (Jer. 4:1-4) y el perdón de los pecados e infidelidades (31:34); y finalmente por su compromiso con la futura restauración del pueblo (30:10; Os. 11:1, 3–4:8-9). Esta teología de Jeremías fue la que sirvió de base para el mensaje de Jesús en Jerusalén durante su última semana, justo antes de la crucifixión. En la celebración de la Pascua judía, el Señor tomó este mensaje profético de Jeremías y lo aplicó a su vida y ministerio. De acuerdo con los evangelistas, el Señor inauguró de esta forma un nuevo Pacto de Dios con su pueblo, mediante su cuerpo y su sangre. Es decir, que la pasión, muerte y resurrección del Señor se convirtieron en la demostración pública del nuevo Pacto que Dios establecía con la humanidad a través del sacrificio vicario de Jesús de Nazaret (Mt. 26:27-29; Mc. 14:23-25; Lc. 22:20). Esa misma teología renovadora del nuevo pacto se pone en clara evidencia entre los argumentos teológicos expuestos en la Epístola a los Hebreos (Heb. 8:7-13).

BIBLIOGRAFÍA: B. Ahern, *Jeremías y Baruc* (ST 1972); B. Bozak, “Jeremías”, en *CBI*, 911-946; J. Briend, *El libro de Jeremías* (EVD 1993); J. Bright, *Jeremiah* (Doubleday 1965); W. Brueggemann, *To Pluck Up, To Tear Down, Jeremiah 1-25* ITC (Eerdmans 1988); Id., *To Build, To Plant. Jeremiah 26-52.* ITC (Eerdmans 1991); R.P. Carroll, *Jeremiah*. OTL (WJK 1986); G. Cornfeld, “Jeremías, Libro de”, en *EMB* II, 83-87; G. P. Couturier, “Jeremías”, en *CBSJ*, vol. I; P.C. Craigie, P.H. Kelley y J.F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25.* WBC (Word 1991); G. Fischer, *El Libro de Jeremías* (Herder 1996); T.E. Fretheim, *Jeremiah.* SHBC (Smyth & Helwys 2002); A. Gelin, *Jeremías* (Athenas, Cartagena 1961); J.F. Graybill, *Jeremías*, en *CBMAT* (PE 1982); W.L. Holladay, *Jeremiah*. 2 vols. (Fortress 1986-1989); Id., *Jeremiah: A Fresh Reading* (Pilgrim 1990); I.L. Jensen, *Jeremías y Lamentaciones* (PE 1979); J.R. Lundbom, *Jeremiah 1-20, 21-36, 37-52* (Doubleday 2001/2004); W. McKane, *Jeremiah*. 2 vols. ICC (T&T Clark 1986/1996); J.D. Pleins, *The social visions of the Hebrew Bible* (WJK 2001); L. Stuhlman, *Order and Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry* (Sheffield Academic, Sheffield 1998); Id., *Jeremiah.* AOTC (Abingdon 2005); J.A. Thompson, *Jeremías* (Nueva Creación 1980); B.W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Eerdmans 1994); R. Wyatt y J. C. de Wyatt,

JEREMOT

Heb. 3406 *Yeremoth*, יְרֵימ ת, también escrito יְרֵמ ת = «elevación». Nombre de seis personajes del AT.

1. Sept. *Iarimoth*, Ἰαριμ□θ. Tercer hijo de Musi, de la tribu de Leví (1 Cro. 23:23); llamado > Jerimot en 1 Cro. 24:30.

2. Sept. *Ierimoth*, Ἰεριμ□θ, *Ierimuth*, Ἰεριμο□θ; Vulg. *Jerimot*. Descendiente de > Bequer, de la tribu de Benjamín (1 Cro. 7:8).

3. Sept. *Ierimoth*, Ἰεριμ□θ. Levita, uno de los catorce hijos varones del cantor > Hemán, jefe de la decimoquinta división sacerdotal designada por David (1 Cro. 25:22); prob. el mismo llamado Jerimot en el v. 4.

4. Sept. *Iarimoth*, Ἰαριμ□θ, *Arimoth*, Ἀριμ□θ. Miembro de la tribu de Benjamín, del linaje de Bería (1 Cro. 8:14), prob. el > Jeroham del v. 27.

5. Sept. *Ierimoth*, Ἰεριμ□θ, v.r. *Iarimoth*, Ἰαριμ□θ. Israelita descendiente de Elam, que se divorció de su esposa extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:26).

6. Sept. *Iarmoth*, Ἰαρμ□θ, *Armoth*, Ἀρμ□θ. Israelita de la familia de Zatu, igualmente divorciado de su esposa extranjera después del exilio (Esd. 10:27).

JERÍAS

Heb. 3404 *Yeriyyah*, יְרִ ָה = «fundado, o lanzado por Jah» (1 Cro. 26:31); Sept. *Iorías*, Ἰωρ□ας, *Iurías*, Ἰουρ□ας; Vulg. *Jeria*; también forma paragógica *Yeriyyahu*, יְרִ ָה; Sept. *Hieriá*, Ἱερι□ (1 Cro. 23:19), *Iediû*, Ἰεδιο□ (1 Cro. 24:23; Vulg. *Jeriau*).

Jefe de la familia hebronita en los días del rey David (1 Cro. 23:19; 26:31; 24:23).

JERICÓ

Heb. 3405 *Yerijó*, יְרִיח = «lugar fragante», prob. por las plantas balsámicas que crecen en su área (Jos. 2:1, 2, 3; 3:16; 4:13, 19; 5:10, 13; 6:1, 2, 25, 26; 7:2; 8:2; 9:3; 10:1, 28 ,30; 12:9; 13:32; 16:1, 7; 18:12, 21; 20:8; 24:11; 2 R. 2:4, 15, 18); otra etimología prob. es «ciudad de la [diosa] Luna». También se escribe *Yerejó*, יְרֵח (Nm. 22:1; 26:3, 63; 31:12; 33:48, 50; 34:15; 35:1; 36:13; Dt. 32:49; 34:1, 3; 2 Sam. 10:5; 2 R. 25:5; 1 Cro. 6:78; 19:5; 2 Cro. 28. 15; Esd. 2:34; Neh. 3:2; 7:36; Jer. 39:5; 52:8); una vez se encuentra la grafía *Yerijoh*, יְרִיחֹה i(1 R. 16:34); Sept. y NT 2410 *Ierikhó*, Ἰεριχ□; Josefo, *Ierikhús*, Ἰεριχο□ς; Estrabón, *Hierikús*, Ἱερικο□ς; Ptolomeo, *Hiereikús*, Ἱερεικο□ς; árabe *Arihá*; Vulg. *Jericho*.

1. Historia bíblica.

2. Historia arqueológica.

I. HISTORIA BÍBLICA. Antigua ciudad situada en el valle del Jordán (Dt. 34:1, 3), a 19 kms. al noroeste de la desembocadura del Jordán en el Mar Muerto, en la parte occidental del valle del río, y aproximadamente a 27 km. de Jerusalén. En la actualidad pertenece a Jordania; junto a la ciudad moderna se encuentran las ruinas de varias poblaciones antiguas, entre las que se ha localizado la

antigua Jericó (Tell el-Sultán) y la Jericó del NT (Tell Abu el Aláyiq), distantes entre sí menos de 2 km.

Jericó estaba situada en una llanura fértil, en la parte inferior de la cuesta que conduce a la montañosa meseta de Judá, a unos 250 m. sobre el nivel del mar Mediterráneo. Es prob. una de las ciudades más antiguas del mundo, aunque extrañanamente no aparece en ningún texto antiguo de Oriente. En la Biblia se la cita tan solo a propósito de la conquista de la Tierra Prometida. Fue la primera fortaleza que encontraron los israelitas en su marcha hacia el oeste y jugaba un papel estratégico de vital importancia, porque de haberse adentrado los israelitas en las montañas sin conquistarla, hubieran dejado un peligro a sus espaldas. Estaba bien fortificada, rodeada por murallas de ladrillos sobre cimientos de piedra de más de un metro de espesor —llegando en ocasiones hasta 3,4 m— con una dimensión de 17 hectáreas. La muralla más antigua de Jericó data del año 8000 a.C., es decir, es cinco milenios más antigua que las pirámides de Egipto y los templos de Sumer. No se trata de un amasijo de guijarros, sino de una sólida estructura fabricada con bloques de piedra, traídos de fuera y asentados sin mortero ni argamasa, con unos 2 m. de espesor en la base.

Tres ciudades diferentes con el nombre de Jericó han ocupado el mismo lugar sucesivamente. La arqueología no ha descubierto la ciudad conquistada por Josué, bien porque fuera completamente erosionada en los siglos de abandono, o tal vez porque aún se halle enterrada en alguno de los *tell*, o montones de ruinas sin excavar que se encuentran en el oasis. Josué envió a dos espías para que reconocieran la ciudad (Jos. 2:1-24), el pueblo atravesó milagrosamente el Jordán en seco y plantaron las tiendas delante de la ciudad. Por orden de Dios, los hombres de guerra fueron dando vueltas al recinto amurallado una vez al día durante seis días consecutivos. En medio de los soldados, los sacerdotes llevaban el arca del pacto, precedida por siete sacerdotes que tocaban las bocinas. El séptimo día dieron siete veces la vuelta a la ciudad; al final de la séptima vuelta, mientras resonaba el toque prolongado de las bocinas, el ejército rompió en un fuerte clamor, las murallas se derrumbaron, y los israelitas penetraron en la ciudad, que había sido proclamada > anatema. A excepción de > Rahab, que había dado cobijo a los espías, y su familia, todos los demás habitantes fueron muertos. El oro, la plata, los objetos preciosos, entraron al tesoro de Yahvé. Josué lanzó una maldición contra quien reconstruyera la ciudad (Jos. 5:13-6:26). Una vez destruida, quedó habitado el oasis como población abierta, y por esto algunos autores explican que Jue. 1:16 y 3:13 la designe exclusivamente con el nombre de «ciudad de las palmeras» (cf. Dt. 34:3).

Asignada a la tribu de Benjamín, dio origen a la Jericó de Benjamín (Jos. 18:21), la cual fue dominada durante un tiempo por > Eglón, rey de Moab (Jue. 3:12), hasta que > Ehud liberó a Israel del yugo moabita y la reconquistó. David ordenó a sus emisarios escarnecidos que se escondieron allí cuando eran perseguidos por Janún, rey de los ammonitas, y que permanecieran en ella hasta que les crecieran de nuevo sus rapadas barbas (2 Sam. 10:1-5). Parece ser que en ese tiempo Jericó no estaba plenamente habitada por israelitas; pero durante el gobierno de > Acab, fue restaurada por > Jiel de Betel (1 R. 16:34), y los israelitas se instalaron de nuevo. Fueron visitados por Eliseo, quien purificó el agua del manantial (1 R. 2:19-22). Allí se afincó una escuela de profetas. Elías, poco antes de ser arrebatado al cielo, atravesó el lugar con Eliseo (2 R. 2:4, 15, 18). En Jericó fueron puestos en libertad los hombres de Judá que habían sido hechos prisioneros por el ejército de Peka, rey de Israel (2 Cro. 28:15). Los caldeos se apoderaron de Sedequías cerca de Jericó (2 R. 25:5 Jer. 39:5; 52:8).

Con la cautividad de Babilonia, Jericó quedó prácticamente despoblada, para ser repoblada por

345 cautivos que regresaron del destierro (Esd. 2:34; 7:36), los mismos que prob. ayudaron a construir los muros de Jerusalén (Neh. 3:2).

En el período de los > Macabeos recuperó su gran valor estratégico. Habiendo caído en manos de los sirios, el general Báquides construyó una fortaleza para proteger el lado este de Judea (1 Mac. 9:50; Josefo, *Ant*. 13, 1, 3). Esta Jericó estaba situada en Tell-el-Sultán o Fuente de Eliseo, la cual fluye a una distancia de poco más de tres kilómetros al noroeste de ez-Riba, la moderna Jericó.

Durante el período romano fue saqueada por Marco Antonio (Josefo, *Ant*. 14:15, 3), pero Herodes fundó una nueva Jericó más al sur, distante unos 2 km. de la antigua ciudad y protegida por una nueva muralla, con dos torres: una recibió el nombre de Cipro (en honor a su madre) y la otra Fasael (en honor a su hermano). Poseía un hipódromo y un anfiteatro, junto con un palacio de invierno para el monarca y villas para las clases altas judías (Josefo, *Guerras* 1, 21, 14; 33, 6, 8; *Ant*. 16, 5, 2). Aunque no hizo de ella su lugar de residencia, al final de su vida se retiró allí, donde murió y fue enterrado. Su hijo Arquelao embelleció los palacios y construyó nuevos acueductos para llevar agua a los jardines de palmeras (*Ant*., 17, 13, 1). Los tres Evangelios Sinópticos hablan de visitas de Jesús a esta Jericó y narran la curación de un ciego, o dos (Mt. 20:29-34; Mc. 10:46-52 y Lc. 18:35-43), a uno de los cuales Marcos llama > Bartimeo. La parábola del Buen Samaritano se sitúa sobre el camino de Jerusalén a Jericó (Lc. 10:30). > Zaqueo, a quien Jesús llamó para hospedarse en su casa y darle la salvación, habitaba en Jericó (Lc. 19:1, 2). La ciudad fue completamente destruida durante la guerra judía de los años 60 y sirvió algunos días como campamento romano (Josefo, *Guerras*, 8, 2; 9, 13).

Una tercera Jericó surgió en los jardines regados por la Fuente de Eliseo, y donde, además de palmas, crecían la alheña, el toronjil, la mirra y los sicómoros (cf. Cnt. 1:14; Lc. 19:2; Josefo, *Guerras*, 4, 8, 3). Las rosas de Jericó eran consideradas extraordinariamente bellas (Eclo. 24:14). No se sabe quién la reconstruyó, pero sí que llegó a ser una ciudad importante, con sede episcopal en el 325, ya que su obispo asistió al Concilio de Nicea. Durante la ocupación árabe y las Cruzadas, decayó como ciudad, aunque fue famosa por la fertilidad de sus tierras.

La ciudad moderna es una aglomeración de palmeras, parques amplios y ricos, y edificios atractivos, construida por árabes pudientes. Durante la guerra de los Seis Días, en 1967, fue anexionada por Israel.

II. HISTORIA ARQUEOLÓGICA. Ernst Sellin y Karl Watzinger, en nombre de la sociedad *Deutsche Orientgesellschaft* (1907-1909), iniciaron excavaciones sobre el montículo llamado Tell el-Sultan. Fueron continuadas muy extensamente por John Garstang (1930-1936), miembro de la Escuela Británica de Arqueología; en 1952 fueron reanudadas por Kathleen M. Kenyon y por las escuelas de arqueología de Inglaterra y EE. UU. Kenyon llegó hasta la roca viva estableciendo la estratigrafía completa de Jericó y su datación.

Garstang realizó descubrimientos importantes de la época neolítica precerámica de unos 5000 años a.C. Igualmente se encontraron más de 20 tumbas de distintos períodos, que iban desde tiempos del bronce inferior hasta la edad del hierro II. Todo ello puso de manifiesto la importancia que tuvo la ciudad de Jericó, ya en la edad del bronce antigua y media. Garstang anunció el descubrimiento de lo que llamó *Ciudad IV*, perteneciente al último período de la edad del bronce y que, según este especialista, fue destruida alrededor del 1400 a.C., lo que coincidiría con el tiempo de la conquista por el ejército de Josué. Descubrió la evidencia de los muros caídos, que fueron fotografiados por él y por posteriores investigadores. Habían caído de dentro hacia afuera. Sus fundamentos no habían

sido minados, sino que debieron ser derrumbados por un potente temblor de tierra. También había evidencias de un violento incendio de la ciudad. Los restos corresponden a una doble muralla de ladrillos, con un muro exterior de 2 m. de espesor, un espacio vacío de alrededor de 4,5 m. y un muro interior de 4 m. Estos muros tenían en aquel entonces 9 m. de altura. La ciudad, muy pequeña, estaba entonces tan superpoblada que se habían construido casas en la parte alta de la muralla, por encima del espacio vacío entre las dos murallas (cf. la casa de Rahab, Jos. 2:15). El muro exterior se hundió hacia afuera, y el segundo muro, con sus edificaciones encima, se hundió sobre el espacio vacío.

Las técnicas de excavación estratificada, permitieron a Kathleen M. Kenyon descubrir una rica información sobre la historia de la ciudad. Su trabajo minucioso y científico le permitió llegar por medio de los restos descubiertos, especialmente adobes, a establecer como había sido la primera ciudad de Jericó. Ella y su equipo elaboraron un detallado informe que se iniciaba con el tiempo de la primera colonización y establecimiento del primer asentamiento en la ciudad, hasta los años de la destrucción, supuestamente por los ejércitos de Josué. La fecha dada para el inicio de la ciudad fue la de unos 8000 años a.C. A los descubrimientos importantes de cerámicas, aperos de labranza, objetos de trabajo, armas, e incluso ornamentos personales, se añadió el descubrimiento de enterramientos representados por 505 tumbas. Todos estos materiales permitieron establecer el comienzo de la ciudad y las siguientes etapas hasta su destrucción.

Los enterramientos se hacían bajo el piso de las viviendas. Aún sin conocer el sistema religioso de sus habitantes, cabe suponer que había una creencia de vinculación entre los muertos y los vivos. Prueba de ello pudieran ser las 10 calaveras enyesadas que se desenterraron. Retiradas tiempo después del enterramiento, fueron limpiadas y recubiertas con yeso. En las cuencas de los ojos se introdujeron conchas, e incluso se aprecian signos de haber sido dibujado el bigote sobre el revestimiento. Los especialistas creen que la veneración por los muertos era grande, con lo que la calavera del antepasado, debidamente acondicionada, constituía un modo de presencia entre la familia de quien ya había fallecido. Sin duda esta situación influenciaba notablemente en el sistema social y religioso de aquellos pobladores.

Relativo a período de *Cerámica Neolítica A y B*, se inicia con una nueva colonización de la ciudad sobre el año 4750 a.C. Aunque conocedores de las técnicas para la elaboración de cerámica, la cultura de estos nuevos pobladores parece ser menos importante que la de los anteriores pueblos *precerámicos*. Las edificaciones se construían en gran parte subterráneas y los lugares comunes son menos importantes que los anteriores. Los nuevos pobladores pudieran tener vínculos con otros pueblos del valle del Yarmuk, incluso con Biblos, ya que los adobes utilizados en las construcciones de las poblaciones son semejantes, tanto en forma como en técnica de elaboración. Hace suponer que los pobladores de Jericó en el período de *Cerámica Neolítica* procedieron del Norte, del *Creciente Fértil*.

Las excavaciones revelan asentamientos nómadas sobre el montículo a partir del 3250 a. C., lo que hace suponer un nuevo tiempo de abandono de la ciudad, probablemente desde el año 4000 a.C. De este tiempo hay tumbas excavadas en roca. En alguna de ellas aparecen restos calcinados, lo que hace suponer que se procedía a la cremación de los cadáveres, o tal vez se quemaban los restos de enterramientos anteriores para un mejor aprovechamiento del lugar que permitiría nuevos enterramientos en las mismas tumbas. La cremación de los restos pudo llevarse a cabo en un crematorio urbano, posiblemente situado en una construcción subterránea dentro de la ciudad. El sorprendente hallazgo de 300 calaveras en una sola tumba, hace suponer que lo único que se

conservaba del cadáver era el cráneo, siguiendo un poco la tradición de culturas anteriores, especialmente la del yeso.

La ciudad ofrece una variedad de trabajos de reconstrucción de sus murallas. Según los expertos que la excavaron, especialmente la profesora Kenyon, hay evidencias de por lo menos dieciséis reconstrucciones. Estas debieron ocurrir entre los años 2900 y 2300 a.C. Los materiales de la pared eran de adobes, apreciándose derrumbes en la muralla, probablemente originados por terremotos de los que hay referencias históricas durante ese período. Restos de matorrales quemados, junto con otros propios de la muralla, como maderos de sustentación e incluso vigas, se encontraron en la parte sur de la ciudad, lo que hace suponer que en las múltiples escaramuzas guerreras por que pasó Jericó, en alguna ocasión se acumuló una gran cantidad de materiales combustibles que se usaron plantándoles fuego para derribar la defensa y permitir el acceso a la ciudad. Pueblos nómadas invadieron la ciudad sobre el 2400 a.C. introduciendo en tiempo próximo al *Bronce Intermedio* una nueva cultura.

Este período se extiende entre los años 2300 y 1900 a. C. Diversos instrumentos de cobre, desde adornos hasta armas, se encontraron en las cerca de 400 tumbas descubiertas y que corresponden a este período. A diferencia de las colectivas del período anterior la mayoría de ellas son individuales. Debido a las pocas construcciones estables descubiertas en ese nivel, hace suponer que el asentamiento fue más bien nómada, con un campamento estable muy pequeño.

Las tumbas encierran vestigios culturales, no sólo de armas y útiles, sino incluso de alimentos. Se han descubierto en ellas vasos con sedimentos de líquidos que no pudieron identificarse, así como restos de ovinos asados, e incluso de frutas, entre ellas granadas. Por el lugar en que se encontraron los restos, debía haber una conexión religiosa entre los enterramientos y los alimentos. Posiblemente se trate de expresiones de creencias en una vida después de la muerte, semejante a la de los egipcios. No se encuentran símbolos de toros, lo que hace suponer que la adoración a Baal no existía entre ellos, o estaba en un período muy temprano. Algunos de estos enterramientos corresponden al tiempo de los > hiksos (1750-1550 a.C.) ya que se encontraron restos correspondientes a aquella cultura.

La muralla de la ciudad adquirió una forma diferente debido a la aparición de máquinas de guerra consistentes en primitivos > arietes. A fin de impedir la aproximación a la muralla, se construyó una defensa adosada, en forma de pendiente con un una gran extensión que alcanza hasta los límites más exteriores del promontorio y sobre la que se edificó la verdadera muralla de la ciudad. La pendiente de la parte inferior de la rampa de piedras revocadas tenía una inclinación de unos 351/4.

Durante la Edad del Bronce Superior la ciudad fue nuevamente destruida, en un tiempo inmediatamente siguiente al período de los hiksos que termina en el año 1550 a.C., considerándose que estuvo ocupada hasta el año 1400 a.C.

Durante Edad del hierro los restos de Jericó no presentan evidencias de asentamientos, excepto algunos restos fechables en el s. VII a.C., así como algunas estructuras de aquel tiempo en el montículo, pero sin que aparecieras ningún tipo de fortificación.

Josué y Jericó. Las excavaciones arqueológicas procuraron establecer la realidad del acontecimiento relatado en el cap. 6 del libro de José. John Garstang inicio un trabajo meticuloso, cuyos resultados se detallan en sus hojas de trabajo, entre las que hay una, fechada el 2 de marzo de 1930, que dice así: “Las principales defensas de Jericó en la edad del bronce superior seguían en el borde superior del promontorio de la ciudad y abarcaban dos murallas paralelas, la exterior de 2 m.

y la interior de 4 m. de espesor. Las investigaciones a lo largo del lado occidental muestran constantes rastros de destrucción y conflagración. La pared exterior sufrió más, cayendo sus restos por la falda, la muralla interior se preservó sólo donde colinda con la ciudadela o torre, a una altura de 5,5 m. ... Trazas de fuego intenso son fáciles de ver, incluyendo las masas rojizas de ladrillo, las piedras partidas, la madera carbonizada y las cenizas. Las casas a lo largo de la muralla se encontraron quemadas hasta el piso, sus techos caídos sobre la cerámica doméstica adentro" (cit. por Charles F. Pfeiffer, p. 362).

Las excavaciones pusieron al descubierto ruinas de la ciudad, entre las que se encontraron incluso resto de provisiones de comida ocultos en el interior de una pared en un cuarto de una de las casas, que evidencia el acopio propio de alimentos para un tiempo de asedio. El fuego consumió totalmente el palacio real de la ciudad, en donde se encontraron los almacenes calcinados con todo lo que había en ellos. El fuego calcinó literalmente toda la ciudad, en tal manera que no pudo haber sido fortuito, o provocado ocasionalmente por los invasores, al estilo habitual de aquellas guerras, sino deliberadamente preparado para causar tal destrucción. La capa de cenizas que se encontró en aquella excavación es de más de 1,5 m. Todo ello es una evidencia notable de la realidad del relato bíblico, en el que aquella ciudad fue considerada como > anatema y consumida como holocausto, con todo lo que había en ella (Jos. 6:24).

Una nueva prueba consistió en el hallazgo de escarabajos sagrados en alguna de las tumbas excavadas, correspondientes a reinado de Amenhotep III que reinó hasta el 1385, por lo que los escarabajos no podían ser fechados más tarde del 1385 y que la destrucción de la ciudad podría fijarse alrededor del año 1400 a.C.

Esta fecha coincidiría plenamente con la datación temprana, que puede establecerse en base a la referencia bíblica que la sitúa 480 años antes del inicio de la construcción del templo de Salomón. El profesor Garstang, llegó a la conclusión que el relato del libro de Josué tenía que ser de un testigo presencial del acontecimiento.

Sin embargo, el trabajo antes mencionado, que fue aceptado plenamente durante muchos años y se in-cluye aún ahora como evidencia de la datación de los acontecimientos conforme al relato bíblico, ha sido cuestionado por la arqueóloga Kenyon, que excavó entre los años 1952 a 1958, según la cual, valiéndose del análisis de los estratos descubrió que las paredes de la ciudad descubiertas en las excavaciones de Garstang, correspondían a construcciones de la edad del *Bronce Inferior*, por tanto, de unos mil años antes del tiempo de Josué. Por otro lado, parte del terraplén amurallado del período de los hiksos cubría las dos murallas.

Otro dato descubierto en los estratos, sitúa a la muralla que quedó en pie como del tiempo del *Bronce Intermedio*, por lo menos de unos 150 años antes de Josué.

Por tanto, parece que no existen edificaciones de la época del *Bronce Superior*. El palacio de la ciudad corresponde a la edad del *Bronce Intermedio*, y se supone que pudo haber sido destruido por los egipcios después de la expulsión de los hiksos de Egipto. Esto lleva a los arqueólogos e historiadores a formular una nueva hipótesis según la cual Jericó debió haber estado abandonada desde el año 1550 al 1440 a.C. ya que las cenizas de la ciudad cubrieron los restos de la edad del *Bronce Intermedio* hasta una profundidad de 1,5 m., anticipándose en 150 años a la fecha más antigua posible para la llegada de los israelitas.

En relación con las paredes de la ciudad excavadas por Garstang, se llega a la conclusión de que

pertenecían a la *Edad del Bronce Inferior*, por consiguiente de, por lo menos, mil años antes del tiempo de Josué. Ese descubrimiento no supone evidencia alguna, ya que las construcciones encontradas de períodos anteriores demuestran que los sucesivos pobladores de la ciudad utilizaron lo que valía de aquellas construcciones añadiendo nuevos elementos. En tal sentido, las murallas de la edad del *Bronce Inferior* fueron mantenidas, añadiendo las rampas como complemento a la fortificación de la ciudad. No es de extrañar, pues, que aparezcan elementos muy anteriores a los tiempos de Josué. Es más, tales restos evidencian que no se produjo la destrucción de la ciudad por los egipcios a consecuencia de la expulsión de los hiksos, tal y como se pretende demostrar.

Otro argumento tiene que ver con la superposición de parte de los materiales de las rampas construidas por los hiksos, sobre las murallas de la ciudad. Tal cuestión puede representar un obstáculo para quienes no admiten la descripción bíblica de la toma de la ciudad. En ella se lee: "Aaconteció que cuando el pueblo hubo oído el sonido de la bocina, gritó con gran vocerío, y el muro se derrumbó. El pueblo subió luego a la ciudad, cada uno derecho hacia adelante, y la tomaron" (Jos. 6:20). Si el pueblo pudo pasar hacia adelante en dirección a la ciudad, quiere decir que los restos del muro no impedían tal acción, por lo que el derrumbe debió ser más bien un hundimiento de la muralla sobre sus basamentos, dejando tan sólo algunos paños en pie, entre los que estaba el que sostenía la casa de Rahab. Una vez cedido el terreno y hundida la muralla, no es extraño, sino más bien lógico, que partes de las rampas adosadas a los muros y elevadas hasta una determinada altura de ellos, cedieran desplomándose sobre las murallas que se habían hundido, por lo que los restos de las construcciones posteriores quedaron sobre las primitivas, según se encontraron. Y, aún en el caso inverso, es decir que elementos más antiguos estuvieran sobre otros más modernos, justificaría que la destrucción de los muros y antemuros se debió a una acción sobrenatural, semejante a la que ocurre con un terremoto, en el que restos más modernos están bajo otros más antiguos debido a la dinámica del elemento destructivo.

La supuesta destrucción de Jericó por los egipcios en los tiempos de la expulsión de los hiksos, no tiene evidencia histórica alguna, sustentándose sólo en lahipótesis que Kenyon presenta en sus trabajos sobre Jericó. Es dudoso que los egipcios destruyeran lugares fortificados en Palestina, sobre todo si se tiene en cuenta que la política que habían seguido era la de mantener las ciudades-estado y a sus reyes como tributarios, utilizándolos para la recaudación de impuestos y la provisión de suministros agrícolas tales como el trigo, que necesitaban en el estado.

Tan sólo intervenían contra las ciudades si se producía alguna rebelión o si las guerras entre ellas ponían en dificultades la entrega de los suministros establecidos, pero esas intervenciones consistían en sujetar a los revoltosos, pero nunca en destruir aquellos elementos que necesitaban en su administración colonial. La dinastía que se establece después de la expulsión de los hiksos mantuvo por un tiempo su hegemonía sobre Palestina, hasta la llegada de los invasores, como se evidencia por la correspondencia de Tell-el-Amarna. Es, pues, muy dudosa la destrucción y aniquilamiento de Jericó por los egipcios hasta tal grado, teniendo en cuenta su modo de actuar y la importancia de la ciudad en las rutas comerciales de entonces. Realmente la destrucción de Jericó por medio del fuego es una notable evidencia de la exactitud del relato bíblico.

Finalmente, el hecho de no haber encontrado restos de la supuesta época de Josué, sobre el 1300-1200 a.C., es la mejor confirmación a la datación temprana de los acontecimientos del libro, producidos alrededor del 1450 a.C. Sin embargo, es notable apreciar la disposición a contradecir el relato bíblico, pretendiendo que después de conquistada por Josué la ciudad, esta fue abandonada y

los restos del tiempo de la conquista desaparecieron arrastrados por las lluvias y deteriorados por los factores del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Jericó", en *EMB* II, 87-92; J. Garstang, *The Foundations of Bible History* (New York, 1931); J. Garstang y J.B.E. Garstang, *The Story of Jericho* (1940); D.J. Hamblin, *Las primeras ciudades* (Ed. Folio, Barcelona 1994); K.M. Kenyon, *Desenterrando a Jericó* (FCE, México 1966); R. North, "Jericó", en *EB* IV, 334-339; S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 256-257 (CLIE 2004); V. Vilar Hueso, "Jerico", en *GER* 13, *392-395*; B.G. Wood, "Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence", *Biblical Archaeology Review* (1990), 44-58; Id., "The Walls of Jericho", *Bible and Spade* (1999), 35-42.

S. PÉREZ MILLOS

JERIEL

Heb. 3400 *Yeriel*, יְרִיאֵל = «temoroso de Dios»; Sept. *Ieriel*, Ἰερι⍰λ. Uno de los hijos de Tola, hijo de Isacar, mencionado como un jefe valiente de su tribu, que se enroló en el ejército de David (1 Cro. 7:2).

JERIMOT

Heb. 3406 *Yerimoth*, יְרִימ ת = «altura, elevación». Nombre de seis personajes del AT.

1. Sept. *Ierimuth*, Ἰεριμο⍰θ. Uno de los cinco hijos de Bela, de la tribu de Benjamín, descrito como jefe y hombre valiente (1 Cro. 7:7).

2. Sept. *Ierimoth*, Ἰεριμ⍰θ. Uno de los tres hijos de Musi, nieto de Leví (1 Cro. 24:30); también llamado > Jeremot (1 Cro. 23:23).

3. Sept. *Iarimuth*, Ἰαριμο⍰θ, *Arimoth*, Ἀριμ⍰θ. Uno de los famosos arqueros de la tribu de Benjamín, que se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:5).

4. Sept. *Ierimuth*, Ἰεριμο⍰θ, *Ierimoth*, Ἰεριμ⍰θ. Uno de los catorce hijos de Hemán, que servía en la música sagrada del Templo bajo la dirección de su padre (1 Cro. 25:4); prob. el mismo que es llamado > Jeremot en 1 Cro. 25:22.

5. Sept. *Ierimuth*, Ἰεριμο⍰θ, *Ierimoth*, Ἰεριμ⍰θ. Hijo de Azriel, que estaba al frente de la tribu de Neftalí bajo el reinado de David y Salomón (1 Cro. 27:19).

6. Sept. *Ermuth*, Ἐρμο⍰θ, *Ierimoth*, Ἰεριμ⍰θ. Hijo de David y padre de > Majalat, primera esposa de > Roboam (2 Cro. 11:18). No aparece en las demás genealogías de David (2 Sam. 3:2-5 1 Cro. 14:4-7), quizá por haber nacido de una concubina (comp. 2 Sam. 16:21), pero es difícil aceptar que Roboam se hubiera casado con la hija de una concubina.

7. Sept. *Ierimoth*, Ἰεριμ⍰θ. Levita encargo de la supervisión de los tesoros del Templo durante el reinado de Ezequías (2 Cro. 31:13).

JERIOT

Heb. 3408 *Yerioth*, יְרִיע ת = «cortinas»; *Ierioth*, Ἰερι⍰θ. Hijo de Caleb, tenido con su esposa Azuba (1 Cro. 2:18). El texto original es bastante oscuro debido a la mala transmisión, por lo que los especialistas no se ponen de acuerdo en su identificación precisa.

JERJES

Transliteración gr. *Xérxes*, Ξ⍰ρξης, del persa antiguo *hashayâr-shâ*, en heb. *Ajashwerosh*, אֲחַ ְ וֵר; en Tobías 14:15: *Asýeros*, Ἀσ⍰ηρος.

Nombre de tres reyes de Persia. Al más famoso de ellos, Jerjes I (*c.* 519-465 a.C.), que reinó entre 485-464, se lo identifica con el > Asuero de Esdras y Ester.

Hijo de > Dario I y de Atosa, hija de Ciro II, fue el quinto Gran Rey de la dinastía Aqueménida (485-465 a.C.). Subió al trono a la muerte de su padre. Su primera acción fue reprimir una rebelión en Egipto, que entonces era una satrapía bajo el dominio persa. El año anterior, los egipcios se habían rebelado contra Persia por los abusos a que estaban sometidos, sobre todo en el campo religioso. Jerjes aplastó brutalmente la revuelta y colocó a su hermano Aquemenes como sátrapa o gobernador del país, que ejerció un control muy represivo.

Posteriormente se enfrentó a varias ciudades griegas (483 a.C.). Griegos y persas se habían enfrentado en Asia Menor al conquistar estos las ciudades griegas de aquella zona. Jerjes tardó cuatro años en preparar el ejército para su campaña en Grecia. Ordenó excavar un canal a través del istmo de Athos, pues años antes las naves de su padre Darío I habían sido destruidas en una tempestad al doblar aquel cabo. Con el canal se pretendía evitar una catástrofe semejante.

Para agilizar el transporte de sus tropas, Jerjes ordenó también realizar la construcción de un puente flotante de más de un kilómetro de longitud sobre el Helesponto, llamado ahora estrecho de los Dardanelos. El primer puente fue destruido por una tormenta, y se cuenta que Jerjes mandó azotar al mar con trescientos latigazos como castigo, y arrojar cadenas al agua para simbolizar que el mar se convertía en su esclavo.

En principio, el ejército persa consiguió importantes victorias: la flota griega fue rechazada en el cabo Artemisión, y las fuerzas espartanas lideradas por Leónidas en el desfiladero de las Termópilas fueron derrotadas, si bien lograron retrasar a los persas durante diez días. Estos continuaron luego su avance y devastaron Beocia y el Ática llegando hasta Atenas, ciudad que saquearon e incendiaron a pesar de que ya había sido abandonada. Los tebanos, por el contrario, los recibieron como libertadores.

Más tarde los persas serían derrotados por los griegos en la batalla naval de Salamina (480 a.C.), con lo que perdieron el dominio marítimo. Jerjes entregó el mando de su ejército en Grecia a su cuñado Mardonio y se retiró al Asia Menor. Las derrotas de Platea y Eurimedonte supusieron la libertad de las ciudades griegas del Asia Menor y la renuncia de Jerjes a ellas, dejando de entrometerse en la política griega.

De los últimos años del reinado de Jerjes poco se sabe. Se dedicó a la construcción de palacios y a cuestiones religiosos. En > Susa y > Persépolis terminó los palacios empezados por su padre. Tributaba culto a Ahura Mazda, siguiendo las enseñanzas de > Zoroastro.

El 4 de agosto de 465 a. C. fue asesinado por su ambicioso visir Artábano, el eunuco Aspamitre, y Megabizos, hijo de Zopiros, yerno del rey. Véase ASUERO, PERSIA.

A. ROPERO

JEROBAAL

Heb. 3378 *Yerubbáal*, יְרֻבַּעַל = «pelee Baal con él»; Sept. *Ierobáal*, ’Ιεροβ[illegible]αλ. Nombre otorgado a Gedeón a raíz de arrojar por tierra un ídolo local (Jue. 6:32; 7:1; 8:29, 35; 9:1, 2, 5, 16, 19, 24, 28, 57) y que indica su vocación de servicio a la causa de Dios y del pueblo de Israel; escrito también *Yerubbésheth*, יְרֻבֶּשֶׁת = «pelee la vergüenza» (2 Sam. 11:2), prob. para evitar mencionar el nombre del dios cananeo Baal. Véase GEDEÓN.

JEROBOAM

Heb. 3379 *Yarobeam*, יָרָבְעָם = «aumente el pueblo»; Sept. *Ieroboam*, ʼΙεροβοάμ; Josefo, *Hierobóamos*, ῾Ιεροβόαμος. Nombre de dos monarcas del reino del Norte o reino de Israel.

1. Jeroboam I. Hijo de Nabat, de la tribu de Efraín, y primer rey del reino del Norte después del cisma de las diez tribus. Reinó veintidós años (973-951 a.C.). Había sido colocado por el rey Salomón a cargo de los tributos de Efraín y Manasés (1 R. 11:26-28). Vigilaba, por tanto, los trabajos de los miembros de su tribu en la construcción de la fortaleza de Millo en Jerusalén y otras obras públicas, de manera que llegó a ser conocedor del descontento general causado por las extravagancias que marcaron aquel reinado. Antes de morir Salomón, Jeroboam recibió del profeta Ahías el mensaje de que estaba destinado a reinar sobre diez de las tribus, que en castigo de la idolatría de Salomón estaban a punto de romper su fidelidad a él y a su casa. Al mismo tiempo, se le prometió que si era fiel al Señor, su casa sería confirmada en autoridad sobre Israel (1 R. 11:29-38). No conforme con esperar la muerte del rey, el tiempo establecido por el profeta para el cumplimiento de la promesa, Jeroboam instigó una revuelta que no tuvo éxito y fue obligado a huir, refugiándose con el faraón Sisac en Egipto, donde permaneció hasta la muerte de Salomón en 973 a.C. (1 R. 11:40). Al reclamar las diez tribus a > Roboam que les aliviara las cargas de los impuestos y levas que les habían sido impuestas por su padre, este respondió con dura altanería, lo que dio lugar al cisma nacional (1 R. 12:1-17; 2 Cro. 10:1-17). Jeroboam fue proclamado rey sobre las diez tribus (1 R. 12:20). A Roboam permanecieron fieles solamente las tribus de Judá y Benjamín.

Jeroboam estableció su cuartel general en Siquem y pronto agregó al cisma político otro religioso. Temiendo que sus súbditos le fueran desleales si iban a Jerusalén a adorar, erigió dos becerros de oro, uno en Dan, el extremo norte de sus dominios, y el otro en Betel, el extremo sur, propiciando la adoración de Yahvé bajo el simbolismo de estos ídolos (1 R. 12:25-33), por lo cual expulsó a los levitas del sacerdocio (1 R. 12:31-33; 2 Cro. 11:13-15). Pero su pretendido culto nacional a Yahvé bajo la forma de un cisma idolátrico con respecto al Templo de Jerusalén, fue considerado por Dios como culto a los demonios (2 Cro. 11:16). Tal proceder provocó la emigración de muchos israelitas fieles a Dios, levitas y de las otras tribus, al reino de Judá (2 Cro. 11:16-17). De esta manera se debilitó el reino de Jeroboam, y cayó en un burdo paganismo.

Un varón de Dios acudió desde Judá para clamar en contra del altar de Betel, y al extenderse contra él la mano del rey, se secó inmediatamente. Al rogar por él el profeta, le fue restaurada la mano, pero no se arrepintió de su idolatría (1 R. 13:1-6 y ss). Le había sido anunciado que si seguía al Señor, como David lo había hecho, su casa sería afirmada, pero por su rebelión contra el orden divino su dinastía se extinguió en su hijo Nadab (1 R. 14:7-11 y ss). «El pecado de Jeroboam hijo de Nabat» vino a ser proverbio en boca de los israelitas (cf. 1 R. 16:31; 2 R. 3:3; 10:29, 31; 13:11; 14:24; 15:9, 18, 24, 28; 13:2, 6; 17:22).

Durante su reinado fueron constantes las guerras con Roboam (cf. 1 Cro. 12:15). Jeroboam es un ejemplo claro de manipulador de la religión con fines políticos, y constituye una advertencia universal contra ello, contra la idolatría y contra la intromisión humana en las formas del culto, en lugar de una sencilla sumisión a las formas que Dios nos ha dado en su palabra (cf. 1 R. 12:28-33).

2. Jeroboam II. Hijo de Joás y sucesor suyo sobre el trono de Israel, cuarto rey de la dinastía de > Jehú. Fue hecho corregente el año 793 y reinó en solitario durante tres décadas (782-752). Consiguió extender sus territorios derrotando a los sirios, con lo que recobró Hamat y Damasco. No se sabe el

tiempo que le llevó efectuar sus numerosas e importantes conquistas. Tuvo un reinado de una duración inusitada para la época, extendiéndose, según nuestro texto actual, sobre un espacio total de cuarenta y un años, si incluimos su período de corregencia (2 R. 14:23). Fue un período de paz y prosperidad, como en los días de Salomón (2 R. 13:5). De manera que, desde el punto de vista político, Jeroboam fue un gobernante inteligente y enérgico, pero respecto a sus actividades religiosas, tal como son valorados los gobernantes por los autores sagrados, su reinado se resume en este refrán: «no se apartó de todos los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, el que hizo pecar a Israel». Amós profetizó que moriría a espada (2 R. 13:13; 14:16-29; 15:1, 8; 1 Cro. 5:17; Os. 1:1; Am. 1:1; 7:9-11). Véase ISRAEL.

BIBLIOGRAFÍA: J. González Echegaray, "Jeroboam", en *EB* IV, 347-351; George Rawlinson, *Los reyes de Israel y Judá* (CLIE 1986).

JEROGLÍFICOS

Con este término se designan los caracteres usados en los monumentos y documentos egipcios. El nombre procede del griego *hieroglyphiká*, y lit. significa «letra sagrada tallada», de *hierós*, «sagrado» y *glyphein*, «grabar»; mientras que para los propios egipcios significa «palabras divinas» (*necher medu*) o «palabras de los dioses», *medu-neceru*, representados por un bastón y un tela que ondea al viento. La escritura jeroglífica estaba ligada a la religión y no hay duda de que se consideraba como el «bastón de dios» sobre el que se apoyarse; de ahí que se les atribuyese poder mágico y cubrieran por completo los sarcófagos y las paredes de las cámaras sepulcrales de las pirámides para garantizar la inmortalidad. A los ojos de los egipcios, cada imagen era un ser vivo, una realidad que actuaba con eficacia propia. Estaban tan convencidos del poder y eficacia de los signos jeroglíficos, que en determinados textos tenían la precaución de cortar en dos los signos que emplean figuras de leones y serpientes para que no hiciesen daño, o de clavar en el suelo con cuchillos los que utilizan reptiles peligrosos.

En su forma arcaica la escritura jeroglífica consistía en una serie de pictogramas en los que la mayor parte de los caracteres representan animales, aves, plantas, la figura humana, u objetos familiares, que al principio representaban los objetos dibujados, y a los cuales más tarde se asignaron ideas y sonidos.

Los jeroglificos nacieron en los albores de la época faraónica. Antes de la unificación del Doble País, en lo que hoy se llama Período Protodinástico (3200-3065 a.C.), aparecen los signos que serán la génesis de la escritura jeroglífica. A diferencia de las tablillas sumerias, los textos egipcios de esta época, si bien arcaicos y rudimentarios, presentan ya todas las características distintivas del sistema jeroglífico maduro. Cada jeroglífico es una pequeña obra maestra realizada por las manos de consumados artesanos. En un principio, este tipo de escritura se compuso exclusivamente de ideogramas, dibujos que representaban únicamente lo figurado. Ello permitía distinguir una vaca de un asno, pero poco más; para escribir ciertos conceptos, sentimientos, emociones o nombres propios hacía falta un sistema complementario. Así nacieron los fonogramas, que permitieron reproducir en signos-letras la lengua hablada.

La escritura jeroglífica aparece desde el principio profundamente enraizada en la cultura egipcia y claramente diferenciada de la sumeria en sus principios fundamentales. Las inscripciones jeroglíficas más antiguas aparecen grabadas en grandes ánforas con el nombre del soberano y, a veces, del contenido de las mismas. El tallado de jeroglíficos en bajorrelieve sobre el granito era una labor

ardua y lenta. Se hizo necesario reducir las palabras al mínimo, sin que por ello perdieran ni su significado ni su poder mágico.

La lengua de los jeroglíficos pertenece a la familia de las denominadas lenguas camito-semíticas, difundidas en la amplia zona de Oriente Próximo hasta el norte de África. El egipcio clásico evolucionó hacia el final de la dinastía XVIII (1552-1305 a.C.), para dar paso al neoegipcio, más completo y rico en su vocabulario. En la dinastía XXVI Saíta (672-535 a.C.) nació la más compleja versión de la lengua escrita, el demótico. Ya al final de la dominación romana, con el cristianismo totalmente instaurado en el país, el demótico dio paso al copto, el último de los dialectos de los primeros cristianos egipcios. Pero si bien la lengua evolucionó considerablemente, los jeroglíficos permanecieron inalterables desde sus orígenes, lo que supuso un gran elemento de estabilidad. La última inscripción jeroglífica pertenece al año 394 d.C., bajo el reinado del emperador Teodosio. Para el s. VII la escritura jeroglífica era indescifrable.

El erudito que logró desentrañar el significado de los jeroglíficos, Jean-François Champollion (1790-1832), descubrió 864 caracteres diferentes. La hazaña de descifrar la lengua egipcia se logró gracias al descubrimiento de la piedra de Rosetta, que presentaba el mismo texto en escritura jeroglífica, demótica y griega. Véase EGIPTO, ESCRITURA, ROSETTA, Piedra de.

BIBLIOGRAFÍA: M.C. Betrò, *Jeroglíficos egipcios* (Ed. Témpora, Madrid 2003); J.-F. Champollion, *Pincipios generales de la escritura sacra egipcia* (Ed. Lepsius, Valencia 1992); M. Collier y B. Manley, *Introducción a los jeroglíficos egipcios* (Alianza, Madrid 2000); A.H. Gardiner, *Gramática egipcia* (Ed. Lepsius, Valencia 1992); Christian Jacq, *El enigma de la piedra* (Ediciones B, Barcelona 1999); F.J. Martin Valentin, *Gramática egipcia* (Aldebarán, Madrid 1999); E.A. Wallis Budge, *El lenguaje de los faraones* (Tikal, Gerona 1992); Id., *Jeroglíficos egipcios* (Humanitas, Barcelona 2000).

JEROHAM

Heb. 3395 *Yerojam*, יְרֹחָם = «compasión», o también «suave, delicado». Nombre de ocho personajes del AT.

1. Sept. *Hieremeel*, Ἱερεμελ, *Hieroboam*, Ἱεροβομ, *Hiereαm*, Ἱερεμ. Hijo de Elihú (Eliab, Eliel), y padre de > Elcana, y, por consiguiente, abuelo del profeta > Samuel (1 Sam. 1:1; 1 Cro. 6:27, 34).

2. Sept. *Ieroam*, Ἰεροµ, *Iroam*, Ἰροµ. Habitante de Gedor, padre de Joela y Zebadías, dos arqueros benjaminitas que se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:7).

3. Sept. *Ioram*, Ἰωρµ, *Iroab*, Ἰρωβ. Padre de Azareel, que llegó a ser uno de los jefes de la tribu de Dan bajo los reinados de David y Salomón (1 Cro. 27:22).

4. Sept. *Ioram*, Ἰωρµ. Padre de Azarías, mencionado entre los «capitanes de centenas», con quien el sacerdote Joyada o Jehoiada planeó la restauración al trono de Joás (2 Cro. 23:1).

5. Sept. *Ieroam*, Ἰεροµ, *Iroam*, Ἰροµ. Padre de varios jefes de la tribu de Benjamín residentes en Jerusalén (1 Cro. 7:27).

6. Sept. *Ieroam*, Ἰεροµ, *Ieroboam*, Ἰεροβοµ. Padre de Ibneías, que fue uno de los jefes benjaminitas residente en Jerusalén (1 Cro. 9:8), posiblemente idéntico al anterior.

7. Sept. *Ieraam*, Ἰεραµ, *Iraam*, Ἰραµ. Hijo de Pasjur, y padre de Adaías, uno de los sacerdotes principales, residente en Jerusalén (1 Cro. 9:12).

8. Sept. *Hieroam*, Ἱεροµ. Hijo de Pelalías, y padre de Adaías, uno de los sacerdotes principales, residente en Jerusalén después del exilio (Neh. 11:12). Quizá se trate del mismo personaje que el anterior.

JERUEL

Heb. 3385 *Yeruel*, יְר אֵל = «fundado de Dios»; Sept. *Ieriel*, ’Ιεριὴλ.

Lugar desértico (*midbar*, מִדְ ָר) de Judá mencionado en la predicción de > Jahaziel sobre la victoria de > Josafat sobre los amonitas y moabitas que venían a atacar Jerusalén desde el valle del mar Muerto (1 Cro. 20:16). Estaba situado en las inmediaciones de Enguedi y a continuación del desierto de Tecoa. Véase DESIERTO.

JERUSA

Heb. 3388 *Yerushá*, יְר ָ א i(2 R. 15:33), o también escrito *Yerushah*, יְר ָ ה i(2 Cro. 27:1) = «posesión»; Sept. *Ierusá*, ’Ιερουσά.

Hija de Sadoc y madre del rey Jotam, por consiguiente, esposa de Azarías, a quien aparentemente sobrevivió (2 R. 15:33; 2 Cro. 27:1).

JERUSALÉN

Heb. 3389 *Yerushaláim*, יְר ָ לַםִ i(1 Cro. 3:5; 2 Cro. 25:1; Est. 2:6; Jer. 26:18), *Yerushaláyim*, יְר ָ לַיִם, con morfema directivo: *Yerushalemah*, יְר ָ לֵמָה i(1 R. 10:2); forma completa: *Yerushaliyemah*, יְר ָ לִיְמָה i(2 Cro. 32:9); aram. *Yerushelem*, יְר ְ לֵם o también escrito יְר ְ לֶם; sirio *Urishlem*; gr. 2419 *Ierusalem*, ’Ιερουσαλήμ, o *(ta) Hierosólyma*, (τὰ) ‘Ιεροσόλυμα; lat. *Hierosolyma*; en forma poética: *Shalem*, ָ לֵם, y una vez > Ariel. Nombre de la capital de Israel, originalmente llamada > Jebús. Para los hebreos, este nombre significa «fundamento de la paz; posesión de la paz»; pero su etimología es incierta.

1. Emplazamiento.
   a. Suministros de agua.
   b. Estructuras defensivas.
2. Historia.
   a. Ciudad jebusea.
   b. Ciudad de David.
   c. Capital del reino de Judá.
   d. Restauración de la ciudad.
   e. Período helenístico.
   f. Período asmoneo.
   g. Período herodiano.
   h. De Roma a la actualidad.

I. EMPLAZAMIENTO. Jerusalén se halla en una meseta sobre la cordillera central que constituye el eje dorsal de Palestina, en uno de sus puntos más elevados (800 m. sobre el nivel del Mediterráneo). Se halla a la misma latitud que la extremidad septentrional del mar Muerto. Excepto en su parte norte, la ciudad está separada del resto de la meseta por profundos barrancos o

torrenteras. Este promontorio está cortado a su vez por una depresión llamada Tiropeón, que desemboca en el ángulo sureste del promontorio, en la unión de los barrancos meridional y oriental (Hinom y Cedrón, respectivamente). Subiendo desde allí, el Tiropeón se extiende hacia el norte en un arco a lo largo de más de 1,5 km.; a la mitad, desde la zona cóncava, proyecta una ramificación que se dirige directamente hacia el oeste. Esta era la configuración original de la localidad, pero, con el decurso de los siglos, los trabajos urbanos y las devastaciones bélicas rebajaron las alturas y terraplenaron las depresiones. Las ramificaciones de estos valles rodean tres colinas principales: una al este, otra al sudeste, y otra al noroeste:

1) La colina oriental es un monte que se extiende de norte a sur a lo largo de casi 1 km.; dominando desde una altura entre 60 y 90 m. los valles que la rodean, se aplana en su parte meridional. Al norte, una ramificación del barranco oriental casi aislaba esta colina, en la antigua topografía, de la meseta de la que forma parte. Su cumbre tiene una altura media superior a los 731 m. Al sur, una ligera depresión de unos 30 m. de longitud y de una profundidad de 12 m. en algunos lugares, salía de la llamada «fuente de la Virgen», y se dirigía al noroeste, en dirección al valle del Tiropeón.

2) La colina oblonga del suroeste, la más grande de las tres, tiene un contrafuerte que se proyecta hacia el noreste. Esta colina se levanta formando un pico sobre los valles circundantes. Su gran cumbre se detiene al principio a una altura de 731 m. y después sube hacia el oeste hasta 775 m.

3) La tercera colina es una proyección de la meseta, más que un cerro aislado. Se halla al norte de la colina anteriormente descrita, a unos 746 m.; se hallaba incluida dentro de la ciudad antes de la era cristiana.

Estas tres colinas y sus barrancos protectores hacían de Jerusalén una ciudad inexpugnable (2 Sam. 5:6), rodeada y dominada además por otras alturas (Sal. 125:2). El barranco oriental es el valle del Cedrón. Hacia el este, a partir de allí se halla el monte de los Olivos, frente a las colinas de la ciudad. El monte orientado en dirección norte-sur es la colina del Templo, llamada, al menos en la zona donde estaba el santuario, monte Moriah. Su extremidad meridional, más baja, llevaba el nombre de Ofel. El valle situado al oeste de esta colina es el Tiropeón, en el que está situado, en el extremo meridional de la colina, el estanque de Siloé. El valle de Hinom va desde el extremo noroeste de la ciudad hasta el suroeste; de allí gira hacia el este y se une con el valle del Cedrón. Al norte del Templo se halla el estanque de Betesda.

1. *Suministros de agua*. En el transcurso de asedios largos y terribles, los moradores de Jerusalén padecieron hambres atroces, pero no parece que carecieran nunca de agua. Se arriesgaban más los asediadores que los asediados a carecer de ella. No hay ninguna fuente al norte de la ciudad, y las que se conocen, al este, oeste y sur, se hallaban dentro de las murallas, a excepción de la de En Rogel. Esta última se halla al sur, por debajo de la unión de los valles de Hinom y del Cedrón, sobre el wadi en-Nar; recibe también el nombre de pozo de Job («‘Ain’ Ayyûb»); es indudable que debe ser identificada con la fuente del Dragón o del Chacal (Neh. 2:13). No se han descubierto fuentes que alimenten el estanque de Mamillâ ni el del Sultán al oeste. La colina del suroeste no tiene fuentes, que se sepa. En cambio, el monte del Templo está bien provisto de agua (Tácito, *Hist*. 5:21). Al este de la ciudad antigua, en el valle del Cedrón, hay un manantial de aguas vivas muy nombrado: la fuente de la Virgen, también conocido como > Gihón. Sus abundantes aguas llegaban al estanque de > Siloé, situado en el extremo sur de la colina. Antiguamente, las aguas de la fuente de Gihón llegaban a la superficie por el antiguo canal, yendo a parar al estanque Viejo (llamado también estanque

Inferior). Se identifica con el moderno Birket el-Hamra, por debajo de Ain Silwân (Siloé). Previendo el ataque de Senaquerib, Ezequías cubrió el canal que había a cielo abierto, desvió del estanque Viejo (Inferior), las aguas de Gihón, y las dirigió bajo tierra al estanque Nuevo (Superior). (2 R. 18:17; 20:20; 2 Cro. 32:4, 30; Is. 7:3; 8:6; 22:9, 11; 36:2). El estanque del Rey se puede identificar con Siloé (Neh. 2:14). El estanque de Salomón se hallaba, según parece, al este de Siloé (*Guerras* 5:4, 2). Al lado occidental de la colina, al oeste del Templo, se encuentran las pretendidas aguas salutíferas de Hammân eshshifâ, y al lado norte de la colina se halla Betesda.

A las fuentes acompañaban las > cisternas. Las torres que dominaban las murallas tenían grandes depósitos de agua de lluvia (*Guerras* 5, 4, 3). Numerosas cisternas de las que todavía existe gran cantidad estaban diseminadas por la ciudad (Tácito, *Hist*. 5, 12).

Además del aporte de las fuentes y de las cisternas, había también un suministro de agua traída de lejos. El > estanque de Mamillâ tallado en la roca se halla al principio del wadi er-Rabâbi, al oeste de la ciudad. Más abajo del Hifrente, al ángulo suroccidental de las murallas actuales, se halla Birket es-Sultân («el estanque del Sultán»), construido en el siglo XII d.C. Algunos arqueólogos identifican el estanque de Mamillâ con el de la Serpiente, mencionado por Josefo (*Guerras* 5, 3, 2). Un acueducto llevaba el agua de Mamillâ hasta el estanque del patriarca, al este de la puerta de Jafa. La tradición lo identifica con el estanque de Ezequías; es probable que se trate del estanque de Amigdalón, es decir, del almendro (o de la torre), mencionado por Josefo (*Guerras* 5, 11, 4). En un período posterior, se construyó un depósito al norte de la zona del Templo, en un terreno donde un pequeño valle se ramifica del Cedrón hacia el oeste. Sus aguas venían del oeste. Este depósito se llama «estanque de Israel» (Birket' Isrâ'îl). Más hacia el oeste se hallan los estanques gemelos, que Clermont-Ganneau identifica con el estanque Strouthios (del gorrión). Este estanque existía durante el asedio de Tito; se hallaba frente a la torre Antonia (*Guerras* 5, 11, 4). El mayor acueducto era el que abastecía de agua a la ciudad desde más allá de Belén. Según el Talmud, salía un conducto de agua de la fuente de Etam para dar suministro al Templo de Jerusalén. Etam se halla en Khirbet el Khoh, cerca de 'Am 'Atán, en los parajes del pueblo de Urtâs, a unos 3 km. al suroeste de Belén. El acueducto es muy antiguo, anterior a la época romana.

2. *Estructuras defensivas*. Inmediatamente después de haberse apoderado de Jerusalén, la antigua ciudadela de los > jebuseos, David hizo construir una muralla alrededor de la ciudad, llamada desde entonces «ciudad de David». Fortificó también los alrededores «a partir del Milo» (2 Sam. 5:9; 1 Cro. 11:8). El Milo de David era una fortificación —quizá de tierra— que defendía la antigua ciudad jebusea, al noroeste. Salomón «construyó» Milo y el muro de Jerusalén para cerrar la brecha de la ciudad de David (1 R. 9:15, 24). Los siguientes reyes restauraron y agrandaron Milo, hasta que al final su muralla llegaba a la actual puerta de Jafa al oeste (2 Cro. 26:9), tocaba el valle de Hinom al sur (Jer. 19:2), el estanque de Siloé (cf. 2 R. 25:4), englobaba Ofel (2 Cro. 27:3; 33:14) y rodeaba por el norte el suburbio que creció sobre la colina del noroeste (2 R. 14:13; 2 Cro. 33:14; Jer. 31:38). Nabucodonosor arrasó esta muralla (2 R. 25:10).

Nehemías reconstruyó este antiguo muro, sirviéndose de materiales de la antigua fortificación (Neh. 2:13-15; 4:2,7; 6:15). La muralla de Nehemías comenzaba en la puerta de las Ovejas (Neh. 3:1), próxima al estanque de Betesda (Jn. 5:2), que fue descubierta cerca de la iglesia de Santa Ana, a unos 90 m. de la actual puerta de San Esteban. El estanque se hallaba sobre el lado septentrional de esta ramificación del valle del Cedrón que se interponía entre la colina del Templo y la meseta. Así, la puerta de las Ovejas se hallaba en esta ramificación del valle o sobre la pendiente que conducía a

la meseta, al norte o al noroeste. Cerca de la puerta de las Ovejas, se hallaban, al alejarse del Templo, las torres de Hamea y de Hananeel (Neh. 3:1; 12:39). Después estaba la puerta del Pescado, en el barrio nuevo (segundo) de la ciudad (Neh. 3:3; Sof. 1:10), y a continuación la puerta Vieja (Neh. 3:6; 12:39). A cierta distancia se levantaba el muro ancho (Neh. 3:8; 12:38) y, aún más lejos, la torre de los Hornos (Neh. 3:11; 12:38). Seguía la puerta del Valle (técnicamente, este término designaba el valle al oeste de la ciudad (Neh. 3:13; cf. Neh. 2:13-15). A continuación: la puerta del Muladar (Neh. 3:14), la puerta de la Fuente, el muro del estanque de Siloé, cerca del huerto del rey, en el ángulo suroriental de la ciudad, y las escalinatas que descendían de la ciudad de David (Neh. 2:15); al este se hallaba la puerta de las Aguas (¿quizá de las aguas del Templo?), ante la cual se extendía una gran plaza pública (Neh. 8:1-3; 12:37). Después la fortificación pasaba por delante de los sepulcros reales, del estanque artificial, de la casa de los héroes (Neh. 3:16), la subida de la armería, que estaba en una esquina (Neh. 3:19) y la casa del sumo sacerdote Eliasib (Neh. 3:20); la fortificación pasaba después por diversos sectores, indicados por otras casas (Neh. 3:23, 24); englobaba el ángulo de la casa real y la torre que dominaba sobre el muro y tocaba el patio de la cárcel (Neh. 3:25). Los siervos del Templo moraban en la colina de Ofel; su sector se extendía desde la puerta de las Aguas, al este, hasta esta torre (Neh. 3:26; cf. 11:21). La parte siguiente de la muralla iba desde esta torre al muro de Ofel (Neh. 3:27); seguía la puerta de los Caballos, en la zona donde vivían los sacerdotes (Neh. 3:28). Esta puerta, al este de la ciudad, dominaba el valle del Cedrón (Jer. 31:40), pero no era necesariamente una puerta exterior; podría haber servido de enlace entre el Ofel y la zona norte, donde se hallaban el Templo y el palacio. Una parte del muro llegaba frente a la casa de Sadoc; después había un sector que fue restaurado por el guarda de la puerta Oriental (probablemente al este del Templo) (Neh. 3:29); inmediatamente después, frente a la puerta del Juicio (probablemente una de las puertas interiores de la zona del Templo, donde se quemaban los sacrificios por el pecado, cf. Ez. 43:21), un sector de la fortaleza subía hasta la sala de la esquina (Neh. 3:32). Finalmente, la muralla volvía a la puerta de las Ovejas, el lugar donde se ha empezado la descripción (Neh. 3:1, 2).

Hay dos importantes puertas de la muralla descrita que no son mencionadas en Neh. 3 a pesar de que una de ellas, al menos, la puerta del Ángulo, existía en aquella época (2 R. 14:13; 2 Cro. 26:9; cf. Zac. 14:10); la otra era la puerta de Efraín (Neh. 8:16; 12:39). La puerta del Ángulo parece haber estado situada en el extremo nororiental de la ciudad (Jer. 31:38), a 400 codos de la puerta de Efraín (2 R. 14:13), que daba paso al camino que se dirigía a Efraín; así, se cree que esta puerta estaba al norte de la ciudad y al este de la puerta del Ángulo; en todo caso, se hallaba al oeste de la puerta Vieja (Neh. 12:39). Partiendo de la puerta de las Ovejas y siguiendo en dirección oeste, la muralla septentrional, la disposición de las puertas y de las torres era la siguiente: puerta de las Ovejas, torres de Hamea y de Hananeel, puerta de los Peces, puerta Vieja, puerta de Efraín y puerta del Ángulo. Había también una puerta de Benjamín que miraba del lado de esta tribu (Jer. 37:13; 38:7; Zac. 14:10). Es probable que se corresponda con la puerta de las Ovejas. Todavía en la actualidad se debate el problema referente a la situación de ciertas puertas. Se podría identificar la puerta de Efraín con la puerta de en medio (Jer. 39:3); se ha intentado también asimilarla a la puerta de los Peces. Ciertos comentaristas han pretendido que las expresiones «puerta del Ángulo» y «puerta Vieja» se refieren a una misma puerta.

Desde la época de Nehemías a la de Cristo, las fortificaciones de Jerusalén sufrieron numerosas vicisitudes; unos 150 años después de Nehemías, Simón el Justo, sumo sacerdote, consideró

necesario volver a fortificar el Templo y la ciudad, en previsión de un sitio (Eclo. 50:1-4; cf. *Ant*. 12:1, 1). En el año 168 a.C., Antíoco Epífanes hizo derribar las murallas de Jerusalén y erigió una fortaleza con fuertes torres «en la ciudad de David», expresión con un sentido amplio, que quizá permita diferenciar la ciudad del Templo (1 Mac. 1:31, 33, 39; 2 Mac. 5:2-26). Esta fortaleza, el Acra, se hizo célebre. Dominando el Templo (*Ant*. 13, 67), fue durante 25 años una amenaza para los judíos. Unos dos años después de la demolición de las murallas de la ciudad, Judas Macabeo las reparó parcialmente y fortifico el muro exterior del Templo; pero su obra fue destruida (1 Mac. 4:60; 6:18-27, 62). Jonatán, su hermano y sucesor, reanudó la obra, propuso la elevación de nuevas fortificaciones y restauró las murallas, especialmente alrededor de la colina del Templo (1 Mac. 10:10; 12:36, 37; *Ant*. 13, 5, 11). Su hermano Simón acabó la empresa (1 Mac. 13:10; 14:37; *Ant*. 13, 6, 4). Este sumo sacerdote, que tenía la autoridad de un rey, no se conformó con construir las murallas de la ciudad, sino que, en el año 142 a.C., obligó a la guarnición extranjera a evacuar el Acra (1 Mac. 13:49-51). Al cabo de un tiempo, hizo demoler la fortaleza y rebajar la colina sobre la que había estado elevada, para que fuera más baja que el nivel del Templo (1 Mac. 14:36; 15:28; *Ant*. 13, 6, 7). Aunque Acra significa ciudadela en gr., no debe confundirse este edificio con la Baris, llamada también torre Antonia, que se levantaba al norte del ángulo noroccidental de la zona del Templo. El Acra estaba al oeste del Templo y dio su nombre a la ciudad baja (*Guerras* 5, 6, 1).

Pompeyo descubrió que Jerusalén era una fortaleza. Cuando al fin se apoderó de la ciudad, en el año 63 a.C., destruyó las fortificaciones (Tácito, *Hist*. 5, 9ss). César permitió su reconstrucción (Ant. 14:8, 5; *Guerras* 1, 10, 3, 4). Al norte, estas fortificaciones eran dos murallas que Herodes y los romanos, sus aliados, tomaron en el año 37 a.C. sin destruirlas (*Ant*. 14, 6, 2.4; cf. 15, 1, 2).

En la época de Cristo, Jerusalén tenía al norte las dos murallas citadas; pronto adquirió una tercera. Josefo atribuye la primera (una muralla interior) a David, a Salomón y a los reyes que les sucedieron. Basándose en los puntos de referencia que existían entonces, Josefo describe así el primer cinturón fortificado: partiendo de la torre de Hippicus (inmediatamente al sur de la moderna puerta de Jafa, en el ángulo noroccidental de la muralla de la ciudad vieja), se dirigía hacia el este, hacia el pórtico occidental del Templo. Al sur y al este de la torre de Hippicus, pasaba cerca del estanque de Siloé y por el Ofel llegaba al pórtico oriental del Templo (*Guerras* 5, 4, 2); rodeaba las colinas del sudoeste y del este. La segunda muralla protegía el norte y el principal sector comercial de la ciudad (*Guerras* 5, 4, 2; con respecto a los bazares de este sector, véase 8:1; 1:13, 2; *Ant*. 14, 13, 3). Esta segunda muralla comenzaba en la puerta > Gennath, esto es, la puerta de los Huertos, que formaba parte del primer cinturón, levantándose cerca de la torre de Hippicus al este (*Guerras* 5, 4, 2; cf. 3, 2 para los huertos); la fortificación se terminaba en la torre Antonia (llamada al principio Baris), al norte del Templo (*Guerras* 5, 4, 2). Herodes Agripa I, que reinó en Judea del año 41 al 44 d.C., emprendió la construcción de una tercera muralla, con el fin de incluir en los límites de la ciudad el suburbio no protegido de Bezetha. Sin embargo, el emperador Claudio ordenó a Herodes que cesara los trabajos. Al final, los judíos mismos concluyeron las obras. Esta tercera muralla comenzaba en la torre de Hippicus, subía al norte, llegaba a la torre de Psephino, en el ángulo noroccidental de la ciudad (*Guerras* 5, 3, 5; 4, 3), se dirigía al este, cerca de la tumba de Elena reina de Adiabene (*Guerras* 5, 4, 2; *Ant*. 20, 4, 3). El muro incluía el lugar en el que la tradición situaba el campamento asirio (*Guerras* 5, 7, 3); rebasaba las grutas de los reyes; torcía hacia el sur en la torre del Ángulo, cerca del edificio del Fulón, y se unía con la antigua muralla en el valle del Cedrón (*Guerras* 5, 4, 2). El perímetro de las murallas era de 33 estadios, o alrededor de 6 km (*Guerras* 5,

4, 3). La torre Antonia estaba contigua al Templo, y el palacio de Herodes, con sus torres que dominaban la muralla al oeste, vino a unirse a las fortificaciones ya existentes. Cuando Tito se apoderó de Jerusalén en el año 70 d.C., arrasó todas estas obras defensivas, preservando solo tres torres: la de Hippicus, de Fasael y de Mariamme. De toda la muralla, este general únicamente preservó la parte que rodeaba el oeste de la ciudad, con el fin de proteger a la guarnición romana. En cuanto a las tres torres anteriores, Tito quería que ellas fueran testimonio a las futuras generaciones de la importancia que había tenido la ciudad conquistada por el arrojo romano (*Guerras* 7, 1, 1).

II. HISTORIA.

1. *Ciudad jebusea*. Jerusalén se menciona en textos egipcios fechados aproximadamente en los siglos XIX y XVIII a.C., así como en las cartas de Tell el-Amarna (siglo XIV a.C.). Algunos creen que la primera mención bíblica aparece en Gn. 14:18, cuando se habla de Melquisedec, que era un sacerdote-rey «de Salem». En las tabletas cuneiformes de los restos de > Ebla aparecen por separado los nombres de Salim y de Urusalima, entre otras ciudades como Hazor, Laquis, Meguido, Gaza, Dor, Sinaí, Jope, Sodoma y las otras ciudades de la llanura. Todas ellas estaban en relación comercial con Ebla, y estos registros, anteriores a la catástrofe que destruyó Sodoma y las otras ciudades limítrofes, parecen indicar que Salim o Salem era una ciudad distinta de Jerusalén (*Urusalima*). Estas tabletas están fechadas alrededor del año 2300 a.C. En el relato de la conquista de Canaán figura bajo los nombres de > Jebús y Jerusalén. Después de ello se encuentra frecuentemente el nombre de Jebús mientras los > jebuseos poseyeron la ciudad. Al apoderarse David de ella, el antiguo nombre vino a ser su única designación (aunque también se usó su abreviación Salem, cf. Sal. 76:2). La forma Urusalim se encuentra en las cartas de Tell el-Amarna, en la correspondencia dirigida a Amenofis IV (o Amenhotep IV), faraón de Egipto.

Como otras ciudades del Oriente Medio en esa época, Jerusalén era considerada como propiedad de un dios determinado, en este caso *El Elión*, «el Altísimo». El gobernante ejercía sus funciones como representante y sacerdote de la deidad. Más tarde, en tiempos de Josué, encontrarnos a otro rey de Jerusalén, > Adonisedec, cuyo nombre, en su última parte, indica esa misma política de gobierno. Aunque este rey fue derrotado y muerto, la ciudad no fue conquistada en ese momento, y continuó en manos de los jebuseos. Pero el hecho de que Adonisedec encabezara una liga de ciudades para oponerse a las conquistas de Josué, demuestra ya la importancia de la ciudad en la región (Jos. 10:1-26). La Jerusalén jebusea ocupaba las laderas orientales de dos colinas, en una de las cuales existía un manantial, el Gihón. Los arqueólogos han logrado ubicar restos de las cuatro puertas que tenían las murallas jebuseas, y han encontrado también un túnel que permitía el acceso seguro al agua en caso de sitio, pues se podía llegar al manantial por esa vía.

Cuando los israelitas penetraron en Canaán, el rey cananeo de Jerusalén fue derrotado con sus aliados por Josué en Gabaón y en la bajada de Bet-horón (Jos. 10:10). Sin embargo, no se lanzaron contra Jerusalén; fue asignada a la tribu de Benjamín. Estando en los confines de Judá, la ciudadela dominaba una parte del territorio de las dos tribus (Jos. 15:8; 18:28). Después de la muerte de Josué, durante la guerra que las diversas tribus mantuvieron contra los cananeos que vivían dentro de sus fronteras, Judá atacó a Jerusalén, tomándola e incendiándola (Jue. 1:8), pero parece que no pudo apoderarse de la ciudadela; tampoco lo consiguió Benjamín (Jue. 1:21). Esta es la razón de que la ciudad reconstruida siguiera estando controlada por la fortaleza jebusea, y que sus moradores fueran también jebuseos. Los israelitas se sentían avergonzados de que hubiera, en el mismo centro de su país, una fortaleza extranjera (Jos. 15:63; Jue. 1:21; 19:11, 12). Y así se mantenía la situación al

comenzar el reinado de David.

2. *Ciudad de David*. Cuando David fue coronado rey de todas las tribus, quiso eliminar ese enclave no israelita en medio de todo el territorio. Además, pensó que no estando en manos de ninguna de las tribus, era ideal para convertirla en capital. Por eso, alrededor del año 1000 a.C., buscó y logró conquistarla, a pesar de las burlas de sus moradores, que consideraban que sus muros eran inexpugnables (2 Sam. 5:6-9; 1 Cro. 11:4-8). La toma de la ciudad fue hecha por > Joab, con los hombres de David. Al parecer, utilizaron el túnel que se había construido muchos años antes por el problema del abastecimiento de agua. David no extermino a los habitantes de la ciudad, sino que los sometió a servidumbre. Muchos opinan que Arauna, el dueño del lugar donde después se erigiría el Templo, fue el último rey jebuseo (2 Sam. 24:18-25). David proclamó Jerusalén como capital del reino y emprendió la tarea de hacer de ella el centro religioso de la nación. Para confirmar esta decisión, trasladó allí el arca desde > Silo y comenzó los planos del Templo, a fin de hacer de la ciudad el centro de toda la vida religiosa de Israel. Esto vino a consumarse en el reinado de Salomón, quien ejecutó los planes de David construyendo el Templo y el palacio real adyacente. El Templo fue edificado sobre la colina oriental, quedando el palacio al sur. Para esas y otras obras de Salomón fue necesario ampliar el perímetro de las murallas. Las actividades comerciales de Salomón, su numerosa burocracia, el harén real y el tráfico de las caravanas que pasaba por Jerusalén le dieron un período de gran riqueza (1 R. 6-7).

3. *Capital del Reino de Judá.* Esa prosperidad disminuye cuando el reino es dividido. Se produjo, además, una invasión del faraón Sisac, que amenazó la ciudad. Esta se libro pagando un tributo enorme. Todos los tesoros del Templo y los escudos de oro que había hecho Salomón fueron entregados al rey egipcio (2 Cro. 12:1-9). Pero por otro lado, la posición religiosa de Jerusalén se vio enriquecida por el éxodo de los levitas procedentes del reino del Norte, a los cuales > Jeroboam excluyó del servicio a Yahvé. Estos se refugiaron en Jerusalén, junto con otros israelitas que decidieron mantenerse fieles al pacto. «Así fortalecieron el reino de Judá» (2 Cro. 11:13-17). Cuando en el norte gobernaba el rey > Omri (siglo IX a.C.), se firmó una paz entre los dos reinos, pero eso trajo como consecuencia alianzas que incluían reinas extranjeras que introdujeron las costumbres de sus dioses. En tiempos de > Joram de Judá, Jerusalén fue atacada por tribus árabes y por los filisteos, que lograron tomarla y mataron a los hijos del rey y se llevaron a su familia y un gran botín (2 Cro. 21:16-17). El culto a Baal se hizo más popular hasta la revolución de > Joiada, que destituyó a la regente > Atalía.

La población aumentó; se empezó a diferenciar entre los diversos distritos de Jerusalén (2 R. 20:4; 22:14). Antes del inicio del siglo VIII a.C., una prolongación de la muralla englobaba el suburbio de la colina del noroeste. Se trataba del distrito comercial, que siguió siéndolo aún después del exilio y hasta la destrucción de Jerusalén por Tito (*Guerras* 5:8, 1). La puerta de las Ovejas y la del Pescado se hallaban en este sector, que estaba situado a lo largo del valle llamado Tiropeón (de los comerciantes del queso).

Bajo el reinado de > Amasías, los israelitas del reino del Norte atacaron y destruyeron una parte de las fortificaciones al norte de la ciudad, y se apoderaron de los tesoros del Templo y del palacio (2 R. 14:13, 14). Más tarde, el rey > Uzías reforzó las defensas de Jerusalén erigiendo nuevos torreones y realizó obras de embellecimiento de la ciudad (2 Cro. 26:9; 27:3). Es posible que tuvieran que reparar muchos otros desastres además de los causados por la guerra, porque bajo Uzías Jerusalén sufrió los efectos de una fuerte convulsión tectónica (Am. 11; Zac. 14:5; *Ant*. 9:10, 4).

Los israelitas del reino del Norte, aliados con los sirios, asediaron la ciudad durante el reinado de > Acaz, pero en vano (2 R. 16:5). Acaz quiso buscó la alianza con Asiria y llegó incluso a construir un altar asirio en el Templo. Poco después del asedio, hizo extinguir las lámparas del santuario y detener los holocaustos, ordenando el cierre del Templo (2 R. 16:14 ss.; 2 Cro. 28:24; 29:7). Su sucesor, > Ezequías, a cuyo lado estaba el profeta Isaías, purificó el Templo, lo reparó y restableció el culto, e hizo preparativos para un posible ataque asirio como represalia; para detenerlo tuvo que entregar a los asirios el tesoro real, el del Santuario, y las planchas de oro de que estaban revestidas las puertas del Templo. Pero esto solo fue un alivio pasajero, porque al final los ejércitos de Asiria pusieron sitio a Jerusalén (2 Cro. 29:3; 2 R. 18:15, 16). Ezequías amplió las murallas para incluir parte de la colina occidental, «la segunda parte de la ciudad» (2 R. 22:14). Asimismo, «cubrió los manantiales de Gihón la de arriba, y condujo el agua hacia el occidente de la ciudad de David», a través de un túnel, para asegurar el abastecimiento a Jerusalén y negarla a los atacantes (2 Cro. 32:30). Los asirios, efectivamente, hicieron acampar un gran ejército alrededor de la ciudad en el año 701 a.C., pero Dios produjo un desastre en las tropas y tuvieron que retirarse (2 R. 19:35). No hay que dudar de que la falta de agua tuviera alguna relación con ello. Los *Anales* de Senaquerib coinciden con el relato bíblico al decir que este rey no conquistó la ciudad, aunque difieren en la interpretación del hecho, silenciado por los *Anales*.

Manasés, hijo de Ezequías, se distinguió por su idolatría, construyendo altares a deidades paganas en Jerusalén. Pero fue hecho preso por los asirios, que le llevaron cautivo. Más tarde le permitieron regresar a la ciudad. La historia cuenta de su arrepentimiento y de cómo hizo obras para reparar los daños que había causado, incluyendo otra ampliación y fortificación de las murallas (2 Cro. 33:14-16). La gloria religiosa de la ciudad se vio parcialmente restaurada en tiempos de Josías. Desaparecido el reino de Israel al caer Samaria (722 a.C.), Jerusalén volvió a ser el centro espiritual de la nación. Después de esto, una serie de reyes desarrollaron una política exterior que vacilaba entre las alianzas con los caldeos o con los egipcios. Bajo > Joacim, > Nabucodonosor asedió Jerusalén y entró en ella, encadenó al rey, y terminó liberándolo, pero se llevó consigo a una buena cantidad de jóvenes príncipes y de objetos de gran precio del Templo (2 R. 24:1; 2 Cro. 36:6; Dan. 1:1). Después Nabucodonosor volvió, vació el tesoro real y el del Templo, se apoderó del resto de los utensilios de oro y de plata del Santuario, llevó cautivo al rey > Joaquín a Babilonia, deportando asimismo a los más útiles de los moradores de Jerusalén, soldados, artesanos, herreros, etc. (2 R. 24:10-16). Nueve años más tarde, bajo > Sedecías, Nabucodonosor atacó Jerusalén por tercera vez; la asedió durante dos años, provocando una terrible hambruna. Finalmente, en el año 587 a.C., los atacantes consiguieron abrir una brecha en las murallas; incendiaron el Templo y los palacios, demolieron las murallas, y deportaron al resto de los habitantes, excepto a los indigentes (2 R. 25). Nabucodonosor dejó un gobernador judío, pero este fue asesinado. Por temor a represalias por parte de Nabucodonosor, el pueblo que quedaba se refugió en Egipto y el país quedó desolado. Jerusalén estuvo en ruinas durante cincuenta años.

4. *Restauración de la ciudad*. Durante el exilio en Babilonia, los judíos añoraban su ciudad (cf. Sal. 137:1). Gracias al decreto del rey persa > Ciro, > Zorobabel pudo volver acompañado de 50.000 israelitas exiliados (año 538 a.C.). La ciudad estaba en deplorables condiciones. Poco a poco, se fueron reconstruyendo edificios, comenzando con los necesarios para morada de los que regresaron. El Templo vino a ser terminado en tiempos del rey Darío I, en el 515 a.C. Diez años más tarde Nehemías, gobernando en nombre de Artajerjes, vino y reconstruyó las murallas, pero todavía

la ciudad tenía muy pocos habitantes, por lo que Nehemías promovió la inmigración desde los campos y logró repoblarla. Sus medidas económicas (entre ellas la condonación de deudas) favorecieron el desarrollo económico de pequeños comerciantes y artesanos, que repercutió en bien de toda la ciudad. Nehemías estableció un impuesto para el mantenimiento del Templo, centro de la vida nacional, con lo cual los judíos, faltos de independencia política, cifraron su identidad en la religión. En este período, la labor de Esdras fue vital en sus esfuerzos por el levantamiento espiritual de Jerusalén.

5. *Período helenístico*. Vencidos los persas por los macedonios de > Alejandro Magno, Jerusalén fue ocupada pacíficamente. Josefo dice que Alejandro llegó a visitarla. A la muerte de este en el 323 a.C., quedando su imperio dividido entre sus cuatro principales generales, Jerusalén estaba en la frontera entre Siria, gobernada por la dinastía Seléucida, y Egipto, gobernado por los Ptolomeos. Eso dio motivo a frecuentes guerras territoriales. Ptolomeo I, rey de Egipto, conquistó Jerusalén. El estar la ciudad integrada al Imperio egipcio fue beneficioso desde el punto de vista comercial. Jerusalén era gobernada de manera autónoma por un consejo o *gerusía*, a cuya cabeza estaba el sumo sacerdote como dirigente religioso y administrativo de la ciudad y de Judá. Pero en el año 198 a.C. los Seléucidas la tomaron con la ayuda de sus mismos habitantes. El rey > Antíoco III les otorgó el derecho de vivir de acuerdo con la ley de sus padres y les concedió exoneración de impuestos por tres años. Pero comenzó entonces un proceso de inculturación en el cual los judíos, incluyendo a muchos sacerdotes, adoptaban las formas de vida griegas. Se produjo una división entre los que querían la helenización y los que se oponían a ella. A la cabeza de estos últimos estaba el sumo sacerdote Onías. La otra tendencia la encabezaba su hermano > Jasón. La situación se agravó a causa de la derrota que sufrió la dinastía Seléucida a manos de los romanos. Esto produjo una gran necesidad de recursos financieros. Alguien informó al rey Antíoco de que en el Templo había una gran cantidad de dinero. El rey mandó investigar y quiso apoderarse de esos fondos. Onías se negó, porque se trataba de dinero dejado en custodia en el Templo. Se produjeron encontronazos entre las autoridades reales y las religiosas, que incluyeron algunos disturbios.

En el año 175 a.C. subió al trono Antíoco IV Epífanes y quiso implantar por la fuerza una política de helenización general. Jasón, que deseaba la hegemonía en Judea, pidió al rey que lo designara sumo sacerdote en lugar de Onías, prometiendo conseguir más fondos a través de impuestos. Jasón llevó a cabo sus propósitos, construyó un > gimnasio en Jerusalén y la trasformó en una ciudad al estilo griego, llamándola «Antíoca». El gimnasio, que estaba bajo la protección de Hermes y Hércules, según la costumbre griega, vino a convertirse en un competidor del Templo como centro social. En los libros de los Macabeos se nos dice que hasta los sacerdotes abandonaban el culto para ir a ver los juegos. Cuando se celebraron unos juegos en Tiro, la ciudad de Antíoca (Jerusalén) envió representantes a participar en ellos. Más tarde, Jasón fue sustituido por Menelao. En el año 169 a.C., Antíoco se llevó de Jerusalén el altar de oro, el candelero y otros utensilios valiosos, cuando regresaba de una guerra contra Egipto. Poco después, Jasón encabezó una rebelión, pero fue sofocada por el rey, que hizo entonces construir una fortaleza frente al Templo, llamada el Acra, y dejó allí una guarnición. Antíoco profanó el Templo, acabó de llevarse sus tesoros, lo convirtió en un santuario dedicado a Dionisos y puso en él una estatua de Zeus Olímpico. Esto provocó una rebelión. Los helenizantes se quedaron en la ciudad, pero los que se oponían la abandonaron.

6. *Período asmoneo*. Los judíos se alzaron en armas en el año 165 a.C. dirigidos por la familia de los Macabeos. La rebelión tuvo éxito, después de varios años de lucha, restableciendo la

independencia judía bajo la dinastía Asmonea, que duró más un siglo. El Templo fue purificado, se reconstruyó el altar y comenzaron de nuevo los sacrificios en el año 164 a.C. Al morir Antíoco IV, su sucesor otorgó autonomía a los judíos y nombró como sumo sacerdote a Alquimos, de manera que volvió la autoridad seléucida a Jerusalén por varios años. Pero los Asmoneos se hicieron con ella poco después. Jonatán fue nombrado sumo sacerdote, pero no fue posible expulsar la guarnición seléucida del Acra. Lo que se hizo entonces fue construir un muro que separaba la fortaleza de la ciudad. Finalmente, en el año 141 a.C. los judíos pudieron tomar también esa plaza.

La presión de los Seléucidas sobre la ciudad se hizo más fuerte a principios del reinado de Juan Hircano. Gobernaba Siria Antíoco Sidetes VII, que sitió la ciudad. Hubo que llegar a un acuerdo, según el cual las murallas fueron derribadas en varios lugares, pero se permitió que la ciudad continuara con su propia administración. Así, el Templo volvió a tener una gran influencia en toda la región como centro religioso por excelencia. En el libro apócrifo *Carta de Aristeas* se describe una ciudad próspera, con su triple muralla, sus mercados llenos de mercancías y su sistema de abastecimiento de agua. Jerusalén vivió un período de paz hasta que una guerra civil estalló entre dos hermanos, Hircano II y Aristóbulo II. El general romano Pompeyo aprovechó la oportunidad y apoyó a Hircano, pero los partidarios de Aristóbulo se encerraron en el Templo. Los romanos lo sitiaron y finalmente lo tomaron en el año 63 a.C. Pompeyo no destruyó nada, sino que dejó el gobierno en manos de Hircano, pero con la asesoría de Antípater, un idumeo, padre de > Herodes.

7. *Período herodiano*. En el año 40 a.C. se produjo una invasión de los partos, que tomaron la ciudad. Herodes, apoyado por tropas romanas, la reconquistó. Los romanos permitieron que Herodes reinara en Judea durante unos treinta y tres años, del 37 a.C. al 4 d.C. Este rey, que se sabía odiado por los judíos, se dedicó a grandes proyectos de construcciones, suministrando así trabajo a muchas personas y embelleciendo la ciudad. Trasladó la sede del gobierno a un nuevo palacio. Nuevas torres y plazas fueron levantadas, así como hermosos jardines. Unos edificios que hizo construir se llamaron el *Vespareum*, en honor del general Vespasiano, y el *Agripeum*, en honor del general Agripa. En la colina oriental de la ciudad levantó un edificio con altas torres al cual denominó Antonia, en honor de Marco Antonio. Agrandó el área del Templo y lo reconstruyó en proporciones dobles a las anteriores. Construyó, asimismo, un muro alrededor de este con bloques enormes. El «muro de las lamentaciones» es lo que queda de ello. Al morir, Jerusalén tenía dos murallas que la rodeaban, totalmente o en parte, en tanto que en la época de Salomón solo habla tenido una. Herodes Agripa comenzó una tercera línea de murallas, hacia el año 42 o 43 d.C. En esta época gozaba Jerusalén de una relativa *pax romana*. Había prosperidad y trabajo para sus artesanos y comerciantes, que formaban la mayoría de la población activa. Destacaban entre ellos los gremios de albañiles y canteros, que tenían trabajo asegurado en la construcción del Templo, murallas, edificios suntuosos, y casas y mercados de los comerciantes. Los escultores eran considerados como artistas al tallar capiteles y demás elementos decorativos del Templo y palacios. También se conoce a quien perforaba pozos, como cita el *Talmud*. Son de destacar los obreros que conservaban los servicios públicos, como el canal de Ezequías, los acueductos posteriores y los alcantarillados. La elaboración del aceite en pequeñas almazaras de tipo familiar, era la única industria artesanal de transformación de alimentos y, lógicamente, era próspera. Había también tejedores y alfareros, carpinteros, herreros, etc. Entre la clase dirigente de Jerusalén destacaban los funcionarios de palacio y los sacerdotes. Tanto en una como en otra clase había diversos grados, pero todos influían sobre el ambiente general de la ciudad. También había en Jerusalén esclavos, paganos o israelitas,

dedicados a oficios más o menos ignominiosos. Pero solían ser tratados con respeto, de acuerdo con la Ley.

Tras la muerte de Herodes y el breve reinado de Arquelao, la administración romana se hizo cargo de Palestina, poniendo a su frente un procurador. El centro administrativo fue trasladado a Cesarea. Los procuradores romanos venían de vez en cuando a Jerusalén, sobre todo en tiempos de las festividades religiosas, cuando siempre era posible un estallido de disturbios. La ciudad era gobernada por el sumo sacerdote y el Sanedrín. En el año 66 d.C. estalló la guerra judía contra los romanos, que causó muchos problemas al Imperio. Durante unos pocos años Jerusalén estuvo libre de dominio extranjero, hasta que, finalmente, en el 70 d.C., los romanos, dirigidos por Tito, ocuparon Jerusalén, después de haber destruido o incendiado, durante el asedio, el Templo y casi toda la ciudad. El general romano demolió las murallas, excepto una parte de la línea occidental, y las tres torres de Hippicus, Fasael y Mariamme (Josefo, *Guerras* 7, 1, 1).

8. *De Roma a la actualidad.* Bajo el emperador Adriano, los romanos emprendieron la reconstrucción de Jerusalén como ciudad pagana, que mantenían frente y contra los judíos; esta parece haber sido la causa principal de la revuelta judía dirigida por Bar-Cochba, entre los años 132-135 d.C. El alzamiento fue aplastado y se reemprendió y finalizó la construcción de la ciudad. El nombre de Jerusalén fue reemplazado por el de Colonia *Aelia Capitolina*: Colonia, porque se trataba de una colonia romana; *Aelia*, en honor de Adriano, cuyo nombre propio era *Aelio*; *Capitolina*, porque la ciudad fue dedicada a Júpiter Capitolino. Se erigió un templo a esta divinidad pagana sobre el emplazamiento de los antiguos templos de Salomón, Zorobabel y Herodes. Les quedó prohibido a los judíos, bajo pena de muerte, que entraran en la ciudad. Esta prohibición no afectaba a los cristianos que, sin duda alguna, ya se distinguían netamente de los judíos por aquel entonces. El nombre de Aelia persistió durante muchos siglos. El emperador Constantino levantó, al principio de manera parcial y después total, la prohibición que excluía a los judíos de la ciudad santa. En el año 326 Elena, madre del emperador, erigió un santuario sobre el monte de los Olivos. En el año 333 se comenzó, por orden de Constantino, la construcción de la iglesia de la Anástasis, señalando el supuesto emplazamiento del Santo Sepulcro.

En el año 614, conducidos por su rey Cosroes II, los persas asaltaron Jerusalén. Dieron muerte a gran número de sus moradores y deportaron a Persia a los supervivientes, tras incendiar la iglesia del Santo Sepulcro. A la muerte de Cosroes, en el año 628, el emperador bizantino Heraclio recuperó Jerusalén. En el año 638, la ciudad se rindió a los árabes comandados por Omar Abd-al-Malik, quien en el 691 erigió la magnífica Cúpula de la Roca. Esta mezquita se halla sobre el emplazamiento del Templo, encima de las rocas de Moriah, el posible lugar del sacrificio no consumado de Isaac (Gn. 22:2; 2 Cro. 3:1) y desde el cual el profeta Mahoma se apoyó para subir al cielo, según la tradición musulmana. Cerca de la cúpula, en el sector meridional de la zona sagrada, Abd-al-Malik construyó otra mezquita, quizá sobre el lugar de una iglesia anterior. Recibe el nombre de al-Masjid al-Aksa («la mezquita más alejada»), pero esta expresión designa también el conjunto de edificios sagrados de la zona. Al-Haram al-Sharîf («el noble santuario») es otro nombre aplicado a este grupo de construcciones. Durante la época en que los musulmanes de raza árabe reinaron sobre Jerusalén, los peregrinos cristianos que iban a visitar los lugares santos fueron tratados de diversas maneras. En una ocasión, un soberano fatimita incendió la iglesia del Santo Sepulcro; pero, por lo general, los árabes se mostraron tolerantes. Cuando, en el año 1077 d.C., los turcos selyúcidas remplazaron a los árabes, la situación cambió. Los ultrajes y la opresión de estos últimos provocaron

la reacción de los reinos de la Europa Occidental y Central, lo que provocó las Cruzadas. El 15 de julio de 1099, durante la primera de estas expediciones político-religiosas, Jerusalén fue tomada por asalto. Los cruzados masacraron a sus habitantes judíos y musulmanes, destruyeron sinagogas, reconstruyeron muchas antiguas iglesias, y muchas mezquitas fueron convertidas en templos cristianos. Los edificios adyacentes al Santo Sepulcro fueron agrandados y hermoseados. En el año 1187, el reino de Jerusalén cayó en manos de Saladino, sultán de Egipto y de Siria; en 1192, este último reparó las murallas, pero el sultán de Damasco las hizo desmantelar en 1219. Federico II, emperador de Alemania, obtuvo la posesión de la ciudad santa en 1229 por un tratado que estipulaba que las murallas no serían restauradas. Diez años más tarde, sus moradores infringieron esta condición. En 1443, la ciudad se rindió incondicionalmente a los cristianos. Al año siguiente, los turcos karizim se apoderaron de Jerusalén y restablecieron el islam. Al cabo de unos tres años, los egipcios echaron a los invasores de Palestina y se hicieron con Jerusalén hasta 1517, año en el que Jerusalén cayó en manos de los turcos otomanos. El más grande de sus sultanes, Solimán el Magnífico, construyó en 1542 la línea de murallas que sigue todavía en pie. También instaló fuentes públicas de agua potable por toda la ciudad. Después de su muerte, las autoridades de Constantinopla demostraron poco interés por Jerusalén. Durante los siglos XVII y XVIII, la ciudad llegó a la más profunda de sus decadencias.

Durante la Primera Guerra Mundial, los ingleses y la Legión Judía, encuadrada en el ejército inglés bajo las órdenes del general Allenby, conquistaron Palestina. Jerusalén se rindió el 9 de diciembre de 1917. Entre 1922 y 1948 fue la sede administrativa de las autoridades británicas en Palestina, que le fue confiada a Gran Bretaña por la Liga de las Naciones como consecuencia del desmantelamiento del Imperio otomano. Después de la primera guerra judeo-árabe (1947-48) y del renacimiento del Estado de Israel, Jerusalén quedó dividida entre los judíos y los árabes. El reino de Transjordania consiguió conservar la Ciudad Vieja incluida dentro de las murallas, gracias a la acción de la Legión Árabe, dirigida por oficiales británicos y encabezada por el asimismo británico Sir John Bagot Glubb (*Glubb Pachá*), mientras que los judíos conservaban los suburbios nuevos fuera del recinto amurallado en una lucha tenaz. Así quedó la situación hasta el 7 de junio de 1967, durante la Guerra de los Seis Días, en que el ejército israelita, venciendo la encarnizada resistencia jordana, logró conquistar el sector oriental de Jerusalén y reunificar la ciudad, capital del actual Estado de Israel. Véase JEBUS, SALEM, SIÓN, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Jerusalén”, en *EMB* II, 92-104; J. González Echegaray, *Pisando tus umbrales, Jerusalén* (EVD 2004); — *Arqueología y Evangelios* (EVD 1999); Thomas A. Idinopulos, *Jerusalén* (Ed. Andrés Bello, Stgo. de Chile 1995); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1980); A. Pimentel, “Jerusalén”, en *EB* IV, 357-428; S. Rosenberg, *Breve historia de Jerusalén* (Buenos Aires 1967); H. Schultz, “Jerusalén”, en *DTNT* II, 373-377; V. Vilar Hueso, “Jerusalén”, en *GER* 13, 401-409; J. Wilkinson, *La Jerusalen que Jesús conoció* (Destino, Barcelona 1990).

A. LOCKWARD

JERUSALÉN, NUEVA

Gr. 2419 *Ierusalem kainé*, Ἰερουσαλὴμ καινή, «Jerusalén la nueva», expresión que aparece en Ap. 3:12 y 21:2.

1. Historia de su interpretación.
    1.1. La Nueva Jerusalén en el judaísmo
    1.2. La Nueva Jerusaleen en el cristianismo
2. Exégesis actual

1. HISTORIA DE SU INTERPRETACIÓN.

1.1. *La nueva Jerusalén en el judaísmo*. Antes de la era cristiana, una corriente del judaísmo interpretaba de modo literal los pasajes proféticos del AT referidos a la restauración de la tierra santa y a la creación de una nueva Jerusalén (tales como Sal 72; 110; Is 55:1-13; 60:1-22; 65:13-25; Ez 34:23-31, etc). Las opiniones de esta corriente pueden agruparse en cuatro categorías:

a) Un reino de Dios y de su Mesías sobre la tierra (*Salmos de Salomón* 17,23-36).

b) Un reino de Dios celestial (*Testamento de Moisés* 10, 1a. 3-10).

c) Una nueva creación o un mundo renovado (*1 Hen* 81, 16).

d) Para compaginar estas tres ideas (un reino eterno terrestre, un reino celeste, una creación nueva), la cuarta corriente sostenía que primero aparecería el reino terrestre del Mesías, y luego este dejaría paso al Reino eterno de Dios en una creación nueva, con Jerusalén como capital. Así nació la secuencia: 1) mundo actual, 2) reino mesiánico intermedio, 3) mundo nuevo, que se encuentra en el Ap. de Juan.

1.2. *La nueva Jerusalén en el cristianismo*.

1.2.1. *Antes del Apocalipsis*. Ya a fines del siglo I encontramos la concepción de un reino milenario y de la nueva Jerusalén en diversos autores, con tres modalidades distintas.

a) Judaizante: la hallamos en Cerinto (m. 110), el primer autor cristiano milenarista. Era contemporáneo de Juan. Según el testimonio de otros autores, sabemos que postulaba el reino de Cristo en forma de una futura Jerusalén, donde la gente se entregaría a los placeres corporales y a todo tipo de pasiones durante mil años. También Papías de Hierápolis (m. 150) imagina el reino de Jesucristo en una futura Jerusalén en sentido carnal y materialista. Ninguno de ellos se basa en el texto del Ap. para hacer sus afirmaciones, sino más bien en la tradición judía precedente.

b) Espiritualizante: en la década de los 50, Pablo adopta una actitud contraria a la judaizante. En su visión más espiritualista habla de la «Jerusalén de arriba» (Gal. 4:26), es decir, una Jerusalén celeste hacia la cual se dirige todo el movimiento ascendente de la vida cristiana y de la historia humana. Se produce así una cierta devaluación de la Jerusalén histórica. También aparece en la carta a los Hebreos: *Ierusalem epuraníos*, Ἰερουσαλὴμ ἐπουρανίος, «Jerusalén la celestial» (Heb. 12:22-24), y en el *pseudo Bernabé* (16:1-10).

c) Joánica: el autor del Ap. reacciona contra las ideas paulinas espiritualizantes, muy difundidas en Asia Menor, pero también rechaza la concepción materialista judaizante de la nueva Jerusalén. En un esfuerzo de síntesis elabora la noción de una Jerusalén que no está «arriba» como la paulina sino, que «baja del cielo», según la concepción encarnacionista del cuarto Evangelio; pero que tampoco consiste en una realidad material y física, sino que es una ciudad espiritualizada y litúrgica (Ap. 21:1-22:5).

1.2.2. *A partir del Apocalipsis*. Del texto del Apocalipsis se siguieron cuatro líneas interpretativas de la nueva Jerusalén.

a) Materialista futura: Justino (m. 165) es el primero en comentar el texto de la nueva Jerusalén del Ap. Sostiene que al final de los tiempos habrá un reino milenario cuya capital será la nueva Jerusalén reconstruida y embellecida tal como profetizaron Isaías, Ezequiel y los demás profetas, donde Cristo comerá y beberá con los suyos, y será posible practicar el matrimonio. Lo original de Justino es el descenso de la nueva Jerusalén durante el milenio (como afirmaba Cerinto) y no después del milenio (como afirma Ap. 21:2). También Ireneo (m. 202) sigue esta línea interpretativa, pero su

novedad consiste en distinguir dos nuevas Jerusalén. Una terrestre, que será la capital del reino milenario, con goces materiales y sensibles, y otra que bajará del cielo después del reino milenario, y que será la morada eterna de los elegidos. Ni Justino ni Ireneo parecen encontrar contradicción en que la nueva Jerusalén sea a la vez sede del reino milenario y del reino eterno. Tertuliano (m. 220) acepta asimismo la aparición de un reino terrestre milenario, cuando baje del cielo la nueva Jerusalén. Allí se reunirán los santos luego de la resurrección, para gozar de todas las delicias. Otros autores como Nepote (m. c.270), Victorino (m. 304), Metodio (m. 311), Comodiano (m. c.315) y Lactancio (m. 325), aunque con matices diferentes, también son partidarios de una nueva Jerusalén en sentido material, que tiene su origen en el cielo, pero descenderá literalmente a la tierra para servir de morada a los santos al final de los tiempos. La concepción milenarista de una nueva Jerusalén futura implantada en la tierra perduró hasta el s. IV, cuando fue reemplazada por otra visión. Actualmente, algunos grupos religiosos aún predican la venida de Jesús a la tierra para establecer materialmente su reino definitivo y paradisíaco, inspirándose a su manera en la nueva Jerusalén joánica.

b) Espiritual futura. En el siglo III la exégesis alejandrina desplazó a la interpretación materialista y literal de la Jerusalén terrestre. Ya Clemente de Alejandría (m. 210) expone este nuevo punto de vista. Pero es Orígenes (m. 255) quien mejor explica esta nueva concepción. Ante todo, niega la resurrección de los muertos en sentido material y la reconstrucción de una futura Jerusalén terrena. Para él, el reino milenario existe dentro de cada creyente, y la nueva Jerusalén no es una ciudad material, sino una realidad escatológica, la «ciudad de los santos», a donde los hombres ingresan al fin de sus vidas. Esta interpretación es seguida por Dionisio de Alejandría (m. 264), Hilario de Poitiers (m. 367), Ticonio (m. 390) y Jerónimo (m. 420). Pero fue Agustín de Hipona (m. 430) quien le dio forma definitiva. Según él, el reino de los mil años, más que la vida interior de cada creyente, como decía Orígenes, simboliza la vida de la Iglesia, desde la encarnación de Cristo hasta la Parusía. Y la nueva Jerusalén del Ap. representa la ciudad eterna que nos aguarda en los cielos. Su «descenso» a la tierra es solo una manera de representar su procedencia divina. Esta exégesis alegórica es la aceptada por la mayoría de los teólogos católicos. Entre las iglesias y congregaciones no católicas también se suele concebir la Jerusalén de Ap. 21 en esta misma línea espiritual, como una realidad situada en el más allá.

c) Espiritual presente. El Apocalipsis no fue siempre entendido en sentido futurista. Ya Justino en el siglo II reconocía que en su tiempo muchos cristianos no aceptaban, como él, una futura Jerusalén reconstruida aquí en la tierra. Justino parece aludir a esta tercera corriente, que fue también una de las más antiguas interpretaciones de la nueva Jerusalén: la de la escatología realizada. Este modelo interpretativo lo encontramos sobre todo en las *Pasiones* y en las *Actas de los mártires*. Un ejemplo se halla en la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, un relato sobre la prisión y martirio de un grupo de cristianos sufrido en 203 en Cartago. La obra refleja concepciones e ideas que debían de ser ya muy antiguas en el momento de componerse. Entre las imágenes empleadas, se vislumbra la de la Jerusalén celeste, expresada por medio de complejos símbolos apocalípticos. Según el escrito, la Jerusalén celestial no es otra cosa que el lugar que ocupan en el presente los gloriosos mártires. La reflexión sobre la nueva Jerusalén se centra propiamente en la vida presente de la comunidad eclesial, que se siente a la vez viviendo en el tiempo y en la eternidad. Lo mismo puede decirse de la *Carta de los mártires de Lyon y de Viena*, texto que recoge el martirio de algunos creyentes muertos en el año 177, donde el símbolo de Jerusalén, lejos de representar una interpretación milenarista, se

aplica a la experiencia de fidelidad a Jesucristo vivida como cumbre de la vida cristiana. En esta obra, la nueva Jerusalén consiste en la condición espiritual que se logra cuando se está dispuesto a dar testimonio de Jesús hasta las últimas consecuencias. El estudio de los textos martirológicos demuestra, pues, que la presencia en ellos del Ap. resulta fundamental para la iluminación del concepto de martirio, lo que hace suponer un uso del Ap. con fines catequéticos o para la iniciación de los catecúmenos. Pero no existe en ellos indicio alguno de una expectativa inminente del fin, ni de la espera de la destrucción del orden presente, ni menos aun de un futuro reino milenario de Cristo. Solo en estos ambientes donde surgió la literatura martirológica, y donde el Ap. de Juan era interpretado en el sentido de «escatología realizada», es posible entender que el último libro de la Biblia fuera atribuida al mismo autor del cuarto Evangelio. Esta interpretación de la nueva Jerusalén como «escatología realizada» también desapareció a partir del s. IV, en detrimento de la interpretación agustiniana. En el s. XX fue exhumada por E. Corsini, y también por P. Prigent.

d) Materialista presente. La cuarta forma de interpretar la nueva Jerusalén joánica es la «materialista presente», que se encuentra en el movimiento montanista. Montano (m. c.180), ex sacerdote pagano originario de Frigia, que se convirtió al cristianismo a mediados del siglo II, comenzó a predicar que el Espíritu Santo prometido por Jesús en el Evangelio de Juan hablaba a través de él. Pronto se le unieron dos mujeres, Maximila y Priscila, que en calidad de profetisas empezaron a proclamar la inminencia del fin de los tiempos y de los cataclismos que lo acompañarían, e instaban a los cristianos a prepararse espiritualmente mediante una rigurosa ascesis. Pero su originalidad consistía sobre todo en anunciar que la nueva Jerusalén ya había descendido a la tierra, en un territorio ubicado entre dos aldeas de Frigia, llamadas Pepuza y Timión. O mejor aún, estaba descendiendo precisamente en el momento en que el movimiento montanista realizaba su predicación profética. Montano y las dos profetisas se instalaron en la aldea de Pepuza, a la que dio el nombre de nueva Jerusalén, identificando a la comunidad cristiana fundada por él con la nueva Jerusalén esperada de Ap. 21:2. Logró reunir a un nutrido grupo de personas, a las que convenció de que habían llegado ya los últimos tiempos. Llamó a su prédica «la nueva profecía», y se proclamó el iniciador de la nueva era del Espíritu Santo. En ese ambiente carismático y profético, de rigurosa disciplina y predisposición al martirio, los montanistas asumieron la concepción de la escatología realizada pero en sentido material: la aldea de Pepuza era la nueva Jerusalén y estaba habitada por los justos, que eran los mismos montanistas. Pero este no fue el único movimiento de estas características. Alrededor del año 204, Hipólito de Roma describe en su *Comentario al libro de Daniel* dos acontecimientos sucedidos hacía poco tiempo. Según uno de ellos, en Siria, el obispo de una iglesia de la región convenció a un gran número de cristianos a retirarse con sus mujeres e hijos a una zona apartada para encontrarse con Cristo que iba a aparecer en medio del desierto. Muchos lo siguieron y anduvieron errantes por los montes, a la deriva, a tal punto que las autoridades los confundieron con bandidos y los apresaron. Gracias a la intervención de la esposa del gobernador, que era cristiana, fueron liberados de la muerte. La otra historia que narra Hipólito sucedió en Asia Menor. Un obispo de la iglesia del Ponto, basándose en una serie de visiones personales, comunicó a sus fieles que el Juicio Final sucedería en el plazo de un año. Ello produjo gran temor entre la gente, que lloraba y rezaba noche y día. Finalmente, abandonaron sus campos y vendieron sus pertenencias para ir al encuentro de Cristo. Pero cuando pasó el año y no sucedió nada de lo predicho por el obispo, este cayó en descrédito. Historias como estas, de dirigentes que se presentaban anunciando la llegada de la nueva Jerusalén en sentido material, eran frecuentes en la región del Asia Menor. En

cuanto al movimiento montanista, logró sobrevivir a la muerte de Montano, pero luego se extinguió. En los siglos posteriores hubo numerosos intentos de reeditar la concepción de una Jerusalén ya llegada, o a punto de establecerse en la tierra. Así, en los s. XI y XII la concepción de la nueva Jerusalén como realidad terrestre influyó en las Cruzadas. Estas suponían la reconquista de la ciudad santa de Jerusalén para convertirla en la capital de un nuevo reino, desde donde se esperaba enfrentar al Anticristo, que estaba por venir, y aguardar la llegada de la Parusía. Posteriormente, en la Baja Edad Media, con el advenimiento de las nuevas concepciones geográficas del carácter esférico de la tierra, se abandonó la idea de Jerusalén como centro del mundo. La ciudad pasó a ser cualquier centro espiritual donde triunfaba la reforma propuesta. Así, Praga se convirtió en la Nueva Jerusalén para Jean Milic (m. 1373) y sus seguidores. En Florencia, Savonarola (m. 1498) instituyó su régimen teocrático, llamando a la ciudad *Città novelle* y *Ierusaleme superna*. Posteriormente, los anabaptistas designaron como Nueva Jerusalén, sucesivamente, a las ciudades de Estrasburgo, Amsterdam y Münster. En épocas más recientes, no han faltado dirigentes religiosos que pretendieron anunciar la llegada de un nuevo reino o una nueva Jerusalén a partir de sus prédicas (al estilo de Montano), evento que tendría lugar sin duda durante la vida de ellos, y llegaron a pedir a sus seguidores que renunciaran a sus propias vidas mediante la autoinmolación para poder alcanzar el añorado nuevo mundo en otro lugar de la galaxia. Todos estos casos no son más que versiones modernizadas de la concepción «materialista presente» de la nueva Jerusalén, iniciada con Montano.

II. EXÉGESIS ACTUAL. La mirada actual a la perícopa de Ap. 21:1-8 sostiene que no hay en ella ningún elemento que obligue a situarla como una visión del final de los tiempos, como si se tratara de una descripción del *cielo* y del *más allá*, o de la vida eterna. La lectura futurista parece ser una clave de lectura extraña al texto, y aunque aún la defienden muchos autores, no tiene verdadero fundamento en el escrito mismo. En efecto, la visión de Juan sobre el cielo nuevo y la tierra nueva (21:1-2) no describe la aparición de un nuevo cosmos en sentido literal, sino la transformación del mundo presente gracias a la muerte y resurrección de Cristo. Por eso, la *desaparición* del cielo y la tierra anteriores viene descrita con enorme sobriedad, pues se trata solo de una mutación cualitativa, cristológica, y no al anuncio del fin del mundo. Juan comenta que el mar, el elemento más terrorífico de la creación, ya no existe más, para simbolizar que todos los males que rodeaban y atemorizaban al cristiano, si bien no han desaparecido, ya no se ven como tales. A partir de los eventos de la Pascua descritos en los Evangelios, el creyente puede contemplar el mundo con otros ojos, sin temor alguno. Después, Juan ve bajar del cielo a la nueva Jerusalén, preparada y embellecida como una novia. Es la comunidad cristiana presente, que ha nacido nueva, redimida y transformada gracias al misterio pascual. El descenso no es un hecho puntual y único, sino una acción continua, que se da en el presente, y que es posible percibir solo mediante la fe si adoptamos la actitud de *videntes*, como Juan. Una voz que sale del trono divino explica el significado de la visión (21:3-4). La ciudad es la *morada de Dios con los hombres*. Pero esta expresión no constituye una esperanza futura, puesto que con la venida de Jesucristo al mundo Dios ha puesto ya su morada entre nosotros. La voz revela, además, con una serie de frases, la nueva situación que ahora se ha empezado a vivir: ha desaparecido toda lágrima (metáfora propia del lenguaje escatológico para aludir a la alegría por la intervención divina en la historia), no hay más muerte (que no es la muerte biológica, sino el estado de infelicidad en la que vivía el hombre lejos de la salvación de Dios), y se ha extinguido la pena, el llanto y el dolor (lenguaje poético empleado para describir la felicidad que produce el vivir a partir de ahora en una cercanía tan estrecha con la divinidad). La perícopa termina con un discurso divino

frente al cielo nuevo y la tierra nueva que han aparecido (21:5-8). En él Dios anuncia que ha creado un mundo nuevo; pero no se trata de una creación física y material, como fue la primera creación del Génesis, sino de una recreación de sus viejas estructuras, mediante la redención obrada por Jesucristo con su muerte y resurrección. Véase: APOCALIPSIS, CIUDAD, JERUSALÉN, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Álvarez Valdés, *La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8* (EVD 2005); E. Arens, *Apocalipsis: ¿revelación del fin del mundo? Estudio exegético-crítico del texto en sus contextos* (Centro de Proyección Cristiana, Lima 1988); M. Baillet, “Jerusalén, la nueva”, en *EB* IV, 447-450; J. P. Charlier, *Comprender el Apocalipsis* vol.II (DDB 1993); M. Join-Lambert y P. Grelot, “Jerusalén”, en *VTB*, 434-439; X. Pikaza, *Apocalipsis* (EVD 1999); J. P. Prévost, *Para terminar con el miedo* (Paulinas 1987); A. Salas, *El Apocalipsis. ¿Símbolo o realidad histórica?* (Paulinas, Madrid 1994).

A. ÁLVAREZ VALDÉS

JESAHÍAS

Heb. 3470 *Yeshayah*, יְ ־ עְיָה i(1 Cro. 3:21; Esd. 8:7,19; Neh. 11:7), en forma paragógica *Yeshayahu*, יְ ָ עְיָה = «salvación de Yahvé». Nombre de varios personajes del AT.

1. Sept. *Osaías*, ’Ωσα□ας, *Iosías*, ’Ιωσ□ας; Vulg. *Iasajas*. Hijo de Rejabías y padre de Joram, de la familia levítica de Eliezer (1 Cro. 26:25).

2. Sept. *Ieeía*, ’Ιεε□α, *Isaés*, ’Ισα□ς; *Isías*, ’Ισ□ας, *Iosiá*, ’Ιωσι□; Vulg. *Jesejas*. Uno de los hijos de > Jedutún, que bajo la dirección de su padre fue escogido para aclamar y alabar a Yahvé dentro de la octava división de músicos levitas (1 Cro. 25:3, 15).

3. Sept. *Iesseía*, ’Ιεσσε□α, *Iesías*, ’Ιεσ□ας; Vulg. *Isaja*. Padre de Itiel, de la tribu de Benjamín y del linaje de Salú, que residieron en Jerusalén después del exilio (Neh. 11:7).

4. Sept. *Ieseía*, ’Ιεσε□α, *Iesías*, ’Ιεσ□ας; Vulg. *Jesejas*. Segundo hijo de Ananías, hijo de Zorobabel (1 Cro. 3:21).

5. Sept. *Hesaía*, ’Ησα□α, *Isaías*, ’Ισα□ας; Vulg. *Isajas*. Hijo de Atalías, de la familia de Elam, que regresó del cautiverio en Babilonia con 70 varones (Esd. 8:7).

6. Sept. *Isaía*, ’Ισα□α; Vulg. *Isajas*. Levita de la familia de > Merari, que acompañó a Hasabías al río Ahava, en su camino de Babilonia a Palestina (Esd. 8:19).

JESANA

Heb. 3466 *Yeshanah*, יְ ָ נָה = «anciana», gr. *Palaiópolis*, Παλαι□πολις; Sept. *Iesyná*, ’Ιεσυν□, *Aná*, ’Αν□. Ciudad del reino de Israel conquistada con sus aldeas dependientes por > Abías en la guerra con > Jeroboam. Se menciona junto con Betel y Efrón (2 Cro. 13:19). Conocida como Ain Sinya.

JESARELA

Heb. 3480 *Yeshareelah*, יְ ־ רְאֵלָה = «recto hacia Dios»; Sept. *Isreelá*, ’Ισρεηλ□, *Iseriel*, ’Ισερι□λ; Vulg. *Isreela*. Levita director de la séptima división de músicos del servicio religioso (1 Cro. 25:14); llamado en otro lugar con el nombre equivalente de Asarela (v. 2).

JESEBEAB

Heb. 3428 *Yeshebeab*, יֶ ֶ בְאָב = «asiento de su padre»; Sept. *Isbaal*, ’Ισβα□λ, *Iesbaal*, ’Ιεσβα□λ; Vulg. *Ishbaab*. Cabeza de la decimocuarta división sacerdotal designada por David (1 Cro. 24:13).

JESER

Heb. 3475 *Yésher*, יֵ ֶ ר = «derecho»; Sept. *Ioasar*, ’Ιωασάρ, *Iasar*, Ιασάρ. Primogénito de los tres hijos de Caleb con su primera esposa Azuba (1 Cro. 2:18).

JESIMIEL

Heb. 3450 *Yesimiel*, יְ ִ ימִיאֵל = «designado por Dios»; Sept. *Ismael*, ’Ισμαήλ. Uno de los príncipes de la tribu de Simeón que emigró al valle de Gedor en busca de pastos (1 Cro. 4:36). Véase JAACOBA, JEDAÍA, JEHÚ, JOSÍAS, JOSIBÍAS.

JESISAI

Heb. 3454 *Yeshishay*, יְ ִ י ַ י = «canoso», quiza «nacido de un hombre anciano»; Sept. *Iessaí*, ’Ιεσσαί, *Iesaí*, ’Ιεσαί. Hijo de > Jahdo y padre de Micael, del linaje de Abijail, uno de los jefes de Basán de la tribu de Gad (1 Cro. 5:14).

JESOHAÍA

Heb. 3439 *Jeshojayah*, יְ חָיָה = «adorador de Yahvé»; Sept. *Iasuía*, ’Ιασουΐα. Principal de la tribu de Simeón, aparentemente uno de los que emigraron al valle de Gedor en busca de pastos (1 Cro. 4:36). Véase JAACOBA, JEDAÍA, JESIMIEL, JOSÍAS, JOSIBÍAS.

JESHÚA o JESÚA

Heb. 3442 *Yeshúa*, יְ עַ, forma contracta de > Josué = «Yahvé es salvación»; Sept. *Iesûs* ’Ιησοῦς. Nombre de diez personajes, en su mayoría levitas, y de una aldea de Judá.

1. Variante de Josué (Neh. 8:1). Ver JOSUÉ.

2. Sacerdoe aaronita del tiempo de David, al que correspondió la novena suerte en la organización davídica del Templo (1 Cro. 24:11).

3. Uno de los levitas designados por el rey > Ezequías para distribuir las ofrendas sagradas en las ciudades sacerdotales (2 Cro. 31:15).

4. Descendiente de > Pajat-moab, mencionado junto a Joab, que encabezaron un grupo de 2.818 personas que regresaron de Babilonia (Esd. 2:6; Neh. 7:11).

5. Levita cuyos descendiente regresaron de Babilonia en número de 74, contando a «los hijos de Hodavías» (Esd. 2:40; Neh. 7:43).

6. Jesúa, o Josué, como es llamado en varios textos (Hag. 1:1, 12; 2:2, 4; Zac. 3:1, 3, 6, 8, 9), hijo de > Josadac o Josedec, y que fue sumo sacerdote bajo Zorobabel al regresar de Babilonia (Neh. 7:7; 12:1, 7, 10, 26; Esd. 2:2; 10:18). Sin duda nació durante el exilio. Su presencia y su exhortación contribuyó grandemente a reconstruir la ciudad y el Templo (Esd. 5:2).

7. Padre de Josabad, que después fue designado por Esdras para hacerse cargo de las ofrendas para el servicio sagrado (Esd. 8:33).

8. Padre de Ezer, que colaboró en la reparación de parte de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:19).

9. Levita hijo de > Azanías (Neh. 10:9), que colaboró activamente en la reforma instituida por Nehemías (Neh. 8:7; 9:4, 5; 12:8).

10. Hijo de Cadmiel, uno de los levitas del Templo después de su restauración en tiempos del

sumo sacerdote > Eliasib (Neh. 12:24).

11. Población del Neguev, ocupada por los que regresaron de la cautividad, mencionada entre Cabseel, Molada y Betpélet (Neh. 11:26). Se identifica con Tell el-Sawah, al noroeste de Tell el-Milh y en donde existen restos de fortificaciones.

JESUCRISTO

Gr. 2424 5547 *Iesûs Khristós*, Ἰησοῦς Χριστός, «Jesús-Cristo»; *Iesûs ho Khristós*, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, «Jesús el Cristo». A veces el apóstol Pablo invierte el orden y escribe: «Cristo Jesús», que, exceptuando Hch. 24:24, no aparece en ningún otro lugar del NT.

1. Nombre.
2. Cronología.
3. Circunstancias políticas de Palestina.
4. Condición religiosa de los judíos.
5. Vida de Jesús.
6. Jesús ante la crítica.

I. NOMBRE. Nombre compuesto, «Jesús el Cristo», que no es, como en el caso de Simón Pedro, Juan Marcos, o José Barnabás, un nombre doble o un nombre y el apellido, sino, como en el caso de Juan el Bautista o Simón el Mago, un nombre propio seguido de un título oficial. Jesús es el nombre propio, mientras que > Cristo es el título que corresponde al hebreo > Mesías.

«Jesucristo» aparece solo en Mt. 1:1,18; 16:21; Mc. 1:1; Jn. 1:17; 17:3. En Hechos se halla frecuentemente el nombre «Jesús». «Señor Jesús» se usa normalmente, como en Hch. 8:16; 19:5, 17, en los relatos de las palabras pronunciadas por Esteban, 7:59, por Ananías, 9:17, y por Pablo, 16:31; aunque tanto Pedro, 10:36, como Pablo, 16:18, usaron también «Jesucristo».

Jesús no recibió su nombre por accidente o voluntad de sus padres, sino siguiendo las instrucciones divinas que el ángel transmitió a José (Mt. 1:21) y a María (Lc. 1:31). Dado en ocasiones a otros individuos, este nombre podía ser expresión de la fe de los padres en Dios, Salvador de su pueblo, o también de su certeza de la futura salvación de Israel. Impuesto al Hijo de María, el nombre revelaba las funciones particulares que iba a ejercer su portador: «Llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1:21). El título de «Cristo» proviene del gr. *Khristós*, Χριστός = «ungido», traducido del arameo *Meshiná*, heb. *Mashiaj* = «ungido, Mesías». Así, Jesús es el nombre personal de nuestro Señor, en tanto que Cristo es su título. Pero este segundo nombre se ha venido empleando desde los primeros tiempos, lo mismo que en la actualidad, como nombre propio, ya a solas, ya en combinación con el nombre Jesús. En este artículo se presentan, a grandes rasgos, las etapas de la vida de nuestro Señor en la tierra, para presentar los principales acontecimientos en su orden probable y en sus relaciones mutuas.

II. CRONOLOGÍA. La cuestión cronológica ha llevado a muchas investigaciones, y ha desatado en ocasiones fuertes controversias; y si bien no se pueden precisar de una manera absoluta las fechas del nacimiento, bautismo y muerte de Jesús, la mayor parte de los eruditos están de acuerdo en su datación dentro de límites muy estrechos. Nuestro calendario ordinario tiene por autor a Dionisio el Exiguo, monje romano que murió antes del año 550 a.C. Él decidió tomar el año de la encarnación como punto de referencia que permitiera situar las fechas anteriores y posteriores a la venida de Cristo; habiendo identificado el año 754 de la fundación de Roma con el año del nacimiento del Señor, pudo así determinar el año 1 de la era cristiana. Pero las afirmaciones de Josefo revelan que Herodes el Grande, que murió poco tiempo después del nacimiento de Jesús (Mt. 2:19-22), había fallecido en realidad algunos años antes de 754 de Roma, 37 años después de haber sido proclamado rey por los romanos, hecho que tuvo lugar en el año 714 de Roma. Así, la fecha de su muerte fue el

año 751 o 750 (no sabemos si Josefo contaba las fracciones de años como años completos). El 751 parecería plausible, por cuanto Josefo informa que, antes de su muerte, el rey ordenó matar a dos rabinos judíos, y que se produjo un eclipse de luna en la noche de su ejecución. Los cálculos astronómicos indican que en el año 750 hubo un eclipse parcial de luna, la noche del 12 al 13 de marzo; pero toda la secuencia de eventos hasta su sucesión por Arquelao muestra que Herodes murió después de la Pascua del año 751 y varios meses antes de la Pascua del 752. Así, Anderson, en su estudio cronológico de la Natividad, sitúa el nacimiento del Señor alrededor del otoño del año 750 o 4 a.C. (*El Príncipe que ha de venir*, 115-121, 241-246). La fecha del 25 de diciembre no apareció sino hasta el siglo IV d.C., y no tiene base histórica alguna.

El momento en que nuestro Señor dio inicio a su ministerio público se determina sobre todo en base a Lc. 3:1: «En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César». Este fue el año en que empezó sus labores de proclamación del Reino de Dios. Tiberio dio comienzo a su gobierno personal y único (sin la presencia de Augusto, con quien había compartido el poder) el 19 de agosto del año 28 d.C., contándose su primer año completo hasta el 19 de agosto del año 29 d.C. Siendo que se cuenta como año uno el año del nacimiento del Señor (y no como año cero), el cómputo de años desde el 28-29 d.C. hasta el 4 a.C. nos da una edad para Jesús entre los 30 y casi los 32 años. Otro argumento que concuerda con esta fecha es la declaración de los judíos, poco después del bautismo de Jesús: «En cuarenta y seis años fue edificado este Templo.» Herodes propuso la reconstrucción del Templo entre el año 20 y el 19 a.C., pero prometió entonces no empezar las obras antes de haber consumado los preparativos, debido a la desconfianza del pueblo. Asumiendo un período de preparación de uno a dos años, los cuarenta y seis años mencionados nos llevan al 29 d.C.

La duración del ministerio de Cristo, y consiguientemente el año de su muerte, se determina sobre todo en base a la cantidad de fiestas pascuales mencionadas en el Evangelio de Juan. Si solo tuviéramos los Evangelios Sinópticos, podríamos suponer que el ministerio de Jesús únicamente duró un año; sin embargo, el Evangelio de Juan nos habla de tres Pascuas de una manera explícita (Jn. 2:13; 6:4; 13:1). Hengstenberg da pruebas abrumadoras de que Jn. 5:1 es también la fiesta de la Pascua (*Christology*, pp 755-765). En este caso, el ministerio de Cristo incluyó cuatro fiestas pascuales. Si fue bautizado a finales del año 28 o a inicios del 29, entonces su crucifixión tuvo lugar en el año 32 d.C.

III. CIRCUNSTANCIAS POLÍTICAS DE PALESTINA. Cuando Jesús nació, Herodes el Grande era el rey de los judíos. Este hábil y cruel soberano reinaba a la vez sobre Samaria, Galilea y Judea. Aunque de origen idumeo, Herodes profesaba la religión judía. Antípatro, su padre, había sido hecho gobernador de Judea por Julio César; el mismo Herodes, después de una agitada carrera, había sido proclamado rey de los judíos por los romanos. Monarca independiente en diversos sentidos, gobernaba, sin embargo, solo gracias al apoyo de Roma. Dependía de ella, que era entonces dueña y árbitro del mundo conocido. A la muerte de Herodes, su reino fue dividido entre sus hijos: Arquelao recibió Judea y Samaria; Herodes Antipas obtuvo Galilea y Perea; Herodes Felipe, el territorio situado al noreste del mar de Galilea (Lc. 3:1). En el año décimo de su reinado, el 6 o 7 d.C., Arquelao fue destituido por Augusto. A partir de esta fecha, Judea y Samaria fueron administradas por gobernadores romanos, que ostentaban el título de procuradores; esta situación se mantuvo hasta la rebelión que acabó con la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C., con excepción de los años 41 a 44, en que Herodes Agripa I ejerció la soberanía (Hch. 12:1). Durante el ministerio de Cristo, Galilea y Perea, donde tuvo lugar la mayor parte de su ministerio, estaban sometidas a Herodes

Antipas (Mt. 14:3; Mc. 6:14; Lc. 3:1, 19; 9:7; 13:31; 23:8-12), en tanto que los romanos gobernaban directamente Samaria y Judea a través de su procurador, que era a la sazón Poncio Pilatos. El yugo, directo o indirecto, de los romanos irritaba a los judíos en lo más vivo. Durante la vida terrenal de Cristo el país era constantemente presa de una gran efervescencia política. Por un lado, los romanos trataban de dar a la nación tanta autonomía política como fuera posible, de manera que el sanedrín (tribunal supremo) ejercía su jurisdicción en un gran número de casos. Los conquistadores también habían otorgado a los judíos numerosos privilegios que tenían que ver, sobre todo, con las prácticas religiosas. Pero a pesar de todo, el pueblo sufría bajo una dominación extranjera que, en ocasiones, se hacía notar de forma opresiva; los ocupantes, desde luego, no tenían la menor intención de devolver a los judíos la libertad de que habían gozado en una época anterior. Además, la aristocracia judía, constituida en su mayor parte por los > saduceos, no tenía ninguna hostilidad contra los romanos. Los > fariseos, a los que se unían los adeptos a la piedad más rígida, querían conservar el judaísmo a toda costa, pero eludían los compromisos políticos. Los escritos de la época hablan asimismo de los > herodianos, que sostenían las aspiraciones de la familia de Herodes a la corona. Según Josefo, un partido de patriotas se levantó en diversas sublevaciones, pero en vano, intentando sacudir el yugo invasor. En tales circunstancias, todo hombre que se presentara como Mesías se arriesgaba a verse enlazado en los conflictos políticos. A fin de poder proclamar ante todo la dimensión espiritual de su mensaje y de sentar sus bases mediante la redención, Jesús iba a esperar el tiempo marcado para el establecimiento del Reino de Dios, que tampoco debía ser introducido mediante manejos políticos, sino que vendría a ser impuesto por una irrupción frontal, majestuosa e irresistible del Espíritu de Dios.

IV. CONDICIÓN RELIGIOSA DE LOS JUDÍOS. Es evidente que las circunstancias políticas influyeron intensamente en el desenvolvimiento de las condiciones religiosas. Los medios oficiales del judaísmo habían casi dejado a un lado el aspecto básico de la redención como introducción al Reino, conforme a las promesas del AT; y el pueblo en general centraba sus esperanzas en un reino terrestre que les daría independencia y grandeza nacional. Al prestar casi exclusivamente la atención a los aspectos externos del Reino, olvidaban las bases morales y redentoras sobre el que este debía ser erigido. Los Evangelios nos presentan dos partidos dirigentes: los fariseos y los saduceos. Los primeros eran estrictos observantes de la Ley y tenían mucha más influencia sobre el pueblo que los segundos; pero ponían su tradición teológica, las ceremonias y las sutilidades de la casuística a la misma altura, y en la práctica por encima, de la misma Ley de Moisés. Habían llegado a transformar la religión de Moisés y de los profetas en un formalismo externo de miras estrechas. Los fariseos se opusieron a las enseñanzas de Jesús, a sus doctrinas tan opuestas a sus tradiciones, y sobre todo, se resintieron de que citara las Escrituras en oposición a la > tradición. Los saduceos eran los representantes de la aristocracia. Las familias de los sumos sacerdotes pertenecían a este partido. Influidos por la cultura pagana, los saduceos rechazaban las tradiciones de los fariseos y se interesaban más en la política que en la religión. Acabaron por manifestarse contra Jesús, temiendo que sus acciones perjudicaran el equilibrio político (Jn. 11:48). Se seguía llevando a cabo el suntuoso ceremonial del Templo de Jerusalén. Grandes multitudes frecuentaban fielmente las ceremonias religiosas. El fervor de la nación, celosa de sus privilegios, no había sido nunca tan grande. De vez en cuando, una explosión de patriotismo, mezclada con fanatismo religioso, avivaba las esperanzas del pueblo. Sin embargo, quedaban israelitas que mantenían el espíritu y la fe de una religión sin componendas. La mayor parte de ellos, aunque no todos, pertenecían a las clases

inferiores de la población. La espera de un Salvador, de un Liberador del pecado, había subsistido entre ellos. Jesús vino de uno de estos medios ricos en piedad. En la época de Cristo, el pueblo judío seguía siendo aún un pueblo religioso, conocedor del AT, que era leído en las sinagogas y enseñado a los niños. La nación manifestaba su interés en la religión y se agitaba en el plano político. Estos hechos explican la efervescencia popular generada por las predicaciones de Juan el Bautista y de Jesús, la hostilidad que ambos suscitaron en las clases dirigentes, el éxito del método que Jesús usó en la predicación de las Buenas Nuevas, y la persecución y muerte violenta que él mismo había ya anticipado para sí.

BIBLIOGRAFÍA: James D. G. Dunn, *Redescrubrir a Jesús de Nazaret* (Sígueme 2006); A. Edersheim, *La vida y los tiempos de Jesús el Mesías* (CLIE 1988); J. González Echegaray, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (EVD 1999); D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Cristiandad, Madrid 1975); Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1980); B.J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (EVD 1995); Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar* (EVD 2005); J. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología* (Sígueme 2006); John Riches, *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I, en crisis* (Almendro 1984); E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Trotta 2002); H.J. Schultz, *Jesús y su tiempo* (Sígueme 1968).

V. VIDA DE JESÚS.

1. *Familia, nacimiento, infancia*. Las circunstancias del nacimiento de Jesús relatadas por los Evangelios concuerdan con la grandeza de Cristo y con las profecías mesiánicas. Armonizan al mismo tiempo con la humilde apariencia que el Salvador debió tener en su vida terrenal. Malaquías (Mal. 3:1 y Mal. 4:5, 6) había profetizado que un heraldo, dotado del espíritu y poder de Elías, precedería a la venida del Señor; Lucas nos relata, ante todo, el nacimiento de Juan el Bautista, el precursor de Cristo. Zacarías, sacerdote de una sincera piedad, privado de descendencia y muy anciano, estaba ocupado en el Templo cumpliendo los deberes de su cargo. Le tocó en suerte (según la costumbre establecida entre los sacerdotes) presentar la ofrenda del incienso en el Lugar Santo, símbolo de las oraciones de Israel.

El ángel Gabriel se le apareció y le anunció que sería el padre del precursor anunciado. Esta aparición tuvo lugar, probablemente, el año 5 a.C. Después de ello, Elisabet y Zacarías se dirigieron de vuelta a su casa, situada en un pueblo del país montañoso de Judá (Lc. 1:39). Allí esperaron el cumplimiento de la promesa. Seis meses más tarde se apareció un ángel a María, virgen de la familia de David; esta doncella de Nazaret estaba prometida a un hombre llamado José, que descendía de David, el gran soberano de Israel (Mt. 1:1-16; Lc. 1:27). José, israelita piadoso y de humilde condición a pesar de su noble linaje, era carpintero. El ángel anunció a María que, por el poder del Espíritu Santo, ella vendría a ser la madre del Mesías (Lc. 1:28-38); el niño, cuyo nombre debía ser Jesús, heredaría el trono de su antecesor David. El ángel anunció a María también que su prima Elisabet estaba embarazada. Cuando el ángel se hubo ido, María se apresuró a ir a visitar a Elisabet. Al encontrarse, el Espíritu de la profecía las impregnó. Elisabet, saludando a María, la llamó madre de su Señor; María, como Ana en la antigüedad (1 Sam. 2:1-10), entonó un cántico de alabanzas, celebrando la liberación futura de Israel, y el honor que le había sido concedido.

En el tiempo en que Elisabet tenía que dar a luz, María se volvió a Nazaret. Dios mismo intervino para ahorrarle todo baldón. José, al ver el estado en que se hallaba María, quiso romper con ella en secreto, sin acusarla en público. Pero Dios no le permitió actuar así. Un ángel le reveló en sueños la razón del embarazo de María; le dijo que el niño iba a ser el Mesías, y que debía nacer de una virgen, tal como lo había profetizado Isaías. José obedeció la voz del ángel, por cuanto su fe era tan profunda como la de María, y no la abandonó. El niño nació de la virgen María, pero legalmente tuvo

al mismo tiempo un padre humano, cuyo amor y honorabilidad protegieron a María; es evidente que fue ella quien más tarde dio a conocer estos hechos.

Ni Cristo ni sus apóstoles recurrieron a la concepción virginal como demostración de la mesianidad de Jesús. Este silencio, sin embargo, no permite obviar la veracidad del relato. El hecho del nacimiento sobrenatural de Cristo no es susceptible de prueba histórica. Se debe aceptar como revelación. Sin embargo, el relato de la manera en que Cristo se encarnó concuerda admirablemente con lo que sabemos de la grandeza del Mesías y de su misión en la tierra, así como del hecho testificado de su resurrección. El Mesías debía ser la cumbre perfecta de la espiritualidad de Israel, y Jesús nació en el seno de una familia piadosa, que practicaba celosamente la religión pura del AT. El Mesías debía presentarse de una manera humilde: Jesús vino del hogar de un carpintero de Nazaret. Era preciso que el Mesías fuera hijo de David: José, su padre legal, descendía de David, lo mismo que su madre. El Mesías debía ser la encarnación de Dios, uniendo en su persona la divinidad y la humanidad: Jesús nació de una mujer, habiendo sido concebido milagrosamente por el poder del Espíritu Santo.

Lucas relata el nacimiento de Juan el Bautista y cita el cántico profético que surgió de los labios tanto tiempo silenciados de Zacarías, su padre, a propósito del Precursor (Lc. 1:57-79). A continuación, explica la razón de que Jesús naciera en Belén (Lc. 2:1-6). Augusto había ordenado el censo de todos los súbditos del Imperio, y su decreto incluía Palestina, aunque estuviera bajo la jurisdicción de Herodes. Pero es evidente que el censo de los judíos se hizo siguiendo el método judío: no era en el domicilio propio donde se registraba a cada cabeza de familia, sino en su lugar de origen. José tuvo que dirigirse a Belén, la cuna de la casa de David, y María lo acompañó. El mesón, donde los forasteros podían alojarse, estaba ya lleno cuando llegaron José y María. Solo encontraron espacio en un establo, que posiblemente era una cueva adyacente al mesón. Era frecuente el uso de cuevas para cuadras y establos. El relato no dice que este establo alojara animales; es posible que no fuera entonces utilizado para este menester. En contra de lo que se piensa entre nosotros, el hecho de alojarse ocasionalmente en un establo no disgustaba a las gentes en aquel entonces; sin embargo, es bien cierto que el Mesías vino al mundo en un lugar extremadamente humilde. Había sido destinado a un camino de humildad, y María lo acostó en un pesebre (Lc. 2:7).

A pesar de esta gran humillación, su venida fue solemnemente atestiguada. Unos ángeles se aparecieron a unos pastores que pasaban la noche con sus rebaños en los campos cercanos a Belén. Les revelaron el nacimiento del Mesías, el lugar donde había nacido, y proclamaron este mensaje de alabanza y bendición: «¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz, buena voluntad para con los hombres!» (Lc. 2:14). Los pastores se apresuraron a ir a Belén, hallaron al niño, y relataron lo que habían visto y oído, volviendo después a su lugar. Todos estos hechos concordaban asimismo de manera asombrosa con la misión del Mesías; señalemos, además, que ello tuvo lugar en medio de gentes humildes del campo y que pasaron desapercibidos en su momento. José y María se quedaron por un tiempo en Belén. Al octavo día, el niño fue circuncidado (Lc. 2:21) y le fue dado el nombre de Jesús, según las instrucciones que se habían recibido. Cuarenta días después de su nacimiento, José y María subieron al Templo, en cumplimiento de la Ley (Lv. 12).

María hizo sus ofrendas de purificación y para presentar el recién nacido al Señor (Lc. 2:21). Esta expresión significa que todo primogénito israelita tenía que ser rescatado al precio de cinco siclos de plata (Nm. 18:15-16). También, la madre tenía que ofrecer un holocausto en sacrificio de acción de gracias. Lucas señala que María ofreció la ofrenda de los pobres: «Un par de tórtolas, o dos

palominos» (Lv. 12:8). Una vez más queda patente la modestia de medios de la familia. Pero el Mesías, a pesar de su humildad, no debía salir del Templo sin reconocimiento. Simeón, un piadoso anciano, se dirigió al santuario, movido por el Espíritu, y al ver al niño, lo tomó en sus brazos. Dios le había prometido que no moriría antes de haber visto al Mesías. Simeón dio las gracias y profetizó que su vida sería gloriosa y trágica (Lc. 2:25-35). Ana, anciana profetisa que estaba de continuo en el Templo, daba también testimonio de que el Cristo había venido (Lc. 2:36-38). Así, hubo un testimonio notable acerca del verdadero carácter del recién nacido.

Poco después del regreso de José y María a Belén, llegaron los > magos de Oriente a Belén, preguntando por el rey de los judíos que acababa de nacer. Es indudable que estos hombres habían aprendido de los judíos dispersos por Oriente que estaban esperando un rey que debía aparecer en Judea y liberar a la humanidad. Dios les había dado una > estrella como señal, que habían visto en Oriente, anunciándoles (Mt. 2:2, 16) el nacimiento de este libertador. Es también seguro que les fue revelada la naturaleza divina del niño, porque dijeron sin ambages que habían venido «a adorarle». Las palabras de ellos intrigaron a Herodes, que convocó a los escribas para preguntarles dónde debía nacer el Mesías. Al enterarse de que era en Belén, Herodes envió allí a los magos, pero haciéndoles prometer que le harían saber quién era. En el camino, los magos volvieron a ver la estrella, que se detuvo sobre Belén y sobre donde estaba el niño. Habiendo hallado a Jesús, le ofrecieron presentes de gran precio: oro, incienso y mirra. El incienso es la ofrenda que corresponde a Dios, el oro, la imagen del tributo debido al Rey, y la mirra, la profecía de los sufrimientos del Mesías (Jn. 19:39; cf. Mt. 26:12; Lc. 24:1).

La presencia de estos extraños visitantes debió suscitar en José y María sentimientos encontrados de sorpresa y admiración, y debió serles una señal confirmatoria del elevado destino reservado al niño y a la obra que iba a cumplir en favor de las naciones más alejadas. Después de esto, Dios advirtió a los magos para que no volvieran a Herodes: este perverso monarca deseaba dar muerte al recién nacido. Así, se dirigieron a su país por otro camino. Un ángel previno a José, dándole instrucciones de que se dirigiera con María y el niño a Egipto, a fin de sustraerlo a la acción de Herodes. Este cruel monarca, de quien Josefo nos cuenta que no tuvo reparos en hacer ejecutar a su propia esposa e hijos, así como a otros parientes allegados, con una paranoica obsesión por mantenerse en el poder, envió a sus soldados a Belén para dar muerte a todos los niños menores de dos años. Así, Herodes esperaba frustrar el propósito de los magos, que se habían ido sin revelarle dónde se hallaba el recién nacido. Es posible que los verdugos no dieran muerte a muchos niños, porque Belén era un lugar pequeño; pero se trató de una matanza horriblemente cruel. Jesús escapó de ella.

No conocemos la duración de la estancia de la Sagrada Familia en Egipto; probablemente, no fue más que de unos pocos meses, porque Herodes murió en el año 3 a.C. Numerosos judíos vivían entonces en aquel país, por lo que José no debió tener dificultades en hallar asilo. Cuando pasó el peligro, el ángel informó a José de la muerte del tirano y le ordenó que volviera a Israel. José se había propuesto criar al niño en Belén, la ciudad de David, pero por temor de Arquelao, hijo de Herodes, quedó indeciso y por revelación de Dios fue con los suyos a Nazaret de Galilea. Cuando Jesús comenzó su ministerio público, se le llamó «el profeta de Nazaret» o «el nazareno». Estos son los datos transmitidos por los Evangelios acerca del nacimiento de Jesús. Si para nosotros son de gran valor, no fueron muy recalcados en aquel entonces. Las pocas personas que quedaron involucradas en estos hechos guardaron silencio, o los olvidaron. Es indudablemente María quien

transmitió el relato de todo ello al fundarse la Iglesia. Mateo y Lucas ofrecen relatos independientes entre sí; el primero, para demostrar que Jesús es el Rey, el Mesías, en quien se cumplen las profecías; el segundo, para exponer el origen de Jesús y el inicio de su historia.

BIBLIOGRAFÍA: J. Aleu, *Jesús de Nazaret* (CLIE 1982); M. Beaude, *Jesús de Nazaret* (EVD 1989); G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Sígueme 1996); R. Brown, *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad 1982); J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Herder 1993); W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Sígueme 1986); Francisco Lacueva, *La persona y obra de Jesucristo* (CLIE 1979); Alain Patin, *La aventura de Jesús de Nazaret* (Sal T 1979); José Porfirio Miranda, *El Ser y el Mesías* (Sígueme 1973); Armando Puig, *Jesús. Una biografía* (Ariel 2005); Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Cristiandad 1982); Id., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* (ST 1991); E. Schillebeeckx, *Jesús, La historia de un viviente* (Cristiandad 1981); G. Vermes, *Jesús, el judío* (Muchnik, Barcelona 1977).

2. *Infancia y juventud*. Después de establecerse en Nazaret, nada se nos dice de la vida de Jesús, excepto el incidente de la visita al Templo donde, a la edad de 12 años, acompañó a sus padres (Lc. 2:41-51). Este significativo episodio revela la profunda piedad de José y María, que se esforzaban en criar piadosamente al niño; muestra asimismo el precoz desarrollo espiritual de Jesús, que se interesaba especialmente en los problemas religiosos de que trataban los rabinos judíos en sus lecciones, hasta el punto de separarse de sus padres durante tres días. Todos se asombraban de su inteligencia, sus preguntas y sus respuestas. Este pasaje de Lucas ilustra asimismo el aspecto humano de la vida de Jesús: «Y Jesús crecía en sabiduría y en estatura, y en gracia para con Dios y los hombres» (Lc. 2:52). Ni José ni María divulgaron los hechos asombrosos que acompañaron su nacimiento. Ni los compañeros de Jesús ni los miembros de su familia lo consideraron como un ser sobrenatural; pero les debió parecer notable por su vigor intelectual y su pureza moral.

Al tocar otros hechos que los Evangelios mencionan incidentalmente, podemos reconstruir un bosquejo de las circunstancias de la infancia y juventud de Jesús. Formaba parte de una familia de cuatro hermanos y varias hermanas (Mc. 6:3, etc.). Ciertos exegetas suponen que se trataba de hijos procedentes de un matrimonio previo de José; otros pretenden que se trataba de primos de Cristo, y otros de verdaderos > hermanos del Señor (*adelphoí tu Kyríu*, ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου, 1 Cor. 9:5). En todo caso, Jesús se crió en el seno de una familia donde conoció alegrías y dolores. Llegó a ser carpintero (*tekton*, τέκτων), como José, «el carpintero», *ho tekton*, ὁ τέκτων (Mc. 6:3), por lo que estaba acostumbrado a la actividad manual; al mismo tiempo, no faltaba una cierta formación intelectual en su medio. Los niños judíos recibían una enseñanza de la Escritura muy intensa. En todo caso, las citas que hace nuestro Señor de las Escrituras demuestran que las conocía profundamente (cf. Jn. 7:15). Sus parábolas lo muestran sensible a las lecciones que se desprenden de la naturaleza, y siempre atento a discernir la mente de Dios revelada en sus obras. Los evangelistas pasan en silencio todo este período de la infancia, por cuanto sus escritos no pretender ofrecer su biografía, sino relatar su ministerio público. Lo que sabemos nos permite esbozar la persona del Señor en su aspecto humano, y nos muestra el medio en el que se preparó para su futura actividad. Las pinceladas que nos dan los evangelistas revelan la belleza de su carácter y el desarrollo gradual de su naturaleza humana, esperando la hora en que se presentaría ante su pueblo como el Mesías enviado por Dios.

Nazaret se hallaba en la linde de la zona más activa del mundo judío, no lejos de donde se habían desarrollado algunos de los más famosos acontecimientos de Israel. Desde las alturas próximas a la ciudad se podían ver algunos de estos lugares históricos. No lejos de Nazaret se extendía el mar de Galilea, en torno al cual se concentraba una especie de miniatura de los diversos aspectos de la vida. Era aquella época, como ya se ha señalado, de gran efervescencia política. Los rumores de acontecimientos sensacionales penetraban frecuentemente en los hogares judíos, especialmente en los

que habitaban en > Galilea, que contaba con una numerosa población gentil y donde prevalecían las ideas > helénicas.

BIBLIOGRAFÍA: Robert Aron, *Los años oscuros de Jesús* (Taurus, Madrid 1963); Herman Hendrickx, *Los relatos de la infancia* (Paulinas 1986); Mariano Herranz, *La infancia de Jesús según Lucas* (EE 2000).

3. *El idioma de Jesús*. Jesús hablaba > arameo en la vida cotidiana y en sus prédicas populares, lengua que había tomado el lugar del antiguo hebreo entre la población judía; pero teniendo en cuenta que los doctores de la Ley enseñaban en hebreo, y que Lucas dice que Jesús enseñó en la sinagoga «desenrollando el libro del profeta Isaías y leyendo», es evidente que para su conversación con los doctores utilizaba la lengua sacra. El arameo era una lengua más avanzada que el hebreo, mucho más flexible, más apta para expresar los matices y circunstancias de un relato o las evoluciones del pensamiento. Por otra parte, los galileos se expresaban en un dialecto diferente del de los habitantes de Jerusalén; los Evangelios dan testimonio de numerosos vocablos arameos. El otro idioma común en Galilea era el griego —el latín era la lengua de los invasores y no se conocía prácticamente entre el pueblo judío—, muy difundido en todo el Imperio. Era la lengua de la gente culta, y es seguro que Jesús oyó hablarlo; hasta es posible que lo conociera. Cuando es interrogado por Poncio Pilatos, no se sirve de ningún intérprete. Los romanos no se tomaban la molestia de estudiar la lengua de los sometidos y los esclavos, luego Jesús hablaría por tanto el griego popular llamado > *koiné*.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez-Macho, *La lengua hablada por Jesucristo* (Buenos Aires 1961).

4. *Bautismo*. La hora de comienzo del ministerio público de Jesus sonó (posiblemente hacia el verano o a finales del año 28 d.C.), cuando Juan, hijo de Zacarías (Lc. 1:80) recibió de Dios la misión de llamar a la nación al arrepentimiento porque el Mesías iba a presentarse. Juan abandonó el desierto donde había vivido de manera ascética y se dedicó a ir a lo largo del Jordán, bautizando de lugar en lugar a aquellos que recibían su mensaje. Hablaba como los antiguos profetas, como Elías concretamente, llamando al pueblo y a los individuos al arrepentimiento, anunciando la venida próxima del Mesías, cuyos juicios purificarían a Israel, y cuya muerte quitaría el pecado del mundo (Mt. 3; Mc. 1:1-8; Lc. 3:1-8; Jn. 1:19-36). El ministerio de Juan tuvo una importancia profunda. Multitudes acudían a oírle, hasta de Galilea. El sanedrín le envió unos fariseos para preguntarle con qué derecho se arrogaba tamaña autoridad. Las clases dirigentes no respondieron positivamente al llamamiento de Juan (Mt. 21:25), pero el pueblo lo escuchaba con admiración y emoción. La predicación puramente religiosa de Juan el Bautista convenció a las almas verdaderamente piadosas de que el Mesías tanto tiempo esperado iba a venir por fin. Después de haber ejercido Juan su ministerio durante un cierto tiempo, seis meses o quizá más, Jesús apareció entre la multitud y pidió al profeta que lo bautizara. Juan comprendió por el Espíritu que Jesús no tenía necesidad de arrepentimiento, y discernió que era el Mesías. «Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?», le dijo (Mt. 3:14). Naturalmente, Jesús tenía conciencia plena de ser el Mesías. Su respuesta lo demuestra: «Deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia.» El bautismo de Jesús significa que se entregaba a la obra anunciada por Juan, y que tomaba por gracia su lugar entre el remanente arrepentido del pueblo que había venido a salvar.

Al salir del agua (Mc. 1:10; Jn. 1:33-34), Juan vio que el cielo se abría y el Espíritu de Dios, en forma de paloma, descendía y reposaba sobre Jesús; una voz proclamó desde el cielo: «Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mt. 3:17). Así, el poder del Espíritu fue otorgado en toda su plenitud a la naturaleza humana de nuestro Señor, con vistas a su ministerio (cf. Lc. 4:1, 14). A lo largo de él se mostró de inmediato como verdadero hombre y verdadero Dios.

5. *La tentación*. Jesús no debía abordar su ministerio antes de estar suficientemente preparado. Sabiendo cuál era su llamamiento, siguió de inmediato la inspiración del Espíritu, que lo llevó al > desierto, lugar de prueba y de consagración a la vez, con resonancias significativas en la historia de Israel, desde el > éxodo en adelante. Satanás se presentó entonces, intentando desviarlo de su misión, tratando de hacerle actuar mediante el egoísmo y por ambición. Los discípulos debieron conocer acerca de estos hechos a través del mismo Jesús. No se puede dudar de la intervención personal del tentador, ni de la realidad de la escena que nos ha sido descrita (Mt. 4:1-11; Lc. 4:1-13); hay que señalar además que el poder de la tentación residía en la sutileza con que el mundo fue presentado a Jesús como más seductor que una vida de austera obediencia a Dios, y cuyo final, desde una perspectiva meramente humana, sería trágico. La prueba duró cuarenta días; plenamente consagrado al destino de humildad y de sufrimientos que sabía era la voluntad de Dios para el Mesías, Jesús volvió al valle del Jordán.

6. *Llamamiento de los discípulos*. Jesús comenzó su obra sin proclamaciones espectaculares. Juan el Bautista dirigió a algunos de sus propios discípulos hacia aquel que él calificó como el Cordero de Dios (Jn. 1:29, 36). Dos de ellos, Andrés y, probablemente, Juan, siguieron a su nuevo Maestro (Jn. 1:35-42); a la mañana siguiente, Jesús llamó a Felipe y a Natanael (Jn. 1:43-51). Este reducido grupo acompañó a Jesús a Galilea. En Caná, el Maestro llevó a cabo su primer milagro. Los discípulos vieron allí la primera señal de su gloria futura (Jn. 2:1-11). Aquí se puede constatar que Jesús no llevó a cabo ninguna gran manifestación pública. El nuevo movimiento comenzó por la fe de algunos galileos desconocidos. Pero, según el relato de Juan, Jesús sabía perfectamente bien quién era él y cuál era su misión. Estaba esperando el momento oportuno para manifestarse a Israel como el Mesías.

Importa señalar que, además de los discípulos varones, Jesús contó en todo momento con un importante número de seguidoras, que le acompañaban y cuidaban de su mantenimiento (Lc. 8:2; Mc. 15:41). El papel de las mujeres es significativo en la vida de Jesús, presentes en sus milagros, conversaciones personales y testigos privilegiados de su resurrección.

7. *Comienzo del ministerio en Judea*. Esta ocasión se presentó al aproximarse la Pascua, en abril del año 29. Saliendo de Capernaúm, donde moraba con su familia y discípulos (Jn. 2:12), Jesús subió a Jerusalén. Echó a los mercaderes que profanaban el Templo. La represión de los abusos y la reforma del servicio divino formaban parte de los gestos de un profeta, pero las palabras de Cristo: «No hagáis de la casa de mi Padre casa de mercado» demuestran que él se presentaba como más que un profeta (Jn. 2:16). Esta reprensión equivalía a un llamamiento público dirigido a Israel, para invitar a la nación a seguirle en su obra de reforma religiosa. Él sabía ya que la nación no lo seguiría, y que él mismo sería rechazado, lo que daría ocasión para el llamamiento a los gentiles y la edificación de su Iglesia. La predicción, apenas velada, de la muerte que iba a sufrir a manos de los judíos, demuestra también que ya esperaba este rechazo (Jn. 2:19).

Durante la visita de Nicodemo, Jesús proclamó la necesidad del nuevo nacimiento y de su propia pasión (Jn. 3:1-21), que daría acceso a todos los hombres a la salvación que el amor de Dios le había enviado a conseguir. Es Juan quien nos cuenta el comienzo del ministerio de Jesús en Judea (Jn. 2:13-4:3), que duró unos nueve meses. Después de la Pascua, Jesús abandonó Jerusalén, y se retiró a las zonas rurales de Judea. La nación se mostraba poco dispuesta a seguirle, por lo que se puso a predicar la necesidad del arrepentimiento, como lo hacía todavía Juan el Bautista. Durante un cierto tiempo, los dos trabajaron mano a mano. Jesús no quiso comenzar una obra independiente

antes de que la misión providencial de Juan no hubiera llegado manifiestamente a su fin. La común acción de los dos buscaba el despertamiento espiritual de la nación. Al atraerse Jesús más discípulos que Juan, se decidió a abandonar Judea, porque no quería pasar como un rival de Juan (Jn. 4:1-3).

8. *El ministerio en Galilea*. Cruzando Samaria, Jesús se encontró en el pozo de Jacob a una mujer con la que tuvo una memorable conversación (Jn. 4:4-42). Después se apresuró a llegar al norte del país. Cuando llegó a Galilea, la fama de su nombre le había ya precedido (Jn. 4:43-45). Era evidentemente en Galilea donde Jesús debía dedicarse a la obra, por cuanto los campos estaban ya blanqueados para la siega (Jn. 4:35). Una trágica circunstancia le indicó que la hora había ya llegado en la que, por la voluntad divina, Jesús debía emprender su misión personal. Supo que Herodes Antipas había hecho encarcelar a Juan el Bautista. El ministerio del Precursor había llegado a su fin; había llamado a los judíos al arrepentimiento y al despertamiento espiritual, pero todo en vano. De inmediato, Jesús comenzó a predicar en Galilea el Evangelio del Reino de Dios (*basileía tu theû* βασιλε�α το� θεο�), exponiendo los principios fundamentales de la nueva dispensación, agrupando a su alrededor a aquellos que constituirían el núcleo de la futura Iglesia.

El gran ministerio galileo de Jesús duró alrededor de 16 meses. El Maestro centró su actividad en Capernaúm, ciudad comercial muy activa. En Galilea, Jesús se hallaba en medio de una población esencialmente judía, pero en una región en la que, a causa de la distancia, las autoridades religiosas de la nación no intervenían demasiado. Es evidente que su propósito era anunciar el Reino del Señor y revelar al pueblo mediante poderosas obras cuáles eran a la vez su autoridad personal y la naturaleza de este Reino. Jesús demandaba que se creyera en él. Revelaba el verdadero carácter de Dios y sus demandas en relación con los hombres. Jesús no reveló abiertamente que él era el Mesías (excepto en Jn. 4:25-26), por cuanto sus oyentes poco espirituales no habrían sabido discernir el verdadero carácter de su misión; además, no había llegado aún la hora de la manifestación pública del Mesías (en gr. Cristo). En general, se aplicaba a sí mismo el término «Hijo del hombre».

Al principio, Jesucristo no hizo alusión a su muerte, porque los oyentes no estaban preparados para oír algo semejante. Les enseñó los principios de la verdadera piedad, interpretándolos con autoridad. Sus extraordinarios milagros suscitaron un enorme entusiasmo. De esta manera atrajo sobre sí la atención hasta el punto que todo el país estaba ávido de verlo y oírlo. Sin embargo, y tal como había previsto, las multitudes se dejaron arrastrar por sus falsas concepciones, y no pudieron reconocerlo en su carácter de humildad y abnegación. Solo un pequeño grupo lo siguió fielmente. Fueron estos pocos los que propagaron por el mundo, después de su muerte y resurrección, las verdades que el Maestro les había enseñado.

9. *Viajes en dirección a Jerusalén, y ministerio en Perea*. Es imposible establecer de una manera precisa la sucesión de los movimientos del Señor, por cuanto el relato de Lucas, la fuente principal de enseñanzas para este período, no sigue un orden cronológico preciso. Pero los hechos esenciales son cosa bien conocida. Jesús se atrae la atención del país entero, incluyendo Judea. Envía a los setenta para anunciar su llegada; se presenta en Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos (Jn. 7); después, una vez más, durante la fiesta de la Dedicación (Jn. 10:22). En estas dos circunstancias se presenta al pueblo en varias ocasiones. Declara ser la Luz del mundo, el Buen Pastor de la grey de Dios, y lucha audazmente contra las autoridades que se oponen a sus enseñanzas. Recorre asimismo Judea y Perea, explicando al pueblo, de una manera bella y concreta, en qué consiste la vida espiritual auténtica, y qué concepción debemos tener de Dios y del servicio que debemos rendirle. Aquí se sitúan las parábolas del buen samaritano, de los invitados al banquete de bodas (Lc. 14), de

la oveja extraviada, de la dracma perdida, de Lázaro y del rico malvado, de la viuda importuna y el juez injusto, del fariseo y el publicano.

En tanto que va creciendo la hostilidad mortal de las autoridades, el Señor proclama el Evangelio de una manera más completa. Hay un hecho que lleva la agitación a su punto culminante. Lázaro de Betania, amigo de Jesús, cae enfermo. Cuando Jesús llega a su casa, hace ya cuatro días que ha muerto. Jesús lo resucita, siendo este milagro de una notoriedad y carácter que sobrepasa a todos los demás (Jn. 11:1-46). Este prodigioso acontecimiento, producido tan cerca de Jerusalén, hizo sentir sus efectos como una onda expansiva. A instigación de Caifás, que aquel año era el sumo sacerdote, el sanedrín estimó que solo la muerte del agitador podría aniquilar su influencia (Jn. 11:47-53). Jesús se retiró de inmediato (Jn. 11:54). Es evidente que había decidido no morir antes de la Pascua. Como se iba aproximando el día de la fiesta, se puso otra vez en marcha hacia Jerusalén atravesando Perea (Mt. 19; 20; Mc. 10; Lc. 18:31-19:28), enseñando y predicando nuevamente la inminencia de su muerte y resurrección, llegando a Betania seis días antes de la Pascua (Jn. 12:1).

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio, *Jesús, hebreo de Galilea* (EST 1981); L. Boff, *Jesucristo el liberador* (ST 1980); J.D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío* (Crítica 1991); Id., *Jesús: biografía revolucionaria* (Crítica 1996); C.H. Dodd, *El fundador del cristianismo* (Herder 1980); J.D.G. Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo* (EST 1975); Sean Freyne, *Jesús, un galileo judío* (EVD 2007); Pheme Perkins, *Jesús como maestro* (Almendro 2001); J. Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea* (Sígueme 2005); Senén Vidal, *Jesús el Galileo* (ST 2006).

10. *La última semana*. En Betania, María, hermana de Lázaro, ungió la cabeza y los pies de Jesús, durante la cena. El Señor vio en este gesto la señal profética de su próxima sepultura. Al día siguiente hizo una entrada triunfal en Jerusalén, montado sobre un asno. Al hacer esto, provocó la cólera de las autoridades, por presentarse públicamente como el Mesías, dando expresión del carácter pacífico del Reino que había venido a fundar. Al día siguiente, al volver a la ciudad, maldijo una higuera que, llena de hojas, carecía sin embargo de frutos: símbolo notable de un judaísmo que, desviado de la verdad de Dios, la pretendía sin poseerla en realidad. Después, como al inicio de su ministerio hacía tres años, expulsó del Templo a los mercaderes que profanaban los atrios. Este gesto de Jesús constituía un nuevo llamamiento a la nación israelita, apremiada a purificarse (Mc. 11:1-8). A pesar de la multitud de peregrinos que lo habían aclamado como Mesías durante su entrada triunfal, y que seguían rodeándole jubilosamente, las autoridades religiosas siguieron manteniendo su actitud de hostilidad.

Al día siguiente (martes), Jesús volvió a la ciudad. Cuando llegó al Templo, los delegados del sanedrín le preguntaron en virtud de qué autoridad actuaba. Sabiendo que ellos ya habían decidido su muerte, el Señor rehusó responderles, pero pronunció las parábolas de los dos hijos, de los viñadores malvados y de las bodas del hijo del rey (Mt. 21:23-22:14), que describen la desobediencia de las autoridades religiosas a los mandamientos divinos, su perversión del depósito sagrado confiado a la nación, y el desastre que sobrevendría a su ciudad.

Se esforzaron en tenderle lazos para descubrir en sus palabras un motivo de acusación o de denigración. Los fariseos y herodianos querían impulsarle a pronunciarse si era legítimo pagar el impuesto al César. Los saduceos le interrogaron acerca de la resurrección. Un doctor de la Ley le preguntó acerca del mandamiento principal. Habiendo quedado todos reducidos al silencio, Jesús los desconcertó al preguntarles el sentido de las palabras de David dirigiéndose al Mesías como su Señor. Efectivamente, el Sal. 110 implica claramente que Jesús no cometía blasfemia al decirse Hijo de Dios e igual a Dios. Durante todo este día rugió la controversia y Jesús acusó a los dirigentes indignos (Mt. 23:1-38). El deseo de ciertos griegos que querían verle le hizo presagiar que los judíos

lo rechazarían, los gentiles lo seguirían, y que su muerte era inminente (Jn. 12:20-50).

Al salir del Templo, anunció tristemente a sus discípulos la próxima destrucción de aquel magnífico edificio; después, en una conversación con cuatro de los suyos, habló con más detalles acerca de la destrucción de Jerusalén, la difusión del Evangelio, los sufrimientos futuros de us discípulos y su Segunda Venida (Mc. 13). Esta declaración muestra que, en medio de la hostilidad que se había desencadenado contra él, Jesús tenía la visión perfectamente clara; iba por delante de la tragedia, sabiendo que ella le conduciría finalmente a la victoria.

El plan de la traición fue seguramente perfilado aquella noche. Judas, uno de los doce, había estado indudablemente alienado durante mucho tiempo del ideal espiritual del Maestro. El Iscariote estaba frustrado porque Jesús no mostraba intenciones de establecer un reino terreno. Juan dice de Judas que era codicioso. Durante la cena de Betania, aquel avaro se dio finalmente cuenta de su antipatía irreductible contra Jesús. Encolerizado al darse cuenta de lo vano de sus esperanzas, decidió entregar a su Maestro a las autoridades. Aquella traición modificó los planes de estas. Los adversarios habían decidido esperar a que terminara la Pascua y que las multitudes se hubieran dispersado. No sabiendo de qué acusar a Jesús, acogieron complacidos la proposición de Judas. Parece que a la mañana siguiente, que era miércoles, Jesús se aisló en Betania. El jueves por la tarde se tenía que sacrificar el cordero pascual; la cena conmemorativa, de la que tenían que participar todos los israelitas, se celebraba después de la puesta del sol. Esa cena marcaba el inicio de la fiesta de los Panes sin levadura, que duraba siete días. Este día, Jesús envió a Pedro y a Juan para que prepararan la fiesta en la ciudad, para los doce y para él. Sus instrucciones significaban probablemente que se dirigieran a casa de un discípulo o de un amigo (Mt. 26:18).

Al ordenarles que, al entrar en la ciudad, siguieran a un hombre con un cántaro de agua, Jesús tenía la intención de mantener secreto el lugar donde iban a comer, para impedir a Judas que lo denunciara a las autoridades, lo cual hubiera podido causar la interrupción de la última y preciosa conversación con los apóstoles.

El jueves por la noche, Jesús celebró con sus discípulos la cena pascual. Con respecto a la posición de algunos de que Jesús fue crucificado en la tarde en que se sacrificaba el cordero pascual, y que la cena de la Pascua que celebró con sus discípulos tuvo lugar un día antes de la verdadera celebración, se debe decir que se basa en una interpretación muy restringida del significado de la expresión «comer la pascua» en Jn. 18:28. No hay discrepancia. Como bien observa Robert Anderson: «La única cuestión pendiente, por lo tanto, es el que la participación de los sacrificios de panes de la fiesta (de los panes sin levadura, que duraban siete días) pudiera o no designarse con el término de “comer la Pascua”. La misma Ley de Moisés nos da la respuesta: ‘Sacrificarás la Pascua a Yahvé tu Dios, de las ovejas y de las vacas ...No comerás con ella pan con levadura; siete días comerás con ella pan sin levadura’» (*El Príncipe que ha de venir*, p. 131). Cristo no murió el día que se sacrificaba el cordero pascual, sino el siguiente, como lo registran Mateo, Marcos y Lucas. Solo una errónea interpretación del la expresión usada por Juan ha permitido llegar a una hipótesis tan ajena al relato evangélico.

Jesús predijo dos veces la caída de Pedro; la anunció primero en el aposento alto, y después en el camino hacia Getsemaní. El Evangelio de Juan no relata la institución de la Cena del Señor, sino las últimas palabras a los discípulos. Jesús los preparó de cara a su muerte, revelándoles que, gracias a la obra del > Espíritu Santo, el Paráclito, *Parákletos*, Παράκλητος, su comunión espiritual sería mantenida y hecha fructífera (Jn. 14-16). Juan también registra la sublime oración sacerdotal (Jn. 17).

Camino de Getsemaní, Jesús advirtió a los discípulos que iban a ser dispersados, y los citó para después de su resurrección, en Galilea. La agonía del huerto marcó el abandono total y definitivo de su persona para el sacrificio supremo. Judas apareció en la noche, acompañado de la cohorte destacada de la guarnición acuartelada cerca del Templo, bajo el pretexto de que se tenía que arrestar a un peligroso revolucionario (Jn. 18:3, 12). Había con estos hombres algunos levitas de la guardia y algunos criados de los principales sacerdotes. Judas sabía que Jesús tenía la costumbre de acudir a Getsemaní. Ciertos exegetas suponen que el traidor se dirigió primeramente al aposento alto y que, no hallando allí a Jesús, se dirigió al pie del monte de los Olivos, donde se hallaba el huerto. Después de unas breves palabras de protesta, Jesús se dejó arrestar; los discípulos huyeron.

La compañía armada lo condujo primero ante Anás (Jn. 18:13), suegro de Caifás. Jesús fue sometido a un interrogatorio preliminar por parte de Anás, mientras se convocaba el sanedrín (Jn. 18:13-14, 19-24). Es posible que Anás y Caifás residieran en el mismo edificio, porque el relato dice que las negaciones de Pedro fueron pronunciadas en el patio del palacio, mientras tenían lugar los interrogatorios ante Anás y, después, Caifás. Jesús rehusó, al principio, dar respuesta a las preguntas que se le hacían, y demandó la compulsación de los testigos de cargo. Anás lo envió atado a la residencia de Caifás, donde el sanedrín se había reunido con toda urgencia. Las deposiciones acerca de la blasfemia, que era el crimen que se le quería imputar, eran contradictorias. No se pudo dar prueba ninguna. Finalmente, el sumo sacerdote conjuró solemnemente al acusado para que dijera si era el Mesías. Jesús lo afirmó de una manera totalmente clara. El tribunal, furioso, lo condenó a muerte por blasfemia. Los jueces, entregando al condenado a innobles burlas, revelaron por ello mismo el espíritu de iniquidad con el que habían pronunciado la sentencia (Mc. 14:53-65).

Pero la Ley exigía que el sanedrín promulgara sus decretos de día, y no de noche. Así, el tribunal volvió a constituirse de nuevo, temprano, y repitieron el proceso (Lc. 22:66-71). Como los judíos no tenían derecho a ejecutar a los sentenciados sin el consentimiento del procurador romano, el sanedrín se dispuso a enviar a Jesús ante Pilatos. Las prisas desvergonzadas de todo este procedimiento demuestran que el tribunal temía la intervención del pueblo, que hubiera podido impedir la ejecución. Pilatos residía probablemente en el palacio de Herodes, sobre el monte Sión, no lejos de la mansión del sumo sacerdote. Todavía temprano, los miembros del sanedrín se dirigieron al pretorio para demandar que el procurador accediera a sus designios. Los judíos querían que Pilatos les permitiera ejecutar al condenado sin que él viera la causa, pero este se negó (Jn. 18:29-32). Entonces acusaron a Jesús diciendo «que pervierte a la nación, y que prohíbe dar tributo a César, diciendo que él mismo es el Cristo, un rey» (Lc. 23:2). Cuando Jesús hubo admitido ante el gobernador su condición de rey, se le interrogó sobre este punto particular (Jn. 18:33-38) y se descubrió rápidamente que en sus declaraciones no había un programa político de insurrección. Pilatos afirmó que Jesús era inocente, y quería liberarlo. Pero en realidad, el procurador no se atrevió a oponerse a sus intratables administrados.

Después de haberle exigido encarnizadamente la ejecución de Jesús, Pilatos recurrió a varios procedimientos mezquinos para quitarse de encima aquella responsabilidad. Al saber que Jesús era galileo, lo envió a Herodes Antipas (Lc. 23:7-11), que se encontraba entonces en Jerusalén, pero Herodes rehusó juzgarlo. Mientras tanto, la multitud se acumulaba. Era costumbre liberar a un preso en la fiesta de la Pascua, por lo que el gobernador preguntó a la multitud qué preso quería que liberara. Es evidente que esperaba que la popularidad de Jesús hiciera que escapara de los principales sacerdotes. Pero estos persuadieron a la muchedumbre de que pidiera a Barrabás. El

mensaje de la mujer de Pilatos dando testimonio de la inocencia del Galileo aumentó sus deseos de salvarlo. A pesar de sus repetidas intervenciones en favor de Jesús, la muchedumbre se mostró implacable y ávida de sangre. El procurador, amedrentado, no tuvo la valentía de actuar en base a su convicción personal y se dejó arrancar el auto de ejecución. Mientras en el patio interior del palacio Jesús sufría el suplicio de la flagelación, que precedía siempre a la crucifixión, Pilatos quedó embargado de dudas. Al presentarles al ensangrentado Jesús coronado de espinas, intentaba de nuevo satisfacer a los judíos, que, enardecidos por lo que ya habían conseguido, clamaron: «Debe morir, porque se hizo a sí mismo Hijo de Dios» (Jn. 19:1-7). Estas palabras renovaron en Pilatos sus temores supersticiosos. Aún otra vez interrogó privadamente a Jesús y volvió a intentar su puesta en libertad (Jn. 19:8-12).

Los judíos, conociendo bien las ambiciones políticas del gobernador, lo acusaron de apoyar a un rival del emperador y de ser desleal a César. Esta calumnia fue más fuerte que las dudas de Pilatos. Tuvo con ello el sombrío gozo de oír a los judíos proclamar toda su sumisión a Tiberio (Jn. 19:13-15), y entregó al Nazareno a sus enemigos. Aunque era inocente, Jesús había sido condenado sin el debido proceso legal. Su muerte fue en realidad un asesinato legalizado. Cuatro soldados lo ejecutaron bajo la supervisión de un centurión (Jn. 19:23).

Dos criminales fueron llevados a la muerte junto con él. Por lo general, los condenados llevaban encima las dos partes de su cruz, o solamente la parte transversal. Al principio, Jesús llevó, al parecer, la cruz entera (Jn. 19:17), pero después obligaron a Simón de Cirene a que la cargara (Mt. 27:32; Mc. 15:21; Lc. 23:26). El lugar de la crucifixión se hallaba fuera de las murallas, a poca distancia de la ciudad. Habitualmente, el reo era clavado en la cruz tendida en tierra, y después esta era levantada y plantada en un agujero preparado para ello. El crimen del reo era indicado en una tableta fijada por encima de la cabeza. Para Jesús, la inscripción fue hecha en hebreo (arameo), griego y latín. Juan es el que la reproduce en su forma más larga: «JESÚS NAZARENO, REY DE LOS JUDÍOS» (Jn. 19:19). Marcos dice: «Era la hora tercera cuando le crucificaron» (Mc. 15:25), es decir, las nueve de la mañana. Si recordamos que el sanedrín lo había hecho comparecer al despuntar el día (Lc. 22:66), no hay problema acerca de su crucifixión a las nueve de la mañana, lo que concuerda con las prisas de los judíos desde el inicio del drama.

Ciertos reos se mantenían vivos varios días en la cruz; pero en el caso del Señor Jesús, además de que humanamente hablando se hallaba muy debilitado, se debe tener en cuenta que él era el dueño de su vida y muerte. Había dicho a sus discípulos: «Yo pongo mi vida, para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo de mí mismo la pongo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar» (Jn. 10:17, 18). Así, a la hora novena (aproximadamente las tres de la tarde), después de que todo el país hubo estado tres horas en tinieblas, Cristo expiró con un gran clamor. Este mismo hecho muestra que la muerte de Cristo fue un acto de su voluntad. No es esta la manera en que morían los crucificados, sino totalmente agotados, sin poder respirar. Las palabras pronunciadas desde lo alto de la cruz demuestran que estuvo consciente hasta el final y que sabía perfectamente el significado de todo lo que sucedía. Un número muy pequeño de testigos asistió a sus últimos instantes. La multitud, que al principio había seguido el cortejo, se había vuelto a la ciudad, atemorizada ante las señales que habían acompañado la ejecución de Jesús. También los burlones sacerdotes se habían retirado. Algunos discípulos y los soldados fueron, según los Evangelios, los únicos que permanecieron allí hasta el fin. Así, los dirigentes no estuvieron informados de la muerte de Cristo. Para que los cuerpos no quedaran colgados de la cruz durante el sábado, los judíos pidieron a Pilatos que se quebraran las

piernas de los crucificados. Cuando los soldados se acercaron a Jesús, se dieron cuenta de que ya había expirado. Queriéndose asegurar, uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza. Juan, que estaba presente, vio salir sangre y agua de la herida (Jn. 19:34-35). Hay comentaristas que creen discernir la causa de la muerte de Jesús en un quebrantamiento de corazón. Sin embargo, como se ha indicado anteriormente, Jesús no murió porque su cuerpo cediera, sino porque él entregó su vida. El quebrantamiento de su corazón, si sobrevino, fue el efecto, no la causa de su muerte. Sin embargo, el hecho de que tuviera un control absoluto sobre su vida para ponerla y volverla a tomar, no quita realidad alguna a la inmensa profundidad de sus sufrimientos, tanto de manos de sus enemigos como, sobre todo, por la ira de Dios que cayó sobre él como la víctima por los pecados del mundo. En palabras de J. N. Darby: «Para Él la muerte fue muerte. La debilidad total del hombre, el poder extremo de Satanás, y la justa venganza de Dios. Y a solas, sin simpatía de nadie, abandonado de todos aquellos a los que Él había amado. El resto, sus enemigos. El Mesías entregado a los gentiles y cortado, ante un juez lavando sus manos y condenando al inocente, los sacerdotes intercediendo en contra del santo en lugar de en favor de los culpables. Todo tenebroso, sin un rayo de luz, ni siquiera de Dios». José de Arimatea, discípulo secreto de Jesús, a pesar de su elevada posición y de su membresía en el sanedrín, no había consentido en la condena del Señor (Lc. 23:51). Fue ante Pilatos y reclamó el cuerpo de Jesús. Acompañado de algunas personas, José lo depositó en un sepulcro nuevo que había hecho tallar en la roca de su huerto.

11. *Resurrección y ascensión*. El repentino arresto y la rápida muerte de Jesús desconcertaron y abrumaron a los discípulos. Los Evangelios mencionan que al menos en tres ocasiones el Señor les había anunciado su muerte y resurrección al tercer día; a pesar de ello, los discípulos se sentían demasiado frustrados en su dolor para tener esperanza alguna. Los que han conocido el abatimiento y la amargura de una desolación completa no se asombran del comportamiento de los discípulos, ni dudan del relato evangélico. Los Evangelios no pretenden dar una relación total de los hechos, ni un catálogo de pruebas de la resurrección. Son una atestación de la realidad a partir del testimonio de los apóstoles, a los que Cristo se apareció en tantas ocasiones (1 Cor. 15:3-8). Han registrado aquellos hechos que tienen un interés intrínseco, los que Dios quiere que todos conozcan.

El orden de apariciones del Resucitado fue, probablemente, el siguiente:

a. Muy de mañana, el primer día de la semana, dos grupos de devotas galileas se dirigieron a la tumba para ungir el cuerpo de Jesús, con vistas a su sepultura definitiva. El primero estaba compuesto por María Magdalena, María la madre de Jacobo, y Salomé (Mc. 16:1). Juana y otras mujeres no nombradas formaban un segundo grupo. El pasaje de Lc. 24:10 menciona el relato dado por todas las mujeres.

b. El primer grupo vio la piedra desplazada lejos del sepulcro; María Magdalena creyó que el cuerpo había sido quitado, y corrió para decírselo a Pedro y a Juan (Jn. 20:1, 2). Al entrar en el sepulcro, las otras mujeres vieron a un ángel que les anunció la resurrección de Jesús y les dio orden de llevar la nueva a los discípulos (Mt. 28:1-7; Mc. 16:1-7). Es de suponer que, al apresurarse a reunirse con ellos, se encontraron con el otro grupo de mujeres, y volvieron con ellas a la tumba, donde dos ángeles les repitieron solemnemente que Jesús no se hallaba ya entre los muertos, sino entre los vivos (Lc. 24:1-8). Saliendo del sepulcro, corrieron hacia Jerusalén para anunciar estas nuevas. Por el camino, Jesús se apareció a ellas (Mt. 28:9, 10). Durante este intervalo, María Magdalena había ya informado a Pedro y a Juan que el sepulcro estaba vacío; los dos discípulos fueron allí corriendo y vieron que era así como se les había dicho (Jn. 20:3-10). María Magdalena

los había seguido. Ellos salieron del huerto, pero ella permaneció allí y Jesús se le apareció (Jn. 20:11-18). Finalmente, todas las mujeres se reunieron con los discípulos, dándoles la maravillosa noticia.

c. Pero la fe de los discípulos en la resurrección no debía basarse solo en el testimonio de las mujeres. En este primer día de la semana, el Señor apareció a Simón Pedro (Lc. 24:34; 1 Cor. 15:5), y después a dos discípulos que se dirigían al pueblo de Emaús (Lc. 24:13-35); aquella misma tarde, Jesús se presentó a los apóstoles, en ausencia de Tomás (Lc. 24:36-43; Jn. 20:19-24). Esta vez comió delante de ellos, para demostrarles la realidad de su resurrección corporal. Los discípulos permanecieron en Jerusalén, en tanto que Tomás persistía en no creer lo sucedido.

d. El domingo siguiente, Jesús se apareció de nuevo para dar la prueba de su resurrección al apóstol incrédulo (Jn. 20:24-29). Es entonces, por lo que parece, cuando los apóstoles se dirigieron a Galilea. El Evangelio habla de siete de ellos que pescaban en el mar de Tiberíades cuando el Señor se les apareció (Jn. 21). Les dio también una cita en un monte de Galilea; es allí donde les confió la Gran Comisión, prometiéndoles su poder y su continua presencia (Mt. 28:16-20).

Los quinientos discípulos de los que habla 1 Cor. 15:6 es probable que asistieran a esta solemne delegación de autoridad. Más tarde, el Señor apareció también a Jacobo (v. 7), pero no sabemos dónde. Finalmente, Jesús envió a los apóstoles a Jerusalén, y los condujo al monte de los Olivos, en un lugar desde donde se divisaba Betania (Lc. 24:50, 51); de allí fue tomado al cielo, y una nube lo quitó de sus ojos (Hch. 1:9-12). Así, el NT menciona diez apariciones del Salvador resucitado, a las que Pablo añade su propio encuentro con Jesús en el camino de Damasco (1 Cor. 15:8). Pero es indudable que hay otras apariciones que no han quedado registradas. Según Hch. 1:3, «después de haber padecido, se presentó vivo con muchas pruebas indubitables, apareciéndoseles durante cuarenta días». Sin embargo, ya no se mantuvo constantemente en contacto con sus discípulos como antes; se manifestaba ante ellos en ciertas ocasiones (Jn. 21:1). Los cuarenta días entre la resurrección y la ascensión fueron un período de transición, destinado a formar a los discípulos en vista del futuro ministerio que iban a asumir. Había necesidad de que Jesús demostrara claramente, en diversas oportunidades, que había realmente resucitado. Ya se ha visto anteriormente que estas pruebas las dio de una manera plena y concluyente. El Señor tenía que completar sus enseñanzas sobre la necesidad de su muerte y sobre el carácter de la Iglesia que iba a establecer mediante el ministerio de ellos. También tenía que mostrar a sus discípulos cómo su obra era el cumplimiento de las Escrituras; también era este el momento para empezar a hacerles comprender que se avecinaba una nueva dispensación. Antes de la muerte de Jesús, los suyos no estaban preparados para recibir tal enseñanza (Jn. 16:12). Además, las experiencias durante aquellos cuarenta días ayudaron a los discípulos a reconocer que, aunque ausente, su señor estaba vivo y muy cercano a ellos, si bien invisible; que había entrado en una vida nueva, con un cuerpo como aquel en el que le habían conocido y que, además, había sido ahora glorificado. Así, los suyos fueron llevados a proclamar por todo lugar la divinidad del Hijo Unigénito, verdadero rey de Israel, el Hombre de Nazaret, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Mientras tanto, los judíos afirmaban que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús. El día de la crucifixión, los principales sacerdotes le habían pedido a Pilatos que hiciera custodiar la tumba por una guardia de soldados, por miedo a que el cuerpo de Jesús fuera sustraído. Cuando se produjo la resurrección, acompañada del descenso de un ángel que hizo rodar la piedra del sepulcro (Mt. 28:1-7), los guardias se aterrorizaron y huyeron. Paganos y supersticiosos, seguramente no fueron

más tocados por lo que habían visto que el común de las personas ignorantes que piensa ver fantasmas. Las autoridades judías afectaron creer en una superchería de parte de los discípulos, y explicaron de esta manera la afirmación de los soldados, a los que sobornaron para reducirlos al silencio acerca de la resurrección de Jesús. Así se esparció la historia de que el cuerpo había sido sustraído mientras dormían los de la guardia (Mt. 28:11-15). El día de Pentecostés, los apóstoles empezaron a dar testimonio de la resurrección de Jesús; el número de los creyentes aumentó rápidamente (Hch. 2). Los principales sacerdotes se esforzaron entonces, no mediante argumentos, sino por la violencia, en destruir este testimonio y en aplastar la secta naciente (Hch. 4). Hay por lo tanto dos hechos que permanecen irrefutables: Uno, no ha habido nunca nadie capaz de mostrar el cadáver de Jesús. Los judíos hubieran podido sacar de ello el máximo partido, porque de esta manera hubieran cerrado definitivamente la boca a los discípulos. Por otra parte, si los cristianos hubieran estado en posesión del cuerpo, no se hubieran podido refrenar de embalsamarlo y de rodearlo de un verdadero culto. Dos, si los discípulos hubieran afirmado falsamente la resurrección de su Señor, nada los hubiera llevado al martirio, y ello por millares, para sustentar una falsedad consciente. La Iglesia primitiva estaba totalmente convencida del hecho de la resurrección. Toda la transformación de los apóstoles y el dinamismo inaudito de los primeros cristianos no puede tener otra explicación, ni psicológica ni espiritualmente, sino solo por el hecho de que eran testigos fidedignos de la resurrección de Cristo, con todas las consecuencias que ello comportaba.

BIBLIOGRAFÍA: Herman Hendrickx, *Los relatos de la resurrección* (Paulinas 1986); G.E. Ladd, *Creo en la Resurrección de Jesús* (Caribe 1977); X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Sígueme 1973); Thornwald Lorenzen, *Resurrección y discipulado* (ST 1999); W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (Sígueme 1979); J. McDowell, *Más que un carpintero* (Betania 1978); Ulrich B. Müller, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús* (EVD 2002); Heinrich Schlier, *De la resurreción de Jesucristo* (Sígueme 1970); H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Sígueme 1982); N. T Wright; *La resurrección del Hijo de Dios* (EVD 2008).

VI. JESÚS ANTE LA CRÍTICA. Los Evangelios son la fuente principal de la vida de Jesús, que la narran de forma históricamente plausible, tal como sostiene la investigación histórico-crítica de nuestros días y como confirman algunas fuentes extracristianas, tanto judías (Flavio Josefo, *Ant*. 20, 200) como romanas (Tácito, *Anales*, 17, 15, 4; Suetonio, *Vida de los Césares*, “Claudio”, 25, 4. Plinio el Joven, Ep. 10, 96). No ha sido sino hasta hace muy poco que los críticos han tratado de reconstruir la vida de Jesús siguiendo una metodología científica, dando lugar a la llamada «búsqueda del Jesús histórico». La historia de la investigación sobre el Jesús histórico puede circunscribirse en tres grandes etapas; la primera se coloca entre los siglos XVIII y XIX y agrupa los estudios realizados por H. S. Reimarus, D.F. Strauss, M. Kahler, W. Wrede y A. Schweitzer; la segunda se refiere de manera especial a la figura de R. Bultmann y a su teoría de la *Formgeschichte* (> Historia de las Formas) y puede situarse entre los comienzos del siglo XX hasta 1953, año en que E. Käsemann toma distancias de su maestro Bultmann, adoptando posiciones más cautas y menos escépticas. Sin renunciar a todos los presupuestos de Bultmann, mantuvo que la ruptura entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia podía llevar a convertir a Cristo en un mito, sin referente histórico. Según Käsemann, la vida del Jesús terreno es de suma importancia para la fe, pues la Iglesia primitiva no era propensa a dejar que el mito tomase el lugar de la historia, ni a permitir que un ser celestial ocupase el lugar del Hombre de Nazaret. Para Käsemann, la cruz y la resurrección de Jesús son puntos centrales para la discusión del problema. Mateo, Marcos y Juan absorben la historia en el > kerigma, acentuando la continuidad entre Jesús y Cristo, y salvando al Jesús de la historia de convertirse en una mera abstracción. El Jesús de Lucas, para Käsemann, es histórico, pues Lucas

convierte la escatología en Historia de la Salvación. La revelación invade la historia y tiene lugar en ella. La vida del Jesús de la historia forma parte de la fe cristiana, porque el Señor terreno y el exaltado es el mismo. La fe pascual es la fundamentación del kerigma cristiano, pero no la primera y única fuente de su contenido. Aquella tuvo que integrar la vida de Jesús en el kerigma anunciado. De ahí que la investigación del Jesús de la historia sea, según Käsemann y en contra de Bultmann, teológicamente legítima y posible, dentro incluso de los límites de una crítica radical, porque el Evangelio conserva todavía muchos elementos históricos. Por todo ello, Käsemann propugnó una investigación sobre los Evangelios que llevase a constatar la continuidad entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles, manteniendo que «de la oscuridad de la historia de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con relativa exactitud, asociados por el cristianismo a su propio mensaje» (*Ensayos exegéticos*, p. 169).

La nueva investigación, utilizando el método historiográfico moderno, propugna el retorno al encuentro del Jesús de la historia a partir de los Evangelios como plataforma válida de acceso, insistiendo sobre todo en la continuidad histórica y teológica entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe. A partir de los años 80 se abre paso una nueva orientación en los estudios históricos sobre Jesús conocida por *Third Quest* o «tercera búsqueda», que ha dado lugar a una producción literaria enorme, abriendo perspectivas de sumo interés. Esta etapa se distingue por su interdisciplinariedad, pues no son solo teólogos o exegetas los que abordan el Jesús de la historia, sino historiadores, sociólogos, antropólogos, procedentes no solo de facultades de teología, sino de universidades civiles; no preocupados tanto por mostrar la continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cuanto por rescatar su imagen histórica. Los autores de esta etapa dan, por lo común, más valor a los Evangelios como documentos históricos de lo que les daban los de las dos etapas anteriores, equiparándolos en grado de fiabilidad histórica en algunos casos a las biografías grecorromanas contemporáneas. Entre todos los autores de esta corriente hay que destacar en bloque a los miembros del «Seminario sobre Jesús», que reúne, a partir de 1985, a un grupo numeroso de biblistas e historiadores norteamericanos: Robert W. Funk, Roy W. Hoover y John Dominic Crossan. Otros autores importantes son John P. Meier y N.T. Wright, convencidos de que es posible llegar al Jesús de la historia si se utiliza el método adecuado, y situarlo en su contexto histórico, social y teológico.

BIBLIOGRAFÍA: J. Aleu, *Jesús de Nazaret* (CLIE 1992); Rafael Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia* (Universidad de Deusto, Bilbao 1996); R.P. Buysse, *Jesús ante la crítica* (EAM 1989); José Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico* (BAC 1970); J.D. Crossan, *Jesus: vida de un campesino judío* (Crítica, Barcelona 1994); Roderic Dunkerley, *Más allá de los Evangelios* (Plaza & Janés, Barcelona 1966); B.D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (Paidós, Barcelona 2001); Rinaldo Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación* (Sígueme 1992); R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad* (Sígueme 1989); R.P. Geiselmann, *Jesús el Cristo. La cuestión del Jesús histórico* (Marfil, Alicante 1971); E. Käsemann, "El problema del Jesús histórico", en *Ensayos exegéticos* (Sígueme 1978); X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús* (EVD 1986); R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Sígueme 1982); J.P. Meier, *Un judío marginal*, 3 vols. (EVD 1998-2000); C. Perrot *Jesús y la historia* (Cristiandad 1982); E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús* (EVD 2000); J. M. Tellería, *La interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la era cristiana* (EMB 2012); G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico* (Sígueme 1999); Peter Stuhlmacher, *Jesús de Nazaret. Cristo de la fe* (Sígueme 1996); W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Herder 1970); G. Vermes, *La religión de Jesús el judío* (Anaya-Muchnik, Madrid 1996); Michael Wilkins y J.P. Moreland, eds., *Jesús bajo sospecha* (CLIE 2003); J. Young, *El Cristo de la historia* (CLIE 1985).

Véase ASCENSIÓN, CRISTO, CRUCIFIXIÓN, EVANGELIO, HIJO DE DAVID, HIJO DE DIOS, HIJO DEL HOMBRE, JESÚS, LOGOS, PARÁBOLAS, PASIÓN, MESÍAS, MILAGROS, REINO DE DIOS, RESURRECCIÓN, SALVADOR.

A. ROPERO

JESUCRISTO, NOMBRES Y TÍTULOS

Los autores del NT aplican a Jesús diversos nombres y títulos con los que intentan describir la multiforme significación de su vida a la luz de la historia y de la fe. Cristo no es solo el maestro de una nueva fe, sino el centro y corazón del mismo mensaje evangélico. La atribución de nombres y títulos a Cristo jugó un papel importantísimo en la doctrina y piedad de los primeros cristianos. Por medio de los nombres se expresa la fe que posteriormente se convertiría en cristología, o tratado doctrinal de la persona y naturaleza de Jesús; anticipan la teología cristológica, pero también revelan lo que los primeros cristianos pensaban de la vida y obra de su fundador.

Los estudiosos difieren en la clasificación, orden y organización del material contenido en el NT. Vincent Taylor (*The Names of Jesús*. Londres 1954) reúne 50 nombres de Jesús que se hallan en el NT y los ordena en cinco grupos:

1. *Nombres y títulos principales*: Jesús, Hijo de José, Hijo de María, Profeta, Cristo, Hijo de David, Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios.

2. *Títulos mesiánicos*: Rey, El que ha de venir, Santo, Justo, Juez, León de la tribu de Judá, Raíz y Renuevo de David, Estrella de la mañana, El que tiene la llave de David.

3. *Nombres mesiánicos y comunes*. Novio, Pastor, Piedra, Cabeza del Cuerpo, Vid verdadera.

4. *Títulos soteriológicos*. Salvador, Mediador, Sumo Sacerdote, Cordero de Dios, Paráclito, Expiación.

5. *Títulos cristológicos*. Imagen de Dios, Esplendor de la Gloria Divina, Luz del mundo, pan de Vida, Puerta de las ovejas, Resurrección y Vida, Camino, Verdad y Vida, Primogénito, Poder y Sabiduría de Dios, Último Adán, Alfa y Omega.

O. Cullmann, por su parte, ofrece una clasificación biográfica: 1. Obra terrena de Jesús. 2. Obra futura. 3. Obra presente. 4. Preexistencia de Jesús. La Patrística dividió fundamentalmente el tema en Nombres divinos y Nombres humanos. Los primeros hacen referencia a su forma o condición divina; los segundos, a su condición de encarnado y salvador de la humanidad.

Los escritores postapostólicos no solo reproducen los nombres que el NT aplica a Cristo, sino que los multiplican considerablemente, hasta formar amplios catálogos de nombres y títulos, tomados también del AT, al cual, con sana lógica, consideran testimonio de Cristo. La multiplicidad de nombres se justifica por la insondable riqueza de la persona a quien se atribuyen: ninguno de ellos agota el sentido y misterio personal de Cristo. No todos los nombres tienen el mismo valor, ni siquiera la misma pervivencia, pero cada uno de ellos nos da una visión, un aspecto diferente del mismo y único Cristo.

Algunos de estos nombres describen lo que se ha dado en llamar el triple oficio de Cristo: Profeta, Sacerdote y Rey.

1. Profeta. Cristo es el Profeta por excelencia, pues nos ha hablado las palabras de Dios (Jn. 14:10), hecho Palabra personal del Padre (Jn. 1:1, 14, 18). Así lo había profetizado el primer gran profeta de Israel, Moisés, poco antes de morir (cf. Dt. 18:15-18). Y así lo vieron, con mayor o menor claridad, los contemporáneos de Jesús (cf. Mt. 16:14; Lc. 7:16; Jn. 6:14; 7:40; 9:17). También fue profeta en el sentido de vidente (cf. p.ej. Jn 2:24-25; 4:17-18).

2. Rey. En efecto, la condición de Mesías comportaba la de ser Rey de Israel. Los lugares que lo mencionan, tanto del AT como del NT, son numerosos, p.ej: Gn. 49:10; Sal. 2; Jer. 23:5-6; Zac. 9:9; Mr. 15:31-32; Jn. 1:49; Hch. 1:6; Ap. 11:15.

3. Sacerdote. La Epístola a los Hebreos destaca en su polémica con el judaísmo el papel sacerdotal de Jesús, no según el orden levítico, sino «según el orden de Melquisedec», interpretado a la luz del Sal. 110:4. Cristo es a la vez víctima y sacerdote que se ofrece a sí mismo a Dios por los pecados del mundo. Para un tratamiento detallado, véanse las entradas correspondientes en este diccionario.

BIBLIOGRAFÍA: Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento* (Sígueme 1998); J.M. Cabodevilla Sánchez, *365 nombres de Cristo* (BAC 1997); Carmelo Granado, *Los mil nombres de Jesús* (Narcea 1988); L. Sabourin, *Los nombres y títulos de Jesús* (ESE 1965); Francisco Lacueva, *La persona y obra de Jesucristo* (CLIE 1979); D.M. Stanley y R.E. Brown, "Títulos de Cristo", en *Comentario San Jerónimo* (Madrid 1974).

F. LACUEVA

JESURÚN

Heb. 3484 *Yeshurún*, יְ ֻ ר ן = «el que es recto», o «amado». Nombre poético afectuoso relativo al carácter moral que Israel debía manifestar (Dt. 32:15; 33:5, 26; Is. 44:2, 3); Sept. *Iakob*, ’Ιακ□β; Vulg. *dilectus* (Dt. 32:15; Is. 44:2); Sept. *egapemenos*, □γαπημ□νος; Vulg. *rectissimus*.

El término parece un diminutivo afectuoso. Expresa la idea de que en carácter y comportamiento justo, Yahvé reconoce a su pueblo: los que observan y cumplen los términos de la alianza están legalmente justificados ante él y limpios ante su vista. En este sentido se dice que los justos son los que hacen lo que es recto a los ojos de Dios; p.ej. «Si oyeres atentamente la voz de Yahvé tu Dios, e hicieres lo recto delante de sus ojos» (Ex. 15:26); «harás lo recto y bueno en ojos de Yahvé, para que te vaya bien, y entres y poseas la buena tierra que Yahvé juró a tus padres» (Dt. 6:18; 12:25; etc.).

JESÚS

Forma latina derivada del gr. 2424 *Iesûs*, ’Ιησο□ς, transcripción del heb. > *Yeshua*, יֵ עַ, forma tardía de Jehoshua o Joshua, es decir, Josué = «Yahvé es salvación». Nombre de varios personajes, además de nuestro Señor, en la apócrifa, el NT y Josefo.

1. Jesús, Hijo de Dios. Nombre propio del Señor, igual que Pedro, Santiago o Juan fueron los nombres propios de tres de sus discípulos. Para distinguir al Señor de otros que llevaban el mismo nombre, se le llama Jesús de Nazaret (Jn. 18:7, etc.), o más correctamente, Jesús el Nazareno, *Iesûs ho Nazoraíos*, ’Ιησο□ς □ Ναζωρα□ος, y Jesús hijo de José (Jn. 6:42, etc.). En las Epístolas de Pablo, «Jesús» aparece únicamente trece veces, y en la carta a los Hebreos ocho; en esta última, el título «Señor» se añade solo una vez, en 13:20. En las Epístolas de Santiago, Pedro, Juan y Judas, el nombre personal no se encuentra solo ni una vez, pero sí en el libro de Apocalipsis, donde se encuentra ocho veces (1:9; 12:17; 14:12; 17:6; 19:10; 20:4; 22:16). En estos escritos, «Jesucristo» es el orden invariable. Pablo usa frecuentemente el orden inverso: «Cristo Jesús», que exceptuando Hch. 24:24, no aparece en ningún otro lugar del NT. Ver JESUCRISTO.

2. Jesús ben Sirac, o Jesús hijo de Sirac, gr. *Iesûs huiós Seirakh*, ’Ιησο□ς υ□□ς Σειρ□χ; Vulgata *Jesus filius Sirach*. Autor del > Eclesiástico (1:27), por lo que la LXX y en general la Iglesia oriental designan este libro por el nombre del autor: *Sabiduría de Jesus, hijo de Sirac*, o simplemente *Sabiduría de Sirac*, pero en occidente, siguiente la Vulgata, recibe el nombre de *Libro del Eclesiástico*. El personaje se presenta como oriundo de Jerusalén, lo que está confirmado por el carácter interno de libro. El nombre de Jesús era muy frecuente y a veces se tenía por equivalente del gr. *Jason* (cf. Josefo, *Ant*. 12, 5, 1).

3. Cristiano de origen hebreo; tenía como sobrenombre Justo; colaboró con Pablo (Col. 4:11).

Aparte de sus referencias a Josué y a Cristo, Josefo menciona a doce personas que llevaban el nombre de Jesús, especialmente de rango sacerdotal. Los principales son:

1. Sumo sacerdote depuesto por Antíoco Epífanes para ofrecer el puesto a Onías (*Ant.* 12, 5, 1; 15, 3, 1).

2. Sumo sacerdote despuesto por Herodes para colocar en su lugar a Simón, suegro del monarca *(Ant.* 15, 9, 4).

3. Hijo de Sie, succesor de Eleazar *(Ant.* 17, 13,1).

4. Sumo sacerdote nombrado por Agripa en lugar de Anano *(Ant.* 20, 9, 1).

5. Hijo de Gamaliel y sucesor del anterior en el sumo sacerdocio (*An*t. 20, 9, 4; comp. *Guerra*, 4, 4, 3).

6. Hijo de Anano, quien pronunció una maldición contra Jerusalén, que se cumplió cuando los romanos la asediaron (*Guerra*, 6, 5, 3).

7. Sacerdote que entregó a Tito los utensilios sagrados del Templo (*Guerra*, 6, 8, 3).

8. Sacerdote y gobernador de Tiberias (*Guerra*, 2, 20, 4).

9. Hijo de Safat, cabecilla de los sicarios durante la guerra contra los romanos (*Guerra*, 3, 9, 7).

JETER

Heb. 3500 *Yéther*, יֶתֶר = «abundancia». Nombre de seis personajes del AT.

1. Sept. *Iothor*, Ἰοθόρ; Vulg. *Jethro*. Nombre variante de > Jetro, suegro de Moisés (Éx. 4:18). Ver JETRO.

2. Sept. *Iether*, Ἰεθέρ. Primogénito de Gedeón (Jue. 8:20). Su padre le dio la orden de matar a los jefes madianita derrotados, Zébaj y Zalmuna, pero el joven tuvo miedo, porque «todavía era un muchacho» (Jue. 8:20), por lo que Gedeón los mató personalmente.

3. Sept. *Iéther*, Ἰέθερ, *Iether*, Ἰεθέρ. Ismaelita, padre de Amasa, general de Absalón (1 R. 2:5, 32; 1 Cro. 2:17). Es llamado Itra en 2 Sam. 17:25, y considerado israelita. Pudo haber sido ismaelita de nacimiento y haber entrado en la congregación de Israel como prosélito.

4. Sept. *Iether*, Ἰεθέρ. Hijo de Jada, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:32).

5. Sept. *Iether*, Ἰεθέρ. Hijo de Esdras, mencionado en una lista de descendientes de Judá (1 Cro. 4:17).

6. Sept. *Iether*, Ἰεθέρ, *Iether*, Ἰεθέρ. Descendiente de Aser, un guerrero muy notable por su valor y fortaleza (1 Cro. 7:38).

JETET

Heb. 3509 *Yetheth*, יְתֵת, de derivación incierto, probablemente «príncipe» en sentido figurado; Sept. *Ietheth*, Ἰεθέθ y *Iether*, Ἰεθέρ; Vulg. *Jetheth*. Uno de los jefes de Edom, que tenía su territorio en el monte Seír (Gn. 36:40; 1 Cro. 1:51).

JETLA

Heb. 3494 *Yithlah*, יִתְלָה = «suspendido [en un lugar alto]»; Sept. *Iethlá*, Ἰεθλά, *Silathá*, Σιλαθά; Vulg. *Jethela*. Ciudad fronteriza de la tribu de Dan, mencionada entre Ajalón y Elón (Jos. 19:42).

JETRO

Heb. 3503 *Yithró*, יִתְרוֹ = «excelencia»; Sept. *Iothor*, Ἰοθὸρ; o también *Jether*, יֶתֶר = «abundancia». Sacerdote o príncipe de > Madián, ya que el heb. *kohen*, כֹּהֵן tiene ambos significados: los dos oficios —real y sacerdotal— estaban unidos en tiempos patriarcales.

Madián formaba parte de la Arabia Petrea, en la parte occidental del mar Rojo, no lejos del monte Sinaí, a donde Moisés acudió después de huir de Egipto. Al parecer, Jetro y su familia daban culto al verdadero Dios en común con los hebreos (cf. Ex. 18:11, 12). Por lo general, se dice que Jetro era el suegro de Moisés (Ex. 3:1), aunque la palabra *jothén*, חֹתֵן, traducida como «suegro» en Ex. 3:1; Nm. 10:29 y Jue. 4:11, se vierte por «yerno» en Gn. 19:14, lo que da a entender que se trata de un vocablo indeterminado para denotar simplemente una relación obtenida mediante matrimonio; y lo que en un lugar se refiere a Jetro (Ex. 18:27), en otro se refiere a «Hobab hijo de Reuel el madianita, su suegro» (Nm. 10:28). En Éx. 2:18 Jetro es llamado Reuel (cf. Josefo, *Ant*. 2, 12, 1), nombre que significa «amigo de Dios»; el nombre Jetro era, por lo que parece, un título más que nada. Las siete hijas de Jetro pastoreaban sus rebaños. Moisés, que había llegado huyendo de Egipto, prestó sus servicios a estas pastoras. Jetro lo acogió y le dio a Séfora, una de las siete, en matrimonio. Moisés se ocupó durante cuarenta años de los rebaños de su suegro (Ex. 3:1, 2; Hch. 7:30). Llamado por Dios a volver a Egipto para que fuera el libertador de los hebreos, obtuvo de Jetro su permiso para salir, y su esposa Séfora y sus dos hijos le acompañaron (Ex. 4:18-20); más tarde, envió provisionalmente a su esposa con los dos hijos a Jetro (Ex. 4:24-26; 18:2). Después de cruzar el mar Rojo, lo que llevó a los israelitas cerca del país de Jetro, el sacerdote de Madián devolvió a Séfora y a sus dos hijos a Moisés (Ex. 18:1-7). Jetro dio gracias a Dios por haber liberado a los israelitas, y ofreció sacrificios al Señor. Al ver que Moisés pasaba mucho tiempo juzgando querellas de poca importancia, Jetro le aconsejó que nombrara jueces que compartieran su pesada responsabilidad.

JETUR

Heb. 3195 *Yetur*, יְטוּר, prob. derivado de 2905 *tur*, טוּר = «encerrado», a saber, un campo nómada; Sept. *Ietur*, Ἰετοὺρ, *Iettur*, Ἰεττοὺρ, y *Ituraîoi*, Ἰτουραῖοι en 1 Cro. 5:19. Uno de los doce hijos de Ismael, jefe de una tribu que estuvo en guerra con los israelitas que se hallaban en la Palestina transjordánica (Gn. 25:15; 1 Cro. 1:31; 5:19). Sus descendientes fueron los itureos o habitantes de Iturea.

JEUEL

Heb. 3262 *Yeuel*, יְעוּאֵל = «llevado lejos por Dios», a saber, protegido; Sept. *Ieel*, Ἰεὴλ; Vulg. *Jehuel*. Cabeza de un grupo de 690 judíos, que residieron en Jerusalén después del cautiverio (1 Cro. 9:6).

JEÚS

Heb. 3266 *Yeúsh*, יְעוּשׁ = «apresurado»; escrito *Yeísh*, יְעִישׁ, en Gn. 36:5, 14 y 1 Cro. 7:10. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Ieús*, Ἰεοὺς, *Ieúl*, Ἰεοὺλ; Vulg. *Jehus*. Uno de los hijos de Esaú y > Oholibama, nacido en Canaán; llegó a ser uno de los jefes edomitas (Gn. 36:5, 14, 18; 1 Cro. 1:35).

2. Sept. *Ieós*, Ἰεὼς, *Iaús*, Ἰαοὺς; Vulg. *Jehus*. Uno de los hijos de > Bilhan, de la tribu de Benjamín, famoso por su valor y numerosa descendencia (1 Cro. 7:10).

3. Sept. *Ioás*, ’Ιω⍰ς; Vulg. *Jaus*. Levita, uno de los cuatro hijos de > Simei (1 Cro. 23:10, 11).

4. Sept. *Ieús*, ’Ιεο⍰ς; Vulg. *Jehus*. Uno de los tres hijos de > Roboam, aparentemente de Abihaíl hija de Eliab, su segunda esposa (2 Cro. 11:19).

5. Sept. *Idiás*, ’Ιδι⍰ς, *Iás*, ’⍰ς; Vulg. *Jehus*. Hijo de Esec y, al parecer, descendiente del rey Saúl (1 Cro. 8:39).

JEÚZ

Heb. 3263 *Yeúts*, יְעוּץ = «consejero»; Sept. *Ieús*, ’Ιεο⍰ς, *Iebús*, ’Ιεβο⍰ς; Vulg. *Jehus*. Benjaminita, hijo de > Sajaraim y > Hodes, tenido en los campos de Moab. Jeúz fue uno de los jefes de casas paternas (1 Cro. 8:10).

JEZABEL

Heb. 348 *Izebel*, אִיזֶבֶל = «casta»; Sept. *Iezábel*, ’Ιεζ⍰βελ; NT 2403 *Iezabel*, ’Ιεζαβ⍰λ (Ap. 2:20); Josefo, *Iazebeli*, ’Ιαζεβ⍰λι (*Ant*. 9, 6, 4); Vul. *Jezabel*.

Princesa fenicia, hija de > Etbaal, rey de los sidonios (1 R. 16:31), casada con > Acab, rey de Israel (874-852 a.C.), por razones evidentemente políticas, pues ambos reinos se necesitaban y complementaban en el aspecto económico y militar. Igual que sus padres, era, no solo seguidora de > Baal (y de Ashera/Astarté), sino posiblemente sacerdotisa (cf. Josefo, *Contra Apión*, 1, 18).

El hagiógrafo la acusa, no solo de haber introducido el culto de Baal en Israel (aunque en aquel tiempo había en Israel elementos yahvistas y baalistas), sino de haberlo promocionado de un modo especial, persiguiendo a los profetas de Yahvé (1 R. 18:4), especialmente a Elías (1 Rey 19:2), y apoyando a los profetas de Baal (1 R. 18:19). El pecado de Jezabel y Acab se identifica con el pecado de los «amorreos» antiguos (1 R. 21:25-26), es decir, de los habitantes de Canaán, con quienes los israelitas no debían haber pactado, conforme a la ley de la conquista, que establecía el «solo Yahvé» (cf. Ex. 23, 20-24; Dt 7, 1-6); no se trataba, por tanto, de una introducción de dioses extranjeros, sino de mantener los antiguos dioses del país. Por otro lado, conforme al tema ya común del «riesgo de las mujeres extranjeras», el texto supone que fue Jezabel quien encarnó el mayor de los impulsos anti-yahvistas de la historia israelita (más incluso que el de las mujeres de Salomón).

Las diversas escenas de la historia de Acab y Jezabel, inscritas en el ciclo de Elías y Eliseo (1 R. 17-2 R. 13), constituyen el momento cumbre de la lucha entre el yahvismo y la religión de los baales/asheras desde una perspectiva cercana a la que marca Dt. 7:7-23. En ese contexto Jezabel aparece como seductora e instigadora del rey y el pueblo (1 R. 21:25-26), como personificación del riesgo que implicaban el baalismo y la cultura pagana cananea (fenicia) sobre el conjunto de Israel.

No sabemos el alcance histórico de su influencia, aunque todo nos permite suponer que, aunque impulsó el culto de Baal/Ashera (aceptado por una parte del pueblo), no rechazó de plano el culto de Yahvé, sino que buscó una especie de sincretismo religioso. Tampoco sabemos cómo fue la conducta de su regio esposo Acab (aunque podemos pensar que fue más neutral, en medio de la pugna entre aquellos dos mundos religiosos que se enfrentaban en su reino). Pero el autor sagrado ha personificado en ella los males del paganismo social y político en su lucha contra el yahvismo.

La Biblia presenta a Jezabel como responsable de las «prostituciones y hechicerías» vinculadas al culto a los baales. No la acusa en ningún momento de infidelidad sexual, sino que la presenta como buena esposa, preocupada por los intereses de Acab. Pero, al entender la idolatría (culto a los

baales) como prostitución, la Biblia la convierte en prototipo de la esposa infiel y adúltera, presentándola como la «mala mujer» que «tienta» al marido y a todo el pueblo, de forma que hasta el día de hoy, sobre todo en el mundo anglosajón, decir Jezabel significa infidelidad, depravación sexual y perversidad. Así la recuerda la Biblia cristiana en el Apocalipsis, al presentarla como signo de perversión femenina (cf. Ap 2:20).

En ese momento de la historia judía, había tres opciones religiosas: o solo Yahvé, o solo Baal, o un sincretismo entre Yahvé y Baal/Ashera. La postura más extendida y antigua en el reino de Israel (Samaria) no era el «solo Yahvé» (representado por Elías), sino el equilibrio entre Baal/Ashera-Astarté (los cultos autóctonos antiguos) y el nuevo dios Yahvé de los israelitas más estrictos. En algún momento, el partido de Baal/Astarté pudo aparecer como vencedor, pero sin alcanzar proporciones absolutas, y sin que sustentadores desearan eliminar a los yahvistas.

Quizá pudiera decirse que el impulso mayor para el conflicto provenía de los partidarios del «solo Yahvé» (en la línea de Elías/Eliseo), que tendían a volverse intransigentes, rechazando otras opciones religiosas y sociales. En ese contexto debería añadirse, quizá también, que Jezabel actuaba como heredera de una cultura monárquica absolutista en la que su padre (rey de Sidón) tenía poderes sagrados sobre el pueblo (en contra de Israel, donde los reyes no podían apoyarse en poderes divinos). Por eso, su «mal» no parece hallarse en haber sido partidaria de Baal y en apoyar a los baalistas de su nuevo reino, sino en hacerlo de un modo absolutista. Desde esta perspectiva han de entenderse los tres episodios principales de su historia, según el AT (1) Conflicto entre seguidores de Yahvé y Baal/Ashera (cf. 1 R. 16:29-34, 18:17-40; 19:1-3). (2) Episodio de la viña de Nabot (1 R. 21:1-16). (3) Muerte de Jezabel y su familia (1 R. 22:29-40; 2 R. 9:21-28:30-37).

1. Enfrentamiento entre seguidores de Yahvé y Baal/Ashera (cf. 1 R. 16:29-34, 18:17-40; 19:1-3). Por ser hija del rey de los sidonios (cuyo culto a la diosa acentúan 1 R. 11:5, 33; 2 R. 23:13), Jezabel parece haber sido sacerdotisa de Baal y Ashera/Astarté, dioses que regulaban la fertilidad de la tierra y la vida humana. En principio, su intención no pudo haber sido el perseguir directamente a los yahvistas, pues la religión de Baal no era básicamente proselitista ni fanática, sino que dejaba lugar para otros dioses. La «intransigencia religiosa» parece haber comenzado por algunos «profetas de Yahvé», que no querían dejar ningún espacio para otros dioses.

En este contexto sitúa la Biblia el juicio del Carmelo (1 R. 18), donde, desde una perspectiva posterior, se describe el enfrentamiento entre Elías, profeta de Yahvé, y los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos de Ashera (cf. 1 R. 18:19), a los que degolló en el río (cf. 1 R. 18:40). Como es normal, al enterarse de ello, Jezabel jura vengarse, mandando decir a Elías: «Que los dioses me castiguen si mañana a estas horas no hago contigo lo que has hecho con cualquiera de ellos» (1 R. 19:2). Evidentemente, Elías huye (cf. 1 R. 19:3ss.).

2. Episodio de la viña de Nabot (1 R. 21:1-16). Se supone que han pasado varios años. Acab y Jezabel gozan de paz y han construido un palacio en Samaria (con un templo de Baal y Ashera) y otro palacio/villa en Jezreel, punto estratégico entre las montañas de Samaria y Galilea, que dominaba la gran llanura que unía el Mediterráneo con las rutas del oriente. Para ampliar su jardín, Acab deseaba comprar la viña de > Nabot, un propietario israelita fiel a las tradiciones de su pueblo, según las cuales cada familia debía conservar la heredad que Dios le había dado; por eso se negó a venderla. Como israelita, Acab no tenía recursos legales ni morales para exigir a Nabot la venta de su viña. En ese momento interviene Jezabel, como representante de una tradición en que el rey ostenta poderes absolutos y donde la justicia se entiende de forma impositiva. Escribió cartas en nombre de Acab, las

selló con su sello y las envió a los ancianos y notables que vivían junto a Nabot. En ellas había escrito: «Proclamad un ayuno y haced sentar a Nabot a la cabeza del pueblo. Haced que se sienten frente a él dos malvados que le acusarán diciendo: Has maldecido a Dios y al rey, y le sacaréis y le apedrearéis para que muera».

Los hombres de la ciudad, los ancianos y notables que vivían junto a Nabot, hicieron lo que Jezabel les había mandado, de acuerdo con lo escrito en las cartas que les había remitido. Proclamaron un ayuno e hicieron sentar a Nabot a la cabeza del pueblo. Llegaron los dos malvados, se sentaron frente a él y lo acusaron delante del pueblo diciendo: «Nabot ha maldecido a Dios y al rey»; lo sacaron fuera de la ciudad, lo apedrearon y murió. Enviaron a decir a Jezabel: «Nabot ha sido apedreado y ha muerto». Cuando ella oyó la noticia, dijo a Acab: «Levántate, toma posesión de la viña de Nabot, el de Yezreel, el que se negó a dártela por dinero, pues Nabot ya no vive, ha muerto». Apenas oyó Acab que Nabot había muerto, se levantó y bajó a la viña de Nabot para tomar posesión de ella (cf. 1 R. 21:4-16).

Este es el auténtico «pecado» de Jezabel (y de Acab) según la tradición más antigua: un delito de injusticia y asesinato (de prepotencia regia), no de idolatría. Conforme a la visión de conjunto que ofrece la Biblia, si Yahvé se eleva sobre Baal/Ashera no es por ningún tipo de esencia metafísica superior, sino porque defiende y avala la justicia frente al absolutismo de los dioses/reyes de la tradición fenicio/cananea.

En ese transfondo se inscribe el juicio y condena de Elías, que sale al encuentro de Acab y le acusa de asesinar y robar, dictando de esta forma la sentencia: «En el mismo lugar donde los perros han lamido la sangre de Nabot, los perros lamerán también tu sangre» (1 R. 21:19). Significativamente, esta sentencia de condena se cumplió solo de un modo parcial, pues al parecer Acab murió en el campo de batalla y fue enterrado en Samaria (cf. 1 R. 22, 34-40) después de haber reinado muchos años, a pesar de su «pecado, y no fue arrojado a los perros en el campo en Jezreel, como suponía la condena de Elías (1 R. 1:19). Por eso, el mismo texto bíblico rehace esa «sentencia», diciendo que Acab se arrepintió y que Dios no le castigó, sino que retrasó el juicio al reinado de su hijo (cf. 1 R. 21:17-29). En este contexto se añade otra palabra posterior, dirigida a Jezabel, que así aparece como causa del pecado: «También ha hablado Yahvé contra Jezabel: Los perros la devorarán en el campo de Jezreel» (1 R. 21:23). De esa manera se transfiere a ella el castigo por el pecado de Acab.

3. Muerte de Jezabel y su familia (1 R. 22:29-40; 2 R. 9:21-28, 30-37). Así pues, el primero que murió fue Acab, herido por una flecha en el campo de batalla, y su cadáver fue enterrado con honor en Samaria. El texto añade que su carro de combate, con la sangre que brotó de la herida, tuvo que lavarse en la alberca de la capital (no en Jezreel), de manera que los perros lamieron el agua manchada de sangre y las prostitutas se lavaron con ella (cf. 1 R. 22:37-40). Esta primera parte de la «profecía» de Elías contra Acab (1 R. 21:19) se cumplió solo de un modo parcial. Por eso, la Biblia la aplica a Jezabel (cf. 1 R. 21:23), que siguió dominando como *gebirah* (señora, reina), cuando reinaron sus dos hijos > Ocozías (853-852 a.C.) y > Joram (852-841 a.C.), en cuyo tiempo se produjo la gran rebelión/revolución yahvista inspirada en los profetas Elías/Eliseo y encabezada por > Jehú, contra la casa de Acab y, *stricto sensu*, contra Jezabel.

La rebelión de Jehú (cf. 2 R. 9-11) es una de las más sangrientas de la historia de Israel y del yahvismo en su conjunto, y resulta más violenta que las que podían haber tramado Acab y su nefanda esposa. La historia es conocida. Mientras Joram, rey de Israel, y su aliado Ocozías de Judá luchaban

contra los sirios en Ramot de Galaad, al otro lado del Jordán, un profeta de la escuela de Elías/Eliseo unge como rey de Israel a Jehú con el encargo de que «restablezca» el yahvismo, cosa que hará del modo más violento posible. Joram de Israel, herido en la batalla de Ramot, reposa en su palacio de Jezreel, donde recibe la visita de Ocozías de Judá. En ese momento se acerca Jehú con sus conjurados, y los dos reyes, sin conocer sus intenciones, salen a su encuentro para saludarle, encontrándose con él junto a la viña de Nabot, cada uno en su carro. Cuando Joram vio a Jehú, preguntó: «¿Hay paz, Jehú?». La respuesta fue: «¿Qué paz mientras duran las prostituciones de tu madre Jezabel y sus muchas hechicerías?» Volvió riendas Joram y huyó diciendo a Ocozías: «Traición, Ocozías». Jehú tensó el arco y alcanzó a Joram entre los hombros; la flecha le atravesó el corazón y se desplomó en su carro. Jehú dijo a su escudero: «Llévale y arrójale en el campo de Nabot de Yezrael»… Al ver esto, Ocozías, rey de Judá quiso huir… pero le hirieron en su carro y, aunque logró huir a Meguido, murió allí. Sus siervos le llevaron en un carro a Jerusalén, donde le enterraron en la ciudad de David.

Entró Jehú en Yezreel, y habiéndolo oído Jezabel, se puso afeites en los ojos, adornó su cabeza y se asomó a la ventana, y cuando Jehú entraba por la puerta, dijo ella: «¿Todo va bien, asesino de tu señor?». Alzó su rostro hacia la ventana y dijo: «¿Quién está conmigo?» Se asomaron hacia él dos o tres eunucos, y él les dijo: «Echadla abajo». La echaron y su sangre salpicó los muros y los caballos la pisotearon. Entró, comió, bebió y dijo: «Ocupaos de esa maldita y enterradla, pues es hija de rey». Fueron a enterrarla y no hallaron de ella más que el cráneo, los pies y las palmas de las manos. Volvieron a comunicárselo y él dijo: «Es la palabra que Yahvé había dicho por boca de su siervo Elías tisbita: En el campo de Yezreel comerán los perros la carne de Jezabel. El cadáver de Jezabel será como estiércol sobre la superficie del campo, de modo que no se podrá decir: Esta es Jezabel» (cf. 2 R. 9:21-37).

Este es el fin de la familia de Acab y del sincretismo entre Baal y Yahvé: los mismos eunucos del harén real, que debía estar controlado por Jezabel, arrojan a la *gebirah* por la ventana del palacio. En este contexto se sitúa la terrible venganza de los yahvistas contra Jezabel y su política. La tradición bíblica posterior ha descargado sobre ella las culpas y pecados (conflictos) de un tiempo difícil en que yahvismo y baalismo competían por la supremacía en Israel. Véase ACAB, BAAL, ELÍAS, NABOT.

BIBLIOGRAFÍA: P. R. Ackroyd, “Goddesses, Women and Jezebel”, en A. Cameron y A. Kurht (eds.), *Images of Women in Antiquity* 245-259 (Detroit 1983); F. Andersen, “The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident”, en *Journal of Biblical Literature* 85 (1996) 46-5; K. Baltzer, “Naboths Weinberg (1Kön 21). Der Konflikt zwischen israelitischen und kanaanäischen Bodenrecht”, en *WuD* 8 (1965) 73-88; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elishah als polemic against Baal Worship* (Leiden, Brill 1968); A.J. Hauser y R. Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis* (JSOT, Sheffield 1990; G. Hentschel, “Elija und der Kult des Baal”, en E. Haag (ed.), *Gott der einzige* (QD 104), Freiburg 1985, 54-90; M. Mena, “Comerán los perros la carne de Jezabel. Sexo e idolatría, metáforas que legitiman la muerte de extranjeras”, *RIBLA* 41 (2002), 58-63 J. M. Miller, “The Fall of the House of Ahab”, *VT* 17 (1967) 307-324; X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); H.H. Rowley, “Elijah in Mount Carmel”, *BJRL* 43 (1960) 190-216.

X. PIKAZA

JEZANÍAS. Véase JAAZANÍAS

JEZER

Heb. 3337 *Yetser*, יֵצֶר = «formación»; Sept. *Issáar*, ’Ισσ□αρ, *Iéser*, ’□σερ, *Saar*, Σααρ. Tercero de los cuatro hijos de > Neftalí (Gn. 46:24; Nm. 26:49; 1 Cro. 7:13), progenitor del clan de los > jezeritas

(Nm. 26:49).

JEZERITA

Heb. 3339 *Yitsrí*, יִצְרִי = «formativo»; Sept. *Ieserí*, Ἰεσερ□. Miembro de la familia de los descendientes de > Jezer, de la tribu de Neftalí (Nm. 26:49).

JEZÍAS

Heb. 3150 *Yizziyyah*, יִ..ָה = «rociado por Yahvé»; Sept. *Azía*, Ἀζ□α; Vulg. *Jezia*. Israelita, uno de los hijos o descendiente de > Paros, obligado a separarse de su esposa extranjera tras el retorno del exilio (Esd. 10:25).

JEZIEL

Heb. 3149 *Yeziel*, יְזִיאֵל = «congregado por Yahvé»; Sept. *Aziel*, Ἀζι□λ, *Ioel*, Ἰω□λ; Vulg. *Jaziel*. Miembro de la familia de Azmávet, que junto a su hermano Pelet, de la tribu de Benjamín, se unió a David en Siclag. Se dice que «estaban armados con arcos y usaban tanto la mano derecha como la izquierda para tirar piedras con la honda y flechas con el arco» (1 Cro. 12:3).

JEZLÍAS

Heb. 3152 *Yizliah*, יִזְלִיאָה, quizá de una raíz que significa «sacar, extraer»; Sept. *Iezlía*, Ἰεζλ□α, *Iezlías*, Ἰεζλ□ας; Vulg. *Jezlia*. Miembro de la familia de Elpaal, aparentemente un jefe de la tribu de Benjamín, residente en Jerusalén (1 Cro. 8:18).

JEZOAR

Heb. 3328 *Yezojar*, יְזֹחַר = «él resplandecerá». Descendiente de Judá, de la familia de Hezrón (1 Cr. 4:7).

JEZREEL

Heb. 3157 *Yizreel*, יִזְרְאֶל, escrito una vez יִזְרְעֶאל i(2 R. 9:10) = «sembrado por Dios»; Sept. *Iesdeel*, Ἰεσδε□λ, pero a veces *Iezreel*, Ἰεζρε□λ, *Iezriel*, Ἰεζρι□λ, *Iesdéel*, Ἰεσδ□ελ, o *Iesdel*, Ἰεσδ□λ; Josefo, *Iesráela*, Ἰεσρ□ηλα (*Ant*. 8, 13, 6), también escrito Ἰεσρ□ελα (*Ant*. 9, 6, 4). Nombre de varios lugares y personajes del AT.

1. Aldea de las montañas que fue adjudicada a la tribu de Judá en la repartición de la tierra (Jos. 15:56). De allí procedía seguramente una de las esposas de David, Ahinoam jezreelita (1 Sam. 25:43; 27:3). Se identifica con la actual Jirbet Terama.

2. Ciudad fortificada asignada a la tribu de Isacar (Jos. 19:16-18; 1 R. 21:23), con torre y puerta (2 R. 9:17; 10:7,8), al pie del monte Gilboa (1 Sam. 31:1-5; cf. 2 Sam. 4:4). En la batalla del monte > Gilboa Saúl acampó sus fuerzas junto a un manantial cercano (1 Sam. 29:1). Fue una de las ciudades sobre las cuales > Abner puso por rey a Is-boset, sucesor de Saúl (2 Sam. 2:8-9). Formó parte del quinto distrito fiscal de Salomón, bajo la responsabilidad de un funcionario llamado Baana. En tiempos de > Acab constituyó la segunda capital del reino cismático de Israel (1 R. 18:45), y allí > Nabot tenía una viña junto al palacio del monarca, que este deseó (1 R. 18: 45), a resultas de lo cual Nabot fue injustamente ejecutado en las afueras de la ciudad (1 R. 21:13). El palacio contaba

con una alta torre de vigía, conocida como «la torre de Jezreel» (2 R. 9:17). La reina > Jezabel murió violentamente en esta ciudad (2 R. 9:14-37; 10:1-11). > Jehú dio la orden de amontonar las cabezas de los setenta hijos de Acab a la entrada de la puerta de Jezreel (2 R. 10:1-11). El profeta Oseas denunció esta espantosa matanza y anunció que el Señor vengaría este derramamiento de sangre (Os. 1:4). De esta ciudad deriva el nombre del valle de Jezreel (Jos. 19:16-18). En la actualidad es un pueblo llamado Zerîn. Aunque se halla en el extremo de una llanura, su posición como ciudad fuerte era indudablemente excelente, al hallarse en lo alto de una elevación de unos 30 m. de altura orientada hacia el noreste. Tiene un abundante suministro de agua.

3. Personaje de la tribu de Judá, descendiente de Hur (1 Cro. 4:3).

4. Uno de los hijos del profeta Oseas con su mujer Gomer. El niño recibió este nombre porque el Señor quería recordar al pueblo que la casa de Jehú recibiría castigo por la matanza de Jezreel (Os. 1:4).

A. LOCKWARD

JEZREEL, Valle de

Valle (*émeq*, עֵמֶק, Jos. 17:16; Jue. 6, 33; Os. 1:5) fértil entre Galilea y Samaria. Después del valle del Jordán es el más grande de Israel. Forma un gran triángulo que corta Palestina inmediatamente al norte del Carmelo; tiene 35 km. de longitud y, por el este, 25 km. de anchura. Es también conocido como Esdraelón, modificación griega del nombre de Jezreel, y también con el nombre de llanura de > Meguido (Jdt. 1:8; 3:9; 4:6; 7:3). Al tratarse de un territorio llano, los cananeos que habitaban originalmente la zona podían usar > carros y caballos herrados, lo cual dificultó su conquista por parte de la media tribu de Manasés (Jos. 17:12-16). Parte del valle está formada por el arroyo de Cisón, donde > Débora y Barac derrotaron a Sísara, obteniendo así parte del lugar para los israelitas, que luego aseguraron la posesión con la victoria de Gedeón contra los amalecitas (Jue. 4:5-7). Fue muchas veces campo de batalla de numerosas naciones, ya que es la llanura más extensa de Palestina. Es uno de los pocos sitios donde se pueden disponer ejércitos en orden de batalla, y por lo tanto, la clave estratégica del país. Ocozías, rey de Judá, halló la muerte en este lugar (2 R. 9:27), lo mismo que el rey Josías, herido en la batalla contra el faraón Necao (2 R. 23:29; Zac. 12:11). Aquí sitúa el vidente del NT la última batalla que se librará en la historia (Ap. 16:16).

J. M. DÍAZ YANES

JEZREELITAS

Heb. 3159 *Yizreelí*, יִזְרְעֵאלִי, habitantes de Jezreel (1 R. 21:1, 4, 6, 7, 15, 16; 2 R. 9:21, 25). Ahinoam, una de las mujeres de David, era jezreelita (1 Sam. 27:3; 30:5).

JIBSAM

Heb. 3005 *Yibsam*, יִבְ ָ ם = «fragante»; Sept. *Iebasam*, Ἰεβασάμ, *Iemasán*, Ἰεμασάν. Miembro del clan de > Tola, del linaje de Isacar, que formaba parte de los valientes de David (1 Cro. 7:2).

JIDLAF

Heb. 3044 *Yidlaph*, יִדְלָף = «lagrimoso»; Sept. *Ieldaph*, Ἰελδάφ. Uno de los ocho hijos de > Nacor, hermano de Abraham (Gn. 22:22).

JIFTA

Heb. 3316 *Yiphtaj*, יִפְתָּח = «él abrirá»; Sept. *Iephdá*, Ἰεφδά. Ciudad cananea adjudicada a la tribu de Judá en la repartición de la tierra, mencionada entre Asán y Asena (Jos. 15:43), perteneciente al grupo al sur de Hebrón y al este de Eleuterópolis .

JIFTA-EL

Heb. 3317 *Yiphtaj-el*, יִפְתַּח־אֵל = «Dios abrirá»; Sept. *Iephthael*, Ἰεφθαήλ. Un valle en la intersección de la frontera entre Aser y Neftalí, limitando con la frontera norte de Zabulón (Jos. 19:14, 27). Se ha creído que ese nombre está representado por Jotapata, *Iotápata*, Ἰωτάπατα, la famosa fortaleza galilea mencionada por Josefo, que él mismo fortificó (*Guerras*, 2, 20, 6; *Vida*, 37).

JINETE

Del árabe *zeneti* = «individuo de Zeneta», tribu bereber, famosa por su caballería ligera; heb. *rokheb*, רֹכֵב = «jinete», de la raíz verbal 7392 *rakhab*, רכב, prim. «montar [en un animal o vehículo]» (Ex. 15); 6571 *baal parash*, בַּעַל פָּרָשׁ = «señor del caballo»; gr. 2460 *hippeús*, ἱππεύς = «jinete», de *hippos*, ἵππος, «caballo», 2461 *hippikós*, ἱππικός, adjetivo que significa «propio de caballos» o «de jinetes», es decir «ecuestre». Se usa como sustantivo para indicar «la caballería», en Ap. 9:16, «jinetes» en una cantidad de «doscientos millones».

No sabe en qué tiempo o lugar fueron domados los caballos y usados para montar, pero no hay duda de que en un principio fueron animales de tiro, especialmente de > carros de combate. Al parecer, fueron introducidos por los > hicsos en Egipto, ya que no aparecen representados en los monumentos anteriores a la XVIII Dinastía. Esto explicaría la ausencia de caballería en los murales que describen escenas bélicas. El ejército estaba representado por una infanteria armada de arcos y flechas, y flanqueada por carros de guerra tirados por dos caballos. Es probable que el término «jinete» en el heb. antiguo se refiera a los conductores de carros, ya que la caballería pertenece a un período más reciente de la historia egipcia. Es de una precisión histórica minuciosa el relato de la persecución de los hebreos por parte de «los carros y el ejército del faraón» (Ex. 15:4), toda vez que en esa época no se conocía la caballería propiamente dicha. El término heb. *shalish*, שָׁלִישׁ, lit. «tercero», se refiere al «oficial» o conductor del carro, generalmente acompañado por dos hombres armados (cf. Ex.15:4; 2 Sam. 23:8, etc.), tal como aparece en los monumentos egipcios.

Entre los asirios, por el contrario, los jinetes propiamente dichos eran más comunes, aunque también entre ellos la caballería consistía principalmente en carros de guerra. Véase CABALLO, CARRO, GUERRA.

JOAB

Heb. 3097 *Yoab*, יוֹאָב = «Yahvé es su padre»; Sept. *Ioab*, Ἰωάβ (*Iobab*, Ἰωβάβ en 1 Cro. 2:16). Nombre de tres personajes del AT.

1. Hijo de Sarvia, hermana de David (2 Sam. 8:16; 20:13), y hermano de Abisai y Asael, jefe del ejército de David durante casi todo su reinado (2 Sam. 2:13; 10:7; 11:1; 1 R. 11:15; 2 Sam. 18:2). Fue valiente guerrero y hábil general, al mismo tiempo que estadista sagaz, y su gran influencia en los negocios públicos fue a menudo ejercida en bien de la nación, como en la rebelión de Absalón, y en el censo que de Israel (2 Sam. 18; 19; 24). Pero era al mismo tiempo un hombre altanero, vengativo y

sin miramientos, como corrobora la muerte que traidoramente dio a su rival Abner y a su primo Amasa (2 Sam. 3:27; 20:9, 10), su conducta para con David (2 Sam. 3:39; 19:5) y su connivencia con este en el asunto de Urías; y finalmente, el haber dado muerte a Absalón y conspirado con Adonías contra el heredero designado por Dios para el trono; motivos por los cuales fue al fin condenado a muerte por Salomón y ejecutado al lado del altar (1 R. 2).

2. Hijo de Seraía, cuyos descendientes fueron artífices en un valle al norte de Jerusalén (1 Cro. 4:14; Neh .11:34).

3. Cabeza de familia que regresó después de la cautividad con un grupo de 2.812 personas (Esd. 2:6; 8:9; Neh. 7:11).

JOACAZ

Heb. 3059 *Yehoajaz*, יְהֹ אָחָז = «Yahvé sostiene»; Sept. *Ioakhaz*, Ἰωαχ□ζ. Nombre de tres reyes del AT.

1. Variación del nombre de > Ocozías, el menor de los hijos de Joram rey de Judá (2 Cro. 21:17; Sept. *Okhozías* Ὀχοζ□ας).

2. Hijo y sucesor de Jehú sobre el trono de Israel. Comenzó a reinar en el año 817 a.C., primeramente asociado con su padre, y reinó 17 años (2 R. 10:35; 13:1). Perpetuó el culto al becerro de oro instaurado por Jeroboam. El Señor castigó esta apostasía permitiendo a los sirios, bajo Hazael primero y después bajo Ben-hadad, derrotar a Joacaz. Al final, Joacaz se quedó limitado a tener una guardia de cincuenta jinetes, diez carros y diez mil soldados de a pie. En su angustia, invocó a Yahvé e Israel fue salvado. Después de muerto, sus dos sucesores recuperaron lo que él había perdido. Joás volvió a tomar las ciudades que los sirios habían arrebatado a su padre, y Jeroboam II restableció las antiguas fronteras de Israel. Es indudable que Joás tuvo una ayuda inesperada. Al atacar a los sirios por la retaguardia, el rey de Asiria los obligó a abandonar el reino de Israel y a acudir a su propio país para defenderlo (2 R. 13:1-9, 25).

3. Uno de los hijos menores de Josías, entronizado por el pueblo de Judá a la muerte de su padre. Tenía 23 años cuando comenzó a reinar y reinó tres meses en Jerusalén. Fue depuesto por el faraón > Necao, que lo cargó de cadenas, lo hizo llevar ante él en Ribla en Hamat y luego lo deportó a Egipto, donde murió. Más tarde, Necao impuso un enorme tributo sobre Judá y proclamó rey de Judá a Eliaquim, el primogénito de Josías. Como prueba adicional de su autoridad sobre el nuevo rey y su país, le cambió el nombre por > Joacim. El hagiografo dice que Joacaz «hizo lo malo a los ojos de Yahvé», anulando así las reformas de su padre (2 R. 23:30-34; 2 Cro. 36:1-4; Jer. 22:10, 12).

4. Heb. *Yoajaz*, י אָחָז; Sept. *Ioákhaz*, Ἰω□χαζ. Padre de > Joah, que fue canciller del rey Josías (2 Cro. 34:8).

JOACIM

Heb. 3079 *Yehoyaqim*, יְהֹ יָקִים = «Yahvé ha establecido»; Sept. *Ioalom*, Ἰωαλ□μ, *Ioakeím*, Ἰωακε□μ; Josefo, *Ioákimos*, Ἰω□κιμος. Hijo del rey Josías y Zebuda, decimoctavo rey de Judá durante once años (2 R. 23:34, 36). Es mencionado en 2 R. 23:34, 35, 36; 24:1, 5, 6, 19; 1 Cro. 3:15, 16; 2 Cro. 36:4, 5, 8; Jer. 1:3; 22:18, 24; 24:1; 25:1; 26:1, 21, 22, 23; 27:1, 20; 28:4; 35:1; 36:1, 9, 28, 29, 30, 32; 37:1; 45:1; 46:2; 52:2 y Dan. 1:1.

Su nombre original era > Eliaquim, heb. 471 *Eleyaqim*, אֶלְיָקִים = «Dios establece o «Dios

suscita». A la muerte de Josías, el pueblo entronizó a Joacaz, tercer hijo de Josías. Tres meses más tarde, fue destronado por el faraón Necao y llevado cautivo a Egipto. En su lugar Eliaquim fue proclamado rey, cuyo nombre fue cambiado por el de Joacim, señalando así su falta de libertad y de dependencia respecto al faraón egipcio (cf. Gn. 41:45; Esd. 5:14; Dan. 1:7). Empezó a reinar alrededor del año 608 a.C., a los veinticinco años de edad. Joacim obligó a su pueblo a pagar onerosos tributos impuestos por Egipto. En la descripción de su carácter es presentado como un rey vicioso e irreligioso. El hagiografo dice que «hizo lo malo a los ojos de Yahvé», que cometió abominaciones (2 R. 23:37; 24:9; 2 Cro. 36:5). El profeta Jeremías escribió un rollo en el que daba las advertencias y amenazas de Dios, pero el rey, al leerlo, lo menospreció y desgarró con un cortaplumas, arrojándolo al fuego (Jer. 36).

En el cuarto año de Joacim, Nabucodonosor venció a Necao en la batalla de Carquemis en el año 605 a.C., marchando a continuación contra Jerusalén. Joacim fue sometido a un gravoso tributo (2 R. 24:1; Jer. 46:2; Dn. 1:1, 2). Tres años más tarde, se rebeló imprudentemente contra Nabucodonosor. Otros graves problemas abru-maban también el reino, por cuanto bandas armadas de moabitas, sirios y amonitas se dedicaban al pillaje de la tierra, lo mismo que bandas de caldeos, enviadas probablemente por el rey de Babilonia al llegar a conocer la rebelión (2 R. 24:2). Al final, Nabucodonosor acudió personalmente a Jerusalén para llevarlo encadenado a Babilonia (2 Cro. 36:6). Este proyecto se frustró por la muerte de Joacim, bien por deceso natural, bien por ser asesinado. Su cadáver fue arrojado fuera de las puertas de Jerusalén y fue enterrado como si se tratara del cadáver de un asno (Jer. 22:19; 36:30; *Ant*. 10, 6, 3). Había reinado once años, y le sucedió su hijo > Joaquín, impuesto por Nabucodonosor (2 R. 23:36; 24:6). Véase JOSÍAS, NABUCODONOSOR, NECAO.

JOADA

Heb. 3085 *Yehoaddah*, יְהֹ עַ ָ ה = «Yahvé es su adorno»; Sept. *Ioiadá*, ’Ιωιαδά, *Iadá*, ’Ιαδά. Hijo de Acaz, padre de Alémet, Azmávet y Zimri, del linaje de Saúl mediante Mefiboset (1 Cro. 8:36; 9:42).

JOADÁN

Heb. 3086 *Yehoaddán*, יְהֹ עַ ָ ן, y también *Yehoaddín*, יְהֹ עַ ּ ין = «complacida de Yahvé»; Sept. *Ioadén*, ’Ιωαδήν. Esposa del rey Joacaz y madre del rey Amasías (2 R. 14:2; 2 Cro. 25:1).

JOAH

Heb. 3098 *Yoaj*, י אָח = «hermanado de Yahvé». Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Ioaá*, ’Ιωαά, *Hioath*, ‘Ιωάθ; Vulg. *Joaha*. Levita. Tercero de los hijos de Obed-edom, portero coreíta (1 Cro. 26:4).

2. Sept. *Ioakh*, ’Ιωάχ, *Ioab*, ’Ιωάβ, *Ioás*, ’Ιωάς, *Ioaá*, ’Ιωαά; Vulg. *Joah*. Levita de los hijos o descendencia de Gersón, que vivió en tiempos del rey Ezequías (1 Cro. 6:21), llamado también Eitán (v. 42). Prob. el mismo hijo de Zima y padre de Edén que, junto a otros, se purificó para limpiar el Templo, «conforme al mandato del rey, basado en la palabra de Yahvé» (2 Cro. 29:12-15).

3. Sept. *Ioás*, ’Ιωάς, *Ioakh*, ’Ιωάχ; Vulg. *Joahe*. Canciller de Ezequías, hijo de > Asaf, uno de los tres comisionados que recibió el desafiante mensaje del asirio > Rabsaces, transmitido luego al rey Ezequías (2 R. 18:18, 26, 37; Is. 36:3, 11, 12).

4. Sept. *Iuakh*, Ἰουάχ, *Ioás*, Ἰωάς; Vulg. *Joha*; Josefo, *Ioatés*, Ἰωατής (*Ant*. 10, 4, 1). Hijo de Joacaz y canciller del rey Josías. Fue uno de los encargados de la reparación del Templo (2 Cro. 34:8).

JOANÁN

Gr. 2490 *Ioannás*, Ἰωαννάς, del heb. *Yohanán* = «gracioso don de Dios».

Hijo de Resa, de la estirpe de Zorobabel, no mencionado en el AT por ese nombre; figura en la genealogía de Jesús (Lc. 3:27). Algunos creen que se trata de Ananías (1 Cro. 3:19), o Arnán (1 Cro. 3:21).

JOAQUÍN

Heb. 3078 *Yehoiakhín*, יְה יָכִין = «Yahvé establecerá»; Sept. *Iekhoníain*, Ἰεχονίαιν en 2 R. 24:6, 8, 12, 15; 25:27; *Iekhonías*, Ἰεχονίας en 2 Cro. 36:8, 9; *Ioakeím*, Ἰωακείμ en Jer. 52:31; Josefo, *Ioákhimos*, Ἰωάχιμος (*Ant*. 10, 6, 3; 7, 1); NT *Iekhonías*, Ἰεχονίας (Mt. 1:11, 12); también en formas contraída *Yekhoneyah*, יְכָנְיָה; Sept. *Iekhonías*, Ἰεχονίας (Jer. 27:20; 28:4; 29:2; 1 Cro. 3:16, 17); y la forma paragógica *Yekhoneyahu*, יְכָנְיָה; Sept. *Iekhonías*, Ἰεχονίας (Jer.24:1).

Hijo y sucesor de > Joacim sobre el trono de Judá; empezó a reinar en el año 597 a.C. Según 2 R. 24:8 tenía entonces 18 años, en tanto que 2 Cro. 36:9 indica 8 años. Esta divergencia se encuentra en la LXX y en el texto masorético. Para explicar esta discrepancia, muchos han asumido que Joaquín estuvo asociado diez años con su padre en el reino, y que reinó en solitario a partir de los 18 años. Pero es más probable que el «ocho» de 2 Cro. 36:9 se trata de una corrupción del original.

Su reinado duró tres meses y diez días, haciendo lo malo a los ojos del Señor. Durante este breve espacio de tiempo, los generales del rey de Babilonia asediaron Jerusalén y la ciudad se rindió (cF. 2 R. 24:12; Jer. 52:28), gracias a lo cual se evitó en esa ocasión la destrucción de la tierra por parte de los caldeos, que pusieron por rey a > Matanías, tío de Joaquín, mientras que este fue deportado con sus mujeres, su madre, los criados del rey, todos los dignatarios del país y todos los artesanos (2 R. 24:8-16; 2 Cro. 36:9, 10). Joaquín vivió encarcelado en Babilonia, es decir, durante todo el reinado de Nabucodonosor, pero en el año 37 de su cautiverio, Evil-merodac accedió al trono de Babilonia y lo liberó de la prisión, asignándole una pensión vitalicia (2 R. 25:27-30; Jer. 52:31-34). Es llamado Conías y Jeconías en los escritos de Jeremías.

JOÁS

Heb. 3101 *Yoash*, י אָ, abrev. de *Yehoash*, יְהֹאָ = «Yahvé ha dado»; Sept. *Ioás*, Ἰωάς, *Iorás*, Ἰωράς; Josefo, *Ióasos*, Ἰώασος. Nombre de ocho personajes del AT, entre ellos dos reyes.

1. Descendiente de Manasés, de la familia de Abiezer. Fue padre de > Gedeón (Jue. 6:11, 29; 7:14; 8:13, 29, 32). Establecido en Ofra, probablemente practicaba la idolatría, pues había erigido un altar a > Baal y una asera, emblema de la > Astarté cananea; pero ingeniosamente salvó a su hijo de la indignación popular cuando derribó el altar de Baal, diciendo: «Si es un dios, contienda por sí mismo» (Jue. 6:30-32).

2. Descendiente de Judá, de la familia de Sela, a quien se clasifica entre los que «dominaron en Moab, y volvieron a Belén» (1 Cro. 4:22). Según una tradición judía, citada por Jerónimo, este Joás es el mismo > Majalón, hijo de > Elimelec, que se casó con una moabita, ya que la expresión

«dominaron (*baalú*, בָּעֲלוּ) en Moab», podría significar «quien se casó en Moab» (*Quaest. Hebr. in Paral.*).

3. Benjamita de Gabaa, famoso por su destreza con el tiro de arco, se unió a David en Siclag (1 Cro. 12:3).

4. Uno de los hombres de confianza o «hijo» de > Acab, que tomó bajo su custodia al profeta > Micaías (1 R. 22:26; 2 Cro. 18:25).

5. Octavo rey de Judá (836-797 a.C.). Hijo de Ocozías, único superviviente de la matanza ordenada por Atalía, madre de Ocozías, que al conocer la muerte de su hijo, hizo matar a todos los que quedaban de la familia real y se apoderó del trono. Joás, que solo tenía un año de edad, pudo escapar gracias a su tía > Josaba, hermana del rey Ocozías y esposa del sumo sacerdote Joiada (2 R. 11:1-3). Fue escondido en el Templo, donde estuvo durante seis años. Al séptimo, Joiada preparó una conspiración para expulsar a la usurpadora Atalía del trono (2 R. 11:4-12). Fue hecha prisionera y ejecutada inmediatamente fuera de la puerta de los Caballos (2 R. 11:13-16). Joás empezó a reinar en el año 842 a.C., a los siete años de edad, y gobernó cuarenta años. Aconsejado por Joiada, destruyó el culto a Baal y ordenó la restauración del Templo, aunque el pueblo seguía celebrando cultos sobre los lugares altos (2 R. 12:1-16). Al morir Joiada, el rey y su pueblo se apartaron de Yahvé, erigiendo aseras y otros ídolos. Al profetizar Zacarías hijo de Joiada contra tales prácticas, Joás ordenó su muerte (2 Cro. 24:15-22; Mt. 23:35). Poco después, Hazael, rey de Siria, se apoderó de la ciudad filistea de Gat y amenazó Jerusalén; Joás se vio obligado a entregarle los tesoros del Templo. Después, cayó gravemente enfermo, y Amasa asumió la regencia. Unos siervos le dieron muerte en venganza de Zacarías hijo de Joiada (2 Cro. 24:25). Fue enterrado en la ciudad de David, pero no en el panteón real (2 R. 11; 12; 2 Cro. 24). Su nombre se omite en la genealogía de Jesús, según Mateo (Mt. 1:8). Le sucedió Amasías, su hijo (2 Cro. 24:27; 2 R. 12:21).

6. Decimosegundo rey de Israel (c. 798-783). Hijo de Joacaz, accedió al trono alrededor del año 800-798 a.C., y reinó unos 16 años. Mantuvo el culto de los becerros de oro de Bet-el y de Dan. Sin embargo, testimonió afecto al profeta Eliseo y se afligió por su enfermedad. Eliseo le hizo abrir la ventana que daba al oriente y le indicó que disparara una flecha, cosa que hizo. A continuación, el profeta le ordenó que golpeara con sus saetas en el suelo. El rey lo hizo solo tres veces. Los golpes simbolizaban las victorias que Joás debía conseguir sobre los sirios. Si hubiera golpeado cinco o seis veces, hubiera llegado a destruir totalmente su poder (2 R. 13:14-25). Después de la muerte de Eliseo, Joás proveyó de cien mil soldados mercenarios a Amasa, rey de Judá, que quería llevar a cabo una expedición contra los edomitas. Convencido por un profeta, Amasías los devolvió. Sin embargo, aunque estos mercenarios habían sido pagados por adelantado, irritados, se lanzaron a saquear el territorio de Judá al dirigirse hacia el norte (2 Cro. 25:6-10, 13). Es posible que esto influyera en Amasa para declarar la guerra a Joás. En la batalla de Bet-semes Amasías fue derrotado y Joás destruyó parte de los muros de Jerusalén, se llevó los tesoros del Templo y del palacio, y rehenes con los que asegurar la paz. No mucho después, Joás murió en paz y fue enterrado en Samaria. Le sucedió en el trono su hijo Jeroboam II (2 R. 14:8-16; 2 Cro. 25:17-24).

7. Miembro de la familia de > Bequer, hijo de Benjamín, jefe de un clan de la casa paterna (1 Cro. 7:8).

8. Encargado de los reales almacenes de aceite de David y Salomón (1 Cro. 27:28).

BIBLIOGRAFÍA: J. Trebolle Barrera, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de II Re 9-11* (EVD 1996).

JOB

Heb. 347 *Iyyob*, ב אִ = «odidado, perseguido»; Sept. y NT 2492 *Iob*, ’I�β; 3102 *Yob*, ב י = «aullador»; Sept. *Iasub*, ’Iασο�β; Vulg. *Job*. Figura central del libro sapiencial más poético y profundo del AT.

Job era un hombre íntegro y piadoso del Antiguo Testamento, natural del país de Uz (Job 1:1), al sur de Edom, nación de sabios (cf. 1 R. 4:30). La primera mención que se hace de Job en un libro del Antiguo Testamento se halla en Ezequiel 14:14, 16, 20. Este patriarca vivió en alguna parte al este de Palestina, en las proximidades del desierto, en una época en la que los caldeos hacían incursiones hacia occidente (Job 1:17). No existe razón alguna para dudar de la historicidad del libro de Job ni de la autenticidad de sus experiencias notables, que se describen con una gran audacia poética en el libro que lleva su nombre.

JOB, Libro de

Obra maestra literaria del movimiento sapiencial de Israel al mismo tiempo que obra cumbre de la poesía universal.

1. Trama.
2. Autor y fecha.
3. Estructura literaria.
4. Teología.

I. TRAMA. El Libro de Job debe su denominación a la figura del protagonista. Refiere la historia de un hombre justo y piadoso, ejemplo de fidelidad y temor de Dios, que comienza a padecer una serie de tremendas desgracias. Según el principio de retribución, Job no debía pasar por el sufrimiento. Pero la desgracia le visita y surge la pregunta: ¿puede Job conservar la fe? Pierde posesiones e hijos sin culpa alguna por su parte (Job 1), y finalmente hasta la salud (Job 2). Pero se mantiene fiel frente a las sugerencias de su propia mujer (2:9); acoge su destino como venido de la mano de Dios y alaba así al Creador: «Yahvé me lo dio, Yahvé me lo quitó. Bendito sea el nombre de Yahvé» (1:21). «Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?» (2:10). Superada la prueba, Job se restablece y Dios multiplica sus riquezas (42:10s).

Los lectores del libro saben que la causa de las desgracias del protagonista está en una «apuesta» entre Dios y Satán. Pero el resto de los personajes de la obra, que nada saben de esto, tratan de encontrar una explicación a lo que está ocurriendo, tratan de encontrar un sentido, una razón, un porqué al sufrimiento de Job, pero sin poder evadirse de una especie de *a priori teológico*: si sufre, es porque ha pecado. En el diálogo, los amigos no acaban de ver claro: habría que debatir, no el problema del sufrimiento, sino el sufrimiento del bueno, del justo.

II. AUTOR, FECHA. La obra no dice quién es su autor ni da indicaciones de la fecha de su composición. Pareciera provenir de la época postexílica (539-400 a.C.), claramente monoteísta, cuando los sufrimientos de Israel produjeron una creciente crítica del dogma tradicional de la retribución (¿cómo Dios puede ser a la vez justo y todopoderoso en un marco monoteísta?) y, posiblemente, como el Libro de Rut, representaría una voz alternativa a la de la «teología oficialista» de Esdras y Nehemías. Refleja la influencia persa en lo que respecta a la figura de > Satanás = acusador/adversario.

En el fondo subyace un antiguo relato popular difundido en el ambiente semita, tal como se deduce de los testimonios literarios extrabíblicos. Lo que es peculiar al *Libro de Job* es la densidad de la

reflexión teológica, que consiguió fusionar la tradición antigua con otras cuestiones que se debatían en el período posterior al destierro.

III. ESTRUCTURA LITERARIA. La primera impresión que da el libro, desde el punto de vista literario, es la presencia de dos bloques bastante bien diferenciados:

Un gran bloque poético 3:1-42:6.

Una introducción y un final en prosa 1-2 (prólogo); 42:7-17 (epílogo) + 32:1-6 (presentación de Eliú)

La parte en prosa enmarca la obra. Esta composición, en parte prosa y parte verso, es un caso único en la Biblia.

Las escenas iniciales (cps. 1-2) están articuladas en seis unidades narrativas que ocurren simultáneamente entre el cielo y la tierra: 1:1-5 // 1:6-12 // 1:13-22 // 2:1-6 // 2:7-10 // 2:11-13.

Uno de los temas principales es el sufrimiento, pero considerado como prueba de la fe. El bloque poético se despliega en el diálogo entre Job y los amigos (3-27).

Las nueve intervenciones de Job y las tres series de tres discursos de los amigos se desarrollan en un *crescendo* de tres ciclos (cps. 3-11; 12-20; 21-27), según un procedimiento típicamente semita formado por repeticiones, expansiones, digresiones, altísima poesía y retórica, símbolos y protestas, teología y humanidad; aunque todos coinciden en un punto teológico fundamental, reiterado hasta la sociedad: el de la «retribución». La tragedia existencial y religiosa de Job es comprendida por sus amigos dentro del esquema frío de una receta teológica, de un dogma codificado por la tradición, contra el que se subleva la humanidad de Job, contra el que se desencadena la autenticidad de la pregunta religiosa de Job. El ansia de «racionalidad» de los amigos al final no destruye solamente la trágica realidad del mal, sino incluso el misterio mismo de Dios. Y es esto lo que Job no consigue aceptar ni suscribir. Así pues, el corazón de la obra se revela como una vigorosa polémica contra la rigidez de las teologías religiosas.

1. El primer amigo, Elifaz, tiene ciertos rasgos que lo asemejan al «vidente» (4:12-5:7), es decir, al profeta.

2. Bildad hace pensar en el jurista, el tutor del derecho de la alianza.

3. Sofar es el «sabio» que se refiere a la sabiduría tradicional empírica de Israel.

La serie comienza con un «monólogo» de Job (3:1-26). Como los amigos mantienen tercamente su punto de vista en el curso del diálogo y se repiten en los argumentos, es difícil encontrar en sus discursos un proceso dialéctico. Además las afirmaciones de los amigos y las de Job tienen poco que ver entre sí, aunque exista una conexión formal (16:2s; 18:2; 19:2s; solo el cap. 21 se opone frontalmente al cap. 20). Por eso no es fácil saber muchas veces si Job responde a los amigos o si estos reaccionan a las palabras de Job. Entonces ¿el diálogo comienza con el discurso de Elifaz en el cap. 4 o ya con el monólogo de Job en el cap. 3?

Luego se suceden tres series de «diálogos» en los que Job replica a sus amigos:

Primera serie

Elifaz 4-5 replicada en 6-7

Bildad 8 replicada en 9-10

Sofar 11 replicada en 12-14

Segunda serie

Elifaz 15 replicada en 16-17

Bildad 18 replicada en 19
Sofar 20 replicada en 21
Tercera serie
Elifaz 22 replicada en 23-24 y 24:25
Bildad 25 replicada en 26:1-4 y 26:5-14 replicada en 27:1-12
Sofar 27:13-23-24:18, 24 (28) replicada en 29-31

A estas series de «diálogos» sigue un ciclo de discursos de un cuarto personaje: Eliú, que aparece (y desaparece) abruptamente en la obra (cf. Job 32:1-6: 32:6-33-33-34-35-36:1-21-36, 22-37:24). Su originalidad consiste sobre todo en la proposición de la teoría «pedagógica» del sufrimiento. El dolor es visto como una *paideia*, como una educación que Dios lleva a cabo respecto a los impíos y los justos, para que se liberen cada vez más de sus escorias y de sus limitaciones y contemplen el proyecto divino acogiéndolo y amándolo. En lugar de considerar el sufrimiento de los hombres como castigo del pecado, Eliú estima que las aflicciones fortalecen y purifican a los creyentes. Así, no constituyen la expresión de la cólera de un Dios implacable, sino la corrección que inflige en disciplina amante.

El poema termina con dos impresionantes intervenciones de Dios (38:1-40:2; 40:6-41), tímidamente respondidas por Job (40:3-5; 42:1-6). Dios, «provocado» continuamente por Job y citado a juicio como el único que tiene una palabra que decir sobre el abismo tenebroso del mal, acepta presentar su deposición, entretejida sobre un diálogo entre Job y él. Pero en vez de replicar con una autoapología, interroga a Job sobre el misterio del ser a través de dos discursos.

El primero (38-39) está estructurado en cuatro series de cuatro estrofas interrogativas, en las que va desfilando toda la gama de las maravillas y los secretos del ser. Job es como un peregrino maravillado ante esta escenografía asombrosa de la que no llega a captar la trama general ni las estructuras escondidas, aunque evidentemente existen y debe conocerlas, por tanto, el único Señor y Creador.

El segundo (40-41), tras una balbuceante y brevísima intervención de Job, convoca a dos monstruos cósmicos, > Beemoth y > Leviatán, símbolos de las energías negativas de lo creado, que parecen atentar contra el esplendor del ser, o según otros, símbolos de las dos potencias planetarias, > Mesopotamia y > Egipto.

Así pues, Job descubre que Dios no puede reducirse a un esquema «racional» y que a él siguen estando confiados esos que para la mente humana resultan verdaderos misterios; solo él puede y sabe encuadrarlos en un proyecto (*esah*) ligado a su lógica infinita y trascendente. Por eso mismo, la confesión final de Job no es tanto el reconocimiento de una explicación para el misterio del mal como más bien una proclamación teológica: «Solo te conocía de oídas; pero ahora, en cambio, te han visto mis ojos» (42:5).

El epílogo en prosa (42:7ss) es realmente secundario y, con su final feliz, no hace más que cerrar el prólogo (Job 1-2) y recomponer la trama de la antigua parábola popular sobre Job.

El trazado de este panorama, aunque solo sea de forma muy simplificada y esquemática, permite vislumbrar el verdadero núcleo ideológico de la obra, que no es tanto un tratado de ética o de teodicea, sino más bien de teología pura.

IV. TEOLOGÍA. El Libro de Job se inserta en el debate acerca del problema de la «retribución» divina. Según una fuerte corriente de enseñanza, las buenas y malas acciones de los hombres recibían

necesariamente en este mundo el premio o el castigo merecido. Es decir, que hay una especie de conexión necesaria entre pecado y sufrimiento y entre justicia y felicidad. El AT declara con frecuencia que la rectitud atrae la prosperidad, en tanto que la maldad provoca la desgracia (cf. Ex. 23:20-33; Lv. 26; Dt. 28; Sal. 1; 37; 73; 91; 92; 112; Is. 58:7-13; Jer. 7:5-7; 17:5-8, 18-27; 31:29, 30; Ez. 18). Esta enseñanza era una consecuencia lógica de la fe en la justicia de Dios, cuando aún no se tenía noción de una retribución más allá de la muerte. Sin embargo, llegó un momento en que esta doctrina llegó a hacerse insostenible, ya que bastaba mirar un poco más allá de las ideas tópicas para darse cuenta de que muchos pecadores prosperan, y que justicia y felicidad no siempre van de la mano en esta vida presente. Entonces, ¿cómo explicar el sufrimiento de los inocentes y, al contrario, el éxito de los impíos? ¿Dónde quedan la bondad y la justicia de Dios cuando alguien sufre sin motivo o triunfan los malhechores? O, lo que es más grave aún: ¿es algo que se pueda explicar? Estos interrogantes eran motivo de profunda perplejidad.

Por si fuera poco, muchas veces se sufre más por no entender, por no encontrar sentido o explicaciones a la realidad, que por el sufrimiento en sí. Por eso, el pensamiento humano ha luchado denodadamente por tratar de descubrir una cierta lógica en los acontecimientos, elaborando sistemas racionales que permitan comprender por qué suceden determinadas cosas. Cuando el hombre ha dado su adhesión personal a Dios en el acto de fe, no por eso renuncia a su racionalidad. Más bien desde la fe busca la racionalidad interna de su acto, no para sustraerle gratuidad, sino para intentar reasumirlo en todos los niveles de su ser, como un hecho no arbitrario ni irracional. Este esfuerzo del creyente por insertar el acto de fe en los resortes y dinamismos de la totalidad de su persona es lo que se suele llamar *teología*. Pero ¿qué sucede cuando esa *teología* se muestra como carente de base? ¿Puede subsistir la fe cuando caen las razones?

La obra apunta también claramente a criticar ciertas pretensiones teológicas que quieren explicarlo todo. Busca reubicar el pensamiento humano en sus justos límites. No se puede pretender comprenderlo todo: el bien y el mal, la felicidad y la desgracia, la vida y la muerte. Aunque la aspiración sea, sin duda, legítima, no debe perder de vista sus límites naturales a la hora de pretender hurgar en la insondable sabiduría de Dios, en su libertad y en el misterio de su voluntad, aceptando que hay cosas que desbordan la capacidad de la mente humana y que no se pueden entender en el momento presente.

«El autor de Job es un *disidente*, alguien que ha visto claramente la gran acomodación que existe en la llamada doctrina tradicional. Por ello critica al defensor de la tradición que, valiéndose de ella, pretende justificar su situación privilegiada. Critica al que no ha experimentado en su propia carne cuán desgarrador es el drama de Job, al que desconoce el dolor, la ignominia, la miseria, y sin embargo, da a los demás explicaciones que no satisfacen del todo, ya que lo que busca en el fondo es justificarse a sí mismo. Por eso no comprende ni la situación de Job, del todo inocente, ni la actuación de Dios» (J. Más Bayés).

Los amigos de Job y sus argumentos representan la tradición, que Job pone en tela de juicio. En primer lugar reivindica también para sí el privilegio de la experiencia, que la tradición se atribuye. En este aspecto son, pues, iguales, y los argumentos de los amigos han de confrontarse con los de Job. Ellos han manifestado que conocían los procedimientos de Dios y han invocado la experiencia. Job reconoce la valía de dicha experiencia y, con una ironía sarcástica, pone ante sus ojos otra lección, muy contraria a la de ellos, que es posible deducir analizando la historia, incluso la del pueblo escogido. Su argumento es más completo que el de sus amigos. Si ellos elogian la sabiduría

divina presente en el transcurso de la historia, Job se mofa de ellos dándoles a entender que se puede hacer un recorrido por ella y acusar de injusta la sabiduría de Dios, siempre que se tenga en cuenta el punto de vista de los amigos, según el cual ser justo ante Dios lleva inexorablemente a la felicidad y, por tanto, la felicidad es la prueba de la amistad con Dios. Job no cita a nadie, pero enumera como testimonios una serie de personajes fácilmente reconocibles en el pueblo de Israel, cuya suerte no coincide con lo que los amigos dicen, y cuyo infortunio, a tenor de tal tesis, debería imputarse a Dios. Tenemos al rey que pierde su trono y cae prisionero, a los jueces que pierden la cordura, a los sacerdotes que, además de perder sus vestiduras cultuales, se ven obligados a caminar desnudos, a los nobles sumergidos en el desprecio, a las naciones y los pueblos que se levantan y se hunden. Es un panorama saturado de anomalías que pone en entredicho la doctrina tradicional que cree haber descubierto la conducta de Dios en la historia. El autor es genial y desea llegar hasta el último fondo en desenmascarar la sabiduría excesivamente interesada. Véase BILDAD, ELIFAZ, ELIÚ, MAL, RETRIBUCIÓN, SOFAR.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso-Schökel, y J.L. Sicre, *Job* (Cristiandad 1983); L. Alonso-Schökel, J. Mateos y J. Valverde, *Job. Comentario teológico y literario* (Cristiandad 2002); F.I. Anderson, *Job.* TOTC. (IVP 1976); S.E. Balentine, *Job.* SHBC (Smyth & Helwys, Macon 2006); D.J.A. Clines, *Job*, 2 vols. (Word 1989/2006); J.M. Asurmendi, *Job: Experiencia del mal, experiencia de Dios* (EVD 2002); R. Auge, "Job", en *EB* IV,569-577; J.M Cabodevilla, *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano* (Madrid 1967); G. Cornfeld, "Job, Libro de", en *EMB* II, 122-126; S. Croatto, "El Libro de Job como clave hermenéutica de la teología", en *Revista Bíblica* 43 (1981), 33-45; P. Emo, *Job y el exceso de mal* (Caparrós, Madrid 1995); O. García de la Fuente, *Los dioses y el pecado en Babilonia* (El Escorial 1961); E.S.P. Heavenor, *Job*, en NCB (CBP 1977); O. González de Cardenal, "Job o la permanencia de la fe sin teología", en *Elogio de la Encina*, 159-183 (Sígueme 1978); G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Centro de Estudios, Lima 1985); N.C. Habel, *The Book of Job.* OTL (Westminster 1985); J.E. Hartley, *The Book of Job.* NICOT (Eerdmans 1988); J.H. Kahn, *Job's Illness: Loss, Grief and Integration. A Psychological Interpretation* (Pergamon, New York/Oxford 1975); J. Lévêque, *Job. El libro y el mensaje* (EVD 1986); 3) A. Levorati, "Las preguntas de Job", *Revista Bíblica* 49 (1993), 1-53; V. Morla, *Job* 1-28 (DDB 2007); S. Muñoz Iglesias, "Job", en *GER* 13, 479-481; Leo G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the book of Job* (JSOT, Sheffield 1991); J. Pixley, *El Libro de Job: Comentario bíblico latinoamericano* (SEBILA, San José, Costa Rica 1982); M.H. Pope, *Job* (Doubleday 1979); N.H. Snaith, *The Book of Job. His Origin and Purpose* (SCM Press 1968); L.A. Solano Rossi, "Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job", en *RIBLA* 50 (2005:1) 53-55; M. Stange, *Job y Qohelet* (ST 1969); R. Zuck, *Job* (PE 1981); L.E. Vaage, "Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Jb. 38,1-42,6)", en *RIBLA* 21 (1995:2) 73-90; C. Westermann, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis* (Fortress 1981).

C. MENDOZA

JOBAB

Heb. 3103 *Yobab*, יָבָב = «el que aúlla», prob. morador del desierto; Sept. *Iobab*, ’Ιωβ□β. Nombre de varios personajes del AT.

1. Uno de los hijos de > Joctán, llegó a ser fundador de una tribu árabe (Gn. 10:29; 1 Cro. 1:23), quizá los Jobaritas, *Iobaritai*, ʼΙωβαρῖται, de Ptolomeo (6, 7, 24), pueblo de la costa oriental de Arabia.

2. Hijo de > Zera de Bosra, rey de Edom, anterior al dominio israelita (Gn. 36:33, 34; 1 Cro. 1:44, 45).

3. Rey de Madón, ciudad cananea de Galilea en tiempos de Josué. Participó en la confederación liderada por Jabín, rey de Hazor, en contra de los israelitas, que fue derrotada junto a las aguas de Merom (Jos. 11:1-7).

4. Personaje de la descendencia de Benjamín, hijo de Saharaim y Hodes Baara, aparentemente nacido en Moab (1 Cro. 8:9).

5. Uno de los descendientes de Elpaal, principal de la tribu de Benjamín en Jerusalén (1 Cro. 8:18).

JOCABED

Heb. 3115 *Yokhébed*, י כֶבֶד = «glorificada de Yahvé»; Sept. *Iokhabed*, ʼΙωχαβέδ o *Iokhábed*, ʼΙωχάβεδ.

Una de las hijas de Leví. Se casó con Amram, su sobrino, y fue madre de Miriam, Aarón y Moisés (Ex. 6:20; Nm. 26:59). Ya que el matrimonio entre personas consanguíneas fue posteriormente prohibido por la Ley (Lv. 18:12), se ha intentado demostrar que la línea de parentesco era más lejana de lo que indica el texto en su sentido literal. Pero el hecho es que este matrimonio se contrajo antes de que la Ley prohibiese tales casamientos; sin embargo, se trata de un caso poco común. Moisés nació cuando ya estaba vigente la orden del faraón de matar a los varones recién nacidos, pero Jocabed lo escondió durante tres meses, hasta que, no pudiendo ocultarle por más tiempo, lo puso en una arquilla de juncos calafateada y lo confió a las aguas del río Nilo. La hija del faraón lo encontró y quiso salvarlo, y contrató a la misma Jocabed como ama de cría, sin saber que era la madre del niño. Véase MOISÉS.

JOCDEAM

Heb. 3347 *Yoqdeam*, יָקְדְעָם = «ardiendo con el pueblo»; Sept. *Iekdaam*, ʼΙεκδαάμ; Vulg. *Jucadam*. Ciudad en las montañas de Judá, mencionada entre > Jezreel y > Zanóaj (Jos. 15:56). Debía estar emplazada en el distrito sur de Hebrón.

JOCMEAM, JOCNEAM

Heb. 3361 *Yoqmeam*, יָקְמְעָם = «reunidos por el pueblo»; Sept. *Iegmáam*, ʼΙεγμάαμ, *Lukam*, Λουκάμ; Vulg. *Jecmaan*.

Ciudad real cananea asignada a los levitas de Merari, en el territorio de la tribu de Zabulón (Jos. 21:34); aunque posteriormente se dice que fue dada a los levitas de Coat como ciudad de refugio, en el territorio de la tribu de Efraín (1 Cro. 6:68), llamada Kibsaim en Jos. 21:22 y 3362 *Yoqneam*, יָקְנְעָם; Sept. *Iekonam*, ʼΙεκονάμ; Vulg. *Jachanan*, en Jos. 12:22, 1 R. 4:12 y otros.

Estaba situada en el valle del Jordán, cerca de la confluencia del río > Jaboc. Su rey fue uno delos vencidos por Josué (Jos. 12:22). Formaba parte de los límites del distrito que administraba Baana en tiempos de Salomón (1 R. 4:12).

JOCSÁN

Heb. 3370 *Yoqshán*, יָקְ ָ ן = «cazador de aves»; Sept. *Iezán*, ’Ιεζάν, *Iexán*, ’Ιεξάν o *Ieksán*, ’Ιεκσάν. Hijo segundo de > Abraham y Cetura. Otros dos de ellos, Seba y Dedán, parecen haber sido los ancestros de los sabeos y de los dedanitas que habitaron una parte de la Arabia Félix (Gn. 25:2,3; 1 Cro. 1:32, 33).

JOCTÁN

Heb. 3355 *Yoqtán*, יָקְטָן = «pequeño»; Sept. *Iektán*, ’Ιεκτάν; Josefo, *Iuktas*, ’Ιούκτας (Ant. 1, 6, 4); Vulg. *Jectan*. Descendiente de Sem a través de Heber (Gn. 10:25). Es mencionado como progenitor de trece tribus árabes (Gn. 10:26-30; 1 Cro. 1:19-23). Los árabes le llaman Cahtan, y aseguran que de él proceden los habitantes originales del Yemen. Tradiciones rabínicas dicen que Joctán se instaló en la India (ver Josefo, *Ant*. 1, 6, 4).

JOCTEEL

Heb. 3371 *Yoqtheel*, יָקְתְאֵל = «sometido por Dios». Nombre de dos ciudades del AT.

1. Sept. *Iekhthael*, ’Ιεχθαήλ, *Iakhareel*, ’Ιαχαρεήλ. Ciudad del llano de Judá, mencionada entre Mizpa y Laquis (Jos. 15:38). Por esta asociación de nombres se desprende que estaba emplaza en el distrito oriental de Eleuterópolis.

2. Sept. *Iekthoel*, ’Ιεκθοήλ, *Iethoel*, ’Ιεθοήλ. Nombre dado por el rey > Amasías a Sela, capital de Idumea o Arabia Petrea, en el momento de su conquista (2 R. 14:7). Véase PETRA.

JOED

Heb. 3133 *Yoed*, י עֵד = «Yahvé es su testigo»; Sept. *Ioad*, ’Ιωάδ. Miembro de la tribu de Benjamín, padre de > Mesulam y abuelo de > Salú, quien habitó en Jerusalén después de la cautividad (Neh. 11:7).

JOEL

Heb. 3100 *Yoel*, י אֵל = «Yahvé es Dios»; Sept. y NT *Ioel*, ’Ιωήλ. Nombre de doce personajes del AT.

1. Hijo primogénito del profeta Samuel y padre de Hemán el cantor (1 Cro. 6:33; 15:17). También aparece con el nombre de > Vasni (1 Cro. 6:28). Joel fue designado por su padre como juez en Beerseba, pero no fue un hombre justo, más bien se desvió tras las ganancias deshonestas, aceptando soborno y pervirtiendo el derecho (1 Sam. 8:2).

2. Un descendiente de Rubén, padre de Semaía o Sema (1 Cro. 5:4, 8).

3. Hermano de > Natán de Zoba, uno de los héroes famosos de David (1 Cro. 11:38); llamado > Igal en un pasaje paralelo (2 Sam. 23:36).

4. Tercero de los cuatro hijos de Israjías, que fue un jefe de la tribu de Isacar (1 Cro. 7:3).

5. Levita, principal entre los descendientes de > Gerson en tiempo de David (1 Cro. 15:7, 11). Participó en el traslado del arca a Jerusalén y con su hermano Zetam estuvo al cargo de los tesoros del Templo (1 Cro. 26:22).

6. Hijo de Pedaías y funcionario del rey David que estaba sobre la media tribu de Manasés (1 Cro. 27:20).

7. Hijo de Petuel; su libro es el segundo de los doce Profetas Menores (Jl. 1:1). Su historia solo es

conocida por el contenido del libro que lleva su nombre (Joel 1:1).

8. Uno de los jefes de Gad, residente en Basán (1 Cro. 5:12).

9. Levita, hijo de Azarías y padre de Elcana, de la familia de Coat (1 Cro. 6:36), y uno de los que cooperó con > Ezequías en la restauración del culto del Templo (2 Cro. 29:12).

10. Descendiente de Simeón, uno por cuya familia numerosa se vio obligado a emigrar al valle de Gedor en busca de pastos (1 Cro. 4:35).

11. Hijo de Zicri, supervisor de los benjaminitas residentes en Jerusalén después de la cautividad (Neh. 11:9).

12. Uno de los descendientes de Nebo, obligado a divorciarse de su esposa gentil después del regreso de Babilonia (Esd. 10:43).

JOEL, Libro de

Segundo de los doce profetas menores. El libro contiene elementos incipientes de la literatura apocalíptica y por esa razón se debe considerar como pre-apocalíptico. El nombre Joel significa «Yahvé es Dios» y es una afirmación de la vigencia de la fe en el Dios de Israel en un tiempo en cual había dudas entre el pueblo respecto de la fortaleza y bondad del Dios de sus padres. Para ello el autor parte de la experiencia traumática de una invasión de langostas seguida de una sequía, y la trabaja como símbolo para referirse a la tragedia de la invasión de un ejército enemigo, y a la opresión e injusticias que ese hecho provocó y permanecían impunes.

1. Autor y fecha.
2. Lugar en el canon.
3. Estructura literaria.
4. Contenido.
5. Teología.

I. AUTOR Y FECHA. El v. 1:1 menciona como autor a Joel, hijo de Petuel; eso es todo lo que sabemos de su vida y época. Para ubicarlo en la historia debemos inferir datos del texto mismo. Observamos los siguientes hechos:

1) La sociedad que se infiere del texto da un lugar destacado a los ancianos y sacerdotes (1:2; 13-14).

2) El pueblo reconoce a ancianos y sacerdotes como sus dirigentes (2:16-17).

3) La ausencia de mención de rey indica que ya no existía la monarquía en Israel.

Estas características nos inclinan a ubicar a Joel durante la época persa (537-333 a.C.), prob. hacia el final del s. IV a.C., así como la presencia de términos y expresiones tardíos, como la frase «...porque él es compasivo y clemente...» (2:13b), y «...quién sabe, quizá vuelva y se arrepienta...», ambas repetidas en el libro de Jonás. Por otro lado, las palabras hebreas para «saetas» (2:8) y «retaguardia» (2:20) las encontramos solo en libros como Job, Crónicas y Nehemías, todos ellos de redacción tardía y finalizada durante el período persa.

La época persa se caracterizó por establecer una suerte de libertad condicionada. En ella el Imperio respetaba las instituciones locales, el culto y cierta autonomía municipal, a cambio de que se respetara el pago de impuestos. A diferencia del período de la monarquía israelita, durante el cual el poder político estaba cerca y era visible cara a cara, ahora los judíos estaban sometidos a un gobierno lejano e impersonal que se materializaba a través de gobernadores y autoridades locales

cuya única finalidad era implementar y cumplir órdenes emanadas de la capital imperial. Antes podían hacerse reclamaciones directas ante el propio rey; ahora solo ante a funcionarios incapacitados para modificar situaciones. De modo que cuando los impuestos se transformaban en una pesada carga, se producían protestas y levantamientos que llegaban a oídos del Gran Rey y eran reprimidos con intervenciones militares desde el poder central.

II. LUGAR EN EL CANON. La Biblia Hebrea y la LXX lo ubican en lugares distintos. Mientras que en la primera se lo encuentra entre los libros de Oseas y Amós, en la traducción griega ocupa el cuarto lugar después de Oseas, Amós y Miqueas. El orden de la Biblia Hebrea es el que ha pasado a las ediciones de nuestras Biblias modernas, pero han sobrevivido dos formas de numeración: la Vulgata divide todo el texto en tres capítulos, mientras que la Hebrea lo hace en cuatro. Las ediciones cristianas siguen una u otra forma.

En el NT se cita a Joel en textos de matiz apocalíptico. Mt. 24:29 cita a Jl. 2:10 y alude a 3:4. Los mismos textos están presentes en Mc. 13:24-25 y en Lc. 21:25. Pablo cita 3:5 en Rom. 10:13 como prueba de la salvación dada a todos los que invoquen a Dios, sean judíos o gentiles. El libro del Apocalipsis es el que más recurre a Joel (6:12-13, 17; 8:7, 12; 9:7-9; 14:5, 8; 19:15; 22:1). La cita que se destaca y que ha impactado como ninguna otra en la teología cristiana es Jl. 3:1-5 utilizada por Pedro durante la fiesta de Pentecostés para ejemplificar la irrupción del Espíritu Santo en el aposento donde estaban reunidos los discípulos y otras personas (Hch. 2:14-36). Pedro interpreta que en ese momento se cumple la profecía de Joel, lo que pone en evidencia que no era un texto marginal a la sensibilidad de los judíos de su época, sino que por el contrario estaban a la espera de su cumplimiento.

III. ESTRUCTURA LITERARIA. Joel consta de dos partes referentes a épocas distintas. El autor de 1:1-2:17 sería el primer Joel, mientras que un segundo autor sería el responsable de 2:18-4:21. El primero habría sido un profeta antiguo y el segundo alguien de la época helenística, empapado del sentimiento y lenguaje apocalípticos. Separar el texto en dos obras obedece a la dificultad de algunos comentaristas para distinguir entre, por un lado, la estructura literaria y su dinámica de creación del sentido, y por otro, la historia de la composición de una obra en particular. Sin embargo, un solo autor puede producir una obra desarticulada, y varios crear un texto armónico y coherente donde el mensaje fluya con naturalidad.

El texto se puede dividir de la siguiente manera:

I. El clamor del pueblo

- 1:1-4 Prólogo: la tragedia
- 1:5-14 Convocatoria al pueblo
- 1:15-20 Devastación de la tierra
- 2:1-11 La invasión
- 2:12-17 Llamado a la penitencia

II. La respuesta de Dios

- 2:18-27 Restauración de la vida
- 3:1-5 Promesa del Espíritu
- 4:1-17 Juicio de las naciones opresoras
- 4:18-21 Epílogo: la justicia de Dios

Joel nos impone un ejercicio de lectura singular: se debe leer la segunda parte para comprender la

primera. La dinámica del texto revela que la segunda parte (2:18-4:21) es la respuesta a las palabras expresadas en la primera. Si en esta última los referentes son en cierta medida ambiguos (¿langostas?, ¿ejércitos?), la segunda nos ubica en el mundo de los conflictos bélicos y de la opresión sufrida por Israel debido a sus enemigos. Esto supone que el redactor final había leído el relato de 1:1-2:17 como la descripción de una tragedia, que si bien estaba construida sobre un desastre ecológico (plaga de langostas, sequía), ahora evocaba en su pensamiento imágenes de destrucción militar, de opresión y muerte producidas por seres humanos y contra la vida de su propio pueblo. Al leer el texto actual, es evidente que la segunda parte —cuyo lenguaje literario es más apocalíptico— no tiene como referencia una plaga de langostas, sino la destrucción obrada por ejércitos y pueblos. El redactor ha releído y ha vuelto a caracterizar aquellas viejas palabras de Joel surgidas al calor de una invasión de langostas, para ahora colocarlas como referencia a una tragedia mucho mayor y más significativa que un desastre natural. Resulta obvio que los insectos no venden niños (4:3) ni derraman sangre inocente (4:19) como lo hace la agresión de una fuerza imperial.

IV. CONTENIDO.

1:2-4. El prólogo prepara para oír la descripción de una tragedia de tal magnitud que deberá ser recordada por las generaciones siguientes y de la cual no hay memoria. En una primera lectura, la tragedia parece atribuirse a una plaga de langostas.

1:5-14. En esta unidad se mencionan cuatro sectores de la población en orden jerárquico. Primero, los *bebedores de vino* (1:5); luego, la *comunidad* de Jerusalén (1:8). En tercer lugar, se nombra a los *labradores y viñadores* (1:11), los que habitan alrededor de la ciudad. En último lugar, se convoca a los *sacerdotes* del Templo (1:13). Luego se cierra la unidad con un estribillo que resume la convocatoria e insiste en la necesidad de clamar a Yahvé (1:14). Ya en estos textos se puede comenzar a sospechar que las langostas son utilizadas como imagen para aludir a una invasión militar (v. 6).

1:15-20. En tres dimensiones se describe el estado de la tierra: los seres humanos (16a); el Templo (16b); la naturaleza (17-20). En esta unidad aparece por vez primera la mención del Día de Yahvé, que irá *in crescendo* a lo largo del texto.

2:1-11. Continúa con la descripción de la invasión militar, construida sobre la descripción de langostas voraces mostradas como un ejército bien entrenado y dirigido con profesionalidad. A los soldados se los califica de *ladrones* (v. 9).

2:12-17. Después de la invasión, se llama a la conversión. Se entiende que la tragedia es producto del pecado de Israel, que ha puesto al pueblo en ridículo ante las demás naciones: lo acusan de no tener un Dios que los defienda.

2:18-27. La segunda parte es la respuesta a la primera. El clamor del pueblo expresado en la primera parte es contestado en el bloque siguiente. La unidad 2:18-27 presenta la promesa de Yahvé de restituir todo lo que ha sido quitado al pueblo: alimentos, paz —al expulsar al enemigo—, la restitución del culto y la confianza en él (v. 27). Podemos ver aquí las tres dimensiones de 1:15-20: la restitución del alimento (seres humanos); el culto (v. 26); la naturaleza (21-22). La desolación dará paso a la fertilidad y la bonanza.

3:1-5. Esta unidad expresa la exaltación de las bendiciones prometidas por Yahvé. La invasión militar ha provocado heridas que van aún más allá de la pérdida de los alimentos; ha calado en lo profundo de los sentimientos del pueblo, que se ha visto en desamparo y a merced del opresor. En

este contexto Yahvé promete que su Espíritu será dado a cada uno de los que lo invoquen, y nos sorprende la mención de los desprotegidos y olvidados de la sociedad (jóvenes, siervos y siervas, y ancianos —en este caso no refiere a los dirigentes, sino a personas de edad provecta), así como el silencio sobre los sacerdotes, que parecen quedar excluidos de la bendición. Esta unidad es una profundización de las compensaciones prometidas en la anterior, a la vez que una pieza clave en lo referente al Día de Yahvé.

4:1-17. Se anuncia el juicio de las naciones que oprimen a Israel. Se describen las acciones que cometieron contra el pueblo: desterrar, apropiarse de la tierra, comercio de niños, impuestos, robo, venta de esclavos, y se convoca a las naciones en el Valle de Josafat (literalmente significa «Valle donde Yahvé juzga»), donde habrá refugio para Israel y juicio para sus opresores. Se los invita a transformar sus instrumentos de labranza en armas de guerra y se invierten las palabras de Isa. 2:4 y Miq. 4:3. Finaliza con la promesa de la liberación perpetua del dominio extranjero (v. 17).

4:18-21. El epílogo describe una situación distinta del comienzo. Si el prólogo introducía a la realidad descrita en la primera parte del libro (1:5-2:17), el epílogo presenta la conclusión de la acción de Dios. Se ha operado un cambio semántico. Se anuncia un día de justicia y esperanza para Israel; los arroyos secos volverán a llevar aguas y desde el Templo de Jerusalén —en ese momento en ruinas— brotará un manantial. Los enemigos (Egipto y Edom) serán juzgados y se anuncia que al final Judá será la tierra donde habitarán para siempre.

V. TEOLOGÍA. En Joel se entremezclan varios temas teológicos. Su riqueza sorprende al compararla con su escaso volumen y su breve información. La ausencia de datos precisos alimenta la ambigüedad histórica e invita a elevar a nivel universal hechos puntuales y contextuales. El dolor de unos es el dolor de todos, como la sed de justicia para unos lo es para el resto de la humanidad. El libro contiene un fuerte mensaje de esperanza para un pueblo que sufre opresión e injusticias y que vive en una época de horizontes cerrados. Cuando los hechos de la historia parecen contradecir la promesa de Dios de proteger y acompañar a Israel, el profeta llama a recuperar la confianza en la justicia de Dios y anuncia que aún quedan cosas por suceder dentro del plan divino.

BIBLIOGRAFÍA: E. Achtemeier, *Interpretation: Nahum-Malachi* (Atlanta 1986); L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT (Eerdmans 1976); P. Andiñach, “The Locust in the Message of Joel”, en *VT* XLII (1992) 433-441; Id., “El día de Yavé en la profecía de Joel”, en *RevBíbl*, 57 (1995) 1-28; Id., “Joel: la justicia definitiva”, en *RIBLA* 35-36 (2000) 148-152; Id., “Un lenguaje de la resistencia ante el poder imperial: el día de Yavé en Joel”, en *RIBLA* 48 (2004) 62-75; Id., “Joel”, en *CBL* II, 493-499; J. Barton, *Joel and Obadiah.* OTL (Westminster John Knox 2001); G. Cornfeld, “Joel, Libro de”, en *EMB* II, 126-127; J.L. Crenshaw, *Joel: A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday 1995); S. Croatto, “Las langostas del libro de Joel a la luz de los textos de Mari”, en *RevBíbl* 61 (1999) 249-260; G. Denzer, *Libros de Ageo, Zacarías, Malaquías Joel y segundo Zacarías* (ST 1969); L. Mc Queen, *Joel and the Spirit: the cry of a prophetic hermeneutic* (Sheffield 1995); L. Moraldi, “Joel”, en *NDTB*, 904-906; D. Petersen, *The Prophetic Literature. An Introduction*, 181-184 (Louisville 2002); W. Prinsloo, *The Theology of Joel* (Berlin 1985); L.A. Schökel y J.L. Sicre Díaz, *Profetas* II, 923-949 (Cristiandad 1980); M. Sweeney, *The Twelve Prophets* I, 145-187 (Collegeville 2000); J.L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Estella 1992; H. Wolff, *Joel and Amos* (Fortress 1976).

P. R. ANDIÑACH

JOELA

Heb. 3132 *Yoelah*, יֹעֵאלָה, de sig. incierto; Sept. *Ioelá*, Ἰωηλ[illegible], *Ielía*, Ἰελ[illegible]α; Vulg. *Joela*. Uno de los dos hijos de > Jerojam, de Gedor, mencionado entre los valientes de los arqueros de Benjamín que se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:7).

JOEZER

Heb. 3134 *Yoézer*, י עֶזֶר = «Yahvé es ayuda»; Sept. *Iozaar*, ʼΙοζα⍰ρ, *Iozará*, ʼΙωζαρ⍰. Uno de los coreítas que se unió a David mientras estaba en Siclag, destacando como uno de sus famosos valientes (1 Cro. 12:6).

JOGBEHA

Heb. 3011 *Yogbaj*, יָגְ; con *he* paragógica, *Yogbehah*, יָגְ הָה = «montículo»; Sept. *Iegebaá*, ʼΙεγεβα⍰; Vulg. *Jegbaa*. Una de las ciudades fortificadas con rediles de rebaños reedificada por los miembros de la tribu de Gad (Nm. 32:35). Quedaba en la ruta de Gedeón cuando perseguía a los nómadas madianitas, «los que habitan en tiendas», cerca de Nóbaj y más allá de Penuel (Jue. 8:11).

JOGLI

Heb. 3020 *Yoglí*, יָגְלִי = «exiliado»; Sept. *Ieklí*, ʼΙεκλ⍰. Padre de Buqui, comisionado posteriormente por la tribu de Dan para intervenir en el reparto la tierra de Canaán (Nm. 34:22).

JOHA

Heb. 3109 *Yojá*, י חָא, prob. contr. De *Yojayyah*, י חַ הָ = «revivido por Yahvé». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Ioazaé*, ʼΙωαζα⍰, *Iozaé*, ʼΙωζα⍰. Héroe de David, mencionado junto a su hermano > Jediael, y apodado «el tizbita» (1 Cro. 11:45).

2. Sept. *Ioakhá*, ʼΙωαχ⍰, *Iodá*, ʼΙωδ⍰. Jefe benjaminita, descendiente de Bería y residente en Jerusalén (1 Cro. 8:16).

JOHANÁN

Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן, y también 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן = «favorecido de Yahvé». Nombre de doce personajes del AT.

1. Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן; Sept. *Ionán*, ʼΙων⍰ν, *Ioanán*, ʼΙωαν⍰ν. Uno de los valientes de Gedera que se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:4,12).

2. Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן; Sept. *Ioanás*, ʼΙωαν⍰ς, *Ioanán*, ʼΙωαν⍰ν, *Ionás*, ʼΙων⍰ς. Sacerdote hijo de Azarías (1 Cro. 6:9, 10).

3. Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן; Sept. *Ioanán*, ʼΙωαν⍰ν. Hijo mayor de Josías, rey de Judá (1 Cro. 3:15). Al parecer era de constitución débil y no sobrevivió a su padre. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ionán*, ʼΙων⍰ν. Coreíta, jefe de la sexta división de los porteros del Templo (1 Cro. 26:3).

4. Heb. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ioanán*, ʼΙωαν⍰ν. Capitán de > Josafat, la tribu de Judá, al mando de 280.000 soldados (2 Cro. 17:15).

5. Heb. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ioanán*, ʼΙωαν⍰ν. Padre de Azarías y uno de los jefes de Efraín de tiempos de Acaz, rey de Judá, que después de una guerra entre Israel y el reino del Sur insistieron en el retorno de los cautivos de Judá a su tierra, en cuanto hermanos de sangre: «No traigáis acá a los cautivos, porque esto nos hará culpables delante de Yahvé» (2 Cro. 28:12).

6. Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן; Sept. *Ioná*, ʼΙων⍰; en Jer. *Ioanan*, ʼΙω⍰ναν y *Ioannan*, ʼΙω⍰νναν. Hijo de Carea y capitán de los hombres de Judá que quedaron en la tierra después de la destrucción de Jerusalén. Advirtió a Gedalías del complot que Ismael tramaba contra su vida (2 R. 25:23; Jer. 40:8-

16). Cuando se llevó a cabo el asesinato y el pueblo fue llevado cautivo, fue Johanán quien los rescató. Sin embargo, no quiso atender a las advertencias de Jeremías ni quedarse en la tierra, sino que condujo al remanente a Egipto, donde se entregaron a la idolatría (Jer. 41:11-16; 42:1-8; 43:2, 4, 5).

7. Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן; Sept. *Ioanan*, ’Ιωάναν. Hijo de Hacatán, que volvió del exilio babilónico con 100 varones (Esd. 8:12).

8. Heb. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ionathan*, ’Ιωνάθαν, *Ionán*, ’Ιωνάν. Hijo de > Tobías, el amonita enemigo de los judíos, yerno de > Mesulam (Neh. 6:18).

9. Heb. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ioanán*, ’Ιωανάν. Sacerdote del linaje de > Eliasib, a cuya cámara se retiró Esdras y «no comió pan ni bebió agua, porque hizo duelo por la gran infidelidad de los del cautiverio», referida al matrimonio con mujeres extranjeras (Esd. 10:6; Neh. 12:22, 23).

10. Heb. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ioanán*, ’Ιωανάν. Uno de los descendientes de Bebai, que tuvo que divorciarse de su esposa extranjera después del retorno del exilio (Esd. 10:28).

11. Heb. 3076 *Yejojanán*, יְח חָנָן; Sept. *Ionán*, ’Ιωνάν. Uno de los sacerdotes que intervino en los coros musicales para celebrar la reconstrucción de los muros de Jerusalén (Neh. 12:42).

12. Heb. 3110 *Yojanán*, י חָנָן; Sept. *Ioanam*, ’Ιωανάμ. Hijo de Elioenai, un descendiente de David y Zorobabel (1 Cro. 3:24).

JOIACIM

Heb. 3113 *Yoyaqim*, י יָקִים, contr. de 3079 *Yehoyakhim*, יְה יָכִים = «Yahvé levantará».

Hijo de Jesúa y padre de > Eliasib, sumos sacerdotes respectivamente después del regreso del cautiverio (Neh. 12:10, 12, 26).

JOIADA

Heb. 3111 *Yoyadá*, י יָדָע, contr. de 3077 *Yehoyadá*, יְה יָדָע = «conocido de Yahvé».

1. Heb. 3077 *Yehoyadá*, יְה יָדָע; Sept. *Ioiadá*, ’Ιωιαδά, *Ioiadé*, ’Ιωιαδέ, *Iodaé*, ’Ιωδαέ. Padre de Benaía, uno de los valientes de David (2 Sam. 8:18; 20:23; 23:20, 22; 1 R. 1:8, 26, 32, 36, 38, 44; 2:25, 29, 34, 35; 4:4; 1 Cro. 11:22, 24; 18:17; 27:5). En 1 Cro. 27:5 recibe el nombre de «sumo sacerdote», prob. por un error de transcripción respecto a su hijo.

2. Heb. 3077 *Yehoyadá*, יְה יָדָע; Sept. *Ioiadá*, ’Ιωιαδά. Sumo sacerdote durante la usurpación de > Atalía (883-877 a.C.). Preservó la vida de Joás, el hijo menor de Ocozías, que tenía entonces un año, y consiguió, con prudencia y energía, ponerlo en el trono haciendo ejecutar a Atalía. Se registra que Joás hizo lo recto ante los ojos del Señor todos los días de Joiada; sin embargo, al morir el sacerdote, el rey olvidó todo lo que le debía, y dio muerte a Zacarías su hijo (2 R. 11:4-17; 12:2, 7, 9; 2 Cro. 22:11; 23:1-18; 24:2-25).

3. Heb. 3111 *Yoyadá*, י יָדָע; Sept. *Ioeidá*, ’Ιωειδά, *Ioidá*, ’Ιωιδά; Vulg. *Jojada*. Hijo de Paséaj y aparentemente uno de los sacerdotes principales juntamente con Mesulam, quienes «pusieron las vigas y colocaron las puertas, con sus cerraduras y sus cerrojos» en la puerta Antigua de la muralla de Jerusalén (Neh. 3:6).

4. Heb. 3111 *Yoyadá*, י יָדָע; Sept. *Ioadá*, ’Ιωαδά, *Ioiadá*, ’Ιωιαδά. *Iodaé*, ’Ιωδαέ. Hijo y sucesor de > Eliasib en el sumo sacerdocio, sucedido a su vez por su hijo > Jonatán (Neh. 12:10, 11, 22). Otro de

sus hijos se casó con una hija de Sanbalat, motivo por el cual lo desterró (Neh. 13:28).

JOIARIB

Heb. 3114 *Yoyarib*, י יָרִיב, contr. de 3080 *Yehoyarib*, יְה יָרִיב = «Yahvé contiende», o «a quien Yahvé defiende». Nombre de cinco personajes del AT.

1. Heb. 3080 *Yehoyarib*, יְה יָרִיב; Sept. *Ioareíb*, Ἰωαρε�β o *Iareíb*, Ἰαρε�β. Sacerdote distinguido de Jerusalén, de la descendencia de Aarón (1 Cro. 9:10; 24:7).

2. Heb. 3114 *Yoyarib*, י יָרִיב; Sept. *Ioarib*, Ἰωαρ�β, *Iorib*, Ἰωρ�β. Sacerdote mencionado en relación con Jaquín y padre de Jedaías, que habitó en Jerusalén después del exilio (Neh. 11:10; 1 Cro. 9:10).

3. Heb. 3114 *Yoyarib*, י יָרִיב; Sept. *Ioiarib*, Ἰωιαρ�β. Descendiente de Judá, hijo de Zacarías y padre de Adaías, residente en Jerusalén después de exilio (Neh. 11:5).

4. Heb. 3114 *Yoyarib*, י יָרִיב; Sept. *Ioiareíb*, Ἰωιαρε�β, *Ioarib*, Ἰωαρ�β. Uno de los sacerdotes que regresaron de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:6). Padre de Matenai, contemporáneo del sumo sacerdote > Joiacim o Joyaquim (Neh. 12:19).

5. Heb. 3114 *Yoyarib*, י יָרִיב; Sept. *Ioareím*, Ἰωαρε�μ, *Ioarim*, Ἰωαρ�μ. Personaje de quien se dice que junto a Eliezer, Ariel, Semaías, Elnatán, Jarib, Elnatán, Natán, Zacarías y Mesulam, era «hombre principal» y «maestro». Aparentemente, fue enviado por Esdras con el resto de sus compañeros al río Ahava, para ver la manera de hacer regresar con ellos a un grupo de levitas (Esd. 8:16).

JONADAB

Heb. 3082 *Yehonadab*, יְה נָדָב = «Yahvé es generoso» (2 Sam. 13:5; 2 R. 10:15, 23; Jer. 35:8, 14, 16, 18); Sept. *Ionadab*, Ἰωναδ�β; variante 3122 *Yonadab*, י נָדָב i(2 Sam. 13:3, 32, 35; Jer. 35:6, 10, 19; Sept. *Ionadab*, Ἰωναδ��β. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Simea y sobrino de David. Es descrito como «hombre muy astuto» (*jakham meod*, חָכָם מְאֹד, i2 Sam. 13:3). Apoyó a su primo > Amnón —heredero al trono— en su deseo de poseer a su media hermana Tamar, que satisfizo violándola (2 Sam. 13:3, 5, 32, 35).

2. Hijo de Recab, el fundador de los recabitas, permanentemente ligados a la vida nómada (Jer. 35:6-19). Jehú lo tomó consigo para mostrarle su celo por Yahvé (2 R. 10:15, 23; Jer. 35:6-19).

JONÁN

Gr. 2494 *Ionán*, Ἰων�ν, quizás contr. del hebreo Jonatán o Johanán. Uno de los ascendientes de Jesús, hijo de Eliaquim y padre de José en la genealogía de Lucas (Lc. 3:30). Vivió unos 200 años después de David y no es mencionado en el AT.

JONÁS

Heb. 3124 *Yonah*, י נָה = «paloma»; Sept. *Ioná*, Ἰων� en 2 R. 14:25, y en el resto igual que en el NT, 2495 *Ionâs*, Ἰων�ς. Nombre de dos israelitas.

1. Profeta israelita, quinto en el orden de los Profetas Menores. Hijo de Amitai, de Gat-hefer en la tribu de Zabulón (2 R. 14:25). Profetizó antes del final del reinado de Jeroboam II que Israel

recobraría sus fronteras desde la entrada de Hamat hasta el mar del Arabá (2 R. 14:25; Jon. 1:1). Aparece con frecuencia en la literatura apócrifa y neotestamentaria: 2 Esd. 1:39; Tobit 14:4, 8; Mt. 12:39, 40, 41; 16:4; Lc. 11:29, 30, 32. Los maestros judíos han supuesto que Jonás era el hijo de la viuda de Sarepta, debido a una interpretación ingenua de 1 R. 17:24 (Jerónimo, *Praefat. in Jonam*).

2. Padre de Simón Pedro (Mt. 16:17; Jn. 1:42; 21:15). Los mejores códices tienen *Ioannu*, Ἰωάννου o *Ioanu*, Ἰωάνου, quizá una contr. de Joanán (Lc. 3:27).

JONÁS, Libro de

Quinto de los Profetas Menores, el libro toma su nombre del personaje principal, Jonás. Por su carácter didáctico, muchos autores creen que más que una historia parece una parábola al servicio de una idea teológica. Los eruditos evangélicos mayormente defienden su carácter histórico. El Libro de Jonás ocupa un lugar destacado en los Evangelios, no sólo por las repetidas alusiones al "signo de Jonás" (Mt. 12:39-40; 16:4; Lc. 11:29-30), sino también por la oposición que establece Jesús entre la fe de los ninivitas y la incredulidad de sus contemporáneos (Mt. 12:41; Lc. 11:32). Además, por su insistencia en la universalidad de la misericordia divina, el relato de Jonás es como un anticipo de las parábolas relatadas en Lucas cap. 15.

1. Época y autor.
2. Estructura literaria.
3. Contenido.
4. Teología.

I. ÉPOCA Y AUTOR. Del autor nada sabemos, y es difícil evaluar si la mención de un profeta llamado Jonás hijo de Amitai en 2 R. 14:25 tiene relación con nuestro personaje. A la vez es un desafío ubicar esta narración en un momento determinado. Lo más contundente es la mención de > Nínive, capital del Imperio asirio, que fue destruida en el 612 a.C. por los medos y los babilonios. Esta ciudad es clave para entender el libro, pues era el símbolo de la crueldad máxima a que puede llegar un sistema de opresión imperial. Pero la presencia de elementos fantásticos en la narración, como el pez gigante o la enredadera que nace, crece y muere en un día, diluyen esta mención en cuanto a su valor para datar la obra. La conversión del rey ante las palabras de Jonás también debe considerarse, si no algo fantástico, al menos literario y que exige lejanía de los hechos reales. De modo que el libro pudo haber sido escrito mientras Nínive estaba en pleno desarrollo, pero es más fácil entender su redacción cuando ya no quedaba de ella más que la memoria de su pasado glorioso y cruel.

II. ESTRUCTURA LITERARIA. Construido con textos independientes, Jonás posee una estructura literaria coherente y lineal. La relación entre las secciones suelen parecer algo forzadas, pero es una obra armoniosa. Mucho se ha discutido y se discute sobre si el salmo u oración de 2:1-11 es un texto agregado a la narración o si pertenece desde el primer momento al texto actual. El tema, desde una perspectiva hermenéutica, no resulta relevante, pues interesa indagar la función semántica y no la historia de su composición, pero de todos modos es bueno recordar que hay una tendencia en la literatura bíblica a completar con oraciones o cantos los textos donde se asume que debían haber existido, como son los casos de las adiciones a Ester o la Oración de Manasés entre los apócrifos. El libro se divide de la siguiente manera:

I. Primer envío

a. Llamado de Dios 1:1-2
b. Huida de Jonás 1:3-16
c. Oración de Jonás 2:1-11

II. Segundo envío
a. Predicación y conversión de Nínive 3:1-9
b. Discusión con Dios 4:1-11

II. CONTENIDO.

1:-16. La primera parte comienza con el llamado al profeta. De entrada, el texto nos dice que partió en la dirección opuesta. Esta desobediencia será el motivo de que una gran tempestad en el mar haga peligrar la embarcación y la vida de los tripulantes. Luego de invocar a sus dioses, echan suertes, y como no podía ser de otro modo, es Jonás el señalado. El relato utiliza el verbo *descender* en forma reiterada. Jonás ha descendido desde que salió: primero a Joppe, luego al barco, luego a la bodega y al concluir descenderá al fondo del mar como consecuencia de haber optado por huir en lugar de aceptar el llamado de Dios. No hay dudas de que este hombre es el responsable de que el barco zozobre. Sin embargo, aun cuando Jonás les pide que lo echen al mar para calmar las aguas, el texto nos muestra a los marineros extranjeros esforzándose por llegar a la costa y evitar la muerte del profeta. El esfuerzo es inútil y las aguas vuelven a su quietud luego de arrojar al desobediente siervo de Dios al mar.

Este primer capítulo tiene como fin establecer la rebeldía de Jonás como origen de lo que vendrá. En él se presentan una serie de equívocos que atrapan la atención del lector y dan a la trama un alto grado de sorpresa. El mar es la muerte y allí arrojan al profeta para morir, pero sin embargo Jonás no morirá. Los extranjeros no conocen al Dios de Israel, pero lo invocan y le temen («no pongas sobre nosotros sangre inocente» v. 1:14), y al final le hacen votos como fieles creyentes. Antes habían clamado a sus dioses en vano hasta que increpan a Jonás y le reclaman que declare su identidad y misión. Al oírlo, se apiadan del profeta mientras que él mismo les aconseja que lo tiren al mar para morir.

Calmado el mar y eliminado el responsable del desastre, la historia parece llegar a su fin. Pero el relato continúa con el envío de un pez grande donde Jonás morará por tres días y sus noches correspondientes. Es una alusión a los monstruos marinos que, se suponía, habitaban las profundidades de los mares, y que por lo tanto conducían a la morada de los muertos. En la antigüedad, el mar abierto y en especial sus profundidades eran considerados el lugar de la muerte. Es a todas luces una aparición fantástica, que no pretende ser comprendida de manera literal. Esto es así, obviamente, porque no es posible vivir dentro de ningún pez, pero también porque la aparición de elementos sorprendentes es común en esta literatura que no busca literalidad, sino transmitir cuál es la voluntad de Dios en ese preciso momento. Esta nueva escena fue leída en el Nuevo Testamento como preanuncio de los días posteriores a la cruz de Cristo y su vuelta a la vida al tercer día. En Mateo 12:38-41 (ver también 16:4) se hace una extensa descripción de esta historia y se la ubica como paradigma de lo que sucederá con Jesús. Tan importante devino la imagen para los cristianos, que en los primeros siglos de la Iglesia se la evocaba como uno de los principales símbolos de la resurrección. En el caso de Jonás, la escena no es nada elevadora, ya que lejos de resucitar triunfante, el pez lo vomita groseramente sobre la arena.

2:1-10. La oración de Jonás es un salmo que muy probablente habría sido una pieza independiente

adicionada al conjunto. Se presenta como una oración desde el interior del pez, pero se redacta en pasado, como si el profeta ya hubiera sido rescatado. Se menciona en dos oportunidades la añoranza del Templo, aunque dicho en boca de quien huía de Dios no suena demasiado convincente. El tema central es la gratitud por haber sido rescatado de la muerte. El v. 3 alude al Hades, el lugar de los muertos, que en este caso se ubica en las profundidades del mar. Cuando en el v. 7 se vuelve sobre el lugar de los muertos, se lo encontrará en esta oportunidad en la base de los montes y en la tierra que cubre el cuerpo. El mismo pez se revela como un monstruo marino que conduce a la muerte. De modo que Jonás vuelve a la vida desde el lugar del cual nadie regresa y ese es el símbolo más destacado de este salmo. Que en el siglo I, como ya hemos dicho, Jesús echara mano de esta narración para aplicarla a sí mismo, indica que la gente de su época comprendía el texto como una situación extrema.

3:1-4:11. Luego del rescate, se sucede un segundo llamado que presupone el primero: esta vez Jonás ha tenido pruebas de qué sucede si se desoye la voz de Dios. Va y predica lo que se le había indicado y se produce una nueva sorpresa en el relato. Los ninivitas, gentiles tenidos por idólatras, creen en sus palabras y se disponen a hacer ayuno, a clamar a Yavé y a vestir ropas humildes. Incluso el rey de la ciudad se convierte y está convencido de que deben responder con todas sus fuerzas al Dios de Jonás. Esta actitud del rey solo puede ser comprendida como un efecto literario producto de la distanciación hermenéutica, que al ubicar el relato en un pasado ya lejano permite jugar con los personajes y hacerlos actuar de manera que no hubiera sido posible en la vida real. Para los contemporáneos de los reyes ninivitas, su signo fue la crueldad y no el arrepentimiento. Ante esta inesperada respuesta —para Jonás y para el lector—, la reacción de Yavé es otra vez de misericordia y no lleva a cabo la destrucción anunciada. De nuevo queda Jonás descolocado ante los extranjeros. Primero, por ser el causante de su casi pérdida de la vida, ahora por anunciar una destrucción inminente y segura que no se concretará. La ironía del relato es que esta falta de coherencia entre lo anunciado y lo sucedido no debilita la fe de los ninivitas, sino que más bien pone al profeta en conflicto con su Dios. La fórmula retórica es que Jonás sabía de la misericordia de Dios y que no destruiría la ciudad si les predicaba y se convertían. Jonás quería la muerte de los pecadores y para eso debía evitar predicarles. Ahora busca su propia muerte, situación que debe entenderse en el marco de lo defraudado que se siente al ver cómo los pecadores son perdonados. Pide a Dios morir pero este le responde que su actitud es exagerada; basta esto para que el relato avance y muestre a Jonás acampado frente a Nínive.

Jonás se sienta a ver desde lejos la ciudad y se hace una cabaña. El relato hace pensar al lector que Jonás está convencido de la destrucción de Nínive. Pero las cosas son distintas, pues Dios hace crecer una enredadera que da sombra al profeta y luego de un día envía un insecto que mata la planta y un viento caliente que sofoca a Jonás y lo conduce a pedir la muerte. Ahora exige morir, pero no por razones morales o ideológicas, como la primera vez (4:3), sino físicas, ya que el calor arrecia y le da dolor de cabeza. Al final se revela que todo es un ardid de Dios para poner en evidencia la actitud equivocada de Jonás, y le dice que mientras él maldice por la muerte de una planta que le es ajena y por la cual ningún esfuerzo tuvo que hacer, ¿qué menos puede hacer Dios que tener misericordia de personas inocentes?

IV. TEOLOGÍA. El texto establece que los pecadores (1:2), aunque sean extranjeros, se pueden convertir al Dios de Israel (3:10). Se afirma de este modo la línea que dentro de Israel propiciaba el universalismo del Dios de sus antepasados, en consonancia con los antiguos profetas y los relatos

patriarcales. Un segundo elemento es que muestra que la misericordia y la justicia de Dios trascienden nuestra valoración de las personas y las situaciones (4:2). Como extensión del punto anterior, se establece que nuestros juicios humanos pueden estar muy lejos del pensamiento y voluntad de Dios, en especial si se refieren a personas distintas de nosotros. Aquellos que podemos llegar a aborrecer pueden ser motivo del amor y la misericordia de Dios. No deja de sorprender el hecho de que los extranjeros pueden ser más piadosos que los mismos israelitas (1:14; 3:5-9). La teología de Jonás se caracteriza, además, por ofrecer una imagen de Dios que, lejos de buscar el castigo del pecador, hace todo lo posible por rescatarlo. En esta historia hay perdón y misericordia para Jonás, los marineros y los ninivitas.

BIBLIOGRAFÍA: L.C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT (Eerdmans 1976); J. Alonso Díaz, *Jonás, el profeta recalcitrante* (Taurus, Madrid 1963); J.M. Asurmendi, “Jonás”, en *CBL* II, 520-522; E. Ben-Zvi, *Signs of Jonah: a Study in Authorship and Reception of a Biblical Book* (Sheffield: Sheffield Academic 2003); T.M. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (Sheffield: Sheffield Academic 1997); G. Cornfeld, “Jonás, Libro de”, en *EMB* II, 127-129; K.M. Craig, *A Poetics of Jonah: Art in the Service of Ideology* (Mercer University, Macon, Georgia 1993); R. Criado, “Jonás”, en *EB* IV, 580-589; J. Ellul, *The Judgment of Jonah* (Eerdmans 1952); J.L. González, *Jonás: introducción y comentario* (Kairós 2000); E. Jiménez Hernández, *Jonás, las setenta caras del profeta* (GE 2001); B.L. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (SBL, Atlanta 1995); N. Kilpp, *Jonas* (Petrópolis 1994); G. Landes, “Kerygma of the Book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm”, en *Inter* 21 (1967) 3-31; Id., *Jonah: A Mashal*? en J. Grammie, W. Brueggemann y otros (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York 1978, 137-158; J. Limburg, *Jonah.* OTL (Westminster John Knox 1993); Y. Mora, *Jonás* (EVD 1991); R. Nixon, *The Message of Jonah.* BST (InterVarsity 2003); D. Petersen, *The Prophetic Literature. An Introduction*, 191-193 (Louisville 2002); D.W.B. Robinson, *Jonás*, en *NCB* (CBP 1977); J.M. Sasson, *Jonah* (Doubleday 1990); L.A. Schökel y J.L. Sicre, *Profetas* II, 1007-1031 (Cristiandad 1980); J.L. Sicre, *Profetismo en Israel* (EVD 1992); U. Simon, *Jonah.* JPSBC (Jewish Publication Society, Nueva York 1999); M. Sweeney, *The Twelve Prophets* I, 301-334 (Liturgical 2000); P. Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Fortress 1994); E. Vijver, *Jonás: ¿Profeta o Payaso?* (Aurora 1988); H.W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary* (Augsburg 1977).

P. R. ANDIÑACH

JONATÁN

Heb. 3129 *Yonathán*, י נָתָן = «Yahvé ha dado» (1 Sam. 13:2, 3, 16, 22; 14:1, 3, 4, 12-14, 17, 21, 27, 29, 39-45, 49; 19:1; 1 R. 1, 42, 43; 1 Cro. 2:32, 33; 10:2; 11:34; Esd. 8:6; 10:15; Neh. 12:11,14,35; Jer. 40:8); Sept. *Ionathan*, ’Ιων□θαν; contr. de 3083 *Yehonathán*, יְה נָתָן; Sept. *Ionathan*, ’Ιων□θαν. Nombre muy común en las Escrituras.

1. Levita de Belén de Judá, hijo o descendiente de Gersón, hijo de Moisés (Jue. 18:30). Siendo joven, salió de Belén para buscar mejores condiciones económicas. La historia hay que situarla tras la muerte de Josué. En el monte de Efraín halló a > Micaía, quien le propuso quedarse allí y oficiar como sacerdote en lugar de su hijos, que no eran de la tribu de Leví. Por este servicio Jonatán cobraría diez siclos de plata al año. El joven levita aceptó. Posteriormente, unos danitas llegaron al lugar en busca de una posesión donde poder habitar. Hicieron amistad con Jonatán, y cuando hubieron explorado la región donde se establecieron, volvieron en busca de los objetos de culto de la casa de Micaía e invitaron al joven levita a que fuera el sacerdote de su tribu. Jonatán consintió y vino a ser el primer sacerdote en una línea que se mantuvo hasta «el día del cautiverio de la tierra» (Jue. 18:30), es decir, hasta la primera deportación de las diez tribus (año 734 a.C.). Los danitas asaltaron y destuyeron la ciudad de > Lais; después de reedificarla, erigieron el ídolo que habían sustraído de la casa de Micaía. El sacerdocio de Jonatán en estas circunstancias no tiene que intepretarse forzosamente como una apostasía del culto de Yahvé, sino como un intento de localizar su presencia, inclinado peligrosamente a la idolatría. En el Targum sobre 1 Cro. 23:16, se identifica

este Jonatán con > Sebuel hijo de Gersón, de quien se dice que se arrepintió (*abad tethubá*, עֲבַד תְבָא) en su vejez, y que fue designado por David tesorero principal, sin otra base que un juego de palabras, tan común en la exégesis targúmica.

2. Hijo menor de > Jada, de los descendientes de > Jerameel, de la tribu de Judá. Su hermano Jeter murió sin hijos, por lo que esta rama de su linaje pasó a sus descendientes Pelet y Zaza (1 Cro. 2:32, 33).

3. Primogénito del rey Saúl (1 Sam. 14:6, 8, 21; 18:1, 3, 4; 19:2, 4, 6, 7; 20:31). Fue hombre valiente y lleno de fe. Dio muerte a la guarnición filistea en Geba (1 Sam. 13:2, 3). Los filisteos reunieron sus ejércitos y él fue solo contra ellos acompañado de su escudero y confiado en el Señor. Se enfrentó con los filisteos y cayeron ante él. Desconocedor de la maldición pronunciada por su padre contra quien comiera nada hasta la noche, Jonatán tomó un poco de miel silvestre. Deseando proseguir la victoria, Saúl inquirió de Yahvé, pero sin recibir respuesta. Por ello se echaron suertes para saber por qué el Señor no respondía, y cayeron sobre Jonatán. Saúl sentenció que Jonatán debía morir, pero el ejército lo impidió (1 Sam. 14:1-46). A la muerte de Goliat a manos de David, Jonatán hizo pacto con él, porque «lo amó como a sí mismo» (1 Sam. 18:1) y le dio de sus ropas y sus armas (vv. 3-4). Después protegió a David de la ira de Saúl, aunque era heredero del trono, y consintió en que David fuera el rey; él solo deseaba ser el segundo en el reino tras David (1 Sam. 19:1-7; 20:1-42; 23:16-18). Sin embargo, Jonatán se quedó atrás con su padre, en lugar de dar una adhesión incondicional al elegido de Dios, y junto con su padre y sus dos hermanos murió en la batalla de > Gelboe (1 Sam. 30:2). Sus cuerpos fueron colgados en la muralla de > Beisán, hasta que los hombres de Jabes de Galaad los recogieron y enterraron según la ley (1 Sam. 31:10-13). David lloró la muerte de Jonatán y compuso con tal motivo una elegía de las más emotivas entre todas las del AT (2 Sam. 1:11-12; 17-27). En cumplimiento de su juramente con Jonatán, David tomó bajo su protección a > Mefi-boset, hijo minusválido de aquel.

4. Hijo del sumo sacerdote Abiatar, que hizo causa común con David durante la rebelión de Absalón (2 Sam. 15:27, 36; 17:17, 20). Posteriormente, volvió a manifestar su carácter leal a la monarquía al advertir a > Adonías de la voluntad de David de elegir como sucesor a Salomón (1 R. 1:42, 43).

5. Hijo de Simea y sobrino de David, dio muerte a un gigante, pariente de > Goliat (2 Sam. 21:20-22; 1 Cro. 20:7). Fue nombrado secretario de la corte (1 Cro. 27:32).

6. Descendiente de > Jasén, contado entre los treinta valientes del rey David (2 Sam. 23:32; 1 Cro. 11:34).

7. Hijo de Uzías, encargado de los almacenes en el campo, en las ciudades, en las aldeas y en las torres en tiempos de David (1 Cro. 27:25).

8. Uno de los levitas enviados por el rey > Josafat a enseñar la Ley de Dios al pueblo (1 Cro. 17:8).

9. Escriba o canciller en cuya casa estuvo encarcelado Jeremías, por no haber lugar en las prisiones ordinarias o por tener una vigilancia más rigurosa sobre su persona. El profeta debió de estar sometido a unas condiciones muy duras allí, ya que pide no ser enviado de nuevo a ella (Jer. 37:15, 20; 38:26).

10. Hijo de Carea y hermano de Johanán, asociado con él en relación con > Gedalías, gobernador babilonio de Jerusalén (Jer. 40:8). En 2 R. 25:23 y en el texto gr. de Jer. 40:8 falta el nombre de

Jonatán, y por esto se ha creído que era una variante de Johanán y que este era el único hijo de Carea.

11. Sacerdote, cabeza de la familia de Semaías en tiempo del sumo sacerdote Joyaquim (Neh. 12:18).

12. Sacerdote, cabeza de la familia de Melicú en tiempo del sumo sacerdote Joyaquim (Neh. 12:14).

13. Padre de Ebed, quien regresó de Babilonia con 50 hombres en tiempo de Esdras (Esd. 8:6).

14. Hijo de Asael, jefe israelita quien con Jaazías hijo de Ticva, Mesulam y Sabetai el levita, se opusieron al mandato de Esdras de que fuesen repudiadas las mujeres extranjeras tomadas por los israelitas durante el cautiverio (Esd. 10:15).

15. Hijo de Joyada y padre de Jadúa, sumos sacerdotes judíos (Neh. 12:11); llamado en otro lugar Johanán (Neh. 12:22).

16. Hijo de Semaías y padre de Zacarías, de la familia de Asaf. Tomó parte en la dedicación de las murallas de Jerusalén en tiempo de Nehemías tocando las trompetas (Neh. 12:35).

17. Hijo del sacerdote Matatías, el menor de los cinco hermanos > Macabeos. Encabezó la lucha judía por la independencia después de la muerte de su hermano Judas (1 Mac. 9:19ss.).

18. Hijo de Absalón (1 Mac. 13:11), enviado por Simón Macabeo al frente de una tropa a tomar la ciudad de > Jope, que había pertenecido anteriormente a los judíos (1 Mac. 12:33). Jonatán expulsó a sus habitantes (*tus ontas en autê*, τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ; comp. Josefo, *Ant*. 13, 6, 3) y se aseguró el gobierno de la ciudad. Quizá se trate de un hermano de Matatías (1 Mac. 11:70).

19. Sacerdote del tiempo de Nehemías, mencionado en la carta de los judíos de Jerusalén a los de Alejandría. Se dice que ofreció una oración solemne con ocasión del sacrificio hecho por Nehemías después de recuperar el fuego sagrado (2 Mac. 1:23ss). Es un interesante relato que ofrece un ejemplo único de la combinación de la oración pública con el sacrificio.

JOPE

Heb. 3305 *Yaphó*, יָפ (Jos. 19:46; 2 Cro. 2:16; Jon. 1:3), también escrito *Yaphó*, יָפ א (Esd. 3:7) = «la hermosa»; Sept., NT, y Josefo 2445 *Ioppe*, ’Ιόππη; otros autores gr. *Ioppe*, ’Ιόππη, *Iope*, ’Ιόπη, o *Iope*, ’Ιόπη; Vulg. *Joppe*.

Antigua ciudad situada en la costa mediterránea, a unos 55 km. de Jerusalén. Los escritos rabínicos derivan su etimología del nombre de Jafet, pero los geógrafos clásicos la refieren a *Iopa*, ’Ιόπα, hija de Eolo y esposa de Cefeo, padre de Andrómeda. A ella se atribuye su fundación dentro del campo de la leyenda mitológica. Plinio le asigna una antigüedad antediluviana (*Hist. Nat*. 5, 14). Según Josefo, originalmente pertenecía a los fenicios (*Ant*. 13, 15, 4). Fue en este lugar, dice Estrabón, donde algunos creían que Andrómeda fue expuesta a la ballena (*Geog*. 16), cuyos huesos fueron llevados a Roma y exhibidos en tiempo de Mela, que quizá simbolizaban el primer intercambio comercial entre griegos y fenicios. Aparece mencionada en las cartas de Tell el-Amarna, en las inscripciones asirias y en las listas de Tutmosis III (1483-1450 a.C.).

En tiempos de la penetración hebrea en Canaán, Jope estaba fortificada y fue asignada a la tribu de Dan (Jos. 19:46). Más tarde cayó en poder de los filisteos, por lo que los danitas se vieron obligados a emigrar hacia el norte en busca de nuevos lugares de asentamiento. David fue quien la conquistó definitivamente para Israel. Jope, puerto de mar, aunque peligroso, sería el de Jerusalén, una vez conquistada por David. Aquí se llegó a recibir la madera enviada desde Tiro para la construcción

del Templo de Salomón (2 Cro. 2:16). Posteriormente, al emprenderse la reconstrucción del Templo después del exilio babilónico, volvió a ser el puerto de recepción de la madera del Líbano para este fin (1 R. 5:9; 2 Cro. 2:16; Esd. 3:7). Desde este puerto embarcó Jonás para dirigirse a Tarsis (Jon. 1:3), intentando escapar de la misión que se le había encomendado.

Jope fue conquistada por el asirio Senaquerib. Después pasó a formar parte del dominio sidonio, recobrando su independencia tras la destrucción de Sidón por Artajerjes III (358-338 a.C.). Alejandro Magno la incorporó a sus dominios. Ptolomeo I, uno de los sucesores de Alejandro, la anexionó a su reino después de la batalla de Ipso (301 a.C.), permaneciendo bajo dominio egipcio hasta el 197 a.C., en que Antíoco III el Grande la anexiona al Imperio seléucida. Durante la época macabea, los judíos residentes en Jope hubieron de soportar los ataques de sus conciudadanos helenizados, muriendo en cierta ocasión un gran número de ellos. Judas Macabeo acudió inmediatamente para tomar represalias, pero no consiguió entrar en la ciudad hasta que fue conquistada por los ejércitos judíos en el año 142 a.C. (1 Mac. 10:76), permaneciendo en poder de los Macabeos hasta el 66 a.C., cuando Pompeyo la incorporó a la provincia romana de Siria (Josefo, *Ant*. 14, 4, 4). César la devolvió a los judíos. La oposición mostrada por sus habitantes hacia Herodes, hizo que este construyera > Cesarea, ciudad rival, y que su puerto —el único de la nación hasta la época— fuese decreciendo paulatinamente en importancia. Más tarde permanecería bajo la jurisdicción de Cesarea de Siria.

En en el NT Jope se menciona en relación al apóstol Pedro, quien resucitó allí a Tabita y residió un cierto tiempo en casa de un curtidor llamado Simón (Hch. 9:36-43). Allí fueron a buscarlo los siervos de Cornelio desde Cesarea, después que el Apóstol hubiera tenido la visión del alcance universal del mensaje evangélico (Hch. 10:5-48). Josefo relata la total destrucción de la ciudad por parte de los romanos bajo las órdenes de Vespasiano durante la revuelta judía del 66. En el siglo IV contaba con una numerosa población cristiana y era sede de un obispo, hasta que fue conquistada por los musulmanes. Los cruzados la hicieron volver a la órbita cristiana, convirtiéndose en el principal puerto de Palestina, al cual llegaban peregrinos de todo el mundo en su camino hacia Jerusalén. Hoy se llama Jafa, y se halla a orillas del Mediterráneo, sobre una colina de poco más de 35 m. de altura. Es un importante puerto del moderno estado de Israel.

J. M. DÍAZ YANES

JORA

Heb. 3139 *Yorah*, יֹרָה, prob. de la raíz 3138 *yarah*, ירה, «salpicar, rociar», por lo que su significado podría ser «lluvia de otoño»; Sept. *Iorá*, ’Ιωρά, *Urá*, Οὐρά; Vulg. *Jora*.

Nombre que a veces alude a una persona y otras a una localidad. Se dice que 112 hijos de Jora regresaron de la cautividad en Babilonia (Esd. 2:18); se le llama Harif en la lista paralela de Neh. 7:24, debido prob. a una ligera confusión de letras de los copistas, que apenas si es apreciable en la pronunciación.

JORAI

Heb. 3140 *Yoray*, יֹרַי = «lluvioso»; Sept. *Ioreé*, ’Ιωρεέ; Vulg. *Jorai*. Uno de los siete jefes de casas paternas de la tribu de Gad, residentes en Basán (1 Cro. 5:13).

JORAM

Heb. 3141 *Yoram*, י רָם, una forma de 3088 *Yehoram*, יְה רָם = «Yahvé es ensalzado»; Sept. *Ioram*, Ἰωρμ y *Iedduram*, Ἰεδδουρμ. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Heb, *Yehoram*, יְה רָם; *Iedduram*, Ἰεδδουρμ; hijo de Toi, rey de Hamat, quien fue enviado por su padre al rey David para saludarlo y felicitarlo por haber combatido contra Hadad-ezer y por haberlo derrotado, «porque Toi estaba en guerra con Hadad-ezer. Joram llevó consigo objetos de plata, de oro y de bronce» (2 Sam. 8:10). En 1 Cro. 18:10 recibe el nombre de > Adoram o Hadoram, cuya grafía representa prob. la verdadera forma del nombre.

2. Levita de la familia de Gersón en tiempos de David, encargado de los objetos consagrados al culto y los provenientes del botín de guerra, destinados al sostenimiento del Templo (1 Cro. 26:25-27).

3. Uno de los sacerdotes enviados por el rey > Josafat a recorrer las ciudades de Judá, llevando consigo el libro de la Ley de Dios con el fin de instruir al pueblo (2 Cro. 17:8).

4. Rey de Israel, hijo de Acab y Jezabel. Sucedió a su hermano > Ocozías sobre el trono de Israel, y reinó doce años (2 R. 1:17; 3:1). Quitó los baales, pero siguió con el pecado de los becerros de oro en Dan y Bet-el (2 R. 3:1-3). Gracias al matrimonio de su hermana Atalía con Joram, hijo de > Josafat, rey de Judá, hubo paz entre ambos reinos. De hecho, se formó una alianza contra el rey de > Moab, que se había rebelado contra Israel, no queriendo pagar el tributo de ganado menor que hasta entonces había entregado. En la batalla, las tropas aliadas de Israel, Judá y Edom consiguieron sitiar la capital del reino moabita, lo que llevó a que el rey de Moab, en su desesperación, ofreciera a su primogénito en holocausto sobre la muralla a la vista de los sitiadores, con lo que los israelitas se fueron, quizá por el espanto producido por este hecho (2 R. 3:4-27). En época de Joram tuvo lugar el sitio de Samaria por parte de los sirios, con una terrible hambre y su liberación milagrosa (2 R. 6:24-7:20), así como también la curación de la lepra de Naamán (2 R. 5). En cumplimiento de la profecía de Elías contra la casa de Acab (cf. 1 R. 21:20-24), Jehú dio muerte a Joram (2 R. 9:1-23), arrojando su cadáver en el campo de Nabot (2 R. 9:24-26).

5. Rey de Judá, hijo primogénito y sucesor de > Josafat (853-841 a.C.). Los primeros cuatro años reinó en corregencia con su padre. Se casó con Atalía, hija de Acab y Jezabel, cuya influencia bien pudo neutralizar el buen ejemplo dado por su padre. Dio muerte a sus seis hermanos y estableció la adoración a Baal en Jerusalén por instigación de su esposa. Fue atacado por los filisteos y árabes, que se apoderaron de sus mujeres e hijos. Fue advertido acerca de sus acciones por un escrito del profeta Elías (compuesto indudablemente con antelación, cf. 2 Cro. 21:12), en el que le anunciaba que Dios azotaría a su pueblo con una plaga gravosa. La enfermedad del rey sería tal que sus entrañas se desparramarían. Fue de esta manera como falleció, en medio de terribles sufrimientos. El pueblo no le tributó honores como a otros reyes, siendo sepultado en Jerusalén, pero no en el sepulcro de sus predecesores (1 R. 22:50; 2 R. 1:17; 8:16-29; 11:2; 12:18; 1 Cro. 3:11; 2 Cro. 21:1-20; 22:1, 11). A pesar de todo, su nombre aparece en la lista genealógica de Jesús (Mt. 1:8).

JORCOAM

Heb. 3421 *Yorqeam*, יָרְקְעָם = «el pueblo será vertido»; Sept. *Ierkaán*, Ἰερκαν, *Ieklán*, Ἰεκλν; Vulg. *Jercaam*. Personaje de la descendencia de Caleb, de la tribu de Judá, hijo de > Rajam (1 Cro. 2:44).

JORDÁN

Heb. 3383 *Yardén*, יַרְדֵּן, siempre con art. *Hayyardén*, הַיַּרְדֵּן = «el que desciende»; árabe *Urdun*; gr. *Iordanes*, Ἰορδάνης.

1. Geografía.

2. Historia.

3. Sentido cristiano.

I. GEOGRAFÍA. El río Jordán es la corriente de agua más importante de Palestina. Tiene diversas fuentes. La oriental se halla en Banias, la antigua Cesarea de Filipo, de donde brota una corriente abundante, el Banias, de una gruta elevada. La fuente central se halla en Tell el-Kadi, probablemente la antigua Dan. Allí brotan, en dos lugares, las aguas que forman el río Leddán, llamado por Josefo «el pequeño Jordán» (*ton mikrón Iordanen*, τὸν μικρὸν Ἰορδάνην, *Guerras*, 4, 1, 1). La tercera, la más septentrional y elevada de las tres, es perenne; brota por debajo del pueblo de Hasbeya y da origen al curso de agua llamado Hasbany. Según Thomson, este río tiene 64 km. más que los otros dos, siendo que el Leddán es el más caudaloso y el Banias el más bello. Este último recorre más de 19 km. antes de llegar al lago de Huleh. La unión del Banias y del Leddán se halla casi a mitad de camino entre el lugar llamado Banias y el lago de Huleh; la confluencia de este nuevo río con el Hasbany se halla 1,5 km. más abajo. El lago Huleh tiene más de 6 km. de longitud. El Jordán sale al sur de este lago y corre casi 17 km. hasta el mar de Galilea o lago de Tiberíades, que mide casi 21 km. de longitud. Este tramo es llamado por los geógrafos Alto Jordán, con su impetuoso curso, invadeable hasta llegar a la llanura que anuncia la proximidad del lago, que el Jordán atraviesa de norte a sur. Después de haber cruzado esta extensión de agua, el río sigue un curso sinuoso, con 3 m. de profundidad, hasta la afluencia del Yarmuk, primero de sus grandes afluentes por la orilla izquierda, a unos 8 km. de la salida de Tiberíades, dirigiéndose hacia el mar Muerto, a unos 105 km. a vuelo de pájaro del extremo meridional del mar de Galilea. Poco antes de llegar al vado de Damiyé recibe su segundo gran afluente por la izquierda, el > Jaboc, y algo más al sur el más importante de los afluentes occidentales por la derecha, el Wadi el Far'ah. En estos 60 km. desciende a los 349 m. bajo el nivel del Mediterráneo, hasta desembocar en el mar Muerto. Desde Banias hasta el mar Muerto el Jordán mide más de 167 km., si se tiene en cuenta la longitud de los dos lagos y se descartan los meandros.

Es el único río del mundo cuyo curso se halla, en la mayor parte de su longitud, por debajo del nivel del mar. Cuando brota de la gruta de Banias, se halla a unos 300 m. por encima del nivel del Mediterráneo. Cuando entraba en el valle de Huleh, este lago, desecado en la actualidad por los israelitas, tenía 3-4 m. de profundidad, y su superficie se hallaba a unos 2 m. sobre el nivel del mar. Desciende a continuación unos 208 m., hasta llegar a la entrada del mar de Galilea. Al desembocar en el mar Muerto, el Jordán se halla a 392 m. por debajo del nivel del Mediterráneo. Es evidente que este curso de agua merece bien su nombre, de raíz semita, *Yardén*, יַרְדֵּן, que como se ha indicado más arriba, significa «el que desciende».

Desde el mar de Galilea al mar Muerto tiene 27 rápidos importantes y un gran número de caídas menores. La zona meridional del valle es verdaderamente tropical. Josefo dice que la irrigación permitía cosechas lujuriantes (*Guerras* 4, 8, 3). Además de aves sedentarias, el Jordán y sus lagos constituyen estaciones fijas para aves migratorias, entre las que destacan las cigüeñas, que aparecen allí en enormes cantidades. En todo su curso, pero especialmente en el lago de Tiberíades, hay gran cantidad de peces, entre los que destacan los crómidos y cípridos con especies frecuentemente

nilóticas o propias del lugar.

II. HISTORIA. Próximo al río, en el valle del Jordán, han sido descubiertos los restos humanos más antiguos de Palestina. Es lógico y natural que en los alrededores del Jordán siempre haya habido habitantes que aprovecharan sus aguas y la fertilidad de sus tierras adyacentes. Lot eligió este ubérrimo lugar antes de la destrucción de las ciudades del llano (Gn. 13:8-13). El Jordán no es comparable a los ríos mesopotámicos Tigris y Éufrates, o al Nilo egipcio, que son importantes para la vida, la agricultura y el comercio. No fertiliza Palestina ni es navegable; tampoco tiene canales que irriguen la tierra; en los tiempos que precedieron a la conquista ni siquiera se lo consideró un ente divino, como ocurría con otros ríos. Antes de la llegada de los romanos, carecía de puentes. Se tenía que cruzar mediante numerosos vados de fácil acceso que se hallaban a lo largo del descenso, hasta la desembocadura del Jaboc, que cruzó Jacob (Gn. 32:10; 33:18). Más al sur el Jordán solo es vadeable durante unas pocas ocasiones en el año. Josué lo atravesó a pie enjuto (Jos. 3:1-17; 4:1-24; Sal. 114:3, 5). Gedeón y Jefté lo cruzaron persiguiendo a los enemigos (Jue. 7:24; 10:8ss). David lo cruzó para vencer a los arameos (2 Sam. 10:17). Lo volvió a cruzar huyendo de de su propio hijo Absalón y regresó para recobrar el reino (2 Sam. 17:22, 24; 19:15-18). En varias ocasiones ha quedado su lecho al descubierto debido a la formación de diques naturales. En el siglo XIII el sultán Baibar había dispuesto la construcción de un puente a través del Jordán. La crecida del río dificultaba los trabajos. En la noche del 7 al 8 de diciembre de 1267 se derrumbó un cerro de gran altura que dominaba las aguas al oeste, obstruyendo el curso del agua, con lo que el río estuvo detenido durante dieciséis horas. Sucesos análogos tuvieron lugar en 1906 y 1927. Es posible que en época de Josué, bajo la dirección divina, sucediera algo parecido.

Elías lo cruzó con Eliseo de forma milagrosa (2 R. 2:8-9, 14). Allí logró Naamán su curación de la lepra (2 R. 5:13). Los libros de Números, Deuteronomio y Josué describen minuciosamente la concesión de Moisés a las tribus de los territorios allende el Jordán, el paso del río y la conmemoración del cruce con un monumento-memorial compuesto de doce piedras. Señalaba los límites orientales de las tribus de Judá, Benjamín, Efraín, Isacar y Neftalí. En la actualidad constituye la frontera entre Israel y Jordania.

En el caso de Josué, el paso del Jordán es presentado como evidencia de la conducción divina del pueblo por Yahvé, que guarda estrecha relación con el paso del mar Rojo; de la misma manera que Dios protegió a su pueblo para que franqueara el mar de las Cañas (cf. Ex. 14:22), igualmente sucedió a la hora de cruzar el río, cuyas aguas se detuvieron para permitir la travesía del pueblo hacia la Tierra Prometida. El arca de la alianza, símbolo de la presencia divina, fue llevada en procesión de una orilla a la otra a hombros de los sacerdotes. El paso del Jordán se concibió como una señal de que la primera liberación pascual se renovaría cada vez que el pueblo tuviera necesidad de ella (cf. Jos 5:10-12). Igual que antes de huir de Egipto el pueblo se santificó con la sangre de un cordero, en aquel momento decisivo debía volver a purificarse según la amonestación de Josué: «Purificaos, porque mañana Yahvé hará maravillas entre vosotros» (cf. Jos. 3; 30).

III. SENTIDO CRISTIANO. En el NT el Jordán aparece casi exclusivamente en relación con Juan el Bautista y el bautismo de Cristo (Mt. 3:6, 13-17; Mc. 1:15-10; Jn. 1:28; etc.). El lugar y las circunstancias en que se verifica adquieren un valor simbólico. En primer lugar, Juan conduce al pueblo de Israel a través del desierto hasta el Jordán y le invita a entrar en el agua; este rito bautismal equivale al paso que permite la entrada en la Tierra Prometida del Reino de Dios. En segundo lugar, en las aguas del Jordán el Espíritu Santo desciende sobre Jesús desde el cielo y se

oye la voz del Padre que llama a Cristo su hijo amado, nuevo Josué liberador que introduce por fin al pueblo, salido del Jordán, adonde Juan lo había conducido, hasta el interior mismo de la tierra santa del Reino de los Cielos.

Los cristianos han querido ubicar el lugar exacto del bautismo de Cristo y, faltos de datos, han escogido el lugar donde la tradición judía situaba el paso milagroso del Jordán por Josué. También allí se venera la curación del leproso Naamán por Eliseo. Pero más que la ubicación local del hecho, el bautismo de Jesús señala el nacimiento del nuevo pueblo de Dios. El Jordán es el río por excelencia de Israel, cargado de un gran pasado histórico, que así se convierte en una magnitud que aglutina los grandes sucesos de la Antigua Alianza y de la Nueva. De esta identificación entre el Jordán y Jesús se llegó a la otra identificación entre el Jordán y el bautismo; por eso en algunas iglesias de los primeros siglos se tuvo la costumbre, mantenida por algunas iglesias actuales, de administrar el bautismo con aguas vivas. Véase GALILEA, Mar de; GEOGRAFÍA DE PALESTINA.

BIBLIOGRAFÍA: Emilia Balbas Torrente, *El Jordán, ¿un símbolo escatológico?* (Casa de la Biblia Madrid 1966); Jean-Albert Foex, *Exploración submarina de la Biblia* (Edit. Jano, Barcelona 1958); A. González Lamadrid, “Jordan”, en *EB* IV, 608-611; V. Vilar Hueso, “Jordán”, en *GER* 13. 495-496.

F. J. LORENZO PINAR

JORIM

Gr. 2497 *Ioreím*, Ἰωρείμ; del heb. *Yehorim* = «Yahvé es exaltado».

Descendiente de Judá, hijo de Matat y padre de Eliezer, en la genealogía de Jesús registrada por Lucas (Lc. 3:29), no mencionado en el AT.

JORNALERO

Heb. 7916 *sakhir*, שָׂכִיר = «obrero a salario»; gr. 3407 *misthios*, μίσθιος = «siervo a jornal» (Lc. 15:17, 19, 21); 3411 *misthotós*, μισθωτός, adjetivo que significa «alquilado», pero utilizado como nombre con el significado de «asalariado, jornalero» (Mc. 1:20; Jn. 10:12, 13); Vulg. *mercenarius*.

El jornalero se distingue del esclavo en que contrata libremente su trabajo por un salario convenido con antelación y por un tiempo limitado (Job 12:1; 14:6; Mc. 1:20). La legislación mosaica exigía que recibiera su paga tan pronto terminara su labor (Lv. 19:13; Dt. 24:14, 15). Los profetas denuncian con rigor a los que retenían el jornal debido a los trabajadores, que era su único modo de subsistencia (Jer. 22:13; Mal. 3:5; Stg. 5:4). La jornada de un obrero de la época comenzaba tan pronto salía el sol, y no terminaba hasta la puesta. Era frecuente pagar en especie (Gn. 29:15, 20; 30:28-34), pero también con plata (Ex. 2:9). En la época de Cristo, el salario de un día de trabajo era de un > denario romano (equivalente a unos cuatro gramos de plata, cf. Mt. 20:2). La capacidad de compra de esta suma no era grande, aunque no la conocemos con exactitud (cf. Lc. 10:35).

Jesús enseñó una parábola al respecto para mostrar la gracia de Dios respecto a los que él llama al principio de la jornada (los judíos) y al final (los gentiles), cuando el peso del trabajo ha disminuido (Mt. 20:1-14), para enseñar que la apertura del Reino de Dios a los gentiles no debe verse como un impedimento para los judíos, ya que la salvación es un don gratuito de Dios, y tiene el derecho de comunicarlo en cualquier medida y tiempo según las condiciones de su propia voluntad. DENARIO, SALARIO, TRABAJO.

JOSABA, JOSABET

Heb. 3089 *Yehosheba*, יְהֹ ֶ אבַע = «juramento de Dios»; Sept. *Iosabeé*, Ἰωσαβε□; variante de 3090 *Yehoshabeath*, יְהֹ ַ בְעַת; Sept. *Iosabed*, Ἰωσαβ□δ. Hija de Joram y tía de Joás, reyes de Judá. Sacó a escondidas a este último de entre los hijos del rey, a quienes estaban dando muerte, y puso a él y a su nodriza en un dormitorio. Así lo ocultó de Atalía, y no fue muerto (2 R. 11:1-3; 2 Cro. 22:11). Su esposo era el sumo sacerdote > Joiada.

JOSACAR

Heb. 3108 *Yozakhar*, י זָכָר = «recordado de Yahvé»; Sept. *Iosabad*, Ἰωσαβ□δ, *Iozakhar*, Ἰωζαχ□ρ. Hijo de > Simeat la amonita y uno de los siervos de palacio que conspiraron y asesinaron al rey Joás en Bet-milo (2 R. 12:21). En el pasaje paralelo de 2 Cro. 24:26 es llamado erróneamente Zabad.

JOSADAC

Heb. 3087 *Yehotsadaq*, יְהֹ צָדָק = «justificado de Yahvé»; Sept. *Iosedek*, Ἰωσεδ□κ; contracción 3136 *Yotsadaq*, י צָדָק (en Esd. y Neh.); Sept. *Iosedek*, Ἰωσεδ□κ.

Hijo del sumo sacerdote > Seraías, llevado cautivo a Babilonia por Nabucodonosor (1 Cro. 6:14-15). Aunque sucedió a su padre en el cargo cuando fue asesinado en Ribla por las fuerzas ocupantes (2 R. 25:18-21), Josadac no tuvo oportunidad de realizar sus funciones sacerdotales, ya que evidentemente murió en el exilio, siendo su hijo > Jesúa quien, con sus hermanos los sacerdotes y con > Zorobabel y sus hermanos, «edificaron el altar del Dios de Israel, a fin de ofrecer sobre él holocaustos» y realizó el servicio sagrado (Esd. 3:2, 8; Neh. 12:26; Hag. 1:1, 12, 14; 2:2, 4; Zac. 6:11).

JOSAFAT

Heb. 3092 *Yehoshaphat*, יְהֹ ָ פָט = «juzgado por Yahvé», es decir, «vindicado»; Sept. *Iosaphat*, Ἰωσαφ□τ; a veces en forma contraída *Yoshaphat*, י ָ פָט i(1 Cro. 11:43; 15:24); *Iosaphat*, Ἰωσαφ□τ; NT *Iosaphat*, Ἰωσαφ□τ (Mt. 1:8); Josefo, *Iosáphatos*, Ἰωσ□φατος. Nombre de seis personajes del AT.

1. Rey de Judá, hijo y sucesor de Asa. Parece que estuvo asociado en el trono con su padre en el año 37 de su reinado, undécimo de Omri (1 R. 16:28, 29, LXX), gobernando en solitario cinco años más tarde, alrededor del 871 a.C. (1 R. 22:41, 42; 2 Cro. 17:1). Reinó veinticinco años, si se incluye el período de corregencia con Asa. Tenía 35 años al iniciar su mandato. Su madre se llamaba Azuba, hija de Silhi (1 R. 22:42). Fue un rey piadoso que dio culto a Yahvé y no buscó a los baales (cf. 1 R. 22:43; 2 Cro. 17:3), aunque el pueblo seguía sacrificando en los lugares altos (1 R. 22:44). Por ello, Dios le otorgó una gran prosperidad. Tomó medidas para instruir al pueblo en la Ley de Dios por las ciudades de Judá (2 Cro. 17:7-9). El terror del Señor cayó sobre los reinos vecinos y los árabes y filisteos se hicieron tributarios de Josafat (2 Cro. 17:10, 11). Puso guarniciones en las ciudades fuertes de su reino (2 Cro. 17:12-19) e hizo la paz entre Israel y Judá, que desde la época de Roboam habían estado en guerra permanente, casando a su hijo Joram con Atalía, hija de Acab y Jezabel. Ésta fue una unión imprudente que traería funestas consecuencias (cf. 1 R. 22:45; 2 R. 8:18, 26 y 2 R. 11). Sin embargo, hizo finalmente desaparecer de Judá los lugares altos y centralizó la adoración a Dios

en Jerusalén, conforme a la Ley (2 Cro. 17:5,6), eliminando también a los > hieródulos (1 R. 22:47).

Siguió, como hemos indicado, una línea política opuesta a la de sus predecesores en relación con el vecino reino del Norte, aliándose con Acab —alianza sellada con el matrimonio de su hijo Joram con Atalía, hija de aquel—, mediante la cual entró en combate contra los sirios a fin de reconquistar para Israel la ciudad de Ramot de Galaad. Acab murió en aquella batalla y Josafat fue reprendido por un profeta llamado Jehú (2 Cro. 19:1). Más tarde, Dios intervino en su favor destruyendo providencialmente la liga de moabitas, amonitas y edomitas que se había formado contra él, aniquilándose entre sí por alguna desavenencia o por recelos políticos. Fue tal la cantidad de muertos, que el ejército de Josafat estuvo tres días recogiendo el botín de los invasores (2 Cro. 20). Al cuarto día se reunieron en el valle de > Beraca para dar gracias a Dios y perpetuaron aquel hecho providencial dándole el nombre de «valle de la Bendición» (2 Cro. 20:26). Más tarde, mostrando su propensión a la alianza con la casa de Israel, emprendió una empresa comercial junto con Ocozías, pero sus planes se desbarataron cuando una tormenta destruyó los navíos que habían preparado en > Ezión-geber (2 Cro. 20:35-37). Posteriormente, Josafat se alió de nuevo con Joram, rey de Israel. El reino de Judá nunca gozó de un tiempo más feliz y próspero que bajo su reinado. Su nombre aparece en la lista de los antepasados de Jesús (Mt. 1:8). Murió a los 60 años, hacia el 850 a.C., y fue sepultado en la ciudad de David, sucediéndole Joram su hijo.

2. Hijo de Ajilud, que fue archivero, secretario y cronista principal durante los reinados de David y Salomón (2 Sam. 8:16; 20:24; 1 R. 4:3; 1 Cro. 18:15).

3. Nombre de uno de los valientes de David, que figura en la lista de los treinta > héroes (1 Cro. 11:43).

4. Uno de los sacerdotes que tocaba la trompeta delante del arca durante su traslado a Jerusalén desde la casa de Obed-Edom, en tiempo de David (1 Cro. 15:24).

5. Hijo de Parúaj, intendente de Salomón en el territorio de Isacar, con el compromiso de suministrar los víveres necesarios al rey y a su palacio durante un mes al año (1 R. 4:17).

6. Hijo de Nimsi y padre de Jehú, rey de Israel (2 R. 9:2, 14).

JOSAFAT, Valle de

Heb. 6010 3092 *émeq Yehoshaphat*, עֵמֶק יְהֹ ָ פָט; Sept. *Koilés*, Κοιλ[illegible]ς; Vulg. *Vallis Josaphat*. Valle donde Dios juzgará a todas las naciones al final de los tiempos, según el profeta Joel (Jl. 3:2); las naciones enemigas de Israel, se entiende (Jl. 3:12), en especial las costeras: Tiro y Sidón, que contribuyeron a la destrucción de Israel (Jl. 3:4).

Ya en la época de Eusebio, en el siglo IV d.C., se identificaba el valle de Josafat con el del Cedrón. Sin embargo, se trata de una mera suposición basada en los pasajes citados y en Zac. 14:3, 4, que menciona el monte de los Olivos. Ningún valle conocido ha llevado este nombre. Por otra parte, el valle del Cedrón es demasiado pequeño, mientras que el texto se refire a uno espacioso (heb. *émeq*, עֵמֶק). El profeta Joel pudo haber escogido este nombre debido a su valor simbólico, cuyo significado es «Yahvé ha juzgado», y hace referencia a la victoria providencial del rey Josafat en el valle de Beraca sobre los ejércitos aliados de Edom, Moab y Amón. La creencia cristiana asocia este lugar con el monte de los Olivos, de donde Jesucristo ascendió al cielo y donde reaparecerá como juez (cf. Hech. 1).

JOSAVÍA

Heb. 3145 *Yoshaweyah*, יוֹשַׁוְיָה = «Yahvé es suficiente»; Sept. *Iosía*, Ἰωσία; Vulg. *Josaja*. Hijo de > Elnaam, que con su hermano > Jeribai, fue uno de los famosos valientes de David (1 Cro. 11:46).

JOSBECASA

Heb. 3436 *Yoshbeqashah*, יָשְׁבְּקָשָׁה = «asiento duro»; Sept. *Sebakaitán*, Σεβακαιτάν y *Iesbakatán*, Ἰεσβακατάν, *Iesbasaká*, Ἰεσβασακά; Vulg. *Jesbacas*. Levita, uno de los catorce hijos varones del cantor > Hemán, que estaban bajo la dirección de su padre. Les correspondió la decimoséptima división del culto (1 Cro. 25:424).

JOSÉ

Heb. 3130 *Yoseph*, יֹסֵף = «que El [Dios] añada»; Sept. y NT 2501 *Ioseph*, Ἰωσήφ, correspondiente a Josefo. Nombre de varios personajes bíblicos.

1. Undécimo hijo de Jacob y primogénito de Raquel (Gn. 30:22-24). Ver JOSÉ, HIJO DE JACOB.

2. Padre de Igal, de la tribu de Isacar. Fue uno de los espías que mandó Moisés a reconocer la tierra (Nm. 13:7).

3. Hijo segundo de Asaf, nombrado director de la primera división de músicos levitas organizada por David (1 Cro. 25:2, 9).

4. Hijo de Matatías y padre de Jana, antepasado de Jesús según la genealogía de Lucas, no mencionado en el AT (Lc. 3:24).

5. Hijo de Jonán y padre de Judá, antepasado de Jesús según la genealogía de Lucas, no mencionado en el AT (Lc. 3:30).

6. Hijo de Sebanías, uno de los sacerdotes principales en tiempos del sumo sacerdote > Joyaquim (Neh. 12:14).

7. Hijo de Judá y padre de Semei, antepasado de Jesús según la genealogía de Lucas (Lc. 3:26); prob. el mismo que Secanías, hijo de Abdías y padre de Semaías (1 Cro. 3:21).

8. Levita del linaje de Bani, que se divorció de su esposa después del exilio (Esd. 10:42).

9. Gr. *Ioseph*, Ἰωσήφ. Hijo de Oziel, y padre de On, ancestro de > Judit (Judit 8:1).

10. Gr. *Iósephos*, Ἰώσηφος. Hijo de Zacarías, general de los tropas judías de Judas Macabeo, derrotado por Gorgias hacia el 164 a.C. (1 Mac. 5:8, 56; 60; Josefo, *Ant*. 12, 8, 6).

11. Gr. *Iósepos*, Ἰώσηπος. Hermano de Judas Macabeo (2 Mac. 8:22; 10:19).

12. Tío de > Herodes el Grande y esposo de Salomé, hermana de Herodes. Fue mandado matar por Mariamme, bajo sospecha de conspiración criminal (Josefo, *Ant*. 15, 5, 6, 9).

13. Nombre propio de Bernabé, el compañero de misión de Pablo (Hch. 4:36).

14. Nombre de pila de Barsabás, que tenía por sobrenombre «Justo», y designado como candidato a tomar la vacante dejada por Judas (Hch. 1:21-26). Fue uno de los que estuvo con Jesús desde el principio de su ministerio; la tradición le cuenta en los setenta discípulos (Eusebio, *Hist. Eccles*. 1, 12).

15. Gr. *Iosês*, Ἰωσῆς. Hijo de María, hermano de Jacobo, José, Simón y Judas, llamados > hermanos del Señor (Mt. 13:55; 27:56; Mc. 6:3; 15:40, 47).

JOSÉ DE ARIMATEA

Gr. 2501 *Ioseph*, Ἰωσήφ, del heb. *Yoseph*, יֹסֵף. Discípulo secreto de Jesús que aparece mencionado en los cuatro Evangelios en el contexto de la pasión y muerte de Jesús.

1. Discípulo de Jesús.
2. Un sepulcro para Jesús.
3. José en la leyenda.

I. DISCÍPULO DE JESÚS. José era oriundo de > Arimatea, supuestamente la > Ramathaim-zophim de 1 Sam. 1:1. Eusebio fija el lugar en Remphthis o Rentis (*Onomasticon* 32, 21 ss.; 144, 28.29), a unos 15 km. de Dióspolis (Lidda). W.F. Albright objeta que este lugar queda muy lejos de Silo, el destino de la familia de Samuel en el relato de 1 Sam. Propone identificarlo con Ramallá. También se ha sugerido Beit Rimé, a unos 8 km. al este de Rentis y casi 20 al noroeste de Belén. Ninguna de estas localidades se halla en Galilea, de forma que José habría sido uno de los discípulos judaítas de Jesús (Jn. 7:1), como señala R.W. Brown. No parece que Arimatea fuera su residencia habitual, ya que era miembro del > Sanedrín y tenía su tumba en Jerusalén.

Marcos lo describe como miembro noble o ilustre (*buleutés*, βουλευτής) del Sanedrín (Mc 15:43). Lucas añade calificativos positivos como «varón bueno y justo» (Lc 23:50). Mateo, en vez de miembro respetado del consejo judío, dice que era un «hombre rico» (Mt 27:57). Marcos y Lucas afirman que esperaba el Reino de Dios (Mc 15:43; Lc 23:51) y este último añade que no había consentido en la condena de Jesús por parte del Sanedrín (Lc 23:51). Mateo hace de él un discípulo (Mt 27:57). «Puede que Mateo encontrara dificultad en considerar discípulo a un miembro del consejo que había votado la muerte de Jesús» (John L. McKenzie). El término utilizado por Marcos indica que esperaba el verdadero Reino, y no el mesianismo espurio de los fariseos, saduceos y zelotas. Juan no recoge ninguna de estas noticias, si bien relaciona a José de Arimatea con > Nicodemo, que era miembro del Sanedrín. Lo describe como discípulo de Jesús, «pero secretamente, por miedo de los judíos» (Jn. 19:38). Los discípulos clandestinos o «secretos» son juzgados duramente y con menosprecio en este Evangelio (cf. Jn 12:42-43), pero es evidente que el gesto de José al reclamar el cuerpo de Jesús le sirve para ganarse la estima del autor johánico.

II. UN SEPULCRO PARA JESÚS. José de Arimatea tenía un sepulcro nuevo excavado en la roca, cerca del Gólgota, donde nadie había sido colocado aún (Mt 27:60; Mc. 15:42; Lc. 23:50; Jn. 19:38). Era el clásico tipo palestino, semejante a aquel del que salió Lázaro. Se componía de dos partes, excavadas ambas en la colina; primero, un vestíbulo a cuyo fondo se abría una puerta baja que daba acceso a la tumba propiamente dicha; luego esta, casi cuadrada (2,07 por 1,93 m.), una especie de camarilla en cuyo muro se había acondicionado una banca destinada a recibir el cuerpo. Se cerraba con la ayuda de una piedra muy pesada, una especie de muela que, cuando estaba abierta, se retiraba a un soporte de suave pendiente, sujeta por un perno que bastaba quitar para que resbalara la masa y obstruyera la entrada.

Cuando Jesús muere, abandonado por todos sus discípulos, es José de Arimatea, el discípulo secreto, el que se atreve a pedir su cuerpo en un acto de último homenaje. Según el Talmud, los cuerpos de los condenados debían colocarse en fosas comunes pertenecientes a la justicia y solo cuando se les hubiesen caído las carnes era cuando sus osamentas podían entregarse a la familia. Por eso José se dirige al gobernador romano, > Pilatos. En el Imperio romano negarse a devolver a lo suyos el cuerpo de un martirizado, o exigir dinero para restituirlo, se consideraba como una

agravación de la severidad. Pilatos no tenía ninguna razón para mostrarse despiadado. Accedió a la petición de aquel sanedrita. Pilatos se habría mostrado más remiso en conceder un favor a un personaje conocido como seguidor de un hombre ejecutado bajo la acusación de ser un revolucionario.

Marcos especifica que se trató de un acto de audacia: «Entró osadamente a Pilatos, y pidió el cuerpo de Jesús» (Mc. 15:43); los otros dos Sinópticos solo dicen que «pidió el cuerpo de Jesús» (Mt. 27:58; Lc. 23:52); Juan que *rogó* (Jn. 19:38).

Concedido el permiso por el prefecto, descolgó a Jesús de la cruz, ya cadáver. Una vez descendido del madero, el cuerpo recibió los últimos honores, según la costumbre judía (Jn. 19:40). Para ello contó con la ayuda de otro discípulo secreto: Nicodemo. Sin duda que debieron darse prisa, pues se aproximaba la hora del sábado. Pero no es obligatorio imaginar que se suprimieran los ritos funerarios, pues la Ley permitía lavar y ungir a los muertos incluso en el día del sábado. «Puede hacerse cuanto se requiere para un muerto; se le puede ungir con perfumes y lavarlo», dice el tratado mishnaico *Sabbath* 23, 4-5.

Envolvieron a Jesús en los lienzos fúnebres, no en un solo paño sencillamente plegado, sino tal y como aparece netamente en Juan 20, por lo menos dos piezas: una mortaja, el *sindon*, y un lienzo más pequeño, el *sudarion*, colocado sobre el rostro. Para levantar la cabeza la pusieron sobre el bordillo de piedra que las tumbas judías tienen para ese uso. Nicodemo trajo cien libras de aromas, mezcla de mirra y áloes (Jn. 19:39). Cien libras equivalen a dos o tres kilos, una cantidad enorme. Tras cerrar el sepulcro con una gran roca, se marcharon (Mt 27:57-60, Mc 15:42-46, Lc 23:50-53 y Jn 19:38-42).

III. JOSÉ EN LA LEYENDA. José de Arimatea inspira un gran respeto, y las leyendas que surgen en torno a su persona a partir del siglo IV subrayan la dignidad del que sale de la sombra en el peor momento con una valentía que no tuvieron los más fieles. En el apócrifo del siglo V *Actas de Pilatos*, también llamado *Evangelio de Nicodemo*, se narra que los judíos reprueban el comportamiento de José y Nicodemo a favor de Jesús y que, por este motivo, José es enviado a prisión. Liberado milagrosamente, aparece en Arimatea. De allí regresa a Jerusalén y cuenta cómo fue liberado por Jesús. En *Vindicta Salvatoris*, obra singularmente fabulosa, se narra la marcha de Tito al frente de sus legiones para vengar la muerte de Jesús. Al conquistar Jerusalén, encuentra en una torre a José, donde había sido encerrado para que muriera de hambre. Sin embargo, había sido alimentado por un manjar celestial.

Según una de las leyendas artúricas de los siglos XI-XIII, José lavó el cuerpo de Jesús y recogió el agua y la sangre en un recipiente: el santo Grial. Después, José y Nicodemo dividieron su contenido. Otras leyendas dicen que José, llevando este relicario, evangelizó Francia, España —donde Santiago lo habría consagrado obispo—, Portugal y, finalmente, Inglaterra, país al que fue enviado en el año 63 por Felipe el apóstol. La leyenda le hace el primer fundador de la primera iglesia en suelo británico, Glastonbury Tor, en Somersetshire, donde mientras estaba dormido su báculo echó raíces y floreció. Todos estos y otros relatos similares carecen de fundamento histórico; lo único que muestran es la importancia que se daba a los primeros discípulos de Jesús y el interés nacional de contar con un apóstol o discípulo directo del Señor como fundador de la iglesia local. Véase ARIMATEA, JESUCRISTO, NICODEMO, PILATOS, RESURRECCIÓN DE JESÚS, SANEDRÍN.

BIBLIOGRAFÍA: R.E. Brown, *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro: comentario a los relatos de la Pasión*

de los cuatro evangelios (EVD 2005); D. Rops, *Jesús en su tiempo* (Palabra 2000); J. Prado González, "José de Arimatea", en *GER* 13, 513-514; G. Vermes, *La Pasión* (Crítica, Madrid 2007).

A. ROPERO

JOSÉ, PADRE DE JESÚS

Gr. 2501 *Ioseph*, Ἰωσήφ, del heb. *Yoseph*, יֹסֵף.

1. Genealogía y paternidad de José.
2. Vida y muerte.
3. Relatos apócrifos sobre el padre de Jesús.

I. GENEALOGÍA Y PATERNIDAD DE JOSÉ. Esposo de María y padre de Jesús (Mt. 1:16), los evangelistas insisten contextualmente en la circunstancia de que María era virgen (Lc. 1:27.34; Mt. 1:23-25) y de que Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo (Mt. 1:18; Lc. 1:35), lo que significa que el nacimiento de Jesús de una virgen debía ocurrir en el ámbito de un matrimonio verdadero y completo. José es el auténtico esposo de María, y María la esposa legítima de José, pero Jesús fue concebido en ella de manera sobrenatural (Mt. 1:18-20). José es enumerado entre los descendientes de David (Mt. 1:16) y señalado repetidamente como «hijo de David» (v. 20), de la «casa de David» (Lc. 1:27), de la «casa y familia de David» (2:4), indicando que su condición mesiánica pasa a través de José, de modo que Jesús es hijo de David porque lo es de José. Lucas, además, introduce una claúsula llamativa: «era, según se creía [*hos enomízeto*, ὡς ἐνομίζετο], hijo de José» (Lc. 3:23); es decir, en cuanto a la Ley (*nomos*, νόμος), tal como estaba escrito en el registro familar, José, al ser esposo de María, se convirtió en padre de Jesús. Para determinar en qué consiste la paternidad de José, los teólogos han utilizado varios calificativos: *padre putativo*, *adoptivo*, *legal*, *nutricio*, *virginal*, sin que ninguno de ellos agote la cuestión. En el mundo semita se reconocían como > hijos legítimos los nacidos de la relación del marido con la esclava cedida a él por la esposa a fin de tener descendencia (cf. Gn. 30:1-13). También la ley del levirato considera perteneciente a un padre distinto del real el hijo nacido de la viuda y el hermano del marido difunto (Gn. 38:8; Dt. 25:5-6). La paternidad de José se inserta en una tradición semita, que relativiza la generación biológica en favor de una descendencia legal en otro plano. R.E. Brown opta por la expresión «padre legal» como «designación mejor que la de padrastro o padre adoptivo..., no es que José adopte como hijo suyo a otro, sino que reconoce como hijo legítimo propio al hijo de su mujer haciendo uso de la misma fórmula con la cual otros padres judíos reconocían a sus propios hijos legítimos». Esto ocurrió en el caso de José mediante el ejercicio del derecho paterno de imponer el nombre al niño: así lo reconoce como propio y se convierte en su padre legal (Mt. 1:21, 25).

II. VIDA Y MUERTE. Prob. José nació en Belén, la ciudad de David y sus descendientes. Sin embargo, cuando comienza la historia evangélica, unos pocos meses antes de la anunciación, José es situado en Nazaret (Lc. 2:4), sin que se pueda averiguar cuándo y por qué abandonó su tierra natal para radicarse en Galilea; algunos suponen que las entonces humildes circunstancias de la familia y la necesidad de ganarse la vida pueden haber motivado la mudanza, que por otra parte se venía dando en muchos de sus compatriotas desde los días de Judas Macabeo.

Se informa que José era un *tekton*, τέκτων (Mt. 13:55, Mc. 6:3), término que significa tanto «artesano» en general, como «carpintero» en particular; Justino Mártir se inclina por la última acepción (*Dial. con Trifón*, 88), y dice que Jesús hacía arados y yugos, *árotra kaí zygá*, ἄροτρα καὶ ζυγά, pero Orígenes, en su respuesta a las burlas de Celso respecto al humilde oficio de Jesús, niega

expresamente que el Evangelio lo llame de esa manera, como si él hubiera tenido una copia del texto diferente a la que hoy poseemos. Hilario, por otra parte, considera que Jesús era un herrero, *ferrum igne vincentis, massamque formantis*. En cualquier caso, en la cultura judía no había mayor honor que aprender y practicar un oficio (Mt. 1:16-25; 2:13, 19; Lc. 1:27; 2:4-43; 3:23; 4:22; Jn. 1:45; 6:42).

Mateo lo presenta como un hombre «justo» (Mt. 1:19). Al ver el estado grávido de María, sospechó, naturalmente, que le había sido infiel y decidió repudiarla secretamente sin causar ningún escándalo público (Mt. 1:18, 19). El repudio o divorcio era admitido entre los judíos como privilegio del hombre. Una vez recibida el acta de repudio, la mujer quedaba libre. Al revelarle un ángel la verdadera razón, fue obediente a las instrucciones que recibió de Dios en cuanto a su esposa (Mt. 1:20) y en la misión de proteger al niño Jesús.

Los Evangelios de Mateo y Lucas describen los dos momentos del matrimonio judío: los > esponsales, que convierten a María en «esposa prometida» de José (Lc. 1:27; Mt. 1:18), y las > nupcias o introducción de la esposa en la casa del esposo (Mt. 1:24). José realiza los actos legales prescritos por el derecho entonces vigente: consiente en admitir a María en su casa como esposa (Mt. 1:20-24) e inicia una vida de convivencia con ella (Mt. 1:18.25). Pocos meses después, llegó el tiempo para José y María de ir a Belén para ser empadronados, de acuerdo con el decreto emitido por el César Augusto, Allí se cumplieron los días del alumbramiento, y «no había lugar para ellos en el mesón» (Lc. 2:1-7). La venida de los pastores y de los magos, así como los sucesos ocurridos durante la presentación de Jesús en el Templo, son difíciles de ordenar cronológicamente. Lucas únicamente dice que José estaba «admirado de las cosas que se hablaban de él» [Jesús] (2:33). La noticia de que un rey de los judíos había nacido hizo que Herodes decidiese exterminarlo. Entonces un ángel del Señor se apareció en sueños a José, diciendo: «Levántate, y toma al niño y a su madre, y huye a Egipto: y permanece allí hasta que te sea avisado» (Mt. 2:13). El regreso a casa llegó unos pocos años después, estableciéndose nuevamente en Nazaret. La vida de José es, de aquí en adelante, la simple y apacible vida de un humilde judío, que se mantenía a sí mismo y a su familia con su trabajo, y observando fielmente las prácticas religiosas prescritas por la Ley. El único incidente digno de mención, recogido en los Evangelios, es la pérdida y angustiosa búsqueda de Jesús, cuando contaba doce años de edad, extraviado durante la peregrinación anual a la Ciudad Santa (Lc. 2:42-51).

Esto es lo último que se dice acerca de José en las Sagradas Escrituras, y bien podemos suponer que el padre adoptivo de Jesús falleció antes del comienzo de la vida pública del Salvador. En varias circunstancias los Evangelios mencionan a la madre y > hermanos, *adelphoí*, ἀδελφοί, de Jesús (Mt. 12:46; Mc. 3:31; Lc. 8:19; Jn. 7:3), pero nunca hablan acerca de su padre en conexión con el resto de la familia; solo nos dicen que Jesús, durante su vida pública, fue conocido como el «hijo de José» (Jn.1:45; 6:42; Lc. 4:22) «el carpintero» (Mt. 13:55; cf. Mc. 6:3).

La literatura apócrifa está llena de relatos que pretenden cubrir la falta de detalles respecto a la vida de José, cuyo fundamento es la imaginación piadosa. Entre dichos escritos apócrifos que tratan más o menos vastamente algunos episodios de la vida de José, pueden destacarse el así llamado *Evangelio de Santiago*, el *Pseudo-Mateo*, el *Evangelio de la Natividad de la Virgen María*, la *Historia de José, el carpintero* —que data del siglo IV o V d.C., originalmente redactada en copto, pero conservada en árabe—, y la *Vida de la Virgen y Muerte de José*. De acuerdo con la apócrifa *Historia de José el carpintero*, el justo José habría alcanzado los ciento once años cuando murió.

San Epifanio le asignaba noventa años de edad en el tiempo de su deceso, y el Venerable Beda añade que fue enterrado en el Valle de Josafat, pero es bastante improbable que haya alcanzado semejante edad. Es probable que una vez muerto haya sido enterrado en Nazaret.

III. RELATOS APÓCRIFOS SOBRE EL PADRE DE JESÚS. En la tradición judía, el padre de Jesús recibe el nombre de *Pendira*, נְדִירָא ֶ, o *Penthera*, נְתֵירָא ֶ (*Midrash*, Kohel, 10, 5); gr. *Pánthera*, Π[illegible]νθηρα (cf. Orígenes, *Contra Celso*, 1, 32), representado como un rudo legionario romano. Otra leyenda judía lo presenta bajo el nombre de José Pantera, *Yoseph Pandera*, י סֵף ָנְדֵרָא (*Toledot Jeshu*, 3; cf. Epifanio, *Hoer*. 78, 7), cuyo origen es una confusión, con intención infamente, de la confesión cristiana que hablaba de Jesús como nacido de una «virgen», en gr. *párthenos*. La palabra *párthenos* fue tergiversada para referirse al hijo de la Virgen como *ben happantera*, lo cual en arameo se interpretaba como hijo de la Pantera. Con el transcurso del tiempo, el origen de este epíteto fue olvidado. Ni siquiera los judíos sabían ya que a Jesús en su propio círculo era llamado según su madre. De esta forma recibió más tarde, en plan de burla, el nombre de Pantera, dándose a todo el tendencioso relato otro sentido. En Oriente, un hijo jamás lleva el nombre de su madre. Es siempre conocido por el de su padre. En consecuencia, el nombre de Pantera o Pandera fue tomado como el nombre del padre de Jesús. El nombre de su madre era bien conocido: se llamaba Miriam, es decir, «María». Pantera o Pandera era desconocido como nombre judío. El que lo llevaba tenía que ser forzosamente un extranjero. Y para el caso nadie mejor que los odiados romanos. En aquella época de transición, Judea estaba llena de legionarios romanos. Esta explicación tergiversada del nombre de ben Pantera vino a pedir de boca para las tendencias anticristianas del judaísmo rabínico.

Por parte cristiana, la tradición se ha complacido en representar a José como un anciano de no menos de 80 años que custodia la virginidad de María (Epifanio, *Haer*. 78, 7), padre de cuatro hijos y dos hijas, lo que explicaría la mención de los «hermanos de Jesús» en los Evangelios como vástagos de un matrimonio anterior, según el *Protoevangelio de Santiago*, aparentemente un obra cristiana del siglo II, citado por Orígenes y conocido por Clemente de Alejandría y Justino Mártir. Véase CARPINTERO, HERMANOS DE JESÚS, MARÍA.

BIBLIOGRAFÍA: L. Boff, *San José. Padre de Jesús en una sociedad sin padre* (ST 2008); F. Brändle, "San José. Consideraciones en torno a su misterio en la revelación cristiana", en *Estudios Josefinos* 50 (1996) 355-371; Id., "Jesús Nazareno ¿por qué? El puesto de San José en el camino de la revelación", en *Estudios Josefinos* 45 (1991) 33-42; R. Brown, *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad 1982); J.A. Carrasco, "La paternidad de José sobre Cristo: ¿Necesita una nueva reflexión?", *en Teresianum* 45 (1994) 185-194; Jean Galot, *José, Hijo de David* (Caparrós, Madrid 1998); A.L. Iglesias y J. Prado González, "José, San", en *GER* 13, 508-510; José Rubén Sanabria, "La explicación "científica" de la paternidad de San José", en *Estudios Josefinos* 50 (1996) 327-339; I. de San José, "José, San", en *EB* IV, 626-635; M. Sanlés Olivares, *San José* (Palabra 1999); F.P. Solá i Carrió, "El matrimonio de San José según los apócrifos", en *Estudios Josefinos* 8 (1954) 231-254; T. Stramare, "La anunciación a José en Mt 1, 18-25: Analisis literario y significado teológico", en *Vilasecanum* 5 (1990) 93-118; L. Suarez, "Matrimonio de María y José a la luz del Antiguo Testamento", en *Estudios Josefinos* 38 (1965) 187-202.

J. GONZÁLEZ-AGÁPITO

JOSÉ, HIJO DE JACOB

Heb. 3130 *Yoseph*, יֹסֵף = «que El [Dios] añada»; tiene también la resonancia de una forma verbal que significa «él eleva»; en Gn. 30:23, 24 el escritor juega con el nombre y las dos etimologías sin ofrecer la raíz de la palabra, solo la razón por la que este nombre fue dado.

1. *Undécimo hijo de > Jacob y primogénito de > Raquel* (Gn. 30:22-24). Su historia ocupa los capítulos 37, 39-50 del libro del Génesis. José nació en > Padánaram (Mesopotamia) seis años antes del retorno de Jacob a Canaán (30:25; cf. 31:41), cuando Jacob tenía 90 o 91 años (cf 41:46, 47; 45:6; 47:9). Su madre, Raquel, era la mujer amada por Jacob, razón por la cual era el más querido de su padre, el favorito, sobre todo después de la muerte de Raquel, lo que provocó los celos y la envidia de sus hermanos. Además, tenía sueños en los que se elevaba por encima de ellos, prediciendo lo que iba a suceder en el futuro. Jacob, que quería que José fuese su sucesor, le confeccionó una túnica de colores que lo distinguía, lo que enfureció aún más a sus hermanos, que buscaban la ocasión para vengarse. Cuando José tenía 17 años, Jacob lo envió a > Siquem para visitar a sus hermanos, que pastoreaban los ganados. Cuando llegó al lugar, descubrió que se habían ido a > Dotán, de modo que los buscó allí. Apenas sus hermanos lo vieron, planearon matarlo, pero > Rubén, con la esperanza de salvarlo, los persuadió de que lo abandonaran en una > cisterna vacía. Sin embargo, cuando en ausencia de Rubén pasó por allí una caravana de ismaelitas y madianitas de camino a Egipto, los otros hermanos lo vendieron como esclavo a los mercaderes. Para engañar a su padre, mancharon la vestidura de José con la sangre de un cabrito que mataron, y le mostraron la ropa, diciéndole que la habían encontrado en el campo. Jacob sacó la conclusión de que José había sido destrozado por algún animal salvaje (37:12-33).

2. *En Egipto*. Al llegar a Egipto, fue comprado por Potifar, oficial de la guardia de Faraón (39:1). La fidelidad y capacidad de José le ganaron la confianza de Potifar, que lo puso como mayordomo de su casa.

2.1. *La seducción de la esposa de Potifar*. Aunque el Génesis no menciona el nombre de la esposa de Potifar, es ella, con su violento esfuerzo por seducir al joven y atractivo esclavo hebreo (39:6), quien desencadena todos los importantes eventos siguientes: el encarcelamiento, la liberación y exaltación de José, la emigración de los israelitas a Egipto durante la hambruna en Palestina, y finalmente, el evento más importante de la Biblia hebrea: el Éxodo (Susan Hollis, "Génesis 39, Wife of Potiphar", en Carol Meyers, ed., *Women in Scripture*, p.184. 2001). El relato del esfuerzo de seducción tiene muchos paralelos literarios; por ejemplo, el esfuerzo de Istar para casarse con Gilgamés. Aparece en los mitos griegos de Biádice y Frixo, Antea y Belerofonte, y Fedra e Hipólito, tomados de un mito cananeo importado. En todos estos casos, el motivo del hombre que rechaza las proposiciones de la mujer ha sido interpretado como el horror al incesto.

Potifar es descrito como un > «eunuco» (*sarís*, Gén. 39:1). Por ignorancia sobre los eunucos, muchos biblistas se apuran a concluir que Potifar no pudo haber sido literalmente un eunuco, puesto que era casado; sin embargo, aunque los eunucos no pudieran engendrar hijos, podían casarse, puesto que el matrimonio era un estado social y esta clase de uniones por motivos políticos y económicos eran comunes en el Antiguo Oriente (cf. Mt. 19:12). El reconocimiento de Potifar como eunuco ayuda a comprender la decepción y desesperación sexual de su esposa y su deseo de seducir a José.

Como hemos apuntado, esta mujer carece de nombre en el relato bíblico, pero el *Sépher Hayyashar* la llama Zuleika. Sin embargo, en el *Testamento de José* (12:1; 14:1) se la designa como

“la mujer de Mof”. La principal elaboración midráshica del sencillo relato del Génesis recuerda la narración de Ovidio sobre los sufrimientos de Fedra en *Heroidas* IV, 67 ss.

La ocasión que permitió a Zuleika quedarse sola con José fue, o bien “la Recepción del Nilo”, llamada también “la Noche en que Isis llora” (el 20 de Junio), o bien la festividad del Año Nuevo, que se realizaba a mediados de Julio celebrando la reaparición de Sirio, cuando el Nilo llegaba a su nivel máximo en el Egipto Medio.

José resistió a su juego de seducción y salió de la habitación dejando en las manos de la señora su manto. Entonces aquella mujer lo acusó de intentar aprovecharse de ella, mostrando su manto como prueba. Potifar dudó de esto, pues conocía a José y sabía que era incapaz de algo semejante, pero por otro lado su esposa insistía en que lo matase, así que decidió enviar a José a la cárcel.

2.2. *Interpretación de los sueños del copero y del panadero*. En prisión José se encontró con el > copero y el > panadero de Faraón, que habían ido a parar allí acusados de haber robado una copa de oro del tesoro real. Ambos habían tenido sueños muy misteriosos, y José les pidió que se los contasen. Se sabe que los egipcios prestaban mucha atención a los sueños y creían que eran portadores de mensajes divinos. El copero soñó que tenía ante él una vid con tres sarmientos que echaban brotes, subían y florecían, con lo que maduraban sus racimos. «Tenía en mis manos la copa de Faraón, y tomando los racimos, los exprimía en la copa de Faraón y la puse en sus manos». José le respondió que los tres sarmientos representaban tres días, y que al cabo de ese tiempo el copero sería declarado inocente y volvería a servir a Faraón. Le pidió además que hablase de él a Faraón para que fuese liberado y pudiese volver a su patria.

El sueño del panadero era distinto: «En mi sueño voy caminando con tres canastillas llenas de pan blanco. En el canastillo de encima había toda clase de pastas de las que hacen para Faraón los reposteros, y las aves se las comían del canastillo que llevaba sobre mi cabeza». José intrpretó que las tres canastillas simbolizaban tres días, al cabo de los cuales Faraón decapitaría al panadero, lo colgaría y los pájaros picotearían su cuerpo.

Todo se cumplió según lo predicho por José: al tercer día, que era el del cumpleaños de Faraón, dio este un banquete a todos sus servidores; se acordó entonces del copero y del panadero y decidió restablecer al primero en su puesto y condenar a muerte al segundo. Sin embargo, al verse libre, el copero se olvidó de José.

2.3. *Interpretación de los sueños de Faraón*. Al cabo de dos años, Faraón soñó que se encontraba a la orilla del Nilo y veía salir de él siete vacas hermosas y muy gordas, que se ponían a pacer los tallos de papiro. Después salían del río otras siete vacas feas y muy flacas, que devoraban a las primeras. Luego, el faraón tuvo otro sueño, en el que veía siete grandes espigas, que salían de una sola caña de trigo, pero detrás de ellas brotaban siete espigas flacas y quemadas por el viento.

Los adivinos dijeron al monarca: «Las siete vacas gordas indican que engendrarás siete bellas hijas; las flacas, que todas ellas morirán de una enfermedad agotadora. Las siete espigas de trigo gordas indican que conquistarás siete naciones; las marchitas, que más tarde se rebelarán» (Gn. 41:1-8). No satisfecho con estas interpretaciones, Faraón consultó a José a instancias de su copero. José le dijo: «Dios ha enviado a Faraón dos sueños con un mismo significado. Las siete vacas hermosas y las siete grandes espigas de trigo representan años, de igual manera las vacas flacas y las espigas vacías. A siete años de abundancia habrán de seguir siete de hambre tan severa que los tiempos de abundancia quedarán completamente olvidados». Asimismo, José aconsejó a Faraón que eligiera un

visir de confianza, capaz de abastecerlo en previsión de los malos días venideros (vs. 9 ss.).

El monarca, impresionado, lo designó «visir» de todo Egipto. Se quitó su anillo y se lo puso a José, mandó que lo vistieran con ropas blancas de lino, puso en su cuello un collar de oro y ordenó que, cuando José montase sobre el segundo de los carros regios, se gritase ante él la expresión de reverencia *Abrek* y que se le llamase *Zafnat Panéaj*, que significa aprox. «Dios habla y él vive» o «Dios dice que esté vivo». Entre sus funciones, José se encargó de recibir grano y legumbres y almacenarlos en los graneros provinciales a modo de reserva. Finalmente, Faraón le entregó por esposa a Asenat, hija de Potifar, gran sacerdote de Ra (el dios Sol cuyo centro cúltico se encontraba en la ciudad de > On).

Pasó el tiempo, y antes de que llegasen los años de escasez José tuvo dos hijos varones con su esposa Asenat. De ellos surgirían las tribus de > Manasés y de > Efraín. Las bendiciones que Jacob pronunció desde su lecho mortuorio para José se dirigían tanto a él como a estas dos tribus (Gn. 48:8-22; 49:22-26). El nombre de José en el Salmo 80:2 designa poéticamente a las tribus de Manasés y Efraín.

2.4. *Reencuentro con sus hermanos y su padre*. Al acabar los siete años de abundancia en Egipto, llegó el hambre, y el pueblo clamaba a Faraón, que lo dirigía a José para que hiciese lo que este dijera. Mucha gente fue a comprar trigo a José, no solo de Egipto sino también de otras tierras.

El hambre también golpeó la tierra de Canaán, donde estaba Jacob con su gente. Enterados de que en Egipto había trigo, envió allí a sus diez hijos mayores, dejando a > Benjamín, el menor de todos, a su lado. Los diez hermanos llegaron hasta la corte de Faraón para pedir ayuda y se presentaron ante José, al que no reconocieron, si bién él lo hizo de inmediato. Sin embargo, disimuló y les preguntó de dónde venían. Sus hermanos le respondieron que procedían de Canaán y deseaban comprar alimentos, pero José les acusó de espionaje y les exigió ir en busca de su hermano menor, Benjamín (42:9-16). Simeón quedó en prisión como rehén (v. 24), mientras los otros hermanos regresaban a Canaán. En secreto, José mandó llenar de trigo sus sacos y ocultar en cada saco el dinero de la compra (v. 25). En el segundo viaje a Egipto, José, embargado por la emoción y el dolor de sus hermanos, se da a conocer a ellos (45:3), después del drámatico episodio de la copa escondida en el costal de Benjamín (44:1-12).

El discurso pronunciado por José pone de manifiesto la teología que anima todo el relato: «Dios me envió delante de vosotros, para preservaros posteridad sobre la tierra, y para daros vida por medio de gran liberación. Así pues, no me enviasteis acá vosotros, sino Dios, que me ha puesto por padre de Faraón y por señor de toda su casa, y por gobernador en toda la tierra de Egipto» (45:8). Entonces manda buscar a su padre con urgencia. Al enterarse Faraón de lo sucedido, manda a decir a José que traiga a todo su pueblo, al que daría tierras en agradecimiento por la buena administración de José. Así es como los hebreos se instalaron en Egipto.

3. *Historicidad*. Ninguna otra parte del AT es tan rica en colorido, nombres, lugares y costumbres egipcios como el relato de José (Gn. 37-50). Nombres como > Potifar, Zafnat-panéaj (Yoseph Zaphnat Panéaj en la versión judía ortodoxa), > Potifera, >Asenat, > On, los títulos de los funcionarios y la creencia en los sueños, son evidencia de un registro exacto de los acontecimientos. En Gn. 41:14 se señala que, a pesar de la urgencia con la que se hizo salir a José de la cárcel, tuvo que ser afeitado y cambiado de ropas antes de presentarse ante Faraón. Los egipcios no llevaban barba, y el ceremonial exigía que los sacerdotes fueran rasurados. El relato de Sinhué el egipcio cuenta cómo él, al regresar a Egipto después de un largo exilio en Asia, primero se afeitó y se

cambió de ropa, como para ser considerado otra vez una persona civilizada. Los monumentos y los papiros dan la misma descripción que Génesis para la investidura de altos cargos: imposición de collar, anillo o sello real, y «ropas blancas de lino», lo que significa que le entregó el delantal regio, o *shendit*. Un enorme giro económico hizo que todas las tierras, excepto las de los sacerdotes, vinieran a ser propiedad de los faraones. Es según la etiqueta egipcia que la comida fue servida por separado a José, a sus hermanos y a los invitados egipcios (Gn. 43:32). José comía solo, a causa de su rango y de su pertenencia a la clase sacerdotal, que le impedía mezclarse con los inferiores. Había una mesa especial para los egipcios, por cuanto estos debían mantenerse apartados de los extranjeros. Los pastores, porqueros y vaqueros, incluso egipcios, eran relegados al ostracismo, porque se consideraba que el cuidado de los animales era incompatible con el nivel de refinamiento y propiedad que exigían los egipcios (Gn. 46:34; Heródoto, *Hist*. 2, 47; cf. 164). Es posible, debido a esto, que José instalase a su familia en el país de > Gosén, donde los hebreos estaban alejados de los autóctonos del país del Nilo.

Si bien todavía no se ha hallado el nombre de «José» en inscripciones egipcias, el caso de un hombre elevado a una dignidad suprema desde la nada, no es ajeno a la historia de ese país. En 1996, la paleontóloga y profesora de la Universidad de Lecce (sur de Italia) Emmanuela Nappi halló en una isla del Nilo una inscripción en jeroglíficos que menciona de forma expresa a un gran visir de un antiguo reino al servicio del faraón, que vivió sobre el 2600 a.C. (III Dinastía). Este gran visir tenía una educación de tipo semita y se había hecho famoso por su capacidad de prever el futuro, lo cual guarda un estrecho paralelismo con la persona de José. Posteriormente, durante el reinado de Amenofis III y IV (Dinastía XVIII), un general semita llamado Yanhamu fue nombrado «Superintendente de los graneros de Yarimuta» (> Jarmut en Jos. 12:11) y «Superintendente de los países extranjeros» (en Siria y Canaán). Yanhamu pudo haber sido un prisionero de guerra, vendido a cambio de trigo en Yarimuta. El cargo de «Superintendente de los Graneros», aunque habitualmente distinto del de «Visir», era desempeñado generalmente por altos funcionarios de la corte y príncipes reales.

El > embalsamamiento de José y su padre Jacob (Gn. 50:2, 26) es un elemento egipcio, aunque sabemos que la conservación de los cadáveres también fue conocida más allá de las fronteras de la tierra de Nilo. Por ejemplo, en Palmira (Siria), en septiembre del 2005, arqueólogos sirios descubrieron un sarcófago con una momia conservada en una tumba de más de 2000 años de antigüedad. El sarcófago mide dos metros de longitud y es de piedra. En él aparece el nombre de Hanbal Saadi. La momia mide 1,75 metros de altura. La civilización que se desarrolló en Palmira tenía similitudes con la egipcia y también había desarrollado el arte de la momificación.

3.1. *Tiempo*. Muchos autores sitúan el período egipcio de la vida de José bajo los faraones > hicsos, durante el llamado Segundo Período Intermedio (1786-1570 a.C.). «Ningún otro momento fue más propicio para que los semitas ocuparan un cargo honorable en Egipto como el de José; los reyes hicsos, semíticos, se habrían inclinado a tener más confianza en oficiales de razas emparentadas que en cualquiera de los egipcios subyugados». Para ello se acepta una cronología que pone la fecha del Éxodo alrededor de 1200 a.C., a la que sumados los 400 años de los hebreos en Egipto, da para José la fecha aprox. de 1650 a.C. El egiptólogo Kenneth Kitchen sostiene que el precio de las 20 piezas de plata por la venta de José como esclavo (Gn. 37:28) se ajusta al periodo hicso. Si la historia de José hubiera sido inventada por un escriba judío en fechas posteriores, como los críticos han sugerido, lo extraño es que el precio que aparece en el Génesis no sea de 90 o 100 piezas de plata,

ya que durante el período persa el precio de un esclavo podía alcanzar las 120 piezas de plata.

Otros, como el Dr. Aling, piensan que la base histórica del relato bíblico acerca de José en Egipto corresponde al Imperio Medio (2000-1781 a.C.), la época dorada de la historia egipcia. Sesostris III (1878-1843 a.C.) fue el faraón más importante de la XII Dinastía. Según 1 R 6:1, el Éxodo tuvo lugar 480 antes de la construcción del Templo de Salomón, fijado por casi todos los estudiosos en 966 a.C. Esto coloca el Éxodo en *ca*. 1446 a.C; hay que sumar los 430 años desde que Jacob marchó a Egipto (Ex. 12:40), con lo que la vida de José en el país del Nilo correspondería a *ca*. 1876 a.C., bajo el reinado de los faraones Sesostris II (1897-1878) y Sesostris III (1878-1843).

José entró en Egipto como > esclavo (Gn. 39:1). La esclavitud apenas se constata en períodos anteriores; de hecho, las grandes pirámides no fueron construidas por ejércitos de esclavos extranjeros, sino por peones nativos. Es precisamente durante el Imperio Medio cuando la esclavitud comenzó a generalizarse.

3.2. *El hambre en tiempos de José*. Los siete años de abundancia llegaron y pasaron, y les siguieron siete años de hambre. Cuando todos los graneros regionales quedaron vacíos, José redistribuyó grano de los graneros centrales a la población. Los egipcios no habían hecho previsión y el alimento no resistió el paso del tiempo. José acumuló el grano y lo mezcló con tierra de los campos, única defensa contra las plagas y la humedad (Gn. 41:53-57).

El hambre azotó no solo a Egipto: se extendió por la península Arábiga, Canaán y Siria. José abasteció a todos aquellos pueblos y enriqueció el tesoro de Egipto. Se intercambió el grano por ganado, metales, tierras y hasta se entregaron hijos como pago.

Esta es la explicación que se da a fin de justificar el derecho de propiedad de la tierra, exclusivo de Faraón. Las tierras se dieron en arriendo a los agricultores, que debían pagar un tributo anual de un quinto de su producción (Gn. 47:13-26). Que José ordenase a los egipcios que pagasen al faraón la quinta parte de la producción de trigo justifica de forma épica una disposición que subsiste en el día de hoy entre los agricultores arrendatarios y los terratenientes en muchas regiones del Medio Oriente.

Respecto a la situación de aquella hambruna vivida en el Cercano Oriente Antiguo, existen otros antecedentes en la historia de Egipto. Durante el Imperio Antiguo (*ca*. 2200-2000 a.C.), el visir Ptahhotep menciona en sus *Máximas* la necesidad de mantener los graneros bien abastecidos en previsión de los años de hambre. Se registra una de esas hambrunas en una inscripción en la tumba de Amenes en Beni-Hasán, un funcionario que no tomó la precaución de almacenar grano en épocas de abundancia. Otro funcionario, de nombre Baba (Dinastía XVII), registra en una inscripción hallada en El-Kab, una hambruna que duró muchos años bajo los reyes hicsos.

No hay discrepancia entre el hambre causada por no haber crecido el Nilo y la provisión de pasto en Gosén. Las crecidas del Nilo dependen de las grandes nevadas de Abisinia, no de las lluvias locales. Jacob difícilmente podía haber pasado hambre en su paso por Beer Sheba, mientras todavía le era posible apacentar sus ganados, ninguno de los cuales parece haber muerto a consecuencia de la sequía. Tal vez la Canaán meridional dependía de Egipto para su abastecimiento de cereal, incluso en los buenos años, y los pastores hebreos habían llegado a considerar el pan como una necesidad más que como un lujo.

4. *Ejemplaridad y tipología*. La figura de José ha sido esencial para el pueblo hebreo en momentos determinado de su historia, convertido a lo largo de los siglos en uno de los modelos de

fe, conducta e identidad más importantes. A través de su historia los creyentes descubren que Dios está presente en los hechos y circunstancias humanos, y que los sucesos adversos pueden convertirse en magníficas oportunidades en el devenir histórico. La epopeya de José es una de las narraciones más doctrinales y ejemplares de toda la Biblia.

Desde el punto de vista cristiano, se ha considerado a José un tipo especial de la persona de Jesucristo, una especie de profecía historiada. Jesús, como José, es rechazado por sus hermanos, el pueblo judío, vendido por unas piezas de plata, pero finalmente elevado a la gloria. Así como José contrae matrimonio con una mujer gentil, Jesús es el esposo de la Iglesia, compuesta por judíos y gentiles.

BIBLIOGRAFÍA: C.F. Aling, “The Historicity of the Joseph Story,” en *Bible and Spade* 9 (1996), 17-28; Id., “Some Remarks on the Historicity of the Joseph Story”, en *Near East Archaeological Society Bulletin* (1995), 39-40; Id., “Joseph in Egypt”, en *Bible and Spade* (2002) 15.1-6; I. Finkelstein y N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada* (Siglo XXI, 2003) G.N. Gestoso Singer, “El hambre en tiempos de José”, en *Transoxiana* 5 (Dicbre 2002); A. Herrero Pardo, Faraones de Egipto, reyes de Israel (Turismapa, Barcelona 1999); M.Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel* (Crítica, Barcelona 2004); D. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (E.J. Brill, Leiden 1970); J. Vergote, *Joseph en Egypte* (Publications Universitaires, Louvain 1959).

A. ROPERO

JOSEB-BASEBET

Heb. 3429 *Yosheb bashshébeth*, יֹשֵׁב בַּשֶּׁבֶת = «asiento en la sesión», a saber, «consejo»; Sept. *Iebosthé*, 'Ιεβοσθέ; Vulg. *sedens in cathedra*. Tacmonita, uno de los > héroes principales de David. De él se dice que «blandió su lanza contra 800, y los mató de una sola vez» (2 Sam. 23:8). En un pasaje paralelo es llamado > Jasobeam: «hijo de Hacmoni, era jefe de los treinta. Blandió la lanza contra 300 y los mató de una sola vez» (1 Cro. 11:11).

Se le llama «jefe de los tres», heb. *rosh hashshalishí*, רֹאשׁ הַשָּׁלִשִׁי, o más bien *shalishim*, שָׁלִשִׁים, «el tercer hombre»; Sept. *protos ton triôn*, πρῶτος τῶν τριῶν; Vulg. *princeps inter tres*. Designa el cargo supremo del ejército, que ocupaba un puesto en un > carro de combate de tres guerreros, próximo a la persona del rey. Véase CAPITÁN, JASOBEAM.

JOSEFO, Flavio

Gr. *Iósephos*, 'Ιώσηφος.

1. Vida.
2. Obras.
3. *Testimonium Flavianum*.

I. VIDA. Historiador judío, descendiente de una distinguida familia sacerdotal que por parte materna se consideraba descendiente de los > Macabeos. Nació en Jerusalén el año 37 o 38 d.C. Con vistas a una posición de influencia, se unió al partido fariseo a los diecinueve años de edad, aunque no compartía ni sus puntos de vista religiosos, ni los políticos. Se trasladó a Roma el año 64 para conseguir de Nerón la libertad de algunos sacerdotes judíos encarcelados que eran amigos suyos. Tuvo éxito al ganar de Popea Sabina, esposa del emperador, apoyo para su causa.

Después de regresar a Jerusalén, en el año 66 estalló la primera revuelta judía debido a las atrocidades cometidas por Cestio Galo y la masacre de judíos en Séforis y en las ciudades sirias. Como la mayoría de la aristocracia judía, al inicio no compartía la revuelta de sus conciudadanos, pero sí la defensa de su soberanía y sus sentimientos religiosos ultrajados. Cuando la suerte parecía favorecer a los insurgentes, al principio, Josefo, con el resto de la nobleza sacerdotal, se unió a la

rebelión y fue escogido por el > Sanedrín de Jerusalén comandante en jefe de > Galilea, la provincia donde primero comenzó el levantamiento armado. Como tal, estableció en cada ciudad un consejo de jueces cuyos miembros eran reclutados entre los que compartían sus puntos de vista políticos. Realizó negociaciones diplomáticas y sus funciones militares con prudencia y astucia.

Aunque al principio los judíos tuvieron éxito, cuando Vespasiano avanzó con el ejército romano principal desde Antioquía a sangre y fuego, los insurgentes huyeron o se refugiaron en sus fortalezas. Josefo y otros valientes se defendieron durante seis semanas en la fortaleza, casi inexpugnable, de Jotapata. En el verano del año 67, cuando la guarnición estaba exhausta por la falta de agua y provisiones, los romanos tomaron la ciudadela. La mayoría de los patriotas fueron pasados a cuchillo, pero Josefo escapó de la masacre ocultándose en una cueva de difícil acceso y saliendo de allí solo cuando estuvo seguro de que su vida sería respetada. Cargado de cadenas, en espera de ser enviado a Roma para ser juzgado por Nerón, predijo al general victorioso su futuro ascenso al trono imperial; cuando tres años después se cumplió el pronóstico, Vespasiano le liberó de sus cadenas y le nombró caballero del Imperio. Como liberto de Vespasiano, Josefo tomó, de acuerdo con la costumbre romana, el apellido de Vespasiano, Flavio, y acompañó al emperador incluso hasta Egipto. Cuando este delegó en su hijo Tito la tarea de continuar la guerra judía, entonces Josefo se unió al séquito de Tito y fue testigo ocular de la destrucción de Jerusalén y el Templo. Intentó persuadir a los judíos asediados para que capitularan y evitar así del desastre final, lo que casí logró de no haber sido por la obstinada negativa de los cabecillas. Conquistada la ciudad, Josefo logró que se respetara la vida de sus conocidos y allegados; después se fue a Roma con Tito, y tomó parte en el último desfile triunfal. Aceptó el privilegio de la ciudadanía romana en reconocimiento a sus servicios, y la concesión una renta anual y tierras en Judea, pero no consiguió librarse del desprecio de los romanos y de sus propios compatriotas, aunque «el hombre a quien los judíos más odiaron durante su propia vida como traidor a su país, se convirtió en defensor de su pasado con su pluma» (James T. Shotwell).

Gozó del favor de los emperadores subsiguientes, Tito y Domiciano, que confirmaron su trato con muchas pruebas de distinción. En la corte le permitieron dedicarse con exclusividad a su trabajo literario hasta su muerte. Falleció durante el reinado de Trajano, prob. el año 101. Tanto en su vida como en sus escritos siguió una política a medio camino entre la cultura judía y la pagana, por lo que sus compatriotas judíos lo acusaron de inmoral e hipócrita. Sus obras están escritas en un griego elegante, a fin de influir en la clase más culta de su tiempo y combatir los prejuicios antijudíos.

II. OBRAS. La primera obra de Josefo fue las Guerras judías, gr. *Perí tu Iudaikû polemu*, περ□ το□ ’Ιουδα□κο□ πολ□μου, en siete tomos. Se basa principalmente en notas propias tomadas durante la guerra (66-73 d.C.), en las memorias de Vespasiano, y en las cartas del rey Agripa. Aunque su historia de los sucesos bélicos es fiable, el relato de sus propios hechos esta muy impregnado de una autoadulación exagerada.

El segundo trabajo de Josefo, que le llevó veinte años de su vida, es *Antigüedades de los judíos*, gr. *Iudaiké arkhaiología*, ’Ιουδα□κ□ □ρχαιολογ□α, en veinte libros, que narran la historia entera de los judíos desde la creación hasta el comienzo de la revuelta el 66 d.C. Es una de las producciones individuales más extensas de la literatura antigua. Escribe para aquellos que no están familiarizados con la Biblia, dado que la ignorancia de griegos y romanos respecto a los judíos era muy grande. Hay que tener en cuenta que Josefo escribió en el contexto de los años difíciles de la postguerra judeo-romana, que había exacerbado la animadversión de Roma contra todo lo judío. El pueblo romano

abominaba de las «supersticiones» judaicas. Por eso Martín Goodman, en oposición a criterios anteriores, señala que «debería dársele crédito a Josefo por su valiente posición al defender el derecho que debían tener los judíos romanos de practicar su religión a pesar del entorno profundamente hostil [...] La longitud y la meticulosidad de las *Antigüedades* son testimonio suficiente para mostrar la seriedad con la que cumplió su papel. Si los judíos de Roma le hubieran estado agradecidos por sus esfuerzos como deberían haber estado, Josefo no hubiera vivido los años de su vejez como un hombre solitario» (“Josephus as Roman Citizen”, en *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden 1994).

Los libros I-XI están basados en el texto de la LXX, aunque también recoge relatos tradicionales presentes entre los judíos de su época. Cita numerosos pasajes de autores griegos cuyos escritos se han perdido. Compara las concepciones de los rabinos con las ideas de los filósofos griegos. Por otro parte, hizo concesiones al gusto de sus contemporáneos gentiles con omisiones arbitrarias, del mismo modo que embelleció gratuitamente ciertas escenas y explicó racionalmente los milagros del AT. En los libros XII-XX narra la historia anterior a la venida de Cristo y la fundación del cristianismo, y es nuestra única fuente para muchos hechos históricos. En estos libros el valor de sus declaraciones esta reforzado con la inserción de fechas contrastadas por otras fuentes, y por la cita de documentos auténticos que confirman y complementan la narración bíblica. La historia de Herodes el Grande se contiene en libros XV-XVII. Los relatos del origen y las relaciones entre de las diferentes sectas judías son de gran importancia; sus informaciones respecto a la corrupción de las costumbres e instituciones judías antiguas, su testimonio de los conflictos internos de los judíos, y por último su relato de la última guerra con los romanos, que acabó con la independencia nacional de Judea, son de gran importancia como fuentes históricas.

En su *Autobiografía*, gr. *Phláuiu Iosephu bíos*, Φλάουιου Ἰωσήφου βίος, escrita el año 90 d.C., intenta, no sin esfuerzos de autoalabanza, justificar su posición al comienzo de la rebelión judía. En su estructura e idioma el libro esta influido probablemente por los escritos de Nicolás de Damasco, sabio griego que jugó un papel considerable en la diplomacia y la política de Oriente medio bajo Augusto, y al que Josefo también había citado en las *Antigüedades*.

Su obra titulada *Contra Apión*, gr. *Katá Apíonos*, Κατὰ Ἀπίωνος, dividida en dos libros, es una defensa de la gran antigüedad de los judíos y una refutación de las acusaciones que había vertido contra ellos el gramático Apión de Alejandría en una embajada ante el emperador Calígula. Está llena de datos útiles acerca de las creencias y costumbres de los judíos de la diáspora.

Los primeros cristianos leían las obras de Josefo. Padres de la Iglesia, como los historiadores San Jerónimo y San Ambrosio, lo citan a menudo en sus obras. San Juan Crisóstomo lo califica de testimonio útil para la historicidad de los libros del Antiguo Testamento. Las obras de Josefo se tradujeron al latín en una fecha temprana. Gracias a esta recepción cristiana, han sobrevivido como pocas de aquella época. Aunque se dio el rumor de su conversión al cristianismo, Orígenes lo niega categóricamente: «Josefo no cree que Jesús sea el Mesías» (*apistôn to Iesû hos Khristô*, ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ, *Contra Celso*, 1, 47). Eusebio de Cesarea, padre de la historiogafía cristiana, basa su cronología en la de Josefo, de modo que historia judía se convierte en matriz cronológica de la historia universal. Como escribe Pierre Vidal-Naquet, el Occidente latino ha leído y tratado la obra del cronista judío de la misma forma que un texto sagrado (*Ensayos de historiografía*, p. 14). En los días de la Reforma del siglo XVI, el texto de Josefo se adaptó a las guerras de la religión de la época. Frente al imperio de la Roma papal, los protestantes se identifican con los judíos víctimas del

Imperio romano.

III. *TESTIMONIUM FLAVIANUM*. El así llamado *Testimonium Flavianum* es un corto pasaje de las *Antigüedades* donde Josefo habla de Jesús en términos sospechosamente elogiosos para un judío fariseo como él. Desde hace un par de siglos ha dado lugar a controversias muy vivas. La bibliografía es inmensa y sigue aumentando. Los críticos del siglo XIX lo proclamaron sin vacilar falsificación cristiana, pero los filólogos de hoy no están tan seguros. En la versión griega dice así: «Vivió por esa época Jesús, un hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Porque fue hacedor de hechos portentosos, maestro de hombres que aceptan con gusto la verdad. Atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Era el Mesías. Cuando Pilatos, tras escuchar la acusación que contra él formularon los principales de entre nosotros, lo condenó a ser crucificado, aquellos que lo habían amado al principio no dejaron de hacerlo. Porque al tercer día se les manifestó vivo de nuevo, habiendo profetizado los divinos profetas estas y otras maravillas acerca de él. Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la tribu de los cristianos» (*Ant*. 18,63-64. El texto más antiguo que conservamos se encuentra en Eusebio: *Historia Eclesiástica*, 1, 11 y *Demostración Evangélica*, 3, 3).

Ciertamente, es difícil concebir que Josefo, después de llamar a Jesús "un hombre sabio", añadiera en clave de fe implícita en su divinidad las palabras «si es que se le puede llamar un hombre»; o que dijera claramente que era el Mesías, y que resucitó después de muerto. Pero esto no quiere decir que Josefo no escribiera nada del *testimonium*. Lo que debió ocurrir fue que un escriba cristiano trató de adaptar el pasaje en cuestión a los puntos de vista cristianos insertando unas cuantas palabras en el escrito original. La colocación del relato dentro de la narración general apoya este supuesto, pues es el tercero de una serie de cinco relatos breves sueltos que tratan de disturbios, cuatro de los cuales fueron causados por judíos. Se ha dicho acertadamente que en el curso de sus investigaciones en los archivos romanos, Josefo se encontró con los expedientes relativos a estos disturbios e hizo de ellos la base de su narración. Se ha dicho también, tal vez demasiado rápido, que en el caso de Jesús el expediente contenía el informe de Poncio Pilatos sobre la crucifixión. En su forma original este relato puede haber contenido palabras ofensivas para Jesús, que el escriba cristiano creyó conveniente suprimir, sustituidas por el ahora problemático *testimonio flaviano*.

La interpolación del supuesto escriba cristiano seguramente no fue un invento creado de la nada, sino una especie de glosa favorable a su punto de vista. La expresión «era el Mesías» no significa necesariamente una confesión de fe personal de Josefo, por lo que no se puede descartar que hiciera una referencia histórica a las pretensiones mesiánicas de Jesús sin apoyarla. Se referiría así a la mesianidad de Jesús sin comprometerse personalmente. De esto casi no se puede dudar.

En 1927 el profesor Schlomo Pines, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, anunció el descubrimiento de un manuscrito árabe del historiador melquita Agapio, del siglo X, en el que el controvertido *Testimonium Flavianum* queda expresado de una manera apropiada para un judío. Dice así: «Por este tiempo vivió un hombre sabio llamado Jesús, y su conducta era buena, y era sabido que era virtuoso. Muchos de entre los judíos y de las otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilatos lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que habían venido a ser sus discípulos no abandonaron el discipulado. Informaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Por ello, quizá fue el Mesías, acerca de quien los profetas han dicho maravillas. Y la tribu de los cristianos, así llamada por él, no ha desaparecido hasta el día de hoy». No se puede descartar que, efectivamente, Josefo hiciera una referencia a las pretensiones

mesiánicas de Jesús, ni está fuera de lugar decir que había leído algunos escritos del Nuevo Testamento, pues parece demostrado que conocía relativamente bien el cristianismo y que, incluso en las *Antigüedades*, se recogen diversos intentos de interpretación de las Escrituras contrarios a los del cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA: F. Josefo, *Autobiografía. Contra Apión* (Gredos, Madrid 1994); *Antigüedades de los judíos* (CLIE 1988); *Contra Apión* (Aguilar, Madrid 1967); *Guerras de los judíos* —incluyendo la autobiografía de Flavio Josefo— (CLIE 1983); Paul L. Maier, *Josefo, la obras esenciales* (PE 1994); Equipo Facultad de Teología de Lyon, *Flavio Josefo. Un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles* (EVD, 1982); G. Cornfeld, "Josefo, Flavio", en *EMB* II, 133-135; James T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo* (FCE 1982).

A. ROPERO

JOSÍAS

Heb. 2977 *Yoshiyyah*, יֹאשִׁיָּה = «Yahvé sana» (Zac. 6:10); contracción de *Yoshiyyahu*, יֹאשִׁיָּה; Sept., NT 3144 y Josefo, *Iosías*, Ἰωσίας. Nombre de tres personajes del AT.

1. Decimosexto rey de Judá (640-609, a.C.), hijo y sucesor de > Amón (642-640 a.C.), que había sido asesinado por sus servidores (2 R. 22:1; 2 Cro. 33:1). Entronizado a los ocho años de edad hacia el 638 a.C., tuvo como consejero durante su juventud, según parece, al sumo sacerdote > Hilcías, que hizo de él un celoso defensor del más puro monoteísmo.

En el período de su reinado, Asiria estaba en declive debido a la muerte del Assurbanipal (621). Los medos y babilonios apuntaban en el horizonte acosando a los asirios. Aprovechando el debilitamiento de Asiria, Josías emprendió una campaña de resurgimiento nacional y expansión de su reino. Conquistó parte del antiguo territorio israelita para Judá (2 R. 23). En el año octavo de su reinado llevó adelante una reforma que fue la más grande de la historia de Judá. Dio continuidad a la reforma iniciada por > Ezequías, y llevó hasta las últimas consecuencias la centralización del culto. Hizo de Jerusalén el centro político-religioso del reino. Destruyó el santuario de > Betel y los santuarios yahvistas del interior, así como los lugares de culto cananeos (cf. Dt. 12; 2 R. 22-23). Las reformas, descritas en 2 R. 23:1-24, tienen muchos puntos en común con el código de Dt. 12-26.

Las reformas fueron resistidas por los grupos afectados por ellas: los sacerdotes levitas, guardianes de los santuarios del interior, rebajados ahora a segunda categoría en la organización del culto en Jerusalén (2 R. 23:8s); los samaritanos o antiguos israelitas, cuyas ciudades fueron anexadas a Judá por Josías, renuentes a aceptar un rey davídico, y mucho menos un santuario único en Jerusalén.

En el año decimoctavo de su reinado, en el curso de las obras para restaurar y embellecer el Templo, el sumo sacerdote Hilcías encontró en el santuario el libro perdido de la Ley, y lo entregó a Safán, el escriba, que lo leyó ante Josías. Este quedó profundamente impactado por la profecía que anunciaba las terribles consecuencias de abandonar a Yahvé. Rasgó sus vestiduras y se humilló ante Dios, que en su misericordia le dio la certeza de que el juicio inminente no caería durante su vida (2 R. 22:8-20; 2 Cro. 34:15-28). Josías mandó consultar a la profetisa > Hulda, que vivía en Jerusalén y gozaba de mucha autoridad. Esta confirmó la inminente realización de las amenazas divinas, mandando decir a Josías que no se aplicarían a su reino, porque el rey se había conmovido en su corazón y humillado ante Dios al oír su lectura. El libro hallado, aunque se han avanzado diferentes hipótesis, fue el Deuteronomio, o mejor dicho, su núcleo central (Dt. 12-26). En ese tiempo se le añadieron los capítulos 5-11 y 27-28, los restantes fueron añadiduras del tiempo del destierro. Contiene las tradiciones más antiguas, las del tiempo de la federación de las tribus. De acuerdo a su

estructura, sería el desarrollo de los actos litúrgicos como se celebraban en las grandes peregrinaciones. En el centro de estas fiestas estaba la proclamación de la Ley de Yahvé.

Su lectura dio un nuevo ímpetu a la reforma religiosa ya emprendida. De un modo solemne renovó la fidelidad a la Alianza, mandó que se reunieran en el Templo los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo. Tras su lectura, Josías hizo juramento de «seguir a Yahvé y guardar sus mandamientos, preceptos y leyes, con todo su corazón y toda su alma, poniendo por obra las palabras de esta Alianza escrita en el libro» (2 R. 23:3). Todo el pueblo secundó y confirmó este juramento. Entonces se apoderaron de todos los objetos del culto a Baal, Astarté y de todo el ejército del cielo, y quemándolos, los arrojaron al torrente Cedrón. Se desató una campaña de eliminación de los prostitutos sagrados (2 R. 23:4, 7) y se destruyeron los lugares altos, no solo en el territorio de Judá, sino también en la parte conquistada del reino del norte. En > Betel, Josías exhumó las osamentas de los sacerdotes idólatras y las quemó sobre el altar, cumpliendo así la profecía del varón de Dios de la época de Jeroboam I (1 R. 13:2). No dudó tampoco en dar muerte sobre los altares a los sacerdotes que sacrificaban sobre ellos. Después de purificar el país, Josías hizo celebrar una Pascua tan estrictamente observada como no se había visto desde la época de Samuel (2 R. 23:1-25; 2 Cro. 25:19-34:29). Además, los promotores de la reforma emprenden una nueva tarea. Buscan las fuentes, orales o escritas, que permitan recuperar la historia de Israel y Judá, y el sentido de la misma. Así van apareciendo los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes.

En esta obra de reforma religiosa tuvieron un papel crucial los profetas, en especial > Jeremías, que comenzó su ministerio el año 13 de Josías. También profetizaron en este periodo > Sofonías, > Habacuc y > Nahúm.

A lo largo de más de una década, el país vivió un renacimiento de la fe mosaica, centrada en la obediencia a Yahvé y el culto centralizado en el Templo. En el año 612, > Nínive, la capital asiria, es destruida por la fuerza conjunta de babilonios, medos y escitas. Los nacionalistas judíos celebran su caída como el anuncio de una época gloriosa y consideran el templo como intocable, lo mismo que la nación. Sin embargo, prospera la hipocresía y el ritualismo. La renovación es superficial y engañosa. Jeremías, decepcionado, se aparta de la reforma oficial y anuncia una «alianza nueva», inscrita en el corazón (Jer. 31:31-34).

Los supervivientes del ejército asirio que lograron escapar del ataque combinado de babilonios y medos se refugiaron refugiado en Harrán, a 225 millas al oeste de Nínive, logrando resistir durante varios años. En el año 609, Egipto, viendo el ascenso de Babilonia, acude en ayuda del rey asirio sitiado. En el camino, el ejército egipcio al mando del faraón Necao II se encontró con el pequeño estado de Judá, que le hizo frente con su ejército. El faraón egipcio rogó al monarca judío que se retirara, ya que la expedición no iba contra él. Pero Josías persistió en su decisión de negarle el paso (2 R. 23:29-30; 2 Cro. 35:20-27). Ciertamente, no tenía otra elección. Si Necao resultaba victorioso, le sería fácil dominar Judá a la vuelta; si resultaba derrotado, los caldeos bajarían hacia el sur en busca de venganza contra Judá, por haber dejado pasar a los egipcios. Ambos ejércitos se enfrentaron en > Megiddo. Malherido en la batalla por los arqueros egipcios en la llanura de Jezreel, Josías fue llevado a Jerusalén, donde murió (608 a.C.). Fue sepultado en las tumbas de sus padres y el pueblo lo lloró. Su muerte no fue en vano, pues logró retrasar la ayuda egipcia a los asirios, lo cual, además, propició la derrota de los egipcios ante los babilonios.

Josías solo tenía 39 años (2 R. 22:1; 23:29, 30; 2 Cro. 35:20-27; cf. Zac. 12:11). Fue sucedido por su hijo > Joacaz. Esto señaló el fin de la reforma deuteronómica y su fracaso. En el 605 a.C., >

Nabucodonosor, príncipe heredero de Babilonia, aplasta al ejército egipcio en Carquemis, a orillas del Eúfrates, y ese mismo año sucede a su padre. En 597 a.C. se apodera de Jerusalén, no destruye la ciudad, pero el rey Joaquín y parte de la población es deportada a Babilonia (2 R. 24:10-16). En el 586, el ejército babilonio toma de nuevo Jerusalén, incendia el templo y la ciudad, y se produce una nueva deportación (25:1-21). Comienza así el período del destierro. Véase BETEL, DEUTERONOMIO, JUDÁ, Reino de, NABUCODONOSOR, NECAO, TEMPLO.

2. Hijo de Sofonías, en la época del profeta Zacarías. Regresó a Jerusalén desde el exilio babilónico, y en su casa Zacarías recogió oro y planta para fabricar unas coronas, una de las cuales colocó en la cabeza del sumo sacerdote Josué, tipo del Mesías (Zac. 6:10-11).

3. Heb. 3144 *Yoshah*, ה ָ י = «fijado por Jah»; Sept. *Iosías*, Ἰωσ◻ας; Vulg. *Josa*. Hijo de > Amasías, miembro de la tribu de Simeón, obligado a emigrar debido a la presión demográfica de su familia al valle de Gedor, donde se enfrentó y expulso a nativos hamitas (1 Cro. 4:34). Véase JAACOBA, JEDAÍA, JESIMIEL, JOSIBÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (Brill, Leiden 1996); A. Laato, *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (Almqvist & Wiksell Int., Estocolmo 1992); S. Nakanose, *Josiah's Passover. Sociology and the Liberting Bible* (Orbis Books, Maryknoll 1993); M. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel* (OUP 2002).

A. ROPERO

JOSIBÍAS

Heb. 3143 *Yoshibeyah*, בְיָה ִ י = «Yahvé hará morar»; Sept. *Isabía*, Ἰσαβ◻α, *Asabía*, Ἀσαβ◻α. Hijo de Seraías y padre de Jehú, miembros de la tribu de Simeón que «se multiplicaron muchísimo», viéndose obligados a emigar a «la entrada de Gedor, hasta el oriente del valle, buscando pastos para sus ganados» (1 Cro. 4:35). Véase JAACOBA, JEDAÍA, JESIMIEL, JOSÍAS 3.

JOSIFÍAS

Heb. 3131 *Yosiphiyah*, יסִפְיָה = «incrementado por Yahvé»; Sept. *Iosephía*, Ἰωσεφ◻α. Uno de los descendientes de > Selomit, de cuya familia regresaron de la cautividad a Jerusalén en número de 160 varones bajo la dirección de Esdras (Esd. 8:10).

JOSUÉ

Heb. 3091 *Yehoshúa*, עַ יְה = «Yahvé es salvación»; Sept., NT 2424 y Josefo, *Iesûs*, Ἰησο◻ς. Nombre de varios personajes del AT.

1. Hijo de Nun, de la tribu de Efraín (cf. 1 Cro. 7:27; Nm. 1:10), colaborador y sucesor de Moisés. Se llamaba Oseas, que significa «salvación» (Nm. 13:8, 16), pero Moisés le dio el nombre teóforo de Josué. Se conoce poco de su entorno familiar. Era relativamente joven en el tiempo del Éxodo, como afirma Moisés (Ex. 33:11). Posiblemente, al ser enviados los exploradores a reconocer la Tierra Prometida desde Cades-barnea, sería de una edad similar a la de su compañero > Caleb, que entonces tenía cuarenta años (Jos. 14:7). Su primera actuación al frente de los ejércitos de Israel tuvo lugar en el desierto, con motivo de la batalla contra > Amalec en Refidim (Ex. 17:9). Aquella fue la primera vez que Israel se vio involucrado en un combate que tenía que afrontar directamente con enemigos exteriores.

Josué se convirtió en ayudante de Moisés (heb. *meshareth Mosheh*), literal. «ministro», hombre de

confianza de Moisés, que le acompañó incluso en parte del camino hacia el > Sinaí, cuando fue promulgada la Ley, esperándole mientras estaba en lo alto del monte (Ex. 24:12-13). También estaba con él en el > Tabernáculo de Reunión, desde donde Dios hablaba directamente con Moisés y adonde acudía todo aquel que buscaba al Señor (Ex. 33:7). Aquel lugar desde donde Dios mismo dirigía toda la acción del pueblo de Israel y que se podría denominar, usando una terminología militar, el cuartel general del mando supremo de Israel, era donde Josué estaba permanentemente (Ex. 33:11).

Cuando fue necesario seleccionar hombres probados y reconocidos por todo el pueblo para misiones especiales, Josué figuró entre ellos, como en la ocasión antes mencionada del reconocimiento de Canaán por un grupo de exploradores enviados desde el desierto de Parán. Ya en aquella ocasión, la relevancia social de Josué era evidente, pues era considerado como uno de los príncipes de Israel (Nm. 13:2). Sin duda que había una notable diferencia espiritual entre Josué y su compañero Caleb y el resto de los enviados. Estos últimos se limitaron a una observación subjetiva de la tierra, considerando tan solo el número y la aparente fortaleza de los habitantes de Canaán con sus ciudades amuralladas. En base a esa apreciación dieron un informe desfavorable, desalentador y negativo, afirmando delante del pueblo la imposibilidad de conquistar la tierra y el grave riesgo que supondría para Israel tal empresa (Nm. 13:32-33). Bien diferente fue la actitud de Josué y Caleb. Josué había participado en combates y había visto el poder de Dios obrando en favor de su pueblo en ocasiones difíciles. Junto con Caleb procuró llevar al ánimo de todo el pueblo la conveniencia de obedecer la determinación de Dios y, confiando solo en su fuerza, acometer la tarea de iniciar la conquista de la Tierra Prometida (Nm. 14:6-9). Semejante postura estuvo a punto de costarle la vida, debido a la violenta reacción del pueblo contra ellos, salvándolos la presencia gloriosa de Dios sobre el Santuario (Nm. 14:10).

Al final de los cuarenta años en el desierto, Moisés, por orden de Dios, puso a Josué ante el sumo sacerdote y delante de toda la asamblea, en Sitim, para conferirle públicamente la sucesión (Nm. 27:18-23; Dt. 1:38). Josué fue presentado delante del pueblo como el continuador de la obra que Dios había encomendado a Moisés primeramente, y el instrumento escogido para llevar al pueblo hasta la posesión de Canaán (Nm. 27:18). La sucesión, por tanto, se hizo efectiva en vida de Moisés. Junto con la presentación oficial, Moisés tuvo palabras de aliento para Josué en presencia de todo el pueblo. La empresa, siempre difícil, no debería causarle inquietud ni desaliento, ya que Dios había determinado y jurado que entregaría aquella tierra a los israelitas. Josué tan solo sería el instrumento por medio del cual se haría efectiva la promesa. Dios entregaría la tierra y Josué la repartiría haciendo que cada tribu entrara en posesión de la parte que le correspondiese. Ninguna inquietud debía intranquilizar a Josué en la tarea de la conquista de la tierra y destrucción de los pueblos que la habitaban, ya que en todo momento contaría con la guía de Dios. Mediante una promesa concreta en palabras de Moisés, el Señor alentaba a Josué con la seguridad de su presencia y dirección continuas. No había, pues, razón para intimidarse (cf. Dt. 31:7-8).

Justo antes de la muerte de Moisés, los dos entraron en el Tabernáculo, a fin de que Josué fuera consagrado por el Señor mismo como caudillo del pueblo (Dt. 31:14, 23). Inmediatamente después, empezó los preparativos para pasar el Jordán. El pueblo tenía tres días para reunir las provisiones (Jos. 1:10-11). El nuevo dirigente recordó a las dos tribus y media ya establecidas al este del Jordán que tenían que apoyar a sus hermanos en la empresa militar (Jos. 1:12-18), y envió espías para explorar Jericó (Jos. 2:1). El campamento fue instalado a la orilla del Jordán y el pueblo recibió una orden de marcha minuciosamente preparada (Jos. 3:1-6). El plan que Josué preparó para la conquista

de Canaán demuestra sus capacidades militares. Entre sus previsiones se hallaban: un campamento central con una ventajosa situación; la toma de las ciudades en las cercanías del campamento; grandes ofensivas que deberían seguir de inmediato a estas victorias. Pero cometió el error de hacer un pacto con los gabaonitas y de no dejar una guarnición en la ciudad de los jebuseos después de su conquista. Estos dos errores contribuyeron decisivamente al aislamiento de Judá de las tribus del norte (Jos. 9). Siguiendo las órdenes de Moisés, Josué condujo al pueblo sobre los montes Ebal y Gerizim para que oyeran las bendiciones y las maldiciones (Jos. 8:30-35). Las expediciones militares de Josué quebrantaron el poder de los cananeos, pero no llegaron a exterminarlos. A pesar de la perspectiva de nuevas campañas, había llegado el momento de establecerse en el país. Ayudado por el sumo sacerdote y por una comisión, Josué presidió el reparto de las tierras conquistadas. La distribución comenzó durante la estancia del campamento en Gilgal (Jos. 14:6-17:18). Josué concluyó esta obra, designó ciudades de refugio, dio ciudades a los levitas, y dispuso que el Arca del Pacto quedara en Silo (Jos. 18-21). Obtuvo para sí mismo la ciudad de Timnat-sera en el monte de Efraín (Jos. 19:50). Cuando ya era muy anciano, convocó la asamblea en Siquem, el lugar donde Abraham, entrado en Canaán, había erigido el primer altar a Yahvé; allí era donde las tribus iban a invocar sobre sí mismas las bendiciones y las maldiciones de Yahvé. Pronunció un enérgico discurso, exhortando al pueblo a no abandonar a Yahvé (Jos. 24:1-28). Murió poco después, a la edad de 110 años. Según la LXX, fue sepultado en el lugar que había elegido, en Timnat-sera (Jos. 24:29, 30), y junto a él depositaron los cuchillos de pedernal con que había circuncidado a los israelitas en > Gálgala, «cuando les hizo salir de Egipto como el Señor le había ordenado, y allí están todavía hasta el día de hoy» (Jos. 24:30).

De su vida familiar no se dice nada, ni siquiera se sabe si estaba casado. La genealogía de Josué en 1 Cro. 7:25-27 señala diez generaciones de antepasados, pero termina con él, sin descendientes. Para llenar este vacío perturbador, la tradición judía (Talmud b. *Mejilla* 14b-15a) cuenta que Josué se casó con Rahab, aunque el texto bíblico dice que esta se casó con > Salmón.

2. Habitante de Bet-semes, propietario del campo adonde llegó el arca en un carro tirado por vacas, que los filisteos habían enviado (1 Sam. 6:14).

3. Gobernador de Jerusalén bajo el reinado de Josías (2 R. 23:8).

4. Primer sumo sacerdote después de la vuelta del exilio de Babilonia. Era hijo de Josadac y regresó a Jerusalén con Zorobabel (Esd. 2:2; Neh. 7:7). Erigió el altar de los holocaustos, alentó a los artesanos y a la asamblea del pueblo a reconstruir el Templo (Esd. 3:2-9; Hag. 1:1, 12, 14; 2:2-4). Es llamado Jesúa en Esdras y Nehemías. Como sumo sacerdote, representaba ante Dios a los deportados retornados del exilio, y recibió la seguridad del socorro divino (Zac. 3:1-9; 6:11-13).

S. PÉREZ MILLOS

JOSUÉ, Libro de

Primero de los libros históricos del AT en el canon cristiano; en el judío, el libro de Josué ocupa el primer lugar entre los llamados *Profetas anteriores* (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes), a diferencia de los *Profetas posteriores* (Isaías, Jeremías, etc.).

1. Título y argumento.
2. Entrada en la Tierra Prometida.
3. Teología y estructura.

4. Las doce tribus de Israel.

5. Teología de la renovación del Pacto.

I. TÍTULO, ARGUMENTO Y DIVISIÓN. En el texto masorético lleva el título de *Yehoshúa*, עַ   יה = «Yahvé es salvación», que la versión de los LXX conserva como *Iesûs Naué*, ’Iησο□ς Ναυ□, o *huiós Naué*, υ□□ς Ναυ□, adoptando, sin embargo, la forma nominal más reciente de *Yeshua*, עַ   יֵ, «salvación» (Neh. 8:17). En los Padres, este libro es llamado a menudo *La Nave de Jesús*. El nombre data de los tiempos de Orígenes, quien tradujo del hebreo «hijo de Nun» por *huiós Naué*, e insistió que Nave era un tipo de barcaza; por lo tanto bajo el nombre de *Nave de Jesús* muchos Padres ven en Josué el tipo de Jesús, el barco por el cual el mundo es salvado. Así, Jerónimo reproduce en su traducción esta percepción: *Josué Bennun, id est Iesus Nave*.

El título del libro mismo y el texto de Eclo. 46:1 indujeron a creer que Josué fue el autor del libro que lleva su nombre, pero razones de crítica interna sugieren que es posterior a la época de Josué. Es cierto que, por un lado, el relato histórico lleva la marca de haber sido escrito por un testigo ocular, e incluso por uno que hubo participado en los eventos narrados, y la descripción dada de las posesiones concedidas a las diferentes tribus de acuerdo con sus respectivas fronteras y las ciudades que contenían, se funda incuestionablemente sobre escritos contemporáneos; en un pasaje, además, el autor realmente se cuenta entre aquellos que cruzaron el Jordán y se introdujeron en Canaán bajo la dirección de Josué («hasta que cruzamos el Jordán», 5:1); por otro lado, en el libro se encuentra un número de declaraciones históricas que apuntan más allá de la vida de Josué y se oponen a la idea de que fue escrito por él.

El argumento desarrollado es claro y directo. Comienza inmediatamente después de la muerte de Moisés, con el mandato dirigido a Josué por parte del Señor, de dirigir al pueblo de Israel a través del Jordán hacia Canaán, y no solo para que tomara posesión de la tierra, sino para que la dividiera entre las tribus de Israel (1:1-9), y finaliza con la muerte y sepultura de Josué y su contemporáneo, el sumo sacerdote Eleazar (24:29-33). II. ENTRADA EN LA TIERRA PROMETIDA. La llegada de los israelitas a Canaán bajo el liderazgo de Josué se llevó a efecto aproximadamente por el año 1250 a.C., que puede relacionarse con el período arqueológico conocido como del Bronce reciente (1550-1200 a.C.) al Hierro I (1200-900 a.C.). En ese período, tanto en tiempos de Josué como en Jueces, Egipto estaba con dificultades internas y con poca capacidad imperial, pero tenía control sobre los territorios cananeos. Esa paulatina decadencia política y militar comenzó en la época de Ramsés II (1290-1224 a.C.), y se agudizó durante la titularidad de su sucesor, Merneptah (1224-1204 a.C.).

Referente al faraón Merneptah II, es importante indicar que llevó a cabo algunas incursiones bélicas en Canaán, entre las que se identifican, en una estela real, la victoria sobre Israel. Esta singular mención histórica constituye la primera alusión al pueblo de Israel en documentos extrabíblicos; además, es la única referencia a los israelitas en la literatura egipcia disponible hasta el día de hoy.

Durante esa época, y particularmente durante la administración del faraón Ramsés III (1184-1153 a.C.), el poder militar y administrativo de Egipto en Canaán fue disminuyendo de forma gradual, ante la llegada imponente y la invasión militar de los llamados pueblos del mar. Los filisteos en ese período ocuparon las costas cananeas que llegaban hasta las fronteras con Egipto, y amenazaban la estabilidad del imperio.

En ese mismo período, además, el imperio hitita de Canaán fue sacudido por los problemas y las

dificultades en las naciones orientales del mar Mediterráneo. Ese también fue un tiempo de transformaciones internas en Transjordania, pues los reinos de > Edom, > Moab y > Amón, se consolidaron, entre otras razones, por las crisis de las potencias de la época.

Y ese fue el contexto amplio de la llegada y conquista de los israelitas a Canaán. El debilitamiento de las potencias extranjeras, unido a la desorganización y el vacío de poder en la antigua Palestina, propiciaron que los israelitas pudieran establecerse en esa región y ocupar gran parte del territorio que quedaba sin la cobertura y protección militar de alguno de los imperios internacionales de la época.

Las posibilidades en torno a cómo finalmente Israel conquistó y se asentó en Canaán, la Tierra Prometida, son varias. De acuerdo con las narraciones bíblicas, tenemos dos perspectivas iniciales. La primera, bajo el liderato de Josué, brinda la impresión que la conquista y posesión de gran parte del territorio cananeo fue rápida, firme y definitiva. La segunda, que se incluye con detenimiento en el libro de Jueces, también bajo el liderato de Josué, revela que el proceso de conquista fue más lento y difícil, hay ciudades no conquistadas, e inclusive, hasta derrotas. La sumisión definitiva de las últimas ciudades cananeas se llevó a efecto en la época de la monarquía, específicamente bajo el liderato del rey David y su sucesor, Salomón.

Las lecturas cuidadosas y científicas del texto bíblico revelan que los procesos de llegada a Canaán y las dinámicas de conquista de la región no fueron tareas fáciles, ni rápidas, ni mucho menos definitivas. Ni conquistaron los territorios en una campaña militar, ni los antiguos cananeos fueron exterminados de forma completa. Según las Escrituras, muchos pobladores locales se mantuvieron en sus ciudades (Jos. 15.63; 17:12-13), establecieron acuerdos de paz con los israelitas que llegaban y hasta aprendieron a convivir con ellos (Jos 9:1-27; 16:10). La llamada «conquista de Canaán» no fue un triunfo militar inmediato, sino un proceso de llegada y asimilación lento y complejo, que estuvo lleno de dificultades sociales y religiosas, y saturado de desafíos políticos y económicos. Esos problemas con los pueblos de la región se complicaron con el tiempo por la falta de organización social y política interna de los grupos de israelitas que llegaban del desierto y de Egipto.

Las investigaciones arqueológicas en varias de las ciudades identificadas en la Biblia ponen de manifiesto que a mediados del siglo XIII a.C. hubo, en efecto, algunas destrucciones violentas en Canaán (p. ej., Betel, Laquis, Eglón y Jasor). Sin embargo, los temas y las narraciones de la conquista de la Tierra Prometida, y sus detalles militares, son muy complejos desde la perspectiva literaria, teológica, sociológica e histórica. Además, es extremadamente difícil, de acuerdo con los conocimientos actuales, compaginar algunos de los descubrimientos arqueológicos con varios de los relatos bíblicos. A la luz de la investigación actual, sin embargo, podemos afirmar que posiblemente los israelitas jugaron un papel de importancia en las transformaciones y los cambios que se llevaron a efecto en las tierras de Canaán durante ese período.

Diversas teorías han intentado explicar lo que sucedió en Canaán durante la conquista. Para algunos estudiosos, el proceso fue el de una infiltración pacífica de los israelitas, que con el tiempo llegaron a establecer acuerdos con los pobladores locales hasta llegar a ser mayoría en las ciudades. Otros eruditos hablan de una revolución social, en la cual los israelitas salidos de Egipto se unieron a grupos de campesinos oprimidos para conquistar las ciudades. Y aun otros académicos aluden a un proceso gradual por el cual el sistema de organización agraria de los campesinos de la época, por la influencia del crecimiento y desarrollo de las ciudades cananeas, fue cediendo el paso a la formación de un estado más unificado y definido. De alguna de esas formas, o por sus combinaciones, se

estableció finalmente el pueblo de Israel en los antiguos territorios de los cananeos.

Nuestra comprensión de las culturas cananeas aumentó considerablemente con los importantes descubrimientos arqueológicos en la antigua ciudad de > Ugarit, o Ras Shamra, en las costas de Fenicia. Esos hallazgos nos han permitido comprender mejor la religión y la mitología de la región a la que llegaron los israelitas con Josué. A su vez, nos han ayudado a ubicar las narraciones bíblicas en contra de la idolatría en su justa perspectiva.

Los pueblos cananeos tenían un panteón bien desarrollado, en el cual el dios Baal ocupaba un sitial de honor y reconocimiento: era el dios de las lluvias y las tempestades, y el dios de las tierras y la fertilidad. Sus adoradores y seguidores llevaban a efecto ceremonias complejas para recibir el favor divino. Y junto a Baal estaban sus rivales, Iam (el mar) y Mot (la muerte), y su consorte, Anat, que le apoyaba y defendía; además, el panteón alude al anciano dios El, que fue finalmente destituido por Baal.

III. TEOLOGÍA Y ESTRUCTURA. El propósito teológico básico del libro de Josué es afirmar de manera categórica que Dios es fiel a sus promesas. La finalidad es presentar el cumplimiento de las antiguas promesas hechas a Abraham, que se hacían realidad con la conquista de la Tierra Prometida, que no era otra cosa sino el regalo divino al pueblo de Israel. Y la nueva narración de la conquista se une a las del Pentateuco o Torá al indicar que Josué llega al liderato nacional luego del fallecimiento de Moisés. La intención de la obra es afirmar la continuidad de la revelación divina. Lo que comenzó en Génesis, ahora se hace realidad en el libro de Josué. Esa finalidad teológica del libro se pone en clara evidencia al ver que algunos eventos, que pueden ser históricamente relevantes e importantes, pero que no tienen gran relevancia teológica, se tratan de forma breve, sumaria y resumida, como las referencias a las conquistas de las regiones del norte y del sur (11:1-15; 10:28-43). No se indica tampoco cómo llegaron los israelitas al centro de Canaán, ni cómo trasladaron el campamento desde Gilgal a Siló. Esta importante finalidad teológica se subraya con la importante expresión «yo estoy contigo» (1:5, 9; 23:3, 10), que es una especie de estribillo de seguridad humana y acompañamiento divino.

La estructura de la obra no es muy compleja, pues se puede dividir en tres secciones básicas y fundamentales: a) la conquista de las tierras de Canaán (1:1–12:24); b) la división de la Tierra Prometida por las tribus (13:1–22:34); y c) la renovación del Pacto (23:1–24:33). Los capítulos iniciales (1:1-18) y finales (23:1–24:33) le brindan al libro una especie de marco teológico definido y claro: la conquista de Canaán es el cumplimiento de las promesas divinas a los patriarcas y a los israelitas, y la renovación del Pacto es la respuesta del pueblo a ese don divino.

La primera sección del libro (1:1–12:24) presenta las dinámicas de conquista de las tierras de Canaán, que para el libro era la Tierra Prometida. Luego de la muerte de Moisés, Josué toma el liderato del pueblo (1:1-2; Dt. 31:7-8) desde las llanuras de Moab y lo lleva a través del río Jordán a la Tierra Prometida para posteriormente organizar las campañas de conquista por las diversas regiones palestinas. La organización de esas campañas militares se hace de forma sistemática, según los relatos de la obra. En primer lugar, llega a las regiones y ciudades centrales de Palestina, y prosigue luego con el norte y con el sur.

El contexto general de estas campañas militares es el discurso introductorio de Josué, que ubica todas las narraciones en un marco teológico claro y definido (1:3), en el cual se indica que Dios le ha entregado al pueblo de Israel todo lo que pisen, como previamente le había dicho a Moisés. Es decir, el programa de conquista, según el libro de Josué, está fundamentado en la revelación de Dios a

Moisés, y es el cumplimiento de las promesas divinas. La conquista de Canaán, de acuerdo con estos postulados teológicos, no es el resultado de las fuerzas militares del pueblo, ni de la sabiduría y las estrategias de los líderes del ejército, sino producto de la gracia y la misericordia divina.

La parte final de esta primera sección presenta una lista de los reyes y las ciudades conquistadas por Josué (12:24), que es una manera de reiterar el poder divino sobre toda la región cananea.

La narración se presenta en un ambiente de milagros y prodigios que sirven para corroborar la presencia divina y la significación religiosa en los procesos de conquista. Las preparaciones previas a llegar a Canaán son elocuentes, pues ponen de manifiesto las dinámicas teológicas de las narraciones.

La renovación del Pacto se hizo conforme lo había ordenado Moisés (8:30-35); el apoyo de > Rahab fue espectacular y providencial (Jos. 2); el paso del río > Jordán recuerda el cruce del mar Rojo; la celebración en > Gilgal revela una dimensión cúltica profunda (cap. 5); la toma milagrosa y litúrgica de > Jericó (cap. 6); el triunfo sobre > Hai, luego de sufrir una derrota por la desobediencia de > Acán (caps. 7-8); el acuerdo de paz con los gabaonitas (cap. 9); la singular victoria de Josué en Gabaón, donde se «detiene el sol», para que los israelitas culminen la destrucción (cap. 10); y la campaña militar contra los monarcas del norte (cap. 11), que le brindó a Josué, de acuerdo con las narraciones, el poder sobre toda Palestina.

Todas estas narraciones ponen claramente de relieve las implicaciones teológicas de los acontecimientos.

En la segunda sección del libro (13:1–22:34), se presenta la división de las tierras de Canaán a las tribus de Israel. Se describen las fronteras ideales de la Tierra Prometida a ambos lados del Jordán, con algunos datos topográficos de importancia. En las narraciones se alude a la distribución de tierras que no fueron conquistadas por Josué. Toda la sección incluye una serie de estadísticas y listas cuya importancia se relaciona con la identificación de las fronteras de los territorios de las tribus; y también se han localizado algunas ciudades que se mencionan en la Biblia, pero de localización dudosa.

Las distribuciones de las tierras se llevan a efecto en dos momentos. En primer lugar, las reparticiones se hicieron en Gilgal (14:1–17:18), ciudad que está ubicada cerca de Jericó, donde habían llegado las tribus luego de cruzar el río Jordán. Posteriormente, se llevan a efecto en > Silo (18:1–19:51), a donde habían llevado el Arca del Pacto. Las divisiones de las tierras las hacen Josué, Eliazar, el sumo sacerdote, y los jefes de las tribus, y toman en consideración la naturaleza y población de cada tribu. Y esta distribución tomó en consideración dos instituciones importantes en el Oriente Medio antiguo: las > ciudades de refugio, y las > ciudades levíticas. Las primeras eran espacio salvador para homicidas involuntarios, y las segundas, para los miembros de la tribu de Leví.

La división de las tierras pone de manifiesto el concepto de justicia distributiva del pueblo para que todas las tribus recibieran las tierras en las cuales pudieran desarrollar comunidades sustentables. En estas listas se identifican también las ciudades en las cuales los levitas debían vivir, ya que no tenían parte en la repartición de los terrenos conquistados (13:14).

En esta sección no solo se incluyen los territorios conquistados por Josué, sino que se aluden a ciudades que no fueron tomadas por Josué (12:2-5). Inclusive, varios lugares que se mencionan en estas narraciones nunca formaron parte del territorio de Israel.

La final y tercera sección de la obra (23:1–24:33) presenta el importante discurso de despedida de Josué (cap. 23), la renovación del Pacto o Alianza del Sinaí, y se alude a la muerte y sepultura de nuestro protagonista (cap. 24). Los temas prioritarios, en efecto, son el establecimiento de las tribus de Israel en Canaán, las recomendaciones finales de Josué al pueblo y la renovación del Pacto en > Siquem, que es una manera de cerrar teológicamente la obra con una manifestación de fidelidad ante Dios.

El discurso de despedida de Josué (cap. 24) es una especie de resumen histórico del pueblo, e incluye tres períodos fundamentales. La elección de los patriarcas y las matriarcas de Israel; el período del éxodo de Egipto, y su peregrinar por el desierto, para finalmente aludir a la entrada de los israelitas a la Tierra Prometida, Canaán. Este discurso le recuerda al pueblo las intervenciones divinas en medio de las vicisitudes humanas, con el propósito de incentivar una actitud de fidelidad y lealtad de parte del pueblo.

IV. LAS DOCE TRIBUS DE ISRAEL. Las narraciones de la conquista de Canaán afirman con regularidad que las tribus de Israel que llegaron a la Tierra Prometida son doce. Sin embargo, la identificación de ellas no es la misma en todos los relatos. En el libro de Génesis, por ejemplo, se presenta a los doce hijos de Jacob (Gn. 49:1-27), que en las listas que se incluyen en otros pasajes no son los mismos personajes. Posiblemente el cambio más significativo es la omisión de José, por Manasés y Efraín, y el cambio de Leví o Simeón.

En Génesis, los hijos de Jacob provienen de sus cuatros esposas: Lea, Zilpa (sierva de Lea), Raquel y Bila (sierva de Raquel). Todos estos nombres tienen origen semítico y son comunes en el período patriarcal en el Oriente Medio. Cada uno de estos personajes representaba a un grupo, tribu o clan, que se veía a sí mismo como «iguales» en un tipo de federación entre las tribus que respondía a amenazas y desafíos en común. Las diferencias en las grupos pueden ser indicadores de que el proceso de unificación tribal fue paulatino y lento, y que, en el proceso, algunos grupos fueron disminuyendo y otros adquiriendo poder.

V. TEOLOGÍA DE LA RENOVACIÓN DEL PACTO. Un tema de gran significación teológica en el libro de Josué se pone de manifiesto en las dos narraciones de la renovación del Pacto o Alianza del pueblo. Estos relatos se ubican en la ciudad de Siquem (8:30-35; 24:1-28), que tiene una muy larga tradición religiosa, especialmente relacionada con los patriarcas (Gn. 12:6-7; 33:18). La primera narración de renovación se lleva a efecto cuando el pueblo llegó a la Tierra Prometida, luego de conquistar Jericó y Hai. Y la segunda se celebra en una etapa terminal de la vida de Josué. Ambos recuentos ponen de relieve la importancia del tema religioso en el libro, y revelan la continuidad teológica de la obra con el resto del Pentateuco o Torá.

El primer relato de renovación es corto, directo y preciso (8:30-35), sin introducción específica, los detalles no abundan, las explicaciones extensas faltan, solo se incluyen los elementos esenciales de la renovación, las particularidades indispensables del acto. El propósito, posiblemente, es poner en ejecución las antiguas recomendaciones y prescripciones mosaicas (Dt. 27:1-26); el objetivo es cumplir con lo estipulado antiguamente por Moisés.

Josué manda construir un altar de piedras y hace sus sacrificios al Señor en el monte > Ebal con la mitad del pueblo; la otra mitad estaba en el monte > Garizim. Y en medio de este contexto cúltico, litúrgico y de sacrificios, el líder del proceso de conquista leyó al pueblo las palabras de bendiciones y maldiciones la Ley (Dt. 11:26-30; 28:1-68). Era una forma de comprometer a la comunidad con la voluntad divina, de acuerdo con lo revelado previamente a Moisés.

La segunda asamblea de renovación del Pacto se ubica en las postrimerías del libro, casi al final de la vida de Josué. Es una narración similar a la que indica que Moisés exhortó al pueblo a la fidelidad al Señor antes de morir (Dt. 29:8-28). Una vez más se ponen de relieve los paralelos y las continuidades entre las narraciones del Deuteronomio y las de Josué. En efecto, parece que quienes redactaron el libro de Josué estaban muy preocupados por revelar estas importantes relaciones temáticas y teológicas.

Al final de su vida, Josué convocó al pueblo para renovar el Pacto que habían hecho con Dios. Esta narración (24:1-28), que presenta algunos detalles de la ceremonia de renovación y un discurso, por su importancia teológica y literaria, constituye el tema final del libro de Josué. Es un texto bíblico de gran importancia, pues incluye lo que los estudiosos han denominado como el credo histórico fundamental del pueblo de Israel.

El discurso de Josué comienza con una visión panorámica de la historia nacional (24:2-13), en la cual se presentan algunos detalles significativos de los patriarcas, el éxodo de Egipto y la conquista de la Tierra Prometida; prosigue una exhortación al pueblo para que se decida a seguir al Señor y rechazar las divinidades paganas (24:14 15), a lo que el pueblo asiente y acepta (24:16-18); se hace un recuento de los males que llegarán al pueblo si desobedece al compromiso (24:19-20), y el pueblo reitera su compromiso de serle fiel a Dios (24:21-24); finalmente, Josué pactó nuevamente con el pueblo de forma definitiva y clara (24:25).

El propósito teológico del discurso de Josué es poner de manifiesto la actitud divina reiterada hacia el pueblo de Israel: Dios ha manifestado su lealtad al pueblo desde el período patriarcal hasta la llegada a Canaán. El Señor, según la teología del libro de Josué, que se reitera en esta sección final, ha sido siempre fiel, pero el pueblo no ha actuado con el mismo sentido de lealtad al Pacto. Y esa actitud de rebeldía e infidelidad, que son características del pueblo desde sus mismos comienzos históricos, deben superarse para poder vivir en paz y mantenerse en la Tierra Prometida. De acuerdo con el pacto, Dios está firmemente comprometido a proteger y bendecir al pueblo, a la medida que los israelitas manifiesten compromiso y fidelidad al pacto. Véase ALIANZA, BAAL, CANAÁN, GUERRA SANTA, HISTORIA DEUTERONOMISTA, PENTATEUCO, RAHAB, TRIBU.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso-Schökel, *Josué y Jueces* (Cristiandad 1973); R.G. Boling y G.E.Wright, *Joshua* (Doubleday 1982); W. Brueggemann, *Divine Presence amid Violence: Contextualizing the Book of Joshua* (Cascade, Eugene 2009); T.C. Butler, *Joshua.* WBC (Word 1983); G. Cornfeld, "Josué, Libro de", en *EMB* II, 135-138; P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Eerdmans 1978); F.L. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (CUP 1973); V. Fritz, *Das Buch Josua*. HAT (Tübingen 1994); N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE.* (Orbis 1979); E.J. Hamlin, *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua.* ITC (Eerdmans 1983); A.L. Harstad, *Joshua.* CCS (Concordia 2004); L. Hawk, *Joshua* (Liturgical 2000); R. Hess, *Joshua*. TOTC (IVP 1996); D.M. Howard, Jr., *Joshua.* NAC (Broadman & Holman 1998); P. J. Kearny, "Josué", en *CBSJ*, vol. I; I.L. Jensen, *Josué, la tierra de reposo conquistada* (PE 1980); R.H. May, Jr., *Josué y la Tierra Prometida* (Iglesia Metodista Unida 1997); P.D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel.* HSM (HUP 1973); L. Moraldi, "Josué", en *NDTB*, 910-912; P. Moreno y J. T. Poe, "Josué", en *CBMH*, vol. 4; R.D. Nelson, *Joshua.* OTL (WJK 1997); M. Navarro, *Los Libros de Josué, Jueces y Rut* (Herder, 1995); C. Pressler, *Joshua, Judges and Ruth*. WBC (WJK 2002); E. Sánchez Cetina, "Josué", en *CBI*, 483-501; J.L. Sicre, *Josué* (EVD 2002); J. Sanmartín Ascaso, *Las guerras de Josué. Estudio de semiótica narrativa* (Institución San Jerónimo, Valencia 1982); A. Soggin, *Joshua.* OTL (SCM 1972); M. Weinfeld, *The Promised Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (University of California Press, Berkeley 1993); K.W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (Routledge 1996); M.H. Woudstra, *The Book of Joshua.* NICOT (Eerdmans 1981); B. Waltke, "Joshua", en *ISBC* II, 1134-1139.

S.PAGÁN

JOTA

Gr. 2503 *iota*, ἰῶτα, del nombre heb. *yod*, י, que designa la letra hebrea más pequeña del alefato. Es mencionada por el Señor Jesús en Mt. 5:18 junto con *keraía*, κεραία, «tilde», el punto o extremidad que distingue ciertas letras hebreas de otras, para expresar el hecho de que ningún artículo de la Ley pasaría o quedaría sin cumplimiento. Véase TILDE.

JOTAM

Heb. 3147 *Yotham*, יֹתָם = «Yahvé es perfecto»; Sept. y NT 2488 *Ioátham*, Ἰωάθαμ, *Ioatham*, Ἰωαθάμ en 1 Cro. 2:47; *Ionathan*, Ἰωνάθαν en 1 Cro. 3:12; *Iotham*, Ἰωθάμ en 1 Cro. 5:17; *Ioathan*, Ἰωάθαν en 2 Cro. 26:21; *Ionathan*, Ἰωνάθαν en 2 Cro. 26:23; Josefo, *Ioáthamos*, Ἰωάθαμος (*Ant*. 5,7,2; 9,11,2); Vulg. *Joathan* y *Joatham*. Nombre de varios personajes bíblicos.

1. Hijo menor de Gedeón con una concubina. Se libró de la matanza de sus setenta hermanos perpretada por su hermanastro > Abimelec, que se proclamó rey de > Siquem. Jotam, en un alarde de valor, se presentó en el monte Gerizim y maldijo la coronación de un fratricida mediante una bella > fábula que denunciaba a las gentes de Siquem por el apoyo dado a Abimelec. Tan pronto emitió su mensaje, huyó a > Beer, donde permaneció fuera del alcance de la ira de su hermano (Jue. 9:1-27). No se sabe nada más de él, hasta que tres años después se lo nombra en relación con el cumplimiento de la maldición que profirió: Abimelec destruyó Siquem y luego murió (Jue. 9:57).

2. Decimoprimer rey de Judá, que compartió el trono con > Uzías su padre, llamado también > Azarías (750-739 a.C.), el cual había caído víctima de la lepra (2 Cro. 26:21, 23: 27:1; 2 R. 15:5, 33). Su regencia coincidió con el reinado de Jeroboam II en Israel (1 Cro. 5:17). Esta simultaneidad se confirma si el temblor de tierra sucedió en la época de Uzías y de Jeroboam II (Am. 1:1; Zac. 14:5), y si se produjo en el momento en que Uzías se quería apoderar del sacerdocio, o poco después (Josefo, *Ant*. 9, 10, 4). Jotam obedeció a Yahvé, aunque dejó subsistir la adoración en los lugares altos, donde el pueblo se daba a la idolatría. Efectuó obras en la puerta mayor del Templo, amplió las fortificaciones, y edificó ciudades de Judá, así como una red de castillos y torres, aplastando a los amonitas y haciéndolos tributarios (2 Cro. 26:8; 27:5, 6). Durante los dieciséis años de su reinado, los profetas Isaías, Oseas y Miqueas ejercieron sus respectivos ministerios (Is. 1:1; 7:1; Os, 1:1; Miq. 1:1).

Hizo un censo en > Galaad (1 Cro. 5:17) y murió en el 732 a. C., a los 41 años de edad, siendo sucedido por su hijo > Acaz, y fue enterrado en el valle de los reyes (2 R. 15:38; 2 Cro. 17:3,9).

3. Segundo hijo de los seis de > Jahdai, de la familia de > Caleb, del linaje de > Jerameel (1 Cro. 2:47).

JOTBA

Heb. 3192 *Yotbah*, יָטְבָה = «agradable»; Sept. *Iteba*, Ἰτέβα, *Ietakhá*, Ἰεταχά; Josefo, *Itabate*, Ἰταβάτη (*Ant*. 10, 3, 2).

Localidad, probablemente de Judá, lugar de residencia de > Haruz, cuya hija, > Mesulemet, fue esposa del rey > Manasés y madre de > Amón (2 R. 21:19).

JOTBATA

Heb. 3193 *Yotbathah*, יָטְבָתָה = «agradable»; Sept. *Ietebathá*, Ἰετεβαθά, *Taibathá*, Ταιβαθά.

Una de las estaciones de los hebreos en el desierto, situada entre el monte Gidgad y Abrona (Nm.

33:33, 34); descrita en Dt. 10:7 como «tierra de arroyos [*najarim*, נַחֲרִים] de agua». Corresponde al moderno oasis al norte de Elat.

JOVEN. Ver JUVENTUD

JOYAS

Heb. 3627 *kelí*, כְּלִי = «[algo] preparado», nombre genérico que puede designar distintos objetos de adorno más o menos preciosos.

Tanto los hombres como las mujeres israelitas procuraban poseer joyas que, además de servirles de adorno, constituían el ajuar que aportaban al matrimonio, pero que nunca dejaba de pertenecerles, ni en caso de divorcio; en esa circunstancia representaban su máximo recurso y su dote. Cuando los israelitas salieron de Egipto, cada uno pidió «a su vecino, y cada una a su vecina, alhajas de plata y de oro» (Ex. 11:2). En tiempos primitivos las joyas eran usadas como medio de pago, a falta del concepto de > dinero. Sus materiales constituyentes eran el oro, la plata y las piedras preciosas. Estas últimas eran simplemente pulidas y en la superficie se hacían a veces inscripciones, especialmente cuando se trataba de anillos que servían como sellos.

En la Biblia se mencionan de manera específica las siguientes joyas, que también se pueden consultar en sus entradas respectivas:

Anillos. Aunque ambos sexos los empleaban, en el caso de los hombres podían servir también como sellos. Los reyes y altos funcionarios acostumbraban sellar sus documentos oficiales como señal de autenticidad. Jezabel «escribió cartas en nombre de Acab, y las selló con su anillo» ordenando la muerte de Nabot (1 R. 2 1:8). Para la construcción del Tabernáculo se usaron muchos anillos ofrendados por el pueblo (Ex. 35:22). Los familiares y amigos de Job le visitaron «y cada uno de ellos le dio una pieza de dinero y un anillo de oro» (Job 42:11). Los anillos de oro eran señal de riqueza (Stg. 2:2).

Brazaletes. Aunque ambos sexos podían emplearlos, eran más apreciados por las mujeres. El siervo de Abraham le dio a Rebeca «un pendiente de oro que pesaba medio siclo, y dos brazaletes que pesaban diez» (Gn. 24:22). Se ofrendaron en profusión para el Tabernáculo (Ex. 35:22; Nm. 31:50). Al pronunciar juicio contra «las hijas de Sion», Isaías dice que «quitará el Señor ... los brazaletes» y otras joyas que ellas usaban (Is. 3:17-23).

Cadenas. Las utilizaban hombres y mujeres. Formaron parte de la ofrenda para el Tabernáculo (Ex. 35:22; Nm. 31:50). Generalmente eran de oro, pero también las había de plata (Ecl. 12:6).

Collares. Generalmente hechos con eslabones grandes, de oro (cf. Cnt. 1:10). Resltaban el *status* y la posición de sus portadoras. Isaías dice que el Señor quitará “los collares” y otras joyas que usaban las hijas de Sión (Is. 3:17, 23).

Coronas. No solo las llevaban los reyes, aunque las de estos eran mucho más ricas y costosas. El término *atarah* se emplea para designar una ornamentación bella para la cabeza, que podría ser un tocado especial, pero mayormente se refiere a una corona, como en Ez. 23:42: «Pusieron pulseras en sus manos, y bellas coronas sobre sus cabezas». David conquistó Rabá «y quitó la corona de la cabeza de su rey, la cual pesaba un talento de oro, y tenía piedras preciosas» (2 Sam. 12:30).

Diademas. Adorno que se usaba en la cabeza, mayormente en forma de banda o cinta a la cual se añadían metales o piedras preciosas (Zac. 9:16). A los novios se les coronaba con una diadema de

gran valor, según la capacidad económica de la pareja (Cnt. 3:11).

Joyeles de las narices. Por lo general en forma de anillo o nariguera. Isaías dice que el Señor quitará «los joyeles de las narices» y otros arreglos que usaban las hijas de Sión (Is. 3:17-23). En Ez. 16:1-13 se presenta la figura de Dios como un novio que adorna a su novia: «puse joyas en tu nariz» (Ez. 16:12).

Manillas. Eran como pulseras (Ez. 23:42). Se ofrendaron muchas para el Tabernáculo (Nm. 31:50).

Partidores de pelo. Las mujeres israelitas gustaban de hacerse tocados muy elaborados, para lo cual usaban objetos que a veces eran de materiales preciosos. Isaías dice que el Señor quitará «los partidores de pelo» y otras joyas que usaban las hijas de Sión (Is. 3:17-23).

Pendientes. Son adornos que se cuelgan de las orejas. El siervo de Abraham le dio a Rebeca «un pendiente de oro que pesaba medio siclo» (Gn. 24:22). Isaías dice que el Señor quitará «los pendientes» y otras joyas que usaban las hijas de Sión (Is. 3:17-23).

Pulseras. Usadas por ambos sexos. En una figura que describe la infidelidad de Israel, se habla de ellas como el pago que da una mujer a sus amantes: «pulseras en sus manos, y bellas coronas sobre sus cabezas» (Ez. 23:42).

Redecillas. Para el arreglo del pelo las israelitas usaban redecillas. Algunas eran de hilo de oro, como han encontrado los arqueólogos. El Señor quitará «las redecillas» y otras joyas que usaban las hijas de Sión (Is. 3:17-23).

Zarcillos. En tiempos patriarcales, es posible que los zarcillos o pendientes de hombres y mujeres se relacionaran con la idolatría. Cuando Jacob regresaba con su familia y Dios le ordenó que se estableciera en Bet-el, el patriarca dijo a los suyos: «Quitad los dioses ajenos que hay entre vosotros, y limpiaos, y mudad vuestros vestidos». En respuesta «dieron a Jacob todos los dioses ajenos que había en poder de ellos, y los zarcillos que estaban en sus orejas, y Jacob los escondió debajo de una encina» (Gn. 35:1-4). Aarón confeccionó el becerro de oro con los pendientes de oro que le dio el pueblo (Ex. 32:2). También se usaron luego zarcillos para la construcción del Tabernáculo (Ex. 35:22; Nm. 31:50). Usar zarcillos era una costumbre de los ismaelitas (Jue. 8:24-26).

El amor que Dios había tenido para con su pueblo se expresó diciendo que este había sido como una niña de quien un hombre se enamora y la atavía «con adornos ... brazaletes…collar .... joyas en la nariz ... zarcillos en tus orejas» (Ez 16:1-13).

En el NT los apóstoles advirtieron a las mujeres creyentes sobre el exceso en el uso de joyas: «Vuestro atavío no sea el externo de peinados ostentosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos» (1 P. 3:3; 1 Ti. 2:9). Véase ADORNO, COLLAR, DIADEMA, PENDIENTES, ZARZILLOS.

A. LOCKWARD

JOZABAD

Heb. 3107 *Yozabad*, י זָבָד, contracción de 3075 *Yehozabad*, יְה זָבָד = «dado por Yahvé»; Sept. *Iozabad*, ’Ιωζαβ□δ, *Iosabed*, ’Ιωσαβ□δ, *Iosabad*, ’Ιωσαβ□δ. Nombre de once personajes del AT.

1. Habitante de Gabaón, uno de los valientes benjaminitas que se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:4).

2. Jefe de la tribu de Manasés que engrosó las filas de David en su vuelta a Siclag (1 Cro. 12:20).

3. Otro jefe de la tribu de Manasés que se unió David en su vuelta a Siclag (1 Cro. 12:20); es posible, sin embargo, que este nombre sea una diplografía del anterior.

4. Levita de la familia de Coré e hijo de Imna, guardia de la puerta oriental, encargado de las ofrendas voluntarias, de la distribución de las contribuciones al Templo y de las cosas más sagradas (2 Cro. 31:13).

5. Segundo hijo de Obed-edom, uno de los levitas porteros del Templo (1 Cro. 26:4).

6. Uno de los jefes de los levitas que ofrendaron cabezas de ganado vacuno para los sacrificios de la Pascua en la renovación del culto sagrado por Josías (2 Cro. 35:9).

7. Uno de los últimos generales de > Josafat, que tenía a su mando «180.000 hombres listos para la guerra» (2 Cro. 17:18).

8. Hijo de Simrit la moabita, uno de los dos servidores del rey > Joás que conspiraron contra él y le asesinaron mientras dormía (2 R. 12:21; 2 Cro. 24:26).

9. Levita hijo de Jesúa, encargado de pesar la plata, el oro y los utensilios para el Templo, ofrendas todas de los israelitas que se negaron a dejar los lugares donde habían sido deportados (Esd. 8:33). Prob. es el mismo jefe de los levitas encargado de la obra exterior del Templo tras establecerse en Jerusalén (Neh. 11:16).

10. Descendiente de Pasjur, obligado a divorciarse de su esposa después del retorno del exilio babilónico (Esd. 10:22).

11. Uno de los levitas que se separó de su esposa después del retorno del exilio babilónico (Esd. 10:23). Prob. es el mismo que ayudó a Esdras en la explicación de la Ley al pueblo (Neh. 8:7).

JUAN

Gr. 2491 *Ioannes*, ’Ιωάννης, del heb. *Yojanán* = «Yahvé ha hecho gracia». Nombre común entre los judíos posteriores a la deportación babilónica.

1. Padre de Matatías y abuelo de los > Macabeos (1 Mac. 2:1; 14:20). Era sacerdote y descendiente de > Joiarib, que originó una de las veinticuatro familias sacerdotales (1 Cro. 24:7).

2. Hijo de Accos y padre de Eupólemo, uno de los embajadores que Judas Macabeo envió a Roma (1 Mac. 8:17; 2 Mac. 4:11).

3. Hijo mayor de Matatías, apodado Gaddis (1 Mac. 2:2: 2 Mac. 8:2). Fue enviado por su hermano Jonatán al territorio nabateo para pedir autorización de dejar el bagaje de las fuerzas leales al judaísmo en aquel lugar, pero los hombres de Jambri le hicieron prisionero y le asesinaron en Madaba. Sus hermanos Jonatán y Simón vengaron su muerte (1 Mac. 9:35, 36, 38).

4. Uno de los hombres que Judas Macabeo envió a Lisias, general de Antíoco Epífanes (2 Mac. 11:17).

5. Hijo de Simón Macabeo (1 Mac. 13:53; 16:1, 2, 9, 19, 21, 23), mejor conocido como Juan > Hircano.

En el NT llevan el nombre de Juan los siguientes personajes, aparte de Juan el apóstol y Juan el Bautista:

1. Padre del apóstol Pedro, a quien se llama «Simón, hijo de Juan» (Jn. 1:43; 21:15-17). En otro lugar se le da el nombre de *Bar Joná* = «hijo de Jonás» (Mt. 16:17).

2. Nombre hebreo del evangelista > Marcos, a cuya casa acudió Pedro al salir milagrosamente de la cárcel (Hch. 12:12, 25; 13:5, 13; 15:37).

3. Uno de los miembros del sanedrín, de la clase sacerdotal, mencionado en Hechos como uno de los jueces, junto a Anás, Caifás y Alejandro, que intervinieron en el proceso contra los apóstoles Pedro y Juan por la curación de un paralítico y predicar el Evangelio en el Templo (Hch. 4:6). J.B. Lightfoot lo identificó con Johanan Ben-Zachai, que vivió cuarenta años antes de la destrucción del Templo y fue presidente de la sinagoga después de su traslado a > Jabne, o > Jamnia (Lightfoot, *Cent. Chor. Matth*. praef. 15).

JUAN, Apóstol

Gr. 2491 *Ioannes*, ʼΙωάννης, del heb. *Yojanán*: «Yahvé ha hecho gracia».

1. Juan en los Evangelios canónicos.
   1.1. Vocación o llamamiento.
   1.2. Juan en las listas de los Doce.
   1.3. Juan en el grupo de los íntimos.
   1.4. «Hijos del trueno».
   1.5. El «otro discípulo».
   1.6. El «discípulo amado».
2. Juan en los Hechos de los Apóstoles.
3. Juan en las cartas paulinas.
4. Las tres cartas de Juan, el presbítero.
5. Juan en la literatura apócrifa 5.1. Hechos Apócrifos de Juan.
   5.2. Los Hechos de Juan, escritos por Prócoro.
   5.3. *Virtutes Johannis*, Virtudes o Milagros de Juan.
   5.4. *Metástasis* o muerte gloriosa de Juan.

I. JUAN EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS.

1.1. *Vocación o llamamiento*. Los tres Sinópticos narran la vocación de los primeros discípulos en los mismos inicios de la vida pública de Jesús. Mateo (4:18-22) y Marcos (1:16-20) lo hacen con palabras prácticamente iguales. Ambos mencionan el lugar y las circunstancias concretas: ocupados en sus labores de pesca en las orillas del mar de Galilea, y la coincidencia de dos parejas de hermanos, Pedro y Andrés, Santiago y Juan. De estos últimos se dan varios detalles, uno familiar, pues eran hijos de Zebedeo y hermanos entre sí (Mt. 4:21); el otro profesional, porque estaban en la barca con su padre reparando las redes. La versión de Lucas (5:10) informa además que eran socios (*koinonoi*) de Simón. Jesús los llamó, y ellos, «dejando la barca y a su padre, le siguieron»; según Marcos, «dejaron a su padre en la barca»; para Lucas, «lo dejaron todo» y siguieron a Jesús (5:11).

La escena en el Evangelio de Lucas sucede en el contexto de la pesca milagrosa, que llenó de espanto a Pedro y a los que con él estaban, incluidos Santiago y Juan. Pedro se postró a los pies de Jesús, que le animó diciendo que en adelante sería pescador de hombres. Los pescadores, testigos del milagro, sacaron a tierra sus barcas, lo dejaron todo (*panta*) y se fueron con Jesús.

La tradición entiende que Juan, el hijo de Zebedeo, era uno de los dos discípulos del Bautista que escucharon el anuncio de su maestro y siguieron a Jesús. Como ya se ha dicho, con Andrés iba otro discípulo silenciado por el relato, en el que la interpretación cristiana reconoció la presencia del narrador de los sucesos (cf. Jn. 1:35-40). Era una nueva versión de la vocación, vista con detalles

originales del cuarto Evangelio. Es evidente que el contexto de ambos llamados en los Sinópticos y en el cuarto Evangelio es diferente. En los Sinópticos pasaba Jesús junto al lago de Tiberíades o mar de Galilea cuando descubrió a unos pescadores entretenidos en las tareas de su profesión. Eran dos parejas de hermanos, Pedro y Andrés, Santiago y Juan. En el Evangelio de Juan, estaba el Bautista con dos de sus discípulos cuando vio pasar a Jesús a quien señaló como «el Cordero de Dios» (Jn. 1:36). Los dos discípulos oyeron lo que Juan decía y siguieron a Jesús. Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que oyeron a Juan y siguieron a Jesús" (Jn. 1:35-40). De forma sorprendente, no ofrece el relato detalles que puedan facilitar la identidad del segundo discípulo. La tradición que atribuye a Juan de Zebedeo la autoría del cuarto Evangelio, da por supuesto que ese discípulo es el autor del relato y que calla por humildad la mención de su nombre. El detalle se repite reiteradamente en toda la obra, incluido el caso de las referencias al «discípulo a quien amaba Jesús». Sin embargo, el discípulo del Bautista que siguió a Jesús en compañía de Andrés, debía de ser alguno de los componentes de la lista de los Doce. El discípulo a quien amaba Jesús, autor del cuarto Evangelio, era también obviamente un miembro del colegio apostólico. Estaba durante la última cena «recostado en el pecho de Jesús» (Jn. 13:23, 25), luego tenía que ser uno de los doce Apóstoles. A. Piñero presenta al autor del cuarto Evangelio como el discípulo amado. El capítulo 21:24 del cuarto Evangelio lo afirma sin género de duda, pero en ningún pasaje de la Escritura se afirma que el discípulo amado fuera precisamente Juan, uno de los hijos de Zebedeo.

1.2. *Juan en las listas de los Doce*. Juan es un miembro destacado en las listas de los Apóstoles. Y si se admite la misma categoría en los dos discípulos del Bautista mencionados, es lógico que el anónimo compañero de Andrés figure de alguna manera en las listas oficiales de los Doce. Las listas de los Apóstoles aparecen en los Sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles. En todos los casos, los nombres de los Doce están distribuidos en grupos de cuatro. Tales cuartetos están presididos siempre por el mismo apóstol: Pedro el primero, Felipe el segundo y Santiago de Alfeo el tercero. Juan forma parte del primero de los cuartetos, constituido por las dos parejas de hermanos, Simón Pedro y Andrés, Santiago y Juan. En Mateo y Lucas, Juan figura en la cuarta posición; en Marcos, en la tercera; en los Hechos, en la segunda. El protagonismo especial de Pedro y Juan en los acontecimientos narrados en los Hechos de los Apóstoles es el motivo probable de que ambos discípulos figuren emparejados en primer lugar. De esta manera queda quebrada la asociación familiar de las dos parejas de hermanos, avalada por los textos de Mateo y de Lucas.

1.3. *Juan en el grupo de los íntimos*. Jesús había llamado a los Doce «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc. 3:14). La convivencia de los Apóstoles con el Maestro está marcada por ciertos rasgos característicos. Uno de ellos es la intencionada concesión de intimidad en momentos particularmente importantes del ministerio de Jesús. Se trataba de momentos que dejaban destellos de su carácter de maestro, de taumaturgo o de enviado por el Padre. Jesús designó a algunos de sus discípulos para que fueran testigos de su actividad. Uno de ellos era Juan. Así sucede en el relato de la curación de la suegra de Pedro, aquejada de fiebre, que el médico Lucas (4:38) define como *pyretós megale* («fiebre grande»). Marcos es el más rico en detalles sobre el relato (1:29-31). En la resurrección de la hija de > Jairo, uno de los jefes de la sinagoga (Mc. 5:21-42 par.), Jesús «no permitió que le siguiera nadie nada más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago».

En el acontecimiento solemne de la > transfiguración de Jesús (Mt. 17:1-13 par.), relato común a los tres Sinópticos, básicamente uniformes, se subraya positivamente el detalle de que Jesús tomó en

exclusiva a Pedro, Santiago y Juan, ante los que se transfiguró.

Otro momento de intimidad de los apóstoles preferidos tuvo lugar en el monte de los Olivos frente al Templo. Jesús dejó a los demás discípulos y tomó consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo (Mt.), Santiago y Juan (Mc.). Aquellos tres hombres fueron así testigos de la angustia y la tristeza de Jesús en > Getsemaní.

Juan fue así, en el grupo de los tres predilectos, testigo de las debilidades de Jesús, cuya gloria habían contemplado en las cumbres del Tabor. Allí la glorificación había coincidido con las alusiones a su muerte. Ahora, en Getsemaní, la tristeza y la angustia eran totales, sin la más ligera lumbre de consuelo. Más aún, poco después se consumó la traición y el prendimiento. Marcos remata la narración del suceso afirmando que «abandonándole, huyeron todos» (Mc. 14:50; Mt. 26:56), pero en el Evangelio de Juan, Pedro y «otro discípulo» no le abandonaron del todo.

1.4. *«Hijos del trueno»*. Cuenta Marcos que «a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, hermano de Santiago, les dio Jesús el hombre de Boanergués, esto es, hijos del trueno» (Mc. 3:17). La denominación parece significar de alguna manera el carácter impetuoso de los aludidos. Lo que cuenta el Evangelio de Juan acerca del discípulo a quien amaba Jesús, el que se recostó amorosamente sobre el pecho del Maestro durante la cena de Pascua, no parece corresponder con el apelativo de «hijo del trueno». Pero Marcos y Lucas refieren una anécdota en la que Juan es el único protagonista: le prohíbe a un exorcista ajeno al grupo de discípulos seguir en su práctica, porque «no viene con nosotros» (Mc. 9:38 par.). El Juan de la anécdota es el único mencionado entre el número de los Doce, y su reacción, tan maximalista como exclusivista, puede tener sentido contextual en una persona calificada como «hijo del trueno».

Mateo y Marcos recogen una escena que demuestra la ambición de los hijos de Zebedeo y la reacción negativa de sus condiscípulos. En el texto de Marcos son los dos hermanos los que solicitaron personalmente los primeros puestos en el reino de Jesús. Según el relato de Mateo, fue la madre de los hijos de Zebedeo la que se acercó a Jesús para solicitarle los puestos de honor (Mc. 10:39 par.). La actitud de ambos hermanos fue motivo de escándalo para los otros discípulos, a quienes tuvo que tranquilizar el mismo Jesús.

En su viaje de Galilea a Jerusalén, Jesús pasó por Samaria con intención de reposar en un albergue, pero los samaritanos no quisieron recibirlo. La reacción de los hermanos Santiago y Juan fue digna de unos hijos del trueno. Indignados por el rechazo, dijeron a Jesús: «Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?» (Lc. 9:54). Su actitud mereció un claro reproche del Maestro.

1.5. *El «otro discípulo»*. En la fiesta de la Pascua, Jesús envió a unos discípulos indeterminados, según Mateo, para hacer los preparativos para la celebración de la fiesta. Marcos concreta que eran dos los designados (Mc. 14:13) y Lucas especifica que se trataba de Pedro y Juan (Lc. 22:8).

En medio de los sucesos de la pasión de Jesús, aparece un misterioso discípulo, que era conocido del pontífice Anás y que introdujo a Pedro en el atrio del palacio donde Jesús era juzgado (Jn. 18:15-16). Muchos han pensado que pudiera tratarse del apóstol Juan; cosa harto problemática si se tiene en cuenta que Juan, el hijo de Zebedeo, era un humilde pescador del mar de Galilea. Sin embargo, no es nada despreciable el detalle de que Zebedeo tenía jornaleros o empleados que trabajaban, al parecer, a su servicio (Mc. 1:20). No deja de ser relevante el hecho de la mención del padre de Santiago y Juan, lo que parece dar a entender que se trataba de una persona de cierta trascendencia. Siendo así

las cosas, podría tratarse de un pescador nada humilde, pero hasta dónde un pescador del lago de Galilea pudiera tener alguna clase de amistad con Anás es difícil de saber. Hay que recordar, no obstante, que el apóstol Juan no aparece nunca mencionado en el cuarto Evangelio. Por lo que no puede sacarse ninguna conclusión que pueda llevar a identificar a ese «otro discípulo» como si fuera el hijo de Zebedeo y hermano de Santiago.

Distinto es el caso del discípulo amado que estaba con Pedro cuando María Magdalena llegó del sepulcro para anunciar a los apóstoles las novedades de la tumba vacía. Dice el texto del relato con minuciosos detalles: «Echaron los dos a correr a la vez, pero *el otro discípulo* corrió más aprisa que Pedro y llegó primero al monumento. Se inclinó y vio colocados los lienzos, pero no entró. Llegó también luego Simón Pedro detrás de él y entró en el monumento. Vio los lienzos colocados, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no colocado con los otros lienzos, sino envuelto aparte en otro lugar. Entonces entró también *el otro discípulo* que había llegado primero al monumento, y vio y creyó" (Jn. 20:4-8). Los discípulos regresaron a su casa mientras María Magdalena se quedaba junto al monumento llorando. Como es fácil observar, Pedro y Juan forman una pareja destacada en la historia documental de Jesús ya desde la vida pública del Maestro.

1.6. *El «discípulo amado»*. El único discípulo presente en el momento de la crucifixión al pie de la cruz, fue aquel a quien Jesús amaba (Jn. 19:26); a él le confió su madre allí presente, y «desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (v. 27).

Entre los discípulos que fueron testigos de la aparición del Resucitado junto al mar de Tiberíades estaban Pedro y Tomás, Natanael el de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo (Santiago y Juan) y otros dos discípulos. Cuando se produjo la pesca abundante, «el discípulo a quien amaba Jesús» fue el que descubrió de hecho la identidad de Jesús, «el Señor» (Jn. 21:7). En consecuencia, entre los siete discípulos recordados en el relato de la aparición junto al lago se encontraba Juan, pero también otros dos discípulos ocultos tras el más completo anonimato. Por los datos explícitos en el texto se puede concluir que allí estaba el discípulo amado. No obstante, no podemos conocer cuál de los tres posibles candidatos era el «discípulo aquél a quien amaba Jesús», si el hijo de Zebedeo o uno de los otros dos discípulos.

El mismo discípulo amado acaba siendo coprotagonista con Pedro de las escenas finales. Después de la triple protesta de amor, que venía a anular el efecto de las negaciones, Jesús dice a Pedro: "Sígueme". Con Jesús y con Pedro seguía también el discípulo amado, presentado también como el que estuvo recostado en el pecho del Maestro durante la Cena. Ante el vaticinio de Jesús sobre el futuro destino de Pedro, este hizo una interpelación sobre el «amado»: «Y éste ¿qué?» La respuesta de Jesús fue raíz de sospechas sobre la eventual inmortalidad del discípulo de referencia (cf. Jn. 21:22). Las misteriosas palabras de Jesús son el apoyo documental de la denominación de este Juan como «presbítero», es decir, anciano.

El caso es que el cuarto Evangelio termina con un capítulo (c. 21) que es obra de un autor distinto del resto. El estilo es sensiblemente diferente de los capítulos anteriores, de los que se distingue, entre otros detalles, por el uso masivo de diminutivos. Algunas de estas formas son exclusivas de este capítulo, como son *arnía* («corderitos») y *probatia* («ovejitas»). Notamos que para designar a las «ovejas» en la parábola del Buen Pastor, el autor del Evangelio de Juan emplea hasta doce veces la forma ordinaria en grado positivo *próbata* (Jn. 10:1-27).

El capítulo 21 concluye su texto con unas líneas referidas al autor de ese Evangelio. «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es

verdadero». El discípulo aludido es el mismo de la escena anterior, es decir, el «discípulo a quien amaba Jesús» (Jn. 21:7, 20), alguien mencionado en la oración de relativo aneja y explicativa de su carácter de amado (*agapao*) o querido (*phileo*) por el Maestro.

Son cinco las menciones al discípulo amado en el cuarto Evangelio. Además de las dos del capítulo 21, la mención del detalle del discípulo amado que estaba recostado en el seno de Jesús (Jn. 13:23), la enumeración del discípulo entre las mujeres que «estaban junto a la cruz de Jesús» (Jn 19:25-26) y la referencia al destinatario junto a Pedro en el anuncio de la Magdalena sobre el sepulcro vacío (Jn. 20:2).

II. JUAN EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES. Desde el punto de vista estructural, el libro está dividido en dos partes claramente diferenciadas. La primera (Hch. 1-13) trata en términos muy genéricos de los principios de la predicación cristiana con unos protagonistas casi en exclusiva, que son Pedro y Juan. La segunda (Hch. 14-28) reduce su interés al apostolado de Pablo y a sus viajes misioneros con la consecuencia evidente del silencio total sobre el resto de los demás apóstoles.

Los protagonistas auténticos de la primera parte de los Hechos son, pues, Pedro y Juan, presentados como agentes de ciertos sucesos realizados en común. El primero de ellos es la escena de la curación del cojo de nacimiento que pedía limosna en la puerta Hermosa del Templo (Hch. 3:6). Ambos fueron encarcelados por las autoridades judías, y confesaron valientemente su fe (Hch. 4:19).

En el caso de los sucesos de Samaria, Pedro y Juan acudieron desde Jerusalén y oraron para que los fieles samaritanos recibieran el Espíritu Santo (Hch. 8:14).

En el contexto de la persecución desencadenada por > Herodes Agripa contra los cristianos, cuenta Lucas la muerte de «Santiago, el hermano de Juan, a espada» (Hch. 12:1-2). La mención de Juan recuerda que era el hermano del primero de los mártires del colegio apostólico.

III. JUAN EN LAS CARTAS PAULINAS. Como era lógico suponer, Juan aparece en otras ocasiones con nuevos aspectos de su personalidad, que ayudan a conocer más a fondo su nueva identidad. Un detalle importante es el de la carta de Pablo a los fieles de Galacia, por la trascendencia de su contexto. El título de la carta tiene una intención deliberada de solemnidad. El escrito, dirigido a todas las iglesias de Galacia, delata claramente el deseo de Pablo de justificar o garantizar su categoría de apóstol. Una dignidad que no le ha venido de hombre ni por medio de hombre, sino por medio de Jesucristo y de Dios, el que lo resucitó de entre los muertos. El prólogo termina con una no menos solemne doxología.

En el siguiente apartado del escrito, lo que en otras cartas del Apóstol es un canto de alabanza a Dios o de acción de gracias, es en Gálatas es un reproche introducido por el verbo *thaumazo* («admirarse»). Lo que causa admiración a Pablo es la rapidez con la que los gálatas se han apartado del Evangelio que se les ha predicado y que ellos habían aceptado. Aborda luego su autodefensa insistiendo en que su Evangelio procede del mismo Cristo y aporta consigo ricos argumentos de experiencia de sus viajes apostólicos por Siria y por Cilicia en compañía de Bernabé y de Tito.

Es en ese contexto cuando menciona a las tres columnas de la Iglesia, que a la sazón eran Santiago el hermano del Señor, Cefas (Pedro) y Juan (Hch. 2:9). Los tres le dieron la razón y la amistad en comunión (*koinonía*) de ideas y sentimientos. Juan continuaba siendo alguien fundamental en la marcha de la Iglesia al lado de Pedro y del hermano del Señor, el otro Santiago. Y Pablo emplea su nombre como argumento de autoridad en su enfrentamiento dialéctico con los insensatos (*anóetoi*)

gálatas. En el desdichado incidente de Antioquía, narrado a continuación, Juan ha desaparecido de la escena. Pedro fue objeto de dura reprensión por parte de Pablo. Tampoco aparece ya Juan en todo el contexto y el debate del denominado Concilio de Jerusalén, en el que los protagonistas fueron Santiago y Pedro frente a Pablo y Bernabé.

IV. LAS TRES CARTAS DE JUAN, EL PRESBÍTERO. Las tres forman parte del epistolario canónico del NT. Todas las obras de un autor reflejan de alguna manera su personalidad y su talante. Partiendo de la atribución de esas tres cartas a Juan, el hijo de Zebedeo, se pueden conocer aspectos definitivos de este apóstol en su sentido etimológico. «Definitivo» es, en efecto, lo que define y perfila. Y tenemos la impresión de que el autor de estas cartas queda finamente «definido» por el uso de su terminología lingüística.

La primera de las cartas (1 Jn.) empieza sin los saludos habituales en la epistolografía griega. Al contrario, el inicio es una especie de exabrupto, donde se afirma que la vida eterna es el mensaje que «hemos oído desde el principio, hemos visto con nuestros ojos, hemos contemplado, y el que nuestras manos han palpado sobre la palabra de la vida» (1 Jn 1:1). Luego desarrolla su mensaje con toda una serie de oposiciones: Verdad/mentira, luz/tinieblas, vida/muerte, amor/odio y sus verbos correspondientes, hijos de Dios/hijos del diablo, palabras/obras y similares. Ideas y actitudes habituales en la mentalidad gnóstica.

Ciertas verdades constituyen una obsesión en el autor: que Jesús es el Cristo (1 Jn. 1:22) y que «todo el que confiesa que Jesucristo ha venido en carne es de Dios» (1 Jn. 4:2). Su argumentación está sazonada con una terminología en la que destacan vocablos y conceptos como la verdad en su sentido de concepto totalizante que va expuesta como objeto del verbo «hacer». Es decir, «hacer verdad» es sencillamente vivir de acuerdo con las exigencias de la verdad, que es algo que reside en los cristianos auténticos (1 Jn. 1:6,8). La palabra «verdad» (*alétheia*) aparece nueve veces en la carta primera, a las que hay que añadir otras cinco en la segunda y seis en la tercera.

Pero si hay un término preferido por el autor en su primera carta es el sustantivo, el verbo y el adjetivo que corresponden al concepto de «amor» (*agape*, 17 veces), “amar” (*agapao*, 28 veces), «amados» (*agapetoí*, seis veces). Este «amor» está reiteradamente explicado en diversos contenidos semánticos. «Dios es amor, y todo el que ama ha nacido de Dios» (1 Jn. 4:7). «Amar al hermano es permanecer en la luz» (1 Jn. 2:10). «Amar a los hermanos es pasar de la muerte a la vida» (1 Jn. 3:14). «El amor de Dios consiste en guardar sus mandamientos» (1 Jn. 5:3) Otro detalle de carácter afectivo es el empleo de diminutivos, tales como «hijitos» (*teknía*), «niñitos» (*paidía*), este último ya convertido prácticamente en un nombre de grado positivo.

Un detalle identificativo del autor es el apelativo con que se autopresenta en las cartas segunda y tercera. En 2 Jn. 1 el autor que se dirige a la «selecta señora» es el Presbítero, el mismo que aborda a su querido Gayo. Ya se han explicado las razones de la denominación de Juan como «presbítero», que dio motivos para que algunos cristianos pensaran en su eventual inmortalidad. Pero Eusebio de Cesarea distinguía entre los Apóstoles a dos que tenían el nombre de Juan. Uno era el apóstol Juan, otro era Juan el presbítero (*Hist. ecl.* VII, 25, 14). Tiene conocimiento de un apóstol de Jesús, de un Juan denominado el «Presbítero», y de otro Juan que compuso el libro del Apocalipsis. Sabe de forma precisa que en Éfeso se conservaban dos sepulcros que llevaban la denominación de “Sepultura de Juan” (*Ibid*. VII, 25, 16).

El autor del > Apocalipsis se autopresenta con un «Yo, Juan» (Ap. 9:9; 22:8), por lo que está claro que se trataba de alguien conocido. Eusebio acepta esas palabras, pero no sabe qué Juan fue el que lo

escribió. Porque en estos pasajes «no se identifica como hace frecuentemente en el Evangelio cuando afirma que era el discípulo al que amaba Jesús, o el que se reclinó sobre su pecho, o el hermano de Santiago o el que vio con sus ojos y oyó con sus oídos al Salvador» (*Ibid*. VII, 14).

La importancia del personaje es causa de que se hayan concentrado en el hijo de Zebedeo posibles personalidades distintas, confundidas por la comunidad de nombres.

V. JUAN EN LA LITERATURA APÓCRIFA. Uno de los cinco grandes *Hechos Apócrifos de Apóstoles* primitivos, y de los más antiguos, es el de Juan. Pertenecía, según el juicio de Focio en el código 114 de su Biblioteca, a un grupo de obras que el docto patriarca calificaba de «viajes» (*períodoi*) y a las que por sus desviaciones doctrinales no dudaba en considerar como principio y base de todas las herejías.

La persona de Juan, su categoría en el colegio apostólico, su carácter de predilecto de Jesús, su atractivo y su autoridad constituyen un abanico de razones que explican y justifican la proliferación de obras dedicadas a su memoria. Tres son las fundamentales, que contienen la práctica totalidad de los recuerdos del personaje:

5.1. *Hechos Apócrifos de Juan* (*HchJn*), es la primera obra apócrifa raíz y base de las tradiciones sobre su vida y su ministerio. En la edición de E. Junod y J. D. Kaestli y en la nuestra (A. Piñero y G. Del Cerro), los primeros capítulos, del 1 al 17, son considerados ajenos al texto de la obra original, tal como aparece en la edición de M. Bonnet. Además, el orden primitivo ha quedado alterado por las consecuencias de lagunas importantes.

En el material original destacan la permanencia de Juan en Éfeso, su amistad con los esposos Licomedes y Cleopatra, y los milagros realizados con ellos; en ese apartado tiene lugar la anécdota del retrato de Juan hecho por Licomedes con la intención de venerarlo, que tanto escandalizó a los Padres Conciliares del Concilio II de Nicea, por haber interpretado las palabras reprobatorias de Juan como contrarias al culto de las imágenes. La condena proclamada por los Padres del concilio II de Nicea abarcaba los capítulos 27 y mitad del 28 de los HchJn. Sigue un amplio espacio sobre la historia de la piadosa Drusiana, de la que se enamora un joven, cuya locura llega hasta el intento fallido de violar su cuerpo difunto en la misma sepultura. Una parte no pequeña del libro está ocupada por el anuncio del nuevo evangelio (HchJn. 93-95, 2) y la danza ritual (HchJn. 97-98, 2), pasajes condenados por los Padres de Nicea.

Fragmento importante y típico es el de la *Metástasis* o final glorioso del Apóstol con su muerte y sepultura. Juan refiere antes de morir cómo el Señor le puso dificultades para que no contrajera matrimonio y se conservara virgen. Las ruinas de la Iglesia de San Juan en Éfeso contienen el recuerdo de su sepulcro.

Entre los apéndices a las tradiciones sobre el apóstol Juan, destaca el relato sobre su condena a ser arrojado en una caldera de aceite hirviente, de la que salió ileso y rejuvenecido. El suceso es recordado en la iglesia romana de San Juan *Ante Portam latinam* (HchJn. en Roma y HchJnPr. 10-11).

La *Vida de San Juan latina* (s. XV), de origen irlandés, recoge un fragmento con el retrato físico del Apóstol, detalle común con otros Hechos Apócrifos. Es un elogio de Juan hecho por un sacerdote arrepentido de un viejo pecado: "Discípulo del Creador, lozano, angélico Juan, decidido y de hermosa cabellera, rutilante y de ojos azules, mejillas rojizas de hermosa apariencia, blancos dientes y cejas castañas, boca roja y blanco pecho, rápida y blanca mano, gráciles dedos, rojos y suaves,

brillante, iluminado pie, noble y gentil”.

5.2. *Los Hechos de Juan, escritos por Prócoro*. Esta es la segunda obra importante sobre la persona y el magisterio de Juan. Constituyen un capítulo más en el conjunto de tradiciones y leyendas sobre el discípulo amado. Sin embargo, una obra tan larga y prolija como son estos *Hechos*, parece ignorar las líneas esenciales de la personalidad del Apóstol protagonista transmitida por la tradición. No contienen ni la más liviana alusión a grandes detalles de su historia bíblica. Los primitivos *Hechos de Juan* recuerdan su experiencia sobre la cumbre del Tabor (*HchJn.* 90), que estos otros silencian. Apenas hacen una ligera referencia al detalle de que fue el discípulo que se recostó sobre el pecho del Maestro (Jn. 13:23; *HchJnPr.* 3, 6).

Otra novedad típica de estos Hechos es la mención de su autor. Ello no quiere decir que no se trate de una obra tan anónima como el resto de los Hechos Apócrifos. El presunto autor es Prócoro, uno de lo siete diáconos elegidos para ayudar a los Apóstoles en la tarea de la evangelización (Hch. 6:5), considerado por algunas fuentes como sobrino de San Esteban Protomártir. Pero los *Hechos de Prócoro* son una obra literaria de los siglos V-VI. Se trata, pues, de una ficción tan patente como lo es la de los personajes que aparecen en sus relatos. En estos Hechos ocupa un espacio considerable la historia de Procliana, la mujer que se enamoró de su hijo, a quien pretendió corromper. El pasaje guarda cierto paralelismo con las historias de José y la esposa de Putifar (Gn. 39) y del Hipólito de Eurípides y su madrastra Fedra.

5.3. *Virtutes Johannis, Virtudes* o *Prodigios de Juan*. Tercera obra importante sobre el Apóstol, enmarcada dentro de la colección atribuida al Pseudo Abdías, obispo de Babilonia, conocida bajo el epígrafe general de *Uirtutes Apostolorum*. El autor de la colección, F. Nausea, que la publicó en Colonia en 1531, dividió el largo capítulo IV de las *Uirtutes Ioannis* (*VJ*) en dos partes, con lo que la obra vino a tener once capítulos en total. El mismo siglo XVI, el año 1552, W. Lazius publicó en Basilea una segunda edición, a la que puso como título *Historiae Apostolicae, auctore Abdia Babyloniae Episcopo* (*Historias apostólicas, escritas por Abdías, obispo de Babilonia*). La colección es contemporánea de Gregorio de Tours (538-594). La referida colección está compuesta de once secciones dedicadas a las gestas operadas por otros tantos apóstoles: Pedro, Pablo, Santiago el hermano del Señor, Felipe, Andrés, Santiago el hijo de Zebedeo, Juan, Tomás, Bartolomé, Mateo y la undécima sección que comprende las gestas de Simón y Judas. Al principio de la colección y de la sección de Pedro, el autor pone una introducción donde expresa los objetivos pretendidos en la composición de su obra.

Las *Virtudes de Juan*, escritas en un elegante latín, reproducen largos fragmentos de los HchJn, tales como la historia de Drusiana y los detalles de la muerte y sepultura del Apóstol. Este apócrifo recoge la historia del joven recomendado por Juan, pero que acabó convertido en jefe de bandidos. El anciano apóstol lo hizo regresar a una vida de fidelidad a la doctrina de Cristo.

En estas tres obras están contenidos los sucesos fundamentales de la vida y del ministerio de Juan el de Zebedeo. Sin embargo, existen otros fragmentos que contienen y transmiten sucesos de su peripecia histórica, al menos según los datos de la tradición. Uno de ellos es el famoso «Episodio de la perdiz», considerado como componente de los primitivos *Hechos de Juan*, aunque sin una localización aceptada por los investigadores. Y al margen de estos *Hechos de Juan*, los Hechos que narran la Asunción de la Virgen María al cielo dan fe de la convivencia del Apóstol con María, de acuerdo con el encargo de Jesús desde la cruz. Según el texto del apócrifo asuncionista, Juan ejerció un destacado protagonismo en el acontecimiento.

5.4. Metástasis o muerte gloriosa de Juan. Las noticias más cercanas sobre la muerte de Juan son la de Ireneo, discípulo de Policarpo, quien afirma que Juan se quedó en Éfeso hasta su muerte, que se produjo bajo Trajano, que reinó del año 98 al 117.

Los *Hechos Apócrifos de Juan* rellenan ese vacío en sus últimos capítulos (*HchJn.* 106-115); otro tanto hacen los *Los Hechos de Juan, escritos por Prócoro*. En la primera obra los discursos de despedida de Juan ocupan un espacio considerable, mientras que en la segunda prevalecen los detalles minuciosos del sepelio. En *HchJn* el Apóstol eligió al diácono Vero y otros dos para la preparación de la tumba; en *HchJnPr.* son siete los elegidos con Prócoro al frente. Como es lógico, en las escenas de este apócrifo, Prócoro desempeña un protagonismo subrayado, sobre todo, por el uso de los verbos en primera persona del plural, que implican a Prócoro en las tareas ordenadas por Juan y en los gestos de besarlo, cubrirlo de tierra y velar su rostro con la sábana. El sol se alzaba sobre el horizonte cuando el Apóstol expiró.

La sepultura había tenido lugar y tiempo en una situación de secreto, intencionadamente pretendida por Juan, sin más testigos que los discípulos sepultureros. Por eso, cuando terminada la tarea del entierro, regresaron estos a la ciudad, les preguntaron los hermanos dónde habían depositado el cuerpo del maestro. Salieron todos hacia el lugar, pero no encontraron el menor rastro. Lloraron amargamente, se pusieron en oración y se despidieron con el ósculo santo. Regresaron a la ciudad glorificando al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. Véase ANDRÉS, APÓSTOLES, PEDRO, SANTIAGO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Culpepper, *John the Son of Zebedee* (Fortress 2000); A. Piñero, *Guía para entender el NT*, pp. 395-398 (Madrid, 2006); A. Piñero y G. del Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los apóstoles*, vol. I: Hechos de Andrés, de Juan y de Pedro (BAC 2005); R.L. Reymond, *John, Beloved Disciple: A Survey of His Theology* (Christian Focus Publications 2001).

G. DEL CERRO CALDERÓN

JUAN EL BAUTISTA

Gr. 2491 *Ioannes ho baptistés*, Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, o simplemente *Ioannes*, Ἰωάννης, cuando la referencia es clara, como en Mt. 3:4; 4:12; lat. *Joannes*; del heb. *Yojanán*, י הָנָן, que denota «gracia» o «favor». Precursor inmediato de Jesús, considerado como el último profeta de la antigua Alianza. Todo lo que sabemos de él proviene de los cuatro Evangelios, de los Hechos y de Flavio Josefo.

1. El Precursor.
2. Mensaje.
3. Bautismo.
4. Encarcelamiento.
5. Los discípulos.
6. Juan y los esenios.

I. EL PRECURSOR. Su padre se llamaba > Zacarías y era de la familia sacerdotal de Abías (Lc. 1:5), la octava de las veinticuatro clases en que fueron divididos los sacerdotes (1 Cro. 24:7-19). Su madre Elisabet era «descendiente de Aarón» y prima, o quizás mejor «pariente», gr. *syngenés* (συγγενής), de la virgen María, que pertenecía a la tribu de Judá (Lc. 1:5, 36), lo que elimina la aparente contradicción respecto a la familiaridad de dos mujeres pertenecientes a linajes distintos.

La clase de Abías no gozaba de un extraordinario prestigio entre la casta sacerdotal. Por esta razón, el mismo evangelista da cuenta de que los padres del Bautista, a pesar de su condición social, eran “verdaderamente justos ante Dios” (Lc. 1:6). Vivían en una localidad de la zona montañosa de

Judá (Lc. 1:39). Reland y Meyer, entre otros, creen que Judá puede ser un error ortográfico, y proponen la lectura > Juta (Jos. 15:55; 21:16), ciudad sacerdotal al sur de Hebrón, suposición equivocada, pues los sacerdotes no siempre vivían en ciudades de esta clase.

La tradición ha identificado el nacimiento de Juan el Bautista como un acontecimiento extraordinario que se suma al grupo de alumbramientos desclasados que constituyen la teología de la maternidad de la Biblia. La mano de Dios en este tipo de nacimientos otorga una categoría divina al niño engendrado y que hace de él un personaje vinculado a Dios para toda la vida. Dios elige a sus mediadores desde antes de su nacimiento y sus alumbramientos constituyen acontecimientos extraordinarios más allá de lo natural.

Zacarías cumplía sus funciones sacerdotales quemando incienso en el Templo de Jerusalén cuando se le apareció el ángel > Gabriel, quien le prometió un hijo que debía llamarse Juan y ser criado como > nazireo, a semejanza de Sansón y Samuel. El ángel le anunció además que el niño sería lleno del Espíritu Santo desde su nacimiento, y que estaba llamado a preparar para el Señor un pueblo bien dispuesto (Lc. 1:8-17; cf. Is. 40:3). El nombre, Juan, es significativo. Tras él se esconde un trasfondo de carácter sacerdotal muy específico. Juan era un nombre muy frecuente en el ámbito sacerdotal de la familia sadoquita, que había sido perseguida por > Antíoco IV Epífanes. La división que había ocasionado aquella persecución originó una de las fracturas de la casta sacerdotal más destacadas durante la época del Segundo Templo y a lo largo de toda la literatura intertestamentaria, generando oposición dentro del mismo sacerdocio. Si Juan el Bautista, de familia sacerdotal, muestra su rechazo al sacerdocio institucional del Templo, evidencia, en el fondo, aquella situación cismática dentro del judaísmo oficial, tan bien plasmada en el movimiento esenio en un principio y con el grupo de Qumrán posteriormente. Zacarías e Isabel formarían parte, por lo tanto, de aquella oposición al liberalismo sacerdotal, ratificada con la elección del nombre de su hijo.

Juan debió nacer el año 2 a.C. De su infancia y juventud la literatura evangélica no ofrece datos que permitan establecer un calendario y elementos objetivos suficientes para hacer una reconstrucción de este período. Únicamente el evangelista Lucas da a entender que sus padres tuvieron la intención de hacer de él un nazireo, esto es, un consagrado a Dios, opción que el relato lucano sitúa en el momento del anuncio de su nacimiento. La tradición ha identificado a Juan el Bautista con el desierto situado entre la ribera y desembocadura del río Jordán y el mar Muerto, no lejos de su tierra natal (Lc. 1:80).

Lucas señala que el ministerio del Bautista comenzó «el año decimoquinto de Tiberio César» (Lc. 3:1); basándose en este texto, los exegetas creen, aunque sin absoluta unanimidad, que el acontecimiento se puede fechar en el otoño del 27 d.C. o algo después. Con un intenso fervor, predicó a las multitudes que llegaban de todas partes. Los apremiaba a que se arrepintieran de inmediato, por cuanto el Reino de los cielos se había acercado. Muchos eran bautizados en el Jordán después de haber confesado sus pecados. Por ello, Juan recibió el sobrenombre de «el bautista», que desde entonces le ha distinguido de sus homónimos. Su persona no tenía nada que ver con el judaísmo habitual de la época. Las imágenes evangélicas le presentan como un hombre de ideas claras que adopta una postura crítica frente a la sociedad de su día. Se vincula a la tradición profética del AT (Lc. 7:26). El manto de pelo de camello es fiel reflejo de su identificación y vinculación con la profecía (cf. Zac. 13:4; 2 R. 1:8). Su escasa alimentación de tipo naturista, saltamontes y miel silvestre (Mt. 3:4), lo sitúa al margen de cualquier identificación social de la época y refleja su austeridad e independencia material. Estos elementos hacen que él mismo se

presentase ante los demás como la voz que clama en el desierto y como el precursor del Señor que prepara el terreno para su venida, siguiendo la tradición profética (Is. 40:3; Mal 3:1; Mc. 1:2-3), y con algunos rasgos del profeta Elías (cf. Mal. 4:5-6; 3:1; Mt. 11:14; 17:10-13). Jesús mismo declaró que el ministerio de Juan el Bautista era un primer cumplimiento de la profecía de Malaquías al respecto (Mc. 9:11-13). Para evitar confusiones, el cuarto Evangelio precisa que Juan era > Elías (Jn. 1:21), no en persona, sino en espíritu (cf. Lc. 1:17). Juan realiza las esperanzas vinculadas a la figura de Elías redivivo, pero sin ser "el que ha de venir", sino el que le prepara el terreno. No es el esposo, sino el amigo del esposo (Jn. 3:29); no es la luz, sino que ha venido a dar testimonio de la luz (Jn. 1:7s); Jesús es "más" (Mt. 3:11; cf Mc. 1:7; Lc 3:16), de quien no se consideraba digno ni siquiera de ser el servidor. El Mesías es quien habría de bautizar en el Espíritu Santo y fuego.

Entre Juan y Jesús se dan las concordancias y analogías propias de quienes están embarcados en el mismo proyecto. Ambos predican la conversión y la llegada del Reino de Dios (Mt. 3:2; 4:17); utilizan la misma imagen del árbol que no da fruto (Mt. 3:10; 7:19); pronuncian las mismas invectivas contra los fariseos y los saduceos (Mt. 3:7; 12:34; 23:33). Los mismos que acuden al bautismo de Juan siguen después a Jesús desde Jerusalén, desde Judea y desde las regiones del Jordán (Mt. 3:5; 4:25). Tanto Jesús como Juan son considerados por el pueblo como profetas (Mt. 21:26,45).

II. MENSAJE. El mensaje de Juan tenía como centro el anuncio de la plenitud del tiempo y la llegada del > Mesías proclamado y esperado por sus predecesores. En su predicación, el Bautista anunciaba la conversión, el cambio de vida y una opción radical en favor de Dios. La separación entre el grano y la paja, la justicia y la injusticia, así como el carácter judicial de Dios, son elementos que ponen de manifiesto el carácter dualista de su testimonio, propio de una atmósfera común presente en otros grupos contemporáneos. El dualismo apocalíptico de carácter mesiánico es la característica más destacable del contenido de su mensaje, que aparece reflejada en otros escritos del período intertestamentario, tanto de la literatura canónica como de la apócrifa.

Otra característica de la predicación del Bautista es el carácter mesiánico de sus palabras. Para Juan el tiempo estaba cerca, tanto que cada cual había de iniciar un cambio radical y total de vida. La venida del Mesías era inminente, aunque no tenemos constancia de que Juan fuera consciente del significado real de su anuncio o no podamos deducir de sus palabras mesiánicas información sobre la figura concreta de Jesús. La penitencia, el ayuno y cualquier elemento de austeridad acompañaban su mensaje. Las palabras del Bautista pertenecían a un género literario penitencial. Su papel se limitaba a preparar el camino para la llegada del Mesías. Estaba convencido de que su mensaje consistía en cambiar las voluntades de los creyentes para que, llegado el momento, el Mesías encontrase un terreno abonado para su predicación y el anuncio de su mensaje. Juan se consideraba, por tanto, el elegido para preparar un camino que otro tenía que andar. Su misión consistía en anunciar esta venida, sin entrar en el contenido y la trascendencia del mensaje mesiánico. Convencido de ello, el Bautista no dejó pasar la oportunidad de aconsejar a cuantos se acercaban a él adaptando su anuncio a cada uno. Los textos evangélicos dan testimonio de sus palabras y de la didáctica de su trabajo. Todo parece indicar que su fama y popularidad fueron considerables y que atrajo hacia sí a gran cantidad de seguidores y grupos que se acercaban a escucharlo y seguían sus enseñanzas.

III. BAUTISMO. Las multitudes acudían a Juan y se hacían bautizar, es decir, sumergir en las aguas del Jordán, confesando sus pecados. La administración del bautismo es un rasgo distintivo de la actividad de Juan. El bautismo es, por su propia naturaleza, un acontecimiento ritual relacionado con

el cambio de vida y el nuevo estado del bautizado. Juan lo administraba a pocos metros de la desembocadura del Jordán en el mar Muerto. El marco geográfico corresponde a su mensaje. En primer lugar, se desarrolla en un río, esto es, una corriente de agua que no permite bañarse dos veces en ella porque el está en permanente movimiento. Este conlleva un aspecto ritual y simbólico muy interesante desde el punto de vista de la purificación. Quien se sumerge en el río lo hace siempre lavándose en un agua que desaparecerá en su descenso. En segundo lugar, el río Jordán está situado a unos metros del desierto en el que la literatura evangélica y la tradición localizan el escenario elegido por el Bautista para vivir en un marco de austeridad y ausencia de las condiciones más elementales. Finalmente, realizar el bautismo en una zona del Jordán situada a unos metros de su desembocadura en el mar Muerto tiene un nuevo contenido teológico que no se puede pasar por alto. La naturaleza del lugar y las características de la zona hacen que cualquier especie animada, cualquier forma de vida que descienda por el río, muera a su llegada a ese mar. La densidad y el grado de salinidad que contiene el mar Muerto no permiten la existencia de vida alguna en sus aguas. Desde este punto de vista, el bautismo realizado a pocos metros de la desembocadura, en un lugar donde todavía hay vida, pero situado a pocos metros de la muerte, otorga al rito un marco teológico y escatológico inconmensurable, que lo diferencia de la purificación anunciada por los profetas para el tiempo final (Ez. 36:25; Zac. 13:1), ya que exige la conversión individual.

El cuarto Evangelio da cuenta del examen a que sometieron al Bautista los sacerdotes y levitas sobre el tipo de bautismo que realizaba (Jn. 1:19-28). Gracias a este gesto hoy se puede averiguar las razones fundamentales que llevaron a Juan a bautizar en el Jordán. La respuesta «yo no soy el Mesías» refleja una pregunta intencionada por parte de los que cuestionaban su misión pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto el convencimiento de Juan de que él no era el Mesías y que en ningún momento tuvo la intención de hacerse pasar por él. Por otro lado, la afirmación de que bautizaba con agua y no con Espíritu refleja esa seguridad de que su papel se limitaba a preparar el camino para alguien que habría de venir después. Los testimonios evangélicos confirman que algunos fariseos y saduceos acudían al río para recibir el bautismo de Juan. En este punto es en donde se mezclan dos imágenes del Bautista: por un lado, su rito bautismal presenta la religiosidad de su misión; pero además, las claves de sus palabras y el mensaje que predica se acercan más al debate político de la época. Los puntos destacados de su predicación estriban en la penitencia y un cambio en la forma de pensar que motiva los frutos esperados.

El bautismo de Juan se distinguía del de los prosélitos judíos, ya que se les administraba, no a los paganos, sino a los ya judíos, y era distinto de los baños diarios que practicaban ciertas sectas, como la de Qumrán, pues se hacía una sola vez. También se diferenciaba de la purificación anunciada por los profetas para el tiempo escatológico (Ez. 36:25; Zac. 13:1), ya que exigía la conversión individual. El bautismo en el Jordán fue una creación original del Bautista y presenta ciertas características únicas en su significado.

Aunque Juan se declaró inferior a Jesús, este quiso ser bautizado por él. Los tres evangelistas sinópticos presentan el bautismo de Jesús como un acontecimiento extraordinario. Determinan en sus relatos que a través del bautismo de Juan Jesús es ungido como Mesías (Mc. 1:9-11; Lc. 3:21-22; Mt. 3:13-17). La proclamación de Jesús como el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn. 1:29) es la manifestación pública de su mesianidad. Aunque Juan no hizo ningún milagro (Jn. 10:41), fue el más grande de los profetas, en el sentido de que tuvo el privilegio de preparar al pueblo para la venida del Mesías y de revelarlo como tal.

IV. ENCARCELAMIENTO. Los evangelistas dan testimonio del conflicto entre Juan y Herodes Antipas, tetrarca de Judea y Galilea, y describen el proceso a que se vió sometido el Bautista a raíz de la acusación de adulterio que lanzó contra el monarca. Transgredir la Ley era para el Bautista, que había sido educado en la observancia absoluta a la legislación mosaica, un grave delito que debía de ser denunciado públicamente, sobre todo por tratarse de un personaje de relevancia social, como eran Herodes y su sobrina > Herodías, esposa de su hermano > Felipe. Herodes había despedido a su esposa árabe, que se refugió en la casa de su padre sin esperar la carta de divorcio, e introdujo en su casa a Herodías y a su hija > Salomé. El escándalo saltó cuando Herodes tomó a Herodías, mujer de su hermano, como esposa transgrediendo la Ley de Moisés (Lv. 18:16). El Bautista denunció públicamente este delito contra la Ley (Mc. 6:18), por lo que Herodes dio orden de silenciarlo apresándolo (Lc. 3:19,20). Los evangelistas nada dicen del lugar ni de la duración del cautiverio. Es Josefo quien informa que estuvo encarcelado en la fortaleza de > Maqueronte, en las inmediaciones del mar Muerto (*Ant*. 18, 5, 2). Los escritos del NT dan testimonio del interés de Herodes por la figura del Bautista y el respeto por su persona (Mc. 6:20). Los supuestos ataques personales del Bautista a la persona de Herodes con motivo de su situación matrimonial ilícita, no parecen ser razón suficiente para su encarcelamiento. Más bien el anuncio mesiánico fue, con toda seguridad, argumento definitivo para meterlo en la cárcel. Josefo atribuye la muerte del profeta a los celos de Herodes, porque Juan tenía una gran influencia sobre el pueblo (*Ant*. 18, 5, 2), lo cual indicaría su preocupación por anuncios mesiánicos que pudieran generar conatos de rebelión.

La muerte de Juan es descrita en el contexto de una fiesta de cumpleaños del tetrarca que tuvo lugar en la fortaleza de Maqueronte (Mc. 6:14-29; Mt. 14:1-12; Lc. 9:7-9). En ella confluyeron elementos romanos, griegos y judíos. La celebración tenía lugar en un escenario judío, siguiendo ritos y costumbres hebreas, con vino abundante, especias, música, bailes y cantos para entretener a los invitados. Por esta razón, las mujeres comían separadas de los hombres en una sala preparada para ellas.

Salomé, la hija de Herodías, bailó para el tetrarca y todos los comensales. El simple hecho de que Salomé saliese a bailar ante los invitados era ya algo que se salía de las costumbres judías. Su baile gustó tanto a Herodes que la mandó llamar y le ofreció todo lo que ella quisiera. La muchacha fue a la sala donde estaban las mujeres y preguntó a su madre Herodías, que presidía el banquete, lo que debía pedir al tetrarca. La respuesta de su madre fue la cabeza de Juan en una bandeja para acabar con todas sus recriminaciones y denuncias. La imagen de la cabeza de Juan en una bandeja recuerda el uso persa de adornar los banquetes con cabezas de rebeldes. La palabra dada por Herodes a Salomé hizo que Juan el Bautista fuese decapitado y presentado como ofrenda a la hija de Herodías, quien la entregó a su madre.

Josefo añade que el aniquilamiento del ejército de Herodes en su guerra contra el rey nabateo Aretas fue generalmente considerado como un juicio enviado por Dios sobre el tetrarca a causa de la muerte de Juan (*Ant*. 18, 5, 2).

Después de la muerte del Bautista, Jesús fue considerado por Antipas como un Juan redivivo (Mc. 6:14ss; 8:8; Mt. 14:1s; Lc> 9:7ss), ya que continuó la obra del Bautista rodeado de sus discípulos.

V. LOS DISCÍPULOS. No hay duda de que los informes contenidos en los Evangelios se deben en gran parte a los círculos de la Iglesia primitiva formados por los discípulos del Bautista que siguieron luego a Jesús. Gracias a ellos conocemos el progresivo crecimiento de la popularidad de Jesús. Son el mejor testimonio de su fama cada vez mayor. Preocupado, debido a su encierro e

inactividad, y deseoso de saber qué giro iba a tomar la obra de Jesús, Juan envió a dos de sus discípulos para inquirir de él si era el Mesías prometido. Jesús le respondió con una relación de sus obras. Cuando los dos discípulos volvían a Juan, Jesús pronunció delante de la multitud un magnífico elogio de aquel (Mt. 11:2-15).

La comunidad de los discípulos del Bautista tenía su mismo carisma. Aquellos hombres esperaban un cambio de vida por el bautismo, convencidos de la inmediata venida del Mesías. Se habían convertido en verdaderos especialistas en la predicación y el anuncio mesiánico, de manera que se distribuyeron por los lugares más estratégicos de la zona. Sabemos que > Apolo, uno de los discípulos de Juan más conocidos, predicaba en Éfeso hacia el año 52 (Hch. 18-24-26). Junto a él había en aquella ciudad otros discípulos del Bautista con los que Pablo tuvo un encuentro (Hch. 19:1-7). Tenemos constancia de la presencia de más discípulos diseminados por otros pueblos y ciudades.

No sabemos mucho más de los discípulos del Bautista. Sin embargo, su presencia no desapareció con la predicación de Jesús, ni se disolvieron a la muerte del Bautista. El nacimiento de las primeras comunidades cristianas, la destrucción de la ciudad de Jerusalén por los romanos y las primeras persecuciones, fueron los motivos que llevaron a la desaparición del grupo en el primer siglo de la era cristiana.

El hallazgo de algunos fragmentos mandeos hace pensar en una continuación de la predicación del Bautista por obra de sus discípulos en contraposición a la predicación de la Iglesia primitiva. En estos textos el Bautista se presenta como opuesto fuertemente a Jesús de Nazaret y se le convierte en el fundador de la secta mandea. El carácter fuertemente legendario de estos textos y su polémica anticristiana los descalifican como documentos históricos fiables.

VI. JUAN Y LOS ESENIOS. Juan era un hombre del > «desierto», lugar árido y deshabitado. En el desierto encontraron su hábitat natural todos los grupos que rehusaban el poder aposentado en Jerusalén y rechazaban la presencia romana. Se esperaba que del desierto vendría el Mesías. Los > esenios, que querían manifestar su repulsa a todo el sistema establecido, buscaron una vida comunitaria en el desierto, dedicada a la oración y al trabajo, preparando así la venida del Mesías de justicia. La región en la que Juan bautizaba estaba muy próxima al Jordán, en la misma desembocadura del mar Muerto. El edificio del grupo de Qumrán se encontraba a pocos kms al sur, en la ribera oeste de aquel mar. Mateo llama a esta region «el desierto de Judea»; se puede pensar que este término designa un lugar concreto. Precisamente, esta es la expresión con que los esenios denominaban la región donde vivían. «Desierto» no indica una soledad o un erial cualquiera, sino un lugar muy concreto, lo que hace pensar que Juan mantuvo algún tipo de contacto con los esenios. El Evangelio de Juan aplica al Bautista las palabras de Isaías: «Voz de uno que proclama en el desierto: Enderezad el camino del Señor» (Jn. 1:23; Is. 40:3), que es el mismo texto utilizado por los esenios para justificar su misión. Además, el Bautista era de familia sacerdotal, igual que los que vivían en Qumrán, y no es imposible que sus padres lo hubieran enviado en su infancia a la comunidad esenia para ser educado allí. «No es de excluir que Juan el Bautista hubiera vivido algún tiempo en esta comunidad y recibido de ella parte de su formación religiosa» (J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, p. 36).

El mensaje de Juan se centra en el anuncio del juicio inminente, para el cual hay que prepararse mediante la conversión de corazón y el bautismo de agua, lo mismo que se encuentra en los documentos de Qumrán. Es prob. que Juan se moviese en la órbita religiosa de los esenios, pero hay

varios aspectos muy importantes que lo diferencian radicalmente. El estudio de los documentos encontrados en Qumrán, su identificación y el reconocimiento de los principios que regían la vida de aquella comunidad, permiten afirmar con seguridad que Juan el Bautista no solo no estaba de acuerdo con las normas de vida del grupo, sino que no perteneció a él. La pureza ritual, la alimentación y el comportamiento de los hombres de Qumrán, aferrados al cumplimiento estricto de la ley judía y de sus propias normas internas, estaban en contra del estilo de vida que predicaba el Bautista. Nada más lejos e impuro para un qumranita que vestirse con una piel de animal muerto. Nunca un miembro de aquella comunidad comería miel silvestre que, por el hecho de serlo, está compuesta por elementos impuros y la mezcla de otras flores y plantas que elabora la abeja. Tampoco comería un hombre de Qumrán un saltamontes o algún tipo de insecto que anda por el desierto, por el campo, y que ha podido alimentarse o estar en contacto con animales muertos y en proceso de descomposición. Por otro lado, la opción de vida del Bautista le llevaba a andar solo por el desierto sin un lugar fijo de residencia, mientras que para el grupo de Qumrán la permanencia en comunidad y la estabilidad en un lugar concreto formaban parte de la quintaesencia de su vida y razón de ser de su existencia.

El mensaje de Juan, dirigido indiscriminadamente a todos los judíos, fuesen piadosos o pecadores, se opone al espíritu cerrado de los esenios. El bautismo de Juan es muy diferente de los baños esenios, que no eran más que un rito de admisión en la comunidad después de un año de prueba; por el contrario, el bautismo de Juan aparece con matiz profético, que contempla la efusión del Espíritu Santo. «Juan es el eslabón entre el último momento del AT y la inauguración del Nuevo. Su integración en la Historia Sagrada toma definitivamente un pleno sentido, y su originalidad se destaca de tal manera que lo que tenía de común con los esenios no es más que aparente» (J. Daniélou). Véase BAUTISMO, ELÍAS, ESENIOS, HERODES, MALAQUÍAS, QUMRÁN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Álvarez Valdés, *Enigmas de la vida de Juan el Bautista* (San Pablo, Bs. As. 2012); G. Cornfeld, "Juan el Bautista", en *EMB* II, 138-144; J. Daniélou, *Los manuscritos del mar Muerto* (Razón y Fe, Madrid 1961); J. D. Dunn, *Jesús y el Espíritu* (EST 1981); M.A. Keller y E. Rodríguez, *Jesús y el Bautista* (ES 1972); M.F. Lacan, "Juan Bautista", en *VTB*, 451-452; T. Larriba Urraca, "Juan Bautista", en *GER* 13, 549-552; J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret* (Esfera, Madrid 2007); J. Riches, *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I en crisis* (Almendro 1998); A. Salas, "El mensaje del Bautista. Redacción - y teología en Mt 3, 7-12", en *Estudios Bíblicos* 29 (Madrid 1970); H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Trotta 1996); S. Steinmann, *San Juan Bautista y la espiritualidad del desierto* (Madrid 1959); R. Trevijano, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Univ. Pontificia de Salamanca 1995); S. Virgulin, "Juan Bautista", en *NDTB*, 932-938.

J. VÁZQUEZ ALLEGUE

JUAN, EVANGELIO DE

1. Autor.
    1.1. Evidencia externa.
    1.2. Evidencia interna.
    1.3. Lugar de composición.
    1.4. Cronología.
2. Historicidad.
    2.1. Fecha.
    2.2. Hallazgos.
    2.3. Conocimiento de costumbres.
    2.4. Caracter semita.
3. Juan y los Sinópticos.

3.1. Convergencias.
3.2. Divergencias.
3.3. Paralelos.
3.4. Contactos literarios Juan-Sinópticos.
4. Lengua y estilo.
5. Estructura.
6. Teología.
7. Cristología.
8. Pecado y conversión.
9. Escatología.
10. Eclesiología.
11. Pneumatología.
12. El judaísmo en Juan.

I. AUTOR. La tradición ha presentado como autor del cuarto Evangelio al apóstol Juan, hermano de Santiago e hijo de Zebedeo. Modernamente, una mayoría de críticos impugna esta atribución. En resumen del estado actual de la cuestión, distinguiremos los dos aspectos del problema: la evidencia externa de los testimonios aducidos por la tradición y la evidencia interna contenida en los datos que nos ofrece el propio evangelio.

1.1. *Evidencia externa.* El argumento a favor de la autoría de Juan de Zebedeo podría construirse de la siguiente manera: En la segunda mitad del s. II hay unanimidad en atribuir el cuarto Evangelio a Juan, el hijo de Zebedeo. Más aún, de hecho no se atribuyó nunca a ningún otro autor. La atribución a Juan es propia de la Iglesia universal: Asia Menor, Siria, Roma, África, las Galias. Es común a los Santos Padres (Papías, Polícrates, Teófilo de Antioquía, San Ireneo, San Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Cipriano), los gnósticos (Teodoto, Tolomeo, Heracleón) y los apócrifos (*Hechos de Juan*, *Apócrifo de la Dormición*, *Epístola de los 12 apóstoles*). Parece bien establecido que a partir del siglo II con unanimidad casi total la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente, reconoce como autor del cuarto Evangelio a Juan el hijo de Zebedeo. El que un evangelio de una comunidad marginal, con una teología personalísima, con material nuevo diverso de los Sinópticos, y utilizado continuamente por los herejes, acabase imponiéndose en toda la Iglesia, no se explica si no presuponemos que estaba respaldado por la figura de un apóstol de primera magnitud. Por otro lado, en toda la tradición de la Iglesia no se ha sugerido ningún otro nombre apostólico para el cuarto Evangelio, excepto el de Juan. Por supuesto, este argumento no prueba que el propio Juan fuera el autor, pero sí al menos la autoridad que lo respalda.

En contra de la autoría johánica se esgrime el argumento del silencio de los autores del siglo I y primera mitad del II. No se encuentran citas de Juan en los Padres Apostólicos. En Justino e Ignacio de Antioquía hay algunos textos que recuerdan a Juan, pero no son citas literales claras. La primera procedente de un autor no heterodoxo es la de Teófilo de Antioquía, de mediados del s. II, y se refiere a Jn 1:1. Melitón de Sardes (160-170) tiene una homilía con pasajes que recuerdan a Juan, pero nunca citas literales. Justino no lo incluye en la *Memoria de los Apóstoles*, título con el que cita los Evangelios Sinópticos. A partir del s. II se generalizan las citas de este Evangelio en los escritores eclesiásticos. Este silencio prueba solamente que los escritos de la comunidad johánica no tuvieron amplia difusión en las iglesias paulinas y permanecieron como obras esotéricas de un grupo

particular. Todavía al final del siglo II se discutía la paternidad apostólica de este Evangelio entre aquellos a quienes Epifanio llama irónicamente *álogoi* o por el ultraortodoxo presbítero Gayo de Roma. Este último, al oponerse a Proclo, un seguidor de Montano, emplea como argumento que ni el Apocalipsis ni el Evangelio que Proclo citaba habían sido escritos por el apóstol Juan.

Parece que los primeros que hicieron uso de este Evangelio hacia la mitad del siglo II fueron los gnósticos, y más concretamente Valentín. Esto iría en contra de los orígenes apostólicos del escrito. Quizás fue esta utilización entre los gnósticos la que dificultó la recepción de Juan en la Iglesia universal, y lo admirable es que acabase abriéndose camino a pesar de estar siendo utilizado por heterodoxos.

Papías recuerda a dos Juanes, uno mencionado junto con Mateo, y otro llamado el Presbítero, mencionado junto con Aristión. Según esto, el Juan de que nos habla Ireneo podría no ser el apóstol, sino el presbítero. Si recordamos que el autor de 2 y 3 Juan se llama a sí mismo «el presbítero» y que estas cartas han sido atribuidas por la tradición al apóstol, podríamos argumentar que la tradición ha confundido los dos Juanes y ha atribuido al apóstol lo que en realidad era obra del presbítero homónimo. Esta teoría estuvo un tiempo muy de moda. Este Juan, presbítero de Éfeso, ha sido identificado por algunos como Juan Marcos (cf. 2 Tm. 4:11). Las *Constituciones apostólicas* del s. IV, al mencionar los obispos de Éfeso citan a un tal Juan que fue puesto por Juan el apóstol como obispo.

Modernamente, Hengel es el que ha retomado la hipótesis de Juan el presbítero como discípulo amado. Ahora bien, ningún escrito de la antigüedad menciona a este segundo Juan como autor del Evangelio (a lo sumo, Eusebio lo relaciona con el autor del Apocalipsis). Y no olvidemos que el término «presbítero» puede designar también a un apóstol (cf. 1 P. 5:1). Aun suponiendo que fuera una persona distinta, en el texto de Papías el presbítero es un discípulo del apóstol y miembro de su escuela, con lo cual sus escritos vendrían avalados en cualquier caso por la autoridad apostólica.

Otra dificultad contra la autoría johánica es que toda la tradición proviene de Ireneo y este se equivocó al evaluar la evidencia. En efecto, Ireneo afirma que Papías había oído a Juan, lo cual fue desmentido por el propio Papías. Por tanto, pudo haberse equivocado también cuando nos dice que Policarpo había oído a Juan, en cuyo caso su testimonio se debilita. Pero Ireneo conoció personalmente a Policarpo, mientras que no había conocido a Papías. El que se equivocase con Papías no implica que se tuviera que equivocar también con Policarpo. Además, no es cierto que la tradición tenga a Policarpo como única fuente.

Muchos piensan que la atribución a un apóstol es sospechosa de entrada. La tradición intenta siempre dar mayor autoridad a un escrito atribuyéndolo a un personaje importante. Se trata de una tendencia innegable en el cristianismo primitivo. Este puede ser el caso de las Epístolas Pastorales o 2 Pedro; algo parecido habría podido ocurrir con el cuarto Evangelio. Pero en los otros casos citados la pseudonimia estaba incluida en el texto, mientras que el cuarto Evangelio es anónimo. Si hubiese alguna intención por parte del autor de ampararse bajo una autoridad apostólica, lo habría evidenciado de una manera más clara y explícita.

Ahora bien, si el autor no pretendió tal atribución, sino que se trata de un error por parte de la tradición eclesiástica, resulta difícil imaginar cómo dicho error pudo tener lugar. Los críticos que no ven ningún parecido entre el discípulo amado y el apóstol Juan, lo tienen especialmente difícil a la hora de explicar por qué la tradición eclesiástica atribuyó el Evangelio a alguien tan inverosímil. ¿Se hizo con el consentimiento de la comunidad johánica? ¿Por qué habría transigido la comunidad

johánica con ese malentendido, que identificaba a su fundador tan querido con un extraño, por muy apóstol que hubiera podido ser, o por muchas ventajas que obtuviesen a partir de ese error? ¿O fue sin la complicidad de la comunidad johánica? La protesta de sus miembros hubiese sido inmediata, y no ha quedado constancia alguna de ello.

"La única tradición antigua acerca del autor del cuarto Evangelio en cuyo favor pueda aducirse un conjunto estimable de pruebas es la que tiene por autor del Evangelio a Juan, hijo de Zebedeo. Hay ciertos punto válidos en las objeciones suscitadas contra esta tradición, pero la afirmación de Ireneo dista mucho de haber sido invalidada" (R.E. Brown, *El Evangelio según San Juan*, I, p.105). Aunque posteriormente Brown cambió de opinión, sin embargo en ningún momento ha explicitado cuáles hayan sido los motivos que le movieron a hacerlo.

1.2. *Evidencia interna*. Al analizar la evidencia interna que nos da el propio Evangelio, hay que estudiar primero la identificación del autor que se contiene en el epílogo: «Este es el discípulo que da testimonio de estos hechos y que los ha escrito» (21:14). En este texto se identifica al evangelista con el discípulo amado. Aunque no se le nombra, sin embargo la identificación de testigo y discípulo amado nos da ya muchos datos sobre su personalidad y así nos ayuda a rastrear su identidad. De entrada diremos que para nosotros en este momento es poco importante si el testigo ha escrito personalmente el Evangelio o se ha limitado meramente a ser el garante del escrito con su autoridad propia. El concepto de autor es ambiguo y no tiene por qué coincidir con el de redactor. Aceptamos de momento el concepto de autor en su sentido débil, sin precisarlo más, y nos preguntamos por la identidad de este testigo, estudiando los datos que se nos dan sobre él en el propio Evangelio.

Partimos del dato de que el Evangelio no identifica nunca explícitamente a este discípulo amado, sino que lo deja en el anonimato. Pero dado que a lo largo de sus capítulos y versículos se nos habla en varias ocasiones de discípulos anónimos, la primera pregunta es: ¿Cada vez que se refiere a un discípulo anónimo indica al amado? Analicemos los datos:

En el cuarto Evangelio hay cuatro tipos de referencias a discípulos anónimos:

1) El compañero de Andrés en el pasaje vocacional de 1:37-42. Le llamaremos aquí discípulo *innominado*.

2) El *otro* discípulo (2 menciones), que sigue a Pedro al palacio del sacerdote (18:15-16) y lo acompaña al sepulcro (20:2-10).

3) El discípulo a quien amaba Jesús (7 menciones): se reclina sobre el pecho de Jesús y pregunta quién es el traidor (13:23-26), recibe a María por madre (19:25-27), es testigo de la lanzada del costado (19:35-37) y se identifica con el *otro* discípulo de 20:2-10. Entra después de Pedro al sepulcro y cree. Pesca con Simón y reconoce a Jesús (21:7); sigue a Pedro y a Jesús: se refuerza la identificación con el discípulo de 13:23-26 (21:20). Se trata del testigo y autor del Evangelio (21, 24).

4) Los dos discípulos *anónimos* del epílogo (21:2). Si identificamos al discípulo amado con el hijo del Zebedeo, entonces estos dos discípulos serían distintos del amado. Si decimos que el amado es necesariamente uno de estos dos, entonces se excluye de base que pueda ser el apóstol Juan.

Con toda claridad ha sido identificado el discípulo *amado* de 13:23 con el de 20:2-10, el que corre con Pedro al sepulcro, y es probable también que se trate del *otro* discípulo de 18:15-16, el que acompaña a Pedro al palacio del sacerdote, aunque el Evangelio no los identifique expresamente. De hecho, en ambos pasajes se habla del otro discípulo en relación con Pedro. La

única diferencia con «el» otro discípulo de 20:2-10, es que en 18:15 se nos habla de «otro» discípulo, sin el artículo «el», lo cual debilitaría la identificación con el discípulo del que ya se ha hablado anteriormente. En el caso donde nos consta la identificación con el amado, se nos habla de «el otro» discípulo. Aunque también podríamos decir que en el caso de 18:15 es la primera vez que se nos habla del discípulo amado como “otro” y por eso no viene identificado por el artículo, mientras que en el caso de 20:2 el artículo precisamente vendría a identificar al discípulo con el que apareció como «otro» en el palacio del sacerdote.

En cambio, no hay nada que identifique claramente al discípulo amado/otro discípulo con el *innominado* de 1:37-42. De hecho, esta identificación es muy discutida entre los críticos. Si la aceptamos, se refuerza mucho la tesis de que el discípulo amado es el hijo del Zebedeo, porque habría estado presente desde el principio del ministerio de Jesús. A favor de ello está el hecho del gran interés que el cuarto Evangelio tiene por la figura del Bautista desde el mismo prólogo, y su deseo de minimizar cualquier ruptura entre el Bautista y Jesús. Esto abona el hecho de que el discípulo haya sido un miembro de la comunidad del Bautista antes de conocer a Jesús.

Si este otro discípulo fuera el amado, habría acompañado a Jesús desde el principio, estaría situado en el mismo entorno de los otros primeros seguidores, todos ellos galileos, habría acompañado a Jesús a Galilea, y se explicaría también su presencia en la escena de pesca en el lago después de la resurrección. De este modo, perdería fuerza el principal argumento para la identificación del discípulo amado con el hijo de Zebedeo que consiste en aducir que el discípulo amado no era galileo, y que solo aparece en el Evangelio a partir del capítulo 13, durante el ministerio de Jesús en Jerusalén.

Por lo tanto, a la hora de buscar datos identificadores de la personalidad del testigo podremos utilizar sin miedo los datos de los textos 13:23-26, 19:25-27; 20:2-10; 21:7; 21:20 y 21:24. Con bastante probabilidad podremos utilizar también los datos aportados por 18:15-16. Menos probabilidad hay en el caso de Jn. 1:37-42.

Según algunos, el discípulo amado sería un símbolo del perfecto discípulo y no un personaje real. Permanece con Jesús en los momentos decisivos (Loisy). Para Bultmann es el ejemplo del discípulo helenista. Para otros, tiene rasgos de *Benjamín* (P.S. Minear), según la bendición de Moisés en Dt. 33:12, que le llama «amado de YEHOWAH» y dice que «entre sus hombros mora».

Para nosotros, el discípulo amado tiene sin duda una dimensión simbólica, pero esto no excluye que se trate de un personaje real. También Pedro y María tienen una dimensión simbólica y nadie pondría en duda que fueran personajes reales.

El redactor del cap. 21 refleja la angustia de la comunidad johánica por la muerte de un discípulo longevo que era muy importante para ella. Se había corrido la voz de que este discípulo no iba a morir, y por eso su muerte a una edad avanzadísima causó gran desconcierto, que el redactor del epílogo trata de aliviar. Por tanto, tiene que tratarse de alguien real. El redactor identifica a este discípulo con el discípulo amado del que tanto ha hablado el Evangelio. Si el personaje del Evangelio era simbólico, ¿cómo pudo el redactor identificarlo con el discípulo longevo recién fallecido? Tanto el Evangelio como el discípulo longevo eran conocidos y venerados por el redactor y sus lectores. Es inverosímil pensar que uno u otros creyeran que el discípulo amado era solo un símbolo. El epílogo es posterior al Evangelio y ha sido redactado en un ambiente espiritual y literario muy próximo a él.

Si el redactor no podía ignorar quién era el discípulo amado, menos puede suponerse que mintiera deliberadamente al darnos pistas sobre su identidad. La comunidad sabía perfectamente quién era ese discípulo y la importancia que tenía para ella, por lo que no hubiese aceptado el posible engaño del redactor.

También en los documentos de Qumrán se habla mucho del fundador de la comunidad sin darnos nunca su nombre, solo refiriéndose a él como el *maestro de la justicia*. El anonimato y la historicidad del dirigente del grupo son perfectamente compatibles.

El parangón continuo que se establece entre Pedro y el discípulo amado favorece la tesis de que este es una figura histórica lo mismo que aquel. Sin duda alguna Pedro, aunque juegue también un papel simbólico, es una persona bien real en el Evangelio y conserva los mismos rasgos personalísimos que conocemos de él por los Sinópticos.

Hay varias razones para identificar al discípulo amado como el apóstol Juan.

a) Juan es el único de los apóstoles importantes que no aparece llamado por su nombre en el cuarto Evangelio. Menciona a Pedro, Andrés, Tomás, Felipe, Natanael, Judas Iscariote y el otro Judas. Solo faltan por mencionar tres: Mateo, Simón y Santiago de Alfeo. ¿Tendría algo el cuarto Evangelio en contra de los hijos de Zebedeo, tan importantes en los Sinópticos, como para ignorarlos? ¿No sería una ironía que la tradición atribuyera el Evangelio precisamente al apóstol que en sus páginas queda más ignorado y marginado? Este contrasentido desaparece si reconocemos que Juan es el discípulo amado, y por tanto no es ni olvidado ni marginado, sino que tiene un trato misterioso de favor.

Cuando el cuarto Evangelio se refiere al Bautista, le llama simplemente Juan, mientras que en los sinópticos se le denomina Juan el Bautista. Extraña este hecho, porque en general el autor es muy cuidadoso al identificar nombres (cf. 14:22; 11:16; 20:24; 21:2; 6:71; 13:2, 26). ¿Por qué en este caso no se preocupa de la posible confusión del Bautista con el apóstol? Quizás porque en la comunidad johánica no había ningún riesgo de equivocarse.

b) En la escena de la pesca del epílogo se nos da una lista de siete discípulos, y entre ellos *los del Zebedeo*. ¿Será esta una manera de identificar al discípulo amado en clave sin nombrarlo? Algunos han pensado que el discípulo amado sería uno de los dos discípulos anónimos del relato. Pero en este caso, ¿quién sería el otro? En 1:35 se nos habla de dos discípulos, y suponiendo que uno fuera el discípulo amado, se nos da el nombre del otro: Andrés. En cambio aquí no.

c) Se trata de un discípulo pescador. Era uno de los principales discípulos según los Sinópticos y según Pablo (Gal. 2:9). La predilección de Jesús por el discípulo amado vendría así confirmada por los Sinópticos en el caso de que se tratase del apóstol Juan. Este era el único que podía codearse con Pedro. En los Hechos de los Apóstoles aparece íntimamente asociado a él en la curación del paralítico de la puerta Hermosa (Hch. 3:1) y en la misión de Samaria (Hch. 8:14). La importancia que el Evangelio da a los samaritanos podría ser un eco de esta misión en Samaria, en la que nos consta que participó Juan.

La gran autoridad de este apóstol pudo haber ayudado a legitimar recuerdos propios y originales que no están en la tradición sinóptica, y que incluso se muestran contrarios a ella en algunos puntos concretos. Si Salomé era hermana de María (como insinúa Brown), Juan sería su sobrino, y así se explica que Jesús confiase su madre a un pariente. Además, si Juan era pariente de María, se explica que tuviese conocidos en el palacio del sumo sacerdote, ya que, según Lucas, María estaba

emparentada con una familia sacerdotal (Lc. 1:5.36). Quizás esto explicaría que el mismo Juan fuese de familia sacerdotal, tal como nos comunica el Texto 3 de Polícrates. Si en Jn. 1:41 leemos la variante *proto* en vez de *proton*, se confirmaría esta identificación. De los dos discípulos que habían escuchado al Bautista, el primero que fue a buscar a su hermano fue Andrés (dándose a entender que el otro también tenía un hermano que eventualmente se agregó al grupo más tarde).

Las razones contra la identificación del discípulo amado con Juan el apóstol se basan en:

a) Incongruencias. Juan era galileo, y en cambio el cuarto Evangelio presta especial importancia al ministerio de Jesús en Judea y Jerusalén. Este argumento es el que con más fuerza ha presentado Schnackenburg para atribuir el Evangelio a un discípulo jerosolimitano, culto, con entrada al palacio del sumo sacerdote, y que solo habría compartido con Jesús la última parte de su ministerio. Efectivamente, solo se nos empieza a hablar del discípulo amado al final del Evangelio, a partir de la Última Cena, como si antes no hubiera estado en el grupo. Estos datos no se corresponden con lo que sabemos del apóstol Juan. A esto hay que responer que la importancia dada a Jerusalén puede tener motivos redaccionales. El Evangelio pudo haberse escrito en Jerusalén, donde nos consta que vivió Juan algún tiempo (Gal. 2:4). Si diferenciamos discípulo amado y evangelista, puede suceder que el discípulo amado fuese Juan, pero el evangelista fuera un discípulo de Jerusalén que estuviese más al corriente de lo ocurrido a Jesús en aquella ciudad. Si se menciona al discípulo amado solo a partir de la pasión, puede deberse a que esta es la hora de la manifestación del amor de Jesús hasta el final, y de su revelación a la comunidad. Si identificamos al discípulo amado con el *innominado* de 1:35-40, le tendríamos ya presente desde el principio del ministerio de Jesús en Galilea. Además, el innominado aparece en el marco del grupo de los primeros discípulos, todos ellos galileos, que acompañan a Jesús a Galilea. Si el discípulo amado era de Jerusalén, ¿por qué no se nos habla de él en alguna de las ocasiones en que Jesús ejerció su ministerio en la Ciudad Santa? Si el silencio sobre el discípulo amado durante el ministerio de Jesús en Galilea sirve como argumento para negar que ese discípulo fuera galileo, ¿por qué no utilizar este argumento del silencio para notar la ausencia del discípulo amado en todo el ministerio público de Jesús en Judea y Jerusalén hasta la Pascua? Además, ¿cómo explicar que el supuesto discípulo jerosolimitano estuviese pescando en Galilea en Jn. 21? No se entiende la radical dicotomía entre Jerusalén y Galilea. ¿Por qué una familia de Galilea no podía tener también parientes en Jerusalén? De hecho, esto es cierto en el caso de María y José, habitantes de Nazaret, pero que estaban emparentados con un sacerdote de Judea. ¿Por qué oponerse de entrada a que la familia de Zebedeo tuviese parientes sacerdotes en Jerusalén, máxime si, como pareciera, la familia del Zebedeo estaba emparentada con la de Jesús?

b) Juan era un pescador iletrado y el evangelista es un hombre de una gran cultura. La dificultad deja de existir en el momento en que no hagamos coincidir al discípulo amado con el evangelista. El que el evangelista sea un hombre culto no significa que el discípulo amado lo fuese también. La acusación de «iletrados» ya se lanzó también sobre Juan y Pedro (Hch. 4:13), como sobre el propio Jesús (Jn. 7:15). Los «letrados» de hoy no parecen creer que un joven galileo, formado previamente en la escuela del Bautista, y teniendo a Jesús como maestro durante tres años, haya podido llegar a profundizar en los misterios de la Escritura. ¿Cuántos jóvenes de medios rurales han empezado a estudiar tardíamente y han llegado a ser grandes sabios? Por otra parte, la susodicha cultura del discípulo amado es muy relativa. Su griego es muy simple. No puede ni compararse con el de Lucas, que sí era de verdad un hombre culto. El vocabulario es hoy el índice más evidente de la cultura de una persona. El escasísimo vocabulario del cuarto Evangelio (900 palabras) no indica precisamente

que su autor fuese una persona muy culta. La verdadera cultura del evangelista no es mundana, sino una gran capacidad mística de penetración en el misterio de Jesús.

c) La psicología del discípulo amado no coincide con lo que sabemos de la psicología de Juan en los Sinópticos. Parker es el que más ha desarrollado esta objeción. El apóstol era osado, vengativo e irritable (Lc. 9:54; Mc. 3:17), mientras que el discípulo amado es sereno y amable. En los Sinópticos estaba fascinado por los exorcismos (Mc. 9:38), mientras que en el cuarto Evangelio no hay ningún interés en el tema. El apóstol fue testigo privilegiado de la resurrección de la hija de Jairo, la transfiguración en el Tabor y la oración del huerto, hechos todos ellos que no se mencionan en el Evangelio. El apóstol era un pescador galileo, mientras que el discípulo amado tenía amistades en el palacio del sumo sacerdote.

La mayor parte de estas dificultades son gratuitas. El discípulo amado no es tan amable como se quiere dar a entender. Es más, tiene un cierto ramalazo sectario, si leemos las cartas (1 Jn. 2:19; 3:10; 5:18; 2 Jn. 10). El amor del que tanto nos habla se refiere siempre al «hermano», pero para con los disidentes sabe ser extremadamente riguroso e intransigente, muy al estilo de lo que sabemos del Juan sinóptico. El tener acceso al patio del pontífice no significa que fuera su amigo personal. En muchas sociedades los criados y sus familias tienen fácil acceso a personajes importantes. Si no se hubiera dicho explícitamente que María era pariente de un sacerdote, nunca hubiéramos podido imaginar que gentes de un villorrio galileo estuviesen emparentadas con una familia sacerdotal de Jerusalén. Por otra parte, un testimonio de la evidencia externa relaciona de algún modo a Juan el apóstol con el mundo sacerdotal (Texto 3).

d) Otras dificultades provienen de una mala comprensión del medio en el que se desarrolla el Evangelio. Efectivamente, si mantenemos que era un escrito gnóstico, o la obra de un filósofo neoplatónico, o de un desconocedor de Palestina, o de alguien que ignoraba la vida de Jesús, entonces está claro que el discípulo amado no pudo ser un apóstol galileo. Pero se puede mostrar que el cuarto Evangelio contiene información de primera mano sobre la vida de Jesús, la forma de actuar de los judíos palestinos conocedores del AT, y el hecho de que Galilea estaba ya muy helenizada en aquella época, con lo cual es absurdo contraponer helenismo a palestinismo.

e) Algunos argumentan contra la identificación del discípulo amado con Juan alegando otras posibles identificaciones. Al hablar de la evidencia externa, ya nos referíamos a la posible atribución a Juan el presbítero. Vamos a ver ahora algunas otras que han surgido a partir de la evidencia interna sin ningún tipo de apoyo en testimonios externos al texto. Decimos de antemano que ninguna de estas identificaciones tiene asomos de verosimilitud; se basan en un único rasgo de semejanza que puede ser puramente casual.

1. Lázaro (11:3; 11:36; Filson, Eckhardt, Sanders). Se habla varias veces del amor que Jesús tenía a Lázaro, y a partir del hecho de su resurrección se pudo pensar que ya no moriría más. Pero resulta difícil que se aluda una misma persona por su de forma anónima al mismo tiempo. Más probablemente, el discípulo amado se refiere a alguien no nombrado en el texto, pero bien conocido por los lectores.

2. Juan Marcos (Parker). Una de las mayores dificultades a esta propuesta es el hecho de que el discípulo amado habría tenido que ser uno de los doce, lo que no casa con Juan Marcos. Además, la trayectoria misionera del Marcos histórico es muy distinta de la que tuvo la escuela johánica.

3. Un sacerdote de Jerusalén de nombre Juan (Colson). Esta hipótesis, apoyada en algún

testimonio, explicaría algunos datos del Evangelio (amistad con el sumo pontífice, cultura, presencia casi exclusiva en Jerusalén), pero resulta totalmente gratuita. Extraña el total anonimato de ese discípulo, dada su importancia social.

f) Una de las dificultades principales estriba en decir que el medio teológico cultural e institucional de la comunidad johánica es diferente del apostólico, por lo cual el discípulo fundador de la comunidad mal podría haber sido un apóstol.

La cristología del cuarto Evangelio es más elevada que la de los otros escritos del NT. Hay una insistencia de tipo gnóstico en la revelación. La escatología es realizada; el sentido de autoridad, menos fuerte; la comunidad, menos institucionalizada y más pneumática; las alusiones sacramentales son tardías. A lo largo del Evangelio se subraya la competencia constante entre el discípulo amado, representante de la comunidad johánica, y Pedro, que representa a las iglesias apostólicas: la preferencia siempre se decanta hacia el discípulo amado. La comunidad johánica presenta un cierto matiz «sectario», marginal, con respecto a la gran Iglesia, y es la precursora de las comunidades gnósticas que acabarán entrando en conflicto con ella. Si el Evangelio acabó siendo recibido y aceptado por la «gran Iglesia» es porque en esa época tardía el redactor eclesiástico actuó como censor añadiendo, quitando y corrigiendo cosas para que quedase más presentable y fuese más de recibo para las otras iglesias «convencionales». A partir de este supuesto, se achaca al redactor eclesiástico todo lo que pueda ser afín a otros escritos del NT y se entiende como teología típicamente johánica cuanto haya de más original o diverso. Desde aquí se pretende que el fundador de la primitiva comunidad johánica en modo alguno pudo ser uno de los doce, sino un discípulo marginal helenista y heterodoxo.

No hay que olvidar que en la dificultad se subrayan las diferencias. Habría que subrayar también los paralelismos entre los datos de la vida de Jesús en Juan y los Sinópticos, y entre la teología del cuarto Evangelio y el resto de los escritos. La dificultad en conjunto presenta una petición de principio. Se define un *medio apostólico* al margen del cuarto Evangelio y luego se pretende que este escrito no se ajusta a él. Una cosa es decir que el medio johánico es distinto del medio petrino, paulino o sinóptico, y otra afirmar que es distinto del medio apostólico, como si este no fuese una realidad plural. ¿No habría más bien que ensanchar y agilizar nuestra idea del medio apostólico para dar cabida en él a un Evangelio que la tradición nos presenta como apostólico?

Además, si admitimos que el discípulo amado no fue un apóstol, incurrimos en contradicciones. El grupo johánico sería el heredero del discípulo predilecto del Señor, y por tanto representaría el cristianismo más puro; la apostolicidad no sería una de las garantías de la Iglesia de Cristo. Es contradictorio pensar que Cristo fundó su Iglesia sobre Pedro y los doce, y paralelamente dio una misión independiente al discípulo amado en competencia con los otros apóstoles.

Concluimos el tema sobre el autor del cuarto Evangelio afirmando que la tradición universal que atribuye este escrito al apóstol Juan, si bien presenta dificultades innegables, no se ha visto rebatida definitivamente por ninguna de ellas, y son más las dificultades que se presentan al tratar de acudir a cualquier otra hipótesis. Hoy en día, la validez del testimonio evangélico no depende de la identidad de su autor, con lo cual quien niegue la paternidad johánica, no niega la validez del Evangelio. Sin embargo, podemos seguir manteniendo como una opción seria que Juan el apóstol es, si no el evangelista, al menos el discípulo amado fundador de la comunidad y el que con su autoridad garantiza la validez del testimonio contenido en el cuarto Evangelio.

1.3. *Lugar de composición*. La tradición eclesial desde Ireneo señala a > Éfeso como lugar de

residencia del apóstol Juan y de la redacción del Evangelio, o la provincia de Asia en general. La afinidad con el Apocalipsis, que ciertamente fue escrito en esta provincia, refuerza la misma opinión. Allí encaja también la confrontación con los discípulos del Bautista, porque sabemos que en Éfeso había una comunidad de ellos (Hch. 19:1-7). El paralelismo con los documentos de Qumrán encajaría también en este contexto, considerando que también se da en las cartas a Efesios y Colosenses. Por otra parte, por Ap. 2:9 y 3:9 sabemos que la sinagoga tenía una polémica abierta en la zona de Éfeso, lo cual podría explicar el contexto de áspera persecución que sufre la comunidad en la que se escribe el Evangelio.

Otra candidatura ha sido la de > Alejandría, debido a que los papiros más antiguos de este Evangelio se encuentran en Egipto, y al influjo que en esta zona ejercía la filosofía de Filón. También se ha pensado en > Antioquía para explicar ciertas afinidades que se dan entre el cuarto Evangelio y San Ignacio de Antioquía, o las semejanzas con las *Odas de Salomón*, que son una obra siria contemporánea.

Hace unos años, K.Wengst rechazó de plano la ubicación en Éfeso. Según él, en Éfeso no se dio la circunstancia de una persecución judía contra los cristianos. La expulsión de la sinagoga no hubiese tenido en Éfeso repercusiones tan dramáticas como parece haber tenido en el cuarto Evangelio. Para Wengst, el lugar idóneo habría sido las regiones septentrionales del reino de Agripa II en la zona del Golán y el área siria colindante. En esta región, en la que había una numerosa colonia judía de lengua griega, el judaísmo parece que estaba investido de una cierta autoridad gracias a la protección del monarca. Es probable que se impusiesen pronto en esa zona los acuerdos rabínicos de > Yavne (Jammia), con la consiguiente anatematización de los cristianos.

Preferimos una tesis intermedia que comprenda las dos. Probablemente, la primera ubicación de la comunidad johánica fue en Siria, donde pudo haber sido muy fuerte la persecución por parte de los judíos reflejada en el Evangelio. Quizás debido a esta misma presión, se puede presuponer que la comunidad en un determinado momento se trasladara a una región de gentiles (cf. Jn. 7:35), concretamente a Asia Menor, donde Juan habría pasado sus últimos años. Esto explicaría por qué ni Hechos ni la carta a los Efesios hacen la más mínima alusión a la presencia del apóstol Juan en Éfeso, ya que este habría llegado allí veinte años después de la muerte de Pablo.

1.4. *Cronología*. Hasta la aparición de los últimos papiros era común entre los críticos suponer que el Evangelio de Juan había sido escrito a mediados del siglo II. El papiro 52, que data de la primera mitad de esa centuria, empuja la composición del Evangelio a las últimas décadas del siglo I, quizás a los años 80. No muestra nada del tono marcadamente antirromano del Apocalipsis. Los enemigos de la comunidad en la época de su redacción eran más bien los judíos. Ello nos conduciría a una fecha anterior a la persecución de Domiciano, que tuvo lugar a comienzos de los 90. L. Cribbs ("A Reassessment of the Date of Origin and Destination of the Fourth Gospel", *JBL*, 89 1970 38-55) ha sido uno de los autores que ha postulado para el Evangelio una fecha más temprana, aunque su sugerencia no ha tenido mucha aceptación. Se basa en el hecho de que la problemática expuesta en sus capítulos y versículos coincide con de los años de San Pablo y la primera Iglesia de Jerusalén. Da una lista larga de temas propios de los años sesenta que aparecen subrayados en el cuarto Evangelio, y que sin embargo no eran ya relevantes al final del siglo primero. Al mismo tiempo, ofrece una lista de muchos temas que eran relevantes en el siglo I y que sin embargo no aparecen en el cuarto Evangelio. El desconocimiento que Juan tiene de muchos temas de la tradición sinóptica sería también un argumento a favor de la antigüedad de este escrito.

II. HISTORICIDAD. Hasta hace poco ha sido común entre los críticos rechazar la historicidad de este Evangelio por su fecha tardía, por sus influjos gnósticos y helenísticos y su escaso conocimiento de las costumbres palestinas de la época de Jesús y de la geografía del lugar, así como por su falta de armonización con los datos de los Sinópticos. Hoy día, en cambio, se tiende a valorar ciertos datos históricos del cuarto Evangelio aun por encima de los mismos Sinópticos, por las siguientes razones:

2.1. *Fecha*. No puede ser tan tardía, debido al descubrimiento de papiro Rylands P52 de Manchester que contiene Jn. 18:31-34 y 37-39, el papiro Egerton y el papiro Bodmer P66. La ausencia de citas de los Padres Apostólicos no es conclusiva, pues pueden encontrarse alusiones en Ignacio de Antioquía, Justino y Melitón de Sardis.

2.2. *Hallazgos arqueológicos*, a saber, la piscina de Betesda, el pozo de Jacob, la piscina de Siloé, la sinagoga de Cafarnaún y otros.

2.3. *Conocimiento de costumbres*: Samaritanos en Garizín, naturaleza de las fiestas y sus ritos típicos, procesión del agua en la fiesta de los Tabernáculos (7:37), la ceremonia de la luz (8:12), la consagración del Templo en Hanukká (10:22). Jerusalén es la ciudad santa adonde acuden peregrinos e incluso prosélitos (12:10). El Templo aún inacabado, en cuya construcción se han empleado 46 años (2:20), alberga a los mercaderes (2:13-14), y en él se encuentran el pórtico de Salomón (10:23) y el lugar llamado *gazofilacio* o tesoro (8:20). Galilea cuenta con un príncipe real (4:46), es despreciada (1:46; 7:41.12) y se inclina al mesianismo revolucionario (6:14-15). Nazaret es un lugar insignificante (1:46). Hay una profunda enemistad entre judíos y samaritanos (4:9,40). Se conocen los ritos purificatorios (2:6; 3:25; 11:55), el sábado y la circuncisión (5:10; 7:22-23; 9:14), las solemnidades del entierro (11:38, 44; 12:7; 18:31), la prohibición de no contaminarse entrando en casa de un pagano (18:29), o de ejercer la pena de muerte (18:31), así como de dejar los cuerpos en la cruz durante la fiesta (19:31). Conoce la costumbre de que los reos carguen con la cruz (19:17) y de quebrar las piernas a los crucificados (19:32), así como la necesidad de permiso para bajar los cadáveres de la cruz (19:38). Conoce el miedo que existe de que los romanos puedan destruir el Templo (11:48). Los fariseos aparecen con sus rasgos de formalismo (5:16-18; 7:23; 9:16) y desprecio por el pueblo sencillo (7:49; 9:28-29, 34).

Las indicaciones topográficas son más numerosas y precisas que las de los Sinópticos: > Betania al otro lado del Jordán (1:28; 3:23), a quince estadios de Jerusalén (11:18); > Enón, cerca de Salín (3:23); > Sicar cerca de la heredad de Jacob (4,5-6); > Efraín cerca del desierto (11:53). Son lugares, algunos de ellos tan poco conocidos, que ni siquiera pueden ser localizados actualmente, y en aquella época solo se tenía noticia de ellos por sus habitantes. El > torrente de Cedrón pasa entre Jerusalén y el monte de los Olivos (18:1).

Hay otros muchos datos implícitos que en los Sinópticos están desarrollados explícitamente: el origen nazareno de Jesús (1:45; 6:42; 7:41-52), el bautismo de Juan (1:31-34), el encarcelamiento del Bautista (3:24), la elección de los Doce (6:70; 13:18; 15:16; 20:24), la traición de Judas (6:64; 12:4; 13:2,27,29; 18:2), la institución de la eucaristía (6:51), el bautismo cristiano (3:5), la tumba sellada con una piedra (20:1).

Hay otra serie de pequeños detalles que contienen información histórica desconocida en los Sinópticos. Al tratarse de datos intranscendentes, hay que pensar que no son invención del evangelista, ni tienen carga simbólica; más bien nos muestran que por detrás del Evangelio encontramos información de primera mano: El nombre de > Malco (18:10); el hecho de que la tercera negación de Pedro tuvo lugar ante una parienta de Malco (18:26); el que sacó la espada fue

Pedro (18:10); la inscripción de la cruz estaba en tres lenguas (19:20); el > Gólgota se ubicaba cerca de la ciudad (19:20); el sepulcro estaba junto al Gólgota (19:41); la primera criada era la portera (18:17); la transfixión y el crurifragio (19:31-34); el papel de > Anás en el juicio de Jesús (18:13).

2.4. *Carácter semita*. El lenguaje es tan semitizante que hay quienes opinan, como Burney y Torrey, que fue escrito originalmente en arameo. Los términos semíticos que aparecen son más arameos que hebreos.

a) Se dan muchos paralelismos con la literatura rabínica.

b) También con los escritos de Qumrán: oposición de luz y tinieblas, amor a los hermanos, agua y espíritu.

c) Hay una referencia continua al AT; 14 citas explícitas y muchas alusiones.

d) El influjo helenístico, indudable en el libro, no es una contraindicación de su carácter palestino si tenemos en cuenta que el helenismo estaba y muy difundido en Palestina.

III. JUAN Y LOS SINÓPTICOS. Un tema muy debatido acerca del cuarto Evangelio es el de su relación con los Sinópticos. Normalmente se asume que es posterior a ellos, pero se debate mucho el hecho de si los conoció o no. Veremos primeramente los datos sobre sus concordancias y discordancias, para luego pasar a evaluarlas de cara a postular un posible contacto directo.

3.1. *Concordancias*. En algunas ocasiones Juan concuerda con los tres sinópticos:

El dicho del Bautista de que no es digno de desatar la sandalia del que viene tras él (Jn. 1:27 = Mc. 1:7; Mt. 3:11; Lc. 3:16). Cinco panes y dos peces en la multiplicación para los 5.000 (Jn. 6:9 = Mc. 6:38; Mt. 14:17; Lc. 9:13). Doce canastos sobrantes (Jn. 6:13 = Mc. 6:43; Mt. 14:20; Lc. 9:17). Bendito el que viene en el nombre del Señor (Jn. 12:13 = Mc. 11:9; Mt. 21:9; Lc. 19,38). Anuncio de negaciones y canto del gallo (Jn. 13:38 = Mc. 14:30; Mt. 26:34; Lc. 22:34). E inmediatamente cantó el gallo (Jn. 18:27 = Mc. 14:72; Mt. 26:74; Lc. 22:60). La pregunta de Pilatos "¿Eres tú el rey de los judíos?" y la respuesta de Jesús: "Tú lo has dicho" (Jn. 18:33-37 = Mc. 15:2; Mt. 27:11; Lc. 23:3). El título de la cruz: "Rey de los judíos" (Jn. 19:19 = Mc. 15:26; Mt. 27:37; Lc. 23:28). José de Arimatea pidió el cuerpo de Jesús (Jn. 19:38 = Mc. 15:43; Mt. 27:58; Lc. 23:52).

Otras veces, Juan concuerda con Marcos y Mateo (Jn. 6:20 = Mc. 6:50; Mt. 14:27; Jn. 13:21; Mc. 14:18; Mt. 26:21: Jn. 19:17 = Mc. 15:22; Mt. 27:33; Jn. 19:3 = Mc. 15:18; Mt. 27:29; Jn. 12:8:7 = Mc. 14:7-8; Mt. 26:11-12), o con Mateo y Lucas frente a Marcos. Estos acuerdos son muy importantes para la cuestión sinóptica, porque podrían explicar alguna de las dificultades mayores frente a la teoría de las dos fuentes, que es precisamente las concordancias de Mt. y Lc. Frente a Mc. Se podría alegar provienen, no de un mutuo contacto literario, sino de un contacto independiente con una tradición distinta de la de Marcos, la misma que ha recogido Juan. Otras veces solo concuerda con uno de ellos.

En su contenido, Juan comparte los siguientes materiales con los Sinópticos: Actividad de Juan el Bautista (1:19-34); purificación del Templo (2:13-16); curación del hijo de un funcionario (4:46-54); multiplicación de los panes (6:1-13); Jesús camina sobre las aguas (6:16-21); la confesión de Pedro (6:67-71); la unción en Betania (12:1-12); la entrada en Jerusalén (12:12-19); la Última Cena (13); el anuncio de la traición (13:21-30); la predicción de las negaciones de Pedro (13:36-38). Hay múltiples contactos en la historia de la pasión: traición y prendimiento, intentona de resistencia por parte de Pedro, proceso ante el sumo sacerdote, negaciones de Pedro, proceso ante Pilatos, opción del pueblo por Barrabás, crucifixión, reparto de los vestidos, título de la cruz, sepultura, la tumba

vacía, etc.

Juan presenta solo tres milagros de los 29 que hay en los Sinópticos: la curación del hijo del funcionario, la multiplicación de los panes y el camino de Jesús sobre las aguas. Añade cuatro milagros más que no aparecen en los Sinópticos: las bodas de Caná (2:1-11), la curación en la piscina de Betesda (5:1-9), la devolución de la vista al ciego de nacimiento (9:17) y la resurrección de Lázaro (11:1-44). Además, en el apéndice hay un relato de pesca milagrosa paralelo al de Lucas, pero en un encuadre totalmente diferente.

También hay concordancias en los *logia* de Jesús sobre la destrucción del Templo (cf. Mc. 14:58 y paralelos); nacer de nuevo para ver el Reino de Dios (cf. Mt. 18); el amor del Padre por el Hijo (cf. Mt. 11:27); la honra del profeta en su propia patria (Mc. 6:4); la unidad de honra al Padre y al Hijo (cf. Lc. 10:16); perder la vida para salvarla (Mc. 8:35); el siervo no es mayor que su señor (cf. Mt. 10:24); la acogida de Jesús en los que él ha enviado (Mt. 10:40); la oración (cf. Mc. 11:24 y par); la huida de los discípulos (cf. Mc. 14:27); el cáliz a beber (cf. Mc. 14:27); el perdón de los pecados (Mt. 18:18). En ocasiones las semejanzas pueden afectar incluso a pequeños detalles de información y estilo, que sería prolijo detallar aquí.

Lucas es el único sinóptico que hace entrever que Jesús viajó varias veces a Jerusalén (Lc. 10:38; 13:34). Lucas y Juan se interesan ambos por Samaria y los samaritanos (Lc. 9:52; 10:29-37; 17:11; Hch. 1:8). Ambos prolongan el relato de la cena con discursos. En ambos la flagelación es anterior a la condena y pretende despertar la compasión de la turba. En los dos falta el juicio nocturno ante Caifás. En los dos hay tres declaraciones de inocencia por parte de Pilatos. En ambos Evangelios las apariciones de Jesús están centradas en Jerusalén y no en Galilea.

3.2. *Divergencias*. Existen en la estructura del Evangelio. El relato tiene más discursos que los Sinópticos. Jesús habla en un estilo literario distinto al de los Sinópticos, y por el contrario, el Bautista y el narrador hablan igual que Jesús. Los relatos johánicos están más trabados unos con otros y forma una unidad porque unos pasaje remiten a otros: 4:45 a 2:23; 4:46 a 2:2-22; 7:50 a 3:1-12; 12:42 a 9:22; 18:14 a 11:49; 13:33 a 7:33,36 y 8:21; 15:20 a 13:16.

El cuadro topográfico es diverso. En los Sinópticos se refiere un solo viaje a Jerusalén, mientras que en Juan son tres (2:13; 5:1; 7:19). Jesús pasa la mayor parte de su ministerio público en Judea, mientras que en los Sinópticos reside en Galilea.

El cuadro cronológico es también diverso. En el relato sinóptico, Jesús habría celebrado la Pascua una sola vez, mientras que en Juan celebra tres Pascuas, con lo que su actividad pública dura al menos dos años y medio. En los Sinópticos, tras la entrada a Jerusalén, Jesús permanece en ella solo una semana, mientras que en el cuarto Evangelio Jesús pasa en Jerusalén y su comarca al menos los seis últimos meses de su vida. En los Sinópticos Jesús muere el 15 de Nisán; en el cuarto Evangelio muere el 14 de Nisán. En Marcos Jesús es crucificado a la hora sexta, mientras que en el cuarto Evangelio es a la hora sexta cuando Pilatos dicta sentencia (19:14).

Aun en aquellos pasajes paralelos existen datos difíciles de concordar. Por ejemplo: La expulsión de los mercaderes en Juan tiene lugar al principio del ministerio de Jesús, mientras que en los Sinópticos acontece el Domingo de Ramos, poco antes de su muerte. La presencia del discípulo amado al pie de la cruz contradice el testimonio de que todos los discípulos abandonaron al Maestro (Mc. 14:50). En el cuarto Evangelio la cohorte romana está ya presente a la hora del prendimiento de Jesús, mientras que en los Sinópticos el prendimiento lo realiza la guardia del Templo (Jn. 18:3 Mc.

14:43). No aparece la figura del Cirineo, sino que es Jesús quien carga con la cruz (Jn. 19:17; Mc. 15:21). En el cuarto Evangelio el encuentro de Jesús con Andrés y los primeros discípulos tiene lugar, no a orillas del lago, sino en el Jordán, pues estos eran discípulos del Bautista (Jn. 1:35-42 Mc. 1:16-20). En los Sinópticos Jesús, después del bautismo en el Jordán, va al desierto para ser tentado. En cambio, en Juan va directamente del Jordán a Galilea (Jn. 1:43). En los Sinópticos el ministerio de Jesús comienza cuando el Bautista ha sido ya arrestado por Herodes Antipas, mientras que en Juan ambos ejercen simultáneamente su ministerio durante algún tiempo.

1) *Omisiones*. Extrañan mucho algunas omisiones típicamente sinópticas. No hay constancia de la niñez de Jesús, no se describe la transfiguración, ni la institución de la eucaristía. Otros temas sinópticos están tan alterados que son casi irreconocibles: las predicciones de la pasión, la agonía, etc.

2) *Teología*. Mientras que en los Sinópticos el tema fundamental de la predicación de Jesús es el Reino, en el cuarto Evangelio es la autorrevelación del Hijo eterno de Dios: su persona, su preexistencia, su relación con el Padre. En los Sinópticos el Yo de Jesús no constituye el centro de los discursos, al contrario que en Juan. En los Sinópticos la mesianidad de Jesús se va revelando poco a poco y está envuelta en el misterio. En el cuarto Evangelio se manifiesta a los creyentes desde el principio. En los Sinópticos aparecen una multitud de preceptos morales. En el cuarto Evangelio, aunque se exhorta a la observancia de los mandamientos, no se menciona ninguna obligación moral concreta, sino el amor fraterno en general. En los Sinópticos las controversias con los rabinos versan sobre la interpretación de la Ley, mientras que en el cuarto Evangelio la única cuestión es la fe o la incredulidad. En el cuarto Evangelio los milagros son signos de la gloria divina de Jesús más que manifestaciones de su misericordia hacia las miserias humanas. El amor de Jesús hacia los pecadores, si se exceptúa el pasaje de la adúltera, que no es johánico, no aparece en el cuarto Evangelio.

3.3. *Paralelos*. Algunos pasajes muestran que el paralelismo no resulta tan obvio.

1) *Las tres predicciones de la pasión*. En los sinópticos, sobre todo en Marcos y Lucas, las tres predicciones de la pasión constituyen el armazón teologal sobre el que se construye el tema de la «subida a Jerusalén». Sin duda, formaban parte de un antiguo esquema de catequesis evangélica antes de su incorporación a Marcos. En el cuarto Evangelio reaparecen estas predicciones, pero en lenguaje típicamente johánico, es decir, de exaltación:

Mc. 8:31	Mc. 9:30	Mc. 10:32-34
Jn. 3:14	Jn. 8:28	Jn. 12:32, 34

La expresión de las predicciones es muy distinta en uno y otro Evangelio. Frente a la crudeza descriptiva de los sufrimientos anticipados en Marcos, Juan predica la muerte como exaltación. El tema de la exaltación estaba ya incluido en el cuarto poema del siervo de Yahvé (Is. 52:3 LXX) y será utilizado por la teología cristiana a propósito de la ascensión (cf. Flp. 2:9-10). Pero Juan lo refiere a la misma muerte de Jesús.

2) *La agonía de Jesús*. Juan no ha contado la oración del huerto que presentan los Sinópticos. Sin embargo, no está totalmente ausente, pues muchos de sus elementos están desperdigados en distintos lugares del Evangelio. La escena de Getsemaní es de indudable valor histórico. Difícilmente pudo haberla inventado la Iglesia. En Lucas hay un solo acto en el drama. Jesús va una vez a orar, vuelve y

se encuentra a los discípulos dormidos. En Mt. y Mc. hay tres actos, aunque solo Mateo ha explicitado la segunda vez la oración de Jesús en una progresión de abandono, y la tercera ida y vuelta de Jesús (Mc. menciona solo la tercera vuelta sin la ida). Quizás la versión lucana en un acto sea la más original, y el triplicado sea un recurso literario. Conocemos otros triplicados: triple negación de Pedro, triple tentación, triple predicción de la pasión, etc. En cualquier caso, hay evidencias de elaboración en el texto de la oración del huerto.

En Lucas solo se describe una fase de separación entre Jesús y sus discípulos, mientras que en Mt./Mc. se refieren dos. Primero se aparta del grupo llevando consigo a tres, y luego se aleja incluso de ellos. Una vez más, la versión simple es la de Lucas. En cualquier caso, los discípulos estaban dormidos y no pudieron oír las palabras de Jesús porque estaban lejos. El contenido de la oración es una elaboración teológica.

En Juan no encontramos la escena de la agonía en el huerto, aunque se menciona la ida de Jesús a un huerto al otro lado del torrente Cedrón. Sin embargo, se hallan elementos de esta escena diseminados a lo largo del Evangelio, sobre todo en el capítulo 12.

Después de la cena, Juan nos habla de una larga oración de Jesús durante todo el capítulo 17. Su contenido, en lenguaje johánico, podría ser un trasunto de la oración sinóptica. ¿Cuál de las dos versiones es más primitiva? Hay quienes piensan que la escena sinóptica es una elaboración a base de diversas oraciones en la vida pública de Jesús en lucha continua contra Satanás. La escena del jardín sería una composición literario como la de las tentaciones al comienzo del Evangelio.

3) *El proceso ante Caifás*. La redacción de los distintos procesos de Jesús resulta muy difícil de acoplar. Benoit adelanta la siguiente concordancia: a) Atestado nocturno no oficial (Jn.); b) por la mañana, verdadero juicio ante Caifás (Lc.), pero con el contenido de Mt./Mc. en el juicio nocturno. La tradición sinóptica muestra señales de desarrollos en la falta de uniformidad entre Mt./Mc. y Lc. No coinciden ni en la hora, ni en la presencia de testigos, ni en la alusión al Templo. En Mt./Mc. se constata una sola pregunta del sumo sacerdote y una única respuesta de Jesús. En Lucas son dos las preguntas y otras tantas las respuestas. Lucas omite el rasgado de las vestiduras y el cargo de blasfemia. Las burlas que en Mt./Mc. siguen al juicio, en Lucas lo preceden.

Aunque Juan no narra este juicio oficial ante el sanhedrín, sino solo el atestado nocturno en casa de Anás, encontramos sin embargo elementos del juicio dispersos por el Evangelio. La acusación sobre la destrucción del Templo (Jn. 2:19) se basa en una afirmación auténtica de Jesús. La primera pregunta del sacerdote (en la versión de Lucas) la coloca Juan en la fiesta de la Dedicación: «Si eres el Mesías, dínoslo claramente», a lo que Jesús contesta: «Os lo he dicho y no me creéis» (Jn. 20:24). La segunda pregunta de Lc. 22:70, que en Mt./Mc. da pie a la acusación de blasfemia, recurre en Jn. 10:3.

En Jn. 11:47-53 tenemos un juicio ante Caifás en el que se dictamina la sentencia de muerte. La diferencia con la tradición sinóptica es que en este juicio Jesús no está presente. En cuanto a la afirmación sobre el Hijo del Hombre sentado y viniendo sobre las nubes (Mc. 14:62), encuentra un ligero parecido en el *logion* a Natanael (1:51).

4) Las tentaciones y la confesión de Pedro. En el cuarto Evangelio las tentaciones de Jesús están dispersas en los caps. 6 y 7.

En el relato sinóptico la confesión de Pedro se sitúa inmediatamente después de la segunda multiplicación de Mt./Mc. La secuencia total es asombrosamente parecida. La escena de la confesión

comienza en un momento de crisis, con la constatación de la incredulidad y el abandono de algunos discípulos (Jn. 6:64 = Mc. 8:28), y una pregunta comprometedora para estos (Jn. 6:67 = Mc. 8:29). En ambos evangelistas, Pedro responde en nombre de todos (Jn. 6:69 = Mc. 8:29). El cambio de nombre de Pedro que Mateo ubica en este momento, Juan lo ha colocado ya al principio de su Evangelio (Jn. 1:42).

3.4. *Contactos literarios Juan-Sinópticos*. Sobre el problema de los posibles contactos literarios entre Juan y los Sinópticos se han dado diferentes respuestas; antes de la Segunda Guerra Mundial había consenso en que Juan habría empleado uno o más de los Sinópticos. Este punto de vista cambió radicalmente con la publicación de P. Gardner-Smith, que defendía la independencia literaria del cuarto Evangelio. El nuevo consenso apuntaba a que Juan no había conocido ningún Sinóptico. Sigue siendo el punto de vista mayoritario, aunque algunos han vuelto a postular algún contacto.

1) *Juan completa los Sinópticos*. Juan habría conocido el texto de los Sinópticos y habría trata de completar lo que aquellos no habían dicho. Es la opinión de Sanday, Zahn y Bernard. Juan habría pretendido, según distintos autores, completar, rectificar o suplantar a los otros. Hoy esta hipótesis está completamente abandonada.

2) *Juan depende de los Sinópticos*. Juan habría conocido la tradición sinóptica y la utiliza en todos los materiales comunes. Esta hipótesis tiene dos variantes, según que se postule un contacto literario entre Juan y los Evangelios actuales, o entre Juan y las fuentes subyacentes a los Sinópticos. Barrett afirma la dependencia respecto a Marcos. Boismard la afirma respecto a Lucas. Neyrink defiende que el cuarto Evangelio conoció los tres Sinópticos. De hecho, algunas veces concuerda con uno frente a los otros dos. Con todo, nunca se piensa que Juan haya usado los Sinópticos de un modo semejante al modo como Mateo y Lucas utilizaron Marcos. Debió emplear un proto-Mateo o un proto-Lucas, tal vez las fuentes escritas utilizadas por ellos, quizás las fuentes orales. En cualquier caso, no hizo un uso significativo de ellas.

3) *No hay ninguna dependencia directa entre uno y otros*. Constatamos que las diferencias son más agudas que las semejanzas. Si admitimos las dependencias, habría que atribuir los cambios de Juan a una voluntad deliberada de alterar los textos, o al hecho de que no los había comprendido. En general, Juan tiende a concordar más con Marcos y Lucas que con Mateo, pero de manera sistemática no concuerda con ninguno de los tres. El evangelista toma los materiales para componer sus relatos de una tradición independiente, similar, pero no idéntica a las tradiciones representadas en los sinópticos. Con esto no queremos negar que a lo largo de las distintas etapas de elaboración del cuarto Evangelio no se dieran algunas influencias cruzadas, en grado menor, de las tradiciones sinópticas. Por más replegada sobre sí misma que estuviese la comunidad johánica, no pudo vivir totalmente aislada de las otras iglesias cristianas y tendría un cierto conocimiento de las otras tradiciones evangélicas.

IV. LENGUA Y ESTILO. Se ha discutido sobre la naturaleza del griego utilizado en la composición de este Evangelio. Algunos creen que se escribió en arameo y lo que hoy poseemos sería una traducción griega muy semitizante. Otros piensan que se trata de un griego *koiné* sin influjos arameos. Las posiciones intermedias se inclinan por un Evangelio escrito en un griego suficientemente idiomático, pero con ciertos semitismos, mayormente léxicos. Quizás estos semitismos pueden provenir de las fuentes de *logia* utilizadas por el evangelista. Por nuestra parte, podemos deducir que el colorido semítico del escrito procede del ámbito del judaísmo, pero por su griego correcto hay que postular una permanencia prolongada de su autor en el área helenística.

Muestra conocimiento del hebreo y afinidad con el lenguaje de los escritos de Qumrán. Podría ser un nativo de Palestina que vivió mucho tiempo en un ambiente helenístico.

El griego de Juan es correcto, pero pobre. Refleja la *koiné* hablada, popular, más que la escrita. Su vocabulario se reduce a 920 términos, algunos muy repetidos. Abundan construcciones típicas, como la parataxis con la conjunción *kaí* en vez de la hipotaxis (semitismo); el uso de las partículas *hina* y *hoti* con sentido epexegético, raro en el NT. Se han llegado a aislar unas cincuenta características gramaticales propias de Juan, que se repiten incluso en las partes atribuidas a distintas fuentes, con lo que se corrobora la unidad literaria del Evangelio.

La solemnidad del estilo de Juan ha hecho pensar que algunos de sus discursos están en prosa poética, de tal manera que se deberían imprimir para que destacaran. El lenguaje es monótono y solemne, propio de una teología meditativa. Produce fórmulas estereotipadas más intelectuales que emocionales. El autor se distancia de los acontecimientos narrados. Recurre a menudo al paralelismo (1:1; 3:18; 6:35), en clara oposición a los clásicos griegos que intentaban variar lo más posible el vocabulario y los giros. Utiliza la técnica del *quiasmo*. El *quiasmo* es un paralelismo inverso en el que se da una correspondencia entre el primero y el último elemento de una unidad. Puede afectar a una sola frase o a toda una perícopa. Cuando en la mitad del quiasmo aparece un elemento central, hablamos de *estructura concéntrica*, como por ejemplo 6:36-40, o el proceso ante Pilatos con su alternancia de entradas y salidas. Otro recurso literario es la *inclusión*, por la que al final de un determinado pasaje se repite un elemento mencionado al principio, estableciendo así un marco que da unidad a todo lo que está incluido entre la primera y la segunda mención.

Hay claves lingüísticas que se repiten al principio y al final del Evangelio y que pueden considerarse como inclusiones que lo enmarcan en su totalidad: vida (1:4 = 20:31); su nombre (1:12 = 20:31); Cristo (1:20 = 20:31); Hijo de Dios (1:34 = 20:31). Pero la inclusión más resaltada es la afirmación de que el Verbo era Dios (1:1) y la confesión de Tomás “Señor mío y Dios mío” con la que se cierra el Evangelio (20:28). Igualmente hallamos inclusiones que enmarcan distintas secciones del Evangelio o perícopas concretas, como por ejemplo las alusiones a los dos milagros de Caná de 2:11 y 4:46.54.

Las *introducciones* también nos proporcionan una clave importante para centrarnos en la estructura del Evangelio. Así el prólogo como introducción a todo el Evangelio, y simultáneamente a la primera sección narrativa del Bautista y los primeros discípulos. Igualmente hay introducciones a los distintas secciones, como por ejemplo la solemne introducción al libro de la gloria (13:1). Otras más breves pueden verse al comienzo de las bodas de Caná (2:1), la multiplicación de los panes (6:3-4), la fiesta de la Dedicación (10:22-24), y el juicio ante Pilatos (18:28).

Igualmente encontramos *conclusiones* y recapitulaciones, como las dos conclusiones al Evangelio (20:30) y al epílogo (21:25), o las dos correspondientes al libro de los signos (12:37-43 y 12:44-50).

Hay también conclusiones más breves a perícopas concretas, tales como el primer testimonio del Bautista (1:28), el discurso sobre la Luz del mundo (8:20), o el primer signo en Caná (2:11). Muy a menudo, las perícopas concluyen con la constatación de la reacción de fe o incredulidad ante lo que Jesús ha realizado o dicho (8:30; 8:59; 10:39; 10:19-21).

Como *transiciones* podríamos destacar aquellos versículos que sirven para ligar dos episodios separados, que hacen de vínculos con la perícopa anterior y nos preparan para la siguiente (2:12;

3:22; 4:41-42).

El lenguaje del cuarto Evangelio es menos colorista y contiene menos parábolas y ejemplos que los Sinópticos. Parece el propio de una minoría de iniciados. Por eso cobran importancia los diálogos, la relación personal de Jesús con individuos o con pequeños grupos: los dos discípulos (1:35-39), Pedro (1:40-42), Felipe (1:43-44), Natanael (1:45-51); se recogen también diálogos prolongados con Nicodemo (3:1-21), la samaritana (4:1-26), los discursos de la Cena, y con Pilatos (18:33-38; 19:8-11).

Algunos de los discursos más largos están íntimamente asociados a los signos que acompañan: discurso del pan de vida y multiplicación de los panes (6:1-13, 22-71); la Luz del mundo y la curación del ciego (8:12; 8:1-41), resurrección de Lázaro y Jesús como resurrección y vida (11:1-44; 11:25); discursos de la Cena y desarrollo de la pasión. En ellos se constata un proceso circular de exposición. Se enuncia globalmente una idea y se desglosa en facetas complementarias que se van entrecruzando hasta llegar al punto de arranque. Círculos concéntricos o fugas musicales en las que se van entreverando dos temas diversos, son el discurso del pastor y la puerta. Llevan el sello personalísimo del evangelista, aunque en determinados momentos puedan incluir *logia* del mismo Jesús. En líneas generales, estos discursos son una elaboración del mensaje de Jesús a la luz de la pascua, bajo la inspiración del Espíritu que se encarga de recordar (14:26) y guiar hacia la verdad completa, haciendo comprender las realidades nuevas a la luz de los acontecimientos del pasado, y viceversa.

Aunque menos numerosas que en los Sinópticos y con menos colorido, es posible detectar en este Evangelio ciertas parábolas, como la de la puerta, el pastor, la viña, o la mujer que da a luz. Algunas de ellas revisten la forma de alegorías y están muy elaboradas. Tales serían por ejemplo la del pastor y la viña. En cambio, hay otras que son un mero esbozo, una pincelada sugerente, como la mujer que da a luz (16:21-22), el grano de trigo (12:24-25) o el hijo aprendiz (5:19).

La trama del Evangelio está dividida en una serie de episodios que se repiten a sí mismos una y otra vez, hasta llegar al clímax final de «la hora». Cada episodio es un microcosmos en el cual se condensa el argumento global. P. ej., la venida de la luz al mundo, las distintas reacciones que provoca y sus consecuencias de aceptación o de rechazo: salvación o condena. El carácter de Jesús es estático y no cambia a lo largo del Evangelio, no se da en él una evolución psicológica. Únicamente su carácter se va revelando más y más tras cada una de las olas concéntricas que constituyen los distintos episodios.

V. ESTRUCTURA. Se han propuesto distintos esquemas para estructurar la totalidad del Evangelio. Obedecen a diversos puntos focales de interés. Bultmann adoptaba como hilo conductor los planteamientos teológicos, y según ellos dividía el Evangelio en dos partes principales: Revelación de la gloria de Jesús al mundo (cap. 1-12) y Revelación de la gloria de Jesús a la comunidad (cap. 13-20). Además habría que añadir, como en todos los otros esquemas, un prólogo y un epílogo. Boismard adopta una estructura septenario-simbólica en siete semanas. La primera es la del bautismo y el vino nuevo (1:19-2:12). La segunda, la de la primera pascua, nuevo Templo, nuevo nacimiento, nuevo culto (2:13-4:54). La tercera semana es la de la obra vivificadora de Cristo: paralítico y pan de vida (5:2-6:71). La cuarta es la de la fiesta de los Tabernáculos: Jesús luz del mundo (7:1-9-41). La quinta es la fiesta de la Dedicación: Jesús buen pastor que devuelve la vida (10:1-11:56). La sexta semana es la de la tercera Pascua: pasión y nacimiento de la nueva vida (12:1-19:42). La última semana es la gloria de la resurrección como descanso sabático (20:1-31).

Brown adopta una estructura teológico-sustitutiva en dos partes: El libro de los signos (1:19-12, 50) y el Libro de la gloria (13:1-20, 31). A partir del corte que se da al final del capítulo 12, y basándose en el término “hora”, Brown localiza la articulación principal del Evangelio. Hasta entonces ha predominado el discurso de Jesús a los de fuera. A partir de ese momento Jesús va a dirigirse a «los suyos». La diferencia entre los de dentro y los de fuera ha sido ya explicitada en el prólogo (1:11-12), donde se ve el contraste entre los que reciben la luz y los que la rechazan. Los signos del primer libro prefiguran la gloria de Jesús que luego será revelada más tarde plenamente durante la pasión y resurrección. Se distinguen siete signos que estructuran toda la primera parte del Evangelio. Reproduciremos a continuación la estructura según R.J. Brown, introduciendo ligeros retoques.

Prólogo: 1:1-18. Himno johánico programático

LIBRO DE LOS SIGNOS (1:19-12:50)

1ª Parte: Días inaugurales de la revelación de Jesús (1:19-51; 2:1-11)

I. El testimonio del Bautista (1:19-34)

II. Los discípulos del Bautista siguen a Jesús (1:35-51)

Los discípulos creen en Jesús (2:1-11)

(Este relato sirve de fin de la primera parte y comienzo de la segunda)

2ª Parte: De Caná a Caná. Diversas respuestas a Jesús en Galilea, Jerusalén y Samaría

I. El primer signo en Caná de Galilea (2:1-12)

II. Purificación del Templo en Jerusalén (2:13-22)

III. Conversación con Nicodemo en Jerusalén (3:1-21)

IV. Testimonio final del Bautista (3:22-36)

V. Conversación con la samaritana y reacciones samaritanas (4:1-45)

VI. Segundo signo en Caná (4:46-54)

(Este relato sirve de fin de la segunda parte y comienzo de la tercera)

3ª Parte: Jesús y las principales fiestas judías (5:1-10:42)

I. El Sábado: El paralítico de la piscina y la obra de dar vida (5:1-47)

II. La Pascua: Multiplicación de los panes y discurso sobre el pan (6:1-71)

III. Los Tabernáculos: Ceremonias del agua y de la luz. El ciego (7:1-8,59)

IV. La Dedicación: Jesús consagrado Mesías e Hijo de Dios (10:22-42)

4ª Parte: Jesús avanza hacia su hora (11-12)

I. Jesús da la vida a Lázaro. Los hombres condenan a Jesús (11:1-54)

II. Escenas preparatorias: Unción, entrada solemne, los griegos (12:1-50)

LIBRO DE LA GLORIA (13:1-20,31)

1ª Parte: La última Cena, el último discurso y la plegaria de Jesús (13-17)

2ª Parte: Narración de la pasión (18-19)

3ª Parte: Jesús resucitado (20)

VI. TEOLOGÍA. El Evangelio no es un simple atestado histórico de unos hechos sucedidos. Es ante todo > kerigma, proclamación de unos acontecimientos salvíficos que pretenden no meramente informar, sino invitar, expresar una oferta de vida, que espera una respuesta. Frente a esta proclamación e invitación, el hombre tiene que decidir entre la aceptación y el rechazo. El mero hecho de aceptar o rechazar implica un juicio que supone ya la salvación o la condenación. La

proclamación expone el hecho redentor, el cumplimiento del designio salvífico prometido, anunciado y prefigurado en el AT. Se centra en Cristo, luz y vida de los hombres, y en el inmenso amor de Dios que se ha revelado en él. La invitación es doble: a creer, a tomar una decisión, librándose de la mentira; y a amar introduciéndose en la comunión de la Trinidad. Se puede hacer una lectura dramática del cuarto Evangelio desde el punto de vista de la respuesta humana a esta proclamación e invitación, constatando la doble respuesta: rechazo (p.ej. 1:5, 10, 11), aceptación (1:12, 14).

El cuarto Evangelio da testimonio de que Jesús no es solamente el Hijo del Hombre, sino también el Hijo de Dios, *huiós tu Theû*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, venido en carne para salvación del mundo (20:30, 31). Para expresar este misterio recurre a tres ideas centrales que encuadran su cristología:

1. *La hora del Hijo del Hombre*. La dinámica del Evangelio conduce hacia un momento culminante que se designa como la hora de Jesús. Una hora que todavía no ha llegado en Caná (2:4), aunque de algún modo se adelanta a través del signo (2:11). Por fin llega en el momento de la muerte (13:1). ¿Qué representa esa hora? Es la hora del don de la vida como homenaje de amor al Padre y salvación de los hombres. Las repetidas afirmaciones de que todavía no ha llegado la hora crean un *suspense*: «Todavía no ha llegado mi hora» (2:4); «se acerca la hora en que no daréis culto al Padre aquí o allá» (4:21); «se acerca la hora» (4:23; 5:25,28). El arresto de Jesús fracasa, porque todavía no había llegado su hora (7:30; 8:20). Finalmente, llega la hora en que el Hijo del Hombre ha de ser glorificado (12:23, 27;13:1;16:2, 21, 32; 17:1).

2. *La gloria*. Todo el Evangelio nos ha ido preparando para una lectura de la pasión en clave de gloria. En el momento solemne en que el costado de Cristo es traspasado, se cita a Zacarías: «Mirarán al que atravesaron» (Zac. 2:10 = Jn 19:37). En esta invitación a mirar se cumple lo que se había anunciado en el prólogo: «Hemos visto su gloria» (1:14). Esta gloria comenzó ya a manifestarse inicialmente en Caná (2:11) y a través de los distintos signos de la misericordia de Jesús en un contexto de humildad y servicio. Pero hasta el momento de llegar la hora no se revela en plenitud. Es todavía como el sol cuando se filtra entre las nubes. Pero al llegar la hora de su muerte, se descorren las nubes y la gloria del amor de Jesús se revela en todo su esplendor (12:23).

El término «gloria» en su acepción ordinaria significa homenajes, prestigio, privilegios, poder, éxito… Sin embargo, en Jesús se va a manifestar su gloria en su muerte infamante porque precisamente es en la ignominia donde resplandece la grandeza del amor de Dios «hasta el final». En ningún sitio se revela tan claramente el extremo del amor de Dios como en su capacidad de ser fiel hacia los que le injurian y torturan. En el AT «glorifica tu nombre» significaba «muestra tu poder de salvación». Por eso, la glorificación del Hijo es la manifestación del poder de Dios para la salvación de los hombres.

3. *La exaltación*. Ya vimos cómo, correspondiendo a las tres predicciones de la pasión en los Sinópticos, hay en el cuarto Evangelio tres anuncios de la exaltación. La muerte en cruz da vida a los mordidos por las serpientes (3:13), revela quién es Jesús (8:28), y es principio de atracción universal (12:32). El verbo *hypsûn*, ὑψοῦν utilizado por el evangelista es el mismo que aparece en Isaías 52:13 (LXX) anunciando que el siervo será exaltado y glorificado. El grito «*¡Tolle, tolle!* (Vulgata), “¡quita, quita!» (19:15), quiere significar a la vez quitar y ensalzar. Irónicamente, lo que la multitud podría estar diciendo es «¡Ensálzalo, ensálzalo!». El nombre hebreo del litóstroto es *Gabbatha*, que significa «lugar de exaltación» (19:13).

VII. CRISTOLOGÍA.

7.1. *El Enviado*. Para el evangelista, Jesús es ante todo el «enviado» del Padre, y el Padre es correlativamente «el que envía», fórmula que aparece 26 veces en el Evangelio. «Ser enviado» constituye no solo la misión de Jesús, sino su naturaleza. Jesús es el enviado, el plenipotenciario. Puede ser el enviado a causa de su identidad con el Padre (10:30) y su preexistencia junto a Dios. Solo él puede ser el enviado, porque solo él es el Hijo. No viene en nombre propio (5:43). No hace nada por su cuenta, sino que habla como el Padre le enseñó (8:28). No busca su propia gloria, sino la gloria del que lo envió (5:41; 7:18; 8:54). Ese Jesús que parecía ser el centro desaparece para dejar el puesto central a otro que es mayor que él (14:28). El cristocentrismo da lugar al teocentrismo. Así expresa el cuarto Evangelio el misterio de la > *kénosis*, el vaciamiento de Jesús, que no ha venido a hablar de sí mismo, ni busca su propia gloria, ni tiene más palabra que decir que la que ha escuchado.

Jesús es total desposesión. Nada le pertenece. Todo lo recibe. El Padre es origen y destino (16:26). Así transcurre toda la vida de Jesús. La hora de la muerte para él es solo «la hora de pasar de este mundo al Padre» (13:1), el último latido del corazón, el último acto de abandono filial. Jesús acoge todo lo que es y todo lo que tiene como un don gratuito recibido. No considera que nada sea suyo. Los discípulos son «los que tú me has dado» (17:6); sus palabras son «las palabras que tú me diste» (17:8, 14, 24); su doctrina es «lo que he oído a mi Padre» (15:15); su propia pasión es «el cáliz de mi Padre» (18:11). Su vida es un don de amor del que es plenamente consciente. «El Padre me ama» (10:17). Su gloria solo quiere recibirla del Padre, no de los hombres (8:53). Jesús no busca su gloria, la recibe como un don.

Desposeído de todo, nunca cierra el puño sobre nada. Todo le ha sido dado. Su existencia es una pura referencia a otro, al Padre. Jesús es como un pájaro que no fuera más que vuelo. No tiene nada más que lo que se le da. Para Jesús ser es recibir, y por eso ser es dar, sin reservarse nada. Todo lo que recibe lo da sin guardar nada para sí. Tal es la naturaleza propia del amor. «Como el Padre me amó, así os he amado yo» (15:9). Jesús ha tenido el mejor maestro para enseñarnos a amar. El envío del Hijo es la mayor prueba del amor de Dios al mundo (3:16). Más aún, es porque Dios ama a su Hijo por lo que puede amarnos a nosotros. Un Dios no trinitario solo podría ser un solitario egoísta incapaz de amar. Solo un Dios trinitario puede definirse como Dios de amor. El evangelista va a conjugar el verbo amar en todos sus tiempos y personas. Es el amor la corriente que circula entre el Padre y el Hijo. Jesús es consciente de ser amado. Nadie se ha sentido nunca tan amado como Jesús (3:35; 5:20; 10:17; 15:9; 17:23, 24:14, 31). Este amor trascendente entre el Padre y el Hijo es el que funda las relaciones entre los hombres y Dios. Nosotros somos una oportunidad para que el Padre y el Hijo se muestren su mutuo amor. Ejercitan su amor en nosotros. Por amar a su Hijo es por lo que Dios también puede amarnos a nosotros en él. Es porque capta cuánto nos ama el Padre (16:27) por lo que Jesús vuelca todo su amor en nosotros. Por haber recibido tanto amor de su Padre es por lo que Jesús puede darnos tanto amor hasta el final, un amor que implica dar la propia vida. Y porque Jesús ama tanto a su Padre es por lo que se pone tan totalmente al servicio de su plan de salvación. En el momento de levantarse de la mesa para ir al encuentro de su pasión, Jesús dice: «Para que el mundo sepa que yo amo al Padre y cumplo su encargo, levantaos, vamos de aquí» (14:31; cf. 15:10; 10:17).

7.2. *El Revelador*. Jesús se nos muestra ante todo como el Revelador. Bultmann fue el primero que cayó en la cuenta de que en el cuarto Evangelio Jesús no tiene otra cosa que revelar sino el hecho de ser el Revelador. No trae un conjunto de doctrinas sobre Dios que proponga para nuestra aceptación.

No solicita la fe en la doctrina que nos propone, sino la fe en su persona, la fe en el hecho de que él es el enviado del Padre, en la legitimidad de su envío, en el hecho de que en su persona se transparenta el Padre. Creer en Jesús es aceptar que el Padre es veraz (3:33). Lo que está en juego es nada menos que la veracidad de Dios.

La expresión «Yo soy» aparece 33 veces en labios de Jesús. En 23 ocasiones existe un predicado. «Yo soy el camino, la verdad y la vida; yo soy la luz del mundo; yo soy la vid verdadera...» Pero en cuatro ocasiones aparece usado este término en sentido absoluto, sin predicado y como objeto del verbo creer o conocer. Jesús exhorta a creer y conocer que él ES. Sorprende que el Evangelio nos hable de creer simplemente que Jesús ES, así sin más. Aunque esta declaración puede interpretarse de modos diversos, en cualquier caso es una prueba añadida de que el objeto de la fe en Juan no es un enunciado doctrinal, sino la persona de Jesús (8:24, 27, 58; 13:19).

Jesús justifica su pretensión de SER. No nos invita a una fe ciega, a un salto en el vacío, sino que aduce testimonios a su favor: el del Bautista (5:33-34) y el de las Escrituras (5:39, 45-46). Pero hay un testimonio aún más importante: sus obras (5:36; 10:25, 37; 14:11). Por eso concluye que es el Padre mismo quien da testimonio de él a través de todas esas mediaciones (5:32, 37). Estos testimonios han validado la misión y el ser de Jesús durante su ministerio, mas resta aún un testigo, el decisivo. Se trata del Paráclito, el Valedor que dará testimonio de Jesús a través de los propios discípulos (15:26).

Los profetas comunicaban la palabra de Dios que les venía de fuera, que les era exterior. Jesús, en cambio, se presenta en el cuarto Evangelio no tanto como un profeta, cuanto como la Palabra misma, el Logos de Dios. El mensajero se ha convertido en mensaje, las palabras han dejado paso a la Palabra. ¿Cómo se ha producido este cambio radical? ¿Cómo poco a poco la primera comunidad joánica llegó a formular esta mutación fundamental de enfoque, que distingue absolutamente a Jesús de todos los profetas y predicadores a quienes el pueblo de Israel estaba acostumbrado? ¿Cómo ha podido llegar a formular el evangelista esta doctrina del Verbo tan novedosa y tan única en el NT? Algunos han supuesto que el origen estaría en la filosofía helenista, o en las doctrinas mandeas, o en los escritos herméticos, y se vuelven hacia Egipto, hacia el Irán, hacia la India. No hay que ir tan lejos. Podemos encontrar el trasfondo de la doctrina sobre el Verbo-*logos* primeramente en el AT, que nos habla ya de la Sabiduría de Dios personificada, que existía junto a Dios desde el principio (Sab. 7:25, 26); baja del cielo para habitar entre los hombres (Prov. 8:31; Si. 24:8; Sab. 9:10; Bar. 3:37). Se sirve de los símbolos del pan y la bebida para invitar a los hombres a comer y beber (Prov. 9:2-5; Sir. 24:19-21; Is. 55:1-3). Vaga por las calles buscando a los hombres a gritos (Prov. 1:20-21; 8:1-4; Sab. 6:16). Y al final regresará al cielo para siempre (Hen. 42:2).

Pero sobre todo hay que buscar el trasfondo de la doctrina sobre el Verbo en el propio Evangelio y en la predicación apostólica. El NT comenzó a reservar el término Palabra de Dios —*Verbum Dei*— para el acontecimiento que es Jesús y su mensaje. En un primer paso el *logos* era el contenido de la predicación apostólica que anunciaba a Jesús. El *Verbum Dei* se fue convirtiendo en *Verbum Christi*. Pablo ya en algunas ocasiones equipara el misterio que es Cristo con la palabra de Dios (Col. 1:25-26). Expresa simultáneamente el deseo de que «Cristo habite en vosotros» con el deseo de que «la palabra de Dios habite en vosotros» (Ef. 3:16-17). «Cristo» y «Palabra de Dios» empiezan a ser términos equivalentes. De una manera especial el cuarto Evangelio usa el término *logos* para designar la palabra de Jesús, que es palabra del Padre. Poco a poco se van aplicando a Jesús los mismos verbos y conceptos que se aplicaban anteriormente a la palabra de Dios.

La palabra que Dios nos revela no es un cuerpo doctrinal de verdades que habría que creer, ni una lista de preceptos éticos que habría que cumplir; es ante todo Jesús. Jesús es el contenido de esta revelación. Es a la vez el Revelador y el Revelado. Porque la revelación que Jesús hace de Dios la realiza no solo con sus palabras, sino sobre todo con su vida y con su persona. Es en su corazón abierto donde se revela el Dios amor. Jesús encarna y vive la palabra de Dios al mismo tiempo que la anuncia. Él mismo es la Palabra de Dios. Los que convivieron con Jesús eran conscientes no solo de que habían *escuchado* de sus labios la palabra de Dios, la palabra de vida, sino de que esta palabra había sido objeto de contemplación *visual*, y había sido alcanzable hasta por el *tacto* (1 Jn. 1:1-2). Todo este proceso evolutivo en la primera comunidad cristiana culmina en el prólogo del cuarto Evangelio, donde se hace la identificación expresa de Jesús con el *logos* eterno de Dios. Por eso, el acento se ha ido transfiriendo desde las palabras que predicó Jesús hasta la Palabra que es él mismo. De un modo semejante se ha ido desplazando también el acento del Reino que Jesús anunciaba a la persona del Rey que lo instaura.

Jesús había predicado la instauración del reinado de Dios. Esta predicación del Reino está continuamente presente en los Sinópticos. Juan solo usa el término «Reino de Dios» en una ocasión (3:3, 5); en cambio habla 15 veces de Jesús como «rey» (el doble que cualquier otro Evangelio). Juan ha desplazado el acento del Reino al Rey, explicitando mejor así la función de Jesús en el Reino que anuncia.

7.3. *El Verbo encarnad*o. Ciertas lecturas sesgadas del Evangelio ven al Jesús del cuarto Evangelio como un ser tan divino que deja de ser humano. Algunos seguidores del discípulo amado, influidos por la filosofía helenística y el gnosticismo, llegaron a decantarse por esta herejía. Incluso hoy, algún exegeta moderno ha defendido que esto es precisamente lo que el autor pretendió: dibujar a Jesús como un ser divino que camina por el mundo disfrazado de hombre, pero que no es un hombre en realidad. Las cartas de san Juan salen al paso de esta interpretación incorrecta que algunos estaban haciendo ya entonces, manipulando ciertos textos del Evangelio que leían unilateralmente. El autor de las cartas exhorta a los miembros de la comunidad johánica a no dejarse llevar de estas interpretaciones sesgadas, sino volver a la enseñanza "del principio" (1 Jn. 1:1; 2:24; 3:11), a la que habían recibido del propio discípulo amado (1 Jn. 4:2; 2 Jn. 7). Apoyados en la insistencia del Evangelio en la divinidad de Jesús, algunos miembros de la comunidad johánica llegaron al extremo de negar su humanidad. Al corregir este abuso, las cartas afirman que no están dando una doctrina nueva, sino que simplemente están insistiendo en lo que ya estaba escrito desde el principio en el Evangelio, es decir «que el Verbo se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros» (Jn. 1:14). El Evangelio reconoce que Jesús se fatigó y tuvo sed (4:6-7:31), que de su costado herido brotó sangre (19:34) y que murió realmente y fue enterrado. La filosofía platónica no podía comprender cómo de la carne pudiese provenir la salvación. La salvación para los griegos consistía en liberarse de este cuerpo mortal, la tumba del alma. No podían entender cómo el Hijo de Dios había caído tan bajo asumiendo nuestra carne, y mucho menos aún cómo una encarnación tal podría aportar la salvación a los hombres. Y sin embargo, Jesús afirma: «El pan que yo daré para la vida del mundo es mi carne» (6:51). La comunidad johánica, heredera del que se reclinó en el pecho de Jesús y escuchó los latidos de su corazón de carne, confiesa que el Verbo de Dios ha podido ser oído, visto y palpado por nuestras manos (1 Jn. 1:1). Los discípulos han sentido en sus pies la caricia de las manos de Jesús durante el lavatorio; el ciego sintió en sus ojos el barro fresco mezclado con su saliva; María de Betania pudo acariciar la textura de su pelo mientras ungía su cabeza; las manos

de Tomás se hundieron en sus heridas; la Magdalena abrazó sus pies.

El Jesús humano no solo tuvo un cuerpo mortal, sino que tuvo también una psicología humana propia que le llevó a turbarse ante la previsión del sufrimiento que había de padecer (12:27), a llorar por la muerte de su amigo Lázaro y por el sufrimiento de sus hermanas (11:35), y a estremecerse y agitarse en su interior (11:33-34).

VIII. PECADO Y CONVERSIÓN. El evangelista prefiere la forma singular al hablar del pecado, y generalmente con el artículo: *he hamartía* ἡ ἁμαρτία. De este modo, muestra que el centro de su interés no es una lista de pecados, sino el pecado como tal que subyace a toda la negatividad moral. Es el "pecado del mundo" (1:29). El cordero de Dios ha venido a quitar este pecado, más bien que a perdonar determinados pecados concretos que puedan pesar sobre nuestra conciencia.

Este pecado del mundo es una fuerza hostil a la luz, que se encuentra encarnada en poderosas estructuras y está cerrada a la trascendencia. Da al hombre la ilusión de ser autosuficiente y de no necesitar la salvación divina. Deslumbrados por lo que ya poseemos, no reconocemos la verdadera salvación que se nos acerca. La luz de Jesús viene a denunciar rincones oscuros de nuestra existencia que preferiríamos ignorar, esa parte de mí mismo que se enrosca sobre sí y que tiene miedo de la luz. El cuarto Evangelio tiene una orientación muy afín a determinados elementos del método psicoanalítico, que detecta detrás de todas las perturbaciones psíquicas un proceso de racionalizaciones y autoengaños que hay que sacar a la luz. El pecado en Juan es ante todo la incredulidad, la oposición a la verdad y la decisión de vivir dentro del confín de la propia inmanencia y el rechazo de cualquier denuncia. Toda denuncia provoca en el hombre un repliegue a la defensiva, y un deseo de cerrar todas las puertas y ventanas, para vivir incomunicado en la creencia de la propia justicia, de los engaños con los que se justifica a sí mismo, pero paradójicamente es con esta justificación como en realidad se condena (cf. 3:19-20).

El pecado es ante todo mentira, que se inició en el paraíso y que trajo la desgracia a la humanidad (8:44), mentira que esclaviza (8:33), de la que el hombre no puede salir si alguien no le saca desde fuera (8:32). De esta situación de pecado surgen los pecados individuales, aunque el cuarto Evangelio pocas veces se detiene en ellos. El término "pecado" se usa algunas veces en plural (8:24; 9:34; 20:23). En 8:21, 24 hay un doble texto paralelo; plural y singular aparecen como términos intercambiables.

En el Evangelio no hay más pecado que el rechazo de Jesús, y por ello el término pecado no se aplica nunca a los discípulos. En cambio en la primera carta aparece ya el pecado como una realidad referida ante todo a los miembros que se han separado de la comunidad, los anticristos (1 Jn. 2:29; 3:4, 8) que han rechazado el mensaje tradicional oído desde el principio, pero también referida a los miembros de la comunidad que perseveran dentro de ella. A este respecto, en la literatura johánica hay una afirmación paradójica. De una parte se afirma tajantemente que el cristiano es impecable (5:18), porque lleva en sí una semilla divina (1 Jn. 3:9) y una unción divina que le impide pecar (1 Jn. 2:27).

Por otra se incide claramente en que todos somos pecadores (1 Jn. 2:1). La frase «si uno peca», con la conjunción *eán*, ἐάν, indica un pecado y una confesión que pueden repetirse. Al paralítico que ha sido curado Jesús le advierte: «No continúes pecando, no te suceda algo peor» (5:14). Volver a pecar es una posibilidad real. Más aún, los que afirman que no tienen pecado se engañan a sí mismos (1 Jn. 1:8), y lo que es más, dejan a Dios por mentiroso (1 Jn. 1:10). El pecado es una realidad

presente en el cristiano como, se deja ver por el hecho de que Juan nos invita a confesar nuestros pecados, porque Dios es justo y fiel para perdonarnos y purificarnos (1 Jn. 1:10). Se trata probablemente de una confesión pública en algún tipo de rito o ceremonia comunitaria. El contexto nos lleva a pensar en una oración pública en la asamblea, en la que la comunidad ejerce su poder intercesor a favor de los hermanos pecadores. En respuesta a esta oración, los pecados son perdonados. Para esto la comunidad ha recibido una misión de Jesús y una capacitación (20:23).

En el Evangelio no aparece explícitamente la llamada a la > conversión. Faltan en el cuarto Evangelio los verbos clásicos *metanoeîn* μετανοεῖν y *epistrephein* ἐπιστρέφειν, que tanto abundan en los Sinópticos. Implícitamente vemos en el Evangelio episodios de conversión de personas que pasan de las tinieblas a la luz: Nicodemo, la samaritana, el ciego y también Pedro. Aunque no se empleen los verbos técnicos del lenguaje de la conversión cristiana, se constata que en la acogida a Jesús hay una transformación, una pascua, un *paso* «de la muerte a la vida» (5:24); es decir, un nacer de nuevo o renacer de lo alto (3:3-4). La llamada a la conversión se expresa en el Evangelio y en las cartas mediante una multiplicidad de imágenes que invitan a vivir de una manera nueva. Pueden ser *positivas*, describiendo la vida nueva: «obrar la verdad» (3:21), «obedecer al Hijo» (3:36), «caminar en la luz» (1 Jn. 1:7), «observar los mandamientos» (1 Jn. 2:4; 3:4), «practicar la justicia» (1 Jn. 3:10), o por el contrario *negativas* describiendo el tipo de vida que hay que abandonar (5:44): «vencer al maligno» (1 Jn. 2:13), «no amar el mundo ni las cosas del mundo» (1 Jn. 2:15).

Las obras humanas, más que una condición para pasar de la muerte a la vida, son solo la consecuencia, el desarrollo de la vida en la que hemos sido introducidos (1 Jn. 3:14). El amor es la manifestación de que realmente vivimos, más bien que una condición previa para disfrutar de la vida.

Con un lenguaje totalmente diverso Juan viene a coincidir con la teología paulina de la justificación por la fe y no por las obras. «La obra de Dios es que creáis» (6:29). Pablo no hubiera podido decirlo más lapidariamente.

IX. ESCATOLOGÍA. En el cuarto Evangelio hay una tensión entre dos lenguajes distintos a la hora de entender el juicio de Dios como salvación y condena. Por una parte encontramos el lenguaje tradicional de escatología futura, afín al de otros textos del NT. Según ellos, el juicio de Dios tendrá lugar al final de los tiempos, cuando se produzca la resurrección de los muertos (5:28-29; 6:39, 40, 44, 54; 11:24). Ese día final se describe también, según el pensamiento general cristiano, como el Día del Juicio (1 Jn. 4:17). Aunque la teología tradicional usa la palabra juicio para todos los hombres, absueltos o condenados, en Juan el juicio es siempre de condena (12:49). La alternativa que se da no es entre absolución y condenación, sino entre una resurrección de vida y una resurrección de juicio. Los que acogen la palabra de Jesús, no solamente no serán condenados, sino que ni siquiera serán juzgados (3:18; 5:24).

Pero este lenguaje escatológico sobre el día final, la resurrección y el juicio, viene yuxtapuesto a otro radicalmente distinto que reviste la forma de una escatología realizada, típicamente johánico. Podríamos resumirlo en las siguientes afirmaciones: El juicio tiene lugar en el mismo momento en que un toma partido en contra de Jesús. La vida eterna se recibe ya en el momento en que uno cree en Jesús. En uno y otro caso no hay que esperar al día final. Es lo que Schnackenburg llama «concentración teológica», «grandiosa unilateralidad». En la toma de postura en relación con Jesús se concentran y adelantan ya el juicio y la resurrección (3:18-19). Insiste el Evangelio, por una parte, en que no es Dios quien juzga (5:22). Más bien ha delegado esta autoridad de juzgar en el Hijo, es decir, en su Palabra que nos conmina a pronunciarnos (5:22, 27). Y sin embargo, tampoco el Hijo

juzga (8:25; 12:47), pues «Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar el mundo, sino para que el mundo se salve por él» (3:17). Frente a una imagen equilibrada de un Dios que juzga y como consecuencia salva a los buenos y condena a los malos, el cuarto Evangelio presenta una ecuación asimétrica. Dios es quien salva en su Hijo, mientras que el hombre que lo rechaza es quien se juzga a sí mismo al no aceptar la palabra de salvación. Este adelanto del juicio al momento mismo en que uno se confronta con la luz, es paralelo al adelanto de la vida eterna al momento de la fe en Jesús. La vida eterna no es para después de la resurrección, sino que empieza ya aquí, y no puede terminar: ni siquiera la muerte física la puede destruir.

El kerigma de Juan no tiene nada que ver con la creencia en la «otra vida». No hay más vida verdadera que la vida en el Espíritu, y se vive ya aquí, pero es eterna, no puede extinguirse. El cuarto Evangelio no trata el tema filosófico de la > inmortalidad del alma. Al evangelista no le interesa si el > alma en abstracto es inmortal, ni si los condenados seguirán existiendo o no. Lo que predica es la pervivencia de la vida en el Espíritu. Esa es la única que por su propia naturaleza no puede nunca destruirse.

Según la fe tradicional de Marta, la resurrección tendría lugar en el último día (11:24). Tras la muerte, los hombres bajan al > Sheol, donde solo son sombras privadas de vida hasta el momento de la resurrección. Jesús predica en cambio que la vida que él da sigue latiendo en el corazón del creyente más allá de la muerte, sin necesidad de tener que esperar a la resurrección del último día (11:25). La resurrección ha tenido ya lugar en el momento del nuevo nacimiento. El creyente no solo evita el juicio, sino también la muerte. Muerte y juicio son realidades que han quedado abolidas para el creyente (6:49-51).

La coexistencia en Juan de los dos lenguajes, el de la escatología ya realizada y el de la escatología final, sigue siendo una aporía para los intérpretes. Muchos de ellos, incapaces de encontrar una síntesis entre ambos, los atribuyen a diversas fases en la redacción del Evangelio. Según Bultmann, los textos auténticamente johánicos serían los de la escatología realizada (3:15-19; 5:19-25), mientras que los de la escatología final (5:26-30; 12:46-48) habrían sido añadidos por un redactor eclesial, para tratar de adecuar el Evangelio a la gran Iglesia.

Boismard defiende exactamente lo contrario. Los textos de escatología final son los más antiguos y contienen los datos más tradicionales de la teología juánica, los «del principio» (1 Jn. 2:24). Pertenecen a la época cuando la espera de un retorno escatológico era inminente. Los textos de escatología realizada serían la gran creación johánica para dar respuesta al retraso de la > Parusía. Sin embargo, la fe en la Parusía, aunque relativizada, no ha desaparecido en la comunidad johánica. Por eso los viejos textos pueden ser conservados paralelamente a los nuevos. En los escritos johánicos la Parusía o regreso de Jesús también ha sido adelantada al tiempo de las apariciones y al tiempo del Espíritu. En cierto modo, el «me voy y vuelvo a vosotros» (14:28) ya se ha cumplido (14:21, 23; 16:19, 22).

Sin embargo, esta certeza de que Jesús ya ha vuelto a los suyos no ha hecho desaparecer la expectativa de una Parusía proyectada hacia el futuro (14:3). Aunque el Hijo ya nos ha dado la vida imperecedera, tiene todavía que «resucitarnos en el último día» (6:39, 40, 44, 54). La comunidad johánica seguía esperando la llegada de esa «última hora». En vida del discípulo amado pensaban incluso que la segunda venida tendría lugar antes de que él muriese (21:23); es más, para el tiempo de la redacción de la primera carta había una conciencia de que esa hora estaba ya muy próxima (1 Jn. 18) y el discernimiento de la presencia del > anticristo daba más certeza a su inminencia. Por otra

parte, el Apocalipsis, que pertenece también al círculo johánico, no deja lugar a dudas de que esta comunidad no había perdido de vista la perspectiva de una escatología final y una segunda venida de Jesús.

X. ECLESIOLOGÍA. Faltan en el Evangelio algunos de los vocablos típicos con que se designa a la comunidad cristiana en el NT. No se encuentran las palabras *ekklesía*, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, alianza. Como hemos visto, se insiste en la dimensión personal de la fe como adhesión individualizada a la persona de Cristo. Desde Bultmann ha sido frecuente decir que en el cuarto Evangelio no hay una eclesiología. Los pocos indicios de presencia eclesial serían meros añadidos tardíos del redactor final, a quien precisamente llama Bultmann «redactor eclesial». La Iglesia en Juan no sería más que un conjunto de individuos unidos por su fe común en Jesús, no el pueblo de Dios formado a partir de Israel. Respondemos que, efectivamente, Juan no utiliza el vocabulario eclesial paulino (tampoco los Sinópticos), pero esto puede deberse a una fidelidad al vocabulario de Jesús evitando flagrantes anacronismos.

Por otra parte, la omisión de escenas eclesiológicas sinópticas, como la elección (Mc. 3:13ss) y misión de los discípulos, el bautismo y la institución de la eucaristía, no significa que Juan no esté de acuerdo con ellas o las ignore, sino que precisamente las da ya por bien conocidas. Y efectivamente, hay indicios de que conocía estas escenas. Si el evangelista ha subrayado la unión personal con Jesús, no significa que se oponga a la mediación de la Iglesia y de los sacramentos, sino que está en desacuerdo con el formalismo que amenaza a estas instituciones cuando se convierten en entidades independientes de la fe y la adhesión personal a Jesús.

Bultmann desvaloriza las afirmaciones eclesiológicas del Evangelio atribuyéndolas a un redactor final. Pero el criterio que utiliza para señalar que determinadas afirmaciones pertenecen a este redactor es precisamente su carácter eclesiológico. R. Brown ha puesto de manifiesto tres aspectos de la eclesiología johánica:

1. *La cuestión de la comunidad*. El uso de la metáfora de la > vid subraya ante todo la unión personal y directa del sarmiento a la vid, pero la preocupación de Juan por la unidad (17:22) se extiende a la comunión fraterna. No se puede permanecer en el amor a Jesús ignorando el amor a los hermanos (15:12). Se trata aquí, no de un amor universal al género humano, sino de un amor intracomunitario. Lo mismo sucede con la imagen del > rebaño (10:16) y el interés por su unidad. Ap. 19:7 y 21:2 y utilizan la imagen de la > esposa, que ya aparece también el Evangelio (Jn. 3:29) y en Ap. 21:3 con referencia al pueblo de Dios, presentando así implícitamente a los cristianos como una continuación del pueblo de Israel.

2. *La cuestión de la organización eclesial*. Se acusa a Juan de no expresar una organización comunitaria. No hay diversidad de carismas ni de ministerios. La imagen de la vid se opondría en esto a la imagen paulina del cuerpo. Lo único que interesa es que los sarmientos estén unidos a la vid. No hay sarmientos que sirvan de cauce a otros. Cada uno está directamente unido a Jesús. No hay mediaciones eclesiales. ¿Había diversos ministerios y carismas en la comunidad johánica? Respecto a los profetas y maestros, solo se citan los falsos *profetas* (1 Jn. 4:1), y se niega la necesidad de *maestros* (1 Jn. 2:27). El término *apóstol*, que era quizás el ministerio más importante en Pablo, no aparece en los escritos johánicos. Juan conoce la existencia de los Doce (6:67, 70, 71; 20:24), pero no es la condición de apóstol la que viene subrayada en el cuarto Evangelio, sino la de > discípulo. En Jn. 21:15-17 se confía a Pedro el cuidado del rebaño. En 4:35-38 y 13:20 se da por supuesto que los discípulos tienen un cometido y una función en la misión de Jesús. En 20:23 se les

otorga el poder de perdonar pecados. 1 Jn. 2:24 implica una enseñanza autoritativa. Ap. 21:14 describe a la nueva Jerusalén construida sobre los cimientos de los doce apóstoles.

Juan subraya la adhesión y la relación personal con Jesús, que ninguna pertenencia sociológica a la Iglesia podrá nunca suplir. El peligro de este tipo de espiritualidad, si se exagera, es un pietismo de tipo evangélico exlusivista ("Jesús mi salvador personal"), que rompe la dimensión comunitaria, la celebración y los sacramentos. Por eso, la espiritualidad johánica debe ser completada con la que se respira en las cartas Pastorales, Efesios, Colosenses o 1 Pedro. La eclesiología johánica subraya la igualdad entre todos los miembros porque lo que se valora es lo que tienen en común, más bien que los carismas o ministerios particulares de cada uno.

3. *La cuestión del Reino de Dios*. Ya apuntamos que Juan había desplazado el acento del Reino al Rey, explicitando mejor la función de Jesús en el Reino que anunciaba. Tampoco los Sinópticos se referían al Reino como lugar o institución, sino al reinado o potestad de Dios. El reinado de Dios en los Sinópticos tampoco se identificaba lisa y llanamente con la Iglesia.

4. *La cuestión de los sacramentos*. El cuarto Evangelio no menciona la institución de ningún sacramento durante el tiempo del ministerio de Jesús. Solo se alude al > bautismo (3:5) y a la > eucaristía (6:48-58). Pero la dimensión sacramental está siempre presente, porque el evangelista emplea un lenguaje esencialmente simbólico. Una vez más, Bultmann incurre en error al decir que las alusiones sacramentales son tardías y se deben a la pluma del redactor eclesiástico. El motivo de atribuir las alusiones sacramentales al redactor es el hecho de que el Evangelio no es sacramental, y no lo es porque las alusiones sacramentales se deben a la pluma del redactor eclesiástico.

XI. PNEUMATOLOGÍA. De algún modo, durante su ministerio Jesús continúa siendo un desconocido incluso para sus discípulos. El tono parabólico (cf. 16:25) de su predicación mantiene velado un misterio que aún no puede entenderse del todo. Esta falta de comprensión a veces exaspera a los discípulos, que se quejan de la poca claridad de su Maestro (16:18). El velo se va a descorrer solo a partir del momento de la muerte de Jesús, es decir, a partir de su glorificación. El motivo de que antes no se hubiese descorrido es que durante la vida pública, «aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7:39). El Espíritu Santo lo enseñará todo y recordará todo lo que Jesús había dicho (14:26), y llevará a los discípulos a la verdad plena (16:13).

Se establece un contraste entre las cosas que Jesús ya ha dicho y las que aún le quedan por decir. Se repite machaconamente la expresión «estas cosas» para referirse a lo ya dicho (15:11; 16:1, 4, 6, 25, 33). Alguno ha comparado este estribillo al que encontramos después de cada uno de los cinco sermones de Mateo. Pero estas cosas que Jesús ha dicho durante su existencia histórica se contrastan con las que dirá el Espíritu que Jesús va a enviar. Lo que el Espíritu hablará no es radicalmente distinto de lo que Jesús ha enseñado. Empezará «recordando» (14:26). «Tomará de lo mío y os lo explicará» (16:14). No hablará por su cuenta, sino que dirá lo que oye (16:13). Sin embargo, está claro que el Espíritu no se limita a repetir mecánicamente las palabras del Jesús histórico, sino que «guía hacia la verdad plena». Este nivel de plenitud no es exterior a la predicación de Jesús, no es un simple añadido, sino un cumplimiento. En el cuarto Evangelio el Espíritu está ya presente desde el principio en la persona de Jesús. Ya en el primer momento el Bautista tuvo esta premonición: «Aquel sobre el que veas bajar y posarse el Espíritu es el que ha de bautizar con Espíritu Santo» (1:33). El Espíritu se posa, «permanece» en Jesús, en todo el sentido johánico de la palabra «permanecer», uno de los términos favoritos del evangelista.

Sin embargo, ese Espíritu que ya está presente desde el principio en la persona de Jesús aún no

estaba «*en* los discípulos», aunque sí cerca, «junto a ellos» (14:17). El evangelista se sirve del tiempo presente para afirmar que el Espíritu estaba «junto a» los discípulos, pero emplea el futuro para afirmar que solo más adelante estará «dentro de ellos». El Pentecostés johánico, el envío del Espíritu, tiene lugar en dos momentos. Primeramente se significa ya, de un modo simbólico, en el momento de la muerte de Jesús. El evangelista ha escogido sus verbos cuidadosamente y dice: «Inclinando la cabeza, entregó el Espíritu» (19:30). Pero la entrega del Espíritu se nos describe en el relato de la primera aparición del resucitado a los discípulos el domingo de Pascua. “Sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (20:22). Con esta estrategia literaria el evangelista ha ligado la donación del Espíritu simultáneamente a la muerte y a la resurrección de Jesús, mostrando la profunda unidad del misterio pascual. El don del Espíritu es el último suspiro del Jesús histórico y el primero del Jesús resucitado. Ya hay Espíritu (cf. 7:39).

En la fiesta de las Tiendas, mientras llevaban en procesión el agua ritual de la piscina de Siloé, Jesús invitó a todos los sedientos a que fueran a beber de él (7:38-39). El evangelista hace una acotación diciendo explícitamente que Jesús se refería al Espíritu que habían de recibir en el futuro los que creyeran en él. Imposible no relacionar este texto con el agua y la sangre que brotan del costado abierto de Jesús muerto en la cruz (19:34), máxime si tenemos en cuenta la relación entre Espíritu y agua que se da en la conversación con Nicodemo, cuando Jesús habla de «nacer del agua y del Espíritu» (3:5), y recordamos el don de Dios prometido a la samaritana bajo la forma del agua viva (4:14). Por eso, el Espíritu no significa solo la plenitud de la verdad y la revelación, sino también plenitud de vida y de energía. Los ríos de agua viva que brotan del costado de Jesús nos traen un doble eco del agua que Ezequiel el profeta vio brotar del lado derecho del Templo (Ez. 47:1), y de la fuente que Zacarías vio abierta para lavar el pecado y la impureza (Za. 13:1). Ya al principio del Evangelio se nos hace ver en Jesús el nuevo Templo, reconstruido en tres días (Jn. 2:19). El agua que anunciaba Ezequiel bajaba desde Jerusalén, desde el costado derecho del Templo, hasta el mar de las aguas pútridas, el mar Muerto. Lo saneaba (Ez. 47:8), permitía que a sus orillas creciera toda clase de árboles frutales y medicinales (Ez. 47:12), y les hacía bullir de seres vivos (Ez. 47:9). Recordemos cómo el soplo de Jesús el domingo de Pascua se ponía en relación explícita con el perdón de los pecados, que es el inicio de la vida nueva bautismal (Jn. 20:23).

De forma alternativa se nos dice que el Espíritu es enviado por el Padre en el nombre de Jesús (14:16, 26) y que es enviado por Jesús mismo (15:26; 16:7). De algún modo, el Espíritu es la nueva forma en que Jesús está presente. Jesús le llama «otro consolador» (14:16; 16:7). Tras su partida, el Espíritu toma su lugar en la comunidad. El don del Espíritu es la nueva presencia íntima y activa de Jesús, la culminación de su obra y su modo de regresar. En realidad, Jesús no deja a los suyos huérfanos (14:18). Vuelve a ellos infundiéndoles su Espíritu (14:3, 28). Jesús sigue vivo y operante entre sus discípulos, de una manera mucho más eficaz que en su propio ministerio histórico. Su presencia en el Espíritu será mucho más plena que la anterior. Por eso, Jesús puede prometer que tras su partida los discípulos van a poder seguir esa misma misión que él tuvo, su ministerio de revelación y salvación, cuyo signo han sido «las obras» y señales (14:12).

La gran pregunta es por qué no se ha podido comunicar el Espíritu hasta la muerte de Jesús. ¿Por qué era necesario que Jesús se fuera —muriera—, para que el Espíritu pudiese venir y llevar su obra a la plenitud? Porque la muerte de Jesús es la revelación de su amor y su entrega hasta el final (13:1). Solo cuando Jesús ha mostrado su amor hasta el límite en su atroz deceso, se revela en plenitud el amor y la fidelidad de Dios, y pueden los discípulos tener acceso a la verdad plena que

antes no habían podido comprender. Hasta entonces solo había signos, destellos de amor, pero eran aún ambiguos. Solo el amor que se manifiesta en la cruz ha eliminado toda su ambigüedad. El desbordamiento del amor solo tiene lugar cuando el corazón de Jesús abierto en la cruz revela su hondura y al mismo tiempo efunde su Espíritu. Antes de la muerte-glorificación de Jesús no se podía entender su gloria. Pero después, él ya no estará presente en la tierra para explicarla por sí mismo. La única solución a esta aporía es que tras su partida venga alguien distinto que pueda explicar aquello que antes de la muerte de Jesús no se había podido comprender.

XII. EL JUDAÍSMO EN JUAN. Los pasajes dedicados a los judíos tienen en el cuarto Evangelio un tono polémico y en ocasiones de gran aspereza (8:44-47; 54-55). El término «los judíos» aparece en este Evangelio unas 70 veces en contraste con las 5 o 6 de los Sinópticos. Salvo unas pocas excepciones, tiene carácter peyorativo. Su acepción no es étnica, sino ideológica. Para algunos comentaristas los judíos son en el cuarto Evangelio las autoridades religiosas, sobre todo las de Jerusalén, que se muestran hostiles a Jesús. Encarnan una estructura de pecado y de resistencia a la Gracia. Algunos incluso piensan que las traducciones modernas deberían verter el término por «autoridades judías» para evitar así dar una impresión de antisemitismo. Para otros, el término «judíos» se refiere a «los de Judea», es decir, los habitantes de Judea, en cuanto opuestos a los judíos de Galilea. Se trata de una referencia geográfica y no sería aplicable a todo el pueblo judío en general. Lo cierto es que Jesús, el evangelista y muchos miembros de la comunidad johánica son étnicamente judíos, y sin embargo no pertenecen al grupo de «los judíos», con lo cual queda claro que no es un grupo étnico.

Los padres del ciego, que eran judíos, temían a «los judíos» (9:29). El paralítico de Betesda, que era judío, fue a informar «los judíos» (5:15). En Juan han desaparecido muchos de los grupos judíos más importantes: > herodianos, > saduceos, > zelotes, > publicanos. En realidad, la destrucción del Templo ha nivelado el judaísmo. Solo sobrevivieron los > fariseos. Los rabinos de la época de Jesús son los descendientes de los fariseos. Israel, en cambio, sigue siendo un término positivo para el evangelista (1:31, 47). Los primeros cristianos formaban, a los ojos de los judíos, una secta más de su religión, a la que llamaban los *nazarenos*. Aunque en ocasiones fueran llevados a la cárcel o perseguidos, en general se les permitía asistir a la sinagoga y al Templo junto con los miembros de las otras sectas. Sabemos que a finales de los 50 los nazarenos todavía iban al Templo y ofrecían sacrificios allí (Hch. 21:18s.). Pero después de la destrucción del Templo, hacia los años 80, se produjo su excomunión del seno del judaísmo. Para evitar su participación litúrgica en la sinagoga, a la oración de las *Dieciocho bendiciones* se le agregó una más, la número doce contra los herejes, llamada *Birkath hamminim*. De esa manera, si los cristianos judíos querían seguir asistiendo a la sinagoga, se veían obligados a pronunciar una maldición contra sí mismos.

Cuando los cristianos de Juan hablan de los judíos sin más precisiones, se refieren a la institución judía que excomulgaba a los cristianos. Según el cuarto Evangelio, la institución judía ha perdido su razón de ser porque es un judaísmo fallido. Han abandonado al Dios vivo y han dejado de ser Israel. Cuando admitieron por rey al César para librarse de Jesús (19:15), contradijeron los valores más profundos del judaísmo (Jue. 8:23; 1 Sam. 8:7; Is. 26:13).

Los judíos tienen su ideología grupal: pertenecen al pueblo de los patriarcas (8:37; 4:12); son los depositarios de la Ley (19:7; 18:31; 5:39; 7:51-52). Tienen las Escrituras, que son para ellos fuente de vida (5:39). Les pertenecen el *shabbath* y la circuncisión (7:22-23; 5:18; 9:14). Saben que Dios les habla a través de Moisés (9:29). Conocen cómo será el Mesías (7:25-31; 12,34). Tienen sus

ordenaciones y criterios concretos (7:51-52; 8:13-19; 11:47-50).

Pues bien, la comunidad johánica va a ir negando una por una estas pretensiones judías, porque no han sido capaces de captar su alcance cristológico. No escuchan a Moisés (5:46-47), no captan el sentido de las Escrituras (5:39-40), ni conocen el significado de Abrahán (8:56-58), ni han entendido las profecías mesiánicas sobre Jesús (2:19-22; 12:15-16). Apelan a la Ley como manifestación de la voluntad de Dios y olvidan que esta última es ante todo creer en Jesús (6:29-40). El que cree en Jesús cumple la Ley. Los judíos no son de Dios (8:47), tienen otro padre que es el diablo (8:44), y son de este mundo (8:23).

El cuarto Evangelio no pretende convertir a estos judíos, que considera irrecuperables, pero se dirige a los judeocristianos que estaban atravesando en esos momentos una crisis muy fuerte. Probablemente se trata de judeocristianos que viven en la > Diáspora y se ven amenazados con la expulsión de la sinagoga. Tienen que optar entre sus exigencias de fe en Jesús y su deseo natural de no abandonar el judaísmo. Juan menciona tres veces la expulsión de la sinagoga (8:11; 12:42; 16:2). Pero, ¿qué le puede importar al ciego que le expulsen de la sinagoga de los ciegos cuando él ya ha recuperado la luz? De ahí que el Evangelio de Juan se esfuerce continuamente por mostrar a estos judeocristianos que en Jesús conservan todo lo que hay de válido en el AT. Véase AMOR, CONVESIÓN, EVANGELIO, GNOSTICISMO, HELENISMO.

BIBLIOGRAFÍA: C.K. Barret, *El evangelio según san Juan* (Cristiandad 2003); J. Blank, *El evangelio según san Juan*, 4 vols. (Herder 1980-84); J. Blinzler, *Juan y los sinópticos* (Sígueme 1968); Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary* (IVP 2001); B. E. Bowe, "Drama and Storytelling in the Gospel of John", *BibToday* 38 (2000) 275-281; T.L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary* (Oxford Univ. Press, Nueva York 1997); R.E. Brown, *El evangelio según Juan*, 2 vols. (Cristiandad 1979); Id., *La comunidad del Discípulo amado* (Sígueme 1983); J. Caba Rubio, *Teología joanea : salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (BAC 2007); S. Carrillo Alday, *Evangelio según san Juan* (EVD 2010); D.A. Carson, *The Gospel According to John* (Eerdmans 1991); R.J. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective* (Orbis, Maryknoll 1992); S. Castro, *Evangelio de Juan. Comprensión exegética-existencial* (DDB 2001); G. Cornfeld, "Juan, Evangelio de", en *EMB* II, 144-148; A. Destro y M. Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (ST 2002); C.H. DOOD, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Cristiandad 2004); Id. *Tradición histórica del cuarto evangelio* (Cristiandad 1978); J. D. Dvorak, "The Relationship Between John and the Synoptic Gospels", *JournTheolSoc* 41 (1998) 201-213; A. García-Moreno, *Temas teológicos del Evangelio de San Juan* (Rialp 2007); L.F García Viana, *El cuarto Evangelio: Historia, teología, relato* (S. Pablo 1997); J. Guillet, *Jesucristo en el evangelio de san Juan* (EVD 1980); E. Haenchen, *John*, 2 vols. (Fortress 1984); A.T. Hanson, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament* (T. & T. Clark 1991); E.F. Harrison, *Juan, el Evangelio de la fe* (PE 1981); W. Hendriksen, *El evangelio según san Juan* (SLC 1981); A. Jaubert, *El evangelio según san Juan* (EVD 1993); E. Käseman, *El Testamento de Jesús* (Sígueme 1983); Craig S. Keener, *The Gospel of John: ACommentary*, 2 vols. (Hendrickson 2003); A. Köstenberger, *John*. ECNT (Eerdmans 2004); W. Kurz, "The Beloved Disciple and implied Readers", *BThB* 19 (1989) 100-107; X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 4 vols. (Sígueme 1988-1994); X. Levieils, "Juifs et Grecs dans la communauté johannique", *Biblica* 82 (2001) 51-78; E. López Fernández, *El mundo juánico. Introducción al cuarto Evangelio* (Oviedo 1998); F. Manns, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBF, Jerusalén 1991); J.M. Martín-Moreno, *Personajes del cuarto Evangelio* (DDB 2002); J Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan, Análisis lingüístico y comentario exegético* (Cristiandad 1979); Francis J. Moloney, *El evangelio de Juan* (EVD 2002); L. Morris, *El evangelio según Juan* (CLIE 2005); I. de la Pottérie, *La Verdad de Jesús. Estudio de cristología joanea* (Madrid 1979); J.J. Müller, "Les citations de l'Écriture dans le quatrième Évangile", *FoiVie* 1000 (2001) 394-403. M. Rodríguez-Ruiz, "El lugar de composición del cuarto evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones", *EstBíb* 57 (1999) 613-641; Stan Slade, *Evangelio de Juan* (Kairos 1998); R. Schnackenburg, *El evangelio de Juan*, 3 vols. (Herder 1980); O. Tuñí, *El testimonio del evangelio de Juan*, 2 vols. (Salamanca 1987); Id., *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica* (Sígueme 1987); Id. y X. Alegre, *Escritos joánicos y Cartas Católicas* (EVD 1995); S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús* (Sígueme 1997); U. C. von Wahlde, "Community in Conflict. The History and Social Context of the Johannine Community", *Interpretation* 49 (1995) 379-389; K. Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan* (Sígueme 1988); A. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan* (Herder 1978).

J. M. MARTÍN-MORENO

JUAN, CARTAS DE

La importancia de las *Cartas* de Juan para el mensaje bíblico y para la Iglesia cristiana es inestimablemente grande. Históricamente hablando, los escritos del apóstol Juan han contribuido muchísimo a la defensa de la sana doctrina cuando la amenaza de la > gnosis en el siglo II d.C. era enormemente peligrosa. El mérito de las *Cartas* es la sencillez y claridad de expresión, junto con la acentuación de verdades fundamentales de la doctrina cristiana. El mensaje es comprensible para todos, sin importar el contexto histórico, cultural o social de las personas. De esta forma llegó a ser independiente de todas las influencias y movimientos en la historia, relevante en toda circunstancia y de gran valor espiritual en todos los tiempos. Grandes hombres de Dios y personajes de la historia de la Iglesia han interpretado y enseñado estas cartas. P.ej. Agustín, Erasmo, Calvino, Bengel, etc. De Lutero tenemos dos interpretaciones de esta parte de las Escrituras. Escribió con referencia a *1 Juan*: «Nunca he leído un libro escrito en palabras más sencillas que este, y sin embargo las palabras son inexpresables». John Wesley, el gran evangelista y fundador de la Iglesia metodista en Inglaterra, estimaba esta carta de tal manera que la mencionaba como «la parte más profunda de las Sagradas Escrituras».

Primera Carta de Juan

1. Importancia y propósito.
2. Autor y canonicidad.
3. Destinatarios, tiempo y lugar de redacción.
4. Característica y peculiaridad.
5. División del contenido.
6. Doctrina y apología.

I. IMPORTANCIA Y PROPÓSITO. 1 Juan es una carta personal con muchas instrucciones prácticas para el creyente. Invita a la comunión con Dios y con Jesucristo. Establece las normas de la vida cristiana según la voluntad de Dios. En consecuencia, llama a los creyentes a vivir en obediencia y amor, aborreciendo el pecado y separándose del mundo. Advierte ante los peligros de la falsa doctrina; destaca especialmente por su cristología: Cristo es el Hijo de Dios, se ha manifestado en la carne y murió en la cruz por amor para salvar a los hombres.

Se puede resumir en una sola frase que «el propósito de la carta es fortalecer a los lectores en la fe y en el amor fraternal, afirmarlos en la certeza de su comunión con Dios y protegerlos ante la amenaza de los herejes» (Schneider, *Kirchenbriefe*, Göttingen 1961:137). Con gran acierto menciona en último lugar el propósito apologético. Muchos comentaristas creen que la razón principal de la carta es el rechazo a la gnosis. Aunque, en efecto, las alusiones apologéticas son prominentes, no hemos de pensar que la carta sea una especie de refutación teológico-sistemática de la herejía. Juan no analiza la falsa doctrina para rechazarla, argumentando y comprobando, sino que afirma y asegura la verdadera y sana doctrina, corrigiendo así los errores, pero más bien al paso. El objetivo principal no era rebatir la herejía, sino orientar y fortalecer a los creyentes. El tono general es mucho más parenético que polémico. Enfoca la ética y la vida práctica del creyente. El apóstol escribe como un pastor preocupado por las almas y quiere enseñar, amonestar y alentar a vivir una vida santa, llamando a poner en práctica todo aquello que contiene la profesión cristiana, con todas sus consecuencias y en una sana radicalidad. Además, la carta no da la impresión de que los lectores

estuvieran en peligro inminente de caer en la trampa de las falsas doctrinas. No es necesario rescatarlos de las garras de los herejes. No se dice nada de una inminente apostasía en la Iglesia local, ni se constatan intentos de renovar a posibles reincidentes. Los lectores conocen la verdad (2:21; compárese la fórmula frecuente: "sabemos que ..."). Juan se goza por la comunión que existe entre él y los lectores (1:3-4). Entonces, las afirmaciones apologéticas sirven para fortalecer la posición de los lectores en la sana doctrina; eso sí, en el contexto de los errores de la gnosis existentes en aquel tiempo (*véase VI.*).

II. AUTOR Y CANONICIDAD. El texto de 1 Juan no nombra a su autor. Los indicios internos no son muy abundantes, pero corroboran claramente la paternidad literaria del apóstol Juan, hecho que también confirma la Iglesia de los primeros siglos de forma unánime. La manera de pensar, el estilo literario y algunos hebraísmos revelan inequívocamente que el escritor era judío. Sobre todo debía haber sido testigo ocular de la vida y enseñanza de Cristo y un predicador del Evangelio (1:1-3; 4:14). Toda la característica de la carta le atribuye gran autoridad espiritual en la Iglesia del primer siglo, indicio que hace suponer con mucha certeza que era uno de los apóstoles. El tono paternal insinúa que era un hombre de edad (compárese la autodenominación «anciano» en 2 y 3 Jn.). Si el autor del cuarto Evangelio es el mismo que el de 1 Juan, hay que considerar también los indicios internos del Evangelio; y de hecho, ambos escritos exhiben una amplia armonía, lo que hace muy probable que procedan de la misma pluma. Este hecho es reconocido incluso por teólogos críticos. Vocabulario, estilo y afirmaciones características son las mismas que en el Evangelio de Juan. En ambos escritos abundan términos como palabra, vida, muerte, luz, tinieblas, verdad, fe, amor, testimonio, etc. Los comentaristas presentan varios estudios sobre numerosas similitudes de expresión y paralelos directos. De esta forma, la indagación sobre el autor de las cartas está estrechamente relacionada con la determinación del autor del cuarto Evangelio. «La similitud entre el Evangelio y la carta es considerablemente mayor que la que existe entre el tercer Evangelio y Hechos, que se sabe proceden de la misma pluma» (Stott 1974:28). En conclusión, para el lector atento y sincero no hay duda de que Juan el apóstol es el autor tanto del Evangelio que lleva su nombre, como también el de las tres cartas. Sin embargo, algunos sostienen que la similitud se debe a una imitación hecha por un discípulo de Juan, o incluso una "escuela" juanina. La teología de los siglos XIX y XX, conocida por su criticismo radical, negó por completo la paternidad literaria del apóstol Juan, tanto en lo referente a las tres Cartas como al cuarto Evangelio. Se han sugerido varias alternativas, por ejemplo, la teoría del "anciano Juan", distinto del Apóstol. Sin embargo, para muchos eruditos los argumentos no son convincentes. (véase >*Segunda Carta de Juan*).

Durante la formación del > canon del NT, *1 Juan* siempre gozó de confianza. Orígenes y Eusebio (*Hist. ecl.* III, 24-25) la cuentan entre los escritos llamados "*homologúmena*", es decir, documentos acerca de los cuales había plena concordancia en cuanto a su autenticidad y canonicidad. De la misma manera es mencionada en el Canon Muratoriano (170) y en la traducción siria Peshitto (aprox. 200). Podemos decir que al final del s. II d.C. la carta pertenecía incuestionablemente al canon del NT. Tempranamente se hallan menciones o alusiones a 1 Jn como también citas directas que la evidencian como auténtica y apostólica, a veces junto con el nombre del apóstol Juan como autor. (No fue así con 2 y 3 Jn., véase *Segunda* y *Tercera de Juan*). La siguiente lista refleja la aceptación de 1 Jn (fechas aproximadas):

110 d.C. Policarpo (cita 1 Jn. 4:3 en su carta a los Filipenses 7)

130 d.C. Papías (mención, según Eusebio III, 39)

150 d.C. Justino (inseguro)

180 d.C. Ireneo (varias citas; aceptada como obra del apóstol Juan, en *Contra las herejías*, II,17.5.8; III,16)

200 d.C. Clemente de Alejandría (muchas citas; aceptada como obra del apóstol Juan en varios de sus escritos)

200 d.C. Tertuliano (muchísimas citas en varios de sus escritos, por ejemplo: *Contra Marción* y *De proscriptione haereticorum*)

220 d.C. Orígenes (muchas citas; aceptada como canónica)

240 d.C. Cipriano (citas frecuentes con mención de Juan como autor)

380 d.C. Jerónimo (confirma la comprobación de toda la Iglesia, en *De Viris Illustr*., cap. 9)

Además, todas las listas canónicas de los siglos III y IV, y todos los concilios del siglo IV confirman la canonicidad de 1 Jn. Solamente en el Canon de Marción (aprox. 140) no aparece, lo que no constituye ningún problema de peso.

III. DESTINATARIOS, TIEMPO Y LUGAR DE REDACCIÓN. La carta no hace ninguna mención acerca de la situación geográfica o histórica de los destinatarios; así pues, todo lo que se podría decir es conjetura. Se cree que Juan realizó su ministerio en Asia Menor (según la tradición de la Iglesia de los primeros siglos), después del martirio de Timoteo. Si es así, debemos buscar los destinatarios en esta región (comp. las iglesias de Ap. 2-3). Coincide con la amenaza de la gnosis, de mayor influencia en el ámbito cultural griego. Se sabe que Asia Menor fue la cuna del primer gnosticismo.

Tampoco hay indicios claros respecto al *momento de la redacción*. Existen solo «argumentos de silencio», como por ejemplo, la falta de la mención de los judíos o su oposición, de las controversias entre judeocristianos y cristianos gentiles, y de cualquier señal de persecución (solo en 2 Jn. se encuentra un leve indicio de persecuciones; véase > *Segunda Carta de Juan*). No se encuentran tampoco frases de consolación. Esto indicaría el tiempo después de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) hasta la década de los 90, en la cual comenzaron nuevamente las persecuciones de los cristianos (parece que el exilio de Juan en Patmos tuvo lugar bajo el imperio de Domiciano, 81-96 d.C.). Solo 1 Jn. 3:13 habla del odio del mundo, lo que podría ser un indicio de que los tiempos de persecución se acercaban. Esto nos lleva a pensar en los alrededores del año 90 d.C. como fecha de redacción. Por lo que se deduce del propio escrito, la Iglesia cristiana había entrado en una etapa algo más avanzada. La repetida fórmula "desde el principio" (2:7, 24; 3:11; 2 Jn. 5) da por sentado que se tenía un conocimiento profundo ("sabemos", véase abajo: palabras claves) del Evangelio desde un tiempo prolongado. El autor habla como testigo de los hechos históricos del Evangelio a una generación que no ha tenido una experiencia directa, sino cuya fe se basa en el «oír» de la verdad proclamada. Las alusiones a la gnosis apuntan a un tiempo posterior a las cartas paulinas. Aunque en tiempos de Pablo ya surgían las primeras señales de una falsa doctrina con carácter gnóstico, no se trata del mismo tipo de herejía en las cartas de Juan. La gnosis de tiempos de Pablo parecía una secta judía, mientras que la clásica florecía entre los cristianos gentiles muy al final del primer siglo d.C., llegando a su culminación en la mitad del siglo II. En base a estas informaciones se cree que la redacción de 1 Jn. (y seguramente también de 2 y 3 Jn.) tuvo lugar en la primera mitad de la década de los 90 del primer siglo d.C. Esto sería confirmado por la impresión de que el autor era ya de edad. Sin embargo, algunos comentaristas evalúan la posibilidad de una redacción mucho más

temprana, tal vez en la década de los 60 d.C. (J.A.T. Robinson, Z.C. Hodges, entre otros). Hablando del tiempo de la redacción, se ha especulado también sobre el orden lógico y cronológico del Evangelio, las Cartas y el Apocalipsis. Debido a la falta de indicios claros, todo es posible. Parece prudente conservar el orden lógico: primero el Evangelio, que pone el fundamento de la fe cristiana; después las Cartas, que acentúan la práctica de la vida cristiana; y por último el Apocalipsis, que enfoca la esperanza cristiana (*cf.* Stott 1974:27s). La mayoría de los comentaristas creen que 1 Jn. fue escrita después del cuarto Evangelio («prioridad del Evangelio»). Pero hay otros que están convencidos de un orden diferente, por ejemplo: primero Apocalipsis, después el Evangelio, y por último las cartas. No hay certeza absoluta en este punto; pero los indicios internos de las cartas son claros: Los destinatarios tenían conocimiento de los fundamentos de la fe, especialmente la vida y el mensaje de Jesucristo, así como la salvación (y mucho más; *cf.* 1 Jn. 2:18-29). Si este conocimiento es el resultado de la proclamación oral del Apóstol o de su documento escrito, el Evangelio, o de ambos a la vez, es imposible de averiguar.

Está por completo fuera de nuestros alcances determinar el *lugar de la redacción*. Las especulaciones al respecto no tienen ni siquiera el más mínimo fundamento histórico o lógico. No se sabe nada sobre la vida y ministerio de Juan después de lo ocurrido en Hechos, excepto su estancia en Patmos (Ap. 1:9). La tradición de la Iglesia temprana testifica que pasó la última parte de su vida en Asia Menor, e indica a Éfeso como lugar de la redacción, por lo que no hay razón para dudar de estas informaciones. Harrison estima (1987:507): «Las pruebas ... son demasiado válidas para que otras conjeturas las hagan vacilar» y nombra a Justino Mártir, Ireneo y Polícrates como testigos. Algunos creen que la falta de saludos apunta al exilio en Patmos, pero todas las soluciones ofrecidas son meras conjeturas.

IV. CARACTERÍSTICA Y PECULIARIDAD.

1. *Género literario*. El carácter general de este escrito no se identifica a primera vista: ¿Es una carta, o más bien un tratado? La falta de las fórmulas típicas de una carta (membrete con mención de autor y destinatarios), como también la ausencia de saludos y bendiciones al comienzo y al final, han conducido a algunos a considerar el documento como un tratado pastoral-apologético o como una declaración teológica general destinada a un círculo más amplio de iglesias. Esta hipótesis explicaría también la omisión de alusiones concretas a la situación histórica de los destinatarios y la falta de saludos. Pero por otra parte, para ser reconocido como tratado o exposición, faltaría un tema central y su desarrollo sistemático. No tiene características de un tratado o de una homilía. Más bien observamos que el escrito emplea un estilo muy personalizado («yo», «vosotros»), y aparece el tratamiento directo «hermanos» (p.ej. 3:13) e, incluso con frecuencia, la mención amoroso-paternal «hijitos» (p.ej. 2:12) y «amados» (2:7; 3:2, 21; 4:1, 7, 11), lo que indica que el autor se dirige a personas muy conocidas. La fórmula «os escribo» y «os he escrito» (1:4; 2:1, 7, 8, 12, 13, 14. 21.26; 5:13) también deja claro que se trata de una carta auténtica con destinatarios reales. Los asuntos doctrinales y éticos que toca permiten sacar conclusiones en cuanto a la situación en la cual se encontraban los lectores, o sea, los peligros que existían en aquel tiempo por las (seguramente diversas) herejías. Un comentarista trata de combinar ambas características cuando dice: «es una carta que se acerca a la forma de un tratado» (F. Büchsel). Si se trata de una carta, entonces hay que explicar la falta del membrete y de la conclusión. Puede haber sido una carta circular a varias iglesias (posiblemente del mismo sector geográfico). Y es de suponer que el autor sería reconocido por los lectores con toda naturalidad. Puesto que en aquellos tiempos probablemente Juan era el

último apóstol vivo, es perfectamente comprensible que la presentación del autor fuese innecesaria. «El escritor se manifiesta como un hombre que se expresa con autoridad y cuya voz es reverenciada. Por ser un distinguido líder de la iglesia, se dirige a los lectores sin identificarse en la primera carta. Es decir, los destinatarios de la primera epístola no necesitan preguntar quién la envió. Lo saben» (Kistemaker 1992:237). Otra hipótesis convincente (Marshall 1991:2s) es que la carta fue encomendada y comentada oralmente por la persona que la entregaba. Esto explicaría también la falta de saludos al final. En este caso, se trataría de un escrito pastoral probablemente dirigido a varias iglesias del mismo sector (Asia Menor Occidental).

2. *Estilo literario.* Lo que se dice sobre el estilo del Evangelio de Juan también se observa en sus epístolas: El autor escribe en un griego más bien sencillo, y en todas partes traslucen las formas del pensamiento y del idioma hebreo. La manera de escribir no es comparable con el estilo de Pablo, que en sus cartas expone, argumenta y comprueba, todo de forma sistemática. Juan hace afirmaciones determinantes, presenta sus ideas en forma breve, sencilla y clara, a veces también de una manera severa o radical, pero siempre motivado por el amor (*cf.* 3:6-9). Todo es fácil de entender. No hay forma de esquivar la verdad ni posibilidad alguna de huir ante el desafío que a veces se presenta ante el lector. La terminología, la forma de expresión y el desarrollo de las ideas son idénticos al estilo del cuarto Evangelio. Encontramos los mismos términos abstractos para denominar verdades espirituales, como luz, vida, verdad, mundo etc., y también los contrastes típicos luz-tinieblas, verdad-mentira, vida-muerte, amar-odiar, obras de justicia-obras de pecado, hijos de Dios-hijos del diablo, etc. El autor emplea las mismas construcciones retóricas, como p.ej. la repetición o el contraste de lo positivo y lo negativo (estilo antitético), el método de introducir un término que inmediatamente es retomado y presentado más ampliamente o de otra manera (estilo asociativo), y el desarrollo del pensamiento en forma espiral o circular (estilo contemplativo). Muchas veces los temas se presentan como en una pieza musical, en variaciones múltiples. También es un rasgo característico la sencillez y tranquilidad de la exposición: Siempre el autor se mantiene sobrio, pero claro, sea en los párrafos de exposición y afirmación, sea en las porciones de exhortación y amonestación. No hay alteraciones ni pasión exagerada; el amor y la paz que fluye del corazón del autor es suficiente para asegurar que el contenido de su mensaje sea comprendido y que sus mandamientos lleguen a ser cumplidos. Mansedumbre, amabilidad y cariño están enlazados con seriedad, determinación y juicios nítidos. Se ha dicho que en la lectura de estas cartas no solo da la impresión de que habla un padre a sus hijos, sino que es como si una persona transfigurada se expresara desde lo alto a los hombres sobre la tierra. Toda esta peculiaridad de exposición y estilo puede provocar ocasionalmente dificultades de comprensión e interpretación. Por ejemplo, en 1:8 dice que nadie puede negar que es pecador, mientras en 3:6,9 dice que el hijo de Dios no puede pecar. Para interpretar correctamente afirmaciones determinantes de este tipo debemos considerar la doctrina como un todo, sin destacar en absoluto una idea en particular. Juan no tiene dificultad en presentar verdades sin explicar la relación entre ellas; por ejemplo, la condición del verdadero hijo de Dios en los cap. 3 y 4 es el amor, pero en otra parte afirma que son la fe y la doctrina (2:22-23; 4:2-3; 5:1) o el obedecer a los mandamientos (2:3-4, 29; 4:7). Para comprender el mensaje y para establecer la doctrina no debemos separar un solo versículo de otras afirmaciones de la carta y de todo el NT.

3. *Paralelismos con la literatura qumranita*. Han llamado la atención ciertas afinidades de temas y términos de los escritos de Juan con los rollos de > Qumrán, entre ellos los contrastes como luz y

tinieblas, verdad y error o arriba y abajo (*dualismo*), los conceptos de comunión y amor fraternal, la mención del Espíritu Santo como «Espíritu de verdad», la posición crítica ante el Templo, etc. Estos paralelos evidentes han llevado a la hipótesis de que Juan y/o la supuesta escuela johánica tal vez habrían tenido contacto con los > esenios, o incluso que los destinatarios fueran ex-esenios emigrados al Asia Menor. Sin embargo, no hay pruebas concluyentes de una dependencia o derivación directa (*citas literales*), y es más probable que se trate de meras coincidencias. Es obvio que Juan, y el mismo Jesús, formularon sus enseñanzas sobre el trasfondo del judaísmo contemporáneo, empleando una terminología semejante, pero con un nuevo significado. Utilizaron de forma creativa tanto la tradición bíblica judía como el pensamiento de su época con sus imágenes típicas y conceptos conocidos, como moldes para el Evangelio. Muchos comentaristas explican las sorprendentes analogías sobre el trasfondo de una situación semejante tanto de la comunidad de Qumrán como de la Iglesia primitiva (separación, autonomía, persecución).

4. *Propiedades del contenido*. A pesar de las peculiaridades literarias, el contenido del mensaje está en plena armonía con el resto del NT. En sentido estricto, no se debe hablar de una «teología juanina» o una «teología paulina» como algo excluyente, sino de un solo Evangelio y una sola doctrina bíblica presentados según la personalidad y el mandato divino particular de sus autores. Así se formó el NT, que presenta una variedad de escritores, cada uno con su punto de vista, sus formas, su propósito y sus diferentes destinatarios. Pero en todo hay plena armonía, porque el Espíritu Santo inspiró a todos los autores de los libros canónicos, garantizando así la verdad y autenticidad del mensaje bíblico (*cf*. 1 Cor. 15:11). 1 Juan es más bien un escrito de carácter ético y parenético, no tanto dogmático. Se puede decir que el cuarto Evangelio pone el fundamento de la *fe* cristiana, mientras 1 Jn. construye sobre él los pilares de la *vida* cristiana (y Apocalipsis forma la ventana del edificio, dejando ver la *esperanza* cristiana). El rechazo indirecto de la falsa doctrina es otra característica de la carta (véase *VI. Apología*). Hay pocas alusiones al AT (en el fondo solo la mención de Caín en 3:12), posiblemente debido a que los destinatarios no eran judíos, sino cristianos gentiles (aunque tal vez no exclusivamente). De todas maneras, Juan aparentemente no se ha propuesto presentar un compendio de teología ni tratar un tema exhaustivamente con argumentos diversos y comprobaciones escriturarias, como vemos en las cartas de Pablo. En esta epístola simplemente quiere exponer la verdad de la manera más breve y simple posible; así se explica también falta de alusiones al AT.

5. *Temas centrales*. Destacando lo característico del contenido de 1 Juan, pueden señalarse los siguientes temas importantes (*cf*. Kistemaker 1992:252-258):

a. La naturaleza de Dios: Juan nos revela de una manera muy nítida quién es Dios. También Pablo alaba el amor de Dios, pero la afirmación lapidaria «Dios es amor» (4:8, 16) solo se encuentra en el NT a través de la pluma de Juan. Comp. también: Dios es luz (1:5), verdad (5:6), vida (5:20). Dios es justo (2:29; 3:7), puro o santo (3:3), invisible (4:12) y sin pecado (3:5).

b. El amor: El discípulo amado es a la vez el predicador del amor. El amor es uno de los temas más destacados en 1 Jn. Lo menciona como naturaleza de Dios, manifiestado en Jesucristo y en la obra redentora, y caracteriza la vida del creyente enfocado hacia Dios y hacia el hermano (2:10; 3:10, 11, 14, 16, 18, 23; 4:7-12, 19-21; 5:1-3).

c. La comunión: Un término clave es también > «comunión», que encontramos ya en las primeras palabras de la carta. Por la fe en Jesucristo tenemos vida eterna en comunión con Dios. Terminó la comunión con las tinieblas y el mundo. El creyente permanece en comunión con Dios, también por la

fe. La naturaleza de esta comunión es andar en la luz, y el fruto es el amor. Podemos resumir las afirmaciones con dos pensamientos básicos que atraviesan toda la carta: Primero, la condición de la comunión con Dios es la fe verdadera y constante en Jesucristo como el Hijo de Dios y Salvador (2:18-26; 4:1-6; 5:1-12); y segundo, la consecuencia o el resultado de la comunión con Dios debe ser andar en la luz y en el amor (1:5-2:17; 2:27-3:24; 4:7-21). Estos dos aspectos aparecen también en la introducción y en la conclusión de la epístola (1:1-4; 5:13-21); de esta forma se puede decir que "comunión" es uno de los temas centrales de toda la carta.

d. La vida verdadera: La vida es el tema esencial de la humanidad y el objetivo de la salvación. Por la fe recibimos la «vida eterna», concepto que abarca tanto su naturaleza y calidad como también su duración: vida divina permanente, vida que solo Dios puede dar y que nunca puede ser destruida por nadie. Se destacan las afirmaciones siguientes: la vida verdadera tiene su origen y fuente en Dios mismo (5:20; 1:2); se manifestó en Jesucristo (1:2; 5:11; *cf*. "la Palabra de vida" 1:1); es eterna (1:2; 2:25; 5:11, 13, 20); es prometida (2:25); Dios quiere darla (5:11); debe ser proclamada (1:2-3); viene solamente por Jesucristo (4:9; 5:11-12); llegó a nosotros sacándonos de la esfera de la muerte (3:14); es la característica de aquellos que aman (3:14-15).

e. Las características del hijo de Dios. El término clave «nacido de Dios» (3:9; 4:7; 5:1, 4, 18), entre otros términos sinónimos («los que tienen comunión con Dios», «los que tienen vida eterna», «los que conocen a Dios», «los que andan en la luz», «los que hacen la voluntad de Dios», «los que guardan los mandamientos», «los que permanecen en él», etc.), dan una pista para descubrir cuáles son o deben ser las características de un verdadero creyente. La carta menciona una gran variedad de temas que describen la vida cristiana junto con exhortaciones y amonestaciones para que los lectores lleven a la práctica lo que han conocido: la necesidad del nuevo nacimiento (2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18), el hijo de Dios y el pecado (1:7-2:2; 3:4-9), la propiciación y el perdón (1:7.9; 2:1-2.12; 3:5; 4:10), el andar en la luz (1:7; 2:9-11), el andar en la verdad (1:6.8; 2:4, 5; 2:21, 27; 3:18, 19), la renuncia a la carne y al mundo (2:15-17; 4:4-5; 5:4-5, 19), el amor a Dios y al hermano (2:10; 3:10, 11, 14, 16, 18, 23; 4:7-12.19-21; 5:1-3), la transformación a la imagen de Jesús (3:2), la pureza de la doctrina (4:1-6). Muchas veces Juan da algunas pautas para que el creyente examine si su vida concuerda con su palabra. La introducción característica para eso es: «Si decimos que...» (1:6, 8, 10; 2:4, 9; 4:20; o expresiones semejantes). En este contexto también Juan aborda la seguridad eterna del creyente.

f. La radicalidad de la fe. Las afirmaciones de la carta son determinantes, radicales, a veces severas. Juan deja bien claro lo que es bueno y lo que es malo. No hay posición neutra para con Dios. El desafío es estar en el lugar correcto. Según esta carta, o bien se es hijo de Dios o no se es; no hay término medio (*cf*. 1:6; 2:4, 9, 15; 3:6, 9; 4:6; 5:12 etc.). La radicalidad se manifiesta en el rechazo de lo malo, del mundo, de la herejía y del anticristo, advirtiendo de los peligros que constituye todo aquello y animando a separarse de cuanto se opone a Dios para vivir una vida santa según su voluntad.

g. El Anticristo: El término figura solamente en las cartas de Juan (1 Jn. 2:18, 22; 4:3; 2 Jn.7). Es de suponer que se lo debe identificar con el > «hombre de pecado» de 2 Tes. 2, y con la > «bestia» de Ap. 13. Juan simplemente hace referencia a enseñanzas ya conocidas por los lectores acerca de un anticristo que aparecerá en los últimos días, y agrega que no se trata de una sola persona, sino de varias. "La apostasía se presentaría dentro del cristianismo, se manifestaría de muchas maneras, y por fin culminaría en una sola persona o institución, o en ambos» (Halley s/f:601).

6. *Términos claves*. Casi todos los temas ya mencionados determinan a la vez las palabras claves. Pero hay algunos vocablos adicionales que también señalan rasgos característicos. Palabras frecuentes y relevantes son:

a) *La fórmula «sabemos»* (*ginóskomen*, γινώσκομεν, 2:3, 5, 18, 20, 21, 29; 3:2, 5, 14, 15; 5:2, 13, 15, 18, 19, 20; *cf*. también 2:13, 14; 3:19, 24; 4:2, 6, 13, 16). En total aparece 32 veces la raíz de las palabras > «saber» y > «conocer» en este documento. Salta a la vista el contraste con la > gnosis (*gnosis*, γνῶσις = «conocimiento»).

b) *«Mundo»* (*kosmos*, κόσμος, 2:15, 16, 17; 3:1, 13, 17; 4:1, 3, 4, 5, 9, 14, 17; 5:4, 5,1 9), total 23 veces.

c) *«Mandamiento»* (2:3, 4, 7, 8; 3:22, 23, 24; 4:21; 5:2, 3); total 14 veces.

d) *«Testimonio» y «testificar»* (1:2; 4:14; 5:6, 7, 9, 10, 11), hasta 12 veces.

e) *«Mentira», «mentir»* (1:6, 10; 2:4, 21, 22, 27; 4:20; 5:10).

f) *«Verdad», «verdadero»* (*alétheia*, ἀλήθεια, 1:6.8; 2:4, 5, 8, 21, 27; 3:18, 19; 4:6; 5:6).

g) *«Desde un principio»* (1:1; 2:7, 13, 14, 24; 3:11; *cf*. 2 Jn.5-6).

h) *«Libertad, confianza»* (*parresía*, παρρησία, 2:28; 3:21; 4:17; 5:14).

V. DIVISIÓN DEL CONTENIDO. Elaborar un bosquejo de la carta resulta sumamente difícil. Es probable que no tenga una construcción sistemática estricta, debido al estilo peculiar de Juan, que piensa como hebreo y tiene una manera particular de presentar sus ideas. Su estilo meditativo y contemplativo solo permite determinar unos temas centrales de algunos párrafos y su agrupación libre. Marshall sostiene (1991:5): «Juan no la ha escrito con un plan estructurado; se equivoca quien intenta sacar de 1 Jn. un armónico sermón de tres puntos». Otro comentario dice: «Este escrito es más difícil de analizar que cualquier otro libro del NT. Las divisiones más diversas han sido propuestas. Muchos críticos renuncian a descubrir en él un plan continuado; algunos estiman que es un error buscarlo. Otros se limitan a dividir la epístola en una serie de cortos párrafos» (Bonnet & Schroeder 1986:300). En consecuencia, parece que no hay una pauta general muy fija para la división del texto, y cada estudioso de la carta confeccionará otra versión de bosquejos. No obstante, se han prodigado intentos de establecer una construcción sistemática y aun ingeniosa; por ejemplo: Algunos creen que, por lo menos, se puede distinguir un núcleo catequético (1:5-2:27) y otro parenético (2:28-5:12). Otros descubren tres partes importantes. J.A. Bengel, por ejemplo, creyó que cada párrafo trataba sobre una persona de la Trinidad: I. Dios Padre 1:5-10; II. El Hijo Jesucristo 2:1-3:24; III. El Espíritu Santo 4:1-5:12. Hay intentos de agrupar el mensaje alrededor de los tres atributos de Dios mencionados en esta carta: I. Dios es luz (1:5), en consecuencia debemos llevar una vida pura 1:5-2:27; II. Dios es justo (2:29), en consecuencia debemos guardar sus mandamientos (2:28-4:6); III. Dios es amor (4:8), en consecuencia debemos amar a Dios y a los hermanos (4:7-5:11). Un comentarista sostiene (Burdick 1996:12): «No es fácil discernir la estructura de *1 Juan*. A primera vista se puede pensar que en realidad no tiene organización lógica. No obstante, el estudio cuidadoso revela que la epístola es una compacta estructura de verdades, difícil de deshacer, pero no desprovista de orden lógico. Está organizada intrincadamente, y se asemeja en muchas maneras a una composición sinfónica». Divide el libro en tres unidades de sentido: I. La vida cristiana como comunión con el Padre y el Hijo (1:5-2:11); II. La vida cristiana vista como filiación divina (2:29-4:6); III. La vida cristiana vista como enlace entre lo ético y lo doctrinal (4:7-5:5). Otro comentario (Jackman, *Message of John´s Letters*, 1988:18) ofrece un bosquejo fundamentado en cuatro palabras

claves que dominan ciertos párrafos: I. Andando en la luz de Dios (1:1-2:14); II. Practicando la verdad de Dios (2:15-3:10 y 4:1-6); III. Viviendo en el amor de Dios (3:11-24 y 4:7-21); IV. Compartiendo la victoria de Dios (5:1-21). Digno de mención es el intento de John Stott (1974:55-62), que determina el tema principal de libro: «la certeza cristiana». Dice que el autor de la carta da una serie de pruebas «por las cuales podemos juzgar si poseemos o no la vida eterna». Habla de las pruebas «teológica», «moral» y «social», que se dan a conocer en varias rondas de exposición. Stott detecta tres *aplicaciones de las pruebas*: 2:3-27; 2:28-4:6; 4:7-5:5. Otro teólogo (Hörster, *Einleitung und Bibelkunde zum NT*, 1993:180) observa una estructura ingeniosa muy evidente: Los temas esenciales se tratarían tres veces cada uno, en tres círculos de pensamientos. Serían los siguientes: comunión con Dios, renuncia al pecado y al mundo, amor a Dios y al hermano, observancia de los mandamientos, el anticristo y la profesión cristológica. Estos temas se repetirían en los tres párrafos: 1:5-2:27; 2:28-4:6; 4:7-5:12. Marshall, después de haber analizado varios intentos de estructuración de la carta, resume: «Sería preferible considerar que la epístola está compuesta por una serie de párrafos interconectados cuya relación está gobernada por la asociación de ideas y no por un plan lógico. Esto no significa que Juan sea ilógico, sino más bien que su epístola no tiene el propósito de dividirse en grandes secciones sobre una base lógica» (1991:25). Posiblemente, existen tres partes principales: 1:5-2:17; 2:18-3:24; 4:1-5:12, sin que formen una estructura destacada. No parece posible determinar un tema específico de estos tres párrafos, por lo cual se renuncia a un bosquejo sistemático y mencionamos las unidades temáticas, sin fijar una estructuración determinada:

Revelación y Comunión, 1:1-4
Pecado y Perdón, 1:5-2:2
Conocimiento y Mandamiento, 2:3-6
Luz y Amor, 2:7-11
Conocimiento y Experiencia, 2:12-14
Amor al mundo y Amor del Padre, 2:15-17
Verdad y Mentira, 2:18-27
Confianza y Esperanza, 2:28-3:3
Pecado y Justicia, 3:4-10
Amor y Odio, 3:11-18
Confianza y Obediencia, 3:19-24
Verdad y Error, 4:1-6
Amor divino y Amor fraternal, 4:7-21
Fe y Testimonio, 5:1-12
Certeza y Vigilancia, 5: 13-21

VI. DOCTRINA Y APOLOGÍA. El carácter propio de *1 Juan*, que se manifiesta por un lado en sus afirmaciones ásperas y a veces incluso (aparentemente) contradictorias, y por el otro se demuestra en su gran amabilidad y tono paternal, tiene su raíz en la lucha del Apóstol contra la herejía. Como ya se ha constatado, la carta no es en primer lugar un tratado apologético; sin embargo, las afirmaciones doctrinales y las exhortaciones éticas tienen indudablemente esta connotación. Observando atentamente el escrito, se descubren varios grupos de enemigos del Evangelio:

- Engañadores (2:26; 3:7; 2 Jn. 7) - han salido (2:19)

- Falsos profetas (4:1) - han salido al mundo (4:1; 2 Jn. 7)
- Anticristos (2:18.22; 4:3; 2 Jn. 7) - son muchos (2:18; 4:1; 2 Jn. 7)

La mayoría de los eruditos cree que el trasfondo de estas menciones, como también el de las categóricas afirmaciones doctrinales (2:4; 4:2s.14s; 5:6-12 etc.), es la falsa eneñanza de la > *gnosis*, porque sin lugar a dudas muchos aspectos de aquellas creencias erróneas se reflejan en el epistolario johanino, como por ejemplo: *1)* No es necesaria la salvación por la sangre de Jesús (1:7; 5:6; *cf.* 2:2; 3:8; 4:10.14); *2)* El pecado no tiene relevancia (1:8-10; 3:6, 8; 5:18); *3)* Los mandamientos no son de carácter obligatorio (2:3-4; 5:2-3; *cf.* 3:22, 24); *4)* El amor fraternal no tiene importancia (2:9-11; 3:10, 14-15; 4:8, 20; 5:2; *cf.* 3:23; 4:7, 11-12). No obstante, el autor menciona que son "muchos" los falsos maestros (2:18; 4:1), lo que apunta a más de una doctrina errónea. El mundo antiguo, en especial el greco-romano, fue un crisol de muchas corrientes religiosas, lo que hace probable que también los lectores de estas cartas fueron confrontados con una variedad de creencias y una multitud de ideas. Pero es la gnosis la que destacó como la corriente más influyente y peligrosa de los primeros siglos, que desde los comienzos de la Iglesia primitiva comenzó a esparcir su veneno en el mundo cristiano. Como se puede concluir a partir de una mención de Ireneo, la doctrina gnóstica principal de aquel tiempo fue la de Cerinto. Según fuentes históricas fidedignas del segundo siglo, ejercía su influencia en Asia Menor justamente al final del primer siglo d.C. Algunas leyendas lo confrontan directamente con el apóstol Juan. En cuanto a su cristología, enseñaba principalmente dos cosas que resultan de la premisa filosófica de que la materia es mala y el espíritu bueno: *1)* Cristo no es el Hijo de Dios encarnado ya que Dios no puede transformarse en realidad en un ser humano. Cristo puede haberse unido con un hombre por cierto tiempo y propósito, pero no convertirse en "carne". *2)* Cristo no puede morir ni resucitar. La muerte es propia del ser humano. Si Cristo no puede haber vivido en realidad como hombre, tampoco puede haber muerto. Por ello, no pudo haber experimentado tampoco una resurrección corporal.

Partiendo de la base de estas negaciones, el gnosticismo, especialmente el de Cerinto y los docetas, ofreció las siguientes «soluciones» para armonizar sus ideas con el Evangelio: *1)* Existió un hombre común llamado Jesús, hijo de José y María, y un espíritu divino llamado Cristo; ambos se unieron por un tiempo (entre el bautismo y la crucifixión) para realizar milagros y enseñar cosas divinas; pero en la cruz no murió el Cristo divino, sino solamente el hombre Jesús (Dios es ajeno al sufrimiento y la muerte). *2)* En consecuencia, Jesucristo ni fue Hijo de Dios ni verdadero hombre y verdadero Dios en una sola persona. Jesús fue un mero hombre, y Cristo un espíritu; y por consiguiente, no puede haber salvación verdadera por la obra de la cruz.

Estas ideas generales circulaban en distintas versiones: El docetismo (del griego *dokeo*, δοκέω = «parecer») decía que Jesús no tenía cuerpo verdadero, sino solo apariencia corporal (su muerte en la cruz no fue real); de ahí que, según algunos, Simón de Cirene hubiera muerto en la cruz en su lugar (Basílides de Hipólito, siglo II). El Corán recoge esta enseñanza al decir que crucificaron a una persona semejante a Jesús (cuarta sura, 158). Compárese con la enseñanza de la secta de los "ebionitas".

Hay todo un sistema de ideas falsas, de manera que podemos hablar de una estrategia de Satanás para detener la extensión del verdadero Evangelio (*cf.* 2 Cor. 11:13-15). Los escritos de Juan constituyeron un fundamento de valor incalculable para hacer frente y derrotar los argumentos docéticos (*cf.* Jn. 1:3; 1:14; 19:34-35; 1 Jn. 2:22; 4:2-3; 5:6-8 y muchas otras referencias). R. Schnackenburg subraya que el Evangelio de Juan contrapuso la mejor respuesta de fe y el muro de

contención más firme al peligro del gnosticismo, y F. Godet afirma que las olas de la doctrina falsa se rompieron en la roca de la palabra: «El Verbo fue hecho carne».

De esta manera, *1 Juan* es un baluarte de verdad contra casi todas las teorías gnósticas, en especial las del docetismo y las enseñanzas de Cerinto. La mejor defensa contra cualquier herejía es la exposición, explicación y proclamación del Evangelio en toda su dimensión y plenitud. Este es el método del cuarto Evangelio y de las cartas de Juan. Sin embargo, muchas veces es imperativo pronunciar un rechazo claro y tajante de las herejías peligrosas, y en consecuencia:

1) Juan advierte acerca de los espíritus falsos y los anticristos. Los creyentes deben comprobar la autenticidad de los espíritus y no creer todo lo que suena interesante (4:1ss). Hay que discernir el espíritu de la mentira del Espíritu de la verdad (4:6).

2) No comparte el dualismo metafísico entre materia y espíritu; habla de un "dualismo" ético-espiritual: el contraste entre luz y tinieblas, odio y amor, verdad y mentira, Dios y el mundo, nacidos de Dios e hijos del diablo. Lo malo proviene de Satanás y del pecado (3:8-10).

3) Juan pone en duda la veracidad del "conocimiento" de Dios que pretenden tener los falsos maestros (2:4), y habla de la comunión verdadera con Dios (1:1-5). Y sobre todo, afirma que sin el conocimiento pleno de Cristo como Hijo de Dios y Salvador, no hay un conocimiento verdadero de Dios (2:23; 4:2-3).

4) En cuanto a la cristología, Juan rechaza las afirmaciones de que el hombre Jesús no fuera el Cristo, el Hijo de Dios (2:22-23; 5:1, 5, 6ss), y afirma la verdadera naturaleza de Cristo como hombre, su encarnación real (4:2; 2 Jn. 7; Jn. 1:14), y su muerte real (5:6 se refiere muy probablemente al bautismo de Jesús, «agua», y a su muerte en la cruz, «sangre»; *cf.* Jn. 19:34). Rechaza cualquier alteración de estas verdades fundamentales. Especialmente 1:1-3, con su testimonio de la verdad y realidad de los hechos, parece refutar el docetismo.

5) En cuanto a la ética, Juan descubre la actitud equivocada de los gnósticos:

a) Se creen sin pecado, o inmunes a toda tentación, y en consecuencia, no necesitan el perdón (1:8-2:2); *b)* no precisan observar los mandamientos (2:3-4), ni tratan de hacer lo justo (3:10); *c)* no conocen el amor fraternal (2:9.11; 3:10ss; 4:7ss); *d)* no se preocupan del prójimo (3:17).

Constantemente afirma Juan que doctrina y ética, fe y amor, conocimiento y práctica, son inseparables. El verdadero conocimiento de Dios y la comunión con él deben ser evidenciados y corroborados por una vida santa, guardando los mandamientos, andando en la luz, separándose del mundo y amando al hermano.

Segunda Carta de Juan

1. Importancia y características.
2. Autor.
3. Destinatarios.
4. Circunstancias de la redacción.
5. Propósito y mensaje central.
6. Canonicidad.

I. IMPORTANCIA Y CARACTERÍSTICAS. A primera vista, *2 Juan* no parece tener mucha importancia para la fe y la vida cristiana, por dos razones: Es una carta personal y muy breve. (2 y 3 Jn. son las cartas más breves del NT, más aún que Filemón y Judas). Sin embargo, el hecho de que llegara a formar parte del canon del NT y precisamente de las "Cartas Universales", demuestra que

fue estimada de valor y provecho para todos los creyentes por su contenido claro y vivo y por su mensaje espiritual trascendente. Sin ella faltaría parte de la revelación divina. Hay semejanzas y contrastes entre 1 y 2 Juan: El estilo, el vocabulario y los conceptos principales se repiten. Aunque el volumen de las dos cartas es muy diferente —la Segunda ocupaba seguramente una sola hoja de papiro—, se puede observar que ocho de los trece versículos de la segunda carta se hallan también en la primera en cuanto al fondo y la forma. Compárese el empleo del mismo vocabulario: “verdad”, “permanecer”, “amor”, “andar en”, “nuevo mandamiento”, “desde el principio”, “engañadores”, “salido por el mundo”, “confesar”, “venido en carne”, “anticristo”, “gozo cumplido”. Por el otro lado, 2 Jn tiene su propia característica y mensaje particular. Respecto a su forma literaria, es claramente una carta, con su membrete y saludos finales (en contraste con 1 Jn.).

II. AUTOR. Al estudiar este asunto, es necesario tomar en cuenta los antecedentes de la paternidad literaria de 1 Juan. A diferencia de aquella, 2 Juan menciona al autor; no por su nombre, pero sí por su título: “el Anciano” (*ho presbýteros*, ὁ πρεσβύτερος). Esta autodenominación ha llevado a algunos comentaristas a especular sobre la paternidad literaria de 2 y 3 Juan (y con ello también la de 1 Jn.). Si realmente Juan el apóstol es el autor, ¿es posible pensar que se llame a sí mismo “anciano”? ¿Por qué no se presenta como “apóstol”? Lo que en este contexto ha provocado una discusión muy amplia entre los eruditos sobre el autor de los escritos juaninos, es una antigua mención de un amigo de Policarpo (discípulo de Juan), Papías (siglo II), que en un tratado titulado *Interpretación de los oráculos del Señor*, nombra a Juan entre los apóstoles y después, a un anciano o presbítero de nombre Juan, que ministraba en Éfeso: «Si alguna vez venía alguien que había seguido a los presbíteros (ancianos), yo indagaba las palabras de los presbíteros, lo que Andrés o Pedro o Felipe o Tomás o Jacobo o Juan o Mateo, o cualquiera de los discípulos del Señor había dicho, y lo que decían Aristión y el presbítero Juan, los discípulos del Señor» (Eusebio, *Hist. ecl.* 3, 39:4). ¿Acaso había dos dirigentes de nombre Juan en Éfeso? ¿Sería posible que las cartas de Juan (o incluso el Evangelio o el Apocalipsis) fueran escritas por el presbítero Juan y no por el Apóstol? Algunos teólogos han defendido arduamente esta hipótesis, pero no es convincente para todos. Los comentarios presentan largas argumentaciones (véase entre otros, los resúmenes provechosos de Marshall 1991:41ss, Kistemaker 1992:228ss, y Stott 1974:40ss).

Las razones principales para rechazar la «hipótesis del anciano» son:

1) La cita de Papías es insegura. El texto mismo no es explícito y no indica precisamente si este anciano Juan realmente debe ser distinguido del Apóstol, o si se trata de la misma persona. Un análisis exegético de la cita de Papías demuestra que es muy probable que se trate de una sola persona, el apóstol Juan. En la cita, los apóstoles son todos llamados «presbíteros». Stott aclara (1974:41): «No solo los siete apóstoles y el anciano Juan son todos igualmente “ancianos”, sino que unos y otros también son llamados “discípulos del Señor”, a quien habían conocido en los días de su carne. Los siete eran apóstoles o “ancianos” o discípulos, pero habían muerto. Aristión estaba vivo y era un discípulo, pero no apóstol. Juan estaba en una categoría propia porque solo él poseía las tres condiciones: ser un discípulo y un apóstol y anciano, y estar vivo. Por eso es que se lo menciona dos veces: primero con Andrés, Pedro, Felipe y los otros que, aunque no vivían, eran como él apóstoles o ancianos, y segundo, con Aristión quien, aunque no un apóstol o anciano, estaba como él vivo». El cambio de tiempo verbal («había dicho», «decían») corrobora esta observación (*cf.* también Kistemaker 1992:230). Si el presbítero Juan era otro que el Apóstol, Papías lo habría indicado de una forma mucho más clara. Con todo, la cita de Papías es muy ambigua y no puede prestarse como

argumento sólido contra todos los indicios internos bastante claros sobre el autor del cuarto Evangelio (que debe ser el mismo que el de las cartas, véase > *Primera Carta de Juan*).

2) No hay noticias históricas sobre un anciano Juan diferente del Apóstol. En tiempos posteriores se menciona el rumor de que en Éfeso se hallarían dos tumbas con el nombre de Juan. Pero otro testigo más fidedigno (Polícrates, obispo de Éfeso a finales del s. II) no menciona un segundo Juan, sino solamente al Apóstol, diciendo que estaba enterrado en Éfeso y "reposaba apoyado en el Señor" (menciona también a Policarpo).

3) No hay evidencias ni motivos aceptables para la paternidad literaria de un presbítero Juan, distinto del Apóstol. Los diferentes comentaristas se aferran a sus propias teorías sin ponerse de acuerdo ni presentar argumentos convincentes. Incluso el verdadero motivo de algunos así llamados teólogos (representantes de la Escuela de Tubinga, siglo XIX) era negar la autoridad apostólica de los escritos de Juan, especialmente del Apocalipsis. Todo eso resulta arbitrario e inaceptable. Y queda completamente sin solución el asunto de si el supuesto «presbítero» escribió las tres cartas, o solamente 2 y 3 Jn., si era el autor del Evangelio o del Apocalipsis, o si acaso era el autor de todos los escritos juaninos; las hipótesis se contradicen. Pero, a decir verdad, una vasta mayoría de comentaristas concuerda en que el cuarto Evangelio y las tres cartas deben tener el mismo autor.

Por todo ello, parece mucho más razonable partir de la base de que el autor es el apóstol Juan. Sin embargo, permanece aún la duda de por qué razón Juan se autodesigna como «anciano» en vez de «apóstol». En primer lugar hay que aclarar que los apóstoles, en su función como dirigentes eclesiásticos, eran también ancianos, y así fueron considerados. *Cf.* la cita de Papías y el hecho de que el propio Pedro se autodenomina «coanciano» (1 Pd. 5:1). Es muy probable que los lectores conocieran al apóstol Juan como "el anciano", sin que fuese necesario dar más explicaciones. El artículo determinado sugiere que no había otro anciano con las mismas características. Stott comenta que el autor «no tenía duda de que inmediatamente lo identificarían por ese título, el cual atestigua su reconocida autoridad» (Stott 1974:216). Por consiguiente, es muy probable que se trate de una designación honorífica, tal vez otorgada por otros y retomada por el Apóstol para ser reconocido por los primeros lectores de manera inequívoca. Parece que Juan renunció intencionalmente a resaltar o destacar explícitamente su autoridad como apóstol para evitar cualquiera señal de orgullo o arrogancia. Es humilde; no quiere que su persona aparezca en primer plano; evidentemente, por la misma razón por la que no menciona su nombre en el cuarto Evangelio. En este contexto de humildad, es posible incluso que el término «anciano» no implique la connotación de un oficio o una función, sino simplemente se refiera a su edad (= "el viejo"; *cf.* Lc. 15:25; 1 Ti. 5:1-2); aunque algunos eruditos sostienen que para expresar la avanzada edad deberían emplearse otros términos como *presbytes*, πρεσβ[illegible]της (*cf.* Pablo, Flm. 9). De todos modos, la denominación «anciano» concuerda con las informaciones que tenemos de la vida del apóstol Juan, que indican que alcanzó una edad muy avanzada (vivió hasta los días del emperador Trajano, 98-117 d.C.). Una de las razones para esta suposición es que la función de los dirigentes de las iglesias locales en el NT siempre se describe con el plural «los ancianos». De acuerdo con esta regla, Juan debería haberse llamado «un» anciano (o sea, en gr. sin artículo), al igual que Pablo se presenta como «apóstol» (sin artículo) entre otros. En griego el artículo suele ser enfático; su ausencia destacaría el oficio o la autoridad de un anciano. Así, el título «el anciano» es «particularmente apropiado para el apóstol que había sobrevivido a los otros apóstoles... Podía ser llamado "el anciano" *par excelence*. En Éfeso había otros ancianos, pero él era único entre ellos debido a que era un apóstol además de un verdadero patriarca por su edad»

(Stott 1974:45).

En conclusión, no hay ninguna razón seria para poner en duda la autoría del apóstol Juan en relación con las tres cartas. «Aunque solo podemos conjeturar cómo y por qué el escritor llegó a ser llamado “el anciano” en esta forma anónima y absoluta, el uso del título tiende a confirmar la posición única de la persona que lo ostentaba. Tan excepcional posición, junto con el tono autoritativo del autor y la afirmación de haber sido un testigo *de visu*, son totalmente consecuentes con la tradición primitiva de la Iglesia de que estas tres cartas fueron escritas en realidad por el apóstol Juan» (Stott 1974:45).

III. DESTINATARIOS. El membrete de la carta indica como destinatario «a la señora elegida y a sus hijos» (2 Jn. 1:1). A primera vista parece que se trata de una misiva personal privada; no obstante, hay también argumentos que sostienen la opinión de que los destinatarios son los miembros de una Iglesia local.

A. *Primera hipótesis: sentido literal*. Una de las premisas de una exégesis gramatical y literaria es la obligación de comprender el texto en su forma más natural y literal, siempre y cuando no haya motivo explícito o señal implícita para evaluar la posibilidad de un sentido figurado. Según esta regla, parece mucho más natural pensar que se trata de una señora y su numerosa familia. Aparentemente era una persona anónima, pero con mucha influencia en las iglesias del Asia Menor. Posiblemente, en su casa se reunía parte de la Iglesia local. Es una opinión digna de respeto, aunque inmediatamente se presentan algunos interrogantes: La falta del nombre de esta mujer, si realmente se refiere a una persona y no a una Iglesia, es el primer enigma para el lector. Si es una carta personal privada, es indispensable que indique el nombre del destinatario (véase 3 Jn.; Flm. etc.). Pero ese, obviamente, no es el caso. No hay suficientes evidencias para explicar la ausencia del nombre. ¿Se trata de una mujer anónima muy conocida? ¿Solamente el mensajero que llevaba esta carta tenía conocimiento de su identidad? Son preguntas sin respuesta. Por lo tanto, muchos intentaron identificar el nombre a través de las palabras griegas: *Eklekté Kyría*, Ἐκλεκτὴ Κυρία = «señora elegida»): ¿Es posible que una de estas palabras sea un nombre propio? A continuación ofrecemos algunas opiniones al respecto, si bien ninguna de ellas presenta una solución convincente.

Se afirmó que:

1) Su nombre era “Eklekta, la señora”; pero el v. 13 hace imposible pensar en un nombre, porque la hermana de “Eklekta” no puede tener el mismo nombre.

2) La mujer se llamaba: “Kyría, la elegida”. En efecto, la arqueología encontró antiguas inscripciones con el nombre Kyría. Sería la única mención de esta palabra en el NT. Un erudito (mencionado en Robertson 2003:699) trata de comprobar a través de algunos papiros de la Antigüedad (no textos del NT), que *he kyría*, ἡ κυρία, significa “mi querida” o “muy señora mía”). Sin embargo, la gramática del v. 1 no favorece esta idea, puesto que en vez de *eklektê kyría*, ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, debería decir *Kyría te eklektê*, κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ (comp. esta forma gramatical en 3 Jn. 1; Flm. 1, 2; Rom. 16:5, 8, 9, 10, 12, 13).

3) Era Marta, conocida de los Evangelios como seguidora de Jesús: “Marta” es un nombre arameo y significa “señora”; *kyría*, κυρία, sería el equivalente griego. La hermana mencionada en el v. 13 sería María. No parece ser un argumento sólido, porque ¿qué motivo tendría el autor para tal enigma?

4) Era la viuda de Pedro, muy conocida en la cristiandad (viajó mucho con su esposo, 1 Cor. 9:5). Pero no hay ni la más mínima alusión a esto (hay quienes creen que 1 Pd. 5:13 se refiere a la esposa

de Pedro).

5) Otros nombran a la "virgen María", pero, según opinión católica, no puede haber tenido otro hijo; y aquí se habla de "hijos" en plural.

6) Algunos incluso indican a la esposa de Juan el apóstol.

Todas estas ideas son puras especulaciones que carecen de fundamento.

El contenido de la carta parece indicar una situación más eclesiástica que familiar. Y aparte de la falta del nombre, existen varias dudas adicionales:

1) La afirmación de que «todos los que han conocido la verdad» aman a la señora y sus hijos, resulta difícil de entender: ¿Todas las iglesias con todos los creyentes la conocían? La falta del nombre sería inexplicable.

2) Los saludos finales difícilmente pueden entenderse como de los sobrinos carnales de la «señora». ¿No sería una casualidad enorme que Juan estuviera precisamente en la casa de la hermana carnal de la «señora», y que los hijos enviaran saludos a su tía? Además, hay que suponer que esta hermana carnal ya debería haber muerto, porque no es ella misma quien manda los saludos, sino solamente sus hijos.

3) El contenido de la carta no hace referencia a una persona en particular (en contraste con 3 Jn.). Al contrario, parece que la amonestación del v. 8 no es muy adecuada para una familia; y todos los consejos se aplican mucho mejor a una Iglesia que a una mujer con hijos (p.ej. v. 5).

4) La forma masculina del pronombre relativo *hus*, οὓς (= "a quienes") en el v. 1, que se refiere a la palabra *teknois*, τέκνοις, señala mucho más claramente a los creyentes que a los hijos de una "señora" (que deberían haber sido todos varones, según este término). Lo mismo señala el participio masculino *peripatuntas*, περιπατοῦντας, en el v. 4.

Todas estas observaciones hacen pensar en la otra posibilidad, a saber, que el destinatario puede haber sido una iglesia.

B. *Segunda hipótesis: sentido figurado*: Los términos para designar el destinatario constituyen una metáfora referida a una congregación local. Pero también se plantean interrogantes: ¿No es muy raro el tratamiento de "señora elegida" para una iglesia? ¿Por qué razón el autor ha de emplear una metáfora? Parece insólito, y en verdad, es un caso único en el NT, pero hay que considerar los siguientes argumentos:

1) La personificación de grupos, pueblos o ciudades no es completamente insólita en la Biblia: Se llama a la ciudad de Jerusalén "la hija de Sión" (*cf.* Gal. 4:24-26.). Israel es comparado con una mujer casada (Is. 62:4, 5; Jer. 2:2), una madre (Is. 54:1ss; *cf.* Gal. 4:26) y una viuda (Is. 54:4; Lam. 1:1).

2) La comparación de la Iglesia con una "esposa" o una "novia" es conocida en el NT (Jn. 3:29; 2 Cor. 11:2; Ef. 5:22-32; Ap. 21:9; 22:17). De esta forma, el tratamiento "señora elegida" sería un título posible para una iglesia, en este caso tal vez una iglesia grande y reconocida (¿Éfeso?). Otros creen que se trata de una denominación global de toda la Iglesia (Juan escribe a todos los creyentes). Sin embargo, el v. 13, donde aparece otra "elegida", lo desmiente.

3) Kyría, κυρία, es la forma femenina de *ho kyrios*, ὁ κύριος = "el señor, el dueño", título del Señor Jesucristo. Esto puede señalar a la Iglesia como la esposa de Cristo.

4) La denominación de los creyentes como los "elegidos" se encuentra frecuentemente en el NT, y es usado casi como sinónimo (a similitud de las palabras griegas es la clave del entendimiento:

eklekté, ἐκλεκτή = “elegida” / *ekklesía*, ἐκκλησία = “iglesia”). La denominación de una iglesia local como “elegida” tiene un paralelo en 1 Pd. 5:13, donde aparece la palabra *syneklekté*, συνεκλεκτή = “co-elegida” (elegida junto con otras).

5) El uso del plural “nosotros” (muchas veces en 1 Jn.) en vez de “yo” (como en 3 Jn.) corrobora la hipótesis de que el autor escribe más bien para una congregación que para una familia.

Si bien estos indicios confirman la hipótesis en cuestión, permanecen ciertas dudas: ¿Por qué Juan se expresa tan misteriosamente para dirigirse a aquella iglesia? ¿Por qué motivo oculta su identidad? Lamentablemente, falta mayor información acerca del tiempo y sus acontecimientos para poder explicar este misterio. Solo tenemos conjeturas: Parece que la razón fundamental para la misteriosa indicación sería una persecución que habría puesto en peligro la existencia de aquella congregación. En tiempos de persecución, las iglesias locales debían reunirse en secreto, y las autoridades espiaban a los creyentes y trataban de averiguar dónde se reunían para destruirlos. Entonces, para mantener en secreto estos datos, los cristianos perseguidos se comunicaban muchas veces a través de símbolos y de un lenguaje interno cifrado. Véase el ejemplo de 1 Pd. 5:13, donde muchos eruditos piensan que «Babilonia» sería la clave para referirse a Roma en tiempos del emperador Nerón. «Los escritores trataban de salvaguardar a los destinatarios usando nombres inocuos para designar a la Iglesia» (Kistemaker 1992:424). Los historiadores de la época confirman que en tiempos de Domiciano (81-96 d.C.) se persiguió a la Iglesia cristiana. Finalmente, lo que a algunos les parece ser inadecuado para pensar en una iglesia como destinatario es la metáfora misma de la señora y sus hijos. Si la “señora” es la Iglesia (= los creyentes), ¿quiénes entonces son los “hijos”? No pueden ser los miembros, porque en este caso la metáfora sería una contradicción en sí misma. Sin embargo, si bien este argumento aparentemente no carece de lógica, no es concluyente. Al emplear este tratamiento peculiar, el autor no pretende seguir la lógica, sino disimular. No quiere dar informaciones precisas, sino todo lo contrario; desea encubrir la verdadera identidad y ubicación de aquella iglesia local y confundir a los potenciales perseguidores mediante este membrete enigmático. No es indicado interpretar la metáfora de una manera demasiado rígida: Es posible y natural imaginar a la “señora” como la congregación entera y los “hijos” como sus miembros en particular, sin ningún problema. Los judíos, y todos los orientales, solían expresarse mediante un lenguaje gráfico y metafórico, y la personificación es un recurso muy común (los libros poéticos y proféticos del AT contienen abundantes ejemplos: Jerusalén o Israel era considerada como una madre y sus habitantes como sus hijos (*cf.* “hijos de Israel”, “hijos de Sión”, Is. 3:16; 54:13; 66:8; Sal. 149:2; Jl. 2:23; 2 Sam. 1:24 etc.; *cf.* Gal. 4:26). Incluso en nuestra cultura contemporánea suele hablarse de un “hijo” de una ciudad refiriéndose a una persona que nació en aquel lugar. Entonces, ¿por qué no se puede comparar la Iglesia en sí con una mujer o madre, y los miembros con los hijos? Y por último, puede explicarse la metáfora en un sentido algo diferente: Los “hijos” de la “señora” podrían ser los creyentes que se convirtieron a causa del testimonio de esta misma iglesia (y no por otros apóstoles o evangelistas). Los “hijos” en este sentido, podrían ser incluso otras iglesias más pequeñas o más jóvenes, fundadas por la “iglesia madre”. En el NT, como es conocido, el término “hijo” se refiere muchas veces a hijos espirituales, o sea, personas que se convirtieron por el testimonio de otro -el “padre” espiritual-, o que por lo menos fueron instruidos en la fe por medio de él. Compárese, como equivalente negativo, la denominación de los seducidos por Jezabel como “sus hijos” (Ap. 2:23). De esta forma, los argumentos a favor de la opinión de que la carta se dirige a una iglesia son fuertes y parecen ser los más concluyentes. Pero no se puede excluir por completo el significado literal

sencillo que sostienen algunos comentaristas. En consecuencia, sería recomendable que la interpretación del contenido de la carta considerase ambas posibilidades.

IV. CIRCUNSTANCIAS DE LA REDACCIÓN. No tenemos ninguna indicación al respecto, y la carta misma es demasiado breve para poder sacar conclusiones. Pero la semejanza con la primera epístola en cuanto a estilo, vocabulario y temática, como también la mención de la herejía (gnóstica), señala no solo al mismo autor, sino también un mismo tiempo, por lo menos aproximadamente. Si es cierta la información según la cual Juan estaba en Asia Menor en las últimas décadas del primer siglo d.C. (> *Primera Carta de Juan*) —los historiadores indican que él ministraba después de la muerte de Pablo, de Pedro y también de Timoteo, en la provincia romana de Asia, o sea, el occidente del Asia Menor—, entonces hemos de buscar los destinatarios en esta misma región y en aquella época (probablemente la década de los 90). No es posible determinar lugar específico alguno, ni de la redacción, ni de la residencia de los destinatarios. Seguramente Juan, el último apóstol superviviente, tenía una función especial como dirigente, maestro y supervisor, no solo de una congregación en particular, sino de toda la región. Es imposible establecer el orden cronológico de la redacción de estas cartas, pero no hay ninguna razón para negar que las tres fueran escritas en la misma época. Posiblemente, 1 Jn. fue dirigida a un círculo más grande de iglesias, mientras el Apóstol estaba de viaje en otros lugares; 2 Jn. tal vez tiene como destinatarios a una congregación en particular; y 3 Jn. a una persona individual en la misma o en otra oportunidad. Cualquier combinación es posible.

V. PROPÓSITO Y MENSAJE CENTRAL. El lector de esta carta percibe fácilmente la preocupación de un amigo paternal por la salud espiritual de la “señora” y sus “hijos”, y por la buena marcha de la iglesia local. El objetivo principal del comunicado es evidente: advertir del peligro de los herejes y la comunión con ellos, y recordar el mandamiento del amor fraternal. La intención al escribir esta carta no era tanto teológica como práctica. La situación de los destinatarios no difiere mucho de la de los lectores de la primera epístola (tal vez con excepción de una posible persecución). Parece que estaban expuestos a los mismos peligros. Los gnósticos, que negaban la verdad sobre Jesucristo, su encarnación y su naturaleza como Hijo de Dios y Salvador, trataban de ejercer su influencia sobre la Iglesia. Tal vez algunos miembros de la congregación habían informado a Juan sobre la creciente amenaza, por lo que él se vio constreñido a enviar esta breve carta a fin de advertirlos ante los “engañadores” y el “anticristo” (v. 7), y exhortarlos a mantenerse firmes. Por su mandamiento vehemente de no recibirlos en casa (v. 10), es posible que la situación fuera más grave que la de los destinatarios de la primera carta. Tal vez a causa del peligro inminente, Juan está a punto de visitar a las personas a las cuales dirige su escrito (v. 12). Debido a esas circunstancias, se entiende por qué esta segunda carta es mucho más breve que la primera.

La vida del creyente es el asunto principal que trata: andar en la verdad, según los mandamientos, en el amor (vv. 4-6). Con eso ya se indican también las palabras claves: “amor” v. 1, 3, 5, 6 (4 veces), y “verdad” v. 1, 2, 3, 4 (5 veces). El amor se basa en la verdad. Los que aman a Cristo no pueden apoyar a los que niegan la verdad sobre Cristo. Amor sin verdad no es amor. Teológicamente hablando, Juan presenta algunos aspectos esenciales de la verdad: su naturaleza, sus características, su fruto, y su defensa. De esa manera, se puede decir que 2 Juan contiene un resumen conciso de ciertos asuntos principales de la primera carta: la verdad divinamente revelada y el amor divino que se manifiesta en el amor fraternal, son la esencia de la fe y de la vida cristiana. Estos valores deben manifestarse en la práctica y deben ser defendidos ante la amenaza de la falsa doctrina.

VI. CANONICIDAD. Debido a la brevedad y el carácter personal de 2 y 3 Juan, parece que al principio estas cartas no circulaban mucho para ser leídas en otras iglesias, y por las mismas razones no fueron citadas con frecuencia. Es comprensible entonces que no pudieran alcanzar el mismo nivel de importancia que otros libros canónicos, y que con el paso de los años surgieran dudas en torno a su paternidad literaria, dado que no se menciona el nombre del autor. Como es sabido, la autoridad apostólica era una de las razones principales para recibir un escrito en el canon. Existen documentos que desde muy temprano corroboran la paternidad literaria de Juan y la canonicidad de las cartas: se encuentran pequeñas alusiones en algunas epístolas de los Padres Apostólicos (Policarpo, Ignacio). La primera mención clara de que había más de una carta de Juan se encuentra en los escritos de Clemente de Alejandría (150-215), que también nombra "la segunda carta de Juan". En la misma época, Ireneo (130-202) cita cuatro versículos de 2 Jn., confirmando a la vez la paternidad literaria del Apóstol en relación con las tres cartas. El Canon Muratoriano (180) menciona las cartas como auténticas (aunque el texto original latino queda algo oscuro). También Orígenes (185-254) menciona varias cartas del apóstol Juan; sin embargo, añade que algunos dudaban de su autenticidad. Eusebio (alrededor del año 330), que, como hemos visto, cita a Papías dando pie a la teoría del "presbítero" Juan, coloca las cartas en el grupo de los documentos en disputa, la *antilegómena*, junto con Santiago, 2 Pedro y Judas. (No obstante, "en disputa" no quiere decir "dudosos", porque este grupo de documentos se componía de libros bien conocidos y reconocidos por la mayoría de los cristianos, como aclara Eusebio explícitamente). En la lista de los libros auténticos de Barococcio (206), en el Concilio de Laodicea (260), en el Canon Apostólico (300) y en la Carta Pascual de Atanasio (367), las epístolas de Juan fueron aceptadas como canónicas, si bien no aparecen en algunas traducciones antiguas (p.e. la Peshitta, traducción siríaca), y el Concilio de Nicea las menciona como cartas en disputa. Definitivamente fueron aceptadas como parte del canon del NT en los concilios de Cartago (397) e Hipona (393). En la Edad Media no se registran dudas hasta el siglo XVI, cuando Erasmo opinó que habían sido escritas por el "presbítero" Juan (retomando una idea de Jerónimo), lo que fue evaluado en siglos posteriores por algunos comentaristas (> *II. Autor*). No obstante, la gran mayoría de los teólogos acepta la autoridad apostólica de 2 y 3 Juan.

VII. BOSQUEJO. La división en tres partes es obvia: introducción v. 1-3, parte principal v. 4-11, y conclusión v. 12-13.

A. Comienzo: membrete y saludo v. 1-3

B. Contenido: enseñanza y exhortación v. 4-11

  1. Admonición solemne para una vida de verdad y amor v. 4-6
  2. Advertencia severa ante la falsa doctrina v. 7-11
     a. Desenmascarar el engaño de la herejía v. 7
     b. Guardarse a sí mismo v. 8
     c. Perseverar en la sana doctrina v. 9
     d. No hacerse partícipe de los falsos maestros v. 10-11

C. Conclusión: nota personal y saludo final v. 12-13

Tercera Carta de Juan

1. Características.
2. Autor, lugar y fecha de redacción.
3. Destinatario.

4. Tema y contenido.

5. Bosquejo

I. CARACTERÍSTICAS. 2 y 3 Juan son hermanas gemelas y es necesario considerarlas juntas (> *Segunda Carta de Juan*). También 3 Juan presenta los rasgos distintivos de una epístola en forma muy clara (membrete y saludos finales), su autor se autodenomina “el anciano”, y presenta varias otras semejanzas en vocabulario y estilo (compárese términos y giros como: “amor” 2 Jn. 1:5, 6; 3 Jn. 1, 6; “verdad” 2 Jn. 1, 2, 3, 4; 3 Jn. 1, 3, 4, 8, 12; “amo en la verdad” 2 Jn. 1; 3 Jn. 1; “mucho me regocijé” 2 Jn. 3; 3 Jn. 4; “gozo” 2 Jn. 12; 3 Jn. 4; “andar en la verdad” 2 Jn. 4; 3 Jn. 3, 4). Sobre todo la parte formal de la conclusión de 3 Juan es casi un duplicado exacto del final de 2 Juan. Además, tienen casi el mismo tamaño (2 Jn.: 1.126 caracteres, 3 Jn.: 1.105), que cabe en una sola hoja de papiro. La arqueología ha encontrado muchos documentos similares. Junto con 2 Juan, a pesar de su carácter privado, también llegó a formar parte del Canon del NT, dado que su contenido encierra una enseñanza no insignificante para el pueblo de Dios. A primera vista, ambas cartas no parecen tener mucha importancia; sin embargo, al analizar su contenido, se descubre su valor. “Toda la Escritura es provechosa...”, y sin esta parte de las Escrituras seríamos más pobres.

Una rápida ojeada a la Iglesia cristiana de finales del primer siglo nos permite constatar lo siguiente: *1)* Había contacto vivo entre las congregaciones por medio de cartas y visitas. *2)* La hospitalidad era una costumbre común como expresión del amor fraternal. *3)* El liderazgo de las iglesias estaba expuesto a ciertos peligros, puesto que los apóstoles habían desaparecido (Juan era el último superviviente).

En líneas generales, y desde el punto de vista formal, 3 Jn es una carta de recomendación. Da buen testimonio de Demetrio (v. 12) y ruega a Gayo su apoyo, facilitando lo que necesite para su ministerio (hospitalidad y equipamiento, v. 5-8). El trasfondo lo marcan problemas surgidos respecto a la recepción y asistencia de hermanos maestros o evangelistas itinerantes.

II. AUTOR, LUGAR Y FECHA DE REDACCIÓN. El autor se denomina a sí mismo “el anciano”, igual que en 2 Juan, lo que con mucha probabilidad señala al apóstol Juan (> *Segunda Carta de Juan: II. Autor*).

El lugar y la fecha de redacción no se indican. Parece probable que 2 y 3 Juan fueran redactadas al mismo tiempo, y tal vez también 1 Juan: las tres hacia la última década del primer siglo d.C.

III. DESTINATARIO. 3 Juan es una carta privada (como otras del NT, p.ej. Filemón), por lo menos en primera instancia, ya que se dirige a un único destinatario; pero el contenido habla de asuntos generales de la Iglesia (*Cf.* las Pastorales). En contraste con 2 Juan, que no identifica a sus receptores, esta nombra a alguien llamado > Gayo como destinatario. El nombre Gayo, gr. *Gáios*, Γ�ιος, aparece varias veces en el NT (Hch. 19:29; 20:4; Rom. 16:23; 1 Cor. 1:14) referido a personas distintas. No es posible identificar el destinatario de nuestra carta con alguno de ellos. Se trataba de un nombre bastante común (significa «hombre de tierra» o «terrenal»). En el s. IV d.C. aparece una mención (*Constituciones Apostólicas*) que afirma que se trata de Gayo de Derbe (Hch. 20:4) y que fue designado por el apóstol Juan obispo de Pérgamo. Pero se trata de una mera conjetura. Se han realizado otros intentos de identificar el Gayo de 3 Jn. con alguno de sus tocayos del NT. Un pequeño indicio puede ser la mención explícita de la hospitalidad de Gayo, tanto en Ro. 16:23 como en 3 Jn. 5-8. Como es obvio, Juan le conocía de cerca (le llama cuatro veces “amado”, v. 1, 2, 5, 11; posiblemente es su hijo espiritual, v. 4). Obviamente, era un hermano activo y

comprometido con la obra de la Iglesia, tal vez el dirigente de alguna congregación ubicada dentro del área de influencia del apóstol Juan. Pero no se dan indicios claros en cuanto a su posición o cargo oficial. Stott alega que «el Anciano no hubiera escrito tan francamente acerca de Diótrefes a quien no fuera un dirigente de la iglesia» (1974:236). Sin embargo, otros comentaristas creen que Gayo era un cristiano destacado y confidente del Anciano, sin ocupar necesariamente un oficio mayor en la comunidad local. Sea como fuere, Gayo era uno de los creyentes que solían recibir hermanos viajeros en su casa, y Juan le agradece por ello, animándole que siga practicando la hospitalidad en beneficio de los siervos de Dios. Su salud tal vez no era la mejor; por lo menos la peculiar manera de expresarse en el v. 2 puede sugerir tal conclusión. Se presume que debe haber sido una persona adinerada (v. 6).

No encontramos en la carta ninguna información sobre la congregación a la que pertenecía Gayo. Solamente se mencionan dos personajes más: Diótrefes (v. 9s), un individuo despótico, pretencioso y prepotente, que negaba el debido apoyo a los hermanos enviados por el Apóstol, causando serios problemas hasta dividir la iglesia; y Demetrio (v. 12), un hermano con buen testimonio, probablemente el portador de la carta o alguien que quería visitar la iglesia y en esta carta es recomendado por Juan.

La relación de las tres cartas de Juan entre sí es difícil de averiguar (> *Segunda Carta de Juan*). ¿Es posible que 2 y 3 Juan, o incluso las tres epístolas, se dirijan a la misma iglesia? Tal vez Gayo era miembro de la iglesia a la cual Juan escribe su segunda carta (¿3 Jn. 9?). En realidad, no parece probable pensar en la misma congregación, porque Juan habría escrito en un tono muy diferente si en 2 Jn. se hubiese dirigido a una iglesia dominada por Diótrefes.

IV. TEMA Y CONTENIDO. 3 Juan contiene palabras de ánimo y una advertencia, y se distingue por un contraste agudo: el cariño del «Anciano» para con sus hermanos y amigos (Gayo y Demetrio), y la severidad respecto al adversario (Diótrefes). Prevalece el tema *verdad* y *amor*, y sus consecuencias. Ambos términos y sus derivados aparecen seis veces cada uno en esta breve epístola. El asunto general "andar en la verdad y en el amor" se despliega en dos direcciones: la conducta del creyente se manifiesta en una actitud de hospitalidad y asistencia práctica para con los hermanos que proclaman la verdad divina en diferentes lugares (v. 5-8), y también en una actitud de firmeza frente a los que no tienen el testimonio de la verdad (v. 9-11). Con otras palabras, "conducirse fielmente" (v. 5) consiste en acoger a los siervos de Dios (v. 6-7) y no seguir el ejemplo malo de los reincidentes (v. 11).

El tema central "verdad y amor" prevalece tanto en 2 Jn. como en 3 Jn., pero con enfoques distintos: 2 Jn. hace un poco más énfasis en aspectos doctrinales, y 3 Jn. más en aspectos prácticos. Ambas abordan el tema de la *hospitalidad* para con los hermanos viajeros, pero la ocasión que provocó la declaración del Apóstol era distinta. Mientras que 3 Juan anima a recibir a los hermanos viajeros (3 Jn. 5-6), 2 Juan contiene una advertencia seria de rechazar decididamente a los falsos maestros y no recibirlos en casa, porque su presencia e influencia significaría una amenaza para la iglesia (*cf*. 2 Jn. 10-11). Ambas cartas deben ser leídas juntas para tener un cuadro más completo sobre la práctica de la hospitalidad. Es interesante que el tema siguiera siendo objeto de discusiones en la historia de la Iglesia. Por ejemplo, fue necesario establecer un cierto código en cuanto a los maestros y misioneros viajeros. La "Didakhé", especie de manual eclesiástico escrito alrededor del año 100 d.C., muestra que a veces se abusaba de la hospitalidad de los primeros cristianos. En el documento se dice lo siguiente: un hermano viajero (*apóstol*) puede esperar hospitalidad y

sostenimiento material, con las siguientes restricciones: 1) Normalmente no debe hospedarse gratuitamente más de dos o tres días en la misma casa para no ser gravoso. 2) Para su viaje puede recibir alimentos suficientes, pero sin pedir dinero en forma indebida para aprovechamiento personal. 3) Al establecerse en un lugar por un tiempo más prolongado, debe trabajar para ganarse la vida.

Otro tema de interés teológico-eclesiástico es la dirección espiritual y práctica en la iglesia local. Los vv.9s arrojan luz sobre un problema que hasta hoy sigue siendo un peligro para muchas iglesias. Se trata del abuso de poder por parte de personas que quieren gobernar la Iglesia según su propio parecer, sin respetar a nadie más. Se sienten reyes de la congregación y ejercen un dominio absoluto y autoritario. Critican a todo el que se atreve a tener otra opinión. Todo se hace según su estilo y esquema. Muchas iglesias han resultado destruidas o muertas a causa de este problema. Y durante la historia de los primeros siglos se puede observar que probablemente por las mismas causas nació una forma equivocada de gobernar la Iglesia, que ha obstaculizado la obra histórica del cristianismo. Tal vez el caso mencionado en 3 Jn. marca el comienzo de un liderazgo autoritario, arrogante y solitario. Mientras el orden original establecido por los mismos apóstoles, por mandato y en nombre de Dios, implicaba una dirección ejercida por ancianos (siempre en plural), con el paso del tiempo se fue alterando esta forma de liderazgo espiritual y se constituyeron “pastores” singulares, confiriendo así la autoridad y los derechos del cuerpo de ancianos casi exclusivamente a una sola persona. Se constituyeron > *obispos* que gobernaban varias iglesias de un distrito («obispo metropolitano»), convirtiéndose rápidamente todo el sistema en un liderazgo autocrático y solitario. Así nació el clericalismo, el obispado monárquico (Ignacio) y finalmente el papado (comenzando sobre todo con Ireneo).

Por último, parece indicado señalar que la advertencia respecto a Diótrefes puede haber tenido su raíz en otros asuntos doctrinales más. Difícilmente puede imaginarse que solamente una falta de respeto o sumisión cometida por Diótrefes pueda haber provocado una advertencia con tal grado de autoridad y vehemencia como muestra Juan. Los elementos que relacionan las tres cartas de Juan nos hacen pensar en la posibilidad de que Diótrefes hubiera simpatizado con el grupo de falsos maestros que intentaban seducir a los fieles, o tal vez le pareció demasiado duro el rechazo que exigió Juan. No obstante, la carta en sí no hace ninguna mención directa de ello; la única alusión posible podría ser el giro «no ha visto a Dios» en el contexto directo (v. 11). Obsérvese que la actitud de Juan para enfrentar el problema no es d rechazo tajante de la doctrina falsa, como en 2 Jn., sino una advertencia indirecta con una pequeña luz de esperanza: quiere reunirse con Diótrefes, para “recordar” sus obras malas (v. 10), lo que no excluye la posibilidad de aclarar el asunto y reconciliarse.

V. BOSQUEJO. He aquí una posible división que destaca aspectos formales estilísticos:

Expresión de amor, v. 1

Oración, v. 2

Manifestación de gozo, v. 3-4

Palabra de ánimo, v. 5-8

Reprensión, v. 9-11

Recomendación, v. 12

Explicación, v. 13-14

Bendición, v. 15a

Saludos, v. 15b

Otro bosquejo que se ciñe más a aspectos temáticos:

I. Introducción, v. 1-4
  A. Amando en verdad, v. 1-2
  B. Andando en verdad, v. 3-4

II. Mensaje, v. 5-12
  A. Sirviendo en amor, v. 5-8
  B. Cuidándose de los opositores, v. 9-10
  C. Imitando lo bueno, v. 11-12

III. Saludos finales, v. 13-15
  A. Esperando el reencuentro, v. 13-14
  B. Deseando la paz, v. 15

BIBLIOGRAFÍA: S. de Ausejo, en "Juan apóstol y evangelista. III. Epístolas", en *GER* 13, 543-544; W. Barclay, "Cartas de Juan", en *CWB*; H. Beyer, *Las Cartas de Juan* (CLIE 2000); E.M. Blaiklock, *Cartas a los Hijos de Luz* (CLIE, 1989); L. Bonnet y A. Schroeder, *Comentario del NT*, tomo 4 (CBP, 1986); J. Bonsirven, *Cartas de san Juan. Introducción y comentario* (Paulinas 1967); R.E. Brown, *Evangelio y epístolas de san Juan* (ST 1973 / DDB 2010); D.W. Burdick, *Las Epístolas de Juan* (Portavoz 1996); G. Cornfeld, "Juan, Cartas de", en *EMB* II, 138-140; R. Díaz Carbonell, "Juan, Epístolas", en *EB* IV, 666-672; F. Fernández Ramos, *Escritos de san Juan. Evangelio, cartas, Apocalipsis* (PPC 1973); S.J. Kistemaker, *Santiago, 1-3 Juan.* (CRC 1992); M. Lutero, *1 y 2 de Pedro, Judas y 1 Juan* (CLIE 2001); I. Howard Marshall, *Las Cartas de Juan* (Nueva Creación 1991); R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan* (Herder 1980); J. Stott, *Las Cartas de Juan* (Certeza 1974); O. Tuñí y X. Alegre, *Escritos joánicos y Cartas Católicas* (EVD 1995); W. Thüsing, *Las Cartas de san Juan* (Herder 1973); W. Viertel, *El Evangelio y las Epístolas de Juan* (CBP 1988); E.C. Wolf, *1,2 y 3 Juan* (CNP 1982).

H. BEYER

JUANA

Gr. 2489 *Ioanna*, Ἰωάννα, fem. de *Ioannes*, Ἰωάννης > Juan. Mujer de Chuza, intendente de > Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (Lc. 8:3). Fue una de las que servían a Jesús con sus bienes, quizá en muestra de gratitud por haber sido sanada de una enfermedad (Lc. 8:3). Muchos han dado por supuesto que al comienzo de su seguimiento de Jesús, Juana era viuda. Se hallaba entre el grupo de mujeres que acompañó a María Magdalena al sepulcro del Señor con el propósito de ungir su cuerpo, que no encontraron (Lc. 24:10).

JUBAL

Heb. 3106 *Yubal*, יבָל, prob. de *yubel*, יבֶל = «jubileo», a saber, música; Sept. *Iubal*, Ἰουβάλ.

Hijo segundo de Lamec y de Ada, descendientes de Caín. Aparece como inventor de la lira (*kinnor*, ור) y la flauta (*ugab*, ע גָב) de pastor, instrumentos de cuerda el uno y de viento el otro (Gn. 4:21).

JUBILEO

Heb. 3104 *Yobel*, יבֵל = «toque [del cuerno]», generalmente en relación con el año del Jubileo, *shenath hayyobel*, נַת הַ בֵל, como en Lev. 25:28; Sept. por lo general traduce como *etos tes apheseos*, ἔτος τῆς ἀφέσεως, «año de la remisión», o simplemente *áphesis*, ἄφεσις, «remisión»; pero lo translitera en Jos. 6:8, 13, *Iobel*, Ἰωβήλ; así como Josefo, *Iόbelos*, Ἰώβηλος (*Ant*. 3, 12, 3); Vulg. *Annus Jubilee*, o *Jubilaeus*.

1. Institución.

2. El jubileo y Cristo.

I. INSTITUCIÓN. Año santo que sigue a siete ciclos sabáticos, coincidente con el séptimo año sabático, de modo que el año jubilar, después de siete semanas de años, se debía superponer al año sabático. El Talmud y los autores rabínicos discuten si el año del Jubileo era el cuarentainueveavo o el quincuagésimo año; la dificultad en el último caso estriba en la observancia de dos años sabáticos continuos. Además, existen datos históricos que parecen mostrar que en la era de los > Macabeos el Jubileo del quincuagésimo año no habría podido ser mantenido, porque 164-163 a.C. y 38-37 a.C. eran ambos años ciertamente sabáticos, lo cual no habrían podido ser si dos años sabáticos hubieran sido intercalados en el intervalo. Sin embargo, el texto de Levítico (25:8-55) no deja lugar para la ambigüedad de que el quincuagésimo año fuera el que se tenía *in mente*; la institución guardaba evidentemente una analogía cercana con la fiesta de Pentecostes, que era el día último después de siete semanas de la cosecha. En cualquier caso, lo cierto es que el período del Jubileo, como fue generalmente entendido y adoptado posteriormente en la Iglesia cristiana, significaba cincuenta y no cuarenta y nueve años; pero al mismo tiempo, no se llegó originalmente al número cincuenta porque representara la mitad de un siglo, sino porque era el número que seguía a siete ciclos de siete.

El año jubilar se anunciaba con toque de trompetas, de donde derivaría su nombre. No se menciona en el libro de Dt. y la única referencia del Pentateuco, aparte de Lv. 25:1-55, es Nm. 36:4. Se cita raramente en los libros proféticos; aparece con frecuencia, sin embargo, en los escritos talmúdicos.

El jubileo consistía en dejar descansar la tierra (Lv. 25:11, 12); cada propietario recobraba las posesiones que se hubiera visto obligado a vender, hipotecar o enajenar de otro modo, excepto las casas situadas dentro de ciudades amuralladas (Lv. 25:13-34; 27:16-24; Ez. 46:17). Empezaba con una fiesta de nueve días, que terminaba con el Día de la Expiación, con lo que se establecía cierta solidaridad entre el perdón de las deudas y el de los pecados. También era ocasión para intensificar la instrucción de la juventud en la ley de Dios y en el temor de su nombre (cf. Is. 61:2).

La legislación del Levítico no anula la tradición anterior mucho más radical del > año sabático (Ex. 21:2-11), que exigía la liberación de los esclavos cada 7 años. La recuperación de la libertad y de las posesiones se llama «remisión» o «rescate» (heb. *shemittah* ה ָ מּ ְ), debido a que en él todas las deudas eran perdonadas (Dt. 15:1, 2, 9). Si un hermano se empobrece y vende la tierra, la vivienda o la propia vida, un pariente, *goel* (rescatador o liberador) puede rescatar lo perdido. Si no tiene recursos, debe esperar el año sabático o jubilar y entonces se da el rescate sin *goel* ni dinero. La intención del año jubilar es restablecer la vida y la igualdad, destruidas por problemas de deudas o injusticias.

Tanto el año sabático como del año jubilar, son una tradición antigua, que busca proteger la vida del clan de la sobre-explotación, concentración de la tierra y la acumulación de riqueza en unas pocas manos, mientras el resto queda desposeído de todo, y hasta de su libertad. La tradición sabática y jubilar exige una ruptura histórica, que permite a la tierra y a las personas recuperar su libertad. En la teología de esta tradición, la tierra y las personas son de Dios y nadie puede apropiárselas en forma ilimitada o injusta.

II. EL JUBILEO Y CRISTO. No hay evidencias de que esta legislación haya sido llevada jamás a la práctica, excepto en el caso de Nehemías (Neh. 5:1-13). No obstante, los profetas salvarán la

institución jubilar de la decadencia que inevitablemente la amenazaba, al proyectarla hacia un futuro escatológico donde tales ideas alcanzarían una densidad más espiritual. El libro de Isaías describe la edad mesiánica, la era de los últimos tiempos, como un año jubilar: «El Espíritu del Señor está sobre mí porque Yahvé me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a sanar los corazones quebrantados; a proclamar a los cautivos la amnistía y a los prisioneros la libertad; a proclamar un año de gracia de parte de Yahvé» (Is. 61:1-3), que es precisamente el texto que Jesús se aplica a sí mismo. Ya no consiste en un toque de trompetas, sino en el anuncio de la Buena Nueva que ha llegado: «Hoy se cumple ante vosotros este pasaje de la Escritura» (cf. Lc. 4:21). Cristo considera su ministerio como un auténtico año jubilar. Lo demostrará en diversas ocasiones al justificar su comportamiento mediante claras alusiones al texto del profeta Isaías (cf. Mt. 11:2-6; Lc. 1:77; Ef. 1:7). Y lo manifestará especialmente apelando a su poder de perdonar los pecados, atribución que escandalizará a los fariseos (cf. Mt. 9:6). El ministerio público de Cristo será una serie ininterrumpida de liberaciones, curaciones, remisiones de deudas, denuncia de la codicia y del afán de riquezas. Lo que significa que el año jubilar ha comenzado también por un día de expiación, lo mismo que el antiguo año jubilar del Levítico. «Por tanto, no hemos de buscar en el cristianismo ninguna supervivencia particular del año sabático o del año jubilar fuera del domingo: en este día se celebra la remisión de las deudas y se vive de antemano la era mesiánica, donde la libertad y el rescate se convierten en realidades de vida» (Thierry Martens). En este sentido se entiende que Jesús nunca hablara contra la institución de la > esclavitud, todo su programa fue, desde el principio, una impugnación de la misma, como sabían todos sus comtemporáneos educados en la tradición del jubileo. La crítica de las riquezas y el llamado al perdón de las deudas apunta en esa misma dirección. El jubileo ya no corresponde a una fecha determinada, sino a una acción contínua en la vida de las comunidades que se abren el mensaje de salvación. Es es la voluntad del Padre para los hombres que han gustado el perdón y perdonan a sus deudores (Mt. 6:9-15). En la > Galilea del tiempo de Jesús, todo el mundo estaba agobiado por deudas económicas. Los impuestos a Roma, al rey Herodes y al Templo de Jerusalén, eran impagables. Muchos perdían su casa, su tierra, incluso su libertad, por causa de las deudas. El perdón de deudas era por lo tanto una realidad significativamente liberadora en la comunidad campesina de Galilea. «La petición del perdón de deudas pertenece a la tradición del año sabático y del Jubileo. Por eso el Padrenuestro es por excelencia la oración del Jubileo» (P. Richard).

La voluntad de Dios ya manifestada en la exigencia del año sabático, es la que se pide que se cumpla ahora en la tierra. Es lo que ocurre en la primera comunidad de Jerusalén. El día 50 después de la resurrección de Jesús, el Espíritu irrumpe en la comunidad apostólica (Hch. 2:1-41). Es «el día grande del Señor» (v. 20), es decir, el día del Jubileo. El resultado práctico, entre otras cosas, fue que todos pusieron sus bienes a disposición de los demás, de tal manera que no había pobres entre ellos, tal como fue el propósito para el que año jubilar fue promulgado (cf. Dt. 15:1-18). Véase AÑO JUBILAR, DEUDA, ECONOMÍA, GOEL, GRACIA, POBRE, SÁBADO, SALVACIÓN, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Barros Souza, “Testimonio y utopía. Cuando la Torá y la tierra se encuentren. El problema de la tierra y el jubileo bíblico”, en *RIBLA* 24 (1996:2), 41-48; Id., “‘Escuchen la trompeta del Espíritu’. Para que vivamos una espiritualidad del Jubileo”, en *RIBLA* 33 (1999:2), 175-182; J.S. Croatto, “Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético: Reflexiones exegéticas sobre Is 61 y 58, en relación con el jubileo”, en *RIBLA* 33 (1999:2), 76-96; J. de Freitas Faria, “Perdón y nueva alianza: Propuesta jubilar de Jr 31,23-34”, en *RIBLA* 33 (1999:2) 104-121; B. Lobato, *El jubileo en la Sagrada Escritura* (BAC 1997); T. Martens, *Fiestas en honor de Yahvé* (Cristiandad 1964); H. Reimer e Ivoni Richter Reimer, *Tempos de Graça. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia* (CEBI/Paulus/Sinodal, São Leopoldo/São Paulo 1999); P. Richard, “Ya es tiempo de proclamar un Jubileo: Sentido general del Jubileo en la Biblia y en el contexto actual”, en *RIBLA* 33 (1999:2), 7-21; S. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico* (DEI-SBL, San José

1996); R.B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord: A Study of the Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Austin, TX: Schola Press, 1977).

A. ROPERO

JUBILEOS, Libro de los

Gr. *Iobelaîa*, Ἰωβηλαῖα, del heb. *sépher hayyobeloth*, סֵפֶר הַ בְּלֹ ת = «libro de los jubileos». Obra pseudoepigráfica, llamado por los autores cristianos antiguos en gr. *Leptogénesis*, λεπτογένεσις = «pequeño Génesis», también *he lepté Génesis*, ἡ λεπτὴ Γένεσις, *microgénesis*, μικρογένεσις, *ta leptá Genéseos*, τὰ λεπτὰ Γενέσεως, o «compendio del Génesis», porque el autor selecciona ciertos pasajes del Génesis, aunque debido a sus extensos comentarios, resulta un escrito mayor que el libro canónico. Se le denomina también *Apocalipsis de Moisés* o *he tu Moyseos apokálypsis*, ἡ τοῦ Μωυσέως ἀποκάλυψις, ya que pretende ser una revelación de Dios a Moisés. La Iglesia abisinia le llama «Libro de la división de días», por las palabras iniciales.

El autor narra la historia desde la creación del mundo hasta la entrega de la Ley en el Sinaí (Gn. 1 hasta Ex. 12), dividiéndola en «jubileos», es decir, en siete veces siete semanas de años (o sea, en períodos de 49 años), procedimiento que ha dado su nombre al escrito. El conjunto comprende 49 jubileos, es decir, un jubileo de jubileos.

Según el relato, en el Sinaí un ángel enviado por Dios lee a Moisés los acontecimientos grabados en las tablillas del cielo, y este los escribe. El libro comenta el texto canónico del Génesis, pero libremente, a modo de > haggadah, con adiciones y cambios a gusto del autor, anónimo para nosotros. Hace más rigurosa la observancia de la Ley, la cual, junto con los usos y fiestas de los judíos, habría estado en vigor ya desde el principio. El libro utiliza un > calendario especial, ordenado según el > año solar. Esto, así como la ampliación de la Ley y el esfuerzo por aislar a Israel de todo lo que sea impuro, sitúa esta obra cerca de la comunidad de Qumrán. Debió ser compuesta en la segunda mitad del s. II a.C., y originariamente estaba escrita en hebreo. Solo se ha conservado entera en una traducción etiópica, publicada en 1850 y en 1859 por A. Dillmann, basada en una versión griega, y en gran parte también se ha conservado en latín; a esto hemos de añadir citas griegas y sirias, así como varios fragmentos del texto original hebreo hallados en las grutas 1, 2 y 4 de Qumrán, cuyo texto responde al arquetipo supuesto por la versión etíope.

El autor no se limita a proclamar un calendario, sino que abiertamente ataca la monarquía y dice que la corrupción de los descendientes de Noé se hizo evidente porque propiciaron el dominio de un solo hombre sobre los demás, establecieron la monarquía e hicieron la guerra una nación a otra (11:2). Exhalta el > Jubileo y afirma que quienes son movidos por la riqueza y la avaricia, no invocan a Dios con verdad (23:21).

El libro muestra que los judíos de esa época creían en la supervivencia del alma después de la muerte (23:115); en la existencia de > Satán como príncipe de las legiones de malos espíritus y que estos tienen poder sobre los hombres, siendo a menudo causa de enfermedad y muerte (10:35-47; 49:7-10). Muestra también lo que los judíos creían acerca de la venida del > Mesías y el gran día del juicio (33:37-118). Contiene el texto citado en el NT que ha causado tantas dificultades a los intérpretes: «Habéis recibido la ley por disposición de los ángeles» (1:99-102, cf. Hch. 7:53; Gal. 3:19; Heb. 2:2). Se cree que 2 Pd. 2:4; Jud. 6 («Porque si Dios no dejó sin castigo a los ángeles que pecaron, sino que, habiéndolos arrojado al infierno en prisiones de oscuridad, los entregó a ser reservados para el juicio»), es una cita de Jubil 4:76; 5:3,20.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bonsirven y H. Daniel-Rops, *La Biblia apócrifa* (Eler, Barcelona 1964); M. Delcor, "Jubileos, libro de los», en *EB* IV, 711-717; A. Diez Macho, *Los Apocrifos del AT*, vol II (Cristiandad 1984).

JÚBILO

Heb. 8643 *teruah*, ר עָה ְ = «clamor», es decir, aclamación de alegría, también «grito de batalla»; gr. 4486 *rhégnymi*, ῥήγνυμι, o *rhesso*, ῥήσσω = «romper», por implicación «convulsionar», fig. gozo, expresión de emociones. Véase ALEGRÍA, ACLAMAR, GOZO.

JUCAL

Heb. 3081 *Yehukhal*, יְה כַל, abreviado 3116 *Yukhal*, י כַל = «potente»; Sept. *Ioákhal*, Ἰωάχαλ. Hijo de Selemías, uno de los funcionarios reales enviado al profeta Jeremías por el rey Sedequías para solicitar su oración a favor del reino (Jer. 37:3). En lugar de ello, Jeremías predijo delante de todo el pueblo la destrucción de la ciudad y la muerte de todo habitante por «la espada, por el hambre o por la peste». Entonces, Jucal, junto al resto de los magistrados, pidió al rey la cabeza del profeta para que no desmoralizara a los hombres de guerra ni al pueblo en general. El rey accedió a esta petición y Jeremías fue arrojado a una cisterna, donde se hundió en el lodo (Jer. 38:1-7).

JUDÁ

Heb. 3063 *Yehudah*, יְה דָה = «celebrado»; aram. *Yehud*, יְה ד (Esd. 5:1; 7:14; Dn. 12:25; 5:13; 6:13); Sept. y NT 2455 gral. *Iudas*, Ἰούδας, también *Iuda*, Ἰούδα. Nombre de varios personajes bíblicos.

1. Cuarto hijo de Jacob y Lea, y cabeza de la tribu que lleva su nombre, el cual es explicado en base a la exclamación de su madre al darle a luz: «Esta vez alabaré [*odeh*, א דֶה] a Yahvé. Por eso llamó su nombre Judá» (Gn. 29:35). El mismo juego de palabras aparece en la bendición de Jacob: «Judá, tus hermanos te alabarán» (Gn. 49:8). Judá aconsejó a sus hermanos la venta de José en lugar de quitarle la vida (Gn. 37:26). Aunque no era el hijo mayor, pronto empezó a tener el primer lugar en la familia. Pudo persuadir a su padre de que dejara ir a Benjamín a Egipto (Gn. 43:8), y cuando se tuvo que hablar a José, fue Judá quien tomó la palabra (Gn. 44:14-18ss). En la bendición de Jacob a sus hijos, las predicciones muestran que la línea real queda centrada en Judá. El cetro no se apartaría de Judá, ni el legislador de entre sus pies hasta que viniera Siloh (Gn. 49:8-12). De Judá descendieron David y una larga sucesión de reyes. Cristo, descendiente de Judá, recibe el título de «el León de la tribu de Judá» (Ap. 5:5).

Judá se casó con una mujer cananea llamada > Súa, con la que tuvo tres hijos: Er, Onán y Sela (Gn. 38:1-5). Llegado el tiempo, Er, el primogénito, se casó con > Tamar, la cual se quedó viuda pronto y sin hijos (Gn. 38:6, 7; 1 Cro. 2:3). Conforme a las leyes del > levirato, Tamar se casó entonces con Onán, quien también murió repentinamente. Temeroso, Judá pidió a Tamar que regresara a casa de su padre hasta que creciese Sela, el tercer hijo. En esto, pasados muchos años, Judá enviudó de Súa (Gn. 38:12). Tamar, deseando tener descendencia, aprovechó un viaje de su suegro y utilizó una treta para conseguir de él lo que quería. De esta unión nacieron los mellizos > Fares y > Zerah (v. 30), de quienes, junto a Sela, desciende la tribu de Judá. El rey David procede del linaje de Fares, así como la familia de Jesús (Gn. 38; 46:12; 1 Cro. 2:3-5; Mt. 1:3; Lc. 3:33).

2. Levita, antepasado de algunos de los que ayudaron a reconstruir el Templo (Esd. 3:9). Posiblemente el mismo que > Hodavías (Esd. 2:40; Neh. 7:43).

3. Levita que había tomado una mujer extranjera y se comprometió a divorciarse de ella (Esd.

10:23).

4. Hijo de Hasenúa, de la descendencia de > Benjamín, supervisor del Acra o ciudad baja (*al haír mishneh*, עַל־הָעִיר מִ ְ נֶה) de Jerusalén después de la deportación a Babilonia (Neh. 11:9).

5. Levita que volvió del exilio, y que juntamente con sus hermanos estaba a cargo de los salmos de acción de gracias (Neh. 12:8).

6. Príncipe de Judá y sacerdote y músico que participó en la procesión de la dedicación del muro de Jerusalén (Neh. 12:34, 36).

7. Hijo de José y padre de Simeón en la lista de los antepasados de Jesús, según la > genealogía de Lucas (Lc. 3:26), prob. el Abiud, padre de Eliaquim de Mt. 1:13; y también de Abdías, hijo Arnán y padre de Secanías (1 Cro. 3:21).

8. Uno de los hermanos de Jesús, enumerado en Mc. 6:3.

JUDÁ, Desierto de

Heb. *midbar Yehudah*, מִדְ ־ר יְה דָה; gr. *he éremos tes Iudaías*, □□ρημος τ□ς Ἰουδα□ας. Las referencias bíblicas permiten localizarlo en el Neguev, entre la orilla occidental del mar Muerto y los montes de Judá. Región poco habitada, aunque abundante en pastos. En tiempos de Josué tenía seis ciudades, con sus aldeas anejas (Jos. 15:61, 62), pero gradualmente su geografía fue cambiando hasta convertirse en uno de los lugares más secos y desolados. Juan el Bautista inició su misión en este lugar (Lc. 1:80; 3:2), no lejos de la orilla oriental del Jordán, donde bautizaba a los que venían a él (Mt. 3:1; Mc. 1:4). Véase DESIERTO.

JUDÁ E ISRAEL, Libro de los reyes de

Fuente histórica no canónica de los libros de Crónicas, citado en diversos pasajes de estos (2 Cro. 16:11; 25:26; 28:26; 32:32), y que representa la misma obra que los *Anales de los reyes de Israel*.

JUDÁ, Reino de

Reino formado por dos tribus, Judá y Benjamín, que permanecieron fieles a la dinastía davídica cuando se produjo la división del imperio fundado por David. Indudablemente, el territorio de Simeón quedó también incluido, al estar totalmente rodeado por el de la tribu de Judá. Betel, originariamente perteneciente a la tribu de Benjamín, quedó, sin embargo, en poder del reino de Israel.

La ruptura del imperio davídico fue tanto política y territorial como religiosa. El reino del Norte, llamado también reino de Israel, erigió un centro religioso en > Betel, en competencia con el Templo de Jerusalén, con sus sacerdotes y levitas. Muchos monarcas del reino del Norte cayeron en la idolatría, mientras que los del Sur permanecieron más fieles a la Alianza con Yahvé, aunque no faltaron los que incurrieron en grave y continuada apostasía. El reino de Judá se mantuvo desde el año 931 hasta el 605 a.C., cuando muchos de sus nobles y artesanos fueron llevados cautivos a Babilonia, aunque Jerusalén no fue destruida hasta el año 586 a.C. por las huestes de > Nabucodonosor, fundador del gran Imperio neobabilónico. Por el contrario, el reino de Israel solo perduró hasta el 721 a.C., año en que su capital Samaria fue destruida por Sargón II de Asiria.

Roboam (931-913 a.C.), hijo de Salomón, fue el último monarca del reino unido de David y Salomón y el primero del reino de Judá, por su obstinación en negarse a aligerar el peso de los

tributos del pueblo, y su actitud dura y egoísta (1 R. 12:14). En lo religioso, no siempre fue fiel a los deberes de la Alianza, tolerando la idolatría y el culto sincretista. Por esta razón, según interpreta la historia bíblica, el año quinto de su reinado, Dios envió como castigo sobre el reino el ejército del faraón > Sisac, apoyado por gentes procedente de Libia y Etiopía. Sometió unas 150 plazas en Edom, Filistea, Judá e incluso Israel, incluyendo Meguido, según menciona en la pared meridional del gran templo de Ammón en Karnak (Tebas). Jerusalén y las riquezas del Templo y del palacio fueron expoliadas. Arrepentido, Roboam escuchó al profeta Semaías, dejó a un lado la idolatría y fortificó algunas ciudades.

Le sucedió su hijo > Abías (931-911), que continuó la política de hostilidad hacia el reino del Norte, en un intento de unificar de nuevo todo Israel. Militar de cierto ingenio, venció a Jeroboam I en una memorable batalla, en la que se enfrentó a un ejército que le doblaba en número. Tomó las ciudades de Betel, Efrón y Jesana, con los pueblos de sus alrededores, que estuvieron por un tiempo bajo el dominio de Judá. En lo religioso permitió el culto de dioses extraños junto con la adoración de Yahvé. Le sucedió > Asa (911-870), que prohibió el culto idolátrico, quitó los lugares altos, rechazó a los madianitas y a los etíopes que habían invadido Judá, y luchó contra > Baasa, rey de Israel, con la ayuda de Ben-Hadad, rey de Siria, consolidándose así la alianza con este monarca, a la vez que permitía la peligrosa injerencia siria en los asuntos hebreos. El año 15 de su reinado, influido por el profeta > Azarías, renovó en Jerusalén la Alianza con > Yahvé ante todo el pueblo (2 Cro. 15:9-16).

En los dos últimos años de su vida, Asa cayó gravemente enfermo y estableció como regente a su hijo > Josafat (870-848), quien durante su largo reinado gobernó con celo religioso y fidelidad a Dios, por lo que es juzgado como uno de los reyes más piadosos de Judá. «Estuvo Yahvé con Josafat, porque este anduvo primero por los caminos de David» (2 Cro. 17:3). Edificó varias fortalezas y ciudades de abastecimiento con vistas a la defensa nacional. Hizo reformas en la administración judicial, constituyendo jueces en las principales ciudades de Judá. El reino prosperó política y religiosamente.

Le sucedió su hijo > Joram (848-841), que gobernó sobre Judá durante ocho años. Aunque era corregente con su padre, no asumió mucha responsabilidad hasta después de morir Josafat. Influido por su esposa > Atalía, se dio a la idolatría y asesinó a todos sus hermanos, a quienes Josafat había asignado el mando de ciudades fortificadas, y a algunos principales del reino (2 Cro. 21:4). Fue amonestado por Elías el profeta mediante un escrito (2 Cro. 21:11-15) en el que le advertía de estar pendiente de juicio por su crimen al matar a sus hermanos y conducir a Judá por los perversos caminos del reino del Norte. Su gobierno fue desastroso: los edomitas se hicieron independientes; los filisteos y las tribus árabes invadieron Judá, saqueando Jerusalén y deportando a sus moradores; solo se salvó su hijo menor Joacaz u Ocozías, que tenía 22 años cuando subió al trono. Nadie lamentó la muerte del monarca, al que se le negó sepultura en el valle de los reyes.

El reinado de Ocozías (841) fue breve, menos de 12 meses, y tan hostil al Yahvismo como su padre, debido a la educación recibida de su madre Atalía. Murió a manos de > Jehú, general del ejército de Israel. Entonces, Atalía (842-836) mató a todos los descendientes de la familia real, asegurando así el dominio que había ejercido durante la vida de Joram y del mismo Ocozías (2 Cro. 22:10-12). Durante los seis años de reinado de esta mujer, Jerusalén se llenó de ídolos y altares dedicados a Baal. Fue destronada por una rebelión palaciega encabezada por > Joiada, sacerdote de la época de Asa y Josafat, instrumento de la restauración del linaje davídico en Judá.

Muerta la reina, > Joás (835-796), que se había librado de la matanza, subió al trono de David. Fue un rey piadoso y justo. Se destruyó el Templo de Baal y se dio muerte a su sacerdote Matán. Reinó 39 años, al principio, bajo la tutela de Joiada. Reformó el culto y restauró el Templo, cuidando de que se recogiese y administrase bien el dinero que se recibía para este fin. Hacia el final de su reinado se dejó llevar por las adulaciones de los príncipes y se abandonó a la idolatría. Hizo matar a > Zacarías, hijo de Joiada, que reprendía sus pecados. Entregó los tesoros del Templo y del palacio a Jazael, rey de Siria, para evitar una invasión. Descontento el pueblo, murió asesinado por dos de sus cortesanos cuando dormía y fue enterrado en la ciudad de David, pero no en la tumba de los reyes.

> Amasías (796-781) fue inmediatamente coronado rey de Judá; aunque reinó un total de 29 años, fue gobernante único durante un corto período. Tras el 791 a.C., Uzías, su hijo, comenzó a reinar como corregente sobre el trono de David. Llevó a cabo una expedición contra Edom, que se había independizado en tiempos de Joram, derrotándolo al sur del mar Muerto y conquistando la importante ciudad de > Sela (2 R. 14:7). Exaltado por su triunfo, emprendió una batalla fratricida contra Joás, rey de Israel, siendo derrotado completamente en Bet-semes. Los vencedores derribaron parte de la muralla de Jerusalén, saquearon la ciudad y tomaron cautivo al propio rey (2 R. 14:11-14). Con rehenes reales y un gran botín, Joás regresó con júbilo a Samaria.

Con la captura de su rey, los príncipes de Judá establecieron a > Uzías en el gobierno. En el 782-781 a.C., Amasías fue dejado en libertad y restaurado en el trono de Judá, mientras Uzías continuaba como corregente. La liberación de Amasías pudo haber sido parte de una política de buena voluntad israelita hacia Judá, que tenía la vista puesta en los territorios perdidos a manos de los sirios.

Azarías o Uzías (781-740) destaca en la historia judaíta. Su reinado fue afortunado en las relaciones exteriores y próspero en el desarrollo interior. Condujo campañas victoriosas contra edomitas, filisteos, árabes y ammonitas, extendiendo las fronteras de Judá tan al sur como > Elat, en el golfo de Áqaba. Aquella expansión territorial dio a Judá el control de ciudades comerciales importantes y las rutas que conducían a Arabia, Egipto y otros países. Mantuvo buenas relaciones con Jeroboam II, rey de Israel. Fue fiel a Yahvé y manifestó un gran celo por el culto, instruido por un profeta desconocido, > Zacarías, su consejero de confianza por muchos años. Sin embargo, en el último período de su vida, Uzías se dejó llevar por el orgullo y quiso asumir las funciones sacerdotales, entrando en el Templo para quemar incienso en el altar de los perfumes, prerrogativa exclusiva de aquellos que estaban consagrados para tal propósito (cf. Ex. 30:7; Nm. 18:1-7). El sacerdote > Azarías, con otros 80 sacerdotes, se le opuso enérgicamente. Uzías se enfureció, por lo que Dios le castigó con lepra, debiendo así retirarse de los asuntos del gobierno y de la corte. En calidad de regente le sustituyó su hijo > Jotam y asumió las responsabilidades reales durante los últimos 12 años de vida de su padre.

Jotam (740-736) se mantuvo fiel a Yahvé; construyó la puerta superior del Templo; edificó algunas ciudades en las montañas de Judá, y fortalezas y torres en el bosque para alentar el cultivo de la tierra por todo el reino. Derrotó a los amonitas y exigió tributos (2 Cro. 27:5). En su tiempo comenzaron las hostilidades siro-israelitas contra Judá por su política de amistad con el emergente poder asirio, las cuales se endurecieron durante el reinado de su hijo y sucesor > Acaz, abiertamente pro-asirio.

Acaz (736-716) tuvo que hacer frente a la amenaza de la liga siro-efrainita, que asedió Jerusalén con el fin de destruirle y nombrar en su lugar un monarca favorable a su causa anti-asiria. Acaz, desoyendo a Isaías, que le pedía confianza solo en Yahvé (cf. Is. 7:2ss), se dirigió al rey de Asiria,

Tiglatpileser III, pidiéndole ayuda, el cual destruyó Damasco, deportó a sus habitantes y devastó Samaria (732 a.C.). Acaz entregó al monarca asirio como presente y pago los tesoros del Templo y del palacio, sometido a partir de entonces en vasallaje al dominio asirio. La población de Jerusalén creció enormemente como resultado de la llegada de muchos refugiados israelitas que huían del norte, pasando de ser un pequeño centro local a una ciudad importante. El predominio político asirio supuso también un coste cultural y religioso. Acaz mandó construir altares al modo asirio, sobre los que él mismo quemó holocaustos, y sustituyó en el Templo el altar salomónico por uno de tipo asirio, y los lugares altos se multiplicaron (2 R. 16:4). A su muerte no fue sepultado en los sepulcros reales.

Fue sucedido por su hijo Ezequías (716-687). Comenzó su reinado con la mayor y más extensa reforma de la historia del reino de Judá y partes de Israel. Puso toda su confianza en Yahvé; realizó grandes obras, incluyendo la ampliación de las murallas de Jerusalén para incluir la nueva población, que había crecido enormemente con la llegada de refugiados del norte. Construyó la piscina de Siloé para dar a la ciudad una fuente independiente de agua en el interior, y también amplió el Templo. Los levitas fueron llamados inmediatamente para reparar y limpiar el lugar del culto. Lo que había sido utilizado para los ídolos fue suprimido y arrojado al torrente de Cedrón, mientras que los vasos sagrados que habían sido profanados por Acaz fueron santificados. En dieciséis días el Templo estuvo dispuesto para el culto. Mandó destruir la > serpiente de bronce que Moisés había hecho (Nm. 21:4-9), porque el pueblo la utilizaba como objeto de culto. Inspirado por el ejemplo del rey, el pueblo se dedicó a demoler los lugares altos y los altares paganos existentes en todo el reino. El diezmo fue restituido para ayudar a los que dedicaban su vida a la Ley del Señor. Se hicieron planes para la observancia regular de las fiestas y las estaciones según estaba prescrito en la Ley (2 Cro. 31:2ss.). En lo cultural, Ezequías recuperó el valioso patrimonio de tradiciones y documentos israelitas mediante la creación de una comisión encargada de recoger y redactar documentos (cf. Prov. 25:1). Se ha aventurado la hipótesis de que, además de esto, se estableció una escuela de escribas, que reunió no solo fuentes documentales, sino también orales, de la rica tradición judía.

Alentado por el nacionalismo egipcio, Ezequías formó y dirigió una coalición anti-asiria junto a otras naciones en el Creciente Fértil. Anticipado el ataque asirio, se concentró en un programa de defensa: se reforzaron las fortificaciones existentes alrededor de Jerusalén; los artesanos fabricaron escudos y armas, mientras que los comandantes de combate, organizaban las fuerzas de lucha. La amenaza asiria comenzó por el norte, tomando Sidón, Jope y otras ciudades mientras penetraban en el país. Durante el sitio y la conquista de Ecrón, Senaquerib derrotó a los egipcios en Elteque. Ezequías fue forzado a pagar un fuerte tributo despojando al Templo de grandes cantidades de oro y plata (2 R. 18:14). Durante este período cayó gravemente enfermo, pero Dios intervino y su vida fue prolongada quince años más. Ante la insistencia de Isaías en resistir al poderío asirio, Ezequías no accedió a la capitulación pedida por Senaquerib. Jerusalén fue asediada y salvada milagrosamente por Yahvé; el ejército asirio quedó diezmado por un ángel y Senaquerib se tuvo que retirar, muriendo poco después asesinado por sus hijos. Con todo, se jactó de haber hecho 200.000 prisioneros de Judá y de haber encerrado a Ezequías en Jerusalén como a un pájaro en una jaula. Los asirios impusieron un tributo enorme, que empobreció a la población de Judá durante una generación y condujo a la total revocación de las reformas de Ezequías.

Le sucedió su hijo Manasés (687-642) cuando solo tenía 12 años de edad. Su reinado fue el más largo de la historia de Judá: 55 años (2 R. 21:1-17; 2 Cro. 33:1-20). Corrompido por sus preceptores

y consejeros, llevó el reino a un grado de degradación moral y religiosa como nunca se había alcanzado. Jamás se había dado un contraste mayor entre dos monarcas sucesivos. Reconstruyó los lugares altos y erigió altares a Baal. Manasés sumió a Judá en una tremenda idolatría mediante ritos religiosos y ceremonias que instituyeron el culto a las estrellas y a los planetas. Incluso la deidad ammonita Moloc fue reconocida por el rey hebreo, llegando a sacrificar niños en el valle de Hinom a las afueras de Jerusalén. Además, Manasés derramó mucha sangre inocente. Parece razonable inferir que muchas de las voces de protesta ante tan monstruosa idolatría fuesen ahogadas en sangre (2 R. 21:16). De esta forma, este monarca representa el punto más bajo de perversidad en la larga lista de los reyes de la dinastía davídica. Aunque no se menciona en la Biblia, Manasés debió participar en alguna insurrección contra el yugo asirio, que pasaba por momentos de dificultad interna. Apresado, fue llevado con cadenas a Babilonia. Se volvió con humildad a Yahvé y su oración fue atendida; recuperó la libertad y pudo regresar a Jerusalén (2 Cro. 33:10-13). Desde entonces se convirtió en un reformador religioso y puso todo su empeño en desterrar la idolatría de Jerusalén.

Le sucedió su hijo > Amón (642-640). A pesar de su breve e insignificante reinado, el cronista hebreo lo juzga más impío que su padre, Manasés, por la cantidad de crímenes e infamias que cometió. Fue asesinado por sus propios servidores, a los que a su vez condenó el pueblo, y se puso en el trono a > Josías, su hijo, que apenas contaba ocho años de edad.

El reinado de Josías (640-609) presenta un marcado contraste con el de sus predecesores Manasés y Amón. La formación recibida durante la regencia hizo de él un celoso defensor del más puro monoteísmo. Con la caída de Asur en manos de los medos (614 a.C.) y la destrucción de Nínive (612) por las fuerzas aliadas de Media y Babilonia, el reino de Judá obtuvo una completa libertad del vasallaje asirio, que tanto había dificultado la prosperidad y el gobierno autónomo de la nación a lo largo de dos siglos. Cuando Josías tenía tan solo 16 años, «comenzó a buscar al Dios de David» (2 Cro. 34:3), y a los 20 inició una enérgica reforma religiosa en Judá y Jerusalén: limpió las ciudades de imágenes de > Asera, demolió los altares de los baales y destruyó sus ídolos. En esta obra de reforma religiosa tuvieron un papel crucial el profeta > Jeremías y el sumo sacerdote > Hilcías. También profetizaron en este período > Sofonías, > Habacuc y > Nahúm. En el año decimoctavo de su reinado, mientras el Templo estaba siendo reparado, fue encontrado el libro perdido de la Ley (2 R. 22:8), que podía ser el Pentateuco o solo una copia del Deuteronomio, lo que condujo a reformas importantes del culto. Mandó observar la > Pascua en una forma sin precedentes en la historia de Judá. Intentó unificar los reinos de Judá e Israel aprovechando la debilidad asiria. Un error fatal le llevó a detener el avance del faraón > Necao II en 609 a.C., que conducía sus ejércitos a través de Palestina para ayudar a los asirios. Herido mortalmente en Meguido, Josías fue enterrado en Jerusalén cuando contaba 39 años. Las esperanzas nacionales y religiosas de Judá se desvanecieron por completo.

El pueblo de Judá entronizó a Joacaz (609) en Jerusalén (2 Cro. 36:1-4), pero gobernó solo por tres meses (2 R. 23:31-34), pues fue depuesto por el victorioso faraón Necao II y llevado prisionero a Egipto. El faraón impuso como rey a > Eliaquim, con el nombre de Joacim (608 a. C.). Los egipcios fueron derrotados por los babilonios el 605 a. C. en > Carquemis, y Egipto quedó sometido por el rey babilonio Nabucodonosor II, poniendo fin al breve predominio egipcio sobre Siria y Palestina. Joacim fue deportado a Babilonia, pero Nabucodonosor lo dejó al poco tiempo en libertad y lo restableció sobre el trono de Judá. Sin embargo, continuó al lado de Egipto y fue repredendido por el profeta Jeremías, contrario a esta alianza por advertencia divina. Joacim lo aprisionó varias

veces, quemó sus escritos y lo persiguió de muchas formas. El año 601, se negó a pagar el tributo a Nabucodonosor; unos años más tarde (598), el babilonio se dirigió a Jerusalén, pero cuando llegó, hacía poco que Joacim había muerto, y en su lugar estaba su hijo Joaquín, quien salió al encuentro de Nabucodonosor, junto con su madre y varios de sus servidores, rindiéndose inmediatamente. El monarca babilonio encarceló a Joaquín y a toda la aristocracia del reino de Judá y, no contento con eso, despojó el Templo y los tesoros reales. Joaquín, la reina madre y los principales de Judá fueron deportados a Babilonia. La misma suerte corrieron otros 10.000 hombres, entre ellos el profeta Ezequiel. Nabucodonosor nombró a > Matanías rey de Judá en el año 589 a. C. con el nombre de Sedequías (598-587), sujeto a la soberanía babilónica. Tras una década de política débil y vacilante, sometido a la presión constante para unirse a los egipcios en una rebelión contra Babilonia, Jerusalén fue sitiada por los babilonios. La defensa de la ciudad duró 18 meses, siempre esperando la ayuda de Egipto, que no llegó. En el verano del año 586 las fuerzas babilónicas entraron en la ciudad a través de una brecha abierta en sus murallas. Sedequías intentó escapar, pero fue capturado y llevado a Ribla. Tras la ejecución de sus hijos, el último rey de Judá fue cegado, cargado de cadenas y conducido a Babilonia. El Templo quedó reducido a cenizas y la ciudad de Jerusalén hecha un montón de ruinas. Los jefes de la rebelión fueron aniquilados y se produjo la segunda deportación masiva. En Jerusalén solo quedaron los campesinos necesarios para el cultivo de la tierra. El territorio ocupado quedó desolado, ya que Nabucodonosor no llevó gentes de otras partes para repoblar la región. Los deportados fueron destinados a varias ciudades de Babilonia que se estaban ampliando o construyendo.

> Godolías, un judío amigo de los babilonios, fue el último gobernador del ya extinto reino de Judá. Era un hombre piadoso y contaba con la ayuda de Jeremías en la labor de restauración moral, pero dos meses después de iniciar su tarea fue asesinado por un grupo de nacionalistas, que huyeron a Egipto llevándose a Jeremías con ellos por miedo a la reacción babilónica. Los deportados, preparados fundamentalmente por > Ezequiel, serían los continuadores de la historia del pueblo elegido, constituyendo aquel > «resto» del que habían hablado Jeremías y otros profetas. Con el edicto de Ciro (536 a.C.) entraron de nuevo en la tierra elegida por Dios. El territorio ya no podía ser llamado «reino de Judá»; solo regresó un número pequeño de las tribus de Judá y Benjamín, sometidos primero al imperio de Persia, luego a Alejandro Magno y sus sucesores y, después de un breve período de independencia bajo Judas Macabeo y sus sucesores, al poderío romano. Véase ASIRIA, CAUTIVIDAD, ISRAEL, Reino de, JERUSALÉN, JUDÍO, SIRIA.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1988); F. Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); H. Cazelles, *Historia política de Israel: Desde los orígenes a Alejandro Magno* (Cristiandad 1984); R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Cristiandad 1975); S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del AT* (Sígueme 1985); G. Rawlinson, *Los reyes de Israel y Judá* (CLIE 1986); S.J. Schultz, *Habla el AT* (OT 1976); M.A. Tabet Balady, "Judá, Reino de", en *GER* 13, 604-608.

A. ROPERO

JUDÁ, Tribu de

Una de las tribus más importantes y preeminentes del antiguo Israel. En el momento del éxodo de Egipto su número ascendía a 74.600 hombres (Nm. 1:26-27). Se incrementó en el desierto: 76.500 (Nm. 26:22). En la marcha hacia Canaán siempre ocupaba el primer lugar, por delante del resto. > Caleb, hijo de Jefone, representó a la tribu entre los doce espías enviados para reconocer la Tierra Prometida (Nm. 13:6; 34:19). Judá acampaba en la parte oriental del Tabernáculo (Nm. 2:3-9; 10:14), y su > estandarte, según se supone, era un cachorro de león. Al mando de Caleb, durante las

guerras de conquista, ocupó la parte del país que después les fue asignada como su herencia. Este fue el único caso en el que una tribu determinó su herencia (Jos. 14:6-15, 15:13-19). Su límite oriental abarcaba todo el mar Muerto, y se extendía hasta Gat y la tierra de los filisteos por el oeste. Por el sur se alcanzaba hasta el desierto de Parán. En total, un tercio del país al oeste de Jordania, más de 3.000 km. cuadrados (Jos. 15:20-63). En la segunda distribución, la tribu de Simeón recibió una porción de unos 1.400 km cuadrados de la parte de Judá (Jos. 19:9); con todo, el territorio de Judá era todavía muy grande en comparación con el de las otras tribus.

Se dividió en cuatro secciones. 1) El Neguev, terreno ondulado de pastos entre las montañas y el desierto al sur (Jos. 15:21). 2) La Sefela o tierras bajas (Jos. 15:33), amplia franja situada entre las tierras altas del centro y el Mediterráneo, verdadero granero de la tribu. 3) La parte alta o montañosa, elevada meseta que se extiende desde el norte por el sur de Hebrón hasta Jerusalén. 4) El desierto, la depresión próxima al mar Muerto (Jos. 15:61), region estéril e inhabitable, con escasos pastos para el ganado ovino y caprino, hogar de leopardos, osos, cabras salvajes y refugio de bandidos y desterrados (1 Sam. 17:34; 22:1; Mc. 1:13). Se extiende entre el desierto de En-Gadi (1 Sam. 24:1), el desierto de Judá (Jue.1:16; Mt. 3:1), la cadena montañosa de Hebrón y el mar Muerto, y el desierto de Maón (1 Sam. 23:24). En total cuenta con seis ciudades únicamente.

> Jerusalén se hallaba cerca del limite entre Judá y Benjamín; en Jos. 18:28 se cuenta entre las ciudades asignadas a Benjamín; pero en Jos. 15:63 y en Jue. 1:8 se menciona como perteneciente a Judá. David y sus sucesores, de la tribu de Judá, hicieron de Jerusalén su capital. Nueve de las ciudades de Judá fueron asignadas a los sacerdotes (Jos. 21:9-19). Véase DESIERTO, NEGUEV, SEFELA.

JUDAÍSMO

Conjunto de tradiciones religiosas y culturales propias del pueblo judío. Después de la muerte de Salomón, el reino judío se divide en dos, el del Norte, que recibe el nombre de reino de Israel, y el del Sur, conocido como reino de Judá, con capital en Jerusalén. El primero fue conquistado y deportado por los asirios (722 a.C.), perdiendo su entidad para siempre. El reino de Judá permanece unos años más, pero es finalmente derrotado y llevado cautivo a Babilonia (586 a.C.). Con el regreso de los deportados (538 a.C.), comienza propiamente el judaísmo como comunidad centrada en la Ley y el monoteísmo, sin recaídas en la idolatría, tan comunes en su etapa histórica anterior. Sometido sucesivamente a los poderes políticos dominantes de cada época (persas, macedonios, sirios, romanos), el judaísmo se reconstruye a partir de su fe y sus costumbres religiosas. Quizá sea el único pueblo que ha continuado la observancia de sus leyes, ritos y fiestas hasta la era presente.

Los judíos residentes en Judea en la época de la insurrección contra los romanos bajo el procurador Floro, en mayo del 66 d.C., fueron muertos en su mayor parte. Después de la conquista de Jerusalén tras enconada resistencia (70 d.C.), los pocos supervivientes fueron, o vendidos como esclavos, o destinados a los gladiadores y las fieras. Una segunda revuelta contra Roma, encabezada por Bar Kokhbá, terminó por dar el golpe de gracia al judaísmo nacional, condenado por las fuerzas victoriosas a no pisar Jerusalén bajo pena de muerte. Comienza la > diáspora judía. Los judíos, privados de su Templo y de su tierra, se ven forzados a convivir con los habitantes de los pueblos entre quienes se afincan, sin patria, sin templo, sin sacrificios. Sin embargo, mantuvieron su personalidad distintiva en medio de las circunstancias más adversas. El centro de culto se taslada del templo a la sinagoga, y los sacerdotes son sustituidos por los rabinos. En adelante, será en torno al

estudio de la Torah donde se expresará la identidad judía, y no en el culto en el templo, basado en los sacrificios animales (aunque este proceso se inició virtualmente en el exilio babilónico). Ahora el estudio de la Ley y la oración se constituyen en la máxima expresión del culto divino en la sinagoga. En la situación de diáspora, la sinagoga(s) de cada ciudad se convierte en el centro de la vida religiosa y cultural de los judíos. Los rabinos, y en especial los de la escuela farisea, dieron forma al judaísmo actual, basado en el estudio de la Ley, oral y escrita, que se recoge en Biblia hebrea y en el > Talmud, código fundamental del judaísmo de la diáspora. Este se compone de la > Mishnah, donde se reune la tradición oral de los *tannáim* o «repetidores», y la > Gemará, que es el comentario en arameo de la Mishnah.

El judaísmo gira en torno al eje central de la fe en el Dios único, que diariamente confiesa en el > Shemá: «Escucha, Israel...» (Dt. 6:4ss). Por eso, el pecado más grave consiste en la idolatría, que es un acto de infidelidad hacia el Dios que ha establecido un pacto con los padres, por el que se ha comprometido a ser su Dios y ellos su pueblo. El concepto de > alianza es otro de los grandes ejes del judaísmo. El tercer eje, como queda dicho, es la Torah, que es tanto «doctrina» como ley. Remite a la revelación recibida de Moisés, el > Pentateuco, y también a la tradición de los ancianos.

El judaísmo se preservó a lo largo de los siglos, con muchos vaivenes, en el seno de una comunidad sumamente cerrada, desposeída sistemáticamente de privilegios, sometida a persecuciones periódicas, aunque con respiros temporales que paliaban la situación. En períodos de tolerancia, los judíos florecieron y llegaron a gozar de hermosas sinagogas, gran prosperidad material y prestigio en muchos campos del comercio, medicina y ciencia. Pero su situación nunca era segura. Expulsados de España en 1492 por los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, después de haber sido desposeídos de sus bienes; hechos objeto de matanzas populares o *pogroms* en numerosos lugares de Europa Central; sometidos al capricho de cualquier autoridad, tanto en África del Norte como en Oriente Medio, vieron cómo, en pleno siglo XX, se desataba contra ellos una fría campaña de matanzas sistemáticas bajo el régimen nazi en Alemania, Polonia y numerosos otros territorios que los nazis habían ocupado, por medio de bien estudiados campos de exterminio, donde hallaron la muerte seis millones de personas, víctimas del odio expresado en la teoría racista de «la superioridad de la raza aria». Esta estremecedora matanza a escala continental, metódicamente planeada y ejecutada, y no llegada a consumar totalmente gracias a la victoria aliada sobre el Reich alemán en 1945, dio nuevo impulso a las tesis sionistas, llevando a la fundación, contra viento y marea, del moderno estado de Israel el 14 de mayo de 1948.

La diáspora produjo dos corrientes dentro del judaísmo: el judaísmo sefardita (de tradición española y difundido por el mundo árabe) y el judaísmo ashkenazi (que se desarrolló en la Europa Central y Oriental). En el judaísmo ashkenazi se desarrolló también el hasidismo, que comprende varios movimientos de piedad popular de diversos tipos, vinculados a las dinastías rabínicas. Los grupos citados constituyen el judaísmo ortodoxo, que se distingue del «judaísmo reformado», cuyos fundadores sostuvieron que las formas y preceptos tradicionales del judaísmo son válidos, pero deben permitirse algunas modificaciones. Mientras que para los judíos Haredim de Israel, el nuevo Estado no constituye un hecho religioso, que pertenece al tiempo posterior a la llegada del Mesías, para el grupo mesiánico de los Gush Emonim, el Estado de Israel es ya el comienzo de un proceso salvífico que culminará con la llegada del Mesías. Véase DIÁSPORA, FARISEOS, GUEMARA, HEBREOS, ISRAEL, MESÍAS, SHEMÁ, SINAGOGA, TORÁ, TALMUD.

BIBLIOGRAFÍA: L. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought* (PUP 2011); M.L.

Brown, *Our Hands Are Stained With Blood* (Destiny Image 1992); S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (WJK 1987); Id., *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties* (University of California Press 1999); D. Cohn-Serbok, *Breve enciclopedia del judaísmo* (Istmo, Madrid 2003); H. Fast, *Los judíos* (La Llave, Vitoria 2000); E.H. Flannery, *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Antisemitism* (Paulist Press 1985); D. Gonzalo Maeso, "Judaísmo", en *GER* 13, 608-615; M.-R. Hayoun, "El judaísmo", en J. Delumeau, dir., *El hecho religioso* (Alianza 1995); P. Goldstein, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism* (Facing History, Brookline 2011); W. Keller, *Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del templo hasta el nuevo estado de lsrael* (Omega, Barcelona 1969); H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* (Trotta 1993); N. de Lange, *El pueblo judío* (Folio, Barcelona 2006); J. Maier y P. Schafer, *Diccionario de judaísmo* (EVD 1996); L. Moraldi, "Judaísmo", en *NDTM*, 938-969; J. Mosterín, *El judaísmo* (Alianza, Madrid 2004); W. Nicholls, *Christian Antisemitism: A History of Hate* (J. Aronson 1993); F. Mussner, *Tratado sobre los judíos* (Sígueme 1983); G. del Olmo Lete, *Origen y persistencia del judaísmo* (EVD 2010); J. Peláez, *Para entender a los judíos* (Almendro 2006); H. Renckens, *La religión de Israel* (Paulinas 1970); A. Rodríguez Carmona, *La religión judía. Historia y teología* (BAC 2001); R.R. Ruether, *Faith and fratricide: the theological roots of anti-Semitism* (Seabury Press 1974); E.P. Sanders, Judaism: practice and belief, 63 BCE-66 CE (SCM 1992); E. Santoni, *El judaísmo. La religión y la historia del pueblo judio* (Acento 1994); P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (HUP 1997); L.H. Schiffman, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism* (KTAV 1991); F. Spadafora, "Judaísmo", en *EB* IV, 720-734; G. Stemberger, *El Judaísmo Clásico. Cultura e Historia del Periodo Rabínico* (Trotta 2011); L. Suarez, *Los judios* (Ariel, Barcelona 2003); C. Tassin, *El judaísmo* (EVD 1989); J.C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Eerdmans 2001).

A. ROPERO

JUDAIZANTES

Sustantivo que no aparece en las Escrituras, pero sí el verbo «judaizar», gr. *iudaízo*, ἰουδαΐζω (Gal. 2:14). Por judaizantes se entiende a los conversos al cristianismo de procedencia judía que querían imponer la circuncisión y la observancia de la Ley de Moisés a los conversos de procedencia gentil, con el argumento de que era necesaria para la salvación. Esta tendencia, tan arraigada como natural en el contexto judío, puso en peligro la novedad y universalidad de la naciente Iglesia cristiana. Tuvo que ser examinada a fondo y combatida, especialmente por el apóstol Pablo. El Concilio de Jerusalén ofreció una declaración terminante respecto a la libertad cristiana (Hch. 15). Pablo, por su parte, presenta una poderosa refutación de la línea judaizante, que quería esclavizar a los cristianos bajo el yugo de la Ley de Moisés, de la que habían quedado libertados, al estar bajo la gracia por la obra redentora de Cristo (cf. 1 Cor. 7:19; Gal. 5:6; 6:15; Col. 3:11).

No hay que confundir a los judaizantes, que es una tendencia herética dentro del cristianismo, con el judeocristianismo, que fue una rama dentro del mismo, de origen y naturaleza judía.

En su debate con los judaizantes, Pablo asume su herencia judía y su esperanza en el futuro de Israel: de ninguna manera ha rechazado Dios a su pueblo. Pablo reivindica su pertenencia al partido fariseo (Hch. 23:6), su educación en la Ley y religión judías (Hch. 22:3), enseñando así que es uno de ellos y por su pueblo estaría dispuesto a perder lo que más quiere, la vida eterna: «Desearía yo mismo ser separado de Cristo por el bien de mis hermanos, los que son mis familiares según la carne» (Ro. 9:3). De los judíos «es la alianza, la ley, el culto y las promesas» (Ro. 9:4s). Y la promesa incluye la entrada de los gentiles en la comunión de la nueva alianza, la cual se funda en Jesús y su palabra. El Evangelio es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree, «al judío primero y también al griego» (Ro. 1:16). Jesús ha hecho de dos pueblos uno solo, derribando la barrera intermedia de separación (Ef. 2:14). En esta nueva comunidad espiritual, la justicia no se alcanza ni se manifiesta por la observancia de la Ley, sino mediante la fe, que asume lo mejor del pasado y cumple lo que la letra fue incapaz de lograr: «La justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Pero el justo vivirá por la fe» (Ro. 1:17; cf. Heb. 11). Véase CONCILIO DE JERUSALÉN, IGLESIA, JUDEOCRISTIANOS, LEY.

A. ROPERO

JUDAS

Forma gr. 2455 *Iudas*, ’Ιούδας, del heb. > Judá. Nombre muy común en Palestina.

1. Tercer hijo el sacerdote Matatías > Macabeo, que con su familia fue el centro y alma de la revuelta patriótica y religiosa de los judíos contra el rey de Siria (1 Mac. 2:4, etc.). Judas fue designado por su agonizante padre como dirigente de la sublevación en el año 167 a.C., y permaneció en ese puesto hasta el 161. Comenzó sus operaciones militares sorprendiendo y quemando muchos pueblos que se habían manifestado a favor de los enemigos de Israel, y cuando fuerzas armadas regulares fueron enviadas para poner fin a su acoso, no dudó en enfrentarlas en campo abierto (2 Mac. 8:1-7). Demostró que fue un táctico excelente y un guerrero intrépido. Entre sus hazañas militares se menciona la derrota y muerte de Apolonio, saqueador reciente de Jerusalén, y la completa derrota de las fuerzas sirias, conducidas por el delegado gobernador Serón, en un encuentro en Bethorón (1 Mac. 3:10-24). Otros jefes sirios también vencidos por Judas fueron Gorgias, Nicanor, Timoteo, Báquides y Lisias (1 Mac. 3:10-4:35). Cayó en el campo de batalla de Laisa (161 a.C., 1 Mac. 4:60-9:18; 2 Mac. 10-15).

2. Hijo de Calfi, uno de los dos jefes militares judíos que permanecieron con sus hombres junto a Jonatán, cuando los demás combatientes le abandonaron (1 Mac. 11:70).

3. Hijo de Simón Macabeo. Su padre confió a él y a su hermano Juan Hircano la dirección de las operaciones de resistencia contra el ejército sirio de Antíoco VII Sidetes, al cual derrotaron en las inmediaciones de Modín y no lejos de Cedrón. Unos tres años después de este triunfo, en 134 a.C., acompañó con su hermano Matatías a su padre en una visita a su cuñado Ptolomeo, quien los recibió en Dok, residencia fortificada al noroeste de Jericó, y los mató después de un festín (1 Mac. 16:11-16; cf. Josefo, *Ant*. 13, 8, 1).

4. Personaje que figura en el encabezamiento de la epístola que los judíos de Jerusalén dirigieron a Aristóbulo y a los judíos de Egipto (2 Mac. 1:10). Se trata prob. de Judas Macabeo, contemporáneo de Antíoco Epífanes y uno de los hombres más notorios de su tiempo en Siria y en Egipto.

5. Notable maestro esenio de Jerusalén, famoso por sus predicciones (Josefo, *Ant*. 13, 11, 2; *Guerras*, 1, 3, 5).

6. Hijo de Ezequías, famoso por su fortaleza física. Fue uno de los tres bandoleros principales mencionados por Josefo, que atemorizaban Palestina en los primeros días de Herodes (*Ant*. 17, 10, 2; *Guerras*, 2, 4, 1).

7. Hijo de un tal Sarifeo o Séforis, uno de los maestros eminentes que incitaron a sus jóvenes discípulos a demoler el águila dorada erigida por Herodes sobre la puerta del Templo, acto de sedición por el cual fueron quemados vivos (Josefo, *Ant*. 17, 6, 2-4; *Guerras*, 1, 33, 2-4).

8. Judas «el Galileo» (*ho Galilaîos*, ὁ Γαλιλαῖος, Hch. 5:37; *Ant*. 18, 1, 6; 20, 5, 2; *Guerras*, 2, 8, 1), también llamado «el gaulonita» (*ho Gaulonites*, ὁ Γαυλονίτης, *Ant*. 18, 1, 1), por haber nacido en Gamala, una ciudad fortificada en la proximidad del mar de Galilea en la Baja Gaulanítide. Encabezó una revuelta popular contra Roma en los días del censo de > Quirino, que dio origen al partido de los > zelotas. Pereció a manos de > Cirenio, entonces procónsul de Siria y Judea, y sus seguidores fueron dispersados (Hch. 5:37; Josefo, *Ant*. 20, 5, 2; *Guerras*, 2, 8, 1).

9. Uno de los hermanos de Jesús (Mt. 13:55; Mc. 6:3). Ver HERMANOS DEL SEÑOR.

10. Discípulo de Damasco que acogió a Pablo en su casa en la calle recta o derecha (Hch. 9:11).

Debía tratarse de una persona bien conocida entre los judíos de la ciudad.

11. «Profeta» enviado de Jerusalén a Antioquía, de sobrenombre Barsabás (Hch. 15:22, 27, 32). Debió convertirse en fecha temprana, y algunos han supuesto que era uno de los setenta discípulos y hermano de José, también llamado Barsabás = «hijo de Sabas», que fue propuesto juntamente con Matías para ocupar el lugar del traidor Judas (Hch. 1:23); otros lo identifican con > Judas Tadeo. Gozaba de importancia en la Iglesia de Jerusalén, dados sus dones proféticos. Acompañó a Pablo y Silas a Antioquía, portando una carta para las iglesias de Siria y Cilicia, que contenía las decisiones del > concilio de Jerusalén; después de lo cual, volvió a la ciudad santa, dejando a Silas en Antioquía (Hch. 15:34).

JUDAS, Apóstol

Gr. 2455 *Iudas*, Ἰο□δας, apóstol de Jesús conocido por los sobrenombres de Tadeo, *Thaddaîos*, Θαδδα□ος (Mc. 3:18) y Lebeo, *Lebbaîos*, Λεββα□ος (Mt. 10:3), o en la versión de muchos fragmentos unciales y algunos manuscritos cursivos: «Lebeo, por sobrenombre Tadeo», *Lebbaîos ho epikletheís Thaddaîos*, Λεββα□ος □ □πικληθε□ς Θαδδα□ος, aunque es probable que en el Mateo original solo apareciera el nombre de Lebeo, *Lebbaîos*, Λεββα□ος.

Judas Tadeo/Lebeo aparece el último en la lista de los doce dada por Mateo y Marcos; existe muchas dificultades sobre su identidad, hasta el punto de considerarse su persona como un probable desdoblamiento de la figura de Judas Iscariote por algunos estudiosos. Sin embargo, los autores evangélicos, para evitar confusiones, al referirse a este último aclaran que es el «traidor», mientras que el otro es llamado de modo indistinto «Judas de Santiago» (Lc. 6:16; Hch. 1:13), Judas «hermano de Jesús, de Jacobo, de José y de Simón» (Mt. 13:55; Mc. 6:3) y «Judas hermano de Santiago», autor de la epístola canónica de Judas.

El Judas «de Santiago» es llamado así en el sentido de «hijo» de Santiago, no «hermano», como se venía traduciendo incorrectamente Lucas 6:16. En el original griego a Judas se le llama simplemente «de Santiago», modismo muy corriente en este idioma que casi siempre quiere decir, no «hermano de», sino «hijo de». Juan aclara además: «Judas, no el Iscariote» (Jn. 14:22), distinción necesaria toda vez que Judas el Iscariote fue quien traicionó a Jesús.

Lebeo, *Lebbaîos*, Λεββα□ος, significa «valeroso», *corculum* según Jerónimo, derivado del heb. *leb*, לֵב, lat. *cor*, «corazón». Tadeo, *Thaddaîos*, Θαδδα□ος, significa «magnánimo, valiente», por lo que son términos sinónimos, y a falta de más datos, ambos sobrenombres, de naturaleza sinónima, hay que atribuirlos a Judas hijo de Santiago. Que la Iglesia primitiva nunca se libró de la incertidumbre respecto a la identificación de Judas Tadeo, se echa de ver en la confusión de Eusebio de Cesarea, cuando dice que el verdadero nombre de Tomás, el gemelo, era Judas, *Iudas ho kaí Thomâs*, Ἰο□δας □ κα□ Θωμ□ς, y que este «envió a Tadeo apóstol, uno de los setenta, donde Abgar» (*Hist. ecl.* 1, 13). Otros le identifican con Leví hijo de Alfeo (*Leuís ho tu Alphaíu*, Λευ□ς □ το□ Ἀλφα□ου, Mc. 2:14, Lc. 5:27), a quien Orígenes llama «Lebés», Λεβ□ς (*Cont. Celso* 1, 1, 62).

Después de la Última Cena en el aposento alto, cuando Jesús prometió que se manifestaría a quienes le escuchasen, Judas Tadeo le preguntó si había de manifestarse a los discípulos o al mundo (Jn. 14:22), pregunta que evidencia el estupor de quien esperaba una proclamación pública y política del Mesías. Digamos que esta pequeña aparición en la escena de la historia evangélica agota todo lo que sabemos de la vida de Judas Tadeo. Ya no volvemos a tener más noticias de él.

Se le atribuye la epístola canónica que lleva su nombre. Los eruditos no se ponen de acuerdo en la identificación exacta de los cuatro Judas principales —excluyendo al Iscariote— que aparecen en las páginas del NT.

Si Judas Tadeo es el autor de la carta de Judas, el problema está en su referencia a los apóstoles como si pertenecieran al pasado: «Acordaos de las palabras que antes han sido dichas por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo, porque ellos os decían» (Jd. 17-18). También, cuando escribe: «Que contendáis eficazmente por la fe que fue entregada una vez a los santos» (v. 3), suena a expresiones típicas del tiempo postapostólico. Pero, sin embargo, es posible ofrecer una explicación plausible, sin tenerla que remitir necesariamente a una fecha tardía. De hecho, hay motivos para fecharla antes de la destrucción de Jerusalén, debido al silencio que mantiene al respecto, lo cual sería extraño en caso de haberse producido, y más cuando cita ejemplos de la pasada historia judía. Es cierto que Judas recuerda como pasado el tiempo de los apóstoles; pero también es verdad que, con la probable excepción de Juan, todos los apóstoles habrían muerto hacia el año 70 d.C. Por ello, W. Barclay no duda en afirmar que esta carta encaja bien con Judas, el hermano de Jesús mencionado en Mateo 13:35 y Marcos 6:3. No se trataría, pues, de Judas Tadeo, el apóstol.

Según la tradición occidental, tal como aparece en la liturgia romana, se reunió en Mesopotamia con Simón y ambos predicaron varios años en Persia, donde fueron martirizados. Existe un presunto relato del martirio de los dos apóstoles, pero el texto latino no es ciertamente anterior a la segunda mitad del siglo VI. Dicho documento se ha atribuido a un tal Abdías, de quien se dice que fue discípulo de Simón y Judas y consagrado por ellos primer obispo de Babilonia. Según dice la antigua tradición, a Simón lo mataron aserrándolo por medio, y a Judas Tadeo le cortaron la cabeza con un hacha. Sin embargo, Nicéforo dice que Judas murió de muerte natural después de predicar en Palestina, Siria y Arabia (*Hist. Eccl.* 2, 40). La tradición siria dice que Judas habitó en > Edesa, de donde marchó a Asiria, a cuyo regreso fue martirizado en Arad, cerca de Beirut. Eusebio aporta una interesante tradición tomada de Hegesipo, que dice que dos nietos de Judas, el que se decía hermano del Señor en cuanto a la sangre, fueron llevados ante Domiciano por ser descendientes de David. Parece que poseían un terreno de 39 yugadas, valorado en nueve mil denarios, «con los que pagaban los impuestos y vivían ellos», según demostraban sus manos callosas (*Hist. eccl*. 3,20,32), por lo que el emperador romano los consideró inofensivos y permitió que regresaran a Palestina. Véase TADEO.

BIBLIOGRAFÍA: Emil G. Kraeling, *Los discípulos* (Plaza & Janés, Barcelona 1968); Manuel Miguéns Angueira, “Judas Tadeo”, en *GER* (Rialp 1991).

A. ROPERO

JUDAS ISCARIOTE

Gr. 2455 2469 *Iudas Iskariotes*, Ἰούδας Ἰσκαριώτης. Hijo de un tal Simón (Jn. 6:71); aunque era uno de los Doce, traicionó a su Señor. Recibe el sobrenombre de Iscariote, *Iskariotes*, Ἰσκαριώτης, para distinguirlo del otro apóstol del mismo nombre (Lc. 6:16; Jn. 14:22). Por lo general, su apelativo se interpreta como gentilicio de Queriot, en la tribu de Judá, heb. *ish-Qeriyyoth*, ת קְר אִי = «hombre de Queriot» (cf. Jos. 15:25), como si Judas fuese originario de esa ciudad, lo cual indicaría que no era galileo, única excepción de entre los Doce. Sin duda esta es la interpretación correcta del nombre, aunque el verdadero origen está oscurecido por la ortografía griega. Como podía esperarse, se han sugerido otros orígenes, p.ej. Isacar, *Isakhariotes*, Ἰσαχαριώτης, «isacarita», y también,

modernamente, como equivalente a «sicario», o > zelote, deformación del latín *sicarius*.

Se ha sugerido que la circunstancia de su lugar de nacimiento, que lo separa de los demás apóstoles, pudo haber tenido alguna influencia en su carrera, al provocar una falta de simpatía con sus hermanos en el apostolado de origen galileo, de carácter y mentalidad tan diferente al típico judío. A juzgar por su actuación, parece indudable que siguió a Jesús con vistas a las ventajas materiales que obtendría gracias al establecimiento del Reino mesiánico; es significativo que nunca se le mencione sin alguna referencia a su traición. Así, en la lista sinóptica de los apóstoles se lee: «Judas el Iscariote, el mismo que le entregó» (Mt. 10:4; Mc. 3:19; Lc. 6:16). En el Evangelio de Juan el nombre también se presenta en conexión con el anuncio de la traición (Jn. 6:70-71). A Judas le fue confiado el cuidado de la bolsa común, pero *a posteriori* es descrito como ladrón. María de Betania quebró un vaso de alabastro y ungió a Jesús con un perfume de gran precio para mostrar su afecto por el Maestro. Hablando en su propio nombre y en el de los otros discípulos, Judas calificó duramente esta acción de desperdicio. Pero no era su preocupación hacia los pobres lo que le motivaba, sino el deseo de apropiarse del precio del perfume, por si hubiera podido disponer de él en su bolsa (Jn. 12:5, 6). Jesús lo reprendió en público, aunque suavemente. Herido en su amor propio, el Iscariote se dirigió a los principales sacerdotes, ofreciendo entregar a Jesús a cambio de una recompensa. Acordaron darle treinta monedas de plata, el precio establecido por un esclavo. A partir de entonces, Judas empezó a buscar la oportunidad de entregar a su Maestro. Mateo es el único evangelista que menciona la cantidad pagada por los sumos sacerdotes, con referencia evidente a Zacarías (Mt. 26:14-16; Zac. 11:12, 13).

Jesús, que no quería ser crucificado en otro momento más que durante los días de la Pascua, mencionó durante la cena la traición de uno de los doce. El espíritu maligno ya había puesto en el corazón de Judas este designio criminal (Jn. 13:2). Cuando el Señor declaró solemnemente: «uno de vosotros me va a entregar», cada discípulo empezó a preguntarle: «¿Soy yo, Maestro?» Pedro le hizo a Juan una señal para que preguntara a Jesús. Cristo respondió de manera enigmática que el traidor pondría la mano con él en el plato (Mt. 26:23; Mc. 14:20) y que era a él a quien iba a dar el bocado escogido (Jn. 13:26); en otras palabras, que se trataba de uno de sus íntimos, con el que compartía su pan (Jn. 13:18; cf. Sal. 41:10). Sin duda, Jesús y Judas estaban a punto de mojar el pan en el plato común, siguiendo la costumbre oriental. Jesús mojó el trozo de pan que tenía en la mano y lo dio a Judas (Jn. 13:27), que también le preguntó: «¿Soy yo, maestro?» Jesús le respondió: «Tú lo has dicho» (Mt. 26:21-25). En este momento los discípulos no comprendieron el sentido preciso de esta respuesta. Cuando Jesús añadió: «Lo que vas a hacer, hazlo más pronto», supusieron que el Señor estaba ordenando al tesorero que se diera prisa en comprar las cosas necesarias para la fiesta, o dar algo a los pobres. El traidor fue apresuradamente a reunirse con los principales sacerdotes. Había participado de la cena con el resto de los apóstoles (Mt. 26:20), pero salió inmediatamente después de haber recibido el bocado (Jn. 13:30). Muchos autores antiguos creían, siguiendo el testimonio del *Diatessarón* de Taciano, que Judas salió del cenáculo antes de la Comunión o Santa Cena propiamente dicha, pero no se puede afirmar categóricamente, pues, según Mt. 26:25 Judas intentó suprimir la impresión de que él era el traidor, y marcharse antes de la acción de gracias era imposible sin levantar sospechas.

El relato de Lucas presenta los incidentes de la cena en un orden diferente para hacer destacar el contraste entre el estado de ánimo de Cristo y el de los discípulos (Lc. 22:15-20 y Lc. 22:21-24). Después de la partida de Judas, cambió el tono de la conversación. Acabada la cena, Jesús condujo a

los once al huerto de Getsemaní. Judas acudió allí con una multitud de hombres armados de espadas y bastones, enviados por los jefes religiosos y por los ancianos del pueblo. Judas había convenido con los soldados que les señalaría a quién tenían que prender saludándolo con un beso. El traidor se adelantó y dio un beso a Jesús, a quien los soldados arrestaron (Mt. 26:47-50). Al día siguiente, Judas había cambiado de ánimo. Viendo que Jesús había sido condenado y que iba a ser ejecutado, se dio cuenta de la monstruosidad de su crimen y fue a ver a los principales sacerdotes diciéndoles: «He pecado entregando sangre inocente», queriendo devolver el dinero. Su conciencia no estaba tan endurecida como la de los jefes religiosos, que, después de haberle pagado para que cometiera aquella traición, le volvieron la espalda diciendo: «¿Qué nos importa a nosotros? ¡Allá tú!». Judas, entonces, arrojó las piezas de plata en el Templo y se fue para ahorcarse (Mt. 27:3-5). Cayó de cabeza y su cuerpo reventó, desparramándose todas sus entrañas (Hch. 1:18). El apóstol Pedro (Hch. 1:20) cita en su discurso los pasajes proféticos de los Sal. 69:25 y 109:8, dando a entender que Judas había cumplido lo que estaba escrito del malvado que daba mal por bien, traición a cambio de amor. Los discípulos se apoyaron en estos pasajes para justificar la elección de otro apóstol para que tomara el lugar de Judas. No hubo ninguna fatalidad sobrenatural que obligara al hijo de perdición a cumplir su destino (Jn. 17:12). La misericordia divina no le fue rehusada. Nunca la pidió.

Algunos críticos modernos hacen gran hincapié en las aparentes discrepancias entre este pasaje de los Hechos y el relato dado por Mateo. El orden de los acontecimientos de la muerte de Judas parece ser como sigue en base a los relatos de Mt. 27:5 y Hch. 1:16-25: lleno de remordimientos, Judas arroja las monedas en el Templo y se cuelga, probablemente con su cinto; este se rompe, o se suelta de la rama, y su cuerpo se precipita contra las rocas, con lo que queda reventado, como dice Hch. 1:18. No estaba permitido poner en el tesoro un dinero mal adquirido (cf. Dt. 23:18). La conciencia de los principales sacerdotes no estaba en paz acerca de aquellas treinta piezas de plata; las rehusaron, afectando considerarlas como precio de traición, y compraron en su nombre el campo del alfarero.

Se han hecho muchos intentos para dar una explicación inteligible del origen y motivos de la traición de Judas, con lo que se han emitido extrañas y asombrosas teorías. Entre los creyentes, la figura del traidor suscita naturalmente un odio particularmente violento, que lleva a pintarlo con los colores más negros, no atribuyéndole ninguna buena cualidad. El evangelio apócrifo árabe de la *Infancia de Jesús* dice que Judas estuvo poseído por Satanás incluso en su niñez, y que nunca disfrutó de la salvífica influencia de Cristo ni de la iluminación y dones espirituales del apostolado, olvidando que fue elegido por el mismo Jesús para ser uno de los Doce. Por el contrario, la secta gnóstica de los Cainitas, descrita por Ireneo, Tertuliano y Epifanio, sostenía la extraña opinión de que Judas estaba en realidad inspirado, y actuó como lo hizo para que la humanidad pudiera ser redimida por la muerte de Cristo. Por esta razón, lo consideraban digno de gratitud y veneración. En la versión moderna de esta teoría se sugiere que Judas, que en común con los demás discípulos esperaba un reino temporal del Mesías, no previó la muerte de Cristo, sino que deseaba precipitar una crisis y apresurar la hora de su triunfo, pensando que su detención provocaría un alzamiento del pueblo que lo pondría en libertad y lo colocaría en el trono. En apoyo de esta idea se señala el hecho de que, cuando descubrió que Cristo era condenado y entregado a los romanos, inmediatamente se arrepintió de lo que había hecho. Pero, como indica Strauss, este arrepentimiento no prueba que el resultado no hubiera sido previsto. Pues los asesinos que han matado a sus víctimas con deliberado designio, se ven a menudo impulsados al remordimiento cuando los actos ya se han consumado. Otros

razonan diciendo que el móvil fue la venganza. El rencor acumulado por las represnsiones de Jesús, y en parte también la envidia arraigada en su alma, viendo el poder de su Maestro, le empujaron, creyéndose amparado por la impunidad, a entregarlo. Véase ACÉLDAMA, APÓSTOL.

BIBLIOGRAFÍA: C. Gancho, “Judas Iscariote”, en *EB* IV, 742-751; J.M. González Ruiz, “Judas, Comunión de”, en *EB* IV, 751; José Ripollés, *Los apóstoles* (Barcelona 1962).

JUDAS, Epístola de

Una de las epístolas católicas o universales.

1. Estrucutra, contenido e idioma.
2. Ocasión y autor.
3. Canonicidad y pseudoepigrafía.

I. ESTRUCTURA, CONTENIDO E IDIOMA. La epístola de Judas tiene la estructura de una auténtica carta con todas sus partes características: Introducción (vv. 1, 2), propósito (vv. 3, 4), cuerpo (vv. 5-23) y conclusión (vv. 24, 25). Se ha calificado como un «sermón epistolar», reflejo de la estructura retórica tradicional.

La introducción tiene los elementos clásicos: el autor, muy bien identificado, al menos en el momento en que fue escrita; y los destinatarios, a quienes se les da una identidad teológica más que geográfica, como generalmente se acostumbra.

Los siguientes dos versículos son claros en especificarnos el propósito: aunque se procura presentar el tema de manera positiva, no se puede evadir el problema de fondo, a saber, los falsos creyentes que se han introducido encubiertamente.

El cuerpo tiene al menos dos secciones bien marcadas: La primera es una especie de *midrash* con una serie de textos bíblicos (tomados del Pentateuco) y extrabíblicos (libros extracanónicos), que describen la situación de los «encubiertos». La segunda amonesta a los destinatarios basándose en las palabras de los apóstoles y de Jesucristo.

La conclusión no es típica, pues carece de saludos, y concluye con una doxología.

El idioma griego empleado es bastante refinado, aunque su trasfondo intelectual está enraizado en la literatura del judaísmo palestino. Se nota mucha influencia de la LXX. Proporcionalmente, este escrito es el que ostenta el mayor número de > *hápax legómena* del NT, en total catorce. Aunque su vocabulario es bastante variado, su estructura gramatical es simple y directa.

II. OCASIÓN, AUTOR. Está muy claro el propósito de la carta: hay una serie de infiltrados en la comunidad que deben ser descubiertos y desenmascarados. Se caracterizan por un sistema de vida licencioso y son guiados por sus propias pasiones, el resultado de cuatro elementos (v. 6): sueños, mancilla de la carne, rechazo a la autoridad (lit. «rechazan el señorío») y maldición a las potestades (lit. «blasfeman contra las glorias»). No se trata, entonces, de un grupo con ciertas «posiciones doctrinales» claras, sino más bien difuso, con un comportamiento extraño a los valores de «la misericordia de nuestro Señor», tal vez un movimiento pregnóstico.

Dos problemas se plantean en relación con el autor. Por un lado, la carta lo menciona con claridad: Judas. El caso es que, aunque seguramente era muy conocido en aquel momento, con el paso de los años se perdió su identificación. El problema se circunscribe a cuál de los Judas mencionados en el NT se refiere, si es que se trata de uno de ellos. En tal caso, hay que «escoger» de entre una lista de cinco. El Iscariote es poco probable, lo mismo que «Judas el galileo» (Hch. 5:37).

Muy difícilmente será «Judas el hijo de Jacobo» (Lc. 6.16), uno de los apóstoles, pues se habría identificado como tal. «Judas, llamado Barsabás», no es demasiado mencionado y parece que no llegó a ser muy conocido. El Judas de la epístola está identificado como «hermano de Jacobo», y muy probablemente este Jacobo sea el autor de la «carta de Santiago o Jacobo», que a su vez es hermano del Señor. Concluimos, siguiendo este razonamiento, que el Judas autor de la carta es también el hermano del Señor mencionado en Marcos 6:3. Y posiblemente, el evangelista itinerante mencionado en 1 Corintios 9:5.

No se debe descartar la posibilidad de que se trate de un escrito pseudónimo o pseudoepigráfico. Sin embargo, antes de poder aceptar esta teoría es indispensable resolver el problema de la pseudoepigrafía, que no es aceptada por todos, y que plantea conflictos. Por otro lado, es improbable que alguien tomara el nombre de Judas, un personaje un tanto desconocido, para vehicular un escrito.

La autoría de Judas, hermano de Jacobo y Jesús, ha sido respaldada por la tradición temprana de la Iglesia, como es el caso del Canon Muratori, fechado hacia el año 200, así como de Tertuliano y Clemente de Alejandría.

Si se acepta este punto de vista, la carta entonces no pudo haber sido escrita en el siglo II, como lo indican los que defienden su pseudonimia, sino que antes del año 90 como máximo. Sin embargo, algunos argumentan que la carta debió haber sido escrita alrededor del año 50, debido a su tono fuertemente judaico, que podría ser propio de aquella época. Si es así, se debe considerar su relación con 2 Pedro. Posiblemente, ambas epístolas fueran escritas alrededor de la misma época, y si 2 Pedro es del apóstol Pedro, no pudieron ser escritas después del 68 d.C.

III. CANONICIDAD Y PSEUDOEPIGRAFÍA. Los primeros creyentes estaban divididos acerca de la aceptación de este escrito dentro del canon. Sus pocas referencias pueden explicarse por ser pequeño. Como hemos dicho, el Canon Muratori lo menciona, lo mismo que Tertuliano y Clemente de Alejandría. Este último concedía valor canónico a *1 Enoc*, por ser mencionado por Judas. También a finales del siglo II lo cita Atenágoras. Aunque muchos no rechazaron esta carta, se planteaban preguntas acerca de su empleo de escritos extracanónicos: *La Asunción de Moisés* y *1 Enoc*. Eusebio clasificó a Judas en la categoría de «libros en disputa».

En el papiro > Bodmer VIII (descubierto hace relativamente poco tiempo) aparece junto a las cartas de Pedro; pero también hay que notar que este códice del siglo III contiene algunos libros apócrifos. Confirma el texto de manuscritos como א, A, B y C.

El hecho de citar dos obras evidentemente pseudoepigráficas (vv. 9 y 14) ha hecho que varios duden de su canonicidad. No es el único autor que lo hace; ya Pablo había citado poetas paganos (Hch. 17:28; 1 Cor. 15:33; Tito 1:12) y un *midrash* judío (1 Cor. 10:4). Todas estas citas servían para ilustrar argumentos, pero en ninguno de los casos se pretendía su inspiración. Posiblemente, Judas actuó en esta línea.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *1,2,3 Juan y Judas* (CLIE 1995); R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter.* WBC (Word 1983); G. Cornfeld, «Judas, Carta de», en *EMB* II, 148-149; S.J. Kistemaker, *Comentario al NT: 1 y 2 de Pedro y Judas* (Desafío 1994); E.H. Maly, *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro* (ST 1966); S. Maxwell Corder, *Judas* (Portavoz 1988); D.J. Moo, *2 Peter, Jude.* NIVAC (Zondervan 1996); J.H. Neyrey, *2 Peter, Jude*. Anchor Bible (Doubleday 1993); L. Salgueró, *Epístola de San Judas*, vol. VII de Biblia Comentada (Madrid 1965); A. Stonger, *Carta de San Judas. Segunda carta de Pedro* (Herder 1973); S. Valle Ruiz, *Comentario Bíblico Mundo Hispano*, vol. 23 (EMH 2005); G.J. Wenham, J.A. Motyer, D.A. Carson y R. T. France, *Nuevo Comentario Bíblico Siglo Veintiuno* (EMH 1999).

JUAN CARLOS CEVALLOS

JUDAS, Evangelio de

Evangelio apócrifo copto, cuya única copia conservada se remonta al s. IV.

1. El Evangelio de Judas como parte de un códice.
2. Lengua y proveniencia.
3. Datación.
4. Título y género literario.
5. Contenido.
6. Autoría.
7. Interpretaciones.
8. Importancia histórico-literaria.

I. EL EVANGELIO DE JUDAS COMO PARTE DE UN CÓDICE. El *Evangelio de Judas* (en adelante, EJ) es el más extenso de los escritos contenidos en el códice de papiro conocido como "códice de Al-Minya" o "códice Tchacos" (por el apellido de una de las mercaderes de antigüedades que lo adquirió) y fue descubierto a finales de los años 70 del siglo XX en la provincia de Al-Minya (Egipto Medio), aunque la fecha precisa y el lugar exacto del hallazgo se desconocen. Según algunas versiones, el códice fue encontrado en una caja de piedra caliza dentro de un sarcófago, junto a otros tres. Las vicisitudes sufridas por el códice desde su adquisición por un mercader de antigüedades de El Cairo hasta el año 2001 explican el gravísimo deterioro que sufrió: en el transcurso de poco más de dos décadas, fue vendido en varias ocasiones, robado, trasladado por varios continentes, dejado durante muchos años en la caja de seguridad de un banco neoyorquino, congelado y descongelado sin el menor control profesional. En 2001, la Fundación Mecenas (Suiza) lo adquirió y comenzó su restauración y estudio por especialistas (Florence Darbre, con la colaboración de los coptistas Rodolphe Kasser y Gregor Wurst). A partir del 2004, la Fundación Mecenas estableció un acuerdo con la National Geographic Society, con el objeto de que esta —tras adquirir los derechos de publicación— participara en la difusión del texto, lo cual se tradujo en una formidable campaña de lanzamiento. El 6 de abril de 2006, el texto copto provisional y una traducción inglesa del EJ eran publicados en Internet; por estas mismas fechas se editó un volumen con una traducción comentada y varios estudios. La edición crítica publicada a mediados de 2007 no solo incluyó los otros escritos del códice en facsímil, sino que tuvo en cuenta algunas críticas y sugerencias formuladas a la primera transcripción del texto copto publicada en Internet y a la primera traducción. Desde el 20 de enero del 2008 se hizo accesible en Internet el facsímil del códice, esta vez con fotografías en alta resolución. En 2009 se obtuvieron nuevos fragmentos, y en 2010 fueron publicados los correspondientes al EJ.

II. LENGUA Y PROVENIENCIA. Como el resto de las obras del códice de Al-Minya, el EJ está escrito en copto sahídico, aunque presenta diversas particularidades ortográficas e idiolectalismos, que reflejan un trasfondo dialectal no sahídico del copista. Al igual que ocurre con los textos descubiertos en Nag Hammadi y con el resto de los tratados que componen el códice al que pertenece, el EJ es con toda probabilidad la traducción de un original griego. Por otra parte, el texto copto conservado del EJ no contiene la primera traducción, sino la copia de una edición previa (*Vorlage*) desconocida. Se ignora el lugar de proveniencia del original griego; esta es una cuestión difícil de determinar, dado el carácter de lengua franca que tenía el griego en la época.

III. DATACIÓN. La datación del papiro mediante el método del carbono 14 permitió situar el

marco temporal de la composición del códice entre 220 y 340 d.C. Este resultado fue corroborado por el examen de la tinta y los análisis paleográficos. El *terminus post quem* o fecha más temprana de la composición del EJ viene dado por el último hecho histórico aludido indirectamente en la obra, a saber, la muerte de Jesús (*ca*. 30 d.C.). Varios datos permiten contribuir a la determinación de una fecha más precisa. Por una parte, el texto parece presuponer las noticias centrales que sobre Judas Iscariote contienen los Evangelios canónicos y los Hechos de los Apóstoles; dado que estas obras suelen ser fechadas en el último cuarto del s. I, y que además es necesario contar con cierto margen para su circulación y conocimiento, debe admitirse como *terminus post quem* para la composición del texto una fecha no anterior a principios del s. II. Por otra parte, el EJ presupone y combate una jerarquía eclesiástica que se empieza a consolidar precisamente en la primera mitad del s. II. Además, su autor comparte varias ideas que aparecen en otras corrientes cristianas —habitualmente calificadas de "gnósticas"— cuyos testimonios más tempranos provienen del s. II. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que una versión griega temprana de un "Evangelio de Judas" fue conocida por Ireneo de Lyon, que escribió ca. 180 d.C. Si se acepta —como hacen casi todos los estudiosos— que el texto mencionado por Ireneo es una primera versión del texto copto conservado, la suma de los factores señalados sugiere una fecha de composición probable del original en un período comprendido entre el 130 y el 160 d.C. La traducción copta de la que fue copiado el texto del que disponemos procede probablemente de la primera mitad del s. IV.

IV. TÍTULO Y GÉNERO LITERARIO. En el manuscrito, la obra tiene su título ("El Evangelio de Judas") no al principio sino al final, en forma de *subscriptio*. El nombre "Judas", que aparece a menudo en el cuerpo del texto, se refiere inequívocamente a Judas Iscariote, nombre que aparece en tres pasajes. El título no contiene un *genitivus auctoris*, es decir, el EJ no es una obra que pretenda ser contada por Judas, sino que parece indicar que el evangelio transmitido ha sido revelado a Judas. Esta impresión se ve corroborada por las palabras de introducción al evangelio ("El discurso secreto del pronunciamiento mediante el que Jesús habló con Judas Iscariote"). El título y el pasaje inicial citado permiten ya determinar que la obra es un diálogo de revelación. En este género literario se narran conversaciones entre Jesús y un discípulo favorito (o grupo de discípulos), que suelen tener lugar tras la resurrección de aquel. El EJ responde a este patrón, aunque en este caso las revelaciones tienen lugar antes de la entrega de Jesús a las autoridades: el Jesús que habla en el texto no es el Cristo resucitado, sino el Jesús terreno; en la obra se omite la narración de la pasión y la crucifixión, así como toda referencia al sepulcro o a las apariciones del Resucitado.

V. CONTENIDO. El EJ está compuesto de una serie de diálogos entre Jesús y sus doce discípulos, así como entre Jesús y Judas, relativos a asuntos cosmológicos y escatológicos. El autor parece preocupado porque, en su opinión, muchos cristianos son descarriados por los líderes eclesiásticos que pretenden ser los herederos doctrinales y espirituales de los doce apóstoles. Por ello, con el objeto de criticar a los dirigentes de las comunidades apostólicas ("Gran Iglesia"), escribe una durísima diatriba contra lo que aquellos presentan como su fundamento. Los Doce son dibujados como servidores de un dios falso e ignorantes de la identidad de Jesús y del dios al que sirven, que ofrecen sacrificios y conducen al error a los fieles. En este sentido, el EJ presenta un desafío frontal a la legitimidad de los Doce como el grupo al que Jesús confió su enseñanza, y debe ser leído como una invectiva contra los que postulaban la sucesión apostólica como fuente de la autoridad de sus oficios eclesiásticos. El hecho de que precisamente el denostado personaje de Judas sea caracterizado como un discípulo especial parece servir para criticar de forma tanto más ultrajante a

los otros discípulos y las formas de cristianismo que se remiten a ellos. Además, el texto presenta una teología, una cosmogonía, una antropogonía y una soteriología netamente dualistas y francamente diferentes a las de sus principales adversarios. Un objetivo de la obra es convencer a los lectores de la invalidez del culto sacrificial propio de la "Gran Iglesia", que en opinión del autor es una continuación del culto judío. El EJ hace afirmar al propio Jesús que quien será atormentado no es él mismo, sino el hombre que lo "porta".

VI. AUTORÍA. La combinación de varias características —como la distinción de figuras divinas, la complejidad del mito cosmogónico y antropogónico, la dura diatriba contra los dirigentes de las Iglesias apostólicas o el uso de cierta terminología técnica— permite situar al autor en el ámbito de las corrientes tradicionalmente denominadas "gnósticas". Aunque algunos autores han adscrito la obra a la presunta secta de los "cainitas", la conexión entre el EJ y los cainitas puede ser inferida únicamente de testimonios tardíos, lo que la vuelve sospechosa. Además, es significativo que ni Caín ni otros "villanos" de la Biblia aparezcan citados en el texto conservado. Más plausible resulta la adscripción de la obra a la corriente llamada "setiana": el texto habla de la "incorruptible [generación] de Set" y refleja varios elementos de los mitos setianos conocidos, además de que presenta llamativos paralelos literarios con varios textos de Nag Hammadi atribuidos a esta corriente; no obstante, el EJ presenta una serie de divergencias con respecto al mito setiano conocido por otros textos.

VII. INTERPRETACIONES. Hoy en día no existe una interpretación global unánime entre los especialistas. Según los editores del texto (Marvin Meyer, Gregor Wurst, Rodolphe Kasser) y otros estudiosos, el EJ constituye una rehabilitación de Judas, al que el texto convierte en el paradigma del verdadero gnóstico. En lugar de ser el discípulo traidor, Judas sería presentado de manera subversiva como el discípulo amado, que habría llevado a cabo la proeza consistente en liberar a Jesús de su cuerpo mortal para que pudiera volver al mundo superior, espiritual. El EJ contendría "buenas noticias" sobre Judas, que sería presentado como un héroe y como el más íntimo amigo de Jesús.

Una interpretación alternativa a la anterior fue propuesta ya muy pronto, e independientemente, por varios estudiosos (April DeConick, Louis Painchaud, John Turner, etc.). Según ellos, la idea de que el EvJud efectúa una rehabilitación de Judas es errónea, siendo el resultado de un conjunto de reconstrucciones, traducciones o interpretaciones equivocadas. Esta lectura llama la atención sobre los pasajes que parecen mostrar las limitaciones de Judas y la ausencia de una promesa de salvación para él.

Una variante de la interpretación de los editores toma en cuenta la existencia de ciertos pasajes en los que Judas no parece estar a la altura de las exigencias de Jesús, pero considera que el texto narra el desarrollo espiritual de un sujeto que finalmente es capaz de salvarse y llegar a pertenecer a la generación santa. Así pues, esta lectura admite la existencia de aspectos negativos en la figura de Judas, pero los restringe a la primera parte de la obra. El carácter imperfecto de Judas sería, por tanto, una característica innegable, pero meramente provisional, como la que experimenta el iniciado en su camino hacia el conocimiento.

Se ha propuesto asimismo una variante de la interpretación alternativa que postula que la obra no parece rehabilitar a Judas, pero que sí hace de este un sujeto especial respecto a los demás discípulos. Esta interpretación llama la atención sobre el alcance de la ambigüedad —el mismo texto que parece presentar a un Judas como discípulo especial suscita constantemente dudas acerca de su

destino— y conjetura que tal característica podría ser intencionada: la ambivalencia de Judas en la tradición cristiana (un epítome de maldad, pero al mismo tiempo un pecador arrepentido según Mt 27 y una pieza imprescindible de la economía soteriológica) pudo inducir al autor a utilizar su figura para reducir al absurdo la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús en la Gran Iglesia.

Según una interpretación reciente, la preocupación central del autor habría sido refutar las pretensiones del clero naciente de ser el dirigente autorizado de las Iglesias y el único mediador de la salvación. Para ello, el autor decidió atacar el supuesto fundamento de su autoridad, los Doce discípulos, postulando su inmoralidad, su ignorancia del dios verdadero y de la verdadera identidad de Jesús. La elección de Judas —el villano más notorio de la tradición cristiana— como discípulo especial respondería a este propósito, en la medida en que, aunque es caracterizado también como un individuo limitado, es al mismo tiempo consistentemente dibujado como superior a los Doce. Según esta concepción, el autor del EJ no se habría opuesto a la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús.

VIII. IMPORTANCIA HISTÓRICO-LITERARIA. Aunque actualmente ningún estudioso mantiene que el EJ contiene material útil para recuperar la figura histórica de Jesús y/o de Judas, ello no menoscaba en absoluto el valor del nuevo apócrifo. Entre las numerosas razones que pueden aducirse para mostrar esa importancia, cabe citar las siguientes: a) El EJ constituye una obra de la Antigüedad cristiana de cuyo texto no se disponía hasta el momento, y que es tanto más valiosa cuanto que su original griego parece remontarse a mediados del s. II; b) El EJ constituye, además, un testimonio adicional de la multiplicidad de interpretaciones cristianas que circularon en los primeros siglos, y del carácter profundamente conflictivo de la historia del desarrollo de esas corrientes; c) La obra es una fuente valiosa para un mejor conocimiento de los fenómenos etiquetados como “setianos”; d) La obra es asimismo una fuente muy relevante para elaborar la historia de la recepción de Judas Iscariote, uno de los personajes neotestamentarios que más ha alimentado el imaginario popular y literario; e) El nuevo apócrifo constituye asimismo un testimonio muy ilustrativo del motivo de la risa de Jesús: mientras que el Jesús del NT nunca es descrito como alguien risueño, en el EvJud Jesús aparece riendo —como en varios autores y corrientes heterodoxos— en cuatro pasajes diferentes. Véase DEMONIO, GNOSTICISMO, JUDAS, NAG HAMMADI.

BIBLIOGRAFÍA: Ediciones: F. Bermejo, *El Evangelio de Judas. Texto bilingüe, introducción y notas* (Sígueme, Salamanca 2012); J. Brankaer — H.-G. Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen* (De Gruyter, Berlin 2007); L. Jenott, *The Gospel of Judas. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the “Betrayer's Gospel”* (Mohr, Tübingen 2011); R. Kasser *et alii*, *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition* (National Geographic, Washington 2007).

ESTUDIOS: F. Bermejo, “La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos”, *Estudios Bíblicos* 65 (2007), 177-202; Id., *Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (I): Los problemas hermenéuticos de un nuevo apócrifo*, *Estudios Bíblicos* 67/3 (2009), 471-504; Id., *Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (II): ¿Una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia?*, *Estudios Bíblicos* 67/4 (2009), 613-651; A. DeConick, *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says* (Continuum, Londres 2007; ed. rev. 2009); Ead, ed., *The Judas CodÉx. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston Texas, March 13-16, 2008* (Brill, Leiden 2009); B.D. Ehrman, *El Evangelio de Judas* (Crítica, Barcelona 2007); S. Gathercole, *The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity* (OUP 2007); H. Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (National Geographic, Washington 2006); E. Pagels y K. L. King, *El Evangelio de Judas y la formación del cristianismo* (Kairós, Barcelona 2008); J. M. Robinson, *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and his Lost Gospel* (Harper, San Francisco 2006); M. Scopello, ed., *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas* (Brill, Leiden 2008).

F. BERMEJO

JUDEA

Nombre lat. derivado del gr. 2449 *Iudaía*, Ἰουδαία (fem. de «judío», *iudaíos*, Ἰουδαῖος), del aram. 3061 *Yehud*, יְהֻד. Término geográfico que en la Biblia solo aparece en el NT. Es la región que se corresponde aprox. con el territorio del antiguo reino de Judá. Después de la cautividad, la mayoría de los que regresaron pertenecían al reino de Judá, por lo que el nombre de Judea se aplicó a la totalidad de la Palestina cisjordánica (Hag. 1:1, 14; 2:2). En tiempos de Darío I (522-486 a.C.) se creó la provincia de Judea con plenos poderes, separada de la de Samaria y regida por un gobernador. En un principio, los límites de esta provincia eran reducidos. Solo a partir de los > Macabeos se ensancharon, hasta alcanzar la extensión del reino de David, incluido el país de los filisteos. Bajo los romanos, en tiempos de Cristo, el país fue dividió en tres distritos: Samaria, Galilea y Judea (Jn. 4:4, 5; Hch. 9:31).

Durante el exilio de Arquelao, Judea quedó anexionada a la provincia romana de Siria, y el emperador romano nombraba a los procuradores encargados de gobernarla. El reinado de Herodes Agripa (41 a 44 d.C.) interrumpió, durante un corto lapso de tiempo, la sucesión de los procuradores. Cesarea, a orillas del Mediterráneo, era la sede del procurador. Inmediatamente por encima de este magistrado estaba el procónsul (una especie de gobernador general) de Siria, que residía en Antioquía (Lc. 3:1; *Ant*. 17, 13, 5; 18, 1, 1). Este era el gobierno del país durante el ministerio terrenal del Señor Jesús. El NT menciona con frecuencia la tierra de Judea (Lc. 23:5-7; Jn. 4:3; 7:3; Hch. 1:8). Su frontera septentrional se extendía seguramente desde Jope, a orillas del Mediterráneo, hasta un punto del Jordán a unos 16 km. al norte del mar Muerto. El límite meridional puede seguirse desde el wadi Ghuzzeh, situado a unos 11 km. al suroeste de Gaza, pasando por Beerseba, y hasta el sur del mar Muerto. Su longitud de norte a sur es de unos 88 km., lo mismo que su anchura de este a oeste.

JUDEOCRISTIANOS

Cristianos de origen judío, en contraste con los de origen gentil. En un principio, toda la Iglesia antes de la entrada de los gentiles era judeocristiana. En el período de transición hasta la destrucción de Jerusalén, los judeocristianos seguían circuncidando a los niños, observando la Ley de Moisés y el ritual del Templo, como se aprecia en el libro de Hechos. Sin embargo, acataron en general la decisión del > Concilio de Jerusalén acerca de la libertad de los cristianos procedentes de la gentilidad, al declararse de manera explícita que la salvación era por la gracia de Dios, aplicándose el valor de la muerte de Cristo a todo creyente (cf. Hch. 15:7-11). Sin embargo, los que provenían del fariseísmo siguieron insistiendo en la obligación de la circuncisión, la observancia de fiestas y otras leyes mosaicas. De este grupo surgen los > «judaizantes», adversarios de Pablo en las cartas a los Gálatas y a los Romanos. La Epístola a los Hebreos les fue dirigida para exhortarles a mantenerse firmes en Cristo, superior a todo el ritual e instituciones judaicas, que eran solo una sombra de las realidades espirituales (cf. Heb. 8:1-7, etc.).

Desde el principio del siglo II, aquellos judíos que aceptaron a Jesús como Mesías fueron llamados apóstatas por la sinagoga, y se los expulsó. A sus propios ojos, los seguidores de Jesús eran los verdaderos judíos, mientras que sus hermanos tenían el corazón endurecido (cf. Ro. 11:25) respecto al acontecimiento de la muerte y resurrección del Mesías. Los judeocristianos eran, según su propia autocomprensión, ciudadanos con doble nacionalidad, miembros del pueblo judío y de la comunidad de Jesucristo. Después de su dramática expulsión de la sinagoga el año 90, los grupos judeocristianos siguieron un camino diferente a la Iglesia compuesta por judíos y gentiles, y algunos

de ellos se negaron a adoptar la cristología representada por Pablo y Juan. Aceptaron a Jesús como Mesías, pero no como Hijo de Dios nacido de la Virgen. Justino Mártir escribe en el año 165 que existen personas de procedencia judía «que confiesan efectivamente que Jesús es el Cristo, pero que lo predican como un hombre que desciende de hombres» (*Diálogo con Trifón* 48). Para muchos judíos creyentes, Jesús seguirá siendo el siervo de Dios, profeta y maestro, portador de una remisión de los pecados y de la nueva Ley, que pone fin a los antiguos sacrificios, pero no Dios encarnado. Lo decisivo en la predicación será acentuar la ascendencia davídica de Jesús, que lo legitimiza como verdadero Mesías de Israel. Son los > ebionitas, el grupo de los «pobres» separados de la Iglesia. Otros se mezclaron con los gnósticos, pero parece ser que la mayoría permanecieron en la ortodoxia, que fue llamada «católica» precisamente porque reunía dentro de sí a las diversas corrientes primitivas representadas por Pedro y Mateo, Santiago, Pablo y la comunidad de Juan. Después de la muerte de Santiago, la Iglesia de Jerusalén, al volver de Pella, en donde se habían refugiado los cristianos jerosolimitanos en la guerra del 68-70, eligieron como obispos a algunos parientes de Jesús (Eusebio, *Hist. Ecles*. 1, 7). Pero después del 135, cuando se les prohibió a los judíos entrar en Jerusalén, aquella Iglesia integró a cristianos no judíos. Algunos descubrimientos arqueológicos demuestran la perseverancia de comunidades judeocristianas en Palestina, Transjordania y Siria en los primeros siglos.

Un texto representativo del judeocristianismo es el *Evangelio de los Nazarenos*, escrito en arameo y utilizado por los creyentes de Siria, según Jerónimo. No ha llegado completo a nosotros, sino a través de citas de los escritores posteriores; tendría un estrecho parentesco con el de Mateo. El *Evangelio de los Nazarenos* refleja el espíritu del judaísmo creyente en contínuo debate con el judaísmo que no cree en Jesús. Otro texto semejante es el *Evangelio de los Ebionitas*, igualmente emparentado con Mateo y con los Sinópticos, pero, a la vez, esencialmente divergente. El relato de la infancia (Mt. 1-2) está ausente, pues la comunidad de los creyentes llamados ebionitas negaba el nacimiento virginal de Jesús: un hombre llamado Jesús fue hecho Hijo de Dios y Cristo cuando el Espíritu Santo descendió sobre él en el bautismo. En este punto los ebionitas se separaban notablemente en su manera de pensar del resto de los creyentes. Véase EBIONITAS, HELENISTAS, MARCOS, Evangelio de, JUDAIZANTES.

BIBLIOGRAFÍA: Jean Daniélou, *Teología del judeocristianismo* (Cristiandad 2004); P. Grech, “Judeocristianismo”, en *NDT*; A.F.J. Klijn. “Judeocristianismo”, en *DPAC* II, 1203-1204; J.E. Ménard, “Judeocristianismo”, en *EB* IV, 758-765; H.J. Schoeps, *El judeocristianismo* (Marfil, Alicante 1970); César Vidal, *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I* (Trotta 2002).

JUDÍA

Gr. *Iudaía*, □ουδα□α, una mujer hebrea de nacimiento, sin especificación de tribu, madre de > Timoteo. Pablo dice que era «creyente», y que estaba casada con un hombre «griego», quizá un > próselito del judaísmo (Hech. 16:1; 24:24; cf. 2 Tim. 3:15).

JUDÍO

Heb. 3064 *Yehudí*, יְה דִי = «judío», pl. *yehudim*, יְה דִים, a veces *yehudiyyim*, יְה דִ ִים (Est. 4:7; 8:1, 7, 13; 9:15, 18); fem. *yehudiyyah*, יְה דִ ָה i(1 Cro. 4:18); aram. en pl. enfático, *yehudayyé*, יְה דָ ֵי (Dan. 3:8; Esd. 4:12; 5:1, 5); adv. *yehudith*, יְה דִית, «en judaico» (2 R. 18:26; Neh. 13:24); Sept. y NT 2453 *iudaîos*, □ουδα□ος, de donde el veb. *iudaízo*, □ουδα□ζω, «judaizar» (Gal. 2:14); adj. *iudaikós*,

Ἰουδαικός, «judaico» (Tit. 1:14 etc.).

Nombre derivado del patriarca > Judá y aplicado en su primer uso a miembros de la tribu o tierra de Judá, o quizá, a los súbditos del reino del Sur (2 R. 16:6; 25:5; Jer. 32:12; 38:19; 40:11; 41:3; 44:1; 52:28), para diferenciarlo de los del resto de las tribus, que retuvieron el nombre de Israel o israelitas. Durante la cautividad en Babilonia, la designación de «judío» debió extenderse a todas las poblaciones de idioma y origen hebreo, sin distinción tribal (Est. 3:6, 9; Dan. 3:8, 12; cf. Josefo, *Ant*. 11, 5, 6). Este uso generalizado se generalizó después del destierro y el regreso a Palestina (Hag. 1:14; 2:2; Esd. 4:12; 5:1, 5; Neh. 1:2; 2:16; 5:1, 8, 17), cuando vino a designar, no solo a cualquier descendiente de Abraham en el sentido más amplio (2 Mac. 9:17; Jn. 4:9; Hech. 18:2, 24, etc.), especialmente en relación con los extranjeros (Hech. 14:1; 18:4; 19:10; 1 Cor. 1:23, 24), sino también a los > prosélitos, sin parentesco de sangre con los hebreos (Hech. 2:5).

En el NT este término se constata con mayor frecuencia en el Evangelio de Juan, donde se aplica especialmente a los dirigentes de Jerusalén opuestos a Cristo (Jn. 1:19; 5, 15, 16; 7:1, 11, 13; 9:22; 18:12, 14, etc.; cf. Hech. 23:20).

La designación original de los israelitas fue > hebreos, por su antepasado > Heber. Con tal nombre se identificaban entre ellos (cf. Gn. 11:15; Éx. 2:7; 3:18; 5:3; 7:16; 9:13; Jon. 1:9; comp. 4 Mac. 10) y también frente a los extranjeros, como los egipcios (Gn. 39:14; 41:12; Ex. 1:16), los filisteos (1 Sam. 4:6, 9; 13:19; 29:3), los asirios (Judit 12:11) y hasta griegos y romanos (cf. Plutarco, *Symposio*, 4, 5; Apiano, *Civ*. 2, 71; Pausanias, 1, 6, 24; 5, 7, 3; 10, 12, 5; Porfirio, *Vida de Pitágoras*, p. 185; Tácito. *Hist*. 5, 2). Después de la cautividad, el término «hebreo» cayó en desuso, dando lugar al de «judío». Con todo, a veces se usa el nombre de «hebreo» como cultismo. Así, Josefo se refiere a sí mismo indistintamente como «judío» (*Ant*. 1, 4) y como «hebreo» (*Guerras* 1, 3). Pablo se autodesigna como «hebreo de hebreos» (Flp. 3:5), y como judío (1 Cor. 9:20; cf. 2 Cor. 11:22). Véase HEBREOS, ISRAEL, JUDAÍSMO, PALESTINA, etc.

JUDIT

Heb. 3067 *Yehudith*, יְהוּדִית = «la judía»; Sept. *Iudith*, Ἰουδίθ. Nombre de dos mujeres del AT.

1. Una de las esposas de Esaú (Gn. 26:34), llamada también > Aholibama («tienda alta») (Gn. 36:2), por una parte se dice que es nieta de > Zibeón el heveo, y por otra, hija de > Beeri el heteo.

2. Protagonista del libro deuterocanónico que lleva su nombre. Al lado de > Ester puede situarse Judit, que también libera a su pueblo en circunstancias de peligro extremo. Es la heroína judía por excelencia y su argumento nos sitúa en los tiempos de una gran crisis político-religiosa (siglo II a.C.), que aquí aparece como *lucha universal* de > Holofernes (general de Nabucodonosor, el asirio) contra todos los pueblos de la tierra, entre los cuales se encuentran los judíos, que corren el riesgo de ser aniquilados. En un sentido, la trama del libro se parece mucho a la de 2 Mac. 14-15, pero en lugar de Antíoco > IV (contra quien lucha Judas Macabeo) hallamos a > Nabucodonosor, el antidiós que quiere dominar con su poder la tierra toda, y en lugar de > Nicanor, general que cumple las órdenes del gran rey, está > Holofernes. Pues bien, en lugar de Judas Macabeo (hombre fuerte, que mata a Nicanor y consigue la independencia judía), emerge Judit, mujer hermosa, que, con la ayuda de Dios, vence y mata a Holofernes.

Tanto Judit como Ester personifican el triunfo de Israel y utilizan un engaño para seducir al varón que parecía triunfador. Pero Ester actúa dentro de la «ley» del matrimonio, como gran reina, y así salva a su pueblo sin necesidad de matar directamente a los enemigos de Israel. Judit, en cambio, tiene que actuar de un modo directo. Ella es viuda (mujer libre) y, siendo fiel judía, debe presentarse como una especie de prostituta de lujo, para así engañar (seducir, emborrachar y matar) al incauto y brutal Holofernes.

Judit representa la identidad de los judíos como pueblo de Dios que se eleva en contra de los ídolos políticos del mundo. El ídolo es aquí *Nabucodonosor*, que quiere ser rey y dios sobre la tierra, con la ayuda de *Holofernes* que representa el poder militar casi absoluto del endiosado monarca. En contra de este ídolo y su ejército aparece Judit, la bella y valiente viuda judía, como representante del Dios de Israel en quien confía, destruyendo al dios de este mundo. Ha muerto su marido, pero puede presentarse como «esposa» de todo el pueblo, signo del judaísmo.

Cuando todo se encuentra perdido, emerge Judit, la judía, protagonista de esta novela (ficción) de esperanza nacional. Ella será el signo de la gracia de Dios (de su existencia salvadora) para el pueblo elegido y, de una forma más extensa, para el conjunto de la humanidad (que podrá librarse de esa forma de Holofernes), de manera que el triunfo de Israel puede marcar la liberación de todos los pueblos sometidos al imperio sangriento de Asiria.

Judit es una viuda bella y deseable (*he paidiske he kalé*, ἡ παιδίσκη ἡ καλή), pues solo así puede atraer a Holofernes, guerrero hambriento de mujeres. Tiene que ser y es, al mismo tiempo, muy piadosa, como representante del auténtico judaísmo (8:4-8). Solo de esa forma, como viuda rica, independiente y hermosa, puede penetrar con su encanto (su engaño) en el cuartel general de los enemigos, donde logrará matar a su general.

Aunque viuda, no está sometida a la ley del > levirato (cf. Dt. 25:5-10), pues tiene lo suficiente para vivir y no le hacen falta hijos propios. La viudez es para ella una situación propicia para vivir en libertad actuando por sí misma, y para matar al enemigo de Israel. Se mueve con independencia, como viuda, en nombre del pueblo israelita, atrayendo sexualmente y matando al perverso

Holofernes.

Judit, buena israelita, pura en su comida, limpia en su cuerpo de viuda, no puede compartir la misma mesa de Holofernes, ni acostarse en su cama, porque se lo impide la ley de su pueblo. Pero le puede atraer, engañar, emborrachar y matar, como hace de hecho en esta novela que pone de relieve la astucia y pureza de Judit y la torpeza fatídica de su adversario. Ella expresa, según eso, el arquetipo del gran vencedor israelita, que derrota y corta la cabeza al representante del mal sobre la tierra, como David (que derrota y decapita a Goliat) y como Judas Macabeo (que vence y decapita a Nicanor). Realizada su tarea mortal, llevando en su zurrón la cabeza enemiga, sale de la tienda y, engañando a los soldados de la guardia de Holofernes con la excusa de que va a cumplir sus ritos religiosos, atraviesa las líneas de frontera y entra en la ciudad judía con el trofeo del gran general (cf. Jud 10-13). Donde han fallado soldados (y sacerdotes) triunfa ella, encarnación femenina del pueblo israelita que recibe la ayuda de Dios y vence a los enemigos de Israel.

BIBLIOGRAFÍA: M. Bal, “Head Hunting. Judith on the Cutting Edge of Knowledge”, en A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (FCB, Sheffield 1997), 253-336; L. Day, “Character and Perspective in Judith”, en *JSOT* 95 (2001), 171-193; Ph. Esler, “Ludic History in the Book of Judith. The Reinvention of Israelite identity?”, en *Biblical Interpretation* 10 (2002), 107-143; M. Hellmann, *Judit: eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung. Studie über eine Frauengestalt des Alten Testaments* (Lang, Frankfurt 1992); A. Lacoque, *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, 45-62 (Cerf, Paris 1992); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, 105-109 (SCM, Londres 1981); X. Pikaza, *Las mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); J. Van der Kam, ed., *No one spoke ill of her. Essays on Judith* (SBL, Atlanta 1992, 17-30); P. Milne, “What shall we do with Judith? A Feminist Reassessment of a biblical Heroine”, *Sem* 62 (1993), 37-58; C. Rakel, *Judit -über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW, Berlin 2004); B. Schmitz, *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS, Freiburg 2004).

X. PIKAZA

JUDIT, Libro de

Uno de los libros más interesantes, que ha suscitado mayor variedad de opiniones entre los comentaristas desde el tiempo de la Reforma que el resto de los > deuterocanónicos. Lleva el nombre de su heroína, *Yehudith*, יְה דִית, «la judía». En los mss. de la versión Alejandrina, y en la Vulgata , Judit está entre > Tobías y > Ester, lo mismo que en las versiones inglesas de *Coverdale*, *Ginebra*, *Bishops' Bible* y la *Versión Autorizada*. En las copias del Vaticano está entre Tobías y la Sabiduría de Salomón; la Biblia de Zurich lo coloca entre Baruc y el Ester apócrifo; mientra que Lutero lo ubica al comienzo de los libros apócrifos.

1. Idioma original.
2. Fecha de composición y género literario.
3. Contenido general.

I. IDIOMA ORIGINAL. Suele admitirse que el texto griego de Judit es la versión de un original semítico, arameo según unos, hebreo según la mayoría de exegetas, dados los muchos hebraísmos que muestra (1:7, 16; 2:5, 7, 18, 23; 3:3, 10; 4:2, 6, 11, 13; 5:9, 12, 14, 16, 18; 7:15, 18; 9:8; 10:7, 23; 11:5, 16; 12:13, 20; 14:19) y los errores de traducción del hebro que se constatan (1:8; 2:2; 3:1, 9, 10; 5:15, 18; 8:27; 15:11).

Las versiones recientes (latina, siríaca) derivan todas ellas del griego de la LXX, que no representa, sin embargo, el texto original hebreo o arameo. El texto de la *Vulgata* es fruto de una revisión de San Jerónimo, realizada a partir de un texto arameo. Es notablemente más breve, pero como San Jerónimo realizó su traducción con bastante rapidez y sin preocuparse mucho por la precisión (*PL* 29, 37-40), no es digna de confianza para hallar el texto arameo, que está

irremediablemente perdido.

Existen igualmente varios textos hebreos, que A.M. Dubarle ha editado y estudiado recientemente. Están en estrecho paralelo entre sí y con la *Vulgata*. Se ha defendido su originalidad, pero en realidad, parecen una traducción de la *Vulgata* destinada a dar a conocer a los judíos de la Edad Media una tradición antigua de su pueblo, como demuestran las transcripciones hebreas de nombres propios latinos.

II. FECHA DE COMPOSICIÓN Y GÉNERO LITERARIO. El problema de la datación de Judit es sumamente difícil.

1. Resulta, en efecto, aventurado partir de sus alusiones históricas, por cuanto este libro contiene al respecto errores palmarios: el reinado de Nabucodonosor, denominado rey de Nínive, la gran ciudad, es situado poco después del retorno de la cautividad, una vez ya reconstruido el Templo.

Ahora bien, se sabe que Nínive fue destruida en el 612 a.C., que el Imperio asirio sucumbió en el 610, que Nabucodonosor reinó en Babilonia desde el 604 al 562 y que destruyó Jerusalén y el Templo. Se sabe también que Ciro, después de abatir la potencia de los sucesores de Nabucodonosor, puso término a la cautividad en 538, pero que el Templo no fue reconstruido sino en tiempos de Darío, en el 515.

Por consiguiente, para situar a Judit en el tiempo, es preferible fechar las instituciones en el sentido ancho del término, y situar en la historia la política religiosa que refleja la actitud de Nabucodonosor frente a los judíos. Sea lo que fuere, solo se datará la traducción griega, pues un traductor puede calificar instituciones políticas o religiosas utilizando un vocabulario técnico que únicamente refleje las instituciones de su tiempo, y no las del autor primitivo.

2. La obra presenta rasgos típicamente persas: El «dios del cielo» (5:8); la *akhinakhes*, □χιν□χης, que es una espada persa (13;6); la mención de los persas como invasores (16:10); los nombres de Holofernes y Bagoas. Por ello se ha querido situar la composición de Judit en la época persa.

3. Junto a los rasgos persas, se observan elementos griegos. Así, la mención de la *gerusía* de Jerusalén (11:14; 15:8) o el empleo de coronas (3:7; 15:13). Por otro lado, la política religiosa del invasor reflejada en el libro (destrucción de los cultos locales: 3:8; 4,1; tentativa de destrucción del santuario de Jerusalén y su altar: 9:8) no supone ni la época aqueménida ni la seléucida en general.

Las alusiones a un rey > Nabucodonosor divinizado (3:8; 6:2) convienen de maravilla a lo que dicen los libros santos de > Antíoco Epífanes, sobre todo si Nabucodonosor no pasa de ser un nombre prestado. Finalmente, puede observarse una dependencia literaria de Judit (3:8) con el Daniel de la Septuaginta (3:2, 4, 7, 96, 98). Por consiguiente, hay que fechar a Judit con posterioridad a la versión griega de Daniel (145 a.C.).

Es evidente que el libro de Judit no tiene más que las apariencias de un libro de historia en el sentido moderno del término. Se presenta como una exposición histórica, repleta de fechas, de nombres de personajes y de localidades, y sobre todo con una trama creíble; pero sin embargo, es una composición fantástica con finalidad edificante. En el mismo comienzo del libro se encuentran dos de las inexactitudes más palpables: se llama a > Nabucodonosor «rey de Asiria», a pesar de que fue rey de Babilonia, y se menciona la ciudad de > Nínive, que no existía en la época de Nabucodonosor, puesto que había sido destruida el 612 a.C.

Poco preocupado por los anacronismos, el autor los deja esparcidos en su obra, como órganos que dan fe de una de estas manipulaciones de las que el texto del libro de Judit parece haber sido objeto

a lo largo de los siglos. Hay que procurar comprender el punto de vista del autor, que nada tiene que ver con el de un historiador de hoy. En un marco concreto (por hipótesis, el marco seléucida) mueve unos personajes de época seléucida, y hasta de época aqueménida, para poner de manifiesto de forma bien concreta una tesis: el Dios de Israel está presente en medio de su pueblo que sufre, combate por él y le concede el triunfo sobre sus enemigos.

Difícil de calificar resulta este género literario: emparentado tanto con la *novela* (sea *«didáctica»*, sea *«histórica»*) como con el *midrash*, hasta parecería incluir algunos procedimientos típicos de la apocalíptica. En efecto, de este último género podrían depender ciertos procedimientos literarios, como la criptografía que es una forma de pseudonimia. Nabucodonosor, el arquetipo de los enemigos de Jerusalén, sería Antíoco IV Epífanes; Nínive sería Antioquía; Betulia, heb. *Bethuliyyah*, בְּת לְָה = «virgen de Yahvé», designaría la «casa de Dios», es decir, el Templo, *beth Eleyah*, בֵּית אֱלְיָה, de Jerusalén; Judit, *Yehudith*, יְה ִדית, «la judía», sería el pueblo judío personificado en una mujer. También se ha hablado de novela histórica, relato popular, escrito edificante... En términos generales, se puede decir que es una novela de evidente cariz teológico, en la que los diversos personajes adquieren el carácter de «tipos»: por una parte, los enemigos de Yahvé, capitaneados por Nabucodonosor, que se arroga prerrogativas divinas; por otra, el Israel fiel, que encuentra su símbolo en Judit, la viuda débil y devota, que con su confianza en Dios derrota al enemigo. En el fondo se puede ver la historia del > Éxodo, releída y reinterpretada: lo mismo que en otros tiempos Dios derrotó al faraón y a su ejército por manos de Moisés, así ahora derriba el poder de Nabucodonosor por manos de Judit.

III. CONTENIDO GENERAL. Ante un colosal Nabucodonosor (Jud. 1), un rival de su talla, Arfaxad, se construye frente a él una capital con muros de un espesor fabuloso. Contra tal adversario convoca Nabucodonosor las fuerzas del mundo entero, desde Elam y Persia hasta los confines de Egipto y de Etiopía. Todo el occidente desprecia esta llamada. Nabucodonosor, solo con sus tropas orientales, destruye Ecbatana como un castillo de naipes. La victoria se celebra con un banquete de 120 días; pero los pueblos de occidente, entre ellos Jerusalén y Samaria, ocupan un puesto bien modesto; no pueden menos que echarse a temblar.

Desde ahora permanecerá Nabucodonosor en la lejanía hierática que conviene a un dios (3:8). Holofernes recibe la misión de tomar venganza de los rebeldes (2:1-3). El inmenso ejército se reúne y se equipa alrededor de Nínive y luego avanza irresistible hacia el oeste. De un golpe alcanza el mar occidental y las fronteras de Jafet, las riberas de Jonia. Súbitamente tuerce su marcha hacia el sur. Siria y Damasco son asoladas; toda la costa, desde Tiro hasta Gaza, se somete. El ejército emprende el camino de Egipto. Para alcanzar la vía costera hay que franquear las colinas que enlazan los montes de Samaria con la punta del Carmelo. La reunión en la llanura de Esdrelón ocupa un mes entero (9-10). Este es el escenario de la acción de la obra.

Frente a este ejército victorioso, Israel es un pobre pueblo insignificante apenas escapado de las prisiones de la cautividad (4:3). El sumo sacerdote envía a las fronteras la orden de obstruir los desfiladeros, especialmente en Betulia; durante este tiempo, con ayunos y rogativas solemnes se suplica al Señor que no entregue a los impíos la casa de Israel (4:4-15).

Esta resistencia pone furioso a Holofernes, quien ha convocado a los jefes de los países vecinos para informarse sobre la situación local. Un ammonita, Aquior (cuyo nombre significa «hermano de luz»), expone ampliamente lo que hace que Israel sea un pueblo distinto de todos los demás: su

historia prueba que son invencibles mientras permanecen fieles a su Dios. Todo el consejo se mofa. «No hay más Dios que Nabucodonosor, replica Holofernes» (6:2). Se expulsa a Aquior de los puestos avanzados: que vaya a compartir la suerte de este pueblo invencible. En la ciudad, Aquior da a conocer los designios y la soberbia de Holofernes. Dios y Nabucodonosor están en juego.

Por fin, Holofernes pasa al ataque (7:1-3). Las gentes de Betulia se atrincheran en sus murallas (7:4-5). El general, por consejo de sus aliados ammonitas y moabitas que conocen el país, difiere el ataque definitivo; ocupa la fuente al pie de la ciudad, de modo que los sitiados no tienen más remedio que rendirse o morir de sed. En la ciudad, los jefes están preparados para resistir. Pero la población prefiere vivir como esclavos a morir de hambre y de sed, ellos y sus hijos. El jefe de la ciudad obtiene con gran dificultad una moratoria de cinco días. ¿Quién sabe si entre tanto no se manifestará el Señor con su poder en favor de su pueblo?

Entonces entra en escena la heroína. Judit es viuda hace varios años; a pesar de sus riquezas, lleva una vida de oración y ayuno. Este rigor en las observancias religiosas sirve para dar mayor realce a su belleza (*he paidiske he kalé*, □ παιδ□σκη □ καλ□, 8:1-8). Judit convoca a los ancianos de la ciudad y les echa en cara el tratar a Dios como a un hombre imponiéndole un ultimátum. Dios merece una confianza sin límites, sea que quiera castigar o salvar. Pero el deber consiste en sacrificarse por la defensa del interior del país y de la Ciudad Santa.

Ozías responde que en cinco días tiene Dios tiempo para enviar la lluvia y llenar las cisternas. Inútil esperar un milagro, replica Judit. Y pide que la dejen salir de la ciudad con su sirvienta: antes de los cinco días fijados verán lo que Dios puede hacer por la mano de una mujer (8:9-36).

Antes de pasar a la acción, la heroína dirige una ardiente plegaria al Dios de su padre Simeón (cap. 9). Sobre estas montañas en que el patriarca castigó a los seductores de su hermana, un seductor de los hijos de Israel pone su mano sacrílega; ayude Dios a su sierva a seducir a su seductor y a darle el golpe de gracia. Así, observa tan minuciosamente los ritos de la seducción femenina como los de la Ley (10:1-5).

Armada de esta manera sale y se dirige al enemigo. Su belleza le abre el paso desde las avanzadas hasta la tienda del jefe (10:6-23). Una vez en presencia del seductor de sus hermanos, Judit lo desorienta tanto con el encanto de sus palabras como con su belleza (cap. 11). Pero, en medio de los paganos, se mantiene fiel a Dios. Cada noche se dirige a la fuente fuera del campamento; después de las abluciones rituales eleva a Dios una oración pura. Durante el día no toca los alimentos de los paganos, alimentándose con las provisiones que ha llevado consigo y que prepara su sirvienta.

Tres días pasan así en la espera (12:1-9). Por fin, el cuarto día, el general se avergüenza del respeto que le impone la judía (12:10-12). Buscando ocasión de seducirla, la invita a un banquete. Judit acude con la mayor tranquilidad. Holofernes, que se halla bajo el influjo de su encanto, bebe vino tan copiosamente como jamás había bebido en todos los días de su vida. Cuando se hace tarde, sus oficiales se apresuran a retirarse y dejan a Judit sola con Holofernes, desplomado sobre el lecho por el sopor producido por la bebida. Judit eleva una última oración al Dios de Israel para pedirle fuerzas y con la espada que cuelga de las columnas de la cama corta la cabeza a Holofornes. Como todas las noches, se la deja salir del campamento. Judit se va derecha a Betulia, con la cabeza de Holofornes en el saco de provisiones de su sirvienta (13:1-10).

La noche se termina en acciones de gracias. Ozías bendice a la mujer prudente y fuerte y a Dios, que ha guiado su acción. Aquior, impresionado a la vista de la cabeza de Holofernes, confiesa su fe

en el Dios de Israel y se hace circuncidar al momento. El enemigo huye a la desbandada; Israel acude de todas partes para saquear los despojos.

El sumo sacerdote en persona acude desde Jerusalén para felicitar a la heroína: «¡Bendita seas, hija del Dios Altísimo más que todas las mujeres de la tierra! Y bendito sea Dios, el Señor, Creador del cielo y de la tierra, que te ha guiado para cortar la cabeza del jefe de nuestros enemigos. Jamás tu confianza faltará en el corazón de los hombres que recordarán la fuerza de Dios eternamente. Que Dios te conceda, para exaltación perpetua, el ser favorecida con todos los bienes, porque no vacilaste en exponer tu vida a causa de la humillación de nuestra raza. Detuviste nuestra ruina procediendo rectamente ante nuestro Dios» (13:18-20). La nueva Débora entona el canto de victoria, que es al mismo tiempo una acción de gracias, y se dirige la procesión a Jerusalén para ofrecer en el Templo los despojos del enemigo (16:18-20). Judit vivirá todavía largo tiempo, rica y colmada de honores, pero rehusando todos los partidos que se le ofrecen para casarse. Israel goza de paz hasta su muerte y todavía mucho después (16:21-25).

La historia de Judit nos introduce en la complejidad de los poderes humanos. Lo mismo que David, bello muchacho (cf. 1 Sam. 17:42), venció con su honda frágil al fortísimo guerrero, Judit, la viuda bella, pero religiosa y honrada (cf. Jud. 8:7-8), derrotó con las armas de su seducción al invencible general asirio, en el momento de suprema confusión del pueblo, cuando las autoridades de la ciudad símbolo del judaísmo (Betel/Betulia/Jerusalén) deciden entregarse al enemigo (cap. 7). De esa forma dicta en su oración la más honda lección de teología o fe divina a los judíos sitiados (Jud. 9:2-14).

Como bien señala X. Pikaza, conforme a la experiencia de la guerra santa, el Dios de Judit pone fin a toda guerra; no necesita luchar por medio de un ejército; no se apoya en los soldados y las armas, como hacen los asirios. El Señor verdadero demuestra su poder de otra manera y lo hace por Judit, su mediadora. Ella es débil, una simple viuda (9:9), mujer que parece sometida a la violencia o prepotencia de los otros, pero será capaz de empuñar la espada del mismo enemigo de Dios para matarle, como había hecho David con Goliat, cortándole el cuello (cf. 1 Sam 17:51).

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso-Schökel, *Rut, Tobit, Judit, Ester* (Cristiandad 1973); G. Cornfeld, “Judit, Libro de”, en *EMB* II, 149-151; R Criado, “Judit, Libro de”, en *EB* IV, 768-772; C. A. Moore. *Judith*, Doubleday 1985); C. Nihan, “Judit”, en T. Römer, ed., *Introducción al AT*, 622-636 (DDB 2008); X. Pikaza, *Las mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); R.T. Siebeneck, *Judit y Ester* (ST 1972); R.J. Raja, “Judit”, en *CBI*, 638-647; J. Vílchez, *Tobías y Judit* (EVD 2000).

C. MENDOZA

JUECES

Heb. *shophetim*, פְּטִים ; del vb. 8199 *shaphat*, פט , «juzgar, pronunciar sentencia», por extensión «gobernar, contender, defender»; gr. 2923 *kritaí*, κριταί, del vb. *krino*, κρίνω, «distinguir, determinar, juzgar».

Término aplicado a los personajes que durante un tiempo rigieron el destino de las tribus de Israel; *shaphat* no tienen nada que ver con los modernos administradores de justicia, magistrados o jueces de oficio, aunque en algún caso no se excluya esa función. Tiene un sentido tanto político como carismático, como lo muestran los relatos del libro del mismo nombre. Designa a una persona escogida por Dios, dotada de un particular carisma y temperamento, llena de espíritu divino para una acción salvífica concreta. Son jefes militares que liberan al pueblo de sus enemigos. En esta liberación de los enemigos consiste la justicia, por lo que sería más exacto hablar de «salvadores» o

«libertadores» (Jue. 2:16; 3:9, 15; etc.). El *shophet* bíblico cumplía la doble función de regir y juzgar, aunque la administración de justicia en el sentido habitual de esta expresión era un aspecto secundario de su oficio; la raíz heb. *shaphat* tiene un significado más bien práctico que teórico. Este uso es similar en acadio (*shapitum*). En los textos de Mari tal función es delegada por el rey.

Este tipo de gobierno, propio de la tradición > nómada, aparece ya en los antiguos textos cananeos, donde *tpt* se halla en paralelismo con *zbl* (príncipe) y *dn* (juzgar); se mantiene igualmente en el título de los magistrados > fenicios denominados «sufetes», que en Cartago ostentaban una potestad análoga a la de un cónsul romano, según Tito Livio. En Israel se trata de hecho de jefes militares, que movidos de un espíritu religioso y dotados de una aptitud o carisma especial, son capaces de reagrupar a los miembros de su tribu y hacer frente a una situación de peligro. Su actividad es limitada temporal y socialmente, y aunque de tipo preferentemente político, conserva una profunda significación religiosa para el pueblo de Yahvé, cuyo triunfo asegura. Todos los jueces actúan movidos por un profundo sentido de fidelidad a su Dios y a su protección.

El verbo heb. significaba en su origen «actuar como juez divino», y es aplicado a Dios (Gn., 28:25) en cuanto juez supremo, y a Moisés en cuanto dador de la Ley y juez especialmente inspirado de Israel (Ex. 18:13, 16). Con el tiempo, los > ancianos del pueblo se convirtieron en "jueces" (vv. 25, 26). El oficio de juez se distinguía del de rey por la ausencia de sucesión hereditaria (12:7-15). Sus aptitudes excepcionales para el mando, basadas en un ascendiente particular que resultaba de una combinación de heroicidad e inspiración divina, no eran transmisibles, por lo que no se perpetuaban en una institución. Después de la victoria, cada uno de los jueces gozaba de cierta veneración en el terreno religioso, suscitando en el pueblo una mayor fidelidad a la Alianza, pero su autoridad no tenía carácter regio: ni promulgaba leyes ni imponía tributos, y no se adquiría mediante elección popular. Gedeón parece ser el único que intentó innovar en este sentido.

Regularmente, la «judicatura» no se extendía más allá de los confines de una sola tribu; solamente > Elí y > Samuel gozaron de una autoridad más amplia; pero, a diferencia de los demás jueces, no fueron guerreros ni jefes de ejército. Las hazañas de los jueces, normalmente victoriosas, eran de breve duración; no se registran hechos bélicos de largo alcance ni conquistas de carácter notable; sus acciones eran de tipo defensivo y episódico.

El *Libro de los Jueces* registra el relato de doce de estos personajes, en correspondencia numérica con las doce tribus de Israel. De ellos se distinguen seis menores: > Sangar (3:31), > Tolá (10:1-2), > Jaír (10:3-5), > Ibsán, > Elón y > Abdón (12, 8-15); y seis mayores: > Otoniel (3:7-11), > Ehud (3:12-30), > Débora y > Barac (4:1-24), > Gedeón (6:1-8:28), Jefté (11:1-12,7) y Sansón (caps. 13-16). *Abimelec* no fue un juez, pero es el protagonista de un largo relato (9:1-57), precisamente porque, siendo hijo de Gedeón, fue el primero en la historia de Israel que intentó convertirse en rey.

Entre los jueces hay una mujer, Débora, y uno que no es hebreo, Sangar, hijo de Anat. De algunos se nos narran las gestas liberadoras, de forma más o menos amplia; de otros, por el contrario, solo se nos dan algunos datos sobre su origen, su familia, la duración de su actividad y el lugar de su sepultura.

La época de los jueces fue la edad de hierro de Israel: cruel, bárbara y sangrienta. Los textos permiten constatar que reinaba la anarquía (Jue. 17:6; 21:25): «En aquellos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía.» La nación caía frecuentemente en la idolatría. Era difícil acudir al santuario nacional para adorar a Yahvé, a causa de todos los disturbios del país. Jael asesinando a Sísara, Jefté pronunciando un voto insensato e inmolando a su hija, Gedeón castigando a

las gentes de Sucot, la perversidad de Gabaa, todo ello muestra el carácter implacablemente cruel del momento. Sobre este marco oscuro contrastan, como una luz cegadora, la piedad filial y obediencia de la hija de Jefté; la figura de Rut, no dispuesta a abandonar a Noemí; y la fisonomía bondadosa y honrada de Booz.

Las corrientes aislacionistas fueron intensas: el Jordán separaba a las tribus orientales de las de la Palestina; los jebuseos y gabaonitas instalados en el centro del país aislaban a Judá de los israelitas del norte. El cántico de Débora y la historia de Jefté muestran la debilidad de los lazos nacionales; revelan al mismo tiempo cuáles eran las tribus que podían y querían poner en común sus recursos y esfuerzos (cf. Jue. 6; 8:1-9; 12:1-6). El aislamiento de Judá era muy grave. Pero había influencias centralizadoras, así como cierto sentimiento de unidad nacional: la guerra de exterminio contra Benjamín demuestra que el pueblo tenía conciencia de su culpabilidad y responsabilidad como nación. Una sola era el Arca del Pacto para todas las tribus, y se hallaba depositada en el Tabernáculo en Silo (Jos. 18:1; Jue. 21:19; cf. Ex. 23:14-17). El Arca fue transportada a Bet-el, donde los israelitas se reunieron para el combate y consultaron a Yahvé, antes de saber qué tribu era la que atacaría a Benjamín en primer lugar (Jue. 20:8-29).

Los Salmos se explayan con orgullo sobre las hazañas de los jueces: el destino de Sísara, Jabín, Oreb, Zeeb, Zeba y Zalmuna, enemigos de Israel (Sal. 83:11-12) y los rasgos fundamentales de la historia que ellos protagonizaron (Sal. 106:40-47). Los profetas se refieren a hechos narrados en Jueces: la derrota de Madián por Gedeón (Is. 9:4; 10:26); el crimen de Gueba (Os. 9:9; 10:9). En el NT San Pablo menciona a los jueces en su lugar correcto, entre Josué y Samuel (Hch. 13:20). En la carta a los Hebreos se ensalza a algunos de ellos, al igual que a ciertos reyes (Heb. 11:32).Véase ANCIANO, MONARQUÍA, NÓMADAS, JUEZ, JUZGAR, TRIBU.

BIBLIOGRAFÍA: Temba L.J. Mafico, “Judge, Judging”, en *ABD*, III, 1104-6.

M. ACOSTA

JUECES, Libro de los

Segundo libro histórico del AT después de Josué, según la división cristiana, y segundo de los llamados «profetas anteriores», según el canon hebreo.

1. Título y orden.
2. Contenido
3. Teología.
4. Autor y fecha.
5. Texto.

I. TÍTULO Y ORDEN. En el original hebreo, así como en su traducción, este libro lleva el título de Jueces, heb. *shophetim*, פְּטִים ; Sept., *ton kritôn biblos*, τ�ν κριτ�ν β�βλος, o simplemente *ton kritôn*, τ�ν κριτ�ν; Vulg. *liber Judicum*. Obviamente, este nombre obedece a la transición vivida en las tribus de Israel entre el caudillaje singular de Josué al gobierno de distintos personajes a quienes en la política hebrea se da este apelativo. No obstante, el período contenido en el libro va de Josué hasta Elí, de modo que es más extenso que el tiempo de los Jueces propiamente dichos.

II. CONTENIDO. Una vez muerto Josué, las diversas tribus continuaron instalándose en la Tierra Prometida. No faltaron los conflictos con los pueblos allí establecidos, mientras los israelitas intentaban hacerse un lugar entre los autóctonos. Es muy probable que en esta misma época también

buscaran asentamiento permanente los llamados Pueblos del Mar, entre los cuales se cuentan los filisteos. Durante este tiempo, los recién venidos iban asimilando una cultura sedentaria y agrícola, experimentaban una integración que, de hecho, ponía a prueba la antigua fe en Yahvé. El libro de los Jueces muestra que los altibajos de apostasía y conversión fueron constantes. Seducidos por los dioses de la fertilidad, por los dioses del éxito, abandonaban una y otra vez al Dios misterioso pero liberador de sus padres.

El libro de los Jueces se divide en tres secciones:

1. *Introducción* (Jue. 1-3:6): partida de las tribus para dirigirse a ocupar los territorios que les habían sido asignados, y lista de las ciudades que los israelitas dejaron de arrebatar a los cananeos idólatras. El ángel de Yahvé reprende a las tribus que se han aliado con el extranjero (1-2:5).

2. *Historia de Israel bajo los jueces*, desde la muerte de Josué hasta la de Sansón (2:6-16:31). Esta sección posee su propia introducción que, relacionando el libro de los Jueces con el de Josué, reanuda el relato de los acontecimientos de este período y destaca la enseñanza religiosa que comportan (2:6-3:6). Israel reniega de Yahvé y se vuelve a > Baal y > Astarot, es derrotado por sus enemigos y liberado por Dios (2:6-3:6). A continuación, vienen los episodios más o menos detallados de seis jueces y breves alusiones a otros seis, entre los cuales > Sansón (caps. 13-16) y > Gedeón (6:1-8:28) ocupan los relatos más extensos. En total doce jueces, número correspondiente a las doce tribus de Israel. La usurpación de la realeza por parte de > Abimelec, hijo de Gedeón, es presentada como parte integrante del relato. No obstante, lejos de ser un libertador, Abimelec no fue más que un sanguinario y fratricida tirano que, antes que beneficiar a Israel, provocó graves daños.

Como en el caso de los profetas, se han distinguido los «jueces mayores» de los «jueces menores». Pertenecen a los primeros: > Otoniel, de la tribu de Judá, que libera a Israel de la opresión del «rey del país de los dos ríos» (3:7, 11); > Eúd, benjaminita, que libera de los moabitas (3:12-30); > Débora, efrainita, junto con Barac, de la tribu de Neftalí, que libera de los cananeos (cc. 4-5); Gedeón, de la tribu de Manasés, que libera de los madianitas (cc. 6-8); Jefté, del clan de Galaad (Maquir, Manasés), que libera de los ammonitas (10:512, 7); Sansón, de la tribu de Dan, que libera de los filisteos (cc. 13-16).

Los «jueces menores» son: > Tolá de Samir (en los montes de Efraín: 10:12); > Yaír de Galaad (10:3-5); > Ibsán de Belén (12:8-10); > Elón de Zabulón (12:11-12); > Abdón de Faratón (12:13-15). Un caso aparte es el de > Sangar, personaje no hebreo, que derrota a los filisteos, lo mismo que Sansón (3:31). Estos seis jueces menores debieron de añadirse en un segundo tiempo para formar un libro de «los doce jueces de Israel», que comprende los actuales cc. 3-16.

3. *Dos historias añadidas del mismo período* (Jue. 17-21). Al cuerpo central de «los doce jueces» se añadieron dos episodios que figuran como apéndices de ese tiempo:

a) Origen del santuario de la tribu de Dan e historia del culto idolátrico de > Micaía, así como su instalación entre los danitas que emigraron al norte hasta la ciudad de Lais, en las faldas del monte Hermón (Jue. 17-18).

b) Crimen cometido por los ciudadanos de > Guibeá contra la mujer de un levita, que vivía en el territorio de la tribu de Efraín, y que en su paso por la ciudad fue maltratado, violándose así las leyes de la hospitalidad, así como la guerra que siguió contra la tribu de Benjamín, que termina con su casi total exterminio (Jue. 19-21).

III. TEOLOGÍA. Según la visión del autor, el Dios de Israel es un Dios activo, no se queda de

brazos cruzados. Desde una perspectiva deuteronómica, Dios es apasionado y celoso (Dt. 6:15ss); no soporta la infidelidad (Dt. 7). Los éxitos o fracasos históricos son interpretados como un efecto de la acción de ese Dios, que se indigna ante la infidelidad de su pueblo, que le es contrario y que incluso lo «entrega» a los enemigos (cap. 14), pero que en medio de la ira muestra misericordia; los simples gemidos del pueblo oprimido (cap. 18) bastan para mover al Señor a actuar, suscitando liberadores, jueces, jefes carismáticos que saben aglutinar una o más tribus en torno a la fe en Yahvé y pueden hacer frente victoriosamente a los adversarios.

Después de la primera introducción histórica (1:1-2:5), la obra continúa con una segunda introducción, de carácter marcadamente deuteronómico, en la que anticipa a grandes rasgos las etapas teológicas del drama: o Israel tiene presentes las grandes hazañas libertadoras de Yahvé (2:7, 10), o perece. Los diversos relatos que componen la obra tienen una finalidad teológica, que gira en torno a cuatro puntos:

Primero, el *pecado*, entendido como infidelidad y transgresión de la > Alianza; para ello utiliza tres fórmulas: «Los israelitas hicieron lo que desagradaba al Señor» (2:11; 3:7, 12; etc.); «adoraron a los baales y abandonaron al Señor” (2:11b-12; 3:7; 10:6; etc.); por tanto, el pecado de Israel es presentado como prostitución y adulterio respecto a su legítimo Señor (2:17; 8:27, 33).

Segundo, el *castigo*. La reacción divina contra el mal comportamiento del pueblo es el castigo, también presentado bajo un triple aspecto: «Se encendió contra Israel la ira del Señor» (2:14, 20; 3:8; 10:7); «el Señor los entregó en manos de... durante años...» (2:14; 3:8, 14; etc.); la prosperidad de los pueblos vecinos y sus incursiones contra Israel se describen como permitidas por Dios para provocar la fidelidad de su pueblo: «por eso el Señor dejó en paz aquellas naciones, no expulsándolas de momento, ni poniéndolas en manos de...» (2:23); «ellos sirvieron para probar a Israel, para ver si guardaba los preceptos que el Señor había dado...» (3:4).

Tercero, el *arrepentimiento*. Bajo el castigo divino, los israelitas se arrepienten y vuelven a su Dios; es la tercera fase: «Los israelitas clamaron al Señor...» (3:9; 4:3; 6:6; etc.); «el Señor se compadecía de ellos al oírles gemir bajo sus opresores» (2:18; 10:16).

Cuarto, la *liberación*. Es la fase final. Dios envía un “salvador”, un “liberador”, un juez. Pero el retorno del pueblo a su Dios es efímero; de aquí el uso corriente de expresiones como «el Señor suscitó un libertador mientras...»; «el enemigo fue humillado por los israelitas durante...»; «fue juez durante...»; «la tierra estuvo en paz por... años».

IV. AUTOR Y FECHA. Según la tradición judía, dada su costumbre de atribuir la autoría de los libros sagrados a personajes de la historia bíblica, el autor es > Samuel. El redactor de Jueces recoge una serie de tradiciones sueltas que cada tribu conservaba, referentes a sus orígenes y establecimiento en Palestina, y se sirve de documentos antiguos, orales y escritos, que se extienden a través de varios siglos; y muestra todas las señales de sinceridad, cuidado y veracidad de un redactor consciente de la importancia de su labor. Esta misma preocupación del escritor por ofrecer la verdad explica el variado estilo literario del libro. Ha conservado inalterado el estilo del cántico de Débora y el de la fábula de > Jotán. Ha transmitido dichos que son peculiares de lugares y personas (2:5; 4:5; 6:24, 32; 16:19; 18:12, 29). Según el erudito protestante Moore, el libro está formado por dos secciones, unidas por un redactor pre-deuteronómico no más tarde del 621 a.C., y reeditadas poco tiempo después, durante la reforma deuteronómica de Josías y la influencia de Jeremías.

La fecha de redacción del libro de los Jueces, y por tanto su autor, son de difícil determinación. En todo caso, es necesario tener en cuenta los siguientes hechos: hay un acuerdo general en conceder una gran antigüedad al cántico de Débora, compuesto en la misma época de los acontecimientos que celebra. La segunda sección del libro, la más importante, no pudo ser redactada sino hasta después de la muerte de Sansón (Jue. 16:30, 31). En los apéndices, la frase «en aquellos días no había rey en Israel» aparece cuatro veces (17:6; 18:1; 21:25), indicando que estos capítulos debieron haber sido escritos probablemente poco después del establecimiento de la monarquía. Este redactor, por tanto, escribió cuando Israel tenía ya un rey, pero quizá antes de que David hubiera reinado durante siete años, ya que Jerusalén todavía es denominada > Jebús y estaba habitada por los jebuseos (19:11), mientras que en el séptimo año de su reinado David tomó la ciudadela de Sión, la llamó ciudad de David y destruyó a los jebuseos (2 R. 5). Para muchos eruditos, la redacción definitiva se considera que es obra de la gran escuela deuteronomista (en los años inmediatamente anteriores al destierro y en los comienzos de este). En los dos apéndices, las indicaciones cronológicas se relacionan con el período que precedió a la soberanía de David sobre Israel en su conjunto. La introducción general al libro de los Jueces (o en todo caso a una parte de sus fuentes) fue escrita en el período en que los jebuseos ocupaban todavía la fortaleza de Jerusalén (Jue. 1:21; cf. 2 Sam. 5:6, 7).

Cuando estos capítulos fueron redactados, es probable que el Arca no estuviera en Silo (Jue. 18:31). La mención «hasta el día del cautiverio de la tierra» (Jue. 18:30) ha sido interpretada por algunos como una mención a las destrucciones que > Tiglat-pileser hizo en el norte (2 R. 15:29) o a la deportación de las 10 tribus después de la caída de Samaria. Pero ello no concuerda con la declaración de Jue. 18:31, «todo el tiempo que la casa de Dios estuvo en Silo». Numerosos exegetas han interpretado la expresión «cautiverio de la tierra» (v. 30) como alusión a la captura del arca por los filisteos, cuando Yahvé abandonó Silo; esta opinión es apoyada por la hipótesis de Houbigant (1777), que supone que la última letra de la expresión «cautiverio del país» ha sido alterada: el texto original hubiera tenido una *nun* (ן) en lugar de la *tsade* (ץ), lo que entonces se traduciría por «cautiverio del Arca». Keil, por su parte, piensa que se trata de una alusión a la conquista del territorio de los danitas del norte y del sometimiento de su población por parte de sus vecinos, los sirios de Damasco.

No existen documentos extra-bíblicos que iluminen el período narrado en este libro, que pertenece a un tiempo oscuro de la historia general del Oriente Medio, dado el estado de debilidad en que se hallaban las grandes potencias, Egipto y Asiria, y la situación de turbulencia ocasionada por las invasiones de los Pueblos del Mar. La arqueología, no obstante, corrobora el estado de cosas que refleja el relato bíblico. Después de la devastación motivada por esas invasiones, se constata la progresiva recuperación de una serie de ciudades cananeas. La nueva civilización es inferior, correspondiente a pueblos seminómadas que se sedentarizan por primera vez y que aún no han asimilado la cultura anterior. En este momento Israel no constituye una unidad nacional bien definida, sino un acervo de tribus integradas en una fe común y cuyo punto de referencia es el santuario central de > Silo, donde se renueva la > Alianza y se guarda el > Arca, como prenda y señal del Pacto. En caso de apuro se podía recurrir al apoyo de las otras tribus. Esta es la situación que se refleja en el libro de los Jueces. Las tribus, en su proceso de establecimiento en Palestina, tuvieron que hacer frente a los ataques de sus vecinos: cananeos, moabitas, madianitas, filisteos, según la región en que se encontrasen enclavadas. El relato recoge una serie de tradiciones sueltas que cada tribu conservaba, referentes a sus orígenes y establecimiento en Palestina. Israel salía del estadio

nomádico, vivido en el desierto del Sinaí, para ajustarse en aquel momento a las condiciones de la vida sedentaria y agrícola, en un estadio seminomádico.

V. TEXTO. La edición de Kittel muestra que el texto hebreo masorético está en muy buenas condiciones, mejor conservado que ningún otro de los libros históricos. Las únicas dificultades serias se encuentran en el cántico de Débora, quizá por ser poesía. Respecto a su traducción griega, existen dos formas distintas de la Septuaginta: una se puede ver en los códices Alejandrino (A), Coisliniano (P), Basiliano-Vaticano (V) y muchos manuscritos cursivos; la otra está representada por el códice Vaticano (B) y un considerable número de manuscritos cursivos. La versión latina de Jerónimo es uno de los esfuerzos más cuidadosos de traducción de la Masora, y es de la máxima importancia exegética.

En una época, Jueces fue considerado por los eruditos como un libro caótico y desorganizado. Hoy la opinión es totalmente distinta. El libro se destaca por su sofisticado arte literario. Lo primero es la disposición de los relatos de la mano del crecimiento del caos religioso, político y social en Israel. Lo segundo, el humor que se inicia con la burla agresiva contra los enemigos de Israel hasta llegar a la completa insensibilidad frente a la violencia entre los mismos israelitas. Si bien no se puede negar la obra de Dios en medio de tal desorden, el libro se inicia con una batalla contra los pueblos cananeos y termina con una guerra civil en Israel. Véase JUECES, NÓMADA, MONARQUÍA, TRIBU.

BIBLIOGRAFÍA: Susan Ackerman, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel* (Doubleday 1998); L. Arnaldich, "Jueces", en *Biblia Comentada* II (BAC 1961); G. Auzou, *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces* (FAX, Madrid 1968); D.I. Block, *Judges, Ruth.* NAC (Broadman & Holman 2002); Robert Boling, *Judges* (Doubleday 1975); M.Z. Brettler, *The Book of Judges.* OTR (Routledge 2002); F.F. Bruce, "Jueces", en *NCB*; G. Cornfeld, "Jueces, Período de los", en *EMB* II, 151-154; John Gray, *Joshua, Judges, Ruth.* NCBC (Eerdmans 1986); E. John Hamlin, *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges.* ITC (Eerdmans 1990); I. Hunt, *Josué y Jueces* (ST 1969); J. Clinton McCann, *Judges* (John Knox 2002); J. Mckenzie, *El libro de los Jueces* (Mensajero 1972); Temba L.J. Mafico, "Jueces", en *CBI*, 502-517; Victor Matthews, *Judges and Ruth* (Abingdon 2004); G.F. Moore, *Judges*. ICM (T & T Clark 1910); M. Navarro, *Los Libros de Josué, Jueces y Rut* (Herder 1995); Susan Niditch, *Judges* (Westminster/John Knox Press 2008); G. del Olmo Lete, "Jueces de Israel", en *GER* 13, 628-631; C.E. Pfeiffer, "Jueces", en *CMAT*; Carolyn Pressler, *Joshua, Judge and Ruth*. WBC (Westminster/John Knox 2002); Roger Ryan, *Judges.* RNBC (Sheffield: 2007); L. Alonso Schökel, "Jueces, libro de los", en *EB* IV, 772-778; Id., *Josué y Jueces* (Cristiandad 1973); J. Alberto Soggin, *Judges: A Commentary.* OTL (Westminster, Philadelphia 1981); Gary Williams, *Jueces* (Mundo Hispano 2001); Gale A. Yee, ed., *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies* (Fortress 1995); K. Lawson Younger, *Judges and Ruth* (Zondervan 2002).

M. ACOSTA

JUEGO

Raíz heb. 7832 *shajaq*, חק , «reír», y por implicación «bromear, jugar, retozar, saltar», frecuentemente usado para «danzar, bailar» (cf. 2 Sam. 6:21; Jer. 31:4); gr. 3815 *paízo*, παίζω = «hacer deporte», a nivel infantil «jugar». En la Biblia no hay muchas indicaciones sobre el juego infantil ni adulto, recluido en el espacio de la vida cotidiana, dominada por el duro deber del trabajo en el campo, labrando la tierra y cuidando los rebaños, a lo que se incorporaban los niños desde casi sus primeros pasos, además de ejercitarse militarmente. Con todo, no hay que prestar demasiada importancia a la ausencia de testimonios literarios, toda vez que la naturaleza humana tiende en todos los tiempos de la historia y de su vida terrena al juego y a la diversión, sin los cuales la existencia se antoja insufrible. Las excavaciones arqueológicas han encontrado muchos juegos y juguetes, lo que hace suponer que estaban presentes en la vida hebrea desde la infancia a la vejez. Como todos los niños del mundo, los niños israelitas tendían a imitar o copiar el juego de los mayores. Todo parece

indicar que los juegos infantiles han evolucionado muy poco a lo largo de los tiempos, hasta llegar a la segunda mitad del siglo XX. Se solían practicar en grupo y al aire libre, en plazas y calles (cf. Zac. 8:5; cf. Jer. 30:19; Mt. 11:16). Muchos de ellos eran en realidad una preparación para la entrada en la vida adulta: carreras, pruebas de resistencia, habilidad, equilibrio y astucia. Es evidente que el clima y los medios de vida condicionan el carácter del juego tanto como la cultura y los prejuicios religiosos.

El juego de las damas en tableros de 20 o 30 cuadros y el ajedrez están documentados en Egipto y en Babilonia desde el tercer milenio a.C. Los tableros eran de arcilla, piedra, ébano o marfil. También se jugaba a los dados, cuyo resultado tenía una fuerte connotación religiosa, como se observa en los libros sapienciales: «Las suertes se echan en el regazo, pero a Yahvé pertenece el resultado» (Prov. 16:33). Juegos de pelotas o bolas eran muy populares en Egipto. A veces los niños hacían un agujero en el suelo y competían a ver quién introducía más bolas o piedras desde una determinada distancia, algo que se ha mantenido en muchos lugares hasta hace muy poco. También se practicaba el tiro de piedra con > honda; el tiro al blanco con arco y flechas (cf. 1 Sam. 20:20, 30-35; Jue. 20:16; 1 Cro. 12:2; Lam. 3:12); y es de imaginar que también otras prácticas con elementos propios de la vida social.

La música y la danza se reservaban para los días festivos (Sal. 30:11; Is. 30:29; Jer. 31:13; Lc. 15:25). Los juegos atléticos no se practicaron en Israel hasta la conquista de > Alejandro, y siempre por parte de los judíos > helenizados. En ese período se construyeron > gimnasios en Jerusalén y en Cesarea, pero fueron desaprobados por los judíos piadosos, que los consideraban indecorosos, toda vez que para participar en ellos había que hacerlo completamente desnudo (cf. 1 Mac. 1:14; 2 Mac. 4:12-14). Los griegos creían que estos juegos deportivos eran necesarios para la salud del cuerpo. Por el contrario, el texto pastoral que dice: «el ejercicio físico para poco aprovecha; pero la piedad para todo aprovecha, pues tiene promesa para la vida presente y para la venidera» (1Ti. 4:8), expresa la opinión judía ortodoxa. Además, el estrecho lazo de los juegos atléticos con los dioses de la religión griega era un obstáculo más para los judíos ortodoxos. Sin embargo, Pablo no tiene reparos en utilizar la imagen del atleta y el deporte como metáforas para la vida cristiana (1 Cor. 9:24-27; Gal. 2:2; Fil 3:12; 1 Ti. 1:20; 6:12; 2 Ti. 2:5; 4:7; cf. Heb. 12:1-2).

Aparte de elementos indecorosos o idolátricos, el juego está relacionado con el sentido lúdico de la vida; rompe la monotonía cotidiana del trabajo y la rutina familiar. El término heb. 7832 *shajaq*, חק tiene que ver con la risa propia de actividades relacionadas con el juego: retozar, saltar, danzar, bailar. En este sentido, es evidente que «la recuperación del sentido auténtico del juego, como distensión gozosa para el hombre con valores incluso espirituales, exige poner en acto un proceso de liberación tanto personal como social. Es fundamental sobre todo despertar en las conciencias la atención a ciertos valores como la gratuidad, el sentido de la fiesta, la contemplación y la oración, que están en la raíz de la actitud lúdica. Pero no es menos importante crear las condiciones estructurales para la superación de un sistema social que mortifica las dimensiones más profundas de la vida, alienando al ser humano. La devolución al juego de su función liberadora original tiene que relacionarse, por consiguiente, con la actuación de un nuevo modelo de civilización, donde adquiera de nuevo su centralidad la preocupación por el ser y no solamente por el tener y el hacer» (G. Piana).

El juego es un fin en sí mismo en tanto que actividad espontánea que se realiza con libertad y por placer. Hay evidencia de que algunos juegos en el Medio Oriente antiguo tenían un carácter mágico-religioso en cuanto que procuraban revivir escenas míticas con el propósito de mantener el orden

terrenal. No todos los juegos tenían esas carácterísticas.

En cuanto a juegos verbales o rompecabezas mentales, en la Biblia aparecen las adivinanzas, que son principalmente un género literario infantil. Sin embargo, las emplearon Sansón y Jesús. Jesús compara a los fariseos con niños que juegan en la plaza (Lc 7:31-32). Véase FIESTA, GIMNASIO, HUMOR, RISA.

BIBLIOGRAFÍA: J.A. Gutiérrez-Larraya, “Juego”, en *EB* IV, 778-783; Johan Huizinga, *Homo ludens* (Alianza, Madrid 1984); G. Mattai, Juego en *DTI* III, 199-211; J. Strong, “Games”, en *CBTEL*; J. Moltmann, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego* (Sígueme 1981).

M. ACOSTA

JUEZ

Heb. 8199 *shaphat*, פט , raíz que significa a la vez dominar, gobernar y juzgar; *shephot*, ט פ ְ , pl. *shophetim*, פְּטִים = «juez, gobernante»; este doble sentido del vocablo heb. aparece ya en los antiguos textos cananeos, donde *tpt* se halla en paralelismo con *zbl* = «príncipe» y *dn* = «juzgar»; se mantiene igualmente en el título de los magistrados de Tiro y Cartago, denominados *sufetes*; gr. 2923 *krités*, κριτ□ς = «juez»; 1348 *dikastés*, δικαστ□ς, de *dike*, «derecho, audiencia judicial».

1. Jueces y señores.
2. Jueces en el NT.
3. Jesús, ¿juez o redentor?

I. JUECES Y SEÑORES. El sentido primario de *shophet* es el ejercicio de gobierno. Denota al magistrado encargado de resolver las cuestiones civiles, no necesariamente judiciales (Ex. 21:22; Dt. 16:18). En el Antiguo Oriente el poder legislativo y ejecutivo se hallaban unidos en manos de una misma persona, patriarca, caudillo o soberano, respectivamente (cf. Jue. 2:16; Os. 7:7; Am. 2:3; Sab. 3:8; Dan. 9:12), que era considerado como señor de la vida y de la muerte bajo la autoridad de Dios. Para Israel el juicio es dominio absoluto de Yahvé, «el juez de toda la tierra» (Gn. 15:4; 18:25; 30:6; 1 Sam. 2:10; Is. 3:13; 43:26; Ez. 16:38; Jl. 3:12, etc). Una forma usual de declarar a uno culpable o inocente era «Yahvé juzgue entre tú y yo» (Gn. 16:5; 31:49; Jue. 11:27). Todos los caudillos humanos eran tenidos por lugartenientes de Dios, p.ej. los > jueces/liberadores. En este sentido se habla también de los juicios de Samuel y de los reyes (1 Sam. 4:18; 8:20; 2 Sam. 15:4; 1 R. 3; Is. 11:3-5; 61). En consecuencia, el mejor rey será el mejor juez (Sal. 72).

En la época primitiva el padre de familia era el juez y dueño absoluto de la familia, con derecho de vida y muerte sobre sus hijos (Gn. 31:32; 28:24). Cuando las familias se agruparon en tribus, el jefe de la tribu se constituyó en juez. Si el caso era complicado se recurría al juicio divino por mediación de un sacerdote. Una vez en la tierra de Canaán, y después de un período de transformación social y de adaptación, los ancianos de las ciudades israelitas, que habían reemplazado a los de la tribu, adquirieron una autoridad tal que les capacitaba para ejercer el poder de jueces (Dt. 19:11-12; 21:2; 6:19; 22:15), transformación que se retrotae a la autoridad de Moisés. Aconsejado por su suegro, Moisés estableció jueces en Israel para no sobrecargarse de trabajo en el juicio de las cuestiones menores (Ex. 18:13-26). Los llamados príncipes o ancianos tenían ya cierta autoridad civil y religiosa en las tribus. Moisés introdujo a estos dirigentes en la nueva organización judicial, y vinieron a ser titulares de su cargo hereditario de juez (Dt. 1:15-17; cf. 21:2). Antes de morir, Moisés ordenó a los israelitas que cuando se establecieran en Canaán nombraran jueces y magistrados en todas sus ciudades. Estos deberían remitir a los sacerdotes los litigios que

consideraran demasiado difíciles (Dt. 16:18-20; 17:2-13; 19:15-20; cf. Jos. 8:33; 23:2; 24:1; 1 Sam. 8:1). Con el advenimiento de la monarquía, el rey vino a ser la instancia superior de apelación en temas civiles (2 Sam. 15:2; 1 R. 3:9, 28; 7:7. cf. 1 Sam. 8:5). David atribuyó funciones judiciales a los levitas; nombró a 6.000 de ellos como magistrados y jueces (1 Cro. 23:4; 26:29). El rey Josafat desarrolló la administración de justicia en Judá estableciendo jueces en las ciudades fortificadas y señalando en Jerusalén un tribunal supremo, compuesto de levitas, sacerdotes y ancianos de las casas patriarcales. Este tribunal actuaba bajo la presidencia del sumo sacerdote para las cuestiones religiosas, y bajo la del príncipe de la tribu de Judá para las cuestiones civiles (2 Cro. 19:5-11). La actividad de los jueces no se limitaba a la resolución de litigios; son a menudo comparados con los reyes (cf. Sal. 2:10; 148:11; Prov. 8:15, 16; Is. 33:22; 40:23; Am. 2:3).

Las decisiones judiciales tenían que asegurar a cada uno el puesto que le correspondía en el pueblo de Dios, así como expresar la justicia y la misericordia divinas; de ahí las protestas contra los abusos de los jueces (Lv. 19:15; Dt. 1:17; Prov. 24:23ss) y las amenazas proféticas contra los jueces que arrancan la piel a las gentes por encima de las orejas y sacan la carne de entre los huesos (Miq. 3:1-4; cf. Jer. 5:28; Am. 6:12).

En tiempos de Ezequiel, el ejercicio del poder judicial estaba reservado a los sacerdotes (Ez. 44:24), aunque Esdras da a entender que había todavía tribunales de ancianos al lado de los sacerdotes (Esd. 7:25; 10:14). En las épocas griega y romana, en las ciudades había «pequeños sanedrines» (Josefo), compuestos de laicos, y que continuaban la tradición de los ancianos, pero subordinados al gran sanedrín de Jerusalén.

En cuanto al procedimiento, se mantuvo consante en todos los períodos de la historia de Israel. Los jueces presidían en los los accesos de la plaza pública, en las > puertas de la ciudad. Salomón construyó en Jerusalén un edificio especial donde se desarrollaban los procesos.

Frecuentemente, con ocasion de peregrinaciones o fiestas religiosas, ciertas causas se llevaban ante el juez. Acusador y acusado se presentaban ante él, el primero a la derecha del acusado (Sal. 109:6). Este último raramente tenía un defensor. En la época antigua todo se hacía oralmente. El acusador presentaba su denuncia y el acusado se defendía a sí mismo. Las pruebas jugaban el papel principal. Por eso el pastor buscaba salvar al menos algunas partes del animal devorado por una bestia salvaje, lo que demostraba que él no era culpable (Ex. 22:13; Am. 3:12). Si alguno no podía probar su inocencia, pronunciaba un juramento solemne delante de Dios.

El valor de los > testigos era grande. Dos testigos, oídos por separado, eran necesarios para atraer la convicción del juez (Dt. 17:6; 19:15; 1 R. 21:13); por eso el falso testimonio era considera como una falta grave (Ex. 20:16; Dt. 19:16). Ya el código de Hammurabi condenaba a muerte al testigo falso. La responsabilidad del testigo era tan comprometida que en el caso de condena a muerte se exigía que fuera el primero en tirar la piedra al que iba a ser apedreado (Dt. 17:17; Hch. 7:58). Según el Talmud, ni las mujeres ni los niños podían ser testigos.

En los casos dudosos de la época primitiva, sobre todo, se pedía a Dios la designación del culpable y se procedía a un sorteo. La prueba de las > aguas amargas fue practicada durante mucho tiempo en el caso de la mujer adúltera (Nm. 5:17-28).

La tortura no se conoció en el sistema israelita. Se sabe que fue practicada en tiempos de Herodes, a imitación de los romanos. La ejecución de la sentencia seguía a su pronunciamiento y se hacía en presencia del juez. A veces era el vengador de la sangre el que estaba encargado de ejecutar el

veredicto.

II. JUECES EN EL NT. El término gr. *dikastés*, δικαστής, aparece solo en dos ocasiones en alusión a Moisés (Hch. 7:27,35; cf. Ex. 2:14). La designación habitual es *krités*, κριτής, del vb. *krino*, κρίνω, «separar, seleccionar, elegir», de ahí «juzgar, pronunciar, juicio»; se dice de Dios (Heb. 12:23; Stg. 4:12), en tanto que juez de su pueblo al mismo tiempo que Dios de ellos; de Cristo, porque Dios le ha constituido en juez escatológico universal (Hch. 10:42; 2 Ti. 4:8; Stg. 5:9); de un gobernante de Israel de la época de los Jueces (Hch. 13:20) y de un procurador romano (Hch. 24:10).

En los días de Jesús los sacerdotes parecen conservar algunas de sus antiguas atribuciones judiciales (cf. Mt. 8:4; Mc. 1:44; Lc. 5:14; 17:14), aunque las cuestiones religiosas incumbían al tribunal supremo del > sanedrín, y las civiles y militares al del procurador romano, con derecho a dictaminar pena de muerte, el *ius gladii*. El asesinato de > Esteban y > Santiago habría que entenderlo como un motín popular en un momento de escaso control romano.

III. JESUS, ¿JUEZ O REDENTOR? Los Evangelios en general y la enseñanza apostólica coinciden en afirmar que Jesucristo es el juez del juicio final (Mt. 7:22; 13:41; 16:27; 25:31-46; Jn. 5:22; Ro. 2:16; 2 Cor. 5:10), que será presidido por el Padre (Mt. 18:35; Ro. 14:10), por lo cual el «día de Yahvé» viene a ser equivalente al «día del Señor Jesús» (1 Cor. 1:8; 1 Tes. 5:2; Heb. 10:25). Dios ha traspasado todo el juicio a su Hijo, a cuya lado estarán los ángeles (Mc. 8:38; 2 Tes. 1:7) y los santos (1 Cor. 6:2; Mt. 16:19; 18:18; Jn. 20:23).

El Cuarto Evangelio, por su parte, señala una y otra vez que Dios no ha enviado a Cristo al mundo para juzgarlo (Jn. 3:17), ni tampoco para condenarlo (Jn. 12:47). Jesús «no juzga a nadie» (Jn. 8:15). Esta aparente contradicción se explica por la diferente perspectiva de los autores sagrados y por la intención apológetica de Juan de contrarrestar las crecientes ideas gnósticas que prácticamente negaban la libertad humana, dividiendo la humanidad en dos clases, condenados y salvos. Jesús viene a salvar, pero no obliga a nadie; el oyente de su palabra puede rechazar la salvación ofrecida y negarse a la fe, con lo cual es el propio oyente quien se juzga a sí mismo, privándose de la excusa de haber carecido de una oportunidad de salvación: «Si yo no hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa por su pecado» (Jn. 15:22). De esta forma, Juan resuelve la paradoja de un Jesús salvador y juez a la vez, asentando la categoría positiva de su naturaleza salvífica y reduciendo la condenación, no a una imposición divina, sino al resultado de una decisión que el hombre toma por sí mismo. El papel decisivo de Cristo en el jucio no reside en la condena, sino en la constatación del rechazo de una salvación ofrecida con solicitud y amor por todos los hombres, los judíos primeramente: «¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, así como la gallina junta sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste!» (Mt. 23:37; Lc. 13:34), y también a la gentilidad en general (Jn. 3:16; 2 Cor 5:20). Véase MAGISTRADO, JUECES, JUICIO, RECONCILIACIÓN, SANEDRÍN, TESTIGO.

A. CABEZÓN MARTÍN

JUICIO, JUZGAR

1. Vocabulario.
2. Los juicios de Dios.
3. El juicio en los Evangelios.
4. El juicio en la predicación apostólica.

5. Juicio final.

I. VOCABULARIO. Heb. 8201 *shéphet*, פֶּט ֶ = «sentencia, juicio»; 8199 *shaphat*, פט = «juzgar», mediar entre dos partes en conflicto; también tiene que ver con cumplir una sentencia y con el acto de dominar, gobernar; aparece 125 veces en el AT; 4941 *mishpat*, ט ָ ְ מִ = «juicio, sentencia» mediante la que se define el derecho de cada uno; se encuentra unas 420 veces, también aparece en ugarítico; *din*, דין = «juzgar, condenar», aparece 22 veces, y es el término que corresponde más exactamente a lo que hoy se entiende por «juzgar»; la diferencia entre *shaphat* y *din* la determina el contexto. La actividad judicial, expresada igualmente por ambas raíces, es ejercida por Moisés y los ancianos que le asisten (Ex. 18:13-26), por Samuel (1 Sam. 7:16; 8:3), los reyes (2 Sam 15:1-6; 1 R. 3:16-28), los magistrados locales y los sacerdotes (Dt. 16:18; 17:8-13).

Gr. 2920 *krisis*, κρίσις, denota primariamente una separación, formarse una opinión o criterio (cf. Lc. 7:43; Jn. 7:24; Hch. 4:19; Ro. 14:5), luego una decisión, es decir, emitir un juicio, en sentido legal principalmente (cf. Mt. 5:21-22; Lc. 11:31-32); vb. 2919 *krino*, κρίνω, «juzgar, pronunciar juicio» (Hch. 15:19; 16:4; 21:25), con frecuencia en el aspecto negativo de condenación (Mt. 7:1; Jn. 3:17-18).

Para la acepción de «examinar, investigar, preguntar, interrogar», se usa el vb. compuesto 350 *anakrino*, ἀνακρίνω, que se traduce «discernir», en referencia a las cosas del Espíritu de Dios; en 1 Cor 2:15, se vierte como «juzga», en relación con la valoración de un juicio que tiene en cuenta todas las cosas por su verdadero valor, por parte de uno que es espiritual; en el mismo versículo «(no es) juzgado (de nada)», esto es, la mente meramente natural no puede estimar los motivos de la espiritual; en 4:3, «ser juzgado», esto es, en cuanto a examinar y pasar sentencia acerca del cumplimiento o incumplimiento de la comisión del Apóstol; de la misma manera, en el mismo vers., «(ni aun) yo me juzgo (a mí mismo)», y en el v. 4 «(el que me) juzga (es el Señor)»; en 14:24 «(por todos) es juzgado», esto es, la luz del testimonio escudriñador de la asamblea se dirige a la conciencia de los irregenerados, sacudiéndolos judicialmente.

En sentido parecido, se usa el vb. de la misma familia semántica: 1252 *diakrino*, διακρίνω, «discriminar, discernir», traducido «juzgar» en 1 Cor. 6:5, en el sentido de arbitrar; en 11:29 se traduce por «discernir», con referencia a participar del pan y de la copa de la Cena del Señor indignamente, al no captarse lo que representan.

II. LOS JUICIOS DE DIOS. En Israel los juicios están sometidos a la suprema jurisdicción de Yahvé, le pertenecen por completo (Dt. 1:17). Él es el auténtico juez en Israel y, por derivación, aquellos a quienes él ha designado para tal función (cf. Jue. 2:16). Así «juzgó» Yahvé «a Egipto» por la opresión a que sometió al pueblo de Israel (cf. Gn. 15:14; Ex 7:4). Su palabra determina el derecho y fija las reglas de la justicia. Yahvé «escudriña las entrañas y los corazones» (1 Cro. 28:9; Prov. 20:27; Jer. 11:20; 17:10; cf. Ro 8:27; Ap. 2:23), conociendo así perfectamente a los justos y a los culpables.

Como ya se ha indicado, en hebreo, la raíz *shaphat* significa a la vez dominar, gobernar y juzgar. Yahvé reina y juzga sobre Israel; le corresponde el derecho de juzgar la fidelidad y la rectitud religiosa y moral de sus súbditos. En un momento dado, Yahvé entabla un proceso contra su pueblo elegido; lo cita ante su tribunal y pronuncia una sentencia que se prepara a ejecutar (Is. 3:13ss). Este punto de inflexión es un mensaje novedoso y sorprendente señalado por los profetas. Israel vivía confiado en tener a Dios de su parte incondicionalmente, sin privarse de cometer atropellos,

olvidándose de la justicia y la ayuda al necesitado. Pero los profetas, a partir de Amós, se encargan de la dolorosa e ingrata tarea de hacerle ver lo equivocado que está. A ellos les toca mostrar que la esperanza en la intervención gloriosa y triunfante del «día de Yahvé» en favor de la nación será realmente un día terrible de juicio y condenación (Am. 5:18-20). Israel, esposa infiel, será juzgada según el derecho que se aplica en los casos de adulterio (Ez. 16:38; 23:24); tendrá que responder a las acusaciones de idolatría, injusticia e infidelidad (Os. 4:1-5:15; Is. 1:18 ss; 3:13); sus hijos serán juzgados según su conducta y sus obras (Ez. 36:19). Esto quiere decir que Dios, al ejecutar su juicio, discernirá la causa de los justos de la de los culpables (Ez. 34:17-22). De esta manera, los profetas salen al paso de la acusación de arbitrariedad y de injusticia que una creciente opinión había empezado a atribuir a los juicios de Yahvé, como si Dios, en sus castigos y recompensas, no discriminara entre la justicia y la maldad de los individuos. Sin negar la validez del viejo refrán que expresaba el principio de la responsabilidad colectiva (Jer. 31:29-30; Ez. 18:ss; 14:12-23), los profetas insisten en la responsabilidad del individuo frente a Dios: cada uno será juzgado según sus obras (Ez. 33:20; 36:19). La literatura sapiencial reafirmará y desarrollará ampliamente este principio de la retribución personal (Prov. 11:4; Sab. 3:1-8; 4:20-5:23). A partir de aquí se desarrolla otra doctrina común al judaísmo postexílico, la del > resto o remanente de justos que escapará al castigo y a la destrucción (Am. 3:12; 5:15; 9:8-10; Is. 4:2-3; 6:13; 10:19-21; 28:5-6; 37:31-32).

Los juicios de Dios, naturalmente, no se restringen solo a Israel; todos los pueblos y naciones están sometidos a ellos (cf. Am. 1-3; Jer. 25:30-38; Ez. 25:1-17). Pero significativamente, también entre los gentiles habrá un «resto» que tomará parte en la salvación de Israel (Is. 19:22-25; Jer 18:7-9).

III. EL JUICIO EN LOS EVANGELIOS. En el judaísmo contemporáneo de Jesús, la expectación del juicio de Dios, en el sentido escatológico del término, era un hecho general, aun cuando su representación concreta no fuera uniforme y coherente. En Juan Bautista el anuncio del día del juicio forma parte esencial de su predicación: una y otra vez amenaza a sus oyentes con la ira venidera, de la cual solo se salvarán mediante el arrepentimiento y los frutos correspondientes (Mt. 3:7-12). También la predicación de Jesús está contemplada desde la perspectiva general del juicio que se cierne sobre el pecador. Es tanto un juicio universal como individual; la universalidad se entiende desde lo individual: todos y cada uno de los hombres tendrán que comparecer ante el tribunal divino y rendir cuentas (cf. Mt. 25:14-30). Se entiende, por tanto, que la llamada no se dirija a la nación ni a la reforma de la sociedad, sino al individuo cuya urgencia es convertirse, cambiar de mentalidad y vida y aceptar que en Cristo ya han comenzado los últimos tiempos. Se acerca el día de la cosecha de la mies, la era ya está preparada, el aventador está en la mano para separar el grano de la paja (cf. Mt. 13:24ss; 25:1ss).

San Mateo, más que San Marcos o San Lucas, acrecienta el énfasis sobre el juicio, la recompensa y el castigo, la sentencia de los condenados al «infierno de fuego» (Mt. 5:22; 8:12; 13:42; 22:13). Las obras, entendidas como evidencia de un verdadero arrepentimieno, serán determinantes en el veredicto final (Mt. 25:31-45). En esta peculiar parábola mateana, las ovejas y los cabritos serán separados por el Rey-Pastor según sus obras de misericordia o su omisión hacia el menor de los hermanos. Recuerda la imagen de Yahvé como pastor-juez que juzga a los pastores de Israel en base al trato que hayan dado a las ovejas: «Yo juzgaré entre cordero y cordero» (Ez. 34:12-23). San Mateo estructura los cinco grandes discursos de Jesús como bloques literarios en continua referencia

a la actividad judicial: Sermón de la montaña (caps. 5-7); instrucción a los discípulos (cap. 10); parábolas del Reino (cap. 13); la serie de *ayes* contra los fariseos (cap. 23); discurso escatológico (cap. 24-25). Por su rechazo del Evangelio, «esta generación», en particular los dirigentes judíos que rechazan y condenan a Jesús, se han convertido en el tiempo presente en reos del juicio de Dios (Mt. 23:29-36). El juicio de Sodoma y Gomorra no será nada en comparación con el suyo (Mt. 23:33). La sentencia también corresponde al tiempo presente y explica el cambio operado en la comunidad cristiana como el nuevo pueblo de la promesa: «Por esta razón os digo que el reino de Dios será quitado de vosotros y será dado a un pueblo que producirá los frutos del reino» (Mt. 21:43). Por lo mismo, la justicia de la comunidad que Cristo funda con su mensaje debe estar por encima de la justicia de los escribas y fariseos, en cuanto exigencia de interioridad (Mt. 5:20), pues para Jesús la moral es siempre un ir de dentro a afuera: «De la abundancia del corazón habla la boca» (Mt. 12:34). «Lo que sale de la boca viene del corazón, y eso contamina al hombre» (Mt 15:18). En el día del juicio serán juzgadas no solo las obras externas de los hombres, sino también la intención del corazón, la actitud interna (Ro. 2:16). Se entiende, pues, que la > hipocresía sea juzgada con especial severidad (cf. Mt. 23:13ss.; 23:23 ss.). El mensaje de Jesucristo profundiza en las causas de condenación, y en gran medida, las agrava al interiorizarlas. Habrá que dar cuenta de toda palabra y calumnia (12:24-28); cada cual será juzgado con la misma medida que haya aplicado a su prójimo (7:1-5).

El Evangelio de Juan refiere solamente dos pasajes del juicio final: 5:26-29 y 12:48. La doctrina es idéntica a la de los Sinópticos. Cristo es el juez escatológico que juzgará a los hombres según sus obras, cuya sentencia gira en la conocida disyuntiva entre vida o condenación. Pero en Juan hay un elemento nuevo y original: el juicio ya ha comenzado y la sentencia se ha pronunciado en esta vida. Es una cuestión presente y accesible al conocimiento humano, según su aceptación o rechazo de la palabra de Jesús: «El que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna, y no viene a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida» (Jn. 5:24). La palabra de Cristo determina el resultado del juicio. Es la palabra encomendada a los discípulos, mediante la cual otros han de creer en Jesús, igualmente que en su propia época: «Ruego también por los que han de creer en mí por medio de la palabra de ellos» (Jn. 17:20). Mediante la predicación, la Iglesia actualiza el juicio de Dios en el seno de la historia. Esto no anula la realidad de un juicio en el «último día» (Jn. 5:28; 12:48); solo pone de manifiesto que el veredicto de este juicio final no será sino la ratificación de lo decidido en relación a la palabra salvífica: «El que me desecha y no recibe mis palabras tiene quien le juzgue: La palabra que he hablado le juzgará en el día final» (Jn. 12:48). Guardar la palabra de Jesús equivale a verse libre de la amenaza de la muerte eterna (Jn. 8:51, 52). El juicio último no modificará la sentencia para los que creen. Mediante la fe desaparece la diferencia entre el futuro y el presente, el juicio ya sido celebrado en Cristo desde el momento de su venida al mundo y decidido a favor de los que creen en él (Jn. 3:16-17; 12:31). En el plan divino no se trata de un juicio de condenación, sino de salvación: «Porque yo no vine para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo» (Jn. 12:47; 3:17; cf. Lc. 19:10).

En el mismo sentido categórico de inmediatez, el que no cree está ya juzgado y condenado por haber rechazado a Cristo. «El que no cree ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios. Y esta es la condenación: que la luz ha venido al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (Jn. 3:18). El día del juicio pondrá de manifiesto el alcance de la ceguera humana y las consecuencias negativas de las malas obras. En

cierto sentido, el día del juicio sera una revelación del alcance de las actitudes humanas y no tanto el pronunciamiento de una sentencia, que ya ha sido dictada. En aquel día, unos y otros se preguntaran asombrados la causa de su bendición y condenación debida a sus actos (cf. Mt. 25:37, 44).

IV. EL JUICIO EN LA PREDICACIÓN APOSTÓLICA. La predicación sobre el juicio forma parte esencial del mensaje apostólico, en vistas al cual la única preparación posible es el arrepentimiento y la fe en Jesucristo. En el primer discurso registrado en los Hechos, Pedro insta al arrepentimiento y bautismo en el nombre de Jesucristo para perdón de nuestros pecados, como el medio elegido por Dios para recibir el don del Espíritu Santo de los últimos tiempos (Hch. 2:38; cf. 3:19). Una vez perdonados los pecados no hay más amenaza de juicio pendiente. Cristo es la descendencia prometida a Abraham, en quien serán benditas todas las familias de la tierra (Hch. 3:25). Esta bendición no es otorgada en virtud de su función de juez, sino de Mesías y Salvador, pues «Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Hch. 2:36). Jesucristo es propiamente «el Autor de la vida» (Hch. 3:15). Pedro mismo dice en otro lugar como resumen de la predicación apostólica: «El nos ha mandado a predicar al pueblo y a testificar que él es el que Dios ha puesto como Juez de los vivos y de los muertos» (Hch. 10:42).

Dios «ha establecido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado, dando fe de ello a todos, al resucitarle de entre los muertos» (Hch. 17:31), asevera Pablo en la misma línea ante los atenienses. Justicia, que aplicada a Cristo, es «la justicia que es por la fe» (Ro. 10:6; cf. Flp. 3:9; Heb 11:7). Los griegos conocían también un «juicio de los muertos», pero acontecía después de la muerte, cuando el alma abandonaba el cuerpo y era conducido al > Hades o submundo. Lo que les escandalizó de la predicación del Apóstol, fue la afirmación de la > resurreción de los muertos, no la idea del juicio.

Dios juzgará a cada uno según sus obras sin hacer acepción de personas (1 P. 1:17; cf. Ro. 2:6). A este juicio serán sometidos los fornicadores y los adúlteros (Heb. 13:4), todos los que se hayan negado a creer y hayan tomado partido por el mal (2 Tes. 2:12), los impíos, los falsos doctores y hasta los ángeles rebeldes (2 P. 2:4-10). En el Apocalipsis el juicio se representa en términos fuertemente simbólicos y alegóricos, pero se trata sustancialmente de la acción triunfal definitiva de Dios sobre Satanás y los suyos, enemigos de la Iglesia, para dar a los mártires y santos la bienaventuranza eterna en la Jerusalén celestial (Ap 11:18; 16:5; 20:12ss).

V. JUICIO FINAL. La común expresión «Juicio final» no se halla en el AT. Por ella se entiende, generalmente, que toda la humanidad comparecerá ante Dios un día determinado para ser juzgada por sus obras y para oír cada uno la decisión acerca de su destino eterno. Esta noción comenzó con los profetas postexílicos, cuyos modos de expresión evolucionan en la dirección de la apocalíptica, que se refiere directamente a un juicio final y universal que engloba a los pecadores del mundo entero y a todas las colectividades hostiles a Dios y a su pueblo (cf. Is. 66:16). Reunirá a las naciones en el valle de Josafat, y acontecerán entonces la siega y la vendimia escatológicas (Jl. 4:12ss). El libro de Daniel describe con imágenes este juicio que vendrá a cerrar el tiempo y a abrir el reinado eterno del Hijo de hombre (Dan. 7:9-12.26). Lo mismo sucede en el libro de la Sabiduría, donde se ve a los justos y a los impíos comparecer juntos para rendir cuentas (Sab. 4:20-5:23). Entonces temblarán los impíos, mientras que los justos serán protegidos por Dios mismo (4:15s; cf. 3:1-9); los santos del Altísimo tendrán parte en el reinado del Hijo del hombre (Dan. 7:27). En esta concepción del juicio final quedán subsumidos los juicios particulares que alcanzan a individuos y a naciones a lo largo de la historia y remiten al mismo como tribunal final, el juicio por excelencia, cuando «los libros sean

abiertos» en una impresionante corte de miles y millones de millones (Dan. 7:10; cf. Ap. 20:12; Lc. 10:20). Esta creencia forma parte de la mentalidad del judaísmo del siglo I y se recoge en las páginas del NT. Jesús habla de un juicio de todo el pueblo a partir del «día» cuando el Hijo del hombre venga a establecer su Reino en su plenitud (Mt. 7:22; Lc. 17:30-35). En ocasiones, Jesús hace uso de un vivo lenguaje pictórico para representar el destino humano después del juicio, de beatitud sin límites y de castigo sin fin. La familia de Dios se sentará en la mesa del Padre, mientras el resto será arrojado a las tinieblas de fuera (Lc. 13:28-29). Los primeros verán a Dios (Mt. 5:8); los segundos serán privados de todo bien, confinados a un lugar que se describe como fuego insaciable o Gehenna (Mc. 9:43, 45; Mt. 5:22; Lc. 12:5).

¿Qué criterios se seguirán en este juicio? Tantos como la experiencia humana lo requiera. Para los judíos, por ejemplo, el criterio será el mismo que ellos reconocen como supremo: la Ley de Moisés (Ro. 2:12). Para los gentiles, la ley inscrita en su conciencia (Ro. 2:14s). Para los que hayan tenido la oportudad de escuchar el mensaje de Cristo, la misma palabra predicada será el criterio de juicio, como ya hemos visto (Jn. 8:51, 52). Para los que hayan recibido el Evangelio, la adecuación al ejemplo de Cristo y la coherencia en la vida y testimonio. Aunque en ningún texto se pone en duda la salvación final de los creyentes cuyo corazón ha sido regenerado por el Espíritu, se habla de castigos y premios en el orden de las recompensas y coronas por el trabajo bien hecho. En este caso, el criterio no será la Ley de Moisés, ni siquiera la ley de la conciencia, sino «la ley de la libertad» (Stg. 2:12), la del amor y misericordia introducida por Cristo (v. 13). Cada creyente comparecerá «ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho por medio del cuerpo, sea bueno o malo» (2 Cor. 5:10). Allí se dará cuenta de los juicios emitidos contra los hermanos, de los menosprecios (Ro. 14:10; Stg. 4:11). También se habrá de dar cuenta de cómo se ha servido al Señor y usado los talentos que han sido confiados (Mt. 25:15-28). En sentido figurado se dice que muchos habrán trabajado con materiales impropios y su obra será quemada, con lo que el obrero perderá su recompensa, aunque el obrero mismo será salvo, pero como a través de fuego. Pero la obra de otros permanecerá, y los tales conseguirán recompensa por su labor (1 Cor. 3:14). Cada uno recibirá recompensa conforme a la obra realizada (v. 8). El apóstol Juan exhortó a los creyentes a permanecer en Cristo a fin de que él mismo, como obrero, no tuviera que avergonzarse ante el Señor en su venida (1 Jn. 2:28; cf. 2 Jn. 8). Vénse CASTIGO, CONDENACIÓN, CORONA, DÍA DE YAHVÉ, ESCATOLOGÍA, JUEZ, PREMIO, RECOMPENSA, RETRIBUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Apechea Perurena, "Juicio particular y universal", en *GER* ; J. Corbon y P. Grelot, "Juicio", en *VTB*, 454-459; G. Gerleman, "דין, *din*, juzgar", en *DTMAT* I, 631-638; R.L. Harris, "פט , *shaphat*", en *TWOT* (Moody 1980); W. Pesch, "Juicio", en *DTB*, 531-540; A. Piñero y E. Gómez Segura, *El Juicio Final* (EDAF, Madrid 2011); M. Rissi, "κρίνω, *krino*, juzgar", en *DENT* I, 2408-2415; W. Schneider y H. Beck, "Juicio", en *DTNT* II, 389-397; G. Uríbarri, *Juicio, esperanza y riesgo* (ST 1998); A. Winklhofer, "Juicio", en *CFT* II, 452-463.

A. ROPERO

JULIA

Gr. 2456 *Iulía*, Ἰουλία, fem. de Julio, de orig. lat. *Iulia*. Mujer cristiana de Roma a quien Pablo envía saludos (Ro. 16:15). Es mencionada juntamente con Filólogo, de quien se ha supuesto que era esposa o hermana. Para Orígenes, Julia era la señora y maestra de la comunidad que se reunía en su casa.

JULIO

Gr. 2457 *Iulios*, Ἰούλιος, de orig. lat. *Iulius*. Centurión de la cohorte Augusta I, encargado de un grupo de presos entre los cuales iba Pablo, al que condujo de Cesarea a Roma (Hch. 27). Tuvo consideraciones especiales con el Apóstol: en Sidón le permitió visitar a sus amigos y ser atendido por ellos (v. 3). El trato privilegiado que Pablo recibió en Roma al principio se debió, sin duda, al informe favorable presentado por Julio.

JUNCO

Traducción de dos palabras hebreas.

1. Heb. 100 *agmón*, אַגְמֹן, planta delgada de los pantanos, símbolo de fragilidad, de la cual hay unas 200 especies. En Is. 9:14 y 19:15, se encuentra la expresión proverbial «la palmera y el junco», equivalente a «lo alto y lo bajo»; la Sept. tiene *megan kaí mikrón*, μέγαν καὶ μικρὸν en un pasaje y *arkhén kaí telos*, ἀρχὴν καὶ τέλος en el otro. En Is. 58:6 se usa una palabra derivada de 98 *agam*, אֲגַם, «pantano, estanque», ya que los juncos crecen en su fondo cenagoso.

2. Heb. 1573 *gomé*, גֹּמֶא = «junco», de *gamá*, גמא, «beber», que hace referencia a la naturaleza porosa de la planta y absorbe la humedad. Designa un vegetal más resistente que el anterior, que crece al borde de los ríos, y del cual se fabricó la arquilla del niño Moisés. Servía también para la construcción de embarcaciones grandes (Ex. 2:3; Is. 18:2), sandalias y todo tipo de utensilios. Se ha identificado con el papiro egipicio, *papyrus Nilotica*, famoso en la historia de la escritura. La Sept. traduce *pápyros*, πάπυρος en Job 8:11; *biblos*, βίβλος en Is. 18:2; y *elos*, ἕλος en Is. 35:7. Antiguamente abundaba mucho en Egipto, pero es bastante escaso en la actualidad. Véase PAPIRO.

JUNIAS

Gr. 2458 *Iunías*, Ἰουνίας, de orig. lat. *Iunias*, «perteneciente a Juno». Cristiano mencionado junto con > Andrónico en Ro. 16:7. San Pablo los llama «mis parientes y compañeros de prisiones, quienes son muy estimados por los apóstoles y también fueron antes de mí en Cristo». En los mss. actuales su nombre corresponde al de un varón, pero todo parece indicar que originalmente hacía referencia a una mujer, que es la opinión de la mayoría de los exegetas antiguos. De ella se dice que era > «apóstol» junto con su esposo Andrónico (16:7), lo que evidencia el liderazgo de las mujeres en las primeras iglesias. En los mss. griegos posteriores, los escribas cambiaron el nombre de Junias por una forma masculina debido a sus escrúpuolos respecto a la existencia de mujeres apóstoles en tiempos primitivos. Sin embargo, no hay que olvidar que el trabajo de las iglesias era hecho mayormente por las mujeres, en parte porque los varones debían dedicarse a su trabajo secular y que el término > apóstol también tenía un sentido general de «enviado», frente al más restrictivo de los Doce. Véase APÓSTOL, DIACONISA, MUJER.

BIBLIOGRAFÍA: R. S. Cervin, "A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16:7", en *New Testament Studies* 40/3 (1944), 464-70; Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Fortress 2005).

M. MUÑIZ

JUNTURA

Heb. 4226 *mejabberoth*, מְחַבְּרֹת, del vb. *jabar*, חבר = «unir». Pieza alargada de piedra o de hierro que se ponía en dos bloques adyacentes de un muro para mantenerlos juntos sin moverse (1 Cro. 22:3).

JÚPITER

Divinidad suprema de los pueblos itálicos, lat. *Iuppiter*, equivalente al griego *Zeús pater*, Ζεῦς πατήρ, «dios padre» o «padre de los dioses», cuyo nombre deriva de la raíz indoeuropea **dia*, «luz del día, resplandor»; lat. *dies*, *dia*. Corresponde al dios védico *Dyaús*. Divinidad dispensadora de la luz y de los fenómenos celestes en su origen, en un principio fue representado como un joven imberbe, e incluso un niño, coronado de hojas. Posteriormente, fue elevado a figura dominante y cabeza del Panteón romano. A partir de entonces es adornado con todas las imágenes de la virilidad, barbudo, enérgico y majestuoso, sentado en un trono, con un haz de rayos en la mano derecha.

En los libros de los Macabeos se narran los intentos de Antíoco Epífanes de imponer el culto de Júpiter Olímpico a los judíos dedicándole el Templo de Jerusalén, lo que causó el levantamiento del pueblo (cf. 2 Mac. 6). La presencia de la estatua de este dios pagano en el Templo es la > «abominación desoladora» de la que habla el libro de Daniel (7:25; 9:27; 11:21).

Tras la curación milagrosa de un cojo en > Listra, los habitantes de la ciudad tomaron a Pablo y Bernabé por dioses; concretamente creyeron que Bernabé era Júpiter disfrazado, pues en la mitología griega era común que los dioses bajaran a la tierra en forma de hombres (Hch. 14:12; 19:35).

JURAMENTAR

Heb. 7650 *shabá*, בע = «juramentar, jurar» (Gn. 24:3); gr. 332 *anathematizo*, ἀναθεματίζω = «declarar o hacer voto bajo pena de execración, juramentarse bajo maldición». Poner a uno bajo juramento, obligándole así a hablar o a obrar como si estuviera en la presencia de Dios (Jos. 6:26; 1 Sam. 14:24; Mt. 26:63; Mc. 5:7). Véase JURAR, MALDECIR.

JURAR, JURAMENTO

Heb. 7650 *shabá*, בע = «jurar, juramentar»; 7621 part. pas. fem de 7650 *shebuah*, בְ עָה = «algo jurado», es decir, «juramento»; gr. 3660 *ómnymi*, ὄμνυμι, u *omnýo*, ὀμνύω, que implica afirmar o negar algo bajo juramento (p.ej. Mt. 26:74; Mr. 6:23; Lc. 1:73; Heb. 3:11, 18; 4:3; 7:21), acompañado de aquello por lo cual uno jura (p.ej. Mt. 5:34, 36; 23:16; Heb. 6:13, 16; Stg. 5:12; Ap. 10:6); lat. *jurare* = «jurar», de *jus* = «derecho, jurisdicción». Cicerón dice que jurar es una afirmación religiosa, es decir, una afirmación con sanción religiosa (*De Officiis*, 3, 29). El sustantivo gr. para «juramento» es 3727 *horkhos*, ὅρκος, prim. equivalente a *herkos*, «valla, cercado», lo que constriñe a una persona, de ahí «juramento». Aparece 10 veces en el NT; y 3728 *horkhomosía*, ὁρκωμοσία = afirmación bajo juramento», 4 veces (Heb. 7:20, 21, 28).

El juramento bíblico era una solemne apelación a Dios como testigo de un pacto o para confirmar la verdad de un dicho (Gn. 21:23; Gal. 1:20) y su violación era una gran ofensa a él (2 Cro. 36:13). El uso del juramento como invocación del nombre divino en apoyo de las propias afirmaciones y promesas es bien conocido en las civilizaciones del Antiguo Oriente; leyes y documentos mesopotámicos indican que el juramento se prestaba a menudo tanto en los actos públicos como en los privados. A los oficiales reales se les exigía un juramento de fidelidad; en los procesos judiciales se exigía el juramento no solo a los testigos, sino también a las partes en causa. Era un acto sagrado, que se pronunciaba habitualmente ante una imagen divina, y en el caso de los hebreos ante ciertos objetos sagrados (Gn. 42:15; 1 R. 8:31; Mt. 23:16-22), levantando la mano a Dios (Gn. 14:22), lo que constituía una apelación al Dios que habitaba en el cielo; o poniendo la mano sobre el

muslo del otro (Gn. 24:2), equivalente a referirse al carácter sagrado de la fuente de la vida.

A menudo jurar indica la afirmación decidida de una promesa, como en el caso de los espías enviados por Josué a Jericó (Jos. 6:22). David y Jonatán afirmaron la fuerza de su amor y amistad mediante un juramento (1 Sam. 20:17). La lealtad a Dios se afirma mediante un juramento (Is. 29:18). Sofonías condena a los sacerdotes idólatras (Sof. 1:5).

Recurriendo al lenguaje antropomórfico, Dios aparece a menudo «jurando» por sí mismo (Gn. 22:16-17; cf. Is. 45:23; Jer. 22:5) y por su santidad (Sal. 89:35; Am. 4:2). Se autoriza el juramento judicial (Ex. 22:11; Nm. 5:19-22), pero se condena el perjurio, la mención profana del nombre de Dios y otros malos usos del juramento (Lv. 19:12; Jos. 23:7; cf. Mt. 14:3-12). Cristo prohibió el juramento (Mt. 5:33-37), pero no de modo absoluto, ya que una doble afirmación o negación valía ya por juramento, lo que indica que para Jesús la simple palabra es tenida por más firme y eficaz que un juramento, ya que todas las palabras se dicen en la presencia de Dios (cf. Mt. 12:36). Lo que Jesús condena son las minuciosas y arbitrarias restricciones impuestas por los escribas y fariseos en el tema de los juramentos. En Stg. 5:12 se habla de una prohibición absoluta del juramento tal como se llegó a practicar en su día. Había una distinción entre juramentos que obligaban y juramentos que no obligaban. Los primeros estaban hechos en nombre de Dios; la idea era que una vez mencionado expresamente el nombre de Dios, él era el garante de su contenido, pero no en el caso contrario. La costumbre de hacer juramentos por cualquier cosa no era más que una prueba de lo frecuente de la mentira y el fraude. Los > esenios prohibían toda clase de juramento, argumentando que si una persona necesitaba jurar para decir la verdad, es que no era digna de confianza. Otro tanto mantenían los griegos, para quienes la mayor garantía de la verdad de una afirmación no era el juramento, sino el carácter de la persona que lo hiciera. El NT no condena taxativamente todos los juramentos, p.ej. en un tribunal, sino el mal hábito de recurrir a ellos por cualquier cuestión, profanando así el nombre de Dios. El apóstol Pablo hace uso de él en Gal. 1:20 y 1 Tes. 5:27.

En Heb. 6:16 se refiere a la confirmación de un pacto entre hombres, garantizando el cumplimiento de lo acordado; en sus disputas «el fin de toda controversia es el juramento para confirmación». Se hace referencia a este hecho para ilustrar el más importante tema del juramento de Dios a Abraham, confirmando su promesa (cf. Lc. 1:73; Hch. 2:30). Véase PERJURAR, PROMESA.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV., *Tratados y juramentos en el Antiguo Oriente Próximo* (EVD 1994); W. Barclay, *Santiago*, 5:12 (CLIE 1996); K. Hormmann, "Juramento", en *DMC* (Herder 1975); F. Annen, "�ρχος, *horkhos*, juramento", *DENT* II, 598-600; H.- G. Link y D. Müller, "Juramento", en *DTNT* II, 397-403; M. Stenzel, "Juramento", en *DTB*, 540-542.

JUSTICIA

Traducción de varios términos que parten de la raíz hebrea *tsadaq* y dos vocablos griegos.

1. Terminología.
2. Justicia y fidelidad a la Alianza.
3. Jesús y la justicia del Reino.
4. La justicia de Dios en San Pablo.
5. Justicia y escatología.

I. TERMINOLOGÍA. Heb. 6664 *tsedeq*, צֶדֶק = «derecho» natural, moral o legal; «justicia, lealtad, integridad»; y 6666 *tsedaqah*, צְדָקָה = «justicia, rectitud, equidad, fidelidad», de una raíz semítica que en fenicio y arameo implica el sentido de «lealtad» de un rey o sacerdote a su dios. En hebreo y arameo se combina con otros términos o nombres, especialmente con apelativos de la divinidad; p.ej.

Melquisedec = «rey de justicia». *Tsedeq* aparece 119 veces, mayormente en la literatura poética, mientras que *tsedaqah* aparece 157 veces en todos los libros del AT. Ambos sustantivos son traducidos generalmente en la LXX por *dikaiosyne*, δικαιοσύνη. El vb. 6663 *tsadaq*, צדק = «ser justo o recto, hacer justo», aparece unas 40 veces, 12 de ellas en la rama Hiphil o causativa: «Yo no justificaré al impío» (Ex. 23:7), traducido en la LXX por *dikaióo*, δικαιόω. Es un término jurídico que involucra todo el proceso judicial; no es soprendente que la mayoría de las veces se emplee en el libro de Job, donde se plantea la causa del sufrimiento de los justos.

El otro término heb. afín, que pertenece al mismo al campo semántico de *tsedeq*, es 4941 *mishpat*, ט ָ ְ מִ, «juicio, rectitud, sentencia [judicial], derecho». Está relacionado con el amor y la compasión, ya que no se concibe la justicia, que pertenece al orden religioso, sin amor y sin misericordia. Por ello la justicia y la misericordia se hallan hermanadas en todas las obras de Dios (Sal 25:10).

Tsedaqah y *mishpat* son los pilares fundamentales de la convivencia comunitaria en Israel, y forman un binomio que expresa lo mejor de un gobernante: «David reinaba sobre todo Israel, y practicaba David el derecho [*mishpat*] y la justicia [*tsedaqah*] con todo su pueblo» (2 Sam. 8:15). La misión propia del rey es hacer valer el derecho y la justicia *(tsedaqah)*, es decir, una ordenada vida comunitaria. En el salmo del rey ideal, compuesto por David hijo de Isaí, se abre con una oración que ruega a Dios: «Oh Dios, da tus juicios [*tsedaqah*] al rey, y tu justicia [*mishpat*] al hijo del rey. Él juzgará a tu pueblo con justicia, y a tus pobres con rectitud» (Sal. 72:1). Los profetas denuncian a los que convierten el derecho [*mishpat*] en ajenjo y echan por tierra la justicia [*tsedaqah*] (Am. 5:7; 6:12).

En el NT se utilizan los términos griegos 1349 *dike*, δίκη, prim. «costumbre, uso», que vino a significar lo que es «recto»; luego, una audiencia judicial; de ahí, la ejecución de una sentencia, «pena» o «castigo»; y 1343 *dikaiosyne*, δικαιοσύνη = «justicia, justificación», el carácter o cualidad de ser recto o justo; aparece 91 veces en el NT, de las que 57 se encuentran en los escritos paulinos y de estas 33 en la carta a los Romanos. Para el Apóstol, el significado de *dikaiosyne* va más allá de «justicia» o «acción recta»: denota el don de gracia a los hombres por el cual todos los que creen en el Señor Jesucristo son introducidos a la correcta relación con Dios. Esta justicia es inalcanzable por obediencia a ley alguna o por cualquier mérito propio del hombre o condición que no sea la fe en Cristo: el que confía en Cristo viene a ser «justicia de Dios en él» (2 Cor. 5:21).

II. JUSTICIA Y FIDELIDAD A LA ALIANZA. Ha sido muy difícil para los expertos traducir *tsedeq* y *tsedaqah*, ya que son prácticamente sinónimos. Se ha concluido que ambos vocablos apuntan en dos direcciones; uno meramente humano, la justicia que se espera en las relaciones humanas a nivel personal y comunitario; y otro, la justicia que corresponde a la relación entre Dios y su pueblo, mediada por la > Alianza, que a la vez debe regir dentro de la comunidad entre sus distintos miembros como expresión viva de esa justicia recibida de Dios, por él y para los suyos. La justicia, en Israel, no es un concepto abstracto, una virtud o un principio normativo dado por la sociedad. Es una manera de ser que dimana de Dios y regula todas las relaciones humanas. Su falta es causa de juicio y condenación universal. La justicia es para los semitas un atributo divino, por eso es siempre «justicia de Dios». Es el «Bien» que Dios es y que Dios quiere para todos, especialmente para los más débiles y desprotegidos de la sociedad. Significa por tanto justicia para el oprimido, liberación, salvación, misericordia, vocablos todos pertenecientes al campo semántico de *tsedeq*, «justicia», estrechamente relacionada con la bondad y compasión. Un acto de justicia es propiamente

liberar al oprimido, ayudar al huérfano y a la viuda, socorrer al pobre contra sus opresores. El inocente, que es víctima de la opresión de los poderosos, es llamado «justo» (Am. 2:6; 5:12), ya que su pobreza y su miseria son una denuncia de la injusticia: «tomáis soborno y hacéis perder su causa a los pobres en el tribunal». Para disfrutar de las bendiciones del pacto divino es necesario buscar el bien y la justicia: «así estará con vosotros Yahvé Dios de los Ejércitos, como decís» (Am. 5:14). La sociedad buscada por los profetas es aquella en la que «el derecho corre como agua, y la justicia como arroyo permanente» (Am. 5:24). Tal fue la sociedad querida por Dios, la conducta que esperaba de Israel, su «hijo» (Ex. 4:22), que había experimentado en su propia carne el rigor de la esclavitud y la opresión, de las que había sido salvado por la justicia misericordiosa de Dios: «He aquí que el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí; también he visto la opresión con que los oprimen los egipcios» (Ex. 3:9).

Como sello y garantía de la Alianza establecida entre él y su pueblo, Dios hace entrega de su > Ley, que es primariamente «instrucción» en el camino de la justicia, a fin de que no se aparte de ella y sea fiel a los mandatos, leyes y preceptos que regulan la justicia en las relaciones humanas y divinas.

En el AT la persona justa es quien cumple la voluntad de Dios, que es fiel a la alianza y a sus obligaciones (Ex. 20:21-24; Dt. 9:16). Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia (Gn. 15:6). El vb. «creer» significa literal. en heb. «apoyarse, fiarse», que es lo que hizo Abraham al confiar completamente en la palabra de Yahvé. El vb. traducido por «considerar» o «acreditar» se deriva del lenguaje cultual (cf. Lv. 7:18; 13:17, 23, 28, 37, 44; 17:4; Nm. 18:27), para indicar la aceptación de un sacrificio que agrada a Dios; o bien sirve para designar la declaración de la pureza o la impureza de una cosa. En relación con Abraham denota la aceptación de su fe como sacrificio justo ante Dios. Por su parte, Dios declara que la fe del patriarca es «para justicia» (como traduce la LXX y toma San Pablo), esto es, se comporta con aquella fidelidad que hace justicia a la promesa divina y es recompensada con el cumplimiento de lo prometido. No es que la fe de Abraham fuera considerada o estimada por Dios «como si fuera justicia», tomándose una cualidad por la otra, sino que debido al hecho de su fe en la promesa respecto a su herencia futura, Dios lo cuenta entre los justos, cuya justicia reside precisamente en la fe por la que se unen a Dios en una comunión de amor y confianza.

Yahvé siempre se relaciona con Israel como Señor solícito, que interviene en su favor y le libera del peligro, y no como el distante soberano todopoderoso preocupado únicamente del cumpliento estricto de una ley estrecha. La ley solo regula las condiciones de la alianza o pacto entre Dios y su pueblo; es una bendición y no una maldición o carga pesada, porque enseña al pueblo la manera de vivir en la justicia que Dios espera de una nación santa. La alianza, y no la Ley, es la que regula la relación entre Dios y el hombre y entre este y sus semejantes. Por eso también en el Evangelio de San Mateo el mensaje cristiano es concebido, no como una nueva ley, sino como una nueva alianza en la sangre de Jesucristo. Yahvé es justo cuando castiga la infidelidad y el pecado, tanto del pueblo como de los individuos, porque el quebrantamiento de la alianza, que garantiza la igualdad y solidaridad de todos los miembros de la comunidad, repercute negativamente en los más débiles, los pobres, cuya opresión nunca es indiferente a Dios. Esto es lo que provoca la caída de Israel y el juicio divino. «Rescatad al necesitado y al huérfano; haced justicia al pobre y al indigente. Librad al necesitado y al menesteroso; libradlo de la mano de los impíos. [Pero] Ellos no saben ni entienden; andan en tinieblas. Todos los cimientos de la tierra son conmovidos» (Sal. 82:3-5).

III. JESÚS Y LA JUSTICIA DEL REINO. En el NT la justicia es uno de los motivos esenciales de la predicación de Jesús. Proclama que el Reino de Dios pertenece a «los que tienen hambre y sed de justicia» (Mt. 5:6), y es consciente de que en la condición actual del mundo, la prosecución de la justicia acarrea incomprensión y persecución, pero ya que el Reino de los cielos consiste en la realización de la justicia de Dios, «los perseguidos por causa de la justicia» son bienaventurados (Mt. 5:6, 10). Jesús se dirige especialmente a los pecadores, es decir, a los que tienen conciencia de estar lejos de la justicia, y no a los que consideran que son justos (Mt. 9:13; Mc. 2:17). Jesús entra en conflicto con escribas y fariseos porque estos hacen depender la justicia del cumplimiento puntilloso de la Ley, y crean una separación entre buenos y malos, entre justos e injustos (Mt. 20:13-15; 13:49), dependiendo de su grado de observancia externa; Jesús, en cambio, predica una justicia gratuita y misericordiosa, de acogida y cercanía, de conversión del corazón (Mt. 23:27ss.; 21:32). La escuela > farisea había perdido de vista el carácter liberador de la Ley, su elemento de gracia y misericordia. Por esta razón, Jesús sentencia: «si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y de los fariseos, jamás entraréis en el reino de los cielos» (Mt. 5:20).

Los > publicanos y >pecadores (y no los escribas y fariseos) obtienen justicia de Dios, perdón misericordioso, tal como Jesús enseña en las parábolas del fariseo y el publicano (Lc. 18:9-14), de la oveja y la dracma perdida (Lc. 15:1-10) y del hijo pródigo (Lc. 15:11-32). Por eso, «hay más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta, que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión» (Lc. 15:7).

Jesús realiza en su propia persona la justicia de Dios. Ha venido a «proclamar el año agradable del Señor» (Lc. 4:17-20). En su persona se funden el mensaje del Reino y el Reino mismo. Acoge a los enfermos y oprimidos, a los excluidos y condenados (cf. Mt. 9:13). Ama para liberar y libera amando. El amor a Dios y al prójimo es la norma suprema de la justicia divina. Como dirá después San Pablo: «El amor es el cumplimiento de la ley» (Ro. 13:10), es decir, la base y el alma de toda justicia. Justicia de un Dios que ama tanto al mundo que entrega a su Hijo unigénito (Jn. 3:16); justicia de un Salvador que ama a los suyos hasta el fin (Jn. 13:1), y que le lleva hasta el sacrificio supremo de entregar la vida por los enemigos (cf. Jn. 15:13; Ro. 5:6-10). Por su vida y su entrega, Jesús se convierte en el criterio último de lo que es la justicia (cf. 1 Cor. 1:30).

IV. LA JUSTICIA DE DIOS EN SAN PABLO. En los escritos paulinos no se encuentra el tema del Reino, sino su expresión equivalente, «justicia de Dios» (Ro 1:17; 3:5, 21, 22; 10:3; 2 Cor. 5:2). En el lenguaje paulino, la «justicia de Dios» no es el atributo por el que Dios le da a cada uno lo suyo, sino la actividad salvífica, misericordiosa y amorosa de Dios por el hombre, concretamente por el pecador, el caído, el rechazado. Es la justicia del Dios de la antigua Alianza que se revela plenamente en Jesucristo, mediador del Nuevo Pacto: «Ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas; justicia de Dios mediante la fe en Jesucristo, para todos los creyentes, sin distinción alguna» (Ro. 3:21-22). En Jesucristo, Dios ofrece al hombre la justicia entendida como la salvación. Por esta razón se entiende que no depende del mérito humano ni de obrar bien. Es un pensamiento que ya se encuentra en el Deuteronomio: «Cuando Yahvé tu Dios los haya echado de delante de ti, no digas en tu corazón: Por mi justicia Yahvé me ha traído para tomar posesión de la tierra. Porque por la impiedad de estas naciones es que Yahvé las echa de tu presencia. No es por tu justicia, ni por la rectitud de tu corazón, que entras a tomar posesión de su tierra. Es por la impiedad de estas naciones que Yahvé tu Dios las echa de tu presencia, y para cumplir la palabra que Yahvé juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob» (Dt. 9:4-6).

La justicia de Dios es la voluntad divina de liberar al hombre con vistas a la formación de un nuevo hombre en Cristo, que es la fuente de la justicia y de la comunidad que realiza en su existencia la justicia de Dios. «Porque somos hechura de Dios, creados en Cristo Jesús para hacer las buenas obras que Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas» (Ef. 2:10). «Quien se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para sí mismo un pueblo propio, celoso de buenas obras» (Tit 2:14). Los cristianos forman la sociedad nueva y visible, extendida en toda la tierra, que conforma el cuerpo místico de Cristo: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro de ese cuerpo» (1 Cor. 12:27).

Mediante la fe en Cristo se acoge la salvación que cumple la justicia de Dios (cf. 2 Cor. 5:21), hombres nuevos, «creados según Dios, en justicia y santidad verdadera» (Ef. 4:24). Por consiguiente, Dios no solo declara justos, sino que hace justos, mediante Jesucristo y el don del Espíritu que regenera, «crea de nuevo» a los creyentes (Tit. 3:5). Tal es la «justicia de Dios» frente a los que buscan «establecer la justicia propia y no se someten a la justicia establecida por Dios» (Ro. 10:3). La búsqueda de la justicia mediante el cumplimiento de los mandamientos es un camino equivocado que produce la contrario de lo que pretende, el envanecimiento y la soberbia frente al arrepentimiento y la confesión liberadora (cf. Lc. 18:12-15). Cristo es el fin del camino humano de justicia mediante la Ley (Ro. 10:4).

El Evangelio, término sintético que resume en una sola palabra la multiforme riqueza de la novedad introducida por Jesucristo, es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree, «porque en él la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Pero el justo vivirá por la fe» (Ro. 1:17; cf. Hab 2:4). Por la Ley nadie es, ni ha sido nunca, justificado delante de Dios (cf. Gal. 3:11). Desde el principio, Dios ha sido el «justo y a la vez justificador» (cf. Ro. 3:26), pues desde el momento que se produjo el primer pecado, todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios, de modo que la justicia y la justificación es siempre una obra gratutita y liberadora de la gracia divina (Ro. 3:24), que toma la iniciativa y rescata al hombre de su miseria para elevarle al plano de la comunión con él. La justicia es fruto de la muerte y resurrección de Jesús, que libera del pecado (Ro. 4:24-25). Lo ha sido siempre, en todo tiempo, lo es para siempre.

La fe no dispensa de la práctica de la justicia, al contrario, la vuelve más apremiante, inexcusable, pues en ambas alianzas sigue siendo válido el principio de justicia en las relaciones humanas, cuyo incumplimiento atrae la ira divina. Los que antaño perecieron por su infidelidad, no son sino «ejemplos para nosotros» (1 Cor. 10:4). La comunidad cristiana debe vivir por y para la justicia (Ro. 12), en la fuerza del Espíritu (Gal. 5:13-25), uno de cuyos > frutos es la justicia.

V. JUSTICIA Y ESCATOLOGÍA. La apocalíptica judía contemplaba la justicia divina como manifestación del juicio final con la justificación y salvación de los fieles y la condenación de los injustos. Los escritores del NT participan de esta creencia, pero no del todo. No están de acuerdo en que la > justificación pertenezca al futuro escatológico, es una realidad presente y activa en Cristo. La justificación no es objeto de esperanza, sino un hecho pasado; lo que se espera es solo uno de los frutos de ese hecho que corresponde al futuro por necesidad: «Según las promesas de Dios esperamos cielos nuevos y tierra nueva en los cuales mora la justicia» (2 Pd. 3:13). Este será el último aspecto de la salvación lograda por Cristo que falta por consumar (cf. Ro. 8:22; Ap. 21:1). Sentado a la diestra de Dios, aguarda «hasta los tiempos de la restauración [*apokatástasis*, ἀποκατάστασις] de todas las cosas, de las cuales habló Dios por boca de sus santos profetas desde tiempos antiguos» (Hch. 3:21): cielos y tierra reconciliados plenamente y para siempre. Es la faceta

escatológica de la justicia, cuya realidad se hace presente en la historia mediante Jesús y avanza hacia la consumación de todas las cosas. En el momento presente, la justicia convive con la injusticia, la mentira se opone a la verdad, la opresión a la liberación, pero tienen los días contados. El ignorante, quien carece de esta esperanza de raíz cristiana, puede continuar en sus ocupaciones habituales: «El que es injusto, haga injusticia todavía. El que es impuro, sea impuro todavía» (Ap. 22:11), pero cuando menos se lo espera, se encontrará con el juicio de Dios, que pagará a cada uno según sean sus obras (v. 12). Por eso, sin desaliento ante la presencia del mal y sus trabas, «el que es justo, haga justicia todavía, y el que es santo, santifíquese todavía» (v. 11). Véase ALIANZA, APOCATÁSTASIS, FE, FRUTO, JUEZ, LEY, OBRAS, RECONCILIACIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alfaro, *Cristianismo y justicia* (PPC 1973); C.A. Ayarragaray, *La justicia en la Biblia y en el Talmud* (Valerio Abeledo Editor, Bs. As. 1948); K. Berger, "Justicia", en *SM* IV, 1162-1169; P. Bläser, "Justicia", en *DTB*, 542-557; J.Y. Calvez, *Fe y justicia* (ST 1985); G. Campanini, "Justicia", en *DTI* III, 212-237; J.M. Casciaro y V. Vegazo Sánchez, "Justicia", en *GER* 13, 678-681; A. Descamps, "Justicia", en *VTB*, 460-466; I. Fucek, "Justicia", en *DTF* (SP 1992); M. Gelabert, *En el nombre del justo* (SP 1987); J M. Guix, *Justicia y caridad* (PPC 1977); K. Kertelge, "δικαιοσύνη, *dikaiosyne*, justicia", en *DENT* I, 985-1000; K. Koch, " צדק, *sdq*, ser fiel a la comunidad / ser saludable", en *DTMAT* II, 639-668; E. Nardoni, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (EVD 2002); D.J. Reimer, "ts-d-q", en *NIDOTT* III,744-769; H. Seebass, "Justicia", en *DTNT* II, 404-411; H. Stigers, "tsedeq", en *TWOT* II, 752-755.

A. ROPERO

JUSTIFICACIÓN

Heb. 6664 *tsadaq*, צדק, y del gr. 1344 *dikaióo*, δικαιόω = «hacer justo» o «absolver, justificar», términos forense equivalentes a perdón y opuesto a condenación, mediante el cual al injusto es considerado como justo o inocente. Por justificación se entiende el acto por el que Dios perdona al pecador y le considera justo. Es una obra de gracia por la que la persona obtiene la salvación. En algunos de sus aspectos, se corresponde bastante bien con nuestra palabra «absolución», pese a lo inadecuado de la analogía. La absolución es la declaración judicial de que un acusado es hallado inocente de un cierto crimen. Con todo, es difícil encontrar un término equivalente en nuestro idioma que comunique la idea de rectitud y de justificación expresada en el texto hebreo.

1. El horizonte de Israel.
2. El horizonte cristiano.
3. Justificados mediante la fe.
4. Frutos de la justificación.

I. EL HORIZONTE DE ISRAEL. El vb. heb. 6663 *tsadaq*, צדק, relacionado con el tema de la justificación, aparece 40 veces en el AT, una en la rama Hithpael o reflexiva, en relación con el asunto de la copa de José, supuestamente robada por sus hermanos: «¿Qué hablaremos, o con qué nos justificaremos?» (Gn. 44:16). En cinco ocasiones aparece en Piel o intensivo: «Se justificaba a sí mismo más que Dios» (Job 32:2); «Si tienes razones, respóndeme; habla, porque yo te quiero justificar» (Job 33:32; véase también Jer. 3:11; Ez. 16:51, 52). Otras doce veces en la rama Hiphil o causativa: «Yo no justificaré al impío» (Ex. 23:7; y Dt. 25:1; 2 Sam. 15:4; 1 R. 8:32; 2 Cro. 6:23; Job 27:5; Sal. 82:3; Prov. 17:15; Is. 5:23; 50:8; 53:11). En la voz activa se utiliza casi exclusivamente en el libro de Job, estructurado bajo la forma de un proceso judicial en el que se encausa la persona del sufriente patriarca para determinar su grado de culpabilidad en las desgracias que le han sobrevenido, toda vez que el encausado se mantiene firme en su declaración de inocencia, lo que arranca la pregunta: «¿Será el hombre más justo que Dios?» (Job 4:17). La cuestión central es:

«¿Cómo se justificará el hombre ante Dios?» (Job 9:2; cf. 9:15, 20; 10:15; 11:2; 13:18; 15:14; 25:4). Los amigos de Job no admiten su inocencia ni su justificación (Job 33:12; 34:5; 35:7). El mismo Dios le pregunta: «¿Me condenarás a mí, para justificarte tú?» (Job 40:8). Al contrario, Job se retracta y se arrepiento en polvo y ceniza (Job 42:6). La justicia prevalece y Job es declarado inocente por Dios, al tiempo que condena a sus amigos por no haber «hablado lo recto acerca de mí, como mi siervo Job» (Job 42:7). Job es restaurado y recupera con intereses los bienes perdidos.

El ejemplo paradigmático del AT es el caso de Abraham, que «creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia» (Gn. 15:6). Aquí aparecen por primera vez los tres términos que harán historia teológica: «creer», «justicia», y «contar» o «imputar». «Creer» define la conducta de Abraham respecto a la promesa de Dios, que también puede llamarse confianza y fidelidad. Es lo que «le fue contado por justicia». Pues en la fe se halla contenida la confianza y la actitud requeridad para ser fiel y obediente a Dios en todo lo que manifieste su palabra. Así lo entiende el autor de Hebreos: «Por la fe Abraham, cuando fue llamado, obedeció para salir al lugar que había de recibir por herencia; y salió sin saber adónde iba. Por la fe habitó como extranjero en la tierra prometida como en tierra ajena», etc. (Heb. 11:8-9).

La justificación en sentido teológico estricto, tal como es presentada en la fe cristana, está ausente en el esquema y la reflexión del AT. El pensamiento dominante en Israel es la pertenencia al pueblo elegido y el cumplimiento de la Ley. Su preocupación no es la salvación de ultratumba, sino la terrenal, concretamente de sus enemigos históricos. La promesa dada a Abraham sobre la multiplicación de su descendencia incluye la posesión de «las ciudades de sus enemigos» (Gn. 22:17; cf. 24:60). De Judá se predice que «tu mano estará sobre el cuello de tus enemigos» (Gn. 49:8). En Levítico aparece entre los bendiciones de Israel: «Perseguiréis a vuestros enemigos, quienes caerán a espada delante de vosotros» (Lv. 26:7, 8). La salvación de Dios consiste básicamente en liberación del enemigo, como corresponde a una época y un país situado en medio de las grandes potencias del norte y del sur. Dios es quien libra de los enemigos (Nm. 10:9; Dt. 6:19; 20:1; 3, 4, 14; 21:10; 23:14; 28:7; 32:43; 33:7, 11; Jos. 21:44; 23:1; Jue. 2:18; 3:28; 8:34; 2 Sam. 3; 5:20; 7:9; 1 R. 5:3; 2 R. 17:39; 1 Cro. 14:11; Neh. 9:27; Is. 42:13; Nah. 1:2; etc), a él se elevan oraciones en ese sentido (Nm. 10:35; 2 Sam. 22:4; 1 R. 8:44; etc). Los Salmos están repletos de oraciones referentes a los enemigos, de quienes se pide ser salvado: «¡Levántate, oh Yahvé! ¡Sálvame, Dios mío!» (Sal. 3:7); «líbrame de la mano de mis enemigos y de mis perseguidores» (Sal. 31:15; cf. 5:8; 6:10; 8:2; 9:3; 10:5; 13:4; 18:37, 39; 18:40, 48; 21:8; 25:2, 19; 27:6, 12; 30:1, 11; etc). Por el contrario, la perdición es ser derrotado por los enemigos, y el mayor castigo el ser entregado a ellos (Lv. 26:17, 38; Dt. 28:7, 25; Jue. 2:14; Jer. 12:7; 15:14; etc).

El judaísmo posterior al exilio, con una mayor conciencia de la responsabilidad individual y de la vida ultratumba, hace de la justificación objeto de una esperanza futura, al final de los tiempos: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna y otros para vergüenza y eterno horror» (Dan. 12:2).

En el judaísmo contemporáneo de Jesús se había llegado a la convicción de que la justificación era posible mediante el cumplimiento estricto de la Ley. A esta mentalidad responde la pregunta retórica de cierto rabino planteada a Jesús: «Maestro, ¿haciendo qué cosa poseeré la vida eterna?» (Lc. 10:25). El fariseo de la conocida parábola oraba consigo mismo de esta manera: «Dios, te doy gracias que no soy como los demás hombres: ladrones, injustos», etc. Por el contrario, el publicano no quería ni alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: «Dios, sé propicio a mí,

que soy pecador». «Os digo que éste descendió a casa justificado en lugar del primero» (Lc. 18:14). Mediante este ejemplo Jesucristo deja claro desde el principio que andan equivocados los que tratan de establecer su propia justicia intentando cumplir la Ley de Moisés. Algunos, como Pablo antes de sus conversión, habían llegado tan lejos en cuanto a su observancia, que podían decir: «En cuanto a la justicia que es en la ley soy irreprensible» (Flp. 3:6).

II. EL HORIZONTE CRISTIANO. En el contexto de las diferentes escuelas judías y la influencia del pensamiento helénico, sin olvidar las nacientes corrientes gnósticas, el cristianismo ahonda en el tema de la justificación y ofrece una respuesta esperanzadora que libera al hombre de sus angustias. No en el futuro, sino en la historia presente de Jesucristo «el justo» (Hch. 3:14), que supo «cumplir toda justicia» delante de Dios y de los hombres (Mt. 3:15), se realiza la justificación del pecador delante de Dios. Él toma los pecados que condenan al hombre y, como buen samaritano, pone a su cuenta la deuda, pagando con su propia vida. En virtud de su ofrenda voluntaria (Jn. 10:18), Dios le hace sabiduría, justificación, santificación y redención para los creyentes (1 Cor. 1:30).

En abierta confrontación con el elemento > judaizante dentro del mismo cristianismo, el apóstol Pablo desarrolla como nadie el tema de la > justicia de Dios, la justicación y la > gracia. El apóstol ve en ella «la iniciativa divina más decisiva para la suerte de la humanidad» (Maertens-Frisque). Dios manifiesta su justicia entregado a su Hijo «por causa de nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación» (Ro. 4:25). Con su vida de obediencia y su muerte expiatoria, el Hijo mereció para una multitud la justificación y la justicia: «Porque como por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron constituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos» (Ro. 5:19). Lo que no podía obrar la Ley, «porque por las obras de la ley nadie será justificado delante de él» (Ro. 3:20), lo consigue la «justicia de Dios atestiguada por la Ley y los Profetas», manifestada en Cristo (v. 21). La justificación gratuita por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús (v. 24), no es un acto arbitrario contrario a la justicia, sino precisamente, una «demostración de su justicia» (v. 25), que actúa misericordiosamente con el caído a la vez que cumple las exigencias de la justicia, gracia a que Cristo ha sido puesto «como expiación por la fe en su sangre..., con el propósito de manifestar su justicia en el tiempo presente; para que él sea justo y a la vez justificador del que tiene fe en Jesús» (vv. 25-26).

Sobre el transfondo del legalismo e hipocresía de los religiosos que de una forma u otra malinterpretan la comunión con Dios, el cristianismo, comenzado por Jesús, tapa la boca de los arrogantes, de los engreídos, de los justos en su propia opinión, de los jactanciosos («¿Dónde está la jactancia? Está excluida», Ro. 3:27), de los ascetas que inventan nuevas vías de acceso a lo divino (cf. Col. 2:23), y anuncia a los cuatro vientos la paradoja de una justificación gratuita, totalmente inmerecida (Ro. 3:24). Dios es el que justifica (Ro. 8:30-34).

III. JUSTIFICADOS MEDIANTE LA FE. El hombre no interviene en la obra de justificación: no hay nada que pueda hacer para merecerla (Ro. 3:26-30; 4:5; 5:1; 11:6; Gal. 2:16; Ef. 2:8-10), ni siquiera la fe. La fe es *medio*, nunca *causa*; es el oído que atiende la sentencia favorable; la mano que acoge el don. Legalmente, la justificación es resultado de la sangre de Cristo (Ro. 5:9), es decir, de su muerte en la cruz. Sangre de la nueva Alianza, «la cual es derramada para el perdón de pecados para muchos» (Mt. 26:28). La fe no merece la justificación, como si tratara de una cambio de virtudes, fe por justicia. La fe sigue siendo fe y la justicia que justifica, justicia. La fe, al asentir a la palabra de perdón, al confiar en el dador de esa palabra y aferrarse en ella, pone al creyente en la situación de recibir la promesa. La justicia es propiamente de Dios, pero al intervenir la fe en

Jesucristo, Dios tiene la libertad de considerar justo al que a él se acoge, y comunicarle el don de su justicia, que es tanto absolución como novedad de vida (cf. Ro. 3:22; Gal. 2:16; 3:14, 26; Ef. 2:8; 3:12, 17; Col. 2:12; 2 Ti. 3:15). La justificación es un hecho del pasado, fundado en Cristo (cf. Ro. 5:1), sin que admita por parte del hombre incremento o disminución. O se está, o no se está justificado. O según otra terminología, o se está vivo o se está muerto (Jn. 5:24; 1 Jn. 3:14; cf. Ro. 6:6-11). Ya no hay condenación (Ro. 8:1), por cuanto Dios «hizo pecado» a Cristo para que los creyentes fueran hechos justicia de Dios en él (2 Cor. 5:21). La justicia de Dios no se transmite al creyente, en este punto no puede haber «sustitución vicaria». Es siempre una cualidad personal interna de rectitud y fidelidad, sin que se establezcan condiciones para recibir al pecador en la comunión con Dios, con todo lo que eso entraña en orden a la regeneración o novedad de vida.

IV. FRUTOS DE LA JUSTIFICACIÓN. La justificación mediante la fe, don divino por excelencia, abre, pues, el camino a la superabundante riqueza de Dios resultante de la gracia. Gracia que debe ser entendida como la actitud favorable y amorosa de Dios Padre que acoge al pecador, le invita al banquete de bodas de su Hijo y le viste con sus mejores galas. En la justificación es Dios quien comunica con el hombre pecador y, mediante este toque santificador que se realiza en la fe del hombre, le declara justo, absuelto de todas sus dedudas, auténticamente perdonado y como tal, listo para comenzar de nuevo y disfrutar de la herencia de la vida eterna. Es una obra completamente trinitaria. El Padre entrega al Hijo; el Hijo se entrega a sí mismo en sacrificio de expiación; el Espíritu Santo, don del Padre y del Hijo, aplica la salvación regenerando y transformando desde dentro, de tal manera que el pecador se «convierte en alguien que antes no era y ahora existe en realidad» (K. Rahner).

Más allá de la declaración judicial de perdonado, absuelto, justificado, que no pasan de ser meras analogías humanas, la justificación introduce en una experiencia personal con la divinidad de carácter transformador y totalmente liberador. El hombre pasa a ser posesión de Dios y Dios del hombre: «Yo te he redimido. Te he llamado por tu nombre; tú eres mío» (Is. 43:1). El uno permanece en el otro y viceversa (cf. Jn. 15:4). Esta nueva realidad que la justificación hace posible se describe en terminos familiares de > adopción, > filiación, > herencia, admisión en la familia de Dios, etc.

De este modo, la justificación es mucho más que un término forense, es una palabra de aceptación por parte de Dios que intoduce al invitado a la comunión con él. El creyente justificado es revestido de Cristo, indicando así, por vía de analogía, su nuevo estatus espiritual configurado a imagen de Cristo (Ro. 8:29; cf. Col. 3:10). También se puede describir de un modo atrevido como «participación en la naturaleza divina» (2 Pd. 1:4). Por lo mismo, a la justificación le sigue la regeneración y la santificación como parte de un proceso salvífico que culmina con la glorificación final del ser humano en su totalidad: «Por él estáis vosotros en Cristo Jesús, a quien Dios hizo para nosotros sabiduría, justificación, santificación y redención» (1 Cor. 1:30). «Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Pero sabemos que cuando él sea manifestado, seremos semejantes a él» (1 Jn. 3:2).

El resultado objetivo de la justificación, pues, es la puesta en marcha de un poder de transformación que conduce a la justicia y la santificación que comienza y se realiza en la existencia de cada individuo creyente. El Dios trino impulsa al creyente a obedecer su voluntad y le dota además de aquellos frutos espirituales, virtudes y ejemplos que contribuyen a la formación del nuevo hombre en Cristo.

El cap. 5 de la carta a los Romanos describe a la perfección el significado de la justificación y los

frutos que de ella se derivan. En primer lugar, Pablo menciona la paz y la gracia (Ro. 5:1-2). La paz sucede al estado de enemistad para con Dios y entre los hombres en el que paganos y judíos estaban sumidos antes de Cristo, según ha descrito en los primeros capítulos de la carta. La paz obtenida es, a nivel horizontal, la que se da entre pueblos tan enfrentados como judíos y gentiles, reconciliados gratuitamente por Cristo. Es un pensamiento exultante que se repite en otros lugares: «Él es nuestra paz, que de ambos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación» (Ef. 2:14). La fe del justificado no es la que corresponde al orden natural de este mundo, en cuanto expresión de una creencia, sino que ella misma es un don obrado por Dios que conduce a la esperanza de gloria. El amor de Dios es derramado en los corazones por el Espíritu Santo (Ro. 5:5), nutriendo así la fe y la esperanza, como se dice en otro lugar (cf. 1 Cor. 13:4-13). Desde ahora y para siempre, el cristiano, justificado por la sangre de Cristo y por su fe él, funda su vida sobre paz y amor al Padre, cuya garantía es la presencia del Espíritu en su interior. Véase ARRAS, EXPIACIÓN, FE, GRACIA, OBRAS, REDENCIÓN, REGENERACIÓN, SALVACIÓN, SANGRE, SANTIFICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV., *La justicia que brota de la fe* (ST 1982); P. Bläser, “Justificación”, en *DTB*, 557-566 (Herder 1985); G. Cornfeld, “Justificación”, en *EMB* II, 157-160; K. Kertelge, “δικαιόω, *dikaióo*, justificar, declarar justo”, en *DENT* I, 1000-1013; H. Küng, *La justificación* (Herder 1967); F. Lacueva, *Doctrinas de la Gracia* (CLIE 1975); S. Lyonnet, *La historia de la salvación en la carta a los Romanos* (Sígueme 1967); K. Rahner, *La gracia como libertad* (Herder 1972); M.J. Rodríguez, “Justificación”, en *GER* 13, 699-705; L Serentha, “Justificación”, en *DTI* III, 238-251; E. Tamez, *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*. (DEI San José 1991); Id., *Justicia de Dios: Vida para Todos: La justificación por la fe en Pablo* (SEBILA, San José 1991).

A. ROPERO

JUSTO

Gr. 2459 *Iustos*, Ἰοῦστος, del lat. *Iustus*; nombre frecuente entre los judíos, equivalente a *tsaddiq*, צַדִּיק (Josefo, *Vida*, 9, 65, 76). En el NT aparece como nombre o sobrenombre de tres personas.

1. Sobrenombre de José Barsabás, uno de los candidatos que no fue elegido cuando se echaron las suertes para llenar la vacante de Judas en el apostolado (Hch. 1:23).

2. Prosélito de Corinto que alojó a Pablo en su casa, adyacente a la sinagoga, y desde la que el Apóstol predicó a los gentiles (Hch. 18:7).

3. Sobrenombre de un judío cristiano cuyo verdadero nombre era Jesús. Era colaborador de Pablo y se unió a los saludos de este a los colosenses (Col. 4:11). La tradición cristiana lo considera el primer obispo de Eleuterópolis (*Acta Sanctorum*, Jun. 4, 67).

JUTA

Heb. 3194 *Yutah*, יֻטָה (Jos. 15:55), o *Yuttah*, יֻטָּה = «inclinada»; Sept. *Iettá*, Ἰεττά, *Itán*, Ἰτάν y *Taný*, Τανύ. Ciudad del país montañoso de Judá, nombrada juntamente con Maón, Carmel y Zif; es indudable que se encontraba en la misma zona (Jos. 15:55). Juta y sus alrededores fueron asignados a los sacerdotes (Jos. 21:16). Recibe en la actualidad el nombre de Yattâ (Yuttâ) y se halla sobre una elevación poco pronunciada, a unos 9 k. al sudoeste de Hebrón.

Algunos han sugerido que Juta podía ser la ciudad del país montañoso de Judá (*eis polin Iuda*, εἰς πόλιν Ἰούδα) a donde se dirigió María para visitar a Elisabet (Lc. 1:39) y donde, por tanto, residía Zacarías. La suposición más generalizada es que fue Hebrón la ciudad de Elisabet, aunque se ignora dónde nació Juan el Bautista.

JUVENTUD

Heb. 5271 *naúr*, נָע ר o *neurah*, נְעֻרָה = juventud; gr. 3503 *neotes*, νεότης, de *neos*, νέος, «nuevo, joven» (Mc. 10:20; Lc. 18:21; Hch. 26:4; 1 Ti. 4:12); en realidad, significa «más jóvenes», y así se traduce en Lc. 22:26; Jn. 21:18; 1 Ti. 5:1, 11; Tit. 2:4).

En la antigüedad la línea que separa la infancia de la juventud no estaba clara, ya que los niños eran iniciados en la vida adulta del trabajo en edad muy temprana. El término heb. para «joven», 5288 *naar*, נַעַר, a veces puede significar niño pequeño. Por lo general, denota a un joven de edad casadera. > Absalón fue considerado un *naar* a pesar de tener edad suficiente para encabezar una tropa de soldados (2 Sam. 18:5). Significa también «siervo», especialmente en relación con los «escuderos», sin duda jóvenes que aún no podían portar armas (cf. Jue. 19:11; 1 Sam. 14:1).

Los libros sapienciales insisten en el carácter decisivo que tiene para toda la vida del hombre la educación y formación que recibe en su juventud. Se mencionan repetidamente «los pecados de la juventud» (Job 13:26). En su visión de la bienaventuranza ligada a esta vida y esta tierra, el israelita se estremece de pavor pensando en la caducidad de la existencia y en la vejez sin vigor (Sal. 71). Para semejante situación recurre a Dios como fuente de vida y rejuvenecimiento (Sal. 51:12; 103:5; Job 20:11; 29:4; 33:25).

Con todo el respeto que siempre mereció la longevidad en los pueblos antiguos, las Escritura insisten en que una juventud virtuosa supera en gran manera a la sensatez y valor a los muchos días del anciano impío, y que la verdadera prudencia no está en las canas, sino en la vida inmaculada. En sentido simbólico se habla de la juventud de Israel, aludiendo a la formación del pueblo en los días del desierto, en el tiempo del establecimiento de Canaán (Os. 2:15; 11:1; Ez. 16).

Pablo, en sus cartas pastorales, se interesa repetidas veces por los problemas que plantea la edad juvenil, tanto en los responsables de las iglesias como en los fieles. A su discípulo Timoteo lo previene para que su conducta intachable y su caridad eviten menospreciar su juventud, que bien podía oscilar entre los 30 y los 40 años (1 Ti. 4:2). Véase HIJO, NIÑO.

K

KAIRÓS

Gr. *kairós*, καιρός, en el gr. clásico indica el concepto de «tiempo» referido al contenido, la situación y las posibilidades que ofrece. Para la noción de «tiempo» en sentido cronológico el griego posee la palabra *khrónos*, χρόνος, que indica su fluir, sobre el que el hombre no tiene poder alguno; *kairós*, καιρός, capta el tiempo como lo que hace posible experimentar nuevos contenidos vitales, es decir, «duración», pero también «paso», dando lugar a nuevas situaciones. En los autores bíblicos designa la oportunidad en la que se verifica el encuentro entre el Dios que se revela y el hombre en su condición personal y temporal. Por este motivo, la LXX usa preferentemente el término *kairós* para indicar el tiempo. Dios es Señor del tiempo y le ha señalado una finalidad. Frente al acontecer y sucesión del tiempo, aparentemente sin sentido, la literatura sapiencial subraya que todos los acontecimientos temporales están bajo el señorío divino (Sal. 31:15), tanto los del individuo como los de la comunidad (Sal. 31:15). Dios hace todo a su tiempo y tiene un tiempo para todo.

La promulgación de la > alianza en el Sinaí, indica la especial intervención de Dios en el tiempo a favor de un pueblo, que se inscribe en el propósito creativo de tener un pueblo para sí; este pacto es el signo visible de una promesa de futuro. A la luz de la alianza, los profetas descubren en el presente los gérmenes del futuro, porque, a diferencia del concepto griego, el tiempo no es homogéneo, sino que tiene momentos especiales, privilegiados (*kairoí*), que manifiestan la acción de Dios y que son detectados por la intuición profética. Jesús reprende a los maestros religiosos que saben discernir el aspecto del cielo, pero no pueden discernir las señales o signos de los tiempos (Mt. 16:1-4). Así se habla del «día de Yahvé» como un momento de intervención repentina de Dios para salvación de su pueblo o para castigo de los enemigos de Israel. En el NT, la palabra «hora» es usada con frecuencia para referirse al *kairós* de Jesús: «Ha llegado mi hora» (Jn. 12:13; 17:1). Por eso los apóstoles hablan de la «plenitud de los tiempos» (Gal 4:4) para referirse al corte cronológico que marca el advenimiento de Cristo. Los tiempos pasados palidecen ante la plenitud de Cristo, que asume la esperanza pasada y le confiere un cumplimiento cuyo horizonte se extiende a toda la humanidad, conforme a las antiguas promesas hechas a > Abraham. El *kairós* cristológico marca el cumplimiento de la historia con la encarnación del > Logos y el misterio de su pasión. El tiempo se ha cumplido finalmente; ha llegado la plenitud de los tiempos y todo el pasado se cualifica en relación con este acontecimiento presente; las promesas encuentran su plena realización: ya no hay que esperar más, porque ha comenzado un nuevo *kairós*, el de la salvación escatológica. El *kairós* es el momento de la cosecha (Mt. 21:34) o de la recogida de los higos (Mc. 11:13). Jesús anuncia que ha llegado el momento decisivo; no hay motivo para esperar otro, porque el reinado de Dios ha comenzado ya: está aquí (Lc. 17:21).

Los deseos del pueblo judío, alentados por las promesas proféticas (Is. 52:7-9; Sof. 3:14s) se realizan en la predicación, en las obras y sobre todo en el misterio pascual de Cristo. Esta es la «hora» decisiva, el momento escogido y establecido por Dios (Jn. 4:23; 5:25; 13:1; 16:25; 17:1; Ro. 5:6) en el que Cristo tenía que morir por los impíos. Este es el momento en que el tiempo del hombre se convierte en el *kairós* de Dios: el día de la salvación (2 Cor. 6:2). La Iglesia vive este *kairós* global a partir de Pentecostés, como herencia que hay que difundir a lo largo de los siglos (2 Ti. 4:2).

En relación con los hombres, cualquier momento es *kairós* para responder a la llamada de la salvación por parte de Dios, el tiempo decisivo, el instante oportuno en el que conviene actuar de una manera totalmente decidida y resuelta: «Entre tanto se dice: Si oís hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones como en la provocación» (Heb. 3:15; 4:7).

La Iglesia aguarda un *kairós* futuro, el retorno de Cristo, acontecimiento imposible de datar en su «día y hora», pero seguro en tanto que final de la historia, cuando Dios efectuará el juicio. Esta *parusía* abrirá el *kairós* eterno de la visión bienaventurada de Dios cara a cara; llegará entonces la plenitud, en donde se nos concederá compartir la temporalidad divina que es la eternidad. Véase DÍA, EÓN, ETERNIDAD, KERIGMA, SEGUNDA VENIDA, TIEMPO.

BIBLIOGRAFÍA: H.C. Hahn, “Tiempo/kairós”, en *DTNT*, IV; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Cristiandad 2008); J. Daniélou, *El misterio de la historia* (Dinor, San Sebastián 1957); G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (Sígueme 1991).

A. ROPERO

KEILA

Heb. 7084 *Qeilah*, קְעִילָה, escrito en 1 Sam. 23:5 קְעִלָה, prob. «ciudadela»; Sept. *Keilá*, Κε□λ□ o *Keílas*, Κε□λας.

Ciudad de la llanura de Judá (Jos. 15:44), en los límites de las tierras altas del sur. Parece haber sido fundada por > Naham el garmita, hermano de > Hodías, una de las cinco esposas de > Mered (1 Cro. 4:19). Atacada por los filisteos, fue liberada por David y sus seiscientos hombres. El texto bíblico da a entender que los habitantes de Keila sentían cierta simpatía por la causa de Saúl, como lo demuestra el hecho de estar dispuestos a entregar a David. Por este motivo, David no permaneció en ella (1 Sam. 23:1-13). Habitada después de la cautividad, debía ser una ciudad considerable a juzgar por los personajes mencionados como colaboradores de la reconstrucción de los muros de Jerusalén (Neh. 3:17, 18). Josefo la llama *Killa*, Κ□λλα (*Ant*. 6:13, 1). Se dice que el profeta Habacuc fue enterrado en ese lugar (Sozomeno, *Hist*. 7, 29; Nicéforo, *Hist*. 12, 48). Se identifica generalmente con *Jirbet Qila*, a 13 Km. al noroeste de Hebrón.

KELAÍA, KELITA

Heb. 7041 *Qelayah*, קֵלָיָה, quizá «menospreciado por Yahvé»; Sept. *Kolía*, Κωλ□α, *Kolaa*, Κωλαα. Levita que despidió a su mujer extranjera ante las órdenes dadas por Esdras (Esd. 10:23). Fue encargado por Esdras de leer y explicar la Ley al pueblo (Neh. 8:7), y selló el pacto al mismo tiempo que Nehemías (Neh. 10:10). También recibe el nombre de Kelita, heb. 7042 *Qelitá*, קְלִיטָא; Sept. *Kolitas*, Κωλ□τας, *Kallitas*, Καλλ□τας, *Kalitán*, Καλιτ□ν.

KEMUEL

Heb. 7055 *Qemuel*, קְמ אֵל = «Ayudador de Dios»; Sept. *Kamuel*, Καμου□λ, nombre de tres personajes del AT.

1. Tercer hijo de Nacor y de Milca, sobrino de Abraham. Tuvo seis hijos, todos desconocidos menos el último, Betuel, que fue padre de Labán (Gn. 22:21; 24:15).

2. Príncipe de la tribu de Efraín, fue uno de los que intervinieron en el reparto de las tierras de los cananeos (Nm. 34:24).

3. Levita que vivió en época de David; su hijo > Habasías fue jefe de los levitas (1 Cro. 27:17).

KENAT

Heb. 7079 *Qenath*, קְנָת = «posesión»; Sept. *Kanath*, Κανάθ. Ciudad de la ladera occidental de Djebel Hauran, en el extremo nororiental de Israel. Era la ciudad más oriental de Decápolis. Identificada con Kanawat, a 26 km. de Bostra (Bosra). Noba, sin duda de la tribu de Manasés, la tomó y le dio su propio nombre (Nm. 32:42, cf. Jue. 8:11), que sin embargo, no llegó a sustituir enteramente al antiguo. Volvió a caer en poder de los cananeos (1 Cro. 2:23). Los árabes vencieron allí a Herodes el Grande (*Guerras* 1:19, 2).

KÉNOSIS

Término gr., κένωσις, utilizado por los teólogos alemanes como concepto cristológico para expresar la humillación voluntaria de Cristo en su encarnación. Procede del vb. *kenóo*, κενόω, que denota el acto de despojarse del propio vestido. Se aplica de un modo especial a Cristo en el himno de Filipenses 2:6-11, al decir que «se despojó a sí mismo», *heautón ekénosen*, ἑαυτὸν ἐκένωσεν (Flp 2:7).

Según A. Oepke, *kenóo*, κενόω tiene como sentidos fundamentales, por un lado «vaciar, privar de contenido o posesión», y por el otro, «anular, destruir». En todo el NT este verbo y sus derivados o combinaciones expresan un sentido uniformemente negativo. El sujeto de esta acción es el Señor preexistente, que justamente en virtud de este «autodespojo» comienza a ser el Señor encarnado.

En el uso veterotestamentario de la LXX hay dos citas en que el verbo se emplea en sentido derivado y metafórico: Jer. 14:2 y 15:9. En la pluma del Apóstol, el doblete *kenós*, κενός/*kenóo*, κενόω aparece 12 veces —sobre un total de 18— y presenta una connotación generalmente negativa, con un particular acento en el matiz de «inutilidad» (1 Cor. 15:10, 14, 58; 2 Cor. 6:1; 1 Tes. 2:1; 3, 5; Gal. 2:2; etc.); en referencia específica al vb., aparece solo en San Pablo (Ro. 4:14; 1 Cor. 1:17; 9:15; 2 Cor. 9:3; y Flp. 2:7, en este caso con pronombre reflexivo).

Si bien está claro que el vb. *kenóo*, κενόω se emplea en una composición poética, sin embargo no puede excluirse su significado «metafísico» implícito en el contexto. La doble consideración que hace F. Ceuppens de *kenóo*, κενόω, que coincide en líneas generales con la división de Oepke, distingue un sentido absoluto (*seipsum evacuare*, *seipsum ad nihilum reducere seu redigere*) y un sentido relativo (*se spoliare*). En el primer caso expresa un vaciamiento de sí en el hecho mismo de tomar la > «forma» —condición— de siervo; en el segundo, se incluye, al menos implícitamente, el objeto del autodespojo: el «ser como Dios», que equivale prácticamente a la gloria y honor divinos. El vb. en diátesis activa y acompañado del pronombre reflexivo, acentúa la absoluta libertad de Cristo al realizar esta acción, que se concreta en la asunción —tomar, revestirse íntimamente— de la forma/condición de siervo.

En virtud de su autodespojo, Cristo asume la condición humana: «hecho semejante [*homoiómati*, ὁμοιώματι] a los hombres» (Flp. 2:7). El término *homoíoma*, ὁμοίωμα significa «aquello que se asemeja», es decir, una copia. Dentro del NT, en concreto en la carta a los Romanos, aparece 4 veces: una en sentido negativo, en relación con el pecado de idolatría (1:23); otra en relación con el pecado de Adán, de cuya semejanza son excluidos algunos (5:14); otra en referencia a la semejanza con la muerte de Cristo hablando de los frutos del bautismo (6:5), y la última hablando puntualmente sobre la condición que Cristo toma al ser enviado por el Padre (8:3), texto que constituye un importante paralelo con Flp. 2:6-8. En todos estos textos se da a entender tanto una adquisición como

una carencia o despojo de elementos constitutivos de una determinada situación; particularmente en Ro. 8:3, la condición de «carne de pecado» en la que el Hijo es enviado implica la adquisición de características de tal modo de ser (p.ej. la pasibilidad y mortalidad).

En Flp. 2:7 el objeto de la semejanza que posee Cristo es la condición humana tomada, no según una consideración abstracta, sino designando hombres concretos, en su particular situación: *anthropon*, ἀνθρώπων. Paralelamente, Ro. 8:3 se refiere también a la naturaleza o modo de ser humano de que Cristo se reviste al ser enviado, indicando explícitamente *al hombre afectado por el pecado* (*sarkós hamartías*, σαρκὸς ἁμαρτίας). Esta afirmación de Romanos se ubica, y como tal debe entenderse, en el contexto de la presentación de Cristo como impecable y principio de justificación y liberación del pecado y de la muerte (cf. Ro. 3:24-25; 4:25; 5:10, 15; 8:34; 9:5; 15:3). Esto significa que es extraño a la intención del autor afirmar que, junto a las consecuencias del pecado que afectaron la condición humana, como la pasibilidad y la mortalidad, la semejanza en la que Cristo es enviado incluye también la causa de tales situaciones, es decir, el pecado. Se debe, por tanto, tomar la *semejanza* antedicha en toda su amplitud: haberse hecho semejante a los hombres quiere decir poseer una completa y absoluta condición humana, aun en sus principios constitutivos más íntimos, y esta condición humana *concreta* soporta el peso de las consecuencias del pecado: el sufrimiento, la angustia, el ser tentado, la humillación, la muerte. Pero tal semejanza con los hombres, con quienes comparte todo, *excepto el pecado*, conlleva también la solidaridad fraterna y la posibilidad de merecer.

En este sentido, un texto que se puede considerar como paralelo a Flp. 2:7 es Heb. 2:17. Si bien en esta cita no se emplea *homoíoma*, ὁμοίωμα sino *homoióo*, ὁμοιόω (que indica el «hacer o resultar algo similar a otra cosa», y como tal el inicio de la «semejanza o similitud»), el concepto que se expresa es el mismo que en Filipenses. En efecto, en Hebreos la semejanza de Cristo con los hombres es total (*katá panta*, κατὰ πάντα), y tiene su raíz en la participación en la misma carne y sangre, como se destaca en 2:14. Esta solidaridad con la condición humana alcanza su plenitud en la muerte en la cruz, efectuada con un designio redentor (Heb. 2:17-18). En 4:15 se afirma que la semejanza con los hombres ha significado para Cristo la prueba y la tentación, excluyéndose tempestivamente la presencia del pecado: «fue probado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado [*pepeirasmenon dé katá panta kath'homoióteta khorís hamartías*, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας]».

Respecto a su distinción con *morphé*, μορφή («forma»), es útil advertir que cuando se habla en el NT de algún cambio en una persona que implique una modificación profunda o que dé a conocer el principio interno por el cual sucede tal cambio, se usa algún vb. con la raíz *morph-*, μορφ-, mientras que cuando se destaca solo la condición aparente o fugaz de tal cambio se utiliza la raíz *skhem-*, σχημ-. Así, para hablar de la transfiguración de Cristo, cuando manifiesta a sus discípulos su esplendor (Mc. 9:2), y para referirse a la adecuación de los cristianos a la nueva vida en orden a reproducir la imagen de Cristo (2 Cor. 3:18), se usa el verbo *metamorphóomai*, μεταμορφόομαι. Para referirse, en cambio, a la actitud de Satán, que se disfraza de ángel de luz (2 Cor. 11:14), o para advertir a los cristianos de no adecuarse a este mundo, ya que su apariencia pasa (Ro. 12:2), San Pablo usa verbos compuestos de *skhema-*, σχημα-: *metaskhematizo*, μετασχηματίζω y *syskhematizo*, συσχηματίζω.

El himno de Filipenses es ciertamente una de las más profundas presentaciones del misterio de

Jesucristo. Sin desarrollar o exponer explícitamente todos los elementos que entran en la consideración del ser y el obrar del Redentor, proporciona sin embargo los fundamentos para penetrar este misterio. De hecho, ya en su misma estructura, el poema distingue el estado "preexistente" del Redentor, su fase *kenótica* (encarnación y humillación de la Pasión) y su estado glorioso. Muestra, por otra parte, la actitud interior de Cristo que lo mueve a esta humillación de la cruz, es decir, la obediencia al Padre, así como la consecuencia final de tal obra: la exaltación y señorío de Cristo y la gloria de Dios Padre.

Aun cuando en su lenguaje poético el himno, en una primera consideración más superficial, parecería afirmar una eliminación o aniquilación de la condición divina de Cristo en su existir en forma de Dios, sin embargo, un análisis más detallado cierra la posibilidad a tal interpretación. Es ante todo absurdo pensar o imaginar que un ser divino pueda realmente al mismo tiempo autodestruirse, aniquilarse y continuar su existencia personal y su identidad consciente en un modo de ser inferior. Admitir una tal concepción es posible —al menos hasta cierto punto— en algunos mitos: pero ya no estaríamos tratando del himno cristológico de Flp. 2:6-11. En segundo lugar, esta visión es ajena completamente a todo el AT: más aún, es precisamente la violenta oposición a pensar esta posibilidad en Dios lo que dificulta el planteamiento del misterio de la encarnación. Es constante en toda la Escritura veterotestamentaria la enseñanza unánime acerca de la infinita perfección de Dios, particularmente su omnipotencia, trascendencia e inmutabilidad. Finalmente, es igualmente extraño al mismo San Pablo el sostener algún tipo de defectibilidad en el mundo divino y en la condición divina anterior al envío de Jesucristo. El Hijo, imagen perfecta del Padre y plenitud de la divinidad, es enviado a este mundo. No deja la condición de Hijo ni todo lo que en sí implica (antes que nada, la misma naturaleza o modo de ser del Padre).

Por tanto, esta *kénosis* se da propiamente en el hecho de tomar una nueva condición, *en relación con la cual la precedente existencia "en (la) forma de Dios" implica una plenitud infinita* y por cuya razón este "movimiento" es indicado con un vb. que expresa "vaciar, despojar, anular, abajar", unido a un pronombre reflexivo. El Apóstol utiliza expresamente para designar este nuevo modo de ser, esta nueva naturaleza, el término *dulos*, δοῦλος, con lo que se pone mayormente en evidencia la oposición con la soberanía y dignidad de Dios, soberanía y dignidad que también Cristo posee. En los demás lugares donde aparece este término, se designa siempre una condición de sometimiento, inferioridad y obediencia. El siervo debe rendir cuenta de aquello que se le ordenó. Es una condición opuesta en sí a la intimidad propia del amigo, y a la dignidad y libertad del hijo. No obstante, eventualmente *dulos*, δοῦλος indica también aquellos que son justos y obedecen a Dios (cf. Mt. 8:9; 10:24; 18:23; 20:27; 21:34; 24:45; Lc. 12:47; Jn. 4:51; 8:34-35; 15:15; Heb. 4:29; 1 Cor. 7:21-23; Gal. 3:28; 4:1.7; Col. 3:11, 22; 4:1; 1 Ti. 6:1; 2 Ti. 2:24; Tit. 2:9; 2 Pe. 2:19; Ap. 1:1; 7:3; 22:6. Es particularmente útil la comparación del himno de Filipenses con Ro. 6:16-18). En este sentido "esclavo" es más eficaz que cualquier otro término para mostrar gráficamente la distancia con Dios, y designa sin duda alguna la naturaleza o condición humana. Por lo demás, los dos versos siguientes (v.7c-d) remarcan, insistiendo sobre su especificidad *humana*, las características del nuevo modo de ser: Cristo es verdaderamente humano en cuanto a la semejanza con los demás hombres y en cuanto a las manifestaciones externas.

Cristo asume las limitaciones, debilidades y condicionamientos de nuestra condición herida por el pecado. No poseer una verdadera naturaleza humana, una completa *morphé*, μορφή, de hombre, vuelve ficticio el despojarse de la gloria, impide una real obediencia hasta la muerte en cruz y hace

innecesaria y superflua la exaltación final. Ser obediente es justamente la actitud, ante todo interior, y la situación de quien es siervo, sometido a la servidumbre. Ciertamente que esta obediencia no es un sometimiento forzado, contra la propia voluntad, lo cual excluiría la condición del mérito y la posterior concesión de la glorificación. De todos modos, no se habla de una obediencia anterior a su anonadamiento, sino posterior (de hecho, es presentada en relación con la muerte en cruz, posterior al abajamiento de v. 7a-b), y no se muestra como móvil de la acción del v. 7, sino del v. 8.

Esta realidad del anonadamiento de Cristo, que consideramos el punto determinante de todo el himno, creemos que es también aquello que constituye la máxima originalidad de la presentación del misterio de Cristo. Así, tomando ocasión de la exhortación dirigida a los filipenses, San Pablo muestra lo más profundo del ser de Cristo, esto es, el hecho de que siendo Dios se hizo hombre; existiendo en la forma de Dios tomó la condición de esclavo; sin dejar de ser lo que era comenzó a ser lo que no era. Esta condición de Dios anonadado se despliega luego en la humillación hasta la muerte y la consiguiente exaltación.

Una vez precisada esta consideración de la *kénosis* como su sentido primero y fundamental, es posible, en dependencia de este, afirmar un segundo significado: el despojarse Cristo a sí mismo significa *además y al mismo tiempo* la renuncia a la manifestación de la gloria y del dominio que le corresponde por «existir en (la) forma de Dios». La situación del esclavo es el sometimiento, la incapacidad de decidir por sí y según el propio arbitrio, la total dependencia de la voluntad y de la decisión de otro. Tal posición conlleva el deshonor y la falta de valoración en lo que se es y se hace. Cristo, que no había considerado una rapiña la gloria que se sigue de su igualdad con el Padre, de su «ser como Dios», abandona libremente tal honor *en cuanto a sus manifestaciones externas* y se somete a la voluntad del Padre (en Jn. 17:5 el mismo Jesús en su oración sacerdotal se refiere a la gloria que tenía en el principio y a la gloria que recibe por la Pasión y Resurrección: *dóxason me sý, páter, pará seautô te doxe hê eíkhon pro tu ton kosmon eînai pará soí*, δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί). Véase CRISTOLOGÍA, ENCARNACIÓN, FORMA.

KERIGMA

Gr. 2782 *kérygma*, κήρυγμα = «bando, proclama, mensaje», sustantivo derivado del vb. *keryssein* (que aparece 60 o 65 veces en el NT); en griego clásico indica una noticia de carácter público traída por un > heraldo o pregonero (gr. *kéryx*, κῆρυξ, 4 veces), de forma que lo que se anunciaba se hacía efectivo por el mismo hecho de su divulgación; en el NT designa más bien el anuncio del Evangelio hecho a los judíos y a los paganos, la proclamación de la Buena Noticia de la salvación por obra de Cristo el Señor, muerto y resucitado, la sustancia de lo predicado en contraste con el acto de la predicación (Mt. 12:41; Lc. 11:32; Ro. 16:25; 1 Cor. 1:21; 2:4; 15:14; 2 Ti. 4:17; Tit. 1:3).

El vb. gr. de la misma raíz, 2784 *kerysso*, κηρύσσω = «predicar, proclamar», se usa en Mc. 1:14 (*kerysson* = proclamando), para designar la predicación de Jesús concerniente al contenido del v. 15 como esquema resumido, pero completo, de la «buena noticia»: «En el reloj de Dios ha sonado la hora de la gran oportunidad (gr. *ho kairós*) y el reino de Dios se ha puesto al alcance de la mano; arrepentíos y creed en el Evangelio».

En la predicación apostólica, el mensaje cristiano abarca en su contenido la vida y la obra de Cristo, con especial énfasis en su muerte y su resurrección, según estaba profetizado en las Escrituras

(cf. 1 Cor. 15:1-4). En este sentido, el *kérygma* se distingue de la *didakhé*, o enseñanza, pues en el primero es Dios quien llama a los seres humanos a una decisión de creer y de membresía en la comunidad de la fe, mientras que en la segunda la Iglesia es la que se encarga de instruir a los ya que ya han creído en las verdades relativa a la fe profesada (cf. Mt. 28:19-20). De modo que anunciar el Evangelio no consiste en ofrecer un simple informe histórico de un acontecimiento ya ocurrido, sino que es el mismo acontecimiento lo que manifiesta eficazmente el mensaje de salvación que contiene. «El *kerigma* no es del pasado, ni ha pasado. Hoy como ayer, el choque de la buena nueva tiene que impresionar a los hombres del mundo entero... El kerigma actual debe resonar para que Jesús sea reconocido e identificado como el Cristo, Señor, salvador universal, centro de la historia, que invita a cada hombre a la conversión y a la fe» (R. Latourelle).

En el mensaje evangélico la acción salvífica de Dios en Jesucristo se hace presente por obra del Espíritu Santo. Por eso, los que escuchan el *kerigma* no pueden permanecer indiferentes, sino que son invitados a convertirse y a creer (cf. Hch. 2:3, 5, 10, 13). Todo manifiesta en los apóstoles el deseo de extender con urgencia el mensaje de salvación. Bajo el impulso del Espíritu, se ven arrastrados por una especie de fiebre, que los obliga a anunciar, a evangelizar. Si bien Cristo es el objeto y centro del *kérygma*, no hay que desvincularlo del contexto general de la «Historia de la Salvación», que comienza por el primer acto creativo de Dios, «que hizo el cielo y la tierra» (Hch. 4:24), y que se prolonga a lo largo de la historia de los patriarcas (Hch. 3:13), el pueblo elegido y los profetas (Hch. 3:18, 24). En esa línea de cumplimiento aparece Jesucristo, en quien Dios actúa de modo extraordinario mediante «señales y prodigios» (Hch. 2:22), como cabeza y piedra angular del nuevo pueblo de Dios (Hch. 4:11). El final trágico de Jesús no frustra el plan de Dios, sino que lo realiza (Hch. 2:23). Por eso Dios resucita a Jesús como testimonio de su aprobación (Hch. 3:13; 4:10; 5:30, etc.). El *kerigma* apostólico se centra la muerte de Cristo «por nuestros pecados, según las Escrituras» (1 Cor. 15:1-8), y en su resurrección de entre los muertos (Ro. 10:8-9), porque el Jesucristo crucificado es al mismo tiempo el Señor de la Gloria (1 Cor. 1:17-23; 2:2-8); ha entrado en la gloria de Dios (2 Cor. 4:3-5). Pero la Historia de la Salvación no se detiene, sino que se cumple. La efusión del Espíritu indica que los tiempos mesiánicos han comenzado (Hch. 2:17-21); la era de la salvación, antes restringida a un solo pueblo, ahora está abierta a todo el mundo; la invitación se extiende a judíos y gentiles por igual (Hch. 3:25), que encuentran gracia en el nombre del Señor Jesús (Hch. 2:39), en quien únicamente está la salvación (Hch. 4:12). Cristo Jesús permanece en el cielo, pero un día volverá y entonces restablecerá todas las cosas (Hch. 3:20s.). Por ahora hay que arrepentirse de los pecados, creer en el Señor Jesús y hacerse bautizar en su nombre para recibir el perdón y el don del Espíritu Santo (Hch. 2:38; 3:19-26; 5:31; 10:43; 13:38). Los paganos tienen que convertirse de los ídolos al Dios vivo y verdadero y esperar a su Hijo (1 Tes. 1:9-10). En estas líneas generales se podría resumir el *kerigma* apostólico primitivo.

El uso del término *kerigma* se hizo muy frecuente a partir de los años cuarenta, cuando un grupo de teólogos jesuitas de la Facultad de Innsbrück (Jungmann, los hermanos Karl y Hugo Rahner, Franz Lackner y Franz Dander), constatando cómo la teología que se enseñaba en los seminarios no era ya capaz de alimentar y de animar la predicación de los futuros pastores y la vida de los cristianos, propusieron volver a la originalidad y a la vitalidad del primer anuncio apostólico. En la teología protestante se habla de una «teología específicamente kerigmática» para entender la relación que el «mensaje proclamado» guarda con el «Jesús histórico». R. Bultmann creía que la fe nunca debe descansar sobre los resultados de la investigación histórica, sino solo sobre el kerigma mismo.

Véase CATEQUESIS, ENSEÑANZA, EVANGELIO, PREDICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Aleu, *Jesús de Nazaret en los orígenes del cristianismo* (CLIE 1992); L. Coenen, "Mensaje y kerygma", en DTNT III, 57-68; K. Rahner - K. Lehmann, "Kerigma y dogma. Historicidad de la transmisión", en MS, 1111, 812-878; R. Latourelle, "Kerigma, catequesis", en *DTF*; A. Salas, *Jesús, evangelio vivo. Kerigma y catequesis en el cristianismo primitivo* (PPC, Madrid 1977).

F. LACUEVA

KEREN-HAPUC

Heb. 7163 *Qeren-happukh*, קֶרֶן הַ ךּ, de *qeren*, קֶרֶן = «cuerno», y por implicación «frasco» o «tarrito de cosméticos», con el sentido de «suma de las esencias»; la Sept. traduce por el más helénico *Amaltheías*, Ἀμαλθε□ας, *Amalthaías*, Ἀμαλθα□ας, *Amalthías*, Ἀμαλθ□ας, o *Maltheas keras*, Μαλθ□ας κ□ρας, «cuerno de Amaltea», referencia a la cabra que amamantó a Zeus niño en el Monte Ida, en Creta.

Nombre de una de las hijas de Job, nacidas al final de su período de angustia y prueba: «A la primera le puso por nombre Jemima; el nombre de la segunda era Quesia, y el nombre de la tercera, Queren-hapuj» (Job 42:14). Cada nombre es significativo y describe la prosperidad presente de Job, en contraste con su miseria anterior. > Jemima significa «luz del día», después de su «noche» de calamidad (también puede significar «paloma»); > Quesia, «hierba aromática», en lugar de las úlceras y el estiércol sobre el que moraba; Queren-hapuj, «cuerno de cosméticos» con que las mujeres se coloreaban los párpados, en contraste con el «cuerno contaminado en el polvo» (Job 16:15) de la previa experiencia de Job.

El hagiógrafo da por supuesto que las tres hijas son fruto del matrimonio con una segunda mujer. Es el mismo número que antes. Añade, además, que tienen «herencia entre sus hermanos», privilegio poco común en el Oriente antiguo, ya que las hijas heredaban solamente si no había hijos varones (cf. Nm. 27:8). En este caso, el autor quiere mostrar las amplias riquezas restituidas al justo Job, distribuidas con magnanimidad entre los suyos. Véase HERENCIA, JOB.

A. ROPERO

KESITA

Heb. 7192 *qesitah*, קְ . יטָה, de una raíz inusitada, prob. «peso, lingote», de ahí «pieza de dinero o de plata» (Gn. 33:19; Jos. 24:32; Job 42:11). La Sept. y todas las versiones antiguas traducen «cordero», ya se trate del animal, o de una moneda con esa inscripción. Gesenius, Rosenmuller, Jahn, Kalisch, y otros exegetas creen que se trata de un peso de plata de tamaño no determinado.

KETUBIM

Heb. *Kethubim*, תְ בִים = «Escrituras», término usado desde la época de los talmudistas para designar la tercera y última división del AT según la clasificación judía. Las Escrituras o *Kethubim* están compuestas por doce libros, a saber, cinco *megilloth* o «rollos»: *Shir Hashshirim* (Cantar de los Cantares), *Qohéleth* (Eclesiastés), *Ruth*, *Ekhah* (Lamentaciones) y Ester; los libros de *Iob* (Job), *Mishlé* (Proverbios) y *Tehilim* (Salmos); y finalmente están los libros de Daniel, *Ezrá*, *Nejemiah* (Esdras y Nehemías) y *Dibré Hayyamim* (Crónicas). No todos los autores judíos siguen este orden, pero sí coinciden en afirmar que los libros que componen los *Kethubim* gozaban del grado más bajo de inspiración, ya que sus autores no recibieron una comunicación directa del cielo como fue el caso de Moisés (autor de la *Torah*), a quien Dios habló cara a cara; ni tampoco gozaron, como los

profetas, de visiones o revelaciones, que representan la segunda clase de escritores sagrados (*Nebiim*); aun con todo, el Espíritu divino asistió a los autores de los *Kethubim* inspirándoles ideas y pensamientos. Véase BIBLIA, HAGIÓGRAFOS.

KHIRBET

Término árabe que significa «ruina», se usa como componente de muchos nombres de lugares destruidos en el Oriente Medio. Véase ARQUEOLOGÍA, TELL.

KIBROT-HATAAVA

Heb. 6914 *Qibroth-hattaawah*, קִבְר ת הַ ־ אֲוָה = «sepulcro de la codicia»; Sept. *Mnémata tes epithymías*, Μν□ματα τ□ς □πιθυμ□ας; Vulg. *Sepulchra concupiscentiae*. Uno de los lugares de la península del Sinaí, entre el monte Sinaí y Hazerot, donde acamparon los israelitas en su peregrinación por el desierto; allí envió Dios gran cantidad de codornices en respuesta a la queja del pueblo, que quería comer carne. Muchos murieron y fueron sepultados como castigo por su espíritu descontento y rebelde (Nm. 11:33-35; 33:16, 17; Dt. 9:22).

KIPUR

Heb. 3725 *kippur*, ר ֻ = «expiación». Véase DÍA DE LA EXPIACIÓN; EXPIAR.

KIBSAIM

Heb. 6911 *Kibtsáyim*, קִבְצַיִם = «montón doble»; Sept. *Kabsaím*, Καβσα□μ. Ciudad levítica de la tribu de Efraín. Fue asignada a los coatitas y considerada como una ciudad de refugio (Jos. 21:22). Es mencionada en relación con > Gezer y > Bet-horon.

KIR

Heb. 7024 *Qir*, קִיר = «muralla», en moabita; «ciudad, fortaleza»; Sept. siempre como apelativo *teîkhos*, τε□χος, *polis*, π□λις, *bothros*, β□θρος. Lugar al que los asirios de Tiglat-Pileser deportaron a los moradores de Damasco después de capturar la ciudad (2 R. 16:9; Am. 1:5). Es mencionado en relación con Elam (Is. 22:6). Al parecer, los arameos del sur de Siria emigraron a Kir en una época previa (Am. 9:7). Su ubicación más probable es entre el Tigris y la llanura de Elam.

KIR-HARES, KIR-HARESET

Heb. 7025 *Qir Jéres*, קִיר־חֶרֶ (Jer. 48:31,36); Sept. *Keirades*, Κειρ□δες; también *Qir Jaréseth*, קִיר־חֲרֶ ֶ ת (Is. 16:7, 11); Sept. *katoikuntes Seth*, κατοικο□ντες Σ□θ; en ambos casos significa «fortaleza de la alfarería» (2 R. 3:25; Is. 16:7, 11), llamada también Kir-Hares (Jer. 48:31, 36) y Kir de Moab (Is. 15:1).

Una de los dos ciudades fortificadas del sur de Moab. Resistió el asalto conjunto de los ejércitos aliados de Israel, Judá y Edom (2 R. 3:25). Parece ser que fue tomada por los babilonios, a juzgar por Is. 15:1, cuya paráfrasis aramea lee *kerakka demoab*, ּ ַר ָ א ְ מ אָב, «el castillo de Moab», cuya pronunciación en árabe es *karak*, *kerak*, o *k'rak*, y es el nombre que recibe en 2 Mac. 12:17, *Khárака*, Χ□ρακα, y *Kharakmoba*, Χαρακμ□βα, en el códice Bizantino, similar al nombre dado por Ptolomeo, *Kharákoma*, Χαρ□κωμα (*Geog*. V, 17, 5). Su nombre moderno es Kerak, al este del mar Muerto y a 29 km. al sur del Arnón. Se trata de una altura aislada de los montes vecinos (excepto en

dos puntos) por profundos precipicios. Es una pequeña ciudad con una fortaleza en lo alto de la colina. En las Cruzadas, los francos se apoderaron de ella y la ocuparon entre 1167 y 1188. A ellos se debe la construcción de la imponente fortaleza todavía conocida como Krak de los Caballeros. Dominaba la importante ruta de caravanas que unía Siria con Egipto y Arabia. Fue conquistada por Saladino después de un largo asedio. Los cruzados creyeron por error que se trataba de > Petra, nombre con que aparece frecuentemente en los escritos de Guillermo de Tiro y Jacobo de Vitri. Véase MOAB.

KIRIAT. Véase QUIRIAT.

KIR-MOAB

Heb. *Qir-Moab*, קִיר־מ אָב = «fortaleza de Moab»; Sept. *to teîkhos tes Moabítidos*, τὸ τεῖχος τῆς Μωαβίτιδος; Vulg. *murus Moab*. Nombre dado por el profeta a Kir-Hares: «Profecía acerca de Moab: Ciertamente en una noche fue destruida y silenciada Ar-moab. Ciertamente en una noche fue destruida y silenciada Quir-moab» (Is. 15:1). Véase KIR-HARES

KOINÉ

Gr. *koiné*, κοινή = «común». El griego que se estudia en el Bachiller de Humanidades y en Filología Clásica como modelo de lengua de la antigüedad es el que corresponde, en líneas generales, al dialecto ático (hablado en Atenas y su área de influencia), ya que literariamente llegó a superar a todos los demás dialectos helénicos, principalmente en los siglos V y IV a.C. En él escribieron los grandes autores de la literatura griega clásica, es decir, los poetas trágicos Esquilo, Sófocles y Eurípides, el poeta cómico Aristófanes, los historiadores Tucídides y Jenofonte, el filósofo Platón y los oradores Lisias, Demóstenes y Esquines, principalmente. Debido a la importancia comercial y cultural de > Atenas, el ático resultó el dialecto que sirvió de modelo para la constitución del conjunto idiomático que llamamos *he koiné diálektos*, ἡ κοινὴ διάλεκτος —«lengua común»— o griego helenístico.

En el origen de la *koiné* como lengua universal se halla el proyecto de unificación de Grecia bajo Filipo de Macedonia y la extensión de las conquistas de > Alejandro Magno por todo el Oriente, que hicieron de esta modalidad del griego antiguo una *koiné glossa*, κοινὴ γλῶσσα o lengua común a todos los pueblos helenos y aquellos que se vieron inmersos en el ámbito cultural helenístico; en su forma literaria y más elevada la cultivaron, entre otros, instituciones venerandas de la antigüedad como la célebre biblioteca de Alejandría, filósofos como Aristóteles, historiadores como Polibio, eruditos y poetas como Apolonio de Rodas, científicos como Teofrasto de Alejandría o Arquímedes de Siracusa, y moralistas como Plutarco. Asimismo, la *koiné* constituye el fondo del griego bíblico, tanto de la Versión de los LXX o *Septuaginta* como del NT. Se difundió, aunque menos, por las costas occidentales del mar Mediterráneo hoy correspondientes a Italia, Francia, España y África del Norte, de modo que su conocimiento y su cultivo llegó a formar parte de los requisitos de todo aspirante al éxito social en la antigua Roma y sus provincias occidentales. Es un hecho comprobado que la Iglesia cristiana de la ciudad de Roma tuvo como lengua propia el griego *koiné* hasta bien entrado el siglo III d.C.

Entre los rasgos generales de la lengua *koiné*, en comparación con el griego clásico, podemos indicar unos pocos significativos: reducciones fonéticas de base e influencia dialectal jónica

(reducción del grupo *gn*, *γν* a *g*, *γ*; solución *ss*, *σσ* para la *tt*, *ττ* ática, introducción de la vocal *e*, *η* en paradigmas donde en el ático clásico había predominado la *a*, *α*, etc.); pérdida progresiva de la distinción de cantidades vocálicas (vocales largas y breves) y desarrollo del acento como rasgo suprasegmental dominante; vocabulario nuevo con amplia entrada de términos foráneos (semíticos en el caso del griego bíblico) y eliminación de étimos antiguos reemplazados por otros más expresivos (por ejemplo, *próbaton*, πρόβατον, "oveja", sustituye por completo al clásico *oîs*, οἶς, de la misma forma que *khoîros*, χοῖρος, "cerdo", ha eliminado a *hys*, ὗς; el verbo *gínomai*, γίνομαι y alguno que otro más, como *steko*, στήκω, empiezan a sustituir, todavía tímidamente, al copulativo clásico *eimí*, εἰμί, que carecía de sustancia fónica debido, entre otras razones, al avance imparable del itacismo o sonido /i/ aplicado a varias combinaciones vocálicas); alteraciones en la flexión y los paradigmas clásicos del nombre y el verbo; reducción del uso del sistema casual y tendencia a la fijación de algunas palabras en caso único; tendencia a la regularización del sistema verbal por la eliminación progresiva de los antiguos verbos en *–mi*, -μι y la creación de paradigmas de conjugación más coherente; pérdida casi total del modo verbal optativo (el optativo más evidente en el Nuevo Testamento es el *mé génoito*, μὴ γένοιτο "que no sea así", "de ninguna manera", tan empleado por Pablo. Cf. Romanos 3, 4:6, 31; Gálatas 2, 17:21; etc.); pérdida progresiva de los matices que diferenciaban en la lengua clásica los temas de aoristo y de perfecto en detrimento de este último; evidente dominio de la parataxis frente a una clara inseguridad en el empleo de la subordinación; valor polivalente de la conjunción copulativa a expensas de otros nexos clásicos que van desapareciendo; nuevo valor completivo de la conjunción final *hina*, ἵνα; repeticiones de palabras para denotar intensidad; tendencia a fijar ciertos casos de la declinación en detrimento de la flexión completa de la época clásica; reducción del cuadro preposicional de la lengua clásica e introducción de adverbios como refuerzo de algunas preposiciones. Todo ello anticipa lo que siglos después sería el griego moderno, el actual *dimotikí*. En suma, se trataba de un idioma cómodo, flexible como el pensamiento, relativamente fácil de aprender y bien adaptado a su papel internacional. De ahí que, junto con el latín, llegara a ser lengua oficial del Imperio romano en la cuenca oriental del Mediterráneo.

Los eruditos distinguen varios tipos de *koiné*, p.ej., la *koiné egipcia*, conocida gracias a los papiros de la LXX y la gran profusión de correspondencia privada conservada en Egipto, así como la gran cantidad de escritos apócrifos y gnósticos que han salido a la luz a lo largo de los siglos XIX y XX. Encontramos también una *koiné* del Asia Menor, otra itálica, siria, persa, bactriana, o incluso india. Turner, entre otros, hace referencia a la existencia de una *koiné grecojudía*, hablada por los habitantes de Palestina, cuya lengua materna era el arameo, pero que empleaban el griego como vehículo común de expresión, troquelado por esquemas de su lengua nativa, lo que daba a la expresión helena un colorido muy particular. No hay que olvidar que Palestina fue uno de los países de Oriente donde la lengua griega común más se arraigó; el > latín, lengua de los invasores romanos, tenía en ella muy poco uso, aunque en tanto que idioma del Imperio se utilizaba para las comunicaciones y despachos oficiales. Flavio Josefo dice que todos los decretos redactados en latín se acompañaban de una traducción al griego.

En relación con las Sagradas Escrituras, diremos que los autores bíblicos acuñaron nuevas expresiones helenas debido a su trasfondo cultural semítico. Existe una notable diferencia entre la Septuaginta y el NT, así como entre los distintos libros que los componen. «La lengua de los

traductores debió causar problemas a los griegos desconocedores de la mentalidad judía. Estos, sin embargo, puesto que hablaban también griego, debían entenderlo perfectamente» (A. Piñero).

Desde el punto de vista teológico, se ha dicho que la existencia de una *lingua franca* en el inicio del cristianismo muestra cómo la providencia divina preparaba la dinámica de la historia para llegar a la producción de un vehículo lingüístico universalmente empleado que sirviera para la propagación misionera del Evangelio en el mundo entonces conocido. Véase GRIEGO, lengua, HELENISMO, SEPTUAGINTA.

BIBLIOGRAFÍA: Easterling, P & Handley, C. *Greek Scripts: An illustrated introduction*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, 2001; Gonzalo Aranda, “Grecia XIII. Griego bíblico”, en *GER* 11., 304-306; V. Conejero, *El lenguaje coloquial griego* (Barcelona 1973); F. W. Gingrich, “The Greek NT as a Landmark in the Course of semantic Change”, en *JBL* 73, 1954, 189 ss; M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento* (Burgos 1969); C.F.D. Moule, *The Language of the NT* (Cambridge, 1952); Antonio Piñero, “Griego bíblico neotestamentario. Panorámica actual”, en *Cuadernos de filología clásica* 11, 1976, 123-198; C.H. Turner, *Sintaxis: Grammatical insights into the NT* (Edimburgo, 1966).

J. M. TELLERÍA

KOINONÍA

Gr. 2842 *koinonía*, κοινωνία, derivado del vb. 2841 *koinoneo*, κοινωνέω = «compartir, participar en algo indivisible, comunicar con, tener comunión en» (la Vulg. traduce por *communio*), que en las versiones castellanas se traduce por comunicación, comunión, comunidad, participación (Hch. 2:42; 2 Cor. 6:14; 1 Jn 1:3, 6, 7). Este término tiene en el NT griego un riquísimo contenido que se expresa por sus distintos matices contextuales. Incluye como primer sentido el de «participación»; tener parte en alguna cosa o algo en común, p.ej., en sentido profano, una comunión de vida, tal como la del matrimonio: *koinonía pantós tu bíu*, κοινωνία παντὸς τοῦ βίου; también la participación de los bienes materiales o el hecho de formar parte de la ciudad. Para Platón, la *sotería*, σωτηρία o salvaguardia, no solo del individuo, sino de todo el *kosmos*, κόσμος, que comprende hombres y dioses, tiene su fundamento en la *koinonía*, κοινωνία. El vb. *koinoneo*, κοινωνέω frecuentemente va acompañado —como el sustantivo abstracto— de un genitivo de cosa o materia, o con preposiciones equivalentes (*perí*, *epí*, etc.). En la misma familia semántica, *koinonós*, κοινωνός designa al «compañero» o «partícipe» (Genosse, Teilhaber).

En la LXX no es frecuente esta familia de palabras. *Koinonía*, κοινωνία aparece solo en Lv. 5:21, pero no es traducción literal del hebreo. *Koinonós*, κοινωνός traduce a veces la raíz *tsabar*, צבר, «unir, ligar», de la que se derivan sustantivos como «unión de partes», «relación jurídica», «casa común», «asociación», también «compañero, socio, camarada, esposa», «asociación de los que honran a Dios» (Sal. 119:63), los cómplices de una fechoría, o incluso el vínculo con los ídolos. En los libros griegos del AT *koinonós*, κοινωνός (Ecles. 6:10; 41:19; 42:3) y *koinoneo*, κοινωνέω (Ecles. 13:1, 2, 17) comparten las acepciones griegas y las de la raíz *tsabar*, צבר, y *koinonía*, κοινωνία designa una participación concreta de algo (con gen. o dat. de la cosa; Sab. 6:23; 8:18). Pero no se usa para designar la comunión con Dios. En el NT, en cambio, la familia de términos de *koinon-*, κοινων- vuelve a ser ampliamente usada con varios matices semánticos que implican las acepciones helenísticas. Así *koinoneo*, κοινωνέω es empleado ocho veces (seis en el *corpus paulinum*, incl. Heb., una en 1 Pd. y una en 2 Jn.); *koinonós*, κοινωνός aparece diez veces (Mt. 23:30; Lc. 5:10; 1 Cor. 10:18, 20; 2 Cor. 1:7; 8:23; Flm. 17; 1 Pd. 5:1; 2 Pd. 1:4); *koinonikós*, κοινωνικός aparece en 1 Tim 6:18, y *koinonía*, κοινωνία se encuentra diecinueve veces (Hch. 2:42; 1 Jn. 1:3, 6,

7; Ro. 15:26; 1 Cor. 1:9; 10:16; 2 Cor. 6:14; 8:4; 9:13; 13:13; Gal. 2:9; Fil. 1:5; 2:1; 3:10; Flm. 6; Heb. 13:16). En Hch. 2:42 parece designar más bien la participación común en los bienes materiales, pero como efecto de la comunión eclesial. Es sobre todo en San Pablo donde el término adquiere contenido religioso cristiano profundo e inmediato. Pablo usa *koinonía*, κοινωνία para expresar la comunión del fiel en Cristo y en los bienes cristianos, así como la comunidad de los fieles entre sí. No habla directamente de una *koinonía Theû*, κοινωνία Θεοῦ, sino de aquella que es mediata a través de Cristo: 1 Cor. 1:9: *ekléthete eis koinonían tu huiû*, ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ, con varios equivalentes paulinos del concepto, como «en Cristo», la imagen de los miembros del cuerpo, el cuerpo y la cabeza, las expresiones con *syn-*, que manifiestan la mística unión con Jesucristo, su vida, sufrimientos (de especial relieve es Fil. 3:10: *koinonían pathematon autû*, κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ) y glorificación. También es la participación en el Evangelio como mensaje salvífico (Fil. 1:5) y en la fe (Flm. 6), además de participación del Espíritu Santo (2 Cor. 13:13; Fil. 2:1). La comunión eucarística es el medio de relación en y con Cristo (1 Cor. 10:16ss), así como de su redención. Los comensales de las víctimas sacrificiales judías son *koinonoí tu thysiasteríu*, κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου (1 Cor. 10:18, donde "altar" representa la presencia de Dios), mientras que los que comen de los sacrificios paganos se designan como *koinonoí ton daimoníon*, κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων (1 Cor. 10:20). Entre los comensales se establece una comunión. Así, de la comunión en Cristo deriva la de los cristianos entre sí, que devienen *koinonoí*, κοινωνοί (Flm. 17; 2 Cor. 8:23), que viven en comunión espiritual (Rom. 15:27) para participar de los bienes y socorrer las necesidades de los demás, incluso las materiales (Rom. 1:13), y compartir gozos y dolores (Fil. 1:7; 4:14).

El término *koinonía*, κοινωνία no aparece en el Apocalipsis de Juan; no obstante, encontramos dos de la misma familia: *synkoinonós*, συγκοινωνός (Ap. 1:9) y *synkoinonésete*, συγκοινωνήσητε (Ap. 18:4). La preposición *syn-* se agrega en ambos casos al sustantivo *koinonós*, κοινωνός y al verbo *koinoneo*, κοινωνέω, enfatizando su semántica.

El término aparece solo cuatro veces en el NT. San Pablo usa una expresión muy semejante referida a los Filipenses, agradeciendo la solidaridad que han tenido para con él en sus tribulaciones, un participio sustantivado del verbo *synkoinoneo*, συγκοινωνέω, semánticamente equiparable al sustantivo *synkoinonós*, συγκοινωνός. Y va acompañado también del dativo *te thlipsei*, τῇ θλίψει: *synkoinonésantes mu te thlipsei*, συγκοινωνήσαντες μου τῇ θλίψει (Fil. 4:14). En Ap aparece en la presentación del Apóstol, *Ioannes*, Ἰωάννης, aposición en nominativo y en estricto paralelo con *adelphós hymôn*, ἀδελφὸς ὑμῶν, lo que, junto con el uso paulino —que agrega el gen. de persona al participio— permite suponer un tácito *hymôn*, ὑμῶν también después del *synkoinonós*, συγκοινωνός. Los siguientes dativos de cosa: *en te thlipsei kaí basileía kaí hypomonê*, ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ indican las realidades de que se participa, en este caso no bienes materiales, sino condiciones del espíritu. Por lo que hasta aquí nos mantenemos en el uso más clásico de *koinonós*, κοινωνός, "el que tiene parte con alguno en algo"[151]. Pero *basileía*, βασιλείᾳ, puesto entre "aflicción" y "paciencia", y el agregado *en Iesû*, ἐν Ἰησοῦ —que puede, y así parece, estar referido no solo a "paciencia", sino a los tres sustantivos—, entraña la semántica de la *koinonía*, κοινωνία johánica, ya que no es una simple participación de condiciones penosas con otros, sino también del Reino, y ambas cosas en Jesucristo. Jesucristo es, pues, el medio por el cual Juan es *synkoinonós*, συγκοινωνός con los destinatarios de su escrito, en penas y reinado. Es la solidaridad o comunión

con Jesús y en Jesús la que hace que Juan sea solidario o esté en comunión con los destinatarios en penas, reino y paciencia. Eso explica la omisión del genitivo *hymôn*, ὑμῶν, ya que dejándolo tácito e implicándolo en cierto modo, permite la apertura del sustantivo a una semántica más amplia y profunda, en referencia al *en Iesû*, ἐν Ἰησοῦ final. El lenguaje y el modo de presentar la idea son muy próximos a los de San Pablo, no solo por el paralelo con Filp. ya señalado, sino porque recuerdan mucho las clásicas expresiones del Apóstol de los Gentiles acerca de la participación en los sufrimientos y en la gloria de Cristo, con el prefijo *syn-* (p.ej. Rom. 8:17), como también las fórmulas paulinas *en Khristô*, ἐν Χριστῷ (p.ej. Rom 6:11), aunque la expresión *en to Iesû*, ἐν τῷ Ἰησοῦ aparece tal cual solo en Ef. 4:21. En 1 Jn. 5:20 tenemos la fórmula *...kaí esmén en to alethinô, en to huiô autû Iesû Khristû. Hutós estin ho alethinós theós kaí zoé aiónios*, "...καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος", lo que hace de nexo con las fórmulas johánicas de inmanencia. El sustantivo *basileía*, βασιλείᾳ remite semánticamente al precedente v.1:6a, *kaí epoíesen hemâs basileían, hiereîs to theô kaí patrí autû*, καὶ ἐποίησεν (el sujeto es Jesucristo, v.5) ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.

En Ap. 18:4 el uso del verbo no deja lugar a dudas en cuanto a su significado, uno de los posibles del hebreo *tsabar*, צבר. En ambos casos, lo que importa no es el *término* sino el *concepto*. La liturgia celestial del Apocalipsis en torno a la figura central del Cordero resalta la mediación redentora y retributivo-escatológica de Jesucristo en un marco lleno de símbolos y elementos de comunión divina, donde descuellan los conceptos de «reinar» con Cristo, la «pertenencia» a él, y algunas fórmulas de inmanencia. La grandiosa imagen de Jerusalén se presenta como novia y esposa del Cordero, con multitud de elementos menores, donde la comunión con Dios y con Jesucristo viene descrita en términos esponsalicios, la mayor comunión de vida entre dos personas humanas, que aquí denota la comunión humana en Dios. Así, en el marco del «cielo y tierra nuevos», que llevan a una perspectiva no solo escatológica, sino cósmica, la mutua inmanencia, el don de la vida divina en Jesucristo tiene para los fieles el desenlace final de un desposorio definitivo con Dios, de una comunión con todos los salvos en una vida inefable. Los que viven en *koinonía*, κοινωνία en la historia, cual ciudad-novia que se prepara bajo la moción del Espíritu, el Dios que la inhabita en comunión, claman anhelantes: «Ven».

En cuanto al texto crucial de 1 Jn., el autor usa la palabra *koinonía* para describir la condición de la realidad que «se ha manifestado» y que es Jesucristo: Vida eterna y Verbo de vida. Él ha podido experimentar y palpar al «Verbo de la vida» que se ha manifestado y lo proclama con valor de testimonio en orden a la *koinonía*, κοινωνία con sus destinatarios: «para que vosotros tengáis comunión con nosotros». La *koinonía* apostólica remite a la *koinonía* «con el Padre y con su hijo Jesucristo». Juan no pretende solo informar de un anuncio de modo intelectual, sino hacer partícipes de una realidad manifestada, experimentada, de la que habla el anuncio: la vida eterna, que es también misteriosamente la realidad misma de Jesucristo, Verbo de vida, ahora «conocido», pero no por los sentidos, «manifestado» y ahora inefable, según el criterio de certeza de ese «conocimiento», que es «intimidad con él». Los destinatarios de la carta, pues, son llamados a participar con el autor de una realidad que es Jesucristo mismo, en su condición divina. Por tanto, esta *koinonía* es más que «comunión» o «comunidad»: es «común participación» en el Padre y en Jesucristo (1 Jn. 1:3, 6; cf. 1 Cor. 1:9). Esta participación común en la única realidad de Jesucristo da fundamento a la comunidad fraternal (1 Jn. 1:7).

La realización de la finalidad de esta comunión excluye el pecado (2:1), y por eso la carta apunta a que los destinatarios lo excluyan. De allí la necesidad de declarar que la condición divina —de la que se es llamado a comulgar— es tal que «es luz y excluye la tiniebla», por eso es que «estar en comunión con él» (1:6, 7) implica, por participar de su vida eterna, excluir toda tiniebla, esto es, toda vida en contradicción con la divina, toda acción pecaminosa y toda transgresión. No se trata solo de un *decirse* o *proclamarse* en comunión, sino de una implicación de vida que responda a la realidad de esa comunión con Dios, que es «luz». Pero aquí entra en juego otro aspecto inescindible de la actividad de la Vida que se ha manifestado para que entremos en su comunión: «caminar en la luz», por lo que «estar en comunión unos con otros» (1:7) es posible, porque «la sangre de Jesús nos purifica de todo pecado». A la actividad de manifestación de la vida acompaña una «purificación», esto es, una transformación y exclusión de la condición pecadora del hombre, de toda su culpabilidad y reato, sin lo cual es imposible la comunión. El juego de las condicionales de los versículos 1:8-10, muestra que es imprescindible el reconocimiento de la condición pecadora del hombre y la confesión (1:9) humilde de los pecados, confiando en el poder purificador de la sangre de Jesús, juntamente con la exclusión en adelante de la conducta pecadora (1:6, 7; 2:1). Mas siempre, aun en el caso de pecado, está a la mano el recuperar la comunión perdida por la acción justificadora de Jesucristo, > «abogado», *parákletos*, παράκλητος permanente ante el Padre. La razón está en que él es víctima propiciatoria por nuestros pecados y por los del mundo. Sin embargo, él es «justo» (*díkaios*, δίκαιος [1:9, 2:1]). Por eso su sangre es «justificadora» y puede ser víctima propiciatoria. Hay una velada alusión aquí al reverso de la comunión a la que los hombres son llamados. A la comunión en la vida divina, a la comunión con Jesucristo y de Jesucristo, se accede por la confesión de los pecados, ante él que es «víctima por los pecados». Pero puede ser *hilasmós*, ἱλασμός y su *haîma*, αἷμα puede purificar, porque ha tomado sobre sí la condición pecadora, esto es, en carne mortal y pasible, siendo no pecador, sino *díkaios*, δίκαιος, «justo». Así, como veladamente, ha quedado dicho desde el principio de la carta que ha sido visto y «tocado por nuestras manos» (1:1), con nuestra condición mortal y sufriente: es su sangre la que nos purifica, es «víctima» (1:7; 2:2). La comunión en la vida divina es hecha posible por la comunión del «verbo de vida» con nuestra carne pasible, por la encarnación redentora.

Si la condición divina es tal que se la denomina «luz» y excluye absolutamente la obscuridad (1:5), no puede pretenderse «tener comunión» con Dios (1:6) sin una vida acorde con él en la que se participa, sin un «caminar en la luz» (1:7). La *koinonía* es posible gracias a la redención de Cristo

A través del don de la vida eterna, el hombre recibe el don de las mismas personas divinas, que comulgan con él en la *zoé aiónion*, ζωὴ αἰώνιον: del Padre, del Hijo y del Espíritu. Y es colocado en una posición de mutua inmanencia con el Dios Trino, sin perder su condición de criatura, y no por ser inocente, sino porque ha sido redimido de sus pecados en la sangre de Cristo, «víctima propiciatoria», que ha inaugurado así la comunión del hombre con Dios por la comunión del Hijo con la naturaleza humana. Véase COMUNIÓN, ENCARNACIÓN, IGLESIA, SALVACIÓN.

KIRIE ELEISON

Gr. *Kyrie eléeson*, Κύριε ἐλέησον (la pronunciación *eleison* es la propia del griego moderno, que ya empezaba a despuntar en la *koiné*), invocación griega que significa «Señor, ten piedad». Es una fórmula bien conocida en la Escritura (cf. Sal. 51:1; Mt. 15:22; 17:15; 20:30, 31), que se halla casi en todas las liturgias de las Iglesias occidentales y orientales. Desde la Reforma también la

conservan algunas iglesias protestantes. Originalmente constituye una respuesta a un llamamiento o a una intención lanzada por alguien que dirige la oración.

KUSH. Ver CUS

KYRIOS

Gr. *Kyrios*, K�ριος = «Soberano, señor». Título que en el NT expresa todo el misterio de Jesucristo y resume la conciencia de la Iglesia respecto a la dignidad de su fundador (cf. Ro. 10:9; Flp. 2:11). Señor era el título dado en los países orientales a los reyes considerados dueños de las personas y bienes de sus súbditos. En tiempos de Jesús, el nombre inefable de > Yahvé era reemplazado por *Adonay* = «mi Señor» y traducido en la Biblia griega por *Kyrios*. Al aplicárselo a Jesucristo, la Iglesia confiesa el doble valor regio y propiamente divino de Jesús, y lo reconoce como Señor y Soberano al mismo nivel que el Padre. Véase SEÑOR.

L

LAADA

Heb. 3935 *Laddah*, לַעְדָּה = «orden»; Sept. *Laadá*, Λααδά; *Madath*, Μαδάθ. Israelita, hijo de Sela y padre de Maresa, que formaba parte de las familias que trabajan el lino en Bet-asbea (1 Cro. 4:21).

LAADÁN

Heb. 3936 *Laddán*, לַעְדָּן = «arreglo». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Leadán*, Λεαδάν, *Edán*, Ἐδάν (1 Cro. 23:7-9); Vulg. *Leedan*; *Ledán*, Λεδάν, *Ladán*, Λαδάν, *Laadán*, Λααδάν (1 Cro. 26:21). Levita, hijo de Gersón, también llamado > Libni (1 Cro. 6:17).

2. Sept. *Galaadás*, Γαλααδάς v. r. *Ladán*, Λαδάν; Vulg. *Laadan*. Individuo de la tribu de Efraín, citado entre los antepasados de Josué. Aparentemente hijo de Taján y padre de Amihud (1 Cro. 7:26).

LABÁN

Heb. 3937 *Laban*, לָבָן = «blanco»; Sept. *Laban*, Λάβαν (*Lobón*, Λοβών en Dt. 1:1); Josefo *Lábanos*, Λάβανος (*Ant*. 1, 16, 2). Hermano de Rebeca y suegro de Jacob después de su matrimonio con Raquel y Lea. Era hijo de Betuel y nieto de Nacor, el hermano de Abraham. Vivía en Padam-arán, en Mesopotamia, y se lo designa como *arameo*. Se dedicaba al pastoreo (Gn. 24:10, 15; 28:5, 10; 29:4, 5). Al parecer, era astuto y codicioso; cuando vio los ricos presentes ofrecidos por Eliezer, siervo de Abraham, se apresuró a invitarlo a su casa. De inmediato estuvo de acuerdo en enviar a su hermana a Canaán para que se desposara con Isaac, cuyos regalos demostraban su riqueza (Gn. 24:50). Más tarde, Rebeca envió a su hijo Jacob a casa de su hermano en Harán, con el fin de protegerlo de la ira de Esaú. Labán era por entonces jefe de un clan, padre de muchos hijos (Gn. 30:35; 31:1) y de al menos dos hijas (Gn. 29:16); poseía esclavos (Gn. 29:24, 29), ovejas y cabras (Gn. 29:9; 31:38). Probablemente adoptó a su sobrino Jacob por hijo, porque entonces solo tenía hijas adultas (seguramente, los hijos varones serían menores de edad), dos de las cuales, Lía y Raquel, le fueron dadas en matrimonio por medio de una estratagema. Al cabo de veinte años de estancia con su suegro, Jacob decidió huir con su familia y sus rebaños. Los hijos de Labán, que mientras tanto habían crecido, se quejaban de que Jacob se enriquecía a costa de su padre, y ya este no miraba a Jacob con el mismo semblante. Al irse, Raquel hurtó los ídolos de su padre, pues su posesión, según la costumbre del lugar, señalaba al heredero de la familia. Tres días después, Labán se enteró de la huida de Jacob y le persiguió, celoso de su yerno y envidioso de sus riquezas. Lo alcanzó en Galaad, pero no pudo hacerle ningún mal debido a la intervención divina. Labán y Jacob concertaron una alianza y después se separaron para siempre (Gn. 29-31). Al parecer, Labán amalgamaba el culto a Yahvé con prácticas idolátricas (Gn. 31:53; 24:50; 30:27; 31:30; cf. 35:4) y adivinación (Gn. 30:27). Véase JACOB, LÍA, RAQUEL.

LABÁN, ciudad

Heb. 3937 *Laban*, לָבָן = «blanco»; Sept. *Laban*, Λάβαν. Lugar no identificado en la península del Sinaí, mencionado juntamente con Parán, Tofel, Hazerot y Dizahab, como aquel en que Moisés

pronunció las frases iniciales del Deuteronomio (Dt. 1:1). Algunos exegetas lo identifican con > Libna, una de las etapas siguientes a Hazerot (Nm. 33:20).

LABIO

Heb. 8193 *saphah*, פָּה ָ , «labio, orilla, borde»; gr. 5491 *kheîlos*, χεῖλος = «labio, ribera». Parte exterior de la boca que utilizamos para hablar, hacer muecas de burla, emitir sonidos, besar, recitar oraciones, etc. (Cant. 5:13; 7:10; Job 11:5; 32:10; Sal. 22:7; 1 Sam. 1:13; Prov. 24:26). En estilo poético, se dice que son un hilo de escarlata sobre el rostro de la amada (Cant. 4:3), destilan la miel untuosa de la palabra (Cant. 4:11) y designan incluso, a veces, la palabra naciente (Job 16:5). A diferencia de la lengua, órgano activo que sirve para hablar, los labios esperan que se los abra para expresar el fondo del corazón, de donde la expresión común «abrir los labios», p.ej.: «Señor, abre mis labios, y mi boca anunciará tu alabanza» (Sal. 51:15).

Metafóricamente hablando, los labios indican el borde o el límite de las cosas, p.ej., la orilla del mar (Heb. 11:12; cf. Gn. 22:17; Ex. 2:3), la ribera del Jordán (2 R. 2:13; Jue. 7:22), el borde de una copa (1 R. 7:26), de un vestido (Ex. 27:32), de una cortina (Ex. 26:4; 36:11).

Por metonimia, expresan un modo de hablar, es decir, un idioma o dialecto (Gn. 11:1, 6, 7, 9; Is. 19:18; Ez. 3:5, 6; 1 Cor. 14:21).

En sentido moral es frecuente encontrar los labios al servicio del corazón, bueno o malo (Prov. 10:32; 17:15; 24:2). Revelan las cualidades del corazón: tanto la gracia del rey ideal (Sal. 45:3), como el reclamo engañoso de la extranjera (Prov. 5:3; 7:21).

En el pecador se ponen al servicio de la doblez, con su cortejo de artimaña y calumnia (Prov. 4:24; 12:22; Sal. 120:2). Pueden ocultar tras un rostro placentero la maldad íntima: «Barniz sobre vasija de barro son los labios lisonjeros con corazón malvado» (Prov. 26:23).

Pueden llegar hasta expresar una doblez que afecte el diálogo con el mismo Dios: «Este pueblo me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de mí» (Is. 29:13; Mt. 15:8). «Honrar con los labios», además de significar palabras vacías, puede ser una referencia a la costumbre judía de llevarse a la boca la borla del *tallith* (el manto de lana usado para envolver la cabeza y el cuello durante la oración), como señal de aceptación de la Ley en el corazón.

También se nos habla, por oposición, de aquel cuyos labios son siempre sinceros y justos (Sal. 17:1; Pr. 10:18-21; 23:15). Pero para poder guardar los labios de toda palabra embustera o lisonjera (Sal. 34:14; 1 P. 3:10), será necesario que Dios mismo los instruya (Prov. 22:17); es preciso que estén colgados de los labios de Dios con obediencia y fidelidad (Sal. 17:4; Job 23:12): «Pon, Señor, guarda a mi boca y vela a la puerta de mis labios» (Sal. 141:3).

Pedir que el Señor abra los labios equivale a solicitar la gracia de la sencillez para iniciar el diálogo con la Divinidad. Frente a Dios, el hombre sabe que sus labios están inclinados a la doblez y a la mentira (Is. 6:5). La alabanza auténtica debe venir de labios purificados (Sal. 63:4-6; Os. 14:3; Job 11:5; Is. 6:6) por el fuego del amor y del perdón divinos. La alabanza cristiana dirigida al Padre es fruto de los labios que alaban a Jesucristo, es decir, fruto de labios que confiesan su nombre (Heb. 13:15). Véase BOCA, LENGUA.

LABOR

Heb. 5656 *abodah*, עֲבֹדָה = «trabajo» de toda clase: labor, ministerio, celebración, tarea; de 5647

abad, עבד = «trabajar», gr. *ergázomai*, ἐργάζομαι; tambien 5999 *amal*, עָמַל = «trabajo», en el sentido de esfuerzo agotador; gr. *kopiao*, κοπιάω; *kopos*, κόπος = «fatiga, trabajo, molestia». Ocupación humana de la que nadie se ve libre y a la que todos están sometidos por ley (Ex. 20:9; Dt. 5:13). Véase TRABAJO.

LABRADOR

Heb. 376 127 *ish adamah*, אֲדָמָה אִי, lit. «hombre de la tierra», cuya profesión consiste en trabajar y cultivar el campo (Gn. 9:20; 26:12, 14; 37:7; Job 1:2; Is. 28:24-28); 406 *ikkar*, אִ ָר = «agricultor» (Jl. 1:11; Zac. 13:5; 2 Cro. 26:10; Jer. 31:24); ac. *ikkaru*; sum. *engar*; gr. 1092 *georgós*, γεωργός, de *ge*, «tierra», y *ergo* «hacer» (2 Ti. 2:6; Stg. 5:7); traducido «viñador» en Mt. 21:33-35, 38, 40, 41; Mc. 12:1, 2, 7, 9; Lc. 20:9, 10,1 4, 16.

La mayoría de los jornaleros eran labradores sin tierra que subsistían a duras penas (cf. Mt.1:33-41; Mc. 12:1-9; Lc. 20:9-16), alternando la mendicidad con el trabajo. Metafóricamente, Cristo menciona al Padre como labrador cuyo campo de acción es la persona humana (Jn. 15:1). De forma análoga, Pablo se refiere a los creyentes como «labranza de Dios» (1 Cor. 3:9). Véase AGRICULTURA, POBREZA, TRABAJO.

LACEDEMONIO

Gr. *Lakedaimonios*, Λακεδαιμόνιος, aparece solo en 2 Mac. 5:9. En el resto se denomina «espartano», gr. *Spartiathes*, Σπαρτιάτης. Habitantes de Lacedemonia, región de Grecia cuya capital es Esparta, con quienes durante un tiempo los judíos tuvieron lazos familiares (1 Mac. 12:2, 5, 6, 20, 21; 14:20, 23; 15:23). Jasón, miembro del partido helenista judío, se vio obligado a huir a Esparta, donde falleció de un modo miserable, lejos de la tumba familiar (2 Mac. 5:9-10). Véase JASÓN.

LADRILLO

Heb. 3843 *lebenah*, לְבֵנָה = «ladrillo», que en heb. hace referencia a la blancura del barro, del verb. 3835 *laban*, לבן = «ser blanco». Material muy utilizado en las construcciones antiguas en aquellas regiones poco abundantes en roca. Se hacía de barro secado al sol o cocido al horno (Gn. 11:3). Se usó desde muy antiguo en Babilonia, ya que esta región carecía de la piedra necesaria para los edificios, por lo que se tenía que hacer traer de muy lejos. De ahí que la piedra solo se empleara para reforzar los suelos, las puertas, y para ornamentar los palacios en frisos y estatuas. En Babilonia, los ladrillos eran frecuentemente cocidos, en tanto que en Nínive, lo mismo que en Egipto, eran secados al sol. En este último país las canteras se hallaban algo lejanas del valle y se emplearon piedras para las pirámides, los grandes templos y parte de los palacios; los ladrillos de barro se utilizaron para los demás edificios. La fabricación de ladrillos era considerada como penosa y malsana, tarea propia de esclavos y minorías sometidas a tributo; los hebreos la desempeñaron durante su esclavitud en Egipto (Ex. 1:14; 5). En la tumba de Rekhmire, gran visir de Tutmosis III, se ven esclavos semitas ocupados en este trabajo. Ramsés II (alrededor del año 1290 a.C.) reconstruyó la ciudad de Zoan-Avaris (la Ramesés de Ex. 1:11), y los ladrillos están marcados con su nombre. Los israelitas aprendieron en Egipto la manera de fabricarlos, y conservaron casi exactamente los mismos métodos. Se traía la arcilla en canastas de algún lugar cercano (los egipcios desde el Nilo), se echaba agua sobre el montón y se amasaba con los pies, añadiendo además a la masa algo de paja, papiro o rastrojo. Al principio, se moldeaban los adobes con las manos; desde el bronce reciente se

generalizó el uso de moldes.

LADRÓN

Heb. 1590 *gannab*, ב ָ ָ, i1591 *genebah*, גְּנֵבָה = «ladrón»; 7703 *shadad*, דַד ָ = «ladrón, destructor, devastador»; gr. 2812 *kleptes*, κλ�πτης = «ladrón», en sentido común; 3027 *lestés*, λ�στ�ς = «ladrón, bandido, salteador», relacionado con *leia*, «botín», referido a uno que asalta abiertamente y con violencia.

Ladrones, bandoleros y salteadores han sido siempre comunes en las regiones sin un fuerte gobierno central; tal fue la situación del tiempo de los jueces (Jue. 9:25; 11:3). El pillaje era la forma de vida de los que carecían de tierras y otros medios de ganarse el sustento. Durante un tiempo, el mismo David recurrió al pillaje obligado por la necesidad de mantener a sus 400 hombres, perseguidos y descontentos (1 Sam. 22:2). Este era un sistema común entre los madianitas, árabes y filisteos.

El ladrón solo quedaba obligado a la restitución de los robado, que debía ser devuelto por duplicado (Ex. 22:3). A veces se debía restituir cuatro y hasta cinco veces el valor del objeto o animal robado (Ex. 21:37).

En el NT se dice que los ladrones están excluidos del Reino de los cielos (1 Cor. 6:8-9). Como metáfora, la palabra *ladrón* —*kleptes*, κλ�πτης— se utiliza para los falsos maestros (Jn. 10:8). Es común la comparación de la segunda venida de Cristo como «ladrón en la noche» (2 Pd. 3:10), que hace referencia al modo en que sobrevendrá, es decir, inesperadamente, por sorpresa (cf. Mt. 24:43). Lo inesperado de la venida del ladrón, y la falta de preparación de aquellos que son sus víctimas, son los elementos esenciales en esta ilustración. Cristo se presentará sin anunciar su llegada, de repente llegará el día del Señor (cf. 1 Tes. 5:2-4; Ap. 3:3; 16:15).

La otra palabra griega para «ladrón», *lestés*, λ�στ�ς, en contraste con *kleptes*, se aplicaba en tiempos bíblicos a los salteadores de caminos (Mt. 21:13; 26:55; 27:38, 44; Mc. 11:17; 14:48; 15:27; Lc. 10:30, 36; 19:46; 22:52; 23:39-43). A esta categoría pertenecen los «ladrones» crucificados juntamente con Cristo (Lc. 23:39-42), que en rigor debe traducirse «salteadores». Véase ROBAR, SALTEADOR.

LAEL

Heb. 3815 *Lael*, לָאֵל = «perteneciente a Dios»; Spt. *Lael*, Λα�λ. Levita del linaje de Gersón, padre de > Eliasaf, en tiempos de Moisés (Nm. 3:24).

LAGAR

Heb. 1660 *gath*, ת ַ = «lagar» o estanque para pisar las uvas (Jue. 6:11; Neh. 13:15; Is. 63:2; Lam. 1:15; Jl. 3:13); gr. 3025 *lenós*, ληνός = «artesa» o «alberca», que se usaba especialmente para pisar las uvas (Mt. 21:33); *purah*, רָה = «prensa de vino» (Is. 63:3; Hag. 2:16); 3342 *yéqeb*, יֶקֶב = «lagar, cuba» (Nm. 18:27, 30; Dt. 15:14; 16:13; Jue. 7:25; 2 R. 6:27; Job 24:11; Is. 5:2; 16:10; Jer. 48:33; Os. 9:2; Jl. 3:13; Hag 2:16; Zac. 14:10; Prov. 3:10), denota la parte inferior del receptáculo que recibía el mosto; gr. 5276 *hypolenion*, �πολ�νιον = «recipiente o artesa», debajo de la misma prensa para recoger el jugo (Mc. 12:1).

El vocabl heb. *gath*, תַ, designa tanto el molino de aceite o almazara, como el del vino. En su forma más rudimentaria, la almazara o molino de aceite consistía en dos muelas de piedra, de las que la inferior presentaba una cavidad, mientras que la de encima giraba sobre un pivote fijo en el centro de la de abajo. Triturada la aceituna, el líquido era recogido en una cubeta, de donde se transvasaba a grandes recipientes de piedra. Los lagares para pisar la uva se construían ordinariamente en el mismo campo de la cosecha, excavados en la roca viva con dimensiones mayores que la almazara. Se han encontrado varios lagares, uno de los cuales estaba en una finca de Betfagé, desparecido en la actualidad por la construcción inmobiliaria. Allí, algunos obreros descalzos pisaban los racimos al ritmo de canciones y gritos mientras el mosto corría por una tarjea o canal poco hondo hacia una cuba, *yéqeb*, יֶקֶב, generalmente más profunda. Se hacía una segunda pisa de la casca resultante para su mayor aprovechamiento.

En la Escritura, la riqueza del hombre se cifra en el trigo de su era, el aceite y el mosto de sus lagares (Nm. 18:27-30; Dt. 15:16; 2 R. 6:27; Job 24:11; Prov. 3:10).

El jugo de la uva sin fermentar constituía el mosto o «vino dulce» (cf. Hch. 2:13). La primera gota de mosto que alcanzaba la parte inferior del lagar o cubeta recibía el nombre de *dema*, מַעֶ = «lágrima», y representaba la primicia del licor (Sept. *aparkhás lenû*, ἀπαρχὰς ληνοῦ) que era presentada a Yahvé (Ex. 22:29).

Metafóricamente se emplea la imagen del «lagar del vino» como figura de la ejecución de los juicios de Dios; los condenados son puestos en el lagar como uvas y aplastados: «y del lagar salió sangre hasta los frenos de los caballos, por mil seiscientos estadios» (alrededor de la extensión de Palestina) (Ap. 14:19, 20; 19:15). Véase LICOR, VENDIMIA, VINO.

A. CABEZÓN MARTÍN

LAGARTO, LAGARTIJA

Heb. 3911 *letaah*, לְטָאָה, de una raíz que significa «esconderse», término designado quizás así por sus hábitos. Se lo identifica con la salamanquesa (*Platydactylus muralis*), una lagartija doméstica inofensiva de unos 5 cm de largo, que corre por las paredes y vive de insectos; Sept. *khalabotes*, χαλαβώτης; Vulg. *stellio*. Otro término heb. para designar este animal es *jomet*, חֹמֶט, lit. «que repta pegado al suelo», otra especie casi imposible de identificar («lagartija», RVR; «salamandra», BJ); Sept. *saúra*, σαῦρα; Vulg. *lacerta*. Reptil de sangre fría, muy similar a la serpiente, pero con la adición de cuatro patas, que forma parte de la gran familia de los saurios. En Siria hay un gran número de reptiles que varían en tamaño, apariencia y lugar de habitación; algunos son anfibios y otros viven en las rocas del desierto o entre ruinas antiguas. Algunas especies son venenosas. Todas estas clases abundan a millares en Palestina y los países vecinos. Las *Scincidae*, de color claro, viven en el desierto y se caracterizan por introducirse rápidamente en la arena en lugar de trepar como lo hacen las otras.

Estos reptiles fueron declarados inmundos por la ley levítica (Lv. 11:30), lo mismo que otras especies, como los caracoles y las ranas (Lv. 11:29). Tocar su cadáver suponía quedar inmundo hasta la tarde (Lv. 11:31).

A. CABEZÓN MARTÍN

LAGO

Gr. 3041 *limne*, λίμνη, término usado solo en el Evangelio de Lucas referido al mar de Galilea (Lc. 5:2; 8:22, 23, 33), llamado Genesaret en 5:1 (Mateo y Marcos usan *thálassa*, «mar»), y en Ap. respecto al «lago de fuego» (Ap. 19:20; 20:10, 14, 15; 21:8).

LAHAD

Heb. 3855 *Láhad*, לַהַד, también escrito לָהַד, prob. «indolente»; Sept. *Lad*, Λάδ, *Laad*, Λαάδ; Vulg. *Laad*. Nombre citado en la genealogía de Judá como segundo hijo de Jahath (Yajat), de la familia de los zoratitas (1 Cro. 4:2).

LAHMAM

Heb. 3903 *Lajmam*, לַחְמָם; *Lajmás*, לַחְמָס, prob. una lectura errónea de la anterior en algunos mss., «lugar de pan»; Sept. *Lamás*, Λαμάς; Vulg. *Lehemam*.

Pueblo de la Sefela de Judá, mencionado entre > Cabón y > Quitlis (Jos. 15:40); es posible identificarlo con Khirbet el Lalm, a unos 19 km. al noroeste de Hebrón.

LAHMI

Heb. 3902 *Lajmí*, לַחְמִי = «mi pan»; Sept. *Leemeí*, Λεεμεί v. *Loomí*, Λοομί, *Lakhmí*, Λαχμί, etc.; Vulg. *Bethlehemites.*

Filisteo que mató Elhanán, hijo de Jaír. Era hermano de Goliat el geteo (1 Cro. 20:5); su nombre no aparece en el texto paralelo de 2 Sam. 21:19.

LAICO

Gr. *laikós*, λαϊκός, del substantivo *laós*, λαός = «pueblo», con el añadido del sufijo *ikós*. Designa en la Iglesia al que no es clérigo. En la Sept. *laós*, λαός se traduce como sinónimo del heb. 5971 *am*, עָם = «pueblo», para designar al pueblo de Dios frente a los sacerdotes y levitas. Otros sinónimos bíblicos de este término son > fieles y > santos. En el NT el término aparece 143 veces. La referencia primera denota a Israel, «el pueblo de Dios», y después al «nuevo pueblo» en que gentiles y judíos forman un solo cuerpo de Cristo; en este sentido, se identifica con *kleron* = «la heredad» (1 Pd. 5:3).

Los autores apostólicos no emplean la palabra «laico» en sentido de «clase» distinta del clero, sino como definición que engloba al conjunto de los cristianos, el cual, ciertamente, está compuesto por ministros —apóstoles, evangelistas, pastores, maestros— y fieles o creyentes comunes; todos juntos forman un «reino sacerdotal» (1 Pd. 2:5; Ap. 1:6; 5:10).

Clero y laicos constituyen una unidad por el hecho del bautismo, son miembros del único pueblo de Dios, del mismo cuerpo, cuya edificación está confiada a todos. Sin embargo, la misión de la Iglesia es realizada de manera diferente por cada uno de ellos.

El primer uso del término «laico» entre los cristianos para designar una clase diferente parece que se debe a Clemente Romano, que escribiendo en torno al año 96 a la comunidad de Corinto, lo utiliza para indicar al que, a pesar de formar parte integrante de la comunidad, se encuentra en la condición cristiana común y es distinto de todos los que tienen responsabilidades específicas: «El laico está obligado por las leyes que pertenecen a los laicos» (*ho laikós ánthropos tois laikoîs prostágmasin dédetai*, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται, *Ad Corinth.* 1,40). A

continuación, el término se fue difundiendo gradualmente, pasando también a la lengua latina (*laicus*) con el significado de cristiano no perteneciente al clero.

BIBLIOGRAFÍA: B. Forte, "Laicado", en *DTI* III, 252-269; David Haney, *El Señor y sus laicos* (CBP); Javier Hervada, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (EUNSA 1973); A.G. Hamman y P. Chauvet, *Sacerdocio de los bautizados, sacerdocio de los presbíteros* (DDB 2000); Varios, *El laicado en la Iglesia* (UPS 1989).

A. ROPERO

LAIS

Heb. 3919 *Láyish*, לַיִ = «león» (Jue. 18:14, 27, 29; 1 Sam. 25:44), escrito también לָיִ **i**(2 Sam. 3:15; Jue. 18:7; Is. 10:30); Sept. *Lais*, Λαῖς, *Laisá*, Λαισά, escrito también Λαἱσά; Vulg. *Lais*. Nombre de dos ciudades y de un personaje del AT.

1. Ciudad cananea que fue ocupada por la tribu de Dan. Los hombres enviados para explorar el terreno informaron «que la gente que habitaba en ella vivía segura, tranquila y confiada, a la manera de los sidonios. No había en la tierra quien les hiciera ningún daño, ni quien les desplazara ni oprimiera. Además, estaban lejos de los sidonios y no tenían trato con nadie» (Jue. 18:7). Seiscientos hombres de Dan la atacaron y la destruyeron, cambiando su nombre original de Lais (Lesem en Jos. 19:47) por Dan (Jue. 18:29), designación que a veces se le da de forma anticipada (Gn. 14:14; Dt. 34:1).

Se identifica con Tell el-Qadi, ruinas situadas al pie de la falda sudoccidental del Hermón, donde nace el Nahr el-Ledán, una de las principales fuentes del Jordán, en el límite extremo del norte de Palestina.

2. Ciudad de las proximidades de Jerusalén (Is. 10:30), identificada con la actual Isawiyah, situada a unos 3 km. al nordeste de la Ciudad Santa, en la ladera oriental del monte de los Olivos. Ocupa un lugar incuestionablemente antiguo a juzgar por los materiales con que está edificada, entre otras, la existencia de una gran muralla, amplias cisternas y fuentes.

3. Padre de Palti, oriundo de Galim, a quien el rey Saúl entregó su hija > Milca, la mujer de David, el cual la recuperó posteriormente a la muerte del monarca (1 Sam. 25:44; 2 Sam. 3:15).

LAKIS. Ver LAQUIS.

LAMA

Gr. 2982 *lamá*, λαμά o *lamma*, λάμμα, transliteración griega del aram. *lemah*, לֵמָה (heb. *lammah*, לְ ָה, que significa «¿por qué?» (Mt. 27:46; Mc. 15:34). Corresponde a un texto del Salmo 22:1, citado por Jesús en la cruz.

LAMEC

Heb. 3929 *Lémekh*, לֶמֶךְ, o *Lámekh*, לָמֶךְ; Sept. y NT *Lámekh*, Λάμεχ; Josefo, *Lámekhos*, Λάμεχος (*Ant*. 1, 2, 2). Nombre de dos patriarcas anteriores al diluvio.

1. Hijo de Metusael, de la descendencia de Caín. Una de sus esposas le dio a Tubal-Caín, que inventó instrumentos de bronce y de hierro (Gn. 4:18-24). El discurso de Lamec a sus esposas puede ser interpretado de diversas maneras, pero la mayor parte de los comentaristas ven en ello una agravación de la ley de venganza (vv. 23, 24), recogida en un antiguo poema, la muestra más antigua

de poesía hebrea profana. Según la ley admitida en los otros pueblos, el crimen de homicidio debía ser castigado con la muerte del asesino, o de uno de sus parientes; los descendientes de Lamec agravaron la ley existente ya entre los cainitas afirmando que la muerte de uno de los suyos debía ser vengada siete veces (Gn. 4:15). El autor sagrado recoge este cántico como un ejemplo de la proliferación de los males de la humanidad por culpa del pecado. A la «ley de Lamec» y a los males que de ella se siguen, Jesucristo opuso la ley del perdón: «Pedro se acercó y le dijo: Señor, ¿cuántas veces pecará mi hermano contra mí y yo le perdonaré? ¿Hasta siete veces? Jesús le dijo: No te digo hasta siete, sino hasta setenta veces siete» (Mt. 18:21-22).

2. Descendiente de Set a través de Matusalén, y padre de Noé. «Lamec temía a Yahvé y creyó en sus promesas» (Gn. 5:25, 28-31). Tenía 182 años cuando nació Noé y vivió otros 595 años, 777 en total.

LAMENTACIÓN, LAMENTO, LAMENTAR

Heb. 5092 *nehí*, נְהִי = «elegía, lamentación, endecha»; 7015 *qinah*, קִנָה = «elegía» acompañada de golpes de pecho o instrumentos; endecha, lamentación; 56, *abal*, אבל = «lamentar, llorar, estar de luto», término común en heb. antiguo y moderno; 1058 *bakhah*, בכה = «llorar, lamentar»; gr. 2355 *threnos*, θρῆνος = «lamentación», del vb. *threneo*, θρηνέω, «cantar una endecha» (Mt. 11:17; Lc. 7:32); «lamentarse» (Jn. 16:20); «hacer lamentación» (Lc. 23:27); 2875 *kopto*, κόπτω = «golpear», de la costumbre de golpearse el pecho como señal de dolor; 3997 *penthos*, πένθος = «llanto, lloro», relacionado con el vb. 3996 *pentheo*, πενθέω, «lamentar», a veces traducido como «llanto» (Stg. 4:9; Ap. 18:7, 8; 21:4), indica especialmente manifestaciones externas de dolor; 2799 *klaío*, κλαίω, «gemir, llorar», ya sea con lágrimas o con cualquier otra expresión exterior de dolor, se refiere sobre todo al llanto por los muertos (Mt. 2:18; Mc. 5:38, 39; 16:10; Lc. 7:13; 8:52; Jn. 11:31, 33; 20:11, 13, 15; Hch. 9:39); también se emplea en exhortaciones (Lc. 23:28; Ro. 12:15; Stg. 4:9; 5:1).

Los pueblos antiguos, y especialmente los orientales, expresaban sus emociones, tanto la alegría como la tristeza, de un modo altamente escandaloso y hasta ostentoso para nuestra cultura actual. Las desgracias, y en especial la muerte, se manifestaban con gran ostentación de dolor y señales de duelo, como llantos, gritos, automutilaciones, etc. Los israelitas mostraban públicamente su desolación con la abstención de ornamentos y descuido en el vestido (Ex. 33:4; 2 Sam. 14:2; 19:24; Mt. 6:16-18); como expresión de duelo se rasgaban la túnica al nivel del cuello, así como sus ropajes y mantos (Lv. 10:6; 2 Sam. 13:31; Jl. 2:13). Entre las clases acomodadas era costumbre contratar profesionales, plañideras y endechadores, que acompañaban al muerto hasta el sepulcro con música formal y cánticos. Había flautistas ante el cuerpo sin vida de la hija de Jairo (Mt. 9:23; cf. Jer. 9:17). Famosa es la elegía de David por la muerte de Saúl y de Jonatán (2 Sam. 1:17-27). También existía una fiesta llamada «de lamentos», que tenía lugar después del funeral, con el propósito de ofrecer consuelo a los abatidos. El profeta Jeremías se refiere a esta costumbre al hablar del «pan de luto» y el «vaso de consolación» (Jer. 16:7). Esta fiesta de lamentación ponía fin al período de tristeza y ayuno. En el cristianismo, las manifestaciones de extremo dolor ante la muerte se consideran incompatibles con la esperanza de la vida eterna y el gozo de ir a la presencia de Dios. Véase DUELO, LLANTO, PLAÑIDERA.

LAMENTACIONES, Libro

1. Título y lugar en el canon.
2. Autor y fecha.
3. Estructura y contenido del libro.
4. Teología.

I. TÍTULO Y LUGAR EN EL CANON. De acuerdo con el canon hebreo, el libro de las Lamentaciones está ubicado en el séptimo lugar de los *kethubim* o «escritos», y en el cuarto del grupo de los *megilloth* o «rollos», con el título de la palabra inicial de la obra: *ekhah*, אֵיכָה = «¿Cómo...?», mientras que en el Talmud se llama *qinoth*, קִינ ת = «elegías», o «cánticos», que es el equivalente al *threnoi* («canto fúnebre») de la versión griega de los LXX: *threnoi Ieremíu*, θρῆνοι Ιερεμίου; Vulg. *Lamentationes Jeremiae prophetae*. En las ediciones de la Septuaginta es parte del bloque que se relaciona con el profeta de Anatot, que sigue la siguiente disposición: Jeremías, Baruc, Lamentaciones y la Carta de Jeremías. En el canon latino, el libro se encuentra luego del profeta Jeremías e inmediatamente antes de la obra de Baruc.

En la liturgia judía sinagogal, Lamentaciones se recitaba el día de ayuno nacional que se relacionaba con la destrucción del Templo de Jerusalén el día 9 del mes de > *ab*, que corresponde a los meses entre julio o agosto.

II. AUTOR Y FECHA. Tradicionalmente se ha asociado el libro directamente con el profeta Jeremías, y esta atribución se basa eminentemente en referencias bíblicas y relaciones literarias. En efecto, según 2 Cro. 35:25, Jeremías escribió una > elegía o cántico fúnebre en relación al rey > Josías, y fundamentados en esa afirmación escritural, se le ha adjudicado las Lamentaciones al famoso profeta. De esta tradición se hace eco la Septuaginta, que introduce el libro interpolando una nota de pretendido carácter histórico: «Y sucedió, después de deportado Israel y Jerusalén devastada, que el profeta Jeremías se sentó a llorar; entonó esta lamentación sobre Jerusalén, y dijo». También Flavio Josefo, lo considera como parte de los escritos de Jeremías (*Contra Apión* 1, 40).

En la actualidad, los estudiosos de la Biblia reconocen la autoridad teológica que le brinda el nombre del profeta al libro, pero a la vez, entienden que, basados en el análisis de los temas expuestos y también en algunas peculiaridades literarias, la obra no es el producto de un solo autor. Por ejemplo, el sentimiento y las referencias contra Babilonia que se manifiestan en los poemas son completamente diferentes a las recomendaciones del profeta Jeremías a vivir sometidos al imperio babilónico e inclusive a orar por su bienestar, para poder subsistir en el exilio (Jer. 27:1-22). No es muy probable tampoco que la esperanza del profeta estuviera en los ejércitos egipcios, que solo estaban interesados en controlar Judá (Lam. 4:17). En Lam 4:20 se llama al rey > Sedecías «nuestro aliento y el ungido de Yahvé», lo que contradice la opinión de Jeremías, que menospreciaba la política de Sedecías (cf. Jer. 24:8-10). Y la teología que se presenta en los poemas (Lam. 5:7) en torno a la doctrina de la retribución y responsabilidad colectiva, no es igual a la que pone de manifiesto claramente el profeta en sus oráculos referente a la responsabilidad individual de las personas (Jer. 31:29-30).

A pesar de esto, la misma crítica descubre también ciertas frases netamente del profeta, como la «virgen hija de Sion» (Lam. 1:15; 2:13; Jer. 8:21ss.; 14:17), «las lágrimas en las mejillas» (Lam. 1:12; 2:11, 18; 3:48; Jer. 9:1, 18; 13:17; 14:17), así como reiteradas quejas contra los sacerdotes (Lam. 2:14; 4:13ss.; Jer. 2:8; 5:31). Por su parte, los lexicólogos encuentran también semejanzas de estilo con > Ezequiel y otros escritos bíblicos (Lam. 1:1 / Is. 47:8ss.; 54:4; Lam. 3:20 / Is. 53:6; Lam.

2:4 / Ez 24:16).

La fecha de composición de los poemas se relaciona directamente con la crisis del 587 a.C., cuando los ejércitos del gran > Nabucodonosor llegaron triunfantes a Judá, y destruyeron la ciudad de Jerusalén y el Templo, saquearon sus tesoros, destruyeron sus instituciones sociales, políticas, religiosas y económicas, y exiliaron a un número importante de sus ciudadanos (2 R. 25:1-30; 2 Cro. 36:1-23; Jer. 52:1-34). Las Lamentaciones son cánticos de dolor y duelo que provienen luego de las calamidades relacionadas con esta experiencia histórica traumática en el pueblo. Por la intensidad de las imágenes y por las peculiaridades de los temas expuestos, los poemas pueden provenir de diversos autores y no parecen haber sido escritos muchos años después de la caída de Jerusalén.

Esa experiencia de derrota y destrucción fue inexplicable para el pueblo, que había desarrollado un cierto tipo de teología conocida como la «inviolabilidad de Sion». De acuerdo con ese singular pensamiento teológico, Dios nunca permitiría la derrota del pueblo de Judá ni aceptaría la destrucción del Templo de Jerusalén (Jer. 7:1-15). Esa teología de seguridad nacional y esperanza colectiva cobró fuerza cuando las extraordinarias tropas asirias, que luchaban bajo la autoridad del general > Senaquerib, no pudieron entrar y conquistar Jerusalén (2 R. 19:32-34; Is. 37:33-35), y tuvieron que regresar a > Asiria sin el botín de guerra esperado.

III. ESTRUCTURA Y CONTENIDO. *Lamentaciones* lo componen cinco poemas muy bien articulados y estructurados. Los primeros cuatro, han sido escritos en el estilo literario conocido como > acróstico alfabético. En este singular y elaborado tipo de forma literaria, el poema comienza cada estrofa con las letras sucesivas del > alefato hebreo en su orden tradicional de veintidós caracteres. El tercer poema presenta una estructura más elaborada y compleja, pues a cada letra del alefato hebreo le corresponden tres versículos. El quinto poema contiene veintidós versos pero no manifiesta totalmente la progresión de las letras hebreas.

Todos los poemas giran en torno al mismo tema: La destrucción de Jerusalén y el dolor que produce ver la ciudad santa derrotada y destruida. En efecto, el dolor es intenso, lo revelan las palabras y las imágenes que se articulan; la angustia es profunda, lo manifiestan las descripciones de la calamidad y las referencias a las ruinas que se incorporan; y el sentido de desesperanza va en aumento, pues el tema del dolor y la agonía se reitera en los poemas, pues los poetas intentan comprender lo sucedido, desean entender el origen de la catástrofe, anhelan hacer sentido de la naturaleza extrema del problema. Un punto teológico fundamental y culminante de la obra, es el clamor sentido e intenso de un adorador que suplica a Dios que no tarde en manifestar su salvación al pueblo (Lam 3).

La primera lamentación (1:1-22) describe la condición de la cuidad de Jerusalén una vez ha terminado la guerra y la devastación. Un detalle lingüístico puede poner de manifiesto la naturaleza de la crisis. En un entorno poético, figurado y simbólico, la ciudad misma identifica al causante inmediato y seguro de sus problemas: Ha sido el Señor el que ha generado todas esas manifestaciones de derrota, castigo, juicio e ira. Desde la perspectiva teológica, no fueron los babilónicos los que causaron la destrucción de Jerusalén, sino las manifestaciones certeras del juicio divino.

En el segundo poema de lamentación (2:1-22) se aborda el tema de las razones y los motivos del juicio divino y la destrucción nacional. Este cántico corrobora lo que se ha indicado en la primera lamentación: La destrucción de la ciudad es la manifestación precisa del juicio divino que llega al pueblo para comenzar un proceso de purificación y transformación que ya había sido anunciado por

los antiguos profetas de Israel (2:17).

El tercer cántico del libro es el más extenso de todos (3:1-66), y presenta el mismo tema de la devastación nacional, pero ahora visto desde la perspectiva de una persona que vivió y experimentó directamente el juicio divino y el dolor humano.

El cuarto poema (4:1-22) continúa la descripción del dolor y prosigue la presentación de las desgracias que hieren a > Sión, forma poética que identifica a la ciudad de Jerusalén. El poema no culmina con una palabra de juicio y desolación sino que incorpora un mensaje de esperanza y seguridad: el exilio no es la palabra final de Dios al pueblo, y tendrá su fin; y entonces, se manifestará la redención y salvación de Dios (4:22).

El poema final del libro (5:1-22) tiene por título, en algunas versiones en los idiomas griego y latino, «Oración del profeta Jeremías». Y el objetivo del cántico, como se insinúa en esa presentación, es la intervención salvadora de Dios, es la redención divina que permita la restauración nacional. Este poema es como la oración final del libro que quiere enfatizar la importancia de la manifestación plena de la misericordia y el amor de Dios para poder lograr la renovación y transformación del pueblo. El mensaje último del libro a sus lectores es el reclamo de la misericordia, tema que cobrará importancia capital en la literatura postexílica de la Biblia.

IV. TEOLOGÍA. La teología de las Lamentaciones no es el fruto desesperado de alguna persona frustrada en la crisis. Ni es la respuesta irracional e impensada a las dificultades relacionadas con la angustia del exilio y la deportación. Por el contrario, es una teología que intenta descubrir razones, desea comprender motivos, anhela entender el origen de las dificultades que azotaron a la comunidad de Judá, particularmente a los ciudadanos de Jerusalén, con la invasión de los ejércitos babilónicos. El libro va, de forma gradual pero continua, buscando significado a la debacle y cambió permanentemente la vida del pueblo.

En esa búsqueda honesta descubre en el pecado nacional la razón del juicio divino. Descubre que Dios ha actuado no como colaborador del pueblo y apoyo en la dificultad sino como enemigo de la comunidad. Dios mismo se convirtió en el enemigo que devastó el pueblo de Israel, destruyó sus palacios y Templo, y llenó a los ciudadanos de Jerusalén de llantos, lamentos y congojas (2:5).

En la tradición de los antiguos profetas de Israel, las Lamentaciones presentan a un Dios justiciero y firme, que responde con dignidad y valor a los pecados del pueblo. En esa misma vena profética, los cánticos de las Lamentaciones reafirman la importancia del arrepentimiento y la contrición para disfrutar el perdón divino y gozar la misericordia de Dios (5:21-22).

El Dios de las Lamentaciones está presente en el dolor, se manifiesta en el juicio, interviene en la angustia y prepara el camino de la restauración nacional. La catástrofe destructiva que ha herido profundamente al pueblo jerosolimitano, es transitoria y educativa, pues tiene como finalidad última enseñarle al pueblo el resultado de la infidelidad, el producto de la desobediencia, las implicaciones de la rebeldía. Y aunque es el pecado la causa básica de la tragedia y el dolor, la misericordia divina se sobrepone a esas actitudes pecaminosas y mueven a Dios al perdón.

La teología del libro de las Lamentaciones ha servido para expresar históricamente el dolor en las sinagogas por las destrucciones del Templo de Jerusalén, tanto en el 587 a.C., como en el 70 d.C.

BIBLIOGRAFÍA: J. Abrego de Lacey y otros, *Lamentaciones. Cantar* (EVD 1994); B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations* (Gleerup, Lund 1963); D. Bergant, *Lamentations.* AOTC (Abingdon 2003); A. Berlin, *Lamentations.* OTL (WJK 2002); J. A. Bitner, “Lamentaciones” en *CBMH*, vol. 11; F.W. Dobbs-Allsopp, *Lamentations* (WJK 2002); V. Manuel Fernández, “Lamentaciones”, en *CBI*, 947-952; M. García Cordero, “Lamentaciones”, en *BCPS*, III, 714-752; N.K. Gottwald,

Studies in the Book of Lamentations (A. R. Allenson, Chicago 1954); D. Guest, “Lamentations”, en *QBC*, 394-411; D.R. Hillers, *Lamentations* (Doubleday 1992); J. Hunter, *Faces of a Lamenting City: The Development and Coherence of the Book of Lamentations* (Peter Lang, Frankfurt am Main 1996); I.J. Jensen, *Jeremías y Lamentaciones* (Portavoz 1979); J.A. Mayoral, *Sufrimiento y esperanza. La crisis exílica en Lamentaciones* (EVD 1980); V. Morla Asensio, *Lamentaciones* (EVD 2002); K. O’Connor, “Lamentations”, en *WBC*, 187-191; Id., “The Book of Lamentations”, en *NIB*, 1011-1072; J.D. Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Knox/Westmisnter, Louisville 2001); G. Ravasi, “Lamentaciones”, en *NDTB*, 995-998; J. Renkema, *Lamentations* (Peeters, Leuven 1998); L.A. Schökel, *Daniel, Baruc, Carta de Jeremías, Lamentaciones* (Cristiandad 1976); C. Westermann, *Lamentations: Issues and Interpretation* (Fortress 1990).

S. PAGÁN

LAMER

Heb. 3952 *laqaq*, לקק, «lamer» el agua como un perro, «llevándola a la boca con la mano» (Jue. 7:5, 6); gr. 1952 *epileíkho*, ἐπιλείχω = «lamer sobre», de *epí*, «sobre», *leíkho*, «lamer», se dice de los perros en Lc. 16:21.

Referido a los 300 hombres de Gedeón que no doblaron su rodilla para beber agua y detenerse en el acto, sino que lo hicieron de manera apresurada, sin frenar el avance de la compañía, evidencia de la disponibilidad de su espíritu y de voluntad para la lucha. Véase GEDEÓN.

LÁMPARA

Heb. 3940 *lappid*, לַפִּיד, prob. significa «brillante», y se traduce como «tea, antorcha, relámpago» (Gn. 15:17; Ex. 20:18, Job 12:5; 41:11; Jue. 7:16, 20; Is. 62:1; Dn. 10:6; Jue. 15:4; Nah. 2:4; Zac. 12:6); 5216 *ner*, נֵיר = «luz, lamparilla», con funciones domésticas (2 Sam. 21:17; Jer. 25:10; Sof. 1:12); gr. 2985 *lampás*, λαμπάς = «antorcha», relacionado con *lampo*, «resplandecer». Las lámparas se alimentaban con aceite procedente de un pequeño recipiente utilizado para este propósito (el *angeíon* de Mt. 25:4); como eran de poca capacidad, necesitaban ser llenadas con frecuencia; 3088 *lykhnos*, λύχνος, lámpara portátil de uso doméstico, generalmente puesta sobre un soporte o candelero.

La Biblia menciona frecuentemente la utilización de lámparas, tanto en el culto como en la vida doméstica. Las siete lámparas del candelero de oro, primero en el Tabernáculo y después en el Templo, eran de oro (Ex. 37:23; 1 R. 7:49); un aceite de olivas machacadas alimentaba la llama (Ex. 27:20). Las despabiladeras para cortar las mechas eran asimismo de oro, igual que los platillos (Ex. 25:38). Las lámparas ordinarias se hacían de barro o arcilla; las más humildes eran abiertas, sin ninguna cobertura, pero también había lámparas con tapadera, independiente o parte del utensilio. Un orificio en el centro de la tapadera permitía la introducción del aceite; en un extremo, otro agujero dejaba pasar una mecha.

El sentido primario de «luz» aparece en el uso metafórico o figurado de la palabra. Así, la lámpara representa la Palabra de Dios que ilumina (Sal. 119:105; Prov. 6:23). La antorcha es la imagen de la salvación divina (Is. 62:1; Fil. 2:15, «luminares»). El espíritu del hombre es una «lámpara de Yahvé» (Prov. 20:27). Extinguir la lámpara de alguien significa su destrucción (2 Sam. 21:17; Prov. 13:9). La lámpara simboliza el testimonio de los creyentes que da luz a las almas perdidas en las tinieblas (Jn. 5:35; Mt. 5:15-16; cf. Ap. 1:12, 20). David era «la lámpara de Israel» (2 Sam. 21:17). Dios prometió que le daría «lámpara a él y a sus hijos para siempre» (2 Cro. 21:7). Apagar la lámpara equivale a terminar la existencia (Job 29:3). Véase ANTORCHA, CANDELABRO, LINTERNA, LUZ.

A. LOCKWARD

LANA

Pelo de las ovejas, que se empleaba para hilar y tejer. Heb. 1492 *gazzah*, ה ָּזּ = «vellón», mientras que el material de que está compuesto se llama 6785 *tsémer*, צֶמֶר = «lana», de donde «vellón de lana», *gizzath hatstsémer*, גִּזַּת הַצֶּמֶר (Juec. 6:37); gr. 2053 *erion*, ἔριον (Heb. 9:19; Ap. 1:15).

La lana fue utilizada por los hebreos desde tiempos antiguos como material generalizado para sus vestiduras (Lv. 13:47; Dt. 22:11; Job 31:20; Prov. 31:13; Ez. 34:3; Os. 2:5). Su importancia se aprecia en el dato respecto al tributo del rey Mesa pagado en lana (2 R. 3:4), así como el hecho de que formara parte de las primicias ofrecidas a los sacerdotes (Dt. 18:4). La Ley prohibía hacer uniones antinaturales en todos los aspectos de la vida cotidiana, ya fuera respecto a los animales domésticos o el material de confección de un vestido: «No harás copular dos animales de especies diferentes. No sembrarás tu campo con una mezcla de dos clases de semillas. Tampoco te pondrás un vestido tejido con hilos de dos materiales distintos [*shaatnez*, שַׁעַטְנֵז]» (Lv. 19:19), concretamente «con mezcla de lana y lino» (Dt. 22:11).

En el lenguaje figurado de algunos textos (Is. 1:18 ; Dan. 7:9; Ap. 1:14), la lana blanca representa el estado resultante de la eliminación del pecado del pueblo por parte de Yahvé, comparada a la nieve (Sal. 147:16). Véase LINO.

LANCERO

No existe una palabra heb. para «lancero», quizá por no existía entre los hebreos ese cuerpo especial, al contrario de lo que ocurría en los ejércitos helenos y romanos, gr. 1187 *dexiolabos*, δεξιολάβος, de *dexios*, «diestra» (mano derecha), y *lambano*, «tomar, asirse de». Se usa en plural en Hch. 23:23: «lanceros». En este pasaje significa estrictamente uno que monta guardia a la derecha de alguien. En algunos textos aparece *dexióbolos*, «el que arroja con la mano derecha» (*ballo*, «arrojar»), que hace referencia a «honderos diestros», es decir, soldados que manejaban hondas con su mano derecha. Véase LANZA.

LANGOSTA

Son varias palabras heb. las que designan las diversas especies o estados de la langosta. Es imposible determinar de una manera exacta los matices indicados por cada una de ellas, y nuestras versiones utilizan a veces nombres como *saltón*; en ocasiones se les denomina por su nombre heb., particularmente *hagab* (Lv. 11:22, RV). Los principales términos son:

Heb. 697 *arbeh*, אַרְבֶּה = «langosta» (Jue. 6:5; 7:12; Job 39:20; Jer. 46:26), a veces de una clase especial migratoria (Lv. 11:22; Jl. 1:4); 1357 *geb*, גֵּב, langosta en general (Am. 7:1; Nah. 3:17); 2284 *jagab*, חָגָב (Lv. 11:22; Nm. 13:33; 2 Cro. 7:13; Ecl. 12:5; Is. 11:22); gr. 200 *akrís*, ἀκρίς, se usa en Mt. 3:4 y Mc. 1:6 como parte integrante de la dieta nutritiva de Juan el Bautista.

La langosta es un insecto ortóptero saltador que se reparte en dos subórdenes. El primero incluye los saltamontes y langostas, con antenas largas y delicadas, que por lo general son más largas que el cuerpo; en las hembras el aparato de puesta, u oviscapto, está fuertemente desarrollado en forma de sable (*Locusta viridissima*). El segundo incluye los grillos, que se distinguen en particular por sus antenas cortas y fuertes (*Pachytylus migratorius*).

La langosta pasa por tres estados: la hembra deposita sus huevos en una cavidad cilíndrica del suelo, en abril o mayo. El insecto joven, que sale del huevo en junio, es una larva sin alas. Pasa al

estado de ninfa cuando tiene alas rudimentarias, encerradas en vainas. Un mes más tarde viene a ser el insecto perfecto, alado, de una voracidad proverbial. Las devastaciones producidas por las langostas son tan terribles que figuran entre las plagas de Egipto (la octava, Ex. 10:4). Las dos especies más comunes son la *Aedipoda migratoria* y el *Acridium peregrinum*. Se hallan siempre en los desiertos orientales, pero de vez en cuando se multiplican de manera prodigiosa, invadiendo las zonas habitadas y llevando por todas partes la ruina y la desolación. Los libros poéticos y proféticos de la Biblia abundan en descripciones casi dramáticas de su poder de destrucción y de la incapacidad humana de resistirla. En el aspecto culinario, los orientales se han nutrido siempre de este insecto, clasificado entre los animales limpios (Lv. 11:21-22; cf. el ejemplo de Juan el Bautista, Mt. 3:4). Ligeramente asadas, las langostas son secadas al sol y saladas a continuación. Se consumen las partes carnosas, después de eliminar alas e intestinos. Los árabes las cuecen con mantequilla después de quitarles cabeza, patas y alas.

Son en sí mismas muy beneficiosas para mantener los campos libres de multitud de insectos nocivos para las cosechas, pero su formación en masa compuesta por millones de individuos se convierte en una de las plagas más temidas. Inmensos enjambres, que los orientales denominan los ejércitos de Dios, asolan el país. Marchan en orden, como un regimiento. Por la tarde se abaten sobre la tierra y cubren los campos. Por la mañana, cuando el sol ya está alto, se levantan y, si no han encontrado alimento, vuelan a favor del viento (Prov. 30:27; Nah. 3:16-17). Estos enjambres forman frecuentemente una nube de 16 a 18 km de largo y de 6 a 8 km de ancho, de tanto espesor que el sol no puede atravesarla; cambian la luz del día en tinieblas nocturnas y dejan la región visitada sumida en la oscuridad (Jl. 2:2, 10; Ex. 10:15). El ruido de sus alas es ensordecedor (Jl. 2:10). Cuando descienden sobre la tierra forman una capa de hasta 40 cm. de espesor; si el aire está frío y húmedo, o si están mojadas por el rocío, se quedan allí hasta que el sol las haya secado y calentado (Nah. 3:17). Nada las detiene. Apagan por su inmensa cantidad los fuegos encendidos para ahuyentarlas y llenan las fosas cavadas para impedirles el camino. Escalan murallas, entran en las casas por puertas y ventanas (Jl. 2:7-9). Devoran todo lo verde, arrancan la corteza de los árboles e incluso quiebran las ramas bajo su peso (Ex. 10:12-19; Jl. 1:4-12; 2:2-11).

Metafóricamente se compara la langosta al caballo (Job 39:23; Ap. 9:7). Joel llama langostas a los enemigos del pueblo (2:1, etc.). En el Apocalipsis las langostas aparecen como monstruos satánicos, instrumento de los juicios divinos sobre los hombres durante cinco meses, el tiempo de la vida natural de estos insectos. En la visión apocalíptica salen del pozo del abismo y tienen a Apolión como su caudillo. No tocan las plantas verdes, sino que tan solo atormentan a quienes no tienen el sello de Dios sobre la frente (Ap. 9:1-11).

LANZA

Heb. 2595 *janith*, חֲנִית, por flexibilidad, «lanza» (1 Sam. 18:10, 11; 19:9, 10; 20:33) y en el resto «flecha»; 7420 *rómaj*, רֹמַח, de una raíz obsoleta que sign. «lanzar», de donde «lanza» con punta de hierro, usada por las tropas de choque (Nm. 25:7; 1 R. 18:28; 1 Cro. 12:8); 3591 *kidon*, ין ·י ., lanza más ligera, quizá «jabalina» (cf. Jos. 8:14-27); gr. 3057 *lonkhe*, λ?γχη, primariamente «punta de lanza», luego «lanza» (Jn. 19:34). En cuanto a Jn. 19:29, existe una antigua conjetura de que la esponja fue puesta en una lanza. gr. *hyssos*, «jabalina», el *pilum* romano, en lugar de *hyssopos*, «hisopo».

La lanza hebrea se componía de una punta de hierro fijada a un asta (1 Sam. 13:19; 17:7; Is. 2:4).

Cuando el guerrero no empleaba esta especie de jabalina, la plantaba en el suelo (1 Sam. 18:10, 11; 26:7, 8; 2 Sam. 2:23; Jn. 19:34). Era un arma arrojadiza con la que también se podía herir directamente cuerpo a cuerpo. La *rómaj*, רֹמַח, servía igualmente de lanza (Jue. 5:8; 1 Cro. 12:8, 24; Neh. 4:13; Jer. 46:4), con la que atravesaban al adversario (Nm. 25:7, 8); no era arrojadiza (1 R. 18:28). Los combatientes corpulentos se vanagloriaban de sus grandes y pesadas lanzas, como Goliat, cuyo manejo requería una fuerza extraordinaria (1 Sam. 17:7).

La lanza egipcia tenía la punta de metal (bronce o hierro), era bastante alargada y ostentaba doble filo. No faltaba en la infantería juntamente con la espada. Las inscripciones asirias representan a sus soldados fuertemente armados con lanzas y pesados escudos. Véase HISOPO, LANCERO.

LAODICEA

Gr. 2993 *Laodíkeia*, Λαοδίκεια = «justicia del pueblo». Nombre de varias ciudades de Siria y Asia Menor. La mencionada en la Escritura es Laodicea de Frigia, ubicada en las inmediaciones del río Lico, afluente del Meandro. Es la última ciudad en el gran circuito de las siete iglesias del Apocalipsis, a la cual el autor recrimina su tibieza (Ap. 3:14-19).

Fundada por > Antíoco II (261-246 a.C.), que le dio el nombre de su esposa Laodice, con el fin de que fuera un foco helénico en los confines de Frigia, tras la derrota de los > Seléucidas por los romanos en la batalla de Magnesia (190 a.C.), fue entregada por los vencedores al rey de Pérgamo. Se convirtió así en una de las ciudades más importantes de la Gran Frigia (Estrabón, *Geog*. 12) o Frigia Pacatiana, en Asia Menor, algo al sur de Colosas y de Hierápolis y no muy lejos de Éfeso. Era una urbe rica y orgullosa. En ella se fabricaban tejidos con lana negra procedente de los carneros criados en aquellos parajes. En sus cercanías brotaban abundantes aguas termales y medicinales que atraían a mucha gente en busca de remedio para sus enfermedades. También contaba con una próspera manufactura del célebre > colirio o polvo frigio (extraído de una piedra del lugar) para el tratamiento de la oftalmía, que se exportaba a todo el Imperio romano. Por eso, Laodicea estaba llena de bancos y casas de comercio.

Albergaba a numerosos judíos (Josefo, *Ant*. 14, 10, 20), lo que explicaría la temprana llegada de misioneros cristianos. La riqueza de sus ciudadanos se manifestó por el gusto griego, como manifiestan sus ruinas. Es probable que > Epafras, uno de los colaboradores de Pablo, fundara la iglesia de Laodicea, ya que trabajó allí (Col. 4:12, 13). Pablo llevó a cabo un intenso combate espiritual en favor de los de Laodicea (Col. 2:1), a quienes enviaba sus saludos (Col. 4:15). Piensan algunos que la epístola mencionada en el versículo 16 podría ser una copia de Efesios.

Los vivos reproches que se lanzan contra la iglesia de Laodicea hacen alusión en particular a la riqueza y a los productos de la ciudad (Ap. 1:11; 3:14-22), principalmente los tejidos, sobre todo los negros, que eran muy estimados. En lugar de sus lanas negras, haría mejor en adquirir los vestidos blancos de la pureza y el triunfo. Su famoso colirio no podrá curar sus ojos ciegos por las riquezas. Estas alusiones tan claras a las circunstancias locales hacen de esta carta la más pintoresca de las siete. Es también una de las más amplias, y tal vez la más hermosa por el vigor y la ternura. A la iglesia de Laodicea, Cristo reprocha el haber decaído de su fervor, dejándose llevar de la pereza y el tedio por las cosas religiosas, fenómeno bien explicable en una ciudad dominada por el afán del negocio y del lucro temporal. Las preocupaciones por las cosas terrenas han sumido a los cristianos en un estado de indiferencia espiritual. Se han vuelto tibios, como las aguas termales que corrían por sus términos. Este estado espiritual es el peor, porque en él no se sienten remordimientos de

conciencia. Hubiera sido mucho mejor que fuera «fría o caliente», porque así el Señor no sentiría náuseas y no la «vomitaría de su boca» (3:16). Las aguas termales, al perder su alta temperatura y volverse tibias, no se pueden beber por los vómitos que producen. Cristo mismo índica los remedios que se han de aplicar a la Iglesia de Laodicea para que pueda salir del mal estado en que se encuentra (v. 18). El premio prometido a los vencedores es el Reino de los cielos.

Situada en un región proclive a frecuentes y violentos terremotos, fue destruida por un seísmo hacia el año 60 d.C. junto con > Colosas y > Hierápolis. Los laodicenses reconstruyeron su ciudad sin recurrir a la ayuda romana en una manifestación de orgullo y autosuficiencia. En el año 100, solamente unos pocos años después de la visión y los mensajes de Juan, otro terremoto volvió a destruir Laodicea. Una vez más la ciudad fue reconstruida sin ayuda del exterior. En la actualidad no queda nada de su antiguo esplendor. Sus únicos restos comprenden un estadio construido en tiempos de Tito (79 d.C.), un gimnasio o termas, dos teatros y la acrópolis. Estas ruinas se hallan en Eski Hissar, a 88 km. al este-sureste de Esmirna.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Abingdon Press 1957); D. Godoy Fernández, “Apocalipsis 2 y 3 – Comunidades proféticas, de resistencia y mártires”, en *RIBLA* 59 (2008:1), 79-89; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (Eerdmans 2001); A.S. Macnair, *To the Churches with Love. Biblical Studies ofthe Seven Churches* (Filadelfia 1960); H. Martin, *The Seven Letters, Christ’s Message to His Church* (Londres 1956); J.A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Baker 1956).

J. M. DÍAZ YANES

LAODICENSE

Gr. 2994 *Laodikeús*, Λαοδικεύς. Habitante de Laodicea, en Frigia (Col. 4:16; Ap. 3:14). De estos pasajes se deduce que existió una comunidad cristiana en tiempos de los apóstoles, nacida en los círculos judíos, tan numerosos en el lugar.

LAODICENSES, Carta a los

Carta perdida de San Pablo. En la carta a los Colosenses, el Apóstol encarga a los destinatarios que cuiden de que la carta que se les dirige se lea también públicamente en Laodicea, y que ellos mismos lean a su vez una carta enviada a los laodicenses (*ten ek Laodikeías*, τὴν ἐκ Λαοδικείας, Col. 4:16). La desaparición de esta carta ha originado muchas discusiones, y en su momento dio origen a un escrito apócrifo con este nombre. Para unos esto es un claro ejemplo de la existencia de libros inspirados perdidos; para otros, en cambio, sería la actual carta a los Efesios (Marción, Grotio, Mill, Wetstein y muchos otros críticos), lo cual es poco probable.

LAPIDACIÓN

Heb. 7275 *ragam*, רגם = «arrojar [piedras]»; 5619 *saqal*, סקל = «quitar, apedrear»; gr. 3034, *lithazo*, λιθάζω = «lapidar»; 3036 *lithoboleo*, λιθοβολέω = «tirar piedras». Método ordinariamente utilizado en el AT para ejecutar la pena de muerte. El condenado era conducido fuera del campamento o de la ciudad (Lv. 24:14-25) y los testigos lanzaban la primera piedra contra él. Este castigo se aplicaba a los convictos de idolatría (Lv. 20:2; Dt. 17:2-5), blasfemia (Lv. 24:10-16), violación del sábado (Nm. 15:32-36), hechicería (Lv. 20:27), falso ejercicio de la misión profética e inducción al pueblo a la idolatría (Dt. 13:1-11), apropiación de un objeto sagrado (Job 6:17-19; 7:1; Lv. 27:28) y desobediencia rebelde y obstinada al padre (Dt. 21:18-21). La mujer que al casarse no era virgen y la prometida que tenía relaciones con un extraño eran sometidas a este castigo (Dt.

22:21,24). El buey furioso que repetidas veces acorneaba a alguien también debía morir bajo una lluvia de piedras (Ex. 21:28-19).

En el NT se dice que los judíos intentaron lapidar a Jesús varias veces por blasfemo (Jn. 10:11; 11:8). De esta forma murió Esteban (Hch. 5:26), y se aplicó la misma pena a Pablo, pero sin llegar a matarlo (2 Cor. 11:25). Véase APEDREAMIENTO.

LAPIDOT

Heb. 3941 *Lappidoth*, לַ.יד ת = «flamígero»; Sept. *Laphidoth*, Λαφιδ⍰θ. Esposo de > Débora, la profetisa (Jue. 4:4). No está claro si vivía con ella cuando comenzó sus actividades de juez, o si para esa época ya había muerto. Debido a que Lapidot es un sustantivo femenino plural, algunos han deducido que significa un lugar de residencia, pero es poco probable. Para otros, tiene que entenderse como un adjetivo que describe el carácter de Débora: «mujer de esplendor», es decir, noble, brillante, pero se trata también de una suposición.

LAPSO

Del latín *lapsus* = «deslizamiento, caída, acto de correr o deslizarse», derivado del verbo *labor* = «deslizarse, caer», gr. 1292 *diástema*, δι⍰στημα, «intervalo, espacio», relacionado con 1339 *diístemi*, δι⍰στημι, «separar». Se emplea en Hechos 5:7 para indicar un espacio de tiempo o intervalo. *Lapso* se convirtió en un término técnico en la Iglesia post-apostólica para referirse a los que habían «caído» durante la persecución, con el sentido peyorativo de «renegados».

El término fue utilizado por Cipriano durante la persecución de Decio para señalar a los que habían fallado en su profesión de fe. Los tales tenían que someterse a penitencia pública para poder recibir luego la imposición de manos del obispo y del clero y ser admitidos de nuevo en la eucaristía. La discusión sobre las modalidades de la penitencia y la realidad misma de la salvación de los *lapsos* provocó dolorosos desgarrones que en Roma desembocaron en el cisma de Novaciano (*rigorista*) y en Cartago en el de Novato (*laxista*).

LAQUIS

Heb. 3923 *Lakhish*, לָכִי; Sept. *Lakhís*, Λαχ⍰ς (en Jos., R.); *Lakheís*, Λαχε⍰ς, *Lakhís*, Λαχ⍰ς (en Cro., Neh., Jer); *Lakheís*, Λαχε⍰ς, *Lakhís*, Λαχ⍰ς o *Lakhés*, Λαχ⍰ς (en Is.); *Lakheís*, Λαχε⍰ς (en Miq.); *Lakhís*, Λαχ⍰ς y *Lákheisa*, Λ⍰χεισα (Josefo, *Ant*. 8, 10, 1; 9, 9, 3). Ciudad real cananea (Jos. 12:11) al sur de Palestina, cuyo rey > Jafía se unió a la confederación amorrea contra Josué (Jos. 10:3, 5). La ciudad fue tomada y destruida por los victoriosos israelitas. Laquis o Debir es mencionada en las cartas de > El-Amarna, donde se cita como un reino. Estaba situada entre Jerusalén y Gaza, en la ladera occidental de la > Sefela, en el camino principal entre Egipto y el norte, lo que la convertía en un lugar estratégico. Durante el 1550-1200 a.C. fue capital de una provincia administrada por Egipto. Sería destruida por fuego en el 1200 a.C. Se reedificaría por iniciativa de David o de Salomón. Roboam la fortificó (2 Cro. 11:9) y durante el 900-700 a.C. fue una de las ciudades más grandes e importantes de Judá. Amasías, rey de Judá, se refugió en ella, pero fue capturado y muerto (2 R. 14:19; 2 Cro. 25:27). Senaquerib, rey de Asiria, la sometió a asedio y después de tomarla, la convirtió en su cuartel general (701 o 700 a.C.). Desde allí envió a > Rabsaces a Jerusalén para demandar la rendición de la capital (2 R. 18:14, 17; cf. 2 R. 19:8 y 2 Cro. 32:9; Is. 36:2; 37:8). El lugar se describe con gran detalle en los relieves de Senaquerib, hallados en

Nínive, en los que se detallan incluso las fortificaciones de la ciudad y la forma de vestir de sus habitantes. Laquis, a la que se reprocha el haber enseñado a pecar a Judá (Miq. 1:13), fue asediada por Nabucodonosor al igual que otras ciudades fortificadas del reino del Sur (Jer. 34:7), siendo una de las últimas poblaciones en rendirse. Las excavaciones arqueológicas indican que al principio del siglo VI a.C. Nabucodonosor atacó Laquis en dos ocasiones (en el año 598 y el 587 a.C.), destruyéndola e incendiándola.

La ciudad nunca fue reedificada de nuevo de una manera total, si bien volvió a ser habitada después del retorno del cautiverio en Babilonia. Las dos destrucciones de Laquis se relacionan probablemente con los asedios de Jerusalén (2 R. 24:10; 25:1ss.; Neh. 11:30).

Se identifica en la actualidad con Tell ed-Duweir, a 48 km al suroeste de Jerusalén y a 24 km. al oeste de Hebrón. A partir de 1933 se han llevado a cabo activas excavaciones, que han dado resultados notables. El descubrimiento de mayor importancia es el de las «cartas de Laquis», que se sitúan entre los dos asedios de Nabucodonosor. Se trata de documentos epigráficos sobre cerámica: 18 de ellos se hallaron en 1935, y otros tres en 1938.

LASA

Raíz heb. 3962 *lashá*, ע ל, «irrumpir, abrirse paso»; Sept. *Lasa*, Λάσα; Vulg. *Lesa.* Ciudad que marcaba el límite del país de Canaán. Es probable que se hallase al este del mar Muerto (Gn. 10:19).

LASEA

Gr. 2996 *Lasaía*, Λασαία; Vulg. *Thalassa*. Ciudad de la isla de Creta, a unos 8 km. al este de Buenos Puertos, lugar en que hizo escala la nave que llevaba preso a Pablo en dirección a Roma (Hch. 27:8). El capitán Spratt halló sus ruinas en 1853 en el fondo de una bahía, con dos columnas blancas de mármol que señalaban su emplazamiento a los navegantes. En un manuscrito veneciano del siglo XVI, *Descrizione dell'Isola di Candia*, publicado por E. Falkener, del Museum of Classical Antiquities, se habla de un lugar llamado Lapsea, con ruinas de un templo y otros vestigios cercanos al puerto, próximo a Buenos Puertos (año 1852).

LÁTIGO

Heb. 7752 *shot*, ט = «látigo, azote» (Job 5:21; 9:23; Is. 10:26; 28:15); gr. 5416 *fragellion*, φραγέλλιον = «látigo» (Jn. 2:15); lat. *flagellum.*

Utensilio consistente en una cuerda o correa que se emplea para hacer andar a los animales de tiro, sea golpeándoles con él o haciéndolo restallar en el aire. También se ha venido utilizando en muchas culturas como instrumento de castigo corporal y tortura. En su campaña antijudía, > Antíoco hizo azotar con látigos y nervios de buey a los célebres Siete Hermanos para hacerles renegar de su fe (2 Mac. 7:1). Entre los judíos no se aplicaba este tormento antes del dominio romano. El látigo se asocia al terror, la guerra y la muerte (Is. 10:26; Lam. 3:1; Nah 3:2). Véase AZOTE, CASTIGO, FLAGELACIÓN.

LATÍN

Lat. *lingua latina*; gr. cl. *Rhomaiké glossa*, Ῥωμαϊκὴ γλῶσσα; gr. mod. *latiniká*, λατινική; heb. *latinith*, לָטִינִית.

Lengua indoeuropea de tipo occidental y del tronco itálico, originaria de la región que en la época

antigua recibía el nombre de *Latium* y en italiano actual *Lazio* (*Lacio* en castellano). Su importancia es enorme desde el punto de vista lingüístico, ya que es una de las mejor atestiguadas del mundo y madre de varios idiomas modernos, algunos de los cuales alcanzan gran extensión territorial y cultural: español (o castellano), gallego, portugués, catalán, francés, occitano, italiano, sardo, retorromano (o romanche) y rumano. Ello ha permitido seguir su evolución con gran exactitud desde sus primeros balbuceos, allá por el siglo VI a.C., dada la ingente cantidad de documentos que posee, literarios, administrativos, técnicos y privados de muy diferentes épocas. El hecho de que fuera considerado la lengua culta de Europa Occidental hasta prácticamente el siglo XIX y la lengua oficial de la Iglesia católica (*status* que aún mantiene en la actualidad), nos proporciona una considerable abundancia de materiales para conocerlo en profundidad, desde sus primeras manifestaciones epigráficas en la Roma antigua hasta los periódicos, programas de radio o enciclopedias digitales de la actualidad que lo emplean. De hecho, los latinistas y romanistas actuales pueden efectuar sus investigaciones y sus trabajos con mucha mayor exactitud que los especialistas en otras ramas de la lingüística indoeuropea.

Fue la lengua oficial y administrativa del Imperio romano, si bien en la parte oriental nunca llegó a imponerse, dado que el griego se había establecido allí desde el siglo IV a.C. con las conquistas de Alejandro Magno y tenía mucho mayor prestigio como lengua de cultura. Por eso debían ser muy escasos los judíos que llegaran realmente a aprenderlo; en su comunicación con los dominadores romanos debían utilizar el griego. En el pintoresco debate sobre la(s) lengua(s) que hablaba o conocía Jesús, el latín suele quedar siempre descartado. Los judíos palestinos de la época de nuestro Señor tan solo debían escucharlo cuando los soldados romanos hablaban entre ellos o los oficiales daban órdenes a sus destacamentos respectivos, es decir, en muy pocas ocasiones. De ahí que su incidencia en la redacción de los escritos del Nuevo Testamento sea mínima.

Son en gran manera escasas las alusiones que se hacen a la lengua de los romanos en los veintisiete libros del Nuevo Pacto. Hallamos el adverbio *rhomaistí*, ῥωμαϊστί con el significado de «en romano, en latín» en Jn. 19:20, donde se nos dice que el título colocado sobre la cruz de Jesús estaba escrito en tres idiomas: hebreo, latín y griego. Por otro lado, se nos presenta una serie muy reducida de vocablos técnicos latinos adaptados a la grafía y pronunciación griegas, préstamos referidos a la vida militar (κεντυρίων, *kentyríon*, “centurión” [lat. *centurio*], κουστωδία, *kustodía*, “cuerpo de guardia” [lat. *custodia*], λεγιών, *legión*, “legión” [lat. *legio*], πραιτώριον, *praitorion*, “pretorio” [lat. *praetorium*], σπεκουλάτωρ, *spekulátor*, “oficial” [lat. *speculator*], φραγέλλιον, *phragellion*, “látigo” [lat. vulgar *flagellum* o *fragellum*]), legal y administrativa (κῆνσος, *kensos*, “censo” [lat. *census*], κολωνία, *kolonía*, “colonia” [lat. *colonia*], λιβερτῖνος, *libertinos*, “liberto”, es decir, esclavo liberado [lat. *libertinus*, y más tardío *libertus*]) y económica del Imperio (δηνάριον, *denarion*, “denario” [lat. *denarius*], κοδράντης, *kodrantes*, “cuadrante”, moneda [lat. *quadrans*], μόδιος, *modios*, “celemín”, medida [lat. *modius*], ταβέρνη, *taberne*, “establecimiento” [lat. *taberna*]), la mayoría de ellos recogidos en el Evangelio según San Marcos, que conforma a una antigua tradición, fue compuesto para los cristianos de la ciudad de Roma. Es curioso constatar que de los cuatro Evangelios, San Lucas es el que más evita los latinismos, tal vez por ser una obra escrita por un gentil de lengua y cultura griega dirigida a un mundo helenístico que consideraba la lengua y la cultura latina como inferiores. Por otro lado, aparecen en los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas Paulinas frecuentes antropónimos y topónimos —de vez en cuando algún gentilicio

escaso— típicamente latinos: Aquila, César, Claudio, Julia, Priscila, Cesarea, Foro de Apio, Puteoli, Tres Tabernas, la Itálica, romano, etc.).

BIBLIOGRAFÍA: A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots* (Klincksieck, París 1985); O. García de la Fuente, *Introducción al latín bíblico y cristiano* (Clásicas, Madrid 1990); A. Meillet y J. Vendryès, *Traité de grammaire comparée des Langues Classiques* (Honoré Champion, París 1979); R.L. Palmer, *Introducción al latín* (Ariel, Barcelona 1988); V. Väänänen, *Introducción al latín vulgar* (Gredos, Madrid 1988).

J. M. TELLERÍA LARRAÑAGA

LAVADOR

Heb. 3526 *kobés*, כֹּבֵס , de *kabás*, כבס = «pisotear», de donde «lavar»; gr. 1102 *gnapheús*, γναφεύς, relacionado con *knapto*, «cardar lana», significa un cardero o adobador (*gnaphos*, el áspero tejido cardado; de ahí el peine de carda); solo se usa en Mc. 9:3 al hablar de la vestidura del Señor Jesús: «Sus vestiduras se hicieron resplandecientes, muy blancas, tanto que ningún lavandero en la tierra las puede dejar tan blancas».

El arte de la lavandería es muy antiguo y alcanzó desde temprano un alto grado de perfección, pese a la escasez de materiales. En Malaquías se hace referencia a la «lejía de lavanderos» (Mal. 3:2). En otro lugar se habla del «Campo del Lavador» (2 R. 18:17). No se conoce la técnica de los lavanderos, pero es prob. que la operación consistiese en el principio en pisotear adecuadamente las prendas. Posteriormente se procedería a frotar la ropa en una posición inclinada o de rodillas, como todavía se hace en muchos lugares. El uso frecuente de ropa blanca, imprescindible en fiestas y actos religiosos (Ecl. 9:8; Dan. 7:9; Is. 64:6; Zac. 3:3, 5; 2 Sam. 6:14; 1 Cro. 15:27; Mc. 9:3; Ap. 4:4; 6:11; 7:9), exigía un lavado casi perfecto. La ropa de color también se lavaba (Mishnah, *Shabb*. 19, 1), pero se evitaban las prendas compuestas de materiales mixtos prohibidos por la Ley (Lv. 19:19; Dt. 22:11; Mishnah, *Massek. Kilaim*, 9,10). Véase LANA, LEJÍA, LINO.

LAVADOR, CAMPO DEL

Heb. 3526 *sedeh khobés*; שְׂדֵה כֹבֵס ; Sept. *agros tu gnapheós*, ἀγρος τοῦ γναφέως; Vulg. *ager fullonis*. Lugar próximo a Jerusalén (2 R. 18:17; Is. 36:2; 7:3), tan cercano a las murallas que se podía escuchar a los que conversaban en ella (2 R. 18:17,26). Se menciona circunstancialmente en relación con un camino (*mesillah*, מְסִלָּה), y un estanque en las cercanías de Jerusalén, llamado actualmente Birket el-Mamilla, y necesario como abundante provisión de agua para lavar.

LAVAR, LAVAMIENTO

Heb. 7364 *rajats*, רחץ = «lavar [el todo o una parte de algo], limpiar, bañar» (Gn. 18:4; 19:2; 24:22; Ex. 29:4; Lv. 15:21; 2 Sam. 11:8; etc.); gr. 3068 *lúo*, λούω, referido a todo el cuerpo: «El que se ha lavado [*lelumós*, λελουμένος] no tiene necesidad de lavarse más que los pies, pues está todo limpio» (Jn. 13:10); *nipto*, νίπτω, denota solo una parte; 909 *baptismós*, βαπτισμός, significa el acto de lavar, lavamiento por inmersión, ablución, con especial referencia a la purificación; 3067 *lutrón*, λουτρόν, «baño, lavadero», relacionado con el vb. 3068 *lúo*, λούω, se usa metafóricamente referido a la Palabra de Dios como el instrumento de la purificación espiritual (Ef. 5:6) y del «lavamiento de regeneración» (Tit. 3:5).

Los judíos tenían dos tipos de lavamiento, uno para propósitos religiosos de purificación, *tabal*, טָבַל, que incluía todo el cuerpo; se empleaba en la consagración de los sacerdotes, y se aplicaba

como rito de iniciación a los > prosélitos. Otro, que era el lavado ordinario de manos y pies, llamado *tsabá*, צָבַע, se practicaba a diario y se aplicaba también a los vasos y recipientes utilizados en las comidas (Mt. 25:2; Mc. 7:3,4). Las seis tinajas de agua mencionadas en la boda de Caná servían a ese propósito (Jn. 2:6).

Después de ser consagrados, Aarón y sus hijos fueron lavados una vez por Moisés, pero desde entonces se demandaba continuamente que, cuando llevaran a cabo su servicio, se lavaran solamente las manos y los pies en la fuente (Ex. 40:12, 30-32), lo que recuerda el mencionado dicho de Cristo: quien ha sido lavado totalmente nunca necesita volverse a limpiar de esta manera, «está limpio del todo», aunque, a fin de tener parte con Cristo, necesita, debido a la contaminación adquirida en el camino, que sus pies sean lavados (cf. Jn. 13:5-14). Los fariseos multiplicaron los actos por los que uno podía quedar contaminado, lo que requería frecuentes lavamientos ceremoniales, criticados por Jesús. Por eso los discípulos fueron acusados de «no lavarse las manos», no en sentido ordinario, sino ritual, según su costumbre: «Los fariseos y todos los judíos, si no se lavan las manos hasta la muñeca, no comen, porque se aferran a la tradición de los ancianos» (Mc. 7:2-3). Véase ABLUCIÓN, BAÑO, BAUTISMO.

LAVAMIENTO DE PIES

Costumbre que ocupaba en la antigüedad un lugar principal entre los deberes de la hospitalidad. La primera referencia la tenemos en Gn. 18:4 en relación con la visita de los «tres varones de Yahvé» a Abraham en el encinar de Mamre. El patriarca dio enseguida la siguiente orden: «Que se traiga un poco de agua para que lavéis vuestros pies y os recostéis debajo del árbol». Era una señal de respeto hacia el invitado y una muestra de afecto por parte del anfitrión. Tiene su origen en las circunstancias climáticas peculiares de Oriente, donde la limpieza tiene importantes consecuencias, como prevenir la enfermedad de la > lepra. Al igual que todos los actos sociales importantes para la comunidad y el individuo, la práctica del lavamient de pies recibe una sanción religiosa: limpieza y piedad van de la mano, pureza física y pureza ritual.

Los pies en la antigüedad no estaban tan protegidos como hoy en día. El calzado habitual consistía en unas simples > sandalias —el equivalente a la suela de un zapato moderno—, y eran muchos los que caminaban con los pies descalzos; se entiende, pues, que lavar los pies del caminante se tuviera como una de las obligaciones más apremiantes, debidamente ritualizada (Gn. 18:4; 19:2; 24:32; Jue. 19:21; 1 Sam. 25:41). Siervos y criados tenían la misión de cumplir este deber. Precisamente, y para sorpresa de sus discípulos, Jesús adopta la posición de un esclavo cuando lava los pies de los doce (Jn. 13). Fue un acto simbólico lleno de eneñanzas de buena voluntad y humildad, tan necesarias en la nueva comunidad del Reino de Dios, mostrando de paso que el amor dignifica todos los oficios y servicios, por humildes que sean. Lo curioso es que Jesús procedió a lavar los pies *después* de la cena, no *antes*, como era la costumbre, quizá para contrarrestar el uso supersticioso de la misma, evitando añadir una nueva superstición.

Lavar los pies de los santos figura entre las buenas obras de las viudas, que las hacían merecedoras del honor de ser mantenidas por la comunidad (1 Ti. 5:10). En la Iglesia primitiva se observó no solo el espíritu, sino la letra del mandamiento de Jesús: «Ejemplo os he dado, para que así como yo os hice, vosotros también hagáis» (Jn. 13:15). San Agustín habla de esta práctica, así como de las dudas respecto al día en que la ceremonia debía efectuarse (Ep. 118, *ad Januarium*). El Sínodo de Toledo (cap. III, año 694) afirma que tiene que hacerse el día del aniversario de Cristo, o

sea, el jueves, 14 de Nisán. En la Iglesia griega el lavamiento de pies se considera un sacramento. En la Iglesia latina, Bernardo de Claraval lo recomienda como un *sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum*, pero no se convirtió en práctica pública generalizada en ninguna congregación. Durante la Edad Media se observó respecto a la consagración de príncipes y obispos. Los *Anabaptistas* practicaron el lavamiento de pies en obediencia a los textos citados (*Confessio* de los Bautistas Unidos, o Menonitas, de 1660).

LAZADA

Heb. 3924 pl. *lulaoth*, לֻלָאֹת, «ataduras»; Sept. *ánkylai*, ἀγκυλαι; Vulg. *ansulae.*

Entrelazamiento de cuerda o tela azul utilizada para sujetar ciertos juegos de cortinas del Tabernáculo. En total se confeccionaron cincuenta lazadas para cada una de las cinco piezas grandes, sujetas a «corchetes» (*qerasim*, קְרָסִים) situados en los extremos (Ex. 26:4, 5, 10, 11; 36:11, 12, 17). Véase TABERNÁCULO.

LÁZARO

Gr. *Lázaros*, Λάζαρος, forma abreviada del heb. *Eleazar*, אֶלְעָזָר = «Dios ha socorrido», con terminación griega. Nombre de dos personajes del NT.

1. Discípulo de Jesús residente en Betania con sus hermanas Marta y María. Ya que no se menciona a su esposa y se presenta a Marta como ama de casa, es probable que fuera soltero o viudo. Le unía una amistad especial con Jesús. Poco se sabe de la vida y personalidad de Lázaro. De hecho, solo se lo menciona en el Cuarto Evangelio, donde su hogar aparece como el alojamiento de Jesús durante sus visitas a Jerusalén.

Enfermo de gravedad, sus hermanas pasaron aviso a Jesús, que estaba a la sazón allende el Jordán, pero este no actuó de manera inmediata. Dos días más tarde, Lázaro moría y Jesús se ponía en camino hacia Betania, donde Marta fue a su encuentro. Declarándose a sí mismo la resurrección y la vida, Jesús apeló a la fe de Marta. Acompañado de las dos hermanas y de sus amigos, se dirigió a la gruta que servía de sepulcro, según la costumbre de los judíos. Jesús ordenó que quitaran la piedra que cerraba la entrada y dirigió una acción de gracias a Dios, para mostrar a los asistentes que su Padre lo había enviado a llevar a cabo aquel milagro. Después clamó en alta voz: «¡Lázaro, ven fuera!» y el que había estado muerto salió (Jn. 14:1-44). La grandeza de este milagro fue aún mayor para los judíos, pues según su concepción el alma de los difuntos quedaba cerca del cuerpo hasta el tercer día. Lázaro fue resucitado en el cuarto día de su muerte, lo que haría que incluso los más incrédulos entre los espectadores quedaran conscientes de la realidad y del origen del poder de Jesucristo. Este milagro desencadenó el entusiasmo hasta la misma Jerusalén, pero sirvió también para que los miembros del sanedrín se decantaran de forma irrevocable por la muerte de Jesús, a quien el pueblo quería proclamar rey (cf. Jn. 11:45-53). A raíz de esto, Jesús abandonó Betania y marcho a la ciudad de Efraín, en la región que está junto al desierto (v. 54). Pero seis días antes de la Pascua, volvió a Betania y compartió la cena con Lázaro (Jn. 12:1-2). El evangelista, entonces, añade que los principales sacerdotes resolvieron matar también a Lázaro, «porque por causa de él muchos de los judíos se apartaban y creían en Jesús» (11). Indudablemente, Lázaro escapó a este intento y murió de muerte natural. Sin embargo, se ignora su vida posterior. Según una vieja tradición recogida por Epifanio, tenía 30 años cuando fue resucitado (*Haer*. 66, 34), alcanzando a vivir otros tantos. Leyendas posteriores dicen que sus huesos fueron descubiertos en Chipre en 890 d.C. Otra

historia, que contradice la anterior, dice que Lázaro acompañó a Marta y María en un largo viaje a Provenza (Francia), donde predicó el Evangelio en Marsella (Fabricio, *Codex Apocr. N. Test*. 3, 475, y *Lux evang*. p. 388).

2. Mendigo mencionado en la parábola del rico conocido popularmente como Dives o Epulón (Lc. 16). Lázaro sufría la más abyecta pobreza y a la puerta del rico esperaba poder alimentarse de sus sobras mientras los perros lamían sus úlceras mal curadas. Jesús no hace comentario alguno sobre su carácter ni sobre el del rico. Al morir ambos, los ángeles llevaron a Lázaro al seno de Abraham, en tanto que el rico se encontró en un lugar de tormento. El hecho de haber sido rico o pobre no es en absoluto lo que determinó la suerte final de estos dos hombres. El rico parece haber vivido en la más total imprevisión espiritual, en el materialismo y en un egoísmo total. Sus hermanos, como indudablemente había sucedido con él, no se tomaban en serio ni a Moisés ni a los profetas, y no se iban a arrepentir (Lc. 16:27-31). En todo caso, es evidente que tanto el destino último del rico como del pobre fue consecuencia de sus actitudes morales y espirituales. Jesús enseña también de una manera solemne que la suerte del hombre queda fijada definitivamente en el instante de su muerte. La impresión tan profunda causada por esta parábola llevó muy pronto a considerar a los personajes involucrados como figuras históricas, reales, no imaginarias. En la temprana historia cristiana Lázaro fue considerado el santo patrón de los enfermos, y en especial de los leprosos. La orden de los Caballeros de San Lázaro (1119 d.C.) se dedicó a socorrer a los leprosos de Siria y después de Europa, estableciendo «lazaretos» u hospitales para leprosos en toda la Cristiandad.

LAZO

Heb. 4170 *moqesh*, מ ֹקֵ = «lazo, trampa» para atrapar animales; fig. «trampa, tropezadero»; 6341 *paj*, ח ַ = «red, tropiezo, lazo»; gr. 3803 *pagís*, παγίς, «trampa, lazo», relacionado con el vb. 4078 *pégnymi*, πήγνυμι, «fijar, asegurar», y 3802 *pagideúo*, παγιδεύω, «atrapar»; 1029 *brokhos*, βρόχος, «lazo corredizo, dogal» (cf. 1 Cor. 7:35).

Parece que el lazo consistía esencialmente en una especie de red disimulada en la que entraba la presa, que quedaba aprisionada en ella (cf. Job 18:9; Am. 3:5). De la práctica de la caza, pasó a ilustrar figuradamente los peligros a los que se exponen los impíos, cuyas maquinaciones —lazos— se vuelven contra ellos (Sal. 9:15-16; 38:16; 119:110; 140:6). De los sacerdotes y reyes infieles se dice que son lazo para el pueblo (Os. 5:2; 9:8). El Señor sabe librar a los justos de los lazos de los malvados (Sal. 91:3; 124:7; 142:4).

En el NT se usa siempre de forma metafórica, refiriéndose a la ruina de aquellos que caen en una trampa, p.ej., las riquezas, que constituyen un lazo para aquellos que «quieren enriquecerse» (1 Ti. 6:9); el mal que los israelitas atrajeron sobre sí mismos y por el cual los especiales privilegios que les habían sido dados por Dios, centrados en Cristo, vinieron a serles ua trampa, siendo su rechazo de Cristo y del Evangelio el efecto retributivo de su apostasía (Ro. 11:9); en dos ocasiones se hace referencia al «lazo del diablo» (1 Ti. 3:7; 2 Ti. 2:26). La segunda venida imprevista de Cristo es comparada a un lazo que «vendrá sobre todos los que habitan sobre la faz de toda la tierra» (Lc. 21:34-35).

LEA

Heb. 3812 *Leah*, לֵאָה = «fatigada»; Sept. *Leía*, Λεία; Vulg. *Lia*. Hija mayor de Labán; no era tan bella como Raquel (comp. Josefo, *Ant*. 1, 19, 7), su hermana menor, y tenía «los ojos débiles o

delicados» (*enáyim rakkoth*, עֵינַיִם רַכּוֹת; Sept. *ophthalmoí astheneîs*, ὀφθαλμοὶ ἀσθενεῖς; Vulg. *lippis oculis*), lo cual puede explicar la preferencia de Jacob por aquella. Lea fue dada a Jacob en matrimonio en lugar de Raquel, por la que Jacob había servido siete años. La razón de Labán era que en su medio social no podía darse la menor en matrimonio antes que la mayor (Gn. 29:22ss). Lea dio los siguientes hijos a Jacob: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón y también una hija, Dina (Gn. 29:16-35; 30:17-21).

Lea debió morir en Canaán, ya que no aparece mencionada en la emigración a Egipto (Gn. 46:5). A su muerte, fue sepultada en la cueva de Macpela (Gn. 49:31), el sepulcro de Sara, Abraham, Isaac y Rebeca, y posteriormente de Jacob (Gn. 23:19; 25:9-10; 35:9; 50:13). Véase JACOB, RAQUEL.

LEBANA

Heb. 3838 *Lebanah*, לְבָנָה, la luna blanca; Sept. *Labanó*, Λαβανώ; *Labaná*, Λαβανά. Netineo cuyos descendientes regresaron de la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:45: Neh. 7:48).

LEBAOT

Heb. 3822 *Lebaoth*, לְבָאוֹת = «leona»; Sept. *Labaoth*, Λαβαώθ. Ciudad del sur de Judá (Jos. 15:32), llamada en otros lugares por su nombre completo Bet-lebaot (Jos. 19:6), y Bet-birai (1 Cro. 4:31).

LEBEO

Gr. 3002 *Lebbaîos*, Λεββαῖος. Sobrenombre de Judas Tadeo (Mt. 10:3), uno de los doce apóstoles, no el llamado > Iscariote. El nombre de Judas aparece sin apodos diferenciadores en las listas de Lc. 6:16; Hch. 1:13 y en Jn. 14:22. Mateo es quien explica: «Lebeo, por sobrenombre Tadeo» (*Lebbaîos ho epikletheís Thaddaîos*, Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, Mt. 10:3, RV), pero esta frase solo se encuentra en mss. unciales fragmentarios y algunos cursivos; en el Códice de Efraín, donde aparece el nombre *Lebbaîos*, Λεββαῖος, la lectura original es dudosa.

Muchos autores piensan que el nombre Lebeo significa «valeroso». Así lo cree Jerónimo, que traduce *corculum*, conforme a una derivación del heb. *leb*, לֵב = «corazón». A esto hay que añadir que Tadeo, *Thaddaîos*, Θαδδαῖος, significa «magnánimo, valiente», por lo que son términos sinónimos, y a falta de más datos, ambos sobrenombres, de naturaleza sinónima, hay que atribuirlos a Judas hijo de Santiago. Véase JUDAS, apóstol, TADEO.

LEBEN JESU FORSCHUNG

Expresión alemana que significa literalmente «investigación sobre la vida de Jesús». Pertenece al movimiento teológico iniciado en el siglo XIX en oposición a la obra de D.F. Strauss (1808-1874), que sostenía la imposibilidad de reconstruir históricamente la vida de Jesús. El objetivo programático era la reconstrucción fidedigna de la figura histórica de Cristo en base a fuentes históricas, como el evangelio de Marcos y el documento Q, y liberando al hombre Jesús de Nazaret de las mistificaciones del > kerigma, sustituyendo así la imagen falsa del «Cristo de la fe» eclesial por una reconstrucción del Jesús histórico.

Este movimiento fue fecundo en la publicación de vidas de Jesús, que lo representaban casi siempre como un maestro de cuestiones morales y religiosas, predicador iluminado de un reino de amor y libertad, de utopía y salvación, amigo de los más pobres y defensor del derecho y la justicia. La imagen de conjunto ofreció un Jesús modelo del hombre religioso perfecto, opuesto al Cristo de la

fe de la doctrina eclesiástica. Las obras más famosas fueron las escritas por H.J. Holtzmann, H.E. Paulus, A. von Harnack y E. Renan.

A. Schweitzer arrojó serias dudas sobre este movimiento, que serían su golpe de gracia, cuando en su obra *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (1906, 1913) hizo notar que el supuesto Jesús de la historia se parecía demasiado sospechosamente al Jesús del momento histórico e intelectual de sus autores.

BIBLIOGRAFÍA: A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús* (Edicep, Valencia 1990); C. Palacios, Jesucristo, *Historia e interpretación* (Cristiandad 1978); R, Latourelle, *A Jesús el Cristo por los Evangelios* (Sígueme 1986); C. Perrot, *Jesús y la historia* (Cristiandad 1982).

LEBONA

Heb. 3829 *Lebonah*, לְבֹ נָה = «incienso»; Sept. *Leboná*, Λεβωνά.

Ciudad en el territorio de Efraín, al noroeste de > Silo (Jue. 21:19). Se la identifica con la actual Lubban, a unos 16 km. al sur de Siquem sobre el camino moderno de Jerusalén a Nablus.

LECA

Heb. 3922 *Lekhah*, לֵכָה, quizá por *Yelekhah*, יְלֵכָה, «viaje»; Sept. *Lekhá*, Ληχά v. *Lekhad*, Ληχάδ y *Lekhab*, Ληχάβ; Vulg. *Lecha*.

Nombre de una ciudad de la tribu de Judá fundada por Er, o quizá por el primogénito de > Sela (1 Cro. 4:21). > Maresa es mencionada en el mismo contexto fundada por un miembro de la misma familia.

LECHE

Alimento de suma importancia en Oriente, designado con dos palabras hebreas de significado distinto.

1. Heb. 2461 *jalab*, חָלָב, de *jéleb*, חֵלֶב, «gordura, riqueza» del ganado, lo que pone de manifiesto la alta valoración alimenticia de esta bebida; gr. 1051 *gala*, γάλα, que denota la leche fresca y dulce; lat. *lac*, de donde procede «lácteo».

2. Heb. 2529 *jemeah*, חֶמְאָה, de *jamah*, חמה = «coagular»; «leche» cuajada o «requesón», casi siempre traducido por «mantequilla». El contexto tiene que decidir la traducción correcta, pero en la mayoría de los casos se refiere a la leche cuajada, muy estimada como refresco en Oriente. Es lo que ofreció Abraham a los varones que le visitaron en > Mamre (Gn. 18:8); y lo mismo que > Jael dio a > Sísara en lugar del agua que había pedido (Juec. 5:25). Cuando se conservaba durante un buen tiempo, era particularmente provechosa para los viajes largos (2 Sam. 17:29).

La leche fue uno de los alimentos básicos de las poblaciones seminómadas y ganaderas, como la hebrea durante siglos, y lo siguió siendo a lo largo de la historia del antiguo Israel como símbolo de prosperidad y abundancia. Para un pueblo que fue siempre ganadero, los productos del rebaño eran de primera necesidad. La leche podía ser de vaca o de oveja (Dt. 32:14), de cabra (Prov. 27:27) y de camella (Gn. 32:15). Esta última es excelente como alimento, aunque falta de azúcar. Se conservaba en odres y se servía en tazones (Jue. 4:19; 5:25). Respecto a ciertos usos cananeos de tipo cultual y supersticioso, le Ley Mosaica prohíbe cocer el cabritillo en la leche de la madre (Ex. 23:19; 34:26; Dt. 14:21).

En el NT la leche se usa casi exclusivamente como una imagen de la Palabra de Dios en sus

enseñanzas básicas para los cristianos recientes, en tanto que la «vianda-carne» indica las verdades que se enseña a los más maduros (1 Cor. 3:2; Heb. 5:12,13); por su pureza y simplicidad, la leche simboliza la Palabra de Dios no adulterada (1 Pd. 2:2; comp. Is. 55:1).

A. CABEZÓN MARTÍN

LECHE Y MIEL

Binomio aplicado a la riqueza y abundancia de la Tierra Prometida. En el Pentateuco la expresión «tierra que fluye leche y miel» (Ex. 3:8,17; 13:5; 33:3; Lv. 20:24; Nm. 13:27; 16:13; 16:14; Dt. 6:3; 11:9; 26:9, etc.) es la frase estereotipada que indica la fertilidad de Canaán, empleada para animar a los israelitas durante su viaje por el desierto.

Isaac otorgó a Jacob abundancia de trigo y vino (gn. 27:27), y Jacob a Judá abundancia de leche y vino (Gn. 49:11ss). Aún hoy esta expresión es corriente entre los árabes.

En el cristianismo primitivo se utilizaban leche y miel en las ceremonias bautismales en imitación aparente de las promesas hechas a Israel (Ex. 3:8, 17; 33:3). Se daban a gustar a los nuevos bautizados como símbolos apropiados de la entrada en la Iglesia, la nueva Tierra Prometida en el Espíritu. Se cree que degustar «leche y miel» hace referencia a las palabras de Pedro: «Desead como niños recién nacidos la leche espiritual no adulterada, para que por ella crezcáis para salvación» (1 Pd. 2:2), un pasaje aplicado al bautismo. La leche denota el alimento espiritual provisto por la Palabra de Dios, y la miel su dulzura para la mente y el corazón del nuevo bautizado (Sal. 19:11; 119:103; Ap. 10:9,10). Véase MIEL.

A. CABEZÓN MARTÍN

LECHO

Heb. Heb. 4296 *mittah*, מִ ָה; gr. 2825 *kline*, κλίνη, relacionado con *klino*, «apoyarse»; 2826 *klinarion*, κλινάριον, «cama pequeña», diminutivo de *kline*, describe el lecho en que fue transportado el paralítico (Lc. 5:19, 24); 2845 *koíte*, κοίτη, indica el lecho conyugal (Heb. 13:4); 2895 *krábbatos*, κράββατος, indica una cama pobre, o incluso un colchón de pobres (Mc. 2:4, 9, 11, 12; 6:55; Jn. 5:8-11; Hch. 5:15; 9:33).

Armazón para dormir (Ex. 8:3; 1 Sam. 19:13, 15, 16; 1 R. 17:19; 2 R. 4:10, 21; 11:2; 2 Cro. 22:11; Sal. 6:6; Prov. 26:14; Mc. 4:21; Lc. 8:16; 17:34), para reposar durante una enfermedad (Gn. 47:31; 48:2; 49:33; 1 Sam. 28:23; 2 R. 1:4, 6, 16; 4:32; Mc. 7:30; Ap. 2:22), o simplemente para descansar (1 Sam. 28:23; Est. 7:8; Am. 3:12; 6:4).

El profeta Amós denuncia la vida cómoda de los que pasaban la vida entre lechos cubiertos de ricos tapices (Am. 3:12; 6:4). «Subir al lecho» es un eufemismo que indica las relaciones sexuales (Gn. 49:4; 2 Sam. 13; Heb. 13:3). Véase CAMA.

LECHUZA

Ave rapaz nocturna, de cabeza grande, cara abultada, pico de gancho y garras fuertes, parecida al búho. Con este nombre se traducen varios términos hebreos no fáciles de identificar.

1. 3244 *yanshuph*, יַנְ ף, ave noctura mencionada en Lv. 11:17 y Dt. 14:16, y clasificada entre los animales impuros. Aparece con una ligera variante en la grafía de Is. 34:11: *yanshoph*, יַנְ ף; traducida por la LXX y Jerónimo como «ibis». Por su costumbre de habitar en las ruinas de edificios, la misma raíz que se utiliza para la palabra lechuza se emplea en expresiones que denotan desolación

y abandono (Is. 34:11, 14).

2. 3563 *kos*, ס , de un raíz inusitada que sign. «mantener junto a», indica una «taza» o «copa» como recipiente; «búho», por la cavidad de sus ojos, que parecen tazas; «lechuza pequeña», o «lechuza del desierto» (Lv. 11:17; Dt. 14:16; Sal. 102:6), prob. la lechuza blanca, a veces confundida con el pelícano.

3. *Qippoz*, ז קִ, «lechuza grande» (Is. 34:15).

4. *Yaanah*, יַעֲנָה (Lv. 11:16; Dt. 14:15; Job 30:29; Is. 13:21; 34:13; 43:20; Jer. 4:39; Miq. 1:8), «avestruz».

5. 3917 *Lilith*, לִילִית, «espectro nocturno», de donde «lechuza» (Is. 34:14). Deriva de *láyil*, לַיִל = «noche». El texto se refiere a una especie de «fantasma de la noche» de los que se creía que habitaban en el desierto. La Sept. lo traduce por *onokéntauroi*, □νοκ□νταυροι, que no se refiere a animales, sino a apariciones fantasmales.

Entre los egipcios la lechuza simbolizaba la muerte, la noche, el frío, la pasividad. Era un atributo del reino del sol muerto, es decir, del sol bajo que se pierde por el horizonte.

Sin embargo, se trata de un animal de vital importancia para la agricultura, debido al control de los roedores que efectúa. Un par de lechuzas es capaz de eliminar más de 2.000 ratones al año en un área relativamente pequeña.

La lechuza morena (*Strix butleri*) es considerada una de las aves más raras del desierto, actualmente común en las soledades de Judea y el desierto del Neguev, donde se pueden encontrar en casi todos los lugares escarpados y barrancos donde hay agua. Véase AVESTRUZ, BÚHO, LILIT.

A. CABEZÓN MARTÍN

LEGIÓN

Gr. 3003 *legión*, λεγι□ν, también *legeón*, λεγε□ν = «legión». Cuerpo principal del ejército romano (Josefo, *Guerras* 3, 4, 2). En sus comienzos se componía de 3.000 infantes y jinetes de élite. Desde el año 100 a.C. hasta la caída del Imperio, contaba entre 5.000 y 6.200 soldados. En esa época estaba compuesta de 10 cohortes, cada una de ellas formada por tres manípulos y cada manípulo por dos centurias (cf. Mt. 27:27). Las mandaban tribunos y centuriones (*Guerras* 3:5, 3; Hch. 21:31, 32; 23:23). Durante el Imperio había seis tribunos y sesenta centuriones por legión. En tiempos de Jesús constituía un ejército completo de infantería y caballería que llegaba hasta 5.000 hombres. Las legiones no fueron introducidas en Palestina hasta el desencadenamiento de la guerra judía (66 d.C.), ya que anteriormente se empleaban en las provincias fronterizas del Imperio. Por ello, cuando el NT emplea este vocablo, su significado viene a ser impreciso, para indicar simplemente un número muy grande.

Las insignias de la legión representaban primitivamente el águila y otros cuatro animales. A partir del año 104 a.C. quedó solamente el águila (Plinio, *Hist. Nat.* 10, 4). El primer centurión era su portador. El emblema, por lo general, llevaba además una pequeña imagen del emperador. Poncio Pilatos introdujo estas enseñas en Jerusalén, provocando con ello una sublevación de los judíos (Joefo, *Ant.* 18:3, 1; *Guerras* 2, 9, 2). El águila era la enseña de la legión como un todo, pero las cohortes y las centurias tenían cada una la suya propia, más pequeña y de forma variada.

En cuanto designación de un elevado número (Mt. 26:53; Mc. 5:9), el término legión se aplica tanto a los ángeles (Mt. 26:53) como a los demonios (Mc. 5:9,15; Lc. 8:30), para destacar su

cantidad y su poder.

LEHI

Heb. 3896 *Lejí*, לְחִי, o *Leji*, לֶחִי = «quijada», gral. con art. *hallejí*, הַ ְחִי; Sept. *Lekhí*, Λεχ□, *Leuí*, Λευ□. Lugar del territorio de Judá donde Sansón mató a mil filisteos con una quijada de asno, por lo que se llamó Ramat-lehi, o sea, «colina de la quijada» (Jue. 15:9, 11, 13, 17). El nombre de Lehi proviene de los escarpados y dentados acantilados, que se asemejan a una quijada. Sansón tuvo sed y clamó a Dios, que hizo brotar agua milagrosamente de «la hondonada que hay en Lehi» (v. 19). En este mismo sitio tuvo lugar un ataque de los filisteos en tiempos de David, más concretamente en un pequeño plantío de >lentejas (2 Sam. 23:11). Se desconoce la ubicación exacta de Lehi, pero quedaba cerca de Bet-semes.

A. LOCKWARD

LEGUMBRES

Heb. 2235 *zeroim*, זֵרֹעִים, y *zereonim*, זֵרְעֹנִים, lit. «semillas» de cualquier clase; Sept. *ospria*, □σπρια; Teodoción, *spérmata*, σπ□ρματα; Vulg. *leguminae*.

Mencionadas únicamente en Dn. 1:12, 16 como parte de la dieta elegida por Daniel y sus compañeros, exiliados en la corte de Babilonia, que no querían exponerse a comer comidas prohibidas por la Ley (Lv. 3:17; 23) o carnes que hubieran sido sacrificadas a los ídolos (cf. Dt. 32:38).

LEHABIM

Heb. 3853 *Lehabim*, לְהָבִים, prob. de *Lubim*, ל בִים = «libios»; Sept. *Labieím*, Λαβιε□μ, v. en Cro. *Labeín*, Λαβε□ν; Vulg. *Laabim*.

Hijo o descendiente de Mizraím (Gn. 10:13; 1 Cro. 1:11), de quien presumiblemente descendieron los libios del norte de África. El nombre en plural denota evidentemente una tribu que toma su nombre de *Lehab*, tercer hijo de Mizraím (Gn. 10:13). Los *Lehabim* no vuelven a ser mencionados en la Escritura, pero los *Lubim* aparecen en relación con Mizraím (2 Cro. 12:3) y los cusitas o etíopes (16:8). Se puede decir con bastante probabilidad que los *Lehabim* fueron los primitivos *Lubim* o libios, asentados primeramente quizá en las orillas del Nilo, entre la gente de Mizraím, y que al crecer en número emigraron a una región más extensa en el suroeste, ocupando el vasto territorio conocido por los geógrafos clásicos como Libia. Véase LIBIA.

LEHEM

Heb. 3433 *Léjem*, לֶחֶם = «pan». Lugar no identificado, aparentemente en Palestina occidental, al que ciertos hombres de Judá, en tiempos antiguos, volvieron después de haber gobernado en Moab (1 Cro. 4:22).

Otros traducen la frase heb. *yashubí léjem*, יָ ֻבִי לֶחֶם = el «pan retornará», como el nombre de un personaje de la tribu de Judá, Jasubi-lehem, de la familia de Sela. Sept. *apéstrepsen autús*, □π□στρεψεν α□το□ς v. *apéstrepsan eis Leem*, □π□στρεψαν ε□ς Λε□μ; Vulg. *reversi sunt in Lahem.* El nombre Jasubi-lehem es tan extraño que los masoretas jamás lo habrían expresado de esta manera si la tradición no se lo hubiera puesto delante (Bertheau/Keil), conforme al midrash judío de

Crónicas, en el que «los cuales dominaron en Moab» se combina con un relato del libro de Rut. Cozeba debía ser Elimelec y Joás y Saraf, los Mahlón y Quelión del libro de Rut, que habían ido con él a la tierra de Moab y se habían casado allí con mujeres moabitas. Jasubi-lehem son en este caso Nohemí y Ruth que regresaron (*yashubi*) al pan (*léjem*), es decir, a Belén, después de la hambruna.

LEJÍA

La Escritura menciona dos sustancias de esta naturaleza, una heb. 5427 *néther*, נֶתֶר = «potasio»; gr. *nitron*, ν□τρον; lat. *nitrum*: «Aunque te laves con lejía [*néther*, נֶתֶר] y amontones jabón sobre ti, la mancha de tu pecado permanecerá delante de mí» (Jer. 2:22); otra, 1287 *borith*, רִית = «lo que limpia», es decir, «jabón»; gr. *poía*, πο□α; lat. *herba fullonum*, *herba borith*. «¿Quién podrá resistir el día de su venida?, o ¿quién podrá mantenerse en pie cuando él se manifieste? Porque él es como fuego purificador y como lejía [*borith*, רִית] de lavanderos» (Mal. 3:2).

En el primer caso sería mejor traducir como «natrón», un carbonato de sosa obtenido de la naturaleza y del que se servían los antiguos (Prov. 25:20). Se hallaba en Asia Menor, en Siria, y sobre todo en un valle de lagos con depósitos alcalinos del Bajo Egipto, el Wadi el-Natroun, a unos 100 km. al oeste de El Cairo. Servía para el embalsamamiento de las momias egipcias. También se obtenía de las cenizas de ciertas plantas, prob. *Salsola kali*. Véase JABÓN, LAVANDERO.

LEMUEL

Heb. 3927 *Lemuel*, לְמ אֵל (Prov. 31:1) = «consagrado a Dios»; Sept. *hypó theû*, □π□ θεο□; también *Lemoel*, לְמ אֵל (Prov. 31:4); Sept. *panta poieî*, π□ντα ποιε□; Vulg. *Lamuel*. Autor desconocido del capítulo 31 de Prov., donde recuerda las instrucciones dadas por su madre para el régimen del reino. Es el único caso de una instrucción puesta en boca de una mujer. El fragmento pertenece al género sapiencial y es una admonición a los príncipes respecto al modo en que deben comportarse en relación con la templanza, concretamente en la bebida y en la administración de la justicia.

Acerca de su identidad, los hay que en lugar de traducir el vocablo que sigue a «rey Lemuel» como «la profecía», lo entienden como nombre propio y leen «Lemuel rey de Massa», identificándolo como rey del reino de Massa (Gn. 25:14), hijo de Ismael, y supuestamente cabeza de una tribu o jeque de un territorio. Sin embargo, se usa el mismo término, «la profecía», heb. *massa*, acerca de las palabras de Agur hijo de Jaqué (Gn. 30:1), lo que milita en contra de esta postura. Otros, como los comentaristas rabínicos, creen que Lemuel es un título dado a Salomón, a quien se atribuye entonces la paternidad de Prov. 30 y 31. Véase PROVERBIOS.

LENGUA

Heb. 3956 *lashón*, לְ ן = «lengua», referido a la lengua humana (Jue. 7:5; Job 27:4; Sal. 35:28; 39:1, 3; 51:14; 66:17; Prov. 15:2; Zac 14:12); 8193 *saphah*, ָ פָּה = «lengua, boca, labio, orilla, idioma» (Gn. 11:1; 7; Is. 19:18); gr. 1100 *glossa*, γλ□σσα, con el sentido literal de órgano del habla (Mc. 7:33, 35; Lc. 1:64; 16:24; Ro. 3:13; 14:11; 1 Cor. 14:9; Fil. 2:11; Stg. 1:26; 3:5, 6, 8; 1 P. 3:10; 1 Jn. 3:18; Ap. 16:10).

Órgano musculoso alojado en la boca, que por implicación designa el sistema de comunicación verbal propio de una comunidad humana. Moisés argumenta que es «pesado» o «tardo de boca y de lengua» (*kebod lashón*, ְבֵּד לְ ן, Ex. 4:10), para justificar su falta de poder persuasivo, de oratoria.

Juntamente con los > labios, es el órgano de expresión por excelencia. Por esta razón, el Espíritu de Yahvé pone su palabra en la lengua de los profetas (2 Sam. 23:2).

La lengua expresa lo que hay en el corazón, ya que tanto ella como los labios son el instrumento externo de las impresiones internas: «Mi corazón se enardeció dentro de mí; fuego se encendió en mi suspirar, y así hablé con mi lengua» (Sal. 39:3); o en otras palabras: «De la abundancia del corazón habla la boca» (Mt. 12:34; Lc. 6:45). Por su capacidad de comunicación, con resultados tanto positivos como negativos, se dice que «la muerte y la vida están en el poder de la lengua» (Prov. 18:21).

En mano de los malvados, la lengua es semejante a una «máquina de agravios», a una «navaja o espada afilada» (Sal. 52:2; 57:4; 64:3); a un «arco» (Jer. 9:3); a una «flecha asesina» (Jer. 9:8); a un «fuego» que, aunque pequeño, puede incendiar un gran bosque (Stg. 3:5-6).

Por el contrario, la lengua del justo es semejante a «plata escogida» (Prov. 10:20); la «de los sabios embellece el conocimiento» (Prov. 15:2); la «apacible es árbol de vida» (Prov. 15:4).

En la visión de Ap., Jesús es representado con una lengua como «una espada aguda de doble filo» (Ap. 1:14), figura tomada de la profecía: «Puso mi boca como espada afilada» (Is. 11:4), imagen de la cualidad penetrante de la Palabra de Dios.

«Lenguas como de fuego» se posaron sobre las cabezas de los discípulos reunidos en Pentecostés (*diamerizómenai glossai hoseí pyrós*, διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, Hch. 2:3), expresión de la presencia del Espíritu Santo que genera el nuevo dinamismo verbal de los nuevos tiempos. Por metonimia, expresa una lengua o idioma, junto con *phyle*, «tribu», *laós*, «pueblo», *ethnos*, «nación» (Ap. 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15). Véase LENGUAJE; LENGUAS, Don.

LENGUA EXTRAÑA

Glosa de la RV del término utilizado por el apóstol Pablo en 1 Cor. 14:2, 4, 13, 14, 19, 27, donde el griego dice simplemente *glossa*, γλῶσσα, «lengua», que obviamente denota un idioma diferente al usado ordinariamente por el hablante, como en Mc. 16:17 y Hch. 2:4 (*glossa hetera*, γλῶσσα ἑτέρα, «nuevas», o «distintas lenguas»). Véase LENGUAS, Don de

LENGUAJE

Heb. 3956 *lashón*, לָשׁוֹן; [aram. *lishshán*, לִשָּׁן] = «lengua», por impl. «idioma»; gr. 2981 *laliá*, λαλιά = «palabra, lenguaje», relacionado con el vb. *laleo*, λαλέω, «hablar, predicar». *Laliá* se refiere a un dialecto en Jn. 8:43, lit. «manera de hablar» (Mt. 26:73; Mc. 14:70), y también al contenido de un discurso (Jn. 4:42); 1258 *diálektos*, διάλεκτος, en principio una conversación, un discurso, relacionado con 1256 *dialégomai*, διαλέγομαι, «disertar» o «discutir», que viene a denotar el habla o dialecto de un país o distrito; se traduce «lengua» en todos los pasajes en que aparece (Hch. 1:19; 2:6, 8; 21:40; 22:2; 26:14).

El idioma, dialecto o lengua es el modo de expresión regional o nacional de cada pueblo (Gn. 10:5; Hch. 2:8). Durante mucho tiempo después del Diluvio, los descendientes de Noé hablaban todos el mismo idioma: «Toda la tierra tenía un solo idioma y las mismas palabras» (Gn. 11:1), lit. «Toda la tierra [*érets*, אֶרֶץ] tenía un solo labio [*saphah*, שָׂפָה] y las mismas palabras [*debarim*, דְּבָרִים]». El juicio que cayó sobre los hombres en Babel llevó a la confusión de su lengua y a su dispersión sobre toda la tierra (vv. 2-9). Los descendientes de Noé empezaron a hablar distintas

lenguas y dialectos. Los pueblos surgidos de Jafet dieron origen al grupo de lenguas indoeuropeas (Gn. 10:25), que entre otras comprenden: el sánscrito, el védico y las lenguas neohindúes; los dialectos del Irán; el griego antiguo y sus derivados modernos; las lenguas itálicas y románicas, celtas, germánicas, balto-eslavas, armenio y albanés. Los semitas iniciaron los distintos dialectos semíticos (vv. 21-31), entre otros el acadio, que incluye el babilonio y el asirio; el arameo (v. 22), el hebreo y el etiópico. Los descendientes de Cam dieron origen a todo el grupo de lenguas camíticas. Véase LENGUA, IDIOMA.

LENGUAJE FIGURADO

En la Biblia, como en el lenguaje ordinario, se usan metáforas, imágenes y figuras de dicción para expresar conceptos abstractos que escapan a los sentidos. Son numerosas estas imágenes bíblicas, procedentes de la vida diaria y de la naturaleza. Su riqueza se explica por el hecho de que los libros bíblicos están compuestos por orientales, de poderosa imaginación poética, para quienes la abstracción pura era menos corriente que para los griegos. A este hecho se debe también el carácter de la lengua hebrea, que es pobre en conceptos abstractos. La riqueza de imágenes dificulta a veces la recta interpretación del texto, sobre todo cuando están tomadas de costumbres antiguas, actualmente inexistentes.

El Señor Jesús empleó con toda intención el lenguaje figurado en sus parábolas. Pablo también lo usa en diversas ocasiones, como en el famoso pasaje de la armadura cristiana (Ef. 6:11-17). En el Sermón del Monte, el Señor Jesús ilustra sus enseñanzas con figuras tan atrevidas como «hambre y sed de justicia», «limpio corazón», «la sal de la tierra», «la luz del mundo», etc. (Mt. 5).

El apóstol Pablo toma sus imágenes preferentemente de la vida urbana grecorromana, que abunda en ilustraciones tomadas del deporte y la milicia. Véase ALEGORÍA, HERMENÉUTICA, INTERPRETACIÓN.

LENGUAS, Don de

Según la promesa de Cristo al final del Evangelio de Marcos, entre las señales que seguirán a los que creen en él se encuentra «hablar nuevas lenguas» (*glossais kainaîs*, γλσσαις καινας, Mc. 16:17); durante la fiesta de Pentecostés, los discípulos recibieron este peculiar don mientras estaban reunidos en un aposento alto, ocupados en la oración. Llenos del Espíritu, recibieron la facultad de expresarse «en otras lenguas» (*heterais glossais*, πραις γλσσαις, Hch. 2:1-4; comp. 10:46; 19:6; 1 Cor. 12:30; 14:2, 39). El apóstol Pablo interpreta este don como un cumplimiento de la Ley: «En otras lenguas y con otros labios hablaré a este pueblo, y ni aun así me harán caso, dice el Señor» (1 Cor. 14:21). Utiliza el término *heteroglossos*, τερογλσσος, de *héteros*, «otro, de una clase diferente», y *glossa*, «lengua» = «otras lenguas»; la cita no puede ser sino Is. 28:11, que dice: «Ciertamente, con balbuceo de labios y en extraña lengua hablará a este pueblo», donde lengua extraña es una referencia a un idioma extranjero. Algunos versículos de 1 Cor. 14 pueden dar a entender que el fenómeno del hablar en lenguas es diferente a lo ocurrido en Hch., dando pie a la errada noción de lenguas estáticas, angélicas, inspiradas, sin correspondencia con ningún idioma terrenal, debido a traducciones no del todo correctas. El apóstol claramente comienza hablando de idiomas humanos extranjeros: «el que habla en una lengua» (v. 2). Cuando dice: «si yo oro en una lengua, mi espíritu ora; pero mi entendimiento queda sin fruto» (*ho dé nûs mu*, δ νος μου, v. 14), no está diciendo que el orante desconozca el contenido de su oración, sino que la falta de sentido en

oídos ajenos impide la edificación, a menos que haya presente un intérprete (v. 28).

La interpretación obvia y tradicional de la naturaleza del don de lenguas es la referida al poder milagroso de hablar un idioma no aprendido por la vía natural. Este es evidente en Pentecostés, y también el resto de pasajes del NT. Para Agustín este don era necesario en el comienzo de la Iglesia para que el Evangelio se comunicara rápidamente a todas las naciones; así todos podían recibirlo y además se daba testimonio del origen divino de su doctrina. «Hoy día, cuando el Espíritu Santo ha sido recibido, nadie habla en las lenguas de todas las naciones pues la Iglesia ya habla las lenguas de todas las naciones y si uno no está en ella, este no recibe el Espíritu Santo» (*Tratado 32 sobre el Evangelio de San Juan*).

El uso del don de lenguas en las reuniones de las iglesias locales tenía por meta la edificación de la comunidad; a no ser que la lengua fuera interpretada por el orador, este no estaría hablando a los hombres, «sino a Dios»; se edificaría solo a sí mismo, a no ser que interpretara a la vez, en cuyo caso su interpretación tendría el mismo valor que el don superior de profecía, por cuanto sería para edificación de la Iglesia (1 Cor. 14:4-6).

El apóstol San Pablo afirma ser capaz de «hablar en lenguas» (1 Cor. 14:18), pero recuerda a los corintios, que exageraban el significado de los carismas de carácter sobrenatural, que por encima de este y de otros dones transitorios está el supremo del amor (1 Cor 13). Los dones de lenguas y su interpretación forman parte del don de profecía y deben estar sometidos al orden de la Iglesia. No deben, por ejemplo, varias personas hablar en este tipo de lenguas al mismo tiempo. Véase CARISMA, GLOSOLALIA

LENTEJA

Heb. 5742 solo en pl. *adashim*, עֲדָ ׳ ים, de una raíz obsoleta, de sign. desc.; Sept. *phakós*, φακ�ς; Vulg. *lens*. Planta leguminosa (Gn. 25:34; 2 Sam. 17:28; 23:11; Ez. 4:9), que en Siria aún recibe el nombre árabe de *addas*. Se comían principalmente hervidas como un potaje (Gn. 25:29-34), cuyo color rojo se debe a la coloración de las semillas. Esaú vendió su primogenitura por un plato de potaje de lentejas (Gn. 25:30-34), de donde le viene su nombre Edom. Cuando David y sus seguidores se hallaban haciendo frente a la rebelión de Absalón, las lentejas formaban parte de las provisiones que les fueron dadas por sus partidarios (2 Sam. 17:28). Sama, un valiente de David, defendió un terreno de lentejas frente a los filisteos (2 Sam. 23:11). En períodos de penuria y escasez se hacía pan con ellas (Ez. 4:9). Al parecer, no tenía mal sabor, pero era bastante duro. La lenteja crece silvestre en Moab y es cultivada en Palestina, constituyendo una parte fundamental del alimento de las clases trabajadoras.

Las lentejas de Pelusium, en la región egipcia más próxima a Palestina, gozaban de mucha estima, tanto en Egipto como en países extranjeros (Virgilio, *Geórgicas*, 1, 228). Plinio también menciona dos variedades egipcias, una de las cuales era roja, que explica el color del potaje resultante (*Hist. Natural* 18, 12). Inscripciones en las tumbas egipcias muestran la operación de preparar semejantes potajes.

La lenteja común, o *Ervum lens* en la clasificación de Linneo, es una planta anual y la más pequeña de todas las leguminosas cultivables. Su tallo pequeño y débil se descompone en hojas con cinco a seis pares de hojillas. Tiene flores blancas, con rayas de color violeta.

LEÑADOR

Heb. 2404 *jatsab*, חצב = «cortar» madera. El trabajo del leñador era una labor fatigosa, principalmente reservada para los esclavos y los extranjeros. Los gabaonitas fueron condenados a ese tipo de prestación: «Ahora pues, vosotros sois malditos, y no faltarán de entre vosotros siervos, ni cortadores de leña, ni portadores de agua para la casa de mi Dios» (Jos. 9:23).

LEÓN

Animal designado en heb. con seis términos diferentes, que se corresponden con diferentes estados o con diferentes períodos de su crecimiento, lo que indica su presencia abundante en la Palestina bíblica:

1. 738 *gor*, ר , o *gur*, ר = «cachorro», en estado de lactancia (Gn. 49:9; Dt. 33:20; Jer. 51:38; Ez. 19:2, 3, 5; Nah. 2:11, 12).

2. 3833 *kephir*, פִּיר = «león joven», que comienza a cazar independiente de sus padres (Ez. 19:2, 3, 5, 6; 41:19; Sal. 91:13; Prov. 19:12; 20:2; 28:1; Is. 31:4; Jer. 41:38; Os. 5:14; Nah. 2:11; Zac. 11:3), lo suficientemente mayor para rugir (Jue. 14:5; Sal. 104:21; Prov. 19:12; Jer. 2:15; Am. 3:4), que va en busca de presas por sí mismo (Job 4:10; 38:39; Is. 5:29; Jer. 25:38; Ez. 19:3; Miq. 5:8), feroz y sediento de sangre, en la plenitud de su fuerza (Sal. 17:12; 91:13; Is. 11:6). Este es el término utilizado figurativamente para indicar la crueldad sanguinaria de los enemigos (Sal. 34:10; 35:17; 58:6; Jer. 2:15). Se dice que el faraón, rey de Egipto, es «semejante a un león [joven] de las naciones» (Ez. 32:2; cf. 38:13; Nah. 2:13).

3. 738 *ari*, אֲרִי, «despedazador», o 3833 *areyeh*, אַרְיֵה, probable préstamo tomado del arameo antiguo, que denota el león adulto y vigoroso (Nah. 2:12; 2 Sam. 17:10; Nm. 23:24, etc.); Sept. y NT 3023 *leon*, λ?ων. El término se emplea como nombre común del animal en ambos Testamentos.

4. *shájal*, חַל = «rugidos», león maduro y fuerte (Job 4:10; 10:16; 28:8; Sal. 91:13; Prov. 26:13; Os. 5:14; 13:7).

5. *láyish*, לַ = «el fuerte», león fiero; fig. león que ha alcanzado su máximo grado de crecimiento y eficacia (Job 4:11; Prov. 30:30; Is. 30:6).

6. *lebiyá*, לְבִיא, o *lebí*, לְבִי = «rugidor», león o leona (Nm. 24:9, Os. 13:8; Jl. 1:6; Dt. 33:20; Sal. 57:4; Is. 5:29).

Mamífero carnívoro de la familia de los félidos, corpulento, de cabeza grande y pelo rojizo, esparcido por África y algunas partes del Asia Meridional, hasta la provincia india de Gujarat. Existía en la Grecia arcaica, pero ya no se encuentra por allí ni en el resto de Europa. En épocas bíblicas, el león abundaba en Palestina, especialmente en la espesura de las riberas del Jordán (Jer. 49:19). Los leones son polígamos y son las hembras las que efectúan siempre la caza, excepto cuando hay cachorros que cuidar. Muy tiernos con sus crías, son especialmente peligrosos cuando buscan comida para ellas, pero los adultos pueden soportar largos períodos de abstinencia o alimentarse de carroña. Viven más de cincuenta años y se multiplican con rapidez. Los zoólogos creen que África es la cuna del león.

En el AT se alude con frecuencia a su carácter de rey de la selva, el más «fuerte entre todos los animales, que no vuelve atrás por nada» (Prov. 30:30; 2 Sam. 17:10;); se reconoce su valor (2 Sam. 17:10; Prov. 28:1); se describen sus dientes y muelas (Jl. 1:6), su hábito de agazaparse antes de atacar (Gn. 49:9) y las víctimas que provoca entre los corderos, los terneros y otros animales (1 Sam. 17:34; Is. 11:6, 7), o entre los seres humanos (1 R. 13:24; 20:36; 2 R. 17:25; Ez. 19:3, 6);

también su rugido (Job 4:10; Prov. 20:2; 1 P. 5:8). Se le representa al acecho: en la espesura (Jer. 4:7), en las selvas (Jer. 5:6) o en otros parajes (Jer. 25:38).

Era posible atraparlo con el > lazo y la trampa y retenerlo en jaulas, como solían hacer los reyes cazadores de Mesopotamia y Egipto (cf. Ez. 19; Dan. 6:7; 14:31). La belleza majestusosa de su figura servía de motivo frecuente en la decoración de tronos y palacios. En el trono de Salomón «había doce leones de pie, uno a cada lado de las seis gradas. Jamás se hizo algo semejante para ningún reino» (1 R. 10:20).

Los seres vivientes de la visión de Ezequiel tenían todos rostro de león a la derecha (Ez. 1:10; cf. Ez. 10:14). El primero de los seres vivientes que vio Juan se parecía a un león (Ap. 4:7). Nuestro Señor Jesús recibe el nombre de «León de la tribu de Judá», al que está unido el símbolo de la realeza, por cuanto el cetro fue asignado a Judá (Gn. 49:9, 10; Ap. 5:5).

La imagen tiene también en ocasiones un sentido peyorativo, p. ej., Satanás es comparado con el «león» que busca a quien pueda devorar, rampante y rugiente (1 P. 5:8). Pablo dice que fue «librado de la boca del león» (2 Ti. 4:17), prob. figura verbal que denota un peligro de muerte inminente, aunque hay quien supone que la referencia es a los leones del anfiteatro romano; los comentaristas griegos decían que el león designaba a Nerón; otros consideran que se trata de Satanás. Esta forma de expresión está probablemente tomada de Sal. 22:21 y Dn. 6:20.

BIBLIOGRAFÍA: F. Stolz, “אֲרִי, *ari*, león”, en *DTMAT* I, 339-343.

LEOPARDO

Heb. 5246 *namer*, נָמֵר = «bestia manchada» (Cant. 4:8; Is. 11:6; Jer. 5:6; 13:23; Os. 13:7; Hab. 1:8); aram. *nemer*, נְמֵר (Dan. 7:6); gr. 3917 *párdalis*, πάρδαλις, «leopardo, pantera». Bestia feroz, de pelaje manchado (Jer. 13:23), caracterizado por su ligereza y poderoso salto (Hab. 1:8); devora los cabritos, situación que cesará en el reino milenario, cuando «el leopardo con el cabrito se acostará» (Is. 11:6).

Mamífero carnívoro muy ágil, perteneciente a la familia de los felinos, de piel veteada, especializado para la carrera en terreno abierto. De hábitos nocturnos, es especialmente peligroso para los rebaños, y en ocasiones, para el hombre (Os. 13:7); su hábitat ordinario es el monte (Cnt. 4:8). La flexibilidad de su cuerpo es tan grande que puede trepar por los árboles o arrastrarse por el suelo como las serpientes.

Los antiguos, y algunos naturalistas modernos, pensaban que el leopardo proviene del cruce del león y de la pantera (*Felis pardus* en la clasificación de Linneo); de ahí su nombre, derivado de *leo*, «león», y *pardus*, «pantera». En la actualidad se cree que se trata de una variedad de esta última. Tanto el leopardo como la pantera vivían en África (Estrabón, *Geog*. 17,828; Plinio, *Hist. nat*. 10:94), Arabia (Estrabón, *Geog*. 16, 774, 777), el Líbano y Palestina, especialmente al este del Jordán. Es evidente que en los tiempos bíblicos se hallaba también al oeste del río. Era muy abundante en las montañas de Siria. Su piel, magnífica, era muy estimada por los dignatarios egipcios, y los sacerdotes la llevaban como parte de su ceremonial. Aparece representado en las procesiones tributarias de las naciones.

Caza sobre todo de noche y es un excelente trepador y nadador; atrapa a sus presas engañándolas, esperándolas al acecho. Come principalmente carne en las ramas de los árboles para evitar tener que compartir su comida con otros depredadores.

En Dn. 7:6, el leopardo alado representa la ferocidad y velocidad del Imperio griego o macedónico en sus conquistas, acaudillado por Alejandro Magno. El futuro Imperio romano es simbólicamente asemejado a un leopardo con pies de oso y boca de león: esto es, como ninguna bestia conocida, sino una ostentación de las características de los tres poderes anteriores a él (Ap. 13:2).

A. CABEZÓN MARTÍN

LEPRA

Heb. 6883 *tsaraath*, צָרַעַת, de 6879 *tsará*, צרע = «azotar, flagelar», se aplica a la lepra como un azote de Dios, y en el caso de los hombres siempre denota la lepra blanca que los árabes llaman *baras*, lit. «azote de lepra», porque se suponía que era un castigo divino por alguna ofensa o pecado; Sept. 3014 *lepra*, λέπρα, «escamas».

Enfermedad infecciosa que atacaba la piel y la carne de la víctima, dejando escamas sobre las llagas. En estado avanzado, la carne viva quedaba expuesta y supuraba pus. Era una enfermedad dolorosa, repugnante, que volvía impura al que la contraía y para la que no se conocía cura.

No todo lo que se traduce como «lepra» en los escritos del Antiguo y NT fue o tuvo que ver algo con la enfermedad de Hansen tal como se conoce en la actualidad. En muchos casos, se trata principalmente de la *psoriasis*, el *vitíligo* o incluso el *acné*, caracterizados por erupciones de áreas rugosas y escamosas; la enfermedad que prop. hoy se conoce como lepra o enfermedad de Hansen, era llamada *elefantiasis*, debido a que hipertrofia las capas dérmicas y subdérmicas, por lo que la piel del paciente se asemeja a la de un elefante.

1. Historia y naturaleza de la enfermedad.
2. Diagnóstico.
3. Tratamiento.
4. Jesús y la lepra.

I. HISTORIA Y NATURALEZA DE LA ENFERMEDAD. No se conoce con exactitud el origen histórico de la lepra, debido a la falta de conocimientos para diagnosticar y registrar las enfermedades en la antigüedad, y a los pocos rastros que esta enfermedad deja en momias y esqueletos. Los casos comprobables más antiguos de lepra se encontraron en momias egipcias del siglo II a.C. Sin embargo, hay numerosas descripciones previas de cuadros clínicos que podrían ser causados por la lepra. Los registros de casos parecidos a lepra más antiguos se encuentran en el papiro de Berlín 5, que data de tiempos de Ramsés II. Algunos autores creen que la lepra se originó en la India y fue llevada a Egipto por Alejandro Magno en su viaje de exploración y conquista. Esto parece confirmarse al analizar la ruta de Alejandro desde Macedonia hasta la India y luego de regreso pasando por Egipto y por el Oriente próximo. Desde Egipto esta enfermedad alcanzó el mundo occidental. Los marinos fenicios, en estrecho contacto con los egipcios, debieron llevarla a Siria y a los países con los cuales mantenían relaciones comerciales; de ahí el nombre de «enfermedad fenicia», con que la designa Hipócrates.

En el AT la lepra describe genéricamente todas las enfermedades cutáneas, muy abundantes por las condiciones del clima, la falta de higiene y una dieta insalubre. Todas ellas caían bajo la categoría religiosa de «impuras», cuyos portadores debían ser alejados de la sociedad. El análisis médico de todos los textos bíblicos que hablan de la lepra o hacen mención de ella demuestra que no se puede

afirmar con certeza si se trata realmente de lo que hoy llamamos lepra. Investigadores de esta enfermedad en la antigüedad, han demostrado que en aquella época se daba este nombre a cualquier manifestación dermatológica, como la sarna, la piodermitis y hasta el vitíligo. Se ha notado que en ninguno de los casos señalados por la Biblia se hace mención a uno de los síntomas y signos mayores de la enfermedad de Hansen, como es la anestesia, o en el mejor de los casos, la presencia de nódulos, tubérculos o retracciones tendinosas, mano de garra, etc. Casi todos los casos señalados son de llagas o úlceras difusas, manchas blancas en el cuerpo, pero que se asocian con cabellos depigmentados, lo cual da una evidencia clara de que se trata del vitíligo. La lepra o enfermedad de Hansen propiamente dicha es una enfermedad infecciosa granulomatosa crónica, producida por el *Bacillus lepra* de Hansen o el *Mycobacterium leprae*, que produce lesiones en la piel, nervios y vísceras, con anestesia local y ulceración.

En Mesopotamia, entre asirios, babilonios, acadios, elamitas y sumerios, se empleó la palabra *saharsubbu* e *isurbaa* para significar «cuerpo cubierto de costras», plagado y también cubierto de polvo, pero además se conoció la palabra *eqpu* para designar una enfermedad que destruía cara y cuerpo, contaminaba al paciente y le hacía impuro y horrible a la vista de los demás, definición de la lepra, considerada el peor castigo que los dioses podían enviar al hombre.

En Israel, como en todos los pueblos de la antigüedad, la «lepra» y las enfermedades dermatológicas eran un mal endémico muy temido. Por la gravedad de sus manifestaciones y la impotencia ante ellas, durante siglos se explicron como un castigo terrible enviado por Dios. En este sentido, el «leproso» no solo era tenido por un enfermo, sino por un apestado de Dios (cf. Dt. 28:27-35).

II. DIAGNÓSTICO. La falta de higiene y de agua, sobre todo en zonas desérticas, debió ser causa de múltiples y frecuentes enfermedades de la piel. Por esta razón, la legislación mosaica dedica un extenso capítulo a las afecciones cutáneas, agrupadas bajo el denominador común de *zaraath* o *tsaraath*. Menciona la lepra del hombre, la de los vestidos y la de las viviendas, y las relaciona con el pecado (Lv. 13:2-7, 9-17, 25).

Todas las decisiones concernientes al diagnóstico de la enfermedad y la posible restauración de la vida social y religiosa de los afectados correspondían al sacerdote, ante quien se debían presentar personalmente quienes fueran sospechosos de lepra y los que decían que estaban curados. En la ley levítica al respecto, hay 59 instrucciones sobre la enfermedad y 57 indicaciones en relación con su «purificación». Cuando alguien tenía en la piel de su cuerpo hinchazón, costra, o mancha clara que se convertía en llaga de lepra, era llevado al sacerdote para su examen y diagnóstico. Si se confirmaba, el afectado era declarado impuro (Lv. 13:2-3).

Si alguno de estos signos eran deficientes, es decir, si la mancha no parecía más hundida que la piel, ni su pelo se había vuelto blanco, el sacerdote aislaba al enfermo durante siete días, al término de los cuales una nueva inspección tenía lugar; si luego los síntomas parecían mantenerse, se prescribía otra semana de aislamiento. La aparición de «carne viva» (*basar jay*) en conexión con manchas blanquecinas se consideraba como un signo claro de infección (v. 10). Formaciones blancas que cubrieran totalmente el cuerpo no eran signos de lepra, a menos que apareciera la «carne viva» (ulceraciones, v. 14); en este último caso, el paciente era aislado y si las úlceras, que podían ser solo pústulas temporales, sanaban, tenía que personarse nuevamente delante del sacerdote, que podía declararlo sano (vv. 12-17). Un nódulo blanco o rojizo que afectara la cicatriz de una úlcera o de una quemadura podían ser considerados como signo dudoso de lepra, y condenar al paciente a siete días

de aislamiento, después de lo cual, según los signos evolucionaran, podría ser declarado sano o no (vv. 18-28).

III. TRATAMIENTO. Los casos mencionados, y otros más que se podrían detallar, testifican de la gravedad de aquella enfermedad, tenida por incurable. En tanto que caso social generalizado que afectaba a la vida de un pueblo religioso como Israel, el código levítico se ocupa expresamente de la enfermedad caracterizando su condición de impureza legal y las medidas a adoptar: aislamiento del afectado y su reingreso en la comunidad en caso de eventual curación (Lv. 13-14). En todas las religiones primitivas se abordan temas semejantes acerca de la pureza y la impureza, y se legisla abundantemente sobre este particular —ya Heródoto había observado durante sus viajes por Persia, que ciertas personas que sufrían esta enfermedad, que los llenaba de pústulas y les daba mal aspecto, eran aislados fuera de las ciudades. El diagnóstico hecho por el sacerdote tenía un valor religioso más que médico. Los sacerdotes no trataban terapéuticamente la lepra; se limitaban a declarar impuros a los leprosos, así como a purificarlos ritualmente en el caso de una supuesta curación (Lv. 14:31).

El leproso declarado quedaba en estado de impureza ritual y, por lo mismo, debía habitar solo fuera del campamento o población. Debía llevar barba tapada y vestirse de andrajos, avisando de su presencia a cuantos sanos y «puros» se le acercaban. Estas medidas eran necesarias para evitar que la comunidad santa o «pura» se contaminase de impureza y se hiciera inhábil para el culto. Así pues, lo impuro es lo que constituye un peligro para la salud pública, de manera que la legislación sobre la pureza cultual funcionaba como un sistema de defensa para la salud espiritual y corporal de la comunidad santa. Cuantos habían incurrido en impureza, bien por contacto físico con lo impuro o por otras causas, como la lepra, debían someterse a unos ritos de purificación antes de integrarse a la comunidad santa y participar en el culto. En el caso del leproso, si se curaba, debía presentarse al sacerdote para que este lo comprobase; cuando la curación se confirmaba, el sacerdote tomaba dos avecillas, un trozo de madera de cedro, un hilo de púrpura y una mata de hisopo; degollaba una de las aves sobre una vasija de agua viva o corriente y en ella remojaba el ave viva, la madera, etc., asperjando siete veces sobre el sanado y soltando el ave en el campo. Pasados siete días, el leproso curado debía depilarse por completo y bañarse; al día siguiente debía presentar dos corderos, una oveja, flor de harina y aceite, y el sacerdote le ungía con sangre y aceite en el lóbulo de la oreja derecha al tiempo que ofrecía un holocausto. Si se trataba de un hombre pobre, la cantidad era menor (Lv. 14).

El haber hecho de la lepra objeto de dictamen religioso se explica por la naturaleza de Israel, un pueblo sacerdotal (Éx. 19:5-6), que concebía toda la vida, hasta en los más pequeños detalles, como un culto a Dios. Por eso, los que no podían convivir dentro de la sociedad eran también impuros para el culto. Toda esta legislación se acentuó a partir de la época del destierro debido a la preponderancia del sacerdocio, del cual proceden muchas de estas disposiciones de pureza legal.

IV. JESÚS Y LA LEPRA. Precisamente por su condición desesperada, los leprosos son objeto de las promesas mesiánicas. Isaías describe al Siervo Sufriente evitado por todos como un leproso; se halla en tal estado porque carga con los pecados del pueblo (Is. 53:3-12). La enfermedad, en tanto que consecuencia del pecado, es quitada por Jesús con su sacrificio redentor (cf. Mt. 8:17). Por eso, la curación de los leprosos está entre las señales que ofrece de que el Reino de Dios está ya entre los hombres (Mt. 10:8; 11:5).

En la curación de otras enfermedades se usa el vb. *iáomai*, «sanar», pero en la eliminación de la

lepra se utiliza el vb. *katharizo*, «limpiar, purificar», excepto en la observación que se hace del leproso samaritano: «viendo que había sido sanado» (Lc. 17:15). Esto es debido a que se emplea precisamente la terminología cultual de «pureza o impureza» para subrayar que tal concepto está ya superado en el Reino de Dios. A tales efectos, los leprosos no solo *quedan* limpios, puros, sino que *son* limpios y puros.

Al tocar Jesús con la mano a los leprosos, desoye la ley levítica que prohibía todo contacto físico con ellos bajo pena de impureza. Expresamente rompe esa ley que separa a puros de impuros, iniciando un movimiento que marcará desde entonces toda su vida. De esa forma hizo algo que nadie habría osado efectuar, sino solo el sacerdote, y no para curar/purificar, sino solo para certificar una curación que se había realizado antes (cf. Lv. 14:3). La mano de Jesús que toca al leproso es la expresión de una misericordia que trasciende las leyes de pureza del judaísmo legalista; significa la piedad de Dios, que ama precisamente a aquellos a quienes la Ley expulsa. Al declarar puro al leproso, Jesús asume una autoridad propia de sacerdotes (la de decidir quién pertenece o no al pueblo de Israel), entrando en conflicto con ellos (cf. Lv. 13-14).

En la primera curación de un leproso narrada por Marcos (1:40-45), Jesús ordena al enfermo: «vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés, para testimonio de ellos [*eis martyríon autoîs*]» (Mc. 1:44). Al parecer, Jesús no quiere empezar haciendo la competencia a los sacerdotes, es decir, los encargados de la pureza social y sacral en aquella zona de Galilea. Aparenta reconocer la autoridad de la institución sacerdotal. La presentación del hombre ante el sacerdote sería testimonio de dos cosas: del poder que Jesús tiene de hacer milagros y de su obediencia a la Ley Mosaica. Pero el leproso purificado desobedece a Jesús y no cumple su mandato, sino que sale por todas partes divulgando la noticia de su curación; la desobediencia de este hombre curado hace que la causa de Jesús se extienda y se conozca más en el entorno.

«El gesto del leproso enfrenta a Jesús con el judaísmo sacerdotal, de manera que este pasaje, situado entre la expulsión de los demonios de las sinagogas (Mc. 1:39) y el perdón de los pecados (2:2-12), puede interpretarse como anuncio del enfrentamiento final de Jesús en Jerusalén; es lógico que el leproso vuelva a aparecer en 14:3-9, en contexto de entrega de la vida. Para Marcos, el reto de Jesús está en formar un nuevo grupo humano (iglesia) a partir de los leprosos (marginados, impuros), con lo que ello implica de superación del sistema de purezas sacerdotal» (X. Pikaza).

El leproso (el tocado por el poder sanador de Jesús) ya no necesita buscar la protección ritual de los sacerdotes; el mismo Jesús le ha mostrado un camino de liberación que supera el control sacerdotal. Es un liberado convertido en mensajero de Jesús sobre la tierra, un signo de la llegada de la nueva era de salvación y del lugar central que Jesús ocupa en ella (cf. Mt. 11:5; Lc. 7:22). Véase ENFERMEDAD, IMPURO, MEDICINA, PUREZA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Álvarez Valdés, *Enigmas de la Biblia*, vol. 11, 45-53 (San Pablo, Bs.As. 2009); R. Chaussinand, *La Lepra* (Expansión Scientifique Francaise, París 1950); C. Gancho, “Lepra”, en *EB* V, 965-967; P. Grelot, “Lepra”, en *VTB*, 412; M. Lesétre, “Lépre”, en *DB* IV, 175-187; J. Marcus, Marcos, vol. 1, 40-45 (Sígueme 2010); E. Muir, *Lepra. Diagnóstico, tratamento e profilaxia* (Imprensa Nacional, Río de Janeiro 1947); X. Pikaza, *El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús*, 80-93 (Sígueme 1993); M. Revuelta, “Leprosos en la Biblia”, en *GER* 14, 180-183; A. Weymouth, *Through the Leper-squint. A Study of Leprosy from Pre-christian Times to the Present Day* (Selwyn & Blounts, Londres 1938).

A. ROPERO

LEPROSO

Heb., alguna forma de la raíz verbal 6879 *tsará*, צרע, «azotar, ser atacado por la lepra»; gr. 3015

leprós, λεπρός = «escamoso», de *lepi*, «escamas [de pez]».

No todos los leprosos mencionados en la Biblia eran lo que hoy consideraríamos por tales, a juzgar por el examen médico de los textos donde aparecen. Probablemente lo eran en algunos casos, pero en otros eran enfermos de dermatosis o dermatopatías en general, o tal vez de infecciones cutáneas diversas.

Todas las culturas antiguas consideraban la lepra —y el resto de enfermedades— como un castigo divino, visión fuertemente sacerdotal (cf. Dt. 28:27-35). En la aparición de una enfermedad cutánea, y en especial la lepra, la impureza por el pecado acompañaba al enfermo mientras duraba su convalecencia. Ejemplos de ello hallamos en > Miriam, cubierta de «lepra blanca como la nieve» por murmurar contra su hermano, que fue echada del pueblo durante siete días, y sanó gracias a la intercesión de Moisés (Nm. 12:9ss.); el sirio Naamán —aunque lo más prob. es que su verdadera enfermedad fuera vitíligo—, curado por Eliseo (2 R. 5); el criado infiel de Elíseo, Guejazi, que se dejó llevar por la avaricia (2 R. 5:27); el rey > Ozías/Uzías, ante cuya ira contra los sacerdotes «le brotó la lepra en su frente» y fue leproso hasta su muerte, habitando en una casa apartada, por lo cual fue excluido «de la casa de Yahvé» (2 R. 15:5; 2 Cro. 26:21-23). Job probablemente fue afectado por lepra en su prueba: «Salió Satán de la presencia de Yahvé e hirió a Job con una ulceración maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza» (Job 2:7-8), lo que confirmaba la obstinada posición de sus amigos, que atribuían su desgracia a un pecado oculto.

Por su condición de impuros y pecadores, los leprosos debían mantenerse aislados y evitados por todo el mundo. Eran expulsados de la comunidad y del culto, sufriendo marginación total. Debían vivir separados y anunciarse por los caminos gritando: «Impuro, impuro». Los leprosos eran condenados al aislamiento, a la más terrible soledad y al rechazo generalizado. En ocasiones se agrupaban entre sí, a juzgar por la noticia sobre los cuatro leprosos que estaban a las puertas de Samaria (2 R. 7:3), o los diez que «limpió» Jesús en una aldea samaritana (Lc. 17:11-18).

En el NT los leprosos son mencionados en relación con ciertos milagros efectuados por Jesús en el curso de su vida pública (cf. Mc. 1:40-45; 14:3; Lc. 17:11-18). Véase LEPRA.

LESEM

Heb. 3959 *Leshem*, לֶשֶׁם = «gema [piedra preciosa]», como en Ex. 28:19, etc.; Sept. *Lésem*, Λέσεμ v. *Lakhís*, Λαχίς. Localidad en el norte de Palestina (Jos. 19:47), llamada también Lais. Véase DAN, LAIS.

LETRA

Gr. 1121 *gramma*, γράμμα, «carta, escritura, letra», de donde procede nuestra término «gramática». Se menciona dos veces en el NT. Una en Lc. 23:38, y otra en Gal. 6:11, donde el apóstol Pablo dice: «Mirad en cuán grandes letras [*pelikois grámmasi*, πηλίκοις γράμμασι] os he escrito con mi misma mano», no por la mano de su amanuense o secretario. *Gramma*, γράμμα, en plural o singular equivale al heb. 5612 *sépher*, סֵפֶר = «escrito, libro», pero más exactamente al heb. 107 *iggereth*, אִגֶּרֶת (aram. *eggerá*, אִגְּרָא); gr. 1992 *epistolé*, ἐπιστολή = «carta, epístola».

Gramma significa en primer lugar aquello que es delineado o dibujado, una imagen; luego, aquello que es escrito: una letra del alfabeto (Lc. 23:36; 2 Co. 3:7; Gal. 6:11), un documento o carta, e incluso las Escrituras. Indica además la erudición: «hombre de letras». Por el contrario, un iletrado,

«un hombre sin letras», gr. 62 *agrámmatos*, ἀγράμματος (Hch. 4:13), es explicado por Grimm-Thayer como alguien «no versado en la erudición de las escuelas judías». En los papiros aparece frecuentemente en una fórmula utilizada por uno que firma en lugar de otro que no sabe escribir, lo que sugiere que los gobernantes, ancianos y escribas consideraban a los apóstoles como analfabetos, «sin letras», o sin educación formal en las escuelas rabínicas.

El término «letra» (*gramma*, γράμμα) es particularmente utilizado por el apóstol Pablo en contraposición al «espíritu» (Ro. 2:27, 29; 7:6; 2 Cor. 3:6, 7). La *letra* denota los mandamientos escritos de la Palabra de Dios en contraste con la operación interna del Espíritu Santo en el Nuevo Pacto y los escritos de Moisés. «La letra mata», en cuanto código o compendio de preceptos y mandamientos que demandan obediencia, pero incapaces de hacer brotar el amor o la voluntad de cumplirlos. Por esta razón, la Ley es fuente de conocimiento del pecado, pero no puede impartir vida (cf. Ro. 7:9; 6:23; 1 Cor. 15:56; 2 Cor. 3:6). Véase CARTA, EPÍSTOLA, ESCRITURA, LEY.

LETRINA

Heb. 4163 *majaraoth*, מַחֲרָא ת, «márgenes», *motsaoth*, מֹצָא ת, formas plurales que significan «letrina, retrete»; gr. 856 *aphedrón*, ἀφεδρών = «letrina, sumidero» (Mt. 15:17; Mc. 7:19).

Uno de los primeros actos de Jehú, rey de Israel, al ascender al trono, fue destruir el templo de Baal, en Samaria, y convertirlo en una letrina pública (2 R. 10:27), para que el lugar fuera totalmente inmundo y despreciable. Para este modo de degradación, véase Esd. 6:11 y Dn. 2:5.

Se han excavado letrinas públicas en varias ciudades antiguas de Israel; generalmente consistían en un edificio sencillo, con una hilera de agujeros en losas de piedra que cubría una canaleta de drenaje por la que corría agua.

LETUSIM

Heb. 3912 *Letushim*, לְט . ים = «martillado [oprimido]»; Sept. *Latusieím*, Λατουσιείμ.

Descendiente o descendientes de Abraham por medio de Cetura, su esposa, de la línea de Dedán (Gn. 25:3). No se ha identificado ninguna tribu con este nombre. Foster supone que fueron incluidos en la denominación genérica de > Dedanim (Jer. 25:23; Ez. 25:13; Is. 21:13), y que habitaron en el desierto al este de Edom (*Geog. of Arabia*, 1, 334).

LEUMIM

Heb. 3817 *Leummim*, לְאֻ . ים = «gentes, pueblos»; Sept. *Laomeím*, Λαωμείμ. Tercer hijo de > Dedán, cabeza de una tribu árabe que descendió de él (Gen. 25:3). Se supone que son los gr. *Allumaiotai*, Ἀλλουμαιῶται, mencionados por Ptolomeo (*Geog*. 6, 7, 24), ya que parece una corrupción de la palabra hebrea con el artículo prefijado. También enumera a *Luma* entre las ciudades de la Arabia Deserta (*Geog*. 5, 19), y Forster sugiere que puede haber sido un antiguo asentamiento de la tribu (*Geog. of Arabia*, 1, 335). Fresnel la identifica con la tribu de los *Umeiyim*, una de las más antiguas entre los árabes, que parecen ser pre-abrahámicas y posiblemente los habitantes primitivos del país (*Journ. Asiat.* III serie, 6, 217).

LEVA

Heb. 4522 *mas*, מַס = «carga, peso», de donde «tributo», forma de trabajo forzado impuesto por los

reyes y gobernantes de la antigüedad para llevar a cabo obras públicas. Demandaba gran número de personas, que eran desplazadas de su lugar de origen al lugar de trabajo. «Entonces el rey Salomón realizó una leva en todo Israel, para tributo [*alah*, עָלָה] laboral. Los reclutados para el tributo laboral fueron 30.000 hombres» (1 R. 5:13, 14; 9:15). Era una obligación pesada, fuente de descontento popular. Véase TRIBUTO.

LEVADURA

En heb. existen dos palabras diferentes que suelen traducirse de forma confusa, sin distinguir entre «levadura» y «leudado».

1. Heb. *seor*, אר ְ = «fermento», pedazo de levadura que se hincha por la fermentación. Aparece cinco veces en el AT (Ex. 12:15, 19; 13:7; Lv. 2:11; Dt. 16:4). Parece denotar el remanente original de la levadura dejada de la previa masa de pan, que ha fermentado y se ha vuelto ácido. Se refiere, pues, a la masa fermentada o leudada.

2. Heb. 2557 *jamets*, חָמֵץ = «fermentado», no «levadura», sino «pan con levadura». Es un término más específico que el anterior, que a veces se confunde en las traducciones. Otra raíz procede de 4682 *matstsah*, מַ ָה, prop. «dulzura, carente de levadura» (Lv. 10:11). En Ex. 13:7 aparecen juntos los tres términos y son claramente diferentes. «Durante los siete días se comerán los panes sin levadura [*matstsah*, מַ ָה], y no se verá contigo nada leudado [*jamets*, חָמֵץ] ni levadura [*seor*, אר ְ] en todo tu territorio». El gr. 2219 *zyme*, ζ?μη, corresponde al heb. *seor* = «levadura».

Por levadura se entiende una sustancia agria con un alto grado de fermentación, usada generalmente para hacer pan, añadida a la masa (Ex. 12:15, 19; 13:7). Se necesitaba tiempo para llevar a cabo el proceso a partir de un trozo de masa agriada. Por ello, cuando se tenía que preparar comida a corto plazo, se usaban tortas sin levadura (p.ej. Gn. 18:6; 19:3; Ex. 12:8). Solo recientemente, con la levadura industrial, ha desaparecido el proceso artesanal. La fermentación no es otra cosa que la putrefacción de una sustancia al degradarse los hidratos de carbono por acción enzimática, lo que confirma la visión de los antiguos (Sal. 79:21; Mt. 16:6, 11, 12; Mc. 8:15; Lc. 12:1; 13:21; 1 Cor. 5:5-8; Gal. 5:9).

Los israelitas tenían prohibido utilizar levadura durante siete días durante la Pascua para que recordaran que el Señor los sacó de Egipto «apresuradamente» (Dt. 16:3; cf. Ex. 12:11); el pan sin levadura, insípido, les debía recordar también sus aflicciones (Ex. 12:34, 39; Dt. 16:3; 1 Cor. 5:7, 8) y la necesidad de juicio propio, por lo que recibe el nombre de «pan de aflicción». La levadura estaba prohibida en todas las ofrendas al Señor mediante fuego (Lv. 2:11; 6:17), dado que su origen estaba en la corrupción y se extendía a toda la masa de aquello en lo que se mezclaba, por lo que simbolizaba el carácter contaminante del mal. Estaba totalmente fuera de lugar en las ofrendas que tipificaban el sacrificio propiciatorio de Cristo. Las ofrendas de las que se participaba, en cambio, podían contenerla (Ex. 7:13; 23:17).

En el NT se usa metafóricamente para indicar la doctrina corrompida (Mt. 13:33; Lc. 13:21) o el error mezclado con la verdad (Mt. 16:6, 11; Mc. 8:15; Lc. 12:1). La parábola de la levadura, donde el Reino de los cielos se compara con esta sustancia (Mt. 13:33), ha sido diversamente interpretada. Ciertos comentaristas han creído ver en ella una imagen de la influencia saturadora del Evangelio que, de una manera quizás escondida, penetra en todos los medios y por la tierra entera (cf. Col. 1:16). Sin embargo, se ha de tener en cuenta que en todos los otros pasajes bíblicos la levadura es

consistentemente un símbolo de impureza. De la misma manera que la cizaña se mezcla con el trigo hasta la siega (Mt. 13:24-30), así la levadura introducida en la harina produce un fermento de corrupción que irá en aumento hasta la apostasía y el juicio que ha de caer sobre ella (Mt. 24:12; 2 Tes. 2:3). La levadura, para bien o para mal, tiene el poder de penetrar difusivamente en la masa. En este sentido la menciona Pablo en 1 Cor. 5:6-8 y Gal. 5:9, para significar tanto la influencia moral positiva como la negativa. Es la «sal» la que preserva de la corrupción, y por el mismo principio, solo lo que no está fermentado (gr. *ázymos*, ἄζυμος) es un símbolo de pureza e incorrupción.

LEVANTAR

Heb. 6965 *qum*, ק ם = «levantarse, erguirse», aparce unas 630 veces en hebreo y 39 en arameo; gr. 142 *aíro*, αἴρω = «levantar, tomar arriba»; 450 *anístemi*, ἀνίστημι, «estar de pie», o «hacer estar de pie»; 1869 *epaíro*, ἐπαίρω = «levantar, alzar». El término tiene varias aplicaciones. Designa cualquier movimiento hacia una posición vertical. Levantar la mano forma parte en Oriente de una ceremonia de juramento; así dice Abraham: «He alzado mi mano a Yahvé, Dios alto, poseedor de los cielos y de la tierra» (Gn. 14:22), que las versiones modernas traducen: «He hecho votos a Yahvé». Por analogía, del mismo Dios se dice que «alza su mano» para confirmar la promesa de liberar a Israel de la esclavitud e introducirlo en la Tierra Prometida (Ex. 6:8).

Levantar la mano contra alguien como para golpearlo era señal de ataque (2 Sam. 18:28; 1 R. 11:26). Levantar el rostro en presencia de otro era manifestación de seguridad y confianza en uno mismo (2 Sam. 2:22; Esd. 9:6). Por el contrario, inclinar la cabeza es señal de sentirse avergonzado o humillado. Como acción de ayuda es sinónimo de ensalzar. Consecuentemente, Dios es presentado como quien «levanta del polvo al pobre, y al menesteroso ensalza del estiércol, para asentarlo con los príncipes» (1 Sam. 2:8; Sal. 107:41; 113:7), como quien sostiene al caído y levanta al oprimido (Sal. 145:14; 146:8). Y algo que es muy importante en el campo de los desprotegidos socialmente: Yahvé «al huérfano y a la viuda levanta».

En el gr. del NT, *anístemi*, ἀνίστημι, se usa metafóricamente para expresar antagonismos, p.e., de las autoridades contra los apóstoles (Hch. 5:17), o de los falsos maestros (Hch. 20:30). Describe el despertar de un letargo espiritual (Ef. 5:14), así como la resurrección de entre los muertos, que incluye la resurrección de Cristo (Mt. 17:9; 20:19; Mc. 8:31; 9:9, 10, 31; 10:34; Lc. 18:33; 24:7, 46; Jn. 20:9; Hch. 2:24, 32; 10:41; 13:34; 17:3, 31; 1 Tes. 4:14) y la de todos los creyentes (Jn. 6:39, 40, 44, 54; 11:24; 1 Tes. 4:16), e incluso la de los incrédulos (Mt. 12:41). Véase MANO, JURAMENTO, RESURRECCIÓN.

LEVÍ

Heb. 3878 *Lewí*, לֵוִי = «unido». La misma palabra heb. significa «levita»; Sept. y NT *Leuí*, Λευί o *Leueí*, Λευεί. Nombre de varios personajes bíblicos.

1. Tercer hijo de Jacob con Lea (Gn. 29:34). Su nombre se explica a partir de la exclamación de su madre: «Ahora esta vez se unirá [*yillaweh*, יִלָּוֶה] mi marido conmigo, porque le he parido tres hijos: por tanto, llamó su nombre Leví» (Gn. 29:34). El hijo recién nacido serviría de lazo de unión a la pareja («el confirmador de su amistad», *koinonías bebaiotés*, κοινωνίας βεβαιωτής, según Josefo, *Ant*. 1, 19, 8). Leví es conocido principalmente por el episodio protagonizado juntamente con Simeón, segundo hijo de Lea, cuando mató a Hamor, Siquem y los moradores de su ciudad para

vengar el ultraje perpetrado sobre su hermana Dina (Gn. 34:25-31). Sobre su lecho de muerte, Jacob recordó dolorido el crimen horrendo y cobarde cometido por sus hijos: «Maldito su furor, que fue fiero» (Gn. 49:7).

Leví tuvo tres hijos: Gersón, Coat y Merari (Gn. 46:11). Murió en Egipto a la edad de 137 años (Ex. 6:16). Sus descendientes no tuvieron territorio propio, sino que vivieron diseminados por cuarenta y ocho lugares de Palestina. En las bendiciones de Moisés los levitas son considerados la clase sacerdotal por excelencia (Ex. 32:25-29). En los > apócrifos *Libro de los Jubileos* y *Testamentos de los Doce Patriarcas*, la figura de Leví es idealizada para ensalzar el sacerdocio.

2. Hijo de Simeón y padre de Matat, mencionado en la lista genealógica de Jesús, según Lucas (Lc. 3:24, 29). Vivió después de David y antes de la cautividad babilónica.

3. Gr. *Leuís*, Λευίς. Nombre del apóstol Mateo, hijo de Alfeo, publicano (cfr. Mt. 9:9-13; Mc. 2:14-17; Lc. 5:27-32). Véase LEVITAS, MATEO.

LEVIATÁN

Heb. 3882 *liweyathán*, לִוְיָתָן = «retorcido, enrrollado», monstruo marino que aparece mencionado en las partes poéticas del AT (Job 3:8; 41:1; Sal. 74:14; 104:26; Is. 27:1); Sept. *drakon*, δράκων, pero *to mega ketos*, τὸ μέγα κῆτος, en Job 3:8. En los textos de Ugarit, Leviatán es un monstruo mitológico marino de siete cabezas que simboliza el caos de las aguas hostiles a la vida y que es vencido por Baal, con la ayuda de sus fieles aliados, y que en la poesía hebrea se relaciona con la batalla triunfal de Yahvé (cf. Sal. 74:14; 104:26; cf. Is. 51:9). En Job 41:1 parece describir el cocodrilo, relacionado simbólicamente con Egipto (cf. Ez. 29:3-4). Algunos talmudistas refieren el término *Leviatán* a la ballena.

En cuanto ser mitológico, Leviatán es una gigantesca serpiente marina de siete cabezas, el dragón del mar de la mitología mesopotámica, la serpiente Tiamat del mito sumerio de la creación. En la mitología fenicia aparece como monstruo portador de desgracias, de donde pasó prob. al judaísmo, que lo presenta como una criatura de Yahvé, sometido a su poder soberano. Según los apócrifos judíos, el Leviatán fue creado por Dios el quinto día, junto con los grandes cetáceos (*4 Esd.* 6:39, *Ap. de Baruc* 29:4) y es conservado con vida para servir de alimento a los bienaventurados en el mundo futuro (*Babá batra* 74, *4 Esd.* 6:52; *Ap. Baruc* 29:4).

En la literatura canónica del profeta Isaías, Leviatán es una evocación personificada del mal, de las fuerzas contrarias a Dios y a su pueblo. El profeta ofrece una descripción de Leviatán como el destinatario de la cólera divina: «Aquel día el Señor castigará con su espada dura, grande y fuerte a Leviatán, la serpiente huidiza; a Leviatán, la serpiente tortuosa, y matará al dragón del mar» (Is. 27:1). Se trata de un texto de carácter apocalíptico y escatológico que remite al final de los tiempos o a un momento de enjuiciamiento divino, el día del castigo definitivo en el que Dios intervendrá en la historia para juzgar y castigar el mal, del que Leviatán aparece como destacado representante.

En la imagen del profeta Isaías se unen dos secuencias a primera vista opuestas. Por un lado, el profeta remite a los relatos de la creación en donde está situado el origen del mal a través de la imagen de la serpiente. En el Gn. la > serpiente es el origen del mal entre el género humano (Gn. 3:1). Y ya antes, los redactores de los relatos sobre los orígenes se habían encargado de identificar el > mar con el > mal, el > caos, la destrucción previa a la ordenación por Dios anterior a la creación de los seres vivos.

Por otro lado, el profeta remite a las descripciones destructivas de la literatura apocalíptica a través de la imagen del > dragón que emerge del mar. En el Apocalipsis el dragón es la representación del mal que llega a los creyentes a través del mar: «un dragón color de fuego, con siete cabezas y diez cuernos; sobre sus cabezas, siete diademas» (Ap. 12:3-4). A continuación, el dragón se divide en las dos bestias que perseguirán a todos los creyentes, como narra Juan en su obra, una con diez cuernos y siete cabezas (Ap. 13:1), y otra terrestre, con dos cuernos (v. 11). Las dos bestias y el dragón son una misma cosa relacionada directamente con el mal contra las que ha de luchar el > arcángel Miguel. El mismo libro del Ap. ofrece una identificación de la imagen del dragón cuando afirma: «Y fue precipitado a la tierra el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero, y sus ángeles fueron precipitados con él» (Ap. 12:9). Véase BEHEMOT, COCODRILO, DRAGÓN, UGARIT.

J. VÁZQUEZ ALLEGUE

LEVIRATO

Lat. *levir*, de *lege vir* = «marido por ley»; otra etimología posible, aunque popular entre los romanos, sería *laevus vir*, es decir, «marido por la mano izquierda», emparentado con otros términos en lenguas indoeuropeas que indican al hermano del marido, es decir, al cuñado. Heb. *yabam*, יָבָם = «hermano». Antigua costumbre común en el Antiguo Oriente, pero casi inexistente en el mundo de hoy, por la que a la muerte de un marido sin descendientes varones, su hermano tenía que casarse con la viuda para levantarle descendencia. El primer hijo del levirato era considerado entonces, de manera formal, como hijo del difunto.

Esta costumbre se transforma en ley en Dt. 25:5-10. En esta reordenación, se prescribe que la viuda del hermano muerto sin hijos sea tomada como esposa por el hermano superviviente. El primogénito de los hijos de esta nueva unión debía heredar los bienes y el nombre del fallecido (Dt. vv. 5-6). El interesado se podía librar de esta obligación, pero en tal caso debía soportar una reprensión pública, por considerarse un insulto (vv. 7-10); el deber de casarse podía entonces transmitirse a un pariente más lejano (cf. Rt. 4:1-10). Con ello se buscaba mantener la integridad de la familia e impedir la extinción de la estirpe y del nombre de un hombre muerto prematuramente o privado de descendencia. El Talmud contiene una exposición muy sutil de este estatuto (cf. *Mishnah, Jebamoth*, 3, 1).

El sumo sacerdote parecía estar libre de esta disposición (Lv. 21:13), y es posible que haya habido otras excepciones, especialmente en el caso de personas de edad y prosélitos (*Mishnah, Jebam.* 11, 2).

Ahora bien, el *levirato* contradice las prohibiciones del Levítico sobre relaciones incestuosas con la cuñada (18:16; 20:21), a menos que se entienda como una excepción a la regla. Por ejemplo, el hambre de las tropas de David resultó en una suspensión de la prohibición de comer los panes consagrados (cf. 1 Sam 21:1-6; Mc. 2:23-28). En la costumbre y la ley del *levirato*, la necesidad de la viuda de tener un hijo resulta en la excepción/suspensión de la prohibición contra una relación incestuosa con la cuñada. Es decir, lo prohibido (en general) del Levítico llega a ser un requisito legal en Dt. 25:5-10.

El caso bíblico más representativo y antiguo es el de > Tamar, esposa de > Er, primogénito de Judá. Cuando Er muere repentinamente, joven y sin hijos, lo cual el narrador da por sentado que fue un castigo divino por algún pecado desconocido (Gn. 38:7), entra en acción la costumbre del

levirato, y Judá ordena a > Onán, el hermano menor de Er, que se una a su cuñada y cumpla su deber con ella; pero al evitar que su hermano tuviera descendencia por medio de él, Onán murió también por voluntad divina (Gn. 38:8-10). Judá, que habría tenido que enviar a > Selá, su tercer hijo, para tener relaciones sexuales con Tamar y procrear un heredero, que sería reconocido como hijo del difunto Er (v. 11), no quiso hacerlo, sino que dejó a su nuera viuda en casa de su padre. Véase MATRIMONIO, RUT, TAMAR.

J. E. MILLER

LEVITAS

Heb. 3881 *bené Lewí*, בְּנֵי־לֵוִי = «hijos de Leví»; *lewí*, לֵוִי = «levita»; *lewiyyim*, לְוִיִּם = «levitas» (Dt. 12:18; Jue. 17:9, 11; 18:3); generalmente en pl. y con art. *hallewiyyim*, הַלְוִיִּם; Sept. *Leuîtai*, Λευῖται.

Título patronímico que, aparte de designar a los descendientes de la tribu de Leví (ex. 6:25, Lv. 25:32, etc.; Nm. 35:2; Jos. 21:3,41), es el título específico de los dedicados al culto y ministerio subordinado del cuidado del Tabernacúlo primero, y del Templo después.

1. Antecedentes.
2. Funciones.
3. Límite de edad.
4. Vestimentas, división en clases y residencia.
5. Posición social.

I. ANTECEDENTES. El origen de los levitas, en su calidad de «ministros de culto», es oscuro. Según el relato bíblico, Moisés pertenecía a la familia de Coat, de «la tribu de Leví», por parte de ambos padres (Ex. 2:1; 6:16-26). Su hermano Aarón recibe el apodo de «el levita». Aquí la palabra no puede significar la familia de Aarón, idéntica a la de Moisés, sino un oficio religioso, al que Aarón estaba ya consagrado y de donde tomaba nombre. Esto explicaría que Moisés, al ver la idolatría del pueblo con el becerro, reuniera en torno a sí a todos los hijos de Leví y les diera la orden de pasar a cuchillo a los transgresores. Tal fue su sangrienta consagración. «Hoy os habéis consagrado a Yahvé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición» (Ex. 32:25ss). El pecado de Israel había roto la alianza que acababa de contraer con Dios; habían, pues, cometido un crimen de lesa majestad, divina y humana. Era preciso castigarlos para aplacar a Dios y restablecer otra vez las buenas relaciones entre él y el pueblo. Moisés llama a sí a los que se habían mantenido fieles a su Dios, los levitas, los cuales, sin respeto alguno por los lazos familiares, ejecutan la venganza de Yahvé, y Moisés les declara que han cumplido un acto sacerdotal: «hoy os habéis consagrado a Yahvé» mediante el sacrificio de los parientes transgresores; por eso, Dios los colmará de bendiciones (v. 29). De la misma manera, Finees, nieto de Aarón, recibirá la promesa del sacerdocio por un acto semejante de celo (cf. Nm. 25:7ss; Sal 106:315). Aquí se expresa que los levitas quedaron especialmente vinculados al culto de Yahvé, recibiendo por ello la máxima bendición divina.

El libro de los Jueces ofrece dos relatos antiquísimos muy significativos. Un individuo de los montes de Efraím llamado > Micaía fundó en su casa un santuario, instituyendo como ministro a un hijo suyo. Pero un joven de Belén de Judá, de nombre Jonatán, levita, se puso a recorrer la tierra para buscar dónde vivir, llegando así a casa de Micaía. Este, al saber que era levita, le pidió que se

quedase con él para servirle de «padre y de sacerdote» a cambio de diez siclos de plata al año, vestido y comida, propuesta que fue aceptada por el levita (Jue. 17:1-13). Esto muestra que en los tiempos antiguos el ministerio sacerdotal era privilegio de los levitas. Poco tiempo después, pasaron por aquel lugar algunos > danitas en busca de tierra donde asentarse. Al encontrar allí al levita, le pidieron consultase a Yahvé sobre el camino que llevaban. Días más tarde, llegaron otros 600 danitas y, entrando en casa de Micaía, le toman el > efod de las consultas divinas, los > terafim y las imágenes de talla y fundición de plata, obligando al levita a seguirlos (Jue. 18:1-29). Tal fue el origen del santuario de la tribu de Dan. El capítulo siguiente cuenta la suerte desgraciada de otro levita, que también peregrinaba por los montes de Efraím y que, habiendo tomado mujer en Belén de Judá, al pasar por > Gabaa de Benjamín fue objeto del abuso de sus moradores, que faltaron a las leyes de hospitalidad y se ensañaron con su concubina. Este suceso dio origen a la guerra intertribal que estuvo a punto de acabar con la tribu de Benjamín (Jue. 19:1-30).

El libro de Samuel empieza con la historia de la vida religiosa que se desarrollaba en el santuario nacional de > Silo, donde ejercía sus funciones el levita > Elí con sus hijos (1 Sam. 2:11ss). Poco más tarde aparece el santuario trasladado a > Nob, donde, en un arrebato de furor, Saúl hizo dar muerte a setenta sacerdotes, todos levitas, por el crimen de haber consultado a Dios sobre el viaje de David y a ruegos de este (1 Sam. 22:11-19). El único que se salvó de aquella matanza, > Abiatar, corrió al lado de David, a quien servía en el mismo oficio de consultar a Dios (22:20ss). Pero este Abiatar es luego privado del sacerdocio por Salomón y sustituido por > Sadoc, también levita, que más tarde presidirá los servicios religiosos en el Templo (1 R. 2:25-27).

En el Deuteronomio la palabra «levita» denota en todo el libro un miembro de la tribu consagrada al servicio de Dios, sin hacer diferencia entre levitas y sacerdotes, pues todos los sacerdotes eran levitas. Los describe como dispersos por las ciudades de Israel, sin heredad alguna y viviendo de la caridad de sus hermanos, a los cuales el autor recomienda con mucha insistencia, junto con los demás indigentes, los huérfanos, las viudas y los extranjeros (cf. Dt. 12:11-12, 18ss; 14:27; 16:11; 14; 26:11-13).

El único santuario donde dar culto a Yahvé que el Deuteronomio juzga como legítimo está servido por sacerdotes levíticos, de los cuales dice también que no tienen heredad entre sus hermanos y se mantendrán de los sacrificios y ofrendas de los fieles, y añade: «Si un levita sale de alguna de tus ciudades de todo Israel, donde peregrinó, para venir, con todo el deseo de su alma, al lugar que Yahvé elija, ministrará en el nombre de Yahvé, su Dios, como todos sus hermanos los levitas que allí estén delante de Yahvé, y comerá una porción igual a la de los otros, excluyendo a los sacerdotes de los ídolos y a los magos» (Dt. 18:6-8). Debido a su situación, los levitas se veían obligados por la necesidad a servir en los santuarios que, contra la ley deuteronómica, había en todo Israel. El legislador, atendiendo a su situación, ordena que se los reciba en el santuario nacional, donde los emolumentos debían de ser más abundantes. Entre esos santuarios no faltarían algunos, tal vez muchos, manchados por el culto idolátrico. A quienes participaban en ellos se les cerraba la puerta del santuario nacional.

Todo esto muestra un progreso en la historia del sacerdocio levítico, que comienza por mostrarse consagrado al culto de Yahvé, pero sin posición social, y buscando como mejor puede un modo de vivir. Algunos están al servicio del Tabernáculo y del arca, pasan al Templo y logran crecer en importancia, hasta venir a ser los dirigentes de la nación en la época postexílica. Los escritos de esta época describen adecuadamente la detallada organización y tareas del sistema levítico entonces en

pleno vigor, así como cierta cantidad de regulaciones correspondientes que se atribuyen al rey David.

El libro de los Números emplea un género literario especial a fin de realzar a los ojos de sus lectores la dignidad del sacerdocio, que efectivamente remontaba a Moisés, según el Éxodo, y acaso más allá, y presenta un cuadro de la institución levítica que no corresponde a lo que fue en la época temprana, pero sí a los tiempos posteriores, especialmente de la monarquía. La tribu de Leví aparece consagrada por completo a los deberes religiosos que hasta entonces correspondían a los primogénitos, quienes, de acuerdo con la costumbre patriarcal y según se convertían en jefes de familia o clan, realizaban generalmente las funciones sacerdotales (cf. Nm. 3:9, 11-13, 40, 41, 45).

Los levitas son ante Yahvé como los primogénitos del pueblo elegido. Yahvé se reservaba los primogénitos de hombres y animales (cf. Ex. 22:28-29; 34:19-20). En Canaán era frecuente la inmolación de los primogénitos humanos. En la legislación mosaica, la pertenencia de los primogénitos a Dios era simbolizada por un rescate en dinero (cf. Ex. 13:13; 34:20; Nm. 18:15-16), de forma que jamás se permitieron sacrificios humanos. Los levitas sustituyen a los primogénitos que debían ser consagrados al servicio de Yahvé. En lugar de los primogénitos consagrados al servicio del culto, Yahvé prefirió escoger una tribu, aquella a la que pertenecía el legislador Moisés, y que fue la continuadora de su obra teocrática. Por otra parte, la dedicación de los primogénitos a Yahvé tiene una nueva razón histórica: recuerdan a los primogénitos egipcios muertos por el ángel de Yahvé. Entonces fueron preservados los primogénitos de Israel, y por eso le son entregados como especial pertenencia. Ahora los levitas sustituyen representativamente a los primogénitos en esa especial vinculación a Yahvé. La función representativa de los levitas está simbolizada en los rituales de la purificación y la dedicación (Nm. 8:5ss). Al imponer los jefes tribales las manos sobre los levitas (8:10), reconocían su valor como sustitutos (cf. Lv. 4:24). Por otra parte, se describe el hecho curioso de sacerdotes que ofrecían a los levitas como ofrenda mecida de parte del pueblo (8:11), lo cual indicaría que los levitas habían sido «dados» por los israelitas a los hijos de Aarón para que los sustituyeran. En Nm. 8:19, la palabra heb. para «dados», es *nethinim*, נְתִינִים, que recuerda a los siervos del Templo o > *netineos*.

En el primer censo en el desierto el total de los primogénitos de un mes para arriba es de 22.273 (Nm. 3:43). Como el número de levitas es inferior al de los primogénitos, a saber, 22.000 (v. 39), el resto, 273, sería rescatado con el pago de 5 siclos por cada uno (cf. Lv. 27:25), y así fueron liberados del servicio en el Tabernáculo (vv. 46-51). La suma percibida de 1.365 siclos fue entregada por Moisés a los sacerdotes.

Los levitas son eximidos de tomar armas, porque están destinados al Tabernáculo y encargados de custodiar los utensilios sagrados y de trasladarlos en los desplazamientos. Ellos mismos no podían tocar las cosas del altar. Nadie extraño a la tribu de Leví podía dedicarse a las funciones de los levitas bajo pena de muerte (Nm. 1:51). También los levitas que se arrogaran funciones sacerdotales serían condenados a muerte (Nm. 3:10).

II. FUNCIONES. Como servidores del Santuario, los descendientes de Leví se dividieron en dos clases principales para desempeñar funciones diferentes:

1. Los sacerdotes, descendientes de Aarón (Dt. 33:8-11; Jos. 21:1,4), que actuaban como mediadores entre Dios y los hombres, realizaban los sacrificios y los servicios en el Santuario.

2. El resto de los levitas estaba encargado, durante la peregrinación, del transporte del

Tabernáculo: lo levantaban y lo cuidaban mientras estaba en pie, y ayudaban a los sacerdotes en el cumplimiento de sus deberes (Nm. 1:50-53; 3:6-9, 25-27; 4:1-33; 1 Sam. 6:15; 2 Sam. 15:24).

Durante su marcha por el desierto, el Tabernáculo de Yahvé ocupaba el centro del campamento, en torno al cual acampaban los levitas, que formaban una especie de guardia de honor, evitando todo contacto profano. Luego las tribus, tres a cada uno de los puntos cardinales. Todo ello formaba un espacio matemáticamente distribuido en el que acampaban más de 600.000 varones mayores de edad.

Los gersonitas, una de las tres grandes familias levíticas, acampados al oeste del Tabernáculo y detrás de él, teniendo en cuenta que se orientaba hacia el este, cuidaban del Santuario y de la tienda (cf. Ex. 26:1-6), de la cobertura de pelo (Ex. 26:7-13); los coatitas, acampados al sur del Tabernáculo, se encargaban de las cosas más preciadas y santas: el arca de la alianza (Ex. 25:10-22), la mesa de los panes de la proposición (Ex. 25:23-30), el candelabro (Ex. 25:31-40), los utensilios que usaban los sacerdotes en los sacrificios (Nm. 4:2-20) y el velo del Santuario (Lv 4:6; 24:3), que separaba el Lugar Santo del Lugar Santísimo. Todos los objetos tenían que ser recubiertos por los sacerdotes antes de ser transportados. Los meraritas acampaban al norte del Tabernáculo, y les estaba confiado el armazón de madera del Santuario (Ex. 26:15-30; 27:10-19). Al este del Santuario estaban los sacerdotes aaronitas, encargados de su custodia.

III. LÍMITE DE EDAD. En Nm. 4:3 (1 Cro. 23:3-5), la edad para entrar en servicio de los levitas eran los 30 años, pero poco después se rebajó a 25 (Nm. 8:23-26), quizá porque Moisés necesitaba más personal del que al principio había calculado. Posteriormente, David rebajará la edad a los 20 años, edad en la que los otros israelitas eran aptos para el servicio militar (1 Cro. 23:24). Los LXX, para concordar con Nm. 8:23-26, ponen veinticinco años. Después del exilio no se exige edad concreta para entrar en servicio (2 Cro. 31:17; Esd 3:8). Desde entonces, los levitas accedían legalmente a su ministerio a los 20 años (2 Cro. 31:17; Esd. 3:8). Se iniciaban como ayudantes de los sacerdotes y de los jefes correspondientes (1 Cro. 23:28-31; cf. 2 Cro. 29:34; 35:11), pero es probable que no fueran considerados como aptos para las funciones más elevadas (guardianes de las puertas, miembros de la orquesta sagrada, administradores, jueces) antes de la edad de 30 años (1 Cro. 23:3-5). A los 50 dejaban las funciones regulares, pero quedaban libres de asistir a sus sucesores en el servicio del Santuario (Nm. 8:25, 26).

Los levitas no estaban obligados a dar todo su tiempo al Santuario ni a morar continuamente en sus proximidades. Para su subsistencia, recibían los diezmos debidos a Yahvé (Lv. 27:30-33; cfr. Nm. 18:21-24), las primicias de las cosechas (Ex. 23:19; Lv. 2:14; 23:17, etc.), los primogénitos de los rebaños (Ex. 13:12 ss.; Lv. 27:26; Nm. 18:15 ss.) y ciertas porciones de los sacrificios (Nm. 18:26 ss.).

IV. VESTIMENTAS, DIVISIÓN EN CLASES Y RESIDENCIA. No se les asignó ningún tipo de vestimenta oficial o distintiva, pero en las grandes fiestas llevaban un ropaje de > lino fino (1 Cro. 15:27; 2 Cro. 5:12). En el siglo I d.C., los levitas asignados al coro sagrado obtuvieron del rey > Agripa II, con la ratificación del > Sanedrín, el derecho de llevar las vestimentas de lino regularmente, como los sacerdotes (Josefo, *Ant*. 20, 9, 6).

A David se atribuye la introducción del sistema mediante el cual se dividió en cuatro clases todo el cuerpo levítico, que llevaban el nombre de sus respectivos jefes y eran regidos por ellos:

1) Los que asistían a los sacerdotes en el servicio del santuario, que en gr. reciben el nombre de «litúrgicos», *leiturguntes*, λειτουργοῦντες.

2) Los jueces y los escribas, encargados de los asuntos externos (*hammelakhah hajitsonah*, הַ ְ לָאכָה הַחִיצ נָה).

3) Los guardas de las puertas (*shoarim*, עֲרִים , *pyloroí*, πυλωροί).

4) Los músicos y cantores (*meshorerim*, מְ רְרִים, *hymnodoí*, ὑμνῳδοί).

Cada una de ellas, a excepción quizá de la segunda, se subdividía en 24 secciones (familias) que se turnaban semanalmente en el servicio (1 Cro. 24-26; cf. 15:16-24; 2 Cro. 19:8-11; 30:16-17; Esd. 6:18; Neh. 13:5). Sus tareas específicas eran determinadas por sorteo (cf. Lc. 1:5-9).

En cuanto siervos del culto, los levitas carecían de territorio tribal (Gn. 49:5-7; Nm. 18:21; Dt. 10:9; Ez. 48:28). Sin embargo, se les asignaron ciudades especiales que podían servir de lugares de refugio y que debían contar con una franja de pastos (*migrash*, מִגְרָ, *proásteia*, προάστεια, Nm. 35:4, 5) para su rebaños. En total, los levitas recibieron 48 ciudades, cuatro de cada una de las otras tribus (Jos. 21). De entre ellas seis fueron ciudades de refugio, tres a cada lado del Jordán. La mayor parte del año moraban en sus ciudades respectivas, y subían en fechas determinadas a Jerusalén para ejercer sus funciones.

V. POSICIÓN SOCIAL. Al producirse el cisma nacional después de la muerte de Salomón, la mayoría de los levitas se encontraron separados del Templo de Jerusalén. Probablemente, un gran número se instaló en Judá y Jerusalén (2 Cro. 11:13-15). Pero sin duda, muchos permanecieron en sus ciudades, fieles a la Alianza. Cuando Jeroboam I erigió santuarios rivales en Dan y Bet-el estableció sacerdotes no levíticos, probablemente con el fin de interrumpir las relaciones con el Templo de Jerusalén de la manera más efectiva posible (1 R. 12:31; cf. 2 Cro. 11:13–14; 13:9–10). Oseas debió estar próximo a círculos levíticos en el reino del Norte, dado que los levitas eran aliados de los profetas. "Cuando el levitismo decae y la alianza se resiente, aparece el profeta", escribe José Luis Sicre. La relación entre levitas y profetas debió ser común. Sin duda, algunos levitas ejercieron la actividad profética en ocasiones. > Jahaziel, levita de los hijos de Asaf, profetizó la victoria de Josafat sobre la coalición moabita-amorrea (2 Cro. 20:14ss), y Jedutún el levita recibe el nombre de *vidente* del rey (2 Cro. 35:15).

Después del exilio, llama la atención que la cantidad de levitas que regresaron fuera tan reducida en comparación con la de sacerdotes que volvieron de Babilonia. Unos 5.000 sacerdotes bajo Josué y Zorobabel, 4.289 que pudieron demostrar su derecho al sacerdocio (Esd. 2:36-39), y otros 709 que no estuvieron en condición de probarlo (vv. 61, 62), además de 392 sirvientes del Templo o netineos, frente a solo 341 levitas, cantores y porteros (vv. 40-42). Se ha querido explicar esta diferencia entre el gran número de sacerdotes y el número reducido de levitas en base al hecho de que muchos levitas adquirieron categoría de sacerdotes durante el exilio, de modo que los levitas responsables de las tareas menores en el Templo parecen no haber querido volver (Esd. 8.15–20). Lo cierto es que, todavía en tiempos de Esdras, solo 38 levitas fueron convencidos para regresar a Jerusalén después de esfuerzos especiales (Esd. 8:15-19; cf. Ez. 44:10-14). Su lugar tuvo que ser ocupado por 220 netineos (Esd. 8:20).

Los que regresaron ayudaron a Esdras en la lectura y explicación de la Ley (Neh. 8:7-13; 9:4, 5); también ayudaron a Nehemías a reconstruir parte del muro de la ciudad (Neh. 3:17) y participaron en la vida religiosa de la nación (Neh. 11:3ss; 12:27ss).

Habían de recibir diezmos del pueblo, y a su vez debían dar el diezmo de los diezmos a los hijos de Aarón (Neh. 10:37ss; 12:47). Durante el tiempo de la ausencia de Nehemías de Jerusalén, cuando

los judíos dejaron de contribuir con el diezmo, los levitas fueron obligados a abandonar el servicio del Templo y marchar a sus campos a fin de subsistir realizando trabajos agrícolas, hasta que Nehemías los trajo de nuevo a Jerusalén y proveyó para su sostén (Neh. 13:10-13).

Los levitas contribuyeron a la formación de la así llamada Gran Sinagoga y, juntamente con los sacerdotes, constituyeron y formaron parte mayoritaria del > Sanedrín (Maimónides, en J.B. Lightfoot, *Hor. Heb. on Mat.* 26:3), y como tales ocuparon un lugar importante en la administración de justicia, incluso en casos de pena capital.

Sorprendentemente, apenas si juegan un papel importante en el período macabeo. Tampoco el NT les concede importancia: únicamente los menciona en tres ocasiones y de modo circunstancial. La primera, en la parábola del buen samaritano (Lc. 10:32). La segunda, en relación con los judíos de Jerusalén que enviaron a algunos levitas para investigar la obra de Juan el Bautista (Jn. 1:19). Y la tercera, al mencionar la conversión de Bernabé, de quien se dice expresamente que era levita (Hch. 4:36). Véase NETINEOS, SACERDOCIO, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT* (Trotta 1999); J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (WJK 1995); A. González-Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Israel* (Casa de la Biblia, Madrid 1962); M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Clarendon, 1978); D. Hubbard, "Sacerdotes y Levitas", *NDB*, 1195-1202; J. Licht, "Levita", en EB, 974-978; R. Nurmela, *The Levites: Their Emergence as a Second-Class Priesthood* (Scholars 1998); T. Polk, "The Levites in the Davidic-Solomonic Empire", *StudBib* 9 (1979) 3-22; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 496-517 (Herder 1964).

A. ROPERO

LEVÍTICAS, Ciudades

Ciudades asignadas como residencia de los levitas en los territorios de las distintas tribus de Israel.

Cuando el país de Canaán fue dividido, los levitas no recibieron una parte del territorio como las otras tribus. Consagrados enteramente al servicio del Santuario, tenían al mismo Dios como heredad (Nm. 18:20; Dt. 10:9) y no debían poseer porción alguna en el reparto de la tierra. Por eso, entre los príncipes de las tribus de Israel no figura ninguno de la tribu de Leví a la hora de la distribución del país (Nm. 34:13-29). No obstante, los príncipes son doce, porque José se halla representado por sus dos hijos adoptados por Jacob, Efraím y Manasés.

Para su asentamiento y morada se destinan 48 ciudades, cuatro de cada tribu: trece para los sacerdotes descendientes de Aarón en los territorios de Judá, Simeón y Benjamín (Jos. 21:4), y treinta y cinco de las tribus del norte y del este (Jos. 21:5-7; Nm. 35:1-8). De ellas, seis fueron especialmente escogidas como ciudades de refugio, tres a cada lado del Jordán.

Esto no excluye que otros no levitas cohabitasen con ellos en dichas ciudades (cf. Jos. 21:17, 21; Jos. 21:16; 1 Sam. 6:13, 15). Y por otra parte, los levitas no estaban necesariamente confinados a estas localidades, sino que podían morar en otras.

Por ley las ciudades tenían que contar con «campos alrededor», terreno común y para pastos, *aré migrashim*, עָרֵי מִגְרָ ׁ ים, de dos mil codos (un km.) de largo y mil codos (medio km.) de ancho (Nm. 35:1-8 y Jos. 21:41, 42).

La distribución de estas 48 ciudades levíticas debía ser proporcional y justa, conforme al número de habitantes de cada tribu, aunque en la repartición consignada en Jos. 21:1-41 no parece que se tenga en cuenta este principio. Así, en Neftalí solo hay tres ciudades levíticas, cuando era más numerosa que Gad y Efraín (cf. Jos. 26).

En el Deuteronomio, tan preocupado por los sacerdotes y levitas, no se encuentra esta legislación (Dt. 12:12; 18-19; 14:27, 29; 26:11-15). Ezequiel, al describir la repartición futura de la Tierra Santa, no apela a esta institución, sino que establece una zona de habitación para levitas y sacerdotes en torno al Templo (Ezq. 45:4-5; 48:10-14).

Por otra parte, la distribución de las ciudades supone para los sacerdotes las zonas colindantes con Jerusalén: las tribus de Judá, Simeón y Benjamín, mientras que los levitas se sitúan sobre todo en la parte septentrional, más alejada del Templo. Sin embargo, según 1 Cro. 13:2, los sacerdotes y levitas tenían ciudades propias y sus pastos, y con ocasión del cisma de Jeroboam I, los sacerdotes y levitas abandonaron sus posesiones del norte y se fueron al reino de Judá (2 Cro. 11:13-17). Véase CIUDADES DE REFUGIO, LEVITAS, NETINEOS.

LEVÍTICO

1. Nombre y contenido.
2. Estructura y temas de importancia.
3. Sacrificios y ofrendas.
4. Consagración de los sacerdotes.
5. Leyes sobre la pureza e impureza.
6. El día de la expiación.
7. El código de santidad.
8. Las fiestas judías y los días sagrados.
9. Bendiciones y maldiciones.

I. NOMBRE Y DIVISIÓN. Tercer libro del Pentateuco. En heb se llama *Wayyiqrá*, וַ.ִקְרָא, que es la primera palabra del libro: «y llamó»; la Sept. lo tituló *Leuitikón*, Λευιτικ?ν, seguida por la Vulg. *Leviticus*; el judaísmo posterior lo llamó *torath kohanim*, רַת הֲנִים = «ley de los sacerdotes», y *torath qorbanoth*, רַת קָרְ נ ת = «ley de las ofrendas».

El contenido del libro se refiere muy poco a los levitas, pero dice mucho a los «sacerdotes». Se trata de un cuerpo de regulaciones sacerdotales minuciosas que manifiesta gran coordinación, orden y prioridades. Es una obra que destaca las estipulaciones legales, las regulaciones del culto y la naturaleza religiosa del pueblo, alrededor de las cuales giraba la vida cotidiana de la comunidad israelita. Y su lectura no es necesariamente fácil por la naturaleza legal del contenido, por el estilo repetitivo de algunas de sus expresiones técnicas, y por las distancias históricas, sociales y culturales que nos separan de este tipo de actividades religiosas.

En efecto, de la lectura cuidadosa de esta importante obra sacerdotal se desprenden y ponen de manifiesto muchas de las prácticas religiosas del pueblo de Israel. Y esas actividades cúlticas superan los tiempos y la época del desierto, pues incluyen regulaciones litúrgicas que presuponen un lugar permanente y centralizado de culto, con sus sistemas de sacrificios y ofrendas organizados, que alude al período monárquico cuando se erigió el Templo en Jerusalén

El análisis de los requerimientos necesarios para mantener todos estos complejos sistemas de sacrificios en operación, en efecto, presupone un grupo grande personas y demanda una cantidad enorme de animales, que era prácticamente imposible de criar en el desierto. Es importante entender, sin embargo, que las festividades anuales, los sacrificios de animales y las ceremonias para expiar pecados y administrar el perdón a la comunidad, se remontan a tiempos muy antiguos en la historia

del pueblo de Israel. Por estas razones sociológicas, históricas y teológicas, los grupos sacerdotales que revisaron todas estas regulaciones religiosas y leyes cúlticas luego del exilio en Babilonia, entendieron que debían relacionarlas directamente con Moisés y la revelación en el Monte Sinaí.

II. ESTRUCTURA Y TEMAS DE IMPORTANCIA. Levítico alterna las narraciones de la vida del pueblo con las regulaciones legales. Esta combinación literaria y temática muestra claramente el gran propósito teológico y espiritual del libro, pues manifiesta la progresión de los temas y la administración de las diversas ceremonias hasta llegar al corazón de todas sus regulaciones cúlticas y sus presupuestos teológicos: El Señor mismo requiere que el pueblo sea santo, para que viva y demuestre la verdadera naturaleza y esencia divina (19:1-2). Esta es una manera singular de relacionar toda esta obra sacerdotal con el propósito de la revelación de Dios en el Monte Sinaí, en donde se indica claramente que el pueblo de Israel debería convertirse en una nación sacerdotal y en un pueblo santo (Ex. 19:5-6).

El principio teológico básico y rector del libro de Levítico es establecer una comunidad completamente consagrada al servicio del Señor. Por esa razón fundamentalmente religiosa, todo lo relacionado con el culto —p.ej., las vestiduras de los sacerdotes, los instrumentos del culto y los sacrificios, las diversas ofrendas, la celebración de las fiestas, y los diferentes tipos de sacrificios— debía estar plenamente consagrado al Señor. De esa forma, los creyentes se acercaban a Dios para participar de las ceremonias religiosas —p.ej., de adoración o expiación—, a la vez que entendían la importancia espiritual y social de esas mismas celebraciones. Para los sacerdotes era necesario afirmar que la santidad tiene repercusiones contextuales en la vida diaria de los individuos y las familias, y en las dinámicas sociales de la comunidad y la nación.

La estructura literaria y temática del libro de Levítico, puede ser entendida de la siguiente forma:

a. Regulaciones legales: Diversos tipos de sacrificios (1:1—7:38)

b. Narraciones: Consagración de los sacerdotes (8:1—10:20)

c. Regulaciones legales: Leyes sobre la pureza e impureza (11:1—15:33)

d. Narraciones: Establecimiento día de la expiación (16:1-34)

e. Regulaciones legales: Código de santidad (17:1—26:46)

f. Narraciones: Regulaciones en torno a los votos y las promesas a Dios (17:1-34)

Las regulaciones legales se preocupan principalmente con el comportamiento adecuado del pueblo mientras participa en las diversas ceremonias y actividades religiosas. De singular importancia, en torno a este tema, son las listas de los tabús relacionados con la alimentación y las enfermedades. Las narraciones, por su parte, le brindan a la obra el entorno sicológico y sociológico adecuado, al presentar las diversas razones para llevar a efecto esas particulares ceremonias, además de añadir el elemento indispensable de las vivencias del pueblo. En las secciones narrativas se pone de relieve una vez más la importancia de Moisés en el proceso de revelación divina

III. SACRIFICIOS Y OFRENDAS. Como los sacrificios constituían el componente de fundamental importancia en la experiencia religiosa del pueblo de Israel, constituyen el tema inicial del libro (1:1-7:38). El propósito de esta sección es explicar cómo debían ofrecerse los sacrificios y holocaustos de acuerdo con las diferentes clases y objetivos. Estas ofrendas al Señor eran manifestaciones de la gratitud del pueblo y signos visibles de las actitudes de arrepentimiento para la expiación de los pecados. Se desprende de la lectura cuidadosa de estas regulaciones, la seria preocupación espiritual que tenían los sacerdotes y el pueblo referente al importante asunto del

perdón de los pecados y las faltas de los individuos y las comunidades.

En esta sección se exponen las regulaciones legales y cúlticas en torno a los los > *holocaustos* (1:1-17); las > *ofrendas* (2:1-16; 6:7-11) de cereales y harina, que eran una manera de ofrecer sacrificios ante Dios de los productos de la tierra, sin derramar la sangre animal; *las ofrendas de paz* (3:1-17); *las ofrendas por el pecado* (4:1-5:13) y las *expiatorias* (5:14-6,7), difíciles de distinguir con precisión.

IV. CONSAGRACIÓN DE LOS SACERDOTES. En Israel, el > sacerdocio es visto como una institución divina. Y sus representantes, los sacerdotes, debían llevar a efecto las responsabilidades religiosas con dignidad, efectividad y decoro. De acuerdo con las Sagradas Escrituras, todo lo ceremonial y cúltico estaba regulado y prescrito para esta importante institución del pueblo, que representaba la autoridad divina, que era el foro máximo y supremo de la comunidad. Esa legislación mosaica sustituyó las tradiciones religiosas antiguas y profesionalizó los sistemas de sacrificios y las prácticas religiosas diarias.

Únicamente los miembros de la familia de > Aarón estaban autorizados por la legislación mosaica a participar del servicio del altar, cuya importancia cúltica era extraordinaria. Y de esta familia de Aarón, específicamente de la rama de > Eleazar, los primogénitos llegaban a ser los sumos sacerdotes del pueblo, que tenían vestiduras especiales (Ex. 28) y podían entrar al lugar santísimo una vez al año, durante el día de la expiación (Lv. 16). El resto de los descendientes de Leví constituían el grupo de los levitas.

La consagración e investidura de los sacerdotes se narra de forma minuciosa en el libro de Levítico (8:1-10:20). Y en esta sección del libro, se presentan los detalles de las instrucciones y las regulaciones divinas dadas a Moisés que se relacionan con la institución del sacerdocio. De singular importancia están las vestiduras (Ex. 28; 39:1-31), que eran signos de dignidad y representaban las diversas categorías y las responsabilidades religiosas.

Como parte de los preparativos para ejercer el sacerdocio, Moisés ungió el Tabernáculo y sus equipos, y particularmente ungió a Aarón, que era una forma simbólica de consagrarlo y santificarlo. Con esta unción, Aarón quedó adecuadamente consagrado para el servicio divino en el altar. Y como resultado de esa santificación, cuando Aarón alzó las manos para bendecir al pueblo, después de hacer la expiación, el holocausto y el sacrificio de paz, «la gloria de Dios se manifestó a todo el pueblo» (Lv. 9:23).

La narración también presenta un singular incidente relacionado con los hijos de Aarón (Lv 10.1-20). El relato de Nadab y Abiú es una clara advertencia dirigida a los sacerdotes para que no cometieran faltas contra lo estipulado por la Ley, de acuerdo con las enseñanzas de Moisés. Fueron castigados con la muerte al cometer una grave irregularidad en el servicio del altar y en el santuario, que pone de manifiesto la importancia de la santidad, la diligencia y la responsabilidad de los líderes sacerdotales y religiosos.

V. LEYES SOBRE LA PUREZA E IMPUREZA. El propósito fundamental de esta sección (11:1-16:34) es identificar los límites reales de la pureza y la impureza cúltica. Además, se presentan los procesos y las normas para la recuperación de la pureza perdida. En una sociedad definida por esos patrones religiosos y culturales, era extremadamente importante y necesario delimitar las áreas adecuadas de acción, había que establecer con claridad las diferencias entre lo puro e impuro. Las razones por las cuales algunas cosas o sustancias eran consideradas impuras no son siempre fáciles

de precisar. Quizá la impureza se relaciona con las cualidades dañinas, repugnantes o sucias de algunas sustancias (p.ej., la > sangre, los cadáveres, los excrementos); con algunas enfermedades que se pensaba eran contagiosas (p.ej., la lepra); con los espacios identificados con la muerte (p.ej., tocar un cadáver o entrar a una tienda donde hay un cadáver); o con situaciones de higiene, limpieza o pulcritud. En todo caso, la condición de impuro le impide a la persona cumplir adecuadamente con sus responsabilidades religiosas. El propósito teológico de estas estipulaciones es poner de relieve la importancia de la santidad y la pureza religiosa para mantenerse como comunidad sacerdotal.

VI. EL DÍA DE LA EXPIACIÓN. Las ceremonias relacionadas con este día (16:1-34), incluyen dos componentes litúrgicos básicos. El primero era un evento anual en el cual el sacerdote presentaba sus pecados y el pecado del pueblo para obtener el perdón divino. Y el segundo consistía en cargar simbólicamente los pecados y las transgresiones del pueblo en un macho cabrío, para posteriormente soltarlo en un campo inhabitado.

La intención religiosa de estas celebraciones cúlticas y actividades era buscar el perdón, no de algunos pecados específicos y particulares, sino de obtener la purificación total de la comunidad. De esa forma, se restituían las buenas relaciones entre Dios y el pueblo. Y por la naturaleza penitencial del evento, el sacerdote debía vestir de forma modesta y sencilla, no con sus ropas vistosas y simbólicas tradicionales adecuadas para las celebraciones nacionales (Lv. 16:4; Ex 28).

El punto culminante de la ceremonia es la entrada del sumo sacerdote al lugar santísimo, o «detrás del velo» (16:12), que se llevaba a efecto solo una vez al año. La significación del acto era de gran importancia, pues constituía el único momento en el cual una persona podía entrar en el recinto donde estaba, de acuerdo con la Biblia, de la santidad absoluta de Dios. En efecto, esta parte de la ceremonia hace que el evento sea fundamental y determinante, tanto a la vista del pueblo, como ante los sacerdotes en general y el sumo sacerdote en particular. Detrás de esta ceremonia se presupone una muy importante teología del perdón divino, que es necesario para el buen funcionamiento social, emocional y espiritual de la comunidad. Por esa razón el evento se repetía de forma anual.

VII. EL CÓDIGO DE SANTIDAD. Una sección del libro de Levítico requiere análisis detallado y sobrio (17:1-25:55), por la naturaleza de los temas que expone y los desafíos morales y éticos que presenta al pueblo. El énfasis temático y el espíritu teológico de todos estos capítulos es la santidad, que se afirma y resume en el estribillo que se repite con frecuencia: «Santos seréis, porque santo soy yo, Jehová, vuestro Dios» (p.ej. 19:2; 20:26; 21:8). Toda esta sección se conoce con el título de «Código de santidad» y constituye uno de los documentos legales más antiguos e importantes del pueblo de Israel. En este código se destaca la trascendencia de Dios, y se presentan los reclamos divinos al pueblo de vivir a la altura de una serie de principios éticos y de valores morales que se articulan en la sección. El reclamo divino fundamental es que el pueblo de Israel se separe y aleje de todo lo profano, de lo que no representa la voluntad divina para la humanidad. Esa santidad, de acuerdo con las narraciones legales de Levítico, llega a todos los niveles de la vida, particularmente a las dinámicas relacionadas con el culto, los sacrificios y los sacerdotes.

Al igual que otros códigos bíblicos (p.ej. Ex. 20:23-23:19; Dt. 12:1-27:26) y extrabíblicos (p.ej. > Código de Hamurabi), el Código de santidad finaliza con una serie importante de bendiciones para las personas que cumplen con los reclamos divinos que se exponen (26:1-46), y con maldiciones para quienes no cumplen con la voluntad divina, de acuerdo con las disposiciones expuestas. La palabra final de la sección revela la bondad divina aún en medio del castigo y el juicio.

VIII. LAS FIESTAS JUDÍAS Y LOS DÍAS SAGRADOS. El > calendario religioso del antiguo

pueblo de Israel se puede dividir en las siguientes celebraciones: El > sábado (y sus años derivados: año sabático y de jubileo), las fiestas de los peregrinares anuales (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos), y las festividades en los días especiales (Fiesta de las trompetas, Día de expiación, de Purín y de la Dedicación). Cada una de estas fiestas destaca elementos educativos y nacionales que se afirman y recuerdan durante las celebraciones. Eran eventos de gran importancia para la identidad nacional y para educación familiar y pública.

IX. BENDICIONES Y MALDICIONES. Levítico finaliza con dos secciones que relacionan la santidad divina a las acciones humanas (26:1-46; 27:1-34). La primera destaca el tema de la obediencia a las regulaciones y revelaciones divinas; la segunda, extiende el mismo tema a las pertenencias de las personas que ofrecen votos, sacrificios y ofrendas a Dios. El propósito es reiterar la importancia de la santidad no solo en los procesos mecánicos de las prácticas religiosas sino afianzar los valores y las enseñanzas en el corazón de las personas que se allegan ante Dios para adorarle.

El propósito de la Ley divina es revelar la voluntad de Dios al pueblo, para que sirviera de norma y estilo de vida. La finalidad teológica y práctica de la Ley mosaica es la bendición de la comunidad; sin embargo, si el pueblo desoye, ignora o rechaza esa importante revelación, esos actos conllevan una serie de maldiciones a las que debe atenerse.

La bendición divina se relaciona con la obediencia (26:1-13); y la maldición, con la desobediencia (26:14-43). Las bendiciones se traducen en signos concretos de bienestar: Por ejemplo, alimento abundante, buena salud, longevidad y descendencia numerosa. Y las maldiciones se asocian a los siguientes signos concretos de juicio divino: Por ejemplo, muerte, enfermedad, esterilidad, sequía, hambrunas, guerras y exilios. Se exponen de esta forma las repercusiones concretas de las decisiones humanas en tono a la ley divina. La identificación de los juicios divinos se articula de forma ascendente, y culmina con la pérdida de la tierra y el exilio o deportación a un país extranjero, que era visto en la antigüedad como el juicio total y definitivo. Véase EXPIACIÓN, FIESTAS, JUBILEO, LEVITAS, OFRENDA, PENTATEUCO, SACERDOTES, SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schokel, *Pentateuco* II, “Levítico, Números, Deuteronomio” (Cristiandad 1970); P.J. Budd, *Leviticus.* NCBC (Eerdmans 1996); P. Buis, *El Levítico: La Ley de santidad* (EVD 2003); C.M. Carmichael, *Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus 18-20* (Cornell University, Ithaca 1997); Id., *Illuminating Leviticus: A Study of Its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives* (Johns Hopkins Univ., Baltimore 2007); J. Crawford, “Levítico”, en *CBMH*, vol. 3; G.G, Fournelle, *El Levítico* (Mensajero/ST 1990); R.E. Gane, “Leviticus, Book of”, en *DBI* II, 54-59; E.S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary*. OTL (WJK 1996); F.H. Gorman, “Leviticus, Book of”, en *NDBT*, 189-95; J.E. Hartley, *Leviticus*. WBC (Word 1992); A. Ibáñez Arana, *El Levítico. Introducción y comentario* (Casa de la Biblia, Madrid 1990); W.C. Kaiser, “Leviticus”, en *NIB* I, 983-1191; N. Kiuchi, *Leviticus* (IVP 2007); “Levítico, Libro de”, en *DATP*, 522-32; J. Kleinig, *Leviticus: A Theological Exposition of Sacred Scripture* (Concordia 2004); G.A.F. Knight, *Levítico* (Aurora 1987); B. Levine, *Leviticus* (Jewish Publication Society, Filadelfia 1989); A.J. Levoratti, “Levítico”, en *CBI*, 411-435; ; R. C. McCall, “Leviticus”, en DSE, 478-480; Id., “Holiness Code”, en DSE, 364-366; J. Milgrom, *Leviticus 1-16, 17-22, 23-27* (Doubleday 1991, 2000, 2001); Id., *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics* (Fortress 2004); G. del Olmo Lete, “Levítico”, *GER* 14, 229-231; M. Pérez Fernandez, *Midrás Sifre I: El comentario rabínico al Levítico* (EVD 1997); P.L. Redditt, “Leviticus, Book of”, en *DTIB*, 447-450; R. Rendtorff, *Leviticus 1:1-10:20* (Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1995-2004); A.P. Ross, *Holiness to the Lord: A Guide to the Exposition of the Book of Leviticus* (Baker 2006); O. Tapia y C. Soltero, *Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio* (EVD 2010); G.J. Wenham, *The Book of Leviticus.* NICOT (Eerdmans 1979).

S. PAGÁN

LEY

Heb. 8451 *torah*, רָה = «ley, dirección, instrucción», de la raíz verbal 3384 *yarah*, ירה = «erigir, dirigir, enseñar, instruir», aparece 220 veces en el AT; gr. 3551 *nomos*, ν�μος, relacionado con *nemo*,

ν�μω = «asignar, distribuir», significaba primariamente aquello que es asignado; de ahí, «uso, costumbre», y luego «ley», ley prescrita por costumbre o por estatuto; el término *ethos*, «costumbre», se retuvo para la ley no escrita, en tanto que *nomos* vino a ser el nombre establecido para la ley en cuanto decretada por un estado y establecida como la norma para la administración de la justicia.

1. Uso de la palabra ley.
2. La ley en el AT y el judaísmo.
3. La ley en la dispensación cristiana.

I. USO DE LA PALABRA LEY. En la literatura sapiencial, donde *torah* no aparece con artículo, significa instrucción en general (Prov. 13, 14; 28:7; Job. 22:22); con art. *hattorah*, הַ רָה, se refiere siempre a la «la ley de Yahvé» (Sal. 19:8; 37:31; 119; Is. 5:24; 30:9; Neh. 8:18), o «la ley de Moisés» (*torath Mosheh*, רה מ ֶה , i1 R. 2:3; 2 R. 23:25; Esd. 3:2; Mal. 4:4). El NT hace un uso abstracto y general del término *nomos*, ν�μος, cuando va sin art., pues designa cualquier ley en general (Ro. 2:12, 13; 3:27; 4:15; Gal. 5:23), p.ej. «la ley de mi mente» (*tu noós*, το� νο�ς, Ro. 7:23), o una fuerza o influencia que lleva a la acción (Ro. 7:21, 23). Con artículo, «la Ley» se aplica en ocasiones a la totalidad del AT (Jn. 12:34; 1 Cor. 14:2), pero más frecuentemente designa la Ley de Moisés (Mt. 5:18; Jn. 1:17; Ro. 2:15, 18, 20, 26, 27; 3:19; 4:15; 7:4, 7, 14, 16, 22; 8:3, 4, 7; Gal. 3:10, 12, 19, 21, 24; 5:3; Ef. 2:15; Fil. 3:6; 1 Ti. 1:8; Heb. 7:19; Stg. 2:9). Por metonimia, el término ley incluye los libros que contienen la Ley, a saber, el Pentateuco (Mt. 5:17; 12:5; Lc. 16:16; 24:44; Jn. 1:45; Ro. 3:21; Gal. 3:10), los Salmos (Jn. 10:34; 15:25) y los profetas (Jn. 12:34; Ro. 3:19; 1 Cor. 14:21). De todo ello se puede deducir que «la Ley» en su sentido más inclusivo era un título alternativo para referirse a «las Escrituras».

El Pentateuco recibe en el judaísmo el nombre de «la Ley» (*hattorah*, הַ רָה), la primera división de la Biblia hebrea (Lc. 24:44).

II. LA LEY EN EL AT Y EL JUDAÍSMO. La Ley, en sentido bíblico de dirección e instrucción, y no únicamente de ordenamiento jurídico, es la forma que toma la Palabra de Dios para plasmar pedagógicamente y de diversas maneras la enseñanza religiosa, moral, cultual, social, higiénica, etc. Todo el Pentateuco es la Ley normativa de Dios para su pueblo, junto con otras colecciones de leyes que se encuentran dispersas en el AT. Muchos de los enunciados de estas leyes proceden de una sabia filtración y purificación de códigos legales de las culturas orientales prebíblicas, mientras que algunas de ellas, las más importantes, se remontan a una voluntad explícita de Dios (Ex. 20). Así pues, la Ley en Israel tiene la función de regular las relaciones entre Dios y el pueblo, y entre los miembros del mismo pueblo entre sí. Como tal es un regalo y el privilegio mayor de Israel (Dt. 8:4).

La Ley se entiende en el contexto de los actos salvíficos de Dios, la liberación de la esclavitud y la alianza. Presupone, pues, la Gracia de la acción libre y generosa de Dios, su voluntad de entrar en comunión con un pueblo al que hace objeto de su elección y del que, por consiguiente, espera la respuesta de un comportamiento adecuado a la vocación recibida de ser el pueblo santo de Dios (cf. Ex. 20:2; Dt. 4-5).

Moisés es el siervo por excelencia utilizado por Dios para comunicar la Ley (Ex. 20:19-22; cf. Mt. 15:4; Jn. 1:17). Por eso, la Ley es la Ley de Yahvé (Jos. 24:26; 2 Cro. 31:3), escrita en un libro (Jos. 1:7, 8). La legislación que reglamentaba de manera detallada la manera de acercarse a Dios fue promulgada en la época de la erección del Tabernáculo. Treinta y ocho años más tarde, Moisés

proclamó públicamente la Ley a la nueva generación, introduciendo las modificaciones necesarias que demandaba el paso de vivir en una comunidad con un solo campamento a vivir en la Tierra Prometida, con la consiguiente dispersión.

La tradición rabínica enseña que junto a la ley escrita, *thorah shebbikhethab*, רָה ֶ . כְּתָב, *nomos éngraphos*, ν□μος □γγραφος —traducible a otros idiomas y contenida en el Pentateuco—, hay otra ley oral, *torah shebbeal peh*, רָה ֶ ְ עַל ֶ ה, *nomos ágraphos*, ν□μος □γραφος, comunicada paralelamente a Moisés en el Sinaí y escrita posteriormente junto a numerosas observaciones rabínicas que constituyen el > Talmud.

Los rabinos, que solo se fijaron en los aspectos prescriptivos, dividieron la Ley de Moisés en 613 preceptos, de los cuales 248 son afirmativos y 365 negativos. El número de preceptos afirmativos corresponde a los 248 miembros en que consiste el cuerpo humano, según la anatomía rabínica. El número de preceptos negativos corresponde a los 365 días del año solar, que coinciden con las 365 venas que, según la misma tradición, se encuentran en el cuerpo humano. De aquí, siguiendo la lógica de su razonamiento, se concluye que si cada día cada miembro del cuerpo observa un precepto afirmativo y se abstiene de uno prohibido, toda la Ley, no solo el Decálogo, es guardada. Algunos escritores judíos dan el nombre de *Teraiog*, a toda la Ley, > acróstico compuesto por las letras heb. empleadas para el número 613, a saber, 400 = ת + i200 = ר + i10 = י + i3 = ג en total 613 = תריג.

Los profetas insistieron en la necesidad de guardar la Ley, y las profecías mesiánicas presentan la era prometida como un reino fundado sobre un sólido ordenamiento legislativo, y al Mesías, que «proclamará la justicia a las naciones», como un rey encargado de promulgar una ley justa y decisiva (Is. 11:9; 32:1-4; 42:1-4; 51:4-5; Jer. 23:3-8). Esta Ley de la Nueva Alianza consistirá sobre todo en un principio interior, derramado en el corazón de los hombres por el Espíritu de Yahavé (Is 11:1-5; 28:6; 32, 15ss; Jer 31:32-34; Ez 11:19-20; 36:25-28).

III. LA LEY EN LA DISPENSACIÓN CRISTIANA. En el NT, Jesús se muestra en continuidad con el profetismo judío, amante de la Ley divina y su celoso defensor, sobre todo de su cumplimiento final (Mt. 5:17ss). Muestra el mayor respeto por el Decálogo, pero anuncia el doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo (Mt. 22:37-40) y la regla de oro (Mt. 7:12) como esencia de la Ley. Jesús es a la vez el nuevo legislador y «profeta como Moisés» (cf. Dt. 34:10). Junto a esta imagen, los Evangelios ofrecen otra bien distinta y complementaria: Jesús es aquel que sustituye la antigua alianza con una nueva y eterna, basada en la predicación del Reino y en su sacrificio de expiación universal por el pecado pecado. A partir de Pascua está en vigor, no la Ley de Moisés, sino la de la Gracia de Jesucristo: «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo» (Jn. 1:17). Pablo es el apóstol que mejor nos hace comprender que la antigua Ley después de Cristo ya no tiene vigencia para la comunidad de creyentes porque era imperfecta para cambiar los corazones; la Ley de Moisés desempeñó una función pedagógica hasta la venida de Cristo (Gal. 3:24). Esta interpretación provocó enfrentamientos con los cristianos procedentes del judaísmo, apegados como estaban a las ordenanzas fundamentales de la Ley relativas a la circuncisión y la observancia de fiestas y días sagrados. El apóstol Pablo, con la idea de la salvación por pura gracia como norte, negó rotundamente que la observancia de las obras de la Ley contribuyera a la salvación. En primer lugar, porque nadie es capaz de observarla perfectamente, de modo que esa Ley se ha convertido en símbolo de la condición desesperada del hombre (Gal. 3:10); solamente la fe en Cristo salva y hace capaces a los hombres de tener un comportamiento moral y

religioso sobrenatural. Para él no cabe duda de que el cristiano ha muerto a la Ley (Ro. 7:4) y esta no puede enseñorearse de él (Ro. 7:1-6). En la muerte de Cristo no solamente se trata de que él llevara el castigo del culpable, sino que los culpables se identifican con él en su muerte, con lo que la Ley cumple su cometido, su ministerio de muerte, muriendo mediante la fe el culpable juntamente con Cristo (Ro. 6:6-7). A partir de ese momento, el creyente entra en una nueva esfera en la que, por la Gracia y por el poder del Espíritu disfruta de una nueva naturaleza gracias a la cual puede vivir conforme a la voluntad de Dios (Ro. 6:8-23; Gal. 3:1-4:7). En la esfera de la Gracia, ya no rige el principio: «haced estas cosas, y viviréis», sino: «como es digno de la vocación con que fuisteis llamados» (Ef. 4:1). Las obras del hombre son ahora fruto del Espíritu Santo que habita en el corazón del hombre redimido, muerto al pecado y vivo para Dios (cf. Ef. 2:10; Ro. 6:11-14).

Así, no se trata solamente de la abolición de la ley ceremonial para los cristianos procedentes del judaísmo —aunque la Ley de Moisés se puede dividir en ceremonial y moral, no se hace tal división en modo alguno en las Escrituras—, sino también de la abolición de la relación del cristiano con la totalidad de la Ley antigua. «La ley se introdujo para que el pecado abundase» (Ro. 5:20), no para aumentar el pecado, sino para mostrar su carácter ofensivo y para que los hombres fueran conscientes de él. «Por medio de la ley es el conocimiento del pecado» (Ro. 3:20). El apóstol Pablo afirma que él no hubiera conocido la codicia si no fuera porque la Ley decía: «no codiciarás» (Ro. 7:7). Así, el objeto de la Ley era evidenciar la condición pecaminosa del hombre, y lo horrendo de tal situación, y además una prueba de la obediencia del hombre hacia Dios. Fue dada solamente a Israel, la única nación que se hallaba bajo los tratos especiales de Dios, a fin de poner a prueba la condición humana. El encabezamiento de los Diez Mandamientos, «yo soy Yahvé tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre» (Ex. 20:1), indica su referencia histórica y directa a los israelitas. Otra vez, Dios afirma: «A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra; por tanto, os castigaré por todas vuestras maldades» (Am. 3:2). Los gentiles son descritos así: «no tienen ley» (Ro. 2:14); tenían, sin embargo, la obra de la Ley escrita en sus corazones y una conciencia que les daba testimonio cuando actuaban mal. Al asociarse los gentiles con Israel y oír lo que Dios demandaba moralmente del hombre, es indudable que vinieron a ser más o menos responsables según la medida de luz recibida. Pero, habiendo venido aún más luz, los cristianos de Galacia son duramente reprendidos por ponerse a sí mismos bajo la Ley cuando, como gentiles, nunca lo habían estado. Algunas de las cosas prohibidas en la Ley eran malas intrínsecamente, como el asesinato, la codicia, el robo, el falso testimonio, etc.; otras eran malas solo porque Dios las había prohibido, como la orden de abstenerse de comer algunas criaturas llamadas «impuras».

La Ley, en su instauración de sacrificios y fiestas, era esencialmente tipológica, una sombra de lo que se cumpliría en Cristo. Así, Pablo, como judío, podía decir: «La ley ha sido nuestro ayo para llevarnos a Cristo» (*paidagogós eis Khristón*, παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν, Gal. 3:24). El Señor dijo: «Si creyeseis a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió él» (Jn. 5:46). Este es un punto importante, porque el pasaje donde Pablo menciona la Ley como «ayo» dice: «a fin de que fuésemos justificados por la fe». Después de que la fe ha venido, los creyentes ya no estamos bajo ayo (Gal. 3:25). Un judío convertido ya no estaba bajo la Ley. Mucho menos un creyente procedente de la gentilidad, a quien Dios jamás había puesto bajo la Ley.

El cristiano no está bajo la Ley para justificación, ni tampoco como norma de vida, la cual es Cristo (Gal. 2:20). El cristiano ha muerto con Cristo y vive para Dios, más allá de la jurisdicción de la Ley, que se aplica al hombre en la carne, al hombre «en Adán». El cristianismo tiene su verdadero

poder en la muerte y resurrección de Cristo (Gal. 5:18). Las demandas justas de la Ley se cumplen ahora en aquellos que andan en el Espíritu. La Ley del AT era «el ministerio de muerte grabado en piedra», no la ley de vida del cristiano (2 Cor. 3:7). La Ley no da poder sobre el pecado; al contrario, da ocasión al deseo. Mostraba cómo debería ser un hombre justo sobre la tierra. Era perfecta para el propósito para el cual fue dada, pero, como se ve en la cuestión del divorcio (Mc. 10:4), permitía aquello que Dios no se había propuesto originalmente para el hombre, y acerca de ello tenemos el testimonio del Señor Jesús. En Mt. 5:21-48 el Señor menciona cinco puntos que habían sido dados por «los antiguos», en contraste con los cuales él legisla de acuerdo con el nuevo orden de cosas que iba introduciendo. La Ley no llegaba a la altura de las responsabilidades del cristianismo. El cristiano tiene una norma más sublime, el mismo Cristo. Tiene que andar «como es digno del Señor, agradándole en todo» (Col. 1:10). Habiendo recibido al Señor Jesucristo, tiene que andar en él (Col. 2:6). Debe andar «como es digno de Dios» (1 Tes. 2:12). Ciertamente, su meta debería llegar a poder decir de manera veraz, con Pablo: «Para mí el vivir es Cristo» (Fil. 1:21). Véase ABOLIR, AYO, DECÁLOGO, DERECHO Y LEY, EVANGELIO, GRACIA, TRADICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Bony, *San Pablo. El evangelio sin ley”* (Mensajero 2000); H. Cazelles, P. Bläser, “Ley”, en *DTB*, 567-587; H.H. Esser, “Ley”, en *DTNT* II, 417-432; J.M. Díaz Rodelas, *Pablo y la Ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley* (EVD 1994); H.H. Esser, “Ley”, en *DTNT* II, 417-432; C. Granados García, *El camino de la Ley. Del Antiguo al NT* (Sígueme 2011); E.F. Kevan, *La Ley y el Evangelio* (EEE 1967); G. Söhngen, *La ley y el Evangelio* (Herder 1996).

LEY DE LA FE

Gr. *nomos písteos*, νόμος πίστεως, expresión paulina utilizada en Ro. 3:27.

La «novedad» introducida por Cristo respecto a la Ley es el centro del mensaje paulino, que considera a Cristo como el liberador de la «potencia condenatoria» que esta contenía (Ro. 5:20; 7:6). Frente a la antigua alianza, testimoniada en letras grabadas en piedra, Cristo presenta un «nuevo pacto» o alianza en su sangre, «no de la letra, sino del Espíritu. Porque la letra mata, pero el Espíritu vivifica», de modo que «lo que había sido glorioso no es glorioso en comparación con esta excelente gloria» (2 Cor. 3:7-11). Para los cristianos la verdadera desobediencia es, paradójicamente, volver a la Ley (Gal. 2:18). Porque «ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios atestiguada por la Ley y los Profetas. Esta es la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo para todos los que creen» (Ro. 3:25-26).

Cuando Pablo recurre al término «ley» para hablar del compromiso de los cristianos, lo hace en un sentido totalmente diverso del que tenía en el judaísmo y en el mundo helenístico. Se tratará realmente de la «ley del Espíritu de vida» (Ro. 8:2), de la «ley de Cristo» (Gal. 6:2), de la Ley de la nueva alianza, escrita no ya como en un código en piedra, sino en la interioridad del espíritu (2 Cor. 3:6). Entendida de este modo, la Ley de Cristo da a la moral cristiana aquella flexibilidad que le permitirá al Apóstol portarse como judío con los judíos y como no judío con los no judíos, para conquistar a todos para el Evangelio (1 Cor. 9:19-23).

Es la Ley de la «nueva alianza» (2 Cor. 3:6), la Ley del «hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y en la santidad verdadera» (Ef. 4:23-24), anunciada de antemano por los profetas como ley del «corazón nuevo» (cf. Jer. 31:31; Ez. 36:26-27). Es «ley del Espíritu» (Ro. 8:2), presencia del Espíritu (Ro. 7:14), dado por Cristo, como sujeto que inspira la nueva vida del hombre anunciada por los profetas (Ez. 11:19-20; 36:25-28).

La Ley se llama «nueva» en antítesis a la «antigua», que era exterior y coactiva, frente a la

novedad de la Ley de Cristo que consiste esencialmente en la interioridad y en la libertad. El Espíritu es el principio de esta interiorización ontológica, una ley escrita «no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo» (2 Cor. 3:3). A diferencia de la ley exterior que es > letra, y por eso mismo «ley de pecado y de muerte» (Ro. 8:2), la Ley del Espíritu es «ley que da la vida en Cristo Jesús» (Ro. 8:29): «la letra mata, el Espíritu da vida» (2 Cor. 3:6). Del Espíritu provienen las actitudes fundamentales del cristiano, en particular el amor, que resume y da cumplimiento a toda la Ley (Ro. 5:5; 15:30; Gal. 5:22; Col. 1:8; Ro. 13:10; 1 Cor. 13:47; Gal. 5:14; Col. 3:14). Por eso, hay que «caminar según el Espíritu», sin ahogar su voz, evitando todo lo que le entristece (Gal. 5:25; 1 Tes. 5:19; Ef. 4:30; 1 Tes. 4:8). Así es como el cristiano se transforma gradualmente en «hombre interior» (Ef. 5:18; 3:16).

A la interioridad va unida la libertad de la nueva Ley. Inscrita por el Espíritu en el «corazón» mismo del cristiano, este no la siente como un vínculo coactivo externo, sino como una vocación filial. «Dios ha mandado a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo... Por tanto, ya no eres esclavo, sino hijo» (Gal. 4:6-7). A diferencia del esclavo que sufre la ley y la teme, el hijo la reconoce y la cumple como exigencia y como tarea propia (Ro. 8:15).

BIBLIOGRAFÍA: J. Auer, *El evangelio de la gracia* (Herder 1975); J Bommer, *Ley y libertad* (Herder 1970); J.M. Díaz Rodelas, *Pablo y la Ley* (EVD 1983); B Haring, *La ley de Cristo* (Herder 1973); G, Kraus, “Ley y evangelio”, en *DTD*, 396-403; E.F. Kevan y J. Grau, *La Ley y el Evangelio* (EEE 1973); S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva* (Sígueme 1964), Id., *El amor plenitud de la ley* (Sigueme 1981); G. Söhngen, *La Ley y el Evangelio* (Herder 1966); A. Valsecchi, “Ley nueva”, en *NDTM*, 1028-1040.

LEZNA

Heb. 4836 *martseá*, מַרְצֵעַ, de la raíz verbal *rats*, רץ, «perforar, horadar».

Instrumento de punta aguda para hacer pequeños orificios utilizado por los artesanos del cuero. En el AT aparece dos veces para describir el instrumento que se usaba para perforar el lóbulo de la oreja de un esclavo hebreo si, después de 7 años de esclavitud, escogía servir para siempre al amo en lugar de recuperar la libertad (Ex. 21:6; Dt. 15:17).

LIBACIÓN

Heb. 5262 *nésekh*, נֶסֶךְ, o *nasikh*, נָסִיךְ, asirio *nasaku*, del verbo 5258 *nasakh*, נסך = «derramar, verter, libar»; gr. sustantivo *spondé*, σπονδή, verbo 4689 *spendo*, σπένδω, «derramar», que hace referencia al vino puro, no mezclado, gr. *énspondos*, ἔνσπονδος, lat. *merum*. En tiempos primitivos se mencionan libaciones mezcladas con aceite: «Jacob erigió una piedra en el lugar donde Dios había hablado con él, una piedra memorial. Sobre ella derramó una libación, y echó sobre ella aceite» (Gn. 28:18; 35:14). Las libaciones se derramaban sobre la víctima del sacrificio una vez muerta; sus diversas partes eran colocadas sobre el altar y consumidas por el fuego (Lv. 6:20; 8:25, 26; 9:4; 16:12, 20).

Una clase de libación según el ritual levítico consistía en la libación de vino (Nm. 15:5; Os. 9:4), que tenía que ser de primera calidad según la *Mishnah* (Menach. 8, 6ss.). Josefo dice que era derramada alrededor del altar (*Ant*. 3, 9, 4). La ofrenda de vino iba gral. acompañada de comida (Nm. 6:15, 17; 2 R. 16:13; Jl. 1:9, 13; 2:14). En tiempos del > Tabernáculo, una parte de la libación se derramaba sobre el fuego (o altar de fuego, como dice Josefo (*perí ton bomón*, περὶ τὸν βωμόν; comp. Ex. 30:9) y con el resto se rociaba el altar en derredor; posteriormente, toda la ofrenda se derramaba al pie del altar (Eclo. 50:5). En el Templo de Herodes se derramaba en uno de los dos

canales de encima del altar, y junto con la sangre de los sacrificios corria hacia el torrente de Cedrón (*Mishnah*, Eyadoth 6, 1).

Antes de la deportación, los israelitas solían ofrecer bebidas a las deidades extranjeras (Is. 57:6; 65:11; Jer. 7:18; 19:13; 44:17; Ez. 20:28). Libaciones de agua a Yahvé aparecen en casos individuales antes del exilio (2 Sam. 23:16; 1 Sam. 7:6). Elías derramó agua sobre al altar solo para resaltar el carácter milagroso de su sacrificio en contraste con el de sus opositores paganos (1 R. 18:34 ss.).

Las libaciones son comunes en todas las religiones. Griegos y romanos ofrecían libaciones con los sacrificios, las cuales eran derramadas sobre la cabeza de la víctima antes de morir (Virgilio, *Eneida*, 2, 130, 131; cf. Plinio, *Hist*. 14, 14; Homero, *Ilíada*, 1, 463; 10, 579; *Odisea*, 12, 362). Las libaciones siempre iban acompañadas de un sacrificio que se ofrecía para concluir un trato con una nación extranjera, pero también se ofrecían de modo independiente, sin necesidad de sacrificios previos, como en las oraciones solemnes y en muchas otras ocasiones de la vida pública y privada, p.ej., antes de beber en la comida.

El uso del verbo *nasakh* en el Sal. 2:6 es digno de notarse: «He derramado mi rey sobre mi santo monte de Sion». En Prov. 8:23 se utiliza la misma imagen para referirse a la sabiduría como «derramada desde la eternidad», traducido «eternamente tuve el principado» (RV).

En el NT, San Pablo recurre con frecuencia a la imaginería sacrificial de su época. P. ej., se describe a sí mismo como una víctima pronta a ser sacrificada: «Ya estoy a punto de ser ofrecido en sacrificio, y el tiempo de mi partida ha llegado» (2 Tim. 4:6). Ante los filipenses se representa como la «libación» que es derramado sobre el sacrificio de la fe de los creyentes: «Aunque haya de ser derramado como libación [*spéndomai*, σπ�νδομαι] sobre el sacrificio y servicio de vuestra fe [*epí te thysía kaí leiturgía*, �π� τ� θυσ�� κα� λειτουργ��], me gozo y me regocijo con todos vosotros» (Flp. 2:17). Véase OFRENDA, SACRIFICIO.

LÍBANO

Heb. 3844 *Lebanón*, לְבָנ ן, con art. *hallebanón*, הַ ְבָנ ן = «el blanco»; gr. *Líbanos*, Λ�βανος. Cadena de montes nevados situada en Siria (Jer. 18:14) de la que parten en todas direcciones sierras menos elevadas (Os. 14:5). Sus valles debían su gran fertilidad a sus numerosos cursos de agua. La zona baja estaba cubierta de viñedos (Os. 14:6, 7), pero los montes mismos eran famosos por sus bosques de gigantescos cedros. Abundaban también los cipreses y los enebros (1 R. 56:10; 2 R. 19:23; Is. 40:16; 60:13; Zac. 11:1). Leones, leopardos, lobos, chacales, osos y panteras infestaban aquellos bosques (2 R. 14:9; Cnt. 4:8, Hab. 2:17). Los árboles abatidos proveían madera para la construcción de palacios y edificios religiosos. Salomón la hacía transportar por mar en balsas para el Templo de Jerusalén (2 Cr. 2:8-9, 16). Los > fenicios también la suministraron para la reconstrucción del Templo después del retorno del exilio babilónico (Ez. 27:5; Esd. 3:7). El rey de Asiria tomó de esta madera para sus máquinas de guerra (Is. 14:8; 37:24; Ez. 31:16), y los egipcios se sirvieron también de ella en abundancia. Así es como aquellos magníficos bosques de cedro se convirtieron en bosquecillos.

Notable por su grandeza y por la hermosura de sus paisajes, el Líbano suministró frecuentemente imágenes notables a los escritores sagrados (Sal. 72:16; 104:16-18; Cnt. 4:15; Is. 2:13; 35:2; 60:13; Os. 14:5). Con frecuencia, simboliza aquello que es fuerte y magnífico (Is. 10:34; 29:17; Jer. 22:6,

23; Hab. 2:17).

El Líbano constituía el límite noroccidental de la Tierra Prometida (Dt. 1:7; 11:24; Jos. 1:4; 11:17; 12:7; 13:5). Es de formación calcárea y se compone de dos cadenas paralelas que se extienden de norte a sur, separadas por el valle del Litani y del Orontes. En la época del imperio griego, con el nombre Líbano solo se designaba la cadena más occidental; la oriental era designaba como > Antilíbano, *Antilíbanos* Ἀντιλίβανος (Estrabón, *Geografía*, 16; Ptolomeo, 5, 15), distinción que subsiste en la actualidad. El valle intermedio recibe el nombre actual de Bekaa. Cerca se hallan las importantes ruinas de Baalbek. El Líbano empieza a unos 24 km. al sureste de Sidón, y se prolonga hasta 20 Km. al nor-noroeste de Homs-Trípoli, con una longitud total de algo más de 160 km. El pico más elevado es el Jebel Makmal (3.048 m.), en su extremo norte; la cumbre más elevada del Antilíbano es el Hermón, al sur (2.759 m.). Sobre el Líbano, al sur, se alza el gran cono truncado del Jebel Sannín (2.608 m.).

LIBRO DE REPUDIO

Libro, heb. *sépher kerithuth*, סֵפֶר כְרִיתֻת = «libro de divorcio» (Is. 50:1; Jer. 3:8); gr. *biblíon apostasíu*, βιβλίον ἀποστασίου = «carta de divorcio» (Mt. 5:31; 19:7; Mc. 10:4). Documento que da fe de la disolución del matrimonio, por el que un hombre podía despedir a su esposa legítima, con el cual ella podía regresar a casa de sus padres o contraer nuevo matrimonio con otro, a excepción de su primer marido (Dt. 24:1-4). En un principio la Ley exigía un documento escrito, cuyo contenido se desconoce, prob. una simple declaración de libertad dada a la mujer (cf. Os. 2:4) y requeriría la presencia de un levita, no solo para asegurar la formalidad exacta del documento, sino porque el arte de escribir era generalmente desconocido. El Talmud menciona como contenido del libelo la fórmula: «Eres libre para cualquier hombre» (*Gitín*, 85), y autoriza a la mujer para pedirlo por impotencia del marido (*Nedarim* 9, 12), por negarse este a mantenerla (*Ketuboth* 77) y por malos tratos recibidos de él (*Ketuboth* 7, 2, 5). Véase DIVORCIO, REPUDIAR.

LIBERTAD

Heb. 2668 *jupheshah*, חֻפְשָׁה = «libertad de la esclavitud, manumisión»; de 2666 *japhash*, חפשׁ = «soltar» (Lv. 19:20); gr. 1657 *eleuthería*, ἐλευθερία = «libertad», relacionado con 1658 *eleútheros*, ἐλεύθερος, prim. «libertad» de ir adonde a uno le plazca; 3954 *parresía*, παρρησία, lit. «libertad para hablar, > confianza».

1. Libertad y servidumbre.
2. Libertad y verdad.
3. Libertad y compromiso.

I. LIBERTAD Y SERVIDUMBRE. La experiencia de la libertad de la servidumbre en Egipto es fundamental en la historia de Israel (Dt. 7:8). Por esta razón, el trato dado al forastero y al esclavo entre los hebreos difería mucho de la costumbre de otras naciones. Los extranjeros residentes en Palestina gozaban de la total protección de la Ley, como cualquier hebreo nativo (Lv. 24:22; Nm. 15:15; Dt. 1:16; 24:17); la única excepción era el cobro de intereses: «Al extraño podrás cobrar interés, pero a tu hermano no le cobrarás» (Dt. 23:20). La ventaja del hebreo respecto al > gentil era estrictamente espiritual, en cuanto > ciudadano de la comunidad santa de Dios. Pero incluso a este privilegio espiritual tenían acceso los extranjeros, bajo ciertas restricciones (Dt. 23:1-9; 1 Sam.

21:7; 2 Sam. 11:13).

En cuanto a los esclavos, cuya posesión estaba permitida, su situación social y jurídica era sustancialmente mejor que en todos los demás pueblos de la antigüedad. La Ley Mosaica indica los diferentes casos en los que podían ser manumitidos o liberados (cf. Ex. 21:2-4, 7, 8; Lv. 25:39 41, 47-55; Dt. 15:12-17).

En el plano moral y espiritual, la libertad se entiende como facultad de elección, fundamento de toda responsabilidad y presupuesto del premio y del castigo: «Mira: hoy te pongo delante el bien y el mal. Elige el bien y vivirás» (Dt. 30:15). Esto es evidente en el relato del primer pecado (Gn. 2-3; 4:7), que coloca toda la responsabilidad sobre el hombre en cuanto criatura libre. Los profetas amonestan una y otra vez al pueblo a no hacer mal uso de la libertad (Is. 1:19; Jer. 11:8).

En el NT el término libertad, *eleuthería*, ἐλευθερία, se emplea de manera simbólica aplicada al resultado de la obra de Cristo en favor de aquellos que eran cautivos del pecado y de Satanás (Jn. 8:36). En Gal. 5:13 se usa la fraseología tomada de la vida social respecto a la manumisión de esclavos, que entre los griegos tenía lugar mediante una ficción jurídica por la cual el esclavo que recibía la libertad era comprado por un dios; como el propio esclavo no podía dar dinero, su dueño lo pagaba en la tesorería del templo en presencia del esclavo, y se hacía una escritura pública que contenía las palabras «para libertad». Nadie podía volver a someterlo a esclavitud, por cuanto pertenecía al dios. También se usa en Ro. 8:21: «la libertad gloriosa de los hijos de Dios»; en 1 Cor. 10:29 y 2 Cor. 3:17 indica libertad de acceso a la presencia de Dios. Pablo proclama en todas sus cartas la fundamental libertad del cristiano: «Para que seamos libres nos liberó Cristo... A vosotros, hermanos, os ha llamado a la libertad» (cf. Gal. 5:1-13; 4:26-31; 1 Cor. 7:22; 2 Cor. 3:17).

II. LIBERTAD Y VERDAD. La palabra «libertad», en gr. *eleuthería*, ἐλευθερία, no aparece en los Evangelios, aunque sí el vb. «liberar», *eleutheróo*, ἐλευθερόω, y el adj. «libre», *eleútheros*, ἐλεύθερος, aplicados a la persona y acción de Jesús. El Evangelio de Juan enfoca la libertad desde el ángulo de la verdad. Quien conoce la verdad, es decir, la revelación de Cristo, quien la acepta con fe y la reconoce como mensaje de salvación, ese será hecho libre por esa verdad, precisamente porque no es otra que Cristo. La verdadera libertad es una consecuencia de la relación con Jesús (Jn. 8:32, 36; 14:6). «Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Jn. 8:31-32). Según este texto, los seguidores de Jesús llegarán a ser libres cuando se atengan a su mensaje, que se define como «la verdad». Lo que significa que, para ser libres, hay que conocer «la verdad», que según una de las acepciones de la palabra se puede definir como «la realidad de Dios y de su proyecto sobre el hombre, que, al ser conocida, lleva a obrar en beneficio de los seres humanos» y este es el sentido con el que la usa el evangelista Juan en este texto. La verdad que nos hará libres no consiste en un principio o formulación teórica, sino en el descubrimiento del amor universal de Dios como fuente de vida, que comunica al hombre su Espíritu de amor, y en la puesta en práctica por parte del cristiano de este amor hacia los demás. De ahí que Jesús mismo, expresión sublime del amor de Dios a los hombres, se defina a sí mismo como «el camino, la verdad y la vida». A través de la práctica del amor a los demás, el cristiano percibe a Dios como Padre y se percibe a sí mismo como hijo y, amando a los demás, se experimenta como ser libre, pues la vivencia del amor es incompatible con todo tipo de sometimiento a instituciones o usos sociales opresores.

III. LIBERTAD Y COMPROMISO. La libertad cristiana no es la *autarquía* de los griegos, palabra

que se traduce por «suficiencia», «independencia», «estado del que se basta a sí mismo», sino la puesta en práctica de la capacidad de amor y de servicio a los demás. El bautizado, como dirá Pablo, es libre en el Señor, pero viene a ser «esclavo» de Cristo (1 Cor. 7:22), que lo ha comprado con su sangre (1 Cor. 9:21); lo cual no significa que cambia una tiranía por otra, sino que es introducido a la «ley de la libertad perfecta» (Stg. 1:25), ya que Cristo supone el fin de la Ley y el comienzo de un nuevo modo de vida no sometido a ley o servidumbre alguna (Ro 6:14; 1 Cor. 9:21; Gal. 5:18), excepto el servirse unos a otros por amor (Gal. 5:13; Ro 13:10).

La libertad según el Evangelio no se identifica con el deseo de independencia o de suficiencia, sino que es esa voluntad de servicio al otro por amor (cf. 1 Cor. 9:19), que acaba con todo tipo de dominación y ayuda a crear un mundo de personas libres, o lo que es igual, una sociedad nueva de personas voluntariamente dependientes unas de otras por amor (Jn. 13:14-15; 15:17; Ro. 13:8; 1 Jn. 3:23; 4:7, 11-12; 2 Jn. 1:5). Amor y libertad que se manifiestan en el compromiso con la justicia (Ro. 6:16; 18:19), con el servicio a Dios (Ro. 6:22) y con la ley del Espíritu de vida (Ro. 8:2).

Respecto a los tribunales y el testimonio de la verdad, la libertad cristiana se manifiesta en la confianza para hablar, el «atrevimiento» (gr. *parresía*, παρρησία) que no se arredra ante los jueces, amenazas o contratiempos; es una confianza audaz, osada. Una libertad de decirlo todo, demostrada por Jesús durante su vida pública y ejercitada por los apóstoles ante las autoridades (cf. Mc. 13:11; Hch. 5:29). Véase AMOR, CONFIANZA, ESCLAVITUD, LEY NUEVA, LIBRE, PARRESÍA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Blunk y H. Bett, “Libertad”, en *DTNT* II, 433-440; J. Kosnetter, “Libertad”, en *DTB*, 587-593; S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva* (Sígueme 1964); G. Piana, “Libertad y responsabilidad moral”, en *DTM*; K Rahner, “Libertad. Aspecto teológico”, en *SM*, IV, 31 1-314; C. Spicq, *Caridad y libertad según el Nuevo Testamento* (Eler, Barcelona 1964); J Comblin, *La libertad cristiana* (ST 1969); F. Pastor, *Liberación y libertad* (Narcea 1982).

J. PELÁEZ

LIBERTO

1. Gr. 558 *apeleútheros*, ἀπελεύθερος, «liberto», de *apó*, «de» y *eleuthería*, «libertad». El esclavo a quien se otorga o recupera su libertad. Según la legislación mosaica, los israelitas no podían quedar en esclavitud perpetua, excepto por propia decisión, la cual sin duda estaría motivada por el miedo a la vida de miseria que les había llevado a venderse como esclavos.

En la antigua sociedad romana, el esclavo no tenía capacidad de derecho. Técnicamente era una cosa, no una persona, y como tal quedaba sujeto a la propiedad de su amo. La situación del esclavo podía cesar por voluntad de la ley o por voluntad del amo. Al acto de liberar a un esclavo se lo llamaba manumisión (del lat. *manu mittere*, «enviar [libre] con un documento [escrito a mano]»). Fue una práctica común en Roma y sus dominios a lo largo de su historia. Un esclavo, por afecto, favores prestados, méritos, cualidades personales, buena voluntad del propietario, o, simplemente, porque había dejado ser rentable o útil, podía recuperar la libertad y convertirse en liberto, pasando a formar parte de la plebe y con ello la necesidad de ganarse la vida con su trabajo, por lo que muchos de ellos seguían trabajando para sus anteriores propietarios, ahora patronos.

Jurídicamente, los libertos se encontraban en una situación intermedia entre el hombre libre y el siervo. Penal y procesalmente eran personas y no cosas; socialmente, su condición era superior a la del siervo. Sin embargo, la ley establecía una serie de restricciones, como no poder ocupar cargos públicos o administrativos. En el NT la palabra «liberto» se emplea en sentido metafórico, referida sobre todo a la emancipación espiritual del pecado y de la muerte, otorgada por Cristo (1 Cor. 7:18-

24). Véase ESCLAVITUD, LIBERTAD.

2. Gr. 3032 *libertinos*, λιβερτῖνος, lit. «hombre libre [liberado]»; lat. *libertinus*.

Nombre de un grupo de judíos que, con otros procedentes de Alejandría y de Cirene, tenían una sinagoga en Jerusalén (Hch. 6:9). Probablemente eran descendientes de los que habían sido capturados por los romanos durante la guerra con Pompeyo y otros generales, llevados a Roma y liberados después, muchos de los cuales regresarían a Jerusalén. Formaban con los cireneos y alejandrinos una unión sinagogal a la que parece referirse la inscripción griega hallada por R. Weil sobre el Ofel en los años 1913-14. La inscripción, todavía casi completamente legible, dice: «Teodosio, el hijo de Veteno, sacerdote y dirigente de la sinagoga, hijo de un dirigente de sinagoga, hijo del hijo de un dirigente de la sinagoga, construyó la sinagoga para la lectura de la ley y para la enseñanza de los mandamientos, y también para el alojamiento y las cámaras y comodidades de agua de una posada para quien la necesite viniendo de afuera, de la cual [sinagoga] sus padres y ancianos y Simónides pusieron el fundamento». Según los autores judíos, en Jerusalén había 480 sinagogas en total (*Megill*. 73, 4; Ketub. 105, 1) y sería extraño pensar que no hubiera ni una siquiera para la población judía procedente de las ciudades mencionadas, donde sumaban un número importante (Josefo, *Ant*. 14:7, 2; 14, 10, 1; 19, 5, 2; *Guerras*, 2, 13, 7). La sinagoga habría sido costeada por los judíos liberados y ocupada por ellos. *Liberto* vendría a ser una palabra de origen romano. La agresiva oposición a Esteban (Hch. 6:9) se explicaría por su devoción a las notas nacionales de su religiosidad, puestas en peligro por la visión crítica y el mensaje universalizador del diácono cristiano. Véase ESTEBAN, SINAGOGA.

LIBIA

Heb. 3864 *Put*, ט (Jer. 46:9; Ez. 30:5; 38:5), traducido *Fut* en Gn. 10:6; 1 Cro. 1:8; Is. 66:19 y Nah. 3.9; gr. *Libýa*, Λιβύα o *Libýe*, Λιβύη.

País norteafricano que aparece en los textos egipcios bajo el nombre de *Rbw*, el equivalente lingüístico de Libia. Los griegos llamaron Libia, durante un tiempo, a toda la región al oeste de Egipto, en el norte de África (Estrabón, *Geog*. 2, 131), pero luego se limitó el nombre fundamentalmente a la zona abarcada por cinco colonias griegas y sus dependencias, conocidas debido a ello por la designación de Pentápolis. Es este mismo territorio el que posteriormente pasó a constituir la provincia romana de Cirenaica, cuyo nombre deriva de su capital y ciudad principal: > Cirene.

Durante siglos, Libia formó parte del mundo egipcio. En el siglo VII a.C., colonos dorios fundaron importantes establecimientos en la fértil planicie costera, no sujeta a ninguna potencia. Las relaciones de los griegos con la población indígena fueron desde un principio amistosas, lo que facilitó la fusión de ambas etnias. Los matrimonios mixtos fueron abundantes desde un principio, pues parece que los primeros colonos no llevaron consigo mujeres. Según Píndaro (IX, 215 ss.), las mujeres libias gozaban de fama de excepcional belleza.

Los gobernantes de Cirene pasaron a convertirse en *battos*, título real libio, lo que implica que tenían súbditos tanto griegos como libios. El flujo de nuevos colonos tuvo como consecuencia desposeer de una parte de sus tierras a los libios de Irasa, que se rebelaron. Pero, a pesar de contar con el apoyo de una armada enviada por el faraón Apries, fueron derrotados (571-570). Las luchas civiles internas empujaron a los libios nativos a nuevas revueltas. Tras la conquista de Egipto por >

Cambises II (hijo de Ciro el Grande) en el año 525 a. C., los reyes de Cirene pasaron a ser tributarios de Egipto. Cuando este se independizó de los persas, en el año 450 a. C. aproximadamente, la monarquía fue derrocada y Cirenaica se convirtió en una república. El poder pasó al pueblo dividido en tres tribus: una compuesta por los originarios de Tera, otra por los del Peloponeso y Creta, y la tercera por los restantes insulares.

En 331 a. C., la Cirenaica hizo un tratado con Alejandro Magno por el que se convertía en dependencia autónoma de Macedonia. Con la conquista de Egipto por los Lágidas, Libia pasó a depender de esta dinastía con diversas vicisitudes. En 321-320 a.C., Ptolomeo I de Egipto se apoderó de todas las ciudades tras ser solicitada su intervención por uno de los partidos surgidos con motivo de la guerra civil en la región. Ptolomeo VIII legó la Cirenaica a su hijo natural Ptolomeo Apión, el cual a su muerte en 96 a. C. dejó su reino en herencia a Roma. Cirenaica se convirtió en una provincia romana que también incluía Creta en el 74 a.C.

En la época de Diocleciano, el país se dividió en dos provincias: la septentrional, denominada *Libya Superior*, equivalente a Cirenaica, y la meridional, llamada *Libya Inferior* o Marmárica, entre Cirenaica y Egipto. Solo la primera tenía importancia política y económica, puesto que la segunda era casi en su totalidad un desierto.

Los judíos eran muy numerosos en todo el país. De su número da idea también una noticia de Estrabón, según la cual la población estaba dividida en ciudadanos, campesinos, extranjeros y judíos. Asimismo, una inscripción de comienzos del Imperio señala que los judíos constituían un cuerpo ciudadano (*políteuma*) a cuyo frente se encontraban nueve arcontes. Véase CIRENE, LIBIOS.

BIBLIOGRAFÍA: A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 349-362 (Oxford 1971); Ch. Daniel, *The Garamantes of Southern Libya* (Madison, Wisconsin 1970); R. Teja Casuco, “Libia”, en *GER* 14, 341-344.

J. M. DÍAZ YANES

LIBIOS

Heb. 3864 *lubbim*, לֻ ִ ים; Sept. *Líbyes*, Λ?βυες (Daniel 11:43); *lubim*, ל בִים i(2 Cro. 12:3; 16:8; Nah. 3:9) y *put*, ט (Jer. 46:9); Sept. *Líbyes*, Λ?βυες.

Habitantes de la región que por causa de ellos se llamó > Libia, al oeste de Egipto, en África del norte. No se sabe mucho de ellos. Próximos al fértil valle del Nilo, con frecuencia intentaron invadir Egipto. Los esfuerzos más enérgicos los realizaron en los ss. XIII y XII a.C., cuando Merneptah y Ramsés III tuvieron que afrontar esfuerzos decididos de invasión. Derrotaron a los libios y los empujaron de vuelta a su país desértico. Sin embargo, cuando Egipto experimentó un declive político y militar, los libios fueron llevados a Egipto en grandes cantidades, y a mucho de ellos se los empleó como soldados en las unidades auxiliares del ejército. Sisac I, un libio, después de haber sido general por un tiempo, usurpó el trono y llegó a ser el primer rey de la XXII dinastía, fundando así la dinastía Libia de Egipto.

Así aparecen en la Escritura como vecinos y como tropas auxiliares de Egipto (2 Cro. 12:3; 16:8; Nah. 3:9), por lo que han sido identificados frecuentemente con los lehabitas, *Lehabim*, לְהָבִים, de Gn. 10:13 y 1 Cro. 1:11. Se supone que se trata de descendientes de Fut, hijo de Cam (Gn. 10:6; 1 Cro. 1:8; Is. 66:19).

Los libios son representados en los monumentos egipcios como hombres de tez clara, cabello y barba rubios y ojos azules. Colonos griegos se establecieron en su costa, con los que mantuvieron

una doble relación de amistad y enfrentamiento. En un principio se dieron muchos matrimonios mixtos, pero una vez que aumentó la influencia de los colonos, los libios protagonizaron varias revueltas con resultado diverso. Las tribus bereberes del desierto también acosaron a las ciudades griegas asentadas en su territorio.

Por influencia egipcia, los libios adoptaron los cultos de Amón e Isis y construyeron grandes hipogeos al estilo egipcio. A su vez, los libios tomaron de los griegos el modelo de vida ciudadana. La lengua griega prevaleció como lengua culta. Se celebraban juegos al estilo griego y los jinetes libios alcanzaron grandes éxitos en Olimpia. Según Heródoto, de ellos aprendieron los griegos el uso del carro de cuatro caballos (*Hist*., IV,170.189; VII,86). El arte griego se extendió por toda la costa hasta Egipto y Cartago.

En la época romana, los libios serían los *georgoí*, «campesinos» descritos por Estrabón, que no debían de estar sometidos a la gleba, sino que gozarían de libertad, aunque no de ciudadanía. El territorio, exceptuando una estrecha franja costera, era en general fértil y estaba regado por lluvias periódicas. Los cultivos principales eran el olivo, el trigo y la cebada. Las tribus indígenas nunca se avinieron al dominio de Roma, protagonizando varias luchas civiles.

Los judíos eran muy numerosos en el país, pero dos rebeliones que tuvieron lugar durante los reinados de Vespasiano y Trajano casi los extinguieron. Un tal Jonatán, que se hacía pasar por el Mesías, apoyado en las capas más pobres de la colonia judía se levantó contra Roma, pero fue hecho prisionero y ejecutado. La segunda revuelta, en los años 115-117, fue mucho más grave. La rebelión se extendió a Egipto, Chipre y otras partes de Oriente hasta Mesopotamia. Las legiones romanas llevaron a cabo una feroz represión, de tal modo que Libia quedó despoblada en gran parte.

En tiempos del NT, algunos peregrinos judíos procedentes de Libia estaban presentes en Jerusalén durante la fiesta de Pentecostés cuando oyeron en su propia lengua el discurso del apóstol Pedro (Hch. 2:10). De > Cirene era Simón, a quien los soldados romanos obligaron a cargar la cruz de Cristo hasta el lugar de la crucifixión (Mt. 27:32), como también lo fueron algunos de los primeros cristianos de Antioquía (Hch. 11:20; 13:1) y algunos de los que se oponían a > Esteban (6:9). Ver CIRENE, LIBIA.

A. ROPERO

LIBNA

Heb. 3841 *Libenah*, לִבְנָה = «blancura». Nombre de dos lugares del AT.

1. Sept. *Lebonâ*, Λεβων□, *Lemonâ*, Λεμων□. Uno de los campamentos de los israelitas en el desierto entre Sinaí y Cades, cuya ubicación se desconoce (Nm. 33:20, 21).

2. Sept. *Lebná*, Λεβν□, a veces *Lobná*, Λοβν□, *Lobnán*, Λοβν□ν, e incluso *Leboná*, Λεβον□. Ciudad real cananea entre > Maceda y > Laquis, tomada por Josué. Sus habitantes fueron totalmente destruidos (Jos. 10:29-32, 39). Fue asignada a Judá y más tarde a los sacerdotes (Jos. 21:13; 1 Cro. 6:57). Se rebeló contra el rey > Joram (2 R. 8:22; 2 Cro. 21:10). Después fue sitiada por Senaquerib en tiempos del rey Ezequías (2 R. 19:8; Is. 37:8), pero no parece que fuera tomada. Se dice que en ella murieron 180.000 soldados asirios. De Libna era natural Hamutal, madre del rey Joacaz (2 R. 23:31) y Sedequías (24:18; Jer. 52:1). Eusebio y Jerónimo la identificaban con Eleuterópolis, pero su localización más probable es Tell Bornath, a unos 3 km. al noroeste de Eleuterópolis (Beit Djibrin). También se ha propuesto Tell es-Sâfi.

LIBNI

Heb. 3845 *Libení*, לִבְנִי = «blanco»; Sept. *Lobeneí*, Λοβενεί, *Lobení*, Λοβενί. Uno de los hijos de Gersón, de los hijos de Leví (Éx. 6:17; Nm. 3:18, 21; 1 Cro. 6:17; comp. Nm. 26:58), llamado en otro lugar Ladán (1 Cro. 23:7; 26:21). Su hijo recibe el nombre de Joath (Yajat) (1 Cro. 6:20, 43) y sus descendientes son llamados «libnitas». En 1 Cro. 6:29, debido a algún error del copista, es llamado el hijo Majli y se dice que es padre de Simei.

LIBNITAS

Heb. 3846 *libení*, לִבְנִי; Sept. *Lobení*, Λοβενί. Descendientes de Libni (Nm. 3:21; 26:58).

LIBRA

Gr. 3046 *litra*, λίτρα; Vulg. *libra* = «libra de peso, balanza». Unidad romana de peso, equivalente aproximadamente a 326 gramos. Aparece dos veces en el Evangelio de Juan, una con ocasión de la unción de Jesús por parte de María en Betania, que empleó una «libra de perfume de nardo puro» (Jn. 12:3); y otra en relación con la sepultura de Jesús, para la que llevó Nicodemo «unas cien libras de mirra y áloe» (Jn. 19:39), es decir, unos 32 kg. de perfume.

LIBRE

Gr. 1658 *eleútheros*, ἐλεύθερος = «exento, libre, no esclavo», capaz de ir adonde le plazca, sin restricciones ni obligaciones en general (Mt. 17:26; Ro. 7:3; 1 Cor. 7:39); 558 *apeleútheros*, ἀπελεύθερος = «liberto», de *apó*, «de», y *eleuthería*, «libertad». San Pablo describe así la nueva condición del cristiano: «Porque el que en el Señor es llamado siendo esclavo, liberto es del Señor» (1 Cor. 7:22). Aquí, la palabra describe la emancipación espiritual en contraste con el liberto natural. Cristo hace libres, verbo *eleutheróo*, ἐλευθερόω, a los que confían en él (Jn. 8:32; Gal. 5:1).

El cristiano es libre respecto a la Ley de Moisés (Gal. 4:26), el pecado (Jn. 8:36) y la esclavitud de la corrupción (Ro. 8:21). Véase LIBERTAD.

LIBRO

Heb. 5612 *sépher*, סֵפֶר = «libro, documento», quizá del acádico *sipru* = «mensaje escrito»; gr. 976 *biblos*, βίβλος, de donde viene el castellano Biblia. Era la parte interior, o más bien la sustancia celular, del tallo del > papiro (del que deriva el castellano «papel»). Vino a significar el material hecho de esta corteza, usado en Egipto para escribir > cartas o epístolas (2 Sam. 11:14; 2 R. 10:6; 19:14, etc.); y después un volumen (Ex. 17:14; Dt. 28:58; 29:20, 26; 1 Sam. 10:25; Job 19:23) o rollo escrito (Jer. 36:2, 4; Ez. 2:9).

1. El libro en la Biblia.
2. Los libros del juicio divino.
3. Libros perdidos.
4. Los libros sagrados en el judaísmo.
5. El libro en el cristianismo.

I. EL LIBRO EN LA BIBLIA. *Sépher* se refiere a los libros de las Escrituras, el libro de la Ley (Jos. 1:8; 8:34; 2 R. 22:8; 2 Cro. 34:14), del pacto o alianza (Ex. 24:7; 2 R. 23:2, 21), y los registros históricos de los reyes (2 Cro. 16:11; 24:27); se designa como *biblos* el rollo donde se contenía el Evangelio de Mateo (Mt. 1:1), el Pentateuco, como libro de Moisés (Mc. 12:26), el libro los Salmos (Lc. 20:42; Hch. 1:20) y «los profetas» (Hch. 7:42). Se refiere también al «libro de la vida» (Fil. 4:3; Ap. 3:5; 20:15). Solo designa en una ocasión escritos seculares (Hch. 19:19). El diminutivo es *biblíon*, βιβλίον = «rollo» o «libro pequeño»; lat. *liber*. Casi había perdido su sentido diminutivo en griego helenístico, y desplazaba al término *biblos* en el uso ordinario. Se utiliza en Lc. 4:17, 20, del libro de Isaías; en Jn. 20:30, del Evangelio de Juan; en Gal. 3:10 y Heb. 10:7, de la totalidad del AT; en Heb. 9:19, del libro de Éxodo; en Jn. 21:25 y 2 Ti. 4:13, de libros en general; en Ap. 13:8; 17:8; 20:12, de los libros que serán abiertos en el Día del Juicio, que contienen, según parece, los registros de las obras humanas. En Ap. 5:1-9, el Libro representa la revelación de los propósitos y consejos de Dios con respecto al mundo. Lo mismo el «librito» en Ap. 10:8. En 6:14 se refiere a un volumen cuyo enrollamiento ilustra la desaparición del cielo. En Mt. 19:7 y Mc. 10:4 se refiere este término a una > carta de divorcio. Otro diminutivo gr. es *biblaridion*, βιβλαρίδιον, traducido siempre como «librito» (Ap. 10:2, 9, 10).

La forma de los libros antiguos era la de un largo rollo con una vara a cada extremo. Servían para ir enrollando un extremo mientras se desenrollaba el otro en el curso de la lectura. Antes de poder volver a leer el libro, tenía que invertirse la operación. Se hacían de pieles, y por lo general se escribía solamente sobre un lado. El término «escrito por ambos lados» mostraría un registro total (Ez. 2:9, 10; Ap. 5:1). La forma de rollo explica que un libro pudiera tener varios sellos, uno para cada porción o sección, como en Ap. 5:1 ss.

En las naciones de la antigüedad, los registros se guardaban escritos en cilindros o tabletas de piedra o arcilla, que eran después secadas o cocidas. Se han hallado muchas de estas en excavaciones llevadas a cabo en Nínive, Babilonia y muchos otros lugares. Cuando Esdras trabajaba en la reconstrucción de la ciudad y del Templo de Jerusalén, sus oponentes escribieron al rey de Persia pidiendo que se buscara en «el libro de las memorias» la confirmación de su acusación de que Jerusalén había sido una ciudad rebelde (Esd. 4:15). Indudablemente, «el libro de las memorias» era una colección de tabletas de piedra o de barro cocido. Se han encontrado verdaderas bibliotecas de

tabletas en diversas excavaciones por todo el Oriente Medio.

El término «libro» indica simbólicamente el contenido de profecías o predicciones. Ezequiel y Juan recibieron la orden de comer unos libros que les fueron presentados (Ez. 2:8, 9; 3:1-3; Ap. 10:9; cf. Jer. 15:16), lo cual significa que tenían que considerarlos con cuidado y digerirlos también con la mente. También se usa simbólicamente de los registros que se escriben en un libro acerca de los hombres (Sal. 56:8; Dn. 7:10; Mal. 3:16; Ap. 20:12). Un «libro sellado» (Is. 29:11; Ap. 5:1-3) es un libro cuyo contenido es secreto y que no se ha de publicar hasta que pase un tiempo.

II. LOS LIBROS DEL JUICIO DIVINO. En analogía con los tribunales de la tierra, varios autores bíblicos representan a Dios como un juez que toma nota en unos libros de todas las obras humanas de las que pedirá cuentas al final de los tiempos: «El tribunal se sentó, y los libros fueron abiertos» (Dan. 7:10). Los persas tenían la costumbre de escribir cada día el servicio prestado al rey y la recompensa recibida por ello, de lo cual parece que tenemos un ejemplo en la historia de Asuero y Mardoqueo (Est. 6:1-3). La misma idea aparece en el > apócrifo *Apocalipsis de Baruc*, donde se anuncia el «día que se abrirán los libros en los que están escritos todos los pecados de todos los pecadores y las buenas acciones de los justos» (2 Baruc 24, 1); y en el Apocalipsis canónico (Ap. 20:12). Al concluir la era presente, se abrirán los libros a la luz del firmamento, y todos los verán (*4 Esdras* 6, 20).

El Libro de la Vida aparece con frecuencia en ambos testamentos. Moisés está dipuesto a ser borrado de él si con ello salva al pueblo (Ex. 32:42). El salmista ora para que los malvados sean borrados del libro de la vida y no inscritos con los justos (Sal. 69:28). Isaías habla de los que están escritos entre los vivos (Is. 4:3). Jesús dice que la verdadera alegría no consiste en el poder de hacer milagros y maravillas, sino en tener escrito el nombre en el Libro de la Vida: «No os regocijéis de esto, de que los espíritus se os sujeten; sino regocijaos de que vuestros nombres están inscritos en los cielos» (Lc. 10:20). Pablo se refiere a sus colaboradores como aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida (Flp. 4:3). Aquellos que no estén escritos en él, serán entregados a la destrucción (Ap. 13:8). Aquellos cuyos nombres están escritos en el Libro de la Vida son ciudadanos del Reino de Dios y no tienen nada que temer.

III. LIBROS PERDIDOS. En la Biblia se mencionan varios libros que han desaparecido, perdidos por los avatares de la accidentada historia de Israel:

1. *Libro de las batallas de Yahvé* (Nm. 21:14). La cita dada es poética, de manera que el libro puede haber sido una colección de odas conocidas en tiempos de Moisés, pero no conservadas en el canon.

2. *Libro de Jaser* (Jos. 10:13; 2 Sam. 1:18). Estas citas son también de poesía.

3. Libro de Samuel sobre «las leyes del reino» (1 Sam. 10:25), que fue guardado delante de Yahvé.

4. *Libro de los hechos de Salomón* (1 R. 11:41), probablemente los registros oficiales del reino.

5. Los libros de Natán, Gad, Ahías e Iddo, acerca de los hechos de David y de Salomón, que eran indudablemente registros públicos de la nación, con los que estaban asociadas las profecías de Ahías y las visiones de Iddo (1 Cro. 29:29).

6. *Libro del profeta Semaías* (2 Cro. 12:15).

7. *Libro de Jehú* (2 Cro. 20:34).

Estas referencias muestran que cuando se redactaron las partes históricas del AT, había

información adicional acerca del reino en los libros mencionados. En tiempo de guerra y devastación, era necesario enterrar o esconder en vasijas los libros que se querían salvar. P.ej., Jeremías ordena a su secretario Baruc ponga sus escritos «en un vaso de barro, para que se guarden muchos días» (Jer. 32:14). Los egipcios disponían de vasijas de barro herméticamente selladas, cuyos documentos han llegado hasta nosotros, igual que los sorprendentes manuscritos del mar Muerto, depositados en jarras y escondidos en cuevas.

IV. LOS LIBROS SAGRADOS EN EL JUDAÍSMO. La veneración judía por los libros del AT como «escritura sagrada» llega hasta el extremo de considerar también sagrados los materiales que sirven de soporte o vehículo a dicha palabra escrita. Así, los rollos de pergamino en los que está escrita la Torah se guardan en el lugar más sagrado de la sinagoga y deben estar hechos con materiales elaborados de acuerdo con unas estrictas prescripciones rituales; los encargados de escribirlos han de ser hombres piadosos, que se purifiquen antes de emprender su tarea; el rabino no toca directamente el rollo sagrado durante la lectura sinagogal, sino que se sirve de una especie de puntero llamado *yad* o *moré* para seguir las líneas escritas. Cuando estos rollos sagrados se han deteriorado por el uso, no se desechan ni se tiran, sino que se guardan en un lugar concreto de la sinagoga, una habitación llamada > genizá donde se almacenan. Cuando la genizá está llena, los rollos son enterrados en el cementerio. Algunas comunidades judías tributaban a los libros sagrados las mismas honras fúnebres que se tributan a un muerto, como narra Molho en el caso de los sefardíes de Oriente: «La población judía de la ciudad formaba un cortejo; a la cabeza caminaban, a paso lento y religioso, los dos bedeles de la sinagoga llevando los sacos que contenían la genizá, el rabino de la Comunidad y los miembros del consejo comunal. Durante la procesión se entonaban cantos religiosos... En Salónica, unos cuantos ancianos recogían por las casas judías los libros santos viejos, cantando una canción especial en judeoespañol y al son de un pandero».

V. EL LIBRO EN EL CRISTIANISMO. El cristianismo cambió su relación con el libro pasando del formato rollo al formato > códice. Y esto por causas prácticas exigidas por su peculiar forma de extender el mensaje del Evangelio. Sin templos ni edificios dedicados exclusivamente al culto religioso, el libro fue el rasgo distintivo de las primitivas comunidades cristianas, junto a la celebración eucarística. Para ellos el libro no fue de un objeto de culto, ni sus materiales de veneración. Para los cristianos el libro es un medio para tener acceso a las fuentes de revelación y sobre todo al mensaje evangélico. Tan importante fue su relación con el libro que acabaron por sustituir la tres veces milenaria tradición del formato rollo por el códice. El *códice*, o cuaderno, del que se derivan nuestros libros modernos formados por *cuadernillos* cosidos o pegados, empezó por la unión de dos o más tablillas enceradas, y se confeccionó a base de hojas de pergamino, que lo hacían más manejable y duradero. Los libros en forma de rollo hacían difícil su manejo por quienes los utilizaban. Los rollos podían alcanzar de 40 a 70 metros. Eran frágiles, difíciles de ocultar en caso de necesidad, y desde luego, no ayudaban a la consulta y búsqueda de pasajes concretos, promovida por los misioneros cristianos en su misión a los judíos, guardianes de los rollos de la Ley y los profetas.

El códice garantizaba una más larga duración porque estaba protegido por la encuadernación; su almacenamiento era más fácil, lo mismo que su transporte por ser plano y tener menos volumen; su capacidad era muy superior, pues admitía la escritura por las dos caras y en él resultaba fácil encontrar un pasaje (por eso fue adoptado también por los profesionales del derecho). Parece clara la adopción del códice por los cristianos, dado que en los textos cristianos más antiguos encontrados

prevalezcan destacadamente los códices. Colin Roberts cree que Marcos debió de escribir su Evangelio en formato de códice, en tabletas de uso corriente entre los pequeños comerciantes, libertos y esclavos, con quienes convivió en Roma. La elección del códice como vehículo de las Escrituras cristianas indica con claridad la intención popular y didáctica de la Iglesia primitiva. Frente al libro destinado a conservar las obras y no a hacerlas circular, excepto para para uso de iniciados y privilegiados de la fortuna, los cristianos se esforzaron en hacer llegar a todos el contenido de sus textos, fuente primaria de difusión de sus creencias. Véase BIBLIA, BIBLIOTECA, CÓDICE, ESCRIBAS, GENIZÁ, PAPIRO, PERGAMINO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Barbier, *Historia del libro* (Alianza Editorial, Madrid 2005); J.B. Bauer, "Libro", en *DTB*, 593-595; S. Dahl, *Historia del libro* (Alianza Editorial, Madrid 1999); H. Escolar Sobrino, *Historia del libro* (Ed. Pirámide, Madrid 1993); G. Jean, *La escritura, archivo de la memoria* (Aguilar, Madrid 1990); M. Lyons, *Libros. Dos mil años de historia ilustrada* (Lunwerg, Madrid 2011); A. Millares Carlo, *Introducción a la historia del libro y las bibliotecas* (FCE, México 1988).

A. ROPERO

LIBRO DE LAS BATALLAS DE YAHVÉ

Heb. *sépher miljamoth YHWH*, סֵפֶר מִלְחֲמ ת יהוה, documento citado en Nm. 21:14. Probablemente se trataba de una colección de poemas y cánticos triunfales que celebraban las victorias conseguidas por los israelitas con la ayuda de Dios. Véase BATALLAS DE YAHVÉ, Libro de las.

LICAONIA

Gr. 3071 *Lykaonía*, Λυκαονία, del nombre mitológico *Lycaón*, o de *lykos*, λύκος = «lobo». Región de Asia Menor situada entre Cilicia y la cordillera del Tauro por el sur, Galacia por el norte, Capadocia por el este y Pisidia y Frigia por el oeste. Se trata de una meseta elevada, accidentada, casi totalmente desértica, de clima muy extremado y una población principalmente nómada y dedicada al pastoreo, que constituía su principal fuente de riqueza (Estrabón, *Geog*. 12, 568; Plinio, *Hist. Nat*. 8, 69). Aparece por vez primera en la historia en relación con la expedición de Ciro el joven (Jenofonte, *Anábasis* 1, 2, 19; 3, 2, 23; *Ciropedia*, 6, 2, 20). Sus habitantes opusieron una fiera resistencia y no fueron subyugados por el poder persa. En tiempos del NT formaban una provincia romana. Su lengua, probablemente, una mezcla de griego y siríaco, se hablaba todavía cuando Pablo la visitó, predicando en tres ciudades de Licaonia: > Iconio, > Derbe y > Listra (Hch. 13:51-14:23, esp. v. 11 y 16:1-2). La religión dominante sería una mezcla de dioses ancestrales y mitología griega. Los judíos estaban representados por importantes comunidades.

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

LICIA

Gr. 3073 *Lykía*, Λυκία, prob. de *lykos*, λύκος = «lobo». Provincia de Asia Menor que alcanza el Mediterráneo por el sur. Limita al norte con Caria, Frigia, Pisidia y Panfilia. Pablo, al dirigirse por última vez a Jerusalén, se embarcó en una nave que tocó la isla de Rodas y > Pátara, puerto de Licia, no lejos de la desembocadura del Xantis. Fue la primera vez que el Apóstol pisó tierra licia. Es muy posible que Pablo y sus compañeros aprovechasen alguna ocasión de intercambio comercial para dejar el barco de cabotaje que les había transportado de Alejandría de Tróade hasta Pátara y embarcar en alguna nave fenicia rumbo a Tiro (Hch. 21:1, 2). Más tarde, dirigiéndose a Roma, Pablo desembarcó en > Mira, otra ciudad de Licia; allí fue embarcado en una nave alejandrina que iba rumbo a Italia (Hch. 27:5, 6).

Sus habitantes, de origen desconocido —cretenses, según algunos—, hablaban una lengua que todavía no ha podido ser descrifrada. Los licios vivieron durante mucho tiempo al margen del mundo griego, a pesar de que Homero los cite ya entre los aliados de los troyanos (*Ilíada* 6, 171; 10, 430; 12,3 12; *Odisea*, 5, 282, etc.). Pueblo guerrero, hábil en el mar, celoso de su independencia, era bastante hostil a la penetración helénica; hasta el tiempo de las conquistas de > Alejandro había logrado conservar sus costumbres, sus cultos y sus monumentos funerarios. Sometidos durante siglos a diversas influencias extranjeras, especialmente la de los lágidas de Alejandría y sus aliados rodios, fueron incorporados al Imperio romano en el año 43 de nuestra era (Suetonio, *Claudio* 25; *Vespasiano* 8). Una de las principales riquezas de Licia procedía de sus bosques, de cuya madera se proveían los egipcios y los sirios.

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

LICJI

Heb. 3949 *Liqjí*, לִקְחִי = «entendido» o «cautivador»; Sept. *Lakeía*, Λακε□α, *Lakim*, Λακ□μ; Vulg. *Leci*. Tercer hijo de Semida, de la descendencia de Manasés (1 Cro. 7:19; comp. Jos. 17:2). No parece haber tenido descendencia, ya que su nombre no aparece en la lista de la familia de Manasés (Nm. 26:32).

LICOR

Heb. 4952 *mishrah*, מִשְׁרָה = «maceración», jugo de uva fortificado, licor. Especialmente prohibido a los > nazareos durante todo el tiempo de su voto: «Se abstendrá de vino y de licor. No beberá vinagre de vino ni vinagre de licor. No beberá ningún jugo de uvas, ni comerá uvas frescas ni secas» (Nm. 6:3). Véase BEBIDA, VINO.

LIDA

Forma gr. 3069 *Lydda*, Λ□δδα = «lucha, contienda» (Neh. 11:35; 1 Mac. 11:34; Hch. 9:32, 35, 38); de la ciudad heb. *Lod*, לֹד; Sept. *Lod*, Λ□δ, también escrito Λ□δ (1 Cro. 8:12); *Lyddón*, Λυδδ□ν, *Lodadí*, Λοδαδ□ y *Lodadid*, Λοδαδ□δ (Esd. 2:33; Neh. 7:37).

Localidad a 18 km. al sureste de Jope (Hch. 9:39; Josefo, *Ant*. 20, 6, 2). Poco antes del año 153 a.C., la ciudad y su territorio tenían un gobierno particular y estaban adscritos a Samaria; en el año 145 a.C., este territorio fue anexionado a Judea por Demetrio Nicátor (1 Mac. 11:34; cf. 28; 10:30, 38). Tiempo después, sus habitantes se mencionan entre los que fueron vendidos como esclavos por Casio cuando se personó en Judea después de la muerte de Julio César, en el 43 a.C. (*Ant*. 14, 11, 2; 126). Durante la primera guerra judía contra Roma, el procónsul de Siria Cestio Galo incendió la ciudad en su camino a Jerusalén el año 66 a.C. (*Guerras* 2, 19, 1). Dos años después se rindió a Vespasiano, quien introdujo nuevos habitantes procedentes de Galilea (*Guerra*, 3, 3, 5; 4, 8). En ese tiempo, Josefo la describe como una aldea semejante a una ciudad (*Ant*. 20, 6, 2), con un importante centro de saber rabínico, uno de los más eminentes después de Jabné (Jammia) y Beter (Lightfoot, *Parergon*, § 8; *Horae Heb*. p. 35ss). Durante la caída de Jerusalén estaba presidido por Gamaliel II (Lightfoot, *Chor. Cent*. 16). Muchos judíos fueron ejecutados; los «caídos de Lida» son mencionados a menudo con palabras de alabanza reverencial en el Talmud.

En los cambios generales de nombre ocurridos después del dominio romano, Lida pasó a llamarse *Dióspolis*, «ciudad de Zeus» (Ptolomeo, *Geog*. 5, 16, 6; Plinio, *Hist*. 5, 15). Bajo este nombre

aparece en una moneda de Severo y Caracalla, y es mencionada a menudo por Eusebio y Jerónimo.

En el NT la ciudad aparece en relación con el apóstol Pedro, quien de paso por ella sanó a Eneas, el paralítico. Esta curación desencadenó un gran número de conversiones al Evangelio (Hch. 9:33-35). De Lida era el famoso mártir San Jorge; en el siglo VI d.C., la ciudad pasó a llamarse *Georgiópolis*, construyéndose la Iglesia de San Jorge en su memoria. Véase LOD.

BIBLIOGRAFÍA: J.J. Schwartz, *Lod (Lydda), Israel: from its origins through the Byzantine period, 5600 B.C.-640 A.D.* (Tempus Reparatum, 1991).

J. M. DÍAZ YANES

LIDIA

Gr. 3070 *Lydía*, Λυδία, «tierra de Lido»; Vulg. *Lydia*. Mujer convertida a la fe cristiana por la predicación del apóstol Pablo. Vivía en Filipos dedicada a la producción de tintes y vestimentas de púrpura (Hch. 16:13-16). No se sabe si estaba casada o era viuda, o si vivía de forma independiente. La mayoría ve en Lidia a una viuda y tiene la tendencia a considerarla como una mujer rica que poseía una gran casa en el centro de la ciudad y esclavos.

Existen muchas inscripciones griegas y latinas, fechadas en los primeros tres siglos d.C., que contienen listas de nombres de mujeres y de hombres que vendían púrpura. El término griego *porphyróplis* tiene su correspondiente latino en *purpuraria*. A partir de tales inscripciones se sabe que ese término técnico denota a personas que tienen que ver tanto con el proceso de producción de púrpura como con la venta del producto. La palabra *porphyra*, «púrpura», expresa tanto el color como cualquier producto teñido con él; p. ej., lana. La materia prima de la cual se extraía la púrpura era obtenida tanto del mar (moluscos) como de la tierra (vegetales). La púrpura extraída del mar era, sin duda, la original y la de mejor calidad. La vegetal, de menor calidad y también más barata era imitación (cf. Plinio, *Nat. His*. XIX, 47, XXII, 3, XXIV, 94) producida en lugares del interior.

Lidia era oriunda de Tiatira, una ciudad del interior de Asia Menor. Hay muchas inscripciones y otras fuentes que atestiguan la existencia de varias categorías de trabajadores en aquella ciudad: curtidores, zapateros, herreros, tejedores y tintoreros. La producción textil, ligada con la tintorería, era un trabajo realizado principalmente por esclavos y mujeres. Las tintoreras de aquella región extraían y obtenían sus colores, entre otros también el púrpura, de vegetales. En Tiatira, el color púrpura ciertamente era extraído de las raíces de una planta llamada *rubia* (M. Clerc, *De rebus Thiatirenorum. commentatio epigraphica. Thesim*. París 1893), que además de sus cualidades medicinales, podía ser aprovechada tanto en el proceso de tintorería como de curtiduría. Y justamente en esos dos sectores, «solo se ocupaba a las personas que ejecutaban un trabajo ‘sucio’» (Plinio, *Nat His*. XIX, 47, cf. también XXIV, 94). Otra tradición de Tiatira, ligada con la anterior, es que los trabajadores estaban organizados en corporaciones, algo que también es característico de una ciudad de gente obrera.

En este contexto, importa saber que los romanos, en su política expansionista, también asentaron en Tiatira una gran población judía, la mayoría compuesta por presos de guerra y esclavos. Esos judíos tenían, entre otras cosas, mucha experiencia en la producción del color púrpura, especialmente aprovechado en la industria textil, en particular en la tintura de lana. De Lidia se dice que era «una adoradora de Dios», lo que delata su origen «gentil», una > prosélita que había asumido parte del judaísmo y que practicaba la religión de Israel. Es muy probable, pues, que tomara contacto con judíos en su tierra natal, donde aprendió su trabajo.

Lidia era extranjera en Filipos, una adoradora de Dios que tenía estrechos vínculos con el judaísmo, y trabajaba ahí, en aquella colonia romana. Según la concepción romana, ejercía una profesión indigna de cualquier ciudadano libre, un trabajo «sucio» (Cicerón, *De off* 150s; Quintiliano, I.12.17), despreciado por la clase alta.

Lidia no estaba sola en Filipos. El texto la muestra reunida con otras mujeres en el edificio de la sinagoga fuera de la ciudad, gr. *proseukhé*. Peter Lampe demostró que en la ciudad de Roma la mayoría de la población judía —y en consecuencia los cristianos convertidos del judaísmo— residía fuera de los muros. Eran gente simple que vivía principalmente del comercio en pequeña escala. La mayoría provenía de regiones del Oriente, como Lidia.

En base a estos importantes aspectos, puede suponerse algo semejante para Filipos, toda vez que en una colonia romana estaban vigentes las mismas leyes y tradiciones que en Roma. En este contexto, es importante resaltar aún lo siguiente: la mayoría de los exegetas reconoce que la *proseukhé* de Filipos estaba fuera de la ciudad, incluso fuera del *pomerium* (terreno entre los muros de una ciudad ya existente y la nueva línea divisoria que enmarcaba su posterior extensión), a la orilla del río Angites. Y justamente por esa región pasa la Vía Egnatia, una ruta comercial que ligaba a Oriente con Occidente. En base a diversas fuentes, Peter Lampe afirma que las *proseukhaí*, «edificios sinagogales», en Roma se ubicaban fuera de los muros de la ciudad, y justamente donde vivían y trabajaban las personas que frecuentaban los cultos sabáticos-sinagogales. A la población judía le fue permitido, por ejemplo, construir sus locales de culto solo fuera de esa franja de tierra (ver Juvenal, *Satiras* III, 11).

Conforme a la costumbre judía, la *proseukhé*, el «predio sinagogal», no era empleado solo los sábados para las celebraciones cúltico-litúrgicas, sino que servía también para otros fines comunitarios. La *proseukhé* podía ser lugar de encuentro de las minorías judaicas en la > diáspora también durante la semana, utilizada para actividades escolares, como lugar de distribución de agua, de comidas comunitarias, y como hospedería. Eso significa que también durante la semana, Pablo y Silas podían encontrar allí personas y conversar con ellas sobre el «camino de la salvación».

Hengel presenta una enorme cantidad de material literario y epigráfico que comprueba ese uso y considera por eso también la *proseukhé* de Filipos como un edificio sinagogal. Sin embargo, la mayoría de los exegetas —aun sabiendo que el término se empleaba en ese sentido— afirman que aquí se trata de un simple lugar de oración al aire libre donde eran realizados solo actos de purificación y oración. Lo interpretan así a causa de la exclusiva presencia de las mujeres, sin atender a razones históricas y arqueológicas.

Por el hecho de que en aquel tiempo los judíos aún no habían establecido una misión en Filipos, se puede deducir que las otras mujeres reunidas en el edificio de la sinagoga también serían extranjeras adoradoras de Dios, prosélitas. Es muy probable que la «casa de ella» se refiera al grupo o a una parte del grupo de mujeres reunidas en el edificio sinagogal. El término *oîkos*, «casa», también era frecuentemente empleado para caracterizar una asociación de gente trabajadora, tanto en el sentido religioso como económico-comercial. Además, vale la pena recordar que esos dos aspectos estaban intrínsecamente ligados entre sí, o sea, quien pertenecía a una asociación tenía en común tanto su trabajo como su práctica religiosa. Si reflexionamos un poco y contamos con que los *purpurarii* generalmente viajaban y trabajaban en grupos, y además tenían «casa» en otros lugares, y también otras categorías de gente trabajadora se definían así mismas con el término *oîkos*, entonces puede considerarse que «la casa de ella» constituía una magnitud social, económica y religiosa. «Su casa»

participa del proceso de producción y de venta de las mercaderías manufacturadas y se sustenta de este trabajo. Como en otras asociaciones, Lidia debe haber tenido una función directiva en la organización, lo que explica el uso del genitivo «la casa de ella». Así, no es necesario especular sobre de la cuestión si tenía esclavos o no, pues lo normal sería que el grupo aquí involucrado estuviera compuesto —como lo muestra ejemplarmente el grupo de la Vía Salaria— de personas co-liberadas (el propio nombre Lidia es típico de esclavas oriundas de la región del Asia Menor así denominada). Es un hecho innegable que pequeños artesanos y comerciantes pertenecían a la plebe urbana. Lidia y «su casa» vivían al margen de la sociedad por tres razones: por su trabajo «sucio», por su origen extranjero y por su pertenencia religiosa (ver Hch. 16:19ss).

Ella forzó a los apóstoles a quedarse en su casa (*parabiásato hemâs*, v. 15). El vb. «forzar» aparece solo una vez en el NT en una situación de extremo peligro para familiares y amigos del crucificado (Lc. 24:29). Aquí obviamente no se trata, pues, de la hospitalidad oriental impositiva, sino de la insistencia en ofrecer refugio a alguien por existir una situación peligrosa. A pesar de todo, los misioneros sufrieron mucho en Filipos bajo las autoridades romanas. Después de todo lo que pasaron y soportaron en la prisión, Pablo y sus colegas regresan a la casa de Lidia, a fin de dar ánimo a los hermanos (v. 40). Véase FILIPOS, PÚRPURA, SINAGOGA, PROSÉLITO.

BIBLIOGRAFÍA: M. Hengel, «Proseuché Und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina», en *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Göttiengen 1971); P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden jahrhunderten* (Wissenchaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 18, 1987); W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Sígueme 1988); I. Richter Reimer, «Reconstruir historias de mujeres. Consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16»; *RIBLA* 4 (1989:2) 47-59; Id., *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese. Mit einer Einführung von Luise Schottroff* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992); Id., *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*. (Fortress Press 1995).

I. RICHTER REIMER

LIDIA, país

Gr. 3070 *Lydía*, Λυδία, de *Lydos*, pretendido fundador de esta nación, según Heródoto (*Hist*. 1, 7). Región marítima del occidente de Asia Menor; su capital era Sardis. Las ciudades de Tiatira y Filadelfia también le pertenecían. Era un país fértil, de clima suave, y muy poblado. Sus habitantes tenían costumbres de tipo semítico, y su religión estaba asociada a los cultos sirio y frigio. En el año 549 a.C., Ciro derrotó a Creso, el último rey de Lidia, e hizo de ella una provincia persa. En 334 a.C. pasó a ser uno de los países sometidos a Alejandro Magno. Desde la muerte de este hasta el año 190 a.C. estuvo en poder de los Seléucidas, pero tras ser derrotado Antíoco III en la batalla de Magnesia, pasó a formar parte del reino de Pérgamo. El año 133 a.C., Lidia formará parte, junto con Misia, Frigia y Caria, del Imperio romano (cf. 1 Mac. 8:8), no recuperando su independencia hasta la época de Diocleciano.

Había numerosos judíos en la región (Josefo, *Ant*. 12, 3, 4) y los cristianos fundaron iglesias allí; tres de las siete iglesias del Apocalipsis estaban dentro de su territorio (Ap. 1:4, 11; 2:1-2; 18-29; 3:1-13). La primera carta de Pedro enviada a la provincia de Asia incluía también Lidia (1 Pd. 1:1).

LIEBRE

Heb. 768 *arnebeth*, אַרְנֶבֶת, de *arah*, ארה, «rumiar», y *nib*, נִיב, «fruta»; árabe *arneb*; sirio, *arnebo*; Sept. *khoirogryllios*, χοιρογρύλλιος y *dasypus*, δασύπους; Vulg. *lepus* y *cheerogryllus*.

Mamífero roedor salvaje, cuya carne es muy apreciada por muchos pueblos. Entre los hebreos su

carne estaba prohibida como impura por la legislación levítica, «porque rumia, pero no tiene pezuña» (Lv. 11:6; Dt. 14:7). En muchas obras de referencia se ha mantenido que esta afirmación no es cierta, por cuanto no tiene estómago de rumiante. Se ha aducido por ello, con frecuencia, que «el autor sagrado se adapta aquí a las concepciones populares de su tiempo». Sin embargo, posteriores investigaciones han mostrado que, aun cuando ciertamente la liebre no tiene un estómago de cuatro compartimentos, sí que, no obstante, rumia su alimento. Hay un proceso de regurgitación de aquella parte de los alimentos que el estómago no puede digerir en una fase; así, la liebre realmente vuelve a masticar comida previamente tragada.

En Palestina, la liebre común (*lepus siriacus*) tiene alrededor de 5 cm. menos de longitud que la liebre europea (*lepus europaeus*) y tiene las orejas algo más cortas; infesta los lugares arbolados y cultivados. La liebre común de la Judea meridional y del valle del Jordán (*lepus Judeae*) tiene orejas muy largas y el pelaje leonado claro. La *lepus sinaiticus* o liebre del desierto, de tamaño más pequeño, es común en Egipto, a lo largo del alto y bajo Nilo.

LIENZO

Gr. 3607 *othone*, ὀθόνη = tela de lino; 3608 *othonion*, ὀθόνιον = «venda [de lino]». Tela hecha de lino, cáñamo, algodón u otras fibras vegetales similares. En plural indica las bandas de tela con las que fue envuelto el cuerpo de Jesús después de ser cubierto con el *sindôn* o «sábana», (Lc. 24:12; Jn. 19:40; 20:5-7), y el gran lienzo que descendió del cielo con animales ceremonialmente impuros, en la visión de Pedro (Hch. 10:11,16; 11:5). Véase SÁBANA.

LIKJI. Ver LICJI

LILIT

Heb. 3917 *Lilith*, לִילִית, «espectro nocturno», derivado de *láyil*, לַיִל = «noche», que algunos han traducido por «lechuza» y otros se han limitado a transcribir, sin más; Sept. *onokéntauroi*, ὀνοκένταυροι = «asno-centauro»; Vulg. *lamia*.

1. Tradición judía.
2. Genealogía babilónica.
3. La primera amante de Adán.

I. TRADICIÓN JUDÍA. El nombre de Lilit aparece solamente una vez en el texto masorético del libro del profeta Isaías, en un pasaje donde el profeta describe la desolación que sobrevendrá a Edom (Is. 34:14). El autor sagrado menciona toda una serie de seres que en la mentalidad popular viven en la soledad. Allí aparecen los sátiros (LXX) y los gatos salvajes, y también Lilit, equiparado al «demonio femenino de las noches».

La numinosidad de Lilit se remonta a una tradición mesopotámica que la une con las diosas babilónicas Ishtar, Inanna y Anath, entre otras. En el judaísmo, por el contrario, no se la ha deificado, sino que ha sido vehículo para introducir el concepto del mal ligado a lo femenino, generando no solo una leyenda a su alrededor, sino también rituales religiosos. Según el Yalqut Reubeni, Lilit viene a ser la primera mujer, creada antes que Eva, al mismo tiempo que Adán, y no de su costilla, sino de la propia tierra, concretamente de inmundicia y sedimento en lugar de «polvo puro». De la unión de Adán con Lilit, degradada a demonio-hembra, nacieron > Asmodeo y «los innumerables demonios que todavía atormentan a la humanidad». Los escritos de Qumrán identifican a Lilit con la diosa

asirobabilónica de la lujuria.

Las especulaciones sobre el tiempo de su creación dicen que fue originada antes que Adán, en el quinto día, para indicar su carácter de inacabada, o simultáneamente con él. Según el *Zohar*, fue creada como parte de él. Otra versión explica que comparte la creación con Samael, que había emergido de un andrógino que provenía por detrás del Trono, o sea, el producto siniestro-opuesto, del *Adam Kadmón*, hombre prototípico y primordial, y finalmente, surgida de un > abismo primordial.

II. GENEALOGÍA BABILÓNICA. Los orígenes de la presencia de Lilit se remontan a raíces sumerias o acadias. Se ha hecho una distinción entre diferentes clases de espíritus malignos, ya sean diablos, demonios o fantasmas. Los diablos tienen la misma naturaleza que los dioses, producen vientos, tormentas y enfermedades; los fantasmas son almas desencarnadas de humanos que no pueden encontrar descanso y deambulan por la tierra; los demonios son mitad humanos, mitad seres sobrenaturales.

A su vez, la imaginería dividía a los demonios en dos grupos: el de Lamashtu y el de Lilitu. Lilitu, según los estudiosos, era «un demonio maligno que el hombre ha creado sobre una cama en una noche de sueño», gestándose de esta forma una idea que estaría ligada a Lilit en todo su simbolismo: la seducción como arma, la noche como hábitat y el erotismo —cualidad devenida quizás de Ardat Lili — que, en la tergiversación que se da con el paso del tiempo, transforma a Lilit en «súcuba».

Lamashtu e Ishtar delinearían mejor el perfil de Lilit. Lilitu fue perdiendo ciertas características a través de la tradición hebrea. Desaparece principalmente su carácter divino original y se convierte en una imagen descolorida y errante.

En la demonología hebrea aparecen, entonces, los espíritus o *Rujoth*, las pestes o *Masqim* y los destructores *Jabalim*. A todos ellos se los puede englobar dentro de los *shedim*, plural de *shed*, ד .. , término derivado del arameo *shidá*, que significa «demonios». Los *shedim* tienen doble naturaleza: pueden ser benevolentes e incluso solidarios con la actividad humana, pero ha preponderado su principio generador de problemas. Casi todos son de género masculino.

El término heb. *shed*, «canción», proviene seguramente del término *shedú*, que definía en Babilonia a una deidad ctónica que era adorada como un toro alado con cabeza de hombre. Su par femenino era *Lamassú* o *Lama*, llamada *Kal* en Sumeria, venerada con cuerpo de vaca y cara de mujer; ambos eran las imágenes que custodiaban las entradas de los palacios. Ella fue retomada en el panteón sumerio y, a partir de ahí, fue adquiriendo ciertas características que había heredado la anteriormente nombrada Lamashtú, y que traspasaría a Lilit.

Estos demonios hembras observaban los nacimientos y, durante los trabajos de parto, trataban de herir o atacar directamente a la madre, con el fin de robar al recién nacido para luego matarlo, como se puede observar en un sello cilíndrico expuesto en el Museo de Oxford.

En los textos se señala que *Labartú* vive en las montañas o en las riberas de los ríos. Su apariencia es espantosa, con cabeza y cara de león embravecido y piel blanca como arcilla. Gruñe como un león y aúlla como un chacal. De esencia salvaje y despiadada, su sola presencia significa destrucción. Los encantamientos que se usaban para protegerse de ella hablaban de la creación como antítesis de su propia naturaleza.

Lamashtú dará origen a la *Lamia* griega, que puede tener origen en una princesa frigia; otras teorías señalan que podría ser la hija de los *Laistrygones* de Libia. Según la mitología griega, Lamia

fue amante de Zeus, con quien tuvo una prolífica descendencia hasta que la celosa Hera mató a todos sus hijos, menos a Escila. Lamia perdió su belleza y, en venganza por su prole asesinada, secuestra a los recién nacidos. Tiene cuerpo de reptil y la cabeza de una mujer hermosa.

De Isthar deviene otra característica que se reconoce en Lilit: el poder de seducción de la diosa babilónica. Su veneración hizo que esta tomara siempre ciertas características enigmáticas, pero que le otorgarán el poder femenino de la seducción. Opuesta completamente a Lamashtú, puede llegar a considerarse como la Diosa Madre, la Reina del Cielo.

Ishtar fue conocida como “Astar de Siria”. Así se la llamó en Egipto durante la XVIII Dinastía. En el siglo XII a.C., se confundían sus cualidades y nombres: Anath, Astarté o Qadesh, «Damas del Cielo». Ya Qadesh introduciría la idea que aparecerá en la iconografía de Lilit: la diosa sentada sobre unos leones.

> Ashera es de origen cananeo y llega al mundo hebreo hacia el 586 a.C. En esta cosmovisión, seguramente, encarnará la idea opuesta a la que representaba Lilit. Durante la destrucción del primer Templo, en tiempos de Nabucodonosor, cananeos y hebreos compartieron altares y lugares de culto, fusionando los panteones propios con los sirios y los de otros pueblos mesopotámicos.

Esta diosa, la más importante de la imaginería cananea y con presencia desde el siglo XIV a.C., era la esposa del dios *El*, que también ingresará en el mundo hebreo hasta permanecer como uno de los 72 nombres de Dios. Darán la progenie divina de la que descenderán Baal, Anath y Mot. Su culto continuó durante el período de los jueces y reyes; principalmente se le encomendaban los partos y la fertilidad, lo que la hizo muy popular. La confusión entre los nombres de Asherá y > Astarté se debe a las conocidas Cartas de Amarna, documentos diplomáticos de contenido histórico durante el reinado de Amenhotep III hasta el de Ay (año 1386 hasta 1321 a.C.).

En el año 621 a.C., el rey > Josías introdujo la reforma religiosa que acabó con el culto de Asherá, convertida en consorte de Yahvé. Durante su reinado, el Templo de Jerusalén se convirtió en el santuario exclusivo de adoración del Dios único de Israel (R. 23:4-27).

Anath continuará en los mitos ugaríticos y no tiene ninguna aparición en los textos sagrados judeo-cristianos. Encarnará a la diosa de la guerra, considerada como la más sedienta de sangre. Ese perfil la hará protectora de los faraones en Egipto: «La diosa, la victoriosa, una mujer que actúa como hombre, con vestiduras de hombre, ceñidas como una mujer».

III. LA PRIMERA AMANTE DE ADÁN. Lilit, que mostraba una fuerte impronta cananea, se resistía a yacer por debajo de Adán: «¿Por qué he de yacer debajo de tí? Yo también fui hecha con polvo y por tanto, soy tu igual», decía, según el Midrash Alphabeta de Ben Sira. Al ser forzada por Adán, pronunció el nombre de Dios, se elevó por los aires y desapareció. Ante las quejas de Adán, Dios envió a Sansenoy, Semangelof y Senoy a buscarla. La hallaron en el mar Rojo, región que se caracterizaba por la presencia de demonios, con los cuales ella ya había engendrado a los Lilim, «a razón de más de cien por día». Le ordenaron regresar de inmediato con Adán, so pena de ahogarla en el mar. Ella se negó rotundamente. «¿Cómo puedo morir —reflexionó—, si Dios me ha ordenado que me haga cargo de todos los recién nacidos, de los niños hasta el octavo día de vida (el de la circuncisión) y de las niñas hasta el vigésimo día? No obstante, si alguna vez veo vuestros tres nombres o vuestras efigies en un amuleto sobre un recién nacido, prometo perdonarle la vida». Así llegaron a un trato, pero Dios castigó a Lilit, haciendo que cientos de sus hijos demoníacos perecieran por día y que, encolerizada por la presencia de un amuleto protector, matara a su

descendencia.

La huida de Lilit al Oriente y la aparición posterior de Eva, sirven como metáfora moral del comportamiento de la consorte. Eva ya será creada a partir de la costilla de Adán, en una alegoría de la supremacía masculina, aunque el término heb. traducido por «costilla» es *tselá*, que significa «lado» y «sombra» tanto como «costilla».

Se supone que Lilit representaba a las mujeres cananeas, que adoraban a la anteriormente mencionada Anath y acostumbraban mantener relaciones sexuales prematrimoniales. Es una forma de censurar a algunas mujeres israelitas que tenían estas prácticas, y queda expresamente prohibido en Dt. 23:18: «Que no haya prostitución entre las israelitas ni entre los israelitas», en demostración de la pureza sexual.

En cuanto a la idea de que la mujer permanezca encima el hombre, las adoradoras de la griega Hécate, según lo que reseña Apuleyo, acostumbraban realizar de esta manera sus encuentros sexuales, al igual que lo que indican ciertos grabados de la antigua Sumeria.

Por otra parte, Patai y Graves señalan que el hecho de que Lilit haya realizado ese itinerario es un testimonio histórico de los pastores nómadas que se admitían como huéspedes de los cananeos. «Estos se apoderaban del poder y cuando la familia real huye, ocupan un segundo reino que rinde pleitesía a la diosa hitita Heba» (*Los mitos hebreos*), que podía incluir sacrificos humanos. Véase ADÁN, ASHERA, ASTORET, DEMONIO, ESPECTRO, EVA, REINA DEL CIELO.

Bibl. J. Bril, *Lilith ou la Mère obscure* (Payot, París 1981); W. Fauth, “Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten”, EN *WO* 17 (1986) 66-94; M.A. Marcos Casquero, *Lilith. Evolución histórica de un arquetipo femenino* (Universidad de León 2009); M.M. Martha Fernández, “La presencia de Lilith en los escritos rabínicos y su origen”, en *Transoxiana* (Buenos Aires, Dic. 2004); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); R. Graves y R. Patai, *Los mitos hebreos* (Alianza, Madrid 1986); H Rousseau, *Le Dieu du Mal* (Press. Univ. France, París 1963); O. Solórzano, *Lilith: La Diosa de la noche, una historia negada* (ENAH, México D.F. 2000); D.R. West, *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin especially in relation to the mythology of goddesses and daemons in the Semitic world* (AOAT 233, Neukirchen-Vluyn 1995); V. Zingsem, *Lilith. Adams erste Frau* (Reclam, Leipzig 2000).

M. M. MARTHA FERNÁNDEZ

LIMBO, o *LIMBUS*

Lat. *limbus* = «borde». Término que no aparece en las Escrituras, pero que se ha querido ver en los siguientes textos: Gn. 37:35; 1 Sam. 28; Zac. 9:11; Lc. 16:23; 20:37; 23:43; Jn. 8:56; Heb. 11:5; 1 Pd. 3:19). Según la enseñanza católica tradicional, el limbo designa el lugar de los espíritus de los fallecidos que no acceden al cielo ni al infierno ni al purgatorio, y se divide en dos: el limbo de los padres, o morada de los justos del AT muertos antes de la encarnación del Hijo de Dios; y el limbo de los niños, morada de los infantes que mueren antes de limpiar el pecado original. Implica la pena de daño (privación de la visión de Dios), pero no la pena de sentido. El tema ha sido muy debatido en la actualidad en la teología católica y no hay declaración doctrinal de la Iglesia de Roma acerca de ello.

Agustín de Hipona y gran parte de los latinos opinaron que los niños no bautizados van al infierno, aunque para sufrir, en palabras de Agustín, «la pena más suave de todas» (cf. *De civ. Dei*, 20, 15). En cambio, los Padres griegos, la mayoría de los teólogos escolásticos y los teólogos más recientes, enseñan que los niños sufren solo la «pena de daño» en un lugar que llaman *Limbus infantum*. Según Tomás de Aquino, los niños que mueren sin bautismo antes del uso de razón, gozan de una felicidad natural que es compatible con la mencionada «pena de daño». Del lado protestante, ha prevalecido la

enseñanza de Calvino, según la cual por nacimiento también los niños se hallan bajo condenación (cf. Sal. 51:5; Jn. 3:6; Rom. 5:12, 14; 1 Cor. 7:14; Ef. 2:3).

F. LACUEVA

LÍMITE, FRONTERA

Heb. 1366 *gebul*, בְל o *gebulah*, בְלָה = «frontera, límite, territorio, lugar encerrado» (Dt. 19:14; 27:17; Prov. 22:28; 23:10; Job 24:2); gr. 3725 *horion*, ὅριον, el límite de un país o distrito (de donde procede término castellano «horizonte»), se usa siempre en plural; «contorno, región»; 3734 *horothesia*, ὁροθεσία, establecimiento de un límite, más que el mismo límite, de *horos*, «límite», y *títhemi*, «poner» (Hch. 17:26), «términos».

El vocablo a veces se refiere a un objeto concreto que marca el límite de un campo (> lindero) o el borde una cosa u objeto, p. ej. una estaca, un piedra, un mojón, un árbol, una cueva, un río o algún tipo de señal. Otras veces denota fronteras étnicas, como las demarcaciones de las tribus de Israel (cf. Dt. 3:16).

La definición del tamaño de las propiedades y la separación de los terrenos que pertenecía a diversos dueños eran asuntos tan serios que, en opinión de los antiguos, merecían ser puestos bajo la protección de los dioses, lo que en Roma recibía el nombre de *Terminus*; las imágenes o postes eran llamados *herma* o *termini*, colocadas en la línea que separaba cada propiedad. Dios mismo, cuyo intención manifiesta era hacer de los hebreos una nación agrícola en Canaán, estableció cuáles serían los límites de la tierra para Israel (Nm. 34:1-12). La tierra que tocara a cada persona no debía ser reducida (cf. Dt. 27:17). Traspasar los linderos era un acto de impiedad (Job 24:2). La degeneración de Judá es descrita como un acto de bandolerismo, por el cual los príncipes traspasan los linderos (Os. 5:10). Véase LINDERO.

A. LOCKWARD

LIMOSNA

Este término no se halla en la Biblia hebrea; en cambio, es frecuente en los libros deuterocanónicos Tobías y Eclesiástico, y en el NT; gr. 1654 *eleemosyne*, ἐλεημοσύνη = «justicia, misericordia», relacionado con *eleemôn*, «misericordioso», denota los actos de piedad y justicia en el hecho de dar o hacer beneficencia al pobre (Mt. 6:1-4; Lc. 11:41; 12:23; Hch. 3:2, 3, 10; 10:2, 4, 31; 24:17). El acto de benevolencia que se expresa con ella tenía un gran lugar en Israel bajo el término heb. general 6666 *tsedaqah*, צְדָקָה, «rectitud, justicia», equivalente veterotestamentario de «limosna», traducido por la Sept. *eleemosyne*, ἐλεημοσύνη; Vulg. *eleemosyna*.

Job 29:12-13 muestra que el acto de dar limosna ya se conocía desde la más remota antigüedad. La Ley de Moisés decía de manera formal: «Porque no faltarán menesterosos en medio de la tierra; por eso yo te mando, diciendo: Abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra» (Dt. 15:11). A los pobres se les tenía que dejar el rebusco después de la siega y de la recogida de los frutos (Lv. 23:22; Dt. 24:19-21). Cada tres años les era dado el diezmo (Dt. 14:28, 29), lo mismo que el producto de la tierra durante el séptimo año, o año sabático (Ex. 23:11). En los banquetes de las fiestas anuales, se tenía que invitar al pobre, al extraño, al huérfano, a la viuda y al levita (Dt. 16:11-14). Estos actos de amor práctico formaban parte de la «justicia» del verdadero israelita (Dt. 24:13; Is. 1:17; Prov. 10:2). Es muy natural que la distribución de limosnas viniera a ser considerada como una virtud, y su ausencia como un grave pecado (Ez. 18:7; Prov. 19:17; Is. 58:6-7). Sin embargo,

cuando la falta de observancia de la Ley y las desgracias nacionales de Israel produjeron una pobreza más generalizada, se ordenó la recogida de ofrendas regulares de alimentos y comida.

En el NT, Jesús recomienda dar limosna con discreción, y no «para ser alabado de los hombres» (Mt. 6:2-4). La actitud del dador tiene más importancia que el valor material del don (Mr. 12:41-44). El verdadero cristiano no puede negarse a ayudar a los indigentes (Lc. 3:10, 11; 6:30; 12:33; 14:13-14; 18:22; Mt. 25:35-46). Los primeros cristianos llevaban a cabo distribuciones para los necesitados de entre ellos (Hch. 2:45; 4:34-35; 6:1), hasta tal punto que se tuvo que llegar al nombramiento de diáconos para supervisar esta actividad (Hch. 6:2-3). Tabita hacía muchas buenas obras y limosnas (Hch. 9:36), al igual que Cornelio (Hch. 10:2, 4). En cuanto a los apóstoles, no cesaban de practicar y recomendar el compartir lo propio (cf. Hch. 11:29; 20:34-35; Ro. 12:8, 13; 15:26-27; 1 Cor. 16:1-3; 2 Co. 8:1-4, 13; 9:6-15; Ef. 4:28; 1 Ti. 6:18; Heb. 13:16).

Sin embargo, las Escrituras no alientan la indolencia ni la pobreza que ella provoca (2 Tes. 3:10-12), pero expresan de una manera admirable el capítulo que debe inspirar nuestras acciones con respecto a los «económicamente débiles» (1 Jn. 3:16-17).

BIBLIOGRAFÍA: J. Gamberoni, “Limosna”, en *DTB*, 595-595.

LIMPIO

Heb. 2889 *tahor*, טָה ר = «limpio, puro», ausencia de impureza (*tamé*, טָמֵא) o suciedad; gr. 2513 *katharós*, καθαρός, libre de mezcla impura (*akáthartos*, ἀκάθαρτος), sin tacha, se usa en sentido físico (Mt. 23:26; 27:59; Jn. 13:10) y figurado (Jn. 15:3), donde Jesús enseña que el que haya sido totalmente purificado no necesita una renovación radical, sino solo ser limpiado de cada pecado en el que pueda caer; también se usa en sentido ético con el significado de libre de deseos corrompidos, de culpa (Mt. 5:8; Jn. 13:10, 11; Hch. 20:26; 1 Ti. 1:5; 3:9; 2 Ti. 1:3; 2:22; Tit. 1:15); «religión pura»; sin culpa, inocente (Stg. 1:27). El verb. 2508 *kathaíro*, καθαίρω = «limpiar», implica una poda (Jn. 15:2) en sentido moral.

Desde el pecado de Adán y Eva nadie puede decir que esté «limpio» ante la presencia de Dios (Prov. 20:9); por eso la Ley abunda en ritos de purificación antes del culto. Algunas ceremonias requerían sangre como agente purificador (Lv. 12:8). El oro era un mineral visto libre de impurezas, por lo que el Arca de la Alianza, el altar del incienso y el pórtico del Templo se recubrieron de oro puro (Ex. 25:11; 37; 11, 26; 2 Cro. 3:4).

Tambien los animales se clasificaban entre limpios e inmundos (Gn. 7:2); los primeros eran considerados propios para el sacrificio ritual y la alimentación (Lc. 11:15; Dt. 14). La carne de los animales limpios podía ser impura en ciertos casos (Lv. 17:10-16). Por regla general, se determinaba qué animales eran limpios en base a su pezuña hendida y, en el caso de los acuáticos, a sus aletas y escamas (Lv. 11:9). De las aves se hizo una lista específica de las que estaban prohibidas. Los animales que no tenían las características distintivas de pureza fueron declados impuros o inmundos.

En el cristianismo queda abolida esta distinción ritual, puesto que las sombras de la Ley han dado paso a la realidad (Hch. 10:9-16). Sin embargo, queda en pie la prohibición de comer carne de animales, con independencia de su clasificación, «sacrificados a los ídolos» (Hch. 15:20), para evitar asociarse con «la mesa de los demonios» (1 Cor. 10:21-11:1). Véase ANIMALES, CONTAMINACIÓN, IMPUREZA, PUREZA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (Sheffield Academic Press 2009).

LINAJE

Gr. *patriá*, πατριά = «descendencia paterna» (Hch. 3:25), «familia» (Ef. 3:15; cf. Lc. 2:4); 1085 *genos*, γένος, «raza, familia (relacionado con *gínomai*, «venir a ser»), linaje» (Hch. 13:26; 17:28, 29; Fil. 3:5; 1 P. 2:9; Ap. 22:16); *phyle*, φυλή = «tribu, linaje» (Ap. 1:7; 5:9); *sperma*, σπέρμα = «semilla, simiente, descendencia», se traduce «linaje» en Jn. 7:42; 8:33; Ro. 1:3; Gal. 3:29; 2 Ti. 2:8.

Del Siervo Sufriente, que pone su vida como sacrificio por la culpa del pueblo, se dice que «verá linaje, o descendencia» (Is. 53:10). Los judíos son «hijos del linaje de Abraham» (Hch. 13:26), de quien por medio de la fe los cristianos se han constituidos en linaje espiritual (Gal. 3:7); en la misma línea de imágenes tomadas del AT, el apóstol Pedro afirma que los cristianos son «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pd. 2:9).

En su discurso a los atenienses, el apóstol Pablo hace referencia a los poetas griegos que enseñaban que «somos linaje de Dios», concepto que el orador cristiano toma en sentido espiritual para combatir la idolatría con sus propias armas (Hch. 17:28-29). Véase DESCENDENCIA, GENEALOGÍA.

LINDERO

Heb. 1366 *gebul*, בְ ל o *gebulah*, בְ לָה = «límite, borde».

Demarcación de un terreno o territorio indicada por una estaca, una piedra o cualquier otra señal (Dt. 19:14; 27:17; Prov. 22:28; 23:10; Job 24:2). Los linderos son propios de una sociedad agraria, que delimitan la propiedad de cada individuo, familia o tribu. Evitan litigios respecto a la extensión de los campos de cada cual, cuyos derechos hereditarios eran muy respetados en Israel (Dt. 19:14; Prov. 22:28). En un principio, los linderos consistían prob. en un doble surco entre los campos colindantes de dos dueños distintos, o pequeños montículos de piedra o pilares. Quitar o alterar el lindero de un vecino estaba penado por la Ley y la costumbre (Dt. 27:17; Job 24:2; Prov. 22:28; 23:10; Os. 5:10).

Medidas similares fueron adoptadas por otros pueblos, como los romanos, que tenían postes llamados *herma* o *termini* clavados en la línea de divisoria de las distintas propiedades. Cada poste llevaba la imagen de la divinidad a la que se confiaba su cuidado. Los linderos también están presentes en la antigua Grecia muchos antes de Homero (*Ilíada*, 21, 405), y siguen utilizándose en nuestros días en muchos países. Véase LÍMITE.

LINO

Planta textil anual de la familia de las lináceas; mide alrededor de 50 cm. de altura. Los egipcios la plantaban en noviembre y la recogían unos cuatro meses más tarde. Se ponían los tallos a secar al sol (Jos. 2:6). Su fibra leñosa producía unos hilos muy finos que, después de un proceso de maceración, se podían cardar, peinar, hilar y tejer (Is. 19:9; Prov. 31:13). Los granos se usan para obtener el aceite de lino, muy usado en pintura. La planta mencionada en la Biblia es el lino cultivado (*Linum usitatissimum*), el único que se conoce en nuestros días. En heb. existen diversos vocablos, según se refieran a la planta, el tejido y su uso.

1. Heb. 8336 *shesh*, = «cosa blanqueada, lino blanco»; prob. del egipcio *sheush*, «lino»; Sept.

1040 *byssos*, βύσσος, lino fino, hecho a partir de una clase especial de planta de lino (Gn. 41:42; ex. 25:4; 26:1, 31, 36; 27:9, 16, 18; 28:5, 6, 8, 15, 39; 35:6, 23, 25, 35; 36:8, 35, 37; 38:9, 16, 18, 23; 39:2, 3, 5, 8, 27, 28, 29; Prov. 31:22; Ez. 16:10, 13; 27:7). Esta palabra parece designar el «lino egipcio» por su especial blancura, manufacturado en Egipto e importado por medio de Tiro (Ez. 27:7), a diferencia del lino de Siria o *buts*, ץ (v. 16, siríaco *bûsa*). José fue revestido de este lino fino por orden de Faraón (Gn. 41:42); se emplea frecuentemente referido a las telas del Tabernáculo, cortinas y velos (Ex. 26:1, 31, 36; 27:9, 16, 18; 36:8, 35, 37; 38:9, 16, 18); forma parte de las vestimentas del sumo sacerdote (Ex. 28:4-5, 39; 39:27-29) y de los cantores levitas. En Mesopotamia, los sacerdotes y sumos sacerdotes aparecen con vestiduras de lino. En el NT es la vestimenta del «hombre rico» (Lc. 16:19). La Esposa del Cordero, es decir, la Iglesia triunfante, aparecerá vestida de lino fino, limpio y resplandeciente, que representa «las acciones justas de los santos» (Ap. 19:8).

La tradición judía del uso de este lino para propósitos sagrados deriva totalmente de la costumbre egipcia, cuyos sacerdotes iban vestidos exclusivamente de lino (Plinio, *Hist*. 19, 1, 2; comp. Filóstrato, *Apol*. 2, 20).

2. Heb. 6593 *pishteh*, ה = «hilo como cardado»; 6594 *pishtah*, ה, femenino del anterior, «linaza», por impl. «mecha, pábilo»; gr. 3043 *linon*, λίνον = planta de lino o su material (Mt. 12:20; Ap. 15:6). Era el material del que se hacían los ropajes sacerdotales, los turbantes, los calzones y los cintos (Ez. 44:17-18). Las palabras del profeta Isaías 42:3 son interpretadas correctamente por el evangelista respecto a Cristo: «No quebrará la caña cascada, ni apagará el pábilo que humeare» (Mt. 12:20). «Pábilo» es aquí el término equivalente al heb. *pishtah*, ה, y al gr. *linon*, λίνον. Ver PÁBILO.

3. Heb. 906 *bad*, ד, denota las fibras divididas, «hilo [basto]», y de ahí «vestido»; parece aplicarse solamente a las vestimentas de uso religioso, p. ej., las túnicas de los sacerdotes (Ex. 28:42; 39:28; Lv. 6:10; 16:4, 23, 32); la túnica del niño Samuel (1 Sam. 2:18), las vestimentas de los sacerdotes de Nob (1 Sam. 22:18), de David cuando danzó delante del arca (2 Sam. 6:14), o de los mismos ángeles (Ez. 9:2, 3, 11; 10:2, 6, 7; Dan. 10:5; 12:6, 7; Jn. 20:12; Hch. 1:20). En los últimos ejemplos se utiliza el plural *baddim*, ים, en el sentido concreto de vestiduras de este material. La Sept. traduce invariablemente en el Pentateuco *líneos*, λίνεος, pero en 1 Cro. 1039 *býssinos*, βύσσινος, adjetivo derivado de 1040 *byssos*, βύσσος = «lino fino», significa algo hecho de ese material.

4. Heb. *jur*, חר, por su blancura. Aparece en el libro de Ester para describir el patio de los jardines del palacio real de Susa, la capital: «Había lienzos de lino blanco y azul, sujetos por cordones de lino» (Est. 1:6; 8:15; cf. Is. 19:9); Sept. y NT *byssos*, βύσσος (Lc. 16:19; Ap. 18:12, 16). Se usaba para confeccionar las vestiduras del sumo sacerdote (Éx. 28:5 ss), y también las de los ricos (Gn. 41:42; Prov. 31:22; Lc. 14:19).

5. Heb. *Etún*, אֵטן, de una raíz obsoleta que quizá significa «atar», referido al uso del material para cuerdas, aparece solo en Prov. 7:16 como un producto de Egipto; gr. 3608 *othónion*, ὀθόνιον = «venda de lino». En el NT se utiliza esta palabra para referirse a los «lienzos» que cubrieron el cuerpo muerto de Cristo, tela de lino, *othoníois*, ὀθονίοις (Jn. 19:40); una «sábana limpia» se dice en el pasaje paralelo de Mt. 27:59, donde el término usado es *sindoni*, σινδόνι (y en Mc. 15:46 y Lc. 23:53). Se menciona de nuevo después de la resurrección de Jesús, cuando Pedro «vio que los

lienzos habían quedado allí», en el sepulcro (Jn. 20:5). También aparece en la visión de Pedro: «Vio el cielo abierto y un objeto que descendía como un gran lienzo [*othone*, ὀθόνη], bajado por sus cuatro extremos a la tierra» (Hch. 10:11).

6. Heb. *sadín*, סָדִין = «lino fino, velo» (Jue. 14:12, 13; Prov. 31:24; Is. 3:23). Prob. se refiere a un vestido amplio y suave, llevado debajo de otra ropa, a modo de una camisa moderna (Jue. 14:12, 13), o una fina camisa femenina (Is. 3:23), apropiada para el verano, según interpreta el Talmud (*Menach*. 41, 1); Sept. *sindón*, σινδών; Vulg. *sindo*. Puede que el término gr. *sindón*, σινδών, haya derivado del heb. Como vestidura era amplia, suelta y fresca, tanto para el día como para la noche (cf. Mc. 14:51, 52), usada también para amortajar los cadáveres. En egipcio se llamaba *senter*, en sánscrito *sindhu*.

7. Heb. *shaatnez*, שַׁעַטְנֵז, vestido hecho con una mezcla de lino y lana, como el gr. *ýphasma amphímiton*, ὕφασμα ἀμφίμιτον, prohibido a los hebreos (Lv. 19:19; Dt. 22:11). No les estaba permitido usar materiales heterogénos, *beged kileáyim*, בֶּגֶד כִּלְאַיִם, considerados antinaturales. La Sept. traduce *kíbdelon*, κίβδηλον = «adulterado»; Aquila, *antidiakeímenon*, ἀντιδιακείμενον = «varios», o «de diferentes clases».

Por último, y traducido erróneamente como «lino», es el término 3768 *karpás*, כַּרְפַּס, mencionado en la descripción de los lienzos de «algodón» blanco y azul del palacio de Susa (Est. 1:6; Sept. *karpásinos*, καρπάσινος; Vulg. *carbasinus*). El término es muy parecido al sánscrito *kaspasum*, *karpasa*, o *karpase*, que denota la planta del algodón, llamada por los armenios *kierbas*, y por los griegos *kyrbasía*, κυρβασία, *kyrbasis*, κυρβάσις, etc. *Karpas* en la India actual nombra el algodón, todo lo cual indica que esta palabra se deriva del sánscrito. Véase ALGODÓN, LANA, VESTUARIO.

LINO, Nombre

Gr. gral. 3044 *Linos*, Λίνος, escrito también Λῖνος. Cristiano de Roma saludado por el apóstol Pablo en su carta a Timoteo (2 Tim. 4:21). Nada más sabemos de él por el NT. La tradición asegura que fue el primer obispo de Roma después del martirio de Pedro y Pablo (Ireneo, *Adv. Haeres* 3, 3; Eusebio, *Hist. Eccles*. 3, 2, 4, 13, 14, 31; 5, 6; comp. Jerónimo, *De Viris. Illust*. 15; Agustín, *Epist*. 53, 2; Teodoreto, *ad 2 Tim. 4, 21*).

Una fuente dice que Lino nació en Volterra, y otra en Etruria. Según la misma tradición, fue a Roma a los 22 años de edad, donde conoció a Pedro y fue enviado por él a Besançon (Francia) a predicar el Evangelio. De regreso a la Ciudad Eterna, fue nombrado coadjutor de Pedro. El Pseudo Hipólito cuenta a Lino entre los setenta discípulos de Jesús, y según el Breviario romano, curó a los posesos, resucitó a los muertos y fue decapitado por orden del cónsul Saturnino, a pesar de haber sanado a su hija de una enfermedad maligna.

LINTERNA

Gr. 5322 *phanós*, φανός = «antorcha» o «linterna», de *phaíno* = «hacer resplandecer, dar luz». Aparece solo en Jn. 18:3 en relación con la detención de Jesús: «Entonces Judas, tomando una compañía de soldados romanos y guardias de los principales sacerdotes y de los fariseos, fue allí con linternas, lámparas y armas». Las linternas eran muy comunes en el ejército romano, utilizadas para propósitos militares. Se han descubierto ejemplares de bronce, cilíndricas con cavidades

traslúcidas a los lados. Véase ANTORCHA, LÁMPARA.

LIRA

Heb. 3658 *kinnor*, ר ִ; gr. NT, 2788 *kithara*, κιθ□ρα, «lira, cítara», o «arpa» (1 Cor. 14:7; Ap. 5:8; 14:2; 15:2).

Instrumento musical consistente en una caja de resonancia de cuyas extremidades sobresalían dos brazos que sostenían una pieza transversal. Las cuerdas bajaban desde la pieza transversal hacia la caja de resonancia. El númedro de cuerdas podía variar; según Josefo, en su época eran diez. Su grosor y tensión variables daban al instrumento una gama de notas. El armazón solía ser de madera, pero las cuerdas eran de intestinos de animales y se tocaban con los dedos o con la ayuda de un pequeño «palillo» o plectro.

El término «lira» no aparece en la RVR, que traduce las 42 veces que aparece *kinnor* en el AT como «arpa» o «cítara». Sin embargo, *kinnor* indica una lira o cítara, uno de los instrumentos antiguos más frecuentemente pintados. Su uso temprano en Israel está documentado en la pintura de una tumba de Beni Hasán (Egipto), c. 1900 a.C., en la decoración de un vaso de Meguido del tiempo de David, y en un relieve en piedra de Senaquerib, de Nínive, que muestra a cautivos hebreos tocando liras mientras son vigilados por un soldado asirio.

Debido a su ligereza y la fuerte tensión de sus cuerdas, la lira alcanzaba un volumen elevado, capaz de competir con otros instrumentos más pesados. Parece haber sido un instrumento de gozo y alegría, usado en celebraciones religiosas y seculares, acompañando coros y solistas, así como cánticos y danzas. Se encontraba en la casa de Labán (Gn. 31:27); David la tocó ante Saúl (1 Sam. 16:16, 23); formaba parte de la orquesta del Templo (1 Cro. 15:16, 21, 28; Neh. 12:27; etc.), y se la menciona con frecuencia en los Salmos como un instrumento de alabanza a Dios (Sal. 149:3; 150:3; etc.). Debido a su desaliento, los hebreos colgaron las liras de los sauces durante la cautividad babilónica (Sal. 137:2). Véase ARPA, MÚSICA, SALTERIO.

LIRIO

Heb. 7799 *shushán*, ן ַ = «lirio», por su blancura (1 R 7:19); también *shoshán*, ן ָ i(1 R. 7:22, 26; Cant. 2:16; 4:5; 5:13; 6:2, 3; 7:2) y *shoshannah*, ה ָ ַ i(2 Cro. 4:5; Cant. 2:1, 2; Os. 14:5); Sept. y NT *krinon*, κρ□νον (Mt. 6:28; Lc. 12:27). Flor natural de Siria, de la que varias especies crecen en los campos y valles de Israel. Un tipo de gran belleza crece cerca de las aguas de Merom, y recibe el nombre de lirio del Huleh. El lirio era también conocido entre los griegos con el nombre transliterado de *suson*, σο□σον, con el que preparaban un perfume que llamaban *súsinon*, σο□σινον o *krininón*, κρινιν□ν, el latino *lilinum*. El término *krinon* puede ser muy general y designar una variedad de flores silvestres, como sucede con el vocablo árabe *susan*. La palabra castellana *azucena*, o «lirio blanco», es tan solo una variante del árabe.

Los capiteles que estaban sobre las columnas en el pórtico del Templo de Salomón tenían forma de lirios, y el borde de la fuente de bronce fundido tenía forma de cáliz o flor de lirio (1 R. 7:19-26; 2 Cro. 4:5). Es muy probable que se tratara del lirio de Egipto, debido a la procedencia de su arquitecto, > Hiram. En Cantares, la esposa se califica a sí misma como «la rosa de Sarón, y el lirio de los valles», a lo que el esposo replica: «Como el lirio entre los espinos, así es mi amiga entre las

doncellas» (Cnt. 2:1, 2). De Israel se dice que crecerá como un lirio en los días escatológicos (Os. 14:5).

El lirio de agua o loto del Nilo es muy abundante en Egipto. Heródoto dice que cuando el agua alcanza su nivel más alto y todos los campos son inundados, entonces aparece en la superficie una inmensa cantidad de plantas de la especie del lirio, que los egipcios llaman loto; utilizaban su semilla para amasar y cocer una clase de pan, además de emplear la raíz, del tamaño de una manzana, como alimento de sabor agradable (*Hist*. 2, 92).

En los Evangelios, Jesús alaba los lirios por su belleza, que excede a toda la gloria de Salomón (Mt. 6:28; Lc. 12:27). El lirio mencionado era una flor de ricos colores, incluyéndose las especies de gladiolos e iris. La primera flor «crecía entre el grano, a menudo sobrepasándolo e iluminando los anchurosos campos con sus varios matices de púrpura rosáceo a púrpura violeta y azul. También debía ser abundante en las orillas del lago de Genesaret o mar de Galilea, pero son plantas de tierras de pastos y pantanosas y raramente se encuentran en tierras de cultivo. Sin embargo, si por «lirios del campo» entendemos simplemente lirios silvestres, también quedan incluidos en la expresión. Entonces, la comparación de Jesús sería una referencia a todos los espléndidos colores y hermosas formas de las numerosas plantas silvestres incluidas bajo el nombre del lirio, técnicamente *Amaryllis lutea*, en la actualidad *Oporasanthus lutteus*; otros creen que se trata de la *Ixiolirion montanum*, de gran belleza.

El lirio aparece junto a las corrientes del agua (Eclo. 50:8); de Israel se dice que tiene que florecer como lirios (Os. 14:6). Los encabezamientos del Sal. 45:1; 69:1; 80:1: «según los lirios» («según el lirio» en Sal. 60:1), eran ya ininteligibles para la LXX. Prob. indican un modo de cantar el poema y son palabras del encabezamiento o del comienzo de otra canción.

A. CABEZÓN MARTÍN

LISANIAS

Gr. 3078 *Lysanías*, Λυσαν□ας = «que alivia la aflicción». Tetrarca de > Abiline mencionado en el Evangelio al comienzo de la predicación de Juan el Bautista (Lc. 3:1).

Historiadores críticos como Gfrorrer, Bauer, Hilgenfeld, Keim, Holtzmann y Strauss afirmaron que Lucas cometió un craso error cronológico de sesenta años al decir que Juan el Bautista comenzó a predicar en el año 15 de Tiberio, 26-30 de la era cristiana, mientras que el único Lisanias conocido en la historiografía que ha llegado a nosotros, hijo de Ptolomeo y nieto de Meneo (Josefo, *Ant.* 14, 13, 3), rey de > Iturea, cuyos dominios comprendían también Abilene, había muerto hacia 33-36 a.C., condenado por Marco Antonio debido a las intrigas de Cleopatra *(Ant.* 15, 4, 1).

En la época referida, toda la región comprendida por Siria es presentada por Plinio como un conjunto de tetrarquías, ciudades autónomas y reinos independientes de difícil catalogación. La Siria central era posesión de un principado árabe que ocupaba la meseta del Laja (Tracóntida, al sur de Damasco) y una parte del Antilíbano y de la Beqaa. Estaba principalmente formado por los itureanos de Zenodoro de Calcis, a quien Augusto había arrebatado la capital, Calcis del Líbano, a cambio de Abila (*Abila ad Libanum*), al oeste de Damasco.

El reino de Iturea, bajo el reinado de Ptolomeo, abarcaba el Líbano y la llanura de Massyas con capital en Calcis, entre el Líbano y el Antilíbano. Sus territorios se extendían por el este hacia Damasco, y al sur abarcaban Panias, y una parte, al menos, de Galilea. Su hijo Lisanias heredó el reino hacia el 40 a.C., según Josefo. Dión Casio le da el título de «rey de los itureos» (49, 32).

Después de reinar unos cuatro o cinco años, Marco Antonio, que había reorganizado la totalidad del Oriente romano, ya que su autoridad se ejercía no solo sobre las pocas provincias romanas (Macedonia, Asia, Bitinia y Siria), sino también sobre una multitud de príncipes clientes, que marcaban una configuración política muy especial, ordenó la muerte de Lisanias debido a la instigación de Cleopatra (Josefo, *Ant.* 15, 4, 1). Esta recibió parte de su territorio, a saber, Damasco y Calcis, mientras que él retuvo el Líbano, cuyos bosques eran necesarios para su flota egipcia. Derrotado Marco Antonio, Augustó tomó el control y gradualmente dividió el reino en cuatro distritos. Una parte fue a parar a Zenodoro, a quien Dión Casio llama tetrarca y le asigna el territorio de Ulata y Panias, así como la zona circundante, por el norte y noroeste, con el lago de Gennesaret (54, 9, 3). En un monumento de Heliópolis se hace mención de «Zenodoro, hijo del tetrarca Lisanias». Se ha supuesto generalmente que este es el Zenodoro que acabamos de mencionar, pero es inseguro si el Lisanias de Ptolomeo fue nunca llamado tetrarca. Las otras tres partes conservaron el nombre de «reino de Lisanias», que englobaba tanto a la Iturea como a Calcidia, dependiendo de las épocas. Zenodoro no fue capaz de mantener el territorio libre de salteadores y bandoleros, por lo que Augusto le quitó la tetrarquía y se la dió a > Herodes el Grande (*Ant.* 15, 10, 1; *Guerras*, 1, 20, 4). A su muerte, una parte de la tetrarquía de Zenodoro fue entregada al hijo de Herodes, Filipo, al que se refiere Lucas como «siendo Filipo tetrarca de Iturea» (Lc. 3:1), pero la mayor parte, que incluía Abilinia, y se extendía al este entre Calcis y Damasco, fue entregada al Lisanias mencionado por Lucas (Lc. 3:1), nombrado solamente por pertenecer su territorio a Palestina en la época en que se redactó el tercer Evangelio. Está probado por las inscripciones que hubo una conexión genealógica entre los linajes de Lisanias y Zenodoro, y el mismo nombre puede haberse repetido a menudo en la familia. De este segundo Lisanias, probablemente descendiente del anterior, tenemos noticia en una inscripción encontrada en Abila, que contiene la declaración de que un tal Nimphaios, liberto de Lisanias, construyó una calle y erigió un templo en tiempos de los «Augustos Emperadores». *Augusti* (Sebastoí) en plural no se usó nunca antes de la muerte de Augusto (14 d.C). Los primeros *Sebastoí* contemporáneos fueron Tiberio y su madre Livia, esto es, en una época cincuenta años posterior al primer Lisanias. Una inscripción de Heliópolis, en la misma región, evidencia la probabilidad de que hubiera varios príncipes de este nombre. El evangelista Lucas, pues, está absolutamente en lo cierto al suponer que en el decimoquinto año de Tiberio había un Lisanias tetrarca de Abilene o Abilinia.

El 37 d.C., Calígula confirió a Herodes Agripa I el gobierno de la tetrarquía de Felipe, y le añadió la tetrarquía de Lisanias (*Ant*. 18, 6, 10), que le fue confirmada posteriormente por Claudio. A su muerte, fue incluida en la parte de sus posesiones que pasaron a su hijo Agripa II (cf. *Ant.* 13, 16, 3; 14, 12, 1; 3, 2; 7, 4; 15, 10, 3; 17, 11, 4; 19, 5, 1; 10, 7, 1; *Guerras*, 1, 13, 1; 2, 6, 3; 11, 5). Véase ABILINIA, ITUREA.

LISIAS

Gr. 3079 *Lysías*, Λυσίας, nombre común entre los griegos. General sirio de sangre real al servicio de los Seléucidas. Intervino en la guerra contra los > Macabeos; Antíoco Epífanes le ordenó exterminar a los judíos y establecer colonias de extranjeros en su lugar. Pero Lisias, junto con otros generales, pese a contar con ejércitos de hasta 60.000 efectivos, fue derrotado por los hombres de Judas Macabeo cerca de Emaús (1 Mac. 3:38-4:18; Josefo, *Ant*. 12, 7, 3, 4). Al año siguiente, 165 a.C., Lisias invadió de nuevo Judea con un ejército todavía más numeroso, pero volvió a ser

derrotado por Judas (1 Mac. 4:28-61; *Ant*. 12, 7). Dos años después hizo un nuevo intento, esta vez reforzado por trescientos carros de combate y un buen número de elefantes. Sitió Jerusalén, pero tuvo que regresar a Siria para impedir que Filipo le suplantase delante de la corte. Finalmente, murió a manos de su propio ejército por orden de Demetrio Sóter (1 Mac. 6-7; 2 Mac. 13-14:2; *Ant*. 12, 9, 10).

LISIAS, Claudio

Quiliarca, gr. *khilíarkhos*, χιλίαρχος, «capitan en jefe» de las tropas romanas mandadas a Jerusalén durante la última parte del gobierno de Félix, y encargado de la cohorte que guardaba la torre Antonia. Cuando los judíos se amotinaron contra San Pablo para matarlo, mandó unos soldados para que lo rescataran del furor del pueblo (Hch. 21:31-38; 22:24-30; 23:17-30; 24:7, 22). Claudio Lisias era un griego que había comprado la ciudadanía romana (Hch. 22:28). Su rango militar correspondía al de tribuno.

LISÍMACO

Gr. *Lysímakhos*, Λυσίμαχος, nombre griego frecuente, propio de dos personajes de la historia judía.

1. Hijo de Ptolomeo de Jerusalén, autor de la versión griega del libro de Ester y de sus apéndices, prob. el conservado en la traducción de los LXX (Est. 11:1).

2. Hermano del sumo sacerdote Menelao, a quien Antíoco IV Epífanes nombró para ese cargo. Cometió varios robos sacrílegos con el consentimiento de su hermano, lo que provocó la reacción indignada del pueblo, que se le levantó contra él y lo mató (2 Mac. 4:29, 39).

LISTRA

Gr. 3082 *he Lystra*, ἡ Λύστρα (Hch. 14:6, 21; 16:1); *ta Lystra*, τὰ Λύστρα (Hch. 14:8; 16:2; 2 Ti. 3:11). Ciudad de > Licaonia (Asia Menor), situada a unos 28 km. al suroeste de Iconio (actual Konia). Estaba en un valle de la llanura licaonia, edificada sobre una colina a casi 2 km. al noroeste de Kathyn Serai, viniendo de Iconio. En el año 6 a.C. pasó a ser colonia romana bajo Augusto, La región figura entre las más ingratas del Asia Menor. Cicerón, procónsul romano de Cilicia, obligado a vivir en ella por razones de su cargo, no encontraba palabras bastante despectivas para designar a aquellas poblaciones rústicas e ignorantes.

Pablo llegó a Listra procedente de Iconio; sanó milagrosamente a un paralítico, «cojo desde el vientre de su madre, que jamás había caminado». Entonces los habitantes de la ciudad quisieron ofrecer al Apóstol un homenaje como si fuera un dios. Las > epifanías divinas constituían parte integrante de las creencias locales. > Bernabé fue asimilado a Zeus y Pablo a Hermes, el dios de la palabra. Seguidamente, el sacerdote de Zeus se dispuso a ofrecer un sacrificio ante su templo. Los misioneros cristianos se negaron con vehemencia, por lo que entonces Pablo fue lapidado a instigación de unos judíos de Antioquía, dejándole por muerto (Hch. 14:6, 19; 2 Ti. 3:11). Al día siguiente, marchó con > Bernabé a Derbe. De Listra era > Timoteo, a quien Pablo tomó como compañero en el segundo viaje misionero, y quien prob. había presenciado el sufrimiento y valor del Apóstol, cuyo testimonio le llevaría la conversión (Hch. 16:1, 2).

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

J. M. DÍAZ YANES

LITERA

Heb. 6632 *tsab*, צַב, denota el movimiento lento; Sept. *lampene*, λαμπῆνη, «palanquín» para el transporte de un personaje importante, llevado a mano o sobre los hombros, incluso portado por animales, como parace ser el caso de Nm. 7:3: «Trajeron sus ofrendas delante de Yahvé, seis *carretas cubiertas*», en heb. *egloth tsab*, עֶגְלֹת צָב, carretas de clase litera, que transportaban los materiales y muebles del Tabernáculo, tiradas por un par de bueyes. Las literas o palanquines eran conocidos y usados en el antiguo Egipto; se llevaban sobre los hombros de varios hombres y se utilizaban para el trasporte de los dignatarios en sus viajes cortos.

En Cant. 3:9 encontramos la palabra 296 *appireyón*, אַ ִרְין, de origen extranjero, quizá egipcio; Sept. *phoreîon*, φορεῖον; Vulg. *ferculum*; denota el vehículo dispuesto por Salomón para su desposada; tenía un marco de cedro, columnas de plata, respaldo de oro, y el asiento recubierto de púrpura; posiblemente estuviera recamado con bordados hechos por las jóvenes de Jerusalén. Por su forma recordaba el trono móvil de los persas. Esta clase de literas eran transportadas por mulas, dos delante y dos detrás.

LITURGIA

Gr. *leiturgía*, λειτουργία, de *laós-leîton*, «pueblo, popular» y *ergon*, «obra», en el gr. clásico era cualquier servicio de carácter público más o menos obligatorio hecho al Estado o a la ciudad correspondiente. En Atenas se conocían dos clases de liturgias: cíclicas, relacionadas con la preparación o mantenimiento de los juegos públicos; y extraordinarias, relacionadas con los preparativos para la guerra. Según Aristóteles, la liturgia pertenece a las notas esenciales de la democracia; los ciudadanos no deben procurar solo el bien privado, sino también el bien común, y esto no solo con los tributos, sino también con su actividad personal (*Politica*, 5, 8). La liturgia también incluía el servicio a los dioses, pues se consideraba como un oficio realizado en nombre del pueblo y por el pueblo. La palabra *leiturgía* adquirió un sentido estrictamente religioso, sin el significado técnico que tenía para los griegos, debido a la versión de los Setenta, que se sirve de ella unas 143 veces para traducir los términos hebreos 8334 *sharath*, רָת ָ = «servicio», que se ofrecía como parte del culto de Israel, y 5656 *abodah*, עֲב דָה = «trabajo, labor», que en relación con el Tabernáculo y el Templo denota el servicio sagrado o el culto ofrecido por los sacerdotes y levitas de la Antigua Alianza. Posteriormente, y de modo excepcional, también aparece con el significado de «culto espiritual», como en Is. 61:6; Eclo. 4:14; 24:10; Sab. 18:21. En este sentido se encuentra también con bastante frecuencia en la literatura rabínica.

Los autores del NT evitaron los términos cultuales para designar las prácticas propias de las primeras asambleas cristianas. De algún modo, el vino nuevo del Evangelio buscó nuevos odres semánticos. La palabra «liturgia» es usada para expresar el ministerio sagrado del Templo judío (Lc. 1:23), y en sentido simbólico se aplica a la acción sacerdotal de Jesús, en Heb. 8:2. En este pasaje se usa el vocablo *leiturgós*: «ministro [λειτουργός; Vulg. *minister*] del lugar santísimo y del verdadero tabernáculo que levantó el Señor y no el hombre». Raramente se halla en el AT, donde se refiere a un ministro cualquiera, nunca al sacerdote, mientras que el autor de Hebreos lo aplica a Cristo en cuanto siervo de Dios. En el resto, *leiturgía* aparece fuera del contexto cultual, aplicada al ministerio apostólico (cf. Hch. 13:2; Ro. 11:13), especialmente la predicación del Evangelio (cf. Ro. 15:15-16), entendida por el por apóstol Pablo como una ofrenda de sacrificio por amor a la

salvación de los gentiles (Flp. 2:17). La misma palabra cubre el «servicio sagrado» de los santos que ayudan con sus ofrendas a los hermanos necesitados de Jerusalén (cf. 2 Cor. 9:12; Ro. 15:25, 27). Esta variedad de acepciones supone una verdadera teología y pone de relieve la novedad del verdadero culto en la persona de Jesús y en su sacrificio pascual, la continuidad de este culto en las celebraciones de la Iglesia y en la vida de todos los creyentes, cuya existencia es un sacrificio viviente y un «culto racional [*logikén*]» (Ro. 12:1-2; cf. 1 Pd. 2:2). Se califica de «sacrificio vivo», en contraste con los sacrificios del AT consistente en la inmolación de animales muertos, y «santo», en cuanto el cristiano se ofrece unido a Cristo, con quien está vitalmente vinculado. Por consiguiente, todos los fieles, en virtud de la fe y el bautismo, mediante su identificación con Jesucristo, son consagrados para el culto verdadero del Padre en el Espíritu Santo (cf. Jn. 4:23; Ro. 6:3-6; 8:15:29; Ef. 1:13; 1 P. 2:5, 9, 10).

El motivo bíblico central es el ejercicio sacerdotal de Cristo en su vida y en su presencia actual a la derecha del Padre, siempre vivo para interceder en favor de los creyentes (Heb. 7:25). En su mediación sacerdotal, Cristo, siempre presente en la Iglesia, especialmente en las acciones litúrgicas, actúa en la dimensión de la economía trinitaria, que supone la persona y la obra del Padre, fuente de toda santificación y fin de todo culto, y la acción del Espíritu Santo. La doble acción de la santificación de los hombres, es decir, de la comunicación de la vida divina y del culto, con la respuesta de la oración y de la vida, indica la estructura esencial de la liturgia como diálogo de la salvación entre Dios y su pueblo y la necesaria respuesta teologal y existencial de la alianza. La salvación viene toda del Padre (cf. 1 Ti. 1:2; 2:4; Ef. 1:9; etc.), es efectuada totalmente por el Hijo (cf. Jn. 1:18; 3:17; 5:19, 21; etc.) y es toda ella realizada en los creyentes por el Espíritu Santo (cf. 1 Cor. 6:11; 12:13; Ro. 8; etc.), de modo que la santificación del hombre y el culto a Dios son una realidad dinámica enmarcada en el cuadro de la divina Trinidad revelada en la Biblia. Véase CULTO, MINISTRAR, SACRIFICIO, SERVICIO, TRINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: A. De Pedro, *Misterio y fiesta. Introducción general a la liturgia* (EDICEP 1975); M. Garrido Bonano, “Liturgia”, en *GER* 14, 452-458; J.A. Jungmann, “Liturgia: naturaleza e historia de la liturgia”, en *SM* IV, 324-353; S. Marsili, “Liturgia”, en *DETM*, 591-599; D. Mosso, “Liturgia”, en *DTI* I, 62-83; C. Pifarré, “Liturgia”, en *EB* IV, 1055-1060.

M. A. PALOMINO

LLAADA

Heb. 3935 *Laeddah*, לַעְ ָה, tal vez «orden» o «el que arregla»; Sept. *Laadá*, Λααδ v. *Madath*, Μαδθ.

Uno de los hijos de > Sela, descendiente de Judá, y progenitor («padre») de los habitantes de > Maresa (1 Cro. 4:21).

LLAMA

Heb. 3827 *labbah*, לַ ָה = «llama»; raíz verbal 3851 *lahab*, להב = «brillar, resplandecer»; gr. 5395 *phlox*, φλξ, relacionado con el término latino *fulgeo*, «resplandecer». Vapor incandescente de fuego. Aparte de su uso natural, se emplea como metáfora de emociones intensas, como la ira o la indignación: «Mi corazón se enardeció dentro de mí; fuego se encendió en mi suspirar, y así hablé con mi lengua» (Sal. 39:3; Jer. 20:9). En otro sentido, que es más común en la Escritura, denota las propiedades de la naturaleza divina que tienen que ver con el poder irresistible y penetrante de la divinidad: «Entonces se le apareció el ángel de Yahvé en una llama [*labbah*, לַ ָה] de fuego en medio

de una zarza» (Ex. 3:2). La llama de fuego es escogida como el símbolo de la santidad de Dios que se manifiesta en el aborrecimiento del pecado. En el NT se dice que Dios hace a sus ángeles tan activos y poderosos como una llama de fuego (Heb. 1:7); en Ap. 1:14; 2:18; 19:12, los ojos del Señor Jesús despiden llamas como símbolo de un penetrante juicio que descubre lo malo.

El gr. *phlox*, φλ□ξ, aparece en la párabola de Lázaro y el rico, cuando este último dice desde el infierno: «Padre Abraham, ten misericordia de mí y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua; porque estoy atormentado en esta llama» (Lc. 16:24). Junto a *pyr*, π□ρ, «fuego», significa siempre «llama de fuego» (Hch. 7:30; 2 Tes. 1:8), entendida como instrumento del juicio divino. Véase FUEGO.

LLAMAR, LLAMAMIENTO

Heb. 7121 *qará*, קרא = «llamar, clamar», de una raíz que aparece en arameo antiguo, cananeo y ugarítico, también presente en el vb. gr. 2564 *kaleo*, καλ□ω, «llamar», de la raíz **kal*, de donde se derivan nuestros vocablos «clamar» o «clamor», y el inglés *cry*; sust. 2821 *klesis*, κλ□σις = «llamamiento, vocación».

1. Llamado y salvación.
2. Llamado y misión.
3. Llamamiento de los profetas.
4. Llamamiento en Cristo.

I. LLAMADO Y SALVACIÓN. En sentido ordinario significa llamar a alguien por su nombre, pues conocer el nombre de una persona o una cosa implica a menudo una declaración de soberanía sobre ella. Así «llamó Dios a la luz día» (Gn. 1:5). Dios concede a Adán que llame por nombre a los animales, como una demostración concreta de su señorío relativo sobre ellos (Gn. 2:19). De hecho, todo llamamiento posterior dirigido por Dios a la humanidad se fundamenta en la creación. Dios crea al hombre con un proyecto de vida basado en la comunión con él y la armonía con todo lo creado (Gn. 1:26-31). Roto este proyecto por el pecado, el llamamiento divino se convierte en el único medio de hacer volver al hombre al camino original.

Llamar, como en nuestras lenguas, también significa solicitar ayuda de alguien, «pedir auxilio». En este sentido aparece en la frase que hace referencia a > Enós, hijo de Set, cuando se dice que «entonces se comenzó a llamar el nombre de Yahvé» (*az hujal liqeró beshem YHWH*, אָז ה חַל לִקְרֹא ם יְהָ ה ֵ ְ ; Sept. *hutos élpisen epikaleîsthai to ónoma kyríu tu theû*, ο□τος □λπισεν □πικαλε□σθαι τ□ □νομα κυρ□ου το□ θεο□; Gn. 4:26), es decir, se empezó a invocar el verdadero nombre de Dios en busca de ayuda; lo que recuerda la construcción de una frase semejante en el NT aplicada a Cristo: «Y será que todo aquel que invocare el nombre del Señor, será salvo» (Hch. 2:21; 7:59; 9:14; Ro. 10:12; 1 Cor. 1:2).

II. LLAMADO Y MISIÓN. En un sentido especial y religioso, la palabra «llamar» designa la elección de ciertos individuos para desempeñar una misión, oficio o acción determinada, p.e., el llamado de > Bezaleel a poner sus dotes artísticas al servicio de la construcción del Tabernáculo y del Arca de la Alianza (Ex. 31:2). Lo mismo ocurre con Moisés, los jueces, los profetas y, en general, todo el pueblo elegido de Israel. En sentido más amplio, es un llamamiento dirigido a toda la humanidad con vistas a su salvación, porque Dios «no quiere que nadie se pierda, sino que todos procedan al arrepentimiento» (2 Pd. 3:9), universalismo que se encuentra implícito en el llamamiento

de Abraham: «En ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gn. 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14). En sentido restringido, hace referencia a la > vocación de ciertos individuos para realizar una obra o misión, que estudiaremos bajo su voz correspondiente.

En el NT generalmente denota la invitación de los pecadores a aceptar el don de salvación (Mt. 9:13; 11:28; 22:4; Lc. 14:16, 17; Ro. 11:29; 1 Cor. 1:26; 7:20; Ef. 1:18; Fil. 3:14; 2 Tes. 1:11; 2 P. 1:10; 2 Ti. 1:9; Heb. 3:1), tanto judíos como gentiles (Ro. 9:24, 25). Siempre presupone la iniciativa del Dios que elige, llama y espera la respuesta del hombre (2 Ti. 1:1, 9; Heb. 3:1; 2 Pd. 1:10). Al mismo tiempo que Jesús llama a la salvación, elige a algunos para el apostolado, lo cual implica un cambio en la persona llamada, una modificación en su modo de vida y nuevas exigencias (Mt. 4:18-20; Mc. 1:16-20; Lc. 9:57-58). Esto es así en todo llamamiento a una misión, desde los días de Abraham en adelante (cf. Gn. 15:1; 17:1; 22:1; 32:29; Ex. 3:4; Is. 62:2; Jer. 1:11; Am. 7:8; 8:2; Mt. 4:20; Jn. 15:16).

III. LLAMAMIENTO DE LOS PROFETAS. Los profetas representan el prototipo del llamamiento divino en el AT. Dios se dirige a la conciencia del individuo, o en el lenguaje bíblico, a lo íntimo de su corazón, alterando su existencia y haciendo de él un individuo nuevo con vistas a la misión a la que es llamado. El don va acompañado de la capacidad para desarrollarlo, por lo que las excusas no valen de nada ante el Dios que llama, ni las de Moisés: «yo soy tardo de boca y de lengua» (Ex. 4:10), ni la de Isaías, «hombre de labios impuros» (Is. 6:5), ni la de Jeremías: «no sé hablar, porque soy un muchacho» (Jer. 1:6). El llamamiento divino obedece a un plan eterno: «Antes que yo te formase en el vientre, te conocí; y antes que salieses de la matriz, te consagré y te di por profeta a las naciones» (Jer. 1:5; cf. Gal. 1:15), y es irrevocable (Ro. 11:29).

Dios llama al profeta para confiarle una misión, proporcionándole al mismo tiempo la capacidad para efectuarla. Le acompañan signos que no son precisamente los del éxito, sino los de la autoridad divina. Es un llamado a desempeñar una labor ingrata e impopular, que lo aísla de los suyos, hace de él un extraño o incluso un enemigo, con grave perjuicio para su vida (cf. Is. 8:11; Jer. 12:6; 15:10; 16:1-9; etc.). De ahí las respuestas evasivas de los llamados que se sienten incapacitados, abrumados, hasta el punto de lamentarse amargamente (Jer. 1:6). Pero el llamamiento conlleva un don, que es la dotación de poder y autoridad de la palabra divina que capacita al profeta: «He aquí, pongo mis palabras en tu boca» (Jer. 1:9; 5:14; cf. Ex. 4:12; Is. 6:7; 51:16).

IV. LLAMAMIENTO EN CRISTO. En el NT el llamamiento está siempre relacionado con la salvación de Dios en Cristo, con vistas a la formación de un pueblo nuevo formado por personas regeneradas. Precisamente el término > iglesia, en gr. *ekklesía*, se deriva del mismo vb. *kaleo* con el que se expresa habitualmente el llamamiento (1 Cor. 1:2; 2 Cor. 1:1; 1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1; etc.). También aquí Dios es «el que llama» (Ro. 9:12; Gal. 5:8), quien toma la iniciativa. La santidad, la comunión con Cristo y la configuración en él resumen el contenido del llamamiento (Ro 1:7; 8:29; 1 Cor. 1:2, 9; 2 Cor. 3:18; 1 Pd. 1:15). La santidad no es condición previa del llamamiento, sino su resultado: «Fue él quien nos salvó y nos llamó con santo llamamiento, no conforme a nuestras obras, sino conforme a su propio propósito y gracia, la cual nos fue dada en Cristo Jesús antes del comienzo del tiempo» (2 Ti. 1:9).

Participantes del llamamiento eficaz, los creyentes son hechos hijos amados de Dios (1 Jn. 3:1; Ro. 9:26; Jd. 1:1), apartados para su Reino en novedad de vida, considerando en todo el ejemplo de Jesús (Heb. 3:1; 1 Pd. 2:21). Los cristianos son propiamente «los llamados de Jesucristo» (Ro 1:6), cuya vocación es la libertad (Gal. 5:13) y la esperanza (Ef. 4:4) de la herencia eterna (Heb. 9:15).

Como ya hemos dicho, el llamado de Dios es un don con vistas a una misión. No es un acontecimiento que se recibe de forma pasiva, sino que transforma y lleva a la acción, de donde las continuas exhortaciones a procurar con empeño hacerlo firme (2 Pd. 1:10), a andar como es digno de ello (Ef. 4:1; cf. 2 Tes. 1:11). Es una vocación de por vida (Flp. 3:14) que culmina en «la cena de bodas del Cordero» (Ap. 19:9). Véase IGLESIA, MISIÓN, SALVACIÓN, SANTIDAD, VOCACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: L. Coenen, “Llamada (*kaléo*)”, en *DTNT* III, 9-14; C.M. Martini y A. Van-Hoye, *La llamada en la Biblia* (Atenas, Madrid 1983); A. Sicari, *Llamados por su nombre. La* vocación *en la Escritura* (SP 1981).

A. ROPERO

LLANTO

Heb. 1065 *bekhí*, בְּכִי = «llanto, lloro», de 1058 *bakhah*, בכה = «llorar, lamentar»; gr. 2805 *klauthmós*, κλαυθμός = «llanto», de 2799 *klaío*, κλαίω = «lamentar», ya sea con lágrimas o cualquier otra expresión de dolor; 3997 *penthos*, πένθος = «lloro, lamento», tristeza.

El llanto es muchas veces mencionado en las Escrituras. La primera se halla, en forma de verbo, en Gn. 21:16, y tiene como protagonista a Ismael: «el muchacho alzó su voz y lloró». El llanto por José, el hijo de Jacob, fue muy grande (Gn. 50:11); el llanto de Jeremías fue motivado por los pecados de su pueblo y por los juicios que iban a caer sobre la nación y sobre Jerusalén (Jer. 9:1; 13:17; Lm. 1:2, 16). Como señal de duelo, acompañaba todos los funerales, para lo cual se contrataban además > plañideras de oficio. Un entierro sin expresión de dolor era considerado una vergüenza. Job dice que el hombre malvado no será llorado por su viuda (Job 27:15). Y el salmista añade: «Sus sacerdotes cayeron a cuchillo, y sus viudas no lamentaron» (73:64). Dios prohíbe a Ezequiel llorar o lamentarse por la muerte de su esposa, para mostrar a los judíos la gran calamidad a la que serían sometidos, sin libertad ni siquiera para derramar lágrimas (Ez. 24:16).

El Señor Jesús lloró sobre Jerusalén (Lc. 19:41) y por la muerte de Lázaro (Jn. 11:35), mostrando así la profundidad de sus sentimientos. De Jesús estaba escrito proféticamente que «en toda angustia de ellos él fue angustiado» (Is. 63:9).

El llanto formó también parte de la experiencia de los primeros cristianos (Hch. 8:2; 9:39; 20:37; 21:30; Ro. 12:15; 1 Co. 7:30; 2 Cor. 7:7; 12:21; Fil. 3:18). Después de un terrible período de juicios, los «moradores de la tierra» derramarán su llanto por la destruida Babilonia (Ap. 18:9, 11, 15, 19). En la venida del Señor, los impíos serán lanzados a las tinieblas de afuera, donde «será llanto y crujir de dientes» (Lc. 13:28), en una total soledad atormentada, con exclusión de la presencia del Señor (2 Tes. 1:9). En cambio, para los redimidos, eliminado ya para siempre el pecado y todas sus consecuencias mediante la obra de Cristo en la cruz, llegará entonces el día en que «enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron» (Ap. 21:4). Véase DUELO, LAMENTACIÓN, PLAÑIDERA.

LLANURA

Este término es traducción de varios vocablos hebreos en singular y plural, que no deben confundirse, pues no son intercambiables.

1. Heb. 58 *abel*, אָבֵל, como el árabe *abala*, de una raíz que significa estar «cubierto de hierba», es decir, «pradera». Aparece frecuentemente como nombre propio en muchos lugares del AT en la composición de numerosos topónimos, p.ej. > Abel-bet-maacá (2 R. 15:29; 1 R. 15:20), > Abel-

meholá (Juec. 7:22), > Abelmaim (2 Cro. 16:4), > Abel-sitim (Nm. 33:49); etc.

2. Heb. *elón*, אֵל ן, palabra derivada de la raíz *ul*, אול, «ser fuerte»; denota la robustez de la > encina, que crece hasta alcanzar un gran tamaño en el centro y sur de Palestina. Se traduce «valle» en Gn. 12:6; 18:1, y «alcornocal» [«encinar»] en 13:18; «llanos» en Dt. 11:30, pero en todos estos casos debería traducirse siempre «encina», como suelen hacer las versiones modernas.

3. Heb. 1237 *biqeah*, קְעָה ּ, de la raíz *baqá*, בקע = «hendidura», literal. valle entre montañas, equivalente al árabe *buká*. En el AT se habla de la «llanura en la tierra de Sinar» (Gn. 11:2; Sept. *pedíon*, πεδ�ον; Vulg. *campus*); del «valle de Jericó» (Dt. 34:3); «valle de Megido» (2 Cro. 35:22; Zac. 12:1-1); «llanura del Líbano» (Jos. 11:17, llamado en Amos 1:5 «valle de Avén»). Se traduce como «llanura» en Gn. 11:2; Neh. 6:2; Is. 40:4; Ez. 3:22, 23; 8:4; Am. 1:5; y «valle» en el resto.

4. Heb. 3603 *kikkar*, ר ָ ּ = «círculo, circuito», designaba particularmente la «llanura del Jordán»; se extendía desde Sucot por el norte hasta Sodoma y Gomorra por el sur (Gn. 13:10, 11, 12; 19:17, 28; Dt. 34:3; 2 Sam.18:23; 2 Cro. 4:17). El término *kikkar* incluía posiblemente todo el valle bajo del Jordán hasta el lago de Genesaret (*Guerras* 4, 8, 2; Dt. 2:8; 3:17, etc.).

5. Heb. 4334 *mishor*, מִי ר = «llanura», con art. *hammishor*, הַ ּ י ר, tiene un sentido topográfico: «tierra de la llanura», o meseta rica en pastos (Dt. 3:10; 4:43; Jos. 13:9, 16, 17, 21; 20:8; 1 R. 20:23, 25; 2 Cro. 26:10; Jer. 48:8, 21).

6. Heb. *arabah*, עֲרָבָה, traducido en general como «llanura», designa la gran depresión que va del mar de Galilea al mar Muerto, y que después sigue hasta el mar Rojo (Dt. 2:8; 3:17, etc.). Denota una región seca y árida.

7. Heb. *shephelah*, פֵלָה ְ = «país bajo o plano», de la raíz *shaphal*, פל , «ser llano». Región de colinas poco elevadas, entre la llanura costera de Filistea y los montes del sistema central de Palestina. Eusebio describe así la Sefela en su *Onomasticón*: «Esta es toda la región baja de los alrededores de Eleutherópolis (la actual Beit Djibrin), en dirección al norte y oeste.» Pero en la época del AT incluía la Sefela también las colinas de poca altura que se extendían hacia el este y el sur, de entre 150 y 240 m.; unas pocas cumbres son más altas. Hay abundancia de olivos en sus laderas. Esta especie de meseta baja está separada de la Judea central por valles que corren al norte y al sur de Ajalón hasta Beerseba. Hay varias grandes llanuras fértiles entre la cadena de montañas de Judea y el mar que cortan la llanura. La Sefela fue asignada a la tribu de Judá; su territorio era el mayor de todos, por lo que se dio una pequeña parte septentrional a Dan (Jos. 15:33ss; 19:40ss). Adulam, Bet-semes, Gezer, Eglón, Laquis y una parte de los valles de Ajalón, Sorec y de Ela se hallaban en este país bajo (v. 33ss.; 1 Sam. 17:1, 2; 2 Cro. 28:18). Véase ARABÁ, GEOGRAFÍA DE PALESTINA, SEFELA.

LLAVE

Heb. 4668 *maphtéaj*, מַפְ ֵ חַ = «abridor, llave»; gr. 2807 *kleís*, κλε�ς = «llave». En el antiguo Oriente era una pieza de madera que servía para levantar o mover la barra que cerraba la puerta por detrás (Jue. 3:25; 1 Cro. 9:27). No se giraba. Se ponía en la cintura o, en ocasiones, debido a su gran tamaño, se cargaba sobre el hombro. Podía medir de 15 a 60 cm. de longitud (cf. Is. 22:22).

La «llave» se usa metafóricamente para denotar la autoridad de abrir y cerrar y como símbolo de poder y gobierno, algo que pervive en nuestros días, como cuando se habla de hacer entrega de las llaves de la ciudad a una persona distinguida. De Jesucristo se dice que «tiene la llave de David

[*kleís Dauid*, κλεὶς Δαυὶδ], el que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre» (Ap. 3:7), imagen tomada de Is. 22:22, que habla de la deposición de Sebna y de la investidura de Eliaquim, en términos evidentemente mesiánicos. La mención de David simboliza una soberanía total.

Tener «las llaves del Hades y de la muerte» (Ap. 1:18) es la máxima expresión de poder, pues indica la autoridad del Señor sobre los enemigos supremos del hombre. La «llave del pozo del abismo» (Ap. 9:1) simboliza la autoridad sobre la entrada profunda a esa región, de donde sale humo, símbolo de engaño cegador; la «llave del abismo» (Ap. 20:1) denota la total supremacía de Dios sobre la región de los perdidos y donde Satanás está destinado a quedar encerrado durante mil años.

A Pedro le fueron dadas «las llaves del reino de los cielos» (Mt. 16:19), función que cumplió abriéndolo a los judíos (Hch. 2) y a los gentiles (Hch. 10). El Señor acusó a los doctores de la Ley de quitar la «llave de la ciencia», esto es, del conocimiento de la voluntad revelada de Dios, (Lc. 11:52), debido a sus tradiciones por las que ni entraban ellos ni permitían que entrasen sus oyentes. Véase CASA, CERRADURA, PUERTA.

LLUVIA

Heb. 4306 *matar*, מָטָר = «lluvia, llovizna»; 1653 *géshem*, ם ֶ ֶ = «chubasco, aguacero», denota lluvia abundante, y también se usa como término génerico para la lluvia temprana y tardía (Jer. 5:24; Jl. 2:23). El vocablo *rebibim*, רְבִיבִים, forma plural de *rab*, «muchos», es de naturaleza poética e indica multitud de gotas: «Goteará como lluvia mi enseñanza, destilará cual rocío mi palabra, como lloviznas sobre el pasto, como aguaceros [*rebibim*, רְבִיבִים] sobre la hierba» (Dt. 32:2; Jer. 3:3; 14:22; Miq. 5:7; Sal. 45:10; 72:6); gr. 5205 *hyetós*, ὑετός, de *hýo*, llover, se usa especialmente, pero no en exclusiva, para hablar de lluvias (Hch. 14:17; 28:2; Heb. 6:7; Stg. 5:7, 18; Ap. 11:6). Otro término heb. es *zelem*, זֶלֶם, que indica la lluvia violenta, la tormenta, la tempestad acompañada de hielo (Job 24:8), la lluvia fuerte y torrencial que desciende de las montañas; mientras que la palabra *sagrir*, סַגְרִיר, solo aparece en Prov. 27:15 para designar la lluvia continua.

Palestina es, en general, una tierra seca, con abundancia de zonas desérticas; difería de Egipto en que su vegetación dependía de la lluvia, y no de la irrigación regular de las inundaciones periódicas del Nilo. El clima de Siria y de Palestina se caracteriza por una división del año en estación lluviosa y seca. Hacia el final de octubre empieza a darse a intervalos una lluvia frecuentemente tormentosa, durante uno o varios días seguidos. La Biblia llama a esto «lluvia temprana» o lluvia de otoño (Dt. 11:14; Jer. 5:24; Jl. 2:23); Sept. *hyetós próimos*, ὑετὸς πρώϊμος. Su nombre heb. es *yoreh*, י רֶה = «la torrencial»; inaugura el año agrícola al esponjar el suelo endurecido y resquebrajado por la sequía del verano, con lo que se puede comenzar a labrar y sembrar.

Hasta finales de noviembre, la media pluvial no es demasiado elevada, pero aumenta desde diciembre a febrero. Las «lluvias tardías» o de primavera, heb. *malqosh*, מַלְק (Prov. 16:15; Job 29:23; Jer. 3:3; Os. 6:3; Jl. 2:23; Zac. 10:1); Sept. *hyetós ópsimos*, ὑετὸς ὄψιμος, son los fuertes chubascos de marzo a mediados de abril, particularmente apreciados por cuanto caen antes de la siega y de la larga sequía de los meses estivales.

La frecuente mención de las lluvias tempranas y tardías no debería dar la impresión de que solo las hay hacia el equinoccio de otoño y de primavera. El invierno mismo entra de lleno en la estación lluviosa, como dice el poeta hebreo: «Porque he aquí ha pasado el invierno, se ha mudado, la lluvia

se fue» (Cnt. 2:11). En Palestina caen alrededor de 700 mm. de agua anuales, en tanto que en Francia la media es de 600 a 650 mm. En mayo empezaba la sequía, que persistía hasta octubre; no solo no llovía durante estos meses, sino que apenas si se veía una nube en el cielo, y una tormenta en esta época era considerada un prodigio (cfr. 1 Sam. 12:16-18).

El labrador debía esperar con paciencia que Dios enviara la lluvia a su debido tiempo (Stg. 5:7), considerada como una gran bendición (Sal. 65:10-13; 68:10; Lv. 26:4; Dt. 28:12). En ocasiones es esperada con verdadera ansiedad, ya que su ausencia puede marcar un verdadero castigo (Am. 4:7; Dt. 28:24; 1 R. 8:35; 17:1; Is. 5:6; Ap. 11:6).

Al prometer la restauración de Israel en la tierra de Canaán, el Señor anuncia que volverá a enviar las lluvias tempranas y las tardías como en el pasado (Jl. 2:23; cf. Dt. 11:14; Jer. 5:24; Ez. 34:26; Os. 6:3; Stg. 5:7).

Con respecto al cataclismo del Diluvio y la lluvia que duró «cuarenta días y cuarenta noches», se debe señalar que aquella magna inundación universal se debió a una suma de factores, en los que se incluyen la lluvia, *géshem*, ם ֶ ֶ, y «la rotura de las fuentes del gran abismo». Véase DILUVIO.

LO-AMMI

Heb. 3818 *Lo Ammí*, לֹא עַ ְ י = «no mi pueblo», como se explica en el contexto (Os. 1:9); Sept. *U laós mu*, Οὐ λαός μου; Vulg. *Non populus meus*; en el texto paralelo *Lo-Ammí*, לֹא־עַ ְ י (Os. 2:23), Sept. *u laô mu*, οὐ λαῷ μου; Vulg. *non populo meo*. Nombre simbólico dado por el profeta Oseas a su segunda esposa por indicación divina, como una señal del rechazo de Yahvé y la subsiguiente restauración de su pueblo, aludiendo a la cautividad babilónica (Os. 1:9; 2:23; comp. 2:1).

LO-RUHAMA

Heb. 3819 *Lo-Rujamah*, לֹא רֻחָמָה = «no compadecida»; Sept. *Uk eleemene*, Οὐκ ἠλεημένη; Vulg. *Absque misericordia*. Nombre simbólico de la primera hija de Oseas, puesto por indicación divina como un ejemplo de que nunca más se compadecería de la casa de Israel, llevada en cautiverio a Babilonia a causa de su idolatría (Os. 1:6; 2:23; cf. 2:1).

LOBO

Heb. 2061 *zeeb*, זְאֵב, llamado así por su fiereza o por su color amarillento; gr. 3074 *lykos*, λύκος = «lobo». Mamífero carnicero parecido a un perro pastor, de pelaje gris oscuro. Abundó mucho en las épocas primitivas y es todavía numeroso en Asia Menor. En Siria poblaba en particular los montes y bosques del Líbano. Los egipcios creían que Osiris tomaba a veces figura de lobo, por lo que lo tenían como símbolo de valor. Se han encontrado lobos momificados en Licópolis (Egipto). El lobo palestino es un poco menor que el europeo o asiático, no puede arrastrar un carnero ni matar a una persona. Se trata de una variedad de la especie europea, el *canis lupus*. El lobo palestino no caza en manadas, sino en solitario, porque encuentra presas fáciles, siendo que el invierno es más suave que en los países septentrionales. Aunque pertenece a la familia de los *cánidos*, no ladra, sino aúlla. Ya quedan pocos ejemplares, y menos en Cisjordania que en la Transjordania. Siempre ha sido el terror de los pastores del país, porque es más feroz que el chacal. Desde Ramat Hagolán en el norte de Israel, Ramot Manashé y Gilboa hasta el desierto de Judea, Neguev y Arabá en el sur, se estima que hay un centenar de lobos.

Los textos bíblicos que lo mencionan lo hacen casi siempre en lenguaje figurado como comparación, símbolo de crueldad y de peligro para los rebaños: carnívoro, salvaje y feroz (Gn. 49:27; Is. 11:6; Ez. 22:27; Mt. 7:15). Es, junto con el león y el leopardo, el emblema de la destrucción: «Benjamín es un lobo rapaz, que a la mañana devora la presa y a la tarde reparte los despojos» (Gn. 49:27). Los príncipes son como lobos que devoran la presa (Ex. 22:27; Jer. 5:6; Ez. 22:27) y derraman sangre.

De hábitos nocturnos, el lobo duerme de día y merodea durante la noche (Jer. 5, 6; Sof. 3:3; Hab. 1:8). Busca a las ovejas para darles muerte (Eclo. 13:17; Mt. 10:16; Lc. 10:3; Jn. 10:12). Por esta razón, los perseguidores son semejantes a lobos (Mt. 10:16; Hch. 20:29). En sentido figurado, la comparación con el lobo denota habilidad y violencia, p. ej., príncipes criminales (Ex. 22:27), falsos profetas disfrazados de corderos y con instinto depredador (Mt. 7:15; Hch. 20:29), y enemigos del pueblo de Dios (Mt. 10:16).

Es imposible hermanar lobos y corderos (Eclo. 13:21). Esto solo lo realizará la paz mesiánica que describe Is. 11:6; 65:25, metáfora de la paz universal y cósmica que dominará en todos los reinos del ser.

A. CABEZÓN MARTÍN

LOCO, LOCURA

Heb. 7696 *shagá*, גע , raíz prim. «arrebatar, ser o estar excitado por la locura, enloquecer, ser un loco o un demente»; 7697 *shiggaón*, ןעָ = «locura» (Jer. 25:16; 1, 38; 51:7; Ecl. 1:17, etc.); Sept. *manía*, μανία; 5528 *sakhal*, סכל, «portarse locamente»; 5530 *sakhal*, סָכָל = «necio, ignorante, insensanto, loco»; Sept. *moraínein*, μωραίνειν; en el NT gral. se usan los términos *maínesthai*, μαίνεσθαι o 3130 *manía*, μανία = «locura» (como en Jn. 10:20; Hch. 26:24; 1 Cor. 14:23); en 2 Pd. 2:16 la pralabra es 3913 *paraphronía*, παραφρονία, en el sentido de perder el juicio.

Persona demente que actúa como fuera de sí, privada de juicio y de uso de razón. También define una acción desmedida, inconsiderada o anómala (Dt. 28:34; 1 Sam. 21:13; Jn 10:20; 1 Cor. 14:23). Los trastornos mentales se presentaban y eran reconocidos como tales entre los antiguos hebreos y los pueblos de alrededor. La exaltación de ánimo producida por algún afecto, acontecimiento, disposición mental, gr. *manía*, μανία, era tenida en gran estima entre los antiguos, con una nota casi sagrada, por atribuir su misma excentricidad a la inspiración de los dioses. Algunos profetas hebreos distinguen claramente entre inspiración y locura, p.ej. Os. 9:7. La locura puede ser un castigo enviado por Dios para confundir la soberbia humana (Dt. 28:28; Is. 44:25; cf. Jer. 25:16; 51:7). Para el monoteísmo judío del Segundo Templo, la locura no podía ser sino obra del demonio, como se aprecia en el reproche lanzado contra Jesús: «Demonio tiene y está fuera de sí» (Jn. 10:20). Por loco también se entendía la persona arrebatada por una pasión que afectaba a sus facultades intelectuales, p. ej. el reproche de > Festo contra Pablo: «Estás loco, Pablo» ¡Las muchas letras te vuelven loco!» (Hch. 26:24, 25).

Con todo, había un tipo de locura o manía altamente estimada en Oriente; las personas que manifestaban estos síntomas eran tenidos por santos o individuos favorecidos por el Cielo. Esto podría explicar el comportamiento de David ante el rey filisteo Aquis, cuando fingió estar loco para salvar así la vida (1 Sam. 21:10-15). A esta misma mentalidad haría referencia el apóstol Pablo: «Con gusto toleráis a los locos, siendo vosotros sensatos» (2 Cor. 11:19).

Karl Jaspers diagnosticó al profeta > Ezequiel como una personalidad esquizofrénica. Tiene frecuentes visiones en las que actúa y participa (Ez. 1:1-3:15; 3:16a.-22ss; 8-11; 37:1-14; 40-48). Más que ningún otro profeta realiza acciones simbólicas y mímicas: batir palmas, bailotear. Es propenso al abatimiento, aunque otras veces se muestra casi insensible; pero lo que estos textos indican es solamente que Ezequiel tenía una sensibilidad especial, más fina y aguda que la de otros profetas (E. E. Broome, "Ezekiel's Abnormal Personality", en *JBL* 65 (1946) 277-92; K. van Nuys, "Evaluating the Pathological in Prophetic Experience", en *JBR* 21 (1953) 244-51; N. H. Cassen, "Ezekiel's Psychotic Personality: Reservations on the Use of the Couch for Biblical Personalities", en *The Word in the World*, F. L. Moriarty (Cambridge 1973) 59-70).

Los «ataques de locura» eran proverbiales (Prov. 26:18). Algunos estudiosos creen que Saúl presenta un cuadro patológico de locura, manifestada en su odio a David y sus ataques de ira: «Confiado y enérgico al principio, obtuvo importantes y decisivas victorias militares sobre los enemigos de Israel, pero cuando los problemas que se le planteaban se hicieron más difíciles y numerosos su propensión latente a los trastornos psíquicos se convirtió en enfermedad cada vez más patente» (G. Rosen). Véase LUNÁTCO, NECIO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Rosen, *Locura y sociedad* (Alianza, Madrid 1974).

A. ROPERO

LOD

Heb. 3850 *Lod*, לֹד, de sign. incierto; Sept. *Lod*, Λὸδ, escrito también Λὸδ (1 Cro. 8:12); *Lyddón*, Λυδδὼν, *Lodadí*, Λοδαδὶ y *Lodadid*, Λοδαδὶδ (Esd. 2:33; Neh. 7:37). Antigua ciudad cananea, a unos 18 km al sudeste de Jope, que fue fortificada y ocupada por los descendientes de Benjamín (1 Cro. 8:12). Al estar situada en el camino de Jerusalén a Jope tuvo cierta prosperidad. Unos 725 habitantes de allí regresaron del exilio en tiempos de Esdras (Esd. 2:33; Neh. 7:37; 11:35). En el NT se la conoce como > Lida (Hch. 9:32-33). Véase LIDA.

J. M. DÍAZ YANES

LODEBAR

Heb. 3810 *Lo debar*, לֹא דְבָר = «sin pastos» (2 Sam. 17:27); Sept. *Lodabar*, Λωδαβὰρ; escrito *Lo debar*, ל דְבָר en 2 Sam. 9:4, 5; Sept. *Lodabar*, Λωδαβὰρ. Localidad de Galaad, patria de > Maqir, hijo de > Amiel, en cuya casa estuvo > Mefiboset (2 Sam. 9:4, 5; 17:27). Es probable que se trate de Debir o Lidbir (Jos. 13:26). Identificada prob. con Umm y Dabar, al sur del wadi el-'Arab, al este del Jordán. Véase DEBIR.

LOG

Heb. 3849 *log*, לֹג, prob. «cavidad profunda»; Sept. *kotyle*, κοτύλη; Vulg. *sextarius*. Medida para líquidos que equivale a alrededor de medio litro. Era la medida de capacidad más pequeña entre los hebreos (Lv. 14:10, 12, 15, 21, 24). Su equivalencia al *sextarius* romano era solo aproximativa. Se ha encontrado el término *log* entre los textos de Ugarit.

LOGIA

Gr. *logia*, λόγια, pl. de *logion*, λόγιον = «sentencia». Término teológico que designa un dicho aislado atribuido a Jesús por la tradición y que no consta en los Evangelios canónicos, como p.ej. Hch.

20:35: «Tener presente las palabras del Señor Jesús, que dijo: Más bienaventurado es dar que recibir». En los varios intentos de resolver la cuestión sinóptica se ha acudido a una supuesta colección de sentencias, que recibe el nombre de fuente de los «logia».

LOGOS

Gr. 3056 *logos*, λόγος, «verbo, palabra, razón, pensamiento», denota aquello que es «inteligente e inteligible». Aparece 330 veces en el NT; indica las Escrituras y la verdad proclamada (Hch. 16:6; 17:11; Gal. 6:6; Fil. 1:14; 1 Tes. 1:6; 1 Pd. 2:2, 8; 3:1; 2 Pd. 3:7; 1 Jn. 2:7; Ap. 3:8), y lo que es más significativo, a Jesús como la encarnación de «el Logos» (*ho Logos*, ὁ Λόγος, Jn. 1:1-18), llamado también «Logos de vida» (1 Jn. 1:1) y «Logos de Dios» (Ap. 19:13).

1. El Logos en la cultura griega.
2. El Logos en el judaísmo tardío.
3. El Logos en el cristianismo primitivo.

I. EL LOGOS EN LA CULTURA GRIEGA. Las raíces culturales y religiosas de este término se encuentran en la cultura griega y en la tradición judeo-helenística. La teoría del *logos* aparece por vez primera en Heráclito (siglo VI a.C.), y es indudablemente por esta razón que fue considerado por San Justino como un cristiano antes de Cristo entre los filósofos griegos (*Apol*. I, 46). A partir de Heráclito se atribuyó al *logos* en gran parte de la cultura griega (aunque no en Platón ni en Aristóteles) la función de principio universal que anima y gobierna el mundo. Reaparece en los escritos de los estoicos, y son ellos particularmente quienes lo desarrollan. En ellos la doctrina del logos se convirtió en el concepto central del pensar y del hablar recto (*lógica*), la fuente de las reglas de acción moral (*orthos logos*). Para Séneca, todas las cosas son hechas de la materia y de Dios. «Dios las gobierna, y rodeándolo le siguen como a su rector y guía. Pero quien hace, que es Dios, es más poderoso y más excelente que la materia, que recibe la operación de Dios. El lugar que Dios tiene en este mundo, lo tiene el alma en el hombre. Lo que es allí la materia, es en nosotros el cuerpo; que sirvan, pues, los peores a los mejores». Dios, en cuanto principio activo de la materia, es el *logos*, que está en ella y lo organiza todo. Por un lado está la materia y por otro el *logos*, razón o Dios, principio pasivo y principio activo respectivamente. El *logos* divino gobierna y ordena la materia, no como principio extrínseco a ella, sino intrínseco, que produce y contiene cuanto nace en la naturaleza según «razones seminales». En cuanto el *logos* es el germen del que se desarrolla todo lo demás, es llamado «logos seminal» (*logos spermatikós*), doctrina que aparecerá con más o menos modificaciones en Filón, Justino, Tertuliano, Plotino y a través de este llegará a San Agustín y hasta San Buenaventura. Para el neoplatónico Plotino, el *logos* es el principio o *arkhé* (*Enéadas*, 111, 3.4), la forma racional de lo real, la realidad que fluye del *nus*, de la inteligencia, raíz de toda la realidad (111, 2, 2).

II. EL LOGOS EN EL JUDAÍSMO TARDÍO. El Evangelio de Juan se alimenta de esta tradición por vía de la doctrina filosófico-religiosa de > Filón de Alejandría, cuya originalidad radica en reformar la filosofía griega tradicional adaptándola a las exigencias de la Palabra de Dios y en su preocupación por presentar a los griegos la fe judía de tal forma que les resultase aceptable. A diferencia de los estoicos, el *logos* en Filón será entendido dentro de un marco espiritual, como razón inmaterial más que como razón material cósmica; es una realidad distinta e inferior que «participa» de la razón divina, pues Dios es el todo otro: «Dios está solitario, separado, porque es único y nada semejante a él». El *logos* es el más antiguo de los seres; es el hijo primogénito de Dios;

es su imagen, pero inferior al Padre, se halla en la frontera que separa la creación de lo creado. No es ingénito como el Padre, ni engendrado como nosotros, sino intermedio entre los dos extremos.

Hacía tiempo que el judaísmo tardío venía especulando sobre la *Sabiduría de Dios*, en gr. *Sophía tu Theû*, concebida como un atributo divino personificado, que está junto a Dios y gracias a la cual Dios crea el mundo (Prov. 3:19; 8:22-36; Sab. 7:22-26; 8:5; 9:2; Eclo. 1:1-10; 24:1-14; cf. Gn. 1:3; Sal. 33:6). A veces parece atribuir a la palabra acción por sí misma, aunque no independiente de Yahvé (cf. Is. 55:11; Zac. 5:1-4; Sal. 107: 20; 147:15). La sabiduría mora entre los hombres, aunque estos la rechacen muchas veces (cf. Eclo. 24:8-10ss; Sab. 9:1; 18:14ss; etc.).

III. EL LOGOS EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO. Antes de la redacción actual del cuarto Evangelio, ya se había creado en la comunidad cristiana el himno en el que se habla del Logos divino mediador de la creación y hecho carne. En las cartas de San Pablo la teología del *Logos* deja sentir su influencia, p.ej. cuando llama a Cristo «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor. 1:24) e «imagen de Dios» (2 Cor. 4:4). Es más evidente en la carta a los Colosenses (1:15ss); y por encima de todo, en la carta a los Hebreos, donde la teología del *Logos* carece solo del término en sí, que finalmente aparece en San Juan.

Con la asunción de la categoría *Logos*, la comunidad cristiana hizo suyo, sin duda alguna, un concepto que había surgido en el contexto cultural helenista, pero encuadrado ya en una perspectiva filosófico-religiosa por Filón y cargado de aspectos sapienciales de la especulación religiosa judía. Al ser adoptado por el cristianismo, el *Logos* deja de tener el significado estoico que con tanta frecuencia tenía para Filón: no es el poder impersonal que sostiene el mundo, ni la ley que lo regula; el Logos es la Palabra de Dios —en línea con la tradición del Libro de Prov. y Sabiduría—, pero va más allá, al declararse que desde toda la eternidad estaba en Dios y era Dios. Al confesar la realidad divina del *Logos* y al afirmar que ha puesto su morada entre los hombres, el cristianismo dio al concepto un valor sustancialmente distinto del que tenía en la especulación religiosa judía y filosófica filoniana, decididamente antignóstico. «El *Logos* se hizo carne» (Jn. 1:14). El *Logos, ho Logos*, no es inferior al Padre; es Dios, *ho Theós*, en íntima unidad con el Padre, con igual peso ontológico, aunque distinto como persona (1:1; 10:30). Para Filón, la encarnación del *Logos* carecía absolutamente de significado, tanto como su identificación con el Mesías; para San Juan, por el contrario, el *Logos* aparece a la entera luz de una personalidad concreta y viviente; es el Hijo de Dios, el Mesías, Jesús de Nazaret. La contemplación del hombre Jesús, el Cristo, equivale a la contemplación de Dios Padre: «Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn. 14:9). Esto lleva al creyente a exclamar con fe ante Jesús como Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn. 20:28). La confesión del Logos divino, de su identidad y de su relación con el Padre en el Espíritu, tiene su raíz y pasa a través de la contemplación del Verbo hecho carne. La comunidad cristiana en la que surgió esta confesión y el autor de la redacción actual del cuarto Evangelio alcanzaron al Logos del que hablan, pasando por la meditación profunda del misterio de Jesucristo y de su significado respecto a la historia del hombre y del cosmos entero. Véase DEMIURGO, ENCARNACIÓN, GNOSTICISMO, JESUCRISTO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Fries y B. Klappert, “Logos. Palabra”, en *DTNT*, III, 251-275; J.L. Espinel, “Logos”, en *DTDC*, 841-852; W. Kohlhammer “Logos”, en *TWNT* IV 69-l40; R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan*, I (Herder 1980); H. Ritt, “λ[illegible]γος, *logos*, palabra», en *DENT* II, 69-79; R. Vázquez, “Génesis del logos en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano”, en *Estudios*. Inst. Tecn. Aut. de México 1 (1984), 83-100.

A. ROPERO

LOHES. Ver HALOHES

LOIDA

Gr. *Loís*, Λωΐς, de origen incierto. Judía piadosa, abuela de Timoteo, no por parte del padre, que era griego, sino de la madre, por lo que la versión siríaca traduce «madre de la madre». El apóstol Pablo la alaba por su fe (2 Ti. 1:5).

LOMOS

1. Heb. gral. en forma dual 2504 *jalatsáyim*, חֲלָצַיִם = «lomos», en cuanto sede de la fuerza y el vigor (Job 38:3; 40:7; Is. 5:27; 32:1); o simplemente, parte del cuerpo humano (Job 31:20; Jer. 30:6); por eufemismo, «poder generador» de que proceden los descendientes (Gn. 35:11; 46:26; Ex. 1:5; 1 R. 8:19; 2 Cro. 6:9; Sal. 132:11); ac. *hinsa*; Vulg. *lumbi*.

2. Heb. 4975 *mothen*, מֹתֶן, de una raíz inusitada que sign. «ser delgado», prop. «cintura, lomo», pl. *mothenáyim*, מָתְנַיִם = «lomos», asiento de la fuerza.

3. Gr. 3751 *osphýs*, ὀσφύς, usado en sentido natural (Mt. 3:4; Mc. 1:6); como sede del poder generativo (Hch. 2:20; Heb. 7:5, 10); y como figura y metáfora, en el sentido de disposición para el servicio activo y el buen comportamiento (Lc. 12:35; Hch. 2:30; Ef. 6:14); por ceñirse «los lomos de la mente» (1 Pd. 1:13) se entinde el estado de alerta necesario para la sobriedad y para dirigir la propia esperanza de una manera perfecta.

Para los hebreos, así como para otros pueblos de la antigüedad, en la región lumbar, que se encuentra entre las costillas y la cadera, se concentraba el vigor del hombre y del animal (Job 40:16; Prov. 31:17). Por eso, «herir los riñones» significaba quitar la fuerza (Dt. 33:11).

Para emprender labores o actividades que requerían un esfuerzo especial, se ceñían los lomos por la cintura (1 R. 18:46; 2 R. 4:29; 9:1; Prov. 31:17). A la hora de hacer penitencia o manifestar dolor por una pérdida, se ceñían los lomos con un cilicio (Gn. 37:34; 1 R. 20:31, 32; Sal. 66:11; Is. 20:2; 32:11; Jer. 48:37; Am. 8:10).

El cordero pascual había de comerse ceñidos los lomos, prestos para el servicio de Dios (Ex. 12:11), como Jeremías a la hora de transmitir el mensaje divino (Jer. 1:17). La misma actitud y disposición recomienda Jesús a sus discípulos, que debe tener ceñidos los lomos y encendida la lámpara (Lc. 12:35). Del Mesías se dice que «la justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad lo será de su cintura» (Is. 11:5). Véase RIÑONES.

A. LOCKWARD

LONGINOS

Nombre dado por la literatura cristiana apócrifa al soldado que «abrió el costado [de Jesús] con una lanza» (Jn. 19:34), según consta en la tradición consignada por primera vez en las *Actas de Pilato* (siglo V). Otra tradición muy posterior afirma que el soldado era ciego y recobró la vista gracias a una gota de la preciosa sangre que salía a borbotones de la herida del costado de Jesús. En este caso el nombre vendría, por etimología popular, del gr. *lonkhe*, λόγχη = «lanza»; Longinos vendría a significar «lancero». A finales del siglo VI fue venerada en Jerusalén una lanza que supuestamente perforó el cuerpo de nuestro Salvador. En el año 615, Jerusalén fue tomada por un teniente del rey persa Cosroes. La punta de la Lanza, que estaba partida, fue donada el mismo año a Nicetas, quien la

llevó a Constantinopla y la depositó en la iglesia de Santa Sofía, que su vez fue regalada siglos después por Baldwin a San Luis (en 1244), quien la engarzó con la Corona de Espinas en la Sainte Chapelle. Durante la Revolución francesa estas reliquias fueron trasladadas a la Biblioteca Nacional de París y, aunque la corona se ha preservado hasta nuestros días, la lanza desapareció.

LOSADO

Heb. 7531 *ritspah*, רִצְ ָה, org. «piedra» caliente utilizada para cocer el pan, de donde pasó a significar «pavimento» (2 Cro. 7:3; Est. 1:6; Ez. 40:17, 18; 42:3), como el término cognado *martsepheth*, מַרְצֶפֶת = «suelo de piedra» (2 R. 16:17). En *Ester* describe el piso de mosaicos, construido con diversas clases de piedra, en el atrio del jardín del palacio del rey Asuero, en Susa (Est. 1:6).

En Jn. 19:13 se designa con el nombre de *lithóstrotos*, λιθ□στρωτος, que inmediatamente es explicado por el equivalente hebreo > *Gabbatha*.

LOT

Heb. 3876 *Lot*, לט = «cubierto, escondido»; Sept. y NT *Lot*, Λ□τ; Josefo, *Lotos*, Λ□τος. Hijo de Harán, el hermano de Abraham, y nieto de Taré, padre de Abraham, todos ellos naturales de Ur, cerca de Babilonia; acompañó a su tío desde Mesopotamia a Canaán (Gn. 11:31; 12:5). Lot estuvo entre los que Taré sacó de Ur de los caldeos para ir a la tierra de Canaán. Cuando Taré murió en Harán, continuó el viaje con Abraham (Gn. 11:27-31).

Dueños de grandes rebaños, los pastores de ambos empezaron a querellarse por los pastos y el agua. Abraham le aconsejó tomar rumbos separados y lo invitó a que eligiera los pastos que quisiera. Egoístamente, Lot eligió el fértil valle del Jordán y fue plantando sus tiendas más y más cerca de Sodoma, hasta que finalmente pasó a residir allí. Durante la campaña de Quedorlaomer y de sus aliados contra las cinco ciudades «sobre el Jordán», Sodoma incluida, Lot fue hecho prisionero. Debió su liberación al valor y habilidad de Abraham (Gn. 13:2-14:16).

Dos ángeles le fueron enviados para advertirle de la destrucción de Sodoma. Esa misma noche los habitantes de la ciudad manifestaron su degradación faltando a las leyes sobre la hospitalidad exigiendo a Lot que les entregara sus dos invitados para viles propósitos (Gn. 19:4, 5). Lot intercedió en nombre de sus huéspedes de acuerdo con sus deberes de anfitrión, muy sagrados en Oriente. Entonces ofreció a los sodomitas sus dos hijas, pero ellos se negaron, y como estaban a punto de infligir violencia a Lot, los dos ángeles intervinieron, introdujeron a Lot en su casa y ocasionaron una ceguera a aquella gente perversa, impidiéndoles así encontrar la puerta de la casa. Luego los ángeles aconsejaron a Lot que dejara la ciudad de inmediato con su familia y sus pertenencias. Sus futuros yernos se negaron a creerle, por lo que abandonó la ciudad con su mujer y sus dos hijas. En la huida, su mujer, al volverse a mirar hacia Sodoma, fue atrapada en el diluvio de fuego y quedó convertida en una estatua de sal. Lot huyó con sus dos hijas hacia las montañas, donde habitaron en una cueva (Gn. 19:6-29).

Lo último que se sabe de la vida de este patriarca está relacionado con el intercambio incestuoso con sus dos hijas. El resultado fue el nacimiento de Moab y Amón, padres de los futuros y más enconados enemigos de Israel (Gn. 19:31-38). Este último suceso cierra la historia de Lot. Su nombre, sin embargo, aparece de nuevo en la expresión «los hijos de Lot» referido a los moabitas (Dt. 2:9) y a los amonitas (Dt. 2:19), o a ambos (Sal. 83:8). En el NT, Cristo se refiere a la

destrucción de Sodoma con la expresión «en los días de Lot» (Lc. 17:28, 29). También se habla de la salvación del «justo Lot» (2 Pd. 2:6-8). Sobre la mujer de Lot se habla en Sab. 10:8 y Lc. 17:32, como una advertencia sobre no volver atrás una vez iniciado el camino de la salvación.

LOTÁN

Heb. 3877 *Lotán*, לֹטָן = «cubierta»; Sept. *Lotán*, Λωτάν. Primogénito de Seír el horita, príncipe o jefe de tribu idumea anterior a la supremacía de los descendientes de Esaú (Gn. 36:20, 29; 1 Cro. 1:38). Fue padre de > Hori y > Hemam u Honam, y hermano de > Timna (Gn. 36:22; 1 Cro. 1:39), quien fue concubina de > Elifaz, hijo de Esaú (Gn. 36:12).

LUCAS

Gr. del NT 3065 *Lukâs*, Λουκᾶς, prob. un hipocorístico de *Lukanós*, Λουκανός, lat. *Lucanus*, como Apolo de *Apolonius*. El nombre «Lucas» parece haber sido desconocido antes de la era cristiana, pero *Lucanus* es común en inscripciones, y se encuentra al comienzo y al final del Evangelio en algunos manuscritos latinos antiguos. La contracción de *–anós*, -ανός en *–âs*, –ᾶς parece ser característica de los nombres de esclavos, y algunos han inferido de esto que Lucas era un liberto o esclavo liberado, sospecha que se confirma en su profesión de médico, ya que la práctica de la medicina entre los romanos estaba confiada en gran medida a los esclavos, aunque había excepciones, por lo que es insuficiente para una teoría sobre el *status* social de Lucas. Lo único cierto es que por su profesión era un hombre de educación superior y de cultura amplia. También se ha sugerido que puede ser abreviatura de *Lukiliós*, Λουκιλιός, lat. *Lucilius*, o de *Lucianus* o *Lucius*, que algunos quieren identificar con el Lucio de Hechos 13:1 o con el mencionado en Romanos 16:21.

Autor del tercer Evangelio y de los Hechos de los apóstoles, según una consagrada tradición del siglo II; amigo, colaborador (*synergós*, συνεργός) y compañero de Pablo durante su encarcelamiento en Roma (Flm. 24), sin duda es el «médico amado», asociado con Demas, que une sus saludos a los del apóstol Pablo en las epístolas escritas desde Roma a la Iglesia en Colosas (Col. 4:14) y a Filemón (Flm. 24).

De Lucas solo sabemos lo que podemos deducir de las pocas notas autobiográficas de sus escritos y de las cartas de Pablo. Una tradición muy antigua y plausible sostiene que era natural de Antioquía de Siria (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* III, 4 6). De hecho, el autor de los Hechos conocía a fondo la iglesia de Antioquía y tenía un interés especial por ella (Hch. 6:5; 11:19-27; 14:18-21, 25; 15:22, 23, 30, 35; 18:22).

No era judío, sino gentil. San Pablo lo separa de los de la circuncisión, *hoi ek peritomês*, οἱ ἐκ περιτομῆς (Col. 4:11-14), y su estilo literario prueba que era griego. De ahí que no se le pueda identificar con > Lucio, el profeta de Hch. 13:1, ni con el Lucio de Ro. 16:21. No era, como creía Epifanio, uno de los setenta discípulos, ni tampoco, como afirmaban otros, el compañero de Cleofás en el viaje a Emaús tras la resurrección de Cristo. Tenía un gran conocimiento de la versión griega de los Setenta y de las tradiciones judías, que adquirió o bien como prosélito judío (San Jerónimo) o bien después de hacerse cristiano, a través de sus estrechas relaciones con los apóstoles y discípulos. El estilo y el nivel de su expresión griega son de los más elevados del NT; el universalismo de la salvación constituye en sus escritos un dato central.

Era médico de profesión, lo que implicaba una educación liberal. Su formación se evidencia por

su preferencia por términos médicos. Plummer sugiere que pudo haber estudiado en la famosa escuela de Tarso, rival de Alejandría y Atenas, y posiblemente conoció allí a San Pablo. De su íntimo conocimiento del Mediterráneo oriental se ha conjeturado que había acumulado experiencia como médico a bordo de un barco. Es interesante observar la diferencia existente entre su relato y el de Marcos acerca de la mujer enferma con flujo de sangre (Lc. 8:43; Mc. 5:26). Lucas diagnostica la enfermedad como incurable, en tanto que Marcos subraya la impotencia de los médicos.

Aparece por primera vez en los Hechos en Tróade (16:8ss.), donde se reúne con San Pablo y, tras la visión, cruza con él a Europa como evangelista, desembarcando en Neápolis y continuando en Filipos, «persuadidos de que Dios nos había llamado para evangelizarles» (v. 10, se da aquí una transición a la primera persona del plural), lo que da a entender que formaba parte de los evangelistas. Estaba presente en la conversión de Lidia y sus allegados, y se alojó en su casa. Junto con San Pablo y sus compañeros fue reconocido por el espíritu pitón: «Nos seguía a Pablo y a nosotros gritando: Estos hombres son siervos del Dios Altísimo, que os anuncian un camino de salvación» (v. 17). Vio a Pablo y Silas detenidos, arrastrados ante los magistrados romanos, acusados de alborotar la ciudad, «siendo judíos», azotados con varas y echados a prisión. Lucas y Timoteo escaparon, probablemente porque no parecían judíos (el padre de Timoteo era gentil).

Cuando Pablo partió de Filipos, Lucas se quedó, con toda probabilidad para continuar el trabajo de evangelista. En Tesalónica, el Apóstol recibió una ayuda pecuniaria muy apreciada de Filipos (Fil. 4:15, 16), sin duda por los buenos oficios de Lucas. No es improbable que este permaneciera en Filipos todo el tiempo que Pablo estuvo predicando en Atenas y Corinto, y mientras viajaba a Jerusalén y de vuelta a Éfeso, y durante los tres años en los que el Apóstol estuvo ocupado en Éfeso. Cuando Pablo volvió a Macedonia, se reunió de nuevo con Lucas en Filipos, y allí escribió su Segunda Epístola a los Corintios. San Jerónimo cree que es muy probable que Lucas sea «el hermano cuyo renombre a causa del Evangelio se ha extendido por todas las Iglesias» (2 Cor. 8:18), y que fue uno de los portadores de la carta a Corinto. Poco después, cuando San Pablo volvió de Grecia, Lucas le acompañó de Filipos a Tróade, y con él hizo el largo viaje por la costa descrito en Hechos 20. Subió a Jerusalén, estuvo presente en el tumulto, vio el ataque al Apóstol, y le oyó hablar «en lengua hebrea» desde la escalera exterior de la fortaleza Antonia a la silenciosa multitud. Luego contempló a los enfurecidos judíos, en su impotente rabia, agitando sus vestidos, vociferando y arrojando polvo al aire. Podemos estar seguros que fue un visitante asiduo de San Pablo durante los dos años de prisión en Cesarea. En ese período pudo muy bien familiarizarse con las circunstancias del deceso de Herodes Agripa I, quien había muerto allí «comido por los gusanos» (*skolekóbrotos*), y prob. debió informarse mejor del asunto que Josefo. Se le dieron amplias oportunidades, «después de haber investigado diligentemente todo desde el principio», en relación con el Evangelio y los primeros Hechos, para escribir ordenadamente lo que había sido transmitido por los «que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra» (Lc. 1:2, 3).

Cuando Pablo apeló al César, Lucas y Aristarco le acompañaron desde Cesarea, y estuvieron con él durante el tempestuoso viaje de Creta a Malta. De allí continuaron hasta Roma, donde, durante los dos años en que San Pablo estuvo en prisión, Lucas estuvo frecuentemente a su lado, aunque no continuamente, pues no se le menciona en los saludos de la Epístola a los Filipenses. Estaba presente cuando se escribieron las Epístolas a los Colosenses, Efesios y Filemón, y se le menciona en los saludos dados en dos de ellas: «Os saluda Lucas, el médico amado» (Col. 4:14; cf. Film. 24). San Jerónimo sostiene que fue durante esos dos años cuando se escribieron los Hechos.

No tenemos información sobre Lucas durante el intervalo entre los dos encarcelamientos romanos de Pablo, pero debe haber conocido a varios de los apóstoles y discípulos durante sus diversos viajes. Se mantuvo junto a Pablo durante su última prisión, pues el Apóstol, escribiendo por última vez a Timoteo, dice: «He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera... Apresúrate a venir hasta mí cuanto antes, porque me ha abandonado Demas por amor a este mundo... El único que está conmigo es Lucas» (2 Ti. 4:7-11). Vale la pena señalar que en los tres lugares en que se le menciona en las Epístolas (Col. 4, 14; Flm. 24; 2 Ti. 4:11), se le nombra junto a Marcos (cf. Col. 4:10), el otro evangelista que no era un apóstol, y está claro a partir de su Evangelio, que estaba muy familiarizado con el Evangelio según San Marcos; y en los Hechos da todos los detalles de la liberación de Pedro, lo que ocurrió en casa de la madre de Marcos, y el nombre de la muchacha que acudió a la puerta cuando Pedro llamó. Debe haberse reunido con frecuencia con Pedro, y puede haberle ayudado a redactar su Primera Epístola en griego, que presenta muchas reminiscencias del estilo lucano. Tras el martirio de San Pablo, prácticamente todo lo que sabemos de él se contiene en el antiguo «*Praefatio vel Argumentum Lucae*», que se remonta a Julio Africano, quien nació hacia el año 165. Este afirma que era soltero, que escribió el Evangelio en Acaya, y que murió a la edad de setenta y cuatro años en Bitinia (probablemente un error del copista por Beocia), lleno del Espíritu Santo. Epifanio dice que predicó en Dalmacia (donde hay una tradición a ese respecto), Galia (¿Galacia?), Italia y Macedonia. Como evangelista debió sufrir mucho por la fe, pero se discute si efectivamente murió mártir.

Lucas es representado siempre por el ternero o buey, el animal del sacrificio, porque su Evangelio comienza con el relato de Zacarías, el sacerdote, padre de Juan el Bautista. Es llamado pintor por Nicéforo Calixto (s. XIV), y por el Menologio de Basilio II (año 980).

Es uno de los autores más extensos del NT. Su Evangelio es considerablemente más largo que el de Mateo, y sus dos libros son aproximadamente tan amplios como las catorce epístolas paulinas; y los Hechos superan en longitud a las siete Epístolas Católicas y al Apocalipsis. El estilo del Evangelio es superior a cualquier otro escrito del Nuevo Testamento, excepto la carta a los Hebreos. Es el más literario de los Evangelios, el más versátil de todos los escritores del NT. Su gran dominio del griego se demuestra por la riqueza de su vocabulario y la libertad de sus construcciones.

S. CARRILLO ALDAY

LUCAS, Evangelio de

El Evangelio según san Lucas, el más extenso de los cuatro, es la primera parte de la gran obra que comprendía originalmente el tercer Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Lucas es ciertamente un investigador; pero ante todo, un teólogo cuya reflexión doctrinal se sitúa entre Marcos-Mateo y Juan.

1. Autor.
2. Fecha y lugar de publicación.
3. Fuentes.
4. Destinatarios.
5. Propósito y tema.
6. Lugar y estilo.
7. Contenido.

8. San Lucas y Josefo.

9. Teología.

I. AUTOR. Los argumentos a favor de la autoría de Lucas, el «médico amado», descansan en una larga tradición tan temprana como el fragmento de Muratori, escrito antes del 170 d.C., donde se dice que el tercer Evangelio fue escrito por Lucas el médico, colaborador de Pablo: «El tercer libro del Evangelio es según Lucas. Lucas el conocido médico, lo escribió en su propio nombre». Igualmente, el Prólogo Romano (160-180 d.C.) atribuye a Lucas el evangelio que lleva su nombre. El testimonio de Ireneo, cerca del año 202, es igualmente decisivo: «Lucas, compañero de Pablo, consignó en un escrito lo que aquel había predicado» (*Lukâs dé ho akóluthos Paúlu to hyp' ekeíknu keryssómenon euangelion en biblío katétheto*, Λουκ�ς δ� � �κ�λουθος Πα�λου τ� �π' �κε�νου κηρυσσ�μενον ε�αγγ�λιον �ν βιβλ�� κατ�θετο, *Adv. Haer*. 3, 1, 1). Los escritos de Tertuliano contra Marción, cerca del 207, abundan en referencias a este Evangelio y, con Ireneo, afirma que fue escrito bajo la supervisión directa de Pablo (*Adv. Marc.* 4, 2; 4, 5). Otro tanto dice San Jerónimo: «Lucas, médico de Antioquía, no ignoraba el griego. Era un seguidor de Pablo y compañero en todos sus viajes y escribió el Evangelio». También, a comienzos del siglo IV, Eusebio decía: «Lucas, antioqueño de raza, médico de profesión, había sido compañero de Pablo por largo tiempo y había conocido a los restantes apóstoles. Nos dejó en dos libros divinamente inspirados [*theópneusta biblía*, θε�πνευστα βιβλ�α], a saber, el Evangelio y Hechos, ejemplos del arte de sanar almas que él había aprendido de ellos [*tes ton allon apostolon homilías ophelemenos*, τ�ς τ�ν �λλων �ποστ�λων �μιλ�ας �φελημ�νος]» (*Hist. Eccl*. 3, 4).

En cuanto al testimonio interno se cuenta que el vocabulario empleado es en ocasiones médico, lo que parece confirmar que el autor es Lucas. P. ej.: «el demonio, derribándole...» (Lc. 4:35); «una gran fiebre» (Lc. 4:38; cf. Mt. 8:14; Mr. 1:30); «un hombre lleno de lepra» (Lc. 5:12; cf. Mt. 8:2; Mc. 1:40); el caso clínico del endemoniado es descrito en Lc. 8:26-36 con detalles inexistentes en Mc. 5:1-16 o en Mt. 8:28-34: este hombre era poseído por muchos demonios, y de ello hacía mucho tiempo; el desventurado no vestía ropa, ni moraba en una casa; exclamó a gran voz; era atado con cadenas pero tenía tanta fuerza que las rompía y era impelido por el demonio a los desiertos; los testimonios relatan cómo fue sanado. Además, Lucas habla de los médicos con un poco más de indulgencia que Marcos (Mr. 5:26). Finalmente, destaca que el buen samaritano vendó las llagas del herido poniendo aceite y vino (Lc. 10:34; cf. Hobart: *Medical Language of St. Luke.* Gorgias Press, 2004, org. 1882).

Además, hay que tener en cuenta la unidad de autoría entre *Lucas* y *Hechos*. Ambos están dedicados a un mismo personaje: Teófilo. *Hechos* hace referencia al primer tratado, es decir, el Evangelio. Ambos tienen un lenguaje y un estilo muy similares. Los dos presentan un interés común: universalismo, mujeres, apologética, etc. *Hechos* está compuesto en base al Evangelio de Lucas.

Hay evidencias de que el autor fue compañero de Pablo durante sus viajes. Puede notarse en varios pasajes de Hechos que aparece la primera persona del plural del pronombre personal «nosotros», en lugar de la tercera persona; lo que sugiere que el autor de estas secciones fue un testigo presencial y, por lo tanto, compañero de viaje de Pablo. La evidencia acumulada en favor de Lucas como autor es tan fuerte como cualquiera pueda razonablemente esperar.

II. FECHA Y LUGAR DE PUBLICACIÓN. Dos extremos marcan los límites del tiempo en que fue escrito el Evangelio de Lucas. Debió haber sido antes de que se escribiera *Los Hechos*, y posterior

al desarrollo del cristianismo que había llegado al punto de atraer con especial atención a un investigador gentil como era Teófilo. Así, el libro de *Los Hechos* fue compuesto probablemente antes de que terminara el primer encarcelamiento de Pablo en Roma, debido a que el repentino final del libro indica que el autor no tenía nada más que decir (Hch. 28:30-31). Ireneo afirma que Lucas escribió después de la muerte de Pablo. Teniendo en cuenta que Lucas conoce y se sirve del evangelio de Marcos, se puede suponer, como fecha probable de última redacción del evangelio, la década del 75 al 85 d.C.

En cuanto al lugar de origen, se piensa en alguna ciudad evangelizada por Pablo, ya sea en el Asia Menor, o en Macedonia o Grecia. Un Prólogo del siglo II dice que Lucas redactó su evangelio en Grecia (Acaya), donde murió.

III. FUENTES. La información en cuanto a sus fuentes las da el mismo Lucas al comienzo de su Evangelio (Lc. 1:1-4). No afirma ser testigo de los hechos que va a narrar, al contrario, confiesa que para ello recurrió a los «testigos oculares y ministros de la Palabra». Con honestidad dice haber investigado diligentemente cada detalle (*parekolythekoti ánothen pasin akribôs*, παρηκολυθηκ□τι □νωθεν π□σιν □κριβ□ς) desde los orígenes para determinar la verdad del relato de las cosas (*pragmaton*, πραγμ□των) en las cuales su destinatario ya había sido instruido (*peplerophoremenon*, πεπληροφορημ□νων). Tenía, por tanto, dos fuentes de información: la enseñanza oral (*katekhethes*, κατηχ□θης, cf. Hch. 18:25) o tradición (*parédosan*, παρ□δοσαν) de los testigos oculares y ministros de la Palabra (1:2), y algunos documentos escritos a partir de las palabras de los testigos oculares que circulaban por las comunidades primitivas.

1. *Fuentes propias*. Lucas tiene mucho material que le es propio y equivale más o menos al 40% del escrito:

- La infancia de Juan el Bautista y de Jesús.

- Himnos y cánticos: Benedictus, Magnificat, Gloria in excelsis, Nunc dimittis.

- Parábolas: Los deudores (7:41-43); el buen samaritano (10:25-37); las súplicas del amigo del viajero (11:5-8); el rico insensato (12:16-21); la higuera estéril (13:6-9); la gran cena (14:16-24); la dracma perdida (15:8-16); el hijo pródigo (15:11-32); el mayordomo infiel (16:1-13); el rico y Lázaro (16:19-31); el siervo inútil (17:7-10); la viuda inoportuna (18:1-8); el fariseo y el publicano (18:9-14); las diez minas (19:11-27).

- Milagros: la pesca milagrosa (5:1-11); el hijo de la viuda de Naín (7:11-17); la curación de la mujer encorvada (13:10-17); la curación del hombre hidrópico (14:1-6); la curación de los diez leprosos (17:11-19); la curación de la oreja del siervo del sumo sacerdote (22:47-51).

- Otro material propio de Lucas: el relato del nacimiento de Juan el Bautista (1:5-25, 57-80); el nacimiento de Jesucristo desde el punto de vista de María (1:26-56 con 2:1-20); infancia y niñez de Jesús (2:21-52); la genealogía que asciende a Adán (3:23-38); el discurso sobre Isaías 61:1 en la sinagoga de Nazaret (4:16-30); el llamamiento especial de Pedro (5:8-10); la conversión de la mujer pecadora en la casa de Simón (7:36-50); su rechazo por los samaritanos (9:51-56); el envío de los setenta —en Perea— (10:1-20); los afanes de Marta (10:38-42); el ejemplo de los galileos asesinados por Pilatos (13:1-5); las enseñanzas sobre el discipulado (14:25-35); la bendición de Zaqueo (19:1-10); la disputa de los discípulos en el aposento alto (22:24-30); el sudor de sangre en el huerto (22:44); la vista de la causa de Jesús delante de Herodes (23:5-12); las mujeres que lamentaban en el camino al Calvario (23:27-31); la intercesión «Padre perdónalos» (23:34); la

conversión del ladrón arrepentido (23:39-43); la conversación en el camino de Emaús (24:13-35); detalles de la presentación del Resucitado a los apóstoles y las enseñanzas sobre la palabra profética (24:36-49); la > Ascensión (24:50-53).

Se cree que entre las fuentes propias de Lucas se cuenta la comunidad judeocristiana de Jerusalén, caracterizada por un ambiente sapiencial y pietista, a la que el evangelista debe su especial interés por la Ciudad Santa y el Templo, el Espíritu, Juan el Bautista, Israel y las naciones, y la crítica de la riqueza y del poder (F. Manns, "Un document judéo-chrétien: la source propre à Luc", *BibOr* 38 (1996 43-62).

2. *Fuentes literarias*. Que Lucas empleara documentos escritos parece evidente al comparar su Evangelio con los otros dos sinópticos, Mateo y Marcos. Los tres frecuentemente concuerdan incluso en detalles minuciosos. El Evangelio de Marcos es el telón de fondo, pero con frecuencia Lucas lo modifica según sus intenciones y el objetivo de su obra, corrige la lengua, elimina palabras arameas, y presenta una figura de Jesús más ideal.

Utiliza también una fuente suplementaria (fuente Q) para transmitir «dichos y palabras» de Jesús, que adapta según su pensamiento teológico. Esta fuente constituye, más o menos, el 20% del Evangelio.

Algunos autores piensan que Lucas utilizó también un escrito anterior a Marcos: posiblemente el evangelio primitivo de Mateo, escrito, según la tradición antigua, originalmente en arameo y luego traducido al griego. Aunque Lucas haya utilizado fuentes ajenas, no es un simple transcriptor, sino que hizo obra personal y propia, de acuerdo a su talento literario y a sus intenciones teológicas.

IV. DESTINATARIOS. El prefacio es determinante para orientar a quién o a quiénes va dirigido este Evangelio. Es, pues, evidente que Lucas lo dedica a Teófilo, probablemente un gentil de alta posición social. Lucas lo saluda dándole el tratamiento de «excelentísimo», que en otras partes de sus escritos reserva para los oficiales romanos (cf. Hch. 24:3; 26:25). Nada se sabe directamente acerca de él, fuera de las dos alusiones en Lc. 1:3 y en Hch. 1:1. Sin embargo, la dedicatoria no implica necesariamente que el Evangelio fuese dirigido fundamental y exclusivamente a una sola persona. Tanto el testimonio de la tradición, como el carácter del contenido de este escrito, llevan a la conclusión de que se escribió para las comunidades cristianas surgidas de la gentilidad. Se puede pensar en congregaciones del Asia Menor, Macedonia o Grecia, en la cuenca oriental del Mediterráneo, es decir, el mar Egeo.

La comunidad o comunidades urbanas a las que Lucas dirige su Evangelio pertenecían al mundo helenístico y estaban formadas por grupos de personas de clase popular o media, cultural y étnicamente mezcladas, donde podría haber también algunas personas de cierta élite cultural y económica (H. Moxnes, "The Social Context of Luke's Community", *Interpretation* 48 (1994) 379-389; P. Gérard, "Les riches dans la communauté lucanienne", *EphTheolLov* 71 (1995) 71-106). Todo esto explica que Lucas abunde en explicaciones y detalles geográficos y costumbres judías (4:31; 22:1), difíciles de entender para personas que vivían fuera de Israel en un mundo religioso y cultural diferente. Pone énfasis en los gentiles (cita a Is. 40:5, cf. 2:10, 32; 21:24; 24:47). Usa nombres griegos en vez de arameos o hebreos (23:33; cf. Mt. 27:33). Según los entendidos, escribe en un griego clásico muy refinado. Es el más culto de los autores del NT y el mejor conocedor de la cultura helenística, aunque también evidencia ser muy buen conocedor del judaísmo y de la Biblia griega de los LXX.

V. PROPÓSITO Y TEMA. Lucas mismo declara que su objeto al escribir esta obra fue confirmar la fe de sus lectores y probar, por la relación ordenada y verídica de la vida de Jesús, que el cristianismo es una religión de hechos y no de fábulas (1:1-4). Se puede decir que lo hace desde una perspectiva triple.

1. *Propósito inmediato*: Poner en manos de una persona altamente estimada por el escritor, Teófilo, un relato exacto de los asuntos relacionados con Jesús (asuntos de los cuales el destinatario ya había recibido algo de instrucción), y hacerlo por el interés en su bienestar espiritual, evidencia amistad y una alta estima por parte del evangelista hacia él. Si Teófilo era ya un creyente, Lucas escribía para fortalecerlo en la fe; si no lo era, Lucas escribía para conducirlo a una decisión con conocimiento de causa. Una cosa parece cierta: Teófilo, informado acerca de historias, leyendas y rumores sobre Jesús (cf. Hch. 28:22b), necesita un relato completamente fidedigno y organizado de forma sistemática respecto a los hechos relacionados con la figura de Cristo.

2. *Propósito intermedio*. Instruir al investigador serio y fortalecer la fe de los creyentes, especialmente los que procedían del mundo grecorromano de habla griega, o sea, los convertidos del paganismo. Orígenes sostenía que el Evangelio de Lucas fue escrito «por amor de los convertidos gentiles». Lucas debe haber considerado a Teófilo como representante de ese gran grupo de contemporáneos suyos que ya se habían entregado a Cristo o que pensaban seriamente en hacerlo. Investigadores honestos y nuevos cristianos estaban incluidos en su campo de visión. Debió haber habido mucha gente que recientemente había entrado en la Iglesia, así como otros muchos que se estaban preparando para dar ese paso. Tales personas, como Teófilo, necesitaban más instrucción relacionada con la historia de la redención y la doctrina y ética cristianas.

3. *Propósito final*: Alcanzar a todas las naciones —samaritanos y gentiles— para la fe en el Dios revelado en la persona de Cristo (cf. Lc. 2:32; 3:6; 17:11-19; 24:47).

Se puede pensar que Lucas tenía como objetivo ayudar a los lectores cristianos venidos de la gentilidad a comprender quiénes eran, en particular frente a las calumnias que circulaban entre los no creyentes, fueran judíos o gentiles. Los cristianos necesitaban saber que no hubo nada de subversivo en sus orígenes, nada que pudiera hacerlos entrar en conflicto con las autoridades romanas, y que era falso asemejar a Jesús y a sus discípulos a los revolucionarios judíos que habían provocado la guerra contra los romanos.

El tema de Lucas es Cristo presentado como el Hijo del Hombre, por lo que se subraya específicamente aquellos eventos u ocasiones que ponen de manifiesto la humanidad de Jesús. De ahí que el versículo clave sea: «Porque el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que estaba perdido» (Lc. 19:10).

VI. LENGUA Y ESTILO. Lucas es un literato, pero también un artista y un teólogo. Su empleo de la lengua griega es excelente. Utiliza una expresión elegante en la dedicatoria de su obra (1:1-4), y sabe imitar el griego de la traducción de los Setenta (relatos de la infancia: 1:5-2, 52). Su estilo es vivo, sugestivo y penetrante, cuando transmite narraciones obtenidas por su propia investigación (cf. 7:36-50; 15:11-32; 24:13-35).

La redacción de Lucas tiene un carácter literario formal. Solo él relaciona el relato sagrado con la historia secular (2:1-2; 3:1). Tiene un interés específico en la vida y ministerio de Jesús. Solo él da a Jesús el título de Salvador (2:11). Destaca la misericordia de Jesús para con los pecadores y marginados (15:11ss.; 18:9; 19:1; 23:22-34). Presenta el papel destacadísimo de la persona del

Espíritu Santo (1:15, 35; 3:22; 4:1, 2, 14, 18). Lucas menciona con mucha frecuencia el Templo (1:8, 21, 22; 2:27, 37, 41-51; 24:53) en conexión con su significado antes y después de la cruz (Hechos 2:46; 3:1). Hace referencia varias veces (más de 20) a los ángeles, lo que sugiere que destaca la conciencia universal del acontecimiento de Cristo (1:11, 26; 2:9). De igual modo enfatiza el Reino de Dios (cf. 4:43 y 9:2, detalle no recogido por Mateo ni Marcos). El médico amado destaca ciertos grupos: a): Los griegos (2:32; 3:6; 13:29). b): Los pobres, a los que se refiere más veces que Mateo y Marcos juntos (6:20, 24, 25). c): Los publicanos (19:1-10; 18:9-14). d): Los samaritanos (10:29-37; 17:11-19; 19:51-56). e): Las mujeres (Ana, María, Elísabet, Marta, la viuda de Naín, las que servían, la viuda pobre). Da prominencia a conceptos como: a): La oración (5:16; 11:1; 16:12). b): La alegría (2:10). c): El perdón. d): La amistad. e): La gloria.

VII. CONTENIDO. En su organización general, el Evangelio de Lucas sigue el desarrollo principal de los acontecimientos tal como se encuentran consignados en Mateo y Marcos. Eso sí, con bastantes adiciones propias, como ya se ha visto.

En los capítulos 1 y 2 están las historias concernientes al nacimiento e infancia del Señor. En los capítulos 3:1-4:13 describe el comienzo de la actividad de Jesús, la predicación del Bautista, el bautismo de Jesús, su genealogía y las tentaciones. En 4:14-9:50 expone la actividad de Jesús en Galilea; allí se encuentran el discurso del llano (6:20-49), la historia del militar de Capernaúm (7:1-10), el milagro del joven de Naín (7:11-17), palabras sobre Juan el Bautista (7:18-35), el encuentro de Jesús con la mujer pecadora (7:36-50) y el asunto de que muchas mujeres seguían a Jesús (8:1-3).

En 9:51-19:27 presenta el llamado relato del viaje a Jerusalén, que muestra a Jesús camino de la Ciudad Santa. En este contexto aparece el fragmento de 9:51-18:4, que constituye la única inserción de elementos no contenidos en Marcos, bastante amplia, como por ejemplo: las perícopas de los samaritanos hostiles (9:51-56), de los diversos seguidores de Jesús (9:57-62), de la misión y regreso de los setenta discípulos (10:1-20), la parábola de buen samaritano (10:25-37), frases duras hacia los escribas y fariseos (11:37-54), la parábola de las cosas perdidas (15:1ss.), del administrador injusto, del hombre rico y del pobre Lázaro (16), el relato de la samaritana agradecida (17:11-19), la sentencia sobre el Reino de Dios y la venida del Hijo del Hombre (17:20-32), la parábola del juez injusto, del fariseo y del publicano (18:1-14). En 18:15-43 se narra la bendición sobre los niños, el encuentro con el joven rico, las tres predicciones de la pasión y la curación del ciego de Jericó. Seguidamente, presenta la historia de Zaqueo (19:1-10) y la parábola de los talentos (19:11-27).

La actividad de Jesús pasa a desarrollarse en Jerusalén en 19:28-21:38, donde Lucas sigue de cerca a Marcos. En primer lugar, narra la entrada triunfal en Jerusalén (19:28-38), el lamento sobre la ciudad (19:39-44), la purificación del Templo (19:45-48) y la concatenación de diálogos polémicos (20), perícopas que se corresponden con Marcos 11:27-12:40; el discurso sobre los novísimos (21) es paralelo a Marcos 13. En el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (22-24), Lucas depende parcialmente de Marcos, ya que recoge en parte otras tradiciones, principalmente en lo que se refiere al relato de la Pascua (24:13-53: discípulos de Emaús, aparición del Señor resucitado en Jerusalén y Ascensión).

En términos generales, el evangelista ordena la vida de Jesús geográficamente, comenzando desde Galilea (Lc. 4:14-9:50) hasta el ascenso a Jerusalén, donde se desarrolla el drama de la Pasión.

VIII. SAN LUCAS Y JOSEFO. Algunos críticos modernos como Hugh J. Schonfield (p.ej. *El partido de Jesús*, *El complot de Pascua*), han intentado probar que Lucas utilizó a Josefo como fuente documental. Críticos conservadores han echado abajo completamente esta teoría tendenciosa.

Schürer rechaza la opinión de que Lucas haya leído a Josefo. Cuando se comparan los Hechos con los LXX y con Josefo, hay evidencia convincente de que este último no es la fuente de la que el autor de los Hechos obtuvo su conocimiento de la historia judía. Lucas no tomó los nombres de ciertos personajes de la obra de Josefo para montar una historia inventado. Wright presenta los nombres de 50 personas mencionadas en el Evangelio de San Lucas, 32 de las cuales son comunes con los otros dos sinópticos, y por tanto no tomados de Josefo. Solo 5 de los 18 restantes se encuentran en el autor judío, a saber, César Augusto, Tiberio, Lisanias, Quirino, y Anás. Como Anás es llamado siempre *Ananus* en Josefo, el nombre no fue evidentemente tomado de él. Esto es corroborado por la forma en que el Evangelio habla de Caifás. El empleo que hace Lucas de los otros 4 nombres no demuestra una relación con el historiador judío. La mención de numerosos países, ciudades e islas en los Hechos, demuestra una completa independencia de este autor. El prefacio de Lucas tiene una semejanza mucho más estrecha con los de los escritores médicos griegos que con el de Josefo.

XI. TEOLOGÍA. El Evangelio de Lucas no es una historia o biografía en el sentido moderno de la expresión. Lucas se propone no solamente referir los hechos que narra, sino darles una interpretación teológica.

Esto lo realiza proyectando sobre ellos la luz de la Pasión y de la Resurrección. Por eso es el evangelista del designio de Dios: el misterio de la Pascua es su foco, el Espíritu Santo su autor y la comunidad universal de los creyentes su término.

1. *El misterio de Pascua en Jerusalén*. El misterio de Pascua ilumina todo el Evangelio lucano. A la triple profecía sobre la Pasión y Resurrección, que Lucas se complace en subrayar (9, 22-44; 18:31-34), hay que añadir:

- Jesús, signo de contradicción (2:34);
- Jesús, objeto de admiración y de odio (4:16-30);
- La transfiguración, durante la cual Jesús trata con Moisés y Elías de su partida que estaba por realizarse en Jerusalén (9:31);
- Jesús arde en deseos de ser bautizado con su pasión (12:50);
- Todo profeta debe morir en Jerusalén (13:32-33);
- El Hijo del Hombre tiene que sufrir mucho (17:24s).

Después de la resurrección, Jesús recuerda a las mujeres, a los discípulos de Emaús y a los discípulos reunidos en el cenáculo, los anuncios que había hecho durante su vida (24:7, 25s., 45s.).

2. *El Espíritu Santo*. El Espíritu Santo es el alma, el principio vital de toda la obra de Lucas (Evangelio y Hechos). Sin él no existe ni Jesús-Mesías, ni la Iglesia. El Espíritu Santo es la Fuerza de lo Alto que está en acción:

- Él es quien mueve a los padres de Juan el Bautista (1:41, 67).
- Él llena al precursor del Mesías (1:15, 80).
- El Espíritu Santo obra en la Virgen María la concepción de Jesús, el Hijo de Dios (1:35).
- Él ilumina a Simeón (2:25-27).
- El Espíritu Santo descendió sobre Jesús para ungirlo (3:22).
- A su impulso, Jesús fue llevado al desierto (4:1).
- Bajo su acción soberana, comienza su ministerio (4:14).
- El Espíritu del Señor reposa en plenitud sobre Jesús-Mesías, con el fin de realizar el plan

salvífico de Dios (4:18).

- En virtud del Espíritu, Jesús lanza fuera los demonios (11:20).
- Jesús exulta en el Espíritu (10:21).
- El Espíritu Santo es el don de Dios por excelencia (11:13).
- Los discípulos serán instruidos por el Espíritu (12:12).
- Lucas termina su Evangelio anunciando que Jesús enviaría sobre sus discípulos la Promesa del Padre (24, 49).

3. *El universalismo de la salvación*. El universalismo salvífico entra en el plan de Dios como un elemento esencial y querido como tal, no solamente como conse-cuencia del rechazo que el pueblo elegido hizo de Jesús y su misión.

En esta perspectiva, Jesús no solo es descendiente de Abraham, sino de Adán, creado por Dios (3:38). Los ángeles cantan "paz a los hombres de buena voluntad" (2:14); la razón de esto es que Jesús es el salvador (2:11) y la luz para todas las naciones (2:32).

Juan el Bautista clama: "Toda carne verá la salvación de Dios" (3:6); y el Evangelio será proclamado a todas las naciones (24:47). Personajes no judíos se benefician de la salvación traída por Jesús: el buen samaritano, que bajaba de Jerusalén a Jericó (10:25-37); el leproso samaritano, agradecido por su curación (17:11-19); el centurión romano que tiene fe en Jesús (7:9), o el centurión que reconoce la inocencia del crucificado (23:47).

4. *Un Evangelio de oración*. En el tercer Evangelio se encuentra el verbo "orar" hasta diecinueve veces (1:10; 3:21; 5:16; 6,12, 28; 9:18, 28-29; 11:1, 2; 18:1-10, 11; 20:47; 22:40, 41, 44, 46).

Jesús es "un hombre de oración". Ora en el momento de su bautismo (3:21); durante su ministerio (5:16); para la elección de los Doce (6:12); para la multiplicación de los panes (9:16); antes de la confesión mesiánica de Pedro (9:18); durante la transfiguración (9:28); durante la dolorosa agonía en Getsemaní (22:39-44); y finalmente, durante las horas que estuvo clavado en la cruz (23:34.46).

5. *Un Evangelio de alabanza y de acción de gracias*. En el Evangelio de Lucas se respira constantemente un ambiente de alabanza, de acción de gracias, de bendición y de glorificación a Dios. En esta actitud aparecen Zacarías, María, los ángeles de Belén, los discípulos, el centurión al pie de la cruz (cf. 1:46, 64, 68; 2:13, 20, 28; 5:26; 7:16; 10:17; 13:13, 17; 17:15; 18:43; 23:47; 24:41, 53).

6. *Un Evangelio de alegría y de paz*. No podía ser de otra manera. La salvación traída por Jesús-Mesías tiene como frutos la auténtica alegría y la paz perfecta, síntesis de los bienes prometidos para los tiempos mesiánicos.

La alegría inunda a los padres de Juan el Bautista (1:14, 41-44, 58). El ángel saluda a María con un grito de regocijo: "¡Alégrate!" (1:28). La Virgen entona un cántico de gozo (1:46-55). Belén es un himno de alegría celestial (2:10-13). Jesús exulta de gozo al impulso del Espíritu Santo (10:21). Los discípulos y las multitudes se llenan de alegría (3:17; 10:20). Zaqueo recibe a Jesús con gozo (19:6). Los apóstoles se regocijan al entrar en Jerusalén (19:37). La pequeña comunidad cristiana se goza por la glorificación del Señor Jesús (24:52). Dios se regocija por la conversión de los pecadores (15:7, 10, 23-24, 32). A la alegría sigue la paz, la paz que Dios da, la paz que comunica Jesús (2:14-29; 7:50; 8:48; 18:32). La paz es el don de Jesús resucitado (24:36).

7. *Un Evangelio de bondad y de misericordia*. A través de sus capítulos y versículos se vive una atmósfera de delicadeza, de bondad, de compasión, de misericordia, de perdón, de disculpa, de

amor. No es posible hacer referencia explícita a todas las circunstancias en que Lucas pone de relieve estas actitudes. Baste recordar la misericordia de Jesús hacia los pecadores (7:34); hacia la pecadora pública (7:36-50); hacia el publicano en el Templo (18:10-14); hacia Zaqueo (19:7); hacia Pedro (22:61); hacia sus verdugos (23:34); hacia el buen ladrón (23:39).

8. *Buena noticia para las mujeres*. Es digno de señalar el lugar que Lucas concede a las mujeres a través de su Evangelio. Además de hablar de María, la madre de Jesús, de Isabel y de Ana, alude a la viuda de Naín (7:11), a la pecadora (7,36), a las piadosas mujeres (8:1; 23:49, 55), a Marta y María (10:38), a la mujer que alaba a su madre (11,27), a la mujer encorvada (13:11-17), a las mujeres de Jerusalén (23:27); posiblemente a la mujer adúltera (Jn 8:1-11).

9. *Un Evangelio para los pobres*. María canta la pobreza y la humildad (1:52); los ángeles se aparecen a los pastores (2:8); José y María son pobres (2:24). Jesús es pobre (9:58) y predica a los pobres (6:21). Los apóstoles lo dejan todo y se hacen pobres (5:11; 14:33; 18:22; cf. 2:24; 4:18; 6:20; 16:15.20; 21:3).

Lucas insiste más que los otros evangelistas en la renuncia: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame" (9:23). Este principio tendrá innumerables consecuencias. No solo consistirá en un desprendimiento de las riquezas y de los bienes materiales, sino ante todo en una autonegación personal. El modelo en este campo es el mismo Jesús: "Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza" (9:58; cf. 9:61; 12:13-32, 33; 14:26, 33; 18:22, 29). Véase EVANGELIO, HECHOS, TEÓFILO.

BIBLIOGRAFÍA: N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Sígueme 1992); Darrell L. Bock, *Luke*. BECNT, 2 vols. (Baker 1994/96); F. Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 3 vols. (Sígueme 1989-2003); S. Carrillo Alday, *El evangelio según san Lucas* (EVD 2009); Richard J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel* (Orbis, Maryknoll 1978); J.A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, 3 vols. (Cristiandad 1986-1988); L.F. García-Viana, *Evangelio segun san Lucas* (Sígueme 1989); A. George, *El evangelio según Lucas* (EVD 1989); Isabel Gómez-Acebo, ed., *Relectura de Lucas, en clave de mujer* (DDB 1998); J.B. Green, *The Gospel of Luke*. NICNT (Eerdmans 1997); W.J. Harrington, *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972); W. Hendriksen, *El Evangelio según San Lucas* (SLC, 1990); M. Herranz, *Huellas de arameo en los Evangelios y en la catequesis primitiva* (Ciudad Nueva, Madrid 1997); Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke* (Michael Glazier, Collegeville 1991); Jack D. Kingsbury, *Conflicto en Lucas. Jesús, autoridades, discìpulos* (Almendro, 1992); M. Laconi, *San Lucas y su Iglesia* (EVD 1987); I.H. Marshall, "Lucas", en *NCB* (CBP 1977); H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (Fortress 1988); J. Nolland, *Luke*. Word (Thomas Nelson, 1989-93); Walter Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Augsburg, 1981); E. Rasco, *La teología de Lucas* (ST 1982); Barbara E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Liturgical Press, Collegeville 1996); Sharon H. Ringe, *Luke* (WJK 1995); S. John Roth, *The Blind, The Lame, and the Poor: Character Types in Luke-Acts.* (Sheffield Univ. Press, Sheffield 1997); Josef Schmid, *El Evangelio según san Lucas* (Herder 1973); A. Stöger, *El evangelio según San Lucas* (Herder 1970); P. Tremolada, "La teologia di Luca (1986-1996)", *ScuolCatt* 126 (1998) 59-108.

S. CARRILLO ALDAY

LUCAS, Teología de

La teología de Lucas proviene tanto de los cambios que ha efectuado sobre las narraciones del Evangelio de Marcos, como del material compartido con Mateo y, por supuesto, de sus propias fuentes originales. Hablaremos, pues, de todos los temas importantes de su pensamiento, independientemente de si son o no compartidos por los demás evangelistas.

1. Soberanía de Dios en la Historia.
2. Continuidad del plan salvífico divino.
3. Espacios geográficos y religiosos.

4. Escatología.
5. Jesucristo, agente de la salvación.
6. Cristología.
7. Soteriología.
8. Neumatología.
9. Los discípulos y Jesús.
10. Convertirse en discípulo.
11. Influencia de la teología de Lucas en su Evangelio.

I. SOBERANÍA DE DIOS EN LA HISTORIA. Lucas relata los eventos como historias específicas, no porque él sea un historiador, sino porque quiere reflejar la actuación soberana de Dios en la Historia. Tiene claro que no solamente la acción del plan de salvación está en las manos de Dios, sino también la del mundo en general (Hch. 17:26, 31, etc).

II. CONTINUIDAD DEL PLAN SALVÍFICO DIVINO. Es asunto primordial mostrar que el plan de Dios no ha cambiado con el tiempo, con la venida de Jesús ni con la Iglesia. No hay dos dioses, uno del AT y otro del NT. Tampoco hay dos planes, uno para Israel y otro para la Iglesia. Lucas muestra la continuidad de dos maneras: 1) el ministerio de Jesús y de la Iglesia cumplen las profecías del Antiguo Testamento, y 2) la salvación de los gentiles estaba predestinada.

1. *Profecías Cumplidas*. No hay duda de que para Lucas el ministerio de Jesús cumple las profecías del AT. Zacarías, el padre de Juan el Bautista, profetizó: «Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque nos ha visitado y ha alcanzado la redención de su pueblo, y nos ha levantado un cuerno de salvación en la casa de David su siervo, tal como lo anunció por boca de sus santos profetas desde los tiempos antiguos» (1:68-70). Lucas empieza el ministerio de Jesús con el resumen del cap. 4:16-21, lo que deja claro que Jesús entendía que había venido para cumplir el plan de Dios: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que habéis oído» (4:21). Incluso la muerte de Jesús fue decretada antes, «Jesús el Nazareno,...., a este, entregado por el plan predeterminado y el previo conocimiento de Dios, clavasteis en una cruz por manos de impíos y le matasteis» (Hechos 2:22-23). Lucas no reseña tantas profecías cumplidas como Mateo, pero, aun así, es un tema importante para él.

2. *Misión a los Gentiles*. La misión a los gentiles también formaba parte del plan de Dios desde el principio. La genealogía de Jesús del Tercer Evangelio (3:23-38) insinúa que la oferta de salvación se dirige a todos, dado que empieza no con Abraham, como en el Evangelio de Mateo, sino con «Adán, de Dios». Es decir, Lucas tiene *in mente* no solo a Israel, a través de Abraham, sino a todos los pueblos del mundo a través del primer hombre, el padre de todo el género humano, Adán. Este hilo universal se aprecia en las palabras de Simeón, en 2:32, cuando cita un texto del Antiguo Testamento: «luz de revelación a los gentiles», y se repite en 3:6: «y toda carne verá la salvación de Dios».

Esta misión a los gentiles se aprecia con más claridad después de la muerte de Jesús (Lc. 24:46-47). Los discípulos tienen que ser «testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hch. 1:8). En Hechos vemos, una y otra vez, cómo los sermones de evangelización a los gentiles realizados por Pedro, Pablo y otros se basan en las profecías del AT, p.ej. Hch. 13:47 cita Is. 49:6: «Te he puesto como luz a los gentiles, a fin de que lleves la salvación hasta los confines de la tierra». El llamamiento de Saulo (Pablo), el Apóstol de los Gentiles, confirma la aceptación de los no judíos (Hch. 9:15). De hecho, el principio del plan de salvación a

los gentiles fue iniciado directamente por Dios: las conversiones del eunuco etíope (Hch. 8:26-40) y el centurión Cornelio (Hch. 10) empezaron por la voz de un ángel del Señor. La aceptación de los gentiles por Dios fue manifestada por la llegada del Espíritu Santo en casa de Cornelio (10:34-35, 44), a lo que Pedro reaccionó diciendo: «Han recibido el Espíritu Santo lo mismo que nosotros» (10:47). O sea, la misión ahora consiste en ir a los gentiles con las Buenas Nuevas y no solamente en ser luz entre ellos.

III. ESPACIOS GEOGRÁFICOS Y RELIGIOSOS. Se puede ver un desplazamiento geográfico tanto en el Evangelio como en Hechos. En el primero, la mayor parte de la narración se centra en el viaje de Jesús desde su nativa Galilea —de done proceden casi todos sus discípulos— a Jerusalén, su punto de destino (9:51-19:27). En 9:51 y en 13:22; 17:11; 18:31, y 19:28, dice que Jesús «con determinación, afirmó su rostro para ir a Jerusalén». Lucas emplea la forma verba *deî*, δεῖ, «es necesario» (en muchas versiones se traduce como «deber»), 18 veces en el Evangelio y 22 en Hechos (cf. Mt: 8; Mc: 6) para revelar la necesidad divina de las acciones de Jesús y los demás, cumpliendo así los planes de Dios. Un ejemplo lo hallamos en Lc. 9:22: «El Hijo del Hombre debe padecer mucho, y ser rechazado por los ancianos, los principales sacerdotes y los escribas, y ser muerto, y resucitar al tercer día». Jesús tiene que ir a Jerusalén porque es en esta ciudad donde se consuma el plan de Dios.

En Hechos, el mensaje del Evangelio se desplaza de Jerusalén a Judea y a Samaria «hasta los confines de la tierra». Es decir, después de ser sacrificado Jesús, el mensaje se transmite a todo el mundo. El final de Hechos muestra que la meta se ha cumplido: Pablo está en Roma (capital de la gentilidad) predicando el Evangelio con toda libertad (28:30-31). En realidad, la última palabra de Hechos es una señal de esta situación: *akolytos*, ἀκωλύτως, «sin estorbo».

IV. ESCATOLOGÍA. Aunque hay elementos del Reino de Dios tanto presentes (Lc. 10:11; 21:31) como futuros (12:38, 45; 13:8), el énfasis de Lucas reside en el día de «hoy», *sémeron*, σήμερον: 20 veces en Lucas-Hechos (los más importantes: Lc 4:21; 5:26; 19:5, 9; 23:43; Hch. 4:9; 20:26). El debilitamiento de la tensión escatológica dio paso a una expectación menos viva y a un enfriamiento del fervor inicial. Para el tiempo en que Lucas escribió, la Parusía no había tenido lugar y existía el peligro real de la falta de fervor: la tentación era volver a la vida mundana (cf. Lc 12:45). Quizá se deba a esto el énfasis de su mensaje puesto en el «hoy». Los creyentes tienen que fijarse en el momento actual, que transcurre entre la > Ascensión y la consumación final de los tiempos. Por eso, Lucas viene a decir: «aunque Jesús vaya a volver, la demora de su llegada no significa que “hoy” no tenga un propósito en el plan de Dios; tenemos la necesidad de vivir la vida cristiana en el presente». Se discute si la Iglesia de Lucas pasaba por un período de persecuciones. No está claro si las sufría en el mismo momento en que se escribe el Evangelio, pero quizás las había sufrido en un pasado no muy distante. Más que fortalecer a sus lectores en el momento de la prueba presente, Lucas quiere hacerles caer en la cuenta de que Dios les ha ayudado en el pasado, y la Iglesia no solo ha sobrevivido a la tribulación, sino que incluso ha florecido y se ha multiplicado, a pesar de los días malos de la guerra judía o de la persecución de Nerón. Pero el peligro siempre acecha y podría desanimar a los miembros más acomodados a una vida fácil. «Es importante para ellos dar un significado a este tiempo que se alarga, mostrándoles cómo es ahora, en el presente, cuando uno puede conseguir la salvación. La parusía que se retrasa viene substituida por la experiencia del Espíritu que ya está presente en la Iglesia. Éste es el tiempo de la Iglesia, que a través de sus signos y prodigios hace ya presente el Reino que Jesús había predicho» (Martín-Moreno).

V. JESUCRISTO, AGENTE DE LA SALVACIÓN. Jesús es representado en Lucas-Hechos como el agente de la salvación: «Y en ningún otro nombre hay salvación, porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, en el cual podamos ser salvos» (Hch. 4:12). Las señales y los milagros apuntan a que Jesús es escogido por Dios para esta misión concreta (Lc, 4:18-20; Hch. 2:2).

VI. CRISTOLOGÍA. Lucas enfatiza la cristología con el fin de dejar claro que Jesús trasciende la mera humanidad. Desde el principio de su Evangelio, entendemos que es más que un mero hombre porque nacerá de la virgen María por el Espíritu Santo (1:32-33). Cuando María visita a Elisabet, Juan el Bautista «saltó en su vientre» (1:41). Los pastores y los ángeles anuncian la importancia de Jesús (2:8-20). Tanto Simeón como Ana entienden que el día de la redención ha llegado con aquel niño (2:22-40). Lucas nos muestra que Jesús tiene una relación muy especial con Dios el Padre (2:49; 3:22; 9:35; 10:21-22; 23:46). Sin embargo, el mayor ejemplo de la trascendencia de Cristo se ve en su resurrección de entre los muertos (24:6-7; Hch. 2:24, 32; 3:15, etc.), ascensión (24:51; Hechos 1:9) y exaltación a la diestra del Padre (Hch. 2:33; 5:31).

Lucas utiliza varios títulos cristológicos para Jesús: Mesías o Cristo, Señor, Salvador, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Hijo de David, Rey, Siervo, Profeta. Otros de menor importancia incluyen el Santo de Dios (Lc. 4:34), Dirigente, Maestro, y Juez (Hch. 10:42).

VII. SOTERIOLOGÍA. Como Jesús es todo esto, es el centro del > *kerigma* de Lucas (Hch. 4:12). Su empleo de *sozo*, σῴζω, «salvar», tiene un sentido más «espiritual» que en el resto de los evangelistas. Además, usa otros tres términos que no aparecen en los otros Evangelios y que refleja hasta qué punto la salvación es un tema muy importante para él: *soter*, σωτήρ, «Salvador» (1:47; 2:11; Hch. 5:31; 13:23), *sotería*, σωτηρία, «salvación» (1:69, 71, 77; 19:9; Hch. 4:12; 7:25; 13:26, 47; 16:17; 27:34), *soterion*, σωτήριον, «salvación» (2:30; 3:6; Hch. 28:28). Como ha dicho I.H. Marshall: «El concepto clave en la teología de Lucas es *la salvación*». Lucas-Hechos retratan a Jesús como alguien que extiende la mano del perdón a los que están perdidos, y se alegra del arrepentimiento «porque el Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido» (19:10; cf. las parábolas del capítulo 15: la oveja perdida, la moneda perdida, el hijo pródigo).

Abundan en Lucas los textos explícitos sobre la > conversión. La palabra "pecador", *hamartolós*, ἁμαρτωλός, es típica de sus escritos (18 veces comparada con las 6 de Marcos, las 5 de Mateo, las 4 de Juan y 1 de Pablo). Lo mismo ocurre con el llamado al arrepentimiento o conversión, cuyo vb. *metanoeo*, μετανοέω, no es frecuente en Pablo, y está totalmente ausente en Juan; sin embargo, en el Evanglio de Lucas aparece 10 veces, más 5 en Hechos, frente a las dos veces de Marcos y 5 de Mateo.

Un aspecto soteriológico digno de destacar es la *salvación de los marginados*. La extensión de la salvación a los individuos que antes no se incluían en los «elegidos» de Dios es otro tema muy importante en Lucas. Ya hemos explicado cómo la salvación traspasó la frontera cultural de Israel para alcanzar a los gentiles. Del mismo modo, la salvación ha cruzado las fronteras sociales para incluir a los pastores (2:8-10), los samaritanos (10:33; 17:16), los recaudadores de impuestos (Leví, 5:27; Zaqueo, 19:2-10), los «pecadores» («la comunión de la mesa» [donde Jesús come con pecadores, con mucho gusto y a propósito, para mostrar que ellos también pueden beneficiarse de la aceptación y perdón de Dios]: 5:29-32; 7:36-50; el hijo pródigo: 15:11-32; Hch. 8:9-13, 18-24), las mujeres (7:36-50; 8:2-3; 10:38-42; Hch. 8:12; 9:36-43), los niños (18:15), los pobres (4:18; 6:20; 16:20; Hch. 2:44-45; 11:28-30), e incluso el malhechor de la cruz que estaba al lado de Jesús

(23:43).

VIII. NEUMATOLOGÍA. Lucas dice más acerca del Espíritu Santo que cualquier otro autor del NT, salvo, quizás, Juan. Aunque todos los Evangelios se refieren al Espíritu, solo Lucas se preocupa de iniciar las distintas etapas de su narración bajo la influencia de esta Divina Persona: lo menciona 36 veces en total, 10 veces en la narración de la infancia de Jesús, 7 veces en los capítulos del inicio de su ministerio, y 7 veces al comenzar la narración del viaje hacia Jerusalén (caps. 10-12).

Después de esto, Lucas no usa mucho la palabra «Espíritu» en su Evangelio. Parece que era muy importante para él mostrar que el Espíritu Santo actuaba en cada etapa del proceso de la salvación. Podemos entenderlo si nos acordamos de la historia judía: con el último profeta, Malaquías, los judíos pensaban que el Espíritu se había ido del pueblo de Israel. Entonces, durante unos 400 años, Dios no habló a través de su Espíritu a Israel; fueron «siglos de silencio». Ahora, el Espíritu ha vuelto.

No obstante, en Hechos el Espíritu se encuentra por todas partes (70 veces), empezando por el día de Pentecostés, cuando desciende sobre los discípulos. Por algo se le da a Hechos el nombre de *Evangelio del Espíritu Santo*. Suponemos que este énfasis se debe a que en esta nueva etapa el Espíritu se da a todos los creyentes, sin importar la raza, género, u ocupación, como era el caso en el Antiguo Testamento (Hch. 2:17-21, de Jl. 2:28-32). En el AT solo ciertas personas recibieron el Espíritu de Dios: reyes, profetas, etc. Después de Pentecostés, sin embargo, el Espíritu está disponible para todos los creyentes: hombres y mujeres, reyes y siervos, judíos y gentiles.

En Hechos vemos que el Espíritu guía a individuos (15:28; 19:21; 20:22), llama a misioneros (13:3-4), y los llena (2:4; 4:8; 9:17; 13:9, etc.). Este libro deja claro que es a través del Espíritu como los discípulos pueden continuar el ministerio de Jesús, que también fue lleno del mismo y guiado por él (Lc. 3:22; 4:1).

IX. LOS DISCÍPULOS Y JESÚS. Los discípulos continúan la obra de Dios en el poder del Espíritu. Algunas investigaciones literarias han encontrado numerosos paralelos entre la descripción del ministerio de Jesús y el de sus discípulos. Muestran una continuidad entre ambos.

He aquí algunos ejemplos: Hch. 2:22 habla de «Jesús el Nazareno, varón confirmado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo en medio de vosotros a través de Él, tal como vosotros sabéis»; y Hch. 2:43 habla de que «muchos prodigios y señales eran hechas por los apóstoles» (cf. 5:15; 19:11).

Hay muchos paralelos entre Jesús y Esteban (Hch. 6-7) y también Pedro, pero el principal se establece entre Jesús y Pablo. Muestra que «Cristo, en la persona de Pablo, lleva la salvación tanto a su pueblo como a los gentiles» (O´Toole, *The Unity of Luke´s Theology*, 68). De esta manera, Jesús, aunque concentró su obra entre los judíos, puede cumplir la mayor meta de su venida: ser luz a los gentiles.

X. CONVERTIRSE EN DISCÍPULO. Según Lucas, para llegar a ser discípulo, en primer lugar es imprescindible responder con fe al > kerigma, o sea, creer en Jesús (7:50; 8:48; 17:19; Hch. 13:38-39; 16:31). Es necesario responder no solo con la mente, sino también con obediencia. En segundo lugar, hay que > arrepentirse (la palabra aparece 25 veces en Lucas-Hechos). Por último, los que creen son bautizados en el nombre de Jesús.

1) *Demandas del discipulado*. El discipulado es más que un paso inicial hacia Jesús en fe o en bautismo; implica un estilo de vida que incluye el seguimiento y la imitación del Señor (Lc. 5:11).

Para Lucas no hay dos niveles de discipulado: cada creyente es también un discípulo. Dos pasajes del Evangelio muestran la dificultad del discipulado: los que serían discípulos de Jesús (9:57-62) y el alto coste de seguirle (14:25-35, sin paralelo en los otros Evangelios; ver también Hch. 5:1-11; 8:4-25). Lucas menciona bastantes acciones específicas que deberían poder observarse en la vida de un discípulo, entre otras: (a) ser testigo o proclamar el Evangelio: «me seréis testigos... hasta los confines de la tierra» (Hechos 1:8); (b) oración: en la vida de Jesús y los demás. Lucas tiene 21 referencias a la oración en su Evangelio y otras 25 en Hechos. (c) El uso adecuado de las posesiones: «Vended vuestras posesiones y dad > limosnas» (12:33; 14:33; 18:22). En Hechos, la generosidad de ciertos individuos (Bernabé, Tabita, y Cornelio) muestra que «más bienaventurado es dar que recibir» (Hch. 20:35). Es importante, sin embargo, entender lo que quiere decir Lucas. No significa que sea un pecado tener posesiones, sino que pueden llegar a alcanzar más relevancia en el corazón que las cosas de Dios (Lc. 12:33-34; 20:25). El discípulo puede tener posesiones, pero tiene que entender el peligro, y estar dispuesto a usarlas par la extensión del Reino de Dios y el bienestar de la comunidad.

XI. INFLUENCIA DE LA TEOLOGÍA DE LUCAS EN SU EVANGELIO. En Lc. 4:1-13 el orden del material sobre las tentaciones de Cristo termina sobre el pináculo del Templo de Jerusalén, mientras que en Mt. 4:1-11 esta tentación es la segunda. ¿Por qué esta diferencia? Por la importancia de Jerusalén para Lucas: quería enfatizar la ciudad de destino. ¿Dónde apareció Jesús a los discípulos? Mateo dice que en Galilea, mientras que Lucas indica Jerusalén.

Un ejemplo más se encuentra en Lc. 4:16-30. ¿Cómo empiezan los Evangelios el ministerio de Jesús? Mientras Mateo y Marcos dicen que Jesús llama a los primeros discípulos después de un tiempo en Galilea, Lucas tiene el sermón en Nazaret. ¿Dónde está el sermón de Nazaret en los otros Evangelios? (Mt 13:53-58; Mc 6:1-7). ¿Por qué Lucas lo coloca en el principio del ministerio de Jesús? Esta es la cuestión. Detectamos la teología lucana por todas partes en este pasaje. Lucas sitúa el sermón en Nazaret al iniciar el ministerio de Jesús para mostrar los temas principales de su ministerio. Este pasaje es programático del Evangelio entero. P. ej., ver la teología lucana en estos versículos: 17: cumplimiento del AT; 18: Jesús es el Mesías (del contexto de Is. 61); 18: el Espíritu al inicio del ministerio; 18-19: el Evangelio a los marginados: los pobres, los cautivos, los ciegos, los oprimidos; 21: Profecía cumplida; 21: Escatología: «hoy»: 24: Jesucristo: Títulos: Profeta.

¿Cómo fue la reacción inicial al mensaje de Jesús en 4:22? Ambivalente, buena por una parte: «hablaban bien de Él y se maravillaban [*ethaúmazon*, ἐθαύμαζον] de las palabras llenas de gracia» (BLA); mala por otra: «hablaban bien» es una interpretación de la palabra griega *emartyrun*, ἐμαρτύρουν, que quiere decir «dar testimonio de». Pero este vocablo puede ser positivo o negativo, lo mismo que *ethaúmazon*, ἐθαύμαζον = «se maravillaban, se asombraban». Es decir, el texto griego no lo deja tan claro. Pensamos que la reacción es negativa desde el principio porque Jesús predica algo que no concuerda con la expectativa judía: la compasión por los gentiles. Si miramos el texto citado en el v. 19, Is 61:1-2, notaremos que «y el día de venganza de nuestro Dios» no es mencionado por Jesús. Mientras que los judíos esperaban el día de la venganza, Jesús llega con palabras de Gracia hacia los gentiles. Y en los versículos 25-27 leemos dos ejemplos de una misión hacia los gentiles en el AT. La clave para interpretar el matiz correcto aquí es «palabras llenas de gracia» (v. 22). Jesús va a llevar «gracia» al mundo, a los judíos, ciertamente, pero también a los gentiles. En el primer siglo esperaban un Mesías lleno de poder para luchar contra los romanos y liberarse de su yugo. Sin embargo, Jesús habla de «gracia» hacia los gentiles, «palabras llenas de gracia». Esta

reacción por parte de la gente explica por qué Jesús da dos ejemplos del ministerio a los gentiles en el AT: para enseñar que la salvación de los gentiles había formado parte del plan de Dios desde el principio.

BIBLIOGRAFÍA: H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (FAX, Madrid 1974); G.E. Ladd, *Teología del NT* (CLIE 2002); E. Lohse, *Teología del NT* (Cristiandad 1978); Arturo Paoli, *La perspectiva política de San Lucas* (Siglo XXI, México 1975); E. Rasco, *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones* (ST 1982); Frank Stagg, *Teología del NT* (CBP 1985, 2ª ed.).

M. WILLIAMS

LUCERO, LUCIFER

Heb. 1966 *Helel*, הֵילֵל, de *halal*, הלל = «brillar»; Sept. *ho Heosphoros*, ὁ Ἑωσφόρος; NT 5459 *phosphoros*, φωσφόρος = «el que porta o aporta la luz», de *phos*, φῶς, «luz, fuego», y *phero*, φέρω, «portar»; lat. *Lucifer*.

Tradicionalmente, uno de los nombres de > Satanás. Sin embargo, en su origen hace referencia al planeta Venus, llamado por los romanos *Lucifer* (Cicerón, *Nat. Deorum*, 2, 20). Después del Sol y de la Luna, Venus es el astro más resplandeciente. Según su posición al este o al oeste del Sol, este planeta es visible por la mañana o por la tarde. Cada 19 meses aproximadamente vuelve a la misma posición. Como astro matutino anuncia la venida del día.

El profeta Isaías compara el esplendor del rey de Babilonia con la de este resplandeciente astro: «¡Cómo has caído del cielo, oh lucero [*helel*], hijo de la mañana! [*ben-shajar*]» (Is. 14:12). Pretendió subir al cielo «por encima de las estrellas de Dios» para sentarse en el trono real en el Monte de la Reunión. Este texto fue utilizado por el judaísmo de la época greco-romana para explicar los orígenes y caída de Satán, convertido en uno de los nombres más populares del adversario divino, Lucifer. Otro tanto hicieron los escritores cristianos, para quienes Lucifer es también uno de los nombres de Satanás, el ángel rebelde expulsado del cielo (Tertuliano, Gregorio Magno). Los poetas propagaron este apelativo, en base a la asunción de que Lc. 10:18 explica Is. 14:12. Pero la aplicación de este pasaje de Isaías a Satanás es una verdadera tergiversación, ya que el texto bíblico se refiere única y exclusivamente al rey de Babilonia. En el lenguaje figurativo heb. una > «estrella» denota un príncipe o rey ilustre (Nm. 24:17; cf. Ap. 2:28; 22:16). «Caer del cielo» describe un repentino derrocamiento político inesperado, ser despojado de una alta posición de dignidad y autoridad (cf. Ap. 6:13; 8:10).

En 2 Pd. 1:19 *phosphoros*, φωσφόρος, «lucero de la mañana», se aplica metafóricamente a la próxima venida de Cristo cual aurora que ilumina y cumple la esperanza de los creyentes. Es la única vez que ocurre en el gr. bíblico, pues en la otra referencia a Jesús bajo la imagen sinónima de «estrella resplandeciente de la mañana» (Ap. 22:16), se usa el término gr. *aster*, ἀστήρ, «estrella». Véase ESTRELLA, SATANÁS, VENUS.

LUCHA

Para lucha en cuanto acción bélica, véase BATALLA, GUERRA. Aquí trataremos los textos del NT que se refieren a la lucha espiritual y moral que enfrenta a los ciudadanos del Reino del cielo con los de la tierra. Para ello, los apóstoles utilizan el término gr. 73 *agón*, ἀγών, que denota «batalla, conflicto, lucha», usado en Col. 2:1 para referirse a la pugna contra adversarios espirituales y humanos. Es una imagen tomada de los juegos públicos, y aparece en otros textos: «Todo aquel que

lucha» (*agonízomai*, ἀγωνίζομαι, 1 Cor. 9:25), en referencia al combate en la palestra que tenía lugar entre los contendientes.

Desde antiguo, la vida ha sido concebida como un combate donde se decide el destino de cada cual. Próximo al final de su vida, el apóstol Pablo puede decir: «He peleado la buena batalla; he acabado la carrera; he guardado la fe» (2 Ti. 4:7). Todas estas imágenes hacen referencia a los juegos de competición, donde los participantes ponen a prueba todos y cada uno de sus nervios para alcanzar el objetivo (cf. Lc. 13:24); donde lo dan todo, incluyendo penalidades (Col. 1:29), para llegar a la meta y hacerse con el triunfo. La vida cristiana es presentada así bajo la imagen del «atleta» (2 Ti. 2:5), atleta del espíritu empeñado en la oración como una carrera intensa, en la que se esfuerza con toda su alma (cf. Ro. 15:30; Col. 4:12).

De la imaginería militar se toma el vb. gr. *polemeo*, πολεμέω, «luchar, hacer guerra», para referirse metafóricamente a la codicia de los que andan tras la riqueza: «Codiciáis y no tenéis; matáis y ardéis de envidia, pero no podéis obtener. Combatís y hacéis guerra» (Stg. 4:2). Véase CARRERA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Dautzenberg, "ἀγών, *agõn*, lucha, certamen", en *DENT* I, 74-80; A. Ringwald y W. Günther, "Lucha", *DTNT* II, 456-462; Erich Sauer, *En la palestra de la fe* (PE 1980).

LUCIO

Gr. 3066 *Lukios*, Λούκιος, y *Lúkilios*, Λούκιλιος, del lat. *Lucianus*, *Lucius*, respectivamente = «iluminativo». Nombre de dos personajes del NT.

1. Lucio de Cirene, nombrado entre los profetas y doctores que enseñaban en Antioquía (Hch. 13:1), que bajo la inspiración del Espíritu Santo impusieron las manos a Bernabé y Saulo (Pablo). No se tienen más noticias de él.

2. Cristiano de origen judío, compañero de Pablo en su misión en Corinto y tal vez pariente suyo, a juzgar por algunos de los destinatarios de su Epístola a los Romanos: «Lucio, Jasón y Sosípater, mis parientes» (Ro. 16:21).

LUD

Heb. 3865 *Lud*, לוד, de origen desconocido; Sept. *Lud*, Λούδ, *Lydoí*, Λυδοί. Cuarto hijo de Sem, fundador de una tribu próxima a los asirios y arameos (Gn. 10:22; 1 Cro. 1:17). Según Josefo, se trata de los lidios (*Ant*. 1, 6, 4), opinión secundada por Eustasio, Eusebio, Jerónimo e Isidoro. Lud representaría así a los lidios del período mítico, de carácter y maneras semíticas, con un arte fuertemente oriental, antes de la predominancia del arte griego en Asia Menor. Véase LIDIA.

LUDIM

Pueblo antiguo de difícil identificación, que en el relato bíblico aparece como descendiente de > Mizraím, o sea, Egipto (Gn. 10:13). Aparentemente, un pueblo de África, quizá > Etiopía, surgido de los egipcios, acostumbrados a luchar con arcos y flechas (Jer. 46:9; Ez. 30:5; Is. 66:19). Asociados a > Cus y > Put. Gesenio creía que eran una rama de los libios. También se ha pensado en los lidios de Asia Menor, de origen semita, cuyas tropas sirvieron en las huestes del faraón Psammético I (663-609 a.C.), situados en las rutas caravaneras que se encaminaban al Egeo. Véase LIBIA.

LUGAR ALTO

Heb.1116 *bamah*, מָּה ַ —asirio *bamahi*—, a menudo en pl. *bamoth*, ת מ ַ = «lugares altos»; Sept. en los libros históricos, *ta hypselá*, τ� �ψηλ�, *ta hypse*, τ� �ψη; en los profetas, *bomoí*, βωμο�; en el Pentateuco, *stelai*, στ�λαι (Lv. 26:30, etc.); y una vez *eídola*, ε�δωλα (Ez. 16:16); Vulg. *excelsa, fana*.

Lugares elevados y destacados que se elegían como lugares de adoración para dar culto a la divinidad. En muchas ocasiones se aplicar a los santuarios mismos ubicados en las alturas, en la cima de las montañas o colinas (Nm. 22:41; 1 R. 11:7; 14:23), en el interior o en la proximidad de las ciudades (2 R. 17:9; 23:5, 8), e incluso en los valles (Jer. 7:31; cf. Ez. 6:3).

Bamah aparece sin referencia a la idolatría en Dt 32:13: «Lo hizo subir sobre las alturas de la tierra», donde solo se utiliza en un sentido general. Lo mismo, quizá, puede decirse de su utilización en Dt. 33:29. En Job 9:8, las olas del mar son, literal. «los lugares altos».

Los lugares altos elegidos como lugares privilegiados para el culto obedecen al mismo tipo de necesidad religiosa representada por el simbolismo de la > montaña. Como tales abundaban en Canaán. Los israelitas recibieron la orden expresa de destruirlos cuando conquistaran el país (Nm. 33:52; Dt. 33:29). Los moabitas tenían también lugares elevados (Nm. 21:28; 22:41; Jos. 13:17). Parecen haber sido en ocasiones alturas naturales, y en ocasiones construidas con tierra y piedras. En ellos se erigía un altar (1 R. 12:32), que podía también formar parte integrante de la formación rocosa de la elevación, como en Petra; de este lugar alto allanado subían gradas hacia el altar, cerca del cual se levantaba una Asera de madera. No lejos de allí solía levantarse una estela, o una serie de estelas, piedras no talladas, de 1,80 m. o más; se colocaban de pie, como en Gezer o en Petra (1 R. 14:23; Jer. 17:2). Se encontraban casas asociadas a estos santuarios (1 R. 12:31; 2 R. 23:19), en las que se albergaban los ídolos (2 R. 17:29, 32), e indudablemente con otros fines. Había bancos alrededor del lugar sagrado, o bien una sala en la que se podían reunir los adoradores y comer allí las porciones separadas en las solemnidades del sacrificio (1 Sam. 9:12, 13, 22). Los sacerdotes oficiaban en los servicios de los lugares altos (1 R. 12:32; 2 R. 17:32, 33), quemando el incienso y efectuando la ofrenda de los sacrificios (1 R. 13:2; cf. 3:3).

En ciertas épocas, los israelitas celebraban el culto a Yahvé en los lugares altos, a imitación de los usos y formas de los cananeos, adaptándolos a su propia religión. Por ello, desde los primeros tiempos hubo lugares altos consagrados al culto de Yahvé. Samuel ejercía su sacerdocio en un lugar alto de Ramá (1 Sam. 9:12). En los días de Salomón se nos dice que «hasta entonces el pueblo sacrificaba en los lugares altos; porque no había casa edificada al nombre de Yahvé hasta aquellos tiempos» (1 R 3:2); y cuando Salomón fue a Gabaón, «donde había un gran lugar alto», ofreció un millar de holocaustos en el altar (v. 4). Dado el peligro de tales adaptaciones y la inclinación al sincretismo idolátrico del pueblo, la Ley prohibía el culto en estos lugares, estipulando que no debía haber más que un solo altar para todo Israel. El objeto de esta ordenanza era múltiple: favorecer el desarrollo del sentimiento nacional, guardar al pueblo de posibles divisiones, impedir el desarrollo de una religión idolátrica y de perder el contacto con la religión de Yahvé; asimismo, se ponía freno a la corrupción. Esta normativa tendía, además, a garantizar la existencia de un santuario nacional, lo que permitía tener un culto espléndido en honor de Yahvé, digno de su infinita grandeza y sobrepasando de lejos las ceremonias paganas. La celebración del culto divino en los lugares altos solo se dio en contravención a las disposiciones dejadas por Dios y en épocas de desorden nacional, en las que el orden divino había sido destruido desde dentro o desde fuera por causa de anteriores

infidelidades del pueblo. No hubo santuario nacional cuando Dios abandonó Silo y antes de la construcción del Templo (Sal. 78:60, 61, 67-69; 1 R. 3:2, 4; 2 Cro. 1:3).

En la guerra entre Yahvé y Baal en el reino del Norte, Elías preparó un sacrificio en un lugar alto, que fue consumido por fuego del cielo, lo que mostró el contraste entre la impotencia de Baal y el poder soberano de Dios incluso en una tierra lanzada a la idolatría y a la desobediencia.

Para complacer a sus esposas paganas, Salomón cometió el gravísimo pecado de elevar lugares altos sobre el «monte de la destrucción» (parte del monte de los Olivos) en honor de Astarté, de Quemós, de Milcom, llamado también Moloc, ídolos de Moab y Amón (2 R. 23:13). Entonces «se enojó Yahvé contra Salomón» (1 R 11:7, 9).

Con el fin de disminuir el prestigio del santuario de Jerusalén, Jeroboam hizo erigir santuarios sobre los lugares altos de Bet-el, instalando allí sacerdotes (1 R. 12:31, 32; 13:33). Su pretensión era la de organizar un culto independiente, pero mezclando símbolos idólatras (1 R. 12:28-33; 13:2). Los profetas atacaron vehementemente estos lugares altos (1 R. 13:1, 2; Os. 10:8). No solo los había en Bet-el, sino también en otras ciudades de Samaria (1 R. 13:32; 2 R. 17:32; 2 Cro. 34:3). El esfuerzo de purificación de los reyes Asa y Josafat no tuvo efectos duraderos (1 R. 15:14; 22:44; 2 Cro. 14:4; 15:17; 17:6).

Joram, hijo de Josafat, erigió lugares altos en los montes de Judá (2 Cro. 21:11). Acaz, rey de Judá, erigió también altares a dioses paganos; les ofreció sacrificios y les quemó incienso (2 Cro. 28:4, 25). Ezequías destruyó los ídolos (2 R. 18:4, 22), pero Manasés los volvió a adorar (2 R. 21:3; 2 Cro. 33:3). Josías los volvió a suprimir (2 R. 23:5, 8, 13). Los profetas tronaron contra los lugares altos (Ez. 6:3), proclamando que era Sión la residencia elegida por Yahvé para hacer morar en ella su nombre (Dt. 12:11, 21; 14:23, 24; 16:2, 6, 11; Is. 2:2, 3; 8:18; 18:7; 33:20; Jl. 2:1; 3:17, 21; Am. 1:2; Mi. 4:1, 2). Véase ASERA, IDOLATRÍA, JERUSALÉN, MONTAÑA, SIÓN, TEMPLO.

LUGARES BAJOS

Heb. 8482 *tajtiyyoth érets*, תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, prop. «valle, abismo, profundidades de la tierra» (Is. 44:23); de aquí, por extensión, > Sheol, o mundo subterráneo como lugar de los espíritus de los difuntos (Sal. 63:9; Ef. 4:9), y por metonímia cualquier lugar escondido, como el vientre materno (Sal. 131:15). En Ez. 26:20; 32:18, 24, tiene el sentido segundo de «fosa», no como espacio físico, sino lugar de reunión de los difuntos, en contraposición a la tierra de los vivos: «Te haré descender junto con los que descienden a la fosa, al pueblo de antaño. Te haré habitar en las partes más bajas de la tierra, en las ruinas de antaño, junto con los que descienden a la fosa, para que nunca más seas habitada ni te establezcas en la tierra de los vivientes».

LUHIT

Heb. 3872 *Lujith*, לוּחִית o *Lujoth*, לֻחוֹת; Sept. *Lueíth*, Λουεἰθ, *Alaoth*, Ἀλαὼθ, *Aloth*, Ἀλὼθ. Lugar al este del Jordán, en Moab, aparentemente ubicado sobre un monte entre Zoar y Horonaim, en el camino de los invasores babilonios (Is. 15:5; Jer. 48:5). Según Eusebio, se encontraba entre Areópolis y Zoar.

LUNA

Heb. 3394 *yaréaj*, יָרֵחַ; aram. *yeraj*, יְרַח (Esd. 6:15; Dan. 4:26); poeticamente *lebanah*, לְבָנָה = «blanca» (Cant. 6:10; Is. 24:23; 30:26); gr. 4582 *selene*, σελήνη, de *selas*, σέλας = «resplandor»,

que expresa de un modo más vivo que el heb. las ideas de brillo y blancura. Satélite de la tierra mencionado en el relato de la creación como «lumbrera menor para dominar en la noche» (Gn. 1:14-18; cf. Sal. 136:9). Los hebreos atendían a la recurrencia periódica de las fases de la luna para la medición del tiempo, como la división del año en meses según un calendario de 354 días; también para la fijación de la fecha de la Pascua y de las fiestas anuales (Gn. 1:14; Sal. 104:19; Eclo. 43:6, 7; Josefo, *Ant*. 3, 10, 5).

La mayor parte de las naciones con las que los hebreos entraron en contacto eran adoradoras de la luna bajo la forma de un dios masculino con el nombre de Sin entre los semitas y caldeos. Las ciudades de Ur, de donde salieron Abraham y Lot, y Harán, donde se detuvieron por un tiempo, y donde Jacob vivió durante veinte años, eran centros principales de este culto. Prob. los antepasados de Abraham eran adoradores de la luna. En Canaán, los vecinos de Abraham lo practicaban, y los egipcios sacrificaban un cerdo durante la luna llena (Heródoto, *Hist*. 2, 47). Los > amorreos adoraban a la luna con el nombre de Yarih, deidad masculina, a la que se ofrecían oblaciones especiales con ocasión de la luna nueva. Cuando los asirios y babilonios invadieron Palestina, los hebreos entraron de nuevo en contacto con pueblos que adoraban a la luna entre sus principales deidades. En ese momento, la adoración de la luna y de los astros se infiltró profundamente en Israel (2 R 21:3; 23:4, 5; Jer. 7:18; 8:2). Se enviaban besos a la luna (Job 31:26, 27) y se le ofrecía incienso (2 R. 23:5). En los templos paganos era frecuentemente representada bajo el símbolo del Creciente, o mediante una estatua de aspecto humano. Por lo general, se creía que los diversos aspectos de la luna, debidos a circunstancias atmosféricas y a las leyes de la astronomía, ignoradas entonces, presagiaban acontecimientos políticos. Los profetas demostraron la insensatez de tales predicciones (Is. 47:13). El eclipse de luna se interpretaba como una manifestación de la ira divina; está presente entre las imágenes escatológicas del fin de los tiempos (Jl. 4:15; Mt. 24:29).

Los sabios y teólogos hebreos se esforzaron en mostrar que el sol y la luna habían sido creados por el Dios de Israel para proveer de luz a la tierra y eran útiles a los hombres para la medida de los tiempos, pero en ningún modo se les debía rendir culto, ya que hacerlo así era idolatría y, por consiguiente, prohibido por la ley (Dt. 4:16-19). La luna apareció el cuarto día de la creación para iluminar la noche (Gn. 1:14-19), el hebreo la concebía a modo de lámpara que alumbra a la tierra, con entera independencia del sol.

En otro orden de cosas, los hebreos, como tantos otros pueblos, creían en la influencia de la luna no solo sobre la naturaleza, mareas, agricultura, etc., sino también sobre la vida humana, siendo responsable en ocasiones de determinadas enfermedades, p.ej. los > lunáticos, gr. *seleniázesthai*, σεληνιάζεσθαι (Mt. 4:24; 17:15).

Ya desde la antigüedad la luna marcaba para los hebreos, y pueblos entorno, el comienzo de un mes nuevo. Se la saludaba con alegría y era la ocasión de una gran fiesta que parece haber sido muy apreciada y que el AT menciona más de una vez. Se cesaba del trabajo (Am. 8:5).

La luna nueva agrupaba voluntarios a los miembros de un mismo clan para su sacrificio tradicional. Se aprovechaba este día para ciertas visitas o ciertas peregrinaciones. Era propicio para las revelaciones de Yahvé y se sabe que en la corte de Saúl, se celebraba un festín de carácter sagrado, mientras que se desarrollaba en los santuarios (Ex. 1:13; Ez. 46:1). Cosa curiosa y difícil de explicar, las antiguas legislaciones del código de la alianza y del Deuteronomio no dicen una palabra de esta fiesta, mientras hablan largamente del sábado. ¿Estaba acompañada de manifestaciones incompatibles con el yahvismo? Sea lo que sea, Ezequiel y el código sacerdotal sí dan cuenta de esta

fiesta. Sin exigir, como para el sábado, la detención del trabajo, prescriben con detalle los importantes sacrificios que se deben ofrecen ene sta ocasión (Ez. 46:6-7; Nm. 28:11-15) y que anuncian el toque de trompetas de plata habituales en las solemnidades. La Cróncias hablan siempre de la luena nueva como de una solemne institución transmitida por la tradición, perpetua e inseparable de los sábados y de las fiestas (1 Cro. 23:31; 2 Cro. 8:13), y se sabe que algunos cristianos la celebraban todavía bajo la nueva alianza (gal. 8:13; Col. 2). AÑO, CALENDARIO, IDOLATRÍA, LUNA NUEVA, LUNÁTICOS, SOL.

A. CABEZÓN MARTÍN

LUNA NUEVA

Heb. 2320 *jódesh*, חֹדֶ = «nuevo, mes»; Sept. y NT 3561 *neomenía*, νεομην□α, o *numenía*, νουμην□α; de *neós*, «nuevo», *men*, «un mes» (Col. 2:16). Además de todas las otras fiestas, en Israel se celebraba también el primer día la luna nueva. Siendo que los meses eran lunares, la luna nueva marcaba su comienzo y tenía que celebrarse con un sacrificio especial acompañado de un toque de trompetas: «Al principio de cada mes ofrecerás como holocausto a Yahvé dos novillos, un carnero y siete corderos de un año, sin defecto» (Lv. 23:24,25; Nm. 10:10; 28:11-14). Del mismo modo, a semejanza del año sabático, el primer día del mes séptimo tenía lugar una asamblea sagrada; no se podía realizar ningún trabajo laboral. «Este será para vosotros día de tocar las trompetas con estrépito» (Nm. 29:1-6; Sal. 81:3); el tiempo podía ser consagrado a la enseñanza religiosa en el Templo (Is. 1:13; 66:23; Ez. 46:1, 3), o en la casa de los profetas u otros hombres de Dios (2 R. 4:23); era puesto aparte con gozo (1 Sam. 20:5); y no se permitían ayunos nacionales ni privados (Jdt. 8:6; *Mishnah*, *Taanith*, 2, 10). Los levitas cantaban el > Hallel en el Templo mientras se ofrecían los sacrificios especiales. La *Mishnah* dice que en los primeros tiempos se mandaban señales luminosas desde el monte de los Olivos cuando el Sanedrín había constatado la aparición de la luna nueva y había declarado: «la luna nueva está consagrada».

La Ley Mosaica no instituyó la fiesta de la luna nueva; la encontró ya presente en el pueblo y, simplemente, procedió a regularla conforme a los principios de la > Alianza. Por eso no describe su origen, sino que presupone su existencia y popularidad (Nm. 28:11-14).

Después del exilio, esta fiesta vino a ser la del Año Nuevo. El año religioso comenzaba en primavera (Abib o Nisán, marzo/abril), y su séptimo mes coincidía con el primer mes del año civil, que comenzaba en Otoño (Tishri, septiembre/octubre). La fecha de la luna nueva se computaba ya desde una época temprana (1 Sam. 20:5, 18). Los astrólogos babilonios se mantenían a la espera de la aparición del astro para determinar su aspecto. Según el Talmud, el sanedrín se reunía siete veces por año en el día 30 de un mes. Situados sobre las alturas de los alrededores de Jerusalén, unos observadores oteaban y señalaban la aparición del tenue filo de la luna nueva justo creciente. El sanedrín pronunciaba entonces la palabra *mequddash*, ֻ מְק = «consagrado»; así comenzaba el día primero del nuevo mes, que seguía a los 29 días del mes anterior (Mishnah, *Ros Hashshanah*, 2, 5, 7). Si había nubes o nieblas aquel día contaba como 30 y el nuevo mes empezaba al día siguiente. Se anunciaba la aparición de la nueva luna mediante una fogata sobre el monte de los Olivos; a continuación, se encendían fogatas en otras cumbres, con lo que se propagaba el pronunciamiento del sanedrín con gran velocidad, Se dice que los samaritanos encendían fuegos por adelantado, a fin de inducir a los judíos a error. Por ello, se empezó a reemplazar las fogatas por mensajeros. Véase AÑO NUEVO, CALENDARIO, FIESTA, MES, NOVILUNIO.

LUNÁTICO

Gr. 4583 *seleniázomai*, σεληνιάζομαι, de *selene* = «luna». Originalmente denotaba la persona que sufría trastornos debidos a luz o los cambios de la luna, semejante a la sintomatología de la epilepsia: crisis periódicas agudas, pérdida de la consciencia, convulsiones. Se creía que la luz y las fases de la luna influían y agravaban esta enfermedad. En el NT se atribuye a la influencia de demonios o malos espíritus (Mt. 4:24; 17:15). En la enumerción de Mt. 4:24, los «lunáticos» son diferenciados de los «endemoniados», pero en Mt. 17:15, el mismo nombre es aplicado a un joven expresamente declarado como poseído, y cuyos síntomas hacen pensar en la epilepsia (cf. Mc. 9:14ss). Es evidente, por lo tanto, que la misma palabra se refiere a alguna forma de enfermedad que afectaba tanto al cuerpo como a la mente, que podía ser una señal de posesión o no. Quizá la distinción en un caso se deba a la periodicidad o intervalos de lucidez, en contraste con la demencia continua del poseso. Véase LOCO.

LUNETA

Heb. 7720 *saharón*, הֲרֹן ַ, colgaduras para el cuello, «collar, luneta»; pl. *saharonim*, הֲרֹנִים ַ; Sept. *méniskoi*, μήνισκοι; Vulg. *lunulae*. Tipo de adorno en forma de cuarto creciente, aparentemente usado a modo de amuleto, tanto en hombres como en animales. Cuando > Gedeón mató a > Zébaj y a > Zalmuna, les arrebató «las lunetas que sus camellos traían al cuello» (Jue. 8:21). Vuelven a aparecer en el recuento del botín arrebatado a los reyes de Madián (v. 26). Las mujeres adornaban sus tobillos con diademas y lunetas (Is. 3:18). Las excavaciones arqueológicas han rescatado gran número de joyas, entre ellas lunetas fechadas desde el Bronce Medio hasta bien entrado el período helénico. Estaban hechas de plata repujada o vaciada en molde. Véase AMULETO, ADORNO, COLLAR.

LUZ

Heb. 216 *or*, א ר = «luminoso»; gr. 5457 *phos*, φῶς, relacionado con *phao*, «dar luz», de las raíces **pha* y **phan*, que expresan la concepción antigua de la luz como desprendida por el ojo, de ahí la expresión «ojo luminoso», entendido metafóricamente como «lámpara del cuerpo» (Lc. 11:34).

El tema de la luz atraviesa toda la revelación bíblica. La luz es representada en la Escritura como el primer acto del Creador (Gn. 1:3). Y es natural, porque sin luz, o sea en las tinieblas, no se puede hacer nada. La Historia de la Salvación toma la forma de un conflicto en el que se enfrentan la luz y las tiniebas, pugna idéntica a la de la vida y la muerte (cf. Jn. 1:4). El tema ocupa un puesto central entre los simbolismos religiosos a los que recurre la Escritura. Como las otras criaturas, la luz es un signo que manifiesta visiblemente algo de Dios, de manera que forma parte del aparato literario utilizado para evocar las > teofanías.

La luz es considerada siempre como una simple criatura de Dios (Gn. 1:3). Fue creada independientemente del sol y antes que él (Gn. 1:4, 16; Sal. 74:16). El israelita se representaba la luz lo mismo que las tinieblas, vale decir, como sustancias muy finas, mientras que el sol, la luna y las estrellas no eran para él más que portaluces. Al crearla y al separarla de las tinieblas, Dios puso fin al caos primordial. Puesto que el Dios bíblico es el creador del universo material, y a la vez el árbitro de la historia, la regularidad con que los astros irradian su luz garantiza la estabilidad de la > Alianza. Y por lo mismo, las grandes crisis de la historia religiosa del pueblo escogido y del mundo, sobre todo el final de la historia y el juicio de Dios, se expresan por medio de los astros, que dejan

de iluminar (Is. 13:10; Jer. 4:23; Am. 8:9).

Por el contrario, el tiempo del reinado escatológico de Yahvé será un «día único» (Zac 14:7), sin alternancia de la noche y el día. El Sal. 104:2 dice de Dios que se reviste de luz como un manto. En las manifestaciones sobrenaturales, la luz suele ser la señal de la presencia o de la intervención divina. A causa del resplandor que emanan, los seres celestes infunden un encanto sagrado. Otro tanto se dice de Moisés cuando bajó del Sinaí y de Esteban, favorecido por una visión (Hch. 6:15).

Aparte de su sentido literal como fenómeno natural, la «luz» es ampliamente usada en las Escrituras en sentido simbólico y metafórico. Equivale en Isaías 45:7 a la paz, en la misma proporción que las tinieblas representan la desgracia. La lámpara del malo se apaga. La claridad del rostro de Yahvé, o del rey, es imagen de su benovelencia. La luz, en este aspecto, en paralelismo con la vida, se opone a menudo a las tinieblas del *sheol*. Equivale también a conocimiento, aunque este sentido metafórico no resulta frecuente porque los hebreos no eran intelectuales. Sin embargo, en Isaías 2, 3, 5 se dice «Yahvé es luz», probablemente en la acepción de revelador. A veces se habla de la luz de la Ley o de la Palabra de Dios (Sal. 119:105); los juicios y mandamientos de Dios son luz (Is. 51:4; Prov. 6:23, cf. Sal 43:3), iluminadores por excelencia.

En la tradición profética, la luz alude a la salvación mesiánica, con todo lo que supone en materia de dicha, de vida nueva y de conocimiento, haciendo hincapié en uno u otro aspecto. La antítesis luz-tinieblas adquiere una gran importancia en el libro de Isaías. La salvación mesiánica se concibe como un tránsito de las tinieblas a la luz (Is. 42:6-7, 16; 45:7, 19; 49:6, 9; 50:3, 10, 11; 51:4; 58:8-10; 59:9-11). Sin embargo, la mentalidad hebrea permanece ajena a cualquier oposición metafísica entre la luz y las tinieblas. La antítesis luz-tinieblas también tiene suma importancia en los documentos de Qumrán, sobre todo en la *Regla de Comunidad*, donde se contrastan los hijos de luz y los hijos de las tinieblas, el Príncipe de la luz y el Ángel de las tinieblas, llamado > Belial en el *Documento de Damasco* y en las *Regla de la Guerra*.

Estas dos tendencias están muy próximas en el judaísmo tardío y se confunden con facilidad, como lo prueban algunos escritos del desierto de Judea. En este contexto, la Palabra divina, la Ley y los mandamientos reciben la denominación de luz (Sal. 19:9; Eclo. 1:4). En Sab. 7:26 se llama a la divina Sabiduría «reflejo de la luz eterna», lo que equivale a definir al propio Dios como luz. Es algo relativamente nuevo. El sentido profundo de esta idea tiene que elucidarse en función de los antecedentes bíblicos de la gloria de Dios o de la luz que le acompaña en las > teofanías. Esta concepción de Dios y de su Sabiduría no es explicable sin cierta influencia del mundo griego. La escatología trascendente de Daniel y de la Sabiduría incluyen también el tema de la luz (Dan. 12:3; Sab. 3). La Sabiduría, efusión de la gloria de Dios es un «reflejo de la luz eterna», superior a toda luz creada (Sab. 7:27, 29ss).

La corriente sapiencial bíblica esboza ya el concepto de las dos vías, la de la luz y la de las tinieblas, entre las cuales es preciso elegir (Prov. 2:13; 6:23; Sab. 5:6-7), concepto que alcanzará un importante desarrollo en el judaísmo postbíblico y en el cristianismo primitivo. En el NT la salvación se entiende como el paso de las tinieblas a la luz (cf. 2 Cor. 4:6; Col. 1:13; 1 Pd. 2:9).

En el NT, Lucas es el único entre los Sinópticos que llama a Cristo, «luz para iluminar a los gentiles» (Lc. 2:32, alusión a Is. 42:6), es decir, aquellos que estaban fuera del pueblo de Dios, el cual en el Evangelio se universaliza étnica y geográficamente (Jn. 1:5, 9; 3:19; 8:12; 9:5; 12:35, 36, 46; Hch. 13:47), de modo que Cristo es auténtica y universalmente «la luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn. 1:9), «la luz del mundo» (Jn. 8:12).

Mateo aplica a Jesús y a su ministerio en Galilea el oráculo de Is. 8:23-29. Tiene importancia la declaración del Primer Evangelio: «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt. 5:14), probablemente una una alusión a Is. 42:6 y 49:6, dando a entender que en la nueva comunidad cristiana se cumplen las expectativas mesiánicas. En los nuevos tiempos inaugurados por el Evangelio, la Iglesia viene a representar el papel al que proféticamente estaba llamada la nueva Jerusalén: «Sobre ti resplandecerá Yahvé, y sobre ti será vista su gloria. Entonces las naciones andarán en tu luz, y los reyes al resplandor de tu amanecer» (Is. 60:3). En la tierra los discípulos tienen que ser la luz del mundo, en el más allá los justos resplandecerán, alusión a Dan. 12:3.

La epístolas, excepto las de Juan, emplean casi siempre la luz para referirse a la condición cristiana. Se caracteriza esta originalmente por el paso de las tinieblas (paganismo) a la luz (enseñanza de Cristo). Además, tiene que traducirse en la práctica en una conducta digna de tal vocación, por lo que los cristianos deben portarse como hijos de la luz, andar en la luz, vestir las armas de la luz y llevar a cabo las acciones de la luz (1 Tes. 5:5-8; Ro. 13:12; 2 Cor. 4:6). El autor de la epístola a los Hebreos, inspirándose en el libro de la Sabiduría, llama a Cristo «resplandor de la gloria del Padre» (Heb. 1:4).

En el Evangelio de Juan, Jesucristo es denominado «luz del mundo» tres veces (Jn. 1:9; 8:12). Tales afirmaciones se explican mediante las profecías en que la luz indica la salvación mesiánica (Is. 9:1). En el prólogo se llama al Logos la verdadera luz, sin duda para diferenciarla de la luz imperfecta de la antigua Alianza y, simultáneamente, para oponerlo a la luz material. Si han de aprovechar la luz que Cristo trae y que es él mismo, los hombres tendrán que estar libres de complicidad con las tinieblas. La salvación se reduce al tránsito de las tinieblas a la luz o a la curación de la ceguera espiritual.

La declaración de 1 Juan 1:5: «Dios es luz», es el único texto bíblico en que Dios es definido directamente como luz, pero hay numerosos antecedentes en la Escritura y se debe comprender a partir de ellos. Dios aparece en las teofanías envuelto en una gloria deslumbrante. Dios es luz por ser espíritu puro, inteligencia perfectísima. Este punto de vista corresponde al que exponer Sabidurías cap. 7, gracias a un vocabulario en parte tomado de los griegos. Pero Dios es luz, sobre todo, por ser la santidad infinita. Por consiguiente, comprendiendo la vida cristiana como una comunión con Dios, Juan declara que esa comunión sería una quimera si la calificación de Dios como luz no se reflejase en la conducta de los cristianos como un horror profundo a las tinieblas del pecado. Si Dios es luz, es amor igualmente. Y no habrá vida cristiana auténtica si no se descubre en ella una prolongación de ese amor, que es la misma esencia divina. Por ello, quien ama a su hermano mora en la luz; por el contrario, quien lo aborrece está en tinieblas (1 Jn. 10:11-12).

Los pasajes del Apocalipsis relativos a luz son préstamos más o menos claros de la literatura profética. La mujer alegórica del cap. 12 vestida de sol y con la luna bajo los pies, es una evocación simultánea de Is. 60:19-20 y de Cant. 6:10, cuyos textos describen la Sión de la era de la Gracia. Y en el mismo Is. 60 se inspiran visiblemente los detalles de la nueva Jerusalén, a cuya luz andan las naciones, a la cual ilumina la gloria de Dios y a la que el Cordero sive de antorcha (Ap. 21:24). La Jerusalén celestial reflejará en sí misma la luz divina, conforme a los textos proféticos (Ap. 21:23). Entonces los elegidos, contemplando la faz de Dios, serán iluminados por esta luz. Los cristianos son los «iluminados» por excelencia en virtud de su comunión con el Dios Trino, en cuya luz verán la luz (Sal. 36:9). Véase GLORIA, ILUMINACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolo*s (Herder, 1986); H.Ch. Hahn, “Luz”, en *DTNT* II, 462-

474; M. Sæbø, “אר, *or*, luz”, en *DTMAT* I, 148-156; R. Schanckenburg, “Luz”, en *DTB*, 599-606.

A. CABEZÓN MARTÍN

LUZ, Ciudad

Heb. 3870 Luz, לז, prob. algún tipo de nogal, almendro o avellano; Sept. *Luzá*, Λουζά, *Ulamluz*, Οὐλαμλούζ (Gn. 28:19). Nombre de dos lugares del AT.

1. Nombre antiguo de una ciudad cananea cerca de > Betel, o identificada con ella, al norte de Jerusalén (Gn. 28:19; 35:6; 48:3), en los límites de Benjamín (Jos. 18:13). Abraham visitó el lugar por primera vez en peregrinación y edificó un altar en sus cercanías. Luego, Jacob la llamó Betel. Fue tomada y destruida por los descendientes de José. Todos sus habitantes fueron eliminados, excepto la familia que actuó como espía (Jue. 1:23).

2. Aldea en la tierra de los hititas, fundada por un hombre de la antigua Luz, que fue salvado del exterminio por la tribu de Benjamín (Jue. 1:26), cuyas ruinas se encontraron en el monte Gerizim. Véase BETEL, GERIZIM.

M

M

Heb. *mem*, מ, decimotercera letra del alefato, con una forma especial cuando es final de palabra, ם; corresponde a la *my*, μ, griega, la cual ocupa el duodécimo lugar en el orden de las letras del alfabeto. En latín y castellano la *eme*, bajo su doble forma de mayúscula y minúscula, *M*, *m*, ocupa el duodécimo puesto en el alfabeto latino y el decimotercero en el abecedario castellano.

MAACA

Heb. 4601 *Maakhah*, מַעֲכָה, *Maakhath*, מַעֲכַת = «opresión»; Sept. *Maakhá*, Μααχά, *Makhathí*, Μαχαθί. Nombre de un reino y de ocho personajes del AT.

1. Región de Siria, a los pies del monte Hermón (Jos. 13:13; 2 Sam. 10:6, 8; 1 Cro. 19:7). Los israelitas consideraron que su territorio estaba incluido en la Tierra Prometida, pero nunca fueron capaces de tomar posesión de él (Jos. 13:13). La media tribu de Manasés extendió sus fronteras más allá del Jordán hasta Maaca (Dt. 3:14; Jos. 12:5). En los días del rey David, el rey de Maaca contribuyó con mil hombres en la alianza que organizaron los sirios amonitas contra Israel (2 Sam. 10:6, 8). Cerca o dentro de los antiguos límites de este pequeño estado se encontraba la ciudad llamada > Abel-bet-Maaca, quizá su capital, representada por la moderna Abil el-Kamh.

2. Sept. *Mookhá*, Μοοχά. Esposa de Maquir, hijo de Manasés (1 Cro. 7:15, 16).

3. Sept. *Mokhá*, Μωχά. Concubina de Caleb, hijo de Hezrón (1 Cro. 2:48).

4. Sept. *Mookhá*, Μοωχά. Mujer de Jeiel, antepasado de Saúl (1 Cro. 8:29; 9:35).

5. Hija de Talmai, rey de Gesur; fue una de las esposas de David y madre de Absalón y de Tamar, nacidos en Hebrón (2 Sam. 3:3).

6. Sept. *Makhá*, Μαχά. Padre de Hanán, uno de los héroes de David (1 Cro. 11:43).

7. Padre del jefe de los simeonitas bajo el rey David (1 Cro. 27:16).

8. Padre de Aquis, rey de Gat, que fue contemporáneo de Salomón (1 R. 2:39; véase AQUIS).

9. Esposa de > Roboam e hija de Absalón (1 R. 15:2; 2 Cro. 11:20-22) o, más probablemente, nieta, ya que la palabra heb. *bath*, בַּת, traducida «hija», se usa en la Biblia no solo referida a las hijas naturales, sino también a sobrinas y nietas. Por tanto, es posible que > Uriel de Gabaa se casara con > Tamar, la bella hija de Absalón (2 Sam. 14:27), con la que tendría a Maaca (cf. 2 Cro. 13:2). Maaca dio a luz al futuro rey > Abías. Al morir este, ella mantuvo el título de reina madre, que le retiró su nieto Asa, por cuanto había elevado una imagen de Asera (2 Cro. 15:16). El nombre de Micaía que figura en 2 Cro. 13:2 es, probablemente, una variante o una alteración del texto, por cuanto esta mujer es llamada Maaca en los otros siete pasajes que la mencionan (cf. asimismo 1 R. 15:10, 13).

MAACATEO

Heb. 4602 *Maakhathí*, מַעֲכָתִי; Sept. *Makhathí*, Μαχαθί, *Maakhathí*, Μααχαθί. Gentilicio de los habitantes del reino de Maaca (Dt. 3:14; Jos. 12:5; 13:11, 13; 2 R. 25:23).

MAADAÍAS

Heb. 4573 *Maadeyah*, מַעַדְיָה = «ornamento de Yahvé»; Sept. *Maadiaa*, Μααδι□α; Vulg. *Madia*. Uno de los sacerdotes que regresaron del exilio con Zorobabel y Josué (Neh. 12:5), el mismo cuyo nombre aparece con la variante Moadía, heb. *Moadeyah*, מ עַדְיָה = «fiesta de Yahvé»; Sept. *Maadaí*, Μααδα□; Vulg. *Moadia*, cuya lectura correcta quizá sería *Moadeyah*, מֹעַדְיָה, que haría coincidir ambas formas.

MAAI

Heb. 4597 *Maay*, מָעַי = «compasivo»; la Sept. tiene dos nombres, *Iamá*, Ἰαμ□ y *Aía*, Ἀ□α. Uno de los hijos de los sacerdotes que llevaban las trompetas y los instrumentos musicales de David para la celebración festiva de la terminación de las murallas de Jerusalén después de la cautividad (Neh. 12:36).

MAALA

Heb. 4244 *Majalah*, מַחֲלָה, v. *Majelah*, מַחְלָה = «enfermedad». Nombre de dos mujeres israelitas.

1. Sept. *Moolá*, Μοολ□, *Maelá*, Μαελ□; Vulg. *Mohola*. Aparentemente un hijo, pero dada la forma femenina del nombre, bien pudo ser una hija de Hamolequet, descendiente de Manasés, cuyo patronímico no se menciona (1 Cro. 7:18).

2. Sept. *Maalá*, Μααλ□; Vulg. *Maala*. Primera de las hijas de > Zelofehad, de la tribu de Manasés, a quienes Moisés concedió la heredad familiar a pesar de su sexo, habida cuenta de que su padre carecía de descendencia masculina (Nm. 26:33; 27:1; 36:11; Jos. 17:13). Sentaron el precedente del derecho a heredar de las hijas de Israel (Nm. 27:1-8). Véase HOGLA, NOA, MILCA, TIRSA.

MAARAT

Heb. 4638 *Maarath*, מַעֲרָת = «desolación»; Sept. *Maaroth*, Μααρ□θ; Vulg. *Mareth*. Ciudad cananea, mencionada entre Gedor y Bet-anot (Jos. 15:59), asignada a la tribu de Judá. No ha logrado establecerse su localización, se la ubica entre Hebrón y Belén.

MAASEÍAS

Heb. 4641 *Maaseyahu*, מַעֲ ֵ יָה = «obra de Yahvé»; Sept. *Maasía*, Μαασ□α.

Sacerdote que participó en la restauración y dedicación del muro de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 12:41).

MAASÍAS

Heb. 4641 *Maaseyah*, מַעֲ ֵ יָה, o *Maaseyahu*, מַעֲ ֵ יָה = «trabajo de Yahvé»; Sept. *Maasía*, Μαασ□α. Nombre de varios personajes del AT.

1. Uno de los levitas de segundo orden nombrado portero del Templo bajo el reinado de David (1 Cro. 15:18); también tocaba con salterio (v. 20).

2. Hijo de Adaia, uno de los capitanes de centena en tiempos del sacerdote Joiada. Conspiró con este para poner en el trono al joven rey Joás, eliminando a la usurpadora Atalía (2 Cro. 23:1).

3. Gobernador al servicio del rey Uzías que tenía a su cargo la responsabilidad de hacer la lista de las divisiones de su ejército, junto con Jeiel, escriba, y Hananías, uno de los jefes del rey (2 Cro.

26:11).

4. Hijo o familiar del rey Acaz de Judá, muerto en batalla por Zicri, el héroe benjaminita, durante la invasión de Judá por Peka, rey de Israel (2 Cro. 28:7).

5. Gobernador de Jerusalén en tiempo del rey Josías, encargado por este de la reconstrucción del Templo (2 Cro. 34:8).

6. Hijo de Salum, guardia de la puerta de la cámara del Templo, en tiempo de Jeremías (Jer. 35:4).

7. Padre del sacerdote Sedequías, que fue enviado dos veces con un mensaje real para el profeta Jeremías, el cual le denunció como falso profeta (Jer. 21:1; 37:3; 29:21, 25).

8. Benjaminita, hijo de Itiel y padre de Colaías, cuyos descendientes residieron en Jerusalén después de la cautividad (Neh. 11:7).

9. Uno de los descendientes de Judá, que habitó en Jerusalén después de la cautividad. Era hijo de Baruc, y su genealogía se remonta hasta Siloni (Neh. 11:5).

10. Sacerdote de la familia de Josué, hijo de > Josadac, obligado a repudiar a su esposa extranjera (Esd. 10:18).

11. Sacerdote del linaje de Harim, a quien Esdras obligó a divorciarse de la esposa extranjera a la cual se había unido durante la cautividad (Esd. 10:21).

12. Sacerdote de la familia de Pasur, obligado a repudiar a su esposa extranjera después del retorno de Babilonia (Esd. 10:22).

13. Israelita, cuarto hijo de Pahat-moab, obligado a divorciarse de su esposa gentil después del regreso de la cautividad babilónica (Esd. 10:30).

14. Hijo de Ananía, y padre de Azarías, el cual reconstruyó la parte de la muralla de Jerusalén próxima a su casa (Neh. 3:23).

15. Uno de los levitas que asistieron a Esdras cuando este leía la Ley al pueblo (Neh. 8:4). Quizá es uno de los jefes populares que firmaron el sagrado pacto Nehemías (Neh. 10:25).

16. Sacerdote que asistió a los levitas en la explicación de la Ley al pueblo mientras Esdras la leía (Neh. 8:7).

MAAT

Gr. 3092 *Maath*, Μαάθ, de origen desconocido, prob. heb., cuyo nombre no aparece en el AT. Hijo de Matatías y padre de Nagai, del linaje de Zorobabel, uno de los antepasados de Jesucristo, según la genealogía de Lucas (Lc. 3:26).

MAAZ

Heb. 4619 *Máats*, מַעַץ = «ira»; Sept. *Maás*, Μαάς. Hijo primogénito de Ram, del linaje de Jerameel, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:27).

MAAZÍAS

Heb. 4590 *Maazeyah*, מְעַזְיָה (Neh. 10:8), o *Maazeyahu*, מַעַזְיָה i(1 Cro. 24:18), «refugio», o quizá «protección [en Yahvé]»; Sept. respectivamente *Maazía*, Μααζία y *Maazal*, Μααζίλ; Vulg. *Maazia* y *Maazian*. Nombre de dos sacerdotes.

1. Jefe de la vigesimocuarta división sacerdotal establecida por el rey David (1 Cro. 24:18).

2. Sacerdote que firmó el pacto de renovación de la Alianza con Dios en tiempos de Nehemías (Neh. 10:8). A juzgar por la coincidencia de los nombres de los sacerdotes que firmaron el pacto y los pertenecientes a la vigesimocuarta división de los días de David, se podría pensar que eran nombres hereditarios, o que se aplicaban a las mismas familias (cf. Neh. 10:14-27).

MACABEOS

Gr. pl. *Hoi Makkabaîoi*, οἱ Μακκαβαῖοι = «los Macabeos»; lat. *Machabei*; término de significado incierto, algunos lo hacen derivar del arameo *maqqabah*, מַקָּבָה = «martillo», quizá en referencia a la demolición de los enemigos o a una malformación de la cabeza; otros, de la raíz hebrea *maqab*, מקב = «nombrar», con el significado de «designado» o «elegido» por Yahvé. El apelativo Macabeo, gr. *makkabaîos*, Μακκαβαῖος, es propiamente el sobrenombre de Judas, tercer hijo de Matatías de Modín (1 Mac. 2:4), que pasó luego a indicar la familia de los > Asmoneos y, posteriormente, los libros que tratan de la lucha de liberación de los judíos de Palestina de manos de Siria, que ocupaba por entonces la región.

El relato de sus hazañas se halla en los libros 1 y 2 Macabeos. Antíoco IV Epífanes, rey de Siria, fue verdaderamente, según la profecía de Dn. 8:23, «un rey altivo de rostro». Decidido a uniformar su reino a costa de exterminar el judaísmo y de llenar las arcas semivacías de su tesoro, saqueó el Templo de Jerusalén el año 167 a C., erigió una estatua de Zeus Olímpico en el recinto sagrado y ofreció cerdos sobre el altar (cf. Dn. 11:31 «la abominación desoladora»). > Matatías, el primero de los Macabeos, era un sacerdote anciano retirado en el pueblo de > Modín, que tuvo el valor de levantar la bandera de la rebelión. Dio muerte a un oficial sirio que quería imponer los decretos de Antíoco, y huyó con sus cinco hijos a los montes de Judea, donde se le unieron muchos «piadosos». Matatías y sus seguidores se extendieron por todo el país destruyendo altares paganos, circuncidando niños, expulsando extranjeros y judíos apóstatas, y reuniendo nuevos adeptos. Matatías murió el año 166 a.C., y confió a sus hijos la empresa de la guerra de liberación (1 Mac. 2).

Judas Macabeo (166-161 a.C.) tomó el mando de la rebelión judía. Consiguió una serie de victorias tanto más notables cuanto que los judíos no habían cosechado más que derrotas a lo largo de tres siglos. En el año 165, el 25 de Quisleu, Judas ocupó Jerusalén, aunque el Acra permanecía en manos de los sirios; purificó el Templo profanado hacía tres años, y restableció en Jerusalén el sacrificio diario. En la época de Cristo se seguía celebrando la > Fiesta de la Dedicación, que recordaba este acontecimiento (Jn. 10:22). Durante el período de respiro que le dejaron los sirios, Judas emprendió varias expediciones por los territorios vecinos, bien para castigar actos de agresión, bien para llevar a Judea judíos expuestos al peligro entre poblaciones hostiles (1 Mac. 5; 2 Mac. 10:14-38; 12:3-40). Pereció en una batalla en el año 161 a.C. Le sucedió su hermano Jonatán (161-143 a.C.), en un momento en que dos pretendientes se disputaban el trono de Siria: Demetrio y Alejandro Balas. Este último trató de conseguir el apoyo de Jonatán, hasta entonces un proscrito, y le propuso el reconocimiento oficial como «sumo sacerdotes del pueblo» y gobernador general de Judea. Así fue puesta a un lado la línea de Aarón; se había desacreditado después de haber ejercido este ministerio a lo largo de trece siglos. Jonatán concertó alianzas con Esparta y Roma y reforzó las fortificaciones de Jerusalén. Fue asesinado traicioneramente por Trifón, general sirio, en el año 142 a.C., que quería apoderarse del trono (1 Mac.13:1-23).

Simón (143-135 a.C.), el último superviviente de los cinco hijos de Matatías, tomó entonces el poder. Consiguió el reconocimiento de la independencia de Judea a cambio de su alianza con

Demetrio II, que todavía tuvo que luchar contra Trifón. Se apoderó del Acra o ciudadela de Jerusalén, que habían ocupado los sirios durante 26 años. El puerto de Jope quedó bajo el control de los judíos. El comercio se desarrolló y le siguió una etapa próspera. Después de cinco años de paz y prosperidad bajo su prudente gobierno, Judea fue amenazada por Antíoco VII Sidetes, pero su general Cendebeo fue derrotado en Modín por Judas y Juan, hijos de Simón. Unos meses después, Simón fue asesinado con dos de sus hijos por su ambicioso yerno Ptolomeo, y fue enterrado en Modín con sus padres y hermanos, sobre cuyas tumbas había erigido un magnífico monumento (1 Mac. 13:25-16:17). Tras él, la estirpe degeneró rápidamente.

El sucesor de Simón fue su tercer hijo, Juan Hircano (135-105 a.C.). Consiguió conquistar Samaria, destruyendo el templo erigido sobre el monte Gerizim (cf. Jn. 4:20). También sometió Idumea, convirtiendo a sus moradores al judaísmo e imponiéndoles la circuncisión; estos descendientes de los edomitas llegaron a ser los más patriotas de los judíos. Juan Hircano dejó de pagar el tributo a los reyes de Siria, que habían ido perdiendo más y más poder, y empezó a acuñar moneda. Por su política, los > fariseos le retiraron su apoyo, lo que le hizo buscar la ayuda de los > saduceos. Estos provenían sobre todo de los grupos cercanos al sumo sacerdote; pertenecían a la clase noble y pretendían descender del sacerdote Sadoc. Querían adaptarse a las circunstancias y alentaban las tendencias helenizantes.

Los últimos Macabeos dieron el triste espectáculo de la decadencia de una noble familia. Aristóbulo I (105-104 a.C.), ambicioso y carente de escrúpulos, asumió el título de rey. Dejó morir de hambre en la cárcel a su propia madre y dio muerte a uno de sus hermanos. Murió de enfermedad después de un año de reinado. Alejandro Janneo (104-78 a.C.) se mostró también cruel, disoluto y dominante. Hubo un momento en que su territorio abarcó más extensión que el de las antiguas Doce Tribus. Sostenido por los saduceos y aborrecido por los fariseos, tuvo que afrontar una cruenta guerra civil durante seis años. Por primera vez los judíos aplicaron la crucifixión: Alejandro Janneo hizo crucificar a 800 de los principales fariseos en Jerusalén. Su viuda Alejandra (78-69 a.C.) le sucedió en el trono y reinó con prudencia. A su muerte, sus dos hijos se disputaron el poder: el primogénito, el débil Hircano II, había sido designado como rey y sumo sacerdote; el menor, Aristóbulo II, desencadenó una guerra civil para ponerse en su lugar. El jefe idumeo Antípatro fue inducido a intervenir, y en el curso de esta lucha ambos hermanos recurrieron al arbitraje de Pompeyo y del pueblo romano. Llegado ante Jerusalén en el año 63 a C., Pompeyo tomó partido por Hircano II. Se apoderó de la ciudad después de un sitio de tres meses, masacrando a continuación a 12.000 judíos, atreviéndose además a penetrar en el Templo hasta el Lugar Santísimo. Según Tácito, se quedó asombrado al no encontrar nada tras el velo: ni estatua ni objeto alguno de adoración («vacam sedem, inania arcana»: un santuario vacío, ausencia de misterios). Hircano II, mantenido en su cargo de sumo sacerdote, tuvo que cambiar su título de rey por el de «etnarca» y contentarse con gobernar el pequeño territorio de Judea. Galilea y Samaria vinieron a ser provincias distintas: había terminado la independencia judía, y Pompeyo llevó a Roma, en su cortejo triunfal, a Aristóbulo II, rey de los judíos. Hircano II (63-40 a.C.) fue solo un juguete en las manos de Antípatro, a quien Roma había designado como procurador. Un hijo de Aristóbulo, Antígono (40-37 a.C.), consiguió imponerse por un cierto tiempo con la ayuda de un ejército parto, pero el senado romano había designado rey de Judea a Herodes (el Grande), hijo de Antípatro, que se había casado con Mariamne, nieta de Aristóbulo II. Después de dos años de esfuerzos, Herodes consiguió apoderarse de Jerusalén en el año 37 a.C., e hizo decapitar a Antígono. Los tres últimos supervivientes de los Macabeos

murieron también víctimas de la patológica desconfianza de Herodes, incluyendo su propia esposa Mariamne. Así halló su fin esta ilustre familia, que había rendido señalados servicios a la causa judía, y que se perdió principalmente por sus discordias. Véase ALEJANDRO JANEO, ARISTÓBULO, ASMONEOS, HERODES, JUDAS MACABEO, MATATÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Macabeos", en *EMB* II, 1852-188; B. Girbau, "Macabeos", en EB IV,1132-1136; H.A. Ironside, *De Malaquías a Mateo* (CLIE 1990); F. Josefo, *Guerras de los judíos* (CLIE 1983); C. Saulnier, *La crisis macabea* (EVD 1983); E. Schurer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985); W. Smith, *Entre los dos testamentos* (CLIE 1985).

J. M. DÍAZ YANES

MACABEOS, Libros de los

Gr. *Makkabaíon*, Μακκαβαίων. Son cuatro los libros que comprende este título, pero solo dos, 1 y 2 Macabeos, han entrado en el canon de un sector de la Iglesia cristiana. Narran la historia de la revuelta macabea contra la opresión de Antíoco. El primero es de carácter histórico ejemplar, en tanto que el segundo contiene elementos legendarios. Los dos libros de los Macabeos no son dos relatos sucesivos, sino paralelos; cuentan en parte los mismos sucesos, aunque recogidos desde diversos ángulos y con una finalidad distinta. Los personajes de esta historia son más prototipos a imitar que seres individuales. Así, p. ej., se dice de Eleazar: «Así terminó su vida, dejando no solo a los jóvenes sino a toda la nación un ejemplo memorable de heroísmo y de virtud» (1 Mac. 6:3). Otro caso a imitar es el ejemplo de los siete hermanos y su madre que siguen la conducta del venerable anciano Eleazar (1 Mac. 6:18-31) y que padecerán la muerte más atroz antes que ser infieles a la Ley. La fe en la resurrección alimenta la lucha de estos hermanos, despreciando las amenazas y los tormentos del tirano.

Aunque los libros fueron considerados > apócrifos, de hecho la patrística y la predicación cristiana popular empleó sus relatos como ejemplos claros de martirio y constancia en la fe, en un momento histórico en que la Iglesia cristiana estaba pasando la gran prueba de las persecuciones del Imperio romano. San Jerónimo (siglos III-V d.C.) los incluye en el número de los > deuterocanónicos. La Iglesia católica los admite como inspirados por Dios, y están recogidos en el canon definido en el concilio de Trento (DS 1502), mientras que los judíos y los protestantes niegan su inspiración y los clasifican entre los apócrifos. Los judíos antiguos y modernos llaman a esta obra *Libro de los Asmoneos*, *sépher hajashemoneím*, סֵפֶר הַחַ ְ מ נְאִים, o *Rollo de la familia de los Asmoneos*, *miglath beth jashemoneí*, מְגִלַּת בֵּית חַ ְ מ נְאִי.

El libro primero de los Macabeos, escrito en torno al año 130 a.C., empieza con una presentación del imperio de > Alejando Magno y de la muerte del rey (323 a. C.), que iba a crear la situación política en que se desarrolla la historia narrada. Al parecer, Alejandro no dividió el reino durante su vida; pero los generales, una vez proclamados reyes diecisiete años más tarde (306 a. C.), se consideraron sus sucesores directos. El autor hace seguidamente un salto de ciento treinta y un años, y se sitúa en septiembre del 175, fecha en que Antíoco sucede a su hermano Seleuco; unos años más tarde toma el nombre de Epífanes o «dios manifiesto», que sus súbditos cambian pronto en *epímanes* o «loco».

Durante doscientos años, Palestina había estado sometida al Imperio persa y recibió bien el cambio de amo representado por el Imperio macedonio. En un principio, los judíos quedaron bajo el dominio del reino griego de Egipto. En 198 pasaron a depender de la autoridad de los griegos de Siria. Bajo la dinastía fundada por Antíoco el Grande, > Antíoco IV Epífanes (175-163) quiso

imponer a todos sus súbditos la cultura griega, que le parecía ser la única verdaderamente humana. Algunos judíos se dejaron seducir y asimilar en un proceso de > helenización; otros, bajo la dirección de la familia de los Macabeos, se sublevaron. Será esta una época de > mártires; de ahí que este libro se denomine también *Libro de los Mártires*.

Las costumbres griegas se estaban difundiendo por el mundo entero. Hasta los romanos, que derrotaban a los griegos en las batallas, eran vencidos por estos en el terreno cultural y adoptaban las formas griegas en religión, literatura y costumbres. Algunos judíos también adoptaron la cultura helénica y la consideraron como un signo de distinción y modernización. Entre ellos destacaba > Jasón, que había comprado el sumo sacerdocio (2 Mac 4:7-20). Pero el helenismo encerraba graves dificultades para los judíos, entre otras la construcción de > gimnasios, donde los atletas jugaban desnudos, con el correspondiente escándalo para la moral tradicional. Y lo que es peor, como los griegos despreciaban la circuncisión, los judíos la disimulaban con una operación quirúrgica para evitar ser reconocidos como tales en los baños o el gimnasio, lo cual equivalía a una apostasía.

Para someter al pueblo judío, que, pese a las simpatías que el helenismo había suscitado en algunos, se oponía al intento dominador de Antíoco, este rey edificó una fortaleza en el interior de la ciudad de Jerusalén para tener una especie de quinta columna. Muchos se vieron obligados a abandonar la ciudad y el Templo. Para llevar a cabo su propósito de erradicar el separatismo judío, el soberano comenzó por revocar el decreto de su padre, que concedía a Judea regirse por sus leyes y costumbres. La disposición, aunque era universal, tenía consecuencias más graves para el judaísmo, debido a sus especiales características: la supresión de todo culto en el único Templo de Jerusalén, la abolición del sábado y demás fiestas, la construcción de lugares de culto idolátrico, el uso de animales impuros en los sacrificios, la prohibición de la circuncisión, signo de la alianza, etc. Para las naciones paganas significaba solo añadir un nuevo culto a los muchos que ya practicaban.

El 7 de diciembre del año 167 a. C. llegó al máximo la profanación del Templo: el rey instaló un altar idolátrico encima del altar de los holocaustos. En otras partes se da como fecha de este acontecimiento el 25 del mismo mes; es posible que se trate de un error de la tradición manuscrita, o bien un día es el de la colocación del altar y el otro el de su inauguración con motivo de una fiesta, probablemente el natalicio del rey. Toda Palestina se paganizó; en las plazas de las ciudades se construyeron altares y se ofrecía incienso a las divinidades colocadas en las puertas de las casas. El propio Jasón llegó al extremo de enviar dinero para los juegos celebrados en Tiro en honor de Hércules (1 Mac. 1:11-16; 2 Mac. 4:7-20).

Pero hubo muchos israelitas que se resistieron e hicieron el firme propósito de no comer alimentos impuros, prefiriendo la muerte antes que contaminarse. La chispa de la rebelión estalló en la pequeña ciudad de > Modín (hoy El Mediyeh), fuera de los límites de Judea, donde un anciano sacerdote llamado > Matatías se había retirado junto con sus cinco hijos. El tercero de ellos iba a ser el más famoso, conocido como Judas Macabeo. Los judíos conservadores, capitaneados por los hermanos Macabeos, se mantuvieron fieles a la Alianza y, después de un período de guerrillas y hasta de guerra declarada, lograron humillar a Antíoco, devolver la libertad al pueblo y restaurar el culto verdadero en el Templo de Jerusalén.

El libro segundo de los Macabeos es posterior al año 124 a.C. Su autor respira la atmósfera espiritual que dio origen al movimiento de los fariseos. Aunque no se propone escribir una historia en sentido riguroso y solo pretende edificar la fe de sus lectores, que son los judíos de Alejandría, el relato no está desposeído de cierto valor histórico. Hay en él abundantes rasgos legendarios que

introduce el autor para destacar todavía más la heroica fidelidad de los mártires.

Por primera vez se afirma aquí en todo el AT la fe en la > resurrección de los cuerpos (2 Mac. 7: 9, 11, 14, 23, 29, 36). El pasaje de Daniel, en el que aparece igualmente esa fe en la resurrección de la carne, está relacionado con los mismos acontecimientos históricos (Dan. 12:2-3). En los siglos precedentes, las promesas de Dios eran para el pueblo en su conjunto; el creyente solo esperaba la duración y la prosperidad de su raza. Aquí, sin embargo, se da un gran paso: las personas resucitarán. No se trata de la sola supervivencia del espíritu o el alma. El creyente espera resucitar con toda su personalidad para encontrarse con Dios. La esperanza de los fieles en la resurrección se confirma y se hace más explícita en los tiempos difíciles.

Los mártires, alentados por la fe en la resurrección para vida, se mantienen firmes e insobornables en el cumplimiento de la Ley. Saben que Dios, que les ha dado el cuerpo, es también poderoso para resucitarlo. «Es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él [*palin anastésesthai hyp'autû*, πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ]» (2 Mac. 7:14). También en el libro de la Sabiduría se habla de la inmortalidad (Sab. 3:1-5 y 15), pero no se dice expresamente nada sobre la resurrección corporal. La verdad de la resurrección de la carne es una de las más tardías en la historia de la revelación. No se dice nada todavía de la resurrección de los impíos, solo se afirma la vida eterna de los justos. Para el autor, y para toda la corriente espiritual judía de aquel momento, los impíos están privados de la revivificación: «...para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida [*anástasis eis zoén*, ἀνάστασις εἰς ζωὴν]» (2 Mac. 7:14). Jesús superará esta mentalidad y hará ver que hasta los pecadores tienen acceso a la resurrección, ya que se trata, no de un premio, sino de un don extensible a todos (cf. Lc. 14:14; Hch. 24:15). Véase DEUTEROCANÓNICO, MÁRTIR, RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Bellet, "Macabeos, Libros de los", en *EB* IV,1137-1142; G. Cornfeld, "Macabeos, Libros de", en *EMB* II, 188-190; M. Iglesias-González y L.Alonso Schökel, *Macabeos* (Cristiandad 1976); Martin Schoenberg, *Macabeos* (ST 1970).

J. M. DÍAZ YANES

MACAZ

Heb. *Máqats*, מָקַץ = «frontera»; Sept. *Makés*, Μακὲς, *Makhyás*, Μαχυὰς. Uno de los distritos administrativos en tiempos del rey Salomón, responsable de suministrar alimentos (1 R. 4:9). Los nombres asociados de Bendecar, en Macaz, Saalbim, Bet-semes y Elon-bet-janán, podrían indicar una localidad de la tribu de Dan, quizá en la llanura oriental de Ecrón.

MACBANAI

Heb. 4344 *Makhbannay*, מַכְבַּנַּי; Sept. *Makhabanaí*, Μαχαβαναί, *Melkhabanaí*, Μελχαβαναί. Undécimo de los guerreros valientes de Gad, hombres entrenados para la batalla, que manejaban el escudo y la lanza, y se unieron a la tropa de David en Siclag (1 Cro. 12:8-13).

MACBENA

Heb. 4343 *Makhbená*, מַכְבֵּנָא; Sept. *Makhabená*, Μαχαβηνά, *Makhamená*, Μαχαμηνά. Localidad, según parece, de la tribu de Judá fundada por un personaje homónimo, de la familia de Caleb (1 Cro. 2:49), y prob. situada en la vecindad de Gibea, en relación con la cual es mencionada.

MACEDA

Heb. 4719 *Maqqedah*, מַ דָה = «lugar de los pastores»; Sept. *Makedá*, Μακηδ; Josefo, *Makkhidá*, Μακχιδ (Ant. 5, 1, 17). Ciudad real cananea de la llanura, de la que Josué se apoderó (Jos. 15:41). Había cerca de ella una cueva donde los cinco reyes amorreos confederados buscaron refugio después de su derrota. Sacados de allí, fueron luego muertos (Jos. 10:10-29). Maceda quedaba en la > Sefela, cerca de > Laquis, pero no se ha podido ubicarla con exactitud.

MACEDONIA

Gr. 3109 *Makedonía*, Μακεδονα. Territorio de la península Balcánica al norte de Grecia. Hay pocos datos y de escaso interés acerca de esta región antes del año 560 a.C. Sin embargo, este país se hizo sumamente importante bajo el rey > Filipo (359-336 a.C.) y sobre todo, bajo el reinado de su hijo > Alejandro Magno (336-323 a.C.). Los generales de Alejandro se repartieron su imperio y Macedonia cayó en decadencia. En el año 168 a.C. se apoderaron de ella los romanos; en el año 142 vino a ser «provincia romana». El nombre de Macedonia no figura en el AT, pero se hace alusión al Imperio griego, fundado por su rey, en Dn. 2:39; 7:6; 8:5, 8.

Durante su segundo viaje misionero, Pablo vio en sueños a un macedonio, gr. *makedón*, μακεδν, que le suplicaba anunciara el Evangelio en su país (Hch. 27:2). El Apóstol se dirigió allí; predicando el Evangelio por primera vez en Europa, pasó por Neápolis, Filipos, Amfípolis, Tesalónica y Berea (Hch. 16:9-17:14). Cuando Pablo abandonó estos lugares, Silas y Timoteo prosiguieron su obra (Hch. 17:14, 15; 18:5). Posteriormente, el Apóstol visitó de nuevo las mismas regiones (Hch. 19:21, 22; 20:1-3, cf. 2 Co. 2:13; 7:5; 1 Ti. 1:3).

Los macedonios Gayo y Aristarco, entonces compañeros de Pablo, estuvieron en peligro a causa de él durante el motín de Éfeso (Hch. 19:29).

Segundo, también macedonio, fue uno de los que ayudaron al Apóstol en Troas, cuando realizó una última visita a Filipos, de donde embarcó para ir a Jerusalén (Hch. 20:4).

Los conversos macedonios de Pablo le dieron dinero para los cristianos menesterosos de la capital judía (Ro. 15:26). Se mostraron sumamente generosos para con el mismo Apóstol (2 Cor. 8:1-5), especialmente los de Filipos (Fil. 4:15).

MACEDONIO

Gr. 3110 *makedón*, μακεδν; oriundo de Macedonia (Hch. 16:9; 19:29; 27:2; 2 Cor. 9:4). Los macedonios también son mencionados en la literatura apócrifa (Est. 16:10, 14; 1 Mac. 1:1; 2 Mac. 8:20). Véase MACEDONIA.

MACELOT

Heb. 4722 *Maqheloth*, מַקְהֵלֹת = «asambleas»; Sept. *Makeloth*, Μακηλθ. Una de las etapas de los israelitas durante su peregrinación por el desierto. El lugar no se conoce con exactitud (Nm. 33:25, 26).

MACHO CABRÍO

Trad. de diversas palabras hebreas.

1. Heb. 6260 *attud*, עַ ד = «guía del rebaño»; pl. *attudim*, עַ דִים (Gn. 31:10, 12; Nm. 7:17-88; Dt. 22:14; Sal. 1:9; Is. 1:11; Jer. 51:40; Ez. 34:17), en sentido metafórico se dice de los jefes o

caudillos (Is. 14:9; Jer. 50:8; Zac. 10:3). Cubre las cabras (Gn. 30:35; 31:10, 12). Es animal apto para el sacrificio (Dt. 32:14; Is. 1:11; Sal. 50:13).

2. Heb. 8495 *tayish*, תַּיִשׁ, de la raíz *tish*, תִּי = «topar». Figura como obsequio que Jacob ofrece a Esaú (Gn. 32:15) y los árabes al rey Josafat (2 Cro. 17:11); como símbolo del jefe, se enumera también, entre otros animales, en los aforismos numéricos de Prov. 30:29-31.

3. Heb. 6842 *tsaphir*, צָפִיר, figura entre los animales aptos para el sacrificio (2 Cro. 29:21); en Dn. 8:5, 8, 21 aparece en lucha contra el carnero. Es una palabra que se encuentra solo en los libros tardíos del AT. En Esd. 6:17 se usa la forma aramea, *tsephir*, צְפִיר.

4. Heb. 8163 *saír*, שָׂעִיר = «lanudo», deriva de 8175 *saar*, שָׂעַר = «temer, temblar» (2 Cro. 29:23); frecuente entre los animales para el sacrificio (Lv. 4:24; 9:15; 10:16; 16:7-27; Nm. 28:22; 29:22-38) y en la ofrenda por el pecado Lv. 9:3, 15; 10:16). Se traduce «sátiro» en Is. 13:21; 34:14, y «demonio» en Lv. 17:7. Estos sátiros o demonios serían los que hoy llaman los beduinos *djins*, o genios malignos. El *Levítico* busca acabar con esta práctica supersticiosa de ofrecer sacrificios a los *genios* del desierto. Véase AZAZEL, CABRA, SÁTIRO.

MACNADEBAI

Heb. 4367 *Makhenadebay*, מַכְנַדְבַי, quizá «¿qué es como un liberal?»; Sept. *Makhnadaabú*, Μαχναδααβοῦ, *Makhadnabú*, Μαχαδναβοῦ. Israelita del linaje de Bani, casado con una mujer extranjera y obligado a divorciarse de ella en tiempos de Esdras (Esd. 10:40).

MACPELA

Heb. 4375 *Makhpelah*, מַכְפֵּלָה, prob. «doble», así lo traduce la Sept. *diplûs*, διπλοῦς; Vulg. *duplex*. Campo situado frente a Mamre, con una plantación de árboles, y donde había una cueva; pertenecía a Efrón, heteo (Gn. 23:9, 17-19). Abraham adquirió el terreno con la cueva por cuatrocientos siclos de plata, a fin de sepultar a Sara. Él mismo fue sepultado allí por Isaac e Ismael, sus hijos (Gn. 25:9, 10). Allí quedaron también los cuerpos de Isaac, Rebeca, Lea, Jacob (Gn. 35:29; 47:28-31; 49:29-33; 50:12, 13), y quizás otras personas no mencionadas.

En la época de Cristo había en Hebrón monumentos erigidos sobre la cueva de los patriarcas (*Guerras* 4, 9, 7). Es probable que la cueva bajo la gran mezquita actual de Hebrón sea la de Macpela. A partir del año 1268 d.C., los cristianos han estado excluidos de la mezquita y de la cueva. Solo los siguientes personajes han sido autorizados a hacer cortas visitas: el príncipe de Gales (7 de abril 1862); el Kronprinz de Prusia (noviembre 1869); los dos hijos del príncipe de Gales, uno de los cuales vino a ser Jorge V de Inglaterra (5 de abril 1882). Después de la toma de Hebrón a los turcos (nov. 1917), el coronel Meinertzhagen pudo entrar por una puerta situada en la base del cenotafio de Abraham, pero sus descripciones no han sido lo suficientemente claras para satisfacer a los eruditos. La mezquita es una antigua iglesia cristiana transformada. En ella, junto al muro noroccidental y a unos tres metros al sudoeste de la entrada principal, se halla un orificio redondo de 35 cm. de diámetro practicado en el suelo enlosado. Por allí se entrevé un pasadizo que desciende hasta unos 4,5 m. de profundidad y que lleva a una apertura de una pared sureste. Este pasadizo es probablemente la antecámara de una doble cueva al sureste. Bajo el embaldosado de la mezquita se pudo observar que había dos entradas selladas que se dirigían al subterráneo; no se podrían abrir sin arrancar el pavimento. La posición de estas dos entradas parece indicar que en el

pasado se podía acceder a la cueva por el techo rocoso. El suelo de la mezquita y el atrio que hay ante ella se encuentran a 4,5 m de altitud sobre el camino que pasa al lado sudoeste del santuario. En el ángulo noroeste del conjunto se halla una «tumba de José»; sin embargo, fue sepultado en Siquem (Jos. 24:32).

MACTES

Heb. *Makhtesh*, מַכְ, prob. «mortero»; Sept. *katakekommene*, κατακεκομμένη; Vulg. *Pila*. Barrio o distrito de Jerusalén de mucha actividad comercial, especialmente platería: «Gemid, los que vivís en el mercado de Mactes, porque todo el pueblo de los mercaderes será destruido; todos los que están cargados de plata serán exterminados» (Sof. 1:11). El Targum lo identifica con el valle del Cedrón.

Estaba probablemente situado al norte de la ciudad; este nombre proviene posiblemente de la forma en embudo de esta zona del Tiropeón (valle de los fabricantes de queso), al norte de los muros, que era el lugar donde los mercaderes extranjeros se congregaban.

A. LOCKWARD

MADAI

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 4074 *Maday*, מָדַי, Sept. *Madoí*, Μαδοί = «meda». Tercer hijo de Jafet (Gn. 10:2), de quien se considera que descienden los medos. Véase MEDIA.

2. Heb. 4572 *Maaday*, מַעֲדַי = «ornamental»; Sept. *Moodía*, Μοοδία. Uno de los descendientes de Bani, obligado a divorciarse de su esposa gentil después del retorno del cautiverio (Esd. 10:34).

MADERA

Heb. 6068 *ets*, עֵץ, gral. traducido «árbol»; gr. *xylon*, ξύλον = «madera» para cualquier tipo de uso (1 Cor. 3:12; Ap. 8:12).

Palestina es pobre en arboledas y bosques, por lo que madera es un bien demasiado precioso. La utilizada en el Templo o en palacios era importada del vecino Líbano. Para hacer fuego en el hogar se empleaba más la paja o la hierba seca, y en ocasiones se aprovechaba el excremento seco de los animales (cf. Ez. 4:12, 15). El fuego de los sacrificios se alimentaba de madera y también de > carbón.

A nivel metafórico, el NT habla de Jesús como la madera viva, verde, que no es atacada tan fácilmente por el fuego, mientras que Israel es la madera seca (Lc. 23:31).

Por el sentido deshonroso que ya en el griego profano adquirió la palabra «madero» como «instrumento de castigo», surgió el significado de > «cruz», característico del Nuevo Testamento (Hch. 5:30; 10:39; 13:29; 1 Pd. 2:24); así la cruz es llamada «madero de maldición» (Gal. 3:13; cf. Dt. 21:23).

El AT conoce la madera de acacia, cedro, ciprés, pino, roble y sicómoro, así como, según interpretación corriente, la madera de sándalo. Ap. 18:12 menciona la madera de tuya, del África Septentrional. Los > carpinteros, literal. «artesanos», tanto de la madera como de la piedra o el metal, aprendieron su oficio, en parte, de los fenicios (2 Sam. 5:11; 1 R. 5:16), y parece que bajo el rey Josías hicieron ya trabajos independientemente (2 R. 12:12; cf. Is. 40:20).

Entre las maderas más estimadas figura la de > acacia o «madera de Sitim», denominada también «madera incorruptible». Su tronco exuda un líquido oloroso que es la conocida goma arábiga. Esta madera, muy apreciada por lo resistente, fuerte y ligera que es, fue utilizada por Moisés para la construcción del > Arca (Ex. 25:10), de la mesa de los panes de la proposición (Éx. 25:23), del altar de los holocaustos (Ex. 27:1), del altar de los perfumes (Ex. 30:1), de los la parte sólida del Tabernáculo (Ex. 26:15) y de todo cuanto componía el santuario portátil de Yahvé. Véase ÁRBOL, CARPINTERO, CARBÓN, CRUZ.

MADIÁN

Heb. 4080 *Mideyán*, מִדְיָן = «disputa»; Sept. *Madián*, Μαδιάν, *Madiam*, Μαδιάμ; NT. *Madíam*, Μαδίαμ (Hch. 7:29). Nombre de un personaje del AT y el territorio ocupado por sus descendientes.

1. Cuarto hijo de Abraham y Cetura; su padre le dio presentes y lo envió «al país de oriente», hacia el desierto; el nombre Madián designa a la vez al hijo de Abraham y al pueblo que surgió de él (Gn. 25:1-6).

2. Región que ocuparon los madianitas, descendientes del anterior, al norte del desierto de Arabia, cerca del golfo de Áqaba. Madián estaba limitado al noroeste por Edom. Sus límites, que no han sido nunca determinados, variaron indudablemente en gran manera a lo largo de la historia. La totalidad de los territorios sometidos a los madianitas en la época del AT ocupaba un espacio de alrededor de 280 km. de norte a sur. En la época del éxodo, Madián controlaba las tierras de pastos situadas al este de Horeb, en la península del Sinaí (Ex. 3:1). Los madianitas se apoderaron de un territorio donde habían residido un tiempo; este distrito lindaba con Moab y era también fronterizo con el reino de los amorreos, cuya capital era Hesbón (Gn. 36:35; Nm. 22:4; 25:1, 6; Jos. 13:21). El país al este de Edom hasta el mar Rojo pertenecía a los madianitas. Vencidos en el valle de Jezreel, huyeron hacia oriente. Gedeón, persiguiéndolos, llegó a Sucot y a la ciudad gadita de Jogbeha (Jue. 8:5, 10, 11; cf. Gn. 37:25, 28). En la época de David, un fugitivo edomita de sangre real vivió en Madián, probablemente al sureste de Edom, antes de dirigirse a Egipto (1 R. 11:17, 18). Los madianitas residieron sobre todo al este y sureste del golfo de Áqaba. Se halla el nombre de Madián en algunas de las ruinas llamadas de «Madyán». Véase MADIANITAS.

MADIANITAS

Heb. 4084 *Mideyaní*, מִדְיָנִי (Nm. 10:29), designación de los nativos de Madián; Sept. *Madianites*, Μαδιανίτης; *mideyanim*, מִדְיָנִים, en Gn. 37:28, y fem. *mideyanith*, מִדְיָנִית en Nm. 25:15). Pueblo > nómada, «moradores del desierto» (Gn. 25:2, 6; Nm. 10:29-31; Is. 60:6; Hab. 3:7; Jdt. 2:26), descendiente de > Madián, padre de las cinco tribus madianitas (Gn. 25:4).

1. Madianitas e ismaelitas.
2. Moisés y los madianitas.
3. Gedeón y los madianitas.

I. MADIANITAS E ISMAELITAS. Aunque es poco lo que se sabe de ellos, los madianitas eran pastores nómadas que alternaban su actividad con el comercio. Recorrían la zona de la península del Sinaí, en la que se cruzaban las rutas caravaneras de Arabia con Egipto y Fenicia (cf. Gn 37:28, 36). Salteadores en tiempos de crisis y necesidad, hacían incursiones o *razzias* sobre pueblos vecinos sedentarios, si bien buscaban víveres y pastos para sus ganados más que la conquista de territorios.

En la historia de José se dice que este fue vendido por sus hermanos a una caravana que venía de Galaad con mercadería para Egipto. En unos textos se dice que eran > ismaelitas (Génesis 37:27), que lo llevaron a Egipto, y lo vendieron a Potifar, un ministro del Faraón y capitán de la guardia (39:1); en otros se dice que eran madianitas (Gn. 37:36), aparente contradicción que se explica por el uso intercambiable de los nombres *ismaelitas* y *madianitas* en la historia bíblica (cf. (Jue. 8:22, 24, 26). Para Keil y Delitzsch los diferentes nombres dados a los mercaderes procedentes de Galaad muestran que estas tribus eran a menudo conectadas, ya que se parecían mucho, no solamente por compartir una ascendencia común desde Abraham a través de Ismael tenido con > Agar, y de Madián, otro hijo de Abraham, nacido de su concubina > Cetura (Gn. 16:15 y 25:2), sino también por la similitud de su modo de vida seminómada, tanto que los extraños casi no podían distinguirlos, especialmente cuando aparecían, no como tribus, sino como mercaderes árabes, tal como son descritos en el Génesis.

II. MOISES Y LOS MADIANITAS. La relación de Moisés con los madianitas es ambigua y difícil de entender. Cuando huyó de Egipto a la tierra de Madián fue bien acogido por ellos, en especial por la familia de Jetro, que le ofreció casa y matrimonio. Jetro era sacerdote de un culto local (Ex. 3:1; 18:1; Nm 22:4, 7; 25:6; 31:1-20; Jos 13:21; Jue. 6-8), y su hija > Séfora, primera esposa de Moisés, también estaba relacionada con ello, como evidencia el hecho de que interpretara el malestar de Yahvé con Moisés como una transgresión del rito de la > circuncisión (Ex. 4:24-26). El cap. 18 del Éxodo pone de relieve las relaciones amistosas y familiares entre Jetro y Moisés, entre Israel y los madianitas, frente a otros pasajes donde los madianitas aparecen como enemigos del pueblo de Dios. De hecho, es en la tierra de Madián donde Moisés tiene su encuentro con Yahvé.

Después de la salida de Egipto y antes de llegar al Sinaí, Jetro le llevó a Moisés su esposa Séfora y sus dos hijos para reunirlos en el desierto. Y fue allí cuando el sacerdote alabó a Dios por lo que sus ojos veían: «Ahora sé que Yahvé es más grande que todos los dioses, porque ha liberado a su pueblo de las manos de los egipcios» (Ex. 18:11). Tiempo después, ante las dificultades de Moisés por los conflictos cotidianos con la masa del pueblo errante, le sugirió que nombrase jueces. Moisés siguió su consejo y estableció un sistema legal que acompañó la vida de los judíos en la Tierra Prometida (Ex. 18:13-36). Es muy posible que formara parte de la organización madianita desde antes.

Por otra parte, hay una serie de textos que presentan a los madianitas como enemigos irreconciliables de Israel, hasta el punto de que Moisés ordena el exterminio de todos ellos (Nm. 31). Este cambio de actitud parece que se produce a raíz de la alianza de los madianitas con los moabitas. Ambos convencieron a > Balaam a fin de que maldijera a Israel y lograron además seducir a muchos israelitas para caer en la inmoralidad y la idolatría. Mediante el culto de > Baal-peor, con ritos orgiásticos, los participantes incurrieron en la ira divina. Con objeto de salvar del juicio un gran número de gentes, los jefes israelitas culpables fueron ahorcados inmediatamente (Nm. 22:4, 6). El celoso sacerdote > Finés mató de una misma lanzada, por el bajo vientre, a un israelita y a la mujer madianita que había introducido en su tienda (Nm 25:6-9). El nombre del israelita era > Zimri, hijo de Salú, dirigente de una casa paterna de Simeón. El nombre de la mujer madianita era > Cosbi, hija de Zur, jefe de una casa paterna de Madián (Nm 15:14-15).

Moisés organizó una campaña de represalia por orden de Yahvé, con un contingente de mil hombres por cada tribu de Israel, 12.000 en total (Nm. 31:1-54), una verdadera guerra santa contra los madianitas, que ahora se supone se identifican plenamente con los moabitas de Num 25:1, como

defensa de la identidad israelita, exigiendo el exterminio de todos los enemigos. En consecuencia, los poblados madianitas fueron arrasados, expoliado su patrimonio, requisado su ganado y muertos todos sus habitantes. Únicamente dejaron con vida 32.000 vírgenes, que serían repartidas entre los vencedores como el resto del botín (675.000 ovejas, 72.000 bueyes y 61.000 asnos). No se trataba de matar solo a los guerreros y a los varones, adultos o niños, sino a todas las mujeres casadas o que hubieran tenido relación con varones, quizá aludiendo en especial a las inscritas en el culto de Baal/Ashera, a las que se tomaba como prostitutas. Puesto que en principio dejaron vivas a las mujeres casadas, esto enfureció a Moisés, que ordenó darles muerte y dejar vivas solo a las niñas y las muchachas vírgenes, porque se suponía que podían ser integradas en Israel (Nm. 31:14-18). Dieron muerte además a sus cinco reyes: Evi, Requem, Zur, Hur y Reba, y al propio Balaam (Nm. 31:8). Se supone que los «cinco reyes» correspondían a las cinco líneas de los respectivos cinco hijos de Madián: Efá, Éfer, Hanoc, Abidá y Eldá (Gn. 31:4).

Que el extermino de los madianitas no fue total se sabe porque en tiempos de Josué aparecen reyes madianitas como aliados o vasallos de > Sehón, rey de los amorreos (Jos. 13:21), que también había sido derrotado por los israelitas bajo Moisés.

III. GEDÓN Y LOS MADIANITAS. En el libro de los Jueces, los madianitas son los dueños y señores del destino y la vida de los israelitas. En aquella época, ni Egipto ni Mesopotamia eran lo bastante fuertes como para dominar el Creciente Fértil. La influencia egipcia en Canaán había disminuido durante el reinado de Tutankamón (1360 a.C.). Asiria surgía poderosa (1250 a.C.), pero ya no interfería en las cuestiones cananeas. Esto permitió a los pueblos de las inmediaciones, al igual que a las ciudades-estado arremeter contra los asentamientos y poblaciones de Israel en Canaán. Moabitas, filisteos, madianitas y amonitas invadieron Palestina y tomaron ventaja de los israelitas, arrebatándoles sus propiedades y cosechas. Una coalición de madianitas, amalecitas e «hijos del Oriente», bajo cuya denominación entraban las tribus semitas del desierto al este del río Jordán (Gn. 29:1; Jue. 7:12; 8:10; Ez. 26:10; Job 1.3), invadieron Canaán como una nube de langostas, apoderándose de las cosechas de los israelitas, que quedaron reducidos a la miseria más dura. Para proteger sus bienes, los israelitas se vieron obligados a excavar cavernas en los montes y aprovechar los espacios naturales de las rocas y las alturas fortificadas. Solo de este modo podían asegurar su cosecha, sus animales y sus bienes. Así fue durante un largo período de tiempo. En consecuencia, Israel se empobreció rápidamente, y el hambre les hizo recordar que solo Yahvé podía salvarles. Al cabo de siete años surgió un libertador, > Gedeón. Al principio, Gedeón temió al ver la multitud de las fuerzas a las que tenía que enfrentarse. Casualmente, en una operación exploratoria, pudo oír cómo los soldados madianitas hablaban entre sí; uno de ellos había tenido un sueño muy significativo: «Rodaba por el campamento de Madián un pan de cebada, que llegó hasta una tienda y chocó contra ella, la derribó y la hizo rodar por tierra, y la tienda quedó por tierra» (Jue. 7:13). Para los antiguos, Dios manifestaba su voluntad o descubría el futuro por medio de > sueños (cf. Gn. 28:10-22; 1 R. 3:5ss). Gedeón captó su significado: La «tienda» era el símbolo de la vida nómada; el «pan de cebada» representaba la vida pobre de los pueblos sedentarios, como eran los israelitas, sometidos a la depredación de los salteadores nómadas. El sueño venía a decir que los israelitas, pueblo sedentario, destruirían al pueblo nómada, los madianitas. Así ocurrió. Gedeón aplastó a los invasores en la batalla de la llanura de Jezreel, dando muerte a sus dos príncipes Oreb y Zeeb, y después a los reyes Zeba y Zalmuna (Jue. 7:23; 8:1-21). El grito de guerra de los israelitas era: «¡Por Yahvé y por Gedeón!», que refleja bien el carácter religioso de la empresa y la confianza de los

soldados en ganar «las batallas de Yahvé» (Nm. 21:14; 1 Sam. 18:17; 25:28). El enemigo huyó por la llanura de Betsán a Bet Hassita, en el valle del Jordán, hacia Sartán (Jos. 3:16; 1 R. 4:12). Abel Mehola se halla al sur de Betsán, en el valle del Jordán (1 R. 4:12; 19:16). A partir de entonces el país tuvo cuarenta años de paz (Jue. 6-8; 9:17; Sal. 83:9-12; Is. 9:3; 10:26).

Después de esto, los madianitas no vuelven a aparecer en la historia bíblica, excepto como reminiscencia histórica (Is. 60:6; Hab. 3:7). Es probable que, estando mezclados tempranamente con los ismaelitas, quedaran finalmente absorbidos por los nómadas del norte del desierto de Arabia, designados por el nombre general de árabes. Véase ISMAELITAS, JETRO, MOAB, MONOTEÍSMO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, vol. I (Trotta 1999); S. Hermann, *Historia de Israel, en la época del AT* (Sígueme 1979); C.F. Keil y F. Delitzsch, *Comentario al texto hebreo del AT*, vol. I (CLIE 2008); M. Noth, *Historia de Israel* (Garriga, Barcelona 1966); R. Sánchez, “Madián”, en *EB* IV, 1161-1165; S.J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento* (OP 1976).

A. ROPERO

MADMANA

Heb. 4089 *Mademannah*, מַדְמַנָּה = «colina de estiércol»; Sept. *Medemená*, Μεδεμην□ y *Madmená*, Μαδμην□; Vulg. *Medemena* y *Madmena*. Ciudad del extremo meridional de Judá (Jos. 15:31), incluida en el territorio asignado posteriormente a Simeón. Parece ser que fue fundada u ocupada por > Saaf, hijo de > Caleb y su concubina > Maaca (1 Cro. 2:49). Eusebio y Jerónimo la identifican con una ciudad de su época llamada *Menoís*, Μηνω□ς, cercana a la ciudad de Gaza (*Onomnast*. p. 89). Tal vez se trate de la > Bet-hamarcabot de Jos. 19:5; comp. 1 Cro. 4:31.

MADMEN

Heb. 4086 *Mademén*, מַדְמֵן = «ciudad del silencio»; Sept. omite; Vulg. *Silens*. Ciudad de Moab mencionada en la profecía de Jeremías contra dicha región, en relación con la invasión de los babilonios, en la que hay un evidente juego de palabras: «Tú también, Madmén, serás silenciada; la espada irá en pos de ti» (Jer. 48:2). Prob. idéntica a la Dimón de Is. 15:9.

MADMENA

Heb. 4088 *Mademenah*, מַדְמֵנָה = «estercolero»; Sept. *Madebená*, Μαδεβην□; Vulg. *Medemena*. Ciudad mencionada por Isaías en su profecía sobre la inminente invasión asiria (Is. 10:31), en cuya ruta se encontraba situada, entre Nob y Gibea. Estaba al norte de Jerusalén, prob. en un lugar llamado Shufat.

MADÓN

Heb. 4068 *Madón*, מָדוֹן = «contención»; Sept. *Madón*, Μαδ□ν. Ciudad cananea en el norte de Palestina, a cuyo rey, llamado Jobad, derrotó Josué junto a la coalición de que formaba parte (Jos. 11:1; 12:19). Su localización probable es Qarn Hattin, a unos 8,6 km. al noroeste de Tiberias.

MADRE

Heb. 517 *em*, אֵם = «madre»; gr. 3384 *méter*, μ□τηρ. En la legislación hebrea destaca la alta estima y honor de que gozaba la madre en la familia israelita, en contraste con algunas costumbre orientales

antiguas y modernas. La Ley ordenaba que se honrara a la madre así como al padre (Ex. 20:12). El hijo que hiriera a su padre o madre debía ser castigado con la muerte (Ex. 21:17). La misma suerte caía sobre el que era habitualmente desobediente (Dt. 21:18-21).

En casi todos los casos se mencionan las madres de los reyes de Israel, no solo los padres, las cuales tenían que ser tratadas con especial honor (1 R. 2:19; Ex. 20:12; Lv. 19:3; Dt. 5:16; 21:18, 21; Prov. 10:1; 15:20; 17:25; 29:15; 31:1, 30). La mujer prudente que llamó a Joab indicando que su ciudad era «madre en Israel», fue escuchada con toda atención (2 Sam. 20:19). Una madre tiene naturalmente una gran influencia sobre sus hijos, sea para bien o para mal, como se ve en los casos de Jocabed y Jezabel, madres de Moisés y Atalía, respectivamente. Los hijos de la mujer virtuosa se levantan y la llaman bienaventurada (Prov. 31:28). Timoteo tenía una madre y abuela fieles (2 Ti. 1:5). Hay también «madres» en la Iglesia que tienen los intereses del Señor en sus corazones para el bien de los santos, como se muestra cuando Pablo llama a la madre de Rufo también madre suya (Ro. 16:13).

En sentido figurado, se aplica el término *madre* a las naciones y a las ciudades (2 Sam. 20:19; Is. 1:1; Jer. 1:12; Ez. 19:2; Os. 2:4; 4:5). Nuestro vocablo *metrópoli*, que procede del gr., significa lit. «madre de ciudades». En Job 1:21 la tierra es designada como vientre materno común de la humanidad, del que se sale por nacimiento y al que se vuelve al fallecer. También se aplica a «Babilonia la grande», madre o fuente de la que procede la prostitución religiosa (Ap. 17:5). La Iglesia, en cuanto esposa de Cristo, recibe el nombre de «madre de los creyentes» bajo la figura de la Jerusalén celestial, que es «libre», no sometida a servidumbre por la Ley de Moisés (Gal. 4:21-26; cf. Is. 49:14-22; 56:8-13; Sal. 87:5, 6).

Al igual que la ternura de una madre por sus hijos, se muestran el cuidado y la solicitud de Dios hacia su pueblo (Is. 44:1-8; 56:6-14; 1 Cor. 3:1, 2; 1 Tes. 2:7; 2 Cor. 11:2). Véase IGLESIA, MATRIMONIO, FAMILIA, HIJO, PADRE, MUJER.

MAESTRO

Gr. 1320 *didáskalos*, διδάσκαλος = «maestro», de *didasko*, «enseñar». En el judaísmo antiguo al hombre instruido se le llamaba 2449 *jakham*, חָכָם = «hábil, sabio» (Ex. 36:4; 2 Cro. 2:7; Ecl. 12:11), de una raíz que significa «ser sabio», cuyo equivalente gr. es *sophos*, σόφος, «sabio». En tiempos de Cristo reciben el nombre de gr. *nomodidáskaloi*, νομοδιδάσκαλοι = «maestros de la Ley», o *nomikoí*, νομικοί, el equivalente del heb. *sopher*, ס פֵּר = «escriba».

Los judíos, a imitación de los griegos, tenían un cuerpo de siete sabios, los *Rabonim*, al que pertenecía > Gamaliel. Se autodesignaban como «hijos de la sabiduría», expresión que corresponde casi lit. al gr. *philósophos*, φιλόσοφος, «filósofo» (Mt. 11:19; Lc. 7:35). Los dirigentes de las sectas eran llamados «padres» (Mt. 12:27; 23:1-9), y sus discípulos *talmidim*, לְמִידִים ֿ, en el sentido de «hijos». Algunos maestros judíos disponían de un aula privada, aunque también enseñaban y disputaban en las sinagogas, en el Templo y, de hecho, en cualquier lugar donde encontraran audiencia. Recibían el título honorífico de *rab*, רָב, o *rabbí*, רַ ִ י = «grande» o «maestro».

El método de enseñanza que empleaban era similar al de los griegos. Cualquier discípulo podía proponer una cuestión y era deber de los maestros contestarla y dar su opinión (Lc. 2:46). Los maestros ganaban su sustento de los presentes voluntarios de sus alumnos y discípulos, paga que recibía el nombre de «honor», en gr. *timé*, τιμή (cf. 1 Ti. 5:17). La mayoría de los maestros judíos se

dedicaba a algún trabajo manual para subvenir a sus necesidades, lo cual les diferenciaba notablemente de los griegos, que consideraban un deshonor y propio de esclavos el trabajo manual.

Según los talmudistas, a los maestros judíos se les prohibía mantener conversación con las mujeres y sentarse a la mesa con personas de clase baja (Mt. 9:11; Jn. 4:27).

En los Evangelios, *didáskalos* se traduce siempre «maestro», excepto en Lc. 2:46, donde leemos «doctores», y se usa muy frecuentemente como título para dirigirse a Cristo (p.ej., Mt. 8:19; Mc. 4:38; Lc. 3:12; Jn. 1:38), como traducción de *rabí* (Jn. 20:16). Cristo lo usa de sí mismo (Mt. 23:8; Jn. 13:13, 14), y tal es la manera en que otros lo llamaban (Mt. 17:24; 26:18; Mc. 5:35; 14:14; Lc. 8:49; 22:11; Jn. 11:28). En Jn. 3:10, Jesús lo usa para dirigirse a Nicodemo, donde el artículo no especifica a un maestro en particular, sino que designa a un miembro de una clase, a saber, «los doctores». En su calidad de Maestro, Jesús se aparta y rompe con la costumbre de sus contemporáneos al no rehusar el contacto con las mujeres y el pueblo bajo, aceptando sentarse a la mesa con él y poniéndolo como objeto de la predilección amorosa de Dios.

En las primeras comunidades cristianas abundaban los maestros, tenidos como favorecidos con un don del Espíritu (Hch. 13:1; 1 Cor. 12:28, 29; Ef. 5:11; Heb. 5:22; Stg. 3:1). Pablo une su calidad de apóstol a la de maestro: «Para esto yo fui constituido predicador, apóstol y maestro de los gentiles en fe y verdad» (1 Ti. 2:7; 2 Ti. 1:11).

El maestro es exhortado a ocuparse en la enseñanza (Ro. 12:7). En Stg. 3:1 se da una palabra de advertencia: «No os hagáis muchos maestros», denunciando quizá una situación de anarquía doctrinal. Cristo prohibió a sus discípulos que permitieran se les llamase *rabbí*, sobre la base de que él solo era el Maestro de todos ellos (Mt. 23:8). Ver DOCTOR, ENSEÑANZA, RABÍ.

BIBLIOGRAFÍA: Pheme Perkins, *Jesús como maestro. La enseñanza de Jesús en el contexto de su época* (Almendro 2001).

A. ROPERO

MAESTRO DE LA LEY

Gr. *nomodidáskalos*, νομοδιδάσκαλος = «maestro de la Ley», o *nomikós*, νομικός, en heb. *sopher*, ס פֵּר = «escriba». Denota el experto en la Ley, como en Tito 3:13.

Entre los judíos, lo era siempre en relación con la Ley de Moisés, que enseñaba en privado o en público, en casa o en la sinagoga. La misma persona que en un Evangelio es llamada «intérprete de la ley» (Mt. 22:35), en otro se designa como «escriba» (*grammateús*, γραμματεύς, Mc. 12:28), de lo que se deduce que las funciones del maestro de la Ley y del escriba eran idénticas. Una misma persona puede haber sido tanto maestro de la Ley como escriba, aunque de aquí no se sigue que todos los maestros de la Ley fueran escribas. Algunos creen que los escribas eran los que exponían la Ley en público, mientras que los maestros de la Ley lo hacían en privado, pero se trata de una mera suposición sin fundamento, pues solo sabemos que estos últimos enseñaban en público y en privado. Es más probable que «escriba» sea un título oficial, mientras que «maestro de la Ley» no sería sino un adjetivo para designar a los «expertos» en la materia. Solo en una ocasión se usa *nomodidáskalos*, νομοδιδάσκαλος como título respecto a Zenas (Tit. 3:13). Esto explicaría que la expresión «maestro de la Ley» haga referencia a los fariseos, mientras que «escriba» se utiliza a menudo en relación con los principales sacerdotes y ancianos. Véase DOCTOR, ESCRIBA, FARISEO.

MAGADÁN

Localidad a cuyos confines llegó Jesús después de haber atravesado el mar de Genesaret (Mt. 15:39); estaba situada en la costa occidental del lago, llamada > Dalmanuta, *Dalmanuthá*, Δαλμανουθά, en el Evangelio de Marcos (Mc. 8:10), prob. una aldea cercana, porque la costa del mar estaba repleta de pequeñas aldeas y ciudades. Parece que haya de enmendarse en Magdala, de la que Magadán sería una forma helenizante. No es nada extraño que la ciudades sirias fueran designadas con dos formas diferentes. Véase MAGDALA.

MAGBIS

Heb. 4019 *Magbish*, מַגְ . י = «juntado»; Sept. *Magebís*, Μαγεβίς; Vulg. *Megbis*. Ciudad fortificada, cuyos moradores regresaron del cautiverio babilónico en número de 156 con Zorobabel (Esd. 2:30). Su nombre se omite en el pasaje paraleo hebreo, pero no en las versiones antiguas (Neh. 7:33, 34).

MAGDALA

Heb. 4026 *Migdal*, מִגְ ל = «torre»; NT. 3093 *Magdalá*, Μαγδαλά, variante *Magadân*, Μαγαδάν.

Ciudad situada, según el Talmud, sobre la costa occidental del mar de Genesaret, cerca de Tiberíades, a menos de un camino de sábado (alrededor de 1 km.) del lago.

Los vestigios de Magdala se hallan en la aldea de el-Medidel, a 5 km. al norte de Tiberíades. En Mt. 15:39, los mss. más acreditados (Sinaítico, Vaticano, D) tienen > Magadán, que según Alford parece ser la lectura original. Eusebio y Jerónimo la conocen por el hombre de Magedán, al este del mar de Galilea, y dicen que en su día fue un distrito de Magedena alrededor de Gerasa (*kaí esti nyn he Magaidané perí ten Gerasan*, καὶ ἔστι νῦν ἡ Μαγαιδανὴ περὶ τὴν Γεράσαν; *Onomast*. "Magedan"). En algunas ediciones de Josefo se menciona una Magdala en la parte occidental del lago (*Autobiografía*).

MAGDALENA

Gr. *Magdalené*, Μαγδαληνή, gentilicio fem. Sobre-nombre de una de las Marías de los Evangelios, > María Magdalena, bien porque fuera nativa de Magdala o porque tenía alguna relación especial con esa ciudad (Mt. 27:56, 61; 28:1; Mc. 15:40, 47; 16:1, 9; Lc. 8:2; 24:10; Jn. 19:25; 20:1, 1).

MAGDIEL

Heb. 4025 *Magdiel*, מַגְ יאֵל = «dotado de Dios»; Sept. *Magediel*, Μαγεδιήλ y *Mediel*, Μεδιήλ v. *Metodiel*, Μετοδιήλ.

Descendiente de Esaú, que dio origen a una tribu edomita (Gn. 36:43; 1 Cor. 1:54).

MAGIA

Gr. 3095 *magía*, μαγεία, arte y práctica de la magia, de *magos*, μάγος, término tomado del persa. Se usa en forma pl. en Hch. 8:11: *mageía*, μαγεῖα = «artes mágicas», que en sing. aparece en Sabiduría de Salomón 17:7: «arte mágica», *tekhne magiké*, τέχνη μαγική. Originalmente, el término gr. se refería solo a la doctrina de los magos persas, antiguamente considerados expertos en esta actividad; por su enlace con el sacerdocio babilónico adquiere después la significación de astrólogo, intérprete de sueños, encantador. La magia designaba la capacidad o el arte de realizar prodigios por encima del curso natural de las cosas o de la capacidad humana, con el fin de apoderarse de fuerzas

suprasensibles. El AT se refiere a las arte mágicas practicadas por los egipcios, los cananeos y el resto de sus vecinos.

La magia está presente en los mismos inicios de la humanidad juntamente con la religión. Mediante la magia, el hombre primitivo pretendía influir milagrosamente sobre el curso de los acontecimientos humanos y dominar las fuerzas naturales por medio de varias técnicas ocultas, de tipo benéfico (magia blanca) o maléfico (magia negra). Este último se confundió luego con el concepto de brujería, que no era idéntico en su origen. En nuestros días, las formas mágicas son objeto de estudio por parte de etnólogos, antropólogos y psicoanalistas, y se consideran como un trámite de gran importancia para el conocimiento de las relaciones naturaleza-cultura.

La magia comparte el mismo universo ideológico que la religión, ya que ambas reconocen la existencia y la importancia de una realidad «distinta» que opera en el mundo y la vida de los hombres, pero mientras el pensamiento religioso vive la realidad esencialmente en estado de dependencia, mediante la oración y la plegaria, el pensamiento mágico, por el contrario, cree posible influir en la realidad por medio de conjuros y de técnicas reservadas a los detentadores del poder. En ocasiones, la actitud mágica y religiosa se solapan; cuando predomina el elemento mágico, la religión deriva en superstición; cuando se da el caso contrario, es decir, cuando la religión ejerce el control, la magia pasa a representar la expectativa milagrosa en la intervención divina en favor del suplicante.

En Israel se prohibió cualquier relación con la magia, considerada una abominación desde el punto de vista moral y religioso, debido a su relación con el universo pagano (Ex. 22:17; Lv. 20:27; Dt. 18:9-12). Es condenable en cuanto manipulación de la divinidad; Israel tiene a Yahvé, y sus portavoces, los profetas, no crean la palabra de poder, sino que son suscitados por el poder divino, sometidos a la voluntad de Yahvé, a la cual han de servir, y no siempre para agrado de los oyentes, sino todo lo contrario.

Uno de los procedimientos mágicos más generalmente utilizados para perjudicar a un enemigo consistía en fabricar su efigie con materiales de cualquier naturaleza y sin que la semejanza fuera requisito indispensable. Todo lo que se infligiera a la imagen recaería sobre la persona cuya representación constituía, de manera que bastaba con herir una parte de la primera, para que enfermase el órgano correspondiente de la segunda. La prohibición bíblica de reproducir las imágenes de los seres vivientes no es un dictamen contra las artes plásticas, sino con el fin de apartar a los hombres de la magia.

Dentro de los principios mágicos, el más conocido es el de analogía o semejanza, según el cual «lo semejante produce lo semejante». El mago intenta, en virtud de un ceremonial mimético, propiciar el objeto deseado, la mayor parte de las veces utilizando un atuendo, disfraz o apariencia adecuada.

El principio de «sustitución» opera sobre el convencimiento de que la posesión de objetos de una persona equivale al dominio sobre ella. La ingesta antropófaga de partes del cuerpo supone la apropiación de las facultades de la víctima.

La «magia de la palabra» es quizá una de las prácticas más conocidas y difundidas. En las culturas semíticas, así como en la India védica, la palabra, la voz, se concibe como un poder que actúa sobre el medio. La palabra y la influencia de lo que se dice son fundamentales. La palabra es hálito y el hálito, respiración, y la respiración, vida. Los árabes antiguos, como otros pueblos, consideraban que

la sangre era un *nafs* o *aliento*, e igualmente la palabra. El líquido vivo, la respiración y el intelecto iban unidos. Cada palabra sería «alma» o contendría un «alma», parte transmisora de la energía común; el discurso sería el equivalente a un envío de espíritus vitales de un individuo hacia los demás.

La execración, o sea, la maldición sagrada, se basa, en principio, en el valor de la palabra y en el apoyo de la potencia sagrada que se invoca. Algunos mantra conservados por escrito desde la época védica son fuertes maldiciones. La maldición oral se considera más directa que la escrita. Ejemplo de maldición en el AT es la del rey David contra la familia de Joab. Otra forma de maldición es el señalamiento o imprecación con el gesto, proyectando hacia lo maldecido la energía propia del que realiza el acto o la del dios que se expresa a través de él. Frente a las maldiciones están las bendiciones.

En en el caso del > nombre de una persona, al que se atribuía esencialidad, no mero formalismo o convencionalismo social, conocerlo supone ya un cierto poder sobre ella. De aquí todas las singulares precauciones y restricciones que deben observarse en el uso de los nombres. Estos no eran para los primitivos algo convencional e indiferente, sino atributos significativos y esenciales. El nombre de un individuo es una de las claves de su persona; de ahí que su conocimiento, debidamente invocado, equivaliese a ejercer dominio sobre él. «Yo te conozco al conocer tu nombre», dice una fórmula egipcia, y este conocimiento implica el dominio, el encantamiento. El primer mandamiento del Decálogo está destinado a evitar el uso profano y mágico de Dios. El conocimiento del nombre en el que se encierra la esencia más profunda de la divinidad invocada, supone, por tanto, el dominio sobre ella pasando a ser un secreto profesional celosamente guardado por el hechicero. Véase ADIVINACIÓN, AMULETO, ASTROLOGÍA, BENDICIÓN, ENCANTAMIENTO, FILACTERIA, HECHICERÍA, MAGOS, MALDICIÓN, NOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA: D. Aune, “Magic, Magician”, en *ISBE* III, 213-219 (Eerdmans 1986); G. Cornfeld, “Magia, adivinación y superstición”, en *EMB* II, 190-198; J.G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (FCE, Mexico 1956); J.M. Gómez-Tabanera, “Magia”, en *GER* 14, 726-729; A.G. Hamman, “Magia”, en *DPAC*, II, 1336-1337; J. Kuemmerlin-McLean, “Magic (OT)”, en *ABD* IV, 468-471; L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Cristiandad 1975); B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión y otros ensayos* (Ariel, Barcelona, 1975); A. Piñero, “Magia en AT”, y H.C. Kee, “¿Hay magia en el NT?”, en *Las fronteras de lo imposible* (Almendro 2001); K. Prümm y P. Schebesta, “Magia”, en DR (Herder 1964); G. Silvestri, “Superstición”, en *NDTM*, 1747-1762.

A. ROPERO

MAGISTRADO

Traducción de diferentes términos heb. y gr., que tienen un significado más amplio.

1. Raíz heb. 8199 *shaphat*, פט , que significa a la vez dominar, gobernar y juzgar; *shephot*, ט פ ְ, plural *shophetim*, פְּטִים = «jueces, gobernantes»; este doble sentido del vocablo heb. aparece ya en los antiguos textos cananeos, donde *tpt* se halla en paralelismo con *zbl* = «príncipe» y *dn* = «juzgar»; se mantiene igualmente en el título de los magistrados de Tiro y Cartago, denominados «sufetes»; gr. 758 *arkhon*, ρχων, «gobernante», en Lc. 12:58 indica una autoridad local, un magistrado competente para recibir quejas, y con una autoridad superior a la de juez, a quien el magistrado remite el caso. Por lo gral. se traduce «gobernante», y también «príncipe» (Mt. 20:25; Hch. 4:26; Ro. 13:3; 1 Cor. 2:6, 8); el mismo vocablo se aplica a Jesús el Mesías, «soberano de los reyes de la tierra» (Ap. 1:5); a Moisés (Hch. 7:27, 35); a los magistrados de cualquier clase, como el sumo sacerdote (Hch. 23:5); o incluso al presidente de la sinagoga (Lc. 8:41; Mt. 9:18, 23; Mc. 5:22) y a

los miembros del Sanedrín (Lc. 14:1; 18:18; 23:13, 35; 24:20; Jn. 3:1; 7:26, 48; 12:42; Hch. 3:17; 4:5, 8; 13:27; 14:5). También se utiliza respecto a Satanás, en cuanto príncipe y gobernador de los ángeles caídos (Mt. 9:34; 12:24; Mc. 3:22; Lc. 11:15; Jn. 12:31; 14:30; 16:11; Ef. 2:2).

Otro término gr. relacionado con *arkhon* es 746 *arkhé*, ἀρχή, «poder, dominio», traducido «magistrados» en Lc. 12:11. El término 4755 *strategós*, στρατηγός, además de su aplicación al jefe de la guardia del Templo, significa magistrado o gobernador (Hch. 16:20, 22, 35, 36, 38), pero con un connotación militar. Estos magistrados eran, en la terminología latina, los *duumviri* o *praetores*, así llamados en las colonias romanas. Eran asistidos por los lictores o > «alguaciles», que ejecutaban sus órdenes.

Moisés, David y Esdras establecieron magistrados y jueces en Israel para que ejercieran la autoridad civil y judicial (Dt. 16:18; 1 Cro. 23:4; Esd. 7:25). Jesús previene a sus discípulos que serán llevados ante los magistrados, y les otorga una promesa especial (Lc. 12:11, 12), con lo que daba a entender el conflicto socio-religioso suscitado por la predicación del Evangelio, religiosa en su naturaleza, pero con implicaciones políticas, cuya repercusión obligaba a los magistrados a intervenir, especialmente durante los primeros siglos de persecución que hubo de atravesar la naciente Iglesia. Lucas, con su habitual precisión, especifica que los magistrados de Filipos eran «arkhontes» (Hch. 16:19), los de Tesalónica «politarcas» (Hch. 17:6, 8), título típicamente macedonio que estaba en uso en esta y alguna otra ciudad; en Éfeso, el término exacto para designar a los magistrados era el de «asiarcas» (Hch. 19:31). Véase CAPITÁN, ETNARCA, GOBERNADOR, JUEZ, MAYORDOMO, PRÍNCIPE, PROCÓNSUL, SOBERANO.

MAGO

Aram. 2748 *jartom*, חַרְטֹם; heb. pl. *jartummim*, חַרְטֻמִּים, de una raíz que sign. «grabar, cincelar», aplicado a los «horoscopistas», que trazaban líneas o círculos mágicos. De ahí, según Gesenio, procede el significado de «escriba sagrado, sacerdote instruido». Se aplica a los «sabios» de Egipto (Gn. 41:8; Ex. 7:11; 8:7, 18, 19; 9:11) y de Babilonia (Dan. 1:20; 2:2); gr. sing. 3097 *magos*, μάγος, pl. *magoi*, μάγοι, originalmente significaba un miembro de la casta sagrada de Media, adaptada a la religión de Persia, el zoroastrismo.

En el AT se recogen algunas noticias sobre las prácticas mágicas de los egipcios (Gn. 41:8). La tradición da el nombre de > Janes y Jambres a los magos que se opusieron a Moisés (Ti. 3:8). Se hace referencia también a la magia asiria (Nah. 3:4) y babilonia (Is. 47:9), que en el libro de Daniel recibe un tratamiento detallado: «El rey mandó llamar a los magos [*jakkimé Babel*, חַכִּימֵי בָבֶל], a los encantadores [*mekhashshaphim*, מְכַשְּׁפִים], a los hechiceros [*ashshaphim*, אַשָּׁפִים] y a los caldeos para que le declarasen sus sueños» (Dn. 2:2). Los últimos, aparentemente, parecen formar la clase más importante (Dan. 2:2, 4, 5, 10, 12, 14, 18, 24, 27).

El término *mekhashephah*, מְכַשֵּׁפָה, que se traduce gral. como «encantador», designa a los hechiceros y a los exorcistas, que empleaban fórmulas mágicas para que los malos espíritus les ayudaran o para hacer que dejaran de atormentar a sus pretendidas víctimas. Los efectos sobrenaturales buscados concernían a hombres, animales y fuerzas de la naturaleza. Los textos no distinguen siempre de una manera clara los encantamientos y la adivinación (Nm. 23:23; 24:1; 2 R. 17:17; Jer. 27:9) y otras formas de ocultismo, todas ellas prohibidas formalmente por la Ley de Moisés (Dt. 18:9-14). En ella se legislaba la pena de muerte para magos y evocadores de muertos

(Ex. 22:18; Lv. 20:6, 27). Los profetas predijeron su castigo (Mi. 5:11; Mal. 3:5; etc.; cf. Josefo, *Vida* 31; *Ant*. 17, 4, 1; Sab. 12:4-6).

El NT revela la existencia de las mismas prácticas y nos presenta a > Simón el mago (Hch. 8:9, 11); a > Barjesús o Elimas, mago y falso profeta (*tiná andra magon pseudopropheten*, τινὰ ἄνδρα μάγον ψευδοπροφήτην, Hch. 13:6,8). En Éfeso, el apóstol Pablo encontró exorcistas judíos y adeptos a las «artes mágicas», que al ser ganados para el mensaje evangélico quemaron sus libros, indicando así la incompatibilidad absoluta entre la magia y la fe cristiana: «Un buen número de los que habían practicado la magia trajeron sus libros y los quemaron delante de todos. Calcularon su valor y hallaron que era de 50.000 monedas de plata, y sus libros de gran precio» (Hch. 19:13,19). Para el apóstol Pablo, la magia es manifiestamente una de las obras de la > carne (Gal. 5:20). Véase MAGIA, MAGOS.

MAGOG

Heb. 4031 *Magog*, מַג ג; Sept. *Magog*, Μαγώγ; Vulg. *Magog*. Nombre del hijo segundo de Jafet (Gn. 10:2; 1 Cro. 1:5) y del pueblo de su descendencia, que moraba en un país del norte (Ez. 38:2,15). Josefo identifica Magog con los escitas, gr. *skythai*, σκύθαι (*Ant*. 1, 6, 1), que ocupaban las regiones vecinas del mar Negro. Ezequiel profetiza sobre la tierra de Magog, cuyo «príncipe soberano» (heb. *nesí rosh*, נְ . יא ראׁ), llamado Gog, era señor de Mesec y Tubal (Ez. 38:2-3; 39:3). En estos pasajes se anuncia la invasión de estos pueblos, que destruirán a Israel a causa de su infidelidad, pero que a su vez serán destruidos por Dios. Otra vez aparece Magog en unión con Gog en el NT, si bien aquí se trata de un nombre simbólico de persona, representante de los enemigos de la Iglesia que en su furor intentan extirparla de la tierra, pero que finalmente atraerán sobre sí mismos la destrucción por parte de Dios (Ap. 20:8, 9).

MAGOR-MISABIB

Heb. 4036 *Magor Missabib*, מָג ר מִ ָ בִיב = «terror por todas partes»; Sept. *Métoikos kyklothen*, Μέτοικος κυκλόθεν; Vulg. *Pavor undique*. Nombre profético dado a Pasur, sacerdote e inspector en jefe del Templo de Jerusalén, que en una ocasión encarceló al profeta Jeremías después de azotarle y ponerle en el cepo. Este, al ser liberado al día siguiente, en señal de protesta por la humillación y las injurias recibidas, pronunció las siguientes palabras: «Yahvé no ha llamado tu nombre Pasur, sino Magormisabib. Porque así ha dicho Yahvé: He aquí, yo te convertiré en terror a ti, y a todos tus amigos» (Jer. 20:3-4). Esto hace pensar que la palabra Pasur tenía un significado al cual se le contrapuso el de Magor-misabib. Algunos señalan que era una combinación de palabras arameas que significan «descansar» y «todo alrededor». El cambio de nombre, por tanto, anunciaría su destino inmediato. La misma frase aparece en otros lugares de Jer. (6:25; 20:10; 46:5; 49:29; Lam. 2:22), y una vez en el Sal. 31:13; en todos estos casos ha sido traducida en nuestras versiones al uso.

A. LOCKWARD

MAGOS

Gr. 3097 *magoi*, μάγοι, «magos» (Mt. 2:1,7,16).

1. Origen e historia de los magos.
2. Los magos de Oriente.

I. ORIGEN E HISTORIA DE LOS MAGOS. En el dialecto pelvi del Zend Avesta, *mogh* significa «sacerdote» y es relacionado por los filólogos con el sánscrito *mahat*, «grande», gr. *megas*, μέγας, y lat. *magnus*. El nombre «mago», *magos*, μάγος, procede de los griegos propiamente como designación de la clase sacerdotal persa (Heródoto, *Hist*. 1, 132, 140; Jenofonte, *Ciropedia*, 8, 1, 23; Diógenes Laercio, *Proem*. 1, 2; Cicerón, *De Divin*. 1, 41; Apuleyo, *Apol*. 1; Porfirio, *De Abst*. 1.4).

El «magismo» no era una institución persa, como comúnmente se ha afirmado, pues la palabra no aparece en el texto sagrado del Zend Avesta. La antigua religión persa era un sistema dualista, sin afinidad con ello. En el Zend Avesta, el *yatus* o practicante de artes mágicas es vehementemente condenado, y se recomienda rezar y presentar ofrendas contra su arte, en cuanto invención de los demonios. Jenofonte dice que los magos se establecieron en Persia durante el reinado de Ciro (*Ciropedia* 8, 1, 23), entendiendo que ya existían previamente entre los medos y que fueron introducidos por Ciro entre los persas como una institución. Heródoto afirma que formaban una de las seis tribus de los medos (*Hist*. 1, 101; Plinio, *Hist. Nat.* 5, 29), entre los que desempeñaban las mismas funciones que los levitas en la institución mosaica. No se conocen muchos detalles de su historia. Según Heródoto, los persas dedicaron una fiesta para celebrar la expulsión de los magos, a la cual él da el nombre de *magophonía*, μαγοφονία, y en la que no era prudente para ningún componente de aquella institución dejarse ver fuera de casa (*Hist*. 3, 79); quizá su origen se deba a un tiempo cuando el *magismo* era extraño a las creencias persas. Es probable que tuviera su origen en Caldea, desde donde se propagó a Asiria, Media y los países vecinos. Su introducción en Persia se encontró con la oposición de la religión tradicional, hasta que finalmente fue reconciliado con el zoroastrismo, perdiendo quizá su carácter teosófico original para entrar en una fase más práctica o taumatúrgica.

Bajo el Imperio medo-persa, los magos formaron una casta o colegio sagrado muy famoso en el mundo antiguo por sus poderes y conocimientos (Jenofonte, *Ciropedia*, 8, 1, 23; Amiano Marcelino, 23, 6; Porfirio, *Abst*. 4, 16). Suidas dice: «Entre los persas, los amantes de la sabiduría [*philósophoi*, φιλόσοφοι] y los siervos de Dios son llamados magos». Según Estrabón, practicaban diferentes clases de adivinación: una, mediante la evocación de los difuntos; otra, mediante el uso de copas y platos; y otra, mediante el agua (*Geog*. 2, 1084). Con todas estas y otras más pretendían desvelar el futuro, influir en el presente e invocar el pasado en su ayuda. Interpretaban los sueños mediante un sistema establecido de reglas propias reservadas a su ciencia (Estrabón, *Geog*. 16, 762; Cicerón, *De Divin*. 1, 41). Se sometían a unas reglas estrictas de pureza e impureza, tendentes a realzar sus privilegios de casta. Influyentes en la política real, participaban en las conspiraciones y luchas partidistas. Disponían del poder suficiente para derrocar tronos (Heródoto, *Hist*. 3, 61ss.), abusos todos ellos reformados por > Zoroastro, renovador de un antiguo sistema corrupto (Zend Avesta, 1, 43). Al parecer, dividió a los magos en tres clases: 1) *Herbeds*, o aprendices; 2) *Mobeds*, o maestros; 3) *Destur Mobeds*, o maestros perfectos (Zend Avesta 2, 171, 261). Solo ellos podían realizar las ceremonias religiosas, dirigir las plegarias y la adoración. Poseían el conocimiento de las ceremonias y ritos tendentes a propiciar a Ormuz (Heródoto, 1, 132), lo que los convertía en los únicos mediadores entre la divinidad y las criaturas.

Entre los griegos y los romanos eran conocidos con el nombre de «caldeos» (Estrabón, 16,762; Diógenes Laercio, *Proem*. 1), y también de «magos» (Diógenes Laercio, 8, 1, 3). En el AT este término aparece circunstancialmente dos veces en el profeta Jeremías: en primer lugar, referente un oficial caldeo enviado por Nabucodonosor a Jerusalén: «Entonces llegaron todos los oficiales del

rey de Babilonia: Nergal-sarezer, Samgar-nebo, Sarsequim el Rabsaris, Nergal-sarezer el *Rab-mag* [רַב־מָג] y todos los demás oficiales del rey de Babilonia» (Jer. 39:3 y 13). De Daniel se dice que «Nabucodonosor [lo] constituyó como jefe de los magos, los encantadores, los caldeos y los adivinos» (Dan. 5:11), aquí, «jefe de los magos» es prob. idéntico a *Rab-mag*, רַב־מָג.

Los magos adoraban el aire, la tierra, el agua y, sobre todo, el fuego, cuyo culto se celebraba generalmente bajo unos cobertizos, donde noche y día mantenían viva la llama sagrada. Los cadáveres no podían ser quemados ni enterrados, ni tampoco arrojados a las aguas, ni expuestos a la descomposición en pleno aire, lo que hubiera contaminado uno de los elementos de su culto. Es por esta razón que eran abandonados a las fieras o a las aves de rapiña (cf. Heródoto 1, 140; Estrabón 15, 3, 20). Los magos elevaban torres, llamadas «torres del silencio», provistas en su parte superior de barras transversales a modo de perchas, sobre las que se posaban los buitres y cuervos que cumplían su siniestra función.

Sus vestiduras sacerdotales se componían de un ropaje blanco y un alto turbante de fieltro con dos piezas que ocultaban las mejillas. Ofrecían los sacrificios prescritos (Heródoto 1, 132; 7:43), e interpretaban los sueños y los presagios con vistas a poder adivinar el porvenir (Heródoto 1, 107, 120; 7:19, 37, 113). Procuraban matar diligentemente a todos los animales que provenían, según ellos, de una creación mala (Heródoto 1, 140). Los extranjeros prestaban menos atención a sus doctrinas y a su ceremonial que a sus encantamientos. Poco a poco, los griegos vinieron a llamar «mago» a todo adivino que empleara los métodos y sortilegios de Oriente.

II. LOS MAGOS DE ORIENTE. El Evangelio de Mateo recoge la noticia de la visita de unos magos procedentes de Oriente que acudieron a Judea con el propósito de adorar al rey recién nacido (Mt. 2:1, 7, 16). La tradición los presenta como reyes y en número de tres, aunque en el principio era indeterminado. En el siglo III se los representaba como dos; en las catacumbas romanas hasta el siglo IV aparecían dos o cuatro, según los casos; a veces seis. En la Iglesia siria y armenia se defendió la docena de magos, puesto que, según ellas, los magos prefiguraban a los doce apóstoles y representaban a cada una de las tribus de Israel. Para la Iglesia copta eran sesenta, y citaban los nombres de más de una docena de ellos.

En el primer cuarto del siglo III, Orígenes afirmó que los magos habían sido solo tres, en correspondencia al número de presentes: incienso, mirra y oro, que eran los comunes de las naciones sometidas (cf. Gn. 43:11; Sal. 72:15; 1 R. 10:2, 10; 2 Cro. 9:24; Cant. 3:6; 4:14). En el siglo IV, de modo progresivo, comenzó a prevalecer el número tres. Durante los dos primeros siglos solo fueron magos, no «reyes», idea que vendría después. Como la práctica de la magia está prohibida por los textos bíblicos y el concepto de *magos* adquirió rápidamente un significado peyorativo, no se consideró edificante que sujetos de tan dudosa reputación acudiesen a rendir honores al Niño-Dios. Ya en el siglo III, esta imagen fue abolida por Tertuliano, que fue el primero en denominarlos reyes, basándose en una tradición más antigua: «se ha sostenido que los magos eran reyes de Oriente» (*Adv. Jud.*, 9; *Contra Marción* 5, pensando en el cumplimiento de las profecías: Sal. 72; Is. 49:7, 23; 60:1-6). Sus nombres no aparecieron sino hasta el siglo VI. Aparecen en un mosaico bizantino del 520 aprox. localizado en Rávena, Italia. En él figura una leyenda sobre los tres magos que dice «sagradísimos o veneradísimos Baltasar, Melchor y Gaspar», todos ellos de carácter arbitrario y ficticio.

Su destino tras la adoración es incierto. San Mateo solo dice que regresaron a su país por otro camino para burlar a Herodes. La tradición piadosa afirma que fueron discípulos de Santo Tomás.

Otros afirman que fueron consagrados obispos y murieron martirizados hacia el año 70 de nuestra era. Sus supuestas reliquias fueron transportadas de Milán a Colonia en el siglo XII, donde aún hoy son veneradas en un relicario bizantino de la catedral de esa ciudad alemana.

La espera por parte de los judíos del Mesías llamado a reinar sobre todo el mundo, era en aquella época conocida en todo el Oriente; es posible que fuera ello lo que llevara a unos astrólogos paganos a viajar a Jerusalén al haber visto una señal prodigiosa en el cielo. Algunos autores han sugerido la posibilidad de que la historia de los magos sea una especie de comentario de Mt. 8:11-12, cuyo significado sería que Jesús, en su calidad de fundador del pueblo escatológico de Dios, es revelado ya en los acontecimientos providenciales de su infancia, que predicen la futura repulsa de Israel y la aceptación el mundo gentil, representado por estos extranjeros de Oriente. Véase ESTRELLA DE ORIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: Franco Gardini, *Los Reyes Magos* (Península, Barcelona 2001); Adrian Gilbert, *Los Reyes Magos* (Ediciones B, Barcelona 2000); Herman Hendrickx, *Los relatos de la infancia* (Paulinas 1986); J. McClintonk y J. Strong, “Magi”, en *CBTEL* (Rio 2000).

A. ROPERO

MAGPÍAS

Heb. 4047 *Magpiash*, מַגְ ּ יעָ, quizá «exterminador de polillas»; Sept. *Magaphés*, Μαγαφ�ς, *Megaphés*, Μεγαφ�ς; Vulg. *Megphias*. Uno de los jefes principales del pueblo israelita que firmaron la renovación de la Alianza en tiempo de Esdras y Nehemías a su regreso de la cautividad de Babilonia (Neh. 10:20). Prob. el mismo que > Magbis de Esd. 2:30.

MAHALA

Heb. 4244 *Majlah*, מַחְלָה = «lánguido, débil»; Sept. *Moolá*, Μοολ� v. *Maelá*, Μαελ�; Vulg. *Mohola*.

Personaje de la tribu de Manasés, de la familia de Maquir (1 Cro. 7:18).

MAHALALEEL

Heb. 4111 *Mahalaleel*, מַהֲלַלְאֵל = «alabanza de Dios»; Sept. y NT *Maleleel*, Μαλελε�λ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Patriarca antediluviano, hijo de > Cainán, del linaje de Set. Nació cuando su padre tenía setenta años de edad. Fue padre de > Jared a la edad de sesenta y seis años y vivió hasta los ochocientos sesenta y cinco años (Gn. 5:12-17; 1 Cro. 1:2). Se le menciona en la genealogía de Jesucristo, según san Lucas (Lc. 3:37).

2. Ascendiente de Ataías y padre de Sefatías, de la tribu de Judá. Fue uno de los que habitaron en Jerusalén después del regreso del exilio (Neh. 11:4).

MAHALAT

Heb. 4258 *Mahalath*, מַהֲלַת = «enfermedad». Nombre de dos mujeres del AT.

1. Sept. *Maeleth*, Μαελ�θ; Vulg. *Maheleth*, hija de Ismael y tercera esposa de Esaú (Gn. 28:9), llamada también Basemat (Gn. 36:3), aunque el Pentateuco Samaritano tiene Mahalat en ambos pasajes.

2. Sept. *Molath*, Μολ�θ, v. *Moolath*, Μοολ�θ; Vulg. *Malhalath*, hija de Jerimot, nieta de David y una de las esposas de Roboam (2 Cro. 11:18). No se le atribuyen hijos a su matrimonio, si vuelve a

ser nombrada.

MAHALAT

Heb. 4257 *Mahalath*, מַחֲלַת = «enfermedad»; Sept. *Maeleth*, Μαελ�θ; Vulg. *Maeleth*, *Maheleth*. Término musical de sentido incierto; se halla como título de los Sal. 53 y 88. Hay autores que especulan que pudiera ser una melodía conocida con la que se cantaban estos salmos. Las antiguas versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción lo interpretaron como derivado de la raíz *jalah*, חלה, «ser dulce», en relación con un sonido musical, de donde instrumento de cuerda acompañado por la voz, o también una flauta. No obstante, algunos críticos creen que el término equivale a canción o himno, sin referencia a ningún tipo de instrumento. Pero el uso de la preposicìòn *al*, עַל, designaría un tono o melodía conocida por su lugar de origen, por un nombre numérico o por las primeras palabras de un canto popular, indicando el uso de algún tipo de instrumento.

MAHANAÍM

Heb. 4266 *Majanáyim*, מַחֲנַיִם = «dos campos, dos cuadrillas»; Sept. *Parembolaí*, Παρεμβολα�, *Maanam*, Μααν�μ, *Maanaím*, Μαανα�μ; Vulg. *Mahanaim*, *Manaim*, *Castra*. Nombre dado por Jacob a un lugar en la ribera oriental del Jordán, donde encontró ángeles de Dios que formaban aproximadamente dos cohortes, a su regreso de Padan-aram (Gn. 32:2). Posteriormente, el nombre se aplicó a una ciudad de Galaad en los confines de Gad y Manasés (Jos. 13:26, 30), localidad que fue asignada a los levitas descendientes de Merari (Jos. 21:38; 1 Cro. 6:80).

Lugar santo al principio, Mahanaím vino finalmente a ser una ciudad fortificada y capital de Is-boset, hijo de Saúl (2 Sam. 2:8, 12, 29). Allí se retiró David cuando su rebelde hijo Absalón ocupaba Jerusalén (2 Sam. 17:24, 27; 18:24, 33; 19:32; 1 R. 2:8). Fue un distrito administrativo bajo la dirección de Ahinadab, hijo de Iddo, intendente de Salomón en esta región (1 R. 4:14).

Mahanaím no ha sido identificado aún de forma definitiva, aunque se propone Khirbet Mahneh, a unos 7 km. al norte de Ajlún.

MAHANÉ-DAN

Heb. 4265 *Majaneh-Dan*, מַחֲנֵה־דָן = «campamento de Dan»; Sept. *Parembolé Dan*, Παρεμβολ� Δ�ν; Vulg. *Castra Dan*. Lugar donde acampó la tribu de Dan cuando aún no había recibido un territorio fijo. Se menciona en dos ocasiones, la primera como lugar en donde Sansón empezó a mostrar las cualidades que Dios le había dado (Jue. 13:25), y la segunda cuando la tribu emigró en busca de un asentamiento en > Lais: «Subieron y acamparon en Quiriat-jearim, en Judá, por lo que aquel lugar fue llamado Campamento de Dan, hasta el día de hoy. He aquí que está al oeste de Quiriat-jearim» (Jue. 18:12).

MAHARAI

Heb. 4121 *Maharay*, מַהֲרַי = «rápido»; Sept. *Makharaí*, Μαχαρα� y *Mooraí*, Μοορα�. Uno de los principales guerreros de David, natural de Netofa, una villa cercana de Belén (2 Sam. 23:28; 1 Cro. 11:30). Era descendiente de Zera y el décimo capitán de un contingente de 24.000 hombres (1 Cro. 27:13).

MAHAT

Heb. 4287 *Majath*, מַחַת, quizás de *majteh*, מַחְ ֶה = «agarrando, arrebatando»; Sept. *Maath*, Μαάθ. Nombre de dos levitas.

1. Coatita, hijo de Amasai y padre de Elcana, que aparece en la línea de antepasados del profeta Samuel (1 Cro. 6:33, 35).

2. Coatita que limpió el Templo durante la reforma instituida por Ezequías (2 Cro. 29:12), nombrado supervisor de los diezmos y las ofrendas voluntarias (2 Cro. 31:12-14).

MAHAVITA

Heb. 4233 *Majawim*, מַחֲוִים; Sept. *Maoeín*, Μαωεὶν, *Maoí*, Μαωὶ; Vulg. *Mahumites*, prob. transcripción errónea del sing. *majawí*, מַחֲוִי. Gentilicio de uno de los treinta héroes de David, llamado > Eliel (1 Cro. 11:46); pero ya que el apelativo no deriva de ninguno de los lugares bíblicos conocidos, se ha propuesto enmendarlo con la inclusión de una *n* y leer mahanaimita.

MAHAZIOT

Heb. 4238 *Majazioth*, מַחֲזִיא ת = «visiones»; Sept. *Maazioth*, Μααζιὼθ, *Meazoth*, Μεαζὼθ. Levita, hijo menor del cantor Hemán (1 Cro. 25:4), y jefe de la vigesimotercera clase de los cantores y músicos establecida durante el reinado de David (1 Cro. 25:30).

MAHER-SALAL-HASBAZ

Heb. 4122 *Maher-Shalal-Hash-Baz*, מַהֵר ָלָל חָ ַז = «el despojo se apresura, el saqueo se precipita»; Sept. *oxeos pronomén poiesai skylon*, ὀξέως προνομὴν ποιῆσαι σκύλων y *Takheos skýleuson, oxeos pronómeuson*, Ταχέως σκύλευσον, ὀξέως προνόμευσον; Vulg. *Velociter spolia detrahe*, y *Accelera spolia detrahere*. Nombre simbólico del segundo hijo de Isaías, relacionado proféticamente con la repentina invasión de los asirios (Is. 8:1, 3), lo que supondría la ruina de Damasco y Samaria.

MAHLA

Heb. 4244 *Majlah*, מַחְלָה, otra forma del nombre *Majalah* מַחֲלָה = «enfermedad». Véase MAALA.

MAHLI

Heb. 4249 *Majlí*, מַחְלִי = «enfermo»; Sept. *Moolí*, Μοολί; Vulg. *Moholi*. Nombre de dos levitas.

1. Hijo mayor de Merari y nieto de Leví (Ex. 6:19; Nm. 3:20; 1 Cro. 6:19; 23:21; 24:26, 28; Esd. 8:18). Entre sus descendientes se encuentra uno llamado > Libni (1 Cro. 6:29). Mahli fue el fundador de la importante familia de los mahlitas, que desde los tiempos de Moisés hasta después de la cautividad figuraron en los servicios cultuales (Nm. 3:33; 26:58; 1 Cro. 23:21).

2. Hijo de > Musi y sobrino del precedente (1 Cro. 23:23; 24:30). Tuvo un hijo llamado > Samer (1 Cro. 6:47). Véase MAHLITA.

MAHLITA

Heb. 4250 solo en el sign. colectivo, *Majilí*, מַחְלִי, patronímico de Mahli; Sept. *Moolí*, Μοολί; Vulg. *Moholitae*. Descendientes de > Mahli (Nm. 3:33; 26:58).

MAHLÓN

Heb. 4248 *Majlón*, מַחְל ן = «enfermo»; Sept. *Maalón*, Μααλών; Vulg. *Mahalon*. Efrateo de Belén de Judá, hijo de > Elimelec y > Nohemí, y hermano de Quelión. Huyendo del hambre en Israel, la familia emigró a Moab, donde Mahlón se casó con > Rut. Murió sin hijos (Rut 1:2, 5; 4:9, 10).

MAHOL

Heb. 4235 *Majol*, מָח ל = «danza»; Sept. *Makhol*, Μαχώλ; Josefo, *Emaón*, Ἠμαών (*Ant*. 8:2, 5). Personaje de la antigüedad famoso por la sabiduría de sus hijos, al punto de ser comparados con Salomón, diciendo que la sabiduría de este rey era superior a la de los hijos de Mahol: Etán, Hemán, Calcol y Darda (1 R. 4:31); pero en 1 Cro. 2:6 aparecen como hijos de > Zéraj; por eso algunos interpretan la frase como referencia a un grupo especial de músicos, relacionándose su sabiduría con una gran habilidad musical y poética, especialmente para escribir salmos.

A. LOCKWARD

MAINÁN

Gr. 3104 *Menná*, Μεννά, o *Mainán*, Μαϊνάν; se desconoce el equivalente heb. Descendiente de Judá que aparece en la genealogía de Jesucristo registrada por Lucas (Lc. 3:31).

MAJADA. Ver REDIL

MAJANO

1. Heb. 1530 *gal*, לַ = «montón [de piedra], majano», conjunto de piedras como señal para establecer límites o para señalizar pactos, como el realizado entre > Jacob y > Labán (Gn. 31:44-52). En este caso, el «majano» sería un testigo (v. 40), una señal (v. 51) entre los pactantes.

En la expresión *gal abanim gadol*, לַ אֲבָנִים ָדֹל, traducida «gran montón de piedras», significa los túmulos funerarios levantados para aquellos cuya muerte era infame o acaecida en circunstancias desgraciadas, como en el caso de Acán (Jos. 7:26) o el rey de Ai (Jos. 8:29). La tumba de Absalón fue marcada con «un montón muy grande de piedras» (2 Sam. 18:17), como señal de su desgracia, para futuras generaciones.

La misma palabra *gal*, לַ, es usada generalmente para referirse a los escombros o ruinas de muros y ciudades (Job 8:17; Is. 25:2; 51:37; Jer. 9:10).

2. Heb. 8564 *thamrur*, תַמְּר ר, se usa solo en Jer. 31:21 para designar un «majano alto» erigido como señal. Véase HITO, SEÑAL.

MAJESTAD

Del lat. *maiestas*; significa «grandeza»; traducción de cinco palabras hebreas diferentes, una aramea y una griega:

1. Heb. 1347 *gaón*, אָ ן = «grandeza, eminencia, excelencia, alteza, dignidad» (Job 40:10; Is. 2:10, 19, 21; 26:10).

2. Heb. 1926 *hadar*, הָדָר = «dignidad, esplendor, majestad» (Sal. 21:5; cf. Dan. 4:30).

3. Heb. 1935 *hod*, ה ד = «majestad, belleza, honor» (Job 37:22).

4. Heb. 1348 *geúth*, אֵ ת = «sublimidad, grandiosidad, excelencia» (Is. 26:10).

5. Heb. 1420 *gedulah*, ד לָה = «grandeza», fem. de 1419 *gadol*, דֹּל, «grande» (Sal. 145:3,6).

6. Aram. 7238 *rebú*, רְב = «grandeza, majestad» (Dn. 4:36; 5:18; 7:27).

7. Gr. 3168 *megaleiotes*, μεγαλειότης = «esplendor, magnificencia» (Hch. 19:17; 2 Pd. 1:16); de *megas*, μέγας, «grande»; 3172 *megalosyne*, μεγαλωσύνη = «grandeza, divinidad» (Heb. 1:3; 8:1; Jud. 25).

El término «majestad» aparece con mayor frecuencia en relación con Dios y su obra (Job 37:22; Is. 2:10, 19, 21; etc.), mientras que para los soberanos terrenales se usan otros términos sinónimos gral. traducidos por «grandeza» (Est. 1:19; Sal. 21:5; Dn. 2:37: 4:30), excepto el aram. *rebú*, רְב, traducido «majestad» (Dn. 4:36; 5:18; 7:27).

Por «majestad» se entiende la grandeza de Dios respecto a su realeza en relación con su pueblo; él es la soberana majestad real de Israel, y por extensión, del mundo entero: «Yahvé reina; se viste de majestad. Firme es tu trono desde la antigüedad» (Sal. 93:1s., cf. 145:5). La misma idea expresa el cronista en la oración de David: «Tuya es, oh Yahvé, la magnificencia y el poder, la gloria, la victoria y el honor; porque todas las cosas que están en los cielos y en la tierra son tuyas. Tuyo, oh Yahvé, es el reino, y tú eres excelso sobre todos» (1 Cro. 29:11). La confesión de la «majestad» de Dios constituye siempre una declaración de su grandeza y una invitación a la adoración y la alabanza (cf. Sal. 48:1; 95:3, 6).

En el NT la carta de *2 Pedro* 1:16 utiliza el término gr. *megaleiotes* para definir la gloria real de Cristo en la transfiguración: «Habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad». En *Hebreos*, la frase «la majestad» se usa dos veces con el sentido de «Dios», al decir que Cristo ascendió al cielo se sentó «a la diestra de la Majestad en las alturas», o «diestra del trono de la Majestad en los cielos» (1:3; 8:1).

A. ROPERO

MAJLA. Ver MAALA

MAL

Heb. 7451 *rah*, רַע, i7452 *raah*, רָעָה = «mal, maldad, malicia», gr. 2556 *kakós*, κακός, significa todo aquello que es de carácter malo, deleznable, lo contrario de *kalós*, καλός, «bueno, aconsejable, de buen carácter»; 4190 *ponerós*, πονηρός, relacionado con *ponos*, «trabajo, esfuerzo doloroso», indica un mal que causa molestias, dolor, tristeza. Se utiliza con el significado de malo, indigno, en el sentido físico (Mt. 7:17, 18); en el sentido moral o ético, malo, perverso, de personas (Mt. 7:11; Lc. 6:45; Hch. 17:5; 2 Tes. 3:2; 2 Ti. 3:13); de espíritus malvados, (Mt. 12:45; Lc. 7:21; Hch. 19:12, 13, 15, 16); de una generación (Mt. 12:39, 45; 16:4; Lc. 11:29); y de cosas (Mt. 5:11; 6:23; 20:15; Mc. 7:22; Lc. 11:34; Jn. 3:19; 7:7; Hch. 18:14; Gal. 1:4; Col. 1:21; 1 Ti. 6:4; 2 Ti. 4:18; Heb. 3:12; 10:22; Stg. 2:4; 4:16; 1 Jn. 3:12; 2 Jn. 11; 3 Jn. 10). Es esencialmente opuesto a *khrestós*, «amable, gracioso, servicial»; por ello, denota lo destructivo, perjudicial, malo. *Kakós*, κακός, es el término más inclusivo, y frecuentemente cubre el significado de *ponerós*, πονηρός.

Kakós se utiliza para designar lo que es moral o éticamente malo, tanto si se trata de personas (p.ej. Mt. 21:41; 24:48; Fil. 3:2; Ap. 2:2), o cualidades, emociones, pasiones, actos (p.ej. Mc. 7:21; Jn. 18:23, 30; Ro. 1:30; 3:8; 7:19, 21; 13:4; 14:20; 16:19; 1 Cor. 13:5; 2 Cor. 13:7; 1 Ts. 5:15; 1 Ti.

6:10; 2 Ti. 4:14; 1 Pd. 3:9, 12); asimismo, lo que es perjudicial, destructivo, dañino, pernicioso (p.ej. Lc. 16:25; Hch. 16:28; 28:5; Tit. 1:12; Stg. 3:8; Ap. 16:2).

Mal y bien se contraponen antitéticamente. Dios es bueno y cuanto ha creado es bueno, sin presencia de mal (Gn. 1:31), por lo que el grave problema del origen del mal no se puede atribuir a Dios. La causa del mal, según la Escritura, no se halla en Dios, sino en el pecado del hombre. El mal cubre una amplia gama de circunstancias que afectan la vida del ser humano: enfermedades, epidemias, guerras y todo aquello que hiere o molesta física o espiritualmente.

Todas las culturas han reflexionado e intentado durante siglos ofrecer diversas explicaciones a la presencia del mal en el mundo: teológicas, mitológicas, filosóficas, cósmicas, antropológicas, sociales, sociológicas y científicas. Van desde el dualismo que atribuye un mismo origen eterno a la presencia simultánea del bien y del mal como divinidades enfrentadas entre sí, hasta la negación del mal, pasando por la que explica la presencia del mal como una ley de causa y efecto, según el *karma* de cada cual. El pensamiento cristiano, siguiendo a San Agustín, ha negado naturaleza ontológica al mal, el cual no es «algo» que tenga existencia de una manera positiva, sino que es la ausencia de algo bueno. El mal es algo negativo, y solo existe en relación con el bien, que procede de Dios y que existe sin necesidad de mal alguno.

El mal nace de la condición creada, pero caída, del hombre, que ejerció de manera equivocada su condición de criatura libre. El mal del hombre y su misma inclinación a él tienen su fuente en su corazón pecaminoso (Mt. 7.20); a partir de aquí se difundió en todos los hombres, haciéndolos destructibles y presa mortal del pecado (Ro. 5:12). La responsabilidad primaria de todo esto no recae tanto sobre el hombre, sino sobre otro personaje, persuasivo y maligno, del drama de los orígenes, que la misma Biblia interpretará como responsable principal: > Satanás, adversario de Dios y del hombre. Por eso es juzgado severamente por el poder de Dios, a quien está totalmente sujeto (Gn. 3:14ss; Sab. 2:24). Y mientras que para el hombre el mal se transforma, por obra de Dios, en ocasión de salvación, para el diablo, misteriosamente, no se manifiesta en la revelación ninguna posibilidad de redención y de perdón. Dios permite el mal, no sin disgusto, como un riesgo que corre en pro de la regeneración de la creación perdida, pero no sin esperanza. En este sentido, el mal en la Biblia es la oposición radical al programa creativo de Dios; pero, paradójicamente, es también el elemento que desencadena la dimensión de la salvación que Dios quiere dar al hombre, considerado como prisionero. La Historia de la Salvación comienza concretamente por el hombre pecador (Gn. 3:15), que se convierte en el destinatario de la revelación redentora de Dios. Esta avanza por etapas históricas sucesivas hasta culminar en la encarnación misma de Dios en su Hijo Jesucristo. Aquí es donde se sitúa la solución del problema del mal: Dios viene a eliminarlo personalmente, desde dentro de la naturaleza humana, puesto que también el mal había nacido dentro de ella. El modo de realizarse este acto salvífico resulta paradójico y desconcertante: Dios toma sobre sí e1 mal y el pecado del hombre (Jn. 1:29) para expresar en este acto su amor y su voluntad salvación, sanando al hombre en su propia raíz. El Hijo de Dios acaba con la dimensión destructiva del mal en una muerte en la cruz y en una sepultura real. Cristo muere a causa del castigo y en favor de los hombres impíos (Ro. 5:8). Con este acto divino realizado en la humanidad de Jesús, se destruye la fuente misma del mal mediante el arrepentimiento y la fe que surge, brota y da lugar al nuevo nacimiento, a la nueva creación. El cristiano se convierte así en el «hombre nuevo», prototipo de todos los hombres de todos los tiempos, sobre los cuales ya no tiene poder alguno el mal, que ha sido vencido, por lo que se hacen capaces de resistirlo y derrotarlo en todas sus múltiples

dimensiones.

La presencia del mal en el mundo y el resto de la humanidad irregenerada, obliga al creyente a orar diariamente para ser librado de él (Mat. 6:13; cf. Jn. 17:15) y no descuidar su lucha contra las fuerzas malignas, de las que por la fe y el poder del Espíritu puede salir victorioso, dando ejemplo al mundo de la bondad triunfadora del Evangelio (1 Tes. 5:15, 22; 2 Tes. 3:3; Ro. 12:17, 21; Flp. 2:15). Finalmente, el mal desaparecerá como ha venido, mediante un acto de recreación de Dios y del pueblo redimido que con su fe y su vida han revertido el curso negativo de la historia, eligiendo libremente morir por la justicia antes que dejarse vencer por la maldad gracias al ejemplo supremo de Jesucristo, el segundo Adán (Ap. 7:14; 20:4; 21:1-5). Véase ADÁN, DOLOR, LIBERTAD, PECADO, REGENERACIÓN, SALVACIÓN, SUFRIMIENTO, TEODICEA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Haag, *El problema del mal* (Herder 1981); A. Gesché, *El mal* (Sígueme 1994); Ch. Journet, *El mal. Estudio teológico* (Rialp 1965); R. Latourelle, "El poder del mal y la salvación por la cruz", en *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (Sígueme 1984); J. Maritain, *Y Dios permitió el mal* (Guadarrama, Madrid 1967); A. Ropero, "Dios y su dolor", en *Filosofía y cristianismo* (CLIE 1997); J. Scharbert, J. Schmid, "Sufrimiento", en *DTB*, 995-1004.

P. VIVEROS ROBLES

MALAQUÍAS, Libro de

Heb. *Maleakhí*, מַלְאָכִי = «mi mensajero»; Sept. *Malakhías*, Μαλαχίας, en el título, pero *ángelos autû*, ἄγγελος αὐτοῦ, en el cap. 1; Vulg. *Malachias*. Último libro de los doce profetas menores en el canon cristiano del AT.

1. Época.
2. Autor.
3. Destinatarios.
4. Estructura literaria.
5. Contenido.
6. Fidelidad divina

I. ÉPOCA. El trasfondo histórico que subyace a la problemática enfrentada en esta obra coincide con los conflictos sociopolíticos y religiosos característicos de la primera mitad del s. V a.C., un tiempo considerable tras la reedificación del Templo (año 515 a.C.) y las predicaciones de > Ageo y > Zacarías (E. Pfeifer), y antes de la reforma de > Nehemías (H. Boecker, J. A. Fischer). No solo hay que suponer la reedificación del Templo, sino además la plena restauración del culto, de tal manera que quepan las agrias recriminaciones del profeta contra la negligencia y el descuido en el servicio de Dios (cf. sobre todo 1:6-2, 9 y 3:6-12).

La cronología que parece surgir del orden de los libros canónicos de Esdras y Nehemías, es que el primero fue anterior al segundo, pero la mayoría de los investigadores actuales estima que el ministerio de Nehemías fue anterior al de Esdras. En Malaquías no hay indicaciones temporales directas, pero los críticos consideran más conveniente pensar que Malaquías habría iniciado una tarea de predicación y denuncia de una serie de desórdenes contra los que Nehemías arremeterá con mayor poder más tarde; no solo los matrimonios «mixtos» (cf. Neh 13:23-27 y Mal. 2:11), sino también los graves conflictos sociales (Neh. 5 y Mal. 3:5), el descuido de los sacerdotes en el cumplimiento de sus deberes, sobre todo en lo que hace a la irreverencia con las cosas sagradas (Neh. 13:4-9, 30-31 y Mal. 1:6-2, 9) y la negligencia en el pago de los diezmos (Neh. 13:10-14 y Mal. 3:6-12). Por otra parte, algunos investigadores (entre ellos W. Rudolph, *Maleachi*..., p. 249) no desestiman la posibilidad de una eventual contemporaneidad entre Malaquías y Nehemías.

En cuanto al dato de la destrucción de > Edom —presupuesto claramente en 1:3-5—, si bien hay quienes aluden a ciertas incursiones árabes en territorio edomita a lo largo del siglo V a.C. (así A. Graffy, *Malaquías*..., p. 1089), para la mayor parte de los investigadores se trata de un acontecimiento imposible de determinar y, por lo tanto, que no contribuye al intento de establecer la cronología. Hacia fines del s. VI a.C., probablemente tras una lenta infiltración, los nabateos habían suplantado a los edomitas en las regiones meridionales de Palestina.

Más importante para tener en cuenta —aunque trae más problemas de los que soluciona, dado el escaso conocimiento que hay acerca un tema tan complicado— es el *status* de los > levitas: en Malaquías no se hace diferencia entre sacerdotes y levitas (2:4; 3:3), lo que resulta sorprendente. En el Deuteronomio los levitas figuran entre los pobres que hay que sostener (Dt. 16:11; 26:12); desde Wellhausen se suele afirmar que su posición tras la reforma deuteronómica resultó sumamente desfavorable. Y en los textos «sacerdotales» la distinción entre sacerdotes (sadoquitas y aaronitas) y levitas es aún más neta (1 Cro. 23 y 24; Nm. 3-4; cf. Ez. 44:10-14). ¿Qué posición representa Malaquías en medio de esta situación? ¿Es un indicio o un testimonio de un movimiento anterior a Esdras tendente a rectificar la situación desfavorable de los levitas? ¿Existió realmente una separación tan neta entre sacerdotes y levitas en la época monárquica (y premonárquica)? Otros autores opinan simplemente que la equiparación entre levitas y sacerdotes en Malaquías es solo una señal de época tardía: Malaquías – dicen – habría conocido el Deuteronomio y la tradición «sacerdotal» y las habría combinado (Georg Fohrer).

II. AUTOR. Como el término *maleakhí* (1:1b), traducido normalmente como el nombre propio «Malaquías», significa «mi mensajero» y no está atestiguado como nombre propio en todo el AT, muchos investigadores sostienen que se trataría por lo menos de una obra anónima. De hecho, buena parte de la tradición así lo estima: La LXX traduce *angelu autû*: «su mensajero» («por la mano de su ángel»), y el Targum añade la cláusula «cuyo nombre era Esdras el escriba» (*Megillah* 15a), e incluso se dice que el redactor puso este nombre como título de los tres capítulos tomándolo de 3:1:

«He aquí que yo envío a mi mensajero [*maleakhí*]», hipótesis de mayor trascendencia hermenéutica, dado que implica entender que el editor del título identificó al mensajero anunciado en 3:1 con el autor del libro.

El libro se abre con la expresión *massá debar YHWH*, «oráculo de la palabra de Yahvé» (1:1a), que aparece solo tres veces en el AT: aquí y en Zac. 9:1 y 12:1. Esto ha llevado a muchos investigadores a sostener que la fórmula introducía tres oráculos anónimos que fueron agregados al finalizar la colección del «Libro de los Doce». En el curso de la transmisión, los primeros dos resultaron de alguna manera incorporados a Zacarías, mientras que el último alcanzó un *status* independiente. Childs responde que el mero hecho de que la fórmula aparezca en Zac. 9:1; 12:9 y Mal. 1:1 no parece una prueba suficiente como para afirmar que tres oráculos anónimos independientes fueron arbitrariamente incorporados en este lugar del canon (*Malachi*..., pp. 491-492). Señala además que la semejanza entre las tres expresiones en cuestión se reduce notablemente si se cuenta con la seria posibilidad de que el término *massá* sea entendido en Malaquías de forma absoluta, como un encabezamiento separado de «palabra de Yahvé», y se traduzca en consecuencia: «Oráculo. Palabra de Yahvé a Israel». Para el exegeta norteamericano, los tres versículos en los que aparece esta expresión muestran, si se los lee completos, diferencias tanto en la forma como en la función. También indica que Mal. 1:1 comparte rasgos característicos con otros encabezamientos, además de los mencionados de Zacarías. Más que a plantear una dependencia en base a semejanzas superficiales, Childs se inclina a sostener más bien que los tres pasajes han tenido una historia independiente entre sí. Se puede afirmar con bastante probabilidad que el *status* independiente de Malaquías no surge de una decisión arbitraria por la que fue separado del libro de Zacarías. Su condición independiente está plenamente enraizada en la tradición propia del libro.

Respecto a si existió un profeta de nombre Malaquías, o si simplemente hay que entender el apelativo *maleakhí* como una designación «funcional», hay que notar que si bien es cierto que el término no está atestiguado como nombre propio en el AT, la propuesta de W. Rudolph, según la cual podría tratarse de la abreviación de un presunto *maleakhiyyah* = «mensajero de Yahvé», así como *abí* (2 R. 18:2) ha sido relacionado con *abiyyah* (2 Cro. 29:1) o *urí* (1 R. 4:19) con *uriyyah* (2 R. 16:10-16), es sumamente sugestiva.

El problema no se reduce a una cuestión «apologética» de tipo conservador, tendente a defender la «historicidad» de la obra estableciendo fehacientemente que su autor fue un personaje real e histórico perfectamente identificable y con nombre propio. Lo que aquí está en juego es de otro orden. Tiene importantes implicaciones hermenéuticas el afirmar que el *maleakhí* de 1:1 surge del intento de un editor tardío de identificar al autor de esta obra (se llame como se llame) con el mensajero prometido en 3:1 que «ha de preparar el camino», o que el profeta mismo se haya entendido a sí mismo como el personaje prometido en Is. 40:3. Este es el punto a considerar.

Rudolph (*Maleachi*..., pp. 247-248 y *ad loc.*) y sobre todo Childs (*Introduction* ..., pp. 493-494), entre otros, creen que este tipo de lecturas no están plenamente en consonancia con las palabras de 3:1, donde el libro mismo anuncia para el futuro a «un mensajero de Yahvé», y el tipo de esperanza que la formulación de ese versículo representa (cf. Is. 40:3; 57:14; 62:10) al anunciar una transformación tal del pueblo pecador que lo deja perfectamente preparado y dispuesto para recibir a su rey que viene. Y mucho menos permite explicar la presencia al final de la obra de los versículos 3:23-24, que imaginan todavía un mensajero futuro que deberá llevar adelante la restauración.

El estilo del libro, con el recurso permanente a la fórmula del mensajero («así dice Yahvé

Tsebaoth»), su enfrentamiento específico con situaciones históricas reales, sus claras preocupaciones pastorales y el contenido teológico (parece incluso que llega a enfrentarse directamente a la «institución» del repudio reglamentada en Dt. 24:1-4; 2:16), invitan a pensar en una figura profética en el origen de esta tradición, aunque concedamos que sea ciertamente posible que el nombre del profeta se haya perdido en la historia de la transmisión.

III. DESTINATARIOS. El tono fuertemente polémico del libro de Malaquías refleja claramente una disputa entre el profeta y sus antagonistas. Si bien el título de la obra designa a los destinatarios como «Israel» (Mal. 1:1), la notable dureza de las intervenciones del profeta ha llevado a algunos investigadores a sugerir que, al menos parte del mensaje, debió haber sido dirigido originalmente a «no-judíos», en concreto a samaritanos, e incluso apoyan buena parte de su interpretación en la distinción entre los «ateos», es decir, los samaritanos, y los «piadosos desanimados», esto es, los judíos en crisis de fe.

Ciertamente, el mensaje profético está dirigido exclusivamente a Israel. Se lo interpela directamente, apelando a la tradición y a los fundamentos de la religiosidad judía: Jacob en contraste con Esaú (1:2-5); los sacrificios en el Templo (1:6-9; cf. 3:3-4) y los diezmos (3:6-10); la alianza con Leví (2:4-9; cf. 3:3-4) y la alianza con los padres (2:10). Dentro de este marco son absolutamente legítimos los intentos por individualizar con mayor precisión los diversos grupos o estados de ánimo a los que se enfrenta el profeta.

IV. ESTRUCTURA LITERARIA. El elemento más característico del libro de Malaquías es, sin duda alguna, su estructura dialógica: mediante el recurso a la forma literaria de «disputa», el cuerpo de la obra queda claramente subdividido en seis unidades principales. Cada unidad comienza con una afirmación-reproche de Dios o del profeta contra el pueblo, afirmación que, tras el pedido de explicaciones de los asombrados interlocutores, es desarrollada extensamente en un tono vibrante, con palabras de juicio y graves denuncias, pero también con expresiones de aliento y consuelo, y hasta de amor.

Un versículo introductorio y dos «apéndices» finales sirven de marco a la obra, que, por otro lado y, aunque ocasionalmente se ha sugerido la existencia de algunas glosas, presenta un aspecto fundamentalmente unitario.

V. CONTENIDO. Si hay un elemento fundamental de la religión y de la existencia de Israel, es el amor salvífico de Dios. La primera palabra que se escucha del mensaje de Malaquías viene de la voz misma de Dios que afirma con vehemencia, casi provocativamente: «(yo) amo», «(yo) los amo» (*ahabtí ethekhem*). La contienda que esta obra plantea se inicia nada más y nada menos que con una declaración de amor.

1. *Amor y elección*. Dios manifiesta su amor a Israel al escoger a Jacob y no a Esaú (Mal. 1:2-5). A la gran interrogante del pueblo frente a la experiencia de la miseria y de la adversidad en cualquiera de sus formas, la cruda respuesta del Señor remite al incomprensible misterio de la libre elección de Dios. El amor del Señor que no pueden entender, que no pueden experimentar, se realiza desde los orígenes mismos de la existencia del pueblo en una predilección: «amé a Jacob y odié a Esaú» (cf. Gn. 27:27-29, 39s). Esa elección es el signo del amor de Dios, así fue desde el comienzo y así es ahora; los hechos lo demuestran: Israel existe, permanece, perdura mientras que su enemigo —Esaú/Edom— está destruido y no será reconstruido jamás. Esa es la «prueba» del amor de Dios. Nada ha cambiado desde los tiempos de los patriarcas. La mención del destino de su archienemigo —Edom— es solo para destacar mejor la extraordinaria bondad de Dios para con Israel. «Vuestros

ojos lo verán» y ya no dirán: «¿en qué nos amas?» (1:2) sino: «el Señor se muestra grande en el territorio de Israel» (1:5).

2. *El culto sacerdotal recriminado* Yahvé es Padre y Señor, Israel le debe su existencia. Debe honrarlo y servirlo. El honor que no se rinde y el respeto que se esfuma son signos de una paternidad y un señorío no reconocidos y olvidados. Los hijos honran a su padre y los siervos a su señor: «Si yo soy Padre, ¿dónde está mi gloria?; si yo soy Señor ¿dónde está mi respeto? A vosotros os lo digo, sacerdotes que despreciáis mi nombre...» (1:6). El desprecio y el deshonor, el Señor «los lee» en el culto que le rinden, en lo que acercan a su mesa sin tener en cuenta su voluntad, sus prescripciones más claras y su honor (1:7-8a). ¿Por qué le presentan lo que los hombres rechazan? (1:8b). La recriminación primera es contra los sacerdotes, que aceptan esas ofrendas y no se esfuerzan por corregir y exigir a los oferentes que no subestimen la mesa del Señor (cf. 1:14). Un culto así es inútil y nocivo, es preferible cerrar las puertas, y no encender en vano el altar del Señor (1:10); un sacerdocio así es inútil y nocivo, es preferible que no exista. De todos modos, desde donde sale el sol hasta el ocaso se ofrece al Señor una ofrenda pura (1:11).

Para que subsista la «alianza con Leví», los sacerdotes –a esos que tanto les pesa el servicio del Señor (1:13a)– deben oír esta *mitswah*, este «mandamiento»: ¡poned en vuestro corazón el firme propósito de dar gloria al nombre del Señor! (2:1-2). Si no, su bendición será maldita (2:2ab), su descendencia será reprimida (2:3aa) y recibirán en su rostro el estiércol de sus propias celebraciones (2:3ab). ¡Son mensajeros del Señor! (2:7b). La instrucción fiel debe estar siempre en su boca: ¡no puede ser que se encuentre iniquidad en sus labios! Tienen que ser íntegros y rectos –en lo grande y en lo pequeño– y apartar al pueblo del pecado (2:6-7). ¡Y hacen exactamente lo contrario! (2:8s): «Habéis corrompido la alianza con Leví» (2:8b), y por eso –si no escuchan esta *mitswah*– serán despreciados y rebajados ante todo el pueblo (2:9).

3. *Profanación de la Alianza*. En la tercera «disputa», el profeta increpa a sus hermanos, hijos del mismo padre, creados por el mismo Dios. ¡Han traicionando a sus propios hermanos para profanar la Alianza de los padres! (2:10). Y, como en la discusión anterior, la grave actitud de infidelidad y traición se manifiesta en acciones concretas que el profeta busca desenmascarar: casarse con mujeres extranjeras (2:11-12) y despedir, repudiar a la mujer de la juventud (2:13-16a).

En la unidad anterior, el profeta atacaba a los sacerdotes y los acusaba de despreciar y manchar el nombre de Dios «solo» porque aceptaban ofrendas inapropiadas y contrarias a la voluntad del Señor. Ahora el profeta acusa de infidelidad, de traición a la alianza, de abominación (*tosebah*), de profanación del «santuario de Yahvé que (él) ama» (2:11b), al varón que se casa con una mujer extranjera, hija de un dios extranjero. No se debe aceptar la ofrenda de ese hombre; una persona tal debe ser arrancada de las tiendas de Jacob (2:12). Todo matrimonio tiene una incidencia fundamental para la existencia del pueblo de Dios. El Señor invita a mirar el hogar, la cuna, la educación primera y fundamental de sus hijos. ¿Puede confiársele sin más la educación, el corazón de un hijo de Dios a un adorador de un dios extraño? Esa es la pregunta fundamental.

Y esta es la segunda cosa que hacen: Repudian a la mujer de la alianza, a la mujer de la juventud, a la compañera, y luego se lamentan porque el Señor no oye sus gemidos. Nuevamente, una denuncia de traición, de ruptura de alianza, de un compromiso del que el Señor mismo es testigo (2:14b), pero esta vez ¡contra la mujer! Es notable, y por eso tan problemático, encontrar en el AT una lectura del «repudio», del «divorcio» como infidelidad marital (¡del varón!): «tú la traicionaste y ella era tu compañera y la mujer de tu alianza» (2:14). Pero además, como un acto de violencia: los que cubren

de lágrimas, llantos y gemidos el altar de Yahvé lamentando el disfavor de Dios (2:13), ¿no ven que tienen cubierto de violencia el propio vestido? «Si odias y repudias, dice Yahvé Dios de Israel, cubres con violencia tus vestidos, dice Yahvé Sebaot» (2:16ab).

Muchos investigadores encuentran aquí una comprensión del matrimonio por lo menos paralela, si no dependiente, en comparación con la de Gn. 2:24, tanto en lo que hace al aspecto unitivo, como en lo que se refiere a la valorización de la posición de la mujer. Y no son pocos los exegetas que leen aquí una condena al divorcio fundada en la unidad conyugal efectuada por Dios en el matrimonio. De esta manera se ampliaría el contexto interpretativo veterotestamentario que subyace a la enseñanza de Jesús a propósito del divorcio (cf. Mc. 10:6-9). Mal. 2:15-16 así comprendido, representaría, si no la fuente, al menos una la lectura de las implicanciones de Gn. 2:24 similar a la que nos ha llegado del Señor Jesús. Pero lamentablemente, el texto de Mal. 2:15-16 es muy difícil de leer, y aún no se ha impuesto una lectura que satisfaga a todos.

4. *Envío de un mensajero*. El pueblo piensa que Yahvé se complace en los que obran el mal y se preguntan: ¿Dónde está el juicio/la justicia de Dios? La pregunta se repite a lo largo de las generaciones (cf. Sal. 37 y 73; cf. Job). El profeta advierte a sus contemporáneos que están cansando al Señor con sus palabras (Mal. 2:17; cf. Is. 43:24).

Pero es de destacar que la pregunta «¿dónde está (tu) Dios?» suele aparecer desafiante en boca de los impíos o de los enemigos de Israel que ponen en duda la acción auxiliadora y punitiva del Dios de Israel (Sal. 42:4, 11; 79:10; 115:2; Jer. 2:28; Miq. 7:10; Jl. 2:17). Que aparezca en labios de los miembros del pueblo indica una situación límite, desesperada, que los lleva al borde del escepticismo y hasta de la ironía. Por eso Yahvé responde.

Responde anunciando el envío de su mensajero antes de su propia irrupción segura y repentina en el Santuario (cf. Ez. 43:1ss; Hag. 2:7; Zac. 8:3; cf. Sal. 24:7), un mensajero de la Alianza (3:1; cf. Is. 40:3; Ex. 23:20-22). Esa Alianza profanada por los que dudan de su amor (1:2-3) y no reconocen su señorío y paternidad (1:6-2, 9), por los que lo deshonran presentando ofrendas impuras (1:8, 14), despreciando su mesa (1:7, 12), tomando mujeres extranjeras o despidiendo a la esposa de la juventud (2:10, 11, 14).

Su llegada epifánica es dramática pero no destructiva: no viene a exterminar, sino a limpiar. Como fuego del que acrisola, como lejía del lavandero será su llegada purificadora (3:2b). Los hijos de Leví serán saneados en primer lugar (3:3-4) y los malvados –embusteros, adúlteros, perjuros y opresores del débil– deberán enfrentar el juicio de Dios (3:5).

Tras un juicio restaurador, el profeta ve –en un futuro plenamente salvífico– una comunidad renovada en todos sus miembros, que honra y celebra a su Señor tal como lo honraba en los días antiguos, en un culto que subsistirá más allá de los tiempos.

5. *Identidad del mensajero*. Independientemente de la discusión acerca de si Mal. 3:23-24 cierra el libro de Malaquías o todo el *corpus* de los Doce, no se puede negar que, como un efecto de la lectura de todo el mensaje profético, resulta del intento de identificar al personaje prometido en 3:1. Robert Dentan observa en estos versículos un verdadero ejercicio de exégesis especulativa (*The Book of* ..., pp. 1143-1144).

5.1. Elías. Por primera vez el «mensajero escatológico» precursor del día del «juicio final» es identificado con el profeta Elías: él deberá restaurar la unidad espiritual del pueblo de Dios para que el Señor en su venida definitiva no destruya la tierra con/por anatema.

No es extraño oír acerca de signos «precursores» del «Día de Yahvé» (cf. «el sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre» de Jl. 3:1-4). La novedad es que en Mal. 3:23-24 se anuncia un enviado personal de Yahvé no anónimo, como en Mal. 3:1, sino con «nombre y apellido»: Elías el profeta, una figura de la tradición de Israel.

¿Por qué Elías? ¿Qué es lo que ha transformado a Elías en una figura precursora? ¿Qué relación hay entre la tradición de Elías y la proclamación profética de esta obra? Es innegable que el dato acerca del «arrebato al cielo» de la tradición de Elías (2 R. 2:11) tiene un gran peso. Fuera de Enoc (Gn. 5:24), Elías es el único personaje de la historia de Israel que no murió, sino que fue llevado por Dios al cielo, desde donde puede volver a ser enviado nuevamente si el Señor así lo dispone. ¿Pero es solo eso? Se han propuesto varios puntos de contacto entre Elías y la intervención profética de Malaquías, el profeta defensor de la honra de Dios:

a) Elías se dirigió a todos los israelitas (1 R. 18:20) que se encontraban en una grave situación que amenazaba su fe y, por tanto, su existencia como pueblo de Dios. Como Malaquías en cada una de sus «disputas», debió enfrentarse a un Israel fragmentado e indeciso, que no terminaba de afianzarse en Yahvé (1 R. 18:21).

b) En la época de Elías la maldición de la sequía había caído sobre el país (1 R. 18:1; cf. Mal. 3:11). Se anuncia que la lluvia vendrá por la palabra de Yahvé (1 R. 17:1; cf. Mal. 3:10).

c) Elías desafió a Israel a responder a Dios forzando una decisión entre Yahvé y Baal, entre el bien y el mal (1 R. 18:21; cf. Mal. 3:10, 18).

d) Mediante un sacrificio – una ofrenda agradable al Señor (Mal. 1:11; 3:2) – en el altar de Yahvé que estaba demolido y él restauró (1 R. 18:30), invocó al Dios que convierte los corazones (1 R. 18:37), y con la ayuda del fuego caído del cielo (1 R. 18:39; cf. 2 R. 1:10, 12; cf. Mal. 3:2, 19) los corazones de los israelitas volvieron a Dios (1 R. 18:39).

e) Con dolor, Elías afirma arder de celo por Yahvé y se lamenta porque los israelitas habían abandonado la alianza (1 R. 19:10; cf. Mal. 2:2; 2:10; 3:7, 14; cf. Rom. 11:2), derribado los altares y matado a los profetas.

Además –en relación a Mal. 3:22 y la mención de Moisés– conviene recordar que el Señor prometió a este que haría surgir en el pueblo un profeta como él (Dt. 18:5, 18). Elías caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el Horeb (1 R. 19:8) y escuchó a Dios en la caverna (1 R. 19:9ss; cf. Ex. 34).

Childs observa que el efecto de identificar al profeta escatológico anunciado en Mal. 3:1 con Elías no es solo establecer con gran detalle el rol del profeta respecto a la restauración de Israel sino también describir teológicamente las condiciones de los destinatarios a través de esta tipología analógica (*Introduction...*, p. 496). El apéndice está al servicio de equiparar a los oyentes de la profecía de Malaquías –juntamente con las futuras generaciones que escucharán sus palabras mediante la Escritura– con las personas desobedientes y vacilantes cuya lealtad nacional al Dios de los padres está en peligro de disolverse. Esta identificación redaccional va más allá del mensaje original del profeta, pero no le hace injusticia.

5.2. Juan el Bautista. En otro contexto interpretativo y con otra clave hermenéutica encontramos un nuevo ejercicio de exégesis especulativa, fruto de una relectura de la tradición de Elías a la luz del acontecimiento Cristo y desde la certeza absoluta de la irrupción escatológica del Reinado de Dios (Mc. 1:2; Mt. 11:4, 10; Mc. 9:11, 12, 13; Lc. 1:17; Jn. 1:21, 25).

Varias veces a lo largo del Evangelio resuena la expectativa de la venida de Elías: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?», pregunta Jesús (Mc. 8:27), y los discípulos le responden: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas» (Mc. 8:28). Y en la cruz, los circunstantes exclaman ante la oración del Señor «*Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní?*: Mira, llama a Elías» (Mc. 15:34-35), e inmediatamente «uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber, diciendo: Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarle» (Mc. 15:36). El Evangelio según San Juan relata que ante las respuestas negativas de Juan el Bautista a sus interpeladores que querían saber quién era, estos le recriminan: «¿Por qué, pues, bautizas, si no eres tú el Cristo, ni Elías, ni el profeta?» (Jn. 1:25). Es conocida la presencia de Moisés y Elías en el relato de la > transfiguración (Mc. 9:4-5). Al hacer referencia al cuidado del Señor también por los no judíos, Lucas recuerda el milagro de Elías en favor de la viuda de Sarepta (Lc. 4:25, 26). Y en otro contexto interpretativo aparece una peculiar formulación del > *kerygma* cristiano, en la que no pocos investigadores creen detectar una antigua tradición sobre la venida de Elías reelaborada en sentido cristiano (Hch. 3:20-21).

La aplicación cristiana de la tradición sobre «Elías el precursor» de mayor peso hermenéutico es la que identifica explícitamente a Elías con Juan el Bautista. San Marcos comienza su Evangelio introduciendo la figura de Juan el Bautista a la luz de Is. 40:3 y Mal. 3:1; cf. Mc. 1:2), con la alusión explícita al texto de Malaquías, referencia que no aparece en los lugares paralelos de Mt. 3:3 y Lc. 3:4 (pero sí en Mt. 11:10 // Lc. 7:27), que manifiesta una fuerte comprensión de la dimensión escatológica de la actividad de Jesús de Nazaret, del Jesús terreno, identificado con el > Kyrios (Mc. 1:3). En la comprensión de Marcos la tarea de Juan el Bautista se enmarca dentro del *éskhaton* y es ya el comienzo del Evangelio de Jesús de Nazaret. Juan el Bautista, en la relectura marcana, es pues el mensajero prometido, el precursor del Jesús terreno identificado con el *Kyrios*; con él comienza a actuar la intervención escatológica salvadora de Dios.

En el llamado «diálogo sobre Elías», inmediatamente después de la escena de la transfiguración (Mc. 9:9-13 // Mt. 17:9-13), se vuelve sobre el tema, pero esta vez abordando explícitamente la cuestión acerca de la promesa de Dios de enviar a Elías (cf. Mc. 9:11-13). Dado el contexto, parece que la dificultad de los discípulos consiste en entender cómo se concilia la necesidad de la pasión del Hijo del hombre (Mc. 9:9; cf. 8:31) con la enseñanza de los escribas, según la cual Elías debía venir antes del Mesías escatológico. Jesús, al responder, ayudará a entender cuál era la dificultad para conciliar ambas cosas. Según la tradición judía –bíblica y extrabíblica–, la misión del Elías escatológico es restauradora y reconciliadora dentro de Israel; entonces, ¿cómo se entiende que el Hijo del hombre tenga que sufrir y ser despreciado? Tal pasión y rechazo no parece conciliarse con la previa misión reconciliadora de Elías tal cual es pensada por los interlocutores de Jesús. Este les dice que «Elías ha venido ya» (v. 13a), y en esta declaración se expresa no solo el hecho de la venida de Elías, sino la continuación –en el presente en el que Jesús habla– de los efectos de la venida cumplida: «y han hecho con él cuanto han querido» (v. 13ab), en referencia al martirio de Juan el Bautista –mencionado en Mc. 6:14-29 y aludido en 1:14– se evoca el uso arbitrario de un poder absoluto y despótico que está en paralelismo con la pasión del Hijo del Hombre (9:12b). Es decir, en 9:12b y 9:13b las dos pasiones están en paralelo, las dos suceden en el tiempo del Evangelio; una ya ocurrió, la otra está por acontecer; la primera prepara y prefigura la segunda, «según estaba escrito de él». En el AT no se habla del martirio de Elías (aunque algunos recurren a las tradiciones de 1 R. 17-19), ni en ninguna parte del AT se dice que Elías en su segunda venida

deba sufrir martirio. Parece que aquí se retoma el «está escrito» de 1:2 con el que se presenta a Juan como el que cumple la misión del Elías escatológico preanunciado y esperado: «preparar el camino» (1:2-3). La misión de «preparador del camino» incluye el destino de Juan –el camino está preparado cuando Juan es entregado, anticipando y prefigurando la pasión de Jesús– y esta misión está bajo el «está escrito» de 1:2.

Elías, el más parecido a Moisés entre los profetas, será el último profeta antes que llegue el «Día de Yahvé», grande y terrible. Su misión será reunir a todas las generaciones tocando los corazones, para que el Señor no destruya la tierra con anatema en su gloriosa manifestación escatológica. La Torah (Moisés) y los profetas (Elías) constituyen también el horizonte interpretativo del envío de Jesús (Mc. 9:2-10).

VI. FIDELIDAD DIVINA. En 3:10-11 parece resonar otra acusación contra el Señor que no consta explícitamente: Yahvé no es el mismo de antes, no se comporta como lo hizo con las generaciones primeras. ¿Por qué el Señor no interviene? ¿Ya no nos ama? ¿Por qué no se mantiene en sus promesas?

La palabra del Señor irrumpe tajante abriendo la disputa: «Yo no cambio» (3:6a; cf. Ex. 3:14). El Señor no es infiel, no deja de amar. Es el pueblo el que no acaba de volver a él: desde los días de los padres se están apartando de sus mandamientos y no los observan (3:7). Es el pueblo el que no deja de ser "hijo de Jacob" (3:6b), hijo del que engaña, del que hace trampas, del que traiciona y roba a su hermano apropiándose de su bendición. En el nombre mismo de Jacob (*Yaaqob*) se oye la acusación fundamental de esta perícopa: robo, fraude, despojo. Vosotros me robáis... (3:8ab; 3:9ab).

1. *Diezmos y tributos*. El pueblo está bajo la maldición de Dios (3:9a.b) porque lo defrauda en los diezmos y ofrendas. El profeta ve en esto un delito grave, un despojo a Dios. En la línea de reflexión que se viene desarrollando a lo largo de la obra, no debería sorprender que la transgresión de la voluntad de Dios y de sus mandamientos se esconda en los hechos aparentemente más insignificantes que el profeta busca desenmascarar. Los diezmos y tributos son también un mandamiento, son parte de la Alianza; ello hace posible la existencia del servicio divino –tema fundamental para Malaquías– y es lo que encarna eficazmente el deber de solidaridad con los que menos tienen (cf. Dt. 14:28-29; 26:12-13). Desentenderse de ello o ser negligente en el cumplimiento de este mandato es el resultado de una falta de religiosidad y un signo de desprecio a Dios y a su voluntad. Y muchas veces es la manifestación exterior de una alteración profunda en todos los ámbitos de la vida. También es un robo a los hermanos que deben vivir de esas ofrendas. Aun en tiempos de necesidad Dios sigue siendo Dios.

Dios desafía al pueblo a que lo pongan a prueba, precisamente mediante el diezmo: «Llevad el diezmo completo a la casa del tesoro y habrá sustento en mi casa. ¡Ponedme a prueba en esto!» (3:10a), y así verán cómo se derrama abundantemente sobre ellos y sobre su tierra la bendición.

2. *El Día del Señor*. El profeta, a continuación, se propone contestar una cuestión que refleja cómo el escepticismo ha tocado al núcleo más íntimo de la comunidad. «¿De qué sirve caminar en actitud de penitencia ante el Señor? Los insolentes son los que prosperan. Ellos ponen permanentemente a prueba al Señor y salen indemnes» (3:14-15; cf. Sal. 73). Este es el pasaje más dramáticamente escéptico de la obra. El Señor conoce estos pensamientos, está atento y escucha. Como respuesta, el profeta asegura a los que temen a Yahvé y piensan en él que Dios mismo ha escrito sus nombres en un «libro memorial» (*sépher zikkarón*, 3:16b).

Pero también les advierte que solo en el «Día que hará el Señor» llegarán a ser su propiedad personal (*segullah*, cf. Ex. 19:5; Dt. 7:6; 14:2; 26:18; Sal. 135:4). Solo entonces se podrá distinguir perfectamente la diferencia entre el bueno y el malo, entre el que sirve a Dios y el que no le sirve (3:17-18). Porque ese «Día» será como un fuego devorador, y todos los arrogantes e insolentes, todos los que obran el mal serán como paja. Ese «Día» los abrasará y nada quedará de ellos (3:19). En cambio, el Señor tendrá compasión de los que lo temen (3:17b); para ellos brillará un «sol de justicia» que lleva salud, sanación en sus alas.

BIBLIOGRAFÍA: Comentarios: J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah*, *Malachi* (Tyndale 1972); G. Denzer, *Libros de Ageo, Zacarias, Malaquias, Joel y segundo Zacarias* (ST 1969); B.L. Goddard, "Malaquías", en *CMAT* (Portavoz 1993); A. Graffy, "Malaquías", en *CBI*, 1089-1095; A.H. Hill, *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday 1998); L. Moraldi, "Malaquias", en *DTB*; D.L. Peterson, *Zechariah 9-14 and Malachi.* OTL (WJK 1995); P.L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi.* NCB (Eerdmans 1995); L. Alonso Schökel y J.L. Sicre, *Los profetas*, II (Cristiandad 1980); R.L. Smith, *Micah-Malachi.* WBC (Word 1984); P.A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi.* NICOT (Eerdmans 1987); H. Wolf, "Hageo-Malaquías" (Portavoz 1980).

ESTUDIOS: R. Albertz, "Historia de la religión en la época postexílica", en *Historia de la Religión de Israel en tiempos del AT* II, 567-727 (Cristiandad 1999); B.S. Childs, "Malachi", en *Introduction to the OT as Scripture*, 488-498 (Fortress 1979); G.P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (Baker, 1994); C. Mendoza, "Malaquías: El profeta de la honra de Dios", en RIBLA 35-36 (2000:1-2) 225-242; J. O'Brian, "Judah as Wife and Husband: Deconstructing Gender in Malachi", en *Journal of Biblical Literature* 115 (1995), 241-250; R. Rendtorff, "Maleachi", en Das AT. Eine Einführung, 254-255 (Neukirchen-Vluyn 1995); E. Zenger, "Das Buch Maleachi", en Einleitung in das AT, 530-533 (Stuttgart, 1998).

C. MENDOZA

MALCAM

Heb. 4445 *Malkam*, מַלְכָּם = «su rey»; Sept. *Melkham*, Μελχάμ, *Melkhás*, Μελχάς; Vulg. *Molchom.* Cuarto hijo de > Sajaraim nacido en los campos de Moab, después que repudió a Husim y a Baara, que eran sus mujeres, y tomar a > Hodes (1 Cro. 8:9).

MALCO

Gr. 3124 *Malkhos*, Μάλχος, del heb. *melekh*, מֶלֶךְ = «rey», o *mallukh*, מַלּוּךְ = «gobernante, consejero», nombre común en las lenguas semíticas. Servidor (*dulos*, δοῦλος) del sumo sacerdote Caifás, cuya oreja derecha fue cortada por Pedro y milagrosamente restituida por Cristo en Getsemaní. El incidente es descrito por todos los evangelistas (Mt. 26:51; Mc. 14:47; Lc. 22:50; Jn. 18:10), aunque solamente Juan menciona el nombre del sirviente y discípulo, y solamente Lucas, el médico, menciona el milagro de la curación.

Según el cuarto Evangelio, Judas acompañó a la banda de soldados y sirvientes enviados por el sumo sacerdote y los fariseos a fin de prender a Jesús, a quien encontraron en el Huerto de los Olivos. Cuando los soldados se dispusieron a capturar al Señor, Pedro desenvainó su espada y cortó la oreja derecha de un sirviente del sumo sacerdote. Se deduce que Malco estaba en el grupo adverso a Jesús y que mostraría especial hostilidad. Sería difícil concebir que Pedro le atacara sin razón. Probablemente el apóstol intentaba evitar algún daño sobre su maestro asestando un golpe a su inmediato captor, quien logró esquivarlo, pero perdiendo la oreja. Al momento, Jesús curó la herida y aprovechó la ocasión para enseñar el valor de la paz a sus seguidores.

MALDAD

Heb. 1100 *beliyaal*, בְּלִיַּעַל = «maldad, destrucción, malvado»; gr. 92 *adíkema*, ἀδίκημα = «cosa mal hecha» (Hch. 18:14); agravio, maldad; 458 *anomía*, ἀνομία = «iniquidad», relacionado con *ánomos*,

ἄνομος, «sin ley», referido a uno que rechaza la ley en rebelión. Se traduce «maldad» en Mt. 7:23; Heb. 1:9; y tal es el sentido en 1 Jn. 3:4; 2549 *kakía*, κακία, «mala cualidad», indica maldad, depravación, malignidad (Hch. 8:22; Ro. 1:29; Stg. 1:21); 4189 *ponería*, πονηρία, «malicia, perversidad», relacionado con *ponos*, πόνος, «afán, fatiga», por impl. «dolor, angustia, maldad» (Mc. 7:22; Lc. 11:39; Hch. 3:26; 1 Cor. 5:8; Ef. 6:12).

La maldad es un estado mental de desprecio hacia la justicia, rectitud, verdad, honor y virtud. Son muchos los términos que se traducen como «maldad», puesto que, al igual que en castellano, hay distintos términos en hebreo. La maldad empieza con una disposición de la mente; después se exterioriza en actos, que moldean el carácter de quien se entrega a ella, marcando su destino. Se puede llegar a un punto sin retorno, con una total perversión de los valores. Contra ello se rebela el profeta Isaías, clamando: «¡Ay de los que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno malo; que hacen de la luz tinieblas, y de las tinieblas luz; que ponen lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo!» (Is. 5:20).

El Señor Jesús reveló el origen de toda la maldad humana. El problema es interno, «porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos... las maldades... la soberbia, la insensatez» (Mt. 15:19; cf. Is. 7:21, 22).

El cristiano es exhortado a no pecar; Juan muestra el camino a seguir para el cristiano que ha pecado, y cómo, bajo nuestra confesión al Señor, «él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad» (1 Jn. 1:9). Véase FALSEDAD, MENTIRA.

MALDICIÓN, MALDECIR

Heb. 779 *árar*, ארר = «atar, expulsar, desterrar», es la forma peculiar con que se somete eficientemente a una persona al anatema de una maldición. Se trata de un vocablo que aparece 60 veces el AT. Se encuentra por primera vez en Gn. 3:14 y 17; 7043 *qalal*, קלל = «ser insignificante, liviano, ligero, maldecir»; vocablo de gran amplitud, aparece unas 82 veces en el AT, en el sentido de «maldición». Implica tratar como «insignificante», con desprecio, o sea, «mal-decir»; 423 *alah*, אלה, su significado propio es «jurar», término que pertenece al campo jurídico. Implica la maldición o imprecación que se lanza contra un ladrón, un encubridor, una propiedad, un pacto, una ley, una aseveración. Hay términos cognados de este vocablo en fenicio y árabe. A diferencia de *arar* y *qalal*, *alah* se refiere fundamentalmente a la ejecución del juramento requerido para validar un pacto o acuerdo. Los términos gr. correspondientes son 685 *ará*, ἀρά = «maldición» (su otro significado es «oración»), de uso frecuente en la LXX; 2671 *katara*, κατάρα = «execración, maldición», pronunciada con malevolencia (Stg. 3:10; 2 P. 2:14), o lanzada por Dios en su justo juicio, como sobre una tierra abocada a la esterilidad (Heb. 6:8); se lanza sobre aquellos que buscan la justificación mediante la obediencia, parcial o totalmente, a la Ley (Gal. 3:10, 13); 2672 *kataráomai*, καταράομαι, relacionado con 2653 *katanathematizo*, καταναθεματίζω, que indica pronunciar maldiciones (Mt. 26:74), significa primariamente «orar en contra de», desear el mal para una persona o cosa, de donde, «maldecir» (Mt. 25:41; Mc. 11:21; Lc. 6:28; Ro. 12:14; Stg. 3:9). *Kataráomai*, καταράομαι, es usado por los autores profanos para denotar las imprecaciones que las naciones antiguas tenían por costumbre lanzar contra sus enemigos con la intención de atraer la ira divina y de excitar las pasiones de la multitud. Otro término gr. relacionado con maldición es 332 *anathematizo*, ἀναθεματίζο = «declarar anatema», esto es, dedicado a la destrucción, maldito (Mc.

17:41), o comprometer mediante una maldición, juramentar (Hch. 23:12, 14, 21).

La maldición propiamente dicha es una palabra también eficaz en sentido destructor, que realiza aquello con que amenaza (p.ej., Mt. 21:18-19; Mc. 11:12-14:20-21; la higuera estéril maldecida por Jesús se seca). Se considera que una maldición, al igual que una > bendición, tarde o temprano se cumplirá irremediablemente. Por eso Yahvé impide a Balaam que maldiga a Israel (Nm. 23:8; Neh. 13:2). Por otra parte, Yahvé puede anular una maldición proferida con ilegítima innovación de su poder y transformarla en bendición (Sal. 109:28). De igual manera puede convertir una bendición en maldición (Mal. 2:2). Puesto que un sordo no puede oír la maldición que se le echa ni, por consiguiente, apartarla de sí, no es lícito maldecirlo (Lv. 19:14).

Las maldiciones e imprecaciones eran pronunciadas generalmente por los sacerdotes, encantadores o profetas. Los atenienses hicieron uso de ella contra > Filipo de Macedonia. Era costumbre entre los griegos y romanos lanzar execraciones contra los que intentaran reconstruir las ciudades destruidas en la guerra. Estrabón observa que Agamenón pronunció una execración contra quienes intentaran reedificar Troya, un tipo de maldición que designa como *katá palaión ethos*, κατὰ παλαιὸν ἔθος, «según la costumbre antigua» Los romanos publicaron un decreto lleno de execraciones contra quienes se atreviesen a reconstruir Cartago. Un ejemplo similar encontramos en el caso de Josué después de tomar Jericó: «¡Maldito sea delante de Yahvé el hombre que se levante y reconstruya esta ciudad de Jericó! A costa de su primogénito colocará sus cimientos, y a costa de su hijo menor asentará sus puertas» (Jos. 6:26).

También se lanzaban execraciones contra las ciudades y sus habitantes antes de emprender el asalto. Macrobio ha preservado dos formas antiguas usadas en relación con la destruccción de Cartago (*Saturnal*. 3, 9). Tácito relata que los sacerdotes de la antigua Britania entregaron a los invasores romanos a la destrucción mediante imprecaciones, ceremonias y actitudes que durante un tiempo sobrecogieron a los soldados de terror (*Annales*, 14, 29). Las execraciones del Sal. 83 se escribieron prob. con motivo de la confederación contra Josafat.

Tocante al castigo pronunciado por Dios como consecuencia del pecado de Adán y Eva, hay que observar que el hombre no fue objeto de la maldición, sino que esta cayó sobre la serpiente y sobre la tierra. El hombre debería comer con dolor del fruto de la tierra todos los días de su vida, y en dolor debería la mujer dar a luz sus hijos (Gn. 3:17).

Después del diluvio, el Señor olió el grato olor del sacrificio de Noé, y dijo en su corazón: «No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre; porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud» (Gn. 8:21). Había comenzado una nueva dispensación del cielo y de la tierra, y Dios no iba a maldecirla ya más, sino que iba a actuar respecto a ella en base al grato olor de la ofrenda de Noé. El hombre recibió aliento. Las estaciones anuales persistirían en tanto que la tierra permaneciese (Gn. 8:22). Dios hizo un pacto con Noé y su descendencia, y con todo ser vivo, y como prenda estableció su arco en las nubes (Gn. 9:8-17).

Toda la creación está sometida a vanidad, y gime y está con dolores de parto (Ro. 8:20-22), pero hay la certeza de una liberación ya conseguida. Las espinas y cardos eran las pruebas de la maldición (Is. 32:13), pero viene el tiempo en que «en lugar de zarza crecerá ciprés, y en lugar de la ortiga crecerá arrayán» (Is. 55:13). Tanto los débiles como los fuertes del reino animal morarán también en feliz armonía en el milenio (Is. 11:6-9). En un sentido más sublime, Cristo ha redimido a los creyentes procedentes del judaísmo de la maldición de la Ley, habiendo sido hecho maldición por

ellos, porque maldito es todo el que es colgado de un madero (cf. Gal. 3:13). Véase ANATEMA, BENDICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: C.A. Keller, "אָלָה, *'alah*, maldición", "ארר, *'rr*, maldecir", en *DTMAT* I, 38-242 y 355-360; W. Mulde, D. Müller, "Maldición", en *DTNT* III, 15-22; M. Salvador García, "Maldición", en GER; J. Scharbert, "Maldición", en *DTB*, 607-614.

MALLA, Cota de

Heb. 7193 *qasqéseth*, קַ ְ קֶ ֶ ת = «escama» de un pez, de aquí «cota de malla», como compuesta o cubierta con placas de metal unidas. De > Goliat se dice que llevaba un casco de bronce en la cabeza y «estaba vestido con una cota de malla de bronce que pesaba 5.000 siclos» (1 Sam. 17:5). Para completar la imponencia de su coraza se añade que «sobre sus piernas tenía grebas de bronce y entre sus hombros llevaba una jabalina de bronce». Se trata, pues, de un equipamento militar solo apto para enfrentamientos singulares cuerpo a cuerpo, típicos de las formas antiguas de combate.

Cuando posteriormente se dice que Saúl vistió a David con su propia armadura y le puso un casco de bronce sobre su cabeza y lo vistió con una «cota de malla» (1 Sam. 17:38), la palabra heb. aquí utilizada es diferente a la anterior, se trata de 8302 *shireyón*, ְ ְ רְי ן, que significa «coselete» o «coraza ligera». Véase ARMADURA.

MALOTI

Heb. 4413 *Mallothi*, מַ תִּי = «He hablado»; Sept. *Mallithí*, Μαλλιθ�; Vulg. *Mellothi*. Uno de los catorce hijos varones del cantor > Henán, el levita (1 Cro. 25:4), director de la decimonovena división musical del culto establecida en tiempo de David (1 Cro. 25:26).

MALQUÍAS

Heb. 4441 *Malkiyyah*, מַלְ ִ ָה, *Malkiyyahu*, מַלְ ִ ָה = «Yahvé es rey»; Sept. *Melkhía*, Μελχ�α o *Melkhías*, Μελχ�ας, en Neh. *Melkheía*, Μελχε�α o *Melkheías*, Μελχε�ας. Nombre de al menos doce personajes del AT.

1. Levita descendiente de Gersón, hijo de Etni y padre de Baasías (1 Cro. 6:40).

2. Jefe de una familia sacerdotal al cargo de la quinta suerte o turno en la organización del culto del Templo durante el reinado de David (1 Cro. 24:9).

3. Sacerdote, padre de Pashur o Pasjur, de la ascendencia de Adaía (1 Cro. 9:12; Neh. 11:12).

4. Uno de los hijos o descendiente de Paros, que regresó del exilio y hubo de renunciar a la mujer extranjera con quien habría contraído matrimonio (Esd. 10:25).

5. Otro israelita del mismo lugar o parentela que el anterior y que pasó por las mismas circunstancias (Esd. 10:25).

6. Tercer hijo o descendiente de > Harim, que ayudó en la reconstrucción de un tramo de la muralla de Jerusalén después del exilio (Neh. 3:11). Hubo de divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:31).

7. Hijo de Recab y gobernador de la provincia de Bet-haquerem. Restauró la puerta del Muladar de la muralla de Jerusalén después del cautiverio, y colocó sus hojas, cerraduras y barras (Neh. 3:14).

8. Hijo de un platero; participó en la reconstrucción de parte de la muralla de Jerusalén (Neh. 3:31).

9. Uno de los sacerdotes que intervinieron en la ceremonia de dedicación de la muralla de Jerusalén durante la administración de Nehemías (Neh. 12:42).

10. Uno de los israelitas que asistió a Esdras durante su lectura de la Ley al pueblo reunido en Jerusalén (Neh. 8:4); prob. el mismo que uno de los sacerdotes que firmaron la renovación de la Alianza con Dios (Neh. 10:3).

11. Padre de Pashur, a quien el rey Sedecías envió, con Sefanía, a pedir a Jeremías que consultase a Yahvé en su nombre respecto a la suerte futura de la ciudad (Jer. 21:1).

12. Príncipe de estirpe real, propietario de la cisterna que había en el patio de la cárcel donde Jeremías fue arrojado por orden del rey Sedecías, a causa de lo que predicaba al pueblo (Jer. 38:6).

MALQUIEL

Heb. 4439 *Malkiel*, מַלְכִּיאֵל = «mi rey es Dios»; Sept. *Melkhiel*, Μελχιὴλ. Hijo segundo de Beria y nieto del patriarca Aser (Gn. 46:17). Fue la cabeza u origen de la familia que lleva su nombre: > malquielita (Nm. 26:45).

MALQUIELITA

Heb. 4440 *Malkielí*, מַלְכִּיאֵלִי, patronímico de Malquiel, usado colectivamente; Sept. *Malkhielí*, Μαλχιηλί. Descendientes de > Malquiel (Nm. 26:45).

MALQUIRAM

Heb. 4443 *Malkiram*, מַלְכִּירָם = «mi Rey [Dios] es exaltado»; Sept. *Melkhiram*, Μελχιρὰμ. Uno de hijos del rey Joaquín o Jeconías de Judá, nacido, según la tradición judía, de Susana, durante la cautividad (1 Cro. 3:18).

MALQUISÚA

Heb. 4444 *Malkishúa*, מַלְכִּישׁוּעַ = «mi Rey [Dios] es ayuda»; Sept. *Malkhisué*, Μαλχισουέ. Segundo o tercero de los cuatro hijos del rey Saúl con Ahinoam (1 Cro. 8:33; 9:39; 14:49). Murió con su padre en la batalla del monte > Gilboa (1 Sam. 31:2; 1 Cro. 10:2).

MALTA

Gr. 3194 *Melite*, Μελίτη, prob. de origen fenicio, sig. «refugio». Isla del Mediterráneo, al unos 100 km. al suroeste de la punta más meridional de Sicilia. Es la mayor isla del archipiélago maltés, con un área de 247 km^2. Fue colonizada por los fenicios, que la utilizaron como puente en sus viajes a España. Pasó al poder de los cartagineses hacia el 500 a.C., y al de Roma el 218 a.C. El elemento nativo fenicio pervivió a pesar de todos sus avatares políticos. Se han encontrado monedas e inscripciones en púnico del siglo I de nuestra Era.

La nave que conducía a Pablo a Roma encalló en Melita, según Hch. 28:1, nombre que en aquel tiempo llevaban dos islas. Una era la actual Meleda, situada en el mar Adriático, cerca de la costa de Dalmacia. La otra, la actual Malta. Casi la totalidad de autores modernos están de acuerdo en creer que la isla relacionada con el naufragio de San Pablo es esta última. La tradición también señala en Malta una llamada bahía de San Pablo, a 13 km al noroeste de La Valetta.

Se ha comprobado experimentalmente que un barco dejado a la deriva, arrastrado por el viento >

euraquilón, encuentra tormentas ocasionadas por él precisamente en las cercanías de Malta. Por otro lado, la descripción geológica, aunque sucinta, «cuando se hizo de día, no reconocían la tierra; pero distinguían una bahía que tenía playa [*kolpon ékhonta aigialón*, κόλπον ἔχοντα αἰγιαλὸν], en la cual, de ser posible, se proponían varar la nave» (Hch. 27:39), coincide con el carácter pedregoso y árido de Malta.

Aun cuando los habitantes eran súbditos de Roma desde el año 218 a.C. y ciudadanos desde César, su lengua propia era púnica (fenicia), y por consiguiente, fácil de entender para Pablo. Todavía hoy se habla en Malta un dialecto semítico. Pero, según se deduce de las inscripciones, el latín y el griego eran comprendidos en la isla. Se hallaba gobernada por un oficial bajo la jurisdicción de Sicilia, que tenía por título especial *protos Melitaíon*, πρῶτος Μελιταίων, o *Primus Melitensium*, que es la frase que usa Lucas, y al que da el nombre de Publio (Hch. 28:7). Véase MELITA.

MALUC

Heb. 4409 *Mallukh*, ךְ מַ = «reinante», o en sirio «gobernante». Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Malokh*, Μαλώχ; Vulg. *Maloch*. Levita de la familia de > Merari, hijo de Hasabías y padre de Abdi, puesto al servicio del canto delante del Tabernáculo a la izquierda de la tienda de reunión, antes de la construcción del Templo (1 Cro. 6:44).

2. Sept. *Malukh*, Μαλούχ; Vulg. *Melluch*. Uno de los descendientes de Bani, mencionado en la lista de los que tuvieron que divorciarse de su mujer extranjera, después del regreso del cautiverio babilónico (Esd. 10:29).

3. Sept. *Malukh*, Μαλούχ, v. *Balukh*, Βαλούχ; Vulg. *Maloch*. Uno de los descendientes de > Harim, mencionado en la misma lista que el anterior (Esd. 10:32).

4. Sept. *Malukh*, Μαλούχ; Vulg. *Melluch*. Uno de los sacerdotes que regresó de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:14). La asociación de nombre parece indicar que él fue el mismo que firmó la renovación del pacto con Nehemías (Neh. 10:4); aunque esto supondría una edad avanzada.

5. Sept. *Malukh*, Μαλούχ; Vulg. *Melluch*. Uno de los jefes del pueblo mencionado entre los cuarenta y cuatro firmantes de la renovación de la Alianza con Yahvé (Neh. 10:27).

MALVA

Heb. 4408 *malloaj*, חַ מַ = «salado»; Sept. *álimon*, ἅλιμον; Vulg. *herba*. Solo aparece en un texto del AT: «Recogen malvas entre los arbustos y la raíz de la retama para calentarse» (Job 30:4). El sentido propio de palabra *malloaj* ha sido objeto de debate considerable entre los traductores. Según recientes trabajos, se trata del amuelle silvestre o *Atriplex halimus* de los botánicos, planta salobre del desierto que los beduinos todavían comen, lo cual se ajusta perfectamente a la descripción que hace el texto, donde se habla de los hombres consumidos por el hambre y que, a falta de otro alimento, roen las raíces de la estepa y emplean el armuelle, hojas del matorral y raíces de retama para su sustento. Abunda en el sur de Europa y el norte de la India, país donde, al parecer, salvó de la muerte a miles de pobres durante la hambruna de 1791-1793.

MAMBRES. Ver JANES Y JAMBRES

MAMÓN

Gr. 3126 *mammonâs*, μαμμων□ς o *mamonás*, μαμων□ς, del aram. *mammón*, ן מָ o *mammoná*, מָ נָא, que significa «aquello en lo que uno confía», de la raíz *amán*, אמן, «confiar», de donde se deriva el adverbio *amén*. La palabra aparece a menudo en el Targum caldeo de Onkelos, en escritores posteriores y en la versión siriaca con el sentido de «riquezas, bienes».

Personificación de las riquezas como «señor» incompatible con Dios, presentada por Jesús: «No podéis servir a Dios y a Mamón» (Mt. 6:24; Lc. 16:13). En Lc. 16:9, 11 se añade el adjetivo «injusto», en clara alusión a la riqueza obtenida de un modo impropio, a costa de los demás, en oposición a la verdadera riqueza, que se manifiesta ya en el trato justo con el prójimo y el socorro de los necesitados.

MAMRE

Heb. 4471 *Mamré*, מַמְרֵא = «firmeza»; Sept. *Mambrê*, Μαμβρ□; Josefo, *Mambrês*, Μαμβρ□ς (*Ant*. 1, 10, 2); Vulg. *Mambre*. Jefe amorreo que vivía en Mamre, quien con sus hermanos Escol y Aner ayudó a Abraham a rescatar a los cautivos y el botín arrebatados por Quedorlaomer, rey de Elam (Gn. 14:13, 24). Es posible que se diera su nombre al distrito sobre el que ejercía autoridad. De ahí «encinar de Mamre» (Gn. 13:18; 18:1), heb. *eloné Mamré*, אֵל נֵי מַמְרֵא, Sept. *he drys he Mambrê*, □ δρ□ς □ Μαμβρ□.

MAMRE, lugar

Heb. 4471 *Mamré*, מַמְרֵא = «firmeza»; Sept. *Mambrê*, Μαμβρ□; Josefo, *Mambrês*, Μαμβρ□ς (*Ant*. 1, 10, 2); Vulg. *Mambre*.

Localidad, o más probablemente, distrito de Hebrón (Gn. 23:19; 35:27) al oeste de > Macpela (Gn. 23:17). Abraham moró mucho tiempo en el encinar de Mamre cercano a Hebrón (Gn. 13:18; 14:13; 18:1, etc.), que contaba además con un pozo de agua viva, lo cual constituía una parada obligada para las caravanas que se dirigían a Hebrón desde las regiones septentrionales.

En el encinar de Mamre recibió Abraham la promesa del nacimiento de su hijo Isaac (Gn. 18:1-15), el cual también vivió allí. En el mismo lugar tres personajes misteriosos anunciaron a Abraham la ruina de Sodoma (Gn. 18); en una cueva cercana depositó los restos mortales de Sara (Gn. 23:17, 19), donde él mismo fue enterrado (Gn. 25:9), así como Jacob (Gn. 49:30; 1,13).

En la época de Josefo había un terebinto que era designado como «árbol de Abraham», a unos seis estadios (más de 1 km.) de Hebrón (*Guerras* 4, 9, 7); en el siglo IV d.C. se mostraba como tal uno de Ramet el-Khalil, a dos millas romanas al norte. Constantino lo rodeó con los muros de una basílica. Los vestigios de este edificio llevan el nombre de «casa de Abraham». El árbol, que en la actualidad recibe el nombre de «encina de Abraham», se designaba así en el siglo XVI. Se trata de una encina, *Quercus pseudococcifera*. La circunferencia del tronco, en la base, llega a casi 8 m; el diámetro de la capa sobrepasa los 28 m. (Thompson). Se yergue a unos 2,5 km. al oeste-noroeste de la moderna Hebrón.

MANÁ

Heb. 4478 *man*, מָן, lit. «¿qué [es esto]?» (Ex. 16:15), pregunta de donde proviene el nombre de la sustancia que suscita la interrogación, a saber, «maná»; Sept. *manna*, μ□ννα.

1. El milagro del maná.

2. Naturaleza del maná.

3. Sentido tipológico.

I. EL MILAGRO DEL MANÁ. Fue el principal recurso de los israelitas durante los cuarenta años de peregrinación por el desierto. Lo conocieron por primera vez en el desierto de Sin, cuando se quejaron de falta de alimento. El descenso del maná se compara con una lluvia de pan celestial (Ex. 16:1-4, 12; Sal. 78:24; 105:40). Por la mañana, cuando se disipó el rocío, quedaron pequeños granos en el suelo, parecidos a la escarcha. Los hijos de Israel, no sabiendo de qué se trataba, preguntaron: «*¿Man-hú?*», מַן־ה א, y Moisés les dijo: «Es el pan que Yahvé os da para comer» (Ex. 16:13-15; Nm. 11:9). El maná recordaba la semilla del culantro blanco; era blanco y tenía un sabor como de hojuelas con miel o de aceite fino (Ex. 16:31); la gente lo molía en molinos o lo majaba en morteros, cociéndolo o haciendo tortas (Nm. 11:7-8). Moisés ordenó a los israelitas, de parte del Señor, que recogieran cada mañana un gomer por persona (entre 3,5 y 4 l.), y que no guardaran nada para el día siguiente. Los gusanos atacaron el maná de los desobedientes. El día sexto, el Señor envió dos gómeres de maná por persona; no hubo nada en sábado (Ex. 16:22-30). Aarón conservó un gomer de maná, evidentemente incorruptible, para que sus sucesores después de él lo fueran guardando durante generaciones sucesivas, a fin de que vieran el alimento de sus antecesores en el desierto (Ex. 16:32-34). Un año después de la primera aparición del maná, en la misma época, se especifica que el pueblo seguía recibiendo este pan del cielo, que siguió cayendo hasta el final de los 40 años en el desierto. Los israelitas menospreciaron esta bendición (Nm. 11:4-9; 21:5), a pesar de lo cual Dios no les privó de ella (Ex. 16:35; Dt. 8:3, 16; Neh. 9:20; Sal. 78:24). El maná no cesó hasta el día después de la Pascua celebrada en Gilgal, tras haber penetrado en Canaán y después de que el pueblo hubo comido del fruto de la tierra (Jos. 5:10-12). El maná es descrito poéticamente como «trigo de los cielos» o «pan de los ángeles» (Sal 78:24) y, con un matiz moral, «pan de nobles», o «pan de los fuertes» (v. 25).

II. NATURALEZA DEL MANÁ. Se ha planteado frecuentemente la cuestión de si el maná era un producto creado especialmente para socorrer a los israelitas, o si se trataba de un elemento natural, multiplicado de manera milagrosa. Hay diversas plantas que exudan una especie de sustancia análoga al maná de manera espontánea, o bien debido a la picadura de un insecto. Tal es el caso del *Tamarix mannifera* (variedad del *Tamarix gallica*), y que crece en la península del Sinaí; esta planta es picada por un hemíptero, *Chermes*, o *Coccus manniparus*. El producto, de un color amarillento, se vuelve blanco al caer sobre las piedras y quedar al sol; se encuentra durante 6 a 10 semanas, sobre todo en junio. El *Alhagi maurorum* y el *Alhagi desertorum* exudan asimismo una especie de escarcha, y hay también más plantas de este género, cuyo producto es usado como miel y mantequilla por los árabes; tomado en dosis más fuertes, tiene efectos purgantes. Es evidente, sin embargo, que todas estas sustancias no tienen las características del maná. Este fue producido milagrosamente, en cantidad suficiente para toda una nación, doble cada sexto día y ausente cada séptimo; dejó de existir cuando ya no era necesario.

III. SENTIDO TIPOLÓGICO. Jesucristo se refiere al maná como tipo de sí mismo, el verdadero Pan del Cielo, que imparte vida eterna y sustento a aquellos que por la fe participan espiritualmente de él. En tanto que el maná nutría el cuerpo por un poco de tiempo, Jesús, el verdadero pan de vida, ofrece su carne y su sangre como alimento y salvación eterna de nuestras almas (Jn. 6:31-35, 45-48). Todo israelita tenía que buscar el maná cada día, por la mañana, en cantidad suficiente, tomándose simplemente el trabajo de recoger este don de lo Alto. De la misma manera, cada creyente busca en

Cristo su alimento, cada día antes de toda otra actividad, a fin de quedar plenamente provisto, apropiándose por la fe del don celestial.

El «maná escondido» es prometido como una de las recompensas para los creyente de Pérgamo que obtengan la victoria (Ap. 2:17). En esta imagen se recoge una leyenda rabínica que decía que cuando el Templo de Jerusalén fue destruido por los babilonios, Jeremías escondió la vasija que contenía el maná en una grieta del monte Sinaí, y que cuando viniera el Mesías, Jeremías volvería y la restituiría. El *Oráculo Sibilino* 7:149 promete que al venir el Mesías, los fieles «comerán con blancos dientes el maná cubierto de rocío» (cf. *OrSib* 3:622-3, 5:283-285 y 8:203-205). Otro escrito apocalíptico lo describe con más detalle: «La tierra dará su fruto diez mil veces más, sobre cada vid habrá mil ramas y cada rama producirá mil racimos, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva producirá un coro de vino [220 litros]. Y los que habían pasado hambre se gozarán, y verán maravillas todos los días. Vientos saldrán de delante de mí a llevar cada mañana fragancia de frutas aromáticas, y a final del día nubes destilarán el rocío de salud. Y pasará que en ese mismo tiempo los tesoros del maná volverán a descender de lo alto, y comerán de él en esos años, porque son los que han llegado a la consumación del tiempo» (*2 Baruc* 29:3-8). Así pues, para el judaísmo de la época, comer del «maná escondido» significaba gozar de las bendiciones de la era mesiánica, que Juan aplica a los dones del Señor resucitado y que distribuye a los que permanecen fieles. El maná, junto con el árbol de la vida (Ap. 22:2) y el agua de la vida (Ap. 22:1), vendrán a formar el alimento de la inmortalidad para los elegidos.

Otra posible interpretación es equiparar el maná a la comunión o Santa Cena. Puesto que para los cristianos la comunión era un anticipo del banquete celestial con Cristo, esta referencia les recordaría a los creyentes de Pérgamo que al participar del sacramento, aun en medio de graves dificultades, estaban teniendo un atisbo o un anticipo del banquete de las bodas del Cordero. Si el maná escondido y el Pan de Vida son la misma cosa, el maná escondido no es solo el pan de la Comunión, sino que representa al mismo Cristo, y entonces, Cristo estaría prometiéndose a sí mismo al fiel, como cuando dice: «Yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo» (Ap. 3:20). Véase PÉRGAMO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Apocalipsis* (CLIE 1999); P. Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Brill, Leiden 1965); B.J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition: The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings* (Brill, Leiden 1968); R. Meyer, "Μάννα", *TDNT* 4, 462-66; B. A. Strawn, "Maná", en DEP; B. Ubach, "Maná", en *EB* IV, 1228-1231.

MANADA

Grupo de ganado, especialmente de cuadrúpedos. Cuando se trata de animales al cuidado de un pastor, se llama rebaño. Ver REBAÑO.

MANAÉN

Gr. 3127 *Manaén* Μαναήν, del heb. 4505 *Menajem*, מְנַחֵם = «consolador».

Profeta o maestro cristiano de la iglesia de Antioquía, a quien el Espíritu Santo ordenó, juntamente con otros profetas y doctores, que encargaran a Saulo y Bernabé una misión apostólica. Se lo llama *sýntrophos*, σύντροφος, de Herodes el tetrarca (Hch. 13:1), lo cual puede significar «hermanastro», uno que fue criado junto con él, «hermano de leche», o «asociado», es decir, que pertenecía a su corte. Se ha especulado que fuera descendiente o pariente de Manahem, el Esenio, quien predijo a

Herodes el Grande su ascensión al trono. Lo único cierto es que Herodes hizo mucho caso de Manahem y de su secta a causa del cumplimiento de esta predicción (Josefo, *Ant*. 15, 10, 5).

MANAHAT

Heb. 4506 *Manajath*, מָנַחַת = «descanso». Nombre de un personaje y de una localidad del AT.

1. Sept. *Manakhath*, Μαναχάθ, hijo de > Sobal el horeo (Gn. 36:23); posiblemente fuera también un lugar habitado por una rama de la tribu de Sobal, al occidente de Petra (1 Cro. 1:40).

2. Sept. *Manakhathí*, Μαναχαθί, *Makhanathí*, Μαχαναθί. Población donde los benjaminitas de Geba fueron deportados por los miembros de las otras tribus (1 Cro. 8:6); prob. Malha, a casi 5 km. al suroeste de Jerusalén. Unos descendientes de Salma, de la familia de Caleb, de la tribu de Judá, formaban indudablemente la mitad de su población, o de la de otra localidad del mismo nombre (1 Cro. 2:54).

MANAHÉN

Heb. 4505 *Menajem*, מְנַחֵם = «consolador»; cun. *Menihimme*; Sept. *Manaem*, Μαναήμ; Vulg. *Manahem*; Josefo, *Manáemos*, Μανάημος (*Ant*. 9, 11, 1). Decimoséptimo rey de Israel. Reinó 10 años (*c*. 752-*c*. 742 a.C.; 2 R. 15:17). Hijo de Gadi, parece haber sido uno de los generales del rey > Zacarías, que fue asesinado por > Salum y se estableció como rey en Samaria. De inmediato Manahem salió para la capital, mató a Salum y se erigió como rey (2 R. 15:8-10, 13, 14).

A fin de obtener para su precaria situación el apoyo asirio, cuyo poder asomaba por la frontera noreste del reino, pagó un pesado tributo de 1.000 talentos de plata a > Tiglat-pileser III. Reunió tal cantidad imponiendo un impuesto de 50 siclos a 60.000 hombres ricos de Israel (2 R. 15:19, 20). Prob. no le quedó otro remedio, ya que carecía del recurso al tesoro del Templo, como en el caso de sus homónimos de Judá. El pago de este tributo es mencionado en una inscripción mural de Tiglat-pileser excavada en Cala.

Manahem fue tan malo como sus predecesores (v. 18). Josefo lo describe como un hombre despiadado y cruel (*Ant*. 9:11, 1). En > Tifsa cometió un acto atroz, cuando sus habitantes se negaron a abrirle las puertas, negándose así a aceptarlo como rey: tomó la ciudad al asalto, mató a todos los hombres del lugar y sus alrededores y abrió el vientre de todas las embarazadas (v. 16). Tal brutalidad es un índice de la creciente degradación del reino, impuesto mediante el terror sobre los súbditos recalcitrantes. Los profetas contemporáneos Oseas y Amós han dejado un cuadro triste de la impiedad, desmoralización y debilidad del Israel de la época. A su muerte, el trono pasó a su hijo Pekaía (2 R. 15:22).

MANAHETITAS

Heb. 2679 *jatsí menujoth*, חֲצִי נֻחֹת = «lugares de reposo»; Sept. *hemiu tes Manath*, ἡμίου τῆς Μανάθ; Vulg. *dimidium requietionis*. Quizá descendientes de un calebita llamado Manahat, pero más probablemente los habitantes de Manahat (1 Cro. 2:52, 54), descendientes de Caleb por medio de Sobal.

MANASÉS

Heb. 4519 *Menashsheh*, מְנַשֶּׁה = «que hace olvidar»; Sept., Josefo y NT *Manassês*, Μανασσῆς.

Nombre de varios personajes del AT.

1. Hijo primogénito de José, nacido en Egipto; su madre fue la egipcia Asenat, hija de Potifera, sacerdote de On (> Heliópolis). El nombre de Manasés significa «el que hace olvidar», y su padre se lo puso por considerar que había desatendido su deberes: «Dios me ha hecho olvidar todo mi sufrimiento y la casa de mi padre» (Gn. 41:51). Al igual que su hermano Efraín, Manasés era medio hebreo y medio egipcio (Gn. 41:50-51). Cuando Jacob quiso bendecir a los dos muchachos, José puso a Efraín a su izquierda y a Manasés a su derecha. Pero Jacob, moribundo, cruzando los brazos, puso su mano derecha sobre la cabeza de Efraín y su izquierda sobre la de Manasés, para indicar que Efraín engendraría un pueblo más numeroso (Gn. 48:8-21). Por medio de esta bendición, Jacob puso a Manasés y a Efraín en la misma categoría que Rubén y Simeón, y cimentó las tribus de Manasés y Efraín. Manasés se casó con una concubina siria, de la que tuvo varios hijos (1 Cro. 7:14).

2. En el texto heb. de Jue. 18:30 se dice que Jonatán era hijo de Gersón, hijo de Manasés, pero el texto de la Sept. tiene Moisés en lugar de Manasés. La sustitución fue introducida intencionalmente por los rabinos, que creían que el nombre del impío rey de Judá, y no el venerado nombre de Moisés, cuadraba mejor con los ascendientes de Jonatán, los cuales ejercieron un culto idolátrico entre los danitas de Laís, «hasta el tiempo de la cautividad de la tierra» (Jue. 18:30). La RVA corrige la modificación.

3. Hijo y sucesor del rey Ezequías. A la edad de 12 años, hacia el año 693 a.C., accedió al trono. Destruyó la obra reformadora de su padre, erigiendo santuarios paganos sobre los lugares altos para honrar a Baal y alzando en el Templo de Jerusalén altares dedicados al culto de los astros; inmoló también a uno de sus hijos a Moloc. Manasés no prestó atención alguna a las severas advertencias de los profetas; llenó Jerusalén de sangre inocente. Persiguió especialmente a aquellos que, por fidelidad a Yahvé, se oponían a sus decretos (2 R. 21:1-16). La tradición rabínica lo acusa de haber dado muerte al profeta Isaías aserrándolo por medio; el NT parece hacer referencia a ello (cf. Heb. 11:37). Dios entregó a este rey al enemigo. Esar-hadón y Assurbanipal, reyes de Asiria, declaran haber recibido tributo de este impío monarca judaíta.

Manasés se arrepintió profundamente cuando su reino le fue devuelto. Destruyó entonces los ídolos, causa de su ruina, y restableció el culto a Yahvé; fortificó Jerusalén (2 Cro. 33:12-19). Su reinado, el más largo del reino de Judá, duró 55 años. Murió alrededor del 639 a.C., dejando en el trono a su hijo Amón (2 R. 21:17, 18; 2 Cro. 33:20). No recibió honores reales en su sepelio; fue sepultado en el jardín de su casa, en el lugar que ya había servido para sepulcro de Ozías, el rey leproso (2 R. 21:20; 2 Cro. 26:23).

Los anales asirios no hablan del desplazamiento de Manasés a Babilonia (2 Cro. 33:11), pero en una inscripción de Esar-hadón se relata una visita forzada que tuvo que hacer a Nínive, alrededor del año 678 a.C. Esar-hadón dice en ella: «... y yo convoqué (después de haber construido un palacio real más grande) a los reyes de Siria; ... Baalu, rey de Tiro; Manasés, rey de Judá; Kaushgabri, rey de Edom; Mussuri, rey de Moab... (etc.). Veinte reyes en total. Les di mis órdenes». Los críticos creen por ello que la deportación de Manasés tuvo lugar a Nínive, y no a Babilonia como afirma el texto bíblico. Sin embargo, las inscripciones cuneiformes demuestran que Esar-hadón había reconstruido y embellecido Babilonia, destruida por su padre Senaquerib; es perfectamente posible que llevara a estos veinte reyes congregados a que vieran aquel esplendor. Y, desde luego, no se puede aducir del silencio que Manasés no hubiera sido enviado allí. La Estela de Esar-hadón, también llamada de Endjirli, muestra a Baalu, rey de Tiro, maniatado y en actitud suplicante ante el rey de Asiria. A su

lado se encuentra Tirhaca, el rey de Etiopía (2 R. 19:9), con los labios atravesados por un garfio unido a una cuerda sostenida por Esar-hadón.

4. Uno de los hijos o descendientes de Pahat-moab, a quien Esdras obligó a que despidiera a su mujer extranjera (Esd. 10:30).

5. Uno de los hijos o descendientes de Hasum, a quien Esdras obligó a repudiar a su mujer extranjera (Esd. 10:33).

6. Esposo de Judit, miembro de la tribu de Simeón, al igual que su esposa. Semejantes matrimonios entre individuos de la misma tribu gozaban de mucha aprobación (cf. Tob. 1:9; 4:12; 6:12). Murió antes que Judit, a la cual dejó todos sus bienes, a causa de una insolación en Betulia (Jdt. 8:2, 3, 7).

MANASÉS, Oración de

Escrito apócrifo que pretende ser un poema penitencial de Manasés relacionado con 2 Cro. 33:11-13. El original está en griego. Nestle piensa que tanto la oración como otras leyendas de Manasés en la forma que actualmente tienen, no son anteriores a la *Constitución Apostólica*, 11, 22, a comienzos de la era cristiana. En la mayoría de los mss. griegos se halla como un apéndice de los Salmos. La oración no está en los cánones de Trento, y no parece haber tenido alguna vez visos de canonicidad.

MANASÉS, Tribu de

Heb. 4520 *Menashshí*, מְנַ ּ י (Dt. 4:43; 29:8; 2 R. 10:33; 1 Cro. 26:32). Descendientes de Manasés, hijo de José. La tribu se dividió en dos: la oriental y la occidental. Comprendía siete clanes. > Maquir, primogénito de Manasés, fundó uno; los otros seis descendían de Galaad, nieto de Manasés (Gn. 50:23; Nm. 26:28-34; Jos. 17:1, 2). Durante el primer censo en el desierto, Manasés contaba con 32.200 hombres capaces de llevar armas (Nm. 1:34, 35); en el segundo censo, 38 años después, contaba con 52.700 (Nm. 26:34). Cuando Moisés hubo vencido a Sehón, rey de Hesbón, y a Og, rey de Basán, una mitad de la tribu de Manasés se unió a las tribus de Rubén y de Gad para quedarse al este del Jordán. Recibieron permiso para ello con la condición de que pasaran en armas delante de sus hermanos y les ayudaran a conquistar el país al oeste del Jordán (Nm. 32:33-42; cf. Nm. 32:1-32; 34:14, 15; Dt. 3:12, 13; 29:8; Jos. 12:4-6; 18:7). Cumplieron esta condición (Jos. 1:12-18; 4:12). Después de haber conseguido la victoria, volvieron a las regiones que habían escogido. Un malentendido acerca de la construcción de un altar hizo peligrar la concordia, que pronto se restableció (Jos. 22:1-34). El país asignado a la media tribu de Manasés, al este del Jordán, englobaba una parte de Galaad y todo Basán (Dt. 3:13-15), a partir de Mahanaim (Jos. 13:29-33). Este territorio se extiende 100 km. de este a oeste, y 65 o más de norte a sur. Está formado en gran parte por una meseta de 760 m. de altura, una de las regiones más ricas de Palestina y uno de los principales graneros de Siria. Está lleno de ruinas de ciudades. La otra media tribu atravesó el Jordán y recibió su herencia en la Palestina central, al oeste del Jordán. Sus límites eran: al sur, Efraín; al noroeste, Aser; al noreste, Isacar. Su frontera meridional pasaba por Janoa y Taanat-silo, cerca de Siquem; seguía la orilla septentrional del arroyo de Caná hasta su desembocadura en el Mediterráneo (Jos. 16:6, 7; 17:5-10). Pero los hijos de Efraín tuvieron ciudades entre los hijos de Manasés (Jos. 16:9) y estos últimos poseían ciudades en el interior de Isacar y de Aser: Bet-seán, Ibleam, Dor, Endor, Taanac, Meguido (Jos. 17:11; cf. 1 Cro. 7:29). Los descendientes de Manasés no echaron a los moradores de las ciudades cananeas, sino que se conformaron con exigirles tributo

(Jos. 17:12, 13; Jue. 1:27, 28). Hubo ciudades de Manasés destinadas a los levitas, como en las demás tribus: Golán, en Basán, al este del Jordán, era una de las seis ciudades de refugio (Jos. 20:8; 21:27). Gedeón, héroe y juez, fue el más ilustre de los descendientes de Manasés (Jue. 6:15; cf. 6:35; 7:23). Hubo hombres de Manasés que se unieron a David en Siclag (1 Cro. 12:19, 20), y 18.000 de ellos se pusieron a su disposición en Hebrón (1 Cro. 12:31; cf. 1 Cro. 12:37). La media tribu al este del Jordán, asociada con Rubén y Gad, guerreó contra los agarenos y se apoderó de su territorio. Después, Tiglat-pileser deportó a estos israelitas (1 Cro. 5:18-26). De Manasés se unieron a Asa de Judá, cuando vieron que Yahvé estaba con él (2 Cro. 15:9). También de esta misma tribu acudieron a la gran Pascua celebrada bajo Ezequías, y después a la de Josías (2 Cro. 20:1, 10, 11, 18; 31:1; 34:6, 9).

MANDRÁGORA

Heb. 1736 *dudaý*, דַי = «manzana de amor», entendida como afrodisíaco; *dudaím*, דָאִים, de 1731 *dud*, ד, «olla para hervir», también «cesta» o «canasta»; Sept. *mela mandragorôn*, μῆλα μανδραγορῶν, *hai mandragorai*, αἱ μανδραγόραι.

Se suponía que esta olorosa planta actuaba como filtro de amor, y que tenía virtudes fertilizantes y afrodisíacas. La mandrágora (*Mandragora oficinarum*) es una bella solanácea de grandes hojas, con flores de un violeta pálido, blancas, o de azul oscuro. Su fruto es pequeño, de un amarillo dorado. La raíz, en forma de bieldo, se parece vagamente a dos piernas. La mandrágora crece en el valle del Jordán, al lado de los afluentes de este río, en los campos de Moab, Galaad y Galilea. Las hojas son más venenosas que las de la belladona.

En la antigüedad, las mujeres bebían el zumo del fruto de la mandrágora como un remedio para la esterilidad; por esta razón, Raquel, la esposa estéril de Jacob, pide a su hermana Lea que le dé las mandrágoras halladas en el campo por Rubén. (Gn. 30:14-16; cf. Cnt. 7:14). El autor sagrado especifica con claridad que la virtud de la fecundidad no reside en la planta, sino en Dios (Gn. 30:17). Quizá el nardo o perfume (*dodim*, דִים) que al parecer llevaban las novias orientales, estaba relacionado con esta planta, portado en pequeños frascos (Cant. 1:12; cf. 4:10; 7:12).

MANO

Heb.: 3027 *yad*, יָד = «mano [abierta]», como indicación de poder, de medios; 3709 *kaph*, ףַ = «hueco [de la mano], palma [de la mano]»; gr. 5495 *kheír*, χείρ = «mano»; heb. 3233 *yemaní*, יְמָנִי = «mano derecha»; gr. *dexiá*, δεξιά = «la mano derecha»; 1188 *dexiós*, δεξιός, «diestra»; 8040 *semol*, מְאֹל, es una palabra primitiva, conlleva la idea de envolver = «norte, siniestra, izquierda, mano izquierda»; gr. 2176 *euónymos*, εὐώνυμος, lit. «de buen nombre», o «presagio», palabra adoptada para evitar el mal presagio que acompaña a la izquierda, que se usa eufemísticamente en lugar de 710 *aristerós*, ἀριστερός = «siniestra, mano izquierda», en cuanto opuesta a la mano derecha.

1. Uso de la mano.
2. La mano de Dios.
3. Expresiones figuradas.

I. USO DE LA MANO. En sentido propio, la mano es el miembro articulado al extremo del brazo. Para los antiguos incluía la muñeca. Hay pasajes en los que se mencionan los brazaletes como adornos de la mano (Gn. 24:22, 30, 47; Ez. 23:42); también las Escrituras hablan de cadenas en las

manos (Jue. 15:14, heb. *yad*, יָד, «mano», y no «brazo», como se traduce en la RV). También designa los «dedos», como en Gn. 41:42, etc., donde se ponen los anillos.

En la Ley de Talión se demandaba «mano por mano» (Ex. 21:24; Dt. 19:21). En Dt. 25:12 se ordena cortar la mano a la mujer que haya cometido un acto deshonroso. Los egipcios solían cortar las manos a los prisioneros.

La mano izquierda siempre se ha considerado de mala suerte, de ahí el nombre «siniestra», por el que también se la conoce, equivalente a «desafortunada». Esto era especialmente real entre los supersticiosos griegos y romanos. Entre los hebreos servía para indicar el norte (Job 23:9; Gn. 14:15), y todo lo contrapuesto a la derecha. La persona zurda es lit. la «impedida de la mano derecha», para la que el heb. necesita varias palabras, a saber, 334 3027 3225 *itter yad yamín*, אִטֵּר יַד יָמִין; gr. *amphoterodexios*, ἀμφοτεροδέξιος. Zurdo famoso de la Biblia es > Ehud, uno de los libertadores, que mató a Eglón, rey de Moab (Jue. 3:15; 20:16). Entre los hijos de Benjamín había 700 hombres escogidos que eran zurdos, «todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no fallaban» (Jue. 20:15-17).

En cuanto miembros ejecutores de la actividad humana, «manos puras» es igual a acciones puras; «manos injustas», a hechos de maldad o injusticia; «manos llenas de sangre» hacen referencia a acciones criminales (Sal. 90:17; Job 9:30; 1 Ti. 2:8; Is. 1:15). Lavarse las manos era una acción simbólica por la que el sujeto quería significar su inocencia respecto a un asunto imputado (Sal. 26:6; 73:13; Mt. 27:24). Los judíos tenían por costumbre lavarse antes y después de la comida, tanto por razones higiénicas como rituales (Mc.7:3; Mt. 6:2; Lc. 11:38).

Entre los griegos, «alzar mano» era el método antiguo de votar en las asambleas públicas, expresado por el término *kheirotoneo*, χειροτονέω (Hch. 14:23; 2 Cor. 8:19).

Los sacerdotes ponían las manos sobre la cabeza del chivo expiatorio cuando el pueblo confesaba sus pecados públicamente (Lv. 16:21). Asimismo el pueblo, al presentar sus sacrificios por el pecado, tenía que colocar su mano sobre la víctima (Lv. 1:4). Los testigos de un delito tenían que ser los primeros en ejecutar el castigo, «después la mano de todo el pueblo» (Dt. 17:7; 13:9).

II. LA MANO DE DIOS. En sentido figurado, la mano simboliza el poder (2 R. 3:15), la protección y el favor (Sal. 16:8; 109:31; 110:5; 12, 15). Así, se habla de la «mano de Dios» como instrumento de su poder (Job 27:11; Sal. 31:16; 95:4; Is. 62:3; Prov. 21:1; Hch. 4:28; 1 Pd. 5:6). La mano de Dios sobre alguien denota favor o ayuda divina (Esd. 7:6, 28; 8:18, 22, 13; Neh. 2:8; Is. 1:25; Lc. 1:66; Hch. 11:21); por el contrario, la mano del Señor contra alguien significa castigo (Ex. 9:3; Dt. 2:15; Jue. 2:15; 1 Sam. 7:13; 12:15; Ez. 13:9; Am. 1:8; Hch. 13:11). La mano de Dios sobre un profeta indica la acción inmediata del Espíritu Santo sobre el alma o el cuerpo del profeta 1 R. 18:46; 2 R. 3:15; Ez. 1:3; 3:22; 8:1). La misma acción se atribuye al «dedo de Dios» (Lc. 11:20; Mt. 12:28).

III. EXPRESIONES FIGURADAS. «Abrir la mano al pobre» significa ser generoso (Dt. 15:11); enviar a alguien «con las manos vacías»», p.ej. un esclavo liberado, significa despedirlo sin darle nada, lo cual estaba prohibido (Dt. 15:13); «alargar la mano» (Gn. 3:22) significa la acción de alcanzar algo; «alzar la mano» (Is. 10:32) o «sacudir la mano» (Sof. 2:15) significa desafiar.

La tristeza y el dolor se expresaban «poniendo la mano sobre la cabeza» (2 Sam. 13:19; Jer. 2:37); así aparece en imágenes egipcias en las que hay escenas de duelo.

Las manos «se baten» en expresión tanto de ira como de gozo (Nm. 24:10); también de esta manera

se expresa el propio desprecio sobre el vencido (Job 27:23; Lm. 2:15; Nah. 3:19). El acto de «tomar la vida en su mano» es arriesgarla (1 Sam. 19:5; 28:21).

«Alzar la mano a los cielos» era un gesto que acompañaba al acto de jurar (Dt. 32:40); «alzar la mano al pueblo» formaba parte del acto de bendecir a la multitud (Lv. 9:22). El Señor también bendijo a los suyos alzando las manos, en la Ascensión (Lc. 24:50). En la oración deben alzarse manos santas (1 Ti. 2:8).

«Poner la mano sobre la boca» es señal de silencio (Job 21:5; 40:4; Miq. 7:16). En Prov. 19:24 se da una vívida imagen de la pereza, en la que el perezoso ni aun levanta su mano del plato para alimentarse (cf. Prov. 26:15).

Es importante también para designar posición. Estar a la mano derecha significa honor (Sal. 45:9; 1 R. 2:19; Lc. 20:42; 22:69), y se aplica de un modo especial al Señor resucitado, «sentado a la diestra de Dios» (Mt. 26:64; Mc. 14:62; 16:19; Ro. 8:34; Col. 3:1; 1 Pd. 3:22; Heb. 1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2; Sal. 110:1). En el juicio de las naciones, los salvos estarán a la derecha (el lado honroso) del Juez, en tanto que los perdidos estarán a su izquierda (Mt. 25:33 y ss). En estos pasajes, los términos usados no se traducen en castellano como «mano...», sino como «derecha» o «izquierda». Véase BRAZO, DEDO, DIESTRA, IZQUIERDA, IMPOSICIÓN DE MANOS, ZURDO.

MANOA

Heb. 4495 *Manóaj*, מָנ חַ = «reposo»; Sept. *Manoé*, Μανωέ; Josefo, *Manokhes*, Μανώχης (Ant, 5, 8, 2); Vulg. *Manue*.

Padre de Sansón, de la tribu de Dan (Jue. 13:2-22; 16:31). Se le apareció el ángel de Yahvé prediciéndole el nacimiento de su hijo (Jue. 13). Se opuso al matrimonio de Sansón con una mujer filistea (Jue. 14:1-3), aunque al final se vio obligado a ceder (vv. 4-10). Se desconocen más detalles biográficos.

MANSEDUMBRE

Gr. 4240 *praútes*, πραΰτης, o *praotes*, πραότης = «mansedumbre»; 4239 *praupathía*, πραυπαθία = «disposición mansa», de 4239 *praús*, πραΰς = «manso»,y *paskho*, πάσχω, «sufrir».

Es aquella serenidad del espíritu pacífico y humilde, en virtud de la cual el hombre no se deja arrebatar fácilmente por la cólera con motivo de las faltas o el enojo de los demás (Prov. 16:32; Stg. 3:7, 8, 13). Dios mora con un espíritu de esa naturaleza y le concede bendiciones especiales (Is. 57:15; 66:2; Mt. 5:5).

Praútes es utilizado en las Escrituras con un significado más pleno y profundo que en los escritos griegos seculares. Designa no solo el comportamiento externo de la persona; ni tampoco sus relaciones con sus semejantes; tampoco se trata meramente de su disposición natural. Más bien es una obra efectuada en el alma; y sus ejercicios son en primer lugar y ante todo para con Dios. Es un término estrechamente relacionado con la palabra *tapeinophrosyne* = «humildad», que es una directa consecuencia de ella (Ef. 4:2; Col. 3:12); solo los de corazón humilde son también mansos, y, como tales, no luchan contra Dios ni se enfrentan ni contienden con él ni entre sí. La mansedumbre también va asociada a la «templanza» o «dominio propio», y forma parte del catálogo de frutos del Espíritu (Gal. 5:23).

En castellano, el término «mansedumbre» sugiere debilidad y pusilanimidad en mayor o menor

grado, en tanto que *praútes* no lo indica en absoluto. Descrita en términos negativos, la mansedumbre es lo opuesto a la afirmación propia y al propio interés; es una ecuanimidad de espíritu que ni se entusiasma ni se deprime, simplemente porque no se ocupa en absoluto del interés egoísta.

El cristiano, y en especial el pastor, es exhortado a seguir «la justicia, la piedad, la fe, el amor, la perseverancia, la mansedumbre» (1 Ti. 6:11). Ejemplos de ello son personajes tan dispares como Moisés (Ex. 2:12; Nm. 12:3) y Pablo (Hch. 26:10, 11; 1 Cor. 9:19).

Jesucristo es el «manso» por excelencia, gentil y afable (Mt. 11:29). Se predica de él como Rey Mesías: «Decid a la hija de Sion: He aquí tu Rey viene a ti, manso y sentado sobre una asna» (Mt. 21:5, citando Zac. 9:9). En 2 Cor. 10:1 el Apóstol apela a la «mansedumbre… de Cristo». Se exhorta a los cristianos a que muestren «toda mansedumbre para con todos los hombres» (Tit. 3:2), porque la mansedumbre conviene a «los escogidos de Dios» (Col. 3:12). Incluso aquellos «que se oponen» tienen que ser corregidos con mansedumbre (2 Ti. 2:25). Santiago exhorta a sus «amados hermanos» a recibir «con mansedumbre la palabra implantada» (1:21). Véase HUMILDAD.

MANTA

Traducción del heb. 8063 *semikhah*, מִיכָה ְ (Jue. 4:18), que por el contexto parecería haber sido una «cortina de la tienda» que separaba el departamento de las mujeres del resto, o una «alfombra». La Sept. lee *epibólaion*, □πιβ□λαιον, aunque *derrhís*, δε□□□ς parece haber sido la lectura de Orígenes y Agustín. La palabra se deriva de 5564 *samakh*, סמך, «imponer, sostener», que es un término general. La palabra usada en el Targum es *gunekhah*, נְכָה , que corresponde a la gr. *kaunake*, καυν□κη, y a la lat. *gaunacum*, una túnica grande de lana.

> Jael usó una *semikah* para esconder a > Sísara cuando buscó refugio en su tienda después de la derrota de su ejército por > Débora y > Barac, junto al río Cisón, en la llanura de Meguido.

En otros lugares es traducción del heb. 4539 *masakh*, מָסָךְ, «cubierta., manta, cortina» (2 Sam. 17:19) y 4541 *massekhah*, מָ ֵ כָה, «cobertor, manta» (Is. 28:20). Véase CORTINA, MANTO.

MANTEQUILLA

Heb. 2529 *jemeah*, חֶמְאָה; Sept. *bútyron*, βο□τυρον; Vulg. *butyrum*.

La palabra heb. no significa mantequilla, sino «leche cuajada» (Gn. 18:8; Dt. 32:14; Prov. 30:30; Is. 7:15, 22), de la raíz obsoleta *jamah*, חמה, «volverse denso», referida a la leche para diferenciarla de la fresca, recién ordeñada.

Los pastores israelitas debieron de conocer la mantequilla con el queso y el requesón, aun cuando los textos no distinguen entre una y otros. Todavía en la Palestina de nuestros días se llena con leche un odre hecho con la piel de un buey joven o de una cabra; las mujeres agitan mucho tiempo este recipiente, y después lo vacían, haciendo hervir o fundir el líquido, echándolo después en odres hechos también de pieles de carneros, lo que le da un sabor rancio. En invierno, la consistencia de este producto es como la de la miel asentada; en verano, como la del aceite.

Miel y mantequilla, o miel y requesón, se considera entre las producciones más ricas de la tierra (Is. 7:15); y los árabes todavía tienen la crema o mantequilla fresca mezclada con miel como una vianda exquisita.

MANTO

Son varios los términos utilizados en heb. para referise a esta vestimenta y prenda de abrigo, según su función y calidad.

Heb. 155 *addereth*, אַ ֶרֶת, vestido amplio, «manto», de 117 *addir*, אַ ִיר = «ancho», prob. semejante al *pallium* romano. La Sept. traduce por *meloté*, μηλωτ�, «manto de piel de oveja» (1 R. 19:13, etc.); *derrhís*, δε���ς (Zac. 13:4) y *dorá*, δορ� (Gn. 25:25). Era frecuentemente usado por reyes, prob. como un resto arcaico de los «reyes pastores». También lo vestía el profeta Elías (1 R. 19; 2 R. 2:8, 13, etc.), que con toda probabilidad se trataba de una piel de oveja; a partir de él, fue llevada por otros profetas y por quienes tenían la intensión de hacerse pasar por tales (Zac. 13:4). Por lo general, era la indumentaria propia de los pobres, en especial los pastores (Josefo, *Guerras*, 1, 24, 3). En su calidad de atuendo profético fue llevado por Juan el Bautista (Mt. 3:4). Según el autor de la carta a los Hebreos, los héroes de la fe «anduvieron de un lado para otro cubiertos de pieles de ovejas y de cabras; pobres, angustiados, maltratados» (*en melotaîs, en aigeíois dérmasin*, �ν μηλωτα�ς, �ν α�γε�οις δ�ρμασιν, Heb. 11:37).

Por otra parte, la misma palabra *addereth* se aplica a mantos reales, como el del rey de Nínive (Jon. 3:6) y túnicas espléndidas y costosas (Jos. 7:21; Ez. 17:8). La razón de dos significados tan opuestos se encuentra sin duda en la etimología mencionada del término: *addir*, אַ ִיר = «ancho, amplio», aplicado a mantos grandes que podían ser de material costoso o pobre.

Heb. 4598 *meíl*, מְעִיל = «manto, túnica [superior y externa]», derivado de *maal*, מעל = «cubrir»; Sept. *ependytes*, �πενδ�της, *diploís*, διπλο�ς, *hypodytes*, �ποδ�της, *poderes*, ποδ�ρης, *khitón*, χιτ�ν. Frecuentemente se aplica a la túnica del efod (Ex. 28:4, etc.; Lv. 8:7), descrita en términos espléndidos, por sus colores y adornos. Estaba confeccionada de algodón y con una abertura en la parte superior y en los costados, para introducir la cabeza y los brazos (Josefo, *Ant*. 3, 7, 4). Se trata de una prenda sacerdotal (1 Sam. 2:19; 15:27; 28:14), llevada también por príncipes y reyes (Saúl, 1 Sam. 24:4; David, 1 Cro. 15:27), y personajes ricos (Esd. 9:3-5; Job y sus amigos, 1:20; 2:12), así como hasta por las hijas del rey (2 Sam. 13:18).

Heb. 8063 *semikhah*, מִיכָה ְ , prenda grande de lana usada como manto que servía de manta para cubrirse por la noche. Solo se menciona en el episodio de la huida de > Sísara, recibido por > Jael en su tienda, que lo ocultó bajo una *semikhah* (Jue. 4:17-19); Sept. *epibólaion*, �πιβ�λαιον. En la antigüedad era común emplear los mantos como cubierta para dormir.

Heb. 4304 *mitphájath*, מִטְפַּחַת, «velo, manto», solo aparece en Is. 3:22. Se trata de una prenda femenina. El gr. 5511 *khlamýs*, χλαμ�ς, de Mt. 27:28, con que los soldados cubrieron a Jesús para escarnio en el pretorio de Pilatos, se trataba de un manto corto que era llevado sobre la túnica por emperadores, reyes, magistrados, oficiales del ejército, etc. Los soldados se lo pusieron al Señor Jesús como burla de su regia condición.

El 5341 *phelones*, φελ�νης o «capote», al que Pablo hace referencia en 2 Tim. 4:13, parece tratarse de la *penula* romana, una especie de manto de viaje para protegerse de la lluvia y de la humedad. El 2440 *himation*, �μ�τιον, diminutivo de *heîma*, «vestido», se refiere especialmente a una capa o manto exterior (cf. Mt. 9:20, 21; 14:36; 21:7, 8; 23:5; etc.). Véase CAPA, TÚNICA, VESTUARIO.

MANUSCRITOS

Recibe el nombre de manuscrito todo libro antiguo escrito a mano en un material flexible: pergamino

o papiro. Existen manuscritos desde la más remota antigüedad hasta el período de la invención de la imprenta.

1. Materiales y formas.
2. Manuscritos de la Biblia.
3. Manuscritos hebreos del AT.
4. Manuscritos griegos del Antiguo y NT.

I. MATERIALES Y FORMAS. Los principales materiales utilizados en la confección de los manuscritos han sido el > papiro (*charta ægyptiaca*), el > pergamino (*charta pergamena*) y, modernamente, el papel. Para formar un > libro a base de hojas de papiro, primero se escribía por separado en cada página, luego se juntaban los extremos, la orilla izquierda de cada hoja pegada a la orilla derecha de la precedente. Así se obtenía un rollo (*volumen*), cuyas dimensiones algunas veces eran considerables. Algunos rollos egipcios medían hasta quince metros de largo por dos y medio de ancho. El gran papiro Harris (Museo Británico) es de cuarenta y dos metros de largo. El borde final de la última página se fijaba a un cilindro de madera o hueso (*ómphalos*, *umbilicus*), que otorgaba mayor consistencia al rollo. Una vez pautada la página, la escritura se realizaba con una caña afilada en la cara que contenía las tiras dispuestas horizontalmente. De ser utilizado casi exclusivamente en Egipto, el uso del papiro se difundió por Palestina a través de la costa fenicia y se convirtió en material ordinario de escritura para el antiguo Israel.

El pergamino, confeccionado con piel de ovejas, cabras, terneros (*vellum*), asnos, etc., era utilizado por los jonios y los asiáticos en una época tan temprana como el siglo VI a.C. (Heródoto, *Hist*. 5, 58). Era un material más consistente, aunque más caro. Al parecer, se llamó pergamino porque hacia el año 100 a.C. se perfeccionó este material en la ciudad de Pérgamo. A fines del siglo III d.C. se lo prefirió al papiro para la confección de libros. Una vez preparado, el pergamino (*membrana*) se cortaba en hojas cosidas de a dos; cuatro hojas juntas formaban un libro de ocho folios (*quaternio*, de donde procede nuestra palabra «cuaderno»); todos los libros formaban un *codex*. Antes del siglo XV no existía la compaginación; los escritores solo numeraban, primero los libros (*signaturae*), luego los folios. El tamaño de las hojas variaba; la más común para los textos literarios era la de largo cuarto. El catálogo Urbino (siglo XV) menciona un manuscrito tan grande que se requería de tres hombres para su traslado. En Estocolmo se conserva una Biblia gigantesca escrita en piel de asno, cuyas dimensiones le han dado el nombre de *Gigas librorum*. Los pergaminos se escribían por ambos lados. Durante la Edad Media, el pergamino se volvió raro y costoso, por lo que era costumbre en algunos monasterios rascar o lavar el texto anterior y reemplazarlo por la nueva escritura. Estos manuscritos borrados se denominan *palimpsestos*. Con ayuda de reactivos químicos se ha logrado hacer reaparecer la escritura antigua, descubriendo así textos perdidos.

El papel fue inventado en China en el 105 d.C. por un tal Tsai-Louen. Se han encontrado ejemplares de papel del siglo IV d.C. en el Turquestán Oriental. Los árabes aprendieron a confeccionar el papel después de la toma de Samarcanda (704), y lo introdujeron en Bagdad (795) y en Damasco. En Europa ya se conocía desde finales del siglo XI, y en esta época fue utilizado en la cancillería normanda de Sicilia; en el siglo XII comenzó a usarse para los manuscritos. De acuerdo con los análisis químicos, el papel de la Edad Media se confeccionaba con cáñamo o trapos de lino. El tipo conocido como *charta Bombycina* proviene de la fábrica árabe de Bombyce, entre Antioquía y Alepo. Los copistas medievales utilizaban principalmente tinta negra, *incaustum*, formada por una

mezcla de nuez de agalla y vitriolo. La tinta roja se reservaba, ya desde tiempos remotos, para los títulos. Las tintas de oro y plata se utilizaban en manuscritos de lujo. Los libros se cosían con tendones de buey en grupos de cinco o seis por el lomo, que servían para unir las tapas de madera al volumen, que estaban cubiertas de vitela o piel seca. Las cubiertas de los manuscritos de lujo estaban confeccionadas en marfil o bronce, decoradas con tallados, piedras preciosas pulidas o en bruto.

II. MANUSCRITOS DE LA BIBLIA. Aunque es frecuente utilizar la expresión «traducción de los originales hebreo y griego», conviene aclarar que no se refiere a los textos bíblicos autógrafos, sino a las lenguas en que originalmente fueron escritos. No se conservan textos originales de ningún libro del AT o NT en papiro, pergamino o cualquier otro material. No tiene nada de extraño, debido a la fragilidad del material de escritura y a los avatares de la historia: persecuciones y quema de libros. Disponemos, pues, únicamente de copias. Hasta la invención de la imprenta, la transmisión de un texto escrito se hacía mediante copistas profesionales. Los textos bíblicos actuales proceden de esas copias hechas a mano, lo que a su vez explica las múltiples variantes gramaticales, debidas a descuidos y errores previsibles. Con todo, se puede decir que no se ha perdido nada esencial del contenido original, al menos respecto al NT, del cual poseemos numerosos escritos. Los judíos tenían por costumbre, según recoge el Talmud, enterrar todos los mss. sagrados deteriorados, y también aquellos que presentaban errores de transcripción, lo que explica la ausencia de mss. originales hebreos.

III. MANUSCRITOS HEBREOS DEL AT. Los manuscritos hebreos más antiguos de los que disponíamos hasta hace relativamente poco tiempo, eran del siglo X d.C. En 1896 se descubrieron en una cámara de la sinagoga de El Cairo, la > genizá, donde se almacenaban los manuscritos bíblicos que ya no servían para el uso litúrgico, unos 200.000 fragmentos, entre los cuales destaca por su importancia un texto manuscrito hebreo del libro del Sirácida (Eclesiástico), del que hasta entonces solo conocíamos la traducción griega. Estos manuscritos son de los siglos VI-VII d.C.

En 1947 se produjo un descubrimiento crucial en la historia de la arqueología bíblica, cuando unos beduinos penetraron casualmente en una de las cuevas de > Qumrán, donde hallaron grandes vasijas con rollos de la Biblia hebrea en su interior. Estaban cubiertos de betún y cuidadosamente envueltos en tela. Estos mss. representan todos los libros del AT en hebreo, a excepción de Ester, Judit, 1 y 2 Macabeos, Baruc y Sabiduría, y pueden datarse entre el 150 a.C. y el 70 d.C. aprox. Entre los textos descubiertos más importantes está el rollo de Isaías, escrito dos siglos antes de Cristo, que es prácticamente idéntico al texto que ya poseíamos: en mil años se puede decir que apenas se ha cambiado una coma. También Habacuc y Salmos estaban completos. Se han encontrado fragmentos de casi todos los libros del AT. Este descubrimiento fue doble, no solo porque se encontraran los manuscritos más antiguos del AT, sino porque además, al cotejarlos con la versiones modernas de la Biblia, pudo apreciarse que todo el trabajo exegético, lingüístico y de comparación de manuscritos había valido la pena: los textos modernos de la Biblia eran los mismos que los que se habían hallado en Qumrán. Este es uno de los buenos motivos para confiar en el cuidado y celo que la tradición pone en preservar los textos y la doctrina originales.

Como es sabido, todos los libros del AT están escritos en hebreo, a excepción de unos pocos pasajes en arameo (Esd. 4:8-6:18; 7:12-26; Jer. 10.11; Dn. 2:4-7:28). El alefato hebreo cuadrado es posterior al exilio babilónico, y procede del arameo. La transición de los caracteres antiguos a los cuadrados se hizo de manera gradual. El hebreo primitivo carecía de vocales, pero al dejar de ser una lengua hablada, los escribas judíos, especialmente los residentes en la zona de Tiberíades,

fijaron la pronunciación mediante unos signos especiales de vocalización, en base a la pronunciación tradicional. De esta manera quedó ya fijado el texto alrededor del siglo VII y X d.C. Estos escribas reciben el nombre de > masoretas. Es por ello que el texto así fijado se denomina «masorético». Inventaron asimismo un sistema de acentos y una forma de separar o unir las palabras. Las escuelas judías de Babilonia adoptaron otra notación para las vocales, pero que se refería a la misma pronunciación. La puntuación de la Escuela Babilónica se situaba por encima de las líneas. Ya en una época remota era frecuente separar las palabras mediante el punto o el intervalo. Indudablemente había mss. heb. en los que las palabras estaban separadas de una manera análoga. Las normas talmúdicas con respecto a la copia de los mss. ordenan que se deje entre cada palabra el espacio correspondiente a una letra.

Los escribas profesionales, dedicados a la copia y transmisión del AT, así como a indicar su pronunciación e interpretación, siguieron de manera escrupulosa unas normas draconianas que protegían contra errores de transmisión y permitían corregir cualquier falla. Gracias a ellos se ha conservado el texto clásico de manera integral. Aarón ben Moisés ben Aser, que vivió en la primera mitad del siglo X d.C., preparó, siguiendo la minuciosa tradición de los escribas, una edición fiel al original. Todos los mss. occidentales provienen de esta obra, cuya exactitud ha merecido un gran aprecio. Sin embargo, unas variantes análogas a las de Gn. 10:4 y 1 Cro. 1:7; o 2 R. 8:26 y 2 Cro. 22:2 revelan que se deslizaron errores ocasionales en el texto clásico antes del siglo II de nuestra Era. Afectan a las cifras y a los nombres propios más que a los relatos en sí mismos, y provienen sobre todo de transcriptores que confundieron algunos caracteres hebreos (por ejemplo, la *Beth* con la *Dáleth*), asociando o dividiendo términos. En ocasiones, una letra inicial se ha unido a una palabra precedente; se ha repetido u omitido una letra o un vocablo. Estas variantes no son siempre errores. El Sal. 53, p. ej., que es casi idéntico al Sal. 14, deriva de una revisión del autor, o de otras personas, que quisieron adaptar aquella composición a su nueva intención. También Mi. 4:1-3 reproduce libremente Is. 2:2-4.

Los mss. que nos han llegado son generalmente de pergamino; si provienen de Oriente, son de cuero. El Museo Británico posee un ejemplar de la Ley escrito sobre vitela, habiéndose fechado alrededor del año 850 d.C. La sinagoga de los Caraítas, en El Cairo, posee un códice de los primeros y últimos profetas; fue redactado sin vocalización en el año 895 d.C., si la fecha que ostenta es exacta. Otro manuscrito muy antiguo, y ya de fecha perfectamente precisada, contiene los profetas mayores y menores. Puntuado según el sistema babilónico, proviene de Crimea, y vio la luz en el año 916 d.C. Se conserva en Leningrado. También en Leningrado se encuentra el más antiguo ms. de todo el AT, fechado en el año 1010 d.C. El libro de los Salmos fue impreso y publicado en 1477. La Biblia hebrea completa salió en 1488 de una imprenta de Soncino, en el ducado de Milán. En 1517, Bomberg dio a la luz una edición en pequeño formato. Él mismo publicó en Venecia, en 1524-25, la gran Biblia Rabínica de Jacob ben Hayyim, en 4 volúmenes; está basada en un examen minucioso del texto de los mss., y reproduce con fidelidad el texto clásico de los escribas de Tiberíades. La edición de Van der Hooght apareció por vez primera en Amsterdam en 1705 y se mantuvo a causa de su precisión; Augusto Hahn la reimprimió en 1831, con insignificantes correcciones. C.G.G. Theile la volvió a publicar en 1849. Esta edición presenta algo más de 1.000 lecturas marginales extremadamente antiguas. S. Baer y Franz Delitzsch presentaron una edición aún más importante: el Texto Masorético, provisto de apéndices críticos de los Masoretas. El Génesis fue publicado en 1869; los otros libros vinieron a continuación. Esta edición y la de Ginsburg (Londres, 1894) son

revisiones del texto de Jacob ben Hayyim, y su intención es ajustar el texto a la enseñanza de la Masora. La edición de Kittel (Leipzig, 1906) reproduce el texto de Jacob ben Hayyim; las notas en el margen inferior indican las variantes más importantes de los mss. y de las versiones.

Cabe también mencionar en esta relación de textos el antiguo papiro Nash, fragmento en el que se halla el Decálogo, en un texto constituido por Éx. 20:2 ss; Dt. 5:6 ss; y el > *shemá*» («Escucha, Israel») de Dt. 6:4 ss.; se halla en él también una frase que precede al «shemá» y no aparece en el Texto Masorético, pero sí en la LXX. Su fecha asignada es entre el siglo II a.C. y el I d.C. Sin embargo, los descubrimientos del mar Muerto han ensombrecido su importancia.

IV. MANUSCRITOS GRIEGOS DEL AT Y NT. Los mss. originales del NT desaparecieron, lo mismo que todas las copias de los tres primeros siglos, a excepción de algún fragmento. En la actualidad se conocen más de 5.000 mss. griegos del NT. En conjunto representan el mayor número de documentos relativos a un texto de la Antigüedad jamás reunido. A pesar de la inexistencia de la imprenta, los transcriptores multiplicaban las copias con gran celeridad. Los copistas se dedicaron especialmente a los cuatro Evangelios; las transcripciones de las epístolas de Pablo fueron algo menos numerosas. En cuanto al Apocalipsis, fue poco copiado. Poseemos al menos 4.490 copias antiguas totales o parciales del NT, abundancia que contrasta con los pocos ejemplares de obras clásicas que nos han llegado. El texto de las copias sufrió ya tempranamente algunas modificaciones, a causa de deslices de los copistas o de su imperfecto conocimiento del griego. Algunos copistas de la época de los Padres de la Iglesia se permitieron, en ocasiones, «mejorar» la sintaxis, el estilo, o corregir pretendidos errores históricos y geográficos, e incluso adaptar las citas del AT al gr. de la LXX y armonizar los Evangelios. También insertaron notas marginales, como Hch. 8:37 y la segunda parte de Ro. 8:1. De ello resultó una gran cantidad de variantes: algo más de 200.000. Sin embargo, solo 10.000 de estas variantes tienen algún valor, y únicamente una fracción despreciable afecta el sentido. La abundancia misma de lecturas distintas, su proveniencia de lugares y mss. diferentes, todo ello permite a los exegetas reparar y eliminar los errores y establecer el texto original con una certeza casi total. Los eruditos han persistido incesantemente en esta tediosa pero importantísima labor. Se puede también recurrir a un conocimiento indirecto de las lecturas de mss. desaparecidos, mediante el examen de las tempranas versiones del NT en diversas lenguas: siríaco, latín, etc. Se hallan también citas del NT en los escritos de los autores cristianos de los primeros siglos, sobre todo en Clemente de Alejandría y Orígenes. Estas versiones antiguas y las citas de estos autores provienen de mss. desaparecidos, pero que pueden haber conservado el texto original.

1. *Unciales y cursivos*. Las copias manuscritas del NT son de dos tipos: unciales y cursivas. La escritura llamada *uncial* o mayúscula, en contraste con los manuscritos hebreos, en los cuales las palabras estaban separadas con una marca o con un espacio, no presenta esas divisiones. En los antiguos manuscritos griegos no se encuentran signos de puntuación, acentos ni espíritus (suaves o ásperos), característicos de este idioma. Las palabras se separaban de manera incidental, marcando el inicio de un nuevo párrafo. Solo se dejaba un pequeño espacio entre líneas.

La escritura *cursiva* o minúscula se presenta en caracteres pequeños y con separación de palabras. Al ser las letras más pequeñas, ocupaban menos espacio y podían escribirse más rápidamente que las unciales. El manuscrito más antiguo escrito con minúsculas es un texto griego que ahora está en Leningrado, y que lleva la fecha del 835 d.C.

Desde fines del siglo IX los manuscritos cursivos o en minúscula fueron sustituyendo a los unciales, hasta que los reemplazaron por completo alrededor de los siglos X-XI. De modo que:

1) Son exclusivamente unciales los manuscritos bíblicos griegos escritos hasta el siglo VIII, inclusive.

2) De los que pertenecen a los siglos IX y X unos son unciales y otros cursivos.

3) A partir del siglo XI, todos son cursivos.

El tamaño de las letras es, por lo tanto, uno de los factores que ayudan a determinar la antigüedad de un manuscrito bíblico. Otros son la forma de las letras, el estilo de la escritura, la clase de abreviaturas empleadas y la relación existente entre las letras y las líneas trazadas. Todos estos factores en conjunto hacen posible que un paleógrafo pueda determinar con bastante aproximación la antigüedad de documentos escritos, aun cuando no estén datados. Los escribas, acostumbrados a escribir en columnas angostas en los papiros, continuaron con ese hábito cuando escribían en hojas de pergamino de un tamaño mucho mayor; por eso escribieron varias columnas en una página.

Los manuscritos bíblicos más antiguos bastante completos (Sinaítico, Vaticano y Alejandrino) tienen respectivamente cuatro, tres y dos columnas. La mayoría de los manuscritos bíblicos unciales tienen dos columnas, semejantes a las Biblias modernas; en cambio, los manuscritos cursivos por lo general solo tienen una columna por página, pues a medida que pasaba el tiempo se hizo más pequeño el tamaño de los libros.

Otro indicio externo de los antiguos manuscritos bíblicos que ayuda al estudioso del NT a comprender ciertos problemas de exégesis, es el hecho de que la división de palabras al final de una línea se hacía arbitrariamente, sin regla alguna, de modo que un vocablo podía ser dividido en cualquiera de sus letras. Esto produjo ciertas variantes en los manuscritos y en las traducciones. Por ejemplo, en Marcos 10:40 los antiguos traductores al latín leían *allois* en vez de *all' hois*, con lo cual Jesús estaba diciendo «para otros está preparado», en vez de «para quienes está preparado». Como los manuscritos antiguos no tenían signos de puntuación, las frases eran a veces divididas incorrectamente. Un ejemplo clásico se halla en Luc. 23:43.

Aunque los escribas separaban a veces los párrafos mediante espacios, sus manuscritos no tenían divisiones por medio de capítulos o versículos como se hace en las Biblias actuales. En el siglo XIII se comenzó la división de la Biblia en capítulos. Según algunos especialistas, la hizo Stephen Langton, arzobispo de Canterbury (m. 1228 d. C.); pero según otros, el autor de esa innovación fue el cardenal español Hugo de San Caro, alrededor del año 1250 d.C. La división en versículos se introdujo tres siglos después, cuando el editor Robert Estienne, de París, empleó esas divisiones en su edición grecolatina de 1551.

Los teónimos Dios, Señor, Jesús y Cristo, casi siempre se abreviaban por medio de una contracción. Se piensa que esto se hacía por reverencia, al igual que los copistas judíos con el > Tetragrámaton (YHWH, las cuatro letras) en los mss. hebreos del AT. Con el correr del tiempo, aparecieron en los manuscritos abreviaturas y contracciones, en su mayoría palabras relacionadas con Dios y asuntos sagrados. A estas palabras, llamadas *nomina sacra*, se les colocaba encima un trazo horizontal para indicar la contracción.

2. *Principales manuscritos unciales*. Solo hay cinco mss. unciales casi enteros del NT:

1) *Códice Alejandrino*, designado por la letra A. Fue durante siglos el único manuscrito bíblico antiguo ampliamente conocido en Europa. Se cree fue escrito en Alejandría (Egipto), de donde viene su nombre; data de la primera mitad del siglo V d.C. Cirilo Lucaris lo llevó en 1621 de Alejandría a Constantinopla cuando fue nombrado patriarca de esta ciudad. Siete años más tarde lo obsequió al

rey Carlos I de Inglaterra. En 1757 Jorge II lo depositó en el Museo Británico. Su texto del NT fue impreso por primera vez en 1786. En 1879 fue reproducido fotográficamente, y en 1909 apareció una segunda edición en escala reducida.

Tiene 773 hojas, de las cuales 144 corresponden al NT. Miden unos 32 por 27 cm., escritas en dos columnas de 50 líneas cada una. La escritura es gruesa y grande. En este manuscrito faltan unas hojas desaparecidas que corresponden a los pasajes de Mt. 1:1-25:5; Jn. 6:50-8:52 y 2 Cor. 4:13-12:6. Además de los libros canónicos del NT, incluye la Primera Epístola de Clemente, una fracción de la Segunda y gran parte del AT.

2) *Códice Vaticano*, designado como B, escrito en pergamino, fue depositado en la Biblioteca Vaticana, en Roma, en 1481 o antes. No se utilizó durante siglos, y las autoridades eclesiásticas habían negado los permisos correspondientes para que los estudiosos lo consultaran. Su primera edición fue publicada en 1857 por orden del cardenal Mai, pero no tenía un gran valor desde el punto de vista científico. Una segunda edición, en 1889-90, fue publicada en facsímil, lo que posibilitó que todos los eruditos pudieran estudiar el texto de una manera directa. El Códice Vaticano data de mediados del siglo IV o quizá de una época anterior. Contiene la mayor parte del AT, pero se ha perdido el Génesis hasta 46:28 y nunca contuvo los Macabeos; incluye todo el NT, a excepción de Heb. 9:14-13:25, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón y Apocalipsis.

El texto, presentado a tres columnas, se distribuye en capítulos muy cortos: Mateo tiene 170. Las páginas miden unos 25 por 25 cm, con tres columnas de 42 líneas cada una. La escritura es nítida y elegante, y se corresponde con el estilo del siglo IV.

Desafortunadamente, el manuscrito sufrió las añadiduras hechas por una mano posterior, entre los siglos VIII y X. Ese copista anónimo repasó el texto que había palidecido y añadió marcas diacríticas. Además, procedió como un crítico textual, pues repasó las palabras y letras que le parecía estaban fuera de lugar. Dos correctores posteriores añadieran otras alteraciones.

3) *Códice de Efrén*, denominado como C, es un palimpsesto que contiene todo el Antiguo y NT, excepto 2 Tesalonicenses y 2 Juan. Estuvo originalmente en Constantinopla, de donde fue llevado a Florencia al ser tomada por los turcos aquella ciudad en 1453. Cuando Catalina de Médicis se convirtió en la prometida de Enrique II de Francia en el siglo XVI, recibió este manuscrito como parte de su dote y lo llevó a París, donde está ahora en la Biblioteca Nacional. Fue escrito en el siglo V, pero el texto fue borrado en el siglo XII y reemplazado con 38 tratados de Efrén de Siria, reconocido como uno de los Padres de la Iglesia, de donde el nombre con que se lo designa. Se afirmaba que el texto original era ilegible, pero Tischendorf lo descifró después de trabajar pacientemente durante dos años, y en 1843 publicó un facsímil del NT.

El manuscrito tiene 209 hojas; 64 contienen secciones del AT, y 145 el Nuevo. Miden 31,25 por 23,75 cm. con una sola columna en cada página. Están representados todos los libros del NT, excepto 2 Tesalonicenses y 2 Juan, pero ninguno está completo. Abarca por lo tanto unos cinco octavos del NT.

4) *Códice Sinaítico*, figura bajo el signo hebreo *áleph*, א, pero a veces con el símbolo S, especialmente cuando los impresores carecen de tipos hebreos. Este manuscrito es el segundo de los códices en pergamino más antiguos de la Biblia.

Fue descubierto en el monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí, por Tischendorf, en 1844 y 1859, quien sustrajo parte del manuscrito (43 hojas), actualmente en la biblioteca de la Universidad

de Leipzig. Por pedido de Tischendorf, el monasterio donó el códice al zar de Rusia Alejandro II, quien lo colocó en la biblioteca imperial de San Petersburgo. En 1933, el gobierno soviético lo vendió a Gran Bretaña por 100.000 libras esterlinas, y desde entonces ha estado en el Museo Británico de Londres.

En 1862, Tischendorf publicó un facsímil del Sinaítico en cuatro tomos de gran tamaño. Está formado este códice por 346 hojas. Comprende la mayor parte del AT, todo el NT, la Epístola de Bernabé, y la parte esencial del pastor de Hermas. Faltan los últimos doce versículos de Marcos. Data del siglo IV y es ligeramente posterior al códice Vaticano. Las páginas miden unos 43 por 38 cm, y son de 4 columnas con 48 líneas cada una. La escritura, aunque similar a la del códice Vaticano, fue ejecutada algo menos cuidadosamente, y hay en ella muchas correcciones hechas por tres manos diferentes. Es uno de los mss. bíblicos más importantes de la historia, elaborado cuando el Imperio romano se dividió y el emperador Constantino, que gobernaba la parte occidental desde Roma, abrazó el cristianismo.

5) *Códice de Beza*, denominado D. Se lo llama así porque una vez perteneció al reformador francés Teodoro de Beza, quien lo obsequió en 1581 a la biblioteca de la Universidad de Cambridge. Este mss., que data del siglo VI o V, incluye la mayor parte del texto gr. de los Evangelios y de Hechos, junto con una traducción latina. La mayor parte del texto constituye el único ejemplar gr. que se posee de un tipo ya muy extendido en el siglo II; las versiones *Vetus Latina* y *Vetus Siríaca* pertenecen también a este tipo, escrito de manera que cada línea contiene el número de palabras que se podían pronunciar de una sola emisión de voz y sin oscurecer el sentido.

3. *Manuscritos cursivos*. Los mss. en cursiva son más abundantes, toda vez que son posteriores en el tiempo. Hay más de 2.750, en tanto que unciales hay solo 212. Su valor es mucho menor que el de los unciales por ser mucho menos antiguos. De entre todos ellos, solo 46 contienen el NT completo. El resto muestran únicamente partes, principalmente los Evangelios. Aunque la mayoría de estos documentos datan de finales de la Edad Media, permiten establecer el texto primitivo.

Los manuscritos cursivos se identifican con números arábigos. Aunque la mayor parte contiene un tipo de texto de origen tardío, es evidente que algunos son copias de manuscritos muy antiguos. Por ejemplo, el texto del Cursivo 33 es casi idéntico al del Códice Vaticano.

Algunos manuscritos cursivos forman familias, como 1, 118, 131 y 209, que Kirsopp Lake indicó se remontaban a un arquetipo similar al NT griego que Orígenes usó en Cesarea, generalmente llamado el texto de Cesarea. El erudito irlandés W. H. Farrar identificó otra familia de cursivos: 13, 69, 124 y 346.

4. *Leccionarios*. Consisten en colecciones de pasajes bíblicos usados en las iglesias para las lecturas correspondientes a cada semana del año litúrgico. Algunos contienen lecturas solo para sábados y domingos; otros, todas las lecturas correspondientes a los días de entre semana. El número de estos manuscritos es de 2.135. Aunque su valor es muy pequeño para la reconstrucción del texto original, pues casi todos ellos son copias tardías, ayudan a identificar los lugares de origen y el ámbito geográfico en que se esparcieron ciertas variantes, ya que se conocen con frecuencia los monasterios e iglesias en que fueron escritos. Véase BODMER, CHESTER BEATTY, CÓDICE, MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO, PAPIRO, PERGAMINO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Barrera Trebolle, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Trotta 1998); F.F. Bruce, *¿Son fidedignos los documentos del NT?* (Caribe 1957); L. Conde, *Los manuscritos del NT* (Madrid 1963); R. Dupont-Roc y Ph. Mercier, *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textua*l (EVD 2000); F.G. Kenyon, *La Biblia y los recientes*

descubrimientos arqueológicos (Madrid 1947); J. O´Callaghan, *Introducción a la crítica textual del NT* (EVD 1999); A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Trotta 2008); P. Puigvert, comp. *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?* (CLIE 2000); A. Rolla, *La Biblia antes los últimos descubrimientos* (Rialp 1962).

A. CARMONA

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

1. Definición.
2. Hallazgo.
3. Material, lengua, escritura y datación.
4. Publicación y polémicas.
5. Clasificación.
6. Origen.
7. Contribución a la investigación.

I. DEFINICIÓN. Designación de los depósitos de textos antiguos hallados desde finales de 1946 y comienzos de 1947 en el área occidental del mar Muerto. El término tiene un sentido estrecho y otro amplio. En su uso limitado, el concepto alude a los rollos descubiertos en las proximidades de Khirbet Qumrán. En su acepción más extensa, este nombre se refiere a los documentos encontrados en distintos sitios del desierto de Judea, como Masada, Wadi Murabba'at, Wadi ed-Daliyeh, Nahal Hever y Nahal Se'elim, entre otros. Nos centraremos principalmente en los rollos de Qumrán, pero en caso de necesidad, se hará también referencia al resto de los documentos en cuestión.

II. HALLAZGO. Entre los años 1946/1947-1956 beduinos, investigadores del *Palestine Archeological Museum*, y arqueólogos de la *École Biblique et Archéologique Française* de Jerusalén, dirigidos por el renombrado biblista dominico padre R. de Vaux, hallaron unos novecientos manuscritos en once cuevas ubicadas en las cercanías de Khirbet Qumrán, en las proximidades de la ribera noroccidental del mar Muerto, a 35 km. al este de Jerusalén. A pesar de los renovados esfuerzos, desde 1956 no se han hallado nuevos manuscritos en la zona.

La mayor parte de estos documentos se encuentran actualmente en manos de la Autoridad Arqueológica de Israel y del Museo de Israel en Jerusalén. En este último lugar, los manuscritos más importantes y mejor conservados se exhiben de forma permanente en el Santuario del Libro. Algunos pocos rollos están en posesión de Jordania (Museo Arqueológico de Amán), y varios fragmentos se hallan dispersos por el mundo en manos de instituciones privadas (como el caso de la Biblioteca Nacional de París o el Museo Arqueológico Franciscano de Jerusalén) o de coleccionistas privados (por ejemplo, el noruego M. Schøyen).

El descubrimiento moderno de los rollos en la región del mar Muerto no ha sido un suceso único en la historia. Según algunas tradiciones antiguas, ya en los tiempos del padre de la Iglesia Orígenes de Cesarea (185-254) y del patriarca nestoriano Timoteo I (727-819), se habrían encontrado manuscritos escritos en griego y en hebreo (entre ellos, copias del libro bíblico de Salmos) en el área de Jericó, ciudad situada a unos pocos kilómetros al norte de Khirbet Qumrán. Según se supone, algunos de estos manuscritos habrían llegado a manos de los caraítas (una secta medieval judía), y eventualmente, habrían sido copiados por escribas de este grupo, para ser depositados finalmente en la > *geniza* ("depósito de manuscritos antiguos en desuso") de una sinagoga del viejo Cairo. Estas versiones medievales de textos antiguos (como el caso del libro apócrifo de la *Sabiduría de Ben Sirá* o el *Documento de Damasco*) serían descubiertos por el bibliotecario de la Universidad de

Cambridge, el sabio judío S. Schechter (1847-1915), a finales del siglo XIX, convirtiéndose de facto así en los primeros "manuscritos del mar Muerto" hallados en la era moderna.

III. MATERIAL, LENGUA, ESCRITURA Y DATACIÓN. A excepción de una docena de manuscritos hallados en un relativo buen estado de conservación (principalmente, en las cuevas 1 y 11), la mayoría de los rollos se encontraron en un estado muy deteriorado (aproximadamente, unos 40.000 fragmentos). La mayoría están escritos en cuero de animal elaborado (mayormente oveja o cabra), y un 14% en papiro. Además, se hallaron también algunas piezas de cerámica escrita u óstracas, y un manuscrito casi completo escrito en cobre.

La lengua hebrea predomina en la mayor parte del material (4/5 partes), pero hay un 20% en lengua aramea, e incluso una muy pequeña cantidad en griego. La mayoría de los rollos están escritos con el tipo de escritura «judía» o cuadrada (en sus distintas fases: arcaica, hasmonea y herodiana). Sin embargo, se encontraron también algunos manuscritos (la mayoría «bíblicos») escritos con escritura paleohebrea (escritura utilizada en la época bíblica), e incluso varios documentos redactados con escritura críptica (a manera de espejo, que combina la escritura cuadrada con la paleohebrea y la griega). En todos los casos, la tinta utilizada es de tipo vegetal, elaborada a base de aceite, agua, carbón y resinas.

En los comienzos de la investigación, el estudio paleográfico de la escritura permitió datar los documentos, basándose a manera de comparación en inscripciones u óstraca de la época. Con el paso del tiempo, esta primera datación fue confirmada por sucesivas dataciones de fragmentos de rollos realizadas por medio del carbono 14. De esta manera se llegó a la conclusión de que los documentos datan de la época helenístico-romana, desde mediados del siglo III a.C. hasta mediados del siglo I d.C.

IV. PUBLICACIÓN y POLÉMICAS. Debido a su buen estado de preservación, los primeros rollos hallados por los beduinos en 1946/1947 fueron publicados pasados muy pocos años desde su descubrimiento. Por su parte, los miles de fragmentos hallados en las cuevas de Qumrán entre los años 1949-1956, en época que Jordania controlaba las regiones de Samaria y Judea, fueron llevados al Museo Rockefeller, ubicado en la Jerusalén oriental. A efectos de estudiar los manuscritos, se constituyó en los años 50 una comisión internacional dirigida por el Prof. de Vaux, cuyo objetivo fue clasificar, reconstruir, descifrar, interpretar y publicar los documentos. A excepción de algunos casos, desde el año 1955 la mayoría de los manuscritos se han ido publicando en la colección científica oficial *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD) editada por la Universidad de Oxford.

El largo y tedioso proceso de edición de estos mansucritos tan fragmentados, combinado con el celo profesional de los estudiosos, generó en los años 80 una verdadera polémica entre los académicos en torno de los derechos de investigación y publicación de los rollos. Dicha polémica derivó en una «teoría conspirativa», según la cual la Iglesia habría pretendido impedir la publicación de los textos para evitar que se descubriese el «verdadero origen» del cristianismo (cf. Baigent y Leigh). Sin embargo, la publicación de la casi totalidad de los documentos legibles, así como también la difusión de los manuscritos por medio de traducciones, ediciones digitales y exhibiciones, han dejado en el olvido los «escándolos» sensacionalistas de esos años, para dejar paso al estudio sereno y sopesado de los documentos.

V. CLASIFICACIÓN. Los manuscritos del mar Muerto pueden clasificarse en las siguientes tres categorías básicas:

1. *Manuscritos bíblicos*: se hallaron en las cuevas de Qumrán testimonios de todos los libros que conforman la Biblia Hebrea, a excepción del libro de Nehemías (se halló, sin embargo, una copia del libro de Esdras, que juntos conformaban una sola obra en la antigüedad) y de Ester (¿por una casualidad del destino o por razones ideológicas?). En algunos casos se hallaron varias copias de un mismo libro (por ejemplo, 20 del Génesis), y en otros, solo una (del libro de Crónicas, por ejemplo, se hallaron unas cuantas líneas). Una gran mayoría de los manuscritos fue escrita en cuero de animal, y solo unas nueve copias lo fueron en papiro. En suma, se descubrieron más de 200 copias de manuscritos bíblicos (25% del total), en su mayor parte muy fragmentados, con la única excepción del manuscrito completo de Isaías de la cueva 1 (1QIsa), con una extensión de 7,34 m. (probablemente, la longitud promedio que habrían tenido alguna vez el resto de los manuscritos bíblicos). Según parece, cada uno de los libros bíblicos habría sido copiado en un solo rollo. Sin embargo, se hallaron testimonios de algunos manuscritos del Pentateuco en los que se copiaron más de uno, como es el caso de 4Q1 (Génesis-Éxodo) o 4Q17 (Éxodo-Levítico).

Los libros mejor atestiguados del canon bíblico son Deuteronomio (30 copias), Isaías (21 copias) y Salmos (36 copias), curiosamente, los más citados en el Nuevo Testamento. Los libros de la Ley o Pentateuco representan el conjunto más destacado de los manuscritos bíblicos hallados en Qumrán (casi un 43%). La datación paleográfica revela que fueron copiados a lo largo de casi 300 años, siendo las recensiones más antiguas de mediados del siglo III a.C.: 4Q17 (Éxodo-Levítico); 4Q52 (Samuel)¸ 4Q70 (Jeremías); 4Q76 (Profetas menores); 4Q109 (Eclesiastés).

Una buena cantidad de los manuscritos bíblicos (casi un 60%) presentan un texto muy próximo a la versión transmitida por los masoretas judíos en los códices medievales (por ejemplo, el Códice de Alepo, siglo X, versión «proto-masorética» o «proto-rabínica»), mientras que en otros casos, están más próximos a otras versiones antiguas (la versión samaritana del Pentateuco o la versión griega de los Setenta o Septuaginta). Estas recensiones constituyen entre un 5% y un 10% del conjunto de los manuscritos bíblicos encontrados en las cuevas. Finalmente, se ha hallado también una buena cantidad de textos (15% a 25%) que en algunos casos concuerdan en sus variantes con las versiones conocidas de la Masora, los Setenta o la samaritana, mientras que en otros, presentan lecturas independientes. En algunos casos, las variantes representarían versiones más antiguas y originales que las conocidas por la tradición masorética. En otros, se deberían a errores de los copistas o a razones de corte ideológico.

Además de manuscritos bíblicos propiamente dichos, se han hallado también en Qumrán testimonios de las más antiguas traducciones nunca antes conocidas, hechas al griego (versión de los Setenta) —como el caso de los libros del Pentateuco (a excepción del Génesis)— y al arameo (libros del Levítico y Job). Finalmente, se han hallado en Qumrán testimonios de pasajes del Pentateuco en rollitos de filacterias y *mezuzoth*.

2. *Manuscritos no sectarios*: a diferencia del caso de los manuscritos bíblicos, de los cuales se recuperaron copias antiguas de libros que habían sido transmitidos orgánicamente por la tradición rabínica antes del descubrimiento, se hallaron también en Qumrán testimonios de libros extra-canónicos judíos, que habían sido conocidos hasta el momento del hallazgo solo en traducciones secundarias o terciarias transmitidas por la tradición cristiana. Gracias al descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, se recuperaron ahora algunos fragmentos de estas obras en sus lenguas originales (hebreo o arameo), como el caso de los libros > apócrifos de Tobit y Eclesiástico, que eran conocidos hasta entonces en griego o en traducciones hechas a partir de esta versión, o el de los

libros > pseudoepigráficos de *Jubileos* o *1 Henoc*, que habían sido transmitidos de manera completa en etíope clásico o Ge´ez, y de manera fragmentaria, en griego o latín.

Además de estas obras, se hallaron entre los manuscritos del mar Muerto también nuevos libros, totalmente desconocidos antes del descubrimiento de Qumrán, que al igual que las obras ya mencionadas más arriba, habrían formado parte del rico acervo literario-religioso de los judíos de la época. En este caso se encontraron testimonios de géneros literarios diversos, como textos sapienciales (*4Q Composición Sapiencial A* [4Q415-18]; *4Q Bienaventuranzas* [4Q525]); piezas litúrgicas (*Cánticos del Sacrificio Sabático* [4Q400-407, etc.]; *Himno al Creador* [11Q5, XXVI]); materiales astrológicos (4Q186, 4Q318, etc.); libros parabíblicos (1Q*Génesis Apócrifo*; *Apócrifo de Moisés* [4Q375]); y hasta una enigmática lista de tesoros como el *Rollo del Cobre* (3Q15).

3. *Manuscritos sectarios*: además de los escritos ya mencionados más arriba, se hallaron entre los rollos de Qumrán un grupo de obras, que en común con algunas de las obras mencionadas en el apartado anterior, también en este caso nos eran desconocidas antes del hallazgo. Pero a diferencia del carácter no sectario de las anteriores, estos documentos se caracterizan por presentar una concepción del mundo, una terminología, un acervo legal y una variedad de géneros literarios, que indicarían su pertenencia a un movimiento diferenciado del judaísmo mayoritario y en abierta polémica cn él. De aquí, entonces, su clasificación como manuscritos «sectarios». Estas obras pueden clasificarse en tres categorías básicas, a saber:

a) *Reglas*: *Regla de la Comunidad* o *Serekh hayyahad* (1QS, 4Q255-64, 280, 286-7, 502, 5Q11, 13); *Documento de Damasco* (CD [hallada en la *geniza* de El Cairo], 4Q265, 5Q12, 6Q15); *Regla de la Congregación* (1QSa = 1Q28); *Rollo de la Guerra* (1QM, 1Q33, 4Q471, 491-7); *Carta Haláquica* (*Miqsat Maasé hattorah*) (4Q394-399) y el *Rollo del Templo* (11Q19-21, 4Q365a, 4Q524) (el caracter sectario de este último documento es aún tema de discusión). Estos documentos nos permiten adentrarnos en la manera de vivir de aquellos hombres, tanto en su realidad histórica como en la era escatológica, echando luz sobre sus prácticas, estructura social y principios morales.

b) *Liturgia, creencia y culto*: este segundo grupo de escritos incluye oraciones y liturgias, tanto individuales (*Hodayoth* [1QH, 4Q427-32]) como comunitarias (*Colección de Bendiciones* [1QSb = 1Q28b]), ceremonias (como la comida comunitaria [cf. *Regla de la Congregación*]), como así también calendarios (4Q317-30, 334, 337, 394). Estos documentos iluminan distintos aspectos de la vida religiosa de este movimiento, incluyendo detalles sobre la piedad personal y las creencias de sus miembros.

c) *Interpretación bíblica*: los rollos testifican de la presencia de obras destinadas a interpretar materiales consagrados por la tradición. En algunos casos, estas obras exegéticas interpretan las leyes del Pentateuco, y en algunos otros, narraciones o profecías. Los géneros de interpretación bíblica presentes en los rollos son de diversos tipos. Un ejemplo lo constituyen los comentarios temáticos, en los que se combinan versos de diferentes libros relevantes para el asunto a tratar, como es el caso de 4Q*Florilegio* (4Q174), 4Q*Testimonia* (4Q175) o 11Q*Melquisedec* (11Q13). Otra clase la constituyen los *pesharim* (en singular, *pesher*), que se caracterizan por presentar un comentario secuencial de libros (en su gran mayoría proféticos), como por ejemplo los comentarios a Habacuc (1QpHab), Nahúm (4Q169), Oseas (4Q166-7) o Isaías (4Q161-5). La interpretación sectaria se caracterizaba por su profunda orientación escatológica, identificando en los textos antiguos referencias a la historia pasada y al presente histórico del movimiento, vivido por aquellos hombres como los «últimos días».

En suma, los manuscritos de carácter sectario representan casi un tercio del total de los documentos encontrados en las cuevas de Qumrán. Revelan una ley muy estricta y, en algunos casos, incluso diferente de la adoptada por el resto del judaísmo (como es el caso de la pureza ritual), un calendario singular de carácter solar y nuevas, e incluso originales, concepciones teológicas (por ejemplo, la creencia en la predestinación y el dualismo). En los textos aparecen perfiladas comunidades muy bien estructuradas y jerárquicamente organizadas, sean de carácter familiar o compuestas por hombres célibes (un tema no clarificado aún del todo), cuyos miembros se consideraban los elegidos de Dios, los «hijos de la luz», el verdadero «resto de Israel», en clara oposición a los «hijos de la oscuridad». Según su fe básica, esta realidad de auto-exclusión habría de persistir hasta el fin de los tiempos, en que Dios y sus huestes angelicales derrotarían a las fuerzas diabólicas comandadas por Belial, inaugurando así una nueva era.

VI. ORIGEN. Desde los inicios mismos de la investigación, la cuestión del origen de estos antiguos escritos ha resultado ser un verdadero enigma: ¿quién escribió los manuscritos del mar Muerto? En los primeros años se sugirió la tesis del origen > esenio de los rollos (Sukenik, Dupont-Sommer, de Vaux), convirtiéndose desde entonces en la teoría aceptada por la inmensa mayoría de la comunidad científica internacional (García Martínez, Charlesworth, Puech, entre otros). Según esta hipótesis, todos los manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán habrían formado parte alguna vez de la «biblioteca» de una comunidad esenia instalada en aquellos lugares desde finales del siglo II o comienzos del siglo I a.C. hasta el verano del año 68 d.C., cuando las tropas romanas destruyeron el lugar. Según la hipótesis tradicional, los sectarios de Qumrán habrían escondido sus libros en cuevas próximas a su lugar de residencia para ponerlos a buen resguardo de los invasores romanos, con la esperanza de recuperarlos una vez que terminara la revuelta judía comenzada en el año 66 d.C. Esta teoría se caracteriza por poner un énfasis manifiesto en la homogeneidad y coherencia ideológica de las obras, explicando las divergencias ideológicas o legales como derivadas de agrupaciones próximas pero distintas a la vez o, a veces, de diferentes estadios en la constitución del grupo. A pesar de estas diferencias, los estudiosos pretenden detectar en las obras un nivel básico común de ideología teológica, de calendario festivo-religioso y de normas legales.

Esta teoría consensuada fue duramente atacada en los últimos años. Un ejemplo de ello es la «teoría jerosolimitana» (Golb), según la cual el hecho de (a) que los manuscritos hayan sido escritos por cientos de escribas diferentes, (b) que los documentos presenten doctrinas dispares e incluso contradictorias, y (c) que los «rollos de Qumrán» no sean únicos en su especie (recuérdese el descubrimiento de manuscritos bíblicos y no bíblicos en otros puntos del desierto de Judea), llevaría a suponer que los manuscritos del mar Muerto no habrían formado parte de una «biblioteca sectaria esenia», sino que habrían tenido como origen diversas bibliotecas de la ciudad de Jerusalén. Según este modelo interpretativo, momentos antes de que los romanos destruyeran la ciudad sagrada y el Templo, los rebeldes judíos habrían huido en dirección al desierto llevando consigo sus libros, ocultándolos ellos mismos en diversas cuevas del desierto de Judea, incluyendo las de Qumrán. Como prueba adicional, Gold aduce el testimonio del *Rollo del Cobre*, en donde se habla de la práctica de ocultar copias de escritos y sumas de dinero en lugares próximos a Jerusalén, en el desierto de Judea.

Entre estas dos posiciones totalmente opuestas se ha ido perfilando en los últimos tiempos una solución intermedia. Esta nueva teoría (Pfann) sugiere abandonar la interpretación monolítica tradicional sobre el origen común de todos los manuscritos de Qumrán, sin por ello admitir la

posibilidad de que todos los manuscritos hayan tenido su origen en la ciudad de Jerusalén. Según esta nueva hipótesis, los manuscritos descubiertos habrían tenido orígenes diversos. Por un lado, y en total acuerdo con la tesis tradicional, los contenidos de las cuevas 1Q y 6Q habrían derivado de grupos esenios (sacerdotales y seglares), mientras que las cuevas 4Q y 5Q habrían sido originariamente depósitos esenios de obras en desuso o *genizas*. Por su parte, y de acuerdo con la sugerencia de la «teoría jerosolimitana», los manuscritos de las restantes cuevas (2Q, 3Q, 7Q, 8Q, 9Q, 10Q, 11Q) habrían sido depositados por rebeldes judíos (zelotes y sicarios) que huían de la ciudad de Jerusalén. Está claro que todavía no se ha dicho la última palabra en cuanto a los orígenes de los manuscritos del mar Muerto, y seguirá siendo un tema de discusión para las generaciones futuras.

VII. CONTRIBUCIÓN A LA INVESTIGACIÓN. El afamado arqueólogo americano William F. Albright (1891-1971) había tildado desde un principio el hallazgo de los manuscritos del mar Muerto como el «mayor descubrimiento de los tiempos modernos». Supuso un dramático punto de inflexión en el estudio del judaísmo antiguo. Por primera vez en la historia, los investigadores modernos se hicieron con un cuerpo literario extenso y variado de finales de la época del Segundo Templo.

A diferencia de las fuentes disponibles hasta el descubrimiento de los rollos para el estudio del judaísmo de la época greco-romana (p.ej., la literatura apócrifa y pseudoepigráfica, los escritos de Flavio Josefo y Filón de Alejandría, los escritos neotestamentarios y rabínicos), los rollos son obras antiguas y originales que no fueron copiadas por escribas tardíos, ni estuvieron sujetas a errores, correcciones o adiciones en el espíritu de la Iglesia o el judaísmo rabínico. Los manuscritos del mar Muerto, entonces, son un verdadero tesoro cultural que echan una nueva luz sobre la naturaleza de la sociedad, el pensamiento, la literatura y la religión del pueblo judío en la época antigua, permitiendo entender de una manera novedosa los orígenes del cristianismo antiguo y el judaísmo rabínico.

En este sentido, pues, se pueden detallar brevemente las principales contribuciones que han realizado los manuscritos del mar Muerto en el campo de la investigación de los estudios judaicos y neotestamentarios.

a) *Estudios judaicos*: Los manuscritos de Qumrán han revolucionado de lleno el campo de estudio del texto bíblico. Según se puede deducir de la información presente en los documentos, el texto bíblico revela una gran fluidez y heterogeneidad, dándose a entender que no había llegado todavía a un estado de estandarización para finales de la época greco-romana. Según se puede deducir, en la antigüedad podían coexistir entre distintos grupos, e incluso en uno solo, versiones textuales diferentes de un mismo texto (como el caso de los libros del Pentateuco, Samuel y Jeremías), sin por eso invalidar su condición sagrada. Solo después de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C., como se puede concluir de los hallazgos de manuscritos bíblicos en otras zonas del desierto de Judea, datables para fines del siglo I o comienzos del siglo II d.C., el texto bíblico comenzó a presentar una forma textual más uniforme de carácter proto-masorética, que se transformaría en masorética solo a fines del primer milenio. Este esfuerzo por consolidar un texto bíblico único habría sido promovido por los sabios rabínicos como parte de su programa de reestructuración del judaísmo a partir del siglo II d.C. tras las fallidas revueltas contra Roma.

Es obvio que los manuscritos de Qumrán testifican fehacientemente sobre la importancia que la tradición bíblica tenía para el judaísmo en general, y para los sectarios en particular. Se puede deducir esta conclusión no solo del hecho de que se hallaron en las cuevas numerosos manuscritos bíblicos, sino también de que la gran mayoría del resto de los documentos no bíblicos encontrados

(textos legales, escatológicos, litúrgicos, astronómicos, reglas, etc.) comentan, parafrasean, o simplemenmte se basan directa o indirectamente en los escritos sagrados.

Esta conclusión lleva a una cuestión central que ha intrigado a los estudiosos por años, a saber: ¿acaso los sectarios del mar Muerto tuvieron una colección autorizada definitiva de libros (> canon) como lo habría de tener el judaísmo rabínico años después? Aun cuando el presente nivel de conocimientos no nos permita alcanzar una respuesta definitiva en este sentido, todo parecería indicar que los hombres de Qumrán ya habrían considerado en sus días como obras sagradas los libros que años después serían vistos como bíblicos-canónicos por la tradición rabínica. Sin embargo, y a diferencia del rabinismo, los sectarios de Qumrán habrían tenido también como sagrados, por ejemplo, *Jubileos* y *1 Henoc*, considerados hoy extra-canónicos por el judaísmo normativo y la Iglesia (a excepción del cristianismo etíope), similares en autoridad a los libros bíblicos de Génesis y Deuteronomio. Basta solo con los datos siguientes: (a) se hallaron entre trece y dieciséis manuscritos de *Jubileos* en las cuevas, (b) se hallaron por lo menos cinco manuscritos que presentan afinidades con esta obra (*4Q Pseudo Jubileos a,b,c* [4Q225-27]; 4Q228 y 4Q482 [?]), y (c) uno de los rollos parece referirse a él de manera expresa (CD XVI, 2-4), para establecer que el libro de *Jubileos* habría tenido ciertamente un status canónico o cuasi-canónico en Qumrán.

Pasando ahora al campo de la sociología política y religiosa, se puede afirmar que, por un lado, el conjunto de obras no sectarias halladas en las cuevas ha enriquecido de manera manifiesta, y en algunos casos incluso matizado, nuestros conocimientos sobre el judaísmo en la época greco-romana. A diferencia de la imagen de la sociedad judía en tiempos del Segundo Templo reflejada en las obras del historiador judío Flavio Josefo (segunda mitad del siglo I d.C.), el NT y la literatura rabínica, la variedad de obras de primera mano encontradas entre los rollos del mar Muerto ha puesto al descubierto la policromía de la sociedad judía de la época, revelando en muchos casos aspectos desconocidos hasta ahora para nosotros.

Al mismo tiempo, por otra parte, los textos sectarios han evidenciado una nueva dimensión del mundo judío antiguo, al presentar en toda su complejidad el fenómeno sectario de un grupo específico de finales de la época del Segundo Templo. Porque aun en el caso de que fuera cierto que los sectarios de los rollos habrían estado asociados con los esenios de las fuentes históricas (Filón de Alejandría, Flavio Josefo y Plinio el viejo), todavía sería excepcional que nos hayan llegado a nuestras manos los textos escritos por aquellos hombres piadosos, en los que dejaron claro testimonio de su liturgia, reglas, teología y leyes.

Resumiendo, pues, los manuscritos del mar Muerto han realizado una contribución fundamental al conocimiento del judaísmo antiguo, desde los estudios de la lengua hebrea, la liturgia y la mística, hasta la jurisprudencia, el pensamiento y la exégesis, permitiendo así entender de una nueva manera los fundamentos de la civilización judía del Segundo Templo, de la cual nacería tiempo después el judaísmo rabínico-histórico, el ancestro directo de la civilización judía moderna.

b) *Estudios neotestamentarios*:

A pesar de la creencia generalizada de que los manuscritos del mar Muerto mencionan de manera expresa a algunos de los personajes del cristianismo antiguo, la verdad es que esta opinión no tiene base firme alguna. Pese al intento de algunos investigadores serios (por no hablar de los popularizadores), tanto en el pasado (Teicher) como en el presente (Eisenman, Thiering), de ver por detrás de apelativos como el «Maestro de Justicia» (*Moreh hatstsedeq*) o «el Hombre de la Mentira» (*Ish hakkazab*) referencias veladas a figuras como Juan el Bautista, Jesús o Pablo, la

comunidad internacional ha desechado estas teorías como fantásticas, carentes de una sólida argumentación científica.

Otro esfuerzo de conectar de manera directa los documentos de Qumrán con el cristianismo antiguo fue la teoría sugerida por el papirólogo y biblista español, el jesuita J. O´Callagham (1922-2001), según la cual se habrían hallado entre los fragmentos de la Cueva 7 testimonios de pasajes del Nuevo Testamento de los libros de Marcos, 1 Timoteo, Santiago y 2 Pedro. También en este caso, y a pesar del renovado esfuerzo por revivir esta teoría en los últimos años (Thiede), esta hipótesis ha encontrado un rechazo generalizado entre los estudiosos (Vermes, Firzmayer, Puech). Y si fuera el caso de que al final de los días se llegara a probar dicha teoría como cierta, aun entonces la presencia de este grupo de manuscritos en una cueva tan peculiar, en donde todos los fragmentos de textos encontrados estaban escritos en griego, no probaría la conexión directa de los manuscritos del mar Muerto con la Iglesia naciente.

A pesar de lo dicho, los manuscritos han revolucionado de todas maneras los estudios neotestamentarios y la investigación sobre los orígenes de la Iglesia de manera decisiva. Una primera contribución es en el campo lingüístico. Los rollos han brindado innumerables paralelos de palabras y frases entre el griego del Nuevo Testamento y el hebreo/arameo de los documentos de Qumrán. Así, por ejemplo, las expresiones «Hijo de Dios» o el «Hijo del Altísimo» en Lc 1:32, 35 encuentran ahora su correlato más preciso en 4Q246 ii,1. Asimismo, tenemos el caso de las bienaventuranzas de Jesús en Mt 5:3-11, que presentan un paralelo literario notable con las serie de bienaventuranzas que aparecen en 4Q525. Finalmente, para solo citar otro ejemplo entre muchos, el uso de la expresión «hijos de la luz» en 1 Tes 5:5 o Jn 12:36 para llamar a los primeros cristianos encuentra su antecedente más claro en la autodenominación de los sectarios del mar Muerto (1QS I, 9; 1QM I, 1).

Pero además de la presencia de palabras y frases comunes, los manuscritos del mar Muerto han revelado similitudes notables en el campo teológico y organizativo. En el tema doctrinal, por ejemplo, la idea de la comunidad como «templo espiritual» presente en Ro 12:1 o Ef 2:20 encuentra su antecedente en los documentos de Qumrán (1QS 8, 8-9; 9, 4-5; 1QpHab 12:3-4; 4Q 174 i, 6-7). Otro ejemplo es el caso de la particular noción presente en la Epístola de los Hebreos, según la cual Jesús habría sido un Sumo Sacerdote de la «estirpe de Melquisedec», que se habría derivado de ideas ya existentes en el judaísmo greco-romano sobre la aparición en el final de los tiempos de Melquisedec, un Sumo Sacerdote escatológico, salvador de los justos de Israel (cf. 11Q *Melquisedec*).

En el campo de la exégesis bíblica, el descubrimiento de los *pesharim* entre los rollos ha cambiado la manera de evaluar el método usado por los Evangelios, especialmente Mateo, y Pablo para interpretar las Escrituras. Ya que al igual que estos autores cristianos interpretaron distintos eventos de la vida de Jesús como el cumplimiento definitivo de las profecías antiguas, así también los autores de *Pesher Habacuc* o *Pesher Osea*s vieron los oráculos del pasado cumplidos literalmente en la vida e historia de la Comunidad.

Finalmente, los manuscritos han permitido descubrir paralelos notables entre distintos aspectos de la organización y práctica de la Iglesia antigua y la secta de Qumrán. Tanto sea en la institución del obispo (*epískopos*), que recuerda la función del Guardia o *mebaqqer* en Qumrán, o la práctica de comunidad de bienes (1QS VI; Hch 2:44-5), parecería que la naciente Iglesia se habría inspirado en la estructura social y prácticas de la Comunidad para fijar las bases institucionales y organizacionales de su movimiento.

En suma, la investigación juiciosa y responsable no ha permitido establecer hasta ahora una dependencia directa entre los manuscritos del mar Muerto y el Nuevo Testamento, o entre la comunidad de Qumrán y los movimientos de Juan el Bautista, Jesús y la Iglesia primitiva. Sin embargo, y a pesar de esta conclusión, el descubrimiento de los rollos ha permitido recontextualizar al cristianismo en su matriz natural, permitiendo reinterpretar su literatura, teología y estructura social a la luz del judaísmo sectario de Qumrán. Véase ESENIOS, EVANGELIOS, MASORETAS, QUMRÁN.

BIBLIOGRAFÍA: M. Baigent y R. Leigh, *El escándolo de los Rollos del Mar Muerto* (Martínez Roca 1993; M. Broshi, "Qumrán y los manuscritos", *Cathedra* 100 (2001) 165-182 (en hebreo); F.F. Bruce y F. García, *Los manuscritos del mar Muerto* (CLIE 2011); J.Mª Casciaro Ramírez, *Qumrán y el NT* (EUNSA 1982); J.J. Collins, "Dead Sea Scrolls", *ABD* II, 85-101; F. García Martínez, editor y traductor, *Textos de Qumrán* (Trotta 1993); N. Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* (Scribner, New York 1995); L. Héricher, ed., *Qumrân* (Bibliothèque Nationale de France, París 2010); F. Jiménez Bedman, *Manuscritos arameos del Mar Muerto: Textos de Qumrán*. (Universitat de Barcelona 2006); M. Kister, ed., *Los rollos de Qumrán*, vols. 1-2 (Y. Ben-Zvi Press, Jerusalén 2009, en hebreo); A.G. Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto* (BAC, Madrid 1971); S. Pfann, "Reassessing the Judean Desert Caves: Libraries, Archives, *Genizas* and Hiding Places", *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 25 (2007) 147-170; A. Piñero y D. Fernández-Galiano, eds., *Los manuscritos del Mar Muerto* (Almendro 1994); A.D. Roitman, *Sectarios de Qumrán* (Martínez Roca 2000); L. H. Schiffman y J. C. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vols. 1-2 (OUP 2000); F. Sen Montero, "Qumrán, Manuscritos", en *GER* 19, 579-584; H. Shanks, ed., *Los manuscritos del mar Muerto* (Paidós, Barcelona 1998); C. P. Thiede, *Los rollos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo* (Ed. Océano, México 2008); G. Vermes, *Los manuscritos del mar Muerto* (Muchnik Ed., Barcelona 1977); E. Wilson, *Los rollos del mar Muerto. El descubrimiento de los manuscritos bíblicos* (FCE 1977); Y. Yadin, *Los rollos del mar Muerto* (Ed. Israel, Bs. As. 1959).

A. D. ROITMAN

MANZANA, MANZANO

Heb. 8598 *tappúaj*, ח ; árabe *tuffâ*, que significa «manzana», designa tanto al árbol como a su fruto (Cant. 2:3; 8:5; Prov. 25:11); Sept. *melon*, μλον; Vulg. *malum*

La mencionada en el AT es probablemente la *Pyrus malus*, que se halla en Ascalón, en el país de los filisteos. Es posible que el nombre hebreo designe el membrillo además de la manzana. Otros autores creen que se trata del albaricoque.

Joel 1:12 cita el manzano como uno de los principales árboles cultivados, junto con la vid, la higuera, el granado, la palmera. Muchas ciudades llevan el nombre de «Tapúa»: en la llanura (Jos. 15:34), cerca de Hebrón (Jos. 15:53), y en la frontera de Efraín y Manasés (Jos. 17:8), donde ciertamente había muchas plantaciones de manzanos.

En la versión RV se traduce el término 3730 *kaphtor*, por «manzana», pero no se refiere a este fruto, sino a un remate decorativo del candelabro de siete brazos, o *menorah* (Ex. 25:33-36; 37:17-22) y a los capiteles de las columnas por su forma de disco, parecido a una guirnalda (Am. 9:1; Sof. 2:14).

A. CABEZÓN MARTÍN

MAÑANA

Heb. 1242 *boqer*, קֶר = «amanecer, alba, mañana», de 1239 *baqar*, בקר = «salir» (Gn. 1:5); gr. 4405 *proía*, πρωα, derivado del adjetivo *proíos*, πρωος, «temprano», de *pro*, «antes»; primera parte del día después de la salida del sol (Mt. 21:18; 27:1; Jn. 18:28; 21:4).

Bajo el dominio persa, y por su influencia, los judíos dividieron la mañana en dos partes: la primera, el amanecer; la segunda, cuando el horizonte se iluminaba. Los redactores del Talmud de Jerusalén la divieron en cuatro partes, la primera de las cuales recibe el nombre de *Ayyéleth hashshájar*, אַיֶּלֶת הַ חַר, o «alborear del día», que es el título del Sal. 22: «Al músico principal. Sobre Ayyéleth hashshájar. Salmo de David».

Los judíos, como todos los pueblos antiguos, solían ser muy madrugadores, y el verbo «madrugar», heb. 7925 *shakham*, כם , «comenzar temprano», aparece unas 30 veces en el AT.

La forma gr. posterior de *proía*, es 4407 *proinós*, πρωνς, califica a *aster*, «estrella», en Ap. 2:28 y 22:16, donde se dice que Cristo va a dar al vencedor «la estrella de la mañana», que es precisamente uno de los títulos cristológicos de este libro. Véase ALBA, DÍA, ESTRELLA, HORA.

MAOC

Heb. 4582 *Maokh*, מָעֹךְ = «oprimido»; Sept. *Ammakh*, Ἀμμχ; Vulg. *Maoch*.

Filisteo, padre de > Aquis, rey de Gat, a quien > David recurrió para su seguridad y la de los 600 hombres que estaban con él (1 Sam. 27:2).

MAÓN

Heb. 4584 *Maón*, מָעוֹן = «residencia»; Sept. *Maón*, Μαν. Nombre de un personaje y de un lugar del AT.

1. Descendiente de Judá por la línea de Caleb y padre de > Betsur (1 Cro. 1:8-13; 2:45). Prob. se trate de un nombre colectivo que hace referencia a los moradores de la ciudad de Maón. La

paternidad de Betsur que se le atribuye en el pasaje parece señalar el gentilicio de un grupo de calebitas descendientes de Maón que habitaron en la ciudad de Betsur.

2. Ciudad en la zona montañosa de Judá (Jos. 15:55), rodeada por el desierto que de ella recibió su nombre y formaba parte del desierto de Judea. Allí se escondió David de Saúl, y allí permaneció hasta que Saúl se vio obligado a suspender temporalmente su persecución ante las noticias que le llegaban de una incursión filistea (1 Sam. 23:24, 25). En Maón vivía > Nabal, calebita, que proveyó de alimentos a David (1 Sam. 25:2).

La ciudad se identifica con el actual Hirbet Ma'ín, que retiene el nombre hebreo. Está situada a unos 15 km. al sur de Hebrón.

MAONITA

Heb. 4584 *Maón*, מָעוֹן, usado colectivamente = «morada» o «refugio»; la Sept. y la Vulg. interpretan *Khanaán*, Χαναάν, v. *Madiam*, Μαδιάμ, o sea, Canaán o Madián. Pueblo árabe mencionado en relación con los amalecitas, sidonios y filisteos, que oprimió a Israel (Jue. 10:12; 1 Cro. 39:41), y cuya residencia parece haber sido casi al este de la actual Petra. Se les llama «amonitas» en 2 Cro. 26:27.

MAQUERONTE

Gr. *Makhairús*, Μαχαιροῦς. Fortaleza construida por > Alejandro Janneo hacia el año 88 a.C. como defensa contra los árabes nabateos. No es mencionada en las Escrituras ni en los libros apócrifos. Estaba emplazada en el punto de declive en que la meseta del desierto declina hacia el mar Muerto. Según Plinio, después de Jerusalén era la más inexpugnable de las fortalezas judías (*Hist. Nat.* 5, 16.72). Fue un importante reducto contra los romanos. En el año 56 a.C. fue tomada y destruida por Gabinio (Josefo, *Guerras* 1, 8, 5). Herodes el Grande la restauró y la frecuentó (*Guerras* 7, 6, 1, 2). El monarca idumeo la proveyó de abundancia de cisternas y de toda clase de almacenes, y construyó en medio del recinto fortificado un palacio suntuoso por la grandiosidad y hermosura de sus departamentos. Según Josefo, fue aquí donde Herodes Antipas hizo decapitar a > Juan el Bautista (*Ant*. 18, 5, 2; cf. Mt. 14:3-12 y Mc. 6:21-29). En el año 69 d.C., el general romano Vespasiano invadió Idumea, arrasando toda la zona de Hebrón. Las fortalezas de Herodión, Masada y Maqueronte resistieron, pero esta cayó finalmente en el año 72 conquistada por los legionarios de Lucilio Basso.

El lugar está identificado con Makawer, en las montañas de la costa oriental del mar Muerto, a unos 8 km al norte del Arnón, en la cumbre de una altura de más de 1.000 m. en forma de cono que domina el mar Muerto. Aún son bien visibles los vestigios de la antigua fortaleza. En el centro hay un profundo pozo y dos torreones. Las ruinas de la antigua plaza fuerte no han sido excavadas todavía. Véase HERODES, HERODIÓN, MASADA.

MAQUI

Heb. 4352 *Makhí*, מָכִי = «prendido»; Sept. *Makkhil*, Μακχίλ; Vulg. *Machi*. Padre de Geuel, quien fue comisionado de parte de la tribu de Gad a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:15).

MAQUIR

Heb. 4353 *Makhir*, מָכִיר = «vendedor»; Sept. *Makheír*, Μαχείρ y *Makhir*, Μαχίρ. Nombre de dos

personajes del AT.

1. Primogénito e hijo único de Manasés (Gn. 50:23; Jos. 17:1), de madre siria (1 Cro. 7:14). Fundador de la familia de los maquiritas (Nm. 26:29), que hubiera sido la única familia de Manasés, si no se hubieran constituido otras nuevas surgidas de ciertos primogénitos (Nm. 26:29). El clan de Maquir, belicoso, jugó un papel muy importante en la historia de la conquista de Canaán. Le fue entregado el distrito de Galaad como recompensa, por orden de Moisés (Nm. 32:39, 40; Jos. 17:1). Podemos ver también en ello una sabia política tendente a asegurar una frontera muy importante para el país, expuesta a las incursiones de sirios, asirios y tribus del desierto, confiada a una tribu que había demostrado suficientemente sus cualidades combativas. En Jue. 5:14 Maquir se refiere poéticamente al conjunto de Manasés al este del Jordán.

2. Hijo de > Amiel, un morador de > Lodebar, al este del Jordán (2 Sam. 9:4, 5). Suministró víveres a David durante la rebelión de Absalón (2 Sam. 17:27). Josefo le llama jefe de la región de Galaad (*Ant*. 7, 9, 8).

MAQUIRITAS

Heb. 4354 *makhirí*, מָכִירִי; Sept. *Makheirí*, Μαχειρί. Descendientes de Maquir, primogénito de Manasés (Nm. 26:29).

MAR

Heb. 3220 *yam*, יָם; aram. *yammá*, יַמָּא; gr. *thálassa*, θάλασσα. Contrasta con la tierra firme, *érets*, אֶרֶץ (Gn. 1:10), y comprende todo el elemento acuático originado por la separación entre las aguas de arriba y de debajo del cielo en un solo lugar (v. 9).

El mar es representado como profundo (Sal. 68:23; Miq. 7:19; Am. 9:3; Job 38:16), ancho (11:9) y poderoso (Sal. 104:25; Job 7:12; Lam. 2:13); rodea la tierra hasta sus extremos (Dt. 30:13; Sal. 139:9; equivalente al gr. océano, *okéanos*, ὠκέανος); ciertamente, la tierra está fundada sobre el océano, «los mares» (Sal. 24:2). La superficie es agitada por los vientos (Daniel 7:2; comp. Jon. 1:11, 13) para formas olas (*gallim*, גַּלִּים, Sal. 65:8; 107:25; Is. 66:18; *kýmata*, κύματα, Jud. 1:13; *klydon*, κλύδων, Stgo. 1:6), cuyo estruendo resuena como rumor de guerra (Jer. 6:23; 50:42; Is. 5:30; 57:20; Sal. 96:11; 1 Cro. 16:32), y que solo se someten a Dios (Job 38:11; Sal. 89:10).

Las innumerables criaturas que pueblan el mar (Stg. 3:7, Ap. 8:8ss.) son dadas al hombre como alimento (Gn. 9:2ss.), pero teniendo cuidado de distinguir las que son legalmente puras de las impuras (Lv. 11:9ss.). En las costas del mar (*samah*, מָּה) se juntan la tierra y la arena de la playa, expresión proverbial para indicar una gran multitud (Gn. 22:17; Jos. 11:4; 2 Sam. 17:11; Job 29:18; Os. 1:10; 1 Mac. 11:1; Ap. 20:8, etc.; Homero, *Ilíada*, 9, 885; Ovidio, *Trist*. 4, 1, 55; Píndaro, *Olymp*. 2, 178).

Los hebreos eran un pueblo habituado a vivir tierra adentro, por lo que su concepción del mar reflejaba el temor a los peligros que representaba. No hay que olvidar que la palabra *yam*, יָם, está relacionada con *tehom*, תְּהוֹם, gr. *ábyssos*, ἄβυσσος, el > abismo.

También reciben el nombre de mar, *yam*, grandes masas acuosas como los lagos internos de Palestina, tanto si son de agua salada como de agua dulce (Nm. 34:11, 12; Mt. 4:18). Los principales mares que los israelitas conocieron fueron el Mediterráneo, el mar Rojo, el mar Muerto y el mar de Galilea (lago de Genesaret).

El sistema de canales de irrigación derivados de los grandes cursos de agua, como el del valle del Éufrates (Jer. 51:36, 42) y del Nilo (Is. 19:5; Am. 8:8; Nah. 3:8; Ez. 32:2), también eran designados con el término *yam*, en árabe *bahr*.

BIBLIOGRAFÍA: W. Kornfeld, “Mar”, en *DTB*, 614-616.

MAR DE ARABÁ. Ver MAR MUERTO

MAR DE BRONCE. Ver BRONCE, Mar de

MAR DE CINERET O QUINERET. Ver GALILEA, Mar de

MAR DE EGIPTO. Ver MAR ROJO

MAR DE GALILEA. Ver GALILEA, Mar de

MAR DE LOS FILISTEOS. Ver MEDITERRÁNEO

MAR DE TIBERIAS. Ver GALILEA, Mar de

MAR GRANDE. Ver MAR MEDITERRÁNEO

MAR MEDITERRÁNEO

Llamado en la Biblia simplemente «el mar», a causa de su importancia (*hayyam*, הַיָּם, Gn. 49:13; Nm. 13:29; Jos. 19:.6; Sal. 80:11; 1 R. 4:20; gr. *he thálassa*, ἡ θάλασσα, 1 Mac. 14:34; 15:11; Hch. 10:6); también «el mar grande» o «el gran mar» (*hayyam haggadol*, הַיָּם הַגָּדוֹל, Nm. 34:6; Jos. 15:47); gr. *he megale thálassa*, ἡ μεγάλη θάλασσα (Hecateo, *Fragm*. p. 349); «el mar occidental» (*hayyam haajarón*, הַיָּם הָאַחֲרוֹן, Dt. 11:24; Joel 2:20), en contraste con el mar Oriental; y «mar de los filisteos» (*yam happelishtim*, יָם הַפְּלִשְׁתִּים, Ex. 23:31). Por lo general, los romanos lo llamaban *mare Internum*. El epíteto *Mediterráneo* es posterior y sign. «en medio de las tierras»; en árabe se llama *Al-Bahr al-Mutaw*, «mar intermedio», y en turco *Ak Deniz*, «mar blanco»; por oposición al mar Negro, también se utiliza a veces en árabe el nombre *Al-Bahr al-Abyad*.

El Mediterráneo es un brazo del Atlántico oriental situado entre Europa meridional, Asia occidental y África del norte. Con aproximadamente 2,5 millones de km. y 3.860 km. de longitud, es el mar interior más grande del mundo. Sus aguas, que bañan las tres penínsulas del sur de Europa: Ibérica, Itálica y Balcánica, y una de Asia: Anatolia, comunican con el océano Atlántico a través del estrecho de Gibraltar, con el mar Negro por los estrechos del Bósforo y de los Dardanelos, y con el mar Rojo por el canal de Suez. Entre Sicilia y la costa de África solo tiene 127 km. de anchura.

Ha sido desde siempre uno de los lugares del planeta más fecundos en el encuentro entre civilizaciones, eslabón de tres continentes y crisol de culturas.

En épocas bíblicas, los fenicios comerciaban en toda su extensión, desde Siria hasta Gibraltar, estrecho llamado por griegos y romanos las Columnas de Hércules. Una de las primeras ciudades del Mediterráneo es Biblos, la Gebal de la Biblia y actual Jebeil, en la costa libanesa. Es la más antigua del mundo habitada ininterrumpidamente hasta el día de hoy. Véase MAR OCCIDENTAL.

BIBLIOGRAFÍA: J.M. Blázquez, *El Mediterráneo. Historia, arqueología, religión, arte* (Cátedra, Madrid 2006).

MAR MUERTO

Nombre dado a la masa de agua que la Biblia llama mar Salado (*yam hammelaj*, יָם הַ ֶלַח, Gn. 14:3; Nm. 34:12; Dt. 3:17; Jos. 3:16), mar del Arabá (*yam haarabah*, יָם הָעֲרָבָה, Dt. 3:17; 4:49; Jos. 3:16) y mar oriental (*hayyam haqqarmoní*, הַיָם הַ ְרמֹ נִי, Ez. 47:18; Jl. 2:20; Zac. 14:8). Los árabes lo conocen como «mar de Lot». Josefo lo llama mar o lago de asfalto (*Asphaltitis*, Ἀσφαλτῖτις, *Guerras*, 4, 8, 2; Ant. 1:9, 1; *Asphaltitis limne*, Ἀσφαλτῖτις λίμνη, Diódoro Sículo, Ptolomeo). A partir de la segunda mitad del siglo II d.C., los griegos lo llamaban mar Muerto, *thálassa he nekrá*, θάλασσα ἡ νεκρά (Pausanias, 5, 7, 3); lat. *mare Mortuum* (Justino, *Dial*. 36, 3, 6).

Se trata del punto más bajo de la tierra, a 394 m. por debajo del nivel del mar. Se halla en la depresión natural de la gran falla siro-africana que cruza Palestina de norte a sur, y posee una alta densidad de sales minerales, bromuro y magnesio, lo cual permite flotar en sus aguas sin necesidad de moverse. El Jordán aporta la mayor parte de sus aguas, con una media de 6 millones de metros cúbicos por día. La mayor profundidad del mar Muerto es de 393 m. La zona meridional tiene solo de 2 a 6 m. de profundidad. Es de forma alargada, que se puede asimilar a la de un gran rectángulo, presentando en su costa suroriental una península llamada Lisán (Lengua). La longitud media de este mar, de norte a sur, es de 80 km., pero esta varía a lo largo del año por cuanto una parte de la cuenca meridional está en ocasiones seca y en ocasiones inundada. La anchura, ligeramente al norte de En-gadí, tiene algo más de 16 km., con una superficie de alrededor de los 1.000 km. Se halla rodeado de acantilados, excepto en la zona de la entrada del Jordán. En algunos lugares hay, entre los acantilados y el agua, unas estrechas playas. En otros, la costa la conforman los mismos acantilados, que se elevan formando sucesivas terrazas y se distribuyen a lo largo de la zona inferior del valle del Jordán. Al oeste, cerca de En-gadí, los acantilados dominan la costa a 594 m. de altura; un poco más al norte, en Ras esh Shufk, sobrepasan los 770 m. Las vertientes de la costa occidental contienen betún en estado sólido y, en ciertas zonas, también líquido. En la costa oriental se elevan los escarpados montes de Moab, desde 762 a 1.000 m. por encima de sus aguas.

Se trata de una de las masas acuosas más famosas de toda la superficie del globo. No hay ninguna otra cuya superficie esté en una zona tan profunda de la tierra. La concentración de sal en las aguas marinas oscila alrededor del 2 y 3%, en tanto que las del mar Muerto tienen del 24 al 26%. Como consecuencia, los cuerpos humanos se hunden poco; al salir del agua, la piel de los bañistas queda cubierta de sal de manera que puede resultar dolorosa en el caso de producirse algún rasguño. Esta concentración salina proviene de las lluvias sobre los montes de Judea, que llegan al mar después de haber pasado por los promontorios de la costa suroccidental, de composición salina; se debe también a la naturaleza del fondo, muy rico en cloruro de sodio, de magnesio y de calcio. El agua es azulada y clara, pero su sabor es insoportable y amargo. El fondo está relleno, en muchos sitios, de fango negro y pestilente; en la superficie flotan frecuentemente grandes trozos de asfalto. Soplan a menudo recios vientos sobre el lago, pero solo en el caso de fuertes tormentas consiguen provocar un oleaje.

El Jordán y sus afluentes, junto con otros torrentes que lo incrementan, llevan minerales; al no tener salida, la sal se queda y se va acumulando año tras año, en tanto que el agua va desapareciendo debido a la intensa evaporación, acelerada por el ardiente aire del desierto. Sus orillas aparecen blancas por la sal que las cubre. La atmósfera está saturada de partículas salinas, sulfurosas y resinosas, de manera que quien permanece algún rato en sus proximidades, queda cubierto de sal.

El moderno Estado de Israel ha comenzado la explotación industrial de sus riquezas minerales, y

se ha calculado que su acumulación podría ser suficiente para suplir durante mucho tiempo el consumo mundial de todos los materiales mencionados. No se conoce en aguas del mar Muerto ningún tipo de vida orgánica. Sin embargo, se ha informado de la presencia de algunos peces al sur de la península «Lisán». Según el profeta Ezequiel, el sanamiento de estas aguas y su repoblación piscícola, constituirán el símbolo de la regeneración lograda por el establecimiento glorioso del Reino de Dios (Ez. 47:6-12).

MAR OCCIDENTAL

Con art. *hayyam haajarón*, הַיָּם הָאַחֲרוֹן, lit. «mar posterior», como de cara al este. La Sept. traduce *heos tes thalasses tes epí dysmôn*, ἕως τῆς θαλάσσης τῆς ἐπὶ δυσμῶν; Vulg. *ad mare occidentale*. Uno de los nombres dados al mar Mediterráneo en el AT (Dt. 11:24; 34:2; Jl. 2:20), para difierenciarlo del > mar Oriental. Véase MAR MEDITERRÁNEO, OCCIDENTE.

MAR ORIENTAL

Con art. *hayyam haqqadmoní*, הַיָּם הַקַּדְמֹנִי; Sept. *he thálassa he prote*, ἡ θάλασσα ἡ πρώτη.

Epíteto usado en dos pasajes (Jl. 2:20; Ez. 47:18) que hacen referencia al mar Muerto, porque queda en el lado oriental de Palestina. El mar Mediterráneo, que queda en dirección opuesta, recibe el nombre de > mar Occidental (Nm. 34:6; Jos. 15:12, etc.). Véase MAR MUERTO, OCCIDENTE, ORIENTE.

MAR ROJO

Conocido entre los israelitas por «el mar» (*hayyam*, הַיָּם, Ex. 14:2, 9, 16, 21, 28; 15:1, 4, 8, 10, 19; Jos. 24:6,7), pero principalmente como *yam Suph*, יַם־סוּף, traducido «mar Rojo» (Ex. 10:19; 13:18; 15:4, 22; 23:31; Nm. 14:25; 21:4; 33:10, 11; Dt. 1:40; 11:4; Jos. 2:10; 4:23; 24:6; Jue. 11:16; 1 R. 9:26; Neh. 9:9; Sal. 106:7, 9, 22; 136:13, 15; Jer. 49:21). La Sept. y el NT siempre traducen *he erythrá thálassa*, ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα (Hch. 7:36; Heb. 11:29), nombre empleado también por Heródoto (Hist. 2, 8) y Josefo (Ant. 2, 11, 1; 15, 1).

La traducción correcta del heb. *yam Suph*, יַם־סוּף, ha dado lugar a mucha controversia, aunque se ha alcanzado un acuerdo respecto a su significado, a saber, «mar de las cañas». Los griegos derivaron el nombre «mar Rojo», *Erythrá Thálassa*, ἐρυθρὰ θάλασσα, de Erythras, un fabuloso rey del que se creía había reinado sobre un país situado junto a este mar (Estrabón, *Geog*. 16:3, 5; 4:20; Plinio, *Hist. Nat*. 6, 23, 28). Erythras se correspondería con Edom, que en heb. significa «rojo», gente de piel cobriza, a saber, edomitas y fenicios. Se supone también que el nombre puede provenir de los bancos de corales que llenan el fondo de este mar y que se hallan a lo largo de sus costas. Los geógrafos de la antigüedad llamaban mar Rojo no solo al conocido por este nombre en la actualidad, sino también al océano Índico y al golfo Pérsico (*ho Arabios kolpos*, ὁ Ἀράβιος κόλπος). El mar Rojo de los geógrafos modernos mide unos 2.400 km. de longitud y unos 240 de anchura. Limita al norte con los golfos de Áqaba y de Suez, bañando la península del Sinaí en sus dos costas. El golfo de Áqaba, al oriente, tiene unos 160 km. de longitud por 24 de anchura. En su extremo norte se halla el moderno puerto israelita de Elat y las ruinas de Ezión-geber, además del puerto jordano de Áqaba. El golfo de Suez al oeste de la península mide 290 Km. de largo y 32 de ancho. En la antigüedad se extendía unos 50 km más al norte, cubriendo los lagos Timsah y Amargos. Las riberas de estos dos lagos se hallan cubiertas de juncos, lo que explica el nombre heb. «mar de las cañas».

El término heb. *yam Suph* designa el mar al este de Egipto (Ex. 19:19); los israelitas acamparon cerca del «mar de las cañas», no lejos del Sinaí (Nm. 33:10, 11). Al tomar la ruta del *yam Suph*, esto es, al dirigirse hacia el golfo de Áqaba, Israel rodeó el territorio de Edom (Nm. 21:4). > Ezión-geber, en el país de Edom, estaba sobre este mar (1 R. 9:26). El pueblo, conducido por Moisés, atravesó el *yam Suph*, donde desaparecieron los ejércitos egipcios lanzados en persecución de los hebreos. Según las afirmaciones reiteradas de las Escrituras, se piensa que los israelitas atravesaron el *yam Suph* por una región pantanosa y de aguas bajas a través de las cuales se abriría siglos más tarde el famoso canal de Suez, a la altura de los actuales Lagos Amargos.

La navegación en el mar Rojo presenta siempre ciertos riesgos. Los vientos cambian bruscamente de dirección, y con frecuencia alcanzan una fuerza extraordinaria. En la antigüedad, los viajes de un extremo al otro de este mar se veían extremadamente dificultados debido a este hecho. En la parte septentrional, el viento sopla en dirección sur durante nueve meses del año. En la parte sur, el viento sopla hacia el norte durante el mismo período. Los arrecifes de coral y las pequeñas islas que existen en numerosos parajes constituyen otro gran peligro.

MARA

Heb. 4754 *Mará*, מָרָא, por *marah*, מָרָה = «amargo»; Sept. *pikría*, πικρ�α; Vulg. *Mara*. Sobrenombre que Noemí se dio a sí misma para evocar sus desgracias. El recuerdo de su nombre, Noemí = «dulzura mía», le resultaba molesto e inadecuado después de las pruebas por las que pasó en Moab, por lo que dice: «No me llaméis Noemi, sino llamadme Mara: porque en grande amargura me ha puesto el Todopoderoso» (Rut 1:20).

MARA, Aguas de

Heb. 4785 *Marah*, מָרָה = «amargo, amargura», por el sabor del agua; Sept. *Merrhâ*, Mε���, *Pikría*, Πικρ�α; Vulg. *Mara*. Primera estación en el desierto de Shur donde acomparon los israelitas en su viaje hacia el Sinaí, a tres días de distancia del paso por el mar Rojo (Ex. 15:33; Nm. 23:8). Había una fuente de aguas amargas. La mala calidad del agua hizo murmurar a los sedientos peregrinos contra Moisés. La crisis por la falta de agua representa el primer momento de confrontación en el camino del desierto que obliga a Israel a tomar una decisión fundamental respecto a su confianza en Yahvé y su siervo Moisés. Este invocó a Dios y con una cierta madera, que Dios les ordenó arrojar a estas aguas, se volvieron dulces (Ex. 15:23-26; Nm. 33:8, 9). Desde el punto de vista teológico, el texto quiere establecer una relación entre el agua y la Ley. Dado que las aguas envenenadas y mortales se convierten en aguas dulces y potables, las cuales conservaban al pueblo con vida, parece que el redactor ve en esta agua purificada una imagen de la Ley de Yahvé, fuente de la verdadera vida para el pueblo. A la vez se dice que el agua fue «sanada» (v. 26), mostrando que aquel que sanó el agua que no se podía beber, se presenta como el que puede sanar a su pueblo de todas sus enfermedades, siempre y cuando obedezcan a su voluntad manifiesta en sus mandatos.

Por lo general, se identifica Mara con ‘Ain Hawârah, a unos 75 km. del canal de Suez, y a pocos km. del mar Rojo, del que está separada por una cadena de colinas. El pozo es mucho más grande en el fondo que en el brocal. Su profundidad es de unos 7 a 8 m. Al ser el suelo de la región rico en sodio, el agua es salina y amarga. Sin embargo, B. Ubach sostiene que Mara se encuentra a 14 km. al sudeste de Suez en las fuentes conocidas con el nombre de ’Ayun Musa = «fuentes de Moisés». La riqueza de algarrobos, granados, olivos, tamariscos, y sobre todo palmeras; la abundancia de fuentes,

que brotan muy copiosas en número de una decena, hacían de aquel lugar uno de los oasis más ricos de la península sinaítica. El lugar se ajusta a los «tres días de camino» mencionados en el texto, frente a ‘Ain Hawârah, paraje estéril, sin más vegetación que unos pocos arbustos y sin más agua que la depositada en unos seis hoyos, insuficientes para una caravana numerosa.

BIBLIOGRAFÍA: B. Ubach, “Marah”, en *EB* IV, 1280.

MARALA

Heb. 4831 *Marealah*, מַרְעֲלָה = «temblor»; Sept. *Maralá*, Μαραλά. Localidad fronteriza en la tribu de Zabulón, pero aparentemente dentro de los límites de Isacar (Jos. 19:11). Su identificación es dudosa. La mayoría de los especialistas se inclinan por Tell Galta, al norte de Meguido, en el valle de Jezreel.

A. LOCKWARD

MARANATA

Gr. 3134 *Marán athá*, Μαρὰν ἀθά, transcripción del aram. *maran athah*, מָרָן אֲתָה = «El Señor viene». Expresión utilizada por el apóstol Pablo en 1 Cor. 16:22; también se puede leer *Marana tha*, con el significado de «¡Ven, Señor!» (Ap. 22:20).

Se trata de una breve oración de los primeros cristianos que expresaba la esperanza y la urgencia del retorno glorioso de Cristo, su Parusía. Es utilizada en los documentos cristianos antiguos, como, p.e. *La doctrina apostólica*, o *Didaché* (s. II), y las *Constituciones Apostólicas*, 7, 26, donde se usa de la siguiente manera: «Reúnenos en tu reino que tú has preparado. Maranata, Hosanna al Hijo de David; bendito el que viene en nombre del Señor, etc.»

Según Vine, la primera parte, que finaliza en «n», *Maran*, significa «Señor»; en cuanto a la segunda parte, los Padres la consideraban como pretérito perfecto, «ha venido». Los modernos expositores la toman como equivalente a un presente, «viene», o futuro, «vendrá». Ciertos especialistas en arameo consideran que la última parte consiste en «tha», e interpretan la frase como una jaculatoria, «Ven, nuestro Señor», o «Oh, ven, Señor». Sin embargo, el carácter del contexto indica que el Apóstol está haciendo una declaración en lugar de expresar un deseo o pronunciar una oración.

MARAVILLA

Heb. 6381 *pelé*, פֶּלֶא = «maravilloso, admiración, milagro»; gr. 5059 *teras*, τέρας; lat. *portentum*, «maravilla, signo» o acto divino realizado por un profeta para probar su misión; 2295 *thaûma*, θαῦμα = «maravilla» (2 Cor. 11:14), «asombro» (Ap. 17:6); 1411 *dýnamis*, δύναμις = «poder» (Lc. 19:37; Hch. 2:22; Gal. 3:5). Término relacionado con el efecto producido por un portento cuya causa se desconoce. Es una combinación de asombro y temor, relacionado con los milagros que se registran en las Escrituras (Ex. 15:11; Dt. 6:22; Sal. 136:4; Jl. 2:30; Heb. 2:4). Véase MILAGRO, SEÑAL.

MARCA

1. Heb. 2368 *jotham*, חֹתָם = «sello, anillo de sellar», por extensión, «marca» que deja el sello (Cnt. 8:6; cf. 1R. 21:8; Job. 38:14). Se utiliza como marca estampada únicamente en Cant. 8:6.

2. Gr. 5480 *kháragma*, χάραγμα, «impresión, tatuaje», marca o señal grabada, cortada o impresa

sobre documentos, monedas, animales y esclavos para indicar autoridad o pertenencia. Se utiliza para referirse a la marca impuesta por la bestia para que nadie pudiese comprar ni vender (Ap. 13:16, 17; 14:9,11; 15:2; 16:2; 19:20; 20:4). Esta imagen puede estar tomada de la noticia registrada en el libro apócrifo de 3 Macabeos, según el cual Ptolomeo IV Filopáter marcó con fuego a los judíos la hoja de hiedra de Diónisos como marca de identidad idolátrica.

3. Gr. 4742 *stigma*, *στῖγμα*, denota una señal tatuada o marcada con un hierro candente sobre los esclavos para indicar quién era su dueño. El apóstol Pablo había sido azotado y apedreado en varias ocasiones, llevaba sobre su cuerpo unas evidentes marcas de sus sufrimientos por causa del nombre de Jesús (Gal. 6:17). Es probable que el Apóstol aluda aquí a la controversia con los judaizantes sobre una marca corporal que no les costaba nada. Frente a la circuncisión que ellos exigían como prueba de obediencia a la Ley, él presentaba las marcas indelebles que habían quedado grabadas sobre su propio cuerpo por su lealtad al Señor Jesús. En cuanto al origen de esta figura de lenguaje, era ciertamente costumbre que un dueño marcara a sus esclavos, pero esta forma de hablar no sugiere que el Apóstol hubiera sido marcado por su Señor. De vez en cuando también se marcaba a soldados y a criminales.

La referencia de Pablo a sus marcas es metafórica, la imagen del combatiente. Se presenta a sí mismo como un soldado apostólico de Jesús, cuyas cicatrices dejadas por los golpes eran el resultado de su lucha por el Evangelio, como las cicatrices del soldado lo eran de lucha por la patria. Véase SELLO, TATUAJE.

MARCIÓN

Hereje del siglo II (aprox. 80-160), criado en Sínope del Ponto, a orillas del mar Negro, donde parece ser que su padre era obispo y él mismo un rico armador. Por razones que ignoramos, aborrecía a los judíos y, juzgando sin duda que la Iglesia de su tiempo no había roto suficientemente con la sinagoga, decidió darle al cristinianismo una nueva orientación. Bastaba con suprimir o anular todo el AT para no tener nada en común con el Dios de los judíos, al que veía como un verdugo; el verdadero buen Dios, el único, era el que nos había enviado a Jesús para salvarnos. Fue a la ciudad imperial ofreciendo a la sede romana una respetable suma de dinero, 200.000 sextercios, pero el año 144 fue excomulgado a causa de sus enseñanzas y se le devolvió el dinero que había dado. Marción, despechado, reaccionó violentamente prometiendo: «¡Destruiré vuestra Iglesia!», y al momento emprendió la fundación de una iglesia particular.

A Marción se le conoce mejor por su obra sobre el texto y el canon de la Biblia. Al rechazar el AT como libro no cristiano, recopiló su propio canon del NT consistente en una versión abreviada del Evangelio según Lucas y diez epístolas de Pablo, pues excluyó las Pastorales. Su teología consiste en una serie de *antítesis* o contradicciones entre el AT y el NT. De todos sus escritos, solo ha llegado a nosotros lo que puede verse en las citas de los autores eclesiásticos que le refutaron, especialmente los cinco libros de Tertuliano *Contra Marcionem* (Contra Marción).

Distinguía entre el dios creador del AT, el dios de los judíos, vengativo y malhechor, con características irreconciliables, y el Dios Redentor, el Padre amoroso, un Dios desconocido en el AT hasta que fue revelado por Jesucristo. Cristo no era el Mesías, sino el que reveló al Padre el año 15 del emperador Tiberio. Con esta fecha, Marción ocultaba los detalles de la concepción y del nacimiento de Jesús. Según él, Cristo no nació, sino que apareció en el mundo, sin más. Pareció que sufría, pero solo murió para comprar la salvación de los hombres y se resucitó a sí mismo del

sepulcro. Los primeros discípulos de Cristo se hicieron judaizantes, por lo que el Padre llamó a Pablo para restablecer el verdadero Evangelio. Aun así, algunas de sus epístolas sufrieron interpolaciones de parte de los judaizantes, de manera que Marción tuvo que restaurar los “verdaderos” escritos paulinos.

Según Marción, la carne es impura; por lo tanto, solo los no casados deben ser bautizados; el resto, al final de la vida, pues tiene que abrirse la puerta de la redención para todos. La salvación es de pura gracia; no existe ninguna ley. Y en la comunión no debe usarse el vino, sino solo agua.

Rechazó la interpretación > alegórica de la Biblia, por la cual los exegetas «cristianizaban» el AT.

Los Padres de la Iglesia reaccionaron, no solo refutando sus heréticas enseñanzas, sino también acelerando la formulación de un canon, un credo y una organización de la Iglesia de acuerdo con las enseñanzas del NT.

F. LACUEVA

MARCOS

Gr. *Markos*, Μᾶρκος; Vulg. *Marcus*. Del lat. *marcus*, «gran martillo». Evangelista al que se atribuye, desde las primeras fuentes históricas, la paternidad del segundo Evangelio. Marcos no era su nombre propio, sino el sobrenombre romano (*ton kalúmenon Markon*, Hch. 15:37) de un discípulo a quien también se le designa solo por su primer nombre judío: Juan (Hch. 13:5, 13). Su madre, de nombre María, debía tener una buena situación económica, porque era la dueña de la primera *domus ecclesiae*, donde se reunían los discípulos en Jerusalén (Hch. 12:12-17). Debía ser una casa grande, en la que había criados como > la niña esclava, *paidiske*, παιδίσκη, > Rosa, la que abrió a Pedro cuando fue liberado (Hch. 12:12-13), y una gran sala o *hyperoon*, ὑπερῷον, donde se reunieron los discípulos tras la > Ascensión.

Son muchos los judíos que llevan sobrenombres latinos en el NT (Hch. 1:23; 13:9), y la yuxtaposición de Marcos a Juan no implica en absoluto que fuera de ascendencia mixta, judía y gentil. Prob. era ciudadano romano, de ahí su segundo nombre. Era frecuente unir al nombre semítico un nombre griego o romano.

La tradición, desde Papías, ha identificado a Marcos con el discípulo de Pedro de quien nos habla 1 Pd. 5:13: «Marcos mi hijo», *Markos, ho huiós mu*. Su Evangelio recogería muchos detalles vivos de la predicación oral de Pedro. El calificativo de «hijo», *huiós*, si no es solo un término de afecto, puede significar que Marcos era uno de los convertidos o bautizados por Pedro. Este último, cuando fue librado por el ángel, se dirigió a la casa de la madre de Marcos (Hch. 12:12), lo que es una indicación de las tempranas relaciones del apóstol con esta familia.

En Hch. 12:25 se nos dice que > Bernabé, su pariente (*anepsios*, ἀνεψιος, Col. 4:10), se lo llevó consigo a > Antioquía, al regresar del viaje que había hecho con Pablo a Jerusalén a raíz de la profecía de Agabo en Antioquía (11:30). En Hch. 13:5,13 aparece como compañero de Pablo y Bernabé en el primer viaje misionero a > Chipre, aunque luego les abandonó en Perge de Panfilia, volviéndose a Jerusalén por alguna razón que se desconoce. Sea cual fuere el motivo de esta separación, Pablo lo desaprobó con tanta intensidad que rehusó dejar que Marcos le acompañara en un segundo viaje (Hch. 15:38). Este rechazo llevó a la separación de Pablo y Bernabé, y este último se embarcó con Marcos para proseguir la evangelización de Chipre (Hch 15:36-41, 49-50 d.C.). Desde entonces ya no se sabe nada de Marcos durante diez años. Se le vuelve a hallar en Roma

uniendo sus saludos a los de Pablo (Col. 4:10), que sufría su primer encarcelamiento en la capital del Imperio (59-61 d.C.). Para entonces sus diferencias habían desaparecido. Por la misma época, Pablo envía saludos de Marcos a Filemón, a quien menciona entre sus colaboradores (*hoi synergoí mu*, ο□ συνεργο□ μου, Flm. 24). Por entonces, Marcos tenía cierta intención de visitar Asia Menor, y pudo haberlo llevado a cabo, ya que Pablo, escribiendo a Timoteo en Éfeso poco antes de su muerte, le pide que recoja a Marcos y en términos elogiosos pide que lo traiga con él «porque me es útil para el ministerio [*eúkhrestos*, ε□χρηστος]» (2 Ti. 4:11), implicando esta mención que Marcos había estado en Asia Menor, y quizás aún más al este.

No sabemos si Marcos fue un discípulo inmediato de Jesús. Sobre este punto la tradición no habla de manera unánime. Papias dice, sobre la autoridad más antigua, que Marcos ni escuchó al Señor, ni lo siguió (*ute gar ékuse tou kyríu ute parekolúthesen autô*, ο□πε γ□ρ □κουσε το□ κυρ□ου ο□πε παρεκολο□θησεν α□π□, Eusebio, *Hist. eccl*. III, 39). Pero si Jesús tenía entrada en casa de su madre, que era ya discípula antes de la Pascua, Marcos sería uno de los niños con los que Jesús jugaba y a los que abrazaba (Mc. 10:16).

Muchos creen que Marcos es el joven que escapó dejando la sábana con que se cubría en manos de sus perseguidores, durante el arresto de Jesús (Mc. 14:51, 52). Ninguno de los otros evangelistas menciona este incidente, y parece que la razón de su inclusión es que se trata de una reminiscencia personal. Se desconocen la fecha y lugar de la muerte de Marcos. Una tradición muy antigua lo presenta como el *hermeneutés* o «intérprete de Pedro». Papías de Hierápolis, que escribe alrededor del año 140 d.C., citando las palabras de «un antiguo», dice: «Marcos, que vino a ser el intérprete de Pedro, redactó con cuidado, pero no en orden, todos los recuerdos de Pedro acerca de lo que el Señor había dicho y hecho. En efecto, Marcos no había oído ni seguido al Señor. Más tarde, como ya hemos dicho, acompañó a Pedro, que enseñaba siguiendo las necesidades del momento, y no con la intención de dar un relato sistemático de las palabras del Señor. Al redactar estos relatos, Marcos no cometió error alguno, ya que tomó gran cuidado en no omitir nada de lo que había oído, ni añadir nada que no fuera verdad» (Eusebio, *Hist. ecles.* 3, 39). Esta alusión a Marcos, intérprete de Pedro, puede significar que lo acompañó hasta el final de su apostolado y que le sirvió de portavoz ante audiencias paganas. Hemos visto que Marcos estuvo en Roma al mismo tiempo que Pablo. Probablemente compuso su Evangelio en esta ciudad para una comunidad en la que había muchos gentiles. Se detecta en el escrito un clima de crisis y persecuciones propio del tiempo posterior a la persecución de Nerón en la que murió Pedro (Mc. 4:17; 10:30; 13:9-13). La formación de Marcos, bien versado en las costumbres y lenguas de judíos y paganos, además de su relación estrecha con los principales apóstoles, lo habían preparado admirablemente para la redacción de su Evangelio.

Una antigua tradición le atribuye la fundación de la iglesia en Alejandría de Egipto (Eusebio, *Hist. ecles.*, 2, 16; S. Jerónimo, *De vir. illu.*, 8), aunque los padres alejandrinos Clemente y Orígenes silencian el hecho. Los apócrifos *Hechos de Bernabé y Marcos* (siglo V) dicen que fue martirizado en la aldea de Búcoli, en los alrededores de Alejandría, arrastrado por las calles, y el *Chronicon Paschale*, que lo fue durante el imperio de Trajano. San Jerónimo, erróneamente, dice que fue el octavo año de Nerón (62-63, De *Vir. Illustr.*, 8). En la literatura y el arte cristianos, San Marcos es representado simbólicamente por un león.

MARCOS, Evangelio

Segundo de los cuatro Evangelios canónicos.

1. Originalidad.
2. Autor, lugar y fecha.
3. Estilo.
4. La comunidad de Marcos.
5. Temas principales.
6. Estructura.
7. Identidad de Jesús en Marcos.
8. El final del Evangelio.

I. ORIGINALIDAD. Su puesto segundo en el orden establecido de los Evangelios no indica nada necesariamente acerca del orden de su redacción. Su brevedad —es el más corto de los cuatro— no proviene por lo general de su concisión, porque es abundante en detalles. Se desarrollan rápidamente una serie de escenas poderosamente evocadoras. El orden cronológico es más ajustado que en Mateo y Lucas. Marcos nos transmite más los gestos y actos de Cristo que sus discursos. No cita más que cuatro parábolas, pero relata dieciocho milagros, y solamente ofrece íntegro uno de los más largos discursos de Jesús (Mc. 13). Insiste en el poder de Cristo, el Hijo de Dios (Mc. 1:11; 5:7; 9:7; 14:61; también Mc. 8:38; 12:1-11; 13:32; 14:36), el Salvador triunfante. Los dos temas esenciales de este Evangelio son el ministerio en Galilea (Mc. 1:14-9:51) y la última semana en Jerusalén (Mc. 11:1-16:8). Estas dos secciones están conectadas con un breve relato acerca del período intermedio (Mc. 10:1-52).

La mayoría de los expertos mantienen la prioridad de Marcos sobre los demás Evangelios. Mateo y Lucas habrían conocido el Evangelio de Marcos (en su presente edición o en otra anterior) y se habrían servido de él. Son muy pocos los que, como Farmer, mantienen la antigua hipótesis de Griesbach, según la cual Marcos habría realizado una síntesis y un compendio de Mateo y de Lucas. Marcos fue el primero en presentar los recuerdos sobre los dichos y hechos de Jesús en una secuencia espacio-temporal, dándole el carácter de «historia de Jesús». En realidad, no escribió una biografía en el sentido moderno de la palabra. Inventó un plan dinámico para ir insertando dentro de esa secuencia los distintos materiales tradicionales que conocía. Mateo y Lucas entraron en su obra para ampliarla y mejorarla, de tal modo que Marcos pasó a un segundo plano, ya que parecía un Evangelio menos completo. De hecho, ha sido el Evangelio menos utilizado en la historia de la Iglesia. Los Padres le dedicaron poca atención. Papías dijo de él que era un escrito «desordenado», y Agustín definió a su autor como un «imitador de Mateo, que resumió su evangelio». De ahí que sea el que menos haya influido en la expresión dogmática de la Iglesia, y el más alejado de su vivencia popular. Presenta un Jesús sin mucho que decir. Habla a menudo del hecho de que Jesús enseñaba, pero es muy escueto a la hora de reproducir el contenido de esta enseñanza. Agustín lo vio como un simple resumen de Mateo. En un mundo que se fue haciendo más sensible a los valores literarios, las deficiencias estilísticas de Marcos creaban malestar. La presunta baja calidad de su griego contribuyó a su poca estima en los momentos en que la Iglesia griega de los Santos Padres desarrollaba un estilo altamente ilustrado. A medida que se desarrolló el dogma cristológico con una cristología cada vez más alta, dejó de encajar el excesivo realismo con el que Marcos nos habla de Jesús. Tiene poco material discursivo. En Mt y Lc las palabras representan la mitad del Evangelio; en Mc solo una tercera parte. Tiende a abreviar las discusiones como la de Beelzebul (3:23-30), o las diatribas con los fariseos; ofrece solo algunos modelos de catequesis a discípulos, la misión, el

cargar con la cruz, el ser como niños. Solo presenta dos discursos de Jesús, el de las parábolas y el escatológico. Muestra un Jesús demasiado humano y narra con viveza y colorido detalles insignificantes que crean una impresión de realidad. Por esta razón, este Evangelio es en la actualidad el más estudiado, y se ha convertido en la fuente histórica principal para reconstruir la vida de Jesús. Su presentación se adapta a la sensibilidad del hombre actual. Otra de las causas del interés hodierno por Marcos reside en el hecho de ser el Evangelio más antiguo, y por tanto el más cercano al tiempo de Jesús histórico.

II. AUTOR, LUGAR Y FECHA. Hay un acuerdo casi unánime en atribuir la autoría de este Evangelio a > Marcos, al que se refieren los Hechos como Juan Marcos (12:12, 25; 15:37), Juan (13:5,13) o Marcos (15:39), idéntico al Marcos mencionado por Pablo (Col. 4:10; 2 Ti., 4:11: Flm. 24) y Pedro (1 P. 5:13). A nivel externo, toda la tradición cristiana sigue el testimonio de Papías, recogido por Eusebio (*Hist. Eccl.* 3, 39, 14-15), que adscribe este Evangelio a Marcos, hijo de María (Hch. 12:12) e «intérprete de Pedro» (Papías, seguido por Justino Mártir, Dial. con Trifón, 106; Canon Muratoriano, c. 160-180; Ireneo, *Adv. haer.* III,1,1; Antiguo Prólogo latino, s. II-III; Tertuliano, *Adv. Marc*. IV, 5; Orígenes, Jerónimo, etc.).

A nivel interno, Pedro ocupa un lugar prominente: es el primer llamado (1:16); el primer milagro es la curación de su suegra (1:29-31); es el único nombrado en 1:39; es el primero entre los apóstoles (3:16), entre los testigos de la resurrección de la hija de Jairo (5:37), de la > Trasfiguración (9:2), de la > agonía de Jesús (14:33-37); Pedro es el que proclama la mesianidad de Jesucristo, aunque pretende apartarle de la > Pasión (8:29-32), y el que siempre le interpela (8:32; 9:5; 10; 11:21; 13:3).

Roma es señalada por la mayoría de los comentaristas como lugar de composición. Fue la opinión general de los escritores cristianos antiguos: Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio y Efrén. Se basan para ello en que al no tener por autor a ninguno de los apóstoles, este Evangelio solo pudo tener difusión si recibió el respaldo de una iglesia importante, como era la romana.

Autores modernos, como Lohmeyer, Marxen, Kelber y Gonzalez Ruiz, entre otros, se inclinan por Galilea o el sur de Siria como lugares de composición, ya que la primera es prácticamente, y salvo al final, el único escenario de este Evangelio, además de los rasgos de colorido local y de conocimiento de las características del medio galileo que muestra. Jesús proclama con éxito su mensaje en Galilea, mientras que fracasa en Jerusalén.

Otra opinión bien argumentada (R.Pesch, G. Thiessen) defiende > Antioquía de Siria, lo que explicaría la utilización de frases y palabras arameas que, aunque traduce, indica una parte de sus lectores familiarizados con este idioma. Dicho origen explicaría también la utilización de latinismos, pues Antioquía era un importante centro romano. El uso de Marcos como fuente de Mateo y Lucas se explicaría mejor en Antioquía que en Roma. Las citas de lugares de Galilea y de Judea sin explicación complementaria evidencian que los lectores de Marcos conocían la geografía de Palestina y que podían pertenecer a un medio cercano a esta. Antioquía fue el lugar en el que se produjo la ruptura de los seguidores de Jesús con el judaísmo y la integración de los paganos, situaciones estas que están presentes a en todo el Evangelio marcano. Para Thiessen es obvio pensar que el Evangelio más antiguo surgiera del país originario del cristianismo primitivo helenístico. El mismo autor observa que el vocablo utilizado en este Evangelio para designar al lago de Galilea, es el término > «mar» (*thálassa*, θάλασσα), difícil de comprender para cualquiera que tuviera conocimiento de un mar abierto, lo que apuntaría a un origen muy próximo a Galilea, no a Roma.

En cuanto a la fecha de su redacción, la antigua tradición de Papías afirma que fue escrito después de la muerte de Pedro (Ireneo, *Adv. haer*. III, 1, 1), acaecida en los años 64-65. Quizá Marcos comenzó su redacción antes del inicio de la guerra de los judíos contra Roma en el año 66, pero muchos consideran que fue escrito cuando esta había ya comenzado, aunque todavía no se había destruido el Templo, por lo tanto entre el 66 y el 70, que sería la fecha más aceptada. Algunos autores entienden que Marcos es posterior a dicha destrucción, con lo que su redacción se retrasaría a los primeros años de la década de los setenta (entre el 70-75). Una minoría significativa propone una fecha anterior: año 40 o 50 (J.A.T. Robinson, G. Zuntz, C. Tresmontant, J. O'Callaghan, J. Mateos y F. Camacho). Argumentan que, dada la estrecha relación entre Pedro y Marcos, si esta hubiera existido antes de la composición del Evangelio, resultaría extrañísimo que fuera precisamente Marcos el único evangelista que, tras sus críticas al apóstol, no acabara rehabilitándolo. Los demás Evangelios son también muy críticos con Pedro, pero al final, de una forma u otra, lo rehabilitan: Mateo lo hace implícitamente en el encuentro final en el monte de Galilea; Lucas, en una aparición especial del Jesús resucitado; y Juan en la triple confesión de amor a Jesús por parte de Pedro, tras las negaciones. Si Marcos, antes de escribir su obra, hubiera estado estrechamente relacionado con Pedro, podría comprenderse que lo criticara duramente, pero el hecho de que no rehabilitara su figura al final no tendría explicación posible. No solo no lo rehabilita, sino que termina el Evangelio sugiriendo que ni Pedro ni los demás discípulos recibieron el encargo que el joven vestido de blanco que aparece en el sepulcro confió a las mujeres. De modo que, si existió una relación estrecha entre Marcos y Pedro, esta tuvo que producirse después de la composición del Evangelio y no antes.

Marcos sugiere que Pedro y los discípulos no comprendieron la universalidad de la misión cristiana, por estar todavía apegados a las tradiciones judías. De ello se deduciría que, cuando se escribió este Evangelio, aún no se había producido el cambio de mentalidad que, según los Hechos de los Apóstoles, se produciría en Pedro con ocasión de la conversión de Cornelio. Con posterioridad a lo ocurrido con Cornelio, la decidida intervención de Pedro en la Asamblea de Jerusalén, celebrada entre los años 49-50 muestra que esa transformación se había producido ya en él de modo completo. Por ello, la situación que se refleja en el Evangelio de Marcos es anterior a la celebración de esta asamblea y, por tanto, su redacción se situaría en la década de los años 40. Marcos se muestra claramente a favor de la integración en la comunidad cristiana de los gentiles; no solo no comparte las tesis judaizantes mantenidas por la comunidad de Jerusalén, sino que es muy crítico con los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo, de los que señala que no habían comprendido su misterio ni su mensaje universal. Esto querría decir que, en el momento en que se escribía el Evangelio de Marcos, se encontraba en su zénit la polémica entre juedocristianos y cristianos procedentes del paganismo. Así, el Evangelio recogería una problemática propia del cristianismo primitivo de los años 40. Marcos es el único Evangelio en el que se menciona tres veces a los > herodianos, y siempre junto a los fariseos (3:6; 8:15; 12:13). Sin embargo, en la época de Jesús había una profunda enemistad entre fariseos y partidarios de Herodes Antipas. El Evangelio de Marcos parece reflejar la situación histórica que se vivió en el breve reinado de Herodes Agripa I (41-44), único período histórico en el que la casa de Herodes contó con el apoyo y las simpatías de los fariseos. Lo lógico es deducir que el Evangelio se escribiera durante ese período.

III. ESTILO. El vocabulario de Marcos es pobre. Tiene solo 1330 palabras, de las que 60 son nombres propios y 80 son > *hápax* en el NT. La sintaxis es muy simple y tiene un sabor arameizante:

uso del presente histórico, multiplicación de participios, parataxis (oraciones coordinadas enlazadas por la conjunción *kaí*, καί = *y*), plural impersonal, construcciones *kaí egéneto*, καί ἐγένετο, paralelismo, infinitivos hebreos usados como adverbios, preposición *en*, ἐν con infinitivo como expresión de tiempo; futuro de indicativo con valor de imperativo, anacolutos (pronombre redundante después de un pronombre relativo).

Hay una serie de palabras muy usadas por Marcos, que son como la firma que nos deja de su actividad redaccional. Una de ellas es *euthýs*, εὐθύς = «inmediatamente». Aparece once veces solo en el primer capítulo (1:10, 12, 18, 20, 21, 23, 28, 29, 30, 42, 43). La acción no se para, los acontecimientos se precipitan. La repetición de esta palabra deja la impresión de cuán intensa es la actividad acelerada de Jesús. De 51 veces en que aparece en el NT, solo Marcos la emplea 40, y Lucas una sola.

Otra palabra favorita de Marcos es *palin*, πάλιν = «de nuevo». Jesús entra *de nuevo* en Cafarnaúm (2:1), sale *de nuevo* a la orilla del mar (2:13), entra *de nuevo* en una sinagoga (3:1). Esta palabra muestra la coherencia de la acción de Jesús y sirve para encadenar los episodios. Marcos la usa 26 veces, frente a Lucas que la emplea solo 3.

Otro foco de interés de Marcos es el Jesús docente. Es el único evangelista en usar la palabra *didakhé*, διδαχή = enseñanza, en los siguientes pasajes: 2:13; 4:1-2; 6:30, 34; 8:31; 9:31. En cuanto al verbo enseñar = *didaskein*, διδάσκειν, Marcos lo usa 20 veces aplicado a Jesús, frente a las 10 de Mateo. En la mayor parte de estos pasajes podemos ver la mano de Marcos, que ha redactado sus fuentes.

1. *Detalles*. Como autor se interesa por los detalles: los empleados de Zebedeo; la muchedumbre reunida junto a la puerta; el paralítico llevado entre cuatro; Jesús se embarca para que no lo estrujen las gentes; la muchedumbre no dejaba a Jesús y sus discípulos tiempo ni para comer; el cabezal en la popa del barco sobre el que se reclinó Jesús; la hierba verde; la hija de Jairo resucitada tenía doce años y Jesús les dijo que le dieran de comer; al endemoniado nadie le podía dominar; gestos terapéuticos en las orejas y la lengua del sordomudo; los hombres que caminan como árboles en la primera visión del ciego; los vestidos de Jesús en la transfiguración blancos como no los puede dejar ningún batanero; convulsiones y espumarajos del niño epiléptico; Bartimeo tira el manto y da un brinco; el asno atado junto a la puerta fuera en el camino; la higuera que tenía muchas hojas; la muchedumbre escuchaba a Jesús con placer (12:37); la hemorroísa había sufrido mucho con numerosos médicos y había gastado toda su fortuna; el joven desnudo con la sábana; las palabras "¿quién nos correrá la piedra del sepulcro?", pronunciadas por las mujeres que iban a la tumba de Jesús; la mujer que ungió a Jesús rompió el alabastro; el perfume de nardo; la prohibición de llevar utensilios por el área del Templo.

Marcos gusta de los diminutivos: migajas (7:27), cachorrillos (7:28), barquichuela (3:9), hijita (5:23), pececillos (8:7).

Maneja la técnica de las «interpolaciones», mediante la cual un pasaje queda incluido dentro de otro como en un sándwich: La curación del paralítico y la autoridad para perdonar (3:1-6); el hombre de la mano seca y discusión sobre curaciones en sábado (3:20-29); los familiares de Jesús y la controversia sobre Beelzebul (3:21-34); la hija de Jairo y la hemorroísa (6:6-30); el envío de los Doce y su regreso con la pasión del Bautista (6,12-32); la higuera estéril y la purificación del Templo (11:12-25); las negaciones de Pedro y el juicio ante el sanedrín (14:53-72).

También maneja la técnica de las «inclusiones». Consiste en repetir una misma palabra, una misma expresión o una misma acción al principio y al final, dando así unidad a todo el texto que queda entremedio. Así p. ej., Marcos da unidad a todo el camino a Jerusalén enmarcándolo entre dos curaciones de ciegos, el de Betsaida (8:22-26) y el de Jericó (10:46-52). El título «Hijo de Dios» sirve como marco a todo el Evangelio. Se señala al principio, en el título (1:1), y se repite al final, en la confesión del centurión (15:39). El prólogo al Evangelio viene enmarcado por la inclusión de la palabra *ángelos*, ἄγγελος en 1:2 y 1:13.

2. *Psicología*. Marcos se interesa por los *sentimientos de Jesús*: De > compasión (1:40-41; 6:34; 8:2); de > cólera, disgustado por la dureza de corazón de los judíos (3:5); de sorpresa ante la falta de fe de sus paisanos (6:6); de fastidio ante la generación que pide un signo (8:12); de enfado con Pedro, al que llama Satanás (8:33); de vergüenza por los discípulos, que discutían quién sería el mayor (Mc. 9:34). Dos veces nos dice que abrazaba a los niños (9:36; 10:16), y se indignaba cuando los discípulos querían alejarlos (Mc. 10:14). Mira con amor al hombre rico que había guardado los preceptos de la Ley desde joven (Mc. 10:21). Lo observa todo a su alrededor (11:11). En Getsemaní Jesús siente pavor y angustia (Mc. 14:33-34). Lanza al final un grito de abandono (Mc. 15,34).

Repetidamente, Marcos presenta a Jesús lanzando una «mirada en torno» (3:5, 34; 5:32; 10:23).

El *Jesús tan humano* de Marcos es el que no permite que lo llamen bueno, porque solo Dios lo es (10:18); el que no conoce el día ni la hora del Día del Señor (13:32); el que experimenta angustia y pavor ante la muerte inminente (14:33-34); el que muere dando un terrible grito inarticulado (15:37).

Marcos también se refiere a las *emociones de los otros personajes* del Evangelio: Los fariseos se callan confundidos (3:4); el padre del niño epiléptico muestra una profunda emotividad (Mc. 9:24); los discípulos se indignan con Juan y Santiago (Mc. 10:41); el ciego gritaba más aún (Mc. 10:48); el joven rico se va triste (10:22); los discípulos se quedan confundidos en Getsemaní y no saben qué responder (14:40); José de Arimatea muestra valentía (15:43); Pilatos se queda perplejo (15:44).

Sobre todo, constata las *emociones que despierta Jesús*: Asombro y entusiasmo (2:12), sorpresa (1:27), admiración (7:37), incomprensión (4:13; 6:51; 7:18), miedo (4:41; 10:32; 16:8), desconcierto (10:24), vergüenza (9:34). Todo apunta a despertar en el lector esa sensación de estremecimiento que se considera como el sentimiento religioso básico que provoca en nosotros el misterio de la trascendencia de Dios. En este sentido, podemos ver el contraste con el Evangelio de Lucas, que subraya continuamente la alegría que produce el encuentro con Jesús. Por supuesto que no se trata de escoger entre uno u otro enfoque. Ambos efectos se potencian mutuamente. Fijarse unilateralmente en uno sería empobrecer la resonancia que el Evangelio debe producir en nuestras vidas.

IV. LA COMUNIDAD DE MARCOS. Se trata de una comunidad en *crisis*. Se da una situación política difícil en el contexto de la guerra judaica que ha vuelto muy conflictiva la existencia de los cristianos en el ámbito del Imperio romano. Probablemente, la comunidad de Roma acaba de pasar por el trauma de la persecución de Nerón y la muerte de Pedro y Pablo. Hay amenazas interiores y exteriores.

Es una comunidad *desarraigada*, itinerante, que ha tenido que experimentar múltiples retiradas, un grupo pequeño que probablemente no llegaría a las 100 personas. Ese desarraigo es consecuencia del llamado de Jesús a dejarlo todo (2:14; 3:13; 10:21), familia y profesión (1:17,20), bienes y seguridad personal (7:13; 10:17-31).

Por la misma razón, es una comunidad en *búsqueda permanente*. Busca su propia identidad descubriendo la de Jesús. Se experimentan dificultades en la misión y estas suscitan contradicciones e incomprensiones a las que hay que dar respuesta. La comunidad busca a Jesús en la intimidad de su cercanía (3:20-21). Los discípulos en Marcos viven en comunión con su > Maestro; son su verdadera familia (3:31-35); Jesús solo se separa de ellos cuando los envía a predicar (6:7-30). La comunidad busca a Jesús en la *enseñanza* (17 veces aparece la palabra *enseñar* y 12 *Maestro*). También busca al Señor en el culto de la > Eucaristía. Los relatos de las dos multiplicaciones y el de la Última Cena reflejan las liturgias de la comunidad. Quizás el mismo Evangelio fue escrito para ser leído en el contexto de una Vigilia Pascual.

Es una comunidad *misionera*. Está abierta a los paganos y trata de rastrear en los recuerdos históricos de un Jesús que se dedicó solo a los judíos, buscando algunas pistas que permitan una misión a los paganos. La comunidad tiene que enfrentar el desafío de la comunión de mesa entre creyentes judíos y procedentes de la gentilidad. El relato se va a centrar en Galilea, que era la parte de Palestina más abierta a los paganos, en contraste con el judaísmo replegado sobre sí mismo, simbolizado en Jerusalén. En el futuro, Dios se manifestaría en la Galilea de los gentiles (Is. 8:23-9:1). La Galilea de Marcos no tiene fronteras. Las dos riberas del lago representan la ribera judía y la ribera pagana. Jesús misiona en territorios paganos, multiplica el pan también para los paganos. El primero en creer será un centurión romano. La cita final con el resucitado tiene lugar en Galilea, al final de la historia.

Marcos explica algunas costumbres judías, indicando con ello que sus lectores eran gentiles no familiarizados con ellas. Podemos observarlo en 7:3 (explicación de las abluciones), 11:13 (no era tiempo de higos); 12:42 (dos *lepta* son un *cuadrante*); los ácimos (Mc. 14:12); la Parasceve (15:42). Marcos explica palabras arameas tales como Abba (Mc. 14:36), Getsemaní (Mc. 14:32), Tálita qumi (Mc. 5:41), Elí, Elí, lammá sabakhtaní (Mc. 15:34; Mt. 27:46), Gólgota (Mc. 15:22; Mt. 27:33; Jn. 19:17), Éffata (Mc. 7:34), Rabbí (Mc. 9:5; 14:45), Rabbuní (Mc. 10:51), Hosanna (Mc. 11:9, 10), Boanerges (Mc. 3:17), Bar Timeo (10:46), Qorbán (7:11).

Nos da el nombre de los hijos de Simón el Cirineo, Alejandro y Rufo, (Mc. 15:21), que son dos nombres romanos de personas conocidas por la comunidad. La misión a los gentiles está continuamente representada, si bien de forma críptica, a lo largo del relato. Se dan con frecuencia palabras latinizadas: *kodrantes*, κοδρ□ντης - cuadrante (12:42), *modios*, μ□διος - modio (4:21), *kentyríon*, κεντυρ□ων - centurión, en vez de *hekatontarkhos*, □κατοντ□ρχος (15:39), legión - *legión*, λεγι□ν (5:9), flagelar - *phragellûn*, φραγελλο□ν (15:15), *xestes*, ξ□στης por vasija (7:4), que viene del latín *sextarius*, *spekulátor* - σπεκουλ□τωρ - guardia (6:27; ver Mt. 14:10); censo - *kensos*, κ□νσος (12:14), pretorio - *praitorion*, πραιτ□ριον (15:16); denario - *denarion*, δην□ριον (12:15), *iter facere* o hacer camino – *hodón poieîn*, □δ□ν ποιε□ν (2:23), *satis facere* hacer lo suficiente - *to hikanón poiesai*, τ□ □καν□ν ποι□σαι (15:15), *genua ponere* o hincar las rodillas - *tithentes ta gónata*, τιθ□ντες τ□ γ□νατα (15:19).

Por último, es una comunidad *organizada*. Hay en ella un grupo de cristianos comprometidos, los discípulos, que tienen una tarea misionera. Existe el grupo de los > Doce llamados, instituidos y enviados. Existe un grupo interno de tres, y un ministerio muy especial de Pedro dentro del grupo. A estos responsables se les exhorta a comprender que la autoridad es servicio humilde.

V. TEMAS PRINCIPALES. En el primer versículo hay ya una declaración de intenciones.

«Comienzo del evangelio de Jesús Mesías, Hijo de Dios». Falta en algunos manuscritos importantes, pero, en cualquier caso, el tema se repite en el bautismo de Jesús, donde una voz del cielo proclama: «Tú eres mi Hijo» (1:11). Inmediatamente después de la muerte de Jesús, el centurión proclama: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15:39). Encontramos así una inclusión literaria, que indica que el tema principal del Evangelio es la presentación de Jesús como el Hijo de Dios.

Pero el primer título presente ya en el primer versículo es «Mesías». Reaparece solo a la mitad del Evangelio, cuando Pedro confiesa a Jesús como tal (8:29). En Mateo aparece el título de Mesías antes de la confesión de Pedro 6 veces, y 4 en Lucas. En cambio, Marcos no lo emplea durante toda la primera parte del Evangelio, donde trata del misterio mesiánico o la identidad de Jesús como Mesías.

Inmediatamente después de la confesión de Pedro, Jesús emite la primera predicción formal de la muerte y resurrección del Hijo del Hombre, referido a sí mismo. Es una nueva inclusión que nos permite ver que el tema de la segunda parte es el misterio de Jesús como Hijo del hombre en su muerte y resurrección.

1) *Primera parte: El secreto de Jesús Mesías*. Se divide en tres secciones que tienen la misma estructura. a) un sumario de palabras y obras de Jesús; b) un episodio sobre los discípulos; c) la narración de la actividad de Jesús en palabras y obras; d) el rechazo de Jesús de parte de los fariseos, de sus paisanos, o de sus propios discípulos.

Las cinco controversias de la sección primera presentan la hostilidad creciente, el endurecimiento y la ceguera respecto a Jesús. Al mismo tiempo, se ve una revelación gradual de Jesús como Mesías, no el que aguardaban los judíos, sino el Mesías que será revelado en la segunda parte como Hijo del Hombre.

En la tercera sección, la de los panes, hay un paralelismo entre las dos multiplicaciones y las dos travesías en la barca. En ambos casos los discípulos no comprenden nada.

La transición a la segunda parte del Evangelio estará marcada por la curación del ciego de Betsaida, en la orilla pagana del lago. Es sanado por etapas, símbolo de la curación progresiva de la incredulidad de los discípulos. Cuando inmediatamente después Pedro confiesa a Jesús, su ceguera ha sido curada, pero solo en parte. Todavía ve a los hombres como árboles.

La confesión de Pedro en Cesarea de Filipo es el fin de la primera parte del Evangelio, el secreto de Jesús Mesías, que es revelado finalmente a Pedro.

2) *Segunda parte: El misterio del Hijo del Hombre*. Es evidente que Pedro no ha entendido la cuestión de la identidad de Jesús, y comienza un camino catecumenal, explicando el misterio del Hijo como un arcano de muerte y resurrección. Es la primera predicción de las tres que tendrán lugar a lo largo del camino. Este misterio se propone al discípulo como un modelo de seguimiento.

El camino a Jerusalén tiene tres secciones, articuladas en torno a las tres predicciones de la Pasión. Cada una de ellas tiene la misma estructura: predicción formal; incomprensión de los discípulos; instrucción de Jesús; episodios complementarios.

El camino de Jerusalén queda enmarcado por una doble inclusión: la curación del ciego de Jericó, y la mención del camino que sigue el ciego, convertido ahora en discípulo (8:27-10:52). El > camino es el nombre que indicaba la vida cristiana (Hch. 9:1-2). Sigue la narración de la estancia de Jesús en Jerusalén, su entrada en la ciudad, sus controversias en el Templo, sus enseñanzas y la conclusión del ministerio público con la ofrenda de la viuda. El sermón escatológico queda enmarcado por los

episodios de dos mujeres, la viuda y la que unge a Jesús en Betania.

Finalmente, viene el relato de la pasión y la tumba vacía. Los discípulos que no han sido capaces de seguir a Jesús a lo largo del camino porque no le han comprendido, fracasarán y abandonarán a Jesús, pero hay una promesa de que él les precederá como un pastor hacia Galilea. Son las palabras de Jesús citadas por el ángel que se aparece a las mujeres al final del Evangelio.

VI. ESTRUCTURA:

EL MISTERIO DEL MESÍAS (1:1-8,30)

A) Prólogo (1:1-13)

1. Título: Evangelio de Jesús Mesías, Hijo de Dios (1:1)
2. Juan el Bautista (1:2-8)
3. Bautismo de Jesús: Tú eres mi Hijo (1:9-11)
4. La tentación (1:12-13)

B) Actividad de Jesús en palabras y hechos (1:14-8, 26)

1. *Primera sección* (1:14-3,6)
   a) Sumario de la predicación de Jesús (1:14-15)
   b) Llamado de los primeros discípulos (1:16-20)
   c) Actividad de Jesús en palabras y hechos (1:21-3, 5)
      - enseñar y curar (1:21-45)
      - un demonio sale diciendo: «Eres el Santo de Dios»
      - 5 controversias y oposición creciente (2:1-12, 13-17, 18-22, 23-28; 3:1-5)
   d) El rechazo de Jesús por los fariseos y el complot para matarlo (3,6)
2. *Segunda sección* (3:7-6,6a)
   a) Sumario de las curaciones de Jesús (3:7-12) los demonios salen diciendo: Eres el Hijo de Dios
   b) Constitución de los Doce (3:13-19)
   c) Actividad de Jesús en palabras y hechos (3:20-5:43)
      - La verdadera familia de Jesús (3:20-21 [22-30] 31-35)
      - La enseñanza en parábolas (4:1-34)
      - Milagros (4:35-5:43)
   d) El rechazo de Jesús por parte de sus paisanos (6:1-6a)
3. *Tercera sección* (6:6b-8:21)
   a) Sumario de la predicación de Jesús (6:6b)
   b) La misión de los discípulos y la muerte del Bautista (6:7-13 [14-29] 30)
   c) Actividad de Jesús en palabras y hechos

SECCIÓN DE LOS PANES (6:30-8:26)

1. Primera multiplicación (6:30-44)

1b. Segunda multiplicación (8:1-9)

2. Travesía del lago (6:45-56) 2b. Travesía del lago (8:10)

3. Disputa con los fariseos (7:1-23)

3b. Disputa con los fariseos (8:11-13)

4. Diálogo con la cananea sobre pan (7:24-30)
4b. Diálogo con discípulos sobre el pan (8:14-21)
5. Curación de un sordomudo (7:31-37) 5b. Curación de un ciego (8:2)
C) Paso a la segunda parte: la curación del ciego de Betsaida (8:22-26)
la confesión de Pedro: eres el Mesías (8:27-33)
EL MISTERIO DEL HIJO DEL HOMBRE (8:31-16:8)
A) El camino del Hijo del hombre, camino del discípulo (8:27-10:52)
1. *Primera sección*: (8:31-9,29)
a) Primera predicción de la muerte y la resurrección (8:31-32a)
b) Incomprensión del discípulo (Pedro) (8:32b-33)
c) Instrucción sobre el discipulado (8:34-9:1)
d) Episodios y enseñanzas complementarios (9:2-29)
A) La transfiguración: voz del cielo que llama a Jesús «Hijo» (9:2-13)
2. *Segunda sección*: (9:30-10,31)
a) Segunda predicción de la muerte y la resurrección (9:30-31)
b) Incomprensión de los discípulos (9:32-33)
c) Instrucción a los discípulos (9:33-50)
d) Episodios y enseñanzas complementarios (10:1-31)
3. *Tercera sección*: 10:32-45)
a) Tercera predicción de la muerte y la resurrección (10:32-34)
b) Incomprensión de los discípulos: Santiago y Juan (10:35-41)
c) Instrucción a los discípulos (10:42-45)
d) La curación del ciego de Jericó - El camino del discípulo (10:46-52)
B) La actividad de Jesús en Jerusalén (11:1-12,44)
1. Entrada en Jerusalén (11:1-11)
2. Maldición de la higuera y purificación del Templo (11:12-14 [15-19] 20-25)
3. Controversias y enseñanzas (11:27-12:40)
4. Conclusión del ministerio público: el óbolo de la viuda (12:41-44)
C) Paso a la narración de la pasión: Discurso escatológico (13:1-37)
D) La pasión y la resurrección de Jesús (14:1-16, 8)
1. Unción de Betania y traición de Judas (14:1-2 [3,9] 10-11)
2. La última cena (14:12-25) 3 . Oración en Getsemaní y arresto de Jesús (14:26-53) 4 . Juicio de Jesús y negación de Pedro (14:53-15, 15)
5. Crucifixión de Jesús (15:16-32)
6. Muerte de Jesús; confesión del centurión: «Era Hijo de Dios» Sepultura de Jesús (15:42-47)
7. Anuncio de la resurrección: «Ha resucitado: lo veréis en Galilea» (16:1-8).

VII. IDENTIDAD DE JESÚS EN MARCOS. El tema más importante en todo el Evangelio es el de la identidad de Jesús, su ocultamiento y su revelación. Wrede fue el primero en notar que a lo largo del Evangelio se extiende un clima de misterio sobre la identidad de Jesús, que no revela

abiertamente quién es. Antes de dar una respuesta, quiere suscitar una pregunta (1:22, 27; 2:7, 12; 3:21, 30; 4:41; 5:15, 20, 42; 6:1-3, 14, 51; 7:37; 8:27, 29; 9:6; 16:8).

1. *Secreto mesiánico*. Jesús tiene interés en que se guarde este secreto sobre su identidad celosamente, y manda que no se revele. Se lo manda a los demonios (1:25, 34; 3:12), a los enfermos curados (1:44; 5:43; 7:36) y a los discípulos (8:30; 9:9). En el relato marcano existe simultáneamente una tensión entre secreto y revelación. El mismo Jesús, que no quiere que se revele su identidad, actúa en otros casos de un modo que la pone de manifiesto. Tal actitud muestra falta de coherencia. El Jesús que intenta por todos los modos pasar desapercibido, tiene determinadas actuaciones que no pueden por menos que llamar la atención de la gente. Así, por ejemplo, cuando perdona los pecados del paralítico (2:10ss) o cuando no prohíbe a Bartimeo que le llame «Hijo de David», o cuando entra solemnemente en Jerusalén (11:1). De hecho, el Evangelio constata cómo la fama de Jesús se difunde a pesar de sus esfuerzos por ocultarse (1:28, 37, 45). Al endemoniado de Gerasa, una vez curado, le dijo: «Vete a tu casa y a los tuyos, y cuéntales; él empezó a proclamar por toda la Decápolis, y todos quedaban maravillados» (5:19-20). «Mandó que no se lo contaran a nadie, pero cuanto más se lo prohibía, más ellos lo publicaban» (7:36).

El secreto mesiánico es un recurso redaccional, bien de las fuentes utilizadas por Marcos (Wrede), o bien de Marcos mismo (Bultmann). Solo la resurrección iluminará la identidad de Jesús. Hasta entonces está velada para los discípulos, aunque sí había en realidad claves suficientes para haberlo comprendido. La inconsecuencia de que exista un secreto y que a la vez sea repetidamente violado, puede explicar simultáneamente la incomprensión de los discípulos antes de la Pascua, y por otra parte la continuidad de la fe pascual con las manifestaciones de Jesús que ya se expresaban de algún modo en las curaciones y los exorcismos. Por otra parte, la existencia de este secreto justifica la realidad de la pasión. Jesús se ocultó tras una nube de misterio para no imposibilitar su rechazo por parte de los hombres. Si no hubiera velado su gloria, la pasión habría sido imposible.

2. *Hijo de Dios*. A lo largo del Evangelio se nos va dando el contenido de este título programático. En el AT se llaman así los «ángeles» (Gn. 6:2; Sal. 29:1; Job 1:6), el pueblo de Israel (Ex. 4:22; Os. 11:1), el descendiente de David (2 Sam. 7:14; Sal. 2:7). Para los paganos, los grandes héroes eran llamados hijos de la divinidad. En el inicio de su Evangelio (1:2-3), Marcos funde una cita de Malaquías con otra de Isaías (Mal. 3:1; Is. 40:3) para referirse al Bautista como el enviado que viene a preparar el camino de Jesús. Cambia el texto de Malaquías «Delante de *mi* rostro» (el rostro de YHWH, יהוה) por «delante de *tu* rostro» (el de Jesús); también cambia el preparar *sus* caminos (de YHWH, יהוה) por *tus* caminos (los de Jesús). Donde Isaías decía «para preparar los caminos de *nuestro* Dios», Marcos dice: «para hacer rectas *sus* sendas», las de Jesús. Ha tomado dos textos de la Escritura referidos a YHWH, יהוה, y los aplica a Jesús. Marcos empieza a dar contenido al título «Hijo de Dios». Esta identidad no se puede entender sin comprender el AT, pero tampoco se puede entender el AT sino desde ella.

En el momento del bautismo, Jesús es sujeto de una visión y de una audición (1:10-11). Hay un juego significativo de verbos: subir y bajar. El rasgarse de los cielos está en relación con el rasgarse del velo del Templo, y sobre todo con el rasgarse los cielos de la profecía de Is. 63:11-19. En realidad, la escena del bautismo es un *midrash* que comenta dicha profecía. Toda la escena de la teofanía en Marcos tiene lugar como una experiencia subjetiva de Jesús. No se nos dice que nadie más viera u oyera nada. Esta presentación de experiencia mística cuadra con el tema del secreto mesiánico del evangelista. El mensaje de la voz del cielo viene a confirmar el título del Evangelio,

será nuevamente afirmado por los demonios, por el Padre en la transfiguración, por Jesús mismo en su confesión ante el sumo sacerdote, y finalmente por el centurión. El título *hijo de Dios* es un título mesiánico según el oráculo de Natán (2 Sam 7:14; Sal. 2:7; 89:27-28). El *amado* en los LXX es una alusión al hijo único, Isaac (Gn. 22:2, 12, 16), con lo cual la filiación divina se pone en relación con el sacrificio, tal como el centurión reconocerá a Jesús como hijo en la cruz.

La alusión a la complacencia divina sobre su hijo nos remite a Is. 42:1, con lo cual la figura de Jesús se funde con la del siervo. Este es el valor de *paîs*, παῖς en los LXX, en su ambigüedad de «hijo» y «siervo». También Juan jugará con el doble sentido de la palabra *talya* como siervo y como cordero, cuando el Bautista proclama a Jesús como «cordero de Dios».

Marcos narra varios incidentes que dan lugar a diversas controversias que irán arrojando luz sobre la naturaleza de Jesús. Así, la curación del paralítico a quien perdona sus pecados, lo que provoca la murmuración de los escribas diciendo que solo Dios puede perdonar los pecados. Jesús no les rebate esta tesis, pero a continuación dice que el Hijo del Hombre tiene potestad para perdonar pecados, lo cual le sitúa en un plano inusitado. En relación con el > sábado, Jesús se presenta como su Señor (2:28, *Kyrios* en Marcos se refiere por lo general a Dios), lo que significa que en el pensamiento marcano Jesús es igual a Dios (cf. Ex. 20:10-11; 31:13-17). Si el sábado se hizo para el hombre, de ahí se sigue que el hombre sea el señor del sábado. Quizás este es el significado del *logion* en la tradición primitiva, pero tanto en Marcos, como sobre todo en Lucas y Mateo, que suprimen el primer logion, está claro que el Hijo del Hombre no es «cualquier hombre», sino Jesús en exclusiva.

En el AT, una de las cosas que se atribuyen a la acción divina es el calmar la furia del mar (Sal. 107:29; 89:19; 65:8). Jesús realiza otro tanto (Mc. 4:41). Igualmente, cuando camina sobre las aguas, denota una acción divina. «Dios camina sobre las olas del mar» (Job 9:8). Las palabras que Jesús dirige a los discípulos son las mismas que Dios pronuncia en sus teofanías del AT: «No temáis», «tened ánimo» (Gn. 15:1; Is. 43:1, 5; Dn. 10:12, 19).

A veces, la expresión «Yo soy» en labios de Jesús (Mc. 6:50; 13:6; 14:62), se pierde en las traducciones, pero muchos piensan que Marcos la indica intencionalmente como nombre personal de Dios, es decir, autoidentificación y autorrevelación de Jesús. El solemne YO SOY, *Eheyeh asher eheyeh* (Ex. 3:13-15), viene siempre traducido en los LXX como *egó eimí*, ἐγὼ εἰμί. En Marcos aparece tres veces, siempre en labios de Jesús, que es el único que tiene derecho a decirlo. Es la palabra que pronunciará ante el sumo sacerdote y llevará a este a rasgarse las vestiduras como si hubiese oído una blasfemia (10:63-64). Jesús se sitúa en el mismo plano de Dios. La aparición de Jesús andando sobre el agua es una auténtica epifanía divina. Cuando advierte de los signos que precederán el final, señala que muchos vendrán en su nombre diciendo: «YO SOY» (13:5-6). Para Marcos, hay una sola persona sobre la tierra que pueda pronunciar estas palabras.

VIII. EL FINAL DE EVANGELIO. Los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos han sido, y son, tema de controversia textual. Un sector de los comentaristas opina que no pertenecen al final original de Marcos. Forma parte de las Escrituras inspiradas, es considerado como canónico, pero no significa necesariamente que haya sido redactado por Marcos, según la opinión ortodoxa. El «final largo» de Marcos (16:9-20), si bien se encuentra en el noventa y nueve por ciento de los manuscritos griegos, no figura en los más antiguos que se conservan, el > Códice Vaticano y el > Sinaítico. En otros manuscritos aparece un final distinto. Eusebio de Cesarea también omite los últimos versículos. Esto plantea un problema que todavía divide a los especialistas. Para unos, hubo un final del Evangelio original en el que se contaban algunas apariciones, como en Mateo y Lucas,

pero se perdió. Para otros, Marcos no tuvo tiempo de concluir el Evangelio e interrumpió bruscamente la redacción en este punto. Por último, algunos piensan que Marcos quiso finalizar su Evangelio precisamente de este modo, es decir, de manera breve y abrupta.

Lo cierto es que ya desde comienzos del siglo II, se consideró poco satisfactorio un final tan brusco, por lo que para llenar la laguna se redactó el final que conocemos, tomando datos de los otros Evangelios. Este añadido debió efectuarse muy tempranamente, pues el final actual ya era conocido por Taciano y San Ireneo, y se encuentra en la inmensa mayoría de manuscritos. Véase HIJO DEL HOMBRE, SECRETO MESIÁNICO, SIERVO DE YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, “Marcos, Evangelio de”, en *EB* IV, 1287-1297; S. Carrillo Alday, *Evangelio de Marcos* (EVD 2008); S. Castro, *El sorprendente Jesús de Marcos* (DDB 2008); Adela Y. Collins, *Mark: A Commentary* (Fortress 2007); J. Delorme, *El evangelio según san Marcos* (EVD 1978); Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20.* WBC (Nelson, 2001); R.T. France, *The Gospel of Mark*. NIGTC (Eerdmans 2002); J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 2 vols. (Sígueme 1986); R.A. Guelich, *Mark 1-8:26.* WBC (Word, 1989); Id., Mark: *A Commentary on his Apology for the Cross* (Eerdmans 1993); W. Hendriksen, *El evangelio según san Marcos* (SLC 1980); J.D. Kingsbury, *Conflicto en Marcos: Jesús, autoridades, discípulos* (Almendro 1991); F. Lentzen Deis, *Comentario al Evangelio de Marcos. Modelo de una nueva evangelización* (EVD 1998); B. Maggioni, *El relato de Marcos* (Paulinas 1988); J. Marcus, *El Evangelio según Marcos*, 2 vols. (Sígueme 2010-2011); W. Marxsen, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio* (Sígueme 1981); J. Mateos y R. Camacho, *El evangelio de Marcos. Análisis linguístico y comentario exegético* (Almendro 1994); J.A. Oñate Ojeda, “Marcos, El Evangelio”, en *GER* 15, 58-60; J. Peguero Pérez, *La figura de Dios en los diálogos de Jésus con las autoridades en el templo: Lectura de Mc 11,27-12,34 a partir de su instancia comunicativa* (Editrice PUG, 2004); F. Pérez Herrero, *Evangelio según San Marcos* (Sígueme 1995); S. Pérez Millos, *Marcos. Comentario exegético al texto griego del NT* (CLIE 2009); X. Pikaza, *Comentario al evangelio de Marcos* (CLIE 2012); Id., *El Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús* (EVD 2012); Id., *Para vivir el evangelio de Marcos* (EVD 1995); A. Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos*, 2 vols. (Sígueme 1982-84); D. Rhoads, J. Dewet y D. Michie, *Marcos como relato* (Sigueme 2002); J. Schmid, *El evangelio según san Marcos*, 2 vols. (Herder 1981); R. Schnackenburg, *El evangelio según san Marcos*, 2 vols. (Herder 1973); G. Sloyan, *Evangelio según San Marcos* (ST 1965); V. Taylor, *El evangelio según san Marcos* (Cristiandad 1980).

J. M. MARTÍN-MORENO

MARDOQUEO

Heb. 4782 *Mordekhay*, מָרְדֳּכַי, o bien del persa «hombre pequeño», o del acadio Marduk; Sept. *Mardokhaîos*, Μαρδοχαῖος.

Uno de los personajes principales de libro de Ester. Su familia había sido conducida a Babilonia por las tropas de Nabucodonosor en la primera deportación del año 598/7 a.C., juntamente con el rey Jeconías o Joaquín. Pertenecía a la tribu de Benjamín, y era hijo o descendiente de Jír, hijo de Simei, hijo de Cis (Est. 2:5). El relativo «el cual» del v. 6 puede referirse al último nombre de la genealogía (cf. 2 Cro. 22:9), indicando que Cis benjaminita fue deportado junto con el rey Jeconías a Babilonia, a menos que se refiera a un nombre anterior, como Jaír. En tal caso, Mardoqueo descendería de Jaír, benjaminita deportado a Babilonia al mismo tiempo que Jeconías. Crió a Hadasa (Ester), hija de su tío. Mardoqueo la adoptó cuando ella quedó huérfana de padre y madre. Ester siguió sus instrucciones durante los acontecimientos que la llevaron al trono de Persia como reina, una de las esposas de Asuero (Jerjes I; Est. 2:7-20), que reinó del año 485 al 465 a.C. Mardoqueo informó al rey por medio de Ester de la inminencia de un atentado, y los dos conspiradores fueron ejecutados (Est. 2:21-23).

Rehusó prosternarse (*proskýnesis*, προσκύνησις) ante > Amán (se trataba de una señal normal de deferencia ante un superior). El motivo del rechazo a esta sumisión fue evidentemente la ascendencia amalecita de > Amán. El menospreciado dignatario decidió vengarse de Mardoqueo y de todos los judíos. El rey le dio permiso para ello (Est. 3:5-11). Durante una noche de insomnio, el soberano

hizo que le leyeran los anales del reino, y supo que Mardoqueo, que le había salvado la vida durante la conspiración de los dos eunucos, no había sido recompensado. Por la mañana, el monarca ordenó a Amán que llevara de paseo a Mardoqueo a través de Susa, vestido con los ropajes reales y montado sobre el caballo del rey, y que proclamara delante de él: «Así se hará al varón cuya honra desea el rey». Esta orden le fue dada a Amán precisamente en la audiencia en la que él quería pedir al rey permiso para colgar a Mardoqueo de la horca. La exaltación de Mardoqueo señaló el principio de la caída en desgracia de Amán, que perdió la vida junto con sus hijos. Mardoqueo llegó después a ocupar el segundo lugar en el Imperio (Est. 6-10). Estos dos personajes, Mardoqueo y Amán, son caracterizados como símbolo de la lucha de los judíos contra sus enemigos. El día 14 del mes de > Adar, en el cual se celebraba la fiesta de Purim, es llamado «el día de Mardoqueo», *he Mardokhaiké hemera*, □ Μαρδοχα□κ□ □μ□ρα, en 2 Mac. 15:36.

No hay noticia del nombre Mardoqueo en los anales del reinado de Jerjes, lo cual no tiene nada de extraño, dado la brevedad de los mismos. Pero aparece un personaje llamado Matacas o Natacas, descrito como favorito principal de Jerjes y el más poderoso de ellos, *hemiarrhenon dé mégiston edýnato Natakâs*, □μια□□□νων δ□ μ□γιστον □δ□νατο Νατακ□ς, que recuerda lit. la imagen de Mardoqueo en el texto bíblico: «Mardoqueo era grande en el palacio real; su fama se difundía por todas las provincias, y se iba engrandeciendo más y más (Est. 9:4; 10:2, 3). Véase AMÁN, ASUERO, ESTER, PURIM.

MARDOQUEO

Heb. 4782 *Mordekhay*, מָרְ ְכַי, igual que el anterior; Sept. *Mardokhaîos*, Μαρδοχα□ος, v. en Neh. *Mardokheos*, Μαρδοχ□ος. Judío que volvió del exilio en Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:2; Neh. 7:7).

MARDUK

Heb. 4781 *Merodakh*, מְרֹדַךְ; Sept. *Mairodakh*, Μαιρωδ□χ; Vulg. *Merodach*. Divinidad principal de los babilonios, agraria en su origen, dios del sol y de la vegetación que renace, y más tarde protectora de las ciudades de Babilonia. Marduk se convirtió en un dios tan importante que terminó por ser conocido simplemente como > Baal, «señor», con una diosa consorte, Zarpanitu, o Beltiya, «señora», cuyos orígenes son oscuros. El palacio de Marduk en la tierra era el Esagil, la «residencia de techumbre elevada», situada al sur del Etemenanki. Según la babilónica *Epopeya de la creación*, Marduk aparece como hijo de Bel o Enlil, y salvó a los dioses luchando contra el caos, representado en forma del monstruo > Tiamat. Tras su victoria, Marduk organizó definitivamente el cosmos, asignándole a cada dios un lugar concreto y creando a continuación a aquellos cuya función era la de proporcionar mediante su trabajo el diario sustento de los dioses, es decir, los hombres. Tras la creación de Babilonia, los dioses reconocieron unánimemente la soberanía absoluta de Marduk sobre todo el panteón; a continuación, enumeraron cincuenta nombres que reflejaban los atributos del nuevo dios supremo.

Con el triunfo de Asiria, la máxima dignidad fue traspasada al dios de los vencedores, > Assur. Nabónido (555-539 a.C.), el último rey de la dinastía caldea, se consagró al culto del dios Sin, sin negar la preeminencia de Marduk, del cual su madre era devota. Rescatando una costumbre muy arcaica, instaló a su hija como sacerdotisa de Sin en la ciudad de Ur. Los persas Ciro y Cambises fueron respetuosos con Marduk, hasta el punto que Ciro el Grande se presentó como su enviado.

Jerjes, en cambio, saqueó su templo.

BIBLIOGRAFÍA: Antoine Cavigneaux, “Marduk, el gran dios de Babílonia”, en André Lemaire, ed., *El mundo de la Biblia* (Editorial Complutense, Madrid 2000).

MARESA

Heb. 4762 *Mareshah*, מַרֵ ָה, escrito también מַרֵא ָה = «en cabeza»; Sept. *Marisá*, Μαρισά y *Maresá*, Μαρησά, pero *Marisás*, Μαρισάς en 1 Cro. 2:42.

1. «Padre» de Hebrón (1 Cro. 2:42), descendiente de Judá; el contexto sugiere que Maresa era el hermano de Mesa, primogénito de Caleb. No se cita en ningún otro lugar.

2. Personaje de la descendencia de Judá, hijo de Laada, del linaje de Sela, quizá fundador de la ciudad de su nombre (1 Cro. 4:21).

MARESA, Ciudad

Heb. 4762 *Mareshah*, מַרֵ ָה, también escrito מַרֵא ָה = «ciudad importante»; Sept. *Maresá*, Μαρησά. Ciudad cananea mencionada en las cartas de el-Amarna con el nombre de *muhrasti*, prob. idéntica a la *Marisán*, Μαρισάν de Josefo. Estaba situada en la región de la > Sefela asignada a la tribu de Judá (Jos. 15:44; cf. 1 Cro. 4:21). Fue fortificada por Roboam (2 Cro. 11:8). Cerca de Maresa tuvo lugar una gran batalla entre el rey Asa y Zera el etíope, con la victoria del primero (2 Cro. 14:9-13). El profeta > Eliezer, que habló en contra de la alianza que había hecho Josafat con Ocozías para una empresa marítima, era natural de esta ciudad (2 Cro. 20:37).

Durante el período helenístico, fue una ciudad importante llamada Marissa y bajo dominio egipcio, en la que habitaban idumeos (2 Mac. 12:35; *Ant*. 13, 9, 1; 14, 1, 3, 9). Cuando cayó en poder del macabeo Juan Hircano, se dio permiso a sus moradores idumeos para seguir habitando en ella con tal de que se sometiesen al rito de la circuncisión (Josefo, *Ant*. 13, 9, 1). Herodes se refugió en ella huyendo de Antígono y los partos. Estos la destruyeron en el año 40 a.C. (*Ant*. 14, 13, 9), no volviendo ya a reconstruirse. Según Eusebio y Jerónimo, sus ruinas se hallaban a dos millas romanas de Eleuterópolis. Bliss la sitúa en Tell Sandahannah, a 1,5 km. al sur-sureste de Beit Djibrin.

MARFIL

Heb. 8143 *shenhabbim*, נְּהַ ִים ֶ = «dientes de elefante»; Sept. *odontes elephántinoi*, ὀδόντες ἐλεφάντινοι. También simplemente 8127 *shen*, ן ֵ = «diente» (Sal. 45:8; Ez. 27:15; Am. 6:4); NT 1661 *elephántinos*, ἐλεφάντινος = «de marfil» (Ap. 18:12), adjetivo derivado de *élephas*. Material procedente de los colmillos de elefante o del hipopótamo. La primera mención del marfil en la Biblia se halla en el pasaje referente a los largos viajes de las naves de Salomón (1 R. 10:22; 2 Cro. 9:21), probablemente a la India; de marfil se hizo un trono para el soberano (1 R. 10:18). Más tarde, cuando Jerusalén se vio sumida en el lujo, se hacían camas de marfil (Am. 6:4), y había incluso casas adornadas o recubiertas de este precioso material (1 R. 22:39; Am. 3:15; Sal. 45:9). Se menciona como adorno de las naves fenicias (Ez. 27:6). Etiopía suministraba también marfil a los pueblos de la antigüedad (Heródoto, *Hist*. 3, 97, 114).

Desde muy temprano en la historia los egipcios hicieron uso de este material para la decoración. En tiempo de Tutmés III el mafil llegaba a Egipto procedente de Etiopía en cantidades considerables (Heródoto, *Hist*. 3:114). Era tan abundante en Etiopía que se decía que los nativos hacían los marcos de su casa, e incluso las vallas del redil de sus rebaños, con este material. Parece que los asirios se

dedicaron al comercio del marfil a gran escala, debido a su temprana conquista de la India.

MARI

Antigua ciudad ubicada en el curso medio del Éufrates, en el actual Tell Hariri, a 10 km. al norte de Abu Kemal, en Irak. Desde 1933, André Parrot dirigió unas excavaciones organizadas por el Museo del Louvre, cuyos resultados fueron sorprendentes. Esta urbe exhibía una brillante civilización en el tercer milenio antes de Cristo, siguiendo la cronología convencional. Entre otras cosas, se han exhumado un templo a Ishtar, un zigurat, y sobre todo un inmenso palacio real (con una superficie de tres hectáreas) que comprende las estancias de los príncipes, con salas de baño, los despachos del gobierno, e incluso una escuela de escribas. Se conservan todavía grandes pinturas murales y se han hallado también 23.000 tablillas de arcilla de los archivos del palacio real, escritas en lengua acadia. Muchas forman parte de una correspondencia diplomática entre el último rey de Mari, Zimri-lim, con el famoso > Hammurabi de Babilonia. Estas cartas de Mari, interpretadas dentro del marco de la cronología convencional, han llevado a fijar la fecha de Hammurabi alrededor de los años 1728-1686 a.C.

La importancia histórica de los archivos reales de Mari se ha acrecentado por el hecho de que, al ser las tablillas cuneiformes contemporáneas de la época patriarcal, arrojan una luz especial sobre ciertos episodios bíblicos. Véase EBLA, UGARIT.

BIBLIOGRAFÍA: André Parrot, *Mundos sepultados* (Garriga, 1962); Id., *Assur* (Aguilar, Madrid, 1970); Id., "Mari", en *EB* IV, 1304-1308; Armando Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Rialp 1962).

MARÍA

Gr. 3137 *María*, Μαρία o *Mariam*, Μαριάμ, del heb. > *Miryam*, מִרְיָם. Nombre de varias mujeres del NT, que trataremos por separado.

MARÍA, hermana de Moisés. Ver MIRIAM.

MARÍA, Madre de Jesús

Los únicos datos auténticos sobre María, la «madre de Jesús» (*Maria he méter tu Iesû*, Hch. 1:14; Mt. 2:11) proceden de los evangelistas. No hablan de ella ni Santiago, ni Pedro, ni Judas. Pablo alude a ella solo indirectamente en Gal. 4:4-5.

1. María en los Sinópticos.
   1.1. Imagen sintética de María.
   1.2. María, mujer-madre.
   1.3. María, una madre que busca a su hijo.
   1.4. El hijo de María y su familia.
   1.5. María, madre de varias hijas e hijos.
   1.6. María, un corazón que todo lo guarda.
   1.7. Bendito el vientre y los senos de María.
2. María en Juan.
3. María en Pablo.

I. MARÍA EN LOS SINÓPTICOS. En *Marcos*, María es mencionada exclusivamente en relación

con sus otros hijos e hijas, y solo en dos textos: 3:31-35 y 6:3-4.

En *Mateo*, aparece en la genealogía de Jesús (1:16), la historia del nacimiento, la visita de los magos, la huida a Egipto y el retorno a Israel (1:18-25; 2:11; 2:13-15; 2:20-21); también en los pasajes que mencionan a sus hijos e hijas (12:46-50; 13:55).

En *Lucas*, se la menciona en la > anunciación, la visita a > Isabel, el canto del > Magníficat, el empadronamiento junto a > José, el nacimiento de Jesús, la visita de los pastores, en el Templo y delante de > Simeón (1:26-38; 1:39-45; 1:46-56; 2:4-7; 2:16,19; 2:27, 33-34); aparece también en la peregrinación a Jerusalén (2:41, 48, 51); por último, se la nombra junto a sus hijos e hijas (8:19-21) y en la bendición de una mujer (11:27). Es el evangelista que más habla de ella. De los 152 versículos del NT que se refieren a María, unos 90 proceden de Lucas. Además de los textos mencionados, es importante destacar que, dentro de la obra lucana, María aparecerá también en los *Hechos de los Apóstoles* (1:14).

Los Sinópticos, en general, la enfocan desde la perspectiva de su maternidad en relación con Jesús. Esto constituye el mayor motivo para mencionarla. Un enfoque tal está ligado a la función misma de estos Evangelios, que dan testimonio del origen, la misión y la actuación de Jesús como Mesías, Emmanuel e Hijo de Dios que va a realizar las promesas divinas. Él es el centro en torno al cual giran todos los relatos. Los distintos personajes que aparecen en sus capítulos y versículos son mencionados en la medida en que se relacionan con Jesús y contribuyen a la realización de sus objetivos.

1.1. *Imagen sintética de María*. Al igual que su esposo José, parece que era de la tribu de Judá, del linaje de David (Lc. 1:32; Ro. 1:3; cf. Sal. 132:11). Seis meses después de la concepción de Juan el Bautista, le fue enviado el ángel > Gabriel a Nazaret, la localidad donde ella residía, seguramente con sus padres. Los textos afirman que José, con quien estaba prometida (Lc. 1:26, 27), descendía de David. No dicen lo mismo de manera explícita acerca de María, pero hay numerosos comentaristas que le atribuyen también una ascendencia davídica. En efecto, en la > anunciación se le promete que su hijo recibiría el trono «de David su padre» (Lc. 1:32). Además, en varios pasajes (Ro. 1:3, 2 Ti. 2:8; y cf. Hch. 2:30) se afirma que Jesús es, según la carne, del linaje de David. Por otra parte, una gran cantidad de exegetas opina que en Lc. 3:23-28 se da la genealogía de Cristo a través de su madre, en cuyo caso el padre de María sería Elí. Sea como fuere, el ángel anunció a María que ella era objeto del favor divino y tendría un hijo al que pondría por nombre Jesús, que sería grande y se lo llamaría Hijo del Altísimo (cf. Lc. 1:32, 33). A la pregunta de María de cómo podría ser tal cosa, por cuanto era virgen, el ángel le respondió que ella concebiría por el poder del Espíritu Santo (Lc. 1:35). Estas palabras le revelaron que había sido elegida para ser la madre del Mesías, por lo que aceptó con fe y humildad el honor que Dios le confería de una manera tan misteriosa. En este sentido, María es «agraciada», o más exactamente, «muy favorecida» (Lc. 1:28).

El ángel le informó que > Elisabet, su prima, iba a tener también un hijo. María se fue entonces a la población de los montes de Judea donde vivían Zacarías y Elisabet. Permaneció tres meses en casa de sus parientes y bajo su protección; no volvió a Nazaret hasta poco antes del nacimiento de Juan. José, que se proponía repudiar a María en secreto, supo mediante una visión la causa de su embarazo (Mt. 1:18-21); recibió la orden de tomar a su mujer con él y de dar al niño el nombre de Jesús: «Porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1:21). Obedeció entonces la orden de Dios y tomó a su mujer consigo, «pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito; y le puso por nombre Jesús» (Mt. 1:24, 25). Este matrimonio protegió a María y salvaguardó su secreto.

El niño tuvo a José como padre legal, y vino así a ser también el heredero de David.

El nacimiento del niño prob. tuvo lugar en > Belén. El emperador Augusto había ordenado que se efectuara un > censo de todo el Imperio, por lo que se tenían que registrar todos los habitantes de Palestina. José tuvo que dirigirse a Belén, y María lo acompañó. No encontrando lugar en el mesón, se vieron obligados a alojarse en un establo, posiblemente exento de animales a fin de poder dar cabida a la gente que acudía. Allí nació Jesús. Su madre «lo envolvió en pañales, y lo acostó en un pesebre» (Lc. 2:7). María, maravillada y llena de fe, oyó a los pastores hablar de su visión nocturna, de la proclamación de los ángeles, anunciando el nacimiento del Salvador. Cuarenta días después, María y José se dirigieron a Jerusalén para presentar el niño al Señor y para ofrecer en el Templo el sacrificio demandado por la Ley (Lv. 12:2, 6, 8). Ella presentó la ofrenda de los pobres (un par de palominos o dos tórtolas). El anciano > Simeón tomó al niño en sus brazos, alabando al Señor que le había permitido ver al Mesías, y después anunció los futuros sufrimientos de María (Lc. 2:35). José y María volvieron, acto seguido, a Belén (Mt. 2:11).

Instalados en una casa, recibieron a los > magos de Oriente que se habían acercado a adorar a Jesús (Mt. 2:1-11). La familia entera, por instrucciones de Dios, se refugió en Egipto para escapar a las intenciones asesinas de Herodes el Grande, y después, a la muerte de este último, se dirigieron a Nazaret. El episodio de Jesús en el Templo a los doce años desvela algo del carácter de su madre. Ella iba cada año a Jerusalén, como José, para la fiesta de la Pascua (Lc. 2:41), aunque la Ley no lo demandaba a las mujeres judías (Ex. 23:17). José y María, personas piadosas, llevaron a Jesús a Jerusalén a partir del momento en que tuvo la edad requerida, a fin de que también participara de aquella celebración.

No se vuelve a saber nada de María hasta el inicio del ministerio público de Jesús. Aparece en las bodas de Caná (Jn. 2:1-10), donde contempla con gozo cómo Jesús se manifiesta como Mesías, y cree en su misión. Debido a que José no es mencionado, se supone que habría muerto para entonces. María siguió a su hijo en su último viaje a Jerusalén. Sufriendo a la vez como madre y como discípula, contempló el horrible espectáculo de la crucifixión. Jesús, en medio de sus sufrimientos, se dirigió a ella y la confió a Juan, su querido discípulo (Jn. 19:25-27).

Después de la > Ascensión de Jesús, estuvo con los apóstoles en el aposento alto (Hch. 1:14); a partir de ahí, no se la menciona más en las Escrituras. No se sabe ni la fecha ni las circunstancias de su muerte. En el valle de Cedrón se muestra lo que se afirma ser su tumba, pero no hay base alguna para aceptar su autenticidad. Las tardías leyendas acerca de María no contienen ningún relato digno de ser creído. En las Escrituras es presentada simplemente como una magnífica figura de mujer devota y piadosa. Ocupa un lugar único, como madre del Mesías, y la llamarán «bienaventurada [*makarizo*, μακαρίζω] todas las generaciones» (Lc. 1:48), exclamación tomada del AT, cuando nació a Lea su hijo Aser (Gn. 30:13).

1.2. María, mujer-madre. Marcos, aunque es el más antiguo de los Evangelios Sinópticos, no contiene ningún relato sobre el anuncio, la gestación, el nacimiento y la infancia de Jesús. Por tanto, María no aparece en este contexto. El evangelista comienza su narración con la presentación y actuación de Juan el Bautista; hace destacar a este personaje para la "iniciación" de Jesús dentro de la historia salvífica. De igual manera, Marcos abre su historia, no con el nacimiento de Jesús, sino con su adopción como Hijo de Dios, evento que ocurre inmediatamente después de ser bautizado por Juan en el río Jordán. Es presentado simplemente como "Jesús de Nazaret de Galilea" (1:9). La adopción se describe como una acción realizada por el Espíritu Santo y anunciada por una voz del

cielo: “Tú eres mi hijo amado, en ti pongo mi agrado” (1:10-11).

Así, de acuerdo con el texto marcano, es el bautismo, seguido de la adopción, lo que hace de Jesús el Hijo de Dios. Es a partir de este momento cuando este Evangelio empieza a narrar el ministerio de Jesús.

Por eso, no destaca a María como la persona que gesta y da a luz al Hijo de Dios. En el Evangelio de Marcos, María es exclusivamente una mujer como cualquier otra y da a luz a Jesús de Nazaret igual que a otros hijos e hijas.

De hecho, solo la menciona dos veces (3:31-35; 6:3-4) dentro del contexto geopolítico de Galilea, siempre al lado de sus otros hijos e hijas y dentro del ambiente social de la casa.

El primer texto pertenece al momento de la actuación inicial de Jesús en los alrededores del mar de Galilea, siendo Cafarnaún uno de los centros de su actuación sinagogal (1:21) y su lugar de residencia (2:1).

Los comentaristas bíblicos indican que Mc. 3:31-35 debe ser leído dentro del contexto literario mayor de 3:20-35, porque en 3:20 se menciona la casa de Jesús y porque en 3:21 se acostumbra leer que los “parientes de Jesús lo buscaban para aprehenderlo”. A causa de las dificultades textuales de 3:20-21 y de sus implicaciones para la interpretación y comprensión de María en este contexto, es necesario analizar atentamente algunos detalles:

Jesús ya ha realizado sus primeros milagros y curaciones. Multitudes lo seguían de todos los lugares en torno al mar de Galilea. El mar y los montes, la sinagoga y la casa son lugares de enseñanza, de conflictos y de demostraciones de su poder. Tiene un grupo que lo sigue fielmente, en especial los Doce (3:13-19). Mc. 3:20 abre un nuevo escenario que pasa por la casa de Jesús:

Esta no se presenta solo como lugar de abrigo y consejo, donde se puede descansar y hacer reflexiones, sino también como un centro de preocupación. Los versículos 20 y 21 señalan algunas dificultades: a) 3:20 afirma que “él” —Jesús— va a la casa y allí se le junta nuevamente una multitud que plantea un problema: “ellos no podían comer el pan”, es decir, no podían hacer una refección. ¿Quiénes son “ellos”? La exégesis presupone, sin explicarlo, que son los discípulos que acompañan a Jesús. Sin embargo, no está del todo claro, dado que 3:20 introduce una nueva unidad y en ella los discípulos no son nombrados. Se puede tratar, entonces, de Jesús y la multitud, los dos actantes que nombra 3:20. La causa por la cual no pudieron comer tampoco queda clara: ¿Es mucha la gente o poco el pan? b) 3:21 agrega un tercer actante: los *hoi par' autû*, que normalmente se traduce como “sus parientes” o “su familia”. En primer lugar, hay que considerar que los textos, cuando quieren hablar explícitamente de “parientes”, emplean el término griego *syngenés* y sus derivados, como en el caso de Mc. 6:4; Lc. 1:58; 2:44; 14:12; Jn. 18:26; para el concepto de “familia” se emplea el término griego *oîkos* y sus derivados. Analizando la expresión *hoi par' autû* se percibe su originalidad en relación con el resto del NT, lo que dificulta su explicación. A partir de otros textos, *hoi par' autû* se puede traducir como “los que forman parte de él”, “los que pertenecen a él”, “sus enviados”, lo que no corresponde necesariamente a su familia “carnal”. En la Septuaginta, una de las fuentes lingüísticas de los Evangelios, puede observarse que 1 Mac. 9:44-58 usa el mismo sintagma *hoi par' autû* para designar a los hombres que combatían junto a Jonatán; 1 Mac. 13:52 muestra que, después del combate contra sus enemigos, Simón ocupa la ciudad de Jerusalén y empieza a vivir en ella con los suyos (*hoi par'autoû*), que puede significar el grupo que peleaba junto a él, incluyendo quizá algunos miembros de su familia, dado que enseguida se menciona a su hijo Juan.

Se percibe nítidamente que 3:20-21 forma parte del trabajo redaccional de Marcos y no se encuentra en los demás Sinópticos. Intenta insertar en este contexto fragmentos de tradiciones variadas. Mc. 3:13-19 habla de los Doce; 3:20 introduce un nuevo escenario en la casa de Jesús, en el cual entra la multitud; el versículo 21 continúa, de manera desconectada: "y habiendo oído los suyos (*hoi par' autû*) fueron para..."; y 3:22 introduce una nueva perícopa, con nuevos personajes.

Buscando entender el trabajo redaccional de Marcos dentro del contexto, y considerando el análisis, optamos por traducir *hoi par' autû* como "los suyos", referido al grupo de los Doce, anteriormente mencionados. Están junto a Jesús en su ministerio cotidiano. Se trata de una relación de pertenencia que nace a partir de una escucha, no de un parentesco. Por lo tanto, 3:21 se lee así "y habiendo oído los suyos (los Doce), salieron para..."

El siguiente paso indica el otro problema interpretativo. En 3:21 el término *krateîn*, traducido por lo general como el acto de "prender", vendría a afirmar la hostilidad de la familia de Jesús en relación con él, la incomprensión para con su ministerio, la no-adhesión al discipulado. Se equipara el hecho de "prender" a Jesús por parte de su familia con la acción que realizan sus enemigos políticos y religiosos. Es necesario indicar que la polisemia intrínseca del verbo *krateîn*, que se observa incluso dentro del mismo Evangelio de Marcos, abarca los sentidos de "alcanzar", "sustentar", "tomar de la mano", "abrazar", "guardar/proteger" y "prender". No tener en cuenta estos diversos significados es, cuando menos, pecar de negligencia, dadas las múltiples posibilidades interpretativas que permiten. En las 14 veces que este verbo es utilizado por Marcos, se pueden distinguir, por lo menos, cuatro contextos y, por lo tanto, cuatro contenidos distintos. La intención de Marcos es destacar, en este contexto concreto del capítulo 3, la fatiga de Jesús por el trabajo realizado y su necesidad de descansar y alimentarse, lo que resulta imposible debido al "cerco" de la multitud. Todo esto puede dejar a Jesús "atónito", confuso y perturbado, lo que motiva la intervención efectiva de los "suyos". En este contexto, toda la acción gira en torno al cuidado y no a la hostilidad, algo diametralmente distinto de lo que normalmente se afirma en los comentarios al pasaje. La impresión es que la interpretación tradicional busca hostigar a la familia de Jesús, incluso a María. No se puede afirmar con certeza que esa fuera la intención de Marcos, pero sí que tal es la explicación que ha asumido la exégesis. Resulta imposible sentar de forma rotunda que Mc. 3:21 excluya totalmente a los "parientes" de Jesús, pero tampoco puede afirmarse categóricamente que "parientes" tenga una significación exclusiva, con todas sus consecuencias interpretativas.

1.3. María, una madre que busca a su hijo (Mc. 3:31-35 par.). Después de la discusión con los escribas (Mc. 3:22-30), Marcos inicia una nueva unidad de sentido, introduciendo nuevos actantes y un nuevo contenido. Jesús está en su casa en Cafarnaún, que continúa llena de gente (3:32). El texto menciona "a su madre y sus hermanos" (3:21), que permanecen fuera; envían a alguien —el texto no menciona a quién— para llamarlo. La noticia se difunde y el pueblo anuncia a Jesús: "tu madre y tus hermanos" te están buscando (3:32).

El relato de la presencia de María con sus hijas e hijos no indica, explícita o necesariamente, que exista una situación de conflicto. Simplemente buscan a Jesús. Quieren contactarlo. Sin embargo, aquí también la tradición interpretativa ha acentuado la tendencia hostil en relación con la familia de Jesús, en el sentido de que estos querían controlar, frenar o interrumpir su acción profético-mesiánica.

Este relato está consignado en los tres Evangelios Sinópticos (Mc. 3:31-35; Mt. 12:46-50; Lc. 8:19-21). En los tres se señalan la presencia de la multitud en la casa de Jesús, la mención de su madre y sus hermanos, la constatación de que la madre y los hermanos están fuera de la casa, la no mención del nombre de María y la ampliación del concepto de familia desde la perspectiva de Jesús.

Algunos aspectos merecen ser destacados:

a. La no utilización del término "familia": los textos hablan de una composición familiar que no es patrilineal, ni patriarcal. Aparecen la madre, los hermanos y las hermanas. La figura y la autoridad de un *paterfamilias* no es central en el relato: José no es mencionado. Los textos no transfieren el patriarcado familiar a Dios, de modo que la expresión "Padre celestial" aparece solo en la versión de Mateo, debido a su fuerte tradición judaica.

b. María, con sus hijas e hijos, busca a Jesús para verlo y hablar con él, es decir, busca una relación, no controlarlo o desviarlo de su misión.

c. La mención de los dos grupos que quieren estar con Jesús —la multitud y su madre con sus hijas e hijos— apunta a una diversidad de relaciones. No hay que interpretarlos como grupos rivales o contrapuestos, pues queda constancia de que hay contacto entre ambos: Mc. 3:31 nos dice que alguien fue enviado para llamar a Jesús; la gente, sabiendo de la presencia de María con sus hijas e hijos, se lo anuncia a Jesús. No hay en las palabras ni en los gestos ninguna señal de hostilidad o negatividad.

d. Estar "fuera" no indica una postura en relación con la actividad de Jesús, sino una localización en el espacio en referencia a la casa. El término *exo* es utilizado en los tres relatos sinópticos solo como adverbio de lugar. En este sentido, estar "fuera" indica por lo menos dos realidades: Jesús vive en Cafarnaún independiente de su madre, que reside en otro lugar, tal vez en Nazaret. Los tres textos apuntan a la multitud como la causa por la que María con sus hijas e hijos no puede entrar en la casa y, por lo mismo, quedan fuera.

Esta sería, entonces, la primera perspectiva de estos textos: Presentar a María, con sus hijas e hijos, buscando contacto con su Jesús en la casa que este tiene en Cafarnaún, así como la relación que se establece entre este grupo y la multitud reunida allí. La segunda narra la reacción, los gestos y las palabras de Jesús frente a esta situación.

1.4. El hijo de María y su familia. Jesús rompe con cualquier concepto de familia, conocido en aquella época y hasta hoy. Sin embargo, esta ruptura no implica la exclusión de Jesús de su familia carnal. El objetivo es crear una heterotopía, un espacio distinto, un contra-espacio en el cual se puedan construir relaciones cualitativamente nuevas dentro de un espacio geopolítico-religioso marcadamente patriarcal, injusto y opresivo. Estas relaciones no estarán orientadas por la *patria potestas* ni por los lazos genéticos que definen la pertenencia familiar. El criterio será hacer la voluntad de Dios (Mc. 3:35; Mt. 12:50); Lc. 8:21 dice lo mismo, pero de una forma más concreta: recibir y practicar la Palabra de Dios, revelada en la Torah y realizada en Jesús de Nazaret (cf. Lc. 4:16-21). En este sentido, Jesús se vuelve al paradigma del cumplimiento de la voluntad de Dios, pero María también es paradigmática, conforme a lo anunciado en Lc. 1:38; desde el principio ella

está realizando, haciendo concreta y viable la voluntad de Dios. Por lo tanto, en este contexto y a partir de este relato, no hay por qué elaborar una crítica sobre el desligamiento de Jesús en relación con María como madre.

Sin embargo, en este mismo relato hay una mención a “la espada que atravesará tu corazón” (Lc. 2:35) en las primeras palabras agregadas a los gestos de Jesús: Mc. 3:34 y Mt. 12:49 presentan, en primer plano, una limitación de esta nueva familia. De acuerdo con Marcos, Jesús mira a los que están sentados a su alrededor; Mateo limita este grupo a los discípulos, que son hermanos, hermanas y madre. Por un lado, esto es revelador e indica el hecho de que no hay distinción entre hombres y mujeres para el seguimiento de Jesús: en aquella casa y en el grupo discipular había varones y hembras. Por otro, este gesto y estas palabras son excluyentes: no incluyen a los que están “fuera”, a quienes no forman parte del grupo. A partir de ahí se puede decir que María, con sus hijas e hijos, no está incluida en la familia de Jesús. Esta sería entonces la “espada que atraviesa el corazón” de María, una expresión de rechazo.

Son, sin embargo, las otras palabras que Jesús pronuncia las que, simultáneamente, “des-atraviesan” esta espada: de la restricción local, de la limitación del grupo reunido en torno a sí, Jesús va a ampliar irrestrictamente, en términos de cantidad y en sentido espacio-temporal, el número de personas incluidas en esta familia: “Quien quiera hacer...” (Mc. 3:35; Mt. 12:50; Lc. 8:21). Aquí, como antes, también María con sus hijas e hijos están incluidos (Hch. 1:14).

1.5. María, madre de varias hijas e hijos (Mc. 6:3-4 y par). Después de un bloque de parábolas y curaciones, Marcos vuelve a hablar de María y de sus hijas e hijos. Se trata del episodio en que Jesús vuelve a su tierra, acompañado de sus discípulos, y va a enseñar a la sinagoga (Mc. 6:1-6; Mt .13:53-58). Es debido a la reacción del pueblo, escandalizado por la sabiduría y las señales poderosas de Jesús, que María y su familia son conocidas en Nazaret. En esa tradición, que probablemente tiene su origen en aquella localidad, se preserva un registro de la profesión de Jesús, más algunos nombres de los hijos de María, aunque no aparecen los de las hijas.

Jesús es presentado como *ho tekton*, “el carpintero”, “el hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón” (Mc. 3:6a). Es interesante observar, en la crítica textual, que el hecho de que Jesús tenga hermanos no es un asunto polémico, puesto que todas las versiones aportan el dato. Por lo tanto, las hermanas de Jesús, hijas de María, también son conocidas en la ciudad: “¿y no están entre nosotros sus hermanas?” (Mc. 6:3b). Lamentablemente, no se sabe cuántas fueron, ni cuáles eran sus nombres; esto es típico de una historiografía androcéntrica. De la ausencia de sus nombres, sin embargo, no puede deducirse que “este silencio refleja el hecho de que las hermanas nunca formaran parte de la iglesia”, porque existen muchos textos que hablan de mujeres en el seguimiento y el servicio a Jesús, sin mencionar por ello sus nombres (véase p.ej. Mc. 15:40-41; Lc. 8:2-3; Hch. 1:14). Aquí, lo que se destaca del texto y que debe ser mantenido es que, además de Jesús, María tuvo otras hijas y otros hijos.

Presentar hijos e hijas a través de la generación materna es totalmente extraño. En Marcos, José no es mencionado ni una sola vez. Esto podría indicar, como mínimo, una doble perspectiva a los ojos del pueblo: El término “hijo de María” o fue usado polémicamente como insulto o para recordar el nacimiento virginal de Jesús. La versión polémica estaría inspirada en la cultura religiosa judía e insinuaría un nacimiento extra-matrimonial, es decir, una filiación ilegítima. Mateo armoniza este asunto, interpretando la tradición en el sentido de que habla de Jesús, no como el “carpintero”, sino como el “hijo del carpintero” (Mt. 13:55). Los demás datos dados por Mateo coinciden con los de

Marcos.

Por tanto, para Marcos y Mateo no es polémico ni problemático el hecho de que María haya tenido otras hijas e hijos, además de Jesús. El dato central está en la procedencia humilde y pobre de Jesús, pese a lo cual es reconocido como sabio y poderoso entre los pobres de toda la región. Lucas tampoco tiene problemas con el hecho de que María haya tenido otros hijos, pues lo que destaca del nacimiento de Jesús es que era el "primogénito" (Lc. 2:7). Será la historia de las interpretaciones la que cambiará el punto central de la tradición bíblica, creando polémica con los otros hijos e hijas de María, y esto a causa de la estructura dogmática de la eterna virginidad de María, que la volvió virgen inmaculada.

1.6. María, un corazón que todo lo guarda. La genealogía de Mt. 1:1-17 menciona a Tamar, Rajab, Rut y Betsabé, mujeres marginadas y discriminadas, que protagonizaron la historia de Israel, a partir de una dinámica contracultural. Junto a ellas destaca María, que rompe las estructuras patriarcales de dependencia y sumisión de las mujeres, en una historia forjada y definida por varones.

El Evangelio de Mateo, a partir del nacimiento de Jesús, destaca la figura de María apenas como madre de Jesús y esposa de José. En el relato sobre los magos de Oriente (Mt. 2:1-12), María apenas aparece como la madre que está al lado del bebé (2:11). Ninguna palabra se le dirige ni se dice nada más respecto de ella. Después, a causa de la persecución de Herodes y de la necesidad de protección y salvación del niño Jesús, el texto destaca la actuación de José: la aparición de los ángeles, las decisiones y la iniciativa de acción están relacionadas con él (Mt 2:13-23). María es llevada de allá para acá, gracias a la acción de José que se encuentra obedeciendo la orden del ángel; está bajo "advertencia divina" recibida a través de un sueño (2:22; 2:12). Así, a través del ángel que se le revela a José, María ve trazado el itinerario del nuevo éxodo, por causa de Jesús (Mt. 2:15). Es interesante notar que en el relato de la huida a Egipto y posterior regreso a Israel, María es mencionada por su nombre solo en boca del ángel. Destaca solo en relación con el niño nacido: "toma al niño y a su madre..." (2:13-14, 20-21). Su vida está en función de su hijo. Ella no opina, no decide. Simplemente va. Ninguna palabra se dice respecto a las dificultades enfrentadas en Belén, en el camino, en el período post-parto, en el ritual de purificación...

Del relato de Mateo solo se puede destacar el cumplimiento de las profecías: Belén (2:5-6 = Miq. 5:2); la huida a Egipto (2:15 = Os. 11:1); la matanza de los inocentes (2:17 = Jer. 31:15); el regreso a Nazaret (2:23). En conclusión, Mateo solo hace referencia a María a causa del cumplimiento de la profecía (1:22-23 = Is. 7:14).

La perspectiva de Lucas destaca a María más como sujeto de decisión y acción. El ángel se le aparece y le habla a ella, no a José (Lc. 1:26-38). El saludo y el mensaje del ángel son amistosos, animosos, teológicos. María no necesita la intercesión de José, quien ni siquiera aparece en estos momentos. Ella protagoniza la > hierofanía, incluso en la afirmación del anuncio: "He aquí la sierva del Señor" (1:38). Con esto, se inserta en la tradición profético-mesiánica de servicio participativo al Señor, a partir de la perspectiva del "siervo de Dios".

María, en el enfoque lucano, participa en el proceso de la nueva creación. El mismo Espíritu-*rúaj* que posaba sobre las aguas en el caos original, viene ahora sobre María, y el poder del Altísimo (*Elohim* en heb., *hýpsistos* en los LXX y en Lucas) la envuelve con su sombra/nube (Lc. 1:35; cf. Ex. 40:35). Los dos verbos utilizados para *rúaj* e *hýpsistos* apuntan al poder creador de Dios. Lucas hace una especie de > *midrás* a partir del relato original de Gn. 1:2, agregándole elementos

numinosos de Ex. 40:34-38. Nada se dice de lo que acontece bajo la sombra/nube que cubre a María, pero será reconocido como santo y el fruto será Hijo de Dios. A la "gloria de Dios" (Ex. 40:35) corresponde, en este sentido, la afirmación de la gloria de Dios revelada a través del nacimiento de Jesús (Lc. 2:9.14:32; véase también Jn. 1:14).

Otro aspecto que se destaca en Lucas es la independencia y autonomía de María en relación con José, algo inhabitual dentro de aquel contexto. Inmediatamente después del anuncio y su confirmación, María decide visitar rápidamente a su prima Isabel (Lc. 1:39-56). Vemos la decisión y acción de una joven mujer que se enfrenta, no solo a las decisiones patriarcales, sino también al camino montañoso de Judea, algo que sin lugar a dudas era además peligroso, debido a los asaltos y a la violencia que podían sufrir los viajeros.

Superado aquel trayecto agreste, finalmente se da el esperado encuentro con la prima. En el abrazo afectuoso se da la otra revelación, una nueva experiencia hierofánica, esta vez de parte de la anciana y embarazada Isabel, que pronuncia las dos primeras bendiciones a María (1:42, 45). Es en este contexto donde María pronuncia las palabras del *Magníficat* (1:46-55).

Este cántico de María es una expresión de alegría, de fe, que tiene la certeza revolucionaria, tanto del actuar de Dios, como el de los hombres. Brota a partir del encuentro de las mujeres y la manifestación del Espíritu, en la casa de Isabel. Allí hay espacio para trabajar y para compartir la alegría y el dolor.

La estructura de Lc. 1:46-55 evidencia la intrínseca relación existente entre la historia personal y colectiva. María, haciendo uso de estas magníficas palabras, demuestra que su historia forma parte de la del pueblo de Dios, y que la intervención divina en los tiempos repercute en la vida de cada persona, de la misma forma que la intervención de Dios en una sola persona puede repercutir e influir en la historia de un pueblo.

Asimismo, el cántico destaca el poder de Dios en la vida de María: alegría y alabanza brotan a partir de la acción divina en su vida. Dios "mirando hacia abajo", se inclina para ver la realidad histórica de marginación social de María, su sierva (1:38, 48). En la interpretación que Lutero hace del Magníficat destaca esto como la más grande y maravillosa acción de Dios en María.

El término *tapeínosis*, utilizado para describir la situación de María, es entendido como "humildad": ella pasa por humillaciones, debido a su situación social de pobreza, de discriminación y marginación (véase el paralelismo, en forma de quiasmo, existente en Lc. 1:52-53 que asocia a los "poderosos" con los "ricos", y a los "humildes" con las personas "hambrientas"). Las "grandes cosas" que Dios hace por María están relacionadas con su "mirar hacia abajo"; a partir de ahí ella es escogida para actuar junto con Dios en la nueva creación. Asimismo, se invierte la situación: la que era humillada pasará a ser bienaventurada para todas las generaciones, ¡algo ya iniciado por medio de las palabras de Isabel! Y todas las generaciones continuarán experimentando esta misericordia de Dios, quien pone su corazón junto a los miserables. Por todo esto, Dios es "nuestro salvador" y su nombre es "santo" y "poderoso".

La segunda parte del Magníficat (1:51-55) destaca las acciones de Dios en la construcción de la historia del pueblo de Israel. También aquí se evidencia el poder y la misericordia de Dios que interviene a favor de los oprimidos. La misericordia de Dios está vinculada a la promesa que hizo a "nuestros padres, a Abrahán y a toda su descendencia" (1:55). En este cántico se le da a la joven matriarca María el poder de releer la historia de los patriarcas desde la perspectiva de su propia

inclusión y de la reivindicación del derecho a la dignidad de las personas excluidas.

El Magníficat se encuadra en el encuentro de la visita de María a Isabel y su permanencia en aquella casa durante tres meses hasta el nacimiento de Juan (1:26, 56). Sin duda, Lc. 1:57-80 proviene de otra tradición. El trabajo redaccional de Lucas acopló diversas tradiciones, sin llegar a intercalar directamente su contenido. Desde el punto de vista de la historia de aquellas mujeres, es totalmente improbable que María, habiendo permanecido con Isabel los tres últimos meses de su embarazo, la dejara antes del nacimiento de Juan. Debería estar incluida entre los *syngeneîs*, los "parientes" de Isabel (1:58) que se alegran con ella por haber experimentado la misericordia de Dios.

María, según Lucas, da a luz a su primogénito en una situación de absoluta exclusión social: no había lugar en Belén, a no ser junto a los animales. Así, es en el establo donde se manifiesta la gloria de Dios, a través del cuerpo de María, la bienaventurada, y son los pastores del campo los que primero testifican de estas maravillas, pues son ellos los que encuentran a María junto a José y al bebé. El texto enfatiza cómo recuerdan el anuncio del ángel y proclaman lo que oyeron y vieron, "palabra vivida, promesas que se cumplen".

Es esto lo que María también oye y guarda: lo que le ocurre a ella, lo que los pastores relatan, ¡la reacción maravillosa del pueblo! Conserva todo ello "en su corazón" (1:18). Todas sus vivencias se ven acrecentadas. El > corazón (*kardía*) es el lugar donde toda la historia es colocada para ser trabajada, reflexionada. En la tradición antropológica judeo-cristiana, el corazón es el espacio para la reflexión que culmina en decisiones y opciones conscientes que se transforman en acciones. "Guardar todo en el corazón" no indica una situación de apatía, fatalidad o silencio resignado, sino que implica una participación reflexionada en los hechos acaecidos.

Otro momento importante, ante el cual María se ve en la necesidad de tomar decisiones y hacer una opción personal, se presenta cuando Jesús es adolescente (Lc. 2:41-52). Junto a parientes (*syngeneîs*) y otras personas conocidas (*gnostoí*), María, José y Jesús peregrinan a Jerusalén para celebrar la fiesta de la Pascua. Después de la celebración tienen lugar la afirmación de autonomía por parte de Jesús y la preocupación de María. Esta escena, junto con el Magníficat, es la única en la que ella habla: "Hijo, ¿por qué nos haces esto? Tu padre y yo, sintiendo dolor, te buscábamos" (1:48). "Sentir dolor" (*odinao*) expresa una situación de aflicción y ansiedad. Es la ausencia de Jesús lo que causa ese estado; la madre y el padre hacen todo por encontrar a su hijo. Y viéndolo, se maravillan (*ekpléssomai*), se ponen contentos. La primera reacción es de alegría por haberlo reencontrado; la segunda es comunicarle la preocupación por su ausencia.

La reacción de Jesús tiene una doble dimensión en la construcción de su relación con María y José. Una se encuentra dentro de la tradición judía, que probablemente se la enseñó la misma María: aprender a vivir según la voluntad de Dios. Solo así se entiende que Jesús, con sabiduría, participara de un diálogo instructivo con los doctores de la Torah (2:46-47). Para quien aspiraba a seguir el camino del rabinato, como Jesús, era necesario permanecer y formarse en el Templo, en "la casa de mi Padre" (2:49). En las palabras de Jesús no hay agresividad. Actúa ateniéndose a su mayoría de edad. Puede buscar su propio camino y presupone que María y José deberían respetar su voluntad. Lc. 2:50 presenta, por primera vez, una característica lucana: la falta de comprensión de la senda que Jesús está presto para empezar a andar. Este rasgo no se limita a María y José, sino que se extiende a sus discípulos y a la propia comunidad judeo-cristiana (Lc. 9:45; 18:34, etc.). Quizá este hecho y las palabras de Jesús hayan sido también "una espada que atraviesa el corazón" de María y José... El

texto, sin embargo, "desatraviesa" el corazón enseguida, destacando la segunda reacción de Jesús frente a la preocupación de sus padres: retorna a Nazaret con María y José, "y les era sumiso" (2:51), es decir, continuaba respetando y honrando padre y madre, conforme lo enseñaba la Torah (Ex. 20:12). Esta es la segunda etapa del aprendizaje de María en relación con Jesús; lo reflexiona y lo guarda en su corazón, sin duda ¡asociándolo con la anunciación doce años atrás!

1.7. Bendito el vientre y los senos de María. El texto de Lc. 11:27-28 está inserto en el contexto literario mayor de 9:51-13:21, que muestra a Jesús y su grupo dirigiéndose a Jerusalén. En la discusión sobre Jesús y el poder de Satanás (11:14-36), los versículos 27-28 forman el centro, mientras que 14-16; 17-26; 29-32; 33-36 provienen de la fuente Q; solo los vv. 27-28 pertenecen al material exclusivo de Lucas y presenta categorías distintas: la mujer anónima que bendice el cuerpo y la maternidad de la mujer/María, y Jesús bendiciendo a las personas que escuchan la Palabra.

El estilo literario es un *apotegma*, esto es, un diálogo corto en el que el maestro siempre tiene la última palabra. La unidad tiene características de construcción narrativa que son propias de Lucas: 11:27 forma parte de la tradición religiosa judía; por otro lado, es muy probable que remita a relecturas de Gn. 49:25, es decir, al contexto de las bendiciones de Jacob, como lo demuestran varios paralelos de la literatura israelita. Estas relecturas y esta tradición religiosa destacan la importancia de la maternidad como referencia y justificación para la existencia de mujeres, dentro del mundo patriarcal judío. El Jesús lucano, dentro de las características de este Evangelio, va a oponer a esta forma de pensar una verdad que funciona como una especie de contra-cultura. No refuta nada, sino que dirige la atención a un énfasis distinto: coloca la palabra de Dios, la Torah, como referencia para la bienaventuranza. Con esto cuestiona el hecho de que la maternidad sea la mayor honra y bendición de la mujer, lo que era un factor de exclusión y marginación para las estériles o las que optaban por no tener hijos. Asimismo, Lc. 11:28 forma parte de esa característica teológica lucana que centra la felicidad, la realización de la Torah y la pertenencia al pueblo de Dios, en oír y guardar la Palabra, es decir, ponerla en práctica.

Al relativizar la maternidad como "pasaporte" para la salvación (1Tm. 2:15), el texto ayuda a romper las estructuras patriarcales dentro de aquel contexto. Para Lucas, no es la procreación, sino el compromiso con la Palabra lo que hace que las personas pertenezcan al pueblo de Dios y que, por tanto, vivan la bienaventuranza. Esto vale tanto para las mujeres como para los hombres. Para Lucas, el escuchar presupone el actuar. "Guardar la Palabra" significa dejar que crezca, eche raíces, fructifique, contemplando la perseverancia, esperanzada en la ética del compromiso con el Reino de Dios y su justicia.

La interpretación de este texto y de esta tradición no debería oponerse a las palabras de la mujer anónima que habla a Jesús. La mujer entendió lo que muchos discípulos no entendieron; en su alegría bendita, ella expresa su fe que, de acuerdo con Lucas, surge de su escucha de la Palabra. Jesús no niega esta alegría, ni la bendición de su madre, sino que apunta a algo más, sin que con ello, necesariamente, esté descalificando la corporeidad y sexualidad de María. María fue y continúa siendo bendita, tanto por las palabras de Isabel, como por aquellas de la mujer anónima y de muchas otras generaciones. Por eso, las mujeres y los hombres que "guardan la Palabra" se asemejan a ella, porque también acogen a Jesús, el Hijo de Dios, en sus vidas.

María, desde la anunciación hasta la resurrección de Jesús no fue apenas una madre, sino en primer lugar aquella que creía, y creyendo acompañó todo el camino a su hijo amado, Jesús, la nueva creación que se formó en su vientre y que se crió con su leche materna. María creó con su cuerpo y

con sus pies el camino, reflexionando en su corazón, con su preocupación, con su alegría y dolor… Ella vio la cruz vencida por la resurrección, y fue una de las primeras testigos de que es posible construir una vida cualitativamente diferente, en los espacios que ocupamos y en los cuales nos movemos. No es solo bienaventurada por haber dado a luz la Palabra encarnada, Jesús, sino también, de acuerdo con Hch. 1:14, por "guardar la Palabra", antes y durante la vida de Jesús, y ahora junto a sus otros hijos e hijas ¡en el seguimiento de su hijo amado! "María es, por tanto, una entre tantas discípulas amadas por Jesús".

II. MARÍA EN JUAN. El cuarto Evangelio está escrito en torno al 90-100 d.C. Es, por tanto, el más tardío del NT como tal. Su autor transmite una de las reflexiones más maduras sobre la persona y la obra del Salvador. Contiene pasajes marianos clásicos: las bodas de > Caná (2:1-12) y la escena del Calvario (19:25-27).

1. *Las bodas de Caná*. María y Jesús estaban entre los invitados a la boda, quizá por motivos de parentesco. Ella advirtió la falta de vino y puso al corriente de ello a su Hijo. Después de una respuesta un tanto enigmática (Jn. 2:4), Jesús escuchó la petición de la madre y convirtió en vino el agua contenida en las seis tinajas puestas allí para las abluciones rituales que los judíos realizaban antes de sentarse a la mesa (2:6-10). De esta forma, dio comienzo a sus prodigios y fue aquel el signo que suscitó la fe incipiente de los discípulos en él como Mesías (v. 11).

Situadas en su contexto, las palabras de María "no tienen vino" (v. 3c), parecen señalar la esperanza en el milagro. Sabe que Jesús puede hacerlo. Por lo demás, pertenecía a la espera común del judaísmo de entonces el que el > Mesías realizase prodigios para demostrar su misión (Jn. 7:31; 1 Cor. 1:22). El elemento vino tiene un acento singular en el episodio de Caná. Se lo menciona cinco veces (vv. 3.9.10). Muchos comentaristas creen que Juan ve en el vino de Caná un símbolo de la nueva ley de Cristo, de su palabra reveladora, que sustituye a la de Moisés y los profetas (Jn. 1:45).

La respuesta de Jesús "¿a ti y a mí, qué?" (v. 4b), es familiar en el lenguaje bíblico. María se preocupa del vino material, que les falta a los comensales; por el contrario, Jesús eleva su discurso a otro nivel, o sea, el que se refiere a su hora, entendida como muerte y resurrección. Puesto que la falta de comprensión es habitual cuando Jesús habla de este modo, hay que creer que lo mismo ocurrió también con María en Caná, como ya antes en el Templo (cf Lc. 2:48-50).

María, aunque no comprendiera cuáles eran exactamente las intenciones de su Hijo, se entrega a su voluntad: "Haced lo que él os diga" (v. 5).

2. *Al pie de la cruz* (Jn. 19:25-27). Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo que él amaba, dijo: «Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo, he ahí a tu madre». En estas palabras se revelan unas relaciones nuevas: "la madre *de Jesús"* (v. 25), presentada luego como "la madre" (v. 26), tiene que convertirse en la madre *del discípulo* (v. 27), y este será su hijo. Las palabras de Jesús: "Ahí tienes a tu hijo", parecen hacer eco al anuncio profético a la madre-Sión, que ve volver del destierro a sus hijos: "Alza en torno los ojos y contempla: todos tus hijos [*tekna*] se reúnen y vienen a ti; tus hijos [*huioí*] llegan de lejos" (Is 60:4 LXX; cf Bar 4:37; 5:5).

III. MARÍA EN PABLO. Pablo recuerda a la madre de Jesús en GAl 4:4. Es el primer testimonio mariano del NT y una mención indirecta, incidental, casi de pasada, situada en un contexto que tiene como argumento primordial la encarnación del Hijo de Dios en «la plenitud del tiempo». El lenguaje del Apóstol enlaza con la forma en que Dios quiso salir al encuentro del hombre. Para socorrer a la humanidad escoge a un pueblo (Israel); lo educa, hablándole por medio de los profetas (cf. Heb.

1:1); de este modo toma parte en sus vicisitudes, en su historia. Cuando el Padre envía a su Hijo al mundo, los tiempos del designio divino alcanzan su *plenitud.* Toda la revelación e historia del AT converge hacia el tiempo de la encarnación, que señala «la plenitud del tiempo». Véase ANUNCIACIÓN, HERMANOS DE JESÚS, VIRGEN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Álvarez Valdés, *María de Nazaret. Visión bíblica actual* (Ed. Nueva Utopía, Madrid 2012); R.E. Brown, ed., *María en el Nuevo Testamento* (Sígueme 1982); N. Cardoso Pereira, *Maria vai con as outras, Mulheres libertárias libertadoras da Biblia* (CEBI, São Leopoldo 1997); L. Deiss, *María, hija de Sión* (Cristiandad 1964); J.R. Flecha; K. Stock y J. A. Martínez Puche, *María, en la Biblia y en los Padres de la Iglesia* (EDIBESA 2001); Ricardo Foulkes, "La familia de Jesús (Mt 12,46-50)", en *RIBLA* 27 (1996) 55-56; I. de La Potterie, *María en el misterio de la Alianza* (BAC 2005); A.C. Hualde, *María, mujer de la tierra* (Paulinas, Bogotá 1977); I. Larrañaga, *El silencio de María* (Paulinas, Madrid 1978); P. Lima Vasconcelos, "Una gravidez sospechosa, el mesianismo y la hermenéutica, Anotaciones sobre Mateo 1,18-25", en *RIBLA* 27 (1997) 28-46; F.M. López Melús, *María de Nazaret* (Sígueme 2008); J. MacHugh, *La madre de Jesús en el NT* (DDB 1979); A. Muller, *Reflexiones teológicas sobre María, madre de Jesús* (Cristiandad 1985); J. Pelikan, *María a través de los siglos* (PPC 1997); X. Pikaza, *La madre de Jesús* (Sígueme 1990); Id., "María y la Santísima Trinidad", en *DM*, 1903-1921; I. Richter Reimer, "«No temáis… id a ver… y anunciad». Mujeres en el Evangelio de Mateo", en *RIBLA* 27 (1996) 145-161; Id, "María en los evangelios sinópticos. Una historia que se sigue escribiendo", en *RIBLA* 46 (2003) 32-46; M.D. Ruíz Pérez, *María en la Sagrada Escritura* (CCS 2006); B. Schlink, *María: el camino de la madre del Señor* (CLIE 1978); A. Serra, "María en las bodas de Caná", en *DM*, 347-358; E. Testa, "María de Nazaret", en *NDM*, 1244-1272; S. Vergés, *María en el misterio de Cristo* (Sígueme 1972).

I. RICHTER REIMER

MARÍA, Madre de Juan Marcos

Gr. *María he méter Ioannu tu epikalumenu Marku*, Μαρία ἡ μήτηρ Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου = «María la madre de Juan, el que tenía por sobrenombre Marcos» (Hch. 12:12).

Los discípulos se reunieron en casa de esta mujer cristiana para orar por la liberación de Pedro, encarcelado por Herodes Agripa. El Apóstol, liberado por un ángel, se dirigió de inmediato a casa de ella (Hch. 12:12). El hijo de esta María fue el autor del segundo Evangelio. Debía gozar de buena posición, y es de suponer que su casa era uno de los principales lugares de reunión de los cristianos de Jerusalén. Según Col. 4:10, Marcos era sobrino de Bernabé. Se desconoce si este parentesco era paterno o materno. También se desconoce quién era el marido de esta María. Lo cierto es que, mientras Bernabé se deshizo de un campo y entregó el monto de su venta al tesoro común de la Iglesia, María cedía su casa como centro de reuniones. El hecho de que Pedro se dirigiera a aquel lugar concreto al ser liberado de la prisión, indica que había entre él y la familia de María cierta amistad (Hch. 12:12), lo que se confirma cuando el Apóstol designa a Marcos con el apelativo de «mi hijo» (1 Pd. 5:13). Si María era hermana de Bernabé o estaba emparentada con él de forma directa, ello implicaba su descendencia de la tribu de Leví y su vinculación con la isla de Chipre (Hch. 4:36). Que Marcos se embarcara con Pablo y Bernabé en la misión apostólica podría explicarse como un intento de ayudar a su madre en un momento en que la Iglesia de Jerusalén pasaba por persecuciones y hambruna. Una tradición posterior pretende que la casa de María habría estado ubicada sobre la cima de la colina de Sión, y afirma que allí tuvo lugar el derramamiento del Espíritu Santo sobre los discípulos el día de Pentecostés. Habría escapado de la destrucción de Jerusalén llevada a cabo por Tito en el año 70 y en el siglo IV aún se empleaba como iglesia (Epifanio, *De Pond. et Mens.*, 14; Cirilo de Jerusalén, *Catecismo*, 16).

MARÍA, Mujer de Cleofás

María he tu Klopâ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (Jn. 19:25). El término «mujer» no se halla en el texto gr., según la costumbre. Cleofás recibe el nombre de Alfeo (Mt. 10:3; Mc. 3:18; Lc. 6:15), siendo ambas

formas variaciones del mismo nombre arameo original. Cleofás y María son así el padre y la madre del apóstol Santiago el Menor y de José, su hermano (Mt. 27:56; Mc. 15:40; Lc. 24:10). Los que pretenden que los «hermanos» del Señor eran sus primos por parte materna alegan que esta María era hermana de María la madre de Jesús, y que Jn. 19:25 no menciona a tres mujeres junto a la cruz. Aparte de lo inverosímil que resulta que dos hermanas tuvieran el mismo nombre, hay otros argumentos para refutar la teoría de los «primos». Se admite que en tal caso Juan habla de cuatro mujeres que asistieron a la crucifixión, y que una de ellas era precisamente María la mujer de Cleofás. Poco más se sabe de ella, excepto que vio cómo colocaban al Señor en el sepulcro (Mt. 27:61); el tercer día, ella era una de las que llevaban especias aromáticas y a las que se apareció el Señor resucitado (Mt. 28:1; Mc. 15:47; 16:1; Lc. 24:10). Véanse ALFEO, HERMANOS DE JESÚS, SANTIAGO.

MARÍA de Betania

Hermana de Marta (Lc. 10:38), ambas amigas de Jesús residentes en el pueblo de Betania (Jn. 11:1; 12:1). La cumbre del monte de los Olivos se halla a 1,5 km. de este lugar. La primera vez que se menciona una visita del Señor a esta familia (Lc. 10:38-42), María parecía ávida de escucharlo. Marta se quejó a Jesús de que su hermana descuidara el servicio, y el Señor le respondió: «Solo una cosa es necesaria; y María ha escogido la buena parte, la cual no le será quitada» (Lc. 10:42). El cap. 11 de Juan relata la resurrección de Lázaro, el hermano de María. Cuando Jesús llegó cerca de Betania, cuatro días después de la muerte de Lázaro, «María se quedó en casa» (Jn. 11:20). Marta le dio el mensaje de que Jesús quería verla (Jn. 11:28). Al verlo, María exclamó: «Señor, si hubieses estado aquí, no habría muerto mi hermano.» El dolor de las hermanas conmovió profundamente al Salvador, que obró en favor de ellas uno de los milagros más grandes que registran los Evangelios. Más tarde, Jesús acudió a Betania, seis días antes de su última Pascua (Jn. 12: 1). En casa de Simón el leproso le ofrecieron una cena (Mc. 14:3. Juan no menciona el nombre del dueño de la casa). Durante la comida, María (los textos paralelos de Mateo y Marcos no indican su nombre) trajo un vaso de alabastro lleno de nardo puro (*nardu pistikés*) y, tras quebrarlo, derramó el caro perfume sobre la cabeza y los pies de Jesús (Mc. 14:3), que acto seguido enjugó con sus cabellos (Jn. 12:3). Fue un gesto de adoración, de gratitud, de testimonio dado a la grandeza de Cristo. Judas y algunos de los discípulos lo reprocharon, calificándolo de desperdicio, pero Jesús declaró: «De cierto os digo que dondequiera que se predique este evangelio, en todo el mundo, también se contará lo que ésta ha hecho, para memoria de ella» (Mt. 26:6-13; Mc. 14:3-9). El Señor vio en esta unción, de la que la misma María indudablemente no acababa de comprender el verdadero sentido, el sello de su próximo sacrificio (Jn. 12:7, 8).

El gesto de María anuncia prolépticamente la sepultura de Jesús, inseparable, por otra parte, de su resurrección. A diferencia de los otros relatos de Juan donde aparecen mujeres, aquí no existe ningún diálogo entre Jesús y ella. Solo queda el gesto realizado como palabra reveladora, al entrar en escena de improviso. Jesús la amaba (11:5). El amor de Jesús, experimentado por esta mujer en distintas ocasiones y, de un modo singular, en la resurrección de su hermano Lázaro, la mueve a realizar un gesto gratuito de amor. «Ella encarna a todos los que aman a Jesús con corazón sincero y agradecido» (N. Calduch). El amor como vinculación personal con Jesús es la señal de los auténticos discípulos. La unión es tan profunda que, con este gesto, María anticipa el hecho fundante de la fe de la Iglesia: la muerte y la resurrección del Hijo amado del Padre. Su acto anuncia y

testifica de forma anticipada para el resto de los comensales el amor entrañable del Padre. Al secar con sus cabellos los pies de Jesús, queda empapada del mismo perfume, es decir, queda envuelta en ese misterio de amor que ha de ser Buena Noticia para todo el que cree. También la > casa, símbolo de la comunidad creyente, experimenta la presencia permanente del resucitado. Una vez más, la mujer es reconocida con el más alto grado por parte de la tradición del Discípulo Amado: su vinculación al Maestro por medio del amor es lo que le confiere dignidad e igualdad en la estructura comunitaria. María, con su amor, ha participado por intuición en la Pascua de Jesús. El suyo es un acto de fe comparable a la solemne profesión de fe de su hermana Marta. Véase LÁZARO, MARTA, NARDO, PERFUME.

BIBLIOGRAFÍA: N. Calduch-Benages, “La fragancia del perfume en Jn. 12,3”, en *Estudios Bíblicos* 48 (1990), pág. 243-265; Id., *El perfume del Evangelio. Jesús se encuentra con las mujeres* (EVD 2008); M. Elisa Estévez, “La mujer en la tradición del discípulo amado”, en *RIBLA* 17 (1994:1), 87-98.

MARÍA de Roma

Cristiana a la que manda saludos el apóstol Pablo al escribir a los creyentes de Roma (Ro. 16:6). Había luchado por la causa de Cristo en aquella ciudad. Este es el único pasaje donde se la menciona.

MARÍA MAGDALENA

Gr. *María he Magdalené*, Μαρ□α □ Μαγδαλην□, así llamada prob. por ser de > Magdala, ciudad de pescadores de la costa del mar de Galilea, entre Cafarnaúm y Tiberíades (Mt. 27:56, 61; 28:1; Mc. 15:40, 47; 16:1, 9; Lc. 8:2; 24:10; Jn. 19:25; 20:1, 18). Los autores del Talmud, en su desdén hacia los nazarenos [cristianos], se refieren a Miriam Megadela, *Megadelá*, מְגַדֵּלָא, haciendo derivar su nombre de *gadal*, דַּל, que significa «cabello crespo de mujer», en el sentido de «adúltera».

María Magdalena aparece en la tradición cristiana como una figura especialmente vinculada con Jesús. Cierta literatura > gnóstica la ha convertido en su amante, pero en un sentido espiritual, no físico, porque la gnosis suele ser contraria a la experiencia y cultivo del amor sexual. El hecho de que no llevara unido el nombre (apellido) de su padre o su marido, sino el de su ciudad, indica que era independiente: no estaba sometida a otras personas y tenía autonomía para formar parte del grupo de Jesús. No sabemos cómo conoció a Jesús. Lc. 8:2 dice que él la había liberado de siete demonios. Algunos han dicho que podía ser pagana, pero es muy improbable, no solo por su origen (Magdala era una ciudad judía, aunque debía ser lugar de encuentro con pescadores y comerciantes paganos), sino porque los primeros discípulos de Jesús fueron judíos. De todas maneras, el hecho de que fuera judía o pagana es secundario. Lo que importa es su función mesiánica, como discípula-compañera de Jesús, y especialmente como iniciadora de la experiencia pascual.

María formó parte del círculo más íntimo de los discípulos de Jesús, formado por > doce varones, que simbolizaban las tribus de Israel, pero que tenía también otros componentes, varones y mujeres, quizá más importantes que los Doce. Todos los seguidores itinerantes, varones y mujeres, eran íntimos de Jesús: con él andaban, comían y dormían en los campos y aldeas.

La tradición más tardía ha pensado que esta mujer había sido prostituta y que los demonios que Jesús había expulsado de ella estaban vinculados con tal oficio. Pero los Evangelios no dicen nada de eso, a no ser que la identifiquemos con la mujer de Lc. 7:37-39, lo que es casi imposible. De todas maneras, aunque la Magdalena hubiera sido prostituta, ello no sería deshonroso en sentido

cristiano, pues el mismo Jesús dijo a los sacerdotes y escribas de Jerusalén: «Las prostitutas os precederán en el Reino de los cielos» (cf. Mt. 21:31-32). Solo desde el siglo II se le llama prostituta, para destacar la misericordia de Jesús con ella.

La temprana tradición cristiana se dividió en dos bloques a la hora de diferenciar las distintas Marías que aparecen en los Evangelios. Los Padres griegos distinguieron tres personas: 1) la pecadora de Lucas 7:36-50; 2) la hermana de Marta y Lázaro (Lc. 10:38-42; Jn. 11:3) y la propia María Magdalena. Por otro lado, la mayoría de los latinos sostuvieron que estas tres personas fueron una y la misma. Posteriormente, los reformadores protestantes creyeron que eran dos, y tal vez tres personas distintas.

La primera mención de María Magdalena (Lc. 8:2) sigue poco después del relato de la unción de los pies de Jesús por una «pecadora» en una ciudad de Galilea (Lc. 7:36-50). Tal es la razón para creer que estos dos pasajes se refieren a la misma persona y hacer pasar a María Magdalena por una mujer de mala vida, pero de la forma en que Lucas la introduce y caracteriza, después de la escena de la mujer «pecadora», tiene necesariamente que desprenderse la conclusión de que las distingue entre sí. En cuanto a la posesión de la que habla Lucas, «siete demonios», no sabemos qué forma habría tenido.

Al principio del ministerio de Jesús en Galilea, empezó a acompañar a los Doce y a las mujeres que ayudaban al Señor y sus discípulos con sus bienes, o parte de ellos (Lc. 8:1-3), para el sostenimiento de su vida ambulante. «Con ello hace Jesús caso omiso, sin preocuparse por el juicio de la opinión pública, del punto de vista del judaísmo, según el cual las mujeres no podían ser objeto de la misma instrucción religiosa que los hombres, por ser seres espiritual y moralmente inferiores» (J. Schmid).

La importancia de la Magdalena está en su presencia a los pies de la cruz (Mc. 15:40; Mt. 27:56; Jn. 19:25; Lc. 23:49). Ella, con otras mujeres y con el Discípulo Amado, ha visto morir a Jesús, aunque no ha podido enterrarle (pues no tiene autoridad para hacerlo, cf. Mc. 15:40, 47; 16:1-8). Estuvo sentada ante el sepulcro cuando fue depositado en él el cuerpo de Jesús (Mc. 15:47; Mt. 27:61), y fue el primer testigo reconocido de la resurrección (Mc. 16:9; Jn. 20:11-17). Según el Evangelio de Juan, la Magdalena se acerca dos veces al sepulcro de Jesús. Primero sola, ya que quizá ha dejado atrás a «la otra María» y demás compañeras, que según Mateo iban con ella (Mt. 28:1), entretenidas con la búsqueda de perfumes. Se adelanta sola, pero actúa como representante de todos los discípulos que aman a Jesús. Cuando encuentra que la piedra de entrada del sepulcro ha sido quitada, con una mirada al interior se da cuenta de que el cadáver ya no está allí y no piensa que Jesús haya resucitado, sino que su cuerpo ha sido robado por manos desconocidas. Regresa entonces presurosa a Jerusalén a advertir de ello a Pedro y al discípulo amado (Jn. 20:1, 2), representantes oficiales de la comunidad, que corren hacia el sepulcro y descubren que está vacío y se marchan. La Magdalena se queda en el huerto del sepulcro, con la intención de honrar a un muerto (a un cadáver), cuando Jesús se le muestra como vivo, jardinero del nuevo jardín de la vida y que le llama por su nombre (Jn 20, 16-18). Ella tiene el honor de ser el primer testigo del Jesús resucitado (Mc. 16:9; Jn. 20:11-17), en contraste con lo que dice Pablo: que se apareció primero a Pedro (1 Cor 15:5). Pablo escribe desde una perspectiva masculina que no recoge la presencia de las mujeres. Ella es, según eso, la primera portadora del mensaje cristiano y resulta lógico que, en sentido simbólico, haya sido identificada con la mujer de la unción de Mc. 14:3-9.

En un primer momento, María ha ido al sepulcro para honrar a un cadáver, como han hecho a lo

largo de los siglos las mujeres de todo el mundo. Pero su búsqueda de un cuerpo se transforma en el encuentro con una persona amiga que la acoge y se deja tocar, aunque le ruega que no lo retenga, que es el sentido de las palabras de Jesús: «No me toques» (Jn. 20:17), pues tiene una misión para ella: «Ve a mis hermanos, y diles...» (Jn. 20:17).

Respondiendo a las interpretaciones sesgadas de algunos exegetas, parece claro que María amó a Jesús, pero también le amaron otros, pues, como dice Josefo, «aquellos que le amaron le siguieron amando tras la muerte» (*Ant* 16, 3, 63), de manera que no tenemos fundamento para decir que ella hubiera sido la mujer secreta o la amante de Jesús, pues se hubiera sabido. La Magdalena fue, sin duda, de los que amó a Jesús, pero hacer de ella la novia o la esposa de Jesús es pura fantasía.

Ciertamente, el Evangelio apócrifo de Felipe afirma que «el Señor amaba a María más que a todos los discípulos y la besaba en la boca repetidas veces» (*Ev. Felipe* 55). Pero ese mismo texto interpreta a María como *Sophía*, es decir, como expresión del aspecto femenino de Dios, no como persona de carne y hueso, con lo cual excluye todo matrimonio carnal entre Jesús y María. Más aún, ni este Señor *del Ev. de Felipe*, que besa a María en la boca, es el Jesús histórico, ni María es la persona real de la que hablan los Evangelios canónicos. Ambos son figuras del amor eterno, expresión y signo de la hierogamia original. Por eso, los que toman este pasaje para poner de relieve los supuestos amores carnales de Jesús, no saben entender los textos. Las relaciones entre Jesús y María Magdalena fueron, sin duda, mucho más carnales que lo que supone este pasaje, pero nada nos lleva a suponer que han de entenderse en sentido matrimonial. El > celibato de Jesús nos sitúa en otra línea. Sea como fuere, la figura de María Magdalena fue muy importante en la Iglesia, como mujer capaz de amar y de entender las implicaciones del amor de Jesús, y no como una simple figura de lo femenino que debe perder su feminidad y convertirse en varón para ser discípula de Jesús, como supone el otro pasaje básico de los evangelios de línea gnóstica que tratan de ella: «Simón Cefas les dice: Que María salga de entre nosotros, pues las hembras no son dignas de la vida. Jesús dice: He aquí, le inspiraré a ella para que se convierta en varón, para que ella misma se haga un espíritu viviente semejante a vosotros varones. Pues cada hembra que se convierte en varón, entrará en reino de los cielos» (*Ev. Tomás* 114; cf. Gn. 3:16).

BIBLIOGRAFÍA: Carmen Bernabé Ubieta, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (EVD 2003); S. Haskins, *María Magdalena. Mito y metáfora* (Herder 1996); Margaret Y. McDonald, *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de la mujer histérica* (EVD 2004); Jane Schaberg, *La resurrección de María Magdalena: leyendas, apócrifos y Testamento cristiano* (EVD 2009).

X. PIKAZA

MARIDO. Ver ESPOSO.

MARISA

Importante ciudad durante el gobierno greco-sirio de Israel. Actuó como la capital de Idumea, reemplazando en importancia a la antigua Lakis. Destacó por constituir una urbe con fisonomía helenística, perfectamente concebida y trazada con calles perpendiculares. Ver MARESA.

MÁRMOL

Trad. del heb. 7893 *shesh*, (Est. 1:6, Sept. *párinos*, π□ρινος; Cant. 5:15, Sept. *marmárinos*, μαρμ□ρινος), y *shayish*, (1 Cro. 29:2, Sept. *parios*, π□ριος); así llamado por su blancura,

referencia indudable a una clase pura de mármol. Gr. 3139 *mármaros*, μάρμαρος, del vb. *maraíno*, «relucir»; en principio, significaba cualquier piedra brillante, de ahí mármol (Ap. 18:12).

El mármol es una roca metamórfica compacta formada a partir de rocas calizas que, sometidas a elevadas temperaturas y presiones, alcanzan un alto grado de cristalización. Tras un proceso de pulido por abrasión, alcanza un alto nivel de brillo natural. De gran dureza, era ideal para la construcción.

Con este material se hacían columnas y lujosos enlosados (Est. 1:6; Cnt. 5:15). El empleado en el palacio de > Susa procedía de Persia, donde, según Marco Polo, había abundancia de esta roca en varios colores, especialmente en Hamadam. David lo reunió en abundancia para la construcción del Templo (1 Cro. 29:2). Josefo, al describir los muros de este edificio, afirma que eran de piedra blanca, *lithos leukós*, λίθος λευκός (*Ant*. 8, 3, 2), pero sin mencionar su variedad, que puede ser caliza cercana a Jerusalén, o del Líbano (*Jura limestone*), o mármol blanco de algún país limítrofe. Los mármoles blancos, amarillos y rojos provenían del Líbano; Arabia suministraba variedades selectas. En las regiones de Palestina al este y al oeste del Jordán, se empleaba la variedad roja y blanca para los palacios de la época grecorromana. Las columnas de los pórticos del Templo de Herodes eran monolitos de mármol blanco, con una altura de 25 codos (*Guerras* 5, 5, 2), cuyos restos todavía abundan en Jerusalén. Véase ALABASTRO.

MAROT

Heb. 4796 *Maroth*, מָרֹ ת = «amarguras»; Sept. *odynai*, ὀδύναι; Vulg. *amaritudines*. Ciudad de Judá, aparentemente no cerca de Jerusalén, en la ruta del ejército invasor asirio de Laquis (Miq. 1:12). Se desconoce su emplazamiento.

MARTA

Aram. *Marta*, מַרְ ָא = «dama, señora», emparentada con la raíz *Mar*, *Marán*, «señor»; gr. 3136 *Marthá*, Μαρθά. Hermana de María y de Lázaro de Betania (Jn. 11:1, 2), unidos con Jesús por estrecha amistad.

Aparece tres veces en la historia evangélica. La primera, al hospedarse Jesús en su casa de Betania, en el contexto del largo viaje a Jerusalén narrado por Lucas, y que comenzó con la > Transfiguración (Lc. 10:38-42). Marta, al parecer la hermana mayor, y por tanto la anfitriona de la casa, se ocupa en atender a Jesús y su compañía, mientras que > María se sienta a los pies del Señor para oír su palabra. El camino que lleva de Jericó a Betania es empinado, requiere una ascensión continua y transcurre por terrenos desérticos. Jesús y los suyos debieron llegar cansados. Marta, como mujer responsable, se ocupó en dar de comer y beber a los huéspedes, y procurar que descansaran. Se quejó a Jesús de su hermana, ociosa mientras ella se afanaba. Jesús no le reprochó su hospitalidad ni su servicio, sino su ansiedad, la excesiva preocupación y el perder de vista lo esencial.

El texto presenta variantes. Algunos mss (p45.72; B, copsa) dicen «le recibió», sin alusión a casa alguna. Marta aparecería así como representante de una comunidad humana, de una aldea que recibe a Jesús y vive a la luz de su Evangelio. Otros dicen que le recibió «en la casa» (*eis ten oikían*); según estos mss, la casa aparece sin dueño. Otros (A, D, K. W...) dicen que lo recibió «en su casa» (*eis ten oikón autês*), es decir, en su propiedad. Recibió a Jesús y se afanó por realizar el servicio

(*diakonía*) vinculado a su persona, aunque el agobio de las muchas acciones podía separarla de la atención a la Palabra en la que todas esas tareas encontraban su cimiento (cf. Lc 6:46-49). Durante los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia vivió reuniéndose en casas acogedoras, no pocas veces de mujeres que las ponían a disposición de la comunidad, donde ejercían un papel presidencial.

Aparece Marta por segunda vez en relación con la muerte de > Lázaro. Jesús hace acto de presencia cuatro días después del fallecimiento. Tan pronto lo ve, Marta corre y le encuentra todavía a cierta distancia de la casa. Le recrimina por no haber estado cerca y haber evitado así que su hermano muriera. Jesús le habla de la resurrección, pero ella no entiende lo que el Maestro quiere decirle (Jn. 11:17-35).

La tercera ocasión tiene lugar en Betania, como al principio. Jesús les visita de nuevo y ahora Lázaro está a la mesa. Marta, una vez más, aparece sirviendo. De pronto, María se acerca a Jesús con un frasco de perfume en las manos, que derrama sobre los pies de Jesús y luego los seca con sus propios cabellos (Jn. 12:1-8).

En el contexto de la muerte y posterior resurrección de Lázaro (Jn. 11:17-27) se inscribe la confesión de fe de Marta: «Sí, Señor, yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo» (v. 27). Forma parte del último y más importante signo que Jesús realiza en el cuarto Evangelio: la victoria sobre la muerte. Se revela como resurrección y vida (11:25) para todo el que cree en él. Por su parte, Marta, en apertura radical a la Palabra del Señor, se deja conducir por él hasta llegar a una aceptación total de su misión como generadora de vida en abundancia para todos. Su fe va creciendo hasta alcanzar la madurez del verdadero discípulo. Para ello tiene que superar conceptos arraigados desde antiguo. En un primer momento, descubre que no es suficiente su fe en Jesús como quien tiene el poder de realizar milagros (v. 22). Tampoco es adecuada su fe como mujer judía que considera la > resurrección como una realidad futura (v. 24). Guiada por el mismo Jesús, llega a descubrir y acoger sin reservas el núcleo de la fe cristiana: la resurrección empieza a acontecer en Jesús mismo («Yo soy»), y desde él es comunicada a todos los creyentes. Nótese que ha creído antes del milagro, ha creído por la revelación de Jesús, acogiéndola y expresándola con títulos que no se ha dado Jesús a sí mismo. Marta cree y, por ello, se le posibilita la entrada en una Vida nueva que no se agota mientras ella permanezca unida a quien es la Vida por excelencia. El evangelista la convierte de este modo en modelo para todos aquellos que quieren seguir a Jesús, en contraste con los miembros del Sanedrín que se niegan a creer en los signos que hace el Señor y buscan por ello su muerte (11:45).

La confesión de fe que hace Marta encuentra su paralelo en Mt. 16:16-17. Los Sinópticos la ponen en boca de > Pedro. La mayor parte de las tradiciones presentes en la Iglesia del siglo I acentuaron el papel preponderante de los > Doce (y especialmente el de Pedro), como maestros autorizados que aseguraban la fidelidad con los orígenes. La tradición del Discípulo Amado relativiza esta función magisterial en favor de una concepción que acentúa, en cambio, la importancia insustituible del discipulado. La garantía de estar enraizados firmemente en la Persona de Jesús viene dada, no por elementos extrínsecos —por ejemplo, «maestros autorizados»—, sino por la calidad del seguimiento que se tenga. Es significativo el hecho de que en el cuarto Evangelio no se encuentre el término > apóstol. Este ha sido sustituido por el de > discípulo. Todas aquellas personas que se han encontrado con Jesús y están dispuestas a caminar tras él, se constituyen en garantes de la tradición del Resucitado.

Al analizar las afirmaciones reservadas a Pedro en la tradición joánica, se desprende que ninguna llega al nivel de esta mujer de Betania. En Jn. 6:68-69, Pedro confiesa a Jesús siguiendo un modelo judío: «tú eres el Santo de Dios», una confesión que no termina de reconocer su mesianidad y divinidad.

La confesión que Pedro hizo en Cesarea le valió el ser llamado «dichoso» por Jesús y el ser reconocido por la Iglesia naciente con autoridad. El cuarto evangelista no pretende negar este reconocimiento, sino que reubica a Pedro en las filas de los seguidores de Jesús. Su importancia vendrá dada, no por ser autoridad, sino por su adhesión a una persona. Marta, una mujer trabajadora (12:2), destaca por su gran fe, y su experiencia marca el camino para quien quiera seguir al Señor. Su condición de mujer no la excluye de ser reconocida como modelo de fidelidad para los creyentes. Véase BETANIA, MARÍA, PEDRO, RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: M. Elisa Estévez, “La mujer en la tradición del discípulo amado”, en *RIBLA* 17 (1994:1), 87-98; L.B. Hobbs, *Hijas de Eva* (Madrid 1974); E.F. Pryddy, *Extraordinarias mujeres de la Biblia* (Portavoz 2003); A. Kuyper, *Mujeres del Nuevo Testamento* (CLIE 1983); H.V. Morton, *Mujeres de la Biblia* (Madrid 1962); A. Scherer, *Las mujeres de la Biblia* (Rialp 1969).

MARTILLO

Herramienta indispensable designada por varios términos heb.

1. Heb. 6360 *pattish*, , conectado etimológicamente con el gr. *patasso*, πατάσσω = «golpear», utilizado por los herreros y orfebres para trabajar el oro batido (Is. 41:7) y otros metales, además de la piedra (Jer. 23:29; Sept. *sphyra*, σφῦρα).

En sentido figurado designa todo poder que quebranta. Babilonia fue un martillo sobre toda la tierra (Jer. 50:23), un agente destructivo (Jr. 50:23, Sept. *sphyra*, σφῦρα). La Palabra de Dios es como un martillo que quebranta la roca (Jer. 23:29). Este parece haber sido el instrumento más pesado de su clase por la fuerza de sus golpes.

2. Heb. 4718 *maqqabeth*, מַ ָבֶת = «perforador», utilizado por carpinteros, herreros o albañiles (1 R. 6:7; Is. 44:12; Jer. 10:4, 5). También designa la maza usada para asegurar las estacas a las que se ataban las tiendas (Jue. 4:21); Sept. *téretron*, τέρετρον, *sphyra*, σφῦρα; Vulg. *malleus*.

3. Heb. *halimuth*, הַלְמ ת = «mazo, martillo de carpintero» (BJ); usado solo en Jue. 5:26: «Con su mano tomó la estaca, y con su derecha el mazo de obrero»; Sept. *sphyra*, σφῦρα; Vulg. *mallei*.

4. Heb. 4661 *mappets*, מַ ֵץ = «golpeador», mazo de guerra (Jer. 51:20), utilizado a efectos de combate por los soldados. Era un arma muy común entre los egipcios primitivos y las naciones mesopotámicas.

MÁRTIR

1. Vocabulario.
2. Martirio cristiano.
3. Martirio en el AT.

I. VOCABULARIO. Gr. 3144 *martys*, μάρτυς y *mártyr*, μάρτυρ (Hch. 22:20; Ap. 2:13; 18:6), prop. hace referencia a un testigo judicial; en el NT se usa en la doble acepción de testigo de un *hecho* y testigo de una *verdad*. Así, se aplica a testigos que intervienen en un juicio (Mt. 18:16; 26:65; Mc. 14:63; Hch. 6:13; 7:58; 2 Cor. 13:1; 1 Ti. 5:19; Heb. 10:28), lo que corresponde al heb. 5707 *ed*, עֵד = «testigo» (Dt. 17:16; Prov. 24:28). A veces, el apóstol Pablo pone a Dios por testigo

(Ro. 1:9; 2 Cor 1:23; Flp. 1:8; 1Tes. 2:5), o a ciertos hombres (1 Tes. 2:10; 1 Ti. 6:12; 2 Ti. 2:2), para confirmar la autoridad de su ministerio y la rectitud de su vida. Según la segunda acepción, se aplica a quien puede testificar la verdad de lo que ha visto u oído; este es el sentido más frecuente en el NT (p.ej. Lc. 24:48; Jn. 1:14; Hch. 1:8, 22; Ro. 1:9; 2 Cor. 1:23; 1 Tes. 2:5, 10; 1 Ti. 6:12; 2 Ti. 2:2; 1 Pd. 5:1; 1 Jn. 1:1-3; Ap. 1:5; 3:14; 11:3).

II. MARTIRIO CRISTIANO. En sentido amplio, el término «mártir» puede aplicarse a todos los creyentes, convocados a ser «testigos de Cristo» hasta lo último de la tierra (Hch. 1:8), pero en sentido estricto, ténico, se aplica únicamente a quienes dieron o dan la vida por la fe cristiana, sellando con su sangre la verdad de sus creencias. Este es el sentido que aparece en Hch. 22:20 y Ap. 2:13; 13:1-14; 17:6, y que los autores eclesiásticos consagraron para referirse a los mártires cristianos, comenzando por > Esteban, el protomártir o primer mártir de Jesucristo, en quien se conjugan el testimonio y la efusión de sangre: «Cuando se derramaba la sangre de tu testigo Esteban» (Hch. 22:20). En este preciso sentido, los apóstoles son llamados por Cristo para ser testigos-mártires, con la ayuda del Espíritu Santo, de todos esos hechos y de su significado para la fe: «Vosotros seréis mis testigos» (Hch. 1:8; cf. Lc. 24:48), muchos de los cuales sellarán su testminio con su sangre. En sentido jurídico e histórico tienen que atestiguar la vida de Jesús, como corresponde a quienes han sido compañeros suyos desde su bautismo hasta su muerte (Hch. 1:22; 10:39), y, por el carácter extraordinario del hecho de que solo ellos son testigos, tienen que atestiguar especialmente todo lo referente a su resurrección (Hch. 1:22; 2:32; 3:15; 5:30-32; 10:41). En sentido martirial, que implica derramamiento de sangre, Cristo avisa que en el cumplimiento de su misión evangélica, sus discípulos van a sufrir persecución, cárceles y la entrega suprema de la vida (Mt. 5:10-12; Mc. 10:30; Lc. 6:21-23; Jn. 15:18-21; cf. Hch. 5:41), de lo cual Jesús es el modelo supremo: «Yo pongo mi vida» (Jn. 10:17, cf. 15:13). El camino de la salvación pasa por el sufrimiento y el derramamiento de sangre (cf. Mt. 16:21; Jn. 12:32). Todos los seguidores de Jesús son partícipes del mismo destino de rechazo y muerte como camino a la gloria (Jn. 15:20; Mc. 10:39). «Los que aspiran a vivir religiosamente en Cristo Jesús sufrirán persecuciones» (2 Ti. 3:12; cf. Ro. 12:14). Todo lo cual justifica el nuevo sentido cristiano del mártir como testigo que, fiel a su vocación, llega hasta la ofrenda de su propia vida. Cuando media la muerte por causa del testimonio, ya se trate de la veracidad de unos hechos o unas creencias, la vida del propio testigo es la garantía de su autenticidad.

También el apóstol San Pedro utiliza el término «mártir» cuando exhorta a los presbíteros de la comunidad y se presenta a sí mismo como «testigo de los sufrimientos de Cristo» (1 Pd. 5:2), de los que todos los fieles cristianos participan mediante su padecimiento por causa de él: «Gozaos a medida que participáis de las aflicciones de Cristo, para que también en la revelación de su gloria os gocéis con regocijo» (4:13).

En el Apocalipsis se hace patente que en la Iglesia primitiva se cumple el destino de Jesús: es mártir por causa de Cristo y juntamente con él. La misma persecución sufrida por Cristo viene a ser padecida en el mundo por sus discípulos. No en balde el Apocalipsis, escrito a fines del siglo I, tiene por meta confortar a las primeras generaciones cristianas, que ya estaban recibiendo los terribles zarpazos de la bestia romana. Se dice claramente que ha sido escrito para las generaciones presentes y las futuras (Ap. 2:11; 22:16, 18), anunciando así el carácter martirial de la fe cristiana. Jesucristo es contemplado como «el testigo [*mártyr*, μ�ρτυρ] fiel y verdadero» (1:5; 3:14), que dio su vida en sacrificio por la salvación del mundo, prototipo, por tanto, del mártir cristiano que muere a causa de

la fe y de la fidelidad al «testimonio de Jesús» (1:2, 9; 12:17; 19:10; 20:4), o dicho de otro modo, por guardar «la palabra de Dios» (1:2, 9; 6:9; 20:4) y los «mandamientos de Dios» (12:17). La muerte de los mártires no supone un derrota, sino todo lo contrario, una victoria, un triunfo sobre la Bestia celebrado en el cielo con cánticos (4-5; 7:9-12; 8:3-4; 11:15-19; 14:1-5; 15:1-4; 16:5-7; 19:1-8). El sufrimiento de los mártires es de corta duración, pues Cristo mismo asegura: «Vengo pronto; mantén con firmeza lo que tienes, para que nadie te arrebate tu corona» (Ap. 3:12; 22:12, 20).

III. MARTIRIO EN EL AT. Es evidente que Jesús y sus discípulos leyeron la historia del AT a la luz de su experiencia con vistas a ser iluminada por ella y a la vez revelar los rasgos relevantes que quedaban en un segundo plano. La vivencia del rechazo, la expulsión de las sinagogas y, en algunos casos, la muerte, lleva a los cristianos a leer los antiguos textos y descubrir en ellos que lo que les sucede por causa del Evangelio y la verdad de Dios, no es nada nuevo. Desde el justo Abel hasta Zacarías hijo de Berequías, se ha derramado mucha sangre sobre la tierra (Mt. 23:35). Los ejemplos de asesinatos de profetas son bastantes frecuentes: Urías (Jer. 26:20-23), Zacarías (2 Cro. 24:17-22), los profetas pasados a espada mencionados por Elías (1 R. 19:10-12), la persecución de Jeremías (Jer. 26:20-23) y otros profetas (cf. Neh. 9:26), la misma figura del Siervo Sufriente de Yahvé (Is. 53), las tradiciones respecto a la muerte de Isaías y otros (cf. Heb. 11:37), constituyen un primer esbozo de la teología del martirio cristiana. Pero es la época de los Macabeos la que servirá de reflexión martirial a los primeros teólogos cristianos, el ejemplo más claro de su sufrimiento. Así como los Macabeos prefieren la muerte por causa de la fe en Yahvé antes que negarlo, los cristianos aceptan el mismo destino por amor al Evangelio. Esto explica el favor de que gozaron los libros de los Macabeos en la Iglesia. El testigo de la verdad de Dios, el mártir, acepta la muerte en nombre de la fe y es inocente de toda culpa. Lo que padece lo hace por la justicia (cf. 2 Tes. 1:5; 1 Pd. 3:14). Véase CORONA, DISCÍPULO, MACABEOS, MUERTE, PERSECUCIÓN, TESTIGO, TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Augrain, "Mártir", en *VTB*, 513-515; H.U. von Balthasar, "Martirio y misión", en *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985); R. Fisichella, "Martirio", en *DTF*, 858-87; A.G. Hamman, *El martirio en la antigüedad cristiana* (DDB 1998); A. Ropero, *Mártires y perseguidores* (CLIE 2011); H. Schurmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Sígueme 1982); S. Spinsanti, "Mártir", en *NDE*, 869-880.

A. ROPERO

MAS

Heb. 4851 *Mash*, מַ, de significado desconocido; Sept. *Mosokh*, Μοσ[illegible]χ; Vulg, *Mes*. Cuarto hijo de Aram, y por tanto, nieto de Sem. Cabeza una tribu que dio su nombre a la región habitada por ella (Gn. 10:23; 1 Cro. 1:17).

MASA

Heb. 1217 *batseq*, בָּצֵק, masa que se hincha como resultado de la fermentación (Ex. 12:34,39; Os. 7:4; 2 Sam. 13:8); 6182 *arisoth*, עֲרִיס ת, cereales triturados o amasados (Nm. 15:20, 21; Neh. 10:37; Ez. 44:30); NT 5445 *phýrama*, φ[illegible]ραμα, significa aquello que es mezclado o amasado, de *phyrao*, «mezclar»; de ahí, masa para hacer pan (Ro. 11:16; 1 Co. 5:6, 7; Gal. 5:9).

Resultado de la mezcla de agua con harina para hacer pan. Cuando los israelitas salieron de Egipto, la gente llevaba sobre sus hombros la masa aún sin > levadura y sus artesas envueltas en sus mantos (Ex. 12:34). De la masa sacada de Egipto cocieron panes sin leudar. En los países orientales,

como en todos los climas tropicales, el proceso de preparar la masa para la cocción de pan o tortas es tarea generalmente realizada en cada casa particular por las mujeres. Véase LEVADURA, PAN.

MASADA

Gr. *Masada*, Μασάδα, del heb. *metzada* o *metzuda*, «fortaleza». Plaza fuerte enclavada en la roca sobre la orilla occidental del mar Muerto, a unos 25 km. al sur de En-gadi, en una región volcánica. La cumbre de la roca es una meseta de unas 8 ha. de superficie, cuyo lado oriental se eleva unos 250 m. y el occidental unos 180 m. sobre la superficie de los valles circundantes. Se puede llegar a la meseta solo por un abrupto sendero del lado oriental, llamado por Josefo «senda de serpiente» (*Guerras* 7, 8), y del lado occidental por una senda más fácil, sobre la rampa romana. Aunque Masada no es mencionada en la Biblia, pertenece a su historia y la del pueblo de Israel.

Josefo es la principal fuente histórica del conocimiento de la fortaleza, y única hasta que en 1963 el lugar fue excavado y restaurado por un equipo con centenares de voluntarios judíos llegados de todo el mundo y dirigidos por Yigael Yadin, en nombre de la Universidad Hebrea de Jerusalem, la Sociedad de Exploración de Israel y el Departamento de Antigüedades y Museos de Israel.

La primera fortificación fue construida en tiempos de los Macabeos, y fue una obra emprendida por Jonatán en su defensa contra los ataques sirios en el s II a.C. (cf. 1 Mac. 12:35). Prob. había sido un refugio de David en sus días (cf. 1 Sam. 23:14, 29; cf. 2 Sam. 5:17). Fue ampliada en tiempos de Herodes el Grande, que en ocasión de la invasión de los partos, dejó a su familia en la fortaleza mientras él huía a Roma en el 40 a.C. (*Guerras*, 1, 15, 3). Cuando regresó como rey, encontró a su familia sin haber sufrido daños, porque Masada había resistido con éxito el sitio y los ataques de su enemigo Antígono (*Guerras*, 1, 13, 7). Como había demostrado que era inexpugnable en tanto que refugio natural, Herodes comenzó a gastar mucho dinero y energías en hacer de ella una fortaleza aún más formidable para refugiarse en caso de rebelión o guerra. Rodeó la meseta con un muro que seguía su cresta, construyó hileras de depósitos, una sinagoga, una sofisticada casa de baños al estilo romano, con su *frigidarium* para los baños fríos, una sala más templada y por último un *caldarium* para las inmersiones en agua caliente, y dos palacios, uno privado, construido sobre tres terrazas, pegado a la pared rocosa del norte, con un balcón semicircular y dos hileras concéntricas de columnas y hermosos mosaicos; y otro, sobre la meseta más al sur, como centro administrativo de la fortaleza, que ocupaba unos 4.000 metros cuadrados. El abastecimiento de agua estaba asegurado por una red de grandes cisternas excavadas en la roca en el lado noroeste de la colina. Se llenaban durante el invierno con el agua de las lluvias que fluía en corrientes desde la montaña hacia dicho costado. Cisternas situadas en la cumbre abastecían las necesidades inmediatas de los habitantes de Masada, y podía confiarse en ellas para tiempos de asedio.

Cuando Judea se convirtió en una provincia romana (6 d.C.), en la fortaleza de Masada se estacionó de forma permanente una guarnición romana. Sin embargo, al comienzo de la rebelión judía (66 d.C.), un grupo de nacionalistas, los > zelotes, tuvieron éxito en tomarla con una artimaña (*Guerras*, 1, 17, 2). Cuando Jerusalén cayó finalmente ante Tito (70 d.C.), quedaban tres fortalezas sin conquistar: > Maqueronte, > Herodium y Masada. Las primeras dos pronto cayeron en manos romanas, pero Masada se sostuvo tres años. Se convirtió así en una provocación para el orgullo imperial y al mismo tiempo podía ser el germen de una futura rebelión, a pesar de que todos los judíos habían sido expulsados de Jerusalén y vendidos como esclavos. Doblegar una fortaleza natural como era aquel escarpado monte, que a su vez estaba amurallado, era una tarea complicadísima para

las técnicas militares de la época. Flavio Silva, el comandante romano, construyó una muralla de circunvalación y ocho campamentos –que se conservan hasta nuestros días– alrededor de la base de la roca para que fuera imposible que los defensores escaparan, y para impedir que se los pudiera surtir con provisiones del exterior. Después construyó una enorme rampa de miles de toneladas de piedras y tierra en el acceso occidental de la fortaleza, y en la primavera del año 74 a.C. hicieron subir hasta la base de la muralla un > ariete, que era una máquina militar con una viga muy pesada suspendida de una estructura de base por una serie de sogas. En un extremo el ariete tenía un carnero de hierro con el que golpeaban las murallas. Los defensores, sabían que les esperaban la tortura, la muerte, la violación de sus mujeres y la esclavitud; entonces, Eleazar Ben Yaír citó a todos y los animó con un célebre discurso donde planteaba que «las manos propias serían más piadosas que las del enemigo», y los arengó a «conservar nuestra libertad como un ejemplar monumento funerario», según el testimonio recogido por Josefo. Cuando los romanos penetraron en la fortaleza al día siguiente, solo encontraron ruinas humeantes y los cuerpos sin vida de cerca de mil defensores, mil hombres, mujeres y niños. Solo se salvaron dos mujeres ancianas y cinco niños que se habían ocultado en unas cuevas subterráneas.

En 1953 y 1955-1956 los eruditos israelíes hicieron un levantamiento de los restos en la meseta, y se realizaron excavaciones completas en tres campañas bajo la dirección de Y. Yadin, desde 1963 hasta 1965. Encontraron que muchas de las estructuras en ruinas estaban todavía en un sorprendente buen estado de conservación por causa de la inaccesibilidad de la fortaleza y del clima seco del desierto de Judea en el que se encuentra. Desde el punto de vista arqueológico, el lugar más significativo fue la identificación de la sinagoga, la única descubierta hasta ahora perteneciente a la época del Templo de Herodes. Se encontraron fragmentos de dos rollos, partes del Deuteronomio y de Ezequiel 37 (inclusive la visión de los huesos secos), escondidos en agujeros cavados debajo del suelo de una pequeña habitación construida dentro de la sinagoga.

Entre los múltiples pequeños hallazgos, se cuentan vasijas de greda y piedra, armas, restos textiles y de alimentos conservados en el seco clima de la región; asimismo, se encontraron cientos de fragmentos de alfarería, monedas y *shékels*, así como once pequeños *óstraca* (fragmentos de alfarería) escritos por la misma caligrafía apurada de una mano temblorosa con los nombres en hebreo de once judíos. En uno de ellos se puede leer claramente el nombre de Ben Yaír, cabecilla de la resistencia. Nada puede comprobarlo, pero probablemente en ese mismo lugar se haya realizado el terrible sorteo de los diez encargados de la dolorosa tarea de matar a sus compatriotas y luego suicidarse antes de que los soldados romanos llegaran. También se encontraron monedas, utensilios, muchas armas y tres esqueletos junto a unas escalinatas, uno de ellos perteneciente a un hombre de unos 20 años rodeado por un centenar de escamas de hierro que podrían haber sido de su armadura. Muy cerca estaba el esqueleto de una mujer cuyo cráneo todavía conservaba su pelo intacto, formando una trenza que parecía peinada el día anterior. En la roca donde estaba apoyada la cabeza de la mujer se encontró un tinte rojizo que podría ser sangre, y a su lado yacía el esqueleto de un niño. Además, en una caverna se encontraron otras 25 osamentas. La evidencia histórica parece demostrar que el asedio a los zelotes se dio tal cual lo relata Josefo, aunque la gran duda es determinar cuál fue exactamente el episodio final. Nadie sabe con precisión qué ocurrió en la cima de Masada, y no se puede descartar que simplemente haya sido una masacre más a la cual el historiador agregó un final literario, costumbre bastante común por aquella época. Véase DIÁSPORA, JUDAÍSMO, ZELOTA.

BIBLIOGRAFÍA: J.A. Gutiérrez-Larraya, "Masada", en *EB* IV, 1338-1343; Y. Yadin, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zelotes* (Destino, Barcelona 1986).

F. BENLLIURE

MASAH

Heb. 4532 *Massah*, מַ ָ ה = «prueba, tentación»; Sept. *peirasmós*, πειρασμός, *peíra*, πεῖρα; Vulg. *tentatio*. Nombre dado por Moisés a un campamento israelita al pie del monte Horeb, donde les faltó el agua. Dios ordenó a Moisés que golpeara la peña de Horeb para confundir la incredulidad de los israelitas, y el agua salió (Ex. 17:7; Dt. 6:16; 9:22; Sal. 95:8, 9). Según Dt. 33:8, también el Señor probó de esta manera la fidelidad de los levitas en la persona de Moisés; en Ex. 17:7 se da a este lugar el nombre de Meriba. Véase MERIBA.

MASAI

Heb. *Masaý*, מַעְ ְ י, o *Maasaý*, מַעֲ ְ י = «trabajador»; Sept. *Masaí*, Μασαί v. *Maasaía*, Μαασαία; Vulg. *Maasai*. Sacerdote, hijo de Adiel, de la descendencia de Imer, residente en Jerusalén después del cautiverio en Babilonia (1 Cro. 9:12).

MASAL

Heb. 4913 *Mashal*, מַ ָ ל = «súplica». Variante del nombre de Miseal, localidad en el territorio de Aser (1 Cr. 6:74). Véase MISEAL.

MASORA

Heb. *Massorah*, de la raíz *msr*, cuyo significado se discute. En general se relaciona con el sentido de «transmisión» de la tradición de una generación a otra. Algunos lo relacionan con otro significado de la raíz y lo traducen por «signo».

La Masora es el nombre que se dio a la colección de instrucciones que tenían la función de preservar inalterada la disposición tradicional del texto bíblico hebreo.

Existen diversas colecciones de la Masora; la más importante es la *Ojlah we Ojlah*, de la época medieval, que utilizó Jacob ben Chayyim para su *Biblia rabínica* publicada en Venecia en 1524-1525, conocida como Bombergiana. Los masoretas occidentales distinguen entre *Masora marginal*, escrita en los cuatro márgenes de la página (en torno al texto bíblico), y *Masora final*, una lista alfabética puesta al final de la Biblia. La Masora marginal se subdivide en *Masora parva* (puesta al lado del texto) y *Masora magna* (puesta por encima y por debajo del texto). Las dos ofrecen las mismas informaciones, es decir, las veces que se repite una cierta expresión o una palabra, las anomalías del escrito, las correcciones de los escribas, pero la magna completa a la otra en e1 sentido de que donde la parva presenta las estadísticas o la frecuencia de palabras o expresiones, la magna presenta la lista completa. La lengua de la Masora es principalmente el arameo, pero se encuentra también el hebreo. Véase HEBREO, lengua

BIBLIOGRAFÍA: E. Martín Conteras y G. Seijas de los Ríos-Zarzosa, *Masora. La transmisión de la tradición de la Biblia Hebrea* (EVD 2010); M. Martin, "Masora hebrea" y "Masorético, Texto", en *EB* IV, 1347-1356; J Trebolle, *Biblia judía, Biblia cristiana* (Trotta 1993).

A. LOCKWARD

MASORETAS

Nombre utilizado para señalar a los escribas y doctores judíos residentes en Tiberias y en Babilonia, que entre los siglos V y X d.C. trabajaron en la conservación del texto del AT. Ellos fueron quienes crearon el método para señalar las vocales. Hasta el siglo V d.C. el texto heb. de la Biblia tenía solo consonantes. Como es sabido, las lenguas semíticas escriben solo consonantes. Los lectores sabían pronunciar las palabras con las vocales adecuadas al leerlas, que estaban implícitas. La tradición era suficiente para asegurar una lectura normal. Pero, a medida que el pueblo judío se asimilaba en el seno de las naciones entre las que había sido dispersado, se corría el riesgo de que se fuera perdiendo paulatinamente la pronunciación exacta de las palabras sagradas. Fue para fijar esta pronunciación que los masoretas inventaron los signos vocálicos, puntos o pequeños trazos situados sobre o debajo de las consonantes, sin perturbar la integridad del texto consonántico tradicional. Finalmente, inventaron también un peculiar sistema de acentos, destinados a conservar, en la lectura del texto, los matices de tono y sentimiento, así como el ritmo apropiado para la lectura de la Biblia hebrea.

Al principio, los masoretas fijaron el texto eligiendo un ms. entre todos aquellos de que disponían. A continuación, lo copiaron con un extraordinario cuidado. Según ciertos escribas, un error en una sola letra hacía que el ms. no pudiera ser utilizado. Anotaron después el texto con el fin de impedir toda añadidura u omisión, indicando en el margen la cantidad de letras, el número de ciertas expresiones, la letra central, la palabra y el versículo central de cada libro o colección de libros; cuando un vocablo les parecía incorrecto, lo dejaban dentro del texto (*kethib*) y ponían en el margen las consonantes del vocablo corregido (*qeré*). Véase HEBREO, lengua.

MASQUIL

Heb. 4905 *maskhil*, מַ ְ כִּיל = «instrucción», poema didáctico; Sept. *eis sýnesin* = «sentido»; Vulg. *intellectus* y *ad intellectum*.

Término que aparece en los encabezamientos de trece salmos, a saber: 32; 42; 44; 45; 52; 53; 54; 55; 74; 78; 88; 89 y 142. Se usa como nombre en el Sal. 47:7: *zammerú maskhil*, זַ ְ ר מַ ְ כִּיל, «cantad un poema»; Peshitto «cantad»; Sept., Vulg., y RV «cantad con entendimiento».

El origen de esta palabra es incierto y ha sido interpretado de diversas maneras. Lo más probable es que designe un poema o canción que encomia la inteligencia, la sabiduría y la piedad, es decir, una composición didáctica, lo cual es cierto de cada cántico sagrado, sin exceptuar el Sal. 45, donde todo es referido a la bondad de Dios. Delitzsch y otros lo entienden como «poema contemplativo»; Briggs, «meditación», interpretación que está autorizada por el uso similar del verbo (cf. Is. 41:20; Job 34:27), y la única que satisface todos los Maskhilim.

En otros lugares aparece como adjetivo y se traduce en consecuencia como «sabio» o un término equivalente (1 Sam. 18:14, 15; 2 Cro. 30:22; Job 22:2; Sal. 14:2; 41:1; 53:2; Prov. 10:5, 19; 14:35; 15:24; 16:20; 17:2; 19:14; 21:12; Jer. 1:9; Dan. 1:4; 11:33, 35; 12:3, 10; Am. 5:13). Véase SALMOS.

S. PAGÁN

MASRECA

Heb. 4957 *Masreqah*, מַ ְ רֵקָה = «viñedo»; Sept. *Massekká*, Μασσεκκ�, *Masekká*, Μασεκκ�.

Ciudad de > Edom, cuna de > Samla, uno de los reyes edomitas (Gn. 36:36; 1 Cro. 1:47). Su identificación es insegura, probablemente quedaba cerca de Petra, en relación con el actual Gebel el-

Musraq, a unos 35 km. al sur-suroeste de Maán.

MASSA

Heb. 4854 *Massá*, מַ ָ א = «carga»; Sept. *Massê*, Μασσ□.

Uno de los descendientes de Ismael, progenitor de un clan árabe (Gn. 25:14; 1 Cro. 1:30). Posiblemente sea idéntico al pueblo llamado *masa* en las listas de Tiglatpileser III y mencionado junto con otros descendientes de Ismael, cuyos doce hijos parece que poblaron la península arábiga.

MATÁN

Heb. 4977 *Mattán*, מַ ָ ן = «presente, don, dávidiva». Nombre de tres personajes.

1. Sept. *Mathán*, Μαθ□ν, *Matthán*, Ματθ□ν v. *Magthán*, Μαγθ□ν y *Makhán*, Μαχ□ν. Sacerdote de Baal, asesinado ante el altar de este dios durante la revuelta que acabó con la muerte de > Atalía y el acceso de Joás al trono de Judá (2 R. 11:18; 2 Cro. 23:17). Prob. fue uno de los sacerdotes de procedencia fenicia que acompañó a Atalía al comienzo de su reinado, de manera que se convirtió en el primer adorador de Baal establecido en Jerusalén durante el reinado de > Jehoram (2 Cro. 21:6, 13).

2. Sept. *Nathán*, Ναθ□ν v. *Mathán*, Μαθ□ν. Padre de Sefatías, uno de los nobles que acusó a Jeremías de traición y propuso su muerte (Jer. 38:1).

3. *Matthán*, Ματθ□ν. Uno de los antecesores de Cristo, hijo de Eleazar y padre de Jacob, el cual fue padre de José, esposo de la Virgen María (Mt. 1:15). Según la tradición, fue un sacerdote, padre de Ana, madre de María (Nicéforo, *Hist. Ev*. 2, 3).

MATANA

Heb. 4980 *Mattanah*, מַ ָ נָה = «presente, regalo»; Sept. *Manthanaeín*, Μανθαναε□ν.

Uno de los últimos lugares donde el pueblo de Israel acampó durante su peregrinación por el desierto cuando hubo llegado al territorio de > Moab (Nm. 21:18, 19). Se ha localizado en Hirbet el-Medeiniyah, al sudeste de Mádaba, donde unas ruinas revelan un centro de población habitado en la edad del Bronce y del I Hierro.

MATANÍAS

Heb. 4983 *Mattaneyah*, מַ ְ נְיָה, y *Mattaneyahu*, מַ ְ נְיָה וּ (1 Cro. 25:4, 16; 2 Cro. 29:13) = «don de Yahvé»; Sept. *Matthanías*, Ματθαν□ας o *Matthanía*, Ματθαν□α v. *Maththán*, Μαθθ□ν y *Batthanías*, Βατθαν□ας. Nombre de varios personajes del AT.

1. Nombre original de > Sedecías, hijo del rey Josías a quien Nabucodonosor estableció sobre el trono de Judá y cambió el nombre (2 R. 24:17).

2. Levita cantor hijo de Hemán, de la época de David. Fue jefe de la novena clase de levitas que prestaba sus servicios en el Templo (1 Cro. 25:4, 16).

3. Levita hijo de Asaf y fundador de una rama de esta familia (2 Cro. 20:14). Probablemente es el mismo individuo nombrado en 1 Cro. 9:15; Neh. 13:13; representante de la casa, a quien Nehemías encargó el cobro de los diezmos. Este Matanías fue el primero en entonar la alabanza y acción de gracias a la hora de la oración en el servicio del Templo y también uno de los guardianes de las

puertas del Santuario (Neh. 12:8; cf. Esd. 2:41; Neh. 11:17, 22; 12:25).

4. Levita descendiente de Asaf en tiempos del rey Ezequías. Su nombre aparece entre los catorce levitas que tomaron parte en la purificación del Templo y en la reforma religiosa llevada a cabo por el rey (2 Cro. 29:13).

5. Cuatro israelitas de Elam, Zattu, Pahat-Moab y Bani, respectivamente, a los que Esdras obligó a divorciarse de sus mujeres extranjeras al regresar de la cautividad de Babilonia (Esd. 10:26, 27, 30, 37).

MATAT

Gr. 3158 *Matthat*, Ματθάτ, prob. de 4983 *Mattaneyah*, מַ־נְיָה = «don de Yahvé». Nombre de dos antepasados de Jesucristo, mencionados solo en el NT.

1. Hijo de Leví y padre de Jorim, del linaje de David y Zorobabel (Lc. 3:29).

2. Hijo de otro Leví y padre de Elí, padre a su vez de María Virgen (Lc. 3:24).

MATATA

Heb. 4992 *Mattathah*, מַ־תָּה, prob. contracción de Matatías. Nombre de una persona del AT y otra del Nuevo.

1. Sept. *Maththathá*, Μαθθαθά v. *Matthathá*, Ματθαθά. Uno de los que regresaron de la cautividad en tiempos de Esdras, obligado a divorciarse de su esposa extranjera (Esd. 10:33).

2. Gr. 3160 *Mattathá*, Ματταθά. Hijo de Natán y nieto de David, según la genealogía de Cristo en Lucas (Lc. 3:31).

MATATÍAS

Heb. 4993 *Mattatheyah*, מַ־תְיָה = «don de Yahvé», en forma prolongada *Mattaneyah[u]*, מַ־נְיָה i(1 Cro. 15:18, 21; 25:3, 21); Sept. *Mattathías*, Ματταθίας, pero *Maththathías*, Μαθθαθίας v. *Matthanías*, Ματθανίας, en Esd. 10:43; también *Mattathías*, Ματταθίας en 1 Mac. 2:1 y Lc. 3:25,26. Nombre de varios israelitas.

1. Levita coreíta a cargo de las ofrendas que se freían en una sartén después del destierro (1 Cro. 9:31).

2. Músico levita (1 Cro. 15:18, 21; 16:5).

3. Levita de la casa de > Jedutún que estaba a cargo del 14º de los 24 grupos en que David organizó a los músicos del Templo (1 Cro. 25:3, 21).

4. Miembro de la familia de Nebo. Tenía una esposa extranjera en tiempos de Esdras, de quien tuvo que divorciarse (Esd.10:43).

5. Levita o sacerdote que estuvo a la derecha de Esdras cuando leía la Ley ante el pueblo (Neh. 8:4).

6. Padre de los hermanos > Macabeos, establecidos en la ciudad de Modín. Era descendiente de una familia sacerdotal de Jerusalén. Aunque de edad avanzada, empezó la resistencia activa contra la persecución de > Antíoco IV Epífanes, el cual se había propuesto imponer por la fuerza la religión griega a los judíos. Destruyó el altar del sacrificio idolátrico delante de todo el pueblo de Modín, acto que dio la señal del levantamiento llevado a cabo por sus hijos (1 Mac. 2:1, 14, 16, 17, 19, 24,

27, 39, 45, 49; 14:29).

7. Hijo de Absalón y hermano de Jonatán Macabeo, quien cuando se enfrentó al ejército sirio de Demetrio en la llanura de Nasor, fue ayudado en un momento delicado por Matatías, haciendo posible alzarse con la victoria (1 Mac. 11:70; 13:11).

8. Uno de los hijos de Simón Macabeo, sumo sacerdote, asesinado traicioneramente junto a su padre y su hermano Judas en la fortaleza de Dok por Ptolomeo, yerno de Simón y uno de sus principales oficiales, para apoderarse del país (1 Mac. 16:14).

9. Uno de los legados enviados por Nicanor, general del ejército sirio, a Judas Macabeo, a fin de negociar la paz, que en efecto fue concertada (2 Mac. 14:19), pero que posteriormente el rey Demetrio le obligó a violar, debido a las acusaciones calumniosas del traidor Alcino, sumo sacerdote helenizado (2 Mac. 14:26-29).

10. Hijo de Amós y padre de José, mencionado en la genealogía de Jesús, según San Lucas (Lc. 3:25).

11. Hijo de Semei y padre de Maat, citado en la misma genealogía (Lc. 3:26).

MATENAI

Heb. 4982 *Mattenaý*, מַ ְ נַי, prob. contracción de Matanías; Sept. *Maththanaí*, Μαθθανα⍰, *Matthanaí*, Ματθανα⍰, nombre de tres israelitas postexílicos.

1. Uno de los hijos o descendientes de Hasum que hubo de divorciarse de su esposa por orden de Esdras después del regreso de la cautividad (Esd. 10:33).

2. Uno de los hijos de Bani, divorciado de su esposa por la misma razón que el anterior (Esd. 10:37).

3. Sacerdote de tiempos de Esdras y Nehemías y del sumo sacerdote > Joaquín, citado como cabeza de la familia de > Joiarib (Neh. 12:19).

MATEO

Gr. 3156 del NT *Matthaîos*, Ματθα⍰ος v. *Maththaîos* Μαθθα⍰ος. Uno de los doce discípulos de Jesús.

1. Identidad del personaje.
2. Mateo en la tradición.
3. Mateo en la literatura apócrifa.
   3.1. *Martirio de Mateo*.
   3.2. *Forma y contenido*.
   3.3. *El niño hermoso*.
   3.4. *Detalles sobre la jerarquía*.

I. IDENTIDAD DEL PERSONAJE. Hijo de > Alfeo, vivió en > Cafarnaúm (Galilea). Marcos y Lucas lo designan por el nombre de Leví (Mc. 2:14, Lc. 5:27). La razón de los dos nombres es que era cosa frecuente entre los judíos. Tal uso era motivado por la necesidad de distinguir a varios personajes con nombres iguales o similares. En las listas de los Doce, incluidas las de Marcos y Lucas, no se hace mención expresa de Leví y se habla solamente de Mateo. Este ejercía la odiosa profesión de > publicano (*telones*) o recaudador de impuestos por cuenta, no de los romanos, sino de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea.

Cafarnaúm se hallaba en un cruce de caminos, centro de comunicaciones y contrataciones entre Tiro y Damasco, Séforis y Jerusalén, y era como una residencia especial de los cobradores de impuestos de la comarca. Ninguna mercancía podía entrar en Galilea por esa región sin pagar el correspondiente impuesto. De ahí que los mercaderes y traficantes, tenderos y comisionistas de toda índole, tuvieran en este punto urbano su sede y lugar de operaciones. El oficio de recaudador era lógicamente codiciado por las oportunidades que ofrecía para amasar una fortuna personal.

A la primera invitación de Jesús para que fuera su discípulo, Mateo obedeció de inmediato, abandonando sus funciones (Mt. 9:9; Mc. 2:14; Lc. 5:27). Su admisión al grupo de los discípulos llevó a otros miembros de esta despreciada clase a que siguieran a Jesús, atrayéndose con ello la hostilidad de los fariseos; esta hostilidad se manifestó durante el banquete que Mateo, recién llamado, ofreció a Jesús. Publicanos y pecadores acudieron a este convite. Jesús respondió a los escandalizados escribas y fariseos: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento» (Lc. 5:29-32; Mc. 2:15-17; Mt. 9:10-13).

El Evangelio de Mateo dice sencillamente que la cena tuvo lugar «en la casa» (Mt. 9:10); pero por Mc. 2:15 y Lc. 5:29 se sabe que el lugar de este gran festín fue su propia mansión. Después de la lista de Hechos de los Apóstoles 1:13, Mateo no es mencionado más en el NT.

Aparece en el séptimo lugar en la lista de los > Doce de Lc. 6:15 y Mc. 3:18 (emparejado con Bartolomé: Mc, o con Tomás: Lc), y el octavo en Mt. 10:3 y Hch. 1:13 (emparejado con Bartolomé). En ninguno de los pasajes citados se recoge una sola palabra atribuida al apóstol Mateo.

II. MATEO EN LA TRADICIÓN. Son muy pocas las noticias verificables que existen sobre la vida de Mateo. Sin embargo, la tradición recoge diversos testimonios que hablan de su actividad literaria. Ireneo de Lyon sabía que Mateo había escrito en hebreo el Evangelio que predicaba. Eusebio de Cesarea recoge en su *Historia Eclesiástica* este testimonio de Ireneo en el sentido de que "Mateo escribió para los hebreos un evangelio en su lengua materna mientras Pedro y Pablo predicaban en Roma y fundaban la iglesia" (*Hist. Ecl.*, V 8, 2-3; Ireneo, *Adversus haereses*, III 1, 1). Eusebio recoge también el testimonio de Papías de Hierápolis, que afirmaba: "Mateo compuso en hebreo los discursos (*logia*), que cada cual interpretó como pudo" (Eusebio, *Ibid.*, III 39, 16). Refiere igualmente que Panteno de Alejandría, converso de la filosofía estoica, viajó hasta la India, donde encontró a cristianos que empleaban el Evangelio de Mateo. El apóstol Bartolomé lo había predicado allí y se lo había legado a los fieles de la India (Id., *Ibid.*, V 10, 3).

A Mateo se atribuye igualmente uno de los más importantes evangelios apócrifos de la Infancia, el que lleva como subtítulo la siguiente inscripción: "Empieza el libro sobre el nacimiento de la bienaventurada María y la infancia del Salvador, escrito en hebreo por el bienaventurado evangelista Mateo y traducido al latín por el bienaventurado presbítero Jerónimo" (A. Piñero, ed., *Todos los evangelios*, 214-237. Madrid, 2009).

Mateo era, pues, considerado en la tradición como uno de los autores principales en la transmisión de la doctrina cristiana. Es la razón lógica para que la atención se haya fijado en su persona y en su actividad literaria. De Mateo recuerda la piedad cristiana su profesión de publicano; sabe también de la prontitud con que escuchó el llamado de Jesús. De los tres Sinópticos es el que más referencias recibe en la historia de la teología. No obstante, hay que reconocer con la crítica más actual que el apóstol Mateo, también llamado Leví, no pudo ser el autor del Evangelio transmitido bajo su nombre. La afirmación insistente de que escribió su obra en la lengua materna de los hebreos tampoco encaja con las características literarias del primero de los Evangelios Sinópticos. Es una obra compuesta en

griego y basada en tradiciones anteriores, tales como el Evangelio de Marcos y la fuente Q.

III. MATEO EN LA LITERATURA APÓCRIFA. Dos son los escritos apócrifos que cuentan abundantes detalles de la vida y ministerio de Mateo, el primero de ellos los *Hechos de Andrés y Mateo/Matías en la ciudad de los antropófagos*. Aunque la narración giraba en torno a la prisión de Mateo y su liberación por obra de Andrés, el primero desaparece prácticamente del relato para dejar el protagonismo a su libertador.

El segundo de los apócrifos sobre la tradición biográfica mateana, es el *Martirio de Mateo*, surgido del ambiente social e histórico de los siglos IV al V. Por lo demás, son evidentes las relaciones de forma y contenido entre este *Martirio* y los *Hechos de Andrés y Mateo*. Ambos apócrifos parecen haber sido compuestos en alguna de las iglesias orientales.

La literatura apócrifa recoge en su elenco estas dos obras en que Mateo es el protagonista destacado, siempre con la duda sobre la identidad del personaje. La común etimología de los nombres de Mateo y Matías es la causa de la confusión de sus personas y de las consiguientes vacilaciones en los autores. Es lo que sucedió con la atribución del protagonismo en los *Hechos de Andrés y Mateo/Matías en la ciudad de los antropófagos*, y es lo que también ocurre en este *Martirio de Mateo*. No obstante, en este caso prevalece claramente la calidad y la cantidad de los documentos que se decantan por Mateo.

1. *Martirio de Mateo*. De los dos códices principales, P (París del siglo X) y F (del siglo XI), que Bonnet califica de «dos brazos de una misma rama» (M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, I p. XXXIV), F habla siempre de Matías, incluso después de tachaduras en el original; en cambio, el manuscrito P, que en opinión de Bonnet es el que «ha conservado la forma más antigua y más pura del martirio» (Id., *Ibid., antiquiorem et puriorem martyrii formam P seruauit*), usa habitualmente el nombre de Mateo con un par de excepciones que podemos interpretar como simples errores del copista o *lapsus calami*. Por su parte, tres importantes códices, de Viena, el Vaticano y el Escorial, así como la versión latina, hablan siempre de Mateo.

2. *Forma y contenido*. Este relato del *Martirio de Mateo* no destaca ni por su doctrina ni por su estética literaria. Las dotes narrativas de su autor son manifiestamente mejorables. Algunas incoherencias y un cierto desorden en la presentación de los sucesos dejan en penumbra episodios tan fundamentales como la muerte del protagonista. Su género de muerte queda aclarado por las promesas y los anuncios. Morirá quemado vivo, según los presagios (cc. 4-5), a pesar de que el fuego se convertía milagrosamente en agradable rocío que no podía dañar al apóstol (c. 19). Su muerte tranquila recuerda la del Jesús del cuarto Evangelio, que entregó su alma porque quiso.

La personalidad del rey, denominado *imperator* en la versión latina, no acaba de presentar un perfil definido y coherente. Arranques de energía se suceden con gestos de debilidad. El milagro de la liberación de su esposa, hijo y nuera, de la posesión diabólica empuja al rey a buscar la muerte de Mateo. El demonio expulsado de sus familiares, el «maligno demonio» Asmodeo de la historia de Tobías (Tob 3:8, 17), conspira con el rey contra el apóstol, aunque luego abandona y huye. El rey persistía en su intención de dar muerte a Mateo incluso después de haber sido curado por él de la ceguera. Simula querer hacerse su discípulo con la intención de apoderarse de él y cumplir su propósito, por lo que lo lleva a palacio en compañía del obispo Platón. Nada podía presagiar el inminente final. El rey tramaba para Mateo una muerte cruel que comprendía clavarlo de pies y manos junto con el tormento del fuego, fomentado con azufre, asfalto, pez, estopa y leña. Pero el fuego se convertía en un acariciante rocío.

Por lo demás, abundan en el relato los tópicos del poder absoluto del apóstol y el temor de los demonios ante su infalible eficacia: la ceguera de los encargados de prenderle y la del mismo rey, así como el fuego convertido en rocío, dejan el destino final del apóstol en sus propias manos. Bien claro lo proclamaba el demonio disfrazado de soldado como en los Hechos de Juan: «Si él mismo no consiente en ser muerto por ti, tú no podrás hacerle daño alguno» (c. 14).

Como en otros *Hechos Apócrifos*, no faltan los milagros de carácter exhibicionista. El ejemplo más preclaro es la vara o bastón que planta Mateo y que se convierte repentinamente en un árbol alto y frondoso. Sus frutos eran apetecibles, como el de la vid que se enredaba en sus ramas o la miel que fluía de su cima. El agua de la fuente que brotó de sus raíces fue el elemento que transformó a los antropófagos en seres normales y civilizados.

3. *El niño hermoso*. Un dato que llama insistentemente la atención en este *Martirio* es la presencia reiterada y activa del «niño hermoso», mencionado no menos de quince veces. La narración comienza con el encuentro de Jesús en la forma de un niño con Mateo, que estaba orando solo en la cima de un monte. Se saludan ambos deseándose la paz. Parece que Mateo no conoce que el niño es Jesús, pero sabe que viene del cielo. Lamenta no poder ofrecerle ni un poco de pan ni una gota de aceite en un lugar tan desierto. El niño replica con una reflexión teórica que puede resumirse en una de las solemnes definiciones de su personalidad: «El paraíso soy yo» (c. 2, 1).

El niño le entrega un bastón con la recomendación de que lo siembre delante de la puerta de la iglesia que Mateo funde en compañía de Andrés. El bastón crecerá inmediatamente convirtiéndose en un árbol alto, frondoso y fructífero. Aquel árbol, sus frutos y el agua de su fuente servirán para que los antropófagos cambien sus costumbres y se civilicen. De hecho, acaban aceptando la fe predicada por Mateo, creen en Jesús y dan gloria al Padre que está en los cielos. En efecto, se visten también adecuadamente y se alimentan como los demás hombres haciendo uso del fuego para preparar los alimentos. En una palabra, se convierten en personas civilizadas.

El niño estaba con Mateo (c. 6), como lamentaba el demonio expulsado de la familia real (c. 5), y salió al paso de los diez antropófagos que buscaban al apóstol para devorarlo (c. 13). Se presentó al rey para anunciarle la muerte de Mateo (c. 17) y fue quien llevó al apóstol al cielo y lo coronó (c. 24). Estaba con Mateo cuando este apareció sobre el mar (c. 26).

4. *Detalles sobre la jerarquía.* Otro detalle sorprendente es la mención expresa de los tres órdenes o grados del clero: obispos, presbíteros y diáconos (c. 2). Cuando Mateo se dirigió a la Iglesia, esperó hasta que llegara el obispo Platón con los presbíteros y los diáconos (c. 11). Pero más sorprendente todavía es la noticia que da el apócrifo sobre el nombramiento del rey como presbítero, y del hijo del rey como diácono. Sin solución de continuidad, el texto refiere que Mateo nombró presbítera (*presbýtida*) a la mujer del rey, y diaconisa (*diakónissan*) a la mujer del hijo del rey. Es obvio suponer que la anécdota refleja de alguna manera una práctica habitual en el tiempo en que se compuso este apócrifo.

De la misma manera, podemos colegir que la creencia en la divinidad de Jesús era algo firme en la comunidad cristiana. Así lo refleja la confesión del rey convertido a la fe de Mateo: «Creo realmente en el verdadero Dios, Cristo Jesús» (c. 27). Lo mismo cabe decir de las escenas del bautismo. La esposa del rey, su hijo y la esposa del hijo pidieron al apóstol que les diera el sello de Cristo. El obispo Platón, por orden de Mateo, «los bautizó en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (c. 8) con el agua que brotaba de las raíces del árbol. A continuación participaron todos de la

eucaristía.

El rey, una vez convertido, pidió también el sello de Cristo, es decir, el bautismo y la eucaristía. El obispo hizo oración y le ordenó despojarse de sus vestidos, lo exorcizó largamente mientras se confesaba y, tras la unción con el óleo, «lo bautizó en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Enseguida, el obispo le ordenó vestirse con vestiduras espléndidas. Luego, bendijo el pan sagrado y el cáliz mezclado, comulgó él primero y dio después la comunión al rey diciendo: «Este cuerpo de Cristo y este cáliz de su sangre derramada por nosotros te sirvan como perdón de los pecados para la vida» (c. 27).

El recuerdo de Mateo queda patente en la tradición cristiana en alusiones a su perfil de escritor. Lo hemos visto como autor de uno de los evangelios de la infancia. Pero es perceptible su presencia en los escritos gnósticos. En el *Evangelio según Tomás*, forma con Pedro y el epónimo de esa obra una especie de terna destacada. En el *Evangelio según María* (Magdalena), se enfrenta al mismo Pedro en defensa de la misión de las mujeres en la evangelización del mundo. Es por lo demás un hecho incontestable en la cultura copta que Tomás, Mateo y María Magdalena gozaban de un predicamento especial, como discípulos ejemplares del Salvador. Véase APÓSTOL, DOCE, MATEO, Evangelio de.

BIBLIOGRAFÍA: *Hechos de Andrés y de Matías (Mateo) en la ciudad de los antropófagos*. *Martirio del apóstol san Mateo*. Edición preparada por G. Aranda y C. García (CN 2002); G. del Cerro, *Vida de los apóstoles de Jesús según la literatura apócrifa*, Raíces, Madrid 2012); I. Gomá Civit, “Mateo, Apóstol y Evangelista”, en *GER* 15, 248-249; H.J. Klauck, *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles* (ST 2008); A. Piñero y G. del Cerro, *Hechos apócrifos de los Apóstoles, vol. III* (BAC 2011).

G. DEL CERRO

MATEO, Evangelio de

Primero de los Evangelios en el orden canónico del NT. Es, sin duda, el más conocido, el más citado y comentado, y el más empleado en los leccionarios litúrgicos. Ocupó siempre una posición privilegiada, muy superior a la de los otros Sinópticos. Es el más popular debido a su carácter catequético e integrador de diversas corrientes dentro del cristianismo primitivo. En contraposición con Marcos y Lucas, está escrito sobre todo desde la experiencia de la misericordia divina, y presenta una figura de Cristo solemne y majestuosa. Las palabras de Jesús priman sobre las partes narrativas. Es rico en enseñanzas, con una inequívoca dimensión ética, una experiencia de Iglesia más explícita y una estructura interna más clara y orgánica que los otros dos Sinópticos.

1. Autor.
2. Lugar y fecha de composición.
3. Estructura.
4. Estilo.
5. Contexto social.
6. Jesús y el nuevo pueblo de Dios.
7. Los destinatarios de la Buena Noticia.
8. La comunidad mesiánica.
    1. Renuncia a los bienes.
    2. Los pobres en el horizonte de la comunidad universal.
    3. Presencia del Reinado de Dios.
9. Cristología.

10. Eclesiología.
11. Escatología.
  1. El juicio de las naciones.
  2. El reinado glorioso de Cristo.

I. AUTOR. La tradición eclesiástica afirma unánimemente que el apóstol Mateo es el autor de este Evangelio. Los argumentos que sustentan esta opinión son: a) El texto revela que el autor es un cristiano de origen judío, pero liberado del judaísmo. b) No se habría atribuido un escrito tan importante a un apóstol más bien poco prominente sin razones de mucho peso. c) El publicano Leví estaría bien preparado para escribir. d) El autor no insiste en el banquete que Mateo (Leví) ofreció en honor de Jesús (Mt. 9:10; cf. Lc. 5:29).

Una tradición muy antigua recogida por Papías, obispo de Hierápolis, asegura que «Mateo coordinó [*synetáxato*] los *Logia* [del Señor] en lengua hebrea, y cada uno las traducía como mejor podía» (Eusebio, *Hist. Ecl*. 3, 39, 16). Al decir que cada uno lo interpretó, gr. *herméneusen*, a su manera, el vb. no significa «traducir», sino «comentar, interpretar». Sus palabras permiten pensar que él mismo tenía este Evangelio solo en lengua griega y que aparentemente no había visto nunca el mencionado texto en arameo. Esta es la razón de que haya exegetas que no admiten la tradición de un original de Mateo en arameo, del que en todo caso no se ha conservado ningún resto, aunque es posible que existiese. Ireneo afirma que Mateo escribió su Evangelio entre los hebreos y en su lengua (*Ad. Haer*. 111, 1, 1).

Con la historia crítica de la redacción, a partir del s. XIX, se da por sentado que Mateo es un Evangelio más tardío, que combinó la narración de Marcos con las enseñanzas de Jesús recogidas por la > fuente Q, y por tanto, el autor no sería el apóstol Mateo, sino un judeocristiano perteneciente a la segunda generación de creyentes. Sin embargo, no hay duda de que el núcleo esencial e inaltenable del texto tiene su origen en una comunidad vinculada con el apóstol Mateo. Si tenemos en cuenta que la Iglesia del s. II aceptó dos Evangelios bajo nombres tan secundarios como los de Marcos y Lucas, sin ceder a la fácil tentación de adscribirlos respectivamente a Pedro y Pablo, hay que aceptar que si atribuyó un Evangelio a Mateo, uno de los Apóstoles de menos relieve de los Doce, no debió ser por una decisión arbitraria y apriorística, sino por justas razones históricas. El Evangelio de Mateo prob. fue escrito por un judeocristiano palestinense, familiarizado con el texto del AT y la exégesis bíblica, con formación lingüística griega, según se desprende de su relación con la LXX y con las peculiaridades lingüísticas judías. Emplea habitualmente la expresión «Reino de los cielos» en lugar de «Reino de Dios», lo que se explica a la luz de una comunidad cristiana procedente en su mayor parte del judaísmo, donde el autor se cuida de mencionar el nombre de Dios.

Aunque judío y escribiendo para judeocristianos, Mateo hace ver que el Evangelio se dirige también a los gentiles (Mt. 8:10-12; 10:18; 21:43; 22:9; 24:14; 28:19). Muestra a Cristo oponiéndose al judaísmo de su época (p.ej.: Mt. 5:20-48; 6:5-18; 9:10-17; 12:1-13, 34; 15:1-20; 16:1-12; 19:3-9; 21:12-16; 23, etc.). «Bajo la piel de la trama narrativa, se siente latir el corazón de una teología de la historia sacra de Israel: el Éxodo, el Desierto, el Sinaí, la inminencia de una entrada en la Tierra de la Promesa, etc. En Jesús se transparentan los rostros idealizados de Moisés, Elías, David, Salomón, etc., y, sobre todo, el del > Siervo de Yahvé y el del > Hijo del Hombre según Isaías y Daniel respectivamente» (Gomá Civit).

II. LUGAR Y FECHA DE COMPOSICIÓN. Se han propuesto muchas ciudades como lugar de

origen: Jerusalén, Cesarea Marítima, Fenicia, Alejandría, Pella. Sin embargo, la mayor parte de los autores modernos se inclinan por Siria y, más particularmente, por la ciudad de > Antioquía, donde existían comunidades cristianas fuertes, tanto de judíos como de gentiles. No es del todo segura, pero es la tesis más prob. cierta.

En cuanto a la fecha de composición, las opiniones oscilan entre los años 40 y 100. La mayoría de exegetas actualmente se inclina por situar el Evangelio de Mateo entre los años 75 y 100 de nuestra era, y con mayor probabilidad hacia el año 80, cuando tuvo lugar el sínodo de Jamnia y la promulgación de la *birkath hamminim*, oración contra los herejes cristianos, recitada cada sábado en las sinagogas judías.

III. ESTRUCTURA. Mateo distribuye las enseñanzas de Jesús en cinco grandes discursos, precedidos siempre de uno o varios hechos milagrosos, que preparan introducen e iluminan las enseñanzas y lecciones de los discursos de Jesús. Además de la introducción ternaria al esquema tripartito, común a los tres Evangelios Sinópticos, Juan Bautista - Bautismo de Jesús - Tentaciones, Mateo antepone a toda la obra, como preludio hierático, el llamado > Evangelio de la Infancia:

1. *El evangelio de la Infancia de Jesús*: Genealogía, nacimiento e infancia del Mesías rey (Mt. 1-2). Jesús es presentado como el hijo de David y el Mesías anunciado en las profecías.

2. *La promulgación del Reino de los cielos*. a) Introducción a su ministerio público de Cristo (Mt. 3:1-4:17); testimonio preparatorio de Juan el Bautista; bautismo y tentación de Jesús; fija su residencia en Capernaúm, conforme a las profecías. b) Ministerio de Cristo en Galilea (4:18-9:35); llamamiento de los cuatro principales discípulos (4:18-22); resumen del ministerio de enseñanza y de sanidad por Palestina (4:19-25).

2.1. Primer discurso: Las Bienaventuranzas y el sermón del Monte (Mt. 5:1-48; 6:1-34; 7:1-29). Le sigue el relato de los milagros que ilustran su predicación (8:1-9:34).

3. *El misterio del Reino*. Segundo discurso: Enseñanzas e instrucciones a los doce apóstoles (10:1-42). Jesús afronta la creciente hostilidad (Mt. 11:1-15:20). Pregunta de Juan el Bautista; elogio de Juan por parte de Jesús; condena de la incredulidad popular; controversia con los fariseos acerca del sábado; Jesús, acusado de asociación con Belzebú, se defiende y rehúsa mostrar una señal; intervención de la madre y los hermanos del Señor.

3.1. Tercer discurso: las parábolas del Reino (13:1-52). Nazaret rechaza a Cristo por segunda vez; Herodes identifica a Jesús con Juan el Bautista; primera multiplicación de los panes; Jesús camina sobre el mar; ruptura definitiva con los fariseos en Galilea, cuyo formalismo denuncia.

4. *Las primicias del Reino*. Obras: Después de abandonar > Capernaúm, Jesús da instrucciones a los discípulos (15:21-18:35); cura la hija de una cananea; segunda multiplicación de los panes; rehúsa dar una señal; curación de un joven endemoniado; vuelta a Capernaúm; el estatero del impuesto.

4.1. Cuarto discurso. Jesús pone a sus discípulos en guardia contra la levadura de los fariseos y de los saduceos; confesión de Pedro; la protesta de Pedro contra el primer anuncio de la muerte de Jesús; el Maestro lo reprende; la transfiguración; Jesús denuncia a los autores de los escándalos; exhorta a sus discípulos a la humildad, a negarse a sí mismos, a ser rectos, al amor fraternal, y al perdón (18:1-35).

5. *Próxima venida del Reino*. Final del ministerio en Perea y en Judea (19-20). Jesús habla del divorcio; bendice a los niños; responde al joven rico; propone la parábola de los jornaleros de la

última hora; sube a Jerusalén; Jesús vuelve a predecir su muerte; petición de Jacobo y de Juan. Obras: curación de dos ciegos en Jericó.

5.1. La última semana (21-28): entrada triunfal en Jerusalén; purificación del Templo; maldición de la higuera; delegación del sanedrín; parábola de los dos hijos, de los viñadores, de las bodas; preguntas de los fariseos, de los saduceos y de un doctor de la Ley; respuestas de Cristo. Ayes contra los escribas y los fariseos.

5.2. Quinto discurso: La venida definitiva del Hijo del Hombre. Discurso escatológico pronunciado sobre el monte de los Olivos; parábolas de las diez vírgenes y de los talentos; descripción del juicio de las naciones (24:1-51; 25:1-46).

Traición de Judas, última Pascua, agonía en Getsemaní, arresto de Jesús, Jesús ante el sanedrín, negación de Pedro, remordimientos de Judas, juicio ante Pilato, crucifixión y sepultura (26:1-75; 27:1-66). El último capítulo relata la aparición de Jesús resucitado a las mujeres, el informe de la guardia romana, el encuentro de Jesús con sus discípulos en un monte de Galilea. La orden de evangelizar al mundo y la promesa de su presencia perpetua constituyen la conclusión (28:1-20).

IV. ESTILO. Este Evangelio es cronológico solo en sus grandes líneas. La segunda mitad, que comienza en Mt. 13:53, sigue muy de cerca el curso probable de los acontecimientos porque este orden se corresponde con el método del autor, que es el de clasificar el material por temas. Busca presentar en primer lugar la enseñanza de Cristo: sobre el Reino de los cielos, el carácter de los discípulos, los milagros que ilustran su doctrina y que revelan su autoridad. El evangelista muestra la vana oposición de los fariseos, los adeptos al judaísmo de entonces. Las instrucciones van acompañadas de ejemplos vivientes. El relato de las curaciones efectuadas en diversos lugares (8:1-9:34) sigue al Sermón del Monte (Mt. 5:1-7:29). Después de las parábolas del cap. 13 se relatan diversos actos poderosos (14:1-36). El discurso contra el formalismo farisaico (15:1-20) precede a la descripción de las intervenciones misericordiosas entre los gentiles (15:21-39). Mateo presenta a Jesús como el Rey mesiánico, que da cumplimiento a la Ley y a la profecía, estableciendo el verdadero Reino de Dios sobre la base de su obra redentora. El redactor menciona con mucha frecuencia el cumplimiento de las profecías. Las explicaciones de ciertos términos (Mt. 1:23; 27:33), de nombres geográficos (Mt. 2:23; 4:13), de creencias y costumbres judías (Mt. 22:23; 27:15; cf. 28:15), demuestran que el autor escribía también para todos los creyentes.

1. *Propósito*. El centro de este Evangelio lo constituye la predicación e instauración, por parte de Jesús, del Reino de Dios (de los cielos) entre los hombres. Es el verdadero hilo conductor de todo el Evangelio. Por su predicación, comienza Jesús la actividad mesiánica; la certeza de su llegada es lo que da solidez, fuerza y sentido a toda la vida del Maestro; constituye el centro y núcleo de lo que tienen que predicar sus discípulos a todos los hombres; plantea la necesidad de una elección fundamental en sus vidas de quienes quieren ser de verdad discípulos suyos.

Mateo establece un vínculo claro y significativo con el antiguo Israel: su Evangelio se abre con la genealogía de Jesús (1:1-17) a modo de enlace con el pasado, que se refuerza con la fórmula —hasta cincuenta veces—: «Todo esto sucedió para que se cumpliera la Escritura» (Mt. 1:22, 23; 2:5, 6, 15, 17, 18, 23; 3:3; 4:14-16; 8:17; 11:10; 12:17-21; 13:14, 15, 35; 21:4, 5; 26:24, 31, 56; 27:9, 35), y cita el AT un centenar de veces, bien directamente, bien por alusión. "Al establecer así firmemente este vínculo, Mateo hace de la Biblia de Israel el Antiguo Testamento" (J. Zumstein). No obstante, tuvo buen cuidado de aclarar, contraponiéndolas con rasgos bien definidos, tanto la figura de Jesús respecto de personajes importantes del AT, en particular frente a Moisés, como la realidad de la

Iglesia cristiana en relación con la sinagoga judía. Jesús es «el nuevo Moisés», como la Iglesia es «el nuevo Pueblo de Dios», entre ambas realidades existe continuidad pero también radical novedad. Ante el rechazo de Israel, Jesús forma un Nuevo Pueblo que será el Nuevo Israel, que dará a su tiempo los frutos que el viejo Israel no dio (21:43) y que deberá hacer llegar la buena noticia a todos los hombres de todos los tiempos (28:16-20).

La tensión entre lo nuevo y lo antiguo queda superada por la integración en la superior unidad comprehensiva del Reino de los Cielos; de ahí que «todo escriba hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante a un padre de familia que va sacando de su tesoro cosas nuevas, y cosas antiguas» (Mt 13:52). Se da así una relación dialéctica de continuidad-discontinuidad resuelta en la novedad de perfección realizada por Jesús y su mensaje: «No penséis que he venido a eliminar la Ley y los Profetas; no he venido para eliminar sino para perfeccionar» (5:17-20). No hay eliminación, sino «cumplimiento» a través de una «justicia superior».

V. CONTEXTO SOCIAL. El contexto de este Evangelio es judeocristiano; por un lado se quiere conservar la herencia de Israel, pero por otro, ya se está abierto a la gentilidad creyente y a la predicación del Evangelio al mundo entero. «Mateo fue, de modo especial, el evangelio básico en su ámbito eclesial, que era el judeocristianismo» (U. Luz, 88-89). La comunidad de Mateo ya se entiende a sí misma como *ekklesía* (Mt. 16:18; 18:17), distinta de la sinagoga, y como verdadera heredera de las promesas hechas a Israel, que se han cumplido en Jesucristo. Puesto que el Evangelio de Mateo presupone la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas, al mismo tiempo que utiliza el texto de Marcos, su fecha de composición ha de situarse después del año 70. Tradicionalmente se ha sugerido que pudo haber sido escrito en Siria, donde convivía un buen número de judíos y cristianos. Sin embargo, muchos autores recientes sugieren una composición del Evangelio en la misma Palestina, debido a que Mateo apunta a un permanente diálogo crítico con la autoridad de «los sabios» (los «escribas y fariseos»), es decir, con los nuevos dirigentes del judaísmo tras la catastrófica destrucción del Templo por los romanos. El griego fluido de Mateo no sería un obstáculo para esta localización, ya que su empleo era frecuente entre los círculos de judíos helenistas en Palestina.

La comunidad de Mateo posiblemente está situada en un contexto urbano. A diferencia del Evangelio de Marcos, que solo menciona 8 veces la palabra > ciudad (*polis*), Mateo lo hace 27 veces, lo cual ubicaría su comunidad en una urbe, aunque no separada plenamente del medio rural. Es algo que confirman varias menciones de la plaza del mercado (Mt. 11:16; 20:3) o de los negocios en los que algunos están ocupados (Mt. 22:5). Posiblemente, en la comunidad de Mateo había algunos miembros de las clases más acomodadas, o incluso de la élite. > José de Arimatea, que en Marcos es un «consejero distinguido que esperaba el reinado de Dios» (Mc. 15:43), en Mateo es calificado como «rico» y como «discípulo» (Mt. 27:57). En Mateo también se encuentran, a diferencia de Marcos, menciones más detalladas de la élite judía y de las clases acomodadas: ancianos, saduceos, fariseos, escribas, y también publicanos y oficiales del ejército romano. Esto no quiere decir que todas estas personas se integraran en la comunidad mateana, pero sí que su Evangelio se escribe en un contexto donde se presta una atención más diferenciada a esos grupos sociales. Sin embargo, la mayor parte de los miembros de la comunidad pertenecían a las clases bajas. Particularmente llamativo respecto a Marcos es el aumento de las menciones de > esclavos (*dulos*, Mt. 8:9; 10:24s; 13:27s; 18:23,26-28:32; 20:27; 21:34ss; 24:45ss; 25:14, 19, 21, 23, 30; 26:51) y > siervos (*paîs*, Mt. 8:6, 8, 3; 12:18; 14:2; 17:18). También llama la atención, frente a Marcos, la mención de las >

prostitutas como personas que creyeron en la predicación de Juan y que, por ello, preceden a los jefes religiosos y civiles en el Reinado de Dios (Mt. 21:31-32). Tenemos así una comunidad compuesta por una mayoría de personas procedentes de las clases bajas, junto con algunos miembros que procedían de las clases acomodadas. Debido a su aceptación del mensaje cristiano, la comunidad ocupa una posición marginal respecto a la sociedad en su conjunto.

VI. JESÚS Y EL NUEVO PUEBLO DE DIOS. Mateo afirma e insiste en que en Jesús se han cumplido las promesas de la Escritura (cf. Mt. 1:22-23; 2:15, 17-18, 23; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:4-5; 27:9-10). Esto marca una diferencia radical entre las comunidades que han aceptado al Mesías y los dirigentes del judaísmo oficial, que lo han rechazado y asesinado. A los dirigentes de Israel se dirige primeramente la parábola de los viñadores homicidas (Mt. 21:23, 33-45). Mientras que la > viña es un símbolo de Israel (Is. 5:1-7), los arrendatarios (*georgoí*) de la viña representan a sus dirigentes. La parábola indica que estos han pretendido apropiarse de los frutos del viñedo, en lugar de entregárselos al auténtico propietario, que no es otro que Dios mismo. Su usurpación ha llegado hasta el límite de asesinar al hijo del dueño. Por eso, el viñedo les será arrebatado y entregado a un pueblo que todavía no es creyente (*ethnos*), el cual ofrecerá al Señor los frutos. De este modo, Dios volverá a reinar sobre la viña, que no es otra cosa que el Israel originario, recuperando los frutos que le pertenecían en un principio.

La constitución renovada del pueblo de Dios exige la repetición de los acontecimientos fundacionales del mismo Israel. Como una vez el faraón pretendió destruir a los israelitas matando a los varones recién nacidos, del mismo modo Herodes aparece asesinando a los niños inocentes para tratar de acabar con Jesús. Como su homónimo el patriarca José, es ahora el padre de Jesús quien salva a su familia llevándola a Egipto. Mateo comenta estos acontecimientos citando un versículo del profeta Oseas: «de Egipto llamé a mi hijo» (Os. 11:1). Sin embargo, ahora es la tierra de Israel la que desempeña el papel de Egipto, porque Palestina se ha convertido en un lugar de esclavitud y de opresión. La huida de los opresores es ahora una huida hacia Egipto y, más tarde, un establecimiento, no en Judea, donde reina el hijo de Herodes, sino en la «Galilea de los gentiles» (Mt. 4:15). Lo importante, en cualquier caso, es que Jesús aparece ocupando el lugar de Israel como «hijo de Dios». La renovación de Israel como nuevo pueblo de Dios se inicia precisamente con Jesús. Como una vez Moisés en la montaña transmitió la Ley de Dios a su pueblo, ahora también Jesús, en una montaña, proclama las bienaventuranzas como carta fundacional del Israel mesiánico congregado en torno a él (Mt. 4:25-8:1).

VII. LOS DESTINATARIOS DE LA BUENA NOTICIA. Las > bienaventuranzas de Jesús se dirigen primeramente a los > pobres, a los que se proclama primariamente dichosos junto a los que sufren, a los humillados y a los que tienen hambre y sed de justicia (Mt. 5:3-6). Su situación va a ser cambiada radicalmente por la llegada del Reinado de Dios. Dios va a volver a tomar posesión de su propio pueblo, restableciendo el sentido originario de Israel como una entidad en la que no debe haber pobres (Dt. 15:4). Así como el Israel originario fue formado a partir de los oprimidos de Egipto, entre los que se encontraban no solo los descendientes de Jacob-Israel, sino también otras muchas personas explotadas (Ex. 12:38), del mismo modo el Israel renovado por el Mesías se constituye también a partir de los más pobres de toda procedencia. Sin embargo, el sentido de la elección de Israel no era, ni antes ni ahora, la permanencia en la pobreza, sino todo lo contrario. Lo que se pretendía en el Éxodo era la formación de un pueblo distinto, en el que no hubiera ni pobreza ni explotación. Del mismo modo, en el Israel mesiánico de Jesús va a desaparecer también la

pobreza y la opresión. Se trata de transformaciones visibles, que Jesús puede presentar como una buena noticia para los más desfavorecidos (Mt. 11:5).

¿Consisten estas transformaciones en la actividad terapéutica de Jesús, capaz de devolver la vista a los ciegos y el oído a los sordos? ¿O se trata solamente de noticias de tipo espiritual, referidas a la salvación del alma? Mateo hace referencia concreta a unas transformaciones reales en la vida de los pobres. Lo expresa, p.ej., el relato de la alimentación de la multitud, recogido en los cuatro Evangelios (cf. Mc. 6:30-44; Lc. 9:10-17; Jn. 6:1-4). Allí se afirma taxativamente que la alimentación de las multitudes es tarea de los discípulos (Mt. 14:16). A diferencia de lo que sucede en Marcos, donde los discípulos entienden esa tarea de un modo paternalista (Mc. 6:37), en Mateo ya tienen muy claro el modo en que Jesús pretende que las multitudes sean alimentadas: mediante el hecho de compartir. Han de poner todo lo que tienen a disposición de la muchedumbre, la cual se congrega en torno a Jesús para el banquete. Más claramente que Marcos, Mateo subraya la impotencia de los discípulos para alimentar a las muchedumbres con los pocos alimentos de que disponen (Mt. 14:17). Y es que el compartir solamente es efectivo cuando se constituye una nueva comunidad, en la que nadie se reserva nada para sí. Por eso, el relato de Mateo señala, como ya hacía el libro del Éxodo, que la nueva sociedad solamente es posible como el milagro de un Dios que transforma el desierto en un lugar de abundancia (Mt. 14:13, 19).

VIII. LA COMUNDIAD MESIÁNICA. En la comunidad de Mateo también entraban personas procedentes de las clases acomodadas. Sin embargo, la pertenencia a la nueva soberanía de Dios sobre Israel conlleva unas exigencias muy concretas.

1. *Renuncia a los bienes*. No es suficiente ya cumplir la Ley de Moisés (Mt. 19:17-20), sino que se necesita cumplir con la justicia renovada de la comunidad mesiánica, tal como Jesús la ha proclamado en el Sermón del Monte. Allí se pide explícitamente el desprendimiento de las riquezas materiales para tener riquezas en el cielo (Mt. 6:19-21). Es lo que también se le pide al joven rico que quería seguir a Jesús: «vende lo que tienes y dáselo a los pobres. Así tendrás riqueza en el cielo. Luego ven y sígueme» (Mt. 19:21). Entrar a formar parte de la comunidad mesiánica bajo la soberanía de Dios exige una renuncia a las propiedades. Y esto significa para los ricos una ruptura con su > riqueza. Es interesante observar que mientras que en Marcos se señalaba lo difícil que es para «los que tienen propiedades» entrar en el Reinado de Dios (Mc. 10:23), Mateo habla simplemente de lo difícil que es esta entrada para «los ricos» (Mt. 19:23). Esto indica prob. la distinta situación social de la comunidad de Mateo, que se relaciona con personas más acomodadas que los grupos a los que se dirige Marcos. Sin embargo, a esas personas se les sigue pidiendo lo mismo que a todos los demás: la renuncia a los bienes (Mt. 19:27).

Jesús no pide un simple ejercicio ascético de desprendimiento, sino que enuncia las condiciones de entrada en una nueva comunidad. Para hacerlo, hay que salir de los lazos económicos, sociales y familiares en los que se encontraban las viejas seguridades, para entrar en una nueva solidaridad. Por supuesto, estos nuevos vínculos sociales pretenden ser efectivos y superar realmente la pobreza. De hecho, a quienes dejan la propia casa, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o terrenos, se les promete que recibirán cien veces más, y también la vida eterna (Mt. 19:29). No se trata de promesas vagas. De hecho, las investigaciones históricas muestran que las comunidades de Mateo y de Juan, situadas ambas posiblemente en territorio palestino, se encontraban en una situación económica más ventajosa que el primer grupo de seguidores de Jesús y también que la primera comunidad de Jerusalén. No se sabe concretamente hasta dónde llegaba la solidaridad entre los miembros de la

comunidad de Mateo, ni qué formas económicas concretas adoptaba; tampoco hasta qué punto los ricos perdían no solo sus propiedades, sino también su posición, debido al ostracismo de una sociedad que rechazaba al grupo cristiano. Este fenómeno posiblemente era mayor en la comunidad de Juan que en la de Mateo (Jn. 12:42). Lo que sí se sabe es el sentido en que Mateo entiende las Buenas Noticias para los pobres: es la buena noticia del inicio de una nueva comunidad, sobre la que Dios ejerce su Reinado, y en la que desaparece la pobreza ya en esta vida.

Obviamente, el desprendimiento de las riquezas privadas y la solidaridad entre todos los miembros de la comunidad puede hacer desparecer en la nueva comunidad tanto la riqueza como la pobreza, al menos en sus formas más extremas. Sin embargo, esto no hace desaparecer necesariamente las diferencias de poder y de prestigio. De ahí la importancia que en el Evangelio de Mateo tiene el sermón de Jesús sobre la vida en comunidad (Mt. 18:1-35). En él no solo se recuerda que el más importante en el Reinado de Dios es el que se humilla y se vuelve como un niño o un siervo (*paîs*, Mt. 18:4), y no solo se previene contra la posibilidad de despreciar a los «pequeños» de la comunidad (Mt. 18:10). También se afirma que la decisión última sobre los problemas internos le corresponde a la comunidad en su conjunto (Mt. 18:15-22), y se dan instrucciones muy concretas sobre la manera en la que se ha de alcanzar la reconciliación (Mt. 18:15-35). A Mateo le preocupa la posibilidad de que en la comunidad mesiánica, renovada por Jesús, aparezcan de nuevo las diferencias sociales, aunque sea simplemente como diferencias de poder y prestigio (Mt. 20:25-28). Por ello previene contra la utilización de títulos como el de «maestro», «guía» o «padre». La comunidad mesiánica es una fraternidad, en la que todos los miembros son hermanos, de modo que solo Dios es Padre, y solo Cristo es el guía (Mt. 23:8-10).

2. *Los pobres en el horizonte de la comunidad universal*. De esta manera, las bienaventuranzas adquieren un sentido muy concreto. Entendidas como referidas a *todos* los pobres, resultan difícilmente comprensibles, porque no se ve de ninguna manera en la historia que los que sufren sean consolados, que los humillados hereden tierras, ni que los que tienen hambre y sed de justicia queden satisfechos. La tentación fácil entonces es la espiritualización de las bienaventuranzas, convirtiéndolas en un mensaje sobre el más allá. Pero el mensaje de Jesús se refiere a los pobres reales. Ciertamente, no todos los pobres son consolados, ni heredan tierras, ni sus demandas de justicia se satisfacen. La historia cotidiana dice todo lo contrario: los pobres son humillados, despojados de sus tierras y privados de toda justicia. Sin embargo, hay unos pobres muy concretos a los que sí se puede llamar «dichosos» en un sentido histórico muy preciso, libre de toda mistificación espiritualista. Son los pobres que entran a formar parte de la comunidad mesiánica. Ellos se sitúan bajo la soberanía del Reinado de Dios (Mt. 5:3), son consolados (v. 4), heredan la Tierra Prometida (v. 5) y sus ansias de justicia son satisfechas (v. 6). A ellos se unen los compasivos, los de corazón limpio, y los que trabajan por la paz, formándose así una nueva sociedad de hermanos en la que desaparecen la pobreza, la injusticia, la violencia y la opresión. Las bienaventuranzas se pueden ver, y son bienaventurados los que las ven (Mt. 13:16).

Sin embargo, la liberación de *todos* los pobres, por ser histórica, adquiere necesariamente una forma particular y concreta. Es una dinámica inserta en la historia de la salvación desde la elección de un > nómada muy determinado, Abraham, para bendecir en su grupo a todas las familias de la tierra (Gn. 12:3). La superación de la pobreza comienza necesariamente en algún lugar concreto del espacio y del tiempo histórico. Y este lugar es precisamente la comunidad mesiánica del Israel renovado. Esta no permanece aislada, sino que tiene una misión universal. Ante todo, está llamada a

ser sal de la tierra y luz del mundo (Mt. 5:13-16), mostrando a toda la humanidad una alternativa distinta y viable. En la Escritura hebrea, esta alternativa estaba destinada a convertirse, en los tiempos mesiánicos, en un centro mundial de atracción, al que peregrinarían todos los pueblos de la tierra, pasando a formar parte de la comunidad de Israel (Is. 2:1-5, etc). En Mateo, esta perspectiva en cierto modo se invierte. Son más bien los discípulos los que se dispersan por toda la tierra, haciendo discípulos de todas las naciones (Mt. 28:19-20).

A lo largo de la historia, la comunidad mesiánica permanece como entidad que no se identifica con el conjunto de la sociedad, sino que representa una alternativa. No impone a nadie la nueva justicia, ni ejerce la violencia para lograr un mundo distinto. El único modo de conseguirlo es por la incorporación libre de las personas a ella (Mt. 19:22). Sin embargo, no permanece ajena a la suerte de los pobres que forman parte de ella. Los destinatarios de los bienes a los que los discípulos renuncian son precisamente los pobres (Mt. 19:21), y no los miembros de la comunidad cristiana, los cuales posiblemente ya no viven en una pobreza extrema (*ptokhós*). Además, la comunidad fraterna no solo se preocupa de los propios miembros, como hacen los paganos, sino que también está abierta a los que no son hermanos (Mt. 5:47). Sin embargo, en el trasfondo universal de la pobreza hay unos «pobres en el Espíritu» que representan la alternativa de una nueva forma de sociedad.

Entonces se entiende como bienaventurados a los pobres *to pneúmati* (Mt. 5:3). No se trata simplemente de una pobreza espiritual, como un simple desprendimiento interior de las riquezas que deja todo igual en el exterior. Tampoco se trata solamente de «pobres con espíritu», en el sentido de pobres más animosos y organizados; ni de los «pobres de espíritu» de Qumrán (1QM 14, 3.7), en el sentido de una marginalización forzada por el rechazo del judaísmo oficial. Se trata de algo más que los *anawim* que lo esperaban todo de Dios (Sal. 40:18). Se trata de pobres que no solo esperan, sino que ya reciben de Dios el consuelo, la Tierra Prometida y la satisfacción de sus ansias de justicia. Son los pobres que, «con el Espíritu», han recibido de Dios una nueva comunidad en la que desaparecen la pobreza y la opresión. Se trata de una comunidad precisamente posibilitada por el Espíritu entregado a todos sus seguidores por medio de Jesús (Mt. 3:11; 10:20). Por eso van a dejar de ser pobres, al menos en el sentido más extremo de la expresión (*ptokhós*). Pero siguen siendo «pequeños» (Mt. 10:42; 11:11; 13:32; 18:6, 10, 14) y «sencillos» (Mt. 11:25; 21:16) porque representan ante la humanidad aquello que Dios quiere hacer con todos los pobres de la tierra. Por eso pueden ser objeto de la ira y de las persecuciones de los más poderosos (Mt. 5:11).

3. *Presencia del Reinado de Dios*. En cualquier caso, los pobres tienen una esperanza, la misma que les promete todo el cristianismo primitivo. Se trata del inicio del Reinado de Dios ya en esta tierra. No se ejerce primeramente en las nubes ni en las almas, sino sobre un pueblo concreto en la historia. Es el pueblo de los que tienen a Cristo por rey (Mt. 25:34, 40). El que Dios, en Cristo, se acerque para reinar significa que Dios va a ejercer la soberanía sobre su pueblo, renovándolo y apartando a los malos guías, que lo han llevado al desastre (Ez. 34). Por eso mismo, el Reinado de Dios es una buena noticia para los pobres. Significa el final de la pobreza y la opresión. La esperanza de los pobres, en esta perspectiva, no se dirige hacia lo que algunos «bienhechores» puedan hacer por ellos. La esperanza de los pobres se dirige al hecho de que Dios, desde abajo y desde ahora, ha iniciado en la historia de la humanidad una sociedad distinta, en la que se satisface el hambre y la sed de justicia, en la que las tierras y las propiedades son compartidas, y en la que todos los sufrimientos son consolados. Las persecuciones y las estrecheces que se siguen experimentando en la historia no eliminan esa buena noticia fundamental: los pobres en el Espíritu reciben el Reinado

de Dios, porque ellos constituyen el pueblo sobre el que él mismo reina.

IX. CRISTOLOGÍA. Mateo ofrece una reflexión cristológica muy elaborada, presentando a Jesús como el «nuevo Moisés», muy superior al Moisés histórico (cf. 5:21-48) que, para los judíos era el máximo representante del hombre escogido por Dios en su doble condición de *guía* del Pueblo de Israel y *mediador* de la voluntad divina al entregarle de forma personal las tablas de la Ley. Este retrato describe a Jesús según la forma en que la comunidad de Mateo lo conocía. Jesús aparece con mayor majestad, más hierático y alejado de la multitud que en el resto de los Sinópticos (cf. Mt. 19:14 = Mc. 10:13; Mt. 13:55 = Mc. 6:3). Ese *mismo* Cristo terrestre, que vivió con sus discípulos, continúa presente y preside la Iglesia como Señor exaltado (18:20; 28:20). Por eso, a diferencia de Lucas, no narra la > Ascensión ni desarrolla una teología del > Espíritu Santo.

En los relatos de la infancia (1-2) aparecen los primeros títulos cristológicos con una carga de sentido mayor para indicar la actividad futura de Jesús y la finalidad teológica del Evangelio. Jesús es «Hijo de David» e «hijo de Abrahán» (1:1), lo que demuestra que él es verdaderamente «el Mesías» (1:1, 16, 17). Doce veces emplea Mateo, sin paralelos con otros Evangelios, el término «Cristo» (1:1, 16, 17, 18; 2:4; 11:2; 16:20; 22:42; 24:5; 26:68; 27:17, 22).

Pero aquel que es el Mesías y el «hijo de David» según la carne, es para Mateo el Hijo de Dios por antonomasia; así aparece desde su infancia (1:18-25; 2:15), así lo identifica la voz del cielo tanto en el bautismo (3:17) como en la transfiguración (17:5), así le reconocen no solo los discípulos (14:33; 16:16), sino el mismo centurión en la cruz (27:54). Es particularmente significativo que cuando sus adversarios quieren cuestionar su identidad, recurren precisamente a esta expresión (4:36; 27:40, 43).

La exclamación del profeta Isaías: «Emmanuel, Dios con nosotros» (7:14; 8:10), la emplea Mateo para indicar la generación divina del Hijo de Dios (1:18-25). Jesús viene como Salvador, y así en él Dios se manifiesta como el «Dios con nosotros». Al final del libro (28:20) se retorna la frase inicial (1:23) y se proyecta hacia el futuro su carga salvífica. De este modo, toda la historia terrestre de Jesús, su entera actividad y la historia postresurreccional están vivificadas por esta presencia salvífica del «Dios con nosotros». Jesús es el «Hijo de Dios» porque su origen está en Dios. Lo es por naturaleza (cf. 3:17; 4:3, 5).

Mateo es el evangelista que más veces usa el título *Kyrios*, «Señor», con distintos sentidos. Solo los discípulos llaman a Jesús «Señor» (8:21, 25; 26:22) y también Pedro (14:28; 16:22; 17:4). También lo hacen personas que recurren a él con fe para ser curadas (9:28; 20:30-31; 8:2-6; 15:22-25). Los que no son discípulos emplean el vocativo *didáskale*, «maestro» (8:19; 12:38; 19:16; 22:16, 24, 36), porque el nombre «Señor» no es una mera designación honorífica o reverencial, sino que tiene carácter «confesional» para atribuirle autoridad y un estado de exaltación. En tanto que título cristológico, describe a Jesús como una figura con mayor autoridad que la atribuida por los judíos al Mesías (22:42-45), para mandar y curar (9:27-31; 15:21-28; 20:29-34), para salvar y enseñar (14:22-33; 17:1-9), para regular el sábado (12:8) y juzgar (24:42).

Además de Hechos 7:56, la expresión > «Hijo del hombre» solamente se menciona como título en los Evangelios y siempre en labios de Jesús. Se relaciona con los de fuera, con la gente, no con los de dentro, es decir, con los discípulos, lo que indica que no es un título confesional, sino público. El título «Hijo del hombre» contiene las tres fases de la actividad de Jesús: ministerio público (8:20; 11:19; 12:8), pasión, muerte y resurrección (12:40; 17:9; 12:22...), y Parusía (10:23; 13:41; 25:31).

El punto en que los títulos Hijo de Dios e Hijo del hombre se unifican es la exaltación del Resucitado a un señorío absoluto. Como «Hijo de Dios», Jesús preside y reside en su Iglesia hasta el final de los tiempos (28:18-20), pero desde la perspectiva de la humanidad en general puede decirse que él gobierna sobre el mundo habitado como Hijo del hombre (13:37-38:41). Hace surgir en el mundo «hijos del Reino» (13:38), lo que significa, desde el punto de vista de Mateo, que los hombres devienen sus discípulos y ocupan su lugar en la comunidad que lo confiesa como «Hijo de Dios» (14:33; 16:15-17; 28:16-20).

X. ECLESIOLOGÍA. Mateo es el único que emplea la palabra > «Iglesia», gr. *ekklesía* = asamblea (18:18; 18:17) y presenta la función de Pedro en referencia a ella con las imágenes de «roca-piedra», «llaves», «atar y desatar» (16:18-19). La formación de la Iglesia aparece en un horizonte de negación e incredulidad por parte del judaísmo oficial que rechaza a Jesús, «que mata a los profetas y apedrea a los enviados» (23:37). A la par hay una muchedumbre que sigue a Jesús «como profeta» (16:14; 21:26, 46), que se disuelve al final cuando «todo el pueblo respondió: su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (27:35). Tanto los dirigentes como el pueblo rechazan el plan de salvación ofrecido por Jesús, todos rehúsan la invitación al banquete salvífico (21:1-14:23ss, 45-46), situación que se prolonga después de la crucifixión (27:62-66; 28:11-15).

Todo ello se prevé en las alusiones universalistas (5:3-10; 8:10-12; 15:21-28; 15:29-31; 15:32-38) que ponen de manifiesto cómo el Reino de Dios desborda los estrechos límites de Israel. Por otro lado, el mismo Jesús limita su ministerio y el de los suyos a la casa de Israel (10:5-6; 15:24), que como Señor exaltado cancela al encomendar una misión universal a sus discípulos. Los judíos tuvieron su oportunidad, ahora les toca a los gentiles. Los judíos fueron los primero invitados y los gentiles los últimos, pero en la economía de la salvación «los últimos serán los primeros».

Las promesas de Dios se han cumplido en Cristo; por tanto, el verdadero Israel es el que Jesús Mesías llamó y fundó; a él ha pasado la vocación de ser luz de los pueblos y salvación de los hombres (8:12). Los hijos del Reino son rechazados para dar lugar a los paganos de Oriente y Occidente. Los que tenían derecho a la invitación la han rechazado y se hacen indignos de ella (22:1-14). Los «buenos y malos» que la aceptan representan el nuevo pueblo que constituye el Israel mesiánico (cf. 21, 43).

Jesús, el Hijo perfectamente obediente y fiel, que ha vertido su sangre para expiación de los pecados (20:28; 26:28), pone de lado el Templo y su culto (cf. 27:38-54) porque Dios, mediante el sacrificio del Mesías, ha restablecido la alianza por la cual ofrece la salvación y el perdón de los pecados a todos los hombres (1:21; 1:18-25; 3:13-17).

La Iglesia ocupa el lugar de Israel, pero no de un modo formal, sino ético, religioso. De ella se esperan los frutos que anteriormente no se dieron (21:43). Se exige una justicia más radical todavía que la que soñaban los fariseos (5:20), una perfección que refleje la perfección misma del Padre (5:48). La pertenencia a la Iglesia no garantiza ni mucho menos la salvación: muchos entran en la sala del banquete, pero el que no esté vestido con el traje nupcial será echado fuera (22:1-14). No basta la fe, aun formulada de la manera más ortodoxa: no entrará en el Reino el que invoca a Jesús como *Kyrios*, sino solo el que haga la voluntad del Padre (7:21). Los frutos son lo que permite discernir quién es quién (7:16-20). No basta con oír, hay que poner por obra lo oído (vv. 24-27).

El cristiano debe sentirse “llamado”, no “elegido” (20:16; 22:14). La pertenencia a la Iglesia parece más bien un incremento de responsabilidad que una prenda de salvación. «Hay que cumplir hasta un ápice o una tilde de la Ley» (5:18); «la justicia de los discípulos debe superar a la de los

escribas y fariseos» (5:20).

XI. ESCATOLOGÍA. Nuestro Evangelio subraya de forma particular la dimensión escatológica en que vive la Iglesia. Esta debe velar constantemente para realizar una permanente conversión y renovación, para asegurar la recompensa prometida por el Señor, para no tener que ser expulsada a las tinieblas donde hay llanto y rechinar de dientes. Más aún que el «ya» del Reino, Mateo llama la atención al «todavía no», el inminente juicio futuro. El premio y el castigo se ilustran con gran riqueza de formulaciones y de imágenes: recompensa/castigo, gozo/llanto y rechinar de dientes, vida eterna/fuego eterno, bendición/castigo, cielo/gehenna, expulsión a las tinieblas.

1. *El juicio de las naciones*. La historia de la salvación se clausura con una escena del juicio final, cuando las «naciones» serán juzgadas (25:31-46). En el lenguaje de Mateo, *ethnos* se refiere *siempre* a los pueblos no creyentes (6:32; 10:5, 18; 12:18, 21; 20:19, 25; 24:7, 9, 14; 28:19), a diferencia del pueblo de Israel. La entrega del Reinado de Dios a un *ethnos* distinto de Israel (Mt. 21:43) se hace precisamente en contraposición a Israel.

La escena del juicio de las naciones aparece tras una serie de exhortaciones y parábolas en las que Mateo alude a la actitud con que los miembros de la comunidad mesiánica del Israel renovado han de esperar la segunda venida del Mesías (24:32-25:30). Los creyentes son descritos como esclavos, *duloi*, que esperan la llegada de su Señor (24:45-50; 25:14-30), o como doncellas que en un harén oriental esperan la venida del novio (25:1-13). Las resonancias sociales son muy distintas de las que sugieren las naciones juzgadas en 25:31-46. Resulta claro que estos esclavos y doncellas saben perfectamente quién es el Señor al que están esperando, y lo reconocen cuando llega, a diferencia de lo que sucede con los miembros de las «naciones», que lo ignoran todo sobre Cristo y su mensaje (Mt. 25:37, 44).

Los miembros de la comunidad mesiánica estarán sentados junto con Jesús en el juicio (19:28). Se trata del juicio de Israel, sobre el que pesa su rechazo del Mesías. El criterio para juzgar a las doce tribus no es otro que la comunidad mesiánica, en la que se ha renovado la herencia más auténtica de Israel. Pero, propiamente hablando, la comunidad mesiánica no es juzgada ni en el juicio de Israel ni en el juicio de las naciones. Lo único que se le pide es que se mantenga como verdadera comunidad del Mesías. Es decir, que no deje de esperar el regreso de su Señor (25:5), que administre diligentemente los recursos que el Señor le ha confiado (vv. 26-27), y que no permita en su seno la aparición de comportamientos que son impropios de la nueva sociedad (24:49).

Los que no pertenecen a la comunidad mesiánica serán juzgados según su actitud hacia «los hermanos más pequeños» de Jesús (25:40), es decir, los discípulos en cuanto tales. La comunidad mesiánica es constituida bajo el criterio con que serán juzgadas las naciones paganas, la cual remite a Jesús (25:40). Los paganos lo ignoran todo sobre el mensaje de Jesús. Parecen desconocer incluso la existencia de una comunidad mesiánica. Al menos, cuando atienden a los hambrientos, sedientos, desnudos, forasteros y encarcelados, no parecen hacerlo porque estas personas sean discípulos de Jesús. A diferencia de lo que sucede con el vaso de agua que se da a ciertas personas solamente porque son discípulos de Jesús (*monon eis ónoma mathetû*, Mt. 10:42), los paganos del relato del juicio parecen ignorar que estas personas sean discípulos de Jesús. La motivación de sus obras justas *parece ser simplemente la compasión ante el sufrimiento de los demás*, y no el que las personas a las que ayudan sean o dejen de ser discípulos. Cuando los paganos ayudaban a los necesitados, no pretendían justificarse a sí mismos cumpliendo unos preceptos éticos, sino que simplemente actuaban sin esperar una recompensa a cambio (5:46; Lc. 14:12). Desde el punto de vista de la fe cristiana,

Jesús ha sufrido en la cruz el destino de todos los pobres, enfermos y marginados, aparentemente rechazados por Dios (27:46). La identificación de Dios con Jesucristo significa, por tanto, no solo una oferta de perdón para todos los pecadores, sino también una solidaridad de Dios con todos los aparentemente abandonados por él en la historia. Precisamente por ello, el encuentro desinteresado con los pobres es un encuentro con el mismo Cristo. De este modo, los paganos pueden ser llamados «justos» (Mt. 25:37, 46), con un término normalmente empleado por Mateo para designar a los creyentes (cf. 1:19; 5:45; 9:3; 13:17, 43, 49; 23:28, 29, 35) o al mismo Jesús (27:19). Habiendo encontrado a Jesús entre los pobres, los paganos quedan situados, al igual que la comunidad mesiánica, bajo la soberanía del Reinado de Dios, que también les pertenece (25:34).

2. *El Reinado glorioso de Jesús*. En el Evangelio de Mateo, Dios es presentado como el gran Rey sentado en un trono (5:34-35) cuyo Reinado sobre su pueblo está siendo restablecido. Jesús es presentado en ocasiones explícitamente como rey (2:2; 21:5). Sin embargo, su Reinado va a ser impugnado por los poderosos de este mundo, y durante la pasión, el título real se va a convertir en motivo de burla y de escarnio por parte de los romanos, es decir, de las naciones (27:29, 37), y también por parte de los dirigentes judíos (27:42). La escena del juicio final nos presenta, en cambio, a un rey glorioso, que juzga sobre las naciones. Desde el punto de vista de la comunidad de los hermanos pequeños de Jesús, este texto es sin duda un motivo de esperanza. Porque lo que se está diciendo es que el Reinado aparentemente débil de Jesús el crucificado sobre su pequeño pueblo, va a convertirse finalmente en un Reinado sobre todo la humanidad, libre ya de la pobreza y la opresión. Los otros reinados de la historia, en los que rigen la dominación y la desigualdad, están destinados a ser superados y a desaparecer. En ese sentido, la comunidad mesiánica de los pequeños hermanos de Jesús no es en realidad la más insignificante de la sociedades del mundo (cf. Mt. 2:6), sino que en su pequeñez contiene el secreto último de la historia humana. En ella se juega la esperanza y la salvación de la humanidad entera. Véase BIENAVENTURANZAS, HERMANOS, JUICIO, POBRE, SERMÓN DEL MONTE, SINÓPTICA, Cuestión, REINO DE DIOS, RIQUEZA.

BIBLIOGRAFÍA: David E. Aune, ed. *The Gospel of Matthew in Current Study* (Eerdmans 2001); David L. Balch, ed., *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches* (Fortress 1991); W. Barclay, *Mateo* (CLIE 1984); Craig L. Blomberg, *Matthew* (Broadman 1992); P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo* (Cristiandad, 1976); S. Carrillo Alday, *Evangelio de Mateo* (EVD 2010); W. Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura socioplítica y religiosa* (EVD 2007); M. Dumais, *Mateo el teólogo* (EVD 1998); Id., *El Evangelio de Mateo. La Iglesia de Jesús, Utopía de una Iglesia Nueva* (DEI, San José, Costa Rica 1997); A. Durand, *Evangelio según San Mateo* (Paulinas 1967); V. Fusco, "Mateo", en *NDTB*, 1150-1152; I. Gomà i Civit, *El Evangelio según San Mateo*, 2 vols. (Marova, 1966/1976); Donald A. Hagner, *Matthew 1-13/14-28*. WBC (Word 1993/95); W. Hendriksen, *Evangelio de San Mateo* (SLC 1986); Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Eerdmans 1999); A. Leske, "Mateo", en *CBI*, 1139-1210; U. Luz, *El evangelio según San Mateo* (1-7), vol. I. (Sigueme 1993); B Maggioni, *El relato de Mateo* (Paulinas 1982); J. Mateos-F. Camacho, *El Evangelio de Mateo* (Cristiandad 1981); J. Nolland, *The Gospel of Matthew.* NIGTC (Eerdmans 2005); J. Andrew Overman, *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew* (Trinity, Valley Forge 1996); S. Pérez Millos, *Mateo. Comentario exegético* (CLIE 2010); P. Le Poittevin-E.Charpentier, *El Evangelio según san Mateo* (EVD 1976); M. Quesnel, *Jesucristo según Mateo* (EVD 1993); J. Schmid, *El Evangelio según san Mateo* (Herder 1967); W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo* (Fax, Madrid 1974); Id., *El Evangelio según San Mateo* (Herder 1970); J. Zumstein, *Mateo el teólogo* (EVD 1987).

A. GONZÁLEZ

MATÍAS

Gr. 3159 *Matthías*, Ματθίας, forma abreviada del heb. Matatías.

Apóstol elegido en lugar de Judas Iscariote. Por tanto, debió formar parte de los seguidores de Jesús desde su bautismo en el Jordán. Según algunos antiguos autores, fue uno de los setenta y dos discípulos (Eusebio, *Hist. Eccl*. 1, 12; Epifanio, *Hist. Evang.* 1, 20). Por haber sido testigo ocular de la resurrección del Señor, fue constituido candidato a tomar el lugar dejado vacante por Judas para completar el número de los > Doce. Los apóstoles oraron y después echaron suertes para dejar a Dios la determinación de si era Matías u otro el llamado a ocupar aquella responsabilidad entre los apóstoles. Matías fue el escogido (Hch. 1:21-26). No se conoce nada más acerca de él. La tradición lo presenta como misionero en Etiopía, donde predicó a los caníbales, fue encarcelado y murió finalmente mártir (Nicéforo, *Hist. Eccl.* 2, 40). Según otra tradición, predicó en Judea y fue lapidado por los judíos en Jerusalén, y luego decapitado (Prionio, *Vitae Apostol*. p. 178; *Acta Sanctorum*). Hay que tener en cuenta, además, que en los textos de las diversas tradiciones se confunden muchas veces los nombres de Mateo y Matías.

Se conoce un evangelio > apócrifo que lleva el nombre de Matías (Clemente, *Stromata*, 2, 163; 7, 318; Orígenes, *Hom. in Lucam*; Eusebio, *Hist. Eccl.* 3, 25, 3). Parece que su composición tuvo lugar en Egipto a principios del s. II. El Decreto de Gelasius (6, 8) lo declara apócrifo.

MATRED

Heb. 4308 *Matred*, מַטְרֵד = «propulsor», quizá «lanza»; Sept. *Matraíth*, Ματραίθ, *Matrath*, Ματράθ.

Mujer edomita, hija de > Mezaab y madre de > Mehetabel. Esposa de Hadad, uno de los reyes de Edom (Gn. 36:39; 1 Cro. 1:50).

MATRI

Heb. 4309 *Matrí*, מַטְרִי, prob. «expectante»; Sept. *Mattarí*, Ματταρί; Vulg. *Metri*.

Gentilicio de una de las principales familias de la tribu de Benjamín. A ella pertenecía Cis, padre del rey Saúl (1 Sam. 10:21).

MATRIMONIO

Del lat. *matrimonium* que deriva de *mater*, que significa "madre", y *munium*, "función, calidad legal de", o sea, "función/oficio de madre legalmente reconocida". Denota el derecho que adquiere la mujer para poder ser madre dentro de la legalidad. En este vocablo subyace la concepción romana de que la posibilidad que la naturaleza da a la mujer de ser madre quedaba subordinada a la exigencia de un marido al que ella quedaría sujeta al salir de la tutela de su padre, y de que sus hijos tendrían así un progenitor legítimo al que estarían sometidos hasta su plena capacidad legal.

1. Léxico.
2. El matrimonio entre los hebreos.
3. Rituales.
4. El matrimonio en el NT.
5. El matrimonio en la Historia de la Salvación.

6. El matrimonio cristiano.

I. LÉXICO. Tanto en hebreo como en griego falta una palabra que indique el concepto de matrimonio. Es solo en el período postexílico, cuando las leyes matrimoniales se habían desarrollado gradualmente, que se encuentran los términos abstractos *ishuth*, ת אִי y *ziwwug*, ג זִ; gr. *zeûgos*, ζε□γος (*Jebanoth*, 6,5; *Kiddushim*, 1:2); denotan el aspecto natural y legal del matrimonio, respectivamente. Tampoco se encuentra el concepto moderno de matrimonio en el AT. La palabra *berith*, בְּרִית, “pacto, alianza” (Mal. 2:14), es la que más se aproxima a la idea moderna que deriva del derecho romano: “La unión del hombre y de la mujer, que implica consorcio por toda la vida e igualdad de derechos divinos y humanos” (*Dig. lib*. xxiii, tit. 2, “*De ritu nupt*.”). Yahvé presentó la primera mujer al primer hombre (Gn. 1:28; 2:8-25; Tob. 8:7-10, 15), por lo que la unión conyugal es designada como pacto o alianza de Yahvé (Mal. 2:17). De este modo, el concepto de “alianza”, que es la espina dorsal de las relaciones entre Dios y su pueblo, se proyecta, y de alguna manera se encarna, en la familia. El matrimonio no es en Israel, como tampoco en el antiguo oriente, asunto religioso, ni tampoco público, sino puramente privado entre dos familias, es decir, entre el padre de la esposa y el padre del esposo, como representante de este (Gn. 24:2 ss; 38:6; Dt. 7:3; Jue. 14:2ss), o el esposo mismo (Ex. 22:15). El padre escoge la esposa para el hijo (Gn. 24:2 ss) y logra el consentimiento del padre de ella (Ex. 22:16) pagándole el precio convenido.

Esta relación se expresa en heb. con varios términos, en especial con la raíz verbal 2859 *jathán*, חתן = «dar, emparentar»; gr. 1062 *gamos*, γ□μος = «boda»; *gameo*, γαμ□ω = «casarse», de la raíz **gem* o **gam*, «juntar, emparejar».

II. EL MATRIMONIO ENTRE LOS HEBREOS. El relato de la creación expresa con sus imágenes tan plásticas una realidad teológica muy profunda: el matrimonio o enlace entre en un hombre y una mujer pertenece al orden natural querido por Dios para la humanidad. Según Gn. 1 y 2, la mujer ha sido creada por causa del varón; este se presenta como necesitado de compañía, pues la “soledad” no es buena. La mujer es el complemento, «la contrapartida exacta del varón»; «ayuda idónea» (*ézer kenegdó*, נֶגְ עֵזֶר; Sept. *boethós kat’autón*, βοηθ□ς κατ’ α□π□ν; Vulg. *adjutorium simile sibi*, Gn. 2:18). El uno es para el otro. Ambos son igualmente imagen de Dios (1:26); la diferencia sexual es buena por ser creación de Dios con vistas a la procreación (Gn. 1:28). Dios crea a la mujer a partir del hombre y se la presenta a este en una especie de desposorio primigenio. Dios aparece como el maestro de ceremonias que bendice y les entrega por dote toda la tierra (Gn. 1:28). Juntos deben realizar su vocación a través de la unión y de la procreación en perfecta armonía e igualdad. Pero el relato de la serpiente y la transgresión sirve para mostrar que la ausencia de armonía entre los cónyuges no se debe a la voluntad divina, sino que es consecuencia de un acto deliberado de la primera pareja para desobedecer a Dios, cuyas trágicas consecuencias son el dominio del hombre sobre la mujer: «Tu deseo te llevará a tu marido, y él se enseñoreará de ti» (Gn. 3:16). Esto explica que el heb. carezca de una voz que equivalga a > «esposo»; se lo designa comunmente como el *baal*, עַל, pues ciertamente en la sociedad veterotestamentaria el marido era el dueño y señor de la esposa, y ella su *beulath baal* (Dt 22:22), es decir, su pertenencia.

El matrimonio aparece en la tradición del Antiguo Testamento como una institución que sirve a la conservación de la estirpe del varón mediante una descendencia de hijos legítimos (Gn. 1:27-28). En los primeros tiempos la familia es endógama, los matrimonios se producen entre los miembros del clan del marido, de manera que la nueva pareja no pretende fundar una nueva familia o linaje, sino

continuar lo ya existente. Los hijos se conciben como don y bendición de Dios, en tanto que la esterilidad es un oprobio y castigo divino (Gn. 30:1; 1 Sam. 1:6ss; Is. 47:9; Jer. 18:21). Así, en interés de la estirpe y en vistas a las circunstancias sociales y económicas del momento, se permiten algunas formas de poligamia, levirato y matrimonios simultáneos con esclavas, que pasan a ser concubinas. A causa de la extraordinaria importancia de las necesidades de la estirpe, el matrimonio podía ser disuelto por el varón, y no solo por causa de esterilidad, sino también por falta de atracción, incompatibilidad y, finalmente, adulterio.

El matrimonio antiguo nunca es asunto privado entre las partes interesadas: por encima del derecho de los individuos se encuentra el de la casa paterna. Es el padre del novio, o la madre, o ambos, por un lado, y los padres de la novia, los que conciertan la boda con todos sus detalles, especialmente el *mohar*, מֹהַר, o «dote», lit. «precio pagado por una esposa» (Gn. 34:12; Ex. 22:17; 1 Sam. 18:25); pero no se trataba de comprar la esposa como una esclava, sino más bien una especie de compensación por los daños y perjuicios hechos a su persona o a sus bienes (Gn. 21:21; 24: 38:6). En ocasiones, el hijo manifestaba sus preferencias, pero el padre era el que se encargaba de formalizar el asunto (Gn. 34:4, 8; Jue. 14:1-10). El joven no podía ocuparse de ello directamente más que en circunstancias excepcionales (Gn. 29:18). No siempre se consultaba a la joven; la voluntad de su padre y de su hermano mayor decidían el asunto (Gn. 24:51, 57-58; 34:11). A veces, un pariente lejano buscaba marido para la hija o la ofrecía a un buen partido (Ex. 2:21; Jos. 15:17; Rt. 3:1, 2; 1 Sam. 18:27). Se daban regalos a la parentela de la futura esposa, y en ocasiones a ella misma (Gn. 24:22, 53; 29:18, 27; 34:12; 1 Sam. 18:25). El matrimonio se contraía a temprana edad. Una vez pagado el precio de la dote, la esposa era entregada al marido como propiedad, pero esto no la convertía en esclava, ni él podía hacer con ella lo que quisiera; la mujer seguía siendo una persona libre y debía ser respetada como esposa. Algunos episodios de la vida cotidiana nos revelan la afectuosa armonía de pensamientos y deseos que reinaba en las familias en que el marido escuchaba y atendía a su mujer (cf. Gn 21:9-14; 27:46-28:5). Cuando entraba a su nuevo hogar bajo la autoridad del esposo, la mujer estaba legalmente casada (Gn. 24:65; Ez. 16:18). Se celebraba una fiesta que solía durar hasta siete días (Tob. 11:21; Gn. 29:27; Rut 3:9). El hecho de pasar la mujer a poder del marido podía expresarse simbólicamente extendiendo la orla del vestido sobre ella. La esposa quedaba obligada a guardarle fidelidad so pena de muerte (Dt. 22:20). La Ley protegía a la esposa contra las calumnias, que castigaba con multas de hasta 100 monedas de plata, y perdía el marido el derecho al divorcio (Dt. 22:15ss).

1. *Procreación y amor conyugal*. El objetivo fundamental del pacto matrimonial era garantizar la continuación de la estirpe, del linaje. El amor y el placer sexual estaban subordinados a ese fin primordial. A pesar de todo, se dan a veces enlaces espontáneos propios y verdaderos, ya que es el amor, y no solo por parte del hombre, el que precede, desea y obtiene el matrimonio, como el caso de > Jacob, que se enamora de su prima > Raquel (Gn. 29:17-19) y para poder casarse con ella ofrece servir a > Labán durante siete años, «que le parecieron unos días; tan grande era el amor que le tenía» (v. 20); y después del engaño de su suegro Labán, acepta servirle durante otros siete años (vv. 27-28). Tobías, al enterarse de su derecho a casarse con > Sara como su pariente más próximo, «se enamoró de ella» (Tob. 6:19). También sabemos de un caso, que podía ser ejemplo de muchos otros, donde la mujer toma la iniciativa: se trata de > Mical, la hija menor de Saúl, que «se había enamorado de David» y obtuvo del padre el permiso para casarse con él (1 Sam. 18:20,27). Y también después del matrimonio, lo amó (v. 28) y lo libró de la muerte (19:11-17). Sin embargo, de

ordinario la iniciativa partía del hombre. También el matrimonio concertado y pactado por los respectivos padres tenía en cuenta el factor amor, no como algo previo, sino subsiguiente al encuentro de la pareja. Se operaba en la presuposición de que el amor surgiría con el conocimiento y el trato. P.ej., Isaac «amó» a Rebeca, que le había elegido su padre (Gn. 24:67); y en Guerar lo sorprendieron «acariciando» a su esposa (26:8). Elcaná amaba a su esposa Ana con un amor intenso y tierno, pese a que era estéril (1 Sam. 1:5, 8). La Ley dispensaba de ir a la guerra tanto al novio como al esposo en el primer año de su matrimonio, para «alegrar a su mujer que tomó» (24:5).

2. *Desposorio*. Una vez concertado el matrimonio, se establecía un compromiso más preciso y formal que nuestros compromisos modernos, y que ya tenía ciertas consecuencias legales. Si la prometida se dejaba seducir, era castigada con la muerte, pena reservada al > adulterio, y su cómplice también, «porque humilló a la mujer de su prójimo» (Dt. 22:23-24). Esto explica que en Mt. 1:18-25 se empleen simultáneamente los términos de desposados y de marido y mujer acerca de María y José antes de la consumación de su matrimonio. Un joven desposado con una mujer con la que todavía no había consumado la unión era dispensado de ir a la guerra (Dt. 20:7), para evitar su muerte en el combate y que otro hombre tomase su ya considerada legalmente esposa.

3. *Endogamia*. Durante el período patriarcal, la familia es endogámica, los enlaces se producen entre los miembros del mismo clan que el marido. Es propia de sociedades predominantemente pastoriles. Los patriarcas hebreos solo casan a sus hijos con mujeres de su mismo clan. Ya anciano, Abraham manda buscar para su hijo Isaac una mujer de su tierra y de su parentela, después de hacer jurar solemnemente a su siervo que no tomaría para su hijo «una mujer de las hijas de los cananeos entre los cuales habito» (Gn. 24:3-4). Abraham mismo estaba casado con una medio hermana suya por parte de padre. Jacob tuvo dos esposas, que eran sus primas y hermanas entre sí (Gn. 20:12; 29:26). En Egipto no era raro casarse con una hermana de padre y madre; los persas lo permitían (Heródoto, *Hist*. 3, 31). Los atenienses podían casarse con una medio hermana del mismo padre, en tanto que los espartanos podían casarse con sus medio hermanas nacidas de la misma madre.

Posteriormente, la legislación mosaica, en el contexto de una sociedad más compleja, prohibió tales uniones e incluso matrimonios con parientes más alejados (Lv. 18:6-18; 11:20; 17; Dt. 27:22), aunque hay pruebas de que se dieron casos aceptables hasta la época de David (2 Sam. 13:13). Se impone la exogamia o matrimonio fuera del grupo. La Ley también prohibió el matrimonio de dos hermanas con el mismo marido (Lv. 18:18), que había sido el caso de Jacob con Lía y Raquel. El mismo estatuto matrimonial regía entre los romanos, que denunciaban como incesto la unión de parientes próximos (por ejemplo, entre hermano y hermana) o entre parientes políticos (como suegro y nuera).

4. *Levirato*. El matrimonio por levirato existió en el Antiguo Oriente como un medio de asegurar la herencia familiar, estableciendo que la viuda debía pasar siempre a la familia del marido. Según el AT, la viuda de un hombre que muere sin hijos debe casarse con su cuñado a fin de conseguir descendencia para el difunto (cf. Gn. 38:8; 35:22; 49:4). El primogénito de los hijos de esta nueva unión debía heredar los bienes y el nombre del fallecido (Dt. 25:5-6). El interesado se podía librar de esta obligación, pero en tal caso debía soportar una reprensión pública (Dt. 25:7-10); el deber de casarse podía entonces transmitirse a un pariente más alejado (cf. Rt. 4:1-10). Estas disposiciones legales buscaban mantener la integridad patrimonial de la familia e impedir la extinción de la estirpe y del nombre de un hombre muerto prematuramente o privado de descendencia. La costumbre del matrimonio por levirato existía todavía en tiempos de Jesús (Mt. 22:24).

5. *Monogamia y poligamia*. La monogamia es el ideal que aparece en el frontispicio de la Escritura (Gn. 2:18-24; cf. Mt. 19:5; 1 Cor. 6:16). Solo ella permite la comunión y armonía de los dos cónyuges, en tanto que la poligamia la hace imposible. Adán, Caín, Noé y sus tres hijos fueron monógamos. Según el autor bíblico, la poligamia se origina con Lamec (Gn. 4:19), personaje dominado por impulsos carnales en la elección de sus compañeras (Gn. 6:1-2), por lo que esta costumbre queda así desautorizada y se explica por la preocupación de tener una familia numerosa. Cuando Abraham tomó para sí una segunda mujer, propiamente una concubina, para conseguir el cumplimiento de la promesa, no deja de presentarse como un acto insensato que introduce la discordia en la pareja (Gn. 16:4). Isaac tuvo una sola esposa, pero Jacob fue polígamo, en parte debido al engaño de Labán (Gn. 29). Moisés reprimió los abusos, pero no los abolió de golpe. Los israelitas estaban poco maduros moralmente y encadenados a los usos y costumbres de la época. Jesús se refirió a esta situación como «dureza de corazón» (Mt. 19:8-9). Con todo, la Ley desalentó la poligamia (Lv. 18:18; Dt. 17:17); aseguró los derechos de las esposas de condición inferior (Ex. 21:2-11; Dt. 21:10-17); reglamentó el divorcio (Dt. 22:19, 29; 24:1); exigió el respeto al vínculo matrimonial (Ex. 20:14, 17; Lv. 20:10; Dt. 22:22). Después de Moisés, siguieron dándose casos de poligamia: Gedeón, Elcana, Saúl (Jue. 8:30; 1 Sam. 1:2; 2 Sam. 5:13; 12:8; 21:8), y sobre todo los monarcas David, Salomón, Roboam, y otros, cuando un harén numeroso era señal de poder político y prosperidad (1 R. 11:3). Sin embargo, la Escritura expone los males inherentes a la poligamia, las míseras rivalidades que se daban entre las esposas (cf. 1 Sam. 1:6); en cambio, se destaca la belleza de las familias felices de naturaleza monogámica (Sal. 128:3; Prov. 5:18; 31:10-29; Ec. 9:9). Después del cautiverio, hay una clara tendencia a la monogamia, al menos como ideal, entre los judíos (cf. Eclo. 26:1-27; Tobías 8:5-8). El Sumo Sacerdote no podía tener más que una sola esposa. Los > esenios, al parecer, condenaban la poligamia, acusando y excusando la trasgresión poligámica de David, diciendo que no había leído ni, por tanto, entendido la Ley divina monogámica encerrada en el arca de Noé al ser incluidos en ella solo parejas (*Documento de Damasco*, IV, 20; V, 6).

Jesús también es claro respecto al matrimonio monogámico, querido por Dios «desde el principio», que él ha venido a restablecer en su calidad de recapitulador (cf. Col. 1:20). En el caso especial de los polígamos convertidos al Evangelio, se aceptaba la situación familiar de hecho; sin embargo, el polígamo quedaba excluido de la posibilidad de ejercer cargo alguno de autoridad o responsabilidad en la Iglesia (cf. 1 Ti. 3:2, 12; Tit. 1:6).

6. *Matrimonios mixtos*. Los matrimonios con extranjeros son reprobados porque constituyen un peligro para la existencia nacional y para la pureza de la fe y de la ética yahvista. La unión con personas paganas conduce a la idolatría y a la inmoralidad (Ex. 34:15-16; Dt. 7:3-4; Jos. 23:12-13). La propia historia les servía de advertencia (cf. Jue. 3:5-7). > Sansón fue debilitado por culpa de la hetea > Dalila; > Salomón pervirtió su corazón contra la voluntad de Yahvé por culpa de las mujeres extranjeras (1 R. 11:2). > Acab, hijo de Omri, sirvió a Baal y lo adoró por culpa de su mujer sidonia > Jezabel (1 R. 16:31-32).

Con todo, las mujeres de Moisés fueron de pueblos no israelitas. Séfora era madianita (Ex. 2:21), y la otra, cuyo nombre se desconoce, era cusita o etíope (Nm. 12:1). Caleb, que era miembro de una tribu no israelita, los cenezeos (Nm. 32:12), casó con mujeres israelitas. Otros casos registrados en la Biblia son > Rahab (Mt. 1:5) y los hijos de Noemí (Rt. 1:4). Pero después del exilio, y a partir de la época de Esdras, se reforzaron las antiguas leyes referentes a la prohibición de contraer matrimonio con personas de otros pueblos, hasta el punto de anular los ya existentes (Esd. 9:1-2;

10:2-3).

En el NT esta ley está representada por el texto paulino de 2 Cor. 6:14-7:1, donde se prohíbe al cristiano casarse con una persona inconversa, que rechaza la fe, pues introduce un factor disgregador en el pacto matrimonial. La única seguridad y dicha está en casarse «en el Señor» (1 Cor. 7:39).

III. RITUALES. No se dan detalles en la Biblia sobre ninguna ceremonia especial para el acto del matrimonio. Se hace referencia a él mediante las expresiones «tomar por esposa» (Ex. 21:8; Lv. 21:13) o «tomar por mujer» (Dt. 24:1). Pero ese día especial conllevaba una alegre celebración. Tenía lugar sin ceremonia religiosa, con la posible excepción de la ratificación por juramento (Prov. 2:17; Ex. 16:8; Mal. 2:14). Después del exilio, se concertaba y sellaba un contrato (Tob. 7:14).

Antes de la boda, la novia se bañaba (cf. Jud. 10:3; Ef. 5:26, 27), se revestía de ropas blancas, adornadas frecuentemente con preciosos bordados (Ap. 19:8; Sal. 45:13, 14), se cubría de joyas (Is. 61:10; Ap. 21:2), se ceñía la cintura con un cinturón nupcial (Is. 3:24; 49:18; Jer. 2:32), y se velaba (Gn. 24:65). El novio, ataviado también con sus mejores ropajes, y con una corona en su cabeza (Cnt. 3:11; Is. 61:10), salía de su casa con sus amigos (Jue. 14:11; Mt. 9:15), dirigiéndose, al son de la música y de cantos, a la casa de los padres de la novia. Si se trataba de un cortejo nocturno, había portadores de lámparas (1 Mac. 9; 39; Mt. 25:7; cf. Gn. 31:27; Jer. 7:34). Los padres de la desposada la confiaban, velada, al joven, con sus bendiciones. Los amigos expresaban sus deseos de felicidad (Gn. 24:60; Rt. 4:11; Tob. 7:13). El novio invitaba a todos a su casa, o a la casa de su padre, en medio de cánticos, música y danzas (Sal. 45:15, 16; Cnt. 3:6-11; 1 Mac. 9:37). Los acompañaban jóvenes (Mt. 25:6). Se servía un banquete en la casa del esposo o de sus padres (Mt. 22:1-10; Jn. 2:1, 9), o en casa de la joven, si el marido vivía lejos (Mt. 25:1). Él mismo, o los padres de la novia, hacía los agasajos (Gn. 29:22; Jue. 14:10; Tob. 8:19). La novia aparecía por vez primera al lado del esposo (Jn. 3:29). Al caer la noche, los padres acompañaban a su hija hasta la cámara nupcial (Gn. 29:23; Jue. 15:1; Tob. 7:16, 17). El esposo acudía acompañado de sus amigos o de los padres de su mujer (Tob. 8:1). Las fiestas se reanudaban al día siguiente, y duraban una o dos semanas (Gn. 29:27; Jue. 14:12; Tob. 8:19, 20).

IV. EL MATRIMONIO EN EL NT. Es un dato histórico que Jesús nunca contrajo matrimonio, es decir, permaneció soltero frente a la costumbre generalizada entre los judíos y la creencia que proscribía la soltería y exigía el matrimonio. A pesar esto, introduce con su predicación y con su vida un nuevo ideal y concepto del matrimonio y, por ende, de la familia.

Por un lado, lo revaloriza al restituirlo a su condición original. Cristo considera misión suya esta empresa frente a los fariseos. Su pensamiento es absolutamente claro. Es Dios quien crea al «hombre» precisamente en cuanto «pareja», para que como varón y hembra sean uno en el matrimonio. La apelación farisea al repudio otorgado por Moisés no le vale. Moisés condescendió, transigió ante sus corazones duros, «pero al principio no fue así». La misión cristiana, que es novedad radical, incluye paradójicamente como parte importante la vinculación con el origen (Mt. 19:3-10; Mc. 10:2-12; Lc. 16:18). En el plan original, varón y hembra constituyen entre sí una unión más íntima e inseparable que la que se tiene con el padre y la madre: «por eso dejará a su padre y a su madre y serán los dos una sola carne» (Mt. 19:5); por tanto, «lo que Dios unió, el hombre no lo separe» (v. 6).

Por otro, relativiza el matrimonio como estado obligatorio del hombre o la mujer. Jesús considera claramente el matrimonio como forma de vida de este mundo o siglo presente, destinado a dejar lugar al estado celestial, cuando «ni los hombres tomarán mujeres ni las mujeres tomarán marido, sino que

serán como los ángeles en el cielo» (Mt. 22:29; Mc. 12:2). La importancia del matrimonio ha de considerarse secundaria de cara al Reino de Dios que se aproxima, de modo que habrá hombres y mujeres que por causa del Reino de los Cielos renunciarán voluntariamente a ello (Mt. 19:11); por otra parte, debido a las tribulaciones del último día, conviene abstenerse de él (cf. Lc. 14:20; Lc. 17:27; Mt. 24:28).

En la estela dejada por Jesús, San Pablo está de acuerdo en que el célibe se halla menos implicado en los asuntos de esta vida y menos limitado por el deseo de complacer a su cónyuge, de modo que puede así consagrarse al servicio del Señor sin distracciones de ningún tipo; pues el que se casa tiene que ocuparse de las cosas del mundo y cómo agradar a su mujer (1 Cor. 7:32-35). Con ello no se está colocando el celibato en un nivel más elevado en la escala de la santidad que el matrimonio. Cada uno tiene que discernir el llamamiento particular y el don personal que haya recibido del Señor (1 Cor. 7:7). Personalmente, el Apóstol desearía que todos los hombres fueran como él y que se ahorraran muchos dolores (1 Cor. 7:7, 26-31); pero afirma que no hay mal alguno en el matrimonio, sino todo lo contrario (1 Cor. 7:27, 28, 36, 39). Cada cual debe buscar la voluntad de Dios de manera individual (1 Cor. 7:7-9). Si alguien se siente llamado al celibato, es que el Señor se lo ha dado como don; su soltería podrá quedar ricamente compensada, como en el caso del propio Pablo, con una gran familia espiritual (1 Cor. 4:14-15). Pero si alguien cree que está llamado al matrimonio, es porque en tal estado glorificará verdaderamente a Dios, ya que no es solamente un pacto o acuerdo entre los contrayentes, sino que queda subsumido, como todas las demás realidades terrenales, en el misterio de Cristo y su Iglesia (Ef. 5:22-23), de modo que la relación conyugal debe estar regida por los mismos principios de respeto y amor que gobiernan las relaciones entre Cristo y su Iglesia (cf. 1 Cor. 7:3-4). Así deben entenderlo los conversos venidos de la gentilidad, cuyas costumbres chocaban con las doctrinas de un nuevo orden moral más elevado e igualitario. Frente a la anarquía sexual de unos y el menosprecio de la unión conyugal y la prohibición del matrimonio de otros (1Ti 4:3), la enseñanza apostólica en estas cuestiones es clara: «Honroso es para todos el matrimonio, y pura la relación conyugal» (Heb. 13:4). Cristo no viene solo a salvar al individuo, sino a la «casa»; la reintegración de la pareja constituye, precisamente, el centro de su redención y salvación, esto es, el sentido cristiano del matrimonio. De ahí se sigue que la vida matrimonial según el proyecto original y salvífico de Dios, es una condición humana que no todos pueden comprender, sino solo aquellos a quienes se ha concedido (cf. Mt. 19:10-11).

V. EL MATRIMONIO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. Desde el principio, la revelación presenta al Dios Creador en relación con el matrimonio (Gn. 1:27-28; 2:23-24), desligado de mitos y ritos mesopotámicos que sacralizaban la sexualidad y la fecundidad. Yahvé no está ligado a la naturaleza ni a los ciclos de la fecundidad de la tierra; es un Dios que interviene en la historia del pueblo para liberarlo y salvarlo, de modo que la experiencia humana es en todo guiada por la revelación de aquel que convierte el devenir humano en Historia de la Salvación. Es a la luz del dinamismo de esta historia que hay que comprender la doctrina bíblica del matrimonio. La unión del hombre con la mujer es utilizada por los profetas para ilustrar y hacer comprender la alianza de Dios con su pueblo (cf. Os. 1:3; Is. 54:4-8; 62:4; Jer. 2:3, 3:1-13; Ez. caps. 16 y 23; Mal. 2:14-15). Son ricas y expresivas las afirmaciones matrimoniales con las que se describe la alianza de Yahvé, con alusiones también a las bodas mesiánicas. Ningún pueblo explicará al igual que Israel el matrimonio como símbolo de alianza al mismo tiempo humana (entre el hombre y la mujer) y divina (entre Dios y su pueblo). La imagen y la realidad matrimonial elevadas a la categoría de símbolos hablan del amor

gratuito de Dios a su pueblo y de los adulterios con que este responde. Yahvé es el «esposo», o también el «novio» de Israel, siempre fiel; mientras que Israel es la «esposa» o la «novia», que con frecuencia cae en la infidelidad, el equivalente del adulterio y la prostitución (Is. 1:21; Jer. 3:1-20; Ez. 16:24; Os. 2), que llevan al divorcio (Sal. 73:27; Jer. 2:20; Os. 4:12). Con todo, el Dios de Israel no repudia a la infiel, ni la abandona, sino que guía a su pueblo al desierto, como antaño, «donde hablaré a su corazón» (Os. 2:16). «Entonces me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en la justicia y el derecho, en la ternura y el amor; me casaré contigo en la fidelidad, y tú conocerás al Señor» (Os. 2:21-22). Jeremías recoge este mismo tema de Yahvé-esposo, recordando sobre todo las efusiones del primer amor (Jer. 2:2). Ezequiel presenta a Israel bajo la imagen de una muchacha abandonada, de la que Dios se enamora hasta hacerla suya: «Pasé junto a ti y te miré, y he aquí que estabas en tu tiempo de amar. Entonces extendí sobre ti mis alas y cubrí tu desnudez. Te hice juramento y entré en pacto contigo; y fuiste mía, dice el Señor Yahvé» (Ez. 16:8; cf. Is. 54:4-6; 62:4-5; etc).

Los Evangelios transfieren a Cristo el título de Esposo dado por los profetas a Yahvé (Mt. 9:15; Jn. 3:29), mientras que los apóstoles dan a la Iglesia el título de esposa (2 Co. 11:2; Ap. 19:7; 21:2, 9; 22:17). Una vez más, la imagen matrimonial sirve para ilustrar la naturaleza del Reino de Dios como las bodas que el Rey prepara para su Hijo con la humanidad (Mt. 22:2ss.; Lc. 14:18), de modo que la Historia de la Salvación se puede representar bajo la imagen de un matrimonio, del matrimonio de Cristo, el segundo Adán, con la Iglesia, la nueva Eva, la humanidad caída y restaurada. Cristo, el esposo y cabeza de la Iglesia, la ama y la cuida en su santificación (Ef. 5:23-32). Con ello, el trato entre los esposos no solo se compara a la relación de Cristo con la Iglesia, sino que se fundamenta en ella. Así pues, si los maridos aman a sus esposas como a su propia carne, hacen simplemente lo que Cristo realiza con su Iglesia.

VI. EL MATRIMONIO CRISTIANO. En los primeros siglos de la Iglesia no existía una liturgia nupcial específica. Los cristianos empleaban las ceremonias tradicionales propias de su cultura, convencidos de que en definitiva era el consentimiento lo que hacía legítimas las bodas y de que el acto que realizaban quedaba consagrado desde dentro en virtud del bautismo. Pero a partir del siglo IV se fueron dibujando progresivamente los elementos característicos de la celebración litúrgica del matrimonio. Sobre todo, se impuso la bendición de la esposa. Este rito fue escogido como expresión litúrgica de las bodas, mientras que se continuó haciendo consistir su valor jurídico en el intercambio de consentimiento, que solo más tarde habría de insertarse en la liturgia. Frente a la postura de los reformadores, el concilio de Trento declaró que el matrimonio es un sacramento instituido por Cristo y que por eso mismo confiere la gracia (sesión XXIV, año 1563). Véase ADULTERIO, BODA, CELIBATO, CONCUBINA, DESPOSORIO, DIVORCIO, ESPOSA, LEVIRATO, POLIGAMIA, SEXUALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: A. Andreu, “Matrimonio”, en *EB* IV, 1379-1383; J.B. Bauer, “Matrimonio”, en *DTB*, 616-623; D. Borobio, *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy* (San Pablo 1993); G. Campanini, “Matrimonio”, en *DTM*, 1109-1123; S. Cipriani, “Matrimonio”, *NDTB*, 1157-1170; G. Cornfeld, “Familia”, en *EMB* I, 384-397; A. Edersheim, *Usos y costumbres de los judíos en los tiempos de Cristo*, pp. 168-172 (CLIE); G. Fregni, *Matrimonio*, en *DC*, 541-544; W. Günther, “Matrimonio”, en *DTNT* III, 45-54; C.M. Fernández Molina y J.L. Larrabe, “Matrimonio”, en *GER* 15, 296-303; E.W. Heaton, *La vida en tiempos del AT* (Taurus, Madrid 1959); W. Kasper, *Teología del matrimonio, cristiano* (ST 1980); H. Rondet, *Introducción a la teología del matrimonio* (Herder 1962); E. Schillebeeckx, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación* (Sígueme 1970); L.A. Schökel, *Símbolos matrimoniales en la Biblia* (EVD 1996); M. Thurian, *Matrimonio y celibato* (Zaragoza 1966).

A. ROPERO

MATRONITA

Madre de la humanidad en un sentido místico, como la > Shekinah, según la literatura talmúdica, intermediaria entre Dios y los hombres. La diosa hija en la literatura cabalística.

1. Orígenes.
2. Descripción.

I. ORÍGENES. De la misma forma que la Shekinah, algunos autores como Raphael Patai, señalan que sus orígenes son las diosas mesopotámicas, como la cananea Anath, la sumeria Inanna o la acadia Ishtar, que comparten sus mismas cualidades y características. En el caso de la Shekinah, que surge de la literatura talmúdica, la Matronita tiene su origen en la > Cábala en la última parte del siglo XIII, en el mismo *Sépher hazzohar*, o *Libro del esplendor*.

Simboliza todo aquello que lo femenino debe significa para un hombre. Por eso es esposa, hija y hermana.

Los nombres que se le conceden son: hermana, hija, Malkut (nombre de la última *Sephirah*, que se traduce como «reino»), y «Perla» porque es una piedra preciosa. Joseph Gikatilla explica que en la época de Abraham su nombre era Sarah, en los días de Isaac, Rebeca.

II. DESCRIPCIÓN. «Vaquilla roja, impoluta, sin culpa, que nunca yaceremos su yugo" (*Zohar* II, 50b). "Nadie, ni Satán ni el Destructor, ni el Ángel de la muerte" podrán vencerla. Pero al igual que la Shekinah su color es negro tal y como dice el Zohar: "A la hora cuando la Matronita se adorna y desea acercarse a su Marido, y dice a sus huéspedes: "Soy negra de un lado hasta lo más abajo, y atractiva desde la terminación del otro lado hasta arriba".

Ella prepara un recinto de unión con el Rey, que tiene la misma apariencia que el primer Templo de Jerusalén. Siguiendo la misma lógica que la Shekinah, su padre será su consorte. Dentro de los parámetros morales de la mística no saldría de una rígida y justa postura moral, ya que las leyes que se aplican a los hombres no son las mismas que se aplican a Dios ni a los seres celestiales. En el caso de la Matronita, se desposó primero con Jacob, una unión que solo implicó lo espiritual, ya que Jacob era polígamo y esta unión no se consumó hasta su muerte. En una segunda unión, con Moisés. En ese caso, el profeta dejó a su esposa Séfora para poder dedicarse por completo espiritual y físicamente a la Matronita. A su muerte, el *Zohar* relata como la Matronita lleva sobre sus alas a Moisés hasta su lugar de descanso en el monte Nebo (actual Jordania).

Su nacimiento mítico es similar al del Adam Kadmón, primer hombre, anterior a Adán. El Rey y ella estaban unidos por la espalda y esta separación se restituirá únicamente con su unión marital. Su unión se podrá considerar un *hierós gamos*. Su relación se desarrolla entre peleas, separaciones, distanciamientos, encuentros tempestuosos que siguen la cadencia y el devenir del pueblo de Israel, y su unión se lleva a cabo una vez a la semana en el Shabbat.

La unión sexual entre el Rey y la Matronita, llamada por los cabalistas *Yihud*, «unicidad», está descrita en el *Zohar* con múltiples metáforas: el fluido seminal del Rey se indica como el río, mientras la Matronita es el mar; el órgano sexual masculino se nombra como el «signo del pacto» como sucede con todos los hombres en el *Berith Milah* o «pacto por la circuncisión», cuando se circuncida a los bebés incorporándolos en la comunidad tal como se indica en Génesis 17:10. El manuscrito que describe la cópula celestial de forma más gráfica es el *Sépher Tashaq*, escrito en el siglo XIV d.C.

Como las diosas mesopotámicas, tiene el aspecto maternal de cuidado de los hijos de Israel y el

guerrero. En su lucha contra los paganos, la Matronita encabeza miríadas de soldados sobrenaturales tomando revancha de las naciones que se rinden a la idolatría, soldados con seis caras y seis alas con espadas flameantes tal y como fueron los ejércitos que arrasaron Egipto, tal y como se describe en los días del Éxodo, gestionando las fuerzas que Dios ha delegado en ella. En esta batalla, cuando Sísara atacó a los hijos de Israel, la Matronita condujo los carros enemigos dentro del mar de los Juncos (*Zohar* II, 51 a-b). Véase CÁBALA, SHEKINAH.

BIBLIOGRAFÍA: R. Patai, *The Hebrew Goddess* (Wayne State University Press, Detroit 1990); G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* (Siruela, Madrid 2000).

M. FERNÁNDEZ

MATUSALÉN

Heb. 4968 *Methushélaj*, מְתוּשֶׁלַח, prob.: «hombre de la jabalina»; Sept. y NT 3103 *Mathusala*, Μαθουσάλα; Josefo *Mathusalas*, Μαθουσάλας (*Ant*. 1, 3, 3-4); Vulg. *Mathusala* y *Mathusale*. Hijo de Enoc y padre de Lamec, descendiente de Set (Gn. 5:21-27). Este patriarca, abuelo de Noé, fue el que más edad alcanzó de todos los personajes mencionadas en la Biblia, novecientos sesenta y nueve años en total. Figura también en la genealogía de Cristo (Lc. 3:37).

MAYORDOMO

Heb. 8269 *sar*, שַׂר = «aquel que está a la cabeza, administrador, jefe»; gr. 2012 *epítropos*, ἐπίτροπος, lit., alguien a cuyo cuidado se encomienda algo, de *epí*, «sobre», *trepo*, «girar, dirigir», se traduce «mayordomo» en Mt. 20:8; «intendente» en Lc. 8:3; «tutores» en Gal. 4:2; 3623 *oikonomos*, οἰκονόμος, «mayordomo, dispensador, administrador, tesorero» (Lc. 12:42; 16:1, 3; Ro. 16:23).

Administrador o superintendente de los bienes de la casa de otro. Eliezer era el mayordomo de Abraham (Gn. 15:2; 24:2); José, en cuanto oficial de la corte del faraón, tenía uno a su servicio (Gn. 43:19; 44:1, 4). Eran indispensables en las cortes reales como administrdores de todo lo relativo a los asuntos domésticos y la economía. Aparecen mencionados en la corte de David y Salomón (1 Cro. 27:31; 1 R. 4:7), Nabucodonosor (Dn. 1:11, 16) y Herodes (Lc. 8:3).

El mayordomo también supervisaba y dirigía al personal doméstico y llevaba las cuentas de la casa; era el dispensador que distribuía los artículos y alimentos a los componentes de la casa, tanto para su alimentación como para llevar a cabo sus trabajos (Lc. 12:42; 16:1). Por la naturaleza de sus funciones, era un cargo de alta confianza. No había nada más bajo e indigno que un mayordomo infiel (cf. Mt. 20:8).

Según el NT, los ministros de Dios, predicadores, obispos y maestros de la palabra, son los mayordomos o dispensadores que él ha puesto en su Iglesia (Tit. 1:7; 1 Cor. 4:1-2; 1 Pd. 1:12). Del mismo modo, y en un sentido general, todos los creyentes son dispensadores de las gracias y los dones que Dios les ha confiado (1 Pd. 4:10). Lo que se demanda de cada uno es que sea fiel porque llegará el día en que deberá rendir cuentas de su administración. Tendrá que restituir todos los bienes que haya recibido a su cuidado, y es solo entonces cuando recibirá «lo que es suyo», esto es, su herencia eterna (Lc. 16:2, 9-12). Véase ADMINISTRADOR, MINISTERIO, TESORERO.

MAZMORRA

1. Heb. 953 *bor*, בּוֹר = «hoyo, pozo» (Is. 24:22); a menudo *beth habbor*, בֵּית הַבּוֹר = «casa del hoyo»

(Jer. 37:16; Ex. 12:29), claramente distinguida de la cárcel o prisión común (*kelé*, לֶא o *beth kelé*, לֶא יתֵ, también *mattarah*, מַ רָה o *mishmor*, מִ מָר), por ser más dura o severa. Consistía en un hoyo profundo o cisterna excavada en la tierra o en la roca, utilizado como lugar de encierro, muy común en el Antiguo Oriente. La misma palabra se utiliza para designar la sepultura. Corresponde al «calabozo de más adentro» (*he esotera phylaké*, □ □σωτ□ρα φυλακ□, Hch. 16:24) de los romanos; propiamente, el calabozo designa el «lugar subterráneo y lóbrego donde se encerraba a los presos».

2. Heb. 7845 *shajath*, חַת = «hoyo», traducido «mazmorra» en Is. 51:14, donde se proclama la esperanza de los presos abandonados a su suerte en la profundidas de la tierra, expuestos a morir de hambre, de donde viene el temor ancestral a ser enterrado vivo; la promesa de Dios es clara: «el preso agobiado será libertado pronto; no morirá en la mazmorra, ni le faltará su pan». Véase CÁRCEL.

MAZO. Ver MARTILLO.

MEBUNAI

Heb. 4012 *Mebunnay*, מְבֻ י = «construido [edificado]» por Dios; Sept. *ek ton huiôn*, □κ τ□ν υ□□ν; Vulg. *Mebounai*. Uno de los guardias personales de David (2 San. 23:27), pero más correctamente llamado > Sibecai en otros lugares (2 Sam. 21:18 y 1 Cro. 11:29; 20:4; 27:11).

MECONA

Heb. 4368 *Mekhonah*, מְכֹנָה = «base [fundamento]»; Sept. omite en la mayoría de la ediciones, pero tiene las variantes *Makhná*, Μαχν□ y *Mabné*, Μαβν□; Vulg. *Mochona*.

Pueblo habitado en el período postexílico en el extremo sur de Judá, cerca de Siclag (Neh. 11:28); no identificado.

MEDAD

Heb. 4312 *Medad*, מֵידָד = «bajo»; Sept. *Modad*, Μωδ□δ.

Personaje del AT mencionada juntamente con >Eldad, dos de setenta ancianos elegidos por Moisés para ayudarle en el gobierno el pueblo, pero que no se presentaron ante el Tabernáculo, sino que se pusieron a profetizar en el campamento inspirados por el espíritu de Yahvé (Nm. 11:24-29). Lo llamativo es que a pesar de no estar junto al Tabernáculo, profetizaron. Algunos dieron a conocer el hecho a Moisés, y Josué quiso evitar esa manifestación profética, pues la consideraba en competencia con la que Moisés acababa de manifestar ante el Tabernáculo. El legislador declara entonces que esto no compromete su autoridad, y dice desear que el espíritu de Yahvé fuera sobre todo el pueblo y que todos se entregaran a manifestaciones proféticas. El Targum de Jonatán mantiene que ambos, Eldad y Medad, eran hermanos de Moisés y Aarón por parte de madre, siendo hijos de Jocabed y Elizafán.

MEDÁN

Tribu árabe descendiente de Abraham, de un hijo tenido con Cetura; Heb. 4091 *Medán*, מְדָן = «contienda [desavenencia]», como en Prov. 6:14, 19; Sept. *Madán*, Μαδ□ν v. *Madiam*, Μαδι□μ en Cro.; Vulg. *Madan*. Tercer hijo de Abraham tenido con Cetura y jefe ancestral de una tribu (Gn. 25:2; 1 Cr. 1:32) que, como la de Madián y otras, habitaba el desierto oriental.

MEDEBA

Heb. 4311 *Medebá*, מֵידְבָא = «aguas de tranquilidad»; Sept. *Medabá*, Μηδαβά en Cro., *Maidabá*, Μαιδαβά en Jos., *Moab*, Μωάβ en Nm., y *Moabitis*, Μωαβῖτις v. *Medabá*, Μηδαβά, *Medamá*, Μηδαμά, *Midabá*, Μιδαβά en Is.; Vulg. *Medaba*; Josefo *Medaba*, Μηδ□□βα y *Medabe*, Μεδ□□βη. Antigua ciudad moabita de la altiplanicie transjordánica, mencionada junto con Hesbón y Dibón (Nm. 21:30), conquistada por el rey amorrita Sihón (Josefo, *Ant*. 13, 1, 2, 4), que fue privado posteriormente de sus dominios por Israel y asignada a la tribu de Rubén, con su llanura, *mishor*, מִי ר (Jos. 13:9, 16). Aparece, sin embargo, en poder de los moabitas en tiempos de David. Se dice que los amonitas, en guerra contra Israel bajo el reinado de David, tomaron a sueldo un ejército de sirios que marcharon contra Medeba (1 Cro. 19:7). Isaías la considera una ciudad perteneciente a Moab (Is. 15:2).

Su nombre aparece en la estela del rey > Mesa (s. IX a.C.), soberano de Moab. Sus ruinas reciben el nombre de Madaba, y se hallan a 26 km al sureste de la desembocadura del Jordán en el mar Muerto y a unos 10 km al sur de Hesbón, sobre una eminencia desde la que la ciudad se extendía hacia el este, hasta la fértil llanura.

Se han hallado vestigios de murallas, de iglesias y de algunos edificios datados dentro de la era cristiana. En el pavimiento de una de las iglesias se descubrió un mosaico geográfico, que contiene 130 escritos explicativos en griego. Data del s. VI y ha proporcionado preciosas informaciones sobre la geografía de Palestina. En el exterior de las murallas se hallan las ruinas de un gran depósito que medía algo más de 100 m. por 95, y con una profundidad de 3,5.

BIBLIOGRAFÍA: A. Romeo, "Mádaba", "Mádaba, Mapa de", en *EB* IV, 1148-1159.

MEDIA, MEDOS

Palabra heb. de origen indio, 4074 *Maday*, מָדַי, «Media»; gr. *Madoí*, Μαδοί (Gn. 10:2); *Madaím*, Μαδαίμ (1 Cro. 1:5); *Medoi*, Μῆδοι (Est. 1:3; 10:2; Is. 21:2; Dan. 8:20); 4075 *maday*, מָדַי, «medo»; gr. *Medos*, Μῆδος; ar. *madayá*, מָדָיָא = «el medo»; Sept. *ho Medos*, ὁ Μῆδος: «Darío hijo de Asuero, del linaje de los medos» (Dan. 9:1).

1. Geografía e historia.
2. Religión.
3. Los medos en la historia bíblica.

I. GEOGRAFÍA E HISTORIA. Región del noroeste del Irán, al este de los montes Zagros, al sur del mar Caspio, al oeste del país de los partos, y al norte de Elam. Tenía poco más de 1.000 km. de longitud por unos 400 de anchura. Cuando el imperio estuvo en su apogeo, sobrepasó estos límites, sobre todo al noroeste.

La mayor parte de la Media propiamente dicha estaba constituida por una meseta de unos 900 m. de altura. El resto del país consistía en siete cadenas montañosas paralelas orientadas de noroeste a sureste, separadas por fértiles y bien regados valles. La región, cuyos caballos eran de gran renombre, poseía excelentes pastos. Los habitantes autóctonos fueron derrotados por un pueblo de origen indoeuropeo, los madai de Gn. 10:2.

Hacia el siglo IX a.C. se perfilan dos grupos en la meseta irania, los medos y los persas. De los dos, los medos eran el grupo más extenso y, desde el punto de vista asirio, el más importante.

Gracias a fuentes mesopotámicas se sabe que se ubicaban al sur del lago Zerihor y sureste del lago Urmia, a partir de mediado el siglo IX a.C. Aparecen en la documentación contemporánea del asirio Salmanasar III hacia 836-835 y Parsua un poco antes, en torno a 843 a.C., lo que indica que el camino de los persas no fue el mismo de los medos. En cualquier caso, ya se constatan los términos Mada (parte central del Zagros) y Parsua (Kurdistán persa). Este último no debe confundirse con la Parsuash o Parsumash de los textos acadios, localizada en los límites de Elam. Se podría identificar con Persis, denominación griega de Parsa (Fars actual), donde surgiría la dinastía Aqueménida. Existen tres regiones con denominación parecida, lo que dificulta la localización de los persas: el Kurdistán persa (los textos mesopotámicos sitúan aquí Parsua entre los siglos IX y VIII a.C.); los Zagros, hacia el Elam, pero no en Anshán; y Parsuash-Persis (desde el siglo VII a.C., momento en que los reyes elamitas ya no emplean el título de reyes de Anshán). Esto puede sugerir que la llegada de los persas a Irán occidental se produjo en grupos fragmentados, penetrando desde diversos lugares: el Cáucaso y el Turquestán. Se asentarían en grupos subdivididos en regiones distintas, aunque los establecidos en Anshán, rebautizado como Parsuash, serían los que llevarían el peso de la historia del país. Otro grupo de iranios occidentales se asienta en torno a las puertas Caspias, los partos, que serán los partícipes del resurgimiento de la cultura irania tras el fin aqueménida y el paréntesis seléucida.

La población meda más antigua es Tepe Sialk, fortaleza previamente elamita y luego ocupada por los iranios. La necrópolis del yacimiento muestra una relevante división social, lo que nos hace suponer que durante su proceso migratorio los medos ya tenían una avanzada estratificación. Toda la región meda se llenará de fortalezas (según muestran los anales asirios y los relieves). Esto supone que el hábitat sería el conformado por la fortaleza en torno a la cual se extendía una aldea. Cada unidad así conformada sería política y económicamente autónoma (fabricación de armas, objetos suntuarios, agricultura) y controladora de un espacio geográfico concreto. Ocurre un proceso de mestizaje, pero también de iranización, lo que provoca que hacia fines del siglo VI a.C. ya no haya vestigios de población pre-irania. Se sabe por las fuentes asirias (las campañas en el corazón de Irán de Tiglat-Pileser III, 744-727 a.C.), que existían principados independientes, obedientes a un jefe local, instalado en un palacio en el interior de la fortaleza. Las disputas entre príncipes medos debieron ser continuas, si bien parece que hacia fines del siglo VIII a.C. dispondrían de una suerte de capital, Zakruti, a pesar de que los asirios mencionan más de 45 príncipes medos. La primera confederación meda pudo ser creada por iniciativa de Deioces (709-656 a.C.), promocionada por pactos internacionales, aunque será Fraortes el que la culmine. En último caso, durante el siglo VII a.C. las formas políticas son absorbidas en una estructura estatal, de modo que los príncipes serán la base constitutiva de la corte de Ecbatana, una especie de aristocracia que se opondrá habitualmente a la realeza. Es muy probable que el término Imperio medo sea, desde Ciaxares, inadecuado: es más factible, e históricamente correcto, hablar de “reino” con presencia, a su vez, de reinos vasallos del poder central en Ecbatana.

La unificación bajo un caudillo (Deioces) se produce por la presión militar asiria y de reinos como Urartu y Man. Salmanasar III invadió Media hacia el año 836-835 a.C., llegando a Ecbatana (actual Hamadan). Siguieron las invasiones asirias con Shamshid-adad (825-812) y Adad Nirari III (812-782), que dirigió expediciones contra Media (801 a 787). El año 737, Tiglat-pileser III invadió y se anexionó ciertos distritos del país. Cuando Sargón se apoderó de la ciudad de Samaria, en el año 722 a.C., deportó a los israelitas y los estableció en ciudades de Media (2 R. 17:6; 18:11).

Hacia el año 710, Sargón sometió totalmente a los medos. Les impuso un tributo de caballos, que dieron fama a su país. Senaquerib se vanagloriaba también de recibir tributo de Media. Esar-hadón estableció gobernadores en Media. Hasta entonces, los medos no parecen formar una nación unificada por un poder real (frente a las afirmaciones de Heródoto, *Hist*. 1, 96 ss).

La monarquía era, al principio, electiva, lo que encaja con un tipo de organización confederal del estado. El núcleo central de la confederación meda se ubicó en Ecbatana, lugar del palacio real. La presencia cimeria y escita, pueblos que llegaron a controlar el reino, frenó la estatalización de Media, luego recuperada por Fraortes (674-653 a.C.). Este debió ser, en realidad, el verdadero artífice del estado medo, logrando la anexión de todos los medos, incorporando a los persas y dominando Urartu. A su muerte, los escitas invaden el territorio y controlan la zona casi treinta años. Será con su hijo Ciaxares (652-612 a.C.), a fines del siglo VI a.C., cuando se reemprenda la expansión, ahora convertida en conquista sistemática, lo que incluirá la otrora poderosa Asiria: los medos invaden Asiria en 614 a.C. y, al lado del babilonio Nabopolasar, saquean Nínive dos años después. La expansión prosigue hacia Anatolia, donde Ciaxares se topa con los lidios, que conformaban un rico reino comercial, y con los que mantuvo una serie de acuerdos. El enlace matrimonial de Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar, con Amitus (Amuhea, Amuhia), hija de Ciaxares, contribuyó a fortalecer la alianza entre Babilonia y Media, dando solidez a ambas monarquías.

A Ciaxares lo sucede su hijo Astiages (612-585 a.C.), con el que termina el reino medo independiente, que desde ese instante entra en la historia persa. Astiages, según Heródoto, fue un gobernante cruel (*Hist*. 1, 127, 130). En el año 550, los persas establecidos al sur y al sureste de Media se rebelaron al mando de Ciro, su nieto. Tras varias batallas, los nobles medos se cambiaron de bando uniéndose a las tropas de Ciro, quien vino a ser rey de Media y de Persia. Ambos pueblos se fundieron en una sola nación. El año 330 a.C., Media vino a formar parte del imperio de Alejandro. Después de la muerte de este soberano, quedó unida a Siria (1 Mac. 6:56), y más tarde incorporada al Imperio de los partos.

II. RELIGIÓN. Pese a que existen aún muchas lagunas acerca de su origen, la religión de los medos fue, como la de los persas, el *zoroastrismo*, basada en las enseñanzas de Zaratustra o Zoroastro, un profeta que vivió probablemente entre finales del siglo VII y principios del VI a.C. Lo poco que sabemos de él procede de los *gathas* del Yasna, uno de los libros del Avesta. Zoroastro predicó un monoteísmo ético dualista, abiertamente opuesto al politeísmo previo, y una especie de parcial recuperación del politeísmo a través de procesos sincréticos, elaborados teoréticamente por el clero (los sacerdotes avésticos y los magos medos), por necesidades de política imperial. La deidad a la que adoraban era representada por el fuego, cuya identidad, a falta de pruebas pictóricas —estaba rigurosamente prohibido representar la imagen del dios—, se asocia al nombre de Ahura Mazda u Ormuz («el Señor Sabio»), acompañado de los seis espíritus de la verdad, la justicia, el orden, la docilidad, la vitalidad y la inmortalidad. Era una religión dualista, pues a este dios de la justicia y la verdad se le oponía un espíritu del mal, llamado Ahrimán. Los hombres son libres de elegir entre el bien y el mal; existe un imperativo moral para conducirse de forma justa, de modo que las fuerzas superiores de Ahura Mazda acaban por imponerse siempre. La creencia en la vida después de la muerte traduce esta confianza en el triunfo de las fuerzas del bien.

La expansión del mazdeísmo entre los persas hizo que se convirtiera en religión oficial bajo la dinastía Sasánida, después del período helenístico, en el cual había retrocedido frente a la influencia

cultural griega. Ante la islamización del Irán, algunos mazdeístas se refugiaron en la isla de Ormuz (golfo Pérsico) y en la India (los *parsis)*, donde perviven ciertas comunidades (además de las que han sobrevivido en el propio Irán).

III. LOS MEDOS EN LA HISTORIA BÍBLICA. El AT menciona a los medos entre los pueblos descendientes de Madai (Gn. 10:2), hijo de Jafet. Se predice que los conquistadores de Babilonia vendrán de Elam y de Media (Is. 21:2, 9), y así se consigna (Is. 13:17, 18; cf. Jer. 51:11, 28). De acuerdo con Dan. 5:30-31, Darío de Media tomó el reino de Babilonia siendo de sesenta y dos años, después que Belsasar fuese muerto con ocasión del juicio pronunciado por la escritura misteriosa en la pared del palacio. Ningún documento histórico tiene datos acerca de un «Darío de Media» que gobernara en torno al 539 a.C. Es evidente que este Darío no es Darío I (522-486 a.C.), que fue emperador después de la muerte de Ciro II. La historia señala que cuando los medos y persas pusieron fin al dominio de Babilonia en el año 539 a.C., el emperador babilónico Nabónido dejó su lugar al gran conquistador Ciro II. Lo que al parecer hace el libro de Daniel es referirse a los personajes que ejercían el gobierno directamente sobre la ciudad de Babilonia en representación del emperador. En el caso de Belsasar, el hijo mayor de Nabónido, hay documentos históricos que registran que el emperador se había retirado a la ciudad de Tema, en Arabia, y había dejado el gobierno de la ciudad de Babilonia en manos de su hijo Belsasar. Es posible que en el caso de Darío de Media haya ocurrido algo semejante, es decir, que al tomar Ciro el control del imperio, designase a «Darío el medo» (Dan. 11:1) en un primer momento como gobernador de Babilonia en representación suya.

El Imperio medopersa es el segundo reino de la visión de Daniel 2:39, el oso de Dn. 7:5 y el carnero de dos cuernos de Dn. 8:3-20. En esta última referencia, uno de los cuernos era más alto que el otro y el más alto creció después (Dn. 8:3); esto significa que en primer lugar se iba a manifestar el poder de los medos, seguido pronto por la potencia persa. Véase AQUEMÉNIDA, ASIRIA, BABILONIA, CIRO, DANIEL, ELAM, PERSIA.

BIBLIOGRAFÍA: V.I. Avdiev, *Historia económica y social del Antiguo Oriente. Reinos y Estados del II Milenio* (Akal, Madrid 1986); R. Ballester, “Media”, en *EB* V, 3-6; F.F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1988); J. Curtis, *Ancient Persia* (Routledge, Londres 2000); A. Pérez Largacha, *Historia antigua de Egipto y del Próximo Oriente* (Akal, Madrid 2007).

J. LÓPEZ SACO

MEDIADOR

Heb. 3198 *yakhaj*, יכח = «hacer de árbitro», intervenir entre dos personas o dos partes en discusión con vistas a su reconciliación o cese de hostilidades. El término no aparece en el AT, pero la idea se contiene en el paradigmático texto de Job 9:33: «No hay entre nosotros un árbitro que ponga su mano sobre ambos» (*lo yesh benenú mokhíaj yasheth yadó al shenenú*, לאֹ יֵ ־ ֵינֵינ מ כִיחַ יָ ֵ ת יָד עַל־ ְ נֵינ; lit. «No hay entre nosotros reprobador que ponga su mano sobre ambos»; Sept. *eíthe ên ho mesites hemôn, kaí elenkhon, kaí diakúon anameson amphoteron*, ε□θε □ν □ μεσ□της □μ□ν, κα□ □λ□γχων, κα□ διακο□ων □ναμ□σον □μφοτ□ρων). En el NT, el término invariable es 3316 *mesites*, μεσ□της, lit. «uno que va entre», de *mesos*, «medio», y *eími*, «ir», es decir, uno que actúa entre dos partes para eliminar las diferencias. Era un concepto utilizado en el ámbito civil, político y religioso de la sociedad y la cultura helenística.

En su sentido bíblico, el mediador es aquella persona que interviene entre Dios y el hombre, con el fin de comunicar la mente divina al ser humano, y también de representar al hombre ante Dios

abogando por su causa. P. ej. Noé (Gn. 8:20), Abraham (Gn. 12:7, 8; 15:9-11), Isaac (Gn. 26:24ss), Jacob (Gn. 31:54; 33:20) actuaron como mediadores por sus familias ante Dios, y también dando a sus familias, en ocasiones, mensajes y proclamaciones proféticas de parte de Dios. Todos los mediadores del AT son tipos que señalan al Mediador único y definitivo, el Señor Jesucristo. P. ej. Melquisedec, el rey-sacerdote de Salem, es presentado como el tipo de rey teocrático ideal y verdadera prefiguración del sacerdocio de Jesucristo (Sal. 110; cf. Heb. 7).

Moisés vino a ser el primer mediador nacional entre Dios e Israel. Su misión fue la de ser el portavoz del Señor ante el pueblo, y el representante del pueblo ante Dios. Solo él podía acercarse a Dios, y fue con él con quien el Señor habló directamente, cara a cara (cf. Ex. 33:11). Él se presentó ante Dios para comunicarle las palabras del pueblo, como a un soberano a quien solo puede tener acceso su ministro designado (cf. Ex. 19:8). Su mediación intercesora queda dramáticamente ejemplificada en el episodio del becerro de oro. Dios estaba dispuesto a destruir a todo el pueblo de Israel, pero Moisés se interpuso orando a Dios para que mostrara misericordia en el juicio (Ex. 32:12-14). El apóstol Pablo reconoce el carácter mediador de Moisés (Gal. 3:19, que comunica al pueblo la voluntad de Dios expresada en la Ley del pacto). Pero todos los autores del NT son unánimes en enseñar que Jesús es el mediador de un pacto superior, *mesites kreittonos diathekes*, *μεσ�της κρε�ττονος διαθ�κης*, establecido sobre promesas superiores (Heb. 8:6).

El advenimiento de la > monarquía llevó del reinado directo de Yahvé sobre Israel (> teocracia) al reinado por mediación de un rey, responsable ante Yahvé del recto gobierno de su pueblo (1 Sam. 8:4- ss.). A partir de entonces, el rey es considerado como «el ungido de Yahvé», es decir, el > Mesías. El rey teocrático tuvo su realización más aproximada en David, el hombre según el corazón de Yahvé (cf. 1 Sam. 13:14), y de cuya dinastía surgiría aquel que reuniría en sí el oficio de Mediador de un Nuevo Pacto, último y definitivo, en el triple aspecto de Sacerdote, Profeta y Rey. Como Sacerdote, prefigurado por Melquisedec (Sal. 110); como Profeta, preanunciado por el mismo Moisés (Dt. 18:15); y como Rey teocrático, prefigurado por David (conquistador) y Salomón (rey de paz), y prometido por Dios al mismo David (cf. 1 Cro. 17:11-14, profecías que evidentemente va más allá de Salomón, y contemplan ya al Rey mesiánico (cf. Jer. 30 y 31).

Otro aspecto de gran importancia en la figura del Mediador es el de «Siervo Sufriente». Actúa como Mediador, buscando abrir el camino a un perdón justo por parte de Dios, de manera que «él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús» (Ro. 3:26), para obrar la reconciliación (2 Co. 18:21). Esta obra la efectuó siendo «herido por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados. Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino; mas Yahvé cargó en él el pecado de todos nosotros» (Is. 53:56). Fue tomando nuestro lugar bajo la ira de Dios contra el pecado, habiendo asumido la naturaleza humana, excepto el pecado, que pudo venir a ser «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn. 1:29), un hombre capaz, Dios hecho carne, y que da satisfacción infinita a Dios Juez por todos los pecados de la humanidad. Es sobre la base de esta redención efectuada que tiene lugar en el presente la actividad mediadora de Cristo en el cielo.

Por su > encarnación, Cristo vino a revelarnos al Padre (Jn. 1:49). Por sus palabras de amor, por sus actos de misericordia y poder, podemos conocer el corazón del Padre de una manera entrañable y directa. Por mediación de Cristo, Dios Hijo encarnado, podemos llegar a saber verdaderamente que el Dios justo del Sinaí es asimismo amor (1 Jn. 4:8).

Así, el concepto de mediación se va desarrollando a través de las páginas de la Biblia, desde el

profeta-mediador anunciado por Moisés cuando dijo: «El Señor vuestro Dios os levantará, de entre vuestros hermanos, un profeta como yo. A él escucharéis en todas las cosas que os hable» (Hch. 3:22; Dt. 18:15), pasando a través de todos los tipos y sombras, y llegando hasta su máxima y definitiva expresión en Cristo, Dios y Hombre verdadero, aquel que no solo es Redentor capaz en base a su doble naturaleza, humana y divina, sino que también es Mediador suficiente.

Por ello es que Pablo destaca: «Hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre» (1 Ti. 2:5). En efecto, se trata de Jesucristo como un verdadero hombre individual que asume nuestra representación ante Dios, de la misma manera que es como verdadero Dios eterno (cf. Jn. 1:1, etc.) que se nos revela en su Encarnación y obra de redención. Cristo viene a cumplir de esta manera el profundo deseo de Job, poniéndolo, por así decirlo, sobre el hombro de Dios y sobre el hombro de cada hombre, y aproximando al ser humano enemistado con Dios a un Dios que ha querido obrar y ha obrado la reconciliación (cf. Col. 1:20), reconciliación que ofrece a todos por el Evangelio de su Gracia, con un llamamiento entrañable en busca de sus enemigos para ofrecerles la salvación, que alcanza un carácter de lo más solemnemente patético, mostrando lo infinito del amor y de la compasión de Dios hacia sus perdidas y errantes criaturas: «así que, somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros; os rogamos en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios» (2 Co. 20).

Una cuestión de gran importancia a considerar es la afirmación bíblica de que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres. El apóstol Pablo lo deja muy claro en su primera carta a Timoteo: «Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre» (1 Ti. 2:5). Cristo mismo ya lo había afirmado en diversas maneras y bajo diferentes figuras de lenguaje: «Yo soy el camino, y la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Jn. 14:6), «Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo» (Jn. 10:9). «Yo soy el buen pastor... » (Jn. 10:14). Es solamente por medio de Cristo, y solo Cristo, que podemos llegar a la salvación, a la vida, y a la comunión con Dios, «y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos» (Hch. 4:12). Por ello mismo, se deben rechazar todas las doctrinas que pretenden que el hombre necesite de la mediación de otros para llegar a Dios, sean instituciones, hombres santos o ángeles.

Pero además, Jesucristo es ya mediador en el plano de la creación, y no solo de la salvación. Dios Padre ha creado el mundo y lo lleva a su cumplimiento por medio de él, en él y con vistas a él (cf. 1 Cor. 8:6; Col. 1:1-17; Heb. 1:1-3; Jn. 1:3).

El cuarto Evangelio se distingue por su propio vocabulario respecto a la mediación de Jesús, «el camino que lleva al Padre» (Jn. 14:6); «la puerta que introduce en la comunión con Dios» (Jn. 10:9); la vid verdadera que aporta la savia vital de sus seguidores (Jn. 15:1ss); el Logos y la luz que ilumina y conduce al hombre de las tinieblas al resplandor de Dios (Jn. 1:4; 8:12); el pan que da la vida del Espíritu divino al hombre (Jn. 6:22ss). Con estas imágenes tan sencillas y elementales se expresa la función mediadora de Jesucristo de la manera más eficaz y profunda. Todas ellas pueden considerarse como explicitaciones de la afirmación fundamental de Jn. 1:17-18: «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús. A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer». Véase EXPIACIÓN, INTERCESIÓN, JESUCRISTO, LOGOS, MESÍAS, PROPICIACIÓN, PROFETAS, REDENCIÓN, RECONCILIACIÓN, SACRIFICIO, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: C. Gancho, "Mediador", en *EB* V, 6-15; W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología* (Sígueme 1974); D. Sänger,

“μεσίτης, *mesítês*, mediador, garante”, en *DENT* II, 232-236; B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, 2 vols. (EST 1990-1993); C. Spicq, “Mediación”, en *DTB*, 623-623.

MEDICINA

Ciencia y arte dirigidos a prevenir y curar la enfermedad. Las explicaciones en torno a los procesos patológicos han sido formuladas a lo largo de la historia en función de diferentes causas: sobrenaturales, divinas, humanas, científicas y naturales.

1. Medicina y magia.
2. La medicina en el mundo bíblico.
3. La medicina griega.
4. La medicina en el cristianismo.

I. MEDICINA Y MAGIA. El hombre desde sus orígenes se ha visto amenazado constantemente por fenómenos naturales, accidentes y ataques de animales que le han generado miedo, temor e ira en inumerables ocasiones. En la medicina primitiva, el concepto de enfermedad es mágico y misterioso, difícil de separar de las creencias religiosas.

En todas las culturas ancestrales, existía un grupo selecto de gente que a través de su capacidad de sugestión iniciaron las primeras prácticas curativas mediante el uso de conjuros, empleo de pócimas y otros artificios, aunque ninguna de estas tuvo un sustento válido. La religiosidad estuvo dirigida por el culto a los dioses, pero al mismo tiempo llevada hacia la creencia en fenómenos mágicos, ya que los magos o sacerdotes eran quienes se comunicaban con los dioses. Se podría afirmar que no hay cultura ancestral en la que el desarrollo de la práctica médica sea ajeno a la magia y la religión.

Solo muy recientemente se ha emprendido la medicina como un estudio científico limitado a explicaciones naturales y razonables de las enfermedades, sus causas y su cura.

Los conocimientos médicos más antiguos pertenecen al Paleolítico Inferior, aunque son escasos. Del Paleolítico Superior los datos son más numerosos, y del Período Neolítico y de la Edad de los Metales los datos que se tienen se encuentran en mayor cantidad y frecuencia para su interpretación. Se han realizado a partir de los instrumentos de caza y lucha, de los restos óseos conservados y las representaciones de las figuras humanas. La mayor parte de los vestigios óseos muestran vestigios traumáticos explicados por la vida ruda, así como la lucha constante con animales o entre los hombres mismos. También existen evidencias de la presencia de enfermedades no traumáticas en el hombre primitivo, como la artritis deformante múltiple, miositis osificante, osteomielitis, escoliosis y alteraciones dentarias.

Sin embargo, todavía hoy se ignora la época de aparición de las tres grandes infecciones que afligen a la humanidad: la > lepra, la tuberculosis y la sífilis, pero analizando los restos óseos existen vestigios de la presencia de la tuberculosis en la Edad de Piedra y es frecuente en las momias egipcias del período predinástico. La lepra, como es una patología que rara vez afecta al hueso, se hace difícil de evidenciar.

Entre los pueblos primitivos, la enfermedad se atribuye a la infracción de un tabú, el hechizo dañino, la influencia de un espíritu maligno, la desobediencia a la ley divina cuyo castigo acarrea pérdida de salud. Cuando se cree que la enfermedad se debe a la infracción de un tabú, el médico primitivo cuenta con poderosos recursos terapéuticos, entre los que destaca la «confesión» del enfermo. Al declarar las faltas morales, el enfermo se libera del sentimiento de culpabilidad que le angustia y que conscientemente acepta haber cometido. Se libera así del sentimiento de culpa. Los

ritos de purificación corporal con el agua, el ayuno, las dietas, los vómitos y las purgas tienen especial interés en el tratamiento de las enfermedades. Parece evidente que en la prehistoria se trepanaba por motivos mágicos y religiosos con una gran destreza, pero sin justificaciones racionales.

II. LA MEDICINA EN EL MUNDO BÍBLICO. La tradición egipcia relacionó las crecidas del Nilo con la salud y la enfermedad, pues las subidas del nivel de las aguas significaban abundantes cosechas y salud, mientras que los bajos niveles acarreaban el hambre y las epidemias. Su alimentación consistía en legumbres, frutas, huevos, algo de pescado, poca carne, y excluían de su dieta el cerdo y las bebidas alcohólicas. Los egipcios hacían uso frecuente de baños y abluciones, y fueron cuidadosos de la higiene personal, de su ropa y sus casas, así como de la preparación de los alimentos. Consideraban la salud como el estado natural del ser humano. La enfermedad podía clasificarse en dos grupos: aquellas cuyos síntomas eran evidentes, tales como los traumatismos, heridas, fracturas o quemaduras, en las que generalmente no se apelaba a explicaciones de tipo mágico, y aquellas cuyas causas eran desconocidas e invisibles, en cuyo caso se daban razones etiológicas de tipo mágico o metafísico. Los alimentos inapropiados o mal combinados podían ser considerados como causa de diversas enfermedades. La alimentación inadecuada era origen de alteraciones, pero no empleaban la dieta como coadyuvante de la terapia.

El pueblo egipcio se preocupó mucho por la higiene. Los sacerdotes y las clases dirigentes se depilaban absolutamente todo el cuerpo y se lavaban dos veces al día y dos de noche. No conocían el > jabón, pero sí el natrón y la sosa; además, se perfumaban y utilizaban gran cantidad de > cosméticos para embellecerse y evitar la desecación cutánea.

La concepción mesopotámica —de asirios y babilonios— de la enfermedad era estrictamente religiosa, hasta el punto de que la misma palabra *shêrtu* significaba «pecado, cólera de los dioses, castigo y enfermedad». Para diagnosticar se recurría en primer término a un interrogatorio ritual del paciente, con el fin de averiguar el fallo moral que había causado la dolencia. «¿Has sembrado la discordia entre padre e hijo? ¿Has sembrado la discordia entre madre e hija? ¿Has cometido crímenes, has robado, has hecho robar?». En segundo lugar, se utilizaban en el diagnóstico y el pronóstico la > astrología con métodos muy precisos, la hepatoscopia, que consistía en la búsqueda de *señales* en el hígado de animales sacrificados o el examen de sus entrañas, y la quiromancia o interpretación de las líneas de la mano. En relación con la hepatoscopia se conservan modelos de hígado en arcilla cocida con delicados detalles anatómicos. La terapéutica de estos pueblos consistía en la oración, los sacrificios y la magia, practicada por el *âshipu*. Las oraciones y sacrificios iban encaminadas a contentar a los dioses para lograr su regreso al cuerpo abandonado.

Entre los hebreos, la contribución más importante a la medicina fueron los preceptos higiénicos que introdujeron como parte de la Ley de Moisés. Sin duda, los israelitas aprendieron buena parte de su práctica higiénica de los egipcios, pero le dieron un carácter propio y la elevaron a sistema ético. Otros elementos importantes eran el consumo de animales desangrados *kosher*, la prevención de las enfermedades contagiosas mediante el aislamiento de los enfermos y el cuidado en la deposición de excrementos humanos. La enfermedad se observó siempre como un castigo de Yahvé por causa del pecado; solo en el libro de Job aparece como una «prueba» para un justo. No se observa una concepción naturalista de la enfermedad o de su explicación, pero tampoco se recurre a la explicación mágica, excluida de Israel. El único médico, el único sanador, es Dios. «Yo soy Yahvé tu sanador» (Ex. 15:26). Solo a los extranjeros se les otorgó el título de médico y siempre con cierta

prevención; los sanadores judíos se tenían por «ayudantes del Señor». En Eclo. 38:1-15 se advierte un cambio radical de actitud ante los médicos: se afirma que han sido creados por Dios, que hace «que la tierra produzca remedios» que no menospreciará el hombre prudente.

La práctica de la medicina se reducía a la preparación de bálsamos y ungüentos a base de aceite puro o mezclado con vino (Is. 1:6; Lc. 10:34; Stg. 5:14; Josefo, *Guerras* 1, 33, 5); pomadas, cataplasmas (2 R. 20:7; Jer. 8:22); raíces, hojas (Ez. 47:12), emplastos de higos (2 R. 20:7) y la hiel de pez (Tob. 11:7ss). Posteriormente se recurrió a las aguas termales.

La literatura sapiencial valora el mantenimiento de la salud y para ello previene contra la intemperancia (Eclo. 31:19-24; 37:27-31), contra la melancolía, las preocupaciones, la envidia, la ira o los cuidados (Eclo. 30:22; 31:2), y recomienda el temor de Dios (Prov. 3:7ss; Eclo. 34:22) y la alegría (Prov. 17:22).

III. LA MEDICINA EN GRECIA. La medicina de la Grecia antigua no era diferente de la primitiva. Tenía una base mágico-religiosa, como puede verse en los poemas épicos (Ilíada y Odisea), que datan de antes del siglo VI a.C. En ambos relatos, los dioses no solo están siempre presentes, sino que conviven con los humanos, compiten con ellos en el amor y pelean con ellos en la guerra y hasta son heridos, pero se curan automáticamente. No así los guerreros mortales, cuyas heridas requieren los tratamientos de la medicina primitiva. El dios griego de la medicina era Asclepio, latinizado como Esculapio, en cuyos templos se practicaba la medicina mágica. La entrada en los santuarios de Asclepio estaba prohibida a algunos, como mujeres embarazadas y personas deformes. Si el paciente moría, el sacerdote tenía la justificación de que era el deseo del dios para no alterar el orden de la naturaleza. En cuanto el paciente se curaba, podía irse del santuario, pero antes debía pagarle al dios unas monedas o hacerle una ofrenda. En la mayoría de los santuarios de Asclepio los arqueólogos han encontrado cientos de ofrendas de mármol, terracota o metal con la forma de las partes curadas: ojos, narices, orejas, penes, manos o piernas. Cuando el cristianismo reemplazó la religión pagana, la Iglesia cristiana adoptó esta costumbre antigua.

Con Alcmeón e Hipócrates, en el siglo V a.C. nació la medicina hipocrática, el primer intento racional o científico de ejercer la práctica médica. La terapéutica hipocrática trató siempre de favorecer sin perjudicar, iba dirigida a todo el cuerpo enfermo y no a sus partes, y se ejecutó con prudencia. Para la medicina hipocrática lo importante es la armonía con la naturaleza, pues las enfermedades consisten en alteraciones del orden preestablecido. La protagonista de la curación es la naturaleza y es ella misma la que espontáneamente recobra su armonía, o el médico debe intervenir para ayudar a llevar a cabo lo que ella no es capaz de realizar por sí sola. El hipocrático intenta individualizar el tratamiento, según la constitución del enfermo, su edad, la estación del año y el momento. Hay enfermos, no enfermedades, se dice. El principio básico de la terapéutica hipocrática era la «fuerza curativa de la naturaleza», que el médico se limitaba a favorecer mediante la «dieta», no reducida a la alimentación, sino entendida como régimen de vida: los fármacos y la cirugía, juntamente con el ejercicio, la actividad profesional y las costumbres sociales.

IV. LA MEDICINA EN EL CRISTIANISMO. Siguiendo la tradición judía, Jesús y sus discípulos no presentan novedades en el panorama médico; se limitan a seguir las directrices del AT sobre la pureza legal y la higiene. Los textos del NT proporcionan escasos datos médicos y siempre de un modo incidental. Ahora bien, es clara la actitud negativa de Jesús frente a la idea general del carácter punitivo de la enfermedad, que atribuye la génesis de una dolencia física al pecado del paciente o de sus padres. La actitud de Cristo frente al problema de las causas reales de la enfermedad física es

una negación de la relación etiológica entre esta y el pecado.

Para el cristianismo primitivo, la medicina era un arte inventada por el paganismo griego, lo que llevaba a algunos a creer que era ilícito el uso de medicamentos prescritos por ella y que solo de la oración y el exorcismo pudiera esperarse la salud. Pero de la mano de intelectuales como Orígenes y Gregorio de Nisa, el arte de Hipócrates y Galeno fue incorporándose poco a poco a la práctica cristiana del cuidado de los enfermos.

Movidos por el principio de la caridad y amor al prójimo, se sabe que muchos cristianos dieron de sí todo lo mejor para aliviar el sufrimiento de otros. Así se evidenció en las epidemias que asolaron el Imperio romano en aquellos tiempos: los cristianos atendían y cuidaban a los enfermos a pesar del grave peligro de contagio que corrían. De esa manera surgió la medicina religiosa en un contexto cristiano, en la que el rezo, la unción con aceite sagrado y la curación por el toque de la mano de un santo eran los principales recursos terapéuticos. La práctica de la medicina religiosa cristiana no incluía la preocupación por los problemas médicos o la investigación de las causas de las enfermedades porque se aceptaba que eran voluntad de Dios. Véase ENFERMEDAD, MÉDICO, MILAGRO, SALUD.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Medicina y enfermedad", en *EMB* 218-224; H.C. Kee, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento* (Almendro 1992); P. Laín Entralgo, *Historia universal de la medicina* (Salvat, Barcelona 1975); Id., *Enfermedad y pecado* (Toray, Barcelona 1961); J.M. López Piñero, *La medicina en la historia* (Salvat, Barcelona 1981); J.M. Navarro, *La medicina en la Biblia* (Akron, León 2010); R. North, "Medicina y terapias en el AT", en *Las fronteras de lo imposible* (Almendro 2001); R.J. Petrucelli, *Historia de la medicina* (Doyma, Barcelona 1980); A. Pimentel, "Medicina", en *EB* V, 15-24; A. Ropero, *Salud, enfermedad y fe* (CLIE 1999).

A. ROPERO

MÉDICO

Heb. *rophé*, רֹפֵא = «sanador», alguien que cura, de la raíz 7495 *raphá*, רפא, que sign. en su origen «atar, ajustar, ceñir», y por extensión, «vendar, curar»; gr. 2395 *iatrós*, ἰατρός = «médico», relacionado con *iáomai*, «sanar» (Mt. 9:12; Mc. 2:17; 5:26; Lc. 4:23; 5:31; 8:43; Col. 4:14).

En Israel los sacerdotes ejercían una función médica preventiva y legal entre sus obligaciones religiosas. Yahvé es el médico de Israel por excelencia (Ex. 15:26), el que sana las dolencias del pueblo (Sal. 103:3), cuyas causas se atribuyen a infracciones morales, al pecado. «Varones de Dios» ejercen de taumaturgos apelando al poder divino, del que se espera el milagro de la recuperación de la salud y el perdón de los pecados (cf. 2 R. 4:21; 5:10; 8:7; 20:7; Is. 38). Algunos textos dejan ver que recurrir a los médicos delataba faltaba de confianza en Dios: «En el año 39 de su reinado, Asa se enfermó de los pies. Su enfermedad fue muy grave; pero aun en su enfermedad no consultó a Yahvé, sino a los médicos» (2 Cro. 16:12).

La falta de una clase médica en Israel se explica, en parte, por la prohibición legal de tocar cadáveres (Nm. 19:10-12). Los egipcios debían sus conocimientos médicos mayormente a la práctica de disección de cadáveres con vistas a la > momificación (Gn. 50:2). Pero es sin duda la concepción religiosa hebrea la que explica la ausencia de médicos y conocimientos médicos en Israel. Yahvé es quien manda la enfermedad y quien la cura (Ex. 9:15; 15:26; Dt. 32:29). A pesar de todo, hubo médicos en Israel (2 Cro. 16:12), cuya tarea consistía seguramente en curar úlceras y llagas (Is. 1:6; 3:7; Jer. 8:22; 30:13; 46;11; 51:8), es decir, exclusivamente enfermedades externas, como las de la piel. El hecho de que «fractura» sea un término genérico que indica enfermedad (Sal. 22:14; 51:10), dice bastante sobre la pobreza de conocimientos médicos entre los hebreos.

En la literatura sapiencial se aprecia un cambio de actitud hacia los médicos. Ben Sirá los presenta como instrumentos a través de los cuales Dios hace accesibles los remedios provistos en la naturaleza para asegurar la salud humana (Eclo. 38:1-15; cf. Sab. 7:20). Dios ha creado al médico para extender el bienestar en la tierra (Eclo. 38:8), por lo que él también invoca a Dios (v. 14).

En el *Código de Hammurabi*, la más antigua colección de leyes que se conoce, figuran sanciones al médico que no cumplía con sus obligaciones y deberes de la ciencia, así como numerosas prescripciones, sobre todo de origen quirúrgico, acerca de las operaciones de ojos, huesos y partes blandas. Establece además los honorarios del médico, de acuerdo a la intervención que efectuaba y a la clase social a la que pertenecía el enfermo. El código sigue el principio legal de la llamada «ley del talión». Si el médico acertaba con su operación, era recompensado, pero en caso contrario era castigado sin contemplaciones: «Si un médico abre un absceso o catarata [*negabati*] del ojo de un hombre libre y ocasiona la pérdida del ojo, deberá cortarse la mano del médico; si ha ocasionado la pérdida del ojo de un hombre pobre o un esclavo, deberá pagar una mina de plata» (216).

En la Grecia antigua, el médico o *iatrós*, ἰατρός, era un sacerdote del dios Asclepio, y su actividad profesional se limitaba a vigilar que en los santuarios se recogieran las ofrendas y los donativos de los pacientes, se cumplieran los rituales religiosos prescritos, y quizá ayudar a algún enfermo incapacitado a sumergirse en el baño recomendado, o aconsejar a una madre atribulada sobre lo que debía hacerse para controlar las crisis convulsivas de su hijo.

El médico era en la práctica un artesano y ejercía su arte (*tekhné*) como cualquier otro. La edad clásica, como se ve en los escritos platónicos, juzgaba el trabajo normal en base a la competencia y la eficiencia. Ninguna idealización especial ponía a la medicina por encima de las otras profesiones; se la consideraba un arte como las demás, ajena a valores como la intención interior, la motivación y el corazón. De hecho, a quien ejercía un arte, la filosofía clásica le negaba la posibilidad de autorrealización ética a través de su profesión. El médico artesano solo tenía una credencial: su buena reputación. La adquiría con el aprendizaje, la habilidad, un trabajo hecho a conciencia, el diagnóstico correcto y, en general, una vida honesta. A la filosofía estoica se debe, especialmente, el haber hecho posible la búsqueda de un ideal ético para todo estado de vida, incluido el artesano. También el *ethos* del artesano médico fue formulado de nuevo, y la medicina elevada al rango de arte filantrópica. En el escrito *Sobre el médico* predominan las virtudes de la escuela aristotélica: debe ser honesto, prudente, gentil.

En el NT, Cristo se presenta a sí mismo como «médico» en sentido metafórico (Mt. 9:12; Lc. 4:23). A imitación de los profetas, cura enfermedades (Lc. 4:19). El desarrollo del tema *Christus medicus* en la literatura patrística da lugar a la medicina religiosa cristiana. Para Ignacio de Antioquía «existe un solo médico, Jesucristo, nuestro Señor» (*Padres Apostólicos*, "Carta a los Efesios", 7). «Uno es el médico, de carne y de espíritu al mismo tiempo, generado e increado, Dios aparecido en la carne, verdadera vida en la muerte, proveniente de María así como de Dios, primero sufriente y después impasible, Jesucristo, nuestro médico». La imagen de Cristo médico ofrece la oportunidad de referirse a algunos aspectos del comportamiento profesional del médico, estableciendo un paralelismo con la acción de Cristo en relación con los creyentes. Así, para lo referente al primer contacto entre el médico y el paciente, se subraya que es el enfermo quien debe dirigirse al médico para que se establezca una relación de confianza; el médico divino, en cambio, toma él la iniciativa con el paciente. Otro contraste marcado en todo el desarrollo histórico del tema es el del sabor amargo de la medicina utilizada y la eficacia terapéutica del medio que el médico

utiliza. Según Agustín, Cristo ha sido el primero en beber el cáliz amargo de la renuncia y del dolor, para que el paciente se anime a abordar la amarga pero saludable medicina (cf. *Sermo* 88, 7).

La doctrina religiosa de la universalidad de la salvación repercute democráticamente en la práctica de la medicina. Si, como dijimos en el artículo anterior, en los templos de Asclepio o Esculapio no se permite la entrada a todos, la invitación de Cristo, por el contrario, va dirigida a todas las personas. Esta concepción de naturaleza religiosa no careció de consecuencias sobre la relación enfermo-médico, infundiendo en la medicina una exigencia de universalidad. Impulsado por ella, el médico cristiano se siente rigurosamente comprometido con cualquier hombre que sufra. Señalaba el emperador Juliano en el siglo IV: «Lo que los hace fuertes [a los cristianos] es su filantropía con los extranjeros y los pobres... Es una vergüenza para nosotros [los paganos] que los galileos ejerzan la misericordia no solo con los que comparten su fe, sino también con los que adoran a los ídolos».

El médico del mundo clásico se abstenía de cuidar a los enfermos para los que no había perspectivas de curación, no por carecer de ética profesional, sino por un motivo fundamentalmente religioso. La medicina hipocrática, en efecto, indicaba al médico que actuase según la naturaleza (*physis*). No forzar a la naturaleza era, pues, la expresión de una cierta piedad fisiológica. El seguimiento de Cristo, por el contrario, llevaba a superar la concepción divinizada de la naturaleza. El cuidado de los enfermos más abandonados y desamparados se convirtió en un signo característico de la *caritas* cristiana y de la misión de la Iglesia. Los primeros hospitales, surgidos en el siglo IV, después del cambio constantiniano, son una expresión del cuidado de los enfermos sin discriminación, con especial predilección por aquellos que la ciencia médica abandona, como se deriva de las enseñanzas de Jesús.

BIBLIOGRAFÍA: Benjamín Farrington, *Mano y cerebro en Grecia* (Ariel, Barcelona 1974); S. Spinsanti, "Medicina. Teología moral", en *DTM*.

A. ROPERO

MEDIDAS. Véase PESAS Y MEDIDAS.

MEDIODÍA

Heb. 6672 *tsohar*, צֹהַר o *tsohoráyim*, צָהֳרַיִם = «doble luz, mediodía» (Gn. 43:16; 1 R. 18:29; Neh. 8:3); gr. 3314 *mesembría*, μεσημβρία, «mediodía», de *mesos*, μέσος, «medio», y *hemera*, ἡμέρα, «día» (Hch. 22:6).

Tiempo del día en el que el sol está a mayor altura en el firmamento y su luz se muestra más brillante. En el hemisferio norte, el sol marca entonces la dirección sur (Gn. 43:16; 1 R. 18:26, etc.). Por ello, en castellano designa también el sur geográfico (cf. Hch. 8:26). En sentido metafórico, se pronostica la puesta del sol a mediodía, sumiendo la tierra en tinieblas, como una calamidad y señal de desgracia enviada por Dios en castigo por las injusticias cometidas contra los «pobres de la tierra (Am. 8:9, 4; cf. Sof. 2:4). Véase DÍA.

MEDO

Heb. y aram. 4074 *maday*, מָדַי; palabra de origen indio que según Gesenius significa «[país] medio», dada su posición; también *madí*, מָדִי (Dan. 5:28; 6:8, 12, 15; 11:1; Esd. 6:2); y *Madaah*, מָדָאָה; o *Madayá*, מָדָיָא (Dan. 5:31); Gr. *medos*, μῆδος. Natural de Media (2 R. 17:6; 18:11; Is. 13:17; Dn.

5:28; 9:1; 11:1; Hch. 2:9). Véase DARÍO, MEDIA, PERSIA.

MÉDULA

Heb. 4221 *móaj*, מֹחַ = «grasa, gordura, médula, tuétano» (Job 21:24); del verb. 4222 *majah*, מחה, «frotar, engrasar» (Is. 25:6); gr. 3452 *myelós*, μυελ□ς = «tuétano»; *myelosa*, μυελ□σα = «tuétano, médula»; Vulg. *medulla*.

Sustancia grasienta y blanquecina que rellena las cavidades óseas. La RV traduce siempre «tuétano». Denota prosperidad y lozanía: «Con sus lomos llenos de gordura y sus huesos empapados de tuétano» (Job 21:24). Designa la grasa de los animales, lo mejor y más precioso de los rebaños, que Dios ofrecerá en el banquete escatológico: «Yahvé de los ejércitos hará en este monte a todos los pueblos convite de engordados, convite de purificados, de gruesos tuétanos» (Is. 25:6), y que el cristianismo entiende de las delicias de la enseñanza evangélica.

De la Palabra de Dios se dice que «es viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos. Penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos» (Heb. 4:12). Véase GROSURA, TUÉTANO.

MEFAAT

Heb. 4158 *Mephaath*, מֵיפַעַת, prob. «esplendor [hermosura]»; Sept. *Mepháath*, Μηφ□αθ en Jos., *Phaath*, Φα□θ, v. *Maephlá*; Μαεφλ□ en Cro. y *Maphás*, Μαφ□ς, v. *Mophath*, Μωφ□θ en Jer.

Población de la Transjordania, en el territorio de Rubén (Jos. 13:15, 18), asignada a los levitas > meraritas como una de sus ciudades de residencia (Jos. 21:34, 37; 1 Cro. 6:77, 79). Mefaat, junto con otras ciudades de Rubén, fue más tarde ocupada por los moabitas y estaba en sus manos en tiempos de Jeremías (Jer. 48:21). Eusebio la llama *Mephath*, gr. Μηφ□θ, y dice que estaba ocupada por una guarnición romana como defensa contra los ataques de las tribus árabes del desierto próximo. Provisoriamente ha sido identificada con Tell ej-Jâwah, a unos 10,5 km. al sur de Amán.

MEFI-BOSET

Heb. 4648 *Mephibosheth*, מְפִיב ֶ ת, también escrito מְפִב ֶ ת i(2 Sam. 19:24; 21:8) = «el que destruye la vergüenza», esto es, los ídolos; Sept. *Mephibóseth*, Μεφιβ□σεθ v. *Memphobosthé*, Μεμφοβοσθ□; Vulg. *Miphiboseth*; Josefo, *Memphíbosthos*, Μεμφ□βοσθος. Nombre de dos descendientes de Saúl.

1. Hijo de Saúl y su concubina > Rizpa, hija de Aja. Fue entregado por David a petición de los gabaonitas y ejecutado, juntamente con los cinco hijos de > Merab, hija de Saúl (2 Sam. 21:8-9). Fueron «ahorcados en el monte delante de Yahvé; y murieron los siete juntos», para acabar con la hambruna que asoló el país durante tres años consecutivos (vv. 10, 11). En lugar de «ahorcados», la raíz heb. *yaqá*, יקע, denota más bien la > crucifixión, tal como lo entiende la Vulg. *crucifixerunt*; Aquila lo traduce por *anapégnymi*, □ναπ□γνυμι, entendiéndolo como «empalar» más bien que «crucificar». La idea de > «colgar» en heb. se expresa por medio de la raíz *talah*, תלה. Los siete cuerpos, protegidos amorosamente por Rizpa, permanecieron expuestos a los ataques de los animales salvajes, de las aves y del calor del sol, cinco meses, desde «los primeros días de la siega, al comienzo de la siega de la cebada», o sea, abril, «hasta que empezó a llover», es decir, octubre (vv. 9-10). Otro caso de exposición al sol (Sept. *exeliazein*, □ξηλι□ζειν), se da en Nm. 25:4: «Yahvé dijo

a Moisés: Toma a todos los jefes del pueblo y ahórcalos a la luz del sol, delante de Yahvé. Así se apartará de Israel el furor de la ira de Yahvé». El sacrificio de los jóvenes no tuvo ningún efecto hasta que David sepultó sus restos con los de Saúl y Jonatán: «después de esto, Dios atendió las súplicas con respecto a la tierra» (v. 14).

2. Hijo de Jonatán y nieto del rey Saúl. Tenía cinco años cuando su padre y abuelo murieron en la batalla de Gilboa. Aterrorizada ante esta noticia, su nodriza lo tomó y al huir se le cayó, por lo que quedó lisiado de ambos pies (2 Sam. 4:4).

Mefi-boset pasó a vivir en Lodebar, al este del Jordán. Queriendo testimoniarle buena voluntad en recuerdo de Jonatán, David lo llamó a la corte, le entregó las posesiones de Saúl, y le dio un lugar en la mesa real (2 Sam. 9:1-13). Durante la revuelta de Absalón, este príncipe se quedó en Jerusalén, y Siba, su siervo, lo acusó de traición. David lo creyó, y dio las tierras de Mefi-boset a Siba. Después de volver David a Jerusalén, el hijo de Jonatán trató de disculparse. David le dio la mitad de sus dominios; Mefi-boset afirmó que no quería nada tanto como el retorno del rey (2 Sam. 16:1-4; 19:24-30). Micaía, hijo de Mefi-boset, perpetuó su dinastía (2 Sam. 9:12).

En 1 Cro. 8:34; 9:40, Mefi-boset lleva el nombre de > Merib-baal, que significa «luchador de Baal». Es posible que originalmente el nombre del hijo de Jonatán fuera Merib-baal, pero que posteriormente el nombre > *baal*, «señor», viniera a ser execrable a causa de la idolatría que evocaba y se cambiara por *bosheth*, «vergüenza». David volvió a salvar a Mefi-boset otra vez por amor a Jonatán, cuando se ejecutó la venganza exigida por los gabaonitas (2 Sam. 21:7). Véanse DAVID, JONATÁN, SAÚL, SIBA.

MEGUIDO

Heb. 4023 *Megiddó*, מְגִ, nombre de significado dudoso; según Gesenio, «lugar de tropas, acuartelamiento»; según otros, «rico en ornamentos», es decir, «noble»; Sept. *Mageddó*, Μαγεδδ□, *Magedó*, Μαγεδ□ (Jue. 1:27), *Magdó*, Μαγδ□ (1 R. 9:11), *Magedón*, Μαγεδ□ν (2 Cro. 35:22); también *Megiddón*, ן מְגִ (Zac. 12:11); Sept. *ekkoptómenos*, □κκοπτ□μενος; Vulg. *Mageddon*.

1. Historia.

2. Arqueología.

I. HISTORIA. Plaza fuerte y ciudad real cananea, situada sobre la ladera norte del Carmelo, al oeste del valle de > Jezreel, llamado también llanura de Meguido, en un cruce de carreteras de gran importancia estratégica militar dentro de la Vía Maris. Dominaba la llanura de Esdraelón y el desfiladero que, a través de los montes, se dirigía a la llanura de Sarón. Según el faraón Tutmosis III, que conquistó la fortaleza hacia 1468 a.C., la toma de esta plaza significó para los intereses egipcios tanto como la de otras mil ciudades juntas. Una referencia a este acontecimiento aparece en una inscripción del corredor del templo de Ammón en Karnak.

Zona fértil, el lugar ha estado ocupado a lo largo de toda la historia de Palestina. Las primeras evidencias de ocupación humana datan del sexto milenio a.C. Para comienzos del tercer milenio ya era un asentamiento urbano fortificado, con un templo rectangular y un altar frente a su entrada. Durante los siguientes 2000 años, se construyeron una serie de templos cananeos, uno encima del otro, en el lugar de este antiguo santuario. Hacia mediados del segundo milenio fue construida en el muro norte de la ciudad una nueva puerta de dimensiones enormes, hecha de grandes piedras sobre bases de basalto labrado. Cerca de ella, en el muro oriental, se encontraba el palacio real, grande y

lujoso, cuyas habitaciones estaban construidas en torno a un patio. Joyas de oro y marfil encontradas en el palacio demuestran la riqueza de los reyes de Meguido y sus relaciones políticas y comerciales con los países y las culturas vecinas.

Cuando Josué entró en el país, Meguido estaba gobernada por un rey cananeo que fue derrotado por el caudillo hebreo (Jos. 12:21). Con todo, a los israelitas les fue imposible tomar la fortaleza. Rodeada por territorio de la tribu de Isacar, fue sin embargo asignada a la tribu de Manasés (Jos. 18:11). Los manasitas fueron incapaces de ocuparla (Jue. 1:27), quedando el área bajo el control cananeo.

Dotada de impresionantes murallas de piedra con un espesor original de 4 m. (cf. Dt. 1:28), había cerca de ella un curso de agua (Jue. 5:19), que pasaba no lejos de > Bet-seán y de > Taanac (Jue. 1:27; 1 R. 4:12). En el tiempo de los jueces, las fuerzas de Israel, a las órdenes de Débora, lucharon contra los cananeos en Taanac, junto a las aguas de Meguido (Jue. 5:19). Algunos críticos consideran que la ciudad no estaba habitada en aquellos días. Parece que las ciudades de Meguido y Taanac alternaron en importancia, con poblaciones más numerosas en una y otra en el transcurso del tiempo.

La ciudad fue conquistada finalmente por el rey David, quien la fijó como un importante centro regional de su reino. Salomón (971-931 a.C.) hizo de ella la capital de uno de sus distritos fiscales y mejoró su defensa con un muro alrededor de 3,66 m. de ancho, juntamente con un magnífico pórtico compuesto de cuatro haces de pilastras y cuatro entradas (1 R. 9:15-19; 10:26). Debido a los dos palacios igualmente construidos, Meguido constituye el ejemplo más temprano del estilo «real» de la arquitectura israelita.

Fue destruida en la campaña militar del faraón > Sisac c. del año 920 a.C., y restaurada durante el reinado de Acab (874-853 a.C.), quien la convirtió en la «ciudad de los carros». Construyó un complejo de establos, cada uno de ellos subdividido en tres salas largas y paralelas: dos salas exteriores de pesebres, y un corredor central. En el medio de un gran patio, rodeado por una pared de piedra, había un estanque para beber. Se estima que los establos de Meguido tenían capacidad para unos 450 caballos; los edificios adyacentes indudablemente alojaban decenas de > carros de batalla. Para asegurar el abastecimiento del agua a la ciudad en tiempos de asedio, se labró en la roca un sistema de aguas subterráneo en la parte occidental de la ciudad, que permitia llegar al manantial ubicado a los pies de la montaña por fuera de los muros sin ser visto por el enemigo. Este proyecto requirió un considerable ingenio y trabajo. El sistema de agua consiste en un túnel cuadrado de 25 m. de profundidad y 80 m. de largo. Con el fin de ocultar la fuente de agua al enemigo y proteger a los ciudadanos, se construyó un muro particularmente grueso, camuflado por una cobertura de tierra, a la entrada de la cueva de la cual surge la fuente, bloqueando el acceso desde fuera.

En Meguido murió Ocozías de Judá, a causa de las heridas de guerra recibidas en la batalla contra Jehú (2 R. 9:27). El rey Josías fue muerto en la llanura vecina, durante la batalla entablada entre él y el faraón > Necao (609 a.C., 2 R. 23:29; 2 Cro. 35:22). Por él hicieron gran clamor y duelo sus súbditos (2 Cro. 35:25; Zac. 12:11). La ciudad aparentemente fue conquistada y destruida en el año 732 a.C. durante la campaña de Tiglar Pileser III, rey de Asiria, contra el reino de Israel (2 R. 15:29).

II. ARQUEOLOGÍA. Meguido se ha identificado con *Tell el-Mutesellim* («el monte del Gobernante»), un impresionante montículo de 23 m. de altura, explorado desde 1903, al principio por alemanes bajo la dirección de Gottlieb Schumacher, y después especialmente por el Instituto Oriental de la Universidad de Chicago (entre 1925 y 1939); las excavaciones en este lugar son de las que más

resultados han dado de toda Palestina.

Durante tres años, los alemanes cavaron una trinchera desde la cima del montículo, que permitió establecer siete niveles de ocupación. El quinto nivel correspondía al período israelita. En las excavaciones se descubrieron cerámicas, cuchillos de bronce y escarabajos sagrados chapados en oro que se dataron como anteriores al 2000 a.C. Entre los objetos del período israelita, localizado entre los restos de un palacio apareció un sello que representaba un león con la inscripción: «Perteneciente a Sema, el siervo de Jeroboam», sin duda Jeroboam II, rey de Israel, 782-743 a.C. El trabajo de Schumacher puso de manifiesto la importancia del promontorio. No obstante, la evaluación de los resultados no fue todo lo satisfactoria que podía haber resultado, a causa del conocimiento limitado que había entonces sobre la cerámica.

En 1925 el Instituto Oriental de Chicago envió una expedición para excavar en el promontorio, dirigida por J.H. Breasted. Las excavaciones siguieron luego dirigidas por C.S. Fisher (1925-1027), P.L.O. Guy (1927-1935) y G. Loud (1935-1939). El objetivo era remover el promontorio totalmente, de nivel a nivel. Estos equipos consiguieron la identificación de veinte niveles diferentes de ocupación. El más antiguo se sitúa a principios del cuarto milenio a.C. Los cuatro niveles superiores fueron totalmente removidos. Este trabajo fue suspendido a causa del comienzo de la Segunda Guerra Mundial y la excavación de los niveles anteriores a la Edad del Hierro no fueron completados.

En 1958 la Comisión para Mejoramiento y Preservación de las Antigüedades del gobierno de Israel reanudó el trabajo y Yigael Yadín dirigió las excavaciones y trabajos hasta 1960.

Se puso de manifiesto que el proceso de fortificación llevado a cabo por Salomón era tan importante, que si alguien hubiera podido por la fuerza atravesar la puerta de la fortaleza, se habría encontrado con un recinto de pequeñas dimensiones encerrado entre grandes murallas y ante una puerta notoriamente sólida que daba acceso a la ciudad, resultando todo ello un obstáculo casi insuperable que no permitía maniobrar a un ejército. La puerta interior, mucho más sólida que la exterior, daba acceso a cuartos para guardias a ambos lados. La descripción de la puerta y sus dependencias es semejante a la que Ezequiel hace en su profecía (Ez. 40:6-10). No cabe duda de que la puerta de Meguido fue diseñada con el mismo modelo arquitectónico que Salomón empleó para la puerta oriental del Templo. Los restos excavados de la época salomónica ofrecen murallas de fortificaciones con amplias plataformas.

De la misma manera aparecieron murallas y el palacio de los reyes cananeos, en donde se halló una colección de 282 figuras de marfil labradas que datan del s. XII o XIII a.C. También se encontraron platos, cucharas, cosméticos y marfiles labrados en forma de jeroglíficos egipcios, así como una placa representativa de una victoria real y que da una visión de la vida social en el palacio. El gobernador aparece sentado sobre el trono bebiendo en una taza. Tras él dos sirvientes, un jarrón y un ave. Frente al rey aparece un servidor en pie y una mujer tocando un instrumento de música. Tras ella vemos una procesión encabezada por un soldado armado con escudo y lanza. Siguen dos prisioneros con las manos atadas a la espalda, atados a un carro tirado por dos caballos.

En el carro se halla un hombre vestido con uniforme militar de alto rango, que bien pudiera ser un general, con una apariencia semejante a la del rey que estaba sentado en el trono. Es muy posible que se trate del mismo personaje, como una historia en dos partes, en la que el rey regresa victorioso de alguna operación militar y luego se sienta en el trono para festejar la victoria. La placa es importante porque revela los conceptos sociales y el lujo de las cortes cananeas.

En la parte occidental del promontorio aparecieron restos de un sistema de trasvase de agua que data probablemente del s. XII a.C. Los constructores excavaron un receptáculo a unos 36 m. de profundidad. Desde el fondo perforaron otro túnel a través de 90 m. hasta un manantial de fuera de la ciudad. De esta manera el abastecimiento de agua podía continuar ininterrumpidamente, incluso en estado de sitio. El manantial estaba escondido por una muralla artificial de rocas cubiertas de tierra, de modo que fuese muy difícil localizarlo por quienes no estuviesen familiarizados con él.

Llaman la atención también los establos para los caballos de Acab, de quien se sabe que tenía una fuerza de dos mil carros en su batalla contra Salmanasar III. Frente a ellos había un patio cerrado de 3000 m^2, con piso encalado y provisto de una cisterna para dar de beber a los caballos. Los establos se distinguen fácilmente por los pilares de piedra que alternan con los pesebres. Los pilares servían para soportar los techos y también como amarre para los caballos. Se encontraron aquí cinco grupos de establos con veintidós compartimentos en dos conjuntos de once cada uno. Esto permitía que cada unidad pudiera tener caballerizas individuales para veinticuatro caballos. Entre las dos hileras de establos había un corredor donde estaban estacionados o a través de los que se sacaban los carros de guerra, facilitando el enganche de los caballos, de modo que salían al exterior totalmente preparados para el combate. Aparecen también lugares para ejercitar los caballos y algunos restos de pequeñas edificaciones, que se suponen pertenecía a los cuidadores de los caballos. Al oriente del área de establos aparecen los restos de un gran edificio rodeado por una muralla cuadrada, que se supone podía ser la residencia del gobernador de la ciudad.

En el centro del promontorio aparecieron restos de un silo, datado como del s. VIII a.C. en forma de cono invertido con gradas que descienden, situadas a los dos lados.

Entre los edificios destinados al culto fueron descubiertas las ruinas de tres templos cananeos del tercer mileno a.C. Cada uno tiene un altar al fondo de la cámara principal, rodeado por dos pedestales. Uno de los templos tiene una serie de escalones que conducen a un lugar circular elevado. Otro, construido con adobes, fue dedicado probablemente al dios sol. Desde el altar se domina una espléndida vista de la salida del sol sobre el monte Tabor y el valle del Jordán.

Las excavaciones se renovaron en 1994 bajo la dirección de I. Finkelstein y D. Ussishkin, en nombre de la Universidad de Tel Aviv, en cooperación con B. Halpern, representante de la Universidad Estatal de Pennsilvania, con el objto de aclarar la estratografía y cronología de la ciudad, y para obtener una información adicional acerca de los restos arquitectónicos y culturales del lugar.

En 2005, el arqueólogo israelí Yotam Tepper de *Tel-Aviv University* descubrió los restos de una iglesia del s. III en la que se hace la primera alusión explícita que se conozca a Jesucristo en una inscripción. Dice que el recinto ha sido consagrado a «Jesu-Cristo Dios» (Yotam Tepper y Leah di Segni, *A Christian Prayer Hall of the Third Century C.E. at Kefar Othnay (Legio)*. IAA Publications, Jerusalén 2006).

El Armagedón de Ap. 16:16 es el nombre compuesto del monte de Meguido (heb. *harmmegidó*), escenario de numerosas batallas por el control de la ciudad, y mencionado como el lugar de la confrontación final entre las huestes del mal y del Dios Todopoderoso. Véase ACAB, ARMAGEDÓN, CARRO, SALOMÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Meguiddo", en *EMB* II, 224-230; J. González Echegaray, "Megiddo", en *EB* V, 28-37; P.L.O. Guy, *Megiddo Tombs* (University of Chicago Press 1938); R.S. Lamon, *The Megiddo Water System* (University of Chicago Press 1935); H.G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult* (University of Chicago Press 1935); S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 795-798

(CLIE 2004); C.F. Pfeiffer, "Meguido", en *DBA*, 442-448; G.V. Novacek, *Ancient Israel: Highlights from the Collections of the Oriental Institute* (University of Chicago, Oriental Institute 2011).

S. PÉREZ MILLOS

MEGUILLOT

Heb. pl. *megilloth*, מְגִ ת = «rollos». Los libros hebreos de la antigüedad tenían forma de rollo, de papiro o pergamino, gral. escrito por una sola cara; a veces en ambas (cf. Ez. 2:10). Posteriormente, el término *megillah*, מְגִ ָה, «rollo», se empleó para referirse a cualquier forma de libro, incluso para el que consistía en varias hojas cosidas juntas (cf. Jer. 36:23, 24); en una ocasión designa el Pentateuco: «Entonces dije: He aquí, yo vengo. En el rollo de pergamino está escrito acerca de mí» (Sal. 40:7). Con el tiempo, el término *Megilloth* adquirió entre los judíos un sentido técnico y fue aplicado al conjunto de los cinco rollos que se leían respectivamente en las cinco grandes fiestas de Israel: Cantar de las Cantares en la Pascua; Rut en la fiesta de la semanas; Lamentaciones en el aniversario de la destrucción del Templo (el noveno de Ab); Eclesiastés en la fiesta de los Tabernáculos y, finalmente, Ester en la fiesta de Purim.

MEHARA

Heb. 4623 *Mearah*, מְעָרָה = «cueva»; Sept. *apó Gazes*, ἀπὸ Γάζης, que aparentemente lee *meazzah*, מֵעַ ָה, «de Gaza»; Vulg. *Maara*.

Lugar cercano a Sidón no ocupado por los israelitas en tiempos de Josué (Jos. 13:4). Ha sido provisoriamente identificado con Mogheiriyeh, a unos 9,5 km. al noreste de Sidón.

METABEL

Heb. 4105 *Mehetabeel*, מְהֵיטַבְאֵל = «su benefactor es Dios», o «a quien Dios bendice»; Vulg. *Metabee*.

1. Sept. *Metebeel*, Μετεβεήλ, *Metabeel*, Μεταβεήλ. Esposa de > Hadar, rey de Edom (Gn. 36:31,39, 1 Cro. 1:43, 50).

2. Sept. *Meetabeel*, Μεηταβεήλ *v. Metabeel*, Μεταβεήλ. Padre de > Delaía y abuelo de Semaía (Neh. 6:10).

MEHÍDA

Heb. 4240 *Mejida*, מְחִידָא, prob. «unión»; Sept. *Meídas*, Μεΐδας v. *Maudá*, Μαουδά en Esd. y *Meeidá*, Μεειδά v. *Midá*, Μιδά en Neh.; Vulg. *Mahida*.

Cabeza ancestral de una familia de servidores (*netineos*) del Templo. Algunos de sus miembros regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:1, 52; Neh. 7:6, 54).

MEHIR

Heb. 4243 *Mejir*, מְחִיר = «precio»; asir. Mahur-ili; Sept. *Makheír*, Μαχείρ v. *Makhir*, Μαχίρ.

Hijo de > Quelub y padre o fundador de > Estón, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:1, 11).

MEHOLATITA

Heb. 4259 *mejolathí*, מְחֹלָתִי; Sept. *Maulathites*, Μαουλαθίτης, *Moulathí*, Μοουλαθί.

Natural o habitante de un lugar llamado Mehola (1 Sam. 18:19; 2 Sam. 21:8), prob. Abel-mehola,

el hogar de Eliseo (1 R. 19:16).

MEHUJAEL

Heb. 4232 *Mejiyyael*, מְחִיָּאֵל, *Mejuyael*, מְה יָאֵל = «herido [por Dios]». Hijo de > Irad y padre de Metusael, de la familia de Caín (Gn. 4:18).

MEHUMÁN

Heb. 4104 *Mehumán*, מְה מָן, del sirio «fiel», o tal vez del persa antiguo *Vahumanah*, «inteligente»; Sept. *Amán*, Αμάν; Vulg. *Mehunzam*.

Nombre de uno de los siete eunucos del rey Asuero, encargados de llevar a > Vasti ante la presencia del monarca (Est. 1:10).

MEHUNIM

Heb. 4586 *Meuní*, מְע נִי, o *Meiní*, מְעִינִי = «moradas, habitaciones», como 1 Cro. 4:41, etc.; Sept. *Meeinom*, Μεεινώμ v. *Meinón*, Μεϊνών.

Tribu árabe difícil de identificar. Se la menciona como los «hijos de Mehunim», cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (Neh. 7:52). Probablemente, en su origen eran prisioneros de guerra capturados por los judíos, que habrían llegado a ser sirvientes del Templo; o quizá oriundos de > Maón (2 Cro. 26:7). Véase MEUNIM.

MEJARCÓN

Heb. 4313 *Mé Hayyarqón*, מֵי הַיַּרְקוֹן = «aguas amarillentas», o «agua clara»; Sept. *thálassa Hiarakón*, θάλασσα Ἱαρακών; Vulg. *Mejarcon*.

Lugar del territorio de Dan (Jos. 19:40, 46), generalmente identificado con el río que viene de los montes de Efraín y entra en el mar Mediterráneo a unos 6,5 km. al norte de Jafa. En ciertas épocas, el agua lleva una considerable cantidad de materia orgánica, lo que le da un tinte amarillento; se piensa que esta es la razón de su antiguo nombre hebreo.

MEJILLA

Heb. 3895 *lejí*, לְחִי = «quijada, mandíbula», en el caso de los animales, «mejilla»; gr. 4600 *siagón*, σιαγών, sign. primariamente la mandíbula, y luego, «mejilla» (Mt. 5:39; Lc. 6:29). Las mejillas son elementos importantes en la belleza de la mujer (Cant. 1:10: 5:13). El llanto corre por las mejillas a causa de la desolación de Jerusalén (Lam. 1:2). Golpear en la mejilla es una injuria grave, semejante a tirar de las barbas (Job 16:10; Lam. 3:30; Miq. 5:1; Lc. 6:29); precisamente, el tipo de insulto que sufre el Siervo Sufriente de Yahvé (Is. 50:6).

En el Sermón del Monte, Jesús pronunció el dicho de «dar la otra mejilla» al que hiera al discípulo en una de ellas (Mt. 5:39). Con esto expresaba el principio de la gracia que debe gobernar el camino del cristiano. Cristo calló en medio del sufrimiento y de la afrenta (cf. Is. 53:7; 1 P. 2:19-24). Sus seguidores han de estar dispuestos a ofrecer la mejilla izquierda a quien ha abofeteado la derecha, como muestra de generosidad en el perdón y de no resistencia al mal.

MELATÍAS

Heb. 4424 *Melateyah*, מְלַטְיָה = «Yahvé ha librado»; Sept. *Maltaís*, Μαλτα�ς.

Gabaonita que participó en la reconstrucción del muro de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 3:7).

MELEA

Gr. 3190 *Meleâs*, Μελε�ς; prob. del heb. *meleah*, «plenitud». Descendiente de Judá en la genealogía de Jesucristo que registra Lucas (Lc. 3:31).

MELEC

Heb. 4429 *Melekh*, מֶלֶךְ = «rey»; Sept. *Melakh*, Μελ�χ y *Malakh*, Μαλ�χ v. *Malokh*, Μαλ�χ y *Maloth*, Μαλ�θ. Hijo de > Micía, nieto de Jonatán y bisnieto de Saúl (1 Cro. 8:34, 35; 9:40, 41).

MELICÚ

Heb. marg. *Melikhú*, מְלִיכ = «gobernante, consejero»; Sept. *Malukh*, Μαλο�χ v. *Amalukh*, Ἀμαλο�χ; Vulg. *Milicho*. Hijo de > Jonatán, jefe de una familia sacerdotal (Neh. 12:14). Melicú es una lectura al margen de > Maluc. Véase MALUC.

MELITA

Gr. *Melite*, Μελ�τη; prob. de etimología fenicia, significa «refugio». Isla en el mar Mediterráneo en la que encalló la nave que llevaba a Pablo prisionero a Roma (Hch. 28:1).

En la antigüedad había dos islas que llevaban el nombre de Melita: Una, la que actualmente se llama Meleda, en el Adriático, a lo largo de Dalmacia. Otra, la actual isla de Malta. En nuestros días, todos los comentaristas consideran Malta como la isla en que naufragó Pablo. Las experiencias marítimas de M. Smith apoyan esta postura. Habituado a recorrer el Mediterráneo en yate, este erudito descubrió la dirección de donde sopla el Euroclidón (Hch. 27:14). Se dedicó a determinar el rumbo que seguiría una nave que fuera a la deriva y su velocidad probable bajo condiciones de tormenta; pudo así comprobar que la nave llegaría a Malta en el lapso de tiempo indicado por Hechos. La nave de Pablo había sido llevada de aquí para allá por el «Adriático» (designación que en la antigüedad se refería al Mediterráneo entre Grecia e Italia (Hch. 27:27).

La bahía de San Pablo es el lugar tradicional del naufragio, sobre la costa noreste de la isla. Lucas designa a los habitantes de la isla como «bárbaros» (término gr. para extranjeros), porque no eran ni griegos ni romanos. Véase MALTA.

MELÓN

Heb. 20 *abattíaj*, אֲבַ . יחַ, solo en pl. *abattijim*, אֲבַ . חִים; Sept. *pépones*, π�πονες; Vulg. *pepones*.

Palabra que aparece solo en Nm. 11:5 en relación con la queja de los israelitas al recordar su dieta en Egipto. No se sabe con certeza si se refiere al melón corriente, el *Cucumis melo*, como piensa la mayoría de los comentadores, o a la sandía, *Citrullus vulgaris*. La *Mishnah* distingue este término de la sandia, *dilluiyyim*, עִ ים . (*Jemmoth*, 8,6; *Maaser*, 1, 4), pero usa el singular, *abattíaj*, en el sentido de melón (*Chilaim*, 1, 8; *Edujoth*, 3, 3). Lo mismo hacen otras versiones antiguas como Onkelos, Siríaca, Arábiga y Samaritana. En cualquier caso, ambas especies eran cultivadas ampliamente en Egipto Su refrescante sabor sería fácilmente extrañado por quienes peregrinaban por

el desierto (Nm. 11:5).

MELQUI

Gr. 3197 *Melkhí*, Μελχ□; del heb. *Malkí*, מַלְ ִ = «mi rey».

Dos descendientes de Judá que aparecen en la genealogía de Jesucristo que registra Lucas; uno hijo de Jana y otro de Adi (Lc. 3:24, 28).

MELQUISEDEC

Heb. 4442 *Malkí Tsedeq*, מַלְ ִי צֶדֶק = «rey de justicia», es decir, «rey justo»; Sept. y NT 3198 *Melkhisedek*, Μελχισεδ□κ; Josefo, *Melkhisedekes*, Μελχισεδ□κης (Ant. 1, 10, 2). Rey de Salem (prob. Jerusalén, cf. Sal. 76:3) y sacerdote del Altísimo (Gn. 14:18). Fue al encuentro de Abraham, victorioso de la batalla de los reyes que habían llevado preso a Lot; le ofreció pan y vino, y lo bendijo. Por su parte, el patriarca le dio el diezmo del botín (Gn. 14:17-19). Melquisedec aparece así como un rey cananeo de la época patriarcal y su nombre es semejante al de otro monarca de Jerusalén-Salem, > Adonisedec, mencionado en Jos. 10:1.

Este extraño personaje es presentado como sacerdote del Dios Altísimo, heb. *El Elyón*, donde *El* es el dios supremo cananeo, creador de los seres y padre de los hombres, como le llaman los textos de Ugarit. Abraham identifica esa divinidad con su Dios, haciendo de Melquisedec un monoteísta. Esta actitud concuerda bien con el proceder general de los patriarcas, que siendo adoradores del Dios único, se mueven con libertad en el ámbito cananeo, utilizando sus lugares sacros y conviviendo religiosamente con sus moradores. Todo el cap. 14 del Génesis representa una tradición antigua conservada en orden a exaltar la figura de Abraham y poner de relieve sus relaciones con Jerusalén, ciudad santa, que posee un santuario donde el rey ejerce el sacerdocio por derecho propio.

Esta es precisamente la mentalidad que se refleja en el Salmo 110:4, que exalta la elección divina del rey y su triunfo sobre sus enemigos, asegurado por la protección de Yahvé, quien «juró y no se retractará: Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec». Dicho de David o de un descendiente suyo, este salmo traduce la ideología del mesianismo dinástico de que aquel es portador según la profecía de Natán (2 Sam. 7:11-16); y así es también mesiánico en sentido definitivo en cuanto que Cristo culmina aquella esperanza. El rey de Jerusalén, el Ungido de Dios, disfruta por disposición divina, juramento y profecía, de rango sacerdotal, no en cuanto funcionario cúltico, sino como dispensador de la bendición salvífica al pueblo. De este modo se conjuga la corriente típicamente israelita del mesianismo con la realidad político-religiosa de Jerusalén, centro unificado del culto hebreo y santuario regio. El rey mesiánico adquiere así una dimensión sacra que trasciende el sacerdocio ministerial, para apropiarse un sacerdocio de mediación y salud al que el otro sirve de medio; Yahvé traerá la salvación a través del Mesías, del Rey-Sacerdote del que Melquisedec es el prototipo.

Este sentido mesiánico es recogido en la epístola a los Hebreos en relación con el sacerdocio eterno de Cristo, el Rey Mesías definitivo, el auténtico «sin padre, ni madre, sin genealogía; que ni tiene principio de días, ni fin de vida» (Heb. 7:3). Rey de justicia según el significado de su nombre, y rey de paz (Heb. 7:2), dos términos que caracterizan igualmente al Mesías (Is. 9:5; 11:5; 32:1; Jer. 23:5-6; 33:15). A diferencia de Aarón, es mediante juramento que Dios confiere directamente a su Hijo este sacerdocio, de la manera que la consagración de Melquisedec no fue hecha según el modo establecido en Israel (Sal. 110:4; Heb. 7:2-22). Melquisedec ofreció a Abraham pan y vino en

comida de comunión (Gn. 14:18); en sentido inverso, recibió de Abraham el diezmo de todo. Se muestra superior al patriarca, a quien dio su bendición; por ello, su sacerdocio es de un orden más elevado que el de los sacerdotes levíticos y que el de Aarón (Heb. 7:4-10). Así, el sacerdocio de Cristo sobrepasa en excelencia a todos los sacerdocios judaicos y humanos (Heb. 7:26-28). Viene a ser la base del Nuevo Pacto, anunciado por los profetas e infinitamente superior al Antiguo (Heb. 7:11-12, 22; 8:6-12). Véase MESÍAS, SACERDOCIO.

BIBLIOGRAFÍA: F. García Martínez, “Las tradiciones sobre Melchizedek”, *Biblica* 81 (Roma 2000); S. Lach, “Melquisedec”, en *EB* V, 42-43; G. del Olmo Lete, “Melquisedec”, en *GER* 15, 505-506; G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme 1988).

MELSAR

Heb. 4453 *Meltsar*, מֶלְצַר, prob. del persa; Sept. *Amesar*, Ἀμερσ�ρ, por el art. heb.; Vulg. *Malasar*.

Nombre del jefe de los eunucos, encargado de la dieta de Daniel y sus compañeros (Dn. 1:11, 16). Pero ya que en los dos pasajes donde se menciona aparece en con el artículo definido, muchos creen que se trata de un título, equivalente al ac. *matstsâru*, «guardián» o «centinela», por lo que su nombre sería desconocido, aunque en este caso se trataría de un encargado/tutor de la comida y de la educación de los jóvenes, semejante al *paidagogós*, παιδαγωγ�ς griego.

MEMORIAL

Heb. 234 *azkarah*, אַזְכָּרָה, **i**2143 *zekher*, זֵכֶר, también escrito זֶכֶר; **i**2146 *zikhrón*, זִכְּרוֹן = «recuerdo»; gr. 3422 *mnemeîon*, μνημε�ον, «memorial», relacionado con el vb. *mnáomai*, μν�ομαι, «recordar».

Azkarah es un término sacrificial, tiene que ver con la *ofrenda* (*minjah*) u *oblación* de flor de harina, de la que el sacerdote tomaba un puñado, que quemaba con incienso como *memorial* a Yahvé. Lo restante quedaba para los sacerdotes, que debían comerlo sin levadura en el atrio de la Tienda de la Reunión (Lv. 2:16; cf. 5:12; 24:7). Por su parte, en el mismo contexto, el incienso también era quemado como *azkarah* o «memorial» a Dios (Lv. 2:2); prob. para recordar a quien la ofrecía las demandas de Dios sobre él.

Zekher y *zikhrón* es un «memorial» en sentido de «recuerdo, memoria». Dios, al revelarse y definirse a Moisés, dice que su nombre «Yo soy» (*eheyeh*) y «Él es» (*Yahweh*), tiene que ser como memorial de generación en generación (Ex. 3:15); «con él se me recordará por todos los siglos» (RVR).

Jacob erigió un monumento en Betel (Gn. 28:10, 22), como «memorial» o recuerdo de la aparición de Dios en el lugar. Otro tanto hará Josué, al ordenar la erección de doce *estelas* (*matstsebah*) verticales que representaban una tribu cada una después de pasar el Jordán, y que tenían un sentido conmemorativo, un memorial (Jos.4:3-9). Los memoriales, pues, tienen la función de preservar la memoria de cosas, personas y acontecimientos. Idéntico papel representaban las fiestas, como la Pascua (Ex. 12:12-14; cf 13:7-9), las dos piedras sobre los hombros en el > efod del sumo sacerdote, y las doce piedras de su > pectoral, sobre las que estaban grabados los nombres de las tribus (Ex. 28:12, 29). El registro de la derrota de Amalec, escrito por Moisés, es otro memorial para recordar a las generaciones futuras las providencia de Dios (Ex. 17:14; cf vv 8-13).

En el NT, la observancia de la > Cena del Señor tiene la función de memorial de la muerte (Lc. 22:17-19), resurrección y próxima venida de Cristo (1 Cor. 11:23-26). Cristo predijo que el

recuerdo de su ungimiento por cierta mujer serviría como perpetuo memorial de ella (Mt. 26:13).

Jesús apunta a la costumbre de erigir monumentos memoriales (trad. «sepulcros») a los profetas que en sus días fueron muertos por sus contemporáneos, como una lección perenne de la ceguera humana respecto al recibimiento dado a los enviados por Dios (cf. Lc. 11:47). Véase CENA DEL SEÑOR.

BIBLIOGRAFÍA: K. H. Bartels, "Recuerdo", en *DTNT* IV, 49-53; B. Neunheuser, "Memorial", en *NDL*, 1253-1273; M. Thurian, *La eucaristía, memorial del Señor* (Sígueme 1967).

A. ROPERO

MEMUCÁN

Heb. 4462 *Memukhán*, מְמ כָן, prob. de origen persa; Sept. *Mukhaîos*, Μουχαῖος; Vulg. *Mamuchan*. Sátrapa o consejero real de la corte de Asuero (Jerjes), mandado a llamar por el rey junto a otros para decidir qué hacer respecto a la conducta de la reina Vasti, que rehusó acudir al llamado del monarca (Est. 1:14, 16, 21). Se les define como «sabios conocedores de los tiempos», sin duda > astrólogos, que formaban parte del consejo de estado.

MENAHEM

Heb. 4505 *Menajem*, מְנַחֵם = «consolador»; Sept. *Manaem*, Μαναήμ; Vulg. *Manahem*; Josefo, *Manáemos*, Μανάημος (*Ant*. 9, 11, 1). Decimosexto soberano de Israel, fundador de la VII dinastía del reino del Norte, que se extinguió con su hijo y sucesor Pekaía. Menahem era hijo de Gadi y parece haber sido gobernador o jefe del ejército del rey > Zacarías. Enterándose en Tirsa de que > Salum había dado muerte al rey, se dirigió a Samaria, dio muerte a Salum y reinó en su lugar (2 R. 15:14). La ciudad de Tirsa rehusó aceptarlo; se apoderó de ella, y cometió crueles atrocidades (2 R. 15:16). Pero no podía acabar de consolidar su poder. Para lograrlo y sustraer a su reino de las devastaciones que iba a perpetrar el rey de Asiria, > Pul (Tiglatpileser III), Menahem le dio 1.000 talentos de plata, que consiguió mediante un impuesto especial sobre los israelitas más ricos. Esa cantidad representaban una suma colosal. Se tuvo que obligar a 60.000 israelitas a que aportaran cada uno 50 siclos de plata. Era la primera vez que un ejército asirio penetraba en el territorio israelita. En los monumentos asirios se registra que Menahem estaba entre el número de los vencidos tributarios. Al igual que Jeroboam I, Menahem practicó el culto del becerro de oro. Estuvo en el trono diez años (752-742 a.C.). Le sucedió su hijo Pekaía (2 R. 15:17-22). Josefo lo describe como extremedamente rudo y cruel (*Ant*. 9,11,1). Los profetas contemporáneos Oseas y Amós ofrecen una deplorable imagen de la impiedad, desmoralización y debilidad del reino del Norte durante este período.

MENDIGO, MENDIGAR

Heb. 34 *ebeyón*, אֶבְי ן = «menesteroso, pobre, mendigo» (1 Sam. 2:8); gr. 4434 *ptokhós*, πτωχός = «mendigo» (Lc. 16:20,22), de *ptosso*, «agacharse» o «esconderse por temor»; se usa como adjetivo en Gal. 4:9: «pobres rudimentos», para describir metafóricamente la religión de los judíos; *prosaités*, προσαιτής = «mendigo», destaca el acto de pedir, mientras que *ptokhós* incide más en la condición de pobreza.

Verb. 1245 *baqash*, בק = «buscar, suplicar, mendigar» (Sal. 37:25); 7592 *shaal*, אל = «pedir» (Sal. 104:10; Prov. 20:4); gr. 1871 *epaiteo*, ἐπαιτέω, forma intensiva de *aiteo*, «pedir intensamente,

importunar, mendigar» (Lc. 16:3); 4319 *prosaiteo*, προσαιτέω, lit. «pedir más», de *pros*, «hacia», utilizado intensivamente, y *aiteo*, «pedir, importunar» (Mc. 10:46; Lc. 18:35; Jn. 9:8).

En el AT la prosperidad terrena era señal de bendición. El salmista dice que en toda su vida no había visto al recto abandonado, ni a su descendencia mendigando pan (Sal. 37:25), en tanto que del malvado se desea: «Anden sus hijos vagabundos, y mendiguen» (Sal. 109:10), en señal de vergüenza. A la vez se reconoce la pobreza de necesidad y la Ley incluía disposiciones en favor de los indigente (Ex. 23:11; Dt. 15:11). El poder y salvación de Dios se presenta como el que «levanta del polvo al pobre, y del muladar exalta al menesteroso, para hacerle sentarse con príncipes» (1 Sam. 2:8).

En el NT los pobres cobran protagonismo como sujetos privilegiados de la salvación divina que se manfiesta en la persona de Jesucristo y sus milagros. Por ej., los mendigos ciegos reciben su bendición (Mc. 10:46; Lc. 18:35; Jn. 9:8), y el mendigo > Lázaro es el protagonista de una parábola didáctica sobre la generosidad con los pobres y el egoísmo culpable de los ricos, de modo que, en lugar de ser una persona marcada por la desaprobación divina, el indigente es llevado por los ángeles al seno de Abraham después de su muerte, mientras que el rico, cuyas riquezas le eran señal errada de bendición celestial, es arrojado al infierno (Lc. 16:20, 22; cf. Hch. 3:2). Véase LIMOSNA, POBREZA, RIQUEZA.

MENE, MENE, TEKEL, UPARSIN

Aram. 4484 *mené, mené, teqel, upharsín*, מְנֵא מְנֵא ְקֵל פַּרְסִין, «numerado, contado, pesado y dividido»; Sept. *mané thekel phares*, μανὴ θεκὲλ φάρες; Vulg. *mane, thecel, phare*s.

Inscripción sobrenatural escrita por una mano misteriosa sobre la pared del palacio real caldeo mientras > Belsasar daba una gran fiesta (Dan. 5:5-25). Había mandado a buscar los vasos de oro y de plata que Nabucodonosor había traído del Templo de Jerusalén, para beber en ellos. Estando borracho con sus grandes y sus mujeres, alabando a sus dioses, tuvo lugar el fenómeno de la inscripción. No sabemos la forma en que aparecieron las palabras en la pared; quizá en escritura cuneiforme o en caracteres arameos. Los sabios de la corte no pudieron interpretarla, aunque sí leerla. Daniel fue llamado por el soberano, que reconoció así sus cualidades excepcionales de adivino, para descifrar el significado de la escritura.

Las palabras misteriosas: *Mené, mené, teqel, upharsín*, según la transcripción aramea del TM, han sido diversamente interpretadas. Lo más habitual es entenderlas como participios pasivos: *mené:* «contado» (de *manah:* «contar»); *teqel:* «pesado» (de *taqal:* «pesar»), y *upharsín:* «dividido, roto». Es la interpretación que da el mismo Daniel (v. 26-28). Juega con el valor consonantico de las palabras, y ve en ellas la suerte del Imperio babilónico: ha sido *contado* por Dios, *pesado* y *dividido*, para ser entregado a los «persas», jugando con la última palabra, *pharás*, פרס, que puede significar tanto «dividir», como «persas».

Parsín es la forma plural de *Perés*, ְרֵס, «dividido», precedida de la conjunción aramea *u*, equivalente a la *y* castellana, y es transliterada *upharsín*, cuando debería más bien traducirse «y Parsin». Daniel interpetó esta palabra como el anuncio de la división del reino, que «será dado a los medos y a los persas» (v. 28). Los hechos confirmaron el triste vaticinio, pues aquella misma noche Belsasar fue muerto de modo violento, dejando su reino en manos de los invasores medo-persas.

En el libro de Daniel no se dice expresamente que Belsasar muriese a manos de los invasores; por otra parte, se sabe por los escritores griegos que en Babilonia hubo banquetes y fiestas entre la alta

sociedad mientras los persas penetraban en la ciudad (Heródoto, *Hist*. 1,191; Jenofonte, *Ciroped.* 7, 5, 155). Durante una de ellas, bien pudo haber una mano desesperada que diera muerte al que hacía las veces de *rey* en ausencia de Nabonido, que estaba en Sippar después de su retiro de Teima. Véase BELSASAR.

MENELAO

Gr. *Menélaos*, Μενέλαος, nombre común entre los griegos. Benjaminita, sumo sacerdote bajo Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). Accedió al cargo mediante una gran suma de dinero (2 Mac. 4:23-25), deponiendo a > Jasón, que lo había obtenido no hacía mucho mediante la misma táctica. Al no cumplir su compromiso de satisfacer el dinero prometido, fue llamado a la corte del rey en Antioquía. Sobornó al virrey Andrónico para que matase a Onías III, el sumo sacerdote legítimo. Las despredaciones de Menelao y de su hermano Lisímaco produjeron una revuelta popular. Al propagarse la falsa noticia de que Antíoco IV había perecido en la expedición de Egipto (169 a.C.), Jasón expulsó de Jerusalén a Menelao y a sus partidarios, pero el soberano lo repuso por la fuerza, permitiendo saquear el Templo (2 Mac. 5:5-15). Por un tiempo desaparece de la escena histórica, hasta la narración de su muerte violenta a manos de Antíoco Eupátor (163 a.C.), asfixiado en una torre llena de ceniza caliente en Berea (Alepo) (2 Mac. 13:3,4).

MENFIS

Forma gr. *Memphis*, Μέμφις (Heródoto, 2, 99, 114, 136, 154; Polibio, 5, 61; Diódoro, 1, 50ss), del egipcio *Mn-nfr* = «el dios permanece», nombre aplicado originalmente a la pirámide que Pepi I construyó en sus inmediaciones; heb. 5297 *noph*, נֹף o *moph*, מֹף (Is. 19:13; Jer. 2:16; 46:14, 19; Ezq. 30:13, 16); Sept. *Memphis*, Μέμφις; Vulg. *Memphis*.

Importante ciudad egipcia, antigua capital del Bajo Egipto. Según Heródoto, su fundador fue el primer rey histórico de Egipto, Menes, que la construyó sobre terrenos arrebatados al Nilo por desecación (Heródoto, *Hist*. 2, 99). Debido a su situación geográfica, en el paso que separa el Alto del Bajo Egipto, Menes construyó una fortaleza para que sirviera de bastión en un punto neurálgico, el «muro blanco», *leukón teîkhos*, λευκὸν τεῖχος, según es llamado por los autores griegos, en torno al cual surge poco a poco la ciudad de Menfis, elevada sobre la llanura, en la ribera occidental del Nilo, a unos 16 km antes del delta. Fue la capital del Bajo Egipto bajo las dinastías III, IV, V, VII y VIII, según afirma Manetón.

El nombre sagrado de Menfis era *ha-ptah*, *pa-ptah*, o *ha-ptah ka*, «la casa del Ka de Ptah», pues allí se adoraba al dios Ptah, creador de la humanidad. Se le adoraba también bajo la advocación de Apis y estuvo asimismo asociado a Osiris. La clase sacerdotal tuvo un papel importante en el desarrollo de las ciencias, las letras y las artes. Cuando la capitalidad pasó a Tebas, Menfis siguió siendo una ciudad floreciente; empezó a declinar a partir de la fundación de Alejandría.

Después de la caída de Jerusalén en manos de los babilonios y del asesinato de > Gedalías, los judíos huyeron a Egipto; algunos de ellos se establecieron en Menfis (Jer. 44:1). Jeremías y Ezequiel anunciaron juicios sobre ella (Jer. 46:19; cf. 2:16; 46:14; Ez. 30:13, 16; cf. Is. 19:13; Os. 9:6). Una parte considerable de Menfis seguía en pie en la Edad Media, pero se fueron sacando de allí, constantemente, materiales para la construcción de El Cairo. Sobre el emplazamiento de Menfis hay solo dos aldeas árabes, pero sus veinte pirámides (la antigua necrópolis) y la famosa esfinge dan elocuente testimonio de su pasada grandeza. Véase EGIPTO, LUXOR, TEBAS.

MENIT. Ver MINIT

MENORAH

Heb. 4501 *menorah*, מְנ רָה, lit. «lámpara». Nombre empleado para designar tanto el candelabro de siete brazos del Tabernáculo (Ex. 31:39), como la lámpara de la *janukkah*. Esta última, usada desde el siglo XIII d.C., tiene ocho candelas y una novena, llamada *sjamoj* (servidor), que sirve para encender las otras. Véase CANDELABRO.

MENSAJERO

Heb. 4397 *maleakh*, מַלְאָךְ = «mensajero, ángel»; gr. 32 *ángelos*, ἄγγελος = «mensajero, enviado, angel»; se traduce «mensajero» dicho de Juan el Bautista (Mt. 11:10; Mc. 1:2; Lc. 7:27I; se usa en pl. para mencionar a los mensajeros de Juan (Jn. 7:24) o a aquellos que Cristo envió delante de sí cuando se dirigió a Jerusalén (Jn. 9:52); se dice del «aguijón en la carne» de Pablo (2 Cor. 12:7), y de los espías recibidos por Rahab (Stg. 2:25); en sentido general 6735 *tsir*, צִיר = «heraldo, embajador, mensajero» (Prov. 25:13; Is. 57:9); gr. *apóstolos*, ἀπόστολος = «mensajeros» (2 Cor. 8:23), usado respecto a Tito y a «los otros hermanos» mencionados por Pablo ante la Iglesia de Corinto como «mensajeros de las iglesias», con respecto a las ofrendas de las congregaciones de Macedonia para los necesitados de Judea. El mismo título da a Epafrodito, el «mensajero» de la Iglesia de Filipos para servir a Pablo en sus necesidades.

Los mensajeros de la antigüedad solían cubrir largas distancias a pie para cumplir su misión, a veces unos 200 km. en 24 horas. «Mis días son más veloces que un corredor», dice Job (9:25). Existe una palabra heb. especial para describir a los mensajeros portadores de buenas noticias, 1319 *basar*, ר ָ ָ, que se traduce también como «carne», por su frescura y color rosáceo. Véase ÁNGEL, APÓSTOL, CORREO, MISIÓN.

MENTA

Gr. 2238 *hedýosmon*, ἡδύοσμον = «perfume suave», de *hedýs*, «dulce», *osme*, «olor». Planta de la familia de las labiáceas, de notable fragancia y aroma, muy usada como condimento, como medicina y para purificar malos olores de las casas y las sinagogas. La menta silvestre, *Mentha sylvestris*, es la especie más corriente en Siria, donde crece libremente sobre las colinas. La *Mentha piperita* es una variedad prob. cultivada desde muy antiguo por su notable fragancia. Los griegos le daban el nombre de *minthe*, μίνθη, los romanos, *mentha*, y los rabinos judíos *minthá*, מִינְתָּא. Jesús reprocha a los fariseos el que paguen el diezmo de la menta y no cumplan la Ley de Dios (Mt. 23:23; Lc. 11:42).

MENTIRA

Heb. 3577 *kazab*, זָב ָ = «falsedad, engaño, mentira»; gr. 5579 *pseûdos*, ψεῦδος = «falsedad, mentira», lo contrario de la verdad o *alétheia*, ἀλήθεια. El otro vocablo griego para «mentira», *hypokrino*, ὑποκρίνω, procede del campo del teatro, sig. «fingir», como cuando el actor, identificado con su papel, finge ser lo que no es, de donde > hipocresía (*hypókrisis*, ὑπόκρισις), hipócrita (*hypokrités*, ὑποκριτής).

La mentira está prohibida repetidamente en la Palabra de Dios (p.ej. Ex. 23:7). Debe ser

aborrecida por el justo (Prov. 13:5); se anuncia castigo sobre el que la practica (Prov. 19:5, 9). El convertido a Cristo se aparta de su antigua forma de vivir y, andando en novedad de vida, debe desechar la mentira y abrazar la verdad como un acto supremo de amor al prójimo: «hablad la verdad cada uno con su prójimo, porque somos miembros los unos de los otros» (Ef. 4:25; cf. Mt. 5:33-37).

Los hombres se pueden mentir a sí mismos (Stg. 1:22), confundiendo los propios deseos con la realidad; pueden mentirse entre sí (Lv. 19:11); pueden mentir a Dios (Hch. 5:3, 4), aunque desde luego no puedan engañarlo.

La mentira es aborrecida por Dios porque destruye la recta comprensión de la realidad («andamos en tinieblas», cf. 1 Jn. 1:6), con lo que el hombre se desvía del verdadero conocimiento y comunión con Dios. La mentira destruye la confianza entre los hombres, oscurece el entendimiento, y lleva a la destrucción eterna, por eso en la Jerusalén celestial no habrá lugar para la mentira (Ap. 21:7; 22:15).

Dios no miente ni puede mentir (Nm. 23:19) por cuanto él es la realidad primera y última absoluta contra la que atenta toda mentira (cf. 1 Sam. 15:29; Tit. 1:2; Heb. 6:18). Por su parte, Jesús, Dios mismo manifestado en carne, es la misma «verdad», la verdad acerca de Dios y la verdad de lo que Dios quería que fuera el hombre, el cúmulo de todas las perfecciones (cf. Jn. 14:6). Por ello, aquel que tiene comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo, exclama de corazón: «la mentira aborrezco y abomino; tu ley amo» (Sal. 119:163). Por el contrario, > Satanás es padre de mentira (Jn. 8:44), el primer mentiroso, que engañó a Eva empujando a la primera pareja a la muerte (Gn. 3:1-6). Véase HIPOCRESÍA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Cambier y P. Grelot, “Mentira”, en *VTB*, 527-529; W. Günther, U. Becker y H.-G. Link, “Mentira”, en *DTNT* III, 69-73; M.A. Kloppenstein, “bzk, בזך, mentir”, en *DTMAT* I, 1120-1127.

MENOTAI

Heb. 4587 *Meonothay*, מְע נֹתַי = «mi habitación»; Sept. *Manathí*, Μαναθ� v. *Maonatheí*, Μαωναθε�. Tercer hijo de > Otoniel, de la descendencia de Judá, y padre o fundador de Ofra (1 Cro. 4:14).

MENÚHA

Heb. 4496 *menujah*, מְנ חָה = «descanso» o «con facilidad»; Sept. [Vat.] *apó Nuá*, �π� Νου� = «desde Núa». La *RVR* toma la palabra como un nombre propio (Jue. 20:43), pero es prob. que se trate de un adverbio. La *BJ* traduce «persiguieron *sin descanso*»; LA *BLA*, «sin tregua»; y la *NVI*, «los persiguieron y los aplastaron con *facilidad»*, aclarando que es una palabra de difícil traducción.

MEQUERATITA

Heb. 4382 *mekherathí*, מְכֵרָתִי, gentilicio de *Mekherah*, מְכֵרָה = «espada»; Sept. *Mekhurathí*, Μεχουραθ� v. *Mekhorathrí*, Μεχωραθρ�; Vulg. *Mecherathites*. Adjetivo aplicado a > Hefer, uno de los héroes de David, prob. por ser nativo de Mequera, lugar desconocido (1 Cro. 11:36). Por el pasaje paralelo de 2 Sam. 23:34 pudiera ser una corrupción de maacateo, o maacatita.

MERAB

Heb. 4764 *Merab*, מֵרַב = «incremento»; Sept. *Merob*, Μερ�β, también escrito Μερ�β; Josefo, *Merobe*, Μερ�βη (*Ant*. 6, 6, 5). Hija mayor de Saúl (1 Sam. 14:49). Su padre prometió darla en matrimonio a David en cuanto vencedor de Goliat, y después se echó atrás y la dio a > Adriel

meholatita (1 Sam. 18:17-19), con quien tuvo cinco hijos, los cuales fueron entregados por David a los gabaonitas, que los colgaron en venganza de una matanza hecha por Saúl entre ellos (2 Sam. 21:8). De esta manera se extinguió la familia de Saúl.

MERAÍAS

Heb. 4811 *Merayah*, מְרָיָה = «rebelión»; Sept. *Amaría*, Ἀμαρ□α v. *Marea*, Μαρ□α. Sacerdote jefe de la familia del linaje de > Seraías, que regresó de Babilonia en los días del sumo sacerdote > Joyaquim (Neh. 12:12).

MERAIOT

Heb. 4812 *Merayoth*, מְרָי ת = «rebelde»; Sept. *Meraioth*, Μεραι□θ, *Meraoth*, Μερα□θ, y *Marioth*, Μαρι□θ v. *Mariel*, Μαρι□λ. Nombre de dos sacerdotes del AT.

1. Sumo sacerdote hijo de Zeraía y padre de Amaría, descendiente de Eleazar, hijo de Aarón (1 Cro. 6:6, 7, 52; Esd. 7:3).

2. Sacerdote jefe de la familia que regresó de Babilonia con Zorobabel en tiempos del sumo sacerdote Joyaquim (Neh. 12:15).

MERARI

Heb. 4847 *Merarí*, מְרָרִי = «amargo, triste»; Sept. *Merarí*, Μεραρί. Hijo de Leví y fundador de una de las tres grandes familias de los levitas (Gn. 46:11; Ex. 6:16; Nm. 26:57). Nació en Canaán y acompañó al patriarca Jacob a Egipto. Sus descendientes jugaron un papel preponderante en el curso de la historia de Israel, desde el éxodo y la peregrinación por el desierto, el establecimiento en Canaán y la monarquía, hasta el regreso del cautiverio en Babilonia.

MERARITAS

Heb. 4848 con art. *hammerarim*, הַ ְרָרִים = «los meraritas»; Sept. *Merarí*, Μεραρί. Patronímico de los descendientes de > Merari (Nm. 26:57). Importante familia de levitas, acampaban durante la peregrinación por el desierto en el lado norte del Tabernáculo (Nm. 3:35). Se encargaban de las tablas que lo componían, de sus barras, columnas, basas, enseres y artículos para el servicio (Nm. 3:36; 4:29-33), y estaban bajo la dirección de Itamar, el menor de los hijos de Aarón (Nm. 4:33). Recibieron cuatro carros y ocho bueyes para el transporte de aquel material (Nm. 7:8). La familia de Merari se dividió en dos ramas: las de Mahli y Musi (Nm. 3:20, 23).

Durante el primer censo en el desierto, los meraritas sumaban 6.200 varones de más de un mes (Nm. 3:33, 34), número menor que el de las otras dos familias levíticas. De estos 6.200 había 3.200 entre los 30 y 50 años de edad (Nm. 4:42-45), más que en las otras familias. Se les asignaron doce ciudades: cuatro de la tribu de Zabulón, cuatro de Rubén y cuatro de Gad. Dos de estas localidades, Ramot de Galaad y Beser, eran ciudades de refugio (Dt. 4:43; Jos. 21:34-40; 1 Cro. 6:63, 77-81). David llevó a cabo la reorganización de los meraritas (1 Cro. 23:6, 21-23). Con los otros levitas, tenían que cuidarse del servicio musical del Santuario, y llevaban a cabo seis de las veinticuatro funciones de este tipo (1 Cro. 6:31, 44; 25:3).

Hubo meraritas entre los israelitas piadosos que ayudaron a Ezequías a purificar el Templo (2 Cro. 29:12). Algunos renombrados meraritas volvieron a Jerusalén con Esdras después del exilio (Esd. 8:18, 19).

MERATAIM

Heb. 4850 *Meratháyim*, מְרָתַיִם = «doble rebelión»; Sept. *pikrôs*, πικρός; Vulg. *terra dominantium*. Nombre simbólico dado por Jeremías a Babilonia (Jer. 50:21) en referencia a su carácter dominante y a la doble cautividad que los israelitas sufrirían de parte de ella. Aparentemente, el término fue creado jugando con las palabra *nar marratu*, «río amargo», que designaba la región lacustre entre el bajo Éufrates y el golfo Pérsico.

MERCADO

Heb. 4627 *maarab*, מַעֲרָב, en sentido de «lugar de comercio o negocio, feria, mercado»; 5801 *izzabón*, עִ ָב ן = «feria, mercado»; gr. 1712 *emporion*, ἐμπόριον, significa lugar de comercio, de

intercambio, se usa en Jn. 2:16 referido al mal uso del Templo convertido en «casa de mercado», en lugar de casa de Dios; el término gral. usado en el NT es 58 *agorá*, ἀγορά, para refererise a la «plaza» del mercado, lugar público de la ciudad donde la gente acude a cerrar negocios o realizar transacciones, además de servir de lugar para las asambleas públicas (Mt. 20:3; Mc. 12:38; Lc. 7:32; Hch. 16:19).

En la época del AT se solían celebrar los mercados ante los portones de las ciudades amuralladas (cf. 2 R. 7:1), o en las plazas públicas y en las calles adyacentes. En la actualidad se siguen celebrando mercados parecidos, tanto en el Oriente Medio como en la Europa mediterránea y muchos lugares del mundo. Los mercaderes iban desplazándose de mercado en mercado, con sus caballos, mulos, asnos y camellos para la venta, y había también pabellones para diversas mercancías.

MERCURIO

Divinidad romana correspondiente al gr. Hermes, *Hermês*, Ἑρμῆς, mensajero de los dioses. Estaba sobre todo al servicio de Júpiter (gr. Zeus), a quien acompañaba. La mitología le atribuye gran agilidad y elocuencia, y se le tenía por el inventor de las letras, de la música y de otras artes. Los habitantes de Listra consideraron a Pablo y Bernabé como dioses al haber sanado a un tullido de nacimiento. Como Pablo era el que llevaba la voz cantante, los paganos lo tomaron por Mercurio, y creyeron que Bernabé era Júpiter (Hch. 14:12). Véase HERMES.

MERED

Heb. 4778 *Mered*, מֶרֶד = «rebelión»; Sept. *Morad*, Μωράδ y *Mored*, Μωρέδ. Personaje de la tribu de Judá, segundo de los cuatro hijos de Esdras o Ezer. Se casó con Bitia, hija del faraón egipcio (1 Cro. 4:17-18). El texto está alterado y se presenta a confusión. Los nombres del matrimonio de Mered con Bitia están en relación con los de ciudades del sur de Judá, lo que explica la presencia de una hija del faraón en estas genealogías. James Strong propone un arreglo que consiste en intercalar el v. 18 en la mitad del 17 y la totalidad del v. 19 al final del 17, lo que eliminaría las incongruencias: «Los hijos de Esdras fueron: Jeter, Mered, Efer y Jalón. Y éstos son los hijos de Bitia, hija del faraón, a la cual Mered tomó por mujer. Ella dio a luz a María, a Samai y a Isbaj, padre de Estemoa. Y los hijos de su [segunda] mujer Hodías, hermana de Najam, padre de Abiqueila el garmita y Estemoa el macateo, esta mujer judía dio a luz a Jared padre de Gedor, a Heber padre de Soco y a Jecutiel padre de Zanóaj».

MEREMOT

Heb. 4822 *Meremoth*, מְרֵמ ת = «elevación». Nombre de dos personajes de finales de la cautividad.

1. Sept. *Meramoth*, Μεραμώθ, *Maremoth*, Μαρεμώθ, *Marmoth*, Μαρμώθ, *apó Rhamoth*, ἀπὸ Ῥαμώθ; Vulg. *Merimuth*. Príncipe de los sacerdotes que volvió de la cautivad de Babilonia con Zorobabel y Josué (Neh. 12:3). Fue uno de los que pesaron la plata, el oro y los utensilios del Templo (Esd. 8:33). Participó en la reconstrucción de un tramo de los muros de Jerusalén, cerca de la puerta del Pescado (Neh. 3:4, 21), y vivió hasta firmar la renovación de la alianza con Dios (Neh. 10:5).

2. Sept. *Marimoth*, Μαριμώθ; Vulg. *Marimuth*. Levita de los descendientes de Bani, que habiendo tomado una mujer extranjera, se vio obligado a repudiarla por orden de Esdras (Esd. 10:36).

MERES

Heb. 4825 *Meres*, מֶרֶס, del sansc. «digno»; Sept. *Meres*, Μέρες, la mayoría de las copias lo omite; Vulg. *Mares*. Uno de los siete sátrapas persas que tenían libre acceso al rey Asuero (Est. 1:14).

MERIB-BAAL

Heb. 4807 *Merib Baal*, מְרִיב ־ עַל = «rebelión de Baal» (1 Cro. 8:34); Sept. *Meribaal*, Μεριβαάλ v. *Mephribaal*, Μεφριβαάλ; Vulg. *Meribaal*; también en forma abreviada 4810 *Merí Baal*, מְרִי ־ עַל i(1 Cro. 9:40); Sept. *Meribaal*, Μεριβαάλ v. *Mekhribaal*, Μεχριβαάλ; Vulg. *Meribaal*. Nombre primitivo de dos descendientes del rey Saúl, cambiado por «Mefi-boset» para no pronunciar el nombre idolátrico de Baal (1 Cro. 8:34; 1 Cro. 9:40; 2 Sam. 4:4). Parece ser que Baal y Boset son convertibles entre sí. El primero es más antiguo en la familia de Saúl, pero fue elminado cuando el nombre Baal adquirió su específico sentido idolátrico. Entre los ancestros de Saúl encontramos un tal Baal, nombre conservado solo en las listas de Crónicas (1 Cro. 8:30; 9:36). Véase MEFI-BOSET.

MERIBA

Heb. 4809 *Meribah*, מְרִיבָה = «contienda, querella», nombre de dos lugares relacionados con una fuente.

1. Sept. *loidóresis*, λοιδόρησις (Ex. 17:7), *loidoría*, λοιδορία (Sal. 81:8), nombre asociado con el de > Masah para indicar el lugar de > Horeb, cercano a > Refidim, donde el pueblo altercó con Moisés (Ex. 17:1-7) a causa de la falta de agua. Allí Dios hizo salir agua de la roca. Los monjes del Sinaí todavía pretenden identificar la roca de la cual Moisés hizo brotar agua.

2. Sept. *antilogaí*, ἀντιλογαί (Nm. 20:13; 27:14; Dt. 32:51); *loidoría*, λοιδορία (Nm. 20:24); *peirasmós*, πειρασμός (Sal. 95:8); *Marimoth*, Μαριμώθ (Ez. 47:19); *Barimoth*, Βαριμώθ (Ez. 48:28). Otro lugar cercano a Cades-barnea (cf. Jos. 14:6, 7) en el desierto de Sin; el pueblo se rebeló de nuevo contra Moisés y contra Yahvé por la falta de agua. No tiene nada de extraño que la falta de agua provocara numerosos episodios de descontento en lugares distantes a lo largo de los casi cuarenta años de peregrinación por el desierto. Para distinguir este lugar del anterior, se denomina gral. «aguas de Meribá» (Nm. 20:13, 24; Dt. 33:8; Sal. 81:8; 106:32; Ez. 47:19; 48:28), a veces especificando el lugar concreto: Cades (Nm. 27:14; Dt. 32:51). Moisés, en lugar de hablar a la roca como Yahvé le había mandado, la golpeó dos veces. A causa de ello, Dios no les dejó entrar en la Tierra Prometida al final de la peregrinación en el desierto (Nm. 20:1-13; cf. Dt. 3:23-29).

MERODAC

Heb. 4781 *Merodakh*, מְרֹדַךְ; Sept. *Mairodakh*, Μαιρωδάχ v. *Meodakh*, Μεωδάχ y *Maiodakh*, Μαιωδάχ; Vulg. *Merodach*. Nombre hebreo del dios mesopotámico > Marduk. Solo aparece en Jer. 50:2, en relación con los ídolos de Babilonia.

MERODAC-BALADÁN

Heb. 1255 *Merodakh Baleadán*, מְרֹדַךְ ־ לְאֲדָן = «Marduk ha dado un hijo»; Sept. *Marodakh Baladán*, Μαρωδάχ Βαλαδάν v. *Maiodakh Aladán*, Μαιωδάχ Αλαδάν. Rey de Babilonia, hijo de Baladán (2 R. 20:12), originario de Bit-Yakín, cerca de la desembocadura del Éufrates, zona originaria de los

caldeos. Hábil, valiente y decidido, se hizo el jefe de ellos. Hacia el año 731 a.C., se sometió a Tiglat-pileser III, rey de Asiria. Pero en el año 722, durante el asedio de Samaria por los ejércitos asirios, los babilonios se enteraron de la muerte del rey asirio Salmansar V; entonces Merodac-baladán aprovechó la circunstancia para apoderarse del trono de Babilonia. Sargón, rey de Asiria, reconoció su independencia en el año 721 a.C. Merodac-baladán reinó durante 11 años. Fue él quien hacia el año 712 envió una embajada a > Ezequías que, bajo el pretexto de una visita de cortesía (2 R. 20:12-19; 2 Cro. 32:31; Is. 39:1-8), debía esforzarse en convencerlo para que se coaligara con los soberanos de Babilonia, Susa, Fenicia, Moab, Edom, Filistea y Egipto, contra el dominio de Asiria. Sargón deshizo este plan, atacando individualmente a sus enemigos antes que se hubiesen aliado de manera formal, y los fue venciendo uno a uno. En el año 710, Sargón se apoderó de Babilonia; el año 709 se hizo con Bit-Yakín, cayendo en sus manos Merodac-baladán, que estaba refugiado allí. Sin embargo, los asirios le dejaron establecido en Bit-Yakín. En el año 703 volvió a entrar en Babilonia, haciendo de Borsipa su residencia favorita. Este segundo reinado, sin embargo, no duró ni un año. Senaquerib, hijo y sucesor de Sargón, lo venció y lo envió a Bit-Yakín. En el año 694, Senaquerib decidió someter a los caldeos. Descendió con una flota por el río Tigris hasta Opis, desde donde pasó por tierra hasta el Éufrates. Llegaron así a Bit-Yakín y la subyugaron, junto con Elam. Así, Merodac-baladán no pudo llevar a cabo sus planes, pero desde entonces los caldeos, absorbidos en el conjunto babilónico, vinieron a constituir su casta dominante. Véase BABILONIA.

MEROM

Heb. 4792 *Merom*, מֵר ם = «lugar elevado»; Sept. *Merom*, Μερ□μ. Lago (*máyim*, מַיִם, «aguas») en las colinas del norte de Palestina, cuyas proximidades fueron el escenario de la gran victoria hebrea sobre los cananeos del lugar; allí fueron vencidos los reyes cananeos del norte y sus aliados por Josué (Jos. 11:5, 7). Por lo general, estas «aguas» son identificadas con el lago que solía formar el Jordán a casi 18 km. al norte del mar de Galilea. Desecado recientemente por el Estado de Israel para dedicar los terrenos arrebatados a las aguas a fines agrícolas, medía alrededor de 6,6 km. de largo por 5,5 de ancho; la cuenca se halla a 210 m. por encima del mar de Galilea y su superficie a dos metros por encima del nivel del Mediterráneo. Es casi seguro que se trata del lago Semejonita, *Samokhonitis*, Σαμοχων□τις o *Semekhonitis*, Σεμεχων□τις, que menciona Josefo (*Ant*. 5, 5, 1; *Guerras* 4, 1, 1). Ocupaba la zona meridional de un pantano de más de 24 km. de longitud por 8 de altura. Recibe el nombre de Valle de Hulêh, y la masa de agua recibía el nombre de Bahret el-Hulêh, lago de Hulêh. Este término árabe, que designa asimismo la llanura al sur de Hamat, parece perpetuar el monte del distrito de Ulatha, entre Traconítide y Galilea (Ant. 15:10, 3).

Aparte de la postura tradicional, hay expositores que identifican Merom con la actual Meirôn, al oeste de Safed, y otros se muestran partidarios de identificar este lugar con Mârûn el-Râs, donde se hallan las aguas perennes del oasis ‘Aubâ. Cerca de allí hay un centenar de fuentes.

MERONOTITA

Heb. 4824 *Meronothí*, מֵרֹנֹתִי, gentilicio de Meronot, *Meronoth*, מֵרֹנ ת; Sept. *ek Merathón*, □κ Μεραθ□ν o *Marathón*, Μαραθ□ν, *Meronothytes*, Μηρωνωθ□της; Vulg. *Meronothites*. Gentilicio aplicado a > Jehedías, funcionario del rey David que tenía a su cargo las asnas reales (1 Cro. 27:30), y a > Jadón, que ayudó en la reconstrucción de los muros de Jerusalén (Neh. 3:7). Se ignora la localización exacta de Meronot, que al parecer, estaba próxima a Gabaón y Mizpa.

MEROZ

Heb. 4789 *Meroz*, מֵר ז; Sept. *Meroz*, Μηρώζ. Ciudad mencionada en el cántico de Débora, en el que recibió una maldición porque sus habitantes no participaron en la lucha con Sísara (Jue. 5:23, cf. Jue. 21:8-10; 1 Sam. 11:7).

MES

Heb. 2320 *jódesh*, חֹדֶ = «luna nueva»; también *yéraj*, יֶרַח, aram. *yerah*, יְרַה, emparentado con la raíz que en árabe significa «fechar»; gr. *men*, μήν. El año hebreo es lunar, ajustando su duración a la de la revolución de la luna (29, 5306 días). Durante la luna nueva se hacían ofrendas especiales al Señor (Nm. 10:10; 28:11-14; 2 Cro. 2:4).

La duración del mes hebreo variaba entre 29 y 30 días, aunque se consideraba formalmente como de 30 días (cf. Nm. 20:29; Dt. 34:8; 21:13). Los meses de 29 días en el Talmud reciben el nombre de *jaser*, חָסֵר, o «defectivos», y los 30 el de *maleím*, מְלֵאִים, o «plenos».

Los meses se numeraban del uno al doce. Los relatos bíblicos relativos al período anterior al cautiverio en Babilonia solo contienen cuatro nombres de meses:

Abib (el primer mes, Ex. 13:4, etc.); Zif (el segundo, 1 R. 6:37); Etanim (el séptimo, 1 R. 8:2), y Bul (el octavo, 1 R. 6:38). Después del cautiverio, los judíos adoptaron los nombres empleados por los babilonios y las otras naciones semíticas. Véase CALENDARIO, LUNA NUEVA, NOVILUNIO, TIEMPO.

MESA

Heb. 7979 *shulján*, לְחָן = «mesa», por impl. «comida»; NT 5132 *trápeza*, τράπεζα, se dice de una mesa de comedor (Mt. 15:27; Mc. 7:28; Lc. 16:21; 22:21, 30), la mesa de los panes de la proposición (Heb. 9:2) y de una mesa de cambista de moneda (Mt. 21:12; Mc. 11:15; Jn. 2:15).

La mesa implica comida en común, participación, provisión (Jue. 1:7; 1 Sam. 20:29, 34; 2 Sam. 9:7, 10, 11, 13; 11:8; 19:28; 1 R. 5:7; 10:5; Job 36:16; Sal. 23:5; Neh. 5:17). De particular importancia es la mesa de los panes de la proposición en el culto de Israel. Estaba hecha de madera de acacia recubierta de oro. La del Tabernáculo medía dos codos de longitud, uno de anchura y uno y medio de altura. Tenía una corona ornamental alrededor de su borde. Estaba situada en el lado norte del lugar santo. Además de los doce panes, había también sobre ella platos, cucharas, tazones y cubiertos (Ex. 37:10-16; 1 R. 7:48). Sobre los panes se ponía incienso con las cucharas, y los tazones se empleaban probablemente para las libaciones. Esta mesa representaba el lugar de Israel ante Dios. Cristo, como verdadero Aarón, continúa intercediendo por él ante el Padre; es un pacto perpetuo (Lv. 24:8); también es posible que implique la abundancia de bendición para las naciones a través del pueblo de Israel.

La «Mesa del Señor» es para los cristianos allí donde se reconoce la autoridad de Cristo como centro de comunión en la manifestación local de la unidad de su cuerpo (cf. 1 Cor. 10:15-22); «la mesa de los demonios» significa todo aquello de lo que participan los idólatras como resultado de la influencia de los demonios en relación con sus sacrificios (1 Cor. 10:20-21). No se puede participar de ambas con impunidad (1 Cor. 10:22). Así, participar de la Mesa del Señor es un gran privilegio que entraña la solemne responsabilidad de mantenerse separado para él (cf. también 1 Cor. 11:27-32; y 5:6-8). EUCARISTÍA, CENA.

MESA

Nombre de un lugar y de tres personajes del AT.

1. Heb. 4852 *Meshá*, מֵשָׁא, prob. de origen árabe; Sept. *Massê*, Μασσῆ; Vulg. *Messa*. Lugar de Arabia que limita con el país ocupado por los hijos de Joctán, descendientes de Sem (Gn. 10:30). Parece que se trata, por oposición a Sefar, de un territorio hacia el Oeste. Algunos autores sugieren Jebel Shammar y como alternativa plausible, la región de palmeras datileras de Gôf.

2. Heb. 4337 *Meshá*, מֵישָׁע = «salvación»; Sept. *Marisás*, Μαρισᾶς v. *Marisá*, Μαρισᾶ; Vulg. *Mesa*. Miembro de la tribu de Judá, de la familia de Hezrón, de la casa de Caleb. Antecesor de los habitantes de Zif, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:42).

3. Heb. 4331 *Meshá*, מֵשָׁא = «partida»; Sept. *Mosá*, Μωσᾶ v. *Misá*, Μισᾶ; Vulg. *Mosa*. Uno de los hijos de Saharaim, tenido con > Hodes en el país de Moab. Miembro de la tribu de Benjamín, fue jefe de una familia (1 Cro. 8:8-9).

4. Heb. 4338 *Meshá*, מֵישָׁע = «salvación»; Sept. *Mesá*, Μεσᾶ v. *Mosá*, Μωσᾶ; Vulg. *Mesa*. Rey de Moab, hijo de Quemos-melec. Fue sometido por Omri y Acab, a quien pagaba un tributo anual de cien mil corderos y cien mil carneros con sus vellones (2 R. 3:4). Hacia el año 853 a.C., Acab fue muerto en la batalla de Ramot de Galaad, que probablemente tuvo lugar antes de la primavera, «el tiempo en que los reyes van a la guerra»; le sucedió su hijo Ocozías. La derrota de Israel y de Judá, junto con la muerte de Acab, alentaron a Mesa a rehusar el pago del tributo el año siguiente, el segundo del reinado de Ocozías (Josefo, *Ant*. 9, 2, 1; 2 R. 1:1). Josafat, rey de Judá, volvió de Ramot de Galaad a Jerusalén, probablemente en mayo, y emprendió su reforma religiosa (2 Cro. 19). Pero poco después los amonitas y los moabitas, aliados con los edomitas, invadieron Judá (2 Cro. 20:1). Josafat los derrotó, sometió Edom, y el reino de Judá reposó (2 Cro. 20:30). Muerto Ocozías, Joram, su hermano, subió al trono de Israel (2 R. 1:17). Al año siguiente (852 a.C. aprox.) Joram, deseoso de someter de nuevo a Moab al tributo, solicitó la ayuda de Josafat (2 R. 3:7). Este, probablemente deseoso de castigar a los moabitas por haber participado en la anterior invasión de Judá, accedió. El rey de Israel, acompañado de sus aliados, Josafat y un rey edomita cuyo nombre se desconoce, rodeó el límite meridional del mar Muerto. Los aliados corrieron el riesgo de morir de sed. El profeta Eliseo afirmó que habría agua si se hacían estanques por adelantado para recogerla; por la mañana, el valle se llenó de agua que quedó iluminada por la luz de la aurora. El rey de los moabitas (Mesa, sin duda), creyó que se trataba de sangre, y llegó a la precipitada conclusión de que los ejércitos enemigos se habían aniquilado entre sí. Intentó saquear el campamento de los israelitas, que puso a Moab en fuga y destruyó sus ciudades (2 R. 3:24, 25). Viéndose vencido en Kirhareset, el rey de Moab sacrificó a su hijo primogénito a su dios Quemos, quemándolo sobre la muralla. Los israelitas, horrorizados, levantaron el sitio y se volvieron a sus lugares sin haber obligado a Mesa a pagar el tributo (2 R. 3:25-27). Fue el deseo de conmemorar este suceso una de las razones que impulsaron a Mesa a levantar la famosa piedra que lleva el nombre de Estela de Mesa o Piedra de Moab. Véase MESA, Estela de, MOAB.

MESA, Estela de

Piedra de basalto negro con inscirpciones semíticas descubierta en 1868 en el territorio de Moab y guardada en el Museo del Louvre, en París. El 19 de agosto de ese año, el misionero alsaciano F.A. Kelin, al servicio de la *Church Missionary Society*, acampaba en Dhîbân, en las ruinas de la antigua

ciudad moabita de > Dibón. Un jeque le informó que a diez minutos de camino se encontraba una piedra cubierta de inscripciones. Se trataba de una estela volcada, de basalto negro, con la parte superior redondeada; medía algo más de 1,13 m. de altura, 60 cm. de longitud y 35 cm. de grosor. La inscripción presentaba 34 líneas horizontales de unos caracteres desconocidos, dispuestos a unos 3 cm. de intervalo. F.A. Klein tomó algunas notas, e informó de su descubrimiento al consulado de Prusia en Jerusalén. Al año siguiente, M. Clermont-Ganneau, del consulado de Francia, hizo un molde de la inscripción, y los dos consulados ofrecieron una elevada suma de dinero por la estela. El gobernador turco y los árabes se querellaron acerca de ella. Estos últimos se propusieron partir la piedra para conseguir más dinero por la venta de fragmentos a más ofertantes. Para ello encendieron un fuego en la base, y la quebraron arrojándole agua fría encima cuando estaba caliente. Se pudo recuperar una considerable cantidad de estos trozos, pero un tercio se perdió para siempre (669 de los 1.100 caracteres de la inscripción) y la piedra pudo ser restaurada casi enteramente, gracias al molde, a pesar de que había sido hecho a toda prisa y en malas condiciones. El texto de la estela está escrito en lengua moabita con caracteres del alefato cananeo. A pesar de algunas lagunas, la inscripción es perfectamente inteligible. Proviene de > Mesa, rey de Moab, mencionado en 2 R. 3:4-27, y hace referencia a la celebración de sus logros y victorias.

Texto de la Estela de Moab:

1. Yo, Mesa, hijo de Quemos... rey de Moab,

2. hijo de Yabni. Mi padre reinó 30 años sobre Moab, y yo he venido a ser rey

3. sucediendo a mi padre. Y yo he erigido este santuario para Quemos en Karhah... en señal de salvación,

4. porque él me ha salvado de todos los reyes y me ha hecho triunfar sobre todos aquellos que me odiaban. Omri,

5. rey de Israel, oprimió largo tiempo a Moab, porque Quemos estaba airado contra su pa-

6. ís. Y su hijo lo sucedió; y también él dijo: «Yo voy a afligir a Moab.». En mi tiempo, él dijo esto...

7. Mas yo he triunfado sobre él y sobre su casa, e Israel ha perecido para siempre. Siendo que Omri poseía todo el pa-

8. ís de Mehêdeba, e (Israel) se quedó allí durante sus días y la mitad de los días de sus hijos, 40 años; mas

9. Quemos nos la ha devuelto en mis días. Y yo he construido Ba’alme’on y he hecho el depósito (¿?) y he construido

10. Kiriathân (Kiryathaim). Y los hombres de Gad moraban en el país de Ataroth desde toda la antigüedad y el rey de Israel se había construido

11. Ataroth. Y yo ataqué la ciudad y la tomé, y di muerte a todos los habitantes

12. de la ciudad, espectáculo para Quemos y Moab. Y me apoderé del altar de su hogar de Daudoh (¿?) y lo arrastré

13. ante Quemos en Keriyyoth (Derioth). Y yo asenté a los hombres de Srn (Sarón) y a los hombres de

14. Mnrth (Makharath). Y Quemos me dijo: «Ve, arrebata Nebo a Israel» y yo

15. fui de noche, y le planté batalla desde el amanecer hasta el mediodía, y la tomé.

16. di muerte a todos, siete mil hombres y... las mujeres y...

17. y los siervos; porque los había entregado al interdicto para ‘Ashtar-Quemos, y de allí me llevé los utensilios

18. de Yahvé, y los arrastré ante Quemos. El rey de Israel había construido

19. Yahas (Jahats), y estaba allí mientras luchaba contra mí. Pero Quemos lo echó de delante de mí. Y

20. yo tomé doscientos hombres de Moab, todos sus principales; los llevé contra Yahas y la tomé

21. para unirla a Dibón. Soy yo quien ha construido Krhh (Korkha), la muralla de los jardines y la muralla

22. de la contra-ciudad. Soy yo quien ha construido sus puertas y sus torres. Y

23. soy yo quien ha construido el palacio real y hecho las canalas (¿?) del depósito (¿?) para el agua en medio

24. de la ciudad. Y no había cisterna en medio de la ciudad, en Krhh. Y yo dije a todo el pueblo: «Que

25. cada uno se haga para sí una cisterna en su casa.». E hice cavar las fosas de Krhh por los prisioneros

26. de Israel. Soy yo quien ha construido ‘Aro-er e hizo el camino del Arnón.

27. Soy yo quien ha construido Beth-Bamoth, porque estaba aniquilada. Soy yo el que ha construido Beser, que estaba en ruinas,

28. ... con los hombres de Dibón, cincuenta en número, porque todo Dibón me obedecía. Y yo he reinado

29. sobre cien en las ciudades que yo he añadido al país. Y yo he construido

30. Mehêdeba (Medeba) en Beth-diblathen y Beth-ba’alme’on, allí he llevado pastores

31. ... las ovejas del país. Yo he construido Hauronân donde vivía el (hijo) ... Y

32. ... Quemos me dijo: «Desciende, ataca Hauronân», y yo descendí [combatí a la ciudad y la conquisté]

33. ... ... y Quemos moró en ella en mi época.

Así, esta inscripción confirma y complementa de una manera notable el relato de 2 R. 3. Constituyó una de las primeras pruebas de que la escritura alfabética ya era conocida en una época relativamente temprana en el país del Jordán. «El arte de la escritura y de la lectura no podía ser reciente. En el momento en que Mesa se sacude el yugo del extranjero, levanta un monumento conmemorando por escrito sus victorias... Esto es para él la primera cosa, y la más natural, a hacer, y cuenta con que su inscripción tendrá muchos lectores... Por otra parte, la forma de las letras de Moab da prueba de que la escritura alfabética había estado mucho tiempo en uso en el reino de Mesa. Se advierten formas que presuponen un largo hábito en el arte de grabar inscripciones sobre la piedra, y que están muy alejadas de los caracteres más antiguos. Finalmente, es notable el lenguaje de la inscripción; entre ella y el hebreo las diferencias son infrecuentes y pequeñas. Ello demuestra que los moabitas estaban relacionados con los hebreos tanto lingüística como racialmente, y que habían adoptado la vieja “lengua de Canaán”. La semejanza en el lenguaje de los hebreos y de los moabitas va más allá de las expresiones gramaticales y de la sintaxis. Se trata de una similitud que existe incluso en la forma de pensar» (A.H. Sayce, *Higher Criticism and the Monuments*, pp. 364ss. Londres 1894).

La erección de la estela se sitúa hacia el final del reinado de Mesa, después de la muerte de Acab

y de la decadencia de su dinastía (alrededor del año 850 a.C.); esto tuvo lugar probablemente después que Jehú hubiera exterminado a la dinastía de Omri, cuando Israel entró de lleno en un período de grandes dificultades. Según 2 R. 1:1 y 3:5, la revuelta de Moab tuvo lugar después de la muerte de Acab. Véase MOAB.

BIBLIOGRAFÍA: J.A. Dearman, J. Andrew. ed., *Studies in the Mesha Inscription and Moab.* Archaeology and Biblical Studies (Scholars Press 1989); A. Lemaire, "House of David' Restored in Moabite Inscription", en *Biblical Archaeology Review* 20/3 (1994), 30–37; S.B. Parker, *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*, 44–46 (OUP, New York 1997); J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 320-322 (Nueva York 1950). J. Guillén Torralba, "Mesa, Rey de Moab y Estela de", en *GER* 15, 582-583.

F. BENLLIURE

MESAC

Heb. 4335 *Meshakh*, מֵי ַ ךְ, de etim. extranjera; Sept. *Misak*, Μισ□κ v. *Misakh*, Μισ□χ; Vulg. *Misach*. Nombre dado a > Misael, uno de los tres compañeros de Daniel en la corte de Nabucodonosor (Dan. 1:7; 2:49; 3:12-30).

MESALEMETH

Heb. *Meshulléméth*, מְ ֻ ֶ מֶת = «amistad»; Sept. *Mesollam*, Μεσολλ□μ; Vulg. *Messalemeth*. Hija de Harus de Jotba y madre del rey Amón, y por consiguiente, esposa de Manasés, a quien parece haber sobrevivido (2 R. 21:19).

MESEC

Heb. 4902 *Méshekh*, מֶ ֶ ךְ = «posesión»; Sept. *Mosokh*, Μοσ□χ; Vulg. *Mosoch*. Pueblo descendiente de Jafet (Gn. 10:2). Ocupaba la Armenia menor, al nordeste de Capadocia, más allá de las fronteras septentrionales de Asiria, en la región montañosa del curso superior del Éufrates. Aliado de Tubal y tal vez súbdito de Gog, príncipe de Ros, de Mesec y de Tubal (Ez. 32:26; 38:2, 3; 39:1). Este pueblo comerciaba con esclavos, especialmente mujeres para los harenes, y utensilios de bronce en los mercados tirios (Ez. 27:13).

Mesec y Tubal aparecen juntos en las inscripciones asirias, igual que ocurre en la Biblia. En la época de Tiglat-pileser I (hacia el año 1115-1102 a.C.), y de Salmansar III (860-825), Musku, es decir Mesec, se hallaba al norte de Asiria, en los montes y en los confines de Tabal (Tubal) al oeste. Estos dos pueblos fueron poco a poco empujados hacia las cercanías del mar Negro. Heródoto los llama *Moskhoi* y *Tibarenoi*; los sitúa en los montes del sureste del mar Negro (Heródoto, *Hist*. 3, 94; 7, 78). Los Moskhoi moraban entre los ríos Phasis y Cyrus (Plinio, *Hist. Nat*. 6, 4; Estrabón, *Geog*. 11, 2, 14-17). Eran un pueblo salvaje y guerrero, dedicado a la depredación de los pueblos vecinos. Josefo los identificó con los capadocios, habitantes de dicha región (*Ant*. 1, 6, 1).

MESELEMÍAS

Heb. 4920 *Meshelemeyah*, מְ ֶ לֶמְיָה = «recompensado por Yahvé»; Sept. *Mosollam*, Μοσολλ□μ v. *Mosollamí*, Μοσολλαμ□; Vulg. *Mosollamia*; también en forma extensa *Meshelemeyahu*, מְ ֶ לֶמְיָה i(1 Cro. 26:1); *Mosollam*, Μοσολλ□μ v. *Mosellemía*, Μοσελλεμ□α; Vulg. *Mesellemia*. Levita de la descedencia de Coré, que en tiempos del rey David fue uno de los encargados, junto con sus hijos y hermanos, de velar por el orden y la santidad del Templo como guardián de las puertas (1 Cro. 26:1-

2, 9, 14). En otros pasajes recibe diversos nombres: Salum y Selemías (1 Cro. 9:19; 26:14).

MESEZABEEL

Heb. 4898 *Meshezabeel*, מְ ֽ יזַבְאֵל = «Dios libra, o salva»; Sept. *Mazabel*, Μαζαβ⍰λ, *Mesozebel*, Μεσωζεβ⍰λ, y *Basezá*, Βασηζ⍰ v. *Masezeiel*, Μασεζει⍰λ; Vulg. *Mesezebel* y *Mesizebel*. Uno de los jefes del pueblo que firmaron la renovación del pacto con Yahvé después de la cautividad (Neh. 10:21); aparentemente el mismo que el padre de > Petanías, funcionario real en tiempo de Nehemías (Neh. 11:24); y quizá el mismo que el padre de Berequías y abuelo de Mesulam, quien colaboró en la restauración de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:4).

MESIÁNICO, Secreto. Ver SECRETO MESIÁNICO

MESÍAS

Heb. 4899 *Mashiaj*, מָ ֽ יחַ = «ungido», de 4886 *mashaj*, מ ח = «frotar [con aceite], ungir»; Sept. *Khristós*, Χριστ⍰ς = «ungido». Los cuatro evangelistas casi siempre escriben *ho Khristós*, ⍰ Χριστ⍰ς, «el Mesías»; mientras que Pedro y Pablo utilizan *Khristós*, Χριστ⍰ς, como un apelativo convertido en nombre propio. En los epistolarios paulino y petrino, sin embargo, la palabra tiene art. cuando le predece un nombre.

En heb. *mashiaj* es un adjetivo de tipo *qatîl* que significa «ungido»; aparece 38 veces en la Biblia hebrea. Designaba al que había recibido la unción del aceite sagrado al comienzo de su función, p. ej., el sumo sacerdote (Lv. 4:3; 10:7; 21:12) o el rey (2 Sam. 1:14, 16; 24:6, 10; Sal. 2:2). Como título es aplicado a los patriarcas Abraham e Isaac, y también a un personaje histórico no israelita: Ciro, el rey de Persia, a quienes les fueron confiados los intereses del Reino de Dios (Sal. 105:15; Is. 45:1). Cuando Dios prometió a David que el trono y el cetro se quedarían siempre dentro de su familia (2 Sam. 7:13), el término «ungido» adquirió el sentido particular de «representante de la línea real de David» (Sal. 2:2; 84:10; 89:39, 52; 132:10, 17; Lam. 4:20; Hab. 3:13). Los profetas hablan de un rey de esta línea que será el gran liberador del pueblo (Jer. 23:5, 6); su origen se remonta a los días de la eternidad (Miq. 5:1-5); establecerá para siempre el trono y el reino de David (Is. 9:5-7).

El título de Mesías por excelencia se une a la persona de este príncipe anunciado por las profecías (Dn. 9:25, 26; Nm. 24:17-19; *Targum Onkelos*). Se le llama «Mesías» de la misma manera que «Hijo de David» (Jn. 1:41; 4:25; el texto de Mt. 1:1 no tiene el término Mesías, sino su traducción gr. *Khristós*. Cf. las numerosas referencias a Cristo en este Evangelio). El Mesías es el Ungido por antonomasia, aquel que por el Espíritu de Dios recibe el poder de liberar a su pueblo y de establecer su reino de paz y abundancia (Is. 7-11; Miq. 5; Jer. 33: Zac. 9:9ss).

Se ha discutido bastante sobre cuándo comenzó entre los israelitas la esperanza de la llegada de un Mesías. Las Escrituras, desde el mismo Génesis, están llenas de pasajes que presentan la figura de un gran profeta o un gran rey que vendría. Algunos sugieren que muchos de los salmos dan una descripción del Rey que muy difícilmente puede adaptarse a los monarcas conocidos de la historia israelita. Los creyentes, sin embargo, no tienen problema en ver la intención del Espíritu Santo al utilizar la monarquía ideal para sugerir la figura del Mesías. Después del exilio, esta esperanza de Israel se perfiló más nítidamente alrededor del pensamiento de un gran dirigente que vendría a regir los destinos del pueblo de Dios. Sin embargo, había mucha confusión en cuanto a sus funciones.

Algunos, como la comunidad de Qumrán, pensaban en dos Mesías, uno sacerdotal y otro político-militar. No se explicaban adecuadamente las referencias que se hacían en las Escrituras sobre la muerte del Mesías. En Daniel, p.ej, se lee: «Desde la salida de la orden para restaurar y edificar a Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas.... Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías, mas no por sí» (Dn. 9:25-26). Los intérpretes de estas palabras se confundían. Pues ¿cómo explicar la figura de un dirigente victorioso que al mismo tiempo moriría?

La esperanza de un Mesías estaba ligada a la creencia de que el pueblo de Israel había sido llamado a desempeñar un papel especial en la historia de la humanidad. David llegó a decir: «¿Y quién como tu pueblo, como Israel, nación singular en la tierra? Porque fue Dios para rescatarlo por pueblo suyo, y para ponerle nombre, y para hacer grandezas a su favor...; me guardaste para que fuese cabeza de naciones... Dios... sujeta pueblos debajo de mí» (2 Sam. 7:23; 22:44-51). Hubo entonces, en los días de David, una esperanza de grandeza para Israel. La división del reino y su decadencia posterior alimentaron esa espectativa, esperándose que llegaría el día en que Israel volvería a ser cabeza de naciones bajo el mando de un descendiente de David. Los profetas contribuyeron a ese pensamiento con palabras como las de Am. 9:11: «En aquel día yo levantaré el tabernáculo caído de David... y lo edificare como en el tiempo pasado».

En el período intertestamentario, especialmente durante la dominación romana, la esperanza del advenimiento de un Mesías político-guerrero estaba en casi todas las mentes. La mayoría de los judíos pensaban que se trataría de un descendiente de la dinastía davídica que vendría con poder a librar a Israel del yugo extranjero para colocarlo como cabeza de las naciones. En la comunidad de Qumrán, por ejemplo, se basaba esta esperanza en textos como Dt. 18:18 y Nm. 24:17. Este tipo de expectación provocó no pocos disturbios al presentarse personajes que se atribuían un papel mesiánico. De manera que el lenguaje utilizado por los ángeles cuando anunciaron a los pastores que había nacido «un Salvador, que es Cristo el Señor» (Lc. 2:11) no era del todo desconocido. Era lo que aguardaba todo Israel. Por eso a Juan el Bautista se le preguntaba si era el Cristo que habría de venir (Lc. 3:15). Las multitudes que fueron testigos de los milagros que realizaba el Señor Jesús no tardaron en preguntarse: «El Cristo, cuando venga, ¿hará más señales que las que éste hace?» (cf. Mt. 12:23; Jn. 7:40-42).

Con todo, el reconocido especialista en estudios bíblicos Israel Knohl, intenta demostrar, basándose en escritos apocalípticos del período herodiano, que en el tiempo del nacimiento de Jesús ya existía la visión de un mesianismo «catastrófico» que contemplaba el sufrimiento, la humillación y la muerte del Mesías como un momento esencial de la redención.

Jesús no anduvo proclamando su mesianidad en público (cf. Is. 42:21); se puede decir que dejaba que sus obras hablaran por él, en su calidad de enviado del Padre (Jn. 5:36). Sin embargo, no tenía reparos en declararse el Mesías en privado (cf. Mt. 16:16-17; Jn. 4:25, 26). A sus discípulos, pues, se presentó siempre como el Mesías, pero dio instrucciones estrictas de «que a nadie dijesen que él era Jesús el Cristo» (Mt. 16:20). Esto se debía, entre otras razones, a que sabía que la expectación del pueblo, aun de sus más íntimos discípulos, no reflejaba la realidad de la verdadera misión del Mesías, que incluía el rechazo, el sufrimiento y la muerte.

Para los miembros de Qumrán la función primera del Mesías sería la de suprimir a los enemigos de Israel o someterlos. Los Apocalipsis de Esdras y de Baruc, de finales del siglo I, esperaban igualmente a un salvador que aniquilara a los enemigos de Israel. Frente al Mesías guerrero,

exterminador de sus enemigos, Jesús fue poco a poco enseñando a su discípulos que «era necesario que el Cristo padeciera» (Lc. 24:26), fuera muerto y resucitara. La muerte redentora del Cristo en una cruz no estaba dentro de la concepción mesiánica popular. Por eso, cuando le crucificaron, los sacerdotes le gritaban: «El Cristo, Rey de Israel, descienda ahora de la cruz, para que veamos y creamos» (Mc. 15:32).

Pero con su gloriosa resurrección y el período de enseñanza que tuvo con sus discípulos después de ella, las Escrituras fueron abiertas de forma que comprendieron entonces en toda su magnitud la verdadera función del Mesías. Por eso, Juan en su Evangelio dice: «éstas [cosas] se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn. 20:31). Ese fue el centro del mensaje apostólico: «que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Hch. 2:36).

Aunque hubo error y desconocimiento de la función del Mesías cuando se pensaba de él solamente como un dirigente político-guerrero que traería la victoria a Israel, sin considerar los aspectos de sus sufrimientos y muerte vicaria, eso no quiere decir que la función del liderazgo político-guerrero esté ausente de la función mesiánica. El NT reafirma las promesas de Dios del AT en el sentido de que el Mesías, el Cristo, vendrá como rey de Israel y de todo el universo, con gran gloria y majestad. Los mismos profetas del AT «inquirieron y diligentemente indagaron... escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos» (1 Pd. 1:10-11). Es decir, que para los profetas, el aspecto de los sufrimientos del Mesías era algo evidente. Pero los que les interpretaron siempre rechazaban mentalmente la imagen de un Mesías sufriente, por parecerles contradictorias las ideas de gloria y victoria con las de sufrimiento. Preferían en algunos casos hasta pensar en que serían dos Mesías, con misiones diferentes. Pero el Evangelio aclaró las cosas. El mismo Jesús que sufrió es el que vendrá a reinar. Cercano está el día en que se exclamará: «Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos» (Ap. 11:15). Véase CRISTO, ESPERA MESIÁNICA, HIJO DEL HOMBRE, JESUCRISTO, SALVADOR, SECRETO MESIÁNICO.

BIBLIOGRAFÍA: D. Boyarin, *The Jewish Gospels* (New Press 2012); H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (Herder 1981); M. Cimosa, "Mesianismo", en *NDTB*, 170-187; Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios* (Cristiandad 1985); A. Edersheim, *Profecía e historia en relación con el Mesías* (CLIE 1986); R. Fabris, "Mesianismo escatológico y aparición de Cristo", en *DTI* III, 497-514; R. Fisichella y G. Rochais, "Mesianismo", en *DFT*, 884-908; P. Grelot, "Mesías", en *SM* IV 563-567; W.C. Kaiser, *The Messiah in the Old Testament* (Zondervan 1995); I. Knohl, *El Mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto* (Trotta 2004); A. Laato, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (Scholars 1997); S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Fax, Madrid 1975); J. Obersteiner, "Mesianismo", en *DTB*, 632-623 (Herder 1985); M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense* (Valencia-Jerusalén 1981); D. Roure, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26: Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico* (Pontificium Institutum Biblicum, 1990); J.L. Sicre, *De David al Mesías* (EVD 1995); C.J.H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament: Rediscovering the Roots of our Faith* (IVP 1995).

A. ROPERO

MESILEMIT

Heb. 4921 *Meshillemith*, מְ . ֵ מִית = «retribución»; Sept. *Mosollamoth*, Μοσολλαμ[illegible]θ v. *Maselmoth*, Μασελμ[illegible]θ; Vulg. *Mosollamith.* Otro nombre para > Mesilemot (1 Cro. 9:12), sacerdote de la casa de Imer (Neh. 11:13).

MESILEMOT

Heb. 4919 *Meshillemoth*, ת מ ֵ ִ . מְ = «restituciones»; Vulg. *Mosollamoth*.

1. Sept. *Mosollamoth*, Μοσολλαμ�θ v. *Mosolamoth*, Μοσολαμ�θ. Efraimita cuyo hijo Berequías se opuso a la reducción a la esclavitud de los cautivos de Judá llevados a Israel por el ejército del rey Peka (2 Cro. 28:12-14).

2. Sept. *Mesarimith*, Μεσαριμ�θ. Sacerdote de la casa de Imer y padre de Ahasai (Neh. 11:13), llamado > Mesilemit en 1 Cro. 9:12.

MESOBAB

Heb. 4877 *Meshobab*, בָב מְ = «restaurado»; Sept. *Mesobab*, Μεσωβ�β. Uno de los príncipes de la tribu de Simeón, que ocuparon los pastos de > Gador durante el reinado de Ezequías (1 Cro. 4:34).

MESOBAITA

Heb. *Metsobayah*, מְצֹבָיָה; Sept. *Mesobía*, Μεσωβ�α v. *Meinabeía*, Μειναβε�α; Vulg. *Masobia*. Genticilio que se añade al nombre de > Jassiel, uno de los valientes de David (1 Cro. 11:47). Prob. es la corrupción textual de un topónimo difícil de interpretar. Se discute si se trata de una población situada en la región de Bersabee o de Hebrón, o en alguna comarca de Transjordania.

MESÓN. Ver POSADA

MESOPOTAMIA

Gr. 3318 *Mesopotamia*, Μεσοποταμ�α = «país entre ríos», del antiguo persa *Miyanrudan*, nombre helénico empleado en la LXX, correspondiente al heb. *Aram-Naharaím*, que señala a las orillas del Éufrates Medio, sobre todo la zona alrededor de la ciudad de Harán. Antes del II Milenio a.C. la región era conocida como Mat Biritim, tierra de Mesopotamia, aunque se distinguían áreas específicas, como Kalam (Sumeria) y Matu (Acadia).

1. Geografía.
2. Historia.
   - 2.1. Imperio acadio.
   - 2.2. Dinastías de Uruk y Ur.
   - 2.3. Protagonismo amorreo.
   - 2.4. Reino Antiguo Asirio.
   - 2.5. Mari.
   - 2.6. Babilonia.
   - 2.7. Reino Hitita Antiguo.
   - 2.8. Grandes reinos.
   - 2.9. Reino de Mitanni.
   - 2.10. Imperio hitita.
   - 2.11. Asirios y casitas.
   - 2.12. Pueblos del Mar.
   - 2.13. Israel.

2.14. Filisteos y fenicios.
2.15. Arameos.
2.16. Reinos varios.
2.17. Imperio neoasirio.
2.18. Dinastía Caldea.

I. GEOGRAFÍA. Desde el s. IV a.C. los geógrafos griegos, y después los romanos, designaban con el nombre de Mesopotamia el territorio situado entre el Tigris y el Éufrates, excepto las regiones montañosas donde se hallan las fuentes de ambos ríos y el final de la llanura babilónica. Dentro de estos límites se distinguen la Alta Mesopotamia, accidentada, fértil, y la Baja Mesopotamia, que es un desierto, sobre todo en las proximidades del Tigris. El nombre actual dado a Mesopotamia por los árabes es *Jerizeh*, «la isla». De Mesopotamia a Egipto, pasando por los verdes valles de Siria y de la llanura costera de Palestina, se extiende lo que recibe el nombre de Creciente Fértil. Al sur y suroeste de estas tierras, cuna de los grandes imperios de la antigüedad, se halla el desierto de Siria, uno de los más áridos del mundo. Como Egipto, Mesopotamia es una zona en extremo fértil, abundantemente regada en su parte inferior por los cursos fluviales, donde se produjo muy pronto la sedentarización de los pueblos nómadas. Estos, convertidos en agricultores, se encontraron en condiciones de iniciar el desarrollo de una civilización. Gracias al buen uso del agua, la tierra producía trigo, cebada, maíz, higos, dátiles, granadas, etc. En la antigüedad había todo un sistema de canales de irrigación que permitía el sustento de una densa población con un elevado grado de civilización. Grandes reyes como Rim-Sin de Larsa y Hammurabi de Babilonia se glorificaban por sus grandes obras al respecto. Ya en la Era cristiana, después de la conquista del país por los musulmanes y luego en el siglo XIII por los mongoles, todo el vasto sistema de canales desapareció. La región fue incendiada y quedó inhabitable debido al tórrido calor y a las tormentas de arena. En la actualidad, el país recibe el nombre de Iraq, y se han llevado a cabo grandes esfuerzos para restablecer el antiguo sistema de irrigación, gracias a los ingresos obtenidos del petróleo, especialmente desde la crisis de 1973.

Cuando los reyes de Mesopotamia y de Egipto se hicieron poderosos, se expandieron el uno en dirección al otro, tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra. El camino de paso obligado era a través de Palestina, que vino a ser el puente natural entre ambos países, y una encrucijada de primera importancia desde el punto de vista estratégico. Esto explica la accidentada historia de Israel, situado en medio de tan poderosos vecinos.

II. HISTORIA. A diferencia de Egipto, que disfrutó de una homogeneidad étnica y de una autonomía geográfica que le permitieron un desarrollo aislado y progresivo, Mesopotamia, en cambio, es el producto de una gran diversidad étnica (sumerios, semitas, indoeuropeos) y de grandes vicisitudes históricas que complicaron extraordinariamente su desarrollo y produjeron una considerable variedad de formas y estilos.

La Baja Mesopotamia, que mantendrá una más que notable continuidad cultural, se puede dividir en dos regiones: el sur (Sumer), con localidades como Eridu, Uruk, Nippur o Lagash, y el norte (Acadia), con ciudades destacadas como Babilonia o Kish, si bien, en el III Milenio a.C. ambas se unieron en torno a Babilonia.

En el período Neolítico destacan los yacimientos de Çatal Hüyük (Turquía), Jericó (Cisjordania) y Muraybet (Siria); entre el milenio VI y el IV, se identifican varias fases: Hassuna (5500-5000 a.C.),

momento en que aparecen los sellos de estampar y las primeras construcciones de canales para el agua; Samarra (5600-4800 a.C.), con yacimientos significativos, como Baghouz, Telles-Sawwan (nombre moderno de Samarra), y Choga Mami; Halaf (5500-4500 a.C.), cultura que se expande por toda la Alta Mesopotamia, contactando hacia el sur con Ubaid, y que muestra la presencia de cerámicas con motivos geométricos y zoomorfos, así como estructuras de habitación circulares; y Ubaid (5000-4000 a.C.), momento en que se da inicio a las construcciones de templos. Las manifestaciones de esta cultura se constatan en Ur, Uruk y también en Siria e Irán. En la segunda mitad del IV Milenio a.C. se evidencia la preeminencia de Uruk (la bíblica Erech y la sumeria Unug, cuya divinidad principal es Inanna, o Ishtar en acadio), en dos fases, 3500-3200 y 3200-3000 a.C. Se puede observar una continuidad arqueológica con Ubaid, además de que es el período en que aparecen los centros urbanos; se desarrolla la escritura y se teje una extensa red comercial internacional a través de la instalación de "colonias".

Es en el Bronce Antiguo cuando se desarrolla la primera gran cultura sumeria, que sin embargo, no identifica al pueblo sumerio propiamente dicho; de ahí que deba emplearse el término Protodinástico, que presenta tres fases (I, del 2900 a 2750; II, de 2750 a 2600, y III, de 2600 a 2350 a.C.). Estas poblaciones coinciden y coexisten con otras semitas en núcleos del norte de la Baja Mesopotamia, en particular Kish, es decir, en Akkad. Es una cultura urbana, un período de ciudades-estado en conflicto permantente entre sí, aunque habrá entre ellas cierta unidad, lo que hará que sean entendidas como una entidad cultural (*kalam*). Será Lugalzagessi, de la ciudad de Umma (2340-2316 a.C.), quien unifique la Baja Mesopotamia en un Estado, hasta que Sargón de Akkad (2334-2279 a.C.), configure el primer "imperio" mesopotámico (quizá, en realidad, el primer Estado territorial). Es en el Protodinástico III cuando los palacios empiezan a adquirir un papel institucional relevante, que antes monopolizaban los templos: el momento en que surgen los primeros textos legales (reformas de Urukagina) y se establecen relaciones firmes con ciudades como Ebla, en Siria, y Mari, ambas fuera del ámbito territorial y geográfico de Mesopotamia. En esta época del mundo sumerio se constatan los títulos primordiales de los gobernantes: *En*, relacionado con el templo y el sacerdocio; *Ensi* o *Patesi*, que ya era conocido en la etapa de Uruk, gobernador y también representante del rey; *Lugal* o gobernante, rey, aunque quizá, en realidad, no fuera más que un caudillo militar; y Rey de Kish, denominación honorífica muy prestigiosa porque representa a la ciudad en la que recayó la primera dinastía real postdiluviana según la Lista Real sumeria. Finalmente, es también en ese tiempo cuando se establecen los tres dioses principales del panteón: An, que rige la zona superior del Universo; Enlil, que gobierna el espacio aéreo; y Enki, dominador del Apsu (o Abzu), es decir, de las aguas primordiales.

2.1. *Imperio acadio*. El Imperio acadio (2334-2154 a.C.) se inicia con Sargón (2334-2279 a.C.). Su carácter semita se corresponde con grupos que habitaban el norte de la Baja Mesopotamia desde el III Milenio. Será con el rey Naram-sin (cuyo reinado será considerado como un ejemplo negativo para la posteridad), cuando se implante el control acadio sobre la Alta Mesopotamia, incluyendo Ebla, Mari y Elam, al controlar las rutas comerciales. Sus conquistas darán inicio al protagonismo histórico de entidades étnicas y políticas de carácter nómada, como los guti, los amorreos y los hurritas.

La administración imperial desarrolla una nueva lengua, el acadio, que se convertirá en la *lingua franca* diplomática, relegando el sumerio a un contexto estrictamente religioso y cultural. También ahora se generan nuevos títulos reales, en especial el de Rey de Sumer y Akkad y Rey de las Cuatro

Regiones, así como la concepción del soberano como un héroe ordenador y civilizador. También en este contexto imperial aparecen nuevas divinidades, como Shamash e Ishtar, relegando a deidades previas relacionadas con la fertilidad. Los dioses empiezan a ser asociados a insignias, símbolos y emblemas que son claramente visibles en el arte.

2.2. *Dinastías de Uruk y Ur*. El fin del Imperio acadio producirá la fragmentación política de la Baja Mesopotamia, la aparición en el panorama de entidades étnicas hurritas, y la consolidación dinástica de Elam, además de la presencia esporádica, pero relevante en las fuentes, de poblaciones nómadas guti en toda la región. Es así como algunas antiguas ciudades-estado recuperan su independencia, destacándose particularmente, la IV y V Dinastías de Uruk y la II de Lagash, en la que destaca la conocida y muy representada figura de Gudea (hacia 2120 a.C.). La V Dinastía de Uruk, con Utehegal (2123-2113 a.C.), vencedor de los guti, será derrocada por Ur-Nammu, gobernador militar de Ur, iniciándose de este modo la III Dinastía de Ur o "Renacimiento sumerio" (2113-2004 a.C.). Con este nuevo orden político se inicia una nueva centralización administrativa y se busca recuperar y actualizar un pasado tradicional que pertenecía al período protodinástico. Su iniciador, el mencionado Ur-Nammu (2112-2095 a.C.), logra dominar, aunque muchas veces a través de pactos y alianzas, la Baja Mesopotamia, iniciado la construcción de los primeros zigurats y estableciendo los primeros códigos legales, herederos de aquella iniciativa de Urukagina. En esta época se escriben los denominados Poemas sumerios, asociados a la legendaria figura de Gilgamesh, composiciones como Enmerkar y el señor de Aratta, que refleja parte del mundo iranio de la época, y mitos como el de Enki y la organización del mundo o el *Descenso de Inanna a los infiernos*.

Será un conjunto de circunstancias, entre las que se encuentran las crecidas desmedidas de los ríos, la presión de poblaciones nómadas (en particular los martu o amorreos), y la imposición política de Elam, las que pongan fin a la dinastía. Un funcionario de la corte, llamado Ishbi-Erra alcanzará el control dinástico fundando la que será la nueva Dinastía de Isin, que iniciará un nuevo período, el del Bronce medio, entre 2000 y 1600 a.C., etapa que ha sido etiquetada como período Paleobabilónico (debido a la importancia de la I Dinastía de Babilonia), y en donde destacarán las Dinastías de Isin-Larsa (2004-1735 a.n.e.) y la completa preeminencia de la célebre ciudad de Babilonia.

2.3. *Protagonismo amorreo*. El Bronce Medio (2000-1600 a.C.) fue una época confusa y políticamente compleja, en la que cambia la concepción del Estado, desapareciendo la ciudad-estado y evolucionando hacia el estado territorial. Surge la convivencia de diferentes reinos en un espacio geográfico que se agranda al incluir Anatolia y el mundo del Egeo (conocido como Capthor), factor que desarrolla como mecanismo de relación la diplomacia internacional, especialmente a través de alianzas, matrimonios y redes comerciales. En un primer momento dominan la escena los martu o amorreos, y después el mundo asirio configurado en torno al río Tigris. El Reino Antiguo Asirio, con capital en Assur, centrará sus actividades en el comercio a través de colonias (*karum*) en Anatolia, extendiéndose territorialmente solo a partir del rey Shamshi-Adad I (1796-1775 a.C.) Además de estas fuerzas en acción, también irrumpen ahora otras, como los indoeuropeos en la península anatólica (grupos hititas, palaítas, luvitas), entre los que los hititas de Hattusili I y Mussili I (en un período que abarca entre 1650 y 1590 a.C.) se consagran como un poderosos reino, el Reino Antiguo Hitita; los hurritas, que a fines del siglo XVI a.C. establecerán el reino de Mitanni, Ebla y Mari, mantienen y continúan su antiguo protagonismo; y el reino de Yamhad, centrado en Aleppo y opuesto, como acérrimo enemigo, al de Qatna.

Los amorreos, organizados tribalmente, eran semitas occidentales. Fueron considerados en las fuentes como una amenaza, como poblaciones particularmente belicosas, nomádicas y desconocedoras de la vida urbana, que era el referente esencial del orden en la concepción mesopotámica. No obstante, en ciertos documentos, la visión que de ellos se tenía no fue tan despectiva, pues ciertos grupos vivían en ciudades y eran empleados por la administración en actividades varias, en especial como mercenarios en los ejércitos.

En el año 2004 a.C. los reyes de las dinastías de las ciudades de Isin y Larsa se autoproclamaron herederos directos de la extinta III Dinastía de Ur. A pesar de que en las fuentes ahora son preeminentes, coexisten en realidad con ciudades como Uruk, Sippar, Kish o Babilonia. La dinastía de Isin comienza con Ishbi-Erra (2017-1985 a.C.), aunque su rey más importante fue Lipith-Istar (1934-1924 a.C.), durante cuyo reinado Larsa inicia su expansión con Gungunum (1932-1906 a.C.), conquistando Susa y Ur. Los reyes de la I Dinastía de Larsa eran de origen amorreo, destacándose por encima de todos Rim-Sin (1822-1763 a.C.), que conquista Isin y llega a controlar toda la región. La relevancia del período estriba en la nueva dinámica de la propiedad y explotación de las tierras; en el comercio, menos controlado por templos y palacios; y en la administración. También ahora aparece la costumbre del rey sustituto, un mecanismo que será relevante en el Imperio asirio.

2.4. *Reino Antiguo Asirio* (1950-1750 a.C.). Se establece territorialmente en Subartu (denominación sumerio-acadia del norte). El rey lleva el título de Gobernador del dios Assur, y su función principal es representar a la comunidad en el ámbito religioso y hacer cumplir la justicia. En esta etapa del reino asirio no existe una política de expansión territorial, sino una fase comercial en Anatolia, que funciona entre 1900 y 1830 a.C. Estos puestos comerciales o *karum* (puertos), en total unos diez, se construyeron extramuros de los asentamientos indígenas, siendo controlados por un alto funcionario que hacía las veces de intermediario entre el palacio y los comerciantes. Al lado de estos muelles mercantiles había puestos militares o *wabartum* para proteger las caravanas. No debemos olvidar que dicha actividad mercantil, que conlleva un proceso de aculturación, se desarrolló en un ámbito político fragmentario, con la presencia de algunos estados de cierta relevancia, como Purushhattum o Wahshushana. El primer reino asirio finaliza con la conquista de Assur por Naram-Sin, rey de Eshnunna, ciudad que, de paso, cerraba las puertas de Elam a Mesopotamia.

2.5. *Mari*. En el Bronce Medio se produce también el resurgimiento de Mari, con una línea dinástica asimismo amorrea, en la que destaca el rey Zimri-Lim. Podemos considerarlo un renacimiento esplendoroso, como parecen indicar las numerosas tablillas del archivo de la ciudad, según el cual las relaciones con diversas poblaciones nómadas (haneos, benjaminitas y tuteos) se tornaron pacíficas y de interés y beneficio mutuo. En cualquier caso, la prosperidad de Mari descansó, sin duda, en el comercio con el Egeo, Dilmun y la zona de Biblos en Palestina.

2.6. *Babilonia*. Pequeño asentamiento en época acadia y poder provincial de cierta importancia en época de la III Dinastía de Ur, alcanzará relevancia hacia 1894 a.C., cuando un amorreo, Sumu-abum conquista el núcleo e inicia la I Dinastía. Pese a su ulterior período expansivo regional, que incluye el país de Akkad y el norte de la Baja Mesopotamia, no será, no obstante, sino hasta el sexto monarca de la dinastía, Hammurabi (1792-1750 a.C.), cuando una gran expansión y proceso de conquista convierta a Babilonia en el gran poder de la época, en un imperio; eso sí, efímero, pues se disgregará en 1595 a.C. cuando el rey hitita Mursili I conquiste la ciudad. Babilonia será el gran centro cultural del ámbito mesopotámico, en sustitución de los tradicionales y prestigiosos centros de Nippur y Kish. Es ahora cuando las *edubas* o casas de las tablillas, originadas con Shulgi en la III Dinastía de

Ur, se convierten en grandes centros de conocimiento, pues en ellas se educaba a los escribas, depositarios del saber. Es también en esta época cuando el panteón sufre algunas transformaciones: dioses como Shamash, Nabu, Nergal y, sobre todo, Marduk, que domina el entorno político, sustituyen en relevancia a las tradicionales, y ya antiguas, deidades sumerias, en tanto que sus representaciones se hacen cada vez más simbólicas a través de emblemas y diversos signos. En este Período paleobabilónico se oficializan ceremonias como la festividad de Akitu, que se celebra en coincidencia con los equinoccios de primavera y otoño, y se vincula al ciclo agrícola. En Babilonia, esta fiesta se asociará a Marduk y se oficiará en el primer mes del año, momento apropiado para recitar el *Enuma Elish*, poema de la creación. Al lado de todo lo que se ha esbozado previamente, no debemos olvidar uno de los más famosos eventos culturales de la época, el código de Hammurabi, quizá un reflejo del deseo del soberano de remedar las inscripciones reales de los monarcas acadios y de mostrarse como un elegido por las divinidades. En este código, en realidad más bien un compendio de casos particulares que servirían de modelo de funcionamiento de la sociedad, se reflejan las tres clases sociales del Período paleobabilónico: los hombres libres, los dependientes y los esclavos, así como una visión del mundo distribuido en sectores: el reino de Elam al este, Sumer al sur, Subartu al norte, los amorreos al occidente y Babilonia en el centro.

2.7. *Reino Hitita Antiguo*. En Anatolia, a fines del III Milenio a.C., convivía una población indoeuropea con una cultura previa, denominada hática, en una época en la que se diferencian tres grupos lingüísticos indoeuropeos: luvitas, palaítas y nesitas. Un personaje llamado Anitta será quien unifique el territorio en un reino, con capital en la antigua colonia comercial asiria de Kanesh, ahora renombrada Nesa. Sin embargo, serán los mencionados Hattusili I, quien establece la capitalidad en la localidad de Hattusa, y Mursili I, los que, tras una expansión territorial por la península, conformen el Reino Hitita Antiguo, si bien será Telepinu el que lo consolide en torno al año 1500 a.C. En el conocido edicto de este último rey se hacen remontar los orígenes del reino a un monarca, probablemente mítico, llamado Labarna. En último caso, las permanentes incursiones de los nómadas gasca, los ataques hurritas, y los pactos con reinos fronterizos siempre peligrosos como Kizzuwatna, limitarán al reino hitita en este período, básicamente, al centro de Anatolia. Mientras tanto, Palestina desarrolla en el Bronce Medio una entidad propia, destacándose una estructura de ciudades-estado muy activas en el comercio, como Meguido, Guezer y Hatsor, cuya arquitectura palaciega, religiosa y, sobre todo, defensiva, refleja su relevancia en la región.

En esta época los reyes actúan protegidos por divinidades tutelares identificadas con una ciudad o un reino; la religión se hace más personal e intimista a través de una proliferación de dioses personales y familiares, cotidianos; se redactan nuevos textos, mitos y poemas, como el de Atrahasis; el comercio conoce cierta iniciativa privada; y la donación de tierras por parte de los soberanos a sus más fieles seguidores como pago por sus servicios, propicia la creación y consolidación de grandes familias terratenientes.

2.8. *Grandes reinos*. Es en esta época (1500-1200 a.C.) cuando diversas culturas y territorios distantes convergen en el Mediterráneo Oriental en una especie de koiné político-cultural. En la Baja Mesopotamia, en la ciudad de Babilonia, se implanta y despliega la dinastía Casita, reaparece con fuerza Asiria (Reino Medio), y surgen reinos en el área siro-palestina, como Ugarit, Biblos o Amurru. Serán la diplomacia, los pactos de vasallaje y los conflictos y guerras, los aspectos predominantes en las relaciones interestatales, ampliadas cada vez más lejos, al mundo egeo minoico y micénico, o al anatólico de los reinos luvitas como Arzawa o Ahhiyawa (quizá los aqueos). La

diplomacia y la guerra generan una nueva clase social aristocrático-militar, caracterizada por el uso del carro de guerra como nuevo símbolo de realeza, que permite a los reyes proclamarse grandes conquistadores heroicos.

Esta época de grandes reinos que, en ocasiones, deben enfrentar sublevaciones, recurriendo para frenarlas a la deportación de poblaciones, y que construyen nuevas y grandes capitales (Dur-Kurigalzu los casitas; la nueva residencia real del rey asirio Tukulti-Ninurta I, o Dur-Untash), sufrirán un colapso general, como el resto de los poderes de la región, hacia 1200 a.C, debido a lo que las fuentes egipcias de tiempos de Ramsés III denominan Pueblos del Mar.

2.9. *Reino de Mitanni*. Se organiza por la amalgama de diversas poblaciones hurritas que ya en el III Milenio a.C. aparecían estructuradas y con una cultura material propia. Este reino, cuyo primer rey pudo ser Suttarna, fundador de la capital Washshukkanni, será el gran adversario de los soberanos Tutmés (o Tutmosis), en especial Tutmosis III, de la XVIII dinastía egipcia, por el control de la región de Siria. No obstante, desde Amenofis II (Amenhotep II, 1427-1400 a.C.), y con Tutmosis IV y Amenofis III (Amenhotep III, 1390-1352 a.C.), existieron tratados que incluían matrimonios diplomáticos y especificaban las respectivas áreas de influencia. La sociedad Mitanni era de carácter aristocrático-militar, una nobleza que hizo del carro de guerra su seña de identidad y prestigio, y que les permitió mantener a raya a una serie de reinos vasallos que se unirían a ellos por juramentos de fidelidad. En las ciudades, el alcalde (*hazannu* en acadio) era la autoridad primordial. Aunque poco conocemos de la religiosidad de Mitanni, sabemos, no obstante, que sus principales divinidades fueron Tessub, dios de las tormentas, cuyo animal sacro era el toro, y Kumarbi. El final del reino se produce al conjugarse intrigas dinásticas con el ascenso al trono en el reino hitita de Suppiluliuma I (1344-1322 a.C.), y de Ashur-Uballit (1365-1330 a.C.) en el de Asiria.

2.10. *Imperio hitita*. En un marco geográfico nada homogéneo, con la presencia de diferentes reinos y una fuerte heterogeneidad étnico-lingüística, Suppiluliuma I establece las bases de un Imperio hitita que utilizará como mecanismos de control la diplomacia y la guerra. Tras controlar a los nómadas gasca, firmar un acuerdo con el reino de Hayasa, en Armenia, asegurar el domino de Kizzuwatna e Isuwa, además de mantener a raya el reino de Arzawa, y establecidos así los cimientos del control en Anatolia, el rey se concentró en derrotar a Mitanni y configurar una hegemonía en el norte de Siria, para lo cual firmó tratados con los dos principales reinos de la región, Ugarit y Amurru, de ahora en adelante cómplices y aliados; conquistó Karquemish y Aleppo, donde estableció dos delegaciones de su gobierno, y desplegó una actividad diplomática hacia Babilonia, buscando un aliado más o menos consistente frente a los asirios. Esta nueva redistribución de fuerzas en Siria chocará de frente con los intereses de Egipto, hecho que culminará en la famosa batalla de Kadesh (1274 a.C.), entre Muwatali II de parte hitita (1295-1272 a.C.), y Ramsés II por parte de Egipto. Esta situación fue aprovechada por los asirios, pues sus reyes Adad-Nirari I (1307-1275 a.C.) y Salmanasar I (1274-1245 a.C.), acabaron controlando los restos de Mitanni y convirtiendo a Karquemish en la frontera natural. Las acciones de los Pueblos del Mar y las nuevas incursiones de los gasca aprovechan, finalmente, el agotamiento del heterogéneo Imperio hitita, cuyo territorio será ulteriormente ocupado por las poblaciones frigias.

2.11. *Asirios y casitas*. La recuperación de Asiria como estado territorial se produce con Ashur-Uballit I (1365-1330 a.C.). Desde ese instante las relaciones con Babilonia se hicieron tensas, estableciéndose una larga rivalidad en la que Babilonia pareciera ejercer una superioridad cultural sobre Asiria, a pesar del poderío militar de esta última. Después de Adad-Nirari I (1307-1275 a.C.),

que conquista finalmente Hanigalbat (Mitanni para los asirios), es el gran rey Tukulti-Ninurta I (1244-1208 a.C.) el que derrota al rey casita Kashtiliash IV conquistando Babilonia, en donde deja reyes títeres y complacientes. Este éxito militar le permitiría adoptar multitud de títulos: rey de Asiria y de Karduniash, rey de Sippar y Babilonia, de Sumer y Akkad, de Tilmun o Dilmun y Meluhha (el Indo), y rey del mar Superior e Inferior, erigiendo la nueva capital llamada Kar-Tukulti-Ninurta.

Los casitas en Babilonia, que a sí mismos se llamaban *galzu*, inician una larga dinastía (1595-1155 a.C.), en especial cuando vencen al reino de Hana y derrotan a la dinastía del País del Mar con Agum II (1592-1549 a.C.), reunificando en un único poder toda la Baja Mesopotamia. Establecen su centro de poder en la ciudad de Dur-Kurigalzu, que funda Kurigalzu I hacia 1380 a.C. En ella hubo un gran zigurat que durante varias décadas fue identificado con la Torre de Babel de la Biblia. Conquistado el reino por Tukulti-Ninurta I, recupera su independencia cuando el rey asirio muere, aunque esta circunstancia dura poco: nuevos ataques provenientes de Asiria y, sobre todo, del rey Shutruk-Nakhunte I (1185-1155 a.C.) de Elam, acabarán con el reino, trasladándose numerosos objetos a la corte de Susa.

La sociedad babilónica casita era aristocrática. La propiedad de los campos estaba en poder de los nobles. El reino se dividía en provincias regidas por gobernadores. Además de la redacción del famoso Poema del Justo Sufriente, es ahora cuando la tradición literaria de Gilgamesh es fijada en una epopeya sobre su vida y hazañas, entre los siglos XIII y XII a.C., en once tablillas que se conservaron en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive. En términos generales, los casitas adoptaron las tradiciones babilónicas; conformaron una población con señas propias de identidad, aunque perdieron su lengua propia autóctona. Asumen la cultura babilónica existente, identificando a sus dioses con aquellos previos: Maratta con Ninurta o Kamulla con Ea.

2.12. *Pueblos del Mar*. El tránsito entre el Bronce y la Edad del Hierro viene señalado por la invasión de una serie de poblaciones conocidas como Pueblos del Mar, que producen un colapso generalizado que incluye la desaparición de reinos como Ugarit o culturas como la palaciega micénica, aunque también psobilitan la llegada de pueblos como los arameos, el asentamiento de las tribus israelitas, fundamento del ulterior reino de Israel, aprovechando la crisis generalizada de las ciudades y de las estructuras palaciegas existentes, y el establecimientos de nuevos reinos como Moab, Edom y los estados neohititas del norte de Siria. Incluso después del impacto de esta crisis, se desarrollan ciudades en la costa siria que se encargarán de impulsar el efecto colonizador de los fenicios por todo el Mediterráneo. La presencia de estos pueblos (*tjeker*, *shekelesh*, *peleset*, *filisteos*, *weshesh*, *shardana*, *denyen*, *lukka*, posteriores *lidios*, *ekwesh*, *teresh*, quizá *etruscos*, y *ahlamu*, identificados con los arameos posteriores), coincide con el desvanecimiento de los estados territoriales de mayor envergadura, salvo Egipto, y de los intercambios comerciales a gran escala. Sin embargo, estos Pueblos del Mar fueron una consecuencia final del declive de reinos previos, y no la causa de su desaparición.

En el comienzo de la Edad de Hierro, el mundo asirio y babilónico perviven en sus territorios nucleares, la nueva dinastía elamita inicia una política de frecuentes agresiones, y llegan a estos territorios grupos de población aramea. Surgen reinos y culturas con nuevos sistemas de escritura, alfabéticos, novedosas técnicas de cultivo y también nuevas prácticas comerciales.

2.13. *Israel*. La primera mención de Israel, al margen de la Biblia, se fecha en época del faraón Merneptah (1213-1203 a.C.), que lo cita en una estela conmemorativa de una victoria militar. La

entrada de los israelitas a Canaán parece haber sido debida no tanto a la infiltración o la conquista, como a las revueltas sociales, lo que significa que los primeros serían grupos de población desplazados de los centros urbanos, asentándose en el momento en que desaparecen las estructuras palaciegas. Asentadas las tribus, se inicia el período de los Jueces, dominado por jefes militares que protegen a sus gentes de los filisteos y de tribus del desierto, como los madianitas, y que sirven, a la par, de guías religiosos. En el tránsito a la monarquía, Saúl representa también un hombre de carisma, elegido especialmente para enfrentar a los filisteos. Tras su derrota en Gelboé, batalla por medio de la cual los filisteos se apoderan de buena parte de Palestina, las tribus del norte reconocen a Ishbaal, hijo de Saúl, como monarca, mientras que las del sur, Judá, se organizan en torno a David, que será el rey de ambos reinos.

Hacia el año 1000 a.C., David vence a los mencionados filisteos, extiende el reino frente a los arameos y se hace fuerte en relación a Moab y Edom, llegando a firmar pactos con ciudades fenicias como Tiro. Además, convierte a Jerusalén en capital del nuevo Estado. Su sucesor, Salomón, divide el reino en doce distritos, pero a su muerte, hacia 930 a.C., Roboam no es aceptado como soberano por las tribus de Israel, y la elección de Jeroboam provoca la división en dos: Israel, con diez tribus, y Judá. El primero establece la capital en Samaria en época de Omrí (885-874 a.C.). En el reino de Israel, debido a la presión asiria en época de Tiglat Pileser III (744-727 a.C.), se originan facciones entre los que defienden una política de paz con Asiria y los que desean un enfrentamiento. La intervención de Salmanasar V provoca la capitulación de Samaria en 721 a.C., en tanto que Sargón II deporta a la población.

El final del reino de Israel trae como consecuencia que los asirios se conviertan en incómodos vecinos de Judá, que dependía mucho de Egipto, hecho que provocaría que en 791 a.C. Senaquerib interviniese reduciendo el territorio del reino y entregando ciudades a reyes aliados filisteos. El declive de Asiria, no obstante, provoca que en el reinado de Josías (640-609 a.C.) Judá recupere espacios y protagonismo, pues es ahora cuando una reforma religiosa persigue otros cultos e implanta de nuevo la alianza con Dios. Pero, al mismo tiempo que finaliza el Imperio asirio, los reyes egipcios de la XXVI Dinastía se interesan por la región, hasta producirse la intervención del faraón Necao. No obstante, el problema provendría de uno de los vencedores del Imperio asirio, Babilonia: en 597 a.C. Nabucodonosor captura Jerusalén y exilia a la familia real y a los artesanos; diez años después destruye la ciudad y deporta la población a Babilonia, aunque algunos habitantes se refugian en Egipto.

2.14. *Filisteos y fenicios*. Por su parte, los filisteos o *peleset*, originarios de Caphtor (Creta), se organizaron en una pentápolis (Gaza, Ashdod, Gath, Ekrom y Askhelón). Relacionados con los pelasgos expulsados por los griegos del Egeo o con los hombres del reino micénico de Pilos, trasladados a Canaán tras la destrucción de su reino, se identifican por una cerámica bícroma con elementos decorativos egeos; también por figuras asdhoda, sarcófagos antropoides, la presencia de hogares en las viviendas, la introducción de alimentos como la carne de cerdo y la celebración de reuniones de varones para beber.

El mundo fenicio, urbano y comercial, continúa la tradición cultural cananea. En su ambiente de prosperidad y expansión comercial, las ciudades fenicias se verán impactadas por la recuperación asiria. En este contexto, en 875 a.C., con Assurnasirpal II, se imponen tributos a Tiro, Sidón, Arwad y Biblos. La mayoría de las ciudades lo pagan, y quizá el proceso colonizador fenicio, en su apogeo en el siglo VIII, haya sido una respuesta necesaria a la tributación impuesta por Asiria. Tiglat Pileser

III (745-727 a.C.) se anexiona las ciudades del norte, que se encuadran en una nueva provincia, mientras que las del sur siguen pagando impuestos, controladas por la administración imperial, siendo Tiro la única urbe con relativa autonomía. La caída del Imperio asirio deja un espacio libre a la influencia neobabilónica. Así, en 586 a.C., Nabucodonosor II atacará Tiro, en tanto que con posterioridad, durante la época aqueménida, la región se convertirá en una satrapía.

2.15. *Arameos*. Probablemente descendientes de poblaciones pastoriles del norte de Siria, comienzan su penetración a fines del siglo XIII a.C. por el Próximo Oriente, modificando el mapa regional desde el Mediterráneo hasta el golfo Pérsico. Su infiltración alcanza Babilonia, con cuya población se integran, relacionándose con los caldeos, cuya entrada en la región se produce desde el siglo IX a.C. Los grupos arameos se establecen en reinos como los de Saba o el de Hama, que contaron, frente a los asirios, con un fiel aliado en el reino de Urartu, en la región de Anatolia oriental. No obstante, Sargón II (721-705 a.C.) integraría estos reinos al mundo asirio. El legado cultural arameo ha sido, primordialmente, su lengua, semítica noroccidental, emparentada con el hebreo y el fenicio. A diferencia de los amorreos del II Milenio a.C., los arameos aportan al Próximo Oriente su lengua y algunas de sus costumbres.

2.16. *Reinos varios*. El declive de los hititas y de su reino fue aprovechado en principio por los frigios, que ocuparon la llanura anatólica, pero también provocó que surgieran en sus antiguos espacios una serie de reinos, denominados neohititas, que pervivieron hasta el siglo VIII a.C. Estos estados, heterogéneos por demás, con presencia hurrita y aramea, no solo son un reflejo de continuidad del desaparecido mundo hitita, aunque su escritura fuese el hitita jeroglífico en sustitución del cuneiforme. Los principales fueron Karquemish, Karatepe (Hama), Patina y Malatya. Salmanasar III (858-824 a.C.) les impone tributo hasta que Tiglat Pileser III derrota a Urartu, limitando notablemente su influencia en la región, y somete a los estados neohititas hasta su final integración en la órbita del Imperio asirio.

Elam, por su parte, experimenta una expansión con Shutruk-Nahunte I (1185-1155 a.C.), incursionando en el sur de Mesopotamia y conquistando Babilonia en 1176 a.C., llevándose a Susa un botín que incluía la estela de Naram-Sin y el código de Hammurabi. Fue, sin embargo, en el reinado de Shilkhak-In-Shushinak (1140-1120 a.C.) cuando el ámbito elamita más se extiende territorialmente, hasta el inicio del declive que perdura hasta el siglo VII a.C.

En Babilonia, la dinastía casita finaliza precisamente con la expansión elamita, trasladándose el centro neurálgico de la región de la Baja Mesopotamia a Isin, que inicia su segunda dinastía, y que cuenta con Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) como el rey que restablece el poder babilónico atacando y conquistando Susa, la conocida capital de Elam. No obstante, a su muerte se produce una disgregación política, finalmente aprovechada por los asirios con Tiglat Pileser I (1114-1076 a.C.), que propicia la proliferación de reinos como la II Dinastía del País del Mar (1025-1005 a.C.), la Dinastía de Bazi y la Dinastía E, así llamada en la Lista real babilónica. En cualquier caso, Babilonia no pierde su categoría prestigiosa de centro religioso, siendo la creadora de obras literarias que reflejan el escenario político de la época en sus contextos históricos, como el *Poema de Erra* y el *Espejo del Príncipe*.

2.17. *Imperio neoasirio*. El Imperio neoasirio presenta dos fases en su desarrollo. Una primera que se inicia a mediados del siglo IX a.C., en la que el poder asirio se extiende de nuevo sobre Siria y la Baja Mesopotamia, y una segunda, desde mediados del siglo VIII a.C., en la que los soberanos asirios llevan a cabo un sistemático proceso de conquista de reinos y territorios. La recuperación del

mundo asirio empieza con el reinado de Ashurdán II (934-912 a.C.), si bien el iniciador de una política exterior más agresiva fue Adad-nirari II (911-891 a.C.), que vence y expulsa a los arameos del valle del río Tigris. Este rey, además, recupera la ya inveterada costumbre de los reyes asirios de presentarse como dominadores de la naturaleza, del medio geográfico. No será sino hasta las conquistas de Assurnasirpal II (883-859 a.C.) cuando se pongan los cimientos del imperio, acompañadas de una extrema crueldad hacia los enemigos vencidos, que será reflejada, desde una óptica ideológica y propagandística, en los majestuosos relieves épico-narrativos que se harán habituales en reinados posteriores. Su hijo Salmanasar III (858-824 a.C.) tendrá que enfrentar (batalla de Qarqar, 853 a.C.) a una coalición de pueblos, comandados por Damasco, que deseaban proteger las rutas comerciales que atravesaban Siria, Egipto, Arabia y Anatolia. En la conmemoración que este soberano realiza de la batalla, se hace por primera vez mención de los árabes, presentes en la coalición, a la que aportaron camellos.

Con Tiglat Pileser III (744-727 a.C.) comienza la segunda etapa del Imperio, que ahora se expandirá por todo el Próximo Oriente, y que casi termina con la conquista de Egipto (671 a.C. con Esarhaddón) y Susa (en 646 a.C. con Asurbanipal) y la penetración en Anatolia. Es ahora cuando Asiria alcanza su mayor poder y extensión territorial, pero también el momento en que se inicia el declive, pues se abre la puerta a los medos, origen del reino aqueménida, que en coalición con Babilonia, terminarán con el Imperio asirio al conquistar Nínive en 612 a.C. En 729 a.C., este soberano se proclama rey de Babilonia y da inicio a la doble monarquía, por la que los reyes asirios intentaron controlar Babilonia. En este período es cuando, en lugar de fijar impuestos y pagos a las ciudades y reinos conquistados, se procede a su inmediata integración en la estructura del Imperio como provincias en las que se instalan regentes asirios y guarniciones militares, sin dejar de aumentar las frecuentes deportaciones de población.

Con Sargón II (721-705 a.C.) se construye una nueva capital, Dur Sharrukin o Khorsabad, y se procede a reestructurar la administración, disminuyendo el tamaño de las provincias imperiales, que pasan ahora de doce a veinticinco. Con Senaquerib (704-681 a.C.), no obstante, se establece la corte en Nínive. Tras la muerte de Assurbanipal, el peligro que se cierne sobre Asiria procede de la meseta irania, lugar en donde Ciaxares en 625 a.C. había logrado unir a medos y persas, que serán los que conquisten, con el apoyo babilonio, Assur y Nínive en 614 y 612 a.C.

2.18. *Dinastía Caldea*. La primera mención asiria sobre la presencia de grupos caldeos se fecha en el año 878 a.C. Posiblemente, estas poblaciones llegaron con los arameos, divididos en tres grupos: Bit-Amukanni, asentados en las proximidades de Uruk; Bit-Dakkuri, en torno a Babilonia; y Bit-Yakin, desperdigados en el País del Mar y en Ur. Conforman en Babilonia la denominada Dinastía Caldea (626-539 a.C.), iniciada con el rey Nabopolasar (625-605 a.C.). Este soberano establece una alianza con el medo Ciaxares, por la que se fijan los límites territoriales de ambos reinos y se reparten las migajas del periclitado Imperio asirio, de manera que Babilonia controla ahora toda la Mesopotamia. Su hijo Nabucodonosor II (604-562 a.C.) creará un verdadero imperio, derrotando a los egipcios en 605 a.C. en Karquemish y adquiriendo el control sobre Siria y Palestina. En este momento existe nuevamente un poder unitario en el Próximo Oriente, aunque será efímero, que comunica el golfo Pérsico con el Mediterráneo, facilitando con ello el comercio, lo cual permitirá que lleguen a Babilonia grandes recursos, empleados en la construcción de monumentos: la puerta de Ishtar, el zigurat o el Esagila, gran templo del dios Marduk. Es esta la ciudad descrita en las fuentes clásicas griegas: Heródoto, Ctesias, Diodoro, Aristóteles y Plutarco. Nabucodonosor II

lleva a cabo la destrucción de Jerusalén en 586 a.C. y la deportación de la población a Babilonia, una acción surgida ante la negativa del rey Joaquim de seguir pagando el tributo debido. La definitiva caída de babilonia en manos del rey Ciro, descrita en la Crónica babilónica y en el Cilindro de Ciro, pone fin a todo un período en la antigüedad próximo-oriental. Algunos judíos descendientes de los deportados a Mesopotamia estuvieron presente en Jerusalén el día de Pentecostés, cuando descendió el Espíritu Santo (Hch. 2:9). Véase AMORREOS, ARAMEOS, ASIRIA, BABILONIA, CALDEOS, CRETA, EGIPTO, ELAM, FENICIA, FILISTEOS, HITITAS, NÍNIVE, PERSIA, SUSA.

BIBLIOGRAFÍA: E. Ascalone, *Mesopotamia. Asirios, sumerios y babilonios* (Mondadori, Barcelona 2006); O. Aurenche y S. Kozlowski, *El origen del neolítico en el Próximo Oriente* (Ariel, Barcelona 2003); J. Bottéro, *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses* (Akal, Madrid 2004); J. Klima, *Sociedad y cultura en la Antigua Mesopotamia* (Akal, Madrid 1983); F. Lara Peinado, *Leyendas de la antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos* (Temas de Hoy, Madrid 2002); G. Leick, *Mesopotamia. La invención de la ciudad* (Paidós, Barcelona 2002); J.C. Margueron, *Los mesopotámicos* (Cátedra, Madrid 2006); A. L. Oppenheim, *La antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida* (Alianza, Madrid 2003); A. Pérez Largacha, *Historia antigua de Egipto y del Próximo Oriente* (Akal, Madrid 2007); G. Roux, *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural* (Akal, Madrid 2002).

J. LÓPEZ SACO

MESULAM

Heb. 4918 *Meshullam*, מְ ֻ ָ ם = «amigo [aliado]»; Sept. gral. *Mosollam*, Μοσολλ?μ. Nombre de varios personajes del Antiguo Testamento.

1. Padre de Azalía y abuelo de Safán, que fue escriba durante el reinado del rey Josías y encargado de las obras de reparación del Templo (2 R. 22:3, 8).

2. Hijo mayor de Zorobabel (1 Cro. 3:19).

3. Gadita residente en Basán, vivió en tiempos de > Jotam de Judá y de >Jeroboam II de Israel (1 Cro. 5:13, 17).

4. Benjaminita, cabeza de familia residente en Jerusalén (1 Cro. 8:17, 28).

5. Benjaminita, padre de Salú (1 Cro. 9:7; Neh. 11:7).

6. Benjaminita, hijo de Sefatías (1 Cro. 9:8).

7. Sacerdote, hijo de Sadoc y padre de Hilcías (1 Cro. 9:11; Neh. 11:11). Probablemente es el > Salum de Esd. 7:2 y 1 Cro. 6:12, 13.

8. Sacerdote de la casa de Imer (1 Cro. 9:12).

9. Levita coatita, uno de los mayordomos que cuidaban de los operarios que repararon el Templo en días de Josías (2 Cro. 34:12).

10. Jefe de los exiliados en Babilonia que ayudó a Esdras a conseguir algunos levitas que lo acompañaran a Jerusalén (Esd. 8:16; cf vv. 15, 17-20).

11. Judío que se opuso al decreto de Esdras de apartarse de las esposas extranjeras (Esd. 10:15).

12. Miembro de la familia de Bani que estaba casado con una mujer extranjera en tiempos de Esdras, obligado a divorciarse de ella (Esd. 10:29).

13. Hijo de > Berequías que ayudó a Nehemías a reconstruir el muro de Jerusalén y reparó dos sectores (Neh. 3:4,30). Su hija se casó con Johanán, el hijo de > Tobías, enemigo de Nehemías (6:18).

14. Hijo de Besodías y quien reparó la Puerta Vieja con > Joiada en los días de Nehemías (Neh. 3:6).

15. Uno de los jefes del pueblo que estuvo a la izquierda de Esdras cuando se leía la Ley (Neh. 8:4). Prob. es el mismo que secundó la renovación del pacto (Neh. 10:20).

16. Uno de los sacerdotes que secundaron la renovación del pacto de Nehemías (Neh. 10:7).

17. Cabeza de una familia de sacerdotes en los días del sumo sacerdote > Joiacim (Neh. 12:13).

18. Sacerdote de la casa de Ginetón, contemporáneo de Joiacim (Neh. 12:16).

19. Levita portero en los días del sumo sacerdote Joiacim (Neh. 12:25).

20. Príncipe de Judá que participó en la dedicación del muro de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 12:29, 33).

MESULEMET

Heb. 4922 *Meshullemeth*, מְשֻׁלֶּמֶת = «amiga [aliada]», forma fem. de > Mesulam; Sept. *Mesollam*, Μεσολλάμ; Vulg. *Messalemeththe*. Esposa del rey Manasés de Judá y madre del rey Amón (2 R. 21:19).

META

Del latín *meta* = «mojón», piedra de forma cónica o pirámidal; gr. 4649 *skopós*, σκοπός, prim. «vigilante, atalaya», luego, una marca sobre la que fijar la mirada, relacionado con el vb. *skopeo*, σκοπέω, «mirar, considerar, fijarse». *Skopós* se usa metafóricamente en Fil. 3:14 de un objetivo, «blanco» o «meta».

Imagen tomada los juegos olímpicos, peculiar en los escritos paulinos, en los cuales la vida y el ministerio cristianos aparecen bajo la representación de una lucha (*agón*, ἀγών) o carrera (*dromos*, δρόμος) realizada en el estadio (*stadion*, στάδιον) del mundo (Hch. 20:24; 1 Cor. 9:24; 2 Ti. 4:7, cf. Heb 12:1). Esta carrera por la suprema recompensa celestial que es la vida eterna, conlleva disciplina, esfuerzo, voluntad (1 Cor. 9:25-27). Jesucristo es, por decirlo conforme a esta imaginería, el punto de salida y también la meta, el motivo y la motivación. El que corre, como el que ara («Ninguno que ha puesto su mano en el arado y sigue mirando atrás, es apto para el reino de Dios», Lc. 9:62), tienen que seguir el camino recto hacia la meta, donde está sentado el juez que determina la recompensa (Fil. 3:14), puestos los ojos en Jesús (Heb. 12:2; 11:26).

En la acepción de «fin, objetivo», gr. *telos*, τέλος, veáse FIN; también CARRERA, LUCHA.

METAL, METALURGIA

En la Biblia no hay ningún término que designe los metales en general, por lo que se habla siempre de metales concretos, a saber, oro, plata, cobre o bronce, hierro, estaño y plomo, que obtenían en su propio suelo o como resultado del comercio.

La metalurgia es el arte y técnica de la obtención y tratamiento de los metales, una verdadera transformación de la materia mediante el fuego. En el Génesis se atribuye a > Tubal-caín la maestría de todos los que trabajan el bronce y el hierro (Gn. 4:22). El descubrimiento de los metales y su tratamiento permitió al hombre la invención de armas y herramientas que modificaron su vida por completo. Este descubrimiento tuvo lugar en el Próximo Oriente en el IV milenio a.C. y constituyó la última fase de la prehistoria, inmediatamente anterior a la aparición de la escritura. Los instrumentos de piedra, labrados con gran habilidad y técnica, eran de uso limitado, ya que se quebraban y gastaban con facilidad. Se necesitaba un material más resistente y fácil de trabajar. Esta necesidad

condujo al descubrimiento del cobre. En una primera etapa, le daban forma golpeándolo con un martillo, de acuerdo a la herramienta que necesitaban. Más adelante, aprendieron a fundirlo; vaciándolo en moldes podían hacer instrumentos de cualquier tamaño y forma. En el IV milenio se atestigua el empleo de moldes de piedra y de procedimientos de vaciado. La especialización en el trabajo de los metales se puede advertir en el vocabulario: se utilizaban distintas palabras para referirse a los artífices. Así, el *qurqurru* era el fundidor, encargado de la preparación del metal que, separado del mineral de origen en forma de planchas o lingotes mediante su fundición en un horno, y una vez limpio de impurezas y escorias, era luego trabajado por el *nappahu*, el herrero, mediante la fundición en moldes para la fabricación de herramientas y armas, o el martilleo de los metales maleables para conseguir finas láminas o trabajar el hierro. El *kutimmu* era el orfebre, especializado en los trabajos que concernían al oro y la plata, y entre cuyas técnicas figuraba ya la de la soldadura.

La parte inicial de los trabajos metalúrgicos solía desarrollarse en lugares próximos a las zonas de extracción minera, ya que el metal una vez limpio y preparado era más fácil de transportar. No obstante, había también talleres de fundidores en las ciudades y en los templos, pues en ocasiones el mineral viajaba en estado nativo y porque los objetos de metal inservibles eran refundidos para volver a fabricar piezas nuevas. Las altas temperaturas necesarias para la fundición se conseguían utilizando como combustible carbón vegetal, forzando la ventilación de los hornos mediante toberas y por el mismo poder refractario de la cerámica con que estaban fabricados los hornos. El metal era fundido una y otra vez, y golpeado con martillos de piedra para eliminar las impurezas. Además de herramientas, utensilios y armas, se fabricaban de bronce figuras y relieves.

Las excavaciones iniciadas en Susa (Elam) indican que era un notable centro de producción artesanal de metal. Hacia el 3200, tanto en > Elam como en Mesopotamia se conoce ya el sistema de fundición «a la cera perdida». Hasta fines del siglo IV fue la meseta irania la que marcó las pautas, gracias a la abundancia de sus recursos. Pero en el III milenio la mayor creatividad se aprecia en los medios urbanos de Mesopotamia: los grandes talleres de los palacios y los templos fueron capaces de innovar, por un lado, y de conseguir suministros desde tierras muy lejanas. A comienzos del II milenio se difundirán muy profusamente las numerosas técnicas metalúrgicas creadas en Elam y Mesopotamia, hasta entonces reservadas a las élites sociales.

La fundición del cobre coincidió además con el desarrollo de la metalurgia del oro, la plata, el estaño y el plomo. El empleo del cobre dio lugar al descubrimiento del > bronce, que es una aleación de cobre y estaño, que, combinados, aumentan su dureza, lo que permite fabricar instrumentos y armas más duraderos y eficaces. Esto ocurrió seguramente a finales del III milenio a.C. El bronce reunía ventajas extraordinarias sobre todos los demás metales conocidos por el hombre de la antigüedad; esto explica que fuese utilizado durante unos dos mil años. En esta época el hombre realizó otra importante invención: el > arado tirado por animales, que reemplazó al simple hoyo hecho con un palo aguzado. Esto permitió aumentar las áreas de cultivo. También descubrieron la importancia de guiar el agua y proteger los terrenos de las inundaciones, para lo cual construyeron canales de regadío y diques. Otro invento clave fue la rueda, que facilitó enormemente el transporte de cargas pesadas. Al unir dos ruedas mediante un eje, se crearon los primeros carruajes.

También se trabajó el oro, relativamente blando y extraordinariamente maleable; se podían hacer verdaderas filigranas con él y ni el tiempo ni la humedad lo alteraban. Con él se fabricaban pulseras, colgantes, brazaletes, etc. También la plata era blanda y resistente a la acción del tiempo, aunque mucho menos que el oro. Con ella se fabricaron adornos de segunda categoría. Fue especialmente

usada para fabricar espejos, porque su blanca superficie devuelve las imágenes con clara nitidez después de bien pulida.

Desde el siglo XIII, el hierro comenzó a hacerse cada vez más frecuente, reemplazando al bronce, que quedó relegado a un segundo rango a comienzos del primer milenio. Demanda un proceso de obtención mucho más elaborado, pero su dureza sirve extraordinariamente para armas y herramientas. Alrededor del año 3000 a.C. ya existía una primitiva metalurgia del hierro esponjoso en la ciudad mesopotámica de Ur; el hierro colado no se descubrió hasta el año 1600 a.C., ya que hacía falta una temperatura superior a los 1.500º Celsius. Sus descubridores lo mantenían como un secreto celosamente guardado. El origen de la metalurgia del hierro parece estar en Armenia, con los pueblos mitani e hititas, que gracias a dicho material pudieron crear poderosos imperios militares. El uso generalizado del hierro hacia el 1200 a.C. no supuso la desaparición de las culturas del bronce, que subsistieron por mucho tiempo. La metalurgia, tanto del bronce como del hierro, conoció un desarrollo espectacular en tierras de Urartu. La destreza de los artesanos urartianos en los procedimientos del fundido y la forja, así como la calidad de las manufacturas realizadas, alcanzó allí niveles muy elevados.

Debido a las necesidades militares, la metalurgia alcanzó en Asiria un desarrollo especialmente notable y una gran perfección técnica. A lo largo del siglo VIII a.C., el hierro desplazó al cobre y al bronce tanto en la vida ordinaria como en la producción militar. La extracción y elaboración del hierro produjeron una revolución tecnológica y favorecieron el desarrollo y complejidad de la industria metalúrgica. La fuerte caída del coste de esta nueva y más asequible clase de metal contribuyó a su amplia difusión. Al desarrollo de las manufacturas especializadas durante este período contribuyó también de forma importante la presencia de artesanos extranjeros, especialmente siro-fenicios, llevados a los talleres de sus palacios por los monarcas asirios, y responsables de la fabricación de bienes de gran calidad, como las tallas de marfil o las telas de lujo.

En Palestina, los filisteos tenían el monopolio de la tecnología del hierro (cf. 1 Sam. 13:20, 21). En tell el-Hesi y en tell Yemme se han hallado hornos para su fundición. El hierro utilizado por los filisteos parece haber sido de importación, a través de su comercio martítimo con los fenicios. La mayoría de los metales eran objeto de importación en Israel. El oro y plata procedían de España y la India (1 R. 9:28). Son frecuentes las referencias a los ricos metales de > Tarsis (Jer. 10:9; Ez. 27:12). Véase COBRE, BRONCE, HIERRO, HORNOS, ORO, MINERÍA, PLATA.

BIBLIOGRAFÍA: L. Brates, “Metales”, en *EB* V, 103-120; J.L. Kelso, “Metalurgia”, en DBA, 453-459P. Matthiae, *El alba de la civilización. Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente Antiguo* (Cristiandad 1987).

A. LOCKWARD

METEG-AMA

Heb. 4965 *Metheg haammah*, מֶתֶג הָאַ ָ ה = «brida, freno [como en 2 R. 19:28] de la ciudad [madre, *em*, אֵם, i2 Sam. 20:19]»; Sept. *arorismene*, □ρωρισμ□νη; Vulg. *frenum tributi*.

Nombre figurativo para referirse a la capital de los filisteos, > Gat, la «ciudad madre», tomada por David (2 Sam. 8:1; 1 Cro. 18:1).

METANOIA. Ver ARREPENTIMIENTO, CONVERSIÓN

METROLOGÍA

Ciencia que estudia el sistema de pesos y medidas y su equivalencia. Los datos que se hallan en la literatura bíblica, así como de los otros pueblos de la antigüedad, no pueden ser convertidos en pesas y medidas de nuestra época con un rigor matemático. El sistema decimal moderno es muy reciente, por lo que es casi imposible alcanzar una exactitud técnica en las cifras y números hebreos; esto obliga a observar una gran prudencia al proponer correspondencias actuales, que solo pueden tener un valor aproximado. En Israel había patrones diversos y cambiantes, que nunca habían sido rigurosamente determinados. Las mismas relaciones establecidas por los autores antiguos entre las medidas hebreas y los patrones babilonios, griegos o romanos, no tienen una precisión absoluta. En cuanto al sistema judío, se vio influido sucesivamente por los sistemas de los imperios vecinos de Palestina, y los mismos eruditos israelitas no concuerdan en sus evaluaciones. Incluso hay medidas tan imprecisas como «una distancia de tres días de marcha». A partir de la monarquía se hicieron intentos de unificar los pesos y medidas. En la época helenística se adoptó el estadio alejandrino con un valor aprox. de 185 m. En el NT se menciona el «camino del sábado» (Hch. 1:12) que equivalía a 6 estadios, poco más de 1 km. (Josefo, *Ant*. 13, 8, 4). Véase PESOS Y MEDIDAS.

METUSAEL

Heb. 4967 *Methushael*, מְת ָ אֵל = «hombre que es de Dios»; Sept. *Mathusala*, Μαθουσ□λα; Vulg. *Mathusael*.

Patriarca antediluviano, hijo de Mejuyael y padre de Lamec, de la familia de Caín (Gn. 4:18).

MEUNIM

Heb. 4586 *Meuní*, מְע נִי, o *Meiní*, מְעִינִי = «habitación»; Sept. *Mouneím*, Μoουνε□μ v. *Mounim*, Μoουν□μ.

Padre de una familia dedicada al servicio del Templo (Esd. 2:50, idéntico al > Nehunim de Neh. 7:52). Los descendientes de Meunim son identificados por algunos exegetas como descendientes de Maón (2 Cro. 45); otros sostienen la identificación de estos sirvientes del Templo como descendientes de prisioneros de guerra para hacer las tareas serviles, y procederían de la campaña de Simeón contra Gedor (1 Cro. 4: 39-41). Así, habrían formado parte de los > netineos. Véase MAÓN, NETINEOS.

MEZAAB

Heb. 4314 *Me-Záhab*, מֵי זָהָב = «chorro de oro»; Sept. *Maizoob*, Μαιζο□β. Mujer de la ascendencia de > Mehetabel y esposa de > Hadar, uno de los reyes de Edom (Gn. 36:39; 1 Cro. 1:50).

MEZUZÁ

Heb. 4201 *Mezuzah*, מְז זָה o *Mezuzoth*, מְז זֹת, sing. y pl. de «poste» o «jamba de la puerta». Según la tradición judía, la santidad del hogar judío está simbolizada en la Mezuzá, pequeño rollo de pergamino manuscrito de manera especial, colocado en un estuche y fijado en la jamba derecha de la puerta principal. Ello da fe, también, de la cuidadosa vigilancia que Dios ejerce sobre el hogar y todo lo que este último contiene, recordando tanto a moradores como a visitantes, a la entrada misma del recinto, que «esta casa es un santuario del Todopoderoso».

La Mezuzá contiene dos pasajes bíblicos mencionados en Deuteronomio 6:4-9; 11:13-21. El uno declara la unidad del único Dios y el deber sagrado y eterno de servirle, y el otro expresa la seguridad que Dios otorga a los que guardan los preceptos de la Torah. En el reverso del pergamino aparece el Nombre Divino > Shadai, דַּ ָ י, que forma al mismo tiempo un > acróstico de *Shomer Delathoth Yisrael*, מֶר דְלַת ת יִ רָאֵל, con el significado de «Guardián de las puertas de Israel».

Se trata de una costumbre muy antigua, atestiguada por Josefo cuando dice que «los judíos escriben las grandes bendiciones de Dios sobre sus puertas» (*Ant*. 4, 8, 13). La Mezuzá se debe fijar según unas reglas prescritas: En posición inclinada, con su parte superior apuntando hacia el interior del cuarto; en la jamba derecha de la puerta, según se entra al cuarto; en el tercio superior de la altura total de la jamba; en la parte exterior del ancho de la entrada (unos 8 cm.).

Antes de fijarla en la jamba derecha de la puerta, debe recitarse la siguiente plegaria: «Bendito eres tú, Señor nuestro Dios, Rey del Universo, que nos has santificado con tus preceptos y nos has ordenado fijar la Mezuzá».

Debe ser adquirida de una fuente de confianza, a fin de tener la seguridad de que ha sido manuscrita de la manera apropiada, sobre pergamino especial, por un > escriba (*sopher*) habilitado a tal efecto, o en su defecto, puede ser solicitada directamente de tal escriba.

No solo la puerta de entrada, sino también todas las puertas que conduzcan a cuartos cuyas dimensiones sean de por lo menos cuatro codos cuadrados (1 codo = aprox. 48 centímetros) requieren la fijación de la Mezuzá. Si la superficie del cuarto es de 16 codos cuadrados, pero su ancho mide menos de cuatro, debe colocarse sin recitar la bendición. Se acostumbra colocar la mano derecha sobre la Mezuzá y besarla tanto al entrar como al salir de la casa. Lo mismo se hace, generalmente, durante el transcurso de la plegaria nocturna, antes de retirarse a descansar. Véase POSTES, UMBRAL.

MIBHAR

Heb. 4006 *Mibjar*, מִבְחָר = «seleccionado»; Sept. *Mebal*, Μεβ□λ, *Mabar*, Μαβ□ρ. Uno de los héroes de David, hijo de > Hagrai (1 Cro. 11:38), que tal vez haya de identificarse con > Bani, citado en el lugar paraleo de Samuel: «Bani el gadita» (*Bani haggadi*, ָנִי הַ ָדִי, i2 Sam. 23:36), que bien pudo corromperse en «hijo de Hagrai», *ben-haggeri*, ֶן־הַ ְרִי.

MIBSAM

Heb. 4017 *Mibsam*, מִבְ ָ ם = «fragancia». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Massam*, Μασσ□μ, v. *Mabsán*, Μαβσ□ν. Cuarto de los hijos de Ismael y cabeza de una tribu árabe que lleva su nombre (Gn. 15:13; 1 Cro. 1:29).

2. Sept. *Mabasán*, Μαβασ□ν v. *Mabasam*, Μαβασ□μ. Hijo de Salum y padre de Misma en la ascendencia de Simeón (1 Cro. 4:25).

MIBZAR

Heb. 4014 *Mibtsar*, מִבְצָר = «fortaleza»; Sept. *Mazar*, Μαζ□ρ, *Mabsar*, Μαβσ□ρ v. *Babsar*, Βαβσ□ρ. Descendiente de Esaú, uno de los jefes de Edom, contemporáneo de los reyes horitas (Gn. 36:42; 1 Cro. 1:53). Este nombre representa asimismo el de un clan o territorio, y se ha intentado identificarlo

con > Petra, la «ciudad fortificada», *ir mibtsar*, עִיר מִבְצָר, del Sal. 108:10 (cf. Sal. 60:9).

MICAEL

Heb. 4317 *Mikhael*, מִיכָאֵל = «¿quién es como Dios?»; Sept. y NT 3413 *Mikhael*, Μιχαήλ. Nombre de varios personajes del AT.

1. Padre de Setur, príncipe de la tribu de Aser, enviado por Moisés a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:13).

2. Uno de los cuatro hijos de Israjías, de la tribu de Isacar (1 Cro. 7:3). Prob. el mismo que después es llamado padre de > Omri (1 Cro. 27:18).

3. Uno de los hijos o descendientes de Bería, de la tribu de Benjamín (1 Cro. 8:16).

4. Un jefe de la tribu de Gad, residente en Basán (1 Cro. 5:13), quizá idéntico al hijo de Jesisai y pade de Galaad (v. 14), cuyos descendientes habitaban en la misma región.

5. Uno de los jefes de la tribu de Manasés que se unió a David al volver a > Siclag (1 Cro. 12:20).

6. Levita hijo de Baasías y padre de Simea, del linaje de Asaf (1 Cro. 6:40).

7. Uno de los hijos del rey > Josafat, rey de Judá, que fue asesinado juntamente con sus hermanos por su también hermano Joram, ascendiente al trono (2 Cro. 21:2-4).

8. Hijo o descendiente de Zebadías, que regresó del cautiverio con ochenta hombres (Esd. 8:8).

Para el nombre de un arcángel del mismo nombre, véase MIGUEL.

MICAÍA

Heb. 4319 *Mikhah*, מִיכָה, forma abreviada de 4321 *Mikhayehu*, מִיכָיְה = «¿quién es como Yahvé?»; Sept. *Mikhá*, Μιχά, *Mikhaía*, Μιχαία, *Mikhaías*, Μιχαίας. Nombre de varios personajes del AT.

1. Efrainita del tiempo de los Jueces que levantó un santuario en su casa, que posteriormente devino el santuario cismático de Dan; hurtó mil cien siclos de plata a su madre y después los restituyó. Su madre le dio entonces doscientos al fundidor para que hiciera una imagen de talla y un ídolo de metal, que puso en la casa de Micaía, confiando su culto a uno de sus hijos. Poco después le pidieron a un levita que iba de paso que se quedara como sacerdote de aquel culto alejado de los patrones yahvistas. Micaía pensaba que un levita, aunque no tuviera la unción sacerdotal, podría ejercer aquellas funciones mejor que su hijo. El levita aceptó celebrar aquellos ritos idolátricos a cambio de dinero y sustento, violando así el segundo mandamiento, lo que nos da una idea de la anarquía e informalidad religiosa del momento. Más tarde, los danitas, que se dirigían en un movimiento migratorio hacia el norte, persuadieron al levita de que les siguiera, llevándose consigo, a pesar de las protestas de Micaía, su ídolo de fundición, que fue establecido en Dan y pasó a ser un santuario en tiempo de Jeroboam (Jue. 17 y 18).

2. Levita que dio su asentimiento a la renovación del pacto con Yahvé (Neh. 10:11).

3. Hijo menor de > Mefi-boset, nieto de Jonatán, y padre de cuatro hijos (2 Sam. 9:12; 1 Cro. 8:34, 35; 9:40, 41).

4. Hijo de Simei y padre de Reayías, de la descendencia de Rubén (1 Cro. 5:5).

5. Levita descendiente de Asaf y padre de Matanías (1 Cro. 9:15; Neh. 11:17; 12:35).

6. Levita de la familia de Coat, jefe de la familia de Uziel en tiempos de David (1 Cro. 23:20; 24:24, 25).

7. Padre de Abdón o Achor, funcionario del rey Josías enviado a consultar a la profetisa Hulda si eran ciertas las amenazas contenidas en el libro de la Ley hallado con motivo de la restauración del Templo (2 Cro. 34:20; 2 R. 22:12).

MICAÍAS

Heb. 4320 *Mikhayah*, מִיכָיָה = «¿quién es como Yahvé?»; Sept. *Mikhaías*, Μιχα�ας, *Mikhaía*, Μιχα�α, *Mikhaías*, Μιχα�ας; Vulg. *Micha*, forma abreviada de 4321 *Mikhayehu*, מִיכָיְה, que se escribe de diferentes formas en heb. y cuya traducción en la LXX es igualmente variada. Nombre de al menos seis personajes del AT.

1. Profeta de Samaria, hijo de Imla. Históricamente es el profeta más antiguo del que tengamos noticia. Ejerció su ministerio en Israel bajo el reinado de > Acab, quien le ordenó, al igual que a los profetas de Baal, que dijera cuál sería el resultado de la expedición proyectada contra Ramot de Galaad. Micaías comenzó prediciendo irónicamente lo que el rey quería oír; este, dándose cuenta sin duda del sarcasmo en el tono de voz, le conminó a que le dijera qué era lo que iba a suceder. Entonces el profeta, en nombre de Yahvé, anunció que Acab moriría en la batalla. El rey de Israel ordenó que Micaías fuera echado en la cárcel y que fuera dejado a pan y agua, hasta que la victoria de los israelitas demostrara la falsedad de esta profecía. Sin embargo, el rey murió conforme a la palabra Yahvé dicha por Micaías (1 R. 22:8-28; 2 Cro. 18:6-27).

2. Madre del rey Abías de Judá (2 Cro. 13:2).

3. Uno de los príncipes que envió el rey Josafat para enseñar la Ley en las ciudades de Judá (2 Cro. 17:7).

4. Sacerdote del linaje de Zacarías, uno de los que iban con trompetas en la restauración del muro de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 12:35).

5. Otro de los sacerdotes que hicieron sonar la trompeta con ocasión de la dedicación de los muros de Jerusalén (Neh. 12:41).

6. Hijo de Gemarías. Bajo el reinado de Joacim, informó a los príncipes de Judá de las palabras de Jeremías, que Baruc había tomado al dictado y les había leído. Joacim mandó traer el libro y quemarlo en su presencia (Jer. 36:11-13).

MICAL

Heb. 4324 *Mikhal*, מִיכַל = «¿quién cómo Dios?»; Sept. *Mekhol*, Μεχ�λ, v. *Melkhol*, Μελχ�λ; Josefo, *Mikhala*, Μιχ�λα (*Ant*. 6, 11, 4). Hija menor del rey > Saúl y > Ahinoam (1 Sam. 14:49). Cuando Saúl, al echarse atrás de su juramento, rehusó entregar a > Merab, su hija mayor, a David, conoció el amor de Mical por el joven héroe; decidió entonces dársela a condición de que diera muerte a un centenar de filisteos, calculando que David caería en manos de los enemigos (1 Sam. 18:20-21).

A David le pareció bien e incluso dobló el número, llevando los prepucios al rey para ser su yerno. Así es como consiguió a Mical en matrimonio (1 Sam. 18:25-28). En el fondo de esos datos legendarios se revela una verdad: Mical, hija del rey Saúl, amaba a David, lo mismo que le amaba su hermano Jonatán (cf. 1 Sam. 18:20 y 19:1), y así aparece inmersa en unas tensas relaciones con Saúl, que se siente traicionado por sus familiares más íntimos. Ciertamente, ella no era una mujer pasiva, sino de gran decisión en contra de su mismo padre y a favor de su marido, a quien salvó la vida, como hizo en otro contexto Jonatán (cf. 1 Sam. 19:1-10). Dada esta situación, se pueden entender

mejor los «celos» de Saúl, que provienen no solo de su posible «neurosis», sino de saber que se encontraba amenazado por David y traicionado por sus hijos. Para Saúl resultó especialmente dura la traición de Mical, enamorada de David (1 Sam. 18:28-29). Situada entre su padre y su marido, ella optó por su marido con astucia y decisión. Mical tomó un > *teraphim* y lo puso en el lecho para despistar a la guardia de su padre enviada para matar a David (cf. 1 Sam. 19:11-17). El texto supone que tenían en casa un *teraphim* o ídolo familiar, similar a los que aparecen en la historia de > Raquel. Pero allí daba la impresión de que eran varios, más pequeños, y que podían esconderse bajo la silla de una cabalgadura; en el relato de 1 Samuel es uno, más grande y antropomorfo. No parece hecho para adivinar, sino para resguardar la casa, como signo especial de la presencia de Dios o como un ángel de la guarda, quizás como un sanador. Se lo menciona de un modo normal, sin explicaciones, sin que se nos aclare si es masculino o femenino. Ciertamente, tanto David como Mical eran yahvistas, pero eso no impedía que buscaran la protección de otros dioses o símbolos divinos. Sea como fuere, el *teraphim* introducido en el lecho de David para engañar a los perseguidores, cumple en el texto una función positiva: es un signo religioso manejado por una mujer al servicio de un hombre.

David huyó de la corte de Saúl abandonando a su esposa y, tras una serie de episodios de tipo novelesco (cf. 1 Sam. 20-24), la Biblia dice que se estableció como guerrillero en el sur de Judá, lugar que controlaba bien, poniéndose alternativamente al servicio de los israelitas o de los filisteos, según su conveniencia, hasta su instalación como rey en Hebrón: 2 Sam 2:1-4. En este contexto se afirma que Saúl, viendo que Mical había quedada libre de marido, la entrega a otro, un tal > Paltiel, hijo de Lais (cf. 1 Sam. 25:44), de quien se dirá que la amaba. Más adelante, tras la muerte de Saúl, su hijo > Isbaal (que actuaba como rey sobre las tribus del norte de Israel) y David, que reinaba de hecho sobre la tribu de Judá, en Hebrón, quisieron dominar sobre el conjunto de Israel. En tales circunstancias, > Abner, familiar de Saúl que había sido su general, hombre fuerte del reino de Isbaal, traicionó a su rey y se puso de parte de David, a quien prometió el reino sobre las doce tribus. David exigió la devolución de Mical. Isbaal mandó que la tomaran de casa de su marido Paltiel y se la entregaran a David (2 Sam. 3:12-16).

A Mical no le preguntaron nada, ni el texto se preocupa de sus sentimienos, pero deja claro que su nuevo marido, Paltiel, la había querido y la quería tiernamente, pues la siguió llorando hasta una cuesta cercana a Jerusalén, donde Abner lo detuvo y lo envió a su casa, sin duda con grandes amenazas. Lo cierto es que Mical debía contentarse con ser la primera esposa en el harén de un rey implacable que la necesitaba para mostrar su poder y justificar mejor sus derechos al trono de Saúl. Ella había amado en otro tiempo a David y después había sido amada por Paltiel. Pero, al final, parece que ni amaba ni era amada, sino que debió contentarse con ser una pieza más en el entramado real de David, quien se llevó de Hebrón seis mujeres con sus hijos (cf. 2 Sam. 3:1-5).

La última escena de la vida de Mical tiene que ver con la libertad de criticar a David por haber bailado semidesnudo ante el Arca de Yahvé, cuando la trasladó como signo de protección a su ciudad de Jerusalén. Mical le reprochó con sarcasmo una actitud que consideraba humillante. Así despreció a David porque, a diferencia de los sacerdotes, que debían ir siempre vestidos según la Ley sagrada, había bailado casi desnudo, como hacían los profetas orgiásticos ante Dios, olvidando que su mismo padre Saúl había bailado también en trance entre los profetas (1 Sam. 10:3-23). David le responde con nuevos reproches y desprecios, recordándole, del modo más hiriente, que Dios le había escogido a él y no a la familia de ella. Esta es la última palabra de David a la mujer que un día le amó

apasionadamente; así queda ella abandonada y frustrada, sin hijos (2 Sam. 6:23) que puedan cuidarla en su vejez. Algunas variantes manuscritas de la Biblia (cf. 2 Sam. 21:8) dicen que Mical habría tenido cinco hijos después de haber estado la primera vez con David. La mayoría de los manuscritos atribuyen esos hijos, que fueron asesinados por orden de David para cumplir una venganza de la gabaonitas, a > Merab, hermana mayor de Mical (cf. 1 Sam. 14:49). Sobre las conexiones entre Merab y Mical, cf. 1 Sam. 18:17-19.

BIBLIOGRAFÍA: R Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, New York 1981); Ariel Álvarez, "¿Quién fue la primera reina de Israel?", en *Enigmas de la Biblia* (Paulinas, Bs. As. 2005); U. Bechmann, "Michal. Retterin und Opfer Davids", 71-80, en K. Walter, ed., *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten* (Herder, Freiburg 1988); S. Bietenhard, "Michal und die Frau am Fenster. Ein Betrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16.20-23", *ThZ* 55 (1999) 3-25; D.J.A. Clines y T. Eskenazi, eds., *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation* (Academic Press, Sheffield 1991); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); G. Weil, *Der Brautpreis* (Zürich 1988); E. White, "Michal the Misinterpreted", *JSOT* 31 (2007), 451-464.

X. PIKAZA

MICLOT

Heb. 4732 *Miqeloth*, מִקְלֹת, prob. de *Miqqeloth*, מִ ְ ל ת = «varas, astillas»; Sept. *Makaloth*, Μακαλ�θ, *Makeloth*, Μακελ�θ, y *Makelloth*, Μακελλ�θ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Oficial del ejército de David, uno de los jefes de una división de veinticuatro mil hombres que estarían al servicio del rey en el segundo mes (1 Cro. 27:4).

2. Descendiente de Benjamín, residente en Jerusalén después del cautiverio, y padre de Simea o Simean. Son de la familia del rey Saúl, pero sin clarificar el grado de parentesco (1 Cro. 8:32; 9:37, 38).

MICMAS

Heb. 4363 *Mikhemás*, מִכְמָס = «algo oculto o escondido» (Esd. 2:27); Sept. *Makhmás*, Μαχμ�ς, v. *Khammás*, Χαμμ�ς; *Mikhemash*, מִכְמָ (Neh. 11:31); Sept. *Makhamás*, Μαχαμ�ς; *Mikhemash*, מִכְמָ i(1 Sam. 13:2, 5, 11, 16, 23; 14:5, 31; Is. 10:28); Sept. *Makhmás*, Μαχμ�ς; Josefo, *Makhmá*, Μαχμ� (*Ant*. 13, 1, 6). Localidad cercana a la montaña de Bet-el (1 Sam. 13:2), al este de Bet-avén (1 Sam. 13:5) y al norte de Geba (1 Sam. 14:5; Is. 10:28, 29).

Los filisteos acamparon en este lugar para combatir contra Saúl. Jonatán y su escudero tuvieron el valor de atravesar una escarpada garganta, cuya cumbre estaba ocupada por aquellos; el ejército de Israel los siguió y acabaron poniendo a los enemigos en desbandada (1 Sam. 13:5-7, 15; 14:1-23).

Se menciona en la profecía de Isaías ante la invasión inminente de los asirios (Is. 10:28). Fue repoblada después del cautiverio babilónico (Esd. 2:27; Neh. 7:31) por ciento veintidós varones benjaminitas (Neh. 11:31). Jonatán Macabeo se instaló en Micmas para juzgar (1 Mac. 9:73; Josefo, *Ant*. 13:1, 6).

El desfiladero de Micmas se llama hoy Mukhmâs, término que sigue evocando el antiguo nombre. Se halla a 12 km. al nor-noreste de Jerusalén, y a 5 km. al sur-sureste de Bet-el. Es además un pueblo pequeño; la garganta se puede identificar probablemente con el wadi es-Suweinît.

MICMETAT

Heb. 4366 *Mikhemethath*, מִכְמְתָת, quizá «lugar escondido»; Sept. *Makhthoth*, Μαχθ�θ; Vulg.

Machmethath. Localidad que esta situada en el límite septentrional de la tribu de Efraín (Jos. 16:6), si bien en otro pasaje se dice que está al este de Siquem, en la frontera de Manasés (Jos. 17:7). Se desconoce su localización exacta, pero los críticos coinciden en situarla a unos 3 kilómetros al sudeste de Nablus.

MICNÍAS

Heb. 4737 *Miqeneyahu*, מִקְנֵיָה = «posesión de Yahvé»; Sept. *Makenía*, Μακεν�α o *Makeniá*, Μακενι�. Levita del tiempo de David, que era portero del Templo y pertenecia al segundo orden (1 Cro. 15:18, 21).

MICRI

Heb. 4381 *Mikherí*, מִכְרִי = «vendedor»; Sept. *Mokhoré*, Μοχορ� v. *Makhir*, Μαχ�ρ. Benjaminita, padre de Uzi y abuelo de Ela, que fue un residente principal en Jerusalén después del exilio (1 Cro. 9:8).

MICTAM

Término heb. 4387 *Mikhtam*, מִכְ ָ ם, de significado desconocido, que figura en el título de los Sal. 16 y 56 a 69; la Sept. traduce *stelographía*, στηλογραφ�α: «escrito grabado» o «inscripción sobre una tableta»; la Vulg. *tituli inscriptio*; otras traducciones sugieren «himno» o «poema», como *mikhtab*, מִכְ ָ ב = «escrito», en Is. 38:9.

MIDÍN

Heb. 4081 *Middín*, מִ ִין = «distancia»; Sept. *Maddín*, Μαδδ�ν v. *Madón*, Μαδ�ν. Ciudad correspondiente a la tribu de Judá en el desierto, cerca del mar Muerto (Jos. 15:61), de ubicación desconocida.

MIDRÁS o MIDRASH

Heb. *midrash*, מִדְרָ, de la raíz *darash*, דר = «investigar, examinar, estudiar, exponer». En Esdras 7:10 se traduce como «búsqueda», referido a la Ley. En 2 Cro. 13:22 se vierte por «historia»; pl. *midrashim*.

Nombre usado para designar varias formas de escritos explicativos y exegéticos judíos de las Escrituras, redactados en hebreo o arameo. Contienen las interpretaciones que diversos rabinos dieron a las leyes y costumbres estipuladas en el AT. Los elementos más antiguos de los textos midrásicos fueron compuestos, al parecer, antes del 100 a.C. por los escribas; los más tardíos pertenecen al siglo VI d.C.

Un midrás es una serie de explicaciones, desarrollos poéticos y comentarios homiléticos que acompañan al AT. Se distinguen los Midrás *Halalkah* y los *Haggadah*. Los primeros acompañan a la Torah, como p.ej. *Melqita*, *Siphrá* y *Siphré*, y los segundos a la Torah y los Megilloth o escritos, como el Midrás *rabbá*, el Gran Midrás. El midrás halájico trata las cuestiones legales a partir de la Ley escrita, mientras que el hagádico es de carácter narrativo, formado por leyendas, sermones e interpretaciones de las partes narrativas de la Biblia y relativos a la ética y la teología más que a la Ley. Las formas y estilos de estos escritos reflejan una considerable flexibilidad, desde la parábola y el sermón hasta las codificaciones legales.

Desde el punto de vista cronológico, se pueden identificar en primer lugar los *midrashim* tannaíticos, es decir, las interpretaciones de los maestros de la ley oral, que van desde el siglo I a.C. hasta la redacción final de la > Mishnah (siglo III d.C.). Se atribuyen sobre todo a las dos principales escuelas rabínicas de la época: la de > Hillel y la de > Shammai. A su vez, una segunda fase cronológica guarda relación con el período de los *amoraim*, es decir, de los rabinos o intérpretes que vivieron entre la redacción final de la Mishnah y el final de la época talmúdica (siglo VII d.C.).

El conocimiento de las reglas midrásicas de interpretación no solo es fundamental para analizar los diversos *midrashim* que nos ha transmitido la tradición judía, como la Melkita del Éxodo, o el Sifré de los Números y el Deuteronomio, sino también para valorar la metodología con que el NT interpretó el Antiguo, pues cuando aquel cita a este, se observa que los apóstoles siguieron los métodos midrásicos al uso. P.ej., la regla *qal wahomer*, conocida también como «argumentación a fortiori», puede reconocerse en Ro. 5:15-21; Lc. 1:13; Jn. 7:23. De forma análoga, la regla según la cual dos textos bíblicos que comparten las mismas palabras se explican mutuamente, se encuentra también en Ro. 4:1-12, donde Pablo se refiere a Gn. 15:6 junto con el Sal. 32:1-2, debido a que el verbo «contar» o «atribuir» está presente en ambos textos. La predicación de Pedro, Pablo y Esteban y toda la epístola a los Hebreos son un claro ejemplo de midrás cristiano. Véase HAGGADAH, HALAKHAH, INTERPRETACIÓN JUDÍA, MISHNAH, TALMUD.

BIBLIOGRAFÍA: A. del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Inst. San Jerónimo, Valencia 1985); G. Camps, “Midrás”, en *EB* V, 129-134; L. Finkelstein, “The Sources of the Tannaitic Midrashim”, en *JQR* 31 (1940/41), 211-243; D. Gonzalo Maeso, “Midrás”, en *GER* 15, 777-779, Id., *Manual de Historia de la literatura hebrea* (Madrid 1960); P. Lenhardt y M.

Collin, *La Torá oral de los fariseos* (EVD 1991); J. Peláez, *Para entender a los judíos* (Almendro); H.L Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Inst. San Jerónimo, Valencia 1988).

A. ROPERO

MIEL

Heb. 1706 *debash*, בַ ְ, junto con *yáar*, עַר, denota la miel de las abejas (1 Sam. 14:25, 27, 29; Cant. 5:1); o *tsuph*, צוף, lit. «manar», que indica más bien las celdas de los panales llenas de miel (Prov. 16:24; Sal. 19:11); *nópheth*, נֹפֶת, denota la miel que gotea o destila (Sal. 19:10; Prov. 5:3; 24:13; 27:7; Cnt. 4:11); gr. 3192 *meli*, μέλι.

1. La miel como alimento.
2. La apicultura a través de los tiempos.

I. LA MIEL COMO ALIMENTO. La miel es una sustancia dulce y siruposa fabricada por las abejas, que la obtienen a partir del néctar de las flores que reúnen y guardan en un órgano especial de sus cuerpos, llamado «estómago». El néctar es recogido entre las abejas en celdas de forma hexagonal. Con mucha ventilación y ayudadas por el fermento, las abejas transforman el néctar en miel. Una gran porción de la miel reunida en las colmenas se usa para alimentar a las abejas adultas y las larvas puestas por la abeja reina. El resto es recogido por los encargados y utilizado como alimento nutritivo y saludable.

La miel era un alimento muy apreciado como edulcorante (Gn. 43:11; 2 Sam. 17:29); se comía directamente del panal, o se extraía de diversas maneras (Ex. 16:31; 1 Sam. 14:26). El > maná recogido en el desierto tenía sabor como de hojuelas con miel (Ex. 16:31).

Las abejas ponían sus panales de miel silvestre en hendiduras de rocas, en árboles, y otros lugares semejantes (Dt. 32:13; Jue. 14:8; 1 Sam. 14:25; Mt. 3:4). De Juan el Bautista se dice que se alimentaba de «miel silvestre», *meli agrion*, μέλι ἄγριον, que juntamente con las langostas conformaba su dieta (Mt. 3:4). De esta miel silvestre, o «miel de la peña», fue alimentado el pueblo de Israel por Dios durante su estancia en el desierto (Dt. 32:13; Sal. 81:17).

La actividad polinizadora de las abejas es indispensable en el mantenimiento de los ecosistemas. Las flores necesitan de las abejas para la polinización. Como incentivo producen el néctar, una solución de azúcares y otros elementos menores que las abejas recogen para fabricar el compuesto que más tarde se convierte en miel. Los diferentes tipos de miel contienen diversos azúcares que cambian según el origen del néctar y de otras sustancias en cantidades mínimas, como sales minerales, vitaminas, proteínas y aminoácidos.

El aroma, gusto y color de la miel son determinados por las plantas de las que las abejas han recogido el néctar. Los girasoles, por ejemplo, le dan un color dorado; el trébol produce una miel blanca y dulce. La miel oscura generalmente tiene un sabor más delicado.

La glucosa es un componente fundamental de la miel. Cuando se condensa, se vuelve sólida y es conocida como miel cristalizada. Dependiendo de las plantas que las abejas visiten, algunos tipos de miel son más favorables a la cristalización que otros. Al igual que el color, el sabor de la miel no es apreciado de igual forma por todos los pueblos.

Los apicultores consideran que la miel está lista para la cosecha cuando aparece sellada con una capa de cera. En tal estado es pura y perfecta, encuéntrese en un panal silvestre, una colmena cuidada o una colmena industrial más sofisticada. Es fundamental preservar la pureza de la miel durante las actividades de cosecha y transformación, debido a los riesgos de contaminación, recalentamiento o

sobrefiltración. Esto significa que los apicultores rurales, valiéndose de materiales sencillos, pueden producir miel de alta calidad.

Se menciona Canaán como manantial de leche y miel (Ex. 3:8, 17; 13:5, 33:3), metáfora que indica la excelencia de la Tierra Prometida, pródiga en lo que es bueno y deseable. Los rabinos interpretan que la miel mencionada en esta frase es una alusión a la que se extrae de la > palmera datilera, a partir de la cual se preparaba algo semejante a un jarabe (Josefo, *Guerras* 4, 8, 3). En el Cantar de los Cantares, el esposo elogia a la esposa diciendo: «miel virgen destilan tus labios, miel y leche hay bajo tu lengua» (4:11).

Como la miel es susceptible de fermentación, estaba prohibida en las ofrendas presentadas a Yahvé destinadas a ser quemadas (Lv. 2:11). Las primicias de la miel, sin embargo, eran entregadas a los sacerdotes para su sustento (2 Cro. 31:5).

La tradición judía considera la dulzura de la miel como señal de un bien futuro y ha generado ciertas costumbres relacionadas con ella. Algunos grupos étnicos judíos comúnmente dan al niño un bocado de miel cuando empieza a estudiar la Torah, simbolizando la dulzura de su instrucción. Durante la fiesta del *Rosh Hashshanah* existe la costumbre de comer una rebanada de pan mojada en miel y se recita la bendición: «Que esto sea para ti un deseo de ayudarnos con un buen y dulce año». En Lc. 24:42, aunque el texto no es seguro desde el punto de vista crítico, se dice que Jesús resucitado recibió un «panal de miel» como alimento. En el ritual del bautismo de adultos de la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma, al principio del siglo III, el neófito recibía, con el vino consagrado de la comunión, leche y miel, en recuerdo de la promesa hecha a los padres sobre la posesión de la Tierra Prometida.

II. LA APICULTURA A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS. En un principio se recogía la miel de las colmenas silvestres. Los primeros documentos conocidos sobre apicultura son las pinturas rupestres de la Cueva de la Araña, en Bicorp (Valencia, España), de hace 15000 años; representan a una persona colgada de unas cuerdas apoderándose de un panal de miel. Existen otras representaciones rupestres en Sudáfrica, en la Cueva Eland, que curiosamente mantienen un enorme parecido con las pinturas de la Cueva de la Araña. En Zimbabwe se hallan pinturas rupestres que presentan un gran adelanto respecto a las anteriores, y es que ya se había descubierto el empleo del humo para conseguir reducir la agresividad de las abejas durante el proceso de recolección de la miel. Con el tiempo, tras concienzudo estudio de las costumbres de las abejas, empezaron a construirse colmenas artificiales para la cría y el cuidado de estos insectos.

Los egipcios fueron los primeros apicultores trashumantes de los que se tenga noticia, ya que transportaban sus colmenas en barcazas por el Nilo, siguiendo las diferentes floraciones. En Israel, recientes excavaciones arqueológicas de Tel Rehob, en el valle de Beth-Sheán, han descubierto colmenas usadas en la antigüedad, datadas del período de la monarquía israelita (s. X-IX a.C.). Las colmenas, hechas de largos listones de barro cilíndricos, son los únicos elementos que en ocasiones permiten datar las excavaciones arqueológicas en el Antiguo Oriente Medio.

En la antigua Grecia, las primeras reseñas sobre la apicultura se pierden en la noche de los siglos y son descritas por la mitología sin que se pueda precisar una fecha exacta. La apicultura de Creta es conocida desde la época minoica, de la que procede el hermoso colgante de oro encontrado en la Maliá, que representa dos abejas libando una gota de miel. La cera de abejas también fue empleada por Ícaro para construir unas alas con las que escapar del laberinto del minotauro, pero su imprudencia le hizo volar tan alto que el sol las derritió, provocando su caída y muerte.

Según la mitología griega, la aparición de la apicultura se debe a Aristeo, sobre el que se cuenta la siguiente leyenda: paseándose un bello día por la verde montaña del Pelión, Apolo descubrió una virgen de gran belleza llamada Cirene, y prendado de ella la convenció para seguirle a Libia. En este país construyó una ciudad en su honor a la que llamó Cirene, la desposó y tuvo un hijo con ella al que puso por nombre Aristeo.

Según las costumbres de los dioses, Apolo envió a su hijo a las Ninfas para que lo alimentaran y criaran, lo que realizaron con gran esmero. Las Ninfas le enseñaron el arte de la agricultura, y sobre todo la apicultura. Cuando Aristeo alcanzó la edad adulta, sintió el deseo de enseñar a los hombres los conocimientos que había recibido de las Ninfas. Con este fin visitó la isla de Kea, en el mar Egeo, donde enseñó el arte de la apicultura a sus moradores. Al parecer, la permanencia de Aristeo en la isla de Kea y su magisterio duró mucho tiempo, dejando algunos bastardos a modo de recuerdo, y siendo, según la tradición, colmado de honores por sus habitantes agradecidos.

Tras abandonar la isla de Kea, según narra el anciano poeta Píndaro, Aristeo se dirigió con el mismo fin de enseñar la apicultura a la Arcadia, en el Peloponeso, donde sus habitantes le trataron con todos los honores debidos a un semidiós. Un día, cuando descansaba de sus enseñanzas, descubrió en su paseo por un sitio encantador a la ninfa Eurídice, esposa de Orfeo. Cautivado por su gran belleza, experimentó por ella una gran pasión. Como ella rehusara su amor, intentó violarla, pero Eurídice, gracias a su agilidad, logró escapar, si bien en su huida pisó una serpiente que le mordió y le causó la muerte.

Las Ninfas, irritadas con Aristeo, que era culpable de la muerte de Eurídice, le castigaron matando todas sus colmenas, a pesar de ser consideradas como las protectoras de las abejas y ser llamadas Ninfas apicultoras. Para desagraviar a las Ninfas, Aristeo, siguiendo el consejo de su madre, que había consultado al dios Proteo, guardián de los rebaños de Neptuno, sacrificó 4 bueyes y 4 vacas, tras lo cual la Ninfas se aplacaron inmediatamente e hicieron surgir de las entrañas corrompidas de las bestias nuevos enjambres de abejas y bendiciéndolas incluso para que obtuvieran una cosecha abundante de miel. Tras esta reconciliación con las Ninfas, Aristeo visitó, con el fin de enseñar la apicultura, Sicilia y Tracia, donde griegos y bárbaros le recibieron con los honores reservados únicamente a los dioses, como narra el autor griego Diodoro de Sicilia.

En la época romana, el gran poeta Virgilio retomaría la leyenda de Aristeo y las Ninfas en sus *Geórgicas* para explicar los pasos a dar a fin de recuperar las abejas tras una pérdida de colmenas, extendiéndose por otra parte en consideraciones sobre cómo han de ser sus emplazamientos, sobre las plantas que más convienen a las abejas, indicadas por el mismo Júpiter (el Zeus griego) como premio por haber sido alimentado con leche y miel que le proporcionaron Melissa, hija del rey de Creta, y la cabra de largos cuernos Amaltea, desde su nacimiento y durante el tiempo en que fue criado en la cueva de Dictea.

También en la antigua Roma el hidromiel, que es un vino elaborado con miel, era considerado el licor de los dioses, y la miel era tan apreciada que se utilizaba como patrón de valor en la recaudación de algunos impuestos, siendo la de Hispania muy reputada, ya que los tartesios Gárgoris y Habidis ya practicaban la apicultura, como evidencia de esto tenemos su sobrenombre de «Melícolas». Véase ABEJA, LECHE, PANAL.

BIBLIOGRAFÍA: A.M. Vázquez Hoys, *Historia de las religiones antiguas*. Tomo 1: Próximo Oriente (Sanz y Torres, Madrid 2005); Id., *Arcana Magica. Diccionario de símbolos y términos mágicos* (UNED, Madrid 2003); Id., “La miel, alimento de eternidad”, en *Homenaje a M. Ponsich*, 31-47 (Universidad Complutense, Madrid 1992).

MIES

Heb. 1430 *gaddish*, גָּ ִי, de una raíz obsoleta que sign. «amontonar»; gr. 2326 *therismós*, θερισμς, relacionado con el vb. *therizo*, «segar, cosechar», que indica el acto de segar (Jn. 4:35), la «siega» (Mt. 13:39; Mc. 4:29) y la «mies» (Mt. 9:38; Lc. 10:2; Ap. 15:15).

El comienzo de la siega variaba según las condiciones naturales, pero tenía lugar generalmente alrededor de mediados de abril en las tierras bajas de Palestina, en la parte última del mes en las llanuras costeras, y algo más tarde en las tierras más altas. La cosecha de la cebada tenía lugar primero, por lo general, y después la del trigo. La siega duraba alrededor de siete semanas, y era ocasión de celebraciones festivas.

Metafóricamente hablando, Jesús se refiere al mundo y sus habitantes como un campo lleno de mieses que es preciso recolectar sin tardanza por los predicadores del Evangelio, pocos en número frente a la inmensidad de la tarea. Véase COSECHA, SEMENTERA, TRIGO.

A. CABEZÓN MARTÍN

MIGDAL-EDAR

Heb. 4029 *Migdal Eder*, מִגְ ל עֵדֶר = «torre de rebaño»; Sept. *Gader*, Γαδρ; Vulg. *Eder*.

Lugar entre Belén y Hebrón donde acampó Jacob con sus rebaños. Fue allí donde tuvo lugar el incidente entre Rubén y Bilha, la concubina de su padre (Gn. 35:21-22). Véase EDER.

MIGDAL-EL

Heb. 4027 *Migdal-El*, מִגְ ל־אֵל = «torre de Dios»; Sept. *Magdaliel*, Μαγδαλιλ.

Ciudad fortificada del territorio de Neftalí, mencionada entre Irón y Horem (Jos. 19:38). La LXX funde en una sola palabra esta ciudad y la siguiente, Midgal el-Horem, transcribiendo *Megalaarim*, Μεγαλααρμ v. *Magdalieoram*, Μαγδαλιηωρμ.

MIGDAL-GAD

Heb. 4028 *Migdal-Gad*, מִגְ ל־גָד = «torre de fortuna»; Sept. *Magdalgad*, Μαγδαλγδ, *Magdalagad*, Μαγδαλαγδ.

Ciudad de la segunda provincia de la > Sefela adjudicada a la tribu Judá en la repartición de Canaán (Jos. 15:37).

MIGDOL

Heb. 4024 *Migdol*, מִגְ ל = «torre»; Sept. *Mágdolon*, Μγδωλον o *Magdolón*, Μαγδωλν. Nombre de varios lugares del AT.

1. Campamento de los israelitas cuando huían de Egipto; estaba cerca del mar Rojo (cf. Ex. 15:4, 22; Dt. 11:4), delante de Pihahirot y de Baal-zefón (Ex. 14:2; Nm. 33:7); posiblemente, una torre de atalaya.

2. Lugar en donde se asentaron algunos judíos después de la captura de Jerusalén por Nabucodonosor y a los cuales atacó Jeremías por la idolatría en que habían caído (Jer. 44:1; 46:14).

3. Ciudad de Egipto contra la cual Ezequiel dirige un oráculo, anunciando la destrucción de aquel

país (Ez. 29:10; 30:6). Puede ser identificada con Magdali, mencionada en las tabletas de Tell el-Amarna, y que se corresponde con Magdolos en el *Itinerarium Antonini*, la actual Tell el-Heír, a 18 km. al sur de Pelusa.

MIGRÓN

Heb. 4051 *Migrón*, מִגְרוֹן = «precipicio»; Sept. *Magdón*, Μαγδν v. *Mangedó*, Μαγγεδ; Vulg. *Magron*.

Ciudad de Benjamín situada al sur de Ai y al norte de Micmás, en la ruta de los invasores asirios (Is. 10:28). Con el mismo nombre se menciona otra ciudad donde acampó Saúl, en el extremo de la región de Gabaa (1 Sam. 14:2). Algunos autores creen que se trata de ciudades idénticas, otros piensan que son diferentes, situadas en lugares opuestos.

MIGUEL

Heb. 4317 *Mikhael*, מִיכָאֵל = «¿Quién cómo Dios?»; Sept. y NT 3413 *Mikhael*, Μιχαλ.

Nombre de un arcángel, uno de los principales caudillos celestiales; ayudó al ángel resplandeciente vestido de lino a combatir contra el ser espiritual que era el príncipe que operaba por detrás del reino de Persia (Dn. 10:13). Es descrito como ángel protector de Israel (Dn. 10:21; 12:1). Con sus ángeles libra una guerra victoriosa contra los enemigos del pueblo de Dios (Ap. 12:7). Después del exilio, los judíos elaboraron un extenso cuerpo de angelología e hicieron de Miguel uno de los siete arcángeles (Tob. 12:15). Gabriel es el segundo (Dn. 8:16; 9:21); los apócrifos nombran otros cinco: Rafael (Tob. 3:17), Uriel, Shamuel, Jofiel y Zadquiel.

La carta de Judas habla de la disputa de Miguel con Satanás sobre el cuerpo de Moisés (Jud. 9; cf. 2 Pd. 2:11). El Targum de Jonatán menciona este hecho a propósito de Dt. 34:6, y atribuye el enterramiento de Moisés a Miguel y a otros ángeles. Véase ÁNGEL, ARCÁNGEL.

MIJAMIM

Heb. 4326 *Miyyamín*, מִיָּמִן = «a la mano derecha». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Meiameín*, Μειαμεν v. *Meiamín*, Μειαμν; Vulg. *Maiman*, sacerdote de tiempos de David, jefe de la sexta división sacerdotal en el servicio del Templo (1 Cro. 24:9).

2. Sept. *Meameín*, Μεαμεν v. *Miamín*, Μιαμν; Vulg. *Miamiin*, uno de los sacerdotes principales que regresaron del cautiverio en Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:5). Debió alcanzar una edad avanzada, pues aparece como un firmante de la renovación de la alianza con Yahvé (Neh. 10:7).

3. Sept. *Meamín*, Μεαμν v. *Meamim*, Μεαμμ; Vulg. *Miamin*. Levita de los hijos de Paros, obligado a divorciarse de su mujer extranjera después del regreso del cautiverio (Esd. 10:25). Véase MINIAMÍN.

MIJO

Heb. 1764 *doján*, דֹּחַן = «mijo»; Sept. *kenkhros*, κγχρος; Vulg. *milium*. Es el *Panicum miliaceum* de los naturalistas. Planta de la familia de las gramíneas cultivada en la antigüedad en las regiones cálidas de Asia, África y el sur de Europa, su caña constituye un excelente forraje; el grano se usa para el engorde de la volatería y tuvo asimismo gran importancia para el consumo humano directo

hasta que a lo largo de los siglos se fueron imponiendo el trigo, el maíz y el arroz. En el AT aparece mencionado únicamente en Ezequiel, cuando al profeta se le ordena que tome trigo, cebada, habas, lentejas, mijo y centeno, con los que hacer pan (Ez. 4:9). Ello indica que todos estos productos formaban parte de la dieta común de las gentes de Oriente, como sigue siendo en la actualidad. La palabra hebrea *doján*, idéntica a la árabe *dukhún*, quizá designaba también otras especies de cereales, particularmente el *Sorghum vulgare* o mijo de la India, gramínea más alta, muy cultivada en la India y en el Asia suroccidental con el nombre de *doura*. Véase CEREAL.

MILAGRO

Del latín *miraculum* = «hecho admirable, milagro», del verbo *mirari* = «asombrarse, extrañar, admirar»; responde a varios términos heb. que, más que el milagro en sentido teológico, expresan el asombro que produce en quienes son sus testigos.

1. Vocabulario.
2. Naturaleza del milagro.
3. Jesús y los milagros.
4. Efecto y objetivo de los milagros.
5. Épocas de manifestaciones milagrosas.
6. Falsos milagros.

I. VOCABULARIO. 1. El término heb. equivalente es 4159 *mopheth*, מוֹפֵת, «signo prodigioso»; Sept. y NT 5059 *teras*, τέρας; lat. *portentum*, «maravilla, prodigio» o acto divino realizado por un profeta para probar su misión. Es un concepto marcadamente religioso, que procede prob. de la mántica y que destaca lo extraordinario y también lo espantoso de un milagro.

2. Heb. 6381 *pelé*, פֶּלֶא, «maravilla, admiración, milagro»; gr. *thaûma*, θαῦμα, «portento, maravilla». Su sinómino es 226 *oth*, אוֹת, signo que acompaña la palabra de Yahvé y garantiza su credibilidad; los LXX lo traducen siempre por el gr. 4592 *semeîon*, σημεῖον; lat. *signum*, «señal, marca, prenda», concepto originariamente no religioso. Indica milagros y maravillas como señales de autoridad divina, de donde se deriva la frase tan frecuente «señales y maravillas», *semeía kaí térata*, σεμεῖα καὶ τέρατα (Mc. 13:22; Hch. 2:22, 43; 8:13; 15:12; Heb 2:4), para distinguir el signo divino de un prodigio cualquiera. *Thaumazo*, θαυμάζω, expresa la sorpresa y admiración suscitada por una visión o impresión de un hecho prodigioso.

En los Evangelios, los milagros de Jesús nunca son denominados *térata*, τέρατα, es decir, portentos o maravillas. Este término se reserva para los falsos cristos y falsos profetas (Mt. 24:24; Mc. 13:22). Tampoco son llamados *thaúmata*, θαύματα, que expresa más bien la provocación al asombro, aunque la gente se maravillara con ellos (Mt. 9:33; 15:31); no tenían ese propósito. Juan, el Evangelio que utiliza un vocabulario más teológico, emplea unas 15 veces el término *ergon*, ἔργον, lit. «obra» (aparece una vez en Mt. 11:2), y además el vocablo *semeîon*, σημεῖον, «señal, signo», que se encuentra 77 veces en el NT, 48 en los Evangelios, 13 en Hechos, 8 en Pablo, 1 en Hebreos y 7 en Ap.

II. NATURALEZA DEL MILAGRO. Propiamente hablando, el milagro es una intervención sobrenatural en el mundo que aporta una revelación singular de la presencia y del poder de Dios. «Es un prodigio religioso, que expresa en el orden cósmico una intervención especial y gratuita del Dios de poder y de amor, que dirige a los hombres un signo de la presencia ininterrumpida en el mundo de

una palabra de salvación» (R. Latourelle). Se puede explicar como interferencia del Creador dentro de la acción ordinaria de las fuerzas de la naturaleza. El resultado es un acontecimiento no esperado, cuyo origen es atribuible a Dios. En un sentido estricto, no se da el nombre de «milagro» a cualquier hecho o acontecimiento debido a causas sobrenaturales ni a coincidencias extraordinarias (calificadas en ocasiones de «providenciales»). Para la Biblia, la naturaleza depende totalmente del Creador como su causa; no se trata de un universo puramente material gobernado por «leyes inmutables». Bien al contrario, todo acontecimiento natural es considerado sencillamente como un acto de la libre voluntad de Dios, sea la lluvia o el sol, los temblores de tierra o cualquier otra cosa. Así, la esencia del milagro no es que sea «sobrenatural», sino que constituye una prueba clara y singularmente notable de la intervención especial de Dios en un momento determinado de la historia a fin de llevar a cabo sus propósitos para con la humanidad.

El milagro se distingue del prodigio en que lo prodigioso tiende a destacar el carácter extraordinario y portentoso de un hecho, mientras que lo milagroso tiene carácter de signo, señal (*semeîon*); es una llamada a la fe para que se haga más genuina y reconozca la presencia de Dios.

En el AT el milagro se define por el efecto o impresión que produce en los hombres: asombro, sorpresa inesperada. Se concibe como un acto mediante el cual Dios interviene directamente en la vida de los hombres, sea inmediatamente bajo la forma de > ángel de Yahvé, o de manera mediata por la alteración del curso de la naturaleza empleando sus mismas leyes (p.ej., abrirse un camino en el mar gracias a que Dios envía «un viento que apartó las aguas» [Ex. 14,21]. El prodigio sobrepasa las fuerzas actuales del hombre, pero sin violar ninguna ley natural), o la utilización de animales que actúan de forma contraria a sus instintos.

En el NT, junto a los aspectos de admiración y asombro suscitados por un acto sorprendente cuya causa está por encima de las posibilidades humanas, destaca la terminología *semeîon* y *ergon* para indicar el milagro; es siempre una obra con un propósito realizada por el Hijo de Dios, que manifiesta de este modo el poder (*dýnamis*) recibido del Padre y su voluntad salvífica. *Dýnamis*, δύναμις, en pl. *dynameis*, δυνάμεις, «obras potentes», es el término más común en los > Sinópticos para referirse al poder curativo de Jesús manifestado en exorcismos o curaciones (cf. Mc. 6:4; 9:39; Lc. 4:36; 5:17; 6:19; 9:1).

III. JESÚS Y LOS MILAGROS. Los Evangelios presentan a Jesús actuando por su propio poder. Para obrar un milagro, él exige la fe, no en Dios creador y todopoderoso, sino en su propia persona y en su misión (cf. Mt 9:28-30; 14:1). Su imensa actividad taumatúrgica es atestiguada por una serie de 34 milagros particulares y por repetidos sumarios y resúmenes: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Su fama llegó a toda Siria; y le trajeron todos los que se encontraban mal con enfermedades y sufrimientos diversos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curó» (Mt. 4:23-24; cf. 9:35; 8:16; 12:15; 14:14, 35-36; 15:30-31; 19:2; 21:14; Mc. 1:32-34, 39; 3:10-11; 6:54-56; Lc. 4:40-41; 5:15, 17; 6:18-19; 7:21; 8:2; 9:6, 11; Jn. 2:23; 3:2; 6:2; 12:37; 20:30). Jesús prodiga sus milagros durante todo su ministerio evangélico, a partir de su bautismo en el Jordán hasta su muerte y resurrección.

Los testimonios post-pascuales insisten sobre la actividad taumatúrgica de Jesús. Los discípulos del camino de Emaús describen a Jesús como «un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (Lc. 24:17, 19). El día de Pentecostés, Pedro dio testimonio de Jesús diciendo que había sido un «varón acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y

señales, que Dios hizo por su medio entre vosotros, como sabéis» (Hch. 2:22; cf. 10:38).

Los críticos han querido negar la posibilidad del milagro, pero, según Jesús Peláez, «los milagros ocupan un lugar tan importante en el relato evangélico que cuesta mucho admitir que sean pura ficción literaria. Baste con pensar que en el Evangelio de Marcos los relatos de milagros representan el 31% del total del texto, es decir, 209 versículos de los 666 que tiene. En los diez primeros capítulos, consagrados al ministerio público de Jesús, la proporción se eleva a 209 de 425 versículos, es decir, el 47%. Es imposible concebir en los Evangelios la enseñanza de Jesús sin los milagros que la acompañan».

Los milagros de Jesús narrados en el NT se pueden clasificar en:

1) *Exorcismos*: liberan del poder del maligno y ponen en oposición los dos reinos, el de Belcebú y el de Dios; este último es capaz de destruir al primero, rescatando a la persona poseída y restituyéndola a su ambiente natural: los posesos en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc. 1:21-28; Lc. 4:31-37), el endemoniado de Gerasa (Mc. 5:1-20; Mt. 8:28-34; Lc. 8:26-39), el endemoniado mudo (Mt. 9:27-31), el endemoniado mudo y ciego (Mt. 12:22-24), los siete espíritus de María Magdalena (Lc. 8:1-3).

2) *Curaciones*: son acciones realizadas sobre las personas que tienden a restituir la salud; en estos casos se requiere la mediación de la persona enferma, que con su fe en Jesucristo hace posible el prodigio: el muchacho lunático (Mt. 17:14-21; Mc. 9:14-21), la hija de la mujer cananea (Mt. 15:21-28; Mc. 7:24-30), los dos ciegos en Cafarnaúm (Mt. 9:27-31), el ciego de Betsaida (Mc. 8:22-26), el ciego o ciegos de Jericó (Mt. 20:29-34; Mc. 10:46-52; Lc. 18:35-43), el ciego de nacimiento (Jn. 9:1-41), el hombre de la mano seca (Mt. 12:9-14; Mc. 3:1-6; Lc. 6:6-11), el paralítico de Cafarnaúm (Mt 9,1-8; Mc. 2:1-12; Lc. 5:17-26), el paralítico de la piscina (Jn. 5:1-18), un leproso (Mt. 8:14; Mc. 1:40-45; Lc. 5:12-16), los diez leprosos (Lc. 17:11-19), el hombre con hidropesía (Lc. 14:1-6), la mujer con flujo de sangre (Mc. 5:24; Lc. 8:42), la mujer inclinada (Lc. 13:10-17), el hombre sordo con defecto en el habla (Mc. 7:31-37), el siervo del centurión (Mt. 8:5-13; Lc. 7:11), el hijo del noble (Jn. 4:46-54), la suegra de Pedro (Mt. 8:14-15; Mc. 1:29-31; Lc. 4:38-39), la oreja de Malco (Mt. 26:51; Mc. 14:47; Lc. 22:49-51; Jn. 18:10).

3) *Sobre la naturaleza*: interviene directamente la voluntad de Jesús para aliviar y favorecer al pueblo y a sus discípulos sobre aspectos que conciernen al entorno; tal es el caso de la pesca milagrosa (Lc. 5:1-11; Jn. 21:11) y de la multiplicación de los panes y los peces (para los cinco mil: Mt. 14:13-21; Mc. 6:31-44; Lc. 9:10-17; Jn. 6:11; y para los cuatro mil: Mt. 15:29-39; Mc. 1:1-10), el cual es uno de los acontecimientos decisivos de la vida pública de Jesús y tiene una gran riqueza de significados; el agua convertida en vino (Jn. 2:1-11), la tempestad calmada (Mt. 8:23-27; Mc. 4:35-41; Lc. 8:22-25), el caminar del Señor sobre las aguas (Mt. 14:22-33; Mc. 6:45-52; Jn. 6:16-21), el estatero encontrado en la boca del pez (Mt. 17:24-27), y el agostamiento de la higuera maldecida (Mt. 21:18-22; Mc. 11:12-14).

4) *Resurrecciones*: son acciones en las que interviene Jesús para devolver la vida a una persona fallecida; deben distinguirse de la resurrección gloriosa del Señor, que es un volver a la vida para no morir jamás: la hija de Jairo (Mt. 9:18-26; Mc. 5:22-43; Lc. 8:41-56), el hijo de la viuda de Naín (Lc. 7:11-17), y Lázaro (Jn. 11:1-44).

Todos los relatos de milagros presentes en los Evangelios se caracterizan por una intención teológica del evangelista, que quiere expresar con ellos algún aspecto de la personalidad de Jesús.

Así pues, se ve claramente que para Marcos los milagros están destinados a mostrar el poder de Jesús con el que establece su Reino; para Mateo deben interpretarse más bien como signos que revelan la misericordia de Dios con los afligidos y con los que lloran por el sufrimiento y la enfermedad; para Lucas son sobre todo signos que manifiestan a Jesús como profeta del Altísimo, que ha venido a liberar a su pueblo; para Juan, finalmente, son signos de la gloria que resplandece ya en la actividad terrena del Maestro.

IV. EFECTO Y OBJETIVO DE LOS MILAGROS. Teológicamente hablando, los milagros tienen una finalidad: se dan para impresionar al hombre y para ayudarle a creer. Es un signo que provoca la reflexión y el discernimiento; pero para cumplir su propósito no tiene que quedarse solamente en el orden de la naturaleza o en la psicología de la persona —asombro, admiración—, sino que también debe alcanzar su interior y operar la transformación del corazón que se abre a la fe. El milagro por sí solo no basta; siempre tendrá necesidad de un serio discernimiento para que se valore la densidad de su contenido como revelación. Después de haber dado señales patentes de su naturaleza y misión divinas, Jesús afirma a sus interlocutores que debían creer a causa de las obras mismas (Jn. 10:25, 37-38). Afirma que ellas dan suficiente testimonio de su autoridad, y lanza reproches contra aquellos que no lo aceptan (Mt. 11:3-5, 20-21; 12:28; Jn. 5:36; 14:11; 15:24; 20:30-31). Sin embargo, los milagros no pueden sustituir a la fe en modo alguno. El faraón, que había exigido un milagro para creer, rehusó dejarse convencer a pesar de todas las evidencias (Ex. 7:9, 13, 22-23; 11:9-10, etc.). Los contemporáneos de Cristo, que habían visto y demandado tantas señales sobrenaturales, endurecieron sus oídos y cerraron sus ojos a fin de no ser ganados (Jn. 12:37-40; Mt. 13:13-15). Hay una búsqueda de milagros que procede de la carne y no de la fe, la de los judíos anteriormente citados (Mc. 8:11, 12; Jn. 2:18; cf. 1 Cor. 1:22) y la de Herodes, por ejemplo (Lc. 23:8). A estos les dice Jesús en tono de reproche: «Si no viereis señales y prodigios, no creeréis» (Jn. 4:48).

En el caso del creyente se dan para que reconozca la obra de Dios, y no porque tenga que creer por la fuerza del prodigio. El objetivo del milagro es ante todo mostrar el amor, el cuidado y la misericordia de Dios. Entonces es de provecho espiritual: «Si crees, verás la gloria de Dios» (Jn. 11:40; Mt. 9:29). Se trata, por tanto, de un signo que mueve a ver la acción ininterrumpida del Padre por el bien de sus hijos. En este sentido, anticipa ya desde ahora la situación del futuro escatológico: allí no habrá enfermedad, ni sufrimiento, ni muerte, sino solo vida. Los milagros atestiguan, finalmente, la presencia del Reino de Dios en medio de nosotros y sus frutos; tienen, por tanto, un valor de revelación, en la medida en que expresan el poder y la gloria del Hijo de Dios sobre la creación.

Por lo que se refiere a los milagros que suceden después de la resurrección de Jesús por manos de sus discípulos, hay que tener presente ante todo que también ellos deben insertarse en el mismo horizonte de significación que los milagros de Cristo; por tanto, deben ser signos para la fe, y no prodigios para la curiosidad o productos de magia. La posibilidad de los milagros se basa en el carácter personal de Dios, y están íntimamente ligados a su revelación, por lo que se trata de acontecimientos contados y significativos; en caso contrario, se banalizaría la revelación y el carácter trascendente de Dios.

V. ÉPOCAS DE MANIFESTACIONES MILAGROSAS. Es notable observar que en la Biblia los milagros aparecen de una manera casi exclusiva en períodos muy señalados, que coinciden literalmente con *épocas de revelación*, es decir, con aquellos momentos en que Dios se revela a su pueblo de una manera nueva y significativa, confirmando así la percepción teológica del milagro

como signo. En la época de los > Patriarcas, la Biblia ofrece escasas narraciones milagrosas, pero contiene, sin embargo, abundantes > teofanías o apariciones de Dios o de su > ángel. Los tiempos de milagros parecen concentrarse en las etapas siguientes:

1) En la época de Moisés y de Josué, período de fundación de Israel, para confirmar la liberación del pueblo elegido, la promulgación de la Ley y del Pacto, el establecimiento del culto a Yahvé, Dios único y verdadero, y la conquista de la Tierra Prometida. Encontramos aquí los episodios de la zarza ardiente y los tres milagros que acreditan la misión de Moisés (Ex. 3-4); la vara convertida en serpiente y las diez plagas de Egipto (Ex. 7-12); el paso del mar Rojo (Ex. 14); la provisión de alimento (maná y codornices) y agua para el pueblo (Ex. 16; Nm. 11; Ex. 15:17; Nm. 20); los castigos enviados por Dios a los israelitas desobedientes (Lv. 10:2; Nm. 11:16; 16; 21); las teofanías del Sinaí y de la nube y la columna de fuego (Ex. 19ss.; 13ss.); la travesía del Jordán (Jos. 3-4); la destrucción de los muros de Jericó (Jos. 6), y el milagro del sol en la batalla de Gabaón (Jos. 10).

2) Durante el ministerio de Elías y Eliseo, para rescatar al pueblo elegido de la atracción que ejercían sobre él los cultos cananeos, y para contrarrestar la acción de los gobernantes empeñados en introducir el culto a Baal, insistiendo en la centralidad y el poder superior de Yahvé. En total se relatan cerca de 20 milagros de carácter personal en torno a realidades sencillas y cotidianas, tales como la multiplicación del pan y del aceite; o extraordinarios, como resurrecciones de muertos.

3) Al comienzo del cristianismo, para acreditar la persona del Hijo de Dios y su obra de salvación; para confirmar el fundamento de la Iglesia y la misión de los apóstoles; para apoyar el paso del Antiguo al Nuevo Pacto, y para demostrar la excelencia del Evangelio en medio del mundo antiguo, idólatra y corrompido (Heb. 2:3-4; Ro. 15:18-19; 2 Co. 12:12).

Fuera de estos períodos, vivieron notables siervos de Dios sin que llevaran a cabo milagros concretos, como Abraham, David y muchos otros. Del mismo Juan el Bautista se llega a decir a la vez que él fue el más grande de los hombres del Antiguo Pacto, y sin embargo no había llevado a cabo milagro alguno (Mt. 11:11; Jn. 10:41).

VI. FALSOS MILAGROS. La Biblia relata cómo los magos de Egipto se mostraron capaces de imitar hasta cierto punto algunos de los milagros llevados a cabo por Moisés (Ex. 7:11, 22; 8:3, 14). En el NT se dice que Simón el Mago tenía atónita a toda Samaria por sus actos de magia (Hch. 8:9-11), y Lucas cita a otro mago llamado Elimas (Hch. 13:6-12). Menciona también libros empleados para el ejercicio de las artes mágicas (Hch. 19:19). Es evidente que entonces, como ahora, se daba una buena parte de superchería en estas prácticas. Pero Cristo y sus apóstoles hablan abiertamente acerca de los grandes prodigios y de los milagros llevados a cabo por los falsos profetas, con el objetivo de seducir incluso, si fuera posible, a los mismos elegidos (Mt. 24:24). Estas señales engañosas serán una característica clara de la carrera del Anticristo y del fin de los tiempos; ahora, como entonces, son suscitados por el poder de Satanás (2 Tes. 2:9-12; 1 Ti. 4:1-2; Ap. 13:13-15).

Para discernir los milagros verdaderos de los falsos, en la Escritura se ofrecen dos notas esenciales. Si se ajustan o no a la Palabra de Dios: si un supuesto milagro contradice los mandamientos divinos, tiene que ser rechazado resueltamente (Dt. 13:1-5). Es decir, el milagro está subordinado a la revelación. Desde el punto de vista de sus resultados, si con los milagros se busca la gloria y la ventaja personal del hombre, no ha sido dado en el Espíritu de Cristo, que nunca efectuó un solo prodigio para su beneficio personal (1 Cor. 12:6). Los milagros auténticos manifiestan la grandeza y la santidad de Dios, por lo que de él no pueden venir prodigios absurdos y pueriles. La aparente capacidad de obrar milagros no es evidencia suficiente de un corazón

convertido al Reino de Dios (Mt. 7:22-23), ni implica la seguridad de estar inscrito en el libro de la vida: «No os regocijéis de esto, de que los espíritus se os sujeten; sino regocijaos de que vuestros nombres están inscritos en los cielos» (Lc. 10:20). Véase SEÑALES.

BIBLIOGRAFÍA: P. Achtemeier, *Jesus and the Miracle Tradition* (Cascade Books 2008); J.-N. Aletti y Xavier Léon-Dufour, eds., *Los milagros de Jesús según el NT* (Cristiandad 1979); S. Carrillo Alday, *Los milagros de Jesús* (Dabar, México 1995): E. Charpentier, *Los milagros del evangelio* (EVD 1994); G. Cornfeld, "Milagro", en *EMB* II, 236-238; W.J. Cotter, *The Christ of the Miracle Stories: Portrait Through Encounter* (Baker 2010); J. Daniélou, "Milagro", en *DTB*, 649-658; B.A. Dumas, *Los milagros de Jesús* (DDB 1984); F. Fernández Ramos, *El lenguaje de los milagros* (ESE 2007); R.D. Gievett y G. Harbermas, *In Defense of Miracles. A Comprehensive Case for God's Actions in History* (IVP 1997); J.I. González Faus, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús* (Sígueme 1982); A. de Groot, *El milagro en la Biblia* (EVD 1970); J. Imbach, *Milagros* (Mensajero 2008); C.S. Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, 2 vols. (Baker 2011); R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Sígueme 1990); X. Léon-Dufour, ed., *Los milagros de Jesús* (Cristiandad 1979); C.S. Lewis, *Los milagros* (EE 1991); J. Morales Marín y A. Javierre Ortas, "Milagro", en *GER* 15, 803-813; W. Mundle y O. Hofius, "Milagro", en *DTNT* III, 85-94; D. Otto, *The Miracles of Jesus* (Abingdon Press 2000); J. Peláez del Rosal, *Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos. Morfología e interpretación* (Inst. San Jerónimo/EVD, Valencia 1984); C. Quelle, *Los milagros* (EDES 1972); A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (SCM1959); L. Sabourin, *The Divine Miracles discussed and defended* (Roma 1977); G.H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (IVP1999); H. Van der Loos, *The Miracles of Jesús* (Brill, Leiden 1968); A. Weiser, *¿A qué llama milagro la Biblia?* (Paulinas 1979).

A. ROPERO

MILALAI

Heb. 4450 *Milalay*, מִלֲלַי = «elocuente»; Sept. omite; Vulg. *Malalai*. Levita y músico que intervino en la ceremonia de dedicación de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 12:36).

MILANO

Heb. 344 *ayyah*, אַָה = «ave, buitre, milano». Ave rapaz de la familia de las falcónidas, con pico largo y puntiagudo, alas largas y ordinariamente cola corta. Se alimenta de pequeños mamíferos, avecillas, reptiles y anfibios, peces, insectos y gusanos. Es mencionado entre las aves inmundas, inaptas para el consumo (Lv. 11:14; Dt. 14:13). El milano se encuentra en el sur de Europa, norte de África y oeste de Asia. En invierno emigra hacia las regiones cálidas del litoral mediterráneo, mar Muerto y desierto del Negev. Véase BUITRE.

A. CABEZÓN MARTÍN

MILCA

Heb. 4435 *Milkah*, מִלְָה = «reina»; Sept. *Melkhá*, Μελχ�. Nombre de dos mujeres del AT.

1. Hija de > Harán y esposa de Nacor, el hermano de Abraham y de Harán y, por lo tanto, tío suyo (Gn. 12:29). Con Nacor tuvo ocho hijos (Gn. 20:20, 23), uno de los cuales fue Betuel, padre de Rebeca, la futura esposa de Isaac (Gn. 24:15, 24, 47).

2. Una de las hijas de > Zelofehad, de la tribu de Manasés (Nm. 26:33). Junto con sus cuatro hermanas reclamó la herencia familiar por carecer de hermanos que pudieran perpetuar el nombre paterno (Nm. 27:1). Después de consultarlo con Yahvé, Moisés estableció que la herencia pasase igualmente a la hijas y así la propiedad pudiera seguir llevando el nombre del padre, pero con la condición de que se casasen con un varón de la misma tribu (Nm. 36:11). Quedó así establecido el derecho de las hijas a heredar. Se les asignó una porción en Galaad (Jos.17:3).

MILCOM

Heb. 4445 *Milkom*, מִלְ ם = «su rey» (1 R 11:5); Sept. *Melkhom*, Μελχ□μ, también escrito Μελχ□μ; Vulg. *Moloch*; *Molokh*, Μολ□χ (2 R. 23:13); *Malkam*, מַלְ ם (Jer. 49:1, 3); Sept. *Melkhol*, Μελχ□λ; Vulg. *Melchom*. Deidad principal de los semitas orientales, venerada desde el siglo XXIV a.C., y dios nacional de los > ammonitas (Jer. 49:1, 3), para cuyo culto Salomón edificó un altar en el monte de los Olivos, que pasó a ser llamado «monte de la Destrucción» o de la ofensa (2 R. 23:13). Milcom es gral. identificado con Moloc, adorado en lugares distintos y de manera diferente, a saber, mediante el sacrificio de niños arrojados al fuego en el valle de Hinóm. Véase MOLOC.

MILENIO

Del lat. *mille anni* = «mil años»; el término *quiliasmo*, que significa «milenarismo», procede del griego *khiliás*, χιλι□ς = «mil». Período de mil años mencionado en Ap. 20.

1. Antecendentes.
2. El milenio en la historia de la Iglesia.
3. El milenio de Juan.

I. ANTECEDENTES. La idea de un período de justicia, paz y prosperidad dentro del marco de la historia ya se encuentra en el AT. De hecho, forma parte de las expectativas originales y también de las proclamas proféticas primeras. Luego, con los profetas del exilio, se desplaza a un futuro reino mesiánico que, merced a la cláusula «llegará un día», parece traspasar el umbral del tiempo y de la historia humana para situarse más allá, dando lugar a la tardía distinción de los dos eones o siglos: este y el venidero, distinción visible en los propios Evangelios. Fue a partir del siglo II a.C. cuando la irrupción de la > apocalíptica, con su particular pesimismo histórico y la idea de una destrucción final, propició que los rabinos empezaran a distinguir entre la época del Mesías y el tiempo final, quedando aquella como un interregno entre ambos eones. El reinado mesiánico sería, pues, un intermedio en el que dentro de la historia y en este eón ya podría gozarse de las primicias del siglo venidero.

El libro *IV Esdras*, de finales del s. I d.C. y de tendencia farisea, cifra dicho período en 400 años, explicándolo así: «Pues he aquí que llega el tiempo [del fin]: será cuando se produzcan las señales que te he anunciado. Entonces se manifestará la esposa, apareciendo como una ciudad y se verá la tierra [nueva] que está totalmente oculta. Todo el que haya escapado de los males mencionados verá mis maravillas. En efecto, se manifestará mi Hijo el Mesías con los que están con él y llenará de gozo a [los justos] que sobrevivan durante cuatrocientos años. Después de esos años morirá mi Hijo el Mesías, así como todos los que tienen aliento humano. El mundo [presente] volverá al silencio primordial durante siete días, tal como había estado en su primer origen; de este modo, nadie sobrevivirá» (*7:26-30*).

La cifra del reinado mesiánico en 400 años es solo una de las muchas que se dieron. El autor de *IV Esdras* la obtuvo al considerar que los cuatrocientos años de esclavitud en Egipto (Gn. 15:13) deberían tener su contrapartida histórica: «alégranos a la medida de los días en que nos afligiste, y de los años en que vimos el mal» (Sal. 90:15). El rabí Akiba (135 d.C.) propuso 40 años a semejanza de la travesía del desierto. Judá el Santo (217 d.C.), 7000 años, el equivalente a 7 días divinos. Fue Eliezer Ben Hircano (90 d.C.) quien pensó que el reino del Mesías duraría mil años, los cuales serían el último período de la historia, el «sábado» de la creación. En él, recuperada su primera naturaleza, los hombres volverían a ser como Adán: vivirían 1000 años. Así, «el reino

prometido realizará lo que la estancia en el Edén esbozó de modo imperfecto» (P. Prigent).

En el Talmud Babilónico, rabinos como Elyahu, Kattina y Abay distribuían la historia desde la creación de este modo: 2000 años antes de la Ley de Moisés, 2000 bajo la Ley de Moisés, 2000 bajo el Mesías y mil años de descanso sabático de los justos en el reino terreno del Mesías (*Sanhedrín* 97a-97b). Esta idea milenarista se basaba en la palabra que Yahvé había dicho a Adán cuando comió del árbol de la ciencia del bien y del mal: «Ciertamente, el día en que lo comas morirás» (Gn. 2:17). Si se interpreta literalmente, Adán tendría que haber muerto el mismo día en que comió, y sabemos que vivió casi mil años; luego mil años equivalen a un día en los planes de Dios, como corroboran los Salmos 84:10 y 90:4. El apócrifo judío *Libro de los Jubileos* muestra que esta era una tendencia muy extendida en el último tercio del s. II a.C.: «Al concluir el jubileo decimonono, en el séptimo septenario, en el año sexto, murió Adán y lo sepultaron todos sus hijos en la tierra de su origen. El fue el primero que recibió sepultura en la tierra, faltándole setenta años para los mil, pues mil años son como un día en la revelación celestial. Por eso se escribió acerca del árbol de la ciencia: “En el día en que comáis de él, moriréis”; por eso no cumplió los años de este día, pues en él murió» (Jub. 4:29-30). La referencia de Ap. 20:2 a Gn. 3:1 parece evidente, pues «la serpiente antigua» es una expresión que solo aparece en este libro como denominación de Satanás.

Las condiciones de la tierra durante el Milenio serán de gran prosperidad. El apócrifo *2 Baruc* dice: «La tierra dará diez mil veces más fruto. Cada vid tendrá mil ramas, y cada rama producirá mil racimos de uvas, y cada racimo producirá mil uvas, y cada uva dará un cor de vino... Y los hambrientos se gozarán y verán maravillas cada día. Vientos saldrán cada mañana de delante de mí a llevar la fragancia de frutos aromáticos, y nubes al final del día destilarán el rocío del cielo. Y en aquel tiempo los tesoros del maná caerán de nuevo del cielo, y comerán de él» (29:4). Y los *Oráculos Sibilinos*: «Todos disfrutarán de vida común y riqueza. La tierra será de todos por igual, sin estar dividida por muros ni cercados; producirá algún día frutos más abundantes. Y dará frutos de dulce vino, de blanca leche y de miel... cuando Dios haga cambiar los tiempos... y transforme el invierno en verano» (8:208-215). Y por último, el *Apocalipsis Siríaco de Baruc*: «Ocurrirá en aquellos días, cuando el Ungido haya sometido todo lo que hay en el mundo y se haya sentado en el trono del reino en una paz eterna, que se revelará la alegría y aparecerá el descanso. Entonces la salud descenderá como rocío y desaparecerá la enfermedad, y el temor, la tribulación, y los lamentos se alejarán de los hombres» (73:1-2).

II. EL MILENIO EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA. El influjo de estas ideas judías se dejó sentir en el pensamiento de muchos Padres de la Iglesia, alcanzando una amplia divulgación y consenso en el cristianismo de los primeros siglos. Hay autores que lo consideran patrimonio común de la fe y rasgo distintivo de la «cultura cristiana asiática» desarrollada en Asia Menor en el s. II (L. Padovese). En el pensamiento antignóstico de Ireneo de Lyon, el milenarismo entraba en su concepción de la «historia de la salvación»: era la última etapa en que el hombre se prepararía para acoger la incorruptibilidad que proviene de la visión de Dios (*Adversus Haereses*, 5, 33, 3-4). La carta del Pseudo Bernabé (15:4-6), Papías, Justino (*Diálogo con Trifón*, 80-81), Ireneo, Melitón de Sardes, Hipólito de Roma, Tertuliano (*Adversus Marcionem*, 3, 24), Metodio de Olimpo (*Symposium decem Virginum*, 9, 1, 5), Lactancio (*De Dvinis Institionibus*, 7, 22-24), Victorino de Pettau, Zenón de Verona, Martin de Tours y Ambrosio adoptaron la razón establecida en los Sal. 90:4 y 2 Ped. 3:8. Esperaban, por tanto, un período de mil años en el que los justos gobernarían con Cristo, una vez hubiera caído el Imperio romano. Lo mismo hizo Agustín de Hipona en su juventud.

No obstante, hubo otros padres, como Clemente, Orígenes, etc., que entendieron el Milenio en un sentido simbólico. Es decir, no como mil años literales, sino como un período de duración indeterminada durante el cual los cristianos ya podrían experimentar, aunque no en total perfección, las características del Reinado de Dios. En este sentido, ellos también eran milenaristas, entendiéndose por ello que el término *amilenarista* no les hace justicia.

Si el pensamiento del joven Agustín de Hipona debe contarse entre los que creían en un milenio literal, el del adulto ha de añadirse al de los que entendían el milenio simbólicamente: «La Iglesia ya es ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos. También ahora reinan con él sus santos, ciertamente de otro modo del que reinarán después; pero no reina con él la cizaña, aunque en la Iglesia crezca como el trigo» (*De Civitate Dei*, 9). Este cambio tuvo su origen en una experiencia traumática a más no poder para el cristianismo: Roma cayó y el Imperio se disgregó, pero ni Cristo ni el milenio hicieron acto de presencia. Pese a todos los problemas, la historia siguió su curso, lo cual planteó un grave interrogante para la fe. Más aún, una quiebra total y absoluta de un pronóstico que se había explicitado, no como tal, sino como auténtica palabra de Dios, lo que implicaba necesariamente una falta de fiabilidad total de la Sagrada Escritura. El problema fue tan grave que Agustín y Jerónimo, contemporáneos del acontecimiento, lo vivieron como una tragedia para la fe. De hecho, el primero escribió *La Ciudad de Dios* para dar una respuesta a la cuestión planteada y el segundo se quejó amargamente en su comentario al libro de Daniel.

La existencia de una autoridad cristiana y de una religión homónima como base y corona del poder, unida al fiasco del milenarismo antiguo, hizo que este desapareciera casi por completo del pensamiento de la Iglesia. Al menos, de la iglesia oficial, ya que a lo largo de la Edad Media, más bien hacia su final, se produjeron algunos brotes. Su renovada expectación por un fin que tampoco llegó, aun cuando de nuevo fue proclamado como inminente, supuso, una vez superada la fecha señalada sin que nada ocurriese, un descrédito que terminó por condenarlos a la irrelevancia. No obstante, a pesar de que los movimientos milenaristas han puesto en ello un mayor énfasis, la expectación por el tiempo del fin ha sido una constante para la cristiandad. De ahí que incluso en los períodos en los que el pensamiento milenarista fue relegado, el interés por el fin no desapareciera. Los comentarios al Apocalipsis así lo atestiguan, entre ellos el del Beato de Liébana, escrito en el siglo IX como preparación para la llegada del año 1000.

La Reforma siguió creyendo en el Milenio desde el punto de vista de sus resultados sociales y políticos. Es más, vivió su época con una fortísima expectación escatológica visible en los movimientos reformistas radicales, pero también en Lutero. Este identificó al papa con el Anticristo e interpretó Mt. 24:14 escatológicamente, a partir de la libre difusión de la Escritura que tan decididamente impulsó. La expansión de los grandes estados protestantes europeos propició la idea de una evangelización planetaria que desembocaría en un período de duración indefinida en el que la vida en la tierra se vería libre de las asechanzas del Dragón, las Bestias y la Gran Ramera, que eran, evidentemente, representaciones de la Iglesia católico-romana.

Las expectativas de la evangelización del mundo y de su consecuente y decisivo mejoramiento, tan fuerte durante los siglos de expansión colonial, no se cumplieron. Realidad incontestable desde principios del s. XX, una vez pasado el meridiano de esta centuria, el dispensacionalismo estructuró una nueva escatología que restituyó el milenio literal al estrellato teológico quince siglos después. La difusión de este movimiento ha sido mucho mayor en EEUU debido a que sustituyó la figura del papa como Anticristo por la de sus oponentes políticos en la esfera internacional. Así sacralizaba la

función imperial de su país (con esta expresión pretenden no contarse entre los imperios) y demonizaban a enemigos y amigos discrepantes, soporte teológico de una política de dominio.

III. EL MILENIO DE JUAN. El relato de lo que sucederá en el milenio (Ap. 20:4-6) es apenas un inciso en el pasaje de la destrucción de Satanás (20:1-3, 7-10). De modo que si prescindiésemos del milenio, concepto ajeno al resto de los escritos bíblicos, la narración del propio Apocalipsis se simplificaría: librado el combate escatológico, las Bestias y el Dragón son destruidos, celebrándose a continuación el Juicio ante el Gran Trono, a partir del cual ya solo restan las tres últimas visiones de esta septena, que pertenecen a la consumación del Reinado de Dios.

Sin embargo, Juan introduce la figura del milenio, que queda como un período intermedio entre dos combates escatológicos. Siguiendo el simbolismo joánico, se inicia con el encadenamiento del Dragón, la serpiente antigua o diablo y Satanás, que fue recluido en el abismo para no engañar más a las naciones (Ap. 20:2-3), culminación del combate descrito en Ap. 19:11-21 contra el Jinete del Caballo Blanco. Su arresto no será definitivo, sino temporal, por lo cual al final de los mil años será soltado por un breve espacio de tiempo (Ap. 20:3). De modo que, cumplidos los mil años, será soltado y volverá a engañar a las naciones, hará alianza con ellas y librará el combate final contra los santos, pero será vencido por Dios y lanzado definitivamente al lago de fuego y azufre adonde ya habían sido lanzados la Bestia y el Falso Profeta (20:6-10). Apresado Satanás por un ángel que desciende del cielo con las llaves del abismo en la mano (Ap. 20:1), tiene lugar el regreso a la vida de los degollados y sojuzgados por causa del testimonio de Jesucristo para reinar con él durante mil años, acontecimiento que denomina «primera resurrección», dejando una segunda, la de los otros muertos, para el final del milenio (Ap. 20:4-6).

Los movimientos milenaristas han concebido este período como un momento en que la crueldad, la violencia, el sufrimiento y el pecado serán sustituidos total y absolutamente por la justicia, la igualdad, la paz y el bienestar. Los milenarismos modernos, es decir, el pensamiento que seculariza el Reino de Dios hasta hacer de él una utopía al alcance de esta tierra, de su tiempo y de su historia, lo creen posible en función de una humanidad que por sus propios medios se transforme en una especie reconciliada consigo misma, que abrace cambios personales y sociales de carácter estructural que permitan erradicar las lacras que lastran todos los aspectos de la vida tal como la conocemos, y que supere sus tradicionales señas de identidad: violencia, injusticia social y económica, acumulación, opresión, derecho torcido, odio, desafección, inmoralidad, etc. por la mera influencia del ejemplo derivado del ejercicio de la humildad y debilidad. Pero este modo de pensar no se desprende del NT en su conjunto. Tampoco del texto de Juan. En él, dado que no admite que el presente de la historia sea un presente irredento como en la apocalíptica, también subyace la idea de dos reinados que coexisten simultáneamente. De un lado, el viejo orden del mundo con todas sus secuelas de dolor, violencia y opresión; del otro, el nuevo, el Reinado de Dios, del cual el creyente sabe que llegó con Jesucristo, aunque efectivamente esté pendiente de consumación más allá de nuestro tiempo e historia. Y esa consumación tendrá lugar merced a la intervención divina. Así pues, la idea de un tiempo físico nuevo que sirva de prolegómeno al Reinado de Dios, novedad del libro de Apocalipsis, no es, según el resto de los escritos, algo imprescindible en el pensamiento neotestamentario. Véase APOCALIPSIS, ATAR, JERUSALÉN CELESTIAL, MUERTE, RESURECCIÓN, SATANÁS, TIERRA NUEVA.

BIBLIOGRAFÍA: E. Bettencourt, "Milenarismo", en *SM*, IV 605-608; L. Boettner, *The Millenium* (P.&R. Publishing 1990); A.Y. Collins, ed., *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (GA Scholars, Decatur 1986); Raúl Gabás, "Milenarismo" en

GER 15, 819-821; J. Grau, *Escatología* (CLIE 1977); A.A. Hoekema, *La Biblia y el futuro* (Desafío 1984); F. Lacueva, *Escatología* II (CLIE 1983); P. Prigent, *Les Secrets de L'Apocalypse. Mystique, ésotérisme et apocalypse* (Ed. Du Cerf, 2002); M. Simonetti, "Milenarismo", en *DPAC*, II, 1442-1443; J. Stam, *Apocalipsis y profecía* (Kairós 1998); C. Wessinger, ed., *The Oxford Handbook of Millennialism* (OUP 2011).

D. CASADO CÁMARA

MILETO

Gr. 3399 *Miletos*, Μίλητος. Ciudad portuaria en la costa del Asia Menor en la que se asentaron colonos griegos sobre una población ya existente desde tiempos prehistóricos. Fue destruida por los persas en 494 a.C. Reconstruida unos años más tarde, Alejandro Magno la volvió a destruir y luego pasó al poder romano, recuperando su esplendor. Situada en el golfo Látmico y cerca de la desembocadura del río Meandro, el apóstol Pablo se detuvo en su puerto (Hch. 20:15-38). Desde allí, hizo llamar a los ancianos de Éfeso para despedirse de ellos de una manera solemne (Hch. 20:17-38). En Mileto, según 2 Ti. 4:20, dice el apóstol Pablo que había dejado a Trófimo enfermo.

Mileto fue una ciudad de considerable importancia; en ella nacieron los filósofos Tales, Demócrito y Anaximandro. Había allí un célebre oráculo y un templo dedicado a Apolo (Apolodoro, *De Orig. Deor.* 3, 130), así como un magnífico teatro. En la Era cristiana contó con varias iglesias, y sus obispos estuvieron presentes en varios concilios. La ciudad decayó debido a su conquista a manos de los musulmanes, hasta el punto de que hoy solo se conservan algunas ruinas.

MILLA

Gr. 3400 *milion*, μίλιον, del lat. *milliarium* = «mil». Medida de longitud equivalente a 3.200 codos, alrededor de 1.480 metros (Mt. 5:41). Las millas se acotaban en las vías romanas por medio de mojones o piedras miliarias, algunas de las cuales se han conservado en Palestina. Los talmudistas también emplean esta medida, que llaman *mil*, מִיל, pero estimada en 7 estadios (*Baba Mezia*, 33, 1), mientras que la romana equivalía a 8 estadios o 1.000 pasos dobles. Véase PESOS Y MEDIDAS.

MILLAR

Heb. 7233 *rebabah*, רְבָבָה = «abundancia [en número], miríada, millar». División de las tribus israelitas consistente en mil hombres capaces de llevar armas (Nm. 31:5; Jos. 22:14).

Este nombre variaba, evidentemente, según las circunstancias: nacimientos, muertes, etc. Los hombres así agrupados quedaban afectos al ejército o a otras funciones, incluso judiciales (Ex. 18:21, 25; Nm. 31:14; 1 Sam. 8:12; 22:7; 2 Sam. 18:1).

Estos millares se correspondían, quizá, con las casas patriarcales y sus príncipes (cf. Nm. 1:2, 4, 16; Jue. 6:15; 1 Sam. 10:19, 21).

MILLO. Ver MIJO

MILO

Heb. 4407 *milló*, א ., de la raíz verb. *mallá*, מלא = «llenar», aplicado en algunos textos a una obra realizada en una fortificación, como una torre sólida o un gran terraplén o rampa; en heb. siempre aparece con el art.; Sept. *he Melio*, ἡ Μέλιο; Vulg. *Mello*. Bastión de Jerusalén en tiempos de David, reconstruido posteriormente por Salomón (2 Sam. 5:9; 1 R. 9:15, 24; 11:27; 1 Cro. 11:8; 2 Cro. 32:5), y más tarde aún por Ezequías, en previsión de una invasión asiria (2 Cro. 32:5).

No se sabe si la fortaleza o ciudadela de Siquem, donde vivían los principales de la casa de Milo que se unieron a la proclamación de Abimelec como su rey (Jue. 9:6, 20), se trata de una localidad o de una fortificación, de una casa o familia. Es posible que se tratase de una elevación artificial que dominaba la ciudad baja de Siquem.

MINA

Heb. 4488 *maneh*, מָנֶה, prop. «peso»; gr. 3414 *mnâ*, μνᾶ, transliteración del término semítico que denota a la vez un peso y una cantidad de dinero. Unidad de peso de metales preciosos, que también sirvió de moneda. Su valor varía según los países y las épocas. 100 siclos hebreos (1 R 10:17) equivalían a 100 dracmas áticas, con un peso de alrededor de 425 gramos de plata.

En el Museo Británico se conservan minas que pesan entre 423 y 570 g., en tanto que la mina babilónica media no pesaba más de 505 g. Hay incertidumbre en cuanto a la cantidad de siclos en que se dividía. Parece que en Babilonia eran 50, en tanto que entre los judíos eran 60. Véanse DRACMA, SICLOS y PESOS Y MEDIDAS.

MINERALES DE LA BIBLIA

La ciencia mineralógica es de época muy reciente. Se hace imposible saber si el nombre de un mineral de la Biblia tiene el mismo significado en la mineralogía actual. La Escritura menciona los siguientes:

1. Piedras preciosas: ágata (Ex. 28:19); amatista (Ex. 28:19; Ap. 21:20); bedelio (Nm. 11:7); berilo (Dn. 10:6); calcedonia (ágata) (Ap. 21:19); carbunclo (Is. 54:12); coral (Job 28:18); cornalina (sardio) (Ap. 4:3); cornerina (Ez. 28:13); crisólito (Ap. 21:20); crisopraso (Ap. 21:20); diamante (Ex. 28:18); esmeralda (Ex. 28:18); jacinto (Ex. 28:19); jaspe (Ex. 28:13); ónice (Gn. 2:12); pedernal (Ex. 4:25); perlas (Job 28:18); rubíes (Ex. 27:16); sardio (Ex. 28:17); topacio (Ex. 28:17); zafiro (Ex. 24:10).
2. Metales: cobre o «bronce» (Gn. 4:22); escoria (Sal. 119:119); estaño (Nm. 31:22); hierro (Nm. 31:22); oro (Gn. 2:11, 12); plata (Mt. 10:9); plomo (Ex. 15:16).
3. Minerales ordinarios: alabastro (Mt. 26:7); azufre (Gn. 19:24); mármol (1 Cro. 29:2).

MINERÍA

En el heb. del AT no hay ningún término para las «minas», pero el arte de la minería no era desconocido en Israel. Las montañas de Palestina contenían metales, y el deuteronomista describe la tierra de Canaán como «tierra cuyas piedras son de hierro y de cuyas montañas extraerás cobre» (Dt. 8:9). La industría de la minería no parece que fuera explotada hasta el tiempo de la monarquía. A lo largo del Wâdi Arabá, que llega hasta el golfo de Áqaba, han sido descubiertos depósitos de hierro y cobre. Los enormes montones de escoria dan testimonio del volumen de las operaciones mineras.

El libro de Job describe de una manera gráfica la extracción de oro, plata, hierro, cobre y su posterior fundición: «Ciertamente la plata tiene su mina, y el oro un lugar donde lo refinan; el hierro se extrae del polvo, y el cobre es fundido de la piedra. El hombre pone fin a la oscuridad, y examina en los lugares más recónditos las piedras de la oscuridad y de las tinieblas. Abre socavones en las minas, lejos de las poblaciones, olvidados por el pie del ser humano; allí se descuelgan y se balancean. La tierra, de la cual proviene el pan, pero cuyo interior se transforma como con fuego, es el lugar cuyas piedras son de zafiro y cuyo polvo es de oro. Es una senda que el ave de rapiña no

conoce, ni jamás ha mirado el ojo del halcón. Nunca la han pisoteado fieras arrogantes, ni por ella caminó el león. El hombre extiende su mano hacia el pedernal, y trastorna de raíz las montañas. Abre canales en las rocas, y sus ojos ven todo lo preciado. Detiene los ríos en sus fuentes, y hace que lo secreto salga a la luz» (Job 28:1-11).

Los egipcios explotaban los minerales ya en época muy temprana. Bajo la IV Dinastía descubrieron cobre en el Wâdi Maghârah, en el Sinaí, y comenzaron los trabajos de extracción y fundición, que continuaron a lo largo de muchos años. Explotaron también los yacimientos de turquesas de Serabit el-Khadem, en la península del Sinaí, a unos 80 km. del monte Sinaí tradicional. Criminales, prisioneros de guerra y esclavos, frecuentemente encadenados, trabajaban bajo el látigo de los capataces. Las minas tenían grandes orificios y profundos pozos. Las bóvedas de las galerías eran sostenidas mediante columnas talladas en piedra y con armazones de madera de acacia. En 1 Mac. 8:3 se mencionan las minas de oro y plata de España.

Los israelitas conocían la técnica de perforación de pozos y galerías (p.ej., perforaron el túnel de la Fuente de la Virgen al estanque de Siloé). Ezión-geber, base naval bajo el reinado de Salomón y también bajo Josafat, fue en el primero un centro de fundición, forja y transformación de productos semiacabados o acabados de los minerales extraídos de las minas de hierro y cobre del Arabá. Véase FUNDICIÓN, METAL, METALURGIA.

MINI

Heb. 4508 *Minní*, מִ ּי, de sign. desconocido; Sept. *par'emû*, παρ’ □μο□; Vulg. *Menni*. Pueblo mencionado únicamente en Jer. 51:27 como nombre de una provincia armenia, unida a Ararat (Urartu), prob. la *Minýas*, Μιν□ας, de Nicolás de Damasco (Josefo, *Ant*. 1, 3, 6). El nombre puede estar relacionado con la *man-ná* de las inscripciones asirias y con la Minuas que aparece en las listas de Van de los reyes de Armenia. Salmanasar III destruyó el país de los mini en el año 830 a.C. Siglos después, los mini tomaron parte en la conquista de > Nínive, la capital de sus enemigos asirios. El profeta los animó a atacar a Babilonia en un momento en que los reyes medos habían sometido toda Armenia.

MINIAMÍN

Heb. 4509 *Mineyamín*, מִנְיָמִין = «de la mano derecha». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Beniameín*, Βενιαμε□ν v. *Beniamín*, Βενιαμ□ν; Vulg. *Benjamin*. Levita que vivió durante el reinado de Ezequías. Fue uno de los encargados de distribuir entre los sacerdotes las ofrendas voluntarias que se hacían en el Templo (2 Cro. 31:15).

2. Sept. *Miamín*, Μιαμ□ν; Vulg. *Mimamin*. Jefe de una familia sacerdotal a la que se asignó la sexta clase en el servicio del Templo en tiempos de David (Neh. 12:5). Véase MINJAMÍN.

3. Uno de los sacerdotes que regresó de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:17), y celebró con trompetas la restauración del muro de Jerusalén (Neh. 12:41).

MINISTERIO

Del latín *ministerium* = «servicio, empleo, oficio», deriv. de *minister* = «servidor, oficial».

1. Vocabulario.
2. Ministerio profético de la palabra.

3. Ministerio cristiano.

4. Jesucristo y el ministerio.

5. El ministerio y el Espíritu Santo.

I. VOCABULARIO. En el AT corresponde al heb. 5647 *abad*, עבד = «servir, labrar, esclavizar, trabajar». Esta raíz se utiliza mucho en las lenguas semitas y cananeas; como verbo aparece más de 290 veces en el AT en referencia al servicio voluntario u obligatorio. Se menciona por primera vez en Gn. 2:5 respecto a labrar la tierra. Pero también se usa a menudo con referencia al servicio divino: «Cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, serviréis a Dios en este monte» (Ex. 3:12, cf. Dt. 6:13; 11:13). En los Salmos aparece la noción festiva de servir a Dios como una invitación a todos los pueblos: «¡Cantad alegres a Yahvé, habitantes de toda la tierra! Servid a Yahvé con alegría» (Sal. 100:1-2). En el NT corresponde al sust. gr. 1248 *diakonía*, διακονία = «ministerio», y al vb. 1247 *diakoneo*, διακονέω = «servir, asistir, ministrar», define deberes domésticos (Lc. 10:40); un ministerio religioso y espiritual, como el apostólico (Hch. 1:17, 25; 6:4; 12:25); el servicio o ministración de los creyentes (Hch. 6:1; Ro. 12:7; 1 Cor. 12:5; 16:15; 2 Cor. 8:4; 9:1; Ef. 4:12; 2 Ti. 4:11); en sentido colectivo, el de una iglesia local en relación con la colecta para los pobres de Jerusalén (Hch. 11:29; 12:25; Ro. 15:31; 1 Cor. 16:15; 2 Cor. 8:4; 9:1,12s); el ministerio del Espíritu Santo en el Evangelio (2 Cor. 3:8); el ministerio de los ángeles (Heb. 1:14); la obra del Evangelio en general (2 Cor. 3:9; 5:18); el ministerio general de un siervo del Señor en la predicación y en la enseñanza (Hch. 20:24; 2 Cor. 4:1; 6:3; 11:8; 1 Ti. 1:12; 2 Ti. 4:5); y la Ley como ministerio de muerte y condenación (2 Cor. 3:7, 9).

El gr. *leiturgós*, λειτουργός = «ministro» (Hch. 13:2), corresponde al heb. *meshareth*, מְשָׁרֵת, y es utilizado gral. como su equivalente en la LXX. Josué es presentado como servidor, *meshareth*, de Moisés (Ex. 24:13). *Meshareth* en ocasiones sirve para designar a los sacerdotes, ministros del culto (Is. 61:6; Ez. 44:11; Jl. 1:9). En el griego clásico 3008 *leiturgeía*, λειτουργεία, significaba tanto un servicio público al Estado como un servicio a los dioses. En el NT define la actividad de los profetas y maestros en la iglesia de Antioquía «ministrando estos al Señor» (Hch. 13:2); el deber de las iglesias de los gentiles de servir en los «bienes materiales» a los santos pobres de Jerusalén, en vista de que los primeros habían «sido hechos participantes» de los «bienes espirituales» de los últimos (Ro. 15:27); el servicio oficial desempeñado por los sacerdotes y levitas bajo la Ley (Heb. 10:11).

II. MINISTERIO PROFÉTICO DE LA PALABRA. En el AT, los sacerdotes y levitas son los únicos que ejercen el ministerio sagrado, primero en el Tabernáculo, después en el Templo. Los profetas ejercen un servicio ocasional que se puede calificar de «ministerio de la Palabra». En algunos casos era un ministerio vitalicio, casi siempre asociado al trono en calidad de > videntes (1 Sam. 10:5; 19:20; 28:15; 1 R. 22:6s; 2 Cro. 18:9). Para la formación de estos profetas había «escuelas» de las que apenas sabemos algo (1 R. 18:4; 2 R. 2:3s: 4:38; 5:22; 6:1; 9:1). El profeta es el servidor del mensaje que Dios quiere hacer llegar a los hombres. No habla en su propio nombre ni refiere sus propias ideas, sino lo que Dios «pone en su boca». Es un escogido por Dios de entre el pueblo, a quien envía a proclamar su mensaje, independientemente de su edad, como Jeremías (Jer. 1:7), o de su condición social, como Amós, un simple pastor. Desde el momento del llamado divino, el profeta es un servidor de la Palabra porque lo que pronuncie serán las palabras que Dios pondrá en sus labios (cf. Is. 6:6-7; Ez. 3:1-3). El profeta queda configurado existencialmente como servidor

de la Palabra. Vivirá y sufrirá por causa de ella y la anunciará sin descanso, cumpliendo así el encargo que ha recibido. La Palabra así anunciada sacude y convierte, destruye y levanta, fortalece y derriba. El profeta puede sufrir, verse rechazado y perseguido, pero la Palabra de Dios que lleva y proclama permanece para siempre (Is. 40:8; cf. 1 Pd. 1:24-25). Es la Palabra la que hace al profeta, y no el profeta a la Palabra. El profeta puede angustiarse ante la carga de su mensaje y el rechazo de su ministerio, pero no será así con la «palabra que sale de la boca» de Dios: «No volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello para lo cual la envié» (Isa. 55:11).

III. MINISTERIO CRISTIANO. En el NT se hace referencia a una amplia variedad de ministerios en las primeras comunidades cristianas, a saber, apóstoles, presidentes, profetas, epíscopos, presbíteros, diáconos, pastores y maestros, ninguno de los cuales guarda relación con el sacerdocio. Por el contrario, es la figura del profeta la que emerge; p.ej., en la iglesia de Antioquía son los profetas, junto con los maestros, quienes toman la iniciativa misionera, apartando a Bernabé y a Saulo para esa obra (Hch. 13:1-2); Timoteo es elegido por indicación de los profetas de la comunidad, y confirmado en el oficio con la imposición de manos por parte de Pablo (2 Ti. 1:6). En sentido general y espiritual, todo el pueblo de la Nueva Alianza es sacerdotal (1 Pd. 2:9; Ap. 1:6), en paralelismo con la condición primordial del pueblo de la antigua alianza (cf. Ex. 19:6).

Todos los ministerios eclesiales en su totalidad están al servicio del pueblo de Dios, y no solo aquellos que reciben el título de > diáconos, pues además de asistir a los pobres y a las viudas, evangelizaban. El ministerio es propiamente un servicio a la comunidad. En la elaborada reflexión comunitaria de Ef. 3:10-13, el propósito de los diversos ministerios especiales no es otro que capacitar a los santos para la obra del ministerio general, para la edificación del cuerpo de Cristo. Obedece así al original concepto cristiano del ministerio como servicio. En un mundo de siervos y señores, el ministerio o *diakonía* era propio de esclavos y siervos, y tenía una connotación negativa de desprecio (Platón, *Gorgias* 429b), pero el cristianismo escoge esa palabra y su imagen, mientras evita los términos que significan autoridad, poder, mando, señorío.

IV. JESUCRISTO Y EL MINISTERIO. Jesucristo es el siervo por excelencia de Dios y de los hombres (cf. Mt. 20:28; Mc. 10:45; Ro. 11:13; 2 Cor. 4:1; Heb. 1:17; 6:4); el ministro ejecutor de los designios salvíficos de Dios Padre, que se humilla y adopta la condición del esclavo que lava los pies de los hombres y limpia las llagas causadas por el pecdo con su propia sangre. Desde el principio, el cristianismo afirma que «servir no es algo indigno»; lo indigno es el domino del hombre por el hombre (cf. Mt. 20:25; Mc. Mc. 10:42). Más bienaventurado es servir que mandar (cf. Hch. 20:35). Jesús enseñó a sus apóstoles a considerar su función ministerial como un servicio a favor de todos los hombres. El apostolado, más que un honor es una responsabilidad, un ministerio o *diakonía* al servicio de la Palabra (cf. Hch. 1:17, 25; Ro. 1:1).

V. EL MINISTERIO Y EL ESPÍRITU SANTO. En el NT la Iglesia aparece como una comunidad guiada por el Espíritu, que vive en comunión y obediencia, no de dominio e imposición. Es el Espíritu Santo quien distribuye los carismas para servicio del pueblo de Dios (1 Cor. 12:4; 14:26; Ef. 4:7, 16), a fin de que «todo el edificio, bien ensamblado, vaya creciendo hasta ser un templo santo en el Señor», una «morada de Dios en el Espíritu» (Ef. 2:20-22), lo que remite al Dios trinitario, quien en última instancia es el que constituye y establece la comunidad cristiana. El ministerio cristiano, como el profético de la Antigua Alianza, no es concebido como un oficio realizado por una casta y que se transmite de padres a hijos, sino como una vocación o llamamiento suscitado por el Espíritu Santo, mediante el cual se persigue la unidad en la diversidad ministerial

(cf. Ro. 12:3-7; Ef. 4:4).

El Espíritu distribuye sus dones como quiere (cf. 1 Cor. 12:11), pero no obedece a una voluntad arbitraria, sino a un designio inteligente según el conocimiento que tiene de cada miembro y del papel ordenado de cada parte en el todo (1 Cor. 12:12-27).

Los ministerios especiales son confirmados y conferidos mediante el rito de la imposición de manos de los apóstoles y ancianos (Hch. 6:6; 1 Tim. 4:14; 2 Tim 1:6). Véase APÓSTOL, CARISMA, DIACONÍA, IMPOSICIÓN DE MANOS, LITURGIA, MINISTRO, PROFETA, SACERDOCIO, SERVICIO.

BIBLIOGRAFÍA: AA.VV., *Los ministerios en la Iglesia. Perspectivas teológicas y realidades pastorales* (Sígueme 1985); W.G. Blaikie, *La obra del ministerio* (CLIE 2010); J. Delorme, ed., *El ministerio y los ministerios según el NT* (Cristiandad 1975); G. Canobbio, "Ministerio", en *NDTM*, 1161-1178; J.M. Castillo, "Ministerios", en *CFP* (Cristiandad 1983); S. Dianich, "Ministerio", en *DTI* III, 515-528; Id. "Ministerio", en *NDT* II, 1080-1109; J. Equiza y G. Puhl, *Para vivir el ministerio* (EVD 1988); P. Grelot, *El ministerio de la Nueva Alianza* (Herder 1969); Alfred Küen, *Ministerio en la Iglesia* (CLIE 1995); John MacArthur, ed., *El ministerio pastoral* (CLIE 2005); M. Nicolau, *Ministros de Cristo* (BAC 1971); W.T. Purkiser, *La imagen del ministerio en el NT* (CNP 1969); R. Rincón, "Ministerio", en *DETM*, 662-680; L. Sartori, "Carismas y ministerios", en *DTI* II, 9-24; E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Cristiandad 1983).

MINISTRO

Del lat. *minus* o *minor*, quien sirve u obedece en calidad de inferior respecto a un superior o *magister*, «jefe, maestro», de *magis* = «más».

1. Heb. *meshareth*, מְ ָ רֵת, aquel que ayuda a una gran personalidad; Sept. *leiturgós*, λειτουργ□ς. Se aplica a quien está al servicio de una persona importante, p.ej. José en la administración de los bienes de su señor (Gn. 39:4); Josué al servicio de Moisés, cuidándose del primer Tabernáculo, sucediéndole después en el caudillaje de Israel (Ex. 24:13; Sept. *parestekós autô*, παρεστηκ□ς α□τ□; Aquila y Símaco, *ho leiturgós autû*, □ λειτουργ□ς α□το□; cf. Ex. 33:11, Sept. *therapon Iesûs*, θερ□πων Ἰησο□ς; Nm. 11:28; Jos. 1:1, Sept. *hypurgós Moysê*, □πουργ□ς Μωυσ□); Eliseo en cuanto ayudante de Elías, en cuyas manos vertía agua (2 R. 4:43; 6:15, Sept. *leiturgós*, λειτουργ□ς; comp. 2 R. 3:11; 1 R. 19:21). También se utiliza para los funcionarios de palacio, p.ej. > Zabud, hijo de Natán, era principal oficial o ministro, amigo del rey Salomón (1 R. 4:5); Abisag ocupaba un puesto de honor en su servicio a David (1 R. 1:4, 15). El mismo término se aplica a los ángeles en el Sal. 103:21 (Sept. *leiturgoí*, λειτουργο□; comp. Sal. 104:4; Heb. 1:7).

Los profetas e historiadores posteriores designan con este término a los sacerdotes y levitas (Jer. 33:21; Ez. 44:11; Jl. 1:9, 13; Esd. 8:17; Neh. 10:36); el verbo del que deriva el vocablo *meshareth* ya aparece a veces en los textos más antiguos en referencia a su servicio (Éx. 28:43; Nm. 3:31; Dt. 18:5, etc.). Por lo general, quienes estaban dedicados al servicio del Tabernáculo y el Templo son designados con el nombre 5650 *ébed*, עֶבֶד = «siervo», que aparece más de 750 veces en el AT, la primera vez en Gn. 9:25. Se emplea en expresiones de humildad y cortesía: «Señor, si he hallado gracia ante tus ojos, por favor, no pases de largo a tu siervo» (Gn. 18:3; cf. 42:10). En este sentido Moisés es llamado siervo de Yahvé (Ex. 14:31), también los profetas (2 R. 21:10), y de forma especial el > Mesías (Is. 42:1-7, 49:1-7; 50:4-10; 52:13-53:12).

En su calidad de nación santa, todos los israelitas serán «llamados sacerdotes de Yahvé; servidores de nuestro Dios os llamarán» (Is. 61:6). Aquí el término utilizado es *meshareth*, מְ ָ רֵת.

El nombre gr. 1249 *leiturgós*, λειτουργ□ς, derivado de *leîton ergon*, λε□τον □ργον = «servicio público», designaba a los ciudadanos de Atenas que desempeñaba un cargo público a sus propias

expensas, y luego, en general, a un funcionario público, un ministro. En el NT se aplica a Cristo, como «ministro del santuario» (Heb. 8:2); a los ángeles (Heb 1:7; cf. Sal 104:4); al apóstol Pablo, en su ministerio evangélico, que cumple como un siervo-sacerdote: «Ministro de Cristo Jesús a los gentiles, ejerciendo el servicio sagrado [*hierurgunta*, ἱερουργοῦντα] del evangelio de Dios; y esto, con el fin de que la ofrenda [*prosphorá*, προσφορὰ] de los gentiles sea bien recibida, santificada por el Espíritu Santo» (Ro. 15:16), al cual no le importa ser «derramado como libación sobre el sacrificio y servicio», *leiturgía tes písteos*, λειτουργίᾳ τῆς πίστεως, de la fe de los creyentes (Flp. 2:17). En un sentido secundario, todos los cristianos son ministros que sirven a Dios con su fe y sus bienes: «Si los gentiles han sido hechos participantes de sus bienes espirituales, ellos también deben servirles con sus bienes materiales» (Ro. 15:27).

El segundo término gr. para «ministro» es 5257 *hyperetés*, ὑπηρετής, propiamente «subremero», de *hypó*, ὑπό, «bajo», y *eretes*, ἐρέτης, «remero» de una galera o barco, distinto del «marino», *nautés*, ναυτής, o *epibates*, ἐπιβάτης (Demócrito, 1209, 11, 14; Polibio, 1, 25, 3); los *hyperetaí* constituían la clase más baja de los marinos, los que realizaba el trabajo más duro, por lo que su nombre llegó después a indicar cualquier tipo de acción subordinada bajo la dirección de otro. Refleja la idea de «servidor», pero con una connotación más humilde. Es alguien que está al servicio de otro, pero sin la dignidad de un gran oficio. P.ej. los > alguaciles (Hch. 26:16) y los servidores de la sinagoga que ayudaba a los que enseñaban (Lc. 4:20), aunque también se aplica a los > apóstoles en cuanto «ministros de la palabra» (*hyperetas tu logu*, Lc. 1:2). Se dice de Pablo como siervo de Cristo en el Evangelio (Hch. 26:16), y de Apolos y Cefas, asociados del Apóstol como «ministros de Cristo» (1 Cor. 4:1). Durante un tiempo, Pablo y Bernabé tuvieron «a Juan Marcos como ayudante» (Hch. 13:5), prob. en la administración del bautismo y otros deberes relacionados con el ministerio.

También designa a los siervos, traducido por «guardias»; a los sacerdotes del Templo (Jn. 7:32, 45; 18:3, etc.), o a un carcelero (Mt. 5:25; *práktor*, πράκτωρ en Lc. 12:58; Hch. 5:22). Josefo llama a Moisés «el *hyperetes* de Dios», *ton hypereten theû*, τὸν ὑπηρέτην θεοῦ (*Ant*. 3, 1, 4). Ben Sirac designa así a los reyes (Eclo. 6:4). A veces se utiliza como sinónimo de 1249 *diákonos*, διάκονος, «sirviente, asistente, ministro» (1 Cor. 4:1, cf. con 3:5), con el matiz de subordinación y humildad.

Este último es el precisamente el tercer término gr., utilizado gral. en relación con el ministerio del Evangelio, e indica al que es ministro de Dios (2 Cor. 6:3) y ministro de Cristo (2 Cor. 11:23). Se usa en sentido doble; uno general, para denotar cualquier orden de ministro, superior o inferior; y otro especial, para indicar un orden de rango. En el primer sentido se utiliza en Hch. 6:1, 4 —mediante el término cognado *diakonía*, διακονία—, aplicado a los que sirven a las mesas (*diakoneîn trapezais*, v. 2) en contraste con los que sirven a la Palabra (*diakonía tu logu*, v. 4). Lo primero, a pesar de ser una función muy importante, no puede absorber las energías de los apóstoles, que deben dedicarse al «servicio de la palabra», sin el cual la comunidad no puede crecer y desarrollarse.

Sin referencia a ningún oficio, *diákonos*, διάκονος, se aplica a Pablo y Apolos (1 Cor. 3:5), a Tíquico (Ef. 6:21; Col. 4:7), Epafras (Col. 1:7), Timoteo (1 Tes. 3:2), y al mismo Cristo (Ro. 15:8; Gal. 2:17) en tanto que servidor (Mt. 20:28; Mc. 10:45), dando ejemplo en la Última Cena al adoptar la posición de siervo y lavar los pies de sus discípulos (Jn. 13:12-15). En otro sentido se utiliza en los pasajes que diferencian al diácono del obispo, como en Flp. 1:1; 1 Ti. 3:8-13.

Este término también se emplea para referirse a los falsos maestros (2 Cor. 11:15) y a los magistrados paganos (Ro. 13:4). Entre los griegos, *diákonoi*, διάκονοι, denotaba una clase superior

de siervos, en contraposición a *duloi*, δο□λοι, o esclavos. En general, el ministerio, o *diakonía*, se consideraba como sinónimo de esclavitud-servidumbre en sentido despectivo (Platón, *Gorgias* 429b), pero en el cristianismo, con su trasposición de valores, se convierte en el emblema de Cristo, que es el diácono-siervo por excelencia, del Padre y de los hombres (Ro. 11:13; 2 Cor. 4:1; 6:3; 1 Ti. 1:24; Heb. 1:17, 25; 6:4; 20:24; etc.). Los autores cristianos evitan los términos que en griego significan autoridad, poder, mandato, en cumplimiento del precepto y ejemplo de Jesús (Mt. 20:26; Mc. 9:35; 10:43; Jn. 12:26; 13:15). Véase DIÁCONO, ESCLAVO, PASTOR, SERVIDOR, SIERVO.

F. LACUEVA

MINIT

Heb. 4511 *Minnith*, מִ ִית = «distribución»; Sept. *Menith*, Μεν□θ (en Juec.) v. *Arnón*, Ἀρν□ν; Vulg. *Mennith*; *Myra*, Μ□ρα (en Ez.); Vulg. *Balsamum*. Ciudad de la región de los alrededores de Hesbón, en Jordania, donde los hombres de Jefté derrotaron de manera aplastante y definitiva a los hijos de Amón (Jue. 11:33). Era una localidad famosa por la excelencia de su trigo, que exportaba a los mercados de Tiro (Ez. 27:17). Existía todavía en tiempos de Eusebio, a cuatro millas romanas de Hesbón, en el camino a Filadelfia (*Onomastiscón*, *Maanith*, Μααν□θ).

MIQUEAS

Nombre heb. común a varios personajes y de grafía variable, 4320 *Mikhayyahu*, מִיכָ ה = «¿Quién como Yahvé?»; abreviado *Mikhayehu*, מִיכָיְהוּ (Jue. 17:1, 4); *Mikháyehu*, מִכָיְהוּ (Jer. 36:11); *Mikhayah*, מִיכָיָה i(1 R. 22:13); *Mikhah*, מִיכָה, o *Mikhá*, מִיכָא i(2 Sam. 9:12). Profeta y autor del Libro de Miqueas. Aparentemente originario de Moreset-gat (Miq. 1:14), indudablemente en el reino del Sur (Judá), no lejos de Gat, la ciudad filistea de la que dependió el pueblo natal de Miqueas durante un cierto tiempo. Profetizó durante los reinados de Jotam, Acaz y Ezequías (Miq. 1:1; Jer. 26:18); inició su carrera poco después de Oseas e Isaías, contemporáneos suyos (Miq. 1:1; cf. Is. 1:1; Os. 1:1). Miqueas, más próximo a Isaías, trata los mismos grandes temas que él.

Le tocó vivir el triste momento de la caída de Samaria bajo el poder asirio (año 721 a.C.) y la terrible deportación masiva de sus habitantes. El rey de Judá, Ezequías (727-698), preparó una insurrección contra Senaquerib, pero fracasó y se vio obligado a pagar un fuerte tributo (701 a.C.; cf. 2 R. 18:13-16). Un inesperado acontecimiento en el ejército asirio supuso la gloriosa liberación de Judá.

MIQUEAS, Libro de

Uno de los profetas menores.

1. Autor.
2. Lugar y época.
3. Lugar en el canon.
4. Miqueas e Isaías.
5. Estructura del texto.
6. Teología.

I. AUTOR. El nombre Miqueas (*Mikhah*) significa «¿Quién como Yahvé?» y se lo encuentra en su

forma larga (*Mikhayah*) en Jer. 26:18; sin embargo, en este libro se utiliza la forma abreviada. No parece haber ninguna relación entre este profeta y aquel Miqueas ben Yimlá (1 R. 22:8) que vivió en tiempos del rey Josafat (aprox. 850 a.C.).

II. LUGAR Y ÉPOCA. La información de 1:1 ubica a Miqueas en una aldea llamada > Moreset. Nada sabemos de esa localidad, pero es probable que sea la misma mencionada en 1:14 como Moreset-Gat, población ubicada al sur de Jerusalén en el borde de la zona de colinas bajas conocida como Sefela. Que el profeta sea identificado agregando a su nombre el de su lugar de origen, en contraste con el recurso más común de indicar el patronímico, significa que cobró fama en tierra ajena, probablemente en Jerusalén. Se entiende así que su experiencia como persona nacida en una ciudad pequeña le diera una perspectiva particular para analizar los hechos de su tiempo y las relaciones sociales. Una asombrosa expresión en primera persona es lo único que poseemos en forma adicional sobre Miqueas; en 2:8 describe su condición y su programa al decir: «Yo estoy lleno del poder del Espíritu de Yahvé, de juicio y de fuerza, para denunciar a Jacob su rebelión y a Israel su pecado».

Su ministerio se desarrolló en Judá a lo largo de tres reinados. Vivió en tiempos de > Jotam (742-735), > Acaz (735-715) y > Ezequías (715-686), reyes de Judá. Los tres abarcan un período de cuarenta y seis años de reinado, lo que ha servido para señalar la eventual incongruencia entre tan largo período de tiempo y las pocas páginas que nos han sido legadas. Sin embargo, el valor de una obra no debe medirse por la extensión de sus líneas, sino por la calidad y profundidad de sus palabras. Aún más, debemos recordar que el libro de Miqueas, como los demás escritos de la Biblia, es el resultado de un largo proceso de redacción y depuración donde no faltan adiciones y recortes. El producto final rara vez puede considerarse obra directa de quien legó su nombre a la colección, y lo que puede atribuírsele está ubicado en un contexto literario tan distinto que no es prudente hacer afirmaciones sobre la intención del autor o sobre su propia teología. Sea cual fuere el autor material, en esta obra se desarrollan varios temas organizados de forma alternada entre juicios y bendiciones. Esto se hace de manera constante y sin que su organización siga ningún tipo de orden cronológico o temático de los textos.

III. LUGAR EN EL CANON. Según se considere la Biblia hebrea o la LXX, el orden del libro de los Doce Profetas es distinto. En la Biblia hebrea está ubicado en el sexto lugar, mientras que en la LXX ocupa el tercero. En ninguno de los casos se corresponde con el orden cronológico de aparición de los profetas tal como lo entendían en aquellos tiempos, ni como se entiende hoy. Es verdad que Oseas, Amós y Miqueas son profetas más antiguos que el resto de los doce, pero, de acuerdo con la LXX, luego de Miqueas vienen Joel, Abdías y Jonás, que rompen la eventual sucesión cronológica. Lo mismo puede decirse del orden de la Biblia hebrea. Es evidente que ha habido otro criterio distinto del cronológico para ordenar los libros. Se han intentado varias soluciones (p.ej., el encadenamiento de frases parecidas, tales como el final de Joel 3:16 con el comienzo de Am 1:2), aunque de momento resultan parciales: explican un aspecto, pero desequilibran otro. En nuestra opinión, no estamos en condiciones de descifrar el criterio dado para el orden de los Doce Profetas.

IV. MIQUEAS E ISAÍAS. En Miqueas son numerosos los textos que se acercan al del profeta Isaías. Al menos tres merecen nuestra atención. Miq. 2:1-5 tiene su correlato con Is. 5:8-13. No se trata de una copia textual, pero el tema y vocabulario los acercan de manera evidente. Ambos son palabras de juicio que aluden a la casa de los opresores, donde planifican cómo despojar a los pobres. En los dos textos se recurre a la imagen de quien piensa durante la noche en su lecho y luego

pone por obra su plan al levantarse por la mañana. Por no ser imágenes habituales, su coincidencia hace pensar en una fuente común o en un contexto poético, donde estas figuras eran tenidas en cuenta. Lo mismo puede decirse de Miq. 5:9-14 en relación con Is. 2:6-9. La mención de los caballos y carros se repite en el mismo sentido en Isaías, al igual que la alusión a las hechicerías e idolatrías. La crítica de la riqueza también está presente en ambos textos, aunque, como se verá más adelante, en Miqueas tiene un significado distinto. Otra es la situación de 4:1-4, casi una copia textual de Is. 2:2-5, textos en los cuales se anuncia un tiempo de paz y de transformación de las armas de guerra en instrumentos de labranza (véase lo inverso en Jl. 4:10). Estos paralelos nos hacen ver que estamos ante un discurso profético compartido por otros profetas que quizás formaran una escuela o corriente de pensamiento. Preguntarnos cuál procede de cuál poco puede añadir a la interpretación de los textos. Lo que revela la recurrencia de temas es que el mensaje, sea de Miqueas o de Isaías, no es producto de la iluminación —o locura— de una persona aislada, sino la respuesta a una situación de injusticia y deterioro de la fe práctica evidente para muchos. En contraste con lo dicho, es necesario señalar que hay notorias diferencias entre ambos profetas, más allá de la extensión de sus obras. La principal es que Miqueas habla desde el ámbito rural, mientras que Isaías sostiene un discurso enraizado en la visión de los problemas desde la ciudad de Jerusalén, y con un fuerte interés a la línea sucesoria de David.

V. ESTRUCTURA DEL TEXTO. Se han propuesto varias divisiones para este libro. Entendemos que el texto de Miqueas busca privilegiar la alternancia entre juicio y bendición, y ofrecemos esta que distingue dos partes y divide en tres la segunda:

I. Título 1:1

II. Oráculos de juicio y bendición

- a. Juicio 1:2-2:11
- b. Bendición 2:12-13
- c. Juicio 3:1-12
- d. Bendición 4:1-5:15
- e. Juicio 6:1-7:7
- f. Bendición 7:8-20

1:1. El título nos orienta sobre la época de Miqueas y el ambiente en que se desarrolló su ministerio. Que las visiones sean anunciadas como sobre Judá y Samaria llama la atención, pues Miqueas es del reino del sur (Judá), pero lo hace para dar a entender que nadie queda fuera del juicio de Dios, a la vez que advierte tanto a unos como a otros de las consecuencias de su conducta.

1:2-2:13. Las primeras palabras están dirigidas a Samaria y Jerusalén y son de juicio (1:5). Los motivos no son distintos de los que se anuncian en los demás profetas del siglo VIII (Amós, Isaías y Oseas): la combinación de idolatría con injusticia hacia los pobres. El profeta anuncia que Dios destruirá los ídolos y con ellos las ciudades (léase Samaria) donde se dice a los profetas que no profeticen (2:6) por temor a sus palabras. El texto muestra que Miqueas tenía un buen conocimiento de las localidades, ya que menciona varias de ellas. Hacia el final vuelve sobre los falsos profetas, aquellos que anuncian lo que los dirigentes del pueblo quieren oír. Esta primera unidad se combina con 2:12-13, donde se anuncia el rescate del resto de Israel, un lenguaje sin duda postexílico que ofrece al pueblo del destierro la esperanza en la reconstrucción de su nación. Lo llama Jacob, nombre que designa al reino del norte, Samaria, y coloca a Judá como aquel pueblo que sobrevive al

desastre, el remanente de todo el antiguo Israel. El pueblo será dirigido por su rey, pero Dios mismo le precederá, quizás como garante de que no se volverá a los errores cometidos por la monarquía.

3:1-12 y 4:1-5:15. Se repiten los temas de la sección anterior. En la primera parte se denuncia a los jueces, sacerdotes y profetas que ejercen sus oficios por dinero y acomodan sus palabras al gusto de quienes les pagan. La injusticia contra los pobres vuelve a ser un tema central (3:1-3). También la discusión con los profetas cobra una alta dimensión y revela quizás una disputa entre sectores o escuelas. Miqueas no puede aceptar que se anuncie paz o guerra en relación con la paga que reciben (3:5) y les dice que el resultado de esa actitud será que ya no podrán hablar de parte de Dios, pues cerrará sus labios y no comunicará más su voluntad a través de ellos. En 4:1-5:15 hallamos una bellísima colección de textos de bendición que se hilvanan hasta concluir en una denuncia de la idolatría y la voluntad de erradicarla, pero en un contexto de salvación. Se inicia con el anuncio de que en los días últimos el monte del Templo será lugar de reunión de las naciones dispersas, la recomposición de la paz entre los pueblos. En 4:6-12 se menciona el inminente destierro a Babilonia, pero también su superación a través de la acción de Dios. De modo que un texto que pudo ser preexílico se transforma en exílico ampliando su horizonte hermenéutico. Luego (5:1-6), habla de un rey que vendrá de Belén Efrata, pero deja en la ambigüedad si se trata de evocar la figura de David o de un nuevo y futuro David. El cristianismo lee este texto como un anuncio del Mesías que se hace realidad en Jesús de Nazaret, pero en la redacción de Miqueas es probable que aluda a la esperanza de restituir la casa de David con un rey que libre al pueblo de la opresión del destierro. En los vv. 9-15 se perciben ecos del oráculo de juicio y castigo para Jacob que leemos en Isa. 2:6-9, pero en Miqueas requiere ser comprendido de manera positiva. Lo que antes fue presentado como juicio es retomado en este nuevo contexto literario como palabra de esperanza. Cuando la idolatría se ha transformado en algo endémico, contra lo cual ya parece no haber remedio, el profeta dice que Dios destruirá todo signo de poder violento y los vestigios de idolatría en las ciudades. Lo que en su momento fue palabra de juicio se ha transformado en anuncio de esperanza para el pueblo fiel.

6:1-7:7 y 7:8-20. Introduce en la sección del juicio elementos nuevos. Se evocan los hechos de la liberación de Egipto en la figura de sus Moisés, Aarón y, llamativamente, Miriam. La mención de esta dirigente femenina en el desierto nos sorprende y hace pensar que quizás hubiera un movimiento de mujeres que la tuvieran como modelo. Luego se hace la crítica más dura al culto jamás escuchada, al preguntarse si le agradarán a Dios «millares de carneros y arroyos de aceite» en el sacrificio. La respuesta es la necesidad de hacer justicia, tener misericordia y cultivar la humildad (6:8).

El contraste entre la adoración exterior y la vida de amor que Dios propone evidencia para el profeta el pecado de Israel y las razones de su infortunio. Así como se había evocado a los dirigentes de la liberación de Egipto, ahora se menciona el oprobio de la casa de Omrí y de Acab (1 R. 16:23-34). El primero es el fundador de Samaria, y del segundo se dice que sacrificaba niños en honor de Baal en la ciudad. Ambos son el símbolo máximo de los reyes que se apartaron de Yahvé y que corrompieron al pueblo. Los decretos de estos monarcas han prevalecido sobre los mandamientos del Dios liberador de la esclavitud. A estos juicios se los acompaña con palabras de bendición centradas en rescatar la dignidad de Israel mancillada por las naciones opresoras. No destaca el presente de Israel, sino la promesa de restauración y de reconocimiento por parte de las demás naciones. Quienes dicen «¿Dónde está tu Dios?» en tono de burla, serán aplastados por la acción divina que se revelará en su esplendor, de forma que las naciones «pondrán la mano sobre su boca» de asombro (7:16). Se enfatiza el hecho de que quienes oprimieron a Israel reconocerán la soberanía

de su Dios.

Al concluir, se presenta un texto (7:18-20) que involucra la totalidad de la obra. El juego de palabras con el nombre del profeta (v. 18), el anuncio de la voluntad de Dios de restaurar la relación con su pueblo, y el firme convencimiento de que cumplirá las promesas hechas a los padres, coloca el discurso en el contexto de la historia antigua de Israel. No es porque sí que el énfasis en que Dios perdonará las faltas del pasado sea más fuerte aquí que en cualquier otro pasaje del libro. Traer al presente a Abraham y a Jacob es recordarle al pueblo lo mejor de sus tradiciones.

VI. TEOLOGÍA. Varios son los temas que expresa la teología de Miqueas. Encontramos en sus palabras elementos comunes a otros profetas, pero no por eso menos valiosos y contundentes. Hay una afirmación radical respecto a que la riqueza es pecado. En Miqueas hay una clara denuncia de que la pobreza y el infortunio del pueblo obedecen a una toma de posición consciente por parte de los ricos para explotarlo. Los jueces son corruptos (7:3), los ricos mienten (6:12), las autoridades aborrecen el bien (3:1). No hay posibilidad de redención sin un cambio frontal de vida de parte de los opresores. Miqueas, como Isaías y Amós, pone en evidencia la conexión entre la pobreza de unos y la riqueza de otros, y rompe con la idea de que los unos y los otros no son más que actores involuntarios en el drama de la vida y deben aceptar el destino que les ha tocado.

A su vez, la situación de injusticia se ve profundizada por un culto falaz y tendencioso. Nada más lejos de la voluntad de Dios que una correcta adoración formal acompañada de un corazón alejado de él. El culto está devaluado y es la piedra angular de la tragedia de Israel. En 1:5 se llama a Jerusalén «lugar alto», es decir, altar de la idolatría, piedra de tropiezo para la fe; de Samaria se dice que «es rebelde» en alusión a su condición de ciudad con un templo impostor. Los sacerdotes han perdido todo prestigio debido a su sed de dinero. En ese estado de cosas no hay manera de reconciliarse con Dios a través de ofrendas y sacrificios si no se hace justicia al pobre ni se respetan sus derechos. La devoción espiritual debe ser coherente con la práctica social de justicia o será una espiritualidad vacía y tramposa.

En tiempos de Miqueas abundaban los falsos profetas, y por lo tanto también esta realidad se refleja en su obra. La teología de Miqueas no duda en distinguir entre el profeta verdadero y el falso. El criterio no es la rectitud de sus palabras y declaraciones, sino la práctica de la fe. En 3:5 denuncia el comercio de sus profecías y el fin de su oficio. A diferencia de ellos, Miqueas se sabe lleno del Espíritu de Dios, que lo conduce a denunciar el deterioro de la fe en que ha caído Israel.

Lejos de buscar abandonar a su pueblo por sus rebeldías, el mensaje de Miqueas es que Dios quiere bendecir a su pueblo. Esto no debe entenderse como debilidad del mensaje de juicio. No puede leerse esta obra en el sentido de que cualquiera que sea nuestra actitud ante la vida y el prójimo, al final seremos perdonados. La misericordia de Dios que muestra Miqueas se construye sobre el llamado a la conversión del opresor y la búsqueda de la justicia. Es crucial a esta comprensión que toda bendición en esta obra queda como promesa aún no cumplida, como convencimiento de que la voluntad de Dios va en esa dirección, pero que el pueblo tiene también que hacer su parte. Aunque no lo dice explícitamente, se puede inferir que para la teología de Miqueas la bendición de Dios exige de nuestra parte obrar con justicia y se frustra sin ello.

BIBLIOGRAFÍA: L.L. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah.* NICOT (Eerdmans 1976); L. Alonso-Schökel y J.L. Sicre, *Profetas II*, 1033-1072 (Cristiandad 1980); J.M. Asurmendi, "Miqueas", en *CBL*, 523-538; D. Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah. A Literary Analysis* (Atlanta 1988); D. Hillers, *Micah* (Fortress 1984); J. Holman, "Miqueas", en *CBI*, 1050-1059; M.R. Jacobs, *The Conceptual Coherence of the Book of Micah* (Sheffield Academic 2001); J. Limburg, *Interpretation. Hosea-Micah* (Atlanta 1988); J.L. Mays, *Micah. A Commentary*, OTL, (Westminster 1976); W. McKane, *Micah: Introduction and*

Commentary (T&T Clark 1998); D. Petersen, *The Prophetic Literature. An Introduction* (Louisville 2002); J.V. Pixley, "Miqueas 2:6-11. ¿Qué quiso silenciar la casa de Jacob? Profecía e insurrección", en *RevBibl* 51 (1989) 143-162; Id., "Miqueas el libro y Miqueas el profeta", en *RIBLA* 35/36 (2000) 182-186; E. Runions, *Changing Subjects: Gender, Nation, and Future in Micah* (Sheffield Academic 2001); J. Sanderson, "Micah", en *WBC*, 215-217; Sicre, José Luís, *Profetismo en Israel*, 207-208 (EVD 1992); R.L. Smith, *Micah-Malachi* (Word 1984); M. Sweeney, *The Twelve Prophets* I, 337-416 (Liturgical 2000); Z. Tavares y Júlio Paulo, *Miqueias: Voz dos sem-terra*, (Petropolis 1996); H.W. Wolff, *Micah the Prophet.* (Fortress 1978); Id., *Micah. A Commentary*, (Minneapolis 1990); C. Hugo Zorrilla, *Miqueas portavoz del campesinado, una voz que no puede ser silenciada* (Semilla, Guatemala 1987).

P. R. ANDIÑACH

MIRA

Gr. *ta Myra*, τὰ Μύρα; Vulg. *Lystram*. Ciudad costera de > Licia, en Asia Menor, en la punta sudoccidental de la península de Anatolia, actual Turquía. La ciudad se hallaba a orillas del río Andraco y a unos 4 kms. de la la desembocadura del valle del Miro, al pie de unos acantilados completamente perforados por tumbas. Una garganta daba paso a la región montañosa del interior. El nombre moderno de esta ciudad es Dembra. El puerto fluvial permitía la arribada de barcos que desde Egipto conducían el trigo a Ostia, o de los que comerciaban con otras regiones costeras, gracias a los silos que Adriano estableció en él en el siglo II. Pablo, prisionero y de camino a Roma, cambió de nave en este puerto (Hch. 27:5, 6). Los Hechos nada dicen de si Pablo aprovechó la ocasión que se le presentaba para divulgar el Evangelio en una ciudad que hasta entonces había quedado al margen de sus itinerarios.

BIBLIOGRAFÍA: H. Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

MIRIAM

Heb. 4813 *Mireyam*, מִרְיָם; Sept. *Mariam*, Μαριὰμ, *Maón*, Μαὼν v. *Marón*, Μαρὼν; Josefo, *Mariamme*, Μαριάμμη (*Ant*. 4, 4, 6). Nombre heb. traducido gral. por > María. No hay acuerdo sobre su significado. Algunos lo hacen derivar del compuesto egipcio-hebreo *Myr-yayam*, que significa «la amada de Yahvé»; y otros del ugarítico *mrym*, «altura», esto es, «la excelsa, la sublime». En el AT corresponde a la hermana de Moisés y a la hija de Mered.

1. Hermana de Moisés y Aarón, hija de > Amram y > Jocabed, de la tribu de Leví (Nm. 26:59; cf. Miq. 6:4). La tradición la identifica con la niña que preguntó a la hija del faraón si no tendría necesidad de una nodriza de las hebreas para criar al niño recién encontrado en las aguas del Nilo (Ex. 2:7; Josefo, *Ant*. 2, 9, 4).

En el éxodo de Egipto, se puso a la cabeza de las mujeres que celebraron el paso del mar Rojo, danzando al son de los panderos. Miriam cantaba: «Cantad a Yahvé, porque en extremo se ha engrandecido; ha echado en el mar al caballo y al jinete» (Ex. 15:20, 21). Fue profetisa y Dios le dio un lugar junto a sus hermanos, encargados de conducir al pueblo de Israel (Miq. 6:4; Ex. 4:15, 29, 30). Alegando el matrimonio de Moisés con una mujer etíope, Miriam incitó a Aarón a rebelarse contra él. Entonces quedó atacada por la lepra, en castigo a su resistencia a la voluntad divina. Moisés intercedió por su hermana; Dios la sanó, pero el pueblo se vio retrasado en su marcha hasta que ella volvió a entrar en el campamento (Nm. 12:1-16; Dt. 24:9). Murió y fue sepultada en Cades (Nm. 20:1).

2. Hija de > Mered y de la egipcia Bitia, hija del faraón (1 Cro. 4:17). El texto es un poco confuso.

MIRMA

Heb. 4821 *Mirmah*, מִרְמָה = «fraude»; Sept. *Marmá*, Μαρμ. Hijo de > Sajaraim y > Hodes. Fue uno de los jefes de casas paternas de la tribu de Benjamín (1 Cro. 8:10).

MIRRA

Heb. 3910 4753 *mor*, מֹר, escrito también מ ר, de una raíz que significa «amargo»; gr. 4666 *smyrna*, σμρνα, de donde procede el nombre de > Esmirna. Resina gomosa de un árbol arbustivo que crece en el Yemen y en regiones paralelas de África; es probable que se trate del *Balsamodendron myrrha*, arbolillo de madera y corteza perfumadas, con ramas cortas y espinosas cuyo fruto es liso y algo mayor que un guisante, semejante a una uva pasa. En la actualidad se comercializa la mirra de África oriental y de Arabia, procedente de la *Commiphora abyssinica*. El color de la mirra varía desde un amarillo rojizo pálido hasta un marrón rojizo o rojo. Su sabor es amargo, y tiene propiedades astringentes, usándose como antiséptico y estimulante. Se empleaba como perfume (Sal. 45:8), y era uno de los ingredientes del «aceite de la santa unción» para los sacerdotes (Ex. 30:23); se usaba también para la purificación de las mujeres (Est. 2:12) y para perfumar los lechos y las vestimentas (Sal. 45:9; Prov. 7:17; Cnt. 3:6). Fue uno de los presentes de los > magos para Jesús (Mt. 2:11). La «mirra excelente» de Ex. 30:23 (*mor deror*, מָר־ ְ ר ר), y la olorosa de Cant. 5:5 (*mor ober*, מֹר ע ֵבר) prob. representan lo mejor de la mirra, la de primera calidad; Sept. *smyrna eklekté*, σμρνα κλεκτ.

Al parecer, el vino mezclado con mirra servía de calmante (Mc. 15:23); la mezcla era indudablemente ofrecida como anestésico para atenuar el dolor; la palabra usada por Mateo, > «hiel», sugiere que la mirra no era el único ingrediente. Los productos aromáticos preparados con la intención de embalsamar el cuerpo del Señor Jesús incluían mirra y áloes (Jn. 19:39). Los antiguos, efectivamente, usaban la mirra para el embalsamamiento de cadáveres (Heródoto, *Hist*. 2, 86).

El proceso de extracción de la resina es como sigue: se practican una serie de incisiones en la corteza del árbol. De ellas fluye la mirra como una especie de lágrimas, que cuando se secan adquieren un tono rojo brillante. Antiguamente, se consideraba un material precioso utilizado para elaborar inciensos, medicinas, perfumes, ungüentos, etc. Actualmente se emplea como sustituto del incienso.

Otro término heb. para mirra, que solo aparece dos ocasiones, es 3910 *lot*, לֹט, escrito también ל ט; Sept. *stakté*, στακτ; Vulg. *stacte*, usado para perfumes y ungüentos. Se enumera entre los artículos de una caravana de ismaelitas procendente de Galaad, cargada de «perfumes, bálsamo y mirra para llevarlos a Egipto» (Gn. 37:25), y entre los presentes pensados por Jacob para llevar a Egipto como «lo mejor del país: un poco de bálsamo, algo de miel, perfumes, mirra, nueces y almendras» (Gn. 43:11).

R. PARDAVILA GAVARI

MIRTO

Heb. 1918 *hadas*, הֲדַס; Sept. *myrsine*, μυρσνη; Vulg. *myrtus*. Arbusto muy abundante en Israel que se caracteriza por sus ramas aromáticas y por sus hojas, que están verdes en todas las estaciones del año. Crecía en los montes vecinos a Jerusalén. Se trata indudablemente del mirto común, *Myrtus communis*, que se halla por toda Palestina. En las visiones mesiánicas aparece como señal de abundancia y prosperidad: «Haré crecer en el desierto cedros, acacias, mirtos y olivos. Pondré en la

región árida cipreses, olmos y abetos» (Is. 41:19; 4:13). En una visión de Zacarías, los caballos aparecen entre mirtos (Zac. 1:8-11). Durante la Fiesta de los Tabernáculos se usaban sus ramas para hacer cabañas (Neh. 8:15).

En general, el mirto es una planta muy apreciada desde la más temprana antigüedad en todos los países del sur de Europa, y es mencionada con frecuencia por los poetas. Los griegos y los romanos lo dedicaban a Venus (Virgilio, *Geórgicas*, 4, 124; Ovidio, *Met*. 9, 334; 11, 232), y se utilizaba en la confección de guirnaldas para coronar a los amantes (Plinio, 15, 36; Diódoro Sículo, 1, 17); entre los judíos era un emblema de justicia.

MISAEL

Heb. 4332 *Mishael*, מִי ָ אֵל = «¿quién es lo que es Dios?»; Sept. *Misael*, Μισαήλ. Nombre de tres personajes del AT.

1. Levita de la familia de Coat y de la casa de Uziel (Ex. 6:22; Lv. 10:4). Junto con su hermano Elzafán fue llamado por Moisés para que se llevasen los cuerpos de Nadab y Abihú fuera del campamento.

2. Uno de los tres amigos de Daniel, a quien los babilonios llamaron > Mesac. Educado en la corte de Babilonia, se negó a adorar la estatua de oro erigida por Nabucodonosor en Dura. Entonces fue arrojado a un horno encendido, del cual salió ileso junto a sus compañeros (Dn. 1:6, 11, 19; 2:17; 1 Mac. 2:59).

3. Uno de los asistentes de Esdras cuando este leyó la Ley al pueblo, con motivo de la renovación de la Alianza (Neh. 8:4).

MISAM

Heb. 4936 *Misheam*, מִ ְ עָם, sign. dudoso; Sept. *Missal*, Μισσάλ; Vulg. *Misaam*. Uno de los tres hijos de Elpaal, de la tribu de Benjamín, del cual se dice que edificó Ono y Lod con sus aldeas (1 Cro. 8:12).

MISEAL

Heb. 4861 *Misheal*, מִ ְ אָל, prob. «petición»; Sept. *Misalá*, Μισαλά; Vulg. *Messal*. Ciudad de la tribu de Aser (Jos. 19:26), asignada posteriormente a los levitas de la familia de Gersón (Jos. 21:30). Recibe el nombre de Masal en 1 Cro. 6:74. Prob. sea la *msra* de la lista de Tutmosis III. Eusebio la llama *Masán*, Μασάν (*Onomasticón*) y la sitúa próxima al mar Mediterráneo, cerca del Carmelo. Se desconoce la localización exacta, pero se ha propuesto Hibert Mitilya, a unos 6 km. al nordeste de Atlit.

MISERICORDIA

1. Etimología y significado.
2. Misericordia y fidelidad.
3. Misericordia y gracia.
4. Misericordia y sacrificio.
5. Misericordia en el plano humano.
6. Misericordia en el plano divino.

7. La endíadis *jésed weémeth*.

I. ETIMOLOGÍA Y SIGNIFICADO. Heb. 2617 *jésed*, חֶסֶד, «misericordia, merced, bondad». Característica que se predica de Dios y de los seres humanos; acompañada frecuentemente por «justicia, fidelidad, verdad, compasión» y otras cualidades divinas (Gn 24:12, 49; 40:14; Ex. 20:6; Nm. 14:19; Jos. 2:12; Job 6:14; Sal 5:7; 32:10; 89:33; 119:159; Os 6:4; 10:12; Miq. 6:8; 7:18; Zac. 7:9). En total, el vocablo se utiliza 246 veces en el AT (más de la mitad en los Salmos), 26 en Ben Sirá, 104 en Qumrán y una vez en una inscripción.

Es indudable que el término tiene un lugar especial en la poética hebrea. La forma verbal aparece solo tres veces en todo el AT (2 Sam. 22:26; Sal 18:26; Prov. 25:10). El verbo tiene tanto una connotación positiva (en hitpael: «ser [mostrarse] leal, mostrar bondad, ser íntegro») como una negativa (en piel: «ser avergonzado, reprochar, insultar, denigrar»). El adjetivo חָסִיד (*jasid* = piadoso, fiel) aparece 32 veces en el AT; 25 de ellas en Salmos.

Gr. (Sept. y NT) 1656 *éleos*, ἔλεος, «misericordia, compasión, piedad», virtud que inclina a ayudar y socorrer a los necesitados. Este término aparece 78 veces en el NT de manera directa o en sus derivados.

H. J. Stoebe indica que la raíz *jasad*, חסד, aparece solo en hebreo y en arameo. Jean-Pierre Prévost señala que la palabra es desconocida en otras lenguas semíticas antiguas. El vocablo parece estar bien atestiguado en el hebreo antiguo y en varias fases del arameo. También está atestiguado en siríaco y mandeo.

Sin embargo, debido a que no aparece en más lenguas, se dificulta encontrar su etimología; básicamente, hay que recurrir a la evidencia interna de la Biblia para determinar su significado.

La palabra *jésed* es un sustantivo masculino. Por lo dicho respecto de la forma verbal, este sustantivo puede tener un significado positivo y otro negativo. Sin embargo, en los Salmos no encontramos texto alguno en el que se use en sentido negativo. Por lo general, el sustantivo aparece en singular; solo en Sal. 17:7; 25:6; 89:2, 50; 106:7, 45; 107:43 y 119:41 encontramos la forma plural. Esas formas, según Westermann y Jenni, pueden ser de origen exílico y postexílico. Pueden aparecer juntos el singular y el plural (Sal 107:1, 7, 45).

Jésed indica la trama de los sentimientos profundos que marcan las relaciones entre dos personas, unidas por un vínculo auténtico y constante. Por eso, conlleva valores como el amor, la fidelidad, la misericordia, la bondad y la ternura. En general comprende las nociones de «fuerza», «constancia» y «amor», y tiene que ver con los derechos y las responsabilidades recíprocas entre las partes de una relación.

Pero *jésed* no es únicamente un asunto de obligación, sino también una actitud de gracia. Por parte del que tiene poder, implica protección y generosidad frente a las estrictas demandas sociales y legales. Cuando se dice que Dios es grande en misericordia (Ex. 34:6; Dt. 4:31; Neh. 9:17; Sal. 103:8; Jon. 4:2), se quiere señalar la diferencia que existe en su modo de relacionarse con su pueblo, al de los reyes terrenales respecto a sus súbditos. Describe el aspecto cordial de Yahvé, en cuya relación con los suyos se comporta como un > amigo, > esposo o > padre.

II. VERDAD Y FIDELIDAD. Un vocablo casi sinónimo de *jésed* utilizado por los autores bíblicos es *émeth* = «verdad, veracidad» (Sal. 25:10; 40:11-12; 57:4; 61:8; 85:11; 86:15; 89:15; 15:1; 138:2), al que añaden un segundo, *emunah* = «fidelidad», de la misma raíz de *émeth* (Sal. 36:6; 40.11; 88:12; 89:2-23, 25, 34, 50; 92:3; 98:3; 100:5). *Émeth* comprende todo lo que el heb. quiere

expresar con el término *jésed*. Esta endíadis —o expresión de un único concepto mediante dos términos coordinados— implica confianza en la realización de una promesa aún no cumplida.

El vocablo *émeth* expresa de por sí la «verdad», es decir, la genuinidad de una relación, su autenticidad y lealtad, que se conserva a pesar de los obstáculos y las pruebas; es la fidelidad pura y gozosa que «dura por siempre» (Sal. 89:2; 103:17; 107:1; 118:1-2, 29; 136:1). En el caso del hombre, «hacer misericordia» es mostrarse bondadoso y leal hacia una persona, como David con Mefiboset: «No tengas temor, porque ciertamente yo te mostraré misericordia por amor a tu padre Jonatán» (2 Sam. 9:2).

La misericordia se identifica en Dios con el amor y se dirige a los objetos de su amor: «El Señor tiene misericordia con quienes le aman» (Ex. 20:6). En las fórmulas litúrgicas en las que aparece ט ב (*tob* = bueno), *jésed* representa la esencia de Dios subordinada a su bondad.

Igual sucede con לְע לָם חַסְ (*leolam jasdó* = para siempre [es] su *jésed*). Dios manifiesta misericordia siempre, desde el principio hasta el final: «tiene misericordia por mil generaciones», es decir, es eterna (Dt. 5:10; Sal 100:5).

Los piadosos confían en la misericordia divina (Sal. 13:5), la cual invocan y anuncian desde por la mañana (Sal. 48:9; 92:2). La misericordia de Dios es inmensa e ilimitada, «grande hasta los cielos» (Sal. 57:10).

Esta misericordia divina ofrece el modelo y fuerza que debe orientar la vida del fiel o piadoso. Girdlestone hizo notar que, cuando se aplica al hombre, el adjetivo *jasid*, חָסִיד = «piadoso, bondadoso», tiene por lo general un pronombre posesivo unido a él, a fin de indicar que las personas que practican la misericordia pertenecen a Dios en un sentido especial. Ellos son «sus misericordiosos»; pueden ser muy escasos (cf. Sal. 12:1; Miq. 7:2), pero sea cual fuere su número y el lugar donde se encuentren, son considerados como propios de Dios: «Yahvé ha escogido al piadoso para sí» (Sal. 4:3). Los «piadosos» son aquellos que, habiendo recibido misericordia de parte de Dios, la ejercitan por él y como sus representantes. «El significado primario de la palabra hebrea ha desaparecido de muchas modernas traducciones [que utilizan el adjetivo «santo»]. La naturaleza práctica de la piedad queda con ello oscurecida en cierta extensión, y la demanda moral que se hace sobre el hombre al haber llegado a ser objeto de la bondad de Dios queda así minimizada» (Girdlestone). Cuando Dios venga para juzgar, reunirá consigo a aquellos que son sus misericordiosos y que han hecho pacto con él mediante sacrificio (cf. Sal. 50:5).

III. MISERICORDIA Y GRACIA. En el NT se sigue insistiendo en que Dios es «rico en misericordia» (Ef. 2:4). En 2 Cor. 1:3 Dios es llamado «Padre de misericordias», pero aquí el término gr. es 3628 *oiktirmós*, οἰκτιρμός, que denota más bien el sentimiento de compasión. El amor misericordioso y compasivo de Dios ha provisto en Cristo la salvación para todos los hombres (Tit. 3:5), judíos (Lc. 1:72) y gentiles igualmente (Ro. 15:9). Como en el caso del piadoso hebreo, el cristiano tiene que ser misericordioso como un reflejo de la acción y de la voluntad de Dios, que quiere que los suyos manifiesten misericordia en su relación unos con otros (Mt. 9:13; 12:7; 23:23; Lc. 10:37; Stg. 2:13).

Gracia y misericordia son términos mencionados juntos con frecuencia en ambos Testamentos (Gn. 19:19; Ex. 20:6; 34:6, 7; Sal. 85:10; 86:15, 16; 103:17; Lc. 18:13; Ro. 9:15-18; Heb. 4:16; 8:12). La gracia describe la actitud de Dios hacia el transgresor y rebelde, considerado culpable, pero tratado con favor a pesar de su absoluta falta de méritos. La misericordia es la actitud divina hacia los que se encuentran necesitados; en ella destaca el carácter compasivo del amor de Dios y la condición mísera e impotente del hombre. «En el orden de la manifestación de los propósitos de Dios en cuanto a la salvación, la gracia debe ir por delante de la misericordia… solo los perdonados pueden recibir bendición.... De ello se sigue que en cada una de las salutaciones apostólicas donde estos términos aparecen, la gracia preceda a la misericordia, 1 Ti. 1:2; 2 Ti. 1:2; Tit. 1:4; 2 Jn. 3» (R.C. Trench, *Sinónimos*, 47).

IV. MISERICORDIA Y SACRIFICIO. «Misericordia quiero y no sacrificio» (Os. 6:6; Mt. 9:13). Con esta expresión se denuncia la actitud de muchos que creían terminada su obligación con Dios en el ofrecimiento de sacrificios sin considerar la relación con el prójimo. Dios quiere misericordia y no sacrificios si estos van desprovistos de aquella, lo que indica, en el orden de la voluntad, que la misericordia es fundamental, por la que se juzga la verdad y fidelidad de la religión de cada cual. Dios pide sacrificios, pero espera mucho más. Nunca el > culto, el servicio de Dios, debe ser una excusa para olvidarse de los deberes con las personas. La verdadera religión une, no aparta a las personas. Cuando los sacrificios —el culto, la religión, el ritual— se convierten en un pretexto para desentenderse de las necesidades humanas, del amor fraterno, entonces no tienen sentido alguno, sino

que se vuelve contra el oferente.

En labios de Jesús, «misericordia quiero y no sacrificio» (Mt. 9:13), supone una identidad de carácter e intención del Hijo con el Padre, siendo como era Hijo de Dios, Jesús es la misericordia encarnada. Se manifiesta curando a los enfermos (Mc. 10:47-48; Mt. 9:27; 15:22; 17:15; Lc. 17:13), liberando a los poseídos por el diablo (Mt. 15:22; 17:15), perdonando a los pecadores (Mt. 9:1-8; Mc. 2:1-12; Lc. 5:17-26). La misericordia que Dios quiere no se encierra en el cumplimiento de la Ley ni en la práctica minuciosa de los ritos, sino en la ayuda a los pobres y humildes, que padecen hambre (Mt. 9:13; 12:7), y en el socorro a los necesitados y perseguidos (Lc. 10:37). Es bienaventurado aquel que es misericordioso y hace misericordia (Mt. 18:33; Lc. 10:37; 16:24). La vida del Reino tiene que ser la práctica de la misericordia, no de ritos, sacrificios u oraciones.

Para el apóstol Pablo, a la misericordia de Dios se debe la salvación de judíos y gentiles (Ro. 11:32; Ef. 2:4; Tit. 3:5), la alegría y la paz (1 Ti. 1:2; 2 Ti. 1:2) y la reconciliación (Flp. 2:27; Ro. 5:10ss; 2 Cor. 5:15-18; Col. 1:19-22). Porque Dios es misericordioso con los suyos, estos pueden y deben tener «entrañas de misericordia» (Flp. 2:1).

V. MISERICORDIA EN EL PLANO HUMANO. En el libro de los Salmos, *jésed* se predica casi siempre de Dios. Solo en tres oportunidades se refiere a la relación entre los seres humanos (109:12, 16; 141:5). Para determinar qué quiere decir la palabra en este contexto hay que considerar el Sal 109. *Jésed* aparece en los v. 12, 16, 21, 26 de este Sal. En los v. 16 y 21 *jésed* se ubica en la esfera de las relaciones interpersonales, y muestra que tiene una naturaleza activa.

Los v. 12, 16 también indican que es un concepto relacional entre seres humanos. El v. 12 señala, por la expresión מ ֶ ךְ חֶסֶד (*moshekh jésed*, enmendado al quitarle en acento masorético), que la palabra tiene un elemento de continuidad («continuar [mostrando] *jésed*»). En este versículo, se da un paralelismo antitético entre *jésed* y «usurero».

Por su temática, el Sal 109 puede ubicarse entre los lamentos individuales. Los vv. 1-5 son una petición a Dios para que intervenga en una situación de crisis personal. El salmista es víctima del odio y de los ataques injustificados de sus enemigos: «Me han pagado mal por bien: a cambio de mi amor, me odian» (v. 4; cf. v. 20).

A juzgar por las palabras empleadas en estos versículos («mentira», «hablar», «decir», «expresión»), el salmista es atacado por medios verbales. No se espera que tales «persecuciones» causen tanta ira y dolor como las expresadas en los vv. 6-20. Por tanto, seguimos a Brueggemann al pensar que las acusaciones contra el orante le han ocasionado un serio daño moral (vv. 2, 26) y material (cf. vv. 8, 10-11).

La segunda sección (v. 6-20) parece tener un trasfondo judicial. Se plantea rápidamente una pregunta: ¿Son estos versículos una recapitulación de las acusaciones de los opresores del salmista? ¿Son las peticiones mismas del orante respecto de sus enemigos? ¿O son estos dos discursos donde hablan los acusadores (v. 6-15) y el acusado (v. 17-20)? Creemos que se trata de la segunda opción; el salmista pide que se aplique la ley del talión (v. 17; cf. también Ex. 21:23-24).

Los vv. 6-7 muestran que el orante desea un juicio rápido, donde sus opresores (u opresor; los verbos están en singular) sean condenados con prontitud.

Los vv. 16-19 presentan las razones de tal petición. El v. 16a indica la razón primordial: יַעַן אֲ ֶ ר לֹא זָכַר עֲ ת חָסֶד (*yaán asher lo zakhar asoth jased*, «pues no se acordó de mostrar *jésed*»). Como no quiso manifestar *jésed* de manera continua, explotó y destruyó a los pobres y a los humildes. Esto

significa que prefirió la maldición a la bendición (contrariamente a lo que Dios dice en Dt. 30:19). Ya que eso es lo que deseó, ¡que se lo den!

Por lo dicho arriba, estos versículos indican que la ausencia de *jésed* en este caso no es un evento aislado, sino una práctica o hábito hacia el menesteroso que lo condujo a la ruina (cf. v. 22, donde el orante se aplica el término «pobre»). El explotador tenía el poder de bendecir (a través del *jésed*), pero prefirió provocar muerte y maldición. Lo que para esta persona se pide es, entonces, justa retribución (pues estas imprecaciones no son solo producto de la ira o del resentimiento).

¿Qué se solicita para el victimario? Los vv. 6-15, 20 nos dan la respuesta: muerte pronta para él (v. 8-9), pobreza para su familia (vv. 10-11), que nadie les muestre *jésed* (v. 12) y que desaparezcan todos sus parientes (vv. 13-15). El v. 20 es una petición lapidaria, que resuena como argumento final en la exposición de la causa del salmista. En resumen, lo que se pide para el טָן ָ (*satán*, «enemigo») es la desaparición de la esfera social, la nulificación social, tanto para él como para su familia. Esta petición, en la comunidad judía de la época, podría también significar la expulsión de la congregación de Dios.

Los vv. 21-31 son una oración que contiene dos peticiones (vv. 21-25, 26-29) y un voto de alabanza a Yahvé (vv. 30-31). En ambas peticiones, el salmista apela al *jésed* divino (vv. 21, 26) para que lo salve, lo libere de su precaria situación. La primera solicitud recapitula la situación; la segunda tiene nuevas peticiones, ahora para que se sepa que fue Yahvé quien realizó lo pedido (en los vv. 6-15, 20, 28-29). En esta sección, el lenguaje es más teológico, y está dirigido directamente a Dios, mientras que en la anterior, predomina una situación judicial muy humana.

Como indica Brueggemann, subyacen a este salmo la idea de una sociedad que funciona con justicia y que tiene apuntalamientos simbólicos de legitimidad que se manifiestan de forma concreta en la cotidianidad. Dicha comunidad estaría fundamentada en la idea de *jésed* que regiría las relaciones entre los individuos, no como un sentimiento esporádico, sino como algo más vinculante.

¿Qué nos dice este salmo respecto de *jésed*? Glueck sugiere que la palabra habla de la lealtad y la solidaridad que son producto de una relación fundada en una alianza o pacto. No se trata solo de un impulso emocional o sentimental hacia la benevolencia, sino de una actitud o característica del estilo de vida de las personas. Dicha solidaridad tiene un fin: que haya equidad, equilibrio y bienestar para todas las personas (en el sentido económico y político, en el caso particular de este salmo). Según este autor, tanto Dios como los seres humanos comparten dicha característica.

La sociedad fundada en el *jésed* debe caracterizarse, entre otras cosas, porque los poderosos apoyen activamente a los pobres (cf. Sal 72; 78; 112:5, 9). La falta de solidaridad (solidaridad implícita en *jésed*) es, entonces, la base de las imprecaciones que se dan en este salmo. Sin *jésed*, la sociedad deja de ser humana.

Por eso, y según la ley del talión, el que no muestra *jésed* tampoco puede esperar recibirlo (v. 12). Esto señala el carácter recíproco que tiene la palabra en las relaciones humanas. Entonces, para enmendar la situación, se pide a Dios (vv. 21, 26) que manifieste su *jésed*.

En la misma línea, otros salmos, como el 62:13 hablan de la justa retribución por los hechos. *Jésed* aparece en este contexto, por lo que podría pensarse que quien actúa con él lo recibirá. Lo opuesto también sería cierto.

En Sal 103:11, 13, 17, se dice que el pueblo debe devolver *jésed* por *jésed* y por *rajamim*. Sin embargo, el pueblo no puede mostrar *rajamim* hacia Yahvé.

El ser humano, ante la manifestación del *jésed* de Dios, debe responder con servicio, alabanza, ירע (*yará* = temor reverente) y *jésed*.

Por tanto, se puede concluir, en primer lugar, que *jésed* es una actitud y las acciones que de ella emanan. Se trata de una actitud que promueve la vida y busca preservarla. En este sentido, equivale a bondad y gracia.

En segundo lugar, *jésed* siempre se muestra a alguien o se espera de alguien. Pertenece, por tanto, a la esfera de las relaciones interpersonales; es una actitud recíproca (o mutua), que debe manifestarse en especial hacia los pobres y los necesitados. Todos deben practicar el *jésed*, sin distinción de clases. *Jésed* designa algo específico del comportamiento recíproco, algo que no es directamente evidente. Así, *jésed* implica los significados de lealtad, justicia, justicia social, honestidad, rectitud, favor, amor, compasión y, sobre todo, solidaridad. Es una actitud que no solo promueve y permite la vida (en especial a aquellos que, por circunstancias adversas, la tienen amenazada), sino que mantiene unida a la sociedad. Aunque está relacionado con la misericordia, se distingue de esta (como señala Glueck en su estudio) en que *jésed* es obligatorio; no así la misericordia. Además, la misericordia es unidireccional (poderoso-necesitado), mientras que el *jésed* es recíproco. Existe un elemento de compromiso bilateral en las relaciones fundamentadas en *jésed*, y la expresión (concreta) de esa actitud es esencial. Por lo general, el *jésed* debe manifestarse con mayor fuerza cuando una de las partes tiene una necesidad y la otra puede llenarla. En este sentido, implica solidaridad y justicia social.

Jésed también es una actitud cuando se convierte en criterio de una esperanza (cf. Sal. 6:5; 25:7; 31:17; 51:3; 119:88, 124, 149, 159).

Finalmente, *jésed* debe ser una actitud constante y confiable, no esporádica.

En estos textos no encontramos evidencia de que *jésed* se dé porque haya un pacto (בְּרִית, *berith*) de por medio que obligue a alguna de las partes (como afirma Glueck). Cuando menos, no hay pacto explícito y diferente al pacto social inherente a toda sociedad.

En el ámbito humano, «gracia» o «benevolencia» no transmiten bien el sentido. *Jésed* designa algo captable en la situación concreta, pero supera esa manifestación e incluye a quien la realiza. El concepto se acerca a «amabilidad» y «bondad». No designa lo obligatorio, lo berítico. Es, más bien, un comportamiento humano que da vida a una forma; comportamiento que, en muchos casos, constituye el presupuesto para que surja una relación comunitaria. Jepsen lo define como disponibilidad a ayudar a los demás, lo que se queda corto. En vez de esto, se trata de una expresión de magnanimidad, un olvidarse de sí mismo para atender u ocuparse de los demás. Tiene que ver con la vida de los otros; quien recibe *jésed* debe corresponder también con *jésed*, pero no como algo meramente obligatorio, sino con esa misma actitud magnánima. Quien vive por *jésed* imita a Dios.

VI. MISERICORDIA EN EL PLANO DIVINO. En el Sal. 109, el salmista pide al Señor que intervenga en su situación para salvarle, restaurando las cosas a su correcto orden. Esto implica que el *jésed* divino tiene el poder de enderezar lo torcido y también de sustituir a su homólogo humano.

Jésed tiene a Dios tanto como sujeto que como objeto: el Señor lo envía, lo usa como fuente de protección para los humanos, lo recuerda, lo da en forma continua, lo muestra, lo hace grande y maravilloso, lo mantiene tanto a nivel individual como grupal. También cubre, satisface o corona a la persona con él (cf. Sal. 42:9; 57:4; 61:8; 25:6; 98:3; 36:11; 85:8; 143:8; 17:7; 31:22; 103:11; 89:29; 32:10; 90:14; 89:25; 40:12; 57:4; 61:8; 85:11; 89:15).

El vocablo describe la disposición y los actos benéficos de Dios hacia sus fieles, los que le honran y la humanidad en general. Así podemos afirmar que el *jésed* divino está disponible para todas las personas, pero no todas lo reciben, y que implica, desde el punto de vista divino, un fuerte vínculo relacional.

El uso de la palabra con las preposiciones inseparables hebrea ְ (*be* = en, con, por) y ְ (*ke* = según, conforme a) nos indica que Dios está dispuesto a manifestar su *jésed* a aquel que le adora (Sal. 5:8; 69:14; cf. también Sal. 25:10, donde se indica que el proceder de Dios siempre está acompañado de *jésed weémeth* = *jésed* y verdad).

El *jésed* de Dios asimismo es presentado como una promesa para las personas, en particular para los que conocen a Dios, le temen y aman sus mandamientos (Sal 18.26; cf. también Sal. 25:7; 36:11; 103:11,17; 119:41, 149, 159).

El Sal. 136 indica que la misericordia divina puede verse igualmente a través de la naturaleza y de la historia de Israel, en particular en la Historia de Salvación (la *Heilsgeschichte*).

Los receptores del *jésed* divino en el libro de los Salmos son, por ejemplo, David, los diversos salmistas y el pueblo de Israel. La creación entera está llena de la misericordia divina y habla de ella, lo que indica que el *jésed* de Dios es abundante (Sal. 136:4-9; 33:5; 36:6; 57:11; 86:13; 98:3; 106:7, 45; 108:5; 117:2; 119:64). Los receptores son invitados a ofrecer sacrificios y adoración al Dador de esta misericordia. Sin embargo, el pueblo puede reaccionar olvidándose de estos favores, lo que resulta en que el *jésed* sea retirado.

Desde el punto de vista teológico, el *jésed* divino es activo y relacional. No es un absoluto que pueda darse por sentado, ni tampoco una varita mágica que resuelve las vicisitudes humanas. Eso sí, Dios puede cambiar de parecer y su *jésed* puede sobreponerse a su justa ira, lo que resulta en el perdón de los pecadores. O sea, Dios puede escoger entre recordar los pecados humanos o su *jésed*.

Las manifestaciones de la misericordia divina son percibidas como hechos victoriosos, poderosos, justos y maravillosos por los que la reciben. El aspecto que más se resalta es el salvífico: Dios rescata de la enfermedad, de desastres (naturales y causados por humanos, como las guerras), de la muerte y de los opresores. Las peticiones de liberación se basan, por lo general, en el *jésed* divino. El orador está seguro que Dios usará su misericordia y se solidarizará con ella o él. Cabe advertir que el *jésed* divino no erradica la ansiedad del que ora, pero sí lo reconforta en momentos difíciles (cf. Sal. 6:5, 31:8, 22; 32:10; 44:27; 57:4; 59:11; 94:17-18; 109:21, 16; 119:149; 143:12). También puede manifestarse como una promesa, en la admisión o aceptación del culto ofrecido, en provisión de guía, instrucción o refugio y en que se viva tranquilamente. En todos estos casos, *jésed* equivale a «bondad» (Sal 25:7; 31:8; 51:3; 77:9; 119:149).

La misericordia divina,según textos veterotestamentarios y del NT, no puede manifestarse en el *sheol* (Sal. 86:15; 103:8; 145:8; véase también la parábola del rico y Lázaro en Lc. 16:19-31).

El *jésed* divino tiene una función pedagógica. Es característica de la enseñanza divina; el pueblo confía en él en momentos precarios. Al ser manifestado, el pueblo responde con cantos, regocijo y acción de gracias. A recordarlo, se cuenta de él y se medita en él (Sal. 17:7; 26:1-3; 59:18; 119:124; 143:8).

Otra característica de la misericordia divina es que es duradera, persistente, y hasta eterna (Sal. 89:3; 103:17; 138:8).

En otras ocasiones, *jésed* se usa como sinónimo de otras palabras. En el Sal. 44:27, *jésed* es

sinónimo exacto del nombre de Dios (sin embargo, véase las lecturas en el TM y LXX). «Misericordia» también puede significar vida, salvación, liberación, o demostración de justicia, equidad, poder (milagroso) y gloria (cf. Sal. 103:4; 63:4; 119:88, 159; 13:6; 31:1; 101:1; 36:11; 59:17; 88:13; 63:3).

En Sal. 86:15; 103:8; 145:8 encontramos una fórmula litúrgica que refiere al *jésed* divino: «Pero tú, Señor, eres Dios tierno y compasivo, paciente, todo amor y verdad». Otra fórmula litúrgica en la que aparece el vocablo en estudio aparece en Sal. 100:5; 106:1; 107:1; 118:1, 2-4, 29; 136:1-26. Cabe anotar que todos estos son tardíos, por lo que podemos inferir que la exclamación llegó a tener gran importancia en el culto postexílico.

La misericordia divina también puede verse como un don divino. Las afirmaciones de confianza y las peticiones de que Dios intervenga, vistas bajo esta clave, adquieren nuevo significado (Sal. 5:8; 69:14; 106:45).

Hay verbos que expresan que el *jésed* divino mueve al ser humano a la acción, la proclamación y la adoración (Sal. 13:6; 31:8; 32:3; 52:10; 59:17-18; 89:2; 106:7; 107:43; 147:11).

Finalmente, *jésed* está relacionado con el temor de Dios (Sal. 33:18; 103:11,17; 147:11). En estas ocasiones, *jésed* es una expresión genérica de piedad. Esto lo hace equivalente a honrar al Señor (Sal. 36:11).

VII. LA ENDÍADIS *JÉSED WEÉMETH.* Es característico el uso formular de *jésed weémeth* (= *jésed* y verdad). Las palabras pueden aparecer juntas, separadas o con אֱמ נָה (*emunah* = verdadero). La expresión indica apertura y disponibilidad del Señor para con los seres humanos, manifestadas en hechos. Sin embargo, se trata mayormente de un atributo. Cuando *émeth* o *emunah* aparecen junto a *jésed*, enfatizan la lealtad inherente a este último término. En la endíadis, *émeth* tiene valor de adjetivo descriptivo.

Dios manifiesta *jésed weemunah* hacia Israel (Sal. 98:3). En plena confianza, el salmista habla como si la salvación ya hubiese llegado, pues el v. 3b habla de la victoria del Señor. En la historia del pueblo escogido, A través de la salvación y la justicia, Dios manifiesta su *jésed weemunah* (cf. Sal. 31:17; 33:5; 36:11; 40:12-12; 57:4; 69:14; 103:17-18; 119:41; 145:17). Véanse AMOR, COMPASIÓN, ENTRAÑAS, FIDELIDAD, GRACIA, VERDAD, TERNURA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, "Misericordia", en *DTB*, 658-659; W. Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith* (Fortress 1995); J. Cambier, "Misericordia", en *EB* V, 182-187; H.-H. Esser, "Misericordia", en *DTNT* III, 99-106; R.B. Girdlestone, "Gracia, Misericordia, Amor", en *SAT* (CLIE 1986); N. Glueck, *Hesed in the Bible* (Hebrew Union College Press, Cincinnati 1967); H.J. Stoebe, "חֶסֶד *hæsæd*, bondad", en *DTMAT* I, 832-861.

D. BONILLA RÍOS

MISGAB

Heb. 4869 *Misgab*, מִ ְ ָב = «altitud, lugar fuerte»; Sept. *Amath to krataíoma*, Ἀμ�θ τ� κραται�ωμα v. *Masigath*, Μασιγ�θ, y *to okhýroma Moab*, τ� �χ�ρωμα Μω�β; Vulg. *Fortis*. Ciudad de Moab mencionada por el profeta Jeremías, situada en el camino devastado por los invasores babilonios (Jer. 48:1).

MISIA

Gr. 3465 *Mysía*, Μυσ�α. Región situada en el extremo noroeste del Asia Menor. Limitada al norte por la Propóntide (mar de Mármara), al sur por Lidia, al este por Bitinia, al oeste por el Helesponto

(nombre antiguo de los Dardanelos). El territorio de Misia englobaba Tróade, donde había estado situada la ciudad de Troya (Ilión).

Pablo y Silas pasaron a Troas, una de las ciudades de Misia (Hch. 16:7, 8). Los compañeros de Pablo se dirigieron por mar a Asón en Misia, donde el Apóstol se les unió habiéndose dirigido allí por tierra (Hch. 20:13). Pérgamo, una de las siete iglesias de Asia, estaba también en Misia (Ap. 1:11; 2:12-17).

MISIÓN

Del lat. *mittere* = «enviar, mandar».

1. Vocabulario y uso.
2. Misión en el AT.
   - 2.1. El Dios misionero.
   - 2.2. El proyecto misionero.
   - 2.3. La vocación misionera.
3. Misión en el NT.
   - 3.1. El Evangelio y el AT.
   - 3.2. La encarnación y la misión.
   - 3.3. La crucifixión y la misión.
   - 3.4. Señorío de Cristo y misión.
   - 3.5. Pentecostés y misión.
   - 3.6. Nueva Creación y misión.
4. Universalidad de la misión.

I. VOCABULARIO Y USO.

1. Heb. raíz 7971 *shalaj*, לח , que sign. «enviar», con una gran variedad de aplicaciones, como se verá en el siguiente apartado. El judaísmo tardío llamaba *shalíaj* al «enviado», que en griego se traducía *apóstolos*, ἀπόστολος.

2. Gr. 649 *apostello*, ἀποστέλλω, lit. «enviar», denota la realización de un servicio o una comisión. Por ejemplo, Cristo es enviado por el Padre (Mt. 10:40; 15:24; 21:37; Mc. 9:37; 12:6; Lc. 4:18, 43; 9:48; 10:16; Jn. 3:17; 5:36, 38; 6:29, 57; 7:29; 8:42; 10:36; 11:42; 17:3, 8, 18, 21, 23, 25, 20:21; Hch. 3:20, 26; 1 Jn. 4:9, 10, 14) y envía a su vez a sus discípulos y apóstoles (cf. Mt. 10:16; Mc. 11:1; Lc. 22:8; Jn. 4:38; 17:18; Hch. 26:17). También se aplica a siervos (p.ej. Mt. 21:34; Lc. 20:10), oficiales y soldados (Mc. 6:27; Jn. 7:32; Hch. 16:35), e incluso ángeles (p.ej., Mt. 24:31; Mc. 13:27; Lc. 1:19, 26; Heb. 1:14; Ap. 1:1; 22:6) y demonios (Mc. 5:10).

3. Gr. 3992 *pempo*, πέμπω = «enviar». Es un término sinónimo del anterior; Thayer piensa que es más general que *apostello*, que por lo general «sugiere una comisión oficial o autorizada». Indica de manera idéntica el envío de Cristo por el Padre (Jn. 4:34; 5:23, 24, 30, 37; 6:38, 39, 40, 44; 7:16, 18, 28, 33; 8:16, 18, 26, 29; 9:4; 12:44, 45, 49; 13:20; 14:24; 15:21; 16:5; Ro. 8:3), el del Espíritu Santo (Jn. 14:26; 15:26; 16:7), de Elías (Lc. 4:26), de Juan el Bautista (Jn. 1:33), de los discípulos y apóstoles (Mt. 11:1; Jn. 20:21), etc.

II. MISIÓN EN EL AT. El análisis lingüístico del conjunto semántico «enviar/enviado/envío», única terminología para la «misión» en el AT, muestra que nunca se usa en el sentido moderno de ir a

otros países a convertir a los extranjeros.

El uso del vb. *shalaj* = «enviar», con Dios como sujeto, es amplísimo en el AT. Dios envía su Palabra (Is. 55:11; Sal. 107:20; 147:15; Dn. 10:11) y su Espíritu (Sal. 104:30 cf Ez. 37:9s), doble «envío» que es el origen de toda misión. Toda la actividad política de José en Egipto fue una misión sagrada: «Para preservación de vida me envió Dios... Dios me envió delante de vosotros, para preservaros posteridad sobre la tierra, y para daros vida por medio de gran liberación» (Gn. 45:5, 7; cf 50:20). Dios envió a Moisés con la misión de liberar a los hebreos y forjar una nación (Ex. 3:10-15; 4:13; 5:22; 7:16; Sal 105:26). «Envió» también diez plagas como las «misioneras» de su mano poderosa (Ex 8:21; 9:14; 15:7); «enviaste tu ira» (Sal. 105:28; 78:49).

Envió a los > jueces a liberar al pueblo de sus opresores (Jue. 6:8, 14; 1 Sam. 12:11). También a los profetas para denunciar toda injusticia, dentro y fuera del pueblo escogido (Jer. 1:1-10; 7:25), y a anunciar su Reino venidero. Todos estos son los primeros «misioneros» de Dios, y todas estas tareas eran su «misión».

Según los profetas, Dios «envía» también a tres figuras paganas de gran relieve político en la historia de Israel: al asirio Senaquerib «contra una nación pérfida, el pueblo de mi ira» (Israel, Is. 10:6s); al babilonio Nabucodonosor (Jer. 25:9; 27.6; 43.10; «mi siervo»); y al persa Ciro (Is. 43:14; 48.14s: «mi pastor» 44:28; «su ungido» 45.1). Estos también son «enviados de Dios», una especie de «misioneros al revés» desde las naciones paganas hacia Israel para su castigo o su liberación.

Hacia el final del AT, Dios revela que enviará a su «misionero por excelencia», el > Siervo Sufriente (Is. 42:6; 49:5). Jesús recogerá la gran proclama misionera isaiana para el «discurso inaugural» de su ministerio: «El Espíritu de Yahvé el Señor está sobre mí, porque me ungió Yahvé; me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos, y a los presos apertura de cárcel; a proclamar el año de la buena voluntad de Yahvé, y el día de venganza del Dios nuestro; a consolar a todos los enlutados; a ordenar que a los afligidos de Sión se les dé gloria en lugar de ceniza, óleo de gozo en lugar de luto, manto de alegría en lugar del espíritu angustiado; y serán llamados árboles de justicia, plantío de Yahvé, para gloria suya» (Is. 61:1-3).

Con esta promesa mesiánica, Dios comienza a revelar también que su > Ungido será el Salvador para todas las naciones: «Te pondré por pacto al pueblo, por luz de las naciones, para que abras los ojos de los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos, y de casas de prisión a los que moran en tinieblas» (Is. 42:7; cf 49:6s; 51:4; 60:3).

La misión es integral y dirigida al mismo pueblo de Dios («por pacto al pueblo»). En el pensamiento del AT, en ningún momento «ir» a otra cultura constituye por definición la «misión», sino más bien el «ser enviado» por Dios a cualquier tarea. Ciertamente, en la perspectiva mesiánica de Isaías 40-66, el pueblo de Israel participará en una proyección internacional de su Mesías (Is. 43:10-12), pero este aspecto es poco enfático, y curiosamente, no se emplean términos que signifiquen «envío» en estos textos. H.H. Rowley, después de analizar una amplia gama de versículos (aparte de los cánticos del Siervo Sufriente), concluye que «en ninguno de estos pasajes se considera a Israel como agente activo entre las naciones para llevarles el nombre y la adoración de Dios, pues no aparece ninguna idea de un propósito misionero de Israel» (Rowley, 36, 40).

2.1. *El Dios misionero*. El Dios de las Escrituras es un Dios que está constantemente enviando a seres humanos para llevar adelante los intereses de su Reino, de su soberana voluntad de bien para

toda su creación. «Misión» es toda tarea para realizar la cual el único y soberano Dios envía hombres y mujeres en la historia. El Dios del AT es un «Dios enviador», un Dios misionero, como ya hemos indicado.

La > creación es el punto de partida más importante para entender la visión divina de la misión. Porque Yahvé es el Creador de toda la tierra y toda la humanidad, todos los pueblos han de llegar a conocerlo. Porque Dios es Creador, como enseñan tantos pasajes del AT, es el Señor de toda la vida y de todas las naciones. Como señala B. Ramm, los profetas, precisamente cuando el prestigio nacional de Israel era nulo, fundamentaban su autoridad para profetizar sobre cualquier nación del mundo en el hecho de que Yahvé es el Creador de toda la tierra y de todos los pueblos. Los profetas afirmaron que Dios, por ser Creador y Juez de todas las naciones, había enviado a Asiria y a Babilonia para castigar a Israel por sus pecados. Al comprender que Yahvé es Dios de justicia sobre todas las naciones, su poder se llega a entender como universal y se «cosmifica» más que nunca antes. Dios envía sus mensajeros a toda la creación, no porque su pueblo tuviera cualidades superiores a los demás, sino porque todo el universo es de Dios por derecho de creación y redención.

Este Dios Creador del universo es Dios de amor y compasión. En esta enseñanza del AT nace el pulso vital del corazón misionero, que llegará a toda su fuerza con el mensaje del NT. Esa infinita compasión divina se manifiesta en la elección por gracia del mismo Israel (Dt. 7:6-8; Ez. 16:4-7) y en su voluntad benéfica hacia todas las naciones (Gn. 12:3). El libro de Jonás termina con una declaración de ese amor compasivo del Dios misionero (Jon. 4:11).

Porque Yahvé es el Creador del universo y el Señor de la historia, y porque su compasión redentora alcanza a todos los pueblos, las Escrituras hebreas llegan a afirmar que un día todas las naciones lo adorarán. Este es un tema recurrente en los Salmos (22:27; 67:2-4; 96:1-9; 117) y llega a su máxima expresión en las visiones de Isaías 40-66. Yahvé traerá justicia a las naciones (42:1-6; 51:4; cf. 60:3) y salvación a todos los términos de la tierra (45:21s; 49:6).

Para alcanzar esta meta, Israel no es comisionado a ir a las naciones y convertirlas, sino a ser fiel a la alianza, buscar la santidad y la justicia, en una palabra, ser «luz a los gentiles» que atraiga a las naciones. Entonces, Dios las traerá.

2.2. *El proyecto misionero*. En cuanto Historia de la Salvación, que consiste en la solicitud de Dios por la criatura descarriada, el AT tiene una lectura misionológica. Se puede decir que el mensaje misionero del AT gira en torno a cinco ejes decisivos: (1) la Creación, como base de toda teología misionera; (2) la elección y vocación de Abraham y el pacto de bendición a las naciones; (3) Moisés, el éxodo, el Sinaí y Canaán: el proyecto de Dios como liberación de su pueblo; (4) David, Jerusalén, y la teología del Reino; y (5) el prometido Mesías, quien termina siendo Alfa y Omega, principio, centro y fin del proyecto salvífico del Dios misionero de las Escrituras.

Este proyecto es integral en el sentido más amplio de la palabra; de hecho, abarca toda clase de tarea asignada por Dios, excepto la de salir a evangelizar a otras naciones (aspecto crucial que solo vendrá con la venida del Mesías). Una clave definitiva del carácter de «misión integral» que reviste este proyecto salvífico puede encontrarse en el pacto con los patriarcas. De en medio de todas las naciones hundidas en el caos del pecado (Gn. 11), Dios toma a Abraham y Sara para formar con ellos una nueva nación, fruto de su infinita gracia y poder. Pero esta nación no existirá para su propia ventaja, sino en función del bien de los demás pueblos. La «misión integral» de Israel será la de llevar bendición a las demás naciones, en todo el sentido de la palabra.

Comienza a realizarse inmediatamente; de hecho, parece ser un tema central del libro del Génesis. En Gn. 14, p.ej., Abraham libera a cinco reyes secuestrados, incluyendo los de Sodoma y Gomorra, y en Gn. 18 intercede por esas dos ciudades. En Gn. 29-31 la presencia de Jacob trae bendición y prosperidad a su suegro, Labán. José, portador del Espíritu de Dios (Gn. 41:38), con poderes «carismáticos» para interpretar sueños y predecir el futuro, utiliza esos dones como «Ministro de planificación» y «Ministro de agricultura» en el gobierno de Faraón. De esa manera, Dios lo utiliza para bendición a todas las naciones. Al final del libro, en un pasaje que resume el mensaje central, José revela a sus hermanos el proyecto de gracia divina que se realizó a través del anti-proyecto de ellos: «Vosotros pensasteis mal contra mí, pero Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo» (Gn. 50:20; cf. 45:5-8).

2.3. *La vocación misionera*. Otro aspecto del mensaje misionero del AT que debe incluirse junto con el concepto de «enviar», es el de «llamar», la > vocación. De gran importancia en todo el mensaje del AT, es el correlato inseparable del concepto de misión.

Aunque el lenguaje estricto de misión (los verbos que significan «enviar») no se emplea en relación con Abraham y Sara, su mismo llamado y el mandato «Vete de tu tierra... a una tierra que yo te mostraré» indican, implícitamente, un envío divino. La intención de Dios es incorporarlos en su proyecto salvífico de misión integral (cf Gn. 18.17-20). Dios los «expulsó» de Mesopotamia y los lanzó a una increíble aventura de fe, porque por medio de ellos y su descendencia Yahvé quería comenzar a contrarrestar las fuerzas de maldición entre las naciones y realizar su propio proyecto de bendición. En el caso de José se reitera la misma verdad (cf. Gn. 50:20).

El tercer caso explícito de «vocación misionera» es Moisés (Ex. 3:1-15), enviado primordialmente para tareas muy temporales, que podrían clasificarse como de carácter socio-político. En las Escrituras, lo «espiritual» se realiza dentro de las mismas entrañas de lo temporal; Dios lleva adelante su proyecto misionero de salvación dentro de la historia y el día a día.

Entre muchos más casos, Jeremías es un claro resumen de todo lo que implica la misión: «A todo lo que te envíe irás tu, y dirás todo lo que te mande. No temas delante de ellos, porque contigo estoy para librarte, dice Yahvé... He aquí he puesto mis palabras en tu boca. Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y para destruir, para arruinar y para derribar, para edificar y para plantar» (Jer. 1:7-10; cf. Ap. 10:11).

III. MISIÓN EN EL NT. La venida del Mesías transformó la visión centrípeta del AT en una visión centrífuga que enviaba a los discípulos al mundo entero con las Buenas Nuevas. Podría decirse que el NT añade a la misión el aspecto principal de que carece el AT: el envío misionero a otras naciones. Esta nueva dimensión universal de la misión de ninguna manera desplaza a la visión integral del AT. Igual que en otros tantos puntos, la nueva revelación en Cristo no anula lo anterior; más bien, lo engrandece y lo perfecciona. Lo enriquece y le da un «cambio de dirección»: ahora la misión será «extravertida», hacia afuera. Ahora se extiende hasta los confines de la tierra (Hch. 1:8) y hasta el fin del tiempo (Mt. 28:20).

3.1. *El Evangelio y el AT*. Con frecuencia se enfoca la diferencia entre el AT y el NT de otra manera. Se pretende establecer una serie de contrastes (o contradicciones) antagónicas entre los dos: el AT material, el NT espiritual; el AT terreste, el NT celestial; el AT histórico, el NT suprahistórico (eterno); el AT un mensaje nacionalista, el NT un mensaje universal y trascendental (idealista). Otros agregarían: el AT político, el NT apolítico, lo cual es una simplificación errónea.

Un análisis de las enseñanzas cardinales del NT y de su modelo misionero demuestra que el NT no restringe la visión de «misión integral» del AT, sino, al contrario, la amplía, incluyendo su transformación en misión centrífuga. Sin duda, el Evangelio se concentra cristológicamente en la cruz y la resurrección de Jesús, pero eso no debe entenderse como una concentración excluyente de todos los demás aspectos de la Historia de la Salvación. En 1 Cor. 15, Pablo resume el Evangelio que había recibido y proclamado en tres acontecimientos acaecidos en un solo fin de semana: la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (15:3s). Y efectivamente, esos tres sucesos constituyen el núcleo indispensable de la Buena Nueva. Pero no deben entenderse en menoscabo de otros aspectos de la obra de Cristo. El mismo Pablo, por ejemplo, en Rom. 1:1-4 define su Evangelio por la encarnación («del linaje de David según la carne») y la resurrección («declarado Hijo de Dios... por la resurrección»), sin siquiera mencionar la muerte de Cristo. En la misma epístola, Pablo describe el objeto de la fe redentora otra vez sin referirse a la cruz, como el señorío de Cristo y la resurrección (10:9). Por otra parte, la predicación apostólica en Hechos suele incluir algo que Pablo no menciona ni en 1 Cor. 15:3s ni en Ro. 1:1-4: la Venida de Cristo, vista como componente esencial del *kerygma*.

Cuando un judío como Pablo leía las Escrituras hebreas, se topaba con su propia «historia patria». El AT era la única Biblia de los primeros cristianos, y además era para los judíos la única historia nacional en forma escrita. Es lógico que para ellos el Evangelio fuera también un problema político muy agudo, como nos revela Pablo en Ro. 9-11 y otros pasajes. Suponer que el Apóstol haya leído el AT en forma ahistórica y apolítica es, verdaderamente, una ilusión.

3.2. *La Encarnación y la misión*. La encarnación del Hijo de Dios es la forma máxima de la revelación (Jn. 1:18; cf. Heb. 1:1-3; 1 Ti. 3:16) y la clave indispensable de la redención (1:12s), que a la vez propone un modelo esencial para una misionología integral.

Es un modelo de identificación. El Hijo de Dios inició su misión haciéndose él mismo uno de los que había venido a salvar. Se hizo carne de nuestra carne y hueso de nuestro hueso. No pretendió «evangelizarnos» desde fuera, desde su divinidad, sino que optó por hacerlo «desde dentro», en la misma condición humana, física y vulnerable (sentido básico de *sarx* = «carne») en que vivimos todos nosotros.

Por eso, la encarnación es también un modelo de solidaridad. Para salvar al mundo, el Hijo se solidarizó con la condición humana. Hizo suyas las enfermedades y dolencias de la humanidad («carne» vulnerable), para así redimirlas en su persona (Mt. 8:17, «tomó nuestras enfermedades y llevó nuestras dolencias», para así sanarlas, Mt. 4:23; cf. Is. 53.3). Cristo hizo suyo todo lo que era humano, hasta el pecado y la muerte (2 Cor. 5:21; Gal. 3:13).

La encarnación ofrece además un modelo de misión como presencia: «habitó entre nosotros, y vimos su gloria» (Jn. 1:14). Llama la atención que Juan 1:1-18 en ningún momento alude a la cruz; en este pasaje, la misión fue la misma vida que Jesús llevó en medio de la humanidad. Tampoco se refiere aquí a la proclamación, tan importante en muchos otros pasajes. Según el v. 14, la misión de Cristo consistía en una presencia que hacía visible la gloria, gracia y verdad (integridad) del mismo Hijo de Dios, para así revelar al Dios invisible (v. 18).

En último lugar, la encarnación significa misión integral. Al asumir la condición humana, Jesucristo se solidariza con nuestra realidad. Obviamente, no se limita a «lo espiritual», ni lo toma como punto de partida y base de su misión. Tampoco ciñe su ministerio al problema espiritual o las necesidades «religiosas» de la gente. Cristo dirigió su ministerio a todas las necesidades humanas: la pobreza, el hambre, la enfermedad, la angustia, el trastorno mental y la misma muerte.

Con el ministerio de Cristo no se limita ni se reduce en nada la amplitud de la misión integral presente en el AT. Los hechos de su ministerio y la forma como lo realizó así lo demuestran en la práctica, sin lugar a dudas. Claramente se evidencia en su propia proclama inaugural, basada en los paisajes isaianos de misión integral (cf. Lc. 4:18s).

Aunque Pablo no utiliza la misma fórmula de Jn. 1:14, presenta una teología encarnacional casi idéntica. Para él, Jesucristo «era del linaje de David según la carne» (Ro. 1:2; cf. 9:5). El gran himno cristológico de Fil. 2:5-11 destaca que el Hijo de Dios fue «hecho semejante a los hombres» y asumió «la condición de hombre» (2:7s). Pablo acentúa especialmente que toda la obra salvífica de Cristo fue realizada «en la carne» (Ef. 2:14s; Col. 1:21s). Romanos 8:3s destaca con tono paradójico este hecho, repitiendo cuatro veces la palabra «carne» en dos versículos.

Desde que Jesucristo se encarnó, murió y resucitó en la carne, y su Espíritu reside en los creyentes, el poder de su resurrección opera también en los cuerpos y vidas de sus seguidores (Ro. 8:10s; Ef. 1:19-21). Ahora son primicias del siglo venidero (cf. Stg 1:18), llamados a ser la levadura, sal, luz y semilla de su Reino en sus cuerpos redimidos.

3.3. *La crucifixión y la misión*. La última consecuencia de la identificación de Jesús con los pecadores fue, precisamente, su muerte en la cruz (cf. Jn. 13:1; Fil. 2:8). El Verbo Encarnado llevó su solidaridad hasta lo último: se dejó identificar hasta con el pecado (2 Cor. 5:21; Gal. 3:13) y la muerte (Heb. 2:14s).

El himno de Fil. 2:5-11 señala el camino de la misión para Jesús y para su Iglesia (cf. 2:5): el camino del «anonadamiento» (la *kenosis*) y de la cruz. El mundo y los poderosos no pueden entender que ese escándalo de la cruz es el poder y la sabiduría de Dios (1 Cor. 1:18-24). Por eso, agrega Pablo, Dios no ha llamado a muchos sabios según la carne, ni poderosos, ni nobles, sino lo débil de este mundo, lo vil y menospreciado, «y lo que no es, para deshacer lo que es» (1 Cor. 1:25-28). Está claro que la paradoja del anonadamiento kenótico debe seguir siendo el paradigma cristológico para la misión cristiana de todos los tiempos.

3.4. *Señorío de Cristo y misión*. El señorío universal de Jesucristo (Mt. 28:18; Fil. 2:9-11) a partir de su resurrección y ascensión, es en realidad la base principal de la misión cristiana en el NT. Pablo declara que Cristo está sentado a la diestra de Dios «sobre todo principado y autoridad y poder y señorío» (Ef. 1:21), y que ese mismo poder de su resurrección y ascensión actúa en «nosotros los que creemos, según la operación del poder de su fuerza, la cual operó en Cristo» (1:20; cf. Ro. 8:11). La autoridad soberana de Cristo resucitado y ascendido es, a la vez, la base de la misión cristiana como también el poder eficaz, activo, para realizarla.

1 Cor. 15:25 y otros pasajes confirman que Cristo reina ya, desde su resurrección, «y es preciso que él siga reinando hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies». La meta de todo el proceso histórico, sobre el cual él reina ya desde la diestra del Padre, es que al fin él encabece todas las cosas (Ef. 1:10, *ta panta*, equivalente griego del «universo»).

El señorío de Jesucristo es total, universal e integral. Reina ya, no solo en los cielos, sino también en la tierra; no solo en la eternidad, sino también en la historia; no solo en la Iglesia, sino también en el universo entero; no solo en lo religioso y espiritual, sino en todo, sin excepción alguna.

3.5. *Pentecostés y misión*. La misionología contemporánea ha redescubierto la importancia central del Espíritu Santo y de Pentecostés para la comprensión de una misión integral. Teólogos como Roland Allen, Leslie Newbigen y Harry Boer han estudiado a profundidad la relación entre

Pentecostés y misión. Sin recibir el poder del Espíritu Santo, lo mejor para los discípulos hubiera sido quedarse sentados en Jerusalén (Lc. 24:49); solo revestidos del poder de lo alto llegan a ser testigos del Señor (Hch. 1:8).

El Espíritu de Pentecostés es el mismo Espíritu de los profetas de tiempos antiguos. Ni hay otro Espíritu, ni ha cambiado el Espíritu de Dios. La lectura de los escritos proféticos impresiona inmediatamente con la gama casi ilimitada de su programa de acción. Se preocupaban por la adoración de Dios y la fe del pueblo, pero también por el abandono de las viudas y los huérfanos (Is. 1:23), la servidumbre humana (Am. 2:6, 9), la violencia (Is. 1:15), el robo (Am. 1:11), la acumulación de latifundios (Is. 5:8) y los abusos de los derechos humanos (Am. 1:13; 2:1).

El día de Pentecostés comienza con experiencias carismáticas (2:1-13), le sigue un sermón sólidamente bíblico y teológico (2:14-36), después del cual unas tres mil personas se convirtieron, las cuales conformaron una comunidad comprometida: doctrina, comunión y oración (4:42, 46), maravillas y señales (4:43), comunidad de bienes materiales y un extenso proyecto social de «comedores populares» (4:44s; 4:32-5:11; 6:1).

3.6. *Nueva Creación y misión*. El NT se cierra casi con las mismas palabras del comienzo del AT. «En el principio Dios creó los cielos y la tierra» (Gn 1:1), y al final Dios creará «cielo nuevo y tierra nueva» (Ap. 21:1). El tema de la creación es fundamental para el pensamiento de ambos testamentos, y fundamental también para la comprensión de la misión integral desde el Génesis hasta el Apocalipsis. La meta de la salvación, y por ende de la misión, es la nueva creación que anticipan los profetas hebreos (Is. 65.17ss) y que anuncia el NT (Ap. 21-22; 2 Pd. 3.13; Ro. 8:18-23).

El libro del Apocalipsis no termina en el cielo, sino sobre una tierra nueva, con una nueva Jerusalén que «desciende del cielo, de Dios» para establecerse en esa nueva creación (21:2, 10). Si la meta final de la salvación fuera exclusivamente celestial, entonces la misión cristiana tendría, por lógica, ese mismo carácter. Pero, según el Apocalipsis y otros pasajes, la salvación terminará «sobre la tierra», en una comunidad social que Juan desde Patmos describe con mucho detalle (21:22-22, 25). La visión de la nueva creación en Is. 65 y Ap. 21 anticipa con muchos detalles una sociedad armoniosa y justa; 2 Pd. 3:13 la describe como un espacio para la justicia. La promesa de la tierra nueva hace recordar que la misión cristiana se relaciona también con toda la vida física y social de las personas. El ministerio de Jesús incluía sanidades físicas que anticipaban la resurrección del cuerpo y el día futuro, cuando la enfermedad dejaría de ser para siempre. La misión cristiana consiste en ser portadores y agentes de la nueva creación, del Reino de Dios, del nuevo orden que él ha comenzado a crear.

IV. UNIVERSALIDAD DE LA MISIÓN. El llamado universal de la misión cristiana es una novedad tan radical que R. Bultmann afirma que los textos que recogen los discursos de Jesús relativos a la misión a los gentiles, a saber; Mt. 28:16-20; Mc. 16:14-20 y Lc 24:44-51, fueron inventados por la comunidad primitiva, que necesitaba justificar su propia apertura universal, haciéndola remontarse a Jesús, frente a la impugnación de la corriente judaizante. Gracias a los estudios realizados por los exegetas, hoy se puede hablar de un núcleo original referido con un gran margen de seguridad al Jesús histórico, especialmente a su ejemplo, ya que, aunque personalmente había limitado su apostolado a los judíos, había preparado la misión universal de sus discípulos.

Es cierto que, en principio, Jesús vino a los «suyos» (Jn. 1:11), a los judíos, y a ellos limitó su apostolado (Mt. 15:26; Mc. 7:27), pero claramente orientado a la búsqueda de la fe en personas ajenas al pueblo elegido, a quienes favorece y elogia (cf. Mt. 8:10; Lc. 7:9). Son las otras ovejas que

no son del redil judío, pero a las que «también me es necesario traer... Así habrá un solo rebaño y un solo pastor» (Jn. 10:16). Los atisbos universales presentes en el AT son sintetizados en la persona del anciano > Simeón, que saluda la misión de Jesús como «gloria» del pueblo de Israel, y a la vez, «luz para revelación de las naciones» (Lc. 2:28:32). «A los judíos primero», dirá el apóstol Pablo, y «también al griego» (Ro. 1:16), de manera que la Iglesia por Cristo fundada, está compuesta por el «resto de Israel» y por los pueblos gentiles (Gal. 6:16) injertados en el viejo olivo hebreo (Ro. 11:24).

Pentecostés, como se ha dicho, es el punto de partida de la misión cristiana. El Espíritu, como Espíritu de profecía y de testimonio, mueve a los apóstoles y a toda la comunidad cristiana a llevar a todos los hombres la Buena Nueva de Cristo para recogerlos en un solo cuerpo, en una sola familia. En los primeros momentos, mientras la expectativa del retorno inminente de Cristo es máxima, los apóstoles dan testimonio del resucitado en la ciudad santa de Jerusalén, considerada el escenario escatológica de la acción divina final. Tendrán que ser las circunstancias y los acontecimientos que atraviesa la comunidad de Jerusalén, los que la empujen en otra dirección. El martirio de Esteban prepara la evangelización de Samaria, y los judíos que habían venido a Jerusalén para la fiesta de Pentecostés se llevan la Buena Nueva a sus tierras. Será la Iglesia de > Antioquía la encargada de abrir nuevos horizontes misioneros con el envío de Bernabé y Pablo, el cual será el responsable consciente de la misión a los gentiles. El libro de los Hechos registra de forma clara los conflictos, las tensiones y las graves incomprensiones con que Pablo y sus colaboradores tropezaron en su trabajo misionero, sin reducciones ni limitaciones de orden legal, religioso o racial. En este sentido, el apóstol Pablo se alza con derecho propio con el título de «apóstol de los gentiles» y campeón de la libertad y del universalismo cristiano. Véase APÓSTOL, CREACIÓN, ENCARNACIÓN, EVANGELIZACIÓN, GENTILES, IGLESIA, KERIGMA, MENSAJERO, PABLO, PENTECOSTÉS, VOCACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: F. Asensio, *Horizonte misional a lo largo del Antiguo y del NT* (CSIC, Madrid 1974); W. Beilner, "Misión", en *DTB*, 659-664; H. Boer, *Pentecost and Missions* (Eerdmans 1961); G. Coffele, "Misión", en *DTF* 968-985; H. Boer, *Pentecost and Missions* (Eerdmans 1961); A.F. Glasser y C.E. Van Engen, *Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible* (Baker, Grand Rapids 2003); J.M. González Ruiz, "Misión", en *EB* V, 188-193; M. Gourges, *Misión y Comunidad: Hechos, 1-12* (EVD 1988); J.A. Grassi, *Un mundo para ganar: Los métodos misioneros de san Pablo* (Herder 1969); F. Hahn, *Mission in the NT* (SCM 1965); A.M. Henry, *Bosquejo de una teología de la misión* (Herder 1961); J.L. Irizar Artiach, Cristo, *Iglesia y Misión* (EVD 1998); J Masson, "Misión", en *DTI* III, 529-544; K. Müller, *Teología de la misión* (EVD 1985); R. Padilla, *Mision Integral* (Eerdmans/Nueva Creación 1986); R. Padilla, ed., *Bases bíblicas de la misión* (Eerdmans/Nueva Creación 1998); H.H. Rowley, *The Missionary Message of the OT* (Carey Press, Londres 1944); A. Santos Hernández, *Teología bíblico-patrística de las misiones* (ST 1961); Id., *Teología sistemática de la misión* (EVD 1991); D. Senior y C. Stuhlmueller, *Biblia y misión* (EVD 1985); N. Silanes, "Misión, misiones", en *DCDT* 879-890; J. Stam, *Las Buenas Nuevas de la Creación* (Eerdmans/Nueva Creación 1995); Id., "Historia de la Salvación y Misión Integral", en V. Steuernagel, ed., *La Misión de la Iglesia: Una Visión Panorámica* (Visión Mundial, San José 1992); P.M. Steyne, *In Step with the God of the Nations: A Biblical Theology of Missions* (Touch Publications, Houston 1992); M. Warren, *Creo en la gran comisión* (Caribe 1978).

J. STAM

MISMA

Heb. 4927 *Mishmá*, מִשְׁמָע = «que es oído, informe»; Sept. *Masmá*, Μασμ[illegible]. Nombre de dos personajes del AT.

1. Quinto hijo de Ismael y epónimo de una de los doce tribus ismaelitas (Gn. 25:14; 1 Cro. 1:30). Parece que se la puede situar entre las tribus de Arabia del norte, cerca de Medina.

2. Hijo de > Mibsán, de la tribu de Simeón, y padre de > Hamuel , > Zacur y >Simei (1 Cro. 4:25,

26).

MISMANA

Heb. 4925 *Mishmannah*, מִ ְ מַ ָה = «gordura»; Sept. *Masmán*, Μασμάν v. *Masmaná*, Μασμανά. Guerrero que se unió a David en Siclag, miembro de la tribu de Gad (1 Cro. 12:10).

MISNÁ o MISNAH

Heb. *Mishnah*, מִ ְ נָה, de la raíz *shanah*, נה = «repetir», de ahí, «estudiar [repitiendo]», porque la enseñanza se impartía de forma oral mediante repetición. Con esta palabra el judaísmo ortodoxo designa la Ley oral, por oposición a la palabra *miqrá*, que representa la Ley escrita. La Misnah puede significar varias cosas: a) la tradición oral, globalmente considerada; b) las enseñanzas de los doctores rabínicos hasta el siglo II d.C., y c) la colección del material hecha por Yehudah ha-Nasi, en el siglo II-III d.C.

1. Historia y composición.
2. Contenido.

I. HISTORIA Y COMPOSICIÓN. Tras la caída del Templo de Jerusalén (70 d.C.), los judíos prominentes en el cultivo de la Biblia y la religión, entonces «rabinos», más tarde denominados los «sabios», entendieron que no podrían subsistir como nación si no llevaban a cabo lo que se ha llamado un «repliegue identitario», a saber, concentrarse en sus señas de identidad.

A partir de ese momento había que vivir sin el culto de un Templo ya inexistente; había que concentrase en la lengua hebrea como vehículo de la revelación, en la literatura bíblica, sobre todo la Ley de Moisés, haciendo hincapié en su expansión, la denominada «Ley oral», es decir, las normas más modernas, derivadas o no de la Ley, que los sabios habían ido desgranando hasta entonces en sus comentarios y que, hechas de buena fe, se creían un desarrollo de normas o leyes complementarias recibidas por Moisés mismo también en el Sinaí, como complemento de la Ley escrita. Había que runirse en torno a la oración, la observancia del sábado con la asamblea en las sinagogas, centradas en torno a la Ley, y había que seguir practicando la circuncisión. Sobre todo ello desarrollaron los sabios interpretaciones legales muy precisas que se denominan la *halakhah*, el «camino», que fueron difundiendo y que los mismos sabios se encargaron de recalcar que eran de obligatorio cumplimiento para todo buen judío.

Desde este punto de vista, los sabios advirtieron también que la multiplicidad de las corrientes doctrinales dentro del judaísmo de la época anterior a la destrucción del Templo no podía ya ser permitida sin peligro de perder la identidad judía como tal.

Gracias a rabí Yojanán ben Zakkai, que logró escapar del cerco de Jerusalén por los romanos y fundar una escuela cerca de Jaifa, la tradición judía logró renacer después de la destrucción del Templo y la abolición del culto. Él y un grupo de rabinos comenzaron a poner por escrito las enseñanzas orales de los maestros anteriores antes de que se perdiesen para siempre. Hacia el año 200 d.C., el rabino Yehuda Ha-Nasi fijó por escrito todas las tradiciones rabínicas halladas en los registros privados de sus predecesores. Así surgió la Misnah, que recoge dictámenes de cinco o seis generaciones de unos 260 doctores de la Ley, llamados *tannaím*, «los que enseñan», para contraponerlos a los doctores posteriores a la redacción de la Misnah, que se llaman *amoraítas*, «los que hablan». Contiene, por un lado, disposiciones que aclaran y precisan la Ley de Moisés, y por

otro, sentencias de maestros ilustres que la comentan. Por tanto, es un primer comentario a la Ley o Torah. Las opiniones recogidas van desde el 200 o 250 a.C. hasta el 200 d.C. aproximadamente.

Los comentarios interpretativos (*midrashim*) de los *tannaím* se movían en dos direcciones: una narrativa (*haggadah*), la otra moral-jurídica (*halakhah*). Para finales del siglo II d.C., estos comentarios ya estaban recogidos y transcritos en la Misnah, a la que pronto se reconoció autoridad en las escuelas rabínicas. La Ley oral fue atribuida a Moisés, en paridad con la Ley escrita o > Torah, dado que la Ley oral o «tradición de los ancianos» representaba el desarrollo y explicitación de aquella. Según el tratado misnaico *Pirqé Aboth*, Dios reveló la Ley oral a Moisés en el Sinaí y este la transmitió a sus sucesores.

El hebreo bíblico había dejado de hablarse hacía siglos cuando se compuso la Misnah. En la mayor parte del país se hablaba > arameo. En Judea se había formado un nuevo dialecto del hebreo, un hebreo simplificado que ya no es la lengua bíblica, con importantes diferencias gramaticales y de vocabulario. En él está escrita la Misnah. En contraposición al bíblico, el hebreo misnaico se preocupa por determinar la lógica que liga las diferentes oraciones. El texto de la Misnah está destinado a ser memorizado y está escrito de tal modo que su memorización se lo más fácil posible. Con frecuencia las mismas construcciones sintácticas se repiten una y otra vez, cambiando sólo ciertas palabras, pero conservando la misma estructura de las oraciones. Varias generaciones de *tannaím* aprendieron de memoria grandes partes de la Misnah antes de que esta encontrara forma escrita.

La mayor parte de la inmensa masa de preceptos y opiniones legales (*halajot*) contenidos en el texto mishnaico aparecen en forma concisa, sin justificación alguna ni en las Escrituras ni en las razones de maestros que los propusieron. Esto hizo necesaria la *Toseftá* («el suplemento»), escrita por los mismos autores y al mismo tiempo que la Misnah. En ella se recogen y aclaran todas las tradiciones y opiniones legales conservadas oralmente y que no cabían o no se juzgaban dignas de figurar en la esa antología esencial de la ley oral que era la Misnah. La *Toseftá* tiene la misma división en órdenes y tratados que la Misnah.

Después de la muerte de Yehuda Ha-Nasi, se sintió la necesidad de completar y de explicar la Misnah. Los dos comentarios de la Misnah redactados por los doctores judíos de las escuelas de Tiberias (Palestina) y de Babilonia reciben el nombre de *Gemará*, escrita en arameo, y que recoge comentarios posteriores redactados a partir del estudio de la Misnah, cuyo texto trabaja en detalle, con carácter preferentemente haggádico. Estas dos partes unidas —Misnah y Gemará— constituyen el > *Talmud* o «estudio», que también contiene las *Haggadoth*, conjunto de proverbios, fábulas y relatos populares que se intercalaban en medio de los debates, y las *Halakhoth*, plural de *halakhah*, que significa «la conducta» o «la marcha». El Talmud no es más que la Misnah y su comentario. La Misnah es la esencia, el núcleo del Talmud, en torno al cual ha girado la vida del judaísmo histórico.

II. CONTENIDO. El contenido de la Misnah es principalmente jurídico-religioso (*halakhah*), y contiene por tanto las leyes tradicionales, a las que se trató de hallar base bíblica, como leyes deducidas de un minucioso análisis exegético, realizado según el método llamado > *midrash* y a partir del Texto Sagrado. No hace diferencia entre derecho religioso y civil. Contiene 63 «tratados» — *massakhoth*, מַ ָכ ת— reunidos por secciones temáticas u «órdenes» –*sedarim*, סְדָרִים—, en número de seis. Cada *massékheth* se divide en «capítulos» —*peraqim*, ְרָקִים—, y cada capítulo en «sentencias» —*misniyyoth*—. Las seis órdenes o *sedarim* son las siguientes:

1. *Zeraím*, זְרָעִים = «semillas», leyes agrícolas, precedidas por un tratado sobre las oraciones diarias; comprende once tratados o *massakhoth*.

2. *Moed*, מ עֵד = «fiestas», sobre todo el sábado y las festividades; comprende doce tratados.

3. *Nashim*, נָ ִ ים = «mujeres», derecho matrimonial; comprende siete tratados.

4. *Neziqim*, נְזִיקִים = «daños», derecho penal y civil; comprende diez tratados.

5. *Qodashim*, קֳדָ ִ ים = «cosas sagradas», sacrificios y servicio del Templo; comprende once tratados.

6. *Tohoroth*, טָהֹר ת = «purezas», leyes de pureza e impureza; comprende doce tratados.

La suma total es de sesenta y tres tratados, con sus correspondientes capítulos y secciones. Pese a lo que pueda parecer, la Misnah no es ningún código legal que establezca lo que ha de hacerse. El propósito de R. Yehudá fue el de recoger el cúmulo de la tradición como instrumento, no solo para su conservación, sino como base para encontrar la decisión legal.

La primera edición de la Misnah (y del Talmud) tuvo lugar en Guadalajara (España), en 1482. Pero debido a que de esta edición solo se han conservado algunos restos y no se conoce exactamente su alcance, se considera la edición de Nápoles de 1492, publicada por Soncino, como la primera. Véase GEMARÁ, HALAJÁ, JUDAÍSMO, LEY, MIDRÁS, RABINISMO, TALMUD, TOSEFTÁ, TRADICIÓN.

BIBL. C. Del Valle, ed., *La Misná* (Sígueme 1997); G. Cornfeld, “Mishná”, en *EMB* II, 240-247; D. Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la literatura hebrea* (Madrid 1960); R.T. Herford, *Christianity in Talmud und Midrash* (Williams & Norgate, Londres 1903); P. Lenhardt y M. Collin, *La Torá oral de los fariseos* (EVD 1991); J. Mosterín, *Los judíos. Historia del pensamiento* (Alianza, Madrid 2006); J. Peláez, *Para entender a los judíos* (Almendro 1984); P. Stefani, “Lectura judía de la Biblia”, en *NDTB*, 998-1018; H.L. Strack y G. Stemberg, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Inst. San Jerónimo, Valencia 1982).

A. CABEZÓN MÁRTIN

MISPAR

Heb. 4558 *Mispar*, מִסְ ָ ר = «numeración»; Sept. *Masphar*, Μασφάρ. Uno de los jefes israelitas que regresó de la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:2). En el pasaje paralelo de Nehemías aparece con el nombre de Misperet (Neh. 7:7).

MISPERET

Heb. 4559 *Mispereth*, מִסְ ֶ רֶת = «enumeración»; Sept. *Maaspharath*, Μαασφαράθ v. *Maspharath*, Μασφαράθ. Forma fem. de > Mispar (Neh. 7:7). Véase MISPAR.

MISRAÍTAS

Heb. 4954 *mishraí*, מִ ְ רָעִי, de sig. incierto; gentilicio de algún topónimo *Mishrá*, מִ ְ רָע; Sept. *Hemasaraeín*, Ἡμασαραεῖν v. *Hemasaraím*, Ἡμασαραΐμ; Vulg. *Maserei*. Familia de Quiriat-jearim que pertenecía a la tribu de Judá (1 Cro. 2:53).

MISREFOT-MAIM

Heb. 4956 *Miserephoth-Máyim*, מִ ְ רְפ ת מַיִם = «aguas ardientes», quizá una alusión a baños calientes, o algún tipo de horno en su proximidad; Sept. *Masrephoth Maín*, Μασρεφὼθ Μαΐν; Vulg. *aquae Maserephoth*. Lugar cerca de Sidón hasta donde Josué persiguió a los cananeos vencidos, después de la muerte de Jabín (Jos. 13:6). Parece ser un valle situado en una región montañosa, cerca

de la frontera norte de Canaán, lindando con el país de los sidonios, en la actualidad Khirbet el-Musheirifieh, al norte del Carmelo.

MISTERIO

Trad. del aram. 7328 *raz*, רָז = «misterio, secreto», algo que se mantiene oculto; gr. 3466 *mysterion*, μυστήριον, prim. aquello que es conocido del *mystes*, μύστης, o «iniciado», del vb. *myeîn*, μυεῖν, «iniciar», que hace referencia a «cerrar los ojos o la boca», es decir, guardar un secreto.

1. Misterios evangélicos.
2. Misterios paganos.
3. Del misterio al sacramento.

I. MISTERIOS EVANGÉLICOS. Tanto el término *raz*, usado con referencia a los sueños de Nabucodonosor, que ni el rey ni todos sus sabios pudieron descifrar (Dn. 2:18-47; 4:9), como *mysterion*, en su uso neotestamentario, no significa «desconocido», como sucede con el término castellano, sino aquello que, estando más allá de la posibilidad de ser conocido por medios naturales, solo se puede saber por revelación divina, en la manera y el tiempo señalados por Dios.

En los Evangelios aparece solo en referencia a una pregunta de los discípulos con respecto a cierta parábola (Mc. 4:10; Lc. 8:9) o sobre el uso de las parábolas en general (Mt. 13:10). *Mysterion* aparece con mayor frecuencia en los escritos de Pablo: 20 veces. Se refiere generalmente a lo que Dios desea dar a conocer a quienes están dispuestos a recibir sus revelaciones, y no a algo que él desee mantener en secreto (Ro. 16:25, 26; Ef. 1:9; Col. 1:26; etc.). Según Pablo, el misterio, visto en su devenir, es el proyecto divino de redención universal en Cristo. Un vez revelado en la historia y mediante la predicación del Evangelio, no debe ser guardado en secreto, sino al contrario, proclamado en público, al alcance de todos, para «iluminar a todos» (Ef. 3:9). El misterio escondido en la historia pasada es ahora manifestado y puesto al conocimiento de todas las naciones (Ro. 16:25-26); este misterio, del que Pablo tuvo conocimiento, no había sido manifestado a las anteriores generaciones, sino ahora por el Espíritu a los santos apóstoles y profetas de Cristo (Ef. 3:3-5, 9; Col. 1:26, 27). Los fieles son en la actualidad sus dispensadores, los divulgadores de los arcanos de Dios (1 Cor. 4:1). Sin embargo, el misterio contiene un elemento sobrenatural que sobrepasa al hombre, a pesar de la revelación dada. Solamente es conocido en parte (1 Cor. 13:12); es necesaria toda la eternidad para sondear las cosas profundas de Dios. La aproximación al misterio es al mismo tiempo un acercamiento progresivo a Dios iniciado en esta vida a partir de la conversión, como una experiencia íntima de encuentro que culminará en la eternidad. En 1 Cor. 2:6-16, el Apóstol presenta el Evangelio en contraste con los «misterios» del momento; aquí, los «perfeccionados», esto es, «los que han alcanzado madurez», son, naturalmente, los creyentes, los únicos que pueden percibir las cosas reveladas.

Las principales referencias al misterio en el NT son: a) El misterio del Reino de los cielos (Mt. 13:3-50; cf. v. 11); b) el misterio de la salvación en Jesucristo (Ro. 16:25, 26), llamado también misterio de la piedad (1 Ti. 3:16), de la fe (1 Ti. 3:9), del Evangelio (Ef. 6:19, 20); c) el misterio de Dios y de «Cristo en nosotros», la esperanza de gloria (Col. 1:26, 27; 2:2-3; cf. 1 Cor. 2:7; cf. también Ap. 10:7); d) el misterio de la Iglesia, el cuerpo de Cristo, compuesta de creyentes procedentes del judaísmo y del paganismo (Ef. 3:6); e) el misterio del arrebatamiento de la Iglesia (1 Cor. 15:51-52; 1 Tes. 4:14-17); f) el misterio del endurecimiento de una parte de Israel durante la era

de la Iglesia (Ro. 11:25); g) el misterio de la iniquidad (2 Tes. 2:7), que será totalmente desvelado en la aparición del Anticristo; h) el misterio de Babilonia, la gran ramera (Ap. 17:5-7), es decir, de la falsa religión desenmascarada al fin de los tiempos.

II. MISTERIOS PAGANOS. *Mysterion* procede del vocabulario empleado por las llamadas «religiones de misterio»: órficos, eleusinos, de Cibeles, de Isis y Osiris, de Mitra, etc. En la cultura > helenística, «los misterios» eran doctrinas religiosas y ritos ceremoniales que se practicaban en el seno de sociedades secretas, cuya entrada era restringida. Los iniciados, que recibían el nombre de «los perfeccionados», venían a ser poseedores de un cierto conocimiento hermético.

Este tipo de religiosidad nació a raíz del encuentro del espíritu griego con el del Próximo Oriente, dando lugar a una piedad de corte individualista y más interiorizada. Fue importada a Occidente por esclavos, comerciantes y soldados, y halló adeptos incluso entre los indígenas. Los más célebres eran los eleusinos, que gozaban de la protección oficial de la ciudad de Atenas; otros, de carácter más privado, no oficiales, eran los misterios órficos, ligados a Dionisos. De origen egipcio eran los de Isis y Serapis; de Persia procedía el mitraísmo, que tenía gran cantidad de adeptos por todo el Imperio por el siglo III d.C. Sus fieles se reunían en comunidades cultuales que, a diferencia de las judías y cristianas, no se unían en una comunión eclesiástica. Tales religiones prometían a sus adeptos la salvación, que abarcaba todo cuanto el hombre pudiera desear: liberación de los peligros de la vida, protección contra las enfermedades y el fracaso, y sobre todo la salvación del alma, es decir, la inmortalidad y perfecta comunión con la divinidad después de la muerte. Los dioses en los que esperaba el hombre arrojado a su destino se habían aparecido alguna vez, allá por la oscura prehistoria, en figura humana, la mayoría de las veces joven, y habían compartido con los humanos dolores y alegrías; habían sucumbido a la muerte y despertado de nuevo a la vida, y perduraban en el mito. Sus pasiones y acciones debían ser representadas en el rito y, por tanto, recordadas siempre de nuevo. Las fiestas místicas, llamadas en gr. *mysteria*, μυστήρια, *teletaí*, τελεταί, u *orgia*, ὄργια, y las dedicaciones cultuales secretas, eran entendidas como festejo y actualización de la muerte y resurrección de un dios. El sentido original de *orgia*, ὄργια, tenía que ver solamente con el sacrificio acompañado de ciertas ceremonias, aplicado despúes a las fiestas de > Baco. Participando en estos ritos, el hombre esperaba apropiarse del destino, muerte y nueva vida eterna de los dioses. P. ej., el culto de Adonis, que moría y volvía a la vida, garantizaba una feliz existencia ultraterrena a sus adeptos.

El misterio es, por tanto, «una acción cultual sagrada, en la que se hace presente un hecho salvífico bajo las condiciones del rito; al cumplir este rito la comunidad cultual participa de la acción salvadora y gana mediante eso la salvación» (Otto Cassel, *Kultmysterium*, 102, 1948). En la época > helenística se desarrolló una especial relación de confianza con la diosa Isis, reina del cielo y diosa-madre (cf. Apuleyo, *Metamorfosis* 11, 25).

Las fiestas de estas religiones de misterios consistían en banquetes salvíficos de pan y vino; el *taurobolium* era el bautismo del adepto, metido en una fosa, con la sangre de un toro; la danza en corro dando vueltas y arrojándose al suelo, que excitaba todos los sentimientos hasta el delirio, era practicada por los adoradores de > Diónisos por la noche, y se lanzaban como un torrente por las laderas de las montañas cayendo por fin sobre los animales elegidos para el sacrificio, cuya carne arrancaban a mordiscos para devorarla cruda. Tuvo especial importancia el culto a > Mitra, que pretendía educar a sus adeptos —solo hombres— ética y militarmente.

Estos ritos por lo general garantizaban la participación en la vida de la divinidad sin presupuestos

éticos ni deberes; bastaba con su detallado cumplimiento. Los iniciados o adeptos eran entre sí hermanos y hermanas. Los ritos, o por lo menos su sentido más profundo, se mantenían ocultos ante los no iniciados.

III. DEL MISTERIO AL SACRAMENTO. Los Padres de la Iglesia califican los misterios paganos, sin contemplaciones, de farsas y remedos demoníacos de los sacramentos cristianos. Hasta el siglo IV, en los escritos de los autores eclesiásticos *mysterion* conserva siempre su sentido bíblico original, pero se advierte también una evolución significativa del pensamiento. Ya Ignacio de Antioquía llama *mysterion* no solo a la persona de Jesús, sino asimismo a los acontecimientos de su muerte y resurrección. En los apologistas, la palabra sigue siendo de uso corriente para indicar los cultos mistéricos paganos y las doctrinas gnósticas, pero en la terminología cristiana empieza a significar los hechos fundamentales de la redención (como el nacimiento o la crucifixión), así como las figuras y los acontecimientos veterotestamentarios de carácter tipológico. Justino, a pesar de que no usa nunca el término *mysteria* para indicar las celebraciones cultuales cristianas, compara y opone los misterios paganos con los sacramentos. Lo mismo hace Tertuliano. Como los misterios paganos hacen presentes, en las celebraciones sagradas, el destino y las acciones de sus dioses, haciendo participar a los celebrantes de la suerte de la divinidad, así también en el rito simbólico de la celebración sacramental cristiana, el acto salvífico, histórico e irrepetible de Cristo es reproducido y se hace presente en el culto. En Clemente Alejandrino se da una primera adaptación de la palabra *mysterion* a la fe y a la praxis religiosa cristiana, partiendo del culto que se rinde a los dioses falsos, llamado *mysterion* precisamente por ser representación de las cosas sagradas mediante signos sensibles. Cristo es el *mystagogós*, μυσταγωγός, que conduce al iniciado desde los «pequeños misterios» (como la creación del mundo), a los «grandes misterios», que solo pueden ser comunicados mediante parábolas, para dejarlos a salvo de las profanaciones. También en Orígenes se advierte una exégesis análoga del término *mysterion*. De todo lo dicho se comprende con mayor facilidad por qué la palabra *mysterion* llegó a aplicarse a los ritos de santificación cristiana: se convierte en la designación precisa de los sacramentos. La realidad del misterio de la salvación vuelve a encontrarse en la pequeña historia salvífica del rito sacramental. A veces, en los siglos posteriores, llegó a designarse el dogma como *mysterion*, pues en cuanto tal, nunca podría desvelarse a la inteligencia, ni siquiera a la del creyente, ya que de lo contrario se vería profanado por la discusión o, lo que es peor, por la incomprensión de los herejes. La lamentable consecuencia a la que condujo esta concepción del misterio fue que quedó separado del > *kerigma*, siendo así que San Pablo lo había subordinado estrechamente a este. Véase REVELACIÓN, SACRAMENTO, SECRETO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (Madrid 1987); G. Finkenrath, “Misterio”, en *DTNT* III, 94-98 (Sígueme 1986); R. Gerardi, “Misterio”, en *DT*; Alfred Loisy, *Los Misterios paganos y el misterio cristiano* (Paidós, Barcelona/Bs.As. 1967); K. Prümm, “Misterio”, en *DTB*, 664-679 (Herder 1985); B. Studer, “Misterio”, en *DPAC* II, 1456-1457; K. Rahner, “Misterio”, en *SM* IV, 710-718; Íd., “Sobre el concepto de misterio en la Iglesia católica”, en *Escritos de teologia* VII (Taurus, Madrid 1962); M. Schmaus, “Misterios paganos y cristianos”, en *Teología dogmática* VI, 22-34.

A. ROPERO

MISTERIO DE INIQUIDAD

Gr. *to mysterion tes anomías*, τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας. Expresión utilizada por el apóstol Pablo para describir la actuación del poder anticristiano en su propio tiempo (2 Tes. 2:7), cuyo significado no es claro. Pablo lo asocia al «hombre de maldad» (v. 3), y lo presenta como la antítesis de la Ley,

por lo que lo designa con el sustantivo *anomía*, ἀνομία, «carencia de ley». Este misterio no hace referencia a una persona, como en el caso del > Anticristo, sino a un principio religioso-político, que bien podría ser una referencia velada al culto imperial, que por entonces comenzaba a imponerse por la fuerza a los ciudadanos romanos. Aún no había revelado su verdadera proporción, sino que estaba obrando y adquiriendo fuerza, por decirlo de algún modo, hasta su plena manifestación en la persona y poder del «inicuo», que exigiría la adoración de sí mismo, tal como hicieron los emperadores romanos de la época. Véase ANTICRISTO.

BIBLIOGRAFÍA: L. Cencillo, *El misterio de la iniquidad en la historia de la Iglesia* (Euramerica, Madrid 1960); E. Green, *1 y 2 Tesalonicenses* (Portavoz 2000); W. Hendriksen, *1 y 2 Tesalonicenses* (SLC 1980).

MITCA

Heb. 4989 *Mitheqah*, מִתְקָה = «dulzura»; Sept. *Mathekká*, Μαθεκκά. Uno de los lugares donde acampó el pueblo de Israel durante su peregrinación por el desierto, entre Tarah y Hasmona (Nm 33:28-29). Se desconoce su situación exacta, quizá en la intersección de Wali el-Ghamr con Wadi el-Jerafeh.

MITILENE

Gr. 3412 *Mitylene* Μιτυλήνη (Hch. 20:14); escrito también *Mytilene*, Μυτιλήνη, que es la forma más antigua y correcta. Sign. «pureza».

Capital de la isla griega de Lesbos (Ptolemeo, 4, 2, 29), en el mar Egeo, cerca de la costa del Asia Menor. De esta ciudad salió San Pablo para > Quío, y de allí a Mileto, en su tercer viaje misionero (Hch. 20:13-15). Mitilene era la ciudad natal de Alceo, el poeta; de Pítacos, el estadista, uno de los siete sabios de Grecia; de Teófanes, Teofrasto, Diófanes y la poetisa Safo (Estrabón, *Geog*. 13, 617; Séneca, *Helv*. 9; Plinio, *Hist*. 5, 37). En la actualidad, toda la isla se llama Mitilene.

MITNITA

Heb. 4981 *Mithení*, מִתְנִי, patronímico o gentilicio aparente de *Methen*, מֶתֶן, «firmeza»; Sept. *Maththaní*, Μαθθανί v. *Baithaní*, Βαιθανί; Vulg. *Mathanites*, como derivado de *Matán*, מַתָּן. Sobrenombre de Josafat, uno de los hombres de la guardia real de David (1 Cro. 11:43).

MITO

Gr. 3454 *mythos*, μῦθος, en su acepción más antigua, indica generalmente el «pensamiento», en particular el pensamiento expresado, la «palabra» (*logos*, λόγος, así Homero, *Ilíada* 18, 253), el «discurso» en tanto que comunicación; la «noticia», el «mensaje», el «relato», la «historia». El desarrollo del pensamiento griego evolucionó hasta identificar el *mythos* con la historia fabulosa, legendaria, reservando al *logos* el atributo de la verdad, relato fiable o discurso argumentativo. Platón afirma que los mitos son relatos «en torno a los dioses, los seres divinos, los héroes y los descensos al otro mundo» *(República* 392a); al mismo tiempo, define como mitos las fábulas de Esopo *(Fedón* 61b).

En el pensamiento helenístico ya está afianzado el sentido peyorativo de *mythos* como > fábula, y así aparece en los escritos bíblicos y patrísticos, que rechazan por completo los mitos en cuanto fábulas en torno a los dioses falsos, y oponen a estas mentiras la verdad de las narraciones históricas de la Biblia. Idéntica concepción llega hasta nuestros días, como leemos en W. Nestle (1865-1959):

«La representación mítica y el pensamiento lógico se oponen. Aquélla es imaginativa, e involuntariamente crea y produce a partir del inconsciente; éste es conceptual, distingue y une intencionalmente y de forma consciente» *(Vom Mythos zum Logos*, 1).

En los LXX, el término *mythos* solamente se encuentra en Eclo. 20:19 con el significado antiguo de «palabra», pero cualificada como «cuento inoportuno» (*mythos ákairos*, μῦθος ἄκαιρος). En Bar. 3:23 se habla también de *mythólogoi*, μυθόλογοι, «narradores de fábulas», aplicado a los sabios del mundo edomita, en contraposición con la verdadera sabiduría que Dios le comunica a Israel con la Ley.

En el NT las epístolas pastorales (1 Ti. 1:4; 4:7; Tit. 1:14) combaten el mito como sinónimo de superchería y de error, incompatibles con la verdad (2 Ti. 4:4; Tit. 1:14). 2 Pd. 1:16 opone el mito al testimonio histórico, a la relación verídica de los testigos oculares del hecho cristiano. Los mitos que mencionan estos textos se asemejan a invenciones fantásticas, a fábulas, a discursos privados de verdad y contrarios a ella.

Las «genealogías interminables» de 1 Tim. 1:4, y la explícita cualificación de los mitos como «judaicos» (*Iudaikoîs mythois*, Ἰουδακοῖς μύθοις) en Tit. 1:14, dan a entender en sus contextos respectivos que el término «mito» indica especulaciones doctrinales judías, o más probablemente del judeo-cristianismo herético, en el que se pueden percibir además los rasgos de la primera > gnosis. «Al definir estas narraciones como *mythoi*, en cuanto doctrinas no verdaderas, se refleja obviamente la concepción que la cultura helenista contemporánea tenía del mito como fábula pretenciosa. Por tanto, es evidente que el rechazo explícito que expresan estos textos neotestamentarios frente al mito no cierra ni mucho menos el problema de las relaciones entre el mito y el NT. Lo que aquí se excluye es más bien la posibilidad de conjugar simultáneamente el anuncio cristiano con la falsedad de las doctrinas heréticas» (G. Betori).

Fuera del campo de la herejía y de la filosofía racionalista, en nuestros días se ha producido una valoración positiva del mito en el campo de la epistemología, como un llamado a «recuperar el pensar mítico en el acercamiento a la realidad» (K. Jaspers; M. Eliade; R. Pettazoni; W.F. Otto; K. Kerényi; L. Lévy-Bruhl; E. Cassirer). Así, la moderna ciencia de la religión se esfuerza por demostrar que los mitos y el culto relacionado con ellos no son en modo alguno absurdos, confusos o ininteligibles, sino más bien una vivencia del misterio de la realidad y de todo acontecer. Ello ha afectado a la interpretación y exégesis de la Biblia, en contra del extremo racionalismo practicado hasta el momento. Véase EXÉGESIS, FÁBULA, GÉNEROS LITERARIOS, GNOSIS.

BIBLIOGRAFÍA: H.W. Bartsch, ed., *Kerygma und Mythos*, 5 vols. (Evangelische Verlag, Hamburgo 1948-1955); G. Betori, “Mito”, en *NDTB*, 1234-1256; L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad* (BAC 1970); B.S. Childs, *Myth and Reality in the OT* (SCM Press 1960); M. Eliade, *Mito y realidad* (Guadarrama 1968); I. Mancini, “Desmitización”, en *NDT* I, 298-312; J.L.McKenzie, *Myth and the OT*, en *CBQ* 21 (1959), 265-282; Id,, *Mito y realidad en el AT* (Marova, Madrid 1971); R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (Ramsey/Paulist Press, Nueva York/Toronto 1979); J.W. Rogerson, *Myth in the OT Interpretation* (De Gruyter, Berlín 1974); H.Schlier, “El NT y el mito”, en *Problemas exegéticos fundamentales en el NT* (Fax, Madrid 1970).

A. ROPERO

MITRA

Heb. 4701 *mitsnépheth*, מִצְנֶפֶת, algo enrollado en la cabeza, «turbante, tiara, mitra». Prenda del sumo sacerdote (Ex. 28:4, 37, 39; 29:6; 39:28, 31; Lv. 8:9; 16:4). Estaba hecha de una larga banda de lino fino; mediante una cinta azul se fijaba a ella una placa de oro puro sobre la que iban grabadas las palabras «Santidad a Yahvé», y que pasaba por la frente. La mitra era emblema del sostenimiento

de la pureza, justicia y santidad por parte del Señor Jesús, el gran Antitipo del ministro del santuario (Ex. 28:4, 37, 39; 29:6; 39:28, 31; Lv. 8:9; 16:4). También se aplica una vez a una > corona real o > diadema (Ez. 21:26).

También se utiliza la palabra relacionada con la anterior, *tsaniph*, צָנִיף, presente en la historia de Josué, el sumo sacerdote, liberado de la resistencia de Satanás, y al que se coloca una mitra limpia sobre la cabeza (Zac. 3:1-8).

MITRA, Divinidad

Gr. *Mithras*, Μίθρας, del sánscrito *Mitra* o *Mitras*. Divinidad procedente del panteón iranio, donde era adorada como protectora de los contratos y de los juramentos, asociada al Sol. En el siglo I d.C. aparece su culto dentro de las fronteras del Imperio romano asociado a unas prácticas religiosas enmarcadas dentro de la nueva religiosidad que impera en ese momento. Mitra, junto con Isis o Cibeles, recibe un culto mistérico encaminado a proporcionar una experiencia personal y escatológica a los fieles iniciados en sus misterios. El primer testimonio fiable de que disponemos para reconocer la presencia del culto de Mitra dentro de las fronteras del Imperio, es el que aparece en la obra de un poeta romano, Estacio, titulada la *Tebaida*. Existen distintas opiniones sobre la fecha de composición, aunque los autores parecen inclinarse hacia el período comprendido entre 80-82 d.C. como el momento en que pudo aparecer el libro primero.

Los misterios de Mitra llegaron a tener tanto peso en el mundo grecorromano como el cristianismo. Al menos, parece que constituyó el culto de misterios que más terreno ganaba en el mundo occidental durante el siglo III, mientras la propaganda cristiana llegaba a su culminación. No tenían con qué vencer al cristianismo, pero no dejaban de ser para él un rival peligroso, y los Padres de la Iglesia así lo sintieron. Ellos mismos parecen haber encontrado en ciertos rasgos de estos misterios una afinidad con los sacramentos cristianos, que explicaban como una imitación diabólica, mediante la cual los demonios pretendían neutralizar el mensaje evangélico.

Los ritos del culto mitraísta nos son conocidos muy imperfectamente. Aunque se conserva mucho material arqueológico, gracias a que los templos de este dios se construían bajo tierra, no existe ni una sola descripción escrita de su rito central, ni la iconografía aporta tal información. Su rito más famoso es el el *taurobolium*, en el que el adepto, metido en una fosa, era bautizado con la sangre de un toro sacrificado para la ocasión.

Mitra era un poder mayor que el Sol y en las muchas escenas representadas sobre él, aparece en el acto de matar a un toro. Tocado con un gorro frigio, propio de las zonas más orientales del Imperio romano, apoya la rodilla izquierda sobre el lomo del animal para inmovilizarlo; con la mano izquierda le levanta la cabeza desde el morro, mientras lo mata con la mano derecha de una estocada en el cuello con una daga o espada. La capa de Mitra suele representarse de forma curva, como henchida por el viento; detrás de él, y en su interior, suelen dibujarse siete estrellas, los siete planetas que se conocían en la antigüedad. La escena suele completarse con un escorpión que ataca los testículos del toro, aunque a veces se representan otras figuras: una serpiente, un perro, un cuervo, un león y una copa. El extremo del rabo del toro toma la forma de una espiga de cereal. El toro representa la era cósmica de Taurus, inmediatamente anterior a aquella en que nació el mitraísmo, y cuyo final queda simbolizado en la muerte del animal. Véase MISTERIO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bayet, *La religión romana* (Madrid 1984); Franz Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (Madrid 1987); Alfred Loisy, *Los Misterios paganos y el misterio cristiano* (Paidós, Barcelona/Bs.As. 1967); J. Scheid, *La religión*

en Roma (Madrid 1991).

MITRÍDATES

Heb. 4990 *Mithredath*, מִתְרְדָת, del persa «don de Mitra»; Sept. *Mithridates*, Μιθριδάτης y *Mithradates*, Μιθραδάτης. Nombre de dos funcionarios persas.

1. Tesorero de Ciro rey de Persia; él fue quien devolvió los vasos sagrados a los judíos (Esd. 1:8).

2. Uno de los gobernadores de Samaria que, bajo Artajerjes Longímano, se quejaron de la restauración de los muros de Jerusalén, acusando a los judíos de intenciones rebeldes (Esd. 4:7).

MIZA

Heb. 4199 *Mizzah*, מִ ָה = «desmayo»; Sept. *Mozé*, Μοζέ, *Mokhé*, Μοχέ. Jefe edomita, descendiente de Esaú y de Ismael, hijo de Reuel (Gn. 36:3, 4, 13, 17; 1 Cro. 1:37).

MIZAR

Heb. 4706 *Mitsear*, מִצְעָר = «pequeñez»; Sept. *mikrós*, μικρός; Vulg. *Modicus*. Colina mencionada en el Sal. 42 sobre la vertiente oriental del Jordán, probablemente a la vista de las cumbres del Hermón. Se han ofrecido varias interpretaciones con respecto al término. Algunos piensan que el «monte pequeño» es una referencia a Sión, comparando su volumen con el de Hermón, que es más grande. De todos modos, la expresión del salmo denota el anhelo de un hombre que se encuentra exiliado, lejos de las hermosuras de la tierra de Israel, que evoca: «Mi alma está abatida dentro de mí. Por esto me acordaré de ti en la tierra del Jordán y del Hermón, en el monte de Mizar» (Sal. 42:6).

A. LOCKWARD

MIZPA

Heb. 4709 *Mitspah*, מִצְ ָה, con art. *hammitspah*, הַ ִ צְ ָה = «observatorio, torre de vigilancia»; Sept. *Massephá*, Μασσηφά; Vulg. *Maspha*. Nombre de varios lugares del Antiguo Testamento.

1. Nombre de un túmulo de piedras al norte del Jaboc. Se le dio el nombre de > Galaad («majano del testimonio») para recordar que Dios era el garante del pacto concertado entre Labán y Jacob (Gn. 31:44-49).

2. Ciudad de Galaad, al este del Jordán (Jue. 10:17; 11:11). Se trata sin duda de Mizpa de Galaad (Jue. 11:29) y de Ramat-mizpa («altura de Mizpa») (Jos. 13:26); conocida asimismo con los nombres de Ramot de Galaad (Dt. 4:43; 1 R. 4:13) o simplemente Ramot (2 R. 8:28, 29). Situada en los confines de Gad (Jos. 13:26), asignada a los levitas (Jos. 21:38), fue declarada ciudad de refugio (Dt. 4:43; Jos. 20:8). Allí residió Jefté (Jue. 11:34), y también un intendente de uno de los doce distritos establecidos por Salomón (1 R. 4:13). Israelitas y sirios se la disputaron (1 R. 22:3; 2 R. 8:28). Judas Macabeo la tomó e incendió (1 Mac. 5:35). Según Eusebio, se encontraba a unas 15 millas romanas al oeste de Filadelfia, sobre el Jaboc.

3. Lugar al pie del Hermón (Jos. 11:3). La expresión «país de Mizpa» es, prob., sinónimo de valle de Mizpa. Probablemente está situada a unos 13 Km. al noroeste de Banias, en Mutallah, en el extremo meridional de Merj' Ayûm, llanura grande y fértil, entre el Hasbany y el Lîtany, pero ciertos arqueólogos opinan que se debe hallar más hacia el este.

4. Ciudad de Benjamín muy bien conocida por el hecho de que allí eran convocadas las tribus en

la época de los Jueces (Jue. 20:1-3; 21:1, 5, 8; 1 Sam. 7:5 17; 10:17). No estaba lejos de Ramá (Jos. 18:25, 26; 1 R. 15:22) y se hallaba cerca de Jerusalén (1 Mac. 3:46). El rey Asa la fortificó contra las tribus del norte (1 R. 15:22; 2 Cro. 16:6). Después de la destrucción de Jerusalén, el gobernador judío Gedalías, puesto por los babilonios, se instaló en Mizpa (2 R. 25:23-25; Jer. 40:6-16; 41:1-16). Fue repoblada por los que volvieron del cautiverio babilónico (Neh. 3:7, 15, 19). Robinson la sitúa en Neby Samwîl, a más de 7 km. al noroeste de Jerusalén, pero en la actualidad se identifica más bien con Tell en-Nasbeh, a 13 km. al norte de Jerusalén.

5. Localidad de Moab, donde David instaló a sus padres para evitar que fueran perseguidos por causa de él (1 Sam. 22:3); el ponerlos bajo la protección de un rey moabita indica que se trataba de una ciudad real, posiblemente Rujm el-Meshrefet, al suroeste de Madaba.

MIZRAIM

Heb. 4714 *Mitsráyim*, מִצְרַיִם, de org. incierto, prob. un nombre dual; Sept. *Mesraín*, Μεσρα�ν. Hijo segundo de Cam y padre de Ludim, Anamim, Lehabim, Naftuhim, Patrusim, Casluhim, de quien descendieron los > filisteos, y los > caftorim (Gn. 10:6, 13-44; 1 Cro. 1:8, 11-12). En la tradición judía es el cabeza la familia de la cual salieron los egipcios, por lo cual la LXX traduce 87 veces el término Mizraim por Egipto, el Alto y Bajo Egipto, regiones colonizadas por los descendientes de Cam. Véase CAM, EGIPTO.

MNASÓN

Gr. 3416 *Mnason*, Μν�σων, de org. incierto. Uno de los primeros cristianos oriundos de > Chipre, aunque como Bernabé, debió vivir en Jerusalén (comp. Hch. 11:19, 20). Era bien conocido por los cristianos de Cesarea y puede que fuera amigo de Bernabé (Hch. 4:36). Acompañó a Pablo desde Cesarea a Jerusalén durante su último viaje y le ofreció hospitalidad (Hch. 21:16). Algunos piensan que fue convertido por Bernabé y Pablo durante su estancia en Chipre, pero la designación «discípulo antiguo», *arkhaîos mathethés*, �ρχα�ος μαθητ�ς, ha inducido a la conclusión de que fue un convertido del mismo Jesús.

MOAB

Heb. 4124 *Moab*, מ אָב = «agua [semilla] de su padre», alusión a su origen incestuoso; Sept. *Moab*, Μω�β. Hijo de Lot y de su hija primogénita, nacido tras la destrucción de Sodoma y Gomorra y presentado como epónimo de los > moabitas (Gn. 19:37).

MOAB, País

El Moab bíblico fue una nación situada al este del Jordán, que limitaba con la parte centro-sur de Canaán, habitada, según parece, por descendientes semitas que se asentaron en el territorio desde 1400-600 a.C., conocidos genéricamente como > moabitas.

1. Geografía.
2. Historia.
3. Religión.

I. GEOGRAFÍA. Los límites de Moab pueden establecerse con bastante precisión, ya que los delimitan elementos que constituyen en sí mismos barreras geográficas muy precisas. Por el oeste

estaba el mar Muerto y la parte baja del Jordán. Hacia el oriente, la meseta de las tierras fértiles del territorio terminaba en el desierto, en donde se alzaban algunas fortalezas de protección que delimitaban la extensión del reino. Por el norte, el profundo cañón del río Arnón establecía la frontera con los reinos limítrofes. Al sur, el cañón del arroyo Zered servía de frontera con el territorio de > Edom. La necesidad de buscar tierras de pasto fuera de sus fronteras naturales, llevó a Moab a emprender acciones de conquista, haciendo fluctuar en ocasiones los límites del norte hasta alcanzar el wadi Minrín a la altura de Jericó. Sin embargo, en el momento de mayor extensión territorial del reino moabita, sus límites no superaron los 100 km. de largo por 50 km. de ancho.

La mayor parte del territorio lo forma un altiplano con algunas ondulaciones suaves y con una altitud media de 900 m. que se eleva tanto hacia el norte como hacia el sur. Por la parte oeste, el altiplano desciende bruscamente hacia el mar Muerto. Por el contrario, hacia el este apenas se nota el descenso que termina en el desierto. Varios valles de límites muy escarpados aparecen en distintos puntos del altiplano en dirección hacia el mar Muerto. De todos ellos, el más importante y espectacular es la garganta del > Arnón, que alcanza alturas de 200 m. y llega, en algunos lugares, a una anchura de 4 km. medidos entre los bordes superiores de la garganta. El suelo del altiplano es fértil, especialmente en la parte norte, donde recibe lluvias anuales de 40 a 50 cms. La tierra es de color rojizo y su fertilidad disminuye a medida que el altiplano se aproxima al desierto. Aunque la lluvia en la región es limitada, permite obtener cosechas de trigo y cebada. Sin embargo, en veranos secos y calurosos, el territorio solo es apto para el pastoreo de rebaños de cabras y ovejas, que han estado ligados a la historia de Moab como una de sus principales riquezas.

Una llanura totalmente diferente del altiplano está situada en la península de Lisán, en la parte suroriental del mar Muerto, con muy poca elevación sobre el nivel de sus aguas y a unos 400 m. bajo el nivel de Mediterráneo. Debido a la depresión en que se encuentra, es una región extremadamente calurosa y prácticamente sin precipitación alguna. Otra llanura de características semejantes es la conocida como la «llanura de Moab», que va desde el norte del mar Muerto hasta el wadi Minrín, y desde el Jordán hasta la frontera oriental. Sin embargo, ambas llanuras son atravesadas por pequeños regatos de agua que permiten algunos cultivos de regadío. En los llanos de Moab fue el lugar donde Israel estuvo acampado antes de iniciar el cruce del Jordán para entrar en Canaán.

Debido a su situación geográfica, la principal vía de comunicaciones fue la que seguía de norte a sur a través del altiplano. Esta arteria aparece ya en la Edad del Bronce, persiste en la del Hierro y se consolida durante la dominación romana, conocida como el «camino de Trajano». En la actualidad, una vía moderna sigue la misma orientación y sustituye a las antiguas rutas. Las principales ciudades se situaron a ambos lados de este camino. La capital de Moab, > Kir Haroseth, (actualmente Kerak), así como sus defensas principales, estaban situadas dominando las alturas entre el Arnón y el Zered. Otras ciudades importantes en la historia moabita, como > Medeba, Dibón y > Hesbón, que constituían las mayores concentraciones humanas, estaban situadas en el altiplano.

II. HISTORIA. En su prehistoria, Moab fue habitado por un pueblo de gran estatura, conocido en la Biblia como > Refaím (Gn. 14:5; 15:20). El rey de Moab llamado > Og, derrotado por Israel en tiempos de Moisés, pertenecía a esta raza de gigantes, y su cama era de nueve codos de largo por cuatro de ancho (Dt. 3:11). Restos de construcciones y tumbas megalíticas encontradas en la zona coinciden con el relato bíblico. Enormes dólmenes y menhires se encuentran todavía en cantidades significativas en el territorio de Moab.

Los primeros asentamientos aparecen en el altiplano y tuvieron lugar a comienzos del tercer

mileno a.C. Las ciudades moabitas se caracterizan por tener fuertes defensas de muros sólidos alrededor. Los asentamientos de población se situaron en zonas estratégicas de difícil acceso y con buenas conducciones de agua. Estas poblaciones y sus fortalezas protegían la ruta que discurría de norte a sur del territorio, así como las tierras altas de Transjordania. Posiblemente, esta vía de comunicaciones permitió el acceso al territorio moabita de los reyes mesopotámicos que se detalla en Génesis 14:5. Las excavaciones ponen de manifiesto la presencia de poblaciones asentadas en Moab durante el período del *Bronce Inferior* (2000 a.C.), de cuyo tiempo se datan dos estelas, la de Bluôah y la de Shihán.

A final del *Bronce Inferior*, concluyendo el tercer milenio a.C., varias poblaciones próximas al Jordán y a ambos lados de este, sufrieron daños a causa de incursiones de pueblos seminómadas que se introdujeron en la región. A consecuencia de esto, se detectan destrucciones masivas que pusieron fin a la cultura moabita de la Edad del *Bronce Inferior.* A principios del segundo milenio a.C., se restauran los asentamientos de población en el área del Jordán, especialmente en el sector occidental; sin embargo, hasta bien entrado el mileno (1900-1300 a.C.) no aparecen asentamientos en el resto del territorio de Moab, siendo la población del altiplano eminentemente nómada. La procedencia de estos nómadas que se van convirtiendo en sedentarios a medida que transcurre el tiempo, debía ser amorrea semítica, como se aprecia en algunos nombres que aparecen en registros de la época. Probablemente, los nómadas procedentes del noroeste se movieron a lo largo de las primeras centurias por las llanuras de Moab. El nombre genérico de *amorreos* debía designar a diversos grupos étnicos semejantes y procedentes de las zonas de Siria y del norte de Mesopotamia, ascendientes de los moabitas y de los hebreos. La evidencia bíblica en este sentido aparece en la profecía de Balaam, donde se coloca a Moab en paralelo con los hijos de Set (Nm. 24:17). Todos estos pueblos pudieran ser las tribus nómadas de origen semita llamadas *sutu* en textos mesopotámicos y egipcios del segundo milenio a.C. El AT los menciona con el término «moabitas», indicando que son descendientes de Moab, hijo de la hija mayor de Lot, concebido incestuosamente de su padre (Gn. 19:30-38).

Generalmente, el territorio es el que da nombre al pueblo que lo habita. En el caso de los moabitas, probablemente ocurre a la inversa, es decir, se denominó Moab al territorio ocupado por ellos y que llegó a ser su patria.

Ya que procedían de Lot, sobrino de Abraham, debe considerarse a los moabitas como una rama semítica del mismo tronco que los israelitas, tanto en idioma como en costumbres. Así se manifiesta en el escrito de la llamada *Piedra de Moab*, en donde aparece el moabita como un idioma semítico del noroeste de Palestina y que era prácticamente idéntico al hebreo.

El territorio de Moab se pobló al hacerse sedentarias varias tribus nómadas, que se habían establecido en el sur de Transjordania, levantando lugares permanentes de habitación. Solo se puede hablar de Moab como nación asentada en un territorio a partir del s. XIII a.C., como parecen poner de manifiesto las excavaciones de Dhiban. La primera mención de Moab aparece en los escritos egipcios de Ramsés II, en el s. XIII. Moab como nación precedía a Israel en tanto que pueblo establecido y asentado. Los israelitas tenían que pasar por su territorio en su marcha hacia Canaán, en tiempos de Moisés.

Antes de la acción israelita contra Moab, el territorio del norte hasta el Arnón había sido conquistado por > Sehón, rey amorreo de Hesbón, que incorporó a su reino toda aquella zona. La Biblia hace referencia a ese hecho histórico (Nm. 21:26-30). Por tal motivo, la red de fortalezas

establecidas por Moab, que hubieran sido —humanamente hablando— demasiado poderosas como para ser tomadas por Israel, se hallaban muy debilitadas debido a la situación geopolítica de la región. Dios mismo se lo había advertido a Moisés (Dt. 2:9). La acción militar israelita contra Sehón permitió a Israel distribuir el territorio de Transjordania entre las tribus de Rubén y Gad (Nm. 32:2-5, 34-38), que se instalaron allí y renombraron algunas de las ciudades que habían sido antes moabitas. Israel estuvo acampado en las llanuras de Moab, al oriente del Jordán frente a Jericó, tras haberlas ocupado (Nm. 22:1 ss.). Fue en esa ocasión cuando > Balac, el rey moabita, procuró que Balaam maldijese a Israel (Nm. 22). La estancia de Israel en las llanuras de Moab propició la seducción moral de muchos hebreos por las mujeres moabitas, cayendo en los pecados de fornicación e idolatría (Nm. 25:1-9). Tales referencias a Moab confirman que la acción militar de conquista de Sehón sobre el norte del territorio no eliminó la presencia moabita de lo que había sido su antiguo hábitat.

Tendrían que pasar los años de la conquista de Josué y el asentamiento del pueblo de Israel para que se produjera una nueva situación de dominio territorial de los moabitas en los espacios ocupados por las tribus de Israel en Transjordania, que habían sido antes suyos, cruzando el Jordán para sojuzgar territorios cananeos y llegando hasta Jericó, durante el reinado de > Eglón (Jue. 3:12-14). Esta opresión moabita concluyó con la acción de > Aod, que dio muerte al rey invasor, y abrió la puerta para la expulsión del territorio de las fuerzas ocupantes (Jue. 3:12-30). Sin embargo, los asentamientos moabitas restablecidos en Transjordania trajeron como consecuencia la práctica absorción de la tribu de Rubén. Las relaciones entre Israel y Moab no fueron tan tensas como con otros pueblos, según se desprende del estudio del libro de Rut.

La monarquía hebrea, durante el reinado de David, redujo a los moabitas a la condición de vasallos de Israel (2 Sam. 8:2; 1 Cro. 18:2, 11). La situación se mantuvo durante el reinado de Salomón, figurando mujeres moabitas en el harén real y levantando un altar al dios moabita Quemos en las cercanías del Templo de Yahvé en Jerusalén (1 R. 11:1-7). Después de la división del reino, posterior a la muerte de Salomón, Moab recobró su independencia. Sin embargo, con la ascensión de Omri (876 a. C) al trono del reino del norte, Moab fue reducido nuevamente a la condición de vasallo de Israel, pagando un fuerte tributo anual de ovejas y lana (2 R. 3:4). La *Piedra* o *Estela de Moab* complementa la historia bíblica ofreciendo un nuevo resurgir de Moab frente a Israel durante el reinado de Mesa. La acción bélica, que incluyó el sacrificio del hijo del rey y heredero al trono sobre el muro de la ciudad (2 R. 3:24-27), determinó la retirada israelita de los territorios de Moab. Este resurgir y declinar moabita se corresponde con la situación de Israel. La invasión asiria de la región norte de Israel y de Siria, en días de Tiglatpileser III (738 a.C.), puso a Moab bajo vasallaje asirio. La situación debió extenderse durante más de un siglo, ya que aparecen reyes moabitas en las referencias asirias de reyes vasallos, tanto en las relaciones de Senaquerib, como en las de Esar-Haddón y Asurbanipal. Las tribus árabes del desierto, aprovechando las circunstancias de guerra civil en Asiria durante el reinado de Asurbanipal (650 a. C.), invadieron y destruyeron los asentamientos de Moab y otros muchos del territorio de Transjordania, situación que condujo a la desaparición de Moab como estado autónomo.

El Imperio babilónico estableció su autoridad sobre la porción de territorio de Siria y Palestina norte. Nínive, la capital de Asiria, cayó en manos babilónicas en 612 a.C. Siete años después, Babilonia sojuzgaba todos los territorios que habían pertenecido a Asiria en la zona siro-palestina. Los reinos del entorno, entre los que se encontraban Judá y Moab, se sometieron voluntariamente al

vasallaje. La insurrección de Judá, ocurrida unos tres años más tarde, fue represaliada por los babilonios mediante la utilización de moabitas y otros pueblos que les eran leales (2 R. 24:2). La enemistad generada por años de ocupación israelita de su territorio, convirtió a Moab en uno de los enemigos más activos de Judá, lo que quedaba del reino de Israel. Los profetas hablaron contra Moab, en el nombre del Señor, anunciando su destrucción (cf. Is. 15, 16; Jer. 48; Ez. 25:8-11; Sof. 2:8-11). Moab, junto con Edom, Tiro, Sidón y Judá, procuró una coalición que sirviera de base para levantarse contra Babilonia. Jeremías el profeta habló a los embajadores que esos pueblos enviaban a Joacim, el hijo de Josías, rey de Judá, comunicándoles en nombre del Señor lo estéril de aquel intento (Jer. 27:1-11). Esta situación condujo a la rebelión de Judá contra los babilonios, que trajo como resultado la destrucción de Jerusalén y la deportación de una gran parte del pueblo a Babilonia (587 a. C.).

La destrucción de Moab se produjo años después (582 a.C.), según referencia histórica de Josefo (*Ant.* 5, 9, 7), a manos de > Nabuzaradán, coincidiendo con la deportación del tercer grupo de cautivos de Judá (Jer. 52:30). La arqueología confirma el relato histórico de Josefo. Moab dejó de existir como nación en el s. VI a.C. El territorio moabita dejó de ser lugar de asentamiento de la nación para volver a ser tierra de nómadas.

III. RELIGIÓN. Las excavaciones y otras bases históricas permiten considerar la religión de Moab como parte de las religiones de los pueblos de Canaán. La adoración a Baal estaba asentada, como evidencian algunos topónimos moabitas, tales como Bamot-baal (Nm. 22:41; Jos. 13:17), Bet-baal-meón (Jos. 13:17) y Bet-baal-peor (Jos. 13:20). La Biblia menciona también sacrificios rituales a los distintos baales, según las manifestaciones locales del dios (Nm. 22:40; 23:2; 25:2). Junto con ello se llevaban a cabo orgías sexuales que acompañaban a la adoración de Baal, como ocurrió en la fiesta de Baal-peor (Nm. 25:3-6; 31:16; Jos. 22:17). Las excavaciones desenterraron figurines de fertilidad moabitas que representaban a la diosa > Astarté, lo que indica la relación existente entre las prácticas religiosas de Moab y las de los pueblos cananeos. El dios nacional moabita parece haber sido > Quemos, considerado como el señor de la guerra, pero que tenía poder absoluto sobre todas las cosas. La inscripción de la *Estela de Moab* lo presenta con rasgos morales semejantes a los de Yahvé, trayendo el bien o el mal sobre su pueblo, según fuese obediente o desobediente a su voluntad. Como dios de la guerra, conquistaba pueblos y permitía la esclavitud de Moab en caso de desobediencia. Su autoridad estaba representada por el rey, que ejercía funciones sacerdotales. Quemos era propiciado por medio de sacrificios, incluso humanos (2 R. 3:26-27). Era adorado en los > lugares altos, y se supone que tenía un templo en Dibón. Para Israel, Quemos era una abominación (1 R. 11:7; 2 R. 23:13). Véase MESA, Estela, MOABITAS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Moab”, en *EMB* II, 247-252; S. Pérez Millos, *Josué. Comentario*, 634-640 (CLIE 2004).

S. PÉREZ MILLOS

MOABITAS

Heb. 4125 *moabí*, מ אָבִי, gentilicio de Moab (Dt. 23:24; Neh. 13:1); fem. *moabith*, מ אָבִית i(2 Cro. 24:26) o *moabiyyah*, מ אָבִ ָה (Rut 1:22, etc.), plur. *moabiyyoth*, מ אָבִ ת (Rut 1:4; 1 R. 11:1); Sept. *Moabitis*, Μοαβ�τις.

Descendientes de Moab, hijo de Lot. Estaban muy estrechamente relacionados con los amonitas (Gn. 19:37, 38). Ya muy numerosos para la época del cruce del mar Rojo por parte de los israelitas

(Ex. 15:15), los moabitas ocupaban la región que se extendía desde la llanura de Hesbón hasta el wadi Seil el-Kerahi, en el extremo meridional del mar Muerto, que separaba Moab de Edom. Asociados a los amonitas, absorbieron y destruyeron a los supervivientes del pueblo que había ocupado antes que ellos el país del este del Jordán (Dt. 2:10, 11, 19-21; cf. Gn. 14:5). Poco antes de la llegada de los israelitas, Sehón, rey de los amorreos, arrebató a Moab las tierras de pastos del norte del Arnón, que siguieron siendo llamadas «campos de Moab», aunque los moabitas quedaran limitados por un tiempo al sur del Arnón (Nm. 21:13-15, 26-30). Estos últimos querían comerciar con los israelitas (Dt. 2:28, 29), pero les rehusaron el derecho de paso por su tierra (Jue. 11:17; cf. Dt. 23:4). Por orden de Yahvé, Moisés prohibió a los israelitas que atacaran a Moab, indudablemente por su grado de parentesco.

Israel había recibido la orden divina de no invadir el territorio moabita ni atacar a sus moradores, por ser descendientes de Lot, sobrino de Abraham (cf. Dt. 2:9, 19), pero > Balac, rey de Moab, temía que su pueblo pudiera correr la misma suerte que sus vecinos, así que la proximidad del campamento hebreo se le antojó peligrosa. Para prevenir este desenlace, consultó a los ancianos de > Madián, en otro lugar llamados reyes o príncipes, y que serían jefes de clan o tribu, para todos juntos establecer una especie de alianza contra Israel. Los madianitas eran nómadas del desierto, que se extendían desde Mesopotamia hasta los dominios de Moab. Los madianitas a los que se refiere esta sección no deben confundirse con las tribus que habitaban en la península del Sinaí (Nm. 10:29, 30; Ex. 2:15, 16; 3:1).

Conforme a las leyes bélicas antiguas, antes de emprender el combate los aliados recurrieron a un mago de renombre, llamado > Balaam, que ocupa una larga sección en la primitiva historia israelita, al que pidieron que maldijera a los recién llegados (Nm. 22-24; Jos. 24:9). Yahvé ordenó a Israel que excluyera de su asamblea a los moabitas y a los amonitas hasta la décima generación; el pueblo de Dios no debía asociarse con ellos (Dt. 23:3-6; Neh. 13:1). El último campamento antes de cruzar el Jordán fue establecido en Sitim, en las llanuras que habían pertenecido a Moab (Nm. 22:1; Jos. 3:1). Allí, mujeres amonitas y moabitas sedujeron a los israelitas a la impureza y a la idolatría (Nm. 25; Os. 9:10).

Al comienzo de la época de los Jueces, > Eglón, rey de Moab, invadió Canaán, haciendo de Jericó su capital y oprimiendo a los israelitas de la meseta vecina durante 18 años, siendo después asesinado por Aod (Jue. 3:12-30). Elimelec emigró al país de Moab; Orfa y Rut, sus nueras, fueron moabitas. Rut se casó con Booz y vino así a ser la bisabuela del rey David (Rt. 1:22; 4:3, 5, 10, 13-17; Mt. 1:5-16). Saúl luchó contra los moabitas (1 Sam. 14:47). David, proscrito, puso a su padre y a su madre bajo la protección del rey de Moab (1 Sam. 22:3, 4). Después de su acceso al trono, David venció a los moabitas, los sometió a tributo y dio muerte a un gran número de ellos (2 Sam. 8:2, 12; 1 Cro. 18:2, 11). Sometidos a Omri y a su hijo, los moabitas se sublevaron después de la muerte de Acab. Ni Ocozías, enfermo debido a una caída accidental, ni Joram, pudieron vencerlos (2 R. 1:1; 3:4-27). Josafat era entonces rey de Judá. Los moabitas se aliaron con los amonitas, edomitas y otros pueblos, a fin de invadir el territorio de Judá; sin embargo, los coaligados se mataron entre sí, y Judá se vio librada del peligro que se cernía sobre ella (2 Cro. 20:1-30; cf. Sal. 60:8; 83:7; 108:10).

En el año de la muerte de Eliseo, hordas de moabitas invadieron el reino de Israel (2 R. 13:20); tributarios de Tiglat-pileser y de Senaquerib, reyes de Asiria, penetraron en Judá bajo el reinado de Joacim (2 R. 24:2). Entonces cayeron en su poder numerosas localidades al norte del Arnón (cf. Is. 15). Los profetas denunciaron con frecuencia y duramente a Moab, tipo de los enemigos del Reino de

Dios (Is. 15; 16; 25:10; Jer. 9:26; 25:21; 27:3; 48; Ez. 25:8-11; Am. 2:1, 2; Sof. 2:8-11). Algunos judíos abandonaron Jerusalén al acercarse Nabucodonosor, refugiándose en los campos de Moab, pero volvieron a Judá cuando Gedalías fue nombrado gobernador (Jer. 40:11 ss.). Nabucodonosor sometió a los moabitas (Ant. 10:9, 7). Dejaron de tener un papel importante en tanto que nación, pero su raza no se extinguió (Est. 9:1; Neh. 13:1, 23; *Ant*. 1:11, 5). Alejandro Janneo los sometió a tributo (*Ant*. 13, 13, 5). Véase MESA, Estela, MOAB, RUT.

MOADÍAS. Ver MAADÍAS

MODIN

Gr. *Modeín*, Μωδεΐν v. *Modeeím*, Μωδεεΐμ, *Modieím*, Μωδιεΐμ, *Modaeím*, Μωδαεΐμ; Josefo *Modieím*, Μωδιεΐμ; Vulg. *Modin*. Localidad de Judá adonde Matatías se retiró, escapando de Jerusalén, posiblemente a causa de la situación religiosa de la ciudad (1 Mac. 2:1). Allí llegaron los emisarios de Antíoco con ánimo de helenizarlo, pero Matatías permaneció fiel a su fe y costumbres, degollando a uno de los judíos helenizados y al emisario del rey, con lo que comenzó la revuelta > macabea. A su muerte, Matatías fue enterrado en esta ciudad, lo mismo que sus hijos Judas y Jonatán. A la muerte de este último, Simón erigió un famoso mausoleo, *taphos*, τάφος, que se veía desde el mar (1 Mac. 2:70; 9:19).

MOISÉS

Heb. 4872 *Mosheh*, מֶה = «sacado de», a saber, del agua; gr. *Moysés*, Μωυσῆς.

1. Nombre.
2. Historicidad.
3. Vida.
4. La legislación mosaica.
5. Moisés en el NT.

I. NOMBRE. El nombre de Moisés ha sido objeto de debate. La etimología popular heb. lo asocia al acto de la princesa egipcia de sacar al niño de las aguas, derivándolo de *mashah*, מה = «sacar» (Ex. 2:10), pero es improbable que una princesa egipcia le diera un hombre hebreo. Por eso, los judíos alejandrinos le atribuyeron un origen egipcio, derivado de *mo*, «agua» en copto, y *useh*, «salvar», es decir, «salvado del agua» (Filón, *Vida de Moisés* 1, 4). Esta es la misma explicación ofrecida por Josefo (*Ant*. 2, 9, 6; *Con. Apion*, 1, 31), y los traductores de la LXX y otros autores griegos. Pero hoy prevalece la tendencia a derivar el nombre Moisés de la raíz egipcia *ms'*: «hijo, niño, engendrado», término gral. unido a un nombre divino, como Tut-mosis, «hijo de Tot» o «nacido de Tot»; según el relato bíblico, fue la hija de faraón la que llamó así al niño sacado del agua, y es de esperar que le diera un nombre común a su cultura, como *Usir-mosis*, «Hijo de Osiris»; al ser transliterado al hebreo, desapareció el nombre del dios egipcio para ajustarse fielmente al hecho y las circunstancias de la fe monoteísta de Israel: Moisés, el nacido de las aguas, el extraído que sacaría a su pueblo de la esclavitud. Y. Muchik cree que esta derivación egipcia del nombre de Moisés es un error (*Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic*).

II. HISTORICIDAD. Las referencias extrabíblicas a Moisés son tardías y aparentemente dependen todas del texto bíblico. Se hallan algunas en historiadores griegos del ámbito alejandrino; pero

prácticamente nos vemos reducidos al Pentateuco como única fuente de la vida y actividad de Moisés. Los demás libros de la Biblia, o bien se limitan a simples alusiones a la «Ley de Moisés», como los históricos, o a la exaltación de su memoria, como los Salmos y libros sapienciales. Los profetas apenas lo mencionan (Jer. 15:1; Miq. 6:4). La ausencia de carácter biográfico en los relatos canónicos fue suplida por la tradición rabínica con narraciones midráshicas, muchas de carácter legendario. Para el conocido profesor M. Noth, la figura de Moisés fue introducida en las tradiciones tribales de los hebreos en un tiempo muy posterior a los hechos (*Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966). Su tesis fue contestada por Natan Söderblom y John Bright, quienes esencialmente afirmaron que si Moisés no hubiera existido, habría sido preciso inventarlo. Si se niega la historicidad de Moisés, entonces habría que colocar otro personaje de similares características en su lugar. Solo una gran personalidad religiosa, como indudablemente fue Moisés, puede explicar satisfactoriamente la existencia de la nación y de la religión israelitas.

Hoy existe un acuerdo general entre los estudiosos de que el cuerpo de leyes y relatos atribuidos tradicionalmente a Moisés, parten de él con la asistencia probable de varios escribas. Para los especialistas modernos, no hay duda de que el estudio comparado de la cultura y la investigación exegética más serena han ido creando un ambiente cada día más favorable a un influjo mosaico directo, aun en casos considerados antes imposibles, como la ley sobre el santuario y la misma forma literaria en que está encuadrada.

III. VIDA. Moisés era de la tribu de Leví, de la familia de Coat y de la casa de Amram (Ex. 6:18, 20). Su madre se llamaba Jocabed (Ex. 6:20). El edicto que ordenaba arrojar a los niños varones hebreos recién nacidos a las aguas del Nilo puso en peligro su vida. Su madre lo escondió durante tres meses en casa; era de «hermosa» apariencia (Ex. 2:2; en Hch. 7:20 se utiliza la expresión «agradable a Dios», *asteîos to theô*, ἀστεῖος τῷ θεῷ). No pudiéndolo esconder ya más, lo puso en un > arca hecha de juncos, la impermeabilizó con > asfalto y > brea, y la depositó entre los juncos del río. La madre ordenó a su hija > Miriam, entonces adolescente, que vigilara. La hija de Faraón descendió, junto con su séquito, para bañarse. Según Josefo, se llamaba Thermutis (*Ant*. 2, 9, 5). Al ver la princesa egipcia la arquilla, la hizo abrir, y reconociendo que el niño que lloraba era hebreo, tuvo lástima de él. Entonces Miriam, con una admirable presencia de ánimo, preguntó a la princesa si le daba permiso para conseguir una nodriza para el niño, a lo que la princesa accedió. De esta manera, Moisés recibió su primera formación de manos de su propia madre bajo la protección de la hija de Faraón. Cuando fue > destetado (a la edad que se puede suponer de tres años, cf. 1 Sam. 1:24), lo llevó a la princesa, que lo adoptó y le puso por nombre Moisés, que a la vez recordaría que lo había sacado de las aguas y que lo había adoptado como hijo (Ex. 2:1-10).

Según la tradición judía, Moisés recibió una educación aristocrática y fue instruido en toda la sabiduría de los egipcios (*epaideúthe*, ἐπαιδεύθη, Hch. 7:22), la nación más civilizada de aquella época. Aquel niño estaba destinado a elevadas funciones en Egipto y entraba en la línea de sucesión real, por cuanto la hija de Faraón debía casarse con su hermano varón heredero del trono, con lo que el hijo de ella era a su vez heredero del poder. Moisés, extremadamente dotado, recibió la instrucción necesaria para la gran tarea que le esperaba. Los descubrimientos de las pirámides y otros diversos monumentos han evidenciado lo extendida que estaba la escritura en aquella época, así como también las tabletas cuneiformes de Ebla muestran el antiguo uso de la escritura silábica por gran parte del Oriente Medio. Es indudable que el joven príncipe aprendió a escribir los jeroglíficos egipcios, el acadio cuneiforme, y una escritura ya alfabética como la de Ugarit, que era

casi idéntica a la del hebreo. Moisés se familiarizó con la corte egipcia y sus grandes personajes, la pompa de las celebraciones religiosas, la suntuosa exhibición de los ritos y de los símbolos, la corriente literaria y artística de su época, y la administración de la justicia. Sin embargo, nunca olvidó su origen hebreo, y creía en las promesas hechas a su pueblo. Hacia el final de su formación en Egipto, había ya comprendido que Dios lo llamaba a ser el juez y liberador de los israelitas. Viendo que un egipcio golpeaba a un hebreo, dio muerte al egipcio y escondió el cuerpo en la arena. Al día siguiente, viendo a dos israelitas que se peleaban, los quiso reconciliar. Uno de ellos le dirigió estas palabras: «¿Quién te ha puesto a ti por príncipe y juez sobre nosotros? ¿Piensas matarme como mataste al egipcio?» (Éx. 2:14). Sabiendo entonces que su acción había sido observada, que el hecho era sabido, y que Faraón buscaba darle muerte, Moisés huyó al país de Madián. Así renunció al título de hijo de la hija de Faraón y se asoció de manera clara con el pueblo de Dios. Tenía entonces 40 años (Ex. 2:11-15; Hch. 7:23-28; Heb. 11:24, 25).

Llegado a > Madián, Moisés ayudó a las hijas del sacerdote > Jetro a abrevar sus rebaños. Jetro le ofreció hospitalidad, le dio trabajo y una de sus hijas, Séfora, como esposa, con la que Moisés tuvo dos hijos: > Gersón y > Eliezer (Ex. 2:22; 18:3, 4). En Madián permaneció 40 años (Hch. 7:30), participando de la vida de un pueblo que descendía de Abraham y que posiblemente adoraba al mismo Dios que él (cf. Ex. 18:10-12). Este nuevo período de preparación puso a Moisés en estrecho contacto con Jetro, cabeza de una tribu de madianitas, sacerdote dotado de mucho discernimiento (Ex. 18). Aquellos años, el pensamiento religioso de Moisés maduró. Por otra parte, se familiarizó con los caminos del desierto, sus recursos, el clima y la vida de sus moradores. La solemne grandeza de los espacios desérticos y su soledad profunda favorecían la meditación. Hacia el final de este período, el futuro caudillo de Israel vio un fenómeno asombroso: una zarza ardiendo, pero que no se consumía. En el momento en que se apartó del camino para observarla, oyó la llamada divina. El Señor rechazó las objeciones de Moisés tocantes a: a) su propia persona (Ex. 3:11); b) su incapacidad de revelar al pueblo el nombre y el carácter del Dios que quería liberarlos (Ex. 3:13); c) su carencia de autoridad ante el pueblo (Ex. 4:1); d) su pobre elocuencia (Ex. 4:10); e) finalmente, su rechazo expreso a partir (Ex. 4:13).

Ante la ira de Yahvé, Moisés tuvo finalmente que obedecer, y el Señor le asignó a Aarón como portavoz (Ex. 4:14-17).

Moisés salió hacia Egipto con su esposa Séfora y sus dos hijos (Ex. 4:18-20), uno de los cuales, indudablemente el menor, no había recibido aún la circuncisión a causa de la oposición de la madre. Al ceder a ello, Moisés había desobedecido la instrucción divina, y se había demostrado incompetente para llevar a cabo la magna misión que tenía encomendada. Culpable de haber descuidado la señal del pacto, Moisés fue confrontado en una posada, una noche, por el mismo Señor de una manera que no se especifica, pero poniendo en grave peligro su vida. Séfora, deseosa de salvar a su marido, ejecutó ella misma la operación, exclamando: «A la verdad tú me eres un esposo de sangre» (Ex. 4:24-26). Moisés y Aarón se presentaron en numerosas ocasiones a Faraón para comunicarle que Dios exigía la partida de los israelitas. El rechazo del rey a obedecer atrajo sobre sí y sobre su pueblo las diez plagas (Ex. 5-13:16). Cuando llegó el momento del éxodo, Moisés, a las órdenes de Yahvé, acaudilló a los hebreos.

En el monte Sinaí, Dios se manifestó a Moisés de una manera muy personal; el pueblo oyó la voz de Dios, pero solo el profeta fue admitido a hablar con Yahvé como con un amigo (Ex. 24:9-11; 33:11, 17-23; 34:5-29). El Dios de Israel fue revelando gradualmente a su servidor lo que debía

enseñar al pueblo. Así es como Moisés recibió en el monte los Diez Mandamientos y las leyes que los acompañaban. Inmediatamente después, el profeta pasó sobre el monte cuarenta días de ayuno, en el curso de los cuales Dios le reveló la forma, las dimensiones, los materiales y los utensilios del Tabernáculo que debería erigir en el desierto. Asimismo, recibió las dos tablas de piedra en las que estaba grabado el > Decálogo. Descubriendo a su descenso del monte que el pueblo se había entregado al culto del becerro de oro, indignado, quebró las tablas de piedra. Este gesto hizo comprender al pueblo que el Pacto con Yahvé estaba asimismo roto. Los levitas ejecutaron a continuación a todos los israelitas que se obstinaban en adorar al becerro. Después de haber actuado como juez, Moisés intercedió ante Dios en favor de los israelitas, ofreciendo incluso su propia salvación por la de ellos (Ex. 32:32; cf. Ro. 9:3). Yahvé se aplacó y prometió retirar su ira de sobre Israel.

Así, Dios ordenó a Moisés que subiera de nuevo al monte. El pueblo había violado las ordenanzas fundamentales del culto; la Ley fue dada otra vez sobre dos tablas nuevas semejantes a las primeras (Ex. 19; 20; 32-34). En las dos ocasiones en que pasó cuarenta días en el monte, Moisés no comió ni bebió (Ex. 24:18; 34:28; Dt. 9:9, 18). Más adelante, Elías observaría un ayuno idéntico (1 R. 19:8). Los ayunos de estos dos profetas prefigurarían el de Jesús (Mt. 2:4). El nombre de Moisés quedará asociado para siempre a las leyes promulgadas en el Sinaí y en el desierto.

Cuando Moisés descendió del Sinaí después del segundo ayuno de cuarenta días, surgían rayos luminosos (heb. «cuernos») de su faz, de manera que el pueblo tuvo temor de aproximarse a él (Ex. 34:29). Moisés, sin embargo, los reunió y les comunicó las órdenes de Yahvé.

En Nm. 12:1 se habla de una esposa etíope que Moisés tenía, acerca de la cual Aarón y María le recriminaron. Esta es la única alusión bíblica a tal persona. Los comentaristas judíos creen por lo general que se trata de Séfora, hija del sacerdote de Madián, cuya muerte no está registrada (Ex. 2:21; 4:25; 18:2-6). Los judíos de época más tardía afirman que la etíope en cuestión era una princesa llamada Tharbis, convertida en mujer de Moisés cuando este condujo una expedición militar en Etiopía en la época en que formaba aún parte de la corte de Faraón (*Ant*. 2:10, 2). Aunque muchos lo han descartado por completo, este relato puede sin embargo tener elementos verdaderamente históricos.

Poco después de pasar a Cades, > Coré y otros príncipes se rebelaron contra Moisés y Aarón, pero Dios los destruyó (Nm. 16). La segunda vez que plantaron sus reales en Cades, los mismos Moisés y Aarón desobedecieron a Dios (Nm. 20). Yahvé les había ordenado que hablaran a la roca para hacer salir agua de ella, pero Moisés dijo al pueblo reunido allí; «¡Oíd ahora, rebeldes! ¿Os hemos de hacer salir aguas de esta peña?» Los dos hermanos se apartaban con esta actitud de su posición de dependencia con respecto a Dios. Se ponían en lugar de Yahvé, quien había conducido a los israelitas fuera del país de servidumbre y los había alimentado durante cuarenta años en el desierto. En lugar de actuar en nombre de Yahvé, intervinieron en su propio nombre. Se glorificaron del poder que Dios les había otorgado. A continuación, Moisés «golpeó» dos veces sobre la peña, en lugar de simplemente «hablarle» (cf. Nm. 20:8). Esta desobediencia fue de extrema gravedad, por lo que les privó de entrar en la Tierra Prometida. Pero este castigo tan severo no alteró en nada la fidelidad de Moisés hacia su Señor; reasumió su actitud humilde y siguió conduciendo al pueblo en dirección a Canaán. Dios le mandó que llevara a Aarón sobre el monte Hor y que transmitiera el sacerdocio a Eleazar, hijo de Aarón. En aquel monte murió Aarón (Nm. 20:22-29). Cuando los israelitas fueron atacados por la plaga de serpientes ardientes, Moisés intercedió ante Dios, que le

ordenó que levantara una serpiente de bronce sobre una asta. Todo aquel que contemplara la serpiente era sanado. El profeta introdujo al pueblo en el país de Sehón y de Og, y conquistó aquellas tierras para Israel. Con el campamento establecido en un valle de los montes de Abarim, pudo ver desde allí el país prometido a Abraham, a Isaac y a Jacob. La emoción de Moisés se expresó en una oración: «Señor, tú has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza y tu mano poderosa... Pase yo, te ruego, y vea aquella tierra buena que está más allá del Jordán, aquel buen monte, y el Líbano.» Pero el Señor respondió: «Basta, no me hables más de este asunto... no pasarás el Jordán» (Dt. 3:24-27).

Se levantó el campamento y después fue vuelto a ser plantado en el valle de Sitim. Sabiendo que su muerte estaba ya cercana, Moisés tomó las últimas disposiciones y pronunció su discurso de despedida al pueblo. Dios había designado a Josué como su sucesor. El anciano profeta puso al hijo de Nun en presencia de Eleazar, el sumo sacerdote, y le impuso las manos a la vista de todo el pueblo que tenía que acaudillar (Nm. 27:18-23, Dt. 34:9). Moisés llevó, a continuación, a Josué a la entrada del Tabernáculo de reunión a fin de que Yahvé diera las instrucciones al nuevo jefe de Israel (Dt. 31:14, 23). Después, enseñó al pueblo un cántico lleno de sabiduría divina (Dt. 32), dio su bendición a las distintas tribus (Dt. 33), ascendió al monte Nebo, desde donde contempló la Tierra Prometida, y murió a la edad de 120 años sobre la cumbre del Pisga. «Sus ojos nunca se oscurecieron, ni perdió su vigor» (Dt. 34:7). El mismo Dios lo sepultó en el valle (Dt. 34:6).

Los escritos de Moisés fueron redactados en su mayor parte durante los cuarenta años del desierto. Allí consignó las etapas del viaje (Nm. 33), registró los acontecimientos importantes, como la batalla contra Amalec (Ex. 17:14 ss), escribió los estatutos dados en el Sinaí en el libro del Pacto (Ex. 24:4-7), y más tarde todas las prescripciones contenidas en sus últimos discursos (Dt. 31:24). El lenguaje de Moisés presenta la riqueza, vivacidad y profundidad que exige la poesía hebrea, muy sencilla de estructura y muy apropiada para la expresión del fervor. Su poema más espontáneo es el cántico compuesto inmediatamente después del paso del mar Rojo, que refleja la exaltación del triunfo sobre Faraón (Ex. 15:1-18). Moisés atribuye la gloria a Yahvé (Ex. 15:1-3), describe esta victoria (Ex. 15:4-12) y prevé su repercusión sobre los enemigos de Israel (Ex. 15:13-15), viendo en ello una garantía de que el Señor conducirá al pueblo a la Tierra Prometida Ex. 15:16-18). Este cántico fue posiblemente compuesto en poco tiempo, en tanto que el Sal. 90 evidencia la calma de la meditación. El cántico de despedida de Moisés resume las lecciones de cuarenta años en el desierto; la intención es que fuera memorizado por el pueblo (Dt. 32; cf. 31:19, 22). La bendición de las tribus se expresa, lo mismo que la despedida de Jacob a sus hijos, en poesía (Dt. 33). Moisés fue un gran escritor. Usa formas conocidas en la literatura egipcia que lo habían precedido. Sus concepciones literarias e históricas, el entusiasmo suscitado por el arranque de la vida nacional de los hebreos, los extraordinarios acontecimientos que vivió, lo prepararon para redactar la historia de su pueblo tal como la encontramos en el Pentateuco.

Moisés mostraba la sabiduría consustancial a un hombre de estado. Sus dones le hicieron víctima de los celos de ciertos miembros de su propia familia (Nm. 12), de los de las tribus en general, y de los de la misma tribu de Leví, la suya propia, por cuanto disgustaba a otros dirigentes la gran autoridad que ejercía con su hermano Aarón (Nm. 16). Sufrió a causa del materialismo exhibido por los israelitas (Nm. 32), por su falta de fe en el Señor y por su inclinación hacia la idolatría. Evaluó las debilidades que amenazaban la existencia misma de la nación. Su discurso de despedida insiste en la ley del altar único y sobre el aspecto espiritual de la religión. Veía en ella un medio de elevar el nivel de la nación para llevarla a una comunión más estrecha con Dios, y para mantener la pureza

de culto y de doctrina y cimentar la unidad nacional, dando además provisión para unas fiestas religiosas mucho más grandiosas que las de los paganos.

IV. LA LEGISLACIÓN MOSAICA. Bajo la dirección de Yahvé, Moisés dotó a su pueblo de instituciones civiles y religiosas que los contemporáneos apreciaron como oportunas, normales y necesarias para la nación. Se correspondía con unos ideales de la época, y representaban la cumbre de la verdad sobre el plan moral y religioso. Esta legislación, que descansaba sobre la base del Decálogo, no era enteramente nueva. Israel ya había sabido durante mucho tiempo que Dios aborrecía la idolatría, que quedaba prohibida por el segundo mandamiento (Gn. 35:2). Parece que el día de reposo (sábado) había estado en vigor mucho antes de la promulgación del cuarto mandamiento en el Sinaí (cf. Ex. 16:22-30). De la misma manera, el adulterio, el homicidio y el falso testimonio estaban universalmente condenados mucho tiempo antes de las leyes del Sinaí; constituían crímenes castigados en todas partes. La característica principal de la constitución de Israel fue la de poner en la base de la teocracia las obligaciones morales. P.ej., el décimo mandamiento mira más allá del acto del pecado, y va a la raíz, el malvado deseo del corazón. Los estatutos unidos al Decálogo forman la mayor parte del libro del Pacto (Ex. 21:1-23:19).

Las leyes litúrgicas de Moisés fueron igualmente adecuadas. Instituían un santuario central y único. Se trataba de un edificio de tipo mudable, simétrico, lleno de simbolismos, que permitía la celebración de sacrificios y de un ritual único. Se estableció en Israel un sacerdocio organizado, por el que una tribu, la de Leví, asumía la representación de todos los primogénitos, que de otra manera hubieran debido ser consagrados al servicio del Señor (cf. Ex. 13:11-16 y 32:26-29; Nm. 3:9, 11-13, 40, 41, 45ss; 8:16-18). El Tabernáculo y su culto eran expresión de un cúmulo de verdades espirituales y sombras de cosas por venir, de Cristo y su obra sacrificial, su sacerdocio e intercesión por los suyos en su actividad mediadora presente. Las prohibiciones mosaicas ponían a los hebreos en un terreno de separación del resto de las naciones, al hacer incompatibles sus costumbres con las de los gentiles. Por otra parte, siendo como era diferente de los cultos paganos por su monoteísmo y espiritualidad, el culto hebreo era inteligible tanto para israelitas como para gentiles; mostraba al pecador el camino de acceso a un Dios santo. Moisés fue ciertamente inspirado como profeta, pero Dios no le reveló un código y una religión nueva en todos sus aspectos. La Ley proclamada por su mediación tenía que concordar forzosamente con las revelaciones anteriores dadas a Adán y Eva acerca de la necesidad del sacrificio para estar cubiertos ante Dios (Gn. 3:21), su aborrecimiento de la violencia e iniquidad (Gn. 6:5; 11-12 etc.), la ingesta de la carne animal sin sangre (Gn. 9:3-4), entre muchos otros aspectos. Moisés pasó largos días en comunión con Dios. Él iluminó su espíritu y le dio además sus comunicaciones personales, revelándole la naturaleza de su Reino, las leyes que eran más adecuadas en base a las enseñanzas que quería dar a los israelitas y a nosotros a través de las experiencias de ellos, y que serían apropiadas para disciplinarlos espiritualmente. Así, inspirado por Dios, Moisés forjó la constitución de Israel con todas sus instrucciones complementarias. Es cierto que las leyes transmitidas por Moisés tienen cierta correspondencia con leyes ya existentes entonces, pero ello es de esperar en tanto que tales leyes surgían, por una parte, de una distorsión de una revelación conocida por el hombre, transmitida a través de una línea justa, y posteriormente adaptada y modificada por el hombre en su apostasía, y por otra parte de provisiones dadas por hombres ante diversas circunstancias, con una naturaleza y conciencia dadas por Dios que, aunque muy imperfectamente, podían conducir a legisladores de naciones paganas a emitir leyes con una semejanza incompleta y sin la elevación moral de la Ley Divina. La Ley Mosaica coloca al hombre

en una posición de responsabilidad hacia Dios, y no hace una división clara entre vida civil y religiosa; en realidad, la totalidad de la existencia está orientada teocéntricamente, siendo la Ley el instrumento legal del estado teocrático.

V. MOISÉS EN EL NT. La vida de Moisés en el NT se resume en el discurso de Esteban (Hch. 7:20-45), los detalles de la zarza ardiente (Mc. 12:26), la serpiente de bronce (Jn. 3:14), el paso del mar Rojo (1 Cor. 10:2; Heb. 11:23-29); el resplandor de su rostro (2 Cor. 3:7); y el cántico de los mártires de Ap. 15:3. Pero sobre todo aparece como la autoridad representada por la Ley, que precede a la dispensanción de la Gracia: «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo» (Jn. 1:17; cf. Hch. 13:39). Jesús se considera superior a Moisés, el cual había dado testimonio anticipado de él (Jn. 1:45; Hch. 3:22; Lc. 24:27).

Moisés aparece junto a Elías en el episodio de la > Transfiguración de Jesús, donde habla con él acerca de su muerte en Jerusalén, que sería el cumplimiento de los tipos presentes en la Ley (Mt. 17:3).

BIBLIOGRAFÍA: W. F. Albright, “From the Patriarchs to Moses II: Moses out of Egypt”, *BA* 36 (1973), 48-76; J. Assman, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (HUP 1997); E. Auerbach, *Moses* (Wayne State University Press, Detroit 1975); D. M. Beegle, *Moses, the Servant of Yahweh* (Eerdmans, 1972); B. S. Childs, “The Birth of Moses”, *JBL* 84 (1965), 109-22; A. Chouraqui, *Moisés* (Herder 1997); G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (SUP 1988); G. Cornfeld, “Moisés”, en *EMB* II, 252-257; A. Edersheim, *Comentario histórico al Antiguo Testamento*, vol. I (CLIE, 1995); E. Fleg, *Moisés contado por los sabios* (Edibesa/Grafite 2001); J. G. Griffith, “The Egyptian Derivation of the Name Moses”, *JNES* 12 (1953), 225-31; Y. Muchiki, *Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic* (Society of Biblical Literature, Atlanta 1999); G. Phillips, *The Moses Legacy: The Evidence from History* (Sidgwick & Jackson, Londres 2002); G. Rawlinson, *Moisés, su vida y sus tiempos* (CLIE 1987); H. Seebas, “Moisés”, en *DTNT* III, 110-94; O. Schilling, “Moisés”, en *DTB*, 679-684; O. Skrzypczak, “Moisés”, en *EB* V, 244-266; J. Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (WJK 1994).

MOISÉS, Asunción de

Libro > apócrifo de carácter > apocalíptico, también titulado *Testamento de Moisés*. Moisés profetiza a Josué, antes de fallecer, el futuro de Israel, desde la destrucción del primer Templo hasta Herodes, prometiendo la felicidad a su pueblo tras el juicio. El cap. 9 introduce un personaje misterioso de la tribu de Leví, llamado Taxo, sobre cuya identificación todavía no hay acuerdo. Se compuso hacia el año 6 d.C. en arameo o hebreo. El libro canónico de Judas alude a un altercado del > arcángel Miguel con el diablo sobre el cuerpo de Moisés, tomado de este apócrifo (Jud. 1:9).

Orígenes conocía este escrito bajo el nombre de *Analepsis Moyseos*. En 1861, A. M. Ceriani publicó un fragmento latino de este apocalipsis encontrado en un palimpsesto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

MOLADA

Heb. 4137 *Meoladah*, מְ לָדָה = «nacimiento [origen, generación]»; Sept. *Moladá*, Μωλαδά v. *Modadá*, Μωδαδά. Ciudad situada en la parte sur de Judá (Jos. 15:21, 26), asignada a Simeón (Jos. 19:1, 2; 1 Cro. 4:24, 28). Fue habitada nuevamente después del exilio babilónico (Neh. 11:26). El sitio no ha sido identificado definitivamente, pero puede ser Tell el-Milh, a unos 16 km. al sudeste de Beerseba.

MOLID

Heb. 4140 *Molid*, מ לִיד = «progenitor»; Sept. *Moled*, Μωλέδ v. *Molad*, Μωλάδ, *Molid*, Μωλίδ, y *Moel*, Μωήλ. Hijo de Abisur y Abijaíl, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:29).

MOLINO

Heb. 7347 *rajah*, רחה = «triturar, pulverizar», pl. *rejáyim*, רֵחַיִם «muelas [de molino]»; (Ex. 11:5; Nm. 10:8; Is. 47:2; Jer. 25:10; Dt. 24:6); gr. *mylon*, μύλων (Mt. 24:21); *mylos*, μύλος, edificio donde se halla la piedra de molino (Mt. 18:6; Lc. 17:2; Ap. 18:21, 22).

El método más primitivo de moler los cereales era mediante morteros y molinos de mano (Nm. 11:8). En Israel y en los países vecinos se servían de dos piedras redondas como muelas (Dt. 24:6). En estos lugares las piedras de las muelas, por lo general de basalto, medían poco más de 50 cm. de diámetro y entre 6 a 10 cm. de espesor. La parte superior de la muela inferior era ligeramente convexa. En el centro había un vástago de madera que servía de eje para la piedra superior que pivotaba, ligeramente cóncava por la base y con un agujero por el que se introducía el grano. Se hacía girar la muela superior mediante un mando vertical, unido a la piedra superior hacia su borde externo. La harina que desbordaba se recogía con un recipiente debajo de la piedra inferior. La acción de mover la piedra del molino era fatigosa y servil, y se dejaba a las mujeres (Ecl. 12:5; Mt. 24:41), especialmente a las esclavas (Ex. 11:5; Is. 47:2) y a los prisioneros, como un castigo (Jue. 16:21; Lam. 5:13). En las casas judías de clase media no se consideraba un trabajo envilecedor. Las mujeres se levantaban antes del alba, al menos en invierno, para moler el grano para la harina del día. Si desaparecían las muelas, la familia podía quedarse sin pan; esta es la razón de que en la Ley de Moisés se prohibiera la toma en prenda del molino o de la piedra superior (Dt. 24:6). El cese del sonido de la muela era una señal de ruina total (Jer. 25:10; Ap. 18:22).

Los molinos más grandes, como era de esperarse y muy naturalmente, empleaban piedras más

grandes, que eran movidas por animales, ya fueran estos un buey o un asno (Mat. 18:6; Mc. 9:42; Lc. 17:2).

MOLOC

Heb. 4432 *Molekh*, מֹלֶךְ, siempre con art. *hammolekh*, הַ ֹּלֶךְ = «aquel que reina», referido a una divinidad cananea; Sept. y NT 3434 *Molokh*, Μολόχ; Vulg. *Moloch*.

La etimología de este término ha dado lugar a muchos debates entre los eruditos; para unos es el nombre personal de una divinidad fenicio-púnica, y para otros, el de un tipo de sacrificio, cuyo carácter, naturaleza y frecuencia se sigue discutiendo. La raíz *malakh* pertenece al semítico común, aunque solo en semítico noroccidental y meridional tiene el sentido de «ser rey»; en acadio, *malâku* significa «aconsejar». De la misma raíz se derivan también en el AT el verbo *malakh*, «reinar», y entre otros, el sustantivo *malkuth*, «reino». Desde la época de Mari son frecuentes los nombres propios formados con *malakh* en semítico noroccidental y meridional. Se encuentran en todo el oriente semítico hasta Malta y Cerdeña. En el AT, además del nombre divino Milkom, están los nombres de mujer Milkah y Moléketh y los nombres de hombre Mélek y Maluk. Aparecen sobre todo compuestos como Malkiel, Malkiyyahu, Melkisedeq y Abimélek, Ahimélek y Alimélek, lo cual indica la extensa difusión de una divinidad que respondía a ese nombre. Sin embargo, no se conoce ningún dios con el nombre de Molok en el contexto cananeo, pero se sabe por fuentes fenicio-púnicas de un sacrificio *molk*, que al ser recogido por los israelitas fue atribuido a una divinidad *Molokh*, cuya vocalización sería deformada intencionadamente por los masoretas en *molekh*, que corresponde a *boshet*, «vergüenza».

En la órbita fenicio-púnica, *molk* denotaba probablemente un sacrificio infantil, que posteriormente sería substituido por un cordero. Esto llevó a Eissfeldt, seguido por Albright, Von Soden, Dussaud y otros, a postular que *molek* era un tipo de sacrificio y no el nombre de una divinidad. El estudio comparativo de 2 R. 23:10 y Ex. 13:12 muestra, según R. de Vaux, que Moloc es concebido como una figura paralela a Yahvé, lo cual indica que designa realmente una persona, a saber, una divinidad oriental conocida por ese nombre, sin negar el sentido sacrificial de la palabra. Debido a la peculiaridad del pensamiento religioso, obligado a proceder por analogía, a la divinidad se atribuyen características y acciones humanas, que en el universo politeísta poco a poco se transforman en nombres propios que designan divinidades independientes de una determinada competencia. Esto podría explicar la existencia de un dios *molokh* receptor de un determinado tipo de sacrificios, que quizá en un tiempo anterior eran ofrecidos a una divinidad más unificada.

Por lo general, los traductores griegos antiguos entienden la palabra como un sustantivo real, traducida por *arkhon*, ἄρχων, en Lv. 18:21; 20:2, 3, 4 (LXX), y *Molokh ho basileús*, Μολόχ ὁ βασιλεύς, en 2 R. 23:10 y Jer. 32:35 (LXX), es decir, «Moloc el rey».

Aparte de los textos bíblicos, el nombre *mlk* aparece en la forma de *Malkum* en textos de Drehem, de la dinastía III de Ur (2400-2300 a.C.); en los textos de Mari (1850 a.C.) se habla del santuario de un dios *Mulûk*; en tres textos es equiparado el dios asirio *Malik*, del periódo presargónico, con Nergal, el dios asirio-babilónico del mundo inferior, que en sumerio significa «rey». En los textos de Ugarit, y más reciente en los de Ebla, se nombra un dios *mlkm*, que es idéntico al dios principal de los amonitas *Milkom* (2 Sam. 12:30; 1 R. 11:5, 33; 2 R. 23:13; Sof. 1:5; Jer. 49:1, 3). El nombre divino *Muluk* aparece en la designación de una localidad, Ilum-Muluk, en el nombre personal semita *I-tarmu-luk* y en la onomástica ugarítica, que es probalemente una variación fonética del *Malik*

cananeo. Todas estas consideraciones lingüísticas llevan a postular la existencia de un culto a un dios Molokh/Molekh (Weinfeld, Heider, Day, Levenson), identificado unas veces con > Baal, otras con el dios cananeo Mot, el amonita > Milcom, el arameo Adad-milki, o el sirio > Hadad.

Mlk sería un nombre genérico, muy semejante a > Baal (cf. Jer. 32:35), usado igualmente como nombre propio, sinónimo de «señor». En el contexto fenicio-púnico existía el culto de Melkart de Tiro, «rey o señor de la ciudad», que recibía sacrificios humanos, concretamente infantiles, costumbre atestiguada en la Biblia y en textos griegos y latinos que se refieren a la costumbre fenicia de sacrificar niños pequeños, especialmente en los momentos de necesidad, de enfermedad y de guerra. Los arqueólogos han descubierto a lo largo del pasado siglo un buen número de sitios con los restos incinerados de niños de corta edad, aunque muchos se han negado a aceptar la realidad del sacrificio humano, y por ende, del sacrificio de niños en la cultura fenicia.

El ámbito propio de *Mlk* era el fuego, elemento principal de los holocaustos de niños que le eran ofrecidos vivos. Las motivaciones de este sacrificio eran varias: desde emergencias nacionales hasta el mero cumplimiento de un voto por un don recibido de parte del dios. El culto debió subsistir sobre todo en los semitas del nordeste y del este, de donde se extendió a otros pueblos. Puesto que ya existía en el tercer milenio a.C., pudo haber influido pronto en Israel, donde la legislación mosaica lo prohibe tajantemente (Lv. 18:21; 20:2-5).

En tiempos de la monarquía, durante el apogeo de la influencia fenicia en Israel, > Salomón mandó erigir un altar a > Milcom para complacer a sus mujeres amonitas. Posteriormente, durante el período de la hegemonía asiria, el culto del dios *Molekh* tomó nuevo incremento (2 R. 23:10; Jer. 32:35), y se lo veneraba con sacrificios de reparación, a veces también con sacrificios de niños, en el valle de Hinom, quemados vivos en un lugar alto llamado > Tofet (Sal. 106:38; Jer. 7:31; 19:4, 5; Ez. 16:21; 23:32, 37, 39; cf. Is. 30:33). A > Acaz se le reprocha, entre otros pecados, haber «pasado a sus hijos y a sus hijas por fuego» (2 R. 17:17; 2 Cro. 28:3); Manasés inmoló, igualmente, al menos, a uno de sus hijos (2 R. 21:6), lo cual se cuenta entre las transgesiones de la > Alianza con Yahvé que llevaron la nación a la ruina. En su reforma religiosa a raíz del descubrimiento del libro de la Ley, Josías mandó destruir todos los altares que Salomón había erigido sobre el monte de la perdición (una de las cumbres del monte de los Olivos) y «profanó a Tofet, que está en el valle del hijo de Hinom, para que ninguno pasase su hijo o su hija por fuego a Moloc» (2 R. 23:10, 13).

En general, la práctica de sacrificios infantiles se daba en circunstancias de grave excepcionalidad y ante situaciones críticas que implicaban grave peligro colectivo, como guerras, plagas, hambrunas, etc. Afectaría a un sector específico de la población, sobre todo a la realeza y a las familias nobles. Para G. Garbini el niño era sacrificado en cuanto representante de un ser real y divino, con el que se identificaba por la máscara que se ponía sobre el rostro en el ritual. La ideología que para este autor subyace en la base del sacrificio de niños, es que el niño sustituye al rey, originariamente destinado al sacrificio por el bienestar del país, en el ámbito de las concepciones típicas de la cultura del Antiguo Oriente, ligada a la realeza sagrada.

Los escritores griegos y latinos amplían las causas y razones de la inmolación de infantes a Moloc, banalizando el motivo de tan grave sacrificio: «Los fenicios y sobre todo los cartagineses, cuando desean que suceda alguna cosa importante, prometen que, si obtienen aquello que desean, sacrificarán un niño a Cronos. De hecho, cerca del lugar hay una estatua de bronce del dios con las manos vueltas a lo alto y dispuesta sobre un brasero, en el cual cae el pequeño. Cuando las llamas muerden el cuerpo, los miembros se contraen y la boca aparenta reír, hasta que el cuerpo contraído se

consume en el brasero. Por lo que esta risa es llamada sarda, porque se mueren riendo» (Clitarco, *Schol. Plat. Rep.* 337 A). «Los cartagineses... sacrificaban sus propios hijos a Cronos, y aquellos sin hijos los compraban a los pobres como si fueran animales. La madre asistía sin lágrimas ni gemidos; si lloraba, se deshonraba, sin poder impedir por ello el sacrificio. El ambiente estaba lleno de sonidos de los que, ante la estatua, tocaban tambores y tímpanos, para ahogar los gritos» (Diodoro de Sicilia, XX, 14, 4; cf. Plutarco, *De superst.* 13).

Sin duda hay exageración en lo que estos autores han referido sobre esta costumbre religiosa de los fenicios y cartagineses, como lo de la estatua broncínea de la divinidad que presidiría los sacrificios, por cuyos brazos inclinados caería la pequeña víctima hacia la pira, originada seguramente en una contaminación con el mito de Talos, y cuyos vestigios no han podido ser encontrados en ninguno de los *tofets*, pero en otros casos sus informaciones se corresponden bastante bien a los observado en el registro arqueológico. Así, el comentario de Diodoro cuando alude al sacrificio de niños pertenecientes a las mejores familias de Cartago, esto es, a la aristocracia, que lo había descuidado en tiempos anteriores, lo que se interpreta como una de las causas del enfado de la divinidad. Existe constatación arqueológica y epigráfica de ello en Cartago, donde a partir del siglo IV a.C. el *tofet* acoge ofrendas procedentes de amplios sectores sociales, perdiendo ese carácter elitista que lo había caracterizado hasta entonces. Posiblemente, la introducción y consolidación de la economía esclavista, que precipitaba a la pobreza a muchas familias humildes, tuvo mucho que ver con la más amplia utilización del *tofet* por numerosos ciudadanos de diversas categorías sociales, mientras que en los siglos anteriores parece haber sido empleado preferentemente, a tenor de las inscripciones, por los miembros de la élite.

Así, el sacrificio de niños pequeños, en realidad un infanticidio encubierto mediante ritualización, constituía en los primeros siglos de Cartago un rasgo propio de la aristocracia, que solo en un momento posterior, como consecuencia de la adquisición de dominios más extensos tras la conquista del territorio africano, de la introducción de la economía esclavista, de la superpoblación que se pretendía moderar al mismo tiempo mediante el envío de colonos a los asentamientos fenicios occidentales, como informa Aristóteles (*Pol*. 273b 19), del empobrecimiento en fin de un buen número de ciudadanos, llega a alcanzar a sectores sociales más amplios, perdiendo su carácter aristocrático originario. Ello explicaría la drástica disminución de las «sustituciones» que choca con la pretendida helenización de la ciudad (Lancel), otro de tantos tópicos sobre la civilización fenicio-púnica. Véase FENICIA, MILCOM, MOAB, PRIMOGÉNITO, REY, SACRIFICIO, TOFET.

BIBLIOGRAFÍA: J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the OT* (CUP 1989); J.G. Février, “Molok”, en *EB* V, 273-277; H.W.F. Gesenius, מֹלֶךְ, en *HCLOT*, 4432; S. Lancel, *Cartago* (Crítica 1994); E.O. James, *Los dioses del mundo antiguo* (Madrid 1962); H.-P. Müller, “מֹלֶךְ, *môlek*, en *TDOT* VIII, 375-388; J.M.M. Roberts, *The Earliest Semitc Pantheon* (Johns Hopkins Univ., Baltimore 1972); N.H. Snaith, “The Cult of Molech”, *VT* 16 (1966), 123-124; J.A. Soggin, “מֶלֶךְ, *mélek*”, en *DTMAT* I, 1250-1252; C.G. Wagner, “Problemática de la difusión del molk en Occidente fenicio-púnico”, en *Formas de difusión de las religones antiguas*, 99-131 (Clásicas, Madrid 1993); Id., “En torno al supuesto carácter incruento e iniciatico del molk”, en *Gerión* 10 (1992), 11-22; M. Weinfeld, “The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background”, *UF* 4 (1972) 133-154.

C. G. WAGNER

MOMIA, MOMIFICACIÓN

Nombre derivado del persa *mumiai*, que significa «asfalto», y del árabe *mum*, «cera», aplicada a los cuerpos de hombres y animales en el proceso de prepararlos para evitar la putrefacción.

En el Imperio Antiguo de Egipto (2800-2150 a.C.) la momificación ya era conocida. Tenía por

objeto conservar al muerto con la misma apariencia que había tenido en vida y garantizar así el disfrute en el Más Allá. En un principio, se creía que la vida eterna estaba reservada solo a los reyes, por lo que solo ellos eran embalsamados. Más tarde, se generalizó la práctica, al extenderse a otras clases el disfrute de la vida de ultratumba. Se debe observar que se creía que la vida del alma estaba supeditada a la preservación del cuerpo. De ahí esta práctica.

Primero se sacaban las vísceras y líquidos del cuerpo muerto, y después se embalsamaba con hierbas aromáticas y medicinales para que no se corrompiera. A continuación, se envolvía cuidadosamente la momia con vendas y se la cubría con amuletos protectores. Por último, se la colocaba en varios ataúdes, encajados todos ellos en un sarcófago; así se hacía, por lo menos, con el rey y los dignatarios. Cada ataúd estaba esculpido a imagen del difunto. Los vasos canopes, en los que quedaban depositadas las vísceras y las pequellas estatuillas que hacían de servidores funerarios del muerto, velaban por su reposo.

Se han descubierto multitud de momias en excelente estado de preservación en las excavaciones del Valle de los Reyes, en Egipto. Junto con ellas se hallan instrumentos y bienes que se creía necesitarían en el mundo invisible. La Biblia menciona la momificación de los cuerpos de Jacob y de José (Gn. 50:2-3, 26). Véase EMBALSAMAMIENTO.

MONARQUÍA

Modo de gobierno representado por una sola persona, el *monarca*.

La raíz semita *malakh*, מלך, y el uso diverso de *mélekh*, מֶלֶךְ, «jefe, consejero», hace referencia a una amplia variedad de gobiernos reales, desde pequeñas monarquías nacionales de la tardía > Edad del Bronce, hasta los vastos imperios del período bíblico. *Mélekh* es propiamente, en su semántica original, el «gobierno de un solo hombre» sobre un grupo específico (cf. Juec. 9:7-15).

La monarquía como categoría política surgió relativamente tarde en Israel, dos o incluso tres siglos más tarde que entre sus vecinos edomitas, moabitas y amonitas. No pertenecía, pues, a la configuración primitiva de la mentalidad israelita. La institución monárquica estaba muy alejada de las costumbres tribales de los primitivos hebreos, que consideraban como único rey al mismo Yahvé, lo que hacía inncesario la existencia de un rey terrenal. También en este aspecto político, como en el estrictamente religioso del > monoteísmo, Israel se distinguía del resto de los pueblos. En todas las culturas del Antiguo Oriente existía un esquema de reinado divino de base mítico-cultual. Para los sumerios, la monarquía «descendía del cielo». En Egipto, el faraón era considerado un dios, la personalización del gobierno celeste de Horus. Los reyes de Babilonia se arrogaban en vida una dignidad y veneración divinas y preferían antes que ninguno el título de sumo sacerdote (el césar romano era, todavía en una época tardía, al mismo tiempo el sumo pontífice). Los hititas divinizaban a sus reyes después de muertos, así como más tarde, Grecia y Roma, divinizarán también a sus reyes y emperadores).

Que Israel aceptase la nueva situación iniciada por la monarquía se debió a las graves circunstancias que la impusieron. Por un lado, la ayuda solicitada a todas las tribus israelitas por la ciudad de Jabes Galaad, en Jordania oriental, gravemente amenazada por los amonitas (1 Sam. 11), y por otro, la presión cada vez más fuerte que ejercían los filisteos sobre las tribus israelitas de Palestina central (1 Sam. 13:19-2). El acoso y presión combinados de amalecitas, amonitas y filisteos fue lo que obligó a las tribus israelitas a dar el paso al régimen monárquico, capaz de integrar todos los efectivos dentro de una organización permanente y estable, bajo la dirección de un

rey que garantizase la unidad y la continuidad, tan frágil y provisional en el régimen tribal federado.

Samuel, profeta y juez de Israel, desaprobaba el deseo del pueblo de tener un rey, por considerarlo una limitación de los derechos de Yahvé, único rey de los hebreos, quien conduce los acontecimientos históricos (cf. Jue. 8:22-23; 1 Sam. 12:12). La institución de la monarquía ponía en peligro esta profunda convicción. Con todo, Samuel procedió finalmente al nombramiento de Saúl como rey, dejando constancia de su oposición, que cede sólo por indicación expresa de Dios (1 Sam. 7:2-8:22; 10:17-19; 12:1-25; 15:1-359).

Esto explica que la monarquía en Israel tenga caracteres distintos de las variantes conocidos en el Próximo Oriente Antiguo: el rey no es un dios encarnado como en Egipto, ni tiene atributos divinos como en Mesopotamia. Su autoridad deriva de atributos personales, del carisma y valor militar, que se entronca con una tradición propia de los pueblos nómadas. Una situación premonárquia se advierte en la narración del *caudillo* > Gedeón, a quien el pueblo ofreció el reinado a resultas de su victoria sobre los madianitas. El rechazo de Gedeón refleja la mentalidad de resistencia a la monarquía, que, sin embargo, aflora en momentos de peligro y ante la aparición de personajes carismáticos, a quienes se cree dotados de poder divino. Aunque es cierto que Israel no divinizó a sus reyes — chocaba frontalmente con la fe monoteísta—, adoptaron, en parte, dicha ideología al considerar a los reyes, a partir de Salómón, como "hijos adoptivos de Dios" (2 Sam. 7:14), proclamados como tales en las ceremonias de unción y entronización (cf. Sal. 2:7; 89; 110; 132). En su condición de "ungido de Dios", al monarca israelita se le atribuyen algunas funciones sacerdotales, no sin oposición (cf. 1 R. 6:1ss; 8:1ss). Sin embargo, la monarquía nunca pretendió influir en el mundo de las ideas religiosas o cultuales, lo que en verdad le preocupaba era utilizar la religión como instrumento de gobierno (Eichrodt).

Frente al rey se encuentra no el sacerdote, sino el profeta. Como dice González Lamadrid, monarquía y profetismo son dos instituciones estrechamente relacionadas entre sí. Nacen juntas, concentradas de alguna manera en la figura de Samuel, y prácticamente juntas desaparecen en la época del destierro.

En el fondo de las tradiciones israelitas y especialmente entre los profetas latía una profunda aversión a la monarquía, y los profetas serán, en toda su existencia, la voz crítica del despotismo y la injusticia de las instituciones monárquicas, defendiendo a los débiles y al pueblo en general de los abusos de poder de los reyes y de las clases dirigentes (cf. 2 Sam. 12). «La falta de una teología original sobre la monarquía explica el hecho de que algunos reyes hayan sido atacados por diversos profetas y por la obra deuteronomística y de que la misma institución sea sometida a crítica. Por eso, la caída de la monarquía en el s. VI a.C. fue interpretada enseguida, no como una tragedia nacional religiosa, sino como un juicio de Dios sobre el pueblo y sus representantes» (J.A. Soggin).

Ya que la unidad nacional de Israel estaba edificada sobre bases religiosas, la monarquía no podía quedar fuera, en tanto que su representante y garante. El carácter religioso de la monarquía hebrea se afirmaba como servidora del Dios de la > alianza. El monarca estaría encargado de mantener el orden fijado por el mismo Dios. El éxito o fracaso en este campo, y no sus victorias o derrotas militares, es lo que queda reflejado en la historia sagrada como criterio de valoración de los distintos reyes de Israel. La monarquía hebrea nunca disfrutó de la seguridad que le habría dado el dogma de la filiación divina del rey. «En fracasando en el aspecto religioso, de nada le podía servir el éxito político y perdía, con una lógica implacable, su primacía dentro del estado» (Eichrodt). P.ej., el reinado de > Omri fue un éxito desde el punto de vista militar y político, pero los autores sagrados

lo despachan con unas cuantas frases, dada su negativa significación religiosa.

Con el establecimiento de la monarquía en Israel, se hizo más necesario que nunca el uso de la escritura en la administración, el comercio, la corte, el culto. Desde ese momento se puede hablar con seguridad de la existencia de escritos, y no solo de tradiciones orales. La necesidad de justificar ideológicamente la monarquía davídica y sus instituciones debió llevar a redactar las tradiciones antiguas de los padres, de modo que sirvieran como aglutinante ideológico. Von Rad cree que el reinado de Salomón puede considerarse con justicia como la cuna de la literatura de Israel. En la corte se crean escuelas para la formación de los > escribas y funcionarios reales.

En el marco del clan familiar siguen cultivándose las tradiciones orales: sagas, leyendas, relatos sobre el éxodo. En los lugares de culto, especialmente el Templo de Jerusalén, se transmiten leyendas rituales, oráculos, y tal vez alguno de los Salmos más primitivos. En la corte se lleva a cabo una codificación de proverbios (que mucho más tarde será atribuida a Salomón), se confeccionan listas de funcionarios y se redacta el relato unificado de la ascensión de David al trono, su reinado y su sucesión.

En líneas generales, la monarquía alentó la cohesión del pueblo y robusteció la instituciones, de tal modo que, al desaparecer del escenario, dejó tras sí una jerarquía tan bien establecida que, después del > exilio, la vida nacional pudo seguir existiendo como una unidad político-religiosa. Véase DAVID, SAÚL, REY, TEOCRACIA.

BIBLIOGRAFÍA: E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, *Los imperios del Antiguo Oriente, I, II y III* (*Siglo XXI*, Madrid, 1971-75); F.F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1979); W. Eichrodt, *Teología del AT*, I, 399-415 (Cristiandad 1975); I. Finkelstein, *El surgimiento de la monarquía en Israel, aspectos socioeconómicos y ambientales* (Universidad Bar Ilan, Israel 1989); I. Finkelstein y N.A. Silberman, *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental* (Siglo XXI, Madrid 2007); H. Frankfort, Reyes y dioses (Alianza, Madrid 1998); G. Garbini, *Historia e ideología en el Israel antiguo* (Bellaterra, Barcelona 2002); J.A. Soggin, *Nueva historia de Israel* (DDB 1999); R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 138-183 (Herder 1985).

A. ROPERO

MONEDA

Del latín *moneta* = «avisada», sobrenombre que los romanos dieron a la diosa Juno, que luego pasó a la ceca instalada en el templo de esta divinidad, donde fabricaban moneda.

Gr. *kérma*, *κέρμα*, *nómisma*, *νόμισμα*, *denarion*, *δηνάριον*, (Mt.18:28; 20:2, 9, 13; 22:19; Mc. 6:37; 12:15; 14:5; Lc. 7:41; 10:35; 20:24; Jn. 6:7; 12:5; Ap. 6:6).

Pieza de metal emitida por las autoridades de un gobierno con valor garantizado para ser usada como > dinero. Las primeras piezas de moneda fueron probablemente emitidas en el siglo VIII a.C. en Asia Menor, entre los lidios y los griegos. Según Heródoto (*Hist*. 1, 94), los lidios se sirvieron de ellas desde su aparición. Ya desde el año 700 al 650 a.C. se acuñaban oficialmente en Lidia (Asia Menor) unos estateros hechos de una aleación de oro y plata llamada «electrón»; había monedas de plata en Egina. En el resto del Asia Occidental, como en Egipto, se usaban lingotes de oro y plata que asumían distintas formas, especialmente la de anillos, y que probablemente llevaban impresa una indicación de su valor; sin embargo, estas piezas no estaban emitidas por ninguna institución oficial (Jos. 7:21; cf. *kikkar*, círculo, nombre dado al talento). Cuando se efectuaba una transacción comercial, había poca confianza en las estampaciones de valor, por lo que se recurría al pesaje (Gn. 23:16; 43:21). El dinero era contado solo en casos excepcionales y de manera aproximada (2 R. 12:10 ss).

Al principio, el «siclo» judío no era una moneda acuñada, sino una medida de peso (*shekel*) de plata, igual que el *talento*, el *maneh*, la *gera* y la *bekah* (medio siclo). Antes de la época en que los judíos emitieran su propia moneda, las alusiones a siclos o a otros pesos de metales preciosos se refieren a lingotes, no a piezas acuñadas.

Al incorporarse el reino lidio al Imperio persa, la moneda se impuso en todo el Cercano Oriente. De esta forma, se realizó un gran cambio para el desarrollo comercial; las dificultades que producía el trueque para el intercambio de mercaderías disminuyeron y las transacciones cobraron mayor agilidad y rapidez.

La introducción de la moneda en Persia se atribuye a Darío I Histaspes (521-486 a.C.; Heródoto 4:166), que recibió el nombre de dárico. El dárico ordinario, conocido y empleado también por los judíos (Esd. 2:69, RVR: «dracmas»), era una pesada moneda de oro que llevaba a un lado la efigie del rey, con una rodilla en tierra, y blandiendo en una mano un arco, y con una jabalina en la otra. En el reverso aparecía una concavidad en forma de cuadrado irregular, indudablemente la marca de la herramienta con que se había estampado la otra cara contra la matriz. A la caída del Imperio persa prevaleció en Judea el sistema monetario griego, con el talento y la dracma como unidades (1 Mac. 11:28; 2 Mac. 4:19). En el año 141-140 a.C., Simón Macabeo obtuvo el derecho a acuñar una moneda nacional con su propio sello (1 Mac. 15:6), privilegio que bien pronto le fue arrebatado (v. 27). La pequeña moneda de cobre de Juan Hircano lleva, en el anverso, en el interior de una corona de olivo, la inscripción «Jehonanán, sumo sacerdote, y la comunidad de los judíos». El reverso tiene un símbolo griego: un doble cuerno de la abundancia alrededor de una amapola. Herodes el Grande y sus sucesores (hasta Herodes Agripa II), acuñaron monedas de cobre, pero las inscripciones aparecían siempre en griego.

Las dracmas y las tetradracmas griegas siguieron teniendo curso legal en Palestina aun cuando los judíos tenían su propia moneda nacional. Bajo los Herodes y los procuradores, la dracma de plata (Lc. 15:8) equivalía a un poco más del denario romano. El estatero o tetradracma (Mt. 17:27), acuñado por las ciudades griegas de Siria y de Fenicia, se depreció rápidamente. El leptón o blanca (Lc. 12:59; 21:2) no es el leptón de los griegos. El leptón de los judíos, su moneda más pequeña de cobre, era la mitad del cuadrante romano (Mc. 12:42). Como era moneda judía, debida probablemente a Juan Hircano o a algún otro dinasta macabeo, tenía curso legal en el Templo, donde no se aceptaban monedas extranjeras. La didracma se correspondía con el medio siclo (Mt. 17:24), pero no circulaba en Palestina o lo hacía muy poco. Los judíos empleaban el talento ático (1 Mac. 11:28; Mt. 18:24), que Alejandro Magno había impuesto como patrón a lo largo y a lo ancho de todo su imperio, y que siguió en vigor después de él. No se trataba de una pieza metálica, sino de una moneda de cuenta dividida en 60 minas o 6.000 dracmas (1 Mac. 14:24; Lc. 19:13-25; del gr. *mnâ*). La mina se devaluó rápidamente bajo los primeros césares. Cuando los romanos ocuparon Palestina, introdujeron su moneda, el denario (Mt. 18:28), que era de plata. Bajo el Imperio, el anverso presentaba casi siempre la cabeza del soberano reinante o de un miembro de la familia imperial. No se puede saber el valor real de estas monedas, que sufrieron diversas fluctuaciones, y cuyo poder adquisitivo era muy superior al de las actuales. El tributo a César se pagaba en denarios (Mt. 22:19). El término gr. *assarion* (Mt. 10:29; Lc. 12:6) designaba al as romano, moneda pequeña de cobre que, en el año 217 a.C., equivalía a un 1/16 de denario. Los procuradores de Judea estaban facultados para acuñar monedas en nombre de la familia imperial, aunque solo de cobre; la leyenda figuraba en caracteres griegos. Una moneda lleva la inscripción «Ti. Claudius Caesar Germanicus», en gr., sobre

el borde. En el anverso hay dos palmas con la inscripción «año 14». El reverso presenta el nombre de la emperatriz Julia Agripina. Fue acuñada en el año 54 d.C., durante la etapa de Félix como procurador.

La moneda en curso en la Palestina del NT era el denario de oro, generalmente llamado *áureo* (Ant 14:8, 5), que equivalía a 25 denarios de plata. Durante su primera rebelión contra Roma, los judíos acuñaron una moneda nacional de plata, e hicieron lo mismo durante la segunda (132-135 d.C.). Después del aplastamiento de la primera rebelión y de la toma de Jerusalén (70 d.C.), Roma acuñó monedas con la efigie y el nombre del emperador Vespasiano; en el reverso figuran una mujer cautiva sentada bajo una palmera, en posición de abatimiento, y las palabras «IUDÆA CAPTA» (Judea vencida). Herodes Agripa II, que reinó sobre una parte de Galilea y al este del Jordán, continuó acuñando monedas de cobre después de la caída de Jerusalén. Algunas de ellas, que datan del reinado de Tito, tienen, en el anverso, la cabeza del emperador, su nombre y títulos, y en el reverso una victoria alada con una corona y una palma; la inscripción dice: «año 26 del rey Agripa».

Durante la segunda rebelión dirigida por > Bar-Kokhba (132-135 d.C.), se volvieron a acuñar siclos y cuartos de siclo de plata y también monedas de cobre, con antiguas inscripciones hebreas. El anverso del siclo presenta un templo con cuatro columnas, indudablemente el diseño estilizado de la Puerta Hermosa del Templo de Jerusalén. El nombre de Simón, el caudillo de la insurrección, aparece en los bordes. Lo domina una estrella, alusión al sobrenombre de Simón: Bar-Kokhba: «hijo de la estrella». Para conseguir cuartos de siclos, se reacuñaron los denarios romanos; para esta época valían casi un cuarto de siclo, y podían tomar su lugar.

En la época de Jesús, dado que las monedas gentiles tenían representaciones e inscripciones que los judíos ortodoxos consideraban ofensivas para su fe, no eran aceptadas para las transacciones comerciales relacionadas con el Templo. Por consiguiente, usaban monedas de cobre para este menester, acuñadas localmente, que llevaban inscripciones hebreas, pero no imágenes de criaturas vivientes. Por esta razón los cambistas estaban muy ocupados los días de fiesta en el atrio del Templo (Mt. 21:12; Jn. 2:15), cambiando las monedas de plata que los adoradores traían de otras regiones por las de circulación corriente. Véase BANCO, BLANCA, COMERCIO, CUADRANTE, CUARTO, DENARIO, DIDRACMA, DINERO, DRACMA, ESTÁTER, MINA, TALENTO, TETRADRACMA.

BIBLIOGRAFÍA: F. A. Banks, *Coins of Bible Days* (NuevaYork, 1955); A. Reifenberg, "Ancient Jewish Coins", JPOS 19 (1941):59-81, 286-313; F. W. Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament* (nueva ed., Nueva York, 1967); M. Wacks, *The Handbook of Biblical Numismatics* (Houston, 1976); G. Cornfeld, "Monedas", en *EMB* II. 257-259.

E. VILA

MONO

Heb. 6971 *qoph*, קף, prob. un vocablo extranjero, usado en 1 R. 10:22 y el pasaje paralelo 2 Cro. 9:21, en relación con las mercancías aportadas por las naves de Tarsis. La Sept. traduce *píthekos*, πίθηκος, que es el equivalente al lat. *simius*. El mono es un animal que pertenece al grupo antropomorfo de la especie *Simia troglodytes*. Vive en los bosques de África y se adapta bien a la cautividad. Se amansa completamente y demuestra una inteligencia relativamente desarrollada.

Los griegos tienen la palabra *kebos*, κῆβος o *kepos*, κῆπος, para las especies de rabo largo (Aristot. *Hist. Anim.* 2, 8, 9). Tanto los griegos como los hebreos, recibieron la palabra, con el animal, de la India, pues en sansc. y malabar recibe el nombre de *kapi* = «rápido, activo». Del mismo

étimo proceden el germano *Affe*, y el anglosajón *apa*, con su derivado inglés *ape*. Tal nombre engloba el género *Simiadae*, que incluye las especies *Cercopithecus*, *Macacus*, y *Cynocephalus*, o *Guenones*, es decir, todos los animales del orden cuadrúmano conocidos por los hebreos, árabes, egipcios y escritores clásicos.

A. CABEZÓN MARTÍN

MONOGAMIA

Del gr. *monos*, «uno» y *gamos*, «unión». Modelo de relaciones afectivo-sexuales basado en un ideal de exclusividad entre dos personas unidas por vínculo matrimonial sancionado por la ley escrita o el derecho consuetudinario. La monogamia como comunidad indisoluble de vida entre un hombre y una mujer, en su forma estricta solo es reconocida por los católicos. Por lo general, se acepta el matrimonio monógamo, pero disoluble en ciertas circunstancias.

La monogamia es la condición creatural de la primera pareja (Gn. 2:18-24; cf. Mt. 19:5; 1 Cor. 6:16). > Lamec, hijo de Caín, fue el primero en violar la ley monógama tomando dos mujeres (Gn. 4:19). Sin embargo, Noé fue monógamo, como sus tres hijos (5:32; 8:15). Abraham, no obstante, practicó la > poligamia uniéndose a la esclava Agar para tener un hijo. Jacob tuvo dos esposas, Lía y Raquel, y dos concubinas, Zilpa y Bilhá (Gn. 29:15-30). David tuvo un verdadero *harén* de mujeres y concubinas (2 Sam. 3:2-5, 15), y de Salomón se dice que tenía 700 mujeres y 300 concubinas (1 R. 11:3).

La tradición yahvista, con su relato de la creación, pone de relieve la unicidad exclusiva de las relaciones contra la poligamia: La frase «son los dos una sola carne» (Gn. 2:24) expresa una situación permanente de unidad de los espíritus, más allá de los cuerpos. El primer relato de la creación, que se remonta a la tradición sacerdotal, expresa de una forma solemne la unidad del hombre y la mujer, aun dentro de la diferenciación de los sexos, que es querida por Dios en primer lugar para la procreación del género humano (Gn. 1:26-28).

En su respuesta a los fariseos acerca del divorcio, Jesús afirma que el matrimonio monógamo estable entra en el proyecto primordial de Dios, el cual no prevé ninguna excepción a la indisolubilidad, precisamente por estar inscrita en la naturaleza misma del hombre y de la mujer en tanto que seres complementarios (Mt. 19:4-9; cf. Gn. 1:27 y 2:24). A los pastores y responsables de las comunidades cristianas se impone el deber de ser monógamos, entre otras cualidades excelentes (1 Ti. 3:1-7, 8-13). Véase MATRIMONIO, POLIGAMIA.

MONOTEÍSMO

Del gr. *monos*, μόνος, «uno», y *theós*, θεός, «Dios», denota la existencia de un único Dios.

1. Monoteísmo bíblico.
2. Monoteísmo trinitario.

I. MONOTEÍSMO BÍBLICO. Frente al politeísmo, adoración de varias divinidades, la fe de Israel desde antiguo enfatiza el monoteísmo y muestra su exclusividad frente a cualquier otra pretensión. La confesión por excelencia de Israel es: «Oye, Israel: Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es» (Dt. 6:4). Los especialistas distinguen entre monoteísmo puro, que pertenece a un estadio avanzado de reflexión y conciencia religiosa, y henoteísmo, que significa el culto exclusivo a un solo Dios, pero sin negar la existencia de otros. Se cree que este segundo tipo de monoteísmo cúltico, o monolatría, fue el propio del pueblo hebreo en los primeros estadios de su historia. Un conocimiento más profundo y más

matizado de la historia de las religiones pone en evidencia que la creencia en una divinidad suprema no es aún monoteísmo en sentido estricto, pues admite otras divinidades, si bien subordinadas. La fe bíblica, en cuanto depuración de una experiencia guiada por la revelación, presenta un monoteísmo estricto que no admite la existencia de otro Dios aparte de Yahvé, pero antes de convertirse en patrimonio del pueblo de Israel, el mismo registro escrito de esa revelación pone de manifiesto que en sus orígenes, y durante muchos siglos, el pueblo hebreo se movió en el ámbito del monoteísmo cúltico. No se admiten dioses junto a Yahvé, el Dios liberador de Egipto, pero no se niega su existencia para los pueblos extranjeros. Todas las tribus comparten la fe común en Yahvé, pero admiten que otras naciones tengan otros dioses, a los que no se rehúsa su calidad de tales, de la misma forma que hubo un tiempo en que sus antepasados sirvieron a los dioses «al otro lado del río, y en Egipto» (Jos. 24:14). Exhortados por Josué, los israelitas se comprometen a servir a Yahvé Dios, «que nos sacó a nosotros y a nuestros padres de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre» (v. 17). Solo muy posteriormente se dirá que los «dioses ajenos» aquí mencionados (vv. 20, 23) son «nada» (cf. Is. 2:8, 18; 10:10ss; 19:1, 3, etc.), o incluso «demonios» (cf. Dt. 32:17; Sal. 106:37). En ese primer momento no interviene la teología, sino la experiencia: Israel se siente exclusivamente obligado a dar culto a Yahvé (v. 24), ciertamente el más grande y poderoso de los dioses (cf. Ex. 15:11-19; 20:3; 22:19; 23:13; Dt. 4:19; 29:25; Jue. 11:24; 1 Sam. 26:19ss, etc.). La azarosa historia de Israel y el desarrollo lógico de la dinámica de la fe que en todo momento busca comprender, conduce como de la mano este monoteísmo práctico a otro teórico, teológicamente elaborado (Is. 40:21-28; 43:10ss; 44:8; 45:5ss; 14:21ss; 46:9, etc.).

En el caso de Moisés, como ha escrito Rowley, es difícil encontrar evidencias textuales de que su fe en Yahvé como Dios verdadero y liberador supusiera, a nivel de su consciencia, que Yahvé no era solamente el Dios de Israel, sino de todos los hombres, pero tampoco se puede afirmar categóricamente que Yahvé fuera únicamente el objeto legítimo de la adoración de Israel y que no se negara la existencia de otros dioses.

«Es sorprendente y no fácil de explicar sobre simples vías evolucionistas, que Israel lograra una fe monoteísta. Nunca fue una nación poderosa y su monoteísmo no era en sentido alguno el reflejo del prestigio de la nación en el prestigio de su Dios. Asiria imponía el reconocimiento de sus dioses como soberanos de los dioses de pueblos conquistados, y el poder de sus ejércitos se consideraba que reflejaba el poder de sus dioses cuyo prestigio, a su vez, se realzaba por sus hazañas. Pero en Israel no era así, y el profeta que más específicamente formula una fe monoteísta era el portavoz de un pueblo que vivía en el exilio. Su monoteísmo no es la expresión de un orgullo nacional puesto que los profetas eran los portavoces de juicio antes que de un patriotismo superficial. Es el premio de la revelación, empezando con Moisés y continuando en los profetas mediante los cuales Dios se estaba dando a conocer, primeramente al pueblo de su predilección, y luego, mediante el mismo pueblo a todas sus criaturas» (H. H. Rowley).

Son los profetas, comenzando con Elías y su lucha contra el culto de Baal, los que asientan sin titubeos que Yahvé es el único Dios, no solo para Israel, sino para todos los hombres. Los dioses de los demás pueblos son nada; solo el Dios de Israel es un Dios vivo que puede salvar (Jer. 2:11; Is. 43:11-12; 45:21-22).

En el decálogo deuteronomista, «no tendrás otros dioses delante de mí» (Dt. 5:7, Ex. 20:3) es ya una afirmación absoluta respecto a la unicidad de Dios en todos los planos de la existencia, que da lugar a la transcendental confesión judía: «Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno

solo. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (Dt. 6:4-5).

II. MONOTEÍSMO TRINITARIO. También para el NT la confesión monoteísta en sentido absoluto es un dogma incuestionable que pasa a formar parte del patrimonio religioso del cristianismo. Cristo en su predicación tiene siempre presente ese Dios al que hay que amar porque es amor que suscita amor. El Dios de Abraham, el Dios que actuó en favor de Israel y que habló por los profetas, está presente en el ser y actuar de Jesús. Es su Padre. Jesús se inserta conscientemente en el monoteísmo del único Dios, lo que a los ojos de la ortodoxía judía es directamente una blasfemia (cf. Jn. 10:30-33), al interpretarse en clave de monoteísmo estricto, según el cual la afirmación de Jesús de ser igual a Dios equivale a usurpar el lugar del Dios único; pero desde una perspectiva cristiana, en la misma línea revelatoria del monoteísmo bíblico, abre el camino a una interpretación más profunda y radical del monoteísmo. «El cristianismo impone al monoteísmo una profunda revisión: el atributo de la unicidad va en dirección a Jesucristo; en efecto, el Dios único se afirma en el Único Mediador absoluto y definitivo. Por tanto, el monoteísmo se conjuga y se basa de ahora en adelante en el Unigénito y en lo que él nos revela» (N. Ciola). A partir del testimonio que Jesús da de sí mismo, el cristianismo otorga un sentido nuevo al monoteísmo bíblico. El atributo «uno» se dice de Dios en su esencia y en su trina personalidad: Un solo Dios Padre, un solo Señor Jesucristo, un único Espíritu. Jesús pertenece al monoteísmo de Dios, que se revela Padre y Espíritu con el Hijo. Véase DIOS, TRINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: F. Álvarez, “Monoteísmo”, en *EB* V, 303-308; J. Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* (AKAL, Madrid 2006); S. Bergés, *Dios revelado por Cristo* (BAC 1969); N. Ciola, *Cristología y Trinidad* (EST 2005); R.K. Gnuse, *No other gods: emergent monotheism in Israel* (Continuum International Publishing Group, 1997; B. Lang, “Solo Yahvé. Origen y configuración del monoteísmo bíblico”, en *Concilium* 197 (1985), 57-66; N. McDonald, *Deuteronomy and the meaning of “monotheism”* (Mohr Siebeck 2003); D. Nocquet, *El Dios único y los otros dioses. Esbozo de la evolución religiosa del antiguo Israel* (EVD 2012); M. O’Brien, “La naturaleza del monoteísmo bíblico: Experiencia e ideología”, en *Concilium* Nº 289 (2001), 77-86; D. Penchansky, *Twilight of the Gods: Polytheism in the Hebrew Bible* (WJK 2005); J.M. Rovira Belloso, “Monoteísmo”, en *DTDC*, 935-943; H.H. Rowley, *La fe de Israel* (CBP 1973); L. Scheffczyk, *Dios uno y trino* (FAX, Madrid 1973); Mark S. Smith, *The origins of biblical monotheism: Israel’s polytheistic background and the Ugaritic texts* (Oxford Univ. Press, 2001); M.A. Tabet y E. Burkhart, “Monoteísmo”, en *GER* 16, 227-232; G. Theissen, *La fe bíblica* (EVD 2002); Marie-Theres Wacker, “El monoteísmo bíblico entre la disputa y la revisión. Perspectivas veterotestamentarias y cristianas”, en *Concilium*, 332 (2009), 21-34.

A. ROPERO

MONTAÑA, MONTE

Heb. 2022 *har*, הַר, «monte» o «[cordillera de] colinas», forma abrev. de 2042 la raíz inusitada *harar*, הרר, sign. «surgir» hacia arriba, de ahí «monte, montaña, collado»; gr. 3735 *oros*, ὄρος = «monte»; adjetivo 3714 *oreinós*, ὀρεινός = «montañoso». Otro término que designa una montaña individual es *bamah*, מָה ָ, «altura» o «lugar alto», generalmente de menos entidad, como *gibeah*, בְעָה ., «colina, monte, collado».

1. Geografía.
2. Simbolismo.
3. Montaña y templo.

I. GEOGRAFÍA. El término *har* aparece con frecuencia en relación con un nombre propio, p.ej., monte Sinaí, monte Tabor, monte de los Olivos, etc. La frase «montaña de Dios», *har haelohim*, הַר הָאֱלֹהִים, se dice del monte Sinaí, donde la Ley fue dada (Ex. 3:1; 4:27; 18:5); del monte de Sión (Sal. 24:2; Is. 2:3), que también es llamado a menudo «monte o montaña santa», *har qadshí*, הַר קָדְ ׁי y

qadshó, קָדְ, «monte de mi» o «su santidad», que puede traducirse correctamente «monte de mi santuario» (Is. 11:9; 56:7; 57:13; Sal. 2:6; 15:1; 43:3; Ab. 1:16; Ez. 20:40).

La tierra de Canaán es un país de montañas y valles (Dt. 11:11; 11:11; Ez. 34:13; cf. Ex. 15:17; 1 R. 20:23), pero que presenta pocas cumbres importantes. Se suceden tres cadenas orientadas de norte a sur de una forma más o menos paralela; partiendo de occidente, son:

a) Las montañas de Judea, que se prolongan por Samaria y la cadena del Carmelo. En particular se hallan hacia el sur las colinas de Jerusalén, el monte de Sión, Moria y el monte de los Olivos (Sal. 125:1-2; 48:3; Gn. 22:2; 2 Cro. 3:1; Zac. 14:4); los montes de Efraín (Jos. 17:15) con el monte Ebal al norte y el Gerizim al sur (Dt. 11:29; Jos. 8:33); después se halla, en dirección al oeste, la cadena que termina con el monte Carmelo (1 R. 18:19).

b) Las montañas de Galilea, a partir del monte Gilboa (1 Sam. 31:8); el monte Tabor se levanta, aislado, por encima de la llanura del Esdraelón (Jue. 4:6). Unas colinas bordean al oeste el lago de Galilea y se prolongan al norte por la cadena mucho más elevada del Líbano.

c) Una cadena montañosa al este del Jordán presenta, a partir del sur del mar Muerto: el monte Seír Gn. 36:8) y el monte Hor (Nm. 20:22-25), los montes Abarim (Nm. 27:12; 33:48) y el monte Nebo (Nm. 33:47; Dt. 32:49); después de seguir todo el curso del Jordán, frecuentemente en forma de elevada meseta, la cadena termina en el Hermón (Dt. 3:8).

II. SIMBOLISMO. En sentido figurado, los montes simbolizan la eternidad (Dt. 33:15; Hab. 3:6), la estabilidad (Is. 54:10), o bien las dificultades y peligros de la vida (Jer. 13:16), los obstáculos aparentemente insuperables (Zac. 4:7; Mt. 21:21).

En la fenomenología religiosa, los montes y montañas han jugado, y juegan, un papel muy importante por su simbolismo. Brotan de la tierra hacia el cielo, al cual parecen unirse en un día cubierto de nubes. En tanto que alta, vertical y elevada, la montaña se aproxima al cielo y participa del simbolismo de la trascendencia. Manifiesta las hierofanías atmosféricas y numerosas teofanías. Por otra parte, la montaña es punto de encuentro del cielo y de la tierra, morada de los dioses y término de la ascensión humana. Así se ha creído en muchas culturas antiguas, donde nunca falta la «montaña sagrada», el lugar donde habitan las divinidades.

Con los ruidos misteriosos provocados por el viento al soplar por simas y barrancos, daban la sensación de estar vivas y llenas de espíritus poderosos. Al desconocerse su formación, se creía que habían sido generadas por los dioses de un modo especial y distinto a lo demás.

En la mitología babilónica aparece la «montaña del mundo» como lugar de nacimiento de los grandes dioses. En Asiria, la «montaña de la Asamblea» era concebida como la morada de los dioses, estando situada en el remoto norte, es decir, en algún lugar de las altas montañas asiáticas que cierran el lado septentrional de la llanura mesopotámica. La misma mentalidad aparece en Fenicia, como se aprecia en los poemas de Ras Samra, especialmente en los mitos de > Baal y Anat.

Debido a esa relación especial con la divinidad, la montaña se convirtió en el lugar preferido para el culto a los dioses. Unas veces se hace simplemente sobre la cima; otras en santuarios a cielo abierto, con primitivos altares de piedra (altar viene del lat. *altus*, que etimológicamente significa «elevado» y queda asimilado a la cima sagrada), hasta evolucionar a verdaderos templos. Las excavaciones arqueológicas han descubierto infinidad de ruinas de tales santuarios. En Canaán eran frecuentes los llamados «lugares altos», tan condenados por los profetas en cuanto centros de culto idolátrico (Jer. 2:23; Ez. 6:2-6; Miq. 4:1; cf. Dt. 12:2; Jer. 2:20; 3:16; Ez. 6:3).

En Mesopotamia se elevaba la montaña Nisir, donde Ut-Napishtim ofreció un sacrificio de suave olor (cf. Noé después del diluvio, Gn. 8:20-21). Sobre el monte Safón, Anat construyó un templo para Baal, según las mitologías ugaríticas. Esta misma montaña se convierte en el monte Casios de la época greco-romana, donde se veneraba a Zeus Casios, heredero de Baal. La cima y pendientes del monte Hermón conservan las ruinas de varios santuarios que eran frecuentados aún en el s. IV a.C.

Incluso las montañas no consideradas especialmente sagradas, potencialmente son tenidas por lugares teofánicos, donde Dios puede aparecerse. Así, p.ej., se aparece a Moisés en el > Sinaí (Ex. 13:3, etc.) y desde allí se comunica con los ancianos (Ex. 24:9-11).

También en el NT aparece el simbolismo de la montaña o monte, pues Jesús pronuncia su famoso sermón en la cima de uno (Mt 5:1ss). Sobre un monte constituye el nuevo Israel, representado por los Doce (Mc 3:13; Lc. 6:12). En «un monte alto» tiene lugar la > transfiguración de Jesús, donde se aparecen Moisés y Elías (Mc. 9:3).

III. MONTAÑA Y TEMPLO. La montaña es como la cima de la humanidad, el punto a donde desciende la divinidad y se encuentra con el hombre; por ello se la toma como símbolo de reunión, y es, por tanto, el primero y más sagrado de los santuarios, el arquetipo de todos los templos.

En las tierras desérticas y poco montañosas, como Mesopotamia, solían construirse los templos a imitación de la montaña sagrada, los > zigurat, para recordar el montículo de tierra mítico que surgía de las aguas primordiales. La palabra babilónica *zigurat* designaba un pico montañoso. Por otro lado, en Egipto, la pirámide era la morada del alma del rey, donde se unía a la de Ra, es decir, era la casa del propio creador; en su vecindad estaba amarrada una barca solar, en la que viajaba el alma. Al pie de la pirámide se encontraba el templo consagrado al culto funerario del rey.

Antes de que los israelitas tuvieran un templo o santuario propio, el monte Sinaí, considerado como la «montaña de Dios» (*har haelohim*, הַר הָאֱלֹהִים, Ex. 3:1; 4:27; 18:5), fue el primer santuario (*miqdash*) natural que conocieron, levantado por las mismas manos de Yahvé (Ex. 15:17), y como tal, el precursor y prototipo de los santuarios israelitas, el modelo a copiar. Fue en el Sinaí donde Dios reveló y ordenó a Moisés la construcción del > Tabernáculo, santuario (*miqdash*) o tienda de la reunión, auténtico Sinaí móvil, que acompañaba al pueblo allí donde iba, conforme al prototipo divino. Tan sagrado como el Sinaí, nadie podía acercarse a él ni tocarlo, so pena de muerte (cf. Nm. 1:51), solo podían hacerlo los sacerdotes autorizados, y no sin previa purificación (Ex. 19:22, 24). El Sinaí, en su parte más elevada, solo es accesible a Moisés (Ex. 19:20; 20:21; 34:2), donde entra en comunión con Dios; del mismo modo, el lugar Santísimo en el interior más secreto del Tabernáculo está reservado para el Sumo Sacerdote. Una nube cubría el Sinaí (Ex. 20:21), y otra cubría el Tabernáculo sobre la tienda del testimonio (Nm. 9:15).

La imagen del Sinaí como «montaña santa» está presente en el pensamiento israelita a la hora de dar culto a Dios. Ezequiel convoca a toda la casa de Israel a servir a Dios en el «santo monte, en el alto monte de Israel... allí demandaré vuestras ofrendas, y las primicias de vuestros dones, con todas vuestras cosas consagradas» (20:40; cf. Sal. 68:16; 99:9; Is. 2:3). «Monte santo» y «tabernáculo» aparecen como términos sinónimos en el Sal. 15:1 (ver también Sal. 43:3-4). El Tabernacúlo de Moisés y el Templo de Salomón son, pues, considerados copias del «monte santo» del Sinaí, copias artificiales y a escala menor, sin duda.

Sión-Jerusalén, antigua fortaleza de los jebuseos conquistada por David (1 R. 8:1; 1 Cro. 11:5; 2 Cro. 5:2), se convierte a partir de entones en la «ciudad de David», y en «ciudad santa», que después

del exilio adquiere un marcado matiz escatológico. La santidad pertenecía primero al arca y luego al Templo, pero ahora abarca a la ciudad entera, entendida como «monte santo» (Sal. 2:6; 3:4; 15:1; 48:1-2, 11-12; 132:13), «ciudad de Dios» (Sal. 87:2-3; cf. 48:2; 76:2; Ez. 43:7; Jl. 3:21). De esta forma, Jerusalén toma un tono más religioso y espiritual que político, es el centro del culto al cual todos los fieles son llamados para «subir» y «adorar» (Sal. 3:4; 15:1; 47:1; etc.). La nota escatológica se une a la salvífica cuando Miqueas anuncia: «Acontecerá en los postreros tiempos que el monte de la casa de Yahvé será establecido por cabecera de montes, y más alto que los collados, y correrán a él los pueblos. Vendrán muchas naciones, y dirán: Venid, y subamos al monte de Yahvé, y a la casa del Dios de Jacob; y nos enseñará en sus caminos, y andaremos por sus veredas; porque de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé. Y él juzgará entre muchos pueblos, y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra» (4:1-3). Aquí, Jerusalén asume dimensiones teológicas más profundas, es la ciudad de la era salvífica escatológica. «En aquel día, que se tocará con gran trompeta, y vendrán los que habían sido esparcidos en la tierra de Asiria, y los que habían sido desterrados a Egipto, y adorarán a Jehová en el monte santo, en Jerusalén» (Is. 27:13); «en aquel tiempo llamarán a Jerusalén: Trono de Yahvé, y todas las naciones vendrán a ella en el nombre de Yahvé en Jerusalén; ni andarán más tras la dureza de su malvado corazón» (Jer. 3:17; cf. Sal. 102:23).

En el NT se ve claramente cómo los autores apostólicos se contemplan a sí mismos como el cumplimiento escatológico de todo este simbolismo del «monte santo», del que desciende la salvación de las naciones y en el cual se congregan los fieles: «Os habéis acercado al monte de Sión, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, a la compañía de muchos millares de ángeles» (Heb. 12:22). La misma idea está presente en el autor del Apocalipsis, quien presenta la imagen de la Jerusalén celestial como la plenitud escatológica ya realizada en Cristo. En ella se resumen la imágenes previas del «tabernáculo de Dios con los hombres» (Ap. 21:3), de la «ciudad santa» toda ella convertida en Templo por la presencia divina (21:22), del «árbol de la vida», cuyas hojas son «para la sanidad de las naciones» (22:2; cf. Ez. 47:1-12; Zac.14:18; Sal. 46:5). Y presidiéndolo todo, «el Cordero en pie sobre el monte de Sión» (14:1), pues para Juan el monte Sión es el lugar ideal de la presencia de Cristo resucitado ejerciendo su acción mesiánica en la historia. Véase ALTAR, CARMELO, EBAL, GERIZIM, HERMÓN, JERUSALÉN, LUGAR ALTO, MORIA, SINAÍ, SIÓN, TEMPLO, TEOFANÍA, TABOR.

BIBLIOGRAFÍA: R.E. Clements, *God and Temple* (Fortress 1965); R. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the OT* (HUP 1972); D.N. Freedman, “Temple without Hands”, en A. Biran, ed., *Temples and High Places in Biblical Times*, 28-29 (Nelson Glueck School of Biblical Archaeology of Hebrew Union College, Jerusalén 1981); M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Clarendon Press 1978); M.R. Hauge, *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19-40* (Continuum 2001); C. Humphrey y P. Vitebsky, *Arquitectura sagrada* (Debate, Barcelona 1997); A.S. Kapelrud, “Temple Building, a Task for Gods and Kings”, en *Orientalia* 32 (1963), 56—62; J.D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Harper 1987); J. Mateos y F. Camacho, *Evangelio, Figuras y Símbolos* (Almendro 2007).

A. ROPERO

MONTAÑA DE LOS AMORREOS

Heb. *har haemorí*, הַר הָאֱמֹרִי; Sept. *oros tu Amorrhaíu*, ὄρος τοῦ Ἀμορραίου; Vulg. *Mons Amorraei*. Región montañosa en el desierto que tuvieron que atravesar los israelitas después de su éxodo de Egipto (Dt. 1:19, 20).

MONTE DE AMALEC

Heb. *har haamaleqí*, הַר הָעֲמָלֵקִי; Sept. *oros tu Amalek*, ὄρος τοῦ Ἀμαλήκ; Vulg. *Mons Amalech*. Lugar cercano a > Piratón, en la tierra de Efraín, donde fue enterrado > Abdón hijo de > Hilel (Jue. 12:15).

MONTE DE LA CONGREGACIÓN

Heb. *har moed*, הַר מ עֵד = «montaña de la asamblea», a saber, de los dioses. Lugar mencionada en la profecía de Isaías en referencia al rey de Babilonia (Is. 14:13). Prob. es la montaña persa de el-Burj, llamado por los hindúes monte Meru, situado en el extremo norte y, como el Olimpo de los griegos, considerado por los orientales como la residencia de los dioses.

MONTE DE LA DESTRUCCIÓN

Heb. *Har hammashjith*, הַר הַ ְ חִית; Sept. *oros tu Moskhith*, ὄρος τοῦ Μοσχὼθ v. *Mosthath*, Μοσθὰθ; Vulg. *mons offensionis*.

Colina en las proximidades de Jerusalén donde Salomón erigió altares idolátricos, derribados posteriormente por Josías: «Profanó los lugares altos que estaban al este de Jerusalén, al sur del monte de la Destrucción, los cuales había edificado Salomón, rey de Israel, para Astarté, ídolo detestable de los sidonios, y para Quemos, ídolo de los hijos de Amón (2 R. 23:13). La tradición localiza el monte de la Destrucción o de la Ofensa inmediatamente al sur del monte de los Olivos. Véase MILCOM.

MONTE DEL VALLE

Heb. *har haemeq*, הַר הָעֵמֶק; Sept. *ho oros Enath*, τὸ ὄρος Ἐνὰθ v. *Enak*, Ἐνὰκ; Vulg. *Mons convallis*. Región montañosa al este del Jordán, dentro del territorio asignado a la tribu de Rubén, que comprendía varias ciudades y aldeas, como Hesbón, Dibón, etc. (Jos. 13:19).

MORADA

De los varios términos heb. y gr. para denotar la morada o residencia humana, los más importantes son:

1. Heb. 168 *ohel*, אֹהֶל = «tienda, tabernáculo».
2. Heb. 2073 *zebul*, זְב ל = «residencia», también *magur*, מָג ר.
3. Heb. 4186 *moshab*, מ ָ ב = «asiento, sitio, morada».
4. Heb. 4725 *maqom*, מָק ם = «espacio, aposento».
5. Heb. 4583 *maoz*, מָע ז = «morada, refugio».
6. Heb. 4908 *mishkán*, מִ ְ ָ ן = «residencia».
7. Gr. 2731 *katoíkesis*, κατοίκησις = «morada, habitación».
8. Gr. 3614 *oikía*, οἰκία = «morada, casa».
9. Gr. 3613 *oiketerion*, οἰκητήριον = «habitación».
10. Gr. 2732 *katoiketerion*, κατοικητήριον, se usa *katá*, «abajo», en sentido intensivo, para indicar mayor permanencia, y se dice de la Iglesia como «morada» del Espíritu Santo (Ef. 2:22).
11. Gr. 3438 *moné*, μονή, relacionado con *meno*, «permanecer», significa «morada».

12. Gr. 4633 *skené*, σκην�, «tienda» o «tabernáculo».

Por la Escritura y la arqueología sabemos que la morada de los hombres primitivos consistía principalmente en refugios improvisados y mayormente en cuevas y grietas abiertas en las rocas y montañas. El estilo nómada del cazador y del pastor conllevaba la construcción de tiendas, hasta que la vida sedentaria del agricultor le hizo construir residencias permanentes de barro, piedra o ladrillo, bastante precarias y frágiles. A los ladrones les bastaba practicar un agujero en el muro, mientras los inquilinos dormían, para llevar a cabo su trabajo (Mt, 6:19, 20).

En sentido metafórico se dice que Dios mora entre su pueblo, concretamente «desde Sión ¡Él mora en Jerusalén!» (Sal. 135:21). La > encarnación de Cristo se explica como el hecho de morar entre los hombres en su estado de humanidad (Jn. 1:14). A partir de ese momento, el hombre se convierte en la morada priviligiada de Dios; la Trinidad mora en el creyente en el Espíritu (Jn. 14:23; Ro 8:9, 11; 1 Cor. 3:16; Ef. 3:17-19; 2 Tim. 1:14). Véase CASA, TEMPLO.

MORE

Heb. 4176 *elón moreh*, אֵל ן מ רֶה = «árbol del oráculo», o «roble del adivino». Nombre o título de dos lugares del AT.

1. Terebinto o encina cerca de Siquem (Gn. 12:6) donde Abraham, recién llegado de Mesopotamia, plantó sus campamento al llegar a Canaán y erigió un altar a Yahvé, que se le había aparecido (Gn. 12:7; Dt. 11:29, 30). Es probable que fuera bajo este mismo árbol que Jacob enterró los ídolos que su familia había traído de Harán (Gn. 35:4). Fue sin duda en More que Josué erigió una piedra conmemorando la renovación del pacto, y allí también, muchos años más tarde, donde los hombres de Siquem se reunieron para coronar a Abimelec (Jos. 24:26; Jue. 9:6), aunque los términos traducidos como «encina» y «terebinto» sean ligeramente diferentes en estos diversos pasajes.

2. Colina del valle de Jezreel (heb. *gibeath hammoreh*, בְּעַת הַ רֶה, «colina de la enseñanza»; Sept. *bunós tu Amoré*, βουν�ς το� Ἀμορ� v. *Gabaothamoraí*, Γαβαωθαμορα�; Vulg. *collis excelsus*) de cuya falda mana la copiosa fuente de Harod, donde Gedeón acampó en el episodio de los madianitas (Jue. 7:1); prob. se trata del Jebel Dahi o el Pequeño Hermón, a unos 13 km. al noroeste del monte Gilboa, y a 1,5 km. al sur de Naín.

MORESET

Heb. 4183 *Moresheth*, מ רֶ ת = «posesión»; gentilicio *morashtí*, מ רַ ְ ִ י; Sept. *Morathites*, Μωραθ�της, *Morastheí*, Μωρασθε� (Mi. 1:1).

Pueblo del profeta Miqueas, en el territorio de Judá (Mi. 1:1, 14; Jer. 26:18). Se lo menciona en conexión con otros pueblos de Judá (vs 13-15), en cuya vecindad debió estar. Se lo ha identificado con Tell ej-Judeideh, a unos 22,5 km. al noreste de Hebrón. Véase MIQUEAS.

MORESET-GAT

Heb. 4182 *Moresheth Gath*, מ רֶ ת ת ַ = «posesión de Gat»; Sept. *kleronomía Geth*, κληρονομ�α Γ�θ; Vulg. *haereditas Geth*. Otro nombre para > Moreset (Miq. 1:14). Por la adición, habría que ubicar Moreset en los alrededores de Gat. Se le identifica hoy con Tell-ej-Judeideh, a unos 9,7 km. al noreste de Laquis.

MORIA

Heb. 4179 *Moriyyah*, מ רִ ָה i(2 Cro. 3:1), también escrito מֹרִ ָה (Gn. 22:2) = «visión», o «escogido por Yahvé»; Sept. *hypselós*, ὑψηλός, *Amoría*, Ἀμορία; Vulg. *Visio*, *Moria*.

Región a la que acudió Abraham para sacrificar a Isaac (Gn. 22:2; Josefo, *to Morion*, τὸ Μώριον, *Ant.* 1, 13, 1, 2). Se trata probablemente del país donde un monte, llamado asimismo Moria, vino a ser más tarde el lugar donde se construyó el Templo de Salomón. Los samaritanos y algunos eruditos modernos (Bleek, Truch, Stanley) han identificado Moré, cerca de Siquem, con Moria, y sitúan el sacrificio de Abraham sobre el monte Gerizim. La identificación de los samaritanos reposa, sin duda, sobre el hecho de que Abraham había erigido un altar en Moré (Gn. 12:6, 7); sobre todo, esta identificación arrojaba un poco de luz sobre el país de los samaritanos, pero la etimología de Moré no se corresponde con la de Moria.

En el monte Moria se hallaba la era de > Ornán jebuseo. David la compró y erigió allí un altar. Salomón edificó en ese sitio el Templo (2 Sam. 24:18; 2 Cro. 3:1). Este nombre raramente aparece, incluso ni se menciona en 1 R. 6:1. En una ladera del monte Moria está también el > Calvario (Gólgota), donde fue crucificado Jesucristo. Posteriormente, los musulmanes construyeron en él el santuario Haram esh-Sherif.

El aspecto primitivo del Moria ha sido muy modificado por la mano del hombre, habiendo desaparecido una parte por los terraplenados y las construcciones. Sin embargo, se ha podido determinar su antiguo perfil. Se levantaba entre el Cedrón y el Tiropeón. Su cumbre se elevaba frente al barranco que formaba la ramificación occidental del Tiropeón. Al norte, una ligera depresión separaba al Moria de la estrecha lengua de tierra que lo conectaba con la meseta principal. Es difícil lograr una evaluación precisa de las dimensiones del monte primitivo. Estimación plausible: de norte a sur, alrededor de 180 m.; de este a oeste, 90 m. Según Warren, la cumbre llegaba a los 746 m. por encima del nivel del Mediterráneo. Otras terrazas, con unas laderas orientales y occidentales muy abruptas, tienen alrededor de 740 y 737 m.

A. CABEZÓN MARTÍN

MOSA

Heb. 4162 *Motsá*, מ צָא = «avance». Nombre de dos individuos del AT.

1. Sept. *Mosá*, Μοσά v. *Iosá*, Ἰωσά. Hijo segundo de > Caleb, tenido con una de sus concubinas, Efa (1 Cro. 2:46).

2. Sept. *Maisá*, Μαισά, *Masá*, Μασά v. *Massá*, Μασσά. Hijo de > Zimri y padre de > Binea, de la descendencia del rey > Saúl (1 Cro. 8:36, 37; 9:42, 43).

MOSCA

1. Heb. 2070 *zebub*, זְב ב = «mosca», de una raíz que significa «revolotear»; Sept. *muîa*, μυῖα; Vulg. *musca*. Insecto del orden de los dípteros, especialmente la mosca doméstica, de la familia *Muscidae*. Las moscas de diversas clases son tan enojosas en los países cálidos (Is. 7:18; Ec. 10:1), que los moradores de > Ecrón adoraban a Baal-zebub, dios de las moscas, a quien creían capaz de dar órdenes a esta detestable molestia (2 R. 1:2), que se introducía en los objetos del hogar y se posaba insistentemente en la cara de hombres y animales.

2. Heb. 6157 *arob*, עָרֹב, insecto voraz, de dolorosas picaduras, extendido por Egipto; la Sept. traduce *kynomuîa*, κυνομυῖα (Ex. 8:20; Sal. 105:31). Dios lo envió a Egipto como un castigo (Ex. 8:21; Sal. 78:45). Se ha estudiado la clase particular de insecto que indica el término *arob*, עָרֹב, pero es difícil localizarlo, pues el término heb. denota primariamente un «enjambre», y no está claro a qué clase de insecto se refiere el término griego elegido por la LXX, aunque se ha pensado en el «tábano» o una criatura similar de vuelo rápido, impetuoso y picadura tenaz.

MOSERA, MOSEROT

Heb. 4149 *Moserah*, מ סֵרָה; Sept. *Moserá*, Μοσερά v. *Misadaí*, Μισαδαί; pl. *Moseroth*, מ סֵר ת = «cadenas, ataduras»; Sept. *Masuruth*, Μασουρούθ. Vigesimocuarta estación de acampada de los israelitas por el desierto, al pie del monte Hor (Nm. 33:30, 37, 38). Allí Moisés reorganizó sus huestes y las dirigió camino del mar Rojo, conforme Dios había ya manisfestado (Nm. 14:25). A pocas horas de distancia del Gebel Madeirah, en dirección oeste, que era la que el pueblo había tomado para contornear el país de Edom, camino del mar Rojo, existe una reducida comarca, llamada hoy Madeirah, que podría corresponder con el lugar bíblico, pues el terreno y sus alrededores ofrecen extensión más que suficiente para permitir el campamento de una numerosa caravana.

MOSQUITO

Heb. *kinnam*, ם ָ ּ ּ, pl. *kinnim*, ים ּ ּ = «mosquitos», que constituyeron una de las plagas de Egipto, pero que algunas versiones traducen «piojos» (Ex. 8:16ss.; comp. Sal. 105:31); gr. 2971 *kónops*, κώνωψ, «insecto pequeño»; Vulg. *culex*. Insecto abundante en lugares palustres. Los egipcios se protegían por las noches de sus exasperantes picaduras durmiendo bajo mosquiteros (Heródoto, 2, 95). Los términos heb. y gr. no son de un gran rigor sistemático, pues en el caso primero induce a incluir el «piojo», y en el segundo la > mosca. Con todo, designan evidentemente una especie particular de *culex*; este insecto posee una trompa, cuerpo ahusado, dos alas transparentes, y patas largas. Se alimenta de sangre.

Jesucristo alude al mosquito en una especie de proverbio inventado por él o existente en su día, cuando acusa a los fariseos de «guías ciegos, que coláis el mosquito pero tragáis el camello» (Mt. 23:24). Contrasta uno de los insectos más pequeños con uno de los animales más grandes para resaltar el pecado de los que hacen de la religión una mera cuestión de escrúpulo respecto a faltas pequeñas y una carencia de visión para las grandes faltas morales.

La costumbre de filtrar meticulosamente el vino entre los judíos se explica por la prohibición levítica: «Todo otro insecto alado de cuatro patas os será detestable» (Lv. 11:23), y las > heces del vino son proclives a la incubación y nacimiento del «mosquito del vino» o *Culex vinarius*. Véase PIOJO.

MOSTAZA

Gr. 4615 *sínapi*, σίναπι, palabra de origen egipcio traducida como «mostaza», referida a un «grano», *kokkos*, κόκκος; en el Talmud caldeo recibe el nombre de *jardal*, חַרְ ָ ל (*Mishnah, Shabb.* 20, 2), término sirio. Planta anual bien conocida del género *Sinapis*, de la cual existen trece especies, cinco de ellas propias de Egipto, que se reproducen con una extraordinaria rapidez. Los judíos la cultivaban en sus jardines y huertos.

El Reino de Dios también es comparado con esta pequeña semilla, que sin embargo crece hasta convertirse en un árbol tan grande como para que las aves puedan hallar refugio en sus ramas. Se han hecho varias suposiciones acerca de qué planta es la aquí mencionada. La que mejor se corresponde con la descripción es la *sinapis nigra*, una planta de mostaza común en Palestina. Sus semillas son extremadamente pequeñas y crece hasta llegar a ser un arbusto de más de tres metros de altura, de manera que las aves pequeñas pueden refugiarse en sus ramas. Existe también la *salvadora persica*, que crece hasta mayor altura. La enseñanza de esta parábola es que el Reino de Dios se engrandecería hasta cubrir toda la tierra y servir de cobijo a todo tipo de personas (Mc. 4:31-32).

MOSTO

Heb. 8492 *tirosh*, יר = «mosto», jugo fresco de uva (Gn. 27:28); gr. 1098 *gleûkos*, γλεῦκος = «mosto, vino nuevo dulce» (Hch. 2:13). No es propiamente el vino fermentado, pero la acusación dirigida contra los apóstoles: «Otros burlándose, decían: Que están llenos de mosto», muestra que era embriagante y, por tanto, fermentaba al cabo de cierto tiempo. Véase VINO.

MOZAH

Heb. 4681 *Motsah*, מֹצָה = «drenado»; Sept. *Mosá*, Μωσᾶ v. *Amosá*, Ἀμωσᾶ, *Amoke*, Ἀμῶκη. Villa adjudicada a la tribu de Benjamín en la repartición de Canaán (Jos. 18:26).

MOTA

Gr. *karphos*, κάρφος, algo seco, una partícula pequeña de paja o madera, brizna o astilla (Mt. 7:3-5; Lc. 6:41, 42). Palabra utilizada en sentido metáforico para denunciar el defecto de denunciar las faltas de los demás magnificando sus dimensiones, lo que revela un espíritu prejuiciado y censurador. Se trata de un proverbio familiar a los hebreos de la época.

MUDO

Heb. 483 *illem*, אִם, «sin palabras», de 481 *alam*, אלם, «atar», tener la lengua atada, de ahí «mudo»; también 1748 *dumam*, מָם, «silencio, mudo» (Hab. 2:19); gr. 2974 *kophós*, κωφός, que también significa sordo, ya que gral. un defecto acompaña al otro; también 216 *álalos*, ἄλαλος, «sin habla» (Mc. 7:37; 9:17, 25), frente a 880 *áphonos*, ἄφωνος, «sin voz» (Hch. 8:32; 1 Cor. 12:2; 2 Pd. 2:16); y 4623 *siopôn*, σιωπῶν (Lc. 1:20), que denota a una persona imposibilitada de hablar por incapacidad natural (Ex. 4:11), por ignorancia de lo que tiene que decir o cómo decirlo (Prov. 31:8), o por negación a hacerlo (Sal. 39:9).

Casos de mudez voluntaria son los de > Aarón, cuando sus hijos > Nadab y > Abiú murieron como resultado de ofrecer delante de Yahvé «fuego extraño, que él nunca les mandó» (Lv. 10:3), dando a entender que no quería proferir nada contra la justicia de Dios; > Ezequiel también permaneció mudo hasta el momento en que un fugitivo anunció que el Templo de Jerusalén había sido profanado (Ez. 3:26; 24:27; 33:22). Del Siervo Sufriente se dice que «no abrió su boca... enmudeció» (Is. 53:7). En todos estos casos el silencio o la mudez son acciones predeterminadas con vistas a una lección espiritual. Por otra parte, devolver el habla a los mudos se cuenta entre las maravillas y bendiciones de la era mesiánica (Is. 35:6; comp. Mt. 9:32, 33; Lc. 11:14). Véase SORDO.

MUERTE

Heb. 4194 *máweth*, מָוֶת = «muerte», natural o violenta, de 4191 *muth*, מות, asirio *mutu* = «morir, perecer». Ocasionalmente se utilizan otras palabras: 5307 *naphal*, נפל, asirio *napalu* = «caer» (Gn. 25:18: «murió [cayó] en presencia de todos sus hermanos»); 7703 *shadad*, דד , asirio *sadadu*, «destruir, desolar» (Jue. 5:27: «Allí cayó muerto [destruido]»); 1478 *gawá*, גוע = «expirar» (Gn. 6:17: «Todo lo que hay en la tierra morirá»; cf. 7:21; Nm. 20:3; 20:29; Job 27:5; 29:18; 36:12; Sal. 88:15; 104:29; Zac. 13:8). En la Sept. la palabra gr. 2288 *thánatos*, θ⍰νατος = «muerte», se corresponde tanto con *muth*, מות, como con 1698 *déber*, בֶר ֶ = «pestilencia, mortandad».

La muerte es el fin de la existencia corporal al haber dejado de funcionar los órganos vitales del cuerpo. Las «puertas de la muerte» (Job 38:17; Sal. 9:13; 107:18) significan la tumba misma, mientras que la «sombra de muerte» (Jer. 2:6) denota el triste silencio del sepulcro.

En la Escritura se reconocen cuatro clases de muerte y en todas se da una separación, no una destrucción.

1. Muerte física.
2. Muerte espiritual.
3. Muerte segunda.
4. Muerte al pecado.
5. Salario del pecado.

I. MUERTE FÍSICA. Es la cesación irreversible de las funciones vitales del cuerpo. La muerte es física por cuanto nuestro organismo retorna al polvo (Gn. 3:19; cf. 2 Sam. 14:14; Ro. 6:23; Heb. 9:27). No se destruye la persona, sino que se separa el alma o espíritu del cuerpo y regresa a Dios (Ecl. 12:7).

II. MUERTE ESPIRITUAL. Es la que ocurre cuando el ser humano se separa de Dios por falta de interés o por expresa hostilidad. Adán murió el día en que desobedeció a Dios (Gn. 2:17), y por ende toda la humanidad nace en la misma condición espiritual (Ro. 5:12, 14, 17, 21), de la que, sin embargo, somos librados al creer en Cristo (Jn. 5:24; 1 Jn. 3:14). El hijo pródigo, alejado del hogar paterno, estaba espiritualmente muerto (Lc. 15:24). La muerte es lo opuesto a la vida; nunca significa inexistencia. Así como la vida espiritual es «existencia consciente en comunión con Dios», del mismo modo la muerte espiritual es «existencia consciente en separación de Dios».

Para el creyente no existe la muerte espiritual, pues ha recibido la vida eterna, habiendo pasado, por la fe, de la muerte a la vida (Jn. 5:24; 8:51; 10:28; 11:25-26). Desde el mismo instante de su muerte, el mendigo Lázaro fue llevado por los ángeles al seno de Abraham (Lc. 16:22, 25). Pablo podría decir: «Porque para mí el vivir es Cristo y el morir es ganancia». Para él partir y estar con Cristo es mucho mejor (Fil. 1:21-23). Es por esta razón que «más quisiéramos estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor» (2 Co. 5:2-9). No se puede imaginar una victoria más completa sobre la muerte, en espera de la gloriosa resurrección del cuerpo. Así, el Espíritu puede afirmar solemnemente: «Bienaventurados de aquí en adelante los muertos que mueren en el Señor» (Ap. 14:13).

En un texto de difícil interpretación, Jesús dijo a sus discípulos: «De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte, hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino» (Mt. 16:28; cf. Lc. 9:27). El objeto de este pasaje era preparar las mentes de los discípulos para la sorprendente verdad de que la muerte, que había sido hasta entonces el terror del mundo, iba a perder su *sabor amargo* o *aguijón* en el caso de aquellos que se unieran al Señor

por la fe. El mismo Cristo tenía que morir, tenía que sufrir los dolores de la muerte, pero a través de su propio óbito él iba a vencer a aquel que tenía el poder de la muerte, y librar a aquellos que por temor a los terrores de la huesa estaban sometidos a servidumbre. Así, introducía con ello una nueva visión de la vida y de la muerte, diciendo a sus discípulos que quien salvara su vida negando al Señor, la perdería, en tanto que quien estuviera dispuesto a perder su vida por causa del Señor, la salvaría.

III. MUERTE SEGUNDA. Mencionada solo en el libro de Ap. 2:11; 20:6, 14; 21:8, se trata de una condición de cosas que sigue a la resurrección de los muertos. Aquellos que vencen y son fieles hasta la muerte no sufrirán el daño de ella. Aquellos que tengan parte en la primera resurrección no se verán sometidos a su poder. Así, se describe en Ap. 20:14, 15 que «la muerte y el Hades [esto es, quizá aquellos espíritus malignos que tienen el poder de la muerte y del Hades] fueron lanzados al lago de fuego. Ésta [esto es, ser lanzados al lago de fuego] es la muerte segunda. Y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue lanzado al lago de fuego». En contraste, el que venza heredará todas las cosas (21:8). Luego la «muerte segunda» es una expesión retórica para describir la separación permanente de Dios, en la que incurren los incrédulos. En esta vida hay remedio contra esta muerte por medio de la conversión. Dios no niega su gracia a nadie, ni las oportunidades para ello, pero con la muerte física se acaba el período de prueba y no queda una segunda oportunidad (cf. Mt. 10:28; Heb. 9:27-28).

Al mismo tiempo, esta segunda muerte es sinónimo de infierno, o en la gráfica expresión del vidente de Patmos, «el lago de fuego» (Ap. 20:14; 21:8). Allí los impenitentes, vueltos a la vida en sus cuerpos, pero sin admisión a la gloria, serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos (Ap. 14:10-11; 20:10). Es por ello que se habla de «sufrir daño de la segunda muerte» (Ap. 2:11). Queda en pie el hecho de la gracia del Señor, que no desea la muerte del pecador, sino su salvación. Así, la Escritura insiste en numerosas ocasiones: «No quiero la muerte del que muere... convertíos, pues, y viviréis» (Ez. 18:23, 31-32). En este caso también se trata de una separación, no una destrucción.

IV. MUERTE AL PECADO. La entrada en una nueva vida que tiene lugar por la fe en Cristo involucra la muerte en otro sentido. Es un corte de la naturaleza humana en relación con sus viejos modos y principios de existencia; en otras palabras, es «muerte al pecado». Así como en la disolución física el cuerpo deja de sentir, el corazón de latir, las manos de trabajar y los pies de andar, así en esta muerte mística el cuerpo y todos sus miembros ya no deben ser más siervos del pecado. El creyente es bautizado en la crucifixión de Cristo, muere con Cristo, es hecho conforme a su muerte, es crucificado con Cristo (Ro. 6:5; 2 Cor. 5:14; Gal. 2:19, 20; Col. 2:20; 3:3). En 1 Pd. 2:24, la palabra traducida «muertos» y que solo aparece en este pasaje, 581 *apogenómenos*, ἀπογενόμενος, significa «separación», en este caso del pecado, consistente en dar muerte de una vez (gr. *nekrósate*) a los miembros (inclinados hacia las cosas) de sobre la tierra: fornicación, robo, etc. (Col. 3:5), señales evidentes de una verdadera conversión; ir dando muerte continuamente (gr. *thanatute*) a las obras de la carne (Ro. 8:13), tarea de purificación con la ayuda del Espíritu Santo.

V. SALARIO DEL PECADO. La muerte, en cualquiera de los sentidos anteriormente citados, se considera siempre como consecuencia penal del pecado; por ello, la humanidad pecadora está sometida a la muerte desde los días de Adán (Ro. 5:12). El Señor Jesús, el segundo Adán o renovador de la condición humana, se sometió a la muerte, llevando los pecados del mundo en la cruz para así anular su aguijón (Jn. 1:29; 1 Cor. 15:55; 1 Pd. 2:14). Y en tanto que la muerte física del

Señor Jesús fue la esencia de su sacrificio, no fue la totalidad. Las tinieblas simbolizaron, y su clamor expresó, el hecho de que gustó por todos la amargura de la separación que representa la muerte en pecado; gráficamente se registran las palabras de Cristo en las que se considera «abandonado» o «desamparado» (Mt. 27:46). «Vemos a Jesús, quien por poco tiempo fue hecho menor que los ángeles, coronado de gloria y honra por el padecimiento de la muerte, para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos» (Heb 2:9).

Notemos que se puede escapar, aunque indignamente, de la vida mediante el > suicidio; pero nadie puede escapar de la muerte (Ap. 6:16; 20:14). La misma imposibilidad de huir de la muerte se ve en Heb. 9:27: «está establecido para los hombres morir una sola vez». Y en un contexto sobre las vaciedades de esta vida, Ecl. 3:2 nos dice que hay un tiempo (gr. *kairós*) señalado para dar a luz, y un tiempo señalado para morir. «Mejor es el prestigio que un buen perfume; y el día de la muerte, que el día del nacimiento. Mejor es ir a casa de duelo que a casa de banquete, porque aquello es el fin de todo hombre, y al que vive le sirve para reflexionar. Mejor es la tristeza que la risa, porque con un rostro triste se mejora el corazón. El corazón del sabio está en la casa del duelo; el corazón del necio, en la casa del jolgorio» (Ecl. 7:1-4). Véase HADES, INMORTALIDAD, SHEOL, RESURRECCIÓN, SUICIDIO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Baxter, *La esperanza cristiana para la otra vida* (CLIE 1984); Id., *El Descanso eterno de los santos* (CLIE, 1991); L. Boros, *El hombre y su última opción* (EVD 1977); L. Coenen, "Muerte (θ⍰νατος)", en *DTNT* III, 114-124; Henri-Marie Féret, *La muerte en la tradición bíblica* (CPL); C. Gancho, "Muerte", en *EB* V, 331-340; G. Gerleman, "מ ת, *mût*, morir", en *DTMAT* I, 1217-1222; R.B. Girdlestone, "Destrucción, Muerte, Infierno", en *SAT* (CLIE 1986); F. Lacueva, *Escatología II* (CLIE 1983); L. Morris, *El salario del pecado* (EEE 1967); H. Thielicke, *Vivir con la muerte* (Herder 1984); E. Schmitt, "Muerte", en *DTB*, 684-688; H. Vorgrimler, *El cristiano ante la muerte* (Herder 1981).

F. LACUEVA

MUJER

Heb. 802 *ishshah*, ה ָ אִ = «varona», fem. de *ish*, אִי = «varón», pl. irreg. *nashim*, ים נָ = «mujeres», tanto solteras como casadas; gr. 1135 *gyné*, γυν⍰ = «mujer», espec. «casada»; 2338 *thelys*, θ⍰λυς = «hembra» (Ro. 1:26; Gal. 3:28).

1. Creación.
2. Condición social en el AT.
3. La mujer en la vida de Jesús.
4. La mujer en la Iglesia primitiva.

I. CREACIÓN. El relato de la creación de la mujer significativamente ocupa un lugar privilegiado en Gn 2. «No hay en toda la Biblia o en las literaturas del antiguo Oriente otro relato tan amplio y tan detallado sobre el origen de la mujer» (M. Adinolfi). No es creada de repente, sino que aparece como un acto de deliberación divina por el que se busca una «ayuda idónea» para el hombre, pues la soledad no es buena para él (v. 18). A continuación, Dios forma de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los lleva al hombre, que en un acto de inteligencia creativa les pone nombre, pero no encuentra en ellos la ayuda idónea (19-20). Esta escena que precede a la creación de la mujer, y la hace necesaria, está aquí para enseñar sin lugar a dudas la superioridad de la mujer sobre los animales, por mucha que sea su utilidad para el hombre. Acto seguido, Dios hace entrar en un sueño profundo al hombre (21), y a continuación, Yahvé hace a la mujer de la costilla del hombre, con lo cual se indica la identidad de naturaleza y la igualdad de dignidad de la mujer respecto al hombre, además de la natural atracción entre los sexos como partes de un todo.

«Hombre» en heb. se dice *ádam* y tiene valor colectivo, indica tanto al varón como a la hembra. Ambos llevan la imagen de Dios (Gn. 1:27), y su diferencia sexual no tiene nada que ver con la dignidad personal, sino con la procreación: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra» (Gn. 1:28). Al ver a la mujer, el hombre se reconoce a sí mismo: «Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn. 2:23), y encuentra su complementaridad; ya no está solo en medio de la abundante creación, ni incompleto, sino realizado mediante la integración de la mujer, su complemento, que consiste fundamentalmente en comunidad conyugal, en el misterio de llegar a ser «una sola carne» (24), lo cual es superior a cualquier otro lazo sanguíneo o social. Por eso, el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer, pues en ella puede entrar en una unidad que en el ámbito humano no conoce ningún paralelo. Cada uno se descubre en el otro, el hombre se siente verdaderamente hombre frente a la mujer, y esta se siente verdaderamente mujer frente al hombre.

Pero esta situación se ve trastocada por el pecado, en el que ambos incurren como pareja. Desobedecen a Dios y se pierden para sí, privados ahora de la armonía que les hacía sentirse a cada uno de ellos en sintonía consigo mismo y con el otro. Comienzan a sentir vergüenza, una experiencia anteriormente desconocida (Gn. 2:25, cf. 3:7). En la plena comunión de amor anterior al pecado no se sentían extraños el uno a la otra, pero después su amor se enturbia y se desnaturaliza en una situación de dominio y enemistad (Gn. 3:16). Antes del pecado, Dios se dirige al hombre y a la mujer conjuntamente, después les habla por separado (Gn. 3:16-19).

En los relatos mitológicos de la antigüedad, la mujer es comúnmente asimilada a la tierra, mientras que la Biblia la identifica más bien con la «vida»: es «la madre de todos los vivientes» (Gn. 3:20). De su descendencia saldrá el que un día aplastará la cabeza de la serpiente (Gn. 3:15).

II. CONDICIÓN SOCIAL EN EL AT. La posición de la mujer hebrea en los tiempos más antiguos era muy superior a la que llegó a tener en tiempos posteriores. Gozaba de mucha más libertad, siendo sus actividades más variadas e importantes, y su situación social mucho más elevada y respetada. Salía de casa sin velo, hacía visitas, hablaba tranquilamente en público con los hombres, iba a la fuente por agua (Gn. 24:13), llevaba el rebaño al pasto y al abrevadero (Gn. 29:6; Ex. 2:16), iba a espigar detrás de los segadores (Rt. 2:1-3). Por el contrario, en la época helenística y romana se ve sometida a restricciones cada vez mayores, que la convierten casi en una reclusa. Tenía prohibido salir sin velo, con la cabeza al descubierto, hilar en medio de la calle, conversar con cualquier persona (*Ketuboth* 7, 6). No podía asistir a la escuela ni para aprender ni para enseñar (*Sotah* 3, 4). En su oración cotidiana, el judío decía: «Seas bendito, Dios nuestro, por no haberme hecho gentil, ni mujer, ni ignorante».

En el contexto de la familia patriarcal, donde las mujeres viven supeditadas a sus esposos, figuras como Sara, Rebeca y Raquel jugaban un papel notable y, en ocasiones, preponderante. > Miriam, la hermana de Moisés, fue profetisa, compuso un canto de alabanza a Dios y organizó coros femeninos de danzas (Ex. 15:20-21). > Débora es llamada «juez», y en su calidad de inspirada y apreciada administradora de justicia, acaudilló un ejército para la victoria (Jue. 4:4-5). Ana, la madre de Samuel, es una hermosa figura de mujer piadosa y notablemente dotada (1 Sam. 1; 2:1-2). Hulda era una profetisa a la que se prestaba atención (2 R. 22:14-20; 2 Cro. 34:22). Más de una vez vemos cómo se honra en gran manera a la reina madre (1 R. 2:19; 15:13), y en las biografías de los reyes se indica siempre quién fue la madre. El triste ejemplo de > Jezabel y > Atalía demuestra asimismo hasta dónde podían llegar en Israel el poder e influencia de una mujer. Auténticas salvadoras del pueblo son > Judit y > Ester, heroínas de dos historias edificantes.

La Ley mandaba a los hijos honrar igualmente al padre y a la madre (Ex. 20:12). En la literatura sapiencial se exhorta al joven a recordar la enseñanza de su madre (Prov. 1:8; 6:20) porque el hecho de menospreciarla lo llevaría a maldición (Prov. 19:26; 20:20; 30:11, 17). En cambio, en Grecia y en Roma estaban bien lejos de reconocer el valor de la mujer. Aristóteles la consideraba como un ser inferior, intermedio entre el hombre libre y el esclavo; Sócrates y Demóstenes la tenían asimismo en poca estima. En la práctica, estas mismas concepciones eran las que existían en Roma, especialmente después del triunfo de la cultura y de las formas licenciosas de los griegos. Por ley, el varón israelita debía respetar a la mujer en el ritmo biológico de su existencia (Lv. 20:18). La literatura sapiencial exalta la felicidad del hombre que ha encontrado una mujer animosa (Eclo. 26:1-3), al mismo tiempo que condena con toda severidad el adulterio, tanto si proviene del hombre como de la mujer (Eclo. 23:18-19).

En Israel, la mujer podía heredar en ausencia de un hermano capaz de suceder a su padre (Nm. 27:1-8). No obstante, en tal caso tenía que casarse con alguien de su propia tribu, para conservar la herencia del difunto dentro de su mismo linaje (Nm. 36:6-9). La actividad de la mujer se relacionaba con la totalidad de la vida doméstica: podía ocuparse de los rebaños (Gn. 29:6; Ex. 2:16), hilar la lana y hacer los vestidos de la familia (Ex. 35:26; Prov. 31:19; 1 Sam. 2:19), tejer y coser para aumentar los ingresos de la familia y para ayudar a los desventurados (Prov. 31:13, 24; cf. Hch. 9:39); también recogía el agua (Gn. 24:13; Jn. 4:7), y molía el grano necesario para el pan diario (Mt. 24:41), preparando la masa (Ex. 12:34; Dt. 28:5) y la comida (Gn. 18:6; 2 Sam. 13:8); era asimismo su responsabilidad criar e instruir a los hijos (Prov. 31:1; cf. 2 Ti. 3:15) y supervisar a los siervos (Prov. 31:27; 1 Ti. 5:14).

III. LA MUJER EN LA VIDA DE JESÚS. En los Evangelios, las mujeres juegan un papel decisivo en todos los órdenes de la Historia de la Salvación. Para empezar, una mujer es la elegida para dar a luz al Salvador del mundo. María dice que el Señor ha puesto sus ojos sobre su «bajeza» y que desde entonces todas las generaciones la llamarán bienaventurada (Lc. 1:48). Jesús tuvo siempre gran consideración hacia las mujeres. No tuvo en cuenta para nada los convencionalismos y las normas humillantes que la segregaban; cuando surgía la ocasión, hablaba públicamente con ellas. Destaca la amistad con las dos hermanas Marta y María, cuyo hogar visitaba con frecuencia; sanó a María de Magdala; Juana y Susana lo ayudaron con sus bienes (Lc. 8:2-3; 10:38-39). Por si fuera poco, llegó a decir que las prostitutas entran delante de los fariseos en el Reino de Dios, porque Juan no fue creído por ellos, pero en cambio «los publicanos y las prostitutas le creyeron» (Mt. 21:23-24). Las mujeres son protagonistas de un buen número de parábolas. Hubo un grupo de mujeres que le servían y que le acompañaron hasta el mismo Calvario (Mt. 27:55-56), y después al sepulcro (Mt. 27:61). Dispuestas a embalsamarlo, se dirigieron antes que nadie al sepulcro el día de la Resurrección (Lc. 23:56; 24:1). El Señor resucitado se apareció ante ellas primero, y tuvieron el honor de ser las primeras en proclamar su victoria (Mt. 28:9-10; Lc. 24:9-11). Junto con la madre de Jesús, se encontraban entre los 120 del aposento alto (Hch. 1:14). Se ve también que había mujeres entre los primeros convertidos (Hch. 8:12; 9:2; 17:12). Y más aún, en los Evangelios ellas están en el origen de la misión a los gentiles. Una mujer pagana de la región de Tiro provoca con su actitud el acercamiento de Jesús a los no judíos (Mc. 7:24-30). Una mujer samaritana es la primera misionera en la región de Samaria (Jn. 4:39).

Desde el punto de vista doctrinal, Jesús se alejó por completo de la mentalidad patriarcal de orden biológico que condena a la mujer a la función social de ser esposa y madre exclusivamente.

Cuestiona lo absoluto de una institución tan prestigiosa como el matrimonio, del que ninguna persona podía sustraerse sin atentar contra la consolidación de la raza y de su propia familia, al presentar el estado conyugal no como realidad suprema, última, sino como algo relativo a este mundo. En el mundo futuro, que seguirá a la resurrección de los muertos, el matrimonio no tendrá ya razón de ser: «En la resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán» (Mt. 22:30). El > celibato por motivos religiosos era totalmente excepcional en el judaísmo ortodoxo y en el mundo grecorromano. Sin embargo, Jesús proclama: «Hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por el reino de Dios. El que sea capaz de hacer esto, que lo haga» (Mt. 19:12). El discípulo cristiano, hombre y mujer, puede en adelante elegir libremente el celibato por el Reino, sin verse obligado ya a casarse a toda costa.

IV. LA MUJER EN LA IGLESIA PRIMITIVA. En la Iglesia primitiva vemos que las mujeres se distinguen por su piedad y buenas obras: Dorcas (Hch. 9:36), María la madre de Juan Marcos (Hch. 12:12), Lidia (Hch. 16:14), Priscila (Hch. 18:26), las hijas de Felipe, que tenían «el don de profecía» (Hch. 21:8-9).

El apóstol Pablo, por palabra del Señor, no reconoce a la mujer el ministerio de enseñanza pública ni directiva, que se reserva al varón (1 Ti. 2:11-12; 1 Cor. 14:33-35); sin embargo, al precisar la actitud que debe tenerse, habla de la mujer «que ora o profetiza» (1 Cor. 11:5; cf. 14:3-4; Hch. 21:8-9). Menciona a numerosas mujeres que han sido sus colaboradoras en la obra de Dios y que le han sido de ayuda en sus propias actividades: Febe, la «diaconisa», Priscila, la «colaboradora»; María, Trifena, Trifosa y Pérsida, «que tanto han trabajado en la obra del Señor»; Junia, la «apóstol» valiente; Evodia y Síntique, «compañeras y colaboradoras» (Ro. 16:2-4, 6; 2 Ti. 4:19; Fil. 4:3). Había asimismo diaconisas en la Iglesia primitiva (Ro. 16:1-2; 1 Ti. 3:11) y viudas con ciertas funciones, encargadas de todo tipo de obras de asistencia (1 Ti. 5:9-10); las mujeres experimentadas debían instruir a las jóvenes (Tit. 2:3-5).

Una de las consecuencias prácticas de la doctrina paulina de la salvación por la fe sola, es hacer a todos iguales en Cristo, abrogando todos los antiguos privilegios. «Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal. 3:28).

Los varones no ocupan ya un puesto de favor junto con los judíos y con los hombres libres. Ni las mujeres se ven confinadas, junto con los paganos y los esclavos, a un puesto de segunda categoría. Todos, varones y mujeres, forman parte igualmente del cuerpo de Cristo, y todos, hombres y mujeres, reciben un don del Espíritu para la utilidad común (1 Cor. 12:7, 11, 27). Tanto varones como mujeres son responsables ante el Señor de usar estos dones para su gloria y conforme a su palabra.

«La cabeza de todo hombre es Cristo; la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza de Cristo, Dios» (1 Cro. 11:3). Aquí se asienta que la autoridad que tiene el hombre, concretamente el marido, no supone una superioridad de naturaleza o de dignidad respecto a su esposa. Tiene solamente un carácter funcional. Pablo tiene ante los ojos la situación socio-cultural concreta de su tiempo. En el mundo grecorromano y en el judío, la mujer y los hijos están sometidos al marido, cabeza indiscutible de la familia, estructurada de forma patriarcal. El Apóstol no piensa en discutir las estructuras sociales del mundo en que vive, porque sabe que todas las cosas, toda la sociedad, está jerarquizada. Así se entiende que «las mujeres sean sumisas a sus maridos» (Ef. 5:22), es decir, que acepten libre y voluntariamente el orden jerárquico propio de la familia patriarcal de la sociedad imperante. «Las necesidades de adaptación al medio prevalecieron para que sobrevivieran la disciplina y el buen orden, de forma que se salvaguardara la pervivencia de la Iglesia. El precio fue la relegación progresiva de laicos y mujeres, que las privó del protagonismo que habían adquirido en

el movimiento de Jesús» (Mercedes Navarro Puerto).

Esto indica que, aun cuando en la fe ha sido abolida la división de los sexos, continúa presente en la sociedad y se impone en la vida concreta de la Iglesia por respeto al orden social existente. En la Iglesia no se le niega la posibilidad de profetizar (1 Cor. 11:5), puesto que el Espíritu no conoce distinción de sexos, pero por amor al orden socio-cultural debe permanecer velada y silenciosa en el culto.

En la Iglesia postapostólica está comprobado el papel de las mujeres; p.ej. las diaconisas tienen la función de asistir a las mujeres en algunas celebraciones litúrgicas (*Constituciones apostólicas*, III, 16).

La primitivia literatura cristiana sobre la mujer contrasta llamativamente con la del paganismo del entorno, lo que llamó la atención de los mismos autores paganos. La enseñanza general de los Padres de la Iglesia es que la mujer en ningún sentido es inferior al hombre. Teodoreto dice que Dios creó a la mujer para el hombre con vistas a que las tendencias y acciones de ambos pudieran ser armoniosas. A veces, observa, la mujer supera al hombre a la hora de enfrentar las adversidades. Crisóstomo dice que no hay nada más apto para enseñar e instruir a un hombre que la mujer piadosa. La participación de las jóvenes en la palestra y las carreras, favorecida en la sociedad grecorromana, es sin embargo reprendida por Clemente de Alejandría como totalmente contraria a la modestia femenina, en cuanto comprendía la total o parcial desnudez de las participantes. El supuesto desprecio de los Padres de la Iglesia por las mujeres pertenece al campo de la leyenda, que se mantiene viva por la falta de conocimiento. Véase DIACONISA, EVA, ESPOSA, MADRE, MATRIMONIO, MINISTERIO, DIVORCIO, VIRGEN, VIUDA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre, "La mujer en el cristianismo primitivo", en *DM*, 1402-1425; M. Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia* (Sígueme 1982); María Pilar Aquino, ed., *Aportes para una teología desde la mujer* (EDES 1988); A. Bandera, *Redención, mujer y sacerdocio* (Palabra 1995); Esperanza Bautista, *La mujer en la Iglesia primitiva* (EVD 1993); Blanca Castilla de Cortázar, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación* (RIALP 2005); B. y R. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio* (CLIE 2005); Elisa Estévez, Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes del cristianismo (EVD 2012); P. Evdokimov, *La mujer y la salvación del mundo* (Sígueme 1980); Adeline Fehribach, *Las mujeres en la vida del novio: Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto Evangelio* (DDV 2001); E.S. Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción histórica feminista de los orígenes del cristianismo* (DDB 1989); H. Froment-Meurice, *Las mujeres y Jesús* (MC 2008); Isabel Gómez-Acebo, *Las mujeres en los orígenes del cristianismo* (DDB 2005); Michelle A. González, *Creada a imagen de Dios. Antropología teológica femenina* (Mensajero 2009); E. Koffmahn, "Mujer", en *DTB*, 688-695; Alfred Küen *La mujer en la Iglesia* (CLIE 1996); J. Kühlewein, "אִ ָה, *issá*, mujer", en *DTMAT* I, 369-375; Marga Muñiz Aguilar, *Femenino plural. Las mujeres en la exégesis bíblica* (CLIE 2000); Carolyn Osiek y K.J. Madigan, *Mujeres ordenadas en la iglesia primitiva* (EVD 2006); C. Osiek, M.Y. MacDonald y J. Tulloch, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva* (Sígueme 2007); A. Piñero, *Jesús y las mujeres* (Aguilar, Madrid 2008); F. Quéré, *Las mujeres del Evangelio* (Mensajero 1997); Margarita Riber, *La mujer en la Biblia* (Paulinas 1970); A. Salas, *Jesús y la mujer* (EDES 1984); A.M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús* (Narcea 1990); Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús* (ST 1999); H. Vorländer", "Mujer (γυν)", en *DTNT* III, 127-129.

M. MUÑIZ

MULA, MULO

Heb. 6505 *péred*, רֶד ; i6506 fem. *pirdah*, רְדָה, de *parad*, פרד = «apartar, separar», aplicado al mulo por sus hábitos solitarios.

Animal cuadrúpedo, fruto del cruce entre un asno y una yegua o entre un caballo y una asna. A los israelitas les estaba prohibido hacer estas hibridaciones o mezclas (Lv. 19:19), pero no se les impedía su uso, que a menudo eran importadas. Las mulas, criadas en Armenia, eran llevadas a Tiro

(Ez. 27:14). El AT no menciona la mula antes de la época de David, bajo cuyo reinado se hizo muy común. Servían de montura por su rapidez y de bestia de carga por su fuerza (2 Sam. 13:29; 2 R. 5:17;1 Cro. 12:40). Tener una mula era símbolo de cierto rango. David ordenó que se paseara a Salomón sobre la suya el día de su coronación (1 R. 1:33-38). Príncipes y reyes montaban sobre mulos (2 Sam. 13:29; 1 R. 18:5). Puede observarse una evolución interesante, ya que durante la época patriarcal, hasta la llegada de la monarquía, la cabalgadura de lujo y poder era el > asno. El > caballo se dio en Palestina solo desde la monarquía y se usó para los > carros de guerra. David se alegra de haber matado 40.000 jinetes sirios, cuyos animales confiscaría (2 Sam. 10:18).

A Salomón se le hacía un presente anual costoso en el que entraban también mulos (1 R. 10:25), y de la opulentísima Tiro se dice que trafica con los mulos de Togarma (Ez. 27:14).

El mulo es más pequeño y menos ágil que el caballo, pero es fuerte, paciente, obstinado y seguro. Excede al caballo tanto como al burro en fuerza y sufrimiento. Suele vivir dos veces más que aquel. Tiene forma esbelta, cabeza grande, orejas derechas y no muy largas, cascos pequeños, color canela claro, hocico blanquecino, y la crin de color oscuro, corta y suave.

En el NT no hay mención alguna de este animal, aun cuando históricamente consta su existencia en Palestina durante el período de la dominación romana. En sentido metafórico, los necios son comparados a mulos y caballos que «no tienen inteligencia» (Sal. 32:9). Véase ASNO, CABALLO.

A. CABEZÓN MARTÍN

MUNDO

En hebreo y griego, tanto como en castellano, este término no solo comporta sentidos distintos, sino que son varios los vocablos que lo definen en adición al término general > «tierra».

1. Vocabulario y uso.
2. Origen del mundo.
3. Conocimiento del mundo.
4. El mundo en relación con Dios.
5. Mundo presente.
6. Mundo venidero.
7. Fin del mundo.

I. VOCABULARIO Y USO. La palabra heb. gral. traducida por «mundo» es 8398 *tébel*, תֵּבֵל, que significa, en primer lugar, el material sólido sobre el que mora el hombre, y que fue formado, fundado, establecido y dispuesto por Dios; y en segundo lugar, sus habitantes; equivale al asirio *tabulu*, «tierra seca». Por lo general, la Sept. lo traduce por *oikumene*, οἰκουμένη, que significar «la tierra habitada». En el NT 3625 *oikumene* indica todo el mundo habitado (Mt. 24:14; Lc. 4:5), la «tierra» (Lc. 21:26; Ro. 10: 18; Heb. 1:6; Ap. 3:10; 16:14), sus habitantes (Hch. 17:31; 19:27; Ap. 12:9) o el Imperio romano (Lc 2:1).

Hay pocas alternativas al heb. *tébel*, תֵּבֵל, para designar el mundo, entre ellas 2309 *jédel*, חֶדֶל, de una raíz que sign. «reposar, descansar», y de ahí «lugar de reposo, sepultura». Este término es utilizado en el libro de Isaías con ocasión de la recuperación de una enfermedad de > Ezequías, rey de Judá, cuando dijo: «Ya no veré a Yahvé en la tierra de los vivientes. Ya no contemplaré a ningún hombre entre los habitantes del mundo». Se cree que refleja una idea tomada de Egipto respecto al mundo sombrío de los difuntos (cf. Job 10:21, 22). Vuelve a aparecer en el Sal 17:14. Otra es 2465

jéled, חֶלֶד, de una raíz que sig. «deslizarse», referencia a lo efímero y transitorio de la vida (Sal. 49:1). Se traduce «vida» en Job 11:17; «edad» en Sal 39:5; «tiempo» en Sal 89:47. Y la tercera y última, 5769 *olam*, ע לָם, escrito también עֹלָם, prop. «escondido» en el sentido de «remoto»; tiene como sentidos derivados el adverbio «siempre», el adjetivo «perdurable» y el sustantivo «siglo» (Sal 73:12; Ecl. 3:11); correspondiente al gr. 165 *aión*, αἰών = «edad, período de tiempo, siglo, era», presente o futura (Mt. 12:32; Mc. 10:50; 3:28, 29; Lc. 18:30), con sus peligros y tentaciones (Mt 13:22; Lc. 16:8; 20:34; Ro.12:2; 1 Cor. 1:20; 2:6, 8; 2 Cor. 4:4; 2 Ti. 4:10; Tit. 1:12; Gal. 1:4).

La lengua hebrea no tenía una palabra para la totalidad del mundo o universo, como el gr. *kosmos*, κόσμος; cuando quería expresar la totalidad del mundo visible, hacía uso de la expresión «cielos y tierra» (Gn. 1:1; 2:1; Ex. 31:17; Prov. 8:26; Jer. 10:12; 51:15; 1 Mac. 2:37); en ocasiones, «cielo, tierra y mar» (Ex. 20:11; Judit 9:17). La mentalidad hebrea presupone una cosmología dispuesta en varios estratos: de una parte, la tierra rodeada de agua sobre la que descansa; por encima, el firmamento o cielo, considerado como una cúpula sólida sobre la cual se extienden de nuevo las aguas.

En el NT la palabra 2889 *kosmos*, κόσμος, tiene varias acepciones principales. Primero, designa el universo en su totalidad, equivalente al «cielo y tierra» hebreo (Mt. 13:35; 24:21; Lc. 11:50; Jn. 17:5, 24; Hch. 17:24; Ro. 1:20). Segundo, los habitantes de la tierra (Mt. 5:14; Jn. 1:29; 3:16; 17:14, 25; Ro. 3:6, 19; 1 Cor. 4:9; Heb. 11:7; 2 Pd. 2:5; 1 Jn. 2:2). Tercero, la tierra, el lugar donde se desarrolla la vida humana (Mt. 24:14; Lc. 4:5; Heb. 1:6; Ap. 3:10). En su origen, *kosmos* se utilizaba solo para indicar orden, disposición, ornamento o adorno; los filósofos la aplicaron al mundo y desde los estoicos se extendió al lenguaje general. Por eso, en la época del NT ya había adquirido este nuevo significado de mundo ordenado (Mt. 13:35; Jn. 21:25; Hch. 17:24; Ro. 1:20), y por metonimia, la humanidad (Mt. 13:38; Mc. 16:15; Jn. 1:9; 3:19; 6:14; 16:21, 28; 21:25; Heb. 10:5). Pero también se utiliza para designar el mundo en contraste con el Reino de Dios (Mt. 16:26; Mc. 8:36; Jn.18:36; 1 Cor. 3:22; 5:10; Ef. 2:2; Gal. 6:14; Stg. 4:4) y para la dispensación judía inaugurada en el Sinaí y clausurada en el Calvario (Ef. 1:4; 1 Pd. 1:20; Heb. 9:26).

II. ORIGEN DEL MUNDO. Contrariamente a las mitologías mesopotámicas, egipcia o cananea, la representación bíblica de los orígenes del mundo es de una gran sobriedad. No se sitúa en el plano del mito, sino en el del > tiempo. Dios crea el mundo mediante su palabra (Gn. 1:1; cf. Sal 8; 104; Prov 8,22-31; Job 38s), «habla y las cosas son» (Sal. 33:6-9). El mundo es una realidad distinta a su persona y en relación de dependencia frente a su Creador. Dios habita en el cielo (Sal. 2:4; 14:2); allí está situado su trono (Sal. 11:4; Sab, 18:15; Heb. 8:1); la tierra es el «estrado de sus pies» (Sal. 99:5; Mt. 5:35).

En el NT la creación del mundo-universo se atribuye al Padre y al Hijo (Jn. 1:10; Heb. 1:2), quien existía juntamente con el Padre desde antes de todo (Jn. 17:5). El mundo es resultado de la palabra divina (Heb. 11:3; Jn. 1:10), y por tanto, pertenece a su Creador (Sal. 24:1; 50:12). No se alterará en tanto que el Señor reine (Sal. 93:1; 96:10; 1 Cro. 16:30). Constituye a los ojos de todos los hombres una demostración de las perfecciones invisibles de Dios, y es suficiente para establecer la responsabilidad del hombre ante la realidad divina (Ro. 1:20).

III. CONOCIMIENTO DEL MUNDO. Por lo general, se ha supuesto que el conocimiento que se tenía del mundo, en cuanto tierra habitada, en los tiempos antiguos era muy limitado (Gn. 10). Esto parece ser cierto en referencia a la mayoría de la población, pero hay evidencias de que ciertos

círculos preservaban y explotaban comercialmente un conocimiento mucho mayor que el del común de la gente, e incluso de los mismos comerciantes. La tierra comúnmente conocida en tiempos de los patriarcas y de Moisés parecía extenderse desde el golfo Pérsico hasta Libia, y desde el mar Caspio hasta el Alto Egipto. Es posible que se conocieran las tierras de Italia e incluso de España (Tarsis). También se tenía cierta noción del sur de Arabia, aunque se ha argumentado que en realidad las flotas de Salomón llegaban hasta la India por una parte, y hasta las Canarias por otra. Así, el marco y eje de la historia del mundo antiguo estuvo en el Oriente Medio.

En el curso del desarrollo de la historia del AT, los límites de este mundo no cambiaron demasiado, a pesar del ligero agrandamiento del horizonte geográfico. Antes del final de esta época, Media y Persia ascendieron a naciones de primera importancia. El Indo vino a ser el limite de la tierra conocida (Est. 1:1). Se conocía la existencia de Sinim (Is. 49:12). Al oeste, y bajo el reinado del faraón Necao, hubo navegantes que dieron la vuelta a África, sin por ello darse cuenta de la importancia de su expedición, que duró dos años. Lo que les pareció muy extraño fue ver que el sol se levantaba a su derecha (Heródoto, *Geog*. 4, 42). En Italia y en África del norte iba aumentando la población y se iba desarrollando lentamente la organización de la sociedad. Los mercaderes eran los que daban alguna noticia de los diversos pueblos. Ya hacia el final del período del AT, Grecia, con su resistencia a los persas, emergió a la luz de la historia.

Alejandro Magno contribuyó enormemente a incrementar los conocimientos geográficos de sus contemporáneos. Al este, sus ejércitos cruzaron el río Oxus (el Amu Daria actual), llegando a Afganistán y al sur de la India septentrional. Los romanos siguieron sus huellas. En la época de Cristo, el mundo conocido se extendía desde las Islas Británicas y España hasta el Irán y el Indo; de las Canarias y el Sáhara hasta los bosques de Alemania y las estepas rusas y Siberia. Se sabía que más allá de estos límites había regiones habitadas, pero no suscitaban demasiado interés por la falta de medios de comunicación. Cuando César Augusto ordenó el censo «de todo el mundo», quería decir de todo el Imperio romano (Lc. 2:1). No obstante, a pesar de la ignorancia humana, la Biblia nunca ha dejado de considerar todo el conjunto de la tierra. Dios la ha dado entera como don a la humanidad (Gn. 1:28); asegura al Mesías «los confines de la tierra» (Sal. 2:8), de la misma manera que promete al creyente «la herencia del mundo» (Ro. 4:13). De la misma manera, los discípulos de Cristo son llamados a ir «por todo el mundo y predicar el evangelio a toda criatura» (Mc. 16:15).

IV. EL MUNDO EN RELACIÓN CON DIOS. El mundo es bueno por ser creación de Dios (Gn. 1:28-31), razón por la cual proclama la bondad (Sal 8 y 104) y la sabiduría del Creador (Prov. 8:22-31). El hombre, cúspide de la creación, recibe de Dios el mandato de gobernar y someter el mundo, pero la situación se trastoca casi al instante por culpa del pecado, y entonces el mundo se torna en instrumento de la ira y el castigo divinos: el trabajo dejaría de ser un mero placer (Gn. 3:17-19); la tierra sería una maldición para los que desobedecen a Dios (Dt. 28:15-46).

Cristo vino par salvar al mundo caído (Jn. 3:17; 6:51), pero fue rechazado por él (Jn. 1:10; 14:17; 17;25) y así se juzgó a sí mismo (Jn. 12:31; 16:33). El mundo, es decir, sus pobladores, la humanidad, crucificó al Señor de la gloria (1 Cor. 2:8), por quien había sido creado (Jn. 1:10). Pero en la sabiduría misericordiosa de Dios, que al mundo le parece necedad, la cruz de Cristo es la expresión más profunda del amor divino y de la salvación (1 Cor. 1:18-31; 3:19). «Porque de tal manera amó Dios al mundo [*ton kosmon*], que ha dado a su Hijo unigénito» (Jn. 3:16). Jesús quita el pecado del mundo (Jn. 1:29). Pone su vida en propiciación por los pecados de todo el mundo (1 Jn. 2:2). Es verdaderamente el Salvador del mundo (1 Jn. 4:14; Jn. 4:42). Se ofrece en sacrificio por la

vida del mundo (Jn. 6:33, 51). La caída de los judíos ha llegado a ser la riqueza y la reconciliación del mundo (Ro. 11:12, 15). Dios estaba en Cristo, reconciliando consigo al mundo (2 Cor. 5:19).

Con todo, hay una parte del mundo que por su pecado, ceguera e ignorancia, se aleja de Dios y rechaza su gracia, quedando así a merced de Satanás, el «dios» de este mundo en sentido moral (Jn. 12:31; 14:30; 16:11; 1 Jn. 5:19). Los pecadores andan «según la corriente de este mundo» y no según Dios, verdadero Señor y Soberano (Ef. 2:2). La sabiduría del mundo, es decir, ajena y enemiga de Dios, considera el Evangelio una necedad, y a la inversa (1 Cor. 1:20-21), por cuanto el espíritu del mundo está enfrentado al Espíritu de Dios (1 Cor. 2:12). El mundo en su pecado aborrece abiertamente a Cristo y a sus discípulos en tanto que ama y escucha a los que son suyos (Jn. 7:7; 15:18, 19; 17:14; 1 Jn. 3:13; 4:5). Se ha cerrado para no recibir a Cristo, Palabra y luz de Dios (Jn. 1:5,10; 3:19). Pero Jesús ha venido para iluminarlo y salvarlo (Jn. 12:46-47), por lo que el Espíritu actúa para convencerlo de pecado (Jn. 16:8). Finalmente, será juzgado junto a su príncipe (Jn. 16:8-11; 12:31). No puede recibir el Espíritu de verdad (Jn. 14:17; 17:9). Al no aceptar al Salvador, queda entonces reconocido como enteramente culpable ante Dios (Ro. 3:19). Esto tiene profundas consecuencias en cuanto a la actitud del creyente ante el mundo, que tiene dos aspectos:

Uno, *la separación moral*. De la misma manera que Jesús, sus discípulos no son de este mundo (Jn. 8:23; 17:16). Deben guardarse de sus contaminaciones (Stg. 1:27; 2 Pd. 2:20). Les es preciso huir de todo aquello que es del mundo y que no es del Padre: la concupiscencia de la carne, la de los ojos y la soberbia de la vida; así, no podemos amar al mundo, que pasa, pues equivaldría a un adulterio espiritual y a una rebelión contra Dios (1 Jn. 2:15-16; Stg. 4:4). Hay que estar en guardia para no ser condenados con él (1 Cor. 11:32). Por su carácter distinto, los creyentes sufren el odio del mundo y son objeto de tribulación, pero se sienten alentados porque Cristo lo ha vencido (Jn. 15:19; 16:33; 1 Jn. 4:4). El que ha nacido de Dios triunfa sobre el mundo por la fe (1 Jn. 5:4-5). Sin embargo, ello implica que el mundo esté crucificado para el cristiano, y él para el mundo (Gal. 6; 14).

El segundo aspecto se refiere a *la misión del creyente*. La actitud cristiana respecto al mundo no puede ser negativa; su separación y desprendimiento no nace del desamor, sino del amor al mundo, pues el mundo presente no es lo que está llamado a ser, y es preciso trascenderlo para llevarlo a Dios, sabiendo que tendrá una transformación y restitución finales. El mundo actual tiene que creer mediante la unidad de los creyentes (Jn. 17:21), de quienes es campo de operaciones (Mt. 13:38). Las tinieblas son densas, pero los creyentes deben brillar como luminares en el mundo, llevando la Palabra de Vida (Fil. 2:15). Si cumplen su misión, serán semejantes a Noé, que por su fe «condenó al mundo» (Heb. 11:7): en efecto, mediante su predicación de justicia advirtió a sus contemporáneos de la catástrofe inminente (2 P. 2:5). El mundo en su conjunto —natural, animal, humano— será llevada a su plena perfección cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (Hch. 3:21). Las criaturas gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Ro. 8:19-22). Mientras tanto, el cristiano tiene que dar testimonio, «a tiempo y fuera de tiempo; convence, reprende y exhorta con toda paciencia y enseñanza» (2 Ti. 4:2), practicando la justicia y haciendo el bien, compartiendo lo que tiene con los necesitados, «porque tales sacrificios agradan a Dios» (Heb 13:16; cf. Gal. 6:9; 2 Tes. 3:13).

V. MUNDO PRESENTE. Gr. *hutos ho kosmos*, οὗτος ὁ κόσμος, «este mundo». Corresponde al término gr. *aión*, αἰών, que significa «era, período de tiempo, siglo». En este sentido, el «fin del mundo» (Mt. 13:39; 24:3) no significa el fin del *kosmos*, que vendrá más tarde, sino el fin de la era

presente. Un cierto pecado no será perdonado en este mundo, gr. *aión*, αἰών, «siglo», ni en el venidero (Mt. 12:32). Los cuidados de este siglo impiden que la semilla dé fruto (Mt. 13:22). La misma expresión «siglo» muestra el carácter breve y pasajero del mundo actual. El creyente tiene que considerar cuidadosamente la dicha de pertenecer a aquel cuyo Reino no participa del carácter de este mundo (cf. Jn. 18:36).

VI. MUNDO VENIDERO. Más correctamente «siglo venidero», conforme al original gr. *aión*, αἰών, que hace referencia al mundo futuro, a la nueva dispensación divina que se avecina, en la que el tiempo se subsume en la eternidad. Tendrá lugar a la segunda venida de Cristo, cuando los muertos resucitarán (Lc. 20:35; Ef. 1:21; 2:7; Heb. 6:5). Habiendo ya gustado del poder del mundo venidero, el creyente sabe adónde se dirige (2 Cor. 1:22; 5:1, 5; Heb 6:5).

VII. FIN DEL MUNDO. Según la concepción bíblica, el mundo viene de Dios y a Dios se encamina (Ro. 1:36; 1 Cor. 8:6). Ha tenido un principio (Lc. 11:50; Ro. 1:20) y se dirige hacia un fin (Mt. 13:40), no hacia la nada o el aniquilamiento, sino hacia la > recapitulación de todas las cosas en Cristo, un mundo nuevo, una transformación de la creación, un universo renovado. Esta creencia corresponde a la revelación cristiana anclada en esperanza del triunfo definitivo de Cristo como parte integrante de su misión salvífica. El triunfo de Cristo consiste en la manifestación plena del Reino de Dios con su victoria total sobre el pecado, el diablo y la muerte. Esta creencia no pertenece solamente al futuro escatológico, sino que es ya presente. Con Cristo ha llegado el Reino (Mt. 4:17; 11:2-6; Lc. 4:17-21; 7:22); la salvación ya se ha operado (Ro. 5:9; 11:14ss.; Ef. 2:13; 3:5; Col. 1:26; 2 Cor. 5:14ss.; 6:2); la muerte ha sido vencida (1 Cor. 15:20). Los cristianos poseen ya el Espíritu Santo como arras de la transformación gloriosa del ser humano en la resurrección (Ro. 8:23; 1 Cor. 1:22; 2 Cor. 5:5); Dios les da la victoria por medio de Jesucristo (1 Cor. 15:57). Sin embargo, el Reino de Dios en su forma plena y definitiva pertenece al futuro; ahora se encuentra presente en forma incipiente, espiritual, interna, como la levadura en la masa (cf. Mt. 13:33); en lucha, pero confiado en la victoria final. «Porque todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Jn. 5:4).

El «fin del mundo» aparece descrito con las imágenes del género > apocalíptico judío, a saber, trastornos cósmicos y sociales (Mt. 24:29), momentos de angustia semejantes a los dolores de parto de la mujer (Jn. 16:21), previos a «un cielo nuevo y una tierra nueva» (2 Pd. 3:11-13; Ap. 20-21). Entonces se habrá consumado la historia de la salvación, pero «el día o la hora nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre» (Mt. 24:36; cf. Hch. 1:7; 1 Ts. 5:1; 2 Pd. 3:10). Véase CIELO, CREACIÓN, ESCATOLOGÍA, ETERNIDAD, SIGLO, TIEMPO, TIERRA, UNIVERSO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Auer, “Mundo”, en *DTB*, 688-700; J. Auer, *El mundo, creación de Dios* (Herder 1978); T Goffi, “Mundo”, en *NDE*, 990-1002; J. Guhrt, “Mundo”, en *DTNT* III, 138-142; O. García de la Fuente, “Cosmos”, en *EB* II, 571-572; R.B. Girdlestone, “Tierra, Mundo, Cielo”, en *SAT*, 271-280; J.L. Illanes Maestre, “Mundo”, en *GER* 16, 432-442; C. Lesquivit y P. Grelot, “Mundo”, en *VTB*, 503-508; J. Moltmann, *El futuro de la creación* (Sígueme 1979); J B. Metz, *Teología del mundo* (Sígueme 1970).

MUPIM

Heb. 4649 *Muppim*, מֻפִּים, quizá «vuelos, bamboleos»; Sept. *Mamphim*, Μαμφὶμ, v. *Ophimín*, Ὀφιμὶν y *Ophimim*, Ὀφιμὶμ; Vulg. *Mophim*. Individuo mencionado entre los hijos de Benjamín, nacido antes de la emigración a Egipto (Gn. 46:21), pero con troda probabilidad debe identificarse con otros personajes de textos paralelos con los nombres de Sufam (Nm. 26:30), Sefufán (1 Cro.

8:5), o Supim (1 Cro. 7:12). Algunos piensan que se trata de un grupo no israelita que se adhirió a la tribu de Benjamín.

MURALLA, MURO

Heb. 7023 *qir*, קִיר, «pared, muro», en cuanto defensa, o 2346 *jomah*, ח מָה, «muro, muralla», en cuanto barrera; a veces 7791 *shur*, ר , «pared» que circunda; gr. 5038 *teîkhos*, τε�χος = «muro», especialmente alrededor de una ciudad (Hch. 9:25; 2 Cor. 1:33; Heb. 11:30; Ap. 21:12-19).

Los muros o paredes de las casas particulares se construían generalmente de barro o ladrillos de arcilla mezclada con paja para darles fuerza y consistencia, secados al sol. Por regla general, con el tiempo o por defecto, se abrían grietas que dejaban pasar el agua de la lluvia, o pequeños animales (Gn. 49:6; Sal. 62:3; Is. 30:13). El hombre antiguo pasaba la mayor parte de su tiempo fuera de casa, que solo empleaba como lugar de retiro. Por esta razón, las paredes de las casas no eran muy elegantes ni recibían demasiado cuidado. Solo los palacios y las casas de los potentados se construían con piedras labradas, como hicieron Salomón (1 R. 7:9) y los ricos del tiempo de Isaías, que se jactaban diciendo: «Los ladrillos cayeron, mas edificaremos con cantería» (Is. 9:10).

Las ciudades antiguas estaban generalmente rodeadas de murallas para su defensa militar, algunas con un espesor de entre 7,5 y 9 m. Jericó tenía un muro doble de ladrillo con viviendas construidas como «puentes» (Jos. 2:15). El espacio entre los muros constituía una «segunda línea de defensa», pero la gente lo aprovechaba para actividades comerciales y para viviendas. Los israelitas quedaron muy impresionados por los sólidos muros de los cananeos (Nm. 13:28), pero durante la primera parte de su historia en Palestina no hicieron intentos de edificar ciudades fortificadas para sí. Durante la monarquía, los muros de Jerusalén llegaron a contar 34 torres y 8 puertas. En tiempo de guerra los arqueros disparaban desde las torres y desde los muros y arrojaban piedras sobre los atacantes (2 Sam. 11:20-24). La monarquía hebrea terminó cuando los babilonios destruyeron los muros de Jerusalén (2 Cro. 36:17-19). La misión más urgente de Nehemías fue reconstruirlos (Neh. 1:3; 2:8-20; 3:4; 6:15), pues los muros representaban protección.

La Jerusalén celestial descrita en el Apocalipsis aparece asentada sobre muros simbólicos de piedras preciosas que representan a los doce apóstoles en correspondencia con las doce tribus de Israel, o la totalidad del pueblo elegido de Dios; sin embargo, la ciudad carece de murallas de protección, pues la presencia de Dios la protegerá (Ap. 21:12-19), en cumplimiento a las viejas profecías de Zacarías, que decían que no habrá necesidad de muros en la Nueva Jerusalén, puesto que Dios mismo será un «muro de fuego» para proteger a su pueblo (Zac. 2:4,5). Véase CASA, CIUDAD, JERUSALÉN CELESTIAL, PARED, SETO.

MURATORI, Fragmento de

Antiguo escrito descubierto por Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), fundador de la ciencia historiográfica en Italia.

1. Descubrimiento.
2. Contenido.
3. Debate.
4. Dos momentos del Fragmento en la Historia del Canon.
5. El dónde y cuándo del canon.

I. DESCUBRIMIENTO. El hallazgo tuvo lugar en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Se hallaba en un códice latino fechado en los siglos VII u VIII. El mismo Muratori lo publicó posteriormente en *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, III, 851-854 (Milán, 1740). Más tarde se descubrieron en la biblioteca del monasterio de Montecasino cuatro fragmentos pequeños del mismo escrito procedentes de códices de los siglos XI y XII. Muratori fechó el *Fragmento* alrededor del 196 d.C.; otros se suman a una fecha tardía, por las alusiones de rechazo a los escritos montanistas. Asimismo, en el documento se hacen referencias a otros nombres además del de Pío, tales como Marción, Valentino, Milcíades, Basílides y los catafrigas.

II. CONTENIDO. El valor excepcional del Fragmento o Canon de Muratori reside en su antigüedad. Muchos autores han situado su elaboración al final del siglo II en Occidente. El fragmento en latín consiste en 85 líneas, pero está mutilado al inicio y al final. Fue precisamente exhibido como un ejemplo del barbarismo medieval italiano de algunas transcripciones de escribas, ya que el texto es de una calidad deplorable, y la necesidad de numerosas correcciones suscita muchas conjeturas. Una de las maneras de explicar las anomalías gramaticales del documento, es que es una traducción de un original griego.

Los libros mencionados en el Fragmento de Muratori se podrían catalogar de dos formas:

1. *Libros donde la autoridad es indiscutible* (l.1-63), a saber, los cuatro Evangelios, *Hechos de los Apóstoles*, y las trece Cartas de Pablo (*Corintios, Efesios, Filipenses, Colosenses, Gálatas, Tesalonicenses, Romanos, Tito, Timoteo, Filemón*; no aparece *Hebreos*).

2. *Otros sobre los cuales hay que formular un juicio* (l.63-80), que se pueden agrupar así:

2.1. Las cartas falsamente atribuidas a Pablo, como la referencia a la Carta a los Laodicenses, y otra a los Alejandrinos (l.63-67). No pueden ser recibidas en la Iglesia católica, pues fueron escritas para defender la herejía de Marción.

2.2. Los que tienen un honorable origen y que son recibidos en la Iglesia (L.68-80), pero cuyo status es objeto de discusión. Entre ellos, están la *Carta de Judas*, dos cartas inscritas como de Juan, *Sabiduría de Salomón*, escrito por los amigos de Salomón en su honor, los *Apocalipsis de Pedro y de Juan*, y el *Pastor de Hermas*.

De estos solamente cuatro de ellos llegaron a ser canónicos. Se recomiendan para la lectura el *Pastor de Hermas*, y el *Apocalipsis de Pedro*.

III. DEBATE. El debate sobre la localización geográfica del fragmento es alrededor de Oriente y Occidente como lugares originarios. Otro punto todavía no esclarecido es la autoría. Harnack ha sugerido al Papa Víctor I (189-198) como un posible autor, o alguien a sus órdenes. Pero la sugerencia más discutida es que fuera Hipólito (180-236).

Sundberg señala tres principales argumentos a favor de situar el Fragmento en Oriente y en el siglo IV: el lugar del *Pastor de Hermas*, la introducción de la *Sabiduría de Salomón* en el canon del NT y el lugar equivocado de los *Apocalipsis de Juan y de Pedro*. Las argumentaciones son como siguen:

1. El *Pastor de Hermas* (l.73-80). El pasaje central para fechar tradicionalmente el fragmento es el siguiente: «Recientemente (y) en nuestros tiempos [*nuperrime temporibus nostris*], en la ciudad de Roma, escribió Hermas, estando en la cátedra de la Iglesia de la ciudad de Roma Pío, hermano suyo». Sundberg cuestiona la interpretación habitual de *nuperrime temporibus nostris* (I.74), como «muy recientemente en nuestros tiempos». El autor del canon insistiría sobre el hecho que el *Pastor* fue redactado en un período post-apostólico y que no gozaba de la autoridad conferida por la

antigüedad. A esto, Sundberg agrega que el juicio que lleva el fragmento corresponde al que Atanasio emitió en su *Carta Festal* del 367: El *Pastor* no pertenece al canon, pero sí es una lectura recomendable.

Hahneman señala que la frase *temporibus nostris* pareciera expresar contemporaneidad del escrito del *Pastor* con el período establecido del 140-154, que es el del obispado de Pío hasta su muerte. El fragmento pareciera haber sido escrito poco tiempo después del episcopado de Pío. Hahneman afirma que toda la información acerca de dicha referencia es errónea o innecesaria. Propone el año 100 d.C. y argumenta que la atribución que hace el fragmento a Hermas es una pseudonimia del siglo IV, con el propósito de desacreditar al *Pastor*.

Los nombres propios utilizados tienen valores simbólicos. El personaje mismo de Hermas parece tener más una función alegórica que una realidad histórica. Por otro lado, está el problema de la identificación de Hermas como hermano del obispo Pío. ¿Qué se sabe de este último? No mucho más que la referencia a ser hermano de Hermas.

Si Hermas es un pseudónimo, el Canon de Muratori pierde uno de sus fundamentos cronológicos más precisos. Además, la hipótesis de que esta atribución del fragmento al *Pastor* sea con el propósito de desacreditarlo, parece poco plausible debido al hecho de que dicho libro está en la lista del Fragmento como una lectura recomendable.

2. El libro de la *Sabiduría* (l.69-71). Sundberg estima que el Canon del AT de la Iglesia primitiva no estaba fundado sobre la Septuaginta, sino más bien sobre un catálogo establecido en Jamnia. Atanasio y Epifanio presentan cada uno un canon adaptado a sus normas judías, es decir, un canon donde el *Libro de la Sabiduría* figura en el NT.

Ferguson reconoce que la presencia de la *Sabiduría de Salomón* en el Canon de Muratori es problemática. Lo cierto es que por mucho tiempo dicho libro tuvo problemas en encontrar una ubicación fija. Frecuentemente era situado después de los libros neotestamentarios, como un anexo de los dos testamentos.

De acuerdo con Sundberg, es probable que *Sirácida*, *Sabiduría*, *Judith* y *Tobías* fueran excluidos del canon del AT de la Iglesia oriental porque no formaban parte del canon judío. El mayor impacto del cierre del canon judío sobre la formación del AT cristiano no aparece sino hasta el siglo IV. Es por eso que la presencia de *Sabiduría* en el catálogo del NT es particularmente remarcable. Sundberg ve una evidencia de que el canon del AT fue cerrado al mismo tiempo que el fragmento se escribió.

3. Los *Apocalipsis de Juan y de Pedro* (l.71-73). El Fragmento de Muratori incluye el *Apocalipsis de Juan y de Pedro* al final de la lista de los libros canónicos. El fragmentista hace notar que alguna gente no quería leer el *Apocalipsis de Pedro* en la Iglesia. Sundberg considera que el autor del Canon de Muratori situó el *Apocalipsis de Juan* al final, para expresar las dificultades que tenía por admitirlo. Sundberg compara esta situación con la distinción establecida por Eusebio entre los libros recibidos, sospechosos y rechazados (*Hist. Ecl.* III, 25).

Ferguson aduce que el *Apocalipsis de Juan* fue recibido por la Iglesia de Occidente, mientras que en Oriente por mucho tiempo fue sospechoso. Por lo que a Sundberg, al querer situar el Canon en Oriente, le hace falta probar cuáles fueron las dificultades para admitir el *Apocalipsis de Juan* en Oriente, ya que fue incluido en el Canon; asimismo, dicha obra fue abundantemente utilizada por Ireneo y Tertuliano.

En cuanto al *Apocalipsis de Pedro*, Sundberg señala que esta obra era más conocida en Occidente que en Oriente. Como el Canon de Muratori señala algunas dudas al respecto, debe corresponder al siglo IV, porque en esa época este Apocalipsis era fuertemente criticado en Oriente. Sin embargo, si esta obra apócrifa era poco utilizada en Occidente y el Canon señala estas dudas al respecto, se podría admitir que este fragmento expresa una opinión antigua en la Iglesia de Occidente. Por lo que el Canon de Muratori podría fecharse, en mi opinión, al final del segundo siglo y proceder de Occidente.

IV. DOS MOMENTOS DEL FRAGMENTO EN LA HISTORIA DEL CANON. Jean Daniel Kaestli sugiere que se pueden distinguir dos momentos en la historia del canon:

1. *La formación de dos colecciones parciales*. Nos referimos a los cuatro Evangelios y las Cartas Paulinas, cuyo status fue definido en el siglo II.

1.1. *Los Evangelios.* En las últimas décadas del siglo XIX, los aportes de Theodore Zahn y Adolf Von Harnack fueron decisivos en cuanto a que el cuádruple Evangelio emergió muy temprano en el siglo II, incluso antes de Marción. Con la influencia de Hans von Campenhausen, muchos han aceptado que los cuatro Evangelios se constatan a partir de la segunda mitad del siglo II y que el Fragmento de Muratori e Ireneo son testimonios primarios.

Ireneo de Lyon, en su famosa obra *Contra las Herejías*, compuesta hacia el año 180, afirma con fuerza la autoridad «cuadriforme» o «tetraforme» del Evangelio. Es más, intenta justificar el número cuatro a través de analogías: cuatro regiones del mundo, cuatro columnas, los querubines de cuádruple figura en Ezequiel, las cuatro criaturas vivientes de *Apocalipsis* 4:7, así como las cuatro alianzas de Dios con la humanidad (Adán, Noé, Moisés y Cristo). El análisis de todo esto podría mostrar que Ireneo defiende una realidad que ya existía.

Pero, ¿cómo se llegó al reconocimiento exclusivo del cuádruple Evangelio? ¿A partir de cuándo y por qué esos escritos fueron puestos aparte? Una manera de responder a esto es a dos niveles:

a) *La tradición oral y los evangelios escritos coexistieron*. Esto se puede confirmar con el testimonio de Papías, aproximadamente en el año 140. Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia, es el primero en mencionar explícitamente la existencia de evangelios escritos. Sin embargo, es evidente su preferencia por la tradición oral. Eusebio ofrece una cita de Papías, en su *Historia*: “yo no pienso que las cosas que vienen de los libros nos sean tan útiles como las que vienen de una palabra viva y duradera» (*Hist*. *Ecl*. III, 39, 4).

b) *Otro nivel estaría definido por una mayor valorización de los Evangelios como tradición escrita*. Las figuras de Marción, Justino y Taciano desarrollan un papel muy importante. Es precisamente con Marción, rechazado como hereje alrededor de 145 por la Iglesia de Roma, que se marca esta ruptura entre la tradición oral y los documentos escritos. Todavía se debate la influencia de Marción sobre la formación del canon del NT. Una de las respuestas es que el canon de Marción precedió al canon de la Iglesia. Según Harnack, Marción jugó un papel decisivo en cuanto a la idea misma de un canon, de una compilación limitada de las Escrituras cristianas. Otros elementos parecen confirmar esta hipótesis, como la estructura bipartita de «Evangelio-Apóstol», el lugar importante que se le da a las cartas paulinas, y la creación de un contrapeso de Pablo por la inclusión de escritos de otros apóstoles.

No puede obviarse a Justino Mártir, que también juega un importante papel en la evolución que conduce a la canonización del cuádruple Evangelio. Se puede constatar en su *Diálogo con Trifón* y

en sus dos *Apologías*, escritas en Roma entre el 150-160. Es notable que Justino llame a los Evangelios las «Memorias de los Apóstoles». Además, ofrece el más antiguo testimonio sobre la utilización litúrgica de los Evangelios junto al AT. Este legado los coloca en la misma posición que las Escrituras antiguas, son leídos públicamente en la asamblea y sirven de base para la homilía.

Gran importancia en relación con este asunto tiene el > *Diatesarón* de Taciano, un converso al cristianismo de origen sirio. Entrelaza los cuatro Evangelios en un intento de armonizarlos. Este valioso documento se ha perdido y no ha podido ser reconstituido más que fragmentariamente utilizando fuentes secundarias. Es el testimonio más antiguo de una utilización conjunta de los cuatro Evangelios, y parece que gozó de una gran popularidad. Se dice que durante dos siglos se impuso como Evangelio en las Iglesias de lengua siríaca.

Evidentemente, hubo resistencias a la pluralidad de los Evangelios. La tendencia a centrarse sobre uno en exclusiva fue una tentación constante. La preferencia por un solo Evangelio se ve ilustrada en la experiencia de Marción, que reconocía como auténtico una versión revisada de Lucas. No es difícil imaginarse que la resistencia a la canonización de los cuatro Evangelios se basó en las diferencias que los separaban, específicamente en la manera tan diversa en que todos comienzan.

En este sentido, el Fragmento de Muratori (L.16-20) e Ireneo (*Contra las Herejías* III, 9, 1-11, 7) defendieron la idea del cuádruple Evangelio, a pesar de sus divergencias.

2. *Las Cartas de Pablo*. El fragmento de Muratori comprueba la existencia de una colección canónica de trece cartas paulinas, donde la ausencia de la Epístola a los Hebreos es típica de la Iglesia de Occidente. Asimismo, el Fragmento insiste sobre el hecho que las cartas tienen por destinatario a la Iglesia universal: Pablo se dirige a siete iglesias, lo que tiene una gran carga simbólica. Es notorio también el orden que guardan las cartas, de acuerdo con aquel en que fueron escritas.

Parecen apropiadas las tres categorías que Hahneman propone para distinguir este desarrollo del NT: 1) *Comentarios*, la categoría más ambigua, referida a cualquier mención del trabajo como autoritario o como Escritura. A menudo se encuentra en dos o tres trabajos, y se da muy frecuentemente en el contexto de una discusión o debate; 2) *Colecciones*, más definidas que los comentarios y con límites claros; incluyen trabajos específicos. Pueden ser alteradas, es decir, específicas, pero no finales, y pueden estar enmendadas o agregadas. En este caso, el grupo de las cartas Paulinas es un buen ejemplo de colección; 3) *Catálogos*, más precisa y definida. Los límites establecidos son explícitamente fijos y más permanentes que los de las colecciones. En su forma pura, un catálogo es una lista donde nada puede ser añadido o sustraído. El Fragmento de Muratori es un buen ejemplo, según Hahneman. Y desde luego, es más que un catálogo de las Epístolas de Pablo: es un catálogo del NT.

Según Kaestli, muchos indicios muestran que las cartas de Pablo debieron circular y luego fueron leídas en otras comunidades que aquellas a las que estaban dirigidas en su origen. Muestra de ello es el sentido universalizante con que fueron compuestas algunas de ellas (Ro. 1:7, 15; 1 Cor. 1:2). Lo mismo sucede con las cartas pseudoepigráficas (Col., Ef., 2 Tes, las Pastorales): implican una circulación amplia, un reconocimiento más allá del origen primero, y hasta un intercambio.

3. *Diferentes procesos de clausura*. Kaestli enfoca este tema como las diversas vías de cerrar el canon. El Fragmento de Muratori, en su primera parte, menciona todos los libros que constituyen el fundamento del NT al final del siglo II, con la excepción de la Carta I de Pedro, que resulta ser un

misterio.

Dos hipótesis se plantean: 1) dicha epístola formaba parte de los libros plenamente reconocidos en la misma época del fragmento, con Ireneo y Tertuliano; o 2) en la parte perdida del comienzo del Fragmento, el texto debía presentar a Marcos como el discípulo de Pedro; la cita de I P 5:13 podría apoyar esta filiación.

El Fragmento tampoco incluye Santiago, II de Pedro, III de Juan, que forman parte de las epístolas católicas o universales, como se conocen hoy. La ausencia de la Epístola a los Hebreos es una señal de sus dificultades de recepción en el NT en la Iglesia de Occidente.

En el siglo IV es evidente el esfuerzo de Eusebio, apoyándose en Orígenes, por clasificar los escritos antiguos en función de su grado de aceptación en la Iglesia. Se da la posición oficial de Atanasio de Alejandría para fijar por primera vez el canon de los 27 libros, así como las dudas sobre el Apocalipsis y la resistencia a recibirlo de la Iglesia griega.

Orígenes (185-254) muestra en su obra elementos de una clasificación tripartita: 1) los libros que son recibidos por todos y que no están en discusión, como los cuatro Evangelios, las trece cartas de Pablo, I de Pedro, I de Juan, Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis; 2) los libros controvertidos, como II Pedro, II y III de Juan, Hebreos, Santiago y Judas; y 3) los libros falsos, es decir, aquellos redactados por herejes, como los evangelios de los Egipcios, de Basílides, de Tomás o de Matías.

Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica*, que tuvo varias redacciones entre el 304-325, propone también tres categorías de escritos coincidentes con Orígenes, pero con algunas variantes: 1) los libros reconocidos por todos, donde figuran los cuatro Evangelios, Hechos de los Apóstoles, las Cartas Paulinas, 1 Juan, 1 Pedro y el Apocalipsis de Juan; 2a) los libros controvertidos, pero recibidos por un buen número, como Santiago, Judas, 2 Pedro, 2 y 3 Juan; 2b) los libros discutidos e inauténticos, es decir de "padre desconocido", como los Hechos de Pablo, el Pastor, el Apocalipsis de Pedro, la epístola de Bernabé, las Enseñanzas de los Apóstoles, el Apocalipsis de Juan, y el evangelio según los Hebreos; y por supuesto 3) los libros de los herejes, tales como los evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías, los Hechos y dichos de Andrés, de Juan y de otros apóstoles.

Entre Eusebio de Cesarea y el Fragmento de Muratori hay puntos en común, que revelan una situación que no había cambiado mucho entre el fin del siglo II y el comienzo del siglo IV, si Muratori representa el siglo II. Es más, la clasificación de Eusebio es muy cercana a la del Fragmento: 1) libros recibidos sin discusión; 2) libros recibidos, pero que provocan discusión sea para admitirlos como lectura litúrgica, o no, y 3) libros excluidos porque son heréticos.

Atanasio de Alejandría definió los límites del canon en la encíclica 39 a las iglesias de Egipto, a las cuales dirige la lista de las Escrituras canonizadas del Antiguo y del NT. Señala el status canónico en la siguiente frase: «Estas son las fuentes de salud, al punto que el hombre sediento pueda saciarse de las palabras que se encuentran aquí; para ellos solo la doctrina de la piedad puede ser anunciada; nadie puede agregar, ni quitar de lo que ha sido hecho (cf. Dt. 4:2; Ap. 22:18s)».

Atanasio agregará en su carta, lo que no carece de interés, que hay otros libros además que no son canonizados, pero que han sido recibidos por los Padres de la Iglesia y recomendados para ser leídos a los > catecúmenos como enseñanza de la verdadera religión. Se refiere a la *Sabiduría de Salomón* y la *Sabiduría de Sirac*, *Ester*, *Judit* y *Tobías*, así como la *Doctrina de los Apóstoles* y *El Pastor*. Asimismo hace un llamado de atención en relación con los libros heréticos, que pueden pasar por libros antiguos, una apariencia de verdad para engañar a las gentes.

El canon se forja antes en la Iglesia latina que en la Iglesia griega. Cipriano de Cartago, a mediados del siglo III, cita todos los libros del NT, excepto Filemón, Hebreos y Santiago. Las decisiones conciliares fueron tomadas sobre las epístolas de Pedro, 2 y 3 Juan y Judas en lo sínodos regionales de Cartago en el 397 y en el 419. Las iglesias de la región del Éufrates se distinguen en el contenido del NT. Fue esta una región relativamente poco influida por los otros centros de la cristiandad. La definición del NT está claramente expresada en la Doctrina de Addaï, de principios del siglo V, que delimita el canon de los libros destinados a la lectura litúrgica: la Ley, los Profetas, y el Evangelio (el *Diatesarón*), las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles. Es evidente la ausencia de las cartas universales y del Apocalipsis, si se tenía a Hebreos como una epístola paulina.

V. EL DÓNDE Y EL CUÁNDO DEL CANON. La cuestión sobre el lugar y fecha de la redacción de la lista canónica está abierta. La tesis de Trobisch es que el NT, en la forma que logró de status canónico, no es el resultado de un largo y complicado proceso de colección que durase vario siglos. La historia del NT es la historia de una edición, un libro que ha sido publicado y editado por un grupo específico de editores, en un lugar y un tiempo concretos. Trobisch dice que las investigaciones recientes no confirman si el NT emergió gradualmente, soportado por el valor intrínseco de los escritos, o si fue un evento editorial que forzó a la Iglesia a producir, publicar y promover vigorosamente una edición de la Biblia cristiana. Su propósito es demostrar que el marco redaccional de la edición canónica del NT constituye una de las fuentes de mayor valor histórico, y que es generalmente negada. Se complementa por la evidencia de manuscritos tempranos, y se documenta bien por referencias secundarias de escritos del NT.

G. Stanton considera esta tesis posible desde la necesidad de tomar decisiones formales para poder publicar los cuatro Evangelios en un solo *codex* o > códice, como resultado de lo cual se derivaría la norma para escritos cristianos. Stanton introduce su tesis diciendo que los primeros escribas cristianos experimentaron con códices de los Evangelios el uso de ediciones de bolsillo que acostumbraban los romanos. Por ejemplo, Marcial (84-86) en sus *Epigramas* recomienda a los viajeros llevar sus poemas con ellos en copias de pequeñas páginas. Este autor proporcionaba a sus lectores el nombre y la dirección del editor.

Sin embargo, dicha teoría, novedosa, pero meritoria de investigación, requiere de un alto nivel de estructura y organización centralizada, que parece difícil imaginar en la Iglesia del siglo II.

La historia del Canon del NT tiene implicaciones teológicas, debido al peso de las decisiones que lo determinaron. En todo caso, ¿fue la Iglesia del s. IV la que lo determinó? ¿O fue el producto de un consenso que se formó espontáneamente en el siglo II? Al determinar el siglo IV como el período de la canonización, se acentúa la decisión de la Iglesia en dicho proceso. Tal como Kaestli apunta en su artículo, las listas y las decisiones oficiales del siglo IV no hicieron más que entretejer una opción ya existente, que no era producto del poder eclesiástico del siglo II. Evidentemente, las nuevas investigaciones y tesis son sorprendentes, aunque suscitan muchas preguntas. Lo que está bastante claro es que la historia del canon del NT y de la Biblia cristiana, es todavía un debate abierto y muy amplio que obliga a seguir investigando y retrabajando muchos datos. Véase CANON DEL NT.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce, *El canon de la Escritura* (CLIE 2002); Hans von Campenhausen, *The formation of the Christian Bible* (Fortress 1972); G.M. Hanneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Clarendon 1992); A. von Harnack, *The origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation* (Londres y Nueva York 1925); Jean-Daniel Kaestli, "Histoire du Canon du Noveau Testament", en *Introduction au NT. Son histoire, son écriture, sa théologie*, 449-473 (Editions Labor et Fides, Ginebra 2000); B. Metzger, *The Canon of the New Testament*, 191-201 (Clarendon 1987), L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, vol. 3, 851-854 (Milán, 1740, Bolonia 1965, reed); V. Rocha, "El fragmento o canon

Muratori, un debate todavía abierto", en *RIBLA* 42-43 (2002:2-3), 54-64; A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (HUP 1964); D. Trobisch, The First Edition of the New Testament (OUP 2000).

V. ROCHA

MURCIÉLAGO

Heb. 5847 *atalleph*, עֲטַלֵּף, «animal que vuela en la oscuridad»; Sept. *nykterís*, νυκτερίς; Vulg. *vespertilio*.

Pequeño mamífero volador, con alas formadas por un repliegue de la piel extendido entre los costados, extremidades y cola. Vuela en el crepúsculo o por la noche. Se alimenta de insectos y frutos. Se esconde en lugares oscuros y es un ser de hábitos nocturnos. Tristán enumera diecisiete especies en Palestina. Semejante a un ratón más que a un ave, está cubierto de pelo y no de plumas, con dientes en lugar de pico; amamanta a sus pequeños y no pone huevos; no tiene verdaderas alas emplumadas, sino membranas que se extienden sostenidas por unos dedos de gran longitud, y que además conecta las extremidades anteriores con las posteriores. La especie *Kuhl Pipistrelle* es la más común y más numerosa en Israel. Vive en los áticos y en las hendiduras de los grandes árboles. En la parte meridional del valle del Jordán, el calor se mantiene a una temperatur tal que este mamífero se esconde el tiempo de las lluvias. Es ventajoso para el hombre por varios motivos. Su comida son las polillas y los insectos voladores, que causan mucho daño a las cosechas. Caza sus presas con un sonido que los humanos no pueden oír.

La ley levítica lo clasifica con las aves y lo declara impuro (Lv. 11:13, 19; Dt. 14:11, 12, 18). La prohibición de su ingesta indica que formaba parte de los hábitos de los antiguos hebreos, como todavía ocurre en las islas australianas. En la actualidad, el murciélago está en peligro en Israel por el uso de desinfectantes en las cuevas donde se aloja. En los últimos años, se han prohibido los pesticidas en las cuevas, pero la amenaza persiste debido a su empleo general en la agricultura y a la invasión humana de las cuevas en invierno, perturbando su hibernación. El profeta Isaías los utiliza como imagen de lo que ocurrirá al final con todos los objetos idolátricos, que serán arrojados en las hendiduras entre topos y murciélagos (Is. 2:20-21).

A. CABEZÓN MARTÍN

MURMURACIÓN, MURMURAR

Heb. 3885 *lun*, לון o *lin*, לין = «quejarse» (Ex. 16:7); 8519 *telunah*, תְּלֻנָּה = «murmuración, queja, querella» (Ex. 16:8, 9, 12); gr. 1112 *gongysmós*, γογγυσμός, «murmuración, murmullo», relacionado con el verb. 1111 *gongyzo*, γογγύζω = «musitar, murmurar, gruñir, decir algo en un tono bajo», término onomatopéyico que representa el significado mediante el sonido de la palabra, como en el correspondiente «murmurar» castellano; indica la actitud de los obreros en la parábola del señor de la viña (Mt. 20:11); de los escribas y fariseos contra Cristo (Lc. 5:30); de los judíos (Jn. 6:41, 43); de los discípulos (Jn. 6:61); del pueblo (Jn. 7:32); de los israelitas (1 Cor. 10:10).

La murmuración del pueblo de Dios en el desierto como queja frente a una situación que se le antoja insoportable e insufrible, recorre la historia paragdimática del éxodo y llega hasta los escritos del NT como una claro ejemplo de advertencia contra el vicio de la murmuración y sus funestas consecuencias, solo detenidas por la oración intercesora de Moisés (cf. Nm. 11:33,34; 12; 14:30, 31; 16:3; 21:4-6; Sal. 78:30). La murmuración nace de una situación objetiva de carácter probatorio para las fuerzas ordinarias del ser humano, pero revela un espíritu deconfiado y descontento que aumenta

el malestar y propicia la derrota. Por esta causa, los dirigentes y los profetas de Israel combaten este defecto moral con un fuerte llamado a la confianza en Dios y su providencia. Los libros sapienciales condenan rotundamente la murmuración (Sab. 1:11), como hace Pablo con toda energía respecto a la Iglesia (1 Cor. 10:10).

En la comunidad primitiva hubo un conato de división reflejado en las quejas o desagrado que dio lugar a la murmuración de los creyentes > helenistas en contra de los hebreos (Hch. 6:1), lo que obligó a los apóstoles tomar cartas en asunto de un modo institucional, nombrando supervisores, los llamados > diáconos, que no olvidasen los derechos de las distintas comunidades representadas en el naciente cuerpo eclesial de Cristo. Véase CISMA, CONTIENDA.

A. ROPERO

MUSI

Heb. 4187 *Mushí*, י ׅ מ i(1 Cro. 6:19); *Mushshí*, י ׅ מֻ = «sensible»; Sept. *Homuseí*, Ὁμουσε�, *ho Musim*, � Μουσ�μ, *Omusí*, Ὀμουσ�.

Levita hijo de > Merari (Ex. 6:19; Nm. 3:20; 1 Cro. 6:19, 47; 23:21; 24:26); tuvo tres hijos (1 Cro. 23:23; 24:30), cuyos descendientes son llamados «musitas» (Nm. 3:33; 26:58).

MÚSICA

Heb. 7892 *shir*, יר ׅ = «canto, canción»; gr. 4858 *symphonía*, συμφων�α, lit. «sonar juntamente» (Lc. 15:25).

1. Música en el AT.
2. Canto coral y congregacional.
3. Música en el NT.

I. MÚSICA EN EL AT. A través del largo período histórico que abarca la Biblia, se encuentran muchas referencias a la música en la vida de sus pueblos y culturas. La música tenía lugar en casi todas las actividades de la vida del pueblo de Israel. La más antigua referencia a la música se encuentra en la lista de los descendientes de Caín, al apuntar a > Jubal como «padre de todos los que tocan arpa y flauta» (Gn. 4:21).

Algunos cantos antiguos se relacionan con eventos específicos tales como la victoria sobre los enemigos (Ex. 15:1-18; Jue. 5:1-31) o el ritual junto a un pozo (Nm 21:17-18). Otras referencias sugieren música vigorosa acompañada de movimiento físico: instrumentos musicales, canto y danza, aunque hasta nosotros han llegado sólo las letras, sin música escrita. Desde sus manifestaciones más antiguas el profetismo israelita se caracterizaba por la música, el cántico y la danza (1 Sam. 10:5, 2 R. 3:15, Isa. 5:1-7, Ez. 33:32). Famosos son los cánticos de Moisés (Ex. 15:1-18), de María, hermana de Aarón (Ex. 15:20), de Débora, de Ana, etc. Salomón compuso «mil cinco cantares» (1 R. 4:32), indudablemente para ser acompañados de instrumentalidad musical, como debió de ser el caso de David, «el dulce cantor de Israel» (2 Sam. 23:1).

Como todos los pueblos de la antigüedad, los hebreos prestaban atención especial a la música, no como pasatiempo individual sino como acompañamiento del culto sacro y de las ceremonias reales. Durante las fiestas familiares y las solemnidades religiosas había música vocal e instrumental, y danzas (Jer. 25:10; 1 Mac. 9:39; Lc. 15:25). Los hebreos también compartían la creencia en el efecto

terapéutico de la música, es especial para apaciguar a los atormentados por un mal espíritu, como el caso de > Saúl (1 Sam. 16:14-23). En ocasiones la música contribuía a alcanzar el éxtasis profético (1 Sam. 10:5-10). Buscando inspiración, Eliseo pidió que le tañeran un arpa para predisponerse a oír la voz de Dios (2 R. 3:15). Posteriormente se observa cómo los músicos eran convocados «para que profetizasen con arpas, salterios v címbalos». Los reyes poseían músicos-profetas profesionales (2 Cro. 35:25; Ec. 2:8), como > Asaf, que «profetizaba bajo las órdenes del rey» (1 Cro. 25:1-3).

La ascensión de un soberano al trono, su casamiento, sus festines, era todo ello alegrado por los músicos (2 Sam. 19:35; 1 R. 1:40; Sal. 45:9).

Las victorias y los grandes eventos se celebraban y anunciaban con acompañamiento de música. Las trompetas resonaron durante la toma de Jericó (Jos. 6). Tras la muerte de Goliat, las mujeres de Israel danzaron «con cánticos de alegría y con instrumentos de música» (1 Sam. 18:6-7). Tiempo después, cuando David rescató el arca de la alianza y la llevó triunfante de vuelta a Jerusalén todos celebraron con gran entusiasmo «cantando y danzando con todas sus fuerzas, al son de la música de arpas, salterios, panderos, castañuelas y platillos» (2 Sam. 6:5, *DHH*)

La música y la danza estaban presentes en las celebraciones, tanto grandes como pequeñas, que marcaban los eventos importantes en la vida del pueblo. En las despedidas (cf. Gn. 31:27). En los momentos de duelo, como se desprende de la instrucción para que «todos los cantores y cantoras» reciten las lamentaciones de Jeremías (2 Cro. 35:25). En tiempos de Cristo se acostumbraba contratar músicos, especialmente flautistas, para los entierros (Mt. 9:23). Según Maimónides, hasta el más pobre de los israelitas tenía el deber de contratar por lo menos dos músicos para el entierro de su esposa. En las fiestas y los banquetes, especialmente de los ricos (Is. 5:12; cf. Ecl. 2:8). En las labores del campo los trabajadores cantaban para mantener el ritmo de su trabajo y completar a tiempo los deberes del día. Sin embargo, conforme Israel evolucionó de ser una sociedad tribal, nómada y pastoril hasta convertirse en una cultura urbana, la música cambió y se volvió más compleja e institucionalizada.

Esto es observable en el desarrollo del culto en Jerusalén. Cuando el arca fue instalada en Jerusalén un cuerpo oficial de músicos y cantantes entrenados se estableció para dirigir la adoración (1 Cro. 16:4-7, 39-42). La música jugó un papel vital en la adoración en el templo de Jerusalén; en especial, los salmos ocupaban un lugar muy importante. Las frases que encabezan muchos salmos tales como «Salmo de Asaf» o «de los hijos de Coré» los relacionan con ciertos gremios de músicos, mientras que otros encabezados tales como «al líder: con instrumentos de cuerdas de acuerdo con el Seminit» pueden indicar cierta melodía en particular. Algunos títulos indican que el salmo es de un tipo particular tal como «de lamento». De hecho, el análisis de los salmos en sus diferentes «géneros» constituye un estudio importante en sí mismo. No se tienen datos sobre las notas que utilizaban y si tenían alguna forma escrita para señalarlas. Ciertas acentuaciones en los salmos sólo tienen por propósito ayudar a la recitación. Todavía no se sabe con certeza cuál es el significado de la palabra > *selah* que aparece en varios salmos, aunque se sugiere en la *Misná* que se trataba de una pausa para que la congregación realizara alguna otra acción de culto durante ella. En los encabezamientos de algunos de los salmos se leen ciertas palabras de difícil interpretación, y piensan algunos que son una referencia a instrumentos musicales y otros a posibles tonadas muy conocidas.

Peregrinar a los lugares sagrados era una actividad común entre los israelitas. A lo largo del trayecto ellos cantaban cantos propios al tema de su peregrinación, tales como los «cánticos de las subidas» —Salmos 120 al 134— que exaltaban la oportunidad de «subir» a Jerusalén y adorar en el

templo de Jerusalén, en Sión. Estos cantos estaban asociados probablemente con las tres grandes festividades agrícolas (Ex. 23:17; Dt. 16:16). Sin duda era muy impactante para el israelita común participar en la peregrinación y la adoración en el templo. Además era un evento con gran atractivo estético e importancia simbólica; por ejemplo, las trompetas representaban la autoridad de Dios, su majestad y poder.

En algunos libros como Amós se indica que la música fue volviéndose más formal; músicos «profesionales» fueron contratados para formar coros y orquestas que servían en los diversos templos y lugares sagrados, y en el palacio. No obstante, la alta calidad de los músicos no representó necesariamente que la música fuera aceptada por Dios. Durante la visita de Amós a Betel, él predicó en contra de la injusticia en esa sociedad y la vaciedad del culto en el templo de allí (cf. Am 5:21, 23).

La > sinagoga como institución parece haber comenzado durante el período de la > cautividad en Babilonia. La palabra en sí significa «lugar de asamblea», y no implicaba necesariamente un edificio o lugar concreto —eso se dio más tarde, a mediados del siglo III a.C. El culto de la sinagoga fue adaptado del estilo del culto del templo, pero organizado y conducido por personas laicas, no herederos de la línea sacerdotal. Los servicios incluían lecturas de la Ley y los Profetas, Salmos, enseñanza, oración y la bendición final.

II. CANTO CORAL Y CONGREGACIONAL. Bajo la administración de David se introdujo la música en el culto de una modo institucional. Como directores de canto, unido a la profecía, al frente de los levitas cantores, se encontraban > Asaf, > Hemán u > Etán (Jedutún), los tres maestros expertos de la música sagrada. Salomón continuó esa política (2 Sam. 6:5, 14; 1 R. 10:12; 1 Cro. 15-16), reintegrada por Ezequías y Josías (2 Cro. 29:25; 35:15). Los cantantes y músicos levitas bajo la dirección de Asaf tenían como misión alabar al Señor delante del Arca del Tabernáculo en Sion, en tanto que los coros de Hemán y de Jedutún estaban dispuestos para la alabanza en el antiguo Tabernáculo en Gabaón (1 Cro. 16:4-6, 39-42). Más tarde, los tres coros se reunieron para el servicio del Templo.

Bajo David, sumaba cuatro mil miembros en total (1 Cro. 23:5), de los que 288 eran maestros en el arte, encargados de la instrucción de los menos hábiles (1 Cro. 25:7, 8). Estos 288 estaban divididos en veinticuatro órdenes, comprendiendo cada uno de ellos a doce maestros; cuatro de estos órdenes estaban compuestos de miembros de la familia de Asaf, seis de Jedutún, catorce de Hemán. Para el acompañamiento del canto había el conjunto de instrumentos de cuerda y de címbalos, de los que posiblemente se servía el músico principal, para indicar el tiempo (1 Cro. 15:19-21). De este pasaje se desprende que la proporción de arpas y salterios era de seis a ocho. El toque de trompetas, con las que los sacerdotes acompañaban a los instrumentos de cuerdas, se oía en raras ocasiones (2 Cro. 5:12, 13; 7:6). En el segundo Templo fue reducido el personal de la orquesta y el coro. Si en dicho Templo se daba un acompañamiento de trompetas a los instrumentos habituales, sólo se tocaban durante las pausas o como responso (Esd. 3:10, 11). Los músicos se situaban al este del altar (2 Cro. 5:12). Los instrumentos acompañaban al unísono (1 Cro. 15:20, 21). Los títulos de los Sal. 9, 22, 45, 56, 57 y los de otros son probablemente indicadores de estas melodías. Se practicaba la antífona y el responso (Ex. 15:21; Neh. 12:31-43), con frecuencia también en el Templo (Esd. 3:10, 11; Jer. 33:11). Ello está demostrado por la estructura de diversos salmos (p.ej.: Sal. 24:7-10; 136). En el primer Templo la asamblea participaba en raras ocasiones en el cántico, como no fuera para participar en el final amén (1 Cro. 16:7, 36). En el Templo de Herodes, el pueblo entonaba, a veces,

el responso.

III. MÚSICA EN EL NT. La destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 d.C. provocó que los judíos desarrollaran nuevas formas de expresión musical. Para entonces ya se habían impuesto restricciones sobre el uso público de música y danza en la celebración del > sábado. Como resultado del poder y la cultura grecorromana aumentaron aun más las restricciones. Sólo en Lc. 7:32 y en Mt. 11:7 se menciona específicamente el uso de la flauta y danza en el NT, y el pasaje en Lucas lo menciona en el contexto de los juegos infantiles.

La música en la sinagoga cumplía una función de ayuda emocional y como instrumento en la enseñanza para el mantenimiento de la fe judía y el estilo de vida. Los coros del templo ya no existían y la música instrumental estaba prohibida en la sinagoga. Los salmos, las oraciones y las lecturas eran entonados en forma recitativa, es decir, se recitaban en un tono alto semejante a una letanía. El texto era cantado en una sola nota, con variaciones melódicas simples que indicaban la estructura gramatical. Probablemente los primeros cristianos adaptaron a su propio culto lo que ya conocían de la música en la sinagoga, en la forma de salmos, himnos y cantos espirituales, cantando y alabando al Señor (Ef. 5:19).

El servicio del culto de la sinagoga, tanto el canto de himnos como el canto coral, contribuyó al sentimiento emocional comunitario necesario para la edificación del nuevo movimiento cristiano. Muchos de los primeros cristianos solían congregarse en la sinagoga local y debían estar familiarizados con esa forma de culto. Ellos sabían los mismos himnos y fueron agregando nuevos cantos que reflejaban su nueva fe en Jesús.

Las palabras de algunos himnos primitivos aparecen en el NT. La narración de la natividad que aparece en el Evangelio de Lucas incluye el canto de María (el *Magnificat*), el canto de Zacarías (el *Benedictus*) y el canto de Simeón (el *Nunc Dimittis*). Las palabras de otros himnos cristianos primitivos se mencionan en algunas epístolas (Flp. 2:5-11, 1 Ti. 3:16, 1 Pd. 3:18-22). Hay otros fragmentos de himnos en Ap. 4:1; 5:9-10, y los cantos de victoria y confianza en Ap. 7:15-17; 11:17-18.

A medida que la Iglesia crecía y el evangelio se extendía en otras culturas, se introdujeron otras influencias musicales. Sin embargo, hubo oposición contra la música instrumental y la danza, porque eran asociadas con las religiones paganas, los espectáculos del coliseo romano, la vida disipada y la inmoralidad. En los siglos subsecuentes los cristianos no sólo han desarrollado formas musicales propias y de expresión distintiva, sino también aprovecharon las tradiciones musicales de muchas culturas. A través de las generaciones sucesivas los cristianos han discutido sobre los tipos de música y expresiones musicales apropiadas para el contexto de la palabra de Dios y el culto a Dios. Véase CÁNTICO, DANZA, HIMNOS, INSTRUMENTOS LITURGIA, MUSICALES, MÚSICO, SALMOS.

BIBLIOGRAFÍA: B. Bayer, *Material Relics of Music in Ancient Palestine and its Environs* (Israel Music Institute, Tel-Aviv 1963); J. Braun, *Music in Ancient Israel/Palestine* (Eerdmans 2002); G. Cornfeld, "Música", en *EMB* II, 259-266; E. Gerson-Kiwi, "Música", en *EB* V, 364-379; S. Haïlk-Vantoura, *The music of the Biblia revealed*, (John Wheeler/Bibal Press, Berkeley 1991); J.L. Irwin, *Sacred Sound: Music in Religious Thought and Practice* (Scholars Press, 1983); R.J. Karris, *A Symphony of New Testament Hymns* (Liturgical 1996); A. Küen, *La música en la Biblia y en la Iglesia* (CLIE 1992); R. Lachmann, *Música de Oriente* (Labor, Barcelona 1931); W. Madge, *Bible Music and its Development* (Chester House, Londres 1977); V.H. Matthews, "Music in the Bible", en *ABD* IV, 930-934; C. Page, *The Christian West and Its Singers: The First Thousand Years* (YUP 2010); C. Sachs, *Historia universal de los instrumentos musicales* (Ed. Centurión, Bs. As. 1947); Id., *La Música en la Antigüedad* (Labor. Barcelona 1927); A. Sendry y M. Norton, *David´s Harp: The Story of Music in Biblical Times* (New American Library, Nueva York 1964); C.L. Seow, *Myth, Dance and the Politics of David´s Dance* (HSM, Atlanta 1989); J.A. Smith, *Music in Ancient Judaism and Early*

Christianity (Ashgate, Farnham 2011); W.S. Smith, *Musical Aspect of the New Testament* (UWH, Amsterdam 1962); M.V. Triviño, *Música, danza y poesía en la Biblia* (EDICEP 1996); E. Werner, "Music; Music Instruments", en *IDB* III, 457-469; 469-476; A. Wilson-Dickson, *The Story of Christian Music* (Lion Publishing, Oxford 1992).

W. MITCHELL

MÚSICO

Heb. 5059 *nagán*, נגן = «hacer música, tañer, tocar»; participio *menaggen*, מְנַגֵּן = «músico», que toca el arpa (2 R. 3:15); gr. *auletés*, αὐλητής = «flautista» (Mt. 9:33); 3451 *musikós*, μουσικός = «músico» (Ap. 18:22).

Desde tiempos antiguos, la música y los músicos han estado asociados a las funciones religiosas. En los días de Samuel había una compañía o grupo (*jébel*, חֶבֶל; Sept. *khorós*, χορός) de profetas que tocaban diversos intrumentos musicales: liras, panderos, flautas y arpas, para acompañar sus oráculos (1 Sam. 10:5). Ante la presencia de un músico, y cuando este tañía, sucedió que la inspiración de Yahvé vino sobre Eliseo (2 R. 3:15). David dispuso un coro permanente de músicos para el culto sagrado, cuya función no se limitaba a tocar instrumentos, sino a profetizar «con arpas, liras y címbalos» (1 Cro. 25:1). Un grupo estaba bajo la dirección de > Asaf, quien profetizaba bajo la dirección del rey (v. 2); otro, de > Jedutún, quien profetizaba acompañado de arpa para dar gracias y alabar a Yahvé (v. 3); y un tercero, de > Hemán, dedicados a la música en la casa de Dios (v. 6). En total, 288 expertos en la música dedicada a Yahvé, todos maestros (v. 7).

Saúl, atormentado por un espíritu malo, encontró alivio gracias a las interpretaciones musicales de David (1 Sam. 16:16-23). De hecho, en la vida de Saúl la música aparece desde el principio unida a un poder regenerativo. Samuel le dijo que cuando encontrara a los profetas, «el Espíritu de Yahvé descenderá sobre ti con poder, y profetizarás con ellos; y serás cambiado en otro hombre» (1 Sam. 10:6).

En los días del NT, era costumbre que los músicos acompañaran los > funerales (Mt. 9:33; comp. Josefo, *Guerras*, 3, 9, 5), como sigue siendo costumbre en Oriente. Véase FUNERAL, PROFETA.

MUSITA

Heb. 4188 *mushí*, מֻשִׁי; Sept. *Omusí*, Ὀμουσί y *ho Musí*, ὁ Μουσί; Vulg. *Musites*. Descendientes de > Musi (Nm. 3:33; 26:58).

MUSLO

Heb. 3409 *yarekh*, יָרֵךְ; Sept. y NT 3382 *merós*, μηρός; Vulg. *femur*. Zona de la pierna comprendida entre la cadera y la rodilla (Gn. 32:25, 31, 32; Jue. 3:16, 21; Sal. 45:3; Cant. 3:8). Poner la mano bajo el muslo aparece como costumbre muy antigua para hacer juramentos (Gn. 24:2-9; 47:29-31). El origen de esta extraña ceremonia se desconoce por completo, así como la importancia que se le atribuía. De hecho, «muslo» en este caso es un eufemismo para designar los órganos sexuales, considerados como algo sagrado, en cuanto que son los transmisores de la vida, el beneficio por excelencia de Dios. En algunas tribus árabes parece que aún se cumple este rito primitivo (A. Musil, *Arabia Petrea* III 319.340.343). Teodoreto dice que el gesto alude a la circuncisión, señal de su alianza con Dios (*PG* 80, 183).

En la lucha de Jacob con el ángel, al ver este que no podía con él, «tocó en el sitio del encaje de su muslo, y se descoyuntó el muslo de Jacob mientras con él luchaba» (Gn. 32:25); «por esto no

comen los hijos de Israel, hasta hoy día, del tendón que se contrajo, el cual está en el encaje del muslo: porque tocó a Jacob este sitio de su muslo en el tendón que se contrajo» (v. 32). El estilo de la redacción es arcaico, y bien puede ser que sea el eco de una narración folklórica antigua para explicar el nombre de Israel. Algunos autores suponen que el ángel que luchó con Jacob es el ángel protector y representante de los derechos de su hermano Esaú. En este caso, al ser vencido en sueños por Jacob, era una prenda de su victoria moral sobre aquel al día siguiente, cuando lograra cambiar los sentimientos de hostilidad en sentimientos de fraternidad. El *ángel* misterioso con el que lucha Jacob, le pide que le deje marchar al salir la aurora (v. 21), pues según la creencia popular, los espíritus tienen su campo de actuación durante la noche, y al llegar el alba deben desaparecer. Entonces, Jacob reconoce en el hombre que le ha herido en el muslo a un ser sobrehumano y le pide su bendición (v.27). En cuanto al «encaje del muslo» o «tendón femoral de la articulación del muslo», la legislación mosaica no dice nada al respecto, aunque sí la *Mishnah*. Sin duda que esto obedece a costumbres arcaicas ancestrales, cuya explicación histórica es difícil.

En el NT aparece en relación con la descripción de Jesucristo como el Mesías guerrero, montado sobre un caballo blanco, con un nombre escrito en su manto «y en su muslo», probablemente en la parte del manto que cubre el muslo: *Rey de reyes y Señor de señores* (Ap. 19:16); este nombre es presentado, figuradamente, como escrito en el lugar donde se llevaría la espada (cp. Sal. 45:3) para simbolizar su poder sobre sus enemigos. Véase JURAMENTO.

MUTILACIÓN, MUTILAR

Gr. 2699 *katatomé*, κατατομή, lit. «corte total», de *katá*, «abajo», y *temno*, «cortar, mutilar». Este término aparece una solo vez en Fil. 3:2 en una forma despectiva para referirse a la circuncisión practicada por los judaizantes (Fil. 3:2). La RVR traduce «mutiladores del cuerpo». El Apóstol quiere advertir contra los judeocristianos que trataban de imponer el rito judío a los cristianos gentiles. En relación con este pasaje, y en la misma línea de pensamiento, se encuentra Gal. 5:12, donde Pablo utiliza metafóricamente el vb. 609 *apokopto*, ἀποκόπτω, «cortar», para expresar su deseo de que se «mutilasen» los que perturbaban a la comunidad, referencia a los judaizantes y su enseñanza sobre la necesidad de la circuncisión, que en lugar de cortar donde no era necesario, deberían cortarse ellos mismos, es decir, separarse a sí mismos, excomunicarse. Véase CIRCUNCISIÓN, EXCOMUNIÓN, JUDAIZANTES.

N

N

Heb. *nun*, decimonona letra del alefato cuadrado hebreo arameo, que presenta una doble forma: נ y en final de palabra ן; gr. *ny*, decimotercera letra del alfabeto: ν, mayúscula N; corresponde a la *ene*, n, N, castellana, decimocuarta del abecedario.

NAALAL. Ver NAHALAL

NAAM

Heb. 5277 *Naam*, נַעַם = «dulce, afable»; Sept. *Naam*, Ναάμ v. *Noom*, Νοόμ. Tercero de los hijos de > Caleb (1 Cro. 4:15). En Cro. aparece una nueva genealogía de Caleb en comparación con Jos. 14:6 o Jue. 1:13. Las diferencias de nombres y de relación genealógica se explican, según los expertos, por la unión y fusión de los calebitas con la tribu de Judá.

NAAMA

Heb. 5279 *Naamah*, נַעֲמָה = «agradable, graciosa». Nombre de dos mujeres y una localidad del AT.

1. Sept. *Noemá*, Νοεμά; Josefo, *Noomâs*, Νοομᾶς (*Ant.* 1, 2, 2). Hija de > Lamec y > Zila, y hermana de > Tubal-caín, maestro de todos los que trabajan el bronce y el hierro (Gn. 4:22). Ya que el texto sagrado menciona el nombre de varias mujeres de esta familia de inventores, los comentaristas judíos atribuyen a cada una la invención apropiada. Así, se dice que Naama inventó el cardado de la lana y la confección de vestidos. Para otros, por el contrario, Naama destaca solamente por su belleza.

2. Sept. *Naamá*, Νααμά, *Naomá*, Ναομά, v. *Makhiam*, Μαχιάμ, *Naanán*, Νααννάν; Josefo, *Noomâs*, Νοομᾶς (*Ant.* 8, 8, 9). Esposa amonita de Salomón y madre de Roboam (1 R. 14:21, 31; 2 Cro. 12:13). Fue una de las muchas mujeres extranjeras que el gran rey tomó para su harén (1 R. 11:1).

3. Sept. *Naamá*, Νααμά v. *Nomán*, Νωμάν. Ciudad de la Sefela o llanura de Judá, asignada a esta tribu (Jos. 15:41); quizás la moderna Nam, 10 km. al sur de Lida.

NAAMÁN

Heb. 5283 *Naamán*, נַעֲמָן = «agradable». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Noemán*, Νοεμάν; *Noamá*, Νοαμά y *Noomá*, Νοομά en 1 Crónicas Segundo hijo de Bela y nieto de Benjamín, según Crónicas (8:4); el mismo que en Génesis es presentado como hermano de Bela (Gn. 46:21). En Números aparece como nieto de Benjamín y fundador de una familia (Nm. 26:40).

2. Sept. *Naimán*, Ναιμάν; Josefo, *Ámanos*, Ἄμανος (*Ant.* 8, 15, 5). General del ejército de > Ben-adad II, rey de Damasco, contemporáneo de Joram, rey de Israel. Este general, por medio del cual fueron liberados los sirios, era leproso, si bien su caso no debía de ser muy grave, puesto que continuaba ejerciendo sus funciones. En la sociedad siria, la lepra no era causa de exclusión del enfermo, al revés de lo que sucedía en Israel. En una de las incursiones de los sirios en territorio

israelita, los soldados de Naamán capturaron a una muchacha hebrea que fue entregada como esclava a la esposa de Naamán; la cautiva sugirió que el general visitara al profeta Eliseo en Samaria, para que fuera sanado de su lepra. El caudillo sirio decidió hacer caso a esta sugerencia. Para quebrantar el orgullo de Naamán y convencerle de que solo debería su curación a Dios, Eliseo no fue a su encuentro: envió a su criado con la indicación de que se bañara siete veces en el Jordán. Ofendido y encolerizado, Naamán volvió grupas, diciendo: «Abana y Farfar, ríos de Damasco, ¿no son mejores que todas las aguas de Israel? Si me lavare en ellos, ¿no seré también limpio?» Sus siervos lo calmaron y le suplicaron que descendiera al Jordán. Se bañó siete veces en él y fue sanado. Lleno de gratitud, quiso recompensar a Eliseo, que rehusó a fin de hacerle comprender lo gratuito de las bendiciones divinas. Pero Giezi, siervo del profeta, ardiendo en codicia, actuó arteramente para conseguir prebendas. Naamán, transformado en adorador de Yahvé, pidió permiso para llevarse dos cargas de tierra de Israel, indudablemente para elevar un altar al verdadero Dios. Viviendo en el seno del paganismo, no podría sustraerse por completo a sus costumbres. El rey de Siria rendía culto a > Rimón, divinidad por excelencia de Siria. Naamán tenía el deber de sostener a su señor cuando entrara en el santuario de aquel ídolo y se prosternara delante de él. Esta obligación preocupaba al general. Eliseo parece autorizarle a que cumpliera con sus deberes seculares aun cuando ello implicara su presencia en un templo pagano (2 R. 5). En el NT, el caso de Naamán es presentado por Jesús como ejemplo de la acción universal de Dios, libre de otorgar su gracia fuera de Israel, y de sustituir, si así conviene, al pueblo escogido, pero apóstata y rebelde, por los gentiles (Lc. 4:27). De esta forma, anticipaba la obra de gracia que iba a extenderse por todo el mundo debido al endurecimiento de Israel (cf. Ro. 11:12).

NAAMATITA

Heb. 5284 *Naamathí*, נַעֲמָתִי, gentilicio de un lugar desconocido; Sept. *ho Minaîos*, □ Μινα□ος, *ho Minaíon basileús*, □ Μινα□ων βασιλε□ς, en Job 2:11; Vulg. *Naamathites*. Sobrenombre de > Zofar, uno de los tres amigos de Job (Job 2:11; 11:1; 20:1; 42:9). Parece que habría de tener relación con su procedencia étnica, pero se desconoce la existencia de un país o una tribu con el nombre de Naamá o Naemá. No puede tratarse de Naama de Judá (Jos. 15:41), pues todo parece indicar que el país de Job y sus amigos se encontraba en Arabia.

NAAMITA

Heb. 5280 *Naamí*, נַעֲמִי; Sept. *Noemaní*, Νοεμαν□. Gentilicio de los descendientes de > Naamán, nieto de Benjamín (Nm. 26:40).

NAARA

Heb. 5292 *Naarah*, נַעֲרָה = «muchacha»; Sept. *Noorá*, Νοορ□ v. *Thoadá*, Θωαδ□. Una de las dos mujeres de Asur, antepasado de Tecoa, de la tribu de Judá, a quien dio cuatro hijos (1 Cro. 4:5, 6).

NAARAI

Heb. 5293 *Naaraý*, נַעֲרַי = «juvenil»; Sept. *Noorá*, Νοορ□ v. *Naaraí*, Ναρα□. Uno de los treinta > héroes principales del ejército de David, hijo de Ezbai (1 Cro. 11:37), llamado incorrectamente Paarai en 2 Sam. 23:35 por confusión gráfica de la primera consonante del nombre.

NAARÁN

Heb. 5295 *Naarán*, נַעֲרָן = «muchacha» (1 Cro. 7:28); Sept. *Naarán*, Ναράν v. *Naarnán*, Ναρνάν y *Noorán*, Νοοράν; variante de 5292 *Naarah*, נַעֲרָה, llamada Naarat en Jos. 16:7. Ciudad en el límite oriental de Efraín, cercana a Jericó y Betel (Jos. 16:7). Josefo la menciona como próxima a Jericó y le da el nombre de *Neará*, Νεαρά (*Ant*. 17, 13, 1); en tiempos de Eusebio y Jerónimo, se llamaba *Noorath*, Νοοράθ (*Onomast*.), a unos 7 km. de Jericó; es prob. la *Noorán*, נ עֲרָן, de los rabinos, situada en la misma zona. Su localización actual es incierta, prob. ´Ayâh, ´Aim Dûz o Tell el Jisr, a unos 6 km. de Jericó.

NAARAT

Heb. 5292 *Naarath*, נַעֲרָת = «niña [muchacha, doncella, joven]»; Sept. *eis Naarathá*, εἰς Ναραθά v. *hai Komai*, αἱ Κῶμαι; Vulg. *Naarathe.*

Pueblo de la frontera de Efraín, entre Betel y Jericó (Jos. 16:7); en 1 Cro. 7:28 se lo llama > Naarán. Josefo registra que el etnarca Herodes Arquelao desvió la mitad de la provisión de agua de *Neará*, Νεαρά, para regar las palmeras de su palacio en Jericó. Eusebio da a esta localidad el nombre de Noara (*Noorath*, Νοοράθ, *Onomast.*) y lo ubica a 5 millas romanas (unos 7,5 km.) de Jericó. Se la identifica con Khirbet el-Ayâsh, a unos 9,5 km. al norte de Jericó. Una sinagoga del s VI d.C. fue descubierta y excavada en este lugar.

NAAS. Ver NAHAS.

NAASÓN

Gr. 3478 *Naassón*, Ναασσών (Mt. 1:4; Lc. 3:32), del nombre heb. 5177 *Najshón*, נַחְ ן = «encantador, hechicero». Hijo de Aminadab y jefe de la tribu de Judá en el desierto (Nm. 2:3; 1 Cro. 2:10), fue cuñado de Aarón (Ex. 6:23; Nm. 1:7) y abuelo de Booz, esposo de Rut (Rt. 4:20-22). Su hijo Salmón fue esposo de Rahab, después de la toma de Jericó. Figura entre los antepasados de Cristo (Mt. 1:4; Lc. 3:32).

NABAL

Heb. 5037 *Nabal*, נַבָל = «necio, insensato»; Sept. *Nabal*, Ναβάλ.

Personaje del linaje de Caleb y esposo de > Abigaíl, la que llegaría más tarde a ser mujer de David. Era un rico propietario de ganado menor; vivía en la ciudad de > Maón, pero sus rebaños pastaban por los alrededores del Carmelo, en las lindes del desierto de Judá, zona controlada por los guerrilleros de David, que no era aún rey, sino un fugitivo de Saúl. David le mandó emisarios para pedirle la cantidad de alimento que quisiera darles de buena voluntad, a modo de compensación por la seguridad que le ofrecía frente a las bandas de merodeadores. Nabal se negó, apelando a su propia independencia (1 Sam. 25:10, 11) y, quizá, a los vínculos que mantenía con el rey Saúl.

David, enfurecido, convocó de sus hombres a unos cuatrocientos y, dejando a otros en la retaguardia, se puso en marcha contra Nabal y sus posesiones para darle un castigo ejemplar. Abigaíl, inteligente y avisada del peligro, se apresuró a llevar los víveres a David y consiguió con prudentes palabras impedir que se tomara la justicia por su mano. Al volver a casa, ella encontró a Nabal totalmente ebrio tras un banquete en la fiesta del esquileo. Al día siguiente por la mañana,

cuando hubo dormido su borrachera, se enteró del peligro de que se había librado. Presa del pánico, sufrió un ataque cardíaco y murió diez días más tarde. David se casó con la viuda (1 Sam. 25:37-42). Véase ABIGAIL, DAVID.

NABAT

Heb. 5028 *Nebat*, נְבָט; de sign. incierto: «visión» o tal vez «consideración»; Sept. *Nabat*, Ναβάτ. Padre de Jeroboam I, rey de Israel, en relación con el cual siempre es mencionado en tanto que descendiente de Efraín y morador de Zereda, ciudad de Manasés (1 R. 11:26, etc.; 2 Cro. 9:29, etc.).

NABATEOS

Gr. *Nabataîoi*, Ναβαταῖοι, pueblo de origen semita, mencionado en Is. 60:7 con el nombre de > Nebaiot.

1. Origen.
2. Religión.
3. Reyes.

I. ORIGEN. Los nabateos fueron una tribu nómada del norte de Arabia dedicada al pastoreo y establecida en Transjordania, cuyo idioma y escritura se integran en el grupo semítico occidental como un dialecto del arameo común. No se conserva ninguna historia escrita por ellos mismos, con lo que lo poco que sabemos acerca de este pueblo proviene de geógrafos e historiadores romanos de los siglos IV al I a.C. La mayoría de los historiadores los identifican con la tribu de Nebayot, hijo de Ismael (Gn. 25:13, cf. Is. 60:7), pero sin fundamento sólido.

Inicialmente, se dedicaban al saqueo de caravanas que pasaban por las rutas comerciales. Eran eminentemente nómadas, enemigos de la agricultura y la construcción de casas. Enfrentados a asirios y babilonios, en el siglo VI a.C. dejaron sus tierras y se desplazaron hacia el norte, para toparse con el reino de > Edom en plena decadencia. Se apoderaron de sus plazas fuertes, así como de las de > Moab. De una manera lenta, pero sin pausa, debieron mezclarse con los edomitas, y hacia el siglo IV, siendo ya el grupo predominante, se instalaron a las orillas del Wadi Musa, llegando a crear un reino independiente cuya capital fue > Petra, en las montañas de Edom, a 80 km. al sur del mar Muerto (Estrabón, 16, 779; 17, 803; Plinio, 5, 12; 6, 32; Diódoro Sículo 2, 48; 4, 43; 19, 94), que algunos identifican con la > Sela del AT. La eligieron como ciudad principal debido a que constituía un refugio ideal en las montañas rocosas, fácilmente defendible e inexpugnable. Acumularon grandes riquezas por el comercio de perfumes costosos y especias del África Oriental y Arabia, que transportaban en caravanas de camellos hacia la costa sur del Mediterráneo; Gaza fue su principal puerto y depósito.

Por los vestigios de su arquitectura, cerámica y canales de irrigación, sabemos que los nabateos tenían artistas, arquitectos, ingenieros y ceramistas notables. En la misma roca de Petra, de manera muy particular, tallaron casas, templos y tumbas. Debido a su pasado nómada, eran enemigos de la agricultura, pero después de su asentamiento en aquella región desértica e inhóspita, la desarrollaron más que nadie en aquella época a base de terrazas construidas sobre las laderas de las montañas. Para contener los aluviones de agua construyeron represas en los valles, y para colectar el agua de lluvia cavaron cisternas y depósitos en la roca, que luego distribuían mediante acueductos para atender a sus necesidades. Estas medidas, promovidas por un fuerte gobierno, consolidaron su

control sobre el Neguev y garantizaron el paso seguro de las caravanas.

II. RELIGIÓN. Los nabateos adoraban al sol y a la luna. Con frecuencia, sus deidades evocaban un culto a la fertilidad; sus dioses principales eran Dushara o *Dhu-esh-Shera*, «el señor de la montaña de Shara» o > Seír, la principal elevación de Petra, y su consorte Al-Uzza, divinidad femenina relacionada con la fertilidad. Originalmente la llamaban Allat, «la diosa» o «la poderosa», y era considerada como la divinidad del pueblo por antonomasia, con un culto extendido a todas las capas populares. Los romanos la identificaron con Venus.

Dushara fue prob. adoptado de los edomitas. Se lo representaba de forma abstracta por un bloque de piedra más o menos cuadrado y exento de adornos, al que llamaban Beth-El, la «Casa de Dios». Esto se debe a la tradición semita que rechazaba la figuración icónica de la divinidad. El culto a Dushara era de carácter aristocrático, no popular, con ceremonias privadas reservadas a la familia real y altos dignatarios. Con la romanización, Dushara fue asimilado con Diónisos.

Al igual que los cananeos y otros pueblos del Oriente Próximo, los nabateos sacrificaban animales ante grandes rocas erguidas preferentemente en lugares altos, y derramaban la sangre de las víctimas sobre la misma piedra o en pequeños hoyos junto a ella. Ocasionalmente practicaban sacrificios humanos, pues en una inscripción nabatea hallada en Hegra se puede leer: «Abd Wadd, sacerdote de Wadd, y su hijo Salim, y Zayd Wadd consagran al joven Salim para ser inmolado Dhu-Gabat». La diosa Al-Uzza recibía el sacrificio de muchachos y doncellas que se inmolaban en su honor.

III. REYES. El rey Aretas I fue el fundador de una dinastía que llegó a controlar las principales rutas caravaneras que pasaban por su territorio, alcanzando un notable grado de influencia y de civilización. Llegó un momento en el que su poder se extendía hacia el norte hasta Damasco (2 Cor. 11:32) y la Celesiria, y hacia el sur hasta Madâ in Sâlih (al-Hijr), en el Hedjaz septentrional (1 Mac. 5:25; 9:35; Josefo, *Ant*. 13, 15, 2), regiones que hoy en día pertenecen a Jordania, Siria e Israel. El sumo sacerdote de Jerusalén, > Jasón, expulsado por Menelao, buscó refugio en la corte de Aretas I durante las revueltas del año 169 a.C.

Hacia el año 312 a.C., Antígono, uno de los sucesores de Alejandro Magno, dirigió dos expediciones contra los nabateos, que las resistieron con éxito. > Alejandro Janneo, rey y pontífice de los judíos, les arrebató algunas ciudades, sin que el rey nabateo Obodas I pudiese impedirlo. Pero más tarde, en el año 93 a.C., derrotaron al ejército de Alejandro Janneo cerca de Garada, en la Gaulanítide. También vencieron a los sirios en una batalla en la que murió su rey Antíoco III, logrando el control de Damasco y de toda la zona. > Herodes el Grande era nabateo por parte de madre.

El rey Aretas III (85-60 a.C.) entró por primera vez en contacto con los romanos, quienes bajo Pompeyo intentaron hacerse con Petra, pero se retiraron al recibir la suma de 300 talentos de plata (62 a.C.). Aretas III firmó la paz con los judíos; adoptó la escritura griega y fundó la ciudad de Bosra (en la actual Siria). Durante las guerras civiles romanas, los nabateos tomaron partido por Marco Antonio, lo que les obligó a ceder las zonas de Batanea y Tranconítida a Augusto. En el año 47 a.C., Julio César pidió a Malicos I (60-30 a.C), sucesor de Aretas, que le diera jinetes para su lucha contra Cleopatra. Fue sucedido por Obodas II (30-9 a.C), preocupado por mantener sus rutas comerciales fuera del alcance romano.

El país conoció su mayor esplendor bajo Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.), cuyo etnarca intentó arrestar a Pablo en Damasco, poco después de la conversión de este al cristianismo (2 Cor. 11:32). > Herodes

Antipas, tetrarca de Galilea, se casó con la hija de Aretas IV, pero más tarde la repudió para casarse con > Herodías, la mujer de su hermano. Aretas le declaró la guerra y lo derrotó, lo cual fue interpretado por muchos judíos como un justo castigo por haber dado muerte a Juan el Bautista. Tiberio se puso de parte de los judíos y ordenó que, vivo o muerto, Aretas fuese llevado a Roma, pero muerto el emperador, Vitelio, legado de Siria, no consiguió apresar al monarca, que permaneció en Petra, sin olvidar sus dominios del norte en la región damascena. En tiempos de Calígula (37-41), el monarca nabateo estuvo representado en Damasco por un etnarca que velaba por los intereses del pueblo. En este período ocurrieron los hechos a que se refiere Pablo en 2 Cor. 11:32. Los sucesores de Aretas IV perdieron el control de Damasco en tiempos del emperador Nerón, aunque siguieron dominando en Admedeva, la población más importante en la ruta de Damasco a Palmira.

Malicos II (40-70 d.C.), hijo y sucesor del anterior, envió tropas de caballería y arqueros a Tito para ayudarle en la conquista de Jerusalén. Rabel II (71-106 d.C.) fue el último rey nabateo. En tiempos del emperador Trajano, el legado de Siria ocupó el país (105 d.C), dominando Bosra y Petra. Al año siguiente, el territorio nabateo quedó convertido en provincia romana, la Arabia Pétrea (Dión Casio, 78, 14; Amiano Marcelino, 14, 8), administrada por un legado con la III Legión Cirenaica a su mando. El centro político se situó en Bosra (Siria), que pasó a llamarse *Colonia Nova Trajana*.

Poco a poco, el pueblo nabateo perdió su conciencia nacional. Conservaron la peculiaridad de su dialecto por mucho tiempo, pero se fueron arabizando hasta el punto de que los romanos los identificaban con los árabes. Véase ARETAS, NEBAIOT, PETRA, SELA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Almagro, *Los Nabateos en la historia* (Museo Arqueológico Nacional, Madrid 1979); S. Cohen, “Nabataeans”, en IDB III, 491-493; Gaalyahu Cornfeld, “Nabateos: Historia, civilización, ciudades”, en *EMB*, II, 267-; J. Teixidor, Nabateo, idioma”, y J. Starcky, “Nabateo, pueblo”, en *EB* V, 394-398.

NABÓNIDO

Acadio *Nabû-naíd*. Último soberano de Babilonia (556-539 a.C.) y padre de > Belsasar. Su nombre no aparece en los textos bíblicos, aunque sí el de su hijo (*Bel-sharusur*), en relación con la toma de Babilonia por los persas, según se relata en el libro de Daniel.

El origen de Nabónido no es claro. No descendía del linaje caldeo de Nabucodonosor II (605-562 a.C.); de hecho se hizo con el trono de Babilonia gracias a una conspiración. A la muerte de Nabucodonosor, parece que el poder estuvo en manos de los sacerdotes de Marduk. Se sucedieron fugazmente el hijo de Nabucodonosor, Auil-Marduk (el > Evil-merodac de 2 R. 25:27), cuyo reinado duró solo dos años debido al triunfo de una conjura encabezada por su cuñado, el general Nergalsharusur/Neriglisar (559-556 a.C.), y su hijo Labashi-Marduk, casi un niño, que pronto fue derrocado por Nabónido (556 a.C.).

Según las inscripciones cuneiformes, Nabónido era hijo del príncipe de Harán, Nabu-balatsu-iqbi, y de Adad Adagupi, sacerdotisa del Templo de la Luna de Harrán. De ella no se sabe con certeza si era una princesa asiria y si era su madre verdadera o adoptiva, puesto que las sacerdotisas de Sin no podían tener hijos. Después de que los medos y babilonios tomaran Harrán en 610 a.C., quizá la madre de Nabónido fue considerada como una prisionera distinguida y llevada al harén de Nabucodonosor, de manera que Nabónido creció en la corte real. Se ha supuesto que contrajo matrimonio con Nitocris, hija de Nabucodonosor y viuda de Neriglisar.

Monarca de gran cultura, Nabónido desenterró y restauró antiguas tablillas cuneiformes y viejos

templos acadios. Desatendió Babilonia y, en cambio, se interesó por ciudades más antiguas, como Ur, Sippar y Larsa. Sus inclinaciones religiosas se orientan en esa misma línea de búsqueda arcaica de las divinidades, en especial la tríada asiria: Sin, Samás e Istar. Esto causó un gran descontento en la corte y provocó la oposición del clero de > Marduk, que le juzgó herético y le acusó de alterar la religión con sus revelaciones y sus concesiones o otros dioses, ya que Babilonia adoraba a Marduk en exclusiva (monoteísmo cultual). Nabónido hizo transportar a Babilonia las más importantes representaciones plásticas de divinidades de la baja Mesopotamia en el momento en que la ciudad era amenazada por el creciente poderío persa. Formaba parte integral de la defensa de Babilonia el reunir en ella estatuas divinas. Por este medio, el monarca trataba de asegurarse el apoyo de los dioses en el inminente conflicto armado. La Crónica de Nabónido informa: «En el mes de [Âbu], Lugal-Marada y los demás dioses del poblado de Marad, Zabada y los demás dioses de Kish, la diosa Ninlil y los demás dioses de Hursagkalama visitaron Babilonia. Hasta el final del mes de Ulûlu todos los dioses de Akkad —los de arriba y los de abajo— entraron en Babilonia. Los dioses de Borsippa, Cutha y Sippar no entraron». Fuentes asirias y babilónicas del primer milenio aluden frecuentemente al retiro de estatuas divinas de los templos como resultado de la conquista de una ciudad. Las estatuas capturadas eran por lo general transportadas a la tierra del pueblo victorioso. El traslado masivo de los dioses de Sumer y Akkad a la capital obedecía a esta mentalidad de contar con el favor de todos los dioses posibles frente a un enemigo poderoso. Ahora bien, este traslado y concentración divina en Babilonia fue aprovechado por Ciro a efectos propagandísticos contra Nabónido, acusándole de haberlos llevado a la capital contra su voluntad.

Nabónido dirigió sus primeros esfuerzos contra los persas en la zona de Siria, llegando hasta Edom. Entonces dejó como regente en la capital al heredero, Belsasar. Durante más de siete años, probablemente diez, se instaló en Taima, en la península Arábiga, cuyas principales ciudades fueron tomadas. No está claro el motivo de su traslado: enfermedad, elucubraciones religiosas o intereses estratégicos. Se ha dicho que Nabónido buscaba una capital alejada del peligro persa, ya que Ciro dominaba toda la región entre el Mediterráneo y el golfo Pérsico y solo era cuestión de tiempo que invadiera Babilonia, pero es difícil creer que un rey pudiera dejar a merced del invasor una ciudad como Babilonia, que poseía un elevado status económico, simbólico e ideológico. Otra posible explicación señala que, al instalarse en Taima, Nabónido intentó el dominio de las rutas caravaneras de la península Arábiga, que por primera vez pasaban a ser controladas por una potencia mesopotámica. Durante su estancia, el rey edificó en Taima un complejo palaciego, la mayor parte del cual ha sido explorado por excavaciones recientes.

En un texto arameo descubierto en > Qumrán, se cuenta que Nabónido llevaba siete años enfermo en Taima cuando llamó junto a él a un profeta judío. Frank Cross publicó la traducción de este descubrimiento, llamado «La oración de Nabónido»:

«Las palabras de la oración que Nabonid, rey de Babilonia, el gran rey, oró cuando fue golpeado por una mala enfermedad, decretada por Dios en Temán: “Yo, Nabonid, fui golpeado por una mala enfermedad durante siete años, y desde aquel entonces llegué a ser como una bestia y oré al Altísimo y, en cuanto a mi pecado, lo perdonó. Un adivino —que era un judío de los exiliados— me vino y dijo: “Cuenta y escribe estas cosas para dar honor al nombre del Dios Altísimo”. Y así escribí: “Fui golpeado por una mala enfermedad en Temán por el decreto del Dios Altísimo, y en cuanto a mí, por siete años yo oraba a los dioses de plata y oro, bronce y hierro, madera, piedra y lodo, porque creía que eran dioses» (cf. Dan. 4:31-37).

En los diez años que Nabónido permaneció en Arabia, los persas se fortalecieron hasta el punto de que > Ciro, caudillo de ilimitada ambición y habilidad, comenzó su política expansiva. El peligro persa fue contestado con la formación de una coalición defensiva entre el faraón Amasis, Creso de Lidia y Nabónido, pero no pudo impedir la entrada de Ciro en > Sardes, la capital lidia (546 a.C.). Pronto toda la península de Anatolia fue incorporada a sus dominios, incluidas las ciudades griegas de la costa. Pronto empezaron las revueltas internas en tierras babilónicas que favorecieron a Ciro. En el otoño del 539 a.C., el persa marchó sobre Babilonia, entrando en la ciudad el 29 de octubre sin encontrar resistencia; al contrario, fue aclamado como liberador por el clero de Marduk, que presumía ver restaurados sus privilegios, ya que Ciro se había declarado ejecutor de la voluntad de aquella divinidad. En una inscripción de Ciro se puede leer: «Un endeble fue puesto al cargo como el rey de este país… Interrumpiendo de manera malvada las ofrendas habituales… La adoración de Marduk, el rey de sus dioses, convirtió en abominación». La referencia sería a Belsasar. Nabónido estaba en el sur, se rindió y se entregó a la misericordia de Ciro, que lo deportó a lejana Carmania, sin que se sepa nada de su fin. Un texto cuneiforme, insertado en un cilindro de Ciro, indica que vivió hasta su muerte, acaecida en marzo del año 538 a.C. Véase BABILONIA, BELSASAR, CALDEOS, CIRO, NABUCODONOSOR.

BIBLIOGRAFÍA: P.-A. Beaulieu, *The reign of Nabonidus king of Babylon 556-539 B.C.* (YUP 1989); J. Collins, "Nabonidus, Prayer of", en *ABD* IV, 976-977; T.E. Gaston, *Historical Issues in the Book of Daniel* (Taanathshiloh, Oxford 2005); J.H. Sack, "Nabonidus of Babylon", en R.E. Averbeck, M.W. Chavalas y G.D. Young, eds., *Crossing Boundaries and Linking Horizons*, 455-473 (Bethesda 1997).

A. ROPERO

NABOT

Heb. 5022 *Naboth*, נָב ת = «frutos» o «eminencia»; Sept. *Nabuth*, Ναβο□θ, v. *Nabuthaí*, Ναβουθα□, *Nabotha*, Ναβ□θα; Josefo, *Nábuthos*, Ν□βουθος (*Ant*. 8, 13, 7). Israelita de la ciudad de > Jezreel que rehusó vender la viña de sus antepasados a > Acab, rey de Israel. Al parecer, aquella viña estaba junto a la residencia de verano de Acab (1R. 18:46; 2R. 8:29; 9:5-37). Desde > Omrí, padre de Acab, los reyes de Israel reinaban en Samaria (1R. 16:24) y Jezreel entraba en su dominio.

El monarca pretendía convertir la propiedad de Nabot en un huerto para hortalizas, y estaba dispuesto a pagar por ella o darle una viña mejor; pero este rechazó la oferta con vehemencia, ya que se trataba de la herencia de sus padres (v. 4). Mientras el rey veía la propiedad como una simple > viña, Nabot la llamaba «herencia», heb. *nahalah*, que designa una porción de terreno considerado propiedad inalienable, permanente, que se ha conseguido por herencia, sorteo o reparto. A veces designa el territorio de Israel en su conjunto (Dt 4:21, 38; Jue. 20:6; 1 R. 8:36; Jer. 3:18) para caracterizarlo como un don de Yahvé, que el pueblo ha recibido como su "heredad", sin merito ni trabajo alguno por su parte. En ese sentido, se resalta la relación entre tierra y pueblo superando cualquier localismo. Nabot se consideraba heredero de un regalo recibido, en última instancia, de Dios. Vender, cambiar o ceder su propiedad equivaldría a denigrar su condición de israelita y renunciar a su situación de hombre libre, convirtiéndose él y su familia en siervos del rey. La Torah estipulaba que las tierras ancestrales habían de permanecer bajo la propiedad de la familia o del clan como derecho inalienable (Nm. 27:8-11; 36:1-12). Acab conocía la legislación israelita; sin embargo, actuó movido por criterios mercantilistas cananeos. A sus ojos, era lícito comerciar con el derecho y la justicia, y por encima de ello estaba su codicia inmoderada. Como la posesión de la tierra estaba protegida por leyes sagradas, desposeer a un campesino de sus predios implicaba una

gravísima conculcación del derecho de Yahvé y, en el fondo, una actitud idolátrica.

El soberano quedó muy disgustado con la negativa de Nabot (1 R. 21:4). La reina consorte > Jezabel, dialogó con su esposo para indagar la causa de su depresión y ofrecerse a solucionar la situación (vv. 6 y 7). Ideó y puso en marcha un cuidadoso plan para eliminar a Nabot. Con el fin de que sus tierras pasaran a la corona, escribió instrucciones, las grabó con el sello real y las envió a quienes debían ejecutar sus órdenes. La misiva no podía ser más terrible: «Proclamad un ayuno y haced sentar a Nabot a la cabeza del pueblo. Haced que se sienten frente a él dos malvados que le acusarán diciendo: Has maldecido a Dios y al rey y le sacaréis y le apedrearéis para que muera». Es Jezabel, por tanto, quien desencadenó el drama, aunque la responsabilidad sea de su esposo. Ella provenía de otras tradiciones culturales y económicas, estaba formada en las prácticas absolutistas de las ciudades-estado fenicias, y obraba por su cuenta, según la costumbre de los monarcas sidonios, prescindiendo de la ley de Israel.

Jezabel asumió literalmente la autoridad real para generar una ficción de justicia que iba a implicar a distintas esferas de la sociedad israelita en el asesinato de Nabot. Ordenó organizar un juicio falso contra Nabot con sentencia de muerte (vv. 8-16).

Las cartas enviadas por Jezabel, escritas en nombre, selladas y enviadas en nombre del rey, eran documentos oficiales que conservaban todas las formalidades jurídicas y administrativas.

Ordenaban irónicamente que en el juicio Nabot fuera puesto en primera fila. Ubicado en un sitio de honor, podría pensarse que iba a desempeñar un oficio importante durante el proceso. Es muy posible que fuera una figura representativa de la sociedad jezreelita, quizás el varón más conocido de una familia influyente, a juzgar por la insistencia en llamarlo «el de Jezreel» (21:1, 4, 6, 7, 15, 16). La firme negativa a ceder por cualquier medio su herencia al rey insinúa que representaba a una familia de Jezreel que no comulgaba con la política real. Como persona de importancia social, estaría acostumbrado a hablar en público; de ahí que ni a él ni a sus conciudadanos les resultara extraño el sitio de honor que, de acuerdo con la petición real, le había sido concedido.

El proceso se desarrolló en todo según la ley, que exigía la presencia de dos testigos (Dt. 17:6). Comprobada la acusación: «ha maldecido a Dios y al rey», la sentencia se ajustó a lo estipulado en el Levítico para la blasfemia: la pena de muerte (Lv. 24:16).

Por último, la lapidación se llevó a cabo fuera de la ciudad, para no contaminarla (Lv. 24:14; según 2 R. 9:25 tuvo lugar en la propia viña). Quien blasfemara contra el Señor debía morir apedreado (Lv. 24:16). Pero en 1 R. 21 no queda claro cómo, a partir de la respuesta de Nabot, llegó a configurarse tal delito. Lo que resulta evidente es todo lo contrario: que Nabot bendijo (respetó) al Señor con una conducta del todo coherente con la bendición que había recibido de él, es decir, al mantener la propiedad sobre la herencia como don de Dios.

Es posible que Acab o Jezabel recurriesen a alguna artimaña con el fin de tergiversar las palabras de Nabot. El fondo de la cuestión reside en que la codicia desbordante del rey le llevó a igualarse con el Señor, como si una supuesta ofensa conferida contra él equivaliera a una blasfemia contra Dios; y ese camino le condujo a convertirse en asesino de un inocente.

Lapidado Nabot, el rey pudo tomar posesión de las codiciadas tierras: el impedimento había sido eliminado. Más tarde, se sugerirá que Nabot no solo había sido asesinado, sino que además le fue negado el honor mínimo de una sepultura (v. 19). De acuerdo con 2 R. 9:26, los hijos de Nabot también habrían sido asesinados. Hay aquí una observación bastante precisa respecto de la

costumbre semita de librarse de herederos con derechos sobre la propiedad, que pudieran impedir una confiscación. Entonces, el Señor ordenó a Elías salir al encuentro de Acab, que estaba en la viña de Nabot, adonde había bajado para tomarla en posesión (vv. 17-26).

El uso del verbo *yr*, «heredar/tomar posesión», enfatiza la dimensión teológica del crimen de Acab. Cuatro veces se emplea en el relato, que, según el modo en que aparece, significa «heredar», «tomar posesión» o «desheredar». En la literatura deuteronomista se usa de manera técnica para decir que el Señor desposeyó a otros pueblos y entregó el país en herencia a los israelitas (el doble uso se observa en textos como Dt. 9:4 y 9:5). Él es el dueño de la tierra y la da en herencia a Israel. Todos los israelitas, incluido el rey, son únicamente administradores de la propiedad del Señor.

Elías, como profeta, emite una dura sentencia contra el culpable en nombre de Dios, pronunciada con los mismos términos con los que ha sido narrado el crimen de Nabot: «En el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también los perros lamerán tu propia sangre» (19b). Pareciera ceñirse al principio de nivelación o ley del talión (cf. Dt. 19:21), que consiste en aplicar al culpable un castigo similar al delito cometido, con el objetivo de salvar la justicia. La narración de la muerte de Acab, en 22:37-38, da cuenta del cumplimiento del oráculo profético. El castigo se anuncia para toda la descendencia de Acab, incluidos su esposa e hijos (vv. 21-24). Los términos tan duros en que se anuncia el castigo a la dinastía de Acab son una repetición de la sentencia que el Señor ha dado sobre las dos familias reales que les habían antecedido (1 R. 14:10-11; 16:4). Acab quiso favorecer su casa (palacio), y por eso su «casa» (descendencia) perecerá; asesinó a Nabot y a su familia, y por ello su propia familia perecerá. Había desafiado el derecho divino asesinando y usurpando, y ahora el Señor emite sentencia. Véase ACAB, HERENCIA, JEZABEL, TIERRA, VIÑA.

BIBLIOGRAFÍA: Cf. F. Andersen, “The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident”, en *Journal of Biblical Literature* 85 (1996) 46-5; K. Baltzer, “Naboths Weinberg (1Kön 21). Der Konflikt zwischen israelitischem und kanaanäischem Bodenrecht”, en *WuD* 8 (1965) 73-88; R. Bohlen, *Der Fall Nabot. Formen, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1Kön 21)* (TThSt, Trier 1978); T. Gaitán, “La lucha por la posesión de la tierra. Una lectura de la viña de Nabot (1R 21)”, en *Theologica Xaveriana*, 59/168 (2009), 359-391; J. M. Miller, “The Fall of the House of Ahab”, en *VT* 17 (1967) 307-324; V. Morla Asensio, “Nabot: la dramática grandeza del débil”, en J. Alegre Aragüés, ed., *Personajes del AT* II, 31-47 (EVD 1999); A. Rofé, “The Vineyard of Naboth”, en *VT* 38 (1988) 89-104; Ch.-L. Seow, “The First and Second Books of Kings”, en *NIB*, 3, 3-296; P.Welten, “Naboths Weinberg (1. Kön. 21)”, en *EvTh* 33 (1973) 18-32.

T. GAITÁN

NABUCODONOSOR

Heb. y aram. 5019 *Nebukhadnetstsar*, נְב כַדְנֶא ־ר i(2 R. 25:22; 2 Cro. 36:6; 37:7, 10, 13; Jer. 27:6, 8, 20; 28:3; 29:1, 3; 34:1; 39:5; Dan. 1:1); también escrito en forma abreviada, נְבֻכַדְנֶא ־ר i(2 R. 24:1, 10, 11; 25:1, 8; 1 Cro. 6:15; Jer. 28:11, 14; Dan. 1:18; 2:1); o en su forma más común 5020 נְב כַדְנֶ ־ר, y נְבֻכַדְנֶ ־ר (Dan. 4:37; 5:18); ac. *Nabû-kudurri-usur*: «¡Oh Nebo, defiende mis fronteras [corona, o imperio]»; Sept. *Nabukhodonósor*, Ναβουχοδον�σορ; Beroso, *Nabukhodonósoros*, Ναβουχοδον�σορος; Estrabón, *Naukookodrósoros*, Ναυκοοκοδρ�σορος. Nombre de dos reyes babilonios.

El nombre original ha sido más o menos alterado en las interpretaciones hebreas, griegas y latinas, de las cuales derivan las formas modernas en castellano, Nabucodonosor, Nebucadnezzar y

Nebucadrezzar. En general, Nabucodonosor aparenta ser la más cercana a la pronunciación babilónica original, más que Nebucadrezzar y especialmente Nebucadnezzar, tomados de la interpretación de los masoretas, y estaría todavía más cerca si la «r» fuera restaurada al segundo elemento donde la «n» se ha insertado, formando así Nabucodorosor.

1. Nabucodonosor I (c. 1152-1124 a.C.). El más famoso monarca de la dinastía Pashi o Isin. Príncipe de inagotable energía que condujo a la victoria a los ejércitos caldeos al oriente y al poniente, contra los Lulubi, Elam, y Asiria, y a pesar de ser derrotado en dos ocasiones por el rey asirio Asur-resh-ishi, tuvo éxito en detener por algún tiempo la caída del primer Imperio babilónico.

2. Nabucodonosor II (c. 630-562 a.C.). Se le menciona frecuentemente en varias partes de las Sagradas Escrituras. Era el hijo mayor de Nabopolasar, el restaurador caldeo de la independencia babilónica. Su largo reinado de cuarenta y tres años (c. 605-562 a.C.) marca el zenit de la grandeza alcanzada por el segundo Imperio babilónico, de breve duración (625-538 a.C.). El faraón > Necao II intentó extender sus dominios más allá del Éufrates, para lo cual comenzó invadiendo el corredor natural que es Palestina. > Josías, rey de Judá, le quiso cortar el paso en un acto de fidelidad a Babilonia, y tuvo lugar una batalla en > Meguido, en la que perdió la vida (2 R. 23:9; 2 Cro. 35:20). Necao, por su parte, reunió un gran ejército, que fue aplastado por las fuerzas de Nabucodonosor en la batalla de > Carquemis (605 a.C.). Este rechazó a los egipcios hasta su propia tierra, al tiempo que iba sometiendo los países que atravesaba (2 R. 24:7; Jer. 46:2). Al enterarse de la muerte de su padre, Nabucodonosor dejó a sus generales para que terminaran la guerra en el oeste, y se apresuró a llegar a Babilonia, donde fue nombrado rey en el año 605 a.C. (Josefo, *Contra Apión*, 1, 9).

Aunque existen largas inscripciones de Nabucodonosor, tratan principalmente de sus empresas arquitectónicas, por lo que nuestro conocimiento de su historia es incompleto, y debemos depender de información de la Biblia en su mayor parte, especialmente Jeremías y Ezequiel, contemporáneos suyos; de Beroso, historiador y sacerdote babilonio que vivió en el siglo III a.C., y de los historiadores griegos. Nabucodonosor estaba aparentemente más orgulloso de sus construcciones que de sus victorias militares, especialmente de la nueva Babilonia, que puede decirse que fue creación suya. Durante el último siglo de la existencia del Imperio asirio, Babilonia había sido grandemente devastada, no solo a manos de Senaquerib y Asurbanipal, sino también como resultado de sus frecuentes rebeliones. Nabucodonosor, continuando la obra de reconstrucción de su padre, se concentró en hacer de su capital una de las maravillas del mundo. Antiguos templos fueron restaurados; nuevos edificios de increíble magnificencia (Diódoro de Sicilia, 2, 95; Heródoto, 1, 183) fueron levantados a las múltiples deidades del panteón babilónico; para concluir el palacio real iniciado por Nabopolasar, nada se escatimó, ni siquiera «madera de cedro, ni bronce, oro, plata y piedras preciosas»; un pasaje subterráneo y un puente de piedra conectaban las dos partes de la ciudad separadas por el Éufrates; era una urbe inexpugnable por su triple línea de murallas. El libro de Daniel recoge estas palabras arrogantes que se ajustan perfectamente a la realidad: «¿No es ésta la gran Babilonia que yo edifiqué como residencia real, con la fuerza de mi poder y para la gloria de mi majestad?» (Dan. 4:30). En la inscripción de la Casa de Isin se hallan las siguientes palabras de Nabucodonosor: «Desde el tiempo en que Merodac me creó para la soberanía, en que Nebo su verdadero hijo me confió sus súbditos, amo como a la vida misma la erección de su morada; y ninguna ciudad más gloriosa he hecho que Babilonia y Borsipa» (col. VII, líneas 26-32). Se dice que hizo los jardines colgantes de Babilonia para la reina Amitis, su esposa procedente de Media, que tenía añoranza en la llanura de Babilonia de las montañas de su país (Josefo, *Contra Apión* 1, 9; *Ant.*

10, 11, 1).

La actividad de Nabucodonosor no se confinó a la capital; se dice que construyó, cerca de Sipara, un inmenso lago artificial para la irrigación que medía más de 225 km. de perímetro y 55 m. de profundidad. Hizo una red de canales que cubrían todo el país, construyendo muelles y espigones en el golfo Pérsico. También se le acredita la construcción de la famosa muralla meda entre el Tigris y el Éufrates para proteger el país de incursiones provenientes del norte; de hecho, son escasos los sitios alrededor de Babilonia donde su nombre no aparezca y donde no se encuentren trazos de su actividad. Estas gigantescas empresas requerían de innumerables obreros; de la inscripción del gran templo de > Marduk podemos inferir muy prob. que cautivos procedentes de varias partes del Asia Occidental constituían la mayor parte de la fuerza laboral utilizada en todas sus obras públicas.

De inscripciones de Nabucodonosor y de los templos levantados o restaurados por este príncipe se percibe que era un hombre muy devoto. Lo que sabemos de su historia lo muestra como muy humano, en marcado contraste con la deliberada crueldad de muchos de los soberanos asirios de alma endurecida. Es debido a esta moderación que Jerusalén fue perdonada repetidamente, y finalmente destruida solo cuando fue necesario. Después de haber estado pagando tributo al rey babilonio durante tres años, Judá se rebeló contra él (2 R. 24:1). Nabucodonosor aplastó la revuelta, pero no tuvo la menor intención de destruir Jerusalén. Todo lo que él quería era que hubiese un gobernante local que recogiera los tributos y los enviara puntualmente. Así que se llevó cautivo al rey > Joacim y a su hijo > Joaquín, el príncipe heredero, y puso en su lugar a > Sedequías, hermano de Joacim (2 Cro. 36:6, 10). Durante ocho años, Sedequías se mantuvo sumiso, pero en el año noveno, contando con la promesa de un ejército egipcio, se rebeló (Jer. 37:5). Esta muestra de ingratitud hacia el monarca babilonio fue particularmente odiosa, pero aun así, de no haber manifestado tanta obstinación y arrogancia (cf. Ez. 11:15), pudiera haber sido tratado con mayor indulgencia (Jer. 38:17, 18). En el año 586, Nabucodonosor tomó Jerusalén, la ciudad fue completamente destruida, el Templo quemado y sus habitantes principales —nobles, artesanos, comerciantes, sacerdotes, escribas— deportados; solo quedaron los campesinos pobres (2 R. 24:25; 2 Cro. 36:5-21; Jer. 39; 52). Nabucodonosor mostró mucha consideración a Jeremías, dejándolo en libertad de acompañar a los exiliados a Babilonia o de permanecer en Jerusalén, y designando a uno de los amigos del profeta, > Gedolías, como prefecto de Judá; otorgó de la misma forma tal grado de libertad a los judíos exiliados que algunos alcanzaron posiciones prominentes en la corte, y Baruc consideró como un deber exhortar a sus conciudadanos a tener en el corazón el bienestar de Babilonia y orar por su rey.

La tradición babilónica menciona que hacia el final de su vida, Nabucodonosor, inspirado desde lo alto, profetizó la inminente ruina del Imperio caldeo: «He encontrado también en el libro de Abideno sobre los asirios lo siguiente tocante a Nabucodonosor. Megástenes dice que Nabucodonosor vino a ser más fuerte que Hércules y que, habiendo atacado a Libia e Iberia, y habiendo conquistado estas regiones, estableció parte de sus habitantes en la derecha del Ponto. Después de esto, cuentan los caldeos, que subió a la azotea de su palacio y poseído por un dios exclamó en alta voz: «Oh Babilonia, yo Nabucodonosor, te anuncio el infortunio que está para venir, ante el que Bel, mi antepasado y la reina Beltis, son igualmente impotentes de persuadir a los hados que lo alejen. Vendrá el mulo persa [Ciro, conquistador de Babilonia], que utilizando el auxilio de nuestras deidades impondrá la esclavitud. El que le ayudará en esta empresa será un medo [aliados de los persas], la jactancia de los asirios. Ojalá que éste, antes que mis ciudadanos sean entergadas, le

trague un Caribdis o la mar, y le extermine totalmente, o llevado a otra parte, vague a través del desierto, donde no hay ciudad ni rastro de hombre, donde tienen su apacentamiento las bestias salvajes y donde revolotean las aves, y que entre las rocas y los barrancos camine solitario, y que yo, antes de que a ese le vengan a la mente tales cosas, pueda encontrar un fin más dichoso» (Beroso, cit. por Eusebio en *Praep. Evang*. 9, 41).

Nabucodonosor murió en Babilonia entre el segundo y sexto mes del cuadragésimo-tercer año de su reinado (562 a.C.). Le sucedió su hijo Amel-marduk (561-560 a.C.), llamado > Evil-merodac en 2 R. 25:27.

El libro de Daniel dice que Dios castigó la soberbia del gran monarca con una extraña enfermedad, que le degradó al nivel de los animales: «Te echarán de entre los hombres, y junto con los animales del campo será tu morada. Te darán de comer hierba como a los bueyes. Siete tiempos pasarán sobre ti, hasta que reconozcas que el Altísimo es Señor del reino de los hombres y que lo da a quien quiere» (Dan. 4:32). Algunos consideran este castigo como un ataque de la locura llamada licantropía, o mejor, en este caso, de «boantropía», pero acerca de esta enfermedad y el interregno que debió haber provocado —entre cuatro y siete años—, los anales babilónicos se mantienen en silencio. No hay datos históricos donde conste una interrupción tan prolongada de su reinado, aunque sí se registra una ausencia de actos del rey durante 582-575 a.C. Sin embargo, la descripción que se ofrece de su enfermedad, coincide con la que padeció > Nabónido, el último monarca de Babilonia, que estuvo retirado en Arabia unos diez años, mientras > Belsasar, su hijo, actuaba como regente. En la cita anterior de Eusebio, que sigue la historia asiría de Abideno (200 a.C.), se hace mención de que Nabucodonosor fue sometido a una «posesión» divina por la profetizó la invasión de Ciro, después de lo cual desapareció de repente de la sociedad (*Praep. Evang.* 9,41), pero sin aludir a ningún tipo de locura. Es evidente que el propósito del relato de Daniel es *didáctico*, un > midrás más que una historia, como se observa en la moraleja edificante: «Al cabo de los días, yo, Nabucodonosor, alcé mis ojos al cielo; y me fue devuelta la razón. Entonces bendije al Altísimo; alabé y glorifiqué al que vive para siempre. Porque su señorío es eterno, y su reino de generación en generación» (v. 34), conforme a la teología de Daniel: «Que los vivientes reconozcan que el Altísimo es Señor del reino de los hombres, que lo da a quien quiere y que constituye sobre él al más humilde de los hombres» (v. 17). Ciertamente no parece muy verosímil en los modos de ser del déspota babilonio las confesiones de fe y de reconocimiento al Dios de los judíos. Véase BABILONIA, CIRO, DANIEL, Libro de, NABÓNIDO.

BIBLIOGRAFÍA: T.E. Gaston, *Historical Issues in the Book of Daniel* (Taanathshiloh, Oxford 2005); G. Roux, *Ancient Iraq* (Penguin Books, Londres 1992).

A. ROPERO

NABUSAZBÁN

Heb. 5021 *Nebushazbán*, נְב ־ זְ ָן = «Nabu, líbrame»; Sept. omite, pero algunas copias tienen *Nabusezbán*, Ναβουσεζβ[illegible]ν o *Nabusarselkhim*, Ναβουσαρσελχ[illegible]μ; Vulg. *Nabusezban*. Alto dignatario de la corte de Nabucodonosor, jefe de los eunucos, heb. *rab sharish*. Por orden del monarca babilonio, sacó de la cárcel y protegió al profeta Jeremías a la caída de Jerusalén, para lo que contó con la ayuda de todos los altos oficiales: «Entonces dio órdenes Nabuzaradán el Rab-tabbachim (capitán de la guardia), junto con Nabusazbán el Rab-saris (jefe de los eunucos), Nergal-sarezer el Rab-mag (jefe de los magos) y todos los altos oficiales del rey de Babilonia» (Jer. 39:13).

NABUZARADÁN

Heb. 5018 *Nebuzaradán*, נְבוּזַרְאֲדָן = «Nabu ha concedido descendencia»; Sept. *Nabuzardán*, Ναβουζαρδάν v. *Nabuzardân*, Ναβουζαρδάν; Josefo, *Nabuzardanes*, Ναβουζαρδάνης (Ant. 10, 9, 1, 2); Vulg. *Nebuzardan*. Capitán de la guardia, *Rab-tabbachim*, de Nabucodonosor, el cargo más próximo al monarca, como parte del cuerpo de guardia real. Tenía a sus órdenes las tropas que completaron la destrucción de Jerusalén (2 R. 25:15). Quemó la ciudad, el Templo, el palacio y todas las casas principales. Dejó a los pobres de la tierra para que labrasen las viñas y el resto fue deportado, junto a «los desertores que se habían pasado al rey de Babilonia». Por orden explícita de Nabucodonosor, devolvió la libertad a Jeremías y le trató con respeto (2 R. 25:18-20). Cinco años más tarde, desterró a otro grupo de judíos: «En el año 23 de Nabucodonosor, Nabuzaradán, capitán de la guardia, llevó cautivos 745 personas de los judíos. Todas las personas fueron 4.600» (Jer. 52:30).

NACER, NACIMIENTO

Heb. 3205 *yalad*, ילד = «tener hijos, engendrar, parir»; gr. 5088 *tikto*, τίκτω = «engendrar, dar a luz» (Mt. 2:2; Lc. 2:11; Ap. 12:4); 1083 *génnesis*, γέννησις = «nacimiento, engendramiento, producción», relacionado con el vb. 1080 *gennao*, γεννάω = «engendrar» (Mt. 1:18; Lc. 1:14; Jn. 3:3-8; 8:41; Jn. 9:2, 19, 20, 32, 34; 16:21; 18:37; Hch. 2:8; 7:20; 22:3; Ro. 9:11; 1 Cor. 4:15; Gal. 4:23, 29; Heb. 11:23; 2 Pd. 2:12; 1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1).

1. Prácticas y costumbres.
2. Nacimiento espiritual.

I. PRÁCTICAS Y COSTUMBRES. El dolor experimentado por la mujer en el alumbramiento del fruto de su vientre es interpretado en la Escritura como parte de la maldición que cayó sobre la mujer por su desobediencia: «Aumentaré mucho tu sufrimiento en el embarazo; con dolor darás a luz a los hijos» (Gn. 3:16). La prolijidad de alumbramientos se consideraba una bendición de Dios. El aumento de la población hebrea en Egipto se atribuye a la peculiar naturaleza de las mujeres israelitas sometidas a presión, de las cuales se dice que «no son como las egipcias; ellas son vigorosas y dan a luz antes de que llegue a ellas la partera» (Ex. 1:19).

Tan pronto nacía la criatura, era lavada con agua, frotada con sal y envuelta en pañales (cf. Ez.16:4; Lc. 2:7, 11). El padre solía celebrar el evento con música, tomando sobre sus rodillas al recién nacido, indicando así que lo aceptaba como suyo (Gn. 50:23; Job 3:3; Sal. 22:10). Esta costumbre fue adoptada por las esposas que adoptaban hijos de sus siervas (Gn. 16:2; 30:3-5). El afortunado que comunicaba al padre la buena noticia del nacimiento de un hijo varón era recibido con alegría y recompensado debidamente (Job 3:3; Jer. 20:15), práctica común en muchos países orientales hasta el presente. Por el contrario, el nacimiento de una hija era menos celebrado, y recibido con una especie de decepción.

Entre los israelitas, la madre se consideraba impura durante siete días a partir del nacimiento, y permanecía en el hogar durante treinta y tres días contados a partir de los siete de impureza ceremonial, sumando cuarenta en total. En el caso del nacimiento de una hija, el número de días de impureza y reclusión se multiplicaba por dos. Al expirar este plazo, la mujer acudía al Tabernáculo o Templo, donde ofecía un cordero, o si era pobre, un par de palomas o dos pichones, en sacrificio de purificación (Lv. 12:1-8; Lc. 2:22).

Al octavo día del nacimiento, el niño era circuncidado, rito por el que era consagrado a Dios (Gn. 17:10; cf. Ro. 4:11). Los padres recibían regalos, en especial anillos y brazaletes de plata u oro. En el caso de Jesús, se dice que los magos «abrieron sus tesoros y le ofrecieron presentes de oro, incienso y mirra» (Mt. 2:11).

II. NACIMIENTO ESPIRITUAL. El nacimiento físico es utilizado metafóricamente en el cuarto Evangelio para referirse al cambio o renovación interna que una persona tiene que experimentar para entrar en el Reino. Jesús lo llama «nuevo nacimiento» (Jn. 3:3, 5), o «nacimiento del Espíritu» (Jn. 3:8), en contraste con el nacimiento natural por vía de los padres: «A todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio derecho de ser hechos hijos de Dios, los cuales nacieron [*egennéthesan*] no de sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios» (Jn. 1:12-13). La idea está presente en el AT como característica de los tiempos del Nuevo Pacto. En el Deuteronomio se muestra bajo la figura de la «circuncisión espiritual»: «Circuncidará Yahvé tu Dios tu corazón y el corazón de tu descendencia, para que ames a Yahvé tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma» (Dt. 30:6). La misma línea de pensamiento se encuentra en Jeremías (Jer. 31:31-34; 32:39s) y Ezequiel (Ez. 11:19s; 36:25-27). Esta > regeneración espiritual o «nacimiento de lo alto» se presenta en el NT como una nueva creación. «Si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí, todas son hechas nuevas» (2 Cor. 5:17), que da origen a una novedad de vida. Mediante el nuevo nacimiento, el Espíritu Santo crea en el creyente una disposición interior nueva, con nuevas percepciones, nuevos anhelos y una orientación espiritual radicalmente nueva. En virtud de esa disposición, el creyente se vuelve de espaldas al pecado para andar según los propósitos de Dios. Aborrece lo que antes amaba y ama lo que antes detestaba. No pone su mente en las cosas de la carne, sino en las del Espíritu (Ro. 8:5). Véase ABORTO, ADOPCIÓN, CONVERSIÓN, CREACIÓN, Nueva, HIJO/A, NIÑO/A, REGENERACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Kühlewein, "ילד, *yld*, dar a luz", en *DTMAT* I, 1008-1013; A.T. Pierson, *El camino a la vida eterna* (CLIE 1985); A. Ringwald, "Nacer, engendrar (γενν[illegible]ω)", en *DTNT* III, 152-155; J.C. Ryle, *El nuevo nacimiento* (CLIE 1984); Salvador Vergés, *La conversión cristiana* (EST 1981).

A. ROPERO

NACIMIENTO VIRGINAL DE CRISTO

El misterio de la concepción virginal de Jesucristo es enseñado por el tercer Evangelio, según el cual «María respondió al ángel: ¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón? El ángel le respondió: El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc. 1:34-35). Según el primer Evangelio, María quedó embarazada siendo virgen, señalando claramente la concepción milagrosa de María por obra del Espíritu Santo. Cuenta las dudas y temores de José, el desposado de María, al conocer el anuncio angélico del embarazo sobrenatural de María: «No temas tomar contigo a María tu esposa, porque lo concebido en ella viene del Espíritu Santo» (Mt. 1:20). Al comparar la narración del primer Evangelio con la del tercero, encontramos una tradición común que se remonta al testimonio de los primeros testigos. El evangelista Lucas señala a María como la fuente de su relato de la infancia de Jesús, cuando dice que ella guardaba todas estas palabras en su corazón (Lc. 2:19, 51). Esto no hace necesaria una comunicación oral inmediata de la historia de la infancia por parte de María; simplemente se indica que María es la fuente última del relato. Si Lucas hubiera recibido la historia de la infancia de la madre del Señor en forma de comunicación oral, su

presentación en el tercer Evangelio mostraría naturalmente la forma y estilo de su autor griego. De hecho, la historia de la infancia de Jesús tal como se encuentra en el tercer Evangelio revela en su contenido, lenguaje y estilo una fuente judeocristiana. Su coloración es hebrea más que griega o aramea. Todo el pasaje se lee como un capítulo del primer libro de los Macabeos; se introducen sin explicación ulterior costumbres, leyes y peculiaridades judías. En cuanto al estilo y lenguaje de la historia de la infancia, ambos son tan completamente semíticos que el pasaje ha de ser retraducido al hebreo o arameo para ser debidamente apreciado. Se debe concluir, pues, que la fuente inmediata de Lucas para la historia de la infancia no fue oral, sino escrita, cuyo autor sería un cristiano judío, posiblemente un sacerdote judío converso (cf. Hch. 6:7), quizá incluso un miembro o amigo de la familia de Zacarías. Pero, cualquiera que pueda ser, el evangelista sabía que había «investigado diligentemente todo desde los orígenes», según el testimonio de aquellos «que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra» (Lc. 1:2).

Los críticos decimonónicos argumentaban que los primeros caps. de Lucas son un añadido posterior, pero es difícil comprender cómo pueden ser omitidos por cualquiera que estudie sin prejuicios el Texto Sagrado. Se encuentran en todos los manuscritos, traducciones y citas cristianas primitivas, y en todas las ediciones impresas. Además, en la narración lucana, cada versículo es como un eslabón de una cadena, de manera que ninguno puede ser eliminado como interpolación sin destruir el conjunto. Los críticos que se oponen a la realidad histórica del nacimiento virginal argumentan que, o bien los evangelistas, o bien los interpoladores de los Evangelios, tomaron su material de una tradición cristiana primitiva de carácter mitológico. Algunos autores recurren a la mitología pagana para explicar la tradición cristiana referente al nacimiento virginal de Jesús, razonando que los primeros gentiles cristianos deben haber atribuido a Cristo lo que sus antepasados paganos habían atribuido a sus héroes; de ahí que la filiación divina de Cristo sea un producto del pensamiento religioso de los cristianos no judíos. Hay quien ha trazado un paralelismo entre la Virgen María y la diosa egipcia Isis, madre de Horus. En general, la procedencia del concepto del nacimiento virginal de la mitología pagana por medio de los cristianos gentiles, implica varias dificultades inexplicables: ¿Por qué los cristianos recientemente convertidos del paganismo habrían vuelto a sus supersticiones en su concepción de las doctrinas cristianas? ¿Cómo podía triunfar el resultado del pensamiento pagano entre los cristianos de origen judío sin dejar apenas un vestigio de oposición? ¿Cómo pudo llevarse a cabo esta importación entre la cristiandad judía en una época lo bastante temprana como para producir fuentes judeocristianas de las que los evangelistas o los interpoladores de los Evangelios extrajeran su material?

Otros autores hacen proceder la tradición primitiva cristiana del nacimiento virginal de la influencia judeocristiana a partir de la profecía de Isaías 7:14. Una tercera teoría argumenta que la idea del nacimiento virginal es pagana, totalmente extraña a la concepción judía de Dios, pero admite que no podía haber triunfado entre los primeros judeocristianos. De ahí que crea que ya se habría introducido entre los judíos en la época precristiana, de forma que el judaísmo que afluía directamente en la primitiva cristiandad habría recibido una cierta cantidad de sincretismo. Ninguno de los sostenedores de estas teorías presenta prueba histórica alguna de sus afirmaciones. Véase JESUCRISTO, VIRGEN.

BIBLIOGRAFÍA: R.E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los relatos de la infancia* (Cristiandad 1982); J. Kürzinger, "Nacimiento virginal", en *DTB*, 701-708; F. Lacueva, *La persona y obra de Jesucristo* (CLIE 1979); J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (Baker, Grand Rapids 1985); J.S. Spong, *Jesús, hijo de mujer* (Martínez Roca, Barcelona 1993).

NACIÓN

Heb. 1471 *goy*, י , «nación, pueblo», como cuerpo político; pl. *goyim*, יִם , denota en especial las naciones extranjeras, los > gentiles; gr. *ethnos*, ἔθνος, orig. una multitud, denota una nación o pueblo (Mt. 24:7; Lc. 7:5; 23:2; Jn. 11:48, 50-52; Hch. 10:22, 35; 22:21; 24:10, 17); *ethne*, ἔθνη, «etnia»; *genos*, γένος = «raza, familia»; Vulg. *gens*, *gentes*. A veces, se usa la palabra heb. 5971 *am*, עָם = «pueblo», correspondiente al gr. *laós*, λαός.

1. Exclusivismo y universalismo.

2. Los tiempos de las naciones.

3. El juicio de las naciones.

I. EXCLUSIVISMO Y UNIVERSALISMO. Las «naciones» aparecen como división característica de la humanidad después de la dispersión de Babel. Israel es un *goy*, una «nación» separada, un pueblo santo, cuyos componentes están unidos por el idioma, la tierra y la religión (Dt. 4:34; 14:2). Solo más tarde el término *goyim*, «naciones», toma un sentido peyorativo y designa a los otros pueblos que no conocen a Yahvé. En pasajes como Dt. 4:38 *goyim* se refiere específicamente a los cananeos de antes de la conquista israelita. Israel debía mantenerse aparte y distanciarse de ellos (Dt. 7:1). Ex. 23:30 menciona la conducta abominable de las naciones; Esd. 6:21 su impureza. La ignorancia de la verdad, la oposición a la verdadera religión, los sacrilegios dirigidos contra ella y contra el pueblo de Dios, la cólera de Yahvé a la que están expuestas, todas estas características de las naciones se hallan en los Sal. 79:1, 6, 10; Jer. 10:25; Lam. 1:3, 10; Ez. 34:28, 29; 36:6, 7, 15.

El término «pagano», de *paganus*, «habitante del campo», designa a aquellos que todavía no han aceptado el mensaje del Evangelio. En efecto, los pueblos rurales resistieron durante más tiempo que las ciudades el primer gran esfuerzo evangelístico. Este vocablo no es de origen bíblico; no puede traducir exactamente ni a *goy* ni a *ethnos*, que no siempre tienen un sentido peyorativo en el NT, por cuanto no muestran ninguna connotación colectiva.

En realidad, Israel debía, por una parte, mantener una posición separada con respecto a las naciones para preservarse de la contaminación de la idolatría y de la inmoralidad (Lv. 20:23; Jos. 23:7, 12; 1 R. 11:2). Los judíos, especialmente después del exilio, se muestran extremadamente exclusivistas respecto a su etnia, tal como se ve en el caso del repudio de las mujeres extranjeras ordenado por Esdras y Nehemías, y se centran en las cuestiones de pureza ritual prescritas por el Levítico y en la prohibición de los ídolos. Están dispuestos a morir antes que tolerar una estatua de Calígula en el Templo (Josefo, *Ant*. 18:3, 1), y se oponen ferozmente a que se coloquen trofeos en el teatro o se ponga el águila imperial romana en la puerta del Templo. Estas reglas tan extremadamente minuciosas establecidas por los escribas y fariseos tenían por objeto impedir todo contacto impuro con los gentiles. Un gentil, no observante de las leyes de la purificación, era considerado como impuro, junto con su casa y todo aquello que tocara (Jn. 18:28). Un israelita estrictamente legalista no debía nunca comer en la mesa de un gentil o pagano (Hch. 11:3; Gal. 2:12).

Sin embargo, Dios, ya desde el principio, había dado a conocer al pueblo elegido que había sido apartado para recibir la salvación y transmitirla un día a todas las naciones. Dios dijo de Abraham que habrían «de ser benditas en él todas las naciones de la tierra» (Gn. 18:18; cf. 22:18). Al Mesías le son prometidas «por herencia las naciones» (Sal. 2:8). Todos los pueblos le servirán un día (Sal. 72:11). Yahvé es el juez de toda la tierra, por cuanto todas las naciones le pertenecen (Sal. 82:8). Isaías insiste una y otra vez en la universalidad de la salvación. El Siervo de Yahvé la llevará, no

solo a Israel, sino a todas las naciones (Is. 42:1, 6; 49:6; 51:4-5; 54:3; 55:5, etc.). Un día, los pueblos se convertirán al Señor y la faz de la tierra será cambiada (Is. 2:2, 4; 11:10, 12). Los judíos mismos eran conscientes de ello, porque en ciertas condiciones admitían que los paganos se hicieran prosélitos de su comunidad.

II. LOS TIEMPOS DE LAS NACIONES. Mediante la expresión «los tiempos de las naciones» (Lc. 21:24), se hace alusión al papel de los gentiles dentro del plan histórico de Dios. Desde la creación, el Señor ha deseado la bendición de toda la humanidad (cf. Gn. 12:2). Pero, después de los tres juicios del Edén, el Diluvio y Babel, deja provisionalmente a las naciones a un lado, confundiendo sus lenguas y dispersándolas por toda la faz de la tierra. Al llamar a Abraham, suscita al pueblo elegido por medio del cual será dado al mundo el conocimiento del verdadero Dios, la revelación escrita y el Mesías prometido. Por ello, el Señor instituye una teocracia en Israel; pero pronto el pueblo la rechaza y, bajo el caudillaje de sus reyes, se vuelve cada vez más infiel. Esta es la razón por la que Dios les retira finalmente su presencia y pone fin a su independencia, permitiendo que Nabucodonosor destruya el Templo y la ciudad de Jerusalén (2 Cro. 36:15-21). En este momento, la supremacía pasa a manos de los imperios paganos y Palestina queda asolada y hollada como había sido anunciado en Is. 5:1-7. La destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. acrecienta esta desolación, pero Cristo da a entender de una manera expresa que tendrá fin (Lc. 21:24).

III. EL JUICIO DE LAS NACIONES. Si bien hay un glorioso futuro para los miembros de las naciones que se conviertan a Dios, se reserva un juicio terrible para aquellos que persistan en su rebelión e incredulidad. Un día, el Señor reunirá a todas las naciones en Armagedón para que rindan cuentas (Jl. 3:2, 12; Miq. 4:11-12; Zac. 12:2-3, 9; 14:2-3, etc.), y será un «día de castigo de las naciones» (Ez. 30:3).

Grande es el privilegio de aquellos que, no habiendo formado parte de Israel (Ef. 2:12), han venido por la gracia de Cristo a formar parte de la nación santa, del pueblo adquirido del Nuevo Pacto (1 Pd. 2:9, 10). Engrosan la innumerable multitud venida de todas las naciones que en el cielo adorará al Cordero que fue inmolado (Ap. 5:9; 7:9). Véase GENTILES, LAICOS, PUEBLO, PROSÉLITOS, TABLA DE LAS NACIONES.

BIBLIOGRAFÍA: Jean-Claude Lavigne-Ignace Berten, *Naciones y patrias. El nacionalismo en la Biblia* (ESE 2004); J. Pierron y P. Grelot, "Naciones", en *VTB* 578-584.

NACÓN

Heb. 5225 *Nakhón*, נָכ ן = «derribado»; Sept. *Nakhón*, Ναχ�ν, v. *Nakhor*, Ναχ�ρ. Nombre de la era donde encontró la muerte > Uza al extender su mano al arca de Dios con la intención de sujetarla cuando los bueyes que la llevaban tropezaron (2 Sam. 6:6). No se sabe si se trata del nombre personal del dueño de la era, o es simplemente un epíteto aplicado al lugar. No debía encontrarse muy lejos de Jerusalén. En el texto paralelo de 1 Cro. 13:9 recibe el nombre de Quidón, que algunos suponen que se trata de un segundo nombre de su propietario (Talmud, Bab. *Sotah*, 3, fol. 35).

NACOR

Heb. 5152 *Najor*, נָח ר = «que jadea, que resopla», o sea, «furioso»; Sept. y NT *Nakhor*, Ναχ�ρ; Josefo *Nakhores*, Ναχ�ρης; Vulg. *Nachor*. Personaje que figura entre los parientes de Abraham, primero como abuelo del patriarca e hijo de > Serug y padre de > Taré (Gn. 11:24), y lugo como hijo de Taré, hermano de Abraham, esposo de > Milca, padre de Betuel y abuelo de Labán y Rebeca (Gn.

11:27-29; 22:21-24).

No es mencionado entre los que abandonaron Ur de los caldeos con Taré, Abraham y Lot, pero se le encuentra más tarde en Harán de Mesopotamia (Gn. 24:10; 27:43). Tuvo ocho hijos de Milca, que vinieron a ser los progenitores de las tribus arameas. Su concubina le dio cuatro hijos, de los que también surgieron otros pueblos (Gn. 22:21-24). Betuel, hijo de Nacor y de Milca, vino a ser el padre de Rebeca, la esposa de Isaac, y de Labán (Gn. 24:15, 29).

En la erección del monumento que señalaba los límites entre los arameos, hijos de Labán, y los israelitas, hijos de Jacob, es invocado «el Dios de Nacor» en paridad con el «Dios de Abraham» (Gn. 31:53) para garantizar el convenio pactado entre israelitas y arameos. Véase ARAMEOS.

NADAB

Heb. 5070 *Nadab*, נָדָב = «liberal, generoso»; Sept. *Nadab*, Ναδὰβ. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Josefo *Nábados*, Νάβαδος (*Ant*. 3, 8, 1, 7). Primogénito de los cuatro hijos de Aarón (Ex. 6:23; Nm. 3:2; 26:60; 1 Cr. 6:3; 24:1). Nadab y Abiú tuvieron el privilegio de acompañar a su padre, a Moisés y a los setenta ancianos, al monte Sinaí (Ex. 24:1); más tarde fueron consagrados al sacerdocio (Ex. 28:1). Sin embargo, murieron consumidos por el fuego del Eterno por ofrecer un fuego «extraño» a la liturgia prescrita (Lv. 10:1-7; Nm. 26:61). Inmediatamente después de aquella tragedia, Yahvé dio a Aarón una ley que debía tener vigencia perpetua para todos los sacerdotes: la prohibición de beber vino o cualquier otra bebida fermentada antes de entrar en el Santuario. Esta prohibición permite deducir que Nadab y Abiú estaban bajo la influencia del alcohol en el momento en que cometieron la profanación que les costó la vida (Lv. 10:9); no tenían hijos (Nm. 3:4; 1 Cro. 24:2).

2. Josefo *Nádabos*, Νάδαβος (*Ant*. 8, 11, 4). Descendiente de Judá, de la familia de Hezrón y de la casa de Jerameel, hijo de Samai y padre de Seled y Apaim (1 Cro. 2:25-30).

3. Benjaminita, hijo de Gabaón y de Maaca, familiar del rey Saúl (1 Cro. 8:30; 9:36).

4. Segundo rey de Israel, hijo de Jeroboam I y su sucesor en el trono. Nadab comenzó a reinar alrededor del año 910 a.C. Fue contemporáneo de Asa, rey de Judá. Al igual que su padre, tributó culto al becerro de oro. Durante el asedio que hizo a Gibetón, > Baasa, su general, le dio muerte, apoderándose después de la corona y haciendo matar a toda la descendencia de Jeroboam. Baasa fue el instrumento del juicio de Yahvé sobre Jeroboam y su casa, feneciendo así la dinastía de Jeroboam. El reinado de Nadab no había llegado a durar dos años enteros (1 R. 14:10, 11 20; 15:25, 30).

NAFIS

Heb. 5305 *Naphish*, נָפִי = «refrescado»; Sept. *Naphés*, Ναφὲς; Vulg. *Naphis*. Undécimo de los doce hijos de Ismael y uno de los príncipes de las doce tribu ismaelitas (Gn. 25:15; Cro. 1:31). En 1 Cro. 5:19 se menciona a sus descendientes —Sept. *Naphisaîoi*, Ναφισαῖοι— como aliados de los agarenos y de las tribus de Jetur y Nodab ante los ataques de los rubenitas, gaditas y la media tribu de Manasés, que derrotaron por completo a la coalición y se adueñaron de sus tierras y bienes, en total «50.000 camellos, 250.000 ovejas y 2.000 asnos; también 100.000 hombres. Ciertamente muchos cayeron muertos, porque la guerra era de Dios. Y habitaron en el lugar de aquéllos hasta el cautiverio» (v. 21). A juzgar por este texto, los nafiseos eran un pueblo de pastores que habitaban en

el norte de Transjordania, en la región de Basán y Galaad.

NAFTUHIM

Heb. 5320 *Naphtuhim*, נַפְ ֻהִים, prob. de origen egipcio, pero de sig. incierto; Sept. *Nephthaleím*, Νεφθαλείμ (Gn. 10:13); *Nephthalim*, Νεφθαλίμ (1 Cro. 1:11, v. *Nephthoseeím*, Νεφθωσεείμ, *Nephthueím*, Νεφθουείμ); Vulg. *Nephtheim* y *Nephthuim*. Cuarto hijo de Mizraím, según la tabla de las naciones (Gn. 10:13), y padre de una tribu egipcia mencionada entre los libios del Bajo Egipto y los Patrusim del Alto Egipto. Se les ha identificado como habitantes del Delta del Nilo (Gn. 10:16; 1 Cro. 1:11).

NAG-HAMMADI

Localidad del Alto Egipto, a unos 50 km. hacia el norte de la ciudad de Luxor, donde el Nilo hace una curva en su cauce. Allí dos hermanos, campesinos egipcios, encontraron en diciembre de 1945 trece códices muy antiguos. Todo empezó cuando, como de costumbre, se dedicaban a buscar fertilizante para sus cultivos. Uno de ellos, llamado Mohammed Alí Sammán, mientras cavaba dio con la pala contra un objeto duro, perfectamente oculto entre unas piedras. Al retirar la tierra y las rocas, se encontró con una tinaja de terracota de un metro de alto cuidadosamente cerrada con una especie de plato. Al principio, Mohammed dudó en abrirla por la superstición de que pudiera contener un genio maligno. Más tarde, dándose valor ante la esperanza de encontrar oro, la abrió, pero en lugar del precioso metal había trece libros o códices encuadernados en estuches de cuero marrón. El lugar preciso del descubrimiento era conocido en la antigüedad con el nombre de *Khenoboskion* = «pastizal de gansos». En aquella zona había fundado San Pacomio el primer monasterio cristiano del Alto Egipto en el año 320 d.C. Unos años después, en 367, los monjes locales copiaron más de 45 escritos religiosas, entre cristianos y paganos. Al igual que en Qumrán, toda la colección fue sellada dentro de tinajas y resguardada en las cercanías. Al parecer, acababa de emitirse un decreto por parte del obispo Atanasio de Alejandría, según el cual se prohibían los escritos no aprobados por la Iglesia.

Los libros tienen al menos 1600 años de antigüedad y son en su mayoría cristianos, escritos en copto, lengua hablada por los cristianos egipcios. Todos son traducciones de originales griegos, que contienen evangelios, apocalipsis, tratados teológicos y palabras atribuidas a Jesús de franca orientación gnóstica. La colección consta de un total de 1.100 páginas, actualmente conservadas en el Museo Copto del Cairo. Uno de estos códices contiene un evangelio atribuido al apóstol Tomás, que recopila una serie de proverbios y aforismos de Cristo, titulado: *Palabras ocultas de Jesús escritas por Tomás*. Presentado en forma de un diálogo entre Jesús y el apóstol Tomás, este documento consta de 114 dichos o *logia* más o menos lejanos de los cuatro Evangelios del NT. Ha sido traducido, publicado y comentado en varios idiomas, y en su versión original es propiedad del Servicio de Antigüedades de Egipto.

En los primeros años después del descubrimiento de estos documentos y antes de que los eruditos pudieran escudriñarlos suficientemente, era habitual describirlos colectivamente como «textos gnósticos»; la investigación ulterior, no obstante, ha mostrado que ni el Evangelio de Tomás, ni el de Felipe, ni el llamado Evangelio de la Verdad se pueden encasillar correctamente en esta denominación, puesto que cada uno de ellos afirma explícitamente la realidad de la encarnación física, e incluso, notablemente, la crucifixión de Cristo; así Tom. 28, 55; Fel. 25, 77, 78, 114, 132; y

Vrd. 6, 8, 9, 21, 28, 29, 37. Véase GNÓSTICOS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Kuntzmann y J. Daniel Dubois, *Nag Hammadi: Evangelio según Tomás: textos gnósticos de los orígenes del cristianismo* (EVD 1988); A. Piñero, ed., *Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi*, 3 vols. (Trotta).

NAHALAL

Heb. 5096 *Nahalal*, נַהֲלָל = «pastos»; Sept. *Naalol*, Νααλ�λ v. *Nabáal*, Ναβ�αλ, *Sellá*, Σελλ�. Ciudad de la tribu de Zabulón en los límites de Isacar (Jos. 19:15); pero habitada por los cananeos, tributarios de Israel (Jue. 1:30, donde se lee la pequeña variante *Nahalol*, נַהֲלֹל = «pasto»). La ciudad fue asignada a los levitas descendientes de Merari (Jos. 21:35). Se identifica prob. con el actual Tell en-Nahl, en la llanura al sur de Acre.

NAHALIEL

Heb. 5160 *Najaliel*, נַחֲלִיאֵל = «posesión [o valle] de Dios»; Sept. *Naaliel*, Ναλι�λ v. *Manael*, Μανα�λ. Uno de los lugares donde acamparon los israelitas en el desierto, entre Mataná y Bamot (Nm. 21:19), aparentemente en la llanura norte de Ard Ramadán; pudiera ser el Wadi el-Walah, tributario del río Arnón, o el Wadi el-Habis, que desemboca en el Wadi Zerqa Main.

NAHAM

Heb. 5163 *Nájam*, נַחַם = «consolación»; Sept. *Nakhem*, Ναχ�μ v. *Nakham*, Ναχ�μ, *Nakheth*, Ναχ�θ. Hermano de > Hodías, esposa judía de Mered, y padre o fundador de Queila, población de la tribu de Judá, y Estemoa (1 Cro. 4:19, 17).

NAHAMANI

Heb. 5167 *Najamaní*, נַחֲמָנִי = «Dios ha consolado»; Sept. *Naemaní*, Ναεμαν�. Uno de los jefes del pueblo que regresaron de la cautividad con Zorobabel (Neh. 7:7). Su nombre falta en la lista paralela de Esd. 2:2.

NAHARAI

Heb. 5171 *Najaray*, נַחֲרַי = «bufador»; Sept. *Naaraí*, Ναρα� v. *Nakhor*, Ναχ�ρ; Vulg. *Naharai*. Uno de los jefes del ejército de David, natural de Beerot, y escudero de Joab, hijo de Sarvia (1 Cro. 11:39; 2 Sam. 23:37).

NAHAS

Heb. 5176 *Najash*, נָחָ = «serpiente»; Sept. *Naás*, Να�ς; Josefo *Naases*, Να�σης; Vulg. *Naas*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Rey de los amonitas, contemporáneo del rey Saúl. Atacó a Jabes de Galaad, cuyos habitantes, no pudiendo resistirle, le pidieron un acuerdo de paz. Nahas exigió que cada uno de ellos se sacara el ojo derecho, brutalidad que se ajusta a lo que conocemos de las prácticas bélicas de la época. Los de Jabes solicitaron una tregua de siete días y enviaron mensajeros para pedir socorro por todo Israel. Saúl, recién nombrado rey, logró reclutar tropas con las cuales venció a Nahas y confirmó su condición de monarca de Israel (1 Sam. 11:1-11). Según Josefo, el mismo Nahas cayó en el combate (*Ant*. 6, 5, 3), pero la Escritura no dice nada al respecto.

Al parecer, David tuvo buenas relaciones con Nahas, quizá por haber sido un opositor de Saúl. A

la muerte de este soberano, David envió unos embajadores para consolar a su hijo > Hanún. Este los maltrató, lo cual fue motivo de una sangrienta guerra con Israel, en la que los hebreos se alzaron con la victoria. En consecuencia, los amonitas fueron sometidos (2 Sam. 10:1-19). Sin embargo, uno de los hijos de Nahas siguió siendo amigo de David y le envió ayuda cuando este huía en la rebelión de Absalón (2 Sam. 17:27-29).

2. Padre de > Abigaíl, hermana de Sarvia y madre de Joab (2 Sam.17:25). Según la genealogía de 1 Cro. 2:16, Sarvia y Abigaíl eran hermanas de David. Entonces, ¿cómo es posible que Abigaíl sea al mismo tiempo hija de Nahas y de Isaí? El texto es oscuro y discutido. Los rabinos respondieron desde antiguo que Nahas e Isaí eran la misma persona. «Nahas—dice Solomon Jarchi— era Isaí, el padre de David, porque murió sin pecado, por el consejo de la serpiente (*najash*)». La suposición más natural bajo todas las circunstancias es que Abigaíl y Sarvia fueran hermanas de David por parte de madre, como ocurre en otros casos. Se ha supuesto que Nahas, en este caso, sería el rey amonita, lo que añadiría un nuevo motivo para su amistad entre él y David, hijo de Isaí, ocasionado por el matrimonio llamado *beena*, en el que los hijos pertenecían a la familia de la madre y no a la del padre.

A. LOCKWARD

NAHAT

Heb. 5184 *Najath*, נַחַת = «quieto». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Nakhoth*, Ναχώθ (Gn. 36:13); *Nakhoth*, Ναχώθ (v. 17); *Nakheth*, Ναχέθ (1 Cro. 1:37). Uno de los cuatro hijos de > Reuel, hijo de Esaú y jefe de los edomitas (Gn. 36:13, 17; 1 Cro. 1:37).

2. Sept. *Kainath*, Καινάθ v. *Knath*, Κνάθ, *Naath*, Ναάθ. Levita de la familia de Coat, hijo de Zofai, puesto por David sobre el servicio en la casa de Yahvé, después que el arca tuvo reposo (1 Cro. 6:26). Prob. es la misma persona que recibe el nombre de Toah (1 Cro. 6:34) y Toju, antepasado del profeta Samuel (1 Sam. 1:1).

3. Sept. *Naeth*, Ναέθ. Levita designado por el rey > Ezequías para recibir los diezmos, primicias y ofrendas destinadas al Templo (2 Cro. 31:13).

NAHBI

Heb. 5147 *Najbí*, נַחְ ִי = «oculto»; Sept. *Nabí*, Ναβί v. *Nabá*, Ναβά; Vulg. *Nahabi*. Uno de los doce espías enviados por Moisés a explorar la tierra de Canaán. Era de la tribu de Neftalí, hijo de Vapsi (Nm. 13:14).

NAHÚM

Heb. 5151 *Najum*, נַח ם = «consolado»; nombre que se encuentra como *njm*, נחם en las inscripciones fenicias y en la forma *Náumos*, Νάουμος en una inscripción griega; Sept. *Naúm*, Ναούμ.

Profeta nacido en Elcos, cuya localización se ignora, pues la Escritura no menciona ningún otro lugar de este nombre.

No se dirige a las diez tribus deportadas, sino a Judá (Nah. 1:15). Se halla entre los profetas menores, en séptima posición, después de Miqueas y antes de Habacuc y Sofonías, lo que constituye una indicación de que su libro debe haber sido redactado entre el inicio del reinado de Ezequías y el final del de Josías (Nah. 1:1; Sof. 1:1). Menciona la destrucción de No-amón (Tebas) en Egipto

(Nah. 3:8-10), arrasada por los asirios en el año 663 a.C. Predice la caída de Nínive (Nah. 3:7), que tuvo lugar en el año 612 a.C. Así, su libro tiene que ser situado entre estos dos acontecimientos. Kuenen sugiere que el asedio de Nínive llevado a cabo por Cyaxares en el año 623, fue la ocasión del oráculo profético. En aquella época, los moradores de Judá se sentían desalentados a causa de las insistentes incursiones de los asirios.

NAHÚM, Libro de

Séptimo de los profetas menores.

1. Autor y fecha.
2. Contenido y tema de la profecía.
3. División.

I. AUTOR Y FECHA. De Nahúm conocemos solo el nombre y el lugar de origen, Elcos, imposible de localizar. La introducción no nos dice cuándo se escribió este vaticinio, pero del contenido se puede deducir que tuvo lugar entre dos fechas: la caída de Tebas ante Asurbanipal (664 a.C.) y la toma de Nínive (612 a.C.). El reino de Israel ya no existe (Nah. 2:3), desapareció de la escena histórica a partir del 722 a.C. con el ataque de Salmanasar V a Samaria y concluyó el 720 con la invasión definitiva de la ciudad por Sargón II. El reino de Judá se halla bajo la opresión asiria (1:12-13; 2:1). La conquista de Tebas, a la que llama > No-Amón (3:8), se presenta como un hecho pasado, más bien lejano (3:8-10). La ciudad cayó el 664-643, pero ya desde el 667 la habían alcanzado los ejércitos de Asurbanipal. Asiria aparece aún como una gran potencia, pero ya se advierten los primeros síntomas de su disolución. En efecto, a la muerte de Asurbanipal (630-629 a. C.) los acontecimientos se precipitan. El coloso es atacado en su propio territorio (3:12-15). Nabopolasar (625-605), en lucha contra Asiria, obtiene primero la independencia de Babilonia y después se lanza al ataque directo contra Nínive (616 a.C.). La caída de la urbe se describe como inminente (1:13-14; 2:1). Una tablilla babilónica conocida como *Crónica de Gadd*, nos informa de que Asiria en el último momento pidió auxilio a Egipto contra la coalición medo-babilónica (3:11). A pesar de la resistencia encarnizada, Nínive sucumbe al fin, desapareciendo para siempre de la historia (612 a.C.). La *Crónica de Gadd* describe la enorme mortandad, el inmenso botín recogido por los invasores y la ruina total de la ciudad (cf. Nah. 2:2ss.; 2:10-11; 3:2-3).

II. CONTENIDO Y TEMA DE LA PROFECÍA. La idea fundamental de la predicación de Nahúm es la justicia divina, que se ejerce sobre todos los tiranos. El profeta centra su atención en el castigo de Nínive, capital de la nación opresora por excelencia, Asiria. «En esto se diferencia de todos los profetas anteriores, ya que el profeta no se ocupa de fustigar los desvaríos y pecados de Israel o de Judá ni de hacer llamamientos al arrepentimiento para ser gratos a Yahvé. Nahúm se enfrenta con los enemigos de Judá y desahoga furiosamente sus sentimientos de revancha, entonando un himno de triunfo sobre el enemigo vencido».

La desaparición de Nínive fue un acontecimiento trascendental en la historia del Antiguo Oriente. La celebraron entusiásticamente los pequeños estados del área siropalestinense, esclavizados por el imperio asirio, que veían así recobrada su libertad perdida. La celebró en primer lugar Judá, que ahora podía reanudar su vida cultual como antes (2:1). Este acontecimiento ocupa toda la atención de Nahúm. Lo anuncia como inminente y lo presenta como tan cierto que parece estar relatando hechos pasados. Describe la caída del Imperio asirio con la alegría del oprimido, sin hacer concesión alguna a la compasión, pero no manifiesta solamente resentimiento contra los enemigos seculares o

un nacionalismo desenfrenado, sino que narra la victoria de la santidad del Señor sobre la ciudad de Nínive, símbolo de la realidad diabólica, reivindicando la soberanía absoluta de Yahvé sobre la historia y los imperios de la tierra. Yahvé castiga a sus enemigos por sus pecados, destruye a Asiria por sus crímenes contra natura y actúa así porque es justo (1:11-14; 2:1, 12, 13; 3:1, 4-7, 19).

El profeta declara con vigor que Yahvé es un Dios celoso, vengador, pero también un refugio para aquellos que se confían a él (Nah. 1:2-8). Exhorta al pueblo a apartarse de quienes preconizan el abandono de su culto (Nah. 1:9-11) y proclama el inmutable objetivo de Dios: la liberación de su pueblo (Nah. 1:12-14). Apremia a Judá a permanecer fiel a Yahvé y practicar su culto (Nah. 1:15), y describe a continuación la ruina del imperio opresor. Nahúm representa de manera gráfica el asedio de Nínive (Nah. 2:1-10), morada de leones (Nah. 1:11-13); afirma que el juicio cae sobre ella a causa de su desenfreno (Nah. 3:1-4). La ciudad recibirá castigo como lo recibiría una prostituta (Nah. 3:5-7); no vale más que No-amón (Tebas), que fue deportada (Nah. 3:8-10), y sufrirá la misma suerte que ella (Nah. 3:11-19). Nínive «llega a ser un ejemplo paradigmático del destino de los opresores poderosos del mundo» (Ehud Ben Zvi).

Esta profecía tiene como preludio una especie de poema alfabético (Nah. 1:2-15). No se trata, sin embargo, de un salmo > acróstico ordinario (como, p.ej. el Sal. 119) en el que cada estrofa comienza con una letra distinta siguiendo el orden alfabético. Se sirve de una secuencia fonética para introducir los temas en lugar de estrofas. Los sonidos se van sucediendo, separadamente o en grupos, y añaden a la majestad del discurso. En hebreo el oído se hace consciente, de forma placentera, de esta sonoridad. Dice Smith acerca de Nahúm: «El lenguaje es intenso y brillante; el ritmo, vigoroso y oscilante, centelleante como los carros y los jinetes que describe». El profeta se presenta en esta obra como uno de los grandes poetas de la Biblia. Su estilo vigoroso, imaginativo y movido alcanza el patetismo de los mejores escritores bíblicos.

III. DIVISIÓN. El libro se divide en dos secciones: el capítulo 1 describe la majestad de Dios; los capítulos 2 y 3 contienen el juicio sobre Nínive.

Nahúm contiene varias afirmaciones doctrinales acerca de Yahvé. La primera verdad fundamental es que Dios, si bien es lento para la ira, es vengador y aplica su justicia penal sobre los opresores (Nah. 1:2-3, 6). Según Joel Kiminsky, en tales textos la venganza parece ser «un atributo divino», pero «la venganza e ira divina constituyen la reacción de Dios contra el pecado humano y por lo tanto no deben considerarse “atributos” eternos de Dios en sí, sino la reacción divina que procura castigar y limitar el daño de los opresores y violentos». Así, bajo la imagen del león, Nahúm describe la rapiña, crueldad y violencia del imperio contra los pueblos vecinos, lo cual provocó la ira divina (Nah. 2:12-14; 3:13).

El profeta expone a continuación el majestuoso poder de Dios en la naturaleza: está presente en medio del torbellino, en la tempestad; las nubes son el polvo de sus pies (Nah. 1:3). A su amenaza se seca el mar, la vegetación se agosta (Nah. 1:4); montes y collados se derriten ante su presencia (Nah. 1:5); nadie sabría cómo resistir su cólera (Nah. 1:6). La bondad de Yahvé es grande hacia su pueblo, al que conoce bien (Nah. 1:7), pero sabrá destruir a sus enemigos (Nah. 1:8).

El profeta basa su predicción sobre las verdades que acaba de exponer. Repite que es en vano intentar resistir a Yahvé. Ya lo ha dicho al principio bajo la forma de una pregunta (Nah. 1:9), y a continuación repite la conclusión del versículo 8. Predice acto seguido la liberación del pueblo de Dios (Nah. 1:14). Por fin, y dentro de la línea precedente, exhorta a Judá a proseguir la celebración del culto divino (Nah. 1:15). Este versículo 15 sirve de transición entre las dos secciones.

El ardiente verbo de Nahúm no contempla a Jerusalén, sino a Nínive. El profeta reconoce en la inminente aniquilación de Asiria la mano del Dios que dirige el curso de la historia. Durante siglos, Asiria había oprimido a todos los pueblos del Asia Occidental. Los sufrimientos y la desesperación que habían alcanzado a los hebreos, como a sus vecinos, les fueron de ayuda para comprender algo de la solidaridad humana. Amós y Oseas habían dicho a sus oyentes que serían asediados y deportados. En sus mismas inscripciones, los asirios se gloriaban de sus hazañas guerreras, de sus conquistas y de sus crueldades. Nahúm profetizó cómo llegaría el castigo y el fin de Nínive. Véase ASIRIA, IRA DE DIOS, NÍNIVE.

BIBLIOGRAFÍA: S. Ausín Olmos, “Nahúm”, en *CBI*, 1045-1049; W. Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Broadman 1999); D. L. Christensen, *Nahum: A New Translation with Introduction and Commentary* (Yale University, New Haven 2009); A. Fraser, “Nahum”, en *NCB* (CBP 1977); H.E. Freeman, *Nahúm, Sofonías, Habacuc, profetas menores del siglo VII* (Portavoz 1980); W.A. Maier, *The Book of Nahum* (Concordia 1959); G. T. Montagne, *Los libros de Sofonías, Nahúm, Habacuc, Lamentaciones, Abdías* (ST 1970); G. Ravasi, “Nahúm”, en *NDTB*, 1295-1297; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* OTL (WJK 1991); O.P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah.* NICOT (Eerdmans 1990); V. da Silva, “Nahúm: La boca justiciera de Yavé”, en *RIBLA* 35-36 (2000:1-2) 187-193; K. Spronk, *Nahum.* HCOT (Kok, Kampen 1997); M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets*, 419-449 (Liturgical Press 2000).

A. ROPERO

NAÍN

Gr. 3484 *Naín*, Ναΐν; pob. del heb. *Naín*, נַאִין = «pastos verdes», o *Naím*, נַעִים = «placentero».

Ciudad (*polis*, πόλις) de Palestina mencionada en el NT, donde Cristo resucitó al hijo único de una viuda (Lc. 7:11-17). El Midrás le da el significado de «placentero» a un lugar llamado *Naím* en el territorio de Isacar, en Galilea (*Bereshith rabbá*, 88). Eusebio y San Jerónimo (*Onomasticon*) sitúan Naín al sur del monte Tabor, y no muy lejos de Endor. Opuesta al Tabor, y a una milla y media al norte de Endûr (sin duda, el Endor que se menciona en la Biblia), existe una villa llamada Neîn («agradable»), pronunciada por los árabes exactamente como Naín. Se halla en el ángulo noroccidental del Jebel ed-Duhy, colina llamada también Pequeño Hermón, a 3 km. al oeste-suroeste de Endor, y a 8 km. al sur-sureste de Nazaret. «Es interesante comprobar que en el lado sur de la misma cordillera de montañas está Sunem, donde Elías también resucitó al hijo de la mujer sunamita (2 R. 4:8-37)» (J. Rogerson).

Naîn es en la actualidad una aldea con algunas ruinas y grutas que sirvieron de sepulcros en el pasado.

«La puerta de la ciudad» (Lc.7:12) puede haber pertenecido a una barrera construida para proteger al lugar de las tribus que merodeaban, como era siempre el caso en aquella zona. Un camino escarpado conduce a la villa, pasando por el sitio de una antigua iglesia que fue convertida en mezquita, *Mukâm Lidna Aisa* (Oratorio del Señor Jesús). La mezquita, que cayó en ruinas, fue reemplazada por otra en los alrededores. En 1880 los franciscanos compraron las ruinas del primer edificio, y levantaron encima una capilla. No lejos de ahí se pueden ver las tumbas pétreas de los judíos. Debido a esto, la historia gráfica de Naín encuentra una fácil localización.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); W.E. Pax. *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); John Rogerson, *Tierras de la Biblia* (Folio, Barcelona 2005).

J. M. DÍAZ YANES

NAIOT

Heb. 5121 *Newayoth*, נְוָית = «residencia»; Sept. *Nauath*, Ναυάθ, v. *Nauioth*, Ναυιώθ, *Auath*, Αὐάθ.

Barrio de Ramá, donde habitaban en comunidad los profetas que se unieron para trabajar bajo la dirección de Samuel (1 Sam. 19:18-20:1). Este término, cuyo sentido preciso se nos escapa, figura solo en este pasaje. En ciertos textos aparece *nayoth*, נָי ת; en otros, *naweyoth*, נָוֱית. La LXX, el *Codex Vaticanus* y el de Luciano prefieren la segunda transcripción. Posiblemente, este término esté relacionado con el heb. *naweh* = «pasto», albergue de pastores, de nómadas, de donde se derivaba el sentido general de «habitación». A partir de la lengua arábiga, el nombre *Naweyat* tiene el sentido de lugar donde se estudia (colegio, escuela), o «casa de instrucción» —*Beth ulephaná*, ית א לְפָּנָא—, según el Targum de Jonatán, término que posteriormente se aplica a las escuelas rabínicas; aunque es dudoso que este vocablo tuviera tal acepción en una época tan anterior. Por ello, es preferible asumir la interpretación de que se trata de una habitación o morada. Véase PROFETAS, ESCUELAS DE LOS.

NARCISO

Gr. 3488 *Nárkissos*, Νάρκισσος. Cristiano de Roma, jefe de una casa cuyos miembros eran cristianos, saludados por el apóstol San Pablo (Ro. 16:11). Neander y otros estudiosos creen que fue un liberto y secretario del emperador Claudio (Plinio, *Hist. Nat*. 33:47; Suetonio, *Claudio*, 38), sobre el que tuvo gran influencia y que fue ejecutado por orden de Nerón (Tácito, *Anales*, 13, 1, 57, 65; Dión Casio, 60:34). Pero esto es inconsistente con la fecha de la carta paulina. Dión Casio menciona otro Narciso, que prob. vivía en Roma en ese tiempo, notorio en la corte de Nerón, aunque finalmente recibió una muerte ignominiosa con Elio, Patrobio, Locusta, y otros en la ascensión de Galba. Con todo, el nombre Narciso era demasiado común entre los romanos para tener seguridad sobre su identidad.

NARDO

Heb. 5373 *nerd*, נֵרְד; gr. *nardos*, νάρδος, transliteración del heb. *nerd*, aram. *nardin* y sánscrito *nalada*, denota el perfume conseguido del tallo de una planta de la India, por lo que los árabes lo llaman «espiga india».

Aparece mencionado dos veces en el AT por su delicado perfume (Cnt. 1:12; 4:13-14). Se trata, sin duda, del *Nardostachys jatamansi*, de la familia de las valerianáceas, planta que crece en el Himalaya entre los 3.300 y 5.100 metros de altura. La lejanía y las circunstancias del lugar de origen eran las causas de que su precio fuera muy elevado.

En el NT va acompañado del adjetivo *pistikós*, «puro» (Mc. 14:3; Jn. 12:3), que si se toma como una palabra gr. ordinaria, significaría «genuino». Sin embargo, hay evidencia de que era un término técnico. Se ha sugerido que la lectura original era *pistakes*, esto es, el *Pistacia Terebinthus*, que crece en Chipre, Siria, Israel, etc., y que produce una resina de olor muy fragante y en tan poca cantidad que la hace muy costosa. El óleo utilizado para la unción de la cabeza de Jesús por parte de María valía más de 300 denarios, según el cálculo de Judas, el equivalente al jornal acumulado de 300 días de un obrero. Aunque el texto diga que era un frasco de alabastro, el nombre significa un tipo de recipiente de gran calidad, elaborado en fino cristal.

El perfume de nardo se conoce desde la más remota antigüedad, según testimonian Teofrasto e Hipócrates; Discórides describe tres clases de nardo, según su procedencia siria o india. También se le atribuían virtudes curativas y, por tanto, se empleaba ocasionalmente con fines médicos. Véase PERFUME.

NARIZ

Heb. 639 *aph*, אַף = «nariz», conducto por el que se respira, dual, *appáyim*, אַ־ַיִם, «narices»; 5170 *nájar*, נַחַר, fem. *najarah*, נַחֲרָה, «nariz, bufido»; *nejarim*, נְחַרִים, «fosas nasales».

Órgano de la respiración, cuya dilatación expresa la vida. Después de ser formado del polvo de la tierra, Dios infunde en las narices del hombre el aliento de vida, o sea, la respiración que le hace vivir (Gn. 2:7).

Órgano del olfato al mismo tiempo, de gran importancia debido al aprecio de los orientales por los perfumes (Am. 4:10, Lam. 4:20; Sal. 115:6). Por la repercusión que acusan los sentimientos de ira en el fenómeno respiratorio, la nariz pasó a significar la ira: «De sus narices sale humo, como de una olla o caldero que hierve» (Job 41:20; cf. Ex. 15:8; Dt. 9:19; 29:19; 32; 22; 2 R. 24:20; Prov. 22:24).

Como parte del todo, la misma palabra designa en muchos pasajes la cara y su gesto. «Nariz alta» o «nariz baja» son respectivamente rostro altanero y gesto abatido (Gn. 3:19; 19:1; 42:6; 1 Sam. 24:9; 25:41; 28:14). Véase ALIENTO, ESPÍRITU, IRA, RESPIRACIÓN.

A. LOCKWARD

NARIZ, Joyeles de la

Heb. 5141 *nézem*, נֶזֶם = «anillo de nariz».

Ornamento que llevaban especialmente las mujeres; lo fijaban a la aleta de la nariz o atravesando el tabique nasal (Is. 3:21; Gn. 24:47; Ez. 16:12). Propiamente hablando, se trataba de un anillo metálico, de oro o plata (Job 42:11; Prov. 24:12), colgado de la nariz como los pendientes de la oreja. También se ponían anillos en las narices de los animales, bueyes y camellos, para poder manejarlos fácilmente (2 R. 19:28; Job 41:2). Como un acto de humillación y dominio se colocaba un aro o garfio en la nariz de los prisioneros y esclavos, según se observa en las inscripciones asirias. Véase ADORNO, PENDIENTES.

A. LOCKWARD

NATÁN

Heb. 5416 *Nathán*, נָתָן = «dado», a saber, por Dios; Sept. *Nathán*, Ναθ□ν, *Nathan*, Ν□θαν. Nombre de siete personajes del AT.

1. Hijo de Atai y padre de Zabad, de la casa de Jerameel, de la familia de Hezrón, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:36).

2. Notable profeta sucesor de Samuel que vivió en la época de David y de Salomón. No se dan indicaciones de su origen, y aparece en la narración por primera vez cuando David contempla la edificación de una casa para el Señor. Natán asegura al monarca el apoyo divino y el establecimiento, ordenado por Dios, de su reino por todos los siglos, pero lo disuade de la idea de construir el templo propuesto, indicando que este honor estaba reservado para su hijo y sucesor (2 Sam. 7:1-17; 1 Cro. 17:1-15). Más tarde, Natán tuvo la misión de reprochar a David, en el nombre del Señor, su adulterio y el asesinato de Urías heteo. Para convencer de pecado al rey, el profeta se sirvió de la parábola de la corderita de un hombre pobre. Le anunció la cólera de Dios y los castigos que habían de caer sobre él, aunque en vista de su posterior arrepentimiento, fue declarado perdonado, pese a que sus crímenes habrían dado a los enemigos del Señor la ocasión de blasfemar

(2 Sam. 12:1-15; cf. Sal. 51:1, 2).

Como profeta, Natán dio a Salomón el nombre de Jedidías («bienamado de Yahvé») (2 Sam. 12:25). Asistido por Natán y Gad, David organizó el servicio musical del Santuario (2 Cro. 29:25). El profeta aparece despúes en escena cuando se trata de asegurar a Salomón la sucesión del trono de su padre. > Adonías, instigado por > Joab y el sacerdote > Abiatar, intentó ser proclamado rey. Este plan fue frustrado por Natán, quien aconsejó a Betsabé diera inmediato aviso al rey, prometiéndole su ayuda. David dio entonces orden al sacerdote Sadoc, a Natán profeta y a Benaías, jefe de su guardia personal, de que proclamaran rey a Salomón (1 R. 1:11-45). Con este acto, Natán sirvió a los intereses del país así como también a los de David, al evitar una guerra civil. Escribió la historia del reino de David y consignó una parte de los actos de Salomón (1 Cro. 29:29; 2 Cro. 9:29), pero esta obra se ha perdido. La fecha de la muerte de Natán no aparece dada, pero su nombre se menciona en Eclo. 47:1.

3. Padre de uno de los valientes de David y hermano de otro héroe de este rey (2 Sam. 23:36; 1 Cro. 11:38).

4. Tercero de los hijos de David que nacieron en Jerusalén de Betsabé (2 Sam. 5:14). Él, o quizás el profeta, fue padre de Azarías y de Zabud, funcionario de Salomón (1 R. 4:5). Su familia es mencionada en Zac. 12:12. Figura en la línea directa de David a Jesús (Lc. 3:31), en tanto que José, el esposo de María, desciende de David a través de Salomón (Mt. 1:6).

5. Padre de > Azarías y > Zabud, importantes funcionarios de la corte de Salomón (1 R. 4:5). Es identificado por algunos estudiosos como Natán el profeta, y por otros como Natán, el hijo de David. Ambas opiniones son meras conjeturas. Su hijo Zabud es designado como «sacerdote», siendo esto una indicación, entre otras muchas, de que la función sacerdotal no era en este período ejercida exclusivamente por los descendientes de Aarón.

6. Uno de los judíos prominentes en tiempos del cautiverio. Fue escogido por Esdras, junto con varios otros, para encontrar levitas para el servicio del Templo cuando los judíos estaban acampados en las márgenes del río Ahavá, preparando el retorno a Palestina (Esd. 8.16).

7. Hijo de Bani, quien por orden de Esdras despidió a la mujer extranjera con la que se habia casado (Esd. 10:39).

BIBLIOGRAFÍA: E. Cothenet, “Natan”, en *DBS* VI, 301-307.

NATÁN-MELEC

Heb. 5419 *Nethán Mélekh*, נְתַן־מֶלֶךְ = «dado por el rey»; Sept. *Nathán basileús*, Ναθὰν βασιλεύς. Eunuco de la corte del rey Josías de Judá, en una de cuyas dependencias, dentro del recinto del Templo, se encontraban los caballos dedicados al Sol (2 R. 23:11). Véase CABALLOS, CARROS DEL SOL.

NATANAEL

Heb. 5417 *Nethaneel*, נְתַנְאֵל = «Dios ha dado»; Sept. y NT 3482 *Nathanael*, Ναθαναήλ. Nombre de varios personajes del AT y de un discípulo de Jesús.

1. Príncipe de la tribu de Isacar durante la peregrinación por el desierto, hijo de Zuar. Comandaba un ejército de cincuenta y cuatro mil hombres de su tribu (Nm. 1:8; 2:5; 7:18, 28; 10:15).

2. Cuarto hijo de Isaí y hermano del rey David (1 Cro. 11:14).

3. Sacerdote que tocó la trompeta delante de David cuando el arca fue trasladada de Kirjat-Jearim a Jerusalén (1 Cro. 15:24).

4. Levita, padre del escriba Semaía (1 Cro. 24:6).

5. Levita portero del Templo, quinto hijo de Obed-edom de la familia de los coreítas (1 Cro. 26:4).

6. Uno de los príncipes de tiempos de Josafat, que fue enviado junto con otros levitas para enseñar el libro de la Ley al pueblo en las distintas ciudades de Judá (2 Cro. 17:7).

7. Levita principal, hermano de Conaía y Semaía, que participó en la renovación de la celebración de la > Pascua en Jerusalén (2 Cro. 35:9).

8. Cuarto hijo de Pasur, sacerdote, que como tantos otros había contraído matrimonio con una mujer extranjera (Esd. 10:22).

9. Sacerdote del linaje de Jedaías, uno de los «jefes de las casas paternas de los levitas y de los sacerdotes» en tiempos de Esdras y Nehemías, durante la restauración de las órdenes sacerdotales establecidas por David (Neh. 12:21).

10. Sacerdote de tiempos de Nehemías y hermano de Zacarías, que llevó la trompeta para la dedicación de los muros de Jerusalén, prob. idéntico al anterior (Neh. 12:36).

11. Hijo de > Samael y padre de Eliab, de entre los antepasados de Judit (Judit 8:1), y por tanto, miembro de la tribu de Simeón (Judit 9:2).

12. Uno de los primeros discípulos de Jesús, llevado al Señor por su amigo Felipe (Jn. 1:43-51). Originario de Caná de Galilea, Jesús declaró que era un israelita sin engaño. Felipe le había informado de que Jesús era el Mesías anunciado por los profetas; a Natanael le costó creerlo, por cuanto Nazaret no figuraba en las profecías del AT, y era además una ciudad de mala reputación. Pero sus dudas desaparecieron cuando constató el conocimiento sobrenatural que mostraba Jesús (Jn. 1:45-51).

Natanael estaba en la barca con Simón Pedro durante la última pesca milagrosa (Jn. 21:2). Las listas de los doce apóstoles que leemos en los Evangelios Sinópticos no contienen su nombre, pero en ellas un tal > Bartolomé es designado por el patronímico Bar-Tolmai (hijo de Tolmai), y se asume que es el mismo que el autor del cuarto Evangelio llama Natanael, que sería su nombre de pila. Las razones más importantes sobre las cuales se basan tales presunciones son: que las circunstancias bajo las que Natanael fue llamado no difieren en solemnidad de las de aquellos conectados con el llamado de Pedro, por lo que sería natural que él también fuera considerado dentro de los Doce; que Natanael es mencionado como presente entre los otros apóstoles después de la resurrección en la escena descrita en el capítulo 21 de Juan; y, por último, que Natanael fue llevado a Jesús por Felipe (Jn. 1:45), lo que parece confirmarse por el hecho significativo de que Bartolomé siempre es mencionado junto con Felipe en las listas de los Doce presentadas por los Sinópticos (Mt. 10:3; Mc. 3:18; Lc. 6:14). Véase BARTOLOMÉ.

NATURALEZA

La «naturaleza» no es una categoría de la teología bíblica y, por tanto, está ausente del AT de y los cuatro Evangelios; se trata de un concepto filosófico griego, especialmente neoplatónico y estoico, que Pablo emplea en sentidos distintos. En heb. a veces se traduce por «naturaleza» el término 4327 *min*, מִין, de una raíz inusitada, que sign. «hacer porciones, sortear», de donde, «especie, género». En

gr. corresponde a la palabra 5449 *physis*, φύσις, de *phýo*, «producir», y significa los poderes o constitución de la naturaleza de una persona o cosa (Ef. 2:3; Stg. 3:7; 2 Pd. 1:4); también la ley regular u orden de la naturaleza (Ro. 1:26; 2:14; 1 Cor. 11:14; Gal. 4:8).

Por lo general, se definen tres tipos de naturaleza: 1) el mundo físico y químico, que se capta con los sentidos; 2) el mundo de los seres vivos; y 2) la corporeidad humana. Además, se considera como natural el comportamiento del hombre que responde a una elevada frecuencia estadística en una cultura dada.

En la Biblia, como queda apuntado, no existe ninguna reflexión filosófica ni científica sobre las notas y propiedades de la naturaleza; se habla de ella en términos descriptivos y culturales. El Creador ha dado origen a cada una de las partes del mundo físico, su uso, su orden, su aumento, su decadencia, es decir, a todo lo que llamamos «leyes naturales», que rigen cada uno de sus componentes y constituyen sus propiedades. San Agustín, reflexionando sobre el tema, habló del *ordo naturale* o estructura bien ordenada de la naturaleza como efecto de la continua fuerza constructiva de Dios.

Desde un punto de vista moral, los autores neotestamentarios dicen que los hombres, en cuanto pecadores, son por naturaleza, es decir, por su comportamiento habitual, hijos de ira (Ef. 2:3); por otra parte, el cristiano se hace espiritualmente partícipe de la naturaleza divina (2 Pd. 1:4), cuya característica es el amor: participa de la santidad de Dios (Heb. 12:10). Así halla expresión en el cristiano la obra de Dios, que conforma su naturaleza a imagen y semejanza de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA: G. Harder, "Naturaleza", en *DTNT* III, 143-146.

NAVAJA

Traducción de dos términos hebreos.

1. Heb. 8593 *taar*, תַּעַר, «cuchilla», del vb.6168 *arah*, ערה, «descubrir, vaciar»; Sept. *rhomphaía*, ῥομφαία; Vulg. *gladius*.

2. Heb. 4177 *morah*, מוֹרָה, «cuchilla» de trasquilar; Sept. *síderos*, σίδηρος, *xyron*, ξύρον; Vulg. *novacula, ferrum*. Aparece en Jue. 13:5; 16:17, y 1 Sam. 1:11.

Taar es el término general para referirse a la hoja filosa que corta la barba o el cabello (Nm. 6:5; 8:7; Sal. 52:2; Is. 7:20; Ez. 5:1). En la antigüedad, solía hacerse de bronce. Véase BARBERO.

NAVEGACIÓN

En la antigüedad, el arte de la navegación era una empresa azarosa y arriesgada, debido a los peligros con que tenían que enfrentarse los navegantes, dado lo inadecuado de sus naves e instrumentos. Para los hebreos, pueblo de tierra adentro, la navegación era considerada como un gran misterio. «Tres cosas me son misteriosas, y tampoco comprendo la cuarta: el rastro del águila en el aire, el rastro de la serpiente sobre la peña, el rastro del barco en el corazón del mar» (Prov. 30:19).

Desde tiempos remotos se navegaba por los grandes ríos. Pequeñas barcas de forma circular iban desde el alto Éufrates a Babilonia (Heródoto 1, 194). Para bogar por el Nilo, los egipcios se servían de naves de madera de acacia (Heródoto 2, 96). Los fenicios eran notables en el arte de la construcción naval, y sus flotas surcaban el Mediterráneo.

Israel no se interesó en esta actividad durante toda su historia nacional, a pesar del desarrollo que había alcanzado entre sus vecinos. Fue Salomón el único que dirigió empresas comerciales

marítimas (2 R. 9:26). Josafat trató de imitarle, pero fracasó. El gran rey de Israel dependía, sin embargo, de la participación de marinos fenicios. Los tirios llevaban la madera de cedro y ciprés para la construcción del Templo de Salomón en forma de balsas al puerto de Jope (1 R. 5:9; 2 Cro. 2:16). De la misma manera llegó a Jope la madera para la construcción del segundo Templo (Esd. 3:7). La tripulación de la nave en la que se embarcó Jonás estaba formada por personas de diversas nacionalidades (Jon. 1:5). Durante el período de dominación romana, hubo piratas judíos (*Ant*. 14, 3, 2; *Guerras* 3, 9, 2 y 3).

En tiempos de guerra, las naves servían como transporte de tropas (1 Mac. 15:3, 4; 2 Mac. 14:1) y campo de batalla (1 Mac. 8:23, 32; *Ant*. 9:14, 12; cf. *Guerras* 3:10, 1). La proa de algunas embarcaciones estaba dotada de un espolón de hierro, destinado a hendir el casco de los navíos enemigos. La navegación de la época era a vela o de remos. Las hermosas naves mercantes de Tiro, de maderas calafateadas (Ez. 27:5, 9), tenían mástiles de cedro, velas de lino fino (Ez. 27:7; Is. 33:23), bancos de pino y remos de encina (Ez. 27:6). Iban tripuladas por remeros y un piloto (Ez. 27:8, 27). Las embarcaciones de lujo tenían velas bordadas y ricos cortinajes (Ez. 27:7). Naves de este tipo iban a Tarsis (Jon. 1:3, 5, 6, 13) y navegaban incluso por el Atlántico, de España a Inglaterra en busca de > estaño.

Durante el período romano, había numerosas barcas de pesca de poco tamaño que recorrían el lago de Genesaret (Lc. 5:2; Jn. 6:22, 23; *Guerras* 2, 21, 8; 3:10, 9; *Vida* 33), impulsadas por remos, y a veces a vela (cfr. Mr. 4:38 y Lc. 8:23. Josefo menciona el ancla y el piloto (*Vida* 33).

La nave alejandrina que llevó al apóstol Pablo de Mira a Malta llevaba su propia tripulación y 276 pasajeros, aparte de un cargamento de trigo (Hch. 27:37, 38). Josefo sufrió un naufragio en una nave en la que iban 600 personas (*Vida* 3). Luciano describe una nave alejandrina de grandes dimensiones, lanzada por una tormenta en el puerto de Atenas con un cargamento de trigo a bordo. Medía unos 55 m. de eslora (sin duda se refiere de los extremos de proa a popa) y entre 13 y 14 m. de manga. Su capacidad debía ser de 1.000 a 1.100 toneladas de registro bruto. Según Ateneo, la gigantesca galera de Ptolomeo Filopátor tenía alrededor de 128 m. de eslora y 17 de manga. Durante un viaje de Pablo, el comandante de la nave y su armador se encontraron sobre el puente donde se hallaba la tripulación (Hch. 27:11, 30). La embarcación era de madera (Hch. 27:44), con una vela de mesana que se podía izar o arriar (Hch. 27:40). Tenía dos mástiles, el de mesana y el gran mástil, e indudablemente dos gobernalles (v. 40), cuatro anclas de popa y otras tantas de proa (Hch. 27:29, 30). Llevaba un esquife que se podía izar hasta el puente mediante los cordajes (Hch. 27:16, 17, 30, 32). Se disponía de sondas (Hch. 27:28). Por lo general, las naves llevaban ojos pintados a cada lado de la proa. La nave de Pablo no pudo resistir los embates del viento, y quedó a la deriva (Hch. 27:15).

Una pintura de Pompeya, que representa una nave de la época de Pablo, muestra el mástil de mesana inclinado como un bauprés para sostener una vela cuadrada. Se señala un gran mástil cuya vela cuadrada está adaptada a una larga verga. La parte central de la verga se apoya contra el mástil. La popa y la proa eran frecuentemente levantadas y retorcidas, terminando en forma de cabeza de ave acuática. La enseña iba pintada o grabada a cada lado de la proa (Hch. 28:11). La embarcación era dirigida mediante dos remos grandes que salían de cada lado de la popa. Las anclas eran análogas a las modernas. Con cables o cadenas centraban el navío durante las tempestades, previniendo su desencuadernamiento (Hch. 27:17).

BIBLIOGRAFÍA: Teresa de Jesús Martínez, “Navegación”, en *EB*, V, 455-463.

NAZARENO

Nombre dado a Jesús, en gr. 3478 *Nazarenós*, Ναζαρηνός (Mc. 1:24; 14:67; 16:6; Lc. 4:34); y *Nazoraîos*, Ναζωραῖος, ambos adjetivos derivados de *Nazareth*, Ναζαρέθ = Nazaret, con el significado de «nacido en dicha localidad» o «residente en ella».

Como nombre aplicado a Cristo, este término se encuentra solo una vez en Mt. 2:23, donde se lee *Nazoraîos*. En los demás textos (Mt. 26:71; Mc. 1:24; 10,47; 14:67; Lc. 4:34; Jn. 17:5; Hch. 2:22 etc.) *Iesûs Nazarenós* es uniformemente traducido por «Jesús de Nazaret». En Hch. 24:5 los cristianos son llamados por > Tértulo «la secta de los nazarenos». El nombre tiene una evidente referencia a Nazaret, el primer hogar del Salvador, y se le aplica en los Evangelios solo por los que están fuera del círculo de sus amigos íntimos: por lo demonios en la sinagoga de Capernaúm (Mc. 1:24; Lc. 4:34); el entorno de Bartimeo (Mc. 10:47; Lc. 18:37); los soldados que lo arrestaron (Jn. 18:5, 7); unas criadas (Mt. 26:71; Mc. 14:67); Pilato en la inscripción de la cruz (Jn. 19:19) y los falsos testigos de Esteban (Hch. 6:14). En los Hch., sin embargo, es empleado por Pedro (Hch. 2:22; 3:6; 4:10), por el propio Señor ascendido, según el relato de Pablo de su conversión hecho a la multitud de airados judíos que le habían atacado en el Templo (Hch. 22:8), y por Pablo (Hch. 26:9).

En Mt. 2:23 se dice que Jesús fue a vivir a una ciudad llamada Nazaret para que se cumpliese «lo dicho por medio de los profetas, que había de ser llamado nazareno». Ninguna predicción explícita de este tenor se encuentra en las profecías registradas en el AT, y se han avanzado varias teorías para explicar la referencia. Algunos querrían relacionar el pasaje con el *nétzer*, נֵצֶר = «retoño», de Is. 11:1 (Bauer, Gieseler, Meyer); pero esta y otras interpretaciones parecen poco probables. Que se aluda por el evangelista al *nazireato* se puede descartar por el hecho de que Cristo no era un *nazir*, ni tampoco se apoya en ninguna prueba positiva la teoría de que se pueda hacer referencia a alguna profecía perdida o meramente tradicional. No se ha encontrado una explicación más plausible que la dada por San Jerónimo en su *Comentario a San Mateo*, seguido por Paulus, Rosenmuller, Kuinil, Van der Palm, Gersdorf, Olshausen, Ebrard, Davidson y Lange, a saber, que la mención de «los profetas», en plural, excluye la referencia a un pasaje único, y señala más bien a las predicciones generales de que el Mesías sería despreciado (p.ej. Sal. 22; Is. 53). Nazaret era una pequeña aldea de Galilea, oscura e insignificante, tenida en poca consideración, de ahí que el nombre de «nazareno» equivaliera a un reproche (Jn. 1:46). Véase GALILEA, NAZAREO.

NAZAREO, NAZIREO

Heb. 5139 *Nazir*, נָזִיר = «separado, consagrado», o en su forma completa *nezir Elohim*, נְזִיר־אֱלֹהִים = «nazir de Dios»; Sept. prop. *Naziraîos*, Ναζιραῖος (Jue. 13:7; Lam. 4:7); a menudo *euxámenos*, εὐξάμενος o *hagiasmenos*, ἁγιασμένος; Vulg. *Nazaraeus*; Talmud *nazir*, נָזִיר, fem. *nezirah*, נְזִירָה.

Persona consagrada a Dios. El nombre *nazir* procede del vb. *nazar*, נזר, que sign. «atar», y de ahí «separar». El nazireato es una institución premosaica muy antigua, reglamentado por la Ley de Moisés (Nm. 6:1-21). La dedicación del *nazir* supone un alejamiento de ciertas cosas que separan de Dios o dificultan su consagración a él. «Todo el tiempo de su nazareato, será santo para Yahvé» (Nm. 6:8). El nazireato duraba un período determinado, pero no implica ruptura con la vida social ni ascetismo. La Ley prohibía al nazireo, durante la duración de su voto, consumir vino, bebidas fermentadas y cualquier producto de la vid. Desde la época de los patriarcas nómadas, la vid simbolizaba la existencia sedentaria, la cultura, a las que uno podía entregarse, pero que alejaban de

la simplicidad primitiva. En tanto que durara su voto, el nazireo no debía cortarse el pelo, con lo que daba testimonio de que había consagrado su cuerpo y sus fuerzas al Dios que se los había dado. Los > cabellos largos eran un símbolo de poder y de abundante vitalidad (cf. 2 Sam. 14:25-26). Cortarse la cabellera era señal de duelo y de desolación (Jer. 7:29; Is. 22:12; Miq. 1:16). El término cognado *nézer*, נֵזֶר, denota una > corona o > diadema sujeta a la cabeza (Jer. 7:29), y el cabello era considerado la corona natural del hombre. Por ello el nazireo llevaba el cabello largo: «su consagración [corona] a su Dios está sobre su cabeza» (*nézer elohayó al roshó*, נֵזֶר אֱלֹהַי עַל רֹא), señal indicativa de su consagración. Por eso recibe el nombre «cabeza consagrada».

Finalmente, estaba prohibido que el nazireo se contaminara tocando ningún cadáver, incluso si se trataba de un pariente próximo (Nm. 6:6-7). Cuando el período de su voto llegaba a su fin, se presentaba al sacerdote, ofrecía los sacrificios prescritos, se cortaba la cabellera y la quemaba. Desde entonces podía ser llamado santo (*qadosh yiheyeh*, יִהְיֶה קָד, Nm. 6:5) y beber vino (Nm. 6:1-21).

Si por alguna circunstancia, básicamente si alguno moría súbitamente junto a él (Nm. 6:9), el nazireo quedaba *contaminado* y tenía que comenzar de nuevo el tiempo de dedicación que había prometido. Su «cabeza consagrada» perdía su condición de tal y tenía que raparsela por completo, «el día de su purificación raerá su cabeza; al séptimo día la raerá». A continuación, el octavo día, tenía que llevar dos tórtolas o dos palominos al sacerdote, a la puerta del tabernáculo de reunión, uno ofrecido en expiación, y el otro en holocausto; en aquel día santificaba su cabeza y consagraba para Yahvé los días de su nazareato mediante una nueva ofrenda: «un cordero de un año en expiación por la culpa; y los días primeros serán anulados, por cuanto fue contaminado su nazareato» (Nm. 6:12). Por lo tanto, debía comenzar todo el tiempo de su consagración nuevamente por entero, y observarlo como requisito del voto.

El tiempo que duraba el voto del nazareo no implicaba el apartarse de sus responsabilidades familiares y comunitarias, sino que era perfectamente compatible con la realización de todas las responsabilidades domésticas y sociales, exceptuando únicamente el dar sepultura a los muertos.

Ciertos nazireos fueron consagrados desde su nacimiento o incluso antes, y de por vida. Ejemplos clásicos los tenemos en > Sansón (Jue. 13:4, 5) y > Samuel (1 Sam. 1:11, 28). El primero infringió no solo las normas del nazireato, sino también otras.

Es fácil distinguir una evolución del *nazir* en la historia del pueblo de Israel. Según los textos más antiguos (Jue. 13-15;1 Sam. 1:11; Gn. 49:26; Dt. 33:16), la finalidad de esta institución sería la de mantener activa la guerra contra los enemigos de Yahvé. Para el nazireato antiguo no era tan importante el ascetismo frente a los idólatras cananeos como la defensa contra los enemigos de Israel. El voto sería perpetuo y su distintivo externo era el de no cortarse el cabello, signo de consagración perpetua a Dios. Estos hombres desempeñaron un papel fundamental en la conquista de la tierra, cuando no había un ejército unificado y organizado para la defensa de Israel. Posteriormente, con la aparición de la monarquía y el consiguiente nacimiento de los ejércitos guiados por el rey, el primitivo carisma nazireo evolucionó hacia nuevas formas de carácter más bien ascético que obedecían a las prescripciones sacerdotales de abstinencia (Nm. 6: cf. Lv. 10:8ss: 21:11); ahora el *nazir* era el consagrado a Yahvé que se oponía con su vida a las influencias sincretistas paganas de los pueblos vecinos, tanto fenicios como cananeos. El profeta Amós, en el reino del Norte (siglo VIII a.C.), denuncia que Israel, en su entrega a las religiones vecinas y como

culminación de su depravación, emborracha a los nazireos y prohíbe profetizar al *nabí* (Am. 2:11-12). El pueblo ha olvidado la alianza y no soporta el testimonio y la palabra de los carismáticos que actúan en nombre del Dios de sus padres.

Después del retorno del > exilio, aumentó el número de nazireos (1 Mac. 3:49; Josefo, *Guerras* 2, 15, 1). Juan el Bautista fue, desde su nacimiento, consagrado al nazireato (Lc. 1:15). Es probable que la profetisa Ana hubiera hecho este voto (Lc. 2:36, 37). Los amigos de Pablo le aconsejaron, según parece, que pagara los gastos involucrados en la conclusión del nazireato de cuatro hombres. De este modo se quería evitar cualquier motín que se pudiera provocar con su última visita a Jerusalén (Hch. 21:20-26). Las personas acomodadas sufragaban en ocasiones los gastos que tenían que afrontar los nazareos pobres para la observancia de las prescripciones de la Ley.

A la luz de su evolución final, el nazareato es entendido como una condición de vida consagrada al Señor, asemejándose a la relación santificada que los sacerdotes mantenían con Yahvé, y difiriendo del sacerdocio solamente en el hecho de que éste no implicaba servicio oficial en el santuario, y no estaba basado en un llamado e institución divinos, sino que era emprendido espontáneamente durante cierto tiempo por medio de un voto especial. El objetivo era simplemente la realización de la idea de una vida sacerdotal, con su pureza y libertad de todas las contaminaciones de todo lo que tuviese relación con la muerte y la corrupción; una entrega personal a Dios extendiéndose más allá de los más profundos lazos terrenales. A este respecto la santificación de la vida del nazareo era un paso hacia la realización del carácter sacerdotal, el cual había sido puesto delante de toda la nación como su meta en el tiempo de su primer llamado (Ex. 19:5); y aunque era simplemente la realización de un voto, y por lo tanto una obra de perfecta espontaneidad, también era una obra del Espíritu de Dios que moraba en la congregación de Israel, de modo que Amós (2:11) pudo describir el surgimiento de un nazareo junto con los profetas como una manifestación de la gracia divina.

El día que expiraba el tiempo de consagración, el nazareo debía ofrecer como presentes al Señor, un cordero de un año en holocausto, y una cordera de un año como ofrenda por el pecado; la segunda como expiación por los pecados cometidos involuntariamente durante el periodo de consagración, el primero como una representación de la entrega de sí mismo al Señor, sobre lo cual debe descansar todo acto de adoración (Nm. 6:13-21). Además de esto debía traer un carnero sin defecto como ofrenda de paz, junto con una cesta de tortas sin levadura y hojaldres horneados, que eran requeridos, de acuerdo con Lv. 7:12, para toda ofrenda de alabanza, «junto con sus ofrendas de cereal y sus libaciones», a saber, los presentes de alimento, aceite y vino que pertenecían, de acuerdo con Nm. 15:3s., a las ofrendas quemadas y de paz. El nazareo también debía afeitar su consagrada cabeza, y poner el pelo en el fuego del altar bajo la ofrenda de paz que estaba ardiendo, y así dar y sacrificar al Señor el pelo de su cabeza que había sido llevado en honor de Él (Nm. 6:18). Véase CABELLO, VOTO.

A. ROPERO

NAZARET

En los mss. del NT este nombre presenta una ortografía muy variada, como 3478 *Nazareth*, Ναζαρέθ, *Nazaret*, Ναζαρέτ, *Nazará*, Ναζαρά, y *Nazarat*, Ναζαράτ, formas griegas del heb. *nétser*, נֵצֶר = «reverdeciente, vástago», aram. *nitsrá*, נִצְרָא. Otros proponen la raíz heb. *natsar*, נצר = «guardar, proteger»; Nazaret significaría entonces «protectora, guardiana», en el sentido de «torre de vigilancia». La Vulg. tradujo la palabra *nétser* por *flos*, «flor», en el sentido de «retoño». San

Jerónimo dio la misma interpretación al nombre de la ciudad: «la flor de Galilea» (*Epist*. 46, "Ad Marcellam").

Nazaret era una pequeña ciudad del norte de Palestina (Mt. 2:23) donde residían José y María. Fue el escenario de la > Anunciación (Lc. 2:39) y la residencia definitiva de la sagrada familia a la vuelta de Egipto (Mt. 2:23). Allí se crió Jesús (Lc. 4:16), y allí pasó la mayor parte de su vida (cf. Lc. 3:23; Mc. 1:9); esta es la razón de que reciba el nombre de «Jesús de Nazaret» (Mt. 21:11; Mc. 1:24). Sus conciudadanos lo estimaban (Lc. 2:52; 4:16), aunque rechazaron dos veces su ministerio (Lc. 4:28-31; cf. Mt. 4:13; 13:54-58; Mc. 6:1-6).

El Evangelio ha conservado la frase de Natanael: «¿De Nazaret puede salir algo de bueno?» (Jn. 1:46; cf. 7:41). A Jesús le apodaban sus enemigos de forma despectiva «el nazareno» (Mt. 26:71; Jn. 19:19). Nazaret, como parte de Galilea, era objeto del menosprecio de los judíos de la ciudad santa por razones históricas y raciales. La población galilea estaba compuesta por una mezcla impura de pueblos: judíos y gentiles procedentes de Egipto, Fenicia y Arabia (Estrabón, *Geog*. 16, 523). Los galileos tenían fama de sediciosos y gozaban de poca estima a los ojos de los judíos ortodoxos. Por eso, *nazareno* era un apodo empleado como recriminación y menosprecio.

Nazaret debía ser una población pequeña y de poca importancia, o bien de origen reciente, por cuanto no es mencionada ni en el AT ni en los apócrifos, ni siquiera en Josefo, que alude a 45 poblaciones de la región, pero nunca a ella, aunque distaba 5 km. de Séforis. No es nombrada nunca por los rabinos judíos en las referencias que hacen a distintas poblaciones en la Misnah o el Talmud, aunque sí citan 63 ciudades de Galilea. W.E. Pax cree hay razones geográficas que explican la poca importancia de Nazaret: la via Maris, que unía Damasco con Gaza y Egipto, pasaba a unos 9 kms. al este del monte Tabor para unirse, en la llanura de Meguido, con el camino que lleva del Jordán al Mediterráneo. Al encontrarse, por lo tanto, en un valle y aislada por las colinas circundantes, los caminos no llegaban a ella en la antigüedad.

La importancia de Nazaret y los estratos arqueológicos más abundantes se disparan a partir del s. IV con la cristianización del Imperio romano. Es entonces cuando empiezan las construcciones importantes y el aumento de la pequeña población del s. I. Los estratos más ricos corresponden a los grandes proyectos de construcción cristianos en los que se conmemoraba al vida de Jesús y sus padres. Las excavaciones muestran que, estrato tras estrato, no hubo en la Nazaret del s. I ninguna sinagoga. Solo se ha descubierto una en una aldea o pequeña población judía de la época de Jesús, Gamla, en el Golán. El único testimonio no cristiano que habla de Nazaret es epigráfico y se halló en 1962 en las excavaciones de Cesarea Marítima. Un pequeño fragmento de mármol colocado en una sinagoga del s. III o IV, menciona los lugares en que se establecieron los sacerdotes israelitas después de que Adriano expulsara a todos los habitantes autóctonos de Jerusalén tras la segunda guerra judía, en el 153 d.C. En Nazaret se estableció una de las veinticuatro familias sacerdotales, lo cual indica que era considerada una población *judía*. El dato se refiere al s. II y es una referencia sobre su religión, no su tamaño.

Es probable que existiera una *sinagoga* en Nazaret en tanto que reunión de varones judíos del pueblo, pero no hay datos de que se dispusiera de un edificio para tal fin, prob. por lo pequeña que era la aldea. La Nazaret del s. I era un insignificante población de apenas 200 o 400 habitantes. El asentamiento se debe a la época > asmonea por la intención deliberada de repoblar la Galilea habitada anteriormente por gentiles, o deshabitada en su mayor parte. Los habitantes de Nazaret de tiempos de Jesús eran judíos, prob. descendientes de colonos asmoneos o emigrantes de Judea que se

habían instalado en la región un siglo antes en busca de tierras para cultivar. Este podría ser el caso de la familia de José, que según Mateo procedía de la casa de David en Belén.

El poblado del s. I era bastante pequeño. Se encontraba situado en la ladera de una montaña donde se practicaba el cultivo en terrazas. Los vestigios del período romano hallados en la zona donde los arqueólogos franciscanos han trabajado, permiten delimitar el territorio. Al este, oeste y sur, se han encontrado enterramientos subterráneos tallados al estilo típicamente judío, en suelo de caliza blanda. Dada la costumbre de enterrar fuera del lugar habitado, se supone que tales sepulturas indicarían el límite del pueblo. Además, hacia el norte el terreno es abrupto con barrancos y antiguas terrazas.

Probablemente tuviera unos 600 m. de longitud y unos 200 de ancho, por lo que difícilmente albergaría más de 400 habitantes. En el recinto calculado por los arqueólogos hay que incluir huertos, lagares y piscinas, todo lo cual apunta a un poblado realmente pequeño ocupado por unas pocas familias. Es evidente el carácter humilde de sus habitantes, como lo demuestra el hecho de la casi total inexistencia de vestigios de casas, lo que apunta a construcciones muy endebles, prob. cuevas con algún tipo de saliente frágil. Si las viviendas hubieran sido levantadas con muros de caliza o paredes estucadas o cubiertas de tejas en lugar de ramajes, las excavaciones hubieran mostrado algunos restos; su carencia demuestra la humildad y pobreza de aquella población. «Las huellas de los fundamentos de los muros desaparecidos nos permiten afirmar que las casas eran pequeñas y de estructuras elementales, donde no había lugar prácticamente para ningún tipo de mobiliario, salvo lo imprescindible para la vida cotidiana» (Echegaray, p. 122).

La situación de Nazaret en la ladera de la montaña permite saber que vivían del cultivo en terrazas donde debía haber vid, olivo y cereales, a juzgar por las prensas y silos que se han encontrado y que datan de la época romana. Además, podrían cultivarse verduras y legumbres en las tierras de aluvión, dado que en la zona había abundancia de fuentes. Hasta el tiempo de Constantino, Nazaret permaneció casi exclusivamente como una localidad judía; sin embargo, hay evidencias arqueológicas de inscripciones cristianas en la gruta de la Anunciación, lo que indicaría una presencia cristiana en la comunidad. El mencionado emperador mandó construir una basílica sobre la supuesta casa de la Virgen dedicada a la Anunciación, lo que propició que, pese a su pequeñez y su difícil acceso, el pueblo se convirtiera en un lugar visitado por peregrinos.

Invadido por los persas (614 d.C.), fue posteriormente ocupado por los árabes (634). En el siglo XII, los cruzados lo conquistaron y edificaron una suntuosa catedral, pero les fue arrebatado y arrasado por el sultán Baibar en 1263. Durante cuatro siglos apenas fue más que un montón de ruinas. En 1620, los franciscanos consiguieron del emir druso Fakhred-Din permiso para establecerse en los restos del santuario de la Anunciación, donde permanecieron, si bien sufriendo toda clase de humillaciones y malos tratos por parte de los turcos. En 1730 consiguieron la autorización del gobierno turco para edificar una iglesia. En los tiempos modernos, muchas otras comunidades religiosas se han establecido en Nazaret formando un centro de vida cristiana. A partir de 1948 pertenece al Estado de Israel, con el nombre de en-Nasirah. Se halla en un pequeño valle aislado de la Baja Galilea, ligeramente al norte de la gran llanura de Esdraelón, al sur de la cadena de montes del Líbano, a unos 24 km. al oestesudoeste de Tiberias y a unos 140 km. de Jerusalén. De este a oeste, el valle mide menos de 1,5 km.; de norte a sur solo alrededor de una cuarta parte de esta dimensión. Al noroeste hay una colina que se eleva a alrededor de 150 m. por encima del valle, y unos barrancos cortan la ladera oriental que ocupa la población actual. La piedra calcárea blanca de las colinas colindantes es el material fundamental de las viviendas, bien situadas entre higueras, olivos y cipreses. Más abajo, en el valle, entre los huertos rodeados de higueras, se halla la llamada

«Fuente de la Virgen», que provee de agua a la población. Es indudable que la madre de Jesús acudía a esta fuente para llevar el agua necesaria a su familia.

Nazaret ha crecido hasta ser una ciudad importante de más de 60.000 habitantes, mitad árabes musulmanes y mitad cristianos. Son varios los lugares de Nazaret que se consideran santos, pero el único identificado con certeza es la Fuente de la Virgen. El lugar de la colina desde donde los conciudadanos de Jesús intentaron despeñarlo (Lc. 4:29) se halla probablemente cerca de la iglesia maronita. Hay allí dos barrancos que caen a pico, con una altura entre los 6 y 15 metros. Véase GALILEA, JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA: A. Climent Bonafé, *Itinerario espiritual por Tierra Santa* (Valencia 1997); J. González Echegaray, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología* (EVD 2001); J.L. Lacave Riaño, "Nazaret", en *GER* 16, 666-668; J. Meier, *Un judío marginal*, vol. I, 219-440 (EVD 1998); W.E. Pax, *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); B. Pérez Andreo, *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Ed. Irreverentes, Madrid 2010); Armando Rolla, "Nazaret", en *EB* V, 466-470.

B. PÉREZ ANDREO

NEA

Heb. 5269 *Neah*, נֵעָה = «asentamiento»; Sept. *Annuá*, Ἀννουά; Vulg. *Noa*. Ciudad o aldea asignada a la tribu de Zabulón en la repartición de la tierra, en la frontera oriental de Rimón (Jos. 19:13). Se desconoce su ubicación.

NEÁPOLIS

Gr. 3496 *Neápolis*, Νεάπολις = «ciudad nueva». Nombre frecuente en el mundo grecorromano. En este caso corresponde a una ciudad de Grecia, a 163 km. de Tesalónica, llamada en la actualidad Cavalla. Es un buen puerto marítimo en el golfo Estrimónico, frente a la isla de Tasos (Dión Cassio, *Hist. Roma*, 47, 35), una de las más ricas en monumentos clásicos. Por este puerto penetró el cristianismo en Europa de la mano de Pablo (Hch. 16:11). El nombre de Neápolis se sobreentiende en Hch. 20:6 durante la segunda visita misionera a Macedonia. Parece ser que Pablo y sus compañeros, Silas y Timoteo, no se detuvieron en Neápolis, ciudad menor, sino que siguieron hasta Filipos, una importante ciudad interior, a unos 16 km. de Neápolis.

El puerto era muy activo, ya en tiempo de los romanos gozaba de importancia, y allí dejó Bruto sus trirremes antes de la batalla de Filipos (Apiano, *Guerras civiles*, 4, 106). La ciudad formaba parte de Tracia (Plinio, *Hist. nat*. 4, 18), pero estando entre los ríos Estrimón y Taso fue adscrita, como toda aquella región, a Macedonia, desde los tiempos de > Filipo de Macedonia (Suetonio, *Vespasiano*, 8; Ptolemeo, 3, 13; Estrabón, 7, 330).

NEARÍAS

Heb. 5294 *Neireyah*, נְעַרְיָה = «siervo de Yah»; Sept. *Noadía*, Νωαδία, v. *Naaría*, Νααρία y *Nearía*, Νεαρία; Vulg. *Naaria*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo de los cuatro hijos de Isi, capitán de 500 simeonitas que durante el reinado de Ezequías arrojaron a los amalecitas que quedaban en el monte Seír y se instalaron allí (1 Cro. 4:41-43).

2. Cuarto de los seis hijos de Semaía, padre de > Elioenai, Ezequías y Azricam. Era de la tribu de Judá y se le menciona en el linaje de David (1 Cro. 3:22, 23).

NEBAI

Heb. 5109 *Nobay*, נ בָ י; *Neybay*, נֵיבָי = «fructífero»; Sept. *Nobaí*, Νωβαί v. *Bonaí*, Βωναί; Vulg. *Nebai*. Uno de los jefes del pueblo judío que firmó la renovación de la alianza con Nehemías (Neh. 10:19).

NEBAIOT

Heb. 5032 *Nebayoth*, נְבָי ת (Gn. 28:9; 36:3; 1 Cro. 1:29), también escrito נְבָיֹת = «fructífero»; Sept. *Nabaioth*, Ναβαιώθ, v. *Nabaiod*, Ναβαιώδ, *Nabeoth*, Ναβεώθ, *Nauataîoi*, Ναυαταῖοι; Vulg. *Nabaioth*. Primogénito de Ismael y padre de una tribu árabe (Gn. 25:13, 16; 28:9; 36:3; 1 Cro. 1:29) que poseía numerosos rebaños de ganado menor (Is. 60:7). El clan árabe de Nebaiot era colindante con el pueblo de > Cedar (Is. 60:7) y sus dos nombres figuran en las inscripciones de Assurbanipal (669-633 a.C.).

El territorio ocupado por Nebaiot parece encontrarse al sureste de Palestina, en las montañas de Edom, donde los encontró Esaú y estableció un pacto con ellos. Al crecer el número de su ganado y su gente, se vieron obligados a desplazarse más al sur y al este en busca de pastos, donde entraron en relación con el pueblo de Cedar (cf. Is. 60:7). Es sorprendente que esta tribu, de cierta consideración, apenas sea mencionada en la Biblia: diez veces en el Génesis, una en 1 Cro. 1:29 y otra en Isaías. Los autores judíos y griegos frecuentemente la asocian con los nabateos, *Nabataîoi*, Ναβαταῖοι, la tribu árabe más numerosa e influyente del país. Josefo identifica a los hijos de Ismael con los nabateos, *Nabatené*, Ναβατηνή (*Ant*. 1, 13, 4), a quienes a su vez considera descendientes de Nebaiot. La identificación no es segura. Véase NABATEOS.

NEBALAT

Heb. 5041 *Neballat*, נְבַ ָט, de sign. incierto; Sept. *Naballat*, Ναβαλλάτ. Población situada en los collados que dominan el límite meridional de la llanura de Sarón, ocupada por los benjaminitas al regreso de la cautividad (Neh. 11:34). Esta ciudad, con su territorio, había sido asignada a la tribu de Dan al inicio de la conquista de Canaán, antes de que los danitas emigraran y ocuparan la parte septentrional de Palestina. Se la identifica con la actual Beit Nabala.

NEBO

Heb. 5015 *Nebó*, נְבֹ, del ac. *Nabû* = «llamar, anunciar», nombre de un dios babilónico y tres lugares de Palestina, o próximos a ella; Sept. *Nabó*, Ναβώ, v. *Nabaû*, Ναβαῦ, y en Is. > *Dagón*, Δαγών; Vulg. *Nabo*. El término geográfico podría indicar que este lugar fue uno de los centros del culto a Nebo; podría también provenir del aram. *nabaa* = «ser elevado», que denota los > lugares altos donde se ubicaban los santuarios paganos.

1. Divinidad principal del panteón asirio-caldeo (cf. Is. 46:1) que aparece con frecuencia en los textos cuneiformes con el nombre de Nebo, Nabu, Nabum. Protegía el saber y las obras literarias —«el más sabio de los dioses»—. La sede de su culto estaba en Borsipa, cerca de Babilonia. En las grandes festividades era conducido a Babilonia, y cuando Borsipa fue anexionada a Babilonia, se le consideró hijo primogénito de Bel-Marduk.

2. Ciudad moabita cerca de Nebo o sobre esta montaña, mencionada entre Sebán y Meón, este último una abreviación de Baal Meón (Nm. 32:3). Los gaditas y los rubenitas la solicitaron a Moisés por ser abundante en pastos para el ganado (Nm. 32:37, 38; 33:47). En 1 Cro. 5:8 aparece habitada

por los rubenitas. A la muerte de > Acab, el rey > Mesa se rebeló y tomó la ciudad, hazaña de la se jacta en la llamada *Estela de Mesa*, líneas 14-18, donde se dice que además dio muerte a siete mil israelitas y que arrebató los vasos del altar de Yahvé. En tiempos de Isaías, la ciudad seguía en manos de los moabitas (Is. 15:2; cf. Jer. 48:1, 22). Según San Jerónimo, el santuario de Quemos estaba en Nebo (*Comentario* Is. 15, 2, en *PL*, XXIV, 168). Probablemente se hallaba cerca de Khirbet el-Mhayiet, al sur de la montaña de Nebo-Siâghah.

3. Población mencionada inmediatamente después de Bet-el y Hai, de donde eran originarios 52 varones que regresaron del exilio en tiempos de Esdras (Esd. 2:29; Neh. 7:33). Conder la identifica con Nûba, al este de Khirbet Kîla, a 7 km. al suroeste de Beit Immar.

NEBO, Monte

Heb. 5015 *har Nebó*, הַר נְב; Sept. *Nabaû*, Ναβαῦ; Vulg. *mons Nebo*. Cima de los montes de Moab que dominan el mar Muerto. Limitan al norte con el wadi Ain Musa, al sur con el wadi Afrit. Abarcan un panorama que corresponde a las descripciones de la Tierra Prometida hecha por los exploradores enviados por Moisés. Tres cimas destacan sobre todas: el monte Nebo (808 m.), el Pisga bíblico (hoy *Ras Siyaga*, 710 m) y el *Khirbet el-Mukhayat* (790 m.).

El rey Balac de Moab condujo a la cima del Pisga al profeta Balaam para que maldijese a Israel (Nm. 23:14-30). Desde el monte Nebo, Moisés divisó la Tierra Prometida antes de morir (Dt. 32:49; 34:1). Fue enterrado en el valle de Moab, frente a Bet Peor. El lugar de la sepultura pudo estar al norte, en el vecino valle del Wadi Ayun Musa, pero nadie hasta el día presente ha descubierto su sepultura.

La localización probable del monte Nebo es el Jebel en-Nebâ, a 13 km. al este de la desembocadura del Jordán. De hecho, especialmente desde la altura llamada Ras Siaghah, se puede ver en días claros la cadena del Hermón, a cuyo pie se extendía Dan. Se ven también las alturas de Neftalí, las colinas de Efraín y de Judá; más allá del Carmelo, el azul del Mediterráneo; y también la depresión meridional, el mar Muerto, y el valle del Jordán.

En 2 Mac. 2:4-1 se dice que Jeremías habría escondido en el monte Nebo el arca de la Alianza, antes de la destrucción del Templo. Esta tradición es desmentida por otros textos, según los cuales el arca se encontraría en algún lugar de Jerusalén. Los bizantinos construyeron un santuario en honor de Moisés en este monte. Véase MONTAÑA.

NECAO

Heb. 6549 *Nekhó*, נְכ, nombre de origen egipcio; Sept. y Josefo *Nekhaó*, Νεχαώ; o *Pareoh Nekhó*, רְעֹה נְכ = «faraón Necao» (2 R. 23:29, 33, 34, 35, etc.); Heródoto *Nekós*, Νεκῶς.

El texto heb. hace referencia al faraón Uahemibra Nekau, conocido por Necao II, hijo de Psamético I; segundo soberano de la dinastía XXVI, que gobernó en el antiguo Egipto de 610 a 595 a. C.

Intentó restablecer la influencia egipcia en Palestina y Siria, apoyando al rey asirio después de la toma de Nínive (612 a.C.) por los medos y babilonios. Los egipcios aborrecían a los asirios, pero no querían el nuevo poder de Babilonia, del que temían otro imperio vigoroso en Mesopotamia. Preferían una Asiria débil entre Babilonia y ellos, razón por la cual decidieron ayudar a aquella a resistir ante el nuevo poder.

Se trató de una estrategia fallida de antemano, pues solo un resto del otrora poderoso ejército asirio, desgastado en tantas guerras, había logrado sobrevivir y refugiarse en Harrán, a 225 millas al oeste de Nínive, resistiendo durante varios años.

En el verano del 609, Necao intentó ayudar a los asirios en Harrán. Durante la marcha fue detenido > por Josías, rey de Judá, que quiso cortarle el paso. Necao habría preferido no perder tiempo en Judá, pero no tenía elección. Ambos ejércitos se enfrentaron en Meguido. Los judaítas fueron derrotados y su rey muerto (608 a.C.), pero, a pesar de la victoria, este enfrentamiento retrasó la marcha del ejército egipcio el tiempo justo para que > Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar, pudiera llegar hasta Harrán, ponerle sitio y destruirla (606 a.C.), acabando así con los últimos vestigios del poderío asirio.

Sin tiempo ya para socorrer a Harrán, Necao al menos podía proteger la costa oriental del Mediterráneo y mantener a los babilonios a una considerable distancia de Egipto.

El pueblo de Judá puso a Joacaz, hijo de Josías, en el trono. Necao, después de consolidar su poder sobre Siria y Fenicia, citó a Joacaz a su cuartel general en Ribla (Siria) y lo destronó después de haber reinado solo 3 meses. Lo deportó a Egipto, donde murió, y puso en su lugar a su hermano Joacim como rey. Luego, impuso un enorme tributo sobre Judá (2 R. 23:29-34; 2 Cro. 35:20-36:4). Joacim fue sucedido por su hijo Joaquín, que a su vez se rindió a Babilonia, y Sedequías fue puesto en el trono como un rey títere.

Necao estableció una esfera de influencia egipcia en Siria que alcanzó hasta el río Éufrates. De esa manera, detuvo temporalmente cualquier avance adicional de los babilonios hacia el oeste.

Luego continuó su expedición hacia el Éufrates para enfrentarse con los caldeos. Ambos ejércitos se encontraron en Carquemis/Karkemish, donde Egipto sufrió una aplastante derrota (605 a.C.), perdiendo todas sus posesiones en Asia (2 R. 24:7, 8; Jer. 46:2; 2 Cro. 36:9). Nabucodonosor pudo haber perseguido a Necao hasta Egipto y haber ocupado el país si Nabopolasar no hubiese muerto en aquel momento y no hubiese tenido que regresar a Babilonia para asegurarse la sucesión.

Gracias a este afortunado evento, Necao tuvo tiempo para madurar planes en beneficio de la economía egipcia. Su principal interés se centró en las vías navegables.

Ordenó construir un canal para comunicar el brazo oriental de río Nilo, desde el norte de Bubastis, con el mar Rojo, que solo fue acabado posteriormente por Darío I.

Creó la flota egipcia, construida por artesanos corintios. Los navíos egipcios se habían aventurado con preocupación durante dos mil años o más hasta Fenicia en el mar Mediterráneo y hasta Punt en el mar Rojo. De vez en cuando, los monarcas egipcios habían pensado en la conveniencia de que se excavase un canal desde el Nilo al mar Rojo. De este modo, era posible extender el comercio de mar a mar y que los barcos fueran de Fenicia a Punt directamente.

Según Heródoto, Necao decidió descubrir si se podía ir del Mediterráneo al mar Rojo circunnavegando África, denominada entonces Libia. Con este fin contrató a navegantes fenicios, obteniendo el éxito deseado en una expedición penosa que efectuó dos largas paradas para conseguir provisiones y tardó tres años en llegar a las columnas de Hércules, es decir, el estrecho de Gibraltar (*Hist*. IV 42, 2-43, 1). La autenticidad de esta hazaña ha sido cuestionada durante mucho tiempo, pero curiosamente, los marinos fenicios informaron sobre la posición norte del sol de mediodía, lo que es algo que parecía poco probable a la luz del «sentido común» —el desconocimiento de la forma de la Tierra era total—, y esto solo podía comprenderse a partir del mapa planetario de Copérnico del

siglo XVI. Ello prueba que los navegantes habían presenciado el fenómeno realmente, y que, por consiguiente, habían circunnavegado África. Véase JOACAZ, JOSÍAS, CALDEOS.

A. M. VAZQUEZ-HOYS

NECIO

El vocabulario heb. y gr. para describir la necedad es muy variado. Los términos más importantes son:

1. Heb. 191 *ewil*, אֱוִיל = «necio», falto de sabiduría (Prov. 24:7), con el matiz añadido de persona moralmente condenable. El necio es alguien que desprecia la sabiduría y la disciplina (Prov. 1:7; 15:5), se mofa de sus propias faltas (Prov. 14:9) y es contencioso (Prov. 20:3) y licencioso (Prov. 7:22); es inútil tratar de instruirlo (Prov. 16:22).

2. Heb. 3684 *kesil*, כְּסִיל, prop. «gordo», tonto o bobo, insensato, sin otra descalificación moral que la indulgencia en la propia necedad (Sal. 49:10; Prov. 8:5; 13:16; 15:2; 17:24; 23:9; 26:4; Ecl. 2:15; 4:5; 10:12; etc.).

3. Heb. 5036 *nabal*, נָבָל = «insensato, perverso, fatuo, impío»; es quien hace caso omiso de la voluntad de Dios, lo que constituye su mayor culpa moral: «Dijo el necio en su corazón: No hay Dios. Se han corrompido; han hecho cosas abominables. No hay quien haga el bien» (Sal. 14:1). La religiosidad es la fuente de la sabiduría, por ello el rechazo de Dios se considera no solo necedad, sino también malicia, soberbia y petulancia.

4. Gr. 878 *aphron*, ἄφρων = «necio» (Lc. 11:40; 12:20; 1 Cor. 15:36; 2 Cor. 11:19; 12:11), insensato, indocto, loco.

5. Gr. 801 *asýnetos*, ἀσύνετος, carente de entendimiento o discernimiento (Ro. 1:21-3), de *a*, privativa, *sýnetos*, «inteligente, entendido».

6. Gr. 4469 *rhaká*, ῥακά, palabra aram. relacionada con el heb. *req*, «vacío». Era una palabra de sumo desprecio, que indicaba al hombre vacío, sin moral ni inteligencia, el «imbécil». Tal como es condenado por Cristo el empleo de este vocablo en Mt. 5:22, se deduce que era peor que estar enojado, ya que en tanto que palabra ultrajante era una ofensa grave. Al parecer, se trataba de un insulto corriente en los días de Jesús. «Las palabras de Jesús hacer ver con una claridad tremenda que el juicio de Dios sobre el pecado es radical y total y no sólo castiga los actos sino también las mismas raíces de las acciones» (Th. Sorg).

En términos generales se puede decir que el necio no es un tonto o un idiota en sentido intelectual, sino una persona moralmente culpable por su falta de atención a la sabiduría e instrucción en la vida práctica que se deriva de la piedad. En este sentido es equivalente a pecador, pues implica una falta de voluntad en querer cumplir los mandamientos de Dios, característica propia de los malvados (Job 5:2; Prov. 14:9). Cuanto más talento se haya recibido, tanta más responsabilidad se tiene; el que usa sus dotes para fines perversos es un necio (1 Sam. 26:21; 2 Sam. 3:33; Sal. 14:1; cf. Sal. 14:2, 3, etc.; Prov. 26:10; Mt. 5:22). En este sentido hay que entender la acusación de «necios y ciegos» que Jesús dirige contra los fariseos (Mt. 23:19). El que se aparta de Dios para seguir ídolos y maldades es un necio (Jer. 4:22; 50:38; Ro. 1:22). Véase FILOSOFÍA, MALDICIÓN, SABIDURÍA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Sæbø, “אויל, *ewil*, necio”, “כסיל, *kesil*, necio”, en *DTMAT* I, 137-140; 1144-1148; Th. Sorg, “ῥακά, mentecato, imbécil”, en *DTNT* III, 19-20; G. Ziener, “Necedad”, en *DTB*, 708-710.

NECODA

Heb. 5353 *Neqodá*, נְקֹ דָא = «distinguido»; Sept. *Nekodá*, Νεκωδ�, v. *Nekhodá*, Νεχωδ� y *Nekodán*, Νεκωδ�ν. Cabeza de una familia de sirvientes del Templo que regresó de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:48; Neh. 7:50). Alguien del mismo nombre es mencionado en Esd. 2:59-60 y Neh. 7:62 como progenitor de unos que a su regreso de la cautividad no pudieron demostrar la casa de sus padres ni su linaje, ni siquiera si eran de Israel; pero ya que los > netineos o servidores del Templo son mencionados en la frase inmediatamente precedente, se pude deducir que fueron finalmente admitidos como descendientes de los arriba mencionados.

NECROMANCIA. Ver NIGROMANTE

NEDABÍAS

Heb. 5072 *Nedabeyah*, נְדַבְיָה = «movido de Yahvé»; Sept. *Nabadías*, Ναβαδ�ας v. *Denetheí*, Δενεθε�; Vulg. *Nadabia*. Octavo hijo de Jeconías, rey de Judá (1 Cro. 3:18).

NEFEG

Heb. 5298 *Népheg*, נֶפֶג, prob. «retoño»; Sept. *Naphek*, Ναφ�κ (Ex. 6:21); *Napheg*, Ναφ�γ (2 Sam. 5:15); *Napheg*, Ναφ�γ (1 Cro. 3:7); *Naphag*, Ναφ�γ v. *Naphath*, Ναφ�θ (1 Cro. 14:6), nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo hijo de Izjar, levita de la familia de Coat. Era hermano de Coré y de Zacri, y primo hermano de Aarón y Moisés (Ex. 6:21).

2. Noveno hijo de David, nacido en Jerusalén (2 Sam. 5:15; 1 Cro. 3:7; 14:6).

NEFILIM

Heb. solo en pl. *nephilim*, נְפִילִים = «gigantes» (Gn. 6:4; Num. 13:33); Sept. *gígantes*, γ�γαντες; Aquila *epipíptontes*, �πιπ�πτοντες; Símaco *biaîoi*, βια�οι; Vulg. *gigantes*; Onkelos *gobriyyá*, ָבְרָ א. Palabra derivada de la raíz *palah*, פלה = «maravillarse», o de *naphal*, נפל, en el sentido de «arrojar» o «caer», es decir, «seres caídos» (cf. Is. 14:12; Lc. 10:18). Que la palabra significa «gigantes» es evidente en Nm. 13:32, 33, y se confirma por *niphelá*, נִפְלָא, el nombre caldeo del gigante estelar Orión (Job 9:9; 38:31; Is. 13:10). En el primer libro de la Biblia se dice que «en aquellos días había gigantes [*nephilim*, נְפִילִים] en la tierra, y aun después [*ajaré khen*, אַחֲרֵי־כֵן], cuando se unieron los hijos de Dios con las hijas de los hombres y les nacieron hijos. Ellos eran los héroes [*gibborim*, ִרים ִ] que desde la antigüedad fueron hombres de renombre» (Gn. 6:4). Se cree que estos *nefilim* eran idénticos a los «hijos de Dios». Véase GIGANTES.

NEFISESIM. Ver NEFUSIM

NEFTALÍ

Heb. 5321 *Naphtalí*, נַפְ ָלִר = «mi combate»; Sept. *Nephthalí*, Νεφθαλ�, *Nephthaleí*, Νεφθαλε�, *Nephthaleím*, Νεφθαλε�μ; NT y Josefo *Nephthaleím*, Νεφθαλε�μ; Vulg. *Nephthali*. Sexto hijo de Jacob y segundo de Bilha, criada de Raquel. Raquel le puso Neftalí, porque había contendido en oración para que este hijo viniera al mundo: «Con luchas de Dios he contendido [*niphtaltí naphtulé*

Elohim, נִפְ ־ לְ י נַפְ לֵי אֱלֹהִים] con mi hermana» (Gn. 30:8). Según las leyes de la época, Neftalí era considerado como hijo propio de Raquel y así aparece unido a Dan (Gn. 35:25). En la emigración a Egipto, se atribuyen cuatro hijos a Neftalí (Gn. 46:24; Ex. 1:4; 1 Cro. 7:13). Del patriarca en persona no se da ningún detalle. Su nombre aparece mencionado en la bendición de Jacob (Gn. 35:25; 46:24), pero nada más. La tradición judía ha rellenado este vacío con varias historias referentes a su gran capacidad como corredor.

NEFTALÍ, Tribu

Heb. 5321 *Naphtalí*, נַפְ ָ לִי = «mi combate»; Sept. *Nephthalí*, Νεφθαλί, *Nephthaleí*, Νεφθαλεί, *Nephthaleím*, Νεφθαλείμ; NT y Josefo *Nephthaleím*, Νεφθαλείμ; Vulg. *Nephthali*. Tribu procedente de Neftalí; se dividía en cuatro grandes familias surgidas de los cuatro hijos de este patriarca (Gn. 46:24; Nm. 26:48, 49). Al comienzo de las marchas por el desierto, el príncipe de Neftalí era Ahira hijo de Enán (Nm. 1:15; 2:29; 7:78, 83; 10:27); le sucedió Pedael, hijo de Amiud (Nm. 34:28); el espía enviado a Canaán por la tribu de Neftalí era Nahbi hijo de Vapsi (Nm. 13:14).

Durante el primer censo en el desierto, la tribu contaba con 53.400 hombres capaces de llevar armas (Nm. 2:29, 30). En el segundo tenía 45.400 hombres (Nm. 26:50). La tribu de Neftalí acampaba al norte del Tabernáculo, al lado de Dan y de Aser (Nm. 2:29). Neftalí era una de las seis tribus que estuvo sobre el monte Ebal para maldecir a los transgresores de la Ley (Dt. 27:13; cf. Jos. 8:33). Le fue atribuida una región del norte de la tierra de Canaán. Su territorio limitaba al este con el Alto Jordán y el lago de Galilea; al sur, con Isacar y Zabulón; al oeste, con Zabulón y Aser (Jos. 19:34). Era una estrecha franja de territorio que medía alrededor de 80 Km. de norte a sur y su anchura de este a oeste variaba entre los 16 y los 24 km. Era un territorio accidentado en su mayor parte (Jos. 20:7), pero muy fértil. Su limite pasaba cerca del Tabor (Jos. 19:34). Ramá, Hazor, Cedes, Irón, Bet-anat y Bet-semes se hallaban entre las ciudades fortificadas de Neftalí (Jos. 19:36-38). Los levitas de la familia de Gersón recibieron tres ciudades en Neftalí: Cedes, Hamot-dor y Cartán. La primera servía asimismo como ciudad de refugio (Jos. 20:7; 21:6, 32; 1 Cro. 6:62, 76). Hasta el mismo inicio del período de los Jueces, los miembros de la tribu de Neftalí no consiguieron arrojar a los cananeos de Bet-semes y de Bet-anat, pero les impusieron tributo.

Esta tribu participó intensamente en la lucha que emprendieron Débora y Barac. Junto con Zabulón, afrontaron la muerte sobre las alturas del país (Jue. 4:6, 10; 5:18). Al llamamiento de Gedeón, los hombres de Neftalí empuñaron las armas (Jue. 6:35; 7:23). 1.000 jefes y 37.000 guerreros de esta tribu se unieron a David en Hebrón para ayudarle en el combate contra Is-boset (1 Cro. 12:34; cf. v. 40). Después de esta guerra, tuvieron por príncipe a Jerimot, hijo de Azriel (1 Cro. 27:19; cf. Sal. 68:28).

Hiram, el artesano que ejecutó los trabajos en bronce para el Templo de Salomón, era hijo de una viuda de Neftalí (1 R. 7:14). Ben-adad, rey de Siria, devastó el territorio de esta tribu (1 R. 15:20; 2 Cro. 16:4). Tiglatpileser, rey de Asiria, deportó a una gran cantidad de sus miembros (año 732 a.C., cf. 2 R. 15:29). Isaías hace alusión a estos hechos y consuela al pueblo abatido prediciéndoles, en nombre de Jehová, que el país devastado tendrá un especial privilegio: los que andan en tinieblas verán gran luz (Is. 8:23-9:6). Esta profecía se cumplió cuando Cristo hizo de este territorio el centro de sus actividades (Mt. 4:12-16). Corazín, Capernaúm y Tiberias se hallaban dentro de la región que había pertenecido a Neftalí.

NEFTOA

Heb. 5318 *Nephtóaj*, נֶפְ חַ = «apertura»; Sept. *Naphthó*, Ναφθώ v. *Maphthó*, Μαφθώ; Vulg. *Nephthoa*. Nombre de una fuente (*ayin*, עַיִן) que se hallaba al oeste de Jerusalén, en los límites de Judá y Benjamín (Jos. 15:9; 18:15). Por lo general, se identifica como Liftâ, a más de 3 km. al noroeste de Jerusalén.

NEFUSIM

Heb. 5304 *Nephisim*, נְפִיסִים, text. marg. *Nephusim*, נְפ סִים = «expansión»; Sept. *Nephusim*, Νεφουσίμ v. *Napheisón*, Ναφεισών; Vulg. *Naphusim*. Cabeza de una familia de > netineos o «servidores del Templo» que regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:50). El texto paralelo de Neh. 7:52 tiene la lectura menos correcta *Nephushesim*, נְפ ְ סִים, marg. *Nephishesim*, נְפִי ְ סִים; Sept. *Nephosás*, Νεφωσάς, v. *Nephosaseí*, Νεφωσασεί, *Nephosaeím*, Νεφωσαείμ, *Nephosaseím*, Νεφωσασείμ; Vulg. *Naphussim*. Esta familia descendía quizá de Nafis, undécimo hijo de Ismael (Gn. 25:15; 1 Cro. 1:31), quien pudo ser el origen de este grupo asimilado al pueblo de Israel y destinado a los oficios más humildes del Templo. Véase NETINEOS.

NEGINAT

Heb. *neginath*, נְגִינַת, vocablo que aparece en el título del Sal. 61: «Al músico principal. Con Neguinat. Salmo de David»; Sept. *en hymnois*, ἐν ὕμνοις; Vulg. *in hymnis*. Singular del plural > *Neginot*, término general para los instrumentos musicales de cuerda.

NEGINOT

Heb. 5058 *neginoth*, נְגִינ ת = «música instrumental», por impl. «instrumento de cuerdas»; Sept. *hymnoi*, ὕμνοι; Vulg. *hymni*. Vocablo que aparece en el título de los Salmos 4, 6, 54, 55, 67, 76, y en el margen de Hab. 3:19. Parece probado que es una referencia generalizada a los instrumentos musicales, como cuando se dice: «Alabadle con instrumentos de cuerda y flauta» (Sal. 150:4), «al son de panderos y otros instrumentos musicales» (1 Sam. 18:6; cf. Sal. 33:2; 92:3; 144:9).

«Al músico principal. Con Neguinot», es por tanto una indicación para el director de esa parte del coro que tocaba en el Templo los instrumentos de cuerda. En otro lugar se dice que «los cantores van delante, los músicos [*nogenim*, נֹגְנִים] detrás, y en medio van las jóvenes tocando tamboriles» (Sal. 68:25). La raíz, heb. 5059 *nagán*, נגן, gr. *krúein*, κρούειν, origina la palabra *neginoth* —que aparece en 1 Sam. 16:16, 17, 18, 23; 18:10; 19:9; Is. 38:20—, lit. significa «teclear», es decir, llevar el ritmo de una tonada con los dedos, esp. tocar un instrumento de cuerda, de aquí «hacer música, tañer, tocar». MÚSICA, NEHILOT.

NEGRO

Heb. 7838 *shajor*, חֹר ָ , prop. «gris, en penumbra, moreno, negro»; *qadar*, קָדַר = «oscuro, escuálido, triste»; gr. 3189 *melas*, μέλας = «negro», derivado de la raíz **mal-*, que sig. «ser sucio» (de ahí el término lat. *malus*, «malo»); latín *niger*.

Desde un punto de vista antropológico, la Biblia no tiene vocabulario para designar como nosotros la raza negra con palabras que sean la misma o parecida al color; en estos casos, se emplea el nombre geográfico o nacional.

El color negro era señal de aflicción, desastre o angustia. Se tenía por costumbre vestir ropa negra en los duelos, pero no con el mismo significado que el luto tiene entre nosotros. Para expresar de un modo visible el dolor, se revestían de saco o de cilicio, que era una tela burda y áspera, a lo que se añadía ceniza sobre la cabeza.

NEGUEV

Heb. 5045 *Negeb*, נֶגֶב = «sur», o según Buxtorf, Parkhurst y Gesenius, «árido, seco». Región que comprende la parte más meridional de Palestina, por lo que su nombre pasó a designar corrientemente el sur en contraposición a los otros puntos cardinales. El Neguev actual comprende por el norte la vertiente meridional de los montes de Judá. Desde Beerseba hasta las cercanías de Cades se extiende una vasta planicie, o casi planicie, surcada por numerosos valles que convergen hacia el wadi Gazzah y el wadi el-Arís. Es un punto clave estratégico que une Asia y África. Su superficie es de unos 100 km. de longitud por 20 km. de anchura en fuerte pendiente desde la montaña hasta la fosa del Jordán. Los aluviones depositados en los valles constituyen la mayor parte de la superficie cultivable. Las lluvias son escasas, la mitad de la región no recibe actualmente más de unos 50 mm. anuales de precipitación, por tanto rara vez hay agua suficiente para la irrigación. En verano la temperatura es extremadamente alta y molesta la arena fina llevada por el viento; sin embargo, hay capas freáticas poco profundas que permitieron desde antiguo excavar algunos pozos y tener el agua indispensable para los hombres y el ganado. Esto proporcionó una rica agricultura especialmente entre el siglo IV a.C. y el II d.C. Por esta razón, aunque la zona es árida no se puede decir que fuese un desierto inhabitado, sino que tuvo colonias sedentarias en los días de Abraham y de los últimos reyes de Judá, además de en la época de los nabateos y de Bizancio, dedicadas al cultivo del suelo donde era posible, el cuidado de rebaños y el comercio. Hay evidencias arqueológicas de que a comienzos del II milenio a.C. el Neguev estaba bien poblado. Allí pastaban los rebaños de los patriarcas, a algunos kilómetros al sur de Hebrón (cf. Gn. 18:1 y 20:1; Nm. 13:22; Gn. 12:9).

La parte septentrional de la región fue asignada a las tribus de Judá y Simeón (Jos. 15:21-32; 19:1-9). Sus numerosas cuevas ocultaron al rey David perseguido por Saúl. Tenía yacimientos de cobre (también de turquesas). El control de esta industria explicaría las guerras entre Saúl y los edomitas, así como las victorias de David sobre estos (1 Sam. 14:47; 1 R. 11:15). Actualmente, se obtiene de allí sales minerales, yeso y gas natural. Se encuentran también yacimientos de cobre en el Arabá y al sur del mar Muerto.

Las localidades más importantes son las siguientes: > Cades-barnea (Gn. 20:1); > Beerseba (Jos. 15:28); > Siclag (Jos. 15:31) y > Arad (Nm. 21:1). Véase DESIERTO, GEOGRAFÍA DE LA BIBLIA.

BIBLIOGRAFÍA: A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina* (Sígueme 1981); N. Kemp de Money, *La geografía histórica del mundo bíblico* (Vida 1976); J.B. Tidwell y C.C. Pierson, *Geografía bíblica* (CPB 1984). J. Rogerson, *Tierras de la Biblia*, 114-126 (Folio, Barcelona 2005).

F. J. LORENZO PINAR

NEHELAMITA

Heb. 5161 *Nejelamí*, נֶחֱלָמִי, patronímico del nombre inusitado Nehelam; Sept. *Ailamites*, Α□λαμ□της v. *Elamites*, ’Ελαμ□της, *Neelamites*, Νεελαμ□της, *Ailamí*, Α□λαμ□. Sobrenombre del falso profeta >

Semaías (Jer. 29:24, 31, 32), por ser nativo de una ciudad o de una familia de ese nombre. No se encuentra mencionado en la Biblia ningún lugar con ese nombre, ni se sabe que haya existido en Palestina, ni aparece en la las listas genealógicas familiares. El término *nehelamita* prob. contiene un juego de palabras en heb. con el sentido de «sueños» y «soñadores», a quienes el profeta nunca se cansa de denunciar (Jer. caps, 23, 27, 29).

NEHEMÍAS

Heb. 5166 *Nejemeyah*, נְחֶמְיָה = «Yahvé ha consolado»; Sept. *Neemías*, Νεεμ[illegible]ας v. *Neemía*, Νεεμ[illegible]α; Josefo *Neemías*, Νεεμ[illegible]ας (*Ant*. 11:5, 6). Nombre de tres perso-najes del AT.

1. Uno de los príncipes apresados por Nabucodonosor, que vivió lo suficiente para regresar de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:2; Neh. 7:7).

2. Hijo de Azbuc y gobernador de medio distrito de Bet-sur. Colaboró en la restauración de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:16).

3. Judío de la cautividad, hijo de Hacalías y protagonsita del libro que lleva su nombre (Neh. 1:1). Algunos piensan que era de ascendencia sacerdotal, pero es evidente que se presenta como «príncipe del pueblo» y no como sacerdote (Neh. 9:38). Otros piensan que debido al alto cargo que ocupó en la corte persa y la importante comisión que recibió, debía ser, como > Zorobabel, del linaje de David. Como copero de > Artajerjes II Longímano (465-424 a.C.) en la corte de Susa, era el encargado de las bebidas que se le ofrecían al monarca. Aprovechándose del interés del soberano por su estado de ánimo, confesó su tristeza por la situación ruinosa de la ciudad de sus padres y pidió permiso para ir a reconstruir las murallas de la vieja Jeusalén. El rey se lo permitió y le concedió una escolta de jinetes y cartas de recomendación para los gobernadores de los diferentes distritos que debía cruzar, nombrándolo además > gobernador —*pejah*, חָה— de Judea, como lo había sido Zorobabel (Neh. 1:1-2:9; 5:14).

Nehemías anunció al pueblo de Jerusalén su intención de reconstruir las murallas de la ciudad, y los principales del pueblo asintieron comprometiéndose a reconstruir el sector de la muralla que les tocase (Neh. 3). Sus vecinos samaritanos se molestaron y se opusieron a este esfuerzo, quizá porque tenían en perspectiva anexionarse el territorio de Judá. Tres de sus jefes, > Sanbalat horonita, > Tobías amonita y > Gesem el árabe, se esforzaron en detener las obras de reconstrucción. Pero no lograron ni detener ni intimidar a Nehemías. Para impedir cualquier ataque, los constructores se dedicaron a trabajar con una sola mano, empuñando de continuo un arma en la otra (Neh. 2:10; 4-6), es decir, los obreros se conviertieron también guerreros. Se tardaron cincuenta y dos días en reconstruir las fortificaciones (Neh. 6:15). En el año 444 a.C., unos 70 años después de la reconstrucción del Templo, las murrallas estaban terminadas. «La muralla de Nehemías fue esencial para la protección de Israel de los pueblos vecinos agresivos y un paso esencial en el camino hacia la eventual liberación de Judá de los imperios» (Jcf. *Eclo. 49:13*). La solemne consagración de aquellos muros, y por tanto de la ciudad, completa la sacralidad del espacio del Israel postexílico (Neh 12:27-43).

Nehemías se dedicó después a enseñar la Ley al pueblo (Neh. 8). Todos los jefes religiosos y civiles pusieron sus sellos, junto con Nehemías, a la renovación de la alianza, por la cual se comprometían a ser fieles a Yahvé y su Ley (Neh. 8:9; 10).

Después de la lectura le la Ley hecha por Esdras al pueblo a lo largo de siete días, desde la

mañana hasta el mediodía durante la fiesta de los Tabernáculos, los israelitas se pusieron vestidos penitenciales y eliminaron todos los signos de alegría. Luego, puestos de pie, escucharon las lecturas de la Ley «durante una cuarta parte del día», y durante otra «cuarta parte» confesaron sus pecados (9:1-5).

Durante la ausencia del reformador, vuelto a la corte de Persia el 433 a.C., sin que sepamos el tiempo que allí permaneció, se producen nuevos abusos: no se dan a los levitas las porciones a las que tienen derecho (Neh. 13:10); se han hecho componendas, en lugar de observar los sábados de una manera estricta (Neh. 13:15); no se ha renunciado totalmente a los matrimonios mixtos (Neh. 13:23). Al volver, Nehemías se esforzó en llevar a todos aquellos que habían firmado el compromiso a que observaran estrictamente la Ley de Moisés. Aunque ya se habían tomado fuertes medidas contra los matrimonios mixtos, siguieron algunos casándose con mujeres extranjeras. Recordándoles los castigos que Dios había enviado por esta causa al pueblo de Israel, disolvió tales matrimonios, tomándoles juramento de que en adelante no volverían a hacerlo (Neh. 13:8-31). Para subsanar de una vez para siempre todas estas deficiencias, convocó a todo el pueblo, que se obligó bajo juramento a guardar la Ley (Neh. 10:1-35). Nada más sabemos de él. *2 Mac.* 2:13 lo considera el compilador de los Libros Santos; *Eclesiástico* 49:13 alaba su actuación por la restauración de Jerusalén; *2 Mac.* 1:18-36 le atribuye la restauración del Templo y de los sacrificios. Josefo afirma que llegó a una edad avanzada (*Ant*. 11, 5, 6-8). Nehemías parece haber tenido hasta su muerte el cargo de gobernador de Jerusalén. Bagohi, uno de sus sucesores, era gobernador de Jerusalén en el año 411 a.C. (Papiro de Elefantina). «Nehemías es, sin duda, una gran figura israelita del tiempo posexílico, lleno de una fidelidad inquebrantable a Dios y de un amor generoso hasta el extremo hacia su pueblo. Conmovido por la situación verdaderamente lamentable de los repatriados, captó con ingenio la benevolencia del rey persa y, sin reparar en sacrificios, cargó sobre sus hombros una empresa que habría de proporcionarle muchos disgustos, preocupaciones y trabajos» (R. Massó Ortega). Véase ESDRAS.

BIBLIOGRAFÍA: R. Massó Ortega, "Nehemías", en *GER* 16, 693-694; R. North, "Nehemiah (Person)", en *ABD*, IV, 1068-1071; G. Rawlinson, *Esdras y Nehemías: Su vida y su tiempo* (CLIE 1982); R. Vallés, *Yo, Nehemías* (CLIE 1994);

A. ROPERO

NEHEMÍAS, Libro de

Obra clasificada entre los libros históricos en el canon cristiano y entre los *Kethubim* o *Escritos* en el canon hebreo, en penúltimo lugar más concretamente, antes de los libros de Crónicas, que le ponen el punto final. En el antiguo canon judío forma un solo libro con Esdras. Su comienzo evidencia continuidad con respecto al libro de Esdras: «Y aconteció» (wayehí, וַיְהִי, v. 1), a quien la tradición considera autor de ambos escritos.

1. Titulo y autoría.
2. Contenido.
3. Unidad interna del libro.
4. Tiempo de composición.

I. TÍTULO Y AUTORÍA. Heb. *Dibré Nejemeyah* בְרֵי נְחֶמְיָה . = «Palabras de Nehemías»; Sept. *Logoi Neemía*, λ[illegible]γοι Νεεμ[illegible]α; Vulg. *Liber Nehemiae qui et Esdrae secundus dicitur* = «Libro de Nehemías, que también se llama Segundo de Esdras». Así pues, según el título, el libro contiene las «palabras de Nehemías»; de hecho, el libro está escrito casi completamente en primera persona. Por

«palabras» hay que entender no solo discursos o relatos, sino hechos y experiencias de Nehemías, por lo tanto historia de Nehemías, aplicando así al término *dibré* (בְרֵי.) el doble significado de «palabras y cosas». Pero בְרֵי. solo tiene el significado de *palabras* o *discurso* en los títulos de los libros proféticos o en los escritos de hombres cuyo oficio era proclamar la palabra (cf. p. ej. Jer. 1:1; Os. 1:1), en tanto que los escritos de contenido histórico בְרֵי. tiene que ver con la vida y obra que se describe; así, p. ej., en los «Hechos de David» (1 Cro. 22:29); «Hechos de Salomón» (1 R. 11:41; cf. 2 Cro. 9:29); la historia de David y Salomón (1 R. 14:19); los hechos de Jeroboam y de todos los reyes, donde consta lo que obraron durante su reinado. Por esta razón, Lutero y de Wette tradujeron correctamente el título del presente libro: *La historia de Nehemías*. El título expresa en primer lugar que el siguiente texto trata de cosas, a saber, hechos y experiencias de Nehemías, sin ofrecer información alguna acerca del autor de la obra. La información de que Nehemías mismo escribió sus hechos en este libro se da a partir del relato en primera persona.

Durante los siglos XIX y XX era común la hipótesis de *una* obra del «cronista», que abarcaba 1-2 Crónicas y Esdras-Nehemías, pues tienen un estilo común. Sin embargo, últimamente es más común distinguirlos: 1-2 Crónicas y Esdras-Nehemías, porque contienen diferencias teológicas importantes. Los críticos modernos consideran que es una obra anónima que compila materiales escritos por Esdras y Nehemías.

II. CONTENIDO. Los caps. 1-7 y 11-13 representan las «Memorias de Nehemías» sobre asuntos civiles, mientras que los caps. 8-10 tratan de la contribución espiritual de > Esdras: la lectura pública de la Ley y el compromiso del pueblo en la renovación del Pacto con Yahvé.

Nehemías, judío de la diáspora, hijo de un desconocido > Hacalía, era > copero (*mashqeh*, 1:11) del rey persa Artajerjes I (465-424 a.C.) en el palacio real de Susa cuando llegó la noticia de la triste situación de los que retornaron de Babel a Jerusalén y del lamentable estado en que se encontraba el muro y las puertas de la ciudad, de manera que implora la misericordia divina y la restauración de su pueblo (cap. 1). En un momento propicio, solicita al monarca persa que lo envíe a Jerusalén para reconstruir la ciudad, donde están los sepulcros de sus antepasados, y que le dé cartas para los gobernadores de más allá del > Éufrates, para que estos le proporcionen madera de los bosques reales y pueda llevar a cabo la construcción. Cuando le fue otorgado este permiso, se puso en marcha hacia Jerusalén con una compañía de jinetes. Pocos días después de haber llegado, rodeó la ciudad a caballo junto a sus acompañantes para ver la situación de la muralla. Acto seguido, comunicó su decisión de reconstruir la muralla a los principales del pueblo y los exhortó a ayudarle en esta tarea (cap. 2).

En cap. 3:1-32 se registran los nombres de los voluntarios que reedificaron las diversas partes del muro con sus torres y en 3:33–4:19 las dificultades que Nehemías tuvo que resolver durante la construcción: los intentos de los enemigos de los judíos que querían interrumpir e impedir violentamente la construcción, por lo cual los obreros se vieron obligados a trabajar con armas en la mano (3:33–4:17); la presión sufrida por los miembros pobres de la comunidad a causa de los usureros adinerados que Nehemías controla, echándoles en cara su impiedad y mostrándoles su propio altruismo (cap. 5). En el tratamiento de este problema, está implícita la presuposición de que la amenaza principal no procede del imperio persa (el mismo rey Artajerjes I había designado a Nehemías como gobernador para sanar la situación en Jerusalén), sino de la élite judía (Neh. 5) y los gobernadores paganos de las provincias vecinas, que procuraron bloquear la construcción de la muralla para anexarse el territorio. Aunque el libro de los > Jueces había demostrado el fracaso de

gobiernos «anárquicos» dirigidos por caudillos tribales, Reyes había señalado el fracaso de la monarquía que Jueces contemplaba como ideal. Nehemías, gobernador judío designado por un imperio pagano, fue todo un éxito, corrigiendo y modificando las condiciones de vida de los más débiles.

Por último, tuvo que hacer frente a las maniobras de intimidación de > Sanbalat y > Tobías y de la ayuda secreta que les prestaban los nobles de Judá. De esta manera, en medio de tan graves dificultades, se concluyó la construcción de la muralla (cap. 6). Al finalizar la obra, Nehemías se ocupó de construir las defensas de la ciudad contra ataques de enemigos poniendo guardias junto a las puertas (7:1-3) y de multiplicar el número de habitantes de Jerusalén. Reunió a los nobles y a los príncipes del pueblo para efectuar un censo y examinar sus genealogías, así como para designar quiénes tendrán que residir en ella. Para estos efectos, se sirvió del registro genealógico (*dibré hayyamim*, בְּרֵי הַיָּמִים., i7:5) de los que habían regresado en primer lugar con Zorobabel (7:6-73), que es la lista que figura en Esd. 2. Antes de acabar el censo, todos acuden a Jerusalén para celebrar la fiesta del séptimo mes (que se corresponde con sept.-oct.) y que señala el año nuevo. Se demanda que la Ley sea leída; al saber que se debe morar durante ocho días bajo cabañas hechas de enramadas —Fiesta de los Tabernáculos—, decide que esta prescripción debe ser cumplida (cap. 8). A continuación, los israelitas observan un día solemne, confesando sus pecados, particularmente los matrimonios mixtos (cap. 9). Se comprometen, fijando sus sellos a un pacto, a obedecer la Ley de Dios y a no unirse con los gentiles. El capítulo 10 cita los nombres de los que suscriben esta alianza. Se reanuda el censo y se resuelve la cuestión de la repoblación de Jerusalén mediante el método de echar suertes: uno de cada diez de los moradores de Judá queda obligado a acudir a Jerusalén para residir allí junto con los príncipes (11:1, 2). La lista de las familias de Jerusalén se halla en Neh. 11:3-24. Los nombres de los sacerdotes y de los levitas que volvieron en primer lugar junto con Zorobabel figura en Neh. 12:1-9. En los versículos 10 y 11 aparecen los nombres de los sumos sacerdotes desde Jesúa (Josué, cf. Zac. 3) y Jadúa. Los versículos 12-21 enumeran los jefes de las familias sacerdotales de la generación posterior a la del retorno del exilio. Los jefes de los levitas de la misma época y un poco después figuran en los versículos 22-26. Los versículos 27 y ss. hablan de la fiesta de la dedicación de las murallas. Durante la ausencia del reformador, de regreso a la corte de Persia, se producen abusos: no se dan a los levitas las porciones a las que tienen derecho (13:10); se ha profanado el Sábado, realizando actividades laborales y comerciales (13:15); no se ha renunciado totalmente a los matrimonios mixtos (13:23). De vuelta a la Ciudad Santa, Nehemías se enfrenta con estos desmanes.

Conforme a esto, el contenido del libro puede ser dividido en tres partes.

La primera (caps. 1–6) trata de la construcción de la muralla y las puertas de Jerusalén, cuya introducción se puede encontrar en el relato de la motivación del viaje de Nehemías a Jerusalén (1:1–2:10).

La segunda (caps. 7–12:43) es una descripción de otras actividades de Nehemías para la fundación y el bienestar de la comunidad en Jerusalén y Judá que consiste en que primero aseguró a Jerusalén contra los ataques enemigos, buscó motivar la multiplicación de los habitantes de la ciudad, y, finalmente, quiso organizar la vida diaria del pueblo conforme a las prescripciones de la Ley para alcanzar la base moral y religiosa para el desarrollo correcto del pueblo del Pacto.

La tercera (caps. 12:44–13:31) muestra cómo Nehemías continuó con sus actividades durante su

segunda estadía en Jerusalén para asegurar la duración de la reforma iniciada.

La acción completa de Nehemías, narrada en su libro, está enfocada en la fijación de la comunidad de los israelitas que regresaron del exilio a la tierra de sus padres. El *objetivo* de este escrito es describir lo que hizo y alcanzó personalmente o con ayuda de su contemporáneo, el sacerdote y escriba Esdras. Así como las actividades de Nehemías en pro del bienestar del pueblo como comunidad del Señor solo fue una continuación de lo que el príncipe Zorobabel, el sumo sacerdote Jesúa y el escriba Esdras habían logrado para la fundación de la comunidad de los exiliados de Babilonia, así también su libro es una continuación y ampliación del libro de Esdras y puede ser interpretado como la segunda parte del libro, con el cual no solo tiene algunas cosas en común en cuanto a su estructura —sobre todo en el uso de registros históricos y estadísticas, y de listas genealógicas—, sino que persigue el mismo objetivo de la historia de la salvación, de enseñar cómo se cumplió la restauración del pueblo de Israel, que regresó del exilio para formar una comunidad del Señor en la Tierra Prometida por mano de Nehemías.

III. UNIDAD INTERNA DEL LIBRO. Debido a que Nehemías relata la mayor parte de su proceder por el bien de su pueblo en primera persona y esta forma de relato no sólo sucede en los primeros seis capítulos (desde 1:1-7:5) sino también en cap. 12:27-43 y desde 13:6 hasta el final de manera constante y como se repite la fórmula peculiar «acuérdate Dios mío», en 5:19; 6:14; 13:4, 22, 29, 31 no sólo se acepta generalmente la composición de la mayor parte del libro por Nehemías sino también la continuidad de la primera parte (caps. 1-6). En cambio es casi generalmente aceptado que la composición y autoría de la parte central (7:73b-12:26) no fue escrita por Nehemías sino por el redactor de los libros de las *Crónicas*, que vivió unos cien años después. El así llamado cronista compuso su obra a partir de diversos documentos y anotaciones y la incluyó en las «memorias de Nehemías». Esta memoria se basa principalmente en que el estilo de 8-10 es diferente, que no se puede observar la personalidad de Nehemías sino que el personaje principal es Esdras y Nehemías sólo se menciona de paso (8:9 y 10:2) a lo cual aun se añade la falta de importancia de la Fiesta de los Tabernáculos (8:14, cf. Esd. 3:4) así como una combinación literal de Esd. 3:1 con Neh. 8:1.

De estos motivos presentados, el primero (la diferencia de estilo) es una afirmación tomada a partir de un análisis superficial para el cual sólo se ha argumentado que en vez del nombre divino *Elohim*, usado normalmente por Nehemías, sobre todo Dios del cielo, en esta parte se usa los nombres *Yahvé, Adonai y Elohim*, aunque en verdad en estos capítulos prevalece el nombre *Elohim* y junto a él sólo algunas veces el nombre *Yahvé*. En la oración en el cap. 1 aparecen algunos nombres divinos que Nehemías usa en su oración en el cap. 1 y que además corresponden a las palabras solemnes. Los otros motivos son correctos pero carecen de fuerza probatoria. Aunque en los caps. 8-10 la personalidad de Nehemías se retira detrás de la de Esdras, por cuanto los hechos mencionados aquí: la lectura de la ley y la dirección de las festividades cúlticas no pertenecían al oficio del *tirsata*, el gobernador real Nehemías, sino que eran cuestión del escriba Esdras, de los sacerdotes y levitas. Pero aquí Nehemías se encuentra como *tirsata* real a la cabeza del pueblo reunido, exhorta al pueblo junto a Esdras y los sacerdotes (8:9) y sella el documento del pacto en primer lugar como miembro principal de la comunidad (10:2). En la descripción de la fiesta de los tabernáculos (8:14ss.) no se menciona precisamente la anterior fiesta bajo Zorobabel y Jesúa (Esd. 3:4) pero este tipo de menciones no son comunes entre los autores bíblicos, como lo muestra, por ejemplo la comparación de 2 Cro. 35:1,18 con 2 Cro. 30:1,13,26 donde ningún crítico deduce que, como en la descripción de la fiesta de la Pascua bajo Josías (2 Cro. 35) no se remite a la fiesta de Ezequías (2

Cro. 30) existen argumentos en contra de la unidad de *Crónicas*. Finalmente la coincidencia literal de 8:1 (en sí 7:73b y 8:1) y Esd. 3:1 se reduce a la indicación de que, cuando se acercó el séptimo mes todo Israel se reunió como un sólo hombre en Jerusalén. Lo demás es totalmente diferente. La reunión en cap. 8 persigue otros objetivos y tiene otros planes que los que son mencionados en Esd. 3. Las peculiaridades del estilo de dicción y relato en lo relatado en caps. 8-10 no pudo ser apreciado así como tampoco se pudo hacer en la descripción de la construcción de la muralla (3:1-32) o en el registro de las familias que regresaron con Zorobabel y Jesúa del exilio (cap. 7), cuya pertenencia a las memorias de Nehemías todavía no ha sido puesta en duda seriamente. Lo mismo vale para el registro de los habitantes de Jerusalén y de la provincia (11:3-36). Pero si Nehemías compuso estos registros o los incluyó en sus memorias. ¿por qué debía escribir el cronista las listas de sacerdotes y levitas (12:1-26) y no Nehemías, debido a que el relato que sigue inmediatamente es la inauguración de la muralla de la ciudad 4:17-12:27 que fue escrita por él?

IV. TIEMPO DE COMPOSICIÓN. Acerca de la duración de la actividad de Nehemías en Jerusalén y cuándo habrá redactado su libro acerca de sus hechos, menciona en su libro que fue gobernador desde el año 20 hasta el 32 de Artajerjes y que en el año 32 de Artajerjes volvió donde el rey, regresando al cabo de unos días a Jerusalén (5:14 y 13:6). La mención de «al cabo de unos días» es bastante imprecisa, pero la interpretación «al final del año» es definitivamente errónea. A partir del desorden y de las transgresiones contra la Ley que sucedieron en la comunidad durante su ausencia de Jerusalén, se puede estar seguro de que Nehemías estuvo más de un año en Babilonia y que regresó a Jerusalén después de unos pocos años. Dejando a un lado la falta de pago de las porciones de los levitas (13:10ss.) y la profanación del sábado (13:15ss), transgresiones que muy bien pudieron haber sucedido poco después de su viaje donde el rey, en aquel tiempo no solo había instalado el sacerdote Eliasib una cámara para su pariente Tobías en el atrio del templo para que pudiera vivir allí (13:4ss), sino que algunos judíos se habían casado con mujeres de > Asdod, amonitas y moabitas y habían tenido hijos con ellas, que no hablaban en hebreo, sino conforme a la lengua del pueblo (13:23ss). Estos hechos presuponen una ausencia de Nehemías durante varios años, aun en el caso de que algunos de estos matrimonios se hubieran realizado antes y Nehemías se enterara de ello cuando regresó. También faltan indicios para apoyar la noción de que Nehemías actuó y vivió por poco tiempo en Jerusalén y Judá. A pesar de que la corrección de la situación que se narra en 13:7-31 fue llevada a cabo en pocos meses, que Nehemías no mencione ninguna acción realizada para terminar con esta situación no nos permite deducir que Nehemías terminara con la organización del bienestar de su pueblo y que muriera poco tiempo más tarde. Después de haber controlado el desorden y restablecido el orden legal del culto y la vida ciudadana, pudo haber permanecido por largo tiempo en Jerusalén sin haber hecho algo que se registrara para las generaciones venideras.

Si suponemos que tenía entre 35 y 40 años de edad cuando abandonó su posición de copero real en el año 20 del reinado de Artajerjes (445 a.C.) por decisión propia y fue enviado a Judá como gobernador, bien pudo haber estado de treinta y cinco a cuarenta años en Judá, incluyendo el viaje donde el rey en el año 32 de Artajerjes en Jerusalén y Judá, i.e. pudo haber vivido hasta el año 405 a.C., el año 19 del reino de Darío Noto, y morir a la edad de 75 u 80 años. Si además asumimos que había ordenado la situación de Judá diez años antes, treinta años después de su llegada a Jerusalén, y que escribió su libro en ese tiempo, pudo haber relatado y descrito todo lo que consta en el libro canónico de Nehemías.

En el año 415 a.C., o sea, en el noveno año del reinado de Darío Noto, los registros de los sacerdotes y levitas del tiempo del sumo sacerdote Joaquín, que iban hasta los días de Johanán, el hijo (nieto) de Eliasib, y del tiempo del reinado de de Darío Noto, podían haber sido incluidos en el libro de las Crónicas como se menciona en 12:23 (cf. con vv. 22 y 26). En ese tiempo, el sumo sacerdote Joiada había muerto, y su hijo Johanán lo había sucedido en el oficio, y su hijo Jadúa a la edad de 25 años. Nuestro libro, por lo tanto, no contiene una nota histórica ni un comentario que Nehemías no pudiera haber escrito, de manera que a partir del contenido del libro no cabe duda de que de todo el libro fue escrito por Nehemías.

Pero si además se observa la forma del libro, parece que a la segunda mitad de este le falta el carácter unitario, lo que es muy interesante para la crítica moderna. Pero ya hemos comentado que tanto la retirada de Nehemías a un segundo plano en caps. 8-16, así como el hecho de que ese capítulo de Nehemías se relate en tercera persona, no son motivos convincentes. En el relato de la inauguración del muro (12:27-43) Nehemías se pone en segundo plano, y solo aparece en vers. 31 y 38, relatando lo que había ordenado y hecho mientras que relata el resto en una forma objetiva: se buscó a los levitas que sacrificaron (vers. 27 y 43) sin hacer uso de la primera persona que encontramos en el relato de la firma del Pacto (cap. 10:1, 31, 33, 40).

El inicio del cap. 11 es abrupto, y entre los caps. 11 y 12, así como entre 12:26 y 27 faltan cambios comunicativos, lo cual da la apariencia de que los pasajes 8-10 y 12:1-26 son incisos posteriores en las memorias de Nehemías en Judá. En el relato de lo que Nehemías ha hecho en Jerusalén y Judá fueron incluidos registros históricos, topográficos y genealógicos que interrumpen el hilo histórico del relato. Pero esta forma del libro no significa automáticamente que los incisos sean suplementos hechos por otra mano distinta que la de Nehemías.

Si se tiene en cuenta que, en 5:14, Nehemías afirma haber sido «*gobernador en la tierra de Judá, desde el año veinte hasta el año treinta y dos del rey Artajerjes, doce años*», y que Nehemías escribió su libro acerca de sus experiencias en Judá después del año 32 de Artajerjes, y si se compara con su regreso a la corte persa (13:6ss), se puede deducir que Nehemías escribió su obra al final de su vida, después de haber finalizado todo lo importante que se había propuesto hacer para Jerusalén y su pueblo, sin establecer una diferencia entre su actividad en su segunda estancia en Jerusalén y la primera de doce años. Véase CRÓNICAS, ESDRAS.

BIBLIOGRAFÍA: P. Abadie, *El Libro de Esdras y de Nehemías* (EVD 1998); L.C. Allen y T. Laniak, *Ezra, Nehemiah, Esther* (Hendrickson 2003); L. Alonso-Schökel, *Crónicas, Esdras, Nehemías*, (Cristiandad 1976); L.W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books ol Ezra and Nehemiah*. ICC (T&T Clark, Edimburgo 1913); G. Bettenzoli, "Esdras y Nehemías", en *CBI*, 617-628; J. Bleninkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL (Westminster 1988); R.L. Braun, "Chronicles, Ezra and Nehemia: Theology and literary history", en *VTS* 39 (1979), 52-64; D.J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC (Eerdmans 1984); J.S. Croatto, "La deuda en la reforma social de Nehemías (un estudio de Nehemías 5:1-19)", en *RIBLA* 5-6 (1990:1-2) 27-37; G.F. Davies, *Ezra and Nehemiah* (Liturgical 1999); T.C. Eskenazi, "Ezra-Nehemiah", en *WBC*, 123-130; Id. "Out of the Shadows: Biblical Women in the Post-Exilic Era", en *Journal for the Study of the Old Testament.* 54 (1992), 25-43; T.C. Eskenazi y K.H. Richards, eds., *Temple and Community in the Persian Period. Second Temple Studies 2.* JSOT Sup 175, 243-65 (Sheffield 1994); F.C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah.* NICOT (Eerdmans 1982); L.S. Fried, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Eisenbrauns 2004); L.L. Grabbe, "Nehemiah", en *ECB*, 320-28; A.H.J. Gunneweg, *Nehemiah.* KAT XIX, 2 (Gütersloh 1987); K.G. Hogland, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Scholars 1992); S. Japhet, "Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah", en *Second Temple Studies*, vol. 2, 189-215. *Temple and Community in the Persian Period* (JSOT Press, Sheffield 1994); C. F. Keil, Pentateuco e históricos. CTHAT (CLIE 2009); D. Kidner, *Ezra and Nehemiah.* TOTC (IVP 1979); N. Kilpp, "Esdras y Nehemías", en *RIBLA* 52 (2005:3) 131-143; R.W. Klein, "Ezra-Nehemiah, Books of", en *ABD*, II, 731-742; Id., "The Book of Nehemiah". *The New Interpreter's Bible* (Abingdon 1996); M. Levering, *Ezra and Nehemiah.* BTCB (Brazos 2007); S. Mowinckel, S*tudien zu dern Buche Ezra-Nehemia*, I-II (Oslo 1964-65); J.M. Myers, *I-II Esdras* (Doubleday, Garden City/Nueva York 1974); R. North, *El Cronista, Esdras, Nehemías* (Cristiandad, 1971); S. Pagan, *Esdras,*

Nehemías y Ester. CBHA (Caribe 1992); G.F. Ravasi, "Esdras/Nehemías", en *NDTB*, 543-552; D.L. Smith-Christopher, "Ezra-Nehemiah", en OBC, 308-24; R.L. Stanley, "Ezra-Nehemiah", en *QBD*, 268-77; M.A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah* (WJK 1992); J.D. Tolletson y H.G.M. Williamson, "Nehemiah as Cultural Revitalization: An Anthropological Perspective", JSOT 56 (1992), 41-68; J.P. Weinberg, *The Citizen-Temple Community*. JSOT Sup 151 (Sheffield University 1992); J.W.H. Wick-Bos, *Ezra, Nehemiah and Esther*. WBC (WJK 1998); H.G.M. Williamson, "Ezra and Nehemiah, Books of", en *DBI*, I, 375-382; Id., *Ezra, Nehemiah*. WBC (Word 1985).

C. F. KEIL

NEHILOT

Heb. 5155 *Nejilah*, נְחִילָה, pl. *Nejiloth*, נְחִיל ת, indicación que aparece en el título del Sal. 5 sobre los instrumentos que acompañaban al canto de esta composición. Parece que su etimología apunta a la raíz *jalal*, חלל, «perforar», lo que dejaría entrever que se trataba de flautas u otros instrumentos de viento análogos (cf. *jalil*, חָלִיל, i1 Sam. 10:5; 1 R. 1:40). La Sept., Aquila, Símaco y Teodoción traducen por «herencia», *hyper tes kleronomuses*, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, y la Vulg. *pro ea quae haereditatem consequitur*, lo que dio lugar a interpretaciones místicas, como la de Agustín, que entendió una referencia a la Iglesia, la heredad de Dios en Cristo.

El título de este salmo es, pues, una indicación para el director del coro del Templo, que empleaba flautas e instrumentos similares a los que se alude directamente en el Sal. 87:7, donde los «tañedores», heb. *jolelim*, חֹלְלִים, designa a los que tocaban la flauta. Véase MÚSICA, NEGINOT.

NEHÚM

Heb. 5149 *Nejum*, נְח ם = «consolado»; Sept. *Inaúm*, Ἰναούμ. Uno de los israelitas que regresó de Babilonia con Zorobabel, juntamente con Jesúa, Nehemías, Azarías, Raamías, Najamani, Mardoqueo, Bilsán, Misperet, Bigvai y Baaná (Neh. 7:7), llamado Rehúm en la lista paralela de Esd. 2:2.

NEHUSTA

Heb. 5179 *Nejushtá*, נְחֻ ְ ָ א = «broncínea»; Sept. *Neesthá*, Νεεσθά v. *Naisthá*, Ναισθά; Vulg. *Nohesta*. Hija de Elnatán de Jerusalén, esposa de Joacim, y madre de Joaquín, rey de Judá. Fue llevada cautiva a Babilonia por Nabucodonosor (2 R. 24:8).

NEHUSTÁN

Heb. 5180 *Nejushtán*, נְחֻ ְ ָ ן = «trozo de cobre»; Sept. *Neesthán*, Νεεσθάν, v. *Nesthán*, Νεσθάν, *Nesthaleí*, Νεσθαλεί; Vulg. *Nohestan*. Nombre despectivo dado a la serpiente de bronce que Moisés había ordenado fabricar durante la plaga de mordeduras de serpientes en el desierto (Nm. 21:8 ss.), conservada y venerada en el Templo en tiempos del rey Ezequías. Al haberse convertido en objeto idolátrico por parte del pueblo, Ezequías mandó destruirla: «Quitó los lugares altos, rompió las piedras rituales, cortó los árboles rituales de Asera e hizo pedazos la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque hasta aquel entonces los hijos de Israel le quemaban incienso [*hayú meqatterim*, הָיֻ מְקַ ְ רִים]. Y la llamó Nejustán» (2 R. 18:4). Véase BRONCE, SERPIENTE.

NEIEL

Heb. 5272 *Neiel*, נְעִיאֵל = «morada de Dios»; Sept. *Naoel*, Ναοήλ v. *Aniel*, Ἀνιήλ, *Inael*, Ἰναήλ; Vulg. *Nehiel*. Ciudad del territorio de Aser, junto a la frontera sudeste de esta tribu (Jos. 19:27). Eusebio y Jerónimo la conocen como *Baitoanaiá*, Βαιτοαναιά, situada en el Carmelo a unos 25 km. de Cesarea

de Palestina, donde se encontraba una fuente de agua medicinal (*Onomasticón*). Modernamente se la identifica con Hirbet Yanín, antiguo emplazamiento de vestigios del Bronce I y III y del Hierro I, situado a unos 3 km. al norte de Cabul y a unos 13 al sudeste de Acre.

NEMUEL

Heb. 5241 *Nemuel*, נְמ אֵל; Sept. *Namuel*, Ναμουήλ; Vulg. *Namuel*. Nombre, quizás tribal, de dos personajes del AT.

1. Primogénito de Simeón (1 Cro. 4:24) y progenitor de los nemuelitas (Nm. 26:12). En otros pasajes se le llama Jemuel (Gn. 46:10).

2. Hijo de Eliab, de la tribu de Rubén, y hermano de Datán y Abiram (Nm. 26:9).

NEMUELITA

Heb. 5241 *Nemuelí*, נְמ אֵלִי, gentilicio de *Nemuel*, נְמ אֵל; Sept. *Namuelí*, Ναμουηλί; Vulg. *Namuelitae*. Familia simeonita descendiente de Nemuel (Nm. 26:12).

NEÓFITO

Gr. 3504 *neóphytos*, νεόφυτος, lit., «recién plantado», de *neós*, «nuevo», y *phýo*, «producir», indica al recién convertido, al que es nuevo en la fe y todavía no ha tenido tiempo de madurar (1 Ti. 3:6), alguien que por su inexperiencia no puede actuar como obispo, pastor o supervisor en una iglesia.

NER

Heb. 5369 *Ner*, נֵר = «lámpara»; Sept. *Ner*, Νήρ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Benjaminita, hijo de Abiel y padre de Abner (1 Sam. 14:51). Era tío de Saúl (1 Sam. 14:50). Si Abner era el tío de Saúl, entonces Ner era su abuelo y el mismo que se menciona en el párrafo siguiente.

2. Benjaminita, hijo de Jehiel y padre, o ascendiente más alejado, de Cis, el padre de Saúl (1 Cro. 8:33; 9:35, 36).

NEREO

Gr. 3517 *Nereús*, Νηρεύς. Cristiano de Roma a quien el apóstol Pablo manda saludos, juntamente con su hermana (Ro. 16:15). Es posible que perteneciera a la casa de Filólogo y Julia (Ro. 16:15).

NERGAL

Heb. 5370 *Nergal*, נֵרְגַל, también escrito נֵרְגָל; Sept. *Ergel*, Ἐργέλ v. *Nergel*, Νηργέλ; Vulg. *Nergel*. Una de las principales deidades asirias y babilónicas, que bajo el aspecto de fuego destructor (2 R. 17:30), parece corresponder a Marte, dios romano de la guerra. La sede de su culto estaba la ciudad de Cuta, hoy Tell Ibrahim, al nornoroeste de Babilonia, que en la tradición árabe es la ciudad de Nimrod. Nergal fue venerado en > Samaria entre los colonos de Cuta deportados por Sargón, rey de Asiria. Tan relacionado estuvo este dios con la región, que más tarde el nombre de *kutim* («cuteos») pasó a ser un término despectivo con que se designaba a los samaratinos, según se puede ver en el Talmud.

El nombre de Nergal abunda en las inscripciones debido a que desde su origen babilónico se

extendió por Asiria y llegó hasta el Imperio caldeo-babilónico. Era el señor de las regiones infernales y dios de la guerra y las epidemias. Su consorte era Ereskigal, diosa del infierno, soberana del imperio de los muertos. Nergal parece haber sido adorado bajo la forma de león antropomórfico. Quizá el hábito característico del león, cazador de animales, explique su simbolismo como dios de la guerra y la caza.

NERGAL-SAREZER

Heb. 5371 *Nergal-Shareetser*, נֵרְגַל־ ־ רְאֶצֶר = «que Nergal proteja al rey»; Sept. *Nergelsasasar*, Νηργελσασασ⍰ρ; mss. Vat. *Neriglissar*, Νεριγλισσ⍰ρ v. *Marganasar*, Μαργανασ⍰ρ, *Margannasar*, Μαργαννασ⍰ρ, *Nergelsarasar*, Νηργελσαρασ⍰ρ; *Nagargâs*, Ναγαργ⍰ς. Nombre de dos babilonios. El primero de ellos es mencionado únicamente en Jer. 39:3, sin más especificaciones ni noticias. El otro aparece como uno de los príncipes de la corte de Nabucodonosor, con la honorable distinción de *Rabmag*, רַב־מָג, o «jefe de los magos» (Jer. 39:13). Este parece ser el Nergal-sar-usur que los griegos conocen como Neriglisar. Se casó con una hija de Nabucodonosor, asesinó a su cuñado Evil-merodac, y usurpó el trono (Josefo, *Contra Apión*, 1, 20). Reinó entre los años 560 y 556 a.C. A finales del siglo XIX se descubrió un palacio mandado construir por él en Babilonia a la orilla derecha del Éufrates. Los ladrillos llevan el nombre de Nergal-sarusur y el título de Rabmag.

NERI

Gr. 3518 *Nerí*, Νηρ⍰, del heb. > Nerías. Hijo de Melqui y padre de Salatiel, antepasado de Jesucristo mencionado en la genealogía de Lucas (3:27, 28); prob. idéntico al > Nerías del AT (Jer. 51:59).

NERÍAS

Heb. 5374 *Neriyyah*, נֵרִיָּה, o *Neriyyahu*, נֵרִיָּה = «Yahvé es mi lámpara, lámpara de Yahvé»; Sept. *Nerías*, Νηρ⍰ας; Vulg. *Nerias*. Hijo de Maasías y padre de > Seraías, intendente de Sedecías (Jer. 51:59), y > Baruc, escriba de Jeremías (Jer. 32:12, 16; 36:4, 8, 14, 32; 43:3, 6; 45:1). Al parecer, es el mismo que el > Neri del NT.

NERÓN

Quinto emperador de Roma. Su nombre completo era *Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus*. Hijo adoptivo de Claudio, accedió al trono haciendo envenenar a su medio hermano Británico. Al inicio de su gobierno se presentó de una manera moderada y prudente, pero después reveló un carácter sanguinario y cruel. En el año décimo de su reinado, el 64 d.C., estalló el gran incendio de Roma que destruyó casi completamente tres de los catorce distritos de la ciudad; se acusó al emperador de haber dado la orden de provocarlo. Para disculparse, Nerón acusó a los cristianos, condenando a gran número de ellos a suplicios atroces. La tradición señala que Pablo y Pedro estuvieron entre aquellos mártires. Este emperador es el «león» de 2 Ti. 4:17.

Abandonado por sus tropas y sabiéndose perdido, se quiso suicidar, pero, no consiguiéndolo, pidió a uno de sus defensores que lo rematara. Murió en el año 68 d.C., catorce de su reinado, y a los treinta y dos años de edad (Dión Casio, 61-63; Tácito, *Ann*. 13-15; Suetonio, *Nerón*).

En el NT se alude a él, aunque no es mencionado por nombre (Hch. 25:11, etc.; Flp. 1:12, 13; 4:22). Las connotaciones no son negativas, todo lo contrario, pero a partir de la persecución desatada

a raíz del incendio de Roma, la situación cambió drásticamente para los cristianos. Lo vemos reflejado en la nueva valoración del Estado romano que se operó desde entonces. Hasta aquel momento tenían en alta estima a las autoridades, a quienes se consideraba respaldadas por Dios mismo: ministros que contribuían a instaurar la justicia (Ro. 13:2,6; Tit. 3:1; 1 Pd. 2:14). Pablo se siente seguro del Estado romano, no teme nada de él, no lo considera una amenaza; al contrario, busca su protección. Lo único que teme es que los creyentes se dejen arrastrar por los judíos en su oposición a Roma. Por eso, recuerda a los creyentes romanos que obedezcan al poder imperial. Pero a partir de Nerón la perspectiva cambia. El Imperio pasa a convertirse en perseguidor de la Iglesia. En el Apocalipsis, escrito después de la persecución neroniana y de la destrucción de Jerusalén, el Estado aparece como un enemigo irreconciliable de la Iglesia. En lugar de predicar sometimiento y obediencia a las autoridades, el autor presenta al Estado como una fuerza satánica que no conoce límites. Ya no cuenta con el respaldo de Dios, sino con el de la bestia que sube del mar; y Nerón, cuya vuelta era esperada por amplios círculos paganos, es el Anticristo. Roma, capital del Imperio, es el trono de Satanás, o dicho sin rodeos: del emperador, y es designada con el nombre de Babilonia, porque representa la sede del paganismo perseguidor (Ap. 14:8).

La cifra enigmática 666 prob. se refiere a Nerón, y así fue entendida por los destinatarios del Apocalipsis, sin más explicación (13:12-14; 17:8). El valor de las palabras Nerón César, escritas en caracteres hebreos, *Nerón Qésar*, נְר ן קֵסַר, dan por resultado 666. Ireneo explica esta cifra con el término *Lateinos*, dado que el valor numérico de las letras (griegas) que lo componen llega a la misma conclusión: 30+1+330+5+10+50+70+200 = 666 (*Adv. Haer*. V, 30). En torno a la vida y muerte de Nerón se creó una leyenda que aseguraba iba a resucitar y regresar en un futuro próximo (Tácito, *Historias* 1, 2; 2, 8), de la que se hace eco el apócrifo cristiano la *Ascensión de Isaías*, escrito en la misma época y relacionado quizá con la Iglesia de Siria. La leyenda alcanza hasta el siglo IV, incrementada con nuevos datos y especulaciones (cf. los apocalipsis judíos de la época, *IV de Esdras* 5,6 y el libro IV de los *Oráculos sibilinos*, 119-120; 137-139). La encontramos en el autor cristiano Lactancio, que dice: «Arrojado de su dignidad imperial y privado de tanta grandeza, el impotente tirano desapareció repentinamente, sin quedar en la tierra ni rastro de la sepultura de tan mala bestia. De donde algunos soñadores creen que ha sido arrebatado y guardado vivo, por decir la Sibila que un matricida prófugo había de aparecer en los últimos tiempos, para que quien fue el primer perseguidor lo sea también el último y preceda a la venida del Anticristo. Y hasta se puede creer, porque al igual que algunos santos dicen que, como dos profetas fueron trasladados vivos antes del reinado santo y eterno de Cristo hasta los últimos tiempos en que el Señor vuelva a la tierra, del mismo modo piensan que también habría de venir Nerón como precursor del diablo y abriendo el camino del devastador de la tierra y del género humano» (*De mort. pers*., 2). Véase ANTICRISTO, APOCALIPSIS, BESTIA, ESTADO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Chaplin, *Nerón* (Turner, Madrid 2006); C.M. Franzero, *Nerón, su vida y su época* (Vergara, Barcelona 1956); N. Santos Yanguas, *Cristianismo e Imperio Romano durante el siglo I* (Ed. Clásicas, Madrid 1994); Ph. Vanderberg, *Nerón* (Vergara, Barcelona 2005); G. Water, *Nerón. ¿Héroe, demente o sádico?* (Grijalbo, Barcelona 1962).

A. ROPERO

NETANÍAS

Heb. 5418 *Nethaneyah*, נְתַנְיָה, o *Nethaneyahu*, נְתַנְיָה = «dado por Yahvé»; Sept. *Nathanías*, Nαθαν�ας, v. *Maththanías*, Mαθθαν�ας. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo tercero de Asaf, que en la organización de David dedicada al servicio del Templo, tuvo la jefatura de la quinta división o clase de músicos y cantores, los cuales tocaban con éxtasis profético cítaras, salterios y cimbales (1 Cro. 25:2, 12).

2. Uno de los levitas enviados por Josafat a enseñar la Ley de Dios en todas las ciudades de Judá (2 Cro. 17:8).

3. Hijo de > Selemías y padre de > Jehudí, funcionario que buscó a > Baruc para llevarlo a la corte (Jer. 36:14).

4. Hijo de Elisama, de la estirpe real de Judá, y padre de Ismael, el cabecilla del complot para asesinar a > Gedalías en Mizpa (2 R. 25:23, 25; Jer. 40:8, 14, 15; 41:1, 2, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 18).

NETINEOS

Heb. *Nethinim*, נְתִינִים = «dados, apartados», nombre reservado en los libros postexílicos a los siervos hereditarios del Templo asignados a los levitas para los servicios más humildes (Esd. 8:20). Anteriormente, dicho trabajo había sido realizado por madianitas (Nm. 3:47) y gabaonitas (Jos. 9). Después del cautiverio, un número bastante grande de netineos regresó con Esdras (Esd. 2:55-58) y con Nehemías (Neh. 7:57-60).

Parecen haber sido extranjeros nacionalizados, no judíos de origen (1 Cro. 9:2; Esd. 2:59), procedentes de esclavos capturados en tiempos de guerra; ha sido práctica común entre los sirios, fenicios, griegos, romanos y otros pueblos de la antigüedad, dedicar esclavos al servicio de los santuarios. Así hicieron también los árabes en relación con las tareas más pesadas realizadasen la Kaaba de la Meca o el sepulcro del profeta en Medina. El catálogo de nombres extranjeros de quienes regresaron del cautiverio confirma esta teoría (cf. Esd. 2:43-58).

Como el trabajo de los netineos tenía relación con el servicio del templo, y mostraron más disposición que los mismos levitas a retornar a Jerusalén, quedaron exentos de tributo por parte de los sátrapas persas (Esd. 7:24). Libremente hicieron pacto con Dios, juntamente con el resto del pueblo, de guardar la Ley (Neh. 10:28, 29).

La tradición judía es unánime al decir que la institución de los netineos se remonta, en líneas generales, al tiempo de Josué, con el primer grupo formado por gabaonitas, empleados en cortar leña y llevar agua para toda la congregación, en tanto que siervos perpetuos para la casa de Dios (Jos. 9:21-27).

En principio, los levitas fueron dados a Aarón y sus hijos, es decir, a la clase sacerdotal, para realizar las tareas que después serían exclusivas de los netineos, de modo que puede decirse que los levitas fueron los primeros *nethinim*, נְתִינִים (Nm. 3:9; 8:19). Las primeras guerras y conquistas, sin embargo, introdujeron en la sociedad israelita un cierto número de esclavos, que fueron empleados en el Tabernáculo en su mayor parte, y no pocos asignados a los sacerdotes (Nm. 31:47-8). De este modo, los levitas se vieron liberados de sus muchos trabajos.

Se sabe poco del tratamiento de estos netineos. Debían circuncidadarse y amoldarse a la religión de sus venecedores (cf. Ex. 12:48), reconociendo la supremacía de Yahvé (cf. Jos. 9:9). La memoria de este pacto solemne a traves de sucesivas generaciones hizo que se viera con horror el derramamiento de sangre gabaonita (2 Sam. 21:9), protegiéndoles de cualquier acto de violencia.

Los netineos eran mantenidos por el tesoro del Templo y los «diezmos segundos», *meashar*

shenim, מֶעֲ ר ִ נִם (*Jebamnoth*, 86 b; *Jerusalem Maaser Shení*, 5:15; *Jerusalem Sotá*, 9:11). Socialmente se encontraban en una posición humilde, por debajo incluso de los llamados *mamzer*, מַמְזֵר, o bastardos (*Mishnah*, Horajoth, 3, 8). Solo podían contraer matrimonio entre ellos mismos, y si un judío, varón o hembra, se casaba con uno de ellos, quedaba degradado a su condición social (*Mishnah*, *Kiddushin*, 3, 12; 4, 1; Jebamoth, 2, 4), y excluido del privilegio de quedar eximido del servicio militar concedido a los recién casados (*Mishnah*, Sotá, 8, 3-6).

NETOFA

Heb. 5199 *Netophah*, נְטֹפָה = «goteo»; Sept. *Netophá*, Νετωφ□ en Esd., v. *Nephotá*, Νεφωτ□; *Anetophá*, Ἀνετωφ□ en Neh. v. *Atophá*, Ἀτωφ□; Vulg. *Netopha*. Localidad situada en los montes de Judá, a escasa distancia de Belén (cf. 1 Cro. 2:54). De ella procedían dos de los valientes de David, Maharai y Heleb o Hildai (1 Cro. 27:13, 15). Allí regresaron del exilio cincuenta y seis hombres descendientes de los antiguos habitantes de la ciudad (Esd. 2:22; Neh. 7:26), además de cierto número de levitas cantores (Neh. 12:28).

Netofa no es mencionada por Eusebio ni por Jerónimo, aunque la Mishnah hace referencia al «aceite de Netofa» (*Peah*, 7, 1, 12),y al «valle de Bet Netofa», donde florecía la horticultura. La ciudad se identifica tradicionalmente con Hirbet Bedd Faluh, situado a 5,5 km. al sur de Belén y en las inmediaciones de Herodión, en un espolón de la montaña. Más recientemente se ha propuesto localizarla en las ruinas de Ramet Rahel, que distan unos 4 km. del sur de Jerusalén.

NETOFATITA

Heb. con art. *hannetophathí*, הַ ְטֹפָתִי, gentilicio de los habitantes de Netofa; Sept. *Netophathí*, Νετωφαθ□ (1 Cro. 2:54, etc.), *Netophatites*, Νετωφατ□της (2 Sam. 23:28); *Netophathites*, Νετωφαθ□της (2 R. 25:23); *Netophatí*, Νετωφατ□ (1 Cro. 27:15); *Netuphat*, Νετουφ□τ (1 Cro. 27:13); *Netophatheí*, Νετωφαθε□ (Jer. 40:8). En 1 Cro. 2:54 se dice que los netofatitas son hijos de > Salma, prob. el fundador de la aldea o de la familia (2 Sam. 23:28, 29; Jer. 40:8). Entre ellos se cuentan dos de los valientes de David, Maharai y Heleb o Hildai (1 Cro. 27:13, 15), así como > Seraías. A juzgar por estos datos, los netofatitas debieron ser gente apta para la guerra. Seraías fue uno de los principales jefes militares durante el gobierno de Gedalías (2 R. 25:23; Jer. 40:8). Una tradición judía, que no aparece en la Escritura, pero que podría ser auténtica, dice que los netofatitas eliminaron a los guardas colocados por Jeroboam en los caminos que llevaban a Jerusalén para impedir el paso de las primicias de los frutos del campo al Templo (*Targum* sobre 1 Cro. 2:34; o Rut 4:20, y Ecl. 3:11).

NEZÍA

Heb. 5335 *Netsíaj*, נְצִיחַ = «ilustre, notable»; Sept. *Nasthié*, Νασθι□ (Esd. 2:54); *Niseiá*, Νισει□ (Neh. 7:56); v. *Nethié*, Νεθι□, *Nisiá*, Νισι□; Vulg. *Nasia*. Padre de una familia de > netineos o «servidores del Templo», que regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:54; Neh. 7:56).

NEZIB

Heb. 5334 *Netsib*, נְצִיב = «estación, guarnición»; Sept. *Nasib*, Νασ□β, v. *Neseíb*, Νεσε□β. Ciudad de la > Sefela mencionada entre Asena y Queila, dentro de un grupo de poblaciones en el suroeste de la

parte montañosa de la región. Fue adjudicada a la tribu de Judá en el reparto de la tierra (Jos. 15:43). Eusebio y Jerónimo le dan el nombre de *Nasib*, Νασβ, y la sitúan a unos 10 km. de Eleuteropólis hacia Hebrón. Sin duda, se trata de Beit Nusib, situada en una elevación del terreno en el límite entre la llanura y la montaña.

NIBHAZ

Heb. 5026 *Nibjaz*, נִבְחַז, también escrito נִבְחָז, var. *Nibján*, נִבְחַן = «labrador»; Sept. *Nibkhaz*, Νιβχζ o *Naibás*, Ναιβς v. *Abaazer*, Ἀβααζρ, *Nabaazer*, Ναβααζρ o *Eblazer*, Ἐβλαζρ; la última sílaba es, evidentemente, la terminación asiria *assar*, o la babilónica *ezzar*; Vulg. *Nebchaz*. Uno de los dos ídolos adorados por los aveos, pueblo llevado a Samaria junto con otros de otras ciudades del Imperio asirio, para colonizar el país tras la deportación de las diez tribus (2 R. 17:31). No hay información sobre la naturaleza de esta deidad ni su forma. Los rabinos derivan su nombre de la raíz *nabaj*, נבח = «ladrar», de ahí que le asignaran la forma de un perro o de un hombre con cabeza de perro (Talmud de Jerusalén, *Abodá Sará*, 3, 423; Talm. de Babilonia, *Sanedrín* 63, 2), a semejanza del egipcio Anubis. Hay indicaciones arqueológicas del culto al perro en Siria. La adoración de ídolos antropomórficos con cabeza de animal era común entre los asirios.

NIBSÁN

Heb. 5044 *Nibshán*, נִבְ ָ ן, de sig. incierto; Sept. *Nebsán*, Νεβσν v. *Naphlazón*, Ναφλαζν. Ciudad del desierto de Judá, mencionda entre Sejaja y En-guedi (Jos. 15:62). Fue adjudicada a la tribu de Judá en la repartición de la tierra. Quedaba a orillas del mar Muerto, actualmente se ha identificado con una ciudad en Hirbet el-Maqari. Debió desaparecer en el momento de la conquista de Nabucodonosor (587 a.C.), y desde entonces no ser repoblada de un modo estable.

NICANOR

Gr. 3527 *Nikánor*, Νικνωρ = «victorioso». Nombre de dos personajes de los tiempos bíblicos.

1. General sirio, hijo de Patroclo, jefe del cuerpo de elefantes reales (*elephantarkhes*, λεφαντρχης) y amigo de Antíoco IV Epífanes y de su hijo Demetrio I, cuya evasión de Roma había facilitado (Polibio 3, 21; Josefo, *Ant*. 12, 10, 4), siendo recompensado con el título de «príncipe ilustre» y gobernador de Judea (2 Mac. 14:12). Con Ptolomeo y Gorgias constituyó el triunvirato de generales a las órdenes de Lisias, el hombre de confianza de Antíoco. Nicanor, después de invadir Judea, vendió a muchos de sus habitantes como esclavos, saturando el mercado, en el que se llegó a pagar un talento por noventa judíos (1 Mac. 3:41; 2 Mac. 8:10, 11; Josefo, *Ant*. 12, 7, 3, 4). A Judas Macabeo le corresponde el honor y la gloria de haberle derrotado por vez primera en Emmaús, el año 165 a.C. Nicanor tuvo que huir disfrazado de esclavo a Antioquía, donde se le hace decir que los judíos eran «invulnerables», *átrotoi*, τρωτοι, porque tenían a Dios por «defensor».

Cuatro años después se le confió un ejército con la misión de atrapar y enviar encadenado al caudillo judío. Pero Judas escapó y organizó un ejército de 3.000 hombres, con el que esperó el paso de Nicanor, quien desde Jerusalén se dirigía al encuentro de nuevos refuerzos sirios. En Adasa, a 8 km de la capital, fue sorprendido por los guerrilleros judíos, perdiendo la batalla y la vida; su cabeza y su mano derecha fueron expuestas como trofeos frente al Templo de Jerusalén y se instituyó una fiesta el 13 del mes de Adar (marzo del 160 a.C.) en recuerdo del triunfo judío (1 Mac. 7, 43-49; 2

Mac. 15:26-36; Josefo, *Ant*. 12, 10, 5).

2. Uno de los siete diáconos elegidos por la Iglesia de Jerusalén y encomendados por los apóstoles para cuidarse de las viudas y de los pobres de lengua griega en la comunidad (Hch. 6:5). No se sabe nada más de él; el *Pseudo Hipólito* dice que murió en el mismo tiempo del martirio de Esteban y el *Martirologio romano* lo recuerda como martirizado en Chipre.

NICODEMO

Gr. 3530 *Nikódemos*, Νικόδημος = «conquistador del pueblo».

1. Vida.
2. Evangelio de Nicodemo.

I. VIDA. Judío de la secta farisea, «magistrado» (gr. *arkhon*, ἄρχων) o miembro del sanedrín, mencionado solamente en el cuarto Evangelio. El nombre no era inusual entre los judíos (Josefo, *Ant*. 14, 3, 2), tomado, sin duda, de los griegos. Nicodemo se llamaba uno de los embajadores enviados por Aristóbulo a Pompeyo. En el Talmud aparece bajo la forma heb. *Naqdimón*, נָקְדִימ ן.

Los milagros de Jesús intrigaron a Nicodemo y le indujeron a pensar que el «nazareno» era un enviado de Dios. Por este motivo fue a encontrarse con Jesús de noche para no ser visto, por miedo a los de su clase. Jesús le llamó «maestro en Israel». A juzgar por Jn. 19:39, Nicodemo debe haber sido un hombre de posibles, y es probable que ejerciera cierta influencia en el sanedrín. Algunos estudiosos conjeturan a partir de su pregunta «¿cómo puede un hombre nacer cuando es viejo [*geron*, γέρων]?», que era ya avanzado en años, pero las palabras son muy generales para garantizar tal conclusión. Jesús le explicó qué es el «nuevo nacimiento»; le manifestó que Dios, en su amor, había dado su Hijo unigénito, con el fin de que todo aquel que creyese en él tuviera la vida eterna (Jn. 3:1-21).

Cuando los miembros del sanedrín acusaron a Jesús de impostor, Nicodemo salió en su defensa y les exigió saber si la Ley les autorizaba a condenar a alguien antes de haberle escuchado (Jn. 7:50-52). Finalmente, este doctor de la Ley aparece contribuyendo con alrededor de cien libras romanas (más de 30 kg.) de una composición de mirra y de áloes para el embalsamamiento del cadáver de Jesús (Jn. 19:39). La cuantía de este homenaje póstumo a Jesús supone que el interés inicial por el maestro galileo había crecido hasta una fe resuelta expresada en un amor generoso.

No se saben más datos de su vida. La tradición enseña que sufrió persecución a causa de su fe en Jesús, por lo que tuvo que abandonar Jerusalén después de haber sido bautizado por Pedro y Juan. Delitzsch creía que el Nicodemo del Evangelio de Juan era idéntico al Nicodemo ben-Gorión del Talmud, lo cual no resulta imposible, pero sí difícil de probar. Las razones para esta identificación se basan en que ambos eran hombres ricos, piadosos y miembos del sanedrín; y que el nombre original se dice que era Bonay, ב נַי, que es también el nombre de uno de los cinco discípulos rabínicos de Jesús mencionado en *Sanedrín* 43. Y finalmente, la familia de este Nicodemo cayó en la más terrible de las pobrezas, que puede deberse a las circunstancias de la guerra judía con Roma y la destrucción de Jerusalén, o a las consecuencias de haber aceptado el cristianismo.

II. EVANGELIO DE NICODEMO. La fecha de su muerte es desconocida. El *Martirologio romano* conmemora el hallazgo de sus reliquias, junto con las de los santos Esteban, Gamaliel y Abibo, el 3 de Agosto. Su nombre aparece más tarde en algunos de los escritos apócrifos, p.ej., en los llamados *Acta Pilati* o *Hechos de Pilato*, documento heterogéneo que circulaba en los siglos III y IV, que en el

siglo XVI fue publicado bajo el título *Evangelium Nicodemi* (Evangelio de Nicodemo). Está compuesto por dos antiguas narraciones de la historia evangélica que pertenecen a la literatura apócrifa, pero sin trazas de herejía, a saber, el llamado *Protoevangelio de Santiago* y *Hechos de Pilato*. Ambas cubren las escenas de Jesús en el pretorio y la primera describe el descenso de Jesús al infierno.

Existen dos ediciones de los *Hechos de Pilato*; Justino lo cita directamente (Apol. 1, 35; 1:48). El *Protoevangelio de Santiago*, que también narra las circunstancias precedentes al nacimiento de Jesús, concretamente respecto a su madre, el nacimiento de Juan el Bautista, Joaquín y Ana, es citado por Tertuliano. La diferencia en relación con el Evangelio de Lucas, es que María da a luz en una cueva y no en un mesón.

NICOLAÍTAS

Gr. 3531 *Nikolaîtai*, Νικολα[illegible]ται, de *Nikólaos*, Νικ[illegible]λαος = «vencedor o dominador del pueblo».

1. Origen y Significado del nombre «nicolaíta».
2. Doctrina y práctica.
3. El Apocalipsis y el culto al emperador.
4. Los nicolaítas en los Padres de la Iglesia.
5. Conclusión

Movimiento herético de la provincia romana de Asia Menor a finales del primer siglo. Se menciona solo en Ap 2:6,15 y no parece haberse extendido a otros lugares. La iglesia de Éfeso, rigurosamente ortodoxa, aborrecía «las obras de los nicolaítas», al igual que Jesús (2:6). Pero la congregación de Pérgamo, a pesar de sus grandes méritos y su mártir Antipas, toleraba a «los que se aferran a la doctrina de Balaam», aparentemente idéntica al nicolaitismo (2:14, 15). Cristo amenaza con venir espada en mano y pelear contra ellos (2:16). En Tiatira, la enseñanza de > «Jezabel», la falsa profetisa, concuerda con la de Balaam y los nicolaítas (2:20). De nuevo, y con mayor severidad, Jesús les declara la guerra (2:22-23).

I. ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL NOMBRE «NICOLAÍTA». Aunque este apelativo podría derivarse del nombre > Nicolás, no hay evidencia de ello ni se conoce a ningún Nicolás que pudiera haber sido el fundador de esta secta. Las enseñanzas mencionadas en 2:14, 20 tampoco se derivan de la etimología o del significado de dicho nombre. Sin poder explicar esta designación de forma contundente, es muy posible que sea un juego de palabras inventado por Juan de Patmos para reproducir en griego el significado en hebreo del nombre > Balaam (heb. *Beal am*, בֶּעַל עַם; gr *niké laón*). En tal caso, aquel grupo no designaría así, ni la profetisa de 2:20 tampoco se llamaría «Jezabel» (Blaiklock, 946; Watson, 1107). Eso explicaría por qué el autor nunca repite el término, aunque sí alude frecuentemente a la amenaza que representaba.

II. DOCTRINA Y PRÁCTICA. La mejor clave para identificar la enseñanza de los nicolaítas es la alusión histórica a Balaam en Ap. 2:14 (Nm. 22-27). A petición del rey Balac de Moab, aquel profeta trató de maldecir a los israelitas, pero solo profirió bendiciones. Entonces, para no perder su recompensa (cf. 22:7:17, 37), propuso a Balac otro plan para derrotar a los israelitas (Nm. 31:15): que las doncellas moabitas sedujeran a los hebreos para que fornicaran y participaran en cultos idolátricos comiendo cosas sacrificadas a Baal (25:1-3, 5). Dios, siempre celoso, castigó aquel pecado con una mortandad que Israel nunca olvidó (Dt. 4:3; Jos. 22:17; Os. 9:10; Sal. 106:28).

Balaam quedó, entonces, como una de las figuras más oprobiosas de las escrituras hebreas.

La tradición judía extra-bíblica adornó aquel relato básico con muchos detalles pintorescos. Según Filón de Alejandría (20 a.c.-50 d.C.), Balaam, «sabiendo que la única manera de vencer a los hebreos era por llevarlos a violar la ley», llamó aparte al rey Balac para proponerle una estrategia: «¡O Rey!», le dijo, «Las mujeres de Moab superan a todas las mujeres en belleza... Por eso, si ordenas a las más bellas ofrecer sus favores y prostituirse con ellos, seducirán a los jóvenes hebreos y los vencerán» (*Vita Mosis* 1,295). Aquellas mujeres debían insistir en que sus amantes se unieran con ellas en sacrificios ante la imagen de Baal. Convencido, Balac ordenó rescindir la ley contra los adulterios y la prostitución y ordenó a las jóvenes seguir el plan de Balaam. Josefo ofrece una versión muy similar (*Ant* 4.6.127-30; cf. midrash *Tanhuma Balak* 18; *Sanh* 105a). Sin duda, Juan conocía esta variante del relato.

Está claro que en el Ap. «comer lo sacrificado a los ídolos» se refiere a la participación en el culto pagano público, pero no lo está tanto si «fornicar» en Ap 2:14, 20 tiene un sentido literal (pecados sexuales) o simbólico (idolatría). El juicio contra Jezabel denota un marcado tono sexual (2:21-23), pero podría ser una elaboración metafórica del simbolismo básico de la idolatría. La mejor conclusión es que se refiere definitivamente a la idolatría y, posiblemente, también al libertinaje sexual. Parece que los «nicolaítas» de Tiatira justificaban su idolatría (y quizá su fornicación) como participación en «los profundos secretos de Satanás», aunque esta frase de 2:24 puede ser una variante irónica del reclamo para conocer «los profundos secretos de Dios» como racionalización de su idolatría. No sugiere maltrato de la carne ni salvación por conocimientos esotéricos (gnosticismo). El concilio de Jerusalén (ca. 50 d.C.; Hch 15:20, 29; 21:25) también prohibió comer lo sacrificado y fornicar.

En la época de Juan, la idolatría permeaba toda la sociedad y la vida en Asia Menor. Las fiestas privadas, con comida sacrificada, a menudo se realizaban en los templos. Puesto que se creía que la deidad se hacía presente en la cena entre los participantes, la comida sacrificada tenía una importancia muy especial. Las reuniones de los gremios laborales y las asociaciones como los encargados de los enterramientos, se dedicaban a los dioses. Solían comenzar con sacrificios y a veces terminaban en orgías sexuales. Se celebraban también procesiones por las calles con una imagen del dios, y los adeptos fieles colocaban pequeños altares frente a sus casas para poder adorar a la deidad.

III. EL APOCALIPSIS Y EL CULTO AL EMPERADOR. Asia Menor era la cuna del culto al emperador y la provincia donde más se practicaba. En el año 29 a.C. > Pérgamo consiguió de Roma la autorización para construir un templo «al divino Augusto y a la diosa Roma». Con eso realizaron el primer intento de colocar el culto al emperador por encima de todos los otros. A esa condición de promotora principal del culto imperial se debe la referencia al «trono de Satanás» (2:13). Es muy probable que el destierro de Juan a Patmos y el martirio de Antipas ocurrieran por negarse a adorar al emperador. La única idolatría cuyo rechazo traería tan graves consecuencias, o cuya aceptación traería ventajas igualmente grandes, era el culto imperial.

No es exagerado decir que Juan de Patmos escribió este libro para denunciar a los «nicolaítas» y advertir a todos los fieles contra la adoración al emperador. Por eso exhorta a los de Esmirna, denunciados ante el imperio por la «sinagoga de Satanás», a «ser fiel hasta la muerte» (2:10). Los cristianos tenían el recuerdo de los miles de creyentes crucificados en Roma por Nerón, y aunque en ese momento la persecución no era oficial ni generalizada, el hostigamiento y la presión social eran

muy grandes. Frente al acomodo de los «nicolaítas», Juan afirma que fue el diablo quien estableció el Imperio romano y que el culto al emperador es culto a Satanás (Ap. 13:2, 4). También denuncia el derramamiento de sangre por los romanos (16:3-6; 17:6), además de sus injusticias económicas (6:5-6; caps. 17-18). Ante tales realidades, los que se acomodaban a la idolatría del imperio eran cobardes y farsantes (21:8, sin paralelo en otras listas parecidas). Toda la fuerte polémica contra el Imperio romano confirma que el pecado odioso de los nicolaítas fue su participación en el culto al emperador.

IV. LOS NICOLAÍTAS EN LOS PADRES DE LA IGLESIA. Para los Padres de los siglos II y III, los nicolaítas son una realidad del pasado, del cual no tenían mucho conocimiento histórico. Ireneo, cerca de fines del s. II, afirma que eran seguidores del diácono Nicolás de Antioqúía (*Adv.haer* 2.2.2; 3.11.11), aparentemente por la costumbre de vincular cada movimiento con alguien del período apostólico. Afirma también, sin evidencias, que Nicolás se corrompió y enseñó el libertinaje sexual (*Adv. haer*. 1.26.3). Hipólito (*Ref. haer.* 8.24; 7:24; *Filosof.* 7.36) repite las especulaciones de Ireneo, y Clemente de Alejandría los llama «cabras lascivas» que tomaron falsamente el nombre del diácono, quien era más bien un asceta (*Strom.* 2.20; 3.24). Tertuliano (*Adv. Marc.* 1.29*; De proescr haeret* 33*; de Pudic* 19) llama «nicolaítas» a una secta gnóstica de su época, conocida por su inmoralidad y avaricia. Según Eusebio (*Hist. ecl.* 3.29), la secta, que afirmó ser seguidora de Nicolás, creció rápido y desapareció pronto.

V. CONCLUSIÓN. Lo único que podemos saber con certeza de los nicolaítas es que contemporizaban con la idolatría de su contexto, que para el Asia Menor de la época sería el culto al emperador. Como pastor de las iglesias, Juan exhorta a los creyentes contra esa asimilación conformista y oportunista. En Tiatira, el grupo nicolaíta era mucho más grande que en Pérgamo (Ap. 2:15). Parece que en > Sardis eran aún más numerosos, de modo que los que no cayeron en la idolatría eran «unos pocos» (Ap. 3:4). Por el contrario, los cristianos de Éfeso aborrecían las obras de los nicolaítas (Ap. 2:6). Véase BALAAM, ÉFESO, GNÓSTICOS, PÉRGAMO, TIATIRA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Balz y G. Schneider, "Nicolaítas", en *DENT* II, 409; S. Bartina, "Nicolaítas", en *EB* V, 514-515; C. Bedriñán, *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis* (Gregorian & Biblical BookShop 1996); E. M. Blaiklock, "Nicolás, Nicolaítas" en *NDBC*, 946; C. F. Hemer, "Nicolaitais", en *DNTT* II, 676-678; E. Peretto, "Nicolaítas", en *DPAC*, II, 15345; J. Stam, *Apocalipsis*, vol I (Kairós 1998); D. Watson, "Nicolaitais", en *ABD* IV, 1106-1107.

J. STAM

NICOLÁS

Gr. 3522 *Nikólaos*, Νικόλαος = «victorioso del pueblo». Prosélito judío nativo de Antioquía, uno de los siete elegidos a petición de los apóstoles para cuidarse de las viudas y pobres de lengua griega (Hch. 6:5). Ireneo le atribuyó la fundación de los > nicolaítas (*Contr. her*. 1, 26, 3), pero sin ningún fundamento. Epifanio, autor digno de poco crédito, ofrece detalles sobre la vida de Nicolás el diácono, al que describe cayendo gradulamente en la impureza e inmoralidad, y también la atribuye la paternidad de la secta antes mencionada, así como de otras del mismo tenor inmoral (*Adv. Haer*. 1:2, 25). Clemente de Alejandría (*Strómata* 3, 4) y Eusebio (*Hist. ecl.* 3, 29), ofrecen una imagen más positiva de Nicolás, en consonancia con el relato de los Hechos.

NICÓPOLIS

Gr. 3533 *Nikópolis*, Νικόπολις = «ciudad de la victoria». Localidad en la que Pablo esperaba invernar junto con Tito (Tit. 3:12). Existían muchas poblaciones antiguas con el nombre de

Nicópolis, fundadas para conmemorar victorias romanas, en Egipto, Tracia, Cilicia y Epiro, al suroeste de Macedonia.

Es sumamente probable que se trate de la Nicópolis de Epiro, en Grecia, a 6 km. de Accio, llamada en la actualidad Paleoprevyza. Augusto la construyó en el año 31 d.C. para conmemorar su victoria naval sobre Marco Aurelio, y la hizo colonia romana (Dión Casio, 51; Estrabón, 7); Herodes el Grande, según Josefo, edificó allí numerosos edificios públicos (*Ant*. 16, 5, 3).

La ciudad cayó pronto en ruinas, siendo reconstruida por el emperador Juliano. Después fue destruida por los godos y restaurada de nuevo por Justiniano. En la Edad Media se construyó sobre un promontorio la nueva ciudad de Preveza, con el resultado del abandono de Nicópolis, que cayó en ruinas.

NIDO

Heb. 7064 *qen*, קֵן de 7077 *qanán*, קנן = «erigir, construir»; gr. 2682 *kataskénosis*, κατασκήνωσις, lit. «acampada», ocupación de un lugar, y más tarde un alojamiento o morada. Indica nidos de aves en Mt. 8:20 y Lc. 9:58; en la Sept. se emplea para señalar edificios (1 Cro. 28:2) o el Tabernáculo divino (Ez. 37:27). La palabra gr. *nossía*, νοσσία, que significa prop. «nidada» (Lc. 13:34), corresponde al heb. *qen*, un nido (cf. Dt. 22:6; 32:11). Indica el receptáculo hecho por las aves para poner sus huevos (con una especial referencia a la nidada que se espera). La palabra *kataskénosis* señala un lugar de reposo donde las aves descansan. Esto da fuerza a la comparación hecha por Jesús, indicando que no solo carecía de hogar, sino que ni siquiera tenía alojamiento.

La Ley ordenaba que si una persona encontraba un nido, no tomara a la madre con los polluelos: tenía que dejarla libre (Dt. 22:6, 7). Se ha creído ver en esta disposición un rastro idolátrico, pero parece ser que la norma humanitaria respecto a los animales se explica a sí misma como respeto a la vida, representada por la hembra y madre. Maimónides decía al respecto que «si la ley es cuidadosa respecto a evitar sufrimiento y dolor a las aves y las bestias, mucho más debe aplicarse esto tocante a la humanidad» (*Moreh Nebukhim*).

En sentido metafórico, esta palabra se emplea como imagen de la protección de Dios (Sal. 84:3); en Ez. 31:6 se usa como ilustración del refugio que buscaban los pueblos pequeños a la sombra del poderío de Egipto.

El Señor Jesús muestra el contraste entre el refugio que tienen las aves, con su carencia de un lugar en el que reclinar la cabeza (Mt. 8:20; Lc. 9:58), y también como imagen de la protección que hallan en el Reino de Dios las distintas clases de personas (Mt. 13:32). Véase ANIMALES.

NIEVE

Heb. 7950 *shéleg*, לֶג ֶ , de 7949 *shalag*, לג , prop. «ser blanco»; Sept. y NT 5510 *khión*, χιών; Vulg. *nix*. La nieve es poco frecuente en Palestina, donde ordinariamente solo se muestra un par de veces al año. Los libros históricos contienen dos referencias a nevadas (2 Sam. 23:20; 1 Mac. 13:22), pero la alusión constante a la nieve en los libros poéticos podría indicar su presencia en los meses de invierno. Nieva en la zona montañosa, sobre las colinas de Galilea, en Nazaret, Jerusalén y Hebrón (1 Mac. 13:22; Josefo, *Guerras* 1, 16, 2; 4, 8, 3). Aunque se la espera en enero o febrero, con frecuencia se dan inviernos sin nieve. Llega en ocasiones a espesores de 30 cm., pero raras veces dura más de un día. Al final del verano se puede ver aún sobre las alturas del Líbano y en los

precipicios.

El Hermón está coronado de nieves eternas. Se menciona la nieve frecuentemente en las Escrituras como símbolo de pureza (Sal. 51:9; Is. 1:18; Lam. 4:7; Mt. 28:3), o como tesoro de Dios (Job 38:22), que es quien ordena su caída (Job 37:6); la figura de la nieve que cae se presta a comparaciones, como la lana, las aves o los saltamontes (Sal. 147:16; Ecl. 43:18). Se le reconoce a la nieve todo su valor como reserva de agua para el suelo (Is. 55:10). En verano se usa en ciertos lugares para enfriar las bebidas (cf. Prov. 25:13) y también para lavarse (Job 9:30). Por su blancura se presta a indicar metafóricamente la limpieza producida por la acción de Dios sobre el pecador (Is. 1:18). Del ángel que abrió el sepulcro de Jesús se dice que «su aspecto era como un relámpago, y su vestidura era blanca como la nieve» (Mt. 28:3). Véase HIELO.

NÍGER

Gr. 3526 *Níger*, Νίγερ = «negro». Sobrenombre de > Simeón, *Symeón*, Συμεών, uno de los maestros y profetas que ministraban en la iglesia de Antioquía cuando Bernabé y Pablo fueron apartados para la obra misionera (Hch. 13:1). Solo aparece mencionado en este pasaje. Esta designación era común entre los romanos y se ha conjeturado que se trataba de un prosélito africano llamado Níger por el color de su piel y complexión física. Su nombre, Simón, mostraría que era judío de nacimiento, y su sobrenombre obedecería a su trato social con los extranjeros. Véase SIMÓN.

NILO

En heb. 7883 *Shijor*, חר ׅ, también escrito חֹר ׅ = «oscuro, negro, turbio», y 2975 *yeor*, יְאֹר = «canal, río»; Sept. *potamós*, ποταμός = «río»; los griegos lo llamaban *Neîlos*, Νεῖλος, y los romanos *Nilus*.

Gran río de Egipto (Is. 23:3; Jer. 2:18), que cubría grandes extensiones, sobre todo durante las inundaciones, por lo que a veces se le llamaba «mar» (Nah. 3:8). Los cursos de agua que alimentan el lago Victoria-Nyanza son sus fuentes, por lo que tiene 6.397 km. de longitud (el Mississipi, que es el río más largo del mundo, mide 6.600). En su trascurso recorre Uganda, el Sudán y Egipto, para desembocar en el mar Mediterráneo. Por su caudal ocupa el tercer lugar, detrás del Congo y el Níger. Es navegable en sus cinco sextas partes para embarcaciones de pequeño calado.

La parte más conocida de este río empieza en la unión del Nilo Blanco con el Nilo Azul, en Khartum. De allí hasta el Delta, serpentea a lo largo de más de 2.600 km. a través del desierto. A partir de entonces no recibe más que un solo afluente por su ribera izquierda, a 225 km. por debajo de Khartum. Los ribazos se elevan a alrededor de 100 m. de altura y rebasan en ocasiones los 300 m., bordeando el valle como muros hasta llegar a El Cairo, donde se alejan bruscamente al este y al noroeste ante el Delta.

Inmediatamente por debajo de Khartum, el Nilo penetra en la meseta de Nubia y describe una gigantesca S, que comprende seis cataratas. Poca distancia río arriba de Asuán (la antigua Siena), un banco de granito que se extiende por casi 290 km. de este a oeste obstruye el lecho del río, que se abre paso y desciende por las rocas formando la última catarata. Es la primera si se remonta contra corriente, y marca los confines del antiguo Egipto. La antigua Etiopía se extendía desde esta catarata hasta la sexta. El granito de las rocas transversales suministraba la famosa roca de marrón claro, reluciente tras su pulido, de la que se hicieron muchas estatuas de los faraones.

Río abajo, a unos 160 km. del mar, el río se divide en varios brazos y desemboca en el

Mediterráneo por una llanura triangular semejante a la letra griega *delta*, con una base algo convexa proyectada hacia el mar en forma de abanico y un vértice que se sitúa en El Cairo. Toda la superficie del delta está cruzada por una innumerable red de canales de riego y brazos navegables, además de los miles de acequias secundarias. Las márgenes están reforzadas por medios artificiales, para que el río conserve así su cauce invariable. Dos canales principales, el de Rosetta y el de Damietta, están regulados por sendas presas en la orilla del mar, de modo que se abran o se cierren según sea época de crecida o estiaje. La gran cantidad de limos hace avanzar el delta unos 3 m. anualmente. Alrededor del 96 % de la población egipcia está localizada entre el valle del Nillo y el delta, en una tierra que da tres cosechas anuales. Así pues, desde el punto de vista socioeconómico, el Nilo tiene una enorme trascendencia. La fertilidad de su cuenca está en relación directa con las crecidas anuales y el consiguiente riego obligado de miles de hectáreas. Su mecanismo, bien estudiado en la actualidad, proviene de su gran extensión. Mientras el río sigue su curso sinuoso a través de la sequedad del desierto, una gran cantidad de sus aguas se pierde por evaporación o por infiltración, pero mucha es aprovechada para la agricultura gracias a un inmenso sistema de canales de irrigación. En la época de los faraones, el año agrícola egipcio se dividía en tres estaciones: el período de la inundación (de finales de junio hasta finales de octubre); el de los cultivos (de finales de octubre hasta finales de febrero); y, finalmente, la cosecha (de finals de febrero hasta finales de junio).

La famosa inundación anual del Nilo, que fertiliza un país privado de lluvias, resultaba un misterio para los antiguos (Heródoto 2, 19-25). La región del lago Victoria-Nyanza recibe lluvias prácticamente diarias, cuya aportación regular le da al Nilo una corriente constante. El Nilo Blanco tiene sus fuentes en las montañas de Etiopía; no es nada más que un riachuelo durante la estación seca. Durante la estación lluviosa viene a ser un torrente impetuoso, cargado de limo de Abisinia. El Atbara, formado por las lluvias, es un torrente análogo. Inmensas extensiones desérticas bordean Egipto. Sin la inundación anual, este país hubiera quedado desnudo de vegetación. Según la célebre frase de Heródoto, «Egipto es el don del Nilo». La crecida del Nilo Azul y del Atbara son la causa de la inundación; el río va creciendo lentamente al principio, a partir del inicio de junio, después con mayor rapidez, a partir del 15 o 20 de julio. Hacia finales de septiembre, las aguas dejan de crecer, y quedan durante veinte o treinta días al mismo nivel. En octubre se reanuda la inundación, y llega a su cota máxima (100.000 m^3 por segundo). A partir de ahí baja el nivel; para finales de diciembre el río queda de nuevo dentro de su lecho. En enero, febrero y marzo los campos se van secando gradualmente. La inundación ha reblandecido y abonado el suelo. La crecida llega a 12 metros en Asuán, y llegaba a 7 u 8 m. en El Cairo. Dejaba un depósito de 10 a 12 cm. de aluviones.

La construcción de la presa de Asuán, concluida en 1964, ha modificado considerablemente el comportamiento del Nilo. Por una parte, ha aumentado el área de irrigación disponible para cultivos. Por otra, ha eliminado la descarga de sedimentos y ha regularizado el caudal del Nilo en el bajo Egipto, por lo que los efectos a largo plazo sobre el ecosistema pueden ser verdaderamente contraproducentes en relación con la agricultura. Se hacen sentir con especial gravedad en la zona del Delta.

Bibl. J.M. Lozano Maldonado, “Nilo”, y “Nilo, Delta del”, en GER (Rialp 1991).

NIMRA

Heb. 5247 *Nimrah*, נִמְרָה = «agua clara»; Sept. *Nambrá*, Ναμβρ□, v. *Namrá*, Ναμρ□, *Ambram*, Ἀμβρ□μ. Nombre abreviado de Bet-Nimra, ciudad de la tribu de Gad. Véase BET-NIMRA.

NIMRIM

Heb. 5249 *Nimrim*, נִמְרִים = «aguas claras»; Sept. *Nemereím*, Νεμερεΐμ (en Is. 15:6); *Nebreím*, Νεβρεΐμ (en Jer. 48:34). Torrente del territorio de Moab, conocido por la abundancia de sus pastos. Sin duda, es la Bet-Nimra de Nm. 32:36. Un nombre semejante al de Nimrim todavía existe en la costa suroriental del mar Muerto, en el wady en-Nemeira y Burj en-Nemeira. Véase BET-NIMRA.

NIMROD

Heb. 5248 *Nimrod*; נִמְרֹד, prob. del persa *Nabard*, a saber, «Señor»; Sept. *Nebrod*, Νεβρώδ; Josefo *Nebrodes*, Νεβρώδης. Hijo de Cus y vigoroso cazador, monarca poderoso que reinó en Babel, Erec, Acad y Calne, ciudades del país de Sinar (Gn. 10:8-10; Miq. 5:6). Solo es conocido por el texto bíblico, aunque se ha intentado identificarlo con Gilgamés, héroe babilónico, de quien la leyenda y la épica han perpetuado la memoria. Pero no hay pruebas de que esta identificación sea correcta. Es posible que sea más plausible relacionar el Cus babilónico con el antiquísimo reino de la ciudad de Cis, fundado hacia el año 2500 a.C., y de donde los monarcas babilonios del tercer milenio tomaron su título de «reyes del mundo». La dinastía de Cis es la primera de las dinastías mesopotámicas establecidas inmediatamente después del diluvio; consta de veintitrés reyes. Por otra parte, la forma en que está asociado el nombre de Nimrod con el de otras ciudades de Mesopotamia parece dar testimonio de su antigua popularidad (p.ej. Birs Nimrud; Tell Nimrud cerca de Bagdad; el monte Nimrud, la antigua Calah). El arte babilónico y asirio nos ha legado numerosas escenas de caza que concuerdan con la imagen que tenemos de Nimrod en el Génesis como vigoroso cazador.

NIMSI

Heb. 5250 *Nimshí*, נִמְשִׁי = «extraído»; Sept. *Namessí*, Ναμεσσί, v. *Namesseí*, Ναμεσσεί, *Namesthí*, Ναμεσθί, *Ameseí*, Ἀμεσεί. Abuelo del rey Jehú hijo de Josafat (2 R. 9:2, 14, 20), que a veces es llamado su padre (1 R. 19:16; 2 Cro. 22:7). En este caso, la expresión «hijo de Nimsi» no indica taxativamente la paternidad, sino el linaje.

NINFAS

Gr. 3564 *Nymphâs*, Νυμφᾶς = «consagrado a las Ninfas»; Vulg. *Nymphas*. Cristiano de Laodicea a quien Pablo manda saludos como cabeza de una comunidad (Col. 4:15). La grafía del posesivo que lo acompaña es dudosa, por lo que no se puede saber si se trata de un nombre masculino o femenino. El mss. Vaticano (*B*) lo considera propio de mujer, y el Alejandrino y el Sinaítico (*A* y א) no determinan el sexo. «Quizá el posesivo femenino fue sustituido tardíamente por el masculino porque resultaba extraño, con el tiempo, que una mujer pudiera ser la responsable de toda una comunidad doméstica» (Eduard Schweizer, *La carta a los colosenses*, p. 233. Sígueme 1987).

NÍNIVE

Heb. 5210 *Nineweh*, נִינְוֵה, de origen foráneo; Sept. *Nineué*, Νινευή o *Nineuê*, Νινευῆ, v. *Nineuí*, Νινευί. Capital del antiguo Imperio asirio, ciudad de gran poder, tamaño y renombre, una de las más antiguas del mundo. Los heb. daban el nombre de «Nínive» a la aglomeración que rodeaba la capital y ocupaba el distrito situado en la confluencia del Tigris y del Gran Zab (Gn. 10:11, 12; Jon. 1:2; 3:3; Jdt. 1:1). En un sentido más propio, Nínive era la ciudad que se elevaba sobre la ribera izquierda del

Tigris, en la confluencia de este río y un pequeño afluente llamado actualmente el Khosr, a unos 43 km. por encima de la confluencia del Zab y del Tigris. Se extendía aprox. un km. sobre el Tigris frente a la ciudad moderna de Mosul, en el norte de Irak. Rodeada por tierras ricas y bien irrigadas, se situaba cerca de un vado sobre el Tigris muy frecuentado en la antigüedad, lo que le permitía controlar las principales rutas comerciales que cruzaban el río.

1. Historia.
2. Caída.
3. Arqueología.

I. HISTORIA. Los fundadores de Nínive fueron babilonios (Gn. 10:11). Manishtusu, de la dinastía semítica de Acad (hacia 2425-2245 a.C.) construyó un templo dedicado a Ishtar, divinidad tutelar de la ciudad. Varios pueblos propagaron este culto hasta Egipto y el suroeste del Asia Menor. Assur, a unos 95 km. al sur de Nínive sobre la ribera opuesta, fue al principio la sede del gobierno. Salmansar I (1280-1260 a.C.) hizo de ella la capital de Asiria y se construyó un palacio. Assurbanipal y su hijo y sucesor Salmansar III (885-825 a.C. aprox), ejercieron un gobierno bicefálico durante algún tiempo; tenían palacios residenciales en Nínive y en Calah. Sus sucesores, aunque tenían la capital en Nínive, disponían también de palacios en Calah, Dur-sharrukín y Tarbisu. La muralla de Nínive, construida en ladrillo y en piedra, ostentaba quince grandes puertas. El sector del este, de cerca de 5 km., contenía seis; el sector meridional, de 800 m, solo tenía la puerta de Assur; el sector occidental, de 4 km., tenía cinco puertas; el sector norte, de 1,9 km., tres puertas, las de Adad, Nergal y Sin.

Asiria, nación guerrera, embelleció su capital merced a los botines de sus conquistas. Nínive era asimismo un centro literario. Hacia el año 650 a.C., > Assurbanipal creó una gran biblioteca de tabletas de arcilla cubiertas de inscripciones cuneiformes relativas a la historia, liturgia, encantamientos, astronomía, astrología y matemáticas. Se trata, sobre todo, de copias de obras antiguas que provenían de Babilonia. Nínive se merecía el calificativo de «ciudad sanguinaria» que le dio el profeta Nahúm (Nah. 3:1). A través de la historia, guerreó contra las naciones vecinas, y empleó la más feroz de las crueldades para con los vencidos. Después de sus victorias, Assurbanipal se dedicaba a cortar manos, pies, nariz y orejas de sus prisioneros; les sacaba los ojos y levantaba montañas de cabezas humanas. A su muerte (625 a.C.), el Imperio asirio inició su decadencia.

II. CAÍDA. A Assurbanipal le sucedieron sus hijos Assuretil-ilani (625-621) y Sin-sariskun (621-612), que se enfrentaron en una guerra civil. Nabopolasar, gobernador de Babilonia, aprovechó la ocasión para proclamarse soberano independiente. Diez años después, pasó a la ofensiva mediante la alianza con los medos y escitas. La coalición intentaba sacudirse el yugo asirio. Las operaciones comenzaron en el año 616, pero no fue hasta el 612 que los aliados descendieron sobre la llanura y acometieron la conquista de Nínive. Dos años antes, en 614, lo medos de Ciaxares habían intentado asaltar la ciudad, pero les resultó imposible debido a sus formidables defensas. Finalmente, el 612 los ejércitos babilonio y medo se unieron en el Tigris para avanzar conjuntamente sobre Nínive. La ciudad fue rodeada y sometida durante tres meses a un duro asedio. Para minar sus defensas se emplearon todo tipo de ingenios y tácticas. En una ocasión se desvió el curso del río Khosr y se ataco la ciudad por sus dos extremos para debilitar de esta manera la capacidad de respuesta asiria. El asalto definitivo parece que vino por el curso, ya seco, del río Khosr. La Biblia nos habla de la entrada en la ciudad por ese punto y del asalto al templo de Istar, de cómo las sacerdotisas de la diosa se lamentaban del saqueo de aquel santuario y de la matanza sin tregua en la urbe. Nínive fue arrasada totalmente, el rey asirio Sin-sariskun murió, y nadie lamentó aquella destrucción ni se

preocupó por reconstruirla. Mientras Babilonia se iba poblando de nuevo, Nínive quedó abandonada completamente y hasta se perdió el recuerdo del lugar donde se levantaba. Los oprimidos hebreos entonaron voces de alegría, al unísono con otros pueblos subyugados, cuando recibieron la noticia de la caída de la «ciudad sanguinaria». Se cumplió la palabra del profeta Nahúm cuando dijo: «No hay medicina para tu quebranto; tu llaga es incurable. Todos los que oyen de tu fama aplaudirán a causa de ti» (Nah. 3:19). Durante un tiempo quedó como un proverbio de caída y destrucción total: «Esta es la ciudad alegre que habitaba confiadamente, la que decía en su corazón: Sólo yo y nadie más. ¡Cómo ha sido convertida en horror, en guarida de fieras! Cualquiera que pase junto a ella silbará y agitará la mano» (Sof. 2:15).

III. ARQUEOLOGÍA. La devastación de la ciudad fue tan grande que después de la época griega y romana llegó a considerarse su misma existencia como un mito. Pero yacían ruinas muy importantes escondidas bajo las masas de escombros. En 1820, un funcionario inglés de Bagdad, llamado Rich, examinó el tell de Kouyoundjik, sobre la orilla izquierda del Tigris, y se quedó convencido de que allí se hallaban las ruinas de Nínive. En 1842, Botta, cónsul de Francia en Mosul, en la ribera derecha del Tigris, comenzó las excavaciones. Pronto quedó atraída su atención por Korsabad, a 16 km. de Mosul, la antigua localidad de Dur-sharrukin, donde descubrió el palacio de Sargón. Desde 1845 a 1850, el inglés Layard exploró Nimrod, a 29 km. al sur de Kouyoundjik, excavando a continuación este lugar, que resultó ser Nínive, donde Senaquerib había construido un espléndido palacio con 71 salas y cámaras con muros decorados por esculturas. En este mismo lugar descubrió Rasam (en 1853), el palacio de Assurbanipal con su famosa biblioteca, que hoy se encuentra en el Museo Británico, y contiene el relato babilónico del diluvio (*Gilgamés* XI), publicado posteriormente por George Smith en diciembre de 1872.

Se ha podido establecer cuál era el plan de las fortificaciones (de 12 a 15 m. de altura) de la ciudad, y se dedujo que tenía 5 km. de longitud por unos 2,5 de anchura. Pero ya se ha mencionado que los heb., y posiblemente otros pueblos, designaban con el nombre de Nínive una vasta aglomeración que englobaba Calah, a 29 km. al sur; Resen, entre Calah y Nínive; y Rehobot-Hir, un gran distrito de la ciudad, posiblemente Rebit-Nina, situado al noreste de la ciudad. Gn. 10:11,12 enumera estas cuatro localidades, cuyo conjunto formaba «la gran ciudad».

Había otras urbes en los alrededores unidas a esta área metropolitana. Yarimdja marca el emplazamiento de una de ellas, junto al río, inmediatamente al sur de Nínive. Cerca del Tigris, a más de 4,5 km. río arriba, se hallaba Tarbisu; su palacio real marcaba el comienzo de una serie de bellas localidades y ciudades fortificadas que bordeaban el río hacia el sur en dirección a Calah (Nimrud). Detrás del río, al noreste de Nínive, y más allá de Rebit-Nina, se elevaba Dur-sharrukín, al pie de los montes orientales. Esta ciudad fuerte, construida hacia el año 707 a.C. por Sargón, tenía una extensión casi como la de Calah, y poseía el vasto palacio descubierto por Botta. A más de 11 km al sureste de Dur-sharrukín, al pie de la cadena oriental, se hallaba otra ciudad importante, cuyo nombre antiguo se desconoce; su emplazamiento está cercano a Baasheihah. 10 km. más al sur, la localidad de Birtelleh marca asimismo el emplazamiento de una antigua población. Keremlis, a 5 km. más al sur, se halla sobre el emplazamiento de una ciudad antigua. Por fin, a más de 10 km. más hacia el sur, se halla Imgurbel, cuyo palacio y templo fueron adornados por Assurbanipal. Este lugar se halla a 14 km. al noreste de Cala. Otras ciudades y pueblos estaban dispersos por la llanura. En el siglo I a.C., Diódoro de Sicilia, fundándose en una tradición auténtica, afirma que Nínive tenía forma de rectángulo, con unas dimensiones de 150 por 90 estadios; por ello, su perímetro era de 480 estadios,

o 90 km. Años más tarde, Estrabón afirmaba que Nínive había sido mucho mayor que Babilonia. Esto explica la declaración de Jonás 3:3: «Y era Nínive ciudad grande en extremo, de tres días de camino», entendiendo por esta designación lo que hoy se llama «triángulo asirio», que comprendía desde Khorsabad, al norte, hasta Nimrud, al sur. Véase ASIRIA, SALMANSAR.

BIBLIOGRAFÍA: F. Lara Peinado, *Mesopotamia* (Arlanza Ed., Madrid 2000); A. Parrot, *Nínive y el Antiguo Testamento* (Garriga, Barcelona 1962).

F. BENLLIURE

NINIVITA

Gr. 3536 *Nineuites*, Νινευίτης = «habitante de Nínive» (Lc. 11:30; Mt. 2:41). Véase NÍNIVE.

NIÑO

Persona que no ha llegado a la pubertad.

1. Vocabulario y uso.
2. Crianza y vida familiar.
3. Minusvaloración del niño en el mundo antiguo.
4. El amor de Dios por los pequeños.
5. Los niños en el pueblo de Dios.

I. VOCABULARIO Y USO. Heb. 3206 *yéled*, יֶלֶד, «nacido, niño, muchacho, hijo», de 3205 *yalad*, ילד = «tener hijos, engendrar»; gr. 5043 *teknon*, τέκνον = «niño, hijo» relacionado con 5088 *tikto*, τίκτω, «producir, engendrar, dar a luz», se usa tanto en sentido natural como figurado; en lo que respecta a la edad, se dice *paidíon*, παιδίον, «niño pequeño, niño de pecho», y 3816 *paîs*, παῖς, niño entre 7 y 14 años. Con referencia a Cristo, se traduce «niño Jesús» en Lc. 2:43, aunque sería más adecuado traducir «el joven Jesús». *Nepios*, νήπιος, literalmente «que no habla», designa en principio al bebé, pero también al niño en tanto que criatura desamparada, menor de edad y sin experiencia. Es un término utilizado principalmente por San Pablo (1 Cor. 13:11; 1 Tes. 2:7).

Paidíon es el diminutivo de *paîs* e indica un bebé (Jn. 16:21), un varón recién nacido (p.ej. Mt. 2:8; Heb. 11:23), un niño más crecido (Mc. 9:24), un hijo (Jn. 4:49) o una niña (Mc. 5:39, 40, 41). Se utiliza metafóricamente para señalar a creyentes deficientes en su entendimiento espiritual (1 Cor. 14:20). Es la forma afectuosa y familiar de dirigirse el Señor a sus discípulos, casi como en el castellano «chicos» (Jn. 21:5).

II. CRIANZA Y VIDA FAMILIAR. Las madres amamantaban a sus hijos durante un período de treinta meses, que podía alargarse hasta los tres años. El día que el niño era destetado se celebraba con una gran fiesta (cf. Gn. 21:8; Ex. 2:7, 9; 1 Sam. 1:22-24; 2 Cro. 31:16; Mt. 21:16). Cuando la madre moría, lo que era frecuente en la antigüedad, o carecía de leche, se buscaba el servicio de una nodriza, que con el paso del tiempo era contada entre los miembros principales de la familia. Se mencionan nodrizas con cierta frecuencia en la Escritura (Gn. 35:8; 2 R. 11:2; 2 Cro. 22:11). Los niños permanecían hasta los cinco años bajo el cuidado de las mujeres; entonces pasaban a las manos del padre y eran enseñados en los trabajos y deberes de la vida, y en los mandamientos de la Ley (Dt. 6:20-25; 11:19). Los que tenían medios e interés en una educación superior para sus hijos contrataban un maestro privado o los enviaban a algún sacerdote o levita, quienes a veces tenían varios muchachos bajo sus cuidado (cf. 1 Sam. 1:24-28).

Las niñas raramente se separaban de su hogar, excepto para buscar agua o para trabajar en el campo en la cosecha (cf. Gn. 24:16; 29:9; Ex. 2:16; 1 Sam. 9:11; Rut 2:2; Jn. 4:7). Pasaban el tiempo aprendiendo las faenas domésticas asignadas a su sexo, hasta que llegaba el momento que eran dadas en matrimonio, o, en caso de necesidad, vendidas (Prov. 31:13; 2 Sam. 13:7). Las hijas de los ricos y poderosos pasaban gran parte de su vida dentro de los muros de sus casas o palacios; raramente salían fuera, pero siempre recibían con cordialidad las visitas femeninas.

La patria potestad facultaba a los padres para poder vender como esclavas a sus hijas menores de doce años, pero siempre a un judío, con el fin de poder rescatarlas en el caso de que el comprador o su hijo no quisieran desposarlas. En tiempos de penuria económica, los judíos vendieron a sus hijos "para poder comer" (Neh 5, 2ss).

III. MINUSVALORACIÓN DEL NIÑO EN EL MUNDO ANTIGUO. En el mundo grecorromano de la época de Jesús, los padres tenían poder absoluto sobre su prole a la hora de reconocer o rechazar al recién nacido; el niño no era nadie, no contaba como persona, y menos aún si era hembra. Podía ser expuesto o arrojado en un arroyo o en un basurero para que muriera o lo recogiera el primero que estuviera dispuesto a criarlo como esclavo. Cuando Jesús dice: «Dejad que los niños vengan a mí y no los estorbéis, porque de ellos es el Reino de Dios» (Mc. 10:13-16), toma posición contra la bárbara costumbre del abandono de infantes, y llama a su comunidad a adoptarlos, como sabemos que fue habitual en los primeros siglos de la Iglesia cristiana. Por eso se dice que Jesús, «abrazándolos los bendijo imponiéndoles les manos». «Se trata de los gestos oficiales que realiza un padre cuando dicta sentencia y decide que el recién nacido viva y que no muera, cuando decide admitirlo en el seno de la familia y no exponerlo en un basurero» (J. D. Crossan). A la luz del desamparo del infante, se entiende en toda su radicalidad el mandamiento de acoger a un niño como al mismo Jesús (cf. Mc. 9:37). Desde el principio, la comunidad cristiana puso en práctica la enseñanza de Jesús de protección a los menores.

Los niños se encontraban en la posición más baja de la escala social de la época, junto a las mujeres y los esclavos. Por ello, *paîs* puede significar también «siervo» o «esclavo». Los pequeños necesitan ayuda, dependen totalmente del cuidado de sus padres. Jesús puso como condición de entrada en el Reino de los Cielos «hacerse como niños» (Mt. 18:3), es decir, «hacerse poca cosa», «humildes», «al servicio de los demás» (cf. Mt. 23:11).

El niño, hasta que no llegaba a la mayoría de edad, era igual que un esclavo; la fecha de su emancipación dependía de la voluntad del padre. «Mientras el heredero es niño [*nepios*] en nada se diferencia de un esclavo» (Gal. 4:1). De hecho, se emplean indistintamente las palabras «niño» (*paîs*) y «esclavo» (*dulos*) en el relato del oficial de Cafarnaúm que en Mt. 8:6 pide a Jesucristo la curación de su niño y en Lc. 7:2 pide la de su esclavo. Esta misma identidad de significado aparece en Mt. 12:18, que traduce por «niño» (*paîs*) el hebreo *ébed* («esclavo») de Is. 42:1.

Todo esto no significa que los niños fueran despreciados, abandonados a su propio destino, o que no fueran queridos. Todo lo contrario. El amor de los padres a los hijos está muy constatado en la Biblia. El deseo de tener un hijo es lo más esencial en el matrimonio judío. Ahí está la ley del > levirato, que certifica la enorme desgracia de pasar a la otra vida sin tener un hijo. El inmenso amor materno está presente en las narraciones, más o menos míticas y legendarias, de Agar y la madre de Moisés, que no pueden ver morir al hijo de sus entrañas (Gn. 21:16; Ex. 2:2). Y ahí están las bellísimas metáforas de los poetas y de los sabios: “Los hijos son plantas de olivo alrededor de la mesa” (Sal. 128:33). “La corona de los ancianos son sus nietos, la gloria de los padres son sus hijos” (Prov. 17:6).

IV. EL AMOR DE DIOS POR LOS PEQUEÑOS. Dios aparece en la Biblia con una especial predilección por los niños. Los elige para grandes misiones, como sucede en el caso de Samuel (1 Sam. 1-3) y en la ternura con que prodiga su amor a Israel: «Cuando Israel era un niño, yo lo amaba y de Egipto llamé a mi hijo» (Os. 11:1).

Dios cuidaba de Israel «como de un niño en el regazo de su madre» (Sal. 131:2); «como el padre se complace de sus hijos» (Sal. 103:13). De hecho, era un niño, un recién nacido, pues acababa de salir del país de la muerte (Egipto) a los espacios de la vida, empezaba a vivir como pueblo independiente y libre. Israel fue siempre para Dios un niño muy querido: «Podrá una mujer olvidarse del niño que cría, no tener compasión del niño de su vientre. Pues, aunque ella se olvidara, yo nunca

me olvidaré de ti» (Is. 49:15).

A Dios le agradan el culto y la alabanza de los niños: «Reunid al pueblo, convocad a la comunidad, juntad a los ancianos, congregad a los pequeños y a los niños de pecho» (Jl. 2:16).

En la epopeya de Judit, «todos los israelitas se dirigieron fervorosos a Dios y ayunaron rigurosamente. Los hombres y sus esposas, sus hijos, incluso pequeñitos, todos los israelitas, hombres, mujeres y niños y se postraron en el templo» (Jdt. 4:9, 11; cf. Sal. 8:2).

Esta predilección de Dios por los pequeños, por los débiles y por los de segundo orden, es una constante en la Biblia. Dios elige a los que menos cuentan, a los últimos, a los olvidados, para hacerlos importantes, para ofrecerles su consideración, para encargarles grandes misiones y nombrarlos guías y dirigentes. San Pablo, expresando este concepto, escribe: «Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para humillar a los sabios; lo débil para humillar a los fuertes; lo vil, lo despreciable, lo que es nada, para anular a los que son algo» (1 Cor. 1:27-28).

Elige a la mujer estéril, para hacerla madre de un hijo de gran relevancia. Prefiere a Ana que se siente humillada por Penena (Gn. 25:21); a Sara, despreciada por Agar (Gn. 11:31; 16,1); a Rebeca, madre de Jacob (Gn. 25:21) y a Raquel, humillada por Lía (Gn. 29:31). Las esposas de los tres grandes patriarcas —Abraham, Isaac y Jacob— eran estériles, y en ellas se cumplió el salmo: «A la estéril, le da un puesto en la casa, como madre feliz de sus hijos» (Sal. 112:9).

Elige a los menores: a Isaac y no a Ismael; a Jacob y no a Esaú; a Gedeón, «el último de la familia» más humilde de la tribu de Manasés; a David, y no a sus hermanos mayores; a Salomón, el hijo más joven de David; José es el preferido de Jacob y Efraim se antepone a Manasés. Protege al débil contra el fuerte, al pequeño David contra Saúl, poderoso y de gran consideración; al humilde pastor, que es David, contra Goliat, el gigante.

V. LOS NIÑOS EN EL PUEBLO DE DIOS. Desde el pacto de Abraham narrado en Génesis 17, los niños forman parte del pueblo de Dios. La circuncisión como señal en la carne de esa alianza se debía aplicar sobre el prepucio de los varones a los ocho días de haber nacido, acto que conformó la religiosidad de los israelitas de tiempos bíblicos (Jos. 5:2) y sigue siendo todavía hoy propio de los judíos. A los trece años, el joven israelita adquiere su madurez ante la sagrada Torah por medio de la ceremonia que en hebreo actual recibe el nombre *Bar Mitsvah*, בַר מִצְוָה —*Bath Mitsvah*, בַת מִצְוָה en el caso de las niñas, que se efectúa cuando tienen doce, aunque solo se da entre los judíos menos conservadores—, práctica que no existía en tiempos bíblicos ni durante los primeros siglos de la Era cristiana, pero que se ha convertido en una fiesta de gran importancia entre los israelitas actuales. En el Nuevo Testamento leemos acerca de la circuncisión de Jesús a los ocho días de haber nacido (Lc. 2:21), pero también de la superación de esta práctica en las epístolas de San Pablo (Gal. 5:2; 6:12; Col. 2:11; 3:11; Tit. 1:10), sustituida por el bautismo, que aplicado indistintamente a niños o niñas, los incluye dentro del nuevo pacto divino en Cristo. En las denominaciones cristianas históricas que mantienen el bautismo de infantes, práctica atestiguada desde la Iglesia antigua y que hunde sus raíces en el mismo Nuevo Testamento, los adolescentes suelen ingresar como miembros de la congregación en una especial celebración que recibe el nombre de «confirmación», elevada por los católicos romanos a la categoría de sacramento. Aquellas otras que rechazan esta forma de bautismo, han tendido a reemplazarlo por una breve ceremonia llamada «presentación de niños», que no cuenta con la simpatía ni la adherencia incondicional de todos, ya que en ocasiones se vive como si fuera un bautizo popular y no cuenta con un evidente respaldo bíblico. Por otro lado, se constata la tendencia

en estas iglesias a rebajar la edad del bautismo, que ha pasado en algunos casos a aplicarse en la preadolescencia e incluso en niños de siete u ocho años, algo que no siempre se ha aceptado bien. Sea como fuere, lo cierto es que el mundo cristiano tiene plena conciencia de que los niños forman parte también de la familia de Dios. Véase FAMILIA, HIJO, JUVENTUD, NODRIZA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Braumann, "Niño", en *DTNT* III, 163-171; J. Jeremías, *Teología del NT*, 265s.; K.H. Schelkle, *Teología del NT III*, 460-473.

J. M. TELLERÍA

NISÁN

Heb. 5212 *Nisán*, נִיסָן, del ac. *nisannu*, «comienzo»; Sept. *Neisán*, Νεισάν. Primer mes del año religioso judío en el calendario adoptado de los babilonios durante la dominación caldea y persa, llamado anteriormente > Abib (Neh. 2:1; Est. 3:7). Consta de 30 días, que empiezan en la luna nueva de marzo y termina en la luna nueva de abril. Véase CALENDARIO, MES, TIEMPO.

NISROC

Heb. 5268 *Nisrokh*, נִסְרֹךְ, gral. referido a la palabra *neser*, נֶסֶר, «águila», o quizá al sánscrito *nis*, «noche» y *rogis*, «luz», es decir «luz de la noche», o sea, «luna»; Sept. *Nesrakh*, Νεσράχ (2 R. 19:57); *Nasarakh*, Νασαράχ (Is. 37:38); v. *Meserakh*, Μεσεράχ, *Esthrakh*, Ἐσθράχ, *Asarakh*, Ἀσαράχ. Divinidad adorada por los asirios en Nínive, en cuya templo Senaquerib fue asesinado por sus hijos: «Pero sucedió que mientras adoraba en el templo de Nisroc, su dios, sus hijos Adramelec y Sarezer lo mataron a espada y huyeron a la tierra de Ararat. Y su hijo Esarjadón reinó en su lugar» (2 R. 19:37; Is. 37:38).

Este nombre no ha sido identificado aún, y se ha intentado asimilarlo a Nusku o a un nombre compuesto de Assur; pudiera ser también una alteración intencionada del nombre Marduk. Sin embargo, no puede descartarse la posibilidad de que se tratara del nombre propio de una divinidad de la que no se hayan descubierto aún referencias extrabíblicas.

NIVEL. Ver PLOMADA

NO

Heb. 4996 *No*, נֹא, palabra de origen egipcio, sign. «porción» o «posesión». Nombre de la ciudad egipcia llamada por los nativos *Toph*, según Champollion (*Grammn. Egypt*. p. 136, 153); Sept. *Dióspolis*, Διόσπολις. Es mencionada solo por dos profetas (Jer. 46:25; Ez. 30:14, 15, 16), y se la identifica con la que en otros lugares es llamada por su nombre heb. completo *No-Amón*, נֹא אָמֹן; Sept. *merís Ammón*, μερὶς Ἀμμών (Nah. 3:8). Los nombres No y No-amón aparecen con frecuencia en varios de los monumentos egipcios.

Ciudad populosa del Alto Egipto que desde la XVIII dinastía pasó a llamarse Tebas cuando se convirtió en capital del Imperio egipcio, nombre con el que es conocida en castellano. La Sept. la llama *Dióspolis*, que era el nombre de dos ciudades en Egipto, una de ellas la que nos ocupa, famosa en tiempos de Homero (*Ilíada*, 9, 383), y mencionada a menudo por Estrabón (1, 9, 35; 17, 805, 815) y Plinio (5, 11; 36, 12; 37, 54); los griegos le añadían el calificativo de «la grande», *he megále*, ἡ μεγάλη, por ser la sede de Júpiter-Amón, y la distinguían así de la otra, sita en el Bajo Egipto, en el distrito de Mendes, apodada *he mikrá*, ἡ μικρά, «la menor», que según Estrabón estaba rodeada de

lagos (*Geog*. 17, 802). Véase AMÓN, TEBAS.

NOA

Heb. 5270 *Noah*, נֹעָה = «movimiento»; Sept. *Nuá*, Νου�. Descendiente de Manasés, hija de > Zelofehad, y hermana de > Maala, > Hogla, > Milca y > Tirsa (Nm. 26:33). Con sus hermanas vino a Moisés a reclamar que se les permitiera heredar a su padre, ya que no tenía hijos varones. Moisés, bajo la dirección divina, autorizó que recibieran la herencia y quedó establecido el derecho de las hijas a heredar (Nm. 27:1-8). Véase HERENCIA.

NOADÍAS

Heb. 5129 *Noadeyah*, נ עַדְיָה = «convocado por Yahvé»; Sept. *Noadía*, Νωαδ�α v. *Noadá*, Νωαδ�. Nombre de dos personajes del AT.

1. Levita, hijo de Binúi, que ayudó a Meremot y otros a pesar la plata, el oro y los utensilios del Templo llevados de la cautividad por Esdras (Esd. 8:33).

2. Profetisa disconforme con la política social y religiosa de Nehemías (Neh. 6:10-13). Se tiene noticia de que Esdras-Nehemías encontraron bastante oposición en diversos grupos de judíos y en los pueblos vecinos del entorno. Pues bien, entre los que se opusieron a Nehemías no había solo personas que podían defender unos intereses de tipo básicamente político, sino grupos de «profetas» (v. 13, algunos manuscritos leen «sacerdotes») que tenían una visión distinta de la herencia israelita y de la forma de entender el judaísmo.

Noadías, la única profetisa mencionada, tiene que haber sido una persona importante y de gran influencia como para oponerse a Nehemías, que actuaba con poderes del rey persa y que imponía por la fuerza su manera de entender el yahvismo, desde una perspectiva política y social. Nehemías vincula a Noadías y a los otros profetas con > Tobías y > Sanbalat, que son sus «adversarios políticos» (y que actuarían por sus intereses particulares). Pero el hecho de tener fuertes intereses y avales políticos, y de empalmar con una tradición de exclusivismo yahvista, le dio el triunfo, imponiendo su visión religioso y social (cf. Eclo. 49:13). De esa manera, la voz y memoria de Noadías queda marginada en la Biblia hebrea y en la historia posterior del judaísmo. Su profecía no fue aceptada. Véase PROFETISA, ESDRAS, NEHEMÍAS.

X. PICAZA

NO-AMÓN

Heb. *No-Amón*, נֹא אָמֹן; del egipcio *Niwt-Imn*, «ciudad de Amón»; Sept. *merís Ammón*, μερ�ς Ἀμμ�ν (Nah. 3:8). Ciudad principal del Ato Egipto, también llamada No (Ez. 30:14ss.; Jer. 46:25), y Tebas por los griegos. Véase NO, TEBAS.

NOB

Heb. 5011 *Nob*, נֹב, prob. «fruto»; Sept. *Nob*, Ν�β, *Noba*, Ν�βα, *Nombá*, Νομβ�, v. *Nomma*, Ν�μμα, *Nobath*, Νοβ�θ, etc.; Josefo *Nobâ*, Νωβ� (*Ant*. 6, 12, 1). Ciudad sacerdotal (1 Sam. 22:19) del territorio de la tribu de Benjamín (Neh. 11:32), al norte e indudablemente a la vista de Jerusalén (Is. 10:32).

Cuando los filisteos se apoderaron del > Arca de la Alianza ubicada en Silo tras haber matado a

los hijos de Elí, los israelitas trasladaron a Nob su centro religioso, y los sacerdotes comenzaron a oficiar allí (1 Sam. 21:1). También el sumo sacerdote > Ahimelec fijó su residencia en esta ciudad. Desconocedor de que Saúl perseguía a David, permitió que David y sus hombres comieran el pan de la proposición, y después le dio la espada de Goliat, creyendo que David estaba al servicio de Saúl. El edomita > Doeg informó de estos sucesos al monarca. Saúl, entonces, convocó a los sacerdotes de la ciudad, a quienes ordenó matar, haciendo también pasar a cuchillo a todos los habitantes de Nob. Abiatar, hijo del sumo sacerdote, escapó y se refugió bajo la protección de David (1 Sam. 22:17-21; Sal. 52).

Nob fue la última etapa de > Senaquerib en su ataque a Jerusalén (Is. 10:32). Fue repoblada después del exilio por los judíos que retornaron de Babilonia (Neh. 11:32). Se desconoce su localización exacta, aunque se ha propuesto su situación sobre el monte Scopus, en Râs Umm et-Tala, cerca del actual recinto de la Universidad Hebrea.

A. LOCKWARD

NOBA

Heb. 5025 *Nóbaj*, נֹבַח = «ladrido», o «preeminencia»; Sept. *Nabaû*, Ναβαῦ, *Nabá*, Ναβά, v. *Naboth*, Ναβώθ, *Nabeth*, Ναβέθ.

1. Nombre.

2. Ciudad.

I. NOMBRE. Israelita contemporáneo de Moisés, asociado al nombre de Jaír hijo de Manasés, por lo que es probable que se trate también de un manaseíta, presentado en el contexto del establecimiento de esta tribu en Galaad. Noba se apoderó de Quenat y sus aldeas, «y la llamó Nóbaj, según su propio nombre» (Nm. 32:42). Según la tradición judía, éste había nacido en Egipto y murió después de Moisés, siendo enterrado durante el paso del Jordán.

II. CIUDAD. El cambio de nombre de Quenat por Nóbaj obedece, como ya se ha dicho, al nombre de su conquistador (Nm. 32:42). La ciudad estaba situada al este del Jordán. Es mencionada en el libro de Jueces respecto a Gedeón que, durante su campaña contra los madianitas, subió por el camino de los que moran en tiendas al oriente de Nóbaj (Jue. 8:11). Su localización actual se desconoce. Las notas de Eusebio y Jerónimo al respecto son bastante confusas.

NOCHE

Heb. 3915 *láyil*, לַיִל, o *láyelah*, לַיְלָה = «noche, medianoche, nocturno»; gr. 3571 *nyx*, νύξ; Vulg. *nox*. Período de oscuridad que va desde la puesta del sol hasta el alba, incluyendo el anocher y el amanecer, opuesto al día o tiempo de luz. Para el autor sagrado, la noche es el nombre que Dios puso a las tinieblas, a la ausencia de luz en la tierra, indicando así que no se trata de un poder maléfico independiente del dominio soberano del Creador (Gn. 1:5). Los antiguos griegos y romanos deificaron la Noche y la llamaron hija del Caos. Orfeo la considera la más antigua de las deidades y la llama «madre de dioses y hombres». Los poetas la describen vestida de un velo negro, montada sobre un carro y servida por las estrellas. El sacrificio apropiado para ella era un gallo, el animal enemigo del silencio nocturno. La Noche tenía una prole extensa, entre la que destacaban Locura, Muerte, Sueño, Amor, Engaño, Temor, Destino, Vejez, Tinieblas, Miseria, Parcialidad, Obstinación, etc., nombres todos ellos de los poderes oscuros de la vida.

En el pensamiento hebreo, la noche forma parte del orden establecido por Dios en la creación para alternar los períodos de luz y oscuridad. Para el hombre primitivo, que prácticamente solo contaba con luz solar, la noche representaba un poder maléfico y un período de inacción en el que se vivía en estado de ceguera: «Sale el hombre a su labor, y a su labranza hasta el anochecer» (Sal. 104:23; cf.: «Me es preciso hacer las obras del que me envió, mientras dure el día. La noche viene cuando nadie puede trabajar», Jn. 9:4). Las tinieblas, propias de la noche, simbolizaban los «terrores nocturnos», cuando los animales salvajes campean a su placer: «Pones las tinieblas, y es de noche; en ella corretean todos los animales silvestres. Los leones rugen por la presa y reclaman a Dios su comida» (Sal. 104:20-21). Por el contrario, «sale el sol; se recogen y se echan en sus cuevas» (v. 22).

El binomio noche-tinieblas es imagen de sombra y muerte, adversidad y problemas, cuando los peligros acechan (Is. 21:12; Zac. 14:6, 7). Por esta razón, en el futuro escatológico de Dios no habra más noche (Ap. 21:25; 22:5). En sentido metafórico se dice que los cristianos son «hijos de luz e hijos del día. No somos hijos de la noche ni de las tinieblas» (1 Tes. 5:5) Véase ALBA, ANOCHECER, DÍA, MEDIANOCHE, TIEMPO.

NOD

Heb. 5113 *Nod*, נ ד = «vagabundeo, acción de ir errante», afín al verb. 5111 *nud*, נ ד = «huir, vagar»; Sept. *Naîd*, Ναΐδ. País desconocido, situado al este del Edén, adonde Caín huyó después de asesinar a su hermano Abel: «Partió Caín de delante de Yahvé, y habitó en la tierra de Nod, al oriente de Edén» (Gn. 4:16). Es imposible identificar el lugar, ya que su nombre hace suponer que se trata de algo simbólico, sin referencia a ningún país conocido de la antigüedad.

NODAB

Heb. 5114 *Nodab*, נ דָב = «noble»; Sept. *Nadabaîoi*, Ναδαβαῖοι; Vulg. *Nodab*. Nombre de una tribu mencionada solo en 1 Cro. 5:19 en relación con la guerra de los rubenitas, gaditas y la media tribu de Manasés «contra los agarenos, Jetur, Nafis y Nodab». En Gn. 25:15, y 1 Cro. 1:31, Jetur, Nafis, y Quedema son hijos de Ismael, por lo que se ha supuesto que Nodab también era uno de sus hijos, pero no hay ninguna evidencia que lo confirme, ya que este nombre no vuelve a aparecer en la historia bíblica. Los agarenos, Jetur y Nafis y, por tanto, Nodab, eran un pueblo de pastores que compartían el mismo territorio.

NODRIZA

Heb. gral. *meneqeth*, מֵינֶקֶת, de 3243 *yanaq*, ינק = «chupar, dar leche»; Sept. *gyné tropheúusa*, γυνὴ τροφεύουσα (Ex. 2:7); NT 5162 *trophós*, τροφός = «que alimenta»; Vulg. *nutrix*, «nodriza que amamanta a un recién nacido» (Ex. 2:7-9; 2 R. 11:2). El otro término heb. prop. es masc. *omen*, אֹמֵן = «servidor», fem. *omeneth*, אֹמֶנֶת = «sirvienta», de 539 *amán*, אמן = «mantener, criar»; gr. *tithenós*, τιθηνός; lat. *nutrix*; doméstico, hombre o mujer, que se ocupaba de los niños pequeños. Traducido como: «la que cría» (Nm. 11:12), «aya» (Rt. 4:16); «nodriza» (2 Sam. 4:4).

La nodriza hebrea no se reducía a sus funciones de lactancia del niño que se le confiaba, sino que en muchos casos seguía siendo su aya en edad más crecida. Débora fue nodriza de Rebeca y pasó a formar parte de la familia, gozando de gran consideración (Gn. 24:59; 35:8). Las nodrizas eran por lo general muy apreciadas en la antigüedad (cf. Gn. 24:59; 35:8; 2 Sam. 4:4; 2 R. 11:2; 2 Mac. 1:20; cf. Homero, *Odisea* 2, 361; 19, 15, 251, 466; Virgilo, *Eneida*, 7, 1). En tiempos posteriores, y en las

grandes familias, siervos masculinos, prob. eunucos, recibieron el encargo y la tarea de cuidar a los niños (2 R. 1:5; cf. *Corán* 4, 63).

En sentido figurado, Moisés se compara a una nodriza, con el objeto de descargarse de tanta responsabilidad: «¿Acaso concebí yo a todo este pueblo? ¿Acaso yo lo engendré, para que me digas: Como una nodriza lleva a un bebé, llévalo en tu seno a la tierra que juré dar a sus padres?» (Nm. 11:12). En el NT. el apóstol Pablo también hace uso de la misma figura para describir su ministerio pastoral: «Entre vosotros fuimos tiernos, como la nodriza que cría y cuida a sus propios hijos» (1 Tes. 2:7). Véase NIÑA, NIÑO.

NOÉ

Heb. 5146 *Noaj*, נֹחַ = «reposo, descanso»; de la raíz *nuaj*, en el sentido de «descansar»; también se le hace derivar de la raíz *niham*, forma pi'el, «consolar»: «Éste nos aliviará [*yenahamenu*] de nuestras obras y del trabajo de nuestras manos, a causa de la tierra que Yahvé maldijo» (Gn. 5:29). Sept. y NT *Noé*, Νῶε; Josefo *Nóeos*, Νώεος.

1. Noé y el diluvio.

2. El "Noé" sumerio.

I. NOÉ Y EL DILUVIO. Hijo de Lamec, descendiente de Set (Gn. 5:28-29), décimo de los patriarcas desde Adán y nuevo padre de la humanidad. A los 500 años de edad engendró a > Sem, > Cam y > Jafet (Gn. 5:32). Cuando contaba 600 años sobrevino el > diluvio (7:6). Dios aviso a Noé de sus intenciones de destruir a la humanidad por medio del diluvio, destrucción de la que él solo se salvaría debido a que «halló gracia a los ojos de Yahvé» (6:8), ya que era hombre justo (*tsaddiq*) y perfecto (*tamim*) entre tantos pecadores (6:9). Recibió instrucciones de construir un arca (*tebah*) de madera de gófer, en la cual él, su esposa, sus hijos y sus esposas, juntamente con machos y hembras de todas las especies animales de la tierra, deberían salvarse (6:13-21).

Cuando llegó el tiempo señalado, nadie excepto Noé y su familia inmediata encontraron refugio en el arca. Siete días antes de que las aguas empezaran a cubrir la tierra, se le ordenó a Noe entrar en el arca con su esposa, sus tres hijos y sus esposas, siete pares de animales limpios, y dos pares de animales impuros y pájaros silvestres (7:1-4). Dejó abierta la puerta aún siete días y después el mismo Dios la cerró (Gn. 7:4, 7, 10, 16). Una y otra vez se enseña que Noé todo lo hizo «conforme a lo que Dios le mandó» (Gn. 6:22; 7:5, 9, 16), sin apresuramiento ni aturdimiento, en reposo, tranquilidad y confianza en la orden recibida. Al cabo de un año de vivir en el arca, Noé dejó salir primero a un cuervo y después a una paloma (hasta tres veces), para verificar de una manera factual el estado de la tierra (Gn. 8:6-12); a continuación abrió la cubierta del arca (Gn. 8:13). Solo salió de ella, no obstante, obedeciendo a una orden determinada de Dios (ocho semanas más tarde, ni antes ni después) con todos los suyos y con los animales que se habían salvado (Gn. 8:15-19). De inmediato, el patriarca erigió un altar, ofreciendo a Dios sacrificios, y es sobre la base del sacrificio que Yahvé establece un pacto con él y con sus descendientes (Gn. 8:20; 9:9).

Los puntos esenciales de este pacto son:

1. Dios promete no volver a enviar jamás un diluvio de aguas sobre toda la tierra; los días, las estaciones y las cosechas durarán tanto tiempo como dure el mundo (Gn. 8:21-22; 9:11, 15).

2. Como Adán en el pasado (Gn. 1:28), Noé y sus hijos recibieron la orden de ser fecundos y de multiplicarse y llenar la tierra (Gn. 9:1, 7).

3. Dios entregó en sus manos los animales, y les concedió su carne como alimento, en tanto que Adán, antes de la caída, era vegetariano (Gn. 9:2-3; 1:29).

4. Se emite la prohibición general de comer sangre (Gn. 9:4; cf. Lv. 17:10-11).

5. La vida humana queda protegida contra los animales y los mismos hombres (Gn. 9:5-6). Este texto instituye la pena de muerte por primera vez en el AT (cf. Lv. 24:17, etc.; para el NT, cf. Ro. 13:4).

6. Se establece el arco iris como señal de este pacto perpetuo (Gn. 9:12-17).

Noé, el nuevo Adán (9:1), es bendecido por Dios con la misma fórmula empleada el día de la creación del primer hombre (1:28). En el principio, Dios dio al hombre como alimento «toda hierba verde» (1:29), pero ahora autoriza a Noé para que coma la carne de todos los animales (9:3), si bien prohibiéndole «comer carne con su sangre» (9:4; Lv. 17:10-14; Dt. 12:16, 23-25, etc.). A continuación, se dice que Noé labró la tierra y plantó una viña, y no estando familiarizado con los efectos del jugo de uva fermentado, bebió sin medida y fue sorprendido por el efecto embriagador del vino. Sem y Jafet se comportaron para con su padre con respeto filial. Pero Cam manifestó una actitud indecorosa que suscitó la cólera de Noé y atrajo sobre Canaán, hijo de Cam, una maldición profética (Gn. 9:20-27; cf. Ex. 20:5-6). Se cree que mediante esta perícopa el autor sagrado se propuso polemizar contra los cananeos, que en las fiestas de sus dioses, los Baales y Astartés, divinidades de la fecundidad y de la fertilidad, se entregaban a la más desenfrenada inmoralidad, condenado así aquella vida licenciosa provocada en parte por el vino que, según ellos, era invención de sus dioses, con lo que erigían la depravación como rito religioso.

Noé vivió trescientos cincuenta años más después del diluvio y murió a la edad de novecientos cincuenta años (9:20-29.) En los libros posteriores de las Escrituras, es presentado como modelo del hombre justo (Eclo. 44:17; Ez. 14:14, 20) y como ejemplo de fe salvífica (Heb. 11:7). En el NT se le llama «pregonero de justicia» (2 Pd. 2:5), pues mientras duraba la paciencia de Dios (1 Pd. 3:20), él predicaba a sus contemporáneos que se salvaran del inminente juicio que se avecinaba (Heb. 11:7).

II. EL “NOÉ” SUMERIO. Entre 1872 y 1876, George Smith comenzó a dar a conocer el relato caldeo del Diluvio y publicó su traducción de la escritura cuneiforme que se hallaba en las tablillas encontradas en la biblioteca de Assurbanipal, concretamente lo que ahora conocemos como la > Epopeya de Gilgamesh. En ella se narra una historia que guarda estrecha relación con el relato bíblico. El nombre del héroe o protagonista es Ut-napistim, que corresponde al sumerio más antiguo Ziusudra o Ziuzudu, y al acadio Atrahasis, nombre conservado en la forma griega Xisuthros por Beroso.

En el contexto politeísta de estos relatos, son los dioses los que, cansados de los problemáticos humanos, deciden acabar con nuestra especie, pero un dios, Ea/Enki, advierte a Ut-napistim/Ziusudra y le ordena que construya un barco a fin de salvarse él y los suyos: «En el tiempo que yo te fijaré entrarás en la barca y cerrarás la puerta; (coloca) en el interior tu grano, tus riquezas, tu familia, tus parientes, artesanos, tu ganado mayor, bestias salvajes y abundancia de herbaje”.

La tormenta e inundación fueron tan tremendas que los mismos dioses se alarmaron por la catástrofe que habían desatado sobre el mundo. «Los dioses estuvieron asustados por el diluvio, y ascendieron retrocediendo hasta el cielo de Anu. Los dioses, agachados como perros, se agazaparon contra el muro exterior». La gran tormenta duró seis días y seis noches y exterminó a todos los seres vivientes, que «volvieron a la arcilla». Después de siete días el barco tocó la cima del monte Nisir.

Ut-napistim esperó una semana, y el séptimo día envió una paloma. La paloma regresó al no encontrar lugar donde posarse. Luego envió una golondrina, con los mismos resultados. La tercera ave, un cuervo, no volvió. Entonces Utnapistim reconoció que se había secado la tierra.

Los paralelismos continúan: Ut-napistim salió del arca y ofreció un sacrificio a los dioses, los cuales olieron con deleite el aroma.

La diferencia más notable respecto al Noé bíblico es que mientras este busca salvar a sus conciudadanos, el Noé sumerio recibe la orden de mentir, diciendo a cualquiera que le preguntase que el dios Enlil le había tomado odio y que no podía vivir más en el territorio de Enlil, sino que debía alejarse de allí navegando. Con todo, las semejanzas son soprendentes y apuntan a un parentesco. Los exegetas más ortodoxos proponen que en un principio debió existir una tradición primitiva (no hallada), de la cual poseeríamos dos versiones: la *sumerobabilónica* y la *israelita*. Los más críticos consideran que el relato bíblico es la versión israelita de una tradición mesopotámica, reconsiderada a la luz del monoteísmo y sin eliminar todos los rasgos antropomórficos de la divinidad. Esta tradición sería llevada, junto con otras muchas, por los > patriarcas que emigraron del país de Mesopotamia para ir instalarse en la tierra de Canaán. Véase ARCA DE NOÉ, CAM, CANAÁN, DILUVIO, JAFET, SEM.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, “Noé”, en GER 16, 865-866; L. Bailey, *Noah: The Person and the Story in History and Tradition* (USC 1989); N. Cohn, *Noah's Flood: The Genesis Story in Western Thought* (YUP 1996); M. Kikawada, “Noah and the Ark: The Hero of the Flood”, en *ABD* IV, 1123-1131; W. G. Lambert y A. R. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood* (Clarendon 1969); A. Parrot, *El Diluvio y el Arca de Noé* (Garriga, Barcelona 1962).

NOÉ, Preceptos de

Heb. *shebá matsoth bené Nóaj*, ְ בַע מָצ ת בְּנֵי נֹחַ , «los siete mandamientos de los hijos de Noé», nombre dado a los siete preceptos que, según mantienen los rabinos, Dios entregó a los hijos de Noé, relacionados con los derechos naturales el hombre y de los animales, cuya sola observancia es suficiente para obtener la salvación (Talmud, *Sanedrin*, 59a). Son los siguientes:

1. *De Judiciis.* Obediencia debida a los jueces, magistrados y príncipes.
2. *De cultu extraneo*. Rechazo de la idolatría, la superstición y el sacrilegio.
3. *De maledictione nominis sanctissimi*. Prohibición de maldecir el nombre de Dios, la blasfemia y el perjurio.
4. *De revelatione turpitudinum*. Prohibición de la copulación incestuosa, como la sodomía, bestialidad, etc.
5. *De sanguinis effusione*. Prohibición del derramamiento de sangre, muerte, heridas o mutilación,
6. *De rapina*. Prohibición del robo, fraude y mentira.
7. *De membro animalis viventi*s. Prohibición de comer parte de los animales todavía vivos, según la práctica de algunos paganos.

A lo que los rabinos añadieron los siguientes preceptos:

1. Prohibido extraer la sangre de los animales para bebérsela.
2. Prohibido mutilar animales.
3. Prohibido ejercer la magia y encantamientos. .
4. Prohibido hacer copular a animales de especie diferente, e injertos de árboles de diferente familia.

Los hebreos no permitían la residencia de ningún extranjero en su país a menos que admitiera regular su vida por los preceptos de Noé. Los extranjeros que los aceptaban y se sometían a ellos, eran llamados «prosélitos de la puerta» (*goy shaar*, ג י ָ עַר), en oposición a los «prosélitos de justicia» (*goy tsedeq*, ג י צֶדֶק), más avanzados, que pasaban a formar parte de la comunidad hebrea mediante la solemne ceremonia de la circunsión (*melah*, מֵילָה), el bautismo (*tebilah*, טְבִילָה), y el sacrificio (*qorbán*, קָרְבָן). Véase ANIMALES, PROSÉLITO.

NOEMÍ

Heb. 5281 *Naomí*, נָעֳמִי = «mi delicia»; Sept. *Noommeín*, Νοομμεῖν, *Noemín*, Νωεμίν, *Noemmeín*, Νοεμμεῖν, *Noemmeí*, Νοεμμεί, *Noommeí*, Νοομμεί, *Noemeín*, Νωεμεῖν; Vulg. *Noemi*.

Mujer de Belén de los primeros días de los jueces, esposa de > Elimelec, que la llevó, junto con sus dos hijos, al país de Moab, a causa de una gran hambruna que asolaba Judá. Los hijos se casaron con mujeres moabitas. Cuando unos diez años después su esposo y sus dos hijos murieron, Noemí decidió volver a su tierra. Rut, su nuera, no quiso dejarla sola, sino que estaba dispuesta a dejar su tierra y su familia para irse con ella. Noemí trató de disuadirla en tres ocasiones (Rt. 1:8-9, 11-13, 15), mientras que Orfa, la otra nuera, se volvió atrás de su primera decisión (Rt. 1:14). Acompañada de Rut, Noemí volvió a Belén de Judá (Rt. 1-4). Pidió no ser llamada más Noemí, sino Mara, «amarga», porque, según ella, el Todopoderoso la había tratado amargamente. Las dos mujeres llegaron a Belén en abril, al comienzo de la siega de la cebada (Rt. 1:22) y al término de la cosecha del trigo (Rt. 2:23), que tenía lugar en junio. Siguiendo el consejo de Noemí, Rut quiso hacer valer sus derechos delante de su pariente > Booz, a quien consideraban su *goel* o pariente redentor. Según las leyes del levirato, si un hombre moría sin dejar descendencia, uno de sus hermanos, o el pariente más próximo, debía casarse con la viuda (Dt. 25:5-10). Como Booz no daba muestras de querer cumplir con su obligación de pariente redentor, Noemí diseñó una estrategia para acabar con el perjuicio que les provocaba aquel incumplimiento y, aunque el plan no estaba exento de riesgos y posibles malentendidos, Rut no dudó en ponerlo en práctica.

Consistía en lavarse, perfumarse, ponerse el mejor vestido, acercarse durante la noche a la era donde Booz aventaba la parva de la cebada, y acostarse a sus pies (Rt. 3:3-4). Pudiera parecer poco decoroso e inmoral, puesto que Rut iba a la era dispuesta a consumar una relación sexual con Booz; sin embargo, según la ley del levirato, era el acto sexual en sí el que establecía la nueva relación matrimonial: «su cuñado se llegará a ella, y la tomará por mujer» (Dt. 25:5).Véase LEVIRATO, RUT.

M. MUÑIZ

NOF

Heb. 5297 *Noph*, נֹף (Is. 19:13; Jer. 2:16; Ez. 30:13, 16), variante de 4644 *moph*, מֹף (Os. 9:6), nombre heb. de Menfis, capital del Alto Egipto; Sept. *Memphis*, Μέμφις; Vulg. *Memphis*. Contracción del antiguo nombre egipcio común Men-Nufr, o Men Nefru, «morada de Dios», o quizá «morada del bondadoso», también contraído en formas coptas Menphi, Memphi, Menbe, Nembe; árabe Menf. Véase MENFIS.

NOFA

Heb. 5302 *Nóphaj*, נֹפַח = «ráfaga»; Sept. *hai gynaîkes*, αἱ γυναῖκες, v. *hai g. autôn*, αἱ γ. αὐτῶν; Vulg. *Nophe*. Ciudad moabita mencionada solo en Nm. 21:30, en el cántico aparentemente compuesto

por los amorreos después de conquistar Hesbón de manos de los moabitas, y por tanto, anterior a la invasión israelita. Se menciona en relación con las ciudades de Dibón y Medeba, prob. en la misma región. El lugar es desconocido.

NOGA

Heb. 5052 *Nogah*, נֹגַהּ = «esplendor, brillante»; Sept. *Nagé*, Ναγ, *Nageth*, Ναγθ, v. *Nagaí*, Ναγα. Cuarto hijo de David nacido en Jerusalén de una de sus concubinas (1 Cro. 3:7; 14:6). Su nombre no es mencionado en 2 Sam. 5, por lo que algunos comentaristas han supuesto que se trata de una simple ditografía del nombre mencionado a continuación, Néfeg.

NOGAL

Heb. 93 *egoz*, אֱג ז, prob. del persa *gowz*, y del árabe *jowz* = «nuez», de ahí «nogal», llamado por los gr. *káryon*, κρυον y por los romanos *nux*, de donde ha pasado a los idiomas europeos: francés *noix*, español *nuez* y alemán *nuss*.

Árbol que produce la nuez. Tiene tronco corto y de gran desarrollo, con ramas gruesas y vigorosas. Es abundante en Israel. El nombre científico es *Juglans regia*, de la familia botánica *juglandeae*, cuyas especies se encuentran en Norteamérica y el Asia Septentrional. La mención poética que se hace de él en Cant. 6:11 ha sido objeto de numerosas interpretaciones por parte de los judíos ortodoxos.

El nogal también era conocido por los griegos como *káryon basilikón*, κρυον βασιλικν, o «nuez real», debido a su calidad, y también *persikón*, περσικν, ya que fue introducido en Grecia desde Persia. Era un árbol que gozaba de alta estima en Oriente Próximo, especialmente en Siria. Estaba presente en el Asia Menor, la India y Cachemira hasta el Himalaya.

Florece en abril y su fruto se puede recoger en septiembre y octubre. Su madera es muy apreciada en ebanistería, ya que es dura, de color pardo rojizo, veteada y susceptible de hermoso pulimento. La infusión de hojas de nogal se toma como astringente e hipoglucemiante. Véase FLORA, HUERTO.

A. LOCKWARD

NOHA

Heb. 5119 *Nojah*, נ חָה = «tanquilo, pacífico»; Sept. *Noá*, Νω.

Cuarto hijo de Benjamín en orden de nacimiento y fundador de una familia de esa tribu (1 Cro. 8:2). No aparece en la lista paralela del Génesis entre los que fueron con Jacob a Egipto (Gn. 46:21).

NÓMADAS

Los nómadas han constituido uno de los tipos de población más importantes del Próximo Oriente, dada la adaptabilidad de su estilo de vida a las condiciones de las zonas semiáridas y desérticas, en las que los sedentarios apenas pueden obtener provecho.

1. Nomadismo.
2. Economía.
3. Relaciones.
4. Familia y linaje.
5. Gobierno y dirigentes tribales.

6. Religión.

I. NOMADISMO. La región que se extiende como un arco o > media luna desde las tierras de Palestina y Siria hasta la alta Mesopotamia constituye la zona «dimorfa» por excelencia en la que conviven > agricultura y ganadería trashumante, pero también formas de ganadería seminómada. En ella la población se divide en agricultores y pastores. Estos últimos se concentran con sus rebaños de cabras y ovejas en torno a las tierras irrigadas durante el verano, en busca de los pastos estivales de la estación seca, para dispersarse por los pastos de la estepa semiárida durante el invierno y la primavera, siguiendo un ritmo de trashumancia *horizontal* que afecta también al tamaño de las concentraciones humanas. La migración de frecuencia estacional constituye, por lo tanto, uno de los rasgos típicos de la movilidad espacial del nómada.

Además de los > hebreos, cuyo nomadismo pastoril se conoce gracias a los relatos bíblicos, pueblos como los haneos, benjaminitas, suteos y > arameos tuvieron una gran importancia en la historia de aquellas tierras. La mayoría de ellos no ocupaban zonas marginales situadas en el exterior de las explotaciones agrícolas de los sedentarios, sino que recorrían, impulsados por la necesidad de la migración estacional, los espacios interpuestos entre las zonas cultivadas. Constituyó una de las formas de explotación de los recursos del entorno más antiguas en el Próximo Oriente, por lo que se debe desechar la idea bastante difundida de una *expansión* progresiva de los pastores nómadas desde una zona supuestamente *originaria*, que algunos ubican en Siria y otros en Arabia, sin perjuicio de la existencia de momentos verdaderamente importantes en la expansión de estas gentes, caracterizados por su irrupción más o menos violenta en las tierras agrícolas irrigadas. El nomadismo pastoril, que debe distinguirse de la trashumancia pura, constituye una forma muy eficaz de explotar la productividad de regiones que son inhabitables e improductivas durante una parte de año. Una variante asociada a la agricultura de aldea fue particularmente practicada en la «zona dimorfa» y no debe entenderse, como se ha hecho, como una etapa de transición desde el nomadismo hacia a la agricultura sedentaria, sino como un rasgo estructural y perfectamente idóneo para el aprovechamiento de una zona intermedia entre la llanura irrigada y el desierto. Las tribus pastoriles del Éufrates medio y del valle del Habur practicaban esta forma mixta, o seminomadismo, en la que solo una parte del grupo emigra con el ganado, permaneciendo el resto en la aldea ocupado en faenas agrícolas.

II. ECONOMÍA. El pastoreo, al ser la producción escasamente intensificable, soporta poblaciones menos densas y numerosas que la de los valles y llanuras agrícolas. El aumento de la población nómada y de cabezas de ganado desembocaba a la larga en una mayor necesidad de pastoreo a expensas de los mamíferos salvajes. La presión sobre las estepas semiáridas producía sobrepastoreo y degradación, por lo que la presión de la expansión llegaba a ser grande, constituyendo así una constante histórica que explica las invasiones recurrentes de las tierras de la llanura irrigada por parte de los pastores nómadas o seminómadas. No obstante, una serie de factores limitadores establecen una suerte de equilibrio, distanciando, por consiguiente, dichos períodos de presión y expansión. Así, los rebaños grandes y numerosos son propensos a sufrir enfermedades epidémicas, en general cuando se hacinan en las pozas o los oasis durante la estación seca. Los períodos extremadamente secos ocasionaban igualmente la muerte de un gran número de cabezas de ganado.

La domesticación y difusión del > camello a partir de finales de la Edad del Bronce modificó notoriamente la capacidad de movilidad de los nómadas. El uso de camellos, debido a su capacidad de penetración en los ambientes desérticos, favoreció la apertura de nuevos horizontes comerciales

en manos de grupos de nómadas residentes en torno a un oasis, bien actuando por su cuenta o por encargo de algún palacio, con lo que el comercio, actividad desde siempre complementaria del nomadismo pastoril, adquirió en tales ambientes una nueva dimensión y mayor importancia. Todo ello influyó en el auge económico experimentado por los nómadas camelleros del desierto arábigo septentrional, lo que terminó atrayendo la atención de los grandes imperios, como el > asirio o el > babilonio, hacia las posibilidades de explotación de tales formas de riqueza.

En condiciones de un nomadismo *puro* o *abierto*, el > ganado y no la > tierra constituye el principal y casi único medio de producción. La tierra es solo una condición de la producción y como tal no está incluida activamente en ella, lo que tuvo su influencia en la formación y el funcionamiento de determinadas formas de propiedad. En cuanto a la tierra, en este tipo de sociedades se establecen relaciones de utilización, que constituyen la forma más simple de posesión que se produce en una comunidad humana, con el objetivo de satisfacer las necesidades primarias mediante la obtención de los productos que ofrece la naturaleza. Esta utilización de los productos naturales no es individual ni privada, ya que, al no haber sido transformados por el trabajo de las personas, pertenecen en igual medida a todos los miembros del colectivo que vive en un territorio. De este modo, la utilización de la tierra y de sus productos da lugar a una posesión colectiva.

El derecho a utilizar las tierras colectivas lo proporciona la pertenencia a la comunidad, que se rige normalmente por principios de parentesco y no de territorialidad, en claro contraste con los agricultores sedentarios. Como único sujeto de posesión de la tierra actúa el colectivo, clan, comunidad o tribu. Por el contrario, el ganado constituye una propiedad de índole familiar, siendo necesaria la participación de los miembros del grupo de parentesco en su cuidado y acrecentamiento, si bien en algunas situaciones más especializadas, propias del seminomadismo, mujeres, ancianos y niños cultivan pequeño campos y huertas, mientras que los varones se desplazan con los animales durante unos meses al año. Son los meses del invierno y la primavera, cuando la estepa se cubre de una rica vegetación de pasto. También se dan circunstancias en las que toda la tribu comienza la trashumancia, tras haber realizado la siembra, dejando a sus espaldas numerosos guardianes y responsables de la irrigación de los campos. En la región de Mari, el Éufrates medio y el Habur, estos se extendían por la zona comprendida entre la isoyeta de 100 mm y la de 200 mm, donde solo se puede practicar un cultivo irrigado, y en aquella otra situada entre los 200 mm y los 400 mm, que, si bien permite una agricultura dependiente de las lluvias, es preferible irrigar, a fin de asegurar los resultados. En otras ocasiones, la marcha era emprendida únicamente por una parte de la tribu, y otras veces solo partían los ganados con sus pastores.

Es en este período del año cuando los miembros de la tribu se dedican a la fabricación de > quesos y otros productos resultado de la recolección y de la caza, que constituyen asimismo actividades importantes. En primavera se recogían setas, se capturaban langostas y se cazaban serpientes. Se trata en todos estos casos de formas propias del nomadismo *cerrado*, predominante en el Próximo Oriente Antiguo, que supone el paso de los pastores a las tierras de pastizales a través de las zonas agrícolas y la interdependencia entre los grupos migratorios y los asentados.

Las historias de > Abraham, > Isaac y > Jacob revelan también este estilo de vida seminómada, algo intermedio entre la vida del beduino y la del agricultor. En cualquiera de estas situaciones, el ganado ovino y bovino constituye la riqueza de una familia, su mejor patrimonio, y como tal puede ser utilizado en el establecimiento de vínculos y relaciones sociales. La tierra desempeñaba un papel secundario. Los haneos, que servían como soldados en las tropas del palacio de Mari, poseían

campos en el valle del Éufrates. Los *sugagu*, jefes de una localidad, recibían tierras del palacio de entre uno y diez *iku* (3.600 m^2) de extensión. Otras veces, los haneos tomaban parte en los trabajos agrícolas de los campos reales. Un documento procedente de Sippar menciona, p.ej., a un suteo encargado de guardar el campo de sésamo de las *naditu*.

Desde finales de la primavera, los ganados regresaban a las tierras habitadas, siendo alimentados con > paja durante el verano. En esta época se sembraba el sésamo, que era recogido tres o cuatro meses después, justo a comienzos del verano. En las aldeas se trabajaba también en la elaboración de vestidos, que muchas veces, como se sabe por los documentos, eran reclamados por los palacios, junto con otras prestaciones como el servicio militar o la limpieza de los canales.

III. RELACIONES. Las relaciones entre nómadas y sedentarios fueron frecuentes, múltiples, multidireccionales y complejas (en tanto que problemáticas), dando lugar a repercusiones en ambas esferas y estimulando una situación de interdependencia que conocemos con el término de «sociedad dimorfa». Con demasiada frecuencia, la estepa semiárida no proporcionaba todos los recursos necesarios para una vida, incluso tan sencilla, como la de los pastores seminómadas. Sin productos agrícolas, la dieta no resultaba suficiente, por lo que o se compraba grano y otros vegetales a los agricultores o, allí donde las condiciones políticas y medioambientales lo permitían, se convertían en campesinos una parte del año. En verano era frecuente la necesidad de adquirir forraje para alimentar al ganado o de estipular acuerdos con los agricultores que les permitieran acceder a los rastrojos de los campos tras la cosecha. La vida móvil no favorecía tampoco la especialización artesanal, por lo que las manufacturas tenían que ser adquiridas en las ciudades. A cambio, los pastores ofrecían > leche, > queso, > mantequilla, > lana y pelo de cabra, con el que se confeccionaban > tiendas de campaña.

Nómadas y sedentarios se realacionaban: a) en el > comercio, ya que la movilidad del nómada facilitaba en gran manera su conversión ocasional en mercader. No era raro aprovechar los desplazamientos a los lugares a los que se iba a vender el ganado para adquirir una serie de artículos que luego podían ser vendidos en otro sitio; b) en las actividades militares, pues se sabe por los documentos antiguos que eran reclamados por los palacios para prestar servicio militar; y c), otras actividades laborales, como la limpieza de los canales.

No era extraño observar la presencia de jefes tribales con residencia y posesiones en la ciudad. En ocasiones, podía llegarse a formas de relativa integración entre los dos ámbitos, como cuando en tiempos de Mari, un funcionario, *sugagum*, era investido de poderes sobre las tribus establecidas en territorios bajo control del palacio, y además de residir en los poblados de aquellas, realizaba frecuentes visitas a la ciudad. Aun así, tales relaciones no carecían de problemas. Incluso en los momentos de mayor apogeo de la vida sedentaria, las gentes de los palacios y las ciudades consideraba siempre problemática la obediencia de los nómadas que frecuentaban su territorio, por causa de su movilidad y de su independencia económica. Razones no les faltaban. Existen numerosas referencias que hacen alusión a contingentes tribales que habían rehusado presentarse ante la llamada del palacio, o sencillamente habían enviado muchos menos hombres de los requeridos.

El hecho de que los pastores nómadas o seminómadas estuvieran habitualmente armados, en contraste con el monopolio del armamento detentado por los palacios, junto a su fama de excelentes guerreros —los palacios solían utilizarlos como tropas de élite— servía para ahondar las suspicacias. Su organización para la guerra era así mismo distinta. Las tropas de los nómadas se contraponen a las de los palacios, al igual que toda su forma de vida. El ejército tribal no era una

profesión especializada, ni se componía de hombres requisados a la fuerza, sino que estaba formado por todo el pueblo en armas. Ello no les privaba de eficacia militar, siendo sus tácticas también distintas a las empleadas por los sedentarios. La incursión repentina era uno de sus procedimientos favoritos, y cuando eran capaces de movilizar grandes contingentes de hombres armados, debido a la alianza entre varias tribus, su fuerza era temible.

IV. FAMILIA Y LINAJE. La familia nómada está constituida por un grupo de parentesco amplio, vinculado con otros grupos afines que juntos forman uno más extenso o clan. Varios clanes componen una tribu. Y las tribus pueden confederarse en uniones mayores, lo que ocurría con motivo de alianzas políticas o bélicas. Formar parte del grupo, compartir una misma línea de descendencia, constituye un elemento de reconocimiento social en sí mismo. La estructura de la familia solía ser patriarcal, realizándose la filiación y la herencia por línea masculina. Las condiciones en que se desarrollaba la vida de los pastores nómadas y seminómadas hacían necesario preservar, una vez casados, a los hijos y sus mujeres como fuerza de trabajo en el hogar paterno, lo que servía para potenciar notablemente la autoridad y el poder del patriarca (el varón adulto de mayor edad). Una familia amplia posee además otro tipo de ventajas relacionadas con la economía tribal. Dispersa los riesgos económicos, absorbiendo sin demasiada dificultad la baja productividad de los trabajadores débiles o incapacitados. Al equipar a sus productores para actividades diversificadas y extensas, puede entregarse simultáneamente a tareas diversas, como el pastoreo, el cultivo agrícola, la caza y recolección, desplegándose incluso en un vasto territorio para explotar diferentes oportunidades locales. Algunos de sus miembros pueden permanecer durante meses cuidando de huertos apartados o trasladando y vigilando los ganados en las zonas de pasto, mientras otros permanecen en la casa, ocupados en tejer, pescar u otro tipo de actividades.

Además de los linajes y clanes existían otros grupos suprafamiliares que se atenían al criterio de edad, como los > *ancianos*, y al de sexo, como las mujeres en edad núbil. La posición dentro de la comunidad social de los miembros de tales grupos no quedaba definida tanto por los lazos familiares y de parentesco como por los criterios aludidos, unidos a determinados usos laborales y a ciertas expectativas sociales. Tanto en la tribu como en el poblado, los «ancianos» gozaban de autoridad y prestigio, mientras que las mujeres casaderas constituían una activo notable a la hora de estrechar vínculos y alianzas con otros grupos de parentesco. Por eso, su posición era distinta a la de las mujeres casadas y a la de aquellas que ya habían superado la edad de procrear. La posición de los > niños y los jóvenes tampoco era similar a la de los adultos. De esta manera, cada persona se insertaba en su comunidad a dos niveles diferentes, pero interpenetrados, como miembro de un determinado grupo de parentesco y de un grupo específico de edad o sexo.

La diferencia entre los dos niveles radica, sobre todo, en la variabilidad del segundo. Si ser varón o mujer constituye realidades sociales determinadas por factores biológicos, ser mujer en edad núbil no es un estado permanente, sino una situación transitoria. De la misma manera, ser niño constituye otra situación transitoria que se resolverá con el paso a una nueva situación de joven adulto. Ritos específicos permiten y sancionan el tránsito de una situación a otra, revistiendo el momento y el hecho, que en ocasiones se expresa por medio de una muerte y renacimiento simbólicos de un marcado carácter ceremonial, lo que señala el fuerte sentido socializador de tales prácticas. La posición social de las personas, en aquellas condiciones en las que no se había producido una acumulación de riqueza procedente del comercio o de las incursiones, quedaba pues establecida por tales condicionantes.

La diversidad social, existente pese a la fuerte cohesión basada en el parentesco, se justifica a menudo por medio de la > genealogía. Hay familias más ricas en ganado y en tierras, y familias más pobres; familias mayores y familias más pequeñas; familias muy antiguas y otras muy jóvenes, o recién venidas, que ocupan un lugar social marginal o periférico. Las familias poderosas, cuya autoridad se establece a través de alianzas, matrimonios y la capacidad para movilizar trabajo ajeno, junto a la de influir en las decisiones de los otros, acumulan gran prestigio y pretenden una descendencia directa del antepasado tribal epónimo, asignando a las restantes familias una descendencia secundaria. Frente a lo que pudiera parecer, la pobreza acusada constituía un freno poderoso a la solidaridad interfamiliar. Las familias muy pobres, poseedoras de un número de reses claramente insuficiente, ponen potencialmente en peligro el bienestar de otros grupos familiares que en un principio han acudido en su ayuda. El carácter extensivo de la economía pastoral, que impide cualquier intento de intensificación productiva, junto con la larga crianza del ganado, influyen en ello notablemente. Al final, la miseria expulsará a las familias más pobres, que buscarán trabajo en la villa o la ciudad.

La > esclavitud y la > servidumbre, que en las comunidades nómadas adquiría siempre formas domésticas, se articulaban asimismo en el seno de la familia amplia patriarcal. Podían ser prisioneros capturados en una incursión o personas arruinadas y deudores insolventes forzados por las circunstancias a trabajar fuera de su familia. Respecto a estos últimos, la propia tradición tribal y la solidaridad interfamiliar podían actuar eficazmente a fin de paliar su situación. Entre los primitivos israelitas, p. ej., existía una ley por la cual un siervo debía de ser liberado tras cumplir seis años de trabajo para su amo (Ex. 2:4). De acuerdo con otra norma, los esclavos debían ser liberados con motivo del > jubileo, que se celebraba cada cincuenta años, aunque desconocemos su origen y aplicabilidad. A aquellos que habían llegado a la esclavitud por la miseria hay que sumar los ladrones incapaces de restituir, ellos o sus familiares, el contravalor de lo robado.

El extranjero o el extraño, aquel que no participa de la estructura suprafamiliar de parentesco, no adscrito por tanto a ningún clan o linaje, puede ser reconocido por sus vínculos con una persona determinada, bien a través del procedimiento de la adopción, o, lo que resultaba mucho más frecuente, por medio de una relación de tipo clientelar.

V. GOBIERNO Y DIRIGENTES TRIBALES. Al no tratarse de una sociedad de clases establecida sobre la base de las diferentes funciones económicas, y al no existir, en principio, la concentración de excedentes, el poder político adopta entre los nómadas una dimensión totalmente distinta a la que caracteriza los estados palatinos y urbanos. La solidaridad y el honor de la comunidad eran confiados y estaban representados por el jefe, que no era sino el depositario temporal del poder que residía en la comunidad entera. No se trataba de un autócrata, sino de alguien que había recibido de la comunidad la capacidad de dar órdenes. No obstante, la comunidad se preservaba como tal la no menos importante facultad de desobedecerlo, aunque por lo general cuando un jefe resultaba elegido, era para seguirlo. Asimismo, el jefe podía ser abandonado o sustituido. Si un jefe se quedaba sin partidarios dispuestos a acatar sus órdenes, dejaba de serlo. La coerción no podía intervenir para obligar a nadie, pues no existía un monopolio de la fuerza, ni de la ley, ni siquiera de tipo económico, por lo que el prestigio y el consenso eran los requisitos necesarios para ejercer la jefatura.

El prestigio podía proceder tanto de una situación familiar influyente, como, sobre todo, de las propias habilidades personales, bien en el conocimiento y prudente aplicación de las normas de la tradición, o en la capacidad para liderar una acción guerrera, tanto por el valor, como por la fuerza o

la astucia. Ahora bien, en determinados contextos, un jefe militar exitoso, rodeado por un numeroso séquito de incondicionales seguidores armados, podía imponer de hecho, como > Jefté frente a los > *ancianos* de Galaad, su poder a los dirigentes locales, estableciendo una especie de monarquía o, más bien, pseudomonarquía regional de acentuados rasgos militares.

Aun así, la configuración del gobierno era distinta según el grado de desarrollo político alcanzado y de la sección de la sociedad tribal de que se tratara. La perspectiva antropológica comparada permite suponer que los grados de integración política variaban en razón directa de la densidad demográfica y de la abundancia de agua y pastos. A medida que se pasa de los grupos menores a los mayores, se advierte un carácter más artificial de la cohesión, que precisa de pactos bajo una fuerte sanción religiosa e ideológica. Las alianzas entre las tribus, basadas o no en la mancomunidad migratoria, se sellan mediante un pacto genealógico en el que intervienen vínculos de parentesco ficticios o inventados, en el sentido tanto de su carácter artificioso como de la escasa posibilidad de una memoria «real» al respecto. Así, diversas tribus pueden unirse en una entidad mayor, la confederación tribal, bien porque sus miembros estén convencidos de que poseen unos antepasados emparentados, o de que comparten unos antepasados comunes; o bien porque, de cara a intereses prácticos e inmediatos, están dispuestos a «recordar» la existencia de tales vínculos. Estas relaciones tribales mitigan las frecuentes colisiones entre campamentos vecinos y minimizan la competencia por los pastos. Este tipo de estructura era la propia de los israelitas, p.ej.: «Os presentaréis mañana por tribus; y la tribu que Yahvé designe se presentará por clanes; y el clan que Yahvé señale, se presentará por familias; y la familia que determine Yahvé, se presentará por varones» (Jos. 7:14). Esta misma estructura se traslada a la guerra, en la que las divisiones por secciones tribales y familias son tenidas en cuenta para la organización de las tropas. Cada uno combate junto a sus parientes más cercanos, lo que estimula el valor y la solidaridad. Los jefes de tribu, clanes, linajes y familias encabezan cada uno el mando de sus respectivos contingentes.

La necesaria cooperación ante la necesidad de una coordinación anual en el reparto de los pastos constituye uno de los estímulos más potentes para que se produzcan los acuerdos y alianzas. En la confederación tribal se alcanza un nivel muy próximo al Estado. Este surgirá, finalmente, por presiones exteriores, sobre una base no territorial, sino humana. A diferencia del Estado palatino, el Estado «nacional» de génesis tribal no parte de un territorio, sino de grupos de personas, algunos ajenos a la tribu, como los habitantes de algunas aldeas y de las ciudades que son incorporados mediante un pacto de hermandad. De esta forma, tanto a nivel de confederación tribal como de Estado «nacional», se mantiene la ficción de parentesco, convertida en soporte simbólico de una organización política compleja.

El tipo de jefatura variaba según las circunstancias. Entre los amorreos y los kasitas se hallaba muy extendida la monarquía tribal, que implica la existencia de un «rey» a la cabeza de la tribu. Los reyes de los haneos eran denominados «padres», mientras que los de los benjaminitas se trataban entre ellos de «hermanos». Unos y otros poseían ciudades que constituían el centro político de aquellas monarquías. Los documentos del palacio de Mari muestran cómo las localidades habitadas por los benjaminitas dentro de los confines del reino, en los distritos de Mari, Terqa y Saggaratum, se hallaban divididas según cinco tribus y sus habitantes, y dependían en cierta medida de los reyes de estas tribus, que residían, por el contrario, en «el país alto», fuera de la jurisdicción del palacio. En la época de Zimri-Lim, los reyes de los benjaminitas eran sus vasallos, mientras que los de los haneos se mantuvieron independientes. La corte de estas monarquías tribales reproducía, en una

escala distinta, lo que eran signos comunes de la realeza en cualquier otra parte. Las localidades que eran sede de la monarquía tribal contaban con un palacio, ejército permanente, fuerzas de gendarmería, servidores y personal de apoyo, como adivinos y funcionarios. Pero el rey, que era ante todo un jefe tribal, no era un déspota, y aquí estriba la principal diferencia respecto a la realeza palatina. Aunque la tribu reconocía su autoridad, esta no era absoluta. En ocasiones, el comportamiento de los miembros de la tribu hacia su rey se asemeja mucho al comportamiento que mantenían hacia el gobernador palatino del distrito, rehusando acudir, por ejemplo, ante su llamada. La autoridad que estos reyes ejercían sobre los miembros de la tribu que vivían en lugares fuera de su jurisdicción era, por otra parte, compartida con otros dirigentes, como los jefes de clan o de aldea y los «ancianos».

La monarquía tribal no era la única forma política conocida por los nómadas y seminómadas del Próximo Oriente Antiguo. Los jefes suteos no eran reyes. Tampoco lo fueron los jefes tribales gasga, en perpetuo conflicto con los > hititas, pese a algún intento aislado que no llegó a a consolidarse; y entre los guteos la monarquía tribal solo apareció como fórmula eficaz de gobierno tras la conquista del «país de Akkad». Del mismo modo, a la cabeza de las primitivas tribus israelitas se encontraban los > jueces (*shophetim*, pl. de *shophet*), dirigentes temporales cuya autoridad no era ni permanente, ni absoluta, y no se extendía al conjunto de todas las tribus. Sus aptitudes excepcionales para el mando, basadas en un ascendiente particular que resultaba de una combinación de heroicidad e inspiración divina, no eran transmisibles, por lo que no se perpetuaban en una institución. Resulta realmente significativo que durante la época de estos jueces, anterior al establecimiento de la monarquía por Saúl, ninguno de los intentos por establecer un gobierno unificado basado en la realeza, como los de > Gedeón, > Abimelec o Jefté, llegara a cuajar definitivamente.

A la cabeza de las villas, aldeas y unidades tribales se hallaban los jefes locales, *sugagu* entre los amorreos, *rabanum* en acadio, que eran responsables de la gestión de los asuntos de la comunidad nómada o sedentaria que dirigían. En las aldeas y villas más grandes existían varios de ellos que ejercían su actividad simultáneamente. En el desempeño de sus funciones se hallaban asistidos por el consejo de los «ancianos» y los «hombres de bien». El cargo, que podía durar toda la vida, se ocupaba a propuesta de los ancianos y notables, que también poseían la facultad de destituirles, pero el rey o el jefe de la tribu tenía en ambos casos la última palabra. En muchas ocasiones, estos jefes locales se hallaban también bajo la autoridad de los gobernadores palatinos de los distritos en que habitaba la población tribal, por lo que eran las autoridades del palacio las encargadas de su nombramiento o destitución. En tales situaciones, una de sus tareas más importantes era la de poner a disposición del palacio trabajadores y soldados entre las personas censadas en su demarcación. Eran igualmente responsables ante su gente de liberar a los prisioneros, y ante el palacio, de arrestar a los fugitivos. A fin de cuentas, representaban a las autoridades tribales o palatinas, o a ambas, ante la población, y a la población ante las autoridades.

Los «ancianos», que también representaban a su comunidad en las festividades religiosas y ante las autoridades, con facultad para negociar en su nombre y establecer pactos y acuerdos, eran los jefes de las familias más poderosas. Debido a las peculiaridades de la población seminómada y de su implantación territorial, existían los «ancianos de la aldea», los «ancianos del distrito», nombrados a menudo en los textos junto a los *sugagu*, así como los «ancianos del país», que representan a la población tribal no asentada o que permanecía fuera de la jurisdicción de los gobernadores y palacios. Los «ancianos» se reunían para establecer consultas y podían ser

convocados por el gobernador para, por ejemplo, escuchar a un adivino a las puertas de la ciudad o intervenir en la elección del *sugagu*. Podían integrar una delegación ante el monarca y mediar en las disputas por una ciudad o villa que a menudo se producían entre los reyes. En el ámbito interior actuaban como árbitros de las desavenencias y conflictos que podían enfrentar a las distintas familias, impidiendo de este modo las continuas > venganzas de sangre.

Las decisiones importantes eran tomadas por la asamblea, *puhrum*, presidida por el jefe y los ancianos. Los acuerdos, para que fueran vinculantes, debían ser tomados no solo por mayoría, sino por unanimidad. La posición de los jefes y los ancianos a este respecto era muy influyente, pero si la unanimidad no se alcanzaba, nadie podía obligar a los disconformes a actuar en contra de su parecer. La conformación característica de la sociedad tribal, con sus enormes grados de autonomía entre las unidades familiares y suprafamiliares, hacía virtualmente imposible la coerción.

VI. RELIGIÓN. En los poblados y las tribus los aspectos rituales y ceremoniales de la vida social y cultural son predominantes, en acusado contraste con las ocasiones y oportunidades puntuales en que se manifestaban en el marco de las sociedades urbanas y estatales. Este notorio carácter ceremonial y ritual de la vida aldeana y nómada obedece a una serie de causas. Por un lado, no existe la separación característica de las civilizaciones urbanas entre un grupo especializado de sacerdotes y una comunidad de creyentes que asiste pasivamente a las celebraciones ceremoniales. Aun cuando hay, por supuesto, especialistas en el ámbito de lo religioso, en el contacto con lo sobrenatural, lo son más por capacidad personal que por designio o herencia, como ocurría entre los antiguos hebreos, y su función la ejercen casi siempre a tiempo parcial. Por otra parte, a la inexistencia de un sacerdocio profesional y burocratizado se añade la carencia de sistemas complejos y muy articulados de comunicación, control y regulación social, como son para las gentes de las ciudades las sistematizaciones de los conocimientos médicos, matemáticos y astronómicos o las recopilaciones legales escritas y las medidas coercitivas destinadas a su cumplimiento, todo lo cual confiere al ritual una primacía inexistente en el mundo urbano dominado por los palacios.

Al carecer de un sistema de registro y trasmisión de la información como la escritura, no por incapacidad, sino por no ser necesario para su forma de vida, los rituales desempeñan una importante función en tal sentido en el seno de las sociedades nómadas. El contenido del ritual y su escenificación están directamente involucrados con la comunicación de datos indispensables para tomar decisiones, tanto a nivel de la trasmisión de información cuantitativa como cualitativa, acerca de la oportunidad de hacer o no hacer, socialmente hablando, tal o cual cosa de la que puede llegar a depender el bienestar de la comunidad. La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayudan a los hombres a distinguir y retener la realidad que el propio mito expresa como algo fijo y duradero, en definitiva trascendente.

También los dioses se presentan para los nómadas de una manera distinta a la que adquieren para la gente de las ciudades. La religión tribal que intenta, como todas, explicar el mundo, parte de las ideas que le son familiares. El gran dios tribal, el principio creador único, permanece alejado e inaccesible de la misma manera que en la vida ordinaria la tribu conforma una realidad que se hace patente en muy pocas ocasiones. Pero, por otra parte, el dios está allí donde está su pueblo, abarcando tanto como la propia tribu, por lo que a menudo tiene carácter omnipresente, aunque lejano, y, se diría, universal. Por debajo de la tribu, las realidades más inmediatas son los clanes y las familias que las integran, y así existen toda una serie de seres sobrenaturales, dioses, espíritus o genios, que resultan más próximos en tanto que directamente relacionados con niveles más simples

de la vida social y doméstica. Los grandes dioses son misteriosos, imposibles de localizar y a menudo múltiples en su expresión, pero los entes inferiores, de menor volumen social, son más limitados en sus manifestaciones y también más accesibles. Por ello suelen ser los que reciben culto más a menudo. En la esfera de la sociabilidad del clan es particularmente importante el culto a los antepasados, que constituye en realidad la variante mística de las genealogías.

Los dioses supremos que figuran como causas primeras, explicación del origen de los acontecimientos trascendentes, como la creación del mundo y de las personas, del ganado, o la institución de las costumbres tribales, permanecen prácticamente ausentes, quedando su existencia presente relegada al mito. En los orígenes actuaron y fueron creadas todas las cosas naturales y sociales, luego se retiraron a una esfera lejana, desde la que reinan sin apenas ejercer influencia. Han delegado sus funciones en los entes inferiores, en ocasiones manifestaciones suyas, de la misma manera que la realidad tribal delega en clanes y familias concretos. Así, en este tipo de universo religioso, las fuerzas sobrenaturales aumentan generalmente en materialidad y particularidad, tornándose más accesibles y también más manipulables por medios mágicos o propiciatorios a medida que menguan en extensión social. Por ello, los cultos domésticos adquieren una especial relevancia. Y por ello mismo, en el trance, provocado o no por enteógenos, que muchas culturas tribales han usado y siguen utilizando hoy en día, la comunicación, el contacto con lo sagrado, se establece con esta esfera más próxima en la que residen los distintos tipos de espíritus.

En el mundo de los nómadas tribales no suele haber santuarios, aunque por supuesto existen lugares identificados con las fuerzas espirituales de la naturaleza o que simbolizan la unidad entre los clanes y la cohesión intertribal. Un santuario, en este último caso, no tiene por qué ubicarse en un lugar determinado, aunque ello se corresponderá finalmente con el carácter y alcance de la trashumancia practicada por las tribus y otras circunstancias históricas similares. Un buen ejemplo lo constituye el > Tabernáculo donde los israelitas guardaban el > Arca de la Alianza. Por otro lado, el santuario lo constituye el propio espacio social y así lo será la casa en el poblado o la tienda en la estepa, en la que los escitas, los pueblos nómadas siberianos o las tribus autóctonas americanas, llegaban al trance tras el ceremonial en el que consumían el enteógeno, en el caso de los cultos domésticos, o el lugar de reunión de los linajes y clanes. El espacio sagrado no se encuentra formalizado de la misma manera que tampoco lo está el espacio social, y corresponde además a esa dimensión no estática ni permanente que caracteriza el espacio y el territorio nómadas.

Sin embargo, en el nivel más amplio y complejo de las relaciones políticas entre las diversas tribus, la religión adquiere un importancia especial, ya que los pactos mediante los que se establecen tales relaciones a menudo precisaban del apoyo de una sanción divina explícita, como en el caso de la Alianza con Yahvé de las tribus israelitas. Véase AGRICULTURA, ALIANZA, ANCIANO, JUECES, MONARQUÍA, PASTOR, SACERDOCIO, TRIBU.

BIBLIOGRAFÍA: R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT* (Trotta 1999); I. Finkelstein y N. Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Israel Exploration Society 1994); S. Moscati, dir., *El alba de la civilización. Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente Antiguo* (Cristiandad 1987); S. Piggott, dir., *El despertar de la civilización* (Labor, Barcelona 1992).

C. G. WAGNER

NOMBRAR

Heb. 8034 *shem*, ם ֵ = «llamada, nombre»; gr. 3687 *onomazo*, �νομ�ζω = «nombrar, mencionar», o

«llamar por nombre» (Hch. 19:13), «invocar» (Ro. 15:20). Véase INVOCAR, LLAMAR.

NOMBRE

Heb. 8034 *shem*, ם ֵ = «apelación, fama, renombre»; gr. 3686 *ónoma*, ὄνομα, se utiliza en general para indicar el nombre con el que se designa a una persona o cosa (cf. Mc. 3:16, 17; 14:32) y todo lo que implica de autoridad, carácter, rango, majestad, poder, excelencia, etc.

1. Naturaleza y esencia del nombre.
2. Sentido y elección del nombre.
3. Cambio del nombre.
4. Apellidos.

I. NATURALEZA Y ESENCIA DEL NOMBRE. En las culturas antiguas, el nombre de una persona no era un mero formalismo o convencionalismo social para designar y distinguir a unos individuos de otros, sino que además era un elemento esencial de su personalidad. Lo que no tiene nombre no existe (Eclo. 6:10). Personas insignificantes y despreciables son semejantes a hombres sin nombre (Job 30:8). El nombre determina la naturaleza de lo nombrado. Responde esesencialmente a la naturaleza del que lo lleva «porque como su nombre, así es él» (2 Sam. 25:25). Conocer el nombre de alguien supone ya un cierto poder sobre él. Jacob pregunta el nombre al ángel de Yahvé: «Declárame ahora tu nombre». La respuesta es: «¿Por qué me preguntas por mi nombre?» (Gn. 32:29; cf. Jue. 13:17-18). En el momento de llevar a cabo grandes actos redentores, Dios hace comprender a Moisés que se va a revelar no solo ya como el Todopoderoso, sino «en mi nombre Yahvé» (Ex. 6:3). Donde está el nombre está también la persona, el nombre hace próxima la presencia de la persona: no se puede resistir al ángel de Yahvé, pues el nombre de Dios está en él (Ex. 23:21). El santuario donde Dios es adorado es sagrado, pues allí hace morar su nombre (Dt. 12:11). Recibir a alguien en nombre de otro es como recibirlo a él. «Cualquiera que en mi nombre reciba a un niño como éste, a mí me recibe», dice Jesús (Mt. 18:5).

Invocar el nombre equivale a contar con la presencia de la persona invocada: «Tú estás entre nosotros, oh Yahvé, y nosotros somos llamados por tu nombre» (Jer. 14:9). «Donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos», promete Jesús a sus discípulos (Mt. 18:20). «Ser llamados por el nombre de Yahvé» es situarse en la línea de los piadosos como Set y Enós, a partir del cual se dice que «los hombres comenzaron a llamarse del nombre de Yahvé» (*az hujal liqerá bashem Adonay*, אָז ה חַל לִקְרֹא ְ ֵ ם יְהָֹה, Gn. 4:26), lo cual significa que eran seguidores del Dios verdadero revelado en ese nombre. En cierto sentido, Jesús justifica su misión diciendo al Padre que él ha «manifestado su nombre a los hombres» (Jn. 17:6), es decir, la naturaleza y esencias divinas. Juan nos habla de Cristo, a fin de que al creer tengamos vida en su nombre (Jn. 20:31), o sea, en su persona. El nombre pronunciado actúa con el mismo poder que la persona (Hch. 3:16; 4:10, 12, etc.) y el nombre del Salvador está, por definición, por encima de todo otro nombre (Ef. 1:21).

Ya que el nombre es como el doble de la persona, conocerlo e invocarlo debidamente equivalía a ejercer dominio sobre ella. De ahí todas las singulares precauciones y restricciones que deben observarse en el uso de los nombres. El primer mandamiento del Decálogo está destinado a evitar el uso profano y mágico del nombre de Dios. Invocar debidamente el nombre de alguien asegura su protección y bendición: «Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel, y yo los bendeciré»

(Nm. 6:27).

A pesar de esto, se teme pronunciar el nombre personal de Dios: «Calla; no hay que mencionar el nombre de Yahvé» (Am. 6:10), lo cual en tiempos posteriores se expresa entre los judíos en una prohibición absoluta de pronunciarlo, de forma que cuando se leía en voz alta era sustituído por el título *Adonay*, «mi gran Señor». Algunos escritores judíos modernos mantienen la reverencia tradicional escribiendo D-os en lugar de Dios.

II. SENTIDO Y ELECCIÓN DEL NOMBRE. El nombre de las personas humanas se corresponde con su misma concepción. En la Biblia no se deja el nombre al capricho de los padres, ni al solo hecho de la filiación. Expresa la naturaleza, o al menos las cualidades del que lo lleva, y su elección queda influida por circunstancias del nacimiento o por un voto de los padres con respecto al hijo. Se dejaban también guiar por la asonancia general o la consonancia de las sílabas, lo que permite un acercamiento en el sentido, o una etimología popular consustancial al genio hebreo, aunque algunas veces nos resulte sorprendente. Veamos algunos ejemplos: Eva (vida, Gn. 3:20), Noé (reposo, Gn. 5:29), Isaac (risa, Gn. 17:19), Esaú (velludo, Gn. 25:25), Edom (rojo, Gn. 25:30), Jacob (suplantador, Gn. 25:26); los nombres de los hijos de Jacob comportan siempre un significado (Gn. 30), como los de sus nietos: Fares (brecha, Gn. 38:29), Manasés (olvido, Gn. 41:51), Efraín (fértil, Gn. 41:52), etc.

El nombre debía ser, si era posible, de buen augurio. Raquel, moribunda debido al parto, llama a su último hijo Ben-Oni («hijo de mi dolor»), pero de inmediato Jacob se lo cambia por Benjamín («hijo de mi diestra», Gn. 35:18).

Frecuentemente, los nombres comportan un significado religioso y una mención del mismo Señor («El» para Dios, o «Jah» para Yahvé). De esta manera, tenemos una serie de nombres teóforos que son una declaración de fe en sí mismos: Natanael (Dios ha dado), Jonatán (Yahvé ha dado), Elimelec (Dios es mi rey), Ezequiel (Dios es fuerte), Adonías (Yahvé es señor), y muchos más.

Hay otros nombres que son sencillamente tomados de la naturaleza o inspirados en imágenes de la vida corriente: Labán (blanco), Lea (vaca salvaje), Raquel (oveja), Tamar (palmera), Débora (abeja), Jonás (paloma), Tabita (gacela), Peninna (perla), Susana (lirio).

Hay nombres surgidos de circunstancias históricas: Icabod (sin gloria, 1 Sam. 4:21), Zorobabel (nacido en Babilonia).

El nombre parece que era impuesto al recién nacido por lo general en el octavo día de su vida, al ser circuncidado (cf. Gn. 17:12; 21:3-4; Lc. 1:59; 2:21).

III. CAMBIO DE NOMBRE. A causa del sentido sumamente personal unido al nombre, se daba en ocasiones una nueva onomástica a quien había experimentado una transformación de carácter, cf. p.ej.: Abram, Abraham; Sarai, Sara (Gn. 17:5-15); Jacob, Israel (Gn. 32:27, 28); Noemí, Mara (Rt. 1:20). En ocasiones, el segundo nombre es una traducción del primero: Cefas (aram.), Pedro (gr.); Tomás (aram.), Dídimo («gemelo» en gr.); Mesías (heb.), Cristo (gr.). Un día, todos los creyentes recibirán un nombre nuevo adecuado a la naturaleza de los redimidos del Señor (Ap. 3:12).

IV. APELLIDOS. Los apellidos no eran habituales entre los hebreos, pero se añadía al nombre una indicación de origen: Jesús de Nazaret, José de Arimatea, María de Magdala, Nahúm de Elcos.

Podía ser también un patronímico: Simón hijo de Jonás (Bar-Jonás), Jacobo y Juan, hijos de Zebedeo. También se podía hacer referencia a la profesión: Natán el profeta, José el carpintero, Simón el zelota, Mateo el publicano, Dionisio el areopagita. Véase INVOCAR, LLAMAR, MAGIA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Nombre”, en *DTB*, 710-714; 171-; W. Eichrodt, *Teología del AT* I, 163-188; G. von Rad, *Teología del AT* I, 24o ss.

NOMBRES DE CRISTO. Ver JESUCRISTO, NOMBRES Y TÍTULOS

NOMBRES DE DIOS

Los nombres dados a Dios en la Biblia dicen cómo es él, y por esta razón, para conocer su esencia y naturaleza en cuanto revelada, es necesario no solo atender a los términos concretos que lo enuncian, sino también la fenomenología de cada nombre en sí mismo, la etimología que revela sus raíces y sentido, su entorno cultural y contexto religioso. Los nombres aplicados a Dios en el texto sagrado equivalen a símbolos en términos de categorías tomadas del mundo y de la experiencia humana. El lenguaje abstracto sobre Dios, que rehuye las > metáforas y el > antropomorfismo, se aparta de los datos bíblicos, que siempre se refieren a Dios en términos concretos, familiares, como alguien activo en la vida y la historia del hombre.

1. El. Heb. 410 *El*, אֵל = «ser fuerte, poderoso» (Gn. 46:3). Denota poder o potencia, se utiliza del verdadero Dios en 204 pasajes, y de otras deidades en dieciocho. Se encuentra especialmente en Job, los Salmos e Isaías. De origen semítico, es el nombre utilizado por Abraham y sus descendientes para designar a Dios. En Israel, este nombre asume un carácter más particular, viniendo a ser el propio del Dios único e incomparable. Es así que se acompaña siempre con un adjetivo que destaca un aspecto o virtud del Creador. Encontramos tres combinaciones de este nombre:

1) *El Elyón*, אֵל עֶלְי ן = «Dios altísimo» (Gn. 14:17-20; Is. 14:13-14).

2) *El Shadday*, אֵל ָ ַ י, traducido «Dios todopoderoso, omnipotente». Usado 48 veces en el AT (cf. Gen. 17:1; Sal. 91:1).

3) *El Olam*, אֵל ע לָם = «Dios eterno» (Gn. 21:33; Is. 40:28).

De todas maneras, se usa preferentemente la forma plural *Elohim*.

2. ELOHIM, heb. 430 *Elohim*, אֱלֹהִים, lit. «dioses», denota personas que merecen adoración. Usado 2.570 veces, habla de la fortaleza y el poder de Dios (Gn. 1:1; Sal. 19:1). Es ciertamente una de las designaciones más antiguas del Dios revelado. Se halla en los relatos bíblicos de la creación y de la época patriarcal. Aunque sea una forma plural, va seguido por el verbo en singular cuando designa al Dios de Israel, lo que sugiere entonces una intensificación o también una absolutización de la divinidad, algo así como «Dios de dioses» o «Dios supremo».

Algunos eruditos han sostenido que al ser *Elohim* un plural, constituye la prueba del politeísmo de los antiguos hebreos. Sin embargo, los autores sagrados tienen cuidado en hacerlo concordar con un verbo en singular. Así, en Gn. 1:1 se dice que «en el principio Dios [*Elohim*, en plural] creó [en singular, no «crearon»] los cielos y la tierra» (Gn 1:1). En realidad, la forma plural de Dios en la Biblia evoca un sentimiento de reverencia. Es un plural mayestático, el nombre que sintetiza todas las perfecciones divinas, que desde la doctrina cristiana de la Trinidad insinúa la presencia de una pluralidad de personas en el seno de la deidad (Gn. 1:26; 3:22). «Quizá la idea desvelada en la forma plural *Elohim* pueda ser expresada con mayor precisión mediante la palabra Deidad que mediante la palabra Dios; y ciertamente no hay nada irrazonable en la suposición de que el nombre de la Deidad fue dado al hombre en esta forma, a fin de prepararlo para la verdad de que en la unidad de la Deidad subsisten tres Personas» (Girdlestone).

3. YAHVÉ, heb. 3068 *Yahweh*, יהוה, designación no genérica, sino personal, que hace referencia a

la autoexistencia y la continua autorrevelación de Dios. Es el nombre más empleado en el AT, aparece entre 6.499 y 6.823 veces. La forma abreviada, 3050 *Yah* o *Jah*, se menciona en Ex 15:6; 17:16, unas cuantas veces en Isaías, y 35 en los Salmos (Sal 77:11; 89:8, etc.). No se trata de un predicado de Dios, sino de una declaración de su ser eterno, tal como se revela en la historia y en el tiempo. En heb., se presenta en forma de tetragrama: *YHWH*, יהוה, y los críticos difieren acerca de su pronunciación, origen y significado. La dificultad surge debido al misterio con que los judíos siempre han envuelto este nombre sagrado e incomunicable. Mientras que *Elohim* destaca un atributo de Dios, el poder, Yahvé revela con mayor fuerza su propia esencia. El uso de este nombre muestra que se relaciona con el Dios de la redención y del pacto que se revela al hombre para salvarlo entrando en relación con él. Las diversas expresiones compuestas en que se utiliza completan la revelación de la naturaleza y carácter de Dios en relación con el hombre, algunas de las cuales son:

1) *Yahweh-Yireeh*, יְהָ ה יִרְאֶה, «Yahvé proveerá» (Gn. 22:13-14);

2) *Yahweh-Nissí*, יְהָ ה נִ ּ י, «Yahvé mi bandera o estandarte» (Ex. 17:15);

3) *Yahweh-Shalom*, יְהָ ה ָ ל ם, «Yahvé es paz» (Jue. 6:24);

4) *Yahweh-Shammah*, יְהָ ה ָ ָ ה, «Yahvé está allí» (Ez. 48:35);

5) *Yahweh-Tsideqenu*, יְהָ ה צִדְקֵנ, «Yahvé nuestra justicia» (Jer. 23:6).

6) *Yahweh tsebaoth*, יְהוָה צְבָא ת, «Yahvé de los ejércitos», que algunas versiones traducen directamente como Jehová Sabaot o Yahvé Sebaot. Es una designación bastante frecuente en el AT, en la que los > ejércitos representan las huestes celestiales (Jer. 5:14; 38:17; 44:7; Os. 12:5; Am. 3:13; Sal. 59:5; 80:4, 7, 14; Ro. 9:29; Stg. 5:4).

Está ausente en el Pentateuco, Josué y Jueces. Se utiliza particularmente en los libros preexílicos: Samuel, Reyes, Salmos, Isaías, Amós. Viene a ser sinónima de Creador Todopoderoso, de Dominador Supremo, de Dueño de todo el cosmos, y equivalente a «Señor del cielo y de la tierra» (cf. Gn. 24:7; 2 Cro. 36, 23; Job 15:15; Esd. 1:2; 5:11-12; 6:9-10; Neh. 1:4-5; 2:4, 20; Sal. 136:26; Dn. 2:18, 37; Ap. 11:13). Al parecer, el título «Yahvé de los ejércitos» testifica de una época tardía de Israel, asediado por sus vecinos mesopotámicos y famosos por su culto a los dioses astrológicos, al que los profetas anteponen el culto único al Dios de Israel, Señor del cielo y de la tierra, y de todo cuanto en ellos hay.

4. SHADDAY. Heb. 7706 *Shadday*, ַ ָ י, «ommnipotente». Indica la plenitud y riqueza de la gracia de Dios, y al lector heb. le recordaría que todo don bueno y perfecto desciende de Dios, quien nunca se cansa de derramar sus misericordias sobre su pueblo, y que está más que bien dispuesto a darle que ellos a recibir. El término está relacionado con una raíz que significa «pecho», con lo que la idea es similar a la contenida en nuestra palabra «exuberancia». Quizá el vocablo «dadivoso» comunicaría el sentido con mayor precisión, pues denota la imagen de Dios como un dador liberal. Aparece casi siempre en relación con las bendiciones patriarcales (cf. Gn. 17:1; 28:3; 35:11; 49:25). Otros estudiosos buscan su raíz no en el hebreo, sino en el acadio *sadû*, la voz común para «montaña». Véase TODOPODEROSO.

5. ADONAY. Heb. 136 *Adonay*, אֲדֹנָי = «Señor, dueño, amo, juez». Este nombre fue también aplicado ya desde el principio al Dios de Israel (Gn. 15:2, 8; 18:3, 27, 30; Ex. 23:17; 34:23); se utiliza 427 veces en el AT para expresar la soberanía de Dios, y por ello el sentimiento de dependencia de la creación, la noción de que el hombre está al servicio de su Creador, a quien pertenece, y a quien debe su existencia como el vasallo a su soberano. Notemos que este término

puede también utilizarse para un hombre; p.ej., Abraham es el «señor» de Sara y de su siervo (Gn. 18:12; 24:9, 10, 12). Moisés, amedrentado ante el servicio al que ha sido llamado, emplea el nombre divino apropiado al decir: «¡Ay, Señor [*Adonay*]!, nunca he sido hombre de fácil palabra». Y es Yahvé quien le promete su presencia y ayuda eficaz (Ex. 4:10-17). La expresión «Señor Yahvé», que aparece por vez primera en Gn 15:2, se halla frecuentemente por todo el AT. Lit. sig. «mi Señor Yahvé». Cuando nos encontramos con el titulo «Señor de señores», como en Dt. 10:17, las palabras son, lit. «Amo de amos», esto es, el Amo divino de todos aquellos que poseen u obtienen autoridad. El término gr. *Kyrios*, «Señor», en el NT es el equivalente del heb. *Adonay*.

6. EL SANTO DE ISRAEL. Heb. 6918 *Qedosh Yisrael*, יְ רָאֵל קְד. En el libro de Isaías, Dios es frecuentemente llamado el Santo de Israel, o solamente el Santo (Is. 1:4; 5:19, 24; 6; 40:25, etc.). En Ezequiel, Dios se hace conocer como Yahvé, como el Dios poderoso y verdadero, al manifestar su santidad (Ez. 20:41ss; 28:22; 36:2 etc.). Es preciso señalar que Dios jura por su santidad, como jura por sí mismo (Am. 4:2; Sal. 89:36; Gn. 22:16; Ex. 32:13; Jer. 22:5; Is. 45:23). La santidad parece ser sinónimo de la divinidad. La lectura de un libro como Levítico deja al lector convencido de ello. La santidad, considerada en Dios, no resulta ser tanto uno de sus atributos como su mismo carácter. A través del AT, los textos en los que se trata de la santidad divina expresan a la vez su inefable pureza, su horror al mal, su aborrecimiento contra el pecado, al igual que su gloria, majestad, elevación y grandeza supremas. La santidad de Dios está en estrecha relación con sus > celos, su > ira y su > venganza. Su naturaleza celosa (Ex. 20:15) no es nada más que su santidad en acción (Oehler). En Ez. 38:18, 23 leemos que en sus celos e ira Jehová ejercerá sus juicios sobre Israel y que así él se glorificará y santificará. Al revelarse como santo, Dios intimaba a Israel a ser también un pueblo santo (Lv. 11:44; 19:2; 20:7, 27; cf. 1 Pd. 1:16).

7. PADRE. Heb. 1 *ab*, אָב; gr. *Pater*, Πατήρ. Es el nombre más antiguo y frecuente entre los pueblos indoeuropeos, para quienes el ser supremo era llamado “Padre del cielo”, *Dyaus pitar*, de donde derivan *Zeus Pater* y *Júpiter*, nombres griego y latino del «padre de los dioses y de los hombres» (Homero, *Odisea* I, 28). *Zeús* y *Theós* fueron originalmente, con toda probabilidad, la misma palabra.

El apóstol Pablo, después de citar dos himnos paganos escritos en honor de Zeus, argumenta en base a ellos en favor de la naturaleza espiritual de *Theós*, θεός, creador del mundo (Hch. 17). La paternidad divina era concebida por el paganismo en sentido natural, biológico. Los reyes y héroes eminentes se presentaban como «hijos de los dioses», en tanto que participantes de la misma naturaleza de sus progenitores divinos. Para los estocios, todos somos hijos de Dios por naturaleza, «porque todos hemos sido hechos por Dios» (Epicteto, 1, 2, 1). En los escritos mistéricos se halla la idea de que solo por un acto propio, es decir, por la regeneración, se hace el hombre hijo de Dios o es dotado de naturaleza divina. En el AT, Jehová es considerado como «Padre» en un sentido nacional, e invocado como tal, pero sin ninguna connotación pagana respecto a una filiación natural divina del hombre (Gn. 44:19, 20; Ex. 4:22; Dt. 32:6; 2 Sam. 7:14; Sal. 89:27, 28; Is. 63:16; 64:8). Por vía de analogía, en cuanto ancestro, antepasado y origen, Dios se autodefine como «Padre de Israel» (Jer. 31:9; Is. 63:16; 64:8; cf. Jn. 8:41; 5:45; 2 Cor. 6:18). La denominación «hijos de Dios», aplicada a los ángeles (Sal. 28:1; Job 1:6; 2:1; 38:7) no tiene ningún fondo físico genealógico, sino que quiere expresar únicamente la estrecha relación de estos seres celestiales con el Creador, de cuya corte son ministros y mensajeros.

En el NT, la revelación más sublime que resume para el cristiano todos los demás títulos y

atributos divinos, es la designación de Dios como «Padre», enseñada una y otra vez por Jesucristo con un matiz personal desconocido anteriormente. Se revela claramente en la parábola del hijo pródigo (Lc. 15), el Padrenuestro (Lc. 11) y la oración sacerdotal (Jn. 17). Quienes creen en el nombre de Jesús son «hechos hijos de Dios» (Jn. 1:12; Ro. 8:16, etc.), «adoptados» por Dios en el Hijo (Ef. 1:6). Jesús mantiene una relación especial con el Padre (Mt. 6:4, 8, 15, 18; 10:20, 29; 13:43, etc.), que es compartida por sus discípulos (Ro. 1:7; 1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2; Gal. 1:4; etc.). Véase ABBA, ADONAI, EL, ELOHIM, DIOS, JEHOVÁ, SEÑOR, TODOPODEROSO, YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: Luis Clavell, *El nombre propio de Dios* (EUNSA, Navarra 1980); R.B. Girdlestone, “Nombres de Dios”, en *SAT* (CLIE 1986); T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Almendro 1994); L. Richards, *Todos los nombres de Dios en la Biblia* (Caribe, 2003).

NORTE

El término heb. más común para indicar el norte es 6828 *tsaphón*, צָפוֹן = «escondido, oscuro», por ser considerado entre los antiguos como una región de lobreguez y de tinieblas. El otro término heb. 4215 *mezarim*, מְזָרִים, lit. «esparcidor», viento del norte que dispersa las nubes, aparece solamente en Job 37:9: «El huracán viene de su cámara; y el frío, de los vientos del norte»; Sept. *akroteria*, ἀκρωτήρια; NT 1005 *borrâs*, βορρᾶς, que en principio designa al Bóreas o Aquilón, el viento del norte, y luego el punto cardinal (Lc. 13:29; Ap. 21:13); Vulg. *arcturus*. Algunos intérpretes judíos identificaron *mezarim* con la > constelación que en hebreo recibe el nombre de *Mazzaroth*.

Los hebreos consideraban los puntos cardinales en referencia al hombre cuyo rostro se orientaba mirando al este. En consecuencia, el norte quedaba a su mano > izquierda (Gn. 13:14; Jos. 15:10; Jue. 21:19; Jer. 1:13); de este modo, la mano izquierda o sinietra designaba el septentrión (Gn. 14:15; Job 23:9). También se imaginaban que lo que quedaba al norte se encontraba en una posición más elevada, mientras que el sur estaba más bajo, por lo que dirigirse al norte equivalía a una «subida» (Gn. 45:25; Os. 8:9; Hch. 18:3; 19:1), y los que venían del norte «bajaban» o «descendían» (Gn. 12:10; 26:2; 38:1; 1 Sam. 30:15, 16; 25:1; 26:2).

El término *tsaphón*, además, describe un lugar particular en el cielo: «Del norte viene un dorado esplendor; alrededor de Dios hay una temible majestad» (Job 37:22; cf. Is. 14:13); como tal ha sido establecido por Dios: «Él despliega el norte sobre el vacío y suspende la tierra sobre la nada» (Job 26:7); hace referencia al cielo limpio de nubes como consecuencia del viento del norte, lo cual obedece a la meteorología palestina. Otro tanto decían los griegos por boca de Homero (*Ilíada* 15, 171; *Odisea* 5, 296; cf. Josefo, *Ant*. 15, 9, 6).

También significa un lugar de la tierra (Sal. 107:3; Is. 43:6; Ez. 20:47; 32:0; cf. Lc. 13:29), y un aspecto o dirección: «miraban al norte» (1 R. 7:25; 1 Cro. 9:24; Nm. 34:7); «el lado norte» (Sal. 48:2; Ez. 8:14; 40:44; cf. Ap. 21:13).

Se usa convencionalmente para designar ciertos países, sin tener en cuenta su verdadera sitación geográfica, a saber: Babilonia, Asiria y Media, representadas siembre como situadas al norte de Judea, aunque algunas de ellas quedan más bien al este de Palestina (Sof. 2:13; Jer. 1:14; 46:6, 10, 20, 24; Ez. 26:7; Judit 16:4). Esto se debe, sin duda, a que los ejércitos de estos países se presentaban en Judea por el norte, evitando y rodeando el desierto, por el camino de Damasco y Siria. Por esta razón, los reyes de Siria y de los vecinos sometidos a Babilonia son «príncipes del norte» (Ez. 32:30). La expresión «familias de los reinos del norte» (Jer. 1:15) hace referencia a los aliados o tributarios del Imperio babilónico (Jer. 34:1). «Las gentes del norte» (Jer. 25:9) harían

referencia a una clase inferior de pueblos dependientes de Babilonia. Quizá por esta razón, por indicar la puerta por la que Israel era invadido por sus poderosos vecinos septentrionales, este punto geográfico pasó a designar el lugar de donde procede el juicio divino: «Del norte se desatará el mal sobre todos los habitantes del país... del norte se ve venir el mal y el gran quebrantamiento» (Jer. 1:14; 4:6; 6:1; 13:20, etc.). Véase VIENTO.

NOVIA, NOVIO

Heb. 3618 *kallah*, הָ - -, de 3634 *kalal*, כלל = «completar», denota tanto al novio como a la novia, y también a la «nuera»; gr. 3565 *nymphe*, ν�μφη, indica una desposada.

En el lenguaje típico o simbólico de la Escritura, la Iglesia es la esposa del cordero (Ap. 21:9) y Cristo, su Redentor, es el «novio» (Jn. 3:29). En el AT, esta figura, bajo diferentes formas, denota con frecuencia la unión de Yahvé con la nación judía. Véase BODA, MATRIMONIO.

NOVILLO. Ver GANADO

NOVILUNIO

Heb. 2320 *jódesh*, חֹדֶ = «novedad, luna nueva»; nombre completo *rosh jodesh*, חֹדֶ רֹא, «comienzo del mes»; Sept. *neomenía*, νεομην�α o *numeníai*, νουμην�αι; Vulg. *calendae*, *neomenia*.

Festividad de observancia regular entre los judíos. Muchas naciones antiguas celebraban el regreso de la luz de la luna con ceremonias festivas (Isidoro, *Orig*. 5, 33; Macrobio, *Sat*. 1, 15); se ofrecían sacrificios y oraciones en medio de la alegría general. Otro tanto ocurría en Israel (Nm. 10:10; 28:11-15; cf. Is. 1:13; Ez. 46:1; Os. 2:3). Véase LUNA NUEVA.

NUBE

Heb. 6051 *anán*, עָנָן = «nube» que cubre el cielo; gr. 3507 *nephele*, νεφ�λη, nube o masas de nubes con forma definida.

Desde el punto de vista atmosférico, las nubes escasean en Palestina durante la mayor parte del año, de mayo a septiembre. Su aparición, con la promesa de lluvias, es siempre un fenómeno que se agradece y por el que se ruega. Al mismo tiempo, la sombra que proporcionan en un clima dominado por el calor y el resplandor del sol se toma como símbolo de la presencia divina que se interpone entre la gloria irresistible e insoportable de Dios y la miseria y debilidad del hombre, haciendo posible una vislumbre parcial de lo Inefable. Por esta razón, una nube acompaña todas las teofanías o manifestaciones de Dios en el AT, que de otro modo serían imposibles de resistir (cf. Ex. 16:10; 24:16; 33:9; 34:5; Nm. 11:25; 21:5; 2 Cro. 5:13; 1 R. 8:10; Job 22:14; Sal. 18:11, 12; Is. 19:1). «La gloria de Yahvé apareció en la nube» (Ex. 16:10). «Una nube cubrió el tabernáculo de reunión, y la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo» (Ex. 40:34). «Yo apareceré en la nube sobre el propiciatorio» (Lv. 16:2). De esta nube podía surgir fuego que destruía a los rebeldes (Lv. 10:2; Nm. 16:35; cf. Ex. 19:16, 18). El soberano Dios, que se viste de nubes, es asimismo fuego consumidor (Sal. 18:9-15; Dt. 4:24; Heb. 12:29). Después de que la nube de gloria hubiera dejado de marchar delante del pueblo, ya establecido en la tierra de Canaán, hizo su morada en el Templo recién construido (1 R. 8:10-11). Los pecados de la nación llegaron a tal punto que les fue retirada la gloria divina (Ez. 9:3; 10:18-19; 11:22-23), siendo el Templo destruido junto con la ciudad de Jerusalén (Ez. 9:1-7). Sin embargo, el mismo profeta anuncia que el Señor devolverá para siempre su gloria y su presencia a su

pueblo, convertido y restaurado (Ez. 37:24-28; 43:1-9).

En el NT, la nube gloriosa vuelve a aparecer en el monte de la Transfiguración, que lo envolvió, y en cuyo seno se dejó oír la voz divina (Mt. 17:5). Cuando el Señor abandonó esta tierra, una nube celestial lo recibió (Hch. 1:9). Y cuando vuelva, lo hará desde el cielo descendiendo sobre las nubes (Mt. 24:30, Lc. 21:27; Hch. 1:9; Ap. 1:7; 14:14, 16), lo cual era entre los judíos una imagen o símbolo de poder divino y maestad. Por esta razón, el Jesús resucitado y glorificado es presentado como sentado ya sobre las nubes, indicación de su poder (Ap. 14:14-16). En su retorno, los que queden vivos serán arrebatados sobre las nubes al encuentro de su Señor (1 Tes. 4:17), imagen poderosa que guarda relación con Gn. 5:24; 2 R. 2:1ss.).

Las nubes son portadoras de humedad y sombra (2 Sam. 22:12; Job 26:8; 37:11; Ec. 11:3), por tanto imagen de protección y descanso refrescante. Una nube que apareciera por occidente era un anuncio de lluvia (1 R. 18:44; Lc. 12:54). A partir de este fenómeno atmosférico, el lenguaje proverbial usa la expresión «nube sin agua» para describir a la persona que promete sin cumplir (Prov. 16:15; Is. 18:4; 25:5; Jud. 1:12; cf. Prov. 25:14).

Pero las nubes tenían igualmente un sentido catastrófico cuando daban lugar a peligrosas tormentas de rayos o dejaban sobre los cultivos una descarga inoportuna de granizo. Un día nublado de estas características se convirtió en símbolo del juicio divino (Sof. 1:15; Jl. 2:2.; Ez. 30:3; 34:12; 38:9). Yahvé es el Señor de las nubes y los fenómenos naturales asociados a ellas (Jer. 10:13; 51:16; Job 26:8; 37:11, 16; 38:9-37; Prov. 3:20; 8:28; Dan. 3:73).

Las nubes también se usan en sentido metafórico para referirse a una «multitud», de moscas (Ex 8:22, 24, 29, 31) o de personas (Jer. 4:13; Is. 60:8; Heb. 12:1). Véase GLORIA, LLUVIA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaismo primitivo* (Biblical Institute Press, Roma 1973).

NUBE, COLUMNA DE

Heb. 5982, 6051 *ammud heanán*, עַ ד הֶעָנָן = «columna de nube»; también 5982, 784 *ammud haesh*, עַ ד הָאֵ = «columna de fuego»; Sept. *stylos nepheles*, στ�λος νεφ�λης, *pyrós*, πυρ�ς.

Símbolo de la presencia de Dios conduciendo a su pueblo. Se trataba de una nube sobrenatural que en forma de columna iba delante de los israelitas por el desierto, para mostrarles el camino por el que Dios les ordenaba marchar (Ex. 13:21, 22; Neh. 9:19). Cuando la noche hubiera impedido distinguirla, resplandecía como columna de fuego. Si Dios se quería manifestar a los israelitas, lo hacía desde la columna de nube (Nm. 12:5; Dt. 31:15). Cuando quiso desbaratar el ejército egipcio, lo miró desde la nube e hizo cundir el desorden en su campamento (Ex. 14:24). Véase COLUMNA DE NUBE Y FUEGO.

NUEZ

Heb. sing. 992 *botén*, טֶן , pl. *botenim*, טְנִים, «nuez de pistacho». Se utiliza solo en Gn. 43:11, cuando Jacob, para reconciliarse con el señor de Egipto, envía con sus hijos algunos presentes: «Tomad de lo mejor del país en vuestros equipajes y llevadlo a aquel hombre como un presente: un poco de bálsamo, algo de miel, perfumes, mirra, nueces y almendras»; equivalente al gr. *pistakia*, πιστ�κια, y al lat. *pistacia*.

A. CABEZÓN MARTÍN

NÚMERO

Heb. 4557 *mispar*, מִסְ ָר = «numero», de 5608 *saphar*, ספר, prop. «señalar» con una marca; gr. 706 *arithmós*, ἀριθμός = «número», de donde procede el castellano «aritmética».

No hay evidencia de que los antiguos hebreos hayan empleado signos especiales para representar las cifras, porque se hallan escritas en letras en el texto heb. de la Biblia, en la inscripción de Siloé y en la Estela de Mesa. En Nínive, en el siglo VIII a.C., los mercaderes arameos se servían de pesos en forma de león en los que unos trazos verticales indicaban las unidades, y un trazo horizontal la decena. En épocas aún más remotas, los asirios y babilonios indicaban los números mediante signos cuneiformes. Las inscripciones nabateas del siglo I dan por lo general los números en palabras enteras, pero en ocasiones van representados en trazos verticales (para las unidades inferiores). El 5 es semejante a la cifra árabe actual, aunque sin la barra horizontal. Las inscripciones arameas de Palmira, de la misma época, presentan también signos.

Los hebreos no se muestran en la Biblia muy interesados en las matemáticas. Sus conocimientos sobre el particular se limitaban a lo necesario para resolver los problemas cotidianos. Las cuatro operaciones básicas de la aritmética se mencionan en la Biblia: sumaban (Lv. 27:23), restaban (Gn.18:28-32), multiplicaban (Lv. 25:81) y dividían (Nm. 31:27), pero sin decir qué métodos de cálculo utilizaban.

En opinión de algunos eruditos, las palabras de Lv. 25:50: «Hará cuenta con el que lo compró, desde el año que se vendió a él hasta el año del jubileo; y ha de apreciarse el precio de su venta conforme al número de los años, y se contará el tiempo que estuvo con él conforme al tiempo de un criado asalariado», sugieren que los hebreos tenían también cierto conocimiento de «la regla de tres». Conocían las fracciones, pero de una manera rudimentaria. Se habla de «tercera parte» y «dos partes» (2 R. 11:5-7), la quinta parte (Gn. 47:24), la décima parte (Ex. 16:36), etc.

En el heb. bíblico no se utilizaban símbolos que sirvieran solo para representar números. Estos más bien se escribían con palabras, denotando unidades, decenas, centenas y millares. Después del exilio, y especialmente en el período de la dinastía > asmonea, se introdujo la costumbre de representar los números con letras del alfabeto. Del 1 al 9 se representaban con las letras desde *áleph* hasta *tet*; las decenas, hasta el 90, con las letras *yod* hasta *tsade*. Con la letra *khaph* se representaban las centenas, desde 100 hasta 400. Los millares se señalaban por medio de dos puntos que se colocaban encima de la letra correspondiente. Este sistema daría lugar posteriormente a las especulaciones con respecto al significado de ciertos números.

Las cifras que aparecen en la Biblia no siempre han de ser tomadas por su valor exacto. Muchas veces se trata de números redondos, de frases hiperbólicas o de métodos retóricos para enfatizar algo. A ciertos números se les atribuye un significado simbólico y tienen un cierto carácter sacro, p.ej., siete, cuarenta, doce, etc., no solo por su recurrencia, sino por su uso ritual o ceremonial, que en muchos casos guarda una relación etimológica, como cuando Abraham presta juramento —heb. *mishpá*— después de separar para el sacrificio siete —heb. *shebá*— corderos hembra (Gn. 21:28ss).

Uno. Se usa como artículo (1 Sam. 24:14) o pronombre indefinido (2 R. 4:39), y como número cardinal y ordinal: «Y fue la tarde y la mañana un día» (Gn. 1:5). Es Ia expresión de la unicidad, de lo indisoluble: «Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (Gn. 2:24; Dt. 6:41). Simboliza la unidad por excelencia. Uno es Yahvé (Dt. 6:4; Is. 42:8; Zac. 14:9). Hay un solo Dios y Padre (1 Cor. 8:6; Gal. 3:20; Mr. 12:29; Ef. 4:6; 1 Ti. 2:5). No hay

más que un Dios, y un Señor, Jesucristo (1 Cor. 8:4, 6; Ef. 4:5). Uno es el Espíritu Santo (1 Cor. 12:11, 13). Hay un solo mediador (1 Ti. 2:5). Uno es el cuerpo de Cristo, la Iglesia (1 Cor. 12:12, 13; Ef. 4:4). Una es la esperanza, una la fe, y uno el bautismo (Ef. 4:4, 5). Una es la ofrenda que ha perfeccionado para siempre a los santificados (Heb. 10:14).

Dos. Prob. surgió de la observación de que varios órganos del cuerpo humano aparecen en pares. Se nos dice que los animales entraron en el arca en parejas (Gn. 7:2); las tablas de la Ley fueron dos (Ex. 32:15); el Señor Jesús envió a sus discípulos «de dos en dos» (Mc. 6:7). En Ap. se repite mucho el dos: «dos filos» (1:16), «dos libras de trigo» (6:6); «dos testigos» (11:31), etc. Los israelitas usaban también el concepto de mitad: «la media tribu de Manasés» (Nm. 32:33); «medio siclo» (Ex. 30:13); «media hora» (Ap. 8:11).

Para testimonio en un juicio se precisa de dos testigos (Dt. 19:15; 2 Co. 13:1). Caleb y Josué dieron testimonio de la tierra (Nm. 14:6-9). Dos son los espías enviados al otro lado del Jordán (Jos. 2:1). Dos olivos tipifican los dos testigos (Zac. 4:3; Ap. 11:3, 4). Dos tienen que estar de acuerdo al pedir (Mt. 18:19). Dos o tres pueden reunirse en el nombre de Cristo (Mt. 18:20).

Tres. Aunque a veces es difícil saber el grado de precisión con el cual se usa, esto se resuelve en los casos en que va seguido del número superior en valor: «que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex. 20:5). En el contexto religioso, el tres es considerado un número sagrado, pues resume la idea de algo completo, que tiene principio, desarrollo y fin. Las tríadas eran corrientes entre los pueblos antiguos. Dios pidió a Abraham un sacrificio de «una becerra de tres años, y una cabra de tres años, y un carnero de tres años» (Gn. 15:9). Una orden para Israel era: «Tres veces al año me celebraréis fiesta» (Ex. 23:14). El que tocaba un cadáver debía purificarse «al tercer día» (Nm. 19:11-12). Daniel oraba «tres veces al día» (Dn. 6:10). En la visión de Isaías, los serafines daban voces, diciendo: «Santo, Santo, Santo» (Is. 6:3). Y así, en frecuentes ocasiones, el número tres se utiliza en la simbología religiosa.

En el NT, el número tres tiene un especial significado por relacionarse con la doctrina de la > Trinidad, plenitud divina: Dios Padre, Hijo y Espíritu. Esta plenitud se complació en morar en el Hijo de su amor (Col. 1:19). Tres veces vino la voz del cielo con respecto al Señor Jesús (Mt. 3:17; 17:5; Jn. 12:28). Cristo es Profeta, Sacerdote y Rey. Las Escrituras, compuestas por la Ley, los Profetas y los Salmos, dan testimonio de Cristo (Lc. 24:44). Los elementos de la vida cristiana en esta escena son la fe, la esperanza y el amor. Un cordón de tres dobleces no se rompe pronto (Ec. 4:12), y se corresponde con la perfección en el testimonio; tres es también expresión de una experiencia llevada a la perfección (Lc. 13:32; Gn. 22:4; Hch. 9:9).

Cuatro. Por la observación de los cuatro puntos cardinales, este número viene a significar cosas completas, suficientes. Del huerto del Edén salía un río que «se repartía en cuatro brazos» (Gn. 2:10). Se habla de «los cuatro vientos de los cuatro puntos del cielo» (Jer. 49:36); «las cuatro esquinas de la casa» (Job 1:19); «cuatro juicios terribles» contra Jerusalén (Ez. 14:21), etc. En las medidas del Tabernáculo se menciona muchas veces (Ex. 25:12, 26, 34; 26:2, etc.). Ezequiel vio cuatro seres vivientes, y cada uno de ellos tenía cuatro caras, cuatro alas y cuatro manos (Ez. 1:5-8; cf. Ap. 4:6). También en las descripciones del Ap.: «cuatro seres vivientes» (4:61); «cuatro ángeles en pie sobre los cuatro ángulos de la tierra» (7:1; 20:8); «cuatro cuernos del altar» (Ap. 9:13); etc.

Cinco. Prob. se deriva de la observación de los dedos de la mano. Si alguien hurtaba un «buey u oveja, y lo degollare o vendiere, por aquel buey pagara cinco bueyes» (Ex. 22:1). Para el rescate de los primogénitos se pagaban «cinco siclos por cabeza» (Nm. 3:46-47). En la dedicación del

Tabernáculo, cada príncipe ofreció como ofrenda de paz dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos (Nm. 7:17-83). A veces, la traducción de «cinco» podría significar «unos cuantos» (cf. Lv. 26:8). En los Evangelios se mencionan cinco panes (Mt. 14:17), cinco vírgenes sabias y cinco necias (Mt. 25:2), cinco talentos (Mt. 25:16). Pablo dijo que preferiría hablar cinco palabras para enseñar a otros que diez mil palabras en una lengua desconocida (1 Cor. 14:19). Es frecuente también en la Biblia el uso de la fracción de cinco: «añadirá a ello la quinta parte» (Lv. 5:16; 6:5; 19:25, etc).

Seis. Este número forma parte del sistema sexagesimal, pero no se le atribuye ningún simbolismo. Se habla de los seis días de trabajo (Ex. 20:9). Un siervo hebreo solo servía durante seis años (Ex. 21:2). Se ha especulado que puede denotar imperfección: una unidad menor que el número perfecto de siete. Así se entiende que Salomón tuviera seis gradas o escalones que ascendían a su gran trono (1 R. 10:19), pero que no fue lo suficientemente elevado para preservarlo de la idolatría. Seiscientos sesenta y seis talentos de oro era lo que recibía cada año (1 R. 10:14), y sin embargo tuvo que confesar que todo era vanidad y aflicción de espíritu. Los judíos en Caná tenían seis tinajas de agua para la purificación (Jn. 2:6), pero expresaban lo insuficiente de las ordenanzas para suplir las necesidades del hombre. El número de la bestia imperial será seiscientos sesenta y seis (Ap. 13:18), dando a entender que se queda corta respecto a su pretensión de perfección. La mayoría de los intérpretes ven una referencia a «César Nerón» en letras hebreas (נרון קסר: i100+60+200 +50+200+6+50). Ver NERÓN.

Siete. Es un número sagrado entre los pueblos del Oriente Medio. Es la suma de tres y cuatro, y el número indivisible más alto dentro de la decena. Algunos piensan que su importancia se derivaba de los siete cuerpos celestiales que se podían observar a simple vista: el sol, la luna y los cinco planetas. Otros dicen que lo que se tomaba en cuenta es la suma de cuatro más tres, siendo estos dos últimos números sagrados también. El siete aparece en todos los períodos bíblicos utilizado para señalar cosas sagradas. Siete días forman una semana, siendo cada día séptimo declarado santo para el descanso, cada año séptimo para reposo de la tierra, y cada siete veces siete años para el jubileo. Los animales limpios entraron al arca de Noé en parejas de siete (Gn. 7:1-2); la «expiación por el altar» se hacía durante siete días (Ex. 29:37); la limpieza de un leproso requería que fuera rociado siete veces con sangre (Lv. 14:7); en la fiesta de los panes sin levadura, estos eran comidos durante siete días y se hacía «siete días ofrenda encendida» (Lv. 23:6-8); el candelero tenía siete brazos (Ex. 25:31-37). La sangre era rociada delante del Señor siete veces (Lv. 4:6, 17; 8:11).

En los Evangelios se habla de «siete panes» (Mt. 15:36); se debe perdonar «hasta setenta veces siete» (Mt. 18:22); los saduceos trataron de poner una trampa al Señor hablándole de una mujer que se casó con siete hermanos (Lc. 20:29); en Ap. se menciona muchas veces: «siete iglesias» y «siete espíritus» (1:4); «siete candeleros» (v. 13); «siete estrellas» (v. 20); «siete sellos» (5:11; etc.). Son innumerables las ocasiones en que se usa este número como simbólico y sagrado.

Ocho. No se usa en sentido simbólico, pero se dice que ocho personas, Noé y su familia, se salvaron del diluvio (1 Pd. 3:20); «de edad de ocho días será circuncidado todo varón» (Gn. 17:12); en los cimientos del Templo se usaron «piedras de ocho codos» (1 R. 7:10); en la visión del Templo que tiene Ezequiel hay varias medidas en las cuales aparece el número ocho (Ez. 40:9-41).

Nueve. Tampoco se usa en sentido simbólico. En Lc. 17:17 el Señor Jesús pregunta por nueve leprosos que no volvieron a dar las gracias, después de haber sido sanados.

Diez. Es evidente que el diez, como el cinco, se deriva de la observación de los dedos de las manos. Se utiliza para señalar algo que está completo o perfecto. Faraón fue visitado por diez plagas (Ex. 7-12). Diez representantes, uno de cada tribu, fueron escogidos para discutir con los rubenitas, gaditas e hijos de Manasés el asunto del monumento que estos erigieron (Jos. 22:13-15). Diez grados retrocedió la sombra del reloj de Acaz, como una señal a Ezequías (2 R. 20:8-11). Los mandamientos son diez (Ex. 20:1-17), lo cual servía como ayuda a la memoria. El diez y sus múltiplos se encuentra en muchas medidas del Tabernáculo y del Templo (Ex. 26:1; 1 R. 6:1-38). La fracción de diez (diezmo) se usa abundantemente. Abraham dio el diezmo del botín a Melquisedec (Gn. 14:20). Jacob dijo a Dios en Bet-el: «de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti» (Gn. 28:22). Después de establecido el pacto con Israel en el Sinaí, se estipuló que «el diezmo de la tierra, así de la simiente de la tierra como del fruto de los árboles, de Jehová es» (Lv. 27:30). Se daba una décima parte a los levitas, y ellos daban una décima a los sacerdotes (Nm. 18:21, 26).

Diez vírgenes fueron a encontrar al esposo (Mt. 25). Eran diez los siervos a los que se les confiaron las minas (Lc. 19:13).

Doce. El más divisible de los primeros números. Su importancia se derivó de la división del año en doce meses lunares. Se habla de doce tribus de Israel (Gn. 35:22; 49:28). Como la tribu de Leví fue omitida en la distribución de la tierra, se contaron a Efraín y Manasés como dos medias tribus, manteniendo así el número doce. También de Ismael descendieron doce príncipes (Gn. 17:20). Se usan múltiplos de doce en varias cosas relacionadas con los servicios de los levitas (1 Cro. 24:7-18); doce panes de la proposición, doce piedras en el pectoral y doce nombres en los hombros del sumo sacerdote; doce piedras sacadas del Jordán, y otras doce puestas en el lecho del río. Jesús escogió doce apóstoles que un día se sentarán sobre doce tronos juzgando a las doce tribus (Mt. 19:28). La nueva Jerusalén tendrá doce fundamentos para sus muros con los nombres de los doce apóstoles; tendrá doce puertas hechas de doce perlas, con los nombres de las doce tribus inscritas en ellas, siendo las doce puertas guardadas por doce ángeles (Ap. 21:12-21).

Veinte. Era un ciclo importante en la vida de un hombre, porque representaba la edad para el servicio militar: «de veinte años arriba, todos los que pueden salir a la guerra» (Nm. 1:3).

Cuarenta. Generalmente aparece como un número redondo que señala un período bastante largo de tiempo. El diluvio duró «cuarenta días y cuarenta noches» (Gn. 7:4). Moisés estuvo «cuarenta días y cuarenta noches» en el monte Sinaí (Ex. 24:18). Los israelitas vagaron por el desierto durante unos cuarenta años (Nm. 14:33; 34:28). Los espías estuvieron cuarenta días explorando la tierra (Nm. 13:25). Goliat desafió a Israel durante cuarenta días (1 Sam. 17:16). Saúl, David, Salomón y Joás fueron probados en sendos reinados de cuarenta años. El tiempo de prueba de Elías en Horeb fue de cuarenta días. Nínive recibió cuarenta días de plazo para que se arrepintiera (Jon. 3:4). El Señor Jesús ayunó «cuarenta días y cuarenta noches» (Mt. 4:2), en los cuales fue tentado (Mc. 1:13). Después de la resurrección, se apareció a sus discípulos «durante cuarenta días» (Hch. 1:3).

Una generación dura aproximadamente cuarenta años. A esa edad, un hombre está en la plenitud de su fuerza. Tanto Isaac como Esaú se casaron a los cuarenta años (Gn. 25:20; 26:34). Caleb dijo: “Yo era de edad de cuarenta años cuando Moisés siervo de Jehová me envió de Cades-barnea» (Jos. 14:7).

Cincuenta. Se utilizaba mucho para hacer mediciones en arquitectura. En el Tabernáculo había «cortinas de cincuenta codos» (Ex. 27:12). También en la organización militar. Adonías se hizo de «cincuenta hombres que corriesen delante de él» (1 R. 1:5). El que violaba a una muchacha virgen

tenía que casarse con ella y pagar al padre «cincuenta piezas de plata» (Dt. 22:28-29).

Sesenta. Era la base para el sistema de cálculo sexagesimal, que fue inventado por los sumerios y de donde nace la división del círculo en trescientos sesenta grados, la hora en sesenta minutos y los minutos en sesenta segundos.

Setenta. Se usa con cierto grado de simbolismo religioso en diversos pasajes. Los descendientes de Jacob que fueron a vivir a Egipto totalizaban setenta (Ex. 1:5). «Setenta palmeras» había en Elim (Ex. 15:27). «Setenta ancianos» de los hijos de Israel acompañaron a Moisés en el Sinaí (Ex. 24:1). «Setenta varones de los ancianos de Israel» fueron escogidos como dirigentes del pueblo (Nm. 11:16). «Los días de nuestra edad son setenta años» (Sal. 90:10). El exilio en Babilonia duraría unos setenta años (Jer. 25:11). Se debe perdonar «hasta setenta veces siete» (Mt. 18:22). El Señor Jesús envió setenta de sus discípulos a predicar (Lc. 10:1).

Mil. A menudo se utiliza, con sus múltiplos, como número redondo para señalar una cantidad grande. La palabra *éleph* (mil) indica «una multitud», por lo cual puede, a veces, significar «tribu» o «clan». Incluso cuando designa una unidad militar, no quiere decir necesariamente que esté compuesta por exactamente 1.000 soldados. Algunos eruditos, procurando aclarar la cantidad de personas que componía el pueblo cuando se hizo el censo en el desierto, piensan que este vocablo significa «una familia» o «una tienda». De ser así, en el primer censo habría solo unos cinco mil quinientos israelitas. Muchas veces se usa el término de forma hiperbólica: «cien de vosotros perseguirán a diez mil» (Lv. 26:8). Se usan también múltiplos de mil para señalar en números redondos una gran multitud: «Y Jehová envió la peste sobre Israel... y murieron del pueblo... setenta mil hombres» (2 Sam. 24:15). «Para con el Señor un día es como mil años, y mil años como un día» (2 Pd. 3:8). En Apocalipsis se habla de que «el diablo y Satanás» es atado «por mil años». Véase MILENIO, NERÓN.

BIBLIOGRAFÍA: E.W. Bullinguer, *Cómo entender y explicar los números en la Biblia* (CLIE 1990); E.D. Shmitz, “Número”, en *DTNT* III, 183-187.

A. LOCKWARD

NÚMEROS, Libro de

Cuarto libro del Pentateuco. Su título en la Biblia hebrea es *Bemidbar*, מִדְ ַר (*En el desierto*), por sus palabras iniciales (Nm. 1:1). Los traductores de la LXX escogieron el título de *Arithmoí*, Ἀριθμοί, fundamentados posiblemente en los dos censos que se incluyen (caps. 1; 26), en el reparto del botín luego de la victoria sobre los madianitas (cap. 31), y por los detalles y precisiones referentes a las ofrendas y los sacrificios (caps. 7; 15; 28–29). La traducción latina vertió el nombre como *Liber numerorum*, del cual surge el título castellano, Números.

1. Naturaleza teológica y literaria.
2. La permanencia en el Sinaí.
3. Peregrinaje desde el Sinaí a Cades-barnea.
4. Desde Cades a las llanuras de Moab.
5. Significación teológica.
6. Lectura tipológica.

I. NATURALEZA TEOLÓGICA Y LITERARIA. De singular importancia teológica y sociológica es la expresión que se utiliza al comenzar la obra para referirse al pueblo: «La congregación de los

hijos de Israel» (1:2). El presupuesto es que, una vez el pueblo recibió el > Decálogo y las leyes en el Sinaí, quedó constituido en una comunidad adecuadamente organizada y establecida. La expresión hebrea *'adah*, traducida habitualmente al castellano como «congregación» o «comunidad», presenta a los israelitas como si fuera un grupo instaurado, como un pueblo. Esa organización, según el testimonio bíblico, no se fundamenta en relaciones de sangre paternofiliales, sino en la revelación divina de la ley que establece un pacto entre Dios y los hijos e hijas de Israel, y que les invita a ser una nación santa, un pueblo de sacerdotes. En ese gran contexto sociológico y teológico, el libro de Números presenta al pueblo de Israel como si fuera un ejército, marchando por el desierto al futuro, hasta conquistar las tierras de Canaán. Las diversas tribus se presentan dispuestas en formación bélica alrededor del > Tabernáculo, que se hace sagrado por la misma presencia divina. Y desde ese centro de mando físico y teológico, Dios pone de relieve su protección al pueblo a través de Moisés, que es el líder supremo y comandante del grupo. Desde el Tabernáculo de reunión, que es, en efecto, el lugar físico e histórico donde radica el poder, el Señor revela su voluntad, protegiendo, enseñando y corrigiendo al pueblo en los instantes adecuados, en los momentos oportunos.

La lectura de Números, a primera vista, puede confundir, pues en su redacción y organización se juntan secciones narrativas y legislativas, no siempre fáciles de leer, comprender y asimilar. Las partes legales, con sus normas, prescripciones y regulaciones, complementan la revelación que se incluye en los libros de Éxodo y Levítico, e incluyen algunos temas que se presentan solo en Números: Por ejemplo, la legislación sobre los > nazareos, las pruebas de infidelidad, los > votos de las mujeres, las herencias, las regulaciones para las > ciudades levíticas y de refugio, y las relaciones entre sacerdotes y levitas.

La obra como un todo es una especie de lectura teológica de la historia de la salvación, en la cual Dios mismo llamó a Moisés para liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto hasta llevarlo a la Tierra Prometida, que era símbolo de esperanza, paz, abundancia, gracia y liberación. En el corazón mismo del libro de Números, está el claro deseo de descubrir y afirmar el significado espiritual y trascendente de los acontecimientos, particularmente durante el peregrinar por el desierto. Las narraciones describen a Moisés como una figura ideal (12:2; 14:13-19), en contraposición al pueblo, que es principalmente caracterizado por sus murmuraciones, quejas, rebeliones e infidelidades.

Una primera lectura del libro pone de manifiesto su estructura literaria, que revela, por lo menos, tres secciones básicas y principales. Cada una de estas partes se puede muy bien relacionar con alguna de las etapas del peregrinar del pueblo por el desierto de Sinaí.

a. En primer lugar se presentan los diversos preparativos para el viaje (1:1–10:10).

b. La segunda sección describe el movimiento del pueblo desde el monte Sinaí hasta Cades (10:11–20:21).

c. La parte final de la obra (20:22–36:13) lleva al pueblo desde > Cades hasta las llanuras de > Moab, la frontera con la Tierra Prometida.

En cada una de estas secciones se alternan las narraciones de las experiencias del pueblo con algún material legal que articula varias regulaciones de importancia para la comunidad.

II. LA PERMANENCIA EN EL SINAÍ. Esta primera fase del peregrinar por el desierto (Nm. 10:1-10:10), de acuerdo con la narración del libro de Números, está muy bien elaborada desde la perspectiva cronológica. Se alude claramente al día de la salida de Egipto (1:1), y comienza el primer día del segundo mes del segundo año del éxodo, hasta el día veinte del segundo mes del

segundo año del éxodo (10:11); es decir, un período de veinte días luego de haber celebrado la Pascua en el desierto.

Las narraciones en esta sección (1:1–4:49) presentan el importante tema del censo e incluyen las órdenes precisas relacionadas con la ubicación de cada tribu referente al Tabernáculo. El resultado del empadronamiento o censo produjo 603 550 hombres listos para la guerra. Los sacerdotes y los levitas, encargados de la custodia del Tabernáculo, se censaron de forma separada (1:47-49).

Las narraciones de los censos cobran gran importancia bíblica, pues ponen de manifiesto las realidades humanas, particularmente el potencial de su fuerza militar, que posteriormente son comparadas con el poder divino. Los triunfos del pueblo no se deben a su poder bélico sino a que cuentan con el apoyo divino.

A cada tribu se le fijó de forma específica su ubicación particular en el campamento en relación con el Tabernáculo de reunión, y se le indicó, además, cómo debían mantener sus posiciones a medida que peregrinaban y marchaban por el desierto. Cada tribu debía proseguir la marcha con el > estandarte o la bandera que le identificaba. La idea era la de organización de un ejército, de manera simétrica, listo para la batalla. Había tres tribus a cada lado del Tabernáculo, y los levitas estaban en el centro (2:2). La posición central representaba la presencia divina en medio de su pueblo (Ex. 25:8). Y la lista de las doce tribus que se incluye en estas narraciones revela cómo fueron clasificadas y organizadas a la llegada de los israelitas a las tierras de Canaán (1:5-15).

Luego de estas narraciones se incorpora en la obra una serie de leyes de diversa naturaleza: por ejemplo, la expulsión de personas del campamento por alguna > contaminación o > impureza, como la > lepra, el > flujo de semen, o por tocar algún > cadáver (5:1-4); las leyes de las restituciones en los casos de robos (5:5-10); la ofrenda por los > celos (5:11-31), y las especificaciones en torno a los nazareos que se dedicaban a Dios.

Posteriormente se incorpora una serie de leyes que identifica las responsabilidades de los jefes de las diversas tribus ante la dedicación del Tabernáculo (7:1-44); incluye varias disposiciones referentes a las lámparas del candelabro (8:1-4); presenta la consagración de los levitas al Señor (8:5-26); transmite varias regulaciones en torno a la celebración de la Pascua (9:1-14); articula una narración en torno a la nube sobre el Tabernáculo que acompañaba al pueblo durante el peregrinar (Lv. 9:15-23); para finalmente incluir algunas regulaciones de las trompetas de plata que se utilizaban para llamar a la comunidad (10:1-10). Estas trompetas eran rectas, de unos 60 cm de largo, similar a las que se utilizaban en Egipto; posteriormente, esos instrumentos se utilizaron en el Templo de Jerusalén (2 Cro. 5:12).

III. PEREGRINAJE DESDE EL SINAÍ A CADESBARNEA. Esta segunda sección del libro de Números constituye el corazón mismo del itinerario y el peregrinar del pueblo de Israel por el desierto de Sinaí (10:11–20:21). La parte narrativa consiste en dos unidades básicas. En primer lugar, se describe la marcha del pueblo desde el monte Sinaí hacia Cades Barnea, que es un oasis no muy lejos de la parte sur de Canaán, ubicado entre los desiertos de Zin y Parán (10:11-12, 16).

Luego de incluir un corto relato en torno al rechazo de > Hobab, suegro de Moisés, de seguir hacia Canaán (10:29-32), Números presenta una serie interesante de eventos que ponen de relieve el desarrollo y el crecimiento del pueblo. Se trata principalmente del recuento de las rebeliones e infidelidades de los israelitas, en contraposición a las continuas manifestaciones de amor, corrección y misericordia del Señor.

Entre los eventos que se presentan en esta sección se pueden enumerar los siguientes: el fuego divino que consumió parte del campamento por las quejas del pueblo (11:1-3); la llegada milagrosa de las codornices (11:4-35), y la lepra que afectó a María por murmurar contra Aarón y Moisés (12:1-16). El tema de la > murmuración (p. ej., 11:1) se repite con frecuencia en Números para enfatizar las rebeliones e infidelidades humanas y también para presentar las misericordias divinas. Esas quejas era una manera solapada de rebelarse contra la voluntad divina o, inclusive, de rechazar las decisiones y el liderato de Moisés.

Una segunda serie de acontecimientos describe la misión de los espías o exploradores que fueron a Canaán de parte de Moisés (13:1–14:45). Esta sección incluye el momento más importante en el peregrinar por el desierto, pues, a causa de sus continuas y reiteradas murmuraciones y rebeldías, el Señor dejó al pueblo de Israel durante cuarenta años en el desierto, antes de llegar finalmente a la Tierra Prometida.

Ante los informes impresionantes de los exploradores, el pueblo se negó a proseguir la marcha hacia Canaán, y Dios anuncia que esa generación de israelitas que había salido de Egipto no llegaría a la Tierra Prometida, pues moriría en el desierto. De esa declaración divina se salvaron > Caleb y > Josué, que demostraron fidelidad y confianza en Dios. Una vez más se pone en evidencia las rebeldía humana y la misericordia del Señor.

A estas secciones narrativas le sigue una colección nueva de leyes (15:1–19:22), que tocan los siguientes temas: las ofrendas y los sacrificios (15:1-31); la sentencia de > lapidación por violar las leyes del sábado (15:32-36); las reglamentaciones de los > flecos de los vestidos (15:37-41); las regulaciones referentes al sostenimiento de los sacerdotes y los levitas (18:1-32), y el sacrificio de la vaca roja para la purificación (19:1-22).

En medio de estas leyes y regulaciones, se incorporan algunos relatos de importancia teológica, entre los que se incluyen: la rebelión de > Coré (16:1-50); el florecimiento de la vara de Aarón (17:1-13), que era símbolo de autoridad y poder, y el incidente en el desierto de > Zin, en el que Moisés hizo salir agua de las rocas, pero que por su actitud agresiva, impaciente, arrogante y violenta, Dios no le permitió entrar a la Tierra Prometida (20:1-13).

IV. DESDE CADES A LAS LLANURAS DE MOAB. La tercera sección y final del libro de Números (20:22–36:13) presenta la continuación del viaje del pueblo por el desierto en ruta hacia las tierras de Canaán. El movimiento se presenta complicado, pues diversos grupos y tribus que ya vivían en esas zonas presentaban obstáculos y desafíos al pueblo de Israel. No permitían a los israelitas cruzar sus territorios.

En primer lugar, luego de una larga permanencia en Cades, el viaje se hizo hacia el sur, para pasar las montañas de > Seir, pues los > edomitas les impidieron terminantemente el paso (20:14-21). Aarón entonces muere en el monte Hor, donde es enterrado, y le sucede su hijo, > Eleazar, que es comisionado y consagrado directamente por Moisés. Y luego de la narración del triunfo de los israelitas sobre el rey cananeo > Arad (21:1-3), se incluye el relato de la > serpiente de bronce (21:4-9), que es otro interesante episodio en la extensa saga de rebeliones y quejas del pueblo que generó el castigo divino, seguido por el arrepentimiento de la comunidad, para posteriormente recibir la manifestación de misericordia de Dios. De la mordida ardiente de las víboras se salvaban solo aquellas personas que miraban a la serpiente de bronce, que era signo de gracia, misericordia, salvación y esperanza.

Cuando los israelitas llegaron finalmente a las llanuras de Moab, al lado este del mar Muerto, derrotaron a > Sehón, el rey amorreo (21:21-30), y a > Og, el monarca de Basán (21:31-35). Permanecieron es esta región hasta el momento de cruzar el río Jordán y entrar a la Tierra Prometida (33:48-56; 36:13).

Ante la presencia del pueblo de Israel en sus territorios, el rey de > Moab, atemorizado, comisionó al adivino > Balaam para que maldijera a los israelitas intrusos, pero el ángel del Señor le impidió pronunciar maldición alguna y los bendijo de forma extraordinaria (23:1-24.25).

Cuando llegaron a > Sitim, que está ubicado en las llanuras de Moab, frente a Jericó, al oriente del río Jordán, los israelitas se dejaron seducir por las mujeres moabitas, y al casarse con ellas desobedecieron la Ley (Dt. 7:1-6), y se contaminación con las prácticas religiosas ofrecidas a > Baal-peor, que era el dios de la fertilidad de ese lugar (25:1-8).

Se pone de manifiesto claramente en todos estos relatos que la infidelidad y la idolatría constituían grandes problemas para el pueblo de Israel. La narración prosigue con un nuevo censo del pueblo, que intenta identificar el poder militar del pueblo, además de sentar las bases para la repartición de las tierras de Canaán (26:1-65). El texto bíblico incluye también la modificación de las leyes para permitir a las mujeres heredar propiedades (27:1-11), y la designación oficial de Josué como el sucesor de Moisés y líder del pueblo (27:12-23).

La próxima sección (28:1–30:17) es esencialmente legislativa, e incorpora algunas regulaciones en torno a los sacrificios, las ofrendas de las fiestas solemnes y el voto o juramento. Además, se incluye una narración del triunfo de los israelitas sobre los > madianitas (31:1–32:41), que junto a los triunfos previos de Og y Sehón, le permitió a Moisés dividir y repartir > Transjordania entre las tribus de Rubén, Gad y parte de la de Manasés, que era una comunidad numerosa.

Finalmente se presenta una especie de resumen del itinerario del pueblo desde que salieron de Egipto hasta su llegada a las llanuras de Moab (33:1–34:29), con la identificación de las ciudades de los levitas (35:1-8) y de refugio (35:9-28), y varias leyes sobre los testigos y el rescate (35:29-34). El libro finaliza con las normas para el casamiento de mujeres herederas (36:1-13).

V. SIGNIFICACIÓN TEOLÓGICA. La lectura cuidadosa de Números pone de manifiesto con claridad la imagen de un Dios que es fiel al Pacto y la Alianza que estableció con el pueblo de Israel en el monte Sinaí. El Dios de Números se distingue por su > fidelidad. Y ese propósito divino es el valor teológico fundamental que servirá de guía al pueblo a través del peregrinar por el desierto hasta llegar a las llanuras de Moab, antes de cruzar a la Tierra Prometida.

Ese particular valor espiritual de la fidelidad es el que le permite al Señor manifestar su amor, perdón y misericordia al pueblo, a pesar de sus reiteradas rebeliones y actitudes de infidelidad, que se ponen en evidencia en las continuas murmuraciones, rebeliones y quejas, que no solo llegan de los sectores más hostiles y antagónicos del pueblo, sino de María, la hermana de Moisés y Aarón.

Ese Dios fiel es el que se manifiesta y se revela desde el Tabernáculo de reunión, y que también se hace presente en al Arca del Pacto y en medio de la nube, que son símbolos extraordinarios de su continua presencia y poder. Esa fidelidad, además, es la que le permite a Dios acompañar continuamente al pueblo y hasta pelear sus batallas para garantizar el triunfo contra los enemigos. Inclusive, las rebeliones de Coré, Datán y Abirón (cap. 16) son buenas oportunidades para poner claramente de manifiesto no solo las virtudes asociadas al perdón de Dios y la misericordia divina, sino que revelan el poder de intercesión que tenía Moisés, que se presenta en la obra como una figura

extraordinaria.

En efecto, es Moisés el protagonista humano de estas narraciones, que, de acuerdo con el libro de Números, es guía, libertador, organizador, comandante, administrador e intercesor, a la vez que es un hombre de oración, humilde y fiel a Dios (12:6-8). Inclusive, a pesar de sus debilidades y problemas (16:15; 20:10-12), es descrito en la obra como «siervo de Dios» (12:8), que es una buena manera bíblica de destacar la relación íntima y grata entre Moisés y Dios. Ser «siervo de Dios» era un gran título de dignidad, honor y respeto en la antigüedad.

VI. LECTURA TIPOLÓGICA. En el NT se mencionan y exponen varios de los temas que se incluyen en Números con alguna frecuencia. Generalmente se alude al peregrinar por el desierto como un singular período educativo para el pueblo de Israel, en la tradición teológica de sus antiguos profetas (Miq. 6:3-8). Además, se enfatiza el contraste entre la fidelidad divina y la rebelión humana; se afirma el mensaje de fidelidad como el ejemplo que deben seguir las iglesias y los cristianos (Jud. 11; 2 Ti. 2:19); y se expande el tema de la alianza en el Sinaí para poner de relieve las implicaciones del nuevo Pacto de Dios con su pueblo (Heb. 3:2, 5 / Nm. 12:7; Heb. 7:5 / Nm. 18:21-24; Heb. 9:13 / Nm. 19).

El apóstol Pablo hace en 1 Cor. 10 una relectura sistemática de los acontecimientos de la peregrinación de Israel, proponiendo una relectura tipológica de los acontecimientos descritos en el libro del Éxodo, pero, sobre todo, de Números:

1 Cor. 10:1-2 bautizados en el mar	/ Ex. 13:21; 14:22
10:3 maná	/ Ex. 16:4-35
10:4 agua de la roca	/ Ex. 17:1-7; Nm. 20:2-13.
10:5 cuerpos tendidos en el desierto	/ Nm. 14:16 (LXX)
10:6 codiciaron lo malo	/ Nm. 11:4-34, las codornices
10:7 beber... divertirse	/ Ex. 32:6
10:8 inmoralidad sexual	/ Nm. 25:1-9, mujeres moabitas (Ap. 2:14)
10:9 víctimas de las serpientes	/ Nm 21:4-7
10:10 murmuraron	/ Nm. 14:1-38; 16:41; 17:6-15

Otras referencias a Números en el NT subrayan la importancia del libro para la primera generación cristiana:

Nm. 21:4-9: la serpiente de bronce	/ Jn. 3:14-15, Jesús elevado en la cruz.
Nm. 9:12 y Ex. 12:46	/ Jn. 19:36, "ni un hueso roto" de Jesús en la cruz.
Nm. 11:4-9	/ Jn. 6:31ss, el maná, figura del verdadero pan de vida.
Nm. 14:13-19: intercesión de Moisés	/ Heb. 3:1-6, tipo del verdadero Mediador.
Nm. 16:5	/ 2 Tim. 2:19, "El Señor conoce a los suyos" (cita de la LXX).

Nm. 30:2 / Mt. 5:33, cumplir los votos (pero mejor evitar hacerlos).

Una figura de singular importancia teológica en el libro de Números es Balaam, un famoso adivino mesopotámico que fue llamado por el temeroso rey Balac, de Moab, para que maldijera al pueblo de Israel. Sin embargo, el adivino, que consultó con Dios si debía responder positivamente a las peticiones del monarca moabita, no pudo maldecir a los israelitas; por el contrario, ante los reiterados requerimientos del rey solo pudo bendecirlos de forma repetitiva.

Aunque el vidente bendijo a los israelitas, es recordado en las Escrituras como un falso profeta que propició que el pueblo cayera en el grave pecado de la idolatría (2 Pd. 2:15-16; Jud. 11; Ap. 2:14).

El rey moabita estaba utilizando no solo sus recursos militares y políticos para responder a la posible amenaza de los israelitas sino que incorporó, en su estrategia militar, el poder de la religión y las creencias populares del pueblo.

El mensaje del antiguo adivino mesopotámico a los israelitas fue visto y aplicado no solo en el contexto de la petición del rey moabita y en los triunfos del famoso rey David sobre Moab (2 Sam. 8:2-28), sino en el NT, en la figura del Mesías cristiano. Véase BALAAM, DESIERTO, LEVITA, NAZAREO, PENTATEUCO, SACERDOTE, TABERNÁCULO, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: O. Artus, “Números”, en *CBI*, 436-448; T.R. Ashley, *The Book of Numbers.* NICOT (Eerdmans 1993); P.J. Budd, *Numbers.* WBC (Word 1984); P. Buis, *El Libro de Números* (EVD 1993); R.D. Cole, *Numbers: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (Broadman & Holman 2000); D. Daniels, “Numeros”, en *CBMH*, 136–148; E.W. Davies, “Numbers”. *New Century Bible* (Eerdmans 1995); T.E. Fretheim, “Numbers”, en *OBC* 110-134; A. González Lamadrid, *Números. Texto y comentario* (Casa de la Biblia, Madrid 1990); R.K. Harrison, *Numbers: An Exegetical Commentary* (Baker 1992); I.L. Jensen, *Números, viaje a la tierra de reposo* (PE 1980); C.F. Keil, “Numbers”, en *CTHAT* (CLIE 2009); Ph.J. King, *Los Números* (ST 1969); R.P. Knierim y G.W. Coats, *Numbers* (Eerdmans 2005); B.A. Levine, *Numbers 1-20, 21-36* (Doubleday (1993, 2000); J. Milgrom, *Numbers* (Jewish Publication Society 1989); F. L. Moriarty, “Números”, en *CBSJ* vol. I; D.T. Olson, *Numbers* (WJK 1996); G. Ravasi, “Números, Libro de los”, en *NDTB*, 1306-1313; K.D. Sakenfeld, *Journeying with God: A Commentary on the Book of Numbers.* ITC (Eerdmans 1995); Id. “Números”, en *WBC*, 110-134; J.A. Thompson, “Números”, en *NCB* (CBP 1977); E. Voth, “Números”, en *CBL* vol. I, 519-558; G.J. Wenham, *Numbers.* TOTC (IVP 1981); Id., *Numbers* (Sheffield Academic 1997).

S. PAGÁN

NUN

Heb. 5126 *Nun*, נ ן o *Non*, נן i(1 Cro. 7:27) = «perpetuidad»; Sept. *Naué*, Ναυ v. *Nabé*, Ναβ, *Nabé*, Ναβ. Hombre de la tribu de Efraín, padre de Josué, el gran caudillo de Israel, que es llamado a veces, Josué *ben-Nun*, ן־נ ן, «hijo de Nun» (Nm. 11:28; 14:6). No se sabe nada de su vida.

NUZI

Pequeña ciudad de la antigua Mesopotamia situada al suroeste de Kirkuk en el actual Iraq, cerca del río Tigris. Las primeras menciones de esta ciudad se encuentran en textos cuneiformes provenientes de Mesopotamia, correspondentes al período > acadio. En estas inscripciones es mencionada como Gasur.

En 1500 a. C., fue ocupada por los hurritas, quienes le dieron el nombre de Nuzu, de donde deriva el nombre Nuzi. Desde el siglo XV a. C. y hasta 1350 a. C. aproximadamente, pasó al dominio del reino hurrita de Mitani, constituyendo su punto extremo oriental y límite sudoriental. Hacia 1365 a. C., con el comienzo del reinado de Ashur-uballit I, Asiria ve el comienzo de la llamada «expansión mesoasiria», que comienza cuando se libera de la dominación de sus vecinos, los mitanios. Tras la

caída del Imperio mitanio ante las fuerzas del ejército asirio, Nuzi pasa al dominio de Asiria.

Nuzi es importante para el estudio de la Biblia debido a las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en 1920, que desenterraron no solo la ciudad, sino también millares de tablillas escritas en cuneiforme acadio, principalmente de los siglos XV y XIV a.C. Esto dio una luz inestimable a los investigadores en cuanto a sus actividades legales, comerciales y militares. También ayudó a comprender la cultura del Antiguo Oriente Próximo, incluyendo versiones primitivas de las historias de personajes bíblicos de la época patriarcal.

La ciudad fue descubierta gracias al seguimiento de una pista: unas tablillas que se vendían en bazares de Kirkuk a los turistas. Ello condujo a un > tell en Yorghan Tepe, de 200 m. de longitud y 5 de altura, situado a 16 km. al suroeste de Kirkuk, a 220 km. al norte de Bagdad, en la Alta Mesopotamia, que fue metódicamente excavado entre 1925 y 1931 por varias agencias, entre las que tuvieron un papel importante la *American School of Oriental Research* y el *Irak Museum*. El tell está constituido por doce estratos de ocupación desde los tiempos prehistóricos, pasando por diversos estadios históricos, hasta los dos estratos superiores, que se corresponden con la ciudad de Nuzi. Estos dos niveles superiores, I y II, son los de mayor importancia en relación con el mundo de la Biblia. En ellos se pusieron al descubierto cuatro mil tablillas escritas en caracteres cuneiformes, que fueron asignadas al s. XV a.C. Sus textos constituyen una valiosa colección de archivos privados y públicos de cuatro generaciones, y suministran una buena información sobre la vida política y económica, y sobre los usos sociales del mundo antiguo: aparecen contratos, informes, fallos judiciales y diversos tipos de escritos.

Un aspecto sumamente interesante de estas tablillas es que, pertenecientes a un marco cronológico aproximadamente del tiempo de los patriarcas, proveen un marco histórico social que armoniza de manera ajustada con detalles de las narraciones del Génesis acerca de Abraham, Isaac, Jacob y Esaú, Sara y Agar. De ello se pueden hacer varias menciones:

a) La alusión de Abraham a Eliezer, su mayordomo, como posible heredero (Gn. 15:2, 3), queda iluminada por una ley de adopción aplicada a los siervos, que a la muerte del amo heredaban sus bienes. Sin embargo, si nacía un hijo propio, este recibía la herencia.

b) El caso de Agar, que fue dada a Abraham como concubina por la misma Sara (Gn. 16:2), queda asimismo ilustrado por la disposición de que si la propia esposa daba hijos a su marido, no podía este tener otra esposa; en caso contrario, podía tomar otra mujer de entre las esclavas hasta tener descendencia. En todo caso, si la primera esposa llegaba después a tener un hijo, era el de la libre el que debía heredar. Sin embargo, la esclava y su prole no debían ser despedidas. Esta ley puede explicar la resistencia de Abraham a acceder a la petición de Sara, además de su afecto natural hacia Ismael (Gn. 21:10, 11).

c) La venta que hizo Esaú de su primogenitura a Jacob queda también ilustrada. Se encuentra en las tablillas el registro de la venta que hizo un tal Tupkitilla a su hermano Kurpazah de sus derechos de herencia de una arboleda por tres ovejas. De manera que lo que hicieron Esaú y Jacob tuvo lugar en un contexto donde no era una práctica desconocida (cf. Gn. 25:27-34).

d) La bendición de Isaac a Jacob fue firme (cf. Gn. 27:35-37) y se mantuvo. En las tablillas de Nuzi aparece el registro de un pleito en el que un tal Tarmiya ganó frente a dos hermanos suyos, que querían impedirle tomara como esposa a una mujer llamada Zululishtar. Los jueces fallaron a su favor al establecer que su padre Huya se la había otorgado formalmente en una declaración oral

solemne. De manera que los testamentos orales eran tenidos por válidos y vinculantes.

e) Las gestiones del mayordomo de Abraham para conseguir una esposa para Isaac (cf. Gn. 24) entraban dentro de lo habitual en el mundo de Nuzi. Se debía tratar con el guardián legal de la doncella, que era frecuentemente el hermano, a quien se le pagaba la dote. Otra manera de conseguir esposa era ser adoptado por el suegro y trabajar para él (cf. Gn. 29:14-19 ss.).

f) El engaño de Jacob por parte de su tío Labán, que contrariamente a lo acordado, le hizo desposar primero a la mayor, Lea, y no a Raquel, la menor. En aquella sociedad regía el principio de la primogenitura, de forma tal que la hermana mayor debía contraer matrimonio antes que la menor. Las características de los matrimonios de Jacob son comprensibles a la luz de un tipo de contrato específico, el del «matrimonio *erebu*», por el que el esposo debía residir en casa del padre de su mujer según se aprecia en un documento de Nuzi conocido como la tablilla Gadd 51.

g) El caso del robo de los terafines de Labán por parte de Raquel y de la minuciosa búsqueda de ellos por Labán, después de haberlos perseguido durante siete días, registrando todo el equipaje de Jacob y su familia (cf. Gn. 31:19-35), también recibe su explicación por la ley de Nuzi, según la cual la posesión de los dioses domésticos por parte del yerno conllevaba la titularidad de la herencia de las posesiones del suegro.

h) La disposición contractual que figura en Gadd 51:20-24 y en HSS 5:67 también se encuentra en Gn. 31:50, tras el nuevo acuerdo entre Jacob y Laban, lo que prueba que se trató de un matrimonio *erebu*, un tipo de contrato habitual en la sociedad hurrita. Pero hay otros ejemplos en el AT, como en Ex 2:21, en la relación de Moisés y Jetro, así como en los sucesos posteriores de Ex 3:1 y 4:18. En este caso, Moisés no solo se une a la casa de Jetro, sino que toma a su cuidado sus rebaños, tal como había hecho Jacob con los de Laban.

Una tradición similar reaparece en la historia de Sansón, casado con una mujer filistea, con la que vive en casa de su suegro y que luego abandona, siendo ella dada en nuevo matrimonio a otro hombre (Jue 14:19-20) por ruptura del acuerdo, disposición que también es común en contratos de Nuzi.

Así, mediante estas tablillas y muchas otras, se puede ver hasta qué punto las narraciones de los patriarcas en el Génesis reflejan detalles culturales y sociales del marco general de la época en la que vivieron. Los textos de Nuzi, escribía Albright resumiendo el descubrimiento, «han iluminado tan brillantemente muchos detalles de las narraciones patriarcales, que éstas no se acomodan en absoluto en una tradición postmosaica, que ya no podemos negar por más tiempo la historicidad sustancial de la tradición de los patriarcas» (Albright, p. 5). Véanse ACAD, HAMMURABI, HOREOS, HURRITAS, MARI, TERAFINES, UGARIT.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, *The Biblical Period From Abraham to Ezra* (edic. revisada, Nueva York 1963); J.P. Free, *Archaelogy and Bible History* (Van Kampen Press, Wheaton 1950); C.H. Gordon, “Biblical Customs and the Nuzu Tablets”, en *Biblical Archaeologist*, 3/1 (1940), 1-12; Id., “The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets”, en *Bulletin of the American Society of Oriental Research* 66 (1937), 25-27; J.J. McBee Roberts, *The Bible and the ancient Near East: Collected Essays* (Eisenbrauns, 2002); M.A. Morrison y D.I. Owen, eds., *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians*, vol I (Eisenbrauns 1981); F. Varo, “Las tablillas de Nuzi”, 30, en *Las claves de la Biblia* (Palabra 20007).

F. BENLLIURE

O

OBADÍAS

Heb. 5662 *Obadeyah*, עֹבַדְיָה = «siervo de Yahvé», en 1 Cro. 3:21; 7:3; 8:38; 9:16, 44; Esd. 8:9; en el resto en su forma extensa, *Obadeyahu*, עֹבַדְיָהוּ; Sept. *Abdías*, Αβδίας, *Abdiás*, Ἀβδιάς, *Abdeías*, Ἀβδείας, *Abdía*, Ἀβδία, *Abadía*, Αβαδία, *Obdía*, Ὀβδία, *Obdiá*, Ὀβδιά, *Abdiú*, Ἀβδιού. Nombre frecuente entre los hebreos, correspondiente al árabe *Abdalah*. Véase también ABDÍAS.

1. Uno de los guerreros de la tribu de Gad, que se unió a David en Siclag cuando huía de Saúl. Formó parte del grupo descrito con «caras como caras de leones, y eran veloces como las gacelas sobre las montañas» (1 Cro. 12:8-9).

2. Padre de Ismaías, príncipe de Zabulón en tiempos del rey David (1 Cro. 27:19).

3. Sept. *Abdiú*, Ἀβδιού. Cabeza de una familia descendiente de la tribu de Isacar. Hijo de > Izrahías. Tuvo un cargo militar bajo David (1 Cro. 7:3).

4. Sept. *Abiá*, Ἀβιά, *Abdiá*, Ἀβδιά. Príncipe o magistrado de Judá que el rey > Josafat envió a enseñar la Ley de Dios en las ciudades del reino (2 Cro. 17:7).

5. Quinto de los hijos de > Azel, de la tribu de Benjamín, enumerado en el linaje de Jonatán, hijo de Saúl (1 Cro. 8:38; 9:44).

6. Descendiente de David (1 Cro. 3:21), prob. hijo (*benó*, בְנ) de Arnán, aparentemente idéntico al Judá de Lc. 3:26 y el Abiud de Mt. 1:13, ambos en la genealogía de Cristo.

7. Sept. *Abadía*, Ἀβαδία. Sacerdote hijo de Jehiel, de la descendencia de Joab, que regresó del exilio en tiempos de Esdras al frente de 218 hombres (Esd. 8:9).

8. Sept. *Obdías*, Ὀβδίας. Levita, hijo de Semaías, de la descendencia de Jedutún (1 Cro. 9:16), uno de los porteros del Templo en tiempos de Nehemías (Neh. 12:25).

9. Uno de los veintiún sacerdotes que firmaron la renovación de la Alianza del pueblo con Yahvé en tiempos de Nehemías (Neh. 10:5).

OBAL

Heb. 5745 *Obal*, עֹבָל; Sept. *Eual*, Εὐάλ v. *Gébal*, Γέβαλ; Vulg. *Ebal*. Pueblo descendiente de > Joctán (Gn. 10:28). Una de las más antiguas tribus de Arabia se llama *Abil* (Delitzsch) y es también el nombre de un distrito del Yemen (Helevy). Según Bochart, se trata de los *avalitae*, pueblo etíope de la costa africana adyacente al estrecho de Bab el-Mandeb (Ptolomeo, 4:87). Otros lo identifican con los gobolitas de Josefo (*Gobolitis*, Γοβολῖτις, *Ant*. 2:1, 2; 3:2, 1), pero sin fundamento. En 1 Cro. 1:22 aparece con la forma Ebal.

OBED

Heb. 5744 *Obed*, עֹבֵד = «respetuoso, sumiso [a Dios]»; Sept. *Obed*, Ὠβήδ; *Iobed*, Ἰωβήδ. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Obed*, Ὠβήδ (B), *Iobed*, Ἰωβήδ (A). Hijo de Booz y de Rut, padre de Isaí y abuelo de David, antepasado de Jesús (Rt. 4:17; 1 Cro. 2:12; Mt. 1:5; Lc. 3:32).

2. Hijo de Eflal y padre de Jehú, de la familia de Jerameel, descendiente de Jarja, esclavo egipcio

de Sesán, y de la hija de este (1 Cro. 2:37, 38).

3. Sept. *Obed*, ’Ωβήδ. Uno de los valientes o héroes de David (1 Cro. 11:47).

4. Sept. *Obed*, ’Ωβήδ. Tercero de los hijos de Semaías, de la familia de > Obed-Edom, que eran porteros del Templo en tiempos de David (1 Cro. 26:7).

5. Sept. *Obed*, ’Ωβήδ (B), *Iobed*, ’Ιωβήδ (A). Padre de Azarías, uno de los militares que participó en la conjura del sacerdote Joiada para poner en el trono a Joás, en tiempos de la reina Atalía (2 Cro. 23:1).

OBED-EDOM

Heb. 5654 *Obed-edom*, עֹבֵד אֱדֹם = «siervo de Edom»; Sept. *Obeth Edom*, ’Οβὴθ ’Εδώμ, en 2 Sam. y *Abeddará*, Ἀβεδδαρά, *Abdedom*, Ἀβδεδόμ, *Abdodom*, Ἀβδοδόμ, en Cro. Nombre de tres personajes del AT.

1. Persona de origen discutido. Si provenía de la ciudad filistea de Gat, es probable que perteneciera a la guardia personal de David; pero si era originario de Gat-rimón, ciudad levítica de la tribu de Dan, entonces Obed-edom era levita. Vivía entre Quiriat-jearim y Jerusalén, cerca del lugar donde murió Uza por haber tocado el Arca del Pacto y David ordenó que esta fuera depositada en su casa, donde estuvo tres meses. Yahvé bendijo a Obed-edom y a su familia por ello (2 Sam. 6:10-12; 1 Cro. 13:13, 14; 15:25). Si Obed-edom era levita, se debe asimilar al Obed-edom coreíta. Los coreítas pertenecían a la familia de los coatitas, a la que se había asignado la ciudad de Gat-rimón. La mención de la bendición de Dios (1 Cro. 26:5) parece relacionarse con 1 Cro. 13:14 y 2 Sam. 6:11.

2. Levita de rango secundario; era uno de los guardianes del Arca, y tocó el arpa durante su traslado a Jerusalén. Acto seguido fue asignado, junto a otros, para el servicio musical del Tabernáculo (1 Cro. 15:18, 21; 16:5).

3. Levita portero del Tabernáculo, que caminó delante del Arca cuando esta fue llevada a Jerusalén (1 Cro. 15:24). Se trata probablemente de la misma persona que el Obed-edom hijo de Jedutún y portero del Tabernáculo de Jerusalén (1 Cro. 16:38). Aunque no se puede demostrar de una manera rigurosa, se identifica, por lo general, a este Obed-edom del final del versículo 38 con el Obededom que figura al comienzo. Parece también que se trata de la misma persona que el homónimo descendiente de Coré (1 Cro. 26:1-4; cf. 1 Cro. 26:10; 16:38). Este último tuvo sesenta y dos hijos y nietos, y formaban parte de los encargados de vigilar las puertas del Tabernáculo. Fueron distribuidos en distintos órdenes bajo el reinado de David (1 Cro. 26:8-12). Echaron suertes para cada puerta; la familia de Obed-edom recibió el lado del sur (1 Cro. 26:13, 15), y seguía ocupando esta posición bajo el reinado de Amasías (2 Cro. 25:24).

OBEDIENCIA

Heb. 8086 *shamá*, שמע, raíz prim. que sign. «oír [inteligentemente], atender, obedecer»; gr. 5218 *hypakoé*, ὑπακοή = «obediencia», de *hypó*, «bajo», *akúo*, «oír»; lat. *oboedíre* = «oír, dar oídos, escuchar, obedecer», de *ob*, «enfrente de», y *audire*, «oír».

1. Obediencia y audición.

2. Alianza y don.

3. Obediencia y autoridad.

4. La obediencia de Jesús.

5. Obediencia cristiana.

6. Autoridades y gobiernos.

7. La obediencia de la creación.

I. OBEDIENCIA Y AUDICIÓN. A la luz de su etimología, la obediencia, tanto en los idiomas semíticos como en los indoeuropeos, está relacionada con palabra «oír», y su significado primario es la disposición a escuchar, y después, a seguir o dar cumplimiento a lo escuchado. Obediencia y audición, pues, se encuentran en relación directa, hasta el punto de que el apóstol Pablo dice: «La fe es por el oír; y el oír por la palabra de Dios» (Ro. 10:17).

La obediencia a Dios se encuentra en el centro de la conducta religiosa, que comienza por dejarse interpelar por la palabra divina: «Habla, que tu siervo escucha» (1 Sam. 3:10). En un sentido general, se presenta como respuesta a la exigencia del Ser Superior y como expresión de subordinación a su voluntad por parte de los hombres, que son sus hijos, súbditos y criaturas. En el AT, la moralidad consiste esencialmente en la obediencia a la voluntad divina (Dt. 1-4; Ecl. 12:13). La religión se manifiesta en la obediencia a los requisitos de Dios revelados en la Ley y los profetas (Is. 1:2; Jer. 2:4; 7:21-28). Así se exige siempre que se guarden las instituciones y las prescripciones del Señor (Gn. 17:9; Ex. 19:5ss; 24:7ss; Sal. 119). Esta obediencia es la condición para el cumplimiento de las promesas de la alianza (p.ej. Ex. 15:26; Lv. 20:22ss; Dt. 5:32ss; 6:1; 8:1; 28:1-14. Por el contrario, sobre la > desobediencia cae la amenaza de la > maldición (Dt. 28:15; Jer. 11:2ss). Es más, la esencia del pecado consiste en la desobediencia, como se ve en la narración del pecado original, que en esencia nos muestra la tergiversación de lo oído de parte de Dios para dar crédito a lo enunciado por un agente enemigo, el tentador (Gn. 3:1-7). La desobediencia de Adán a Dios arrastra a todos sus descendientes (cf. Ro. 5,19), sujetando la creación a la vanidad (Ro. 8:20). Aquella desobediencia original adánica muestra por contraste lo que es la verdadera obediencia: sumisión a la voluntad de Dios, cuyo sentido no siempre se puede entender, pero cuyo carácter es absoluto. Dios exige obediencia al hombre porque tiene un designio que realizar para el que necesita su libre colaboración, su adhesión de fe. La obediencia es el signo y el fruto de esa fe.

II. ALIANZA Y DON. Para Israel, la obediencia a Dios no es el resultado de un sentimiento religioso general de sumisión ante un Ser Supremo que demanda el cumplimiento de sus preceptos, sino la consencuencia de un pacto o alianza entre Dios y su pueblo. Primero Dios interviene a favor del pueblo y su liberación (Ex. 20:2), luego el pueblo se somete a la voluntad divina expresada en leyes y decretos, que después de haberlos recibbido, responde: «Haremos todas las cosas que Yahvé ha dicho» (Ex. 24:3,7; Jos 1:16). Este episodio se convierte en un momento privilegiado de la historia de la salvación. La obediencia a Dios se hace posible en virtud del don divino por el que el Señor se entrega al pueblo mostrando su voluntad salvífica y liberadora. Es un signo de su amor libre y soberano por el que escoge a Israel para que viva delante de él como un pueblo privilegiado, lo que califica el carácter y naturaleza de la obediencia: «Porque tú eres un pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para que le seas un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra» (Dt. 7:6). Dios aparta a Israel para sí, para educarlo como a un hijo, para que respete la Ley y para elevarlo a una condición de intimidad. La alianza implica un tratado, la Ley, una serie de mandamientos e instituciones que encuadran la existencia de Israel y que están destinados a hacerle vivir como pueblo santo de Dios. La fidelidad a la Ley no es genuina sino en la adhesión a la palabra y a la alianza de Dios; la obediencia a sus preceptos no es una sumisión

de esclavos, sino un proceso de amor: «Muestro misericordia por mil generaciones a los que me aman y guardan mis mandamientos» (Ex 20:6; cf. Dt. 11:13-22; Sal. 19:8-11; 119). «Que améis a Yahvé vuestro Dios, que andéis en todos sus caminos, que guardéis sus mandamientos, que le seáis fieles y que le sirváis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma» (Jos. 22:5). Así, el amor a Dios consiste en la obediencia amorosa a la Ley, que tiene más valor que los sacrificios (1 Sam. 15:22; Jer. 7:21ss).

La alianza pone de manifiesto un nuevo rostro de la obediencia, al proponerla como condición de una relación de amor entre Yahvé y su pueblo: «Entonces te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en la justicia y el derecho, en la benignidad y en el amor; te desposaré conmigo en la fidelidad y tú conocerás a Yahvé» (Os. 2:21-22). Los israelitas tienen que practicar la obediencia como una manera de atestiguar que son el pueblo elegido de Dios.

III. OBEDIENCIA Y AUTORIDAD. En la época posterior al destierro, el cumplimiento exacto de la letra de la Ley desplaza a la relación inmediata de Dios con su pueblo. Con ello se pretende conquistar el beneplácito divino y garantizarse el éxito futuro. Los escribas y fariseos convencieron al pueblo de la necesidad de mostrarse respetuosos con la ley de Moisés como un modo de evitar las desgracias pasadas, cuando el pueblo fue desobediente y, por consiguiente, castigado sin miramientos: Israel se había convertido en «una casa rebelde» (Ez. 2:5), eran «hijos rebeldes» (Is 1:2).

El loable intento de atenerse a la Ley se fue abandonando lentamente y se cayó en una situación lamentable: los judíos ya no buscaban unirse amorosamente con su Dios a través de la Ley, sino que se detuvieron en la letra de la prescripción legal. Israel había dejado de buscar el rostro de Dios, pues ponía sus complacencias en el representante de su autoridad; no expresaba ya la intención de conocer la voluntad del Señor, pues le bastaba con escuchar los dictámenes preceptivos formulados en la *Torah*; no se esforzaba en convivir en la intimidad de Yahvé, porque consideraba suficiente vivir dentro del orden sancionado por la autoridad. La relación inmediata con Dios no era prioritaria, sino el cumplimiento literal de la Ley. Los judíos comenzaron a sentirse satisfechos con sus prescripciones legales, seguros de conquistar la salvación en virtud de sus propias obras; no tenían ya necesidad de suplicar a Dios para que les manifestara su voluntad salvífica.

A esto se debe la dura valoración de la religiosidad farisaica por parte del apóstol Pablo: «Gloriándose en su ley, deshonra a Dios infringiéndola» (Ro. 2:23); no puede hacer valer superioridad alguna sobre el pagano, pues como él, Israel cae en la desobediencia (Ro. 3:10; 11:32).

IV. LA OBEDIENCIA DE JESÚS. En el NT vemos que Jesús, a través de su palabra y su vida, propone de nuevo la obediencia dentro del espíritu de la alianza, que él renueva perfeccionándola. Jesús replanteó dentro del contexto de la alianza renovada en su sangre el tema de la obediencia a Dios, a su Ley y su palabra. Toda su existencia tuvo como única intención cumplir la voluntad del Padre, no la suya propia (Jn. 4:34; 6:38; 8:29; 9:4; 10:18; 12:49; 15:10; 16:32; 17:4). La obediencia se vuelve a inscribir en el plano de la fe, el amor y la gratitud. Jesús pone su vida, desde «su entrada en el mundo» (Heb. 10:5) y «hasta la muerte de cruz» (Flp. 2:8), bajo la obediencia a Dios (Mt. 5:17; 17:24ss; 26:39, 42; Lc. 2:49), que se acredita asimismo y precisamente en la tentación (Mt. 4:1-11; Mc. 8:33). Jesús obedece a sus padres y a las autoridades legítimas con toda naturalidad (Lc. 2:51; Mt. 17:27). Es el Siervo que ha venido ha cumplir la voluntad de Dios (Sal. 40:8; cf. Heb. 10:9). Siendo él mismo obediente a Dios, los demonios (Mc. 1:23ss; 5:12), las enfermedades y hasta la muerte (Mc. 5:41) y la naturaleza le obedecen a él (Mt. 8:27), en una serie de actos que lo colocan en

el mismo plano el Creador en su batalla contra el caos y las tinieblas.

Como Yahvé en el Sinaí, Jesús entrega autoritativamente la Ley de Dios a los hombres (Mt. 5:21-48; cf. 7:21; Mc. 3:31ss), invita a su seguimiento y a la entrega voluntaria a él mismo (Mc. 8:34ss). La aceptación de su mensaje exige el cumplimiento de la voluntad de Dios en la tierra como se cumple en el cielo (Mt. 6:9-13). De este modo, la obediencia de los cristianos queda libre de todo legalismo, actitud que predominaba entre los fariseos y que Jesús combatió durante toda su vida (cf. Mc. 2:27; Lc. 14:lss; etc.). Se profundiza la relación personal con Dios de un modo inusitado y personalizado en el seguimiento de Jesús (Mt. 6:9ss; Mc. 14:36).

La obediencia de Jesús va más allá del cumplimiento moral. En la perspectiva teológica de Pablo adquiere dimensiones soteriológicas, que revierten el curso de la historia iniciado en el primer pecado del hombre: «Así como por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron constituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos» (Ro. 5:19; cf. Gal. 4:4). La obediencia de Jesucristo implica la salvación del mundo, y por ella a este le es dado volver a la obediencia a Dios. En su muerte, Jesús lleva al máximo su acatamiento de la voluntad del Padre, al entregarse sin resistir a poderes inhumanos e injustos, «haciendo a través de todos estos sufrimientos la experiencia de la obediencia» (Heb. 5:8), de manera que según la carta a los Hebreos, la vida y la muerte de Cristo constituyen el sacrificio más precioso a Dios (Heb. 10:5-10; cf. 1 Sam. 15:22). La salvación lograda por Cristo se comunica a los hombres en la «obediencia de la fe» (Ro. 1:5; 10:16; 2 Cor. 7:15; 2 Tes. 1:8), de modo que los cristianos son obedientes (Ro. 2:7; 2 Cor. 9:13; 10:5), y todo lo que representa la vida y la palabra de Cristo es su única ley, epítome de la nueva alianza (1 Cor. 9:21).

V. OBEDIENCIA CRISTIANA. La vida de obediencia de Cristo se ofrece como modelo para todos los hombres, pero no de un modo externo, sino mediante un proceso de interiorización alcanzado por la fe que se apropia del misterio del sacrificio de Jesús, de tal manera que el creyente queda capacitado para vivir conforme a la voluntad del Padre en amor y confianza. Es necesario que el pecador sea transformado en su propio yo y en su propia vida, de manera que se convierta en espíritu participante de Cristo. La obediencia cristiana se enraíza en el ser de Cristo para ser experimentada como libertad (cf. Gal. 4:31; 2 Cor. 3:17). Más aún: la obediencia en el Espíritu es el signo escatológico de la Nueva Alianza, predicha por los profetas (Jer. 31:33; cf. Heb. 8:10; 10:16).

Incorporado a Cristo mediante el bautismo, el yo del creyente experimenta una transformación radical; muere a la vieja vida de rebeldía para resucitar a una nueva vida de obediencia en Cristo (cf. Ro. 6:6). Adquiere capacidad para vivir en intimidad con su Señor, y a medida que crece en el Espíritu, tiene la posibilidad de obedecer los deseos del Padre en amor y libertad, en total sintonía con la voluntad divina.

VI. AUTORIDADES Y GOBIERNOS. El deber de obediencia a las autoridades, a los padres y superiores, se reconoce universalmente, y de alguna manera está inscrito en la naturaleza humana, pero la Palabra de Dios lo incorpora a la Alianza, elevándolo a la categoría de obediencia en la fe, dentro del marco global de la obediencia a Dios. Acatar el orden sociopolítico humano responde a la voluntad de Dios manifestada en el orden de la creación, pues las autoridades participan de la autoridad divina (Ro. 13; cf. 1 Pd. 2:13ss). Para el cristiano esta aceptación del orden se inscribe en el tenor de una vida de obediencia universal «en el Señor» (Ef. 5:22; 6:1; 6:5; Col. 3:18ss). El creyente acoge con respeto los preceptos terrenos, pero con espíritu de fe los ve como si estuvieran dictados por Cristo, como si fueran preceptos utilizados por Dios para comunicarse con él. Se resalta

especialmente la obediencia debida en la familia (Ef. 5:22; Col. 3:18, 20), la de los esclavos (Ef. 6:5; Col. 3:22; Tit. 2:9) y la que se debe al Estado (Ro. 3; Tit. 3:1; cf. Mc. 12:13-17; 1 Pd. 2:13ss).

Pero la autoridad secular no hace las veces de Dios; no lo sustituye, pues ejerce el dominio sobre sus súbditos según criterios humanos. Está sujeta a los deberes de la justicia y la verdad inscritas por Dios en su creación, por lo que puede valorarse de forma crítica. Los límites de esta obediencia se compendian en la formulación apostólica: «Se ha de obedecer antes a Dios que a los hombres» (Hch. 5:29; cf. Mt. 12:46ss; Mc. 12:17ss; Lc. 2:48; Jn. 2:4; Hch. 4:19; 1 Pd. 2:17).

VII. LA OBEDIENCIA DE LA CREACIÓN. La creación misma anticipa la obediencia particular del cristiano y de su gozo. El Señor somete las fuerzas del > caos, el > mar y sus monstruos, > Behemot y > Rahab (Job 40:24; Sal. 89:11) como prueba de su realeza y dominio soberano. Jesús calma la tempestad y anda sobre las aguas: «los vientos y el mar le obedecen» (Mt. 8:27; Mc. 1:27), señal inequívoca de que la naturaleza reconoce a su dueño. Las criaturas acuden a la voz de Dios: «Hace a los vientos sus mensajeros, y a las llamas de fuego sus servidores» (Sal 104:4). Es el tema predilecto de la literatura sapiencial: «Los astros brillan... complacidos; él los llama y dicen: Henos aquí, y brillan con gozo para el que los creó» (Bar. 3:34s; cf. Eclo 42:23; 43:13-26). Las criaturas cumplen la misión que Dios les asigna en el mundo. La creación gime y sufre dolores de parto por causa de la desobediencia humana (cf. Ro. 11:32) y aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios, cuando será librada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8,19-22).

BIBLIOGRAFÍA: S. Collins, *Coraje y sumisión* (CLIE 1978); T Goffi, "Obediencia", en *NDE*, 1002-1015; L. Hausherr, *La obediencia religiosa. Teología de la voluntad de Dios y obediencia* (Mensajero 1968); W. Molinski, "Obediencia", en *SM*; J. Pradas, *Fe, obediencia y temor de Dios* (CLIE 1992); D. Sólle, *Imaginación y obediencia* (Sígueme 1971); A. Stöger, "Obediencia", en *DTB*, 715-721.

A. ROPERO

OBIL

Heb. 179 *Obil*, אֹבִיל, del árabe *abal* = «conductor de camellos»; Sept. *Ubías*, Οὐβίας v. *Abías*, Ἀβίας y *Obil*, Ὠβίλ; Vulg. *Ubil*.

Ismaelita o árabe, sin duda de una tribu nómada, que fue puesto al frente del cuidado de los camellos de David (1 Cro. 27:30).

OBISPADO

Gr. 1984 *episkopé*, ἐπισκοπή = «visitación, supervisión». Término traducido como «obispado» en 1 Ti. 3:1 para referirse a los > obispos o > presbíteros, además de su significado de «visitación», tal como en 1 Pd. 2:12 y Lc. 19:44 (cf. la LXX en Ex. 3:16; Is. 10:13; Jer. 10:15), y que designa un «oficio» o cargo de responsabilidad (cf. Hch. 1:20).

OBISPO

Gr. 1985 *epískopos*, ἐπίσκοπος = «inspector, supervisor, vigilante»; lat. *episcopus*.

En la LXX este término designa a un inspector o vigilante civil o religioso, como el sacerdote Eleazar (Nm. 4:16) y los oficiales del ejército (Nm. 31:14), correspondiente al hab. 6496 *paqid*, פָּקִיד, «supervisor», del vb. *paqad*, פקד = «visitar», y por analogía «supervisar» (cf. Gn. 39:4; 41:34).

En el NT, este término aparece por primera vez en la exhortación de Pablo a los ancianos o presbíteros, *presbýteroi*, πρεσβ□τεροι, de la Iglesia en Éfeso: «Mirad por vosotros, y por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos» (*epískopoi*, □π□σκοποι, Hch. 20:17, 28). En este pasaje y en otros, Pablo emplea las palabras «anciano», gr. *presbýteros*, πρεσβ□τερος, y «obispo» para designar a las mismas personas (cf. Tit. 1:5-7). El primer término indica la dignidad de la edad, en tanto que el segundo denota la dignidad de la función ejercida. En 1 Tes. 5:12 y 1 Tim. 5:17 son designados como los que «presiden», *proístasthai*, προ□στασθαι, nunca como gobernadores o señores, gr. *arkhein*, □ρχειν, que tenía connotaciones despóticas. En Heb. 13:7, 17, 24 son llamados «guías», gr. *hegúmenoi*, □γο□μενοι, lit. «conductores de hombres», trad. «pastores», voz esta última que responde al gr. *poimenes*, ποιμ□νες, y aparece en Ef 4:11. En 1 Pd. 5:2 muchos manuscritos emplean el verbo *episkopeo*, □πισκοπ□ω, para calificar la acción de pastorear el rebaño cristiano: «Apacentad la grey de Dios que está entre vosotros, cuidando de ella».

Como hemos dicho, los términos obispo, *epískopos*, □π□σκοπος, y presbítero, *presbýteros*, πρεσβ□τερος, aparecen juntos para designar las mismas personas y funciones dentro de las asambleas cristianas. A unos y otros se les atribuyen las mismas responsabilidades esenciales: apacentar, presidir y ejercer el ministerio de la Palabra. Por el contrario, se hace una clara distinción entre el obispo, *epískopos*, □π□σκοπος, y el diácono, *diákonos*, δι□κονος (Fil. 1:1; 1 Ti. 3:1-8). La distinción entre presbíteros y obispos como dos órdenes o ministerios eclesiales distintos no aparece en el NT; en la Era apostólica, estas palabras todavía se utilizaban sin el contenido técnico que adquirirían después, señalando rangos distintos. Ni *epískopos* ni *presbýteros* aparecen en ninguna de las listas de carismas del NT, en las que los administradores *(kyberneseis*, 1 Cor 12:28) suelen ocupar el último lugar.

Los epíscopos-presbíteros ejercían en la comunidad una autoridad que les habían confiado los apóstoles y en dependencia de ellos. En las llamadas > «epístolas pastorales» se ha querido ver un giro hacia el episcopado monárquico por el hecho de ir dirigidas a personas concretas: Timoteo y Tito, con funciones apóstolicas de ordenación. Sin embargo, la figura de un obispo que ocupa el primer lugar en una tríada ministerial con los presbíteros y los diáconos, es mencionada y reconocida en las epístolas de Ignacio, que murió en el año 107 o 116. Jerónimo ha dejado un elocuente testimonio del estado de cosas que condujo a la ascensión del episcopado monárquico: «En los antiguos, obispos y presbíteros es lo mismo, porque lo primero es el nombre de la dignidad, y lo último de la edad» (*Epístola a Océano*, Vall. 69, 416). Y en su epístola a Evangelo cita Fil. 1:1; Hch. 20; Tit. 1:5, etc.; 1 Ti. 4:14; 1 Pd. 5; 2 Juan y 3 Juan con un lenguaje muy enérgico, y dice textualmente: «que después se eligiera uno que estuviera por encima [lat. *praeponeretur*] de los demás, se hizo como remedio para los cismas, no fuera que al ir cada uno a atraer hacia sí la iglesia de Cristo la fuera a dividir». Jerónimo amplifica en este y otros escritos el testimonio de que la elección de un obispo presidente entre los presbíteros fue una disposición de conveniencia circunstancial.

En su misión evangelizadora, los apóstoles establecían ancianos y diáconos con su propia autoridad, bien directamente ejercida, bien delegada en personas que tenían este encargo de manera formal. Algunos asociados al ministerio apóstolico, que iban recorriendo las distintas comunidades, a veces son llamados apóstoles (Hch. 14:14; Ro. 16:7), mientras que los que se establecen en un lugar fijo y ejercen su ministerio en la comunidad local, forman como un colegio o grupo, integrado

por varios *presbýteroi*, πρεσβύτεροι (Hch. 11:30; 14:22; 15:2; 16:4; 20:17; 21:18; Ti. 5:17) o *epískopoi*, ἐπίσκοποι (Hch. 20:28; Flp. 1:1; 1 Ti. 3:2-5; Tit. 1:7-9), que parece dirigir de manera colegiada a la comunidad, quiza a semejanza de la administración de las > sinagogas, que tenían un consejo de ancianos a su frente.

En Tit. 1:7-11 y 1 Ti. 3:1-7 se enumeran las cualidades que ha de tener el *epískopos*. Su función consistía en enseñar (1 Ti. 5:17), refutar las falsas doctrinas (Tit. 1:9) y pastorear (Heb. 20:28; 1 Pd. 5:2). Véase ANCIANO, IGLESIA, MINISTERIO, PASTOR, PRESBÍTERO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Küen, *Ministerios en la Iglesia* (CLIE 1995); F. Lacueva, *La Iglesia, cuerpo de Cristo* (CLIE 1973); J Lécuyer, "Episcopado", en *SM*, II, 617-627; J Delorme, ed., *El ministerio y los ministerios según el NT* (Cristiandad 1975); K. Rahner y J. Ratzinger, *Episcopado y primado* (Herder 1965); T. Witherow, *La Iglesia de los apóstoles* (Peregrino 1993).

OBLACIÓN

Traducción del heb. 4503 *minjah*, מִנְחָה, de la raíz *manaj*, מנח, lit. un regalo con el que alguien buscaba obtener el favor o buena voluntad de alguien superior (Gn. 32:21, 22; 44:11, 15, etc.), que con igual propiedad se traduce por su sinónimo > «ofrenda». Designa un don o presente vegetal hecho a Yahvé, y de ahí se aplica técnicamente a las ofrendas incruentas (Lv. 2:1; cf. Is. 19:21; 47:6), mientras que > «sacrificio» designa particularmente la inmolación cruenta de animales. Al principio *minjah* era utilizado para los sacrificios de animales del mismo modo que para las ofrendas vegetales (Gn. 4:4, 5). Pero en la ley mosaica la palabra *minjah* fue restringida a las ofrendas sin sangre, a saber, las ofrendas de oblación, sea que fueran presentadas independientemente, o en relación con los sacrificios animales. El término completo es «ofrenda de una dádiva». La ofrenda de oblación consistía en harina de trigo (Lv. 2:1-3), o tortas de dicha harina (vv. 4-6), o granos tostados como ofrenda de los primeros frutos (vv. 14-16). A todas las ofrendas se les añadía aceite (vv. 1, 4-7, 15) y sal (v. 13); y a aquellas que consistían en harina y granos, también incienso (v. 1 y 15). Sólo un puñado de cada clase era quemada sobre el altar; el resto era entregado a los sacerdotes, como «cosa santísima de las ofrendas» (v. 3).

Tales ofrendas suponen la vida sedentaria del agricultor que cultiva los frutos del campo. Al principio, las oblaciones eran sacrificios independientes, pero posteriormente pasaron a un segundo plano, viniendo a constituir un accesorio del sacrificio cruento.

En la oblación no había derramamiento de sangre y, por ello, no había > expiación. La oblación de una ofrenda vegetal consistía de flor de harina sin levadura alguna, amasada con aceite, y untado todo ello con aceite e incienso. En su forma más sencilla, se tomaba un puñado de harina con algo de aceite, que se quemaba en el altar; también se hacía en forma de tortas, cocido en un horno, o en una sartén o cazuela. Solo una parte de la harina y del aceite se quemaban sobre el altar, como olor grato a Yahvé (el incienso se quemaba en su totalidad). El resto quedaba como alimento para el sacerdote y sus hijos, aunque no para las hijas. Véase OFRENDA, SACRIFICIO.

OBOT

Heb. 88 *Oboth*, אֹבֹת = lit. «pieles de agua», a saber, odres, o también «desfiladeros»; Sept. *Oboth*, Ὠβώθ v. *Soboth*, Σωβώθ. Una de las últimas estaciónes de los israelitas en el desierto, cerca de Moab, al sudeste del mar Muerto (Nm. 21:10, 11; 33:43, 44). Se identifica con Ain el-Wibah, en el Wadi el-Arabá, lugar de paso obligado para las caravanas que desde Gaza a Petra van al golfo de Áqaba.

OBRA

Heb. 4399 *melakhah*, מְלָאכָה = «trabajo, arte, cosa»; gr. 2041 *ergon*, ἔργον = «trabajo, empleo, tarea, obra»; heb. 6213 *asah*, ע ה = «hacer»; gr. *poíesis*, ποίησις = «acción», relacionado con el verbo *poieo*, «hacer», aparece 3.200 veces en la LXX como traducción de *asah* y 565 en el NT.

Melakhah se dice de la totalidad de la creación de Dios: «Y acabó Dios en el día séptimo su obra que hizo, y reposó el día séptimo de toda su obra que había hecho» (Gn. 2:2). Por esta razón, el hombre descansará de todas sus obras en el día séptimo (Ex. 12:16; 20:9; etc). El término *asah* significa la ejecución de una ley o mandamiento: «Cuidaréis de poner por obra todo mandamiento que yo os mando hoy» (Dt. 8:1; cf. 17:19; 19:9: 28:58; 2 R. 18:12). Es el equivalente heb. a las obras de fe del cristiano. El creyente del Antiguo Pacto estaba comprometido y obligado a vivir conforme a él, es decir, a expresar su contenido en obras de justicia: «Poner por obra las palabras del pacto escritas en este libro» (2 Cro. 34:31; cf. Jer. 11:6; Ez. 20:19).

En cuanto al vocablo gr. *ergon* en el NT, denota la acción de Dios (Jn. 6:28, 29; 9:3; 10:37; 14:10; Hch. 13:41; Ro. 14:20; Heb. 1:10; 2:7; 3:9; 4:3, 4, 10; Ap. 15:3); de Cristo (Mt. 11:2; Jn. 5:36; 7:3, 21; 10:25, 32, 33, 38; 14:11, 12; 15:24; Ap. 2:26); o de los creyentes (Mt. 5:16; Mc. 14:6; Hch. 9:36; Ro. 13:3; Col. 1:10; 1 Tes. 1:3). «Toda obra de fe» (2 Tes. 1:11) denota las aquellas actividades que se emprenden por causa de Cristo (1 Ti. 2:10; 5:10; 6:18; 2 Ti. 2:21; 3:17; Tit. 2:7, 14; 3:1, 8, 14; Heb. 10:24; 13:21); en Stg. 1:25, las obras acompañan a la fe y la manifiestan de forma visible y práctica. Las «obras de la ley» (Ef. 2:9; Gal. 2:16; 3:2, 5), por el contrario, indican las demandas que la Torah exige tanto a los judíos como a los gentiles (Ro. 2:15; 3:20; 9:12, 32; 10:6; 11:3; Gal. 2:16; 3:2, 5, 10; Ef. 2:9), cuyas demandas son imposibles de cumplir por el pecador, tanto como al negro cambiar el color de su piel (cf. Jer. 13:23). Las obras humanas, aunque puedan parecer intachables desde el punto de vista social, son calificadas de tenebrosas (Ro. 13:12; Ef 5:11), carnales (Gal. 5:19), malvadas (Jn. 3:19; 7:7; 2 Ti. 4:18; Gal. 1:21), diabólicas (Jn 8,41), impías (Jud. 15) e inicuas (2 Pd. 2:8). Presentarlas como un mérito ante Dios es una pretensión perversa, una jactancia orgullosa, señal y consecuencia del pecado. Por esta razón, el hombre es justificado por la fe aparte de las «obras de la ley» (Ro. 3:20; Gal. 2:16). De esta manera se evita cualquier tentación de jactancia. Se da por supuesto que la fe verdadera producirá «buenas obras», en las que hay que andar, en tanto que preparadas de antemano para los creyentes (Ef. 2:10). Desde el punto de vista de la gracia, las obras son signos de salvación.

En los días de su carne, el Señor Jesús afirmó que sus obras evidenciaban su filiación divina, que había sido enviado por el Padre, que el Padre estaba en él y él en el Padre (Jn. 9:4; 10:37, 38; 14:11). Del mismo modo, los que creen en él deben evidenciar con sus obras que están en Cristo, que viven por él y para él, debido a que la relación de Jesús con sus seguidores es semejante a una vid, cuya savia vivificante se transmite desde el tronco a todas las ramas (Jn. 15:5). Según Juan, la > elección para salvación obedece al propósito de llevar fruto de buenas obras: «Vosotros no me elegisteis a mí; más bien, yo os elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto» (Jn. 15:16). Otro tanto viene a decir el apóstol Pablo al presentar este mismo tema bajo la rúbrica de la identificación vital y espiritual con Cristo: «Sabemos que a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo» (Ro. 8:29). «Dios es el que lo hace todo en todos» (1 Cor. 12:6). Ya no existen obras puramente humanas, sino que todo es gracia.

La obra de cada cristiano será evidente por su calidad, que se manifestará mediante la prueba de

fuego; si permanece la obra, recibirá recompensa, pero «si la obra de alguien es quemada, él sufrirá pérdida; aunque él mismo será salvo, pero apenas, como por fuego» (1 Cor. 3:12). En un sentido general, después de la resurrección de los muertos todos serán juzgados según sus obras (Ap. 20:12, 13).

A los ricos se les recomienda que hagan el bien, que sean ricos en buenas obras; que muestren generosidad y estén dispuestos a repartir con los demás lo que poseen (1Ti. 5:10; 6:18-19; cf Tit. 1:16; 2:7, 14; 3:8, 14). Todo cristiano en general es llamado a tener un comportamiento renovado acorde con la «nueva vida» (Ro. 6:4), a «dejarse conducir por el Espíritu« (Gal. 5:16) como «hijos de la luz» (Ef. 5:8), a «comportarse de una manera digna del Señor, intentando complacerle en todo, fructificando en toda obra buena» (Col. 1:10), a «hacer el bien a todos» (Gal. 6:10). Véase FE, JUSTIFICACIÓN, LEY, OBEDIENCIA, RECOMPENSA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Ch. Hahn, F. Thiele “Obra, trabajo”, en *DTNT*, III, 188-198; X. Léon-Dufour, “Obras”, en *VTB*, 604-608; B. Marconcini, “Obras”, en *DTB*, 1041-1089; K. Rahner, “Obras meritorias”, en *SM*, IV, 942-947.

OCCIDENTE

Heb. 3220 *yam*, יָם, lit. «mar»; 4628 *maarab*, מַעֲרָב, o *maarabah*, מַעֲרָבָה = «sombreado», lugar por donde se pone el sol al atardecer; gr. 1424 *dysmé*, δυσμή, lugar de la puesta del sol, de *dysis*, «hundimiento, puesta»; *dýo*, «hundirse», de ahí «poniente»; lat. *occidens*.

Los semitas, al buscar orientarse, giraban su rostro al oriente, de modo que el este lo tenían delante de ellos, *qadem*, קָדֶם; el sur quedaba a mano derecha, *titón*, יטן ָ, y el norte a mano izquierda, *simol*, מאל ְ. El occidente, por tanto, quedaba a sus espaldas, *ajor*, אָח ר. En Dt. 11:24 se habla de «la mar postrera» (RV), heb. *hayyam haajarón*, הַיָּם הָאַחֲרוֹן, traducido en la Sept. *heos tes thalasses tes epí dysmôn*, ἕως τῆς θαλάσσης τῆς ἐπὶ δυσμῶν; Vulg. *ad mare occidentale*, «el mar occidental» (RVA, cf. 34:2; Jl. 2:20). El uso general de la palabra heb. 314 *ajarón*, אַחֲרוֹן, lit. «posterior», fue substituido entre los habitantes de Palestina por el vocablo *yam*, יָם, «mar», es decir, el Mediterráneo, que quedaba en el lado occidental de Palestina y que como objeto palpable se convirtió en representación general del oeste. Consecuentemente, este término es traducido en treinta y dos ocasiones por *thálassa*, θάλασσα, en la LXX, y solo una por *dysmaí*, δυσμαί; en la Vulg. por *occidens* y *mare*.

Indica una región del cielo o de la tierra (Gn. 28:14; Dt. 33:23; 1 R. 7:25; 1 Cro. 9:24; 2 Cro. 4:4; Is. 11:14; 49, 12; Ez. 48:1; Os. 11:10; Zac. 14:4). Como adjetivo denota la frontera occidental (Num. 34:6; Jos. 15:12; Ez. 45:7), el límite occidental (Num. 34:6), el lado occidental (Jos. 18:14; cf. Ex. 26:12; 38:12; Num. 2:18; 35:5; Ez. 48:3-8, 23, 24), el oeste (Gn. 13:14; Num. 3:23; Dt. 3:27; Ez. 48:18; Dan. 8:4) o el viento de occidente (*yuha-yam*, י הַ־יָם, *ánemos apó thalasses*, ἄνεμος ἀπὸ θαλάσσης, Ex. 10:19).

La «tierra del poniente» (Zac. 8:7), heb. *érets mibbó hashshemesh*, אֶרֶץ מְ א ה ֶ מֶ; Sept. *apó ges dysmôn*, ἀπὸ γῆς δυσμῶν; Vulg. *de terra occasus solis*, hace referencia a la puesta del sol, e indica igualmente el occidente (cf. Sal. 113:3; Mal. 1:11; cf. Dt. 11:30; Jos. 1:4; 23:4). Otra palabra que indica el oeste es *maarab*, מַעֲרָב, de *arab*, ערב, «marchar, pasar, desaparecer», que hace referencia a la puesta de sol (1 Cro. 12:15; Sal. 75:6; 103:12; 107:3; Is. 43:5; 45:6; 9:19; Sept. *dysmaí*, δυσμαί; Vulg. *occidens*). En el NT, el concepto de occidente se expresa siempre con el término *dysmaí*, δυσμαί (Mat. 8:11; 24:27; Lc. 12:54; 13:29; Ap. 21:13).

En Mt. 8:11, Jesús dice «que muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos», a lo que Lucas añade: «del norte y del sur» (13:29), para incluir todas las regiones del mundo, tal como se hacía en la literatura clásica (Jenofonte, *Ciropedia* 1, 1, 3), indicando la perfecta universalidad del mensaje evangélico, cumplimiento a la vez de la promesa hecha por Dios a Abraham (Gn 12:3; Gal. 3:8). Véase MAR MEDITERRÁNEO, NORTE, ORIENTE, PONIENTE, VIENTO.

OCIOSIDAD, OCIOSO

Heb. 7423 *remiyyah*, רְמִ ָה = «negligencia, indolencia»; 7504 *raphah*, רָפָה = «flojo [de mente o cuerpo], ocioso» (Ex. 5:8, 17); 8220 *shipheluth*, פְּל ת = «flojedad» (Ecl. 10:18); 8252 *shaqat*, קט = «reposar, descansar, estar ocioso» (Ez. 16:49); gr. 692 *argós*, □ργ□ς = «ocioso, infértil», sin provecho alguno, debido a la inactividad.

Vicio que consiste en la falta de voluntad para aplicarse al trabajo, con la consiguiente pérdida de tiempo útil empleándolo tal vez en cosas que nada aprovechan. Se debe a una debilidad de carácter, a una flojera física y mental que tiende a la desocupación, a rehuir las obligaciones debidas al servicio familiar o social. Por esta razón, el ocioso es considerado un ser inútil, sin fruto ni provecho (Mt. 20:3,6; 1 Ti. 5:13).

Habría que distinguir entre ociosidad como vicio, y ocio como cesación del trabajo y reposo. Solo modernamente el ocio ha venido a ser un valor cada vez más extendido entre la población, entendido no como ocasión para la holgazanería y la pereza, sino como oportunidad de emplearlo en beneficio personal, cultural o material, un tiempo libre frente a las faenas imprescindibles para ganar el pan de cada día. El estudio de la Palabra de Dios y el progreso espiritual son más que suficientes para «no estar ociosos, ni estériles en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (2 Pd. 1:8).

Jesús se refiere a «toda palabra ociosa», *rhema argón*, □□μα □ργ□ν, de la que habrá que dar cuenta en el día del juicio (Mt. 12:36). Los comentaristas han discrepado en su interpretación. Para algunos es equivalente a «palabra necia», moralmente reprobable, pero esta interpretación no parece respetar el sentido de la expresión, que denota la vanidad de una conversación o frase desconsiderada —en relación con la hipocresía, a juzgar por el contexto—, aunque es probable que el término tenga un sentido más amplio, a saber, lenidad y calumnia, resultantes de la dejación mental. Véase PEREZA.

OCOZÍAS

Heb. 274 *Ajazeyah*, אֲחַזְיָה = «Yahvé ha sostenido» (2 R. 1:2; 9:16, 23, 27, 29; 11:2; 2 Cro. 20:35); en el resto aparece escrito en forma extensa, *Ajazeyahu*, אֲחַזְיָה; Sept. *Okhozías*, ʼΟχοζ□ας, v. *Ozías*, ʼΟζ□ας. Nombre de dos reyes hebreos.

1. Rey de Israel que sustituyó en el trono a su padre Acab cuando este marchó contra Salmansar con sus aliados. A la muerte de Acab, empezó a reinar en solitario. Su mandato no duró más de dos años (1 R. 22:40, 52). Se unió a Josafat para equipar los navíos de Tarsis con el fin de ir a buscar oro a Ofir. Sin embargo, no pudieron emprender la travesía, pues naufragaron en Ezión-geber. Ocozías propuso una segunda tentativa. Josafat, advertido por un profeta, no aceptó la propuesta (1 R. 22:48, 49; 2 Cro. 20:35-37). Después de la muerte de Acab, Moab se rebeló, pero Ocozías no hizo nada para volverlo a someter (2 R. 1:1; 3:5). Cayó por la ventana de una sala de palacio,

sufriendo heridas de consideración. Mandó que se consultara a Baal-zebub, dios de Ecrón, para saber si sanaría. Elías detuvo a los mensajeros, enviándolos de vuelta con la predicción de que la herida sería mortal (2 R. 1:2-17). Como Ocozías no había tenido hijos, su trono pasó a su hermano Joram (2 R. 1:17).

2. Rey de Judá. Comenzó a reinar el año 843 a.C. (2 R. 9:29), evidentemente durante la enfermedad de su padre Joram (2 Cro. 21:18, 19), al que sucedió al año siguiente (2 R. 8:25). Tenía entonces 22 años, y ejerció el poder solo un año. Su madre, Atalía, fue su genio malo (2 Cro. 22:3). Apoyó a Joram, rey de Israel, en la guerra contra los sirios en Ramot de Galaad. Joram resultó herido y se volvió a Jezreel. Ocozías fue a visitarlo, encontrándose con él cuando Jehú se rebeló; fue asesinado por este último, que se mostró implacable, al mismo tiempo que Joram (2 R. 8:25-29; 9:16-29; 2 Cro. 22:1-10). Por inversión de los elementos constitutivos de su nombre, se le llama Joacaz en 2 Cro. 21:17. En 2 Cro. 22:6 aparece Azarías en el original heb., una modificación de Ocozías.

OCRÁN

Heb. 5918 *Okhrán*, עָכְרָן = «afligido»; Sept. *Ekhrán*, ’Εχρ?ν.

Padre de > Pagiel, que después fue príncipe de la tribu de Aser en tiempos del éxodo de Egipto (Nm. 1:13, 2:27; 7:72; 10:26).

OCTAVIO

Primer emperador de Roma (27 a.C.-14 d.C.), en cuyos días nació Jesucristo (Lc. 2:1). Su nombre completo fue *Caius Octavius Julius Caesar Augustus*. Descendiente de la familia Octaviana (*gens Octavia*), nació el 23 de septiembre del año 63 a.C. en Roma (Suetonio, *Octavio*, 5). Su padre, Cayo Octavio, era pretor, y su madre, Atia, era hija de Julia, hermana de Julio César, quien adoptó, educó y presentó a su sobrino-nieto en el Colegio de Pontífices. Cuando César fue asesinado el 44 a.C., Octavio estaba en Iliria, donde recibió la noticia de que era su heredero adoptivo. Rivalizó por el poder con Marco Antonio, compañero de César. Octavio fue nombrado senador y cónsul, y aceptó la paz con su rival. A finales del año 43 a.C., ambos, junto con el aliado de Marco Antonio, el general Marco Emilio Lépido, formaron el segundo triunvirato. La alianza fue ratificada asesinando a sus oponentes, incluidos 300 senadores y 200 caballeros, entre ellos Cicerón. Octavio obtuvo el control de la mayoría de las provincias occidentales, Marco Antonio de las orientales, y Lépido de África (Suetonio *Octav.* 16, 54; Apiano, *Civ.* 5, 122ss.).

En el 37 a.C., Octavio dio en matrimonio a su hermana Octavia a Marco Antonio. En el 36 a.C., fue eliminado Pompeyo Sexto, hijo de Pompeyo Magno y último oponente importante al triunvirato. Octavio echó a Lépido del poder, mientras Marco Antonio luchaba en Oriente contra los partos. El triunvirato se disolvió cuando Marco Antonio devolvió a Octavia a Roma y contrajo matrimonio con Cleopatra. Mediante el reconocimiento de Cesarión (Tolomeo XV), hijo de esta y de César, como su codirigente, Marco Antonio amenazó la posición de Octavio como sucesor único de César, provocándose la guerra. Octavio derrotó al ejército conjunto de Marco Antonio y Cleopatra en la batalla de Accio en el 31 a.C. (Suetonio, *Octav.* 17; Dión Casio, 1,5ss). Al año siguiente, Marco Antonio y Cleopatra se suicidaron, y Cesarión fue asesinado.

En el 27 a.C., el Senado romano dio a Octavio el título de *augusto* (Dión Casio, 53, 16), que posteriormente se convirtió en sinónimo de *emperador*. En el 36 a. C., se le concedió la

inviolabilidad de los tribunos de la plebe, y en el 30 a.C., recibió poderes tribunicios. El Senado también le concedió la máxima autoridad en las provincias. Después de la muerte de Lépido, se convirtió en pontífice máximo, lo que le permitió inspeccionar todas las ceremonias y asuntos religiosos. Una de sus primeras diligencias fue examinar los libros de las > Sibilas, muchos de los cuales quemó y otros guardó en cofres de oro bajo el pedestal de la estatua de Apolo, cuyo templo quedaba dentro del recinto palaciego.

Liberal con el ejército, moderado con el Senado, al que permitio retener una apariencia de su antigua autoridad, afable y clemente con el pueblo, fortaleció su supremacía uniendo en su persona los cargos más elevados de la república y el poder imperial, pero sin título real.

Favoreció a > Herodes y al pueblo judío en general, más por motivos políticos que personales. No les exigió, como en otras partes, honras de emperador divinizado, sino que, respetando el sentimiento popular judío, se contentó simplemente con que ofreciesen sacrificios por él al Dios de Israel, corriendo él mismo con los gastos del culto. Fue amigo de los poetas Ovidio, Horacio y Virgilio, así como del historiador Tito Livio. Se casó tres veces; su tercera esposa fue Livia Drusilla, quien ya tenía dos hijos, Tiberio y Druso Germánico, de un matrimonio anterior. Octavio a su vez tenía una hija, Julia, también de un matrimonio anterior. Al haber fallecido antes que él Druso y Julia, cuando Augusto murió en Nola (Italia) el 19 de agosto del 14 d.C., fue su hijastro y yerno > Tiberio quien le sucedió (Suetonio, *Octav.* 99ss.; Dión Casio, 56,29 ss.; Josefo. *Ant.* 18, 3, 2; *Guerras*, 2, 9, 1). Véase AUGUSTO, CÉSAR, HERODES, ROMA, TIBERIO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Eck, *Augusto y su tiempo* (Acento, Madrid 2001); A.H.M. Jones, *Augusto* (Eudeba, Madrid 1974); R. Syme, *La revolución romana* (Taurus, Madrid 1989).

ODED

Heb. 5752 *Oded*, עֹדֵד u *Obed*, ע בֵד = «reiteración»; Sept. *Oded*, ’Ωδ[illegible]δ v. *Adad*, ’Αδ[illegible]δ. Nombre de dos personajes del Antiguo Testamento.

1. Padre de > Azarías (2 Cro. 15:1), profeta coetáneo del rey Asá de Judá, a cuyo encuentro salió cuando regresaba de luchar y vencer a los etíopes (2 Cro. 14:13-15). Por un error del Targum y de la Sept., en el v. 8 del cap. 15 se da el título de profeta a Oded. Ver AZARÍAS.

2. Profeta de Yahvé residente en Samaria durante el reinado del usurpador > Peca, rey de Israel. Este monarca invadió el reino vecino de Judá, donde realizó una gran matanza de «hombres valientes, porque habían abandonado a Yahvé, Dios de sus padres» (2 Cro. 28:6). Se llevó consigo gran número de cautivos: «200.000 hombres, mujeres, hijos e hijas. Además, tomaron de ellos un gran botín y se lo llevaron a Samaria» (v. 8). Entonces intervino el profeta Oded, el cual salió al encuentro del ejército y les dijo: «He aquí, fue debido a que Yahvé, Dios de vuestros padres, estaba airado contra Judá, que la entregó en vuestra mano. Pero vosotros los habéis matado con tal saña que ha llegado hasta el cielo» (9), a lo que añadieron la injusticia de esclavizar a los hijos de Judá y de Jerusalén, sus hermanos. Les instó a que devolvieran la libertad a los cautivos, para evitar ser culpables delante de Dios. Algunos de los jefes de Efraín prohibieron la entrada a los cautivos porque eso les haría culpables delante de Yahvé. Entonces, el ejército abandonó a los cautivos y el botín delante de los jefes y de toda la congregación. Algunos fueron designados para tomar a los cautivos y proveer de vestido a todos los que de entre ellos estaban desnudos. «Los vistieron, los calzaron y les dieron de comer y de beber. Los ungieron, condujeron en asnos a todos los débiles, y los llevaron hasta Jericó, junto a sus hermanos. Después regresaron a Samaria» (vv. 13-15).

ODIO

Heb. 8135 *sineah*, נְאָה = «odio, enemistad», de 8130 *sané*, נא , raíz prim. «aborrecer, odiar»; gr. *misos*, μῖσος = «odio», verb. 3404 *miseo*, μισέω = «odiar, aborrecer». Sentimiento contrario al amor. En general, el odio es la intensa repulsión que una persona le dispensa a otra o a alguna cualidad u objeto que identifica con el objeto de su disgusto. Los teólogos mencionan dos aspectos distintos de este tipo de pasión.

En la psicología bíblica, el odio o aborrecimiento es una pasión que se define privativamente como una falta de amor, amar menos o en grado inferior, como p.ej. cuando se dice: «A Jacob amé, pero a Esaú aborrecí» (Ro. 9:13). A Jacob le es conferida una serie de privilegios y bendiciones que son pruebas del amor de Dios por él; es tratado como un amigo. Pero a Esaú le son negados esos privilegios y bendiciones, y por tanto es tratado como se tratan entre sí las personas que no se aman (cf. Mal. 1:2, 3; Gn. 25:23; 27:27-29, 37-40). El mismo sentido privativo, no positivo, del odio aquí mencionado, queda explicado en el caso de un hombre casado con dos mujeres, la una amada y la otra «aborrecida», es decir, menos amada que la primera (Dt. 21:15; cf. Gn. 29:30). En el mismo sentido hay que entender aquel dicho tan crudo de Jesús: «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, a hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su vida, no puede ser mi discípulo» (Lc. 14:26), según el cual incluso los seres más queridos en la tierra quedan subordinados respecto al amor en grado sumo, que, en este caso, es el seguimiento de Cristo para salvación. Del mismo modo, el discípulo de Cristo debe odiar-aborrecer su vida, en el sentido de estar dispuesto a sacrificarla por amor a la causa de Cristo. Es una cuestión de fidelidades, y la fidelidad al bien supremo exige un amor supremo (Prov. 13:24; Mt. 6:24; 10:37; Lc. 14:26; 16:13; Jn. 12:25).

Los moralistas distinguen dos aspectos importantes en esta cuestión: primero, el *odium abominationis*, o sentimiento de repugnancia intensa hacia los atributos que posee una persona, y de manera secundaria hacia la persona misma; segundo, el *odium inimicitiae*, u hostilidad dirigida a la persona. Quien experimenta este tipo de aversión y enemistad por alguien se complace en una actitud que busca señalar todo lo que de malo o desagradable pueda encontrarse en el objeto de su pasión. Quien es hostil a otro siente una satisfacción feroz al desacreditarlo, y desea que el destino de esa persona resulte adverso, ya sea en lo general o en un aspecto especifico. En este sentido, la hostilidad es una falta de amor, siempre pecaminosa y que puede llegar a ser grave. En el lenguaje paulino, es una «obra de la carne» (Gal. 5:20). Véase ABORRECER, ABORRECIMIENTO, AMOR.

ODRE

El término heb. más corriente parece ser *nod*, נאד; gr. 779 *askos*, ἀσκος, bolsa o envase de piel, generalmente de cabra, aunque se hacían también de piel de buey o camello, cosida y sellada de forma adecuada para los líquidos que había de contener.

Los odres han sido siempre muy frecuentes en pueblos de cultura agrícola y ganadera, hasta prácticamente nuestros días. Sirven para guardar agua (Gn. 21:14), vino (Jos. 9:414; 1 Sam. 16:20; Mt. 9:17; Mc. 2:22; Lc. 5:37,38), aceite y leche (Jue. 4:19; cf. Job 32:19; Mt. 9:17). Las pieles eran curtidas con corteza de acacia, y se dejaba el pelo en el exterior.

Encontramos referencias a los odres en obras tan antiguas como la *Ilíada* de Homero (3.247), donde se dice que eran utilizados para el vino y confeccionados con piel de cabra (*askô en aigeío*, ἀσκῷ ἐν αἰγείῳ). Heródoto también parece referirse a la costumbre egipcia de usar odres de piel

para líquidos (*Hist*. 2, 121), con una apertura practicada en la pata posterior, *podeón*, ποδε�ν, asegurada con un cordón. En ocasiones, la parte del cuello de la piel servía de boca.

En el Sal. 119:83 se menciona poéticamente el odre expuesto al humo, que se refiere prob. al endurecimiento de un odre en una chimenea, igual que el hombre que sufre se seca y endurece: «Aunque he sido como un odre en medio del humo, no me he olvidado de tus leyes».

En sentido figurado, se habla de las nubes como odres del cielo donde Dios guarda las aguas: «¿Quién puso por cuenta los cielos con sabiduría? Y los odres de los cielos, ¿quién los hace parar? (Job 38:37); el mar es el odre de agua de la tierra (Sal. 33:7; 78:13). Aquí el término es 5035 *nébel*, נֶבֶל, que denota algo que se desinfla o cae, como ocurre con el odre al vaciarse (cf. Is. 30:14); usado gral. para describir el recipiente donde se guardaba el vino (1 Sam. 1:24; 10:3; 25:18; 2 Sam. 16:1; Jer. 13:12; 48:12), también se aplicaba a los vasos de barro (Lam. 4:2).

En el mismo sentido metafórico el salmista dice: «Pon mis lágrimas en tu redoma» (Sal. 56:8), donde el término utilizado es 2573 *jémeth*, חֵמֶת, que por su olor rancio denota un odre de piel para el agua (Gn. 21:14, 15, 19) o bebidas fuertes (Os. 7:5).

Las vasijas o recipientes de barro son descritas con el término 1228 *baqbuq*, ק ק, por el gorgoteo que hacen al vaciarse (Jer. 19:1-10). En Job 32:19 se dice: «De cierto mi vientre está como el vino que no tiene respiradero, y se rompe como odres nuevos», donde el vocablo empleado es *ob*, א ב, estrictamente «piel para agua», no apta para el vino en fermentación. A la misma idea se hace referencia en el NT. El vino nuevo, que pasa por un proceso de fermentación, debe ponerse en odres nuevos que podrán resistirlo, ya que los cueros viejos reventarían (Mt. 9:17; Mc. 2:22; Lc. 5:37, 38). Véase BOTELLA, CRISTAL, VASIJA.

OESTE. Ver OCCIDENTE

OFEL

Heb. 6077 siempre con art. *haóphel*, הָעֹפֶל = «prominencia, cresta»; Sept. *Ophal*, ʼΩφ�λ (Neh. 3:26); *Ophlá*, ʼΟφλ� (v. 27; v. *Opel*, ʼΟπ�λ, *Oplá*, ʼΟπλ�); Vulg. *Ophel*. Nombre de dos lugares en Palestina.

1. Zona meridional de la colina situada al este de Jerusalén, de unos 600 m. de altura, en el interior del recinto fortificado de la ciudad. Es posible que al principio se tratara de una gran torre circular, o la prolongación en este lugar de la fortaleza. Los textos indican que Ofel se encontraba no lejos del estanque de Shelakh (Siloé), del patio de la cárcel, de la puerta de las aguas y de la puerta de los caballos (Neh. 3:15-27). Josefo menciona, cerca de Ofel, el estanque de Siloé, el patio oriental del Templo y el valle del Cedrón (*Guerras* 2, 17; 5, 4, 1, 2; 6, 1). Jotam erigió grandes construcciones sobre las murallas de esta colina; Manasés aumentó su altura (2 Cro. 27:3; 33:14). Después del exilio, si no antes, los > netineos residían en este barrio adyacente al Templo (Neh. 3:26; 11:21). Actualmente, se usa el nombre de Ofel para designar la colina oriental de la parte antigua de Jerusalén. Ver JERUSALÉN.

2. Lugar del centro de Palestina en el que se encontraba la casa de > Giezi, siervo de Eliseo. Allí recibió los presentes de > Naamán: «Cuando llegaron a la colina [*haóphel*, הָעֹפֶל], él los tomó de sus manos y los guardó en casa» (2 R. 5:24). La LXX lo tradujo por *to skoteinón*, τ� σκοτειν�ν. Prob. era una elevación o promontorio en las inmediaciones de la ciudad de Samaria.

OFIR

Nombre de un personaje y de un país.

1. Heb. *Ophir*, אֹפִר, de derivación incierta; Sept. *Upheír*, Οὐφείρ. Descendiente de Sem, hijo de Joctán (Gn. 10:29; 1 Cro. 1:23). Muchos territorios árabes se consideran poblados por sus descendientes, de quien han tomado el nombre.

2. Heb. *Ophir*, אוֹפִיר; Sept. *Uphir*, Οὐφίρ, *Upheír*, Οὐφείρ, v. *Suphir*, Σουφίρ. Región famosa por su oro (1 Cro. 29:4; Job 22:24; 28:16; Sal. 45:10; Is. 13:12). Allí enviaron Hiram y Salomón una flota desde > Ezión-geber (1 R. 9:26-28); de allí importaron maderas perfumadas (posiblemente sándalo), además de oro (1 R. 10:11). Es probable que de allí procedieran también productos tan diversos como plata, marfil, monos y pavos reales, mencionados en 1 R. 10:22 (cf. 1 R. 22:49). Josafat intentó emular esta empresa, pero sus naves naufragaron en Ezión-geber (1 R. 22:49) en el golfo de Áqaba. Por ello, es evidente que la ruta de Ofir pasaba por el mar Rojo, no por el Mediterráneo. Este lugar no ha sido identificado de una manera cierta. Josefo asimila la tierra del oro con la India (*Ant*. 8, 6, 4), afirmando que se trataba posiblemente de la cuenca del río Cofenes (*Ant*. 1.6, 4), siguiendo en esto a los traductores de la LXX, que escribieron *Sophir*, Σωφίρ, *Suphir*, Σουφίρ, y *Sophirá*, Σωφιρά, el nombre egipcio de la India. Por ello, algunos lo han ubicado en la desembocadura del Indo, en la región de Abhira. También se ha sugerido la Arabia meridional, el golfo Pérsico, la Arabia oriental, y África, quizá la zona de Somalia. Su localización en la India es bastante plausible, teniendo en cuenta que la travesía duraba tres años, pero no hay nada cierto. En Dan. 10:5 recibe el nombre de > Ufaz, *Uphaz*, אוּפָז, que a juicio de muchos intérpretes no es sino una variante ortográfica de Ofir, *Ophir*, אֹפִר, lo que dificulta la posibilidad de su identificación. Cualquier nación famosa por su producción de oro ha sido identificada con Ofir, a saber, Armenia, las islas Molucas, Frigia y la península Ibérica.

OFNI

Nombre de una ciudad y de un sacerdote.

1. Heb. 6078 *Ophní*, עָפְנִי, de donde se deriva *haophní*, הָעָפְנִי = «el ofnita», de sign. incierto; Sept. *Aphní*, Ἀφνί. Ciudad asignada a la tribu de Benjamín, mencionada solo en Jos. 18:24. Robinson sugiere identificarla con Gofna, en la ruta de Samaria a Jerusalén, a un día de camino al norte de Gabaa (Josefo, *Guerras* 5, 2, 1); se trata de la actual Jifnâ, a 5 km. al oeste-noroeste de Bet-el, con lo que la frontera de Benjamín giraba al norte, cerca de Betel, que estaba sobre el límite septentrional.

En el año 70 d.C. fue tomada por el general romano Vespasiano con motivo de la sublevación judía (Josefo, *Guerras* 3, 3, 5), y Tito concentró en ella a los fugitivos de Jerusalén. El Talmud la enumera entre las ciudades sacerdotales.

2. Heb. 2652 *Jofní*, חָפְנִי, de sign. incierto; Sept. *Ophní*, Ὀφνί. Sacerdote e hijo de Elí (1 Sam. 1:3; 2:22-4:22), que con su hermano Finees ejercía el oficio del sumo sacerdocio con poco interés, debido a que su padre se había hecho muy viejo. No parece que sintieran mucho aprecio por aquella función. Su conducta escandalosa evidenciaba que eran indignos del cargo sagrado, y lo que es peor, que no conocían al Señor (1 Sam. 2:12). Cuando se le pidió a Elí que interviniera, los reprendió blanda e indulgentemente. Por esta razón, Dios pronunció sentencia sobre Elí y su casa. En la guerra

contra los filisteos, se decidió llevar el arca de Dios al campo de batalla. Ofni y Finees, que eran guardianes del arca, tuvieron que acompañarla. Ambos murieron en la batalla y el arca fue capturada por los filisteos (1 Sam. 4:10, 11).

OFRA

Heb. 6084 *Ophrah*, עָפְרָה = «venado, ciervo»; Sept. *Aphará*, Ἀφαρά, *Ephrá*, Ἐφρά, *Opherá*, Ὀφερά, v. *Ephrathá*, Ἐφραθά, *Gopherá*, Γοφερά. Nombre de un personaje y dos localidades del AT.

1. Sept. *Ephrathá*, Ἐφραθά, *Gopherá*, Γοφερά. Ciudad de la parte norte del territorio asignado a la tribu de Benjamín, mencionada entre Quefar-haamoní y Geba (Jos. 18:23), y próxima a Bet-el. Fue atacada por merodeadores filisteos después de la batalla de Micmas (1 Sam. 13:17). Parece identificarse con el lugar de Efrón mencionado en 2 Cro. 13:19. La antigua ubicación de la localidad ha sido comprobada por el hallazgo de sepulturas excavadas en la roca. En la actualidad, está formada por un establecimiento situado en la cima de una montaña.

2. Sept. *Ephrathá*, Ἐφραθά. Lugar de nacimiento de Gedeón (Jue. 6:11), donde había un lugar de culto dedicado a Baal en una encina o encinar. Allí recibió Gedeón el llamamiento de Dios para luchar contra los madianitas y construyó un altar a Yahvé (Jue. 6:24). Fue su residencia después de acceder al poder (9:5), y allí fue enterrado en el sepulcro familiar (8:32). En Ofra depositó el > efod que le hizo tropezar a él, a su familia y a la nación (8:27). Fue también allí donde Abimelec, hijo de Gedeón, mató a sus hermanos, hijos de Jerobaal, setenta hombres en total (9:7). No se conoce la ubicación exacta de la ciudad, pero parece haberse encontrado cerca de > Siquem, en territorio de Manasés, en una región fácilmente accesible a las invasiones madianitas.

3. Sept. *Gopherá*, Γοφερά. Hijo de > Meonotai, de la tribu de Judá, perteneciente a la familia de > Otoniel (1 Cro. 4:14). El nombre, sin duda, dio lugar a la designación de una familia o clan, fundador de las dos ciudades homónimas mencionadas anteriormente.

OFRENDA

Del lat. *offerre*, «traer».

1. Nombres y significado.
2. Ofrendas cruentas e incruentas.
3. Objetos ofrendados.
4. Enseñanza del NT.
5. Ofrendas a los muertos.

I. NOMBRES Y SIGNIFICADO.

1. Heb. 4503 *minjah*, מִנְחָה = «dividir en porciones», de la raíz inusitada *manaj*, מנח, «dar», usada en Gn. 32:13, 20, 21 cuando se menciona el presente de Jacob a Esaú (Sept. *doron*, δῶρον). En 2 R. 17:4 se refiere al tributo de un rey vasallo (Sept. *manaá*, μαναά). En Genesis 4:3,5 indica un sacrificio en términos generales (*doron*, δῶρον y *thysía*, θυσία, indistintamente); en Lv. 2:1, 4, 5, 6 se emplea junto a *qorbán*, קָרְבָּן.

2. Heb. 7133 *qorbán*, קָרְבָּן, lit. algo «acercado» al altar, presente u ofrenda sacrificial, de la raíz verbal 7126 *qarab*, קרב = «allegarse, presentarse, acercarse», de donde «ofrenda, presente», en la idea de que quien ofrece una ofrenda se acerca a Dios; asirio *kurbannu*; NT *korbân*, κορβᾶν. Se emplea juntamente con *minjah* en Lv. 2:1, 4, 5, 6 (Sept. *doron thysía*, δῶρον θυσία), gral. traducido

4376 *prosphorá*, προσφορ, lit. «algo que se trae», relacionado con el verbo «ofrecer», de donde «ofrenda»; o 1435 *doron*, δρον, «don, presente» (Mt. 5:23, 24; 8:4; 15:5; 23:18, 19; Lc. 21:1,4; Heb. 5:1; 8:3, 4; 9:9). En Mc. 7:11 aparecen juntos los dos términos, el segundo como traducción del primero: «Corbán, es decir, una ofrenda a Dios» (*korbân, hó esti doron*, κορβν, στι δρον).

II. OFRENDAS CRUENTAS E INCRUENTAS. En todas las religiones existe la práctica de ofrecer a la divinidad, dueña de la vida y de las cosas, algo que le pertenece, con la finalidad de reconocer su dominio soberano, purificar las faltas, manifestarle agradecimiento o congraciarse en la petición de algún favor. En el lenguaje cúltico hebreo se distinguen las ofrendas de los sacrificios propiamente dichos, en los que hay inmolación cruenta de una víctima animal. Las ofrendas incruentas, consistentes en productos vegetales alimenticios, se designan mediante el término *minjah*, מִנְחָה; las ofrendas cruentas, es decir, los sacrificios, se expresan con el término 3076 *zebaj*, זֶבַח, de una raíz que sign. primariamente «matar un animal». Así, es necesario distinguir entre ofrendas sin sangre, *menajoth*, מְנָח ת, y sacrificios con sangre, *zebajim*, זְבָחִים (cf. 1 Sam. 2:29; 3:14, Sal. 40:6; Heb. 8:3). *Minjah* se usa en Gn. 32:13, 20, 21, respecto a los presentes de Jacob para su hermano Esaú. En Lv. 2:1, 4, 5, 6, alterna indistintamente con la palabra *qorbán*, קָרְ ָן, para denotar las «ofrendas vegetales».

La *minjah* estaba estrechamente relacionado con la *olah* u > ofrenda quemada, y tiene que ser considerada como una prenda de amor, gratitud y acción de gracias a Dios, Dador de todo lo bueno. Era un reconocimiento de parte del hombre de que «de Yahvé es la tierra y su plenitud». Parte de ella era llamada «memorial» y quemada con fuego, mientras que el resto era comido por el sacerdote y su familia, no por el oferente.

III. OBJETOS OFRENDADOS. En el sentido más amplio de la palabra, las ofrendas comprendían en el ritual hebreo un gran número de cosas: primicias de los frutos (Nm. 18:12, 13), de los rebaños (Ex. 22:29, 30; 23:19; Lv. 23:10), incienso, sustancias aromáticas, harina (Lv. 2; 6:7-16), madera, vino (Lv. 23:13; Nm. 15:4, 5), pan, aceite y animales limpios, como cabras o palomas, pero no peces. Estos animales debían carecer de imperfecciones, no tener manchas (Lv. 22:20; Mal. 1:8). La ofrenda no es sino la devolución de lo que por derecho propio pertenece a la divinidad y, por tanto, debía ser perfecta, como son las dádivas de Dios. A excepción de las palomas, no podían tener menos de ocho días (Lv. 22:27). Los animales pequeños, como corderos o cabritos, eran comúnmente de un año (Ex. 29:38; Lv. 9:3; 12:6; 14:10; Nm. 15:27; 28:9sq.). Los toros y bueyes solían tener tres años.

IV. ENSEÑANZA DEL NT. El sistema levítico de ofrendas y sacrificios es considerado por los autores del NT como sombra o tipo de las realidades que habían de venir, imágenes que a su manera, oscuramente, indicaban al pueblo de Dios la obra que iba a ser llevada a cabo por la gracia divina cuando llegara la plenitud de los tiempos. La palabra gr. 4374 *prosphero*, προσφρω, indica la ofrenda de dones de muchas clases, p.ej., las realizadas por los magos; la ofrenda o don sobre el altar, referencia evidente a las ofrendas ordinarias prescritas en el Levítico (Mt 5:23); la que debía presentar el leproso que había sido sanado (Mt 8:4; Mr 1:44; Lc 5:14). En la epístola a los Hebreos se encuentra veinte veces, y con una excepción (12:7), siempre en sentido sacrificial o religioso. Así, se dice del Señor Jesús que él, por el Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios (9:14) una sola vez para llevar los pecados de muchos (9:28). El verbo 4334 *prosérkhomai*, προσρχομαι = «acercarse», describe el acercamiento del pecador a Dios sobre la base de una ofrenda (Heb 4:16;

7:25; 10:1, 22; 11:6). El apóstol Pedro utiliza el verbo 4317 *prosago*, προσγω = «conducir cerca»: «Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios» (1 Pd. 3:18), donde lit. significa «para poder ofrecernos a Dios», siendo la ofrenda de Cristo el medio de acercamiento del pecador a Dios.

La ofrenda material externa del sistema levítico, ya fuera un objeto o un animal, no era en realidad más que un signo y evidencia de la ofrenda interior, de la consagración a Dios de la propia persona; una manifestación ceremonial del amor que se debe a Dios, un deseo de unión con él, de cumplir su voluntad, de realizar la tarea que él ha encomendado. Este es el sentido profundo que el cristianismo otorga a la ofrenda. Así se puede leer en los escritos de Pablo: «Hermanos, os ruego por las misericordias de Dios que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, que es vuestro culto racional» (Ro. 12:11; cf. 2 Cor. 8:5; Fil. 4:18). De esta manera, ofrece a Cristo un sacrificio de alabanzas a Dios, y los actos de bondad y de comunicar lo propio a los demás como sacrificios de amor y liberalidad agradables a Dios (Heb. 13:15, 16; cf. 1 Pd. 2:5).

V. OFRENDAS A LOS MUERTOS. Las ofrendas a los muertos eran una práctica común de los pueblos antiguos. Se creía que algo del difunto, su doble o alma, necesitaba tras la muerte alimentos como medio de subsistencia. Sobre todo, necesitaban apariencia corporal cuando eran evocados, como cuando Ulises desciende al reino de los muertos (*Odisea*, 11). En Israel no se conoció ni admitió semejante práctica. Véase ALTAR, CORBÁN, LIBACIÓN, PRIMICIAS, SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlestone, “Ofrendas, Altar”, en *SAT*, 195-202; H.G. Link, F. Thiele “Ofrenda”, en *DTNT*, III, 199-203.

OFRENDA ALZADA

Heb. 8641 *terumah*, ר ְ מָה, de 7311 *rum*, רום, «estar elevado», denota un presente como «ofrecido encima», especialmente en sacrificio; Sept. gral. *aphaírema*, φαρεμα.

Incluye todo lo que los israelitas voluntaria (Ex. 25:2ss.; 35:24; 36:3) o preceptivamente (Ex. 30:15; Lv. 7:14; Nm. 15:19ss.; 18:27ss.; 21:29ss.; cf. Ez. 45:13) aportaban de su propiedad al culto, no como una ofrenda en sentido propio, sino como un presente, para el mantenimiento del santuario y sus accesorios Ex. 25:2ss.; 30:13ss.; 25:5, 21, 24; 26:3, 6; Esd. 8:25, etc.), o de los sacerdotes (Ex. 29:28; Nm. 18:8ss.; 5, 9).

En adición a la tasa anual para el Templo, la ofrenda incluía parte del botín de guerra, que pertenecía a los sacerdotes (Nm. 21:29ss.), las primicias anuales de los frutos del campo (Nm. 15:19ss.; cf. 2 Sam. 1:21), y el diezmo para los levitas tomado del diezmo general entregado a los sacerdotes (Nm. 18:25ss.). El término *terumah*, ר ְ מָה, parece aplicarse en un sentido restringido (Neh. 10:37; 12:44; 13:3), y los talmudistas lo utilizan solo para las primicias de los frutos agrícolas apropiados para el uso humano, junto con el diezmo de los levitas (cf. Ez. 20:40; Mal. 3:8).

A pesar de esto, en Lv. 7:34 y Nm. 6:20; 18:18, se habla del «muslo de la ofrenda alzada», *shoq terumah*, ר ְ מָה ק, Sept. *brakhíon aphairématos*, βραχων φαιρματος, que era la parte del animal que correspondía a los sacerdotes; solo ellos y sus familiares podían comerla: «Comeréis asimismo en lugar limpio, tú y tus hijos y tus hijas contigo, el pecho de la mecida, y la espaldilla elevada, porque por fuero para ti, y fuero para tus hijos, son dados de los sacrificios de las paces de los hijos de Israel» (Lv. 10:14). La ofrenda alzada y la > ofrenda mecida vienen a ser lo mismo, ya que en un movimiento se incluía el otro.

OFRENDA DE PAZ

Heb. pl. *zebaj shelámim*, זֶבַח שְׁלָמִים, o simplemente *shelámim*, שְׁלָמִים, sing. 8002 *shélem*, שֶׁלֶם, de 7999 *shalam*, שָׁלַם, asirio *sulmannu*, término que tiene varios significados. Comunica la idea de integridad o perfección, y también de compensación, así como de paz. El verbo indica el pago de votos y la alabanza a Yahvé (cf. Sal. 50:14; 56:12; 76:11; 116:14; Is. 19:21; Jon. 2:9; Nah 1:15). Este hecho puede dar una clave de la verdadera naturaleza del *shélem*. Se trataba de un tipo especial de sacrificio, *zebaj*, o fiesta sacrificial, ocasionada por algún acontecimiento particular en la vida familiar, que demandaba un reconocimiento agradecido de la bondad de Dios, y la devolución a él de lo que fuera debido y posible. Por esta razón, pudiera traducirse como «ofrenda de recompensa». La Sept. traduce gral. *eireniké thysía*, εἰρηνικὴ θυσία = «sacrificio pacífico», de 1516 *eirenikós*, εἰρηνικός = «pacífico»; también 4992 *soterion*, σωτήριον = «salvación, defensa», o también *thysía soteríu*, θυσία σωτηρίου; Vulg. *victima pacifica*, o *pacificum*.

Josefo le da el nombre de *kharisterios*, χαριστήριος (*Ant*. 3, 9, 1ss.; cf. 19.6, 1), reflejando la idea de gratitud hacia Dios. La ofrenda de paz podía ser de las manadas o de los rebaños, macho o hembra. El oferente imponía las manos sobre la cabeza del animal y le daba muerte. La sangre era rociada alrededor del altar. Toda la grasa, los > riñones y la > grosura de encima del hígado se debían quemar sobre el altar, como ofrenda de olor grato a Yahvé. Esta era la parte de Dios, lit. «su pan». El pecho era mecido y a continuación se entregaba como alimento para Aarón y sus hijos. La espaldilla derecha era una ofrenda elevada y quedaba para el sacerdote que la ofrecía. Por su parte, el oferente y sus amigos comían también de la ofrenda aquel mismo día; si era un voto o una ofrenda voluntaria, podía ser comida al día siguiente. Lo que quedara de ella tenía que ser quemado con fuego.

La ofrenda de paz iba acompañada de una > oblación vegetal, constituida por tortas y hojaldres sin levadura untados con aceite; a ello se añadían tortas de pan leudado. Que la ofrenda de paz tipifica comunión queda patente en las instrucciones: una parte de ella era aceptada sobre el altar, «el alimento de la ofrenda»; otra era para el sacerdote (tipo de Cristo) y sus hijos (tipo de los cristianos); y la última era consumida por el oferente y sus amigos (el pueblo, y quizá también los gentiles, que en el Reino «se gozarán con su pueblo»). Esta noción de comunión halla su expresión en la mesa del Señor, en la comunión de la sangre y del cuerpo de Cristo (1 Cor. 10:16). Se dice que la ofrenda de paz «pertenece a Yahvé»; del mismo modo, toda la adoración pertenece a Dios: es el fruto y la expresión de Cristo en los creyentes (Lv. 3; 7:11-21, 28-34). Véase SACRIFICIO.

OFRENDA QUEMADA

Heb. 5930 *olah*, עֹלָה, también escrito עֹלָה = «gradas»; del verbo 5927 *alah*, עלה; aram. *iltá*, עלתא = «hacer ascender». Tiene gran variedad de sentidos, lit. y fig. «ofrenda, paso, peso, sacrificio». En el contexto cúltico debe su nombre al hecho de la consumición por fuego sobre el altar de la totalidad de la víctima, cuyo humo, por decirlo así, ascendía al cielo; también se designa con el término poético *kalil*, כָּלִיל (Dt. 33:10; 1 Sam. 7:9; Sal. 51:21; cf. Jue. 20:40); gr. 5346 *holokaútoma*, ὁλοκαύτωμα = «totalmente quemado», también *holokaútosis*, ὁλοκαύτωσις; Filón de Alejandría, *holókauston*, ὁλόκαυστον; de *holos*, «total, integral», y *kaustós*, adjetivo verbal derivado de *kaío*, «quemar», denota una ofrenda totalmente consumida en el altar (Mc. 12:33; Heb. 10:6). Según Girdlestone, la mejor traducción de la palabra *olah* sería «una ofrenda ascendente», como en su día

hizo Arias Montano, que tradujo «*ascensio*» = ascensión.

La práctica de quemar en sacrificio la totalidad de la víctima, excepto la piel, se encuentra frecuentemente, tanto en el ritual levítico como en los libros históricos. Algunos piensan que el sacrificio de > Abel era de estas características (Gn. 4:4), pero el texto no lo dice expresamente, ya que la legislación al respecto aparece en el Levítico, aunque, sin duda, ajustada a la costumbre existente. Noé ofreció holocaustos sobre el altar a Yahvé después del Diluvio (Gn. 8:20); al parecer, era la práctica común y única (cf. Gn. 15:9, 17; 22:2, 7, 8, 13). La Ley de Moisés distinguió entre los distintos tipos de sacrificios y ofrendas, unos propiciatorios y otros de acción de gracias. La palabra se utiliza por vez primera en relación con el pueblo de Israel en Ex 24:5. En este importante pasaje se nos dice que Moisés «envió jóvenes de los hijos de Israel», los cuales «ofrecieron holocaustos y becerros como sacrificios de paz a Yahvé», siendo los totalmente quemados, y los últimos comidos. Con la sangre de estas ofrendas fueron rociados el pueblo y el libro del pacto. Esta transacción fue anterior al establecimiento del sacerdocio aarónico. El establecimiento del pacto fue una obra nacional, no sacerdotal. Además, no tuvo que ver directamente con el pecado, porque ni el holocausto ni el sacrificio de paz eran ofrendas por el pecado; representaban aceptación en lugar de perdón (aunque ambas cosas estén estrechamente relacionadas). Véase OFRENDA, HOLOCAUSTO, SACRIFICIO.

OFRENDA MECIDA

Heb. 8573 *tenuphah*, נ ְפָּה, «blandida, movida», del ver. 5130 *nuph*, נוּף = «vibrar» hacia arriba y hacia abajo, «mecer». El rito de mecer las ofrendas se daba en:

a) los sacrificios de acción de gracias; b) la primera gavilla de la siega, mecida y ofrecida a Dios el segundo día de la Pascua, que simbolizaba la resurrección y también la consagración de la siega entera (Lv. 23:10, 11); c) los dos panes hechos con la nueva harina, y los dos corderos del sacrificio de acción de gracias eran mecidos y ofrecidos durante Pentecostés, cincuenta días después de la gavilla de las primicias (Lv. 23:15, 20); d) el sacrificio por la culpa, mecido, ofrecido por el israelita sanado de la lepra (Lv. 14:12, 21), rito simbólico de purificación y de nueva consagración a Dios; e) la ofrenda de celos.

Las ofrendas mecidas aparecen junto a las alzadas, pues no se trata de cosas separadas, sino que en ocasiones ciertas porciones de una ofrenda eran mecidas o elevadas ante el Señor. Así, en la consagración de Aarón y de sus hijos, la grosura, el rabo con su grasa, el sebo, los riñones con su grosura, y la espaldilla derecha del carnero, junto con una torta de pan y otra de pan amasado en aceite y un hojaldre, todo ello fue mecido por Aarón y sus hijos delante del Señor, y fue después quemado en holocausto en el altar (Lv. 8). El pecho del carnero fue también mecido delante del Señor, y la espaldilla fue levantada como ofrenda elevada; todo ello fue comido por Aarón y sus hijos (Ex. 29:23-28). De las ofrendas de paz, el pecho era siempre una ofrenda mecida, y el hombro derecho una ofrenda elevada, y eran para los sacerdotes (Lv. 7:30-34).

Los rabinos explican que la espaldilla elevada era movida hacia arriba y hacia abajo, y el pecho mecido de lado a lado. Estas acciones se ejecutaban «delante de Yahvé», y parecen simbolizar que aquellos que movían las ofrendas estaban realmente en su presencia.

OFRENDA VOLUNTARIA

Heb. 5071 *nedabah*, נְדָבָה, prop. «espontaneidad, regalo espontáneo, voluntario»; asirio *nindabu*,

«ofrenda voluntaria, abundante, generosa».

Ofrenda de acción de gracias opuesta a las que eran consecuencia de un voto, de una obligación, o para expiación de una ofensa. La palabra *nedabah* se refiere, no a la naturaleza de la ofrenda ni al modo externo de ofrecerla, sino al motivo y espíritu del oferente. Indica espontaneidad y gratitud: «Los hijos de Israel, todos los hombres y mujeres cuyo corazón les movió a la generosidad para ofrendar para toda la obra que Yahvé había mandado por medio de Moisés que se hiciera, trajeron una ofrenda voluntaria a Yahvé» (Ex. 35:29; cf.; 36:3: Esd. 1:4).

En estos casos, se podía presentar un toro o un carnero con un miembro desproporcionado o atrofiado, cosa que no era acepta como cumplimiento de un voto (Lv. 22:23; Esd. 3:5; Ez. 46:12; pl. 2 Cro. 31:14; Lv. 23:38; Am. 4:5; fig. Sal. 119:108).

En Jue 5:2, 9, en el cántico de Débora, el pueblo es alabado por haberse ofrecido voluntariamente. La palabra vuelve a aparecer en 1 Cro. 29:6, 9, 14, 17, con referencia a las ofrendas dadas para la construcción del Templo; también en 2 Cro. 17:11; Esd. 1:6; 2:68; 3:5; 7:15, 16; Neh. 11:2. La lluvia es considerada como un don libre de Dios (Sal. 68:9) y de su amor (Os. 14:4).

OFRENDAS VOTIVAS

Gr. *anathémata*, ἀναθήματα. Expresión que se usa una sola vez en Lc. 21:5: «Hablando algunos acerca del templo decían que estaba adornado con hermosas piedras y con ofrendas votivas». Denota las ricas ofrendas o exvotos que se encontraban en el interior del recinto del Templo y lo adornaban en profusión, procedentes de todas las partes del mundo. Véase VOTO.

OG

Heb. 5747 *Og*, ע ג, prob. abreviación de *oneg*, עֹנֶג = «gigante» o «largo de cuello»; Sept. *Og*, Ὤγ; Josefo, *Ogos*, Ὤγος (*Ant*. 4, 5, 3). Rey amorreo de tiempos de Moisés, último representante de una raza gigantesca de > *refaím*. Soberano de un vasto y fértil territorio allende el Jordán y el Jarmut, que comprendía todo Basán y las 60 ciudades fortificadas del Argob (Dt. 3:1-4; Jos. 13:11, 31). Su derrota en Edrei (Nm. 21:33) por los israelitas se hizo célebre en los anales de la conquista de la Tierra Santa, siendo tema de discursos y poemas en tiempos posteriores (Dt. 31:4; Jos. 2:10; Neh. 9:22; Sal. 135:11).

Og fue objeto de leyenda por su colosal estatura. Su lecho de hierro (*eres barzel*, עֶרֶ רְזֶל, traducido también «sarcófago de basalto negro») medía 4,5 m. de largo y 2 m. de ancho (Dt. 3:11), dimensiones exactamente idénticas a las que los documentos cuneiformes indican para el lecho de Bel-Marduk en el Esagila. Las cercanías de Amán, a que alude Dt. 3:11, abundan en dólmenes que una vez sirvieron de sepulturas.

La fama de Og duró muchos siglos (Sal. 135:11; 136:20). Su reino fue asignado principalmente a la media tribu de Manasés, también a Rubén y Gad (Nm. 32:33; Dt. 3:1-13; Jos. 9:10; 13:12, 30). Véase BASÁN, GIGANTE.

OHAD

Heb. 161 *Ohad*, אֹהַד = «poder»; Sept. *Aod*, Ἀὼδ v. *Iaíod*, Ἰαὼδ. Tercero de los seis hijos de Simeón (Gn. 46:10; Ex. 6:15). Su nombre falta en las genealogías correspondientes de 1 Cro. 4:24, y Nm. 26:14.

OHEL

Heb. 169 *Ohel*, אֹהֶל = «carpa, tienda, tabernáculo»; Sept. *Ool*, ’Οόλ. Miembro de la familia de Zorobabel, de la tribu de Judá y del linaje de David (1 Cro. 3:20).

OÍDO

Heb. 241 *ozén*, אֹזֶן = «oído, oreja», gr. 3775 *us*, οὖς, referido lit. al sentido físico (Lc. 4:21; Hch. 7:57; 11:22) y metafóricamente a la facultad de percibir con la mente, comprender y conocer (Mt. 13:16; Mc. 8:18; Ro. 11:8; Lc. 9:44).

El sentido del oído tiene frecuentemente un sentido simbólico en las Escrituras. Se aplica a Dios, siempre atento a las súplicas de sus adoradores: «Los ojos de Yahvé están sobre los justos; sus oídos están atentos a su clamor» (Sal. 34:15). Por el contrario, cuando Dios «cierra los oídos» indica que no escucha las súplicas: «Aun cuando grito y pido auxilio, cierra sus oídos a mi oración» (Lam. 3:8).

«Abrir el oído» es un hebraísmo para denotar la revelación de algo desconocido a una persona: «Mi padre no hace cosa grande ni pequeña que no me la revele, ¿por qué, pues, me ha de encubrir mi padre este asunto?» (1 Sam. 20:2). Hablando del Mesías se dice: «Has abierto mis oídos» (Sal. 40:6), citado en Heb. 10:5 a partir de la LXX: «Me preparaste cuerpo», dando a entender que Cristo es el siervo obediente que presta oído a la voluntad de Dios.

«Pesadez de oído» (cf. Is. 6:10) expresa falta de atención y desobediencia, o incapacidad de comprensión: «Teniendo oídos, ¿no oís?» (Mc. 8:18; Ro. 11:8). Más fuerte es la expresión «incircuncisos de oídos», que denota desobediencia agravada por la resistencia a la obra de Dios (Hch. 7:51). La audición honesta de la palabra de Dios y de Cristo lleva a la fe y al discipulado (cf. Jn.10:27; Ro. 10:17). Véase OBEDIENCIA, OREJA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Mundle, “Oír”, en *DTNT*, III, 203-209.

OJO

Heb. 5869 *ayin*, עַיִן = «ojo, fuente»; gr. 3788 *ophthalmós*, ὀφθαλμός, relacionado con *opsis*, «vista», prob. derivado de una raíz que significa «penetrar, afilar»; latín *oculus*.

En heb. la misma palabra indica «ojo» y «fuente», debido quizá a la consideración del ojo como fuente de lágrimas y de luz. También denota «color»; p.ej. se dice que el maná era de «color», lit. ojo, *ayin*: «como color [*ayin*] de bedelio» (Nm. 11:7), toda vez que el ojo es la parte corporal que muestra diferentes colores en diferentes personas.

Aparte del empleo físico, el ojo se usa simbólicamente para indicar la omnipresencia de Dios: «Los ojos de Yahvé están en todo lugar» (Prov. 15:3). «Los ojos de Yahvé están sobre los justos» (Sal. 34:15; 1 Pd. 3:12; cf. 2 Cro. 16:9; Zac. 4:10). Sus ojos están sobre los malvados, y no perdonarán ni tendrán compasión en el día del juicio (Ez. 5:11).

En Zac. 4:10, los ángeles de Yahvé son llamados «sus ojos», en cuanto ejecutores de su juicio y guardianes de su gloria. Por esta misma asociación de ideas, los ministros favoritos entre los persas eran llamados «los ojos del rey».

Respecto al ser humano, el ojo, dada su importancia como órgano visual, expresa metafóricamente multitud de expresiones con las que prácticamente se indican todos los sentimientos anímicos: altivez (Prov. 6:17); misericordia (Prov. 22:9); seducción (Is. 3:16); lujuria (2 Pd. 2:14) y deseos inconfesables (1 Jn. 2:16).

Desde tiempo muy antiguo se pensaba que los ojos eran las ventanas del alma, a través de los cuales penetraba la luz en el cuerpo. Así, si el ojo estaba sano, lo estaría también el interior del cuerpo. Jesús utilizó esta idea al hablar del ojo sencillo por el cual todo el cuerpo está lleno de luz; pero si es malo, todo el cuerpo estará lleno de tinieblas (cf. Mt. 6:22, 23). También habló metafóricamente de sacar la «viga del ojo» (Mt. 7:4-5), refiriéndose a corregir los defectos propios antes de criticar los ajenos. Los ojos cuentan tanto, según esta psicología, que es preferible arrancarse el «ojo derecho» a dar lugar al escándalo.

Por otra parte, los ojos de Cristo son descritos como «llama de fuego» en Ap. 2:18, porque se creía, al parecer, que este órgano emitía una luz con la cual la visión resultaba mucho más perfecta. Jesucristo tiene un foco de luz potentísimo en los ojos, con los que puede penetrar hasta los más profundos escondrijos de las almas y los corazones. De este modo, puede contemplar la vida de la iglesia de Tiatira y las infidelidades de algunos de sus miembros.

El «ojo malo» (Mt. 20:15) es el que mira con envidia, con deseo adúltero, con codicia y desenfreno; por ello dice Jesús que nace del corazón malo. El «ojo misericordioso» es el que ve la necesidad del prójimo y la socorre (Prov. 22:9). Por el extremo cuidado con el cual el hombre cuida de su vista, se dice que Dios guarda a su pueblo «como a la niña de su ojo» (Dt. 32:10; Sal. 17:8; Zac. 2:8). Una molestia constante es comparada a una espina en el ojo (Jon. 23:13).

El cristiano es exhortado a no servir al ojo, gr. *ophthalmodulía*, ὀφθαλμοδουλία, de *ophthalmós*, «ojo», y *dulos*, «esclavo, siervo» (Ef. 6:6; Col. 3:22), lo que significa que no debe comportarse como un esclavo, gobernado únicamente por el temor a su amo, sino actuar con diligencia y buen ánimo en el cumplimiento de sus obligaciones. La expresión del Sal. 123:2: «los ojos de los siervos miran la mano de sus amos» hace referencia a la tendencia de los amos a comunicar órdenes a sus siervos, especialmente en presencia de extraños, mediante ligeros movimientos de manos, difícilmente perceptibles para los demás.

Pablo dice que Jesucristo fue presentado como crucificado ante los ojos de los gálatas, en contraste con los falsos maestros que hechizan y fascinan con sus doctrinas erróneas. Mediante la predicación del Evangelio, Cristo, por decirlo de algún modo, es expuesto ante los ojos del mundo como sobre una placa o tablilla, no con el objeto de hechizar, a semejanza de los que utilizaban placas para fascinar, sino para abrir los ojos del entendimiento a la realidad de su sacrificio doloroso como vía de acceso a la salvación. Véase CIEGO, CEGUERA.

ÓLEO

Del lat. *oleum*; heb. 8081 *shemen*, שֶׁמֶן = «aceite, grasa»; gr. 1637 *élaion*, ἔλαιον = «aceite». Ver ACEITE.

OLIMPAS

Gr. 3652 *Olympâs*, Ὀλυμπᾶς. Cristiano de Roma a quien Pablo manda saludos (Ro. 16:15). Por el contexto podría decirse que pertenecía a la casa de > Filólogo, pero no es seguro. Una tradición recogida en el pseudo-Hipólito dice que fue uno de los setenta discípulos de Jesús y que sufrió martirio en Roma.

OLIVO

Heb. 2132 *záyith*, זַיִת, «olivo»; gr. 1636 *elaía*, ἐλαία. En heb. la misma palabra denomina conjuntamente al árbol como a su fruto, e incluso al terreno plantado de olivos u olivar (Ex. 23:11; Jos. 24:13; 1 Sam. 8:14; 2 R. 5:26; Neh. 5:11; 9:25); en Is. 41:19 recibe el nombre de «árbol de aceite», *ets-shemen*, עֵץ שֶׁמֶן; Sept. *kypárissos*, κυπάρισσος, *xyla kyparíssina*, ξύλα κυπαρίσσινα; Vulg. *lignum olivae*, pero en ningún otro lugar más.

En Palestina había una gran cantidad de olivos (Ex. 23:11; Jos. 24:13; Jue. 15:5; 1 Sam. 8:14), lo mismo que en Asiria (2 R. 18:32). Se halla entre los árboles de Armenia mencionados por Estrabón; se supone que es originario de la India septentrional y de las regiones templadas de Asia. De allí se extendió por el Oriente Medio y Europa. Los griegos decían que la primera rama de olivo fue llevada a su país por una paloma desde Fenicia, que la depositó en el templo de Júpiter en Epiro, donde los sacerdotes la recibieron y la plantaron. Es sabido que los fenicios también llevaron el olivo a España, entre otros cultivos, como la vid.

La madera de olivo se empleó en la construcción del Templo, los querubines, las puertas interiores y exteriores y los postes del Santuario (1 R. 6:23-33). Las > aceitunas u olivas daban un > aceite valioso, de uso cotidiano y ceremonial.

El olivo se menciona por primera vez en la historia de Noé, cuando después del diluvio, una paloma regresó al arca con una rama de olivo en su pico (Gn. 8:11). Los olivares, heb. *kérem záyith*, כֶּרֶם זַיִת, lit. «viñas de olivo» (Jue. 15:5), se plantaban preferentemente en la laderas de los montes. De las varias especies que existen, la más conocida en Israel es la *Olea europea*, de hojas lanceoladas enteras, de un verde pálido por arriba y blanquecino por la parte inferior. Las flores son pequeñas y blancas, gamopétalas, agrupadas en panículos. Hoy se cultiva en casi todas las regiones de Israel. Los vientos fuertes son muy temidos por los agricultores, pues arrancan con facilidad las flores (cf. Job 15:33), pero el mayor enemigo del olivo es la langosta (Am. 4:9). Las aceitunas se recolectaban, como en la actualidad, mediante el sistema de vareo y zarandeo del árbol (Is. 24:13; Dt. 24:20).

Las plantas nacidas de una aceituna, o de un tallo tomado por debajo del injerto, así como los vástagos que suben de la parte inferior del tronco, dan una variedad silvestre que es preciso injertar. Los mejores olivos retornan al estado silvestre si no reciben cuidados. El olivo silvestre es un arbusto con frutos minúsculos y sin valor. El vástago, sacado del olivo silvestre e injertado en una variedad cultivada, es la imagen que emplea Pablo en Ro. 11:17 para representar la implantación de los gentiles en el nuevo pueblo de Dios: «el olivo silvestre», *agriélaios*, ἀγριέλαιος, es injertado en el buen olivo, *kalliélaios*, καλλιέλαιος, al que una vez pertenecieron los judíos, para que juntos puedan alimentarse de la raíz y de la abundante savia. En horticultura, el proceso era distinto. Se injertaba una rama sacada de un olivo cultivado en el olivo silvestre, con el fin de cambiar su naturaleza.

El olivo joven lleva fruto a partir del séptimo año de plantado, y solo a los catorce el árbol alcanza su madurez. Por causa de los malos métodos de cosechar olivas, usando varas para sacudir las ramas y hacer caer el fruto (cf. Dt. 24:20; Is. 17:6), solo se da una buena cosecha cada dos años. Los tiernos retoños, que ordinariamente llevarían fruto al año siguiente, quedan de esta manera dañados, con la consabida disminución de la producción. Cada olivo da suficientes aceitunas como para obtener unos ochenta litros de aceite. Después de que el árbol ha alcanzado su madurez, su fecundidad dura muchos años. La longevidad es su característica más notable. Vive y lleva frutos

durante siglos enteros. Con frecuencia, el tronco de un olivo viejo está rodeado de vigorosos retoños, a lo que hace referencia el poeta hebreo: «Tus hijos como plantas de oliva alrededor de tu mesa» (Sal. 128:3).

Prospera en zonas muy rocosas. Introduce sus raíces entre los pedregales en busca de los nutrientes de la tierra, a lo que alude el cántico de Moisés: «Hizo que chupase miel de la peña y aceite del duro pedernal» (Dt. 32:13). Achaparrado y rugoso, el olivo no es un árbol de especial hermosura, pero los escritores no cesan de alabar su atractivo (Sal. 52:8; Jer. 11:16; Os. 14:6). Tiene un número notable de flores, muchas de cuales caen a tierra sin llegar a fructificar siquiera. Algunas veces, la brisa sopla sobre los árboles y las flores caídas semejan una nevada (cf. Job. 15:33).

El aceite, fruto del olivo, es símbolo de prosperidad, bendición divina, belleza, fuerza y salud (Sal. 52:18; 128:3; Jer. 11:16; Os. 14:6). En ocasiones, durante las fiestas, las mujeres se adornaban con guirnaldas de olivo (Jdt. 15:13). En Grecia, los vencedores de los Juegos Olímpicos recibían una corona de hojas de olivo. Para ellos, este árbol estaba consagrado a Palas Atenea, la diosa Minerva de los romanos; también era un emblema de paz y castidad. Véase ACEITE, ACEITUNA.

A. CABEZÓN MARTÍN

OLIVOS, MONTE DE LOS

Heb. *Har-hazzethim*, הַר־הַ ֵּיתִים; nombre conservado entre los árabes, que lo llaman *ez-Zeitkn*, y también *et-Tkr*, designación que conlleva la idea de monte sagrado; Sept. y NT *to oros ton elaiôn*, τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Su nombre se deriva de la abundante cantidad de olivos que existían en la antigüedad, algunos de los cuales subsisten todavía y pueden tener más de dos mil años de vida.

Elevación al este de Jerusalén, frente a la ciudad, y separado de ella por el valle del Cedrón (2 Sam. 15:14, 23,30). Su cumbre y la ladera más alejada se hallaban a un > camino de sábado (alrededor de 900 m.) de la ciudad (Hch. 1:12); Josefo habla de 5 a 6 estadios (*Ant*. 20, 8, 6; *Guerras* 5, 2, 3).

David, en su huida de Absalón, recorrió esta colina con los pies descalzos y la cabeza velada. En su cumbre había un santuario donde se adoraba a Dios, heb. > Elohím (2 Sam. 15:32). Este mismo lugar recibe posteriormente el nombre de «monte de la Destrucción» (*har hammashjith*, הַר הַ ְ חִית, 2 R. 23:13), sin duda por los ritos idolátricos establecidos allí por Salomón. En aquel sitio tenía lugar el ritual de la novilla roja (cf. Num 19:1-10) tras la edificación del Templo: según la *Mishnah*, el Sumo Sacerdote encabezaba la procesión que salía por la puerta oriental de la ciudad, cruzaba el valle del Cedrón y subía hasta la cumbre del monte, en donde el animal era sacrificado. En Neh. 8:15 es llamado enfática y singularmente «el monte», *hahar*, הָהָר. Ezequiel vio la gloria de Yahvé resplandeciendo sobre este mismo lugar al abandonar Jerusalén y el Templo (Ez. 11:23); según la tradición judía, permaneció allí tres años y medio. Zacarías tuvo una visión profética del retorno del Señor con todos sus santos, posando sus pies sobre el monte de los Olivos, y liberando a su pueblo (Zac. 14:4-5; cf. Hch. 1:11-12).

Jesús visitó frecuentemente este monte (Lc. 21:37; 22:39; Jn. 8:1). De allí descendió para recibir las aclamaciones de la muchedumbre (Lc. 19:37, 38). En época de peregrinaciones, la población de Jerusalén se triplicaba y el alojamiento se encarecía; muchos judíos se acomodaban en las aldeas de los alrededores. El mismo Jesús, cuando estaba en el área de Jerusalén, residía en casa de sus amigos en Betania (cf. Lc. 10:38; Mc. 11:11); cada día atravesaba la colina hasta la ciudad y volvía a

la caída de la noche (cf Lc. 21:37). Contemplando la ciudad, y sabiendo la suerte que iba a sufrir, Jesús lloró sobre ella (Lc. 19:41-44). Sentado en este monte, frente a Jerusalén, Jesús anunció a sus discípulos la destrucción del magnífico Templo y de la ciudad (Mt. 24:3; Mc. 13:3). Después de haber celebrado su última Pascua, Jesús se retiró al monte de los Olivos (Mt. 26:30; Mc. 14:26). El huerto de Getsemaní se extendía al oeste, al pie de esta colina, o ligeramente sobre su falda. Betania y Betfagé se hallaban sobre su flanco oriental (Mt. 21:1; Mc. 11:1; Lc. 19:29). La ascensión del Señor se produjo cerca de Betania, también en el monte de los Olivos (cf. Lc. 24:50; Hch. 1: 6-12).

El lugar sirvió como campamento romano cuando Jerusalén fue destruida (70 y 132 d.C.). En el período bizantino, fue un lugar especialmente amado por los peregrinos, dados los recuerdos evangélicos que evocaba, y también por la magnífica vista que brinda sobre los lugares santos; diversos documentos testifican que hacia el siglo VI había allí 24 iglesias, con un número similar de monasterios, masculinos y femeninos; destruidas por los persas en el año 614, aquellas construcciones fueron arrasadas nuevamente por los musulmanes cuando los cruzados se acercaban para tomar Jerusalén; todo cuanto estos edificaron fue nuevamente demolido en 1207.

El monte de los Olivos es indiscutiblemente la elevación que en árabe recibe el nombre de Jebel et-Tûr, al este de Jerusalén. Este «monte» es, en realidad, una elevación que tiene tres o cuatro cumbres, con dos contrafuertes laterales. Uno de estos se dirige hacia el oeste y comienza en el recodo del Cedrón, a alrededor de 1,5 km. al norte de la ciudad, llegando a los 812 m. por encima del nivel del Mediterráneo. Por lo general, se identifica este contrafuerte septentrional con el Scopus («el centinela»), colina de la que habla Josefo (*Guerras* 2, 19, 4), y donde en la actualidad se halla la Universidad Hebrea. El otro, que también se dirige hacia el oeste, está separado del ángulo principal por el Cedrón, y por el sur se halla frente a la ciudad. Recibe el nombre de «Colina del Mal Consejo», a causa de una tradición tardía y carente de valor que afirma que Caifás tenía aquí una residencia de campo, y que en ella se habrían reunido los principales sacerdotes para tramar la muerte de Jesús (cf. Jn. 11:47-53) altura que llega a los 777 m.

De las cuatro cumbres de la cadena de los Olivos, la más septentrional, el Karem es-Sayyâd, es la más elevada (830 m.). Tenía el nombre de «Galilea» en recuerdo de los galileos que acampaban allí al dirigirse a Jerusalén para las fiestas, o, según una opinión emitida en el siglo XIV, porque este habría sido el lugar donde los ángeles hablaron a los hombres de Galilea después de la Ascensión. La segunda recibe el nombre de Ascensión. Ya en el año 315 d.C. era considerada como el lugar desde el que Jesús subió al cielo. Constantino hizo construir allí una basílica, cuyo lugar ha sido ocupado a lo largo de las edades por otras iglesias conmemorativas del mismo evento. Esta segunda cumbre es el monte de los Olivos propiamente dicho. Situado enfrente de la puerta Oriental de Jerusalén, alcanza los 805 m. de altura, elevándose a 113 m. por encima del lecho del Cedrón, y domina la explanada del Templo desde 63 m. de altura. La tercera recibe el nombre de «Colina de los Profetas», por hallarse allí una cueva llamada «Tumba de los Profetas», que, según la tradición judía, contiene el sepulcro de Hageo y Zacarías. Los epítetos «Monte de Perdición», «Monte de Corrupción», «Monte del Escándalo», se aplican a la cuarta colina en base a que es allí donde Salomón erigió los altares para el culto idólatra de sus mujeres (2 R. 23:13). Los declives que separan la colina de la Ascensión de la de los Profetas son tan pequeños que se podría hablar de tres cumbres en lugar de cuatro.

Al pie del monte de la Ascensión, en el lugar tradicionalmente identificado como Getsemaní, se bifurca el camino, quedando el huerto dentro de la bifurcación. Un ramal se dirige hacia el sur, y

ascendiendo gradualmente, rodea el contrafuerte meridional y se dirige hacia Betania y Jericó. El ramal septentrional se dirige hacia el este y después, a unos 45 m., se divide en tres. El camino de en medio sube cerca de la cumbre, pasando junto a la llamada piedra de Betfagé, y se dirige hacia Betania. Los dos ramales que flanquean este abrupto camino de en medio llegan también a la cumbre, pero más progresivamente. Detrás del Cedrón y en lo más alto, un camino romano que se dirigía a Jericó subía por la ladera occidental de la cadena cerca de Aïn es-Suwán, ganando la cresta a menos de 1 km. al norte del punto culminante del monte de los Olivos, en el declive al norte de Karem es-Sayyâd, descendiendo hasta el wadi, que cruzaba cerca de las ruinas de Bukeidán; después, dejando al norte el wadi Rawâbeh, la calzada romana se dirigía hacia el Jordán.

BIBLIOGRAFÍA: M. Miguéns Angueira, “Monte de los Olivos”, en *GER* (Rialp 1991); W.E. Pax. *Siguiendo los pasos de Jesús* (Ed. Menorah, México 1974); John Rogerson, *Tierras de la Biblia* (Folio, Barcelona 2005).

J. M. DÍAZ YANES

OLLA

Heb. gral. 5518 *sir*, סִיר, fem. *sirah*, סִירָה, también escrito סִרָה, de una raíz que sign. «hervir», de ahí «olla, caldero». Recipiente de uso doméstico para cocinar la comida. Podía ser grande o pequeño (2 R. 4:38), de barro o de metal (Ex. 38:3). Durante la travesía del desierto, los israelitas recordaban con nostalgia las «ollas de carne» de Egipto (Ex. 16:3). El > maná era recogido por el pueblo, triturado en molinos de piedra o morteros y cocido en ollas, del que hacían tortas (Nm. 11:8). La olla era el elemento imprescindible de aquellos hogares antiguos (cf. 2 Cro. 35:13; Job 41:22; Ez. 24:3-5).

Formaba parte de los utensilios del culto en el Tabernáculo y el Templo (1 R. 7:40, 45), y en este caso eran de bronce bruñido, manufacturados por > Hiram (2 R. 25:14; 2 Cro. 4:11, 16). En la fiesta de la Pascua, las ofrendas santificadas eran cocidas en ollas, calderos y sartenes, y llevadas rápidamente a todos los hijos del pueblo (2 Cro. 35:13). Véase VASIJA.

OLMO

Heb. 424 *elah*, אֵלָה, «roble» u otro árbol fuerte, «encina». En Os. 4:13 se traduce por «olmo». En otros pasajes, por «alcornoque» (Jue. 6:11; 1 R. 13:14); en realidad, es el terebinto oriental, que crece mucho en Israel, y cuyo nombre científico es *Pistacia palestina*, cuyo fruto es el pistacho. También es explotado por su resina líquida.

Es un árbol sumamente robusto y de aspecto majestuoso. Jueces y reyes solían reunir a sus jefes militares y civiles bajo su sombra. Allí también se celebraban ritos paganos condenados a menudo por los profetas (Gn. 35:4; 2 R. 16:4; Is. 57:5).

OMAR

Heb. 201 *Omar*, א מָר = «eloquente, hablador»; Sept. *Omar*, ʼΩμ□ρ. Segundo de los siete hijos de Elifaz y nieto de Esaú (Gn. 36:15; 1 Cro. 1:36), que fue jefe de tribu entre los edomitas.

OMBLIGO

Heb. 8270 *shor*, ר = «cuerda», o 8326 *shórer*, רֵר = «torcedor, cordón umbilical, ombligo», fig. «centro»; gr. *omphalós*, □μφαλ□ς. El Cantar de los Cantares compara el ombligo de la amada a una taza llena de licor embriagante (Cant. 7:2). Desde un punto de vista metafórico, se menciona en Prov.

3:8 y Ez. 16:4, donde se habla de la misericordia de Dios con Israel y se describen los cuidados que se hacían al recién nacido, en analogía con el cuidado de Dios por su pueblo.

En Jue. 9:37, se llama «ombligo de la tierra» a una localidad cerca de Siquem, entendida como el «centro de la tierra»: «He allí gente que desciende por Tabur-haárets y un escuadrón que viene por el camino de la encina de los Adivinos». Son muchos los lugares, especialmente santuarios de la antigüedad, como Delfos, que se consideraban el ombligo o centro de la tierra. De Jerusalén se dice que «habita en el centro de la tierra» (Ez. 38:12; cf. 5:5), con lo que deviene el lugar santo por excelencia.

OMEGA

Gr. 5598 *omega*, �μ�γα, *o* grande, frente a la *o* pequeña, *ómikron*, �μικρον. Es la última letra del alfabeto griego (Ap. 1:8), cuyo nombre aparece tres veces en el libro del Apocalipsis, y constituye, unida a la primera, *Alpha*, A, una declaración de la divinidad de Cristo, que es el principio y el fin de todo lo creado, la verdad eterna, tomando el lugar de su equivalente hebreo: «Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios» (Is. 41:4; 44:6). La *Áleph*, א, y la *Tau*, ת, son la primera y la última letra respectivamente del alefato hebreo-arameo, como *Alfa* y *Omega* lo son del griego. Tanto griegos como hebreos empleaban las letras como numerales. En la Iglesia primitiva, las letras A y Ω (*Alpha* y *Omega*) se combinaban con la cruz para formar el monograma de Cristo. El Alfa y la Omega a veces se encuentran escritos en el nimbo o halo del cordero, p.ej. en las pinturas de las catacumbas de Pedro y Marcelino (siglo III). También se encuentran en frescos y mosaicos de varias iglesias antiguas, como la capilla de Santa Felícitas y San Marcos en Roma; en los mosaicos de Rávena, en Galla Placidia, San Crisologo y San Vitale. Véase ALFA Y OMEGA.

OMRI

Heb. 6018 *Omrí*, עָמְרִי, de etimología dudosa: «enseñado por Yahvé», o «designado por Yahvé»; Sept. *Aubrí*, Ἀυβρ� en 1 R.; en el resto *Amaría*, Ἀμαρ�α, *Amarí*, Ἀμαρ�, v. *Zambr*í, Ζαμβρ�, *Marí*, Μαρ�; Josefo *Amarinos*, Ἀμαρ�νος (Ant. 8, 12, 5). Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Benjaminita de la familia de Bequer (1 Cro. 7:8).
2. Hijo de Imri, de la familia de Fares, de la tribu de Judá (1 Cro. 9:4).
3. Hijo de Micael y príncipe de la tribu de Isacar durante el reinado de David (1 Cro. 27:18).
4. Sexto rey de Israel (885-874 a.C.), fundador de una dinastía, cuatro de cuyos reyes ocuparon el trono a lo largo de un período de 44 años (885-841 a.C.). Se ignoran los comienzos y el origen familiar de Omri. Pudiera ser de la tribu de Isacar, como > Baasa y > Ela, del que fue general; no obstante, el silencio sobre su familia permite conjeturar que no procedería de israelitas y que pudo ser un mercenario.

Antes de llegar al trono, fue general de los ejércitos de Israel durante el reinado de Ela (1 R. 16:16), y prob. el de Baasa. Es posible que fuera entonces cuando > Moab fue vencido. Omri dirigía el asedio de Gibetón, ciudad levítica de Dan, que los filisteos habían tomado, cuando supo que Zimri había dado muerte a Ela y usurpado el trono. El ejército proclamó a Omri rey de Israel. Marchó contra > Tirsa, entonces capital del reino de Israel, ocupada por el usurpador Zimri, que se suicidó (1 R. 16:17-20). Pero tuvo que luchar contra otro aspirante al trono, >Tibni, que tenía considerable apoyo de parte del pueblo. Solo después de cuatro años de lucha interna, Omri pudo exterminar a

Tibni y a sus seguidores (1 R. 16:21-23). La declaración del versículo 23: «En el año treinta y uno de Asa rey de Judá, comenzó a reinar Omri sobre Israel», no se relaciona con la fecha de su proclamación por la soldadesca que le otorgó el trono (aunque sus doce años de reinado sí se cuentan a partir de aquel acontecimiento); esta declaración establece la fecha a partir de la cual empezó Omri a reinar solo (cf. 1 R. 16:15, 29).

El nuevo monarca cambió la capital de Tirsa a > Samaria, que construyó con este mismo objeto y convirtió en un monumento permanente de su gobierno (1 R. 16:24). Al escoger esta ubicación estratégica, hizo lo mismo que David había hecho al elegir a Jerusalén. La colina de Samaria, de unos 120 m de altura, estaba situada en una llanura en forma de taza, y podía ser defendida con facilidad. Aparentemente, nunca fue tomada por la fuerza de las armas: solo se rindió por falta de agua o alimento. Las excavaciones han confirmado el hecho insinuado en los registros bíblicos de que el lugar no había sido habitado antes del tiempo de Omri. Al trasladar allí su capital, comenzó a construir grandes defensas que fueron completadas por su sucesor.

Entabló relaciones cordiales con sus vecinos fenicios y casó a su hijo > Acab con > Jezabel, hija del rey de Tiro. Esta alianza introdujo el culto de Baal y Asera en Israel en un grado anteriormente desconocido (1 R. 16:25). Los fragmentos de cerámica (*óstraca*) hallados en Samaria mencionan conjuntamente el nombre de Yahvé y el de Baal, confirmando así el relato bíblico. También concedió franquicias económicas a Damasco y permitió que comerciantes sirios tuviesen puestos en los bazares de Samaria (1 R. 20:34). Omri fue capaz de subyugar a Moab, como lo admite la larga inscripción de la famosa Estela Moabita, donde > el rey Mesa dice: «Omri, rey de Israel, afligió muchos días a Moab, porque Quemos estuvo airado con su tierra». Cuán valiosa fue la posesión de Moab para Israel puede verse por el tributo pagado por Moab a Acab, hijo de Omri. Se dice que ascendía —probablemente cada año— a «cien mil corderos y cien mil carneros con sus vellones» (2 R. 3:4). Omri murió hacia el año 874 a.C. y fue sepultado en Samaria. Acab le sucedió en el trono (1 R. 16:28).

Aunque el relato escriturístico de los doce años de su reinado está registrado en solo ocho versículos (1 R. 16:21-28), dada la valoración negativa del autor por la política religiosa de Omri (1 R. 16:26; Miq. 6:16), este rey fue el fundador de la más notoria dinastía del reino del Norte, cuyo prestigio estableció a nivel internacional. Por esta razón, el nombre de Omri aparece mencionado en la documentación de los pueblos vecinos. Los moabitas se acordaban de él. Un siglo después de su muerte, y tras la aniquilación de su familia, los asirios seguían asociando su nombre, que escribían *Humri* (con *h* aspirada), con el del país de Israel y con el soberano reinante. Así, aparece en las inscripciones de Salmansar III y de Sargón II en la expresión «país de la casa de Omri», y se llama a Jehú *mar Humri*, esto es, hijo o sucesor de Omri. Véase ISRAEL, SAMARIA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Cazelles, *Historia política de Israel: Desde los orígenes a Alejandro Magno* (Cristiandad 1984); S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Sígueme 1985); J.A. G-Larraya, "Omri", en *EB*, IV,630-631; G. Rawlinson, *Reyes de Israel y Juda* (CLIE 1986); S.J. Schultz, *Habla el AT* (PE 1977).

ON

Heb. 203 *On*, אן = «fuerza»; Sept. *Aún*, A[illegible]ν. Hijo de Pelet, miembro de la tribu de Rubén, que tomó parte en la rebelión de Coré contra la autoridad de Moisés (Nm. 16:1). Una tradición judía considera que se separó de los rebeldes, evitando así el castigo de la ira divina, pues su nombre no aparece en la lista final de los castigados. Según esas mismas fuentes, fue la esposa de On quien le salvó la vida

con sus consejos.

ON, Ciudad

Heb. 204 *On*, אֹן, escrito también אוֹן, del egip. *iwnw*; copto *on* = «luz». Ciudad célebre del Bajo Egipto (Gn. 41:45, 50; 46:20), a pocos km. al este del Nilo, en el Delta, y a unos 30 km. de Menfis. Era la sede principal del culto solar, y los griegos le dieron el nombre de > Heliópolis, *Heliúpolis*, Ἡλιούπολις. El profeta Ezequiel, haciendo un juego de palabras, hebraiza el nombre de On, *On*, אֹן, como Avén, *Awén*, אָוֶן, que significa «iniquidad», para describir la ruina de Egipto y sus principales ciudades: «Prenderé fuego a Egipto: Sin tendrá grandes dolores de parto, Tebas será destrozada, y Menfis tendrá continuas angustias. Los jóvenes de Avén y de Bubastis caerán a espada» (30:17). La misma ciudad recibe el nombre > Beth-semes, *Beth shemesh*, בֵּית שֶׁמֶשׁ (Jer. 43:13), que corresponde al antiguo nombre sagrado eigpcio Ha-Ra, «morada del Sol».

Asenat, la mujer que el faraón dio a José por esposa, procedía de On, donde su padre era sacerdote (Ge 41:45). Véase BETH-SEMES, HELIÓPOLIS.

ONAM

Heb. 208 *Onam*, אוֹנָם = «vigoroso». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Omar*, Ὠμάρ en Gn., *Onam*, Ὠνάμ en Cro.; v. *Omán*, Ὠμάν, *Sonán*, Σωνάν. Descendiente de Esaú, hijo de Sobal y nieto de Seír el horita (Gn. 36:23; 1 Cro. 1:40).

2. Sept. *Unomá*, Οὐνομά, v. *Ozom*, Ὀζόμ. Hijo de Jerameel, de la tribu de Judá, tenido con su esposa Atara, y padre de Sammai y Jada (1 Cro. 2:26, 28).

ONÁN

Heb. 209 *Onán*, אוֹנָן = «fuerte»; Sept. *Aunán*, Αὐνάν. Segundo hijo de Judá, tenido de una mujer cananea, hija de Súa (Gn. 38:4; Nm. 26:19; 1 Cro. 3:3). Al morir su hermano Er, de acuerdo con la costumbre del > levirato, Onán tenía el deber de procrear un hijo con su cuñada viuda, Tamar, que sería considerado como prole del difunto (cf. Dt. 25:5-10; Mc. 12:1-9), pero cuando tenía relaciones sexuales con ella, vertía su semen en tierra para no suscitar posteridad a su hermano, aparentemente por razones relacionadas con la herencia. Esto desagradó tanto a Dios, que lo castigo con una muerte prematura (Gn. 38:4-10). Al parecer, Onán no dejó hijos (46:12). Su acto fue bien diferente de la práctica llamada en su nombre «onanismo».

ONESÍFORO

Gr. 3683 *Onesíphoros*, Ὀνησίφορος = «que trae provecho». Cristiano natural o residente de Éfeso (2 Ti. 1:18) que acudió a Roma durante la segunda cautividad de Pablo, donde después de encontrarlo le mostró gran afecto (2 Ti. 1:16). Pablo se encontraba encadenado bajo la custodia de un soldado, circunstancias en las que muchos se apartaron de él avergonzados, pero Onesíforo reanimó muchas veces al Apóstol y no se avergonzó de sus cadenas (2 Ti. 4:15-16). Como reconocimiento a su acción, Pablo saluda a toda la familia con un timbre de distinción: «la casa de Onesíforo» (*to Onesiphoru oíko*, τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, v. 16).

ONÉSIMO

Gr. 3682 *Onésimos*, ’Ονήσιμος = «útil, provechoso». Esclavo fugitivo de Filemón y convertido por el ministerio de Pablo en Roma, lit. «engendrado en mis prisiones» (*hon egénnesa en tois desmoîs mu*, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς μου, Flm. 10). El Apóstol escribió en su favor y lo volvió a enviar a su dueño cristiano, pidiéndole que lo acogiera, no como esclavo, sino como hermano querido (vv. 10-19). Acompañado por Tíquico, Onésimo llevó de Roma a Colosas las epístolas a los Colosenses y a Filemón (Col. 4:7-9).

A juzgar por estos datos, Onésimo era natural, o al menos residente, de Colosas, pues dirigiéndose a los colosenses dice Pablo que Onésimo «es uno de vosotros» (*hón estin ex hymôn*, ὅν ἐστιν ἐξ ὑμῶν, Col. 4:9). Esta expresión confirma la presunción ya evidente en su nombre griego de que se trataba de un gentil, no de un judío, como algunos tratan de ver en la frase: «que lo recibas ahora para siempre; ya no como a un esclavo, sino más que esclavo, como a un hermano amado, especialmente para mí [*málista emoí*, μάλιστα ἐμοί], pero con mayor razón para ti, tanto en la carne como en el Señor» (Flm. 16).

Los esclavos eran abundantes en Frigia, y el mismo nombre de «frigio» era casi sinónimo de «esclavo». Las huidas eran frecuentes, y Pablo se implicó personalmente en el proceder cristiano sobre el comportamiento correcto entre amos y esclavos, incluso respecto a los esclavos fugitivos, que solían ser sometidos a crueles castigos. No sabemos los motivos de la huida de Onésimo; Pablo dice a Filemón que si en algo le hizo daño o le debía, lo pusiera en su cuenta (v. 18). Tampoco se sabe el tiempo transcurrido entre la huida de Onésimo y su conversión al cristianismo, ya que la expresión «por un tiempo» (*pros horan*, πρὸς ὥραν, v. 15) es demasiado ambigua. La condición de preso de Pablo pudo atraer la simpatía de un fugitivo como Onésimo, que quizá ya había entrado en contacto con personas cristianas. Algunos de los últimos Padres afirman que Onésimo fue liberado y posteriormente nombrado obispo de Berea, en Macedonia (*Constituciones Apostólicas* 7, 46), pero con poco fundamento. Otros dicen que volvió de nuevo a Roma y murió como mártir durante la persecución de Nerón, pero posiblemente se debe a un error.

Respecto a la esclavitud, el Apóstol no la condena expresamente, ni mucho menos propone medidas violentas o revolucionarias contra ella, pero al asentar los principios de la fraternidad, sentó las bases morales de su posterior abolición. Véase ESCLAVITUD, FILEMÓN.

ONÍAS

Gr. *Onías*, ’Ονίας. Nombre de cuatro sumos sacerdotes del período intertestamentario.

1. Onías I, hijo y sucesor de Jadúa, que asumió el cargo al poco de morir Alejandro el Grande. Su pontificado duró del 323 al 300 a.C., un momento muy convulso para Judea. En esa época se produjo la dispersión de muchos judíos por Egipto, Cirenaica y Lidia. Onías recibió un enviado del rey espartano Ario, que le propuso la alianza con los troyanos o lacedomonios (1 Mac. 12:8-8:20-23). Le sucedió su hijo Simón I el Justo (Josefo, *Ant*. 12, 2, 4; cf. Eclo. 1:1).

2. Onías II, hijo de Simón I el Justo (Josefo, *Ant*. 12, 4, 1). Era menor de edad cuando su padre murió (*cir*. 290 a.C.), por lo que el sumo sacerdocio recayó en su tío Eleazar y después en Manasés, hasta su exclusión. Fue sumo sacerdote entre los años 246-220 a.C. y le sucedió su hijo Simón II.

3. Onías III, hijo y sucesor de Simón II, ejerció el pontificado en los año 185-174 a.C. Defendió la ortodoxia frente a los intentos de helenización llevados a cabo por los Seléucidas. Murió asesinado por su hermano más joven Menelao (2 Mac. 4:1-38).

4. Onías IV, suplantado por Alcimo y refugiado en Egipto, país con el que había buscado una alianza (Josefo, *Guerras*, 1, 1, 1). Allí, Ptolomeo IV Filométor le cedió un terreno en Leontópolis, donde edificó un templo a Yahvé hacia el 160 a.C., transformado en centro religioso de los judíos helenistas (2 Mac. 15:12-14).

ÓNICE

Heb. 7718 *shóham*, שֹׁהַם , de una raíz inusitada, prob. sign. «blanquear». Se traduce por «gema», aunque resulta de difícil identificación. Recibe varias traducciones diferentes en la Sept., p.ej. «sardio», *sardios*, σάρδιος (Ex. 25:7, 35:9); «esmeralda», *smáragdos*, σμάραγδος (Ex. 28:9, 39:6), «zafiro», *sáppheiros*, σάπφειρος (Ez. 28:13). La versión siria y el Targum de Onkelos entienden que se trata del > berilo. El ónice, gr. *ónyx*, ὄνυξ = «uña», es una piedra preciosa.

El *shóham* es presentado como un producto de la tierra de > Havila (Gn. 2:12). Dos piedras de ónice que llevaban cada una los nombres de las seis tribus de Israel, estaban engastadas en las hombreras del efod del sumo sacerdote (Ex. 28:9, 12). La segunda piedra de la cuarta hilera del pectoral era asimismo un ónice (Ex. 28:20). David se dedicó a reunir minerales y piedras preciosas para la construcción y adorno del Templo, entre ellas «ónice y de engaste, piedras de turquesa y de diversos colores; toda clase de piedras preciosas y piedras de mármol en abundancia» (1 Cro. 29:2). El ónice es una variedad de la ágata (de cuarzo) con rayas de diferentes colores.

En Job 28:16 se dice que la sabiduría no se puede comprar con «oro de Ofir, ni con ónice precioso». El *shóham* es mencionado entre los tesoros del rey de Tiro (Ezq. 28:13). Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

ONKELOS EL PROSÉLITO

Heb. *Onqelos hagger*, אֻנְקְלֹס הַגֵּר, supuesto autor de un targum arameo. Según la tradición judía, fue un *tanná* o sabio de la Mishnah, que vivó en el segundo siglo d.C. Nació en el seno de una adinerada y noble familia romana, su padre se llamaba *Qalónimus*, קָלֹנִימוֹס, o *Kalónikos*, y su madre era hermana del emperador Tito, lo que convierte a Onkelos en sobrino de este soberano, como afirma el Talmud de Babilonia. Algunos eruditos consideran que la forma *Onkelos* no es sino el nombre de Áquila, alterado en la transcripción del Talmud de Babilonia. Esto se debe a que ambos, Áquila y Onkelos, fueron prosélitos del judaísmo. Los dos trabajaron en la traducción del Pentateuco a sus respectivas lenguas vernáculas. De Onkelos hay referencia en el Talmud, p.ej. en *Baba Batra* 99a, y más especialmente en *Meguilá* 3a, en donde se dice: «Onkelos tradujo el Pentateuco al arameo de acuerdo a las instrucciones de R. Eliezer y de R. Ioshua». Sin embargo, en un pasaje similar, el Talmud de Jerusalén, *Meguilá* 71c, no dice Onkelos, sino Áquila.

Al parecer, Onkelos parafraseó la versión aramea de la Torah oralmente transmitida, olvidada generalmente por el pueblo. Se cita su compilación alternativamente como paráfrasis o tárgumes (Kiddushin, 49a), el famoso Targum de Onkelos. Su labor fue muy apreciada en los centros de estudios judíos de Babilonia, que reconocieron su calidad y precisión, procediendo a difundirla y recomendarla, al punto que actualmente es la versión no hebrea *oficial* del Pentateuco. Véase TARGUM.

ONO

Heb. 207 *Onó*, אנ, también escrito אנ = «fuerte»; Sept. *Onó*, Ὠνώ, *Onón*, Ὠνών en Neh. 7:37, v. *Onán*, Ὠνάν; y *Ailam*, Αἰλάμ v. *Adam*, Ἀδάμ en Cro.

Ciudad de la tribu de Benjamín (Neh. 11:35), situada en una gran llanura o valle (*Biqeah*, קְעָה, Neh. 6:2). Un benjaminita llamado > Semed la edificó (o reedificó) (1 Cro. 8:12); algunos de sus habitantes volvieron a repoblarla después de la deportación a Babilonia (Esd. 2:33; Neh. 7:37). Identificada con Kefr ‘Ana, alrededor de 11 km. hacia el interior, al este-sureste de Jope.

ONOMASTICÓN

Escrito de Eusebio de Cesarea, cuyo título original gr. es *perí ton topikôn onomaton en te theía graphê*, περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, en lat. *De locis Hebraicis*, y en castellano *De los lugares hebreos*. Se trata de un índice ordenado alfabéticamente en el que se da una explicación geográfica de Israel, sus montes, ríos, valles, ciudades y pueblos. El *Onomasticón* se tradujo muy pronto al latín, pero con tal impericia, que Jerónimo lo revisó y retocó, cambiando algunos datos y añadiendo otros, dentro del plan diseñado por Eusebio.

ÓPALO

Heb. Heb. 3958 *léshem*, לֶם = «gema»; Sept. *ligyrion*, λιγύριον o *linkyrion*, λιγκύριον = «ligurio», traducción seguida por Josefo (*Guerras* 5, 5, 7) y la Vulg.

Primera piedra preciosa de la tercera hilera del pectoral (Ex. 28:19), que no ha sido identificada. Es posible que se trate del jacinto, como lo traduce la versión Reina-Valera. También se ha propuesto el ámbar. Véase JACINTO, PIEDRAS PRECIOSAS.

ORACIÓN

1. Términos y significado.
2. Naturaleza.
3. La oración cristiana.
4. Actitudes y tiempos.

I. TÉRMINOS Y SIGNIFICADO.

1. Heb. 8467 *tejinnah*, תְחִנָה = «gracia, ruego, súplica, plegaria», de la raíz 2603 *janán*, חנן = «inclinarse, implorar, doblarse [ante un superior]»; cuando se utiliza en sentido reflexivo o causativo, significa «buscar el favor de otro», solicitar gracia o misericordia (cf. 2 Cro. 6:37); Sept. y Nuevo Testamento 1162 *déesis*, δέησις, primariamente «necesidad», relacionado con *déomai*, δέομαι = «rogar», y luego, «petición, ruego, súplica». En el NT se dirige siempre a Dios y se traduce principalmente como «oración» (Lc. 1:13; 2:37; 5:33; Ro. 10:1; 2 Cor. 1:11; 9:14; Fil. 1:4, 19; 2 Ti. 1:3; Stg. 5:16; 1 Pd. 3:12); Vulg. *deprecatio*.

2. Heb. 8605 *tephillah*, תְפִּלָה, de la raíz 6419 *palal*, פלל = «juzgar, interceder, buscar justicia»; Sept. y NT *proseukhé*, προσευχή, relacionado con *proseúkhomai*, προσεύχομαι = «orar», que indica siempre la oración dirigida a Dios.

Estos términos apuntan a los principales objetivos buscados en la oración, a saber, justicia, gracia y misericordia. Una fórmula muy frecuente en el AT es «invocar el nombre de Yahvé», *qará beshem Adonay*, קָרָא בְּשֵׁם יְהָוָה, que en gr. corresponde a *eúkhomai*, εὔχομαι = «orar a Dios» (2 Cor. 13:7, 9; Stg. 5:16; 3 Jn. 2), que originalmente sign. «desear», sin implicación religiosa alguna. El término más

frecuente para orar es el ya mencionado *déomai*, δέομαι = «rogar, pedir».

El Nuevo Testamento es rico en vocablos que identifican tanto la acción de orar como la oración en sí, lo que da una idea de su importancia.

1. Gr. 4336 vb. *proseúkhomai*, προσεύχομαι= «orar, rogar, suplicar, pedir, adorar». Es el vb. más utilizado en el NT para referirse a la oración. Aparece con la siguiente frecuencia: dieciséis veces en Mateo, once en Marcos, diecinueve en Lucas, dieciséis en Hechos, una en Romanos, ocho en 1 Corintios, una en Efesios, una en Filipenses, tres en Colosenses, dos en 1 Tesalonicenses, dos en 2 Tesalonicenses, una en 1 Timoteo, una en Hebreos, cinco en Santiago, y una en Judas.

2. Gr. 4335 sust. *proseukhé*, προσευχή = «plegaria, oración» y «lugar de oración». Este sustantivo aparece tres veces en Mateo, dos en Marcos, tres en Lucas, nueve en Hechos, tres en Romanos, una en 1 Corintios, dos en Efesios, una en Filipenses, dos en Colosenses, una en 1 Tesalonicenses, dos en 1 Timoteo, dos en Filemón, una en Santiago, dos en 1 Pedro y tres en Apocalipsis.

Proseúkhomai y *proseukhé* aluden al acto genérico de orar. Se refieren a orar y a la oración en términos generales. Orar es: acción de gracias (*eukharistía*), pedir (*aiteo*), buscar (*zeteo*), llamar (*krúo*), pedir de rodillas (*gonypeteo*), suplicar (*déomai*, *eúkhomai*), rogar y preguntar (*erotao*), interceder (*entynkhano*). Estas formas particulares de orar o de oración son englobadas por el vb. *proseúkhomai* y por el sust. *proseukhé*.

El vb. *proseúkhomai* muchas veces va acompañado del vb. *proskyneo*, προσκυνέω = «saludar prosternándose, adorar arrodillándose, rogar, conjurar arrodillándose, arrodillarse, hacer reverencia, caer a los pies de otro», que aparece sesenta veces en el NT. y se traduce «adorar».

Proseúkhomai y *proskyneo* expresan la idea de humillación y de adoración a Dios. El orante acude a Dios reconociendo la grandeza divina y la pequeñez humana, por lo cual el piadoso frente a la Majestad Divina lo único que tiene que hacer es prosternarse, exaltar el nombre del Señor y rendirle adoración. Se ora entonces, no desde la fortaleza humana, sino desde la debilidad y la dependencia. Tal es la connotación que tienen estos vocablos.

Proseúkhomai y *proseukhé* aluden al acto genérico de orar y la oración. Tanto lo uno como lo otro (humillación, ruego y súplica) se clasifican de la siguiente manera:

1) *Acción de gracias*, *eukharistía*, εὐχαριστία. El vb. correspondiente es *eukharisteo*, εὐχαριστέω = «agradecer, dar gracias, estar agradecido». Aparece treinta y nueve veces en el NT. El sust. *eukharistía* quince (Hch. 24:3; 1 Cor. 14:16; 2 Cor. 4:15; Ef. 5:4; Fil. 4:6; Col. 2:7; 4:2; 1 Ti. 2:1; Ap. 4: 9; 7:12). Emparentado con estos términos está el adjetivo εὐχάριστος, que significa «agradecido, gracioso, agradable»; aparece una sola vez en el NT: «Sed agradecidos» (Col. 3:15).

2) *Petición*, *aiteo*, αἰτέω, *aítema*, αἴτημα, *aítesis*, αἴτησις, *aitía*, αἰτία. Este grupo de palabras tenía un uso eminentemente secular en el griego corriente. Se utilizaba para inquirir sobre las explicaciones de un determinado acontecimiento o fenómeno. Los filósofos griegos, por ejemplo, inquirieron por medio de él sobre el *arkhé* (el principio). Cuando un hecho se producía, se buscaba su génesis. A cada evento, a cada suceso, a cada elemento había que encontrarle una razón de ser. Este grupo de palabras identificaba esa búsqueda. Estos vocablos implicaban la pregunta problematizadora de la investigación, es decir, conducían al planteamiento del problema que generaría la indagación conducente a un tipo de saber. Así, entonces, comportaban la génesis de un tipo de *episteme* en el griego secular.

El sust. *aitía*, αἰτία, en el gr. secular tenía los siguientes significados: «Razón, causa, acusación,

cargo, delito, relación, caso, motivo, fundamento». Generalmente, cuando se empleaba, se hacía para determinar la causalidad de un determinado fenómeno o acontecimiento. En efecto, se utilizaba para inquirir sobre la razón de algo o para solicitar explicaciones. En el ámbito bíblico, este campo semántico es muy importante, ya que se refiere al área de la relación interpersonal, donde se origina un conocimiento adecuado entre las partes que entran en relación. Ese conocimiento es transformador y dinámico, de manera que las partes comprometidas se pueden requerir la una a la otra, se pueden exigir recíprocamente y se pueden solicitar favores (*aiteo*, α�τ�ω); ambas partes pueden elevarse súplicas o hacer demandas (*aítema-aítesis*, α�τημα-α�τησις); pueden buscar las causas o el origen de algo (*aítios*, α�τιος), se pueden acusar recíprocamente (*aitíoma*, α�τ�ωμα); se pueden inculpar o exponer razones (*aítion*, α�τιον); o pueden cometer delitos unos contra otros (*aitía*, α�τ�α). Estos vocablos denotan la súplica, petición o ruego que un necesitado hace a alguien que está en condiciones de socorrerlo. El significado básico del vb. *aiteo* es «querer algo» o «demandar algo», así que significa «buscar, demandar, pedir». Este verbo es la matriz de toda la familia semántica. En el caso de la oración, el creyente, necesitado del favor divino, clama por su ayuda, con lo cual manifiesta que Dios es suficiente, benévolo, y acude en ayuda del orante.

La importancia de *aiteo*, α�τ�ω, se puede apreciar por la recurrencia con que aparece en el NT: setenta veces, la mayoría de las cuales en los Evangelios. Quien más lo utiliza es Jesucristo para enseñar a sus discípulos que a Dios, como buen Padre, hay que pedirle (p.ej. Mt. 7:7-10; Mc. 11: 24; Jn. 14:13, 14; 15:7, 16; 16:23, 24, 26). La actitud paternal de Dios Padre brinda confianza a sus hijos para que nos acerquemos confiadamente a él (cf. Jn. 14:10-14).

3) *Orar de rodillas*, *gonypeteo*, γονυπετ�ω = «caer de rodillas, arrodillarse». Aparece solo en Mt. 17:14; 27: 29, y en Mc. 1: 40; 10:17. Este vb. y el sustantivo *gony*, γ�νυ, «rodilla», aluden a la oración-adoración. De las doce veces que *gony* aparece en el NT, once (Mc. 15:19; Lc. 5:8; 22: 41; Hch. 7:60; 9:40; 20:36; 21:5; Ro. 11:4; 14:11; Ef. 3:14 y Fil. 2:10) aluden a orar de rodillas, y una (Heb. 12:12) se refiere al cese de toda acción. Indica la oración en la que nos prosternamos delante de Dios Padre.

4) *Ruego*, del vb. 1189 *déomai*, δ�ομαι, «pedir, suplicar». En el NT, donde aparece veintidós veces, se lo traduce de la siguiente manera: «rogar, orar, pedir». Identifica la oración como petición de un favor divino. El suplicante es un ser necesitado de Dios, a quien acude buscando ayuda y asistencia. En la angustia, en la desesperación y la necesidad, el orante encuentra en Dios su refugio y su broquel.

5) *Súplica*, gr. 2172 *eúkhomai*, ε�χομαι = «desear, ansiar, suplicar». Expresa los más profundos anhelos del orante piadoso (Hch. 26:29; 27:29; Ro. 9:3; 2 Cor. 13: 7, 9; Stg. 5: 16, y 3 Jn. 2); *eukhé*, ε�χ�, «voto, juramento, súplica, ruego, invocación, oración, promesa, deseo, imprecación, maldición». El sustantivo aparece solo tres veces en el NT (Hch. 18:18; 21:23; Stg. 5: 15). Su uso está relacionado exclusivamente con el > voto religioso y la oración de fe.

6) *Rogar, pedir*, *erotao*, �ρωτ�ω = «preguntar, interrogar, pedir, suplicar, rogar, solicitar, instar»; aparece sesenta y cinco veces en el NT, de las cuales cincuenta se encuentran en los Evangelios. Tiene tres significados: rogar, preguntar y pedir (cf. 1 Jn. 5: 16). *Eperotao*, �περωτ�ω= «preguntar, pedir».

La connotación de este campo semántico es la súplica que alguien hace a otro que está en posición de socorrer; también se refiere a las preguntas que se hacen para obtener respuestas de alguien. En

este contexto, Jesús exclama: «yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador» (Jn. 14:16; cf. 16:26; 17:9, 15, 20). Jesús se dirige al Padre en ruego y súplica como alguien que necesita la ayuda y comunión de Dios.

7) *Llamar*, *krúo*, κρούω = «golpear, pegar, chocar, echarse sobre, acometer con cólera, aplaudir, hacer retroceder un navío, llamar, tocar (la puerta)». En Mat. 7:7, 8 el vb. *aiteo* (pedir) se conecta con el vb. *dídomi* (δίδωμι, dar), y el verbo *krúo* con el vb. *anoígo* (ἀνοίγω, abrir). El vb. *zeteo* (ζητέω, buscar) se conecta con el vb. *heurisko* (εὑρίσκω, hallar); los segundos son efectos de los primeros. Con estas tres metáforas, Jesús quiere ilustrar lo que ocurre cuando el cristiano ora: pide y Dios le da; llama y Dios le abre; busca y encuentra lo que anhela. Es decir, la oración del cristiano es respondida por Dios, quien muy diligente y eficientemente escucha y responde a sus hijos cuando sus oraciones se hacen dentro de su voluntad.

II. NATURALEZA. La oración es un fenómeno generalizado en todas las religiones. Es el acto por el cual el practicante expresa su unión con la divinidad. Puede ser de súplica, acción de gracias, intercesión o petición de ayuda. Orar es creer que alguien escucha. Está constatado que en todas las religiones la oración lleva al hombre a la confianza en Dios, a pedirle ayuda en las necesidades, a considerarlo Señor bueno, Salvador y Padre; a amarlo, en una palabra. Desde el punto de vista antropológico, la oración implica el reconocimiento de un deseo que ninguna comunidad humana puede satisfacer, sea la obtención de algún bien o la necesidad de perdón. La diversidad de actitudes y de contenidos en la oración es extraordinaria. A veces es el resultado de la admiración de Dios y su creación.

La Biblia relata un gran número de oraciones, casi todas con el mismo esquema. Se inscriben en el interior de un plan divino, se apoyan en un acontecimiento en el cual Dios ha manifestado su benevolencia o su misericordia en vistas a un porvenir que ha de comenzar (cf. Ex: 32:11ss.). Moisés, p.ej., recuerda a Dios la promesa que ha hecho y que no puede hacer peligrar por la debilidad del pueblo; que cumpla, pues, su promesa y en virtud de ella perdone. La oración bíblica, considerada desde esta perspectiva, es la expresión humana del deseo de Dios. «El hombre toma entonces en serio la voluntad indicada por Dios de hacer madurar la historia individual o colectiva para el Reino. La oración da expresión al movimiento que es el del mismo corazón de Dios» (Christian Duquoc). Oración y ética van unidas: la religiosidad sin moralidad es un escándalo para Dios. La oración del impío es abominación ante Yahvé (Prov. 15:29; 28:9).

III. LA ORACIÓN CRISTIANA. Se dirige apropiadamente a Dios el Padre (Mt. 6:6; Jn. 16:23; Ef. 1:17; 3:14), y al Hijo (Hch. 7:59; 2 Cor. 12:8); no hay ningún caso en el NT en el que haya alguna oración dirigida distintivamente al Espíritu Santo, ya que mientras el Padre está en el Cielo (Mt. 6:9), y el Hijo está a su diestra (Ro. 8:34), el Espíritu Santo está en y con los creyentes (Jn. 14:16, 17), por lo que no es objeto directo, sino generador de oración En cierto sentido no se ora *al* Espíritu sino *en* él (Jud. 20). El Espíritu Santo, siendo el único intérprete de las necesidades del corazón humano, intercede por ellas; y por cuanto es imposible al hombre la oración sin su ayuda (Ro. 8:26), se exhorta a los creyentes a orar siempre en él (Ef. 6:18; cf. Jud. 20; Stg. 5:16).

La oración cristiana debe ser ofrecida en el nombre del Señor Jesús (Jn. 14:13), esto es, tiene que ser presentada bajo la autoridad de Jesús. El cristiano debe tener presente que es escuchado por Dios, no en virtud de méritos propios, sino en los de Cristo. La fe es esencial para la oración (Mt. 21:22; Mc. 11:24; Stg. 1:5-8) porque implica reconocimiento de la bondad y disponibilidad de Dios.

La preocupación por el Reino es el tema esencial de la oración que Jesús recomienda a los suyos (Mt. 6:10). Pedir la venida del Reino define la originalidad cristiana de la oración. Mediante ella, el creyente se apropia del dinamismo del Reino, que se concreta en la persona de Jesucristo. Por eso, la oración cristiana tiene que tener la mirada puesta en Jesús (Heb. 12:2), que conduce al seguimiento y práctica de los valores del Reino.

IV. ACTITUDES Y TIEMPOS. Los israelitas, por lo general, oraban de pie (1 Sam. 1:26; Dn. 9:20; Mt. 6:5, etc.). Sin embargo, la postura de rodillas podía señalar una mayor devoción (2 Cro. 6:13; Esd. 9:5; Dan. 6:10; Lc. 22:41, etc.). En ambos casos, las manos eran extendidas hacia el cielo (1 R. 8:22; Neh. 8:6; Lam. 2:19; 3:41), o hacia el Santuario (Sal. 28:2; 2 Cro. 6:29). Esta postura era sumamente fatigosa cuando se prolongaba; Moisés se sentó en una piedra, en tanto que Aarón y Hur sostenían sus brazos (Ex. 17:11-12). Como señal de humillación, se oraba en ocasiones prosternándose con el rostro vuelto hacia el suelo (Neh. 8:6; 1 R. 18:42; 2 Cro. 20:18; Jos. 7:6). Daniel se dio a la oración y a la súplica en ayuno, vistiéndose de saco y ceniza (Dn. 9:3; cf. Sal. 35:13). El hombre arrepentido se golpeaba el pecho acusándose ante Dios (Lc. 18:13).

Al dejar de existir el Templo, la plegaria vino a tomar en el judaísmo el lugar de los sacrificios. El Talmud reglamenta de manera minuciosa los diversos tipos de oraciones, su orden y la actitud que demandaban. Los antiguos rabinos estimaban cosa esencial llevar filacterias durante la oración. Se establecen cuatro horas o momentos de oración al día, en recuerdo de los sacrificios del Templo; son llamadas *saharith*, *minjah*, *maaríb* y *musaph*. Junto a las oraciones fijas y reglamentadas, el Talmud aconseja la concentración mental (*kawwán*). En general, la piedad israelita es libre de componer oraciones para la devoción privada, que cada orante puede utilizar.

Los primeros cristianos de Jerusalén conservaban las horas judías de oración (Hch. 3:1; 9:10), dándoles un contenido de acción de gracias y alabanza (Hch. 16:25; Ro. 7:25; 9:5; 1 Cor. 15:57; Ef. 1:3; 1 Ti. 1:17); sin embargo, siguiendo las indicaciones del Señor, la petición ocupaba también un amplio espacio (Hch. 4:24-30; 12:5; Ro. 1:9; 2 Ti. 1:3). El apóstol Pablo exhorta a todo creyente: «Orando en todo tiempo con toda oración y súplica en el Espíritu, y velando en ello con toda perseverancia y súplica por todos los santos» (Ef. 6:18). Véase FILACTERIAS, INTERCESIÓN, REINO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Bandera, *Oración cristológica* (ESE 1990); K. Barth, *La oración* (Sígueme 1980); J.B. Bauer y H. Zimmermann, "Oración", en *DTB*, 727-736 (Herder 1985); E.M. Bounds, *La oración, fuente de poder* (EEE 1972); Id., *La realidad de la oración* (CLIE 1981); Id., *El predicador y la oración* (CLIE 1980); Id., *El propósito de la oración* (CLIE 1978); J. Bunyan y T. Goodwin, *La oración* (EDV 1967); J. M. Casciaro Ramírez, "Oración", en *GER* (Rialp 1991); L. Cencillo, *La comunicación absoluta. Antropología y práctica de la oración* (SP 1994); O. Cullmann, *La oración en el NT* (Sígueme 1999); Ch. Duquoc, *Oración y catequesis* (Marova, Madrid 1971); D. Evans, *En diálogo con Dios* (Certeza 1976); J.M. y P. Martínez, *Abba, Padre: teología y psicología de la oración* (CLIE 1992); J.M. Martínez, *Teología de la oración* (CLIE 2000); D.M. M'Intyre, *La vida de oración a solas* (CLIE, 1989); A. Mosquera, *La oración, teología y práctica* (CLIE 2011); A. Murray, *La escuela de la oración* (CLIE, 1982); X. Pikaza, *La oración cristiana* (EVD 2000); H. Schönweiss, "Oración", en *DTNT*, III, 212-225; R.A. Torrey, *El poder de la oración y la oración de poder* (CLIE 1989).

A. MOSQUERA

ORACIÓN SACERDOTAL

Se llama así a la oración que Jesús hizo la víspera de su muerte en medio de sus discípulos (Jn. 17). De esta forma, se preparó para su sacrifico y se reveló como el Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza. Contiene sobre todo su intercesión en favor de sus discípulos y de todos los futuros creyentes, rogando para que «todos sean uno» (Jn. 17:21).

ORÁCULO

Heb. 1687 *debir*, דְּבִיר = «lugar sagrado, santuario» (1 R. 6:5; 16:9-23, Sal. 28:2; etc.), de 1696 *dabar*, דָּבָר, «palabra, dicho, asunto» (cf. 2 Sam. 16:23; Zac. 10:2; etc.); la Sept. simplemente adopta la palabra heb. y escribe *to dabir*, τὸ δαβὶρ, pero Jerónimo la traduce por el lat. *oraculum*, término pagano que denotaba los lugares dedicados a los dioses. En el NT, la palabra «oráculo» se encuentra en plural, gr. *logia*, λόγια (cf. Hech. 7:38), especialmente «los oráculos de Dios» (*ta logia tu theû*, τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Ro. 3:2; cf. Heb. 5:12; 1 Pd. 4:11), en referencia a los mandamientos divinos dados a los judíos.

La palabra *debir* designa la acción verbal de Dios por sí mismo o por mediación humana, en respuesta a una consulta. En la antigüedad, el oráculo divino se manifestó de muchas maneras, en sueños y visiones, cara a cara, a veces mediante señales y maravillas, por medio del Urim y el Tumim y de los profetas, modos elegidos por Dios para hacer frente al interés adivinatorio que llevaba al pueblo israelita a consultar > hechiceros y encantadores. Gran parte de las profecías son verdaderos oráculos o respuestas de Dios a la situación de un individuo o comunidad.

El oráculo más antiguo registrado en la Biblia es el relacionado con > Rebeca, que estando ambarazada de Esaú y Jacob, «fue a consultar a Yahvé». La respuesta fue: «Dos naciones hay en tu vientre, y dos pueblos que estarán separados desde tus entrañas. Un pueblo será más fuerte que el otro, y el mayor servirá al menor» (Gn. 25:22). El más notorio y completo tiene que ver con el niño Samuel (cf. 1 Sam. 3). El lugar era el «templo de Yahvé donde estaba el arca de Dios» (v. 3).

También hay varias referencias a oráculos paganos, particularmente el de > Baal-zebub, dios de Ecrón (2 R. 1:2). Véase ADIVINACIÓN, PALABRA, PROFECÍA.

ORADOR

Gr. 4489 *rhétor*, ῥήτωρ. Título que se da a Tértulo, que actuaba como abogado de los judíos en la acusación particular contra Pablo ante Félix (Hch. 24:1).

Este tipo de personas, diferentes de los abogados profesionales, eran contratados como oradores profesionales, para que hicieran hábiles alegatos ante los tribunales. Su instrucción no era sobre leyes, sino sobre el modo de declamar. Se trataba de una profesión muy extendida en Roma, la «retórica».

En Is. 3:3 aparece el *nebón lajash*, נְבוֹן לַחַשׁ, traducido «hábil orador» por RV, y corregido acertadamente como «experto encantador» RVA; Sept. *synetós akroatés*, συνετὸς ἀκροατὴς; Vulg. *prudens eloquii mystici*; Aquila, *synetós psithyrismô*, συνετὸς ψιθυρισμῷ. *Lajash*, לַחַשׁ, significa «encantamiento», y *nebón*, נְבוֹן, «hábil», lo que describe a un experto en encantamientos mágicos.

ORDENAR, ORDEN

Heb. 6186, verbo *arakh*, ערך, raíz prim. «poner en hilera, arreglar, ordenar, comparar»; gr. 5021 *tasso*, τάσσω = «poner en orden, disponer»; sustantivo 5010 *taxis*, τάξις = «disposición, orden»; 5001 *tagma*, τάγμα, sign. aquello que ha sido dispuesto en orden; es un término especialmente militar, que indica una compañía; se utiliza metafóricamente en 1 Cor. 15:23 al hablar de quienes tienen parte en la primera resurrección; lat. *ordo* = «orden».

El término *arakh* aparece por primera vez en Gn. 14:8 para describir el orden o disposición de combate de los reyes cananeos. Otro tanto se dice de las batallas de Israel. En el libro de Job,

aparece varias veces refiriéndose al arreglo u ordenamiento de palabras, como en argumentos y refutaciones (Job 32:14; 33:5; 37:19). El orden es una indicación de justicia, de transparencia moral: «He aquí que yo he preparado mi causa, y sé que seré declarado justo» (Job 13:18).

En sentido cosmológico, el orden refleja la ley, el curso determinado por Dios a cada aspecto de su creación: «¿Conoces tú las ordenanzas de los cielos?» (Job 38:33). Por el contrario, la > muerte es «tierra lóbrega como la oscuridad, de densas tinieblas y desorden» (Job 10:22). En los libros sapienciales, «el orden y la medida» constituyen la marca distintiva del Creador.

En el NT, se continúa en esta misma línea de pensamiento, mostrando que Dios es un Dios de orden y no de confusión. En conclusión, dice Pablo, «hágase todo decentemente y con orden» (1 Cor. 14:40). Dios ordenó a Moisés la manera en que tenía que hacer el > Tabernáculo conforme a un plan previo (Hch. 7:44), y sigue enseñando a las iglesias por medio de los apóstoles el orden a seguir en las asambleas y en el sustento de los pastores (cf. 1 Cor. 7:17; 9:14).

La > soberanía de Dios se muestra al decirse que creyeron aquellos que «estaban ordenados para vida eterna» (Hch. 13:41).

OREB

Heb. 6159 *Oreb*, ע ֵרב (Jue. 7:25; Is. 10:26), también escrito עֹרֵב = «cuervo»; Sept. *Oreb*, ʼΩρ□β, también escrito ʼΟρ□β; Josefo *Orebós*, ʼΩρηβ□ς (*Ant*. 5, 6, 5). Príncipe (*sarís*, ָ רִיס) madianita derrotado, junto con su aliado > Zeeb, por los hombres de Gedeón; fue decapitado sobre una peña, llamada desde entonces «peña de Oreb», y su cabeza llevada a Gedeón (Jue. 7:25; 8:3; Sal. 83:12; Is. 10:26).

OREB, PEÑA DE

Heb. 6159 *tsur Oreb*, צ ר ע ֵרב; Sept. *Sur*, Σο□ρ, v. *Sureín*, Σουρε□ν, en Jue.; *topos thlípseos*, τ□πος θλ□ψεως en Is.; Vulg. *Petra Oreb*, y *Horeb* = «peña del cuervo». Lugar donde el príncipe madianita Oreb, juntamente con millares de sus hombres, fue masacrado a manos de los efrainitas. Prob. el lugar recibió ese nombre por esta causa. La matanza debió ser considerable, a juzgar por las expresiones del Sal. 83:12; e Is. 10:26, donde la victoria es presentada como un paradigma de lo que sucedería a los enemigos de Israel.

A. LOCKWARD

OREJA

Heb. 241 *ozén*, אֹזֶן = «oído, oreja», gr. 3775 *us*, ο□ς, «oreja», diminutivo *otíon*, □τ□ον, pero sin hacer alusión al tamaño, según la tendencia del habla diaria a aplicar formas diminutivas a la mayoría de las partes del cuerpo. Órgano de la audición. Además de los adornos comunes que en todas las culturas se cuelgan de las orejas, sobre ellas se realizaban ciertos actos simbólicos. Los sacerdotes tenían que poner sangre sobre el lóbulo de su oreja derecha en la ceremonia de consagración (Lv. 8:23). Cuando un siervo, cuyo plazo de labores había expirado, prefería quedarse con su señor, diciendo: «Yo amo a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, no saldré libre», su oreja era horadada con una lezna junto a la puerta, expresando así su compromiso voluntario de permanecer como propiedad de su amo (Ex. 21:5, 6; Dt. 15:17), pues el oído implica escuchar y cumplir las órdenes recibidas, y está íntimamente relacionado con el concepto de obediencia.

En ocasiones, a los prisioneros de guerra se les cortaban las orejas y la nariz como una señal de vergüenza (Ez. 23:25). Tales mutilaciones han persistido hasta nuestros días en muchos enfrentamientos armados. El día que Jesús fue prendido, el apóstol Pedro sacó su espada y cortó la oreja de > Malco (Mt. 26:51; Mc. 14:47; Lc. 22:51; Jn. 18:10, 26), acción reprendida y subsanada por el Señor.

ORÉN

Heb. 767 *Orén*, אֹרֶן = «cedro»; Sept. *Arán*, Ἀρὰν, v. *Aram*, Ἀρὰμ, y *Ambram*, Ἀμβρὰμ. Tercero de los cinco hijos de > Jerameel, de la casa de Judá (1 Cro. 2:25).

ORFA

Heb. 6204 *Orpah*, עָרְ ָ ה = «obstinación»; Sept. *Orphá*, Ὀρφά. Esposa moabita de > Quelión, hijo de Elimelec y Noemí, y cuñada de Rut. Enviudadas las tres mujeres, Orfa se quedó en el país de Moab, en tanto que Rut, apegada a su suegra Noemí, la acompañó a la tierra de Israel (Rt. 1:4, 14, 15; cf. 4:10). Véase NOEMÍ, RUT.

ORFEBRE

Heb. 6885 *tsoreph*, צֹרֵף = «fundidor»; gr. 695 *argyrokopos*, ἀργυροκόπος, *khoneutés*, χωνευτής; artesano o artífice que trabajaba el oro y la plata (cf. Is. 40:19; Jer. 10:9).

La tarea de estos artesanos consistía en la fabricación de vasijas, ornamentos y joyas de oro. Ya en la antigua Sumeria se hallan exquisitas muestras de esta actividad. El mayordomo de Abraham obsequió a Rebeca con joyas de oro (Gn. 24:22, 53; 35:4; 38:18; Dt. 7:25). El antiguo Egipto ha dado también numerosas muestras de un gran refinamiento en el arte de trabajar el oro, incluso en el período predinástico.

Los procesos de los orfebres en el trabajo del oro eran: a) el refinamiento del oro impuro (Job 28:1; Prov. 17:3; 25:4; 27:21; Is. 1:25; Mal. 3:3); b) la conformación deseada de los objetos, para lo que empleaban la fundición, el cincelado, el laminado, etc. Con el oro se hacían y hacen efectos de granulación, dorado y, en forma de delgados hilos, confección de tejidos.

Durante la peregrinación por el desierto, Bezaleel y Aholiab se dedicaron a trabajar en la fabricación de todos los objetos de oro para el culto del Tabernáculo (Ex. 31:1-6), prob. siguiendo una técnica aprendida en Egipto. Los fenicios poseían mayor habilidad en este arte que los judíos, al menos en tiempos de Salomón (Jue. 3:24, 27; 17:4; 1 R. 7:13, 45, 46; Is. 41:7; Sab. 15:4; Eclo. 38:28).

En el NT, se menciona a > Alejandro «el calderero» (*ho khalkeús*, ὁ χαλκεύς) de Éfeso, y a Demetrio «el platero» (*argyrokopos*, ἀργυροκόπος) de la misma ciudad, dedicados a la fabricación y comercio de templecillos de plata (*naoí argyroî*, ναοὶ ἀργυροῖ), negocio puesto en peligro por la propagación del cristianismo (Hch. 19:24, 28; 2 Ti. 4:14). Véase FUNDIDOR, HERRERO, METAL, PLATERO.

A. CABEZÓN MARTÍN

ORGULLO

Heb. 1347 *gaón*, גָּאוֹן = «orgullo, grandeza, majestad»; raíz verbal 1342 *gaah*, גאה, «crecer», de

donde «levantarse, engrandecer, ser orgulloso».

En heb. tanto el nombre como el verbo tienen un sentido positivo que indica excelencia o majestad. Moisés canta a Yahvé, «pues se ha enaltecido [*gaah*, אָה] grandemente. ¡Ha arrojado al mar caballos y jinetes!» (Ex. 15:1). La majestad de Dios se manifiesta liberando a Israel, al que hace atravesar el mar Rojo al tiempo que elimina a sus perseguidores (Ex. 15:7). Israel puede, por tanto, sentirse orgulloso de la elección divina: «Porque él ha elegido nuestra heredad, el orgullo [*gaón*, ן אָ] de Jacob, al cual amó» (Sal. 47:4, RVA, BJ, «hermosura» en RV).

La noción de «majestad» en relación con *gaón* se atribuye a una naturaleza en todo su esplendor. Los poetas, p.ej., emplean este vocablo para referirse a las olas soberbias (Job 38:11).

En sentido negativo, *gaón* expresa la altivez y arrogancia humana como antónimo de la humildad: «Antes de la quiebra está el orgullo; y antes de la caída, la altivez de espíritu» (Prov. 16:18). Se puede definir muy bien con el témino > soberbia, que siempre tiene connotaciones negativas. Véase HUMILDAD, MANSEDUMBRE, SOBERBIA.

BIBLIOGRAFÍA: D.L.Okholm, "Orgullo", en *DETP*, 875-877.

A. ROPERO

ORIENTE

Heb. 6924 *qédem*, קֶדֶם, prop. lo que está enfrente, la parte frontal; 4217 *mizraj*, מִזְרַח, indica la salida u orto del sol; gr. 395 *anatolé*, ἀνατολή, en principio la salida u orto del sol y de las estrellas, en correspondencia con el verbo *anatello*, «hacer levantar»; lat. *oriens* = «el que sale».

Tanto *mizraj* como *anatolé* denotan la dirección del sol naciente. Los heb. se orientaban mirando hacia el este y a partir de ahí determinaban los otros puntos cardinales. Por esta razón, la palabra *qédem*, קֶדֶם, «lo que está enfrente» o «delante» indica el oriente. En algunas ocasiones *mizraj* y *qédem* se complementan: «El ancho del atrio al frente, es decir, al este» (Ex. 27:13; cf. Jos. 19:12).

Qédem se emplea para describir las distintas regiones del mundo (Gn. 13:14; 28:14; Job 23:8, 9; Ez. 47:18ss.), y *mizraj* cuando el este se diferencia del oeste (Jos. 11:3; Sal. 1:1; 103:12; 113:3; Zac. 8:7) o de cualquier otra región (Dan. 8:9; 11:44; Am. 8:12). Por otra parte, *qédem* tiene un sentido estrictamente geográfico al describir un lugar o nación inmediatamente delante de otra en dirección oriental (cf. Gn. 2:8; 3:24; 11:2; 13:11; 25:6); de ahí que se convirtiera en nombre propio: «la tierra del oriente», lit. «la tierra de Qédem» (Gn. 25:6), es decir, la zona que queba al oriente de Palestina, a saber, Arabia, Mesopotamia y Babilonia.

La tierra de oriente, heb. *érets qédem*, אֶרֶץ קֶדֶם, es la región a la que Abraham envió a los hijos de sus concubinas (Gn. 25:6), prob. en el lejano sudeste de Palestina, donde habitaban los beduinos. En Gn. 29:1 este nombre se aplica a la región de Harrán junto al río Balih, en la Turquía meridional. Por otra parte, se utiliza la expresión, «hijos del Oriente», sin contexto geográfico, para referirse a los madianitas y amalecitas, que están al sur y sudeste de Palestina (Gn. 10:30; 25:6, 15; 29:1; Jue. 6:3; 33; 7:12; 8:10).

Oriente es por excelencia «el lugar donde nace el sol», *mizraj shémesh*, מִזְרַח ֶ מֶ (Is. 41:25; Jue. 11:18; cf. Mt. 2:1, 2, 9; 8:11; 24:27; Lc. 13:29; Ap. 7:2; 16:12; 21:13). La oración en la puerta situada al este del Templo de Jerusalén tenía su importancia: durante los equinoccios de primavera y de otoño, los primeros rayos del sol naciente, heraldos de la gloria de Dios, podían penetrar hasta el Lugar Santísimo.

En el NT se dice que cuando nació Jesús en Belén de Judea, «unos magos vinieron del oriente», *magoi apó anatolôn*, μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν, porque habían «visto su estrella en el oriente», *en te anatolê*, ἐν τῇ ἀνατολῇ (Mt. 2:1, 2). En Lc. 1:78 se llama metafóricamente a Cristo «[la] Aurora» a través de la cual vino la luz al mundo, resplandeciendo de inmediato sobre Israel, para hacer desvanecer las tinieblas en que estaban sumidas todas las naciones (comp. Mal. 4:2). Véase AURORA, NORTE, OCCIDENTE, VIENTO.

ORÍN

Heb. 2457 *jelzah*, חֶלְזָה, prop. «enfermedad», de donde «orín, herrumbre, óxido»; gr. 1035 *brosis*, βρῶσις = «comida», relacionado con *brosko*, «comer»; de ahí que en sentido metafórico denote «orín», lo que come o desgasta un metal.

El orín es una capa superficial o pátina que aparece sobre las superficies metálicas cuando se oxidan o desgastan por acción de los factores climáticos; se considera símbolo de pérdida y degradación. Ezequiel compara a Jerusalén con una olla «herrumbrosa» por los injusticias cometidas, lit. «sangres», de modo que será sometida a juicio: se quemará a fondo para que «se funda en ella su suciedad, y se consuma su herrumbre» (Ez. 24:6, 11-13). Jesús advirtió que el orín o herrumbre atacaría las cosas de valor de quienes hacen tesoros en la tierra y no en el cielo, el único lugar donde no sufrirán corrupción (Mt. 6:19, 20; cf. Stg. 5:3).

ORIÓN

Heb. 3685 *kesil*, כְּסִיל, de 3684 *kisil*, כְּסִיל = «gordo», que puede significar tanto «fuerte» como «blando, lánguido», el sentido que prevalece en la mayoría de sus derivados, de modo que señala comúnmente a la persona necia, fatua o insensata (cf, Sal. 49:10; Eclo. 2:14). En Job 9:9 (cf. 38:31; Am. 8:5) se aplica a la mayor constelación conocida desde antiguo; Sept. *Hésperos*, Ἕσπερος (Venus); Vulg. *Orion* (Job 38:31); *Oríon*, Ὠρίων; Vulg. *Arcturus* (Am. 5:8).

Constelación citada por Job como prueba del infinito poder creador de Dios (Job 9:9; 38:31). La mitología clásica representa a Orión como un gigante que sabía trabajar el metal y como el gran cazador que en la astronomía oriental recibe el nombre de > Nimrod. La diosa Diana (Ártemis) le dio muerte y lo ató al firmamento. Esta constelación, de una belleza que rivaliza con la Osa Mayor, se puede ver desde todas las latitudes. Dos de sus estrellas son de primera magnitud: Betelgeuse en el hombro derecho, y Rigel en su pie izquierdo. A simple vista se pueden llegar a divisar alrededor de 200 estrellas de Orión; con telescopios se han contado más de 2.000. Véase CONSTELACIÓN.

ORLA. Ver BORDE.

ORNAMENTO. Ver ADORNO

ORNÁN

Heb. 771 *Ornán*, אָרְנָן = «fuerte»; Sept. *Ornâ*, Ὀρνά; Targum *Orwán*, אָרְוָן; Vulg. *Ornan*. Rey jebuseo, según algunas tradiciones judías (1 Cro. 21:15, 18, 20-25, 28; 2 Cro. 3:1), que en los libros de Samuel aparece como > Arauna, heb. 728 *Arawnah*, אֲרַוְנָה i(2 Sam. 24:16-24). Cuando David pecó haciendo un censo, fue castigado con una peste que asoló Israel hasta la era de Ornán. Arrepentido,

levantó en aquel lugar por indicación del profeta Gad un altar a Yahvé (2 Sam. 24:16-24), sobre el que posteriormente se edificaría el Templo de Jerusalén. Véase ARAUNA.

ORO

Heb. 2091 *zahab*, זָהָב, de una raíz inusitada que sign. «relucir», relacionado con *tsahab*, צָהַב = «amarillo». Aparece unas 385 veces en el AT. Puede referirse al mineral sin refinar y al refinado; gr. *khrysós*, χρυσός o *khrysíon*, χρυσίον, que designa sobre todo monedas (Hch. 3:6; 20:33; 1 Pd. 1:18), adornos (1 Pd. 3:3) y el propio metal (Heb. 9:4; 1 Pd. 1:7; Ap. 21:18,21); lat. *aurum* = «oro».

Metal precioso, conocido en Oriente desde la más remota antigüedad. Se extraía del país de Havila (Gn. 2:11, 12), de Sabá (1 R. 10:2; Sal. 72:15) y sobre todo del país de Ofir (1 R. 22:49; 2 Cro. 8:18), el Eldorado de los israelitas (sito Arabia meridional, o tal vez la costa de Somalia, Madagascar o la India). Se menciona el oro gran número de veces en la Biblia con diferentes apelativos, según el estado en el que se presenta: macizo, depurado, fino, etc.

Abraham, según la tradición, volvió de Egipto rico en rebaños, plata y oro (Gn. 13:2; 24:35). Son memorables las historias del becerro de oro y del lingote de oro de 50 siclos de peso sustraído por Acán en Jericó, lo que le costó la vida al ser descubierto, muriendo apedreado en el valle de Acor (Jos. 7:21-26).

Israel no tuvo minas de oro, y por ello los objetos de este metal nunca fueron abundantes, quedando reducidos a trabajos de pequeña bisutería, con la excepción de algunos utensilios mayores para el culto del Tabernáculo, donde el arca estaba hecha de madera de acacia recubierta de oro, lo mismo que la mesa de los panes de la proposición y el altar de incienso, mientras que el candelero de siete brazos era de oro puro (Ex. 37:1-2, 10-11, 25-26, 27); posteriormente, se utilizó mucho oro en el Templo (1 R. 6:22, 28) y en el palacio de Salomón, cuyo reinado está marcado por la magnificiencia y uso generoso de este metal, recibido en tributo y obtenido, además, del comercio. Se dice que «el peso del oro que le llegaba a Salomón cada año era de 666 talentos de oro, aparte del de los mercaderes, de los negocios de los comerciantes, de todos los reyes de Arabia y de los gobernadores del país» (1 R. 10:16). Con él, entre otras cosas, hizo «200 escudos grandes de oro trabajado. En cada escudo empleó 600 siclos de oro. También hizo otros 300 escudos pequeños de oro trabajado. En cada escudo empleó 3 minas de oro» (vv. 16-17). Estos escudos fueron tomados por el faraón Seshonq en el saqueo de Jerusalén que realizó en la época de Roboam (1 R. 10:14ss). Hizo también Salomón un gran trono de marfil, que cubrió de láminas de oro purísimo. Todas las copas de Salomón eran de oro y toda la vajilla de la casa del «Bosque del Líbano» era de oro macizo. No había nada de plata, pues no era apreciada en tiempos del gran rey.

En la historia bíblica son frecuentes las alusiones al oro que poseían los reyes de Judá e Israel y que tuvieron que entregar para comprar su libertad, o como tributo (1 R. 15:18-19; 20:3-7). El segundo Templo se aprovechó de las ofrendas de oro puestas de relieve en los libros de Esdras y Nehemías (cf. Esd. 1:4). Este metal no se economizó tampoco cuando Herodes del Grande restauró el Templo de Jerusalén.

Con él se hacían diosecillos, ídolos (Ex. 20:23; 32:31; Is. 40:19; Hch. 17:29), coronas (Sal. 21:4), collares (Gn. 41:42), anillos (Cnt. 5:14), pendientes (Jue. 8:26), vajillas, e incluso vestidos. Los orfebres sabían trabajarlo con arte, incluso en Israel, como prueban las excavaciones. Los hallazgos realizados en Gaza han sugerido la idea de que al final de la Edad del Bronce había allí ya un centro de industria aurífera.

En la época antigua no existían monedas de oro. Las primeras que emplearon los judíos datan de la época de Darío (ver *dáricos*), pero el oro a peso servía de patrón de cambio, si no en el comercio habitual, al menos para los grandes pagos. Después del exilio, los judíos comenzaron a acuñar monedas de oro (Esd. 2:69; cf. Hch. 3:6; 20:33).

A causa de su brillo, de su maleabilidad, ductilidad e inalterabilidad, el oro ha sido extremadamente apreciado desde el comienzo de la historia. Desde el Génesis se hacen alusiones a grandes riquezas consistentes en objetos o joyas de oro, como las de Abraham (Gn. 13:2; 24:22), los egipcios (Ex. 12:35), los israelitas (Ex. 32:3-4; 35:22), los madianitas (Nm. 31:50), David (1 Cro. 22:14-16), Salomón (2 Cro. 1:15) y la reina de Sabá (2 Cro. 9:1).

El oro era un símbolo de integridad (Lam. 4:2). El refinamiento del oro en el crisol es una imagen de la purificación del pueblo de Dios en el horno de la prueba (Zac. 13:9; Mal. 3:3; 1 Pd. 1:7). Metafóricamente hablando, ilustra el valor del sólido fundamento cristiano (1 Cor. 3:12) y de las realidades celestiales (Ap. 1:12; 2:1; 3:18; 4:4; 5; 8; 14:14; 17:4; 21:15, 28, 32, etc.). Véase DÁRICO, MONEDA, ORFEBRE.

A. CABEZÓN MARTÍN

ORONTES

Uno de los principales ríos de Siria, llamado también Draco, Tyfón y Axius, nombre del que deriva la palabra árabe *el-Asi*, «el rebelde», con la cual se le designa hoy. Nace cerca de Baalbek, en el Líbano, y al entrar sus aguas en Siria forma el lago de Homs; después de atravesar la zona del Gab, desemboca en el Mediterráneo por la actual Turquía.

Durante los tres primeros meses del año, que es el invierno sirio, sufre grandes aumentos de caudal. Contiene agua durante todo el año, al contrario de lo que ocurre con el resto de los ríos sirios. Se utiliza para el riego por medio de grandes norias, en especial en la famosa ciudad de Hamma en Siria, la cual, situada a orillas del río Orontes, denominado Alaassi por los sirios, cuenta con una decena de norias que, desde el siglo XIV, vienen elevando el agua del río a las canalizaciones que la distribuyen para regar los sedientos huertos y proveer a la ciudad. Algunas norias alcanzan hasta 20 metros de diámetro. Otra ciudad importante relacionada con este río es Homs, rica ciudad del centro del país, llamada por el profeta Amós «ciudad grande» (Am. 6:2), en el extremo norte de la tierra de Israel (Nm. 13:21).

El valle del Orontes ha servido desde siempre de ruta comercial entre Palestina y el Asia Menor, y en sus orillas tuvo lugar la crucial batalla de Kadesh (Cades, c. 1296 a.C.), que enfrentó a los ejércitos hititas, comandados por su rey Muwattali, y a los ejércitos egipcios de Ramsés II. El faraón demostró gran valor y heroicidad, impidiendo la derrota y total aniquilación de su ejército. El resultado final se tradujo en un empate, pero en los años que siguieron los hititas no se atrevieron a enfrentar su ejército a los egipcios, y mantuvieron una política de provocar conflictos y sublevaciones en los estados bajo el control egipcio. Ramsés II perpetuó su victoria en una espléndida serie de escenas en bajorrelieve en los principales templos de Egipto: Karnak, Luxor, Ramesseum y Abu Simbel.

En el año 587 a.C., Nabucodonosor, rey de Babilonia, degolló a los hijos de Sedequías, rey de Judá, en la ciudad de Ribla, a orillas del Orontes (Jer. 39:5-7; 52:9-11; cf. 2 R. 25:6-7). Véase CADES, RIBLA.

ORTIGA

El hebreo emplea dos palabras que se traducen por «ortiga», que prob. significan especies de la misma planta o diferentes arbustos espinosos.

1. Heb. 2738 *jarul*, חָרֻל, prob. «puntiagudo», de donde «espino, ortiga»; Sept. *phrýgana agria*, φρύγανα ἄγρια; Vulg. *sentes*, *urtica* y *spina*: «por todos lados habían crecido ortigas» (*jarullim*, חֲרֻלִּים, Prov. 24:30-31).

2. Heb. 7057 *qimmosh*, קִמּוֹשׁ, o también *qimosh*, קִימוֹשׁ (Is. 34:13; Os. 9:6), y 7063 *qimmashón*, קִמָּשׁוֹן (Prov. 24:31), de una raíz inusitada que sign. «punzar». Planta espinosa, tal vez el cardo, aunque se han ofrecido diferentes interpretaciones. Aparece primero en Is. 34:13: «Sobre sus palacios crecerán espinos; y sobre sus fortalezas, ortigas y cardos»; después en Os. 9:6, en relación con la búsqueda de auxilio en Egipto frente a Asiria: «He aquí, ellos se irán a causa de la destrucción; Egipto los recogerá, y Menfis los enterrará. Los espinos heredarán sus codiciables tesoros de plata, y la ortiga crecerá en sus moradas». Por último, el libro de Prov. la utiliza como imagen de un campo abandonado por el perezoso, donde es mencionada juntamente con *jarul*: «Habían crecido ortigas [*qimmashón*]; los cardos [*jarulim*] habían cubierto el área» (24:31). La Sept. traduce *akánthina xyla*, ἀκάνθινα ξύλα, *ákantha*, ἄκανθα, *ólethros*, ὄλεθρος; y la Vulg. *urticae*. Todos los comentaristas están de acuerdo en que esta palabra denota la *urtica*, de las que hay distantas variedades en Palestina, la más común la *Urtica pilulifera*, una planta alta y vigorosa, cuyas espinas son muy irritantes. La presencia de estas plantas denota un campo descuidado, abandonado. Véase CARDO, ESPINA.

A. CABEZÓN MARTÍN

ORUGA

Heb. principalmente 2625 *jasil*, חָסִיל = «devastador, langosta, oruga, insecto devorador. (1 R. 8:37; 2 Cro. 6:28; Sal. 78:46; Is. 23:4; Jl. 1:4; 2:25); Sept. *brukhos*, βροῦχος, indica un animal voraz, de *brosko*, βρώσκω, «devorar»; Vulg. *rubigo*, *bruchus*, *cerugo*, larva de langosta. En ocasiones heb. 3218 *yeleq*, יֶלֶק, de una raíz inusitada, *jasal*, חסל, que sign. «lamer, devorar», y se aplica a la langosta joven (Jl. 1:4; 2:25; Sal. 105:34; Jer. 51:14, 27); Sept. *brukhos*, βροῦχος, *akrís*, ἀκρίς.

En el uso bíblico la oruga es el gusano que sale de la larva de los lepidópteros y ataca las plantas, llegando a convertirse muchas veces en una verdadera plaga. La oruga de la langosta era muy temida. A ella se refiere el profeta Joel en su descripción de una devastación (Jl. 1:4; 2:25), lo cual se interpreta como un juicio de Dios (Am. 4:9). Cuando venían orugas a una plantación, era necesario disponerse para recogerlas a fin de evitar los daños (Is. 33:4). Las plagas de estos insectos y gusanos eran temidas y, debido a la impotencia humana para combatirlas, consideradas resultado de un juicio divino, pues arruinaban las cosechas y condenaban a pueblos enteros al hambre y la enfermedad. Véase LANGOSTA, SALTÓN.

A. LOCKWARD

OSAÍAS

Heb. 1955 *Hoshayah*, הוֹשַׁעְיָה = «Yahvé ha salvado»; Sept. *Osaía*, Ὠσαΐα; Vulg. *Osaias*. Nombre de dos personajes del Antiguo Testamento.

1. Padre de Jezanías, que buscó la intercesión de Jeremías en favor del remanente judío en Egipto

(Jer. 42:1); y de Azarías, quien es mencionado posteriormente en relación con el rechazo del consejo dado por Jeremías, pese a habérselo pedido el pueblo (Jer. 43:2).

2. Príncipe de la tribu de Judá que tomó parte en la dedicación del muro de Jerusalén (Neh. 12:32).

ÓSCULO

Del latín *osculum* = «beso», diminut. de *os* «boca», emparentado con *ora* = «orilla»; gr. 5370 *phílema*, φ�λημα. Véase BESO.

OSEAS

Heb. 1954 *Hoshea*, עַ ֵ ה = «salvación, libertador». Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Ausé*, A�σ� y *Iesûs*, Ἰησο�ς; Vulg. *Osee* y *Josue*. Nombre original de Josué, hijo de Num, cambiado posteriormente por Moisés (Nm. 13:8, 16; 1 Cro. 27:20).

2. Hijo de Azarías, uno de los príncipes de Efraín durante el reinado de David (1 Cro. 27:20).

3. Uno de los jefes del pueblo que sellaron la renovación del pacto con Dios en tiempo de Nehemías (Neh. 10:23).

4. Último rey de Israel, hijo de Ela. Conspirando con Tiglat-pileser, rey de Asiria, Oseas dio muerte a Peka, rey de Israel, y usurpó el trono (2 R. 15:30). Reinó durante nueve años, entre 730 y 722 a.C. Como rey hizo lo malo a los ojos de Yahvé, aunque no en la medida en que lo habían hecho sus predecesores. Salmansar, rey de Asiria, subió contra él. Oseas, no pudiendo defenderse, se sometió como tributario (2 R. 17:3); después solicitó auxilio a Faraón, creyendo que Egipto le ayudaría con el fin también de mantener a los asirios alejados de sus propias fronteras. Así, rehusó seguir pagando el tributo anual a Asiria (2 R. 17:4). Salmansar volvió a invadir los territorios de Israel, haciendo encarcelar a Oseas, y asedió Samaria. La ciudad se vio sometida a una gran estrechez, pero resistió tres años, al final de los cuales murió Salmansar. Le sucedió Sargón, quien tuvo la gloria de tomarla. Deportó a los nobles a Asiria, y los hizo residir en Cala y en Habor, junto al río Gozán, y en ciudades de Media (2 R. 17:5, 6). Este hecho recibe el nombre del Cautiverio de las Diez Tribus. Oseas no fue más responsable que los otros reyes del hundimiento del reino del Norte; simplemente, con él rebosó la copa de las iniquidades que Israel habla ido llenando en el curso de los siglos (2 R. 17:7-23).

5. Sept. *Oseé*, Ὀσηἐ�; Vulg. *Osee*; NT *Hoseé*, Ὡσε�. Uno de los doce profetas menores. Hijo de Beeri; ejerció su ministerio durante los reinados de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías, reyes de Judá, y bajo Jeroboam II, rey de Israel (Os. 1:1). La fecha se puede establecer gracias a la mención de Jeroboam (Os. 1:1); queda corroborada por la evidencia interna de Os. 1:4, donde se afirma que la casa de Jehú, de la que formaba parte Jeroboam II, seguía ocupando el trono. Los pasajes de Os. 7:3,16; 8:4 hacen alusión a los desórdenes y asesinatos que tuvieron lugar en el reino del Norte después de la muerte de Jeroboam. Las condiciones descritas entre Os. 5:8 y 6:6 pueden relacionarse con la guerra entre Siria e Israel (734-733 a.C.; cf. 2 R. 15:29-16:9; 1 Cro. 5:26; 2 Cro. 28; Is. 7:1-9). Ha habido críticos que han pretendido que la indicación cronológica de los reyes de Judá (Os. 1:1) se dio para presentar a Oseas como contemporáneo de Isaías (Is. 1:1). Su ministerio profético empezó bajo Jeroboam II en una época en la que Uzías vivía aún, por lo que tuvo que ser antes del año 746 o 750 a.C. > Amós había llegado del sur como profeta itinerante, unos 10 años antes (Os

1:1; Am 1:1; 7:12), pero su ministerio duró pocos meses, mientras que el de Oseas parece haber durado más de 25 años. Muy probablemente, Oseas habrá visto la destrucción de Samaria por los asirios (722/21) y el exilio de las 10 tribus del Norte.

OSEAS, Libro de

Heb. *Hoshea*, עַ ֵ ה = «salvación, libertador»; Sept. *Oseé*, Ὀση; Vulg. *Osee*, NT *Hoseé*, Ὡσε.

1. Introducción.
2. Trasfondo histórico.
3. Texto y estructura literaria.
4. Oseas y la prostitución nacional.
5. Mensaje.

I. INTRODUCCIÓN. Primero de los doce profetas menores en el canon bíblico, aunque cronológicamente no es el primero, sino uno de los más antiguos profetas escritores, solo un poco posterior a Amós, que había llegado del sur como profeta itinerante unos 10 años antes (Os. 1:1; Am. 1:1; 7:12).

La actividad de Oseas se desarrolló en el reino del Norte, durante los últimos años del próspero reinado de Jeroboam II (783-743 a.C.) y durante la crisis dinástica posterior que culminó con la toma de Samaria por Sargón II, rey de Asiria (721/722 a.C.).

Algunos piensan que era sacerdote, otros que pertenecía al cuerpo de los profetas. Su influencia se nota en muchos escritos del Antiguo y del NT. Oseas, como escribe J. Pixley, «es a la vez uno de los libros proféticos más importantes de la Biblia por la fuerza de imágenes que fueron retomadas por la tradición legal (Deuteronomio) y por profetas que le siguieron (Jeremías y Ezequiel) y uno de los más difíciles de entender».

Conocía bien las tradiciones israelitas de la alianza y quiso oponerse a la religión de las > Asheras-Astarté donde Dios aparecía como dualidad sexual, para recuperar la experiencia del único Dios trascendente (Yahvé), pero de manera que el pueblo de Israel ocupase de algún modo la función y puesto de esposa de Dios. Por esta razón, la profecía de Oseas se caracterizará por la interpretación de la relación de Dios con su pueblo en términos de amor conyugal. Israel aparece como la esposa amada de Yahvé que se prostituye y va en busca de otros dioses, de otros amores. Yahvé la ama, la busca, pero ella no responde. La fuerza del mensaje de Oseas reside especialmente en el hecho de que el libro presenta al profeta padeciendo él mismo, en su vida personal, el drama del amor traicionado. Habrá de tomar por esposa a una mujer dada a la prostitución y amarla (Os. 1:2; 3:1).

II. TRASFONDO HISTÓRICO. El conjunto textual, con sus dificultades —sea por el mal estado de conservación, sea por la variedad de imágenes que utiliza—, provoca debates sobre su autoría. Muchos concuerdan que el texto, en gran parte, procede del profeta que da nombre al libro. Hay que observar, no obstante, una característica peculiar de esta profecía en relación con otras: sus perícopas son más extensas, indicando una fuerte presencia de círculos proféticos, en vez de discursos públicos breves y puntuales del propio profeta, como ocurre en otras profecías (p.ej., en Am. 3:3-15 y Mi. 3). De este modo, no es difícil reconocer una pluralidad de lenguajes y movimientos reveladores de la vida cotidiana de las personas.

El contenido de este texto profético coincide con el período final del reino del Norte, desde los

últimos años del reinado de > Jeroboam II hasta el reinado de > Oseas, contemporáneo y homónimo del profeta. El mismo libro ofrece indicaciones del momento histórico. En su primer capítulo, la dinastía de > Jehú figura explícitamente en el centro de la crítica. Los capítulos 2 y 3 reflejan cierta prosperidad económica y tranquilidad política que marcaron el reinado de Jeroboam II. Con la muerte de este monarca, la situación cambia por completo. Jeroboam había reinado 30 años, pero en los 30 siguientes habrá 6 reyes, 4 de los cuales ocuparán el trono por la fuerza, sin ningún derecho.

En los capítulos 5 y subsiguientes se describen diversos aspectos de la crisis que comenzó a instaurarse en Israel debido a presiones externas venidas de Asiria, alterando el clima positivo de la realidad entonces reinante. > Pécaj (740-731), en vez de seguir una política de neutralidad internacional y de paz interna, se lanzó a una absurda aventura: en unión con > Damasco declara la guerra a Judá, sin que se conozcan con exactitud los motivos. Sea como fuere, esta llamada guerra "siro-efrainita" será una catástrofe para Israel. Tiglatpileser III acudió en ayuda de Judá, arrasó Damasco y arrebató a Pécaj casi todo el territorio de Galilea (2 R. 15:29). Los acontecimientos próximos al año 724 a.C, con el asedio de > Samaria y el fin del reino del Norte, son referidos en los capítulos finales de la profecía. Las revueltas continuas y los asesinatos ayudan a comprender las duras críticas del profeta contra sus gobernantes y la decepción con que habla de la monarquía.

Oseas denuncia la política estatal iniciada por Jeroboam II, que trajo la pauperización de los labradores israelitas y creó las condiciones para la invasión asiria, con unas secuelas aún más desastrosas. La denuncia de la violencia sangrienta frecuentemente mencionada (cf. 4:2; 6:8) converge en el enjuiciamiento de la prepotencia del Estado y de sus élites administrativas, que alimentaban su política con la perversidad, la injusticia y la mentira (cf. 10:13b) porque confiaban en «sus carros y en la multitud de sus guerreros» (10:13b). El peso de la culpa de la sangre derramada que marcaba el futuro de Israel (cf. 12:15) tenía su origen en la historia pasada.

La indignación de Oseas por las condiciones de muerte del pueblo, alenta su crítica a las armas, al ejército que garantizaba el poder a una estructura detestada por Yahvé desde sus inicios (cf. Os. 9: 15 y 1 Sam. 11:15) hasta su final (cf. 13:11).

III. TEXTO Y ESTRUCTURA LITERARIA. El mal estado del texto hebreo y la oscuridad de algunos pasajes convierten el libro en uno de los más difíciles de leer y traducir de todo el AT, lo que obliga a echar mano a hipótesis y conjeturas.

Se divide en tres grandes unidades, enmarcadas por un título y un epílogo:

1:1 Título

1:2-3:5 El matrimonio del profeta, símbolo de las relaciones entre Dios y el pueblo

4:1-9:9 Oráculos contra Israel

9:10-14:9 Relectura de la historia de Israel

14:9 Epílogo: Los sabios y justos

Aunque el libro actual ofrece indicios de añadidos y reelaboraciones posteriores, la mayoría de los estudiosos está de acuerdo en atribuir la mayor parte al propio Oseas.

La primera parte está en prosa, mientras que la segunda es poesía. La identidad ideológica es total y la ilación lógica muy normal, de forma que la segunda parte parece un desarrollo del esquema teológico de la primera. Ambas partes terminan con el anuncio trágico de la destrucción del reino de Israel.

Dado el estado sumamente deficiente del Texto Masorético, el problema textual resulta bastante

difícil, ya que hay pasajes ininteligibles y es preciso recurrir a las versiones para reconstruir una posible lectura original satisfactoria. La LXX está hecha sobre un texto muy corrompido, y por eso es preciso acudir a las exigencias del contexto y de la métrica para rastrear el posible sentido original. En la segunda parte, poética, muchas veces los incisos y esticos están desplazados. Este estilo entrecortado y sentencioso hay que atribuirlo a un temperamento afectivo y emocional. A través de frases misteriosas y entrecortadas se percibe la hondura de un alma enamorada de su pueblo. De ahí que a veces falta el encadenamiento lógico: las explosiones afectivas dominan la frase. No obstante, tiene una gran riqueza de imaginación, con propensión a los símiles de la naturaleza; conoce bien las leyes del paralelismo y los recursos de la paranomasia; alude frecuentemente a las tradiciones antiguas de Israel; sobre todo, siente nostalgia de la vida del desierto, cuando las relaciones entre Yahvé e Israel eran más sinceras; conoce muchos incidentes y hechos de la historia del Pentateuco y del libro de los Jueces (cf. Os. 9:4 / Ex. 3:14; Os. 11:8 / Gn. 19:24; Dt. 29:22; Os. 9:10 / Nm. 25; Os. 13:1 / Nm. 16; Dt. 6; Os. 2:17 / Jos. 7:24-26; Os. 9:9 / 10:95; 19:5; Os. 13:10 / 1 Sam. 8).

IV. OSEAS Y LA PROSTITUCIÓN NACIONAL. El libro comienza con la orden divina para el profeta de contraer matrimonio con una prostituta, Gomer, presentada con el calificativo plural *zenunim*, «mujer de prostituciones». La expresión «prostitución», usada en abstracto y en plural, impide individualizar la condición de Gomer, aparentemente circunstancial. Esta mujer estaba, simultáneamente, envuelta en prostituciones dentro de la estructura familiar patriarcal.

Tradicionalmente, el judaísmo y el cristianismo han considerado que la > prostitución siempre es pecaminosa. Por lo tanto, el hecho de que Dios mande a Oseas casarse con una ramera fue un gran problema para los biblistas, que inventaron muchas hipótesis para resolverlo. Sugirieron que el relato es una alegoría, una parábola, o solamente representa un sueño o visión del profeta, no algo que realmente sucediera; o, según los más apegados a la historia, Gomer no era prostituta, sino que se prostituyó después de casarse con Oseas. Se argumenta que esta trágica experiencia matrimonial le sirvió a Oseas para comprender y expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Dios es el marido, Israel la esposa. Esta ha sido infiel y lo ha abandonado para irse con otro (Baal) o con otros (Asiria y Egipto). Por eso, cuando habla de los pecados del pueblo los califica de "adulterio", "fornicación", "prostitución"; y cuando habla del amor de Dios lo concibe como un amor apasionado de esposo, pero de un esposo capaz de perdonarlo todo y de volver a comenzar. Pero el profeta no da ni la más mínima indicación de que todo ello sea una mera alegoría o parábola, ni que Gomer cayera en adulterio o prostitución posteriormente a su enlace con él.

El texto no califica directamente a Gomer como «prostituta», sino que al utilizar la expresión en plural, «mujer de prostituciones», puede indicar la existencia de otras hijas de Israel en igual situación. Su carga va contra Israel: «Porque el país está prostituyéndose [*zanoh tizneh*] al apartarse de Yahvé» (Os. 1:2). Por lo tanto, el peso recae sobre la nación, y no exclusivamente sobre Gomer. Ella era una joven de la casa de su padre, Diblaim, y de allí fue tomada en casamiento. Parece que otras mujeres se encontraban en una situación semejante, tanto que el cuarto capítulo de la profecía menciona, sin ahorrar el plural, que la hijas se prostituían y las nueras practicaban el adulterio en los tiempos de cosecha (cf. 4:14). De esa indicación de la realidad se deduce también que otras mujeres y hombres estaban viviendo experiencias como las de Gomer y Oseas.

La constatación de que la prostitución ocurría por toda la nación, involucrando a muchas otras mujeres además de Gomer, no puede silenciar el papel de los hombres en esa situación. Sin su participación, no se habría producido. El oráculo profético es fuerte y claro: «No castigaré a

vuestras hijas porque se prostituyen ni a vuestras nueras porque cometen adulterio» (v. 14). El castigo no es para las mujeres, la acusación no va dirigida a ellas. Las relaciones de prostitución marcan toda la vida de Israel, de las cuales es un signo el casamiento de Oseas y Gomer.

V. MENSAJE. El mensaje de Oseas coincide en parte con el de Amós en la denuncia de las injusticias y de la corrupción reinante (4:1-2) y en la crítica al culto, por lo que tiene de superficial y falso (6:4-6; 5:6; 8:11, 13). Pero hay una serie de aspectos nuevos. El profeta señala el mecanismo común de opresión, de robar tierra por el traslado de > linderos (5:9; cf. Dt. 19:14; 27:17-19; Job 24:2; Prov. 22:28).

Oseas denuncia otro mecanismo común de opresión: las “balanzas fraudulentas” (12:7-8). En otros textos, la opresión es la causa fundamental de la pobreza, pero aquí Oseas habla de la opresión como fraude y explotación, que se presentan como la causa fundamental de la riqueza —una perspectiva muy diferente de la del Deuteronomio, donde la prosperidad es consecuencia de la obediencia del pueblo y la bendición de Dios (Dt. 28; ver Os. 9:6).

Condena, además, con enorme vehemencia la idolatría que procura justificar la opresión y que se manifiesta en dos vertientes: cultual y política. La idolatría cultual consiste en la adoración de > Baal, con sus ritos de fecundidad (4:12b-13; 7:14b; 9:1), y en la adoración de los > becerros de oro instalados por Jeroboam I en el año 931, cuando las tribus del Norte se separaron de Judá. El becerro era un símbolo de la presencia de Dios, y en los primeros tiempos no planteó problemas. Elías y Eliseo nunca criticaron su culto. Más tarde fue causa de grandes equívocos, ya que el pueblo identificaba a Yahvé con el toro, cayendo en un tipo de religión naturista (ver 8:5a, 6).

La idolatría tiene además para Oseas una vertiente política. En época de grandes convulsiones, cuando está en juego la subsistencia del país, los israelitas corren el peligro de buscar la salvación fuera de Dios, en las alianzas con Egipto y Asiria, las grandes potencias militares del momento, que pueden proporcionar caballos, carros y soldados. Entonces, Asiria y Egipto dejan de ser realidades terrenas: a los ojos de Israel aparecen como nuevos dioses, capaces de salvar. El pueblo se va tras ellos olvidando a Yahvé. En Samaria, la capital, había una fuerte facción egiptófila, y parece que Pécaj la favorecía. Por ello fue asesinado por el asirófilo Oseas (732-724), el último rey del país.

Otro elemento típico del libro de Oseas es su visión crítica del pasado. A partir del cap. 9, las referencias a acontecimientos pretéritos son muy frecuentes. Pero no se complace en el pasado como historia ejemplar; al contrario, desmitifica la historia y los grandes personajes. La historia de Israel en relación a Yahvé es una larga serie de infidelidades.

Aunque Oseas es un profeta que hace hincapié en la compasión y el amor de Yahvé, también habla poderosamente de la > ira de Dios contra la opresión, la violencia y la idolatría, pues es como la ira de un esposo fiel, rechazado por una mujer (Israel) que prefiere prostituirse (8:5; 12:14). Como ningún otro libro en la Biblia, Oseas revela la dialéctica divina, el fuerte conflicto emocional en el ser de Dios entre la ira y la compasión (11:8-9).

Sin embargo, en el poema final (14:2-9) el profeta promete que Dios sanaría la tendencia pecaminosa de Israel y finalmente manifestaría amor en vez de ira: “Yo sanaré su infidelidad, los amaré libremente; pues mi ira (*aph*) se ha apartado de él, seré como rocío para Israel” (14:5-6). Es digno de notar que aquí Oseas se aparta de la teología común en los profetas, que presenta la secuencia pecado-conversión-perdón. La gran novedad de Oseas es que invierte el orden: el perdón antecede a la conversión. Dios perdona antes de que el pueblo se convierta (cf. Ro. 5:8 y 1 Jn. 4:10).

La conversión es la respuesta al amor de Dios, no la condición previa al perdón. Véase GOMER, IDOLATRÍA, IRA, PROSTITUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schöckel y J.L. Sicre, *Profetas* II (Cristiandad 1980); F.I. Anderson y D.N. Freedman, *Hosea.* Anchor Bible (Doubleday 1980); J.M. Asurmendi, *Amós y Oseas* (EVD 1989); G.I. Davies, *Hosea* (JSOT, Sheffield 1993); D.A. Hubbard, *Hosea* (Tyndale 1989); A.A. Keefe, *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (JSOT, Londres 2001); A.A. Mackintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (T&T Clark 1997); J.L. Mays, *Hosea.* OTL (Westminster 1969); J. Mejía, *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas* (Ed. Patria Grande, Bs. As. 1975); R.C. Ortland, Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Eerdmans 1996); J. Pixley, "Oseas, una nueva propuesta de lectura desde América Latina", en *RIBLA* (1988:1) 67-86; H.H. Rowley, "The Marriage of Hosea", *BJRL* 39 (1956) 200-233; I. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet; Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* (Sheffield Academic Press 1996); J.L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Cristiandad 1979); H. Simian-Yofre, "Oseas", en *CBI*, 1012-1023; Id., *El desierto de los dioses. Teologia e historia en el libro de Oseas* (Almendro 1993); D. Stuart, *Hosea-Jona* (Word 1987); T.M. Vieira Sampaio, *Movimentos do corpo prostituido da mulher - aproximações da profecía atribuida a Oséias* (Loyola, São Paulo 1999); Id., "La desmilitarización y el rescate de la dignidad de la vida en Oseas", en *RIBLA* 8 (1991:1) 83-96; Id., "El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4", en *RIBLA* 15 (1993:2) 35-46; Id., "Oseas: Una profecía diferente", en *RIBLA* 35-36 (2000:1-2) 137-147; J.M. Ward, *Hosea: A Theological Commentary* (Harper & Row 1966); R.J. Weems, *Battered Love: Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets* (Fortress 1995); H.W. Wolff, *Oseas hoy: las bodas de la ramera* (Sígueme 1984); Gale A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation* (Scholars Press, Atlanta 1987); Id., "The Book of Hosea", en *NIB*, VII, 195-298.

A. ROPERO

OSO

Heb. 1677 *dob*, ב, también escrito בֹ, árabe *dub*, persa *deeb* y *dob*; gr. 715 *arktos*, ἄρκτος.

El oso más común en las tierras bíblicas era el sirio, *ursus syriacus*, de un marrón amarillento; excepto en caso de perentoria necesidad, tiene una dieta básicamente vegetariana; se vuelve peligroso si se le toca (Is. 11:7; Am. 5:19), y particularmente si se le quitan los cachorros (2 Sam. 17:8; Prov. 17:12; Os. 13:8). Aunque se halla en la actualidad solo en el Líbano, en el Hermón, y en zonas retiradas de Galaad, Basán y Moab, al este del Jordán, en el pasado merodeaba por toda la tierra de Canaán (cf. Prov. 28:15).

David dio muerte a uno cerca de Belén en defensa de su rebaño de ovejas (1 Sam. 17:34). En los parajes de Bet-el, dos osos que salieron del bosque despedazaron a cuarenta y dos muchachos que se burlaban de Eliseo (2 R. 2:24).

En Dn. 7:5, el oso que recibe la orden de devorar mucha carne representa el poder de Media y de Persia, uno de los cuatro imperios que en sucesión iban a regir el mundo.

Los cuatro animales de Daniel se funden en Ap. 13:2 en una sola bestia, que simboliza el poderío del sistema imperial mundial en su integridad; sus pies son pies de oso, pues son las armas más potentes y peligrosas de que dispone este plantígrado para dar muerte a sus víctimas.

ÓSTRACA

Pl. del gr. *óstrakon*, ὄστρακον, que original. significa «concha de ostra»; más tarde pasó a designar los «fragmentos de tiesto». En el lenguaje técnico de la arqueología y la epigrafía se designa con este nombre los fragmentos de vasos cerámicos que se aprovechaban para varios fines, entre ellos el de servir para notas escritas de diversos caracteres. Tienen la particularidad de que se conservan muy bien en condiciones que no pueden ser resistidas por los papiros. En Grecia se usaban en votaciones para decidir si una persona debía ser proscrita o no de la sociedad; de ahí procede el término castellano «ostracismo». En Egipto se usaban para todo tipo de anotaciones de la vida diaria, negocios, recibos, cartas, etc. El término *óstrakon* aparece en Job 2:8 en la LXX: *Kaí élaben*

óstrakon: «Y tomaba... un tiesto», pero referido a su uso ordinario de casquete de teja para rascarse.

Entre los diversos hallazgos de óstraca en las excavaciones arqueológicas del Oriente Medio se pueden mencionar:

1. *Egipto*. Se han hallado óstraca de todas las épocas, pero la mayoría pertenecen al Imperio Nuevo y proceden de Tebas y del valle de los Reyes (Deir el-Medineh). Escritos en su mayor parte en hierático cursivo, se han hallado también unos pocos inscritos con jeroglíficos y también con dibujos artísticos. Se pueden clasificar en dos categorías:

a) Literarios: Óstraca en los que aparecen selecciones de historias, poemas, obras sapienciales, himnos, etc. Parecen proceder de ejercicios escolares, o quizá también de juegos memorísticos o familiares.

b) No literarios: En ellos se incluyen listados de trabajadores con marcas de ausencias, informes laborales, distribución de raciones, facturas, pleitos, correspondencia, contratos matrimoniales, etc. Gracias a ello se ha podido conseguir una información mucho mayor del Egipto correspondiente a este momento histórico, convencionalmente situado entre 1570 y 1085 a.C. Sin embargo, Velikovsky y Courville, entre otros exponentes de la cronología revisada, documentan convincentemente la expulsión de los hicsos y el inicio del Imperio Nuevo durante el reinado del rey Saúl. Así, estos óstraca arrojarían luz en realidad sobre las condiciones del Egipto contemporáneo y posterior a la época del rey David.

2. *Samaria*. En las excavaciones efectuadas en 1910 se hallaron en las ruinas del palacio real setenta y cinco óstraca en lengua hebrea, escritos en caracteres fenicios. Se trata de textos privados y comerciales. Han sido asignados al reinado de Acab y al de Jeroboam II. Aunque no aportan nada de importancia al conocimiento de la historia, sí que tienen valor para el estudio de la escritura hebrea antigua y de su vocabulario y giros.

3. *Laquis*. En las excavaciones realizadas entre 1935 y 1938 en Tell ed-Duweir, donde se hallan las ruinas de la Laquis bíblica, se descubrieron veintiún óstraca, en su mayor parte cartas militares escritas en paleohebreo. Por el estudio de su evidencia interna se les ha asignado la fecha de 588 a.C. Iban dirigidos al gobernador de la ciudad durante los últimos años del reino de Judá, en la época en que los ejércitos de Babilonia reducían las ciudades amuralladas una tras otra. Hay una estrecha relación entre las condiciones reveladas por estos documentos y el libro de Jeremías. El Óstracon III, dirigido desde Jerusalén a Laquis, como los demás, dice: «Las palabras del profeta no son buenas... puede debilitar las manos de... (cf. Jer. 38:4). Puede referirse al mismo Jeremías. Otro dato interesante es que en estos óstraca se halla el repetido uso de YHWH, que más tarde el rabinismo restringirá grandemente en su utilización.

4. *Jerusalén*. En unas excavaciones efectuadas entre 1923 y 1925 se halló el llamado óstracon de Ofel, que da una lista de nombres difícilmente legibles, y que ha sido datado en el siglo VII a.C.

5. *Óstraca del Nuevo Testamento*. Entre la gran cantidad de óstraca hallados en Egipto, se han descubierto veinte con breves pasajes del NT, procedentes del siglo VII d.C., y escritos en griego. Diez de ellos ofrecen un pasaje largo ininterrumpido (Lc. 22:40-71). Los restantes muestran pasajes de los cuatro evangelios, oscilando entre dos y nueve versículos cada uno. Constituyen un testimonio del interés de las personas pobres por el Evangelio en el Egipto de la época de la invasión árabe.

Hay mucha mayor variedad de óstraca, como los coptos de la época de Bizancio, de interés para la historia de la Iglesia, así como otros de mucha mayor antigüedad hallados en Gezer, con escritura

protoalfabética. Para información adicional sobre estos últimos, se recomienda el estudio de las obras especializadas.

OTNI

Heb. 6273 *Othní*, עָתְנִי = «mi león, esforzado»; Sept. *Hothní*, Ὀθνί v. *Gothní*, Γοθνί. Hijo primogénito del levita Semaías y descendiente de Coré. Hombre valeroso, fue nombrado guardián de las puertas del Santuario y de cada una de sus partes interiores en tiempo de David, cuando este organizó el servicio del Templo (1 Cro. 26:7).

OTONIEL

Heb. 6274 *Otheniel*, עָתְנִיאֵל = «león de Dios, Dios es poderoso»; Sept. *Gothoniel*, Γοθονιήλ. Primer juez después de la muerte de Josué. Era hijo de Cenaz y hermano, o medio hermano, de Caleb, el hijo de Jefone cenezeo (Jos. 15:17; 1 Cro. 4:13). Caleb prometió dar su hija Acsa en casamiento a quien se apoderara de Debir (Quiriat-sefer). Otoniel llevó a cabo esta empresa y se casó con Acsa (Jos. 15:15-17; Jue. 1:11-13). Más tarde, este guerrero liberó a Israel de la tiranía de Cusanrisataim rey de Mesopotamia, y vino a ser juez. Israel tuvo, bajo su gobierno, cuarenta años de paz (Jue. 3:8-11). Es la primera vez que se utiliza la fórmula estereotipada «cuarenta años», que denota una generación, y que se repetirá en otros pasajes del libro de los Jueces (3:30: 5:31; 7:28). Véase CALEB, JUECES.

OVEJA

Heb. término gral. 6629 *tson*, צֹאן, o *tseón*, צְאֹן, de una raíz inusitada que sign. «emigrar», de donde el nombre colectivo de un rebaño de ovejas o cabras, como en el gr. *melon*, μῆλον, y el lat. *pecus*. Ya domesticado en la época de Jacob (Gn. 30:37-42), el ganado menor fue desde los tiempos del nomadismo una de las principales fuentes de riqueza y sustento del pueblo hebreo, lo cual ha queddo reflejado en la abundancia de vocablos que precisan el sexo y edad de las reses ovinas, semejanes a nuestro vocabulario actual (ovejas, corderos, carneros, lechales, etc.). La cabeza de ganado menor se llama en heb. *seh*, הֶ, que aparece frecuentemente en el ritual de los sacrificios y en las prescripciones sobre los animales puros e ipuros; *rajel*, רָחֵל, es la oveja madre; *áyil*, אַיִל, es el carnero semental que también sirve para los sacrificios; *kebes*, בֶ, es el cordero destetado, de uno a tres años, que era sacrificado en el ritual de la Pascua; *taleh*, טָלֶה, o *telí*, טְלִי, es el cordero joven, que todavía se alimenta de la leche materna.

Los patriarcas hebreos tenían grandes rebaños de ovejas (Gn. 12:16). Sus descendientes, primero en Egipto y después en Canaán, siguieron ocupándose de su cría (Ex. 10:9; 12:32, 38; 1 Cro. 27:31) hasta el tiempo de Cristo (Lc. 2:8). Canaán era un mosaico de montes rocosos, pero también contaba con laderas cubiertas de hierba y llanuras fértiles, además de estepas áridas. Los pastos cananeos eran apropiados para apacentar ovejas. El desierto de Judea, la región meridional y los campos de Moab ofrecían tierras de pastos (Nm. 32:1; Jue. 5:16; 1 Sam. 16:11; 25:2), lo mismo que los alrededores de Harán (Gn. 29:2), el país de Madián (Ex. 2:16), el país de Uz y de los agarenos (Job 1:1-3; 1 Cro. 5:20, 21), y las tierras frecuentadas por las tribus de Cedar y de Nebaiot (Is. 60:7; Ez. 27:21; cf. 1 Sam. 15:7, 9).

La oveja es muy frugal y sufrida y se adapta bien a pastos escasos en lugares semiáridos. El río Jordán atraviesa longitudinalmente Palestina, y de las laderas de los cerros bajan centenares de ríos menores, aunque algunos se secan por completo en el verano, por lo que había que recurrir a los

pozos, ya que las ovejas tenían que ser abrevadas cada día (Gn. 29:7-10; Ex. 2:16-19). La carne de estos animales, ceremonialmente puros, era consumida por el pueblo (1 Sam. 14:32; 25:18; 2 Sam. 17:29; 1 R. 4:23), como también su excelente leche (Dt. 32:14; Is. 7:21, 22; 1 Cor. 9:7). Con sus pieles se hacían vestidos burdos (Heb. 11:37; cf. Zac. 13:4; Mt. 7:15) y se usaban en ocasiones para cubrir las tiendas (Ex. 26:14). La lana de la oveja, bien tejida, daba telas muy apreciadas (Lv. 13:47, 48; Job 31:20; Prov. 27:26; Ez. 34:3). Los vencedores exigían como tributo cantidades de lana (2 R. 3:4; Is. 16:1). El esquileo daba lugar a festejos (Gn. 38:12; 1 Sam. 25:4, 11, 36; 2 Sam. 13:23). Los cuernos de los cameros servían como > trompetas y recipientes (Jos. 6:4; 15; 16:1).

La oveja, en especial el macho o carnero, animal puro, era ofrecida en sacrificio por los hebreos y por otros pueblos (Ex. 20:24; Nm. 22:40; Jn. 2:14). Los israelitas la inmolaban en holocausto (Lv. 1:10). El común del pueblo ofrecía una cordera como sacrificio de expiación (Lv. 4:32) y un carnero por el sacrificio de culpa (Lv. 5:15-19) y para el sacrificio de acción de gracias (Lv. 22:21).

La oveja es un animal afectuoso (2 Sam. 12:3), dócil (Jn. 10:3, 4), manso (Is. 53:7; Jer. 11:19), incapaz de valerse cuando es dejado a sí mismo (Mi. 5:7; Mt. 10:16); no puede ir sin ser conducida (Nm. 27:17; Ez. 34:5; Mt. 9:36; 26:31). Las ovejas de Palestina y de las regiones vecinas son por lo general blancas (Sal. 147:16; Is. 1:18; Ez. 27:18); ocasionalmente pueden ser de color negro, pardo o blanco con manchas (Gn. 30:32).

Hay dos razas de ovejas en la tierra de Israel: la del norte, en la que tanto machos como hembras tienen cuernos, y la de cola larga, *ovis laticaudata*, más común. Ya en la antigüedad se criaba esta especie en Arabia y en tierra de Canaán (Heródoto, *Hist*. 3, 113; cf. Ex. 29:22; Lv. 3:9; 7:3; 8:25). El peso de estas colas, que se venden en los mercados, varía entre los 4,5 kg. y casi los 7 kg. Si la oveja ha sido bien cebada, la cola se vuelve enorme; cortada en piezas y frita constituye un delicado manjar de la cocina del Medio Oriente.

En el NT, el término gr. común es 4263 *próbaton*, πρόβατον, de *probaíno*, «ir adelante», que refleja el movimiento de los cuadrúpedos. Entre los griegos denotaba ganado menor, ovejas y cabras; en el NT, solo ovejas (Mt. 12:11, 12). Metafóricamente indica a aquellos que pertenecen al Señor, las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt. 10:6); a los gentiles («otras ovejas», Jn. 10:16); a los que están bajo el cuidado del Buen Pastor (p.ej. Mt. 26:31; Jn. 10:1-27; 21:16,17); a quienes en un día futuro habrán mostrado bondad hacia sus semejantes (Mt. 25:33); y el revestimiento de los falsos profetas (Mt. 7:15).

Como símil se aplica a Cristo (Hch. 8:32); a los discípulos (p.ej. Mt. 10:16); a los verdaderos seguidores de Cristo en general (Ro. 8:36); a las multitudes que buscaron la ayuda de Cristo durante su ministerio terrenal (Mt. 9:36; Mr. 6:34). Véase CORDERO, CARNERO, GANADO, PASTOR, REDIL.

BIBLIOGRAFÍA: J. Gess, R. Tuente, "Oveja", en *DTNT*, III, 230-234.

OXIRRINCO

Antigua aldea egipcia, hoy el-Bahnasah, en los confines del desierto líbico, a 180 km. al sur de El Cairo. En 1897, los arqueólogos ingleses Bernard P. Grenfell y Arthur S. Hunt, que habían organizado campañas de rescate papirológico durante toda una década en beneficio de la *Egypt Exploration Found* de Londres, empezaron a trabajar en Oxirrinco, donde encontraron una gran cantidad de documentos, que formaban parte de una rica biblioteca. Su aportación es muy diversa. Ante todo, permitieron conocer la autentica naturaleza del griego bíblico, que resultó ser > *koiné* o

habla popular del mundo helenístico, a la cual se sumaron los hebraísmos propios de los autores individuales del NT.

Los papiros de Oxirrinco proporcionan además numerosos informes y datos históricos, y algunos fragmentos bíblicos, apócrifos, gnósticos, litúrgicos y patrísticos. Entre ellos se encuentran algunos que presentan notables divergencias con los correspondientes pasajes de los Evangelios canónicos, razón por la cual se les ha dado carácter de apócrifos. *Oxyrhynchus Pap*. 1 y 654 contienen una serie de dichos atribuidos a Cristo, con las palabras introductorias: «Dijo Jesús». Estas colecciones de frases han recibido el nombre genérico de Λόγια, «logia».

OZEM

Heb. 684 *Otsem*, אֹצֶם = «fuerte»; Sept. *Asom*, Ἀσόμ v. *Asam*, Ἀσάμ, y *Asán*, Ἀσάν; Vulg. *Assom* y *Asom*. Nombre de dos personajes de la tribu de Judá.

1. Sexto de los hijos de Isaí y, por tanto, hermano mayor de David, que fue el séptimo (1 Cro. 2:15).

2. Cuarto hijo de Jerameel con su primera esposa (1 Cro. 2:25).

OZNI

Heb. 244 *Ozní*, אָזְנִי = «mi oído», quizás «orejudo» o «atento»; Sept. *Azení*, Ἀζενί v. *Azaní*, Ἀζανί. Descendiente de Gad, cabeza de familia o clan de los oznitas (Nm. 26:16); también llamado > Ezbón en Gn. 46:16.

OZNITAS

Heb. 244 *Ozní*, אָזְנִי; Sept. *Azení*, Ἀζενί v. *Azaní*, Ἀζανί. Descendientes de > Ozni (Nm. 26:16).

P

P

Decimoséptima letra del alefato hebreo, פ, con una forma final, ף; decimosexta del alfabeto griego, Π, π, y decimoctava del latino, P, p, en los territorios de habla española.

PAARAI

6474 Heb. *Paaraý*, עֲרַי = «abierto»; Sept. *Pharaeí*, Φαραεί, v. *Phaaraí*, Φααραί; Vulg. *Pharai*.

Uno de los treinta > héroes (*gibborim*) principales de David, llamado el arbita (2 Sam. 23:35); en la lista paralela de Crónicas falta su nombre, pero en su lugar aparece el más correcto de > Naarai, hijo de Ezbai (1 Cro. 11:37).

PÁBILO

Heb. 6594 *pishtah*, ה = «lino, pábilo, mecha»; gr. 3043 *linon*, λίνον, sig. prim. «lino», luego, aquello hecho de lino, «pábilo, mecha».

Aparte de su significado natural de «mecha» de cándiles y lámparas, se aplica a la figura del Mesías o Siervo de Yahvé, a quien sostendrá en sus tribulaciones y en quien se complace su alma. Sobre él Yahvé pone su Espíritu para llevar justicia a las naciones: «No clamará, ni alzará, ni hará oír su voz en las plazas. No quebrará la caña cascada, ni apagará el pábilo que humeare, sacará el juicio a verdad» (Is. 42:3), palabras interpretadas correctamente por el evangelista respecto a Cristo (Mt. 12:18-21; cf. Mt 3:17, Mc. 1:11; Lc. 3:22). Véase LINO, SIERVO DE YAHVÉ.

PABLO

Gr. 3972 *Paûlos*, Παῦλος, del lat. *Paulus*, «pequeño», nombre muy común entre los romanos, que designa especialmente al Apóstol de los gentiles.

1. Origen y familia.
2. Formación moral e intelectual.
3. Saulo el perseguidor.
4. Conversión repentina.
5. Inicio en la vida cristiana.
6. Estancia en Tarso y Antioquía de Siria.
7. Primer viaje misionero.
8. Conflicto con los cristianos judaizantes.
9. Segundo viaje misionero.
10. Tercer viaje misionero.
11. Pablo en Jerusalén.
12. Viaje a Roma.
13. Años finales.
14. Detención y martirio.
15. Personalidad, obra y teología de Pablo.

16. Cronología.

I. ORIGEN Y FAMILIA. Todo lo que sabemos de su vida procede de las noticias fragmentarias que él mismo da en sus cartas respecto a su origen, conversión y labores misioneras; y de los *Hechos de los Apóstoles*, donde figura como protagonista a partir del capítulo 13 hasta el final del mismo. Su nombre judío era Saulo (heb. *Shaúl*, ל א ָ, gr. *Saúlos*, Σαῦλος). A partir de la conversión de Sergio Paulo, procónsul de Chipre, Saulo recibe en Hechos el nombre de Pablo (cf. Hch. 13:9). En sus epístolas, el apóstol siempre se designa a sí mismo como Pablo, y así se lo llama en 2 Pd. 3:15. Algunos han supuesto que eligió el nombre de Pablo debido a la conversión del procónsul. Se trata de una afirmación muy poco probable; no tiene en cuenta la manera en que Lucas introduce en los Hechos el nombre romano del Apóstol; de hecho, lo emplea a partir del instante en que da comienzo entre los gentiles la obra de aquel a quien ellos conocían como Pablo, nombre común entre griegos y romanos, de sonido semejante a Saulo. Lo más plausible es que ya desde el principio Pablo hubiera tenido ambos nombres, Saulo, como judío, y Pablo, como ciudadano romano. Este era el caso de muchos otros judíos, especialmente entre los de la Diáspora (Hch. 9:11; 21:39; 22:3).

Nativo de > Tarso, ciudad de Cilicia (Hch. 22:3, etc.), era miembro de la tribu de Benjamín (Fil. 3:5). No se conoce con certeza la razón de que su familia se estableciera en aquella ciudad. Una tradición muy antigua informa que salieron de Giscala, en Galilea, cuando los romanos se apoderaron de esta ciudad. Entra dentro de lo posible que en tiempos anteriores esta familia hubiera formado parte de una colonia que alguno de los reyes sirios estableciera en Tarso. Es posible también que emigraran voluntariamente, por necesidades comerciales, como era el caso de muchas otras familias judías. Los parientes de Pablo parecen haber sido numerosos e influyentes. En su carta a los Romanos, hace saludar a tres de ellos (*syngeneîs mu*, συγγενεῖς μου): Andrónico, Junias y Herodión, muy estimados entre los apóstoles, y cristianos antes que él (Ro. 16:7, 11). No se sabe si hace referencia a lazos de sangre o de tribu. En Hch. 23:16 se nos informa que el hijo de la hermana de Pablo (que parecía residir en Jerusalén, posiblemente con su madre), denunció ante el tribuno el complot tramado contra su tío. Este episodio permite suponer que el joven estaba emparentado con alguna de las familias implicadas. Lo importante del papel de Pablo, a pesar de su juventud, durante el martirio de Esteban, apoya esta suposición. Es indudable que era ya miembro del sanedrín (Hch. 26:10), y el sumo sacerdote le encomendó la misión de que persiguiera a los cristianos (Hch. 9:1, 2; 22:5). Las mismas palabras del Apóstol (Fil. 3:4-7) prueban que, al ser un personaje importante, y teniendo en el comienzo mismo de su carrera la perspectiva de honores y fortuna, no pertenecía precisamente a una familia oscura. Criado en la obediencia a la Ley y en la piedad judía tradicional, por cuanto su padre era un fariseo estricto (Hch. 23:6), poseía también por nacimiento la ciudadanía romana. No se sabe en virtud de qué fue concedido este derecho a uno de sus ascendientes, si como recompensa por servicios prestados al Estado, o como privilegio adquirido mediante el pago de una gran suma de dinero. Es posible que ello explique el nombre latino de Pablo. En todo caso, su condición de ciudadano romano le fue de utilidad en su apostolado y le salvó la vida en más de una ocasión.

II. FORMACIÓN MORAL E INTELECTUAL. Tarso, *urbs libera* creada por Augusto (Dión Crisóstomo 2, 36; Plinio, *Hist. Nat.* 5, 27), era una de las capitales intelectuales de la época, un foco de cultura griega que rivalizaba con Atenas y Alejandría (Estrabón, *Geog.* 14, 5). Estaba entonces de moda la filosofía estoica. Sin embargo, es poco probable que Pablo acudiera a escuelas griegas, aunque el ambiente de la ciudad debió ejercer una poderosa influencia en el, sin duda,

intelectualmente inquieto judío. Hijo de un fariseo, su destino estaba fijado desde la infancia: iba a convertirse en un maestro de la ley judía, en la que, con toda probabilidad, sería instruido detalladamente desde temprana edad, al tiempo que aprendería el oficio familiar de fabricar tiendas o curtir cuero (*skenopoiós*, σκηνοποιός), ya que era recomendado por los rabinos practicar un oficio manual juntamente con la dedicación al estudio y enseñanza de la Ley, no por motivos meramente utilitarios, sino éticos (Hch. 17:3; 20:34; 1 Cor. 4:12, etc.). Hablando en su defensa ante sus connacionales, dice que había sido «criado», gr. *anatethrammenos*, ἀνατεθραμμένος, en Jerusalén (Hch. 22:3). Entonces, tuvo que ser muy joven cuando sus padres lo enviaron de Tarso a la Ciudad Santa, quizá entre doce o quince años; hablaba griego y conocía la versión griega de las Escrituras. La educación recibida en Jerusalén lo arraigó profundamente en las tradiciones del fariseísmo. Fue instruido en el conocimiento preciso de la Ley de sus padres (cf. Hch. 22:3). Su maestro fue uno de los más célebres rabinos de su época, > Gamaliel, un hombre de carácter moderado y bondadoso, sin tintes de fanatismo. Un discurso de Gamaliel convenció al sanedrín a no condenar a muerte a los apóstoles (Hch. 5:34-39). Aunque era fariseo, el gran rabino no rechazaba del todo la cultura griega, y mostraba un espíritu tolerante, con todo, su enseñanza era de las más estrictas entre los fariseos, lo que explicaría el celo perseguidor de Pablo contra los cristianos. A sus pies, el joven Saulo no estudió solamente el AT, sino también las sutilezas de las interpretaciones rabínicas.

III. SAULO EL PERSEGUIDOR. Pablo es mencionado en la historia sagrada en relación con la muerte de > Esteban, y es descrito como un hombre «joven», gr. *neanías*, νεανίας (Hch. 7:58), término ambiguo indicar una edad comprendida entre los veinticinco y los cuarenta años. A Saulo se le encargó que guardara las ropas del mártir (Hch. 7:58). Si su papel no tuvo un carácter oficial, el relato implica, no obstante, que el joven participó en el deliberado propósito de llevar a cabo aquella muerte (Hch. 8:1). Fue seguramente uno de los judíos helenistas mencionados en Hch. 6:9-14 como instigadores del martirio. Es evidente que ya aborrecía entonces a los adeptos de aquella nueva secta, menospreciaba a su Mesías, y los estimaba peligrosos tanto en el plano político como en el religioso. Lleno de un fanatismo firme y acerbo, estaba dispuesto a llevarlos a todos a la muerte. Acto seguido, después de la muerte de Esteban, Saulo organizó la persecución contra los cristianos, «casa por casa», *katá tus oíkus*, κατὰ τοὺς οἴκους (Hch. 8:3; 22:4; 26:10,11; 1 Cor. 15:9; Gal. 1:13; Fil. 3; 1 Ti. 1:13). Su conciencia ofuscada lo llevó a actuar con el encarnizamiento de un inquisidor. No contento con actuar en la Ciudad Santa, pidió cartas del sumo sacerdote para las sinagogas de Damasco, a fin de llevar presos a Jerusalén a los cristianos de origen judío cargados de cadenas (Hch. 9:1,2). Pese a la ocupación romana, los judíos tenían una gran autonomía en sus asuntos internos. En Damasco, que estaba bajo el control de Aretas, rey de los nabateos, el gobernador era particularmente favorable hacia los judíos (Hch. 9:23, 24; 2 Cor. 11:32); así, es totalmente plausible la intervención de Pablo en esta ciudad. El testimonio formal de Lucas, corroborado por el propio Pablo, revela que este, hasta el mismo momento de su conversión, aborrecía a los cristianos y creía estar sirviendo a Dios al perseguirlos.

IV. CONVERSIÓN REPENTINA. En Hechos se dan tres relatos de esta conversión: el de Lucas (Hch. 9:3-22), el de Pablo a los judíos (Hch. 22:1-16), y por último su testimonio ante Festo y Agripa (Hch. 26:1-20). No se trata de simples repeticiones; cada uno destaca detalles que no aparecen en los otros, conforme al propósito de cada ocasión. No hay contradicción entre ellos, sino que el narrador persigue en cada caso un objetivo diferente. En las epístolas, Pablo hace frecuente alusión a su conversión, que atribuye a la gracia y al poder de Dios (1 Cor. 9:1, 16; 15:8-10; Gal.

1:12-16; Ef. 3:1-8; Fil. 3:5-7; 1 Ti. 1:12-16; 2 Ti. 1:9-11).

El perseguidor y sus compañeros siguieron, probablemente a caballo, el camino que iba de Galilea a Damasco a través de regiones desérticas. Hacia el mediodía llegarían a las bellas campiñas irrigadas que rodeaban Damasco; el sol estaba en su cenit (Hch. 26:13). Repentinamente, apareció en el cielo una luz fulgurante, que empalideció la del sol, y los viajeros cayeron al suelo (Hch. 26:14). Pablo se quedó postrado, al parecer, en tanto que sus compañeros se levantaban (Hch. 9:7). Una voz dijo en hebreo desde aquel resplandor: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón» (Hch. 26:14). Saulo le dijo: «¿Quién eres, Señor? Y el Señor dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch. 26:15). «Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que debes hacer» (Hch. 9:6; 22:10). Los compañeros de Pablo oyeron algo (Hch. 9:7), pero solo él entendió lo que la voz decía (Hch. 22:9). La única mención a este evento en las epístolas se encuentra en 1 Cor. 15:8. La luz dejó ciego a Pablo. Así, entró en Damasco conducido por la mano, y fue llevado a la casa de un cierto Judas (Hch. 9:11), donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber. Estuvo orando (Hch. 9:9,11), tratando de comprender el significado de lo que le había sucedido; podemos adivinar que llegó a una conclusión semejante a la que cuenta en Gal. 1:15-16: «Dios, quien me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar a su Hijo en mí» (*apokalypsai ton huión autû en emoí*, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). La manifestación del Hijo de Dios es claramente el centro de la narración, manifestación que descorrió el velo de la ignorancia y prejuicio que cegaba los ojos de Pablo respecto a un salvador crucificado que triunfa mediante el sacrificio. Esta manifestación o teofanía incluyó tanto elementos visibles, «la luz», como audibles, «la voz», de modo que el Jesús resucitado no solo dirigió la palabra a Saulo, sino que se le apareció «en visión» (Hch. 9:17, 27; 22:14; 26:16; 1 Cor. 9:1). La forma de su aparición no nos ha sido descrita, pero es evidente que fue gloriosa: el fariseo se dio cuenta de que el Crucificado era el Hijo de Dios. Habla de la «visión celestial» (Hch. 26:19), expresión esta que se menciona solo en Lc. 1:22 y 24:23, y que describe una manifestación angélica y sobrenatural. La pretensión de que Pablo fuera el juguete de una ilusión es algo que carece de todo fundamento. Pero tampoco fue la sola aparición de Cristo lo que provocó su conversión. El Apóstol declara que, hasta el momento mismo de su conversión, consideraba que era su deber perseguir a los cristianos para ser leal al judaísmo; afirma que su conversión se debió al poder y a la gracia soberana de Dios, que, sin que él lo supiera, lo había preparado para su tarea futura. Su condición de ciudadano romano, la educación rabínica que había recibido, y sus dotes intelectuales, hacían de él un instrumento cualificado. Se cree, con razón, que Saulo, a pesar de su celo, no había hallado en el judaísmo la paz que su alma necesitaba (Ro. 7:7-25). Lo repentino de su conversión debió hacerle consciente de que la salvación se debe totalmente a la gracia de Dios manifestada en Cristo. Su misma experiencia religiosa contribuyó a hacer de él el gran intérprete del Evangelio, a proclamar que solo por la fe personal en la obra expiatoria de Cristo justifica Dios al pecador.

V. INICIO EN LA VIDA CRISTIANA. Al tercer día, > Ananías, cristiano de origen judío, recibió de parte del Señor la orden de dirigirse a Pablo e imponerle las manos para que recobrara la vista. Ananías dudaba, porque temía al notorio perseguidor. El Señor le dio seguridad, revelándole que Pablo había sido advertido por una visión, y Ananías obedeció. Saulo confesó su fe en el Señor Jesús, recobrando la vista y recibiendo el bautismo. Con su energía característica, y para confusión de los judíos, se puso de inmediato a proclamar en las sinagogas de Damasco que Jesús era el Cristo, el Hijo de Dios (Hch. 9:10-22). Los judíos de la ciudad, apoyados por el gobernador, decidieron

eliminar a Saulo (2 Cor. 11:32). Los discípulos le salvaron la vida bajándolo de noche por el muro dentro de una canasta (Hch. 9:23-25; 2 Cor. 11:33). En lugar de volver a Jerusalén, se dirigió a Arabia, y volvió después a Damasco (Gal. 1:17). Se desconoce el lugar de Arabia en el que estuvo o el tiempo que se quedó allí, o lo que hiciera; lo más probable es que se diera a la meditación y a la oración en soledad. Tres años después de su conversión, fue de Damasco a Jerusalén para conocer a Pedro (cf. Gal. 1:18). Estuvo solamente quince días en la Ciudad Santa y no vio a ningún otro apóstol, excepto a Jacobo, el hermano del Señor (Gal. 1:19). Lucas ofrece algunos detalles suplementarios (Hch. 9:26-29). Los cristianos de Jerusalén tenían miedo de Pablo, y no creían que se hubiera convertido en discípulo de Cristo. Pero Bernabé, con la generosidad que le caracterizaba, presentó a Pablo a los apóstoles, y les relató su conversión y los sufrimientos que había tenido que sufrir a causa de su cambio radical. El antiguo perseguidor anunciaba enérgicamente el Evangelio y quería convencer a los judíos helenistas, sus amigos de otros días (Hch. 9:26-29), que intentaron darle muerte. Por esta razón, los discípulos enviaron a Pablo a Cesarea, desde donde se dirigió a Tarso (Hch. 9:29, 30; Gal. 1:21). El Señor se le apareció en el Templo de Jerusalén y le reveló que su apostolado iba a tener lugar entre los paganos (Hch. 22:17-21). Hay exegetas que han pretendido que los pasajes de Hechos que relatan esta visita a Jerusalén no concuerdan con los de la Epístola a los Gálatas. Sin embargo, es fácil ver la armonía de ambos relatos. Es muy probable que Saulo, queriendo trabajar de acuerdo con los Doce, visitara a Pedro, que tenía un lugar prominente. La desconfianza de los cristianos de Jerusalén con respecto al antiguo fariseo era bien natural; y el gesto de Bernabé, judío helenista como Pablo, está muy de acuerdo con su actitud posterior. Por otra parte, dos semanas transcurridas en Jerusalén fueron suficientes para el desarrollo de los sucesos relatados en Hechos. La orden de partir que le dio el Señor a Saulo confirma la brevedad de esta visita (Hch. 22:18). El pasaje de Lucas donde se dice que Bernabé «lo trajo a los apóstoles», no contradice en absoluto la afirmación de Gal. 1:18, 19, según la cual Saulo solo vio a Pedro y a Santiago. Estas dos personas (el segundo recibe asimismo el nombre de «columna» Gal. 2:9) representaban en esta ocasión a todo el colegio apostólico. Este es el significado de la afirmación de Lucas en Hechos. En todo caso, Saulo y los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén comprendieron entonces con claridad que Cristo destinaba al nuevo discípulo a ser el Apóstol de los gentiles. No parece que en este momento nadie se preocupara de la actitud que tomarían los convertidos provenientes del paganismo hacia la Ley de Moisés. Ni tampoco nadie podía suponer la importancia que tendría la misión de Pablo, pero reconocieron el mandato que le había sido dado. Conscientes de que su vida peligraba, lo enviaron a Tarso (Hch. 9:30).

VI. ESTANCIA EN TARSO Y ANTIOQUÍA DE SIRIA. Son escasos los datos acerca del comienzo de este período. Es probable que la estancia de Saulo en Tarso durara de 6 a 7 años. Es indudable que el nuevo testigo llevó a cabo una obra misionera y que fundó las iglesias de Cilicia, mencionadas de manera incidental en Hch. 15:41. En Tarso seguramente se encontró frente a diversas corrientes intelectuales; ya se ha mencionado que la ciudad era un foco de filosofía estoica. El encuentro del Apóstol con los epicúreos y los estoicos en Atenas evidencia que conocía bien los sistemas de ambas escuelas (Hch. 17:18-19). Al anunciar el Evangelio en Tarso, es indudable que Pablo se atendría a lo que el Señor le había mostrado acerca del carácter de su ministerio. Algunos cristianos de origen judeohelenístico, que habían sido ahuyentados de Jerusalén por la persecución que siguió al martirio de Esteban, llegaron a > Antioquía de Siria, sobre el Orontes, al norte del Líbano. El gobernador romano de la provincia de Siria vivía entonces en esta ciudad, que había sido

anteriormente la capital del reino Seléucida y contaba con más de medio millón de habitantes. Era una de las principales ciudades del Imperio, y un centro comercial con una población muy mezclada, que ejercía una poderosa influencia. Ubicada cerca de Palestina y a las puertas del Asia Menor, manteniendo relaciones comerciales y políticas con todo el resto del Imperio, constituía la plataforma desde donde la nueva fe, destinada a separarse del judaísmo, debía partir hacia todo el mundo. Los cristianos refugiados en Antioquía anunciaron el Evangelio «a los griegos» (Hch. 11:20). Hubo numerosas conversiones. Y así es como nació una iglesia de cristianos salidos del paganismo. Cuando la Iglesia de Jerusalén lo supo, enviaron a Bernabé a Antioquía. Con una hermosa grandeza de visión, se dio cuenta de que el Señor estaba otorgando su bendición a la Iglesia en aquella ciudad, aunque sus miembros no estuvieran circuncidados. Después, discerniendo indudablemente que el propósito de Dios era que Pablo fuera a Antioquía, fue a Tarso a buscar al antiguo perseguidor y lo llevó allí, donde trabajó un año con él (Hch. 11:21-26). Es Antioquía los discípulos recibieron por vez primera el nombre de «cristianos», lo que demuestra el carácter no judío de esta comunidad. La aparición de una congregación cristiana surgida del paganismo marca una gran etapa en la historia de la Iglesia: sería el punto de partida de la misión de Pablo al mundo pagano.

Un profeta de Jerusalén, > Agabo, predijo a la asamblea que habría un período de hambruna (Hch. 11:27, 28). Los hermanos de Antioquía decidieron ayudar a los cristianos de Judea. Este testimonio de solidaridad demuestra que aquellos gentiles se sentían obligados hacia los que les habían transmitido la nueva fe. Su gesto revela asimismo que el Evangelio había destruido ya en sus comienzos las barreras de razas y de clases. Bernabé y Saulo llevaron a los ancianos de la Iglesia de Jerusalén las dádivas de los cristianos de Antioquía para los de Judea (Hch. 11:29, 30). Esta visita de Saulo a Jerusalén se sitúa probablemente alrededor del año 44 d.C., o algo después. La carta a los Gálatas no la menciona, indudablemente porque Pablo no se encontró entonces con ninguno de los apóstoles. Hay exegetas que han tratado de identificar esta visita con la referida en Gal. 2:1-10, pero es evidente que este pasaje se refiere a otro viaje, posterior a la discusión acerca de la circuncisión de los gentiles. Y Lucas sitúa el inicio de esta controversia (Hch. 15:1, 2) en una época posterior al año 44. Pablo, al escribir a los gálatas, sumariza las ocasiones en las que presentó su Evangelio ante los apóstoles que habían sido antes que él y que lo aprobaron. Según Lucas (Hch. 11:30), Pablo solo se encontró en esta ocasión con los ancianos de la Iglesia de Jerusalén, y se limitó a entregarles los fondos. El argumento de Pablo en Gal. 2:1-10 no exige la mención de una simple visita de caridad. Él y Bernabé se volvieron a Antioquía junto con Juan, de sobrenombre Marcos (Hch. 12:25).

VII. PRIMER VIAJE MISIONERO. El Espíritu Santo reveló a los profetas de la Iglesia de Antioquía que Pablo debía emprender un apostolado itinerante (Hch. 13:1-3); les ordenó asimismo que pusieran aparte a Bernabé y a Pablo para la obra a la que Dios los había llamado. Se desconoce la fecha precisa de este viaje, aunque se lo sitúa entre los años 45 y 50 d.C.; es posible que tuviera lugar entre el 46 y el 48. Tampoco se sabe cuánto tiempo duró. Bernabé, que era mayor, dirigía la misión, pero Pablo, más elocuente, destacó muy pronto; Juan Marcos los acompañaba. El pequeño grupo se dirigió de Antioquía a Seleucia, en la desembocadura del Orontes. De allí se embarcaron hacia Chipre, país de origen de Bernabé. Los tres misioneros desembarcaron en Salamina, sobre la costa oriental de Chipre, y empezaron a predicar el Evangelio en las sinagogas. Así atravesaron toda la isla, llegando al puerto de Pafos, en el suroeste. Sergio Paulo, el procónsul romano, residía en esta ciudad; interesándose en conocer el Evangelio, intentó oponerse a ello un falso profeta judío, Barjesús, que tenía por sobrenombre Elimas (el mago), y que gozaba del favor del procónsul. La

vehemencia de su oposición a la Palabra de Dios indignó a Pablo, que apostrofó al mago, anunciándole que el Señor lo heriría de ceguera. Testigo de esta intervención divina, y atento a las enseñanzas de los misioneros, abrazó de corazón la fe cristiana (Hch. 13:6-12).

El grupo, dirigido ahora por Pablo (cf. Hch. 13:13), se embarcó hacia el Asia Menor, llegando a Perge, en Panfilia. Allí es donde Juan Marcos rehusó proseguir el viaje, volviéndose a Jerusalén. Se desconocen sus motivos. No parece que Pablo y Bernabé se quedaran en Perge; dirigiéndose al norte, entraron en Frigia, llegando a Antioquía de Pisidia, capital de la provincia romana de Galacia. Los misioneros acudieron a la sinagoga, donde los principales les invitaron a hablar. Entonces Pablo pronunció el gran discurso registrado en Hch. 13:16-41. Después de afirmar que Dios había conducido a Israel y que lo había preparado para recibir al Mesías, recordó el testimonio dado por Juan el Bautista y el rechazo de Jesús por parte de las autoridades judías. Dijo el Apóstol que Dios había resucitado a Jesús, en quien se cumplían todas las antiguas promesas hechas a Israel, añadiendo que solo la fe en el Nazareno justifica al pecador; exhortó a continuación a los judíos a que no asumieran la misma actitud que los príncipes homicidas de Jerusalén. Este discurso suscitó la hostilidad de los notables de la sinagoga, pero convenció a muchos de los israelitas piadosos, y especialmente a muchos de los gentiles que habían recibido la influencia del judaísmo. Estos prosélitos permitieron que Pablo hallara en todas partes el nexo entre la sinagoga y el mundo gentil. El sábado siguiente, los misioneros, injuriados, rompieron el contacto con la sinagoga, y se dirigieron directamente a los gentiles.

El Evangelio se expandió por todo el país, pero las autoridades de Antioquía de Pisidia, alertadas por los judíos, expulsaron a Pablo y Bernabé (Hch. 13:50). Se dirigieron entonces a Iconio, ciudad frigia, donde hubo numerosas conversiones de judíos y gentiles (Hch. 13:51-14:1). Los judíos que mantenían una postura de hostilidad, sublevaron a una parte de la ciudad contra los misioneros, que partieron hacia Listra, y después a Derbe, ciudades importantes de Licaonia (Hch. 14:2-6). En Listra, Pablo curó milagrosamente a un hombre paralítico de nacimiento. La multitud, que creía que se trataba de los dioses Júpiter y Mercurio, les quería ofrecer sacrificios. Bernabé y Pablo se opusieron a ello, y este pronunció su discurso contra la idolatría, resumido en los versículos 15-18, el segundo de los sermones del Apóstol que nos refiere Lucas. La conversión de Timoteo se produjo indudablemente en Listra (cf. Hch. 16:1; 2 Ti. 1:2; 3:11). Los judíos de Antioquía y de Iconio amotinaron entonces al populacho. Pablo fue lapidado, sacado de la ciudad y dado por muerto (Hch. 14:19). Sin embargo, Dios lo reanimó, y se dirigió con Bernabé a Derbe, posiblemente sobre el limite suroriental de la provincia de Galacia (Hch. 14:20).

Al llegar a Cilicia por las montañas, los misioneros hubieran podido dirigirse a Tarso y llegar directamente a Antioquía de Siria, después de haber hecho un itinerario circular. Pero deseaban confirmar a las nuevas iglesias antes de volver a Antioquía de Siria. Así, volvieron de Derbe a Listra, a Iconio, a Antioquía de Pisidia, y a Perge, consolidando las congregaciones y confirmando los ánimos de los discípulos. Se detuvieron en Perge para predicar, lo que probablemente no habían hecho en su anterior viaje. A continuación, descendieron a Atalía, puerto de Perge, y allí embarcaron rumbo a Antioquía de Siria (Hch. 14:21-26). Así finalizó el primer viaje misionero de Pablo, en el que había recorrido los centros inmediatamente al oeste de aquellos en los que el Evangelio estaba ya implantado. El método del Apóstol consistía en presentar el Evangelio en primer lugar a los judíos, y después a los paganos. Descubrió que el judaísmo había influido ya en un gran número de gentiles, que estaban preparados para aceptar el mensaje de Cristo. En este método se hallaba

también la fundación de iglesias en las principales ciudades, a las que era fácil el acceso gracias a las excelentes calzadas que el Imperio romano había hecho construir para unir entre sí las diversas guarniciones militares. La lengua griega se extendía por todas partes. Así es como Dios había abierto el camino al heraldo del Evangelio.

VIII. CONFLICTO CON LOS CRISTIANOS JUDAIZANTES. El éxito de la obra de Pablo entre los gentiles provocó entonces un conflicto en el seno de la Iglesia. Ciertos cristianos de origen judío, todavía aferrados a la Ley de Moisés, fueron de Jerusalén a Antioquía con el fin de anunciar a los convertidos salidos de la gentilidad que la salvación dependía de la circuncisión (Hch. 15:1). Algunos años atrás, Dios se había servido de Pedro para revelar a la Iglesia que no tenían que obligar a los discípulos de origen gentil a observar la Ley mosaica (Hch. 10:1-11:18). Pero los cristianos judaizantes, en su mayor parte fariseos convertidos (Hch. 15:5), no siguieron las instrucciones de Pedro. Cuando la Iglesia de Antioquía vio lo que estos enseñaban, envió a Pablo, Bernabé y otros hermanos a Jerusalén, a fin de que sometieran la cuestión a los apóstoles y ancianos (Hch. 15; Gal. 2:1-10; estos dos relatos concuerdan totalmente, a pesar de la diferencia de perspectiva entre ambos redactores). A esta reunión se le da el nombre de Concilio de Jerusalén, que debió tener lugar hacia el año 48 o 49 d.C.

Pablo dice que se puso en marcha después de una revelación directa de Dios (*kat'apokálypsin*, κατ' ἀποκάλυψιν, Gal. 2:2). Estaba en juego el porvenir del testimonio cristiano. Triunfaron la fidelidad a la doctrina cristiana y el amor. Pablo y Bernabé expusieron ante la Iglesia de Jerusalén la obra que Dios había llevado a cabo por medio de ellos. Los cristianos judaizantes respondieron insistiendo en la necesidad de la circuncisión y de la Ley de Moisés, lo que obligó a los apóstoles y ancianos a reunirse para estudiar el problema (Hch. 16:6-29). Pedro les recordó que Dios había revelado su voluntad a este respecto cuando Cornelio había sido convertido, y que los mismos judíos no habían podido llevar el yugo de la Ley. Pablo y Bernabé mostraron asimismo cómo Dios había bendecido su obra entre los gentiles. Santiago, el hermano del Señor, declaró que los profetas del AT habían anunciado que los gentiles serían llamados. Se resolvió reconocer como hermanos a los convertidos incircuncisos, liberándolos de la Ley, pero demandándoles sin embargo que respetaran unas prohibiciones necesarias por su universalidad (la idolatría, la ingesta de sangre y comer animales ahogados, prohibiciones impuestas a Noé y su descendencia, cf. Gn. 9:3, 4; y también la fornicación). Estas interdicciones no eran ninguna concesión a los escrúpulos judíos, como algunos expositores han alegado. No tendrían ningún sentido como mera concesión después de haber negado la necesidad de la circuncisión, de importancia capital para ellos. La base sobre la que se dan a los cristianos surgidos de la gentilidad es la de la voluntad expresa de Dios a nivel universal, ya que se trata de «cosas necesarias» (Hch. 15:28, 29).

En la Epístola a los Gálatas, Pablo afirma que la Iglesia de Jerusalén le prestó su apoyo contra los «falsos hermanos», y que Jacobo, Pedro y Juan le dieron la mano de comunión, reconociendo que Dios, que les había dado a ellos el apostolado entre los judíos, había comisionado a Pablo y a Bernabé para que evangelizaran a los gentiles. Así, Pablo quedó en comunión con los apóstoles, y también en libertad para cumplir su misión. Los judaizantes mostraron entonces su encarnizamiento, manifestando más tarde hostilidad e incluso odio contra Pablo, cuya opinión había prevalecido. Los argumentos del antiguo fariseo habían salvaguardado la unidad de la Iglesia y la libertad de los conversos incircuncisos. La decisión emitida daba la exacta relación de los cristianos de origen gentil con la Ley, que quedaban libres de ella, poniéndolos sin embargo en guardia contra unas

prácticas que afectaban a la relación de toda la descendencia de Noé con el Dios único soberano de este mundo, salvaguardando sus derechos sobre sí mismo (no a los dioses falsos), sobre la Creación (permiso a Noé y a su descendencia para comer la carne de los animales, pero no su sangre), y sobre el hombre mismo (el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor).

Sin embargo, la controversia se volvió a desencadenar poco después en Antioquía (Gal. 2:11-21). Pedro, que había llegado a la capital de Siria, participaba al igual que Pablo en las comidas de los creyentes incircuncisos. Después de la llegada de ciertos judíos de Jerusalén, Pedro, e incluso Bernabé, dejaron de comer con los gentiles conversos. Pablo reprendió públicamente a Pedro, y reafirmó los principios doctrinales sobre los que reposaban los derechos de los gentiles en la Iglesia: la salvación solo se obtiene por la fe en Cristo, por cuanto el cristiano, crucificado con Cristo, está muerto a la Ley de Moisés. Al morir, Cristo ha cumplido por su pueblo todas las obligaciones legales. Es suficiente poner la fe en Cristo para venir a ser cristiano; no hay ninguna otra condición que cumplir. Pablo sabía que no se trataba solo de preservar la unidad de la Iglesia, sino de mantener la base fundamental del Evangelio. Al defender el principio de la salvación por la fe y al dar a conocer por todas partes la Buena Nueva, contribuyó más que nadie a imprimir carácter universal al testimonio cristiano.

IX. SEGUNDO VIAJE MISIONERO. Poco después del concilio de Jerusalén, Pablo propuso a Bernabé que lo acompañara en su segundo viaje (Hch. 15:36). Pero, al rehusar Pablo a Juan Marcos como acompañante, Bernabé decidió no ir con él, por lo que Pablo llevó consigo a > Silas. Los misioneros visitaron al principio las iglesias de Siria y Cilicia, y después cruzaron los desfiladeros del Taurus con el fin de visitar las comunidades que Pablo había fundado durante su primer viaje. Llegaron a Derbe, dirigiéndose a continuación a Listra, donde el Apóstol circuncidó a Timoteo, para evitar escandalizar a los judíos, porque este, a quien quería llevar de acompañante, era hijo de padre griego. Pablo hizo así muestra de sus deseos de conciliación, aunque no cedió ni un ápice en la cuestión de principio. Timoteo era de ascendencia judía por parte de madre, por lo que no era lo mismo que si hubiera sido un creyente de origen totalmente gentil. De Listra fueron, según parece, a Iconio y Antioquía de Pisidia.

La continuación de su viaje ha suscitado controversias entre los comentaristas, y ha dado lugar a dos interpretaciones:

a) Ramsay y otros exegetas creen que las iglesias del primer viaje son las «iglesias de Galacia», a las que más tarde se dirigió la Epístola a los Gálatas. Estos autores sostienen que Pablo fue directamente a Antioquía de Pisidia, al norte, y que atravesó la provincia romana de Asia, pero sin predicar, porque «les fue prohibido por el Espíritu Santo predicar la palabra en Asia» (Hch. 16:6). Habiendo llegado a Misia (Hch. 16:7), los misioneros intentaron entrar en Bitinia, pero de nuevo se vieron impedidos. Dejando entonces Misia a un lado, se dirigieron al oeste para llegar a Troas.

b) La interpretación más aceptada es que de Antioquía de Pisidia los viajeros se dirigieron a Galacia. Pablo cayó enfermo, pero aprovechó la coyuntura para anunciar el Evangelio y fundar las iglesias de Galacia (Gal. 4:13-15). La orden de no predicar en la provincia de Asia determinó este itinerario de Antioquía de Pisidia hacia el noreste. Cuando Pablo hubo acabado de predicar en Galacia, intentó entrar en Bitinia, pero el Espíritu Santo se opuso nuevamente a sus intenciones. El Apóstol se dirigió entonces hacia el oeste (la segunda interpretación se une aquí con la primera) atravesando Misia o rodeándola para llegar a Troas. Lucas habla muy poco de este período. El Espíritu Santo estaba dirigiendo a los misioneros hacia Europa, y el relato de Lucas es tan

precipitado como el ímpetu con el que se movían.

En Troas, Pablo tuvo la visión de un varón macedonio suplicando que los ayudara (Hch. 16:9). En respuesta a este llamamiento, los misioneros, a los que se unió Lucas, emprendieron la travesía hacia Europa, desembarcando en Neápolis, y dirigiéndose acto seguido hacia la importante ciudad de Filipos. Allí Pablo fundó una iglesia (Hch. 16:11-40) que sería especial objeto de su afecto (Fil. 1:4-7; 4:1, 15). Fue también en esta ciudad donde fue entregado por primera vez a los magistrados romanos y constató cómo su ciudadanía romana podía serle de utilidad en su obra (Hch. 16:20-24, 37-39). Dejando a Lucas en Filipos, Pablo se dirigió a Tesalónica junto con Silas y Timoteo. El breve relato de Hch. 17:1-9 acerca de la Iglesia de Tesalónica se complementa con los datos que se ofrecen en las epístolas a los Tesalonicenses. En esta ciudad el Apóstol ganó para Cristo a muchos griegos, poniendo con mucho cuidado las bases de la congregación, dando ejemplo de trabajo y de frugalidad, fabricando tiendas para no ser una carga para nadie (1 Tes. 2, etc.). Pero los judíos de Tesalónica desencadenaron una persecución contra él. Los hermanos lo hicieron partir entonces con Silas hacia Berea, donde la predicación suscitó numerosas conversiones, incluso entre los judíos. De allí, Pablo se dirigió a Atenas. Esta ciudad frustró sus esfuerzos. Hch. 17:22-31 da el resumen del discurso que pronunció ante los filósofos sobre la colina de Marte (Areópago). Pablo expuso las verdades comunes al estoicismo y el Evangelio, proclamando fielmente ante un auditorio sumamente crítico que ellos debían volverse al Dios verdadero, arrepintiéndose y creyendo en Cristo, con vistas al juicio que había de venir, y a la resurrección.

Acto seguido, partió para Corinto, quedándose allí dieciocho meses y ganando a numerosas almas para la fe. Allí conoció a Aquila y a Priscila y se hospedó en su casa (Hch. 18:1-3). La predicación de Pablo provocó la ira de los judíos; dejó entonces de frecuentar la sinagoga y desde aquel momento anunció el Evangelio en casa de uno llamado Justo, que estaba junto a la sinagoga (Hch. 18:5-7). En Hch. 18:8,10 y 1 Cor. 2:1-5 se hace alusión a los sufrimientos morales de Pablo en Corinto, en su resolución de anunciar en Grecia, como en todos los otros lugares, el Evangelio del Crucificado; 1 Corintios revela su éxito, así como también las tentaciones de los cristianos de aquella ciudad, objeto de la solicitud del Apóstol. La situación en las otras iglesias también le provocaba inquietudes. Es Corinto redactó las dos epístolas a los Tesalonicenses, con instrucciones prácticas, y poniéndolos en guardia contra ciertos errores doctrinales. La hostilidad de los judíos no cesaba. Hicieron comparecer a Pablo ante > Galión, nuevo procónsul de Acaya. El descubrimiento, en 1905, de la «Piedra de Delfos» permite situar el proconsulado de Galión entre mayo del año 51 y el 52, lo que permite así establecer la fecha de la estancia de Pablo en Corinto. Galión declaró que la misma sinagoga debía resolver estas diferencias, por cuanto el Apóstol no había violado ninguna ley romana. Así, en aquella época Roma protegía a los cristianos al identificarlos con los judíos. Pablo pudo quedarse en Corinto sin ser molestado. De todas las misiones de Pablo, la de Corinto fue una de las más fructíferas. Acto seguido, pasó a Éfeso; no se quedó allí, aunque prometió su vuelta, y se embarcó rumbo a Cesarea, desde donde sin duda fue a Jerusalén (Hch. 18:22) para saludar a la Iglesia, volviendo de allí a Antioquía de Siria, el punto de partida de este segundo viaje (Hch. 18:22), en el curso del cual había llevado el cristianismo a Europa, al evangelizar Macedonia y Acaya. El Evangelio había dado un gran paso para introducirse de lleno en el Imperio romano.

X. TERCER VIAJE MISIONERO. Después de una corta estancia en Antioquía, Pablo emprendió su tercer viaje, probablemente en el año 53 d.C. Recorrió «la región de Galacia y de Frigia, confirmando a todos los discípulos» (Hch. 18:23), llegando después a Éfeso. El Espíritu Santo le

permitiría ahora a Pablo predicar la Palabra en la provincia de Asia, en tanto que le había sido prohibido durante su segundo viaje. El Apóstol hizo de Éfeso, capital del Asia Menor, su base de operaciones a lo largo de tres años (Hch. 19:8, 9; 20:31). Enseñó durante tres meses en la sinagoga (Hch. 19:8), y después, durante dos años, en la escuela o sala de conferencias de un tal Tiranno (Hch. 19:9).

Características de su apostolado en Éfeso fueron la extensión y profundidad de su enseñanza (Hch. 20:18-31); los milagros extraordinarios (Hch. 19:11, 12); un triunfo tan grande que todos los habitantes de la región oyeron la Palabra del Señor (Hch. 19:10); la actitud amistosa de algunos de los principales funcionarios de la provincia de Asia para con Pablo (Hch. 19:31); una oposición constante e incluso encarnizada (Hch. 19:23-40; 1 Cor. 4:9-13; 15:32); y el cuidado del Apóstol hacia todas las iglesias (2 Cor. 11:28).

Son numerosos los episodios de la vida de Pablo durante este período que no figuran en Hechos. Sabiendo que había judaizantes que atacaban su doctrina y que la desacreditaban en Galacia, Pablo escribió su Epístola a los Gálatas, en la que defiende su apostolado. Esta es la primera epístola en la que se define y expone la doctrina de la gracia. La Iglesia de Corinto escribió a Pablo para pedir su definición acerca de importantes cuestiones. Informes posteriores revelaron otros desórdenes en aquella comunidad, a la que el Apóstol envió entonces la epístola que recibe el nombre de Primera a los Corintios. Los cristianos de Corinto recibieron, mediante este escrito, instrucciones prácticas y decisiones disciplinarias que evidencian la sabiduría de Pablo. Sin embargo, los elementos sediciosos prosiguieron su labor de zapa. Son numerosos los exegetas que piensan que el padre espiritual de esta joven iglesia les hizo una breve visita para restablecer el orden después de haber enviado 1 Corintios (cf. 2 Cor. 12:14; 13:1). Antes de abandonar Éfeso, el Apóstol envió a Tito a Corinto. Tito debía después de ello reunirse con Pablo en Troas (2 Cor. 2:12), lo que no sucedió. Inquieto, el Apóstol se dirigió a Macedonia (Hch. 20:1), donde volvió a encontrarse con Timoteo y Erasto, que había enviado antes allí (Hch. 19:22). Por fin llegó Tito (2 Cor. 2:12-14; 7: 5-16), con la noticia de que los corintios estaban cumpliendo fielmente las instrucciones de Pablo. Entonces les escribió 2 Corintios, que es la epístola en la que se hallan más detalles autobiográficos del Apóstol. En ella se regocija de la obediencia de los corintios, les recomienda la colecta para los santos en Jerusalén, e insiste en la defensa de su apostolado. De Macedonia, Pablo se dirigió a Corinto, pasando allí el invierno del año 56 al 57, acabando de disciplinar y de organizar la iglesia local. Entonces escribió su exposición más completa de la doctrina de la salvación, la Epístola a los Romanos. El Apóstol deseaba vivamente ejercer su ministerio en Roma (Hch. 19:21; Ro. 1:11-15; 15:23-28), pero no podía ir porque debía llevar a Jerusalén las dádivas de los gentiles convertidos. Los introductores del Evangelio en Roma habían sido especialmente amigos y discípulos de Pablo (cf. Ro. 16). Mediante su Epístola a los Romanos, los instruyó plenamente en la doctrina que él proclamaba.

La siguiente etapa iba a conducirlo por última vez a Jerusalén. Sus compañeros representaban diversas iglesias de gentiles convertidos (Hch. 20:4). Los judíos estaban ferozmente opuestos a la evangelización de los gentiles. En cuanto a los cristianos surgidos del judaísmo, desconfiaban de Pablo y de su obra. Esta es una de las razones de que el Apóstol pidiera a las iglesias de la gentilidad que probaran su lealtad mediante el envío de una generosa ofrenda a los cristianos pobres de Judea. Pablo y sus amigos dejaron Corinto con el fin de llevar estas dádivas a Jerusalén. Enterándose de que los judíos le querían tender una celada (Hch. 20:3), renunciaron a embarcarse e

ir directamente a Siria. Dieron un rodeo por Macedonia (Hch. 20:3). Pablo se quedó en Filipos mientras sus compañeros se dirigían a Troas. Lucas se reunió con él en Filipos (Hch. 20:5). Después de la Pascua, Pablo y Lucas se embarcaron en Neápolis, un puerto de Filipos, para volver a encontrar a sus amigos en Troas, donde pasaron siete días (Hch. 20:6). Allí había una iglesia. Lucas refiere los acontecimientos que tuvieron lugar inmediatamente antes de la partida del Apóstol (Hch. 20:7-12). Pablo fue de Troas a Asón por tierra, lo que era una distancia de unos 32 km. En Asón se encontró con sus compañeros de viaje, que lo habían precedido por vía marítima (Hch. 20:13). Su nave llegó a continuación a Mitilene, en la costa oriental de la isla de Lesbos, pasando luego hacia el sur entre la isla de Quíos y la costa del Asia Menor; tocó al día siguiente la isla de Samos, y llegó a Mileto al otro día (Hch. 20:14, 15). Ciertos mss. indican que el grupo hizo «escala en Trogilio» después de haber salido de Samos. Mileto estaba a 58 k. al suroeste de Éfeso. Pablo, que se apresuraba a ir a Jerusalén, no había querido ir a Éfeso, pero envió a buscar a los ancianos de aquella iglesia. Acudieron ellos a Mileto, donde el Apóstol les dirigió sus últimas exhortaciones, que nos revelan la profundidad de su consagración, de su amor hacia los convertidos, y de su conocimiento profético (Hch. 20:18-35). Abandonando Mileto, la nave se dirigió hacia la isla de Cos (Hch. 21:1), a 64 km al sur. Al día siguiente llegó a Rodas, capital de la isla de este nombre, a unos 80 Km. al sureste de Cos. De Rodas la nave tocó Patara, sobre la costa de Licia (Hch. 21:1), donde el grupo misionero efectuó un cambio de naves, emprendiendo viaje hacia Fenicia (Siria) (Hch. 21:2). Pasaron a la vista de Chipre, que dejaron a mano izquierda, y arribaron a Tiro (Hch. 21:3). El Apóstol y sus amigos se quedaron allí siete días; los cristianos de Tiro suplicaron a Pablo en vano que no fuera a Jerusalén (Hch. 21:4). Después de haber orado con ellos (Hch. 21:5, 6), el Apóstol y sus compañeros subieron a una nave que iba a Ptolemais (la actual Akko, San Juan de Acre en tiempos de los cruzados). Se quedaron allí un día con los hermanos en esta localidad, y después llegaron a Cesarea por la carretera (Hch. 21:7, 8). Se quedaron en casa de Felipe el evangelista. Agabo, el profeta que había predicho una época de hambruna durante la primera estancia del apóstol Pablo en Antioquía de Siria (Hch. 11:28), se ató los pies y las manos y anunció que los judíos atarían de aquella manera a Pablo y lo entregarían a los gentiles. A pesar de estas advertencias y de las lágrimas de la comunidad, Pablo y algunos de sus discípulos subieron a Jerusalén (Hch. 21:11-14). Así acabó el tercer viaje misionero.

XI. PABLO EN JERUSALÉN. No tardó en hacerse realidad la predicción de Agabo. Los hermanos de Jerusalén dieron una buena acogida a Pablo y sus colaboradores, que al día siguiente de su llegada fueron a visitar a Jacobo, el hermano del Señor; se encontraron también con todos los ancianos de la Iglesia. Glorificaron a Dios, que se había servido de tal manera del ministerio de Pablo, pero recordaron al Apóstol que numerosos cristianos procedentes del judaísmo habían oído decir que él no observaba la Ley de Moisés. Los ancianos le propusieron que diera en el mismo Templo una prueba espectacular de su fidelidad a las costumbres judías, encargándose de cumplir las prescripciones y de pagar los gastos implicados en la liberación del voto de cuatro nazareos. Pablo consintió en ello para no tener conflictos con los judíos. Es posible que se tratara de una observancia análoga a la que él había observado en Corinto de manera voluntaria (Hch. 18:18). Enseñaba que ningún convertido de la gentilidad tenía que observar las ordenanzas de la Ley mosaica, y que ningún cristiano de origen judío estaba ya obligado a seguir las costumbres tradicionales. Sin embargo, declaraba que no se debía condenar a los judíos que quisieran conservar su fidelidad a la Ley de Moisés y se reservaba para sí la libertad de observar estas prácticas o de renunciar a ellas, según las

circunstancias. Al asentir a la petición de los ancianos, Pablo no era incoherente. Pero esta acción no tuvo un buen fin. Unos judíos de Asia, al ver a Pablo en el Templo, lo acusaron falsamente de haber introducido gentiles dentro y amotinaron al populacho, afirmando que el fariseo tránsfuga había estado enseñando a los judíos de la diáspora a menospreciar el Templo y a violar la Ley (Hch. 21:27-29). Pablo hubiera sido seguramente muerto si el tribuno de la guarnición romana, Claudio Lisias, no hubiera intervenido con presteza junto con sus soldados. El Apóstol, atado con dos cadenas, fue llevado a la torre Antonia. Pidió entonces, antes de ser introducido en ella, permiso para dirigirse a la multitud. Sorprendido al constatar que Pablo hablaba en griego y que no era un egipcio sedicioso, sino un judío de Tarso (Hch. 21:38), el tribuno le permitió que se dirigiera al pueblo; el Apóstol hizo su discurso en arameo (Hch. 22:2), recordando su juventud y refiriendo su conversión y vocación. La multitud que lo escuchaba empezó a gritar «¡A muerte! ¡A muerte!» en cuanto Pablo hizo mención de la oferta de salvación a los gentiles. Lisias le hizo entrar entonces en la torre Antonia para someterlo a interrogatorio. Al saber que se trataba de un ciudadano romano (Hch. 22:25), el tribuno desistió de hacerlo azotar, y ordenó a los principales sacerdotes que convocaran al sanedrín al día siguiente para hacer comparecer ante ellos al preso.

Pablo no podía esperar ningún juicio equitativo de parte del tribunal supremo de los judíos. Si el sanedrín condenaba al prisionero, Lisias debería abandonarlo en sus manos. El Apóstol tuvo la habilidad de dividir a sus enemigos, a fin de defender su vida. Recordó su calidad de fariseo, diciendo que en el fondo estaba siendo sometido a juicio a causa de su doctrina de la resurrección. El recíproco odio entre fariseos y saduceos era aún más profundo que el que tenían hacia Pablo, por lo que de inmediato se dividieron en dos bandos. Temiendo que el preso pudiera perder la vida entre las dos facciones en pugna, el tribuno ordenó a los soldados que devolvieran a Pablo a la torre Antonia (Hch. 23:1-10).

El Señor se apareció a Pablo a la noche siguiente, y le dijo: «Ten ánimo, Pablo, pues como has testificado de mí en Jerusalén, así es necesario que testifiques también en Roma» (Hch. 23:11). Esta promesa se iba a cumplir de una manera muy inesperada. Unos cuarenta judíos hicieron gestiones para que Pablo compareciera de nuevo ante el sanedrín. Se comprometieron a darle muerte, pero un sobrino de Pablo informó a su tío y al tribuno (Hch. 23:12-22). Lisias envió entonces a Pablo con una fuerte escolta a Cesarea, residencia de Félix, el procurador, a quien el tribuno envió una carta. Enterándose de que el acusado era judío de Cilicia, el gobernador no lo quiso interrogar antes de la llegada de los acusadores, y lo hizo guardar en el pretorio, que había sido antes el palacio de Herodes. Cuando los representantes del sanedrín comparecieron ante Félix, acusaron a Pablo de sedición, de profanación del Templo, y se quejaron de que Lisias les había arrebatado a su prisionero (Hch. 24:1-9). Pablo refutó estas acusaciones (Hch. 24:10-21). Conociendo la nueva doctrina, que era la verdadera causa del litigio, y dándose cuenta de que el acusado era inocente, Félix aplazó la vista de la causa con el pretexto de obtener de Lisias unos informes suplementarios. Pablo quedó preso, pero podía recibir visitas de sus amigos. El procurador y Drusila, su esposa judía, quedaron impresionados por lo que Pablo afirmó acerca de la fe en Cristo (Hch. 24:24). Sus solemnes palabras parecen haber hecho temblar a Félix, que prometió volverlo a llamar. El gobernador esperaba también que Pablo comprara su libertad (Hch. 24:25, 26), a lo que el Apóstol no accedió. Cuando Porcio Festo sucedió a Félix, hacía ya dos años que Pablo estaba encarcelado (Hch. 24:27).

Los judíos esperaban que el nuevo procurador se plegara a sus deseos, pero este rehusó hacer subir a Pablo a Jerusalén, y exigió que sus acusadores fueran a Cesarea (Hch. 25:1-6). Pablo

compareció de nuevo ante ellos y proclamó su inocencia (Hch. 25:7, 8). Deseoso de complacer a los judíos, Festo propuso a Pablo ser juzgado en Jerusalén. Dándose cuenta de que los judíos se aprovecharían para darle muerte si subía a Jerusalén, el Apóstol, basándose en su condición de ciudadano romano, apeló al César (Hch. 25:9-11). El procurador, al quedar con ello fuera de la causa, tenía que enviar al preso a Roma. En medio de estos acontecimientos, Agripa II, biznieto de Herodes el Grande, llegó a Cesarea con su hermana Berenice, sin duda para felicitar a Festo por su nombramiento de procurador. Estando poco versado en las controversias entre los judíos, y teniendo que enviar al emperador un detallado informe de la causa, Festo habló a Agripa acerca de Pablo, que quiso oírle. Al día siguiente, el procurador hizo comparecer a Pablo ante el rey. El conocimiento que tenía Agripa de los asuntos judíos sería de ayuda a Festo para redactar su informe al emperador (Hch. 25:12-27). Las características de la defensa de Pablo ante Agripa fueron el tacto, la elocuencia y el valor. Dando un relato de su vida, el preso mostró que él había buscado obedecer al Dios de Israel, y que su apostolado cristiano era un cumplimiento de las antiguas profecías (Hch. 26:1-23). Cuando Festo, interrumpiendo a Pablo, le dijo que estaba loco, el Apóstol apeló a Agripa. El rey se encastilló en su papel de observador de lo que estimaba como un nuevo fanatismo, y respondió irónicamente: «Por poco me persuades a ser cristiano» (Hch. 26:28). Sin embargo, dijo que Pablo era inocente, y que hubiera podido ser puesto en libertad si no hubiera apelado a César (Hch. 26:31, 32).

XII. VIAJE A ROMA. En otoño del mismo año, prob. el 59, el preso fue mandado a Roma (véase la cronología al final de este artículo). Pablo y otros cautivos fueron confiados a un centurión llamado Julio, de la cohorte Augusta. Lucas y Aristarco de Tesalónica (Hch. 27:1, 2) acompañaban al Apóstol. La narración de Lucas es sumamente precisa. El centurión trató humanamente al Apóstol. El grupo se embarcó en Cesarea en una nave adramitena que iba a efectuar una navegación de cabotaje por la costa del Asia Menor. Embarcaron en Sidón y llegaron a Mira, en Licia. En este puerto el centurión hizo subir a los presos a una nave mercante de Alejandría que partía para Italia. Siendo el viento desfavorable, la nave tuvo que navegar a lo largo de la costa al noroeste, hasta llegar a la altura de Gnido, en la costa de Caria. Girando allí hacia el sur, dobló penosamente el promontorio de Salmón en la zona meridional de Creta, y arribó a Buenos Puertos, en la costa meridional de la isla (Hch. 27:3-8). Habiendo pasado el ayuno (o Yom Kippur), que caía en el décimo del mes de Tishri (hacia el final de septiembre, v. 9), se hacía peligrosa la navegación, y el tiempo era amenazador. Pablo dio aconsejó permanecer en Buenos Puertos, pero el centurión escuchó al capitán y al armador de la nave, no al prisionero. Querían invernar en Fenice, un puerto mejor situado, más al oeste en la costa de Creta (Hch. 27:9-12). Cuando la nave abandonó Buenos Puertos, se abatió sobre ellos un furioso viento del noreste, que los echó hacia el sur de la islita de Clauda, que se llama actualmente Gozzo. Aligerando la nave de todo el lastre posible, soportaron el vendaval durante dos semanas, derivando hacia el oeste. El Apóstol mantuvo la calma y subió los ánimos de la tripulación y de los pasajeros: un ángel de Dios se le había aparecido y le había asegurado que todos llegarían a tierra sanos y salvos (Hch. 27:13-26). A la decimocuarta noche, la sonda reveló la proximidad de tierra. Por miedo a los escollos, echaron cuatro anclas, y esperaron que se hiciese de día. Al alba, vieron una ensenada con una playa. Habiendo cortado los cables de las anclas, intentaron llegar allí izando la vela de proa, para varar la nave en la arena (Hch. 27:27-40), pero la proa había quedado encallada y la popa se abría ante el embate de las olas. Tripulación y viajeros saltaron al agua. Todos se salvaron. La predicción de Pablo se había cumplido (Hch. 27:41-44). Lucas relata de una manera

magistral este dramático episodio. El valor de Pablo, su fe, el ascendiente que su calma ejerció sobre los demás, todo ello nos muestra lo que debiera ser el comportamiento de un cristiano ante el peligro.

Los náufragos habían sido arrojados sobre la isla de > Melita (Malta), a 93 km. al sur de Sicilia. Los isleños testimoniaron su bondad a los desventurados viajeros y dieron grandes honores a Pablo cuando sanó a numerosos malteses (Hch. 28:1-10). Tres meses más tarde, el centurión hizo subir a soldados y presos a una nave alejandrina. Esta, que había invernado en Malta, llegó a Siracusa, Regio y, finalmente, a Puteoli, puerto de la Italia meridional (muy cercano a Nápoles). Pablo recibió permiso para pasar siete días con la comunidad cristiana de Puteoli (Puzzoles, Hch. 28:11-14). Al enterarse de la llegada del Apóstol, los cristianos de Roma enviaron hermanos a su encuentro. Pablo se encontró con ellos en el Foro de Apio y en Tres Tabernas, localidades situadas a 69 y 53 km. de Roma, respectivamente (Hch. 28:15). El centurión entregó los presos al prefecto militar (según algunos mss., «el prefecto de la guardia pretoriana», que en el año 61 d.C. era el célebre Burrus). Mommsem y Ramsay estiman, sin embargo, que los prisioneros fueron más bien entregados al jefe de otro cuerpo del que formaba parte Julio, el centurión, y que estaba encargado de supervisar los transportes de cereales y de ejercer una cierta vigilancia policial. En realidad, no se sabe a ciencia cierta a quién fue entregado Pablo; lo que sí es cierto es que le fue encadenado el brazo derecho al brazo izquierdo de un soldado (Hch. 28:16; Fil. 1:7, 13), y que se le autorizó a alquilar una casa. Las apelaciones a César implicaban un largo proceso. Después de dos años, Pablo esperaba aún la decisión del tribunal (Hch. 28:30).

XIII. AÑOS FINALES. Al final de Hechos se relata que, tres días después de su llegada a Roma, el Apóstol hizo llamar a los principales judíos, a fin de explicarles la razón de su presencia en Roma, y les citó un día para exponerles el Evangelio. Como en todas partes, unos lo aceptaron, y los otros lo rechazaron. Pablo dijo entonces que este mensaje sería predicado a los gentiles, que lo escucharían. En efecto, su condición de preso no le impedía dedicarse al ministerio. Los últimos versículos del libro de Hechos informan que durante dos años Pablo estuvo recibiendo a todos aquellos que querían entrevistarse con él; les anunciaba el Reino de Dios, y enseñaba acerca del Señor Jesucristo sin que las autoridades pusieran obstáculo alguno (Hch. 28:17-31). Las epístolas a los Colosenses, a Filemón, a los Efesios y a los Filipenses, redactadas durante su cautiverio, arrojan una luz viva sobre este período. El Apóstol escribió indudablemente las tres primeras al principio, y la carta a los Filipenses hacia el final de su detención. Estas epístolas revelan que había en Roma fieles amigos del Apóstol que le ayudaban en su obra misionera. Entre otros estaban: Timoteo (Col. 1:1; Fil. 1:1; 2:19; Flm. 1); Tíquico (Ef. 6:21; Col. 4:7); Aristarco (Col. 4:10; Flm. 24); y Juan Marcos (Col. 4:14; Flm. 24).

Nadie impedía a los amigos del Apóstol que lo visitaran; mensajeros de Pablo ante las iglesias eran también sus ayudantes en Roma. Gracias a ellos, y a pesar de su encarcelamiento, Pablo dirigía las misiones por todo el Imperio. Las epístolas de la cautividad revelan asimismo el celo de este embajador encadenado, y la entusiasta acogida que tenía su predicación (Ef. 6:20). Exhorta de manera insistente a sus amigos a que oren para que Dios abra una puerta a la Palabra (Col. 4:3).

Onésimo, el esclavo fugitivo, fue uno de los frutos del trabajo personal del Apóstol preso (Flm. 10), que asimismo podía escribir a los filipenses: «Mis prisiones se han hecho patentes en Cristo en todo el pretorio, y a todos los demás» (Fil. 1:12, 13). Nadie ignoraba ya por causa de quién llevaba él aquellas cadenas. Transmite a los filipenses los saludos de los creyentes pertenecientes a la casa del César (Fil. 4:22). Sin embargo, había en Roma entonces cristianos (posiblemente judaizantes)

que se oponían a la obra de Pablo (Fil. 1:15-18). Su antagonismo no perturbaba en absoluto la serenidad del preso, que estaba por otra parte seguro de que iba a ser liberado con todos los pronunciamientos favorables (Fil. 1:25; 2:17, 24; Flm. 22). Consideraba su cautiverio como el medio escogido por Dios mediante el cual podía cumplir aún mejor su misión de embajador de Cristo. Las cartas muestran finalmente, que el preso no dejó de administrar las iglesias por correspondencia, refutando de manera particular las falsas doctrinas que surgían en el Asia Menor. Las epístolas de la cautividad contienen la enseñanza más completa de Pablo sobre la persona de Cristo y sobre los propósitos eternos de Dios revelados en el Evangelio. El fervor del Apóstol y su elevado concepto de los deberes del cristiano se hacen patentes en sus instrucciones prácticas.

Aunque el libro de los Hechos concluye con el relato del cautiverio del apóstol Pablo en Roma, hay razones de peso para aceptar que fue absuelto y liberado al cabo de los dos años, y que volvió a viajar. Las evidencias que dan razón de esto son:

a) El último versículo de Hechos concuerda mejor con la hipótesis de la liberación que con la de la condena a muerte. Al destacar que nadie estorbaba la obra de Pablo, Lucas da la impresión de que el Apóstol no esperaba su final.

b) El mismo Pablo está persuadido de que será liberado (Fil. 1:25, 26; 2:17, 24; Flm. 22). La actitud de las autoridades romanas hacia él le permitía abrigar esta certeza. La persecución de Nerón no había comenzado todavía. Cuando estalló, fue de manera repentina, sin que se hubiera podido prever a causa de ningún tipo de animosidad oficial anterior. La ley romana seguía considerando a los cristianos como a judíos sectarios, que por ello estaban autorizados a practicar su religión. Todo hace pensar que el tribunal imperial declaró inocente a Pablo y lo absolvió. Además, es indudable que Festo, el procurador de Judea, había enviado un informe favorable (Hch. 26:31), y parece que los judíos no habían enviado a Roma a ningún acusador oficial contra Pablo (cf. Hch. 28:21).

c) La tradición de la absolución de Pablo, de la reanudación de sus viajes y del segundo encarcelamiento se remonta a una época muy temprana. Clemente de Roma (96 d.C.) afirma que los viajes de Pablo lo llevaron hasta los confines de Occidente, lo que parece indicar España. El fragmento de Muratori (170 d.C.) menciona asimismo el viaje a España. Estos testimonios concuerdan con la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (324 d.C.), que refiere la tradición existente: «Después de haber hecho su defensa, el apóstol fue liberado, y reanudó sus viajes misioneros. Vuelto por segunda vez a Roma, sufrió allí el martirio.» Esta tradición, que no descansa sobre pruebas totalmente convincentes, no sería suficiente por sí misma para establecer el hecho como indudable. Pero la antigüedad de estos testimonios y su autoridad confirman los otros argumentos, en tanto que, por otra parte, no existe evidencia en contra.

Por estas y otras razones que se mencionarán en el siguiente apartado, podemos admitir que la apelación a César tuvo como resultado la liberación de Pablo. Los hechos posteriores de su historia permanecen oscuros. Se puede deducir por alusiones que figuran en las epístolas a Timoteo y a Tito y en la tradición. Es posible que después de ser puesto en libertad, el Apóstol se dirigiera, como había manifestado ser su intención, al Asia Menor y a Macedonia (Fil. 2:24; Flm. 22). Según 1 Ti. 1:3, Pablo llegó a Macedonia y dio a Timoteo el encargo de que dirigiera las iglesias de los alrededores de Éfeso. Se desconoce dónde se encontraba cuando escribió la primera carta a Timoteo; 1 Ti. 3:14 revela que el Apóstol esperaba volver pronto a Éfeso. La carta a Tito muestra que había dejado a este discípulo para que administrara las iglesias de Creta, y que esperaba invernar en Nicópolis (Tit. 3:12). Hay tres ciudades que llevan este nombre y todas ellas hubieran podido ser la que se cita en

este pasaje: una en Tracia, cerca de Macedonia; otra en Cilicia, y la última en Epiro. Es probablemente la última la que se menciona en Tit. 3:12.

Aceptando la antigua tradición del viaje a España, podemos suponer que Pablo se dirigió allí después de haber recorrido de nuevo el Asia Menor y Macedonia. Al volver de España, se hubiera detenido en Creta, dejando allí a Tito, y habría vuelto a Asia, desde donde habría enviado la epístola a Tito; en 2 Ti. 4:20 se puede ver que Pablo pasó a Corinto y a Mileto, y después a Grecia y a Asia. Nada demuestra que haya podido llevar a cabo su deseo de invernar en Nicópolis. Numerosos exegetas piensan que el Apóstol no llegó allí, sino que fue detenido otra vez y conducido a Roma. Las epístolas que Pablo redactó en aquella época nos dan algunos detalles acerca de este tema. Al dedicarse a evangelizar en nuevos distritos, acababa de organizar las iglesias ya fundadas.

XIV. DETENCIÓN Y MARTIRIO. El primer cautiverio en Roma acabó probablemente el año 62 o 63 d.C. Pablo se habría lanzado enseguida a predicar el Evangelio durante cuatro años, más o menos. Eusebio sitúa el martirio del Apóstol en el año 67, en tanto que Jerónimo señala el 68. Se desconocen las circunstancias de su segundo arresto. La segunda epístola a Timoteo, redactada en Roma poco antes de la muerte de Pablo, contiene algunas breves alusiones a su encarcelamiento. En el año 64, Nerón desencadenó una persecución contra los cristianos de la capital, que indudablemente tuvo sus efectos en diversas provincias (1 Pd. 4:13-19). Como algunos exegetas han supuesto, podría ser que el Apóstol hubiera sido denunciado por un tal Alejandro (2 Ti. 4:14). Fuera cual fuere el lugar en que fue detenido, iba a comparecer de nuevo ante el tribunal en Roma. Posibles motivos: nuevo recurso del Apóstol al César; inculpación por pretendidos crímenes cometidos en Italia (quizá de complicidad en el incendio de Roma); deseo de las autoridades provinciales de recoger prestigio a los ojos de Nerón al enviarle un preso importante. En la época de la redacción de su segunda carta a Timoteo, Pablo no tenía consigo más que a Lucas (2 Ti. 4:11). Había sido abandonado por ciertos discípulos (2 Ti. 1:15; 4:10, 16), y otros habían partido para efectuar diversos servicios (2 Ti. 4:10, 12). El tribunal imperial ante el que Pablo compareció de nuevo no lo condenó en el acto (2 Ti. 4:17), pero lo mantuvo encarcelado. Es posible que el Apóstol pudiera probar su inocencia, pero quedó encarcelado por causa de su fe. Habla de sus cadenas (2 Ti. 1:8, 16); afirma que se le trata corno a un malhechor (2 Ti. 2:9) y presiente cuál será su fin (2 Ti. 4:6-8). Lo cierto es que fue finalmente condenado a muerte; su profesión de fe cristiana era suficiente para ello, según la política establecida por Nerón en el año 64 d.C. La tradición dice que Pablo, como ciudadano romano, fue decapitado en la vía de Ostia.

Este bosquejo de la vida de Pablo se basa en los Hechos y en las epístolas, pero es evidente que no se ha relatado todo. Hay textos que dejan entrever varios otros episodios de su azarosa existencia (Ro. 15:18, 19; 2 Cor. 11:24-33).

XV. PERSONALIDAD, OBRA Y TEOLOGÍA DE PABLO. En el libro de los Hechos y en las epístolas se revela su carácter y el inmenso valor de su obra. Es difícil retratar esta naturaleza tan diversa, y cuya conversión no hizo sino acentuar su ardor religioso. Comprendiendo de un golpe y de una manera total la verdad, extrajo de ella las lógicas consecuencias. Su corazón quedó igualmente prendido, lo mismo que su inteligencia, y el fervor de sus sentimientos fue igual al vigor de sus razonamientos. Expone simultáneamente el aspecto práctico y teórico de la verdad, explicando las doctrinas con una dialéctica consumada, en tanto que introduce el cristianismo en la vida diaria con una sabia habilidad. Este hombre sensible, ardoroso, que conocía en ocasiones el éxtasis, no dejó de profundizar en sus enseñanzas. Capaz de llegar a las más altas cumbres del pensamiento religioso, es

sin embargo un hombre de acción. Sometido totalmente al control del Espíritu de Dios, esta naturaleza intelectual y espiritual, rica, ardiente y pura, fue usada por Dios para el apostolado a los gentiles.

Se esforzó, mediante la acción y la palabra, en hacer comprensible al mundo pagano el Evangelio de Cristo. El libro de los Hechos nos revela el método de Pablo. Recibió la misión de presentar a Cristo en un mensaje universal, desligado de los ritos judíos y accesible a todos los hombres. No fue el único en ver esta meta, pero contribuyó más que nadie a expandir el cristianismo por el mundo. Se mantuvo constantemente en dependencia de Cristo, siendo su principal obrero. Por otra parte, sus epístolas contienen la interpretación inspirada que dio de la doctrina y de la moral de Cristo. Pablo es el mayor de todos los teólogos. Su teología se desprende de su conversión, por la cual comprendió repentinamente la incapacidad de sus propios esfuerzos para llegar a la salvación, la dependencia del pecador con respecto a la gracia soberana de Dios, y la perfección de la obra redentora que Jesús, el Hijo de Dios, ha llevado a cabo por su muerte y resurrección. Como consecuencia, solo puede hallarse la salvación por medio de la fe, uniéndose mediante ella a Cristo. El pecador así justificado, unido al Señor, participa de todas las bendiciones espirituales y temporales, celestiales y terrenas, que Cristo le ha conseguido. A partir de este fundamento, Pablo, inspirado por el Espíritu Santo, expone todo lo que concierne a la obra y a la persona de Cristo. La cuestión de la salvación se expone de una manera completa en las epístolas a los Gálatas y a los Romanos. Las epístolas de la cautividad exaltan al Cristo glorificado y ensalzan el propósito eterno de la gracia de Dios para con la Iglesia. Además de estos aspectos centrales, las epístolas tocan prácticamente todos los aspectos de la fe y de los deberes del cristiano. La teología de Pablo tiene como objeto esencial la gracia, tema inagotable cuyas profundidades sondea. Presentó así al mundo gentil el Mesías anunciado por los profetas de Israel. Dios suscitó a Pablo para que instruyera a la humanidad sobre la persona y la obra de su Salvador. Entre los apóstoles, fue indiscutiblemente el más brillante expositor y teólogo, y el más ardiente misionero. Dejar de lado la interpretación que Dios nos ha dado por medio de Pablo de las enseñanzas y de la obra de Jesucristo es exponerse a no comprender el absoluto qué es el cristianismo.

XVI. CRONOLOGÍA. Aunque se conocen en su conjunto los pasos de la vida de Pablo, no siempre es posible asignar fechas a sus hechos y escritos con una precisión absoluta. Hay dos fechas en Hechos que dan puntos de referencia: la Ascensión de Cristo, situada entre los años 29 y 32 d.C., y la muerte de Herodes (Hch. 12:23), que es situada unánimemente en el año 44 d.C. Pero no son suficientes para precisar toda la cronología que nos ocupa. Se ha pensado que sería posible erigirla en base a la fecha en la que Festo llegó a ser procurador de Judea. Es plausible que fuera en el año 60 d.C. Josefo sitúa bajo el reinado de Nerón (comenzado en el año 54 d.C.) casi todos los acontecimientos en relación con el gobierno de Félix; por su parte, Pablo dice en Hch. 24:10 que Félix había sido gobernador de Judea «desde hace muchos años». Por ello, no es posible situar el comparecimiento de Pablo ante Félix antes del año 57 d.C. Siendo que el Apóstol había estado detenido dos años en Cesarea, el acceso de Festo al poder debería situarse en el año 59 y no más tarde, por cuanto Albino lo sucedió en el año 62, y los acontecimientos relacionados con Festo ocuparon más de un año. Si Festo llegó al puesto de procurador en el año 59, el otoño de este mismo año Pablo fue enviado a Italia, y llegaría allí en la primavera del año 60, después de haber pasado el invierno en la isla de Malta. El final del libro de los Hechos y la liberación de su primer cautiverio romano se situarían entonces en el año 62 (Hch. 28:30).

Los partidarios de esta cronología fechan retrospectivamente los acontecimientos del inicio de la carrera del Apóstol a partir del año 59 (accesión de Festo). El arresto de Pablo tuvo lugar en el año 57 (Hch. 24:27), al final de su tercer viaje. Entonces se deduce retrospectivamente: invierno en Corinto, antes del arresto (Hch. 20:3); otoño anterior en Macedonia (Hch. 20:1, 2); antes de ello, tres años en Éfeso (Hch. 20:31), a donde habría llegado procedente de Antioquía después de haber recorrido rápidamente los territorios de Galacia y Frigia (Hch. 18:23). Así, el tercer viaje misionero habría durado cuatro años. Si Pablo estuvo en Jerusalén en la primavera del año 57, su tercer viaje se inició en la primavera del año 53. Hubo un breve intervalo entre el tercer y segundo viajes, que duró al menos dos años y medio, ya que el Apóstol pasó un año y medio en Corinto (Hch. 18:11), y el itinerario anterior duró indudablemente un año (Hch. 15:36-17:34). Mediante la inscripción de Delfos, descubierta en 1905, es posible fijar la fecha del proconsulado de Galión entre mayo del año 51 y mayo del año 52, por lo que la comparecencia de Pablo ante este magistrado debe situarse a inicios del año 52. Si el segundo viaje acabó en otoño del año 52, había entonces comenzado en la primavera del año 50, algunos días después del concilio de Jerusalén (Hch. 15:36), acontecimiento de suma importancia, que queda entonces situado en el año 49. Entonces, el primer viaje misionero solo puede ser situado entre el año 44, año de la muerte de Herodes Agripa (Hch. 12), y el año 49, fecha del concilio (Hch. 15). Es probable que tuviera lugar entre el año 46 y 48, aunque no se conoce exactamente cuánto duró.

Para situar la fecha de la conversión del Apóstol, es preciso comparar los datos ya dados con lo que Pablo dice en Gálatas (Gal. 2:1): «Después, pasados catorce años, subí otra vez a Jerusalén con Bernabé.» Es indudable la alusión al concilio de Jerusalén, en el año 49. ¿Cuál es el punto de partida de estos catorce años? Según ciertos comentaristas, es su conversión (Gal. 1:15, 16), lo que la remontaría al año 35 o 36, según que se cuente o no el primero de los catorce años. Pero Pablo menciona (Gal. 1:18) que él subió a Jerusalén por vez primera tres años después de su conversión. Parece más lógico contar los catorce años de Gal. 2:1 a partir de la primera visita a Jerusalén, mencionada como antecedente en Gal. 1:18. En este caso, su conversión se situaría en el año 32 o en el 34, según que se incluya o no el primer año (por lo general los hebreos calculaban incluyendo el año, o el día de punto de partida y el de llegada del cálculo. Cf. los tres días que Cristo pasó en la tumba). La conversión puede fecharse en el año 34, lo que deja lugar a la fecha propuesta por Anderson de la muerte y resurrección del Señor en el año 32; la primera visita a Jerusalén en el año 36; los catorce años en cuestión finalizarían en el año 49 d.C. Todas estas fechas pueden ser discutidas. Hay exegetas que dicen que Festo vino a ser procurador de Judea en el año 55, con lo que todas las fechas tendrían que ir cinco años atrás. Ello obligaría a contar los catorce años a partir de la conversión. Sin embargo, las fechas más sólidamente apoyadas son las que han sido presentadas en este apartado. Todo ello nos permite establecer la siguiente tabla:

32 Muerte, resurrección y ascensión de Cristo

34 Conversión de Pablo

36 Primera visita a Jerusalén

37-43 Pablo en Tarso

44-45 En Antioquía

45-49 Primer viaje misionero

49 Concilio de Jerusalén

50-52 Segundo viaje misionero
51 1 y 2 Tesalonicenses
53-57 Tercer viaje misionero
54 Epístola a los Gálatas
55-56 1 Corintios
56 2 Corintios
56-57 Epístola a los Romanos
57 Arresto en Jerusalén
57-59 Encarcelamiento en Cesarea
59 Festo nombrado procurador de Judea
60 Pablo llega a Roma
60 o 61 Epístola a los Colosenses, a Filemón, a los Efesios
61 o 62 Epístola a los Filipenses
62 Liberación del primer cautiverio en Roma
63 o 64 1 Timoteo
64 o 65 Epístola a Tito
66 2 Timoteo
66 Muerte de Pablo

BIBLIOGRAFÍA: F. Amiot, *Las ideas maestras de san Pablo* (Sígueme 1966); T. Ballarini, "Pablo Apóstol", en *GER* 17, 559-564; G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Sígueme 1989); Id., *Teología de San Pablo* (EST 2006); Id., *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso* (EST 2009); H.B. Bardwell, *Pablo, su vida y sus epístolas* (CLIE 1988); J. Becker, *Pablo, el apóstol de los gentiles* (Sígueme 1996); G. Bornkamm*, Pablo de Tarso* (Sígueme 2002); F. Brovelli*, En el corazón del apóstol. A la escucha de San Pablo* (SP 2004); F.F. Bruce, *Pablo. Apóstol del corazón liberado* (CLIE 2011); A. Brunot, *Los escritos de san Pablo* (EVD 1982); S. Carrillo Alday, *Pablo, Apóstol de Cristo* (EVD 2008); L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de san Pablo* (Herder 1968); E. Cothenet, *San Pablo en su tiempo* (EVD 1980); J.D. Crossan y J.L. Reed, *En busca de Pablo* (EVD 2002); J.D. Crossan y J.L. Reed, *El primer Pablo* (EVD 2006); H.J. Den Heyer, *Pablo. Un hombre de dos mundos* (Almendro 2006); J.M. Díaz Rodelas, *Pablo y la Ley* (EVD 1980); R. Fabris*, Pablo, el apóstol de las gentes* (SP 1999); A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo* (Cristiandad 1975); J. Gnilka, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo* (Herder 1998); A. Grün, *Pablo y la experiencia de lo cristiano* (EVD 2008); A. Marcos, *Vida de Pablo de Tarso* (SP 2008); H. Metzger, *Las rutas de San Pablo* (Barcelona 1962); F.B. Meyer, *Pablo, siervo de Dios* (CLIE 1983); J. Murphy-O´Connor, *Pablo, su historia* (SP 2008); F Pastor Ramos, *Pablo, un seducido por Cristo* (EVD 1993); Id., *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo* (EVD 2010); A. Pavía, *Llamada y misión de Pablo. Señor, ¿qué quieres que haga?* (SP 2008); R. Penna, "Pablo", en *DTI* III, 702-723; Id., *Un cristianismo posible: Pablo de Tarso* (BAC 1992); S. Sabugal, *La conversión de san Pablo* (Herder 1992); J. Sánchez Bosch, *Nacido a tiempo. La vida de Pablo, el apóstol* (EVD 1998); Id., *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo el apóstol* (EVD 2007); T. Suárez Pérez, *Pablo, apóstol de los gentiles* (EDICEP 2003); S. Vidal, *Pablo, de Tarso a Roma* (ST 2007); F.P. Wood, *El Evangelio según San Pablo* (CLIE 1986); N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo* (CLIE 2002).

A. ROPERO

PACIENCIA

Heb. 748, *arakh*, ארך = «alargar, prolongar, ser paciente»; gr. 5281 *hypomoné*, ὑπομονή, lit. «permanencia bajo», de *hypó*, «bajo», *meno*, «permanecer», que se traduce «paciencia» de un modo casi invariable; 463 *anokhé*, ἀνοχή, «retención», relacionado con *anekho*, «soportar, sufrir», indica contención, clemencia, retraso de un castigo (Ro. 2:4; 3:25); sinónimo de este término es 3115 *makrothymía*, μακροθυμία, «longanimidad», que expresa paciencia ante personas hostiles y se traduce indistintamente por «paciencia» (Ro. 9:22), «mansedumbre» (Gal. 5:22), «tolerancia» (Ef. 4:2; Col. 3:12; 2 Ti. 4:2; Stg. 5:10; 1 Pd. 3:20; 2 Pd. 3:15).

La paciencia es una forma concreta de bondad, relacionada con la benignidad, la clemencia y la misericordia; se trata de la buena disposición para ayudar, o la tolerancia ante las faltas e importunidades. Cada vez que Yahvé se conmueve por la miseria de su pueblo, se deja vencer por la compasión, que se expresa en una paciente ayuda concreta. Aunque Israel se aleje de su bienhechor, este no interviene con su justicia punitiva, sino que espera con mucha paciencia. Por esta razón, Dios aparece siempre como rico en paciencia y misericordia (Ex. 34:6). Es «lento para la ira», es decir, paciente (Nm. 14:18; Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Jl. 2:13; Jon. 4:2; Nah. 1:3; Stg. 1:19), por lo que «extiende» o «prolonga» su misericordia (Gn. 39:21).

La paciencia en el hombre, y por analogía en Dios, implica sufrir circunstancias adversas con la vista puesta en la esperanza. Como bien expresa el término gr. *anokhé*, consiste en soportar, sufrir, tolerar. Se aplica al hombre tanto como a Dios, en quien constituye la base, no de su perdón, sino de pasar por alto los pecados, el hecho de no infligir la retribución debida; representa una suspensión de la ira que habrá de ser ejercitada a su tiempo, a no ser que el pecador acepte las condiciones divinas. La misma idea reforzada se expresa por la palabra *makrothymía*, «longanimidad», cualidad de autorrefrenamiento ante la provocación, que no toma represalias apresuradas ni castiga con celeridad; es lo opuesto a la ira y siempre va asociada con la misericordia.

El cristiano es exhortado al ejercicio de esta virtud, a fin de que el creyente pueda soportar sin murmuraciones aquellas pruebas ordenadas por el Señor, así como las oposiciones, injusticias y provocaciones que puedan caer sobre él por causa del nombre de Cristo (Ro. 5:3, 4; 8:25; 15:4; Gal. 5:22; Ef. 4:22; Col. 1:11; 3:12; Tit. 2:2; Heb. 6:12; 10:36; Stg. 1:3, 4; 5:7, 8, 10, 11; 2 Pd. 1:6, etc.). La paciencia no se rinde ante las circunstancias adversas, ni sucumbe ante la prueba; es lo opuesto a la desesperación y está asociada con la esperanza.

La paciencia de los creyentes debe ser reflejo de la paciencia del mismo Dios, «el Dios de la paciencia» (Ro. 15:5), quien ciertamente la ha mostrado hacia un mundo lleno de pecado, por medio de la cruz de Cristo: «habiendo pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados» (Ro. 3:25). Ya la manifestó en el AT cuando dejó un largo espacio de tiempo para el arrepentimiento a los contemporáneos de Noé (1 Pd. 3:20). La paciencia de Dios es para salvación (2 Pd. 3:15). Por cuanto el creyente tiene que manifestar el espíritu de Cristo, es llamado a ejercitar «la paciencia de Cristo» (cf. 2 Tes. 3:5), y ello «hasta la venida del Señor» (Stg. 5:7), que debe esperar pacientemente (Ro. 8:18-19), pues así se perfecciona el carácter cristiano (Stg. 1:4). Por ello, la comunión en la paciencia de Cristo es la condición en la que los creyentes serán admitidos a reinar con él (2 Ti. 2:12; Ap. 1:9). Véase ESPERANZA, IRA, MISERICORDIA, PERSEVERANCIA.

BIBLIOGRAFÍA: Tertuliano, *De patientia* (CLIE 2003); U. Falkenroth, “Paciencia”, en *DTNT* III, 234-242; T Goffl, “Paciencia”, en *DE* III, 78-81; F Schierse, “Paciencia”, en *CFT* III, 260-262.

PACTO

Heb. 1285 *berith*, בְּרִית = «contrato de asociación de naturaleza solemne». Sept. y NT 1242 *diatheke*, διαθήκη = «disposición legal, testamento»; Vulg. *testamentum*. El término heb. *berith* designa los acuerdos, tratados y arreglos entre individuos o naciones con fines de beneficio mutuo, por los que se vinculan con una reciprocidad de derechos y obligaciones; prop. significa una > «alianza». La LXX, al traducir *berith* por *diatheke*, dio pie a un significado tan amplio que, para preservar su sentido original y bíblico, ha de traducirse por «alianza»; solamente en Gal. 3:15-17 y Heb. 9:16 parece tener el significado de «testamento». Dos son las clases de pactos contemplados en las Escrituras:

1) El pacto de un hombre con su igual, o de una nación con otra, en el que los términos son mutuamente considerados y consentidos, o bien impuestos. A continuación, es ratificado mediante juramento, o por alguna prenda, ante testigos. Es a este tipo de pacto al que se alude en Gal. 3:15: un pacto entre hombres, si está confirmado, no puede ser posteriormente manipulado mediante adiciones, ni abrogado. Cuando Abraham compró el campo del heteo Efrón en Macpela, pagó el dinero «en presencia de los hijos de Het» como testigos, y así quedó firmemente en su poder (Gn. 23:16). En el pacto llevado a cabo entre Jacob y Labán, levantaron ambos un montón de piedras como testimonio, y «comieron allí sobre aquel majano» (Gn. 31:46). Cuando los gabaonitas engañaron a Josué y a los príncipes de Israel, «los hombres de Israel tomaron de las provisiones de ellos, y no consultaron a Jehová, y lo juraron» (Jos. 9:14, 15). Comer juntos era y sigue siendo considerado en Oriente como un pacto por el que los comensales se obligan mutuamente. El «pacto de sal» mencionado en 2 Cro. 13:5 sigue estando vigente en estos países; comer sal juntamente es el sello de un pacto.

2) Los pactos hechos por Dios, que son de un orden diferente. Obedecen a una propuesta soberana del Creador, considerada unilateralemente. Dios hizo un pacto con Noé por el que no volvería a destruir el mundo con un diluvio; como prenda, puso su arco en las nubes (Gn. 9:8-17). Este pacto tenía forma de promesa incondicional. Este mismo carácter tenía también el pacto de Dios con Abraham, primero con respecto a su posteridad natural (Gn. 15:4-6), y después en relación con su simiente, Cristo (Gn. 22:15-18). También le dio el «pacto de la circuncisión» (Gn. 17:10-14; Hch. 7:8), señal de la justicia de la fe (cf. Ro. 4:11).

Por otra parte, el pacto con los hijos de Israel en el Sinaí era condicional. Dios afirmó a Israel que sería su Dios bajo la condición de que ellos observaran sus leyes (Dt. 14:13, 23). Este pacto, del que el sábado iba a ser la señal (Ex. 31:16), fue celebrado en Horeb (Dt. 5:2; 29:1) y renovado después con la generación siguiente en los campos de Moab (Dt. 29:1). En el caso de que fueran desobedientes, recibirían maldición (Dt. 27; 28). Las dos tablas de piedra en las que se grabaron los Diez Mandamientos, leyes fundamentales de la alianza entre Dios e Israel, fueron llamadas «tablas del pacto» (Dt. 9:11), y el arca que las contenía recibió el nombre de «arca del pacto» (Nm. 10:33). El libro del pacto, posiblemente introducido por los Diez Mandamientos, se componía de las ordenanzas de Ex. 20:22-23:33. Los israelitas las aceptaron formalmente, y el pacto entre Yahvé y su pueblo quedó ratificado (Ex. 24:3-8). La expresión «libro del pacto» vino a expresar más tarde el «libro de la ley» (2 R. 22:8, 11; 23:2), que comprendía el Deuteronomio (Dt. 31:9, 26; 2 R. 14:6; cf. Dt. 24:16).

Hay también otro pacto que Dios hizo con los levitas (Mal. 2:4, 8), y especialmente con Finees, para darle a él y a sus descendientes un sacerdocio perpetuo (Nm. 25:12, 13). En el pacto de Yahvé con David se promete un trono eterno a su posteridad (Sal. 89:20-30, 34-38; cf. 2 Sam. 7:1-29 y 1 Cro. 17:1-27; 2 Cro. 7:18; Jer. 33:21).

Los profetas anuncian un nuevo pacto de regeneración, que contrasta con el del Sinaí. Esta nueva disposición tiene carácter nacional para Israel (Jer. 31:31-34; Heb. 8:8-11), aunque también está destinada a todas las naciones (Mt. 28:19, 20; Hch. 10:44-47). Su dispensador es el Espíritu Santo (Jn. 7:39; Hch. 2:32, 33; 2 Cor. 3:6-9) y se entra en ella por medio de la fe (Gal. 4:21-31). Cristo es su Mediador (Heb. 8:6-13; 9:1; 10:15-17; 12:24).

Con respecto al pacto de Abraham, el apóstol Pablo argumenta en la Epístola a los Gálatas que la promesa hecha por Dios, «el pacto previamente ratificado por Dios para con Cristo, la ley que vino

cuatrocientos treinta años después, no lo abroga, para invalidar la promesa» (Gal. 3:16, 17). Así, Israel no será restaurado en base al pacto mosaico, transgredido por ellos, pero sí en base a la promesa de Dios a Abraham (cf. Ro. 11:29 y su contexto). En cuanto a los creyentes procedentes de la gentilidad, siendo que la promesa había sido dada a través de Cristo, el Apóstol puede añadir: «Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa» (Gal. 3:29).

El Nuevo Pacto es incondicional, como el de Noé y Abraham, que Dios prometió hacer con las casas de Judá y de Israel: Él pondrá sus leyes en sus mentes y las escribirá en sus corazones; él será el Dios de ellos, y perdonará su maldad, y no se acordará más de sus pecados (Jer. 31:31-34 ss.). El fundamento para esto fue establecido en la cruz. En la institución de la Cena del Señor, Cristo habló de su sangre como «la sangre del nuevo pacto» (Mt. 26:28; 1 Co. 11:25). Él es «el Mediador del nuevo pacto» (Heg. 9:15; 12:24). Así, es evidente que la concertación del Nuevo Pacto con Judá e Israel es aún futura. El principio de la gracia soberana ya está actualmente en vigor, y Dios actúa en conformidad con él al establecer las condiciones en base a las cuales mora en medio de su pueblo, siendo el Señor Jesús el Mediador, por medio de quien se obtiene toda bendición (Ro. 1:1-10; 2 Cor. 3:6). Véase ALIANZA.

PACTO DE SAL. Ver SAL, Pacto de

PADÁN

Heb. 6307 *Paddán*, ן ָ ַ = «planicie» o «meseta»; Sept. *Mesopotamía tes Syraís*, Μεσοποταμα τς Συρας; Vulg. *Mesopotamia*. Solo aparece en Gn. 48:7 como > Padán-Aram.

PADÁN-ARAM

Heb. 6307 *Paddán Aram*, ן אֲרָם ַ ָ = «altiplanicie o meseta de Aram», Siria; Sept. *he Mesopotamía Syrías*, Μεσοποταμα Συρας; Vulg. *Mesopotamia* y *Mesopotamia Syriae*. Región de la alta Mesopotamia, cuna de los patriarcas. De allí procedía la familia de Abraham. Allí fue a vivir Jacob con su tío Labán y se casó con sus primas Lea y Raquel. Once de los hijos de Jacob nacieron en Padán-Aram (Gn. 25:20; 28:2-7; 31:18; 33:18; 35:9, 26; 46:15).

Incluía la ciudad de Harán al norte (al sur de la moderna Turquía central), a la que emigraron Taré y su familia al salir de Ur de los caldeos (Gn. 10:31, 32; 25:20). Sus habitantes no solo hablaban el > arameo, sino que se consideraban arameos (Gn. 31:24). Véase ARAMEOS, MESOPOTAMIA.

J. M. DÍAZ YANES

PADECER

Gr. 3958 *paskho*, πσχω = «sufrir, padecer», indica básicamente lo que uno sufre o experimenta de cualquier manera. En el NT señala los sufrimientos de Cristo, bien sea a manos de hombres (Mt. 16:21; 17:12; 1 Pd. 2:23) o referido a su muerte, entendida como sacrificio expiatorio y vicario por el pecado (Heb. 9:26; 13:12; 1 Pd. 2:21; 3:18; 4:1). La mayoría de los Padres de la Iglesia, que no conocían el heb., entendieron la Pascua de Jesús, gr. *paskha*, πσχα, como Pasión, de *pascho*, πσχω. Así, Juan Crisóstomo dice: *paskha légetai, hoti tote épathen ho Khristós hyper hemôn*, πσχα λγεται, τι ττε παθεν Χριστς πρ μν (*Homilía* 5, en 1 Ti.). «Moisés manifiesta al Hijo de Dios, de quien conoció incluso hasta el día de su pasión, y lo anunció de manera figurada

llamándolo Pascua» (Ireneo, *Adv. haer*. 4, 10.1; cf. Tertuliano, *Adv. Judaeos*, 10). Véase PASCUA, SUFRIR.

PADÓN

Heb. 6303 *Padón*, ן ד ָ = «liberación»; Sept. *Phadón*, Φαδών. Cabeza de una de las familias de los > netineos o servidores del Templo, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:44; Neh. 7:47).

PADRE

Heb. *ab*, אָב, palabra primitiva equivalente a «padre», en el sentido de progenitor o antepasado; aram. *ab*, אָב = «padre»; gr. 3962 *pater*, πατήρ, de una raíz que significa «nutridor, protector, sustentador»; lat. *pater*.

1. Paternidad humana y divina.
2. Autoridad de los padres.

I. PATERNIDAD HUMANA Y DIVINA. En sentido primario, la palabra heb. denota el ascendiente inmediato o remoto de alguien (Gn. 42:13; 28:13; 17:4). En segundo lugar, se aplica a cualquier persona que esté en una posición de autoridad: jefe, anciano, especialmente el rey, un proeta o un sacerdote. Es un título que expresa respeto y honra (Gn. 45:8; Jue. 17:10; 18:19; 1 Sam. 10:12; 2 R. 2:12; 5:13; 6:21; 13:14; Prov. 4:1; Mt. 23:9; Hch. 7:2; 22:1; 1 Cor. 4:15, etc.). También se llama así a un protector o guardián (Job 29:16; Sal. 68:5; Dt. 32:6). En tercer lugar, designa al autor, fuente o comienzo de algo. En este sentido, Jabal es llamado «padre» de los que habitan en tiendas (Gn. 4:21, 22; cf. Job 38:28; Jn. 8:44; Ro. 4:12), y Abraham, «padre de naciones» (*ab raham*, אַב־רָהָם, Gn. 18:18, 19; cf. Ro. 4:17).

Por último, y como una extensión, de los significados mencionados, el término «padre» también se aplica al mismo Dios (Gn. 44:19, 20; Ex. 4:22; Dt. 32:6; 2 Sam. 7:14; Sal. 89:27, 28; Is. 63:16; 64:8), lo que está en conformidad con el uso semítico que hemos señalado más arriba en tercer lugar. Quitando este sentido general, los redactores del AT manifiestan cierta reticencia a la hora de utilizar el término «padre» para indicar a Dios, con vistas a evitar el lenguaje pagano que hacía de los dioses padres de la humanidad por vía de generación; la paternidad monoteísta se relaciona más bien con el concepto de elección. Por esta razón, Dios es casi siempre presentado como el «Dios de los padres», es decir, de los patriarcas fundadores de Israel en tanto que elegidos de Yahvé. El «Dios de Israel» es Padre de Israel por elección. Es Jesús quien de un modo programático casi siempre se refiere a Dios como Padre, término que aparece en sus labios 170 veces: 42 en Mateo, 4 en Marcos, 15 en Lucas y 109 en Juan. La relación de Jesús con Dios «como su propio padre», sorprendió a propios y extraños (Jn. 5:18), pero su concepto de paternidad divina se mantiene en línea de continuidad con la fe de Israel, que es siempre de naturaleza electiva, aunque con la nota añadida de generación espiritual consecuente a la elección. Los elegidos son regenerados por el Espíritu para ser hijos en el Hijo (cf. Ro. 8:29).

La referencia a Dios como Padre permite a Jesús poner el amor paternal de Dios en primr lugar como clave y piedra de toque de toda su concepción religiosa (Mt. 6:8; Lc. 15:11-32). Esta característica explica la misericordia divina (Lc. 6:36; Mt. 18:21-35), su solicitud con los hombres (Lc. 12:16-32; Mt. 10:19-20). Jesús habla de «mi Padre» o de «vuestro Padre», para indicar que

Dios es su Padre de forma única (cf. Jn. 20:17).

II. AUTORIDAD DE LOS PADRES. El quinto mandamiento ordena que los hijos honren a sus padres, y une una bendición peculiar a la observancia de este deber (Ex 20:12; Dt. 5:16; Ef. 6:1, 2). Los padres deben criar a sus hijos en la reverencia a Dios, y no irritarlos (Gn. 18:19; Dt. 6:7; Ef. 6:1, 2). La Ley de Moisés ordenaba la muerte de todo el que maldijera a su padre o a su madre (Ex. 21:15, 17; Lv. 20:9; Dt. 27:16). Los casos extremos de rebelión, de disolución u otros excesos, podían ser sometidos por los padres a los ancianos, que debían entonces juzgar al hijo y, si era culpable, ordenar su ejecución (Dt. 21:18 21). Así, la Ley de Moisés limitaba el poder de los padres. La ley romana llamada de las Doce Tablas otorgaba al padre el derecho de vida y muerte sobre los hijos, que podía también reducir a la esclavitud. La Ley Mosaica reservaba el ejercicio del derecho de vida o muerte a un cuerpo judicial, no al padre (Dt. 21:18-21).

Entre los israelitas, la costumbre permitía que un pobre vendiera su hija como esclava, pero la Ley de Moisés precisaba y salvaguardaba sus derechos (Ex. 21:7-11). La costumbre autorizaba además a que el acreedor se apoderase del deudor insolvente, de su mujer y de sus hijos, para reducirlos a la esclavitud (2 R. 4:1; Neh. 5:5; Is. 50:1; Mt. 18:25). Véase ABBA, FAMILIA, HIJO.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV., *Dios es Padre* (EST 1991); F.-X. Durrwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (Sígueme 1990); A. Hofius, “Padre”, en *DTNT* III, 242-248; E. Jenni, “אָב, *ab*, Padre”, en *DTMAT* I, 35-57; M. Pohier, *En el nombre del Padre* (Sígueme 1976); N. Silanes, *Dios, Padre nuestro* (EST 1991); A. Stöger, “Padre”, en *DTB*, 737-743.

PADRENUESTRO

1. Dos versiones.
2. Modelo de oración.

I. DOS VERSIONES. El Padrenuestro es la oración enseñada por Jesús a sus discípulos, transmitida en dos formas distintas en Mateo 6:9-13 y Lucas 11:2-4. No hay certeza de que la original y más antigua sea la de Lucas, que Mateo habría ampliado imprimiéndole un carácter litúrgico más acorde con las oraciones judías, ni tampoco de que sea Mateo quien haya conservado el texto primitivo (cf. Lc. 6:35 y Mt. 5:45; Lc. 11:13 y Mt. 7:11).

A la breve referencia a Dios como «Padre», Mateo añade el «nuestro, que estás en los cielos». A las dos peticiones de la primera parte de Lucas, Mateo añade una tercera: «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». La súplica final de Mateo, «mas líbranos del mal», falta en Lucas.

Otra diferencia es el contexto. Mateo la inserta en el sermón de la montaña (cc. 5-7) como modelo de verdadera oración, contrapuesta a las de los fariseos. El contexto de Lucas tiene que ver con la frecuencia y manera de orar de Jesús, que causó tanta impresión en sus discípulos que un día le pidieron les enseñara a orar, «lo mismo que enseñó Juan a sus discípulos» (Lc. 11:1).

En términos generales, el Padrenuestro no es una oración de alabanza ni de acción de gracias, sino de súplica, de petición: «Venga tu reino, danos el pan de cada día, perdona nuestras deudas», etc.

II. MODELO DE ORACIÓN. Durante mucho tiempo, entre los hebreos no se acostumbraba escribir oraciones para ser repetidas. Los rabinos lo prohibían, porque se trataba de una práctica pagana. Se enseñaba que la oración debía salir del corazón. Por eso el Señor Jesús dijo a sus discípulos: «Y orando, no uséis vanas repeticiones, como los gentiles, que piensan que por su palabrería serán oídos» (Mt. 6:7). Pero la Biblia misma reconoce que la oración no es una actividad fácil. Pablo escribió: «pues qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles» (Ro. 8:26). Juan el Bautista entrenó a sus

discípulos en esta difícil disciplina (Lc. 11:1). Por eso, Cristo les mostró un modelo de oración, no un patrón para ser memorizado y repetido tal cual, sino una guía de lo que debía ser el contenido de sus oraciones.

Lo primero que se nota en el Padrenuestro, que es modelo de oración para el NT, es el sentido de intimidad que se establece entre el orante y Dios al llamarlo «Padre». Además, todo el patrón presentado por el Señor Jesús tiene un alto sentido social. El que ora debe entender que el Dios al cual se dirige es suyo y de los demás. Por eso dice: «Padre nuestro». Por lo tanto, nadie puede pedir cosas al Padre en beneficio de uno de sus hijos y en detrimento de otro. El pan que se pide es «el pan nuestro», pues nadie puede impetrarlo para sí mismo si ello implica quitárselo a los demás. Lo mismo se entiende cuando se pide perdón por «nuestras deudas», porque debemos querer que Dios nos perdone tanto a nosotros como a los demás. Tampoco debemos querer ser librados de los problemas sin que el resto también quede libre. Por eso, el Señor Jesús enseñó diciendo: «No nos metas en tentación». Por otra parte, el énfasis que hace el Padrenuestro en la segunda persona del singular, «tú», es otra característica de la verdadera oración. El creyente pone la voluntad de Dios por encima de la suya. Por eso dice: «tu nombre… tu reino… tu voluntad».

Las palabras «Padre nuestro» indican la relación que debe existir entre el que ora y el que escucha la oración. El Señor estaba hablando a aquellos que son hijos de Dios por la fe en su nombre. Podían llamar «Padre» a Dios. El pueblo de Israel reconocía que Dios era su padre en sentido colectivo, como nación: «Pero tú eres nuestro padre, si bien Abraham nos ignora, e Israel no nos conoce; tú, oh Yahvé, eres nuestro padre» (Is. 63:16). Lo que no tenían los israelitas era el concepto de Dios como padre de una persona. Ese sentido de la paternidad de Dios lo reveló nuestro Señor Jesucristo: «ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt. 11:27). Así oraba el mismo Señor, diciendo en arameo > Abba: «Padre, si quieres, pasa de mí esta copa» (Lc. 22:42); «Padre, la hora ha llegado… Padre, glorifícame… Padre justo, el mundo no te ha conocido» (Jn. 17:1-25).

Sin embargo, al decir «que estas en los cielos», se reconoce que ese Dios que es nuestro Padre se encuentra más allá de todo lo creado. Son palabras que reconocen la excelsitud divina. El apelativo de Padre, aunque muestra gran intimidad, no significa que se puede hablar con Dios sin el respeto debido a su altísima dignidad. «Tú estás en los cielos… y yo aquí, en el polvo de la tierra», debe querer decir el orante. Esto indica el grado de humildad en la actitud del que hace la oración, lo cual trae como consecuencia que diga: «santificado sea tu nombre», tratando así de expresar su inmenso respeto y temor hacia Dios. Al hablar del nombre de Dios, se hace referencia a todo aquello que él ha revelado de sí mismo. Su nombre es su manifestación, lo que le ha placido decirnos de su naturaleza y carácter. Entonces, cuando oramos, debemos tener en cuenta que no podemos pedir nada que en su forma y propósito no vaya de acuerdo con él.

Luego, el orante debe demostrar su interés preferencial por el desarrollo del Reino de Dios. Por eso dice: «Venga tu reino». Aquí se incluirá, entonces, todo aquello que el creyente sabe o desea saber sobre la obra de Dios, el desarrollo de sus planes en su entorno y en el mundo. El énfasis en «tu reino» debe entenderse correctamente. Se trata de lo que Dios está haciendo en la historia, no de la planificación humana ni de los asuntos que nos parecen preferentes. Como el centro de todo el propósito divino está en la persona del Señor Jesús, la oración del creyente incluirá aquí todo lo que se relacione con la exaltación de su nombre entre los hombres.

Entonces dice: «Hágase tu voluntad». La oración es un gran misterio, puesto que Dios es soberano

y su voluntad siempre se hace. No se trata, entonces, de tratar de «torcer el brazo a Dios» para que haga lo que quiere el orante, pues eso no es posible. Sin embargo, por medio de la oración el creyente expresa a Dios su deseo de estar siempre de acuerdo con esa voluntad, que es agradable y perfecta, mientras que al mismo tiempo le comunica sus propios deseos. Esta paradoja es inevitable, pues ambas cosas enseña la Escritura: que Dios es soberano y su voluntad siempre se cumple, pero que debemos expresarle nuestros deseos. ¿Cómo hace Dios para complacer alguna petición de nuestro corazón y, al mismo tiempo, seguir siendo soberano? No lo sabemos, pero la Escritura nos exhorta: «Deléitate asimismo en Yahvé y él te dará las peticiones de tu corazón» (Sal. 37:4). El ejercicio de la oración y la vida piadosa irán conduciendo poco a poco al creyente a modular y sincronizar su voluntad con la de Dios. La perfección con la cual se cumple la voluntad de Dios «en el cielo» es la que desea el creyente que se realice también «en la tierra».

Entre los deseos del orante están, por supuesto, sus necesidades materiales. «El pan nuestro de cada día». La provisión que se pide es la necesaria para la subsistencia. Los que piden así son aquellos que no tienen asegurado el alimento de mañana, los campesinos sin campo, los artesanos sin trabajo rentable y, de un modo especial, los *ptokhoí* (mendigos). Desde esa situación oran a Dios, carentes de todo, pidiéndole vida, expresada por el «pan».

El «cada día» no implica una prohibición de pedir por las necesidades del futuro, pero sí elimina toda excusa para la ansiedad. La idea es: «danos lo necesario para vivir», que incluye comida, ropa, techo, etcétera. Pero el creyente no pide riquezas, ni siguiera abundancia: «Así que, teniendo sustento y abrigo, estemos contentos con esto» (1Ti. 6:8).

La medida para el cumplimiento de la voluntad de Dios se toma del cielo («como en el cielo»). Así también hay una medida para el perdón que el orante pide por: «nuestras deudas» (*aphes hemîn*), «como nosotros perdonamos a nuestros deudores». La solicitud de perdón es, en sí, un reconocimiento de los pecados cometidos, que deben ser confesados delante del Señor. Pero en la vida surgen deudas, no solo en relación con Dios (al que debemos todo), sino entre los hombres. En este caso, material por naturaleza, también está condicionado a que nosotros, a nuestra vez, perdonemos a aquellos que hayan hecho algo malo contra nosotros.

«No nos metas en tentación, mas líbranos del mal» es la expresión natural del ser humano que no desea verse en problemas. La palabra > tentación tiene el significado de prueba. Luego Dios no espera que nosotros mismos nos metamos en problemas, ni que nos gusten las pruebas, ni que amemos el peligro. Entiende que nuestro ser prefiere la calma, la tranquilidad y la vida reposada. «No me des pobreza ni riquezas; manténme del pan necesario; no sea que me sacie, y te niegue, y diga: ¿Quién es Yahvé? O que siendo pobre, hurte, y blasfeme el nombre de mi Dios» (Prov. 30:8-9). Nadie debe buscar el sufrimiento, sino ser librado de él. El padecimiento se acepta «si la voluntad de Dios así lo quiere» (1 Pd. 3:17), pero nunca debe buscarse.

Finalmente, la oración debe terminar con la alabanza. «Porque tuyo es el reino, y el poder, y la gloria, por todos los siglos. Amén.» Esta expresión denota una especie de corona del proceso de oración, que termina con un alma exultante que quiere manifestar su admiración por el Dios al cual se ha dirigido, reconociendo su excelsa grandeza.

Desde los comienzos del cristianismo, el Padrenuestro ha tenido siempre gran importancia, primero a nivel privado, después comunitario. Esto se ve en Tertuliano *(De Orat. 1: legitima oratio)* y Cipriano *(Publica et communis oratio)*. La *Didajé* lo transcribe íntegro y añade: «así oraréis tres veces al día» (8, 2), con lo cual parece indicar que el Padrenuestro sustituyó a las fórmulas judías

del *Shema* («Oye, Israel...») y la *Tephillah* o *Shemoné Esré* («dieciocho bendiciones»). Véanse ABBA, ORACIÓN, PADRE, PERDÓN, REINO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, “Padrenuestro. Estudio exegético” (ST 1954); Id., *Teología del Padre Nuestro* (Casa de la Biblia, Madrid, 1967); A. Aparicio, ed., *El Padrenuestro* (Claretianas 1999); L. Boff, *El Padrenuestro, oración de los hijos* (San Pablo 1984); J.M. Cabodevilla, *Discurso del Padrenuestro* (Ed. Católica, Madrid 1971); B. Haring, *El Padrenuestro. Alianza, plegaria, programa de vida* (PPC 1996); E. Jiménez Hernández, *Padrenuestro, fe oración y vida* (Caparrós Ed., Madrid 1996); M. Ledrus, *El Padrenuestro, oración evangélica* (SP 2004); E. Martín Nieto, *El Padre Nuestro, la oración de la utopía* (San Pablo 1996); L.A. Montes Peral, *El Padrenuestro. La oración trinitaria de Jesús y los cristianos* (EVD 2001); S.Th. Pinckaers, *En el corazón del Evangelio. El Padre nuestro* (DDB 2004); J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre. La revelación de Dios Padre y el padrenuestro* (EVD 1990); A. Pronzato, *El Padre nuestro, oración de los hijos* (Sígueme 1993); S. Sabugal, *El Padrenuestro. Interpretación catequética antigua y moderna* (Sígueme 1975); Id., *Abba. La oración del Señor* (BAC 1985); A. Salas, *El Padrenuestro* (Biblia y Fe, Madrid 1994); H. Schumann, *Padre nuestro* (EST 1982); C. di Sante, *El Padre Nuestro: la experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana* (EST 1998); H.J. de Taré, *El Padrenuestro... Un itinerario bíblico* (Narcea 1994).

A. LOCKWARD

PAFOS

Gr. 3974 *Paphos*, Πάφος, de etimología desconocida. Ciudad al suroeste de la isla de Chipre. Se distinguía entre Pafos la Vieja (*Palaípaphos*, Παλαίπαφος) y Pafos la Nueva (*Paphos Nea*, Πάφος Νέα). Esta última era un puerto de mar a unos 16 km. al noroeste, capital de la provincia romana de Chipre y residencia del procónsul. Pafos la Vieja tenía un célebre templo dedicado al culto de Astarté, que los griegos transformaron en un templo a Afrodita (Homero, *Odisea* 8, 362). En este santuario, de grandes dimensiones, se practicaban los ritos de iniciación o misterios de Kinyras, rey de Pafos durante la guerra de Troya. Pocas ciudades han sido tan glorificadas o cantadas por los poetas como esta (Virgilio, *Eneida*, 1, 415; Horacio, *Odas*, 1, 19, 30; 3, 26; Aristófanes, *Lysis*. 833, etc.). El culto a Afrodita terminó cuando el emperador Teodosio decretó el cierre de los templos paganos.

Pablo, Bernabé y Marcos visitaron Pafos la Nueva después de haber atravesado la isla de Chipre. En ella, un mago llamado > Elimas intentó con engaños apartar de la fe al procónsul Sergio Paulo; entonces el apóstol Pablo hizo que Dios castigara al mago con ceguera. Desde Pafos la Nueva, el Apóstol tomó la nave que lo llevó a Perge de Panfilia, en el Asia Menor (Hch. 13:6-13). Es digno de notarse que a partir de este momento, el nuevo nombre de Pablo comienza a destacar respecto a su antigua denominación heb. Saulo: «Entonces Saulo, que también es Pablo» (*Saûlos ho kaí Paûlos*, Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος, v.9). Véase CHIPRE, PABLO.

F. BENLLIURE

PAGANO

Heb 1471 *goy*, י = «gente»; pl. *goyim*, ים ; gr. 1484 *ethnos*, ἔθνος, pl. *ethne*, ἔθνη, prim. «multitud» o «compañía de gente».

1. Israel y los paganos.
2. Jesús y los paganos.
3. El Espíritu y la misión a los paganos.

I. ISRAEL Y LOS PAGANOS. En un principio *goy* (י) y *am* (עָם, «pueblo») eran sinónimos y tenían un valor idéntico a «grupo humano en comunidad», pero poco a poco se distinguieron en el lenguaje del AT, quedando *am*, en sing. como designación preferente del pueblo elegido por Dios, mientras que *goyim*, en pl. quedó reservado a las naciones extranjeras (cf. Nm. 23:9).

Durante la conquista de Canaán y las subsiguientes guerras de exterminio de sus habitantes practicadas por los israelitas durante generaciones, las diferentes naciones cananeas de amorreos, heveos, jebuseos, fereceos, etc., junto con los que lograron sobrevivir (Jos. 23:13; Jue. 3:1; Sal. 78:55), recibieron la apelación especial de *goyim*. Los israelitas tenían prohibido asociarse (Jos. 23:7) o casarse con ellos (Jos. 23:12; 1 R. 11:2). El destino de Canaán es presentado como una advertencia contra la desobediencia, un ejemplo de lo que podría ocurrir (Lv. 18:24, 25; Dt. 18:12). Los *goyim* siempre aparecen relacionados con prácticas idólatras (Lv. 18:20), en contraste con el pueblo elegido, que solo conoce y adora a un único Dios, Yahvé (Nm. 15:41; Dt. 28:10). La misma distinción se mantiene en tiempos de la monarquía (2 Sam. 7:23; 1 R. 11:4-8; 14:24; Sal. 106:35), y se refuerza más tarde. Israel se vengará de los paganos y los someterá (Miq. 5:10-15; Sof. 2:10s., cf. *Testamento de Moisés* 10:7; *Jubileos* 23:30); los reyes paganos se postrarán y las naciones gentiles servirán a Israel (Is. 49:23; 45:14,23; Miq. 7:17); las riquezas de los paganos afluirán hacia Jerusalén (Is. 45:14; 60:5-16; 61:6; Miq. 4:13; Sof. 2:9).

La amarga experiencia del destierro y la desaparición de las diez tribus del norte, más el contacto forzoso con el paganismo circundante, especialmente persa, lleva a algunos profetas a reconsiderar la posición de Israel en relación con los gentiles. El lenguaje negativo de destrucción y venganza da paso a una valoración positiva del paganismo redimible por el Israel renovado al final de los tiempos. Los paganos serán partícipes de la bendición de Abraham en tanto que reconozcan la superioridad del Dios de Israel. En los últimos tiempos, Yahvé hará de Jerusalén una luz que atraerá a los paganos (Is. 49:6; 51:4; Miq. 4:11). Entonces, todo Israel será restaurado gracias a la incorporación de un determinado número de gentiles escogido por Dios en los últimos días (Is. 45:22; 56:6-8; Zac 2:11; 8:20-23; Tob. 14:6; *1 Enoc* 90:30-33). La conversión de esos gentiles y su incorporación a Israel marcarán el esperado fin del mundo. Esta es la fundamentación teológica de la misión de Israel entre los paganos (cf. Is. 66:19). La urgencia proselitista de los fariseos obedece a esa creencia. Los paganos "temerosos de Dios" forman parte del plan divino para los últimos tiempos.

La fiesta de los Tabernáculos, que se celebraba en otoño y atraía a muchos paganos, era un anticipo de la inmediata realidad futura, según señalan algunos textos proféticos: "Todos los que queden de los pueblos que hayan subido contra Jerusalén subirán de año en año para adorar al Rey, Yahvé de los Ejércitos, y para celebrar la fiesta de los Tabernáculos" (Zac. 14:16-21). En «el día de Yahvé» los gentiles participarán en el culto divino, y se salvarán al acercarse a Israel (cf. Am. 9:11-12).

II. JESÚS Y LOS PAGANOS. La vida de Jesús se desarrolla casi totalmente en un ambiente judío. Pocas veces sale fuera confines de Israel y eso ocurre por causas contingentes, aunque hacia el final de su predicación en Galilea empieza a frecuentar las tierras de los gentiles, Tiro y Sidón, donde no se manifiesta públicamente, pero su fama lo precede, y encuentra una mujer sirofenicia, a cuya hija cura, no sin antes hacerle saber su preferencia por la casa de Israel (Mc. 7:27). En el territorio de la > Decápolis cura a un sordomudo (Mc. 7:31-37) y repite el milagro de la multiplicación de los panes y los peces; la primera multiplicación tiene lugar para los judíos, y la segunda para los gentiles (Mc. 8:1-9). Aparte de esto, nada parece indicar en él un interés especial por los paganos, todo lo contrario. En el envío de los apóstoles de dos en dos, Jesús les advierte: «No vayáis a los gentiles, y no entréis en las ciudades de los samaritanos, solo a las ovejas perdidas de Israel» (Mt. 10:5-6; comp. Mc. 7:24-30; Mt. 15:24).

Solo el evangelista Lucas registra el envío misionero de 72 discípulos por parte de Jesús, número que, además de ser múltiplo de 12, clara referencia a las tribus de Israel, indica también el número de las naciones paganas que la tradición judía reconoce en el cap. 10 del libro del Génesis y que los redactores de los Evangelios conocían. Para críticos como Wellhausen, este relato se debería a una invención del evangelista. Jesús no habría mandado a los 72 discípulos antes de Pascua en una misión de estas proporciones, vale decir, de alcance universal. Lucas habría forzado los acontecimientos adelantando los tiempos. El texto no habla explícitamente de los paganos, pero qué duda cabe de que son incluidos veladamente en el círculo que ha de recibir la predicación del Reino.

Que Jesús no era hostil a los paganos se ve en el encuentro con el centurión de Capernaúm, a quien no niega su ayuda (Mt. 8:5-13). En la parábola de la viña se prevé que el dueño la dará a otros (Mc. 12:9). Pero en ningún caso habla Jesús de la evangelización de los gentiles ni de su conversión durante su ministerio; se limita a una profecía de que en el futuro habrá gentiles que se conviertan, y muestra cómo esa futura conversión, al igual que la que tuvo lugar en tiempos de Jonás, será un signo que pondrá de relieve la gravedad de la impenitencia de Israel (Mt. 12:38-42; Lc. 11:29-32).

No es el Jesús mortal, sino el Jesús resucitado quien explícitamente comisiona a sus discipulos a cumplir una misión universal. En esto coinciden los Sinópticos (Mt. 28:18; Mc. 16:15; Lc. 24:47; cf. Hch. 1:8). De aquí se deduce que mediante el sacrificio del Mesías se abren las puertas al mundo entero. Así lo entiende Lucas y lo justifica en base al anuncio profético: «Que el Cristo había de padecer, y que por ser el primero de la resurrección de los muertos, había de anunciar luz al pueblo y a los gentiles» (Hch. 26:22-23). El Evangelio de Juan lo expresa de otro modo, pero con el mismo fundamento teológico. Lo hace precisamente en el contexto de la fiesta de Pascua y de unos griegos que preguntan por Jesús. Este les revela que su momento, la salvación de los paganos, llegará cuando el grano de trigo —el Hijo del Hombre— caiga en la tierra y muera: entonces se levantará y atraerá a todos a sí mismo (Jn. 12:20-32).

III. EL ESPÍRITU Y LA MISIÓN A LOS PAGANOS. Desde el principio, para Lucas la misión a los paganos es presentada como obra del Espíritu Santo. Es el Espíritu quien toma la iniciativa y la dirige. Elige a Bernabé y Saulo en representación de la Iglesia de Antioquía para iniciarla. La obra se gesta en Jerusalén en torno a dos ideas importantes sobre el futuro desarrollo del cristianismo. Una, la espiritualización del Templo, y otra, el cumplimiento de la Ley a la luz del Evangelio. La primera idea surge en el entorno helenista de Esteban: «El Altísimo no habita en casas hechas por mano, como dice el profeta» (Hch. 7:48; cf. Hch. 17:24). No es el templo físico, sino la presencia de Dios lo que da sentido al culto. Ahora el Templo está allí donde se manifesta el Espíritu: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que mora en vosotros? (1 Cor. 6:19: 2 Cor. 6:16). La comunidad cristiana se siente el verdadero Israel y comienza a ser interpretada como un templo espiritual, la verdadera morada de Dios entre los hombres y «santuario escatológico». Dentro de ella, los paganos que se convierten disfrutan de ventajas espirituales superiores a los judíos que asisten al culto del Templo de Jerusalén, pues con Jesús ha llegado la hora «cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn. 4:23). Ya no es necesario que los paganos se acerquen al monte santo de Jerusalén para ser benditos, sino que la bendición les alcanza por medio de la misión iniciada por el Espíritu, partiendo de Jerusalén y llegado a Antioquía. De aquí, y a través de toda la geografía de Asia Menor, la misión cristiana parte del Mediterráneo y continuará hasta los últimos confines de la tierra impulsada por el Espíritu (Hch. 9:31). Por revelación divina, Pedro se adentra en el campo de los paganos y el Espíritu Santo se derrama sobre ellos (Hch. 10:45).

El camino está abierto. Los paganos se convierten y se integran en la comunidad del Reino, compuesta originalmente por judíos creyentes en Jesús. ¿Qué requisitos deben cumplir los recién llegados respecto a la fe de los padres? ¿Deben circuncidarse o no? ¿Qué leyes les obligan? No tienen necesidad de hacerse judíos, es la opinión conclusiva de la mayor parte de la comunidad. Como ocurre con el Templo, el tema de la circuncisión ritual se espiritualiza: será «la circuncisión del corazón», en el lenguaje paulino (Ro. 2:29), circuncisión ética para los paganos (Ro. 4:12; 1 Cor. 7:19; Gal. 5:6; Flp. 3:3; Col. 2:11). A partir de aquí, en menos de un siglo, la comunidad cristiana será mayormente pagana de origen y ya no se considerará a sí misma como integrante del judaísmo, sino como un nuevo Israel espiritual. Véase GENTILES, IGLESIA, LEY, MISIÓN, NACIÓN, PROSÉLITO, PUEBLO, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos* (Fax, Madrid 1974); Enrique Mena Salas, *"También a los griegos" (Hch 11,20). Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria* (Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007); J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Cristiandad 1984).

A. ROPERO

PAGIEL

Heb. 6295 *Pageiel*, גְּעִיאֵל ֽ = «Dios interviene»; Sept. *Phagiel*, Φαγι□λ, *Phageel*, Φαγε□λ.

Uno de los jefes de la tribu de Aser e hijo de Ocrán, designado junto a otros para dirigir el combate durante la travesía del desierto (Num. 1:13; 2:27; 7:72, 77; 10:26).

PAHAT-MOAB

Heb. 6355 *Pajath Moab*, חַת מ אָב ֽ = «gobernador [lit. *pasha*] de Moab»; Sept. *Phaath Moab*, Φα□θ [v. *Phalath*, Φαλ□θ] Μω□β; Vulg. *Phahath-Moab*.

Nombre de un clan o familia descendiente, al parecer, de un hebreo que ostentó un cargo oficial en Moab, tal vez durante el reinado de David (cf. 2 Sam. 8:2; 1 Cro. 4:22). Se podría conjeturar que este dominio de un judío en Moab puede estar relacionado con la emigración de > Elimelec y sus hijos a dicho país. El parecido entre los nombres Ofra, *Ophrah*, עָפְרָה i(1 Cro. 4:14), y Orfa, *Orpah*, עָרְ ָה (Rut 1:4), podría ser una indicación.

Los descendientes de Pahat-Moab regresaron del exilio en número de dos mil ochocientos bajo la dirección de Zorobabel (Esd. 2:6; Neh. 7:11) y doscientos con Esdras (Esd. 8:4).

Ocho miembros de esta familia hubieron de renunciar a sus mujeres extranjeras por mandato de Esdras (Esd. 10:30). El representante de esta familia intervino en la ceremonia de la renovación de la alianza de Nehemías (Neh. 10:14).

D. MUNIESA

PAI

Heb. 6464 *Pai*, עִי ָ = «balido» o «gritería»; Sept. *Phogor*, Φογ□ρ; Vulg. *Phau*. Otro nombre para > Pau (1 Cro. 1:50).

PAJA

Heb. 8401 *teben*, בֶן ֶ = «paja, rastrojo»; 7179 *qash*, קַ = «paja, hojarasca»; 2842 *jashash*, חֲ ֽ = «paja, hierba seca» (Is. 5:24; 33:11), variante de 7179; *mots*, מ ץ = «paja»; 892 *ákhyron*, □χυρον =

«paja», tallo de la planta de cereal de la que ha sido quitada la espiga mediante la trilla, y que ha quedado roto en el proceso (Mt. 3:12; Lc. 3:17). 2595 *karphos*, κάρφος = «paja pequeña y seca, ramita, trozo de palo seco», de *karpho*, «secar», denota algo menudo –«mota»— que pudiera entrar en el ojo (Mt. 7:3, 4, 5; Lc. 6:41, 42).

Caña o tallo seco de los cereales y de cualquier hierba. La paja de trigo y de cebada era utilizada como forraje para el ganado, camellos, asnos y caballos (Gn. 24:25, 32; Jue. 19:19; 1 R. 4:28; Is. 11:7). En las profecías se anuncia el amanecer de la era gloriosa del reinado de Cristo, en la que «el león comerá paja como el buey» (Is. 65:25).

Los egipcios mezclaban el barro con paja para fabricar ladrillos, a fin de hacerlos más compactos y resistentes.

Al ser la paja un elemento tan familiar en las sociedades agrícolas, bien pronto se convirtió en símbolo de la inconsistencia del hombre, de aquello que no puede resistir la prueba de la justicia de Dios, así como de aquellos que serán objeto de su indignación en el juicio de retribución (Sal. 1:4; Is. 25:10; Mt. 3:12; Lc. 3:17; cf. «heno» en 1 Cor. 3:12, referido a lo que es indigno o inútil en la vida del cristiano). La paja arrastrada por el viento es una imagen frecuente en la Escritura para indicar la destrucción de los malvados y su liviandad ante el juicio de Dios (Is. 17:13; Os. 13:3; Sof. 2:2). Véase RASTROJO, TAMO.

PALABRA

Traducción de varios términos que denotan el hablar humano y divino.

1. Vocabulario.
2. Naturaleza de la palabra.
3. Uso y abuso de la palabra.

I. VOCABULARIO. 1. Heb. sust. 1697 *dabar*, דָּבָר = «palabra», por impl. «materia» o «cosa», p.ej. en Génesis 15:1 y 19:8; cf. Lucas 1:37. «Ciertamente esta cosa [*dabar*] es descubierta» (Ex. 2:14); «mañana hará Yahvé esta cosa [*dabar*] en la tierra» (Ex. 9:5; cf. 1 Sam. 3:11; 1 R. 11:41); se utiliza casi 1.500 veces en el Antiguo Testamento; vb. 1696 *dabar*, דבר = «hablar, pronunciar, prometer, divulgar»; la Sept. traduce gral. por *laleo*, λαλέω, «hablar, emitir un sonido», de donde *logos*, λόγος, la «palabra hablada»; en ocasiones *rhema*, ῥῆμα, la «palabra» considerada en sí misma.

2. Heb. sust. 561 *émer*, אֵמֶר = «[algo] dicho, palabra, discurso»; 562 *ómer*, אֹמֶר = «palabra, promesa, cosa»; traducido por la Sept. gral. como *rhema*, ῥῆμα, y *logion*, λόγιον; vb. 559 *amar*, אמר = «decir, afirmar, convocar». Se emplea para referir cómo Dios dirigió su palabra a ciertos personajes destacados: Noé (Gn. 9:8), Josué (Jos. 1:1; 4:15) y David (2 Sam. 3:18), entre otros. La Sept. lo traduce gral. con el verbo *lego*, λέγω, «afirmar, decir» en los distintos temas de su conjugación.

3. Heb. 4405 *millah*, מִלָּה, o *milleh*, מִלֶּה = «discurso, razón, palabra, refrán», traducido como «palabra» en 34 ocasiones, 25 de ellas en Job y 6 en Daniel. Se utiliza en 2 Sam. 23:2: «El Espíritu de Yahvé ha hablado por mí, y su palabra ha estado en mi lengua»; también en Sal 19:4: «Por toda la tierra salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras». La Sept. traduce como *logos*, λόγος, y *rhema*, ῥῆμα.

En el Nuevo Testamento los términos más comunes para este concepto son:

1. Gr. 3056 *logos*, λόγος = «palabra hablada», expresión del pensamiento (cf. Lc. 7:7; 1 Cor. 14:9); dicho o afirmación de Dios (cf. Jn. 15:25; Ro. 9:9, 28; Gal. 5:14; Heb. 4:12) y de Cristo (cf. Mt. 24:35; Jn. 2:22; 4:41; 14:24; 15:25), entre otros usos. El Cuarto Evangelio lo aplica al Cristo preencarnado (*ho Logos*, ὁ Λόγος, Jn. 1:1), y al Cristo histórico en 1 Jn. 1: «el Verbo de vida», combinando las dos declaraciones en Jn. 1:1 y 4 y Ap. 19:13.

2. Gr. 4487 *rhema*, ῥῆμα = la «palabra» considerada en sí misma, lo que se expresa de palabra o por escrito (p.ej. Mt. 12:36; 27:14; Jn. 3:34; 8:20; Hch. 2:14; 6:11,13; 11:14; 13:42; 26:25; Ro. 10:18; 2 Cor. 12:4; 13:1; Heb. 12:19; 2 Pd. 3:2; Jud. 17).

Se ha querido distinguir los dos términos diciendo que *logos* es «la palabra más profunda, más plena e inclusiva», la revelación de lo que está en Dios, en su naturaleza y carácter; mientras que *rhema* es la expresión proposicional mediante la que se comunica el pensamiento. Sin embargo, no existe una distinción significativa entre ambos términos en el NT. *Rhema* quizá denota la declaración, lo que se expresa, y *logos* el sentido y razón de lo que se declara (cf. 1 Pd. 1:23, 25).

3. Gr. 2031 *epos*, ἔπος = «palabra», de una raíz verbal indoeuropea **ep* que indicaría la idea de «hablar, decir» y que forma parte de la conjugación clásica del verbo *lego*, λέγω. Se utiliza en Heb. 7:9: «Por decirlo así, en la persona de Abraham también Leví, el que recibe los diezmos, dio el diezmo».

4. Gr. 3051 *logion*, λόγιον, diminutivo de *logos*, «respuesta o declaración divina, oráculo»; indica el contenido de la Ley de Moisés (Hch. 7:38); las declaraciones escritas de Dios por medio de los redactores del A.T. (Ro. 3:2); el contenido de la doctrina cristiana (Heb. 5:12); y las declaraciones de Dios por medio de maestros cristianos (1 Pd. 4:11).

II. NATURALEZA DE LA PALABRA. Desde un punto de vista fenomenológico, la palabra es la acción por la cual una persona se expresa y se dirige a otra para comunicar con ella. Pero se trata de algo más que de un ejercicio verbal: es una comunicación mediante signos audibles que tienen el poder sorprendente de dar realidad a lo que nombran y de ejercer dominio sobre lo nombrado. A nivel de experiencia subjetiva, la palabra, una vez pronunciada, parece cobrar realidad con poder de hacer el bien y el mal. Por eso es común en la antigüedad concebirla, no solo como un medio de expresión para comunicarse, sino como una fuerza dinámica y eficaz. De ahí la importancia dada a la > bendición o la > maldición, al > conjuro y al > nombre de personas y objetos. Hay palabras dotadas de poder, y por eso ocurre a veces que conmueven al que las oye y lo transforman. Hay palabras creadoras y palabras destructoras. Palabras que sanan («Envió su palabra y los sanó; los libró de su ruina», Sal. 107:20; comp. Mat. 8:8) y palabras que matan. Las palabras se dicen y hacen; se pronuncian y realizan. Al dar nombre a los animales, Adán expresa su superioridad y dominio sobre ellos. Las últimas palabras de un moribundo están cargadas de consecuencias, poseen energía, y por eso mismo se recogen y se guardan con cuidado (Gn. 49; Dt. 33; 2 Sam. 23:1-7).

En relación con Dios, su palabra representa su acción, mediante la que otorga el ser a todo cuanto existe: «Dijo, y fue hecho» (Sal. 33:6-9; cf. Gn. 1; Lam. 3:37; Jdt. 16:14; Sab. 9:1; Eclo. 42:15). La actividad de Dios no cesa, rige los astros (Is. 40:26), las aguas del abismo (Is. 44:27) y el conjunto de los fenómenos de la naturaleza (Sal. 107:25; 147:15-18; Job 37:5-13; Eclo. 39:17,31). Su palabra y su obra van de la mano; por eso Jesús pudo decir: «Mi Padre hasta ahora trabaja» (Jn. 5:17). Lo enunciado por Dios es idéntico a la actuación de su poder, sea para crear (cf. Sal. 33:6), o para salvar: «Envió su palabra, y los sanó» (Sal. 107:20).

Ya que el orden creado revela una inteligencia suprema, en la literatura sapiencial *dabar* (palabra creativa de Dios) se hace prácticamente equivalente a *sophía*, o sabiduría de Dios. El Sal. 33:6 afirma: «Con su palabra el Señor hizo los cielos», y el autor de Prov. 3:19 dice: «El Señor con sabiduría ha fundado la tierra». En Sab. 9:1-2 se unen ambos conceptos: «Con tu palabra hiciste todas las cosas... y con tu sabiduría formaste al hombre».

III. USO Y ABUSO DE LA PALABRA. Así como «de una misma boca proceden bendición y maldición» (Stg. 3:10), de un mismo lenguaje proceden palabras que hieren o que sanan. La palabra de los maliciosos es una asechanza sanguinaria (Prov. 12:6). La lengua causa más víctimas que la espada (Prov. 12:18; Eclo. 28:17s). Las palabras del chismoso se reciben con frecuencia «como golosinas» (Prov. 26:22), pero hieren cruelmente. El sabio debe guardarse de la maledicencia (Eclo 5,14), pues esta, juntamente con la calumnia, constituye un abuso criminal de la palabra (Sal. 5:10; 10:7), tanto o más que el falso testimonio y juramento falso, tan prohibido por la Ley Mosaica (Ex. 20:7; Nm. 30:3; Dt. 23:22).

La literatura sapiencial da mucha importancia al buen uso de la palabra, a escogerla con sabiduría. Una palabra dicha a propósito o una respuesta oportuna son un tesoro y una alegría (Prov. 15:23; 25:11). El buen uso de la palabra es como un agua profunda, un torrente desbordante, una fuente de vida (Prov. 18:4; cf. Dt. 32:1s).

«Hay tiempo de callar y tiempo de hablar» (Ecl. 3:7). Saber escuchar es la condición previa para intervenir convenientemente en los juicios humanos: «El que da una respuesta antes de haber escuchado, muestra su insensatez para oprobio suyo» (Prov. 18:13). En ocasiones así hay que poner un candado a la lengua (Eclo. 28:25; Sal. 39:2; 141:3), ser lento para hablar (Stg. 1:19). En las relaciones del hombre con Dios, el escuchar ocupa igualmente un puesto de primer orden: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas...; en cambio, me has abierto el oído» (Sal. 49:7).

Por su capacidad de influir en la conducta ajena, de determinar la vida propia o de decidir en el curso de los acontecimientos, cada persona tendrá que dar cuenta de sus palabras (Mt. 12:36). Por sus palabras será cada uno justificado o condenado (Mt. 12:37). La palabra no es un pasatiempo inofensivo y pasajero, expresa lo que hay en el interior del hombre (Lc. 6:45), a la vez que lo condiciona. Véase LENGUAJE, LOGOS, REVELACIÓN, SABIDURÍA, SILENCIO.

BIBLIOGRAFÍA: B. Corsani, "Palabra", en *NDTB*, 1371-1390; G. Gerleman, "rb;D; *dâbâr* Palabra" en *DTMAT* I, 614-627; R.B. Girdlestone, "Palabra, Ley, Pacto", en *SAT*, cap. 17; H. Haarbeck, G. Fries, O. Betz, "Palabra", en *DTNT* III, 249-282; G. Ziener, "Palabra", en *DTB*, 744-748.

J. M. TELLERÍA

PALABRA DE DIOS

La frase *debar Yhwh*, «palabra de Yahvé», aparece 242 veces en el AT, principalmente en los escritos proféticos, sobre todo en Jeremías y en Ezequiel. Bajo este epígrafe se encuentran los Diez Mandamientos, literal. «las diez palabras», dados por la voz de Dios en el monte Sinaí, así como todas las promesas, advertencias, preceptos, profecías, revelaciones del carácter divino y mensajes de misericordia que procedieron de Dios por medio de hombres escogidos. En los Salmos y libros proféticos aparece todo el cuerpo de la verdad revelada, incluyendo las manifestaciones históricas del gobierno justo y misericordioso de Dios, como la Palabra de Yahvé.

En el NT se usa la expresión *logos tu Theû*, o bien *logos tu Kyríu*, «palabra de Dios», «palabra del Señor» (Hch. 13:46ss; 1 Cor. 14:36; Flp. 1:14; Col. 3:16), para referirse a las verdades

contenidas en el AT; pero frecuentemente denota la predicación apostólica (Hch. 4:29; 6:2-7; 8:4, 25; 11:19; 12:24; 13:5, 7, 44, 46, 49; 15:35; 16:32; 17:13; 18:11; 19:10, 20).

Los medios y maneras por los que la Palabra de Dios llega al hombre no son en absoluto uniformes. Sueños, visiones, mensajes sentidos como una > carga, inspiración. El caso de Moisés es único, ya que el medio utilizado es un «boca a boca» de íntima proximidad: «Yo estaré con tu boca, y te enseñaré lo que hayas de hablar» (Ex. 4:11, 12). A su vez, esta comunicación directa de Dios con Moisés está mediada por Aarón respecto al pueblo. Moisés transmite a su hermano la palabra divina para que él a su vez la transmita al pueblo, de modo que Moisés ocupa el lugar del Dios revelador para Aarón. Esto implica que la transmisión del mensaje no es tanto literal como esencial. En el notable caso de la profecía de Jeremías, Dios habló las palabras a Jeremías y este las dictó a su vez a Baruc, que las escribió (Jer. 36). En la visión en la que Ezequiel recibió su especial nombramiento como mensajero de Dios a Israel, se le instruyó para que comiera el rollo en el que estaban escritos los males que debían caer sobre el pueblo. Habiendo así hecho suyo el mensaje, tenía que salir con las palabras: «así dice Yahvé el Señor».

Aunque *dabar* es el término fundamental para denotar la locución divina, también se utiliza *millah*, מִ ָה, traducido como «palabra» en treinta y cuatro ocasiones, veinticinco de ellas en Job y seis en Daniel. Se utiliza en 2 Sam. 23:2: «El Espíritu de Yahvé ha hablado por mí, y su palabra ha estado en mi lengua»; y Sal 19:4: «Por toda la tierra salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras». Además, aunque con menos frecuencia, se utiliza el verbo *amar*, אמר, cuyo significado original, «ser claro», derivó a «decir»; *omer Yhwh* aparece 90 veces en el AT. *Amar* hace referencia más bien al modo de la revelación, mientras que *dabar* señala al contenido: la palabra dicha (cf. Sal 19:3s; Job 22:28).

El concepto «palabra de Dios» expresa la comunicación de la voluntad y de los propósitos divinos al hombre por medio de una revelación proposicional, esto es, expresada por medio de cláusulas. La fórmula clásica utilizada en el AT es: «Palabra de Yahvé que vino a», lit. «fue a» (Os. 1:1; cf. Ez. 1:3; 12:8, etc.; Jon. 1:1; 3:1; Miq. 1:1, etc.). La «Palabra de Dios» es así una extensión de la personalidad divina, expuesta de forma racional y autorizada (Sal. 103:20; Dt. 12:32), por lo que debe ser obedecida por todos, ángeles y hombres. La Palabra de Dios tiene poder creador (Gn. 1; Sal. 33:6), preservador (Sal. 147:15-18), regenerador (Ez. 37, etc.) y salvador (Is. 50:4; 61:1, etc.). El Salmo 119 se refiere constantemente a la Ley escrita como Palabra de Dios.

En la LXX el sust. *dabar*, «palabra», generalmente se traduce como *logos*, λόγος, en ocasones *rhema*, ῥῆμα; y el vb. *dabar*, «hablar», se vierte por lo general como *laleo*, λαλέω. Debido a la influencia de los LXX, los autores del NT emplean las expresiones *logos/rhema Theû* como equivalentes al *dabar* hebreo.

Cristo recibe el nombre de «la Palabra», Λόγος, habitualmente traducido como «el Verbo» en el principio del Evangelio de Juan y en otros pasajes; y aunque algunos suponen que este título le fue dado por el evangelista como concesión a la teología filosófica de su época, la > gnosis y el judaísmo alejandrino de Filón, otros creen que es una síntesis perfecta del *dabar* hebreo y, de forma relevante, del arameo *memrá*, מֵימְרָא, «palabra», entendido como «denominación divina especializada para designar al Dios que crea, se revela y actúa en la historia de la salvación mediante su Palabra» (R.E. Brown). Los más antiguos autores judíos utilizaban este nombre donde el Pentateuco dice Yahvé. En la mayor parte de los textos donde aparece el nombre sagrado de Dios, lo

substituían por la paráfrasis *Memrá Yhwh*, מֵימְרָא יהוה, en la que comprendían todos los atributos de la divinidad. Según ellos, la Memrá creó el mundo, se apareció a Abraham en Mamre y a Jacob en Betel. Este último apeló a ella como testigo de la alianza entre él y Labán. La Memrá se apareció a Moisés en el Sinaí, dio la Ley a Israel y habló cara a cara con el caudillo hebreo; marchó delante del pueblo y posibilitó la conquista de la Tierra Prometida; era fuego consumidor para todo el que violaba la Ley. En todos estos casos, la Memrá se refiere claramente al Dios Todopoderoso. Esta Palabra, por tanto, era Dios, y tal era la opinión de los judíos cuando se compuso el > Targum.

«Jesucristo, en cuanto hombre, es la expresión humana máxima de la Palabra de Dios. Toda su humanidad es la Palabra-acción-revelación máxima de Dios. Del Verbo Encarnado procede, como de su plenitud, toda otra expresión de la palabra de Dios, ya sea la palabra apostólica, la palabra del AT, la palabra de la Iglesia a través de los siglos, la palabra de los predicadores... Todas esas palabras, pueden llamarse analógicamente Palabra de Dios en cuanto participan de esa realidad. El Verbo Encarnado es el que explica, en su misterio, la condición análoga de Palabra de Dios que se predica de esas varias palabras» (J. M. Casciaro).

Las palabras de Jesucristo son Palabra de Dios por excelencia (Mt. 26:75; Lc. 22:61; Jn. 7:36; Hch. 11:16; 1 Cor. 7:10, 12, 25; 1 Tes. 4:15, etc.). Por ello, quien acepta la palabra de Jesús y la practica tiene vida eterna, pasa de muerte a vida (Jn. 5:24). Véase ESCRITURA, INSPIRACIÓN, LOGOS, PALABRA, REVELACIÓN, SAGRADA ESCRITURA, VERBO.

BIBLIOGRAFÍA: B. Klappert, "(logos) Palabra", en *DTNT* III, 251-275; R. Bultmann, "El concepto «Palabra de Dios» en el NT", en *Creer y comprender* I (Studium, Madrid 1974); Calati, "Palabra de Dios", en NDE, 1467-1484; J. M. Casciaro, "Palabra de Dios", en *GER* 17, 624-627; H. Haag, "La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura", en MS I,1, 338-408; B. Ramm, La revelación especial y la Palabra de Dios (Aurora); K.H. Schelkle, *Palabra y Escritura* (Fax, Madrid 1972).

J. M. TELLERÍA

PALACIO

Heb. 759 *armón*, אַרְמוֹן, «lugar elevado, fortaleza», donde se encontraba el palacio real; 1002 *birah*, בִּירָה = «castillo, palacio, residencial real», denota lo que está contenido dentro del recinto externo de la residencia real, incluyendo caballerizas y jardines (2 Cro. 36:19; cf. Sal. 48:4; 122:7; Prov. 9:3; 18:19; Is. 23:13; 25:2; Jer. 22:14; Am. 1:7, 12, 14; Nah. 2:6); 1964 *hekhal*, הֵיכָל, edificio público grande, como un palacio o templo (1 R. 21:1; 2 R. 20:18; Sal. 45:8, 15; 144:12; Prov. 30:28; Is. 13:22; 39:7; Dan. 1:4; Nah. 2:6); aram. *hekhal*, הֵיכַל (Esd. 4:14; Dan. 4:4, 29; 6:18), se refiere al conjunto de construcciones que servían de morada a reyes y dignatarios; gr. 833 *aulé*, αὐλή = «patio, morada, palacio» de una persona de alto rango (Mt. 26:3, 58, 69; Mc. 14:54, 64; Lc. 11:21; Jn. 18:15), en especial el palacio de Herodes; *praitorion*, πραιτώριον = «pretorio» (Mc. 15:16; Flp. 1:13).

Como lugar de residencia real, el palacio era defendido con muchas fortificaciones, puesto que en caso de guerra servía de refugio, no solo para el rey y su familia, sino también para consejeros, ministros y parientes cercanos.

David ocupaba una residencia real en Jerusalén (2 Sam. 5:9; 7:1, 2), pero el primer gran palacio de esta ciudad fue construido por Salomón (1 R. 7:1-12). Su edificación duró trece años, en tanto que la del Templo se llevó a cabo en siete (1 R. 6:38; 7:1). «La casa del bosque del Líbano» (1 R. 7:2-5) era una de las partes del conjunto, y recibía este nombre a causa de sus numerosas columnas de cedro. Medía cien codos de longitud (alrededor de 46 m.), cincuenta de anchura y treinta de altura;

sus muros eran de piedra sólida. En el interior se levantaban cuatro hileras de columnas de cedro; es posible que cada hilera formara una pared. Había un patio interior delimitado por columnas que tenía algo más de ochenta codos de longitud y alrededor de treinta de anchura. Es posible también que las columnas hubieran estado dispuestas en dos hileras dobles en sentido longitudinal con respecto al cuerpo del edificio, dejando un patio central. Salían unas vigas de las columnas hacia las paredes, que sostenían tres pisos de estancias y miraban al patio interior. La casa del bosque del Líbano servía a la vez de arsenal y de tesorería (1 R. 10:17, 21; Is. 22:8), y puede ser que también a otros fines. El conjunto del gran palacio tenía un «pórtico de columnas» (1 R. 7:6), que servía de antesala y medía cincuenta codos por treinta. Una escalinata y un pórtico le precedían. Es posible que se tratara de la entrada principal del palacio. A continuación, venía el «pórtico del trono» (1 R. 7:7), la sala en la que el rey aplicaba justicia, abierta en su parte anterior; estaba probablemente cerrada en los otros tres lados por sólidos muros con puertas, pero no ventanas. Allí se hallaba el gran trono de marfil, recubierto de oro puro (1 R. 10:18-20).

La casa del bosque del Líbano, la sala del trono y el pórtico de columnas, se hallaban posiblemente dispuestos por encima de un patio rectangular. Detrás de la sala de justicia y del trono se hallaban las estancias privadas del rey; es posible que su entrada principal fuera por esta misma sala. El rey pronunciaba, así, los juicios y concedía sus audiencias a las puertas de palacio. Este patio real, adornado de flores y fuentes, estaba rodeado de algo similar a un claustro. Según Josefo, la casa de la hija de Faraón (1 R. 7:8) estaba muy cercana a la sala del trono (*Ant*. 8, 5, 2).

Estos diversos edificios constituían el palacio de Salomón, cuyo estilo recordaba el de las mansiones principescas del Asia Occidental. Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz las ruinas de residencias reales asirias, babilonias y persas de esta época. El libro de Ester contiene alusiones al palacio del rey de Persia en Susa (Est. 1:5, 6, 9; 2:3, 14; 5:1, 2; 7:7). Estos pasajes nos permiten concebir algo de la elegancia y belleza del palacio de Salomón. Véase TEMPLO.

PALAL

Heb. 6420 *Palal*, לָלָ = «juez»; Sept. *Phalax*, Φαλ�ξ, v. *Phalakh*, Φαλ�χ, *Phalak*, Φαλ�κ, y *Phalal*, Φαλ�λ. Hijo de > Uzai, uno de los que ayudó en la restauración de la muralla de Jerusalén, en el tramo correspondiente a la torre alta que sobresalía de la casa del rey y que estaba junto al patio de la guardia (Neh. 3:25).

PALESTINA

Heb. 6429 *Pelésheth*, תֶלֶ = «migratorio», nombre de Filistea = «tierra de los filisteos», vocablo que aparece en Jl. 3:4; Ex. 15:14; Is. 14:29, 31; Sal. 60:8; 83:7; 87:4; 108:9; Sept. *Phylistieím*, Φυλιστιε�μ (Ex.), *allóphyloi*, �λλ�φυλοι (Is., Jl.); Vulg. *Philisthiim* (Ex.); *Philisthaea* (Is.); *Palaesthini* (Jl.).

1. Nombre.
2. Sus límites y extensión.
3. Población.
4. Geología estructural.

5. Geografía física.
6. Caminos principales.
7. Climatología.
8. Flora.
9. Fauna.
10 Etnología.
11. Toponimia y topografía.

I. NOMBRE. Palestina, gr. *Palaistine*, Παλαιστνη, es el nombre que griegos y romanos aplicaron a todo el país en que se desarrolla la historia bíblica, y que desde entonces le ha sido aplicado de manera general. Se deriva de Filistea, nombre de la estrecha franja dominada por los filisteos, tal como lo entienden los escritores bíblicos, en especial Joel 3:4: «las costas de Filistea», heb. *geliloth Pelésheth*, ל ֶ ת לִיל ת; Sept. *Galilaía allophylon*, Γαλιλαα λλοφλων; Vulg. *terminus Palaesthinorum* (cf. Ex. 15:14; Is. 14:29, 31). El nombre más antiguo y común que aparece en los primeros libros bíblicos es > Canaán, heb. *Kenaán*, נַעַן ְ; Sept. *Khanaán*, Χαναν, que comprendía el territorio situado al oeste del Jordán, distinguiéndola del país de Galaad, al oriente del río. Después de la conquista, toda la región recibió el nombre de Israel (1 Sam. 13:19; 1 Cro. 22:2; Mt. 2:20). El nombre de Canaán aparece por primera vez en las cartas de > Amarna (1450-1370 a.C.) y en las inscripciones egipcias de la XIX dinastía (1315-1200) en la forma *Kinachi* o *Knaían*; los egipcios llamaban a esta tierra *Retenu* (superior), término usado en textos del Imperio Medio, pero sobre todo en los del Imperio Nuevo. Estaba dividida en Alto y Bajo Retenu, aunque hoy es imposible identificar estas partes. El primer documento babilónico que hace mención del país lo designa con los nombres de Mat Akharri o Mat Amurri = «país de Occidente» o «país de los amorreos», del nombre de uno de los pueblos que habitaron Palestina antes de la penetración hebrea.

Después del cisma nacional, el nombre de Israel designó el reino del Norte. En He. 11:9 el país recibe el nombre de «Tierra Prometida» o de la promesa, *he gê tes epangelías*, γ τς παγγελας (cf. Gn. 13:15; Nm. 22:11). Poco después del inicio de la Era cristiana, los escritores griegos y latinos designaron el país como «Palestina», derivado del vocabulario administrativo de los imperios romano y seléucida. Después de la revolución de > Bar Cochba el año 135 d.C., la provincia romana de Judea fue llamada provincia de Siria Palestina, nombre tomado del griego Heródoto, que designaba así, o simplemente Palestina, a la región meridional de Siria, desde Fenicia hasta Egipto, entre el mar y las tierras de los árabes. En la Edad Media, se empleaba en general el nombre de «Tierra Santa», expresión que se encuentra en los libros tardíos: «Yahvé poseerá a Judá como su heredad en la tierra santa», heb. *ademath haqqodesh*, אֲדְמַת הַ ֹ דֶ; Sept. *he gê he hagia*, γ για (Zac. 2:12; cf. Sab. 12:3; 2 Mac. 1:7). También «Tierra de Promisión», es decir, «Tierra Prometida», término que de forma convencional adquiere una especial relación con la historia del pueblo de Israel, indicando su escenario. La administración inglesa, al hacerse cargo de estos territorios, tomados a los turcos en la Primera Guerra Mundial, empleó el nombre de «Palestina». La designación de «país de Israel», *érets yisrael*, difundida por la literatura rabínica, fue oficialmente consagrada con la fundación del Estado sionista. La expresión análoga, «tierra de Israel», *ademath Yisrael*, אֲדְמַת יִ ְ רָאֵל, es propia de Ezequiel (NT *gê Israel*, γ Ἰσραλ), donde se encuentra diecisiete veces, pero como sinónimo de la anterior; más que de geografía política, como *érets* seguida del nombre de un pueblo, *ademah* es un término descriptivo.

II. LÍMITES Y EXTENSIÓN. El territorio ocupado por los hebreos se extendía de sur a norte desde Cadesbarnea, y desde el wadi de el-Arish hasta el Hermón. De oeste a este iba desde el Mediterráneo hasta el desierto oriental, con excepción de la llanura filistea y el país de Moab. Los más grandes reyes de Israel dominaron Hamat y Damasco, llegando hasta el Éufrates, y sometieron también Amón, Moab y Edom.

Los hebreos expresaban los límites de su país con la expresión «desde Dan a Beerseba» (más de 240 km.). El wadi el-Fikrah y el Arnón constituían entonces su frontera meridional. La densidad de la población residente dentro de estos límites era grande. Omitiendo la mayor parte del territorio de Simeón y una fracción de Neftalí, se constata que sus límites describen un paralelogramo aproximado cuya altura (medida en las latitudes de Dan y del extremo meridional del mar Muerto) es de alrededor de 233 Km., y su base de 113. Su superficie es de alrededor de 26.288 km^2. Este paralelogramo incluye la región de los filisteos, que en su época de máxima extensión iba desde el Carmelo hasta Beerseba. Restando la superficie correspondiente a esta franja, los hebreos ocupaban alrededor de 21.716 km^2. La Palestina Oriental tenía entonces algo más de 9.842 km^2., desde el Hermón hasta el Arnón. La Palestina Occidental, hasta Beerseba al sur, y junto con Filistea, tenía aprox. 15.642 km^2.

III. POBLACIÓN. El país estaba habitado por gentes dedicadas al pastoreo, como atestiguan tanto los textos bíblicos como las excavaciones arqueológicas, y contaba con > ciudades fuertes o amuralladas, situadas en las elevaciones del terreno. En Gen. 23 se habla de los > heteos o hititas de Hebrón; en Gen. 20 y 26 de los habitantes > Guerar; en Gen. 34 de > Siquem, poblado por los hijos de > Jamor. Las excavaciones de > Meguido, > Jericó, Siquem, etc., permiten descubrir el ambiente en que se desarrolla la historia de los > patriarcas.

Según los datos bíblicos, en la época de la conquista había 600.000 varones hebreos, lo que da una población total de alrededor de dos millones de personas para un territorio de alrededor de 21.716 km^2. El rey David hizo llevar a cabo un censo sobre un territorio mucho mayor. En 1978, el Estado de Israel contaba con 3.737.600 habitantes. La Biblia y el historiador Flavio Josefo declaran que la densidad de la población era considerable. Algo similar atestiguan los vestigios de numerosas ciudades. Las innumerables colinas existentes aparecen casi siempre coronadas por una ciudad o un pueblo, habitado o en ruinas.

Los > filisteos ocuparon la costa del sudoeste, extendiendo su dominio sobre territorios inicialmente israelitas, gracias a su organización política; los cinco distritos en que se dividía Filistea estaban gobernados por jefes, los *seren*, y consejos en los que se definía la marcha de la confederación (Jue. 16:4-31; 1 Sam. 5; 6 y 29). Los filisteos conocían la técnica del > hierro y todas los medios que se necesitaban para su obtención y manipulación. En aquel tiempo, los hebreos aprendieron a cultivar la tierra, y por influencia del remanente cananeo, maestros en las prácticas del cultivo y consagración de cosechas con festivales religioso-agrícolas, se contagiaron de idolatría (cf. Dt. 6:10-13; 8:10-18; 11:10-17, etc.).

IV. GEOLOGÍA ESTRUCTURAL. La costa oriental del mar Muerto está bordeada por un banco de «arenisca de Nubia» (que también recibe el nombre de arenisca de Petra), así como una parte del acantilado que bordea el valle del Jordán sobre su ribera oriental. Estas mismas formaciones se vuelven a hallar sobre las vertientes occidentales del Líbano y del Antilíbano; por lo general, son de un rojo fuerte o ennegrecido. Representan una formación en la que se aprecian movimientos de

vaivén de las aguas que descargan los sedimentos; en la interpretación actualista de la historia geológica, estas formaciones son clasificadas en su mayor parte como pertenecientes al Jurásico, aunque se reconocen también terrenos atribuidos a distintas clasificaciones, desde el Carbonífero hasta el Cretáceo inferior. Por encima se halla la formación geológica más importante de Palestina: la «caliza cretácea», que constituye la mayor parte de la meseta, al este y al oeste del Jordán. En Jerusalén hay dos capas de caliza, la superior, más dura, que los habitantes llaman *misseh*, y la capa inferior, blanda, que denominan *melekeh*. Las excavaciones de los depósitos y las sepulturas por debajo de la ciudad y sus alrededores, han llegado a penetrar en el *melekeh*. Los cimientos de los edificios descansan sobre el sólido *misseh*. Las canteras cercanas a la Puerta de Damasco se hallan en el *melekeh*. De allí provenía la piedra usada para el Templo. Se hallan bancos de caliza desde el Carmelo, que descienden hacia el sur hasta Beerseba, desde donde giran hacia el suroeste y corren paralelos al Mediterráneo. Estas calizas son atribuidas a épocas más recientes que las anteriores. Alrededor de Jerusalén y en las cercanías de Siquem se hallan también formaciones de calizas asignadas a épocas más recientes, que reciben el nombre de «numulíticas» porque presentan una gran abundancia de numulites (foraminíferos, diminutos animales recubiertos de una concha calcárea en la linde del campo microscópico). Estas calizas numulíticas son atribuidas en el esquema geológico actualista al Eoceno medio. Sin embargo, están tan asociadas con la caliza cretácea que parece que ambas constituyan una sola formación. Cuando la caliza numulítica empieza a escasear hacia el oeste, se halla una larga capa de greda calcárea que atraviesa la franja filistea y que llega hasta el norte en formaciones aisladas hasta las cercanías del Carmelo. Es una greda porosa, blanda, fácilmente disgregable, que deja al descubierto la caliza más dura de la meseta y desciende hacia las planicies de Judea y Samaria de manera abrupta. Entre esta greda de Filistea y el Mediterráneo se hallan unas playas elevadas adjudicadas al Plioceno superior. La costa mediterránea de Filistea, especialmente allí donde el terreno es bajo, presenta una serie de dunas, algunas de las cuales llegan a los setenta metros de altura. Las del suroeste han podido ser formadas, en parte al menos, por las arenas de Egipto y del Sinaí arrastradas por los vientos. Las septentrionales provienen de arenas erosionadas por los vientos de la greda calcárea de Filistea y tienden a invadir los territorios cultivados.

Aparte de esta consideración de las formaciones sedimentarias, se debe indicar que las formaciones atribuidas al Carbonífero se hallan salpicadas de «rocas volcánicas» relacionadas con la gran masa de granito, diorita y felsita que se halla más al sur, en el Arabá y en el Sinaí. Más allá de la ribera oriental del Jordán, algo más allá del Hermón hasta el sur del mar de Galilea, y hacia el este y el sudeste de Haurán, más allá de Palestina, el país se halla cubierto por una inmensa acumulación de materias volcánicas: basalto, dolerita y felsita. Se hallan bloques diseminados de estas rocas volcánicas por la Palestina Occidental, al oeste y al noroeste del mar de Galilea, y en otros parajes.

V. GEOGRAFÍA FÍSICA. El país se divide en cinco regiones: 1) la llanura marítima; 2) el país bajo llamado la Sefela; 3) la cadena montañosa central; 4) el valle del Jordán, y 5) la meseta oriental. Estas cinco zonas paralelas atraviesan todo el país de norte a sur, con excepción de ciertas desviaciones. En Samaria, la cadena montañosa central se dirige hacia la llanura marítima, llamada Sarón. El paralelismo de estas zonas queda interrumpido en el valle de Esdraelón (o de Jezreel), que detiene la cadena de montañas y une la costa mediterránea con el valle del Jordán.

1) La llanura marítima va a lo largo de toda la costa palestina, con la sola interrupción del Carmelo. Muy estrecha al norte de este monte, mide más de 9,5 Km. por el sur, y se ensancha aún más

al descender. Forma un país ondulante y fértil, con una altura entre los treinta y setenta metros por encima del nivel del mar. Entre el Carmelo y el Nahr-el-Audjeh, cuya desembocadura se halla al norte de Jope, esta llanura recibe el nombre de Sarón. Al sur de Jope estaba ocupada por los filisteos.

2) El país bajo, denominado > Sefela, cubierto de montecillos, se extiende entre la llanura marítima al sur del Carmelo y el macizo central. La Sefela es una terraza que domina el Mediterráneo desde unos 150 m. de altura; su nombre designa casi exclusivamente la parte del país bajo que se extiende a partir de la latitud de Jope hasta Beerseba. Una serie de valles corren al norte y al sur entre la Sefela y el medio del país.

3) La cadena (o elevación) central sigue después del Líbano. Los montes disminuyen su altura al sur del río Leontes, y forman una elevada meseta que llega a la extremidad septentrional del mar de Galilea y de Akko (Aco). Es la alta Galilea, cubierta de colinas que oscilan entre los 600 y los 900 m.; algunas cumbres, como el Jebel Jermuk, llegan a los 1.200 m. La baja Galilea tiene forma triangular: su lado oriental está conformado por el lago o mar de Galilea y el Jordán hasta llegar a Bet-seán; al suroeste se halla el valle de Esdraelón. La baja Galilea consiste en una serie de montes bajos que van de este a oeste; hay numerosas colinas que no llegan a más de 100 o 200 m. con algunas cumbres más altas al oeste del lago. Al suroeste se halla el Tabor, de 562 m. de altura; más al sur se encuentra el monte Gilboa, una de cuyas cumbres tiene 500 m. de altura y la otra algo menos. La parte meridional de la baja Galilea se inclina hacia el valle de Esdraelón, que no pasa de los 90 m. de altura. Al sur del Esdraelón hay numerosos wadis que cortan la cordillera, cuyas montañas forman sierras separadas; sus laderas son accesibles desde la llanura marítima, el Esdraelón y el valle del Jordán. El monte Carmelo se dirige hacia el noroeste; la altura media de su cordillera es de 609 m. y su cumbre más alta tiene 651 m. En Samaria, el monte Ebal tiene 938 m. y el Gerizim, 868 m. Desde Bet-el hasta Hebrón y hasta casi Beerseba, la cordillera forma a lo largo de 70 km. un macizo cuyos flancos se levantan de manera abrupta al este y al oeste; su altura media es de 670 m. Ciertas localidades son elevadas: Bet-el está a 893 m.; Jerusalén cuenta 791 m. de altura en su parte más alta; Belén llega a los 776 m.; Hebrón a los 926 m. A unos 24 Km. al sur de Hebrón, los montes descienden hacia el desierto. La estrecha meseta que ocupaban las tribus de Judá y Benjamín se halla en el punto más elevado de la cadena.

4) El valle del Jordán es una extraordinaria falla que empieza al pie del Hermón, a alrededor de 518 m. de altura. El valle, cerrado en sus dos lados por montañas, se va haciendo más y más profundo al descender hacia el sur; al llegar al mar Muerto, está a 393 m. por debajo del nivel del Mediterráneo. Aunque no constituía un obstáculo infranqueable, dificultaba las comunicaciones entre los pueblos orientales que habitaban al sur del Jaboc hasta Edom, y las tribus de Judá y Benjamín, sitas al oeste del Jordán.

5) La meseta oriental es una gran territorio fértil, a más de 900 m. Se extiende desde los acantilados del Jordán hasta el desierto de Siria. La garganta del Jaboc la corta en dos, y el Yarmuk corta a su vez la zona septentrional inmediatamente al sur del mar de Galilea.

VI. CAMINOS PRINCIPALES. La estructura de Palestina ha determinado sus vías de comunicación. El gran camino comercial y militar entre Egipto y los imperios orientales la atravesaba. Pasaba por el wadi de el-'Arish, en las cercanías de su desembocadura, y seguía la costa hasta Gaza, donde se unía con el camino que llegaba de Elat y de Arabia; siguiendo a través de la llanura filistea, alcanzaba Asdod. Más al norte, el camino se bifurcaba: una ramificación, que seguía

la costa por Jope y Dor, rodeaba el Carmelo siguiendo la costa por la base de la montaña, con solo 180 m. de ancho y cortada por rocas. La otra, la principal, partía de Asdod, atravesaba Ecrón y Lod, franqueaba los montes y llegaba al valle de Esdraelón por uno de los siguientes tres pasos:

1) el camino occidental, que pasaba cerca de Tell Keimún, conducía a Akko (Aco), Tiro, Sidón, y más hacia el norte;

2) la ruta central llegaba a el-Lejjún (Meguido) atravesando el valle de Esdraelón y la baja Galilea hasta la llanura de Cineret, y seguía el Jordán río arriba; después, remontaba el valle del río Litani, entre el Líbano y el Antilíbano, llegando a Hamat y más hacia el norte. Otra ramificación atravesaba el Jordán entre el lago Huleh (aguas de Merom) y el mar de Galilea, y se dirigía hacia el noreste, a Damasco;

3) La ruta más frecuentada partía del camino marítimo, pasaba de Dotán a En-ganim, donde se bifurcaba: una rama se unía con la ruta de la baja Galilea, ya mencionada. La otra conducía a Bet-seán, donde se dividía a su vez, y llevaba a Galaad por una parte y a Damasco por la otra. Todos los caminos que se dirigían hacia el norte permitían ir a Carquemis, sobre el Éufrates.

Otra vía se dirigía de la llanura de Esdraelón a Egipto. Atravesando la región de las colinas, pasaba por Samaria, Siquem, Bet-el, Jerusalén, Belén, Hebrón y Beerseba. En este lugar la ruta se bifurcaba y se podían elegir varios itinerarios: yendo oblicuamente hacia el sur, se tomaba la gran vía que seguía la costa; se podían seguir también las rutas de Rehovot y de Ain Muweileh, desde donde se llegaba a Egipto a través del desierto. Una de las rutas de Bet-seán a Edom descendía por el valle del Jordán y tocaba Jericó; los viajeros que querían acudir a Jerusalén tomaban desde Jericó el empinado camino que subía a la capital. Desde Jericó el camino proseguía a lo largo de la ribera occidental del mar Muerto, pasando por En-gadi, donde se unía con el camino que venía de Jerusalén y Belén. De En-gadi se llegaba a Edom y a Elat y Áqaba, en el mar Rojo. El camino de Palestina se unía en Elat con las rutas caravaneras que iban desde Egipto y Gaza hasta el sur de Arabia.

Al este del Jordán había una ruta caravanera que provenía de Damasco y seguía la linde del desierto hacia Arabia. En este camino desembocaban varios otros: uno que salía de Bet-el y que atravesaba Galaad; otro que descendía de Siquem al wadi Fâr’ah, hasta el vado del Jordán, por debajo de la desembocadura del Jaboc, atravesando Galaad a continuación, y muriendo en Rabá de Amón; un tercer camino salía del vado cercano a Jericó y pasaba por Hesbón. Al oeste del Jordán, un camino atravesaba Galilea y se dirigía casi derecho hacia el este a partir de Akko (Aco), uniéndose a la ruta de Damasco cerca del lugar donde cruzaba el Jordán, a mitad de camino entre las aguas de Merom (lago de Huleh) y el mar de Galilea. No era fácil llegar desde la llanura marítima a las altiplanicies ocupadas por las tribus de Judá y Benjamín, Un importante camino conducía desde la llanura de Sarón y del Nahr el-Audjeh (situado cerca de Ras el-’Aîn, esto es, Antípatris) al sureste, hacia la región de las colinas; se unían con el camino que llevaba de Samaria a Jerusalén en un punto situado a 3 km. al suroeste de Bet-el. Había una ruta que unía el puerto de Jope con Jerusalén, y que pasaba por el valle de Ajalón y por Bet-horón. El camino más corto de Asdod a Jerusalén pasaba por el wadi es-Sarâr y por Bet-semes; también se podía llegar a Jerusalén y a Belén por el wadi es-Sant. Se llegaba a las colinas cercanas a Hebrón desde el wadi el-’Afranj, cerca de Beit Jibrín, y por el wadi el-Hasi, cerca de Tell el-Hasi, en las cercanías de Laquis.

VII. CLIMATOLOGÍA. Vista la configuración del país y sus contrastes, el clima es muy variable. El Hermón tiene nieves eternas, en tanto que Jericó, en el valle del Jordán, así como En-gadi, en la costa del mar Muerto, tienen un clima tropical. En enero, el mes más frío en Jerusalén, las

temperaturas extremas oscilan entre los 10º y los -2º centígrados. En agosto, la temperatura media es de 26º en Jerusalén; en esta ciudad no se llega normalmente a más de 33º de máxima a la sombra (aunque en ocasiones se han alcanzado los 40º). En Jericó, en agosto se llega a 48º. Véase LLUVIA.

VIII. FLORA. La extraordinaria riqueza de la flora palestina, en la que aparecen plantas de diversas latitudes, proviene de la diversidad geográfica y climática que presenta el país. En estudios efectuados por Tristram se ha comprobado que de 3.002 plantas, fanerógamas y criptógamas, 2.563 son paleoárticas; la mayor parte de ellas pertenece a la zona mediterránea; 161 son originarias de Etiopía, 27 de la India, y 251 son peculiares de Palestina. Desde los montes del Taurus hasta la región meridional de la península del Sinaí, y entre el Mediterráneo y el desierto de Siria, se han clasificado 850 géneros y alrededor de 3.500 especies.

IX. FAUNA. La clasificación de las diversas especies de animales de Palestina se corresponde con la de las plantas. De las 113 especies conocidas de mamíferos del país, Tristram descubrió que 55 de ellas pertenecían a la región paleoártica, en la que también se engloban las especies europeas; 34 son originarias de Etiopía, 16 de la India, y 13 son autóctonas de Palestina. Hay especies que pertenecen a dos regiones. De 348 especies de aves, 271 son paleoárticas, 27 etíopes, 4 indias, y 11 autóctonas de Palestina. Sean plantas o animales, los tipos africanos e indios se hallan especialmente en la cuenca del mar Muerto y, en proporción menor, en la depresión inferior del valle del Jordán.

X. ETNOLOGÍA. Los habitantes autóctonos, vigorosos y altos, eran los anaceos (Jos. 11:21, 22), los refaítas (Gn. 14:5), los emitas, los zomzomeos y los horeos (Dt. 2:10-23). Seguían existiendo restos de estas poblaciones en la época de la monarquía (2 Sam. 21:16-22). A la llegada de Abraham, el país estaba ocupado especialmente por los amorreos y por otras tribus cananeas menos importantes. Había también filisteos y fenicios establecidos a lo largo de la costa mediterránea, e incluso heteos (hititas) en la frontera septentrional y en Hebrón. Los filisteos procedían del oeste, probablemente de > Creta. Los cananeos y los fenicios, que eran asimismo de origen cananeo, hablaban una lengua semítica. Dirigidos por Moisés y después por Josué, los hebreos vencieron a estos pueblos, pero no los destruyeron completamente. La ocasional asimilación de edomitas, amonitas y semitas en general por la conquista y la inmigración, no modificó la raza hebrea, por cuanto estos pueblos descendían de Abraham. La conquista de tribus arameas no hizo otra cosa que añadir más elementos semitas a la comunidad de Israel. Después de la caída de Samaria, los asirios deportaron las tribus israelitas asentadas en el norte y este de Palestina, y las reemplazaron con colonos de Hamat, de Babilonia y de Elam (2 R. 17:24; Esd. 4:9). Se trataba, en su mayor parte, de semitas y arios. Numerosos griegos entraron en Palestina siguiendo a Alejandro Magno, estableciéndose en Akko (Aco), que denominaron Ptolemais, y fundando las ciudades de Decápolis, con lo que introdujeron en cierta medida la lengua, las costumbres y la cultura de Grecia. Más tarde, los romanos, funcionarios y soldados, ocuparon el país, fundando colonias. Los musulmanes lucharon por el control de Palestina desde el año 633 hasta el 640 d.C. Tuvo lugar una batalla decisiva sobre el Yarmuk el año 636 y Jerusalén cayó el 638. Se implantaron colonias fundadas por soldados árabes en las ciudades y los pueblos. En 1517 los turcos se apoderaron de Palestina, pero los judíos no se mezclaron con los musulmanes. En 1917, el ejército británico ocupó el territorio. Gran Bretaña protegió entonces la creación de un hogar nacional judío y la inmigración israelita; esta actitud pronto cambió, no obstante, y el 15 de mayo de 1948 los británicos abandonaban Palestina, cediendo el control de todos los puntos clave, así como los suministros vitales, a las autoridades árabes. A pesar de la prepotencia agarena y de la amenazante legión árabe de Transjordania encuadrada por

oficiales británicos, David Ben Gurión proclamó el 15 de mayo de 1948 el Estado de Israel, quedando entonces Judea y Samaria, así como la ciudad vieja de Jerusalén, en poder de Transjordania hasta 1967.

XI. TOPONIMIA Y TOPOGRAFÍA. Se ha calculado que en los libros bíblicos canónicos y apócrifos se mencionan 622 ciudades al oeste del Jordán. Los nombres geográficos citados en las listas de Tutmosis III, Seti I, Ramsés II y Sesonk I en Karnak son de gran importancia para la localización de los lugares de Palestina. Estas citas arrojan mucha luz sobre la topografía del país y sobre la toponimia del libro de Josué. Las tabletas de Tell el-Amarna dan los nombres de las ciudades palestinas en la época de Amenofis III y IV. Los documentos asirios contienen también alusiones a los mismos lugares, especialmente a aquellos que tuvieron relación con sus expediciones. Eusebio escribió un tratado de los nombres de los lugares que figuran en las Sagradas Escrituras. Jerónimo, que estuvo en Belén un siglo después, lo tradujo y aumentó. Esta obra recibe el nombre de > *Onomasticón*. En ella se ofrecen detalles que en numerosas ocasiones son de gran valor (aunque con algún que otro absurdo) acerca de la situación de los antiguos lugares de Palestina.

Reland efectuó unas investigaciones que publicó en 1714. Los viajes de Seetzen y de Burckhardt, particularmente al este del Jordán, a inicios del siglo XIX, abrieron el camino al prof. Robinson, que llevó a cabo una sistemática exploración científica de Palestina en 1838. Al preguntar a los nativos los nombres de las ruinas o de ciertos lugares aún habitados, se dio cuenta de que la antigua toponimia hebrea permanecía bajo una forma árabe. Ayudado por un misionero llamado Smith, Robinson efectuó así importantes descubrimientos sobre la topografía palestina. En 1841 publicó en tres volúmenes el resultado de sus investigaciones; en 1856 apareció un nuevo volumen titulado *Later Biblical Researches*. El autor había aportado a todas estas investigaciones una gran penetración, un criterio certero y profundos conocimientos. Un gran número de sus conclusiones sigue en pie.

En 1865 se constituyó en Inglaterra la sociedad denominada *The Palestine Exploration Fund*, a fin de llevar a cabo con espíritu científico todo tipo de investigaciones en Tierra Santa. Dirigió las investigaciones topográficas de una gran parte de Palestina y preparó en 26 planchas un magnífico mapa del país. También dirigió diversas excavaciones. En 1900 se fundó en Palestina el centro de estudios denominado *American School of Oriental Study and Research*. En 1921 se abrió en Bagdad una escuela análoga. Ambos establecimientos se asociaron bajo el nombre de *American Schools of Oriental Research*.

Se han hallado vestigios importantes anteriores a Abraham. Las trazas de civilización identificadas como más antiguas aparecen en Teleilat Ghasul, justo al norte del mar Muerto, cerca de > Jericó. Ya en aquella época lejana, se adornaban las casas de ladrillos sin cocer con asombrosas y artísticas pinturas murales. En la Edad del > Bronce (3000-2000 a.C.) se han localizado los primeros santuarios cananeos de Meguido, Jericó y Hai. La Edad del Bronce Medio (alrededor de 2000-1500 a.C.) se correspondería con la entrada de Abraham en Palestina. Las > ciudades estaban protegidas por elevadas murallas, torres, fosos y construcciones gigantescas. Las regiones altas estaban sumamente arboladas y poco pobladas. El final de la Edad del Bronce (1500-1200 a.C.) queda marcado por la invasión y establecimiento de los israelitas. La ciudad de Jericó tomada por Josué queda identificada en las excavaciones arqueológicas. También se han llevado a cabo exploraciones en Bet-el y Laquis, que tuvieron un gran papel en la época de la conquista. Otras localidades en las que las excavaciones han arrojado mucha luz son, de manera particular, Bet-seán, Taanac, Meguido,

Gezer, Bet-semes, Samaria, Jerusalén, Gabaa, Debir, Hazor y Dotán. Véase AMARNA, ARQUEOLOGÍA, CANAÁN, GALILEA, GEOGRAFÍA DE PALESTINA, ISRAEL, JUDEA, SAMARIA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, "Palestina", en *EB* V, 810-818; Martin Noth, *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias Auxiliares de la Biblia* (Cristiandad 1976), V. Vilar Hueso, "Palestina", en *GER* 17, 670-678.

PALIMPSESTO

Gr. *palímpsestos*, παλίμψηστος = «vuelto a borrar». Nombre dado a los manuscritos antiguos de pergamino o papiro de los que se ha hecho desaparecer la escritura para escribir de nuevo en ellos. Esta práctica era común debido al alto coste de la piel para la preparación de pergaminos, por lo que se aprovechaban frecuentemente pergaminos ya escritos, raspando la vieja escritura o lavándola en el caso de los papiros. A continuación, se pulían y quedaban listos para ser utilizados de nuevo. Mediante métodos químicos y rayos ultravioleta se puede leer en la actualidad la antigua escritura superficialmente borrada. Se conocen varios palimpsestos, el más famoso de los cuales es el *Codex Ephraemi*. Véase MANUSCRITOS BÍBLICOS.

PALINGENESIA

Del gr. *palin*, πάλιν, «de nuevo», y *génesis*, γένεσις, «nacimiento, regeneración». Doctrina procedente de Asia que tuvo gran acogida entre los > estoicos y en la literatura romana, sobre todo en Virgilio (*Eneida* 6), según la cual el Demiurgo o Creador, tras absorber todo el ser en sí mismo, lo reproduce al detalle en una nueva creación después de una deflagración universal en que todo será destruido por el fuego.

La misma palabra aparece en el NT en relación con el juicio de este mundo y la restauración de todas las cosas: «De cierto os digo que en el tiempo de la regeneración [*palingenesía*, παλιγγενεσία], cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt. 19:28; cf. Hch. 3:21); también la refiere a la regeneración bautismal: «Él nos salvó, no por las obras de justicia que nosotros hubiésemos hecho, sino según su misericordia; por medio del lavamiento de la regeneración [*lutrû palingenesías*, λουτροῦ παλιγγενεσίας] y de la renovación del Espíritu Santo» (Tit. 3:5).

En la teología cristiana, la paligenesia expresa la resurrección de los muertos, el nuevo nacimiento del alma individual y la restauración de la creación a su estado original de beatitud. Véase REGENERACIÓN.

PALMA

Heb. 3709 *kaph*, ףַ, prop. hueco de la mano, «palma». Esta palabra se usa gral. para nombrar la «mano», tanto en sentido literal como figurado, p.ej. Esd. 21:16; 1 Sam. 4:3, y en algunas ocasiones la palma de la mano propiamente dicha (Lv. 14:26; Dan. 10:10). También se emplea, como en latín, para indicar las ramas de la > palmera, debido a su forma curvada (Lv. 23:40), aunque la palmera misma se designa con la palabra *tamar*, מָר ָ, cuyo significado es «erguido» (Jl. 1:12; Cant. 7:9; Ex. 15:27). Véase MANO.

PALMERA

Heb. 8558 *tamar*, תָּמָר, de una raíz que sign. «estar erguido», «palmera»; árabe *tamar*; gr. 5404 *phoînix*, φοῖνιξ, que designa la palmera datilera. Árbol grande (Cnt. 7:7, 8), recto y alto, que sirve como símil para el crecimiento del justo (Sal. 92:13) y era contado entre los árboles frutales (Jl. 1:12). Inspiró los motivos decorativos del Templo de Salomón y de otros santuarios (1 R. 6:29, 32, 35; Heródoto 2:169). Simbolizaba además la victoria y la paz (1 Mac. 13:51; 2 Mac. 10:7; Jn. 12:13; Ap. 7:9).

La expresión «ramas de palmeras» que se halla en pasajes como Lv. 23:40; Neh. 8:15; Jn. 12:13 no se corresponde con el actual lenguaje botánico. Son pocas las palmeras que presentan ramas en este sentido, y la datilera, de la que se hallan ciertas especies en Palestina, no las tiene. Este término se refiere entonces a las palmas, que se asemejan a grandes plumas, y que tienen una longitud de 1,20 a 1,80 m.

Las palmeras abundaban en el valle del Nilo; las había en Elim, en el desierto, cerca del mar Rojo (Ex. 15:27) y en Edom (Virgilio, *Geórgicas* 3, 12). Crecían con facilidad en diversos lugares de Judea, En-gadi, las costas del mar de Galilea y el valle del Jordán, especialmente en Jericó, «la ciudad de las palmeras» (Dt. 34:3; Jue. 1:16; 2 Cro. 28:15). Según Estrabón, Josefo y otros autores, el bosque de palmeras de Jericó tenía 20 km. de longitud y, a decir de Plinio, sus dátiles eran los mejores, gracias a lo salino del terreno (cf. Gn. 14:7, donde aparece la palmera en el nombre geográfico de Hazezon-tamar; Dt. 34:3; Ant. 9:1, 2; Guerras 1:6, 6; 3:10, 8); los nombres de > Sansana (al sur de Judá, Jos. 15:31) y de > Quiriat-sana (Jos. 15:49) evocan las palmeras. Se hallaban también en el monte de Efraín, cerca de > Bet-el (Jue. 4:5; 20:33); cerca de Jerusalén (Neh. 8:15; Jn. 12:13); y al este de Damasco, en la ciudad que recibió sucesivamente los nombres de > Tadmor y > Palmira. También eran abundantes a lo largo del curso inferior del Tigris y del Éufrates (Heródoto 1, 193).

Los griegos y los romanos las consideraban como el árbol típico de Palestina y países colindantes. Las monedas acuñadas en Roma para conmemorar la toma de Jerusalén en el año 70 d.C. representaban a Judea bajo la imagen de una mujer desolada sentada bajo una palmera datilera.

Este árbol, tan extendido en Palestina en el pasado, desapareció casi del país con excepción de la franja marítima de Filistea y los parajes de Beirut; ahora se han vuelto a plantar grandes extensiones.

La palmera que se halla constantemente en las Escrituras es casi siempre la *Phoenix dactylifera*, palma datilera que se levanta entre 14 y 20 m. de altura. Su estípite (tallo largo y sin ramificar), derecho y de grosor constante, lleva las marcas de las palmas caídas, y está coronado por una copa de grandes palmas siempre verdes. Tiene una vida de 100 a 200 años; con él se pueden hacer techos, paredes, empalizadas, esteras y canastos. Se atraviesa la parte tierna de la espata para extraer el jugo, del que se obtiene azúcar por evaporación. Mediante fermentación o destilación se transforma el jugo en una bebida fuerte, llamada *arrack* (Josefo, *Guerras* 4, 8, 3; Heródoto, *Hist.* 1, 193). Su fruto, el > dátil, es muy abundante y apreciado por su gran valor alimenticio. Los persas mencionan 360 usos diferentes de la palmera datilera. Los huesos de los dátiles sirven de alimento a los camellos.

Por su belleza, utilidad y el frescor que proporciona, la palmera es utilizada como imagen de prosperidad y bienestar. Así, se dice que «el justo florecerá como la palmera», que fructificará aun en la vejez (Sal. 92:12-15). El talle de la mujer hermosa es semejante a «una palmera, y sus pechos como racimos de dátiles» (Cant. 7:7-10).

Como señal de triunfo se mencionan las palmas en la entrada de Jesús en Jerusalén (Jn. 12:13), y también en las manos de la «gran multitud de todas las naciones y razas y pueblos y lenguas» de la Jerusalén celestial (Ap. 7:9).

A. CABEZÓN MARTÍN

PALMIRA

Gr. *Palmyrá*, Παλμυρά, *Palmirá*, Παλμιρά; heb. *Tadmor*, דְמֹר, prob. «ciudad de las palmas»; Josefo dice que los sirios la llamaban Tadmor, y Palmira los griegos (*Ant*. 8, 6, 1). El árabe actual conserva sustancialmente el antiguo nombre heb., a saber, *Tadmur*, en la moderna Siria, a unos 215 km. al noreste de Damasco.

Palmira era conocida desde la antigüedad como escala de las caravanas que recorrían la ruta de la seda. Conoció su esplendor por el siglo III d.C. durante el reinado de Zenobia, que consiguió extender los dominios de la urbe y hacer frente a la todopoderosa Roma. Consiguió forjar una Palmira tan rica y avanzada, que tenía su propia lengua y su propio arte, el palmireno, que halló en la piedra caliza y dorada de las montañas que rodean la ciudad su materia básica. La calle principal da paso al espectacular tetrápilo, donde se encontraba la estatua, hoy ausente, de la célebre monarca; a la izquierda, el teatro y el ágora; y al fondo, lo que queda de los edificios del campo de Diocleciano. Cerca está el pórtico, que todavía sigue en pie, del templo de Nabú, el dios de los oráculos. Más allá, un poco alejadas, se levantan las torres funerarias de las familias nobles de la ciudad. Y frente al arco, el templo de Bel con su inmenso patio de 210 por 205 m. repleto de columnas deshechas por el viento, que pasó de lugar de sacrificios en honor al dios Bel a ser una iglesia en la época bizantina, una fortaleza árabe y una mezquita en tiempos de los mamelucos. Su esplendor concluyó en el siglo XV, cuando un saqueo lo destruyó junto a toda la ciudad, que se convirtió en un montón de ruinas.

Tras la conquista romana de Siria, Palmira devino un importante centro caravanero y comercial. Bajo la administración romana, dada su ubicación en la frontera con el Imperio parto, Palmira se enriqueció con los impuestos y garantizando seguridad a las rutas caravaneras. Los árabes seminómadas asentados en Palmira adoptaron la lengua y la escritura aramea, la *lingua franca* del mundo antiguo, cuyo alefato desarrollaron a su manera.

Durante un corto período de tiempo, ejerció una influencia que llegó hasta Egipto y Asia Menor, permaneciendo firme ante el poderoso Imperio romano. Pero en el año 226 d. C. el Imperio parto se hundió y su lugar fue ocupado por los Sasánidas. De esta crisis Palmira salió fortalecida, y entre los años 265 y 267 su mandatario Odenathus u Odainath ocupó Siria y Egipto convirtiéndose en una espeecie de emperador de la Roma del este. Su esposa, Septimia bath Zabbai o Zenobia, ha dejado huella en la historia. Sin embargo, poco después, en el año 272, Palmira se rindió a Roma y tras una revuelta, fue destruida. Aunque posteriormente resurgió de sus cenizas, nunca recuperó su prosperidad política ni comercial. Véase TADMOR.

J. M. DÍAZ YANES

PALMO

Heb. 2947 *téphaj*, טֶפַח, o 2948 *tóphaj*, טֹפַח = «extensión [de la mano], palmo»; gr. *opidamé*, σπιδαμή; Vulg. *palmus*. Sistema de medida basado en el cuerpo humano, como la mayoría de los de la antigüedad. El palmo mayor era la longitud entre los extremos de los dedos pulgar y meñique con

la mano extendida, y equivalía aproximadamente a 22,5 cm. (medio codo, cf. Ex. 28:16; 39:9, etc.). El palmo menor se medía con la mano cerrada a excepción del pulgar, abierto, tomando la anchura entre los dedos meñique e índice por la base (Ex. 25:25; 37:12, etc.). El salmista lo menciona metafóricamente para indicar un tiempo muy breve (Sal. 39:5). Véase PESOS Y MEDIDAS.

PALOMA

Heb. 3123 *yonah*, י נָה, prob. en referencia al calor de su apareamiento; 4058 *peristerá*, περιστερά = paloma o palomino. Es el ave más mencionada en la Biblia.

Hay testimonios de la domesticación de palomas en Egipto desde tiempos remotísimos. En todo el Oriente Antiguo está atestiguado el hecho de la caza de palomas mediante redes, especialmente en Egipto, como lo sugiere la visión bíblica en la que parece reservarse esa práctica al país del Nilo, mientras que a Asiria se le reserva la caza de palomas mediante cetrería. El profeta Oseas compara a Efraín o Israel con una paloma incauta, sin cordura [*keyonah photah enleb*]: vuela ya sea rumbo a las redes egipcias, ya sea rumbo al halcón asirio, pero no podrá escapar a las redes del Señor. Asiria es como un halcón arrojado sobre las temblorosas palomas (Os. 7:11-12). De hecho, el halcón es la forma en que aparece representado el dios Asur en la iconografía asiria. El Salmista ruega, refiriéndose a la opresión de Asiria: «No entregues a los buitres la vida de tu tórtola» (Sal. 74:19). La crueldad de los asirios era proverbial en el mundo antiguo; los frisos de sus palacios y templos representan escenas de arqueros recogiendo palomas atravesadas por flechas, al igual que sus pinturas y relieves murales dan testimonio de que también cazaban palomas practicando cetrería con halcones.

En estado silvestre, la paloma mora en ocasiones en los valles (Ez. 7:16) haciendo su nido en las paredes de las barrancas o en las grietas de las peñas (Jer. 48:28). La paloma doméstica huye hacia su palomar o hacia la ventana de su dueño (Is. 60:8; cf. Gn. 8:8-12).

Es dulce y afectuosa, asociada al amor (Cnt. 2:14; 5:2; 6:9), pero es incauta (Os. 7:11), tímida, asustadiza. Su grito es lastimero (Is. 38:14). Jesús hace alusión a su proverbial inocencia, y conmina a los suyos a ser tan sencillos como ellas: «Sed, pues, astutos como serpientes y sencillos como palomas». Es un ave esencialmente monógama y se caracteriza por su fidelidad: una vez que el macho se une con la hembra, forman una pareja inseparable, vuelan juntos y, cuando anidan, demuestran suma dedicación en el cuidado de los pichones. A ellos se dedican con verdadero amor y ponen particular atención en su nutrición. Es curiosa la secreción (especie de leche) que preparan en el buche y que transmiten a los pequeños mediante el pico. Se ha notado también que durante la prolongada ausencia de un individuo de la pareja, el otro emite largos y penosos lamentos. De ahí que se la considere como símbolo de afecto y fidelidad matrimonial.

El simbolismo entre paloma y matrimonio lleva a los autores bíblicos a definir el Espíritu de Dios como paloma. En Gn. 1:2 el Espíritu de Yahvé aleteaba sobre la superficie de las aguas como preparando y fecundando la tierra, como hace la paloma en su nido.

La identificación entre Espíritu Santo y paloma es más clara aún en el bautismo de Jesús (Mc. 1:10; Lc. 3:22),), donde quizá simboliza al nuevo Israel que Jesús conduce hacia Dios con la fuerza del Espíritu Divino.

Isaías compara a los pueblos gentiles que vendrán a adorar a Dios en el Templo de Jerusalén con bandadas de palomas que acuden a su palomar: «¿Quiénes son éstos que vuelan como nubes, y como

palomas hacia sus palomares?» (*kayonim el arukothéhem*, כַּיֹּנִים אֶל־אֲרֻבֹּתֵיהֶם, Is. 60:8). Es probable que el nombre de Jonás, «paloma», obedezca a un juego de palabras destinado a resaltar su misión de paloma mensajera de Dios, que es enviado al halcón de Nínive con un mensaje de paz y salvación.

Animal preferido para los sacrificios desde la antigüedad (cf. Gn 15:9), debido a su carácter suave, según algunos autores, y a un empobrecimiento general, según otros, la legislación judía prevé el uso de la > tórtola como sacrificio expiatorio para purificar la impureza del hombre o de la mujer (Lv. 1:14; 15:14-19). La paloma se empleó para la consagración al > nazareato (Nm. 6:10). Sustituye al cordero o al macho cabrío en los sacrificios ofrecidos por los pobres (Lv. 4:4-5; 5:7; 10:6-8; 12:8; 14:21, 22, 29; 15:14). María y José, por ser pobres, ofrecieron en el Templo dos pichones (Lc 2:24), que eran comprados y vendidos en los recintos del Templo (Mt. 21:12; Mc. 11:15; Jn. 2:14).

En un pasaje se menciona el «estiércol de paloma», *jaréyonim*, חֲרֵי־יוֹנִים i(2 R. 6:25), aparentemente como alimento en una situación límite de hambruna. Los intérpretes judíos han entendido la expresión literal., lo que se ve confirmado por hechos históricos similares. Josefo informa de que durante las guerras judías, algunos se encontraron en una situación tan terrible que se vieron forzados a comer el estiércol del ganado (*Guerras*, 5, 13, 7; cf. Eusebio, *Hist. Eccl*. 3, 6). Ciertamente, es una imagen gráfica y terrorífica de lo bajo a que se podía llegar.

Se conocen cuatro especies distintas de palomas:

a) la *columba palumbus* o paloma montaraz, torcaz común. Grandes bandadas frecuentan Palestina en primavera y otoño, durante las migraciones anuales; algunas torcaces aisladas se quedan allí todo el invierno.

b) la *columba livia* o paloma de las rocas, bravía, a la que pertenecen las mensajeras. Abunda en la orilla occidental del Jordán y en la región montañosa de Judea y Samaria.

c) la *columba oenas*, o zurita, arrulladora, cuyo nombre *oenas* delata su relación mitológica con las diosas del amor, Innana y Venus, de las que símbolo. Se halla especialmente al este del Jordán, o en el mismo valle de este río.

d) la *columba schimperi* o paloma silvestre de color grisáceo, muy común en el interior de Palestina y en el valle del Jordán; se refugia en las cavernas y en las grietas de las peñas. Véase FAUNA DE LA BIBLIA, PICHÓN, TÓRTOLA.

A. CABEZÓN MARTÍN

PALOMA SILENCIOSA DE LA LEJANÍA

Heb. *yonath elem rejoqim*, יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים = «paloma silenciosa de la lejanía», o «entre extraños»; Sept. *hyper tu laû tu apó ton hagíon memakrymmenu*, ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου; Vulg. *pro populo qui a Sanctis longe factus est*. Título enigmático del Sal. 56: «Al músico principal. Sobre “La paloma silenciosa de la lejanía”».

Se ha interpretado de modo diverso, pero es prob. que sea una descripción del sentimiento de soledad de David cuando se encontraba exiliado entre los filisteos; cf. Sal. 38:13; 65:5; 74:19. La preposición «sobre», heb. *al*, עַל, que introduce la frase, indicaría un expresión bien conocida por sus destinatarios.

PALTI

Heb. 6406 *Paltí*, לְטִי = «mi liberación»; Sept. *Phaltí*, Φαλτί. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Rafú, de la tribu de Benjamín, uno de los doce espías enviados por Moisés a explorar la Tierra Prometida (Nm. 13:9).

2. Hijo de Lais, de la ciudad de Galim, a quien Saúl entregó su hija > Mical en matrimonio, que anteriormente había sido desposada con David (1 Sam. 25:20-27). Esto ocurrió después del intento de asesinato de David y su huida de la corte de Saúl (1 Sam. 25:44). Posteriormente, cuando David fue proclamado rey de Judá, exigió a > Is-boset, por mediación de > Abner, la devolución de Mical, a lo que el hijo de Saúl accedió (2 Sam. 3:13-15). Entonces, el desdichado marido, Palti, acompañó a Mical llorando hasta Bahurim (v. 16), en la frontera de la tribu de Judá o reino de David. En este episodio, Palti recibe el nombre de Paltiel, לְטִיאֵל = «librado por Dios»; Sept. *Phaltiel*, Φαλτιήλ (2 Sam. 3:15). Véase MICAL.

D. MUNIESA

PALTIEL

Heb. 6409 *Paltiel*, לְטִיאֵל = «liberado por Dios»; Sept. *Phaltiel*, Φαλτιήλ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Azán, uno de los jefes de la tribu de Isacar que encabezaron la repartición de la Tierra Prometida (Nm. 34:26).

2. Yerno de Saúl (2 Sam. 3:15), también llamado > Palti (1 Sam. 25:44). Véase PALTI.

PALTITA

Heb. 6407 *Paltí*, לְטִי = «liberación»; Sept. *Phaltí*, Φαλτί. Gentilicio de > Heles, uno de los capitanes de David (2 Sam. 23:26), prob. el mismo adjetivo que «pelonita» en el pasaje paralelo de 1 Cro. 11:27. La variación pudo deberse a una confusión de las letras. En la versión siria de 1 Cro. se combinan ambas lecturas y Heles es descrito como el paltonita. Véase PELONITA.

PALÚ. Ver FALÚ

PÁMPANO

Gr. *klema*, κλῆμα, relacionado con *klao*, «partir», designa el brote tierno de la vid, cuando las hojas, llamadas pámpanas, están todavía acogolladas. Jesús utiliza simbólicamente esta imagen para describir la relación existente entre él y sus discípulos. Jesús es la vid plantada por el Padre, cuyos frutos son los creyentes (Jn. 15:2-6). Véase VID.

PAN

Heb. 3899 *léjem*, לֶחֶם, palabra de significado muy extenso que abarca todo tipo de comida o alimento, aunque en especial denota las viandas horneadas; gr 740 *artos*, ἄρτος = «pan», hogaza o torta pequeña cocida, compuesta de harina y agua, de forma oblonga o redonda y de un grosor como el del pulgar.

1. Carácter sagrado del pan.

2. Pan de trigo y pan de cebada.

3. Preparación y cocción.

4. Pan ázimo.

5. Panes de la proposición.

6. El Pan de Vida.

7. Pan y Eucaristía.

I. CARÁCTER SAGRADO DEL PAN. El pan ha sido siempre el alimento base de los pueblos agrícolas mediterráneos y de los del Próximo Oriente. Carecer de pan es igual a carecer de todo (Am. 4:6; cf. Gn. 28:20). Se ha estimado que en Oriente, tres cuartas partes del pueblo se alimenta de pan o de los productos manufacturados con harina de trigo o cebada. Esto explica el carácter sagrado que se le atribuye. En algunos lugares se tiene tanta reverencia hacia el pan que nadie se levanta para saludar a un huésped recién llegado si están partiendo el pan juntos, sino que se espera hasta que han terminado. Todo lo referente al pan, desde la siembra de la semilla hasta la cocción de la masa, se hace en el nombre de Dios. En muchos hogares, si un trozo de pan cae de la mesa, se limpia y se besa. La importancia de este alimento explica la sencilla petición de la oración de Jesús: «Danos hoy nuestro pan cotidiano» (Mt. 6:11). Esta misma resonancia sagrada se manifiesta en la designación de Jesús como «el pan de vida» (Jn. 6:35).

De esta relación sagrada del pueblo con el pan viene la costumbre universal de partir el pan con los dedos y no de cortarlo con cuchillo, pues se piensa que es absolutamente impropio. Cortar el pan es como cortarse la vida uno mismo. Tales costumbres se reflejan claramente en la Escritura.

II. PAN DE TRIGO Y PAN DE CEBADA. El pan de los israelitas tenía la forma de una torta plana; se hacía de > harina de trigo (Lv. 23:17; cf. Ex. 34:22; Ex. 29:23; Jue. 8:5) y era consumido principalmente por los ricos (1 R. 4:22; 2 R. 7:1; Ez. 16:13, 19; Ap. 18:13). La harina fina o «flor de harina» se utilizaba en especial en las ofrendas religiosas (Ex. 29:40; Lv. 2:1; Ez. 46:14). El pan de harina de > cebada indicaba extrema pobreza (Jn. 6:9, 18) o tiempos de escasez (Rut 3:15, cf. 2 R. 4:38, 42; Ap. 6:6; Josefo, *Guerras*, 5, 10, 2). La cebada era el alimento de los caballos (1 R. 4:28), y su harina resultaba áspera. Consumir pan de harina de trigo era señal de una buena posición en la escala social. En el libro de los Jueces se narra la curiosa imagen de un sueño que representa a Gedeón como «pan de cebada que rodaba hasta el campo de Madián» (Jue. 7:13), indicación del menosprecio con que veían a Israel sus enemigos, considerándolo un pueblo inferior que comía pan de cebada; precisamente, Dios iba a servirse de los despreciados israelitas del ejército de Gedeón para vencer a los orgullosos madianitas. El joven que tenía aquellos cinco panes de cebada que dio a Jesús y vio cómo se multiplicaban para alimentar a cinco mil personas (Jn. 6:9), debe haber pertenecido a la clase más pobre, pero su contribución hizo posible aquel milagro, y la multitud quedó satisfecha.

III. PREPARACIÓN Y COCCIÓN. El grano era molido cada día en un molino manual, y se cocía a diario para tenerlo fresco. Si se hacía para su inmediato consumo, no se solía emplear levadura (Gn. 19:3; 1 Sam. 28:24). El método más primitivo para cocer el pan era ponerlo sobre piedras calientes (1 R. 19:6). Otro método sencillo consistía en cavar en la tierra un hoyo de metro y medio de profundidad y de un metro de diámetro; tras calentarlo, la masa se extiende hasta quedar del grueso de un centímetro, y se golpea sobre las paredes del horno, donde se cuece al instante. En nuestros días, es la práctica habitual de los beduinos.

La cocción del pan era habitualmente un trabajo reservado a las mujeres (Gn. 18:6; 1 Sam. 8:13; Lv. 26:26; cf. Jue. 6:19). En las grandes mansiones, era trabajo de esclavos, aunque en las ciudades

había > panaderos que vendían el pan (Jer. 37:21; cf. Os. 7:4, 6). Con frecuencia, se cocía en un > horno semipúblico o en el del panadero local, y las mujeres se turnaban para ello.

IV. PAN ÁZIMO. En condiciones normales, la masa era siempre fermentada con > levadura (heb. *seor*, אֹר ְ, gr. *zyme*, ζ□μη), pero en circunstancias especiales, por falta de tiempo, la levadura era omitida (Gn. 18:6; 19:3; Ex. 12:39; Jue. 6:19; 1 Sam. 28:24). Tales panes reciben el nombre de *matstsoth*, ת מַ; Sept. *ázyma*, □ζυμα, palabra de significado dudoso, que puede hacer referencia a la delgadez de la pieza o a su «pureza». El gr. *ázymos*, □ζυμος, significa simplemente «sin levadura», esto es, sin ningún proceso de fermentación; de ahí, metafóricamente, pasa a indicar una condición santa, espiritual (1 Cor. 5:7), y de sinceridad y verdad (v. 8). Con artículo designa la fiesta de los panes sin levadura (Mt. 26:17; Mc. 14:1, 12; Lc. 22:1, 7; Hch. 12:3; 20:6). El pan con levadura recibe el nombre de *jamets*, חָמֵץ, lit. «formado, leudado»; (Ex. 12:39; Os. 7:4). El pan ázimo o sin levadura era preparado y comido en la fiesta de la > Pascua para conmemorar la salida apresurada de Egipto (Ex. 12:15; 13:3, 7; Dt. 16:3).

V. PANES DE LA PROPOSICIÓN. Heb. *léjem panim*, נִים ָ לֶחֶם, lit., «pan del rostro» (Ex. 25:30), esto es, de la presencia, refiriéndose a la presencia de Dios (cf. Is. 63:9 con Ex. 33:14, 15). En la LXX recibe el nombre de «el pan de la ofrenda», gr. *prosphorá* = «llevado hacia». En el NT recibe el nombre de «pan de la proposición», gr. *próthesis*, lit.: «pan de la presencia», de *pro*, «delante», y *títhemi*, «poner»: y *artos*, «hogaza» (Mt. 12:4; Mc. 2:26; Lc. 6:4, lit. «las hogazas de la proposición»; en Heb. 9:2, lit., «la proposición de las hogazas»).

Recibe este nombre porque era llevado delante del rostro o presencia de Yahvé en su santa morada. También es llamado «el pan del ordenamiento» (1 Cro. 9:32), «el pan continuo» (Nm. 4:7), que no debía faltar de la mesa de oro del lugar santo; y el «pan sagrado» (1 Sam. 21:4, 6). Se trata de doce hogazas, que representaban a las doce tribus de Israel (Lv. 24:7; cf. Ex. 28:10-12; 24:4; 28:21), dispuestas cada sábado ante Yahvé, «en nombre de los hijos de Israel» (Lv. 24:8). Se colocaban en dos hileras de seis sobre la mesa, donde se hallaban constantemente delante del Señor. Eran renovadas cada sábado. Los sacerdotes, como representantes de la nación, participaban del pan de la proposición (Ex. 25:30; Lv. 24:5-9; 1 Sam. 21:6; Mt. 12:4).

Cada hogaza contenía dos décimas partes de un efa de flor de harina, de la empleada para los huéspedes destacados y para la mesa del rey (Gn. 18:6; 1 R. 4:22). La flor de harina figuraba en diversas ofrendas (Lv. 2:1; 5:11, etc.). Este pan simbolizaba la comunión ininterrumpida del pueblo con Yahvé, el autor de los bienes de que gozaban los israelitas y que empleaban para su servicio. Representaban asimismo a Cristo, el pan de vida, suficiente para todo su pueblo.

Los > coatitas eran los encargados de la preparación de estos panes cada sábado (1 Cro. 9:32). La mesa, de madera de acacia recubierta de oro, tenía una moldura de oro a todo su alrededor, y también cuatro anillos de oro, uno en cada ángulo. Por ellos pasaban dos barras para su transporte. Medía dos codos de longitud, uno de anchura, y uno y medio de altura (Ex. 25:23-29), y era transportable (cf. Nm. 4:7, 8). Se hallaba en el lugar santo, en el lado del norte, a la derecha de la entrada del Tabernáculo (Ex. 40:22). El Templo de Salomón tenía diez mesas destinadas a los panes de la proposición. Parece que solo se usaba una cada vez, así como solo se encendía un candelero a la vez (1 Cro. 28:16; 2 Cro. 4:8, 19; 13:11; *Ant*. 8:3, 7). Tal es la razón de que 1 R. 7:48 y 2 Cro. 29:18 solo mencionen una mesa. Antíoco Epífanes se apoderó de ella, pero Judas Macabeo la reemplazó por una mesa nueva (1 Mac. 1:22; 4:49). Tito la hizo llevar a Roma (Guerras 7:5, 5) y fue

representada como parte del botín de guerra en su arco de triunfo.

Cuando el pan de la proposición fue reinstituido por Nehemías (10:32), se impuso una capitación de un tercio de siclo sobre los judíos (Mt. 17:24). Se ha planteado la cuestión de si este pan, que seguía estando en buenas condiciones al cabo de ocho días, era leudado. Josefo afirma que no (*Ant*. 3:6, 6). Durante la primera Pascua, cuando se dio la orden de marcha, la masa estaba ya preparada, pero no leudada (Ex. 12:34).

VI. EL PAN DE VIDA. En sentido metafórico, Cristo es presentado como el Pan de Dios y de Vida (Jn. 6:33, 35). Los Padres Apostólicos atribuyeron a estas alusiones un sentido eucarístico. La escuela alegórica de Alejandría las interpretó espiritualmente. En los primeros siglos, no hay acuerdo general respecto al sentido exacto de «comer» de este pan. Prevalece el figurado, aunque pronto se impuso el llamado «realismo eucarístico».

Para el propio Jesús, el pan al que se refiere es un signo de los nuevos tiempos. Moisés había dado de «comer pan del cielo» al comienzo de la historia de Israel, que el NT interpreta como una sombra o tipo del nuevo Pan del Cielo, que es Cristo, enviado por el Padre para alimentar al nuevo pueblo de Dios.

VII. PAN Y EUCARISTÍA. Jesús escogió el pan como signo adecuado de su cuerpo, pues en él se concentran los elementos vitales de su obra y ministerio. El grano de trigo, materia del pan, es arrojado a la tierra para dar fruto mediante la muerte (Jn. 12:24), metáfora que expresa suficientemente el misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Así como el pan es el alimento básico del pueblo, su ser, cuerpo y sangre, es alimento salvífico del mundo (Jn. 6:48-51).

Comer el pan regularmente con alguien es ser su amigo (Sal. 41:10, Jn. 13:18), tener comunión, que es precisamente uno de los elementos esenciales de la > Eucaristía o > Cena del Señor (1 Cor. 10:16). Véase COMIDA, TORTA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Balz, "ἄρτος, *artos* pan", en *DENT* I, 478-482; F. Merkel, W. Mundle, L. Coenen, "Pan", en *DTNT* III, 282-286.

A. ROPERO

PANADERO

Heb. 644 *ophim*, אֹפִים, raíz prim. «cocinar, hornear, hacer pan»; gr. *sitopóios*, σιτοπόιος. En los tiempos primitivos, la elaboración del pan corría a cargo de la mujer. Solo las grandes casas y palacios disponían de panaderos. En Egipto, el faraón tenía un siervo que recibía el nombre de «jefe de los panaderos» (Gn. 40:1-22; 41:10).

En el Israel previo a la monarquía, la preparación del pan era tarea de las mujeres de cada hogar, fuera la dueña de la casa (Gn. 18:6) o una de las hijas (2 Sam. 13:8; Jer. 7:18; 44:19; Mt. 13:33). P.ej. Sara, esposa de Abraham, preparaba panes cociéndolos bajo los rescoldos (Gn. 18:6). Samuel anunció a los israelitas que si querían tener un rey, este tomaría de sus doncellas para que le fuesen «amasadoras» (1 S. 8:13, el mismo término que en Gn. 40:1-22).

Con el tiempo, la preparación del pan se convirtió en un oficio exclusivamente masculino (Os. 7:4, 6). En Jerusalén había una parte de la ciudad en la que residían los panaderos; a Jeremías se le asignó una ración de pan que se debía conseguir en la calle de los Panaderos mientras hubiera existencias (Jer. 37:21).

Los hornos de los panaderos, aunque de propiedad privada, eran utilizados por turnos por algunas familias para cocer su propio pan. En Os. 7:4, 6 se usa figuradamente el calentamiento del horno

como descripción de aquellos que, por así decirlo, preparaban sus designios de mal y esperaban ansiosamente hasta el momento en que podían satisfacerlos más cumplidamente. Véase HORNO, PAN.

PANAG

Heb. 6436 *Pannag*, ג, de derivación incierta, tal vez «dulce». Palabra que solo aparece una vez en la Escritura: «Judá, y la tierra de Israel, eran tus mercaderes: con trigos de Minit, y Panag, y miel, y aceite, y resina, dieron en tu mercado» (Ez. 27:17). Se tienen datos sobre > Minit, pero muy pocos sobre Panag. No hay acuerdo entre los expositores acerca de su significado. Para unos, se trata de un artículo de comercio desconocido, quizás alguna exquisitez; para otros, en cambio, se trataría de un lugar de donde procedía un trigo de muy buena calidad. Para otros, representaría una especia, la > casia, tal como lo traduce la LXX, *kasía*, κασία. En sánscrito, *pannaga* denota una planta aromática.

Los rabinos piensan que Panag era una región de Judá, tal como Minit, famosas por su trigo. Los filólogos la asignan a Fenicia, otros a Grecia, de donde viene el término *pánaz*, πάναζ, lat. *panax*, del que se deriva la palabra «panacea», remedio universal. En este caso, se trataría de una planta de la familia *Syrian panax*. La versión siria, sin embargo, traduce *pannag* por *dochan*, que significa «mijo» o *Panicum miliaceum*. Puede tratarse de una variedad del mijo que los antiguos empleaban en su dieta culinaria.

J. M. DÍAZ YANES

PANAL

Heb. 1706 *debash*, בַ, de una raíz inusitada, sign. «viscoso, panal, miel, jarabe»; gr. 2781 *keríon*, κηρίον = «panal».

Estructura que las abejas construyen a base de celdas individuales, formando un mosaico homogéneo en el que no existe hueco desaprovechado alguno. Las celdillas tienen forma hexagonal y se fabrican con placas de cera secretada por unas glándulas situadas en el abdomen de las abejas. El panal es utilizado para depositar sus alimentos: polen y miel. También la celda se emplea como habitáculo para la cría de obreras y zánganos. El tamaño de las celdsa varía según la necesidad, siendo de aproximadamente 6 milímetros para obreras y 8 milímetros para zánganos en el caso de la *Apis mellifera*.

La reina pone un huevo en cada celda, y cuando las larvas eclosionan, son alimentadas con miel, polen y las secreciones glandulares de algunas de las obreras. Una vez desarrolladas, son encerradas en una celda; cuando se han convertido en abejas adultas salen rompiendo la cubierta.

Las obreras, además de recoger alimento y guardar la colmena, se encargan de mantenerla limpia y renovar el aire con las alas para refrescarla y ventilarla.

Los panales en estado silvestre abundaban en la tierra de Canaán, en el suelo, en los árboles y en las rocas. En una ocasión se dice que las abejas utilizaron el cuerpo muerto de un león para construir su panal (Jue. 14:8). Al principio, se recogía la miel de las colmenas pertenecientes a abejas silvestres. Más tarde, después de haber estudiado a estos insectos, se empezaron a construir colmenas, poblándolas de abejas y cuidándolas.

La temperatura de un panal cerca del área de almacenamiento de la miel ronda los 35º. Ello, unido a la ventilación producida por las abejas cuando abanican con las alas, causa la evaporación del

agua. Cuando la cantidad de agua se reduce al 20% más o menos, las abejas sellan los alvéolos con una capa de cera. La miel se considera entonces lista y deja de fermentar. De esta forma, las abejas tienen a su disposición una fuente concentrada de alimento almacenada en un espacio reducido. El riesgo de fermentación es inexistente porque las bacterias no se desarrollan en la miel. Esta reserva de alimento da sustento a las abejas cuando no hay flores. Véase ABEJA, MIEL.

A. CABEZÓN MARTÍN

PANDERO

Heb. 8596 *toph*, ף = «pandero, pandereta» (Ex. 15:20; Jue. 11:34; 2 Sam. 6:5; 1 Cro. 13:8; Job 21:12; Sal. 81:2; 149:3; 150:4), del verb. 8608 *taphaph*, תפף = «tamborillear» (Sal. 68:25; Neh. 2:7); árabe y persa *duf*, que en español se convirtió en *adufe*; gr. *týmpanon*, τύμπανον; lat. *tympanum*; ital. *tamburo*; esp. *tambor*, fr. *tambour*; ing. *tabouret, timbrel, tambourine*.

Instrumento de percusión. Originalmente una especie de tambor, probablemente cuadrado, que pronto se transformó en el pandero circular que conocemos. Durante las fiestas, las cantantes y danzarinas lo utilizaban, ya que, al parecer, era un instrumento femenino (Éx. 15:20; Jue. 11:34; 1 Sam. 18:6; Job 21:12; Sal. 68:25; Is. 30:32;. Jer. 31:4).

En el culto, se usaba en ocasiones el pandero solo o acompañado de diversos instrumentos (Gn. 31:27; Ex. 15:20; Jue. 11:34; 18:6; 1 Cro. 13:8; Job 21:12; Sal. 81:3; Is. 5:12).

El *toph* era uno de los instrumentos que tocaban los jóvenes profetas que Saúl encontró al regresar de su encuentro con Samuel (1 Sam. 10:5).

El *tympanum* se tocaba en las fiestas en honor a Cibeles (Heródoto, 4, 76) y se atribuía su invención a Dioniso y Rea (Eurípides, *Bac.* 59). Era utilizado por las mujeres, que lo golpeaban con la palma de la mano (Ovidio, *Metam.* 4:29). Juvenal le atribuye un origen sirio (*Sat.* 3, 64). Véase MÚSICA.

PANFILIA

Gr. 3828 *Pamphylía*, Παμφυλία = «de todas las familias». Región de la costa sur de Asia Menor, cuya capital era Perge. Su nombre proviene, según algunos autores, de «mezcla de tribus o familias», a causa de la diversidad de pueblos que en ella se asentaron. Ya desde el siglo V a.C. había población griega, cuya colonización se remonta a la época de Troya. También había muchas comunidades judías, cuya presencia se remonta al siglo II a.C. (Hch. 2:10). En el 103 a.C. cayó bajo el dominio de Roma.

La provincia de Panfilia estaba limitada al norte por Pisidia, al sur por un golfo del Mediterráneo llamado el mar de Panfilia, que Pablo cruzó (Hch. 27:5); al este, por Cilicia; al oeste, por Licia. Durante su primer viaje misionero, Pablo se detuvo en > Perge y > Atalia, principales ciudades de Panfilia. Juan Marcos no quiso proseguir y se volvió a Jerusalén (Hch. 13:13; 14:24, 25; 15:38).

J. M. DÍAZ YANES

PANTALONES

Heb. *mikhnesáyim*, מִכְנָסַיִם, «calzones», de *khanás*, כנס = «cubrir»; Sept. *periskelê*, περισκελῆ o *periskelés*, περισκελής; Vulg. *feminalia*. Prenda de vestir llevada por los sacerdotes para ocultar sus vergüenzas durante su ministración en el altar, que siempre estaba situado en un lugar alto: «Les harás pantalones de lino para cubrir su desnudez desde la cintura hasta los muslos» (Ex. 28:42;

39:28; Lv. 6:10; 16:4; Ez. 44:18). Véase SACERDOTE.

PANTERA

Nombre dado al soldado de quien difamatoriamente se dice que Jesús era hijo natural, pero no reconocido legitimamente. Este bulo, recogido en el Talmud, parecer haber surgido bien temprano a principios del siglo II. Es mencionado por el crítico pagano Celso, a quien respondió Orígenes por medio de un tratado. La palabra Pantera, o como se dice en el Talmund, "hijo de Pantera", *ben Pandira*, בֵּן ־ נְדִירָא, pudo haber nacido como una réplica maliciosa al credo cristiano que afirmaba de Jesús haber nacido de una virgen, en gr. *parthenos*, παρθ□νος; de ahí, por asociación de palabras de sonido similar, se debió decir "hijo de pantera". Ello se confirma al precisar que *pantera* deriva de *to pan therân*, τ□ π□ν θηρ□ν, que denota la «personificación de la sensualidad». Véase VIRGEN.

PANTERA. Véase LEOPARDO.

PAÑAL

Heb. 2853 *jathel*, חָתֵל, «faja», de la raíz prim. «envolver»; 2854 *jathulah*, חֲתֻלָּה = «[tela] para envolver, pañal»; gr. 4683 *sparganóo*, σπαργαν□ω = «envolver en pañales o en tiras». Tira o faja de tela para envolver a los niños de pecho. Se menciona simbólicamente para referirse a los primeros tiempos de Israel como niña pequeña a quien no fajaron, negándole la asistencia necesaria a cualquier recién nacido (Ez. 16:4). En el libro de Job describe el poder de Dios, que maneja el mar como a un niño, rodeándole de nubes cual mantillas y de densos nublados cual pañales (Job 38:9). En el NT se dice que el niño Jesús recién nacido, envuelto en pañales, fue una señal para los pastores (Lc. 2:7,12).

PAÑUELO

Gr. 4676 *sudarion*, σουδ□ριον; Vulg. *sudarium*; se traduce «paño» en Hch. 19:12, donde significa trapo para limpiarse la cara; «pañuelo» en Lc. 19:20, donde parece hacerse referencia a una toalla o cualquier clase de paño de lino, o incluso a una especie de tocado, cualquier cosa que pudiera utilizarse para esconder dinero. En Jn. 11:44 y 20:7 *sudarion* tiene que ver con la venda o tela que envolvía la cabeza de un difunto.

En Hch. 19:12 se dice que los habitantes de > Éfeso llevaban pañuelos o delantales, *sudaria*, σουδ□ρια, que habían tocado el cuerpo de Pablo para ponerlos sobre los enfermos, a consecuencia de lo cual las enfermedades se iban de ellos.

PAPIRO

Heb. 1573 *gome*, גֹּמֶא = «junco, papiro»; gr. *pápyros*, π□πυρος, lat. *papyrus*. Planta herbácea llamada *Cyperus payrus*, de la familia de las ciperáceas. Sus tallos triangulares, de una altura de hasta 2,5 y 3 m., están coronados por un plumero abundante que se abre en forma de esfera, constituida por innumerables filamentos. Crece en climas cálidos y requiere gral. suelo pantanoso. En la Biblia se habla del papiro de la llanura de Sarón, cerca del mar de Galilea, que se hallaba en las aguas del lago de Huleh (aguas de Merom, actualmente desecado). También crecía profusamente a lo largo del Nilo, de donde prácticamente ha desaparecido.

Se prestaba a numerosos usos. Los egipcios hacían con ellos zapatos, cestos, botes y otros objetos

(cf. Ex. 2:3; Is. 18:2). El material sobre el que escribían estaba hecho de fibras sacadas del interior del tallo, que conformaban rollos más o menos largos. Objetos valiosos como soporte material de la escritura, los rollos de papiro se convirtieron en un artículo importante de exportación, que los egipcios intercambiaban por madera de cedro en el puerto púnico de Gebal, desde donde los fenicios lo exportaban a todo el mundo mediterráneo. Los griegos dieron al puerto de Gebal el nombre de Biblos por el material de escritura que de él recibían, y acabaron aplicando esa denominación tanto al material como a los rollos compuestos con él. De esta palabra procede nuestro vocablo «Biblia» a través del latín, con el que designamos el Libro de los libros, así como los términos «bibliografía», «biblioteca», «bibliófilo», etc.

Después de que Egipto abriera sus fronteras a los extranjeros en el reinado de Psamético I (663-609 a.C.), el papiro se convirtió en el principal material de escritura del mundo antiguo, y mantuvo esa categoría durante muchos siglos. En el período de los Ptolomeos y de los romanos había grandes fábricas y depósitos de papiros en Alejandría.

El proceso de su confección era como sigue: el corazón del tallo de la planta se cortaba en tiras delgadas, disponiéndose una al lado de la otra para formar una superficie. Luego se disponía otra capa de tiras en sentido perpendicular sobre la primera. Las dos capas eran unidas mediante humedad y presión, y frecuentemente con la adición de cola. Las hojas se unían entre sí para conseguir un rollo; estas quedaban dispuestas para su uso una vez secas y pulimentadas. Normalmente se escribía sobre el lado en que las tiras quedaban horizontales, paralelas en sentido longitudinal al rollo, pero cuando el material era escaso, el escritor utilizaba también el otro lado (cf. Ap. 5:1). Generalmente se escribía siguiendo la dirección de las fibras. Había rollos que llegaban a medir 38 cm. de altura, aunque los de los escribas no solían tener más de 25. En cuanto a la longitud, hay rollos litúrgicos egipcios que llegaban a los 15 m. y aún más. El Papiro Harris, que está en el Museo Británico, es el más largo que se ha encontrado, con una longitud de 43,61 m. Estos rollos o libros, llamados por los griegos *biblía* y por los romanos *volumina*, se encontraban en las bibliotecas públicas y privadas y en las librerías de las grandes ciudades durante los períodos helenístico y romano.

Con toda probabilidad, los originales de los Evangelios y de las epístolas del NT fueron escritos en rollos de papiro lo suficientemente largos como para abarcar todo un libro. Para los Hechos de los Apóstoles, el libro de mayor tamaño del NT, habría hecho falta un rollo largo. Para escribir una carta, una solicitud o un mensaje breve, por lo general bastaba una sola hoja de papiro, que los griegos llamaban *khartes*, χάρτης (cf. 2 Jn. 12), de donde proceden los términos castellanos «carta», «cartel», y derivados.

Desde el inicio del siglo II d.C., los cristianos dispusieron las hojas de papiro en cuadernos, a imitación de los *codex* o > códices utilizados en la «literatura menor». Para conseguir esta especie de precursores de los libros modernos, las hojas de papiro eran dobladas por el medio y se las unía con una costura en el doblez. Con la aparición del > pergamino el papiro encontró un fuerte competidor, más duradero y fácil de usar. El papiro siguió siendo utilizado hasta el siglo VII d.C., cuando la conquista de Egipto por parte de los árabes condujo al desuso de este material con propósitos literarios.

En 1778 llegó a Europa el primer papiro, adquirido por un mercader italiano en Gizeh y regalado al cardenal Esteban Borgia, que lo depositó en el Museo de Velletri. En su honor recibe el nombre de *Papyrus Borgianus* o *Charta Borgiana*, cuyo desciframiento marca el inicio de la papirología.

Aunque su contenido carecía de importancia, hizo ver que Egipto brindaba las condiciones ideales para conservar documentos antiguos mejor que cualquier otro lugar. El primer papiro literario encontrado en Egipto fue un rollo que contenía el libro XXIV de la *Ilíada*, comprado por Wiliam Bankes en 1812, quien más tarde lo cedió al Museo Británico. Véase CÓDICE, ESCRITURA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Calderini, *Tratado de papirología* (Garriga, Barcelona 1963); S. Bartina, "Papirología y Papiros", en *GER* 17, 765-771; H.I. Bell, *Egipto. Desde Alejandro Magno hasta la época bizantina* (Garriga, Barcelona 1965); N. Lewis, *Papyrus in classical Antiquity* (OUP 1974); L. Núñez Contreras, *Manual de Paleografía* (Cátedra, Madrid 1994); J. O'Callaghan, *Los primeros testimonios del NT: Introducción a la papirología neotestamentaria* (Almendro 1995); E.G. Turner, *Greek Papyri. An Introduction* (Clarendon 1980).

A. CARMONA

PAPIROS BÍBLICOS

1. Introduccion.
2. Papiro Nash.
3. Papiros Bodmer.
4. Papiros de Rylands.
5. Papiros de Oxyrhynco.
6. Papiros Chester Beatty.
7. Papiros de Qumrán.

I. INTRODUCCIÓN. La sequedad del clima y de las arenas de Egipto ha permitido la preservación de numerosos papiros. Durante la última centuria se han encontrado más de cinco mil manuscritos con textos del Nuevo Testamento, muchos de ellos en papiro, concretamente un 67,48% del total (esto es, de sus 7.956 versículos, los papiros contienen 5.369). El primer papiro del Nuevo Testamento (hoy conocido como *P11*) fue descubierto por Constantin von Tischendorf en 1868. En 1897-1898 la nueva ciencia de la papirología se vio sacudida por el descubrimiento de los más de dos mil papiros de Oxyrhynchus en Egipto, 28 de los cuales corresponden al Nuevo Testamento. Veinte de ellos eran más antiguos que los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento conocidos hasta ese entonces.

La papirología, que es una ciencia en constante avance y perfección, debido a la disponibilidad de mejores instrumentos de trabajo y de miles de papiros utilizables como medios de comparación, ha logrado nuevas dataciones de antiguos papiros que han dado como resultado fechas más tempranas que las asignadas anteriormente. Durante mucho tiempo, los testigos documentales más antiguos del AT y del NT fueron los códices Vaticano (B) y Sinaítico (S), del siglo IV d.C., pero el descubrimiento progresivo de papiros de comienzos del siglo II y hasta de mediados del I a.C. ha revolucionado los estudios neotestamentarios. Entre los papiros bíblicos más famosos se encuentran:

II. PAPIRO NASH. Conservado actualmente en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, data de alrededor del año 100 a.C. Consta de cuatro fragmentos escritos en hebreo por un solo lado, que contienen Dt. 6:4-5, el Decálogo y una breve nota introductoria.

III. PAPIROS BODMER. Llamados así por el coleccionista y bibliófilo suizo Martin Bodmer (1899-1971). Se conservan en Cologny (Ginebra). Destaca un códice del Evangelio de Juan, cuyos primeros catorce capítulos están completos, y el resto en condición fragmentaria; ha sido fechado alrededor del año 200 d.C. Otros papiros incluyen textos de Juan y de Lucas. La colección Bodmer se dio a conocer en el VII Congreso Internacional de Papirología, celebrado en Ginebra en 1951. El

Papiro Bodmer VIII fue donado por su comprador al papa Pablo VI en junio de 1969. Se conserva en la Biblioteca Vaticana. Está compuesto por dieciocho folios, que contienen las epístolas de Pedro, y que constituían la parte final de un antiguo códice (signatura *P72*), bastante grueso, que según la asumible hipótesis de M. Testuz, contaba al menos con 180 páginas, conservadas en gran parte. No se conoce el lugar exacto donde fue encontrado, pero todo apunta a que es de origen egipcio. Dadas sus dimensiones reducidas y el hecho de estar formado por una antología de textos, se ha supuesto que, más que para la liturgia, fue pensado para uso privado.

El *papiro P75*, de esta colección, contiene importantes secciones de Lucas y Juan. Fue publicado en 1961 por V. Martin y P. Kaiser, que le asignaron una fecha entre 175 y 225 d.C. Consta de 102 páginas (debe haber tenido un total de unas 144); cada una de ellas mide 27 por 13 cm. Incluye desde Lucas 3:18 hasta 18:18, y desde Lucas 22:4 hasta Juan 15:8. Básicamente, el texto coincide con el del Códice Vaticano y con los manuscritos sahídicos de la versión copta. Es posible que sea algo más antiguo que *P66*, y su texto parece ser mejor que el de aquel. Ambos manuscritos son de tipo alejandrino. El *P75* se asemeja más al Códice Vaticano, mientras que el *P66* se parece más al Códice Sinaítico, aunque tiene en ciertos puntos textos que no se encuentran en otros manuscritos.

El papiro *P75* contiene la copia más antigua del Evangelio de Lucas y probablemente la segunda en antigüedad de Juan. Es, por lo tanto, de inestimable valor. Estos manuscritos muestran que el tipo alejandrino de texto existía ya por el año 200 d. C. Emplea lo que los especialistas denominan el *estaurograma* (de las palabras griegas «cruz», *staurós*, σταυρ□ς, y «crucificar», *stauróo*, σταυρ□ω), esto es, la fusión en un único grafismo de las letras griegas *tau* (T) y *rho* (P).

IV. PAPIROS DE RYLANDS. Colección de la Biblioteca de Manchester (Inglaterra), fundada en memoria de John Rylands. En ella se encuentra uno de los papiros más antiguos del NT, el *P52*, que contiene fragmentos del Evangelio de Juan, concretamente 18:31-33, 37, 38. Ha sido fechado en la primera mitad del siglo II d.C., durante el reinado de Adriano (117-138) y quizás en el período de Trajano (98-117). Fue comprado, junto con muchos otros fragmentos, por Grenfell en Egipto, en 1920, para la Biblioteca John Rylands, pero no se reconoció su importancia hasta que el papirólogo británico C. H. Roberts lo examinó y lo publicó en 1935. La datación que propuso (alrededor del 120 d. C.) suscitó un inmenso entusiasmo, tanto entre los especialistas como entre los profanos. Es el papiro que comúnmente se reconoce como el más antiguo (pues el *7Q5* es discutido). En una cara contiene los versículos 31-33 del capítulo 18 de Juan (*Pilato replicó: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Los judíos replicaron: Nosotros no podemos dar muerte a nadie*), y en la otra los versículos 37-38. Las consecuencias de este hallazgo y su datación fueron espectaculares. Hasta su publicación, los especialistas solían fechar la redacción del Evangelio de Juan en el último cuarto del siglo II; pero a partir de entonces se hacía imposible sostener una redacción tan tardía. El papiro se había encontrado a más de 1.000 km. del lugar donde Juan lo había escrito, lo que exigía un período de tiempo desde la redacción hasta su difusión en un lugar tan lejano. De esta manera, la fecha de redacción del Cuarto Evangelio debía situarse, como muy tarde, en el año 80 o el 90 d.C.

Otro papiro, que pertenece también al siglo II a.C., contiene restos de catorce versículos de Dt. 23-28, por lo que es uno de los más antiguos del AT, según la versión de los LXX.

IV. PAPIROS DE *OXYRHYNCHUS*. Su descubrimiento fue realizado por B. Grenfell y A. Hunt entre 1896 y 1907, en Oxyrhynchus, a 180 km. al sur de El Cairo. Entre las toneladas de papiros, que comprenden una gran variedad de tópicos que abarcan desde listas de almacén y correspondencia particular hasta copias de las obras de Homero, se encuentran fragmentos del Evangelio de Mateo, de

Juan, 1 Juan, Romanos, Hebreos, 1 Corintios, Filipenses, Apocalipsis, Santiago, Hechos, 1 y 2 Tesalonicenses, datados en el siglo III d. C. Estos papiros demuestran que los grandes códices de los siglos IV y V, como el Vaticano, Sinaítico y Alejandrino, son dignos de confianza, pues los cristianos occidentales y egipcios poseían el mismo texto. Por otra parte, los papiros que tratan temas seculares, como asuntos comerciales y correspondencia particular, muestran que el griego del NT, > *koiné*, era el idioma convencional del siglo I en el Imperio romano.

V. PAPIROS CHESTER-BEATTY. Fueron adquiridos por el coleccionista americano M.A. Chester-Beatty en 1930. Los habían hallado unos árabes en un cementerio en Egipto. Pasaron de mano en mano, hasta que la inmensa mayoría fue comprada por A. Chester Beatty. El papiro P45, junto con el P46 y el P47, forman parte de esta colección, actualmente en Dublín, que se publicó entre 1933 y 1937. Supusieron un verdadero impacto internacional, que dio lugar a una abundante bibliografía en relación con su paleografía, crítica textual y antigüedad. Estos tres códices, aunque fragmentarios, tienen mucho valor, pues proporcionan un texto representativo de 15 libros del NT, cien años más antiguos que los textos conocidos hasta 1930. Aunque muestran grandes lagunas, sin embargo, si los comparamos con otros manuscritos bíblicos, es posible determinar qué clase de NT usaba la Iglesia cristiana de Egipto durante el siglo III, poco más de un siglo después de la muerte de los apóstoles.

El papiro P45 contiene fragmentos de los cuatro Evangelios y de los Hechos. En concreto, de los capítulos 20, 21, 25 y 26 de Mateo; de los capítulos 4 al 12, con excepción del 10, de Marcos; los capítulos 6 al 14, menos el 8, de Lucas; los capítulos 4, 10 y 11 de Juan; y los capítulos del 4 al 17 de Hechos. Este papiro está compuesto de 30 hojas. Originariamente, el códice debía tener unas 200. Una de sus notas características es que se observa cómo el copista estaba claramente interesado en aprovechar al máximo el material escritorio, lo que se refleja sobre todo en el tamaño de las letras, que es algo menor que el de otros códices de la misma época. Según los estudiosos, las características de la escritura denotan la presencia de un copista plenamente competente, que escribe de forma segura, clara y fácil de leer. Como ya hemos dicho, la principal diferencia con otros códices del cristianismo primitivo está en una letra algo más pequeña. Parece que ello fue la consecuencia inevitable de la decisión de incluir en el códice los cuatro Evangelios. El copista compensó la letra algo menor con un cuidadoso esmero y con un espaciado que facilita la lectura. La colección de las Epístolas de Pablo nos muestra (por este orden) Romanos, Hebreos, 1 y 2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses, Colosenses y 1 Tesalonicenses. Se suele datar entre los años 180 a 200. Sin embargo, Kim ha propuesta una nueva datación: según este especialista, el papiro sería del año 85.

El papiro P46 consta de 86 hojas levemente dañadas que contienen las epístolas de Pablo. Se cree que originalmente se componía de 104 hojas. La secuencia de los libros conservados es: Romanos, Hebreos, 1 Corintios, 2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filemón, Colosenses y 1 Tesalonicenses. Tal vez el códice completo incluía 2 Tesalonicenses después de 1 Tesalonicenses, pero parece que faltaban las epístolas pastorales.

El papiro P47 está datado en el siglo III. Es uno de los más importantes. Contiene dos Evangelios: el de Lucas (del cap. 3 al 24) y el de Juan (caps. del 1 al 15).

VI. PAPIRO MAGDALEN. Así llamado debido a que es conservado en el Magdalen College de Oxford (Inglaterra), el *P64*, y otro, el *P67* conservado en Barcelona (España). Carsten Peter Thiede y Philip Comfort demostraron que *P64* y *P67* son dos fragmentos del mismo manuscrito original. P64

fue datado en 1901 por Charles Huleatt como del siglo III. En 1953, C.H. Roberts (el mismo autor que publicó el Papiro Rylands) le reasignó la fecha de 200 d.C. la cual fue generalmente considerada correcta hasta 1995. Ese año, empleando técnicas modernas y evidencias de los rollos del mar Muerto, Thiede les asignó como fecha el año 60 d.C.

VII. PAPIROS DE QUMRÁN. El hallazgo más espectacular de la papirología bíblica fue el de las 11 cuevas de Qumrán, cerca del mar Muerto, ocurrido entre 1947 y 1956. Ha representado un acontecimiento de la mayor importancia para la mejor comprensión de la Sagrada Escritura y del ámbito histórico en el que se desarrolló la Iglesia primitiva. La casi totalidad de los textos y fragmentos contenidos en las 11 cuevas está redactada en hebreo y arameo, y se trata de > pergaminos; solo la cueva 7, descubierta en 1955, presenta la particularidad de contener en su totalidad papiros escritos en griego. A ella pertenecen unos fragmentos estudiados por J. O'Callaghan, experto papirólogo y sacerdote jesuita español. El papiro inventariado con el número 5 (*7Q5*), datado a más tardar como del año 50 d.C., de solo 3.9 cm. en su parte más alta y 2.7 cm. de ancho, fue identificado con el texto de Mc. 6:52-53, dando origen a una intensa polémica. Véase CÓDICE, BODMER, CHESTER-BEATTY, ESCRITURA, MANUSCRITOS BÍBLICOS, QUMRÁN, ROLLOS DEL MAR MUERTO, RYLANDS.

BIBLIOGRAFÍA: S. Bartina, "Catálogo de los papiros neotestamentarios", en *Cultura Bíblica*, 17 (1960) 214-222; Id., "Papiros Bíblicos", en *GER* 17, 769-771; F.F. Bruce, *¿Son fidedignos los documentos del NT?* (Caribe 1957); W. de Gruyter, *Manuscripts, texts, theology: Collected Papers 1977-2007* (Walter de Gruyter 2009); F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Eyre & Spottiswoode 1958); B.M. Metzger *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* (OUP 1992); J. O'Callaghan, "Papiros bíblicos", en *EB*, V, 858-866; Id., *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumran* (BAC 1974); Id., *Los primeros testimonios del NT: Introdución a la papirología neotestamentaria* (Almendro 1995); P. Puigvert, comp. *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?* (CLIE 1999); O. Ramaker, *El origen de la Biblia* (Hilversum, Países Bajos 1986); A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Rialp 1962); H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el NT* (BAC 1969).

A. CARMONA

PARÁ

Heb. 6511 *Parah*, רָה = «novilla»; Sept. *Phará*, Φαρά v. *Aphar*, Ἀφάρ. Nombre de una aldea que fue asignada a la tribu de Benjamín en la repartición de la tierra (Jos. 18:23). Se identifica con Tell Ain Farah, situada a 6 km. al nordeste de Anatá (Anatot), la antigua ciudad natal del profeta Jeremías.

PARÁBOLA

1. «Parábola» y «palabra».
2. Parábola y géneros literarios.
3. Definición.
4. Características.
5. «Leyes».
6. Notas para su interpretación.
7. El salto.

I. «PARÁBOLA» Y «PALABRA». La similitud de estos términos no es resultado de la casualidad, pues ambos están emparentados, ya que proceden del mismo vocablo. "Parábola" se decía en griego *parabolé*, παραβολή, compuesto de la preposición *pará*, παρά, =junto a, al lado de, y un sustantivo derivado del verbo *ballo*, βάλλω, = lanzar, tirar, poner. *Parabolé* pasó al latín como *parabola*, y de ahí el cultismo castellano «parábola». Pero la evolución del término en la lengua vulgar fue por otros

derroteros: se perdió la vocal átona «o» y se produjo una doble metátesis (de la «r» y la «l»), dando como resultado «palabra».

Este fenómeno acentúa un hecho fundamental: la parábola está indisolublemente vinculada a la palabra, pues es una forma particular de usar esta última. Las *parábolas*, pues, son asunto de *palabras*.

II. PARÁBOLA Y GÉNEROS LITERARIOS. El tema de los «géneros literarios» es bastante complejo. De hecho, no hay acuerdo sobre la definición de este concepto. La división mayor distribuye la comunicación (escrita u oral) en dos grandes núcleos: prosa (= «prosa llana») y poesía. Pero así como hay prosa poética, también hay poesía que parece prosa escrita en renglones colocados de manera diferente de lo habitual. Luego, dentro de cada uno de esos dos grandes géneros, nos encontramos con una larga serie de subgéneros que se superponen a sus fronteras. El relato épico, por ejemplo, puede ser tanto en prosa como en verso. Lo mismo sucede con casi todos los demás géneros.

En la Biblia, tomada en su conjunto, hay escritos que pueden identificarse de la siguiente manera (sin que esta descripción sea exhaustiva): *Narraciones* (etiológicas; de nacimiento e infancia; de pasión y muerte; de resurrección; de vocación o llamamiento; religiosas; de milagros; ficticias; folclóricas); *literatura jurídica*; *genealogías*; *escritos sapienciales*; *discursos*; *confesiones de fe*; *literatura epistolar* (con textos parenéticos y litúrgicos; catálogos de virtudes, vicios y deberes); *literatura apocalíptica*; *literatura profética*; *poesía* (idílica; erótica; narrativa; épica o heroica). En un mismo escrito se combinan a veces varios de estos aspectos.

Jesús no fue el «inventor» de las parábolas, pues tenemos ejemplos de ellas en el AT. En heb. la palabra *mashal*, מָ ָל, se utilizaba para referirse a diversas formas del lenguaje. Entre ellas: proverbio, refrán, dicho, adivinanza, alegoría y parábola. Similar amplitud de significados tenía en el mundo antiguo el término *parabolé*, παραβολή. En el AT, la parábola más conocida es la de 2 Sam. 12:1-4, pero encontramos otras: 2 Sam. 14:1-11 [parábola dramatizada]; Ecl. 9:14-15; Is. 5:1-7; Ez. 15:1-5; 17:2-10. Hay, además, parábolas rabínicas, aunque se discute la relación cronológica con las parábolas de Jesús (véase: Trench, cap. 3; Longenecker, cap. 1; Young, cap. 1; Hunter, p. 113ss). Existen entre las parábolas de Jesús y las rabínicas marcadas similitudes y significativas diferencias.

III. DEFINICIÓN. De la parábola se han ofrecido muchas definiciones, pero a menos que sea una definición muy extensa, todas resultan limitadas. Por eso, el mejor camino, aunque más largo, es el de describir las parábolas que ya conocemos como tales, tanto en el AT como en el NT. Pero antes, hay algo que debe tomarse en cuenta.

En el mundo antiguo, el concepto de parábola no era tan restringido como lo es en la actualidad. Esa es la razón por la que los autores no se ponen de acuerdo, por ejemplo, sobre cuántas parábolas se encuentran en los Evangelios. En el NT, la palabra griega *parabolé* traduce diversos conceptos, como se muestra, sucintamente, en la siguiente lista (la primera traducción es la de DHHEE, edición para España; entre corchetes, la de *La Biblia* de la Casa de la Biblia, en Madrid): Mc. 4:2 parábola [parábolas]; Lc. 6:39 comparación [ejemplo]; Mc. 3:23 ejemplo [comparaciones]; Lc. 4:23 refrán [proverbio]; Mc. 7:17 enseñanza [comparación]; Lc 14:7 consejo [recomendación]; Heb. 9:9 símbolo [imagen]; Heb. 11:19 símbolo [símbolo].

IV. CARACTERÍSTICAS. Observaciones previas: (1) *La parábola es una narración*. Es una especie de historieta, historia corta o cuento breve, aunque en esta brevedad la extensión varía. Sin

relato no hay parábola, aunque se trate de una narración apenas insinuada; (2) *en esa narración intervienen, siempre, seres humanos*. Los protagonistas de las parábolas, los que razonan, sienten, hablan, deciden y actúan son seres humanos. Aun cuando un objeto ocupe un lugar central en el relato, un ser humano tiene que estar en relación con él (ejemplos: Lc. 13:19 y paralelos; Lc. 15:8-9; Lc. 13:21). Esta particularidad se realza aún más cuando la narración es más extensa y la trama más compleja, pues entonces intervienen varios personajes (Mt. 21:28-30; Lc. 15:11-32; M.t 20:1-16; Mc. 12:1-8); (3) *los relatos son, en términos generales, verosímiles*. Verosímil es lo «semejante» a lo «verdadero». Lo verosímil no es idéntico a lo verdadero; (4) *la verosimilitud de la parábola se fundamenta en la cotidianidad*. Los elementos que se utilizan para armar la trama del relato están tomados de la vida real y de la experiencia cotidiana de la comunidad en cuyo seno se gesta; (5) *lo verosímil aparece a veces junto a lo insólito*. Lo inverosímil, lo inesperado y sorprendente tiene una función significativa, sobre todo por el uso de la hipérbole, que acentúa algún aspecto importante del relato (véase, por ejemplo, Mt. 7:3 o 18:23-34). Pero lo insólito nunca se logra por echar mano de lo prodigioso, mágico o «milagroso». Al contrario, se logra por la combinación de elementos verosímiles y sólitos en un tejido narrativo que se sale de esa realidad. En la parábola todo es humano. Además, los elementos así conjuntados que se elevan a lo sorpresivo, no agotan en su literalidad el significado que adquieren en el relato; (6) *en la parábola hay un mundo simbólico y un mundo real*. El primero —*el mundo simbólico*— es la historia misma que se narra, el relato como tal. La parábola, en tanto que relato, no tiene el objetivo de informarnos acerca de cómo se vivía en la época de Jesús (aunque pueda servirnos para ello), ni de ofrecernos una narración que pueda entretenernos (lo que significaría que lo verdaderamente importante sería la historia que contiene, como sucede por lo general con el cuento). En la parábola, la historia se transforma en símbolo. Por eso, muchas de las parábolas comienzan con la expresión «el reino de Dios es como», o, simplemente, «es como». Una realidad distinta de la historia narrada en la parábola se compara con ese relato. Esa «otra realidad» es, en última instancia, el mundo real de la parábola; (7) *la parábola demanda respuesta*. Lo que se persigue «con este mundo real» es que el oyente de la parábola responda a las exigencias que se exponen ante él. El oyente no permanece ajeno al relato. Toda parábola, más implícita que explícitamente, termina con una pregunta que tiene que responder el oyente. Tal es el sentido de expresiones como «oíd esto» (Mc. 4:3), o «los que tienen oídos, oigan» (Mc 4:9,23) o «fijaos en lo que oís» (Mc. 4:24). Es una invitación de Jesús a responder a las demandas de su palabra.

V. «LEYES». Estas «leyes» son patrones que se repiten en las parábolas, muy específicamente cuando la naturaleza misma de la narración los requiere. Unas son válidas para todas las parábolas; otras, para un gran número. Son:

1. *Ley de la representación*. Puesto que en este género literario se trata de comparar, tiene que existir algún tipo de relación entre el mundo real y el simbólico con el cual se compara. Si no existiera tal nexo, no habría posibilidad de que uno fuera símbolo del otro. Eso es lo que se implica en las expresiones «es semejante a», «es como», y en la pregunta «¿con qué compararé?».

2. *Ley de la economía*. La parábola es siempre un relato breve. El narrador elimina detalles innecesarios o hasta contraproducentes para los fines que persigue. Por eso, en la bella sencillez de estos relatos faltan las florituras, no hay proliferación de adjetivos ni rodeos superfluos. Además, el carácter conciso de las parábolas se debe al hecho de que fueron contadas para ser oídas y no leídas.

3. *Ley de oposición o de los contrastes*. Esta oposición puede darse entre objetos materiales,

entre personas que se diferencien radicalmente por sus actitudes, por su carácter o por sus acciones, e incluso entre realidades abstractas. Son frecuentes los contrastes por oposición. P.ej., en el Evangelio de Mateo: luz y tinieblas (6:22-23); Dios y Mamón (6:24); dos puertas contrarias y dos caminos opuestos (7:13-14); dos cimientos distintos (7:24-27); paño nuevo y vestido viejo, y vino nuevo y odre viejo (9:16-17); trigo y cizaña, y el sembrador y el enemigo (13:24-30); en la pesca: se recoge lo bueno y se desecha lo malo (13:47-48); tesoros nuevos y tesoros viejos (13:52); vírgenes prudentes y vírgenes insensatas (25:1-12).

4. *Ley de la unidad y simplicidad de la acción*. La trama narrativa de la parábola es, siempre, muy sencilla y lineal. La acción es una: la parábola tiene un principio, una trama con su conflicto por resolver y un fin; en esta simplicidad puede haber ciertas diferencias de complejidad.

5. *Ley de la tríada*. El número tres aparece con frecuencia en cuentos y chistes populares. También en la parábola. Ayuda a recordar con facilidad lo que el narrador desea que se retenga en la memoria. Así tenemos: a) *de personas*: un sacerdote, un levita, un samaritano (Lc. 10:29-37); un hombre y sus dos hijos (Mt. 21:28-32; Lc. 15:11-32); un prestamista y dos deudores (Lc. 7:41-42); el rey, el funcionario y el compañero de este (Mt. 18:23-35). Cuando en la narración intervienen más de tres personajes, nunca actúan al mismo tiempo más de dos. Cuando actúan los tres, lo hacen consecutiva y no simultáneamente; b) *de un elemento material*: la sal que ha perdido su sabor (que no sirve para nada, se la tira a la calle y la gente la pisotea: Mt. 5:13); c) *de fenómenos de la naturaleza*: lluvias, ríos, vientos (Mt. 7:24-27); d) *de la agricultura*: tres tipos de terrenos en los que la semilla no da fruto (en el camino, entre piedras, entre espinos; y del que sí produce se dice que la semilla cayó en él, creció y dio buena cosecha: Mc. 4:3-9); e) *de elementos mixtos*: polilla, moho y ladrones (Mt. 6:19-21); f) *de medidas*: las tres medidas de harina (Mt. 13:33); g) *combinación de tríadas*. En la parábola del banquete de bodas (Mt. 22.1-14) tenemos esta situación: el rey envía tres delegaciones con la invitación (a sus criados [v. 3], luego a «otros criados» [v. 4] y, por último, a «los criados» [v. 9]). Por otra parte, los invitados no quisieron asistir ni hicieron caso (v. 3, 5) y uno se fue a sus terrenos (v. 5), otro a sus negocios (v. 5) y los otros mataron a los criados del segundo grupo (v. 6).

6. *Ley del clímax*. En la parábola, el relato va acumulando fuerzas hasta llegar a un momento culminante de la acción que lleva al desenlace. El clímax puede estar explícitamente presente, incluso por medio de un artificio literario, como, por ejemplo, el uso de la hipérbole o la aparición en el relato de un dato insólito dejado para cerca del final.

7. *Ley de referencia al oyente*. La parábola siempre tiene en mente a los oyentes, pues su intención es introducirlos dentro de la misma historia. Es como si en ellos el mundo simbólico se hiciera realidad, manteniendo su carácter simbólico, para que puedan captar así la profundidad de significado del mundo real. Así se les exige tomar posición frente a lo que el relato dice, de tal manera que, al final, tomen decisiones que habrán de afectar el resto de sus vidas. (De este hecho encontramos claros ejemplos en los siguientes textos: 2 Sam. 12:1-4 y Lc. 7:41-42a).

8. *Ley del punto de contacto*. En la parábola se establece un punto de contacto entre el relato mismo y aquello que se quiere transmitir a los oyentes. Todo lo demás le está subordinado. Datos habrá que carecen en absoluto de significado trascendente y están ahí como complemento necesario del relato mismo, para completar o redondear el símbolo o acentuar la importancia de ese punto de contacto.

VI. NOTAS PARA SU INTERPRETACIÓN. Un problema fundamental se le presenta al intérprete

de las parábolas: ¿Cuál fue el contexto real en el que cada parábola se contó por vez primera? El contexto en que aparecen en los escritos de los Evangelios, ¿fue el original? Es más, las parábolas que tenemos registradas en el NT, ¿son, al pie de la letra, las mismas que dijo Jesús, o fueron modificadas en el período que va desde que fueron expuestas oralmente hasta que se escribieron?

Los especialistas se han ocupado de estas y otras cuestiones similares, y han ofrecido muy diversas respuestas. Algunos hechos parecen indiscutibles y a ellos debe prestárseles atención. Estos se hacen patentes al comparar unas mismas parábolas en sus diversas versiones en los Evangelios: (a) Durante el lapso que transcurrió entre la muerte de nuestro Señor y la puesta por escrito de las parábolas, en la forma como las tenemos hoy en los Sinópticos, transcurrieron bastantes años. En ese tiempo, los discípulos de Jesús que ejercían funciones de liderazgo en las comunidades cristianas —pastores, maestros, evangelistas, doctores— utilizaron sin duda aquel material en el ejercicio de sus ministerios. Tal uso debió darse en contextos diferentes entre ellos (y, por supuesto, diferentes del contexto «original»), que se hacían cada vez más disímiles según el cristianismo iba expandiéndose y alcanzando nuevos pueblos, de culturas diferentes. ¿Hubo adaptación de las parábolas «originales» a las nuevas situaciones a las que esos dirigentes debían de hacer frente? Debió haber sido así necesariamente. Y ello se refleja en la redacción que quedó plasmada en los relatos tal como los tenemos hoy. (b) Esto significa que el contexto «original» de muchas parábolas se ha perdido. Ha habido intentos de reconstrucción, por parte de algunos eruditos, incluso para tratar de encontrar las mismísimas palabras de Jesús (las *ipsissima verba Domini*), pero el resultado será siempre una recreación del intérprete. Otro aspecto de la investigación que ha atraído la atención de los especialistas es el que tiene que ver con las fuentes literarias de los Evangelios sinópticos y el llamado «documento Q». (c) el contexto literario escogido por el redactor final del texto es significativo y debe ser seriamente tomado en cuenta: ¿por qué el evangelista colocó una determinada palabra en un determinado contexto?

Debe evitarse confundir la parábola con la alegoría. Pero ello no significa que en toda parábola ningún detalle, aparte del punto central (que hemos llamado «de contacto») tenga significado. Cuando lo tenga, estará precisamente subordinado a ese punto central.

Por ello, para la correcta interpretación de la parábola deben tomarse en cuenta los siguientes aspectos:

1. *Análisis del contexto literario inmediato*. En el texto del Evangelio, ¿qué relación puede establecerse entre lo que hay antes y lo que hay después de este relato? ¿A quién o a quiénes se dirige la parábola? ¿Qué tipo de personas eran? ¿Dice el texto cuáles eran sus intenciones? ¿Por qué se narra? ¿Cuál fue la ocasión?

2. *Análisis del relato en cuanto tal*. Este análisis dará una cabal comprensión de todos los detalles que forman parte de la parábola. No puede darse por sentado que, por conocer el lector una determinada situación que se da en el mundo actual, ya conoce una situación similar propia de los tiempos de Jesús. Si se actuara así, se caería en un gran error, pues las diferencias introducidas por el paso del tiempo pueden ser muy significativas. En este análisis debe prestarse atención al contexto global de las sociedades antiguas. Con frecuencia, las diferencias de detalles en las narraciones de los diferentes evangelistas muestran los cambios en esos contextos sociales.

3. *Atención al lenguaje figurado*. La hipérbole no es la única forma de lenguaje translaticio que aparece en la parábola. Abundan las metáforas. La ironía no es infrecuente. Comparaciones hay de muy diversos tipos. El estudiante de las parábolas tiene que estar atento a todas estas formas, pues no

pueden interpretarse literalmente. (La presencia de la ironía plantea, casi siempre, un problema. De ordinario, en el lenguaje oral resulta fácil discernir cuándo determinada expresión es irónica. Aunque no siempre es así, el tono de la voz, los gestos y la mímica, alguna palabra intercalada, pueden orientar al interlocutor respecto de la naturaleza irónica de lo que se le dice. Pero esos elementos, o casi todos, desaparecen en el texto escrito. El intérprete ha de ser consciente de ello).

4. *Atención al dato insólito*. La verosimilitud de la parábola no descarta la introducción de lo inverosímil y sorpresivo. El empleo de este recurso narrativo, que puede asumir varias formas, tiene como propósito destacar algún aspecto significativo del relato. La *hipérbole* es de uso frecuente para este fin. También la presentación de actuaciones o *conductas que no son ni comunes ni esperadas*, sobre todo en el mundo antiguo. A veces, lo sorprendente no es tanto la conducta en sí, sino las características de la persona que se comporta de determinada manera, o sea, la *intervención de un personaje inesperado*. Cuando lo insólito está presente, se convierte en una pista muy importante para la interpretación de la parábola.

5. *Lectura «sensual» del texto*. Llegados a este punto, con toda la información que se haya acumulado, debe releerse la historia aplicando a ella todos los sentidos de que disponemos, y no solo el de la vista proyectada sobre el papel que contiene la narración. Es a eso a lo que llamamos «lectura sensual»: ver a los diferentes personajes por lo que son, y no a un joven o niño como si fuera un viejo, ni viceversa; oír los diferentes timbres de voces, según sean de hombre o de mujer, de persona mayor o de mozo; oír también las diferentes tonalidades, según el estado de ánimo de quien habla; sentir el toque, cuando de tocar se trate; ver y oler lo que se sirve en los banquetes y experimentar las emociones de los personajes: la alegría de las fiestas de bodas o la profunda tristeza en presencia de algún desastre; el enojo cuando se cometen injusticias o la satisfacción del deber cumplido. Todo esto se encuentra en las parábolas del evangelio, porque, como ya se indicó, lo que dicen las parábolas ha sido arrancado de la vida real.

6. *Descubrimiento del contacto*. Hasta ahora se ha tratado de la trama misma de la narrativa. Si todo acabara ahí, se estaría en presencia, no de una parábola, sino de un cuento cortísimo: breve, interesante, sorprendente, entretenido, quizá, pero nada más. Lo que hace a la parábola parábola es el «plus ultra», lo que está «más allá» de esa trama. Remedando lo dicho por un poeta, podría afirmarse que la esencia de una parábola es lo que queda de un relato cuando se ha olvidado la trama.

Para ello es necesario descubrir cuáles son los puntos de contacto entre el relato (o sea, el mundo simbólico) y lo que quiere acentuar quien lo cuenta (a saber, el mundo real). Y para lograrlo hay que responder a las preguntas del porqué y del para qué: ¿Por qué contó Jesús la parábola que se está estudiando? ¿De qué hablaba? ¿Qué la provocó? ¿Qué preguntas o qué críticas le lanzaron? Hay que prestar atención, además, a los datos internos de la narración que puedan arrojar luz. Porque la parábola no se dice porque sí. Con frecuencia, la información que pedimos está dada en el contexto del relato. A veces, explícitamente. En otras ocasiones, de manera implícita. Y hay casos en los que no aparece del todo. En estos, lo que corresponde es analizar las posibles relaciones con el contexto literario inmediato, para desentrañar el significado.

Aquí juega un papel importante la manera como se resuelve la trama en la misma narración. Hay relatos en el que el final es claro, según la misma historia. En otros, hay muchas preguntas que quedan pendientes. En el caso de la parábola de los talentos (Mt. 25:14-30), es claro, a pesar del dicho enigmático sobre los que tienen y los que no tienen (v. 29). Sucede lo mismo con la parábola de la dracma perdida. Pero en otros casos, no. La parábola del hijo pródigo deja unas cuantas

preguntas sin responder. De hecho, le falta el final.

Sea como fuere, siempre queda un último elemento, también indispensable: el desafío que la parábola le presenta al oyente. Al igual que lo que acabamos de decir, tal desafío a veces es manifiesto, y el Señor lo añade al relato mismo, invitando a los oyentes a completarlo: «¿Cuál de ellos le amará más?» (Lc. 7:42); «pues ve y haz tú lo mismo» (Lc. 10:37). Pero hay ocasiones en que no es necesario decir nada más: "Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley quisieron arrestar a Jesús en aquel mismo momento, porque comprendieron que al decir esta parábola se refería a ellos" (Lc. 20:19. La parábola va desde el v. 9 hasta el 15.)

VII. EL SALTO. Después de todo esto, queda una tarea todavía por realizar: responder a la pregunta acerca del significado para la comunidad cristiana y para quienes no forman parte de ella en el mundo en el que vivimos actualmente.

El salto de un texto y una forma literaria del siglo I hasta el mundo del siglo XXI es la verdadera culminación del trabajo hermenéutico: ¿Qué nos dicen a nosotros las parábolas que encontramos en los Evangelios?

Para responder a esta pregunta hay que repetir el proceso, pero tratando de entender el mundo de nuestros tiempos para buscar luego los puntos de contacto con el mundo real de la parábola.

Hemos evitado a propósito el uso de la palabra «enseñanza», no porque sea errónea, sino para no dejar la impresión —que a nuestro entender sería falsa— de que Jesús enseñó verdades abstractas, dogmas o doctrinas, por medio de las parábolas. El conjunto de las parábolas no constituye un tratado de dogmática. Más que con el mundo de las abstracciones teológicas, las parábolas tienen que ver con el mundo de los seres humanos y su complejo entramado de relaciones.

Ítem más: la parábola no es meramente un atractivo recurso metodológico. Su verdadero sentido está en el hecho de que en ella se unen indisolublemente la *palabra* (es decir, el hecho literario de la parábola como relato) y la *acción* (o sea, el contenido mismo de ese relato que siempre incluye alguna actividad, pues es una «historia»). De esta manera, la parábola refleja dramáticamente el ministerio de nuestro Señor en su propia naturaleza, y en ella se vinculan dos realidades: la de la Palabra que es Jesús y la de la palabra que él pronuncia.

Indicábamos que las parábolas atañen a los seres humanos y al complejo de relaciones del que estos están constituidos. Primerísima entre esas relaciones es la que se mantiene con Dios. Y como el segundo mandamiento es semejante al primero, le sigue la que tiene que ver con el prójimo, porque «en el amor se cumple perfectamente la ley» (Ro. 13:10). Incluye también la relación con la naturaleza, animales y plantas por igual, y con la tierra misma. No podía ser menos, ya que las parábolas del Evangelio se nos dan en una sociedad agrícola y ganadera, en la que no faltan, por supuesto, comerciantes y prestamistas.

¿Cómo ha de ser ese conjunto de relaciones y todas las exigencias y oportunidades que ellas representan? Lo señalan las parábolas. Por eso, gran número de ellas se refiere al reinado (Reino) de Dios. No son simples historias moralizantes. Son relatos que hablan de la irrupción de Dios en todos los estratos de la vida humana, personal y social. De ahí que no deba resultarnos extraño que las parábolas hayan tenido muy diversos auditorios. Muchas de ellas iban dirigidas a los opositores de Jesús. Otras, principalmente a una sola persona (el buen samaritano: Lc. 10:29-30; los dos deudores: Lc. 7:40). Varias, a grupos de personas muy diversos, como el de los jefes de los sacerdotes y los ancianos (los labradores malvados: Mt .21:23 y 33), el de fariseos y maestros de la ley (Lc. 15:2-3)

o el de los discípulos del propio Jesús (la oveja perdida: Mt. 18:1, 12). También tenemos parábolas dirigidas a la multitud, a «mucha gente» (entre la que habría gente de las categorías anteriores: el sembrador: Lc. 8:4). Todos quedan dentro del campo de influencia de las parábolas, pues a todos van dirigidas.

BIBLIOGRAFÍA: J.R. Carballo, *Las parábolas* (Ediciones Paulinas, México 1993); A. Cruz, *Parábolas de Jesús en el mundo postmoderno* (CLIE 1998); M. Cuervo y J. Diéguez, *Al calor de las parábolas* (PPC-Acanto 1989); X. de Chalendar, *Parábolas* (Editorial Hechos y Dichos, Zaragoza 1967); D. de la Maisonneuve, *Parábolas rabínicas* (EVD 1985); J. Diéguez y M. Cuervo, *Al calor de las parábolas* (PPC-Acanto 1989); C.H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Cristiandad 1974); J.R. Donahue, *El evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los evangelios sinópticos* (Mensajero 1997); Y. Fusco, "Parábola-Parábolas", en *NDTB*, 1309-1409; M.A. Getty-Sullivan, *Parables of the Kingdom: Jesus and the Use of Parables in the Synoptic Tradition* (Liturgical 2007); Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (Cristiandad 1979); W.R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (WJK 1994); A.J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Eerdmans Publishing 2001); A.M. Hunter, *Interpreting the Parables* (SCM 1960); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (EVD 1970); Id., *Interpretación de las parábolas* (EVD 1994); A. Kemmer, *Les hablaba en parábolas* (ST 1982); E.M. Kredel, "Parábola", en *DTB*, 748-743; R.N. Longenecker, ed., *The Challenge of Jesus' Parables* (Eerdmans 2000); C.M. Martini, *¿Por qué Jesús hablaba en Parábolas?* (Ediciones Paulinas, Bogotá 1986); C.H. Peisker, "Parábola", en *DTNT* III, 286-293; N. Perrin, *Parable and Gospel* (Augsburg/Fortress 2003); E. Sánchez Cetina, ed.., *"Enseñaba por parábolas...". Estudio del género "parábola" en la Biblia* (SBU 2004); J.W. Sider, *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado* (San Pablo 1997); K. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Eerdmans 2008); V. Torres, *Enseñar en parábolas. Actualidad pedagógica y didáctica de un estilo sin tiempo* (Universidad de Deusto, Bilbao 1996); R.C. Trench, *Notes on the Parables of Our Lord*. Third edition, corrected and improved. London: John W. Parker, West Strand 1847 / trad. cast. *Notas sobre las parábolas de nuestro Señor*. TELL 1987); D. Wenham, *The Parables of Jesus. Pictures of Revolution* (Hodder & Stoughton 1989); A. Willis, *The Parables of Jesus and their Place in Christian Art* (Penguin Putnam, Nueva York 1998); B.H. Young, *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretacion* (Hendrickson 1998 / Baker 2008); D. Yubero Galindo, "Parábolas", en *GER* 17, 773-776.

P. BONILLA

PARÁCLITO

Gr. *Parákletos*, Παράκλητος, «el llamado al lado de [en ayuda]» (de *parakaleo*), a saber, «asistente, abogado, intercesor»; Vulg. *Paraclitus*. Uno de los títulos del Espíritu Santo que se encuentra solamente en el Evangelio de Juan. En el griego clásico significa «abogado», o más sencillamente «defensor», aquel que ayuda al imputado a defenderse en un proceso. El sentido de «consolador» (gr. *paramythés*, παραμυθής) deriva de una falsa etimología y no está atestiguado en el NT.

Parákletos designa, no la naturaleza, sino la función de alguien. Se aplica a Cristo en su función de abogado delante del Padre (1 Jn. 2:1). Encontramos también la expresión más intensa *allos Parákletos*, ἄλλος Παράκλητος, «otro Paráclito», que especifica la identidad personal del Espíritu Santo en línea de continuidad con Jesucristo, cuya presencia actualiza en la tierra. Por esta razón, la venida del Paráclito está ligada con la partida de Jesús (Jn. 16:7) y marca una nueva etapa en la historia de la revelación de Dios entre los hombres. Cuando Jesús no esté ya físicamente presente, el Espíritu Santo hará recordar a sus discípulos la verdad revelada, en virtud de lo cual también recibe el título de «Espíritu de verdad» (Jn. 14:16-17; 15:2; 16:13; 1 Jn. 4:6). Aun siendo «otro» distinto de Jesús, el Paráclito lleva la presencia de Jesús a su perfección, al interiorizarla «en» cada creyentes (Jn. 14:17; 17:23); su presencia, como Jesús, es «para siempre» (Jn. 14:16; cf. Mt 28:20), no ya en el orden sensible, sino espiritual. Véase ABOGADO, ESPÍRITU SANTO.

BIBLIOGRAFÍA: X. León-Dufour, "Paráclito", en *VTB*, 643-644; F. Porsch, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes* (EST 1983); F. Scherse, "El Paráclito", en *MS*, III, 155-159.

PARAÍSO

Gr. 3857 *parádeisos*, παράδεισος, «parque, jardín de recreo», del sánscrito *paradesa*, persa *pairidaêza* = «recinto cerrado», a saber, jardín cercado; pasó al antiguo asirio bajo la forma de *pardisu*, y al heb. tardío 6508 *pardes*, פַּרְדֵּס = «parque, vergel, jardín real» (*pardes lammélekh*, Ecl. 2:5; Cnt. 4:13), «bosque real» (*pardes asher lammélekh*, Neh. 2:8); Vulg. *paradisus*.

1. Etimología y uso.
2. Paraíso terrenal.
3. Paraíso celestial.

I. ETIMOLOGÍA Y USO. El término heb. más antiguo, 1588 *gan*, גָּן, derivado del antiguo sumerio, designa el huerto o jardín del Edén (Gn. 2:8ss), traducido como *parádeisos*, παράδεισος por la LXX, como lugar de disfrute y felicidad del primer hombre creado por Dios. *Pardes* se encuentra solamente en los últimos libros canónicos del AT, tomado del persa. Nehemías hace referencia a > Asaf, guarda de los bosques o jardines (*pardes*, פַּרְדֵּס) reales de algún gobernante aqueménida. Jenofonte (s. IV a.C.) es el primer escritor griego que aplicó a estos jardines el nombre de *parádeisos* (*Anábasis* 1, 4, 10; 2, 4, 14; *Helénicas* 41, 15; *Ciropedia* 1, 3, 14). Siglos después, encontramos esta palabra en Plutarco, con el mismo significado de lugar cercado con un muro o valla, abundante en árboles, plantas y corrientes de agua, así como con variedad de animales, tanto salvajes como domésticos. Debido a las conquistas de Alejandro Magno y los escritos de Jenofonte, la palabra *parádeisos*, παράδεισος, ganó aceptación en el lenguaje común, y la vemos usada por los Setenta, de modo que el jardín del Edén se convirtió en «el jardín paradisíaco» (*ho parádeisos tes tryphês*, ὁ παράδεισος τῆς τρυφῆς; Gn. 2:15; 3:23; Jl. 2:3). Para los autores de la Biblia, toda referencia a una región fértil y agradable es el paraíso de Dios; p.ej., el valle del Jordán (Gn. 13:10).

En el escrito apócrifo de Susana, la palabra paraíso se usa constantemente para referirse a un jardín. También aparece en pasajes del libro de Ben Sirá, la primera vez en la descripción alegórica de la Sabiduría inspirada en los cuatro ríos del Edén: «Yo, como canal derivado de un río, como caz que al paraíso sale» (Eclo. 24:30, BJ). Después, en las siguientes comparaciones, «la caridad es como un paraíso de bendición [...] El temor del Señor, como un paraíso de bendición, protege más que toda gloria» (40:17, 27). Josefo llama *parádeisos*, παράδεισος, a los jardines de Salomón en Etam (*Ant*. 8, 7, 3), y a los jardines colgantes de Babilonia denomina «el Paraíso Suspendido», según una cita de Beroso (*Contra Apión* 1, 20).

I. PARAÍSO TERRENAL. En el vocabulario cristiano, suele distinguirse entre el paraíso terrenal y el celestial. El primero hace referencia al > Edén, lugar de felicidad primigenia para el hombre (*adam*) recién creado por Dios (Gn. 2:8). Dios hizo brotar de la tierra (*adamah*) toda clase de árboles atractivos a la vista y buenos para comer. El lugar estaba regado por cuatro ríos, cuyas aguas garantizaban su fecundidad. En el relato bíblico, el hombre aparece desde el principio como agricultor, capaz de cultivar la heredad recibida. Los animales le eran mansos y estaban sometidos a su señorío. La naturaleza era generosa, agradable y abundante. Hombre y mujer formaban una comunidad perfecta, sin división ni enfrentamiento (Gn. 2:23-24). Todo cambia a raíz de la desobediencia de esta primera pareja, que se deja seducir por la serpiente y cuestiona el mandamiento divino (Gn. 3:1-2). Dios condenó a los transgresores, maldijo a la serpiente y condenó a la mujer a parir con dolor y estar sometida a su marido (3:14-16); y al hombre a trabajar con

esfuerzo la tierra y comer el pan con el sudor de su frente (3:17-19). Arrojados del paraíso, un querubín es puesto por Yahvé Dios como guardían del camino del «árbol de la vida» (3:24).

En el relato se observan muchos > antropomorfismos y datos que hoy resultan chocantes. Los estudiosos creen descubrir en el trasfondo de la narración una preocupación polémica o apologética del autor sagrado contra los mitos babilónicos de la creación y del paraíso, presentes en los antiquísimos poemas de Babilonia *Enuma Elish* y el *Poema de Gilgamés*. El autor sagrado ofrece una profunda reflexión religiosa de los materiales tradicionales existentes sobre los orígenes, y revela uno de los aspectos más importantes del misterio de la creación del hombre en el estado de gracia y justicia original en medio de una creación buena, en relación familiar con Dios, en paz con el mundo y consigo mismo, todo lo cual queda trastornado por un acto de su voluntad contra el mandamiento divino. El relato quiere enseñar que Dios no es el culpable del mal y del dolor que aflige al ser humano, sino que este es su causante, aunque no su origen, que se adscribe a la tentación de la serpiente o > diablo (3:1; cf. Sab. 2:24; Jn. 8:44; Ap. 12:9, 14; 20:2). Con ello no se soluciona el misterio del mal, pero se acalla cualquier interpretación que atribuya a Dios la desgracia humana. Es más, Dios, al mismo tiempo que condena a los transgresores, les promete un Redentor (Gn. 3:15) y les provee de vestidos para proteger su desnudez (v. 21), que deja ver a la vez el amor divino y su providencia especial para con el hombre.

El relato de la vida feliz en el paraíso aparece como punto de referencia de la esperanza escatológica de Israel. Tal como fue al principio será al final gracias a la intervención divina, una vez eliminado el pecado causante del cese de la bendición de Dios. En aquel día, Dios reconstruirá las ruinas de Israel y lo edificará como en el tiempo pasado (Am. 9:11). La tierra será fértil (Os. 2:22; Am. 9:13; Is. 7:15), con abundancia de agua (Is. 41:18; Ez. 47:1-12). Habrá paz entre los pueblos (Is. 2:4; Miq. 5:9), entre los animales y el hombre (Is. 11:6; Os. 2:20). La vida será larga (Is. 65:20-22; Yahvé «destruirá a la muerte para siempre» (Is. 25:8; 26:19). Los justos gozarán de comunión ininterrumpida con Dios (Os. 2:21; Jer. 31:31-34).

II. PARAÍSO CELESTIAL. En el período neotestamentario la palabra paraíso aparece con un significado nuevo y más exaltado. En el desarrollo del pensamiento judío, el paraíso viene a significar el lugar en el cual serán compensados después de la muerte quienes vivieron de manera piadosa. Es el lugar de delicias por excelencia para los justos (4 Esd 4:7; 7:36).

En el NT, el término paraíso, *parádeisos*, παράδεισος, aparece solamente tres veces: Lc. 23:43; 2 Cor. 12:4; Ap. 2:7, aunque la idea a que apunta frecuentemente se expresa en otros términos, como «el seno de Abraham» (Lc. 16: 22), cuyo significado hay que determinar en términos del contexto y de las nociones judías de ese período. La literatura de la época revela una gran confusión de ideas y muchas contradicciones en relación con el futuro paraíso. Las fuentes rabínicas, los escritos apócrifos como el libro de Enoc, el libro de los Jubileos o el Apocalipsis de Baruc, elaboran teorías con descripciones muy detalladas y especulaciones acerca de las características de ese lugar especial. La tradición rabínica recogida en el Talmud describe la entrada al Paraíso mediante dos puertas hechas de rubíes detrás de las cuales aparecían 60 grupos muy numerosos de santos ángeles y un esplendor celestial (*Jalkut Schim., Bereschith*, 20). Cuando el justo entra allí, sus vestiduras de mortaja son cambiadas por seis pliegos de tela fina a manera de nubes de gloria. Dos coronas son colocadas sobre su cabeza: una de perlas y piedras preciosas y la otra de oro. Sus manos son ornamentadas con joyas y es recibido con una calurosa bienvenida y un gran aplauso.

Algunas de las autoridades rabínicas parecen identificar el Paraíso con el Jardín del Edén; otras

afirman que el Paraíso habría sido creado antes del resto del mundo (4 Esd. 3:7; 8:52). No hay acuerdo en cuanto a su situación geográfica: unos lo sitúan bajo la tierra, como una división del > Sheol, mientras que otros lo colocan dentro o muy cercano a la localización del cielo. Se consideraban siete rangos u órdenes de hombres piadosos que ocuparían distintos niveles, según los diferentes grados de santidad.

Aparte de las especulaciones y teorías rabínicas y apocalípticas, surgieron creencias populares aceptadas sin otro criterio que su funcionalidad esperanzadora, dando lugar a oraciones para que el alma de los difuntos reposase en el paraíso, en el jardín de Dios (cf. Maimónides, *Porta Mosis*). Para los esenios, el paraíso se encontraba en una región lejana de gozo y descanso al otro lado del océano, «porque aquella región no está fatigada de calores, ni con aguas ni con fríos, ni con nives, pero muy fresca con el viento occidental que sale del océano, y de manera tan suave que es muy deleitable» (Josefo, *Guerras*, 2, 7, 11).

En el NT no hay ninguna doctrina sobre el paraíso, sino referencias ocasionales relacionadas más con la mentalidad popular que con el pensamiento de las escuelas rabínicas. No aparece nunca en las enseñanzas de Jesús, que constantemente habla de la «vida eterna» y el «Reino de Dios», cuyo gozo consiste en la visión divina. La primera mención aparece en relación con el Jesús crucificado y el «buen ladrón», a quien promete: «En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc. 23:43), una frase ajustada a la esperanza popular que tendría este personaje (Lc. 23:43).

Nada se dice en los escritos doctrinales de los apóstoles, excepto en la experiencia del apóstol Pablo, que dice haber sido arrebatado «al paraíso», que coincide con la expresión «el tercer cielo», en la presencia de Dios (2 Cor. 12:2, 4).

En el Ap. la mención del paraíso tiene reminiscencias del jardín del Edén, donde a los vencedores se les promete «comer del árbol de la vida que está en medio del paraíso de Dios» (Ap. 2:7; cf. 22:2). En este pasaje, la palabra designa claramente el reino celestial, aunque la imagen esté tomada de la descripción del jardín del Edén (cf. Gn. 2:8). Véase CIELO, EDÉN, Jardín; SENO DE ABRAHAM.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, "Paraíso Terrenal", en *GER* 17, 801-803; H. Bietenhard, "Paraíso", en *DTNT* III, 293-294; P. Grelot, "Paraíso", en *VTB*, 644-646; J.Scharbert y E. Pax, "Paraíso", en *DTB*, 754-743.

A. ROPERO

PARALELISMOS. Ver POESÍA.

PARALIPÓMENOS

Nombre que se da a los libros de Crónicas, considerados como suplementarios de los dos de Samuel y los dos de Reyes. Véase CRÓNICAS.

PARALÍTICO

Gr. 3885 *paralytikós*, παραλυτικός = «paralítico», enfermo de parálisis, gr. *parálysis*, παράλυσις.

La parálisis es la pérdida de la movilidad voluntaria o involuntaria de un músculo o grupo de músculos. En el AT se mencionan dos casos explícitos de parálisis parcial: el brazo de Jeroboam cuando pretendía apresar al profeta que le reprendía (1 R. 13:49), y el que menciona la maldición de Zacarías contra el mal pastor: «La espada hiera su brazo y su ojo derecho. Séquese del todo su brazo» (Ez. 11:17). En el NT la parálisis es considerada una enfermedad muy seria, y comprendía la

apoplejía, que afectaba a todo el cuerpo (cf. 1 Mac. 9:55); la hemiplejía, solo a una parte; la paraplejía, que paralizaba todas las partes del sistema corporal desde el cuello para abajo; y la catalepsia, causada por una contracción total o parcial de los músculos, y que era muy peligrosa, además de causar un gran dolor (cf. Mt. 8:6; Lc. 7:2), ausente en la parálisis propiamente dicha.

Los efectos de la catalepsia sobre las partes afectadas eran violentos y mortales. Por ejemplo, cuando una persona era atacada por ella, si su mano estaba extendida, le era imposible volver a encogerla, o viceversa. Daba la sensación de empequeñecer y secarse, por eso los hebreos tenían la costumbre de describirla como «mano seca» (1 R. 13:4, 6; Zac. 11:17; Mt. 12:10-13; Mc. 3:1).

La mano seca, en concreto, gr. *kheír xerá*, χεὶρ ξηρά (Mc. 3:1), se puede entender en sentido de atrofia muscular o parálisis. En el caso de > Jeroboam (1 R. 13:4), puede deberse a parálisis o a una dolencia tetánica.

D. MUNIESA

PARÁN

Heb. 6290 *Parán*, פָּארָן; Sept. y Josefo, *Pharán*, Φαράν; Vulg. *Pharan*. Región desértica en el sur de Canaán y al oeste de Edom, que prop. recibe el nombre de desierto de Parán, heb. *midbar Parán*, מִדְבַּר פָּארָן; Sept. *he éremos tu Pharán*, ἡ ἔρημος τοῦ Φαράν. Corresponde a la inmensa meseta calcárea que se extiende de sur a norte desde los primeros contrafuertes septentrionales de los montes sinaíticos hasta el desierto de Sin, al sur de Cades, y de este a oeste desde el Wadi el-Arabá hasta la frontera oriental de Egipto. En la actualidad recibe el nombre de Badiyat el-Tih.

El origen y la etimología del nombre son oscuras. Lo único que puede considerarse como seguro es que, la «llanura de Parán, que está junto al desierto» de Gn. 14:6 es una prueba de que en los tiempos más antiguos el nombre se aplicaba a todo el desierto de Tih hasta el Golfo Elanita. Por los geógrafos árabes, *Isztachri, Kazwini*, y otros, y también por los beduinos, es llamado *et Tih*, en referencia al deambular de los hijos de Israel, como la región en la que los hijos de Israel anduvieron errantes en el desierto.

Esta meseta desértica, que tiene 48 km. de largo de norte a sur, y casi la misma anchura, consiste, de acuerdo con los geógrafos árabes, en parte de arena y en parte de tierra firme, y está cruzada, casi en toda su longitud, por el wadi el Arish, que comienza a poca distancia de la extremidad norte de los límites del sur de los montes de el Tih, y corre casi en línea recta de norte a sur, sólo girando en dirección noreste hacia el mar Mediterráneo, al noreste de Jebel el Helal. Este wadi divide el desierto de Parán en una mitad oriental y una occidental. La mitad occidental yace más baja que la oriental, y desciende gradualmente, sin ningún límite natural perceptible, al llano desierto de Sur (Jifar), sobre la costa del mar Mediterráneo. La mitad oriental (entre el Áraba y el wadi el Arish) consiste en un campo montañoso elevado, surcado por wadis grandes y pequeños, y con extensas mesetas entre las regiones más altas, que en cierto modo se inclinan hacia el norte, su orilla hacia el sur siendo formada por los espolones orientales de *Jebel et Tih*. Es cruzado por el wadi el Jerafeh, que comienza al pie de la caída norte de las montañas de Tih, y después de proceder en dirección norte, se vuelve ascendiendo en dirección noreste hacia el Arabá, pero se eleva en su porción norteña hasta convertirse en una fuerte montaña, la cual es llamada, por sus presentes habitantes, las tierras altas de Azazimeh, y está limitada tanto al norte como al sur por zonas montañosas elevadas y con precipicios. La frontera sur esta formada por la región que conecta el Araif en Nakba con el Jebel el Mukrah al este; la frontera norte, por una montaña que sirve de barrera, la cual se extiende a

lo largo del wadi Murreh de oeste a este, y se eleva precipitadamente de él, o la meseta más al sur de las montañas de Judá (Nm. 14:45). «Una gigantesca montaña se elevaba sobre nosotros con salvaje grandeza, con montones de rocas desnudas, asemejándose a los bastiones de algunas arquitecturas cíclope, cuyo fin era imposible alcanzar a ver para el ojo, tanto hacia el este como hacia el oeste. También se extendía largamente hacia el sur; y con sus escabrosas, quebradas y deslumbrantes masas de creta, que reflejaban los rayos ardientes del sol, parecía un horno al cual parecía imposible acercarse, el desierto más temido, sin el más mínimo trazo de vegetación. El amplío desfiladero, llamado wadi Murreh, que corre al pie de este baluarte, hacia el este; y después de un curso de muchas millas, al alcanzar la extrañamente formada, montaña de Modera (Madura), se divide en dos partes; la rama sur aún retiene el mismo nombre, y corre hacia el este hasta el Arabá, en tanto que la otra era llamada wadi Fikreh, y corre en dirección noreste hacia el Mar Muerto. Esta barrera montañosa nos demostró más allá de toda duda que nos encontrábamos en la frontera sur de la tierra prometida; y fuimos confirmados en esta opinión por la declaración del guía, que Cades sólo estaba a unas cuantas horas de distancia desde el punto donde nos encontrábamos» (Karl Ritter).

En Parán tenía sus tiendas la tribu de Ismael (Gn. 21:21), y en esta región se hallaba Cades, donde los israelitas acamparon después de su éxodo de Egipto, y desde donde enviaron a los doce espías, y allí se volvieron a encontrar al final de su peregrinación (Nm. 10:12; 12:16; 13:3, 26; Dt. 1:1). David también se refugió un tiempo en este desierto (1 Sam. 25:1; 1 R. 11:18).

Se menciona también el monte Parán, heb. *har Parán*, אָרָן ָ הַר (Dt. 33:2; Hab. 3:3), que indudablemente se refiere a algún monte en la misma región. Ambos lugares se presentan como escenario privilegiado de la manifestación divina. Próximo al Sinaí, Cades aparece como el centro de operaciones de las obras maravillosas de Dios en el valle del Arabá, con Seír a un lado y Parán al otro. Véase DESIERTO, GEOGRAFÍA BÍBLICA, MONTE, ÉXODO.

J. M. DÍAZ YANES

PARED

Heb. 7023 *qir*, קִיר, «pared, muro», en tanto que defensa; 7791 *shur*, ר, «pared», en tanto que objeto circundante; gr. 5109 *toîkhos*, τοῖχος = «pared, muro», especialmente de una casa. Las paredes de las casas particulares se construían generalmente de barro o ladrillos de arcilla mezclada con paja para darle fuerza y consistencia secados al sol. Por regla general, con el tiempo o por defecto se abrían grietas que dejaban pasar el agua de la lluvia, o pequeños animales (Gn. 49:6; Sal. 62:3; Is. 30:13). El hombre antiguo pasaba la mayor parte del tiempo fuera de su casa, que solo le servía como un lugar de retiro y descanso. Por esta razón, las paredes no eran muy tentadoras ni recibían demasiado cuidado. Solo los palacios y las casas de los ricos se construían con piedras labradas, como las moradas de Salomón (1 R. 7:9) y las de los ricos del tiempo de Isaías, que se jactaban diciendo: «Los ladrillos cayeron, mas edificaremos con cantería» (Is. 9:10).

En Ef. 2:14 se utiliza la expresión «pared intermedia [*mesótoikhon*, μεσότοιχον] de división» como figura de la separación existente entre el mundo judío y gentil, la cual desaparece mediante el Evangelio al abolirse la ley de los mandamientos y crear en Cristo a partir de los dos pueblos un solo hombre nuevo, haciendo así la paz. Véase EVANGELIO, MURALLA, TEMPLO.

PARENTELA

En las Escrituras se traducen por «parentela» los siguientes términos:

1. Heb. 4138 *moledeth*, מ לֶדֶת = «relacionado por nacimiento», de ahí, linaje, familia, parentela (Gn. 12:1; 24:4, 7; 31:3; 32:9; Nm. 10:30; Est. 2:10);

2. Heb. 4940 *mishphajah*, מִ ְ פָּחָה = «casa paterna, familia», a saber, círculo de parientes; por extens. «tribu» o «pueblo», descendiente, especie, generación (Gn. 24:38; Jos. 6:23).

3. Gr. 4772 *syngéneia*, συγγένεια (Lc. 1:61; Hch. 7:3, 14), relacionado con *syngenés*, συγγενής, prim. significa «congénito, natural, innato», de *syn*, «con», y *genos*, «familia, raza, descendencia». Se usa como nombre, indicando relación familiar, parentela, parentesco (Lc. 1:58; 14:12; 21:16; Jn. 18:26; Hch. 10:24) y relación tribal o racial, «compatriotas» (Ro. 9:3; 16:7, 11, 21).

4. Gr. 3624 *oîkos*, οἶκος = «morada, casa», relacionado con el vb. *oikeo*, «morar»; por impl. «familia», más o menos relacionada por lazos de sangre.

5. Gr. 3965 *patriá*, πατριά, primariamente «ascendencia, linaje»; en el NT significa familia o tribu (en la LXX indica personas relacionadas, en un sentido más amplio que *oîkos*, pero más restringido que *phyle*, «tribu»); también «nacionalidad, raza» (cf. Hch. 3:25). En Ef. 3:15, la referencia es a todos aquellos que están espiritualmente relacionados con Dios el Padre, de quien parte la iniciativa, y quedan unidos entre sí en una comunión familiar. Véase FAMILIA.

PARMASTA

Heb. 6534 *Parmashtá*, ־ ְ ־ ְרמַ ־, prob. del persa antiguo; Sept. *Marmasymná*, Μαρμασυμνά v. *Marmasimá*, Μαρμασιμά. Séptimo de los diez hijos de > Amán, el enemigo de los judíos, que fue asesinado por los estos en Susa con sus hermanos (Est. 9:9).

PARMENAS

Gr. 3937 *Parmenâs*, Παρμενᾶς, quizá contracción de Parménides. Sexto de los siete diáconos que los apóstoles eligieron en Jerusalén para cuidarse de las viudas de los cristianos griegos o helenistas, de los pobres y de las finanzas de la Iglesia apostólica (Hch. 6:5). Nada más se sabe con certeza de su vida.

PARNAC

Heb. 6535 *Parnakh*, ְרנָךְ ־, de significado incierto; Sept. *Pharnakh*, Φαρνάχ.

Zabulonita cuyo hijo fue elegido para ayudar a repartir la Tierra Prometida como herencia (Nm. 34:18, 25).

PARNASIM

Heb. *Parnasim*, ְרנַסִים ־; gr. *poimenes*, ποιμένες = «pastores». Título por el que eran conocidos los dirigentes de la sinagoga en tiempos de Cristo. «Hombres de ocio», es decir, que podian dedicar todo su tiempo a los requirimientos y obligaciones relacionados con el servicio sinagogal. Ocupaban los diferentes ministerios requeridos para la buena administración de los asuntos de la sinagoga, y se los llamaba ancianos o presbíteros, gr. *presbýteroi*, πρεσβύτεροι, porque gral. eran hombres de edad. El nombre de *parnasim* o pastores hacía referencia a las cuestiones religiosas y civiles de las comunidades respectivas que estaban a su cargo. La palabra *parnas*, ְרנַס ־, de la que *parnasim* es el plural, es de origen arameo, y aparece en la paráfrasis caldea del heb. *roeh*, רֹעֶה, «pastor» (cf. Ez. 34:5, 8, 23; Zac. 11:15, 16, etc.). En el AT es un título que corresponde a Dios, que apacienta y

alimenta a su pueblo (Sal. 23:1; 80:1), y de ahí a sus representantes humanos que ejercen el cuidado religioso y civil de la comunidad (Jer. 3:15).

Entre sus obligaciones figura alimentar al pobre con pan y a sus congregaciones con el conocimiento y entendimiento de la Palabra de Dios. El Talmud declara que cada pastor, *parnas*, que conduce su congregación con gentileza, tiene ganado el derecho a llevarla por la senda del mundo venidero (*Sanedrín* 92 a). Véase PASTOR.

PAROS

Heb. 6531 *Pareosh*, פַּרְעֹשׁ = «pulga»; Sept. *Phoros*, Φόρος, y *Pharés*, Φαρές en Esd. 2:3; 8:3. Nombre de dos miembros de la comunidad judía postexílica.

1. Jefe de una familia que volvió del exilio babilónico con Zorobabel en número de 2.172 (Esd. 2:3). Posteriormente regresaron otros 150 varones de la misma familia con Zacarías (Esd. 8:3). Siete de ellos habían contraído matrimonio con mujeres extranjeras y se vieron obligados a separarse de ellas (Neh. 7:8; 10:14; Esd. 10:25). Uno de ellos colaboró en la reconstrucción de los muros de Jerusalén (Neh. 3:25).

2. Uno de los jefes del pueblo que firmaron el pacto de la renovación de la Alianza (Esd. 10:25).

PARRA

Heb. 1612 *géphen*, גֶּפֶן = «viña, parra»; gr. *ámpelos*, ἄμπελος. Nombre dado a la vid trepadora. La expresión «debajo de su parra y debajo de su higuera» (1 R. 4:25; Zac. 3:10), que vino a ser sinónimo de un estado ideal de paz y prosperidad, nació de la costumbre de cultivar ambos árboles el uno junto al otro, uniéndose así y dando muy buena sombra. Uno de los hijos de los profetas en tiempos de Eliseo, durante un período de hambruna, salió al campo a coger hierbas y halló como una parra montés, con cuyo fruto dañó la comida (2 R. 4:38-41). Prob. se trataba de la *Eruca sativa*, que servía de hierba medicinal. Véase VID, VIÑA.

PARRESÍA

Gr. 3954 *parresía*, παρρησία, lit. «libertad para hablar, confianza», de *pan* = «todo», *resis* = «discurso». En el griego clásico se refiere a la libertad de palabra de que gozaban algunos ciudadanos de las ciudades-estado. En sentido privado significa la franqueza con que los amigos pueden comunicarse entre sí. Aparece más de 30 veces en el NT traducido como «denuedo» o «confianza» (Hch. 4:29, 31); «franqueza» (2 Col. 3:12; 7:4); «libertad» (Fil. 8). Es un hablar sin ambigüedades, con claridad, abiertamente (cf. Jn. 10:24; 16:25; 18:20), sin temor; de ahí su significado de «confianza, valor, audacia, intrepidez, atrevimiento». Es la característica de la predicación de Jesús y también de sus discípulos, que anuncian sin temor alguno el Evangelio ante judíos y gentiles (Hch. 2:29; 4:13; 9:27). Sin ella es imposible llevar a cabo la misión cristiana, por lo que Pablo ruega oren por él, «para que al abrir la boca me sean conferidas palabras para dar a conocer con confianza el misterio del evangelio» (Ef. 6:19). En la tradición patrística la *parresía* va unida a las otras virtudes: la oración, la sabiduría, la verdad, la humildad y el martirio. Véase CONFIANZA, VALENTÍA.

BIBLIOGRAFÍA: T Spidlik, “Parresía”, en *DPAC*, II, 1701; H. Ch. Hahn, “Confianza, Valentia”, en *DTNT* I, 295-297.

PARSANDATA

Heb. 6577 *Parshandathá*, ךְ ַ נְ ָ תָא, prob. «dado a Persia»; Sept. *Pharsannestán*, Φαρσαννεστὰν v. *Pharsannés*, Φαρσαννῆς. Primero de los diez hijos de > Amán asesinados por los judíos en Susa, en represalia por la conducta de su progenitor (Est. 9:7).

PARTERA

Heb. 3205 *yalad*, ילד, raíz prim. «tener hijos»; gr. *maîa*, μαῖα; Vulg. *obstetrix* = «partera». A juzgar por el relato bíblico, las mujeres hebreas en Egipto tenían poca o ninguna necesidad de la ayuda de parteras durante el alumbramiento. En sus críticas circunstancias, daban a luz a sus criaturas antes de la llegada de las parteras egipcias, para salvar así la vida de sus hijos. Estas se quejaron al faraón diciendo: «Las mujeres hebreas no son como las egipcias. Ellas son vigorosas [*jayoth*, חָי ת] y dan a luz antes de que llegue a ellas la partera» (Ex. 1:19). Véase COMADRONA.

PARTIA, PARTOS

Gr. *Parthía*, Παρθία (Ptolomeo), *Parthyaía*, Παρθυαῖα (Estrabón y Arriano); 3934 *Parthos*, Πάρθος = «parto», habitante de Partia (Hch. 2:9). País de Oriente que se corresponde bastante aproximadamente a la actual provincia iraní de Khorasán, al sureste del mar Caspio. El reino de los partos tenía alrededor de 480 km. de longitud por 160 a 190 de anchura, y su superficie era ligeramente mayor que la de Escocia.

Los historiadores antiguos Pompeyo Trogo, Estrabón, Justino y Arriano, los describen como «escitas», prob. pertenecientes a la gran familia turania. Para Moisés de Corene los partos eran descendientes de Abraham y Cetura (*Hist. Armnen*. 2, 65), mientras que para Juan de Malala eran escitas llevados a Egipto por el faraón Sesostris, asentados posteriormente en Persia (*Hist. Univ.* p. 26); sin embargo, nada cierto se sabe de sus orígenes. La primera alusión figura en las inscripciones de Darío Histaspes. Se sabe que en el año 521 a.C. se rebelaron contra los persas sin éxito alguno. Después sufrieron el dominio de Alejandro Magno y sus sucesores orientales, los Seléucidas. Hacia el año 255 a.C., la Bactriana consiguió liberarse del poder seléucida y los partos, bajo Arsaces I, se dispusieron a seguir su ejemplo. La dinastía de los arsácidas siguió la obra de Arsaces I. La independencia del reino parto data así del año 247 a.C. Mitríades I reinó aproximadamente del año 174 al 138 a.C. El reino fundado por Arsaces I se convirtió, bajo Mitrídates I —monarca de excepcionales dotes militares— en un inmenso estado de 2.400 km. de longitud de este a oeste, con una anchura entre 160 y 640 km. de norte a sur. Este imperio, cuya frontera occidental era el Éufrates, se extendía desde el mar Caspio hasta el golfo Pérsico y había de perdurar más de 300 años. La capital era Ctesifonte, sobre el Tigris, frente a Seleucia. Habiéndose liberado del yugo grecomacedonio, los partos se batieron en numerosas ocasiones contra los romanos, a los que disputaron Armenia. Desde el año 64 a.C. hasta el 226 d.C. impidieron la expansión del Imperio romano hacia Oriente. Fueron una auténtica potencia militar, capaz de situarse en pie de igualdad con la Roma imperial. «Atacados por los romanos en tres guerras por medio de los más grandes generales en los tiempos de mayor florecimiento, ellos solos de entre todos los pueblos no solo fueron sus iguales, sino también sus vencedores» (Justino, *Epítome*).

Entre el año 40 y el 37 a.C., los ejércitos partos invadieron el Asia Menor y Siria, apoderándose de Jerusalén, saqueándola, y proclamando rey de los judíos al último de los asmoneos, Antígono (Josefo, *Ant*. 14, 13, 3; *Guerras* 1, 13, 1). Desde hacía años, los judíos habían apoyado a los partos

contra sus odiados dominadores romanos. Después de casi cinco siglos de poderío, los vasallos persas, acaudillados por Ardashir el sasánida, pusieron fin a la dominación de los partos, surgiendo en el año 226 d.C. el Segundo Imperio persa, el llamado Imperio de los Sasánidas.

En lo referente a la religión, los partos practicaron el sincretismo, que permitía amalgamar las deidades locales con otras extranjeras. Así, se creía que el Zeus griego y el Ahura Mazda iraní eran lo mismo, como el Apolo griego y el Mitra iraní, o el griego Heracles y el iraní Verethrgna y la Ártemis griega y la Anahita iraní. Los reyes partos se denominaban a sí mismos filohelénicos, pero a la vez mantenían y continuaban las viejas tradiciones religiosas del panteón iraní, como lo demuestran la onomástica (Mitrídates, de Mitra, y Artaban, de Arta) y el mantenimiento de los *magi*, tribu sacerdotal iraní. En el siglo VII a.C. > Zoroastro había iniciado una religión básicamente monoteísta que llegó a ser la religión oficial de los partos.

En el AT la única referencia probable a los partos se encuentra en Daniel 11:44 (cf. Tácito, *Hist*. 5, 8) respecto a la campaña de Antíoco Epífanes. En el NT se mencionan algunos judíos procedentes de Partia durante la fiesta de Pentecostés (Hch. 2:9); es posible que ellos transmitieran el Evangelio a los partos al volver a sus lugares de origen. Véase PERSIA.

BIBLIOGRAFÍA: Georgina Herrmann, *El resurgimiento de Irán* (Folio, Barcelona 1996); Justino, *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo* (Gredos, Madrid 1995).

F. BENLLIURE

PARTIMIENTO

Gr. 2800 *klasis*, κλ�σις, vb. 2806 *klao* o *klazo*, κλ�ω = «romper en pedazos, partir». Se refiere al partimiento del pan, primero en el acto de Jesús al proveer para las multitudes (Mt. 14:19; 15:36; Mc. 8:6, 19; Lc. 9:16-17; Jn. 6:12-13); segundo, en la > Cena del Señor (Mt. 26:26; Mc. 14:22; Lc. 22:19); por esta razón, en la primitiva Iglesia la fórmula «fracción del pan» significa la celebración de la Eucaristía (Hch. 20:7; 1 Cor. 10:16; 11:24).

El pan, en cuanto alimento básico y esencial en la dieta hebrea, gozaba de una cierta naturaleza quasi-sagrada, por lo que no se veía bien utilizar el cuchillo para cortarlo, sino que se tenía que partir con las manos limpias (Hch. 2:46; 20:11; 27:35).

Al comenzar la comida, el padre de familia tomaba el pan, lo partía en trozos y lo distribuía. Este gesto, prácticamente un rito en las comidas familiares o de grupos, era común entre los judíos. Tal es, sin duda, la tradición observada por Jesús, y de tal manera que los dos discípulos de Emaús le reconocieron «al partir el pan» (Lc. 24:30,35). Véase CENA DEL SEÑOR, EUCARISTÍA, PAN.

BIBLIOGRAFÍA: X. Léon-Dufour, *La fracción del pan* (Cristiandad 1983).

PARTO, ALUMBRAMIENTO. Véase PARTERA.

PARÚA

Heb. 6515 *Parúaj*, חַ ר ָ = «floreciente»; Sept. *Pharrhú*, Φα��ο�, v. *Phryasuth*, Φρυασο�θ y *Pharué*, Φαρου�. Padre de Josafat, que fue oficial del gobierno de Salomón (1 R. 4:17).

PARUSÍA

Trans. del gr. 3952 *parusía*, παρουσ�α, lit. «presencia»; denota tanto una «llegada» como la consiguiente «presencia» que se deriva de ella; p.ej. Pablo habla de su parusía en Filipos (Flp.

2:12), en contraste con su *apusía* o ausencia. *Parusía* tiene en el Helenismo un significado técnico especial, la presencia de un dios en los actos cultuales o su llegada para socorrer, y sobre todo la «entrada festiva» de un soberano o alto dignatario en un lugar concreto. Las *parusías* de los emperadores en las ciudades de provincias marcaban fechas históricas. En el AT falta un equivalente hebreo de este concepto, y no se encuentra en la LXX. El término se emplea en sentido escatológico en la apocalíptica greco-judaica. En el NT *parusía* aparece 24 veces, y casi siempre se aplica a la venida de Cristo en poder y en gloria al final de la historia. En una ocasión describe la presencia de Cristo con sus discipulos en el monte de la > transfiguración (2 Pd. 1:16). También se refiere a la aparición del > Anticristo, el inicuo u hombre de pecado, a su acceso al poder y sus actos inicuos en el mundo (2 Tes. 2:8-9).

La *parusía* de Cristo será el día gozoso del Señor (1 Tes. 2:19; 1 Cor. 1:81). En las cartas pastorales se usa el término *epipháneia*, ἐπιφάνεια (1 Ti. 6:14; Tit. 2:13), que indica tanto la primera venida de Cristo en su estado de humillación como su segunda manifestación en gloria. En los orígenes de la Iglesia, los cristianos pensaban que era inminente la venida gloriosa del Señor (1 Tes. 4:17; Ap. 22:20), pero el mismo Jesús había dicho que no se podía saber el día ni la hora (Mt. 24:36). Si aparentemente retrasa su llegada, es porque no mide el tiempo como los hombres y espera con paciencia la conversión de todos (2 Pd. 3:8).

La Iglesia espera la parusía en vigilancia y oración, con la certeza de que después de aquella Pascua referida en los Evangelios, la salvación es un hecho y nuestra vida está desde ahora escondida con Cristo en Dios (Col. 3:3), habiendo comenzado ya los últimos tiempos. La parusía tiene un carácter escatológico relacionado con la plena manifestación de Cristo al final de la historia y del mundo presente, cuando venga para resucitar a los difuntos (1 Tes. 4:16), juzgar a los vivos y a los muertos (Mt. 24:37-43), y establecer definitivamente el Reino de Dios bajo la forma de «nuevos cielos y nueva tierra» (Ap. 21:1). La parusía de Jesús vendrá precedida de algunos signos precursores, como la predicación del Evangelio en todo el mundo (Mt. 24:14: Mc. 13:10), la conversión de los judíos (Ro. 11:25ss), la difusión de la apostasía con la aparición del Anticristo (2 Tes. 2:8-11), y la manifestación de grandes aflicciones y calamidades (Mt. 24:29). Estas señales apocalípticas deben interpretarse según las reglas hermenéuticas, distinguiendo entre el signo y el significado. Además, su repetición a lo largo de la historia indica que no se trata de hechos que sea posible fechar cronológicamente, sino más bien de la expresión de ese continuo y profundo esfuerzo de la historia que se encamina ya desde ahora, bajo la acción del Espíritu y a través de sucesivas etapas, hacia la nueva creación. La salvación es un hecho y con ella el desarrollo paralelo del Anticristo como misterio de incredulidad.

La parusía dirige la historia y el cosmos hacia su cumplimiento, recapitulándolo todo en Cristo (Ef. 1:10), cuando la humanidad creyente será definitivamente glorificada, las potencias del mal derrotadas y el cosmos complenamente transformado, hasta que Dios sea todo en todos (1 Cor. 15:28). Véase ESCATOLOGÍA, VENIDA.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV., “Parusía”, en *DTNT* III, 295-304; R. Aguirre Monasterio, *Reino, parusía y decepción* (Chaminade, Madrid 1984); K. Berger y K. Rahner, “Parusía”, en *SM* V 237-248; L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (ST 1986); B. Rigaux, “Parusía”, en *EB* V, 891-895.

PARVAIM

Heb. 6516 *Parwáyim*, רְוַיִם; Sept. *Pharuím*, Φαρουΐμ. Región de la que provenía el oro con que se

adornó el Templo de Salomón (2 Cro. 3:6). Su identificación es difícil. Algunos autores antiguos la identificaban con > Ofir. Otros propusieron Barbatia, en el Tigris, mencionada por Plinio (*Hist. Nat.* 6, 32); Gesenio, buscando la raíz del nombre en el sánscrito *puriva*, «antes», es decir, «oriental», concluyó que coresponde al Levante, de modo que el oro de Parvaim no sería otra cosa que «oro de oriente». Modernamente se identifica con Sak el-Farwain, cerca del Jebel Shammar, en la Arabia oriental.

PAS-DAMIN

Heb. 6450 *Pas Dammim*, ים ַ ַס ַ = «palma [valle] del derramamiento de sangre»; Sept. *Phasodomé*, Φασοδομ� v. *Phasodomín*, Φασοδομ�ν; Vulg. *Aphesdomim*.

La forma en que 1 Cro. 11:13 nombra la Efes-damin de 1 Sam. 17:1. En Pas-Damin, el art. *happas*, ס ַהַ ha tomado el lugar de la primera letra de la lectura *Ephes*, אֶפֶס. Véase EPHES-DAMIN.

PASAC

Heb. 6457 *Pasakh*, פסך = «dividir»; Sept. *Phasekh*, Φασ�χ v. *Phesekhí*, Φεσηχ�. Hijo primogénito de Jaflet, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:33).

PASAS

Heb. 6778 *tsammuq*, ק צַ = «pasa, uva»; pl. *tsimmuqim*, קִים צִ «pasas», prop. «tortas de pasas» (1 Sam. 25:18; 2 Sam. 16:1; 1 Cro. 12:20); 809 *ashishah*, ה ָ י ִ אֲ, «presionado», pastel de pasas u otros confites (Cant. 2:5; Os. 3:1). Uvas secas, de mucho uso en la antigüedad debido a su fácil conservación, que permitía comerlas muchos meses después de haberlas cosechado, sirviendo de complemento a muchas comidas por su sabor dulce. Eran muy útiles y apropiadas para los los viajes (1 Sam. 25:18); se consideraba que impartían fuerzas y vigor (1 Sam. 30:12; Cant. 2:5). Con ellas se hacían tortas muy apetecidas (2 Sam. 6:19; 1 Cro. 16:3; Os. 3:1), que se conservaban largo tiempo y tenían un alto valor nutritivo.

El israelita que hiciera voto especial de ser > nazareo, tenía que abstenerse, entre otras cosas, de comer uvas frescas o secas (Nm. 6:3). Véase ALIMENTO, COMIDA, TORTA, UVA.

PASCUA

Heb. 6453 *Pésaj*, סַח ֶ, de la raíz 6452 *pasaj*, פסח = «pasar, saltar»; aram. *pasejá*, סְחָא ַ; Sept. *phasek*, φασ�κ; NT con art. *to paskha*, τ� π�σχα = «la Pascua»

1. Origen e institución.

2. Manera de comer la Pascua.

3. La Pascua de Jesús.

I. ORIGEN E INSTITUTICIÓN. Primera de las tres solemnidades anuales en las que todo varón israelita no impedido se debía presentar en el Templo (Ex. 12:43; Dt. 16:1). Estaba determinada por dos ritos fundamentales: el sacrificio del cordero, y los panes ácimos o sin levadura, llamado por ello «fiesta de los panes sin levadura», heb. *jag hammatsoth*, ת חַג הַ, gr. *he heorté ton azymon*, � �ορτ� τ�ν �ζ�μων, o *hemerai ton azymon*, �μ�ραι τ�ν �ζ�μων (Ex. 23:15; Lv. 23:6: 2 Cro. 8:13; Esd. 6:22; Lc. 22:1,7; Hch. 12:3; 20:6; Josefo, *Guerra*, 2, 1, 3); o simplemente «los ázimos», heb. *hammatsoth*, ת ַ הַ, gr. *ta ázyma*, τ� �ζυμα (Ex. 12:17; Mc. 14:1).

Esta fiesta es el resultado de la fusión en una sola de dos celebraciones: la del cordero pascual y la de los panes sin fermentar o ázimos. El sacrificio del cordero pascual corresponde al período de vida nómada de Israel; los pastores, antes de partir con sus rebaños para los pastos primaverales, inmolaban de noche el cordero joven para obtener la fecundidad y prosperidad del ganado. La víctima era asada a fuego, no se le podía romper ningún hueso. Rociaban con su sangre los postes de la tienda, para así alejar amenazas, desgracias, enfermedades y espíritus malignos. Posteriormente, se le dio un nuevo significado en recuerdo y conmemoración de la salida de Egipto, acontecimiento fundamental de la historia israelita (Ex. 12:1, 14, 42; 23:15; Dt. 16:1, 2). Con ello se celebraba solemnemente el hecho de que Dios, que había hecho morir a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, había sin embargo pasado por alto las moradas de los israelitas, marcadas con la sangre del cordero. Originalmente se celebraba fuera de todo santuario, y sin sacerdotes ni altares; se comía con hierbas del desierto, revestidos los participantes de los atuendos propios de pastores en pleno nomadeo, y siempre en noches de luna llena, la más luminosa para poder moverse en el campo. Era una fiesta anual y de primavera, momento decisivo y peligroso en que se salía con el rebaño a la búsqueda de pastos.

Los panes sin levadura, por el contrario, eran un rito agrícola de primavera asumido por los hebreos al sedentarizarse en Canaán (Lv. 23:10), conforme se habían ido convirtiendo en agricultores. Los ázimos aluden a la nueva cosecha. Esta fiesta indicaba el comienzo de la siega de la cebada, que se hace en primavera, cuya primera gavilla cortada era presenta a la divinidad, y culminaba en la fiesta de las semanas, fin de la cosecha, cincuenta días después (de ahí el nombre de > Pentecostés). Para impedir que los espíritus nefastos del año anterior penetrasen en el año entrante, se descartaba toda la harina vieja y fermentada. Mezclar levadura del año anterior, hecha entonces de harina fermentada, era, según la mentalidad de la época, mezclar los «espíritus» o fuerzas de los dos años. Había que esperar a que la harina nueva fermentase sola para utilizar la nueva levadura. La espera duraba unos siete días, «los días de los ázimos», es decir, días en que se comían los panes sin levadura, por no haber levadura disponible de la nueva cosecha. Todavía las costumbres actuales judías exigen que, en la semana anterior a la Pascua, se limpie rigurosamente cada casa de todo producto de trigo y hasta de cada grano de trigo del año anterior. También los platos, cubiertos, tazas, ollas, etc., usados durante todo el año se consideran «leudados» (*jametz*) por el contacto que tuvieron con alimentos de ese tipo, y se los reemplaza por otros, especiales para Pascua, o bien puede convertírselos en aptos mediante un proceso especial de limpieza que se les aplica unos días antes de la fiesta.

Después de la conquista de Canaán, la Pascua de los nómadas se unificó seguramente con la fiesta agrícola de la primavera o Ázimos y ambas celebraciones cambiaron su significado originario, pasaron a ser una sola, aplicándoles el sentido histórico de la urgencia de Israel para salir de la esclavitud de Egipto en el momento del éxodo.

La cena pascual tenía que ser consumida apresuradamente, con el bastón en la mano, y con la actitud de personas dispuestas a partir en la liberación prometida por Dios. La fiesta comenzaba el día catorce del mes de > Abib (Nisán) —primer mes del año— al atardecer, esto es, al inicio del día quince, con la comida que seguía al sacrificio del cordero (Lv. 23:5). Se daba muerte a un cordero o a un cabrito entre las dos tardes, cerca del momento del ocaso (Ex. 12:6; Dt. 16:6), o entre las horas novena y undécima (*Guerras* 6:9, 3). Asado entero, se comía con panes sin levadura y con hierbas amargas (Ex. 12:8). No podía ser hervido en agua. Su sangre derramada tipificaba la expiación; las

hierbas amargas simbolizaban los sufrimientos de la esclavitud en Egipto. El pan sin levadura recordaba la huida precipitada de Egipto, cuando los israelitas se llevaron consigo masa sin leudar (Ex. 12:8, 34, 39; cf. Dt. 16:3; 1 Cor. 5:8).

La fiesta duraba siete días (Ex. 12:14-20; 13:3-10). El primero se correspondía con el día quince del mes, que adquiría el carácter de sábado, lo mismo que el día séptimo de la semana: no se debía hacer ninguna obra servil, pues estaba marcado para convocación santa (Ex. 12:16; 13:6; Lv. 23:7; Nm. 28:18, 25; Dt. 16:8). El segundo día de la fiesta, el sacerdote mecía delante de Yahvé una gavilla de cebada, primicia de la siega: este gesto consagraba el inicio de las cosechas (Lv. 23:10-14; cf. Jos. 5:10-12; Lv. 23:7, 11 en la LXX; *Ant*. 3:10, 15), pero no se trataba de un día de reposo. El año agrícola tenía más relación con la fiesta de las semanas o de > Pentecostés y con la de los > Tabernáculos o cabañas que con la Pascua.

Además de los sacrificios habituales en el Templo, se debían ofrecer en holocausto cotidiano, durante los siete días de solemnidades pascuales, dos becerros, un carnero, siete corderos de un año y, como sacrificio de expiación, un macho cabrío (Lv. 23:8; Nm. 28:19-23). En tiempos de Jesús, el pueblo acudía a Jerusalén a celebrar la Pascua, y todas las familias se reunían a comer el cordero pascual. La participación en la cena pascual era obligatoria solo para los varones, aunque las mujeres tenían derecho a ello, así como toda la casa. Si la familia era poco numerosa, podía juntarse con sus vecinos a fin de comer todo el cordero (Ex. 12:4).

Con frecuencia, los rabinos celebraban la Pascua con sus discípulos, en cuyo caso presidían la mesa ocupando el lugar del cabeza de familia. Es lo que hizo Jesús con los Doce poco antes de ser entregado, por cuanto formaban todos un singular círculo familiar (Lc. 22:15-18).

En el AT se mencionan las siguientes celebraciones pascuales: en el Sinaí (Nm. 9:1-14); durante la entrada en Canaán (Jos. 5:11); bajo Ezequías (2 Cro. 30:1-27; los vv. 5, 26 hacen alusión a Salomón); bajo Josías (2 R. 23:21-23; 2 Cro. 35:1-19), y en la época de Esdras (Esd. 6:19-22; véase también Mt. 26: 17 ss.; Mc. 14:12 ss.; Lc. 22:7ss.; Jn. 28:28; Ant. 17:9, 3; 20:5, 3; Josefo, *Guerras* 6, 9, 3).

II. ORDEN DE COMIDA. En la evolución posterior de la fiesta, las autoridades judías señalan que la manera de comer la pascua debe seguir el siguiente orden o *Séder*: Cuando todos están en su lugar, el presidente de la fiesta tiene ante sí preparada la mesa con la *keará* o «fuente» con los símbolos pascuales. Entre ellos destacan el *maror* o hierba amarga (generalmente un rábano picante que evoca la amarga vida de esclavos que los hijos de Israel vivieron en Egipto); el *zeroa* (un hueso con carne asada, en recuerdo del cordero que se sacrificaba en el Templo de Jerusalén); el *jaróset* (una mezcla de manzanas y nueces picadas y amasadas con vino, semejante a la pasta de ladrillos que elaboraba el pueblo judío en Egipto); el *carpás* (verduras que se mojan en agua salada antes de comerlas, símbolo de las lágrimas de los esclavos israelitas en Egipto, o bien de las aguas saladas del mar Rojo); un huevo (recuerdo de uno de los sacrificios de la fiesta) y *jazeret*, otra verdura más (que varía según las diversas costumbres).

Complementan la mesa del *Séder* tres *mazoth* (panes ácimos) colocados una encima del otro (símbolo de los tres sectores del pueblo judío: los sacerdotes o descendientes de Aarón; los levitas, hijos de la tribu de Leví; e Israel, el resto del pueblo), una copa de vino especialmente reservada para el profeta Elías, de quien se cree que también llega simbólicamente a cada hogar judío para participar junto con los presentes de la noche del Séder, y finalmente las copas de vino para todos, de las cuales se beberá sucesivamente cuatro veces a lo largo de toda la noche, ya que celebran la

liberación de los hijos de Israel de la esclavitud de Egipto, que esta definida en la Biblia con cuatro verbos diferentes, cuando Dios la promete a los israelitas: «Os sacaré de los sufrimientos de Egipto, os salvaré de su esclavitud, os redimiré con brazo extendido y os tomaré para mí como pueblo» (Ex. 6:6-7). Según el Talmud, en cada generación el israelita debe considerarse como si hubiera sido personalmente liberado de Egipto (*Pesajim* 10, 4).

Después de la primera copa de vino mezclada con agua, todos mojan una parte de las hierbas amargas en la salsa, y la comen. Se sacan los platos de la mesa, y los niños o prosélitos reciben instrucción acerca del significado de la fiesta. En cada casa, durante la cena pascual, debe alguien hacer las siguientes preguntas para que el sentido del rito quede claro: ¿Por qué esta noche es distinta de todas las demás noches del año? ¿Por qué esta noche solo comemos pan sin levadura? ¿Por qué esta noche solo comemos hierbas amargas? ¿Por qué esta noche solo comemos carne asada? ¿Por qué esta noche mojamos apio y hierbas amargas dos veces?

Después se vuelven a traer los platos, y el presidente dice: «Esta es la pascua que comemos porque el Señor pasó por alto las casas de nuestros padres en Egipto». Sosteniendo en alto las hierbas amargas, dice a continuación: «Estas son las hierbas amargas que comemos en memoria de que los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto.» Después se refiere al pan sin levadura, y repite los salmos 113 y 114, finalizando con una oración. Todos beben entonces la segunda copa de vino.

El presidente parte uno de los panes sin levadura y da las gracias. Todos participan entonces del cordero pascual. Para finalizar la cena, todos toman un trozo de pan con algo de hierbas amargas, y, habiéndolo mojado en la salsa, se lo comen. Beben entonces la tercera copa de vino, llamada «copa de bendición». El presidente pronuncia entonces los Sal. 115, 116, 117 y 118, y con otra copa de vino finaliza la fiesta.

III. LA PASCUA DE JESÚS. Los Evangelios hablan de la Pascua de Cristo y presentan dos puntos de vista distintos, que se complementan. Juan dice que la Pascua de Cristo coincide con su muerte en la cruz, indicando de este modo que Jesús sustituye la inmolación del cordero con su propia inmolación en la cruz. Los Evangelios sinópticos presentan la Última Cena como la Pascua celebrada por Cristo, en la que sustituye la cena pascual por la Cena eucarística. Para Juan, la Pascua de Cristo es su «paso» de este mundo al Padre, por eso presenta a Jesús como el «Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn. 1:29). Los otros evangelistas insisten con una descripción detallada que Cristo celebró la Pascua con la institución de la > Eucaristía (Lc. 22:8, 15; Mc. 14:12-16). Hablan de la muerte de Cristo en función de la «remisión de los pecados» (Mt. 26:28; Mc. 14:24; Lc. 22:20). La celebración de la Pascua recordaba a los israelitas que sus padres habían sido esclavizados en Egipto y que Dios les había librado constituyéndose en su Salvador. En el NT la liberación se pone en relación con el pecado y sus consecuencias (Lc. 2:38; 24:21). El pecado es una grave forma de esclavitud (Jn. 8:34; cf. Ro. 6:7, 16, 19ss), de la que Cristo ha venido a liberar a la humanidad (Jn. 8:36). Mediante su muerte, Cristo destruye el pecado y libera a sus cautivos (Lc. 4:18; Is. 61:1).

Para el apóstol Pablo, Cristo es la Pascua de los cristianos, ya sacrificado por ellos (1 Cor. 5:7), cuya celebración consiste en un vida recta, sincera, pura: «Así que celebremos la fiesta, no con la vieja levadura, ni con la levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, de sinceridad y de verdad» (v. 8). Véase EUCARISTÍA, FIESTAS JUDÍAS, PENTECOSTÉS, REDENCIÓN, TABERNÁCULOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. García Trapiello, “Pascua”, en *GER* 18, 5-9; T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé* (Cristiandad 1964); F.

Moshe, *La esencia de Israel*, vol. II. Pesaj, Shavot (DDB 1990); M. Nicolau, *Nueva Pascua de la Nueva Alianza* (Studium, Madrid 1973); S. Ros Garmendia, *La Pascua en el AT. Estudio de los textos pascuales del AT a la luz de la Crítica literaria y de la Historia de la Tradición* (ESET 1978); Ceil y Moishe Rosen, *Cristo en la Pascua* (Portavoz 2009); I. Sanna. "Misterio Pascual", en *NDE*, 921-930.

A. ROPERO

PASEAH

Heb. 6454 *Paséaj*, פָּסֵחַ = «cojo, lisiado», Sept. *Phessé*, Φεσσή v. *Besseé*, Βεσσηέ en 1 Cro. 4:12, *Phasé*, Φασή en Esd. 2:49, *Phasek*, Φασέκ en Neh. 3:6. Nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo hijo de Estón y uno de los hombres de > Reca, citado en la genealogía de Judá (1 Cro. 4:12).

2. Jefe o fundador de una familia de > netineos, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:49; Neh. 7:51). > Joiada, un miembro de este familia, ayudó en la reconstrucción de los muros de Jerusalén (Neh. 3:6).

PASIÓN, PASIONES

En el AT falta un concepto exacto de lo que llamamos «pasión», pero la realidad de las pasiones se constata en el hombre veterotestamentario y también, por vía de analogía, se atribuyen a Dios en un lenguaje altamente antropomórfico. En gr. se corresponde con el verbo *paskho*, πάσχω y el sustantivo derivado *páthema*, πάθημα, que implican la idea de experimentar, soportar o padecer, y aparecen 42 veces en el NT, referidos ordinariamente al sufrimiento de Cristo y del cristiano.

Gr. 1. 3804 *páthema*, πάθημα = «sufrimiento» o emoción pasiva (cf. Ro. 7:5; 8:18), que puede también significar deseo sexual prohibido. Esta palabra es utilizada en el NT para describir las emociones perversas, las malas pasiones (cf. Gá. 5:24), y expresa en este caso la naturaleza desenfrenada de los malos deseos que surgen de la carne.

Gr. 2. 3806 *pathos*, πάθος, del vb. *paskho*, πάσχω = «sufrir, padecer», indica primariamente lo que uno sufre o experimenta de cualquier manera; de ahí, un afecto de la mente, un deseo lleno de pasión. En el gr. clásico se aplicaba a deseos apasionados, buenos o malos; en el NT se usa exclusivamente en sentido negativo: «pasiones (vergonzosas)» (Ro. 1:26); «pasiones (desordenadas)» (Col. 3:5; 1 Tes. 4:5). Trench describe *pathos* como «la condición enfermiza de la que surge el deseo codicioso».

Gr. 3. 1939 *epithymía*, ἐπιθυμία, en 2 Ti. 2:22 se traduce como «pasiones juveniles». Ocurre 38 veces en el NT y significa un deseo intenso, bueno o malo. La mayoría de las veces indica un mal deseo, ya sea por el objeto (cf. Mc. 4:19), por la dirección que sigue (cf. Gal. 5:16), por el medio de que se sirve (cf. Jn. 8:44; Ro. 6:12; 1 Jn. 2:17) o por la forma que toma (cf. Col. 3:5; 1 Pd. 2:11). Un sentido afín tiene el sustantivo 2237 *hedoné*, ἡδονή las 5 veces que ocurre (Lc. 8:14; Tit. 3:3; Stg. 4:1, 3 y 2 Pd. 2:13).

Platón clasificó las pasiones en dos categorías: la concupiscible, *epithymía*, ἐπιθυμία, y la irascible, *thymos*, θυμός; la primera surge del cuerpo y muere con él; la segunda se relaciona con la razón y con la parte inmortal del ser humano, y estimula la búsqueda del bien y la negación del mal. De ella surgen el valor, el heroísmo, el riesgo, la valentía, la fortaleza y la generosidad.

A nivel teológico-bíblico, «pasión», *páthos*, es una emoción o un sentimiento desordenado del ser humano inconverso, que debe ser sometido al gobierno del Espíritu Santo. El vocablo gr. se halla en

plural en Rom. 1:26; Col. 3:5. El adjetivo 3663 *homoiopathés*, ὁμοιοπαθής, lit., «de sentimientos o afectos similares», aparece en Stg. 5:15 y se refiere a la semejanza de las pasiones de los antiguos y las nuestras.

Las malas pasiones son manifestaciones del pecado que hay en el hombre y que lo domina (cf. Ro. 7:5, 15-23). Según Pablo, eso es consecuencia de las prohibiciones legales (cf. Ro. 7:7-11). El remedio que la palabra de Dios propone es el arrepentimiento, que culmina en la resolución de negarse a sí mismo (cf. Mc. 1:15; Lc. 9:23; Hch. 2:38; 17:30; Ro. 6:11-13; 8:12-13; Col. 3:5), así como el uso frecuente de los medios de gracia, especialmente la vigilancia y la oración (cf. Mt. 26:41).

BIBLIOGRAFÍA: J. Aguirre Sala, *Hermenéutica ética de la pasión* (Sígueme 2005); W. Pesch, "Pasiones", en *DTB*, 770-775 (Herder 1985).

F. LACUEVA

PASIÓN DE JESÚS

Del vb. 3958 *paskho*, πάσχω = «sufrir, padecer»; lat. *passio*, «sufrimiento».

1. Escándalo y locura.
2. Según las Escrituras.
3. Naturaleza voluntaria.
4. Valor salvífico.

Referida a Jesucristo, la «pasión» no significa solamente los sufrimientos que preceden a su muerte, sino también y sobre todo la muerte misma: «El Hijo del Hombre tenía que padecer [*patheîn*, παθεῖν] mucho» (Mc. 8:31; cf. Lc 24:26, 46), término que, en griego, está fonéticamente ligado con la «pascua», *paskha*, πάσχα (cf. *Khristós hemôn paskha*, Χριστὸς ἡμῶν πάσχα, «Cristo, nuestra pascua», 1 Cor. 5:7). La investigación moderna considera que la historia de la pasión de Jesús es la parte de toda la tradición evangélica más tempranamente fijada.

I. ESCÁNDALO Y LOCURA. Es un hecho que los relatos pascuales ocupan una buena parte de las narraciones evangélicas, evidenciando con ello que, desde el principio de la fe cristiana, fue uno de los temas capitales en el pensamiento, doctrina y vida de las comunidades primitivas. En primer lugar había motivos apologéticos, ya que la idea de un Mesías que sufre y muere era extraña al *judaísmo* contemporáneo y, por tanto, la pasión de Cristo aparecía como una prueba contra su mesianidad. Lucas epitomiza en los dos discípulos del camino a Emaús la perplejidad que sienten los mismos apóstoles ante los sucesos de Pascua: «Nosotros esperábamos que él era el que habría de redimir a Israel» (Lc. 24:21). Desde el punto de la vista de la ley judía, el crucificado debía ser tenido por maldito de Dios (Dt. 21:23; cf. Gal. 3:13; 1 Cor. 12:3). Por si fuera poco, en el mundo grecorromano la muerte de cruz era considerada ignominiosa (Tácito, *His.* IV, 11), el más afrentoso y terrible de los suplicios, reservado por los jueces romanos a los esclavos y criminales (Cicerón, *In Verrem* V, 64). En este contexto se entiende perfectamente que el anuncio de la pasión de Jesús resultara escándalo para unos y locura para otros (cf. 1 Cor. 1:23).

Para dar razón a judíos y griegos, a los de dentro y a los de fuera, los creyentes recurrieron a una triple respuesta. Primero, hicieron ver que la pasión estaba de acuerdo con la Escritura, predicha por los profetas del AT, y que se había cumplido en la muerte de Jesús. Segundo, Jesús no fue sorprendido por la pasión, sino que la previó, la predijo y la aceptó voluntariamente. Tercero,

pasando de la defensa al ataque, la pasión de Jesús tiene un valor de salvación para todos los hombres, tal es así que no solo el anuncio cristiano, el > kerigma, gira en torno a la cruz, sino también el culto se ocupa preferentemente de este asunto. Los himnos contenidos en algunas cartas atestiguan el temprano > culto tributado a Cristo crucificado y glorificado (1 Ti. 3:26; Flp. 2:6-11; 1 Pd. 1:18-21; 2:21-24; 3:18-22, cf. Ap. 5:6-14, etc.). Los > sacramentos son referidos a la muerte de Cristo. El > bautismo se entiende como un morir y resucitar con él (Ro. 6:2-11), y la > eucaristía es concebida como representación y aplicación de su muerte redentora (1 Cor. 11:26).

II. SEGÚN LAS ESCRITURAS. En el contexto de la cultura judía, a la que los primeros cristianos pertenecían y en la que se movían, era del todo necesario demostrar que el sufrimiento y la muerte del Mesías estaban de acuerdo con la Escritura y correspondían, por tanto, al designio salvífico de Dios. Tales referencias al AT se hallan principalmente en boca de Jesús. Cada evangelista ofrece una perspectiva personal dentro de un consenso sustancial en cuanto al curso de los acontecimientos y la naturaleza de la pasión. Los cuatro evangelistas coinciden en interpretarla positivamente, como cumplimiento de la Escritura, conforme a la «economía» o historia salvífica de Dios.

En Marcos solo una vez se cita la Escritura de modo explícito (Mc. 14:27); por lo general alude a ella mediante citas implícitas (cf. Mc. 14:18, 24, 34, 62; 15:34). En dos ocasiones, la pasión en general es designada como conforme con la Escritura (14:21, 49).

En el Evangelio de Mateo resalta con más claridad todavía el recurso a la Escritura, sea directa (Mt. 27:9ss) o indirectamente (Mt. 26:15; 27, 34:43). El que Jesús rechace todo intento de defensa lo fundamenta en la necesidad de que se cumpla la Escritura (Mt. 26:54). Por medio de dos nuevos episodios se destaca la culpa judía (Mt. 27:19, 24ss); y con el relato del fin de Judas (Mt. 27:3-10) se ilustra lo abominable de su traición.

En Lucas aparece más raramente el interés por la prueba de la profecía (Lc. 23:49; 24:26). En su lugar, presenta una verdadera historia de la salvación en tres períodos claramente delimitados. Dentro de ella, la pasión de Jesús aparece como un *martyrium* o «testimonio» conforme a la voluntad del Padre: «El Hijo del Hombre va según lo que está determinado» (Lc. 22:22). La pasión de Jesús ocurre de acuerdo con el plan de Dios, de ahí la perspectiva edificante del sufrimiento de Jesús, modelo del mártir futuro: Silencio y paciencia ante las acusaciones e insultos (Lc. 23:9); inocencia admitida por Pilato y Herodes (Lc. 23:4,14,22); pasa por alto sus propios sufrimientos (Lc. 23:28); promete el paraíso al buen ladrón (Lc. 23:39-43); ruega por sus enemigos y ejecutores (Lc. 22:51; 23:34), y finalmente expira con una palabra de confianza en Dios (Lc. 23:46; Sal. 31:6). En esta misma línea, Lucas mitiga la agonía espiritual de Jesús en Getsemaní; pasa por alto la fuga de los discípulos; refiere el llanto de algunas mujeres compasivas, a quienes Jesús dice que no lloren por él, sino por ellas y por sus hijos (Lc. 23:27, 31). Finalmente, es el único que nos habla acerca del efecto producido sobre los espectadores, que experimentan un cambio que va del odio al arrepentiiento: «toda la multitud que estaba presente en este espectáculo, al ver lo que había acontecido, volvía golpeándose el pecho» (Lc. 23:48), y el reconocimiento divino del sufriente: «Cuando el centurión vio lo que había acontecido, dio gloria a Dios, diciendo: ¡Verdaderamente, este hombre era justo!» (v. 47).

El cuarto Evangelio también se interesa por la prueba de la profecía en los momentos cruciales (Jn. 15:25; 19:23ss, 28, 38ss), pero sobre todo Juan pone de relieve la dignidad regia de la pasión de Jesús, entendida siempre en clave de amor hacia los suyos: «Esto hizo para que se cumpliese la palabra que él dijo: De los que me diste, ninguno de ellos perdí» (Jn. 18:9). La crucifixión no

aparece como derrota y una victoria de sus enemigos, sino como victoria de la obediencia y del amor del Hijo al Padre en bien de la humanidad (Jn. 10:18; cf. Mt. 26:52-54; 27:50; Ro. 5:8; Heb 9:14). Por eso, la última palabra del crucificado es la exclamación de triunfo: «Consumado es» (Jn. 19:30).

III. NATURALEZA VOLUNTARIA. En los Evangelios resulta claro que la asunción voluntaria de la pasión y muerte de Jesús se remonta al propio Jesús de la historia. Marcos narra varias veces que Jesús predijo su pasión (Mc. 14:8, 18-21, 27, 30ss), la cual se introduce desde el principio como un plan urdido por las autoridades judías para darle muerte (Mc. 3:6), del que Jesús es consciente y al que alude veladamente desde el comienzo (Mc. 2:19ss; 9:12; 10:38; 12:1-12); de modo que, para Martin Kaehler, el Evangelio de Marcos es como «una historia de la pasión con extensa introducción». Jesús es el siervo de Dios que no «vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (Mc. 10:45 y par.).

El Evangelio de Juan pone de relieve el hecho de que la muerte de Jesús es un acto voluntario, de modo que, cuando se consumen los hechos, nadie pueda deducir que han sido sus enemigos quienes han provocado su muerte, como si de ellos dependiese el destino de Jesús y el significado de su pasión, entendida desde el principio como sacrificio de amor cuyo origen se encuentra en Dios (Jn. 3:16). El mismo Jesús, en el contexto del buen pastor que da su vida por sus ovejas, afirma: «Nadie me la quita, sino que yo la pongo de mí mismo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre» (Jn. 10:18). Esta aclaración era del todo necesaria, pues de no mediar la aceptación volutaria de la muerte, esta perdería su valor salvífico. La misma idea se refuerza en la narracción del prendimiento que precede a la pasión: «Pero Jesús, sabiendo todas las cosas que le habían de acontecer, se adelantó» (Jn. 18:4), es decir, tomó la iniciativa él, no sus enemigos. Hasta el mismo momento crucial cuando se decide el destino terreno de Jesús ante Pilatos, Juan resalta que Cristo pudo haber evitado su ignominosa muerte, pero no lo hizo porque tenía que «beber la copa que el Padre» le había dado (Jn. 18:11), de modo que rechazó cualquier posibilidad de evitar el desenlace trágico de su destino, como se observa en el diálogo con el gobernador romano: «¿No sabes que tengo autoridad para soltarte y tengo autoridad para crucificarte?». A lo que respondió Jesús: «No tendrías ninguna autoridad contra mí, si no te fuera dada de arriba» (Jn. 19:11). Es Jesús quien sabe que le ha «llegado su hora para pasar de este mundo al Padre», y es él quien al morir voluntariamente pone de manifiesto el amor a los suyos «hasta el fin» (Jn. 13:1). Es su amor y su obediencia al Padre (cf. Ro. 5:19; Flp. 2:8; Heb. 5:8; 10:5-10) lo que le hace libre para asumir voluntariamente su destino y actuar en consecuencia: «Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos» (Jn. 15:13). Como atinadamente observa J.D. Kingsbury, «cuando Jesús entra en su pasión, es él, y no sus adversarios, quien controla los acontecimientos» (*Conflicto en Lucas*, 193).

IV. VALOR SALVÍFICO. Todos los autores del NT consideran la pasión de Jesús a la luz de su resurrección y relacionan siempre estos dos momentos en el marco de la historia de la salvación. Es Jesús mismo quien estableció esta relación: «Desde entonces, Jesús comenzó a explicar a sus discípulos que le era preciso ir a Jerusalén y padecer mucho de parte de los ancianos, de los principales sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y resucitar al tercer día» (Mt 16:21). Pasión, muerte y resurrección forman un acontecimiento único dividido en tres actos en y con el cual Dios Padre entrega a la muerte a su propio Hijo (Jn. 3:16; Ro. 8:3) para reconciliar consigo al mundo, mientras que Jesucristo acepta libremente este designio del Padre por amor a sus hermanos (Jn. 13:1; 5:12-13; 2 Cor. 5:17ss; Gal. 2:20; 1 Jn. 4:9-10; Ap. 1:5-6). Solo pueden comprenderse debidamente

los datos del NT, que presentan la muerte de Cristo como el momento culminante de su vida y de la obra mesiánica.

Jesucristo, fiel hasta el final a la voluntad salvífica del Padre (Jn. 6:37-39), se entrega completamente a los hombres precisamente en la «hora» en que estos, en la persona de Judas y de los dirigentes del pueblo escogido, lo rechazan definitivamente. Es el Siervo de Yahvé que lava los pies a los discípulos al comienzo de la Última Cena (Jn. 13:1-17), indicando que todo cuanto va a hacer en horas sucesivas constituye el acto decisivo por los hombres hasta el supremo sacificio de su vida (Mc. 10:45; Mt. 20:28). En la cruz se revela el amor supremo del Padre por los pecadores (1 Jn. 4:9-10). Hacia el final de la Última Cena, Jesús instituyó la Eucaristía diciendo: «Éste es mi cuerpo, que se da por vosotros: haced esto en memoria mía. Y, asimismo, el cáliz, después de haber cenado, diciéndoles: Este cáliz es el nuevo testamento en mi sangre, que por vosotros se derrama». En estas frases, recogidas por los tres Sinópticos y por San Pablo (1 Cor. 11:23-29), se encierra el mensaje central y fontal del cristianismo: Dios, en la persona de su Hijo, se entrega a sí mismo por la salvación de los pecadores. Él es el Siervo Sufriente y el Cordero de Dios, la víctima y el sacerdote al mismo tiempo. Véase AGONÍA, CRUCIFIXIÓN, EXPIACIÓN, JESUCRISTO, MUERTE, REDENCIÓN, SALVACIÓN, SUFRIMIENTO, SUFRIR.

BIBLIOGRAFÍA: Josef Blinzler, "Pasión de Cristo", en *SM*; J. Cervantes, *La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro* (Inst. San Jerónimo, EVD 1991); H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión* (EVD 1981); R. Criado, *La sagrada pasión en los profetas* (Madrid 1945); Rafael Domingo, *La pasión de Jesús según san Juan, 18-19* (Ediciones San Pío X, Madrid 1998); M. Gourgues, *Jesús ante su pasión y su muerte* (EVD 1987); Herman Hendrickx, *Los relatos de la pasión* (Paulinas 1986); J.D. Kingsbury, *Conflicto en Marcos* (Almendro 1991); Id., *Conflicto en Lucas* (Almendro 1992); J.L. Molinero, "Pasión y muerte de Jesús", en *GER* 18, 23-28; J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme 1977); A. Piñero y E. Gómez Segura, eds., *La verdadera historia de la Pasión. Según la investigación y el estudio históricos* (Edaf, Madrid 2008); Ignace de la Potterie, *La pasión de Jesús según san Juan* (BAC 2007); H. Schurmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesus su muerte?* (Sígueme 1982); M. de Tuya, *Del Cenáculo al Calvario. Estudios sobre la Pasión de Jesucristo* (Salamanca 1962).

A. ROPERO

PASTA

Heb. 1690 *debelah*, בֵלָה ְ, masa redonda de cualquier sustancia prensada, especialmente de higos secos; Sept. *palathe*, παλάθη. Mencionada en relación con un remedio curativo aconsejado por el profeta Isaías, y por el que el rey Ezequías sanó de una llaga: «Tomen una masa de higos, y extiéndanla sobre la llaga, y sanará» (2 R. 20:7; Is. 38:21). Por implicación, la misma palabra se refiere a panes hechos con masa de higos (1 Sam. 25:18; 30:12), muy estimados durante milenios; y a tortas o pasteles de la misma materia, considerados un bocado delicioso: «Los que les eran vecinos, hasta Isacar, Zabulón y Neftalí, llevaron alimentos en asnos, camellos, mulos y bueyes, provisiones de harina, tortas de higos, tortas de pasas, vino, aceite, vacas y ovejas en abundancia, porque había alegría en Israel» (1 Cro. 12:40). Véase HIGO, PASA, TORTA.

PASTOR

Heb. *roeh*, רֹעֶה, de 7462 *raah*, רעה, raíz prim. «cuidar, apacentar [un rebaño], pastorear»; esta raíz semítica común se encuentra en acadio, fenicio, ugarítico, arameo y árabe. El verbo *raah* tiene que ver con la manera en que los animales domésticos se alimentan a campo abierto bajo el cuidado de un pastor. Se usa por primera vez en relación con el rebaño de ovejas de Jacob (Gn. 29:7). El término gr. común es 4166 *poimén*, ποιμήν = «pastor», utilizado en su sentido literal y figurado.

En sus orígenes, el pueblo hebreo fue un pueblo de pastores de ovejas y cabras, cuyo modo de

vida se remonta a los días de Abel, que cuidaba un rebaño de ganado menor (Gn. 4:2), frente a Caín, que era agricultor. Los grandes > patriarcas Abraham, Jacob y sus hijos, fueron todos ganaderos y pastores (Gn. 13:1-6). En Egipto, los israelitas eran conocidos como pastores y ganaderos. Cuando salieron de Egipto, llevaron consigo «sus ovejas y ganado en gran número» (Ex. 12:38). Es más que probable que durante su permanencia en el desierto, sus rebaños se vieran considerablemente reducidos; pero tan pronto entraron en la Tierra Prometida, se dedicaron de nuevo a la actividad ganadera aprovechando los pastos de allende el Jordán. Aunque se dedicaron a la agricultura, no abandonaron sus rebaños, practicando lo que hoy se llama agronomía mixta, es decir, el cultivo de la tierra combinado con la ganadería. Algunas tribus se dedicaron casi exclusivamente a la vida pastoril a que estaban acostumbrados, y que siempre ha gozado de predilección por parte de los pueblos semitas y su amor a los espacios abiertos y libres, ya que permitía una comparativa independencia respecto a la vida agraria y urbana. La riqueza se medía por el número de cabezas de ganado, lo que llevaba a preferir el pastoreo a cualquier otra actividad agrícola o comercial. Los dos primeros reyes de Israel, Saúl y David, pasaron literalmente del pastoreo al trono (1 Sam. 9; 11:5; Sal. 78:70). Absalón, príncipe de Israel, poseía grandes rebaños, de los que se ocupaba personalmente (2 Sam. 13:23). Mesa, rey de Moab, era ganadero (*noqed*, נֹקֵד, i2 R. 3:4). De hecho, los reyes de la antigüedad (sumerios, egipcios, asiriobabilonios, griegos) solían considerarse «pastores» del pueblo, en referencia a una actividad que gozaba de mucho prestigio en su época. El rey es el que encabeza el culto oficial y público, el mediador entre la divinidad y el pueblo, el que conduce y protege a su rebaño (cf. Is. 40:11). El > cetro que los antiguos reyes orientales llevaban habitualmente consigo, tuvo su origen en el cayado pastoril, que vino a ser símbolo de protección, poder y autoridad (cf. Miq. 7:11).

Los profetas denuncian a los pastores que se aprovechan del rebaño y no cuidan sus ovejas, es decir, a los gobernadores codiciosos y corruptos (Jer. 23:4; Ez. 34:2, etc.). Los tiempos mesiánicos se caracterizarán por el don de pastores levantados por el mismo Dios: «He aquí vienen días, dice Yahvé, en que levantaré a David un Retoño justo. Reinará un Rey que obrará con inteligencia y que practicará el derecho y la justicia en la tierra» (Jer. 23:5). Como no podía ser menos, Dios es representado bajo la imagen de un gran pastor que alimenta y guarda a sus ovejas (Gn. 49:24; Sal. 23; 80:1). El título de pastor también se aplicaba a los dioses del entorno como Marduk, Shamash y Amón. En tiempos posteriores, el título de «pastor» fue otorgado a los maestros y dirigentes de las sinagogas. Jesucristo es presentado como el pastor mesiánico que, cual nuevo Moisés (cf. Is. 63:11ss.) y nuevo David (cf. Miq. 5:2ss), cuidará de las ovejas perdidas de Israel (Mt. 15:24; cf. Mt. 26:31; Mc. 14:27; Jn. 10:11, 14, 16; Heb. 13:20; 1 Pd. 2:25), título que por extensión e identificación también se aplica a aquellos que ejercen el pastorado en la Iglesia (Ef. 4:11; Hch. 20:28), de los cuales Cristo es «el Príncipe» o mayoral del rebaño, *arkhipoimén*, [illegible]ρχιποιμ[illegible]ν (1 Pd. 5:4), cuyo amor queda suficientemente demostrado al sacrificar su vida por sus ovejas (Jn. 10:1-18). No es de extrañar que una imagen tan anclada en la revelacion divina a Israel, y que recordaba a la vez fuertemente la esperanza de la salvación, tan viva en los pueblos, haya sido tan querida por los primeros cristianos, como prueban las pinturas de las catacumbas y de todo el arte paleocristiano.

Los propietarios ricos de ganaderías y rebaños residían en ciudades, en tanto que sus siervos iban de pasto en pasto con los animales (1 Sam. 25:2, 3, 7, 15, 16; cf. Gn. 37:12-17). Existía también el pastor sedentario, que salía por la mañana con su rebaño y lo devolvía por la noche al redil (Jn.

10:1-4). Cuando un propietario tenía muchos pastores, nombraba de entre ellos un mayoral (*sar miqneh*, ר מִקְנֶה, Gn. 47:6; *arkhipoimén*, ἀρχιποιμὴν, 1 Pd. 5:4). Bajo la monarquía, existía un funcionario real que ostentaba el título de «principal de los pastores», *baqar haroím*, קָר הָרֹעִים i(1 Cro. 27:29).

Con frecuencia, el rebaño era confiado al hijo (Gn. 37:2; 1 Sam. 16:11, 19), a la hija (Gn. 29:9; Ex. 2:16, 17) o a un asalariado (Gn. 30:31, 32; Zac. 11:12; Jn. 10:12). Como los pastores eran con frecuencia siervos o miembros de la familia del amo, era necesario demostrar con pruebas la pérdida de ovejas, pues el propietario exigía del pastor el precio de todo animal desaparecido (Gn. 31:39). La Ley de Moisés libraba al asalariado de esta obligación si podía probar que la pérdida no había sido consecuencia de una negligencia (Ex. 22:10-13).

El pastor era imprescindible para el rebaño, pues los pastos estaban diseminados pobremente por enormes extensiones de tierra de sendas inciertas y desiertos frecuentados por alimañas. Iba temprano al redil, donde se hallaban varios rebaños, y llamaba a sus ovejas. Estas reconocían su voz y lo seguían. Después conducía el rebaño a los pastos, quedándose allí todo el día, y en ocasiones incluso las noches, en condiciones climatológicas realmente duras, con jornadas de veinticuatro horas de trabajo (Gn. 31:40; Lc. 2:8). Con todo, era común proveerse de tiendas, *mishkenoth*, מְ נ ת, para protegerse de las inclemencias del tiempo (Cnt. 1:8; Is. 38:12; Jer. 6:3). Por lo general, se disponía de rediles improvisados, *gederoth*, דֵר ת, para encerrar el ganado (Num. 32:16; 2 Sam. 7:8; Sof. 2:6), y en ocasiones, también de tiendas para los animales (*ahalim*, אֳהָלִים, i2 Cro. 14:15). Había atalayas o torres de vigilancia para poder divisar los peligros a los que el rebaño estaba expuesto. El estado de alerta y vigilancia era una de las virtudes principales de los pastores (Miq. 4:8; Nah. 3:18; Lc. 2:8).

El pastor defendía el rebaño de las fieras y los merodeadores (1 Sam. 17:34, 35; Is. 31:4), cuidaba de las ovejas recién paridas (Is. 40:11), de las esparcidas (Ez. 34:4, 16; Zac. 11:9) y de las extraviadas (Ez. 34:12; Lc. 15:4). Su equipo consistía en un zurrón para provisiones, un manto, un bastón o cayado y una honda (cf. Jue. 3:31; 1 Sam. 13:21; 17:40, 43). El > cayado podía alcanzar uno dos metros de largo, y algunas veces, aunque no siempre, tenía forma de gancho en el extremo para manejar las ovejas, dirigir el rebaño, reunirlo y defenderlo (Sal. 23:4; Mi. 7:14; Zac. 11:7). La > honda era una herramienta sencilla y efectiva, que podía usar contra animales o ladrones; la tenía siempre muy a mano para dirigir a las ovejas. Podía arrojar una piedra cerca de la oveja que se descarriaba o se quedaba rezagada, para llevarla nuevamente con el resto del rebaño. En ocasiones era ayudado por los > perros, que no eran demasiado dóciles ni fieles, pero que, al ir detrás del rebaño, señalaban el peligro con sus ladridos (Job 30:1). El > manto le permitía protegerse de las inclimentes noches de invierno (1 Sam. 17:40; Jer. 43:12).

Para entretenimiento personal, los pastores llevaban una flauta de dos tubos de caña que producía música en tono menor y reconfortaba sus corazones solitarios, al mismo tiempor que revigorizaba las ovejas. No hay duda de que David usó tal instrumento cuando cuidaba su rebaño, como han hecho los pastores durante siglos. Por eso, la palabra árabe que designa el salmo es *mazmoor*, que quiere decir «música tocada en una flauta de tubos».

El salario de los pastores consistía en una parte de la producción del rebaño, especialmente leche

(Gen. 30:32ss.; cf. 1 Cor. 9:7). A medida que los israelitas se dedicaron a otras empresas comerciales más lucrativas, el oficio de pastor fue perdiendo su importancia y dignidad. En el judaísmo tardío, el pastor de un rebaño pequeño estaba excluido de prestar testimonio en un juicio, ya que al alimentar el rebaño en campos ajenos ejercía una profesión deshonesta. Los fariseos sentían verdadero desprecio por los pastores. Por el contrario, el Evangelio manifiesta una clara simpatía hacia ellos, desde el anuncio angélico del nacimiento de Jesús en Belén (Lc. 2:8-15) hasta las parábolas. Véase GANADO, IGLESIA, OVEJA, REBAÑO, REDIL.

BIBLIOGRAFÍA: J.N. Bauer, “Pastor”, en *DTB*, 775-778; E. Beyreuther, “Pastor”, en *DTNT* III, 304-308; E.W. Heaton, *La vida en tiempos del Antiguo Testamento* (Taurus, Madrid 1959); John MacArthur, *El ministerio pastoral* (CLIE 2005); Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981); G.B. Williamson, *Pastores del rebaño* (CNP 1974).

D. MUNIESA

PASTORALES, Epístolas

Se designan así tres cartas: 1 y 2 de Timoteo y Tito, que forman un grupo homogéneo dentro del *Corpus paulinum*.

1. Paternidad literaria.
   1.1. *Vocabulario y sintaxis*.
   1.2. *Organización eclesial*.
   1.3. *Teología*.
2. Encuadre histórico.

I. PATERNIDAD LITERARIA. El problema fundamental de estas cartas es el de su paternidad literaria. Se atribuyen al apóstol Pablo en los encabezamientos y saludos finales, y son citadas como paulinas desde mediados del s. II, en condiciones que suponen haber sido recibidas varias décadas antes. Fueron acogidas en el canon sin impugnación alguna a partir de finales del s. I y principios del II. El documento más antiguo que atribuye las tres cartas a Pablo y las acepta como canónicas e inspiradas es la lista de los escritos cristianos sagrados conocida como canon de > Muratori. La situación cambia a partir del s. XIX, cuando muchos críticos comienzan a negar su autoría paulina. Autores como C. Spicq, F. Montagnini, J. Jeremías y H. Ridderbos creen que su autenticidad paulina es altamente probable, por no decir cierta. Otros, como A. Vogtle, se contentan con decir que «la autenticidad paulina sigue permaneciendo defendible, y, en todo caso, está claro que las Pastorales desarrollan un aspecto auténtico del pensamiento paulino». Mientras que otros, como N. Brox, se inclina abiertamente por negar su autenticidad.

Para ello se argumenta a partir de varias consideraciones esenciales:

1. *Vocabulario y sintaxis*. El vocabulario de estas cartas es distinto al de las otras epístolas paulinas, y las palabras nuevas señalan un temperamento diferente. Se han computado unos 306 vocablos originales en las tres cartas pastorales, y ausentes de los escritos paulinos considerados auténticos. No obstante, en un examen más atento, solo unos 40 vocablos llaman la atención y merecen consideración para atribuirlas o no a Pablo. No puede argumentarse, como hacen notar Carson y Moo, que el vocabulario total de Pablo se reduzca al número de las palabras que aparecen en las diez cartas indiscutibles. No es necesario afirmar que el Apóstol aprendió cientos de palabras nuevas en su vejez, puesto que si, al parecer, fue capaz de utilizar 2.177 en sus otras cartas, no hay razón para suponer que, en las Pastorales, no pudiera servirse de otras 306 más, la mayor parte de las cuales eran de uso común en su tiempo (p. 481).

También la estructura literaria de los tres escritos se asemeja más a un manual de instrucciones y de normas para la vida de la comunidad y de cristianos particulares, que a una epístola de sólida base teológica.

2. *Organización eclesial*. Las Pastorales van dirigidas, no directamente a las iglesias, como el resto de las cartas paulinas, a excepción de la de Filemón, sino a colaboradores de Pablo, dándoles instrucciones en torno al ejercicio de su ministerio pastoral. 1 Timoteo insiste particularmente en la organización de la Iglesia, pero 2 Timoteo apenas dice nada a este respecto, mientras que Tito versa sobre la vida cristiana. Con todo, las tres tienen el mismo estilo, contienen idéntica doctrina, apuntan a las mismas desviaciones doctrinales y suponen prácticamente las mismas condiciones históricas y eclesiales.

Para muchos autores, la perspectiva de la vida de la Iglesia que se presupone en estas cartas no podía haberse dado durante el transcurso de la vida de Pablo. En ellas aparece una Iglesia fuertemente organizada con un ministerio ordenado. La concepción paulina de que cada cristiano ha recibido el Espíritu y sus dones, como hizo notar H. Küng, cede el paso a una teología de la función ministerial muy acentuada, según la cual el Espíritu se comunica en la ordenación por la imposición de manos. Refleja una organización eclesiástica donde se encuentran todos los elementos del episcopado monárquico, tal como se desarrollará en el catolicismo de los siglos siguientes.

3. *Teología*. El mundo teológico y espiritual de las Pastorales se puede puntualizar observando algunos desplazamientos de acentos respecto a los textos paulinos auténticos. La vida cristiana parece quedar reducida a cierta moral de equilibrio, con catálogos de virtudes y de vicios al estilo de la ética pagana. En lugar de graciacaridad-Espíritu Santo, se habla sobre todo de «piedad» (*eusébeia*: cf. 1 Ti. 1:2; 3:16; 4:7-8; 6:3-11; 2 Ti. 3:5; Tit. 1:1), término muy usado en el helenismo, pero que no se encuentra nunca en las cartas anteriores de Pablo. De Cristo, el centro se desplaza a la Iglesia, presentada como «columna y fundamento de verdad» (cf. 1 Ti. 3:15); de la fe (*pistis*) entendida como adhesión a Cristo, se pasa a subrayar la fe entendida como «credo» o «regla de fe» y > «depósito» de verdades que hay que conservar y transmitir (cf. 1 Ti. 3:9; 4:1; 6:10, 21; 2 Ti. 2:2; Tit. 1:4); se habla con frecuencia de la «sana doctrina» (2 Ti. 4:3; Tit. 1:9; 2:1) y finalmente, como apuntamos en el apartado anterior, en lo que se refiere a la organización de la Iglesia, la nueva perspectiva respecto a las otras cartas de Pablo se puede resumir diciendo que se pasa del carisma a la institución, poniendo el acento en las normas y disposiciones eclesiales.

A estos argumentos se ha respondido que, a pesar de estos cambios de énfasis, hay que notar que también en las Pastorales se resalta la *impotencia* del hombre para merecer la justificación (cf. 1 Ti. 1:12-17; 2 Ti. 1:9; Tit. 3:3-7) y la *gratuidad* de la salvación en Jesucristo (cf. 1 Ti. 1:15-16; 2:5; 2 Ti. 3:15; Tit. 2:11-14), dos ideas claves de la teología paulina. Por lo demás, es lógico que las circunstancias en que habrían sido escritas estas cartas, al final ya de la vida del Apóstol y con una Iglesia en marcha, le llevaran a este nuevo modo de referirse al mensaje evangélico.

De modo que, cuando se leen los argumentos tanto en pro como en contra de la autenticidad de estas epístolas, es difícil pronunciarse, pero si se cree en la preocupación que tenían las Iglesias de preservar la tradición y la literatura apostólicas, el juicio anticipado se inclina a favor de Pablo, especialmente teniendo en cuenta los contactos con las cartas anteriores.

Las Pastorales testifican sobre un cambio de situación. Consideran que el peligro más grave no está fuera de la Iglesia, sino *dentro* de ella, debido a ciertos cristianos que no respetan la doctrina tradicional y propagan enseñanzas erróneas, de ahí sus consejos apremiantes a los pastores de esas

congregaciones, que son los que van a sucederle a él, a punto ya de «derramarse en libación» (cf. 2 Ti. 4:1-8). Como dice G. A. Denzer, es cierto que «las Pastorales se diferencian de las demás epístolas paulinas por el tono y los temas en que centran su interés; sin embargo, estas diferencias no prueban que se trate de autores diferentes. Ni hay que exagerar las diferencias. También en las demás epístolas subraya Pablo la importancia de las buenas obras, y la fe implica la aceptación de unas verdades que han sido transmitidas desde la época de Cristo» (p. 249).

Quienes proponen el origen paulino de las tres cartas suponen la intervención de un secretario o redactor. Su influencia explicaría las novedades de carácter lingüístico y literario, así como el diverso enfoque teológico. En cambio, esas particularidades teológicas y literarias no se pueden explicar simplemente con la evolución de Pablo, ni recurriendo a las nuevas y diversas situaciones históricas, culturales y eclesiales en que surgieron estos escritos. Los que proponen una paternidad indirecta de Pablo recurren a un discípulo anónimo, que habría empleado la pseudonimia o pseudoepigrafía para encubrir con la autoridad de Pablo el conjunto de normas e instrucciones dirigidas a los cristianos y a las comunidades que estaban bajo el influjo de la gran tradición paulina. Se trataría de congregaciones del entorno de Éfeso.

Culmann se pregunta si no es posible que un autor de fines del s. I o comienzo del II haya podido servirse de fragmentos de cartas auténticas del Apóstol. Esta posibilidad no puede ser desechada, aunque en este caso resulta complicado separar esos fragmentos del resto de las epístolas, de modo que tampoco se llegaría a ninguna certeza.

II. ENCUADRE HISTÓRICO. Es muy difícil determinar la situación histórica en que se redactaron las Pastorales. Según 1 Tim., Pablo fue a Éfeso y después a Macedonia (1:3). Según 2 Ti., está en prisión (1:8, 16) en Roma. Ahora bien, según las llamadas Epístolas de la Cautividad y Hch. 28:30-31, Pablo estaba detenido, pero no encarcelado. Había alquilado una casa en Roma, donde recibía a todos los que venían a verle, predicaba y enseñaba «con toda libertad y sin obstáculo». Según 2 Tim., por el contrario, el Apóstol estaba encadenado como un criminal (2:9); tras un primer interrogatorio ha sido abandonado por todos (4:16), de forma que no esperaba nada bueno de la continuación del proceso, por lo que cree que será condenado a muerte (4:6-8 y 18). Poco tiempos había estado en Asia Menor y Grecia, pasando por Mileto, donde había dejado a uno de sus discípulos, que estaba enfermo (4:20), y por Tróade, donde había olvidado su capote y pergaminos en casa de un amigo (4:13). Desde allí, después de Corinto (4:20), llega a Roma y ruega a Timoteo que se reúna con él (4:9). Parece que este se encuentra en Éfeso, donde se han extendido algunas herejías (2:17-18).

En cuanto a la carta a Tito, contiene muy pocas alusiones a una situación histórica que, de todas formas, no parece ser la misma que la de las anteriores. Indica que Pablo ha dejado a Tito en Creta (1:5), lo que supone que él mismo ha estado allí. Tiene la intención de pasar el invierno en Nicópolis (3:12), por lo tanto estaba en libertad o a punto de lograrla en el momento en que escribe.

Resulta difícil armonizar las circunstancias que presuponen las Pastorales con una cronología de la vida de Pablo y con los datos biográficos de Timoteo y Tito. Se puede suponer un segundo período de la vida de Pablo posterior a los Hechos, es decir, posterior a los dos años de cautiverio de Pablo en Roma (Hch. 28:30-31). Se sitúa habitualmente en este momento un viaje a España proyectado por el Apóstol (cf. Ro. 15:24). Después, Pablo volvería a Roma y de nuevo le encarcelarían, esta vez más rigurosamente, hasta abocar a su condena a muerte y martirio. Las Pastorales pues, debieron de ser escritas durante esta segunda cautividad. «Subsiste un dificultad: el viaje que presuponen las

Pastores no fue a España, sino a Grecia, Macedonia y Asia Menor. El viaje a España, hipotético por otra parte, no guarda relación con ellas. Por lo tanto, es muy difícil situar en el cuadro de la vida de Pablo los sucesos presupuestos por estos escritos» (O. Culmann, p. 127). Véase EPÍSTOLA, TIMOTEO, Epístolas, TITO.

BIBLIOGRAFÍA: M Carrez, “Las cartas pastorales”, en A. George y P.Grelot, *Introducción crítica al NT*, 651-666 (Herder 1983); D.A. Carson y D.J. Moo, “Las cartas pastorales”, en *Una introducción al NT*, 479-495 (CLIE 2008); O. Cullmann, *El Nuevo Testamento* (Taurus, Madrid 1971); G.A. Denzer, “Cartas pastorales”, en CBSJ, 245-262; D. Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (Tyndale, Londres 1957); A.T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* (Londres 1968); P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Oxford Univ. Press, Londres 1921); J. Jeremías, *Epístolas a Timoteo y a Tito* (Fax, Madrid 1970); J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Harper & Row, Nueva York 1963); G.W. Knight, *The Faithfull Sayings in the Pastoral Letters* (Baker 1979); Id., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC (Eerdmans 1992); R.T. Siebeneck, *Las cartas pastorales de san Pablo* (ST 1966); C. Spicq, *Les Épîtres pastorales* (Gabalda, París 1969).

A. ROPERO

PASTOS

Heb. prop. 4829 *mireeh*, מִרְעֶה = «pasto, majada», o 4830 *mireith*, מִרְעִית = «prado, pasto», de 7462 *raah*, רעה = «apacentar»; gr. 3452 *nomé*, *νομή* = «pasto». En Palestina los pastos estaban diseminados pobremente por enormes extensiones de tierra. Abundan en las riberas del Jordán, y una vez asentados, los antiguos hebreos pudieron dedicarse simultáneamente a la > agricultura, aprovechando los pastos no solo para los rebaños de ovejas y cabras, sino también para bueyes, que eran a la vez buenos animales de tiro. El desierto de Judea, que queda al lado occidental del valle del Jordán, está alfombrado en primavera con cierta cantidad de hierba, que se convierte en heno cuando llega la estación del calor, transformándose en alimento para las ovejas durante el verano.

La búsqueda de pastos obligaba a la permanencia de la vida nómada, que pervivió hasta la monarquía como un ideal de vida superior a la sedentaria. La Escritura a menudo se refiere a los pastores que buscan pasto para sus ganados. «Y llegaron hasta la entrada de Gador hasta el oriente del valle, buscando pastos para sus ganados» (1 Cro. 4:39). El salmista da gracias a Dios por los pastos que el Señor provee para su pueblo: «Y nosotros, pueblo tuyo y ovejas de tu dehesa, te alabaremos para siempre» (Sal. 79:13).

En la última parte del verano, o en los meses de invierno, no había pastos suficientes para el ganado, y era necesario alimentar personalmente a los animales. En algunas regiones de Siria, los rebaños son llevados en este momento a lugares montañosos, donde el pastor se afana cortando ramas de los arbustos que tienen hojas verdes o retoños tiernos que las ovejas y las cabras pueden comer.

Profetas como Amós, que se dedicaban al cuidado de rebaños, pusieron límites a las tendencias de los reyes y terratenientes que iban acumulando tierras sin consideración a las propiedades o pastos comunitarios.

En Gn. 41:2, 18 se habla de las siete vacas del sueño de Faraón, que pacían «en el prado», donde la palabra heb. es 250 *ajú*, אָחוּ, que sign. «junco» o cualquier hierba pantanosa (cf. Job 8:11), por lo que no se hace referencia al prado prop. dicho, sino a una zona ribereña del Nilo, cubierta de cañas. Véase GANADO, OVEJA, PASTOR, REBAÑO.

PASUR

Heb. 6583 *Pashjur*, ר ח ְ ַ = «prosperidad, liberación»; Sept. *Phaskhor*, *Φασχώρ*, *Phasur*, *Φασούρ*,

v. *Phassur*, Φασσοῦρ (Esd. 2:38; 10:22), *Phaseúr*, Φασεοῦρ (Neh. 7:41), *Paskhor*, Πασχώρ (Jer.). Nombre de tres personajes del AT.

1. Uno de los oficiales que tenían influencia sobre el rey Sedequías y que abiertamente se opuso al profeta Jeremías (Jer. 21:1; 38:1, 4, 21).

2. Sacerdote importante de tiempos de Jeremías. Hijo de Imer, maltrató al profeta y lo puso en el cepo debido a sus sombrías predicciones. Jeremías le cambió el nombre Pasur, que denota confianza y privilegio, por el de Magor-misabib, que significa «terror por todas partes» (Jer. 20:1-6).

3. Jefe de una familia sacerdotal que, juntamente con otros, firmó la renovación de la alianza con Dios en los días de Nehemías (Esd. 2:38).

PÁTARA

Gr. 3959 *Pátara*, Πάταρα. Ciudad marítima de la provincia romana de Licia, próxima a la desembocadura del río Xantos, en la costa sur del Asia Menor y frente a la isla de Rodas. En sus orígenes era una pequeña aldea fundada por Patarus (Estrabón, *Geog*. 14, 3), que logró renombre gracias a su oráculo de Apolo, que podía competir con el de Delos, así como con los de Babilonia y Tebas en Egipto (Heródoto, *Hist*. 1, 182). Las monedas de Pátara ostentaban orgullosas la imagen del templo. Su puerto logró gran importancia bajo la dominación romana, sobre todo en el siglo II, en que el emperador Adriano estableció silos para abastecer la flota. El relato del cuarto viaje de Pablo nos da una idea de su importancia (Hch. 21:1-2). Las ruinas grandiosas de Pátara están recubiertas de arena.

Los licios hablaban una lengua que todavía no ha podido ser descifrada; durante mucho tiempo vivieron al margen del mundo griego, a pesar de que Homero los cita como aliados de los troyanos. Bastante hostiles a la penetración > helénica hasta la conquista de > Alejandro, conservaron sus costumbres, sus cultos y sus monumentos funerarios.

BIBLIOGRAFÍA: Henri Metzger, *Las rutas de San Pablo en el oriente griego* (Garriga, Barcelona 1962).

J. M. DÍAZ YANES

PATIO

Heb. 2691 *jatser*, חָצֵר = «patio, recinto» encerrado por una cerca o rodeado con paredes; gr. 833 *aulé*, αὐλή, prim. un espacio no cubierto alrededor de una casa, cerrado por un muro, donde estaban los establos. Más tarde designaba el patio interior de una casa en comunicación directa con las habitaciones.

En el AT indica los > atrios del Tabernáculo y del Templo; en este sentido se encuentra en el NT en Ap. 11:2; pero por lo común hace referencia a los patios de las casas, que en el caso de los adinerados, tenían por lo general dos, uno exterior, entre la puerta y la calle, llamado el *proaulion*, o «entrada» (Mc. 14:68), y otro interior, rodeado por las habitaciones o aposentos de la vivienda (Mt. 26:69; Mc. 14:66; Lc. 22:55; Mt. 26:3, 58).

El patio es una parte importante de la casa en los países orientales, pues permite realizar actividades al aire libre en los meses de calor, cubierto a veces por un toldo o una cubierta de juncos o cañas. Era el lugar ideal para ofrecer comidas a un número relativamente elevado de convidados. Sin duda alguna, Jesús fue invitado a participar de comidas que se servían en patios abiertos. En invierno, los patios pueden utilizarse para hacer lumbre. Esta práctica se ilustra con la experiencia

de Simón Pedro al negar a Jesús. Había un fuego en el patio de la casa del sumo pontífice donde Jesús estaba siendo juzgado. «Estaban en pie los siervos y los ministros que habían allegado las ascuas; porque hacía frío y calentábanse; y estaba también con ellos Pedro en pie, calentándose» (Jn. 18:18).

Por lo general, los patios se aprovechan para plantar árboles frutales y reates de flores. El salmista se refiere a esta práctica con las palabras: «mas yo estoy como oliva verde en la casa de Dios» (Sal. 52:8). Otra vez dice: «Plantados en la casa de Yahvé nuestro Dios florecerán» (Sal. 92:13). Ilustra la verdad divina al referirse a árboles plantados en los patios de las casas. Nunca se plantaron árboles en los patios del Templo.

El patio se complementa además con un > pozo excavado en el suelo o con > una cisterna para el agua de lluvia. Cuando las cisternas estaban secas, eran muy buenos escondrijos. Cuando la boca de la cisterna está al nivel del terreno, es fácil cubrirla con alguna manta, y luego esparcir el grano encima, de forma que puede pasar inadvertida (2 Sam. 17:18, 19).

En los patios señoriales y palaciegos había además una piscina para bañarse. Desde el terrado o azotea de su palacio, David vio a > Betsabé tomando un baño (2 Sam. 11:2), dando por supuesto que ella estaba en el patio interior de su casa, invisible a ojos extraños, pero accesible desde un edificio más alto. Véase ATRIO, CASA, PRETORIO.

BIBLIOGRAFÍA: Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

PATO

No aparece expresamente mencionado en la Biblia, aunque muchos comentaristas se inclinan a creer que las “aves cebadas”, heb. *barburim*, בְּרְבֻּרִים, que se consumían en la mesa de Salomón y en los banquetes de Artajerjes, fueron precisamente patos (cf. 1 R. 4:22-23; Neh. 5:18). La palabra hebrea 1257 *barbur*, בַּרְבֻּר, indica alguna clase de ave, doméstica, pollo, gallina o gallo, cebados o engordados.

En las pinturas egipcias son frecuentes las representaciones de la caza del pato salvaje, muy abundante en el Nilo. También abundan en Israel a orillas del lago de Genesaret y en los ríos de la > Sefela. Su caza está ilustrada en un grabado en un pequeño cofre de marfil de finales del II milenio a.C., hallado en las excavaciones de Tel-el-Farah. En una escena, los patos cobrados en la caza los llevan los cazadores colgados de un palo por las patas. Otro fragmento representa el momento de su captura con redes y lazos. Algunos textos proféticos podrían estar inspirados en escenas parecidas (Os. 11:11; Ez. 12:13; 17:20).

El pato es una ave palmípeda, con el cuello y los tarsos cortos, por lo que anda con dificultad. Se nutre de vegetales e insectos, moluscos y peces. Constituye una gran riqueza para el hombre. Hace su nido bastante lejos del agua, en medio de brozas y abedules, y consiste a menudo en unas cuantas cañas groseramente entrelazadas. Los patos son fuertes y rápidos nadadores, que se levantan del agua o de la tierra en un instante y vuelan en vertical a la altura de los árboles más altos a gran velocidad.

A. CABEZÓN MARTÍN

PATMOS

Gr. 3963 *Patmos*, Πάτμος, de etimología desconocida. Isla pequeña y rocosa del mar Egeo, frente a la costa de Anatolia, en el territorio de Licia, actual Turquía. Era la isla más occidental del grupo conocido por los antiguos con el nombre de las Espóradas (Plinio, *Hist. Nat*. 4, 23; Estrabón, *Geog*.

10, 480). En la actualidad recibe el nombre de Patino, a unos 48 km. al sur de Samos. Tiene 16 km. de largo y 9 km. de ancho. La mayor parte es estéril, por lo que sus 2.500 habitantes actuales viven del turismo religioso, organizado para visitar los distintos monasterios ortodoxos y la llamada “gruta del Apocalipsis”. En la Era antigua, Patmos poseía uno de los mejores puertos naturales de la zona, pero tenía el inconveniente de hallarse algo apartada de las grandes vías de navegación.

Según la tradición más antigua y más digna de fe, transmitida primero por Ireneo (*Adv. haer.* 5, 30, 3) y más tarde por Victorino de Pettau (*In Apocalypsim*, 17, 10: PL 5:333.338), Juan fue deportado a Patmos (Ap. 1:9) hacia el final del reinado de Domiciano (81-96 d.C.). San Jerónimo, fundándose seguramente en Eusebio (*Hist. Eccl.* 3, 18, 4), precisa todavía más, afirmando que Juan recibió las visiones del Apocalipsis en el año 14 o 15 de Domiciano, es decir, el año 95 d.C. (*De viris illustribus* 9). Existen, sin embargo, otros testimonios antiguos, como el de las *Acta Iohannis* y el del *Canon de Muratori*, ambos del siglo II, que se inclinan por la época de Nerón, como parece que hace Epifanio en el s.IV (*Haer.* 51, 12, 33: PG 41:909.949). La *Synopsis de vita et morte prophetarum* y Teofilacto la atribuyen al tiempo de Trajano.

Las condiciones históricas que el libro supone se adaptan perfectamente al reinado de Domiciano, pues fue un emperador cruel y perseguidor (Plinio el Joven *Panegyr. Traiani* 48). Exigió de sus súbditos un culto divino (Suetonio, *Domitianus* 13) y a los que se oponían los asesinaba o los deportaba (Plinio, *Hist. Nat.* 4, 12, 23). Las cartas a las siete iglesias corresponden bastante bien a las condiciones religiosas del Asia Menor de finales del siglo I. La persecución había comenzado ya en Esmirna y en Pérgamo (Ap. 2:10,13).

BIBLIOGRAFÍA: A. Ropero, *Mártires y perseguidores* (CLIE 2011).

PATRIA

Gr. *patriá*, πατριά = «raza, familia», lat. *patrius* = «relativo al padre»; país natal (Heb. 11:14). Véase CIUDADANO, NACIÓN, TIERRA.

PATRIARCA

Gr. 3966 *patriarkhes*, πατριάρχης, de *patriá*, πατριά = «raza, familia», y *arkhon*, ἄρχων = «cabeza, jefe», o sea, «padre principal» o «más antiguo». La Sept. utiliza esta palabra en sentido amplio para designar a varios personajes bíblicos, incluyendo a oficiales religiosos y civiles (p.ej. 1 Cro. 24:31; 27:22). En un sentido más estricto y común, se aplica a los padres antediluvianos de la raza humana mencionados en Gn. 5-9, y más particularmente a los tres progenitores de Israel: Abraham, Isaac y Jacob, que vivieron antes de Moisés (Gn. caps. 12-50). En el NT el término se les aplica también a los doce hijos de Jacob (Hch. 7:8, 9) y al rey David (Hch. 2:29).

La crítica literaria ha puesto en evidencia sobre todo tres ciclos narrativos: el de Abrahán (Gn. 12-25), el de Jacob-Esaú (Gn. 25-36) y el de José (Gn 37-50). En su forma actual se presenta como la historia de tres generaciones de una misma familia, en una época de grupos y clanes nómadas y seminómadas que va del siglo XIX-XVIII al XV-XII a.C.

Bajo el régimen patriarcal, la dirección del clan pertenecía por derecho a su fundador. El hijo primogénito, o descendiente primogénito en línea directa, era el heredero de esta autoridad. El jefe de cada una de las familias que componían una tribu ejercía una autoridad análoga en su entorno. Bajo este régimen, cada jefe de familia ejercía las funciones de sacerdote y Dios se revelaba a él.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, “Patriarcas bíblicos”, en *GER* 18, 57-61; M Collin, *Abraham* (EVD 1993); William J. Deane,

Abraham, su vida y sus tiempos (CLIE 1983); James F. Driscoll, “Patriarca”, en *EC*; F. Guillén Torralba, *Los patriarcas. Historia y leyenda* (Atenas, Madrid 1987); B. van Hersel, *El Dios de los Padres* (EVD 1970); R. Michaud, *Los patriarcas* Verbo (EVD 1976); Id., *La historia de José* (EVD 1981); J.-L. Ska, “Patriarcas” en *DTF*; R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* I (Cristiandad 1975).

PATROBAS

Gr. 3969 *Patrobas*, Πατρόβας, prob. abreviación de *Patrobios*, Πατρόβιος, «vida de su padre». Cristiano de Roma, a quien San Pablo envía saludos (Ro. 16:14). No se sabe nada más de él. Una tradición tardía e insegura dice que fue uno de los setenta discípulos de Jesús, que llegó a ser el obispo de Puteoli (Pseudo-Hipólito, *De Sept. Apostolis*), y que sufrió el martirio junto con > Filólogo. Como muchos otros nombres de la lista mencionada en Ro. 16, fue el propio de un miembro de la casa del emperador (Suetonio, *Galba*, 20; Marcial, *Ep*. 2, 32, 3).

PATROCLO

3969 *Patroklos*, Πατρόκλος. Padre del general sirio Nicanor, el adversario de Judas Macabeo (2 Mc. 8:9).

PATROS

Heb. 6624 *Pathrós*, תְּר ס, nombre egipcio que significa «país del mediodía»; Sept. *Pathures*, Παθούρης, *Phathorês*, Φαθωρῆς en Ezq., *Babylonía*, Βαβυλωνία en Is. 11:11; Vulg. *Phetros*, *Phatures*, *Phathures*.

Nombre usado por los profetas para designar el Alto Egipto (Is. 11:11; Jer. 44:1, 15). Ezequiel señala que los egipcios eran originarios de allí (Ez. 29:14), y menciona la ciudad de Tebas (Ez. 30:14). Esto concuerda con la tradición egipcia que informa que Menes, el primer faraón de la primera dinastía a quien se atribuye la unificación de Egipto, procedía de la ciudad de Thinis, capital del Alto Egipto. En la época de Menes, toda la llanura situada al norte del lago Meris era pantanosa (Heródoto, *Hist*. 2, 4, 15, 99). Durante mucho tiempo fue el centro más importante de población y cultura del país, con una alta concentración de palacios y templos cuyas ruinas todavía se admiran hoy, así como sus necrópolis.

Cuando Nabucodonosor se apoderó de Jerusalén, hubo judíos que se refugiaron en Patros (Jer. 44:1, 2, 15), y probablemente ya antes había algunos expatriados allí, desde el tiempo de los asirios (Jer. 44:1). Isaías, que profetizó la dispersión del pueblo de Israel, promete su definitivo retorno de los más lejanos países, entre ellos Patros (Is. 11:11; cf. 7:18). Se sabe que hasta finales del s. V a.C., una colonia de judíos vivía en la isla de Elefantina, en el Nilo, situada cerca de la primera catarata y empleada como fortaleza de la frontera sur de Egipto. En tiempos modernos se han descubierto muchos registros de estos judíos, escritos en arameo. Conocidos como los Papiros de Elefantina, arrojan mucha luz sobre los libros de Esdras y Nehemías. Véase EGIPTO.

A. LOCKWARD

PATRUSIM

Heb. 6625 *Pathrusim*, תְּרֻסִים = «naturales de Patros»; Sept. *Pathrosanieím*, Παθρωσανιείμ; *Patrosonieím*, Πατροσωνιείμ en Cro., v. *Phatheroeím*, Φαθερωείμ, *Petrosonieím*, Πετροσωνιείμ; Vulg. *Phetrusim*. Pueblo descendiente de > Mizraím, que habitó en > Patros (Gn. 10:14; 1 Cro. 1:12).

PAU, PAI

Heb. 6464 *Paú*, עָ , o *Paí*, עָי = «balido, gemido»; Sept. *Phogor*, Φογώρ. Ciudad de Edom en la que nació o residió el rey > Hadad (Gn. 36:39). En el libro de Crónicas recibe el nombre de Pai (1 Cro. 1:50). La gafía correcta parece ser Pau si se tiene en cuenta gran número de mss. y varias traducciones antiguas. Se desconoce su localización exacta.

PAVÉS

Heb. 6793 *tsinnah*, צִנָּה = «cubierta». Escudo ovalado, de gran tamaño, que permite proteger casi todo el cuerpo del combatiente (1 Cro. 12:8; 2 Cro. 9:15; Sal. 35:2; Ez. 23:24; 26:8; 38:4; 39:9). Véase ESCUDO.

PAVO

Heb. 8500 *tukkí*, י. ., pl. *tukkiyyim*, ים. . . i(1 R. 10:22), o *tukhiyyim*, כִּים i(2 Cro. 9:21) = «pavos reales»; Sept. *taones*, ταῶνες; Vulg. *pavi*. El término heb. designa indudablemente alguna especie de animal o ave, cuya identificación es más una cuestión de interés geográfico que bíblico. La solución depende de la dirección tomada por la flota de Salomón, que importaba de Tarsis *tukkiyyim*, además de marfil y monos (1 R. 10:22; 2 Cro. 9:21).

Los términos heb. que designan el > marfil y los > monos son de origen indio, y la etimología de *tukkí* procede muy prob. del malabar *tôghai*, que se deriva a su vez del tamil antiguo *togei*, «pavo», por lo cual este animal es llamado todavía por los judíos *ceilán*. Este tipo de ave, de la familia *Pavo cristatus*, procedente de la India, era muy común y eficaz contra las serpientes.

En el simbolismo cristiano, la figura del pavo real aparece como un emblema de la resurrección, juntamente con el ave fénix. El pavo real pierde sus brillantes plumas cada año al acercarse el invierno, y las renueva en primavera, cuando toda la naturaleza parece salir de su estado de muerte.

A. CABEZÓN MARTÍN

PAZ

Heb. 7965 *shalom*, שָׁלוֹם, término general que engloba los conceptos de «paz, integridad, bienestar, salud». Corresponde al *salaam* árabe, utilizado en los saludos. Sept. y NT *eirene*, εἰρήνη = «paz», que describe las relaciones armónicas entre individuos (Mt. 10:34; Ro. 14:19) y naciones (Lc. 14:32; Hch. 12:20; Ap. 6:4). Puesto que *shalom* incluye la idea de «salud», la LXX lo traduce frecuentemente por *sotería* (p.ej. Gn. 26:31; 41:16); de ahí que la «ofrenda de paz» reciba el nombre de «ofrenda de salvación» (cf. Lc. 7:50; 8:48).

Shalom es un término muy importante y frecuente en el AT. Por lo general, denota reposo y tranquilidad, pública o privada (Gn. 15:15). Es un estado de armonía y ausencia de guerra, por lo que incluye también el sentido de bienestar. Pedir por la paz de Jerusalén es una de las grandes oraciones israelitas (Sal. 122; 125:5). Isaías profetizó acerca del «Príncipe de paz» (Is. 9:6), cuyo reino introducirá un gobierno armónico (v. 7). Ezequiel presenta la paz como un elemento esencial del Nuevo Pacto (Ez. 37:26).

Dios es presentado con frecuencia en el NT como un Dios de paz (Ro. 15:33; 16:20; 2 Cor. 13:11; 1 Tes. 5:23; Heb. 13:20, etc.). En un sentido espiritual, la paz es la relación armónica entre Dios y el hombre, conseguidas mediante el Evangelio (Hch. 10:36; Ef. 2:17). Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo; él mismo estableció la paz y está desde entonces proclamando la

amnistía; hace mudar al rebelde arrepentido en una criatura de paz (2 Cor. 5:17-21). Esta es la razón de que todo creyente justificado tiene paz para con Dios (Ro. 5:1). La paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, puede desde entonces guardar su corazón y su mente en Cristo Jesús (Fil. 4:7). Conoce el gozo y la ventura; en paz se acuesta y duerme (Sal. 4:8).

Jesús exhorta a sus discípulos a «tener paz» (*eireneúo*, εἰρηνεύω) unos con otros (Mc. 9:50). En Ro. 12:18 se exhorta a los creyentes a «estar en paz con todos los hombres»; la limitación «si es posible, en cuanto dependa de vosotros», no tiene la intención de proveer una excusa a ninguna evasión de la obligación impuesta por el mandamiento, pues el cristiano debe ser pacífico, *eirenikhós*, εἰρηνικός, así como su Señor es manso y apacible, que bendice a «los pacificadores» (*eirenopoioí*, εἰρηνοποιοί, Mt. 5:9).

Se dice que Cristo vino «no para traer paz, sino espada» (Mt. 10:34), entendiéndose en sentido negativo o pasivo. La palabra y mensaje de Jesús son causa de hostilidad y división por la radicalidad de sus exigencias y novedad de su contenido, que muchos de sus oyentes se niegan a aceptar y se esfuerzan en neutralizar o suprimir. Véase MANSEDUMBRE, PACIENCIA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Beck, “Paz”, en *DTNT* III, 308-314; H. Gross, “Paz”, en *DTB*, 778-783; B Haring, *Shalom: paz* (Herder 1970); V. Hasler, “εἰρήνη, *eirênê*, paz”, en *DENT* I, 1200-1209.

J. M. TELLERÍA

PECADO

El heb. no tiene un término específico para el concepto «pecado», sino diversos vocablos tomados de la vida ordinaria del pueblo y de las relaciones humanas: tropiezo, falta, iniquidad, rebelión, injusticia, maldad, malicia, etc., que del terreno secular fueron pasando al religioso.

1. Terminología.
2. Naturaleza y alcance del pecado.
3. Origen y raíz del pecado.
4. Consecuencias del pecado.

5. Jesús y el pecado.

I. TERMINOLOGÍA. 1. Heb. 2403 *jataah*, חֲטָאָה = «pecado, culpa», omisión contraria a la Ley, aparece unas 293 veces en el AT. El matiz de este vocablo es perder el camino o no dar en el blanco (155 veces), de la raíz *jatá*, חטא = «errar». El deber es representado en la Escritura como un camino o senda a seguir; por tanto, el pecado es salirse de esa senda, transgredir el camino de los mandamientos divinos (Ex. 9:27; 1 Sam. 2:25; 2 Sam. 12:13), apartarse de ellos, casi siempre en el contexto de la alianza: «Israel ha pecado. Han quebrantado mi pacto que yo les había mandado» (Jos. 7:11).

2. Estrechamente relacionado con el vocablo anterior está el término: heb. 5753 *awah*, עוה, «torcer, desviarse del camino, pervertir»; indica una acción voluntariamente contraria a la norma recta (Sal. 31:1; 51:7; Miq. 7:19; Is. 65:7). El pecado es, por tanto, un acto de rebelión, que se expresa con los siguientes términos:

3. Heb. *peshá*, ע ֶ ְ, que indica rebelión contra un superior (1 R. 12:19; 2 R. 8:20), es quizá el más fuerte y expresivo de todos. Implica una violación de los derechos ajenos. Utilizado en sentido profano expresa la rotura de un pacto, la violación de un contrato individual o colectivo (Gn. 31:36; 50:17; 1 R. 12:9; Am. 1:3, 6, 11, 13). Es un término característico de la predicación profética para designar la «rebelión» del individuo o de la nación contra Dios (Is. 1:2; 43:27; Jer. 2:29; 3:13; Ez. 18:31; 20:38; Os. 7:13; 8:1; Sal. 51:11). Predomina en él el aspecto volitivo del pecado, es decir, la libre decisión de la voluntad en el acto de pecar. Se aplica también a la rebelión contra Dios (Is. 1:2; Jer. 2:29; Am. 4:4; Os. 7:13; Prov. 28:2; 29:22).

4. Heb. 4784 *marah*, מרה, «contender, rebelarse» contra la autoridad divina (1 R. 13:21; Sal. 105:28; 107:11; Prov. 28:2; 29:22; Is. 1:2; Jer. 2:29; Am. 4:4; Os. 7:13). El pecado implica desconfianza de Dios, el Creador, y una voluntad de engaño, traición, amotinamiento (Sal. 2:1).

5. Heb. 205 *awén*, אָוֶן = «iniquidad, dolor, vanidad, esfuerzo sin resultado, ruina, miseria». En sentido despectivo se refiere a la > idolatría (cf. Is. 41:29). Como término general significa injusticia en sentido jurídico (cf. Miq. 2:1; cf. Is. 1:13), falsedad y engaño (Sal. 36:3; Zac. 10:2).

6. Heb. 817 *asham*, ם ָ אָ = «pecado, ofensa», que conlleva culpa (Gn. 26:10; Jer. 51:5). En la mayoría de los casos se refiere a la compensación que se paga para satisfacer al damnificado, o bien la «ofrenda por la culpa» (Nm. 5:7-8; cf. Lv. 5:18; 7:5, 7; 14:12-13). Se aplica al Siervo sufriente de Yahvé, que pone «su vida como sacrificio por la culpa» (Is. 53:10).

7. Heb. 5999 *amal*, עָמָל = «mal, pena, daño, maldad, trabajo», hace referencia al sufrimiento que el pecado causa al pecador, o bien a los problemas que provoca en otros. «He visto que los que aran iniquidad [*awen*] y siembran sufrimiento [*amal*] cosechan lo mismo» (Job 4:8; cf. Dt. 26:7; Sal. 140:9; Jer. 20:18; Hab. 1:3).

8. Heb. 5771 *awón*, ן עָ = «perversidad, iniquidad», derivado de la raíz 5753 *awah*, עוה, «torcer, actuar perversamente»; árabe *awa*. *Awón* presenta el pecado como perversión, tanto de la voluntad como de la Ley (Is. 59:12; Ez. 36:31). El Siervo de Yahvé «carga con los pecados», es decir, con las iniquidades y perversiones (Is. 53:11).

9. Heb. 5674 *abar*, עבר = «transgredir, quebrantar, sobrepasar». Frecuentemente hace referencia a la infracción de las condiciones de la alianza: «¿Por qué traspasáis el mandato de Yahvé?» (Nm. 14:41; cf. 1 Sam. 15:24; Os. 8:1).

10. Heb. 7451 *rá*, רַע = «mal, adversidad, calamidad», de la raíz 7489 *raá*, רעע, «arruinar,

quebrar». En casiones hace referencia a los aspectos destructivos del pecado. En la mayoría de los casos significa algo que es moralmente malo o dañino (1 Sam. 30:22; Est. 7:6; Job 35:12; Sal. 10:5).

11. Heb. 7563 *rashá*, ע ָ רְ, «malo», a menudo en sentido jurídico (1 R. 8:47; Job 9:29; 10:7, 15); designa al impío, al criminal, al malvado (Gn. 18:23, 25; Ex. 23:1; Prov. 19:28; 25:5; Jer. 12:1; Ez. 3:18ss). En general expresa la turbación y desasosiego (cf. Is. 57:21) en que viven los malvados y causan a otros (Girdlestone). En los libros sapienciales es el término más empleado para indicar a los pecadores, en oposición a los justos y a los sabios (Sal. 1:4, 6; 3:8; 7:9; 10:2; Prov 3:33; 4:14; etc.). La LXX traduce este grupo de términos hebreos con el vb. gr. *hamartano*, ἁμαρτάνω, y nombres derivados 540 veces.

Los principales términos usados en el NT son:

1. Gr. 266 *hamartía*, ἁμαρτία, lit. la acción de errar el blanco, utilizado especialmente en plural para indicar diversas acciones culpables. Común en las expresiones «confesión de pecados» (Mt. 3:6; Mc. 1:5; 1 Jn. 1:9) y «perdón de los pecados» (Mt. 26:28; Mc. 1:4; Lc. 1:77; 3:3; 24:47; Heb. 5:31; Col. 1:14). A menudo San Pablo lo usa en singular para indicar una fuerza o fuente interna de ciertos actos (p.ej. Ro. 3:9; 5:12, 13, 20; 6:1, 2; 7:7, 8, 9, 11, 13), un poder que actúa por medio de los miembros del cuerpo, aunque el asiento del pecado esté en la voluntad (Ro. 5:21; 6:6, 12, 14, 17; 7:11, 14, 17, 20, 23, 25; 8:2; 1 Cor. 15:56; Heb. 3:13; 11:25; 12:4; Stg. 1:15). En el Cuarto Evangelio, el término en singular designa una disposición interior permanente del hombre y de la humanidad (Jn. 8:21; 9:41). El vb. 264 *hamartano*, ἁμαρτάνω, «pecar», describe la acción de Judas para con Cristo (Mt. 27:4); del hijo pródigo contra su padre (Lc. 15:18, 21); de varios personajes del Evangelio de Juan (Jn. 5:14; 8:11; 9:2, 3); de la humanidad en general y de los cristianos en particular (Ro. 2:12; 3:23; 5:12, 14, 16; 6:15; 1 Cor. 7:28 36; 15:34; Ef. 4:26; 2 Ti. 5:20; Tit. 3:11; Heb. 3:17; 10:26; 1 Jn. 1:10; 2:1; 3:6, 8, 9; 5:16) y de los ángeles respecto a Dios (2 Pd. 2:4). El adjetivo *hamartolós*, ἁμαρτωλός, «pecador», se usa muy frecuentemente como nombre. En los Evangelios Sinópticos aparece utilizado con cierta frecuencia por los fariseos referido a los > publicanos o cobradores de impuestos, y a las mujeres de mala reputación (cf. Lc. 7:37; 19:7).

2. Gr. 265 *hamártema*, ἁμάρτημα, indica un acto de desobediencia a la Ley divina. Gral. se usa en pl. (Mc. 3:28; Ro. 3:25; 1 Cor. 6:18; 2 Pd. 1:9); en singular se utiliza para el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo (Mc. 3:29).

3. Gr. 3900 *paráptoma*, παράπτωμα, prim. «paso en falso, caída». En sentido moral denota infracción, desviación, transgresión (cf. Mt. 6:14,15; 18:35; Mc. 11:25; Ro. 4:15; 5:15, 17; 2 Cor. 5:19; Gál. 6:1; Ef. 1:7; 2:1; Col. 2:13).

4. Gr. 3845 *parábasis*, παράβασις, lit. «pie que traspasa», siempre en relación con la Ley; de ahí «transgresión, quebrantamiento» o «violación de la Ley». Este término se encuentra en las epístolas paulinas (Ro. 2:23; 4:15; 5:14; Gal. 3:19; 1 Ti. 2:14) y en la carta a los Hebreos (Heb 2:2; 9:15).

5. Gr. 3783 *opheílema*, ὀφείλημα, «deuda», se deriva del lenguaje legal del judaísmo tardío. Indica metafóricamente el pecado como deuda, por cuanto exige expiación y por ello pago mediante castigo. Se encuentra en una de las cláusulas del > Padrenuestro (Mt. 6:12).

6. Gr. 458 *anomía*, ἀνομία, lit. «carencia de ley, desorden» en el sentido de rechazo del principio mismo de la Ley o de la voluntad de Dios; también «iniquidad (1 Jn. 3:4), injusticia», aparece frecuentemente en la LXX para designar un estado general de hostilidad contra Dios, especialmente en los Salmos, donde se encuentra unas 70 veces. Denota iniquidad o maldad en general (Mt. 7:23;

13:41; 23:28; 24:41; Ro. 6:19; 2 Cor. 6:14; 2 Tes. 2:3; Heb. 1:9).

7. Gr. 93 *adikía*, ἀδικία, término afín al anterior, indica un estado de injusticia, lit. «injusticia», de *a*, privativo y *dike*, «derecho». Denota la falta de rectitud (Lc.13:27; 16:8; 18:6; 1 Cor. 13:6; 2 Tes. 2:10; Heb. 1:18; 2 Pd. 2:13, 15; 1 Jn. 5:17); es frecuente en la carta a los Romanos (Ro. 1:18, 29; 2:8; 3:5; 6:13; 9:14).

II. NATURALEZA Y ALCANCE DEL PECADO. A la luz de la cantidad y la variedad de términos, expresiones y figuras, es fácil advertir que el pecado ocupa un lugar de primer orden en el pensamiento bíblico. En última instancia siempre constituye una ofensa contra el carácter santo de Dios y sus mandamientos, los cuales no solo remiten a las obligaciones del hombre para con el Señor, sino también para con el prójimo. Luego el pecado es siempre y a la vez un atentando contra Dios, el Creador, y contra el hombre, la criatura. En la fenomenología de las religiones antiguas, el pecado abarcaba un campo más amplio que el estrictamente religioso y ético. En muchos casos era una falta o infracción del orden del culto o ejecución de los ritos, pero era también un contacto con lo impuro, humano o animal, ser vivo u objeto, como las transgresiones en relación con el vestido o los alimentos. En este contexto, donde lo > sagrado y lo > profano se dan la mano a la vez que se diferencian, se podía incurrir en pecado involuntariamente, sin mediar la conciencia del mal realizado o del tabú quebrantado. La violación externa de una norma, aunque inadvertida, y el contacto accidental con un objeto o animal clasificados como impuros, acarrean impureza; la infracción de un rito por descuido es considerada pecado (cf. Gn. 12:17-19; 20:5.9; 26:10; Nm. 22:34). El Levítico recoge los casos más frecuentes de faltas «involuntarias», para cuya remisión se requerían determinados sacrificios expiatorios (4:1-5, 13). Los soldados de Saúl quebrantaron sin saberlo un precepto ritual y algunos de ellos se apresuraron a advertir al rey de que el pueblo estaba pecando contra Yahvé por comer carne con sangre (1 Sam. 14:33-34). Jonatán fue considerado culpable por haber quebrantado un voto hecho por su padre sin que él lo supiera (1 Sam. 14:24-30; 36-45). Uza cayó muerto por haber tocado simplemente el arca (2 Sam. 6:6-7). Los habitantes de Bet Semés fueron castigados con llagas mortales por el simple hecho de haber mirado con curiosidad dentro del arca. A esta categoría de pecados puede que haga referencia el salmista en su petición: «Líbrame de los que me son ocultos» (Sal. 19:13). Cananeos, egipcios y babilonios tenían una concepción «material» del pecado semejante a la de los hebreos, pero en Israel prontó se desarrolló la idea del pecado como un acto voluntario que supone culpa y acarrea pena. Los antiguos códigos legales distinguen entre actos deliberados y actos involuntarios, con la consiguiente distinción de grados de culpabilidad (Ex. 21:12-24; Nm. 35:9-34; Dt. 19:1-13). A esto aluden también las expresiones «pecar con mano alzada» y «pecar por inadvertencia» (Nm. 15:30-31).

Dado que Dios es el dador originario de la Ley y el legislador supremo, toda transgresión de sus mandamientos, sean de orden moral, religioso, civil, ritual, litúrgico y hasta higiénico, era considerada un acto pecaminoso contra él (Gn. 13:13; 20:6; 38:9-10; 39:7; Ex. 10:16; 32:33; Nm. 14:9; Dt. 28:15; Jos. 7:11, 20; Jue. 2:11; 3:7; 1 Sam. 2:12-25; 7:6; 12:16; 2 Sam. 11, 27; 12, 9 ss.); por esta razón, transgredir la Ley supone «hacer lo malo a los ojos de Yahvé» (Gn. 13:13; 38:10; 39:9; Jue. 2:11; 4:1; 2 Sam. 6:1; 10:6; 11:27; 15:1, etc.) y «pecar contra Dios» (Gn. 39:9; Ex. 32:33, etc.). El pecado es siempre un atentado contra Dios, cualquiera que sea su objeto inmediato, el prójimo, las leyes morales, las prescripciones rituales, o las leyes cívicas. Después de su adulterio con Betsabé, el asesinato bien planificado de su esposo y la consiguiene reprensión del profeta Natán, David reconoce su pecado y confiesa a Dios: «Contra ti, contra ti solo he pecado y he hecho

lo malo ante tus ojos» (Sal. 51:5).

En el contexto de la > alianza, el pecado de Israel es una «prevaricación» o «perfidia» (Dt. 32:51; 2 Cro. 26:18; 29:6), una «infidelidad» comparable a la infidelidad de la esposa, a la prostitución y al adulterio (Jer. 3:20; 5:11; Os. 5:7; 6:7; Is. 5:18).

Hay pecados que, aunque sean cometidos por un individuo, sus consecuencias afectan a sus allegados y su posteridad. El pecado de Cam, padre de Canaán, afecta a toda su descendencia (Gn. 9:20-27). De Yahvé se dice que es el Dios que castiga «la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación» (Ex 20:5; 34:7; Num. 14:18; Dt. 5:9; Jer. 32:18). El pecado de > Acán, heb. *jatá*, חָטָא, «yerro», le condujo a la ruina a él, a su familia y todas sus posesiones: «Josué y todo Israel con él tomaron a Acán hijo de Zéraj, la plata, el manto, el lingote de oro, sus hijos, sus hijas, sus bueyes, sus asnos, sus ovejas, su tienda y todo lo que tenían; y los llevaron al valle de Acor», donde les dieron muerte (Jos. 7:24-25). Los profetas del exilio siguieron hablando de la responsabilidad colectiva del pecado, pero introdujeron un matiz muy importante al enseñar que, si bien las consecuencia del pecado afectan a toda la comunidad, la culpa pertenece al individuo, y es a él y solo a él al que hay responsabilizar y castigar: «Cada cual morirá por su propio pecado» (Jer. 31:30). «El alma que peca, ésa morirá. El hijo no cargará con el pecado del padre, ni el padre cargará con el pecado del hijo. La justicia del justo será sobre él, y la injusticia del impío será sobre él» (Ez. 18:20).

III. ORIGEN Y RAÍZ DEL PECADO. Los pecados del hombre en su devenir histórico no son sino la repetición de un primer pecado, que está en el origen y raíz de todos ellos. Tal es la respuesta hebrea al misterio del comienzo del pecado. Los pecados y el mal que de él se derivan no provienen de Dios, que todo lo creó «bueno». La primera pareja fue creada buena por Dios y tampoco en ella se encuentra el origen del mal, sino en una causa extrínseca en forma de serpiente (Gn. 3), identificada más tarde con el > diablo (Sab. 2:24; cf. 1 Jn. 3:8). Los primeros padres, Adán y Eva, cada cual a su manera, sucumben al engaño y la sugerencia de la serpiente de llegar a ser como Dios, conocedores del bien y del mal, y por tanto pecan (Gn. 3:5). Es el mismo pecado en el que incurrieron los constructores de la torre de Babel (Gn. 11:1-9), y que los profetas atribuyen al rey de Babilonia, que se proponía escalar el cielo y ser igual al Altísimo (Is. 14:12-15), así como al rey de Tiro (Ez. 28:1-19).

Pero el cariz más insidioso del pecado no reside en esa tendencia tan humana a la soberbia, sino en ese otro aspecto que los autores bíblicos llaman > «idolatría», acto por el cual la criatura usurpa lo que no es suyo y pervierte lo que está llamado a reconocer como superior a sí mismo. Al creer a la serpiente en lugar de creer a Dios, Adán y Eva incurren en la forma original de la idolatría. La serpiente manipula el mandamiento divino, tal como los hombres tenderán a manipular el culto y los mandamientos sagrados en su beneficio y provecho.

Basado en el relato de Gn. 3, San Pablo argumenta que la transgresión de los primeros padres es lo que introduce el pecado en la humanidad, y con él la muerte y la corrupción: «El pecado entró en el mundo por medio de un solo hombre y la muerte por medio del pecado» (Ro. 5:12-21; cf. 1 Cor. 15:21). Por su falta, Adán transmite el pecado a su descendencia. Creado «a semejanza de Dios» (Gn. 5:1), engendra «a su semejanza, conforme a su imagen» (v. 3), es decir, transmite su naturaleza a imagen de Dios afectada por el pecado, con la mortalidad como signo más elocuente. El pecado de Adán pervierte para la humanidad la > imagen divina, trastornándola radicalmente, de forma que se inclina al pecado (Sal. 51:7; 58:4; Job 14:4) y a la dureza de corazón, lo que la hunde en una actitud

de rechazo hacia Dios. Esta situación se expresa mediante diversas figuras: corazón embotado (Is. 6:10), incircunciso (Dt. 10:16; Jer. 4:4; 9:25; Ez. 44:9), de piedra (Ez. 11:19; 36:26). Un ejemplo clásico es el del faraón, que no quiere dejar partir a Israel de Egipto y se endurece a sí mismo (Ex. 7:13s., 27; 8:15; 9:7, 34s), endurecido por Dios (Ex. 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27).

Los autores hebreos constatan que «la inclinación del corazón es mala desde su juventud» (Gn. 8:21), algo que parece inscrito en la naturaleza humana, como tendencia fundamental y espontánea que necesita ser reprimida. «Engañoso es el corazón, más que todas las cosas», constata el profeta (Jer. 17:9). Tanto judíos (Jer. 6:7; 13:23; Os. 5:4) como gentiles (Jer. 3:17; 9:25) padecen esta enfermedad congénita, sin exepción, como dirá San Pablo: «Como está escrito: No hay justo ni aun uno» (Ro 3:10; cf. 1 R. 8:46; Prov. 20:9; Ec. 7:20; Is. 53:6; 1 Jn. 1:8; 5:19). «El pecado de Adán no solo ha producido en la humanidad un castigo: la muerte, sino un verdadero estado de pecado» (García de la Fuente). El pecado se propaga como una potencia maligna que engendra más pecado, como se pone de manifiesto en el asesinato de Abel perpetrado por Caín (Gn. 4:8) y en el canto vengativo de Lamec (Gn. 4:23-24).

IV. CONSECUENCIAS DEL PECADO. La más inmediata es el sentimiento de culpa que lleva a la primera pareja a ocultarse avergonzada y temerosa de Dios (Gn. 3:18). Ese sentimiento de culpa y temor, asociado a la acción pecaminosa, se expresa en heb. con los términos *jet*, *awón y peshá*, que indican no solamente el pecado, sino también sus efectos, entendido como algo gravoso, pesado (cf. Gn. 4:13).

Las consecuencias del pecado también se hacen patentes en las relaciones personales, introduciendo la desconfianza ante los demás como una cuña entre personas, lo que se puede traducir, cuando los resultados son negativos, en un intento de eludir la propia responsabilidad inculpando a los otros. Nadie asume su culpa, sino que uno acusa al otro, Adán a Eva —e indirectamente a Dios —, y Eva a la serpiente. A partir de entonces es imposible construir una sociedad armoniosa en la tierra: los hijos se levantan contra los padres, los pueblos contra los pueblos, las naciones pelean entre sí. Rota la comunión con Dios, que sustenta toda relación, tanto vertical como horizontal, la humanidad se hunde en la división, la discordia y el enfrentamiento, incapaz de ponerse de acuerdo en un punto de referencia común que unifique sus esfuerzos y sus deseos.

Esto da lugar a situaciones y sistemas de dominio y sometimiento, comenzando por el ámbito familiar: el varón domina a la mujer (Gn 3:16), los hermanos compiten entre sí y tratan de imponer su voluntad.

Otra consecuencia, impuesta por Dios como castigo, es la muerte, tal como había advertido, y con la ella la fatiga y la enfermedad. «La paga del pecado es muerte» (Ro. 6:23), tanto física como espiritual y moral: «Muertos en delitos y pecados» (Ef. 2:5). Los profetas anuncian como consecuencia de los pecados del pueblo las desgracias naturales y los reveses militares, la destrucción de Jerusalén y del Templo, así como el destierro en Babilonia (cf. Dt. 27:15-26).

La consecuencia final es la condenación, la > ira de Dios (Nm. 11:1; 12:9; 18:5; Dt. 1:34; 9:8, 19; Jos. 9:20; 22:18; Os. 5:10; 13:11; Is. 47:6; 54:9; 57:17; Jer. 4:4, 8, 26; 7:20; 17:4; 36:7; Ez. 6:12; 14:19; 16:38). Las iniquidades del hombre alzan una barrera de separación entre él y Dios, de modo que este esconde su rostro del pecado para no escucharlo (Is. 59:2); en lugar de ello, se constituye en juez de todos los pecadores y todas sus acciones, incluso las más secretas (Ec. 12:1, 14; Ro. 2:16).

Dicho todo esto, hay que advertir que en el mismo relato de la caída se encuentra la promesa de

salvación futura por parte de la simiente de la mujer; de este modo, la historia bíblica no es una historia de pecado y derrota, sino de salvación y triunfo. La gracia del Dios que sale al encuentro del pecador, no solo para juzgarle y condenarle, sino todo lo contrario, para rescatarle y liberarle, es el hilo conductor que guía la acción divina a lo largo de todos los períodos de la historia bíblica: «Venid luego, dice Yahvé, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos: si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana» (Isa 1:18). «Yo perdonaré su iniquidad y no me acordaré más de su pecado» (Jer. 31:34).

V. JESÚS Y EL PECADO. La vida y la muerte de Jesucristo no se entienden sin la gravedad del pecado humano como transfondo. La predicación del Reino de Dios no se puede disociar del llamamiento al arrepentimiento y la conversión. Marcos comienza su Evangelio presentando a Jesús desde el principio como un predicador que clama ante todo el pueblo, comenzando desde Galilea: «¡Arrepentíos y creed en el evangelio!» (Mc. 1:15). La llegada del Reino de Dios guarda una estrecho lazó de unión con el perdón de los pecados (cf. Mt. 9:1-8; Mc. 2:1-12; Lc. 5:17-26; 7:36-50).

Jesús mismo no aporta nada nuevo sobre la naturaleza y el origen del pecado, da por sentado que el pecado aleja al hombre de Dios y le deja en una posición peligrosa bajo el poder del diablo (Mt. 13:38; Lc. 13:16; 22:31). Jesús nunca habla del pecado en términos generales, sino que lo hace en términos concretos según el caso; denuncia por nombre y separado el orgullo, la mentira, la hipocresía, el apego a las riquezas, el robo, el adulterio, el odio, el homicidio, la falta de amor, etc. (Mt. 23:1-26; Mc. 7:20ss; 12:38ss; Lc.11:37-52; 16,14ss; 19:9-14; 20, 45ss). El pecado es para él una perversión interior del > corazón, entendido como sede de los pensamientos y de los deseos, y como agente activo del comportamiento exterior (Mt. 15:10-20; Mc. 7:14-23).

A diferencia de los maestros fariseos, Jesús asumió una actitud benévola para con aquellos que no practicaban las prescripciones rabínicas y eran despreciados y considerados como pecadores. En su defensa, Jesús proclama que ha venido a llamar a la conversión, no a los justos, sino a los pecadores (Mt. 9:13; Mc. 2:17; Lc. 5:32). Todas sus parábolas tienden a destacar su comportamiento respecto a los pecadores —los perdidos: la oveja, la dracma, el hijo pródigo, etc.—, a quienes ofrece gratuitamente el perdón mediante la fe y el arrepentimiento. Los pecadores son los destinatatarios de su prédica y de su solicitud. Para Jesús, los pecadores están más cerca del Reino de Dios que los fariseos y maestros de la Ley. Llega a decir que no es tanto el pecado en sí lo que constituye un obstáculo para la salvación, sino la obstinación en rechazar la invitación divina a la conversión y la fe. En este sentido hay que entender el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo, que no es otra cosa que la negativa obstinada a creer en Jesús.

Cristo busca a los pecadores y los pecadores le buscan a él. En tono el reproche, sus adversarios le llaman «amigo de publicanos y de pecadores» (Mt 11:19; Lc. 7:34), que para él es un timbre de gloria. Pero es consciente de que su acercamiento a los pecadores, al no ser por la via legal o ritualista, le acarrea la enemistad de las autoridades religiosas, que ven en él un peligro e intentan eliminarle. Será el precio último y máximo a pagar por su amor a los pecadores. Su muerte tendrá un valor expiatorio (Mt. 26:28; Mc. 14, 24; Lc. 22:20). No será un sacrificio inútil, sino la victoria final sobre el poder del pecado y las fuerzas diabólicas. En el Calvario se manifiesta como el cordero de Dios quita el pecado del mundo (Jn. 1:29; cf. Heb. 9:26).

La reflexión apostólica posterior dirá que Jesús fue «hecho pecado» por nosotros (2 Cor. 5:21), expresión sorprendente, mediante la que se da a entender que Cristo no solo tomó sobre sí en la cruz

todos los pecados del mundo, en calidad de sustituto (cf. Lv. 16:21; Is. 53:5-6, 8, 10; 1 Jn. 2:1), sino que además vino a ser, a los ojos de Dios, como la expresión misma del pecado, hecho maldición por nosotros (Gal. 3:13). «El castigo de nuestra paz fue sobre él; y por su llaga fuimos nosotros curados... Yahvé cargó en él el pecado de todos nosotros» (Is. 53:5, 6). No puede haber una entrega más absoluta del Hijo por parte del Padre en su amor por los pecadores (Jn. 3:16).

A la luz de la Pascua se entiende mejor el misterio de la persona de Jesús, desde su mismo nombre hasta su glorificación celestial a la derecha del Padre. Tal como se había anunciado, su nombre sería Jesús, «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1:21). Para el apóstol Pedro, «todos los profetas dan testimonio de él, y de que todo aquel que cree en él recibirá perdón de pecados por su nombre» (Hch. 10:43). En Cristo, Dios echa los pecados tras de sí, y los deshace como una nube (Is. 38:17; 44:22); los arroja al fondo del mar (Miq. 7:19); los olvida (Mal. 7:18); en suma, ya no existen más delante de él (Jer. 50:20).

Para el apóstol Pablo, Jesucristo es el antitipo de Adán. Si con este el pecado entró en el mundo, con Cristo, que asume la naturaleza humana, aunque sin pecado, «la justicia realizada por uno alcanzó a todos los hombres para la justificación de vida. Porque como por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron constituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos» (Ro. 5:18-19). Véase CAÍDA, JUSTIFICACIÓN, MAL, PERDÓN, SANTIFICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Pecado”, en *DTB*, 783-800; P. Fiedler, “ἁμαρτία, *hamartía*, pecado”, en *DENT* I, 194-204; W. Günther y W. Bauder, “Pecado”, en *DTNT* III, 314-328; O. García de la Fuente, “Pecado”, en EBV, 938-944; J. Imbach, *Perdónanos nuestras deudas* (ST 1983); R. Knierim, “חטא, *ht´*, errar, pecar”, en *DTMAT* I, 755-765; F. Lacueva, *El hombre, su grandeza y su miseria* (CLIE 1976); D. Lafranconi, “Pecado”, en *NDTM*, 1347-1369; S. Lyonnet, “Pecado”, en VTB, 660-670; B.D. Marliangeas, *Culpabilidad, pecado, perdón* (ST 1983); J.H. McClanahan, *El hombre como pecador* (CBP, El Paso); Josef Pieper, *El concepto de pecado* (Herder); C. Plantinga, *El pecado, sinopsis teológica y psicosocial* (Desafío 2001); P. Schoonenherg, *Pecado y redención* (Herder 1972); Id., *El poder del pecado* (Lohlé, Bs. As. 1968); M.J. Taylor, *El misterio del pecado y del perdón* (ST 1972); S. Virgulin, “Pecado”, en *NDTB*, 1428-1449.

A. ROPERO

PECHO

Heb. 7699 *shad*, ד ַ, o *shod*, ד ֹ, «pecho», de una mujer o animal, porque sobresale; 2373 *jazeh*, חָזֶה = «pecho» o parte frontal de un animal (Ex. 29:26, 27; Lv. 7:30, 31; 9:20, 21); gr. 4738 *stethos*, στῆθος, como en heb., denota aquello que sobresale, y se emplea en expresiones de aflicción (Lc. 18:13; 23:48), para decir que Juan se reclinó sobre el pecho de Jesús (Jn. 13:25; 21:20), e incluso para hablar del pecho de los ángeles (Ap. 15:6); 3149 *mastós*, μαστός = «pecho», prop. femenino, utilizado en pl.: «Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que mamaste» (Lc. 11:27; 23:29; Ap. 1:13).

El pecho siempre ha sido considerado una de las partes más atractivas de la mujeres, especialmente en Oriente, donde, debido al clima caluroso, suele mostrarse más que en los países fríos. Golpearse el pecho es una muestra de dolor y angustia (Is. 32:12; Nah. 2:7, Lc. 18:13; 23:48). La expresión «tomarse algo a pecho» indicaba, como en nuestro idioma, considerar algo muy en serio (1Sam. 21:12; 2 Sam. 13:20); por el contrario, no tomar algo a pecho era considerado una falta muy grave (Is, 57:1; Jer 12:11; Mal 2:2).

El pecho de los animales, heb. *jazeh*, חָזֶה, era una de las partes reservadas a los sacerdotes cuando se ofrecía en sacrificio (Lv. 7:31, 34; 8:29; 10:14; Nm. 6:20; 18:18). Según la legislación

levítica, el pecho tenía que ser mecido delante de Yahvé (Lv. 7:30), se supone que por el sentido simbólico de ofrecer a Dios lo que nosotros entendemos por corazón. Por otra parte, no podía comerse ningún animal que se desplazara sobre su pecho (Lv. 11:42). La maldición de la serpiente que hizo pecar a Adán y Evá consistió precisamente en andar sobre el pecho (Gn. 3:14). Véase OFRENDA.

PECOD

Heb. 6489 *Peqod*, קְד = «visitación [en juicio]»; Sept. *Phakuk*, Φακούκ. Tribu aramea que habitaba la margen oriental del Bajo Tigris. Conquistada por los caldeos, vino a formar parte de su imperio y sus tropas autóctonas engrosaron su ejército. Por eso Ezequiel profetiza de Jerusalén diciendo que haría venir contra ella a todos los caldeos, a los de Pecod, Soa y Coa (Ez. 23:23; cf. Jer. 50:21).

A. LOCKWARD

PECTORAL

Heb. 2833 *joshén*, חֶן, prop. «ornamento», referido en exclusiva al pectoral del sumo sacerdote; Sept. λογεῖον. Prenda llevada por el sumo sacerdote, hecha del mismo material que el > efod, al cual se unía mediante anillas y un cordón azul, de manera que estuviera por encima del cinto del efod (Ex. 28:28). Sobre él debía haber doce piedras preciosas dispuestas en cuatro hileras, que llevaban cada una de ellas el nombre de una tribu. Tenía forma de un cuadrado doble, de un palmo de lado, a modo de «bolsa» o «saco» (incluída en el sign. de *joshén*), en la que se guardaban el > Urim y el Tumim. Por esta razón, en varias ocasiones recibe el nombre de «pectoral del juicio» (Ex. 28:25-21). Véase EFOD, MITRA, URIM Y TUMIM.

PEDAEL

Heb. 6300 *Pedaheel*, ְדַהְאֵל = «preservado o rescatado por Dios»; Sept. *Phadael*, Φαδαήλ. Hijo de Amiud y príncipe o jefe de la tribu de Neftalí, fue designado por Moisés para decidir el reparto de la tierra de Transjordania entre las tribus (Nm. 34:28).

PEDAÍAS

Heb. 6305 *Pedayah*, ְדָיָה, o *Pedayahu*, ְדָיָה = «rescatado por Yahvé»; Sept. *Phadaía*, Φαδαΐα o *Phadaías*, Φαδαΐας. Nombre de seis personajes del AT.

1. Hombre de Rumah, padre de Zebuda, esposa de Josías, rey de Judá, y madre de su sucesor Joacim (2 R. 23:36).

2. Padre de Joel, citado en relación a los jefes de las tribus israelitas en tiempo de la última parte del reinado de David, como el príncipe de la media tribu de Manasés (1 Cro. 27:20).

3. Descendiente del rey David, hijo de Joaquín y hermano de Selatiel. Padre de Zorobabel y Simri, tenidos con la viuda de su hermano Salatiel (1 Cro. 3:18), según la ley del levirato.

4. Hijo o descendiente de Paros, que participó en la reconstrucción de la muralla de Jerusalén, tras la cautividad babilónica. Restauró el tramo que había a partir de la cárcel (Neh. 3:25).

5. Hijo o descendiente de Colaías y padre de Joed, de la tribu de Benjamín, mencionado en la genealogía de Salú (Neh. 11:7).

6. Levita designado por Nehemías como uno de los tesoreros sagrados, encargado de los

almacenes de las provisiones y de distribuir las mismas a los levitas que servían en el Templo (Neh. 13:13); aparentemente es el mismo que estuvo a la izquierda de Esdras en la tribuna preparada al efecto, durante la lectura de la Ley de Dios al pueblo, en la plaza que había delante de la puerta de las Aguas (Neh. 8:4).

PEDASUR

Heb. 6301 *Pedatsur*, דָצר = «rescatado por la roca»; Sept. *Phadasur*, Φαδασοῦρ, *Phadassur*, Φαδασσοῦρ. Padre de Gamaliel y jefe de la tribu de Manasés, escogido por Moisés juntamente con otros para efectuar el censo del pueblo en el desierto (Nm.1:10; 2:20; 7:54, 59; 10:23).

PEDERNAL

Heb. 2496 *jallamish*, חַ ָמִי = «pedernal», por su dureza (cf. Is. 50:7), frecuentemente acompañado por la palabra 6697 *tsur*, צר = «roca, dureza» (Dt. 8:15; 32:13); en una ocasión *tsur*, צר, designa al mismo pedernal (Ez. 3:9) o «piedra afilada» (Ex. 4:25), especialmente de cuarzo o granito.

Es una variedad del cuarzo formada por sílice y pequeñas cantidades de agua y alúmina, de color gris oscuro. Abundaba en el desierto que tuvieron que cruzar los israelitas en su camino hacia la Tierra Prometida, lo cual a los ojos de los creyentes resalta la milagrosa provisión de Dios en un paraje tan adverso y estéril (cf. Dt. 8:15; 32:13; cf. Sal. 114:8). Por su dureza y filo agudo era utilizado como cuchillo, especialmente en el rito de la > circuncisión. Se dice que > Séfora tomó un pedernal afilado y cortó el prepucio de su hijo (Ex 4:25). A Josué se le ordenó hacer cuchillos de pedernal para circuncidar a los hijos de Israel (Jos 5:2). Durante siglos se mantuvo la costumbre de utilizar el pedernal para llevar a la cabo esta ceremonia.

PEDRO

Gr. 4074 *Petros*, Πέτρος; lat. *Petrus*, «piedra, roca».

1. Nombre.
2. Pedro en los Evangelios canónicos.
    2.1. *Vocación.*
    2.2. *Personalidad.*
    2.3. *Confesión.*
    2.4. *Singularidad.*
    2.5. *Vaticinio de las negaciones.*
2.6. *El lavamiento de pies.*
2.7. *La negación.*
2.8. *Después de Pascua.*
3. Pedro en las Epístolas canónicas.
4. Pedro en los Hechos.
5. Pedro en la literatura apócrifa.

I. NOMBRE. Apóstol cuyo nombre figura en el primer lugar de todas las listas canónicas (cf. Mt. 10:2; Mc. 3:16; Lc. 6:14; Hch. 1:13). Aparece no menos de ciento treinta veces con todas sus denominaciones: veinticuatro veces como «Simón Pedro», tres como «hijo de Jonás» y el resto con el nombre simplificado de «Pedro». Su nombre propio era Simón (Simeón), relativamente corriente

en aquella época, por lo que era necesario añadir algún apelativo que facilitara su identificación. Lo normal es que se hiciera mediante algún dato de orden familiar o social. Podía sesr la mención del padre, como sucede en el caso de > Bartolomé, dado que *bar* es un término arameo que significa «hijo». Lo mismo sucede en el caso de Pedro. Jesús le impuso el sobrenombre de > Cefas al encontrarlo por primera vez. *Kephâs* es la transliteración griega del arameo *kephá*, יפָּא.., que significa «piedra, roca».

La transcendencia del personaje hizo que las narraciones de los Evangelios, las de los Hechos y las mismas cartas de Pablo le prestaran una atención que no tiene paralelo con ninguna otra figura del NT y de los principios del movimiento cristiano. El mismo Juan el Bautista, a pesar del testimonio de Jesús sobre la categoría del Precursor, mayor que la de ningún nacido de mujer (Mt. 11:11), queda eclipsado en el NT y en la historia cristiana por la personalidad de Pedro.

De los tres discípulos íntimos de Jesús, Pedro es nombrado en primer lugar (Mt. 17:1; Mc. 5:37; 9:2; 13:3; 14:33; Lc. 8:51; 9:28); es el portavoz de los apóstoles y el primero en confesar que Jesús es el Mesías enviado por Dios (Mt. 16:16; Mc. 8:29).

II. PEDRO EN LOS EVANGELIOS. Entre los detalles acerca de la vida y la personalidad de Pedro, Mateo recoge en primer lugar la escena de su vocación al apostolado tras el relato de las tentaciones de Jesús. Conocida la noticia de la prisión de Juan el Bautista, Jesús se retiró a Galilea, donde empezó a predicar el mensaje nuclear de su doctrina. Y sin solución de continuidad, prosigue la narración, paseando a lo largo del mar de Galilea, vio a dos hermanos pescadores a los que llamó a seguirle. «Ellos, al instante, dejando las redes, le siguieron» (Mt. 4:18-20 par.).

Simón Pedro era hermano de Andrés e hijo de Jonás, todos ellos pescadores en el lago de Genesaret (Mt. 4:18; Mc. 1:16; Lc. 5:3ss.). El llamado que les dirigió Jesús hacía referencia a su profesión, que a partir de ahora tendría una dimensión trascendente. El mar sería el mundo; sus redes, la palabra; su pesca, los hombres. Pedro era natural de > Betsaida, población situada a las orillas del lago de Tiberíades, pero pasó a residir en Capernaúm con su familia (Mt. 8:14; Lc. 4:38).

2.1. *Vocación*. Cada evangelista narra la vocación de Pedro con diferentes matices. Marcos repite la escena con palabras casi idénticas a las de Mateo (Mc. 1:16-18). Lucas cuenta la decisión de Pedro dentro del marco de la pesca milagrosa. La gente se agolpaba junto al lago «para oír la palabra de Dios». Jesús vio dos barcas, cuyos dueños estaban lavando las redes. Subió sin más a la de Simón Pedro, que le sirvió de cátedra para enseñar a las muchedumbres. Terminada la alocución, pidió a Simón que remara mar adentro y echara las redes para la pesca. Simón Pedro, fiel a su personalidad, replicó: «Maestro, toda la noche hemos estado faenando y no hemos pescado nada, pero en tu palabra echaré las redes». Así lo hicieron aquellos pescadores, y capturaron tal cantidad de peces que las redes se rompían. Llenas las dos barcas con la pesca, corrían el riesgo de hundirse. Simón Pedro, incapaz de contemplar el maravilloso suceso en silencio, se postró de rodillas ante Jesús. La respuesta de Jesús fue la equivalencia de la llamada en los relatos de Mateo y Marcos: «No temas, de ahora en adelante serás pescador de hombres. Y sacando a tierra las barcas, dejaron todo y le siguieron» (Lc. 5:1-11). El plural en la mención de las barcas incluye en el verbo «siguieron» a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que eran socios de Simón.

La escena de la vocación ofrece nuevos detalles en el texto del Evangelio de Juan. Dos discípulos del Bautista le oyeron decir mientras señalaba a Jesús: «He aquí el cordero de Dios». Uno de aquellos dos era Andrés, el hermano de Simón Pedro. Andrés encontró en primer lugar a su propio

hermano Simón y lo llevó a Jesús, el cual le dijo: «Tú eres Simón, el hijo de Jonás, tú te llamaras Cefas (que quiere decir Pedro)». Fue el primer encuentro de Pedro con el Maestro, quien anunció ya su cambio de nombre, un gesto que presagiaba un destino nuevo (Jn 1:40-42). En Cesarea de Filipo hará Jesús una exégesis explicativa de ese cambio. Así lo cuenta el Evangelio de Mateo, que habla ya desde la perspectiva de un tiempo muy posterior al contexto histórico de la vida y la predicación de Jesús.

Pero del conjunto de los relatos de la vocación de Pedro se obtiene abundante información sobre el personaje. Era, en efecto, pescador, hermano de Andrés, natural de Betsaida, socio de Santiago y Juan, de reacciones tan prontas como generosas, de difíciles silencios, de sinceridad sin condiciones. Se granjeó muy pronto la confianza de Jesús. A pesar de los riesgos de sus hipérboles y temeridades, le caía bien al Maestro, tanto que lo hizo testigo obligado de sus más secretas intimidades.

2.2. *Personalidad*. Los > Sinópticos notifican que Pedro estaba casado y que tenía su hogar en Capernaúm. En aquella casa yacía su suegra aquejada de fiebre, que fue sanada por Jesús (Mc. 1:29-31 par.). Si hemos de dar fe al relato de Marcos, aquella casa era la vivienda de Simón y de Andrés. El dato indicaría que Andrés era soltero y vivía con su hermano, con quien compartía las labores de la pesca. Según la más estricta literalidad del relato de Lucas, ambos hermanos, junto con los hijos de Zebedeo, compartieron la decisión de dejarlo todo y seguir a Jesús (Lc. 5:11).

Después de la muerte del Bautista y de la primera multiplicación de los panes, el Evangelio de Mateo refiere la escena de Jesús caminando sobre la superficie del mar. Los discípulos iban solos en la barca cuando se levantó una de las tempestades que turban con frecuencia la placidez habitual del lago de Galilea. Jesús vino hacia ellos caminando en la noche sobre el mar. Los apóstoles, pensando que era un fantasma, se pusieron a gritar. Pero Jesús los tranquilizó identificándose. Entonces Pedro le dijo: «Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas». Pedro caminó, en efecto, sobre la superficie del agua hasta que sopló el viento con fuerza. Tuvo entonces miedo y comenzó a hundirse. Jesús lo salvó no sin reprocharle su falta de fe (Mt. 14:24-33). La escena dejaba en pocas pinceladas el perfil de la personalidad de Pedro, su generosa disponibilidad y sus cambios de humor.

2.3. *Confesión.* En una ocasión hablaba Jesús de la pureza interior con palabras un tanto misteriosas: «Lo que entra en la boca no es lo que hace impuro al hombre, sino lo que sale de la boca eso es lo que hace impuro al hombre» (Mt. 15:11). Los discípulos comentaban la reacción de los fariseos, pero Pedro interpeló a Jesús diciendo: «Explícanos esta parábola». Este afán de Pedro de no dejar sin respuesta las preguntas de Jesús está en la base de su confesión solemne en los territorios de Cesarea de Filipo y en la no menos solemne intervención de Jesús, al menos según el tenor literario del texto. Al preguntar Jesús, primero, sobre la opinión de la gente sobre su persona, después sobre la de sus discípulos, una vez más fue Pedro el que respondió: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo». Las palabras de Pedro agradaron a Jesús hasta el punto de provocar una solemnísima promesa introducida por un macarismo: «Dichoso eres, Simón, hijo de Jonás, porque la carne y la sangre no te lo han revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán [*katiskhísousin*] contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos: lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt. 16:13-19 par.). Esta escena tiene más de reflexión teológica que de crónica de sucesos. Pero el concepto de Pedro como cabeza de la Iglesia estaba ya bien arraigado cuando se escribía el Evangelio de Mateo, que es único de los Sinópticos que recoge la reacción de Jesús a la confesión del apóstol.

Inmediatamente después, prosigue el texto de Mateo con el primer anuncio de la pasión. No debió de ser del agrado de los discípulos, pero Pedro rompió su silencio expresando una opinión no solicitada. Y el mismo que en Cesarea de Filipo calificaba a Pedro de iluminado por el Padre, ahora lo califica nada menos que de Satanás. Tanto la reprensión de Pedro a Jesús como la de Jesús a Pedro fueron de tono subido. La cuestión suscitada quedaba zanjada por Jesús con términos inequívocos: «Apártate de mí, Satanás, me escandalizas, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres» (Mt. 16:21-23).

2.4. *Singularidad*. Pedro estuvo presente en la escena de la > transfiguración de Jesús, descrita por los tres evangelistas sinópticos con abundancia de detalles y buena carga teológica (Mt. 17:1-9 par.). El acontecimiento era lo suficientemente importante como para que Jesús se lo reservara a sus tres discípulos predilectos, Pedro, Santiago y Juan. Ante el silencio de sus dos condiscípulos copartícipes de confidencias, Pedro tomó la palabra para proponer una estancia continuada en la cumbre con sendas tiendas para Jesús y los aparecidos Moisés y Elías. Marcos comenta el detalle diciendo que Pedro "no sabía lo que decía porque estaban espantados" (Mc 9:6). El tenor de los textos produce la impresión de que el apóstol reacciona en consonancia con sus sentimientos primarios. La trascendencia de su propuesta y sus lógicas consecuencias no hallaban acomodo en los parámetros de su reflexión.

En Capernaúm los cobradores del impuesto se dirigieron a Pedro para preguntarle: "¿Es que vuestro maestro no paga la didracma?" Era un asunto propio del grupo, pero los perceptores abordaron a Pedro, como Pedro fue también con el que Jesús debatió la cuestión. Se trataba de un tributo que todo israelita cabeza de familia tenía que pagar "para la obra de la casa de Dios" (Neh. 10:33-34). Pedro fue también el gestor de la operación, culminada con la moneda encontrada milagrosamente en la boca de un pez (Mt. 17:24-27), que sirvió para que Jesús y Pedro cumplieran con la obligación del tributo.

Está claro que según la literalidad de los textos, una condición esencial de la profesión apostólica era la generosidad. Las escenas de la vocación en los Sinópticos insisten en constatar que los llamados seguían a Jesús abandonando la profesión, la barca y hasta a su padre (los hijos del Zebedeo). Lucas lo resume en el término *panta* (todo). Pedro, siempre Pedro, hace a Jesús la pregunta pertinente: "Nosotros lo hemos dejado todo (*panta*) y te hemos seguido, ¿qué habrá, pues, para nosotros?". Jesús les augura tronos, el ciento por uno y la vida eterna. Como los buenos alumnos, Pedro logra oportunos complementos a la enseñanza del maestro.

2.5. *Vaticinio de las negaciones*. Una escena en la que Pedro se manifiesta a corazón abierto es la del vaticinio de las negaciones. Mateo y Marcos la sitúan en el contexto de Getsemaní. Iban de camino cuando Jesús les habló del escándalo que se cernía sobre todos los apóstoles. El ambiente era de pesadumbre, pero Pedro no aceptaba ni siquiera la posibilidad del escándalo: «Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré». Como siempre, hablaba más el sentimiento y el deseo que la razón. La respuesta de Jesús agravaba y personalizaba los presagios. El cariño de Pedro hacia su maestro se adelantó al frío funcionamiento de la razón: «Aunque tenga que morir contigo, de ningún modo te negaré» (Mt. 26:30-35 par.). Marcos recoge el detalle de que Pedro insistía más y más en su actitud.

Para Lucas la escena tiene lugar durante la sobremesa de la cena pascual. Jesús se dirige a Pedro para augurarle una prueba, de la que se verá libre gracias a la plegaria de su maestro. Pedro refleja una vez más en su reacción su personalidad: «Señor, estoy dispuesto para ir contigo no solo a la

cárcel sino a la muerte». A estas generosas palabras sigue el vaticinio de sus negaciones (Lc. 22:31-34), que ocupaban un amplio espacio en el recuerdo y la preocupación de los primitivos cristianos, tanto como para que el mismo Juan se hiciera eco del suceso en el relato de su Evangelio.

Lo mismo que Lucas, Juan recoge también la escena en medio de la larga alocución que siguió a la Última Cena. Jesús dejaba entender que se estaba despidiendo de los suyos. Una vez más, Pedro expresa su voluntad de morir por su Señor, pero este reitera su vaticinio con exactitud matemática y cronológica (Jn. 13:36-38).

2.6. *El lavamiento de pies*. En el contexto de la cena de Pascua, Jesús realizó un gesto conmovedor, el lavamiento de los pies. Cuando Jesús, jofaina y toalla en mano, se disponía a lavar los pies a Pedro, este rechazó el servicio con una mezcla de sorpresa e indignación. Jesús le respondió: «Lo que yo hago no lo comprendes ahora, pero lo entenderás más adelante». Quizá ninguna escena refleje el carácter maximalista de Pedro y su lealtad incondicional a la voluntad de su maestro (Jn. 13:1-11).

Otro suceso, común a los cuatro evangelistas, fue el anuncio de la traición de Judas (Jn 13:21-27), algo que llenó de tristeza a los apóstoles. Simón Pedro hizo señas para que se investigara la identidad del traidor. Jesús se lo indicó al discípulo amado mediante el gesto de dar a Judas un bocado de pan mojado en la salsa.

2.7. *La negación*. Las escenas de Getsemaní debieron de impresionar profundamente a los primeros cristianos. Jesús aparecía en su vertiente humana, dominado por un terror que le hizo sudar sangre según advierte el médico Lucas (22:24). Los discípulos, incluidos los más íntimos Pedro, Santiago y Juan, se sintieron vencidos por el sueño a pesar de las repetidas advertencias de Jesús. El que se manifestaba dispuesto a morir por su maestro, tuvo que oír de él un reproche directo (Mc. 14:37). Todos dormían, pero la advertencia iba dirigida al que tanto había presumido de valiente.

Sigue la escena del prendimiento. Los tres Sinópticos cuentan que uno de los que estaban con Jesús echó mano de la espada e hirió a un criado del sumo sacerdote cortándole una oreja. Es Juan quien declara el nombre del atrevido. El carácter y la buena voluntad de Pedro iban ordinariamente por delante de su reflexión. La acción de Pedro revestía una inexcusable gravedad. Jesús ordenó a su impetuoso discípulo que metiera la espada en la vaina (Jn 18:10-11).

Consumado el prendimiento de Jesús, «todos los discípulos lo abandonaron y huyeron» (Mt. 26:36). Pedro siguió de lejos tras la comitiva hasta el palacio del pontífice. Los tres evangelistas sinópticos refieren detalladamente las negaciones de Pedro. Los tres fuerzan el suceso un tanto artificialmente para que se cumplan las tres negaciones vaticinadas por Jesús. Según Mateo y Marcos, el canto del gallo fue el detalle que refrescó la memoria de Pedro. En el relato de Lucas, fue la mirada del Señor la que hizo que Pedro se acordara del preciso vaticinio. Y «saliendo fuera lloró amargamente».

Los cuatro evangelistas coinciden en referir el anuncio de las negaciones de Pedro. Y coinciden también en el relato de su cumplimiento. Los Sinópticos constituyen una versión con ligeras variantes entre ellos. El Evangelio de Juan conocía el vaticinio de las tres negaciones previas al canto del gallo. En consecuencia, lo acomoda a la narración de los sucesos. Una novedad que añade es la noticia de que el «otro discípulo», que acompañaba a Pedro en su peripecia, era conocido del pontífice. Por ello intervino para facilitar a Pedro la entrada en el palacio. La portera fue la primera que se encaró con el impetuoso pescador señalándolo como seguidor del prisionero. Pedro protestó

sin titubeos: «No soy», y así tres veces. Entonces «el gallo cantó» (Jn. 18:15-17:25-27).

2.8. *Después de Pascua.* El que había estado activamente presente en distintas escenas de la vida de Jesús tenía que estarlo igualmente en las jornadas de su muerte y resurrección. El ángel dijo a las mujeres junto al sepulcro vacío que fueran a anunciar la resurrección de Jesús a los apóstoles, especialmente a Pedro (Mc. 16:7). Lucas señala que cuando las mujeres contaron a los apóstoles los detalles de la tumba vacía, ellos pensaron que se trataba de desatinos. Pero Pedro se levantó y fue corriendo al sepulcro, donde comprobó la verdad de lo que ellas habían anunciado (Lc. 24:9-12). Este detalle recuerda la reacción de Pedro y Juan ante el anuncio de María Magdalena. La mujer regresó corriendo desde el sepulcro, y hacia el sepulcro salieron también a la carrera los dos apóstoles. El cuarto evangelista, escondido tras el la expresión «el otro discípulo», cuenta que corría más rápido que Pedro y que llegó antes al monumento, pero no entró hasta que este se presentó (Jn. 20:1-8). El primero por definición fue en esta ocasión el segundo por imperativos excusables de la edad. Pero «el otro» le cedió el privilegio de entrar el primero en la tumba vacía y comprobar la verdad del anuncio hecho por las mujeres.

Ciertamente, el cuarto Evangelio contiene relatos exclusivos que enriquecen con subidos quilates el conocimiento que tenemos de Pedro por los textos. El capítulo 21 sigue a un colofón y remate de la obra que tiene todo el aspecto de un final absoluto. Los dos versículos finales del capítulo 20 hacen referencia a «otros signos» realizados por Jesús, pero que «no están escritos en este libro». Lo escrito tiene la finalidad explícita y confesa de proporcionar las bases para una fe en la mesianidad de Jesús y su filiación divina, como preludio y presupuesto para "la vida".

Pero después de este evidente final, viene un capítulo muevo unido con poca fortuna al texto del Evangelio por un vago *metá taûta* = «después de estas cosas». Los acontecimientos están presentados en una narración estructurada en tres escenas, de las que Pedro es el protagonista indiscutible. Después de una referencia cronológica de tan escasa precisión, el evangelista señala a los actantes, a los que sitúa en un marco geográfico inconfundible: Jesús, los discípulos, el mar de Tiberíades, la playa, la mañana. Los discípulos habían estado trabajando durante la noche, pero no habían pescado nada. De pronto, allí mismo, en la playa, aparece Jesús. El crucificado, ya resucitado, estaba otra vez con ellos. Los reparos en reconocerlo se disiparon cuando se identificó a su manera. Lo hizo con una señal de su poder, un *semeîon*, que corregía y compensaba la incapacidad de los discípulos, pescadores de profesión.

En la *primera escena*, deja el evangelista claro el absoluto protagonismo de Pedro. No solamente figura a la cabecera de los siete discípulos presentes, sino que es quien lleva la iniciativa en los gestos comunes. Pedro toma la decisión de salir a pescar. Los demás lo siguen. El discípulo a quien amaba Jesús interpretó la señal de la pesca sobreabundante y se la tradujo a Pedro: «Es el Señor». Pedro, genio y figura, no tuvo paciencia para llegar a la orilla en la barca, y eso que solo estaban a doscientos codos de distancia, es decir, a menos de cien metros. Se vistió la túnica y se arrojó al mar para llegar antes a tierra, donde estaba Jesús.

Pedro volvió a subir a la barca y realizó la operación de arrastrar la red con la abundante pesca. Cuando bajaron a tierra, encontraron la sorpresa del desayuno (*áriston*) que Jesús les tenía preparado. Sobre unas brasas se asaba un pescado que el mismo Jesús les repartió con el pan correspondiente. Al parecer, todos sabían ya con quién estaban comiendo. Las dudas y las sorpresas habían dejado lugar a una gozosa certidumbre. De forma un tanto artificial, el narrador cuenta que los discípulos no se atrevían a preguntarle sobre su identidad, pues estaban convencidos de que era el

Señor.

La *segunda escena* viene a ser un mano a mano de Jesús con Pedro. El esquema del texto tiene todas las trazas de una réplica de las negaciones, aunque en sentido contrario. Allí había negado Pedro tres veces todo conocimiento y trato con Jesús. Ahora era el momento de invalidar y neutralizar aquel gesto mediante una triple protesta de fidelidad, exigible a quien había de ser el nuevo pastor del rebaño de Cristo. La versión literal del pasaje contiene algunos pequeños detalles no registrados por las versiones:

"Cuando desayunaron, dice Jesús a Simón Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas (*agapâs*, *diligis*) más que éstos?» Le contesta: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero (*philô, amo*)». Le dice: «Apacienta (*boske*) mis corderillos (*arnía*). Por segunda vez le dice: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas? (*agapâs*)». Dícele: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero (*philô*)». Le dice: «Pastorea (*poímaine*) mi rebaño (*próbata*)». Por tercera vez le dice: «Simón, hijo de Juan, ¿me quieres? (*phileîs*)». Se entristeció Pedro porque le había dicho por tercera vez «¿me quieres? (*phileîs*)» y le dice: «Señor, tú lo sabes todo, tú conoces que te quiero (*philô*)». Le dice Jesús: «Apacienta (*boske*) mi rebaño (*próbata*)». De los distintos verbos que en griego significan «amar», se emplean aquí *agapao* y *phileo*. El primero es el que ha pasado al griego moderno con el significado de «amar»; el segundo, «amar con amor de amistad», con el sentido de «besar».

Sigue un solemne vaticinio (*amén, amén*), en el que Jesús contrapone la juventud con la vejez de Pedro: cuando era joven, se ceñía y caminaba adonde quería; cuando envejezca, extenderá sus manos para que otro lo ciña y lo lleve adonde no querrá. La perícopa termina con un imperativo programático: «Sígueme» (en presente de sentido habitual).

La *tercera escena* (Jn. 21:20-23) recoge unos hechos que dejaron un recuerdo muy señalado en la piedad cristiana. El mismo texto da testimonio de ese impacto, provocado por las misteriosas palabras de Jesús referidas al «discípulo que Jesús amaba, el que durante la cena se recostó sobre el pecho» del Señor. Pedro quiere indagar sobre él, pero Jesús responde con un lenguaje críptico: «Si quisiera que permaneciera hasta que yo venga, ¿a ti qué? Tú sígueme». Unas palabras misteriosas y la longevidad de Juan testimoniada por los apócrifos dieron margen para que surgieran sospechas de una eventual inmortalidad. El que estaba por encima del tiempo y de la historia podía convertir a una criatura pasajera en un ser inmortal.

Los Evangelios, con sus numerosas referencias a Pedro, dejaban preparada su figura para nuevas exaltaciones. Las noticias o tradiciones, recogidas tanto en los Hechos canónicos como en los apócrifos, no hacen sino confirmar la sensación de los datos de su convivencia y trato con Jesús. Y ello al margen de la discutible historicidad de muchos datos bíblicos.

III. PEDRO EN LAS EPÍSTOLAS CANÓNICAS. Es lógico suponer que una persona tan importante en los orígenes de la Iglesia debe aparecer de algún modo en las epístolas del NT. Y aunque los focos de interés de estas apuntan a situaciones distintas, es Pedro el que en ellas aparece con los perfiles de persona referencial y paradigmática. Lo que Pedro hace o piensa es argumento importante en cualquier clase de debate.

La primera de las cartas a los corintios habla en cuatro pasajes de Pedro, identificado siempre con el nombre de Cefas. Pablo expresa su preocupación por una situación preocupante en la iglesia de Corinto, en la que se dan actitudes contrarias al espíritu cristiano. Pablo habla de cismas (*skhísmata*) y discordias (*érides*). Todo está provocado por la tendencia a banderías y partidismos (1 Cor. 1:12).

Pablo reprende estas conductas, que minan la unidad que debe reinar entre los hermanos. Un caso similar es el reflejado un poco más adelante (1 Cor. 3:22). Todos los predicadores de la fe son de Cristo, y Cristo es de Dios. Frente a las discordias y a las disensiones, concordia y unidad.

La primera carta a los Corintios es de las más entrañables de Pablo. Se nota que escribía a unos destinatarios de quienes conocía tanto virtudes como defectos. Necesitaba, además, hacer su propia *apología*, término utilizado por el mismo Apóstol en un pasaje en el que pone como en una balanza sus méritos y derechos frente a los de otros apóstoles. Es entonces cuando informa que Pedro y otros apóstoles viajan acompañados por sus mujeres. Pablo da a entender que en aquel momento él lleva una vida célibe (1 Cor. 9:5). Cefas le sirve a Pablo como referencia para el desarrollo de su argumentación.

El primer testimonio bíblico sobre la resurrección es el contenido en 1 Cor 15. Cronológicamente es anterior a las relaciones de los Evangelios con una carga intencionada de doctrina. Pablo habla de *transmitir* lo que a su vez ha recibido. La esencia de su testimonio queda cifrada en cuatro verbos: Cristo murió, fue sepultado, resucitó, se apareció. Resume los relatos evangélicos de la pasión de Jesús y sus consecuencias. Pero amplía el verbo dedicado a la expresión de las apariciones. Y ahí señala en primer lugar que «se apareció a Cefas» (1 Cor 15:5). Después, solo después, se apareció a los Doce. Y luego a más de quinientos hermanos de una sola vez; después se apareció a Santiago, y luego a todos los apóstoles; después de todos, se apareció también a Pablo. Nada dice la carta de las mujeres, protagonistas en la mañana de la resurrección. Pero Pablo da claro testimonio de que entre los que tenían que ser testigos de la resurrección de Jesús, Pedro tenía el privilegio de haber sido el primero.

Otra de las epístolas paulinas que hacen referencias a Pedro es la dirigida a los fieles de Galacia, considerada por los críticos como auténticamente paulina. El Apóstol de las gentes se siente obligado a hacer una apología de su persona, su misión y su evangelio. Recuerda su faceta de perseguidor de la Iglesia, de la que se convirtió en apóstol por la gracia de Dios. Reconocía que para los fieles de Judea era un perfecto desconocido, del que comentaban que el antiguo perseguidor era ahora predicador de la fe que antes pretendía destruir. Necesitaba por lo tanto rehabilitar su memoria y buscar la recomendación de los apóstoles más conocidos. Ésa fue la finalidad de su viaje a Jerusalén, donde tuvo buen cuidado en visitar (*historesai*) a Cefas, con quien permaneció quince días. Después fue a ver a Santiago, el hermano del Señor. Con todo, Pablo se esfuerza en demostrar que el Evangelio por él predicado no es cosa de hombres, sino que lo recibió por revelación del mismo Jesucristo (Gal. 1:11-19).

Pablo reconocía que el tema era importante y merecedor de cuidadoso trato y detenida atención. Se alarga, pues, en detalles del viaje en el que buscaba el apoyo de los otros apóstoles. Recordaba que de la misma forma que Pedro había recibido el encargo de difundir el Evangelio entre los de la circuncisión, lo había recibido él para predicarlo entre los gentiles. Quería, sin embargo, contrastar su evangelio con los que parecían ser algo en la comunidad. Logrado su propósito, proclama con satisfacción que «cuando Santiago, Cefas y Juan, los que parecían ser las columnas, conocieron la gracia que me había sido concedida, nos dieron a Bernabé y a mí la mano en signo de comunión, para que nosotros nos dirigiéramos a los gentiles, y ellos a los de la circuncisión» (Hch. 2:9). Pedro era cabeza y representante de una forma de entender el Evangelio, como Pablo se consideraba mentor de la actitud de apertura y cambio.

La importancia y la influencia de Pedro fue el motivo y la raíz del episodio conocido como

«incidente de Antioquía» (Gal. 2:11-14). Cuando fue Pedro a Antioquía, Pablo se enfrentó a él cara a cara porque lo juzgó digno de reproche. La razón era su actitud cambiante, que podía sembrar dudas entre los cristianos. No había tenido reparos en comer con los gentiles, pero empezó a retraerse porque habían llegado algunos fieles de parte de Santiago, ante los que sintió miedo. La autoridad de Pedro podía deshacer la obra de Pablo y Bernabé. Así era Pedro y lo seguía siendo. Pero Pablo le echó en cara con toda la razón su peligrosa conducta, poco coherente con la doctrina que «había parecido bien al Espíritu Santo y a los apóstoles» (Hch. 15:28).

Por lo demás, el nombre de Pedro aparece en la dedicatoria de las dos cartas canónicas que se le atribuyen. Pero ambas son tardías y abrigan una mentalidad ajena a los postulados conocidos por el propio apóstol. Pero su atribución es una prueba más de la importancia del personaje en los orígenes del cristianismo. El detalle indica que su autor pretendía dar a su texto garantías de una autoridad creciente en la comunidad cristiana. El confidente de Jesús era una figura suficientemente apreciada para que sus enseñanzas fueran aceptadas como las de un maestro con las más valiosas credenciales.

IV. PEDRO EN LOS HECHOS. Los Evangelios tienen una continuación natural en los Hechos de los Apóstoles, considerados como la segunda parte de la obra del tercer evangelista. El título de los Hechos no responde en realidad a su contenido. De la mayoría de los apóstoles no existe en ellos otra noticia que el registro de sus nombres en la lista o catálogo de Hch 1:13. En la primera parte, apenas se cuentan otros detalles que los discursos de Pedro y ligeras alusiones a los hijos de Zebedeo y a Santiago el hermano del Señor. Luego, aparece de forma insistente y casi exclusiva Pablo. Sus viajes, su predicación, sus problemas ocupan la segunda parte de la obra. Pero en los capítulos primeros, sigue Pedro estando presente y activo como figura indiscutible.

El que fuera protagonista de los Evangelios, sujeto y objeto de sus relatos, había desaparecido de la escena para convertirse en objeto referencial de la nueva sociedad. Jesús el Mesías es ahora el Señor, cuyo recuerdo constituye el tema nuclear de la evangelización. La tarea que los apóstoles tienen por delante queda definida en los textos de la misión. Para Marcos era la voluntad expresa de Jesús que fueran por todo el mundo para predicar el Evangelio a toda criatura (Mc. 16:15). Lo que Marcos y Mateo expresaban en los epílogos de sus Evangelios, lo precisa Lucas en el umbral de los Hechos: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch. 1:8). La evangelización era fundamentalmente un testimonio. Así lo entendía Pedro y así lo expresó en su discurso del día de Pentecostés (Hch. 2:32).

Desaparecido, pues, Jesús de la escena de los Hechos, el protagonismo pasa a los apóstoles, pero con unos horizontes muy limitados. Porque la realidad es que dos personajes ocupan la atención de Lucas de una manera preferencial. En la primera parte de la obra, es indiscutiblemente Pedro el protagonista de los sucesos. Todas las iniciativas de alguna trascendencia corren de su cuenta, y es él quien las ejecuta.

La primera fue la elección del sucesor de Judas. La lista de los Doce había sufrido la merma de uno de sus miembros, el traidor. Los once mencionados en Hch 1:13, encabezados siempre por Pedro, debían recuperar la cifra sacralizada. La gestión del proceso fue obra de Pedro en su planteamiento, su justificación y su ejecución. El corto pero denso discurso de Pedro acabó en el sorteo de los candidatos, cuyo resultado fue la designación de > Matías (Hch. 1:15-26).

En el gran día de Pentecostés, Pedro dirigió a los «judíos y a todos los habitantes de Jerusalén» un discurso con amplias resonancias (Hch. 2:14 ss). Un nuevo discurso de Pedro a los israelitas tuvo su marco en la visita que Juan y él hicieron al Templo (Hch. 3). Allí encontraron a un tullido de

nacimiento que les pidió limosna. Pedro y Juan actuaban en común, según el texto: Subían al Templo, entraban en su recinto, fijaban los ojos en el tullido. Pero fue Pedro el que respondió a la súplica del mendigo (Hch. 3:6). El milagro fue argumento suficiente para que acudiera una muchedumbre, a la que Pedro dirigió otro discurso lleno también de alusiones bíblicas, basado en los datos fundamentales de la vida de Jesús. La conclusión quedaba condensada en el llamado profético a la conversión (Hch. 3:4, 12; 4:8).

El discurso de Pedro al pueblo provocó el revuelo suficiente como para que las autoridades tomaran cartas en el asunto y detuvieron a los apóstoles. Sometidos a interrogatorio, se vieron obligados a dar explicaciones sobre el milagro realizado en la persona del tullido. Pedro les dio cumplida respuesta con un breve discurso que venía a ser un testimonio sobre la misión salvadora del Nazareno (Hch. 4:15-19).

En el contexto de la vida común de los fieles, que depositaban todo a los pies de los apóstoles para que lo repartieran entre los necesitados, aparece la historia de los esposos > Ananías y > Safira, que habían vendido una propiedad (*ktema*). Al entregar a los apóstoles el producto de la venta, reservaron parte de su precio con engaño. Aunque el texto explica que los esposos habían depositado el dinero a los pies de los apóstoles, fue Pedro el que les abordó para echarles en cara su mentira. Podían vender el campo y guardar para ellos todo el dinero, pero no «engañar al Espíritu Santo». Tal engaño tuvo la trágica consecuencia de la muerte. Y el testigo de cargo había sido una vez más Pedro (Hch. 5:3-9).

El prestigio de Pedro llegaba hasta el extremo de que los creyentes sacaban a la calle a los enfermos en sus lechos para que su sombra los cubriese, con lo que todos quedaban curados (Hch. 5:16). A pesar de las advertencias y amenazas de las autoridades, los apóstoles, que habían sido liberados de la prisión por el ángel, volvieron a las andadas. El mismo ángel les había ordenado que «predicaran al pueblo todas las palabras de esta vida» (Hch. 5:20). Llevados nuevamente a la cárcel, tuvieron que oír la reprimenda correspondiente, a la que respondieron: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch. 5:29).

El diácono Felipe llevó el mensaje evangélico a Samaria con notable éxito. Al enterarse de ello, los apóstoles enviaron allí a Pedro y a Juan. Al ver > Simón el mago los maravillosos efectos de la comunicación del Espíritu Santo por obra de los apóstoles, quiso adquirir con dinero aquellos poderes. Pedro se encaró con Simón para recriminar su idea de adquirir con dinero el poder de Dios (Hch. 8:20). Fue el primer encuentro entre Pedro y Simón el mago, lo que se repetirá de forma reiterada a lo largo del ministerio de Pedro, según el testimonio de los *Hechos apócrifos*. El detalle es tan destacado que los editores clásicos de los *Hechos apócrifos de los Apóstoles* titulan los *Hechos de Pedro* como *Hechos de Pedro con Simón*.

Los Hechos canónicos de Lucas refieren detalladamente dos milagros realizados por Pedro. Uno, en la persona de un paralítico, llamado Eneas, que llevaba ocho años postrado en una camilla (Hch. 9:34). El otro fue la resurrección de la joven discípula > Tabita en Joppe, donde luego permaneció Pedro durante varios días (Hch. 9:36-43).

Un episodio narrado con abundancia de detalles y clara intención doctrinal es la conversión del centurión > Cornelio (Hch. 10). Pedro tuvo una visión que le mostró la necesidad de abrir las puertas a la gentilidad en la persona de Cornelio. Así lo comprendió el apóstol y así se lo explicó a los presentes, primero dando los detalles de su venida, luego en una sencilla alocución en la que una vez más repasaba los puntos esenciales del kerigma. Las circunstancias de la conversión de Cornelio

fueron conocidas por otros hermanos, que no pudieron evitar el sentirse escandalizados por algunos detalles del suceso. Cuando Pedro subió a Jerusalén, tuvo que mostrar los términos de aquella sorprendente conducta. Después de sus minuciosas explicaciones, los que habían promovido el debate callaron y glorificaron a Dios (Hch. 11:18).

La persecución desencadenada por Herodes Agripa (Hch. 8) dio con Pedro en la prisión, de la que fue liberado por «el ángel del Señor». La última aparición de Pedro en los Hechos de Lucas tiene lugar en el denominado Concilio de Jerusalén, durante el cual defendió la tesis de la apertura del Evangelio a la gentilidad (Hch. 15:11). La historia no añade mucho a lo que se sabe de Pedro por el NT. Hay buenas razones para admitir la tradición que afirma que fue crucificado en Roma en la época en que Pablo fue decapitado, hacia el año 68 d.C.

V. PEDRO EN LA LITERATURA APÓCRIFA. Es un hecho que la tan conspicua presencia de Pedro en los Evangelios, se esfuma cuando la personalidad de Pablo hace su aparición en la historia de la Iglesia naciente. Lucas sigue entonces la estela de Pablo desde sus primeros viajes hasta su llegada a Roma. Pero era lógico que la piedad cristiana siguiera apegada al recuerdo del jefe de sus maestros, al primero y más autorizado testigo de la obra de Jesús. Las leyendas de la literatura apócrifa son el desarrollo natural de los Hechos canónicos de los Apóstoles. Como en otros casos de los libros apócrifos, los autores de esta literatura ofrecen a la piedad cristiana material abundante para su curiosidad.

En este sentido, la figura de Pedro está reflejada en las numerosas obras que glosan su vida apostólica y su martirio. Si todos los apóstoles eran dignos de aprecio y atención, lo era con mayor razón el primero de todos, el preferido de Jesús, el verbo señero de la comunidad primitiva, la piedra sobre la que Jesús prometió edificar su Iglesia (Mt. 16:18).

La literatura apócrifa llena los silencios de los libros canónicos. Carecía oficialmente del carisma de la inspiración y del reconocimiento de escritos sagrados. La etiqueta de apócrifos les añadía una mayor dosis de descrédito. A pesar de todo, fueron la fuente de tradiciones que reflejaban las creencias corrientes de la comunidad cristiana en una época de signo constituyente. Esta afirmación es válida particularmente en el caso de los primeros Hechos apócrifos de Pedro, unos de los cinco primeros Hechos apócrifos de los Apóstoles, junto con los de Andrés, Juan, Pablo y Tomás.

Los *Hechos apócrifos de Pedro* (*HchPe*) fueron compuestos con toda probabilidad entre los años 170 y 190. Una razón apodíctica es que su autor conocía los *Hechos de Pablo* (HchPl), mencionados por Tertuliano en su obra *De baptismo*, publicada en el año 197. No mucho después fueron traducidos del griego original al latín, lengua en la que los conoció y usó el poeta cristiano Commodiano, que escribía alrededor del año 250 (*Carmen apologeticum*, vv. 626 y 629s.). Los *HchPe* se han conservado en la versión latina de los *Actus Uercellenses* (AV), hallados en el monasterio italiano de Vercelli. Del original griego se conservan los capítulos del martirio en los códices A (Athos, monasterio de Vatopedi, del s. XI) y P (Patmos, del s. IX). El inicio del ms. A se corresponde con el c. 30 de los AV; el del ms. P con el c. 33 de los AV. El uso litúrgico de los martirios explica que se hayan conservado en la lengua original.

Los *HchPe* son la fuente de la que dependen muchas de las tradiciones recogidas y ampliadas en la literatura apócrifa posterior. En la terminología de la investigación se ha extendido la denominación de Hechos apócrifos «menores» para los Hechos posteriores y dependientes de los cinco primitivos. Pero esa etiqueta nada tiene que ver ni con sus méritos literarios ni con su extensión. Algunos de ellos, como los de Felipe o los de Juan, presuntamente escritos por su discípulo Prócoro, son de una

notable longitud y poseen páginas de indudable valor estético. En la concepción de Erbetta, se trata de un tercer anillo concéntrico, después del primero que es la Sagrada Escritura y el segundo formado por los referidos cinco Hechos antiguos.

Obras posteriores reflejan tradiciones contenidas en las primitivas y las amplían con gran libertad. Un dato que los apócrifos tienen interés especial en destacar es la unión de Pedro y Pablo, tan esencial que las fiestas de ambos acabaron celebrándose en el mismo día. Los *HchPe* empiezan con tres capítulos en los que Pablo es el único protagonista. El detalle ha hecho pensar a algunos investigadores, entre ellos A. Harnack, que podría tratarse de fragmentos desplazados de su lugar original. Otro aspecto característico de los *HchPe* es el enfrentamiento de Pedro con Simón el mago, tan destacado por R. A. Lipsius en su edición de estos Hechos, hasta el punto de que les pone como título *Actus Petri cum Simone* (*Hechos de Pedro con Simón*), aunque el debate entre el apóstol y el mago no es, ni con mucho, el único episodio de la obra.

El primer fragmento considerado como componente de los originales HchPe es el contenido en el papiro 8502,4 de Berlín, que trata sobre el episodio de la hija de Pedro. Refiere el texto que un domingo llevaban a Pedro multitud de enfermos para que los curara. Uno de los presentes se encaró con el apóstol y le preguntó cómo era que curando a tanta gente, no se preocupara de su hija, enferma de parálisis. Tenía, en efecto, uno de los costados totalmente paralizados. Los Hechos apócrifos de Nereo y Aquiles conocen el caso y saben que el interpelante era un discípulo fiel, de nombre Tito (*HchNerAq* 5, 1).

Pedro respondió exponiendo la teoría de que nada hay imposible para Dios, pero realizó luego la práctica de curar a su hija haciéndola levantarse y caminar. Hecha la demostración, mandó a su hija que volviera a su lugar y permaneciera enferma, porque eso era útil para todos. No lo creían así los presentes, que se echaron a llorar y suplicaban a Pedro que le devolviera la salud. Pedro tuvo que justificar su actitud contando la visión que había tenido el mismo día en que su hija vino al mundo. El Señor le dijo entonces que la niña causaría mucho daño si permanecía sana. Cuando fue mayor, se prendó de ella un hacendado de nombre Ptolomeo. La falta de un folio en el papiro nos priva de conocer el desarrollo de los acontecimientos. Cuando se reanuda el relato, los criados de Ptolomeo traían a la muchacha y la depositaban a la puerta de la casa de Pedro. Estaba paralítica de todo un costado de su cuerpo.

No quedó ahí la historia. Ptolomeo tuvo tanta pena y derramó tantas lágrimas que se quedó ciego. Estaba pensando en ahorcarse cuando vio un gran resplandor y oyó una voz que le recomendaba ir a casa de Pedro para resolver su problema. Y mientras contaba todo lo que le había sucedido, recobró la vista tanto del cuerpo como del alma. Convertido a la fe de Pedro, comunicó a otros el don de Dios. Luego, cuando murió, legó en su testamento un lote de campo a nombre de la hija de Pedro. En franca alusión a la historia de Ananías y Safira (Hch. 5:1-11), Pedro decía: «Yo vendí el campo, y del producto no me he quedado con nada». El texto del papiro explica luego que Dios da a cada uno lo que le conviene. Y termina con el dato de que Pedro dirigió una exhortación a los presentes y distribuyó a todos el pan.

Otro fragmento, considerado como perteneciente a los primitivos *HchPe*, es el conocido como «la hija del hortelano». Forma parte de la epístola del Pseudo Tito, en la que se trata de la hija única de un jardinero que pidió a Pedro rogara por ella. Pedro dijo al padre que Dios le otorgaría lo que fuera más conveniente para el alma de la muchacha. Pero la joven cayó muerta al instante. El anciano padre suplicó a Pedro que la resucitara. Y así sucedió. Pero no muchos días después entró en la casa

un hombre que se fingió creyente, sedujo a la joven y desapareció con ella; la pareja no volvió a aparecer (D. De Bruyne, "De dispositione sanctimonii", *Rev. Bén.* 37 [1925] 48-74).

El martirio de Pedro fue provocado por su predicación sobre la castidad, que apartó a mujeres importantes de la convivencia con sus maridos. Una de ellas dio aviso a Pedro del peligro que le acechaba. El apóstol trataba de huir de Roma cuando le salió al encuentro Jesús, que se dirigía a la ciudad para ser otra vez crucificado. La escena está recordada en la iglesia del *Quo vadis?* junto a la Vía Apia, no lejos de las catacumbas de San Calixto. Pedro comprendió la intención de Cristo y regresó a Roma, donde fue detenido por el prefecto Agripa y condenado a morir en una cruz.

Considerándose indigno de morir como su Maestro, pidió a sus verdugos que lo crucificaran cabeza abajo (*HchPe* 37). El detalle está recogido en otros apócrifos, como en los *Hechos de Pedro y Pablo* atribuidos a Marcelo, conocido por los *HchPe*. El autor de este apócrifo refiere cómo unos varones ilustres, junto con el mismo Marcelo, "tomaron a escondidas el cuerpo de San Pedro y lo depositaron debajo del terebinto, cerca del arsenal, en un lugar llamado Vaticano" (*HchPePl* 84, 1).

Unidos en vida, ambos apóstoles acabaron unidos en una fiesta común. Este apócrifo termina recordando que «se terminó la carrera de los santos apóstoles y mártires de Cristo, Pedro y Pablo, el día 29 del mes de junio».

BIBLIOGRAFÍA: R. Aguirre Monasterio, ed., *Pedro en la Iglesia primitiva* (EVD 1991); R.E. Brown, H.P. Donfried, J. Reumann, eds., *Pedro en el NT* (ST 1976); G. del Cerro, *Vida de los apóstoles de Jesús según la literatura apócrifa* (Raíces, Madrid 2012); S. Cipriani, "Pedro Apóstol", en *GER* 18, 159-165; O. Cullmann, *San Pedro* (Ediciones 62, Madrid 1967); R. Fabris, "Pedro", en *NDTB*, 1449-1459; J. Gnilka, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia* (Herder 2003); H-J. Klauck, *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles* (ST 2008); R. Pesch, "Cefas", en *DENT* I, 2327-2329; Id, "Pedro", en *DENT* II, 914-925; A. Piñero y G. del Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los apóstoles*, vol. I: Hechos de Andrés, de Juan y de Pedro (BAC 2005); J Schmid, "Pedro", en *CFT* III, 410-417; G. Schneider, "Simón", en *DENT* II, 1525-1536.

G. DEL CERRO CALDERÓN

PEDRO, 1 Carta de

1. Introducción.
    1.1. *Autoría, lugar y fecha de composición.*
    1.2. *Destinatarios y situación.*
    1.3. *Intención de la carta.*

I. INTRODUCCIÓN. Primera de Pedro es una de las siete cartas «católicas» o universales, y el único escrito del NT que es citado dentro del mismo canon, en 2 Pd. 3:1. Se trata de una preciosa muestra de la primitiva exhortación cristiana, testimonio de la fe, liturgia y doctrina de la Iglesia más antigua, dirigido a cristianos sometidos a persecución que tenían necesidad de ser estimulados y sostenidos en su camino de fe. Con este objetivo, se utiliza material tradicional en pequeñas unidades literarias, relacionadas entre sí por motivaciones que remiten a trozos catequéticos, fragmentos de himnos y profesiones de fe cristológica.

1.1. *Autoría, lugar y fecha de composición*. El encabezamiento de la carta identifica de manera explícita a Pedro como su autor (1 Pd. 1:1; cf. 5:1). No obstante, es altamente improbable que corresponda al apóstol. La mayoría de los investigadores modernos sostienen que 1 Pedro procede del círculo petrino de Roma, que se sirve de la tradición y autoridad del apóstol para enviar un escrito circular a los cristianos de Asia, de tradición paulina. Se ha señalado a > Silvano como su posible autor, que aparece en 5:12. Sin embargo, la misma carta lo presenta como el que la lleva, más que su autor. Todo parece indicar que estamos ante un caso de > pseudonimia.

Las dificultades que se aducen para impugnar la atribución a Pedro se derivan del buen nivel de la lengua griega, con un alto sentido estilístico, y las citas frecuentes del AT siempre según los LXX; por otro lado, el contenido de la carta es poco «petrino»; la fraseología, así como el esquema teológico, evidencian la influencia de la tradición paulina: teología de la pasión (1:19; 2:24; 3:18-21; 4:13), la subordinación al poder civil (2:13-17) o la fórmula paulina «en Cristo» (3:16), entre otros detalles menores.

Es significativo que en la mención de Pedro como narrador y Silvano, conocido discípulo de Pablo (1 Cor. 1:19), se incluya a dos de los más grandes e influyentes pilares de la Iglesia cristiana (cf. *1 Clem* 5, 1-5). Así, tanto el narrador como quien lleva la carta, son ejemplos claros de «resistencia paciente» y «evangelización», tan presentes en 1 Pedro.

Buena parte de los estudiosos sugieren que la carta podría provenir de Roma, sin descartar la posibilidad del Asia Menor. La mención de Babilonia en 5:13 es esgrimida como un indicio de que el escrito procedía de Roma. Néstor Miguez advierte: «Babilonia es Roma, pero es cualquier lugar donde el modo de gobierno imperial ataque a los portadores de la fe. […] De manera que Babilonia puede ser Sínope, Nicodemia o cualquier otra ciudad de importancia en la región donde se emplace el poder romano y se honre al Emperador domo un dios» (N. Miguez, «Cristianismos originarios: Galacia, El Ponto y Bitinia», en *RIBLA* 29 [1998], 90). De hecho, la teología de la carta es más cercana al ambiente de Asia menor que al romano. Otra vez, la distinción literaria entre autor y narrador es más que importante aquí. La carta bien podría haber surgido de las comunidades cristianas del Asia Menor. Sin embargo, al incluir a Pedro como autor, es necesario colocarlo en Roma, donde parte de la tradición cristiana lo ubica en sus últimos días.

En cuanto a la datación de la carta, parece haber consenso en señalar hacia finales del primer siglo, pero sin poder aportar mucha mayor precisión.

1.2. *Destinatarios y situación*. La carta misma se presenta como dirigida a comunidades del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. John Elliot propone que se puede ser aún más específico y sugiere que los términos *pároikos* y *parepídemos* (que en 2:11 la *Reina Valera* traduce como «extranjeros y peregrinos», la *Biblia de Jerusalén* como «extranjeros y forasteros» y la *Dios Habla Hoy* como «fuera de su patria») señalan a un grupo social específico. No se trata, como en la carta a los *Hebreos* 11:9, 13, de gente que ve el mundo como un lugar extraño por considerarse «ciudadana del cielo», sino más bien de personas que viven excluidas de los derechos ciudadanos reservados al *demos*. Elliot sugiere entonces que la carta está orientada a ese grupo particular de cristianos que viven «sufriendo hostilidad local, difamación, y abuso injustificable». Se trata además, «no de una persecución oficial del cristianismo instigado por Roma», sino de levantamientos esporádicos locales de sospecha, resentimiento y hostilidad hacia los nacientes y crecientes grupos cristianos. ("1 Peter, Its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch", en C. Talbert, *Perspectives on First Peter*, Mercer University 1986, p. 62). En diversas ocasiones, el autor alude con un lenguaje bastante genérico a esta condición conflictiva en que viven los cristianos destinatarios (1 Pd. 1:6; cf. 2:21; 3:14; 4:12).

1.3. *Intención de la carta*. Balch, que trabaja básicamente sobre los denominados «códigos domésticos», entiende que 1Ped intenta fomentar la aceptación de la cultura helenística y así reducir el nivel de conflicto. «Tal aculturación significa que el cristianismo petrino aceptó valores sociales helenísticos en tensión con importantes valores en la tradición judía (en la *Torah*) y aún en tensión con el movimiento inicial de Jesús, cambios que traen preguntas sobre la continuidad y la identidad

en el cristianismo temprano» (“Hellenization/Acculturation in 1 Peter”, en C. Talbert, *Perspectives on First Peter*, Mercer University 1986, p. 81).

El problema con la lectura de Balch surge cuando uno sale del «código doméstico» y pone a prueba sus afirmaciones en relación con el resto de la carta, pues al mismo tiempo que busca «agradar», también insiste en no claudicar ante la presión externa. Justamente esto es lo que John Elliot critica como un reduccionismo y error metodológico. Para él la carta opera en dos direcciones. Por un lado apunta a preservar «la identidad distintiva, cohesión interna y continuo compromiso de los destinatarios (esto es, pasos efectivos para mantener los límites); también alienta conductas, principalmente de evitar el mal y hacer el bien (2:12, 14, 15; 3:6, 10-12, 13-17; 4:19), o una forma de vida santa en obediencia a la voluntad de Dios (1:14-17, 22; 2:1, 19; 3:1-6, 13-17; 4:1-4, 12-19) lo que iluminará y silenciará la ignorancia de los gentiles (esto es, de los externos 2:15, 3:15), expondrá la mentira de sus detractores (2:12, 3:16, 4:14-16) y finalmente será efectivo aún en «ganarlos» a la fe (3:1-2) y conducirlos a la gloria de Dios (2:12)» (*op. cit*., p. 69).

Por otro lado, como Miguez observa, a partir de 4:12 se modifica esta estrategia de no provocar a las autoridades: «En la primera parte uno puede notar que hay una situación de tensión con las autoridades, ya que los cristianos son llevados ante los magistrados (3:14-16), pero todavía hay cierta confianza en que estos están para obrar el bien (2:14). Esa confianza parece haber desaparecido en la segunda parte. Allí solo se habla de padecimientos, y los que los persiguen son los que blasfeman el nombre de Cristo (4:14), los que no obedecen el Evangelio de Dios (4:17), y finalmente agentes del mismo diablo que se pasea como león rugiente (5:8).» (Miguez, *op. cit.* 90).

Esto, que puede ser señal de una segunda misiva, toma un aspecto particular si se considera la obra en su conjunto, pues el lector mismo puede experimentar el recrudecimiento de las acciones en su contra, y al mismo tiempo abre la puerta para preguntarse por la validez de esta estrategia de «sumisión» recomendada.

Según Elliot, un segundo aspecto en la estrategia de las comunidades cristianas gira alrededor de la construcción de una *oîkos* o «casa» donde las personas sin hogar tengan un lugar inclusivo, sin violencia. Donde todos los excluidos sean bienvenidos. Para ello, los creyentes son invitados a dejar atrás «las pasiones de tu ignorancia anterior» (1:14). «La humildad mutua de todos los miembros de la casa de Dios, tanto de los principales como de los subordinados, es un signo de una común subordinación a la voluntad de Dios (3:8-9, 5:5-7)» (Elliot; *op. cit*., p. 66).

II. CONTENIDO. Después del saludo inicial (vs. 1-2), la carta continúa con una extensa y majestuosa acción de gracias que se extiende hasta el v. 12. Tomando en cuenta los pronombres relativos, podemos estructurar esta larga oración en tres partes: vs. 3-5, 6-9, y 10-12. El punto de partida de esta acción de gracias está en la iniciativa «misericordiosa» de Dios de reengendrarnos a una esperanza viva (v. 3). Esta actuación novedosa de Dios, ya anunciada por los profetas (v. 10), está presta a realizarse, la salvación está dispuesta a ser revelada en el último momento (v. 5). Sin embargo, en este tiempo vivimos en esperanza, la salvación aún no se ha completado, y nos hallamos también «afligidos por diversas pruebas» que pondrán a prueba nuestra fe (v. 6).

La revelación de la salvación de Dios abre como una cuña un nuevo tiempo y un nuevo espacio para estos «extranjeros y forasteros» del Asia Menor. Esta salvación «no se refiere a la inmortalidad o la salvación del alma como algo distinto del cuerpo. Dado que 1 Pedro usa el término «alma» (*psykhé*) como equivalente a la persona en su totalidad en tanto que ser vivo (ver 1:22; 2:11, 25; 3:20; 4:19), salvación aquí es comprensivo, refiriéndose a la salvación de la persona humana en su

totalidad» (Donald Senior, p. 33).

1. *Salvación presente y futura*. Esta salvación aún no se ha completado en su totalidad, todavía es esperanza, pero ha sido recibida como herencia. Así como los descendientes de Sara y Abraham recibieron la tierra como heredad (*najalah*, Dt. 4:38), de la misma forma, anuncia la carta, los creyentes han recibido esta promesa de salvación. La caracterización de la promesa como *in*corruptible (*áphthartos*), *in*contaminable (*amíantos*) e *in*marcesible (*amárantos*) deja en claro su permanencia. No hay acontecimiento presente ni porvenir que pueda terminar con ella, ensuciarla o hacerla perecer. Que la esperanza sea caracterizada de esta manera es particularmente importante ante la tensión que se produce entre la salvación futura y la aflicción presente, pues la persecución y el hostigamiento más de una vez pueden hacer poner en duda a las comunidades la vigencia y aun la existencia misma de esa promesa.

La aflicción a la que la comunidad está expuesta no solo pone a prueba la fe, sino que también pone en riesgo la vida de los fieles. Por eso, no solo hay una esperanza futura, sino también una protección presente (1:5). La resistencia a la aflicción no es solo tarea individual, sino que el poder de Dios protege para salvación.

Esta salvación futura, sin embargo, actúa en el presente, pues tiene el poder de reengendrar nuevas vidas (1:3). Los cristianos han sido rescatados de las conductas necias aprendidas (1:18) para la creación de una comunidad fraterna, de amor mutuo (1:22). En el hogar cristiano se vive un espacio de salvación, una ética de amor y servicio mutuos (3:8ss), algo muy distinto a la experiencia de humillación y persecución social. Es justamente esta salvación lo que el Evangelio de Jesucristo ha traído a sus vidas y permite la alegría (vs. 6, 8) en medio de la aflicción.

2. *Tabla de deberes domésticos*. 1 Pedro 1:19-25 forma parte del código o tabla de deberes domésticos que va desde 2:13 hasta 3:12. Existen en el NT varios códigos de este tipo: Ef. 5:21-6:9; Col. 3:18-41; 1 Ti. 2:8-15 y 6:1-2; Tit. 2:1-10. Contienen exhortaciones que se proponen reglamentar el orden entre los miembros de una casa. Este tipo de códigos domésticos provienen del mundo helenístico y puede rastrearse su origen hasta Aristóteles. En el caso particular de 1 Ped. se dirige a los esclavos domésticos (*oiketes*). 1 Ped. no contiene exhortaciones para los amos, como es común en los códigos domésticos. Esto probablemente sea una indicación de que no existen en la comunidad dueños de esclavos.

La orientación general para los esclavos es la misma que para todos frente a los «gentiles» (*ethnos*): «una conducta ejemplar» (2:12). El objetivo es que estos reconozcan en “el día de la visitación” lo que hoy calumnian, como motivo para dar gloria a Dios (2:12). En el caso concreto de las esposas, el objetivo es que esta conducta ejemplar llegue incluso hasta la conversión de sus esposos gentiles (3:1). Sin embargo, no aparece esto explícitamente como posibilidad en el caso de los esclavos y sus amos (ver 2:18-25).

Lo que se busca más bien es la aceptación (*hypotasso*) y respeto de aquellos que están más arriba en la escala social aceptada por el mundo helenístico. Está claro que no se aconseja a esclavos y esposas que terminen sus relaciones con amos y cónyuges no creyentes: los esclavos no tenían derecho a hacerlo, por un lado, y por el otro, la evaluación cristiana del vínculo matrimonial busca la posibilidad de la conversión del esposo (3:1-2 y 1 Cor. 7:10-16).

Los esclavos domésticos están ante sus amos en una situación completa de vulnerabilidad de la cual no pueden librarse. Ante ello, 1 Ped. busca animar a sus hermanos esclavos mostrándoles que

sus padecimientos no son desconocidos por Jesús. Él también, como ellos, sufrió la afrenta, la humillación y hasta la cruz. Cristo padeció todos estos atropellos, poniéndose en manos de aquel que juzga con justicia (2:23).

3. *Actitud ante el sufrimiento*. La forma en que Cristo enfrentó el sufrimiento es lo que se convierte en patrón y norma para los esclavos y para todos los creyentes. Jesucristo, como los mártires, no renunció a su fe, sino que más bien soportó con paciencia sus padecimientos sin responder con insultos al ser insultado, ni con amenazas, sino que se confió a la justicia de quien es justo (2:23). El sufrimiento injusto es para 1 Ped. un don (*kharis*) ante Dios (2:19, 21). El sufrimiento injusto de Cristo ha permitido la salvación para las comunidades de 1 Ped., rescatándolas del pecado para que puedan vivir para la justicia (2:24).

No se trata de una situación cualquiera de sufrimiento, sino de flagrante injusticia, aquella que surge por hacer el bien (ver 2:12). 1 Pedro no justifica el sufrimiento derivado del maltrato de los amos a los esclavos. En la familia cristiana, todos están llamados a relacionarse en amor y servicio mutuo. La exhortación a aceptar al amo es más una estrategia de supervivencia que aceptación de una determinada estratificación social con su violencia adyacente.

1 Pedro es consciente de que la actitud de hacer el bien no garantiza el cese de persecuciones y afrentas. Por el contrario, exhorta a sus destinatarios a mantenerse firmes en la fe. Actuar correctamente no asegura la «no-persecución», pero aun así apuesta por ello. La carta busca reasegurar esta actuación en la esperanza cierta de que en el futuro sus detractores se verán puestos en vergüenza (3:16, cf. 2:6, 12, 15) y quienes obran el bien serán vindicados (3:14). A la vez, insta a estar listos para dar razón de la esperanza cristiana (3:15) ante cualquier situación, seguramente ante la justicia romana. La expresión *responder ante cualquiera* (*pros apologían*) es utilizada cuando Pablo se defiende ante los magistrados (Hch. 22:1; 25:16; 2 Tit. 4:16). Aun frente a la posibilidad cierta y cotidiana de padecer el mal haciendo el bien, es mejor practicar el bien, pues también Cristo sufrió injustamente (2:21s).

4. *La autoridad de las Escrituras*. El autor actúa con gran libertad y con una gran intuición teológica cuando acude a la Escritura. Esta cumple a la perfección la misión parenética que necesita: *el que crea en ella no será avergonzado* [*kataiskhyno*] (3:7; cf. Is. 28:16). A lo largo de toda la epístola se advierten cuatro citas explícitas del AT, tomadas de la versión de los LXX (1:24; 2:6; 3:10-12; 5:5), y al menos 11 alusiones, especialmente a los Salmos y a los libros del Éxodo, Levítico y Proverbios. Pero, además de estas citas implícitas o explícitas del AT, hay que señalar toda una fraseología e imágenes tomadas de la tradición bíblica, aunque releídas en clave cristológica, según el método de la exégesis tipológica; p.ej., la imagen del cordero/Cristo o del diluvio/arca, esta última como figura (gr. *antítypos)* del bautismo (1:19-21; 3:21).

5. *Sacerdocio real*. Los destinatarios son considerados sacerdocio real (*basíleion hieráteuma*), pueblo santo y adquirido (3:9-10). Este concepto es tomado del contexto de la alianza sinaítica (Ex. 19:6) en la versión de los LXX, pero no exactamente, y con influencia de Is. 43:20-21. La expresión «sacerdocio real» ha tenido diferentes interpretaciones. Elliot la traduce como «un cuerpo de (que actúa como) sacerdotes», tratando de dar coherencia a su propuesta de que el sustantivo *hieráteuma* «incorpora los tres aspectos de actividad, persona que realiza la actividad y colectividas» (*The Elect and the Holy*, Leiden, Brill 1966, p. 75). Véase ESCLAVITUD, HELENISMO, SALVACIÓN, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: P.J. Achtemeier, *1 Peter.* Hermeneia (Fortress, 1996); D.L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code*

in 1 Peter (Scholars Press 1981); W. Barclay, *Santiago, Pedro* (CLIE 1996); E.M. Boring, *1 Peter* (Abingdon 1999); N. Brox, *La primera carta de Pedro* (Sígueme 1994); J. Cervantes, *La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro* (Inst. San Jerónimo/EVD 1991); E. Cothenet, *Las cartas de Pedro* (EVD 1993); P.H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro* (CLIE 2004); J.H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia* (EVD 1995); Id., *Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Fortress 1981); R. Fabris, "Pedro (primera y segunda carta)", en *NDTB*, 1459-1472; E. Green, *1 Pedro y 2 Pedro* (Caribe 1993); K.H. Jobes, *1 Peter.* ECNT (Baker 2005); J.R. Michaels, *1 Peter*. WBC (Word 1988); K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro, Carta de Judas* (FAX, Madrid 1974); T.R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude* (Broadman 2003); D. Senior *1 Peter* (Liturgical Press 2003).

D. BAROLÍN

PEDRO, 2 Carta de

1. Género.
2. Estructura, contenido y vocabulario.
3. Ocasión fecha y autor.
4. Relación con Judas.
5. Actualidad.

I. GÉNERO. La introducción, la conclusión y asuntos relacionados con el autor, le dan a este escrito forma epístolar; sin embargo, la ausencia de detalles sobre los destinatarios hacen de él una carta muy impersonal. Nos hace pensar que estamos frente a una homilía presentada como una carta; algunos sugieren que se trata de un testamento para ser leído por todos los creyentes, sin importar su ubicación ni su situación personal.

II. ESTRUCTURA, CONTENIDO Y VOCABULARIO. Esta carta-testamento está dirigida a los que han «alcanzado una fe… preciosa» (1:1), quienes deben cuidarse de ser «desviados por el engaño de los malvados» (3:17). De allí que la mayoría concuerde en que el capítulo dos (donde se describen malvados que se burlan de la inminencia de la venida de Cristo) es gravitante. Si bien a primera vista podría darse a entender que se trata de un documento aparte y paralelo a la carta de Judas, en realidad es el capítulo central de una estructura quiástica. Estos versículos (2:1-22) son el eje sobre el que gravita el resto de la epístola, dándole una unidad completa y compacta (la teoría de que la epístola es en realidad dos cartas, 1.1-2:22 y 3:1-18, basada en la declaración de 3:1 «esta es la segunda carta», no tiene mucho respaldo, aunque ha sido defendida por varios eruditos, debido a que resulta evidente la similaridad y uniformidad de estilo en los tres capítulos). Tanto la introducción (1:1-15) como la conclusión (3:14-18) tienen dos conceptos fundamentales, que servirán para «amarrar» la epístola: la gracia (*kharis*, 1:2; 3:18) y el conocimiento (*epígnosis*, 1:2; 3:18), presentados como elementos en los que hay que crecer con empeño (*spudé*, 1:5; 3:14). En las secciones 1:16-21 y 3:1-13, el autor exhorta a los creyentes a aferrarse a la certeza y convicción de que Jesucristo regresará para imponer su juicio.

El vocabulario de la carta es bastante culto, y muchas veces hasta rebuscado. Se han hallado 56/57 *hápax*, 32/33 de los cuales no se encuentran en la Septuaginta.

III. OCASIÓN, FECHA Y AUTOR. La razón principal de Pedro para escribir esta carta, a manera de testamento y con el deseo de «estimular la memoria», ahora que su partida está cercana (1:12-15), es presentar a los falsos maestros que han llegado a la comunidad, y que se caracterizan, no tanto por una serie de enseñanzas heterodoxas bien estructuradas, sino por acomodos éticomorales que llegan a manifestar la herejía de la negación del Dios soberano. Es un ambiente similar al de la Epístola de Judas; de ahí los innumerables paralelos entre ambas (ver más adelante). Al igual que Judas, que

apelaba a la «fe que fue entregada una vez a los santos» (Jud. 3), Pedro ahora reafirma lo fidedigno de las Escrituras (1:19; 3:16). La fecha que se pueda asignar a esta carta dependerá de si se la atribuye a Pedro, como ella misma indica, o si la ubicamos en una época posterior. Si fue escrita por Pedro, tenemos que datarla antes del 65 d.C., fecha presumible de la muerte del Apóstol.

Sin duda esta epístola es la más debatida respecto a su paternidad literaria y a su lugar dentro del canon, así como en la comunidad cristiana del primer siglo. Sin embargo, el autor insiste en presentarse como el apóstol Pedro. En la primera línea se define como Simón (realmente Simeón, una forma arcaica del nombre del Apóstol, Hch. 15:14). Afirma ser testigo de la transfiguración (1:16-18), lo que significa que es el mismo Pedro, pues se debe excluir a los hijos de Zebedeo como autores. Afirma también que «esta es la segunda carta» (3:1), asumiendo que la primera se trata de 1 Pedro, ambas de un mismo autor. Las evidencias que nos da la misma epístola son abrumadoras. Sin embargo, desde la edad de los Padres hubo dudas acerca de su autoría. Orígenes fue el primero que mencionó a Pedro como autor de la Primera, pero afirmó que en cuanto a la Segunda había disputa. No dice cuáles eran las causas de esta discusión, pero parece que no eran suficientemente importantes como para consagrarles su atención. Sobre otras citas tempranas de esta carta hay muy poco que decir, pues quienes afirman emplear 2 Pedro, pueden utilizar otras fuentes. El descubrimiento de los manuscritos gnósticos de Nag Hammadi (siglo II) nos ayuda a entender el problema, pues el grupo herético de aquella localidad tenía 2 Pedro como texto normativo, y parece que era abundantemente conocido en su seno.

Ninguna de las epístolas de Pedro aparecen en el Canon de Muratori (siglo II), pero este documento es fragmentario y no dice, como sí hace con otros escritos, que sean falsas. Eusebio colocó 2 Pedro en la lista de los libros discutidos, pero tampoco la incluye entre los falsos. El Canon Siríaco del siglo IV la excluye, aunque teólogos tempranos de la Iglesia de Siria la aceptaban.

Es difícil entender cómo el libro fue reconocido con tanta firmeza algunos años más tarde sin una aceptación anterior. Entre los eruditos contemporáneos se afirma, en general, que al autor hay que ubicarlo a finales de los años 80 del siglo I (los hay que prefieren datarla bien entrado el siglo II), y para dar mayor fuerza a sus argumentos echa mano de la pseudonimia, que era corriente entre los judíos de la época.

¿Cuáles son los criterios por los que esta carta ha sido puesta en tela de juicio?

En primer lugar, salta a la visa las diferencias de vocabulario, estilo y aun de citas del AT. Algunos han constatado el deseo por parte del autor de ser identificado con Pedro; los énfasis doctrinales, por otro lado, son más propios de comienzos del siglo II. La respuesta que se ha dado a estas objeciones ha consistido en relativizar las diferencias entre ambas epístolas petrinas, debidas a nuevas circunstancias, nuevos problemas o también a una mayor inmersión del Apóstol en la cultura donde realizaba su ministerio, como si hubiese desarrollado un nuevo estilo retórico.

Un segundo argumento es la mención de las cartas de Pablo como «Escrituras» y la existencia de un corpus paulino. Pero el texto no alude a ningún tipo de colección, sino a que las cartas de Pablo ya eran conocidas y aceptadas como Escrituras. Esta última parte es uno de los argumentos capitales para negar la autoría de Pedro. Pero se podría tomar a la inversa y ser este pasaje, entre otros, la base para el reconocimiento «oficial» posterior de que las cartas de Pablo eran verdaderamente «Escritura». Sin embargo, de haber sido realizada por el mismo Pedro una aseveración tal en una época temprana, resultaría una declaración desconcertante, fuera cual fuere la posición que se sostenga.

En tercer lugar se afirma que los problemas doctrinales que se intentan refutar son los propios del gnosticismo del siglo II. Pero es evidente que la epístola no trata una herejía específica, por lo que es bastante aventurado señalar una fecha precisa. Se ha demostrado que en la posible época de redacción de esta carta ya existía un «pregnosticismo».

Hay una posición intermedia entre la negación total de la autoría petrina de este escrito y su afirmación enfática. Se ha dicho ya que no se trata de una epístola clásica, sino que se trata más de un testamento, lo que facilitaría afirmar que allí hay palabras que fueron escritas definitivamente por Pedro, pero también existe la posibilidad de que otro discípulo compusiera el «testamento» años después de la destrucción de Jerusalén con su propio estilo en base a las enseñanzas del Apóstol, y que, bajo la dirección del Espíritu Santo, afirmara que era Pedro el autor de todo su contenido. Esto ayudaría a entender la diferencia de vocabulario y estilo, así como también a explicar las palabras de 3:2.

IV. RELACIÓN CON JUDAS. Se trata de otro asunto preponderante y que se puede tratar de resolver. Tanto Judas como 2 Pedro dedican un buen espacio al mismo tema y lo hacen en un lenguaje muy similar. No se trata de un paralelismo largo, pero visto en conjunto, las similitudes son muchas. Carson y Moo ofrecen un cuadro comparativo de Judas 4a y 2 Pedro 2:3; Judas 4b y 2 Pedro 2:1; Judas 6 y 2 Pedro 2:4; Judas 7 y 2 Pedro 2:6; Judas 8 y 2 Pedro 2:10; Judas 9 y 2 Pedro 2:11; Judas 12a y 2 Pedro 2:13; Judas 12b y 2 Pedro 2:17; Judas 18 y 2 Pedro 3:3. Es muy complicado determinar si Judas utilizó 2 Pedro, si fue al revés, o si los dos emplearon una misma fuente. Cualquier posición que se tome será solo una teoría.

V. ACTUALIDAD. En un mundo relativista en cuanto a la autoridad y la ética que se pueda desprender de ella, y donde los distintos enfoques del cristianismo no se destacan por una elaboración teológica bien fundamentada, sino más bien por comportamientos y experiencias subjetivas predominantes, es bueno tratar sobre situaciones éticas contemporáneas basándonos en la Palabra que «es más segura» (1:19), pues ha sido «inspirada» o dirigida por el Espíritu Santo (1:21). Nunca hay que perder de vista el hecho de que es preciso estudiar las Escrituras mientras esperamos la venida de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA: L.A. Barbieri, *Primera y Segunda Pedro* (PE 1981); R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter.* WBC (Word 1983); N. Brox, *La primera carta de Pedro* (Sígueme 1994); D.A. Carson y D.J. Moo, *Introducción al Nuevo Testamento* (CLIE 2008); P.A. Cedar, *James, 1, 2 Peter, Jude* (Word 1984); E. Cothenet, *Las cartas de Pedro* (EVD 1993); P.H. Davids, *The Letters of 2 Peter & Jude.* NTC (Eerdmans 2006); J H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia* (EVD 1995); R. Fabris, "Pedro, Primera y Segunda carta", en *NDTB*, 1459-1472; G.D. Fee y D. Stuart, *Cómo leer la Biblia libro por libro* (EMH 2005); H.L. Fickett, *Los principios del pescador. 1 y 2 Pedro* (CLIE 1985); T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* (C.W.K. Gleerup, Lund 1977); E. Green, *1 Pedro y 2 Pedro* (Caribe 1993); M. Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude* (Eerdmans 1975); D.E. Hiebert, *Second Peter and Jude: An Expositional Commentary* (Unusual Publications, Greenville 1989); J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Baker 1981); S.J. Kistemaker, *1 y 2 de Pedro y Judas* (Desafío 1994); M.J. Kruger, "The Authenticity of 2 Peter", en *JETS* 42/4 (1999), 645-71; R.C.H. Lenski, *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude* (Augsburg 1961); D.J. Moo, *2 Peter and Jude* (Zondervan 1996); J.H. Neyrey, *2 Peter, Jude* (Doubleday 1993); S.W. Paine, "The Second Epistle of Peter", en *WBC*, 1453-62; K. H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (FAX, Madrid 1974); T.R. Schreiner, *1,2 Peter, Jude* (Broadman 2003); E.M. Sidebottom, *James, Jude, 2 Peter* (Eerdmans/Marshall, Morgan & Scott 1982).

JUAN CARLOS CEVALLOS

PEKA

Heb. 6492 *Peqaj*, קַח = «[Yahvé] ha abierto [los ojos]»; Sept. *Phakeé*, Φακε[illegible]; Josefo, *Phakeas*, Φακ[illegible]ας; Vulg. *Phacee*.

Decimoctavo soberano del reino del Norte. Hijo de Remalías y capitán de > Pekaía, rey de Israel, a quien asesinó para apoderarse de su trono. Se entregó al culto del becerro de oro tal como lo había hecho Jeroboam I (2 R. 15:25-28). Al final del reinado de Jotam, rey de Judá, Peka se alió con Rezín, rey de Siria, para atacar a Judá e imponer otro rey. Los aliados invadieron Judá en la época en que Acaz había sucedido a Jotam. Los sirios, con la intención de unirse con Peka en Jerusalén, avanzaron por el este del Jordán. Incendiando y saqueándolo todo, el ejército de Peka se dirigió hacia Jerusalén, cuyos habitantes estaban aterrorizados. El profeta Isaías aseguró al rey y al pueblo que el Señor los libraría si se confiaban plenamente a él. Menospreciando este consejo, Acaz prefirió comprar la ayuda de Tiglat-pileser III, rey de Asiria. El ejército asirio atravesó Galilea (2 R. 15:29), llegando a Filistea en el año 734 a.C., maniobra que obligó a Peka y a Rezín a retirar sus tropas del país de Judá, a fin de proteger sus propios estados. Al retirarse, Peka deportó a gran número de habitantes de Judá, pero ciertos príncipes de Israel los vistieron, alimentaron y dejaron en libertad, gracias a la exhortación del profeta Obed (2 R. 16:5-9; 2 Cro. 28:5-15; Is. 7:1-13). En el año 730 a.C., Oseas, hijo de Ela, dio muerte a Peka, usurpando a su vez el trono de Israel (2 R. 15:30), en complicidad con Tiglat-pileser III.

El texto hebreo del AT afirma que el reinado de Peka duró veinte años (2 R. 15:27); esta cifra no puede referirse al tiempo que ocupó el trono de Samaria, por cuanto Manahem, uno de sus predecesores, ocupaba el trono hacia el año 738 a.C. cuando Tiglat-pileser III era ya rey de Asiria (2 R. 15:19). Esta aparente discrepancia tiene la siguiente explicación: la declaración de 2 R. 15:27: «En el año cincuenta y dos de Azarías rey de Judá, reinó Peka hijo de Remalías sobre Israel en Samaria; y reinó veinte años», no significa necesariamente que reinara durante 20 años en Samaria. La asociación de Peka con los gaaladitas (2 R. 15:25) podría indicar que había establecido su dominio inicial sobre el norte del país de Galaad y sobre Galilea (posiblemente en el año 749 a.C.) favorecido por los desórdenes acontecidos en la época de Jeroboam II, y que mantuvo su autoridad durante la mayor parte del reinado de Manahem. Esta podría ser la razón del llamamiento en petición de auxilio que Manahem dirigió a Tiglat-pileser III, quien invadió el norte del reino de Israel consolidando la autoridad de Manahem sobre todo el país (2 R. 15:19). Peka habría dejado entonces de oponerse a Manahem (como Abner en la época de David), y le habría jurado fidelidad, recibiendo del rey un cargo importante en el ejército israelita. Después de la muerte de Manahem, Peka, apoyado quizá por Rezín en ausencia de Tiglat-pileser III, se apoderó del trono de Israel en el año 52 de Azarías, rey de Judá, y ejerció el dominio entonces sobre todo el territorio.

D. MUNIESA

PEKAÍA

Heb. 6492 *Peqajeyah*, פְּקַחְיָה = «[Yahvé] ha abierto [los ojos]»; Sept. *Phakesías*, Φακεσίας v. *Phakeías*, Φακείας; Josefo, *Phakeías*, Φακείας (*Ant*. 9, 11, 1); Vulg. *Phaceia*.

Decimoséptimo soberano de Israel. Hijo de Manahem, sucedió a su padre hacia el año 737 a.C., reinando dos años, y adoptando el culto del becerro de oro que Jeroboam I había instituido. Aunque el texto sagrado no informa sobre su proceder político, es muy probable que Pekaía siguiera los pasos de su padre, continuando la recogida de tributos como vasallo de Asiria, lo cual, sin duda, encontraría una fuerte resistencia entre su propio pueblo. Muy verosímilmente, Peka se irguió en favor de un movimiento anti-asirio y fue el responsable de la muerte de Pekaía, asesinado en su palacio de Samaria con el apoyo de cincuenta hombres de Galaad (2 R. 15:23-26).

PELAÍA

Heb. 6411 *Pelayah*, לָאיָה, también escrito לָיָה = «Yahvé ha distinguido»; Sept. *Phalaías*, Φαλαΐας, *Phalaía*, Φαλαΐα, *Pheleía*, Φελεΐα. Nombre de dos personajes del AT.

1. Levita que asistió a Esdras en la lectura pública de la Ley, enseñándola al pueblo (Neh. 8:7). Figura posteriormente entre los que firmaron la renovación de la Alianza con Dios en tiempo de Nehemías (Neh. 10:10).

2. Tercer hijo de > Elioenai, que aparece citado en la genealogía de David entre los descendientes de Zorobabel (1 Cro. 3:24).

PELAÍAS

Heb. 6421 *Pelaleyah*, לַלְיָה = «Yahvé ha juzgado»; Sept. *Phalalía*, Φαλαλΐα. Sacerdote, hijo de Amsi y padre de Jeroham, que estuvo al servicio del Templo cuando la repoblación de Jerusalén en la época de Nehemías (Neh. 11:12).

PELATÍAS

Heb. 6410 *Pelateyah*, לַטְיָה y *Pelateyahu*, לַטְיָה = «Yahvé ha redimido»; Sept. *Phaletía*, Φαλετΐα, *Phalettía*, Φαλεττΐα, *Phaltía*, Φαλτΐα (Neh.), *Phaltías*, Φαλτΐας (Ezq.). Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Isi, de la tribu de Simeón, y uno de los capitanes de 500 hombres que fueron al monte de Seír para atacar a los amalecitas en tiempo del rey Ezequías (1 Cro. 4:41-43).

2. Hijo de Benaías, uno de los príncipes del pueblo contra quienes el profeta Ezequiel pronunció un oráculo, el cual murió mientras el profeta anunciaba su inminente castigo, porque aconsejaba mal al pueblo y meditaba iniquidad (Ez. 11:5-12).

3. Uno de los hijos de Hananías, citado entre los descendientes de David (1 Cro. 3:21).

4. Uno de los cuarenta y cuatro jefes del pueblo que firmaron el pacto de renovación de la Alianza en tiempo de Nehemías (Neh. 10:22).

PELEG

Heb. 6389 *Péleg*, לֶג = «división»; Sept. *Phaleg*, Φαλὲγ v. *Phalek*, Φαλὲκ, *Phalekh*, Φαλὲχ; Josefo, *Phálekos*, Φάλεκος (Ant. 1.6, 5); NT *Phalek*, Φαλὲκ (Lc. 3:35). Hijo o descendiente de Heber, de la descendencia de Sem (Gn. 10:25; 11:16). El AT explica su nombre diciendo que en su tiempo se «dividió la tierra» (Gn. 10:25; 1 Cro. 1:19). Se trata de la dispersión de los descendientes de Noé después del acontecimiento de la Torre de Babel. Para otros expositores, sin embargo, indica un terremoto o una división de la tierra por algún tipo de convulsión geológica, en la cual islas y continentes habrían sido separados y reestructurados por la actividad volcánica, seguida de migraciones masivas (cf. Gn. 9:19; 10:32; Dt. 32:8, 9).

PELET

Nombre de cuatro personajes del AT de distinta grafía en la lengua original.

1. Heb. 6431 *Péleth*, לֶת = «liberación»; Sept. *Phaleth*, Φαλὲθ v. *Thaleth*, Θαλὲθ; Vulg. *Pheleth*.

Padre de On, de la tribu de Rubén, que se unió a Datán y Abiram en la rebelión contra Moisés (Nm. 16:1). Se cree que tanto On como Pelet son nombres debidos a una corrupción textual y se ha propuesto enmendar el sgundo en Phallu, o Falú, que aparece en otros pasajes como hijo de Rubén y padre de Eliab (Gn. 46:9; Nm. 26:5, 8); Josefo omite la mención de On, y pone Falú, gr. *Phalaûs*, Φαλαοῦς, en lugar de Pelet (*Ant*. 4, 2, 2).

2. Heb. 6431 *Péleth*, לֶת ֶ = «liberación»; Sept. *Phaleth*, Φαλέθ; Vulg. *Pheleth*. Uno de los hijos de > Jonatán, perteneciente a la estirpe de > Jerameel, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:33).

3. Heb. 6404 *Pélet*, לֶט ֶ = «velocidad, escape»; Sept. *Phalet*, Φαλέτ, *Phallet*, Φαλλέτ, v. *Phalek*, Φαλέκ y *Iophallet*, Ἰωφαλλέτ; Vulg. *Phalet*. Hijo de Jahdai, de la descendencia de Caleb, citado en la genealogía de Judá (1 Cro. 2:47).

4. Heb. 6404 *Pélet*, לֶט ֶ = «velocidad, escape»; Sept. *Phalet*, Φαλέτ, *Phallet*, Φαλλέτ; Vulg. *Phalet*. Hijo o descendiente de Azmávet y hermano de Jeziel, de la tribu de Benjamín. Fue uno de los capitanes de David, al que se unió en Siclag cuando huía del rey Saúl. Era experto en el uso y manejo del arco (1 Cro. 12:3).

PELETEOS

Heb. 6432 *Pelethí*, לֵתִי ְ; Sept. *Pheletý*, Φελετί, *Phelethí*, Φελεθί; *Phalleththí*, Φαλλεθθί en 1 Cro. 18:17. Conjunto de soldados mercenarios extranjeros que componían la guardia real de David, mencionados juntamente con los quereteos: *hakkerethí wehappelethí*, הַ רֵתִי וְהַ לֵתִי i(2 Sa. 8:18; 15:18; 1Cro. 18:17; 20:7, 23; 1 R. 1:38, 44).

Peleteos y quereteos destacan por su fidelidad a David. Parece que eran originarios de Filistea; quizá se tratara de un clan o tribu filistea (cf. 2 Sam. 15:18; 20:7; 1 R. 1:38-44). Al menos, descendían como grupo étnico de los llamados Pueblos del Mar. Era común que un jefe o monarca utilizara extranjeros sin conexiones con el pueblo como guardia personal. Quizás por eso David los reclutó como tropa de confianza. Es posible que los hubiera conocido cuando vivió como refugiado entre los filisteos al huir de Saúl. Los peleteos permanecieron fieles a David cuando abandonó Jerusalén durante la rebelión de > Absalón (2 Sam. 15:18-22). Intervinieron con eficacia contra la sublevación de > Seba (2 Sam. 20:7). Asimismo, apoyaron fielmente las aspiraciones de Salomón al trono davídico (1 R. 1:38). Aparecen también en la lucha contra Rabá y Amón como fuerzas de choque (2 Sam. 11:1, 11, 14-17; 12:26, 29). En tiempos de David, > Benaías hijo de Joyada, estaba al mando de esta tropa (2 Sam. 8:18; 1Cro. 18:17). Después de esto, no vuelven a ser mencionados en la historia de Israel. Véase QUERETEOS.

PELÍCANO

Heb. 6893 *qaath*, קָאַת, sig. prob «el que vomita», ave de especie desconocida, traducida conjeturalmente por «pelícano» o también «cormorán»; Sept. *pelekán*, πελεκάν (Lv. 11:18); *katarrhaktes*, καταρράκτης (Dt. 14:17); *stenagmós*, στεναγμός (Sal. 102:6); *órneon*, ὄρνεον (Is. 34:11); *khamaileon*, χαμαιλέων (Sof. 2:14); Vulg. *pellicanus*, *onocrotalus*.

Ave palmípeda que habita en la orilla del mar, lagos y estanques de peces, y tiene las patas admirablemente adecuadas para el medio acuático, aunque también puede posarse en los árboles. Posee un largo pico cuya parte inferior consiste en una gran bolsa donde transporta el pescado para

alimentar a sus polluelos. De esta costumbre deriva su nombre en heb., ya que da la impresión de vomitar los alimentos. De ahí surge la leyenda de que se abría el pecho para alimentar con su propia sangre a sus crías. La altura del pelícano varía de 1,50 a 1,80 m.; su envergadura, que sobrepasa generalmente los 3,5 m., llega en ocasiones a los 4 m.

No se sabe con seguridad si el *qaath* es el mismo pelícano marino u otra ave, como el búho, que hacía también un movimiento similar, por lo cual se suele traducir por «búho» en Is. 34:11 y Sof. 2:14. Las mejores autoridades creen que la palabra *qaath* está a favor del pelícano común, *Pelecanus onocrotalus*, blanco, con tintes de un rosa claro, y el *Pelecanus crispus*, observado en Palestina, Egipto y otros países de la zona. El sobrenombre de *onocrotalus* le viene porque al emitir el canto, lo hace semejante al rebuzno de un asno, en gr. *onos*.

Esta ave, poco frecuente en el mar de Galilea, era común en las costas de Siria y Palestina y abundaba en las riberas del Nilo y por los lagos egipcios de aguas someras. Está representado abundantemente entre lotos en las pinturas y relieves de las tumbas egipcias.

Según la Ley, se trata de un ave impura, cuya carne no se debe comer ni ofrecer en sacrificio (Lv. 11:18; Dt. 14:17). Se dice que vivía en el «desierto» (Sal. 102:6), lo cual no excluye que hubiera agua en sus proximidades, ya que la palabra heb. para > desierto, *midbar*, no está restringida a una extensión de arena sin agua; también habitaba en las ruinas (Is. 34:11; Sof. 2:14; Sal. 103:7). En este último texto mencionado el salmista, para describir la situación de aflicción y abandono, se compara a un pelícano y a las aves solitarias que habitan en regiones desérticas y desoladas entre ruinas y se refiere a aquel aire melancólico y triste que esta ave asume después de haber resuelto sus problemas vitales.

Es símbolo del amor materno y de la caridad cristiana, porque se llegó a creer que alimentaba a sus polluelos rasgándose el pecho con el pico. También es símbolo del propio sacrificio, de la redención cristiana y de la doctrina escriturística. Así, resulta que el ave que inspiró a los autores del Antiguo Testamento las ideas de desolación y ruina, inspiró a los cristianos la idea de la redención y la salvación a través de la sangre derramada por Cristo sobre el madero de la cruz. Véase ÁGUILA, BÚHO.

A. CABEZÓN MARTÍN

PELLA

Gr. *Pella*, Π[illegible]λλα. Ciudad situada al oriente del Jordán al otro lado de Betsán, en la Decápolis de Perea (Plinio, *Hist*. *Nat*. 5, 16, 18; Josefo, *Guerras*, 3, 3, 3). No aparece en la Escritura. La mención más antigua, referente a una Pehel, figura en los textos de execración de origen egipcio atribuidos a la XII y XIII dinastías (siglos XIX y XVIII a.C.). Recibió el nombre de Pella tras la conquista de los macedonios, y fue destruida por > Alejandro Janneo a principios del siglo I a.C. porque sus habitantes se negaron a conformarse a las costumbres judías (Josefo, *Ant*. 13, 15, 4). Posteriormente, en el año 63 a.C. fue liberada por Pompeyo, que la anexionó a la provincia de Siria (*Ant*. 14, 4, 4), formando después parte de la liga conocida como > Decápolis, mencionada en Mt. 4:25 y Mc. 5:20; 7:31. Cuando estalló la revuelta contra los romanos, en el año 66 d.C. esta ciudad sirvió de refugio a la comunidad cristiana de Jerusalén (Eusebio, *Hist. Ecles*. 3, 5).

BIBLIOGRAFÍA: J.M. Fenasse, “Pella”, en *EB* V, 986-991.

F. J. LORENZO PINAR

PELO. Ver CABELLO.

PELONITA

Heb. 6397 con art. *happeloní*, הַ ְל נִי, como si se tratase de un lugar o personaje, para nosotros desconocidos; Sept. *ho Pheloní*, ὁ Φελωνί v. *ho Phalloní*, ὁ Φαλλωνί (1 Cro. 11:27); *ho Phelloní*, ὁ Φελλωνί (1 Cro. 11:36); *ho ek Phallûs*, ὁ ἐκ Φαλλοῦς (1 Cro. 27:10); Vulg. *Phalonites*, *Phelonites*, *Phallonites*. Gentilicio que se aplica a > Heles y > Ahías, uno de los héroes del ejército de David (1 Cro. 11:27, 36). Algunos especialistas y estudiosos apuntan a que hay cierta inseguridad textual en los textos en que se los menciona, puesto que en la lista paralela de 2 Samuel, Heles recibe el título de paltita (2 Sam. 23:26) o natural de > Bet-pelet, en el sur de Judá. Ahías el pelonita aparece en 2 Samuel 23:34 como Eliam, hijo de Ahitofel el gilonita. El nombre de Ahías forma la primera parte del nombre Ahitofel, mientras que las palabras pelonita y gilonita difieren solo en las iniciales p y g. Véase PALTITA.

PENDIENTES

Debido a la complicada bisutería oriental, la nomenclatura es muy variada: El anillo o pendiente especial para las orejas recibe el nombre de *agil*, עָגִיל = algo «redondo» (Gn. 24:22, 47; 35:4; Ex. 35:22; Nm. 31:50; Is. 3:18-23). El anillo que se colgaba de la nariz se llama 5141 *nézem*, נֶזֶם = «pendiente, zarzillo» (Is. 3:21; Gn. 24:47; Ez. 16:12); el 5188 *netiphoth*, נְטִיפ ת, (Jue. 8:26; Is. 3:9), denota el pendiente o colgante para las orejas, especialmente hecho de perlas.

El uso de adornos, collares, brazaletes y pendientes, es una costumbre generalizada y antigua, que no solo cumplía una función estética, sino social, pues indicaba rango, edad y estado. Al mismo tiempo, conformaba el patrimonio de la mujer, al que podía recurrir en caso de necesidad. Véase ADORNO, BRAZALETE, COLLAR, JOYAS, NARIZ, Joyeles de la, ZARZILLO.

A. LOCKWARD

PENIEL

Heb. 6439 *Peniel*, נִיאֵל ְ = «rostro de Dios»; Pent. samaritano *Phenuel*, פְּנ אֵל; Sept. *eîdos Theû*, εἶδος θεοῦ, *Phanuel*, Φανουήλ; Vulg. *Phanuel*. Lugar junto al río Jaboc donde tuvo lugar el misterioso episodio de la lucha de Jacob con el Ángel de Dios (Gn. 32:25-33). El patriarca le dio este nombre, diciendo: «Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma» (v. 31), palabras que repite después a su hermano Esaú (Gn. 33:10). En algunos pasajes, el nombre aparece con la variante *Penuel*, נ אֵל ְ, aparentemente con el mismo significado. Es posible que este cambio fuera realizado por el mismo Jacob para ajustarlo a sus circunstancias personales.

En la época de los Jueces era una localidad habitada, pues había allí una torre de defensa (*migdol*, מִגְדָּל) que Gedeón destruyó, y una ciudad cuyos habitantes pasó a cuchillo (Jue. 8:8, 9, 17). Después ya no se habla más de él, hasta el tiempo del rey Jeroboam I, de quien se dice que «fortificó Penuel» (1 R. 12:25). Su identificación es muy controvertida. B. Ubach cree que se trata de Wely Hadad, en la orilla opuesta del Jaboc, asentada sobre una cumbre de 759 metros. Véase PENUEL.

PENINA

Heb. 6444 *Peninnah*, נִָה ְ = «coral»; Sept. *Phennana*, Φεννάνα. Una de las dos esposas de >

Elcana, padre de > Samuel, con la que tuvo varios hijos; la otra se llamaba > Ana, que al ser estéril, soportaba las burlas de Penina, hasta que concibió a Samuel (1 Sam. 1:2-7).

PENITENCIA

Traducción latina del gr. *metánoia*, μετάνοια, equivalente del heb. *nijam*, נחם = «sentir disgusto, lamentarse», ocurre unas 35 veces en el AT. Este vb. viene a ser la pasiva de 5162 *najam*, נחם = «consolar», con lo que *nijam* entraña la idea aparentemente extraña de consolarse. Pero la palabra «consuelo» significa en su sentido original apoyo y aliento, tanto como consolación. El hecho de ser consolado involucra frecuentemente tanto una confirmación del curso recto como el abandono de un curso antiguo.

Cuando el heb. del AT expresa la idea del arrepentimiento del ser humano, no suele utilizar el vb. *nijam*, sino el vb. 7725 *shub*, וב = «volverse», que de más de las mil veces que aparece, unas 150 reviste un sentido religioso. En el gr. del NT, así como en los LXX, hallamos el sust. 3341 *metánoia*, μετάνοια, y los vbs. 3340 *metanoeo*, μετανοέω, y 3338 *metamélomai*, μεταμέλομαι, como equivalentes del heb. *nijam*. *Metánoia* ocurre 22 veces en el NT y significa un «cambio de mentalidad», no solo en la forma de pensar, sino también de sentir, de amar y de comprometerse para bien. El mismo sentido tiene, casi siempre, el vb. *metanoeo*, que ocurre 34 veces en el NT. En cambio, *metamélomai*, que ocurre 6 veces en el NT, significa «sentir pesar, lamentar, remorderse, volverse atrás»; p.ej., Judas en Mt. 27:3 devolvió las treinta piezas de plata, no arrepentido, sino remordido (gr. *metameletheîs*).

La *metánoia* es un tema preponderante en la predicación de Juan el Bautista (cf. Mt. 3:4, 6, 8; Mc. 1:4) y del Señor Jesús (Mc. 1:15). A ella son llamados los pecadores, no los justos (cf. Mt. 9:13; Mc. 2:17; Lc. 5:32). Entra, como necesario ingrediente, en el mensaje de la predicación del Evangelio (cf. Lc. 24:44-49). Los apóstoles cumplieron fielmente este mandato del Señor (cf. Hch. 2:38; 3:19; 17:30; 20:21).

Erasmo defendió la teoría de que la palabra latina *penitencia* como traducción de *metánoia* era un barbarismo y un solecismo. En su lugar propuso la palabra latina *resipiscentia*, «cambio de mente, arrepentimiento», que corresponde al gr. *metameleía*, μεταμελεία, adoptada anteriormente por Lactancio. Del Concilio de Trento (Sesión 14, cap. I-IV) deriva esencialmente el concepto de penitencia como dolor y aborrecimiento del pecado, con un deseo de reparación del mal cometido y un propósito de no volver a hacerlo. Véase ARREPENTIMIENTO, CONVERSIÓN.

F. LACUEVA

PENTÁPOLIS

Gr. *Pentápolis*, Πεντάπολις = «cinco ciudades». Con este término se designa la región ocupada por las cinco ciudades del valle de Sidim, a saber, Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboim y Bela (o Zoar) (Gn. 14:2, 8); fueron destruidas todas, a excepción de Zoar, en el cataclismo relatado en Génesis 19.

PENTATEUCO

De los sustantivos gr. *penta* + *teûkhos*, π�ντα τε�χος = «cinco estuches». El nombre etimológico se refiere a las cinco tinajas/recipientes donde se guardaban los respectivos rollos de los cinco primeros libros de la Biblia. Por esto, con el término *Pentateuco* se hace referencia al conjunto formado por los libros del > Génesis, > Éxodo, > Levítico, > Números y > Deuteronomio.

1. Origen.
   1.1. *Término de la Septuaginta*.
   1.2. *Otros términos modernos*.
2. Contenido y unidad.
   2.1. *Historia de los orígenes*.
   2.2. *Historia de los Patriarcas*.
   2.3. *Nacimiento del pueblo de Israel*.
3. Rasgos literarios del Pentateuco.
   3.1. *Ley e historia*.
   3.2. *Interrupciones y reasunciones del relato*.
   3.3. *Repeticiones aparentes*.
   3.4. *Vocabularios y estilos diferentes*.
4. Historia de la investigación sobre la formación del Pentateuco.
   4.1. *Datos antiguos*.
   4.2. *Primeras hipótesis de formación del Pentateuco*.
   4.3. *Nueva hipótesis documentaria de Julius Wellhausen*.
      4.3.1. *Preparativos*.
      4.3.2. *Descripción de la Nueva hipótesis documentaria*.
      4.3.3. *Recepción inicial*.
   4.4. *La Historia de las formas de H. Gunkel*.
   4.5. *Armonización de G. von Rad*.
   4.6. *La Historia de las Tradiciones de M. Noth*.
   4.7. *La Escuela escandinava*.
   4.8. *El consenso de la Nueva Hipótesis Documentaria hasta 1970*.
   4.9. *La crisis posterior a 1970*.
   4.10. *Nuevas propuestas*.
   4.11. *Situación actual*.
5. El Pentateuco y la Ley.
6. El Pentateuco y la Historia de la Salvación.
7. Pentateuco y NT.
   7.1. *Dos Principios*.
   7.2. *Dos figuras*.
   7.3. *Dos Presencias*.
   7.4. *Una historia salvífica en dos etapas*.

8. Bibliografía.

8.1. *Manuales de Pentateuco*.

8.2. *Introducciones generales al AT, donde se aborda la cuestión del Pentateuco*.

8.3. *Estudios relacionados con el Pentateuco*.

8.4. *Estudios de teología bíblica y Pentateuco*.

I. ORIGEN.

1.1. *Término de la Septuaginta*. El término «Pentateuco» lo acuñó la > Septuaginta, traducción griega de la Biblia hebrea hecha en Egipto en los siglos previos a Jesucristo. Se designa con el nombre «Pentateuco» a los cinco primeros y principales libros bíblicos, concebidos como una unidad. La Biblia hebrea, que veía estos libros como un todo, les otorga el nombre de *Torah*, que significa «Ley». Ambos vocablos, «Pentateuco» y «Torah», aunque designan la misma realidad (los cinco primeros libros bíblicos), subrayan aspectos distintos. Mientras que el término de la Biblia hebrea subraya que contienen las leyes fundamentales que Dios entregó a su pueblo, el nombre griego es más aséptico y renuncia a privilegiar ningún aspecto importante; se limita a designar el número de escritos, sin más.

La tradición designa también al Pentateuco como «los libros de Moisés», por ser este el protagonista de cuatro de sus libros.

1.2. *Otros términos modernos*. El Pentateuco termina con la muerte de Moisés en el monte Nebo, sin que el pueblo haya conquistado la Tierra Prometida. Como esto sucede en el libro de Josué, hay quien dice que habría que añadir dicho libro al Pentateuco, pues de lo contrario la historia quedaría inconclusa. El principal representante de esta postura fue G. von Rad, que acuñó la expresión de «Hexateuco» (seis estuches/libros) para referirse a la unidad temática formada por los seis escritos. M. Noth, en cambio, subrayó las diferencias que había entre el Deuteronomio y los otros libros del Pentateuco, así como las semejanzas con los libros que le siguen (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes), por lo que defendió que Dt. debía unirse a estos separándose de los cuatro primeros. De ahí que empezase a llamar a estos últimos el «Tetrateuco» (cuatro estuches/libros). Estas propuestas, sin embargo, no se han impuesto, y en general se sigue hablando de «Pentateuco», dado su valor religioso excepcional como unidad literaria, tanto en la tradición judía como en la cristiana. Es el texto canónico que establece y determina la estructura misma del pueblo, de las clases sociales, su jerarquía, sus relaciones, etc. Es como la *Carta Constitucional de Israel*, y contiene no solo su ley, sino también la historia de su origen.

II. CONTENIDO Y UNIDAD. En el Pentateuco se narran tres grandes historias, que ponen los fundamentos de la gran historia salvífica de Dios con los hombres. Las dos primeras están en el libro del Génesis y la tercera abarca Éx., Lv., Nm. y Dt.

2.1. *La historia de los orígenes* (Gn. 1–11). Estos capítulos son de un género literario especialmente teológico, donde las imágenes hablan más que los conceptos. Se narra la historia del origen del universo, del hombre, del mal/pecado y de la muerte en dos relatos diversos e independientes sobre la creación (Gn. 1:1–2:4a y Gn. 2:4b-25) y uno sobre la caída (Gn. 3). Los capítulos siguientes subrayan cómo el mal crece y se extiende entre los hombres, agravándose de forma preocupante en la medida en que la humanidad se multiplica: historias de los hijos de Adán (Gn. 4) y de los patriarcas antediluvianos (Gn. 5). El relato del diluvio muestra el intento fracasado de Dios por acabar con el pecado y lograr una humanidad justa y santa. Sin embargo, lo que

realmente enseña la historia de Noé (Gn. 6–9) es por qué Dios «aparentemente» no hace nada para acabar con el mal y pecado de los hombres: porque es mejor respetar la libertad humana; de lo contrario, tendría que acabar con toda la humanidad, algo que ha jurado no hacer. La historia posterior al diluvio muestra la ineficacia del plan anterior, pues la especie humana vuelve a pecar igual o más que antes (Gn. 10–11). Tras el relato de la Torre de Babel, se nos presenta a la familia de Abraham para entroncar con el siguiente núcleo narrativo.

2.2. *La historia de los Patriarcas* (Gn. 12–50). Dios comienza aquí, históricamente hablando, su plan de salvación (que teológicamente se inicia en el momento de la Creación). Podemos situar estos comienzos en la primera mitad del segundo milenio antes de Cristo. Va a manifestarse *prometiendo* plenitud y *bendiciendo* a unos elegidos, los patriarcas, para que su promesa y su bendición llegue a todos los hombres (Gn. 12:1-3) a través del pueblo que nacerá de ellos. Nos encontramos, por tanto, con la historia de los antepasados del pueblo de Israel, unos hombres con sus defectos y debilidades, que irán madurando en su experiencia inicial de Dios, y darán lugar a las doce tribus de Israel. El patriarca principal es Abraham, cuya historia es inseparable de la de su hijo Isaac (Gn. 12:1–25:18), el cual a su vez está vinculado a sus hijos Jacob y Esaú (Gn. 25:19–36:43). De Jacob nacerán una hembra y doce varones, que serán los patriarcas de las doce tribus. Dentro de la gran trama de la historia de José y sus hermanos (Gn. 37; 39–50) se narra aisladamente la de Judá y Tamar (Gn. 38), de cuya unión nacerá el futuro Mesías de Israel. Con José, toda la familia acabará instalándose en Egipto, donde comienza la última narración del Pentateuco.

2.3. *Nacimiento del pueblo de Israel.* Pasados unos siglos desde su llegada a Egipto, los descendientes de los patriarcas se han multiplicado enormemente, son un pueblo numeroso, pero han perdido también su libertad y se han convertido en esclavos. Aunque no hay un acuerdo unánime sobre la fecha en la que nos encontramos, muchos de los estudiosos aceptan la cronología tradicional, que es la que menos dificultades plantea: Dinastía XIX del Imperio egipcio, en el siglo XIII a. C. Con su poder, Dios libera de Egipto a su pueblo (Ex. 1:1–15:21). Lo considera su propio hijo (Ex. 4:22), por lo que no acepta que Faraón lo oprima. Así, tras numerosos prodigios hace salir a los hebreos por medio de Moisés, figura principal que da unidad a toda la historia recogida en Ex., Lv., Nm. y Dt. Tras escapar definitivamente de los egipcios, habiendo celebrado la primera Pascua de su historia y habiendo cruzado las aguas del mar Rojo, Moisés guiará al pueblo a través del desierto hasta llegar al Sinaí, no sin dificultades (Ex. 15:22–18:27). Una vez instalados en el Sinaí, tendrá lugar una larga estancia mientras se configura la alianza de Dios con Israel y las disposiciones para una nueva vida del pueblo (Ex. 19:1–Nm 10:10); dicha alianza será el fundamento de la relación entre Dios e Israel hasta Cristo. Al llegar al Sinaí, Dios se manifiesta (Ex. 19) con poder y grandeza ofreciendo al pueblo hacer una alianza con él. El pueblo acepta sus términos: una serie de leyes recogidas en el *Código de la Alianza* (Ex. 20:22–23:19), encabezadas por el Decálogo (Ex 20:2-17). Una vez sellada la alianza con la aspersión de la sangre de los sacrificios, Moisés sube al Sinaí para recibir las instrucciones de cómo va a habitar Dios en medio de su pueblo (Ex. 25–31): cómo construir el arca de la alianza y su lugar de habitación, el altar de los sacrificios, el candelabro… El pueblo, sin embargo, rompe la alianza adorando al becerro de oro, lo que requiere la renovación del pacto (Ex. 32–34). Finalmente, los artesanos israelitas se ponen manos a la obra y elaboran todos los elementos de la morada de Dios como se le había ordenado a Moisés, que construye y consagra el Santuario (Ex. 35–40). En la explanada del Santuario está el altar de los sacrificios, pero ¿qué tipo de sacrificios se pueden hacer y cómo? ¿Cuáles agradan a Dios y con qué finalidad deben hacerse?

Es lo que explica Dios por medio de Moisés a continuación (Lv. 1–7), tras lo cual se celebra la investidura de los sacerdotes que se harán cargo del Tabernáculo y su liturgia, a saber, Aarón y sus hijos, de la familia de Leví (Lv. 8–10). Un dato fundamental para poder hacer sacrificios es que tanto la ofrenda como el oferente deben estar puros, es decir, aptos para el culto en el momento del sacrificio. Por eso, a continuación se exponen las normas que lo explican (Lv. 11–15), y se establece un día de expiación anual para borrar toda la impureza acumulada por el pueblo durante el año (Lv. 16). Todo esto es necesario porque Dios va a empezar a habitar en medio de su pueblo, incluso «visiblemente», lo cual requiere no solo una pureza ritual, sino también una santidad acorde a la divina; de lo contrario, Dios no podría permanecer con los hombres. Por eso, este es el momento adecuado para enseñar al pueblo el *Código de Santidad* (Lv. 17–26), normas relativas al culto y a la vida moral que ayudarán a los israelitas a ser santos como Dios es santo. Tras un apéndice (Lv. 27), el pueblo se prepara para iniciar la marcha por el desierto desde el Sinaí hasta la Tierra Prometida (Nm. 1:1–10:10), distribuyendo funciones para el traslado del Santuario en cada etapa del desierto y la disposición de las tribus en torno a él. Las etapas hasta Cadés Barnea, en la frontera sur de la Tierra Prometida, y el posterior desenlace no fueron nada fácil (Nm. 10:11–20:21). El pueblo se negó a entrar, por lo que estuvo cuarenta años vagando por el desierto hasta que la siguiente generación de israelitas retornó a la Tierra Prometida, esta vez atravesando Moab, donde, tras conquistar la zona de Transjordania, pecó gravemente con las mujeres del lugar (Nm. 20:22–36:13). Moisés, que ve cercana su muerte, sube al monte Nebo para vislumbrar la Tierra Prometida y despedirse allí de los israelitas, pronunciando tres discursos (Dt. 1–4; 5–28; 29–30). En el segundo recuerda al pueblo los mandamientos de la alianza, haciendo hincapié en los peligros de pecar que tendrán en aquella tierra al entrar en contacto con otros pueblos. Así, repite a esta nueva generación el Decálogo (Dt. 5:6-21), y subraya las principales leyes que deben observar en el *Código Deuteronómico* (Dt. 12–26). Tras su muerte, el pueblo le llora, mientras el redactor constata que nunca apareció otro profeta como Moisés, a pesar de que Josué había sido instituido como su digno sucesor (Dt. 31–34). Estos son, por tanto, los orígenes del pueblo de Israel, que ha experimentado la salvación de Dios, ha hecho alianza firme con él (al que le ha probado la paciencia con sus continuas quejas), ha recibido su santa Ley, y ha sido llevado hasta la Tierra Prometida. En la exposición del contenido se puede percibir que, a pesar de los materiales diversos contenidos en los libros (códigos legislativos y secciones narrativas), se mantienen una unidad y una lógica interna en el texto final que refleja todo el Pentateuco.

III. RASGOS LITERARIOS DEL PENTATEUCO.

3.1. *Ley e historia*. El primer rasgo literario que se puede deducir de lo ya expuesto, es el entrelazamiento de leyes y códigos legislativos con la historia salvífica del pueblo. Hasta Ex. 20 apenas encontramos leyes, no ocupan demasiado espacio en relación con los relatos, pues aún no se ha ratificado la alianza. Pero a partir de entonces, se manifiesta el rasgo literario más característico del Pentateuco: la *inserción* de los códigos en la trama narrativa.

3.2. *Interrupciones y reasunciones del relato*. La narración misma se interrumpe con cierta frecuencia, no solo por la inserción de códigos legales, sino también por la aparición de relatos distintos. Así, por ejemplo, en Gn. 2:4b comienza bruscamente el segundo relato de la creación sin que aparentemente haya acabado el anterior; en Gn. 26:35 se relata el disgusto de Isaac y Rebeca porque Esaú se había casado con mujeres hititas, retomando la misma idea en Gn. 27:46, mientras queda en medio la historia de Esaú y Jacob.

3.3. *Repeticiones aparentes.* También es frecuente que un episodio reaparezca en otro contexto con expresiones y detalles distintos, con novedades que enriquecen el texto final, pero que por las semejanzas parece una repetición. Ejemplos de ello son los relatos de la creación, las genealogías de Adán en Gn. 4 y 5, la doble expulsión de Agar por Abraham, la vocación de Moisés en Ex. 3 y Ex. 6, el milagro de las codornices y el maná en Ex. 16 y Nm. 11, los relatos del rapto de la mujer de Abraham, etc. Estas repeticiones son más evidentes en los códigos y leyes. El Decálogo aparece en Ex. 20 y Dt. 5. La *ley sobre la esclavitud*, en Ex. 21 y Dt. 15; el *catálogo de las fiestas* se repite, con diversos matices, cinco veces. Las diferencias en los relatos, según los estudiosos, corresponden a distintas aplicaciones de la Ley, distintas situaciones sociales y diversos puntos de vista en los diferentes momentos de la redacción. Así, la *ley del año sabático* en Ex. 3:10 se refiere solo a la tierra, pero en Dt. 15:1-2 se aplica también a las deudas que se debían perdonar a los hermanos.

3.4. *Vocabularios y estilos diferentes.* El lenguaje y estilo no es uniforme. Por ejemplo, Dios recibe indistintamente el nombre de YHWH (su nombre propio revelado a Moisés) y *Elohim*, que es un nombre común. También se observan discrepancias en el nombre de la montaña sagrada (en unos textos aparece *Sinaí* y en otros *Horeb*), del suegro de Moisés (en Ex. 2:18 se llama *Ragüel* y en Ex. 3,1 se llama *Jetró*). Dentro del Pentateuco, el Deuteronomio tiene un lenguaje y estilo particulares, inconfundibles: repite frases hechas como si se tratara de estribillos (*te llegarás al Señor tu Dios..., extirparás el mal de en medio de ti*, etc), y muestra un estilo parenético, lento, con frases muy amplias (el hebreo prefiere frases cortas). En el resto del Pentateuco se alternan estilos rígidos, con datos precisos y explicaciones de nombres, largas genealogías, estructuras simétricas,… con estilos más plásticos, menos monótonos, con diálogos vivos y acción intrigante.

IV. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO.

4.1. *Datos antiguos*. El AT atribuye a Moisés solo algunas partes del Pentateuco (Ex. 24:4; 34:27ss. y Dt. 31:9, 22ss.). La atribución a Moisés de la autoría del Pentateuco proviene del mundo judío del siglo I (Filón de Alejandría, Flavio Josefo) y de la tradición talmúdica, más tarde adoptada por los cristianos. Abraham ibn Ezra (s. XII) puso en duda la autoría de algunos textos, así como «El Tostado» (Alfonso de Madrigal, s. XV), obispo de Ávila. Habrá movimientos crítico-bíblicos en los ss. XVI-XVII, con Karlstadt (Andreas Bodenstein), Th. Hobbes, Isaac de la Peyrère, Baruch Spinoza… pero será a partir del s. XVIII cuando surgirá el esfuerzo por una comprensión histórica de la formación de los relatos del Pentateuco.

4.2. *Primeras hipótesis de formación del Pentateuco*. Según Richard Simon (1638-1712) Moisés no pudo ser el único autor. Fue principalmente un legislador, un anillo importante en la cadena de la formación del Pentateuco, pero el compilador final fue Esdras. Jean Astruc (1684-1766) presentó la «hipótesis documentaria»: comparó los dos relatos de la creación de Gn fijándose en las diferencias existentes de estilo, los distintos nombres de Dios, las repeticiones, y así hizo un análisis exhaustivo de todo el libro del Génesis, ampliándolo a los dos primeros capítulos del Éxodo. Concluyó que las diferencias solo se explicaban suponiendo relatos paralelos. Estableció supuestamente dos grandes documentos, el A y el B, posteriormente identificados como *yahvista* (J) y *elohista* (E), respectivamente. Moisés habría compilado estas dos narraciones con relatos aislados y ocho fragmentos legislativos. J. G. Eichhorn (ca. 1780), continuó en la misma línea, analizando y separando los dos relatos del Diluvio, y llevando su análisis hasta el Levítico. K. D. Ilgen (ca. 1800), a su vez, concluyó que en los textos en los que se llama a Dios *Elohim* había dos fuentes diferentes. Según estos autores el Pentateuco sería una compilación de documentos escritos por

Moisés y sus contemporáneos, redactado por autores anónimos que vivieron entre Josué y Samuel. Al mismo tiempo, surgió otro intento explicativo del texto, la «hipótesis de los fragmentos». Los principales defensores fueron Geddes, Vater y De Wette (s. XIX). Según ellos, el Pentateuco era el resultado de la compilación de muchos fragmentos diversos. Esta solución tuvo poco éxito, pero triunfó su idea de que aquellos textos eran posteriores a Moisés. Todavía apareció la «hipótesis complementaria», que combinaba las dos hipótesis previas, sostenida primero por Kelle y luego por Ewald (ca. 1823). En 1812 Kelle publica *«La Composición del Génesis»*, defendiendo que pueden conciliarse la innegable unidad del texto con sus diferencias, suponiendo un escrito fundamental (*Grundschrift*), que sería el *elohísta*, al que se habrían añadido una serie de escritos diversos (fragmentos). Tanto Geddes como De Wette se adhirieron a esta nueva hipótesis años después.

4.3. *Nueva hipótesis documentaria de Julius Wellhausen (1844-1918).*

4.3.1. *Preparativos*. La aparición de la hipótesis de Wellhausen se explica históricamente por una serie de trabajos publicados previamente por otros autores, que le proveyeron de los elementos necesarios. Es iniciada por H. Hupfeld (1866) y supone un texto fundamental *elohísta* (posteriormente llamado *Sacerdotal* o *P*), el más antiguo del Pentateuco, que narra desde la Creación hasta el establecimiento de los hebreos en Canaán. Después se añadió una obra independiente, el *yahvista*, que cubre el mismo período histórico, pero en un estilo muy diferente. A este se le unió un segundo texto *elohísta*. Se añade al conjunto el Deuteronomio en tiempos del rey Josías (ca. 600 a.C.), resultando el Pentateuco. Quedaba así compuesto por cuatro documentos, tres de ellos identificados por Ilgen y Hupfeld. A. Kuenen identificó la primera fuente *elohísta* de Hupfeld con la fuente *Priestercodex* = P (leyes). K. H. Graf (c.a. 1865) cambia la datación admitida hasta la época y sugiere situar el documento E1 = P (texto sacerdotal), considerado el más antiguo y básico, en la época de la cautividad de Babilonia, o después del siglo VI. Además, distingue distintos estratos en P: una parte atribuida a Ezequiel, otra al período previo a Babilonia (s.VI), y otra a Esdras (s.V). Kuenen, más tarde, retocó la cronología de Graf, al publicar la primera *Historia de Israel y de la Religión de Israel*. Kuenen precisa que los documentos más antiguos son el yahvista (J) y el segundo elohísta (E, antiguo E2, pues E1=P). Les sigue la fuente D (620 a. C.) con la reforma de Josías. Los tres son fusionados durante la cautividad, y el código sacerdotal es redactado después y promulgado por Esdras (s.V).

4.3.2. *Descripción de la nueva hipótesis documentaria*. Wellhausen, tras estudios comparativos de leyes sobre los lugares de culto y los diezmos, así como de los distintos relatos, fijó una cronología de las cuatro fuentes ya mencionadas: J, E, D, y P. Distingue cuatro períodos. *Primero*: Elaboración de tradiciones orales que se remontan a la época de Moisés y los Jueces; surgen en torno a los santuarios, basadas en recuerdos antiguos de la historia de las tribus. *Segundo*: Se da en la época de la monarquía unida (s. X). Se empiezan a poner por escrito estas tradiciones, sobre todo las de tipo poético, dando origen al documento *yahvista*, redactado en el sur (Judá). Distingue un fondo más antiguo con las tradiciones de Caín, aunque ignorando las del Diluvio (J1), reasumido por un autor o escuela posterior (J2) y completado por fin por un J3. *Tercero*: Formación en el reino del Norte del relato *elohísta*, con varios estratos. Uno más antiguo, el E1, de principios del s. VIII, que incluye los oráculos de Balaam y que se incorporará después al documento final ca. 770, el propiamente *elohísta* (E2). Este documento, que refleja optimismo, concede más importancia a la ley escrita que el J, al que le importan más los relatos. Tras la caída de Samaria (722), el redactor *yahvista* habría fusionado las dos primeras fuente J y E dando cierta prioridad a J e introduciendo

retoques armonizantes entre ambas redacciones. Este gran bloque habría sido el comienzo del documento. *Cuarto*: El Deuteronomio es la Ley del reinado de Josías (2 Re. 22), que aparece mientras se está reparando el Templo de Jerusalén. Wellhausen sospecha que no fue así, y propone que lo debieron escribir los sacerdotes de Jerusalén, dando preponderancia al culto único en provecho de su propio santuario, siendo el hallazgo del libro un fraude piadoso. Aparece en el año 622, pero no se sabe cuándo se escribió, y Wellhausen afirma que fue por esa fecha. El Deuteronomio primitivo o parte más antigua (D1) pronto recibió adiciones (D2) y después se incorporó todo D al conjunto JE, que de este modo también quedó retocado. En un segundo nivel de este período aparece el documento P, inspirado en el profeta Ezequiel. La primera codificación sacerdotal habría sido la *Ley de Santidad* (P^H), y a continuación vendría un texto narrativo, el *Escrito Fundamental* de P (P^G). Comienza con la Creación (Gn. 1-2, 4a), sigue con las genealogías (*Toledoth*) y resume muy brevemente la vida de cada personaje. Se fija sobre todo en aquellas escenas que introducen una ley religiosa. Wellhausen atribuye a Esdras la unificación de todo el texto P y dice que hacia el 400 a.C. un redactor sacerdotal habría fusionado con P todos estos documentos anteriores y posteriores. Debe tenerse en cuenta el trasfondo ideológico de Wellhausen, que asimiló radical y estructuralmente las por entonces indiscutibles categorías de pensamiento alemán, la dialéctica de Hegel y el romanticismo. Pretende encontrar en el Pentateuco las teorías hegelianas de la «evolución», lo cual implicaba a su vez excluir cualquier intervención sobrenatural en el decurso de la historia de Israel. Supone un proceso ascendente desde una religión naturista, sentimental y pura, hasta otra más racional. Quiso encontrar en el Pentateuco, primero lo que llamó *Religión del Desierto*, con elementos de animismo, posesión de espíritus, totemismo, fetichismo, polidemonismo, etc., sobre todo en J y E. De este estado se pasó a la *Monolatría*, culto de un solo Dios, aunque se admitiera también la existencia de otras divinidades. Con los profetas llegaría el *Monoteísmo*. Se advierte en Wellhausen un gran desprecio por el documento P, obra para él de decadencia, término de la evolución, muy legalista y menospreciador de la historia.

4.3.3. *Recepción inicial*. La hipótesis de Wellhausen tuvo un enorme éxito y aceptación entre los estudiosos de la Biblia y la gente culta de la sociedad. Posteriormente se vieron algunos de sus resultados con desconfianza, por los prejuicios que condicionaron su trabajo, y por un mayor conocimiento del lenguaje bíblico, de la cultura y de la arqueología, que la contradecían. No obstante, su clasificación de cuatro fuentes fue unánimemente aceptada.

4.4. *La Historia de las formas de H. Gunkel* (1862-1932). Separándose en parte de Wellhausen, Gunkel se interesó por reconstruir la tradición oral previa a los grandes documentos, por determinar su forma original y su género literario (la *Formgeschichte*). Consideraba el Pentateuco una amalgama de pequeñas unidades independientes, y a J un simple compilador. Por eso, pretende identificar y conocer con precisión los pequeños entes literarios que conforman las fuentes. Gunkel se centra en establecer el *Sitz im Leben* (contexto vital) de cada unidad y descubrir el proceso histórico desde la forma oral hasta el texto actual. Considera, influido por la corriente romántica, que el origen primitivo de estas formas son las veladas familiares de invierno. Parte, además, de un postulado: forma y contenido son inseparables.

4.5. *Armonización de G. von Rad* (1901-1971). Intentó armonizar las hipótesis de Wellhausen y Gunkel. Defendió como núcleo más antiguo del Pentateuco el *credo histórico* de Dt. 26:1-10, que recogía la más arcana profesión de fe de Israel en la que se hacía alusión a la intervención salvífica de Dios en la historia (salvación de Egipto e introducción en la Tierra Prometida). Sería el meollo de

la sección narrativa del Pentateuco. Habría sido repetida y recordada continuamente en los antiguos santuarios, y se fue enriqueciendo con el relato de la alianza en el Sinaí (y en Siquem con Josué) y otras tradiciones previas sobre los patriarcas y los orígenes. Todo ello habría sido compilado en el Hexateuco por el *yahvista*, siendo E y P figuras secundarias. El Pentateuco, por tanto, reflejaría la fe de Israel en diversas épocas.

4.6. *La Historia de las Tradiciones de M. Noth* (1902-1968). Considera que el origen del Tetrateuco son cinco tradiciones independientes, vinculadas cada una a un santuario, y unidas por secciones de enganche: la de los patriarcas, la del éxodo, la del camino por el desierto, la de la alianza en el Sinaí, y la de la entrada en Canaán. El origen de Israel se hallaría en la confederación de 12 tribus que en un santuario único constituyeron oralmente una tradición común G (=J y E), de donde surgen las fuentes escritas, siendo la fuente P la que daría el esquema básico al Tetrateuco.

4.7. *La Escuela escandinava* (1945). En torno a la Universidad de Upsala surge esta escuela, representada por J. Pedersen, A. Bentzen e I. Engnell. Subrayan la importancia, antigüedad y fidelidad de las tradiciones orales, que son las que dan la estructura a los documentos escritos. Indican dos tradiciones orales principales: D, que abarcaría de Dt a 2 Re, y P, que iría de Gn a Nm. En cualquier caso, sería difícil valorar su historicidad, por el frecuente proceso de historización de los relatos originales.

4.8. *El consenso de la nueva hipótesis documentaria hasta 1970.* La hipótesis de Wellhausen permaneció asumida por todos como dogma durante casi un siglo. Solo hubo algunas críticas aisladas en torno a 1933, por P. Volz, W. Rudolph y otros. Todos asumían las cuatro fuentes con las siguientes características: P llevaba el hilo conductor del Pentateuco, era fácil de identificar (repeticiones, rigidez, números, cronologías, genealogías, culto, legislación, sacrificios, sacerdocio). Había menos consenso a la hora de su datación. J tenía una presencia intermitente; era fruto de un gran narrador (vivaz, psicológico, que empleaba antropomorfismos…); ofrece el esquema histórico global de los relatos aislados; es universalista. A J pertenecían textos del Gn. (caps 2-4; diluvio, Babel, las promesas a los patriarcas), del Ex. (la opresión egipcia, la vocación de Moisés, las plagas, el paso del Mar Rojo, el becerro de oro, la renovación de la alianza), de Nm (los exploradores de la tierra, la revuelta de Coré, Datán y Abirón, el profeta Balaam), y de Dt (la muerte de Moisés). E era más teológica, moral, y subrayaba la trascendencia divina, los textos de la alianza divina, el temor de Dios. Su inicio estaría en Gn. 15, que procedería del reino del Norte (tribus de Efraín y Manasés), en torno a los santuarios de Betel y Siquem. Su núcleo sería la alianza del Sinaí (Ex. 19-24). D tiene un estilo particular, exhortativo; subraya la fidelidad y obediencia a Dios; catequiza al pueblo a partir de los hechos, y resalta la providencia divina e la infidelidad de Israel.

4.9. *La crisis posterior a 1970*. Poco a poco empiezan a salir grietas en la afianzada hipótesis de Wellhausen, pues cuanto más a fondo se estudiaban los textos, más se mostraba incapaz de dar razón de la tremenda complejidad del Pentateuco. Surge además una nueva sensibilidad consciente de las ideologías influyentes en la aparición de la hipótesis, y aparecen estudios que ponen en serias dudas sus pilares fundamentales. Por ejemplo, S. Mowinckel niega la existencia de la fuente E, y J. van Seters reduce el contenido de J y retrasa en gran medida la fecha de su composición. En los círculos eruditos se fue desmoronando la hipótesis como tal, aunque esta situación no se ha hecho popular hasta ya entrado el siglo XXI.

4.10. *Nuevas propuestas.* Varios autores niegan la existencia del *yahvista*, entre los que destacan R. Rendtorff (que habla de seis unidades unificadas en época tardía por D, y retocadas ligeramente

por un P postexílico), E. Blum (que sostiene la existencia de dos composiciones tardías de tradiciones previas, la D escatológico-postexílica, y la P teocrática-persa) o J. Blenkinsopp (que otorga a P la trama narrativa, ampliamente retocada por Dt. [presente también en Gn-Nm], y considera J y E simples complementos). Otros autores dan la prioridad a D, como M. Rose, Th. Römer o J. van Seters (según el cual un historiador nacional forjó la identidad de Israel a partir de su pasado: a D le unió J y luego P). Otros cada vez más numerosos, como R.N. Whybray, consideran el Pentateuco una obra unitaria y coherente, a partir de la cual es imposible remontarse a las fuentes, por lo que promueven su estudio sincrónico más que el diacrónico. Otros, en cambio, intentan mantener lo fundamental de la hipótesis documentaria, como W. H. Schmidt, A. F. Campbell, M. O'Brien, E. Zenger (habla de ciclos narrativos independientes) o J.L. Ska (el Pentateuco estaría escrito bajo la dominación persa, empleando material pre-exílico).

4.11. *Situación actual*. Se admite que su forma definitiva fue adquirida en s. V-IV a.C., en la que han colaborado varias generaciones de redactores, los cuales han respetado las tradiciones antiguas, tanto de narraciones como de códigos legislativos. Hoy se considera P la fuente principal, con tres estratos redaccionales. D queda reducida al Dt., y tanto J como E son muy controvertidas, se les atribuye poco o ningún material, y los que creen que existieron las datan en muy diversas épocas. El interés actual se dirige hoy principalmente al texto definitivo. Hay cierto cansancio de tanta hipótesis indemostrable, subjetiva y estéril, y cierto desinterés por el proceso histórico de composición de los textos. Se ve la necesidad de unir el estudio diacrónico al sincrónico, buscando más la teología del texto final que la de las fuentes. Se concibe el Pentateuco como una identidad compleja y viva, con todos sus componentes intrínsecamente unidos, y se rechaza la clasificación y despedazamiento de frases y palabras en tradiciones diversas. Hay más interés por recuperar el proceso de formación total del texto hasta su forma final madura, y encontrar el sentido de su unidad armónica.

V. EL PENTATEUCO Y LA LEY. El Pentateuco es la Ley de Israel. Contiene el Decálogo y el *Shemá* (Dt. 6:4ss.), que son el corazón de la *Torah*, así como los tres códigos legislativos (de la Alianza, de Santidad y Deuteronómico) y las diversas normas del libro de los Números, que rigen la vida de Israel y su alianza con Dios. En ningún otro libro bíblico están condensadas todas las *leyes*. Quizá en Jos. 20:4-6 se den unas ciertas disposiciones legales, pero son una aplicación de lo desarrollado en el libro de los Números. También en el final del libro de Ezequiel hay aspectos legales, pero no son una nueva ley, sino el anuncio de un nuevo orden; no son, por tanto, leyes propiamente dichas que afecten a la sociedad de Israel. También se recopilan leyes en la literatura sapiencial, pero de modo parenético, como en pequeños discursos de obras narrativas, ejemplo de lo cual son los consejos de Tobías a su hijo antes de partir de viaje (Tob. 4:3-19). Por otra parte, la Ley procede únicamente de Dios: solo él puede legislar, pues solo él es autor de la Alianza y solo él promulga la Ley.

VI. EL PENTATEUCO Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. Además de Ley, el Pentateuco es testigo privilegiado del inicio de la historia salvífica de Dios con la humanidad, por medio de la elección de un pueblo. Una historia que inicia con la Creación, y continúa con los patriarcas, personajes que tienen el privilegio de ser los primeros humanos con los que Dios entra históricamente en contacto, recibiendo sus promesas y bendiciones. Pero dicha historia en el Pentateuco alcanza su zenit con los días de Moisés, cuando Dios salva a Israel de la esclavitud, de la persecución, del hambre y la sed, de los amalecitas, de su propio pecado que lo ponía en peligro de muerte… y lo salva de la soledad y de no conocer el camino de la vida haciendo con él una alianza

que implica el don de la Ley. Todas estas realidades —elección, alianza y Ley— están intrínsecamente unidas en el Pentateuco. Por otra parte, mucho se ha discutido sobre la historicidad de las narraciones del Pentateuco. Solo podemos indicar aquí que toda la Escritura, la historia y fisionomía particular del pueblo judío no se explica si en su origen no ha habido una acción histórica determinante de Dios que configura a este pueblo como tal.

VII. EL PENTATEUCO Y EL NT.

7.1. *Dos principios*. El Pentateuco y el Evangelio según San Juan empiezan con las mismas palabras: «En el principio…». Se marca así un paralelismo y una correlación teológica y temática entre AT y NT, entre Pentateuco y Evangelios. El primero da inicio al AT, los segundos al NT. Juan reescribe el inicio del Génesis poniendo en el verdadero origen al Verbo de Dios, al Logos, eternamente junto al Padre, de tal modo que ya no se pueda leer ni entender el Gn. sin acudir al Evangelio de Cristo. La Creación narrada en Gn. 1 y 2, las posteriores promesas a los patriarcas, la creación del pueblo… todo deberá interpretarse a la luz del principio eterno, el Verbo de Dios.

7.2. *Dos figuras*. Moisés es el gran protagonista humano del Pentateuco, y Jesucristo lo es del NT. Pero su vinculación es muy estrecha. En Dt. 18:15, 18 se promete a los entristecidos israelitas, que tras la muerte de Moisés Dios les suscitará un profeta como él. Sin embargo, el final del Dt. constata que en los siglos posteriores no había surgido otro *como Moisés*. Es decir, que Dios aún no había cumplido su promesa a la hora de terminarse el Pentateuco. En efecto, porque la cumplió enviando a su Hijo eterno, que lleva a término todas las funciones únicas de Moisés, ganándose el título de profeta, no solo como Moisés, sino más que él. Ambos entregan la Ley al pueblo, Moisés una ley perfectible recibida de Dios, Jesús una perfecta que brota de sí mismo en el monte de las bienaventuranzas. Ambos instauran una alianza con el pueblo, Moisés una caduca en el Sinaí, Jesús una nueva y eterna en la Última Cena. Ambos tienen grandísima intimidad con Dios, pero Moisés no puede ver su rostro, y Jesús le ve cara a cara desde la eternidad (Jn 1). Ambos interceden por el perdón de los pecados del pueblo, pero Jesús lo hace con su propia sangre. Ambos salvan al pueblo, Moisés de la esclavitud, Jesús de la muerte y del pecado. Ambos alimentan al pueblo, Moisés con maná, Jesús con el pan del cielo que es su propia carne (Jn. 6), la Eucaristía. Ambos guían al pueblo a su meta, Moisés a la Tierra Prometida, Jesús a la casa eterna del Padre.

7.3. *Dos Presencias*. Lo más fascinante de la historia del Pentateuco es que Dios desciende a habitar con su pueblo y planta su tienda en medio de ellos, su Santuario, donde habita visiblemente en forma de columna de nube por el día y columna de fuego por la noche. «¿Hay algún pueblo que tenga a sus dioses tan cerca como lo está el Señor Dios nuestro de nosotros?», exclamará repetidas veces Moisés. Esta presencia de Dios es lo que condiciona toda la vida del pueblo, sus leyes, sus actividades. Es además el fundamento de la alianza y lo que da sentido a todo el resto. Pues bien, esta presencia no es sino figura, imagen o anticipo de lo más asombroso del NT, su verdadero centro: la encarnación del Hijo de Dios, que viene a habitar con su pueblo, no ya en fuego y humo, sino en carne humana. La primera presencia anuncia y prepara la segunda, que durará hasta el final: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt. 28:20).

7.4. *Una historia salvífica en dos etapas*. Tanto el Pentateuco como el NT son testigos de dos momentos privilegiados de la misma historia salvífica: su inicio y preparación en sus tres momentos fundacionales (creación, patriarcas, nacimiento del pueblo), y su culminación con la pasión, muerte, resurrección de Cristo y envío del Espíritu Santo. En el NT se lleva a cumplimiento todo lo iniciado en el Pentateuco, todas las promesas hechas y todas las bendiciones recibidas, por medio de la

Alianza eterna que configura al pueblo de Dios.

VIII. BIBLIOGRAFÍA.

8.1. *Manuales de Pentateuco:* A.A. García Santos, *El Pentateuco. Historia y sentido* (ESE 1998); J. Blenkinsopp y J.L. Sicre, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (EVD 1999); F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (EVD 2003); J.L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (EVD 2001); M.A. Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento* I. *Pentateuco y libros históricos* (Palabra 2004).

8.2. *Introducciones generales al AT, donde se aborda la cuestión del Pentateuco:* O. Artus, *Aproximación actual al Pentateuco* (EVD ^{2}2003); E. Charpentier, *El Antiguo Testamento* (EVD ^{17}1997); B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Fortress 1979); O. Eissefeldt, *Introducción al Antiguo Testamento* I (Cristiandad 2000); R. Rendtorff, *Das Alte Testament: eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1983); J.L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (EVD 2011); E. Zenger, ed., *Introduzione all'Antico Testamento. Edizione italiana a cura di Flavio Dalla Vecchia* (Brescia 2005).

8.3. *Estudios relacionados con el Pentateuco:* O. Artus, *El Pentateuco, historia y teología* (EVD 2012); F. Asensio, S. Bartina, F.L. Moriarty y R. Criado, *La Sagrada Escritura* I. *Texto y comentario. Antiguo Testamento. Pentateuco* (BAC 1967); A.F. Campbell y M. O´Brien, *Rethinking the Pentateuch: Prolegomena to the Theology of Ancient Israel* (Louisville 2005); I. Carbajosa, *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* (EVD 2011); R.J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and the Bible* (CBQMS 26; Washington 1994); D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (Sheffield 1978, 1984); A. De Pury y T. Römer, eds., *Le Pentateuque en Question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19; Genève ^{3}2002); R.E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses* (San Francisco 2003); L.L. Grabbe, *Can a "History of Israel" Be Written?* (JSOTS 245; Shefield 1997); R.K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento*, vol. I (TELL 1990); V.P. Long, D.W. Baker y G. Wenham, eds., *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of "Biblical Israel"* (Grand Rapids-Cambridge 2002); L. Mazzinghi, «La Bibbia fra storia e mito. A proposito di un recente libro di Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman»: *VH* 14 (2003) 125-139; E. Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología* (EVD ^{5}2000); L.G. Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology: After the Collapse of History* (Minneapolis 2005); Y.T. Radday t H. Shore, *Genesis. An Authorship Study in Computer-Assisted Statistical Linguistics* (AnBib 103; Rome 1985); L.S. Schearing y S.L. Mckenzie, *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (Sheffield 1999); K.L. Sparks, *The Pentateuch: An Annotated Bibliography* (Grand Rapids 2002); A. Spreafico, "Esegesi dell'Antico Testamento", en G. Canobbio y P. Coda, eds., *La Teologia del XX secolo* I. *Prospettive storiche* (2007), 89-129; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Harrisburg 2002); W. Yarchin, *History of Biblical Interpretation. A Reader* (Peabody 2004); R.N. Whybray, *El Pentateuco. Estudio metodológico* (DDB Bilbao 1995); Id., *Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids 1995).

8.4. *Estudios de teología bíblica y Pentateuco:* P. Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento* (Cristiandad 1977); Id., *L'Uno e l'Altro Testamento. Compiere le Scritture* II (Milano 2001); B.S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (London 1985); Id., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Fortress 1993); W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I. *Dios y Pueblo* (Cristiandad 1975); Id., *Teología del Antiguo Testamento* II. *Dios y Mundo - Dios y Hombre* (Cristiandad 1975); C. Granados García, *El camino de la Ley. Del Antiguo al Nuevo Testamento* (Sígueme 2011); P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un Tratado Dogmático* (DDB ^{2}1995, ^{1}1962); G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I. *Las tradiciones históricas de Israel* (Sígueme ^{8}2000); J. Ratzinger, *Creación y pecado* (EUNSA ^{2}2005); R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Band 1: *Kanonische Grundlegung*. Band 2: *Thematische Entfaltung* (Neukirchen-Vluyn 1999/2001); M.I. Rupnik, *"Busco a mis hermanos". Lectio divina sobre José de Egipto* (PPC 1998).

A. GIMÉNEZ GONZÁLEZ

PENTATEUCO SAMARITANO

Los samaritanos poseían el Pentateuco hebreo mencionado por Jerónimo, Eusebio y otros de los llamados Padres de la Iglesia. En 1616 Pietro della Valle consiguió comprar una copia a los samaritanos de Damasco, que pasó en 1623 a la Biblioteca del Oratorio en París. A fines del siglo XVIII habían llegado a Europa quince copias, más o menos completas, a las que posteriormente se añadirían otras. Morin (Morinus), que publicó en 1632 el Pentateuco Samaritano, estimó que el texto era muy superior al de los > masoretas.

Durante casi dos siglos hubo controversias acerca de este tema. En 1815, Gesenio, un célebre

hebraísta, una vez hubo examinado minuciosamente el texto samaritano, declaró que en realidad era muy inferior al texto masorético, y de un valor crítico mediocre. La mayor parte de los rollos samaritanos que contenían el Pentateuco completo o ciertas partes de él, no eran anteriores al siglo X de la era cristiana; uno o dos de ellos, que se conservan en Nablus (la antigua Siquem) parecen ser más antiguos. Los diversos rollos samaritanos están escritos en caracteres análogos a los de las monedas de la época de los macabeos, que los judíos empleaban antes de la introducción del alefato hebreo cuadrado, aunque presenta diferencias. El texto samaritano difiere frecuentemente del texto hebreo de los masoretas. En Dt. 27:4, Moisés ordena al pueblo que levante, cuando haya atravesado el Jordán, grandes piedras sobre el monte Ebal, y encalarlas, para escribir sobre ellas la Ley. Con el fin de aumentar la veneración por su montaña sagrada, los samaritanos reemplazaron en su texto el término Ebal por el de Gerizim; hay otras variantes de menor importancia. La mayor parte de ellas proviene de errores fortuitos de escribas, aunque hay algunas que tienen que ser atribuidas a alteraciones deliberadas. Hay alrededor de 2.000 pasajes en los que el texto samaritano concuerda con la LXX y no con las lecturas hebreas, lo que indica que los traductores de la LXX trabajaron con un texto hebreo muy análogo al de los samaritanos.

La fecha en que los samaritanos entraron en posesión de este texto y las circunstancias en que lo hicieron, se transforman en un asunto muy interesante y de mucho peso en la cuestión de la antigüedad del Pentateuco. Según una tradición antigua aún muy acreditada, lo copiaron de un escrito sagrado que se poseía con anterioridad al cisma del año 931 a.C. (bajo Roboam). Según otra tradición, el Pentateuco les habría venido con el sacerdote encargado de instruir a los colonos traídos de Asiria para repoblar Samaria después de la deportación de los israelitas, hacia el año 722 a.C. (2 R. 17:28). También se piensa que el Pentateuco Samaritano hubiera podido ser llevado allí por un sacerdote renegado en la época de la construcción del templo de Gerizim (Ant. 11:7-8). Pero incluso aceptando una fecha tan tardía como la de Sanballat y Manasés, esto es, la época de Nehemías (cf. Neh. 13:28), se deducen importantes consecuencias con respecto a la antigüedad del Pentateuco: Este hecho no solo certificaría que el Pentateuco ya existía íntegro entonces, sino también que no era ni podía ser una compilación de aquellos tiempos. Manasés, que era de la línea del sumo sacerdote, quedó excluido de esta función debido a que rehusó separarse de su esposa pagana tal y como la Ley lo demandaba. En lugar de protestar contra la Ley como no genuina, pasó a mantener su yugo sobre sus partidarios samaritanos. Esta conducta solo puede ser explicada por la firme convicción de Manasés de la genuinidad del Pentateuco. Fuera como fuere, el Pentateuco existía entonces, y fue preservado en una línea de copia independiente por los samaritanos.

No se debe confundir el Pentateuco Samaritano con una versión del Pentateuco al dialecto samaritano de los inicios de la era cristiana. Los samaritanos poseen asimismo una versión árabe del Pentateuco fechada en los siglos XI o XII d.C., y otros escritos bíblicos. Véase MASORETAS.

BIBLIOGRAFÍA: L.F. Girón Blanc, *Pentateuco hebreo-samaritano: Génesis*. Edición crítica sobre la base de manuscritos inéditos (CSIC, Madrid 1976).

PENTECOSTÉS

Gr. 4005 *Pentekosté*, Πεντηκοστή = «quincuagésimo»; lat. *Pentecoste*. Segunda de las tres grandes solemnidades anuales judías: Pascua, Pentecostés y Fiesta de las Cabañas o de los Tabernáculos. El pueblo las celebraba con la subida anual al Templo de Jerusalén (Dt. 16:16).

1. Nombre y fecha.

2. Celebración.

3. Pentecostés cristiano.

4. El milagro de Pentecostés.

I. NOMBRE Y FECHA. Pentecostés es la primera fiesta de las que tenía que ver con la cosecha (Ex. 34:22, 23; 2 Cro. 8:12, 13; 1 R. 9:25). Recibía el nombre de Fiesta de las Semanas, *Shabuoth*, heb. *jag hashshabuoth*, חַג הַשָּׁבֻעֹת; Sept. *heorté hebdomadon*, ἑορτὴ ἑβδομάδων (Ex. 34:22; Dt. 16:10, 16; 2 Cro. 8:13), nombre derivado del hecho de celebrarse siete semanas después de que la hoz comenzase a cortar las espigas (Dt. 16:9), dejando un margen de días según el ritmo de la agricultura. Pero la Ley fija el día desde el que ha de empezarse a contar: siete semanas después de la ofrenda de la gavilla de cebada (Lv. 23:15, 16). La gavilla era mecida al día siguiente de un sábado (*mimmajrath hashshabbath*, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, Lv. 23:11, 15, 16).

La opinión más acreditada sitúa este día en la primera jornada de la Fiesta de los Panes sin levadura. Así lo presenta la LXX (*he epaúrion tes protes*, ἡ ἐπαύριον τῆς πρώτης, Lv. 23:7, 11), al igual que los organizadores de los servicios del Templo de Zorobabel. Los autores judíos posteriores la llaman «fiesta de los cincuenta días», heb. *jag hamishshim yom*, חַג חֲמִשִּׁים יוֹם; gr. *hemera tes Pentekostês*, ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς (Josefo, *Ant*. 3, 10, 6; Tob. 2:1; 2 Mac. 12:32; Hch. 2:1; 20:16; 1 Cor. 16:8). Así, de este modo, la Fiesta de las Semanas tomó el nombre de Pentecostés debido a que se celebraba en el día quincuagésimo a partir del momento en que se mecía la gavilla.

También recibía el nombre de fiesta de la siega, *jag haqqatsir*, חַג הַקָּצִיר (Ex. 23:16), que indica su origen agrícola; o día de las primicias, *yom habbikkurim*, יוֹם הַבִּכּוּרִים; Sept. *hemera ton neon*, ἡμέρα τῶν νέων (Nm. 28:26), por cuanto la siega del trigo en toda Palestina acababa casi en este tiempo, y se procedía a ofrendar dos panes de trigo nuevo en acción de gracias a Dios por la recogida de la cosecha (Lv. 23:17).

II. CELEBRACIÓN. Como hemos dicho, en sus orígenes, la fiesta de Pentecostés fue una fiesta de recolección, como la Pascua fue la fiesta del comienzo de la siega. Al ser fiesta de recolección, era particularmente alegre y de acción de gracias. Durante la celebración, todos los varones israelitas se debían presentar en el Santuario con sus ofrendas. En ese día se suspendía todo trabajo: había una solemne convocación (Lv. 23:21; Nm. 28:26; Lv. 23:17, 20; cf. Lv. 34:22; Nm. 28:26; Dt. 16:10). Además de los dos panes, se ofrecían siete corderos de un año, un novillo y dos carneros como holocausto a Yahvé; se inmolaba asimismo un macho cabrío en ofrenda de expiación por el pecado y dos corderos de un año en sacrificio de acción de gracias (Lv. 23:18, 19). Los panes que se ofrecían eran fermentados y no los consumía el fuego, sino que únicamente se agitaban ante Yahvé, junto con dos corderos, como sacrificio de comunión de todo el pueblo, y se dejaban para los sacerdotes.

En Israel la fiesta no duraba más que un día, pero los judíos que residían fuera del país la celebraban dos días seguidos. Durante Pentecostés, como durante las otras festividades, los israelitas debían hacer presentes a los pobres (Dt. 16:11, 12).

En una época tardía, prob. después del destierro, las autoridades religiosas comenzaron a relacionar esta fiesta con la > Alianza del Sinaí. Los rabinos adujeron una relación entre la fecha de la promulgación de la Ley en el Sinaí y Pentecostés en base a Ex. 19:1, donde se dice que los israelitas llegaron al Sinaí al tercer mes, aprox. cincuenta días después de la salida de Egipto, por lo que algunas veces esta fiesta se llama la *Entrega de la Ley*. En el AT, no obstante, no se atribuye este significado a Pentecostes, y obedece a una evolución histórica, presente en el libro de los *Jubileos*,

sigo II a. C., según el cual fue en esta fecha cuando se realizaron las Alianzas con Dios, y por tanto, cuando había que celebrarlas. En los días de Jesucristo, el significado de la fiesta había evolucionada hasta convertirse en la gran fiesta de la Alianza. En Qumrán, la fiesta de las Semanas se celebraba el quince del tercer mes, y al mismo tiempo se celebraba también la renovación de la Alianza.

III. PENTECOSTÉS CRISTIANO. Cincuenta días después de la resurrección y ascensión de Cristo, a la hora tercia (hacia las 9 de la mañana), el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles, la madre de Jesús y alrededor de ciento veinte discípulos (Hch. 2:15-21). Así es como fue fundada la Iglesia bajo la acción del Espíritu, tal como Jesús había prometido (Jn. 14:26; 16:7; Hch. 1:5). Quedaban así inaugurados los «últimos tiempos» (cf. Jl. 3:1-5; Ez. 36:27), que dan comienzo a la era del Espíritu, prenda y garantía de la Nueva Alianza en la sangre de Cristo, de la que brota la «comunidad mesiánica». Es el tiempo en que se ha de dar culto en espíritu y en verdad (Jn. 4:23). Por eso, el Espíritu Santo es dado sin distinción de edad, de sexo o de condición social, comenzando por todos los que estaban reunidos en el aposento alto (Hch. 2:1-4, 14-21). En el pasado, el Espíritu había sido otorgado con poder a los profetas y a ciertos creyentes del AT (cf. Nm. 11:25-29; 1 Sam. 10:5-6), pero el primer Pentecostés cristiano marca el inicio de la dispensación del Espíritu, universal en su naturaleza y alcance. Caen los muros de separación existentes entre los hombres (Ef. 2:14), y el obstáculo idiomático puede ser superado. El milagro de las lenguas subraya que la comunidad mesiánica se extenderá a todos los pueblos sin distinción (Hch. 2:5-11). Desde aquel entonces, los dones del Espíritu Santo son dados a los creyentes, sellados por él, y estos son en consecuencia exhortados a recibir esa plenitud (Hch. 1:8; 2:38-39; Ef. 1:12-13; 5:18), sin la observancia de ritos particulares. Dios había suscitado en el pasado al pueblo de Israel, al que se reveló de una manera especial. En la actualidad, en esta nueva dispensación, el Señor actúa por medio de la Iglesia, de la que el Espíritu es el vínculo de unión, fortificándola, acrecentándola y edificándola sobre la tierra (Hch. 2:39; Ef. 1:22, 23).

Es de destacar que la misma Ley de Moisés haya situado esta fiesta tan importante al día siguiente de un sábado (en efecto, el día cincuenta caía el día después de siete sábados). De la misma manera, la resurrección de Cristo y el descenso del Espíritu, con la consiguiente fundación de la Iglesia, tuvieron lugar en el primer día de la semana, día característico de la nueva creación.

IV. EL MILAGRO DE PENTECOSTÉS. La efusión o derramamiento del Espíritu Santo sobre los discípulos en Pentecostés no tiene paralelo en el AT, es una realidad específicamente cristiana. Pone de manifiesto una nueva dimensión del ser divino. La venida del Espíritu Santo es acompañada por signos como el viento y el fuego, que recuerda y prolonga las > teofanías o manifestaciones de Dios en el AT. Tanto el > viento como el > fuego aparecen en el AT como una de las manifestaciones de la divinidad (Gn. 1:2; 2:7; 15:17; Ex. 3:2; 19:18; Sal. 33:6; Is. 6:6; Ez. 1:4; etc).

Un milagro subraya el sentido del acontecimiento. Los apóstoles «comenzaron a hablar en distintas lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen» (Hch. 2:3). Este hablar en «otras lenguas» es comprendido por las gentes que se hallan presentes procedentes de «todas las naciones debajo del cielo»; este milagro lingüístico es un signo de la vocación universal de la Iglesia, puesto que los oyentes vienen de las regiones más diversas. Lucas quiere enseñar así, que el Espíritu se da con vistas a una misión y testimonio que se ha de llevar hasta los confines de la tierra, haciendo realidad la promesa del Señor (Hch. 1:8; Lc. 24:47-48; Mt. 28:10), y que, por tanto, la comunidad mesiánica se extenderá a todas las naciones, representadas por los que estaban allí (Hch. 2:5-11). Un solo

cuerpo animado por un solo Espíritu que restablece la unidad del lenguaje, y por tanto, de la unidad y comunión de la humanidad, que se había perdido en la torre de Babel (Gn. 11:1-9). Ha sido rota la maldición de Babel y ha sido abierto el camino de la unidad universal de todos los hombres en Cristo por el Espíritu. El milagro de Pentecostés supone el final del movimiento disgregador que empezó en Babel.

Este don de lenguas parece a primera vista similar al don de la > glosolalia mencionado en otros lugares (Hch. 10:46; 19:6; 1 Cor. 12:14), pero se distinguen en que el día de Pentecostés todos (partos, medos, elamitas, etc.) entendían a los apóstoles cada uno en su lengua respectiva, mientras que al que tenía el don de la glosolalia nadie le entendía, pues «hablaba no para los hombres, sino para Dios» (1 Cor. 14:2).

El milagro de Pentecostés ha recibido diversas explicaciones. La mayoría de los exegetas tradicionalmente han creído que el Espíritu Santo comunicó a los apóstoles en aquel momento el conocimiento de otras lenguas a fin de poder ser entendidos por los oyentes; otros piensan que el milagro se produjo en la audición de los presentes: los apóstoles habrían hablado una sola lengua, pero todos les comprendieron como si fuese la propia de cada uno; pero esta opinión contradice la afirmación del v. 4 «comenzaron a hablar en otras lenguas». El prodigio, según Lucas, no está en el oír, sino en el hablar. La crítica liberal decía que se trata de una leyenda inventada por Lucas a imitación de otra existente en la literatura rabínica, según la cual la voz de Dios, cuando promulgó la Ley en el Sinaí, fue oída por todas las naciones, dividiéndose para ello en setenta lenguas, tantas como pueblos había; de este modo la Palabra de Dios fue llevada a todas las naciones, aunque solo Israel la escuchó; pero esta leyenda es, sin duda, posterior al libro de los Hechos, y nada tiene que ver con el relato de Lucas. Una versión menos radical y pretendidamente teológica dice que el relato es una construcción artificial, creada por Lucas en función de una exposición teológica. No narra acontecimientos históricos, sino más bien elementos escenográficos como el fuego, el viento, las lenguas, que le sirven para mostrar que la comunidad inicial había sido invadida por el Espíritu y que toda su actividad posterior se realiza movida por ese ser divino. Es evidente que el milagro de Pentecostés consistió en la capacidad sobrenatural de expresarse en otros idiomas, sin que ello supusiera que este don fuese permanente en lo sucesivo. Véase DON DE LENGUAS, FIESTAS JUDÍAS, IGLESIA, MISIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Aranda Pérez, "Pentecostés", en *GER* 18, 255-257; S. Chadwick, *Volvamos a Pentecostés* (CLIE 1986); F.- X. Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Sígueme 1990); F. Fernández, "Pentecostés", en *EB* VI, 1009-1014; M. Gourgues, *Misión y comunidad. Hch 1-12* (EVD 1990); A.T. Pierson, *Los hechos del Espíritu Santo* (CLIE 1984).

A. ROPERO

PENUEL

Heb. 6439 *Phenuel*, פְּנ אֵל = «rostro de Dios»; Sept. *Phanuel*, Φανουήλ; Vulg. *Phanuel*. Nombre de dos personajes del AT y también de un lugar: > Peniel.

1. Descendiente de Hur, de la tribu de Judá, padre o fundador de Gedor (1 Cro. 4:4).

2. Útimo de los once hijos de Sasac, de la tribu de Benjamín, del linaje de Bería, que con todas sus familias se estableció en Jerusalén (1 Cro. 8:25).

PEÑA

Heb. 5553 *selá*, סֶלַע, de una raíz inusitada, que sig. «elevación», y de ahí «peña, roca, fortaleza»; o

6697 *tsur*, צר = «roca escarpada, muro de piedra, acantilado, colina rocosa»; fig. «refugio»; se encuentran cognados de este vocablo en amorreo, fenicio, ugarítico y arameo; gr. 4073 *petra*, πέτρα, masa de roca, «peñasco».

Se llama peña a una piedra grande sin labrar, según se encuentra en la naturaleza. Por extensión designa también un monte o cerro peñascoso, lugares propicios para construir ciudades inaccesibles aprovechando sus defensas naturales (cf. Is. 22:16; Jer. 49:16; Abd. 1:3). Durante sus enfrentamientos con los filisteos, David hizo de la peña de la cueva de Adulam su fortaleza particular (1 Cro. 11:15; cf. 1 Sam. 23:25).

Casi todas las regiones accidentadas y montañosas de Palestina tienen peñas, algunas de las cuales cobran revelancia en la historia del AT, p.ej., la peña de Oreb (Jue. 7:25, cf. Is. 10:26), de Etam (Jue. 15:8-13), de Rimón (Jue. 20:45, 47; 21:13), de Zojélet (1 R. 1:9), etc.

Las peñas de Horeb y de Meriba son famosas por ser las que Moisés golpeó para dar agua a Israel duante su estancia en el desierto (Ex. 17:6; Nm. 20:8-11; Dt. 8:15; cf. Neh. 9:15; Sal. 78:16, 20; 105:41; 114:8; Is. 48:21).

Por su tamaño, las peñas servían de > altar para los sacrificios antes de la construcción del Templo (Jue. 6:20-21; 13:19).

Por su solidez, más que por su posición estratégica, Jesucristo comparó a los que escuchaban y cumplían sus palabras al «hombre prudente que edifica su casa sobre la peña», la cual resiste todos los embates de la vida (Mt. 7:24-25; Lc. 6:48).

El > sepulcro de Cristo estaba labrado en la peña, cerrado por una gran piedra en la entrada que hacía de puerta (Mt. 27:60; Mc. 15:46; Lc. 23:53). Véase GÓLGOTA, PIEDRA, ROCA.

PEOR

Heb. 6465 *Peor*, עְר = «abertura, grieta»; Sept. *Phogor*, Φογώρ; Vulg. *Phogor*. Nombre de una montaña de Moab, frente al desierto, a cuya cima llevó Balac a Balaam (Nm. 23:28). Debía ser uno de los antiguos lugares altos dedicados al culto de Baal (Nm. 22:41; 23:13, 27). Desde ella se veía Sitim y el campamento de los israelitas (Nm. 24:2). No hay duda que esta montaña estaba relacionada con la ciudad de > Bet-Peor (Dt. 3:29).

En la época de Eusebio y de Jerónimo, se seguía llamando Peor a una montaña, la misma que se elevaba frente a Jericó, en el camino de Hesbón, por encima o al este de Livias (la antigua Bet-aran), que en la actualidad recibe el nombre de Tell er-Râmeh. Así, Peor debía ser uno de los picos de la cadena de los Abarim, cerca del Wadi Hesbân.

En la LXX se conserva el nombre de una localidad de la tribu de Juda de nombre Pagor, *Phagor*, Φαγώρ, situada entre Belén y Etam. Es mencionada por Eusebio y Jerónimo, que las sitúa cerca de Belén, lo cual concuerda con la identificación moderna de Hirbet Faur, a unos 2,5 km. al suroeste de Belén.

J. M. DÍAZ YANES

PEOR, Divinidad

Divinidad moabita, que recibía frecuentemente el nombre de Baal-peor («señor de Peor»), por el nombre del lugar alto o montaña en cuya cima recibía culto (cf. Nm. 25:18; 31:16; Jos. 22:17). Véase BAAL-PEOR

PEPINO

Heb. 7180 *qishshú*, קִשֻּׁא = «pepino, reposo», por lo difícil de su digestión. Hortaliza perteneciente a la familia de las cucurbitáceas que consumían los israelitas en Egipto y que desearon ansiosamente cuando, en la peregrinación por el desierto, se vieron privados de ella (Nm. 11:5).

Hay muchas variedades de pepinos y es difícil saber exactamente a cuál se refiere la Escritura, posiblemente se trata del *cucumis chate*, muy corriente en Egipto y más dulce que el pepino ordinario, el *cucumis sativus*. Se cultivaba en los huertos de la tierra de Canaán (Is. 1:8; cf. Baruc 6:69). Estas dos especies crecen en la actualidad en Israel.

PERDICIÓN

Heb. 343 *ed*, אֵיד, aparece solo dos veces en el AT (Jos. 30:12 y Jer. 18:17), y hace referencia a una calamidad, castigo, destrucción o perdición. El vb. relacionado, 6 *abad*, אבד, «destruir, perder», se usa con más frecuencia (Ex. 10:7; Lv. 23:30; Nm. 24:29; 33:52; Dt. 7:10; 11:4; 12:2; Jos. 7:7; 2 R. 13:7; 19:18; Est. 3:6; Job 12:23; Sal. 5:6; 9:5). La LXX lo traduce por los correspondientes vb. gr. *apóllymi*, ἀπόλλυμι, «echar a perder, aniquilar», que denota por lo general el daño producido violentamente, la destrucción o incluso el fin de la existencia terrena; y *olethreúo*, ὀλεθρεύω, «exterminar, echar a perder completamente».

Abad, אבד, denota a menudo la aniquilación de una ciudad, de un grupo o de una tribu (cf. Nm. 16:33; 32:39; 33:52); a partir de este vb. *abad*, אבד, se formó el sustantivo > Abadón, «destrucción», que es el nombre poético del lugar de los difuntos, el reino de la muerte (Sal. 87:12; Prov. 15:11; 27:20; Job. 26:6; 28:22; 31:12). En la literatura rabínica posterior designa una de las cuatro divisiones del infierno, y en Ap. 9:11, la personificación del príncipe del abismo, en gr. *apollýon*, ἀπολλύων.

En el Pentateuco se llama con frecuencia a Yahvé el autor o ejecutor de la perdición (cf. Nm. 14:122; Dt. 8:20). El pueblo de Israel es confrontado con la alternativa de recibir la bendición divina de una larga vida en premio a su obediencia o la maldición de la aniquilación por su desobediencia (Dt. 28:20, 22, 24; 30:18). Los profetas anuncian la perdición del Israel apóstata determinada por Dios (cf. Jer. 5:6; 22:7; 25:36; Ez. 6:14; 14:16; Hag. 2:22). Es el castigo que expresa la > ira de Dios por la infidelidad de Israel: «Como viento solano los esparciré delante del enemigo; les mostraré las espaldas, y no el rostro, en el día de su perdición» (Jer. 18:17).

En la literatura posterior, la perdición, entendida como aniquilación en sentido terrenal, se vincula en ocasiones con un estado posterior a la muerte (cf. Job 26:6; 28:22; Prov. 15:11; 27:20). La apocalíptica judía le da un sentido escatológico, referido a la destrucción del mundo por fuego, cuando perecerán todos los pecadores «hijos de la perdición» al fin de los tiempos.

En el NT se usa un grupo de palabras relacionado con el vb. *apóllymi*, ἀπόλλυμι, a saber, 684 *apóleia*, ἀπώλεια, «perdición, ruina»; lit. tiene el sentido de pérdida, ya sea de una persona, animal u objeto (cf. Lc. 15:4, 6, 24, 32); aniquilación (cf. Mt. 2:13; 27:20; Mc. 3:6; 9:22; 11:8; Lc. 6:9); el hecho de perecer o echarse a perder, sean las comidas (Jn. 6:12, 27), la cosas, como el oro (1 Pd. 1:7), o la creación en su totalidad (Heb. 1:11; 2 Pd. 2:3); y, finalmente, en la mayoría de los casos tiene el significado de ruina, pérdida (cf. Mt. 7:13; Ro. 9:22; Fil. 1:28; 3:19; 2 Tes. 2:3; 1 Ti. 6:9; Heb. 10:39; 2 Pd. 1:7; Ap. 17:8, 11). En sentido figurado, hace referencia al estado de perdición del hombre sin Dios (cf. las tres parábolas de Lc. 15). Los hombres sin Dios son como ovejas perdidas

(cf. Sal. 119:176), que perecen por falta de pastor que les proteja; por eso, Jesús, el buen pastor (Jn. 10:11), tiene como misión «buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc. 19:10), comenzando por las «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15:24; cf. 10:6; Jer. 50:6) y terminando por las «otras ovejas» del redil de los gentiles (Jn. 10:16), de modo que haya «un solo rebaño y un solo pastor». El Evangelio es esencialmente un mensaje de salvación respecto a la perdición. Paradójicamente, el que pierda su vida por causa de Cristo y su palabra la salvará (cf. Mt. 8:19; 10;39; 16:24; Mc. 8:35; Lc. 17:33; Jn. 12:25). Está en la voluntad divina que nadie «se pierda, mas tenga vida eterna» (Jn. 3:16). Sin embargo, es un hecho solo explicable por la ceguera y voluntad de resistencia humana a la gracia divina, que hay personas que se pierden para siempre (cf. 1 Cor. 1:18; 2 Cor. 2:15; 4:3). Esta terrible posibilidad es expresada con el término sinónimo 3639 *ólethros*, ὄλεθρος, «ruina, decadencia, desgracia», que aguarda a quienes no se arrepienten (cf. Mt. 13:3, 5; 2 Pd. 3:9), ni acogen el amor a la verdad (2 Tes. 2:3), sino que prefieren el camino ancho que «lleva a la perdición» (Mt. 7:13). «Ellos serán castigados con eterna perdición, excluidos de la presencia del Señor y de la gloria de su poder» (2 Tes. 1:9).

La diferencia entre *apóleia* y *ólethros* reside en que el primero abarca diversas matizaciones de un concepto amplio de perdición, mientras que el segundo se refiere exclusivamente a personas. Véase ABADÓN, DESTRUCCIÓN, INFIERNO, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: H.-Chr. Hahn y F. Merkel, “Perder, perderse”, en *DTNT* III, 333-339.

J. M. TELLERÍA

PERDICIÓN, Hijo de.
Ver HIJO DE PERDICIÓN.

PERDIZ

Heb. 7124 *qoré*, קֹרֵא, «el que llama», debido a su canto; Sept. *nyktokórax*, νυκτοκόραξ (1 Sam. 26:20), *pérdix*, πέρδιξ (Jer. 17:11); Vulg. *perdix*. Ave de la familia de las gallináceas, muy perseguida por los montes de Israel a causa de su deliciosa carne (cf. 1 Sam. 26:20). La perdiz enjaulada servía de reclamo (Eclo. 11:30). Jeremías habla de la perdiz que empolla huevos no puestos por ella (Jer. 17:11). Según los exegetas, este pasaje es oscuro y de difícil traducción.

En Israel se halla la perdiz del desierto, *Ammoperdrix heyii*. Es la única especie extendida por Engadi, en el desierto donde estaba David cuando se compara con una perdiz perseguida. Hay otra especie, la *Caccabis chukar*, por las zonas montañosas de Judea y Samaria. Se trata de una variedad de la perdiz griega, *Caccabis saxatilis*, de menor tamaño.

A. CABEZÓN MARTÍN

PERDÓN, PERDONAR

Heb. sust. 5547 *selijah*, סְלִיחָה = «perdón»; gr 859 *áphesis*, ἄφεσις = «despido, liberación, remisión de los pecados, perdón».

1. Vocabulario y uso.
2. Perdón y justicia divina.
3. Perdón y misión.
4. Perdón de las ofensas.

I. VOCABULARIO Y USO. En el AT el perdón se expresa corrientemente con el vb. 5545 *sálaj*,

סלח = «remitir, perdonar», se usa solo del perdón otorgado por Dios al pecador. Nunca se utiliza para denotar esa clase de perdón inferior que se da entre los hombres. Se puede decir que es una palabra reservada especialmente para Dios, lo que indicaría la convicción religiosa hebrea de que solo Dios puede perdonar pecados. Se utiliza 46 veces. Corresponde al asirio, *sulû*, pero aquí el significado es «verter». La Sept. la traduce en ocasiones por *aphíemi*, ἀφίημι, «remitir, cancelar», pero la traducción usual es *híleos eimí*, ἵλεως εἰμί, «ser clemente, misericordioso», o *hiláskomai*, ἱλάσκομαι, «ser propicio». *Sálaj* aparece por primera vez en la oración de Moisés a favor de los israelitas: «Si ahora, Señor, he hallado gracia en tus ojos, vaya ahora el Señor en medio de nosotros; porque es un pueblo de dura cerviz; y perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y tómanos por tu heredad» (Ex. 34:9; cf. Nm 14:19, 20). La mayoría de los casos se emplea en relación con las leyes sacrificiales levíticas: «Así hará el sacerdote expiación por ellos y obtendrán perdón» (Lv. 4:20, 26), «será perdonado» (Lv. 4:31, 35; 5:10, 13, 16, 18, etc.). Aparece en la oración de Salomón en la dedicación del Templo (1 R. 8:30, 34, 36, 39, 50). También en el Sal. 103; Jer. 31:34; 36:3 y Dn. 9:19. Dios es lit. un Dios de perdones (Neh 9:17), y así lo celebra el salmista: «Por amor de tu nombre, oh Jehová, perdonarás también mi pecado, que es grande» (Sal 25:11). «Tú, Señor, eres bueno y perdonador» (Sal. 86:5; cf. Sal. 103:3,4).

El otro término, procedente de la legislación sacerdotal, es 3722 *kaphar*, כפר = «cubrir, ocultar» (Dt. 21:8; Sal. 78.38, Jer. 18.23), que implica la idea de «expiación». En el AT hay frecuentemente una asociación de ideas entre sacrificio expiatorio y perdón, p.ej. Lv. 4:20, 26. En los LXX el término más común es *aphíemi*, ἀφίημι, prim. «enviar afuera, despedir», de *apó*, «desde», y *híemi*, «enviar», que denota, además de sus otros significados, el de remitir o perdonar deudas. La Sept. no lo utiliza de la remisión de pecados, sino que lo utiliza especialmente en relación con el año del Jubileo (Lv. 25:10, etc.).

En el NT el vb. 863 *aphíemi*, ἀφίημι, se refiere tanto a la cancelación total de deudas (Mt. 6:12; 18:27, 32), como al perdon de los pecados (Mt. 9:2, 5, 6; 12:31, 32; Hch. 8:22; Ro. 4:7; Stg. 5:15; 1 Jn. 1:9; 2:12). De él se deriva el sust. 859 *áphesis*, «perdón, remisión, liberación», que en doce ocasiones va seguido por el complemento «de pecados» (Mc. 1:4; 3:29; Lc. 1:77; 3:3; 24:47; Hch. 2:38; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18; Ef. 1:7; Col. 1:14).

El vb. 5483 *kharízomai*, χαρίζομαι = «dar, conceder, dar gratuitamente», otorgar un favor de forma incondicional, se utiliza para denotar el perdón de los pecados, sea por parte de Dios (Ef. 4:32; Col. 2:13; 3:13), o del hombre (Lc. 7:42,43; 2 Cor. 2:7, 10; 12:13; Ef. 4:32).

II. PERDÓN Y JUSTICIA DIVINA. La necesidad de perdón es una constante en la historia bíblica, debido a la pecaminosidad que arrastra al hombre a cometer actos abominables, contrarios a la naturaleza y a la voluntad divinas. Desde un principio se constata «que la maldad del hombre es mucha en la tierra, y que toda tendencia de los pensamientos de su corazón es de continuo solo al mal» (Gn. 6:5). Una y otra vez el autor sagrado constata el cansancio divino respecto a un mundo rebelde que le causa dolor y que ya no puede soportar más; con todo, destaca la nota positiva del carácter perdonador del «Dios del perdón»: «Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad» (Ex 34:6; cf. Nm 14:18; Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Jl. 2:13; Jon. 4:2; Nah. 1:3).

Pero el perdón no puede justificar el pecado en detrimento de la santidad y la justicia. Dios no cierra los ojos a los pecados de los hombres, ni puede declarar inocente al culpable. Para que él

pueda otorgar su perdón tiene que haber arrepentimiento por parte del pecador y actuar en consecuencia. Solo así puede manifestarse misericordioso y justo. En el ofensor tiene que darse una conversión interior, una disposición a abandonar el mal y seguir el bien. Es lo único que garantiza la total apertura para acoger en su seno al pecador arrepentido: «Deje el impío su camino, y el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase a Yahvé, el cual tendrá de él misericordia, y al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar» (Is. 55:7). El sistema levítico de sacrificios estaba pensado para impresionar la conciencia con la gravedad del pecado que siempre acarrea muerte y que obliga al individuo, y a la sociedad, a ofrecer una reparación, una satisfacción en forma de ofrenda y sacrificio, en señal de arrepentimiento y admisión de culpa. De aquí extraerá la teología cristiana su interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio por el pecado y causa meritoria de perdón y justificación del pecador: «Pues según la ley casi todo es purificado con sangre, y sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb. 9:22). Cristo se ofrece como un cordero sin marcha para quitar los pecados del mundo (Jn. 1:29, 36).

De este modo, Dios aparece siempre representado como agente de la restauración del pecador, que no solo establece las condiciones del perdón, sino que también dispone amorosamente los recursos necesarios poder perdonar en justicia.

III. PERDÓN Y MISIÓN. En la predicación de Jesús, el anuncio del perdón ocupa un primer plano. Con muchos ejemplos, milagros y parábolas pone de manifiesto la naturaleza bondadosa y perdonadora de Dios, que no solo acoge al pecador, sino que también sale a su encuentro. Para Jesús el acontecimiento del perdón es motivo de fiesta en el cielo (Lc. 15:7, 10). La voluntad de Dios es que nadie se pierda (Mt. 18:12ss). Tan importante es el perdón de pecados que este poder se reserva exclusivamente a Dios, presente en el mismo vocabulario, como ya hicimos notar. En su identificación con la prerrogativa divina, Jesús se arroga la autoridad para perdonar pecados en la tierra (Mt. 9:6; Mc. 2:10), lo que desata las críticas de las autoridades religiosas, pero él reivindica para sí este poder (relacionado con su poder dador de vida, cf. Jn. 5:21) y lo ejerce haciendo milagros y perdonando a sus mismos enemigos (Lc. 23:34). Su muerte en la cruz culmina su misión, haciendo una nueva alianza en su sangre, derramada en remisión de los pecados (Mt. 26:28; Mc. 14:24; cf. Ef. 1:7; Col. 1:14; 1 Jn. 1:7; Ap. 1:5). Jesús soporta el pecado del mundo y lo carga sobre sus hombros: «El mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero a fin de que nosotros, habiendo muerto para los pecados, vivamos para la justicia» (1 Pd. 2:24; cf. Is. 53:11-12); asume la responsabilidad del pecado de otros sobre sí mismo y por eso muere en «ofrenda» para «quitar» el pecado (Heb. 9:28). Aquí, el autor sagrado utiliza el término gr. 399 *anaphero*, ἀναφέρω, «tomar, llevar», que es el mismo que aparece en la versión griega de los LXX de Is. 53:11: «Mi siervo justo justificará a muchos, y cargará con los pecados de ellos».

Desde los acontecimientos de Pascua y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, se hace claro que la misión cristiana consistirá en la proclamación del perdón de pecados en el nombre de Jesús (Hch. 5:31; 10:43; 13:38; 26:18), que se anuncia mediante el recurso a un vocabulario variado, como purificar, lavar, justificar, expiar, reconciliar, términos que señalan diversos aspectos del perdón. Este mensaje representa la tradición primitiva de la Iglesia, de la que Pablo da testimonio: «En primer lugar os he enseñado lo que también recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras» (1 Cor. 15:3). Para cumplir con su misión, el Jesús resucitado comunica a los apóstoles el poder de perdonar los pecados a todos los que se conviertan y crean en su nombre (Jn. 20:22s; cf. Mt. 16:19; 18:18; 28:19; Mc. 16:16; Hch. 2.38: 3:19; 1 Jn. 2:12).

Dios es justo y el que justifica al pecador en base al sacrificio de Cristo, y lo hace de un modo tan absoluto que «nunca más me acordaré de sus pecados y transgresiones» (Heb. 10:17). Como en todo lo que tiene que ver con la salvación humana, se trata de una obra de gracia de principio a fin. No es el arrepentimiento, ni la ofrenda de un sacrificio o de la voluntad, lo que gana el perdón divino; estos son solo medios para ponerse en la actitud correcta para relacionarse con Dios. Es un principio dominante en ambos testamentos: «Yo sanaré su rebelión, los amaré de pura gracia» (Os. 14:4; cf. Ef. 4:32).

IV. PERDÓN DE LAS OFENSAS. El perdón no es solamente un elemento fundamental en el trato de Dios con el hombre, sino también un aspecto indispensable de las relaciones mutuas entre los hombres. En el AT la Ley limitaba la práctica de la venganza, tan común en el mundo antiguo, con la norma del talión (Ex. 21:23-25), y también prohibía el odio y el rencor contra el prójimo (Lv. 19:17-18), lo que de suyo implicaba la necesidad de perdonar las ofensas personales. En este punto, Jesucristo destaca por su enseñanza de la necesidad absoluta del perdón a nivel horizontal. Para despejar dudas respecto al alcance del perdón, enseña que este debe ser sin límites, hasta «setenta veces siete» (Mt. 18:22). En la oración que enseñó a los discípulos, les enseña a decir: «perdona nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (Mt. 6:12), lo cual ha sido interpretado como si el perdón de Dios estuviera condicionado al nuestro; así parece confirmarse en la explicación final: «Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, vuestro Padre celestial también os perdonará a vosotros. Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas» (Mt. 6:14-15). Sin embargo, sabemos por el conjunto de la enseñanza bíblica, que el perdón divino no está condicionado al perdón humano, toda vez que el primero es una obra de gracia de principio a fin. Nuestro perdón no merece el perdón de Dios, pero sí pone de manifiesto que nuestro deber de perdonar nace de la conciencia del perdón divino, pues el propósito del llamado > Sermón del Monte es capacitar al hombre para imitar a Dios: «Sed vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt. 5:48). «Sed misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso» (Lc. 6:36). Jesús sale al frente de la hipocresía de pretender obtener de Dios aquello que nos negamos a ofrecer a los demás. La parábola del siervo malvado a quien su señor perdonó una deuda considerable, pero que él no correspondió del mismo modo con un consiervo, sino que lo envió a la cárcel, contiene la siguiente reacción del amo: «¿No debías tú también tener misericordia de tu consiervo, así como también yo tuve misericordia de ti?» (Mt. 18:23-35). La negativa a perdonar a otros pone en evidencia la incapacidad para entender el perdón que brota de la misericordia de Dios y la sinceridad del que lo recibe alegremente sin aplicar a su vida lo que esta gracia significa. Jesucristo viene a decir que no debe esperar tener a Dios de su parte quien no está de parte de su hermano. El perdón divino no actua como un seguro personal que automáticamente gana el favor de Dios; al contrario, es una relación de gracia y para gracia, según el principio que dice: «De gracia habéis recibido; dad de gracia» (Mt. 10:8). Véase EXPIACIÓN, JUSTIFICACIÓN, PECADO, RECONCILIACIÓN, REDENCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: AA. VV., *El misterio del pecado y del perdón* (ST 1972); D. Borobio, “Perdón”, EN *CFC*, 1019-1030; R.B. Girdlestone, “Redención, perdón, aceptación”, en *SAT*, cap. 12; B.D. Marliangeas, *Culpabilidad, pecado, perdon* (ST 1983); J Scharbert, “Perdón”, en *CFT* III, 434-444; S. Sabugal, *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús* (Palermo 1985).

A. ROPERO

PEREA

Gr. *Peraía*, Περα□α, de *peran*, π□ραν, «de más allá», es decir, «el país de más allá». Nombre dado a una parte del país entre el Jaboc y el Arnón, al otro lado del Jordán, antigua posesión de las tribus de Rubén y Gad. Según Josefo, estaba al oeste del Jordán, al este de Filadelfia y al norte de Pella (*Guerras* 3, 3, 3). Era una región fértil, abundante en pinos, olivos, palmeras y otros árboles y plantas que crecían en su suelo en gran profusión. Corresponde aprox. a «toda la provincia de alrededor del Jordán» (*he períkhoros tu Iordanu*, □ περ□χωρος το□ Ἰορδ□νου, Mt. 3:5; Lc. 3:3), la *Kikkar*, ר ִ ּ de Gn. 13:10).

J. M. DÍAZ YANES

PEREGRINO

Gr. 3927 *parepídemos*, παρεπ□δημος, adjetivo que sig. «morador de un lugar extraño, alejado del propio pueblo», de *pará*, «de, desde», que expresa una condición contraria, y *epidemeo*, «estarse, morar», de *demos*, «pueblo»; lat. *peregrinus* = «extranjero, residente en el extranjero»; corresponde al heb. 4033 *magur*, מָג ר, que sig. morada o residencia temporal en el extranjero. Indica poéticamente el paso del hombre sobre la tierra (cf. Gn. 47:9; Sal. 119:54). El mismo vocablo heb. tiene el sentido de «temor, pavor, terror», referencia indudable a lo que significaba adentrarse en territorio extraño en medio de un pueblo desconocido y, sin duda, receloso.

En el NT se utiliza de los santos del AT: «extranjeros y peregrinos en la tierra» (Heb. 11:13). También los cristianos participan de la condición de extranjeros y peregrinos, de paso por esta tierra (1 Pd. 1:1; 2:11), toda vez que su ciudadanía está en los cielos (Fil. 3:20), donde está Cristo resucitado, y donde deben tener puestos sus afectos, por cuanto el cristiano ha muerto con Cristo y su vida está escondida con él en Dios (Col. 3:1-4). De esta manera participa del noble carácter de aquellos testigos de Dios que, en el pasado iban en pos de la ciudad celestial, habiendo salido de la ciudad terrena, morando como extranjeros y peregrinos en la tierra que les había sido prometida (Heb. 11:8-10; 13-16).

Como nómados espirituales, los cristianos no temen ser despojados de su tienda temporal, porque tienen un edificio estable de parte de Dios, «una casa no hecha de manos, eterna en los cielos», por la que gimen, esperando que «lo mortal sea absorbido por la vida». Así viven, «confiando siempre y comprendiendo que durante nuestra estancia en el cuerpo peregrinamos ausentes [*ekdemeo*, □κδεμ□ω] del Señor» (2 Cor. 5:1-6). Véase CAMINO, EXTRANJERO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el NT* (BAC 1977).

PERES

Heb. 6570 *Péresh*, ֶר = «excremento», en el sentido de «eliminado»; Sept. *Pharés*, Φαρ□ς. Personaje en la descendencia de Manasés, hijo de Maquir y su esposa Maaca (1 Cro. 7:16).

PÉREZ-UZA

Heb. 6560 *Pérets Uzzah*, ֶרֶץ עֻ ה **i**(2 Sam. 6:8) *Pérets Uzzá*, ֶרֶץ עֻ א **i**(1 Cro. 13:11); Sept. *Diaskopé Oz*, Διασκοπ□ Ὀζ.

Nombre dado por David a un lugar no identificado, cerca de Jerusalén, después de que > Uza cayera muerto por haber tocado el Arca del Pacto mientras era llevada a Jerusalén. Pérez-uza

significa «brecha de Uza». Hacer una brecha significa arrancar repentinamente la vida de alguien.

La palabra *pérets* se emplea en varias ocasiones relacionadas con David. Se usa para conmemorar su victoria sobre los filisteos en el valle de Refaín (2 Sam. 5:20) y en una posterior referencia a la destrucción de Uza (1 Cro. 15:13). Es digno de notar que este nombre no solo se halla en Samuel y Crónicas, sino también en Josefo, que dice (*Ant.* 7:4, 2), como si fuera una observación personal: «el lugar donde murió es incluso ahora [*eti nyn*, ἔτι νῦν] llamado la *hendidura de Oza*». A unos dos kms de Kirjath-jearim, en una colina que domina Chesla, la antigua Chesalon, en el camino que va a Jerusalén, hay una pequeña aldea todavía llamada, *Khirbet el-Uz*, o «las ruinas de Uza».

PEREZA, PEREZOSO

Heb. 6103 *etselah*, עֲצְלָה = «indolencia, pereza»; 6102 *atsel*, עָצֵל = «indolente, perezoso»; gr. 3576 *nothrós*, νωθρός = «indolente, perezoso»; 3636 *oknerós*, ὀκνηρός = «que se encoge, tímido, negligente», de *okneo*, ὀκνέω, «encogerse, retrasarse».

La pereza es vicio de inercia y dejación absolutas. El libro de Proverbios es el libro bíblico que mejor retrata la pereza y al perezoso. Se dice que pasa el día entre dormir, sestear y descansar (Prov. 6:10), quiere y no quiere cumplir su obligación (13:4) porque todo le parecen dificultades (15:19), y así inventa excusas increíbles: «Fuera hay un león, y si salgo seré muerto» (20:13). Por eso, perderá todos sus bienes (20:4) y su campo, su trabajo y su propia almacen, quedará «lleno de ortigas, cubierto de espinas y arruinada la cerca» (24:31), lo cual es una forma de necedad: «Vé a la hormiga, oh perezoso; observa sus caminos y sé sabio» (6:6). Otro autor sapiencial compara el perezoso a «la boñiga del buey, que todos los que la tocan, sacuden las manos» (Eclo. 22:2).

Jesús condena la pereza en la parábola de los talentos, cuando reprende al siervo que enterró el dinero que su señor le había sido confiado: «¡Siervo malo y perezoso! ¿Sabías que cosecho donde no sembré y recojo donde no esparcí? Por lo tanto, debías haber entregado mi dinero a los banqueros, y al venir yo, habría recibido lo que es mío con los intereses» (Mt. 25:26-27), referencia a la fructifación del cristiano en dones morales y espirituales. El apóstol San Pablo ahonda en su exhortación: «No siendo perezosos en lo que requiere diligencia; siendo ardientes en espíritu, sirviendo al Señor» (Ro. 12:11). Véase OCIOSIDAD.

PERFECTO, PERFECCIÓN

Heb. sust. 8537 *tom*, ם ׂ = «totalidad, inocencia, simplicidad, integridad», aparece 25 veces en el AT; adj. 8549 *tamim*, מים ָ = «perfecto, sin mácula, entero, total, completo», aparece 91 veces, mayormente en relación con ofrendas cúlticas; vb. 8552 *tamam*, תמם = «estar completo, terminado» (Gn. 47:18), del que se deriva el nombre > Tumim, «perfecciones» (Nm. 27:21); aparece 64 veces; su mejor traducción es «sin tacha, íntegro», o «sincero». Gr. 5049 *téleios*, tevleio~ = «pleno, completo, perfecto»; gr. 5048 *teleióo*, τελειόω = «completar, perfeccionar».

La palabra «perfecto» no tiene en el lenguaje bíblico el mismo sentido que en el nuestro, donde denota la idea de algo sin tacha ni falta en absoluto, mientras que tanto en hebreo como en griego hace referencia a lo que es completo, sano, «sin defecto» (cf. Lev. 22:21).

En heb. la palabra *tamim* tiene que ver mayormente con las ofrendas cúlticas, y denota la integridad física requerida de los animales ofrecidos en sacrificio: «No ofreceréis a Yahvé animal ciego, cojo o mutilado» (Lv. 22:22). Las víctimas del holocausto, ofrenda o sacrificio, tenían que

estar enteras, completas, sanas, sin mancha ni defecto, sin faltarles nada, no mutiladas, íntegras, no cortadas en pedazos (cf. Lv. 22:18-21; 25:30). La misma ley se aplica a los sacerdotes (Lv. 21:17-23), que, en cuanto consagrados al servicio de Dios, deben ser completos y sin defecto.

En sentido moral tiene que ver con la idea de «integridad, rectitud, santidad», tal como se aplica a Noé: «Varón justo, era perfecto en sus generaciones» (Gn. 6:9), y aparece en el primer llamamiento de Dios a Abraham: «Yo soy el Dios Todopoderoso; camina delante de mí y sé perfecto» (Gn. 17:1).

En sentido general, todo el pueblo, en cuanto santo y consagrado a Dios y por Dios, tiene que observar las leyes de la integridad relativas a lo puro e impuro, la idolatría y las prácticas paganas de los pueblos vecinos; de modo que todo Israel es conminado a ser «perfecto delante de Yahvé» (Dt. 18:13); tiene que servir a Yahvé «con corazón perfecto», es decir, «íntegro», con toda sinceridad y fidelidad (1 R. 8,61; cf. Dt. 6:5; 10:12).

La «obra de Dios es perfecta» (Dt. 32:4); perfecto el camino de Dios (2 Sam. 22:31); perfecta su palabra (Sal. 18:30) y su Ley (Sal. 19:7). Él da vigor a los piadosos y hace perfectos sus caminos (2 Sam. 22:33). «Es el escudo de los que caminan en integridad» (Prov. 2:7), por lo que pueden vivir confiados (Prov. 10:9), y acercarse al monte santo de Jerusalén y morar en el Tabernáculo de Dios (Sal. 15:2). Los íntegros habitarán la tierra y permanecerán en ella (Prov. 2:21).

Job es presentado como modelo de perfección, «temeroso de Dios y apartado del mal» (Job 1:1, 8; 2:3), que suscita la envidia del mismo Satanás (Job 1:9-11). Por su temor de Dios, Job entiende que en sí mismo no es pefecto: «si me dijere perfecto, esto me haría inicuo. Si fuese íntegro, no haría caso de mí mismo» (Job 9:20-22), solamente lo es en la confianza que tiene puesta en Dios y su causa, por lo que no accede a maldecir a Dios ni cuando, aparentemente se ve olvidado y castigado por él. «Entonces su mujer le dijo: ¿Todavía te aferras a tu integridad? ¡Maldice a Dios, y muérete!» (Job 2:9).

En el NT *téleios* designa una cualidad propiamente humana, y en labios de Jesús equivale a la «imitación de Dios»: «Sed vosotros perfectos [*téleioi*, τέλειοι], como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto [*téleios*, τέλειος]» (Mt. 5:48), equivalente al texto levítico: «Seréis santos, porque yo soy santo» (Lv. 11:44), pues según B. Häring, la traducción exacta de Mt. 5:48 es en futuro: «Vosotros, pues, seréis», no en imperativo: «sed». El futuro expresa una anticipación de confianza, una expectativa divina. Relacionado con este propósito está el coste del discipulado: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven y sígueme» (Mt. 19:21). Quedan así enmarcadas las condiciones para entrar en el Reino de Dios, condiciones que no cambian con el regreso de Jesús a los cielos, sino que se ahondan como un elemento central en la predicación apostólica del perdón de los pecados, cuyo fin es presentar «a todo hombre, perfecto en Cristo Jesús» (Col. 1:28). Ser «perfecto» es llegar a «la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (Ef. 4:13), dador de la Nueva Alianza en su sangre. Tal es la meta y diseño del plan de salvación que comienza con la elección para vida eterna: «Sabemos que a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo; a fin de que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Ro. 8:29). Todos los dones y ministerios concebidos en orden al crecimiento de la Iglesia están destinados a la creación del nuevo hombre maduro y perfecto en Cristo Jesús: «Y él mismo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, y a otros pastores y maestros, a fin de capacitar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, hasta ser un hombre de plena madurez, hasta la medida de la estatura

de la plenitud de Cristo» (Ef. 4:12-13). La misión del Apóstol consiste en amonestar a todos los hombres e instruirles en toda sabiduría espiritual «a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo» (Col. 1:28).

Como todo lo que pertenece al llamado divino, la perfección es un don y una tarea; una llamada y una promesa: «El que es justo, haga justicia todavía, y el que es santo, santifíquese todavía» (Ap. 22:11). La regeneración o nuevo nacimiento por el Espíritu, hace posible la exigencia de la perfección en Cristo, entendiendo bien que se trata de un proceso de maduración, entrega y obediencia. El Espíritu Santo que ha sido dado a los creyentes (Ro. 5:5), dinamiza ese proceso con su presencia en los corazones, produciendo dones y frutos que reflejan el carácter de Cristo que constrarrestan los deseos y frutos pecaminosos de la carne (cf. Gal. 5:16-17).

El nuevo hombre creado en Cristo Jesús para buenas obras (Ef. 2:10) también está sometido a las leyes naturales de crecimiento y desarrollo. En este contexto, la perfección cristiana conlleva un proceso de madurez por el que se va dejando atrás lo que pertenece a la infancia y llegando a la edad adulta en Cristo (cf. 1 Cor. 3:1-2; 13:11; Gal. 4:1-4; Heb. 5:11-14).

El mismo Señor Jesús, aunque siempre fue moralmente perfecto, sin embargo se dice que fue «perfeccionado» como «autor de la salvación» (Heb. 2:10). Aunque era Hijo, con todo aprendió obediencia por lo que padeció; y habiendo sido «perfeccionado» después de haber llevado a cabo la obra de la redención, vino a ser autor de salvación eterna para todos los que le obedecen (Heb. 5:9); este puede ser el significado de las palabras «y al tercer día soy perfeccionado» (Lc. 13:32), siendo su muerte la culminación de sucesivas etapas de perfección. En él, los espíritus de los justos son hechos perfectos (Heb. 12:23), es decir, salvos por «la sangre que habla mejor que la de Abel» (v. 24). Véase DISCIPULADO, IMITACIÓN, INTEGRIDAD, SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlestone, "Perfección", en *SAT*, cap. 8; J.L. Illanes Maestre, "Perfección cristiana", en *GER* 18, 289-294; F. Mussner, "Perfección", en *DTB*, 807-818; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana* (BAC 1968); N. Silanes, "Perfección", en *DTVC*, 1295-1310; A. Vanhoye, "Perfección", en *VTB*, 684-686.

A. ROPERO

PERFUME

Heb. 7004 *qetóreth*, קְטֹרֶת = «perfume, sahumerio, incienso», de 7002 *qitter*, קִ ֵּר = «incienso, perfume»; gr. 3464 *myron*, μύρον, palabra derivada por los clásicos de *myróo*, «fluir», o de *myrra*, «aceite de mirra», de un origen probablemente foráneo, y que se traduce mayormente como «perfume», y también «ungüento».

El perfume se empleaba como cosmético personal en diferentes partes del cuerpo (Ecl. 7:1; 9:8; Est. 2:12), para dar aroma a los vestidos, al mobiliario (Sal. 45:8; Prov. 7:17; Cnt. 4:11), y al vino; también para embalsamar cadáveres y para la unción litúrgica.

El áloe, la casia, la canela, la mirra, el incienso, el nardo, o bien cultivados en el valle del Jordán, o bien importados de Arabia y otros lugares, servían como base para su elaboración (Eclo. 24:15). Las plantas aromáticas se llevaban en saquitos (Cnt. 1:13); también se pulverizaban o quemaban (Cnt. 3:6). La esencia aromática, obtenida por destilación, se metía en cajitas que se colgaban de la cintura; mezclada con aceite, se usaba en ocasiones como ungüento (Is. 3:20; Cnt. 1:3; Jn. 12:3). Los perfumes se mezclaban (Ex. 30:23, 24; Jn. 19:39).

El bálsamo de Galaad y los colirios se empleaban en medicina (Jer. 8:22; Ap. 3:18).

Jesús fue ungido con perfumes de gran precio (Lc. 7:36-50; Mt. 26:6-13). Para sepultar a un

difunto se empleaban perfumes y especias aromáticas; en ocasiones, aunque más raramente, los cadáveres eran > embalsamados (Lc. 23:56; Jn. 19:39-40).

Los ungüentos de Palestina se hacían a base de aceite de oliva perfumado (cf. 2 R. 20:13; Prov. 27:9; Ec. 10:1; Cnt. 4:10; Is. 57:9; Am. 6:6).

Consideración especial merece el incienso sagrado, «un perfume según el arte del perfumador» (Ex. 30:35) para ser quemado en el Tabernáculo. Se componía de estacte, uña aromática, gálbano aromático e incienso puro a partes iguales en peso. Nadie podía prepararlo para usos privados, bajo pena de muerte (Ex. 30:34-38).

El *myron* de los Evangelios se menciona en relación con la unción del Señor en las ocasiones registradas en Mt. 26:7, 9, 12; Mc. 14:3, 4; Lc. 7:37, 38, 46; Jn. 11:2; 12:3, 5. El vaso de alabastro citado en los pasajes de Mt., Mc. y Lc. era el mejor de su clase, y el nardo era uno de los perfumes más costosos. De la acción de la mujer que se menciona en Mt. 26:6-13 dijo el Señor: «lo ha hecho a fin de prepararme para la sepultura», pues este tipo de ungüento se utilizaban para tal fin (Lc. 23:56). Véase BÁLSAMO, COSMÉTICA, GÁLBANO, INCIENSO, MIRRA, NARDO, UNCIÓN.

A. CABEZÓN MARTÍN

PERGAMINO

Gr. 3200 *membrana*, μεμβράνα, del lat. *membrum* = «miembro», con el significado de piel, material del pergamino. El término castellano «pergamino» es una forma de *pergamena*, adjetivo que significa «de Pérgamo», la ciudad del Asia Menor donde este material fue difundido a gran escala. Heródoto dice que procede de los primitivos pueblos orientales; así, p.ej., los escritos sagrados de los reyes persas están consignados en 1200 pieles de animales sacrificados.

El término *membrana* se encuentra en 2 Ti. 4:13, donde se le pide a Timoteo que lleve al apóstol «los libros, mayormente los pergaminos». El pergamino se preparaba con piel de oveja o de cabra. Primero las pieles se empapaban con cal a fin de eliminar la lana o pelo, y luego se descarnaban, lavaban, secaban, estiraban y alisaban con yeso fino o cal y piedra pómez. La clase más fina recibe el nombre de vitela (lat. *vitellus*), y se hace con las pieles de becerro o de cabrito. El valor del pergamino dependía, en gran parte, de la clase de piel empleada. Eran menos cotizados los provenientes de pieles gruesas de vaca y cerdo, mientras que los procedentes de pieles de ternera, oveja o cabra, eran mucho más caros.

La industria del pergamino se originó en Pérgamo a raíz de la escasez de > papiro, cuyo monopolio estaba en manos egipcias. Uno de los monarcas egipcios de la dinastía de los Ptolomeos habría prohibido la exportación de papiro, con lo que Eumeno II, rey de Pérgamo (197-160 a.C.) se sirvió de pieles para su gran biblioteca. Se las llamó *chartae pergamenae*, de donde derivó el nombre «pergamino». En la época de Josefo, y antes de él, los judíos usaban pergaminos para sus escritos sagrados (*Ant*. 12, 2, 11). El *Talmud* estipulaba que la Ley debía ser escrita sobre pieles de animales puros, domésticos o salvajes, e incluso sobre pieles de aves puras.

Durante la última parte del período imperial romano, los pergaminos sustituyeron a los papiros hasta tal punto que estos perdieron su importancia. Por eso, los manuscritos bíblicos producidos en ese tiempo, como el Códice Vaticano y el Códice Sinaítico del siglo IV d.C., están escritos en pergaminos. Eusebio refiere que en el 331 d.C. el emperador Constantino ordenó que se prepararan 50 copias de las Escrituras en pergaminos para las iglesias de Constantinopla, la nueva capital del Imperio (*Vida de Constantino* 4, 36).

Los códices de pergamino se hacían por lo general superponiendo cuatro hojas rectangulares, doblándolas por el medio y uniéndolas con una costura en el doblez. Estas secciones eran luego encuadernadas como un libro moderno. Básicamente, este es el método que aún se usa para encuadernar los libros. La tinta para escribir sobre pergamino no era la que se empleaba habitualmente para escribir sobre papiro, pues podía borrarse fácilmente, sino otra hecha con hierro y bilis o hiel de animales. La pluma fina semejante a una brocha usada para los papiros, fue reemplazada en el período griego y romano por la pluma dividida en el centro, hecha de caña o de metal. Las líneas horizontales, espaciadas uniformemente e impresas sobre el pergamino con un punzón metálico, daban a la escritura una apariencia uniforme, y las verticales similares señalaban el ancho de las líneas escritas y los márgenes. El efecto de las impresiones de la escritura era visible en el reverso como líneas en alto relieve, y por esto solo se usaba una cara para escribir.

Los que copiaban la mayor parte de los manuscritos en pergamino eran escribas profesionales. Si se hacía un pedido especial, se podían conseguir ediciones de lujo en hojas de pergamino muy fino. En esos casos se escribía con sumo cuidado y las letras iniciales eran verdaderas obras de arte. Algunos pergaminos se teñían de color púrpura y estaban escritos con tinta de plata u oro, como puede verse en algunos ejemplares de las bibliotecas de Patmos, Leningrado, Viena, Londres y Roma. En la Edad Media, con frecuencia se añadían cuadros en miniatura a estos textos. Los pergaminos eran costosos, y con frecuencia en tiempos de dificultades económicas se los usaba de nuevo. El manuscrito era lavado con agua y jabón, y si lo que estaba escrito no desaparecía con ese procedimiento, era raspado con piedra pómez y cuchillos hasta que se eliminaba la mayor parte de la escritura anterior.

Un manuscrito escrito en un pergamino usado anteriormente recibe el nombre de *codex rescriptus*, es decir, «códice escrito de nuevo», y también *palimpsesto*, o sea, «raspado de nuevo». El texto anterior que se borraba, era por lo general el más importante por ser el más antiguo. Los palimpsestos son, con frecuencia, muy difíciles de descifrar, y su restauración requiere un estudio paciente y cuidadoso, auxiliado por el empleo de fotografías infrarrojas. Los dos manuscritos bíblicos más famosos de este tipo son el Códice de Efrén, que está en París, y un manuscrito de los Evangelios en siríaco, del monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí.

El pergamino continuó siendo el material más importante para escribir hasta el siglo XVI, pues desde entonces cedió su lugar al papel. Los chinos habían inventado el papel en el siglo II a.C., y aunque los árabes lo habían introducido en el mundo occidental en el siglo VIII d.C., su uso no se generalizó hasta el siglo XIII. Véase ESCRITURA, PAPIRO, MANUSCRITOS.

A. CARMONA

PÉRGAMO

Gr. 4010 *Pérgamon*, Πέργαμον (en la literatura clásica), o *Pérgamos*, Πέργαμος. Ciudad capital del antiguo reino de Misia y posteriormente de la provincia romana de Asia Propia, que en la actualidad recibe el nombre de Bergama.

Estaba situada en el espléndido distrito de la Teutrania, en el Asia Menor, a 5 km. al norte del río Caicos, y a 24 km. del mar Egeo. Cerca de la ciudad había dos ríos, afluentes del Caicos: el Selinos y el Cetios. El primero atravesaba la ciudad y el segundo circundaba sus murallas (Estrabón, *Geog*. 13, 619). El Caicos era navegable hasta el mar. El nombre original se debe a una escarpada colina de apariencia cónica que destacaba en la llanura. Las leyendas locales atribuían un carácter sagrado a

este lugar, debido a su posición elevada de 334 m. Allí, en lo alto, creció la ciudad, que es mencionada por vez primera en los escritos de Jenofonte (*Anab*. 7.8, 8). La describe como una fortaleza respetable en lo alto de un promontorio rocoso, sin casas alrededor, que se fueron construyendo después al pie de la colina, por lo que la fortaleza pasó a formar la > Acrópolis o «ciudad alta». Representaba el centro del poder y en ella se hallaban los monumentos más significativos, edificados durante el período helenístico. Pérgamo se construyó en tres niveles distintos, unidos mediante terrazas, miradores y escaleras. Una distribución urbanística en la que cada nivel respondía a una organización jerárquica. En el nivel medio se alzaban varios templos y el gimnasio, y en el bajo, una espaciosa > ágora que constituía el centro comercial y la base de la vida urbana.

Los pergamenos se consideraban descendientes de los arcadios que habían emigrado a Asia bajo la dirección de Heraclio Télefos (Pausanias, 1, 4, 5), cuyo hijo, Pyrros, que había llegado con su madre Andrómaca y derrotado a Ario, gobernador de Teutrania, dio nombre a la ciudad una vez establecido en ella (Pausanias, 1, 11, 2). Otra tradición dice que Asclepio, con colonos de Epidauro, fue quien se estableció en Pérgamo. En cualquier caso, el lugar parece haber estado habitado por griegos cuando Jenofonte lo visitó.

En el año 241 a.C., su gobernante Atalo I asumió el título de rey después de infligir una decisiva derrota a los galos invasores, dando origen a una dinastía que llevó su nombre (Estrabón, 13.623, 624; Polibio, 18.21; Livio, 33.21). Entonces las hordas galas se establecieron en el territorio que desde entonces recibe el nombre de > Galacia. Atalo murió a una edad avanzada y fue sucedido por su hijo Eumenes II (197-159 a.C.), que embelleció la ciudad y creó una célebre biblioteca, la segunda en importancia después de la de > Alejandría. Esto dio origen al desarrollo de una industria, la del > pergamino, que sustituía al papiro para la composición y escritura de libros.

Eumenes continuó la política de amistad de su padre con los romanos, a los que ayudó en su guerra contra Antíoco el Grande y Perseo de Macedonia. Fue recompensado con toda la región del Asia Menor al oeste del monte Tauro. El territorio de Pérgamo se expandió más allá del golfo de Elea y Adramitio, convirtiéndose así en un reino poderoso (Estrabón, 1; Livio, 38, 39).

A Eumenes le sucedió su hijo Atalo II, pero quien realmente gobernó fue su hermano Filadelfo (159-138), que ayudó a los romanos en su lucha contra el pseudo-Filipo. Atalo derrotó a Diegilo, rey de los tracios, y arrojó a Prusias de > Bitinia. Fue sucedido por su sobrino Atalo III, apodado Filométer (138-133 a.C.), quien poco antes de morir legó sus bienes a los romanos y acordó la independencia de Pérgamo y de sus alrededores. Poco después, Aristónico, hijo natural de Eumenes II, se rebeló y reclamó el reino de Pérgamo para él, pero fue derrotado y hecho prisionero. Entonces los romanos se apoderaron de la ciudad, el reino perdió su independencia y se convirtió en una provincia romana en Asia (129-126 a.C.), de la que vino a ser capital la ciudad de Pérgamo, que continuó como centro judicial y comercial del distrito (Estrabón, 14.646), de cuyo esplendor dan testimonio su acueducto, teatro, gimnasio, anfiteatro, estadio y otros edificios públicos. Las numerosas monedas que han sido rescatadas por la arqueología atestiguan que los juegos Olímpicos se celebraron una vez en la ciudad. En el año 6 a.C., el procónsul, gobernador de la provincia, mudó su residencia a Éfeso. Según el cronista griego Plutarco, Marco Antonio regaló a Cleopatra 200.000 volúmenes de la biblioteca de Pérgamo, que fueron a parar a Egipto (Plinio, *Hist. Nat.* 3.2; Plutarco, *Antonio*).

Cerca de la cumbre de la acrópolis se levantaba un monumental altar que había elevado Eumenes

II para conmemorar la victoria de su padre sobre los galos. Próximo a él se hallaba un templo dedicado a Atenea. En el exterior de la ciudad se hallaba el célebre santuario de Asklepios (Esculapio), dios de la medicina, que atraía a las multitudes (Tácito, *Annales*, 3.63; Pausanias, 13, 2), una de las deidades principales de la ciudad (*Pergameus deus*), y que aparece representado con una serpiente a su alrededor. Este santuario estaba compuesto por un grupo de edificios que servían de hospital, en el cual la religión y la sanidad se mezclaban. Pérgamo fue la primera ciudad de la provincia de Asia en dedicar un templo en honor del emperador Augusto (29 a.C.).

Los judíos estaban presentes en todo el territorio, desde la guerra contra los > Seléucidas. Llegaron a ser una comunidad poderosa e influyente, aunque les estaba vetada la ciudadanía, dado su rechazo a participar en las ceremonias religiosas de la ciudad, que eran parte esencial de las relaciones sociales.

En Pérgamo nació una comunidad cristiana, quizá de sustrato judío y con los mismos impedimentos para adquirir la ciudadanía. El Apocalipsis dice que allí se hallaba el «trono de Satanás» (*hopu ho thronos tu Satanâ*, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ, Ap. 2:13), quizá por ser el centro más importante del culto imperial del Asia Menor, que lo elevaba por encima del resto de complejos religiosos de la región, tal como ostentaba en sus monedas: *neokoroi protoi tes Asías*, νεωκόροι πρῶτοι τῆς Ἀσίας. Además del templo dedicado al emperador, había otro dedicado a la diosa Roma. Los cristianos se desvincularon de toda relación con el culto imperial, y uno de ellos, > Antipas, «testigo fiel», sufrió el martirio por esta causa, quiza en una explosión de furia de las turbas paganas. Los cristianos se opusieron tenazmente desde un principio a dar al César el título de *Kyrios* (*Kaísar Kyrios*, Καῖσαρ Κύριος, «César es el Señor»), porque lo consideraban como un título divino que no era lícito dar a ninguna persona humana, y a quemar incienso en su honor como si fuese una divinidad.

A pesar de la fidelidad demostrada por la Iglesia de Pérgamo, se dieron en ella actitudes y enseñanzas de compromiso con las costumbres locales paganas, relacionadas simbólicamente con «la doctrina de Balaam», que había puesto tropiezo delante de los hijos de Israel, enseñándoles a comer de lo sacrificado a los ídolos y a cometer inmoralidad sexual (*phageîn eidolóthyta kaí porneûsai*, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι, Ap. 2:14).

La carne sacrificada a los ídolos era una costumbre tan difundida, que cuando alguien visitaba a una autoridad en las fiestas públicas, había sacrificios a las divinidades de la ciudad y del imperio, y a veces se distribuía parte de esa carne entre el pueblo. El problema se planteó en las comunidades cristianas al cuestionarse si era o no lícito comer de ella (cf. 1 Cor. 8-10). Era un conflicto muy serio en las comunidades de Pérgamo (2:14) y Tiatira (2:20). Para los grupos denominados de Balaam y Jezabel, un poco de participación en estas fiestas no significaba renunciar a la fe en Jesús. En cuanto a la doctrina de los > nicolaítas (v. 15), no es cuestión fácil de definir. Lo único cierto que se sabe es que fue un grupo o secta pre-gnóstica que se extendió por varias iglesias del Asia Menor. A semejanza de Balaam, en la comunidad de Pérgamo había falsos doctores que con sus doctrinas erróneas inducían a los fieles al compromiso con el paganismo del entorno, enseñando probablemente que era lícito tomar parte en los banquetes de los paganos como simples actos sociales, sin perjuicio para la fe, pues «los ídolos no son nada». Según esto, la «fornicación» del v. 14 hay que entenderla de la connivencia con la idolatría. Cristo exhorta a la Iglesia al arrepentimiento y a la corrección. De lo contrario, vendrá pronto a ella y peleará contra los corruptores «con la espada de su boca» (v. 16). Al vencedor en los combates de la fe le promete dos

cosas: el «maná escondido y una piedrecita blanca» (v. 11). La mención del maná en este pasaje tal vez haya sido sugerida por la alusión a Balaam y a los recuerdos del Éxodo. La «piedrecita blanca» es una imagen tomada probablemente de los *téssera* o billetes de entrada a los teatros y a los banquetes, o bien de los talismanes protectores, que solían llevar un nombre mágico grabado. Esta piedrecita blanca dada a los cristianos fieles simboliza el billete para entrar y tomar parte en el banquete celestial. La literatura rabínica también refiere que con el maná cayeron del cielo piedras preciosas (cf. *Talmud* de Josué 8). No es del todo improbable que el autor del Apocalipsis haga referencia a esta opinión rabínica. Véase ANTIPAS, BALAAM, MANÁ, NICOLAÍTAS, TIATIRA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Abingdon Press 1957); D. Godoy Fernández, “Apocalipsis 2 y 3 – Comunidades proféticas, de resistencia y mártires”, en *RIBLA* 59 (2008:1), 79-89; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (Eerdmans 2001); A.S. Macnair, To *the Churches with Love. Biblical Studies of the Seven Churches* (Filadelfia 1960); H. Martin, *The Seven Letters, Christ’s Message to His Church* (Londres 1956); J.A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Baker 1956).

A. ROPERO

PERGE

Gr. 4011 *Perge*, Πέργη. Antigua e importante ciudad de Panfilia, ubicada sobre la orilla derecha del río Cestro, a 12 km. de su desembocadura (Estrabón, 14, 667; Cic. Verr. 1, 20; Plinio, 5, 26; Mela, 1, 14; Ptolomeo, 5, 5, 7). No se sabe la fecha de su fundación, pero ya existía en tiempos de la Guerra de Troya, y Alejandro Magno había pasado dos veces por ella, que quedó posteriormente en poder de los *Seléucidas*. En 188 a.C. los romanos elevaron la ciudad al rango de capital de Panfilia.

Fuera de las murallas de Perge y sobre una colina, se encuentra un célebre templo dedicado a la Ártemis asiática, la Diana romana. Como patrona de la ciudad recibía el nombre de «reina de Perge», en cuyo honor se celebraban fiestas anuales. Su figura sobre aparece en la monedas de Perge sobre el fondo del templo. El río Cestro era navegable hasta esta ciudad, y el apóstol San Pablo, acompañado de Bernabé, desembarcó aquí en su primer viaje misionero, tanto en la ida como en la vuelta, predicando en la ciudad (Hch. 13:13, 14; 14:25).

J. M. DÍAZ YANES

PERÍCOPA

Sección o porción bíblica seleccionada para ser leída en el culto litúrgico. Nombre dado desde el siglo XVI a las partes de la Biblia que se leen según un orden fijo. Antiguamente, los judíos habían dividido la Ley o Pentateuco en un determinado número de fragmentos (perícopas) destinados a ser leídos los sábados durante un período de tres años y medio. Las grandes festividades tenían sus propias perícopas.

La Iglesia primitiva también practicó la lectura continuada (*Lectio continua*) de la Biblia, con el correspondiente sermón. Solamente los domingos y días festivos se interrumpía este sistema. En las liturgias romana, bizantina y anglicana estas lecturas se llaman Epístolas y Evangelios.

R. PARDAVILA GAVARI

PERJURIO, PERJURAR

Heb. 422 *alah*, אלה, prop. «conjurar, perjurar»; gr. 1964 *epiorkeo*, ἐπιορκέω = «jurar falsamente, deshacer el juramento propio», de *epí*, «contra», *orkos*, «juramento».

Quebrantamiento de la fe jurada, tipificado como delito de falso testimonio. Perjuro, gr. *epíorkos*,

□π□ορκος (1 Ti. 1:10), es quien voluntaria y maliciosamente tergiversa un juramento dado.

El perjurio está estrictamente prohibido en la Ley Mosaica como uno de los pecados más odiosos contra Dios y contra el prójimo, relacionado con el «falso testmonio», *shebuath sheqer*, בֻעַת ְ קֶר ֶ (Ex. 20:7, 16; Lv. 19:12; Zac. 8:17; Mt. 5:33). Véase JURAMENTO.

PERLA

Heb. 1378 *gabish*, בִי ָ, de una raíz que en árabe da como derivado el término «hielo» o «perla»; la Sept. meramente hace una transliteracion, *gabís*, γαβ□ς; NT 3135 *margarites*, μαργαρ□της = «perla»; Vulg. *eminentia*. Un vocablo que solo se usa en plur. es *peninim*, נִינִים ְ (Job 28:18; Prov. 8:11; 31:10), y una vez *peniyyim*, נִ ים ְ, en Prov. 3:15; Sept. *lithoi*, λ□θοι, o *lithoi polyteleîs*, λ□θοι πολυτελε□ς.

Cuerpo duro que se forma en el interior de ciertas ostras, de forma redondeada y de un color nácar brillante. En realidad, las perlas son glóbulos formados de capas de carbonato cálcico alternadas con capas de sustancia orgánica; se forman por el depósito de la sustancia nacarada alrededor de un cuerpo extraño que se ha introducido dentro; un grano de arena, por ejemplo, produce irritación y sirve de núcleo. Esta sustancia es la misma que el nácar que recubre el interior de las conchas. Las perlas grandes y bien formadas son producidas por la «ostra perlífera», *Meleagrina margaritifera*, que abunda en el océano Índico, especialmente en el golfo Pérsico y en las cercanías de Ceilán (la actual Sri Lanka).

Considerada artículo de gran precio (Job 28:18; Mt. 13:45, 46), las perlas se usaban para adorno (1 Ti. 2:9; Ap. 17:4). El Reino de Dios es comparado a una perla de gran precio (Mt. 13:45, 46); las puertas de la Jerusalén celestial son doce perlas (Ap. 21:21). En sentido figurado, Jesús dice que no hay que dar lo santo a los perros, ni echar las perlas delante de los cerdos (Mt. 7:6), lo que recuerda un viejo proverbio árabe, en el cual se advierte de no malgastar el tiempo ni los dones con necios. Véase RUBÍ.

PERRO

Heb. 3611 *kéleb*, לֶב ֶ, de una raíz que sign. «aullar»; árabe *kelb*; gr. 2965 *kýon*, κ□ων; diminutivo *kynarion*, κυν□ριον = «cachorro, perrillo» (Mt. 15:26,27; Mc. 7:27,28); lat. *canis*, relacionado etimológicamente con el gr.

La presencia del perro como animal de compañía para el hombre está atestiguada desde el Neolítico. Ya es mencionado en el IV milenio en fuentes egipcias y mesopotámicas.

En el AT el perro aparece como animal en estado semisalvaje, que presta servicios al hombre y vive en su proximidad, pero no con la familiaridad de tiempos y culturas posteriores. El perro palestino es análogo al perro vagabundo de la India. Aparece rondando por las calles y por las afueras de las ciudades (Sal. 59:6, 14), alimentándose de los despojos que le echen (cf. Ex. 22:31), lamiendo la sangre derramada (1 R. 22:38; Sal. 68:23) y devorando los cadáveres en competencia con otras fieras (1 R. 14:11; 16:4; 2 R. 9:35, 36; Jer. 15:3). Por todo esto, era considerado un animal impuro, y el mote “perro” se utilizaba como vocablo denigrante para referirse a personas despreciables, como los «prostitutos sagrados». Así que «el precio de un perro» de Dt. 23:18 es una alusión a ese tipo de > prostitución, semejante a lo que ocurría entre los griegos, para quienes «perro» era un calificativo que denotaba impudicia.

Es significativo que > Jezabel muriera comida por los perros (1 R. 21:23; 2 R. 9:10, 36), y que la sangre de > Acab fuera lamida por esta clase de animales junto al estanque de Samaria, donde las prostitutas se lavaban (1 R. 22:38). Llamar a alguien perro era un grave insulto (1 Sam. 17:43; 2 R. 8:13). Los judíos de épocas posteriores llamaban «perros» a los > paganos porque, según la Ley, eran impuros. Rabí Eliezer, p.ej. dice: «Quien come con un idólatra es como el que come con un perro». El mismo Jesús utiliza el apelativo «perro» para expresar un prejuicio que él está dispuesto a quebrantar (Mt. 15:26; Mc. 7:27).

En el libro de Job se ofrece una imagen más amable del perro, donde aparece entrenado para ayudar al pastor a proteger los rebaños contra fieras y ladrones (Job 30:1). Con el tiempo, ya domesticado, el perro seguía a su dueño (Tob. 5:11; 11:4), quedándose con él en la casa y comiendo las migas que caían de la mesa (Mc. 7:28). Jesús habla de los perros que lamían las llagas del pobre a la puerta del rico (Lc. 16:21), como una imagen que contrasta la misericordia de un animal despreciado frente a la indiferencia culpable de los ricos considerados justos.

El término «perro» se emplea como metáfora para designar a los que son incapaces de apreciar lo sublime y lo santo (Mt. 7:6), a los cínicos y a los propagadores de falsas doctrinas, quizá > judaizantes o > gnósticos (Fil. 3:2). Lo mismo que un perro que vuelve a su vómito, vuelven ellos a los pecados que habían hecho profesión de abandonar para siempre (2 Pd. 2:22; cf. Prov. 26:11). Finalmente, en el Apocalipsis se denomina «perros» a los excluidos de la Nueva Jerusalén (Ap. 22:15).

En Mt. 15:26 no hay que atribuir a Jesús esta manera de hablar, que indicaba una discriminación, como si él llamara a los judíos hijos y a los gentiles perros. Jesús parte de la constatación corriente que primero se da de comer a los hijos y luego se arroja las migajas a los perros. Los judíos gozaban de un privilegio histórico en la economía de la salvación y el Evangelio debía serles predicado antes que a los otros (cf. Ro. 1:16; 2:9ss).

A. CABEZÓN MARTÍN

PERSA

Heb. 6542 *Parsí*, רְסִי; Sept. *Persés*, Περσ[illegible]ς; Vulg. *Perses*. Nombre del pueblo que habitaba Persia (Neh. 12:22; Est. 1:19; Dn. 5:28; etc.). Es bastante probable que los persas sean de la misma familia que los > medos, como ramas del mismo tronco ario, que bajo varios nombres se establecieron entre Mesopotamia y Burma (Myanmar). Véase PERSIA.

PERSECUCIÓN

Heb. 7291 *radaph*, רדף, raíz prim. «correr detrás, perseguir, acosar»; gr. 1375 *diogmós*, διωγμ[illegible]ς = «persecución», de 1377 *dioko*, δι[illegible]κω = «perseguir» (Mt. 5:10; 1 Cor. 4:12; Gal. 5:11; 6:12; 2 Ti. 3:12).

Aparte de su sentido militar, que denota la persecución y acoso del enemigo, en el NT aparece en un sentido religioso que cobra una gran importancia a la luz del seguimiento de Cristo y la consiguiente experiencia de rechazo por parte de los incrédulos (Mt. 13:21; Mc. 4:17; 10:30; Hch. 8:1; 13:50; Ro. 8:35; 2 Cor. 12:10; 2 Tes. 1:4; 2 Ti. 3:11, 12).

La persecución contra los discípulos de Jesús podía tomar diversas formas y grados: calumnias (Mt. 5:11); desprecio (Jn. 8:48); ostracismo (Lc. 6:22); encarcelamiento (Lc. 21:12); confiscación de bienes (He. 10:34), y finalmente la muerte (Jn. 16:2), el martirio propiamente dicho en un sentido

cristiano.

El profeta Elías fue perseguido en el intento de Jezabel y Acab de imponer el culto a Baal en el reino de Israel; muchos profetas de Yahvé sufrieron la muerte a manos de estos monarcas (1 R. 19; cf. 18:1-4). Durante la dominación persa, se promulgó un edicto por todo el Imperio aqueménida, a instigación de Amán agagueo, para que se diera muerte a todos los judíos (Est. 3). El motivo aducido era el de conseguir la uniformidad de comportamiento (cf. Est. 3:8). Pero la más cruenta de las persecuciones que sufrieron los judíos en la época del AT fue la de > Antíoco Epífanes, que quiso helenizar totalmente su imperio, y ordenó la implantación de la cultura, religión y costumbres griegas en Palestina. Habiendo profanado el Templo y dado cruel muerte a muchos judíos que persistían en permanecer fieles a la Ley de Moisés, los judíos finalmente se rebelaron y, acaudillados por Matatías y después por su hijo > Judas Macabeo, se liberaron del yugo sirio.

En el NT siguen las persecuciones contra el testimonio y los testigos de Dios. Cristo predice la persecución (Mt. 16:21; 17:22, 23; Mc. 8:31) y la sufre personalmente: en Nazaret intentaron despeñarlo (Lc. 4:16-30), y varias veces tuvo que salir de la vista pública, porque las autoridades intentaban matarlo (Jn. 7:1, 25, 32; 10:31, 39, 40; 11:7-9, 16; etc).

Jesús presentó las persecuciones a los suyos como prueba de discipulado (Mc. 4:17), y declaró bienaventurados a los que debieran sufrir tal tribulación por causa de su nombre (Mt. 5:10-11). Señaló que el discípulo no podía ser mayor que su Señor. Si habían perseguido al mismo Señor, ¿cómo no perseguirían también a los discípulos? (cf. Jn. 15:20). Finalmente, el Señor fue entregado, «por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios», y prendido y muerto por manos de inicuos (cf. Hch. 2:23). De esta manera, el Creador de todo sufrió la persecución y la muerte de manos de sus propias criaturas.

Las primeras persecuciones contra los cristianos fueron instigadas por las autoridades judías. Al principio, en medio de las presiones a que fueron sometidos los apóstoles por parte del sanedrín, se dio un toque de moderación con el prudente consejo de Gamaliel (Hch. 5:34). Sin embargo, pronto se olvidaron de aquel llamamiento a la prudencia, y se desató una encarnizada campaña, que tuvo su inicio cruento con el asesinato de Esteban (Hch. 7:1-60), al que siguió una «gran persecución» (Hch. 8:1). Saulo de Tarso se destacó en su celo contra el naciente cristianismo (Hch. 22:4). El rey Agripa hizo encarcelar y dar muerte a Jacobo, el hermano de Juan (Hch. 12:2). A continuación, hizo encarcelar a Pedro, que fue liberado por una intervención sobrenatural de Dios, que envió su ángel (Hch. 12:7-11). La implacable oposición de los judíos a la naciente Iglesia queda reflejada en las palabras de Pablo en 1 Tes. 2:14, 15.

Los judíos trataron continuamente de eliminar a Pablo, intentando darle muerte en varias ocasiones (Hch. 14:2-6, 19-20; 17:1-9, 13; 18:12 ss.; 21:27-32 ss.; 23:12-22 ss.; cf. 2 Cor. 11:24, etc.).

También se dieron desde el principio persecuciones de parte de elementos paganos (Hch. 16:11-40; 19:23-41), pero se trataba de explosiones de ira por el desagrado con que algunos veían esta fe que se iba extendiendo; oficialmente, los primeros años fueron de abierta tolerancia por parte de las autoridades. Ramsay señala que la apelación de Pablo a Nerón tenía entre otros propósitos el de establecer el hecho de que el Evangelio podía ser legítimamente predicado sin prohibición alguna del Imperio, tratándose de una *religio lícita*. Pero ya en el NT se advierte el gran cambio en la política oficial del Imperio en sus tratos con el cristianismo entre la absolución de Pablo y su segundo encarcelamiento, al acusar > Nerón a los cristianos del incendio de Roma (julio del año 64 d.C.). Esta persecución está reflejada en los *Anales* de Tácito (15:44), en los que él mismo considera

a los cristianos como la hez de la tierra, haciéndose eco de las calumnias que corrían entonces contra ellos (cf. 1 Pd. 4:12ss.; 2 Ti. 4:16).

Las persecuciones llevaron al apóstol Juan al destierro en la isla de Patmos, y allí escribió el Apocalipsis; en este libro podemos entrever la persecución que tenía lugar en Asia. En Esmirna había sufrimiento, persecuciones por parte de los judíos, cárcel y tribulación para los creyentes, a los que les era prometida la corona de vida (Ap. 2:10); en Pérgamo se había dado muerte a Antipas, un fiel testigo del Señor (Ap. 2:13); se menciona la paciencia de los creyentes de Éfeso y de Tiatira (Ap. 2:2, 19); en Filadelfia los creyentes habían sufrido presiones para que negaran a Cristo; allí las persecuciones habían partido también del judaísmo (Ap. 3:8-9); no hay, sin embargo, mención de persecución en Sardis ni en Laodicea. Es posible que allí los cristianos se hubieran asimilado tanto a los valores y forma de vida del paganismo, que no causaran inquietud (Ap. 3:1-6, 14-22).

Con sus persecuciones, Roma buscaba establecer el principio de la absoluta lealtad de los ciudadanos al estado, con todos los mecanismos posibles, incluyendo el de la adhesión religiosa por medio del culto imperial. En contraste con esta postura, el cristianismo demanda una lealtad primaria y absoluta a Dios (cf. Hch. 4:18-20). El cristiano es intimado a obedecer a las autoridades terrenas por causa de la conciencia, por cuanto su autoridad deriva de la de Dios (cf. Ro. 13:1-14). Sin embargo, este principio era subversivo para la concepción romana, que demandaba una lealtad absoluta y condicional, no derivada. El paganismo se dio cuenta instintivamente de lo radical de la oposición conceptual, e intentó destruir el cristianismo. Los perseguidores más encarnizados de los cristianos fueron generalmente los emperadores «ilustrados», interesados en mantener las viejas tradiciones que, en su opinión, habían engrandecido a Roma. En particular fueron muy cruentas las persecuciones de Decio en el año 250 d.C. y la de Valeriano, su sucesor. Bajo Galieno, el emperador siguiente, se dio un edicto de tolerancia revocado por Diocleciano, que lanzó una encarnizada persecución en el año 303 d.C., con el propósito declarado de destruir de debajo del cielo el nombre de los cristianos. Especial atención tuvo la destrucción de los escritos sagrados del cristianismo, desapareciendo gran cantidad de copias del NT.

Así, durante casi doscientos cincuenta años, la mera profesión de cristianismo fue considerada en el Imperio romano un delito merecedor de los más terribles suplicios y la pena capital. En el año 313 Constantino promulgó el Edicto de Milán, mediante el cual se establecía la libertad de profesar y practicar el cristianismo en paridad con el resto de las religiones. Véase MÁRTIR, PRUEBA, TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Beilner, "Persecución", en *DTB*, 818-821: R. Deville, "Persecución", en *VTB*, 689-693; O. Knoch, "διωγμός, *diôgmos*, persecución»", en *DENT* I, 1024-1028; R. Schipeers, "Persecución, tribulación", en *DTNT* III, 351-355.

A. ROPERO

PERSÉPOLIS

Gr. *Persépolis*, Περσέπολις = «ciudad de los persas»; urbe situada junto al río Puhar, al noroeste de Shiraz, provincia de Fars (Irán). Aparece mencionada en 2 Mac. 9:2.

A 40 kms. al sudoeste de Pasagarda, capital del Imperio aqueménida, fue convertida en la ciudad más importante de todo el Imperio persa por > Darío I (522-486 a.C.). Con un excepcional talento para la arquitectura, Darío emprendió la construcción de este masivo complejo palaciego hacia el 512 a.C., ampliado posteriormente por su hijo Jerjes I (485-465 a.C.) y su nieto Artajerjes I (464-425 a.C). Mientras las capitales administrativas de los reyes aqueménidas fueron Susa, Ecbatana y

Babilonia, la ciudadela de Persépolis mantuvo la función de capital ceremonial, donde se celebraban las fiestas del Año Nuevo. Construida en una región remota y montañosa, Persépolis era una residencia real poco conveniente, y se la visitaba principalmente en primavera. Estaba estratégicamente fortificada con una triple defensa. En la cresta de la montaña había una hilera de murallas y torres. Más allá, estaba la inmensa llanura conocida actualmente como Marv Dasht.

En el 330 a.C. Alejandro Magno, en su campaña de Oriente, ocupó y saqueó Persépolis, incendiando el palacio de Jerjes, en revancha por la quema de Atenas por el monarca persa, si hacemos caso a la sola autoridad de Cleitarco (*Cleitarco. ap. Athen*. 13; Diódoro Sículo, 17, 71, 2, 3; 72, 6); también es posible que Persépolis se incendiara por accidente. Cualquiera que sea la verdad, es una extraña ironía que queden muchos más restos arqueológicos de las glorias pasadas de Persépolis, que de Susa, que fue respetada por Alejandro. La ciudad decayó gradualmente durante el período seléucida y posteriormente. Después de Antíoco Epífanes desaparece de la historia como lugar habitado.

No era propiamente una ciudad residencial, sino más bien un palacio imperial. Se encontraba sobre el fondo grandioso de la montaña Küh-é Rahmat («Monte de la Misericordia»), en una plataforma de roca natural de unos 300 por 500 m. Es un complejo de imponentes edificios construidos en armónico conjunto. Una majestuosa escalinata flanqueada de bellos relieves da acceso a la terraza sobre la que se levantan los palacios colosales de Darío y Jerjes, hoy en ruinas, construidos todos en piedra gris oscura procedente del monte vecino. Los sillares, de gran tamaño y cortados con la máxima precisión, fueron colocados sin mortero o argamasa, y muchos de ellos permanecen todavía en su sitio. Los palacios incorporaron elementos arquitectónicos procedentes de diversas tradiciones: meda, mesopotámica, griega y egipcia. El de Darío tenía unas puertas enormes coronadas por cornisas en forma de gola; la gran sala de audiencias, conocida como *apadana*, llama la atención por las inmensas columnas, de 21 m. de alto y coronadas con capiteles complejos con forma de toros, trece de ellas aún en pie; la sala destinada a almacén real contaba con cuatro pórticos sostenidos por columnas de madera con decoración polícroma. El de Jerjes tenía un salón del trono compuesto por cien altísimas columnas cuyos capiteles estaban decorados con torsos de toros androcéfalos.

El pórtico monumental, conocido por Puerta de las Naciones, fue construido por Jerjes; en él desemboca la gran escalera de entrada de Persepolis, y bajo él había que pasar inevitablemente para acceder a la ciudad. Para rendir tributo al rey, los enviados de los países sometidos subían por la gran escalera, pasaban por la Puerta de las Naciones y accedían a la gran sala de audiencias. La Puerta de las Naciones está flanqueada por pares de colosales toros alados a modo de guardianes, de cuyos precedentes estilísticos hay testimonios en el arte asirio. Este portal, abierto por tres lados, se compone de una sala de 22 m. de lado, cuya techumbre estaba soportada por cuatro columnas de piedra.

Recientemente se ha encontrado una casa-tesoro con una gran abundancia de tablillas de arcilla en idioma elamita, la mayoría de ellas registros de contabilidad. Véase AQUÉMENIDA, PERSIA.

BIBLIOGRAFÍA: P. Calmeyer, “El arte oriental antiguo en el Imperio de los aqueménidas”, en *El antiguo Oriente*, (Plaza & Janés, Barcelona 1991); Seton Lloyd, “Mesopotamia y el Cercano Oriente”, en *Gran Arquitectura del Mundo* (Blume, Madrid 1981).

F. BENLLIURE

PERSIA

Heb. 6539 *Parás*, רַס; del persa *Pars*, «puro, espléndido», o de *Parash*, ךָ, «caballo», animal abundante en el país; Sept. *Persis*, Π�ρσις; Vulg. *Perses*.

1. Historia.
2. Religión.
3. Persia en la historia judía.
4. Arqueología.

I. HISTORIA. País de los antiguos persas, que se extendía al sureste del Elam. En inscripciones asirias se menciona a los *persuas*, nombre del que los griegos derivaron *persai*, π�ρσαι, «persas» (heb. *parsí*, רְסִי). Los árabes dieron el nombre de *Fars* al territorio de los persas (moderno Irán), que se corresponde con mucha aproximación a su nombre original *Pârsa*. La Persia propiamente dicha estaba limitada al norte por la Gran Media (*Media Magna*), al suroeste por el golfo Pérsico, al este por Carmania (el actual Kermán) y al noroeste por la Susiana. La antigua Persia medía aproximadamente 400 km de longitud, 320 de largo, y una superficie inferior a los 125.000 km^2.

En un sentido más general se usaba el nombre de Persia para designar la altiplanicie del Irán, la región vecina al golfo Pérsico, y los países bañados por el Tigris, el mar Caspio, el Oxus, el Laxartes y el Indo (1 Mac. 6:1; 2 Mac. 1:19). En términos generales, era una región improductiva (Heródoto, 9, 122; Arriano, *Exp. AlÉx.* 5, 4; Platón, *Leg.* 3), pero contenía varios distritos de considerable fertilidad.

La tabla genealógica de las naciones (Gn. 10) no menciona a los persas, cuyo poderío político no se manifestó hasta muchos siglos después en la historia judía (cf. 2 Cro. 36:20, 22; Esd. 4:5ss; 6:14ss; Ester 1:3; 8:10; 1 Mac. 1:1). De origen iranio, los persas pudieron haber emigrado hasta esa parte del suroeste de Asia hacia el 1500 a.C. Aparentemente fueron capaces de subyugar a los pueblos que ya habitaban esas tierras, acabando por mezclarse con ellos, aunque su dominación sobre áreas particulares se refleja en los nombres derivados de lugares como Parsua y Parsumash. Los dirigentes persas decían ser descendientes de un primer monarca, Aquemenes (o Hakhamanish, del clan persa Pasargada, la clase dirigente). Los gobernantes asirios enviaron en el siglo IX a.C. expediciones contra ellos. En el siglo VII los persas se aliaron con los medos, creando así un estado fuerte que logró abatir el poderío asirio al conquistar y destruir la ciudad de > Nínive en el 612 a.C.

Ciro II, llamado el Grande, accedió al trono de Anshán, ciudad de fuerte tradición elamita, hacia el año 558 a.C. Fue el forjador de la unidad de Persia y de la construcción de su imperio. Después de haber luchado junto a los medos contra los asirios, acabó con el poder de sus antiguos aliados, matando en batalla al rey medo Astiages (que era su abuelo por parte de madre), en los llanos de Pasargada a mediados del s. VI a.C. En un sorprendente breve espacio de tiempo, extendió sus conquistas desde Elam y Media al oeste y el norte. Avanzó sobre el Asia Menor, y tras derrotar a los lidios del rey Creso (547 a.C.), estableció el imperio más grande hasta a aquel momento jamás conocido en el Oriente Próximo. Hizo de > Ecbatana (la actual Hamadam) su capital, que también había sido la sede del trono medo, al tiempo que hizo de Susa la capital alternativa. Creó y embelleció una nueva residencia en Pasagarda, cuya construcción empezó en el año 546 a.C. Murió en combate (530 a.C.) luchando contra los maságetas, un pueblo escita. Permitió que los exiliados judíos retornaran a su país y reconstruyeran su Templo.

Su hijo Cambises II le sucedió en el año 530. Celoso de su hermano Smerdis (Bardiya), lo hizo matar en secreto. En el año 525, Cambises conquistó Egipto contra Psamético III, y permaneció allí

durante tres años. Un mago llamado Gaumata consiguió hacerse pasar por el difunto Smerdis (por lo que se le da el nombre de pseudo-Smerdis), y reinó durante siete meses del año 522, año de la muerte de Cambises, lo que supuso la disgregación del poder central.

Darío I, hijo de Histaspes, era el pariente más cercano de Ciro, en cuanto descendiente de otra rama de Aquemenes, cuya línea directa había quedado extinguida, y logró salir triunfador tras acabar con Gaumata. Comenzó a reinar el año 522 a.C. Su ascensión al trono provocó una revuelta general de las provincias. Darío reprimió la insurrección y reorganizó el imperio hasta llevarlo a su máximo esplendor, desde la India, al este, hasta las islas del Egeo al oeste; por el norte llegaba hasta el Danubio, el mar Negro, el Cáucaso y el mar Caspio; por el sur, hasta los desiertos de Arabia y hasta Nubia (Est. 1:1; 10:1). Tenía más de 4.800 km. de longitud y una anchura variable entre los 800 y 2.400 km. Su superficie era de 5.000.000 km^2., la mitad de la de Europa. Para su administración lo dividió en veinte satrapías. Fundó un sistema centralizado apoyado en una excelente e intrincada red de comunicaciones a caballo. Así, los persas fueron el primer pueblo de la antigüedad en usar el caballo eficazmente. De hecho, a ellos se debe el primer servicio de > correos del mundo. Los jóvenes de la nobleza persa aprendían tres cosas: montar a caballo, tirar al arco y decir la verdad (*hippeúein kaí toxeúein kaí alethízesthai*, ἱππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι, Heródoto, *Hist*. 1, 136).

Al final, el ejército de Darío fue derrotado por los griegos en la batalla de Maratón. Su hijo Jerjes I le sucedió en el trono en el 486 a.C. Es el > Asuero del libro de Ester y, probablemente, de Esd. 4:6; reconquistó Egipto e intentó invadir Grecia, pero su ejército fue aplastado en Salamina. Jerjes I reinó 21 años y fue asesinado en el 465 a.C. Artajerjes I Longímano, su hijo y sucesor, de carácter más elevado pero voluble y débil, no fue hostil a los judíos. Permitió que Esdras llevara a numerosos judíos a Jerusalén y autorizó a Nehemías la reconstrucción de las murallas de la ciudad. Murió en el año 425 a.C. tras haber reinado 40 años. Fue sucedido por Darío II (423-405) tras duras disputas dinásticas que originaron secesiones. Le siguen Artajerjes II Mnemón (405-359) y Artajerjes III (358-338), que reunifica el Imperio y es asesinado. En 336 le sucede Darío III Codomano, bisnieto de Darío II, que será vencido por > Alejandro Magno (331). Uno de sus generales, > Seleuco I, casado con una princesa persa, gobernó el antiguo territorio del Imperio aqueménida desde el 311, e inició la rivalidad con los partos, procedentes del este. Los > seléucidas introdujeron una cultura helenística importante, mezclando elementos griegos con persas.

Las capitales de los reyes de Persia fueron Pasargada, > Persépolis (2 Mac. 9:2), > Susa (Neh. 1:1; Est. 1:2), > Acmeta (Esd. 6:2; Ant. 10:11, 7), conocida también como > Ecbatana, y > Babilonia en cierta medida (Esd. 6:1).

II. RELIGIÓN. Se sabe que los persas practicaban el mazdeísmo, que no imponían a sus súbditos. Esta fue la religión oficial persa desde Darío I. Ciro, el fundador del Imperio, era más sincretista que mazdeísta. El clero estaba en manos de los magos, que, según Heródoto, eran un grupo medo (*Hist*. I, 101). El término mazdeísmo prob. derive de *Mazdayasna*, una expresión compuesta del avéstico que combina el último elemento del nombre Ahura Mazda y la palabra avéstica *yasna*, «devoción». Su fundación se atribuye a las enseñanzas de Zoroastro o Zaratustra (gr. *Zarastrades*, Ζαραστράδης, y *Zoroastres*, Ζωροάστρης). Fue originalmente practicada por tribus de lengua irania que se instalaron en el Turquestán occidental entre el II y el I milenio a.C., estrechamente ligadas con los indoarios, los cuales aportaron el sánscrito y todas sus lenguas derivadas en la India del norte, a partir del año

1700 a.C. Reformada por Zaratustra, Ahura Mazda vino a ser considerado como el único Creador increado de todo, frente al primitivo dios Mithra. No es propiamente una religión monoteísta, ya que la creencia en un dios principal y supremo coexiste con una deidad negativa opuesta al bien, como las tinieblas a la luz. Ahura Mazda es el dios principal, venerado bajo la forma del fuego eterno, símbolo divino. Ahura Mazda es el comienzo y el fin, el creador de todo, el que no puede ser visto, el Eterno, el Puro y la única Verdad. Frente a él se encuentra Ahrimán, el principio del mal, poderoso y autoexistente, causante de la muerte, la guerra, la enfermedad, la pobreza, la sequía y todos los males de la humanidad. El zoroastrismo desarrolla los conceptos abstractos de cielo, infierno y juicio personal de ultratumba, de los que había leves alusiones en el mazdeísmo primitivo. Los textos sagrados del zoroastrismo se reunieron en una colección llamada > Avesta.

El dualismo ontológico de esta religión, presentado como una batalla espiritual y celeste entre el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas, lleva aparejado el compromiso ético con el bien en la eterna batalla contra el mal. Las personas son libres y responsables de sus actos, obligadas a actuar en conciencia. El premio o el castigo, la dicha o la desgracia dependen del modo de vida. La moral zoroastrista recomendaba la lucha contra el mal, la práctica del bien, la búsqueda de la pureza de pensamientos, las buenas palabras y los buenos actos. La inmortalidad y el cielo serán la recompensa para las almas de los puros. Los que actúan mal se dirigen hacia su ruina temporal y eterna. Se enseñaba que hay un puente que todas las almas deben cruzar para ser juzgadas por sus pensamientos, palabras y actos. La angelología y la demonología también estaban muy desarrolladas. El judaísmo tardío refleja una cierta influencia de las creencias mazdeas admitidas durante su período de dominación persa.

Los persas conservaron su religión a lo largo de los siglos. Los que rehusaron someterse al Islam huyeron a los montes y a los desiertos. En el siglo VIII d.C., una gran cantidad de ellos se refugió en la India. Sus descendientes siguieron practicando el mazdeísmo y reciben el nombre de parsis.

III. PERSIA EN LA HISTORIA JUDÍA. La liberación del > destierro en Babilonia pudo realizarse gracias a la formación del Imperio persa, cuyo fundador, Ciro, permitió a todos los pueblos exiliados, entre ellos también los judíos, regresar a su patria y reorganizar su Estado. Los judíos habían marchado al destierro por última vez el año 587 por orden de > Nabucodonosor. En un principio habían sido recluidos en una especie de campos de concentración, de donde fueron sacados para dedicarse a trabajos de construcción, canalización y riegos agrícolas. Se establecieron en lugares cercanos a Babilonia, junto al río Kebar, en Tell Abib (Ez. 3:15) y otros lugares de la región de Nippur. Acudían a Babilonia en busca de trabajo o se afincaban en el campo dedicados a la explotación agrícola (Ez. 3:15-23). Pronto gozaron de relativa libertad de movimientos, autorizándoseles a enviar cartas a Judá (Jer. 29; 51:59; Neh. 1:1ss), agruparse y gobernarse por sus ancianos (Jer. 29:1; Ez. 8:1; 14:1). Con el tiempo, la fortuna sonrió a no pocos, que atesoraron grandes riquezas y ocuparon elevados cargos, mientras que otros vivían en la indigencia. Se han conservado los archivos de la familia Murashu, que en tiempos de Artajerjes I y Darío II se dedicaban a operaciones bancarias, al comercio, administración de bienes, etc. (G. Cardascia, *Les Archives de Murashu*, París 1951). Con abundantes medios de vida en Babilonia, se comprende que muchos se negaron a repatriarse llegado el momento de la libertad en tiempos de los persas. La administración aqueménida se mostró liberal con los pueblos subyugados por Babilonia, a los que se autorizaba a gobernarse según sus propias leyes. La política persa no intentó inmiscuirse en los asuntos religiosos e internos de los pueblos, solo pidió obediencia y tributo. En ningún momento

pretendieron establecer la unidad del imperio imponiendo a la fuerza su religión. Ciro se presentó en Babilonia como el elegido de Marduk, en Ur como el enviado de Sin, y ante los judíos como el ejecutor de las órdenes de Yahvé. Las estatuas de los dioses pudieron volver a sus antiguos santuarios de donde se las había llevado Nabonido. Ciro restituye a Jerusalén, no la estatua inexistente del dios judío, sino los vasos sagrados y el ajuar cultual que habían sido tomados por Nabucodonosor (Esd. 6:3-5).

Mediante un edicto real (538 a.C.) Ciro ordenó la restauración del Templo de Jerusalén y un permiso de repatriación (Esd. 1:2-11; 2 Cro. 36:22-23). La aplicación del edicto choca con problemas de competencia entre los repatriados, que creen que el edicto les afecta a ellos principalmente, la administración provincial existente ya en Jerusalén y los intereses de la vecina Samaria. Los repatriados reivindican una especie de autonomía personal, limitando a su propio círculo la validez del edicto de Ciro y los derechos sobre el nuevo Templo de Jerusalén. Para buscar su autoafirmación recurren a genealogías, que les dan la legitimidad de pertenecer al pueblo judío. La autoridad central intenta dirimir el asunto, y así Darío I (520 a.C.) renueva el edicto de Ciro aplicándolo a los repatriados. > Zorobabel, descendiente de David, es nombrado gobernador, y > Josué, hijo de Josadac, sumo sacerdote. Se establece así un doble poder, civil-real y sacerdotal, en un descendiente de David y un descendiente del sacerdote Sadoc. Tres profetas, > Hageo, > Zacarías y > Malaquías, van a iluminar el panorama del regreso. Según parece, la reedificación del Templo ordenada por Ciro avanzaba muy despacio e hizo falta un nuevo edicto real para emprender de nuevo los trabajos. Las obras del Templo no se terminaron hasta el 515. > Esdras (458 a. C.), sacerdote y escriba, es nombrado letrado, funcionario real, para la «ley del Dios del cielo». Cien años después del primer regreso, lleva a cabo una reforma jurídica que en realidad es una reforma religiosa: la Ley será su norma de fe y costumbres; de su meditación y estudio surgirán diversas leyes encaminadas a separar, segregar al pueblo escogido de las gentes del país y obligarle a un comportamiento escrupuloso de las leyes divinas. > Nehemías (445 a. C.) completa esta reforma con las reedificación de las murallas de Jerusalén, a modo de recinto sagrado separado de lo gentil y, por otra parte, baluarte de defensa contras las acometidas e infiltraciones enemigas. El Israel postexílico se agrupa en torno a un solo Dios y a un único Templo servido por sacerdotes y levitas, que ocupan un puesto dominante en el aspecto social, económico, político y religioso de la pequeña nación. En las sinagogas empezaron a leerse la Ley y los Profetas, con lo que se recuerda constantemente al pueblo sus deberes religiosos. Un cuerpo de escribas se entrega al estudio de la Escritura.

IV. ARQUEOLOGÍA. En los años 30 el Instituto Oriental de la Universidad de Chicago llevó a cabo la mayor parte de las excavaciones de la ciudadela de > Persépolis, y posteriormente el Servicio Iraní de Arqueología, sacando a la luz el esplendor y grandiosidad de la arquitectura aqueménida. De Pasagarda, la primera capital del Imperio, solo quedan escasos restos de palacios y pabellones reales, a nivel de basamento, con fragmentos de relieves escultóricos, diseminados entre campos cultivados. En uno de los palacios, una columna de piedra de 13 m. de altura ostenta la célebre inscripción trilingüe (persa antiguo, elamita y acadio), uno de los pocos testimonios epigráficos de época aqueménida en los que aparece el nombre de Ciro, la tumba del cual se encuentra en aquel lugar. Es un imponente monumento de piedra blanca que se eleva sobre siete escalones en medio de la llanura y termina en un techo a dos aguas.

En > Ecbatana se ha descubierto una inscripción de Artajerjes II Mnemón recordando la construcción de un palacio. En > Susa, capital de invierno de la corte imperial persa durante la

dinastía de los aqueménidas, se ha sacado a la luz el magnífico palacio real iniciado por Darío I, completado después y embellecido por sus sucesores. La decoración, de gran perfección, estaba hecha con ladrillos esmaltados con relieves de animales fabulosos y de toros. El friso de los arqueros de Susa es particularmente célebre (una parte de él está expuesta en el Museo del Louvre en París).

La denominada inscripción de Behistum, próxima a la aldea iraní del mismo nombre, en la vía natural que tradicionalmente comunicaba Hamadán con Babilonia, es un monumento de 50 m. de largo por 30 de ancho, esculpido sobre la ladera de un acantilado y a más de 50 m. de altura sobre el fondo del valle, lo que lo hace casi inaccesible. Representa en un bajorrelieve la victoria de Darío I sobre sus enemigos. Aparece representado con el pie derecho sobre el mago Gaumata, y una serie de hombres atados en la parte posterior. En la parte superior aparece una representación del dios Ahura-Mazda en medio de un disco solar alado. A los lados y debajo de la escena se hallan catorce columnas de inscripciones cuneiformes redactadas en persa antiguo, acadio o babilonio y elamita. El texto explica el ascenso de Darío al trono persa y celebra las victorias y la pacificación conseguida finalmente por el rey tal como él mismo ordenó registrarlas y grabarlas en septiembre del año 520 a.C. El texto fue transcrito a partir de 1835 por sir H. C. Rawlinson con enormes dificultades, dada su ubicación. Nueve años más tarde presentó ante la *Royal Asiatic Society* de Londres no solo la primera copia exacta del texto sino también su traducción completa a partir del desciframiento del cuneiforme persa, asegurando a los modernos eruditos la clave para descifrar el lenguaje babilónico e incrementando la comprensión del persa (“Memoir on the Cuneiform Inscriptions of Ancient Persia,” en *Journal of the Asiatic Society*, vol. 10 y 11. Londres 1846).

El edicto de Ciro se encontró más tarde, ya en la época de Darío, en el archivo real, escrito en idioma arameo (Esdras 6:2-4), lengua oficial del Imperio.

El hallazgo de un cilindro de arcilla escrito en idioma persa y con caracteres cuneiformes, datado en 539 a.C., confirma la existencia del edicto de Ciro. El texto original del cilindro dice así: «Desde Jerusalén hasta Assur y Susan, hasta Agadé y la Tierra de Esnún, hasta la ciudad Zamban y Der, en la tierra de Kuti y las ciudades sagradas al otro lado del río Tigris, donde se fundaban las moradas de los dioses, hice llevar de vuelta los dioses y les daba morada eterna e hice reunir todos los hombres y los mandé reubicar en su terreno». Véase AQUEMÉNIDAS, ARTAJERJES, AVESTA, CIRO, DARÍO, ELAM, ESDRAS, MEDIA, NEHEMÍAS, PARTIA, PERSÉPOLIS, SELEÚCIDAS.

BIBLIOGRAFÍA: L. Allen, *The Persian Empire* (University Of Chicago Press 2005); J. Alvar, *Los persas* (Akal, Madrid 1989); P. Briant, *From Cyrus to Alexander: History of the Persian Empire* (Eisenbrauns, 2006); F.F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1988); J.E. Curtis, *Ancient Persia* (Routledge, Londres 2000); R. Ghirshman, *Persia. Protoiranios, medos, aqueménidas* (Aguilar, Madrid 1964); C. González, J. Martínez y S. Montero, *Persas e hititas* (Arlanza, Madrid 2000); J. Hicks, *Los persas*, 2 vols. (Folio, Barcelona 1994); H. Von Osten, *El mundo de los persas* (Castilla, Madrid 1956); S.J. Schultz, *Habla el AT* (OP 1987); Chester G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974); VV.AA., *La antigua Persia* (Sarpe, Madrid 1985); E. Veghazi, *El legado cultural de la Biblia* (Santiago, Chile 1993); J. Wiesehöfer, *Antigua Persia: historia de un imperio de la antigüedad* (Acento, Madrid 2003); E.M. Yamauchi, *Persia and the Bible* (Baker 1997).

F. BENLLIURE

PERSEVERAR, PERSEVERANCIA

Gr. 3306 *meno*, μένω = «morar, permanecer, perseverar» (2 Jn. 9); 1961 *epimeno*, ἐπιμένω = «permanecer», forma intensificada del anterior (Ro. 6:1); 3887 *parameno*, παραμένω = «continuar, permanecer» (Stg. 1:25); 4357 *prosmeno*, προσμένω = «permanecer aún más, continuar», empleado

metafóricamente para indicar la adhesión a una persona, una lealtad persistente (Hch. 11:23), y la continuación de algo, p.ej. perseverar en la gracia de Dios (Hch. 13:43); 5278 *hypomeno*, πομνω, lit. «morar debajo», quedarse en un lugar en vez de abandonarlo (cf. Lc. 2:43; Hch. 17:14); «perseverar hasta el fin» (Mt. 10:22; 24:13; Mc. 13:13) o sufrir con valentía y confianza, una perseverancia bajo condiciones penosas; 4342 *proskartereo*, προσκαρτερω, lit. «ser fuerte hacia», de *pros*, «hacia», utilizado intensivamente, y *kartereo*, «ser fuerte, perseverar en, ser continuamente constante con una persona o cosa» (Hch. 1:14; 2:42, 46; 6:4; 8:13; Ro. 12:12; 13:6; Col. 4:2); sustantivo 4343 *proskartéresis*, προσκαρτρησις = «perseverancia» (Ef. 6:18).

Acto de constancia con una pesona o cosa en el cumplimiento del deber. Jesus enseñó a sus discípulos a ser constantes en la oración, sin desfallecer (Mt. 26:41; Lc. 18:1: 21:36), ejemplo seguido consistentemente por la comunidad primitiva (Hch. 2:42; 6:4). Referida a la perseverancia de los santos hasta el final de la vida, señala la parte activa que el creyente desempeña en la práctica de la virtud, que a su vez deriva de la gracia de Dios, lo que posibilita dicha perseverancia (cf. Ro. 11:29), de modo que esa paciencia no es inútil en el Señor (1 Cor. 15:58).

La esperanza de salvación o perseverancia final es prometida a todos los verdaderos creyentes en Cristo (Jn. 6:39-40; 10:28-30; 1 Cor. 1:8-9; Flp. 1:6; 1 Tes. 5:23-24; 1 Pd. 1:4-5; Ap. 2:10). Es consecuencia lógica de la unión del cristiano con Cristo, por la que pasa a ser uno con él (Rom. 8:1; Col. 3:1-4) y, en último término, de la > elección divina (Ro. 8:28-30; Ef. 1:4-14). ESPERANZA, FIDELIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: H.A. Ironside, *Seguridad absoluta* (CLIE 1986); J. MacArthur, *Salvos sin lugar a dudas* (CLIE 1995); R. Shank, *La vida en el Hijo* (CNP 1961).

F. LACUEVA

PÉRSIDA

Gr. 4069 *Persís*, Περσς, femenino de *Persikós*, Περσικς = «persa». Mujer de la comunidad cristiana de Roma que había trabajado celosamente para el Señor, a quien el apóstol Pablo elogia y envía saludos (Ro. 16:12).

PERUDA

Heb. 6514 *Perudá*, ר דָא ְ = «dispersión»; Sept. *Phadurá*, Φαδουρ (Esd. 2:55); o *Peridá*, רִידָא ְ; Sept. *Phareidá*, Φαρειδ, v. *Pheridá*, Φεριδ (Neh. 7:57). Cabeza de una familia de «siervos de Salomón», cuyos miembros regresaron del exilio en tiempos de Esdras y Nehemías.

PERVERSO

Heb. 7451 *rá*, רַע = «malo, malicioso, pernicioso, perverso»; 3399 *yarat*, יָרַט = «perverso», de una raíz que sign. precipitar o lanzarse de cabeza; 1100 *beliyyeal*, לִ עַל ְ = «malvado, impío, perverso»; gr. *ponerós*, πονηρς = «perverso, maligno»; 4646 *skoliós*, σκολις = «combado, torcido», se utiliza en sentido moral para denotar «perverso». Jesús y los apóstoles lo aplican a su propia generación (Mt. 12:45; 17:17; Lc. 9:41; Hch. 2:40, cf. Flp. 2:15). Véase MAL, PECADO.

PESOS Y MEDIDAS

1. Variedad de patrones.
2. Medidas de longitud.

3. Medidas de capacidad.

4. Medidas de peso.

5. Medidas de superficie.

I. VARIEDAD DE PATRONES. Como dijimos en la voz > metrología, los datos bíblicos respecto a pesas y medidas no pueden ser convertidos a pesas y medidas de nuestra época con un valor exacto, sino solo aproximado. Cada pueblo y cada región tenían sus propios pesos y medidas, que variaban de un lugar a otro. Como ocurre con los puntos cardinales, en los pesos y medidas también se cumple la ley que hace del cuerpo humano la medida de todas las cosas. Cuando se trataba de construir ciudades, u otras obras de ingeniería, como caminos, puentes y canales, se utilizaban medidas equivalentes a las distintas partes del cuerpo: mano, palmo, brazada, pie, etc. También un grano de semilla podía servir como elemento básico de medición. Hay, pues, medidas tomadas en referencia a partes del cuerpo humano, utensilios, carga promedio que podía llevar un animal, etcétera. Pero también llegaron a desarrollarse métodos de cálculo bastante precisos.

Los arqueólogos han encontrado que ya en tiempos de Ur Nammu, rey de Ur, alrededor del 2050 a.C., se establecieron pesos y medidas fijos para los negocios comerciales. En un himno a una deidad de la época se denuncia a los que hacían trampa mediante la sustitución de las pesas. Lo mismo puede leerse en el código de Hammurabi. La Ley de Moisés fue muy cuidadosa en exigir justicia en este asunto de las mediciones: «No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica, ni tendrás en tu casa efa grande y efa pequeño. Pesa exacta justa tendrás; efa cabal y justo tendrás» (Dt. 25:13-151). Los profetas denunciaban a los que practicaban injusticia con los pesos y medidas (cf. Am. 8:51).

En Israel, los pesos y medidas se utilizaban con nombres provenientes, unos de Mesopotamia (*seah*, siclo), otros de Egipto (*ephah*, *hin*) y otros de Canaán. Sin embargo, hay que ser cuidadosos porque las medidas, a pesar de utilizar el mismo nombre en diversas regiones, no siempre son idénticas. También se da el caso de que había medidas que se identificaban con ciertas localidades. Los arqueólogos han encontrado, p. ej., «pesos de Carquemis». Todo esto debe tenerse en cuenta para entender que las equivalencias con las medidas de hoy no son exactas. La arqueología ha ido descubriendo en el Oriente Medio una gran cantidad de instrumentos que se utilizaban para medir: varas de madera, de piedra, recipientes con marcas, pesas, etcétera. Pero no ha sido posible identificar con exactitud si las encontradas realmente corresponden con las palabras que se utilizan en las Escrituras.

Hay mucha dificultad en establecer las equivalencias con las medidas de hoy, porque desde los días del Segundo Templo las medidas utilizadas en la Biblia dejaron de usarse. Los traductores prefirieron identificarlas con las que se utilizaban en su tiempo, algo que se hizo sin mucha precisión.

II. MEDIDAS DE LONGITUD. Generalmente se establecían siguiendo el tamaño promedio de las extremidades humanas. Se habla de:

1. Codo. Heb. *ammah*, אַ ָה; lat. *cubitum*. El espacio desde el codo hasta la punta del dedo corazón (Gn 6:15; Ex. 26, 27; 1 R. 6:2; Ez. 40, 41, etc.). Por eso se dice que la cama del rey Og tenía una longitud «de nueve codos, y su anchura de cuatro codos, según el codo de un hombre» (Dt. 3:11). Los eruditos han tratado de establecer las equivalencias con las medidas de los sistemas actuales. En términos aproximados, el codo israelita tenía unos 44,5 cm. Este era el codo utilizado en las medidas del Templo de Salomón.

Codo mayor o real. Era de 55,1 cm. Lo utiliza el profeta Ezequiel, que escribe bajo la dominación

persa, cuando imperaba el uso de las medidas mesopotámicas (Ez. 40:5; 41:8). Hasta allí donde podemos saber, este codo ordinario tenía alrededor de 52 cm. Lo mismo sucedía en Babilonia: el codo real media tres anchos de dedo de más que el codo babilónico corriente (Heródoto, *Hist*. 1, 178). El codo egipcio ordinario, de alrededor de 45 cm., equivalía a seis palmos, es decir, a seis veces la anchura de una mano (Heródoto, 2, 149). El codo real egipcio, que tenía un palmo de más, medía alrededor de 52 cm., lo que queda demostrado por las cañas de medición halladas en las tumbas. El codo se seguía usando en tiempos del NT, pero la medida romana de este nombre equivalía a unos 52,5 cm. (Jn. 21:81).

2. Dedo. Heb. *etsbá*, אֶצְבַּע. Era la más pequeña subdivisión del codo, equivalente a unos 1,85 / 2,5 cm. Las columnas del rey Salomón tenían «un cordón de doce codos» que las rodeaban, «y su espesor era de cuatro dedos» (Jer. 52:21).

3. Palmo. Heb. *zereth*, זֶרֶת. Era la distancia entre la punta del dedo meñique y la del pulgar, cuando se abría por completo la mano (Ex. 28:16; Ez. 43:13). Equivalía también a medio codo, o unos 22,5 cm. Goliat «tenía de altura seis codos y un palmo» (1 Sam. 17).

4. Palmo menor. Heb. *tephaj*, טֶפַח. La distancia que abarcaban cuatro dedos de la mano, tomados por la base, o unos 7,5 / 9,2 cm. La mesa del Tabernáculo tenía «una moldura alrededor, de un palmo menor de anchura» (Ex. 25:25; cf. 1 R. 7:26; 2 Cro. 4:10).

5. Caña. Heb. *qaneh*, קָנֶה. Era un instrumento y también una medida equivalente a unos seis codos. En Ez. 40:5 se lee: «y la caña de medir que aquel varón tenía en la mano era de seis codos» (unos 2,7 m.).

6. Cuerda. Heb. *gomed*, גֹּמֶד. Se usaba en Israel para medir longitudes de tierras y edificaciones. Encontramos varias expresiones que se refieren a ello, como en Am. 7:17 ("... tu tierra será repartida por suertes" [lit. por cuerdas]). Jer. 31:39 dice: "Y saldrá más allá el cordel de la medida". Estos y otros usos parecidos señalan una cuerda que se utiliza para medir. Así, en el Sal. 16:6: "Las cuerdas me cayeron en lugares deliciosos y es hermosa la heredad que me ha tocado". Ezequiel tiene una visión en la que aparece un varón que "tenía un cuerda de lino en su mano, y una caña de medir" (Ez. 40:3). Lo mismo ve Zacarías (Zac. 2:1).

7. Heb. *tsaad*, צַעַד = «paso» (2 Sam. 6:13).

Las distancias largas se medían, grosso modo, por el espacio que podía recorrer un tiro de flecha. Así, Agar, cuando le faltó agua a su hijo, "se fue y se sentó enfrente, a distancia de un tiro de arco" (Gn. 21:16). Distancias más largas se expresaban en términos de los días que se tomaba para recorrerlas. Labán "puso tres días de camino entre sí y Jacob" (Gn. 30:36).

8. Heb. *kiberath haárets*, כִּבְרַת הָאָרֶץ = «legua». Equivale a 5.572 m. de distancia y se utiliza en las traducciones castellanas para expresiones que en hebreo indican "una corta distancia", que se podía recorrer, más o menos, en unas dos horas (Gn. 35:16; 2 R. 5:19).

9. Heb. *derekh yom*, דֶּרֶךְ יוֹם, o *mahalakh yom*, מַהֲלַךְ יוֹם = «un día de viaje», método común para calcular las distancias (Gn. 30:36; 31:23; Ex. 3:18; 5:3; Num. 10:33; 11:31; 33:8; Dt. 1:2; 1 R. 19:4; 2 R. 3:9; Jon. 3:3; 1 Mac. 5:24, 28; 7:45; Tobit 6:1). La distancia podía variar dependiendo del viaje y de la naturaleza del territorio a recorrer. Equivalía a unos 32 km. Cuando el niño Jesús se quedó en Jerusalén, José y María «anduvieron camino de un día» buscándole (Lc. 2:44).

Durante el período grecorromano, las distancias se medían en millas y estadios:

10. Gr. 3400 *milion*, μίλιον, «milla», medida romana equivalente a 1.478,5 m., que era el espacio

que recorría una persona dando mil pasos: los romanos medían los pasos con un solo pie, de modo que un paso de ellos equivalía a dos de los nuestros (cf. Mt. 5:41); 5.000 pies romanos equivalían a una milla de alrededor de 1.480 m.

11. Gr. 4712 *stadion*, στάδιον; lat. *stadium* (2 Mac. 11:5; 12:9, 17, 29; Lc. 24:13; Jn. 6:19; 11:18; Ap. 14:20; 21:16), equivalente a unos 185 m. Ocho estadios romanos equivalían a una milla. El estadio griego se dividía en 600 pies. Como los pies variaban, el estadio olímpico medía 192,5 m., en tanto que el ático tenía solo 147,85 m. El término gr. *stadion* designaba primeramente el emplazamiento de la pista de carreras y después la distancia recorrida por un hombre vigoroso sin tomar aliento (cf. 1 Cor. 9:24).

12. Gr. *sabbatou hodós*, σαββάτου ὁδός, «camino de un día de reposo». Se había establecido en la Ley que en el día de reposo no se podía viajar, basado en Ex. 16:29: «Estése, pues, cada uno en su lugar». Los rabinos interpretaban que el «lugar» incluía el ejido de la ciudad, de conformidad con Nm. 35:5. De manera que dos mil codos era la distancia que se permitía viajar en el día de reposo.

13. Gr. 3712 *orgüiá*, ὀργυιά = «braza», longitud de los brazos extendidos, de mano a mano; se usaba para medir profundidades (Hch. 27:28). Equivalía a unos 1,67 / 1,80 m.

Comparación aproximada de longitudes:

Palmo — 3 palmos menores — 27,7 cm.

Codo — 2 palmos — 55 cm, o algo menos.

Caña — 6 codos largos — 3,32m.

Braza — 1,80 m.

Estadio — Alrededor de 185 m.

Milla — 8 estadios — Alrededor de 1.480 m.

Camino de un sábado — 2.000 codos — 1.100 m.

III. MEDIDAS DE CAPACIDAD. Para estas también se establecían patrones con referencia a órganos del cuerpo humano. Tampoco se conocen con exactitud las antiguas medidas de capacidad, que variaban frecuentemente a lo largo de las épocas, en particular durante y después de la cautividad. La unidad de medida para los sólidos era el efa; para los líquidos, el bato. Se ha identificado el contenido de dos unidades, a pesar de la diversidad de sus nombres (Ez. 45:11). Se puede establecer la siguiente tabla general:

a. *Medidas de áridos*.

Heb. *qab*, קַב = «cab»; según los rabinos, equivalía a la sexta parte de un *seah*. Se menciona solamente en un pasaje: «Y hubo gran hambre en Samaria... tanto que la cabeza de un asno se vendía por ochenta piezas de plata, y la cuarta parte de un cab de estiércol de palomas por cinco piezas de plata» (2 R. 6:25).

Heb. *seah*, סְאָה, término que equivale a «medida» o «porción». Era de uso común en la vida doméstica. Según los rabinos, equivalía a una tercera parte de un efa, unos 7,3 litros (Gn. 18:6; 1 Sam. 25:18; 2 R. 7:16; *shalish*, לִ ָ, Is. 40:12; Sal. 80:5); equivalente al gr. *saton*, σάτον, «medida», término de uso común en la vida doméstica: «una mujer... escondió en tres medidas de harina» (Mt. 13:33; Lc. 13:21). Aprox. 12 litros.

Heb. *ómer*, עֹמֶר «gomer», prop. «montón», equivalía a una décima parte del efa. La porción que le correspondía a cada israelita del maná que diariamente Dios enviaba era un gomer (Éx. 16:36).

Heb. *ephah*, אֵיפָה, «efa», palabra de origen egipcio, era igual al bato = 35 litros (Ex. 16:36; Lv. 5:11; 6:20; Nm. 5:15; 28:5; Jue. 6:19; Rt. 2:17; 1 Sam. 1:24; 17:17; Ez. 45:11, 13, 14; 46:5, 7, 11, 14).

Heb. *homer*, חֹמֶר = «montón». Medida de gran capacidad de cereales, equivalía a la carga que pudiera llevar un asno, unos 388,8 litros (Lv. 27:16; Nm. 11:32; Is, 5:10; Ez. 45:13; Os. 3:2).

Heb. *kor*, ר = «coro», por la forma circular del envase con que se medía. Era igual al homer, pero se utilizaba para áridos: «La provisión de Salomón para cada día era de treinta coros de flor de harina» (1 R. 5:11; 4:22; 2 Cro. 2:10; 27:5; Esd. 7:22; Ez. 45:14). En el NT equivalía a unos 370 litros y se usaba tanto para líquidos como para áridos («Cien medidas de trigo», Lc. 16:7).

Es posible que algunos alimentos se prepararan en términos de porciones fijas, por lo cual, cuando se dan detalles de ellos, se habla en ese sentido, sin mencionar el volumen: «Entonces Abigail tomó... doscientos panes, dos cueros de vino, cinco ovejas guisadas, cinco medidas de grano tostado, cien racimos de uvas pasas, y doscientos panes de higos secos, y lo cargó todo en asnos» (1 Sam. 25:18). Los arqueólogos han podido estimar las equivalencias métricas de las medidas mencionadas en el AT utilizando vasos o recipientes encontrados que tienen marcas indicadoras de su capacidad. En los textos más antiguos se habla del «puño», como en la expresión «un puño lleno de flor de harina» (Lv. 2:2; 5:12), equivalente a la cantidad que pudiera tomarse con tres dedos de la mano. También «el puñado» (Lv. 6:151), equivalente a lo que cupiera en la palma de la mano. Como es natural, este tipo de medición no era muy preciso.

El gr. *modios*, μόδιος, traducido «almud», se usaba para granos. Aproximadamente 8,7 litros. También para designar el recipiente con que se realizaba la medición. Es en esa forma como aparece en Mt. 5:15: Ni se enciende una luz y se pone debajo de un almud. Era una medida romana.

b. Medidas de líquidos.

Heb. *bath*, ת, «bato» (1 R. 7:26, 38; 2 Cro. 2:10; Esd. 7:22; Is. 5:10; Lc. 16:16). Equivalía a una décima parte de un homer y a 6 hin = 35 litros. Se usaba para líquidos, especialmente agua, aceite y vino. Se seguía empleando en tiempos del NT, gr. *batos*, βάτος: «Cien barriles de aceite» (Lc. 16:6). La palabra «barril» es la traducción del gr. *batos*. Equivalía a unos 39,5 litros.

Heb. *hin*, הִין = «hin» (Ex. 29:40; 30:24; Nm. 15:4, 7, 9; Ez. 4:11; etc.). Equivalía a una sexta parte del bato. Se usaba para medir agua, aceite y vino. Equivalía a unos 3,7 litros.

Heb. *log*, לֹג = «log» (Lv. 14:10, 12, 15, 24). Equivalía a la duodécima parte de un hin = 486 cc. La ofrenda amasada que debía hacer un leproso purificado incluía «un log de aceite» (Lv. 14:10).

En tiempos del NT se habla del gr. *metretés*, μετρητής, que se traduce por «cántaro» (Jn. 2:6). Era una medida equivalente a 35 litros.

Medidas de capacidad del AT, con equivalencias métricas aproximadas:

1 log	0,3 litros
1 cab	1,2 litros
1 gomer	2,2 litros
1 hin	3,6 litros
1 seah	7,3 litros

1 efa, bato	22 litros
1 homer	220 litros

IV. MEDIDAS DE PESO. Entre los pueblos semíticos se utilizaban pesas de piedra y, excepcionalmente, de metal. Las pequeñas se metían en una bolsa que se colgaba de la balanza. Las medidas básicas eran el talento, la más grande de las que aparecen en la Biblia, el siclo y la gera (Ex. 38:25-26). El talento se dividía en tres mil siclos.

Heb. *kikkar*; ר ָ . ., «redonda, óvalo» (1 R. 9:14); gr. *tálanton*, τ�λαντον, original. «plato de balanza», de ahí «peso»; lat. *talentum*, «talento». No hay mucha certeza sobre su equivalencia. Algunos piensan que sería igual a unas 60 minas, o sea 41,0 kg. Naamán dio «dos talentos de plata» a Giezi (2 R. 5:23).

Heb. *maneh*, מָנֶה; ac. *manû*; en estas dos lenguas la raíz significa «contar» (1 R. 10:17); gr. *mnâ*, μν� = «mina». Pesaba unos sesenta siclos (Ez. 45:12). Equivalencia aproximada: 684 g.

Heb. *sheqel*, קֶל ֶ, «peso» (Ex. 30:13); gr. *siklos*, σ�κλος = «siclo». Era la medida de peso más común. Por eso, muchas veces los traductores lo interpretan como «moneda»: «He aquí he dado mil monedas de plata a tu hermano» (Gn. 20:16), aun cuando en la época de referencia no se conocía la acuñación de monedas. Posiblemente equivalía a 11,4 gr.

Heb. *gerah*, רָה ֵ, prob. del ac. *geru*. Originalmente, esta palabra señalaba a una semilla de algarrobo, que se usaba como moneda. Equivalencia aproximada: 0,57 gramos (Ex. 30:13), correspondiente al gr. *óbolos*, �βολος.

Heb. *beqá*, קַע ֶ. El término aparece en Gn. 24:22, traducido como «medio siclo» y en Ex. 38:26. Equivalencia aproximada: 5,70 gr.

Entre los hebreos se puede establecer una tabla aproximada como sigue:

1 gera	0,57 gr
1 beca	5,70 gr
1 siclo	11,4 gr
1 mina	600 gr
1 talento	34 kg

Sin embargo, hay una gran incertidumbre acerca de los dos últimos. La mina valía 15, 50, 60 o incluso hasta 100 siclos. Asimismo, las estimaciones varían entre 30 y 50 minas.

La «libra», gr. *litra*, λ�τρα (Jn. 12:3; 19:39), era una medida romana. Equivalía a unos 327 / 360 gr. En Ap. 6:6 se habla de «dos libras de trigo por un denario, y seis libras de cebada por un denario», pero aquí la palabra que se traduce por «libra» es *khoînix*, χο�νιξ, estimada como equivalente a unas tres cuartas partes de un litro.

Las excavaciones han dado asimismo algunas indicaciones acerca de unas equivalencias aproximadas de los antiguos pesos israelitas. Casi todos los pesos primitivos hebreos eran de piedra. En Laquis se ha encontrado uno que llevaba la inscripción «*neseph*»: pesaba 10,5 g.; una decena de pesos del mismo género tienen entre 9,28 g. y 10,21 g.; dos pesos de piedra, con la inscripción «*pym*», es decir, 2/3 de siclo, que pesan 8,13 y 7,8 g.; finalmente, dos pesos con la inscripción

«beká», que pesan 6,15 y 6,09 g. La mayor parte de estos objetos datan probablemente del final del siglo VII y del inicio del siglo VI a.C. La existencia de pesos del mismo nombre, pero de valor diferente, permite admitir que los patrones palestinos diferían mucho según las localidades. Por otra parte, las balanzas carecían de exactitud.

En Babilonia y Asiria, 60 siclos equivalían a una mina. En estas regiones se distinguía entre los pesos ligeros (talentos, minas y siclos) y los pesos pesados de las mismas denominaciones. Estos segundos equivalían a exactamente el doble de los primeros. Había asimismo patrones locales, además de la *maneh* (mina) sumeria. Unas minas conservadas en el Museo Británico pesan desde 423 a 570 g., en tanto que una cierta mina babilónica, de peso mediano, no pesa más que 505 g. Se distinguen tres patrones para la mina babilónica. Según las constataciones hechas, el siclo no tenía siempre el mismo peso. En Ras Shamra (a 40 Km. al suroeste de Antioquía) se empleaba la mina de 50 siclos.

V. MEDIDAS DE SUPERFICIE. En la mayor parte de los países, las superficies eran indicadas en base a la extensión que podían arar un par de bueyes en un día, en heb. *tsémed*, מֶד ֶ, que se traduce como «yugada». Jonatán y su paje mataron a veinte hombres «en el espacio de una media yugada de tierra» (1 Sam. 14:14; cf. Is. 5:10). Otra medida muy antigua se correspondía con la cantidad de grano necesario para sembrar una superficie (Lv. 27:16).

El *actus* o «surco» romano medía 120 pies de longitud. La unidad de superficie de los romanos era el *actus* cuadrado. El *jugerum*, «yugada», equivalía al área trabajada en una jornada por un par de bueyes. Tenía un doble *actus* de longitud y un *actus* de anchura, lo que daba una superficie rectangular de 28.000 pies cuadrados romanos (2.518 m^2.). Se supone que la yugada hebrea era análoga, pero no se pueden dar más precisiones.

Para áreas rectangulares se indicaban las medidas de los lados: «cinco codos de longitud, y cinco codos de anchura» (Ex. 27:1); «midió el atrio, cien codos de longitud, y cien codos de anchura, era cuadrado» (Ez. 40:47). Para áreas circulares se medía «de borde a borde», o sea, lo que hoy llamamos diámetro (2 Cro. 4:2). Véase CAMINO DE UN SÁBADO, METROLOGÍA, PALMO, PUÑADO, TALENTO.

A. LOCKWARD

PESCADOR, PESCAR

Heb. 1709 *dawag*, ג ָ ַ (Jer. 16:16; Ez. 47:10); o *dayyag*, ג ָ ַ (Is. 19:8; Jer. 16:16) = «pescador»; gr. 231 *halieús*, ἁλιεύς = «marinero», por impl. «pescador»; Heb. 1710 *dagah*, גָּה ָ = «pesca, pescado», femenino de «pez»; gr. *halieúo*, ἁλιεύω = «ser pescador», por impl. «pescar»; 61 *agra*, ἄγρα = «presa», usado solo en relación con la pesca (cf. 5:4, 9).

Los hebreos nunca fueron un pueblo de pescadores. Este oficio estaba limitado al lago de > Genesaret o mar de Galilea y al río Jordán. No hay indicios de que lo ejercieran en el Mediterráneo, pues la costa de la Palestina septentrional estaba sobre todo en manos de los tirios y de los sidonios (Neh. 13:16), y al sur en poder de los filisteos. En Egipto se pescaba en el Nilo y en los diversos brazos que forma antes de llegar al Mediterráneo (Is. 19:8). Durante su esclavitud en Egipto, los israelitas podían comer pescado a voluntad (Nm. 11:5).

El mar de Galilea pertenecía a los israelitas, y era su principal zona de pesca. Tristram enumera veintidós especies de peces en este mar; una gran cantidad desciende al Jordán, pero todo pez que

llega al mar Muerto encuentra la muerte en sus aguas saturadas de sal. El pescado galileo llegaba a todos los rincones del Imperio romano, de forma que se puede decir que los pescadores galileos ejercían el monopolio de la industria de la alimentación pesquera. En Jerusalén había una «puerta del Pescado», posiblemente cerca de un mercado de productos marinos (cf. 2 Cro. 33:14; Neh. 13:16; Sof. 1:10).

La pesca se hacía mediante cañas, anzuelos, arpones, garfios (Job 41:1, 7; Is. 19:8; Am. 4:2; Mt. 17:27) y redes (Lc. 5:4-7). No es probable que los pescadores de Galilea usaran la caña muy extensamente. Que en ocasiones era empleada de forma individual, podemos afirmarlo por el relato del pez que Pedro extrajo de las aguas y en cuya boca encontró una moneda para pagar el tributo (Mt. 17:27). Isaías habla de la pesca fluvial y dice: «Los pescadores también se entristecerán; y harán duelo todos los que echan anzuelo en el río» (Is. 19:8). También el profeta Amós se refiere a esta clase de pesca cuando dice: «He aquí, vienen días sobre vosotros que os llevará en anzuelos, y a vuestros descendientes en barquillos de pescador» (Am. 4:2).

El libro de Job se refiere a la pesca mediante arpón (Job 11:7). Este método se usaba en Egipto, según se puede ver por las inscripciones de sus templos y palacios.

La red de mano era de forma circular y como de cinco metros de diámetro, con buenas mallas. En todo el borde lleva plomos que sirven para hundirla. Un pedazo de cordel largo se asegura en el centro, sostenido con la mano izquierda, y la red se recoge con la derecha, se arroja sobre aguas poco profundas cerca de la orilla con un vuelo ancho dado con el brazo, dondequiera que observe un banco de peces. El centro de la red es luego cerrado por el cordel, y el pescador puede entrar en el agua para recoger la pesca. La red barredera o dragadora era la más grande, algunas veces de unos cien metros de largo y unos dos y medio de ancho. Los cordeles se ponen en los extremos y se colocan corchos a lo largo de uno de los lados para mantenerla flotando, mientras que el otro lleva pedazos de plomo que la hunden. Algunas veces, se echa entre dos barcos en el mar, siendo estirada en medio de ellos. Los barcos se colocan de tal manera que encierren un espacio circular, y cuando se encuentran, entonces la red se arrastra, hallándose cada vez más pequeño el círculo. El cordel del centro se cierra más de prisa que el de arriba y así los peces son cercados como en un saco, y luego metidos en los barcos. Algunas veces se coloca la red de tal manera que puede sacarse desde la tierra. Entonces uno de los extremos se lleva tan lejos mar adentro como es posible con la ayuda de un barco. Vuelve con el extremo de red en derredor y con un giro hacia el lugar en que principió su viaje, donde los hombres usan el mismo método de jalar las redes y traer el pescado a tierra. Los pescadores galileos a menudo van de pesca por las noches. Alumbran su camino con una antorcha encendida, y al ver el pez arrojan el arpón o la red en la mar. A esta costumbre hace referencia el apóstol Pedro y sus compañeros: «Maestro, habiendo trabajado toda la noche, nada hemos tomado» (Lc. 5:5).

En sentido figurado, Jesús compara la tarea futura de sus discípulos a la de «pescadores de hombres» (Mt. 4:19; Mc. 1:17), dando a entender que en adelante no habrían de afanarse por los peces, sino por los hombres orientados al Reino de Dios. Véase ANZUELO, PESCA, PEZ, RED.

BIBLIOGRAFÍA: E.W.G. Masterman, "The Fisheries of Galilee", en *Palestine Exploration Fund* (1908) 40, 40-51; M. Nun, *The Sea of Galilee and Its Fishermen in the NT* (Kibbutz Ein Gev 1989); W. Wuellner, *The Meaning of Fishers of Men* (Fortress 1967).

D. MUNIESA

PESEBRE

Heb. 18 *ebús*, אֵב ס = «pesebre, establo»; acadio *abûsu*; gr. 5336 *phatne*, φάτνη = «comedero», por extensión el lugar que contenía el pesebre, es decir, el establo (Lc. 2:7, 12, 16; 13:15).

Los pesebres ya aparecen citados por Homero (*Ilíada*, 10, 568; 24, 280; cf. Heródoto, *Hist*. 9, 70). A veces, los pastores guardaban sus rebaños en cuevas cercanas a la casa y el pesebre era hecho con incrustaciones o excavaciones en la pared. Por lo general, el establo se encontraba ordinariamente en la casa del propietario, para tener a mano sus animales de tiro, asnos o bueyes; una parte del interior estaba provista de pesebres en forma de cajas, hechas de piedras unidas con cemento. Este término tiene interés por su relación con el nacimiento del Señor Jesús (Lc. 2:7-16). Se han expresado dudas acerca de si significa estrictamente el *comedero*, o si se refiere más ampliamente al local en que se guardaban los animales. Los exegetas modernos creen que Lucas elige intencionadamente la palabra *phatne*, «comedero», para indicar simbólicamente, en el contexto general de su «teología de la comida cristiana», que cuando a María y José se les niega la hospitalidad en la ciudad de David, María recuesta al niño Jesús en un comedero como sustento de Dios para su pueblo. «Jesús en el pesebre es alimento para el mundo» (R. J. Karris, *Luke: Artist and Theologian*, p. 49. Paulist Press, Nueva York 1985).

Salomón mandó construir en algunas ciudadelas muchas caballerizas para el gran número de caballos que llegó a poseer (1 R. 4:26; 2 Cro. 1:14; 9:25). Los arqueólogos han descubierto en la antigua ciudad de > Megido los establos del rey Salomón. Entre cuatrocientos y quinientos de estos establos fueron descubiertos con habitaciones cercanas para sus cuidadores. Un pesebre estaba localizado frente a cada caballo. Había enormes postes de piedra para engancharlos, que aún quedan con los agujeros donde se insertaba el cabestro. Véase CABALLO.

A. LOCKWARD

PESHITTA o PESHITTO

Versión aramea o siríaca de la Sagrada Escritura. El término *peshitta* deriva del arameo *pshittá*, que significa «común, simple, sencillo», o también «íntegro». En el s. IX, fue el nombre dado a esta versión para distinguirla de otras posteriores, sobre todo la *Harcleana*, una traducción literal y poco natural en siríaco.

El origen de la Peshitta es confuso, puede haber resultado de una amalgama de versiones atribuibles a estudiosos judíos y cristianos de los siglos I y II d.C. La calidad no es homogénea; unas partes reflejan el método de los Targums, otras pertenecen a la LXX y toda ella fue corregida probablemente por un editor posterior, llamado con frecuencia Rábbula, obispo de > Edesa (411-431 d.C.). Era la versión utilizada, ya antes de los tiempos de San Efrén (373 d.C.), por los cristianos de aquella ciudad. Por eso, es fundamental la aportación de la Peshitta a la crítica textual de la Biblia: se trata de una de las versiones más antiguas de la Escritura. Debido al contexto litúrgico y a la finalidad popular, se presenta con un lenguaje sencillo, aunque el estilo es elegante y claro.

El > canon que se constata en los cuatro manuscritos más antiguos (siglos VI y VIII) no es uniforme y el orden de los libros varía. Comprende los libros deuterocanónicos del AT: Eclesiástico, Baruc, Tobías, Judit y 1-2 Macabeos, traducidos de la Septuaginta; Sabiduría, traducido del hebreo, y Tobías, que falta en las recensiones antiguas, pero que en cambio incluyen 2 Baruc. La versión del Eclesiástico parece referirse a una traducción directa del hebreo.

Respecto a la crítica textual, la Peshitta sigue fielmente el texto masorético, pero pueden reconocerse infiltraciones procedentes de la Septuaginta, especialmente para el Libro de Isaías y los

Salmos. De hecho, parece ser que la versión de los Setenta tuvo una posición privilegiada en la Iglesia de Siria. Aunque algunos estudiosos sugirieron que podría haber sido traducida del arameo desde los *Targumes*, esta opinión fue descartada, si bien se acepta la influencia interpretativa de los *Targumes* en el Pentateuco y los libros de Crónicas.

La mayoría de los expertos consideran que el NT fue traducido de manuscritos griegos. El NT de la Peshitta, de la que nos han llegado unos 350 manuscritos, no recoge 2 Pedro, 2-3 Juan, Santiago, Judas ni el Apocalipsis, que no eran considerados como canónicos en la comunidad de referencia. En 507/8 Policarpo, por encargo del obispo Filoxeno, revisó esta traducción con el propósito de lograr una mayor literalidad en relación con el original griego. La versión revisada incluyo los libros del NT no recogidos en la edición anterior.

El origen de la traducción del NT es difícil de establecer, debido a la existencia de las otras dos versiones siríacas anteriores: el *Diatessarón* y la *Vetus Syra*. La traducción más antigua, probablemente es el *Diatessarón* de Taciano. El texto, que data del año 175, es una narración continua y armónica que integra los cuatro Evangelios en un texto continuo. Al ser Taciano acusado de hereje, se produjo una reacción tan fuerte contra el *Diatessarón* que se impuso la separación de los cuatro Evangelios (siglo V). El obispo Rábbula ordenó que toda iglesia tuviera una edición de los Cuatro Evangelios. Teodoro, Obispo de Cyrus (423-457), mandó destruir más de doscientas copias del *Diatesserón* de las iglesias de su diócesis. La reacción fue tan fuerte que no permitió que sobreviviera ninguna copia de la obra de Taciano.

El texto del NT de la *Vetus Syra* o Antigua siríaca refleja una tradición textual muy antigua y cuidada. Fue revisada, posiblemente a fines del siglo IV, para producir el NT de la Peshitta. Algunos especialistas mantienen que no fue una revisión, sino una nueva traducción; ciertamente es más fluida y natural que la versión antigua. Al parecer, el texto fue adaptado en función del texto griego conocido en Antioquía. El estilo y calidad de la traducción es en general variable. Algunas partes del AT pueden haber sido traducidas por judíos que hablaban siríaco. Por ser el siríaco originario de la región de Edesa, el centro cristiano más importante al este de Siria, es probable que la traducción provenga de allí, o también de la región de Arbil, la antigua Adiabene, por su numerosa población judía y cristiana en el siglo II. Ya que la lengua usada era la aramea, sentirían la necesidad de contar con un texto arameo de las Escrituras.

En 1901, Philip E. Pusey, George H. Gwilliam y John Gwyn publicaron un texto crítico del NT de la *Peshitta*. En 1905, la *British and Foreign Bible Society* hizo lo propio con una versión de los Evangelios (no crítica), que en 1920 incluyó todo el NT. A finales del siglo XIX, John Wesley Etheridge y James Murdock editaron la traducción inglesa del NT de la *Peshitta*. En 1933 George M. Lamsa publicó su versión en inglés de toda la *Peshitta*, aunque no se la considera una traducción formal, en virtud de que Lamsa mezcla el texto original con sus muy personales conceptos esotéricos y nacionalistas asirios incrustados dentro del texto bíblico, por lo cual no es una traducción bíblica, sino una narración mixta de textos bíblicos, esoterismo, conceptos personales y desviaciones doctrinales, dotada de elementos extrabíblicos.

Desde 1961, el *Peshitta Institute* de Leiden ha publicado la más completa edición crítica de la *Peshitta* en una serie de fascículos. En 1996, la primera edición de la *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Old Syriac Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions* de George Anton Kiraz (con la versión Harcleana preparada por Andreas Juckel) fue publicada por Brill. La segunda (2002) y tercera (2004) ediciones fueron impresas por Gorgias Press LLC.

En español existe la Biblia Peshitta, publicada en 2006 por Broadman & Holman de Nashville (Tennessee), basada en el texto siríaco y cotejada con la traducción de la Peshitta arameo-hebreo, arameo-inglés de Murdock, así como con diversas obras de traducciones regulares del hebreo, arameo y griego al español.

BIBLIOGRAFÍA: Texto: *Biblia Peshitta en Español* (Broadman & Holman 2007).

ESTUDIOS: I. Carbajosa, *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta)* (Gregorian&Biblical BookShop 2006); J. Leloir, "Pesitta", en *EB* V 1067-1075; B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations* (Oxford University Press 1977); J. Trebolle, "Peshitta (versiones siríacas)", en AA. VV, *La Biblia en su entorno* (EVD 1993); Íd., *Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta 1993); M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (CUP 1999).

PESTILENCIA

Heb. 1698 *déber*, ֶבֶר, prop. «destrución, muerte»; Sept. gral. *thánatos*, θάνατος = «muerte»; en el NT se usa el término 3061 *loimós*, λοιμός, que denota cualquier enfermedad infecciosa y mortífera (Lc. 21:11; Mt. 24:7).

Enfermedad de carácter contagioso, que muy frecuentemente era considerado como una epidémia. La Biblia la presenta frecuentemente como un azote de Dios (Ex. 9:15; Lv. 26:25; Dt. 28:21) suscitado por medio de causas secundarias. La guerra, el hambre y la peste son castigos que siguen el uno al otro (Ex. 6:11).

Cuando la guerra se desata sobre una región, los enemigos se apoderan de las cosechas, destruyéndolas; los campesinos dejan de cultivar las tierras. Las ciudades asediadas no pueden conseguir suministros. El hambre, la mortandad y la insalubridad favorecen la aparición de la peste. Véase ENFERMEDAD, MEDICINA, PLAGA.

PETAÍAS

Heb. 6611 *Pethajayah*, תַחְיָה = «Yahvé abre»; Sept. *Phetheía*, Φεθεία. Nombre de tres personajes del AT.

1. Cabeza de una familia sacerdotal a la cual correspondía el turno decimonoveno del culto establecido por David (1 Cro. 24:16).

2. Levita que despidió a su esposa extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:23). Participó en los himnos de alabanza y la renovación del pacto con Nehemías (Neh. 9:5).

3. Personaje de la tribu de Judá, hijo de Mesezabel, que llegó a ser uno de los consejeros de Artajerjes en asuntos concernientes a los judíos (Neh. 11:24).

PETOR

Heb. 6604 *Pethor*, ר ת, de origen extranjero; Sept. *Phathurá*, Φαθουρά. Nombre de una localidad de Mesopotamia, mencionada como patria de > Balaam, a quien Balac mandó llamar para maldecir a Israel (Nm. 22:5; Dt. 23:5). Situada a la orilla derecha del río Sagur, poco antes de su desembocadura en el Éufrates, cerca de los montes de Aram, era una ciudad de paso obligado para todos los viajeros procedentes de la Asiria septentrional en dirección a Hierápolis y Alepo. Salmansar II de Asiria arrebató Petor a los heteos, y le dio el nombre de Pitru. En la lista de Tutmosis III de Egipto se halla entre las ciudades sirias. Identificada con el Tell Amar, a unos 29 km. al sur de Carquemis.

J. M. DÍAZ YANES

PETRA

Nombre gr. de la capital de los nabateos, en la actual Jordania. Los primeros escritores griegos la llamaron *Petra*, Πέτρα o *he Petra*, ἡ Πέτρα, más tarde *hai Petrai*, αἱ Πέτραι; algunos creen que se corresponde a la bíblica > Selá, סֶלַע, de los edomitas, cuyo sign. es el mismo en ambos idiomas, o sea, «roca».

Petra es hoy un conjunto de tumbas, templos, cuevas, escaleras y otros monumentos en ruinas, que en su mayoría fue excavado en la roca arenisca. En la Edad Media se perdió su recuerdo hasta que en 1812 fue descubierta por el explorador suizo Johan L. Burckhardt. Se halla en un anfiteatro rocoso excavado por la acción del agua, sobre el flanco noreste del monte Hor, sin otro acceso que el cauce de un torrente, el wadi Mûsa. El anfiteatro y sus ramificaciones miden alrededor de 1.400 m. de longitud, y la anchura varía entre 225 y 450 m. Está cerrado por unos escarpados acantilados de arenisca, abierto por la garganta principal formada por el wadi Mûsa. Un arroyo atraviesa este lugar en sentido longitudinal. Las rocas presentan coloraciones diversas, del rojo al pardo, púrpura y amarillo, lo que añade belleza al lugar.

Parece ser que la zona estuvo poblada ya en el Paleolítico; hay indicios de yacimientos neolíticos y bien pudo ser la > Selá de los edomitas, pero no hay seguridad al respecto. Hacia el año 580 a.C., Petra fue ocupada por la tribu nómada de los nabateos, que adoptaron la mayor parte de la civilización edomita mezclándose con los descendientes de Esaú. Ambos pueblos pretendían proceder de un mismo patriarca, Ismael, hijo de Abraham y la esclava egipcia Agar, a través de dos hijas distintas. Los edomitas se consideraban hijos de Bashemat, casada con Esaú, mientras que los nabateos decían ser descendientes de su hermana Nabaiot (cf. Gn. 25:13; 28:9; 36:3; 1 Cro. 1:29).

Situada en una gran confluencia de caminos en el desierto, donde la península Arábiga encontraba su salida al exterior, donde se podía llegar desde Egipto a través de Gaza, o desde la que se podía tomar Damasco en dirección norte, los nabateos convirtieron Petra en capital de su reino y en uno de los más importantes centros del comercio caravanero entre el sur de Arabia y el Mediterráneo. Petra, llamada Rekem por los nabateos, fue elegida debido a su ubicación como refugio ideal en las montañas rocosas, fácilmente defendible y que aseguraba su inexpugnabilidad. Los reyes nabateos hicieron excavar templos, edificios administrativos y túmulos de gran belleza en las paredes rocosas que componen la ciudad. Aretas IV fue quizá el rey más prolífico en lo que a grandes construcciones se refiere, ya que a su época corresponde el gran templo, además de otras muchas obras más que hicieron de Petra una de las capitales más hermosas de la Antigüedad. A principios del siglo II de nuestra Era, los romanos acabaron con la dinastía nabatea y Petra fue integrada en la provincia romana de Arabia Pétrea (106 d.C.).

Rodeada por altas montañas y grandes cerros que la ocultan y actúan como defensas naturales, la ciudad estaba situada en un valle y contaba con tres accesos emplazados al norte, al sur y al este. De todos ellos el más famoso es el Siq, el desfiladero situado al este y que lleva al corazón de la ciudad. El camino, que sigue el curso del wadi Mûsa, se prolonga a lo largo de unos dos kilómetros, serpenteando y estrechándose hasta reducirse en ocasiones a menos de dos metros de ancho, al mismo tiempo que los acantilados que lo rodean van ganando en altura hasta alcanzar más de cien metros. Al final del Siq y frente a la salida del desfiladero, se encuentra el monumento más célebre de Petra, al que los beduinos del lugar de-nominaron *Khazneb al-Farún* o «Tesoro del Faraón», pues mantenían la creencia de que un antiguo faraón había depositado sus riquezas en la urna que remata el

frontispicio, para evitar que fueran robadas. Fue construido bajo el reinado del rey Aretas III, uno de los más grandes monarcas nabateos, llamado Filoheleno por su amor a la cultura griega. Profundamente excavado en la roca, el «Tesoro» consta de dos pisos que alcanzan una altura de 40 m. Hecho todo él en estilo corintio alejandrino, la parte baja ofrece el aspecto de un templo con un vestíbulo que da acceso a tres salas a través de magníficas puertas esculpidas. Por encima, dos columnas a cada extremo, coronadas por ángulos de frontón, rodean un *tholos*, o templete circular central con la imagen de una *Tykhe* o Fortuna y rematado por un tejadillo con una urna en la cúspide.

Una aglomeración de tumbas muy sencillas, con unas simples franjas de almenas escalonadas que corren sobre la puerta, datan de los primeros tiempos del arte nabateo, de inspiración babilónica. El teatro es de tipo griego, excavado en la roca tal vez en el siglo I de nuestra Era y ampliado bajo el dominio romano hasta alcanzar una capacidad de casi 7.000 espectadores.

Poco más allá se extiende el valle central de Petra, donde se hallaba el núcleo de la ciudad. Siguiendo el camino a la derecha se pueden ver las llamadas Tumbas Reales, las más completas y refinadas, pertenecientes todas a la época de mayor influencia helenístico-romana, del siglo I a.C al siglo I d.C.

Las caravanas cruzaban los desiertos de Arabia rumbo al Mediterráneo, haciendo escala en Petra para repostar agua. Transportaban principalmente incienso y mirra del valle de Hadramaut (actual Yemen), así como esclavos y especias. Los nabateos organizaron un contingente militar para proteger estas rutas de salteadores y bandidos, con el fin de obtener un máximo beneficio comercial entre el ir y el venir del tráfico caravanero.

Al inicio del siglo III d.C la ciudad mantenía un importante nivel de prosperidad. Hacia 220 d.C., el emperador Heliogábalo la elevó al rango de colonia, pero con el fin del siglo se detecta un abandono progresivo de viviendas en los suburbios, debido quizá al florecimiento de otros centros caravaneros como Gerasa y Palmira. Durante el siglo IV se puede constatar alguna relevancia de Petra, pero hay un dato que indica cómo los nabateos habían dejado de controlar el comercio y consecuentemente habían perdido gran parte de sus ingresos: las tropas de la IV Legión Martia fueron enviadas a vigilar las rutas caravaneras de la provincia de Arabia, sustituyendo a las gentes de Petra, que venían haciendo esta labor durante los últimos siglos. El año 363 d.C. hubo un fuerte terremoto. La calle porticada y los grandes templos, así como muchas viviendas del área central de la ciudad quedaron completamente destruidos. A esas alturas Petra no tenía riqueza ni poder suficiente para emprender una reconstrucción en toda regla. Las columnas de los edificios más importantes nunca fueron puestas en pie, y la ciudad debió quedar reducida a pequeños núcleos donde se concentró una población cada vez más escasa. Con el inicio del Imperio bizantino se estableció una sede episcopal, y en los primeros años del siglo V es nombrada capital de la provincia Palaestina Tertia. El obispo Jasón reutilizó una vieja tumba nabatea como catedral. Muchos otros edificios, como el Deir, fueron consagrados al cristianismo. Hacia la mitad del siglo VI se puede decir que Petra desaparece de la historia. Véase ARETAS, NABATEOS, SELA.

BIBLIOGRAFÍA: C. Blánquez Pérez, *Petra, la ciudad de los nabateos* (Aldebarán, Madrid 2001); S. Cohen, "Petra" en *IDB* III, 72-773; S. Starcky, "Petra", en *EB* V, 1077-1084.

F. BENLLIURE

PETUEL

Heb. 6602 *Pethuel*, ת ְאֵל = «estampado o tallado de Dios»; Sept. *Bathuel*, Βαθου�λ. Padre del

profeta Joel (Jl. 1:1).

PEULTAI

Heb. 6469 *Peullethay*, פְּעֻלְּתַי = «mi recompensa [de Dios]»; Sept. *Phollathí*, Φολλαθί. Octavo hijo de > Obededom; era miembro de la familia de Asaf, de la tribu de Leví, mencionado en la lista de levitas que formaban los turnos de los porteros del Tabernáculo en tiempos de David (1 Cro. 26:5).

PEZ

1. Clasificación.
2. Simbolismo.

I. CLASIFICACIÓN. Heb. 1709 *dag*, דָּג = «pez», de «prolífico», o tal vez de «retorcerse»; gr. 2486 *ikhthýs*, ἰχθύς = «pez»; 2485 *ikhthydion*, ἰχθύδιον, diminutivo del anterior = «pez pequeño, pececillo» (Mt. 15:34; Mc. 8:7); 2785 *ketos*, κῆτος, designa todo tipo de gran animal marino: grandes peces o mamíferos como los delfines, cachalotes, orcas, ballenas, etc. En la LXX se usó el término *ketos mega* para traducir los dos términos heb. de Jon. 2:1, que significan «gran pez» (cf. Mt. 12:40), correspondientes tanto al heb. *dag*, דָּג, «pez» (Gn. 1:21; Job 3:8; 9:13; 26:12; Jon. 1:17; 2:1, 10), como a *tannín*, תַּנִּין, «monstruo marino» (Lam. 4:3); 3795 *opsarion*, ὀψάριον = «pescado», diminutivo de *opson*, «carne cocida, delicia, plato escogido», especialmente de pescado (Jon. 6:9, 11; 21:9, 10, 13).

Aunque abundan las referencias a los peces en la Escritura, nunca se menciona uno de ellos de manera específica. El Nilo siempre ha sido abundante en peces. Los hebreos comieron abundante pescado durante su larga estancia en Egipto, lo que echaron de menos durante su peregrinación por el desierto (Nm. 11:5). Entre los filisteos, su dios Dagón era representado bajo la forma de un ser mitad hombre y mitad pez.

II. SIMBOLISMO. Entre los símbolos empleados por los cristianos primitivos, el del pez es posiblemente el de mayor importancia. Aunque el uso del pez en el arte pagano primitivo como un signo netamente decorativo es antiguo y constante, fue adoptado por los cristianos como > acróstico de Jesucristo. El símbolo como tal pudo haber sido inspirado por la multiplicación milagrosa de los panes y los peces o por la comida de los siete discípulos luego de la resurrección, en las orillas del mar de Galilea (Jn. 21:9), pero su popularidad entre los cristianos se debió principalmente, al parecer, al acróstico compuesto por las iniciales de las cinco letras de la palabra griega para pez, *IKHTHYS*, ΙΧΘΥΣ, con las cuales se forma una frase que describe la naturaleza de Jesús y la fe de los creyentes: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, *Iesûs Khristós Theû Huiós Soter*, es decir, «Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador». Es probable que esta fórmula cristiana haya tenido su origen en Alejandría, y que haya sido adoptada como una protesta contra la > apoteosis de los emperadores. En una moneda alejandrina del reinado de Dionisio (81-96 d.C.), este emperador es llamado *Theû Huiós* (Hijo de Dios).

La imagen y el nombre del pez se hallan con mucha frecuencia en las paredes de las catacumbas romanas de las primeras décadas del siglo segundo.

Los creyentes en este *Ikhthýs* místico son ellos mismos «pececillos», de acuerdo con el conocido pasaje de Tertuliano: «Nosotros, pececillos, tras la imagen de nuestro *ikhthýn*, ἰχθύν, Jesús Cristo, nacemos en el agua» («*Nos pisciculi secundum* ἰχθύν*, nostrum Jesum Christun, in aqua nascimur*»,

De baptismo, c. 1). Los > bautisterios, por tanto, eran a veces llamados «piscinas». El símbolo del pez se representó asociado frecuentemente con otros como la paloma, el ancla y el monograma de Cristo. Desde el siglo segundo, el delfín se utilizó frecuentemente, tal vez debido a su fama de amigo del hombre, que gozaba de la estima popular.

El uso del simbolismo del pez cesó casi totalmente con la muerte de Constantino el Grande. Las representaciones de peces en fuentes y copas bautismales de bronce, como las encontradas en Roma y Trier, son simplemente de carácter ornamental, sugeridas posiblemente por el agua utilizada en el bautismo.

R. PARDAVILLA

PEZUÑA

Heb. 6541 *parsah*, רְסָה = «hendidura, pie hendido, pezuña». Parte extrema de la pata de los animales, especialmente el ganado (Ex. 10:26; Miq. 4:13; Ez. 32:11), aunque también se refiere a los cascos de los caballos (Is. 5:28; Jer. 47:3). Por la pezuña hendida se distinguen los animales > limpios (Lv. 11:3). El > camello estaba excluido de las carnes legalmente comestibles, «porque rumia pero no tiene la pezuña partida» (Lv. 11:4; Dt.14:7). «Todo animal que tiene pezuñas no partidas, que no las tiene hendidas en mitades, o que no rumia, os será inmundo» (Lv. 11:26). Por el contrario, el > cerdo es considerado animal inmundo porque aunque tiene pezuña partida, no rumia (Dt. 14:8).

PIBESET

Heb. 6364 *Pi Béseth*, י־בֶּסֶת, de origen egipcio = «casa de la diosa Bast»; Sept. *Búbastos*, Βο□βαστος; *Búbastis*, Βο□βαστις (Heródoto 59, 137); Vulg. *Bubastus*. Ciudad egipcia (Ez. 30:17) situada en el Delta sobre la ribera occidental de la rama Pelusíaca del Nilo, a unos 72 km. al oeste-suroeste de la Zoán bíblica. Entre las ruinas de Pibeset, llamadas en la actualidad Tell Basta, se hallan los vestigios de lo que fuera un soberbio templo de granito rojo dedicado a Bast, la diosa con cabeza de gata.

J. M. DÍAZ YANES

PICOL

Heb. *Pikhol*, יכֹל, de sig. dudoso; Sept. *Phikhol*, Φιχ□λ v. *Phikol*, Φικ□λ; Josefo, *Phíkolos*, Φ□κωλος. Capitán del ejército filisteo de > Abimelec, rey de Gerar. Estuvo presente durante la celebración de un pacto entre Abimelec y Abraham. También asistió a la alianza de Isaac con Abimelec, o con un sucesor que llevaba su mismo título (Gn. 21:22; 26:26).

PICHÓN

Adejtivo utilizado en relación con un ave joven de la familia de las palomas, heb. 3123 *yonah*, י נָה; gr. 4058 *peristerá*, περιστερ□ = «paloma». Los pichones de paloma se ofrecían a Yahvé en holocausto y otros sacrificios y ofrendas; sustituían a las ovejas sacrificiales en el caso de familias con pocos recursos económicos (Lv. 1:14; 5:7, 11; 12:6, 8; 14:22, 30; 15:14, 29; Nm.6:10; Lc. 2:24), lo cual también era costumbre en Egipto (Pausanias, 10, 32, 9).

En Gn. 15:9 se usa la pabra heb. *gozal*, זָל , referencia generalizada a todo tipo de ave joven. Las palomas, tórtolas y pichones eran los únicos pájaros utilizados en los sacrificios, a veces juntamente

con otras ofrendas (Lv. 12:6, en la purificación de la mujer después de dar a luz). Dos tórtolas o dos pichones de paloma se prescribían en la purificación de la lepra (Lv. 14:22), la impureza personal (Lv. 15:14), los votos de los nazareos (Nm.6:10), y para después de la menstruación femenina (Lv. 15:29). Véase PALOMA, TÓRTOLA.

A. CABEZÓN MARTÍN

PIE

Heb. 7272 *régel*, רֶגֶל = «pie, pierna»; 4228 *pus*, πούς; Vulg. *pes*. Parte del cuerpo humano o animal, que en su aplicación ampliada podía abarcar el significado de «pierna». *Régel* puede ser un eufemismo para los órganos genitales, por eso la orina es «agua de las piernas» (2 R. 18:27), y el vello púbico, «pelo de las piernas» (Is. 7:20). «Cubrirse los pies» es un eufemismo para hacer de vientre (Ex. 3:25; Dt. 28:57; Jue. 3:24; 1 Sam. 7:20; 24:4; 1 R. 18:27; Is. 6:2; 7:20; 36:12; Ez. 7:17; 21:12). La expresión «desde la planta del pie hasta la coronilla» (Dt. 28:35), quiere decir la total extensión del cuerpo. En sentido > antropomórfico se habla de los pies de Dios y su correspondiente estrado (Is. 60:13; 66:1; Sal. 18:9; 99:5; 132:7).

Como parte del todo, los pies significan la persona que anda y actúa (cf. Sal. 73:2; Job 23:11; 31:5), dando lugar a expresiones de claro sentido simbólico como poner el pie sobre la tierra para significar la toma de posesión de la misma; poner el pie sobre el cuello del enemigo es tenerle vencido y dominado por completo (Jos. 10:24, etc.), y lavar los pies en sangre enemiga equivale a deshacerse de los contrarios. Echarse a los pies de uno es reconocerle superior, sometiéndose a sus decisiones. No poder mover mano o pie sin consentimiento ajeno es proclamar la absoluta dependencia y vasallaje (Gn. 41:44). Por esta razón, en señal de inferioridad y en actitud de acatamiento y respeto, los fieles se descalzan en los lugares santos (cf. Ex. 3:5). Los sacerdotes egipcios oficiaban descalzos y todavía en la actualidad se considera una profanación entrar calzado en templos musulmanes o hinduistas. Sentarse a los pies de alguien o «estar a sus pies» significa reconocer la propia posición como discípulo y la posición del otro como maestro (cf. Dt. 33:3; Lc. 10:39; Hch. 22:3).

Para indicar un trabajo muy humilde se usaba la expresión «desatar las correas de las sandalias» (Mc. 1:7; Lc. 3:16; Jn. 1:27), tarea reservada a los esclavos y a las mujeres. Para expresar condena y separación, se sacudía el polvo de la ciudad de los pies de uno de una manera pública (Mt. 10:14; Hch. 13:51). Para expresar el cuidado de Dios sobre su pueblo durante la peregrinación en el desierto, Moisés les dice: «Tu vestido nunca se envejeció sobre ti, ni el pie se te ha hinchado en estos cuarenta años» (Dt. 8:4; cf. 29:5).

«Hablar con los pies» denota la gran gesticulación con que hablan los orientales, y con la que dan a sus palabras un énfasis y matiz adicionales (Prov. 5:13).

Debido al polvo del camino, y a lo descubiertos que se llevaban los pies, era preciso lavarlos pies con mucha frecuencia. Al llegar a una casa, el dueño o un siervo lavaban los pies del visitante; como mínimo, se debía presentar agua para poderse lavar (Gn. 18:4; Lc. 7:44). Así, lavar los pies vino a ser una expresión que denotaba hospitalidad (1 Ti. 5:10). La prestación de este servicio de manera voluntaria denotaba una gran devoción; Jesús dio una gran lección de humildad al lavar los pies de sus discípulos (Jn. 13:4-15). Véase LAVAMIENTO DE PIES.

PIEDAD

Heb. 2617 *jésed*, חֶסֶד = «bondad, piedad»; 2623 *jasid*, חָסִיד = «piadoso, santo»; 7355 *rajam*, רַחַם = «compasión, piedad»; gr. 2150 *eusébeia*, εὐσέβεια, de *eu*, bien, y *sébomai*, ser devoto o «adorar bien», y de ahí «mostrar piedad para con Dios» (cf. Hch. 3:12; 1 Ti. 2:2; 3:16; 4:7, 8; 6:3, 5, 6, 11; 2 Ti. 3:5; Tit. 1:1); lat. *pietas*; gr. 2151 *eusebés*, εὐσεβής = «piadoso, devoto»; 2152 *eulabés*, εὐλαβής, lit. «bien asido», de *eu*, «bien», y *lambano*, «asirse», que significa primariamente «cauto», y en el N.T. implica ser cauto por ser consciente de la presencia y las demandas de Dios, ser reverente ante él, piadoso y devoto (cf. Lc. 2:25; Hch. 2:5; 8:2; 22:12); 2317 *theosébeia*, θεοσέβεια = «adoración» o «reverencia» a Dios, «temor reverencial a Dios», de *theós*, «dios», y *sébomai*; 4576 *sebo*, σέβω = « reverenciar», destacando el sentimiento de maravilla o de devoción.

El heb. *jésed* básicamente quiere decir uno que practica > misericordia, que es el requerimiento básico de Dios en la religión en los profetas: «Misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos» (Os. 6:6). Dios demanda de los suyos una respuesta de corazón, un don de todo el ser, en lugar de un culto formalista que cumpla mecánicamente los sacrificios ordenados por la Ley.

La piedad del AT supone el temor de Dios, que más que miedo es un respeto soberano ante la majestad y santidad trascendente del Señor, es decir, reverencia. El piadoso es la persona «temerosa de Dios» (cf. Is. 11:1-2). En el NT el énfasis está puesto en el amor, que parte de la iniciativa divina. La encarnación y la glorificación de Cristo constituyen el gran misterio de la piedad (1 Ti. 3:16). En 1 Ti. 6:3 «la doctrina que es conforme a la piedad» significa aquella que es coherente con la piedad, en contraste con las falsas enseñanzas; en Tit. 1:1, «la verdad que es según la piedad» es aquella que produce piedad. El cristiano es exhortado a ejercítarse en la piedad, que «para todo aprovecha, pues tiene promesa de esta vida presente, y de la venidera» (1 Ti. 4:7-8). La piedad es nuestra principal fuente de ganancia aquí abajo (1 Ti. 6:6), y se debe buscar intensamente (1 Ti. 6:11), para vivir verdaderamente «en toda piedad» (1 Ti. 2:2; Tit. 2:12; cf. 2 Pd. 1:6). La marca de la > apostasía es la de tener «apariencia de piedad, pero negar la eficacia de ella» (2 Ti. 3:5). «Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús padecerán persecución» (2 Ti. 3:12). El mismo Dios da a los creyentes todo aquello que pertenece a la vida y a la piedad, y no dejará de librar de las pruebas a todos los hombres piadosos (2 Pd. 1:3; 2:9).

La piedad se ejerce también en el seno de la familia y hacia los padres: viene a ser la piedad filial, particularmente grata a Dios. Si uno no se cuida de los suyos, y principalmente de los de su familia, ha renegado de la fe y es peor que un infiel (1 Ti. 5:4, 8).

PIEDRA

Heb. gral. 68 *eben*, אֶבֶן = «piedra», en ocasiones 5553 *selá*, סֶלַע, o 6697 *tsur*, צ ר, que prop. designan una > «roca» o «peñasco»; gr. 3037 *lithos*, λίθος, «piedra», sea del suelo (p.ej. Mt. 4:3, 6; 7:9); de un sepulcro (p.ej. Mt. 27:60, 66); de construcción (p.ej. Mt. 21:42); de molino (Lc. 17:2; Ap. 18:21); también de las tablas de la Ley (2 Cor. 3:7); imágenes de ídolos (Hch. 17:29); Cristo en sentido metafórico (Ro. 9:33; 1 Pd. 2:4, 6:8); y los creyentes (1 Pd. 2:5). A veces, *petros*, πέτρος = «piedra, roca», que supone mayor volumen y fijeza, y 5586 *psephos*, ψῆφος = «piedrecita».

1. Uso y empleo de la piedra.
2. Piedras sagradas.
3. Piedras memoriales.

4. Simbolismo.

I. USO Y EMPLEO DE LA PIEDRA. Palestina es un país eminentemente rocoso y es natural que la imagen de la roca y la piedra estén presentes en la prosa y la poesía hebrea. El suelo rocoso exigía frecuentemente sacar las piedras de los campos antes de poderlos cultivar (Is. 5:2). En la guerra se destruían los campos y pozos de los enemigos echando piedras en ellos (2 R. 3:19, 25).

Las piedras se usaban en la construcción de diques, fortificaciones militares (1 R. 15:22; Neh. 4:3), casas (Lv. 14:45; Am. 5:11), palacios (1 R. 7:1, 9), fortalezas, templos (1 R. 6:7), enlosados de patios y columnas (Est. 1:6). Bajo Herodes y por influencia romana, se pavimentaron las calles. Del mismo modo, Herodes construyó de piedra el muelle de > Cesarea (Josefo, *Guerras* 1, 21, 6). En la época romana se hallaban piedras miliares a lo largo de las principales vías de comunicación; las había entre Tiro y Sidón, y entre Pella y Gerasa; algunas de ellas siguen estando en su sitio.

De piedra se hacían los acueductos, depósitos, puentes y paredes de protección para los viñedos (Prov. 24:30, 31). Bloques aislados de piedra eran utilizados para tapar las cisternas, los pozos, la entrada de las tumbas (Gn. 29:2; Mt. 27:60; Jn. 11:38), como > mojones para las lindes de campos (Dt. 19:14) y, probablemente, a modo de indicadores (Jer. 31:21). Los pesos se hacían frecuentemente de piedras talladas (Dt. 25:13).

De piedra eran los proyectiles de hondas y catapultas (Jue. 20:16; 1 Sam. 17:40; 2 Cro. 26:15; Sab. 5:22; 1 Mac. 6:51). Las leyes mosaicas relacionadas con conceptos de pureza e impureza estipulaban que el castigo por ciertos crímenes era el apedreamiento o muerte por > lapidación (Lv. 24:23; Nm. 15:35-36; Dt. 13:10; 22:21, 24). Montones de piedras brutas eran las tumbas de las personas entregadas al anatema (Jos. 7:26; 8:29; 2 Sam. 18:17). Esta forma de sepultura sigue siendo costumbre en Siria y Arabia, incluso si no se trata de criminales.

Las piedras de > pedernal, trabajadas adecuadamente, servían de cuchillos, reservados con el paso del tiempo para usos ceremoniales (Ex. 4:25; Jos. 5:2). Del pedernal se conseguían chispas a base de golpes entre sí para encender fuego (2 Mac. 10:3).

Los animales destinados a los holocaustos eran degollados sobre mesas de piedra (Ez. 40:42). Para > moler grano y reducirlo a > harina, se hacía girar una piedra redonda de alrededor de 15 kg. de peso; también se molía el grano en medio de dos piedras superpuestas que servían de muelas (Dt. 24:6).

II. PIEDRAS SAGRADAS. El culto de las piedras sagradas, casi siempre aerolitos, está muy desarrollado en las religiones primitivas. Fue prohibido en Israel, pero bajo el influjo idolátrico de los pueblos vecinos, floreció (Lv. 26:1; Dt. 16:22; 2 R. 19:18; Is. 57:6). En gr. recibían el nombre de > betilos, y se pretendía que se podían mover, hablar, y proteger a los hombres del mal. Posiblemente se consideraba que esas piedras determinadas eran o significaban la morada de un poder sobrenatural, espíritu o divinidad. Con todo, fuera de su uso idolátrico, piedras determinadas fueron utilizadas por los patriarcas con un significado simbólico relacionado con una teofanía o manifestación divina. Así, p.ej., Jacob en > Betel erigió una estela sagrada (Gn. 28:16ss; 35:14, 20); también se plantaron piedras que representaban a las doce tribus santificadas por la proximidad del altar (Ex. 28; 10:21; 24:4). Se recurrió a piedras no talladas para edificar altares santos (Ex. 20:25; cf. Gn. 31:46).

III. PIEDRAS MEMORIALES. Aunque no siempre es muy clara la distinción entre la piedra sagrada y la piedra memorial, parece ser que la idea de algo inmutable y duradero va asociado no

solo a las piedras levantadas para atestiguar un tratado (Gn. 31:45-52), o para perpetuar el recuerdo de ciertas personas o acontecimientos (Jos. 8:29; 2 Sam. 18:17-18), sino sobre todo a las que conmemoran la alianza concluida entre Dios y su pueblo (Jos. 4:7, 20-24; 24, 26), alianza cuya Ley está inscrita en tablas pétreas (Ex. 24:12).

IV. SIMBOLISMO. La piedra es un símbolo ambivalente. Por su dureza puede evocar tanto la fuerza moral (Job. 6:12; 42:15) como la insensibilidad espiritual (1 Sam. 25:37; Ez. 36:26). El profeta acusa al pueblo de la > Alianza de tener el corazón duro como la piedra (Ez. 11:19), el cual le será cambiado por un corazón de carne el día que se promulgue la Nueva Alianza inscrita por el Espíritu (2 Cor. 3:3) en el interior del corazón de carne (Jer. 31:33; Ez. 11:19; 36:26).

Los miembros de la Iglesia son llamados «piedras vivientes» en cuanto contribuyen a la construcción del templo vivo en el cual Cristo, también piedra viva, es la cabeza del ángulo (Ef. 2:20-22; 1 Pd. 2:4-8). Véase ALTAR, APEDREAMIENTO, BETILO, LUGARES ALTOS, PEDERNAL, PEÑA, ROCA.

PIEDRA ANGULAR

Gr. 204 *akrogoniaîos*, ἀκρογωνιαῖος = «ángulo principal», de *akros*, ἄκρος = «extremo más elevado», y 1137 *gonía*, γωνία = «ángulo, esquina». Era la piedra fundamental que constituía el ángulo exterior de un edificio, situada allí donde se encuentran dos muros, manteniéndolos unidos. Toda piedra que ocupe esta posición desde la base (Job. 38:6; Is. 28:16) hasta el tejado (Sal. 118:22; Zac. 4:7) es una piedra angular.

En sentido figurado, Cristo es la principal piedra del ángulo (Ef. 2:20; 1 Pd. 2:6), así como su cabeza (Mt. 21:42; 1 Pd. 2:7), después de haber sido desechado por los suyos, como anunciaba el Sal 118:22: «La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser la principal del ángulo». Los creyentes, apoyándose con fe en esta piedra inquebrantable (Is. 28:16; Ro. 9:33; 1 Cor. 3:11; 1 Pd. 2:6), como piedras vivas (v. 5) son integrados en la construcción de la morada de Dios (Ef. 2:21).

Cristo, desechado por los suyos, a saber, los judios, el pueblo electo de Dios, lo predijo en la parábola de los viñadores homicidas (Lc. 20:9-8). Concluyó: «Cualquiera que caiga sobre aquella piedra será quebrantado, y desmenuzará a cualquiera sobre quien ella caiga». Aquí se hace quizás alusión a la piedra de Dan. 2:34-45, símbolo del Mesías y de su Reino, que triunfan de los poderes de este mundo.

BIBLIOGRAFÍA: H. Kramer, "γωνία, *gonia*, esquina, ángulo, ἀκρογωνιαῖος, *akrogoniaios*, piedra angular", en *DENT* I, 809-814.

PIEDRAS PRECIOSAS

Heb. 68 3368 *ebén yaqar*, אֶבֶן יָקָר = «piedra preciosa».

1. Uso y origen.
2. Especies de piedras preciosas.

I. USO Y ORIGEN. La Biblia menciona la mayor parte de las piedras preciosas que se conocen en la actualidad, pero es, en ocasiones, difícil hallar la correspondencia exacta entre los nombres que tienen en las lenguas originales con los de nuestra nomenclatura hodierna. Se pueden destacar, en particular, tres listas de estas gemas: 1) las doce piedras grabadas del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:17-21; 39:10-13); 2) las nueve piedras del ornato del rey de Tiro (en tanto que en la LXX se añaden doce, Ez. 28:13), y 3) las doce piedras de los cimientos de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:19-

20).

Las piedras preciosas eran utilizadas para confeccionar los ornamentos sacerdotales y reales (2 Sam. 12:30), ofrecer ricos presentes (1 R. 10:2), servir de adorno femenino (Ap. 17:4), la decoración del Templo (1 Cro. 29:2, 8; 2 Cro. 3:6), conseguir acumular un gran valor en poco volumen (2 Cro. 32:27) y servir de sello (Ex. 39:14).

Ciertos pasajes indican el origen de estas piedras (Gn. 2:12; 1 R. 10:11, Job 28:6, 16-19, Ez. 27:16).

Con frecuencia se citan las piedras preciosas como símbolo de esplendor celeste (Ex. 24:10; Is. 54:11-12; Ez. 1:26; 10:1; Ap. 4:3), de belleza resplandeciente (Lam. 4:7; Cnt. 5:14), de gran valor (Prov. 17:8; Job 28:16-19), de dureza extremada (Ez. 3:9; Zac. 7:12; Jer. 17:1), de duración inalterable (1 Cor. 3:12), y de un color particular (Ap. 9:17).

II. ESPECIES DE PIEDRAS PRECIOSAS. Teniendo en cuenta que las más importantes aparecen descritas en sus respectivos artículos, aquí nos limitaremos a un listado de conjunto.

1. *Ágata*. Heb. 7618 *shebú*, בְ = «encendida», por su brillo; Sept. *agates*, ἀγάτης, NT 5472 *khalkedón*, χαλκηδών. Nombre derivado de un río de Sicilia, el Agates, donde abunda esta clase de piedra. Se presenta bajo diversas especies de cuarzo coloreado: amatista, calcedonia y jaspe. Sobre el pectoral del sumo sacerdote, la ágata era la piedra central de la tercera hilera (Ex. 28:19; 39:12). También es mencionada en Ap. 21:19 como tercer cimiento de la Nueva Jerusalén bajo el nombre de *khalkedón*.

2. *Amatista*. Heb. 305 *ajlamah*, אַחְלָמָה; Sept. y NT 271 *améthystos*, ἀμέθυστος. Sugiere la idea de una piedra preciosa que hace delirar. De gran valor, era la última de la tercera hilera sobre el pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:19; 39:12) y el duodécimo cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20). Se trata de una variedad transparente de cuarzo. Es límpida, púrpura o de color morado tendiendo al azul; se cree que el origen de esta tonalidad es el manganeso. Los hebreos podían conseguir la amatista en el país de Edom, en Egipto, Galacia o Chipre, pero las más bellas muestras se conseguían en la India y en España.

3. *Berilo*. Heb. 8658 *tarshish*, י ּ רְ ַ; piedra preciosa así llamada por proceder de Tarsis, según Gesenio; gr. 969 *béryllos*, βήρυλλος. Primera piedra de la cuarta hilera del pectoral (Ex. 28:20; 39:13; Cnt. 5:14; Ez. 1:16; 10:9; 28:13; Dn. 10:6). Ninguno de los pasajes da indicación alguna de su color. Algunos comentaristas traducen el *tarshish* de Cnt. 5:14 por topacio y el de Ex. 28:20 por calcedonia. En la LXX se traduce como crisólito en Ex. 28:20; 39:13; Ez. 28:13, y como «ánthrax», es decir, «carbunclo», en Ez. 10:9. En el NT designa el octavo fundamento de la Nueva Jerusalén. El berilo es un mineral de roca formado especialmente por sílice y aluminio; por lo general, es de color verde o verde azulado; aparece también en variedades azules, rosas, amarillas o aguamarinas; está emparentada con la esmeralda.

4. *Carbunclo*. Heb. 1304 *bareqeth*, רֶקֶת ָ = «brillante como el relámpago»; Sept. *smáragdos*, σμάραγδος = «esmeralda». Primera piedra de la segunda hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:18-19; 39:10). 688 *eqdaj*, אֶקְ ָ ח = «centella, ardiente» (Is. 54:12); Sept. *krýstallos*, κρύσταλλος.

5. *Coral*. Heb. 7215 *ramoth*, רָאמ ת; algo «elevado» de valor, prob. «coral»; Sept. *metéora*, μετέωρα. Esta sustancia era clasificada entre las más preciosas (Job 28:18). Los mercaderes arameos llevaban el coral a Tiro (Ez. 27:16). Se extraía del Mediterráneo y del mar Rojo, y con él se fabricaban collares y amuletos. Es el esqueleto calcáreo de ciertos pólipos. Se trata de zoófitos

provistos de una boca con tentáculos. El pólipo fijado a la roca se multiplica y forma polímeras, análogas a pequeños árboles hechos de zoófitos medio separados y medio adheridos. El carbonato de calcio que constituye el esqueleto del coral proviene del agua. Con frecuencia, el coral adopta el aspecto de un hermoso árbol ramificado o de un arbusto, de donde viene su nombre de zoófito (animal con el aspecto de una planta). Algunas especies llegan a formar grandes arrecifes. El heb. *peninim*, נִינִים ְ, parece de significado más incierto. En Lam. 4:7 Reina-Valera traduce «coral», como hacen la mayoría de las versiones. Algunas, sin embargo, lo vierten como «rubíes»; la misma Reina-Valera traduce este término por «piedras preciosas» en Prov. 3:15.

6. *Cornalina o cornerina*. Heb. 124 *odem*, אֹדֶם = «rojizo», cornerina, sárdico, sardio; Sept. y NT, 4556 *sardios*, σάρδιος. Variedad de calcedonia que los griegos llamaban sardio. Piedra preciosa que figura en cabeza en la primera hilera del pectoral (Ex. 28:17). El rey de Tiro se adornaba con ella (Ez. 28:13). En el NT constituye el sexto cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20). Los antiguos llamaban sardiones a dos tipos de piedras, que distinguían por su color. La variedad de rojo transparente, que es asimismo una cornalina, recibe el nombre de sardio. Plinio dice que los sardios se hallaban cerca de Sardis, de donde procedía el nombre, pero que las variedades más bellas procedían de Babilonia. En la actualidad, las cornalinas más hermosas proceden de la India. Algunas son originarias de Arabia. Es posible que los antiguos hebreos las consiguieran de este último país.

7. *Crisólito*. Heb. 8658 *tarshish*, י ּ ךְ ־; piedra preciosa así llamada por proceder de Tarsis según Gesenio, y que también se traduce «berilo»; gr. 5555 *khrysólithos*, χρυσόλιθος, lit. «piedra de oro». Mineral constituido especialmente por silicio y magnesio; presenta dos variedades, una noble y otra común. La piedra preciosa transparente es de un verde amarillento y claro; se halla en el Medio Oriente. Se ignora si el crisólito de Plinio, el del NT, tenía color de oro, o si se trataba de un topacio. Constituye el séptimo cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20).

8. *Crisopraso*. Gr. 5556 *khrysóprasos*, χρυσόπρασος = «piedra de verde dorado», de *khrysós* = «oro», y *prasos* = «puerro». Piedra preciosa de color semejante al puerro, un verde dorado translúcido. Plinio la clasifica entre los berilos. Es una variedad de calcedonia de tintes verde manzana, color debido a la presencia de óxido de níquel. El más conocido proviene de Silesia. El crisopraso forma el décimo cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20).

9. *Diamante*. Heb. 3095 *yahalom*, יָהֲלֹם, que alude a su dureza. Aparece como tercera piedra de la segunda hilera del pectoral del sumo sacerdote en Éx. 28:18; 39:11; no se puede identificar. En Ez. 28:13 se traduce como «jaspe» en las revisiones 1960 y 1977, tal como hacen la LXX y la Vulgata, en tanto que la antigua Reina-Valera lo vertía por «diamante». 8068 *shamir*, מִיר ָ = «punta afilada», de ahí «punta de diamante» (Jer. 17:1; Ez. 3:9; Zac. 7:12). Se cree que es el corindón, una piedra de gran dureza, pero al tener diferentes colores tiene ahora varios nombres.

10. *Esmeralda*. Heb. 5306 *nóphekh*, נֹפֶךְ, de significado incierto; Sept. *ánthrax*, ἄνθραξ = «carbón encendido». Era la tercera piedra de la primera hilera del pectoral (Ex. 28:15, 18; 39:11). Los sirios la llevaban a Tiro (Ez. 27:16) y los tirios hacían ornamentos con ella (Ez. 28:13). En el NT el gr. *smáragdos*, σμάραγδος, designa probablemente cualquier cristal de color verde. Se usaba como sello (Eclo. 32:8). Se compara con el arco iris (Ap. 4:3) y es el cuarto cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:19). La esmeralda es una variedad del berilo; se distingue por su coloración, de un verde brillante; la del berilo va de un color verde pálido al azul claro, al amarillo o al blanco. El color del berilo proviene del hierro, en tanto que el de la esmeralda viene dado por el cromo. Las esmeraldas

se hallaban antiguamente en Chipre, en Egipto y en los montes de Etiopía.

11. *Jacinto*. Heb. 3958 *léshem*, לֶ ֶם = «gema»; gr. 5192 *hyákinthos*, ὑάκινθος, prop. «flor rojo púrpura», o «rojo azul intenso». Piedra preciosa que forma el undécimo cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20), cuyo color es incierto. Algunos comentaristas piensan que se trata de un zafiro de color azul. El término heb., traducido en ocasiones por Jacinto, figura asimismo en Ex. 28:19, donde designa la primera piedra de la tercera hilera del pectoral. Es posible que se trate del ámbar.

12. *Jaspe*. Heb. 3471 *yashepheh*, יָ ְפֶה; gr. 2393 *íaspis*, ἴασπις, palabra fenicia que parece haber designado una piedra transparente de varios colores, especialmente verde como la esmeralda (Plinio, *Hist. Nat.* 37, 8, 9).

13. *Ónice*. Heb. 7718 *shóham*, הַם , de una raíz inusitada que prob. sign. «blanquear». De ahí que este término signifique «gema», de identidad incierta y que recibe varias traducciones diferentes en la LXX; gr. *ónyx*, ὄνυξ = «uña». Dos piedras de ónice, que llevaban cada una los nombres de seis tribus de Israel, estaban fijadas a las hombreras del efod del sumo sacerdote (Ex. 28:9, 12). La segunda piedra de la cuarta hilera del pectoral era asimismo de ónice (Ex. 28:20). David reunió ónices para el Templo que su hijo iba a construir (1 Cro. 29:2). Esta piedra es una variedad de la ágata (de cuarzo) con rayas de diferentes tonalidades.

14. *Rubí*. Heb. *peninim*, ְנִינִים. Los rubíes son mencionados en Is. 54:12; Ez. 27:16. En Cnt. 5:14 algunas versiones traducen «rubíes» o «jacintos». El sentido de la expresión es incierto, y es posible que designe de manera general una piedra roja que los traductores interpretan de diversas maneras.

15. *Sardio*. Heb. 124 *ódem*, אֹדֶם = «rojizo, cornerina, sardio»; Sept. y NT, 4556 *sardios*, σάρδιος, mezcla de ágata y cornalina, muy estimado en la antigüedad (Plinio, *Hist. Nat.* 37, 23).

16. *Topacio*. Heb. 6357 *pitrah*, ְטְדָה = «gema» (Ex. 39:10; Ez. 28:13; Job 28:19); gr. 5116 *topazion*, τοπάζιον (Josefo *tópazos*, τόπαζος, *Ant*. 3, 7, 5). Era la segunda piedra de la primera hilera del pectoral (Ex. 28:17). Se encontraba en Etiopía (Job 28:19) y en una isla del mar Rojo (Diódoro de Sicilia, 3, 38, 39; Plinio, *Hist. Nat.* 37:9). Los tirios la conocían (Ez. 28:13). Constituye el noveno cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:20). El topacio de los antiguos era una variedad amarilla del corindón.

17. *Zafiro*. Heb. 5601 *sappir*, סַ ִיר = «gema» (Ex. 24:10; 28:18; 39:11 Ez. 38:13); gr. 4552 *sáppheiros*, σάπφειρος. Era la piedra central de la segunda hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:18). Constituye también el segundo cimiento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:19). Los príncipes de Israel son comparados a zafiros (Lam. 4:7). Se trata de una piedra de gran valor (Job 28:16; cf. Cant. 5:14; Is. 54:11; Lam. 4:7; Ez. 10:1; 28:13). Es una variedad de corindón cristalizado azul transparente (cf. Ex. 24:10), siendo las otras dos el corindón propiamente dicho y el esmeril. La dureza de esta piedra solo es sobrepasada por la del diamante. Procede de la India, Ceilán y Etiopía.

PIEDRECITA

Gr. 5586 *psephos*, ψῆφος = «piedra lisa» o «guijarro», pulido por la acción del agua o por frotamiento.

Se escribían sobre ellas nombres cortos y se utilizaban con frecuencia según las costumbres sociales y judiciales de los antiguos. En las elecciones griegas, el nombre de los candidatos se inscribía sobre guijarros. Debido a ello y por metonimia, pasaron a significar los votos (cf. Hch. 26:10).

En Ap. 2:17, en el mensaje a la Iglesia de Pérgamo, se promete una «piedrecita blanca» al vencedor. Los días fastos se señalaban con una piedra blanca, y los nefastos con una negra; en los tribunales, una piedra blanca significaba absolución, mientras que una negra implicaba condena. El aprecio de un huésped especial por parte de un anfitrión se indicaba con una piedra blanca en la que se escribía su nombre o un mensaje concreto. El color «blanco» significaba victoria para los antiguos, de igual modo que para nosotros hoy implica pureza. El «nombre nuevo» que va escrito sobre la piedrecilla blanca de Ap. 2:13, alude probablemente al nombre de Cristo. Solamente el que posee ese nombre conoce su sentido —una nueva realidad, una nueva vida, una nueva esperanza— y únicamente lo llevarán los fieles que han triunfado.

PIEL

Heb. 5785 *or*, ע ר = «piel» de persona o animal; gr. *derma*, δ�ρμα, *dermis*, δ�ρμις; Vulg. *pellis*. Mencionada en la Escritura como una de las partes constituyentes del cuerpo humano (Job 18:1). La piel seca y agrietada señala decrepitud y muerte (Job 7:5; 19:20; 30:30; Lam. 3:4; 4:8; 5:19). Por esta razón, renovar la piel, como hacen las serpientes, equivalía entre los antiguos a revivir, símbolo de inmortalidad.

El curtido de pieles de animales es en la Escritura un arte tan antiguo como el hombre, ya que Dios cubrió la desnudez de Adán y Eva con pieles (Gn. 3:21). Según la ley levítica, todo vestido, todo artículo de cuero y todo objeto de pelo de cabra tenía que ser purificado (Num. 31:20).

Como señal de primitivismo, e indirectamente revestido de la autoridad de los antiguos, se indica que Juan el bautista iba «vestido de piel (*dermátinos*, δερμ�τινος) de camello y con un cinto de cuero a la cintura» (Mt. 3:4; Mc. 1:6), características del profeta Elías (2 R. 1:8).

Por las inscripciones egipcias se advierte que el pueblo del Nilo conocía desde la antigüedad el arte del curtido de pieles, técnica que los hebreos perfeccionarían. Véase CURTIDOR.

PI-HAHIROT

Heb. 6367 *Pi-hajiroth*, י הַחִירֹת = «boca de desfiladero»; Sept. *he épaulis*, � �παυλις, *to stoma Eiroth*, τ� στ�μα Ε�ρ�θ, *Eiroth*, Ε�ρ�θ; Vulg. *Phihihiroth*.

Lugar de Egipto donde acamparon los israelitas. Se encontraba entre Migdol y el mar hacia Baal-zefón (Ex. 14:2, 9; Nm. 33:7, 8). No se ha localizado con exactitud; para algunos se trata del actual istmo de Suez, al norte de los Lagos Amargos y junto a la prominencia del Serapeum, que con toda probabilidad puede ser identificado con el templo de Ramsés II. En 1860 se descubrió el Monolito de el-Arish, actualmente en el museo de Ismailía, pero no fue hasta 1890 que se hizo una traducción parcial del texto; en 1936 se realizó un intento serio de traducirlo totalmente. En este monolito se menciona que «...su majestad de Shou fue a la batalla contra los compañeros de Apopi». El rey y su ejército no volvieron: «Cuando la majestad de Ra-Harmachis luchó contra los malhechores en esta charca, los malhechores no prevalecieron contra su majestad. Su majestad saltó al llamado “Lugar del Torbellino”». La marcha de Faraón tuvo lugar en medio de una gran perturbación telúrica y una tempestad que ennegreció la tierra. El texto continúa: «Su majestad... (aquí faltan palabras) halla en este lugar llamado Pi-Kharoti.» Unas pocas líneas después se afirma que fue arrojado por una gran fuerza, y echado por los aires por el torbellino de agua. Fue al cielo. El paralelismo de los acontecimientos, la mención de «Apopi» como enemigo del soberano egipcio, la identificación de

los > hicsos con los amalecitas, lleva a la conclusión de que en este monolito tenemos un relato paralelo al de la Biblia acerca de la huida de los hebreos de Egipto y de la muerte de Faraón en Pi-hahirot; *ha* es en heb. el artículo, con lo que el Pi-kharoti egipcio equivale al Pi-[ha]hirot heb. Se ha de tener en cuenta que las vocales de la traducción del egip. son una conjetura. Así, aunque no se conoce la situación de Pi-hahirot, aparece una mención independiente del lugar y circunstancias mencionados en la Biblia. Véase PEREGRINACIÓN POR EL DESIERTO.

PILA

Heb. 8268 *shoqeth*, קֶת = «tina, abrevadero», del vb. 8248 *shaqath*, קת , «beber a grandes tragos, abrevar».

Recipiente de piedra o madera donde se pone agua para dar de beber a los animales (Gn. 24:20; 30:38, 41). En Ex. 2:16 se usa una palabra diferente, *rahat*, רַהַט, pero con el mismo significado.

PILAR

Heb. *matstsebah*, מַ ֵבָה. Monolito de piedra en forma de columna, erigido para propósitos religiosos en Canaán. En relación con la idolatría *matstsebah* se traduce como «estatua» o «imagen» (Dt. 7:5; 12:3; 16:22; Lv. 26:1; Ex. 23:24; 34:13; 2 Cro. 14:3; 31:1; Jer. 43:13; Os. 3:4; 10:1; Miq. 5:13). Los antiguos cananeos y algunas otras naciones erigían pilares de piedra como objetos de culto en sus templos y lugares altos. En la época patriarcal, los hebreos utilizaron también grandes piedras con un simbolismo parecido, aunque con otro significado religioso, como Jacob en Betel (cf. Gn. 28:18, 19). El mismo Isaías profetiza el día cuando una *matstsebah* o «monumento» junto a la frontera egipcia «será por señal y por testimonio a Yahvé de los ejércitos en la tierra de Egipto» (Is. 19:19, 20).

Se cree que estos pilares evolucionaron a partir del culto a los árboles sagrados, de los cuales serían una representación esquemática, lo que la Escritura llama > *asherah*. A los israelitas se les ordenó destruir estos pilares donde los encontraran (Ex. 23:24; Dt. 7:5); tenían estrictamente prohibido erigir formas similares en conexión con sus lugares de adoración (Dt. 16:22). Estas instrucciones divinas no siempre fueron obedecidas, y los profetas denunciaron a Israel y a Judá como adoradores de pilares (Os. 3:4; 10:1, 2; Mi. 5:13). Véase CIPO, COLUMNA, ESTATUA, MONUMENTO.

PILATOS, Poncio

Gr. 4091 *Pontios Pílatos*, Π�ντιος Π�λατος, del lat. *Pontius Pilatus*. Quinto gobernador romano de Judea y Samaria, a partir de la destitución de Arquelao por Augusto en el año 6 d.C. Debido a la influencia de Sejano fue designado procurador de Judea por Tiberio hacia el año 26 d.C., para suceder a Valerio Grato. Su nombre completo era Poncio Pilatos o Pilato. *Pontius* indicaba su relación, por descendencia o adopción, con la *gens* o familia de *Pontii*. *Pilatus* podría derivar de *pilum* o «jabalina, venablo», y debe referirse a alguna acción bélica en la que se distinguió algún antecesor.

Pilatos llegó a Judea el mismo año de su nominación, acompañado de su esposa (Mt. 27:19). Durante mucho tiempo, la ley romana no había autorizado que un gobernador llevara su esposa a una provincia no pacificada, pero Augusto lo permitió (Tácito, *Anales* 3, 33). En contra de la política de los procuradores precedentes, Pilatos envió a Jerusalén un destacamento militar con sus enseñas. Hasta entonces, las tropas romanas que patrullaban por la capital religiosa judía habían tenido la

precaución de no exhibir sus estandartes y enseñas militares, que llevaban representaciones odiosas para la mentalidad israelita. En el resto del país las unidades militares ostentaban con naturalidad estas imágenes sin que ello creara ningún problema. Pero en esta ocasión, Pilatos ordenó que se entrara en la ciudad por la noche, con las enseñas provistas de águilas de plata y de pequeñas imágenes del emperador, que quedaron expuestas en los cuarteles. El tumulto que se produjo fue de una dimensión quizá no sospechada por el gobernador. Una copiosa representación del pueblo con sus dirigentes bajó a la ciudad de Cesarea y permaneció allí en protesta durante cinco días. Pilatos intentó intimidarlos y los convocó en el estadio para darles una explicación, consistente en que los numerosos soldados allí apostados desenvainaron sus espadas y amenazaron desafiantes a la multitud. Los judíos hicieron el gesto de desnudar sus cuellos, demostrando que estaban dispuestos a morir. Ante esta reacción inusitada, Pilatos mandó quitar las imágenes y estandartes de Jerusalén (Josefo, *Ant*. 18, 3, 1; *Guerras* 2, 9, 2 y 3).

Más tarde, tomó del tesoro del Templo el dinero sagrado (corbán), para emplearlo en la construcción de un acueducto que llevara a Jerusalén el agua de las regiones montañosas meridionales. El uso secular de un dinero consagrado a Dios provocó una sublevación. Cuando el procurador llegó a Jerusalén, los judíos asediaron su tribunal. Pilatos, enterado ya de la rebelión, mezcló entre la multitud a soldados disfrazados, con garrotes y puñales. Cuando la agitación llegó a su paroxismo, el procurador dio la señal esperada por los soldados. Numerosos judíos murieron asesinados o atropellados por la multitud al huir. No parece haberse dado otra sedición. Pilatos finalizó el acueducto, pero se hizo odioso a los judíos (*Ant*. 18, 3, 2; *Guerras* 2, 9, 4).

Cuando estaba en Jerusalén, se alojaba en el palacio de Herodes. Hizo colgar después unos escudos de oro cubiertos de inscripciones idolátricas relativas a Tiberio, aunque sin la efigie del emperador. El pueblo le suplicó en vano que los quitara. Los nobles de Jerusalén enviaron entonces una petición a Tiberio, que ordenó al gobernador llevar los escudos a Cesarea (Filón, *Legatio ad Gaium*, 38).

El tetrarca > Herodes Antipas decía de Pilatos que era un hombre «venal, violento, rapaz, extorsionador y tirano». Pero era fama, y corría la voz entre la gente, que el propio rey ejercía el oficio de espía del emperador Tiberio. Esto lo sabía el mismo Pilatos. De ahí la enemistad entre ambos, según señala el evangelista San Lucas (23:12). La hostilidad se incrementó a causa de la muerte de unos galileos, súbditos del rey Herodes Antipas, que habían venido a Jerusalén a «ofrecer sacrificios» en el Templo (Lc. 13:1). El filósofo Filón presenta a Pilatos como un hombre de carácter inflexible, tan implacable como obstinado, que no retrocedía ante nada. El historiador romano Tácito no conoció a Pilatos, pero lo describe como «arbitrario y despiadado».

Era procurador de Judea cuando Juan el Bautista y Jesús comenzaron su ministerio (Lc. 3:1). Los procuradores acudían habitualmente a Jerusalén con ocasión de las grandes fiestas, durante las que se reunían multitudes de judíos. Es posible que fuera durante una de estas solemnidades cuando Pilatos derramó la sangre de algunos galileos en la zona del Templo donde se ofrecían los sacrificios (Lc. 13:1, 2). Los galileos eran propensos a exaltarse durante las fiestas (*Ant*. 17, 10, 2 y 9). Los ejecutados por Pilatos habían intentado seguramente iniciar una sublevación. Es indudable que una ejecución tan sumaria de algunos de sus súbditos enfurecería a Herodes Antipas; fuera cual fuere la causa de la enemistad entre el procurador y el rey, el rencor de Herodes se apaciguó cuando aquel reconoció la jurisdicción del tetrarca en las cuestiones concernientes a los galileos (Lc. 23:6-12), lo que sucedió durante el proceso del Señor Jesús. Ante la inocencia de Cristo, no quiso condenarle y

trató una y otra vez de salvarle, valiéndose de todos los resortes a su alcance. Si es cierto que el juicio de Jesús lo llevó al principio con ecuanimidad, al final la ecuanimidad fue empañada por la condena a muerte del Nazareno (Mt. 27; Lc. 23), recurriendo a un procedimiento jurídico, valedero para las provincias del imperio, que constaba en la *Lex Iulia*, llamado «Extraordinaria cognitio».

Pilatos estuvo en el cargo diez años, lo que dice mucho a su favor, pese a las críticas severas que le han hecho y la acusación de que no se preocupaba de los asuntos de la metrópoli. Tiberio tenía costumbre de retener a algunos funcionarios más de los tres años acordados, porque decía que al pretender enriquecerse en tan poco tiempo, podían cometer desmanes. La carrera de Pilatos quedó interrumpida a raíz de lo sucedido en Samaria en el año 35 de nuestra Era. Un iluminado samaritano incitó a sus compatriotas a seguirle en el monte Gerizim para buscar unos vasos de oro escondidos por Moisés y que provendrían del Tabernáculo. Los samaritanos se reunieron al pie de la montaña, listos para la ascensión. Pilatos parece haber pensado que todo el asunto era una tapadera para encubrir algún otro designio más importante, de matiz político, de modo que situó caballería e infantería en todos los caminos que conducían a Gerizim. Atacaron a estos buscadores de tesoros, dando muerte a muchos de ellos, y tomando a otros como prisioneros, ejecutándolos posteriormente. Los samaritanos denunciaron la crueldad de Pilatos al legado de Siria, Vitelio, de quien dependía el procurador. Este designó a otro, ordenando a Pilatos que se dirigiera a Roma para justificarse ante el emperador. Tiberio murió el 16 de marzo del año 37, antes de la llegada de Pilatos (*Ant*. 18, 4, 1 y 2). La tradición informa que Pilatos fue desterrado a las Galias, a Viena sobre el Ródano, y que se suicidó (Eusebio, *Hist. Eccl*. 1, 9). En otra tradición, que se remonta al siglo segundo, muere de muerte natural siendo cristiano (Orígenes, *Hom. en Mat*. 35). La Iglesia abisinia lo considera como un santo y celebra el 25 de junio su fiesta como mártir. La Iglesia griega celebra el 27 de octubre la fiesta de su esposa Claudia Prócula.

BIBLIOGRAFÍA: V. Aguirre, *El proceso de Cristo* (CLIE 1989); W. Carter, *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor* (Michael Glazier Books (July 2003); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. I (Cristiandad 1985).

PILATOS, Escritos apócrifos

Existen numerosos Hechos apócrifos centrados en la figura de Pilatos. Tertuliano (*Apol*. 21, 24; 5, 2; 21, 19) y Justino Mártir (*Apol*. I, 35, 9; 48, 3) hablan de un informe sobre la crucifixión enviado por Pilatos a Tiberio, idea que da origen a cierta literatura apócrifa.

Los Hechos de Pilatos (*Acta Pilati*), también conocidos como Evangelio de Nicodemo, llamado así por los latinos en la época medieval, se han conservado en griego y en traducciones antiguas. Según Eusebio, durante la persecución de Maximino Daza (año 311-312) contra los cristianos, se leyeron en las escuelas hechos de Pilatos, falsificados por los paganos para ridiculizar a Cristo (*Hist. eccl*. 9, 5, 1; cf. I, 9, 3; 11, 1). Probablemente, como réplica a aquellos hechos falsos, surge la versión cristiana, mencionada en primer lugar por Epifanio (Haer. I, 1, 5, 8). En ella, un cristiano llamado Ananías cuenta cómo había encontrado protocolos redactados en hebreo por Nicodemo acerca del proceso de Jesús y cómo los había traducido al griego en el año 425. Relata las negociaciones ante Pilatos, la crucifixión y la sepultura de Jesús (1-11), con detalles como el episodio del soldado que atravesó el costado del Señor, al que se da el nombre de > Longinos; también las investigaciones del sanedrín, que habrían demostrado que la resurrección del Señor había sido un hecho real (12-16), y declaraciones de dos difuntos resucitados sobre el descenso de Jesús a los infiernos y sobre sus obras en aquel lugar (17-27). Culpa totalmente a los judíos de la

muerte de Jesús y excusa a Pilatos. El escrito, redactado originalmente en griego, debió quedar unificado en el siglo V, mediante la elaboración de fragmentos anteriores, pero más tarde fue ampliado, especialmente con el *Descensus Christi ad inferos*, y también modificado. Es totalmente incierto el parentesco de este escrito con los Hechos de Pilatos mencionadas por Justino, supuesto que existieran, identificados por algunos con el informe de Pilatos al emperador Claudio, que figura como un apéndice en la traducción latina del Evangelio de Nicodemo y como una adición en griego a los Hechos apócrifos de San Pedro y San Pablo.

De signo contrario son los apócrifos que llevan el título de *La muerte de Pilatos* y *La parádosis* o *tradición de Pilatos*. En el primero, Pilatos, condenado a muerte por Tiberio, se suicida; su cuerpo es arrojado al Tíber; ante las tormentas promovidas por los espíritus es llevado sucesivamente a Viena y a Lausana, para ser arrojado a un pozo. *La parádosis* es de tendencia favorable a Pilatos, el cual condenado por Tiberio ruega al Señor y una voz del cielo le proclama bienaventurado al ser ejecutado; su cabeza es recogida por un ángel.

Otros apócrifos sobre Pilatos son *El evangelio de Pedro*, favorable a Pilatos, como todos los orientales; la *Correspondencia entre Pilatos y Tiberio*, la *Relación de Pilatos*, las *Cartas de Pilatos a Herodes*, etc.

BIBLIOGRAFÍA: A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (Madrid 2002).

PILDAS

Heb. 6394 *Pildash*, ְלָ, quizá «llama de fuego»; Sept. *Phaldés*, Φαλδ□ς. Sexto hijo de Nahor, hermano de Abraham, tenido con su esposa Milca (Gn. 22:22). Se desconoce todo respecto a él. No se ha podido identificar su descendencia.

PILHA

Heb. 6401 *Piljá*, לְחָא = «piedra de molino»; Sept. *Phalaeú*, Φαλαε□. Uno de los jefes del pueblo, que firmaron el pacto de renovación de la Alianza en tiempos de Nehemías (Neh. 10:24).

PILOTO

Traducción de:

1. Heb. 2259 *jobel*, חֹבֵל, literal. «el que tira la soga», y por extensión, «marinero, timonel» (Ez. 27:8, 27-29; Jon. 1:6). El profeta Ezequiel usa esta palabra en sentido figurado para referirse a los gobernantes o consejeros de Tiro.

2. Gr. 2942 *kybernetes*, κυβηρν□τες, «piloto» o «timonel» que gobierna una embarcación (Hch. 27:11; Ap. 18:17).

PILTAI

Heb. 6408 *Piltaý*, לְטַי = «mi liberación»; Sept. *Pheletí*, Φελετ□. Sacerdote de la casa de > Moadías, jefe de un grupo familiar en los días del sumo sacerdote Joyaquim (Neh. 12:17).

PINÁCULO

Gr. 4419 *pterygion*, πτερύγιον. Término que aparece en relación con una de las tentaciones de Cristo, cuando el diablo le llevó a Jerusalén y le puso de pie «sobre el pináculo del templo», *epí to pterygion tu hierû*, ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (Mt. 4:5; Lc. 4:9). Lleva artículo y se refiere a alguna parte elevada del Templo que se desconoce en la actualidad. Algunos creen que posiblemente estaba en el techo del pórtico de Salomón, que daba sobre el torrente Cedrón, con una altura aproximada de un centenar de metros y que, según Flavio Josefo, causaba vértigo a quien se asomaba (*Ant*. 15, 11, 5). Según Hegesipo, desde este mismo lugar («el pináculo», *to pterygion*, τὸ πτερύγιον) fue despeñado Santiago el Menor años después (Eusebio, *Hist. Ecles*. 2, 23).

J. M. DÍAZ YANES

PINO

Heb. 8410 *tiddehar*, תִּדְהָר = «[árbol] duradero, pino», tal vez «roble». Se menciona en Is. 41:19. La Sept. traduce *peúke*, πεύκη, y la Vulg. *pinus*; pero en Is. 60:13 la misma palabra se traduce por «olmo»; Sept. *brathydaar*, βραθυδαάρ; Vulg. *ulmus*; RV *olmo*.

Árbol del género de las coníferas. *Pinus halepensis*. Crece muy alto en lugares donde la pluviometría es abundante: «Planta un pino, y la lluvia lo hace crecer» (Is. 44:14). Los pinos abundaban en Canaán, especialmente en el Líbano, de hecho, poéticamente se dice que los cipreses, olmos o pinos y abetos son «la gloria del Líbano» (Is. 60:13), la cual irá a Jerusalén para embellecer el Templo como un lugar glorioso.

A. CABEZÓN MARTÍN

PINÓN

Heb. *Pinón*, פִּינֹן, «oscuridad». Descendiente de un jefe edomita (Gn. 36:41, 43; 1 Cro. 1:51, 52).

PINTURA, PINTAR

Heb. 7914 *sekkiyah*, שְׂכִיָּה = «pintura» en cuanto objeto, traducido como «pinturas preciadas» y «barcos lujosos»; esta palabra denota la bandera de un barco divisada desde lejos, tal como se ve por el contexto de Is. 2:16, que es el único lugar donde aparece; 4886 *mashaj*, מָשַׁח = raíz prim «frotar con aceite», es decir, «ungir» (cf. Gn. 31:13; Dan. 9:24), por impl. «pintar, untar», usada en Jer. 22:14 respecto a una casa espaciosa pintada de bermellón; 3583 *kajal*, כחל = «pintar», tiene que ver con el embellecimiento de los ojos (Ez. 23:40), para el cual también existe la palabra 6320 *puekh*, פּוּךְ, de etimología incierta, según algunos afín al sánscrito *pig*, lat. *pingo*, *fingo*, «teñir, pintar los ojos», gral. con antimonio (2 R. 9:30; Jer. 4:30).

Pintarse los ojos con vistas a engrandecerlos es una costumbre antiquísima testimoniada en las inscripciones egipcias y asirias, pero entre los hebreos suele asociarse con la mujeres de mala vida (2 R. 9:30; Jer. 4:30; Ezq. 23:40; cf. Josefo, *Guerras*, 4, 9, 10). A ellas se alude en Prov. 6:24-25: «Te guardarán de la mala mujer, de la suavidad de lengua de la extraña. En tu corazón no codicies su hermosura, ni te prenda ella con sus ojos» (cf. Is. 3:16).

El cuanto al uso de la pintura en las casas, la mayor aproximación que se conoce en el antiguo Egipto de lo que ahora recibe el nombre de «pinturas», la constituyen las representaciones coloreadas hechas en los muros de templos y tumbas. Los muros de Babilonia estaban adornados con

pinturas sobre ladrillos esmaltados, a lo queparece hacerse alusión en Ez. 23:14.

PIOJO

Heb. 3654 *ken*, ֵן, quizá de *kanán*, כנן, «sujetar». Designa a la «garrapata» o el «piojo» (Is. 2:6), pl. *kinnim*, ִים (Ex. 8:16, 17, 18; Sal. 105:31), y también el cognado singular colectivo *kinnam*, ָם (Ex. 8:17, 18); Sept. *skniphes*, σκνῖφες; Vulg. *sciniphes*.

Pequeño insecto molesto, parásito del hombre. Fue la tercera plaga de Egipto (Ex. 8:13). Hay quien confunde el *ken*, ֵן («piojo»), con *kinam*, נָּם («mosquito»), pero se trata de dos palabras muy parecidas, pero diferentes, para indicar pequeños insectos de distinto orden. Los piojos constituyen en Oriente una plaga permanente de primera magnitud. Esto explica la costumbre de rasurarse la cabeza y depilarse todo el cuerpo, obligatorio en los sacerdotes egipcios, y así evitar la infección de piojos.

PIRATÓN

Heb. 6552 *Pireathón*, ְרְעָתוֹן = «jefatura»; Sept. *Pharathón*, Φαραθών, v. *Pharathom*, Φαραθώμ y *Phrathón*, Φραθών.

Localidad situada en territorio de Efraín, en el monte de los amalecitas, patria de > Abdón el juez, y donde a su muerte fue enterrado (Jue. 12:13, 15). De esta ciudad procedía > Benaía, uno de los héroes de David (1 Cro. 11:31; 27:14). No se vuelve a saber nada más de ella hasta los días de Jonatán Macabeo, cuando el sirio Báquides la fortificó para defender la región (1 Mac. 9:50; Josefo, *Ant*. 13, 1, 3). Se identifica gral. con la actual Far'atah, asentada sobre una colina, a unos 10 km. al suroeste de Nablus.

J. M. DÍAZ YANES

PIRATONITA

Heb. 6553 *Pireathoní*, ְרְעָתוֹנִי, también escrito ְרְעָתֹנִי, de Piratón; Sept. *Pharathonites*, Φαραθωνίτης, *Pharathoneí*, Φαραθωνεί o *ek Pharathón*, ἐκ Φαραθών. Gentilicio de los oriundos o habitantes de > Piratón, ciudad de la tribu de Efraín. Piratonitas fueron el juez Abdón (Jue. 12:13, 15) y Benaía, uno de los héroes de David (1 Cro. 11:31; 27:14).

PIREAM

Heb. 6502 *Piream*, ְרְאָם = «asno salvaje»; Sept. *Phidón*, Φιδών; Vulg. *Pharam*. Rey amorreo de la ciudad-estado de Jarmut, situada en la > Sefela, en tierra que luego fue de Judá (Jos. 10:3). Coaligado con otros cuatro monarcas del mismo grupo étnico, comandados por Adonisedec rey de Jerusalén, se opusieron a las fuerzas invasoras de Josué, pero fueron derrotados en la batalla de Gabaón y muertos por el caudillo hebreo (Jos. 10:27).

PIRRO

Gr. *Pyrrhós*, Πυῤῥός, «rojo»; nombre gr. frecuente en inscripciones y otros registros antiguos.

Hombre cuyo hijo, Sópater de Berea, fue uno de los compañeros de Pablo en su último viaje a Jerusalén (Hch. 20:4, BJ, DHH, NBE, LPD). El nombre no se encuentra en el Textus Receptus, y por ello falta en la RVR y otras versiones. Sin embargo, la evidencia textual favorece su inclusión.

PISGA

Heb. 6449 *Pisgah*, סְָה, siempre con art. *happisgah*, הַסְָה = «parte, división»; Sept. *Phasgá*, Φασγά; Vulg. *Phasga*.

Nombre de un accidente geográfico o parte del monte Abarim, que se hallaba cerca del extremo noreste del mar Muerto (Dt. 34:1; 3:27; 32:49), cuyas aguas bañaban su base (Dt. 3:17).

Desde su cima o cumbre, heb. *rosh happisgah*, רֹאשׁ הַסְָה (Nm. 21:20; 23:14; Dt. 3:27; 34:1), se divisaba una gran parte de Canaán, al oeste del Jordán; desde allí Moisés contempló la Tierra Prometida (Dt. 3:27; 34:1-4) y > Balac llevó a > Balaam al campamento de Zofim, donde edificó siete altares y ofreció en holocausto un toro y un carnero en cada uno (Nm. 23:14).

Algunos suponen que Pisga es una parte del Abarim, cuyo punto más alto representa el > Nebo, debido a la relación de estos nombres en el texto sagrado; otros lo identifican con Ras el-Siyagah, promontorio situado algo más al norte de la cima del Nebo y orientado hacia el oeste, y unos 100 m más bajo que él, desde el cual se domina un panorama más amplio.

Se mencionan también las laderas o faldas del Pisga, heb. *ashdoth happisgah*, אַשְׁדֹּת הַסְָה; Sept. *Asedoth Phasgá*, Ἀσηδὼθ Φασγά, y *Asedoth ten laxeutén*, Ἀσηδὼθ τὴν λαξευτὴν (Dt. 3:17; 4:49; Jos. 12:3; 13:20), que formaban la frontera meridional del territorio de > Sehón, rey de los amorreos (Jos. 12:2,3; Dt. 4:46-49). En la época de Eusebio, la región montañosa vecina del monte Peor se seguía llamando Phasgo. Véase NEBO.

PISIDIA

Gr. 4099 *Pisidía*, Πισιδία, de etimología incierta. Región montañosa del sur del Asia Menor. Sus límites eran: al norte, Frigia; al sur, Licia y Panfilia; al este, Licaonia; al oeste, Caria. Al este, la frontera iba a lo largo de Isauria, sin estar muy precisada (Estrabón, *Geog*. 12, 569; Ptolomeo, 5, 5). Los montes Tauro la cruzaban. Entre las montañas se albergaban fértiles valles, ricos en cultivos y bosques. Lo accidentado del terreno hizo difícil la penetración de pueblos extranjeros; ni los persas ni los romanos pudieron nunca someter del todo a sus habitantes, en especial las tribus de las tierras altas, que eran el terror de sus vecinos.

Augusto hizo de > Antioquía la principal ciudad de la región, sacándola de su aislamiento por medio de caminos que enlazaban con otros centros importantes. Pisidia llegó a ser una parte de la provincia romana de Galacia a partir del año 25 a.C. El año 74, Vespasiano unió la parte sur de Psidia a la provincia de Licia-Panfilia. Más tarde llegó a ser provincia independiente.

San Pablo visitó la región en compañía de Bernabé durante su primer viaje misionero, y anunció el Evangelio en Antioquía de Pisidia, su capital, donde había un importante número de judíos con su propia sinagoga (Hch. 13:14). La misión tuvo éxito, pero sus enemigos prontro consiguieron expulsarlos de la provincia (Hch. 13:50). Después de haber constituido ancianos en cada iglesia, Pablo y Bernabé atravesaron Pisidia, llegaron a Panfilia, predicaron en Perge y descendieron a Atalia (Hch. 14:21-25).

J. M. DÍAZ YANES

PISÓN

Heb. 5940 *elí*, עֱלִי = «manilla de mortero». Instrumento de madera pesado y grueso utilizado para apretar la tierra en la construcción de muros, y también para triturar el grano: «Aunque machaques al

insensato con el pisón de un mortero en medio del grano, no se apartará de su insensatez» (Prov. 27:22).

PISÓN, Río

Heb. 6376 *Pishón*, ן י ּ = «dispersante»; Sept. *Phisôn*, Φισῶν. Uno de los cuatro brazos en que se dividía el río que salía del Edén (Gn. 2:11). Regaba la tierra de Havila, donde había oro, bedelio y ónice. Se ha intentado localizar este río, pero sin demasiado éxito. Los Padres de la Iglesia, siguiendo a Flavio Josefo, lo identificaban con el Ganges, en la India (*Ant*. 1, 1, 3; Eusebio, *Onomasticón*; Ambrosio, *De Parad.* c. 3; Epifanio, *Ancor*. c. 58; Efrén el Sirio, Ob. Syr. 1, 23; Jerónimo, *Ep*. 4; Agustín, *De Gen. ad lit.* 8:7). Los sabios judíos como Jarchi, Saadiah Gaon, R. Moses ben-Nachman, y Abraham Peritsol, lo identificaban con el Nilo. La teoría más aceptada en la actualidad es la que lo identifica con el río Fasis, hoy Rioni, que nace en el monte Ararat y desemboca en el mar Negro. La tierra de Havila sería entonces la Cólquida. Véase EDÉN.

PISPA

Heb. 6462 *Pispah*, הָ סְ ּ, quizá «expansion»; Sept. *Phasphá*, Φασφά. Segundo hijo de Jeter, citado entre los descendientes del patriarca Aser (1 Cro. 7:38). Algunos exegetas creen que se trata de un nombre tribal de etimología desconocida.

PITÓN

Heb. 6377 *Pithón*, ן ית ּ; Sept. *Phithón*, Φιθῶν. Hijo primogénito de Mica, de la tribu de Benjamín, descendiente del rey Saúl por la rama de Jonatán (1 Cro. 8:35; 9:41).

PITÓN, Ciudad

Heb. 6619 *Pithom*, תֹם ּ, de org. egip. *Pi-Tum* o *Pa-Tum*: «casa de Atum», dios egipcio de la justicia representado por el sol en su ocaso; copto *Pethom*, *Peithom*; Sept. *Peithom*, Πειθῶμ, v. *Peithó*, Πειθώ. Una de las ciudadesalmacén que construyeron los israelitas bajo su primer opresor, el faraón que «no conocía José» (Ex. 1:11).

Estaba consagrada al dios Atum, asimilado a > Ra. Los griegos la llamaron Heroónpolis o Heroópolis y Heródoto la denominó *Pátumos*, Πάτουμος, en recuerdo del Canal Real atribuido a Sesostris y construido en realidad por el faraón Necao, que enlazaba el río Nilo con el mar Rojo (Ptolomeo, *Geog*. 5.17.1). Durante mucho tiempo se ha discutido su localización recurriendo a fuentes extrabíblicas, ya que la Escritura no indica el lugar exacto que ocupaba. Edouard Naville la sitúa en Tell el-Maskhûtah, sobre la ribera meridional del canal de agua dulce que iba de El Cairo a Suez por el Wadi Tumilat. Neville atribuyó la primera construcción de esta ciudad a Ramsés II, manteniendo la hipótesis de que él fue el faraón de la opresión. Sin embargo, la identificación es provisional, pues no hay datos suficientes para decidirlo de una manera tajante.

En las ruinas de Tell el-Maskhûtah se han hallado grandes edificios bajo tierra al noreste del templo de Tum. Los muros de estas construcciones tienen casi 2,75 m. de espesor; están hechos de ladrillos bastos, unidos con mortero. Cosa interesante, algunos ladrillos no contienen paja (cf. Ex. 5:10-12). Estas murallas encierran un buen número de locales rectangulares que no se comunican entre sí; se tenía que acceder a ellos desde arriba. Naville cree que se trata de graneros en los que el faraón almacenaba los víveres para el avituallamiento de sus tropas, o incluso de las caravanas

dispuestas a cruzar el desierto para ir a Siria. Albright, al igual que Gardiner y Flinders Petrie, mantiene, sin embargo, la postura de que Pitón debe ser identificada con Tell Retabeh, a unos 13,5 km. de Tell el-Maskhûtah. Este último tell es identificado por él como Sucot. De todas maneras, es evidente que ambas poblaciones están relacionadas con almacenes y suministros, y con trabajo de esclavos.

PITONISA

1. Historia.
2. Pitonisa de Endor.
3. Pitonisa de Filipos.

I. HISTORIA. El nombre deriva del gr. *pythón*, πυθ�ν, serpiente a la que el dios > Apolo dio muerte para apoderarse de su sabiduría. De este nombre derivó el de Pitia o Pitonisa, *pythía*, πυθ�α, designación de las mujeres que interpretaban las respuestas del oráculo de Apolo ubicado en > Delfos, al pie del monte Parnaso, en medio de las montañas de la Fócide. De las rocas de la montaña brotaban varios manantiales que formaban distintas fuentes. Una de las más conocidas desde muy antiguo era la fuente Castalia, rodeada de un bosquecillo de laureles consagrado a Apolo.

La candidata a pitonisa podía ser de cualquier clase social, solo se le pedía que su vida y sus costumbres fueran irreprochables. Una vez elegida, quedaba sometida a estrictas reglas de castidad y de vida monacal para el resto de su vida. Recibía la inspiración y transmitía a un sacerdote los mensajes, que eran recogidos en forma de versos, y este los entregaba posteriormente al consultante.

Durante los siglos de apogeo del oráculo, fue necesario nombrar hasta tres pitonisas para poder atender las innumerables consultas que se hacían. Pese a que estas mujeres eran las principales agentes del acontecimiento, apenas se las consideraba «portavoces de divinidades masculinas», y como *mediums* ni siquiera tenían influencia sobre la interpretación de sus profecías, que quedaba en manos de los sacerdotes.

Las profecías del oráculo de Delfos tuvieron un papel fundamental en el mundo helénico. La consulta al dios se hizo imprescindible para comenzar una empresa comercial, fundar una colonia o iniciar una guerra. La información recibida por los sacerdotes de parte de los consultantes hizo que tuvieran gran poder, pues guardaban en su mano la toma de decisiones de gran importancia.

Los consultantes eran de todo tipo, desde reyes hasta la gente más pobre. En primer lugar se ofrecía un sacrificio en el altar que había delante del templo. A continuación se pagaban las tasas correspondientes, y por último el consultante se presentaba ante la Pitia y hacia sus consultas oralmente, según se cree. Se conoce muy poco sobre el rito que se seguía en el oráculo. Se sabe que la Pitia se sentaba en un trípode ubicado en un espacio llamado *ádyton*, �δυτον, al fondo del templo de Apolo Pitio. *Ádyton* significa “fondo del santuario” y *to ádyton*, τ� �δυτον, “lugar sagrado de acceso prohibido”.

El orador romano Cicerón, en *De divinatione*, denuncia el oráculo como un fraude, pero son los autores cristianos como Orígenes y San Juan Crisóstomo quienes en los siglos III y IV d.C. intentaron eliminar el mito de los oráculos de la época helénica, con la intención de hacer desaparecer los vestigios paganos. Para ello inventaron la leyenda, que se hizo canónica en los siglos posteriores, donde se mezcla la explicación natural con la intoxicación de alucinógenos. Según este relato, el trípode de la pitonisa se encontraba en una profunda grieta de la roca, que emanaba ciertos gases

tóxicos que, acompañados por la ingestión de hojas de laurel, producían un estado psicotrópico en la mujer. La pitonisa, en estado de embriaguez y desesperación, entraba en trance y vocife-raba las palabras inconexas de unos mensajes que no eran más que invención de una mente perturbada.

Sin embargo, no se ha encontrado hasta el momento ninguna descripción sobre el momento del oráculo en los escritores griegos o latinos. Ningún autor heleno describió nunca una escena de consulta, ni siquiera Plutarco en su obra *Diálogos píticos*. Por otra parte, los estudios arqueológicos y geológicos recientes llevados a cabo en la zona del templo de Apolo, aseguran que en la roca no existe la fisura profunda referida en la leyenda.

II. PITONISA DE ENDOR. Se conoce como «pitonisa de Endor» a la mujer a quien el rey Saúl acudió para que le pusiera en contacto con el espíritu de Samuel (1 Sam. 28:7). En el original no se habla de pitonisa, sino de *esheth baalath ob*, אֶ ֶ ת ַ עֲלַת א ב, lit. «mujer señora de Ob», es decir, «señora o poseedora de un espíritu de conjuro», prop. hablando una nigromante; la Sept. lo traduce por *engastrímythos*, ἐγγαστρίμυθος = «ventrílocua», mientras que la Vulg. lee *habens Pythonem* = «pitonisa», traducción que es seguida por las versiones antiguas.

Era creencia general que los muertos habitaban en las profundidades de la tierra (Nm. 16:33). Esta idea pudo surgir del hecho de que los muertos eran enterrados en fosas. No se sabe qué actitud externa tomó la «hechicera de Endor» al realizar su práctica; la invocación por medio del Ob parece transcurrir de la manera cotidiana en que se evocaba un espíritu del > *Sheol*. De repente, la mujer vio una figura que Saúl no pudo divisar. Al percibirla, lanzó un grito, por parecerle que del *sheol* subía un ser extraordinario, semejante a un dios, un *elohim* (cf. Gn. 3:5; Jue. 13:22; Sal. 8:6). El participio del plural *alim*, «ascendentes» (Vulg.), establece una diferencia entre este *elohim* y el verdadero Dios. Saúl no se inmuta al oír el vocablo *elohim* en boca de la vidente, ni se prosterna en señal de adoración. Únicamente cae de rodillas, rostro en tierra, al comprender que el difunto que subía (2:6) del *sheol* era Samuel. Pero tampoco este gesto del monarca debe interpretarse como un acto de adoración, sino de respeto y veneración hacia un profeta que él, no obstante las escenas violentas habidas entre ambos, amaba de corazón. De tales actos hay innumerables ejemplos (1 Sam. 24:9; 1 R. 1:16; 23; 31). El muerto conserva los rasgos externos que le caracterizaban en vida; la mujer le ve, le contempla, en tanto que Saúl oye solamente su voz.

Es corriente entre los exegetas tradicionales creer que Dios permitió la aparición de Samuel a fin de que profetizara al rey el fin desastroso que le esperaba, castigando así su pecado de acudir a medios ilícitos para conocer el porvenir. Entre los antiguos existía la convicción de que los muertos gozaban de un merecido descanso en el *sheol*, que los hombres no podían turbar. En una inscripción sepulcral fenicia, el muerto expresa su deseo de que no se interrumpa su reposo mediante la > nigromancia. Samuel comunica al rey que nada puede hacer en su favor, pues Yahvé se ha retirado de él para ponerse al lado de David en castigo por su desobediencia y por no haber entregado a Amalec al anatema de destrucción. Termina Samuel con la escalofriante profecía: mañana, es decir, un día de estos, tú y tus hijos estaréis conmigo en el reino de los muertos, en el *sheol*. Véase SAMUEL.

A. ROPERO

III. PITONISA DE FILIPOS. Joven esclava (*paidíske, ergasía*) con dones mánticos, de la cual no sabemos el nombre. Tenía un «espíritu pitón» y producía grandes ganancias a sus señores a través de su trabajo religioso (Hch. 16:16-18).

Personas esclavas y libertas, venidas principalmente del Oriente, expandían sus religiones en aquellos lugares. Hch. 16,16-18 presenta, para aquel tiempo, un cuadro realista sobre la situación de

las personas esclavas. Para sus «legítimos» señores, las personas esclavas eran «una propiedad con alma» y, como tal, «un instrumento que sirve a la realización de la vida de su propietario» (Aristóteles. *Política* 1, 1253b). Como propiedad, los esclavos eran valiosos para sus señores, aunque se los consideraba como objetos carentes de derechos y sin que les perteneciera nada de cuanto producían. Todo lo que produjesen, así como la ganancia obtenida a través de su trabajo, pertenecía legalmente y de hecho a sus amos.

La esclava sin nombre de Hch. 16,16-18 producía un gran rédito a sus señores. Su don, un espíritu *pythón* que fue expulsado por Pablo, la hacía muy valiosa para sus amos. El lenguaje empleado en el texto para describir la función religiosa de la esclava, evoca asociaciones y muestra relación con los oráculos piticos. El de Apolo, el más famoso de todos, era conocido también en la región de Macedonia, inclusive en Filipos. Para profetizar o tener visiones, una pitonisa recibía un espíritu, y esa función solamente podía ser ejercida por mujeres vírgenes y/o viudas, que procedían de familias del campo empobrecidas.

Las formas griegas derivadas de la raíz **pyth-* aparecen siempre en conexión con el oráculo de Delfos, y el nombre *pythón* designa el lugar y la serpiente matada por Apolo. Según el mito, esta no poseía ningún poder profético-visionario ni capacitaba a nadie para ello, sino que únicamente ejercía la función de proteger el santuario y, por otra parte, hacía mucho que había sido muerta por el dios. En consecuencia, la locución «espíritu pitón» empleada en Hch. 16:16 no puede referirse a ese animal. El don que la esclava posee es descrito como «tener un espíritu pitón». Además, la propia esclava no es llamada «pitonisa». Si ese hubiera sido el caso, podría haberse equiparado con los ventrílocuos, como hace la exégesis tradicional.

Sin embargo, es justamente la combinación de las palabras «tener un espíritu pitón» y «decir oráculos»/«profetizar»/«adivinar» (*manteúesthai*), la que permite, o hasta exige, la ligazón a los acontecimientos cúltico-religiosos asociados a Apolo. Él era el dios de la mántica, de los oráculos, quien concedía a las pitonisas el don de la profecía/adivinación a través de ese espíritu especial. Siempre se usa este verbo allí donde existe una pitonisa.

El verbo *manteúesthai* es un > *hápax legómenon* neotestamentario. Aparece, por lo tanto, en conformidad con sus raíces histórico-religiosas, solo en este contexto pítico. La pitonisa de Filipos no es mencionada por su nombre, lo que no sucede con todas las esclavas mencionadas en la obra de Lucas (véase Hch. 12:13); sin embargo, tal es la regla en contextos píticos. Sobre una protagonista pitonisa no se daban mayores informaciones. Era un instrumento de revelación, y de eso resultaba su anonimato.

Con toda probabilidad, era una pitonisa que aparentemente no actuaba en un oráculo fijo, sino que profería sus profecías/adivinaciones también «en el camino». Eso muestra la conducta y la actuación de la esclava en Hch. 16:16-18.

Cuando Pablo y Silas se dirigían a la sinagoga, esta esclava fue a su encuentro y, a partir de ahí, se transformó en seguidora de los apóstoles. Es justamente eso lo que indica el vb. *katakolutheîn*, «seguir», apenas empleado dos veces en el NT, y exclusivamente por Lucas (Hch. 16:17; Lc. 23:55). Los sujetos de la acción son siempre mujeres: aquí la esclava, allá las mujeres que seguían a Jesús desde Galilea. Una importante diferencia en relación con Lc. 23:55 es que mientras aquellas mujeres permanecían calladas, aquí la esclava habla.

El vb. *hypantân*, «ir al encuentro, encontrar», es utilizado 10 veces en el NT, exclusivamente en

los Evangelios y en Hechos. Se usa tanto para caracterizar el encuentro entre personas poseídas y no-poseídas en la fase anterior a un exorcismo/expulsión de espíritus (Mc. 5:2; Mt. 8:28; Lc. 8:27; Hch. 16:16), como para la descripción de encuentros normales entre la gente (Mt. 28:9; Lc. 14:31; Jn. 4:51; 11:20, 30; 12:18).

Mientras que en la historia sinóptica de Mc. 5:1-14 par. se habla expresamente de «espíritus inmundos/impuros» o de «demonios», en Hch. 16:16 solamente se habla de un espíritu mántico que no recibe tal o semejante caracterización. Asimismo, mientras que para las historias sinópticas de expulsión de espíritus hay un único encuentro, en este caso se da un seguimiento de varios días. En las otras historias, la expulsión de espíritus acontece ya en el primer encuentro, mientras que en la esclava de Filipos solo después de cierto tiempo. La actividad de la esclava era de cuño religioso-mántico y no estaba marcada por el miedo, el aislamiento y el sufrimiento, como en el caso del comportamiento del geraseno poseído de un «espíritu impuro» (Mc. 5:1-14 par.).

La esclava que seguía a los misioneros pronunciaba sus oráculos en voz alta, vb. *krazein*, «gritar, hablar alto» durante cierto tiempo. Lingüísticamente, este vb. pertenece al ámbito de la mediación entre lo divino y lo humano. Designa, pues, una acción profundamente religiosa. Anunciaba que los apóstoles «son siervos del Dios Altísimo, que os anuncian un camino de salvación». «Dios Altísimo», *theós hýpsistos*, era un epíteto muy conocido en el mundo contemporáneo de Pablo, atestiguado en innumerables inscripciones y documentos judaicos y no-judaicos. A través de la mediación judaica, ese predicado divino penetra en el mundo helenístico, y es usado como caracterización del Dios del pueblo de Israel. Otros autores neotestamentarios también hacen uso de este lenguaje, aplicando el epíteto siempre al Dios de Israel (Mc. 5:7; Lc. 1:32, 35, 76; 6:35; 8:28; Hch. 7:48; 16:17; Heb. 7:1).

El contexto y el uso corriente del epíteto para la identificación del Dios del pueblo judío, permiten deducir que aquella esclava se refería justamente a ese Dios. En aquella colonia romana, sus palabras, proferidas públicamente, deben haber resultado de una transparencia inconfundible. Y dado que incluso las autoridades romanas conocían y usaban ese epíteto para caracterizar al Dios del pueblo judío (Josefo. *Ant*. 16, 6, 2), la identidad de Pablo y de Silas era un hecho patente. Se trataba de personas que servían al pueblo judío, anunciando el camino de su salvación.

La esclava tenía el don especial de la profecía, lo que la capacitaba para revelar la identidad de los misioneros. Y su anuncio era verdadero, no engañoso ni falso. Su trabajo religioso, sin embargo, la mantenía presa en las redes de la explotación y la dependencia, por cuanto sus amos sabían explotarlo muy bien.

No obstante, después de que la esclava lo siguiera varios días, Pablo se enfadó y expulsó aquel espíritu pitón. La expulsión es consecuencia de la irritación del Apóstol (v. 18). El vb. *diaponesthai*, «estar irritado», es poco empleado en el NT, aparece únicamente dos veces (Hch. 4:2; 16:18). Por un lado, es una reacción a la intromisión voluntaria o involuntaria de otros en la esfera de competencia de quienes están irritados, justamente porque los «intrusos» llaman mucho la atención del pueblo sobre sí mismos. Por otro lado, es igualmente una reacción contra el contenido proferido por esos intrusos.

Lo que este texto tiene en común con otros relatos de expulsión de espíritus es el uso del verbo *exérkhesthai*, «salir de», para caracterizar la orden y su resultado. No se puede excluir la posibilidad de que el anuncio público hecho por la esclava pudiese haber sido peligroso para los misioneros, justamente porque los conceptos por ella utilizados revelaban la identidad de los

apóstoles. Podía suscitarse la sospecha de propaganda proselitista entre la población romana de la colonia de Filipos, compuesta principalmente por veteranos con un fuerte sentimiento antijudaico. La propaganda judía estaba prohibida para el pueblo romano.

En el momento de la expulsión del espíritu pitón, la esclava pierde la capacidad de proferir oráculos y, con eso, sus amos pierden una rentable fuente de ganancias. La pérdida del lucro a causa de la acción de Pablo es el motivo por el cual los señores reaccionan frente a las autoridades locales. La información de que gente de alcurnia disponía de la esclava (vv. 16 y 19) refleja acertadamente la situación de la época y es confirmada por muchos documentos de aquel tiempo. El lucro era dividido entre los amos, los cuales, como propietarios, siempre tenían el derecho de sacar provecho a su placer de las capacidades físicas e intelectuales de los esclavos.

Mediante la expulsión del espíritu pitón, Pablo transformó a la esclava en un objeto sin valor para sus amos. Con eso, el Apóstol contravenía los derechos de propiedad y las leyes de la casa señorial. Conforme al derecho romano, al dañar a la propiedad, Pablo causaba daño a los propietarios. Los señores recurren a las autoridades romanas para reclamar y para acusar a Pablo y Silas (cf. Hch. 16:19-21).

La esclava, al no disponer más de los dones que le garantizaban un buen rédito a sus señores, estaba amenazada de que sus condiciones de vida empeoraran. Ella no disponía más de aquello que le garantizaba buen trato, visto que esclavos con capacidades intelectuales o religiosas eran más valorados que los que ejercían otros trabajos. Luego quedaba reducida a una esclava «normal», pudiendo incluso ser prostituida por sus amos. Se le proporcionaría una posibilidad y un espacio de vida cualitativamente mejores si, por ejemplo, la comunidad judío-cristiana de Filipos la recibiese y le ofreciese protección e incluso liberación en aquella comunión de personas santificadas e igualadas entre sí. Esa, además, era una práctica que existía en las comunidades y en las sinagogas. No es posible averiguar si algo parecido aconteció también con la esclava de Filipos. Sin embargo, esa posibilidad es históricamente posible, pues corresponde a algo propio de la época. Si también aconteció en Filipos, entonces es posible encontrar a la esclava, ahora liberta, entre los hermanos que se reunían en casa de Lidia (16:40). Véase APOLO, ESCLAVITUD, FILIPOS, LIDIA, PABLO, SILAS.

BIBLIOGRAFÍA: Georg Luck, *Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano* (Editorial Gredos, Madrid 1995); H.W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon* (Oxford 1967); Ivoni Richter Reimer, «Una esclava profetisa y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? Consideraciones sobre Hch. 16,16-18», *RIBLA* 12 (1992:2) 117-133; Id., *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective* (Fortress Press 1995); George Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux* (Belles lettres, París 1976).

I. RICHTER REIMER

PLAGA

Traducción de varias palabras hebreas y griegas.

1. Heb. 1698 *déber*, בֶר ֶ, prop. «destrución, muerte», aplicada a la «pestilencia» (cf. Lv. 26:25; Dt. 28:21; 2 Sam. 24:13; 1 R. 8:37); Sept. *thánatos*, θάνατος = «muerte».

2. Heb. *maggephah*, מַ ֵפָּה, de la raíz *magaph*, מגף = «golpear»; de ahí el significado de «pestilencia», plaga considerada como enviada por Dios (Ex. 9:14; cf. Nm.14:37; 17:13; 25:18, etc.). También se usa para denotar una carnicería o matanza en la guerra (1 Sam. 4:17; 2 Sam. 17:9).

3. Heb. 4347 *makkah*, מָ ָה, de la raíz 5221 *nakhah*, נכה = «golpear, abatir», prop, el acto de

golpear; de ahí golpe, más bien que plaga (Lv. 26:21; Nm.11:33; Dt. 28:59, 61; 29:22; 1 Sam. 4:8; Jer. 19:8; 49:17; 1, 13).

4. Heb. *negá*, נֶגַע, de *nagá*, נגע = «golpear»; se refiere a una mancha repentina, una erupción, un corte, una marca sobre la piel, como efecto de un golpe (Lv. caps. 13 y 14).

5. Heb. 5063 *négeph*, נֶגֶף, de 5060 *nagaph*, נגף, «empujar, infligir»; de ahí la plaga como juicio divino (Ex. 12:13, etc.), utilizada para referirse a las plagas de Egipto.

Los términos gr. correspondientes son 3148 *mástix*, μ□στιξ = «látigo, azote» (Hch. 22:24; Heb. 11:36), que se utiliza metafóricamente de una enfermedad o sufrimiento (Mc. 3:10), y por extensión «plaga» (Mc. 5:29), considerada un «azote» divino (Mc. 5:34; Lc. 7:21, cf. Mc. 3:10; 5:29, 34; Lc. 7:21); y 4127 *plege*, πλ□γη = «golpe, herida», relacionado con *plesso* = «golpear», se utiliza metafóricamente de una calamidad, una plaga (Ap. 9:20; 11:6; 15:1, 6, 8; 16:9, 21; 18:4, 8; 21:9; 22:18).

Las plagas son consideradas castigos que Dios inflige al hombre. La mayor parte de las mencionadas en la Biblia son epidemias o enfermedades, pero el castigo es, en ocasiones, de otro orden. No es necesario que una enfermedad tenga un carácter prodigioso para que constituya una plaga. Una infracción de la ley divina con respecto al uso del cuerpo en general, y de la sexualidad en particular, e incluso un comportamiento inconscientemente antihigiénico sin relación patente con la moral, puede comportar una plaga contra los que así atentan contra la santidad del cuerpo. Dios es quien determina el lugar y el momento de su aparición. Ciertas epidemias de peste (tifus, p.ej.) han sido, en ocasiones, juicios patentes de Dios. La primera plaga que se menciona en la Biblia cayó sobre un faraón contemporáneo de Abraham: Dios quiso proteger a Sara (Gn. 12:17).

Con respecto a las diez plagas de Egipto, véase el artículo siguiente. Más tarde, Dios castigó a los israelitas que se habían fabricado y habían adorado un becerro de oro (Ex. 32:35). Castigó asimismo a los que habían murmurado contra el maná (Nm. 11:33, 34). Hizo morir a los diez espías que hablaron mal de la Tierra Prometida (Nm. 14:37). En otra ocasión, 14.700 israelitas murieron por protestar contra el castigo que había caído sobre los rebeldes Coré, Datán y Abiram (Nm. 16:46-50). El pueblo que se entregó a la idolatría y a la inmoralidad consiguiente en el culto a Baal-peor fue azotado por una plaga mortal; perecieron 24.000 israelitas (Nm. 25:9; Jos. 22:17; Sal. 106:28-30). Los tumores de los filisteos fueron asimismo un castigo (1 Sam. 6:4). El censo ordenado por David hizo que se desencadenara una peste, y sucumbieron 70.000 personas (2 Sam. 24:13-25; 1 Cro. 21:12-30). Una gran plaga cayó sobre Joram, rey de Judá, y sobre su pueblo (2 Cro. 21:14, 15). Véase PESTILENCIA.

PLAGAS DE EGIPTO

Enfermedades y catástrofes enviadas por Dios a Egipto para librar a su pueblo, que sufría allí la esclavitud, y para exhibir ante los egipcios su gran poder de redención y mostrar que todos los elementos de la creación están bajo su autoridad (Ex. 7-12). También son presentadas como una lucha entre la fe de los israelitas en el poder de Yahvé y la confianza de los egipcios en poder de sus dioses. Por este motivo, las plagas son precedidas del enfrentamiento entre Moisés y Aarón y los sacerdotes de Egipto en presencia del faraón, encarnación suprema de la divinidad del país del Nilo. La vara de Aarón se transformó en una «serpiente» —aunque el sign. lit. del heb. *tanín*, ין es > «cocodrilo», animal reverenciado por los egipcios—; la serpiente en Egipto, era un símbolo de

sabiduría que llevaba el mismo rey en su corona; los magos del faraón también convierten dos varas en reptiles, emblema de los dos reinos, «pero la vara de Aarón se tragó las varas de ellos» (Ex. 7:3-12), mostrando desde el principio la victoria del Dios de los esclavos frente a los dioses de los opresores.

En total fueron diez las plagas, según el siguiente orden:

1. *La plaga de sangre*. El agua del Nilo y de todos sus canales y pozos se convirtió en sangre, de forma que apestaba y los peces murieron. Supuso un duro castigo, y más por cuanto el Nilo tenía carácter sagrado y divino para los egipcios. La destrucción de la pesca del Nilo fue también una gran catástrofe. Pero los magos pudieron efectuar el mismo prodigio de transformar el agua en sangre. Faraón endureció por ello su corazón (Ex. 7:14-25).

2. *Las ranas*. La tierra se vio invadida por ellas en las camas, hornos y artesas. Los magos consiguieron también hacer lo mismo. Sin embargo, la presencia de las ranas era tan molesta que Faraón llamó a Moisés para rogarle que pidiera al Señor que las sacara del país: dejaría salir al pueblo de Israel de Egipto. Las ranas murieron y fueron recogidas en grandes montones; al verse aliviado, Faraón endureció su corazón y no permitió que el pueblo saliera de Egipto (Ex. 8:1-15).

3. *Piojos*. El polvo de la tierra se transformó en piojos sobre hombres y animales. Algunos han supuesto que se trata de una especie pequeña de mosquitos, porque la LXX dice *skiphes*, que algunos traducen como «mosquito». Pero estos pueden quedar incluidos en la cuarta plaga. Es mucho más probable que se aluda al > piojo, como afirma Josefo, o a la pulga. Se dice que estaba «tanto en los hombres como en las bestias». Los magos no pudieron imitarlo: se trataba de una comunicación de vida. Tuvieron que reconocer: «Dedo de Dios es éste.» Sin embargo, Faraón se negó a permitir la salida de los hijos de Israel (Ex. 8:16-19).

4. *Moscas*. El término «moscas» está añadido, pues el original dice «enjambres», que puede referirse a insectos de diversas clases. Iban a llenar las casas y a corromper la tierra. Gesenio vierte *arob* como «tábano», pero en Sal. 78:45 y 105:31 este mismo término se traduce «enjambres de moscas». La Reina-Valera se aproxima mucho al sentido al traducir «toda clase de moscas». Es indudable que se incluye la mosca común en Egipto: son sumamente molestas, contaminan la comida, y atacan el cuerpo insistentemente. Una característica de esta plaga es que no se dio en la tierra de Gosén, donde moraban los israelitas. Faraón se sintió tan apremiado que se apresuró a llamar a Moisés, proponiéndole el permiso para ofrecer sus sacrificios, pero en Egipto. A esto se opuso Moisés, porque los israelitas iban a sacrificar unos animales que los egipcios detestaban (las ovejas) y otros que consideraban sagrados (las vacas). Finalmente, Faraón accedió, con la condición de que no debían alejarse demasiado por el desierto. Sin embargo, tan pronto esta plaga finalizó, Faraón rehusó nuevamente dejar partir a los hijos de Israel (Ex. 8:20-32).

5. *La plaga en el ganado*. Cayó sobre los ganados de los egipcios. Solo los rebaños y manadas de los israelitas quedaron exentos. Pero Faraón, a pesar de haber comprobado este hecho, persistió en su negativa a dejar partir a Israel (Ex. 9:1-7).

6. *Úlceras*. Esta plaga cayó sobre todos los egipcios, incluidos los hechiceros, que ya no pudieron estar ante Faraón como en las otras ocasiones. Sin embargo, Faraón persistió en su obstinada actitud (Ex. 9:8-12).

7. *Granizo mezclado con fuego*. Hay evidencias de que no se trató de un granizo normal. La antigua tradición judía (cf. *Talmud Babilónico*, *Berakhoth* 54b) afirma que se trataba de piedras

calientes. Es posible que el fenómeno descrito aquí estuviera relacionado con algún otro de carácter cósmico. Sin embargo, la tierra de Gosén no quedó afectada. Faraón pidió la intercesión de Moisés, pero al cesar el granizo, reasumió su anterior actitud (Ex. 9:13-35).

8. *Langostas*. Moisés amenazó con la plaga de langostas. Los siervos de Faraón advirtieron al monarca que Egipto estaba devastado (Ex. 10:7). Sin embargo, al anunciar Moisés que todo el pueblo iba a irse, junto con todas sus posesiones en ganados y bienes, Faraón se negó nuevamente a permitir su marcha (Ex. 9:1-20).

9. *Tinieblas*. «Hubo densas tinieblas sobre toda la tierra de Egipto, durante tres días. Ninguno vio a su prójimo, ni nadie se levantó de su lugar en tres días; mas todos los hijos de Israel tenían luz en sus moradas» (Ex. 10:22, 23). Se trataba de unas tinieblas que se podían palpar, y Faraón llamó a Moisés, dándole autorización para que los israelitas salieran con sus esposas y sus pequeños; pero tenían que dejar tras sí sus rebaños y manadas. Moisés no estuvo de acuerdo: tenían que partir con todo: «No quedará ni una pezuña.» Así iba a ser la redención de Dios. Faraón se encolerizó, y exclamó: «Guárdate que no veas más mi rostro, porque en cualquier día que vieres mi rostro, morirás.» Moisés replicó: «Bien has dicho; no veré más tu rostro» (Ex. 10:29); en Ex. 11:4-8 se afirma claramente que Moisés advirtió a Faraón de la muerte de los primogénitos; ello hubiera podido ser en aquella misma audiencia por un mensaje directo de parte de Dios. Moisés salió encolerizado de la presencia de Faraón (Ex. 11:8).

10. *Muerte de los primogénitos*. «Desde el primogénito de Faraón que se sienta en su trono hasta el primogénito de la sierva que está tras el molino, y todo primogénito de las bestias.» Los israelitas habían ya preparado el cordero pascual, y untado su sangre en los postes de la puerta y en el dintel, y el heridor los pasó por alto. Esto establece un tipo de la preciosa sangre de Cristo, que constituye el testimonio de que ya ha sido ejecutado el juicio sobre el hombre, y que por ello mismo es la base de todos los tratos de Dios en gracia. Moisés y Aarón fueron convocados, y se les dio orden de que partieran, ellos y sus ganados. Los egipcios los apremiaban, exclamando: «Todos somos muertos» (Ex. 12:33). Así es como Dios lanzó sus terribles juicios sobre Egipto, para hacer saber a Faraón que él era el Dios Omnipotente, y para redimir a su pueblo con mano alzada y brazo extendido.

Por medio de estas plagas cayó el juicio no solo sobre Egipto, sino también sobre sus divinidades: el gran dios Nilo quedó contaminado; el mismo Faraón, que era considerado un ser divino, humillado; los templos profanados por la invasión de ranas, y finalmente, el sol, el mayor de los dioses de Egipto, reducido a nada, sumido en las tinieblas. Las diez plagas dejaron sumido a Egipto en la mayor de las devastaciones. La posterior persecución de los israelitas por parte de Faraón y su ejército provocó la pérdida de las fuerzas armadas egipcias en el mar Rojo.

BIBLIOGRAFÍA: D. Urbina, *Las plagas* (Ediciones San Pío X, 1999).

PLAÑIDERA

Heb. 6969 *qun*, קוּן, raíz prim. «rasgar» una nota musical, de ahí «cantar» o «lamentar» en un funeral. El sustantivo derivado significa «endecha» y «plañidera». Entre los orientales, todo lo relacionado con la muerte y el funeral se efectuaba de un modo ruidoso y ostentoso (Rt. 1:9; 1 Sam. 2:4; 2 Sam. 3:31; 13:36; cf. Ex. 12:30). El difunto era llorado no solo por los familiares, sino también por los amigos y extraños, hasta el punto de contratarse personas, principalmente mujeres, para hacer lamentación, en señal de duelo y dolor. «El hombre se va a su morada eterna, y los que hacen duelo o

endechadores [*hassophedim*, הַסֹּפְדִים] rondan alrededor de la plaza» (Ecl. 12:5). Las plañideras son mencionadas en Jer. 9:17-20, prob. se trataba de viudas (cf. Sal. 78:64; Hch. 9:39). Cuando murió el piadoso rey Josías, «cantores y cantoras» recitaron sus lamentaciones y endechas sobre el desdichado rey, y las dieron por norma para endechar en Israel (2 Cro. 35:25). Las endechas de las plañideras cubrían un repertorio de temas que versaban sobre la bondad del difunto y la tristeza de sus parientes. Este género está bien atestiguado en los textos ugaríticos.

Las plañideras acompañaban con sus gritos y lamentos el cortejo fúnebre, se tiraban del cabello, se vestían de saco, se golpeaban el pecho y se sentaban sobre ceniza, llorando aparte hombres y mujeres (Zac. 12:11-14). En tales ocasiones se considera que las lágrimas, sobre todo abundantes son un remedio eficaz contra el dolor ocasionado por la pérdida de un ser querido (Jn. 11:33). Si la familia tenía recursos para hacerlo, como era el caso del principal de la sinagoga mencionado en los Evangelios, también se traían tañedores de flauta para que expresaran el duelo a través de los instrumentos (Mt. 9:23; 11:17-27; cf. 2 Cro. 35:25; Josefo, *Guerras*, 3, 9, 5). Véase DUELO, ENTIERRO.

D. MUNIESA

PLATA

Heb. 3701 *késeph*, כֶּסֶף = «plata», por su color pálido; también «dinero, precio, propiedad»; gr 696 *árgyros*, ἄργυρος, relacionado con *argos*, «brillante», de donde «plata». Metal precioso mencionado en la Escritura a partir de Abraham, de quien se dice que era rico en plata y oro, además de en ganado (Gn. 13:2). El mineral se extraía del suelo (Job 28:1). Se fundía en un crisol para purificarlo de las escorias (Sal. 12:6; Prov. 17:3; 25:4; Ez. 22:22). Provenía de Arabia (2 Cro. 9:14; cf. 1 R. 10:22, 27) y de Tarsis (Jer. 10:9; Ez. 27:12; 1 Mac. 8:3).

Desde la más remota antigüedad, se usaba para el cambio en transacciones comerciales (Gn. 23:16; 37:28). La cantidad pedida se pesaba; la unidad de peso era el siclo (Is. 7:23; Job 28:15; Is. 46:6) porque la acuñación no fue conocida hasta más tarde. Los judíos no empezaron a acuñar moneda hasta mucho tiempo después del cautiverio babilónico (1 Mac. 15:6).

La plata permitía la fabricación de diversos objetos personales (Gn. 24:53; Ex. 3:22; Cant. 1:11); de coronas (Zac. 6:11) y de instrumentos de música, como trompetas (Nm. 10:2). Los ricos poseían utensilios de plata; José bebía en una copa de plata (Gn. 44:2). El Tabernáculo y el Templo demandaron grandes cantidades de este metal para su construcción: para las basas (Ex. 26:19), las columnas, los capiteles, las molduras (Ex. 27:10; 38:19), los platos, los jarros (Nm. 7:13; 1 Cro. 28:17), los tazones y cuchillos (Esd. 1:9, 10), los candeleros de diario y las mesas (1 Cro. 28:15, 16). La plata se usaba asimismo para hacer ídolos y reproducciones de templos paganos (Sal. 115:4; Hch. 19:24). Véase MONEDA.

PLATERO

Heb. 6884 *tsoreph*, צֹרֵף = «fundidor, platero»; gr. 695 *argyrokopos*, ἀργυροκόπος, de *árgyros*, «plata» y *kopto*, «batir»; lat. *argentarius*, *aurifex*; artesano o artífice que trabaja la plata (Jue. 17:4; Jer. 6:29). En Jerusalén había una puerta llamado de los Plateros (Neh. 3:8), que daría paso al barrio de estos orfebres. En el NT, se menciona a un tal > Demetrio, de quien se dice que era platero (*argyrokopos*, ἀργυροκόπος) en la ciudad de Éfeso, dedicado a la fabricación y comercio de templecillos de plata (*naoí argyroî*, ναοὶ ἀργυροῖ), negocio puesto en peligro por la propagación del

cristianismo (Hech. 19:24, 28; 2 Ti. 4:14). Véase FUNDIDOR, HERRERO, METAL, ORFEBRE.

PLATO

Heb. 6747 *tsallajath*, צַלַּחַת, algo hondo, «tazón, plato»; 7086 *qearah*, קְעָרָה = «tazón, plato, escudilla»; Sept. 5165 *tryblion*, τρύβλιον = «cuenco», algo profundo (Mt. 26:23; Mc. 14:20).

Qearah es el término heb. común para referirse a los platos de oro del Tabernáculo (Ex. 25:29; 37:16; Num. 4:7), generalmente hondos, como se puede apreciar entre los antiguos egipcios. Los platos ordinarios eran de cerámica y de colores brillantes. Se han descubierto numerosos platos de bronce en Asiria, que revelan un refinado gusto artístico. No se puede saber hasta qué punto el pueblo usaba platos individuales para comer; se sabe que los comensales se servían de los dedos para tomar la comida de una sartén o plato común, como en el caso en la Última Cena, cuando Jesús advierte sobre «el que moja el pan conmigo en el plato» (Mc. 14:20); las cucharas se usaban para líquidos como sopas o potajes. Cada individuo recibía una torta de pan que empleaba como plato.

PLAZA

Heb. 7339 *rejob*, רְחֹב = «avenida, plaza», de 7337 *rajab*, רחב, «ser amplio, ancho»; gr. 58 *agorá*, ἀγορά = «foro, plaza»; lat. *platea* = «calle ancha, plaza», del gr. *plateía* = «calle ancha».

La lengua heb. no dispone de vocablo propio para indicar lo que se entiende por plaza, ya que el término *rejob* equivale a «anchura» o lugar amplio, pues la plaza era prop. un ensanchamiento de la calle que en las ciudades antiguas se encontraba justo ante la muralla, detrás de una puerta de acceso a la ciudad; no se trataba de una gran área abierta como las que conocemos en la actualidad. Las ciudades estaban construidas en elevaciones, por motivos de defensa, y el espacio era restringido. Las calles eran estrechas y serpenteantes, de manera que la plaza no era otra cosa que la explanada de donde arrancaba la vía principal, a partir de las puertas de las murallas. La «puerta» era no solo el tránsito para entrar o salir de la ciudad, sino el lugar en que se llevaban a cabo las transacciones y se celebraban mercados (2 R. 7:1). Allí también se administraba justicia (cf. Rt. 4:2) y se sufrían los castigos públicos (cf. Jer. 20:2). Se pueden ver estas mismas características en la Jerusalén vieja actual, justo tras la Puerta de Damasco.

En los Evangelios, *agorá* es traducido por > «plaza» (Mt. 20:3; Mc. 12:38; Lc. 7:32), aunque los israelitas carecían de plazas prop. dichas. Se mencionan una variedad de circunstancias relacionadas con el lugar, como, p.e., la contratación de jornaleros (Mt. 20:3), la compra-venta de mercancías (Mc. 7:4), los juegos infantiles (Mt. 11:16; Lc. 7:32), intercambios de saludos (Mt. 23:7; Mr. 12:38; Lc. 11:43; 20:46), o la celebración de juicios (Hch. 16:19; 17:17). Véase ÁGORA, PUERTA.

PLENITUD

Gr. 4138 *pléroma*, πλήρωμα = «plenitud», aquello de lo que algo está lleno, del verbo *pleróo* = «llenar»; también significa aquello que llena algo o con lo que se llena algo, de ahí su significado de «plenitud» o «cumplimiento». Aparte de su sentido propio, la plenitud de Dios viene a ser sinónimo de su omnipresencia, que excede todo espacio limitado: «He aquí, los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener» (1 R. 8:27). Dios todo lo llena con su poder (Jer. 23:24). «Toda la tierra está llena de su gloria» (Is. 6:3).

En el NT el término *pléroma* se usa para denotar el contenido de las doce cestas con sobras, lit. «la llenura, o plenitud de doce canastas» (Mc. 6:43; 8:20), pero en un sentido doctrinal indica «la

plenitud de los gentiles», el número de los gentiles que en esta dispensación de la gracia conocerá el Evangelio (Ro. 11:25); la «plena restauración», o «plenitud» de Israel (Ro. 11:12); el amor, que no es una mera parte a cumplir de la Ley, sino «la plenitud», el cumplimiento total de sus demandas (Ro. 13:10); y el cumplimiento del tiempo en la primera venida del Señor Jesús (Gal. 4:4): esta expresión denota aquel lapso de tiempo con el que culmina un período.

También se aplica a Cristo (Ef. 4:10; Col. 1:19) y a la Iglesia, su cuerpo, «la plenitud de aquel que todo lo llena en todo» (Ef. 1:23), de modo que la Iglesia es presentada como la plenitud de la Plenitud. En tanto que cuerpo de Cristo, está constantemente recibiendo lo que él recibe del Padre. A su vez, el creyente tiene como destino ser «lleno de toda la plenitud de Dios» (Ef. 3:19), unido a Cristo por el Espíritu como miembro de su cuerpo, y colmado de todos los dones, riquezas, poder y amor de Dios. Véase PLÉROMA.

BIBLIOGRAFÍA: P. Lamarche, "Plenitud", en *VTB*, 696-697; J. Schildenberger, "Plenitud", en *DTB*, 821-828.

J. M. TELLERÍA

PLÉROMA

Gr. 4138 *pléroma*, πλήρωμα = «plenitud». Término utilizado por Pablo y referido a Cristo (Ef. 4:10) y a la Iglesia (Ef. 1:23; Col. 2:10), de donde ha pasado a la terminología teológica. Este concepto procede sin duda del gnosticismo judaico, y era empleado por los herejes de Colosas. El Apóstol lo utiliza para refutar y mostrar la verdadera naturaleza del *pléroma*. No representa a los poderes angélicos venerados por los judeognósticos, sino que «toda la plenitud de la deidad habita corporalmente» en Cristo, porque «en él tuvo a bien que toda la plenitud habitase» (Col. 1:19). Esta plenitud significa la manifestación de la realidad plena de Dios en Cristo de una manera ilimitada, de su identificación con él, morando en Cristo en todo su poder y atributos, en toda su naturaleza y ser. Toda la plenitud del ser y la naturaleza de Dios habita constante y permanentemente en Cristo, sin limitaciones, de forma que deviene de una manera plena y perfecta la manifestación de Dios, el mismo Dios hecho carne. En el AT es común la idea de que Dios ha elegido un lugar donde habite su nombre y gloria o *shekinah* (Sal. 68:16; 132:13-14; Is. 8:18; 49:20; Jer. 23:24). En el prólogo del Evangelio de Juan está presente la misma idea de plenitud divina que mora en un lugar, en este caso concreto, en Jesucristo, el Logos: «De su plenitud todos nosotros recibimos, y gracia sobre gracia» (Jn. 1:16). En este texto, la identificación es más plena, pues no solo se dice que la plenitud de Dios mora en Jesús, sino que la plenitud de Cristo actúa sobre los hombres. Esto es así debido a la identifcación del Logos con Dios (Jn. 1:1). Por esta razon, en otros pasajes Cristo es denominado «la imagen del Dios invisible». «Llamar a Cristo la imagen de Dios es decir que en Él el ser y la naturaleza de Dios han sido perfectamente manifestadas, que en Él lo invisible se ha hecho visible» (F. F. Bruce).

Esta plenitud de Cristo y por Cristo está en abierto contraste con las doctrinas gnósticas y herméticas, según las cuales el *pléroma* consistía en toda una serie de «eones» o «emanaciones divinas» que cubrían la distancia entre un Dios totalmente espiritual y el hombre en su naturaleza corporal, en una secuencia cada vez más y más espiritual a través de la que tenía que ascender en una larga cadena de mediación. Según esta teoría, Dios no forma parte del pléroma, y el Salvador no lo asume. En contraste con todo esto, Pablo insiste en la permanencia del pléroma en Cristo y en la singularidad de su mediación, con exclusión de cualquier otro pretendido mediador (cf. 1 Ti. 2:5). Toda la plenitud habita en él (Col. 1:19), es decir, la totalidad de los poderes divinos en virtud de los

cuales Dios llena el mundo residen plenamente en Cristo (cf. Col. 2:9). Véase GLORIA, JESUCRISTO.

BIBLIOGRAFÍA: P. Lamarche, “Plenitud”, en *VTB*, 696-697; Eduard Schweizer, *La carta a los colosenses* (Sígueme 1987).

A. ROPERO

PLÉYADES

Heb. 3598 *Kimah*, ימָה ֽ = «conjunto [de estrellas]»; árabe *kumeh*; Sept. *Pleiás*, Πλει□ς en Job 9:9; 38:31; Vulg. *Ilyades* en Job 9:9; *Pleiades* en Job 38:31, y *Arcturus* en Am. 5:8. El término heb. *kimah* designa una estrella brillante, o también una constelación; la mayor parte de los comentaristas antiguos han creído que se hace referencia a las Pléyades, grupo de estrellas de la constelación de Tauro. Las tabletas procedentes de las excavaciones de > Ebla dan evidencia adicional en favor de esta identificación. M. Dahood ha señalado la identidad del término sumerio *mul-mul* = «Pléyades», con el eblaíta *ga-ma-tù* o *ka-ma-tù*, que puede identificar fácilmente con el heb. *kimah*.

Seis o siete estrellas se pueden ver normalmente con el ojo desnudo (*Quae septem dici, sex tamen esse solent*, «se mencionan siete, pero suelen ser seis» [Ovid (Fast. 4, 170]; *hôn dé Pleiadon usôn heptá, pany amaurós ho hébdomos aster*, □ν δ□ Πλει□δων ο□σ□ν □πτ□, π□νυ □μαυρ□ς □ □βδομος □στ□ρ, «aunque son siete las Pléyades, resulta en extremo oscura la séptima estrella» [Homero]), pero si se presta mucha atención se pueden divisar muchas más. Los modernos telescopios distinguen un centenar. Josefo veía en la posición de las Pléyades una indicación de la hora (*Ant*. 13, 8, 2), y su salida mostraba a los marinos el tiempo favorable para la navegación. Véase CONSTELACIÓN, ESTRELLA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Dahood, *Ebla, Ugarit, and the Bible* (Doubleday, Garden City, N.Y. 1981).

PLOMADA

Heb. 4949 *mishqéleth*, מִ ְ קֶלֶת o *mishqóleth*, מִ ְ קֹלֶת = «peso, plomada»; 594 *anakh*, אֲנָךְ = «plomo, plomada de albañil»; Vulg. *pondus*. El uso de la plomada parece que ya era conocido por los constructores israelitas antes de entrar en Canaán, algo que sin duda habían aprendido durante su larga estancia en Egipto. Su invención se atribuye al faraón Menes. Solo dos textos del AT hablan explícitamente de tal instrumento en sentido figurado, cuando Dios promete a través de los profetas que castigará los crímenes de Israel: «Extenderé sobre Jerusalén el cordel de Samaria y la plomada de la casa de Acab, y limpiaré a Jerusalén como cuando se limpia un plato» (2 R. 21:13); y también cuando anuncia la fundación de un nuevo cimiento de justicia: «He aquí que yo pongo como cimiento en Sión una piedra, una piedra probada. Una preciosa piedra angular... Pondré el derecho por cordel y la justicia por nivel» (Is. 28:16-17), profecía que en el NT se aplica a Cristo (Hch. 4:11; 1 Pd. 2:7; cf. Ef. 2:20).

Es prob. que la bola suspendida de una cuerda o cordón estuviera hecha de > plomo, *anakh*, אֲנָךְ, por ser un metal muy pesado, apto para servir de plomada: «He aquí que el Señor estaba de pie sobre un muro hecho a plomo, y en su mano tenía una plomada de albañil» (Am. 7:7). Al mismo material parece referirse la visión de Zac. 4:10: «¿Quién despreció el día de las pequeñeces? ¡Se alegrarán al ver la plomada en la mano de Zorobabel!», heb. *eben bedil*, אֶבֶן ְ דִיל, lit. «piedra de plomo».

PLOMO

Heb. 5777 *ophéreth*, עֹפֶרֶת u *ophâreth*, עֹפָרֶת = «plomo», por su color de tierra; 594 *anakh*, אֲנָךְ = «plomo, plomada»; Sept. *mólibdos*, μ□λιβδος; Vulg. *plumbum*.

Metal que se encuentra gral. en las vetas de las rocas, aunque raramente en estado puro, y más frecuentemente combinado con sulfuro. Es un elemento relativamente escaso en la naturaleza. Aunque el metal mismo era bien conocido en la antigüedad, se solía confundir el plomo propiamente dicho, o plomo negro, con el plomo blanco o > estaño. Se trata de un metal blando que se puede cortar con un cuchillo; por su resistencia a la corrosión y su ductilidad ha sido siempre muy utilizado.

Los israelitas hallaron plomo en el botín arrebatado a los madianitas (Nm. 31:22). Era muy abundante en la península del Sinaí; también se hallaba en Egipto y en Tarsis (Ez. 27:12), de donde se exportaba.

Se empleaba para pesar (Zac. 5:7) y para escribir sobre él en forma de tabletas (Tácito, *Anales*, 2, 69; Plinio, *Hist. Nat.* 13, 21; Pausanias 9, 31, 4). El texto de Job 19:24 sería una alusión a estas tabletas, pero se puede admitir que Job deseara tallar las letras en la peña para que quedaran indelebles.

Con el *anakh*, אֲנָךְ, se hacían las > plomadas de los constructores, y las > sondas de navegación, gr. *bolís*, βολ□ς, o *bolizo*, βολ□ζω (Hch. 27:28), ya conocidas en tiempo de Homero (*Ilíada* 24, 80).

PNEUMA

Gr. *pneûma*, πνε□μα = «espíritu». Ver ESPÍRITU SANTO.

POBRE, POBREZA

1. Vocabulario y uso.
2. Pobreza y opresión.
3. Pobres en la historia de Israel.
4. Pobres en el NT.
5. Revalorización de la pobreza.

I. VOCABULARIO Y USO. El AT no conoce el concepto de “pobreza” como tal, sino tan solo al hombre pobre, desdichado, desheredado, débil, humilde, para cuya descripción utiliza siete términos hebreos, de los cuales los más importantes son:

1. Heb. 6041 *aní*, עָנִי (aram. *anyá*) = «pobre, débil, afligido, deprimido», cuya raíz tendría como significado original «estar encorvado, humillado, abrumado»; pl. *anawim*, עֲנָוִים; aparece unas 105 veces en el AT. Se usa a menudo en paralelismo con el sust. 34 *ebiyón*, אֶבְיוֹן = «necesitado, menesteroso, mendigo», de la misma raíz y a veces sinónimo, término que enfatiza alguna clase de incapacidad o aflicción, p.ej., un jornalero que por una desgracia personal o colectiva se ve reducido a la miseria y desamparo totales. Las desdichas de Israel y sobre todo el exilio, hundieron al pueblo en su conjunto en la situación aflictiva de los *aniyyim* o *anawim* de Yahvé. A su condición de pobre, *aní*, se le añade la condición de *ebiyón*, necesitado. A este respecto la Ley es clara a favor de esta clase social: «No explotarás al jornalero pobre (*aní*) y necesitado (*ebiyón*), tanto de entre tus hermanos como de entre los forasteros» (Dt. 24:14-15). En Proverbios, el *aní* es el agobiado por el despojo y la opresión (Prov. 22:22), el abandonado y olvidado por la justicia, cuya causa es necesario defender (Prov. 31:9); el *ebiyón* es el necesitado, el débil, la víctima de la opresión (Prov. 14:31), devorado por sus angustiadores (Prov. 30:14)

2. Heb. 1800 *dal*, ל ַ = «humilde, desgraciado, indigente», representa a la clase pobre del pueblo en contraste con los ricos y poderosos (cf. Rt. 3:10; Prov. 10:15). *Dal* es un término característico de la literatura sapiencial, que originalmente denotaba la apariencia física débil, flaca y enfermiza, característica del mendigo; por eso se contraponía a «gordo», sano. Se usa respecto al sueño de José: «He aquí que otras siete vacas subían detrás de ellas, delgadas, de muy feo aspecto y flacas de carne» (Gn. 41:19). En Prov. se presenta al *dal* en la misma situación del *aní* y del *ebiyón*: es oprimido (Prov. 14:31; 22:16; 28:3), abandonado hasta por sus amigos (Prov. 19:14) y sometido al poder del rico (Prov. 28:15). Pero Dios es el garante del *dal*, y quien lo oprime peca contra Dios mismo (Prov. 14:31); quien no se preocupa por él, no será escuchado por Dios (Prov. 21:23).

3. Gr. 4434 *ptokhós*, πτωχ□ς, «pobre, miserable, mendigo» (p.ej. Mt. 11:5; 26:9,11; Lc. 21:3; Jn. 12:5, 6, 8; 13:29; Stg. 2:2, 3, 5, 6); vb. *ptokheúo*, «ser tan pobre como un mendigo, ser menesteroso»; en este sentido se dice que Cristo «se hizo pobre» (2 Cor. 8:9); 4432 *ptokheía*, πτωχε□α = «miseria, pobreza», de la misma familia semántica, indica la condición de pobreza de los santos de Judea (2 Cor. 8:2) y de la condición de la Iglesia de Esmirna (Ap. 2:9).

4. Gr. *penes*, π□νης, «trabajador», jornalero que cada día tiene que ganarse el pan; 3998 *penikhrós*, πενιχρ□ς = «necesitado, pobre», relacionado con el anterior. Indica aquella viuda «muy pobre» (Lc. 21:2, 3); en los LXX es la traducción de Ex. 22:25 y Prov. 28:15; 29:7.

El gr. *penes*, como el heb. *aní*, alude al *status* de una familia campesina que vive toda su vida en la línea de la pura subsistencia; *ptokhós*, y la correspondiente palabra heb. *ebiyón*, indica la situación de esa misma familia cuando, víctima de la enfermedad o de las deudas, de una sequía o de una muerte, es expulsada de sus tierras y se ve reducida a la miseria y obligada a vivir de la mendicidad. El pobre está obligado a trabajar, pero posee siempre lo suficiente para sobrevivir en tanto tenga trabajo o pueda desarrollarlo, mientras que el mendigo no tiene nada en absoluto. Cuando Jesús dice: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios» (Lc. 6:20), la palabra *ptokhós* es la que aparece en el original griego, lo que literalmente significa que Jesús no declara bienaventurados a los *pobres*, *penes*, clase en la que se incluiría prácticamente a todo el campesinado, sino a los miserables, a los mendigos, a los que no tienen nada (J.D. Crossan).

II. POBREZA Y OPRESIÓN. La pobreza es siempre considerada un mal en las Escrituras, resultado de una situación de injusticia. Son innumerables los textos bíblicos que relacionan la pobreza con la > opresión. Por esta razón, es un estado escandaloso que de ningún modo tendría que existir en Israel. Lo contrario de los pobres no son simplemente los ricos, sino los «poderosos», los «malvados», los «orgullosos». Se trata de los que explotan, engañan, devoran, oprimen, aplastan, roban, persiguen, venden como esclavos e incluso matan a los pobres. «Los pobres no son simplemente los que no tienen, sino los que son imposibilitados de tener y de ser» (J. Comblin). Son los oprimidos, los humillados, los explotados, los marginados, los reducidos a la impotencia, los condenados a mendigar.

No hay libro bíblico, ya sea poético, sapiencial o profético, que no afirme como parte del credo de la fe de Israel, que Dios toma partido por los pobres, reivindica sus derechos, defiende su causa, exige justicia, y librará a los hijos de los *necesitados*, al mismo tiempo que aplastará al opresor (cf. Sal. 72:4, 14; Am. 2:6-8; 4:1-3; 5:7-12; 8:4-6; Miq. 2:1-3; 3:1-4; 6:9-16; Is. 1:16-18; 3:13-15; 5:1-7; 10:1-4; 146:7).

III. POBRES EN LA HISTORIA DE ISRAEL. La pobreza, según la Biblia, no es de modo alguno

una situación resultante de la ley natural o de la voluntad del Creador, sino de la violencia y la injusticia. La solidaridad casi orgánica vivida por el antiguo Israel hacía que los individuos vivieran y actuaran en función del conjunto social, de modo que cada persona era, con respecto al grupo, lo que los miembros son con respecto al cuerpo. El bienestar prometido por Yavhé a los antepasados > nómadas debía ser compartido por todos. Podía haber familias más ricas o más pobres, pero no se divídian en diferentes clases sociales en el interior de la tribu. En los primeros tiempos de la sedentarización, todos los israelitas disfrutaban, poco más o menos, de la misma condición social. Con la monarquía la situación comienza a cambiar, pero no al principio. Los dos primeros reyes de Israel pertenecían a familias sencillamente acomodadas y se desenvolvían en un nivel de vida bastante modesto. Se puede decir que en el llamado «período del nomadismo y de sedentarización» no hubo desniveles sociales tan grandes que fuesen capaces de dividir a los israelitas en dos clases: ricos y pobres (R. de Vaux).

El Deuteronomio, que se inspira en el tiempo de la vida nómada en el desierto, trata de reconstruir el pueblo de Israel sobre sus moldes originales, según una intención auténticamente mosaica, evocando el ideal de un pueblo fraternal, en el que no debería haber pobres. La pobreza es presentada como un escándalo intolerable, porque Yahvé ha dado a su pueblo una «tierra buena» (Dt. 1:15, 35; 3:25; 6:18), dotada de muchas riquezas (Dt. 8:7-10), para que no hubiese pobres entre ellos (Dt. 8:7-10). «Henos aquí, siervos en la tierra que diste a nuestros padres para que comiesen su fruto y su bien» (Neh. 9:36), se quejan los exiliados que regresaron de Babilonia, sometidos a las exacciones persas.

Al otorgar la tierra de Canaán a su pueblo (Ex. 6:4, 8), Dios asegura desde el principio una distribución equitativa de las tierras, el principal medio de la producción de bienes en la economía antigua, agrícola. La Ley de Moisés permitía a los israelitas vender sus bienes, pero con respecto a las tierras exigía que al cabo de cada período de 50 años, cada familia pudiera retornar libremente a la propiedad que tenía como herencia. Así, la tierra no podía ser vendida, sino solo su usufructo hasta el final del período jubilar (cf. Lv. 23:13, 23). Esta ordenanza, que tenía la intención de impedir el acaparamiento de las tierras, no suprimió enteramente la pobreza, debido a factores externos e internos: malas cosechas causadas por desastres naturales, como plaga o sequía, o puramente humanos, como guerras y saqueos; también por enfermedad o indolencia y mala administración y, sobre todo, por la codicia de los que buscaban enriquecerse a costa de su prójimo. Todos los indigentes, especialmente las viudas, los huérfanos y los extranjeros, eran objeto de la especial atención de Yahvé y de los israelitas piadosos, según las instrucciones precisas de la Ley. Toda persona que tuviera hambre tenía derecho a satisfacerla con las uvas o espigas recogidas en la propiedad de otros, pero se le prohibía llevárselas (Dt. 23:24, 25). Los pobres estaban autorizados a espigar detrás de los segadores, a recoger las espigas dejadas en las lindes del campo que el propietario disponía para ellos (Lv. 19:9). Igualmente sucedía con la recolección de la vid (Lv. 19:11; cf. 23:22; Dt. 24:19-21).

La tierra no debía ser cultivada ni cosechada durante el año séptimo ni en el del jubileo. Lo que produjera de suyo durante aquel reposo pertenecía por derecho a la colectividad, que se alimentaba de ella gratuitamente (Lv. 25:4-7, 11, 12). El israelita caído en la miseria podía vender su trabajo a un patrón durante cierto número de años, pero en el año del jubileo recobraba su libertad (Lv. 25:38-42). El préstamo solicitado por un pobre tenía que serle concedido, incluso al acercarse el año sabático, que permitía al deudor cancelar su deuda (Dt. 15:7-10). Cuando se efectuaba un censo,

cada israelita de veinte o más años, varón rico o pobre, tenía que pagar un rescate por su persona de medio siclo de plata, destinado en principio al Tabernáculo (Ex. 30:11-16) y posteriormente al mantenimiento del Templo (2 R. 12:4-5). En cuanto a las ofrendas presentadas en el Santuario por los pobres, podían ser en algunas ocasiones inferiores a las de los ricos (Lv. 12:8; 14:21; 27:8).

La Ley exhortaba a los israelitas a invitar a sus mesas a los menos privilegiados durante las solemnidades religiosas y en las ocasiones de regocijo (Dt. 16:11, 14), al tiempo que prohibía la opresión de los débiles (Ex. 22:21-27). Se pedía a los jueces que en los tribunales nunca hicieran caso a la condición social de los encausados, especialmente de los pobres, generalmente desprotegidos, sino que examinasen objetiva e imparcialmente la acusación lanzada contra ellos. La exigencia de justicia debía prevalecer sobre la condición económica (Ex. 23:3; Lv. 19:15). Los períodos de decadencia religiosa coincidieron frecuentemente con la violación de los preceptos caritativos de la Ley, lo que constituyó motivo para las reclamaciones de los profetas en contra de la indiferencia y la injusticia (Is. 1:23; 10:2; Ez. 22:7, 29; Mal. 3:5). Los profetas son coherentes en su mensaje e insisten en la imposibilidad de separar religión y ética, culto y responsabilidad social. La explotación del pobre es siempre una ofensa a Dios, que no puede borrarse ni con una multitud de sacrificios. El Dios de Israel hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero, le da pan y vestidos (Dt. 10:17) y protege a los indefensos (Prov. 22:22). «El que oprime al necesitado afrenta a su Hacedor, pero el que tiene misericordia del pobre lo honra» (Prov. 14:31; cf. 29:7; Sal. 41:1). Burlarse del pobre en su calamidad es igual a mofarse de Dios y tiene su castigo (Prov. 17:5); por el contrario, el que practica la caridad con el pobre hace un préstamo al Señor (Prov. 19:17; cf 11:25); el que da generosamente al pobre será bendecido con la abundancia y con el éxito (Prov. 22:9; 28:27). El que da con generosidad su pan al indigente será honrado y bendecido no solo por los hombres, sino también por Dios (Prov. 22:9). Igualmente, el rey que juzga con equidad a los pobres consolida su trono (Prov. 29:14). Por el contrario, el que cierra los oídos al grito del pobre, en la desgracia llamará, pero no obtendrá respuesta (Prov. 21:13). El justo se distingue claramente por el amor a los pobres; por eso cuida de la causa de los miserables (Prov. 29:7; Sal. 112:9). De modo análogo, la mujer sabia y perfecta se distingue también por su generosidad y por el amor a los indigentes (Prov. 31:20).

En el segundo período monárquico, a partir de Salomón, se produce un grave cambio en Israel. La construcción de suntuosos palacios reales, el peso de los impuestos y las diversas implicaciones internacionales (comercio, guerras, alianzas), empobrece a gran parte de los pequeños propietarios y enriquece a la clase gobernante latifundista (cf. Is. 5:8-12; Os. 8:14; Am. 4:1ss.; 5:7-13; Miq. 2:1ss., etc.). El mismo pueblo se divide en dos reinos enfrentados y desaparece el viejo ideal de la solidaridad orgánico-social. Males todos presentes en la primera diatriba antimonárquica que se lee en la Biblia (1 Sam. 8:10-18).

Surge una clase de funcionarios en torno al monarca que saca partido de su administración y de los favores reales. Otros, aprovechando la ocasión, realizan grandes lucros haciéndose con más y más tierras. Las transacciones comerciales e inmobiliarias rompieron la igualdad entre las familias, algunas de las cuales llegaron a ser muy ricas, mientras que otras empobrecieron. Desde entonces comenzaron a existir en Israel los débiles, los pequeños, los pobres, que sufren las exacciones de los ricos, que comienzan a ser defendidos por los profetas (cf. Is. 3:14s; 10:2, etc.).

IV. POBRES EN EL NT. En el último período de la historia de Israel, principalmente en los tiempos posteriores al exilio, se produce una «espiritualización» del pobre, según de Vaux. El

«pobre» no sería ni una calificación moral ni religiosa, sino tan solo indicaría una relación especial para con Yahvé. Pues, como los ricos generalmente oprimían a los pobres y así se convertían en impíos y malvados, los necesitados eran los amados por Dios (Dt. 10:18; Prov. 22:22-23).

Esta es la mentalidad que subyace en los escritos del NT. Sus autores insisten más en la > avaricia de los ricos que en la *opresión* que ejercen. Con todo, los textos del AT están siempre presentes en el trasfondo de los textos del Nuevo. «La inversión anunciada en el evangelio de Lucas entre los ricos y los pobres, no se explicaría si no fuese la justa retribución del mal que los ricos hicieron a los pobres. La pobreza es un mal. Está ligada al pecado. La intervención de Dios tiene por finalidad eliminarla» (J. Comblin).

En el contexto del dominio de Roma sobre todo los territorios que tienen que ver con la historia evangélica, la *Pax Romana* que comienza con Augusto se asienta sobre un sistema de explotación esclavista, que no afecta única y exclusivamente a los esclavos, sino a toda la población del Imperio que no tiene la suerte de pertenecer a la *élite*, o sea, a la inmensa mayoría. Por culpa de la pesada carga de impuestos y tributos, la mayoría de los trabajadores libres (artesanos independientes, pequeños campesinos y pescadores, pastores, etc.) solo se mantenía en un régimen de subsistencia, siempre con la amenaza pendiente del hambre, la miseria y la esclavitud. La vida de la mayoría de la gente se movía en un horizonte de incertidumbre. La pobreza y la miseria acechaban a cada instante. El número de pobres creado por la depredadora política imperial era realmente elevado.

El alto nivel de vida y la fastuosidad de la élite romana, tan insensible como derrochadora, se alimentaba de la acaparación de casi todos los excedentes de producción, lo que significa que la ración disponible para la mayor parte de la población fuera apenas la suficiente como para asegurar su subsistencia. La economía del Imperio favoreció la concentración de riqueza en la capital y algunos otros centros urbanos de mayor desarrollo, pauperizando para ello al grueso de la población. Los > impuestos abusivos hacían imposible que una familia tuviese lo suficiente para vivir. La preocupación por el pago del impuesto de capitación, presente en los Evangelios, habla a las claras de la situación. Es a esta gente a la que se dirige Jesús. Anuncia el advenimiento del Reino de Dios como una buena noticia para los pobres, los miserables y los desposeídos (Mt. 11:5, 9; Lc. 4:18; 6:20; 7:22; 14:21-23). Ellos, los marginados y excluidos, los pobres y necesitados, son los preferidos de Dios (Mt. 11:45; Lc. 7:22). Jesús entiende que la fuerza de los pobres es su fe; por eso su palabra no es una llamada a la revuelta, sino a la salvación que se alcanza mediante esa fe en Dios, el último punto de apoyo de los vencidos, de los enfermos, de los oprimidos, de los pecadores, lo que abre las puertas de la esperanza y otorga la capacidad de resistir confiados en la victoria final del Reino, ya presente en la vida de los que creen (cf. Mat. 6:33). La «Paz de Cristo», no es como la del mundo, busca la reconciliación de todos y no da por perdida a ninguna oveja. Para el Reino de Dios que anuncia y vive en su persona, no existen las barreras y diferencias sociales levantadas por el poder o la religión, la clase o la raza. Jesús come tanto con pecadores (Mc. 2:15ss; Lc. 15:2) como con fariseos observantes (Lc. 14:1) y con ricos de mala fama (Lc. 19:1-10). La *pax evangelica* incluye también la reconciliación con los otros, el perdón mutuo de las deudas (Mt. 6:12).

Los pobres son objeto de la solicitud del amor salvífico de Dios, no porque sean mejores moralmente, sino por su peculiar situación de abandono y desamparo social y religioso, que los convierte en fácil presa de injustos y opresores, así como de su propia imagen de fracasados y olvidados de Dios. El Reino de Dios se presenta como una buena noticia, por medio de la cual se invita a entrar a los que no tienen nada que ofrecer, sino su marginación y angustia. Los desplazados

por la sociedad son invitados a entrar en el nuevo mundo que Dios crea a partir del mensaje de Jesús. Los ricos y poderosos perciben este mensaje como mala noticia, pues pone en peligro sus creencias y lo que estas justifican, a saber, sus posesiones, adquiridas no siempre en buena lid (Lc. 6:24-26; Mc. 10:17-27). Ricos y pobres por igual están necesitados de conversión como paso previo para la reconciliación, pero unos y otros no la consideran con la misma solicitud y urgencia. La pobreza en sí no lleva a nadie a la salvación y a la elevación moral, antes bien, todo lo contrario, pero la situación de dependencia y necesidad generada por la pobreza y la miseria dispone psicológicamente al pobre a aceptar la ayuda de Dios, el último recurso del que puede disponer frente a los están confiados y seguros en sus riquezas (Lc. 18:24-27).

Al decir «bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios» (Lc. 6:20), Jesús no está exaltando la pobreza material como un bien en sí mismo, ni la pobreza espiritual como una virtud moral (Mt. 5:3), sino que transmite un mensaje de esperanza para aquellos que no la tienen; es una palabra de dignidad para los que han sido despojados de ella. No son los miserables que el mundo imagina, pues su pobreza es causada por situaciones de injusticia o por desgracias personales que no suscitan la solidaridad necesaria para acudir en su socorro. Pero Dios no es como el hombre, no mira la apariencia, sino que conoce causas y razones. No hay justicia en maldecir al pobre por su pobreza y tenerle por maldito y abandonado de Dios. La justicia del Reino de Dios comienza por levantar al caído, sin olvidar que en un sistema de opresión política y económica el pobre es una víctima. Es pobre porque es despojado por un sistema injusto. Su miseria se debe a la injusticia de los poderosos.

Mediante el llamamiento a la > conversión y > reconciliación con Dios, la persona se siente aceptada, reconocida y acogida en el seno de la familia de Dios. El perdón de sus pecados tiene el valor de otorgarle la paz, mediante la cual puede inaugurar una vida de justicia y liberación.

V. REVALORIZACIÓN DE LA POBREZA. La Iglesia primitiva consideró desde el principio como uno de sus deberes más sagrados el socorrer a sus miembros sin recursos y ayudar asimismo, en la medida de lo posible, a los pobres que no pertenecieran a ella (Hch. 2:45; 4:32; 6:1-6; 11:27-30; 24:17; 1 Cor .16:1-3; Gal. 2:10; 1 Tes. 3:6). Los autores apostólicos exhortan de una manera expresa a no hacer acepción de personas y a no menospreciar a los pobres, que Dios ha elegido para que sean ricos en fe y herederos del Reino (Stg. 2:1-5). El cristiano debe ser siempre consciente de que cualquier cosa que tenga en propiedad no le pertenece de manera absoluta, sino que le ha sido dado para su fiel administración en bien el prójimo según la voluntad de Dios (cf. Mt. 25:15-28; Lc. 19:13-25; 1 Cor. 4:7 y Ef. 4:28).

Al lado de esta preocupación por los pobres de la comunidad, el cristianismo predica a la vez la inaudita concepción de la pobreza como «bendición». En la mentalidad hebrea se había desarrollado el concepto de la riqueza como bendición (cf. Prov. 3:10; 15:6) y la pobreza como castigo y retribución de Dios; en consecuencia, el rico es el piadoso (cumple con los diezmos y demás obligaciones litúrgicas) y el pobre el pecador (incapaz en muchas ocasiones de cumplir los preceptos legales y rituales). Desde el principio, Jesús se enfrenta a esta mentalidad y se presenta a sí mismo como el «pobre de Yahvé», aquel que no tiene dónde recostar la cabeza (Mt. 8:20; Lc. 9:58). En clave teológica posterior: «siendo pobre, se hizo rico por vosotros, para enriqueceros con su pobreza» (2 Cor. 8:9; cf. Flp. 2:6-7). Pobre fue el nacimiento de Jesús (Lc. 2:6-7); y fue la suya la ofrenda de los pobres en el Templo (Lc. 2:22-24; cf. Lv. 12). En vida no tuvo hogar propio ni dinero (Mt. 17:27), y en muerte fue despojado de sus vestiduras, muriendo en la indigencia más absoluta

(Mc. 15:24; Jn. 19:23-24) y siendo sepultado en una tumba prestada (Jn. 19:41). También la madre de Jesús comparte esa humilde condición social (*tapeínosis*, Lc. 1:47), en absoluta y plena disponibilidad ante Dios. Otro personaje clave del Evangelio, Juan el Bautista, es el prototipo de la pobreza del Reino: «¿Qué salisteis a ver? ¿Un hombre cubierto de vestidos delicados? He aquí, los que están en vestido precioso, y viven en delicias, en los palacios de los reyes están», pero Juan era profeta y aun más que profeta, el primero más pequeño en el Reino de Dios (Lc. 7:25-26; Mt. 11:8-9).

Seguir a Jesús supone renunciar a las riquezas (Mt. 6:19-21; 25-33), pues estas suponen un peligro para los intereses del Reino (Lc. 12:16-21; Mc. 10:17-25). Sus discípulos tienen que vivir humildemente, libre de los cuidados de este siglo en espera de la pronta venida de su Señor. Los evangelistas relatan que sus primeros seguidores eran pescadores y que abandonaron su oficio y su familia para seguir al Maestro (Mt. 4:20, 22); Lucas observa que lo dejaron todo (Lc. 5:11). Pedro dice a Jesús que lo había abandonado todo, como hicieron sus compañeros (Mc. 10:28). La misión de los apóstoles tiene que desarrollarse en la pobreza más completa y radical (Mc. 6:8s). Ciertamente, no todos los seguidores y discípulos de Jesús abandonaron sus bienes por completo, ni vendieron sus posesiones, porque entre ellos se contaban también personas ricas que proveían al sustento de Jesús y de los apóstoles (Lc. 8:3; 19:3s; Mc. 14:3; 15:43); con todo, el principio permanece: ante el dinero y las riquezas debe prevalecer el desprendimiento y la libertad de las mismas. No se puede separar la pobreza espiritual de la material, pues la pobreza de espíritu, cuando es verdadera, tiende a cristalizar en pobreza efectiva. De este modo, los seguidores de Jesús se podían considerar los herederos o descendientes espirituales de los *anawim Yhwh* o «pobres de Yahvé» (Sof. 3:11-13); mansos, humildes, desprendidos, solidarios, que tienen todo en común como signo de confianza en el Señor y amor a los hermanos (cf. Hch. 2. También en el judaísmo la secta de > Qumrán practicó la comunidad de bienes). En el Reino predicado por Jesús, la pobreza ya es considerada un mal debido a la injusticia de los hombres, sino un ideal de vida religiosa, una condición para realizar eficazmente la tarea misionera y poder gustar anticipadamente los bienes de la vida venidera. Véase ANAVIM, DINERO, JUBILEO, JUSTICIA, LIBERACIÓN, LIMOSNA, RIQUEZA.

BIBLIOGRAFÍA: C.L. Blomberg, *Ni pobreza ni riquezas* (CLIE 2004); C. Carbullanca, "El gobierno de los pobres", en *Estudos de Religião*, 24/39 (2010), 28-44; J.M. Castillo, *Los pobres y la teología* (DDB 1998); P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza* (EVD 1989); J. Comblin, "Los pobres como sujeto de la historia", en *RIBLA* 3 (1989:1), 43-57; J.D.G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento* (ST 2001); L. Coenen y H.H. Esser, "Pobre, πένης, πτωχός", en *DTNT* III, 380-385; R. Fabris, *La opción por los pobres en la Biblia* (EVD 1993); P. Gauthier, *El Evangelio de la justicia y los pobres* (Sígueme 1969); A. Gelin, *Los pobres de Yahvé* (Nova Terra, Barcelona 1970); J.I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas* (Trotta 1991); J.M. González Ruiz, *Pobreza evangélica y promoción humana* (Nova Terra, Barcelona 1978); R. Krüger, *Pobres y ricos en la Epístola de Santiago* (Lumen 2005); J. Lois, *El Dios de los pobres* (EST 2007); R. López, "La liberación de los oprimidos, ideal y práctica sapiencial", en *RIBLA* 9 (1991:2) 7-20; B.J. Malina, El mundo social de Jesús y los evangelios (ST 2002); B. Pérez Andreo, *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Ed. Irreverentes, Madrid 2010); P. Richard y I. Ellacuría, "Pobreza/Pobres", en *CFC*, 1030-1057; A. Rizzi, *Escándalo y bienaventuranza de la pobreza* (Paulinas 1978); L. Roy, "Pobres", en *VTB*, 698-701; J. de Santa Ana, *La Iglesia y el desafío de la pobreza* (Tierra Nueva, Bs. As. 1978); J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad 1984); M. Stenzel, "Pobreza", en *DTB*, 826-831; R. de Vaux *Instituciones del AT* (Herder 1964).

A. ROPERO

PODER

Heb. 3581 *kóaj*, כֹּחַ = «fortaleza, poder, fuerza, capacidad, aptitud»; Sept. 2479 *iskhýs*, ἰσχύς = «fuerza, fortaleza»; 1411 *dýnamis*, δύναμις = «poder, capacidad, posibilidad».

1. Dios y el poder.

2. Jesucristo y el poder.

I. DIOS Y EL PODER. Un hecho común a todas las religiones es considerar a Dios como el Poder misterioso y fundante de todo fenómeno natural y humano. Aterra y al mismo tiempo confiere confianza cuando la persona se entrega a él. Por esta razón, la experiencia de ese poder es una de máximas esperiencias religiosas, y figura en el credo bíblico como uno de los atributos esenciales de la divinidad, su omnipotencia.

En heb. el significado básico de «poder» es la capacidad de hacer algo, relacionado con la «fuerza». Dios demuestra su poder en la creación del mundo (Sal. 19:2; 104; Jer. 27:5; 32:17; 51:15; cf. Ro. 1:20) y en la victoria sobre el caos primigenio (Sal. 74:13; 89:10), pero, sobre todo, en la liberación de Israel al sacarle de la tierra de Egipto, para lo cual se utiliza un lenguaje altamente metafórico (Ex. 15:6; 32:11; 2 R. 17:7, 36). El poder último reside en Dios (Jer. 10:6; 1 Cro. 29:11) y, por tanto, no tolera el orgullo de los que creen que su poder y prosperidad depende de ellos: «al contrario, acuérdate de Yahvé tu Dios. Él es el que te da poder para hacer riquezas, con el fin de confirmar su pacto que juró a tus padres, como en este día» (Dt. 8:17-18; cf. Zac. 4:6). «Las riquezas y la honra provienen de ti. Tú lo gobiernas todo; en tu mano están la fuerza y el poder, y en tu mano está la facultad de engrandecer y de fortalecer a todos» (1 Cro. 29:12).

En Dios poder y justicia van juntos (Is. 45:24), unidos a la sabiduría (Dan. 2:20, 23), que es la forma en que el poder se manifiesta en el orden del pensamiento. El poder de Dios es su gloria, y su gloria es su poder, ambos se corresponden (1 Cro. 29:11) y se manifiestan por igual en el cielo y en la tierra: gobiernan en todos los reinos de las naciones, de modo que nadie los puede resistir (2 Cro. 20:6).

El hombre piadoso es exhortado a venerar a Yahvé y su poder (1 Cro. 16:11; Sal. 105:4), pues él es quien da vigor a su pueblo (Sal. 68:35). Da fuerzas al cansado y aumenta las facultades al que no las tiene (Is. 40:29). En Dios hay poder para ayudar o para hacer fracasar (2 Cro. 25:8). Los jueces de Israel, los profetas, los reyes, todos dependen del poder de Dios para actuar. Sansón solo es fuerte cuando el Espíritu de Yahvé desciende sobre él con poder (Jue. 14:6, 19; 15:14). La misma figura del «descenso del Espíritu con poder» define la experiencia de los primeros videntes (1 Sam. 10:6; 10:10). Profeta es quien se siente «lleno del poder del Espíritu de Yahvé, de juicio y de valor» (Miq. 3:8).

II. JESUCRISTO Y EL PODER. Las dos principales palabras que se traducen «poder» en el NT son *dýnamis*, δύναμις, y *exusía*, ἐξουσία. Es importante discernir entre ambas, porque no significan lo mismo. *Dýnamis* puede ser descrita como «capacidad moral o física», mientras que *exusía* significa «autoridad delegada, derecho, privilegio».

Dýnamis, usada relativamente, significa capacidad inherente de llevar cualquier cosa a cabo; en sentido absoluto, denota poder para obrar, poder en acción (p.ej. Ro. 1:16; 1 Cor. 1:18; Ef. 1:21; 3:16; Col. 1:11 2 Pd. 2:11). En ocasiones se utiliza, por metonimia, de personas y cosas, p.ej. de Dios (Mt. 26:64; Mc. 14:62), de ángeles (Ef. 1:21; cf. Ro. 8:38 y 1 Pd. 3:22), de Cristo (1 Cor. 1:24), del Evangelio (Ro. 1:16) y de milagros (p.ej. Mc. 6:5; 9:39; Hch. 2:22; 8:13; 2 Cor. 12:12).

Exusía, en tanto que libertad de acción y derecho a actuar, se predica de Dios, cuyo poder es absoluto, carente de restricciones (Lc. 12:5); cuando se refiere a los hombres, la autoridad es delegada. Jesucristo, en su condición de «Hijo del Hombre», tiene potestad o autoridad de parte de

Dios (Mt. 9:6; cf. 28:18; Mc. 2:10; Lc. 4:6; Jn. 17:2; Col. 1:13, etc.). En resumen, *dýnamis* significa solo fuerza o poder, en tanto que *exusía* denota un derecho o potestad delegados, con la fuerza necesaria para ponerlo en vigor.

Iskhýs, ἰσχύς, «poder, fuerza inherente y en acción», se predica de Dios: «la potencia de su fortaleza» (Ef. 1:19), esto es, el poder sobre las cosas externas ejercitado mediante la fuerza (Ef. 6: 10; 2 Tes. 1:9; Ap. 5:12). En cuanto capacidad se predica de los ángeles (2 Pd. 2:11; Ap. 18:2) y de los hombres (Mc. 10:30,33; Lc. 10:27; 1 Pd. 4:11).

Otros términos neotestamentarios son: 1753 *enérgeia*, ἐνέργεια (Fil. 3:21; Col. 2:12; 2 Tes. 2:11); 2904 *kratos*, κράτος = «fuerza, poder», más especialmente «poder manifestado» (Hch. 19:20; Ef. 1:19; 6:10; Ap. 5:13).

Si algo caracteriza el ministerio público de Jesús es el poder sobre la naturaleza, las enfermades, los elementos, los endemoniados y los hombres. Según la antigua confesión de fe paulina: «Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios» (1 Cor. 1:24, 18). También Jesús, como los profetas y jueces de antaño, es conducido por el Espíritu de poder (Lc. 4:14). Lucas es el evangelista que presta más atención a este aspecto de la vida de Jesús (cf. Lc. 4:36; 5:17; 6:19). Para él, Jesús de Nazaret es el ungido de Dios con el Espíritu Santo y con poder, que anduvo haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo (Hch. 10:38). Este poder se hace extensivo a los apóstoles después de la resurrección, a fin de que sean sus testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra. (Lc. 24:49; Hch. 1:8), promesa ampliamente manifestada en la potencia con que los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús (Hch. 4:33). Esteban, lleno de gracia y poder, hacía grandes prodigios y milagros en el pueblo (Hch. 6:8).

En la misma línea de pensamiento, el apóstol Pablo dice que el Evangelio es esencialmnte «poder de Dios para salvación a todo aquel que cree» (Ro. 1:16). Describe su ministerio misionero como un despliegue de «señales y prodigios, con el poder del Espíritu de Dios; de modo que desde Jerusalén hasta los alrededores del Ilírico lo he llenado todo con el evangelio de Cristo» (Ro. 15:19; 2 Ti. 1:8). Afirma que el Evangelio no es cuestión meramente de palabras o doctrina, «sino también de poder y del Espíritu Santo, en plena convicción» (1 Tes. 1:5; 1 Cor. 2:4), para que la fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios (1 Cor. 2:5).

En los Evangelios Sinópticos el ministerio terrenal de Cristo es presentado bajo la imagen de la > autoridad (*exusía*, ἐξουσία), que es el poder delegado para efectuar prodigios y maravillas; sin embargo, el poder glorioso, incólume, inmediado (*dýnamis*, δύναμις), pertenece al tiempo de la nueva existencia de Jesús inaugurada en la ascensión, por la cual vuelve al Padre, a aquella gloria que tuvo antes de nacer (Jn. 17:5), y sentado a la diestra del Poder, viene en las nubes del cielo (Mt 26:64; 24:30; Mc. 13:26; 14:62). Véase AUTORIDAD, BRAZO, FUERZA, POTESTADES, PROVIDENCIA, VIRTUD.

BIBLIOGRAFÍA: H. Asmussen, *Sobre el poder* (Marfil, Alcoy 1970); W. Beilner, "Poder", en *DTB*, 831-835; G. Friedrich, "δύναμις, *dynamis*, poder, fuerza", en *DENT* I, 1080-1088; R. Guardini, *El poder* (Guadarrama, Madrid 1963); R. Hauser, "Poder," en *CFT* III, 483-500; K. Hemmerle, "Poder", en *SM* V, 489-493; M-F. Lacan, "Poder," en *VTB*, 701-706; G. Piana, "Poder" en *DTI*, III, 819-830; Suitbert H. Siedl, "Fuerza", en *DTB*, 416-4420; A. Urban, *El origen divino del poder* (Almendro 1989).

A. ROPERO

POESÍA BÍBLICA

Es sabido que la poesía aparece esparcida por todos los bloques literarios de la Biblia: desde el

lenguaje mítico del Génesis hasta los intrincados símbolos del Apocalipsis; desde las porciones jurídicas hasta los cánticos recogidos por el evangelista Lucas; desde el refranero popular de Proverbios hasta el prólogo del Cuarto Evangelio, sin olvidar el insondable dolor de Job y las Lamentaciones, ni la exaltación amorosa en el Cantar de los Cantares, ni mucho menos las parábolas de Jesús o incluso la amargura del Eclesiastés. Es una presencia constante, pero mal atendida y entendida. Ubicada más como discurso ligado a la belleza y a una expresividad declamatoria, la poesía va más allá de los límites de los llamados «libros poéticos», pues los libros proféticos, que deben leerse en verso, son también una manifestación lírica insoslayable. Y qué decir de los Salmos, el corazón mismo de las Escrituras, poesía en plenitud, poesía a manos llenas. Harold Bloom ha destacado la capacidad dramática del libro de Job al compararlo con el *Rey Lear*, y encuentra allí su influencia y, por supuesto, no ha dejado de advertir la grandeza poética y existencial del profeta Jeremías.

«Los cristianos tenemos que amar y luchar por la palabra poética, porque tenemos que defender lo humano, ya que Dios mismo lo ha asumido a su realidad eterna». Esta es una cita de Karl Rahner, uno de los grandes teólogos del siglo XX. La oración siempre ha tenido una relación directa con la poesía, dentro y fuera del culto. Como ejemplo, veamos la paráfrasis del salmo 17 de Ernesto Cardenal: «Oye Señor mi causa justa,/ atiende mi clamor./ Escucha mi oración que no son slogans./ Júzgame tú/ y no sus Tribunales/ Si me interrogas de noche con un reflector/ con tu detector de mentiras/ no hallarás en mí ningún crimen». Al leer textos como este, el poeta y monje Thomas Merton escribió: «¡Si los sacerdotes supieran lo que están recitando todos los días! ¿Será necesario que estemos en el campo de concentración para que la verdad nos vuelva?».

Notker Füglister explica el sentido poético de la «oración sálmica» desde la clave poética mediante tres grandes conceptos que se pueden aplicar al resto de la poesía bíblica: la *comunicación*, entendida como automanifestación humana; «la palabra poética es una palabra eficiente, que tiene no solo una función poética, sino más bien una función dinámica»; la *identificación*, donde el yo del lector no solo se funde con el del poeta, sino que, de alguna manera «lo hace con el yo de todos los lectores», apareciendo así una especie de «súper-yo poético», y en este punto cita a Lutero, de su prólogo al *Salterio* (1531): «¿Dónde se encuentran palabras de alegría más delicadas que las que contienen los salmos de alabanza y de acción de gracias? En ellos contemplas el corazón de todos los santos y ves cómo ascienden a los hermosos y agradables jardines del cielo como suaves flores, cordiales y agradables flores, llenos de agradecimiento a Dios y a su bondad. ¿Y dónde encontrarás palabras de tristeza con más profundos lamentos y quejas que en los salmos de lamentación? En ellos verás de nuevo el corazón de todos los santos y cómo se adentran en la muerte y en el infierno». En tercer lugar, Füglister menciona la *evocación*: en ella los salmos «despiertan lo que ya existe en *nosotros* [...] nuestra ansia cristiana». Los salmos, según esto, colaboran en la autorrealización del cristiano; siendo textos pre y sub-cristianos, le sirven de oración a los cristianos. ¿Cómo es esto posible? Una clara respuesta es la apropiación que Jesús mismo hizo de los Salmos y cómo los utiliza el Nuevo Testamento. En palabras de Agustín: Jesús cantó los salmos con sus labios, con su vida y ahora con su cuerpo, la Iglesia.

Hans-Joachim Kraus, por su parte, ha elaborado una muy amplia *Teología de los salmos*. Para él, como para Gerhard von Rad, el Salterio representa *la respuesta de Israel*. Dice von Rad: «Frente a las acciones salvíficas, Israel no permaneció mudo; no solo se esforzó por actualizárselas mediante esbozos históricos siempre nuevos; se dirigió además personalmente a Yahvé, le alabó, le formuló

preguntas, se lamentó ante él de sus sufrimientos, porque Yahvé no se eligió un pueblo como objeto mudo de su voluntad histórica, sino para dialogar con él». Kraus agrega: «la alabanza y oración de Israel ascienden *desde lo profundo* (Sal. 130) incluso cuando los himnos e invocaciones resuenan en las descollantes alturas de la vida religiosa». La indagación teológica de los Salmos, concluye Kraus, tiene que esforzarse incansablemente «por hacer justicia a su objeto: *Dios e Israel, Dios y la persona humana en Israel*, en el encuentro y comunión fundados y sostenidos por Yahvé». El estudio del culto en Israel debería tener como un capítulo fundamental el estudio del Salterio en todas sus dimensiones: poética, musical y teológica.

Por su parte, Luis Alonso Schökel en *La poética hebrea* y en *Treinta salmos: poesía y oración* sistematiza un conjunto de observaciones literarias y teológicas. Demuestra la riqueza de la imaginería de otros escritos bíblicos ricos en poesía, como los profetas. Recuerda con tristeza cuando a Ezequiel le pedía el pueblo en el exilio cantar sus oráculos: «Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras pero no las practican» (Ez. 33.31s). Y advierte que si privilegiamos el valor poético de los Salmos, estaremos prácticamente eludiendo su función religiosa como textos de oración. Insiste, por ejemplo, en la fuerza sonora de poemas como el Salmo 29, pues además relaciona la métrica y los temas dela poesía bíblica con algunos aspectos de la tradición poética hispánica (sobre todo en *La traducción bíblica*). No se trata, entonces, de aprender únicamente a distinguir las figuras retóricas (símil, metáfora, alegoría, etc.), sino de capturar su verdadero impacto.

Von Rad se refiere a la búsqueda del Dios creador y encuentra que el Salterio tiene, en ese tema, un lugar tan importante como el Génesis o el Déutero-Isaías: el salmo 18 es un ejemplo magno de la supervivencia del mito en la expresión poético-teológica del pueblo hebreo, y es también una demostración de la fundición de la experiencia religiosa, la cosmovisión y la confianza en Dios: Él, para salvar a su fiel creyente, desciende «montado en un querubín» (v. 10) y llega hasta el fondo del abismo: «El fondo del mar quedó al descubierto;/ las bases del mundo quedaron a la vista,/ por la voz amenazante del Señor,/ por el fuerte soplo que lanzó./ Dios me tendió la mano desde lo alto,/ y con su mano me sacó del mar inmenso (vv. 15-16). El mar aparece como recuerdo del caos, el abismo como enemigo del Dios de orden y de misericordia. La opción de Dios, en cambio, es por los humildes, y su pleito contra los soberbios, algo que para entonces ya no era tanto problema aceptar (v. 27).

El ensayo ya citado de Rahner, *La palabra poética y el cristiano* (1961), muestra los valores combinados de la fusión entre teología, fe y literatura, especialmente cuando señala el valor de la poesía para la receptividad de la Revelación: si la gente leyera más poesía, captaría mejor la palabra divina. Octavio Paz se refiere a algo similar cuando denomina a la poesía como «la otra voz», es decir, la de los subterráneos, la de unos pocos iniciados. Para el Premio Nobel 1990, hacer, leer o disfrutar la poesía, es lo menos utilitario que puede haber. De ahí que el paralelismo, la forma poética hebrea por excelencia, deba ser comprendido como una sucesión de afirmaciones épicas, líricas o cultuales cuya intensidad apela a las características de la lengua para transformarse en canto. Clasificado, sumariamente, en sintético (dos o más versos que reiteran la expresión), antitético (oposición de ideas para expresar una nueva) y gradación (aumento progresivo de la intensidad), es el recurso más utilizado en el AT, pero también reaparece con mucha fuerza en el NT, especialmente en muchos giros poéticos de los Evangelios y hasta en las cartas apostólicas.

Los aspectos formales: el ritmo, el estilo y la capacidad sonora del idioma para vehicular los

contenidos deseados, son quizá los más espinosos a la hora de abordar el fenómeno poético. Con todo, no deberían eludirse a la hora de profundizar en las técnicas poéticas de los autores bíblicos, pues como bien resume Schökel: «La poesía potencia y concentra los recursos del lenguaje y ensancha sus posibilidades; los procedimientos de la poesía pasan después a la prosa artística y pueden bajar al lenguaje ordinario. Gracias a este movimiento alterno, de subida y bajada, la vida de una lengua y una literatura se mantiene en tensión». La poesía bíblica no escapa a los dictados de la polisemia (pluralidad de sentidos), sin embargo, su búsqueda del significado encuentra en los felices hallazgos que marcan la memoria de sus lectores la satisfacción de los creyentes que, muchas veces sin saberlo, son seducidos también por la expresión poética inseparablemente ligada al mensaje divino.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bloom, *Poesía y creencia* (Cátedra, Madrid 1991); W. Bruegemann, *El mensaje de los salmos* (Universidad Iberoamericana, México 1998); Id., *Israel's praise. Doxology against idolatry and ideology* (Fortress 1988); E. Cardenal, *Salmos* (Carlos Lohlé, Bs As-México 1974/Trotta 1998); J.L. Espinel, *La poesía de Jesús* (ESE 1986); N. Füglister, *La oración sálmica* (EVD 1968); H.-J. Kraus, *Teología de los salmos* (Sígueme 1985); K. Rahner, "La palabra poética y el cristiano", en *Escritos de teología* IV, pp. 453-466 (Taurus, 1961); L.A. Schökel, *Treinta salmos: poesía y oración* (Cristiandad 1981); Id., *Manual de poética hebrea* (Cristiandad 1988); Id., *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor* (EVD 1993); L.A. Schökel y E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Cristiandad 1977); M.V. Triviño, *Música, danza y poesía en la Biblia* (EDICEP 1996); S.C. Yoder, *Poetry of Old Testament* (Herald Press 1973).

L. CERVANTES-ORTIZ

POLIGAMIA

Lit. «muchos matrimonios», del gr. *polýs*, πολύς, «mucho», y *gamos*, γάμος, «matrimonio», pero más correcto sería hablar de *poliginia* = «muchas esposas», del gr. *gyné*, γυνή, «mujer». Forma de relación conyugal en la que un varón está unido a varias mujeres, simultáneamente y con reconocimiento legal.

La poligamia es una costumbre antiquísima debida a la preocupación de tener una familia numerosa y fuerte, que todavía pervive en algunos lugares. Los únicos pueblos importantes de la antigüedad que han tenido poco o ningún rastro de ella, han sido los griegos y los romanos. Según el autor bíblico, la poligamia apareció como un estigma con Lamec, hijo de Caín (Gn. 4:19). En la antigüedad era frecuente tener dos esposas, la legal y la > concubina; el Código de Hammurabi autorizaba al esposo de una mujer estéril tomar a su esclava por concubina. Lo vemos en los patriarcas, cuando Sara, al saberse estéril, ofreció su esclava Agar a Abraham (Gn. 21:14). Con todo, el autor sagrado dice que cuando Abraham aceptó tomar para sí una segunda mujer para conseguir el cumplimiento de la promesa, actuó insensatamente (Gn. 16:4). Isaac tuvo una sola esposa, pero Jacob fue polígamo, en parte debido al engaño de Labán (Gn. 29). Moisés reprimió los abusos de la poligamia, pero no la abolió (Dt. 21:16ss.; Ex, 21:9ss.; Lv. 18:18), aunque ciertas disposiciones tendían a desalentarla (cf. Lv. 18:18; Dt. 17:17). Por ley se prohibió la castración de los jóvenes (Dt. 23:1), práctica asociada a la poligamia, lo cual cual hacía difícil conseguir un hombre al cuidado de harén. Cada acto sexual volvía impura a la pareja durante un día: «Si un hombre se acuesta con una mujer y hay emisión de semen, ambos se lavarán con agua y quedarán impuros hasta el anochecer» (Lv. 15:18), lo que en el caso de un considerable número de mujeres, cada una reclamando sus propios derechos sobre el marido, se convertiría en una pesada carga. También quedaba prohibido favorecer a una mujer sobre otra y descuidar a una por otra (Ex. 21:8 ss.). El resultado de todas estas ordenanzas fue que los israelitas se conformaron con una sola esposa (cf. Prov. 12:4; 19:41; 31:10ss.), o como mucho con tomar una > concubina. Lo mismo parece haber

ocurrido en el antiguo Egipto. Después de la cautividad, parece que prevaleció la monogamia entre los judíos, al menos como ideal del matrimonio (cf. Tobit 1:11; 2:19; 8:4, 13; Susana, 29:63; Mt. 18:25; Lc. 1:5; Hch. 5:1), aunque sin desterrar del todo la poligamia. Los libros sapienciales exhortan a los hombres a alegrarse en la mujer única de la juventud, sin pretender otras (Prov. 5:18; cf. Sal. 128:3).

Positivamente, la Ley enalteció el matrimonio monógamo prohibiendo las uniones entre consanguíneos y parientes políticos (Lv. 18); aseguró los derechos de las esposas de condición inferior (Ex. 21:2-11; Dt. 21:10-17); reglamentó el divorcio, obligando a una «carta de divorcio», y no una mera cuestión verbal, lo cual exigía la intervención de una tercera parte, lo cual dificultaba el proceso (Dt. 22:19, 29; 24:1); exigió el respeto al vínculo matrimonial (Ex. 20:14, 17; Lv. 20:10; Dt. 22:22). Según Dt. 17:17, al rey no le estaba permitido «acumular para sí mujeres», pero esta prohibición fue ignorada por David (2 Sam. 5:13), Salomón (1 R. 11:3), Roboam (2 Cro. 11:21) y Abías (2 Cro. 13:21). Herodes el Grande gozo de un gran harén, para cuyo servició procuró eunucos de países extranjeros (Josefo, *Ant.* 17, 1, 3).

En el tiempo de los Jueces, algunos, como Gedeón, se dieron a la poligamia o, al menos, a la bigamia (Jue. 8:30; 10:4; 12:9, 14). Sin embargo, la Escritura expone los males inherentes a la poligamia, las míseras rivalidades que se daban entre las esposas de Abraham, de Jacob y de Elcana (Gn. 16:6; 30; 1 Sam. 1:6); en cambio, se destaca la belleza y felicidad de las familias monógamas (Sal. 128:3; Prov. 5:18; 31:10-29; Ec. 9:9; cf. Eclo. 26:1-27). El sumo sacerdote no podía tener más que una sola esposa. Los esenios condenaban abiertamente la poligamia.

Todos los textos del NT hablan formalmente en contra de la poligamia. Conversando con los judíos acerca del divorcio, Cristo afirmó que Moisés lo había permitido por la dureza de sus corazones y que, excepto en caso de infidelidad, un nuevo matrimonio era un adulterio (Mt. 19:3-9). Es más, al decir Jesús, en respuesta a los fariseos, que al principio Dios «los hizo varón y hembra» (*arsen kaí thely*, □ρσεν κα□ θ□λυ, v. 4), indirectamente condena la poligamia como contraria a la institución original del matrimonio. Luego se puede llegar a la conclusión de que la poligamia había sido permitida en la época del AT por la misma razón que el divorcio, pero nunca fue ordenado, sino restringida por la Ley.

La enseñanza de Pablo sigue en esta línea. Los cristianos conversos de la era apostólica se pueden dividir en tres clases: judíos, romanos y griegos. La poligamia, como ya dijimos, había caído en desuso general entre los primeros. Los romanos la prohibían por ley, aunque el divorcio era más frecuente que entre los judíos. Los griegos, por el contrario, eran más permisivos respecto a la poligamia. Las cartas de Pablo gral. van dirigidas a griegos conversos, muchos de los cuales serían polígamos. Hubiera sido una medida extrema por parte del Apóstol obligar a los conversos a despedir a sus mujeres legalmente casadas según la ley griega, aparte del daño y miseria que produciría en las esposas abandonadas. Ahora bien, lo que nunca permitió es la poligamia a los cristianos bautizados que aún no habían contraído matrimonio. De haberse dado la poligamia en las primeras comunidades cristianas, o de haberse dado la ruptura de los matrimonios polígamos previamente formalizados, seguramente quedarían noticias en las cartas donde el Apóstol trata otros asuntos problemáticos, quejas y murmuraciones. Censura a menudo a los conversos griegos su violación de la ética cristiana, algunos de los cuales regresaron a su vieja manera de vivir, pero nunca encontramos ninguna referencia a la poligamia, ni ningún indicio que nos permita pensar que esta continuó en las comunidades paulinas. La norma es: «Cada hombre tenga su esposa, y cada mujer

tenga su esposo» (1 Cor. 7:2). El lenguaje paulino es monógamo en todas sus imágenes y comparaciones (cf. Ef. 5:23).

En el caso especial de los polígamos convertidos al Evangelio, se aceptaba la situación familiar de hecho; pero el polígamo quedaba excluido de la posibilidad de ejercer cargo alguno de responsabilidad en la Iglesia (cf. 1 Ti. 3:2, 12; Tit. 1:6). Véase CONCUBINA, FAMILIA, MATRIMONIO, SEXUALIDAD.

POLÍGLOTAS

Del gr. *polýs*, πολύς, «mucho», y *glotta*, γλῶττα, «lengua». Las biblias políglotas son ediciones de la Sagrada Escritura en muchas lenguas, es decir, del texto original hebreo del AT (más los breves pasajes en arameo) y del griego del NT, acompañados de todas o algunas de las versiones antiguas. En ocasiones contienen también traducciones modernas de dichos textos, especialmente de las versiones antiguas. Tienen gran utilidad en el estudio crítico del texto. Se inició su edición al generarse el interés en la Palabra de Dios en sus lenguas originales.

Como precursora de las modernas políglotas, aunque no equivalente a ellas por no recoger más que el Antiguo Testamento, es la > *Hexapla*, obra exegética de Orígenes que data de la primera mitad del siglo III d.C. Como su nombre indica, presentaba seis columnas paralelas con las siguientes traducciones: el texto hebreo corriente, una transliteración en alfabeto griego, y las traducciones de > Aquila (128 d.C.), > Símaco (200 d.C.) y > Teodoción (180 d.C.). Incluía también la Septuaginta. Este trabajo fue llevado a cabo en Cesarea y fue finalizado alrededor del 240 d.C. La *Hexapla*, debido a su gran extensión, nunca fue copiada como un todo. El trabajo de Orígenes fue guardado en la biblioteca de Cesarea. San Jerónimo lo vio y lo estudió en el siglo cuarto de nuestra Era. La quinta columna, que era la revisión de la Septuaginta llevada a cabo por Orígenes, fue copiada en muchas ocasiones, pero solo porciones de ella existen en la actualidad.

La primera verdadera políglota, es decir, la Biblia completa, es la debida a la iniciativa del cardenal español Francisco Jiménez de Cisneros, con el nombre de *Biblia Políglota Complutense*. Concedida la licencia para impartir enseñanza en el nuevo Colegio Mayor, pero no iniciadas todavía las clases, a partir de 1504 comienza a organizar el cardenal Cisneros los trabajos para llevar a cabo una edición de la Biblia en sus lenguas originales. El resultado final, la *Biblia Sacra Polyglotta, complectentia Vetus Testamentum Hebraico, Chaldaico, Graeco, et Latino idiomate; Novum Testamentum Graecum et Latinum; et vocabularium Hebraicum et Chaldaicum*, *grammatica Hebraica; necnon dictionario Greco. De mandato et sumptibus Cardinalis Francisci Ximenis de Cisneros*, ha sido considerada una de las obras más representativas del Renacimiento español. Recibe el nombre de Complutense por haber sido publicada en Alcalá de Henares (en latín *Complutum*).

El nacimiento de la imprenta en la década de 1450 se aprovechó enseguida para una mayor eficiencia en la publicación de la Biblia. Con grandes gastos personales, el cardenal Cisneros compró muchos manuscritos e invitó a los mejores teólogos de la época para trabajar sobre la ambiciosa tarea de compilar una enorme y completa Biblia políglota para «reavivar el decaído estudio de las Sagradas Escrituras». Los estudiosos se encontraron en Alcalá de Henares, en la universidad fundada por Cisneros, la Complutense. Los trabajos comenzaron en 1502 bajo la dirección de Diego López de Zúñiga y se continuaron durante 15 años.

En ello participaron, entre otros, los conversos Alonso de Alcalá, Pablo Coronel y Alfonso

Zamora, que se encargarían de la parte hebrea y aramea. La parte griega la trabajaron el cretense Demetrio Ducas y Hernán Núñez, el Pinciano. Antonio de Nebrija intervino especialmente en la corrección de la Vulgata, texto latino de San Jerónimo.

Se imprimió entre 1514 y 1517, pero no se distribuyó hasta 1520, año en que el papa León X dio su autorización.

El Nuevo Testamento se completó e imprimió en 1514, pero su publicación se retrasó mientras se trabajaba en el Antiguo, para que se pudieran publicar ambas partes juntas como una sola obra. Entretanto, rumores del trabajo de la Complutense llegaron hasta Desiderio Erasmo de Rótterdam, que produjo y editó su propia edición del Nuevo Testamento en griego.

Para esta impresión se realizó una importante clase de tipos de letras hebreas y griegas. Los tipos griegos ha sido considerados como los más bellos jamás creados, y los hebreos sirvieron de modelo a los de la Biblia Regia.

La Políglota Complutense consta de seis tomos *in folio* y fue costeada a expensas del propio cardenal; la suma ascendió a 50.000 ducados. Los tomos I al IV corresponden al Antiguo Testamento y comprenden: texto hebreo, el Targum de Onkelos en versión de los Setenta (ambos con traducción latina interlineal) y la Vulgata. El tomo V contiene el Nuevo Testamento griego, en versión latina literal y la Vulgata. El tomo VI es un apéndice con vocabulario hebreo y arameo, y una gramática hebrea.

Destaca la distribución del primer tomo; las páginas, en sus tres cuartas partes superiores se dividen en tres columnas que contienen, a la izquierda el texto griego, con la interpretación latina interlineal, en el centro la Vulgata, y a la derecha la versión en hebreo. La parte inferior se divide en dos columnas: la izquierda para la traducción caldea y la derecha para la latina. Cada columna lleva sus epígrafes y, en el margen derecho, apostillas.

Fue la primera de las llamadas Políglotas Mayores. De las 600 copias publicadas, unicamente se conoce de la supervivencia de 123.

Las otras políglotas mayores son:

1. La *Biblia Regia* o de Amberes, en la que participaron Benito Arias Montano y varios eruditos europeos. Fue patrocinada por Felipe II, y presentaba los textos hebreo, latino, griego, arameo y siríaco. Fue publicada en Amberes entre los años 1568-1572, y fue presentada en ocho volúmenes *in folio*. También incluía léxicos y gramáticas de los diversos idiomas de las versiones originales.

2. *Políglota de París*, dirigida por Gabriel Sionita. Fue publicada en París entre los años 1628 y 1655, siendo presentada en nueve volúmenes *in folio*. Su patrocinador fue Guy-Michael Le Jay, y los textos eran hebreo, latino, griego, arameo, siríaco y árabe, con el Pentateuco Samaritano, publicado por vez primera y editado por J. Morinus. Desafortunadamente, Le Jay quedó arruinado con esta ambiciosa empresa.

3. *Políglota de Londres*, la más rica de las clásicas. Recibe este nombre por haber sido preparada en Londres, y publicada entre los años 1654 y 1669 en seis volúmenes *in folio*. Fue patrocinada por Oliver Cromwell y dirigida por Brian Walton, posteriormente obispo anglicano de Chester. En esta obra colaboraron Edmund Castell, Samuel Clarke, Thomas Hyde y Alexander Huish. La excelencia de esta Políglota sobre las otras consiste en el gran número de antiguas versiones orientales y la mayor y más inteligente obra del editor. Los primeros cuatro volúmenes contienen el Antiguo Testamento en hebreo con la versión interlineal de Amberes; el Pentateuco samaritano; la Septuaginta

de la edición del Vaticano de 1587 con las variantes del Códice Alejandrino; los fragmentos de la Ítala recopilados por Flaminius Nobilius; la Vulgata de la edición vaticana con las correcciones de Lucas de Brügge; la Peshitta aumentada por la traducción de ciertos apócrifos; una mejor edición de la versión árabe; los targumes de Buxtorf; la traducción samaritana del Pentateuco y la versión etíopica de los Salmos y el Cantar de los Cantares. Esos textos (nueve en total), con traducción latina del griego y el oriental, están ordenados uno al lado del otro o uno bajo el otro. Dos targumes adicionales, el del pesudo-Jonatán y el de Jerusalén, con una traducción persa, están en el volumen cuatro. El NT aparece en el volumen quinto, teniendo el texto pocos cambios de la edición *in folio* de Robert Stephens de 1550; luego viene la versión de Arias Montano y las variantes de los códices alejandrino, siríaco, latino, etiópico y árabe y los Evangelios en persa, con traducción literal del latín. Presenta el único aparato crítico existente del texto siríaco. Esta formidable empresa se llevó a cabo en cuatro años mediante suscripción popular. Muerto Oliver Cromwell antes de ser terminada, fue dedicada al rey Carlos II en lugar de a Cromwell, como se había pensado originalmente.

Entre las Biblias Políglotas *menores* podemos mencionar:

1. *Políglota de Leipzig* o de *Reineccius*, publicada bajo el título de *Biblia Sacra Quadrilinguica V. Test. Hebr.* etc. (Leipzig, 1747-51, 3 vols. fol.). El NT fue publicado primero en 1713, mientras que el AT en 1750-51. El primer volumen contiene los libros históricos; el segundo, el resto de libros del AT junto con los apócrifos. El tercero, todo el NT con el texto griego, siríaco, griego vulgar y la versión latina de S. Schmid y la alemana de Lutero.

2. *Políglota de Heidelberg* o de *Bertram* (1586), que contiene los textos en hebreo, griego y dos versiones latinas (3 vols. fol.).

3. *Políglota de Hamburgo* o de *Wolder* (1596), con textos hebreo, griego, tres versiones latinas, incluyendo la de Teodoro de Beza, y la traducción alemana de Martín Lutero.

4. *Políglota de Bagster*, publicada en Londres en 1831, que en un solo volumen incorpora además el Pentateuco Samaritano, la LXX, la Vulgata, la Peshitta, el NT griego de Mill, la traducción alemana de Martín Lutero, la italiana de Diodati, la francesa de Osterwald, la castellana de Scío de San Miguel, y la Versión Autorizada inglesa. Fue reeditada en Londres en 1874.

5. *Hexaglot Bible, comprising the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in the original Tongues, together with the Septuagint, the Syriac (of the New Testament), the Vulgate, the Authorized English and German, and the most approved French Versions*, dirigida y editada por Edward Riches de Levante, apareció en 1874-1876 (6 vols.), con los textos hebreo del AT y griego del NT, junto con la LXX, Siríaca (del NT), latina (Vulgata), la Versión Autorizada inglesa, la alemana de Martín Lutero, y la francesa de R. V. Olivetan. En esta Políglota, aparecida en Londres, se incorporan los estudios críticos del Deán Alford y de von Tischendorf. De Levante también publicó la Políglota llamada *Triglotta* (Londres, 1890), que incorpora, además del AT hebreo y NT griego, la LXX, la Vulgata y la Peshitta del NT.

6. La *Biblia de Nuremberg*, obra de Elías Hutter, comprende (a) un AT en seis lenguas (1599) que llega solo al libro de Rut; (b) un salterio hebreo, griego, latino y alemán (1602); (c) un NT en 12 lenguas (2 partes, 1599): siríaco, italiano, hebreo, español, griego, francés, latín de la Vulgata, inglés, alemán, danés, bohemio y polaco; (d) un Nuevo Testamento hebreo, griego, latino y alemán, tomado del anterior (1602).

7. *La Políglota Bielefeld*, ed. por R. Stier y C. G. W. Theile (4 vols., ii y iii en dos partes, 1846–

55), contiene el AT en hebreo, griego, latín y alemán, el NT en las últimas tres lenguas, con variantes de diferentes versiones alemanas en la cuarta columna; hay también copias con la versión inglesa en lugar de la alemana. Finalmente se puede hacer mención de la *Biblia Hexaglotta* de E. R. de Levante (6 vols., Londres, 1874–1876) y de la *Biblia Sacra Polyglotta* de Bagster, con prólogo de S. Lee (Londres, 1831).

8. En la actualidad, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (C.S.I.C.) está preparando la llamada *Polyglotta Matritensia* (Políglota de Madrid), con el siguiente plan general: 1) *AT hebreo*. 2) *NT griego*. 3) *AT griego* (LXX). 4) *AT arameo* (Targum Palestino). 5) *AT arameo* (Targum de Onkelos y Jonatán). 6) *AT y NT siríacos*. 7) *Vetus Latina*. 8) *Vetus Hispana*. 9) *NT copto*. 10) *Versión castellana*.

BIBLIOGRAFÍA: Delitzsch, *Studien zur Entstehungs. gesch. der Polyglotten - Bibel des Cardinals Ximenes* (Leipzig 1871); F. Pérez Castro, "Biblias Políglotas", en *GER* 4, 178-184; J.A. G.- Larraya, "Políglotas, Biblias", en *EB* V, 1151-1154.

J. M. DÍAZ YANES

POLILLA

Heb. 6211 *ash*, עָ = «polilla», que destroza los vestidos (Job 4:19; 13:28; 27:18; Sal. 39:11; Is. 1:9; 51:8; Os. 5:12); *sas*, סָס (Is. 51:8); Sept. y NT 4597 *ses*, σ□ς = «polilla de la ropa» (Mt. 6:19, 20; Lc. 12:33); Vulg. *tinea* = «polilla de los tejidos», de la que existen diversas especies.

Insecto que se convierte en mariposa nocturna, dañina y destructora en su estado de larva. «Quebrantados por la polilla» (Job 4:19) parece aludir al hecho de que los materiales de lana, atacados por las larvas de las polillas, se vuelven tan frágiles que un solo toque los destruye. La extraña expresión «edificó su casa como la polilla» (Job 27:18) alude a la frágil cubierta que una larva de polilla fabrica con el material que consume.

Hablando de los ricos, Santiago dice que sus riquezas se han podrido, y sus ropas están comidas de polilla (Stg. 5:2), gr. *setóbrotos*, σητ□βρωτος, de *ses*, «polilla», y *bibrosko*, «comer».

Por su carácter dañino, la polilla adquirió un sentido simbólico de ruina y destrucción (Sal. 39:11; Is. 1:9; 51:8; Os. 5:12). Job se lamenta de que la vida se consume rápidamente como el vestido que roe la polilla (Job 13:28). Jesús anima a hacer tesoros en los cielos, porque allí ni la polilla ni el orín corrompen (Mt. 6:20)

A. CABEZÓN MARTÍN

POLUX. Ver CASTOR

POLVO

Heb. 6083 *aphar*, עָפָר = «polvo», en cuanto materia desmenuzada o gris, de la raíz 6080 *aphar*, עפר, «ser de color gris, estar desmenuzado, ser polvo»; *shajaq*, חַק = «polvo impalpable» (Isaías 40:15); *daqaq*, דקק = «titurar, reducir a polvo» (2 Cro. 34:4); gr. 2868 *koniortós*, κονιορτ□ς = «polvo levantado o flotante», de *konía*, «polvo», y *órnymi*, «agitar» (Mt. 10:14; Lc. 9:5; 10:11; Hch. 13:51; 22:23); 5522 *khoos*, χ□ος, de *kheo*, «derramar», prim. tierra excavada, luego tierra suelta o polvo (Mc. 6:11 y Ap. 18:19).

Partículas pequeñas de tierra, que en una país seco como Palestina, próximo al desierto, abundan por doquier. Cuando es agitado por el viento, forma una terrible y desoladora tormenta, tan temida por los viajeros como las que tienen lugar en alta mar. En la Ley se amenaza al pueblo desobediente

con una lluvia de «polvo y ceniza, los cuales descenderán del cielo sobre ti hasta que perezcas» (Dt. 28:24).

Dios formó hombre del polvo de la tierra, y al caer en pecado le fue dicho: «Polvo eres, y al polvo volverás» (Gn. 2:7; 3:19). La muerte y la sepultura se comparan con yacer en el polvo (Job 7:21; cf. Sal. 22:15).

Se menciona como símbolo de debilidad: «Porque él conoce nuestra condición; se acuerda de que somos polvo» (Sal. 103:14). «Lamer el polvo» es una figura de derrota (Sal. 72:9). Echar polvo sobre la cabeza era una señal de dolor (Ez. 27:30; Ap. 18:19). Sacudir el polvo de los pies contra una persona o ciudad es protestar y proclamar la absoluta separación en el futuro (Mt. 10:14; Hch. 13:51). Lanzar polvo al aire era una expresión de gran indignación (Hch. 22:23).

Por su abundancia, el polvo es imagen de multitudes y cantidades innumrables, ya de descendencia humana, ya de posesiones (Gn. 13:16; 28:14; Nm. 23:10; Job 27:16; Zac. 9:3).

PONIENTE

Heb. 4628 *maarab*, מַעֲרָב, o fem. *maarabah*, מַעֲרָבָה = «sombreado», como una zona iluminada por el sol al atardecer, «occidente»; gr. 1424 *thysmé*, θυσμ□, lugar de la puesta del sol, de *thysis*, «hundimiento, puesta»; *thyno*, «hundirse», de ahí «poniente» (Lc. 12:54); lat. *occidens*. Véase OCCIDENTE.

PONTO

Gr. 4195 *Pontos*, Π□ντος = «mar». Región marítima al noreste del Asia Menor, bañada por las aguas del Ponto Euxino (mar Negro), del que deriva su nombre. Junto con Bitinia formaba una provincia romana, de donde era oriundo Aquila (Hch. 18:2), y en la que residían judíos, a partir de los cuales se formò una comunidad cristiana (1 Pd. 1:1). Había judíos del Ponto en Jerusalén en el día de Pentecostés, que escucharon el mensaje de Pedro (Hch. 2:9).

En sus orígenes, el Ponto era únicamente una provincia de Capadocia que se extendía desde el monte Tauro hata la costa del Ponto Euxino. Cayó bajo el dominio de medos y persas, que lo dividieron en cuatro satrapías. Durante el reinado de Darío Hystaspes, el país fue concedido al príncipe Artabazes, miembro de la familia real, quien desde entonces asumió el título de rey del Ponto. Tenía fértiles llanuras cortadas por serranías. En la porción litoral hubo colonias y factorías griegas desde el siglo VII a.C., que traficaban con las regiones próximas y lejanas desde los puertos de Sínope y Amiso. Sus habitantes pertenecían a una raza guerrera, activa y atrevida. Durante el reinado de Ariobarzanes, se rebelaron contra el yugo persa y se independizaron. Desde ese momento el país prosperó y sus reyes fueron añadiendo gradualmente a sus dominios la totalidad de Capadocia y Paflagonia, así como gran parte de Bitinia. Mitrídates VI se alió con los romanos y les ayudó enviando una flota contra los cartagineses. Su hijo Mitrídates VII, que ascendió al trono a la edad de once años, inició una peligrosa política antirromana que le enfrentó a las legiones de Pompeyo, quien se alzó con el triunfo e hizo del Ponto una provincia romana, respetando el gobierno autóctono, de forma que Mitrídates siguió al frente. Durante ese tiempo, Atenas fue anexionada a este reino, y Ariarates, hijo de Mitrídates, derrotó a macedonios y tracios. Envalentonado, decidió acabar con el dominio romano, comenzando por masacrar a toda la población romana residente en su reino, mujeres y niños incluidos. Julio César redujó de nuevo el reino a la condición de provincia romana.

Berenice, esposa de Herodes Agripa II, era hija de Pólemo II del Ponto. Las ciudades principales

de la región eran Amasia, antigua metrópolis donde naciera Estrabón, Temiscira, Cerasus y Trapezus.

J. M. DÍAZ YANES

POQUERET

Heb. 6380 *Pokhereth*, כֶרֶת˙ = «trampa»; Sept. *Phakerath*, Φακερ□θ v. *Phakherath*, Φαχερ□θ.

Cabeza ancestral de una familia de > netineos o siervos de Salomón, algunos de cuyos miembros regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:57; Neh. 7:59).

PORATA

Heb. 6334 *Porathá*, רָתָא , prob. persa, quizá «dado a la suerte»; Sept. *Bardathá*, Βαρδαθ□ v. *Pharadathá*, Φαραδαθ□.

Cuarto de los diez hijos de > Amán, muerto por los judíos en el palacio de > Asuero (Est. 9:8, 10).

PÓRFIDO

Heb. *bahat*, הַט; Sept. *smaragdites*, σμαραγδ□της, mármol «rojo». Especie de mármol usado para pavimentos o pisos (Est. 1:6). Véase MÁRMOL.

PORTADOR DE AGUA

Heb. *shoeb máyim*, אֵב מַיִם ; Sept. *hydrophoros*, ὑδροφόρος, «portador de agua». Empleo servil mencionado en Dt. 29:11 y Jos. 9:21, 23, al que fueron condenados los gabaonitas por haber engañado a los israelitas para salvar la vida: «Así llegaron a ser cortadores de leña y portadores de agua para toda la congregación». Se trata de un trabajo duro, para el que había que recorrer largas distancias y soportar grandes pesos sobre la espalda.

PORTERO

Heb. 7778 *shoer*, עֵר = «portero»; Sept. vb. *pararíptesthai*, παραρίπτεσθαι; NT 2377 *thyrorós*, θυρωρός = «portero», de *thyra*, «puerta», y *uros*, «guardián» (Mc. 13:34; Jn. 10:3; 18:16, 17); Vulg. *ianitor, ostiarius*. Persona que tiene a su cargo la responsabilidad de cuidar una puerta y ver quién entra y quién sale; de ahí la expresión «guardianes de la puerta». En el AT se mencionan cuatro tipos de porteros:

a) Los del Templo. Levitas encargados, entre otras cosas, de que se cumplieran las ordenanzas restrictivas que regulaban el acceso a los distintos recintos sagrados. David y Salomón reservaron cuatro mil hombres para esta función (1 Cro. 9:17-18; 23:1-5), cifra que parece hiperbólica. No llevaban todos a cabo esta actividad de manera simultánea: David los repartió en grupos, que debeían turnarse en su función echándola a suertes (1 Cro. 23:5; 26:1-19). En el nuevo Templo previsto por Ezequiel, los porteros quedan reducidos a los levitas que no se mantuvieron fieles (Ez. 44:10-11), siendo excluidos de tal oficio los no israelitas. En tiempos de Herodes, el Templo precisaba doscientos hombres para abrir y cerrar las puertas (*Contra Apión*, 2, 9).

b) Los que vigilaban las puertas de la ciudad (2 Sam. 18:26; 2 R. 7:10-11).

c) Los pastores que cuidan las puertas de los rediles (Jn. 10:3).

d) Los que estaban a la puerta de casas privadas de importancia (Jn. 18:17).

Oficio en principio masculino, posteriormente fue desempeñado por mujeres, quizá por imitación a griegos y romanos (Jn. 18:16; Hch. 12:13). Véase PUERTA.

A. LOCKWARD

PÓRTICO

Heb. 197 *ulam*, א לָם = «vestíbulo, entrada, pórtico, atrio»; gr. 4745 *stoá*, στοά = «pórtico». Paseo cubierto por un techo sostenido por columnas. Había mansiones que tenían pórticos de este género (1 R. 7:6, 7). La fachada oriental del Templo de Salomón contaba con uno magnífico (1 R. 6:3; Ez. 8:16; Jl. 2:17). En el Templo de Herodes había una columnata cubierta que recibía el nombre de Pórtico de Salomón (Jn. 10:23; Hch. 3:11; 5:12), que se encontraba en el lado oriental, a lo largo del Cedrón, y protegía del viento que llegaba del desierto. En las mansiones de los ricos era corriente tener un patio de columnas en la terraza (Jue. 3:23). En los pórticos de la piscina o estanque de > Betesda, Cristo sanó a un paralítico (Jn. 5:2). La escuela de filosofía que tenía por costumbre discutir sus temas en un pórtico, recibió de ahí el nombre de > estoica o «filósofos del pórtico» (Hch. 17:18). Véase ATRIO, PATIO.

POSADA

Heb. 4411 *malón*, מָלוֹן = «hospedaje», albergue o campamento caravanero; gr. 3578 *xenía*, ξενία = «hospitalidad, recibimiento considerado, hospedaje», por metonimia, lugar de hospedaje, alojamiento o posada (Hch. 28:23); 2646 *katályma*, κατάλυμα, «albergue, alojamiento, aposento, mesón» (Lc. 2:7); 3829 *pandokheîon*, πανδοχεῖον, «mesón, posada» (Lc. 10:34).

Las posadas o mesones en sentido moderno eran desconocidas en el Antiguo Oriente; el viajero tenía que buscarse su propio refugio a lo largo del camino, a la sombra de un árbol, cerca de un arroyo, o en las cuevas y grietas de las montañas que le salieran al paso. Ir de viaje siempre era una empresa arriesgada, y por esta razón acoger al caminante y ofrecerle hospitalidad era casi un deber religioso.

Desde muy temprano, ciertos lugares, especialmente los situados junto a una fuente de agua, pozo o manantial, sirvieron de posadas para resguardarse de los peligros de la noche y dar de comer a los animales. Se hace referencia a ellos en Gn. 42:27 y 43:21, en relación con los hijos de Jacob cuando regresaban de Egipto a Canaán. También en el caso de Moisés, se dice que mientras estaba de camino de vuelta a Egipto, en un alojamiento o *malón*, traducido como «posada», Yahvé le salió al encuentro y procuró matarlo debido a la incircunsión de su hijo (Ex. 4:24). Se trataría de algún *khan* o puesto caravanero, próximo a un manantial o pozo de agua, frecuentado por madianitas e ismaelitas.

Con el aumento posterior del > comercio se fueron habilitando lugares más permanentes y apropiados para hospedar a los viajeros a lo largo de los caminos reales y de las rutas comerciales (Jer. 9:2) y, en casos de necesidad, atender a los enfermos y heridos (cf. Lc. 10:34).

El mesón, gr. *katályma*, κατάλυμα, mencionado en Lc. 2:7, era el *khan* existente en todas las localidades de alguna importancia para alojamiento de los forasteros, que en las festividades se volvía insuficiente, como tuvieron que experimentar José y María; mientran que el mesón, gr. *pandokheîon*, πανδοχεῖον, de Lc. 10:34 prob. había pequeñas estancias para reposar durante un tiempo, atendiendo las necesidades de los viajeros. En uno de estos mesones o posadas mandó Jesús preparar una habitación en la que comer la Pascua con su discípulos (Mc. 14:14; Lc. 22:11).

Los *khan* turcos o puestos caravaneros, probablemente son el equivalente de algunas «posadas» y «mesones» de los tiempos del NT. El edificio para las caravanas es grande, y por lo general se localiza dentro de la ciudad, aunque algunas veces sirve de abrigo en el desierto. El patio de este edificio sirve para desmontar o descargar los animales, mientras los viajeros son acomodados en los altos. El mesón turco es un lugar más pequeño que tiene los mismos usos, pero está localizado en una aldea. La mayoría de ellos son de un solo piso, donde los viajeros duermen cerca de los animales. Muchas de estas posadas orientales no tienen muebles, ni mesonero, ni alimento, ya sea para los hombres o para los animales. Al viajero en estas condiciones se le provee solo de techo, y él mismo debe buscarse todo lo demás. Cuando el mesón tiene un mesonero, vende a los viajeros café y otras provisiones; además, dispone de fuego y medios por los cuales estos pueden cocinar su propia comida. También provee de forraje para los animales. Cuando el mesón está en un centro importante, en un cruce de caminos, de tal manera que las caravanas se juntan allí, puede venir a ser un lugar de reunión pública y de negocios, con bazares y mercados próximos con gran variedad de productos de todas las procedencias. Véase HOSPITALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

D. MUNIESA

POSESIÓN. Ver HERENCIA.

POSESIÓN DEMONÍACA

Por «posesión» (lat. *posessio*) se entiende la ocupación del demonio de las facultades físicas y psíquicas del hombre, llegando hasta privarle de la libertad sobre su cuerpo, de modo que se convierte en prisionero del espíritu que habla y actúa a través de él o en su lugar (cf. Mt. 8:28-34; Mc. 5:1-13; Lc. 8:26-33). La posesión demoníaca es un fenómeno que aparece por vez primera en los relatos evangélicos como algo común en los días de Jesús (cf. Mc. 1:26, 30; 7:29-30; 9:17-29; 16:9; Mt. 4:24; 10:8; 9:39; 15:21-28; Lc. 6:18; 7:21; 9, 49; 10:17-20; 13:10-17, etc.). En los Evangelios, va frecuentemente acompañada de enfermedad, porque esta, consecuencia del pecado (Mt. 9:2), es otro indicio del dominio de Satanás (Lc. 13:16; cf. 1 Jn. 3:8). La posesión sería un grado superlativo de enfermedad, ya que causa alteraciones graves en el poseso, a saber, cambios psíquicos, locura de tipo agresivo (cf. Mc. 9:22) y blasfemia, fenómenos en definitiva que limitan su capacidad de disponer sobre la actividad propia, pero que, sin embargo, no disuelven su personalidad. Según el entendimiento cristiano de este fenómeno, cuando los hombres se abren a la atmósfera dominada por Satán, se convierten en sus portadores y difusores, de modo que dan entrada al diablo (Ef. 4:27) y devienen sus esclavos. La posesión sería la expresión extraordinaria de un trato indebido con los poderes de las tinieblas. Es más que una sugestión o influencia que impulsa a cometer fechorías; el poseso «tiene» literalmente al demonio en su cuerpo (Lc. 8:27): es su morada, y a la vez, el demonio utiliza al poseso para sus actividades.

Por su pecado, el mundo yace bajo el poder del maligno (1 Jn. 5:19), cuya presencia se deja sentir palpablemente en la posesión. En un sentido general, afecta a todos los hombres, como influencia y sugestión a hacer el mal, pero en sentido estricto la posesión se considera un fenómeno limitado a casos de extraordinaria gravedad en el trato del hombre con los poderes de las tinieblas. Los cristianos están tan expuestos o más a los ataques diabólicos que el resto de los hombres, pero gracias a la fe en el Cristo victorioso están armados contra ellos, llevan la «armadura de Dios» (Ef. 6:10ss). La palabra de Dios permanece en los creyentes, y por ella vencen al maligno (1 Jn 2:14), a lo que se suma la intercesión de Cristo: «No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del maligno» (Jn. 17:15), y la oración cotidiana del propio creyente: «Y no nos metas en tentación, mas líbranos del mal» (Mt 6:13).

Desde un punto de vista psiquiátrico, hay sorprendentes analogías entre la posesión y los fenómenos que se pueden observar en las enfermedades mentales. Algunos mantienen que la diferencia entre la concepción antigua de la posesión demoníaca y la concepción moderna de la enfermedad mental es en gran parte solo una diferencia de terminología (S.V. McCasland, *By the Finger of God*. MacMillan, Nueva York 1951). Hoy a la posesión demoníaca se la llama neurosis, psicosis, epilepsia o histeria, y el endemoniado de la región de Gerasa, p.ej., sería lo que la psicología moderna llamaría un maníaco depresivo. El *Ritual romano* previene contra los exorcistas que se apresuran a creer que se encuentran frente a casos de verdadera posesión diabólica cuando se dan signos poco claros que no tienen necesidad de explicación sobrenatural. En el terreno práctico, el diagnóstico siempre resulta difícil; por esta razón, los expertos recomiendan que solo se emplee la terapia espiritual —el exorcismo— cuando se hayan agotado los recursos de la medicina y de la psiquiatría. Véase DEMONIO, ENFERMEDAD, EXORCISMO.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Cortés y F.M. Gatti, *Proceso a las posesiones y exorcismos* (Paulinas 1978); Congregación para la Doctrina de la Fe, *Fe Cristiana y demonología* (1975); K.E. Kock, *Ocultismo y cura de almas* (CLIE 1968); E. Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Sígueme 2009); J. Starobinski, *La posesión demoníaca* (Taurus, Madrid 1975); M. Prager, “Posesión demoníaca”, en *DTB*, 835-838; A. Huerga Teruelo, “Posesión diabólica”, en *GER* 7, 391-392.

POSTE

Heb. 4201 *mezuzah*, מְז זָה = «poste [de puerta], jamba, umbral»; pl. *mezuzoth*, מְז ז ת = «postes» (Dt. 6:9). Maderos a los que se aseguraban las puertas (1 R. 6:33). A veces había una columna de piedra en lugar de un madero. Durante la última plaga de Egipto, Dios ordenó a los israelitas untar de sangre los postes de las puertas para evitar el ángel de la muerte (Ex. 12:7). En Dt. 6:4-9 y 11:13-21 se ordena escribir las palabras de la Ley en los postes de las puertas; en consecuencia, los judíos ortodoxos tienen por costumbre fijar un trozo de la Escritura en los postes de sus casas, a lo cual llaman *mezuzah*, lit. «montante de la puerta», hábito también extendido entre los musulmanes, que en su lugar colocan frases del Corán o sentencias morales, y entre los hogares cristianos que adornan sus paredes con textos bíblicos. El Talmud otorga gran mérito a tener una *mezuzah* en los postes, como por si ese solo hecho la casa fuese preservada del pecado.

Cuando un esclavo hebreo quería permanecer a perpetuidad con su amo, al llegar el año sabático se hacía traspasar el lóbulo de la oreja con una lezna contra el poste (Ex. 21:6; Dt. 15:17). Véase PUERTA, MEZUZÁ, UMBRAL.

POSTRARSE

Verbo 7812 *shajah*, חח = «postrarse, rendir homenaje»; gr. 4352 *proskyneo*, προσκυν□ω = «adorar», comporta un sentimiento de profunda autohumillación; lat. *prosternare* = «prosternar, derribar». Inclinarse o postrarse ante algo o alguien es el modo más antiguo de mostrar respeto, un signo indudable de humillación. De Abraham se dice que se inclinó ante los hijos de > Het en señal de respeto (Gn. 23:7). Otro tanto hizo Jacob al encontrar a Esaú: «Se postró en tierra siete veces, hasta que se acercó a su hermano» (Gn. 33:3), igual que hicieron los hermanos de José (Gn. 43:28).

La inclinación como señal de respeto está abundantemente representada en las tumbas de Egipto, en particular la de los cautivos llevados ante el faraón triunfante. En presencia de un rey o príncipe, la postración podía implicar echarse totalmente a tierra. En general, los hebreos tenían la constumbre de hincarse de rodillas e inclinar la frente hasta tocar el suelo (Ex. 4:31; 1 R. 1:53; 2:19; 1 Sam. 24:8).

A los judíos les estaba totalmente prohibido postrarse delante de ídolos, pues era equivalente a adorarles: «No hagáis mención del nombre de sus dioses ni juréis por ellos. No les rindáis culto, ni os postréis ante ellos» (Jos. 23:7; 2 R. 5:18; Jue. 2:19; Is. 44:15, 17, 19; 46:6). Solo Yahvé es digno de semejante señal de adoración en todo el mundo: «Delante de ti se postrarán todas las familias de las naciones. Porque de Yahvé es el reino, y él se enseñoreará de las naciones. Ciertamente ante él se postrarán todos los ricos de la tierra» (Sal. 22:28-29; cf. Jos. 5:14; Sal. 72:9; Miq. 6:6; Sal. 95:6; Ef. 3:14). Véase ADORACIÓN.

POTAJE

Heb. 5138 *nazid*, נָזִיד = «hervido, potaje»; del vb. *zid*, זיד = «hervir».

Plato de legumbres y verduras hervidas (Gn. 25:29-34; 2 R. 4:38-40). El potaje «rojo» por el cual

Esaú vendió su primogenitura a Jacob contenía lentejas rojas con agua. En ocasiones se le añadía pequeños trozos de carne.

POTESTADES

Gr. 1849 *exusíai*, ξουσαι = «autoridades, potestades». Término que en ciertos contextos y en compañía de otros vocablos del mismo campo semántico, hace referencia, no a las autoridades terrenales, sino a fuerzas espirituales malignas que ejercen una influencia muy dañina en los seres humanos y el mundo en general.

1. El conjunto de términos y su referente.
2. Un texto discutido.
3. Cosmología helenística y las potestades.
4. Liberación de las potestades.
5. De la cosmología antigua al mundo actual: luchar contra las potestades.

I. EL CONJUNTO DE TÉRMINOS Y SU REFERENTE. En Ef. 6:12 se lee: «Nuestra lucha no es contra sangre ni carne, sino contra principados [*arkhaí*, ρχα], contra potestades [*exusíai*, ξουσαι], contra los gobernantes [*kosmokrátores*, κοσμοκρτορες] de estas tinieblas, contra espíritus de maldad [*ta pneumatiká tes ponerías*, τ πνευματικ τς πονηρας] en los lugares celestiales». En Ef. 1:21 aparece otra lista de estas potencias que incluye los términos «poder [*dýnamis*, δναμις] y señorío [*kyriotes*, κυριτης]». Col. 1:16 agrega «tronos [*thronoi*, θρνοι]». Ef. 2:2 nombra una figura específica, «el príncipe de la potestad del aire [*ho arkhon tes exusías tu aeros*, ρχων τς ξουσας το ρος]» y lo define como «el espíritu que actúa en las personas que desobedecen a Dios [*to pneûma to energûn en toîs huioîs tes apeitheías*, τ πνεμα τ νεργον ν τος υος τς πειθεας]». Por lo general, este espíritu malvado es equiparado al «diablo [*diábolos*, διβολος]» de Ef. 6:11 y el «maligno [*ponerós*, πονηρς]» de Ef. 6:16. Otros textos del NT que emplean uno o varios de estos términos con el sentido de «fuerzas del mal» son Ro. 8:38; 1 Cor. 15:24; Ef. 3:10; Col. 2:10, 15; 1 Pd. 3:22.

Los términos para las «potestades» representan el campo socio-político y económico: palabras como gobernantes, señorío, tronos, príncipe, poderes y autoridades se refieren al mando ejercido por las fuerzas dominantes de la sociedad. Sin embargo, al ser calificadas como «del aire» (Ef. 2:2), «de las regiones celestiales» (Ef. 3:10; 6:12), «de las tinieblas» (Ef. 6:12), se ve que trascienden su manifestación dentro de las condiciones concretas de una sociedad: son al mismo tiempo «de este siglo/mundo» (Ef. 1:21; 6:12) y de más allá de él.

II. UN TEXTO DISCUTIDO. Sobre el significado de la expresión «los gobernantes de este siglo (mundo) [*hoi árkhontes tu aionos tutu*, ο ρχοντες το ανος τούτου]» de 1 Cor. 2:6-8, ha habido mucha discusión. Algunos estudiosos han postulado que estas autoridades que «crucificaron al Señor de la gloria» son los poderes maléficos que figuran en Colosenses y Efesios, los cuales, según la cosmología greco-romana, obran el mal en el mundo. Sin embargo, cuando Pablo afirma en 1 Cor. 2:7 que su mensaje revela el misterio de la sabiduría de Dios y que esta se opone a la sabiduría del mundo y de aquellos gobernantes, es obvia la referencia histórica a los dirigentes judíos y el procurador romano de Palestina que maquinaron la condena a muerte de Jesús. Pablo habrá reconocido también que en ese hecho nefasto estaba la fuerza de la maldad que hay en el mundo y que se manifiesta en las injusticias perpetradas por estructuras de opresión y por quienes siguen el mal.

Por su formación en el pensamiento del AT, Pablo sabe que los seres humanos no son títeres del mal, sino responsables ante Dios por sus acciones. Por eso insiste en la culpabilidad de los dirigentes judíos, así como lo hacían también los primeros predicadores cristianos, quienes enfrentaron directamente a sus gobernantes de Jerusalén (cf. Hch. 2:23; 3:14-15; 7:52).

III. COSMOLOGÍA HELENÍSTICA Y LAS POTESTADES. En su conjunto, los términos para las potestades expresan el hecho de que la maldad se impone en el mundo de manera poderosa en detrimento de las personas y la sociedad. Este lenguaje refleja la cosmología del mundo greco-romano, que concebía el cosmos como algo vivo, poblado por seres sobrenaturales y divinidades de varios rangos que habitaban «los lugares celestiales / los cielos», es decir, el espacio por encima de la tierra que terminaba en la bóveda celeste, donde estaban fijadas las estrellas. Algunos pensadores de aquella época creían que, en una zona lejana más allá de esa bóveda, podía existir un dios supremo, inaccesible para los seres humanos, que no tendrían ninguna manera de conocerlo. A este aspecto de la cosmovisión corresponde la declaración de Heb. 4:14-16: «en Jesús, el Hijo de Dios, tenemos un gran sumo sacerdote que ha atravesado los cielos» para representar a los creyentes ante el trono del Dios Supremo.

Este esquema cosmológico ilumina el lenguaje hímnico de Col. 1:15-20 y Ef. 1:20-23, citas que, como todo texto bíblico, dan por sentada la existencia del Dios Supremo que se revela a los seres humanos. Se declara creador de todo cuanto hay en el mundo y el cosmos, material e inmaterial, una idea chocante para la cultura helenística, que consideraba lo material como intrínsecamente malo. Las potestades aparecen dentro de la obra del Creador (Col. 1:16), pero en los demás capítulos de estas cartas figuran como fuerzas malignas que cooperan con instancias humanas. Esta contradicción solo se resuelve al postular una primigenia condición inocente de todas las fuerzas espirituales, de manera parecida a lo que relata el Génesis respecto a la condición original del ser humano. En la segunda estrofa del himno de Col. 1, así como en la alabanza al Cristo resucitado de Ef. 1:20-23, vuelven a aparecer las potestades, definidas como subordinadas al dominio del Cristo exaltado, quien logró por medio de su muerte la reconciliación de todas las cosas. A este acontecimiento se refiere Col. 2:12-15, donde se especifica que fue la cruz y la resurrección de Cristo lo que «despojó a los poderes y las potestades» y triunfó sobre ellos. Este acto poderoso libera a los hombres de esas fuerzas malignas, lo que no pueden lograr los esquemas religiosos que siguen los rudimentos del mundo (> elementos *stoikheía*), según Col. 2:20-23.

Además de las divinidades tradicionales del mundo helenístico, simbolizadas por las estrellas y las constelaciones, había en esa cosmología otras fuerzas cósmicas representadas por los planetas, el sol y la luna, que afectaban fuertemente a cada persona desde su nacimiento. Unas potencias menores que habitaban el espacio más cercano entre la luna y la tierra, llamado «el aire [*aer*, ??ρ]», determinaban en gran medida el curso de los eventos en la tierra y ejercían una influencia dañina sobre la vida humana. En el pensamiento judío que se desarrolló en estrecho contacto con esta cultura helenística, estos espíritus menores fueron interpretados de dos maneras. Los judíos consideraban que algunos de los espíritus actuaban de acuerdo con la voluntad de Dios; eran poderes angelicales. Otros, en cambio, eran desobedientes a Dios y se imponían sobre los seres humanos y la sociedad solo para hacer daño; eran demonios.

En la cosmología reflejada en el libro de > Daniel, hay varios casos donde la > Septuaginta emplea los términos que representan estos seres y los identifica como potencias espirituales específicas, relacionadas con gobiernos y fuerzas militares de diferentes naciones del mundo. En este

sentido, > Miguel, el «ángel» de Israel, es llamado «uno de los príncipes [*árkhontes*] de primer rango» (Dn. 10:13), que pelea a favor de Israel en la batalla escatológica contra las naciones capitaneadas por espíritus malignos (cf. Dn. 10:20-21), concepto que reaparece en Apoc. 12:7-9.

IV. LIBERACIÓN DE LAS POTESTADES. Mientras Ef. 1 enfoca al Cristo exaltado sobre las potestades, en el resto de la carta estas potencias se ven en su operación maligna dentro del mundo. Quienes viven «conforme al príncipe de la potestad del aire» están «en la desobediencia», «muertas en sus transgresiones y pecados» (Ef. 2:1-2). Así vivían anteriormente los no-judíos a quienes se escribió esta carta, cuyo autor confiesa que «también todos nosotros [judíos] vivíamos en los deseos de nuestra carne, haciendo nuestra propia voluntad» (Ef. 1:3). De esta manera, señala a los deseos egoístas de los seres humanos como la ruta por la cual el mal infecta las acciones y las obras de los hombres.

La población del mundo greco-romano vivía inmersa en una cosmología según la cual los hombres eran presa de fuerzas sobrenaturales malignas que manejaban el mundo a su antojo. Efesios presenta la salida de este "pesimismo astrológico" y la expone empleando términos clave. Ef. 2:6 declara que, por la unión de los creyentes con el Cristo resucitado, Dios «nos hizo sentar con él en las regiones celestiales», es decir, ocupar una posición en el cosmos muy superior a la de las potencias maléficas. Esto demuestra ante aquellas potestades la sabiduría de Dios (Ef. 3:10 y 2:4-6) al liberar a los creyentes de su esclavitud al egoísmo e introducirlos en su proyecto de obras buenas (Ef. 2:10), encargándoles también la lucha contra el antiproyecto de aquellos poderes malignos (Ef. 6:10-12).

V. DE LA COSMOLOGÍA ANTIGUA AL MUNDO ACTUAL: LA LUCHA CONTRA LAS POTESTADES. Aunque Efesios habla de la operación del mal en el mundo con un lenguaje muy antiguo, la realidad actual confirma que la maldad contamina y corrompe toda la sociedad, amenazando la vida y el bienestar de personas y pueblos. El llamado de Dios a luchar contra el mal es de tanta o más urgencia hoy que en el primer siglo. Frente a la inquietud de algunos por definir *qué* son los principados y las potestades, Ef. 6:13-17 responde más bien con una instrucción de *cómo* luchar contra estas fuerzas del mal en su manifestación dentro del mundo. En este proceso revela cosas importantes en cuanto a dónde y cómo la maldad hace su obra tan destructiva. Es importante observar que la metáfora de la armadura que emplea este texto es más que un recurso pintoresco para hablar de unas virtudes personales, como la rectitud, la honestidad o la paz interior. Para llevar a cabo una lucha eficaz contra las malas prácticas, fruto de la avaricia egoísta, que corrompen el sistema económico o político de un país, por ejemplo, las armas de Ef. 6 deben servir para desenmascarar la mentira y la injusticia, la corrupción y la opresión. De igual manera, «la verdad», «la justicia» y «el evangelio de la paz» son instrumentos poderosos para analizar y corregir las malas acciones y actitudes que dañan y destruyen un grupo social como la pareja, la familia o la nación.

«El cinturón de la verdad». Con la verdad se lucha contra la mentira en todos los lugares donde se instala para encubrir la corrupción y el crimen, y para destruir la posibilidad de confiar en las otras personas. La lucha por la verdad adelanta el camino hacia una sociedad más transparente. En muchos lugares, un riguroso comité de la verdad contribuye en gran manera a la reconstrucción de toda una sociedad después de una época de violencia.

«La coraza de la justicia». La lucha por la justicia pone al descubierto las injusticias, tanto en la familia como en el gobierno, en una economía a escala nacional o internacional, en el trabajo o los negocios de cualquier nivel. Fomenta relaciones justas, no explotadoras, en todas estas áreas. Esta «arma» se emplea a través de diversos medios, como un comité de derechos humanos, una

organización gremial, una campaña para lograr una nueva ley.

«Calzados con el celo por anunciar el evangelio de la paz». La mentira, el engaño y la injusticia destruyen la paz, como se ve en el auge de la delincuencia y el estallido de las guerras. El Evangelio que proclama la paz con Dios impulsa a las personas transformadas a construir condiciones de paz con justicia —verdadero *shalom*, bienestar en todo sentido— dentro de su sociedad.

«El escudo de la fe, el casco de la salvación, la espada del Espíritu —palabra de Dios». Hay que mantenerse firme ante las amenazas de todo tipo —«dardos de fuego»— que se lanzan contra personas y grupos que luchan contra la corrupción y la injusticia. Para esto está la fe, que protege como un escudo la integridad personal y la unión con Cristo (cf. Ef. 3:16-17). La palabra de Dios, al relatar cómo Jesús se enfrentó a las potestades que obraban el mal en su contexto, nos ayuda a discernir dónde operan hoy y nos sirve de guía en la lucha contra ellas, asistidos por la fuerza del Espíritu.

Aunque la oración no figura en este cuadro de la «armadura», sí aparece en la frase que le sigue, como un respaldo necesario a todos los que llevan a cabo esta lucha contra las potestades en su dominio del mundo. «Oren en el Espíritu en todo momento con peticiones y ruegos. Manténganse alerta y perseveren en oración por todos los santos» (Ef. 6:18 *NVI*). Véase AUTORIDAD, EFESIOS, ELEMENTOS, DEMONIO, DIABLO, IGLESIA, PODER.

BIBLIOGRAFÍA: C. Arnold, *Ephesians: Power and Magic* (CUP 1989); H. Berkhof, *Cristo y los poderes* (TELL 1977); G.B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Clarendon 1956); W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase* hai archai kai hai exousiai (CUP 1981); A. González, "El Mesías y los poderes", en *Reinado de Dios e Imperio*, pp. 257-284 (ST 2003); C. Martini, "La lucha espiritual", en *La llamada de Jesús*, pp. 99-105 (Narcea 1983); J. Michl, "Virtudes y potestades", en *DTB*, 1063-1068; Orígenes, *Tratado de los principios* (CLIE 2002); H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (Herder, New York 1961); R.M. Trevijano Etcheverría, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6,11-17 hasta Orígenes* (ESET 1968); W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Fortress 1984); Id., *Unmasking the Powers* (Fortress 1986); Id., *Engaging the Powers* (Fortress 1992); Id., *The Powers that Be* (Doubleday 1998).

I. FOULKES

POTIFAR

Heb. 6318 *Potiphar*, טִפַר , contracción de *Poti Phera*, טִי פֶּרַע , de org. egip.: «aquel que el dios Ra ha dado»; Sept. *Petephrés*, Πετεφρ□ς. Oficial de Faraón y jefe de la guardia real (*serís Pareoh sar hattabbajim*, סְרִים ־ רְעֹה ־ ר הַ ־ ָ חִים, Gn. 39:1; cf. 37:36), la palabra traducida «oficial» sig. lit. «eunuco», y así lo traducen la LXX, *spadon*, σπ□δων, y la Vulg. *eunuchus*, pero también es utilizada para designar un oficial de la corte, que sería el caso presente. Potifar estaba casado, lo cual sería muy extaño en caso de tratarse de un eunuco. Sin duda era un hombre rico, y adquirió a José como esclavo, vendido por los madianitas. Reconociendo las aptitudes del hebreo, Potifar no tardó en nombrarlo mayordomo de su casa, pero su esposa, desairada por haber sido rechazada repetidamente, acusó falsamente a José y lo hizo encarcelar (Gn. 37:36; 39:1-20). Una leyenda judía dice que Potifar no estaba muy seguro de la palabra de su esposa y por eso encarceló a José en vez de matarlo.

Una historia semejante aparece en los mitos griegos de Biádice y Frixo, Antea y Belerofonte, y Fedra e Hipólito. En todos estos casos, el motivo del hombre que rechaza las proposiciones de la mujer ha sido interpretado como el horror al incesto. La fábula de Biádice y Frixo proviene de la Cadmea beocia e introduce un mito cananeo importado; los otros dos provienen del golfo de Corinto, donde era fuerte la influencia semítica occidental. Otras versiones se encuentran en Tesalia y en

Ténedos, donde adoraban al dios fenicio Melkart; pero su registro escrito más antiguo aparece en el *Cuento de los Dos Hermanos* egipcio. A la esposa de Potifar no se le dio nombre hasta que el *Sepher Hayyashar* la llamó Zuleika. Sin embargo, en el apócrifo *Testamento de José*, se la llama «la mujer de Mof» (12, 1; 14.1).

POTIFERA

Heb. 6319 *Poti Phera*, טִי פֶּרַע = «aquel que el dios Ra ha dado». Sept. Vaticano *Petephrê*, Πετεφρ□; Alejandrino *Pettephrê*, Πεττεφρ□, v. *Pentephré*, Πεντεφρ□, *Pentephrí*, Πεντεφρ□; copto *Petephrah*. Sacerdote de > On (Heliópolis), ciudad consagrada al culto de Ra, dios solar. Era padre de Asenat, que Faraón dio como esposa a José (Gn. 41:45-50; 46:20). No hay información extrabíblica sobre Potifera. Una estela funeraria existente en el Museo de El Cairo que parece datar de la dinastía XXI (1085-950), contiene el primer ejemplo egipcio de nombre de este tipo en que interviene el dios solar Ra.

POZO

Heb. 875 *beer*, אֵר ְ, de una raíz que sig. «excavar». > Fuente de agua viva, no corriente, expresada con la palabra *ayin*, עַיִן, también distinto de la > cisterna, *bor*, ר , que con frecuencia denota una reserva de agua de lluvia.; gr. 5421 *phréar*, φρ□αρ = «hoyo cavado para conseguir agua», distinto de 4077 *pegé*, πηγ□ = «fuente natural».

1. Importancia de los pozos.
2. Los pozos y las mujeres.

I. IMPORTANCIA DE LOS POZOS. En una tierra tan seca como Palestina, donde no abundan las fuentes a flor de tierra, el agua se buscaba cavando pozos, algunos hasta de más de de 40 m. de profundidad, o bien recogiéndola y conservándola en cisternas o aljibes. La toponimia israelita abunda en nombres de ciudades cuyo primer elemento es *beer*, p.ej. Beerseba = «pozo del juramento», que indica ciudades levantadas junto a pozos, elemento decisivo para hombres y animales. Las disputas sobre un pozo, frecuente entre pastores, eran causa de batallas sangrientas (Gn. 26:15-22; cf. 2 R. 3:19; 2 Cro. 26:10). La vida en el desierto no podía desarrollarse sino alrededor de los pozos y en relación con ellos, por tanto adquirieron una importancia primordial en la historia de Israel, sobre todo durante su peregrinación en el desierto. En Nm. 21:16-18 se registra una canción popular, compuesta y cantada con ocasión de la apertura de un nuevo pozo, que refleja toda la expectativa de la ocasión: «¡Brota, pozo! Cantadle. Pozo que cavaron príncipes, que abrieron jefes del pueblo, con sus cetros y bastones».

Los pozos se excavaban en el suelo hasta llegar a una capa de agua en una depresión o que se filtraba a través de las arenas. En ocasiones se captaba una fuente (cf. Gn. 16:7, 14; 24:11, 13). Si se descubría agua en un terreno arenoso, se abría un pozo con rapidez. Se abrían pozos en los lechos secos de los torrentes cuando se sospechaba que debajo de ellos corrían aguas vivas (Gn. 21:30, 31; 24:19; 26:20-25). Había numerosos pozos en la llanura marítima de Filistea, donde un inagotable curso de agua subterránea se abría camino hacia el Mediterráneo. En la región montañosa de Palestina se cavaban pozos en la roca calcárea.

Exteriormente, el pozo no se diferenciaba mucho de la cisterna. El agujero estaba protegido por un brocal (Jn. 4:6), cubierto por una piedra o una plancha para que ni personas ni animales cayeran

accidentalmente (Gn. 29:2, 3; Ex. 21:33; 2 Sam. 17:19; *Ant*. 4, 8, 37).

El interior del pozo, recubierto generalmente de obra, tenía una escalera que permitía llegar hasta el agua, si su nivel no era demasiado bajo. Se ponían pilas de madera o piedra cerca del orificio, para que abrevaran los ganados y rebaños (Gn. 24:30; Ex. 2:16).

El agua era sacada con cántaros (Gn. 24:16). Si el pozo era muy profundo, se bajaba un cubo u otra vasija con una cuerda (Jn. 4:11). En ocasiones se usaba tracción animal para tirar de la cuerda. También se usaban tornos.

II. LOS POZOS Y LAS MUJERES. La vida de las comunidades girababa alrededor del pozo y la fuente. No tiene nada de extraño, por tanto, que los pozos está íntimamente asociados a las mujeres, como su entorno propio y casi exclusivo. Eran ellas, especialmente las jóvenes, las encargadas de sacar agua. En un pozo tuvo lugar el encuentro entre > Eliezer, siervo de Abraham, y Rebeca, futura esposa de Isaac (Gn. 24:11-17). Años más tarde y tal vez en el mismo lugar, la escena se repite, esta vez con el hijo de Rebeca, Jacob, y Raquel (Gn. 29:23.9-12). Moisés, huyendo de Egipto, se refugió en el desierto de Madián y se sentó junto a un pozo, donde se encontró con las siete hijas del sacerdote Jetró, que solían salir a sacar agua y llenar los abrevaderos para el rebaño de su padre. Moisés defendió a las muchachas de unos pastores que intentaron echarlas (Ex. 2:16-21). En el NT es conocida la escena de Jesús sentado junto al brocal del pozo de Jacob hablando con una mujer samaritana sobre el agua viva que calma la sed para siempre (Jn. 4:1-42). Véase CISTERNA, ESTANQUE, FUENTE.

BIBLIOGRAFÍA: Gaalyahu Cornfeld, “Agua, abastecimiento”, en *EMB* vol. I, 38-43 (Barcelona 1970).

PRADO. Ver PASTOS

PRECURSOR

Gr. 4274 *pródromos*, πρόδρομος = «el que corre delante de alguien» (Heb. 6:20). Según la costumbre oriental, es el nombre dado a los emisarios enviados con vistas a la llegada de un rey, para cerciorarse de que el camino estuviera dispuesto (cf. Is. 40:3; cf. Lc. 9:52). En un sentido especial se habla del ángel que Dios envía delante de su pueblo, preparándole el camino (Ex. 14:19; 23:23), pero en un sentido concreto la imagen se aplica a tres personajes históricos: Elías, Juan el Bautista y Jesús.

El profeta Malaquías describe con claridad el mensajero que prepará el camino del Señor antes de su venida y la del ángel del pacto (Mal. 3:1), y cierra su profecía diciendo: «He aquí yo envío al profeta Elías antes de que venga el día de Yahvé, grande y temible» (4:5). El retorno del profeta Elías en los últimos tiempos y su misión de preparación tuvo amplias repercusiones en los libros apócrifos del AT, y esa excpectativa estaba en la mente del pueblo, como registran los Evangelios (cf. Mt. 16:14; Mc. 9:11-13).

Los evangelistas aplican el texto a Juan el Bautista, presentado como precursor de Jesús, el Señor cuya venida se profetizaba (Mt. 11:10; Lc. 1:76; 3:4-5, 16-17; Jn. 1:21).

En una ocasión se dice de Cristo, que va por delante de sus seguidores, aquellos que han de estar con él en el santuario celestial, en la misma presencia de Dios (Heb. 6:20; cf. Jn. 14:2).

J. M. TELLERÍA

PREDESTINAR, PREDESTINACIÓN

Gr. 4309 *proorizo*, προορίζω = «marcar de antemano, predeterminar», de *pro*, anticipadamente, y *horizo*, determinar; este vb. solo aparece en el NT (Hch. 4:28; Ro. 8:29-30; 1 Cor. 2:7; Ef. 1:5,11). En el AT no se encuentra la palabra «predestinación»; la idea más cercana es la de > elección. Por predestinación se entiende el designio eterno y amoroso de Dios para que los hombres se salven y sean partícipes de su gloria, punto culminante y meta de la historia del mundo y de la humanidad

1. Predestinación y presciencia.
2. Predestinación y elección.
3. Predestinación y reprobación

I. PREDESTINACIÓN Y PRESCIENCIA. *Proorizo* se relaciona con y se diferencia del verbo 4267 *proginosko*, προγινώσκω = «conocer anticipadamente», que se refiere especialmente a los hombres preconocidos por Dios, mientras que *proorizo* alude especialmente a aquello a lo que son predestinados los objetos de su conocimiento. Este es su significado las seis veces en que se utiliza este vocablo (Hch. 4:28; Ro. 8:29, 30; 1 Cor. 2:7; Ef. 1:5, 11). De ellas, dos (Hch. 4:28 y 1 Cor. 1:7) se refieren a la predestinación de la obra de Cristo, y las otras cuatro a la de los seres humanos elegidos por Dios antes de la fundación del mundo «para adopción como hijos suyos..., para que nosotros, que primero hemos esperado en Cristo, seamos para la alabanza de su gloria» (Ef. 1:5, 12).

Cuando los autores del NT hablan de *proorizo*, «predestinar», en unión de *proginosko*, «preconocer», como en Hch. 2:23 y en Ro. 8:29, no se refieren a una mera «presciencia» o conocimiento anticipado; se trata de un conocimiento eficaz, concreto, electivo. Realiza lo que conoce: «a los que antes conoció, también predestinó» (Ro. 8:28). Predestinación implica mucho más que presciencia, que pertenece solo al orden del conocimiento divino. La predestinación remite a Dios como causa primera que mueve las causas segundas, aun la voluntad humana, de tal forma que sus libres decisiones son a la postre efecto de una causalidad suprema que es Dios, y que tiene por objeto el conjunto de una vida, no menos que las opciones particulares; y sin embargo, el hombre permanece libre bajo la acción divina. Ro. 8:29-30 presenta claramente el orden de la intención, poniendo en primer lugar *proegno*, προέγνω = «preconoció», después *proórisen*, προώρισεν = «predestinó», y así sucesivamente; y en el orden de la ejecución, aparece primero *ekálesen*, ἐκάλεσεν = «llamó», luego *edikaíosen*, ἐδικαίωσεν = «justificó», y en tercer lugar *edóxasen*, ἐδόξασεν = «glorificó».

II. PREDESTINACIÓN Y ELECCIÓN. La «elección» de Israel como pueblo de Dios es un concepto clave y primordial en el AT. Consiste en un llamado a la alianza con Dios. Esta elección tiene su origen en la iniciativa divina y es enteramente libre; pero el beneficiario u objeto de la elección es de ordinario una realidad colectiva: el pueblo de Dios, pueblo santo (Dt. 7:6; Ex. 19:6). El término *bajar*, בחר, «elegir», se usa unas 92 veces, y tiene a Dios como sujeto. Cuando se trata de un personaje particular, p.ej. > Abraham, > Moisés, etc., la elección no tiene por objeto la salvación del individuo, sino que se relaciona con la elección del pueblo con vistas a una bendición universal.

Un concepto que conlleva la idea de la predestinación es «el libro de la vida» mencionado en varios lugares de la Biblia. Aparece por vez primera en Ex. 32:32-33 cuando Moisés pide a Dios que perdone al pueblo y, si no, que le borre a él del «libro de la vida». Según la mentalidad del AT, Dios guarda un libro en el que están escritos los que han de permanecer vivos en amistad con Él (cf. Is. 4:3; Sal. 69:29; Dan. 12:1). Es una especie de registro que Dios tiene de los hombres, especialmente de los israelitas. Esta imagen se esclarece con la doctrina del Apocalipsis, que

presenta el juicio final como el tiempo en que serán abiertos a la vista de los hombres el libro de la vida y el libro de la muerte (17:8; 20:12-15). Solo entrarán en la Jerusalén celestial, para vivir en compañía del Cordero y de sus santos, quienes estén inscritos en el libro de la vida del Cordero (21:27).

La elección de Abraham, en quien serán «benditas todas las familias de la tierra» (Gn. 12:3), se cumple en la Iglesia, «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios» (1 Pd. 2:9); según el beneplácito divino, «el cual se había propuesto en sí mismo, de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra» (Ef. 1:10). A este fin obedece la predestinación, «conforme al propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad» (Ef. 1:11).

El mundo ignora este fin, este «misterio» al que está llamado. Por eso Dios siempre toma la iniciativa, predestinando, llamando. Es Jesús quien llama a quienes quiere que le sigan para cumplir el propósito que tiene para ellos. «No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he puesto para que vayáis y llevéis fruto, y vuestro fruto permanezca» (Jn. 15:16). Ciertamente, los discípulos siguieron a Jesús admirados de su palabra, pero en última instancia fue el Padre el que los llevó al Hijo: «Ninguno puede venir a mí, si el Padre que me envió no le trajere» (Jn. 6:44). Esto no obedece a un plan mecánico por parte de Dios, sino que forma parte de la dinámica de la naturaleza divina, que se mueve por el amor y para el amor. Por este motivo Dios siempre tiene la preeminencia en el proceso salvífico: «Nosotros amamos, porque él nos amó primero» (1 Jn. 4:19). Es el amor el que enciende el amor.

Pablo desarrolla particularmente la doctrina de la predestinación en Ro. 8:28-30 y Ef. 1:3-12, y siempre desde un punto de visto cristocéntrico. Emplea cinco veces el término «predestinación» y siempre para indicar el proyecto de Dios en relación con Cristo (Ro. 1:4). Si Dios ha elegido un pueblo desde antes de la creación del mundo, es para ser santo e inmaculado, predestinado a la adopción como hijo suyo en Cristo (Ef. 1:4-5). Dios ha llamado, justificado y glorificado a los que ha predestinado para que sean conformes a su Hijo (Ro. 8:28-30). Así pues, el fundamento de la predestinación es la voluntad insondable de Dios que tiene misericordia con quien quiere y endurece al que quiere (Ro. 9:18). La iniciativa divina no elimina la libertad humana, y si Israel ha sido reprobado, esto se debe a su incredulidad (Ro. 10:21). Sin embargo, el designio de Dios es que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Ti. 2:4). La elección universal de Dios trasciende toda distinción de pueblos, y su misericordia se extiende a todos los que lo invocan (Ro. 10:12-13). La predestinación no es un fin en sí mismo que tenga por objeto la salvación de la persona individual, sino un medio con vistas a un plan al que obedece toda la creación, a saber, la participación en la naturaleza divina (2 Pd. 1:4) o «cristificación»: «... predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Ro. 8:29).

II. PREDESTINACIÓN Y REPROBACIÓN. Es digno de notar que la Escritura habla de modo diferente cuando se refiere a la predestinación y a la reprobación. Basta con leer atentamente tres pasajes. Uno, Mt. 25:31-46; en cuanto a los salvos, el v. 34 dice: «heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo». En cuanto a los réprobos, el v. 41 dice: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles», no para los incrédulos. Dos, Ro. 2:4-5; respecto a la bondad divina que se extiende universalmente: «¿O la menosprecias, ignorando que su benignidad te guía al arrepentimiento?» El pecador se busca su propia ruina: «Pero por tu

dureza y por tu corazón no arrepentido, atesoras para ti mismo ira». Tres, Ro. 9:21-23, tocante a la soberanía de Dios con los réprobos, en el v. 22 se dice: «Dios soportó con mucha longanimidad [*makrothymía*, μακροθυμία] los vasos de ira preparados para destrucción»; y con los salvos, en el v. 23: «y para hacer notorias las riquezas de su gloria, las mostró para con los vasos de misericordia que Él preparó de antemano». Es decir, la predestinación no implica que Dios haya marcado a algunos para ira. En realidad, el deseo de Dios es «que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Ti. 2:4). La predestinación no es otra cosa que la certificación del triunfo final del designio divino de recapitular todas las cosas en Cristo mediante la Iglesia (cf. Col 1:20; Ro. 8:29-30). Véase ELECCIÓN, GRACIA, IMITACIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Alonso, *De la predestinación divina* (Studium, Madrid 1964); L. Boettner, *La predestinación* (SLC 1968); J.M. Dalmau, "Predestinación", en *EB* V, 1175-1181; R. Garrigou-Lagrange, *La predestinación de los santos y la gloria* (Madrid 1947); G.H. Girod, *La fe más profunda* (CLIE 1979); F. Lacueva, *Las doctrinas de la gracia* (CLIE 1982); X. Léon-Dufour, "Predestinar", en VTB, 707-710; E. Llamas Martínez, "Predestinación y reprobación", en *GER* 19, 45-51; M. Löhrer, "Acción de la gracia de Dios como elección del hombre", en *MS* III, 345-359; A. Milano, "Predestinación", en *DTDC*, 1119-1132; P.J. Jewett, *Elección y predestinación* (TELL 1992); K. Rahner, "Predestinación", en *SM* V, 527-535; L. Serenthá, "Predestinación", en *DTI* III, 876-895; R. Shank, *La vida en el Hijo* (CNP, s/f); R.C. Sproul, *Escogidos por Dios* (Unilit 199); Wilbur F. Tillett, *La doctrina de la salvación* (CLIE 1987); Ernesto Trenchard y José M. Martínez, *Escogidos en Cristo* (CLIE 2007); C. Spiqc, "Predestinación", en *DTB*, 838-847; B.B. Warfield, *El plan de salvación* (CCA 1966).

F. LACUEVA

PREDICAR, PREDICACIÓN

1. Vocabulario.
2. Proclamación y llamado.
3. Importancia.
4. Contenido.
5. Predicación, misión y culto.

I. VOCABULARIO. Heb. 1319 *basar*, ב ר = «dar, traer, anunciar», llevar o predicar buenas noticias, se usa de cualquier mensaje destinado a levantar el ánimo de los oyentes (p.e. 1 Sam. 31:9; 2 Sam. 1:20; Is 61:1); 7121 *qará*, קרא = «proclamar, pregonar, publicar»; gr. 2784 *kerysso*, κερύσσω = «predicar, proclamar, pregonar».

El término hebreo *basar*, ב ר, procede de una raíz acádica y era el vocablo semítico más común para indicar la comunicación de noticias o la transmisión de mensajes. Indica cualquier comunicación destinada a levantar el ánimo de los oyentes, p. ej., cuando Ajimaas, hijo de Sadoc, dijo: "Correré y daré las buenas noticias al rey, de cómo Yahvé le ha librado de mano de sus enemigos" (2 Sam. 18:19, 20; cf. vv. 25, 26); cuando los filisteos mataron al rey Saúl "enviaron mensajeros por toda la tierra de los filisteos para dar la buena noticia en el templo de sus ídolos y al pueblo" (1 Sam. 31:9; cf. 2 Sam. 1:20; 1 Cro. 10:9). La misma palabra aparece de nuevo para señalar la desaparición del peligro sirio: "Hoy es día de buenas nuevas" (2 R. 7:9). La transición del significado secular al religioso y teológico se produce en los Salmos y los profetas, en especial en relación con los hechos salvíficos de Yahvé. Un texto muy significativo afirma: "El Señor da la palabra, y una gran hueste de mujeres anuncia la buena nueva" (Sal. 68:12). El profeta Isaías utiliza este verbo en relación con su ministerio en un emblemático pasaje al comienzo de su misión: "El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque me ha ungido Yahvé. Me ha enviado para anunciar buenas nuevas a los pobres" (Is 61:1). Otros textos relativos al culto del Templo nos indican que

para entonces *basar* había adquirido una función litúrgica: “He anunciado justicia en la gran congregación” (Sal. 40:9; cf. 96:2). Aquí, como en el árabe *bassara*, el etíope *absara* y el arameo palestino *bsr*, siempre se hace referencia, no solo al anuncio de “buenas noticias”, sino más concretamente a la proclamación gozosa de los hechos salvíficos de Yahvé, que se funde con la alabanza (cf. Nah. 1:15; Is. 52:7; cf. Is. 40:27; 60:6); su exacta correspondencia griega es *euangelizo*, εὐαγγελίζω, la expresión común para “evangelizar”. En el Nuevo Testamento señala casi siempre a las Buenas Nuevas acerca del Hijo de Dios, el Evangelio (Hch. 8:40; 15:7; 16:10). No sabemos qué palabra aramea utilizaría Jesús al hablar del “evangelio del reino” (Mt. 4:23), pero a juzgar por la cita que hace Lc. 4:18 de Is. 61:1, es bastante probable que la traducción griega de *bsr* por *euangelízesthai*, εὐαγγελίζεσθαι, en la LXX sea la base del *euangelion* cristiano (Schilling). El término griego 2782 *kérygma*, κήρυγμα = «proclamación [hecha por un heraldo]» (Hch. 8:5; 10:42), denota un mensaje o noticia, el contenido de lo predicado en contraste con el acto de la predicación.

II. PROCLAMACIÓN Y LLAMADO. Los términos heb. *basar y qará* aparecen juntos en la gran profecía de Is. 61:1: «El Espíritu del Señor Yahve está sobre mí, porque me ha ungido Yahvé; me ha enviado para anunciar buenas nuevas [*basar*] a los pobres, para vendar a los quebrantados de corazón, para proclamar [*qará*] libertad a los cautivos y a los prisioneros apertura de la cárcel». En el Sal. 40:9 *basar* se traduce por «anunciar»: «He anunciado justicia en grande congregación»; no se trata de una mera proclamación de justicia, sino de hacerla presente mediante la palabra anunciada. *Basar* siempre tiene que ver, como ya hemos indicado más arriba, con «buenas nuevas» que levantan el ánimo y esparcen esperanza alrededor (cf. 1 Sam. 31:9; 2 Sam. 1:20; Sal. 68:11). En este contexto aparecen las mujeres como primeras y más importantes anunciadoras de buenas noticias, p.ej. cuando David regresaba de vencer al filisteo, «las mujeres de todas las ciudades de Israel salieron para recibir al rey Saúl, cantando y danzando con gozo, al son de panderos y otros instrumentos musicales» (1 Sam. 18:6, 7). La misma palabra se utiliza en 1 Cro. 16:23; Sal. 96:2 e Is. 60:5, 6. *Basar* se utiliza solo una vez en un contexto de malas noticias, cuando el mensajero anuncia que Israel ha huido delante de los filisteos (1 Sam. 4:17).

Qará gral. se traduce como «clamar, llamar, invitar» (cf. Neh. 6:7; Jon. 3:2), y significa también «leer en voz alta», el único tipo de lectura al que se hace referencia en el AT. En este sentido se utiliza más de treinta veces. De ahí el nombre > caraíta, aplicado a la judía que limita su enseñanza a lo que se pueda aprender de la lectura del AT.

En el NT el vb. *kerysso*, κηρύσσω, «proclamar, ser heraldo», se encuentra alrededor de sesenta veces. Indica la lectura pública de la Ley de Moisés (Hch. 15:21) y la declaración del Evangelio de Cristo (p.ej. Mt. 24:14; Mc. 13:10; 16:15; Lc. 8:1; 9:2; 24:47; Hch. 8:5; 19:13; 28:31; Ro. 10:14; 1 Cor. 1:23; 1 Tes. 2:9; 1 Ti. 3:16; 2 Ti. 4:2). Allí donde se utiliza esta palabra, se pone más énfasis en la publicidad de la proclamación que en la naturaleza de las nuevas mismas. Se ha observado que esta palabra, y no *euangelizo*, se encuentra en 1 Pd. 3:19, pasaje que generalmente se entiende como la notificación del cumplimiento de los propósitos divinos en Cristo hecha a una parte de los espíritus de los difuntos, especialmente los de quienes murieron durante los años en que Noé preparaba el arca (cf. Heb. 11:7). También puede designar a un determinado grupo de ángeles caídos, a los que parece hacer alusión 2 Pd. 2:4 y Jud. vv. 6-7. La tradición judía los considera transgresores del orden establecido por Dios al apetecer la unión carnal con mujeres, «hijas de los hombres» (cf. Gn. 6:2, donde se les llama «hijos de Dios»).

Jesucristo caracteriza su predicación como *euangelion* del Reino de Dios.

III. IMPORTANCIA. El ministerio del mismo Jesús y la misión encargada por él a los apóstoles consistían en predicar y curar (Mc. 1:15; Mt. 10:7-8; 28, 19; Mc. 16:15-18).

Los apóstoles y sus sucesores reciben de Jesucristo, entre otras cosas, la tarea de predicar con autoridad su mensaje. La importancia de la predicación era tan grande para los apóstoles que dejan otras actividades en manos de los diáconos para dedicarse a la oración y al ministerio de la Palabra (cf. Hch. 6:2). Pablo dirá que «no ha sido enviado por Cristo a bautizar sino a predicar» (1 Cor. 1:17). El contenido de la predicación apostólica es Jesús, el Cristo, su muerte, su resurrección y glorificación obrada por Dios y los frutos para los hombres de esta acción. Los primeros sermones de Pedro hablan de la conversión y el bautismo. La predicación misionera a los judíos tuvo que probar que el Señor era el Mesías legítimo prometido. La predicación apostólica dirigida a los gentiles comporta una parte de preparación al anuncio del mensaje cristiano que no existe en la que se dirige a los judíos.

Predicación, *kerigma* y > testimonio (*martyrion*) de la salvación en Cristo, son la ocupación principal de la misión cristiana. Cuando la Iglesia de Jerusalén padeció persecución, todos se dispersaron, excepto los apóstoles, y fueron por todas partes «anunciando el evangelio» (Hch. 8:1-4), pues a Dios le plugo «salvar a los creyentes por la locura de la predicación» (1 Cor. 1:21).

Dios se sirve de la predicación, del anuncio de las Buenas Nuevas, para dar a conocer su amor y la obra del Señor Jesucristo. «¿Cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique?... ¡Cuán hermosos son los pies de los que anuncian la paz, de los que anuncian buenas nuevas!» (Ro. 10:14-15).

La importancia de la predicación viene subrayada por las siguientes palabras: «La fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios» (Ro. 10:17).

Preparar el camino a la fe es el servicio de la palabra, *diakonía tu logu* (Hch. 6:4). La predicación de la Iglesia no crea sin más la fe en el que escucha. La fe, además de tener un contenido, Jesucristo y su doctrina, es un acontecimiento entre Dios y el alma. A la predicación le corresponde la función de servir de instrumento a la fe, disponiendo el encuentro entre Dios y el hombre como de mediadora entre ambos. Esta es su gran importancia, aunque sea ciertamente secundaria. Allá donde pretenda rebasar estos límites y no guarde fidelidad a la enseñanza divina, atentará contra la majestad de Dios tanto como contra la dignidad del hombre. Es Dios quien llama, pero para oír su voz emplea un instrumento humano: los predicadores de la Iglesia.

La Palabra de Dios es eficaz, como dice Heb. 4:12: «la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante más que espada de dos filos». Y no regresa vacía, pues ha cumplido el mandato de Dios y realizado su voluntad (cf. Is. 55:10-11). Participa de este carácter verdaderamente dinámico de la palabra de Dios. La Sagrada Escritura ve la palabra como transmisora de ideas y conocimientos y a la vez como algo dinámico dirigido hacia el futuro con una fuerza de santificación. La palabra aparece así como una doctrina y como un acontecimiento salvífico que obra la gracia y la salvación (Mt. 4:32; 28:19-20; Jn. 7:16-17; Hch. 2:42; 1 Cor. 2:1-13; 1 Ti. 4:13; Ex. 24:3-4; Dt. 4:1-2, 13; Jer. 3:15; etc.; v. REVELACIÓN II-III; FE).

IV. CONTENIDO. No incumbe al predicador anunciar ideas propias o extrañas a la revelación, sino que, «como heraldo, apóstol y maestro del evangelio» (2 Ti. 1, 11), debe atenerse a las «sanas doctrinas», que ha oído «en la fe y amor que tenemos en Cristo Jesús» y ha de guardar «como el bien

precioso, que nos ha sido confiado por el Espíritu Santo que mora en nosotros» (2 Ti. 1:13; cf. Tit. 1:9).

El objeto central de la predicación o proclamación cristiana es la persona y la obra del Señor Jesucristo, Dios manifestado en carne, muerto por nuestros pecados, y resucitado para nuestra justificación (Jn. 1:1, 14; 1 Ti. 3:16; Ro. 4:25), y que volverá para juzgar al mundo con justicia (Hch. 17:31; 24:25); estrechamente relacionada con esta proclamación está la instrucción dada al cristiano de la promesa de su recogimiento por Cristo (Jn. 14:1-4; 1 Tes. 4:13-18; Ap. 22:20), lo que constituye la esperanza presente del cristiano y su móvil para agradar al gran Dios y Salvador Jesucristo, que se dio a sí mismo para rescatamos y purificarnos (Tit. 2:11-14).

La eficacia salvífica de la predicacion depende decisivamente de la disposición de los oyentes (Mt. 13:18-26). Para ser salvos hay que creer; para creer hay que oír la predicación, de la que puede nacer la fe (Ro. 10:15, 17). A pesar de la constante experiencia de fracaso (cf. Ro. 10:16), el predicador ha de proclamar el Evangelio y exponer la doctrina cristiana de manera acomodada a las necesidades de los oyentes (cf. 1 Cor. 2:13), del mismo modo que ya la revelación de Dios se acomodó a los respectivos oyentes en su tiempo (cf. Heb. 1:1). Con todo, la predicación es un acto de Dios que inaugura con poder el señorío de Cristo sobre el mundo: «Si por el dedo de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc. 11:20).

V. PREDICACIÓN, MISIÓN y CULTO. La costumbre ha consagrado la diferencia entre una «predicación misionera», conocida por > evangelización o evangelismo, cuyo propósito es alcanzar nuevas gentes para la fe, y una «predicación edificante», el > sermón u > homilía, destinado al crecimiento y sustento de la fe ya aceptada y conocida. Desde sus comienzos en Jerusalén, la comunidad cristiana ha incluido la predicación en el orden establecido del culto cristiano. Por lo general, predicación edificante es la explicación de un texto bíblico seleccionado de antemano, exponiendo a partir de él la enseñanza de la Palabra de Dios en relación con la fe y vida de los creyentes. Tanto en un tipo de predicación como en otra, la Palabra de Dios es siempre la fuente que autoriza y da sentido a la predicación, toda vez que ella es el registro inspirado de la historia de la salvación. Así procedieron los judíos en la sinagoga, cuya predicación iba unida a la lectura de las Escrituras (cf. Lc. 4:16-21), y así hizo la Iglesia primitiva, reunida en torno a Palabra revelada por Dios en otro tiempo por los profetas, y a la doctrina de los apóstoles que contenía la revelación del Hijo en los últimos tiempos (Cf. Heb. 1:1). De este modo, la Palabra predicaba es el medio eficaz para mantener viva la memoria de los oyentes respecto a «las cosas que han sido ciertísimas entre nosotros» (cf. Lc. 1:1), a saber, la manifestación del Verbo de vida (1 Jn. 1:1-3). El anuncio, la exposición de este acontemiento salvífico, contribuye a manter viva la memoria y la comunión de los creyentes entre sí que, en última instancia, remite a la comunión con el Dios trino (v. 3; cf. 2 Pd. 3:1). La predicación, cuando está fundada sobre la recta interpretación de la Escritura (cf. 2 Ti. 2:15), se convierte en «palabra de vida» que ilumina el andar cristiano (cf. Flp. 2:16) y fortalece la esperanza (cf. Col. 1: 23). Véase CULTO, EVANGELIZACIÓN, KERIGMA, MINISTERIO, MISIÓN, PALABRA, PROCLAMAR, REVELACIÓN, TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Arrastía, *Teoría y práctica de la predicación* (Caribe 1992); U. Becker, “Evangelio”, en *DTNT* II, 147-153; D. Grasso, *Teología de la predicación* (Sígueme 1966); Ernst Haensli, “Predicación”, en *SM* III, 525-533; X. Léon-Dufour, “Predicar”, en *VTB*, 710-714; K. Rahner y B. Häring, eds., *Palabra en el mundo* (Sígueme 1972); J.N. Oswalt, “rceB;, *bâsar*”, en *TWOT* I, 135-136; O. Schilling, “rcb, *bsr*”, en *TDOT* II, 313-316; O. Semmelroth, *La Palabra eficaz. Para una teología de la proclamación* (Dinor, San Sebastián 1967); John R.W. Stott, *La predicación: puente entre dos mundos* (Desafío 2000).

P. A. JIMÉNEZ

PREDICADOR

En el AT, la palabra que habitualmente se traduce como «predicador» es *qohéleth*, que significa «el que convoca una asamblea». Por su parte, la palabra traducida como «asamblea» es *qahal*.

En el griego del NT, la palabra que comúnmente se traduce como «predicador» es *kéryx*, que literalmente se refiere al «heraldo», es decir, al mensajero que voceaba las noticias en distintos puntos de la ciudad, como las plazas públicas. Este vocablo está relacionado con el verbo *kerysso*, que significa «predicar» o «proclamar» (p.ej. Mt. 3:1; Lc. 4:18, 19; Lc. 12:3; Hch. 10:37; Ro. 2:21; Ap. 5:2), y con *kérygma*, término que puede ser traducido como «predicación», pero que con el tiempo se convirtió en un tecnicismo para referirse a los aspectos fundamentales del mensaje cristiano. El NT emplea el verbo *kerysso* para referirse a quienes predican el Evangelio (1 Ti. 2:7; 2 Ti. 1:11). En resumen, el heraldo (gr. *kéryx*) proclama o anuncia (gr., *kerysso*) el mensaje (gr. *kérygma*) del Evangelio de Jesucristo.

Retrospectivamente, también se emplea el verbo *kerysso* para hablar de Noé, como predicador o «pregonero» de justicia (2 Pd. 2:5). Otros vocablos pertinentes son *katangeleús*, «proclamador» o «heraldo», término relacionado con *katangello*, que significa «proclamar» (cf. Hch. 17:18).

Quien predica se dedica al «ministerio de la palabra» (Hch. 6:4). Esta es una de las responsabilidades más grandes que Dios puede otorgar a un creyente. Queda claro en el ministerio del apóstol Pablo, a quien Dios llamó para ser un predicador o heraldo del Evangelio (1 Ti. 2:7; 2 Ti. 1:11; cf. 1 Cor. 9:27). Pablo afirma que Cristo no le llamó a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva (1 Cor. 1:17). Así recalca la preeminencia y centralidad que la predicación ocupaba en su ministerio frente a cualquier otra tarea (cf. Ro. 15:6; 1 Cor. 9:16,23; 1 Tes. 2:1-12; Gal. 1:10; Col. 1:23).

La función del predicador es expresar el mensaje cristiano, tanto por medio de sus palabras como de su conducta. Quien predica, proclama el Evangelio por medio de su persona, de su vida completa. Para ello debe apropiarse existencialmente de la palabra de Dios. La predicación es, pues, la comunicación de un testimonio personal de lo que Dios ha hecho primeramente en la persona del predicador y, en segundo lugar, en la de sus oyentes: «Pues la vida fue manifestada y la hemos visto, y testificamos y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn. 1:2-3).

No obstante, quien predica no tiene licencia para anunciar ideas extrañas a la revelación divina contenida en las Sagradas Escrituras, sino que, «como predicador, apóstol y maestro» del Evangelio (2 Ti. 1, 11), debe atenerse a las «sanas doctrinas» que ha oído «en la fe y amor que tenemos en Cristo Jesús», y ha de guardar «el buen depósito por el Espíritu Santo que mora en nosotros.» (2 Ti. 1:14; cf. Tit. 1:9). El predicador debe, en cuanto heraldo y emisario, anunciar con fidelidad la palabra (Flp. 1:15-18), que en última instancia remite a Cristo: «Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como vuestros siervos por amor de Jesús» (2 Cor. 4:5).

El predicador emplea esencialmente la palabra (gr. *logos*, «discurso», 1 Cor. 2:4; 1 Ti. 4:6) para comunicar el mensaje cristiano. Empero, más que un «orador» es un testigo de Jesucristo. Busca que su mensaje esté acompañado de la demostración del Espíritu y de poder (1 Cor. 2:4), no de vanas palabras persuasivas. A diferencia del profeta, quien anuncia el mensaje cristiano es un embajador

de Cristo, «como si Dios rogase por medio de nosotros; os rogamos en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios» (2 Cor. 5:20). La gloria del predicador proviene del ser «colaborador de Dios» (1 Cor. 3:9).

Quien está al servicio de la palabra debe eliminar los obstáculos que puedan impedir su comunicación. Positivamente hablando, estar al servicio de la palabra requiere una dedicación total a la tarea de comunicar el mensaje cristiano, dando el testimonio de una vida santa que hace del predicador un comentario viviente de la Escritura. Del mismo modo, el testimonio de la vida de la Iglesia es esencial para la comunicación efectiva del Evangelio. La santidad del predicador en particular, y de la Iglesia en general, demuestra que el mensaje predicado es verdadera palabra de Dios y no una simple palabra humana.

En resumen, quien predica debe ser fiel al mensaje que tiene que transmitir, cuyo contenido ya está dado en la Biblia, como palabra relevada de Dios, que se hace viva cada vez que se actualiza mediante la predicación. Véase DEPÓSITO, DOCTRINA, MÁRTIR, PREDICAR, MINISTERIO.

BIBLIOGRAFÍA: D.M. Lloyd-Jones, *La predicación y los predicadores* (Peregrino 2003); C.W. Reeder, *Preaching and Personality* (Ashland Theological Seminary, Ohio 1994); J.R.W. Stott, *El cuadro bíblico del predicador* (CLIE 1986); Id., *Imágenes del predicador en el NT* (NC 1982).

P. A. JIMÉNEZ

PREGONERO

Heb. 3744 *karoz*, רָז = «pregonero»; gr. 2783 *kéryx*, κῆρυξ = «heraldo, pregonero». Persona encargada de dar a conocer los anuncios a viva voz, tanto los oficiales como los particulares. En Dn. 3:4 se menciona a un pregonero que voceaba un anuncio oficial del rey de Babilonia. Noé es presentado en el NT como «pregonero de justicia», frente a «aquellos que andan tras las pervertidas pasiones de la carne, y desprecian toda autoridad» (2 Pd. 2:5), lo cual refleja la situación de anarquía, o más bien de espíritus facciosos, en las comunidades cristianas a las que el autor se dirgía. Véase CISMA.

PREMIO

Gr. 1017 *brabeîon*, βραβεῖον, relacionado con *brabeús*, «árbitro», y *brabeúo*, «decidir, arbitrar». Galardón o recompensa otorgada a los vencedores de los juegos públicos griegos (1 Cor. 9:24). Señala metafóricamente al premio que ha de ser obtenido por el creyente fiel en la otra vida (Fil. 3:14). Obtener un premio era la ambición máxima de los participantes de los juegos. El vencedor era coronado con una diadema vegetal y se le entregaba una palma. Era llevado montado en un carro en una procesión festiva. Se le daba un sitio de honor en el consejo de la ciudad y un lugar especial en las fiestas y juegos. Quedaba libre de impuestos y le eran concedidos otros privilegios.

En sentido teológico, el premio no es un pago a méritos previos, sino una recompensa al esfuerzo realizado en la > carrera de la vida cristiana que corresponde al llamamiento celestial (cf. Heb. 3:1). Es el estímulo de todos los creyentes, por el que dirigen sus mentes y aspiraciones en dirección a la meta celeste (cf. 2 Ti 4:7, 8). Este premio, para ser exactos, debería ser llamado «guirnalda», no corona. En las cartas del NT se dice que los fieles recibirán las siguientes guirnaldas:

1. La guirnalda de justicia para el luchador vitorioso (2 Ti. 4:8).
2. La guirnalda incorruptible para el corredor incansable (1 Cor. 9:25).
3. La guirnalda de la vida al que ha sido fiel hasta la muerte (Ap. 2:10; Stg. 1:12).

4. La guirnalda de honor para el obrero fiel y constante (1 Tes. 2:19; Fil. 4:1).

5. La guirnalda de gloria para los ancianos que hayan pastoreado bien el rebaño del Señor (1 Pd. 5:1-4). Véase CARRERA, CORONA, RETRIBUCIÓN, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Erich Sauer, *En la palestra de la fe* (PE 1980).

PRENDA

Heb. 2254 *jabal*, חבל, raíz prim. «anudar, atar, dar una prenda»; 6162 *arabón*, עֵרָב ן = «prenda» dada como garantía; Talmud, *mishkón*, מְ ן, en el sentido legal de algo dado como garantía al acreedor; gr. 728 *arrhabón*, ���αβ�ν = «paga, señal, anticipo, prenda». Aquello que se da como garantía de una obligación o de un préstamo.

Tamar pidió una prenda a Judá y este le entregó su sello, su bordón y su báculo, hasta que él le enviara el cabrito que le había prometido (Gn. 38:17-18). En los pueblos orientales la prenda respaldaba la deuda. Para evitar abusos, la legislación mosaica puso límites a esta práctica. Por ejemplo, el acreedor no podía ir a casa de su deudor a exigir la prenda, sino que tenía que esperar que este se la llevara (Dt. 24:10-13). Si el objeto era un > manto, el acreedor se lo tenía que devolver antes de que se pusiera el sol, porque se trataba de una pieza imprescindible para soportar el frío de la noche (Ex. 22:26, 27; Dt. 24:10). Estaba prohibido tomar en prenda las dos muelas de un molino, o la piedra de debajo, lo que impediría al pobre moler el grano necesario para su comida cotidiana (Dt. 24:6). Tampoco se podía tomar en prenda la ropa de la viuda (Dt. 24:17; cf. Job 24:3). La idea es que no se podía tomar en prenda cosas u objetos de primera necesidad para la vida del deudor.

Con el tiempo, se cometieron muchos abusos tocante a préstamos, prendas e intereses, denunciados por los profetas y sabios de Israel (Prov. 20:16; 27:13; Ez. 18:12; 33:15; Hab. 2:6; cf. Job 22:6; 24:3).

El apóstol San Pablo en tres ocasiones se refiere a la presencia del Espíritu Santo en el creyente como prenda o a arras de la vida eterna (2 Cor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14), como «don anticipado» que garantiza el cumplimiento de los prometido. El Espíritu Santo es garantía y al mismo tiempo punto de unión que fortalece la comunión con Cristo. Véase ARRAS, PRÉSTAMO.

PREPARACIÓN

Gr. 3904 *Paraskeué*, Παρασκευ� = «preparación». Recibía este nombre el día anterior al > sábado, en el que se hacían los preparativos para el día de reposo, especialmente la comida (Mc. 15:42; Lc. 23:54; Jn. 19:31; Mt. 27:62). En Mt. 27:62 la Preparación se refiere al período previo a la fiesta de Pascua, que Marcos aclara como «víspera del sábado», gr. *prosábbaton*, προσ�ββατον (comp. Jdt. 8:6 y Josefo, *Ant*. 16, 6, 2), en Jn. 19:14: «día de la Preparación de la Pascua», gr. *paraskeué tu paskha*, παρασκευ� το� π�σχα. Fue el día en que Jesús, conducido al pretorio ante Pilatos, recibió la sentencia de muerte, fue crucificado y sepultado.

PREPUCIO

Heb. 6190 *orlah*, עָרְלָה = «prepucio», de la raíz 6188 *arel*, ערל = «desnudar, exponer, descubrir»; gr. 203 *akrobystía*, �κροβυστ�α = «prepucio». Prolongación de la piel que cubre la cabeza del pene o glande. La posibilidad de acumulación de excrecencias entre esa piel y el glande se consideraba

entre los pueblos orientales como algo indeseable o sucio. Por eso se practicaba la > circuncisión, que era considerada un acto higiénico, elevado a rango de rito sacro en algunas religiones, como la judía. Dios dispuso la eliminación del prepucio en Abraham y sus descendientes como una señal de su pacto (Gn. 17:9-14), que se había de efectuar al octavo día del nacimiento (Gn. 21:4; Lv. 12:3; Lc. 1:59; 2:21). Como extensión moral de este rito, la Ley y los profetas exigen una circuncisión interna con la frase: «Circuncidad el prepucio de vuestro corazón» (Dt. 10:16; Jer. 4:10), que para el apóstol Pablo es la verdadera circuncisión (Ro. 2:29). Véase CIRCUNCISIÓN.

A. LOCKWARD

PRESBÍTERO

Gr. 4245 *presbýteros*, πρεσβύτερος, título de un oficio o dignidad de la sinagoga judía, correspondiente al heb. 2205 *zaqén*, זָקֵן = «anciano»; se introdujo en la Iglesia cristiana para designar el oficio o ministerio pastoral y docente de los responsables de cada congregación.

Los «ancianos» de las sinagogas ern elegidos entre los miembros más insignes de la comunidad, que componían su consejo gobernante. Esta costumbre fue imitada por los apóstoles en la primera comunidad cristiana de Jerusalén y llevada, como una consecuencia lógica de la unidad de la Iglesia, al campo misionero. Pablo y Bernabé designaron presbíteros en las recién fundadas iglesias para que cuidaran de ellas en su ausencia y en su lugar. Para ello hicieron uso de su autoridad como apóstoles y fundadores, pero probablemente no elegirían a nadie sin tener en cuenta la opinión de los fieles (cf. Hch. 6:3). Aunque no siempre se menciona la > «imposición de manos», a juzgar por el contexto general del NT, solía practicarse en ocasiones semejantes.

Todos los comentaristas están de acuerdo en destacar la dificultad y hasta la imposibilidad de distinguir en los textos del NT entre «presbíteros», *presbýteroi*, πρεσβύτεροι, y «obispos», *epískopoi*, ἐπίσκοποι, usados indiscriminadamente como sinónimos o equivalentes. Por ej., se dice que desde Mileto Pablo hizo llamar a los ancianos o presbíteros, *presbýteroi*, πρεσβύτεροι, de la Iglesia de Éfeso (Hch. 20:17), a los que se refiere después como obispos, *epískopoi*, ἐπίσκοποι, que el Espíritu Santo ha puesto para pastorear la Iglesia del Señor (v. 28; cf. Tit. 1:5, 7). Es evidente que el término «obispos» se aplica en la misma ocasión a las mismas personas designadas como «presbíteros». Tampoco se puede hablar de la existencia de un «obispo» superior al resto.

Merece la pena subrayar que ambos títulos proceden de la vida cotidiana o, al menos, no tienen su origen en el culto, a diferencia de la palabra «sacerdote», que no se utiliza en el NT para designar ningún ministerio dentro de la Iglesia. El presbítero era una especie de «supervisor». El apóstol Pedro dice al escribir a los judios conversos: «A los ancianos entre vosotros les exhorto, yo anciano también con ellos [*ho sympresbýteros*, ὁ συμπρεσβύτερος], testigo de los sufrimientos de Cristo y también participante de la gloria que ha de ser revelada: «Apacentad el rebaño de Dios que está entre vosotros, teniendo cuidado [*episkopuntes*, ἐπισκοποῦντες, lit. «siendo obispos»] de ella, no por la fuerza, sino de buena voluntad según Dios» (1 Pd. 5:1, 2).

La identidad entre presbíteros y obispos en el NT fue reconocida por los primeros intérpretes cristianos, como Jerónimo, Juan Crisóstomo y Teodoreto. Clemente, obispo de Roma, en su primera epístola a los corintios dice que los apóstoles, en las iglesias recientemente fundadas, «designaron a las primicias [es decir, primeros convertidos], una vez hubieron sido probados por el Espíritu, para que fueran obispos y diáconos [*episkopûn kaí diakonûn*, ἐπισκοποῦν καὶ διακονοῦν] de los que

creyeran» (cap. 42). Aquí omite a los presbíteros, *presbýteroi*, πρεσβύτεροι, igual que hace Pablo en Filp. 1:1, por la simple razón de que son idénticos a los obispos, *epískopoi*, ἐπίσκοποι; mientras que, por el contrario, en el cap. 57 Clemente ordena: «someteos a los presbíteros y recibid disciplina para arrepentimiento», sin mencionar a los obispos. Véase ANCIANO, OBISPO, PASTOR.

BIBLIOGRAFÍA: Jean Delorme, dir., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Cristiandad 1975); Alfred Küen, *Ministerios en la Iglesia* (CLIE 1995); Clemente, "Primera a los corintios", en *Los Padres Apostólicos* (CLIE 2005); T. Witherow, *La Iglesia de los apóstoles* (EP 1993).

F. LACUEVA

PRESCIENCIA

Gr. 4268 *prógnosis*, πρόγνωσις = «conocimiento anticipado». Conocimiento de cosas y circunstancias antes de que acontezcan. Es uno de los atributos divinos de Dios por el cual le son conocidas las personas y determina los eventos por adelantado. Se trata de un poder totalmente más allá de la capacidad de comprensión de la mente humana. En el NT *prógnosis* se traduce «anticipado conocimiento» (Hch. 2:23) y «presciencia» (1 Pd. 1:2), por la que los creyentes son elegidos para salvación.

Las formas del verbo relacionado, *proginosko*, se traducen de varias maneras: «antes conoció» (Ro. 8:29); «desde antes conoció» (Ro. 11:2); «ya destinado» (1 Pd. 1:20); «sabiéndolo de antemano» (2 Pd. 3:17).

La presciencia de Dios no elimina en absoluto la capacidad del hombre como agente moral responsable, que tiene que dar cuenta de sus hechos (Ro. 1:18-2:6). Véase PREDESTINACIÓN, PROVIDENCIA.

PRESENTE

Heb. 4976 *mattán*, מַתָּן = «dádiva, regalo» (Prov. 19:6), para asegurarse un favor (Prov. 18:16; 21:14), ofrenda de gratitud (Num. 18:11); 4979 *mattanah*, מַתָּנָה, forma femenina del anterior = «tributos» (Sal. 68:18), «regalos» (Est. 9:22), «obsequios sagrados, presentes» (Ex. 28:38; Lv. 23:38; Num. 18:6, 7, 29; Dt. 16:17; Ez. 20:26, 31, 39), «obsequios recibidos en herencia» (Gn. 25:6; 2 Cro. 21:3; Ez. 46:16, 17); gr. 1435 *doron*, δῶρον = «regalo, obsequio», relacionado con *dídomi*, δίδωμι = «dar, regalar», indica los dones presentados como expresión de honor, «presentes» (Mt. 2:11; 5:23, 24; 8:4; 23:18, 19; Heb. 5:1; 8:3, 4; 9:9; 11:4).

El presente es algo que se da o que se ofrenda, un regalo que se entrega, ya sea como tributo de reconocimiento a un superior, como señal de gratitud, o con el fin de conseguir un favor de alguien. Los padres daban presentes a sus hijos (Gn. 25:6) y dotes a sus hijas al casarse (Jue. 1:15); el prometido entregaba un presente al padre de la novia (Gn. 34:12); los invitados a las bodas llevaban presentes (Sal. 45:12). Los hombres de buena voluntad intercambiaban presentes y hacían dádivas a los pobres (Est. 9:22); se ofrecían a los grandes con el fin de conseguir su favor (Prov. 18:16). Estaba prohibido comprar a los jueces mediante presentes (Ex. 23:8; Dt. 16:19; Prov. 29:4). Los soberanos recompensaban a los que les habían hecho un servicio (Dan. 2:48), y mostraban largueza hacia sus súbditos para alegrarlos (Est. 2:18). Los reyes recibían los tributos de sus súbditos (2 Sam. 8:2, 6; 2 Cro. 26:8; Sal. 45:12; 72:10). Los reinos alrededor de Israel llevaban presentes al rey Salomón (1 R. 4:21) como tributo. Dios prohibió que los funcionarios judiciales recibieran dones o regalos interesados, es decir, sobornos: «No recibirás presente; porque el presente ciega a los que

ven, y pervierte las palabras justas» (Ex. 23:8).

En el NT se dice que los magos de Oriente ofrecieron presentes al niño Jesús nacido en Belén (Mt. 2:11). Véanse DON, REGALO, SOBORNO.

PRESO

Heb. 615 *assir*, אַ ִיר = «confinado, preso»; gr. 1198 *desmios*, δέσμιος, prim. «atadura», designa a la persona atada: «cautivo, preso» (Mt. 27:15, 16; Mc. 15:6; Hch. 16:25, 27; 23:18; 25:14, 27; 28:16, 17; Ef. 3:1), «prisionero» (Ef. 4:1; 2 Ti. 1:8; Flm. 1; Heb. 10:34; 13:3).

1. Confinamiento y custodia.

2. Prisioneros de guerra.

I. CONFINAMIENTO Y CUSTODIA. La prisión o encarcelamiento no aparece en la legislación mosaica como castigo, aunque estaba en uso entre los egipcios (Gn. 39:20, 21; 40:1-4). A los infractores de la Ley se les ponía bajo custodia hasta que se emitiese el juicio (Lv. 24:12). Ya que la ejecución seguía inmediatamente a la sentencia, la pena de prisión no existía prácticamente. El gran número de nombres en heb. para cárcel o prisión lleva a la conclusión de que se trata de una evolución posterior, cuando la prisión se convierte, no solo en un trámite de detención y custodia hasta la ejecución de la sentencia, sino de un medio de castigo y corrección (2 Cro. 16:10; 1 R. 22:27; 2 R. 25:29; Jer. 37:15, 21; 52:31; Is. 24:22; 42:7; Mt. 4:12; Hch. 12:4).

Los presos solían ser cargados de cadenas y puestos en el > cepo (cf. Job 33:11; Jer. 40:4). Los > carceleros gozaban de total autonomía sobre los reclusos, y la tortura y el castigo físico se aplicaban a discrección. En caso de que un preso lograra escapar, el carcelero era sometido al mismo castigo (Hch. 12:19; 16:27). La prisión de Jerusalén (Hch. 5) estaba controlada por los sacerdotes, y es probable que estuviera adosada al palacio del sumo sacerdote o al Templo. Pablo estuvo encarcelado en Jerusalén en la Torre Antonia (Hch. 23:10); en Cesarea, en el Pretorio de Herodes (Hch. 23:35); es posible que su encarcelamiento final en Roma fuera en la cárcel Tuliana.

II. PRISIONEROS DE GUERRA. Heb. 7628 *shebí*, בִי ְ = «capturado, preso, prisionero»; gr. 164 *aikhmálotos*, αἰχμάλωτος = «prisionero de guerra». Desde la antigüedad, y aún en nuestros días, a pesar de todas las convenciones y tratados internacionales, los prisioneros de guerra han sido objeto de crueles tratos. Los asirios les sacaban los ojos, lo mismo que los filisteos (Jue. 16:21) y los babilonios (2 R. 25:7). Los prisioneros de guerra eran sometidos muchas veces a duros trabajos forzados en estado de esclavitud (Jue. 16:21; Jos. 9:1-27; 2 Sam. 8:2). Muchos de ellos eran ejecutados (Nm. 31:7; Dt. 20:13ss.; 2 Sam. 8:2; Jer. 52:10), otros eran mutilados (Jue. 1:6). Las mujeres e hijos de los vencidos formaban parte del botín de los vencedores. Sin embargo, la Ley de Moisés regulaba el trato a las mujeres cautivas, para que no fueran tratadas arbitrariamente (Dt. 21:10-14).

Alejandro Magno fue muy severo con los habitantes de Tiro después de su valiente resistencia, dando muerte a ocho mil de ellos, dos mil por crucifixión, y vendiendo a treinta mil como esclavos. Los romanos hacían también terribles matanzas cuando tomaban ciudades que les habían hecho frente.

No tiene nada de extraño que los profetas contemplen el futuro mesiánico como un tiempo de libertad para los cautivos y presos. Jesucristo, haciéndose eco de este hondo sentir y de este fuerte anhelo de liberación, presenta su misión como la del que ha sido ungido por el Espíritu del Señor «para proclamar libertad a los cautivos» (Lc. 4:18; cf. Is. 61:1). Véase CÁRCEL, CAUTIVO,

GUERRA, LIBERTAD, PROCLAMAR.

PRÉSTAMO, PRESTAR

Heb. 5383 *nashah*, ה נ = «prestar», o por reciprocidad «tomar prestado»; 7596 *sheelah*, אֵלָה ְ = «petición», por impl. «préstamo»; gr. 1155 *daneízo*, δανείζω = «prestar [dinero]», con la idea de recuperarlo (Mt. 5:42; Lc. 6:34, 35; 531 *kíkhremi*, κίχρημι = «prestar, dar», sin esperar devoluciones (Lc. 11:6).

1. Definición general.
2. Antiguo Testamento.
3. Nuevo Testamento.
4. Práctica cristiana.

I. DEFINICIÓN GENERAL. Prestar es una transacción en la cual una persona física o jurídica —prestamista o acreedor— entrega a otra —prestatario o deudor— un objeto determinado o una suma de dinero que este último se compromete a devolver en base a unas condiciones pactadas mutuamente. El término *prestar* viene del latín *praestare*, que parte del prefijo *prae* –“primero, delante”, y del verbo *stare* –“estar parado”. La idea viene a ser que a los efectos del *prae*, o *primero*, es decir, del prestamista o acreedor, el objeto o dinero prestado queda, *stat*, es decir, *está parado* en manos del segundo, el prestatario o deudor, hasta que lo devuelva o restituya. Las cosas susceptibles de ser prestadas son muchas y muy distintas: una idea de una persona a otra, una palabra de un idioma a otro, un libro, un coche, cualquier objeto; y el préstamo puede ser de naturaleza altruista, es decir, sin compensación, o bien pactando por el uso temporal del objeto una compensación o alquiler. Cuando se trata de dinero, la compensación suele establecerse mediante el pago de lo que conocemos como intereses. Para que un préstamo sea posible, es necesario que haya *crédito*, del latín *creditus* (del verbo *credere:* “creer, confiar”), esto es, que el prestamista tenga suficiente confianza en la capacidad, voluntad y solvencia del prestatario para cumplir con las obligaciones contraídas y devolver a su tiempo el objeto o suma prestada más su correspondiente alquiler o intereses. Para conceder préstamos suele exigirse algún tipo de aval o prenda con la que el prestamista pueda compensar sus posibles pérdidas en caso de incumplimiento. La historia del préstamo, que es tan antigua como el hombre, va de la mano de la civilización y el progreso, pues ha sido merced al crédito y a los préstamos que el capital ha trabajado con más eficiencia y la humanidad ha logrado progresar más rápidamente. Es por ello que desde las más primitivas sociedades y civilizaciones, como la sumeria, mesopotámica y egipcia, pasando por Grecia y Roma, hasta la legislación actual, encontramos siempre amplias normativas encaminadas a regular los préstamos y créditos. Algo que el lector interesado puede ampliar y estudiar con más detalle en la voz > INTERÉS.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. En principio, la idea del préstamo no estaba bien vista en Israel, al considerarse la nación favorecida por Dios: «Te abrirá Yahvé su buen tesoro, el cielo, para enviar la lluvia a tu tierra en su tiempo, y para bendecir toda obra de tus manos. Y prestarás a muchas naciones, y tú no pedirás prestado» (Dt. 28:12). No se practicaba, por tanto, lo que nosotros entendemos como préstamo comercial: una suma de dinero que a cambio del pago de unos intereses se cede temporalmente a un emprendedor para que ponga en marcha un negocio o a un particular para hacerle más asequible la adquisición de unos bienes destinados a su uso y disfrute. El préstamo iba

siempre ligado a situaciones puntuales de pobreza y necesidad; y estas, aunque no se dijera abiertamente, se veían como consecuencia de algún castigo a la infidelidad. Con todo, la Ley de Moisés ordenaba socorrer al menesteroso, pero impedía cobrar intereses por los préstamos (Ex. 22:25; Lv. 25:35-37; Dt. 15:7-11) [salvo que se tratara de extranjeros no pertenecientes a Israel (Dt. 23:20)]; en caso de necesidad, los israelitas no solicitaban préstamos en dinero, sino tan solo de alimentos, semillas u objetos de primera necesidad. En casos extremos, la persona agobiada por las deudas podía venderse al acreedor, pero este no podía tratarle como esclavo, sino como siervo, y aún de modo temporal, solo hasta el año del > jubileo (Lv. 25:39-40; 2 R. 4:1). Al parecer, era bastante común que el prestamista exigiera del prestatario algo en > prenda, pero no podía ir a casa de su deudor a buscarla, sino que tenía que esperar que este se la llevara (Dt. 24:10-13); y si el objeto entregado en prenda era un > manto, el acreedor estaba obligado a devolvérselo antes de que se pusiera el sol, porque se trataba de una prenda de vestir necesaria para cubrirse por la noche (Ex. 22:26, 27). Estaba prohibido tomar en prenda las dos muelas de un molino, o la piedra de debajo, porque ello impediría al pobre moler el grano necesario para su comida cotidiana (Dt. 24:6). Tampoco se podía tomar en prenda la ropa de la viuda (Dt. 24:17). Sin embargo, con la paulatina introducción en Israel de la sociedad agropecuaria, con sus nuevos elementos económicos, a medida que iban aumentando los intercambios de bienes y las transacciones comerciales, se implantó la práctica de los préstamos comerciales y la de tomar prendas y fiadores de manera más generalizada (Prov. 6:1-4; 11:15; 17:18; 20:16; 22:26; Sal. 15:5; 27:13). Ya en épocas posteriores los prestamistas se atrevían ocasionalmente incluso a pedir intereses, aunque no sin la oposición de los profetas (Jer. 15:10; Ez. 18:13; 22:12). Y después del exilio, el cobro de intereses por los préstamos se generalizó de tal manera que Nehemías tuvo que reprimir enérgicamente los constantes abusos en este y otros muchos aspectos de la vida cotidiana (Neh. 5:1-13; cf. Neh. 13). La Ley prescribía que al séptimo año se perdonaran los préstamos a los miembros deudores de la comunidad: era el tiempo de la «remisión de Yahvé», una institucionalización de equilibrio que impedía la perpetuación de las desigualdades en el pueblo, y cuyo propósito declarado era el de evitar «que haya en medio de ti mendigo» (Dt. 15:1-11). Esta misma Ley distinguía entre dos clases de prestamistas: el *malweh* y el *nosheh*. El término *malweh* proviene de una raíz hebrea que significa «aliarse a, juntarse con», y expresa un concepto de solidaridad y ayuda mutua, que era fundamental en sistema tribal del primitivo Israel. El que ayudaba al pobre se convertía en *malweh* del Señor, es decir, su aliado, puesto que: «Ayudar al pobre es hacerle un préstamo al Señor» (Prov. 19:17); por tanto, actuar de *malweh* era considerado como un privilegio (Dt. 28:12; Sal. 37:26; 112:5). Lo contrario al *malweh* era el *nosheh*, el prestamista usurero, interesado en sacar en beneficio propio el mayor partido posible de la situación desesperada del deudor, amenazándole con tomar como esclavos a sus hijos y apoderarse de «todo lo que tiene» (Sal. 109:11). Por ello al *malweh*, que se describe e identifica como hombre justo y equitativo, se le amonesta a no actuar de ese modo ni comportarse jamás como un *nosheh*, antes por el contrario, se le insta a huir de la tentación de ejercer usura en cualquier tipo de préstamo concedido a otro israelita empobrecido (Ex. 22:25).

III. NUEVO TESTAMENTO. En tiempos de Jesús, el comercio de dinero y la concesión de préstamos estaba ya totalmente organizado en forma de bancos (Mt. 25:27; Lc. 19:23), y en Jerusalén había un edificio público en el que se depositaban los documentos relativos a los préstamos, tanto si eran con interés como si no (Josefo, *Guerras* 2, 17, 6). Pero en contraste con las normas equitativas de la Ley de Moisés, la legislación romana sobre préstamos era muy dura y terriblemente severa para

con el deudor; la «Ley de las Doce Tablas» permitía al prestamista encarcelar al deudor insolvente y a toda su familia, e incluso, en casos extremos, pedir su condena a muerte, aunque no existen datos históricos de que esto último llegara a ponerse en práctica. Y los prestamistas judíos se acogían a ella siempre que les interesaba. Probablemente es a está práctica de encarcelar al insolvente y vender a su familia, a lo que alude Jesús en la parábola de los dos deudores (Mt. 18:25, 34). En general, y salvo la obligación de ser generosos con quien nos pide prestado, y fieles en el pago de aquello que debemos (Mt. 5:42; Ro. 13:7), no encontramos en el NT normas específicas ni sobre el manejo de las deudas, ni a favor o en contra de la toma y concesión de préstamos; la recomendación para el cristiano es contentarse con lo que tiene y no endeudarse pretendiendo llevar un nivel de vida superior al que sus posibilidades le permiten (Mt. 6:19-21; Fil. 4:11-12; Stg. 4:13-16). Lo que sí hallamos son numerosas lecciones espirituales basadas en un uso figurado de «deudas» y «deudores». En Lucas 13:1-5, Jesús se refiere a los pecadores (v. 2) con una palabra que significa literalmente «deudores» (v 4). En la Oración del Señor «deudas» está en paralelo con «pecados» (Mt. 6:12;. Lc 11:4). El pecado es visto como una esclavitud (Jn. 8:34), y todos los seres humanos como deudores ante Dios. El autor de la epístola a los Hebreos presenta a Jesús como fiador de un nuevo pacto (Heb. 7:22). El apóstol Pablo se sentía en deuda con todos a causa de su propia salvación, deuda que se propone compensar predicándoles el Evangelio (Ro. 1:14-15). La enseñanza, en general, es que todos los que recibimos el Evangelio estamos en deuda con Dios, y debemos servir a los demás como una forma de servir a Dios (Ro. 15:26-27).

IV. PRÁCTICA CRISTIANA. En el tema práctico de los préstamos y pago de deudas materiales, Pablo, en una correcta interpretación del Sal. 37:21 («El impío pide prestado y no paga, mas el justo es compasivo y da»), y de las palabras de Jesús contenidas en Mt. 5:42 («Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses»), recomienda a los cristianos no deber a nadie; y si deciden ayudar a alguien, (cosa que deben hacer), que sea siempre por amor. Pero va más allá y extiende la exigencia cristiana de estar al corriente de nuestras obligaciones, no solamente en lo que atañe a cantidades u objetos que hayamos pedido prestados, sino también a todas nuestras responsabilidades civiles, tanto monetarias como morales: «Pagad a todos lo que debéis: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra» (Ro. 13:1-10). Todos somos deudores ante de Dios, y por tanto, de la misma manera en que él nos ha hecho objeto de su amor a través de su gracia, así también nosotros debemos hacer extensivo ese amor a todos aquellos que nos rodean, familiares, amigos, compañeros de trabajo o cualquiera que esté en necesidad. Para Pablo, la obligación de ser fieles en el pago de nuestras deudas es absoluta; el compromiso de ayudar a los que estando a nuestro lado vemos en necesidad, irrenunciable; y la llamada insumisión fiscal o tributaria, no es una posibilidad abierta al cristiano. Véase BANCO, COMERCIO, DERECHO Y LEY, DEUDA, INTERÉS, JUBLILAR, Año, PRENDA, USURA.

E. VILA

PRETORIO

Gr. 4232 *praitorion*, πραιτ⍰ριον, del lat. *praetorium* = «que pertenece a un pretor». Originalmente significaba el espacio alrededor de la tienda de un general (*praetor*), donde ejercía el mando supremo y administraba justicia; después se aplicó al consejo de oficiales del ejército; después, a la residencia oficial del gobernador de una provincia; finalmente vino a denotar el cuerpo de guardia imperial, escogido de las legiones de las provincias, y que tenía el deber de supervisar el suministro

de grano y llevar a cabo un servicio policial.

En los Evangelios, este término denota la residencia oficial del > procurador romano de Judea, que se hallaba en la ciudad de Cesarea. No obstante, cuando el procurador se traladaba a Jerusalén con ocasión de la Pascua, podía instalar allí su pretorio, lo que de hecho ocurrió cuando Poncio Pilatos juzgó a Jesús (Mc. 15:16; Mt. 27:27; Jn. 18:28, 33; 19:9, cf. 19:13). Ciertos arqueólogos lo sitúan en la torre Antonia, aunque los procuradores de Judea solían residir en el palacio de Herodes el Grande (Filón, *Legatio ad Gaium* 38, 39). En Cesarea, el palacio de Herodes era utilizado como pretorio, y la expresión de Hch. 23:35, «el pretorio de Herodes», es una abreviación de «el pretorio del palacio de Herodes», donde Pablo estuvo encarcelado.

J. M. DÍAZ YANES

PRIMICIAS

Heb. 1061 *bikkurim*, רִים = «primeros frutos» (Ex. 22:29); 7225 *reshith*, רֵא ית, lit. «principios» o «comienzos» (Ex. 23:19; Lv. 2:12; Nm. 15:21, Dt. 26:2); Sept. *protogennémata*, πρωτογεννήματα, *aparkhé*, ἀπαρχή, *aphaírema*, ἀφαίρεμα; NT 536 *aparkhé*, ἀπαρχή = «principio», relacionado con *apérkhomai*, ἀπέρχομαι, «hacer un comienzo»; Vulgata *primitiae, frugum initia.*

1. Primicias de la tierra.

2. Primicias espirituales.

I. PRIMICIAS DE LA TIERRA. Primeros frutos, considerados como los mejores de la cosecha. La Ley establecía que pertenecían a Dios, en cuanto Señor de la tierra y fuente de toda fecundidad, ya de plantas, animales u hombres; y que, por tanto, debían llevarse a Dios sin demora, en señal de gratitud: «No demorarás en presentar las primicias de tu cosecha ni de tu lagar. Me darás el primogénito de tus hijos» (Ex 22:29); «traerás lo mejor de las primicias de tu tierra a la casa de Yahvé tu Dios» (Ex. 23:19). La ofrenda de las primicias era común a los pueblos agrícolas: egipcios, babilonios, griegos, latinos, etc. Aparece en el primer sacrificio relatado en la Biblia (Gn. 4:3-4).

Del mismo modo que Dios afirmaba su derecho de propiedad sobre los > primogénitos humanos y animales —primicias del fruto del vientre—, igualmente demandaba los primeros frutos del campo, nacidos del seno de la tierra (Ex. 23:16, 19). Se reconocía así a Dios como el dador de todo y se le daban las gracias (Dt. 26:10). Todos los varones israelitas tenían que presentarse tres veces al año ante el Santuario para presentar las primicias de la cosecha de cebada (en la fiesta de los Panes sin levadura); del trigo (en la fiesta de las Semanas) y de la vendimia (la fiesta de las Cabañas) (Ex. 23:16, 19; 34:22, 26; Dt. 18:4; 26:10; Ez. 48:14).

La ofrenda de las primicias equivalía a un sacrificio de acción de gracias y de consagración, mediante el que se santificaba una parte de todos los alimentos. A menudo se asocian las primicias al diezmo, que al principio parecen confundirse (Dt. 12:6; 11:17; 14:22), aunque en muchos textos se distinguen claramente: el diezmo es la décima parte de los frutos de la tierra y del ganado.

II. PRIMICIAS ESPIRITUALES. En sentido simbólico, el NT hace referencia a Jesús como primogénito de toda la creación, que reúne en sí todas las primicias de las criaturas. El apóstol Pablo empieza presentando la figura de Jesucristo como «primicias de todos los que durmieron» (1 Cor. 15:20). Esta afirmación no tiene solo valor cronológico, sino que va mucho más allá: es el signo de los frutos que deben recogerse todavía. Por ello, la resurrección de Cristo incluye la de los creyentes, consagrando así a todos los elegidos para la eternidad. Aplicando a Cristo el Salmo 8:6:

«Todo lo has puesto debajo de sus pies», que se refiere a Adán y al hombre en general, Pablo hace hincapié en el carácter de nueva creación que tiene la obra de Jesucristo, que culmina con la aniquilación del poder de la muerte.

En el mismo sentido figurado, se dice que los cristianos son las primicias del Espíritu, tienen la > prenda de una bendición futura aún más grande (Ro. 8:23; 2 Cor. 5:5; Ef. 1:14). Son las primicias de Dios (Ro. 11:16; 16:5; 1 Cor. 16:15; Stg. 1:18; Ap. 14:4) y del Cristo resucitado (1 Cor. 15:20, 23), «primeros frutos» de la nueva creación de Dios en el Espíritu. Véase DIEZMO, PRIMOGÉNITO.

BIBLIOGRAFÍA: Ch. Hauret, “Primicias”, en *VTB*, 635-637; Claudio Gancho, “Primicias”, en *EB* V, 1255-1556. A. Sand, “παρχ, *aparchê*, primicias, primer fruto”, en *DENT* I, 346-348.

PRIMOGÉNITO

Heb. 1060 *bekhor*, כ ר ְ = «primero, primogénito», de 1069 *bakhar*, בכר = «dar a luz» o «hacer fruto temprano»; Sept. y NT 4416 *protótokos*, πρωττοκος = «primer nacido», de *protos*, πρτος, «primero», y *tikto*, τκτω, «nacer, alumbrar»; Vulg. *primogenitus*.

Primer nacido de hombre o animal. En la antigüedad, los primogénitos de los animales y de los hombres eran ofrecidos a Dios, pues le correspondía por derecho «todo primerizo que abre la matriz» (Ex. 34:19). A la luz de su experiencia histórica, Israel orienta su pensamiento religioso, no desde la analogía natural, que no rechaza, sino desde la reflexión histórica salvífica de Dios, que libera a su pueblo, de modo que, como en otras tantas leyes, la razón de la ofrenda de las primicias y de los primogénitos, se fundamenta en los hechos salvadores de Dios: «Cuando el faraón se endureció para no dejarnos ir, Yahvé mató en la tierra de Egipto a todo primogénito, desde el primogénito del hombre hasta el primerizo del animal. Por esta razón yo ofrezco en sacrificio a Yahvé todo primerizo macho que abre la matriz y rescato a todo primogénito de mis hijos» (Ex. 13:15).

Los primogénitos del ganado se sacrificaban en honor a Dios (Ex 13:15; cf. Dt 15:20; Núm 18:17). En cuanto a los primogénitos humanos, se «rescatan» (Ex. 13:13, 15; 34:20, cf. Lv. 27:6). Por esta razón eran llevados al Santuario y presentados a Yahvé (Lc. 2:22; cf. Nm. 18:15). Esta ley hay que considerarla en contexto de la inmolación de los niños, testimoniada por las excavaciones de Gezer y de Taannak. El sacrificio de niños está presente en casi todos los pueblos antiguos. En Israel se introdujo bajo la influencia fenicia (1 R. 16:34). Así, > Acaz «hizo pasar a su hijo por el fuego» (2 R. 16:3), igual que > Manasés (2 R. 2:6). Para Israel esto es una aberración (Lv. 18:21; 20:2ss; Dt. 12:31; 18;10ss; Jer. 7:31; 19:5; 32:35). Yahvé tiene derecho a las primicias de la vida (Gn. 22:2), pero rehúsa el sacrificio de los hijos; los primogénitos no serán inmolados, sino rescatados. Este rescate será efectuado en la legislación mosaica por los > levitas, que ocuparán en el pueblo elegido el lugar de los primogénitos (Nm. 3:12, 41, 46; 8:13-19; cf. Ex. 32:26-29), algo que se fundamenta en la experiencia liberadora del Éxodo. Durante la décima y última plaga, los primogénitos de Egipto fueron muertos, en tanto que los primogénitos de los israelitas fueron salvados gracias a la sangre puesta sobre el dintel y los postes de las puertas de sus casas (Ex. 12:12, 13, 23, 29). Los primogénitos, objetos de tal redención, pertenecían así por partida doble a Yahvé.

Entre los primogénitos de los animales, igualmente consagrados al Señor, se hacían distinciones. El primogénito de los animales puros era sacrificado. Los animales impuros, de los que se cita el asno como espécimen típico, podían ser desnucados o redimidos con un cordero (Ex. 13:13, 15; 22:29, 30; 34:20). La grasa del animal debía ser consumida con fuego, y la carne entregada al

sacerdote. El animal impuro era rescatado o vendido (Lv. 27:27; Nm. 18:15-18). Más tarde, debido a las nuevas circunstancias que se podían prever del establecimiento del pueblo en la tierra de Canaán, y debido a que el desplazamiento al único santuario central podía ser difícil y costoso, se dio la norma de retrasar la presentación del primogénito. Se permitió que transcurrieran más de los ocho días inicialmente prescritos al inicio, y esperar a una de las fiestas anuales. La carne, en lugar de ser entregada al sacerdote, quedaba para el peregrino que había llevado el animal al Santuario. El israelita y su familia lo consumían allí (Dt. 15:19, 20). Los animales defectuosos no eran llevados al Santuario. Eran comidos en casa, sin ceremonia cultual alguna (Dt. 15:21-23).

En el NT, Cristo es presentado como primogénito de la Virgen María (Mt. 1:25; Lc. 2:7), primicia de la humanidad ofrecida al Padre (Lc. 2:22-23). En el resto de los escritos neotestamentarios, el término tiene un sentido teológicamente más elaborado. Cristo es el primogénito de toda la creación (Col. 1:15; cf. Heb. 1:6), que en su calidad de tal, recibe la creación en herencia. En el mismo sentido es llamado «primogénito de entre los muertos» (Col. 1:18; Ap. 1:5), que se corresponde con «primicia de los que durmieron» (1 Co. 15:20, 23), en el sentido de principio y fuente de resurrección. Igualmente, es «primogénito entre muchos hermanos», en tanto que modelo o arquetipo de los creyentes (Ro. 8:29).

Así, hablar de la primogenitura de Jesucristo es una manera de referirse a su preeminencia y dignidad, que, en cuanto primogénito, recibía por derecho de su Padre. Cristo no es, por tanto, la primera criatura, pues no pertenece al orden de la naturaleza, sino de la divinidad. Por eso «antecede a todas las cosas, y en él todas las cosas subsisten» (Col. 1:17). Véase PRIMOGENITURA.

PRIMOGENITURA

Heb. 1062 *bekhorah*, בְּכֹרָה = «primicia, primogenitura»; Sept. y NT 4415 *prototokia*, πρωτοτ�κια = «primogenitura». Entre los hebreos, al igual que en otros pueblos de la antigúedad, el primogénito gozaba de muchos privilegios, principalmente en el reparto de la herencia. Para ello se requería ser el primer hijo de padre y madre que, en una sociedad que practicaba la poligamía, se entendía cronológicamente, pues el primogénito «es la primicia de su vigor» (Dt. 21:15-17). Como tal, tenía derecho a una doble porción de todos los bienes del padre (Dt. 21:17).

La primogenitura involucraba preeminencia y autoridad entre los hermanos, aun en vida del padre (cf. Gn. 27:29; 49:3). Cuanto este moría, el primogénito recibía doble parte de la herencia (Dt. 21:17; 1 Cro. 5:1, 2). Este derecho de primogenitura era considerado como propiedad exclusiva del primer nacido de una familia, incluso si había una segunda esposa preferida a la madre del primogénito. Por lo general, el primogénito heredaba el rango, la situación y las prerrogativas de su padre sobre sus hermanos; venía a ser jefe de la familia o de la tribu. El derecho de primogenitura podía perderse por propia decisión, p.ej. ser vendido a un hermano menor, como hizo Esaú con Jacob (Gn. 25:29, 34; Heb. 12:1); también se podía perder por una mala conducta (cf. 1 Cro. 5:1).

En la historia de la nación, Dios, ocasionalmente, echó a un lado el derecho de la primogenitura, para mostrar que los objetos de su elección no dependían de la voluntad de la carne, sino de su propia autoridad. Así, Isaac fue preferido a Ismael, Jacob a Esaú, José a Rubén, David a sus hermanos mayores, y Salomón a Adonías. Véase HERENCIA, HIJO, PRIMOGÉNITO.

PRINCIPADO

Gr. 746 *arkhé*, �ρχ� = «principio, gobierno, dominio»; pl. *arkhaí*, �ρχα�, «principados» (Ef. 6:12).

Término que describe la posición de aquellos que tienen el primer lugar como gobernantes entre los hombres (Tit. 3:1). Sin embargo, se emplea de modo especial para denotar los poderes espirituales del mundo invisible, sean buenos o malos; por un lado están los ángeles santos, para los que la Iglesia es la gran expresión de «la multiforme sabiduría de Dios» (Col. 1:16); y por el otro, los ángeles impíos (Ro. 8:38; Col. 2:15). Fueron creados por el Señor, y él es la cabeza de todos ellos (Col. 1:16; 2:10). Algunos cayeron de la posición de confianza que les había sido asignada: no guardaron su primer estado o principalidad (Jud. 6). Otros luchan en contra de la posición celestial de los santos (Ef. 6:12). El Señor «despojó» a los principados en la cruz (Col. 2:16), y en su resurrección fue exaltado por Dios infinitamente por encima de todos estos poderes creados (Ef. 1:21; 3:10). Véase ÁNGEL, GOBERNANTE, MAGISTRADO.

PRINCIPAL DE LA SINAGOGA

Heb. *rosh hakkeneseth*, הַ ְנֶסֶת רא = «cabeza de la asamblea» (*Sothá*, 7, 78); gr. 752 *arkhisynágogos*, ἀρχισυνάγωγος = «principal de la sinagoga» (Lc. 8:41), o simplemente 757 *arkhon*, ἄρχων = «hombre principal» (Mt. 9:18). Cabeza o rector de una sinagoga, cuyo deber consistía en preservar el orden e invitar a las personas a leer o a hablar en la asamblea e imponer los castigos debidos a los transgresores.

En los Evangelios se menciona el nombre de uno, > Jairo, que ante la extrema gravedad de su hija enferma recurrió a Jesús para que la sanase (Mc. 5:35-38; Lc. 8:41-49). En otra ocasión, un principal de la sinagoga se enojó con Jesús por sanar a una mujer encorvada en sábado (Lc. 13:14). Posteriormente, se relata la conversión de > Crispo, principal de la sinagoga de Corinto, y de toda su casa (Hch. 18:8). Un tal > Sóstenes, también principal de la sinagoga, fue golpeado por sus propios hermanos delante del tribunal de Galión, procónsul de Acaya, para emprender acciones contra el apóstol Pablo (Hch. 18:17-18). Por el contrario, en > Antioquía de Pisidia los principales de la sinagoga invitaron a Pablo a dar alguna palabra de exhortación para el pueblo (Hch. 13:15). Véase ARQUISINAGOGO, SINAGOGA.

PRÍNCIPE

Son muchos los términos heb. y gr. que se pueden traducir de esta manera. Los principales son:

Heb. 8269 *sar*, ר ַ, de 8323 *sarar*, רר = «gobernar, dominar», dicho de los jefes de las tribus, «jefes de familias»; Sept. *arkhon*, ἄρχων = «gobernante, príncipe». Se aplica a los jefes militares (Ex. 18:21; 2 R. 1:9; Is. 3:3, etc.) y a los sátrapas (persa *khshatrapai*; gr. *satrapes*, σατράπης; heb. *ajashdarpenim*, אֲחַ ְ ַ ְרְ נִים) del Imperio persa (Est. 1:3-21). El término *sar* se emplea también para el futuro «Príncipe de paz» (Is. 9:6), y para el > arcángel Miguel en cuanto ángel tutelar, y el príncipe de Persia que se le opuso, así como para el príncipe de Grecia (Dn. 10:13-21). Dios es llamado *Sar hatstsabá*, ר הַ ָבָא = «Príncipe del ejército» en Dan. 8:11, título aplicado un poco más adelante al Mesías, como *Sar sarim*, ר ָ ִרים = «Príncipe de los príncipes» (v. 25).

2. Heb. 5057 *nagid*, נָגִיד, de una raíz que significa «ser visible, ocupar el frente», de ahí «personaje prominente»; Sept. *arkhon*, ἄρχων, o *hegúmenos*, ἡγούμενος; Vulg. *dux*. Indica personajes investidos de poder supremo (1 R. 14:7; Sal. 76:13; 1 Cro. 26:24; 1 Sam. 9:16, etc.). En Dan. 9:25 se aplica al Mesías; y en 11:22 a Ptolomeo Filométor, rey de Egipto.

3. Heb.5387 *nasí*, א ָ נָ, de 5375 *nasá*, נ א «elevar»; lit. «elevado, exaltado»; Sept. *arkhon*,

ἄρχων, *hegúmenos*, ἡγούμενος, *hegemón*, ἡγεμών, *basileús*, βασιλεύς; Vulg. *princeps*, *dux*. Se aplica a los jefes de las tribus respectivas (Nm. 3:24, 30, 32, 35; 16:2, etc) y a los «jefes de casas paternas», escogidos y valerosos soldados, jefes de príncipes (1 Cro. 7:40). Abraham es el «*nasí* de Dios» por excelencia (*nasí Elohim*, נָ ִ י אֱלֹהִים, Gn. 23:6). Posteriormente, también se usa respecto a jefes o príncipes no israelitas: madianitas (Jos. 13:21), y heveos (Gn. 34:2). En las monedas acuñadas por Simón el Macabeo es llamado «Nasí de Israel». *Nasí* era igualmente el nombre oficial del presidente del Sanedrín.

En el NT los términos griegos más comunes son:

1. Gr. 758 *arkhon*, ἄρχων = «gobernante, príncipe». Indica príncipes terrenales (Mt. 20:25; Hch. 4:26; 7:27; 1 Cor. 2:6); jueces y magistrados (Hch. 16:19; Ro. 13:3); y a Jesucristo como «soberano o, príncipe» de los reyes de la tierra» (Ap. 1:5). También al diablo o Satanás como «príncipe» de este mundo y de los demonios (Mt. 9:24; 12:24; Mc. 3:22; Lc. 11:15; Jn. 12:31; 14:30; 16:11; Ef. 2:2).

2. Gr. 747 *arkhegós*, ἀρχηγός = «autor, príncipe», referido al Señor Jesús (Hch. 3:15; 5:31; Heb. 2:10; 12:2).

3. Gr. 2232 *hegemón*, ἡγεμών = «conductor, gobernante», se usa de gobernantes en general (Mc. 13:9; 1 Pd. 2:14; traducido «príncipes» en Mt. 2:6) y de los procuradores romanos, p.ej. > Poncio Pilatos (Mt. 27:2; Lc. 20:20); > Félix (Hch. 23:26) y Festo (Hch. 26:30).

4. Gr. 750 *arkhipoimén*, ἀρχιποιμήν = «Príncipe de pastores», de *arkhé*, «jefe, príncipe», *poimén*, «pastor», se dice solo de Cristo (1 Pd. 5:4). Véase GOBERANDOR, SOBERANO.

PRINCIPIO

Heb. 7225 *reshith*, רֵא ִ ית; gr. 746 *arkhé*, ἀρχή, de la raíz ****arkh-***, prim. aquello que es de valor; de ahí que el verbo *arkho* significara «ser primero», y que *arkhon*, ἄρχων, significara «príncipe» o «gobernante». Así también surgió la idea de un principio, el origen, la causa activa, ya fuera persona o cosa, p.ej., Col. 1:18.

La Escritura se abre con la expresión «en el principio» (*bereshith*, בְּרֵא ִ ית; lit. «a la cabeza»; Sept. *en arkhê*, ἐν ἀρχῇ; Gn. 1:1). Aparte del significado propio de este término en relación con el tiempo, se trata de una expresión idiomática heb. para indicar la > «eternidad». En este sentido se emplea en el Génesis y en el prólogo del Evangelio de Juan 1:1. Para los escritores del NT, Jesucristo es el Principio por antonomasia, gr. *arkhé*, ἀρχή (Col. 1:18; Ap. 1:8; 3:14), causa y origen de cuanto existe. Los filósofos griegos habían expresado la Causa Primera de todas las cosas con la misma palabra, a lo que hace referencia Josefo al afirmar que Dios es el principio de todas las cosas (*Contra Apión* 2, 23).

Así, pues, *reshith*, רֵא ִ ית; gr. *arkhé*, ἀρχή, hace referencia a un principio absoluto, la creación. En su sentido común, denota un punto de comienzo en el pasado, el inicio de un evento concreto, como la inauguración del año litúrgico judío (Ex. 12:2) o el comienzo del cristianismo con la aparición pública de Cristo (Jn. 15:27; 16:4; Heb. 2:3; 1 Jn. 1:1; 3:11; 2 Jn. 5, 6).

Cuando Jesús responde a la pregunta «¿tú quién eres?» con la sentencia «lo que desde el principio os he dicho» (Jn. 8:25), no remite a sus palabras anteriores inmediatas, sino que amplía el pensamiento de su declaración «Yo soy» (v. 24), mostrando que es el único y verdadero salvador, el depositario de la revelación divina. Algunos comentaristas traducen así: «Desde el principio (yo

soy): es precisamente lo que estoy diciendo». Véase CREACIÓN, ETERNIDAD, LOGOS, TIEMPO.

PRISCA. Ver PRISCILA

PRISCILA

Gr. 4252 *Prískilla*, Πρίσκιλλα, lit., «ancianita», diminutivo de *Priska*, Πρίσκα (2 Ti. 4:19); lat. *Priscilla*. Esposa y compañera de viaje de Aquila. Su celo en difundir el Evangelio la hizo destacar al lado de su marido (Hch. 18:1-3, 18, 26; Ro. 16:3; 1 Cor. 16:19; 2 Ti. 4:19).

Muy apreciada por el apóstol Pablo, en algunas ocasiones es mencionada antes que su marido (Hch. 18:26; Ro. 16:3; 2 Ti. 4:19). Solo en Hch. 18:2 y 1 Cor. 16:19 Aquila ocupa incuestionablemente el primer lugar.

Prob. Priscila era > diaconisa, lo mismo que > Febe. No solo cooperó en la hospitalidad, sino que también intervino en la instrucción teológica de > Apolos. Véase AQUILA.

BIBLIOGRAFÍA: M.N. Keller, *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus* (Liturgical Press 2010).

PRISIÓN. Ver CÁRCEL

PROCESO DE CRISTO. Ver CRUCIFIXIÓN

PROCLAMAR

Heb. 7121 *qará*, קרא = «llamar, gritar, invitar, promulgar»; asirio *qaru*; gr. 2784 *kerysso*, κηρύσσω = «proclamar» (Mt. 10:27; Lc. 12:3); lat. *proclamare* = «clamar, llamar, gritar». Publicar en alta voz una cosa, gral. asociada a un sentimiento de afecto o júbilo (cf. Sal. 26:7). Tal fue el caso el endemoniado gadareno, que «comenzó a proclamar en Decápolis cuán grandes cosas Jesús había hecho por él» (Mc. 5:20; cf. 1:45).

También denota la declaración solemne al comienzo de un reinado (Jue. 9:16; 1 Cro. 12:31, 38). Los encargados de comunicar las proclamaciones reales recibían el hombre de *kerozá*, רְזָא, o «heraldos» (Dan. 3:4; 5:29; cf. Jer. 34:8, 9; Jon. 3:5-7).

La proclama de la libertad ocupa el primer lugar de los anuncios proféticos y constituye una de las bendiciones del futuro mesiánico: «El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque me ha ungido Yahvé. Me ha enviado para anunciar buenas nuevas a los pobres, para vendar a los quebrantados de corazón, para proclamar libertad a los cautivos y a los prisioneros apertura de la cárcel» (Is. 61:1; Lc. 4:18).

El verdadero israelita es aquel que proclama la libertad de su prójimo, que le rescata de la > cárcel, lo cual es considerado un acto piadoso a los ojos de Dios: «Ahora vosotros os habíais vuelto a mí y habíais hecho lo recto ante mis ojos, al proclamar libertad cada uno a su prójimo» (Jer. 34:15). Si esto no ocurre, la proclama revierte contra sus transgresores: «Por tanto, así ha dicho Yahvé: vosotros no me habéis obedecido en proclamar cada uno libertad a su hermano, y cada uno a su prójimo. He aquí, dice Yahvé, yo os proclamo libertad para la espada, para la peste y para el hambre» (v. 17).

El cristiano es llamado a proclamar el Evangelio en todo lugar y en todo tiempo, como una noticia de gran gozo y alegría, en cuanto mensaje de liberación (Mt. 10:27; Lc. 12:3); el apóstol Pablo exhorta a los cristianos a calzarse los pies para proclamar el Evangelio de paz (Ef. 6:15). Véase

MISIÓN, PREDICAR.

PROCÓNSUL

Gr. 446 *anthýpatos*, ἀνθύπατος, de *antí*, «en lugar de», y *hýpatos*, «supremo», es decir, el que actúa en lugar de un cónsul, del lat. *proconsul*, de *pro*, «en lugar de», y *consul*; y este, a su vez, de *consulere*, «deliberar, consultar, tomar una decisión». En la administración romana era el gobernador de una provincia bajo jurisdicción senatorial (Hch. 13:7; 18:12; 19:38). Ejercía el cargo durante un año y administraba la provincia con la autoridad de un cónsul. Era ayudado por cuestores que recaudaban los impuestos y lo depositaban en el tesoro administrado por el Senado.

Los había de dos clases: ex-cónsules, gobernantes de las provincias de Asia y África, y que eran por ello procónsules; y ex-pretores o procónsules de otras provin-cias senatoriales, ya que un pretor era virtualmente lo mismo que un cónsul. De la primera clase eran los procónsules de Éfeso (Hch. 19:38); de la segunda eran Sergio Paulo en Chipre (Hch. 13:7, 8, 12), y Galión en Corinto (Hch. 18:12). En los tiempos del NT Egipto era gobernado por un prefecto. Las provincias en las que se mantenía una guarnición permanente eran gobernadas por un legado imperial (p.ej. Cirenio en Siria, Lc. 2:2). Véase GOBERNADOR.

PRÓCORO

Gr. 4402 *Prókhoros*, Πρόχορος = «director del coro de los danzantes». Uno de los siete diáconos elegidos para socorrer a las viudas judías de lengua griega, y prob. también a los cristianos necesitados de Jerusalén (Hch. 6:5). Aparece mencionado en tercer lugar después de Esteban y Felipe, y como todos ellos lleva nombre griego. No vuelve a aparecer en el NT. Una tradición dice que San Pedro lo consagró obispo de Nicomedia de Bitinia.

PROCURADOR

Gr. 2012 *epítropos*, ἐπίτροπος, del lat. *procurare*, de *pro*, «en favor de», y *curare*, «cuidar»; se trata del que «procura», el que actúa en nombre de otro. Otros términos gr. son *hegemón*, ἡγεμών, traducido como «gobernador» (Lc. 2:2; Mt. 27:2; 28:14, etc.), aplicado a Poncio Pilatos, Félix y Festo; y *ethnarkhes*, ἐθνάρχης, también traducido como «gobernador» en 2 Cor. 11:32.

Cargo de la administración romana. En las provincias imperiales, esto es, las administradas directamente por el emperador, había un procurador que era a la vez gobernador civil y militar. Era elegido entre quienes habían sido pretores o senadores (Dión Casio, 53, 13-15). Eran auxiliados por seis lictores, llevaban uniforme militar y ceñían espada, señal de autoridad. A veces eran investidos con la dignidad de «legados» o *procuratores cum jure gladii* (*tê epí pasin exusía*, τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ), como fue el caso de los procuradores de Judea (Josefo, *Guerras*, 2, 8, 1). En un aspecto, los *hegemones*, ἡγεμόνες, eran más poderosos que los > procónsules, *anthýpatoi*, ἀνθύπατοι, en cuanto emisarios inmediatos y representantes de César, con el poder de aplicar la pena capital a discreción (Jn. 19:10; Josefo, *Guerras*, 2, 8, 1).

Después de la destitución de > Arquelao, el año 6 d.C. Roma decretó la fusión de Judea, Samaria e Idumea, bajo el nombre de «provincia de Judea», como división de Siria, y administrada por procuradores (Josefo, *Ant*. 17, 11, 4; 13, 5; Tácito, *Anales* 12, 23; *Historia*, 5, 9). Los procuradores de Judea fueron sucesivamente:

1. Coponio (*Ant*. 18, 1, 1; 2, 2; *Guerras* 2, 8, 1), años 6-9. Designado por Augusto.

2. Marco Ambivio, 9-12. Designado por Augusto.

3. Annio Rufo. En la época de la muerte de Augusto.

4. Valerio Grato. Ejerció el cargo durante once años (*Ant*. 18, 2, 2), 15-26. Designado por Tiberio.

5. Poncio Pilatos, 26-36 (Mt. 28:14). Designado por Tiberio.

6. Marcelo, enviado por Vitelio, gobernador de Siria, en lugar de Pilatos, 36-37.

7. Marulo, enviado por Calígula, 37-40.

8. Publio Petronio, que fue al mismo tiempo gobernador de Siria. Bajo su sucesor Marso, parece que tampoco hubo un procurador específico para Judea durante dos o tres años, 40-42.

9. Cuspio Fado, enviado por Claudio, 45-46.

10. Tiberio Alejandro (*Ant*. 19, 9, 2; 20, 1, 2; 5, 2; *Guerras* 2, 11, 6), 47-49.

11. Ventidio Cumano (*Ant*. 20, 5, 2; 6, 2 y 3; *Guerras* 2, 12, 1 y 6), 49-53.

12. Claudio Félix (Hch. 23:24; *Ant*. 20, 8, 9; *Guerras* 2, 14, 1), 53-55.

13. Porcio Festo (Hch. 24:27; 26:30), bajo Nerón, 55-62.

14. Albino (*Ant* 20, 9, 1), 62-64.

15. Gesio Floro, el último de todos, nombrado por Nerón en el año 64 (*Ant*. 20, 11, 1; *Guerras* 2, 14, 2; Tácito, *Historia* 5, 10) hasta el 65.

Los procuradores de Judea estaban, en cierta medida, sujetos al legado de Siria, pero en la práctica su autoridad sobre Judea era soberana. Tenían el mando supremo de la guarnición romana, juzgaban todas las causas importantes, y podían aplicar la pena de muerte (*Guerras* 2, 8, 1), que era ejecutada por los soldados.

Residían generalmente en > Cesarea, ciudad de la costa del Mediterráneo, pero subían a Jerusalén para las fiestas importantes, y en ocasiones pasaban allí el invierno (*Ant*. 18, 3, 1). Visitaban las ciudades sometidas a su jurisdicción. Cuando residían en Jerusalén, se instalaban en el antiguo palacio de > Herodes el Grande. Véase GOBERNADOR, PROCÓNSUL.

PRODIGIO

Heb. 6382 *pele*, פֶּלֶא = «milagro, maravilla, prodigio»; gr. 5059 *teras*, τέρας, algo extraño, que provoca el asombro en el observador; lat. *prodigium* = «milagro, prodigio». Tanto en heb. como en gr. denota todo tipo de acontecimiento que provoca asombro, que llama la atención por su extrañeza. Aunque no es exactamente lo mismo que un milagro, el prodigio es un hecho cercano, casi sinónimo: «Si se levanta en medio de ti un profeta o un soñador de sueños, y te da una señal o un prodigio» (Dt. 13:1). Isaías dice que él y los hijos que Yahvé le ha dado son «señales y prodigios en Israel» (8:18), es decir, signos o prefiguraciones de cosas futuras que ciertamente tendrán lugar y provocarán el asombro en los espectadores. El mismo sentido tiene en el NT *teras*, τέρας, la capacidad de provocar asombro en el observador. Se utiliza siempre en plural, y, con dos excepciones, se traduce como «prodigios» («maravillas» en Hch. 2:43; 15:12), acompañando generalmente al término *semeîa*, «señales» (Hch. 2:22, 43; 6:8; 7:36). En Hch. 2:19, «prodigios» aparece a solas. Una señal es dada para apelar al entendimiento, en tanto que un prodigio apela a la imaginación, y una maravilla, *dýnamis*, indica que su origen es sobrenatural. Los «prodigios» se manifiestan como operaciones divinas en trece casos, nueve de ellos en Hechos; tres veces son adscritos a la operación de Satanás a través de agentes humanos (Mt. 24:24; Mc. 13:22 y 2 Tes. 2:9).

Los prodigios realizados en Egipto tuvieron por objeto mostrar a Faraón el poder de Yahvé Dios y dar a conocer su nombre en toda la tierra (Ex. 9:16), lo mismo que los efectuados en la conquista de Canaán continuaron manifestándolo ante los israelitas (Sal. 111:6). De la misma manera, la curación de Hch. 3:6, 12, 16 demostró el poder infinito del nombre de Jesús. Véase MILAGRO, SEÑAL.

PROFANAR

Heb. 2490 *jalal*, חלל = «contaminar, manchar», aparece más de 225 veces en el AT; gr. 2840 *koinóo*, κοινόω = «hacer común, contaminar» (Hch. 21:28); 953 *bebelóo*, βεβηλόω = prim. «atravesar el umbral», y de ahí «profanar, contaminar» (Mt. 12:5; Hch. 24:6).

Estos términos se aplican al hecho de traspasar algo sagrado a un uso común, y se contrapone al concepto de la santidad, que se refiere a algo «separado», consagrado para el Señor y su servicio. En sentido estricto, profanar es la acción con que se hace común una realidad considerada sagrada. De esta manera, la profanación del día de reposo era su utilización como un día común (cf. Ex. 31:14). El nombre de Dios era profanado si no era pronunciado con la debida reverencia, o si era mencionado en falsos juramentos o en prácticas que lo deshonraran (cf. Lv. 19:8, 12, etc.). La profanación cúltica se producía al tallar la piedra del altar sagrado con herramientas de metal (Ex. 20:25).

Los sacerdotes debían tener gran cuidado en tomar esposa virgen, por cuanto el sacerdocio no podía regirse por los patrones de la vida común, sino que debía estar separado para el Señor (cf. cap. 21 de Lv.). Como juicio contra la casa de Israel, que había profanado el nombre de Dios quebrantando su vocación de vivir en santidad para él, el Señor entregó su Santuario en manos enemigas para su profanación y destrucción (cf. Ez. 5:11; 7:22; ver también Ez. 39:1-7 y 43:7). La culminación de todo ello en la historia de Israel tuvo lugar cuando Antíoco IV Epífanes profanó el Lugar Santísimo, lo que la Biblia llama > «abominación desoladora» (cf. Dn. 9:27; Mt. 24:15; Mc. 13:14).

El verb. *jalal* también se usa unas 50 veces con el significado de «comenzar». En Gn. 4:26 se dice

que después del nacimiento de Set, engendrado por Adán y Eva tras la muerte de Abel, «los hombres comenzaron a invocar el nombre de Yahvé».

Desde el punto de vista cristiano, lo sagrado adquiere un sentido radicalmente nuevo. De algún modo, Jesús deslegitima de raíz toda distinción de principio entre lo sagrado y lo profano, por lo que en la realidad humana ya no hay nada materialmente sagrado, si por tal hay que entender algo separado, trascendente, cerrado, exclusivo; y ya no hay nada profano en el sentido de extraño u opuesto a la realidad divina, pues por la fe y el amor todo queda consagrado a Dios, es santo. Santos son los hijos de los creyentes (1 Cor. 7:14), santos son todos los pueblos a quienes Dios ofrece la salvación (Hch. 10:15, 28). El apóstol Pablo está convencido de que «en el Señor Jesús nada hay inmundo en sí» (Ro. 14:14), excepto para la conciencia educada según otros modelos ajenos al mensaje evangélico (Ro. 14:14).

Debido a la consideración de la persona como lugar privilegiado de la presencia divina, frente al Templo concebido como casa de Dios, los primeros cristianos se atrajeron la ira de sus conciudadanos judíos ganándose la grave acusación de profanar lo más sagrado del culto. Esteban fue denunciado y juzgado porque «no deja de hablar palabras contra este santo lugar y contra la ley» (Hch. 6:13), tal como le había ocurrido a Jesucristo (Mt. 26:61). El apóstol Pablo provocó un gran alboroto cuando vieron en su compañía a Trófimo, un efesio, e imaginaron que lo había metido en el Templo de Jerusalén: «¡Hombres de Israel! ¡Ayudad! ¡Este es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra nuestro pueblo, la ley y este lugar! Y además de esto, ha metido griegos dentro del templo y ha profanado este lugar santo» (Hch. 21:28, 29). Aunque los judíos permitían su profanación en otro orden de cosas, como la venta de animales y el cambio de dinero en sus atrios, que provocó la ira de Jesús.

El mismo principio de respeto a lo sagrado, el cristianismo lo refiere especialmente a la persona, portadora, por así decirlo, de los dones divinos de la salvación en el Espíritu, de modo que cada creyente es templo de Dios, y el Espíritu de Dios mora en él. «Si alguien destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque santo es el templo de Dios, el cual sois vosotros» (1 Cor. 3:16-17). Véase ABOMINACIÓN, ABOMINACIÓN DESOLADORA, COMÚN, PROFANO, SACRILEGIO.

A. ROPERO

PROFANO

Gr. 2839 *koinós*, κοινός = «común»; 952 *bébelos*, βέβηλος, prim. «lo que se puede pisotear, accesible», de *baíno*, «ir», de donde se deriva *belos*, «umbral», y de ahí «no santificado, profano», en oposición a *hierós*, «sagrado»; lat. *profanus* = «lo que está fuera, es decir, delante de un templo», derivado de *fanum* = «templo», de donde procede la palabra cast. «fanático», lat. *fanaticus* = «perteneciente al templo, servidor del templo, inspirado, exaltado, frenético», conforme a la práctica de los sacerdotes paganos que se entregaban a violentas manifestaciones religiosas.

Bébelos, βέβηλος, se utiliza de personas (1 Ti. 1:9; Heb. 12:16), y cosas (1 Ti. 4:7; 6:20; 2 Ti. 2:16). *Bébelos* es aquello que carece de toda relación o afinidad con Dios, mientras que *koinós*, «común», hace referencia a la impureza ritual.

Lo profano es la antítesis de lo sagrado, y de alguna manera define la naturaleza de lo religioso o de la religión. Ezequiel se queja de que los mismos sacerdotes de Israel violan la Ley y profanan las cosas sagradas al no hacer «diferencia entre lo santo y lo profano, ni enseñan a distinguir entre lo impuro y lo puro» (Ez. 22:26). Con la reacción de los judíos piadosos que regresaron del exilio, se

produjo una exacerbada insistencia en la división entre lo santo y lo profano. Los > fariseos y los miembros de la comunidad de > Qumrán observaban una amplia y reglamentada ley de purificación para evitar todo tipo de contacto con lo común e impuro, encarnado principalmente en la persona de los gentiles. El cristianismo naciente se separó de este concepto ceremonial y ritualista de lo profano después de un intenso proceso de reflexión, que se refleja gráficamente en la visión de Pedro en la terraza de una casa en la ciudad de Jope, cuando para vencer su resistencia a mezclarse con los paganos, una voz del cielo le dijo: «Lo que Dios ha purificado no lo tengas tú por común» (Hch. 11:9). En adelante, solo lo moralmente malo es profano para el cristiano. Véase COMÚN, IMPURO, SANTO.

PROFECÍA

Heb. 4853 *massá*, מַ ָ א = «profecía, sentencia»; 5016 *nebuah*, נְב אָה = «predicción [oral o escrita]» (Neh. 6:12; Esd. 6:14; 2 Cro. 9:29; 15:8), del verbo 5012 *nabá*, נבא = «profetizar»; gr. 4394 *propheteía*, προφητε�α, derivado del verbo *próphemi*, πρ�φημι, de *pro*, «delante, en lugar de, en vez de», y *phemí*, «hablar», de lo cual se desprenden dos acepciones: «hablar en lugar de otro« y «hablar de antemano».

1. Naturaleza de la profecía.
2. Profecías verdaderas y falsas.
3. Interpretación de la profecía.

I. NATURALEZA DE LA PROFECÍA. La profecía es una palabra procedente de Dios e incluye la predicción de acontecimientos inmediatos y futuros (Is. 5:11-13; 38:5, 6; 39:6, 7; Jer. 20:5, 6; 25:11; 28:16; Am. 1:5; 7:9, 17; Miq. 4:10). La predicción constituye un aspecto importante del ministerio del profeta y contribuye a acreditarlo como hombre de Dios, pero se ocupa aún más intensamente del presente y del pasado, para procurar convertir al pueblo (cf. Gn. 20:7; Dt. 18:18; Is. 41:26; 42:9; 46:9; Ap. 10:11; 11:3). La profecía puede designar la misión misma del profeta, su ejercicio y el resultado de su actividad, que es el oráculo o mensaje profético. En el NT se menciona con este nombre el don de profecía (p.ej. Ro. 12:6; 1 Cor. 12:10; 13:2), su ejercicio y el contenido de sus mensajes (p.ej. Mt. 13:14; 1 Cor. 13:8; 14:6, 22 y 1 Ts. 5:20; 1 Ti. 1:18; 4:14; 2 P. 1:20, 21; Ap. 1:3; 11:6; 19:10; 22:7, 10, 18, 19).

Puesto que el conocimiento de Dios trasciende el tiempo y el espacio, puede hablar a la vez del pasado, del presente y del porvenir. Solo el Dios eterno y omnisciente anuncia «lo por venir desde el principio» (Is. 46:10). Dios se complace en revelar su secreto a sus siervos los profetas (Am. 3:7). De los treinta y nueve libros del AT, diecisiete de ellos son «predictivos», y en el NT hay varios pasajes de los Evangelios, muchos de las Epístolas, y el libro del Apocalipsis, que presentan este carácter.

II. PROFECÍAS VERDADERAS Y FALSAS. Las profecías son verdaderas, no por decisión o declaración del profeta, que puede engañar o ser engañado, sino cuando sus predicciones se cumplen (Dt. 18:21, 22). El valor de este criterio de comprobación aumenta cuando los acontecimientos vienen a demostrar sobre un plano histórico las profecías proclamadas mucho tiempo antes.

Otro criterio de discernimiento profético es el doctrinal. Si la enseñanza del presunto profeta se desvía de la Ley divina, el que la profesa no es, evidentemente, un hombre de Dios (Is. 8:20). La enseñanza del verdadero profeta tiene que ser acorde con la de la Ley, tanto en lo que respecta a

Dios como al culto y a las demandas morales. No se trata de que deba dar meras imitaciones del texto sagrado. Basados en los mandamientos divinos, los profetas enseñan su aplicación a la vida cotidiana. Por su integridad, valor moral y calidad de sus enseñanzas, los profetas israelitas auténticos sobrepasan con creces a los sabios de las otras naciones.

III. INTERPRETACIÓN DE LA PROFECÍA. En el sentido restringido de predicción inspirada del porvenir, la profecía tiene un lugar singular en las Escrituras. Se ha planteado con frecuencia la cuestión de si a las predicciones (y a la misma Escritura) se les debe dar un sentido literal o simbólico. Las profecías que se refieren al futuro siempre tienen alguna relación con el presente, pues su meta y propósito no es simplemente adivinar lo que va a suceder, sino conducir la experencia de los creyentes en el tiempo que les toca vivir a la luz de la revelación divina. Por esta razón, se revisten con la terminología de la tradición del pasado; imágenes, como «creación» o «éxodo» sirven para expresar eventos que trascienden el acontecimiento concreto al que en primer lugar se refieren. Esto obedece a la peculiar pedagogía divina que mira al pasado como garante de la esperanza futura: «Dios puede hacer todo de nuevo como al principio». Ello permite de alguna manera una continua profundización y espiritualización por la relectura actualizante a lo largo de la Historia de la Salvación. Con frecuencia, bajo el sentido primario histórico y literal se descubre un significado figurado o espiritual. De esta manera, a luz de su cumplimiento en Cristo, muchos de los hechos de la historia de Israel adquieren al mismo tiempo un significado profético; p.ej.: la peña golpeada en Horeb representaba a Cristo golpeado en el Calvario (Ex. 17:1-6; 1 Cor. 10:4); el maná era tipo y preanuncio de Cristo, el pan vivo venido del cielo (Ex. 16; Jn. 6:31ss.); el cordero de la Pascua representaba al Cordero de Dios inmolado para nuestra redención (Ex. 12; 1 Cor. 5:7); las dos esposas de Abraham, Agar y Sara, simbolizaban los dos pactos, el de la Ley y el de la Gracia (Gal. 4:22-26), etc.

También sucede que en un mismo pasaje profético haya una yuxtaposición o superposición de sentidos literales y figurados. Por ejemplo, en el salmo 22 hay ciertos detalles expresados en términos ordinarios acerca de lo que literalmente aconteció a Cristo sobre la cruz (abandonado de Dios, menospreciado por el pueblo, manos y pies traspasados, vestidos repartidos y túnica sorteada); sin embargo, en otros versículos se da un lenguaje figurado, cuyo sentido no es por ello menos real (los toros, los perros que le rodean, su alma amenazada por la espada, su liberación de la boca del león y de los cuernos de los búfalos). Lo mismo sucede en el célebre pasaje de Is. 53 sobre el Siervo Sufriente de Yahvé. Así, se pueden considerar dos principios esenciales a respetar en la interpretación de las profecías aún sin cumplir:

a) Establecer ante todo el significado literal normal, con un cuidadoso examen del contexto, la aplicación más sencilla y, en el AT, el sentido más relacionado con Israel.

b) Sobre esta base, investigar a continuación si se puede hallar algún significado simbólico, algún posible sentido espiritual; se debe dejar que el mismo texto ofrezca su guía acerca de ello, y, si es oscuro, comparar con otros pasajes claros con respecto al mismo texto. Sería absurdo interpretar literalmente evidentes figuras de lenguaje, y asimismo sería falso interpretar solo simbólicamente aquellas afirmaciones que admiten un sentido llano y natural.

Para una comprensión adecuada de ciertas profecías, hace falta darse cuenta de que comportan un cumplimiento progresivo, o varios cumplimientos progresivos y sucesivos. Por ejemplo, en Mt. 24 y Lc. 21, Jesús contempla en una misma panorámica dos acontecimientos semejantes, pero muy alejados en el tiempo: por una parte, el sitio de Jerusalén en el año 70 d.C. y los sufrimientos

padecidos por los judíos; por otra, el último asedio de Jerusalén por el Anticristo y la gran tribulación de Israel. Ello no tiene nada de sorprendente: si observamos a la distancia un macizo montañoso, dos de sus cadenas pueden parecernos una sola; en realidad, podemos constatar al acercamos que un profundo valle las separa. Es evidente que ciertas afirmaciones proféticas nos parecen oscuras, y sobre todo que su síntesis es difícil (los judíos se encontraban con fuertes dificultades al no comprender las dos venidas separadas del Mesías, la primera en humillación y la segunda en gloria; particularmente, el pasaje de Is. 61:1-6 presenta este efecto de síntesis de eventos muy separados en el tiempo: los vv. 1-2a tratan de la primera venida del Señor, como lo prueba la cita que el propio Jesús hace de esta subsección en Lc. 4:18-19, cf. v. 21, en tanto que Is. 61:2b-6 se refiere «al día de venganza del Dios nuestro», el Día del Señor. El apóstol Pedro dice que los profetas «escudriñaban para ver qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, quien predijo las aflicciones que habían de venir a Cristo y las glorias después de ellas» (1 Pd. 1:11). La luz total no la tendremos hasta el cumplimiento integral del plan de Dios. Mientras tanto, sin pretender dogmatizar acerca de detalles, pero siguiendo con atención las grandes líneas de los propósitos de Dios, el creyente fiel se dejará conducir y corregir por el Señor en su escudriñamiento de las Escrituras, sin olvidar que «el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía» (Ap. 19:10). Véase ALEGORÍA, DÍA DE YAHVÉ, INTERPRETACIÓN, PROFETA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Bultmann, "Profecía y cumplimiento", en *Creer y comprender*, II (Studium, Madrid 1976); A. Edersheim, *Profecía e historia en relación al Mesías* (CLIE 1986); P. Fairbarn, *La profecía. Su naturaleza, función e interpretación* (CLIE 1985); R. Fisichella, "Profecía", en *DTF*, 1068-1081; W. Grudem, *The Gift of Prophecy* (Crossway Books 2001); R. Latourelle, *Teología de la revelación* (Sígueme 1982); A. Neher, *La esencia del profetismo* (Sígueme 1975); J.B. Payne, *Enciclopedia de profecía bíblica* (CLIE 1993); K. Rahner. "Profetismo", en *SM* V, 569-576; G. Savoca, "Profecía", en *NDTB* 1520-1538; W.H. Schmidt, *Introducción al AT*. "Profetismo" (Sígueme 1983); M.A. Tábet, "Profecía y Profetas. II", en *GER* 19, 217-221.

PROFETA

1. Etimología y uso.
2. Profecía y predicción.
3. Videntes y profetas.
4. Institución del profetismo.
5. Comunidades de profetas.
6. Personalidad profética.
7. Falsos profetas.
8. Llamamiento profético.
9. Forma de vida.
10. Escritos.
11. El fin de los profetas.
12. Jesús como profeta.
13. Profetas del NT.

I. ETIMOLOGÍA Y USO. Heb. 5030 *nabí*, נָבִיא, de origen extranjero, prob. se trata de un vocablo derivado del acádico *nabu*, y que tiene el sentido de «el que ha sido llamado, el que tiene una vocación». Las formas verbales que del término se originan tienen un doble sentido: «anunciar» y «enloquecer». En este último significado frecuentemente se equiparan «hacer el *nabí*» y «hacer el loco» (cf. Jer. 29:26; Os. 9:7; 2 R. 9:11). Gesenius relaciona el vb. 5012 *nabá*, נבא, traducido

«profetizar», con *nabiá*, נָבַע, que hace referencia al borboteo de una fuente; con ello se querría indicar que la profecía sería el borboteo del mensaje divino, a semejanza del agua que brota de una fuente escondida. Así, el profeta se entendería como aquel a quien le es comunicado un mensaje para su proclamación o a quien se le comunica una cosa en secreto.

Nabí se aplica tanto a los mensajeros de falsos dioses (p.ej. «los profetas de Baal»), como a quienes actúan como portavoces o intérpretes de otro, de la manera en que Yahvé le dice a Moisés: «Tu hermano Aarón será tu profeta» (Ex. 7:1). En este sentido equivale a «intérprete» o portavoz de los pensamientos de Moisés. El primer pasaje en el que aparece la palabra es Gn. 20:7, donde se aplica como título a Abraham. En Dt. 18:15, 18 se refiere al Mesías futuro, que traerá las palabras de Dios en su boca. La LXX casi siempre adopta la traducción 4396 *prophetes*, προφήτης, quien habla en lugar de otro, es decir, «intérprete», y 4395 *propheteúo*, προφητεύω = «ser profeta, profetizar», es decir, proclamar un mensaje divino. En el gr. clásico *prophetes*, προφήτης designaba a quien habla en lugar de otro, en especial al que lo hace en nombre de un dios, es decir, el intérprete de los oráculos. El dios Apolo es *prophetes*, προφήτης en tanto que intérprete de Zeus (Esquilo, *Eum*. 19). Dionisio de Halicarnaso llama a los sacerdotes *prophetai ton theiôn*: «intérpretes de las cosas divinas»; tambien los poetas son considerados profetas de las Musas, en tanto que sus intérpretes (Platón, *Fedro*, 262 d). Los profetas, *prophetai*, προφῆται, relacionados con los templos reciben este nombre por su interpretación de los oráculos divinos recibidos por inspiración mántica, gr. *mantis*, μάντις (Platón, *Timeo* 72 b). El uso de la palabra profeta, *prophetes*, προφήτης, en sentido moderno pertenece al período postclásico, y se deriva de la LXX.

Otros términos heb. para profeta son 7200 *roeh*, רֹאֶה = «vidente» (1 Sam. 9:9), que indica la relación inmediata del sujeto con Dios; y 2374 *jozeh*, חֹזֶה = «contemplador [en visión]», es decir, el que percibe una visión, no con los ojos físicos, sino con las facultades espirituales e intelectuales; este término se encuentra gral., pero no siempre, en pasajes que se refieren a visiones dadas por Dios; la LXX lo traduce como *blepon*, βλέπων o *horôn*, ὁρῶν, en ocasiones *prophetes*, προφήτης (1 Cro. 26:28; 2 Cro. 16:7, 10). En 1 Cro. 29:29 aparecen reflejados los tres vocablos: «Los hechos del rey David, los primeros y los últimos, he aquí que están escritos en el libro del vidente [*roeh*, רֹאֶה] Samuel, en el libro del profeta [*nabí*, נָבִיא] Natán y en el libro del vidente [*jozeh*, חֹזֶה] Gad». *Roeh* es casi un título exclusivo de Samuel; de las diez veces en que se emplea, siete se refieren a él (1 Sam. 9:9, 11, 18, 19; 1 Cro. 9:22; 26:28; 29:29). En dos ocasiones se aplica a > Hanani (2 Cro. 16:7, 10), y una aparece en Is. 30:10 sin referencia a nadie en particular.

El verbo 2372 *jazah*, חזה, se encuentra frecuentemente en el sentido de «tener una visión», p.ej.: «Vieron a Dios» (Ex. 24:11), donde explica y modifica en cierta manera el hecho registrado en el versículo anterior, en el que se utiliza la palabra ordinaria para «vista». Lo emplea Balaam cuando dice haber tenido una «visión» del Todopoderoso, cayendo en trance, pero con los ojos abiertos (Nm 24:4, 16). En 2 Sam. 24:11 se dice de Gad, el «vidente» de David (cf. también 2 R. 17:13; 1 Cro. 21:9; 25:5; 29:29; 2 Cro. 9:29; 33:18, 19; 35:15). *Jazah* aparece en Is. 13:1 y en pasajes similares, sobre la > carga o visión que vio el profeta. También en Is. 33:17: «Tus ojos verán al Rey en su hermosura», e implica que habría más en aquella visión beatífica que lo que se presentaría al ojo externo. Describe visiones falsas en Ez. 13:6, 7, 8, 9, 16; cf. 1 R. 22:22. Lo emplean también Amós, Miqueas y Habacuc al hablar de sus visiones, y Daniel en referencia a los sueños.

En el NT el sustantivo *prophetes*, προφήτης, define a los profetas del AT (p.ej. Mt. 5:12; Mc.

6:15; Lc. 4:27; Jn. 8:52; Ro. 11:3) o en general (p.ej., Mt. 10:41; 21:46; Mc. 6:4); describe a Juan el Bautista (Mt. 21:26; Lc. 1:76) y a los profetas cristianos de las iglesias (p.ej. Hch. 13:1; 15:32; 21:10; 1 Cor. 12:28, 29; 14:29, 32, 37; Ef. 2:20; 3:5; 4:11); incluso a Cristo, el Profeta preanunciado (p.ej. Jn. 1:21; 6:14; 7:40; Hch. 3:22; 7:37); también a los dos testigos cuyos cadáveres quedaron insepultos en la gran ciudad de Babilonia-Roma (Ap. 11:10,18) y al poeta cretense Epiménides (Tit. 1:12).

II. PROFECÍA Y PREDICCIÓN. Si en en su sentido gr. clásico, profeta es prop. un intérprete de la divinidad, su portavoz, toda vez que el mensaje o voluntad divina que interpreta suele referirse a hechos futuros, hace que en la mente popular sea concebido como un anunciador de acontecimientos futuros, una especie de adivino, de modo que profecía y predicción vienen a ser sinónimos. Esta doble acepción deriva del hecho de que la preposición gr. *pro* significa «en lugar de» y «antes de». Lo mismo ocurre con el heb. *nabí*, relacionado con el vocablo babilónico Nabu, el dios de la elocuencia y de la adivinación.

Ciertos relatos bíblicos presentan al profeta como un hombre capacitado para conocer cosas ocultas y adivinar el futuro, p.ej., Samuel puede encontrar las asnas que se le han perdido al padre de Saúl (1 Sam. 9:6-7.20); Ajías, ya ciego, sabe que la mujer que acude a visitarlo disfrazada es la esposa del rey Jeroboam, y predice el futuro de su hijo enfermo (1 R. 14:1-16); Elías presiente la pronta muerte de Ocozías (2 R. 1:16-17); Eliseo sabe que su criado, Giezi, ha aceptado en secreto dinero del ministro sirio Naamán (2 R. 5:20-27), sabe dónde está el campamento arameo (2 R. 6:8s), y que el rey ha decidido matarlo (2 R. 6:30s). La mentalidad popular nunca se apartó de este concepto del don profético. Cuando Jesús dice a la samaritana que ha tenido cinco maridos y que el actual no es el suyo, la mujer reacciona diciendo: «Señor, veo que eres un profeta» (Jn. 4).

Sin embargo, profetas como Amós, Isaías, Oseas, Jeremías, etc., no tienen trazas de adivinos, sino que son intérpretes de la voluntad de Dios, llamados a orientar a sus contemporáneos e indicarles el camino de la conversión (cf. Zac. 1:4). Esta exhortación va acompañada con frecuencia de referencias al futuro, prediciendo castigos o prometiendo la salvación. En determinados momentos, los profetas son conscientes de revelar cosas ocultas, pero su misión principal es iluminar el momento presente desde la Palabra de Dios. Embajador de Dios ante el reino de Israel, el profeta no deja de ordenar que se practique la justicia. Interpretando la historia a la luz de la moral, advierte de los juicios de Dios sobre el pecado y alienta al pueblo a la fidelidad hacia el Señor. El profeta está encargado de revelar los designios divinos (como Natán, que impide a David edificar el Templo, pero que profetiza la perennidad de su dinastía); no obstante, este anuncio de lo por venir dista de ocupar el lugar central dentro de su ministerio.

III. VIDENTES Y PROFETAS. El término «vidente» fue el usado en general para designar al predecesor del profeta durante largos períodos de la historia antigua de Israel. Los grandes sucesores de Samuel ya no son llamados «videntes», sino «profetas» (*nebiim*). Sin eliminar del vocabulario el título de vidente, que no había desaparecido del todo, se emplea el de profeta (cf. Jue. 4:4; 1 Sam. 3:20; 9:9; 10:10-13; 19:20). Amós, que tuvo visiones, es llamado «vidente» por el sacerdote de Betel (1 Sam. 7:12), pero Dios lo llama a un ministerio profético completo (1 Sam. 7:15). «A partir de la era cristiana el profeta aparece sobre todo como el que anuncia lo que va a suceder. Esto se debe probablemente a la importancia que tiene el cumplimiento de las profecías o anuncios veterotestamentarios» (Holman). Los profetas son leídos ante todo como predictores al detalle de la vida y obra de Jesús de Nazaret, Mesías y Señor.

Del profeta revestido del poder del Altísimo se dice que es «el varón de espíritu» (Os. 9:7), el inspirado. Como sucede con otros hombres que cumplen un ministerio público o privado, es el hombre de Dios, su instrumento, su mensajero; es un pastor del rebaño, un centinela, un intérprete de los pensamientos divinos, tal como aparece en la versión griega, donde profeta es equipardo a *hermeneús*, «intérprete», *kéryx*, «heraldo» y *exegetés*, «exegeta». Aunque todos los profetas hayan surgido de Israel, Dios, para el cumplimiento de sus propósitos soberanos, ha concedido en ocasiones un sueño o una visión a filisteos, egipcios, madianitas, babilonios o romanos (Gn. 20:6; 41:4; Jue. 7:13; Dn. 2:1; Mt. 27:19). El Señor se sirvió incluso de Balaam, el adivino, a quien el rey de Moab había pedido que maldijera a Israel (Nm. 22-24). Estos paganos entraron momentáneamente en contacto con el plan de Dios. Para asegurar su realización, el Señor les otorgó un atisbo de revelación, pero nunca los incluyó entre sus profetas. La aparición del ángel a Agar, a Manoa y a su esposa, y a otros, no les confirió este ministerio, reservado a hombres sometidos a la disciplina del Espíritu, y en comunión con Dios.

IV. INSTITUCIÓN DEL PROFETISMO. Prob., el texto más antiguo que presenta a Moisés como profeta es el de Os. 12:14: «Por medio de un profeta, el Señor sacó a Israel de Egipto y por medio de un profeta lo guardó». En la época de Oseas, debía de ser opinión bastante extendida entre las tribus del norte que Moisés era un profeta (*nabí*). «Lo interesante del texto es que pone como función específica suya la liberación de Egipto y la conducción por el desierto. El profeta es el hombre de la acción, más exactamente, de la liberación» (J. L. Sicre).

Tradiciones posteriores (o quizá contemporáneas a Oseas), subrayarán que Moisés ocupa un rango especial entre los profetas. En Nm. 12:1-16 se especifica respecto a la queja de María y Aarón: «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia, y no adivinando, contempla la figura del Señor» (v. 6-8). En este caso, lo específico de Moisés como profeta es el don que Dios le ha concedido de hablarle cara a cara (cf. Dt. 34:9-12).

Este aspecto de la comunicación directa con Dios y de la transmisión de su palabra es quizá el más importante para la historia de la profecía. El pasaje programático sobre los profetas de Dt 18:9-20 presenta a Moisés como el mediador entre el pueblo y el Señor. En él Dios promete suscitar de entre el pueblo elegido hombres inspirados, capaces de decir con autoridad la totalidad de lo que él les ordenará exponer (vv. 18-19). Moisés es el modelo de todos los profetas que lo siguieron, en cuanto a unción, doctrina, liderazgo y enseñanza. Posteriormente se apreciarán varias analogías entre Moisés y Cristo (Dt. 18:18; Hch. 3:22, 23). Zacarías habla asimismo de un rasgo característico: el Espíritu de Dios ha inspirado a los profetas aquello que debían decir al pueblo; los acontecimientos preanunciados han sido cumplidos (Zac. 1:6; 7:12; Neh. 9:30). Es Dios quien ha elegido, preparado y llamado a los profetas; la vocación de ellos no es hereditaria, sino que con frecuencia encuentra al principio una resistencia interna (Ex. 3:1-4:17; 1 Sam. 3:1-20; Jer. 1:4-10; Ez. 1:1-3:15).

V. COMUNIDADES DE PROFETAS. Los primeros profetas de Israel, como Moisés y Samuel, eran individuos singulares, escogidos por Dios para hablar y actuar en su nombre. Después, aparecen en la Biblia grupos de discípulos en torno a algún profeta, formando una especie de escuela profética, *hebel nebiim*. Tales comunidades se mencionan en conexión con santuarios como > Gabaa-Elohim (1 Sam. 10:5), > Ramá (1 Sam. 19:18, 20), > Betel (1 R. 13, 11; 2 R. 2, 3), > Gilgal, > Jericó (2 R. 2:5) y posiblemente el monte Carmelo.

Algunos textos antiguos hablan de grupos de profetas en el sur de Judá durante el período de

Samuel y Saúl (cf. 1 Sam. 10:10-12). En los días de Eliseo, estas comunidades reciben el nombre de «hijos de profetas» (*bené nebiim*), expresión que nunca indica las que había en la época de Samuel. El maestro o superior de estos «hijos de profetas» recibe el título de «padre» o «señor» (2 R. 2:3.16; 6:21; 13:14). La expresión *bené nebiim* aparece diez veces en el AT, nueve de ellas en torno a Eliseo. Tenemos de ellos más datos que de los «grupos proféticos» de tiempos de Samuel, pero no muchos. Se encuentran en localidades al sur de Israel, quizá en relación con santuarios locales (Betel, Jericó, Guilgal). Algunos estaban casados (2 R. 4:1), pero llevaban cierta vida comunitaria (2 R. 2:4, 38-41). Las comunidades, que podían contar bastantes discípulos, vivían muy pobremente, de la caridad pública (4:8), y algunos tenían grandes deudas (4:1ss). Eliseo los invita a comer de lo que les ofezcan (4:38-41). El pueblo reconocía en ellos la presencia del Espíritu de Yahvé. Sus manifestaciones extáticas aparecen como señales por las que Dios muestra su presencia. Eran consultados en relación con problemas de salud (1 R. 17:17-18) o sobre la manera de recuperar objetos (2 R. 6:6). Pero, sobre todo, son defensores de la causa de Yahvé, en cuyo nombre entablan una lucha incesante contra los dioses extranjeros. De ahí su combate contra los cultos cananeos de la fecundidad, especialmente contra las múltiples advocaciones de Baal, señor de la vida en el panteón de Canaán.

Practicaban la meditación (1 R. 8:42), el estudio de la tradición y actos rituales (1 Sam. 10:5). De vez en cuando se reunían para escuchar al maestro (2 R. 4:38; 6:1). El éxtasis no debía ser infrecuente en los primeros tiempos. P.ej., Saúl cayó en trance en medio de los profetas, y los que le conocían de toda la vida se sorprendieron de verlo profetizando (1 Sam 10:10-11). Este caracter extático, para obtener el cual a veces se sirven de la música, posibilita la existencia de agrupaciones de profetas.

En una ocasión al menos, se presentan caminando precedidos por instrumentos musicales: salterios, tambores, flautas y cítaras. A veces se despojaban de sus vestidos (cf. 1 Sam. 19:24) y se echaban al suelo en trance. En realidad, se sabe muy poco de ellos. Según González Núñez, estas agrupaciones proféticas no son profetas, sino «testigos» de la presencia del Señor y auxiliares de los profetas. No hablan en nombre de Dios, no anuncian el futuro, no son videntes, no hacen de intermediarios entre Dios y el pueblo. Simplemente mantienen un quehacer religioso y llevan a cabo un género de vida que lo facilita. Precisamente este servicio religioso supuso una gran ayuda para Samuel en un momento de grandes dificultades, cuando el arca estaba en manos filisteas, el sacerdocio de Silo había desaparecido y la religión cananea amenazaba al yahvismo.

Los grupos proféticos guardaban la tradición y la fe yahvista contra cualquier intromisión o desvío idolátrico, a veces promovido por los gobernantes. La primera referencia explícita a la resistencia profética organizada en el reino del Norte contra la casa real promotora del baalismo, se encuentra en 1 Reyes 18:4. En este pasaje se habla de unos cien profetas que tuvieron que vivir escondidos por su oposición al régimen baalista, y otros más masacrados abiertamente por la reina > Jezabel. Parece probable que los miembros de las comunidades fueran personas que se oponían a las líneas políticas, económicas y religiosas de los reyes israelitas, y habían sido expulsados de las estructuras políticas y religiosas oficiales. Se unieron en grupos de apoyo mutuo y se dedicaron a socorrer a los creyentes en Yahvé que sufrían necesidad, empleando la profecía para efectuar cambios en el orden social. Además, las comunidades proféticas contaban con muchos simpatizantes en la sociedad más amplia, incluyendo funcionarios de la corte como > Abdías, jefes militares como > Jehú, ancianos del pueblo, y hasta extranjeros como > Naamán y > Hazael de Siria.

V. PERSONALIDAD PROFÉTICA. El profeta es un hombre inspirado, en el sentido más estricto de la palabra. Nadie en Israel tuvo una conciencia tan clara de que era Dios quien le hablaba y de ser portavoz del Señor como el profeta. Esta inspiración le viene de un contacto personal con Yahvé, que comienza en el momento de la vocación. Su razón de ser es la palabra que el Señor le comunica personalmente, cuando quiere, sin que él pueda negarse a proclamarla. Palabra que a veces se asemeja al rugido del león (Am. 1:2), que en muchos casos se convierte en un fuego ardiente encerrado en los huesos, que no se puede contener (Jer. 20:9). Se expresa poéticamente por el lenguaje de la conquista amorosa: «Me has seducido, Señor, y yo me he dejado seducir. Tú me violentas y me has vencido» (Jer. 20:7).

El profeta es una persona enseñada por el Espíritu de Yahvé (1 R. 22:24; 2 Cro. 15:1; 24:20; Neh. 9:30; Ez. 11:5; Jl. 2:28; Miq. 3:8; Zac. 7:12; Mt. 22:43; 1 Pd. 1:10-11). La acción divina no está en conflicto con la psicología humana. En ocasiones, Dios se servía de una voz audible o de un ángel (Nm. 7:89; 1 Sam. 3:4; Dan. 9:21), pero por lo general daba sus instrucciones mediante sueños, visiones y sugestiones que los profetas reconocían como de origen divino, externo a ellos mismos. Estos hombres no estaban continuamente bajo la inspiración del Espíritu, sino que esperaban la revelación del Señor (Lv. 24:12). Su mente no puede identificarse con la de Dios (1 Sam. 16:6, 7). Los profetas, a diferencia de los > magos, no disponen de Dios, ni ejercen ningún tipo de control sobre él. El profeta es «sujeto de revelación», no dueño. Natán mismo estuvo de acuerdo con David en sus deseos de construir el Templo, pero tuvo que decirle después que Dios se oponía a este proyecto (2 Sam. 7:3). Bajo inspiración divina, los profetas tienen la capacidad de ver e interpretar coherencias y relaciones entre hombres y acontecimientos que los demás seres mortales no ven (Am. 1:9-15; Jer. 1:4; Ez. 1-3; 8-11; Zac. 1-6).

La predicación de los profetas no era exclusivamente una predicación verbal. En muchos casos iba acompañada también de actos simbólicos y comportamientos extraños; p. ej., Isaías tiene que andar desnudo por orden divina durante tres años como presagio respecto a Egipto y Kus, que iban a ser conquistados por el rey de Asur (Is. 20:2). Jeremías anuncia la próxima destrucción de Jerusalén rompiendo un jarra (Jer. 19:1-10), y simboliza el exilio babilónico por medio de un yugo al cuello durante varias semanas (Jer. 27:2; 28:10-12).

El profeta es un hombre del pueblo comprometido en la tarea social; de hecho es casi una institución social de Israel. Conocedor, por una parte, de la vida del pueblo y sus afanes cotidianos, y por otra, de la voluntad de Dios, que le es revelada o intuida, busca ante todo la verdad y la justicia. Por eso denuncia los males de la sociedad, sobre todo el abuso de autoridad y de poder, la > opresión del pobre por parte de los ricos y poderosos; anuncia el juicio de Dios y procura que todo el pueblo, como un solo hombre, responda a su mensaje mediante un acto de conversión y de consagración a Dios, de fidelidad a su Palabra. En ese aspecto, el profeta es un vigía, un testigo de la obra de Dios entre los hombres. Por eso, en ocasiones se le llama «centinela» o «atalaya», heb. 6822 *tsophiim*, צ פִּאִים (Jer. 6:17; Ez. 3:17; 33:7).

Por el carácter peculiar de su mensaje, nacido casi siempre en situaciones de crisis producidas por abandono e infidelidades, el profeta *también* es un hombre incomprendido y amenazado. De antemano se le anuncia el fracaso de su misión: escucharán sus palabras, pero no las practicarán (Ez 33:30-33; cf. Is. 53:1). Desde el principio de su llamamiento es advertido por Dios respecto a la dureza de su misión (Is. 6:9s; Jer 1:19; 7:27; Ez. 3:6s). A la falta de respuesta en los oyentes se suma la amenaza, la acusación. Oseas es tachado de loco y necio; Jeremías de traidor a la patria; Elías

debe huir del rey en muchas ocasiones; Amós es expulsado del reino del Norte; Zacarías es apedreado en los atrios del Templo (2 Cro. 24:20-21); Urías hijo de Semaías es asesindo y arrojado a la fosa común (Jer. 26:20-23). No tiene nada de extraño que los profetas vivan una lucha interior que, en algunos casos, les lleva a desear no haber nacido, se sientan solos, tengan miedo, huyan y se encondan. Tanto Moisés como Elías conocen la crisis de depresión (Núm. 11:11-15; 1 R. 19:4), pero sobre todo es Jeremías quien se queja amargamente (Jer. 15:18ss; 20:14-18). La palabra profética trasciende en todos los sentidos sus resultados inmediatos, pues su eficacia es de orden escatológico (cf. 1 Pd. 1:10ss).

VI. FALSOS PROFETAS. Israel conoció el problema de los profetas de divinidades extranjeras (cf. Dt. 18:20; 1 R. 18:19; Jer. 2:8; 23:13), y el más serio todavía, el de los que pretendían hablar en nombre de Yahvé (Jer. 23:16-32). Estos últimos son de dos clases:

Impostores, conscientes de su engaño; seducidos por su deseo de ser objeto de la consideración dada a los verdaderos profetas, fueron populares a causa de sus palabras suaves (1 R. 22:5-28; Ez. 13:17, 19; Mi. 3:11; Zac. 13:4). Su influjo era pernicioso sobre el pueblo y sus gobernantes.

Más grave es el caso de la segunda clase, personas sinceras e incluso piadosas, porque fundamentan sus falsas promesas en una pretendida revelación del Dios Verdadero. A pesar de su sinceridad, son falsos guías, aunque no era fácil distinguir siempre los verdaderos de los falsos profetas. Según Bright, los falsos profetas surgen con motivo de la persecución de la reina Jezabel, durante el siglo IX a.C. En estos momentos difíciles, no todos consiguieron resistir a la prueba y se pasaron al bando del rey. Los encontramos en 1 R. 22 enfrentados a > Micaías. De ellos hablan Oseas (6:5), Isaías (28:7), Miqueas (3:5.11), Jeremías (23:9-40; 27-29) y Ezequiel (13:2ss; 14:9).

En el Dt., la pena asignada a los falsos profetas es la muerte (Dt. 13:1-6). Sin embargo, aparte de la matanza de profetas de Baal ordenada por Elías en el monte Carmelo (1 R. 18:19s), y de la realizada por Jehú, con carácter más político que religioso (2 R. 9-10), el AT no conoce más casos de aplicación de esta ley. Por contra, son precisamente los profetas verdaderos los que mueren (Zacarías, Miqueas, Isaías, según la tradición judía).

Hay varios criterios para discernir los auténticos de los falsos profetas. En primer lugar está el cumplimiento de lo anunciado (Jer. 28:9; Dt. 18:22). Segundo, la conformidad de la predicación de un profeta con la doctrina revelada (Jer. 23:22; Dt. 13:1-16). El criterio moral guarda relación con el de la doctrina; la vida del profeta tiene que corresponderse con su mensaje (Jer. 23:14; 29:23).

VII. LLAMAMIENTO PROFÉTICO. Es el mismo Dios el que llama al profeta (Am. 7:15), el cual conoce el momento preciso de esta revelación. Moisés estaba ante una zarza ardiendo cuando le vino el llamamiento (Ex. 3:1-4:17). El niño Samuel recibió revelaciones particulares (1 Sam. 3:1-15) que lo prepararon para la carrera profética (1 Sam. 3:19-4:1). Eliseo sabía de cuándo databa su llamamiento, y no ignoraba que había recibido una doble porción del Espíritu (1 R. 19:19, 20; 2 R. 2:13, 14). Por lo general se cree que la vocación de Isaías coincide con su visión en el año de la muerte del rey Uzías (Is. 6), pero es posible que recibiera su comisión mucho tiempo antes. Esta visión marcaba el inicio de una etapa nueva y más importante de su ministerio (cf. la visión del apóstol Juan mucho tiempo después de su primer llamamiento (Ap. 1:10); la de Pedro en Jope (Hch. 1:10); la de Pablo en Jerusalén (Hch. 22:17). Igualmente, Ezequiel recibió mensajes (Ez. 33:1-22) años después de haber sido investido con el ministerio profético (Ez. 1:1, 4). No sabemos nada del primer llamamiento recibido por Elías, pero lo vemos un tiempo más tarde (1 R. 19) recibiendo en Horeb un mandato particular. Jeremías, consciente de su llamamiento, se resiste desde el mismo

principio (Jer. 1:4-10). Oseas hace alusión a la palabra que el Señor le dirigió por primera vez (Os. 1:1). Por lo que se refiere al llamamiento, solo se registra un caso de instrumentalidad humana: el de Eliseo (1 R. 19:19). En algunos casos, el llamamiento despierta en los profetas la conciencia de su debilidad y de su pecado (Jer. 1:6; Is. 6:5).

En base al Sal. 105:15, se ha lanzado la sugerencia de que los profetas eran ungidos con aceite al comenzar su ministerio. Pero el salmista se refiere, en este texto, a los patriarcas, a los que él denomina «profetas» según el uso entonces corriente (cf. Gn. 20:7; 23:6). En Is. 61:1, que también se cita a propósito de la unción con aceite, la referencia es a la unción del Espíritu. En 1 R. 19:16 se habla de la unción de Eliseo como profeta y de Jehú como rey. Este último fue, efectivamente, ungido con aceite (2 R. 9:1-6). Por lo que respecta a Eliseo, su unción no es descrita; lo que Elías hace es arrojar sobre él su manto como señal de su llamamiento al ministerio profético (2 R. 1:8; 2:9, 13-15).

VIII. FORMA DE VIDA. La Biblia se refiere solo de manera incidental a la forma de vida de los profetas, que no difería demasiado de la de los demás israelitas. El vestirse con > pelo no era un rasgo ascético, sino penitencial, para llorar por los pecados del pueblo (2 R. 1:8; Zac. 13:4; cf. Mt. 3:4). En ocasiones, los hombres de Dios llevaban un cilicio sobre los riñones, con el mismo propósito simbólico (Is. 20:2). La vestimenta de pelo no se ponía directamente sobre la piel, sino como manto sin mangas. Algunos profetas se alimentaban de frutos y de legumbres silvestres (2 R. 4:39; cf. Mt. 3:4). Recibían presentes en especie (1 Sam. 9:8; 1 R. 14:2, 3; 2 R. 4:42), o se les ofrecía hospitalidad (1 R. 17:9; 18:4; 2 R. 4:8, 10). Ciertos profetas, los que eran de la tribu de Leví, tenían derecho al diezmo. Algunos de ellos, como Eliseo y Jeremías, eran de familias acomodadas (1 R. 19:21; Jer. 32:8-10). Sofonías pertenecía a la nobleza de Jerusalén. Gad, el vidente, así como otros hombres de Dios que también llevaban este título, fueron, posiblemente, receptores del apoyo real (2 Sam. 24:11; 1 Cro. 25:5; 2 Cro. 35:15). Los profetas tenían por lo general una casa, al igual que sus contemporáneos (1 Sam. 7:17; 2 Sam. 12:15; 1 R. 14:4; 2 R. 4:1, 2; 5:9; 22:14; Ez. 8:1).

Estos hombres rendidos a Dios y en comunión con él mediante la constante oración, eran aptos para recibir las revelaciones divinas (1 Sam. 7:5; 8:6; 12:23; 15:11). Se aislaban periódicamente para poder percibir mejor las instrucciones de lo Alto (Is. 21:8; Hab. 2:1). Ezequiel y Daniel recibieron revelaciones a la orilla de un río, donde posiblemente lo apacible favorecería la meditación espiritual (Ez. 1:3; Dan. 10:4). Asimismo, fue durante la noche que Samuel oyó la palabra del Señor (1 Sam. 3:2-10). El alma del profeta quedaba incesantemente abierta a la acción del Espíritu, que, sin embargo, no violentaba la personalidad del espíritu humano.

IX. ESCRITOS. A los profetas les correspondió, asimismo, una tarea literaria: debían consignar por escrito la historia en que se habían movido, y sus mensajes proféticos. Samuel el vidente, Natán el profeta, y Gad el vidente, fueron los historiadores de los reinos de David y de Salomón. Ahías de Silo escribió una profecía (1 Cro. 29:29; 2 Cro. 9:29). El profeta Semaías y el vidente Iddo (2 Cro. 12:15) referían los acontecimientos del reinado de Roboam. Iddo el vidente consignó los referentes al reinado de Jeroboam (1 Cr. 9:29). Las memorias del profeta Iddo relataban el reinado de Abías (1 Cro. 13:22). Jehú, el hijo de Hanani, refirió la historia de Josafat (1 Cro. 20:34; 19:2). Isaías describió el comienzo y fin de Uzías y registró la historia de Ezequías (1 Cro. 26:22; 32:32). El canon hebreo clasifica entre los profetas anteriores a cuatro libros históricos: Josué, Jueces, Samuel, y Reyes. Es evidente que sus autores fueron «los videntes».

Con Amós, alrededor del 760 a.C., comienza la actividad de los profetas escritores. Redactaron

sus mensajes, bien de una manera condensada, o bien muy detallada; en otras ocasiones nos ofrecen selecciones de sus discursos. El mensaje de los profetas escritores tiene una importancia trascendental para todos los tiempos, en especial para el cristianismo. Discípulos de los profetas coleccionaron y fijaron por escrito los dichos de sus maestros; lo hicieron sin orden cronológico o estrictamente sistemático. Jeremías se sirvió de un escriba, Baruc.

El canon hebreo da el nombre de «profetas anteriores» a los libros históricos: Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes. Los escritos estrictamente proféticos a partir de Isaías reciben el nombre de «profetas posteriores». Esta designación no se relaciona con la época de redacción, sino con el puesto que ocupan estos dos grupos de libros dentro del canon hebreo. Los libros de los Reyes, por ejemplo, escritos después de Isaías, pertenecen al grupo de los «profetas anteriores». Hubo grandes profetas, como Elías y Eliseo, que no escribieron sus discursos. En los comentarios modernos reciben el nombre de «profetas oradores». Aquí y allá en la Biblia se hace alusión a las obras literarias de otros profetas que registraron sus predicaciones por escrito. Se dan citas en los «profetas anteriores» u otros libros del AT.

Entre los «profetas posteriores», Oseas, Amós y Jonás predicaron en el reino del Norte e incluso en Nínive (cf. 2 R. 14:25). Los otros ejercieron su ministerio en el seno de las tribus de Judá y de Benjamín, en tierra de Canaán, o en el exilio. Incluyendo a Daniel, la clasificación cronológica es como sigue:

a) Durante el período asirio, poco antes de Tiglat-pileser (745 a.C.) y hasta la caída de Nínive (hacia el año 625 a.C.): Oseas y Amós en el reino del Norte; Joel, Abdías e Isaías, Miqueas y Nahúm en Judá.

b) Durante el período babilónico, en Judá, del año 625 a.C., y hasta la caída de Jerusalén, el año 586 a.C.: Jeremías, Habacuc y Sofonías.

c) Durante el exilio en Babilonia: Ezequiel, Daniel.

d) Después del retorno del exilio: Hageo, Zacarías, Malaquías.

X. EL FIN DE LOS PROFETAS. En el período del judaísmo posterior al exilio, el fenómeno de la profecía comienza a decaer. «Ya no hay profeta, ni con nosotros hay quien sepa hasta cuándo», se queja el autor del Sal. 74:9. Después del siglo V ya no se menciona a ningún profeta. Los judíos de este largo período son conscientes de vivir «el fin del tiempo de los profetas» (1 Mac. 9:27). Los > sabios, los autores > apocalípticos y los > escribas toman su lugar como guías espirituales de Israel. En el Talmud se recoge esta creencia: «El espíritu de profecía se ha apagado y consumido en Israel con Ageo, Zacarías y Malaquías» (*Yomma*, 9/b); «Hasta ellos los profetas profetizaron a través de la acción del espíritu; desde entonces prestáis oídos y escucháis las palabras de los sabios» (*Seden Olam Rabbah*, 30). Con todo, se aguarda la aparición de los profetas (cf. 1 Mac. 4:46), en especial el «profeta digno de fe» (1 Mac. 14:41), que en la creencia general adopta la forma de un nuevo Elías, conforme a la profecía del último libro canónico (Mal. 3:23). Por su parte, los escritores apocalípticos mantenían viva la esperanza del retorno de uno semejante a Moisés (cf. Dt. 18:15-18). Todo esto explica el ambiente judío en tiempos de Jesús en lo que atañe a la profecía. Juan el Bautista es saludado por el pueblo como profeta (Mt. 3:7-12; 11:9; 14,5; Mc. 11:32; Lc. 7:29). El mismo Jesús, haciéndose eco de la creencia en el fin del tiempo de los profetas, dice que Juan fue el Elías esperado (Mt. 11:14; 17:11-12; Mc. 9:12-13), y añade: «La Ley y los Profetas fueron hasta Juan. A partir de entonces son anunciadas las buenas nuevas del reino de Dios, y todos se esfuerzan

por entrar en él» (Lc. 16:16; Mt. 11:13).

XI. JESÚS COMO PROFETA. También Jesús es considerado por el pueblo como profeta (Mt. 16:14; 21:11; Lc. 7:16; 24:19; Jn. 4:19). Su nacimiento se caracteriza por una auténtica explosión de espíritu profético. Isabel, la madre de Juan, último profeta de Israel, «quedó llena del Espíritu Santo» (Lc. 1:41). Después del nacimiento de Juan, también Zacarías, «su padre, fue lleno de Espíritu Santo y profetizó» (Lc. 1:67). Cuando el niño Jesús es presentado en el Templo, no son los sacerdotes, sino representantes del pueblo pidadoso, Simeón y Ana, quienes lo saludan y profetizan. Cristo mismo subraya programáticamente su carácter de profeta en la sinagoga de Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió, me envió a evangelizar a los pobres» (Lc. 4:18). A la mujer de Samaria, que lo reconoce como tal, se le revela como el Mesías venido al mundo (Jn. 4:23; cf. 6:14). Cristo es el cumplimiento de las profecías (Lc. 4:21; 24:25; etc.). Su lenguaje es profético (cf. Mt. 23:13-15), y al igual que los profetas del AT, realiza gestos proféticos drásticos como, por ejemplo, la maldición de la higuera que no da fruto y la expulsión de los mercaderes del Templo. En su condición profética hace vaticinios o anuncios futuros concretos: su pasión, muerte y resurrección, la destrucción de Jerusalén, las negaciones y el martirio de Pedro, la traición de Judas, las persecuciones, el fin del mundo con la resurrección de los cuerpos y el juicio universal, así como otros anuncios menores. Su destino es semejante al de los profetas auténticos del AT (Mt. 13:57; Lc. 13:33). Más que ningún otro profeta, él es signo de contradicción y de división (Lc. 2:34). Incurre en el odio de los jefes del pueblo judío, entre otras cosas por su libertad profética respecto a las tradiciones.

Los apóstoles interpretaron Dt. 18:15ss como un anuncio de Jesús (Heb. 3:22), a quien confiesan como el profeta final, *Hijo de Dios y* Mesías verdadero. Eso significa que para ellos hay un avance, una historia que lleva del «profetismo israelita» al nuevo «profetismo mesiánico». «Los profetas israelitas representaban en medio del pueblo elegido un papel difícil, a veces trágico, pero igualmente privilegiado; en la historia de la salvación prefiguran al profeta Cristo, cuyo camino preparan y del cual son heraldos, a pesar de que todavía no intuyan su personalidad» (Häring). Solo Jesús, profeta final y verdadero, ofrece la nueva y definitiva alianza de Dios para los hombres.

XI. PROFETAS DEL NT. El pensamiento cristiano cree que Cristo lleva a su consumación toda la historia profética y abre una era nueva: aquella en que el Espíritu de Dios se difunde en tal medida que el pueblo de la Nueva Alianza se caracteriza por la participación de la función profética de Jesús, lo que posibilita la vuelta del profetismo en una medida extraordinaria, como cumplimiento de la promesa de los profetas del AT y, por tanto, como una prueba de la llegada de la era mesiánica (cf. Hch. 2:17-21; Jl. 3:1), de tal modo que «profeta» llega a ser una palabra clave del NT. Incluidos los derivados, aparece 206 veces en los escritos neotestamentarios.

Todo cristiano es «profeta» en cuanto que en él se da el don del Espíritu Santo (Hch. 19:6; 1 Cor. 14:1, 39), pues la Iglesia, fundada por Cristo, es alimentada por su Espíritu. El Espíritu de Jesús se ha derramado sobre toda carne en Pentecostés; desde entonces, visiones y profecía son cosas comunes en el nuevo pueblo de Dios. Al lado de este profetismo general se reconocen en el NT los profetas que revisten una función especial en la comunidad cristiana. En 1 Cor. 12:28 aparecen en segundo lugar, después de los > apóstoles, antes de los > maestros y antes de los que tienen el don de milagros (cf. Ef. 4:11). La actitud de Pablo ante la profecía es extremadamente positiva: «Aspirad a los carismas espirituales, especialmente el de profecía» (1 Cor. 14:1). Su función es tan importante, que se considera que la Iglesia se funda «sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la

piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor» (Ef. 2:20-21).

Estos profetas especiales del NT viven normalmente en iglesias locales (Hch. 13:1), pero visitan a veces otras congregaciones (Hch. 11:27). No parecen elegidos o nombrados; eran más bien carismáticos que recibían un don libre de Dios. Los Evangelios Sinópticos suponen la existencia de profetas auténticos entre los cristianos, puesto que previenen contra los falsos (Mc. 13:22; Mt. 7:15, 22-23).

En ocasiones, los profetas del NT revelan por inspiración divina misterios en un lenguaje inteligible —a diferencia de la > glosolalia, que necesita interpretación— y de una manera autoritativa (1 Cor. 13:2). Al contenido concreto de estas revelaciones parecen pertenecer aspectos referentes a la obstinación del pueblo de Israel que explica y justifica la apertura de la comunidad cristiana a los paganos (Ro. 11:25). Los profetas también juzgan la situación de las iglesias locales (Ap. 2), añadiendo amonestaciones (Hch. 15:32). Pueden tomar iniciativas misioneras, como se constata en la misión de Pablo y Bernabé a los paganos (Hch. 13:1-3). Estos profetas están ellos mismos sometidos a un criterio superior, que es la fe recibida de Cristo y transmitida por la predicación apostólica (Ro. 12:6). Son los demás profetas los que juzgan las profecías (1 Cor. 14:29-33); pero en definitiva, son los apóstoles los jueces supremos (1 Cor. 4:14-21). La profecía acabará en los tiempos escatológicos (1Cor. 13:10). Mientras tanto, la Iglesia del NT es enriquecida por el carisma de los profetas y guiada por él (cf. Hch. 11:27-28; 13:1; 21:9-11; Ap 1:10-11; 2-3; 19:10). En las cartas pastorales, la palabra profética es también un criterio de actuación y reclama una respuesta (1 Ti. 1:18; 4:14). El profeta del NT, lo mismo que el del AT, no tiene por única función predecir el porvenir, sino que «edifica, exhorta, consuela» (1 Cor. 14:3), funciones que se acercan mucho a la > predicación. Véase CARGA, PENTECOSTÉS, PROFETISA, VIDENTE.

BIBLIOGRAFÍA: J.M. Ábrego, *Profetas* (EVD 1993); J. Alonso Díaz. *Discernimiento sobre el verdadero y falso profeta según la Biblia* (PPC 1978); J. M. Asurmendi, *El profetismo desde sus orígenes hasta la época moderna* (DDB 1987); D.E. Auné, *Prophecy in Early Christianity* (Eerdmans 1983); J.L. Barriocanal y V. Barrionuevo, *Diccionario del profetismo bíblico* (MC 2008); J. Barton, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (Londres 1986); P. Beauchamp, “Profeta”, en *VTB*, 722-730; Id., *Los profetas de Israel* (EVD 1988; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Londres 1984); W. Brueggemann, *La imaginación profética* (ST 1986); H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, “Los libros proféticos posteriores” (Herder 1981); J. Crenshaw, *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel* (DDB 1986); M. García Cordero, “Profeta”, en *EB* 1271-1278; A. González, N. Lohfink, y G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Sígueme 1976); R. González Blanco, *Los profetas, traductores de Dios* (Sígueme 2004); A. González Lamadrid, *Profetismo y profetas preexílicos* (PPC 1978); A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Israel* (IEEE, Madrid 1962); B. Häring, “Profetas”, en *NDE* 1609-1620; J.H. Hayes, B.E. Kell y M.B. Moore, *Israel’s Prophets And Israel’s Past: Essays on the Relationship of Prophetic Texts And Israelite History* (Continuum 2006); A.J. Heschel, *Los profetas. Simpatía y fenomenología* (Paidós, Bs. As. 1973); D. Hill, *New Testament Prophecy* (WJK 1979); J.C.M. Holman, “Profecía y profetas. I”, en *GER* 19, 211-217; A. Ibáñez Arana, *Introducción general al profetismo del Antiguo Testamento* (ESET 1987); P. Jaramillo Rivas, *La injusticia y la opresión en el lenguje figurado de los profetas* (EVD 1992); L. Monloubou, *Los profetas del Antiguo Testamento* (EVD 1993); A. Neher, *La esencia del profetismo* (Sígueme 1975); J. Pérez Calvo, *Profetas exílicos y postextlicos* (PPC 1978); D. L. Petersen, *Prophecy in Israel: Search for an Identity* (Fortress 1987); X. Pikaza, “Profetas-profetismo”, en *DPC*, 973-981; J. Schildenberger, “Profeta”, en *DTB*, 851-859; A. Salas, *Los profetas, heraldos del Dios que actúa* (San Pablo 1993); J. Scharbert, *Así habla Yavé. Los profetas de Israel hasta el 700 a.d.J.* (Bs. As. 1969); J.L. Sicre, *Profetismo en Israel* (EVD 1992); G. von Rad, *Teologia d*el Antiguo Testamento, II. “Teología de la tradición profética de Israel” (Sígueme 1976); Id., “Los falsos profetas”, Estudios sobre el Antiguo Testamento, 445-159 (Sígueme 1976); L. Alonso Schökel y J.L. Sicre Díaz, *Los profetas*, 2 vols. (Cristiandad 1980); J.L. Sicre Díaz, *Profetismo en Israel: El profeta. Los profetas. El mensaje* (EVD 1998); Id., *Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad 1985); W.A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word* (Zondervan 1996); C. Westermann, *Profetic Oracles of Salvation in the Old Testament* (WJK 1991); Id., *Basic Form of Prophetic Speech* (WJK 1991); M.J. Williams, *The Prophet and His Message: Reading Old Testament Prophecy Today* (P&R 2003); L.J. Wood, *Los profetas de Israel* (Outreach, Grand Rapids, 1983); K.M. Yates, *Los profetas del Antiguo Testamento* (CBP 1978); W. Zimerli, *La ley y los profetas* (Sígueme 1980).

PROFETAS MAYORES

Designación introducida por San Agustín, con la que se conocen los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel, basándose en la longitud del texto. En el canon judío Daniel está situado, no en los Profetas, sino en los Escritos, debido a que no ejerció el oficio de profeta en el seno de la nación, aunque sí fue receptor de revelaciones proféticas procedentes de Dios. La Biblia griega de los Setenta, la Biblia latina Vulgata, y normalmente las versiones cristianas consideran a Daniel como el último profeta mayor del AT. Los cuatro desarrollaron su misión en épocas diferentes, bajo la dominacion asiria. Véase BIBLIA.

PROFETAS MENORES

Reciben este nombre, en contraste con los llamados profetas mayores, los escritos de menor extensión de los siguientes doce profetas: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías. A pesar de su nombre y, en ciertos casos, muy corta extensión, dan valiosas enseñanzas, y merecen un atento examen, tanto por la luz que arrojan de una manera directa sobre los planes de Dios, como por los principios y aplicaciones al caminar del creyente en todo tiempo y lugar.

PROFETISA

Heb. 5031 *nebiah*, נְבִיאָה = «profetisa», fem. de «profeta», gr. 4398 *prophetís*, προφητῖς, fem. de *prophetes*, προφῆτης.

La palabra *nebiah*, «profetisa», es rara en la Biblia hebraica. Apenas seis veces aparece esta expresión en todo el AT, y se refieren específicamente a > Miriam (Ex. 15:20), > Débora (Jue 4:4), > Hulda (2 R. 22:14 y 2 Cro. 34:22), > Noadias (Neh 6:14) y la profetisa de Isaías 8,3. El término puede referirse no solo a una profetisa en la verdadera acepción de la palabra, sino también a la esposa del profeta (Is 8:3) o a una poetisa (Ex. 15:20). Su actividad se relaciona con música, danza y canto. Este medio de comunicación es conocido a partir de algunos textos bíblicos (Jue 11:34; 21:21; 1 Sam 18:6; Jer 31:4).

Algunas mujeres actuaron como dirigentes en el período de los profetas anteriores, como Débora en el libro de los Jueces (4, 5) en el norte de Israel y Hulda, seiscientos años después, en Jerusalén (2 R. 22:14). Sobre ellas nos dice Lília Dias Marianno: «Débora pertenecía al momento en que los profetas actuaban en la política, período pre-monárquico. Hulda pertenecía al momento opuesto: el de la consolidación de la monarquía, y en esos días la figura del profeta estaba muy despreciada frente a sus gobernantes. Ambas actúan a través del consejo en medio del pueblo y para fines específicos. No hay oráculos proféticos proferidos por Débora y Hulda, sino confirmaciones de la voluntad de Yahvé para una batalla o confirmaciones de los aspectos de la ley y de la alianza en el Deuteronomio, que son confirmados por dichas mujeres, mediante consulta de las personas que a ellas se dirigen».

Según la misma autora, estas mujeres no fueron de personalidad exótica, eran consejeras. El pueblo se dirigía a ellas para pedirles opinión, juzgar causas o confirmar leyes. Para Dias Marianno, las profetisas fueron asemejadas o colocadas en la misma categoría que todas las mujeres que eran «consultadas» por el pueblo para recibir consejos. Las profetisas desaparecerán de la historia en el

mismo momento en que el modelo oficial de profecía se definió como masculino. Cuando Deut. 18:9-22 describe al verdadero profeta, es un *nabí*, nunca una *nebiah*. Con eso se excluye cualquier posibilidad de actuación de la mujer en una función como esta.

En el antiguo Israel se expresó una religión popular en la cual estuvo presente la actividad profética de las mujeres vinculadas a la casa y a los elementos de su cotidianidad, principalmente aquellos ligados a la producción y reproducción. A partir de los días de Josías (630-609 a.C.), esta religiosidad no solo se volvió marginal, sino que se prohibió. Durante el exilio, a partir de la profecía de Ezequiel, las mujeres quedaron desautorizadas por el oráculo del profeta.

El NT hace mención de la palabra *prophetís* aplicada a Ana (Lc. 2:36-38), de quien se dice que fue la última representante de la profecía como se conoció antes de Jesucristo. Ana compartía con Simeón la alabanza al Señor, mujer viuda que permanecía en el Templo en ayuno y actitud orante. Reconoció a Dios en el niño Jesús y lo publicó a toda Jerusalén en el Templo.

También incluye relatos de mujeres que profetizaban, del vb. *propheteúo*, que ocurre cuatro veces en el libro de Hechos (2:17-18; 19:6; 21:9), dos en el sermón de Pedro en Pentecostés al citar al profeta Joel. De las cuatro hijas vírgenes del evangelista Felipe (Hch. 21:9) algunos autores concluyen que en ellas se reconoce la actividad profética para hombres y mujeres guiados por el Espíritu Santo, pero no la función o el oficio del profeta.

En 1 Cor. 11:5 vemos que las mujeres, al igual que los hombres, ofrecen oración a Dios y dirigen palabra de «profecía» a la congregación. Irene Foulkes dice que en esta misma carta el autor define «profecía» como un mensaje que anima y edifica al auditorio, es decir, algo parecido a una homilía o una predicación. Por eso en 1 Cor. 14:1-4 a estas mujeres el apóstol Pablo no les pide que se callen, a pesar de las costumbres de la época. Pablo respeta su papel protagonista. Solamente les recuerda que, para cumplir estas funciones en la liturgia, deben cuidar su arreglo personal, acatando las normas de decencia vigentes: deben ponerse algo en la cabeza, sea un velo o un peinado que recogiera su cabellera encima de la cabeza.

A las mujeres que profetizaban en Corinto se les pedía que llevaran velo en la asamblea (1 Cor 11:4-5), práctica que es todavía frecuente encontrar en algunas iglesias evangélicas de Nicaragua y otros países de la región. En la época en que se escribió este texto, el Apóstol recuerda por lo demás, que ni la mujer es sin el hombre, ni el hombre sin la mujer, en el Señor (1 Cor 11:11). Es decir, la misión profética es compartida entre ambos sexos para proclamar el mensaje de nuestro Dios.

Los textos bíblicos, al referir el carácter de *nebiah* o *prophetís*, señalan el mundo de la producción y reproducción simbólica de las actividades de las mujeres como miembros de la comunidad del Pacto y de la vida. Véase ANA, DÉBORA, HULDA, MIRIAM, PROFECÍA.

BIBLIOGRAFÍA: L. Dias Marianno, “Profetisas en el Antiguo Israel. Entre un consejo y otro, interfiriendo en el curso de la historia”, en *RIBLA* 60; I. Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto* (DEI-SBL 1996); Id., “Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas”, en *RIBLA* 25 (1996) 41-51; J.T. Riddle, “Are the Daughters of Philip Among the Prophets of Acts?” en *Journal of Biblical Manhood and Womanhood*, 11/1 (2006) 20-29.

D. GARCÍA

PRÓJIMO

Heb. prop. 7453 *reá*, רֵעַ = «amigo, compañero, vecino» (Ex. 2:13; 21:14; Dt. 5:20, etc.); también 5997 *amith*, עָמִית, prim. «compañía, vecino», de ahí «compañero, prójimo» (Lv. 6:2; 18:20; 19:15,

etc.); y 251 *aj*, אָח, prim. «hermano», se usa en el sentido más amplio de relación y afinidad, «amigo, compañero, pariente, prójimo» (Ex. 10:23); gr. con art. 4139 *ho plesíon*, ὁ πλησίον = «el que está cerca», de *pelas*, «cerca»; de ahí, «vecino, prójimo» (Mt. 5:43; 19:19; Lc. 10:27, 29, 36, etc.).

En su origen, el término «prójimo» designa a aquel que está próximo, cercano, a partir de lo cual su significado fue ampliado y extendido para designar también a toda persona humana, desde el hermano y el compañero hasta el extranjero. Esta evolución semántica se explica a raíz de los cada vez más frecuentes contactos de los pueblos entre sí y de conceptos cada vez más morales y reflexivos sobre la unidad de la raza humana. En Lv. 19:18 el «prójimo» corresponde al círculo de «los hijos de tu pueblo», es decir, el «compatriota», para el que la Ley obligaba a una serie de deberes: «No serás vengativo, ni guardarás rencor a tus conciudadanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Las obligaciones relativas a los miembros del pueblo elegido no eran vinculantes hacia los que se hallaban fuera de la Alianza. Por ejemplo, un israelita no podía exigir interés a otro por un préstamo (cf. Dt. 23:19, 20). La Ley prohibía el falso testimonio contra el prójimo (Ex. 20:16; Dt. 5:20; Prov. 25:18). También se prohibía codiciar cualquier cosa que él poseyera (Ex. 20:17), robarle o calumniarle (Lv. 6:2), oprimirlo (Lv. 19:13), atentar contra su vida (Lv. 19:16), cometer adulterio con su mujer (Lv. 20:10), defraudarlo de cualquier manera (Lv. 25:14, 15) o engañarlo en forma alguna (Lv. 25:17). Todos estos preceptos quedaban expresados de una manera positiva en la sentencia «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv. 19:18). En el Código de > Hammurabi se plantea esta misma exigencia ética. Jesús hace uso de estas mismas palabras como el principal mandamiento que deben cumplir sus discípulos (Mt. 22:34-40), pero ahora el concepto de «prójimo» se amplía para abarcar no solo a los próximos o conciudadanos, sino a cualquier persona humana, incluso la que pertenece a una comunidad enemiga o adversaria. La radicalidad y la universalidad del «prójimo» en la ética cristiana ha configurando decisivamente la cultura humana desde entonces. En la parábola del buen samaritano (Lc. 10:29, 37) Jesús extiende aún más el concepto y dice que prójimo es cualquier hombre que se halla en apuros, aunque sea mi enemigo. El amor universal conserva así un carácter concreto, se manifiesta para con cualquier hombre al que Dios ponga en mi camino. El apóstol Pablo expresa sucintamente este principio para los cristianos: «Así que, según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos, y mayormente a los de la familia de la fe» (Gal. 6:10). De esta forma se amplía el círculo del «prójimo». Para el cristiano hay dos círculos concéntricos. No debe pasar por alto la oportunidad de dar su ayuda a todo aquel a quien pueda prestársela. Es cierto, sin embargo, que tiene que concentrar sus energías en la mutua ayuda a los miembros de la familia de Dios (Heb. 13:16). Véase EXTRANJERO.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, "Prójimo", en *DTB*, 859-861; K. Haacker, "Prójimo»", en *DENT* II, 1004-1009; X. Léon-Dufour, "Prójimo", en *VTB*, 730-731.

PRÓLOGOS MARCIONITAS

En varios de los antiguos códices de la Vulgata aparecen unos prólogos que preceden a las epístolas del apóstol Pablo, y se cree que tuvieron su origen en círculos marcionitas, seguidores del hereje Marción. Este favorecía un intenso dualismo en el que afirmaba la contraposición del Dios del AT con el Padre Cristo, el Dios del NT, pretendiendo que el primero era un Dios de una justicia implacable e inmisericorde y sin bondad, en tanto que Cristo había aparecido en el mundo para revelar al Dios del amor y de la misericordia. Consiguió ejercer una gran influencia en Roma. Procedente del Ponto, llegó a la capital del Imperio en el año 140, y, debido a sus falsas enseñanzas,

fue excomulgado en el 144; sin embargo, consiguió reunir a su alrededor a numerosos adeptos, y fundó agrupaciones gobernadas por obispos apóstatas apoyados por presbíteros.

Marción adoptó un canon concorde con sus convicciones, aceptando como libros canónicos solo las epístolas del apóstol Pablo, a excepción de Hebreos y las Pastorales, y el Evangelio de Lucas, sin los capítulos de la infancia de Jesús. Negaba también la encarnación, sosteniendo la maldad intrínseca de la materia, y por ello la imposibilidad de que Cristo se hubiera encarnado, en oposición frontal a las enseñanzas de los apóstoles (cf. 1 Pd. 3:15-17). Vino a ser el más grave de los peligros para la fe cristiana en el siglo II, y su influencia se dejó sentir hasta finales del siglo III. Tanto él como su escuela de pensamiento fueron firmemente resistidos por Justino, Teófilo de Antioquía, Rodón, Tertuliano, etc. Policarpo llamó a Marción «el primogénito de Satanás» (cf. Ireneo, *Contra herejías*, 3, 4). Una de las más importantes obras que refutan sus enseñanzas es la de Tertuliano, *Contra Marcionem* (Contra Marción). Aunque no se le puede calificar propiamente de gnóstico, sí que presentaba varios elementos comunes con este sistema de pensamiento. Puede ser considerado como un gnóstico singular. En su sistema evidencia de una manera patente las fuertes influencias que había recibido de este movimiento, debido especialmente a sus estrechos contactos con el gnóstico Cerdón. P.ej., Marción ocultaba los detalles de la concepción y del nacimiento de Jesús, pues según él Cristo no nació, sino que apareció en el mundo, sin más. Pareció que sufría, pero solo murió para comprar la salvación de los hombres, y se resucitó a sí mismo del sepulcro. Los primeros discípulos de Cristo se hicieron judaizantes, por lo que el Padre llamó a Pablo para restablecer el verdadero Evangelio.

Es debido a su gran influencia en Roma, donde por vez primera se tradujeron las epístolas del apóstol Pablo al latín, que se sostiene generalmente el origen marcionita de estos prólogos. Véase CANON, GNOSTICISMO.

PROMESA

Heb. 562 *omer*, אֹמֶר = «dicho, promesa» (Sal. 77:8); 1697 *dabar*, בַר ָ = «palabra, promesa» (1 R. 8:56); gr. 1860 *epangelía*, ἐπαγγελία, prim. un término legal que denota una citación, de *epí*, «sobre», y *angello*, «proclamar, anunciar», significaba también un compromiso de hacer o dar algo, una promesa. Con excepción de Hch. 23:21, se refiere solo a las promesas de Dios.

1. Promesas de bendición.
2. Promesa del Nuevo Pacto.

I. PROMESAS DE BENDICIÓN. En el heb. del AT ni *omer* ni *dabar* significan «promesa», aunque en ocasiones se hayan traducido como tal a falta de la palabra equivalente hebrea o de un verbo que signifique «prometer»; sin embargo, el concepto de «promesa» está por doquiera en el AT, puesto que los patriarcas y el pueblo de Dios vivían en constante > esperanza de que Dios cumpliría sus palabras. La primera promesa que se descubre en la Biblia después del pecado de Adán y Eva es la de la venida de un libertador (Gn. 3:15). Cuando Dios llamó a Abraham de Ur de los caldeos, le dijo que haría de él una nación grande para bendecir a todas las familias de la tierra, y que les daría a él y a su descendencia la tierra de Canaán (Gn. 12:2, 7, etc.). De esta promesa se hace eco frecuentemente el AT (cf. Ex. 12:25; Dt. 1:8, 11; etc.); también es mencionada por Pablo en Ro. 4:13-25, donde expone cómo la Ley dada más tarde no constituye la base de la recepción de lo prometido (cf. también Gal. 3:15-18). Así, la promesa se mantiene, en tanto que la Ley tuvo un propósito temporal (cf. Gal. 3:19).

A David le fue dada la promesa de que su descendencia tendría a perpetuidad el trono de Israel (2 Sam. 7:12, 13, 16, cf. 2 Sam. 7:28). Fue reafirmada en los tiempos más oscuros de la historia de Judá (Jer. 23:5 8; 30:9; 33:15-17, 20-22, 25-26; Zac. 12:7-13:1; cf. Mt. 1:1ss; Lc. 1:32, 69; 3:32; Ap. 5:5; etc.).

II. PROMESA DEL NUEVO PACTO. En los profetas aparece la extraordinaria promesa de un Nuevo Pacto (Jer. 31:31-40), acompañada de la restauración de la nación de Israel en la tierra y unida en un solo reino (Ez. 36-37) y el derramamiento del Espíritu (Ez. 36:25-27), cuyo cumplimiento se inicia en la persona y ministerio de Jesucristo (Hch. 13:23, 29-39). Por su muerte efectuó la reconciliación (Ro. 5:10), y los suyos recibieron en Pentecostés «la promesa del Padre» (Lc. 24:49; Hch. 1:4). La promesa dada a Abraham es, conforme le fue dicho, de bendición para todas las familias de la tierra; se apropian de ella todos los que por la fe vienen a ser hijos de Abraham (Ro. 4:9-16; cf. Gal. 3:14, 29). La promesa de la vida eterna (1 Jn. 2:25) que es en Cristo (2 Ti. 1:1) será manifestada de una manera plena cuando seamos recogidos por él al regresar para tomar a los creyentes consigo (cf. Jn. 14:1-4). «Porque todas las promesas de Dios son en él Sí, y en él Amén» (2 Cor. 1:20).

En el NT *epangelía*, ἐπαγγελία, se utiliza con frecuencia para denotar lo que ha sido prometido, y por ello significa un don conferido en gracia, no un seguro conseguido mediante negociaciones; así, «la promesa del Espíritu» (Gal. 3:14) significa «el Espíritu prometido» (cf. Lc. 24:49; Hch. 2:33 y Ef. 1:13); lo mismo sucede con «la promesa de la herencia eterna» (Heb. 9:15). En Gal. 3:16 se utiliza el plural «promesas» debido a que la promesa hecha a Abraham fue repetida en varias ocasiones (Gn. 12:1-3; 13:14-17; 15:18; 17:1-14; 22:15-18), y a que contenía el germen de todas las promesas posteriores (cf. Ro. 9:4; Heb. 6: 12; 7:6; 8:6; 11:17. El apóstol Pablo argumenta frente a sus antiguos correligionarios que la promesa estaba condicionada a la fe, y no al cumplimiento de la Ley. La Ley fue posterior e inferior a la Promesa, y no la anuló (Gál. 3:21; cf. 4:23,28). Nuevamente, en Ef. 2:12, «los pactos de la promesa» no constituye indicación de diversos pactos, sino un pacto frecuentemente renovado, centrándose todo en Cristo como el prometido Mesías-Redentor, y comprendiendo las bendiciones que serían conferidas mediante él.

El último libro de la Biblia se cierra con una promesa que debe llenar de esperanza y expectativa el corazón del creyente: «El que da testimonio de estas cosas dice: Ciertamente vengo en breve. Amén; sí, ven, Señor Jesús» (Ap. 22:20; cf. Tit. 2:11-14).

BIBLIOGRAFÍA: E. Hoffmann, “Promesa”, en *DTNT*, III, 421-425; L. Padovese, “Promesa y juramento”, en *DTM*; M.L. Ramlot y J. Guillet, “Promesas”, en *VTB*, 731-735; J Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza* (ST 1990).

PROPICIACIÓN

Gr. 2433 *hilasterion*, ἱλαστήριον = «propiciación», relacionado con el verbo *hiláskomai*, ἱλάσκομαι = «reconciliar, ser propicio». Corresponde al heb. 3722 *kaphar*, כפר = «cubrir, expiar», que significa borrar las culpas, purificarse de ellas por medio de algún sacrificio; desde el punto de vista del derecho criminal, también se refiere a la aplicación de la pena impuesta a un criminal por su delito. En el sentido particular de «propiciar», connota el significado de ablandar, aplacar, apaciguar la ira de uno, hasta el punto de eliminarla; este significado era expresado por los griegos con el término *hiláskomai*, ἱλάσκομαι, utilizado en la acciones con las que se pretendía hacer propicios a los dioses, dado que no se concebía que su actitud natural fuera de buena voluntad, sino algo que se tenía que ganar. Este uso de la palabra es ajeno a la Biblia con respecto a Dios. Nunca se utiliza de

ningún acto por medio del cual el hombre lleve a Dios a una actitud favorable o a una disposición de gracia. Dios es propiciado por la vindicación de su carácter santo y justo, con lo cual, por medio de la provisión que ha dispuesto en el sacrificio vicario y expiatorio de Cristo, ha tratado de tal manera con el pecado que puede mostrar misericordia al pecador que cree, quitándole su culpa y remitiéndole las faltas. Un ejemplo ilustrativo de «propiciación» es el de Jacob, cuando quiso apaciguar la cólera de su hermano Esaú que avanzaba contra él con una banda armada. Le envió un regalo, diciéndose: «Apaciguaré su ira con el presente que va delante de mí» (Gn. 32:20).

El término, *hilasterion*, □λαστ□ριον, y 2434 *hilasmós*, □λασμ□ς, relacionado con *híleos*, □λεως = «misericordioso, propicio», se utilizan en el NT respecto al mismo Cristo en cuanto propiciación por el pecado (Jn. 2:2; 4:10; Ro. 3:25), ya que, por medio del sacrificio expiatorio de su muerte, es el medio personal por el cual Dios muestra misericordia al pecador. Este ha de creer en Cristo como aquel que ha sido dado como tal provisión. En Jn. 4:10, el hecho de que Dios «envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados» es expuesto como la gran expresión del amor de Dios hacia el hombre, y la razón de por qué los cristianos debieran amarse unos a otros. La «sangre» da todo el significado de la entrega voluntaria que él hizo de su vida, por el derramamiento de su sangre en sacrificio de expiación, bajo el juicio divino a favor de los pecadores. De esta manera, Cristo vindicó el carácter santo y recto de Dios, en virtud de lo cual puede ser propicio o misericordioso para con todo el mundo (1 Jn. 2:2; 4:10). Véase EXPIACIÓN, PROPICIATORIO.

F. LACUEVA

PROPICIATORIO

Heb. 3727 *kapporeth*, רֶתֹ = «cubierta», únicamente referido a la tapa del arca sagrada de la Alianza; NT 435 *hilasterion*, □λαστ□ριον = «propiciatorio»; Vulg. *propitiatorium*. El término heb. no designaba solo la cubierta del arca, sino que evocaba a la vez el lugar y el acto mediante el que el sacrificio expiatorio hacía que Dios fuera propicio al pecador. La XX lo traduce lit. por *epíthema*, □π□θημα, que significa simplemente «cubierta»; por eso se añadió *hilasterion*, □λαστ□ριον, que no tiene este significado, y que está esencialmente relacionado con «propiciación». Más tarde, *hilasterion* vino a significar ambas cosas, y es la palabra que se usa en el NT.

El propiciatorio era de oro puro; medía 2,5 codos de longitud por 1,5 de anchura. Formando una sola pieza con esta cubierta, había un querubín en cada uno de sus extremos, ambos frente a frente, con las alas extendidas, inclinados hacia el propiciatorio. Una de sus alas descendía, en tanto que la otra se unía con la del otro querubín. La gloria del Señor se manifestaba entre los querubines. Aquel era el punto de encuentro de Yahvé con su pueblo, y desde allí hablaba con él (Ex. 25:17-22; 30:6; Nm. 7:89).

El propiciatorio, junto con el arca, es señalado como el estrado de los pies de Dios (1 Cro. 28:2; cf. Sal 99:5; 132:7). En el Templo de Salomón, el Lugar Santísimo recibe el nombre de «casa del del propiciatorio», heb. *beth hakkapporeth*, רֶתֹ ַ הַ ית ֵ i(1 Cro. 28:11; cf.1 R. 6:23-28; 8:6-11).

Una sola vez al año entraba el sumo sacerdote en el Lugar Santísimo, y ello solo después de haber ofrecido un sacrificio por su propio pecado, para quemar allí incienso en la presencia de Dios. Una nube de perfume se elevaba, símbolo de la intercesión aceptada (cf. Ap. 8:4). La nube de incienso cubría el propiciatorio. A continuación, el sumo sacerdote rociaba el propiciatorio delante de él con la sangre del toro sacrificado. Después inmolaba un macho cabrío por el pecado de la nación,

llevando asimismo esta sangre derramada detrás del velo, al Lugar Santísimo. Volvía a rociar el propiciatorio delante de él. El sumo sacerdote hacía expiación por sus propios pecados y los del pueblo contra la Ley divina, escrita sobre las dos tablas de piedra depositadas dentro del arca. Los querubines, armados de una espada de fuego habían mantenido al hombre caído lejos del árbol de la vida y del paraíso (Gn. 3:24). En estricta justicia, deberían atravesar al pecador temerario que se introdujera en la misma presencia de Dios dentro del Lugar Santísimo. Pero aquí estaban sin armas, con la mirada dirigida hacia el propiciatorio, donde la sangre mostraba que la muerte de la víctima había dado satisfacción plena a la Ley y a la justicia de Dios (cf. Lv. 16:1-16).

Por su sacrificio voluntario de expiación, derramando su sangre bajo el juicio divino sobre el pecado, y por su resurrección, Cristo ha venido a ser el Propiciatorio para su pueblo (cf. Ro. 3:24-25; Heb. 9:5). Véase EXPIACIÓN, PROPICIACIÓN, REDENCIÓN.

PROSÉLITO

Gr. 4339 *prosélytos*, προσ⍰λυτος, lit. «que ha venido a unirse», relacionado con *prosérkhomai*, «venir a»; en el NT se refiere a conversos extranjeros a la religión judía (cf. Mt. 23:15; Hch. 2:10; 6:5; 13:43). En el AT hay repetidas alusiones a extranjeros, heb. 1616 *ger*, ֵר, residentes en Israel por diversas razones (Ex. 22:21; 23:9; Dt. 10:19; 1 Cro. 22:2, etc.). A los extranjeros de paso, heb. 5237 *nokhrí*, נָכְרִי, no se les exigían obligaciones legales ni religiosas, pero a los residentes agregados a la fe de Israel se les pedía la circuncisión (Gn. 34:14; Ex. 12:48; Num. 9:14), la observancia del sábado (Ex. 20:10; 23:12; Dt. 5:14) y del resto de las fiestas santas (Ex. 12:19; Dt. 16:11; Lv. 16:29).

Los fariseos eran muy celosos en su proselitismo (Mt. 23:15). El poeta latino Horacio considera el proselitismo como una característica del judaísmo (*Sat*. 1, 4, 142, 143). La familia real de Adiabena, al este del Éufrates, adoptó la religión judía (Josefo, *Ant*. 20, 2, 4). Algunos dirigentes macabeos recurrieron a la fuerza para proselitizar pueblos enteros. Juan Hircano ofreció a los idumeos la alternativa del exilio o la circuncisión (*Ant*. 13, 9, 3). Los habitantes de Iturea fueron convertidos del mismo modo por Aristóbulo (*Ant*. 13, 11, 3). En una ocasión, los judíos querían obligar a la circuncisión a dos dignatarios de la región de Traconitis que buscaron la ayuda de Josefo, pero este lo impidió diciendo que «cada cual debe servir a Dios por su voluntad y no obligado por la fuerza» (*Vida*, 23). Popea, la concubina de Nerón, era prosélita del judaísmo (*Ant*. 20, 7, 11).

Había prosélitos en Jerusalén en el día de Pentecostés (Hch. 2:10). Nicolás, uno de los siete diáconos de la Iglesia apostólica, era prosélito de Antioquía (Hch. 6:5), ciudad en la que había numerosos adeptos al judaísmo (Hch. 8:27). En Antioquía de Pisidia, un gran número de prosélitos siguió a Pablo y a Bernabé (Hch. 13:43).

Los judíos distinguían entre «prosélitos» y «temerosos de Dios» (Hch. 10:2; 13:43; 16:14; 18:7). Los prosélitos eran gentiles que habían dado su adhesión al judaísmo, en tanto que los «temerosos de Dios» eran los que, sin haber llegado a dar este paso, frecuentaban fielmente la sinagoga. En el rabinismo se distinguían dos categorías de prosélitos: los «prosélitos de la justicia» (*geré hatstsedeq*, ֵרֵי הַ ֶדֶק), que se obligaban a la circuncisión, al bautismo, ofrecían sacrificios, y practicaban el judaísmo integral; y los «prosélitos de la puerta» (*geré hashshaar*, ֵרֵי הַ ַעַר), menos avanzados, que seguían los «siete preceptos de Noé», pero no se sometían ni a la circuncisión ni al conjunto de las ordenanzas judías. Véase NOÉ, Preceptos de.

PROSTITUCIÓN, PROSTITUTA

Heb. sust. 2184 *zenuth*, זְנ ת = «fornicación, prostitución» (Os. 4:11; Eclo. 41:17); de 2181 *zonah*, ז נָה = «prostituta» (Gn. 34:31; 38:15; Lev. 21:7; Jos. 6:17; Jue. 11:1; 16:1; 1 R. 3:16), participio femenino del vb. *zanah*, זנה = «fornicar, prostituirse» (Sal. 106:39; Os. 3:3; Jer. 3:6, 8; Ez. 23:19); la Sept. traduce el vb. *zanah* por 4203 *porneúo*, πορνεύω, «fornicar»; el adjetivo *zonah* por 4204 *porne*, πόρνη = «prostituta», y el sust. *zenuth* por 4202 *porneía*, πορνεία. La Vulg. emplea varios términos, como *fornicatio*, *prostitutio*, *moechia*, *impudicitia*, *immunditia*.

Modernamente, la prostitución se entiende como un comercio sexual remunerado. En el pensamiento bíblico, sin embargo, el significado es más amplio y a veces se refiere también a relaciones sexuales ilícitas; p. ej., relaciones prematrimoniales, adulterio o incesto (cf. Lv. 18; 20; 1 Cor. 5).

1. Prostitución sagrada.

2 Prostitución secular.

3. Prostitución espiritual.

I. PROSTITUCIÓN SAGRADA. Al lado de la prostitución común existía desde tiempos remotos la práctica de la prostitución sagrada o ritual, ejercida por una clase de sacerdotisas asociadas al culto cananeo a los baales, practicada en espacios abiertos, en montes y colinas y árboles frondosos. En virtud de su consagración a los santuarios locales, eran tenidas por transmisoras de virtudes fecundativas. A estas mujeres así consagradas se refiere Gn. 38:15: «Entonces Judá vio a Tamar y pensó que era una prostituta»; la palabra empleada es la común para «prostituta», *zonah*, ז נָה, pero unos versículos después es sustituida por 6948 *qedeshah*, קְדֵ ָ ה, que lit. significa «mujer consagrada» (gr. *hieródula*; Vulg. *scortator*, *effeminatus*), quizá sacerdotisa de una deidad local. Esta diferencia de palabras explica que Judá viera en Tamar una pagana, pues los hechos parecen demostrar que la prostitución ritual o sagrada no se practicaba en líneas generales entre los hebreos, era cosa de extranjeros. De este relato se deduce, además, que las prostitutas se tocaban con un velo peculiar. La legislación deuteronómica reconoce también la existencia de prostitutos sagrados en el entorno de Israel, en heb. 6945 *qaddesh*, קָ, forma masculina del nombre anterior (en gr. *hieródulos*, ἱερόδουλος), cuya práctica condena igualmente (Dt. 23:18; cf. 1 R. 14:24; Job 36:14).

Tanto *qedeshah* como *qaddesh* derivan de la raíz 6942 *qadash*, קד, que sig. «ser puro o limpio», y de ahí «ser santo», en el sentido de «dedicado» o «consagrado», lo que indica que para la mentalidad cananea este tipo de prostitución era acto de devoción piadosa. La palabra lat. *sacer* y el castellano «devoto» también tienen ese doble significado.

Se sabe de la existencia de prostitutos varones en los templos de Babilonia, Palestina y Siria. El Código de Hammurabi regulaba su situación, reglamentaba su vida y su herencia (art. 187.192.193). Las costumbres cananeas tentaron a los israelitas, y en diversos períodos de su historia practicaron la prostitución sagrada, como en tiempos de > Roboam: «Había en el país varones consagrados a la prostitución ritual, e hicieron conforme a todas las prácticas abominables de las naciones que Yahvé había echado de delante de los hijos de Israel» (1 R. 14:24); pero fue perseguida por > Asa (1 R. 15:12) y Josafat (1 R. 22:46). A pesar de esto, se vuelve a encontrar en tiempos del rey Josías, que ordenó la destrucción de las cámaras de los varones y hembras consagrados a la prostitución ritual dentro el Templo: «estaban en la casa de Yahvé, donde las mujeres hacían tejidos para > Asera» (2 R. 23:7). Acab, rey de Israel, que permitió la idolatría en el país y persiguió a los profetas de Yahvé,

debido a su compromiso matrimonial con su esposa Jezabel, murió accidentalmente en el fragor de una batalla, y el autor sagrado, para mayor infamia dice que la sangre del monarca, derramada en el carro donde cayó herido, fue lavada en el «estanque de Samaria donde las prostitutas se lavaban» (1 R. 22:38), en heb. *wehazzonoth rajatsú*, וְהַ֫ נ ת רָחָצ (la antigua R.V. traducía erróneamente «lavaron también sus armas»), aquellas mismas que él había permitido en el recinto del Templo.

Los traductores de la LXX traducen todos los casos donde aparece *qadesh* excepto uno por *porneúon*, πορνε□ων, relacionado con la fornicación y la inmoralidad sexual, y *teliskómenos*, τελισκ□μενος. También *sýndesmos*, σ□νδεσμος (conspiración); *tas teletás*, τ□ς τελετ□ς (sacrificios); *ton kadesim*, τ□ν Καδησ□μ; y *hypó angelon*, □π□ □γγ□λων.

A las prostitutas y prostitutos relacionados con cultos paganos, calificados despectivamente de "perros", les estaba terminantemente prohibido llevar al Santuario de Dios ningún voto resultante de su salario: "No lleves a la casa de Yahvé, tu Dios, el salario de la prostituta sagrada, ni el precio de un perro [*khéleb*, כֶּלֶב], sea cual fuere el voto, porque ambos son abominables para Yahvé, tu Dios" (Dt. 23:18).

La prohibición de Dt. 23:17: «No habrá ramera [*qedeshah*, קְדֵ ָה] de las hijas de Israel», se refiere concretamente a la «prostituta sagrada», como traducen las versiones modernas (cf. Job 36:14; 1 R. 14:24; 15:12), mandamiento que pretendía alejar del culto de Yahvé cualquier tipo de inmoralidad tenida por loable en los cultos idolátricos del entorno. P. ej., el culto en los *bamoth* o > lugares altos, en los *asherim*, relacionados con Ashera, y los *masseboth* o postes sagrados, sin duda símbolos fálicos relacionados con el culto a la fertilidad. Los cultos de Baal, Astarté y Dionisos de Biblos eran licenciosos en extremo (1 R. 14:23-24; Os. 4:13-14). Karel van der Toorn ha cuestionado la conexión consciente de la prostitución cananea con ritos de fertilidad, aunque reconoce que las «civilizaciones del Antiguo Oriente Cercano conocieron prostitutas/os que trabajaron en servicio del templo, como también el fenómeno de la prostitución para pagar votos». En cualquier caso, la legislación hebrea prohíbe todo tipo de prostitución en tanto que práctica de la sexualidad ajena al orden creado y al culto santo debido a Yahvé.

II. PROSTITUCIÓN SECULAR. La prostitución en general fue prohibida en Israel por la Ley (Lv. 19:29; 21:9; Dt. 23:17); sin embargo, se practicó a lo largo de los años debido a la relajación de las costumbres y por la influencia del paganismo ambiental (cf. Jos. 2:1; Jue. 11:1; 16:1). A los sacerdotes les estaba prohibido casarse con una ramera (Lv. 21:7), si una hija de un sacerdote caía en la prostitución era condenada a ser lapidada hasta la muerte y su cuerpo quemado (Lv. 21:9), hasta tal punto se consideraba una abominación a los ojos de Dios (Lv. 19:29; Dt. 23:17, 18).

En la época de Salomón y de sus sucesores, la prostitución se extendió entre los mismos israelitas, principalmente por medio de mujeres extranjeras (1 R. 3:16; 11:1; 22:38; Prov. 5:3-8, 20; 6:24-26; 7:5-27; 23:27). Llegaron a existir «casas de placer» (Ez. 16:24, 31; 2 R. 23:7) y habitaciones consagradas a la prostitución ritual en el mismo Templo (2 R. 23:7), como ya apuntamos.

La prostitución común o profana existió en Israel siempre bajo condición ilegal y quizá ejercida por «mujeres extranjeras»; p.ej., en Prov. aparecen los términos *zarah*, זָרָה, «extranjera» (cf. Prov. 5:3, 20; 22:14; 23:33; Sept. *gyné porne allotría*, γυν□ π□ρνη □λλοτρ□α; Vulg. *meretrix, aliena, extranea*), y *nokheriyyah*, נָכְרִ ָה, «forastera» (cf. 1 R. 11:1; Prov. 5:20; 6:24; 7:5; 23:7; Sept. *allotría*, □λλοτρ□α; Vulg. *aliena, extranea*), para designar a la ramera, de la que hay que cuidarse. Los términos hebreos relacionados con la mujer que trafica con su cuerpo no solo se refieren a la

prostituta propiamente dicha (Lv. 21,7; Jos. 2:1; Jue. 11:1), sino a la mujer infiel a su marido, es decir, a la adúltera (Os. 1-2; Ez. 16, 23) y a la prometida que engaña a su prometido a quien pertenece legalmente (Gn. 38:24). En Grecia la prostitución se reglamentó a partir del s. VI a.C., con casas dedicadas a su práctica, llamadas *dikteria* o «burdeles», algunas para clientes de las clases sociales más pudientes, y otras para una clientela menos acomodada. Las prostitutas de categoría más elevada eran las heteras, dotadas de notables cualidades físicas y culturales, que incluso intervenían en política. En la Roma antigua, las prostitutas pertenecían a la clase más baja, pero desde el s. II a.C. comenzaron a difundirse las cortesanas, que eran llamadas «meretrices», entrenadas en el canto, la danza y el mimo. El negocio de la prostitución siempre ha generado muchas ganancias desde tiempos antiguos (Heródoto, *Hist*. I, 93), y por eso, a pesar de todas las prohibiciones, difícil de erradicar. Las prostitutas sirias se desplazaban por todo el Imperio romano y eran llamadas *ambubaiae* (Suetonio, *Nerón*, 27; Horacio, *Sat.* 1, 2, 1), ya que por lo general tocaban el arpa con maestría.

En tiempos de NT, muchas rameras de acercaron a Jesús y aceptaron su mensaje (Mt. 21:31-32). Jesús es el «amigo de publicanos y pecadores» (Mt. 11:19; Lc. 7:34), y no excluye a las prostitutas ni se olvida de ellas; es más, se atreve a decir que ellas precederán en el Reino de Dios a quienes dicen y no hacen (Mt. 21:31), frase escandalosa que indica el conocimiento que Jesús tenía de ese submundo de la prostitución. Las meretrices estaban marginadas de la comunidad santa de Israel y vilipendiadas como la personificación misma del pecado. Sin embargo, Jesús tiene el coraje de abrirles el Reino de Dios, mientras que quedan fuera de él precisamente los jefes espirituales del pueblo, venerados como personificación de la santidad. Y esto porque las prostitutas tuvieron fe en el Bautista y acogieron su llamado al arrepentimiento. Es fama que > María Magdalena había sido prostituta, pero el texto evangélico no lo dice.

Los apóstoles se enfrentaron en el mundo grecorromano con una gran relajación de las costumbres. Pablo da una vívida descripción de la situación en Ro. 1:23-28, entre otros pasajes, y en sus epístolas no deja de exhortar a los cristianos a la pureza y al dominio propio. La fornicación es un pecado grave que excluye del Reino de los Cielos (1 Cor. 6:9-20; Gal. 5:19, 23; Ef. 4:17-24; 5:3-5; Col. 3-5; 1 Tes. 4:3-7; 1 Pd. 4:3; Ap. 2:20, etc.). El fornicario viola la santidad del cuerpo, que es miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo (cf. 1 Cor. 6:15-19): «el que fornica, contra su cuerpo peca» (1 Cor. 6:18).

III. PROSTITUCIÓN ESPIRITUAL. En sentido figurado, los profetas y teólogos del AT utilizan el concepto de prostitución como una metáfora del abandono de Yahvé por parte de su pueblo para irse tras otros dioses, cayendo en la idolatría (cf. Ex. 34:16; Lv. 17:7; 20:5; Nm. 14:33; Dt. 31:16; Jue. 2:17; 8:27; 2 R. 9:22; 1 Cro. 5:25; 2 Cro. 21:11,13). Israel, la esposa de Yahvé, se vuelve infiel y se prostituye en actos idolátricos (Os. 4:13ss). Israel pertenece a Yahvé en virtud de la Alianza sinaítica y le debe fidelidad, como la esposa al esposo. Al dar culto a los baales, el pueblo incurre en delito de prostitución y adulterio. Jerusalén, corazón y centro socio-religioso de la nación, está llamada a ser santa, de hecho es el > «monte santo» de Yahvé, por lo que, al caer en la idolatría, los profetas la comparan a una ramera. Sus colinas y montes, sus arboledas se han convertido en lugares de culto de Baal (cf. Is. 1:21; Jer. 2:20). Es como una prostituta insaciable (Is. 57:6-13; cf. Ez. 16:15, 17, 20; 23:1-21). Israel y Judá son semejantes a dos hermanas infieles a sus maridos (Jer. 3:6-13), que fornican con la piedra y con el leño (Jer. 3:9). Con todo, Dios permanece fiel a su palabra y a la alianza establecida con su pueblo. Lejos de representar el papel de marido rencoroso, Yahvé está

dispuesto a perdonar a su pueblo en su arrepentimiento, y a hacer de la nación, una vez purificada, una esposa casta y fiel (Os. 2-3). Véase ADULTERIO, HIERÓDULO, HOMOSEXUALIDAD, FORNICACIÓN, SODOMITA, VIRGINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: K. Barry, *La esclavitud sexual de la mujer* (Barcelona 1987); L. Bassermann, *El oficio más antiguo* (Grijalbo, Barcelona 1969); P. Dufour, *La prostitución en la antigüedad* (Roger Editor, Donostia 1999); Id., *La prostitución en los primeros tiempos del cristianismo* (Roger Editor, Donostia 1999); S. Erlandsson, "Zanah", en *TDOT*, 99-104; G. Feuerstein, *Sagrada sexualidad* (Kairós, Barcelona 1994); G. Fitzer, "Porneia, inmoralidad sexual", en *DENT*, 1084; O. García de la Fuente, "Fornicación", en *GER* 10, 331-333; M. Gaztañaga, "Fornicación", en *EB* III, 609-610; P. Godet, "Fornicación", en *DTC* VI, 600-611; R. Hervás, *Historia de la prostitución* (Ed. Telstar 1969); A. Ipsen, *Sex Working in the Bible* (Equinox, Londres 2009); J. Kirsch, *The Harlot by the Side of the Road* (Ballentine, Nueva York 1997); J. Kühlewein, "זנה, *znh*, prostituirse", en *DTMAT* I, 725-727; G. Lerner, "The Origins of Prostitution in Ancient Mesopotamia", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11 (1986) 236-254; E. Miquel Pericás, *Ellas os guiarán al reino de Dios* (Reseña Bíblica 54, EVD 2007); Id., *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores* (EVD 2007); R.C. Ortlund Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Eerdmans 1996); K. Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (Sheffield Academic, Sheffield 1996); G.C. Streete, *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible* (WJK 1997); V. Vanoyeke, *La prostitución en Grecia y Roma* (EDAF, Madrid 1991); K. van der Toorn, "Prostitution (Cultic)", en *ABD* V, 510-513.

A. ROPERO

PROVERBIO

Heb. *mashal*, מְ ָ ל = «sentencia, alegoría, epigrama, aforismo, refrán, máxima»; gr. *paroimía*, παροιμία = «comparación, proverbio, parábola». *Mashal* se deriva de una que signífica «ser semejante a algo», como el árab. *mathala*, «parecido a». En ambos casos la idea central es la comparación.

El *mashal* designa una forma literaria de singular belleza y poder incisivo susceptible de ser fácilmente aprendida de memoria, debido a sus características lingüísticas y su cadencia poética. La forma poética fundamental del proverbio consiste en un solo verso dividido en dos hemistiquios o mitades claramente paralelas. En el caso de los proverbios populares más primitivos los dos hemistiquios se relacionan entre sí por un paralelismo sinonímico, antitético o sintético. En el paralelismo sinonímico las dos partes tienen prácticamente el mismo significado (p.ej. Prov. 17:21); en el antitético, la segunda se halla en franco contraste con la primera (p.ej. Prov. 17:24); y en el sintético, la segunda continúa la idea de la primera (Prov. 21:19).

Abundan los «personajes-tipo», a veces agrupados en parejas: el borracho y el sobrio, el necio y el sensato, la mujer perversa y la mujer sensata, etc. Prob. en su origen todos los dichos proverbiales fueron símiles tomados de la naturaleza que con correr del tiempo adquirieron un significado mas amplio. Se aplicó a frases cortas y agudas, que no contienen ninguna comparación directa, pero que expresan su significado mediante la ayuda de una figura, como en 1 Sam. 10:12: «Por esta causa se hizo proverbio: ¿También Saúl entre los profetas?». Son prácticamente refranes (Ez. 12:22, 23; 17:2, 3). De aquí pasaron a aplicarse a sentencias y máximas sapienciales, como en Prov. 1:1; 10:1; 25:1; 26:7, 9; Ecl. 12:9; Job 13:12, muchas de las cuales conllevan una comparación (Prov. 25:3, 11, 12, 13, 14, etc.; 26:1, 2, 3, etc.). Tales comparaciones se expresan directamente o deben ser suplidas por el lector u oyente. En la literatura sapiencial una idea no se agota en una sentencia, sino que es el germen de algo más grande que se convierte en un poema didáctico. Hay muchos ejemplos de esto el libro de Proverbios; también en Job 27 y 29. Véase PARÁBOLA, PROVERBIOS, Libro de; SAPIENCIAL, Literatura.

PROVERBIOS, Libro de los

Recibe su nombre de las palabras con que comienza: «Proverbios de Salomón», heb. *meshalim Shelomoh*, מְשָׁלִים שְׁלֹמֹה, o simplemente «Proverbios», heb. *meshalim*, מְשָׁלִים, pl. de *mashal*, מָשָׁל, que corresponde al gr. *paroimíai*, παροιμίαι; Vulg. *Liber proverbiorum.*

1. Introducción.
2. Estructura.
3. Géneros literarios.
4. Época.
5. Diversidades.
6. Contenidos.
7. Dificultades.
8. Conclusión.

I. INTRODUCCIÓN. Libro típico de la literatura sapiencial. Tiene como título la forma plural más simple y más antigua de trasmitir sabiduría: los *meshalim*, מְשָׁלִים = «proverbios» o dichos populares, más antiguos cuanto más simples y breves. Nacen de la observación y reflexión sobre las situaciones y circunstancias de la vida cotidiana. Expresan el aprendizaje que Israel fue acumulando a lo largo de los siglos, a partir de la familia y del clan. Proporcionan reflexiones sobre el ser humano, la naturaleza, las relaciones con la comunidad y con Dios. Su objetivo es educar para la vida. Con este fin, el libro de los Proverbios presenta modelos opuestos. De la comparación entre el sabio y el necio extrae motivación para la búsqueda de la sabiduría; oponiendo el honrado al perverso busca discernir posturas éticas; de la diferencia entre el exitoso y el fracasado extrae enseñanzas para la organización social. Aun sin referirse al Templo o al culto, los proverbios trasmiten una profunda piedad.

Este modo anónimo y colectivo de dar instrucciones pasó por un largo período oral. Por ello resulta difícil datar y atribuir una autoría concreta a los distintos proverbios. Aunque la tradición haya asignado el conjunto del libro al rey Salomón, que según 1 R. 5:12 «pronunció tres mil proverbios», no se puede afirmar con seguridad. Se sabe que había una tendencia a valorar la sabiduría de Salomón y considerarla «mayor que la de todos los sabios del Oriente y mayor que toda la sabiduría de Egipto» (1 R. 5:10). Por esta razón, la referencia a Salomón se encuentra en la introducción de las dos principales colecciones del libro (Prov. 10:1 y 25:1). También el editor final indica que toda la obra sería de autoría salomónica (Prov. 1:1). No obstante, después de la publicación del papiro número 10474 del Museo Británico en 1923, fue posible reconocer la relación de Prov. 22:17-24:22 con «Las máximas de Amenemope». Uno de los aspectos que señaló la semejanza fue la mención a los «treinta capítulos» que se encuentra en el texto hebreo (Prov. 22:20), referencia mal comprendida en la historia de la interpretación del libro de Proverbios y que actualmente se concibe como procedente de las *Máximas de Amenemope*, donde se lee: «Considera estos treinta capítulos: Ellos alegran, ellos instruyen».

II. ESTRUCTURA. Encuentro ocho, no nueve colecciones, en el libro de los Proverbios, por agrupar en la octava los dos últimos poemas del capítulo 31: La mujer sabia (31:1-9) y la mujer fuerte *esheth hayil* (31:10-31). Establezco esta unión por los enlaces que hallé entre estos dos poemas y la primera colección del libro, caps. 1-9. Más allá de esto, en la Biblia hebrea no hay un subtítulo para iniciar el segundo poema: 31:10-31. Solamente una pausa separa las dos composiciones del cap. 31. Mientras la mayoría de las colecciones ya tenían su título incrustado al

inicio del conjunto de sentencias, este último poema no poseía ninguna identificación propia.

1-9 - Instrucciones y poemas con elogios a la sabiduría.

10:1-22:16 - Gran colección de dichos diversos atribuidos a Salomón.

22:17-24:22 - Colección antigua, probablemente de origen egipcio.

24:23-24 - Algunos dichos sueltos, elaborados en 1ª, 2ª y 3ª persona.

25-29 - Colección también atribuida a Salomón, recopilada en el tiempo de Ezequías, rey de Judá.

30:1-14 - Máximas de Agur, con pocos dichos y una gran diversidad de asuntos.

30:15-33 - Proverbios numéricos, elaborados a partir de la observación de la naturaleza.

31:1-31 - Última colección con dos poemas que elogian a la mujer sabia y fuerte.

El libro se inicia con un largo título y la presentación de su objetivo (1:1-7). Aunque los vs. 4-6 presentan cuatro finalidades, introducidas por la preposición «para», en realidad no hay mucha distinción entre ellas. El objetivo de la obra es ofrecer materiales que contribuyan a la educación y a la formación de los jóvenes. Después viene la primera colección (1:8–9:18), formada por bellos poemas en los cuales la sabiduría se revela como preexistente a toda creación (1:20-33; 8:1-36; 9:1-6), y se contrasta con la mujer extranjera o extraña y la prostituta (5:1-9; 6:24-29; 7:1-27; 9:13-18). La segunda colección (10:1-22:16) está constituida por proverbios breves, con géneros y contenidos muy variados. La tercera (22:17-24:22) tal vez sea la más antigua, pues tiene gran semejanza con las *Máximas de Amenemope*. La cuarta (24:23-34) presenta gran semejanza con la anterior, distinguiéndose casi solamente por el título. También existen muchas semejanzas entre la quinta colección (25-29) y la segunda (10:1-22:16). La sexta (30:1-14) es la más heterogénea y debe haber sido compuesta por varios apéndices. La séptima (30:15-33) se distingue de las demás por los *proverbios numéricos*, relacionados con la máxima, el enigma y la comparación. La octava y última está constituida por las enseñanzas de la mujer sabia a su hijo, el rey Lemuel (31:1-9), y por el poema de la mujer fuerte (31:10-31). La primera colección (1-9) y la última (31:1-31) forman una inclusión o moldura para todo el libro, dándole un nuevo enfoque y desvelando el largo proceso de su redacción.

III. GÉNEROS LITERARIOS. Se presentan dichos, comparaciones, antítesis, metáforas, poemas numéricos y alfabéticos para ofrecer instrucción. Es propio de la poética hebrea acercar frases o pensamientos estableciendo una tensión entre dos polos a fin de crear un nuevo sentido. Este recurso literario crea un dinamismo antagónico que permite acoger los cambios en el sistema popular de conocimientos y valores. En el libro hay también una evolución en cuanto al estilo literario. Cuando un texto es más reciente, más elaborada y larga es su forma.

IV. ÉPOCA. Mientras que en el interior del libro tenemos materiales muy antiguos —las *Máximas de Amenemope* (Prov. 22:17-24) serían del siglo X a.C. y la colección reunida por los funcionarios de Ezequías (25-29), probablemente, del año 700 a.C.—, la redacción final puede ser situada al final del período persa. Se llega a esta conclusión a través de un análisis cuidadoso de la forma y el contenido de los poemas de la primera (1-9) y la última colección (31:1-31), relacionándolas con las condiciones psicológicas, políticas, culturales y religiosas del pueblo después del exilio (Claudia V. Camp, *Wisdom and Feminine in the Book of Proverbs*, p. 234). Esto parece ser una opción bastante lógica, no solo a nivel literario, como decíamos antes, sino también por cuestiones históricas, culturales y sociales. Además de la diversidad de tendencias internas hacia el judaísmo, había en la coyuntura del s. IV a.C. un debilitamiento del Imperio persa ocasionado por las prolongadas guerras

con los griegos. Esta situación de abatimiento creó un espacio que posibilitó a los judíos una gran producción literaria y un debate que permitió la revisión del discurso sobre Dios, presente en Pr 8:22-31 y en otros textos de la época.

V. DIVERSIDADES. Luis Alonso Schökel y Gerhard von Rad apuntan a la diversidad de procedencias y estilos de los materiales recopilados en el libro de los Proverbios. Robert Alter y Frank Kermode comentan su amplia cronología. Los nombres > Agur y > Lemuel apuntan a la presencia de la cultura árabe dentro del libro, incluso si los sabios indicados con esos nombres no han sido personajes reales. Se encuentra, además, en las diferentes colecciones, la presencia de la cultura egipcia y la imaginería religiosa y social de los pueblos de Canaán. Como afirma Luis Alonso Schökel, «el trabajo anónimo de los sabios de Israel, como el de casi todos los autores de la antigüedad semita, fue creador, transformador y compilador» (p. 51), afirmación que apunta hacia la diversidad de experiencias, épocas y contextos que generaron la sabiduría de los Proverbios.

VI. CONTENIDOS. Se cierra la introducción (1:7) con una frase que será repetida en 9:10: «El temor de Yahvé es el principio de la sabiduría». En esto se funda la relación con Dios. En la sabiduría bíblica, el temor no significa miedo, sino entrega confiada a Dios en una búsqueda continua de los caminos que llevan a la vida.

En la 1ª y la 8ª colección, se encuentran temas transversales que las enlazan y les dan un nuevo enfoque, como la visibilidad de la mujer y su importancia en la vida y formación de Israel. Se acentúa su función de «instruir». Según Alviero Nicacci, el género literario dominante en el libro de los Proverbios es el de la instrucción, que se compone de una exhortación o amonestación, seguida de una motivación. Para este autor, el sujeto de la instrucción sería el maestro de la sabiduría. Pero en Pr 1:8 encontramos la mención de la madre como aquella que instruye a su hijo: «no rechaces la instrucción de tu madre», frase literalmente repetida en 6:20. En estas dos citas, la función de instruir no tiene como sujeto al maestro de la sabiduría, sino al padre y a la madre. Queda bien claro que la instrucción se realiza en la casa y no solamente en la escuela de sabios. Los sabios toman como base para sus enseñanzas la instrucción doméstica, recomendando a los jóvenes que acojan las enseñanzas recibidas de sus progenitores (6:20-23). Es interesante encontrar en estos textos la afirmación de que la madre comparte con el padre la función de instruir. Podía ser evidente en la vida real, pero raramente se expresaba en textos bíblicos. Uno de los temas que enlazan la 1ª colección con la última (Prov. 31), donde se encuentra la memoria de la corrección que la madre del rey Lemuel hizo a su hijo, presenta idéntico contenido (31:2-9). Llama la atención que tal corrección no sea moralizante, aunque se trata del tema de la bebida. Su enfoque es la defensa del derecho de los débiles y la realización de la justicia con los pobres y los necesitados. En 31:26, se reitera que la mujer fuerte posee también la función de instruir y lo hace con bondad. Sin embargo, no especifica los destinatarios de su instrucción. Puede ser que, además de los hijos, los criados también estén incluidos como receptores de sus enseñanzas. De tal forma queda patente que el tema de la instrucción hecha por mujeres es transversal a los dos poemas finales y a ambas colecciones, entrelazándolas a través de la visualización de la madre como sabia formadora de los hijos (1:8; 6:20), de la mujer sabia que instruye a su hijo rey en la práctica de la justicia (31:2-9) y de la mujer fuerte que, además de administrar con mucha competencia su casa (31:10-31), está capacitada para transmitir la *Torah* (31:26).

Hay, todavía, otra mujer en la 1ª colección y en el interior del libro de los Proverbios: la insensata de 9:13-18. ¿A quién representa? Se la llama «mujer extraña o extranjera» *ishah zarah wenokriyyah*

(2:16; 5:3, 20; 6:24; 7). El término «prostituta», *esheth kesiluth*, aparece solamente en 9:13. Se hace necesario verificar si el rostro de la mujer sabia es modificado por su comparación con la extranjera e insensata. Según Judith Mckinlay, el contraste entre sabiduría e insensatez «es el contraste entre orden y desorden». El empleo consciente del referencial de género me lleva a hacer una revisión del proceso de lectura, oyendo el eco distante de preconceptos culturales que ayudaron a construir el etnocentrismo de Israel. Algunos traductores bíblicos traducen *ishah zarah wenokriyyah* como «prostituta». Otros explican que la palabra «extranjera» tiene que ver con el hecho de que podía llevar a la muerte. Dejo aquí una pregunta: ¿Esta visión podría estar relacionada con la ideología que llevó a Nehemías y Esdras a expulsar a las mujeres extranjeras? ¿Sería un ejemplo más de la forma de enseñar a través de contrastes?

Pero aún más sorprendente es la presentación de la sabiduría como mujer. En 1:20-23 habla como una profetisa. Partiendo de la historia bien concreta de profetisas como Hulda (2 R. 11:20) y Noadías (Neh. 6:14), se elabora una metáfora con significado más amplio y complejo. Ya en 8:8, 15-16, la sabiduría es presentada como maestra de justicia. Anda por las sendas del derecho, dicta sentencias justas, no soporta fraudes. Tales afirmaciones demuestran su proximidad con el origen de Israel, con el proyecto del pueblo que nació del Éxodo y se organizó en forma de tribus articuladas de forma igualitaria. En un salto interpretativo y teológico, la sabiduría se presenta como preexistente a toda la creación (8:23-29) y artífice del universo, al lado de Yahvé (8:30-31). En Proverbios 9 la sabiduría aparece como una mujer competente que edifica su casa, la abre y prepara con esmero un banquete. Su invitación se dirige a todos: «Vengan…, coman y beban» (9:5). Pero la oferta mayor y más importante que ella hace es la vida, o el camino a la vida (9:6).

Sin embargo, hay muchas referencias ambiguas en relación con las mujeres en el interior del libro de los Proverbios. En la 3ª y 5ª colecciones se repite un refrán con pequeñas variaciones: «Mejor es vivir en una región desierta, que con una mujer quejumbrosa e iracunda» (19:13b, 21:9, 19; 25:24; 27:15). ¿De qué se quejaría la mujer? Su queja podría contener algo de reivindicación y supondría una conciencia del valor y la dignidad propios. Según la cultura de la época, transmitida por el sistema familiar y sustentada por el religioso, la mujer estaba obligada a someterse a las órdenes del padre, del marido, o de un hijo mayor, aun cuando tenía conciencia de su capacidad de pensar y de actuar.

Otro tema recurrente en algunas colecciones del libro de los Proverbios se deja ver en la oposición entre «sabio» *jakham* y «necio» *kesilil* o *enyil* (10:1, 8, 10, 14, etc.). Este tema se encuentra repetido también en la 2ª (10:1-22, 16) y 5ª colecciones (25-29). Unida a la comparación entre el «justo» *tsaddiq* y los «impíos» *reshayim* (10:3, 6-7, 11, 15, 20, etc.), esta oposición ofrece un tratado de moral social, un contenido práctico muy importante para la orientación del pueblo. Tanto antes como después del exilio, Israel vive bajo presión externa en medio de intrincados problemas de convivencia social. Justa y sabia es la persona que se abre a la relación con Dios, con el prójimo, con la familia. La sabiduría ayuda a aprender con las dificultades y fatalidades de la vida. El justo también es sabio cuando reflexiona sobre los acontecimientos cotidianos, revisa sus propias actitudes y cambia de postura. El necio/impío es autosuficiente, se cierra en sus arrogantes certezas, en sus esquemas mentales, insensible al grito del pobre, indiferente ante el dolor de las tragedias humanas.

Tan importante era el ejercicio de la justicia en la formación y el vivir cotidiano del pueblo de la Biblia, que introdujeron en el libro de los Proverbios antiguos conocimientos egipcios (cf. la 3ª

colección: 22:17-24:22). Ciertamente, al entrar en contacto con la civilización del valle del Nilo, el pueblo de Israel se identificó con la búsqueda de una postura ética en sus relaciones y los adaptó a su cultura y religión propias. Por ejemplo, en la 3ª colección se insiste en la importancia de mantener los antiguos límites indicadores de la distribución familiar de las tierras: «No desplaces los límites antiguos que tus padres colocaron» (22:28). En el capítulo siguiente se repite la misma frase y se añade: «y no entres en la tierra del huérfano» (23:10). En esta colección hay enseñanzas específicas para quienes detentan el poder: «No despojes al débil, por ser débil, ni oprimas al pobre en el juicio» (22:22). La instrucción sobre la imparcialidad en el ejercicio de la justicia se encuentra también en la 4ª colección: «No es bueno ser parcial en el juicio» (24:23).

La 6ª colección (30:1-14) ha provocado muchos desacuerdos, tanto entre traductores como entre exegetas, comenzando por el título: «Palabras de Agur, hijo de Jaqué, de Massa». La *Vulgata* lo tradujo como «Palabras del que reúne, hijo del que vomita». Sin embargo, la intertextualidad proporciona algunas informaciones que pueden ayudar en su interpretación. En 31:1 se encuentra otro título semejante. Cambia el nombre del supuesto autor de la colección, pero permanece el lugar: «Palabras de Lemuel, rey de Massa». En Gn 25:14 se encuentra una lista de nombres de los hijos de Ismael. Uno de ellos se llama Massa. Entonces, podría tratarse de una tribu ismaelita del norte de Arabia. Textos como Jer 49:7 y Job 2:11 indican que la sabiduría de los pueblos orientales era famosa.

En cuanto al contenido, a pesar de las dificultades con la lectura de las fuentes y la diversidad de los materiales, podemos encontrar una crítica a la arrogancia y pretensión de los sabios en 30:4. Este texto posee paralelos en Job 38:4-9; Is. 40:12; Bar. 3:29, que expresan la misma crítica a la pretensión ilimitada de conocimiento de algunos sabios. Mercedes García Bachmann observa que hay discusión con respecto a este v. 4 en el conjunto de las *Palabras de Agur*. Algunos autores lo consideran como una inclusión y otros como respuesta de Yahvé. En los v. siguientes se encuentra una interesante visión de Dios, del pecado, de la bendición y de la maldición: «La mentira, la falsedad, la arrogancia, son pecados contra la Palabra» (v. 7). El autor pide que Dios lo aparte de la riqueza y de la pobreza, para que saciado no lo reniegue, o hambriento llegue a robar y profanar su nombre (v. 9). Hallamos una gran sensibilidad para con la situación de los esclavos, de los ancianos y los pobres e indigentes (v. 10-14).

La 7ª colección está formada por proverbios de contenido diversificado que enumeran tres o cuatro elementos y añaden uno más con el propósito de colocar el foco de la instrucción sobre la última frase. Hemos comentado ya el título «Máximas de Agur», pero vale la pena resaltar una vez más la conexión de la sabiduría de Israel con la de los pueblos del antiguo Oriente Medio. Un ejemplo se encuentra en 30:29-31: «Hay tres cosas de bello porte y una de bello andar: El león, el más valiente de los animales, que no huye de nada, el gallo bien emplumado, o el macho cabrío, y el rey al frente de su pueblo». El contenido de este proverbio es bastante incierto en hebreo, pero era conocido en acadio y en árabe con nombres de otros animales. Resalta también la habilidad de las antiguas sabidurías para extraer lecciones para la vida a partir de la observación de la naturaleza, sobre todo de los animales.

Como ya hice un breve comentario de la 8ª colección junto a la 1ª, resta solamente recalcar que la última, esto es, el capítulo 31 de Proverbios, presenta no solo una mujer sabia (31:2-9) y una mujer fuerte (31:10-31), sino un símbolo de la mujer israelita en su vida cotidiana, con sus diferentes funciones y su importancia en la historia de la formación del pueblo, con su profecía, sabiduría,

fuerza, capacidad administrativa, sensibilidad en relación con el pobre y oprimido, su temor a Dios y su cuidado creativo.

VII. DIFICULTADES. Hay una gran diferencia entre el *Texto Masorético* (TM) y la versión de los LXX en la organización de todo este material. En el TM, el capítulo 31 tiene 31 versículos, mientras que en la versión de los LXX solo 22. Pero no es únicamente en el capítulo 31 donde se encuentra la diversidad de organización del material. La versión de los LXX distribuye el material del libro de los Proverbios en la misma secuencia del TM hasta la tercera colección (22:17-24:22), introduciendo a continuación el cap. 30:1-14. Sigue con 24:23-34 e introduce 30:15-33, seguido por 31:1-9. Solo entonces presenta la colección 25:29 y cierra con 31:10-31.

Pero la manera de organizar el libro en las dos versiones (el TM y la LXX) no es la única dificultad que el texto presenta. En el interior del libro hay muchas repeticiones y una gran variedad de géneros literarios: máximas o dichos populares, discursos y también poemas didácticos muy bien elaborados, sobre todo en la primera colección (1-9). De un modo general, falta una unidad conceptual, no solo por la gran libertad del verso hebreo, sino también por la amplitud de los asuntos tratados en el género *mashal*.

VIII. CONCLUSIÓN. El libro de los Proverbios recoge un largo y diversificado proceso de acumulación de sabiduría realizado por el pueblo de Israel. Debió durar cerca de mil años y está registrado en el género poético, con sus varios estilos literarios. Una gran diversidad de temas, de experiencias, observaciones y reflexiones fueron recogidas en las ocho colecciones que componen el libro. No hay un orden cronológico, ni temático, pero sí una rica diversidad, con muchas repeticiones y algunas dificultades. Un estudio atento del conjunto puede llevar a percibir un dinamismo creativo, tanto en su contenido como en su forma. Por ejemplo: hallamos colecciones enteras de dichos breves y simples y otras de largos y bien elaborados poemas. Estas últimas serían las más recientes, escritas probablemente al final de la dominación persa, la 1ª y la 8ª. Dan al libro un nuevo enfoque expresado a través de los temas transversales que las enlazan, como la importancia de la participación de las mujeres en la formación y evolución de la historia del pueblo de Israel. Un tema recurrente en todo el libro es el de la moral social, presentado a través de oposiciones que inculcan valores como la justicia, el trabajo, la verdad, la solidaridad, la imparcialidad en el juicio, etc. La instrucción a través de comparaciones antitéticas o sinonímicas provoca la reflexión y lleva a asumir posturas éticas necesarias para construir una historia testimonial. Véase MUJER, SABIDURÍA, SAPIENCIAL, Literatura, VIRTUD.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso Schökel y J Vílchez, *Proverbios* (Cristiandad 1984); A. Barucq, *Le libre des Proverbes* (Libraire Lecoffre, París 1964); J. Blenkinsopp, “The Social Context of the ‘Outsider Women’ in Proverbs 1-9”, en *Bíblica* 72 (1991), 457-473; A. Brenner, *A mulher israelita - Papel social e modelo literário na narrativa bíblica* (Paulinas, São Paulo 2001); C.V. Camp, *Wisdom and Feminine in the Book of Proverbs* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1985); R.J. Clifford, *Proverbs* (WJK 1999); L. Díez Marino, *Targum de Proverbios* (CSIC, Madrid 1984); K.A. Farmer, *Proverbs & Ecclesiastes: Who Knows What is Good?* (Eerdmans 1991); M.V. Fox, *Proverbs 1-9*. (Doubleday 2000); M. García Bachmann, “Libro de los Proverbios”, en *RIBLA* 52 (2005:3), 53-69; D.A. Hubbard, *Proverbs* (Word 1989); I. Jensen, *Proverbios* (Portavoz 1995); C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9 - Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-vluyn 1966); D. Kidner, *Proverbios. Introdución y comentario* (Certeza 1975); J. Levêque, “Os Provérbios”, en *Os Salmos e outros escritos*, 131-166 (Paulus, São Paulo 1996); M. Lopes, *A mulher sábia e a sabedoria mulher. Um estudo sobre a mulher em textos de Provérbios* (OIKOS, São Leopoldo 2007); Id., “Danzando en el universo. Proverbios 8,22-31”, en *RIBLA* 50 (2005:1) 65-68; W. McKane, *Proverbs. A New Approach* (SGM Press, Londres 1970); J.E. McKinlay, *Gendering Wisdom the Host. Biblical invitations to eat and drink* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1996); R. Michaud, *La literatura sapiencial: Proverbios y Job* (EVD 1985); V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos* (EVD 1994); R.E. Murphy, *Proverbs.* WBC (Word 1998); A. Niccacci, *A casa da Sabedoria. Vozes e rostos da sabedoria bíblica* (Paulinas, São Paulo 1997); J. Ortiz De Urbina, *Libro de los proverbios del AT*

(Akal, Madrid 2006); L.G. Perdue, *Proverbs* (WJK 2000); G.C. Streete, *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible* (Westminster John 1997); G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Cristiandad 1985); G. Ravasi, “Proverbios”, en *NDTB*, 1538-1549; J.M. Thomeson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel* (Nashville 1965); B.K. Waltke, *The Book of Proverbs 1-14, 15-31*. NICOT (Eerdmans 2004); J. Vílchez Líndez, *Sabiduría y sabios en Israel* (EVD 1995); A. Wasserman, *O livro dos Provérbios. Tradução e compilação dos comentários* (Mayanot, São Paulo 1998); R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (SCM, Londres 1965); Id., *Proverbs* (Eerdmans 1994); Id., *The Composition of the Book of Proverbs* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1994).

M. LOPES

PROVIDENCIA

Lat. *providentia*, de *provideo* = «ver de lejos»; gr. 4307 *prónoia*, πρόνοια = «pensamiento anticipado, pensado con antelación»; 4268 *prógnosis*, πρόγνωσις = «conocimiento anticipado», de *pro*, «antes», *noeo*, «pensar».

1. Providencia, creación e historia.

2. Causas segundas.

I. PROVIDENCIA, CREACIÓN E HISTORIA. La Biblia no tiene en hebreo ni en griego vocablos que definan el concepto de providencia, pero presenta a Dios preocupado por los seres creados e impartiéndoles lo necesario para que cada uno, según su naturaleza respectiva, pueda conseguir su destino (cf. Gn. 48:15; Neh. 9:6; Job 7:20; 10:12; 33:18; Sal. 16:5; 36:6; 46:9; Is. 46:3-4; Mt. 10:29; Lc. 12:6; Hch. 17:28; Col. 1:17). Así, p.ej., en Job 10:12, se halla el vocablo heb. 6486 *pequddah*, פְּקֻדָּה = «protección». La LXX lo vierte por el gr. 1984 *episkopé*, ἐπισκοπή = «visitación». Este vocablo ocurre 4 veces en el NT, pero solo hace a nuestro caso en Lc. 19:44 y 1 Pd. 2:12, donde recibe cierto aspecto de «juicio».

En el conjunto total de la Escritura la providencia supone:

1) Presciencia eficaz del futuro. Nada puede tomar a Dios por sorpresa, ni siquiera el mal. Dios lo prevé, pero de ordinario no impide el mal físico, porque no quiere violar las leyes generales de la naturaleza, ni el mal moral, porque ha decidido respetar el libre albedrío del ser humano; sin embargo, siempre sabe sacar bienes de los males (cf. Gn. 50:20; Ro. 8:28). “No existe cosa creada que no sea manifiesta en su presencia. Más bien, todas están desnudas y expuestas ante los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta” (Heb. 4:13), lo que significa que la providencia divina incluye lo que producirá la acción libre de las criaturas.

2) Comporta un poder y una planificación general de la historia del mundo, de la naturaleza y de la humanidad (Ex. 9:18; 23:26; 1 R. 18:1; Job 5:10; 9:5-6; 28:24-27; 36:29-32; 37:6-16; 38:25; Sal. 74:17; 89:9; 104:10, 13-15, 19-21, 24-30; 105:32; 135:6-7; 136:25; 145:15-16; 147:8-9, 18; 148:8; Is. 45:7; 50:3; Jer. 5:22-24; 10:13; 14:22; 31:35; 33:20, 25; 51, 16; Ez. 32:7-8; 38:22; Jl. 2:23; Am. 4:6-10, 13; Zac. 10:1; Mt. 6:26, 28-32; Hch. 14:17).

3) Requiere un gobierno eficaz, con todos los medios necesarios para llevar a cabo infaliblemente, sin que nada ni nadie pueda impedirlo, todo lo que Dios ha programado para que suceda (Sal. 7:8; 9:8; 10:16; 22:28; 47:2, 7, 8; 75:7; 76:10; 96:10, 13; 97:1; 103:19; 139:9-10; Ecl. 9:1; Is. 10:15; 14:26-27; Ez. 18:4; Dan. 4:35; Ro. 9:19-21). En sentido estricto, la providencia divina se distingue así del gobierno divino, que es el modo de poner por obra lo planeado por la providencia.

La providencia de Dios sostiene y gobierna todo lo creado. Su operación es tan extensa como el Universo y tan incesante como el decurso del tiempo. Todos los atributos divinos toman parte en ella. Provee al cuervo su alimento y satisface las necesidades de todo ser viviente. La Biblia muestra que toda la naturaleza dirige a Dios su mirada y depende de él (Job 38:41; Sal. 104; 145:15, 16; 147:8,

9), declarando constantemente que todo acontecimiento y todo ser le están enteramente subordinados. De manera que su providencia gobierna sobre:

a) el nacimiento (Gn. 33:5; 48:9; Jos. 24:3, 4; 1 Sam. 1:27; Job 10:18; Sal. 71:6; 139:15-16; Is. 46:3);

b) la salud (Jos. 14:10; 2 Sam. 12:22; Job 7:1; 14:5; Sal. 66:8-9; 91:3-16; Is. 38:1-5; Flp. 2:27; Stg. 5:14-15);

c) la enfermedad (Ex. 9:15; 23:25; Job 2:10; 5:6, 17-18; Sal. 39:9, 13; Jn. 9:3);

d) la muerte (1 Sam. 2:6; 25:29; Job 1:21; 12:10; 14:5-6; 34:14-15; Sal. 68:20; 90:3; 104:29; 118:8);

e) las desgracias (Dt. 8:5; Job 5:17; 10:17; Sal. 66:10-12; 69:26; 94:12-13; 119:75; Prov. 3:12; Is. 26:16; 48:10; Jer. 2:30; Lam. 1:12-14; 3:1, 32-33; Am. 8:10; Heb. 12:5-6);

f) la prosperidad (Dt. 8:18; 1 Sam. 2:78; 2 Sam. 7:8-9; 12:7-8; 1 Cro. 17:7-8; 29:12, 16; Esd. 5:5; Job 1:10; 34:24; Sal. 30:7; 75:6-8; 113:7-8; Prov. 29:26; Ecl. 9:11; Lc. 1:52-53; 1 Cor. 16:2).

No hay nada en el Universo que pueda llamarse casual: «La suerte se echa en el seno; mas de Yahvé es todo su juicio» (Prov. 16:33). Ni un gorrión ni un pelo de la cabeza caen al suelo sin su conocimiento (Is. 14:26, 27; Mt. 10:29, 30; Hch. 17:24-29).

Nada ha sido demasiado grande para que Dios lo crease, ni demasiado pequeño para que lo dejara de conservar y gobernar. La historia de cada hombre, la organización y la caída de las naciones, y el progreso de la Iglesia revelan a cada momento la mano de aquel que «obra todas las cosas según el consejo de su propia voluntad».

II. CAUSAS SEGUNDAS. Respecto al problema de la providencia y las causas segundas, la Sagrada Escritura es unánime en atribuir con frecuencia ciertas acciones a Dios como causa primera y soberana, cuyo señorío es absoluto sobre la historia y el mundo (cf. Is. 10:5-15; 45, 5-7; Dt. 32:39). Pero también vemos que el Dios soberano se sirve del concurso de la creación para la realización de sus designios. Dios no da solamente a sus criaturas la existencia, sino también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio. Dios concede a los hombres poder participar libremente en su providencia confiándoles la responsabilidad de someter la tierra y dominarla, con todas sus criaturas (Gn. 1:26-28).

La cuestión de la providencia y el problema del mal, que es una fuente de contradicción, se trata en la entrada correspondiente. Véase CREACIÓN, MAL, PODER, SOBERANÍA.

BIBLIOGRAFÍA: G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (Eerdmans 1952); R. Garrigou-Lagrange, *La provindencia y la confianza en Dios* (Palabra 1979); R. Guardini, *Libertad, gracia, destino* (Dinor, San Sebastián 1954); P. Jacobs y H. Krienke, “Foreknowledge, Providence, Predestination”, en *NIDNTT* 1,692-696; M-F. Lacan, “Providencia”, en *VTB*, 736-737; E. Niermann, “Providencia”, en *SM* V, 630-635; Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 124-128 (ST 1986); J.L. Segundo, *¿Qué mundo, qué hombre, qué Dios?* (ST 1993); S.N. Williams, “Providence”, en *NDBT*, 710-715.

F. LACUEVA

PROVINCIA

Heb. 4082 *medinah*, מְדִינָה = «jurisdicción territorial, región, provincia»; Sept. 5561 *khora*, χώρα = «espacio entre dos límites, territorio»; NT 1885 *eparkheía*, ἐπαρχεία, término técnico para indicar las divisiones administrativas del Imperio romano; el significado original era el distrito dentro del que un magistrado, fuera cónsul o pretor, ejercía la autoridad suprema; Vulg. *provincia*.

En el AT el vocablo *medinah* se usa en primer lugar en relación con la guerra entre > Acab y Ben-adad (1 R. 20:14, 15, 19), donde aparecen «los jefes de las provincias» (*sharé hammedinoth*, רֵי ָ הַ דְ ִינ ת), prob. magistrados no israelitas de diversas regiones de Galaad y Haurán, que se refugiaron en Samaria huyendo del embate de los sirios sobre el territorio situado al sur de Damasco.

Propiamente, el término *medinah* se aplica a las provincias representadas por las divisiones administrativas de los imperios de Babilonia (Dn. 2:49; 3:1, 30) y Persia (Esd. 2:1; Neh. 7:6; Est. 1:1, 22; 2:3, etc.). Darío el Grande, rey de Persia, que reinó desde la India hasta Etiopía, dividió sus dominios en veinte gobiernos, llamados satrapías (Heródoto, *Hist*., 1, 192; 3, 89). Estas circunscripciones se subdividían en jurisdicciones más pequeñas, que los judíos denominaban provincias (Est. 3:12; 8:9; cf. Heródoto, 3, 120, 128; 6, 42 con 3, 127; 5, 11, 27, 30) y que en la época de Asuero ascendían a ciento veintisiete (Est. 1:1). Durante el período persa, la tierra de Judea fue puesta bajo la jurisdicción del «gobernador del otro lado del río» (Esd. 5:3, 6); posteriormente, un decreto real hizo de ella una provincia propia con su gobernador correspondiente (Esd. 2:63; 5:8). Cada provincia tenía su propio sistema de financiación, sometido a la dirección del monarca (Heródoto, 3, 89).

Bajo el Imperio romano había dos tipos de provincias: las imperiales y las senatoriales. Las primeras dependían directamente del emperador. Tenían este carácter todas las provincias fronterizas que precisaran de la presencia permanente de un ejército para prevenir insurrecciones. Eran administradas por un legado o delegado militar nombrado por el emperador. Los procuradores, magistrados imperiales, percibían los impuestos y los entregaban al tesoro privado del soberano. Las provincias imperiales más pequeñas, y ciertas partes de las mayores (como Judea), eran administradas solo por un procurador, no juzgándose necesaria la presencia de un legado. Cilicia (Hch. 23:34), Galacia y Siria (de la que Judea era una subprovincia), eran provincias imperiales. Las segundas dependían del Senado, divididas a su vez en proconsulares, *hypatikaí*, ὑπατικαί, y pretorianas, *strategikaí*, στρατηγικαί; no era precisa su ocupación militar. Su gobernador tenía el título de procónsul y era ayudado por cuestores, que percibían los impuestos y los entregaban al tesoro público, administrado por el Senado. La isla de Chipre (Hch. 13:4, 7), Macedonia (Hch. 16:12), Acaya (Hch. 18:12) y Asia (Hch. 19:10) eran provincias senatoriales. Véase GOBERNADOR, PROCÓNSUL, PROCURADOR, SÁTRAPA.

PRUDENCIA, PRUDENTE

Heb. 998 *binah*, ינָה ּ = «entendimiento, cordura, prudencia, sabiduría» (1 Cro. 22:12: 3:5), de 995 *bin*, בין, raíz prim. «separar mentalmente, entender, observar, saber, ser prudente (Gn. 41:33; 1 Sam. 16:18; 1 Cro. 27:32; Prov. 1:2; 10:13; 16:21; Is. 10:13; 19:11); de la misma raíz: 8394 *tabún*, ב ָ ן, fem. *tebunah*, ב ְ נָה, «inteligencia, prudencia» (1 R. 4:29; Prov. 1:3; 2:2, 3; 24:3); 6175 *arum*, עָר ם = «astuto, avisado, prudente» (Prov. 12:16; 13:16; 14:8, 18).

Gr. 5428 *phrónesis*, φρόνησις = «juicio, pensamiento correcto», de 5426 *phroneo*, φρονέω, «pensar»; 5429 *phrónimos*, φρόνιμος = «prudente, juicioso, sagaz» (cf. Mt. 7:24; 10:16; 24:45; 25:2, 4, 8, 9; Lc. 12:42; 16:8; 1 Cor. 10:15); en sentido negativo, denota la persona «arrogante, sabia en su propia opinión» (cf. Ro. 11:25; 12:16; 1 Cor. 4:10; 2 Co. 11:19); 4993 so*phron*, σώφρων, «de mente juiciosa, con dominio propio, templado» (1 Ti. 3:2; Tit. 1:8; 2:2, 5).

La prudencia denota una sabiduría práctica, la habilidad y capacidad de regular de manera

conveniente y ordenada las acciones para llegar a un fin establecido. Se relaciona con la «cordura», el «entendimiento o racionalidad» y la «inteligencia». Se comprende, pues, que aparezca entre los requisitos exigidos a gobernantes y personas de autoridad; p.ej. el «hombre entendido y sabio» a cargo de la administración de Egipto (Gn. 41:33; cf. Mt. 24:45; Lc. 12:42; Hch. 13:7). Jonatán, tío y consejero de David, es descrito como hombre prudente (1 Cro. 27:32). El mismo David tenía fama de «prudente de palabra» (1 Sam. 16:18). Salomón, su hijo, representa lo mejor de la sabiduría y prudencia de Israel (1 R. 4:29; 2 Cro. 2:12).

La prudencia es tenida por los moralistas por la primera de las cuatro virtudes cardinales, dado que las preside y dirige, y sin ella pierden su perfección. En el lenguaje bíblico: «con sabiduría se edifica la casa y con prudencia se afirma» (Prov. 24:3). La prudencia es la clase de sabiduría que recomiendan los antiguos como la más apta para desenvolverse en la vida. «Al prudente, el camino de vida le conduce arriba, para apartarse del Seol abajo» (Prov. 15:24; cf. 16:23; 17:27; 19:8; 22:3; 27:12; Am. 5:13; Tob. 4:18; Bar. 3:14). La prudencia es la ciencia del discernimiento que mide las palabras y juzga las acciones ocultas: «El ingenuo todo lo cree, pero el prudente considera sus pasos. El sabio teme y se aparta del mal, pero el necio es entremetido y confiado» (Prov. 14:15-16).

En el consejo que Jesús dirige a sus discípulos, les pide que sean «prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt. 10:16), quizá porque la serpiente es el animal que más debe procurar defender la cabeza de los golpes, advertencia sobre el comportamiento a observar en tiempos de peligro y de la persecución que se avecinaba. Para Jesús, escuchar y cumplir sus palabras es señal de prudencia (cf. Mt. 7:24).

En el orden del gobierno de las nacientes iglesias, era del todo necesario que los dirigentes fuesen, entre otras cualidades, prudentes (1 Ti. 3:2; Tit. 1:8; 2:12). La prudencia era una virtud muy valorada en la cultura grecorromana, y su opuesto, la imprudencia, un vicio tratado con desdén y menosprecio.

BIBLIOGRAFÍA: D. Mongillo, “Prudencia”, en *NDTM*, 1551-1570; D. Tettamanzi, “Prudencia”, en *DTI* III, 936-960: J. Pieper, *Prudencia y templanza* (Rialp 1969).

A. ROPERO

PRUEBA, PROBAR

Heb. 974 *baján*, בחן = «probar, someter a prueba, tentar»; 5254 *nassah*, נסה = «probar, tentar»; gr. 1382 *dokimé*, δοκιμή = «prueba»; o 1383 *dokimion*, δοκίμιον = «prueba», en los dos sentidos de ensayo y demostración. Según Vine, hay quienes consideran que este término es equivalente a *dokimeíon*, «crisol, ensayo», derivado del adjetivo *dokimios*, utilizado como nombre, y que ha venido a ser considerado como indicación del medio por el cual alguien es puesto a prueba, en el mismo sentido que *dokimé* (2 Cor. 8:2; 1 Pd. 1:7); *peîra*, πεῖρα = «prueba, tentación» (Heb. 11:36); *pýrosis*, πύρωσις, «prueba de fuego» (1 Pd. 4:12). Verbo 1381 *dokimazo*, δοκιμάζω = «probar, someter a prueba», con la expectación de aprobar (Lc. 14:19; 1 Cor. 11:28; 2 Cor. 13:5; 1 Tes. 2:4; Heb. 3:9; 1 Pd. 1:7; 1 Jn. 4:1); 3985 *peirazo*, πειράζω = «probar», tanto en el sentido de intentar como de poner a prueba (Jn. 6:6; 2 Cor. 13:5; Heb. 11:17, 37; Ap. 2:2, 10; 3:10). Véase TENTACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Corbon, “Prueba, tentación”, en *VTB*, 738-742; E. Jenni, “בחן, *bhn*, probar”, en *DTMAT* I, 403-406.

J. M. TELLERÍA

PSEUDOEPÍGRAFOS

Gr. *pseudepígrapha*, ψευδεπίγραφα, escritos cuyo título, *epigraphé*, ἐπιγραφή, se atribuye a un autor que no es el verdadero.

Esta designación se aplicó en los círculos protestantes a la Apócrifa, aunque hay muchos libros apócrifos que no mencionan ningún autor en su título. Algunos exegetas protestantes restringen el término *pseudepígrapha* a los libros de tema bíblico escritos en griego que fueron apareciendo en el mundo cultural judeo-helenístico durante los siglos inmediatos al comienzo de la Era cristiana, entre los años 150 a.C. y 100 d.C., atribuidos a los patriarcas y a los profetas, tales como el *Testamento de los Doce Patriarcas*, los *Salmos de Salomón*, el *Libro de Enoc*, etc.

En la *Carta de Aristeas* se relata la leyenda de la formación de la versión griega de la Biblia, la > Septuaginta. El autor se presenta como un alto dignatario de la corte de Egipto y como un gentil. Escribe a un amigo, Filócrates, para referirle: «El rey Ptolomeo II Filadelfo escribió al sumo sacerdote Eleazar para conseguir una traducción de la Ley de los judíos. Eleazar envió a Ptolomeo setenta y dos doctores (seis de cada tribu). Después de haber cautivado al rey con su sabiduría durante un banquete en la corte, los doctores fueron instalados en la isla de Faros, y se pusieron a trabajar. Dedicaban ocho horas diarias a ello, mientras que Demetrio de Falero, curador de la célebre biblioteca de Alejandría, consignaba por escrito la traducción de la Biblia en la que los setenta y dos doctores mostraron una total unanimidad. La tarea quedó finalizada en setenta y dos días.» Este relato es legendario. No puede provenir de un pagano, por cuanto la Ley queda muy glorificada. Es evidente que no fue redactada a principios del siglo III a.C., porque el autor comete graves errores acerca de la cronología de Ptolomeo II. Los detalles que da acerca de Palestina permiten llegar a la conjetura de que escribió alrededor del año 100 a.C., antes de Filón y Josefo, que se hicieron eco de esta leyenda.

Los *Salmos de Salomón* están redactados según las reglas del paralelismo hebreo. Parece que deben ser atribuidos a un mismo poeta. Su celo por la Ley y su actitud hostil hacia la dinastía de los > Asmoneos, así como sus esperanzas mesiánicas, permiten ver en él a un miembro de los > *hasidim*, un grupo fervorosamente religioso anterior a los fariseos y semejante a ellos. La evidencia interna muestra que el autor no tenía la intención de hacer pasar sus poemas como escritos por Salomón. Este nombre fue añadido posteriormente. El motivo que le impulsó a escribir fue la brutal profanación del Templo por parte de Pompeyo en el año 63 a.C.

PTOLEMAIDA. Ver TOLEMAIDA

PTOLEMAICA, Dinastía

Así llamada por su fundador, Ptolomeo, un general de > Alejandro Magno, y que gobernó Egipto durante el Período Helenístico, desde la muerte de Alejandro hasta el año 30 a.C.

1. Historia.
2. Relación con los judíos.

I. HISTORIA. Ptolomeo I (305-285 a.C.), hijo de Lagos (por lo que también se conoce como Dinastía Lágida), se coronó faraón en el año 305 con el nombre de Ptolomeo I Sóter, «salvador». Así se inicia en el Egipto faraónico el gobierno de una dinastía extranjera, de origen macedónico, que se extinguirá tras la muerte de Cleopatra VII, en el año 30 a.C. Egipto era el más rico, aunque no el mayor, de los reinos helenísticos. Ptolomeo estableció su capital en > Alejandría, que llegó a ser una gran ciudad en aquella época y uno de los grandes centros comerciales e intelectuales de la

antigüedad, y en la que construyó el Museo y la Biblioteca. Anexionó a Egipto tierras circundantes para abrir su reino al Mediterráneo. Introdujo la moneda griega, atrajo a pobladores helenos, y procuró retener a sus mercenarios otorgándoles tierras y dominios. Inauguró una política de colaboración entre griegos e indígenas proponiendo un nuevo dios, Serapis. Egipto prosperó bajo su mandato y el de sus sucesores; se convirtió en el granero de Occidente; exportaba cereales y se compraba lo menos posible a los países extranjeros. La exportación de cereales hacía mantener muy alta su economía y engrosar el erario con abundancia de dinero y metales preciosos. La necesidad de acumular tanta riqueza en moneda era debido a que la defensa del territorio se basaba en el empleo de mercenarios a los que había que pagar. Por esta razón, los Ptolomeos se esforzaron en cuidar su agricultara y en incrementar la red de regadíos en las tierras donde no llegara la inundación anual del Nilo. De esta forma consiguieron dos cosechas anuales.

Ptolomeo II Filadelfos (283-246) desarrolló al máximo el Museo y la Biblioteca e hizo de su corte un centro inigualable de atracción intelectual. Reformó la administración y explotó intensivamente los recursos del país mediante monopolios y una fiscalidad exigente. Ptolomeo III Evérgetes (246-221) aumentó el número de volúmenes de la Biblioteca y encargó a Eratóstenes que se hiciera cargo de ella. Su sucesor, Tolomeo IV Filopátor (221-205) fue un monarca débil, amante del lujo, que dejó el gobierno en manos de sus ministros y favoritos. Amenazado por el seléucida Antíoco III, reclutó indígenas egipcios por vez primera, que ocasionalmente se sublevaron, conscientes ahora de su fuerza, aunque ninguna rebelión revistiera especial gravedad. Tolomeo V Epífanes (205-180) le sucedió siendo un niño de cinco años. Antíoco III aprovechó la ocasión y derrotó a los ejércitos egipcios; se anexionó toda Siria, incluida Judea, que de este modo, tras experimentar durante un siglo y cuarto la moderada dominación ptolemaica, se encontró bajo lo que iba a ser el dominio mucho más duro de los Seleúcidas. Con motivo de la celebración de la mayoría de edad de Ptolomeo V, una proclamación rutinaria en su honor quedó grabada en griego y en dos modalidades de egipcio en un trozo de basalto negro. Esta inscripción, la Piedra de la Rosetta, se convirtió dos mil años después en la clave para el conocimiento de la historia antigua de Egipto.

A la muerte temprana de Ptolomeo V comienza un largo período de decadencia, con una economía a la baja, contiendas políticas y frecuentes revueltas de nativos del Alto Egipto, que habían comenzado en el reinado de Ptolomeo IV. Su último gobernante fue Cleopatra VII. Tras su muerte y la de su hijo Cesarión, la dinastía desapareció y Egipto fue anexionado al Imperio Romano después de la victoria de > Augusto en la batalla de Accio (31 a.C.).

Los Ptolomeos se consideraron continuadores de los faraones y respetaron la iconografía, el arte y la cultura egipcias, construyendo templos y desarrollando el culto a los animales, tradicional en la religión del país, para lo que edificaron ciudades mortuorias a donde se llevaban los animales momificados, convertidas en centros de peregrinación. Pero por encima de todo, conservaron la cultura y el idioma griego. Solo Cleopatra VII Filópator aprendió y habló la lengua egipcia. La educación era puramente griega. El Consejo estaba constituido por griegos; el ejército se componía de mercenarios macedonios y griegos, y la corte del rey estaba formada igualmente por funcionarios griegos: guardias, escanciadores, jefes de cocina, escuderos, etc. Llevaron además una política de asentamiento para los soldados extranjeros, a cambio de la prestación del servicio militar. Hubo asentamientos griegos en muchas zonas del país.

La dinastía adoptó el matrimonio entre hermanos. Ptolomeo II se casó con su hermana Arsínoe (de ahí su epíteto de *Philadelphos*, transcrito en castellano como Filadelfos, o «amante de su hermana»),

e intentó dar una imagen de armonía familiar, como se refleja en los nombres y títulos de los reyes: *Philopátor*, en castellano Filopátor = «amante de su padre», *Philométor*, en nuestro idioma Filométor = «amante de su madre» (aunque el que lo llevó ordenó matar a su madre y a su hermana), pero en realidad, a partir de Ptolomeo IV, surgieron en el seno de la dinastía una serie de intrigas y asesinatos, como medio de alcanzar el poder.

La traducción del AT al griego, conocida por *Septuaginta*, fue emprendida, como se ha dicho, bajo el reinado de Ptolomeo II. En Dn. 11:17 se cree ver una alusión al matrimonio de Ptolomeo V con Cleopatra, hija de Antíoco el Grande, de la dinastía de los Seléucidas. En Dn. 11:25-30 se cree que se trata más en particular de Ptolomeo VI (181-145 a.C.) y de su hermano Fiscón, Ptolomeo VIII (182–116 a.C.), quien se proclamó faraón en 144 a.C. Fiscón se vengó de los judíos e intelectuales de Alejandría que se habían opuesto a su coronación, ordenando purgas y expulsiones masivas que incluyeron a personajes como Aristarco de Samotracia y Apolodoro.

II. RELACIÓN CON LOS JUDÍOS. Al morir Alejandro, Palestina fue atribuida en principio a Ptolomeo Lagos, y comprendía Judea, Samaroa, Galilea y una parte de Siria disputada por Seleuco, que se había adueñado de Mesopotamia y Siria. El país se convirító así en fuente de discordia entre ambas potencias y motivo de la interminable serie de conflictos bélicos conocidos como “guerras sirias” (entre gerecoegipcios y sirogriegos, es decir, sucesores de Ptolomeo y Seleuco). En un primer momento es Ptolomeo quien prevalece, asegurando el dominio de Palestina y Fenicia durante un siglo.

Ptolomeo I deportó algunos judíos a Alejandría, en donde llegarían a formar una colonia importante, no solo por su número, sino además por su riqueza comercial e intelectual. Durante el reinado de su sucesor, Ptolomeo II, el bibliotecario real propuso al monarca la traducción de la Ley judía para enriquecer con ella la Biblioteca. El rey accedió y ordenó escribir al sumo sacerdote de Jerusalén pidiéndole el envío de personas calificadas para que, como huéspedes del rey, vertieran allí mismo, en Egipto, las Escrituras al griego. La respuesta del sumo sacerdote fue afirmativa. Inmediatamente envió a Alejandría 72 varones expertos en ambas lenguas. El rey los acogió con amabilidad, pero los sometió a una serie de pruebas para quedar seguro de su competencia traductora y de su sabiduría en general, de las que salieron airosos. El rey, entonces, ordenó congregar a los 72 varones en un lugar apartado, probablemente la isla de Faros, aislados del mundo. Allí hicieron una traducción colectiva que se concluyó precisamente en 72 días. Tal es la leyenda según la *Carta de Aristeas*, compuesta hacia el 140 a.C. Esta traducción, conocida por > Septuaginta, fue un evento cultural de primera magnitud. Además, el monarca otorgó a los judíos la plena ciudadanía alejandrina y amparó su religión.

La administración civil de los Lágidas en Palestina fue una especie de remedo de la practicada en Egipto, y sirvió como factor de contacto con el > helenismo. Judea, Samaria y Galilea se vieron confrontadas a un sistema administrativo, de gobierno y de recaudación de impuestos, cuya lengua oficial era el griego y cuyas costumbres y modos vehiculaban igualmente concepciones griegas. En tiempos de Ptolomeo II Filadelfo, los estratos superiores de la población autóctona participaban en el trabajo del sistema administrativo. Entre ellos destaca la figura del recaudador de impuestos local (> publicano), que había arrendado el oficio y el beneficio al soberano.

La figura del monarca ideal, encarnada en los Ptolomeos de la época, aparece como tema central de la denominada *Novela de Tobías*, compuesta prob. en Jerusalén y recogida por Flavio Josefo (*Ant.* XII,171ss). Presenta a un tal Tobías como hombre brillante que ayudó a muchos de sus compatriotas a

pasar de unas condiciones miserables a una vida más brillante y noble, consiguiendo los favores reales y colaborando estrechamente con el monarca. Lo mismo hallamos en las llamadas «historias cortesanas» que aparecen en los libros bíblicos de Daniel, Tobías y Ester; 3 Esdras (la historia de los tres pajes: 3:1-5,6), aunque desarrollada de forma ficticia en ámbito persa, refleja un aprecio positivo de la monarquía felizmente reinante.

Como argumenta M. Hengel en *Judaísmo y helenismo* (p. 58), si la población israelita, al menos los pertenecientes a los círculos más elevados, hubiera rechazado frontalmente la dominación de estos reyes extranjeros, jamás se nos hubieran transmitido estas narraciones que presentan monarcas amigos de los judíos. La prueba de ello está en que después del levantamiento macabeo, en el s. II a.C., ya no se conoce la existencia de ninguna historia de este tipo. Véase HELENISMO, SELÉUCIDAS, SEPTUAGINTA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2006); A. Balil, "Ptolomeos, Dinastía de los", en *GER*; J. Bingen, *Hellenistic Egypt* (Edinburgh Univ. Press, Edimburgo 2007); A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs 332 BC–AD 642* (University of California Press, Berkeley 1996); F. Castel, *La historia de Israel y de Judá*, 160-161 (EVD 2009); G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (Routledge, Londres 2001); N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt: Case Studies in the Social History of the Hellenistic World* (Clarendon 1986); P.E. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies: Greek kings as Egyptian pharaohs* (University of Texas Press, Austin 2003); A.M. Vázquez Hoys, *Grecia desde el siglo IV. Alejandro Magno. El Helenismo* (UNED, Madrid 1993).

A. ROPERO

PUBLICANO

Gr. 5057 *telones*, τελώνης, designa prim. a alguien que tenía la concesión de la recaudación de los tributos, de *telos*, τέλος: «tasa, impuesto, exacción». En el NT, el jefe de los publicanos recibe el nombre de 754 *arkhitelones*, ἀρχιτελώνης, en Lc. 19:2, o publicano principal, lat. *magister* (Cicerón, *Ad Div*. 13, 9). El nombre castellano deriva del lat. *in publicum*, que designaba la cámara del tesoro del Estado romano, de ahí que los encargados de racaudar los impuestos recibieran el nombre de *publicani* (Tito Livio, 32, 7).

En su origen, el cargo de recaudador (*magister*) se obtenía en subasta debido a los sustanciosos beneficios que reportaba, aunque solo podían optar a él los *equites* o caballeros, la clase más rica de los romanos. Los publicanos del sistema romano eran los subalternos del *magister*, encargados de cobrar los impuestos y los derechos de paso de las mercancías que se transportaban de un territorio a otro. El recaudador, siempre funcionario romano, obtenía su sueldo y el de sus ayudantes percibiendo un tanto por ciento de la recaudación pública, y en algunos casos parece que se quedaba con los impuestos indirectos.

A medida que las conquistas romanas fueron extendiéndose, los ingresos por impuestos siguieron creciendo, al igual que lo hacía la complejidad de recaudarlos. Para solucionar el problema de recolectar los que correspondían a provincias tan lejanas como Britannia, Bitinia o Egipto, los romanos contrataron a subalternos (*portitore*s, apostados en las *puertas* de la ciudad para controlar la circulación de mercancías y bienes e imponerles una tasa), los conocidos publicanos, elegidos entre los nativos. No gozaban de la simpatía del pueblo, pues era evidente que empleaban su cargo para satisfacer su ambición personal, haciéndose ricos a costa de los contribuyentes. Al parecer, el Estado romano les vendía la exclusiva de recaudar los impuestos de una determinada región a cambio de una cantidad fija. Los publicanos después podían llegar a recaudar más, no estando obligados a liquidar el excedente. Para Roma este tipo de acuerdo era muy conveniente, ya que le

permitía anticipar los ingresos y conocer de antemano la cantidad exacta que se iba a recaudar. Sin embargo, podía llevar también a que los publicanos, en su afán por amortizar el dinero entregado al Estado, o simplemente por instinto rapaz, estrangularan fiscalmente a la población de las provincias, lo que provocó no pocas revueltas y levantamientos. Por estas y otras razones, Luciano de Samosata los compara a los adúlteros y otras gentes de mal vivir; eran sin duda el más despreciable de los oficios (Cicerón, *Los oficios*, 1, 42), asemejados a los lobos. En el NT son clasificados entre los «pecadores» (Mt. 9:10, 11; 11:9; Mc. 2:15, 16; Lc. 5:30; 7:34; 15:1), las rameras (Mt. 21:31, 2) y los gentiles (Mt. 18:17; Lc. 3:12; 5:27, 29; 7:29; 18:10, 11, 13). Con excepción de algunos muy contados hombres honrados, cobraban sumas abusivas (cf. Lc. 3:12, 13; 19:8). Muchos protestaron de este sistema vicioso, e incluso Nerón intentó, en un arranque de liberalismo, acabar con el sistema de *portoria*, pero lo impidió el conservadurismo del Senado, de modo que la *immodestia publicanorum* continuó inalterada (Tácito, *Ann*. 13, 50).

En las provincias, todas las clases sociales los detestaban, con la posible excepción de los gobernadores romanos, que con frecuencia se entendían con ellos para sacar dinero a los contribuyentes. El encargado de un territorio reducido era, en ocasiones, originario del lugar. El judío Zaqueo era el perceptor jefe (*arkhitelones*, ἀρχιτελώνης) en Jericó (Lc. 19:1, 2). Mateo (Leví), asimismo judío, era sin duda un publicano ordinario (*telones*, τελώνης), subordinado al funcionario romano y designado por él para cobrar los impuestos en Capernaúm (Mt. 9:9; Mc. 2:14; Lc. 5:27).

Algunos publicanos alcanzaron capitales inmensos (de hasta cien millones de sestercios, cuando una fortuna senatorial media era de unos tres, y la de un caballero medio de dos).

El afán recaudatorio de algunos publicanos podía llevarles hasta extremos inimaginables. Filón de Alejandría cuenta que si la gente retrasada en los pagos, ciertamente a causa de la pobreza, intentaba huir por temor a los insoportables castigos, el encargado de recaudar los impuestos «cogía por la fuerza a las mujeres, a los hijos, a los padres y a todos los demás parientes, y los golpeaba, maltrataba y sometía a oprobiosas violencias de todo tipo, de manera que trajeran al fugitivo o pagaran cuanto le debía, dos cosas que no podían hacer: la primera porque no sabían su escondite, la segunda porque no eran menos pobres que quien había huido. Pero el recaudador de impuestos no los soltaba sino después de haberse encarnizado en sus cuerpos con suplicios e instrumentos de tortura y haberles quitado la vida empleando métodos inauditos» (*Spec. Leg*. 3, 159 ss).

Ningún judío podía admitir que uno de los suyos actuara así, y menos como agente de los romanos, cobrando impuestos para un gobierno gentil. Condenaban asimismo a cualquier israelita que se hiciera cobrador general por cuenta de una ciudad particular. El publicano judío quedaba excluido de la sociedad de sus compatriotas; sus amigos corrían la misma suerte.

Llama la atención que Juan el Bautista, como en el caso de los guardias del Templo, no exigiera a los publicanos abandonar su oficio, sino simplemente no demandar nada más allá de lo fijado (Lc. 3:12-13), es decir, que se atuvieran a la tarifa estatal, sin gravar por su parte a los contribuyentes con cantidades superiores. Jesús tampoco los rechazó, sino que los buscó y se relacionó con ellos, lo que le ganó la acusación de ser amigo de publicanos y pecadores (cf. Mt. 9:10-13; 11:19). No dudó incluso en llamar a uno de ellos al apostolado (cf. Mt. 9:9; 10:3). No obstante, reconocía la falta de valor moral de los publicanos como tales (Mt. 5:46, 47; 18:17), pese a lo cual, los invitó a entrar en el Reino de Dios. La misericordia divina tocó a muchos de ellos, y algunos se hicieron bautizar (Mt. 21:31, 32; Lc. 3:12; 7:29; 15:1; 18:13, 14). Pocos días antes de su muerte, Jesús se relacionó con > Zaqueo, un judío cobrador de impuestos de Jericó (Lc. 19:1-9), que llegó a ser uno de sus

seguidores.

En la parábola del fariseo y el publicano, Jesús pone de relieve el rechazo de los dirigentes religiosos de Israel y la acogida de los pecadores (Lc. 9:14). Publicano y fariseo representan las dos clases de personas más contrarias y opuestas del judaísmo del tiempo de Cristo. Al publicano de la parábola lo salva su conciencia de pecado e indignidad. Entra en el Templo, pero se queda casi a la puerta. No se atreve a levantar los ojos al cielo, ni alza los brazos en actitud de oración, como hacían los judíos. No tiene, como el fariseo, méritos en los que poder confiar. Ni, como él, puede establecer comparación con otros más pecadores. Ninguna obra le puede justificar. Pero se abandona a Dios y espera de él su misericordia. ES justificado por la fe, independientemente de las obras de la Ley. El verdadero motivo de la actitud de Jesús es su convicción de que «los sanos no necesitan médico, sino los que están enfermos», «porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9:12-13). Véase FARISEO, IMPUESTO, PECADO, JUSTIFICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: F. Fernández Ramos, *El Reino en parábolas* (Univ. Pontif. Salamanca 1996); C. Gancho, “Publicano”, en *EB* V,1331-1332; M. Revuelta Sañudo, “Publicano” en GER.

A. ROPERO

PUBLIO

Gr. *Poplios*, Πόπλιος = «perteneciente al pueblo». Hombre principal (gr. *ho protos*, ὁ πρῶτος = «el primero») de la isla de Malta cuando la nave en que Pablo era llevado a Roma naufragó. Brindó su hospitalidad al Apóstol y a sus compañeros durante tres días. Pablo sanó a su padre de una enfermedad (Hch. 28:7, 8).

Unas inscripciones relativas a Malta confirman el título de «hombre principal de la isla», que parece haber sido dado al gobernador. Quizá Publio puede haber sido el delegado del pretor romano de > Sicilia, a cuya jurisdicción pertenecía Malta. El martirologio romano dice que Publio fue el primer obispo de la isla, llamado después a suceder a Dionisio como obispo de Atenas. Jerónimo registra una tradición que lo presenta coronado por el martirio (*De Viris Illust*. 19; Baronio, *Annal*. 1, 554).

PUDENTE

Gr. *Pudes*, Πούδης = «pudoroso, tímido, modesto». Cristiano de Roma que manda saludos a Timoteo a través de la carta escrita por Pablo durante su segundo encarcelamiento (2 Ti. 4:21). Pudente era un apellido (*cognomen*) frecuente en la época neotestamentaria. La tradición hace de él un senador convertido por San Pedro, y padre de las santas Práxedes y Prudenciana, martirizado bajo Nerón (*Hechos del Pastor*); sin embargo, no hay ninguna mención de él en el *Martirologio jeronimiano* ni en los *Sacramentarii*.

PUEBLO

Heb. 5971 *am*, עָם = «pueblo» como unidad congregada; gr. 2992 *laós*, λαός, «pueblo» en general, especialmente reunido en asamblea (cf. Mt. 27:25; Lc. 1:21; 3:15; Hch. 4:27; 26:17, 23; Ro. 15:10); utilizado en particular para designar a Israel (cf. Mt. 2:6; 4:23; Jn. 11:50; Hch. 4:8; Heb. 2:17); raramente se usa 1218 *demos*, δῆμος, que denota su organización política, especialmente el conunto reunido en un lugar público (Hch. 12:22; 17:5; 19:30); 1484 *ethne*, ἔθνη, se aplica principalmente a las naciones paganas o gentiles (Mt 4:15; Lc 2:32; Hch. 4:25, 27; 15:14; 26:17; Ro. 15:10-11).

1. Elección y vocación del Pueblo de Dios.

2. Comunidad e individuo.

3. El pueblo de la Nueva Alianza.

I. ELECCIÓN Y VOCACIÓN DEL PUEBLO DE DIOS. Israel fue desde su origen un pueblo elegido por Dios (Dt. 7:7; Is. 41:8), escogido de entre el resto de los pueblos, no por su fuerza o sus méritos, sino por el puro y soberano amor de Dios (Dt. 7:7-8; 8:17; 9:4; cf. Os 11:1). En virtud de esta elección no ganada ni merecida, sino otorgada, Israel fue liberado de la esclavitud de Egipto (Dt. 6:12; 7:8; 8:14; 9:26), llegando a formar una nación fuerte e independiente. Señal o prenda de la elección es la > alianza del Sinaí, pacto sagrado entre Yahvé y las doce tribus por el que aquel viene a ser el Dios de Israel, y este su pueblo (Dt. 29:12; Lv. 26:12; Jer. 7:23 etc.; Ez. 11:20 etc). Israel se convierte así en un pueblo santo, consagrado a Yahvé, puesto aparte para él (Dt. 7:6; 14:2). Todo Israel es un «reino de sacerdotes» (Ex. 19:6), en el que Dios reina sobre súbditos consagrados a su servicio, cuya función es ser sus testigos ante las otras naciones (Is. 44:8). Por medio de Israel todas las naciones participan en la bendición de Dios (Gn. 12:3; Jer. 4:2; Eclo. 44:21).

II. COMUNIDAD E INDIVIDUO. En el concepto de pueblo en la mentalidad semítica lo individual se diluye en lo colectivo con todas sus consecuencias, positivas y negativas. La comunidad lo es todo, y el individuo es algo en relación con ella, creándose así una fuerte conciencia de unidad familiar, en la que esta sale al frente de las necesidades de sus miembros. Pero el individuo tiene pocas o nulas posibilidades de acción por cuenta propia, sin que el resultado de sus decisiones recaiga sobre el resto de la comunidad a la que pertenece. En virtud de una comunión de lazos de sangre y de parentesco, el grupo se hace responsable de sus individuos, y estos son tenidos por responsables de las acciones del grupo, participen o no en ellas. Pero en el profetismo tardío se inicia una gran corriente de individualismo religioso, sobre todo con Jeremías: «Cada cual morirá por su propio pecado» (Jer. 31:30). Ezequiel la desarrolla más ampliamente, dando así una dimensión desconocida a la responsabilidad personal, según el principio: «El alma que peca, ésa morirá. El hijo no cargará con el pecado del padre, ni el padre cargará con el pecado del hijo. La justicia del justo será sobre él, y la injusticia del impío será sobre él» (Ez. 18:20). Se desliga al individuo del destino de la comunidad o el pueblo, convirtiéndose en agente responsable de sus actos y de su propio destino. Cada uno debe presentar cuentas a Dios en virtud del bien hecho o dejado de hacer (cf. Ez. 18:1-32).

III. EL PUEBLO DE LA NUEVA ALIANZA. Los profetas advierten que si Israel no es fiel a los compromisos de la alianza, no solo dejará de ser el pueblo de Dios, sino que otro pueblo tomará su lugar partiendo de un resto o núcleo de Israel, basado en la pureza del corazón y no en la de la sangre o genealogía. Dios purificará a ese pueblo nuevo cambiando su corazón y derramando en él su Espíritu (Ez. 36:26-27; Jer. 31:33); eliminará de él a los pecadores para conservar un resto humilde y justo (Is. 10:20s; Sof. 3:13; Job 3:5). Con este pueblo «creado» por él (Is. 65:18) concluirá una nueva alianza (Jer. 31:31; Ez. 37:26). Será el «pueblo santo» (Is. 62:12), el rebaño (Jer. 31:10) y la esposa (Os. 2:21) de Yahvé. Al mismo tiempo se ensanchan las fronteras del nuevo pueblo de Dios, pues las naciones van a unirse a Israel (Is. 2:.), teniendo parte con él en la bendición prometida a Abraham (Jer. 4:2).

Israel entrará en el pueblo nuevo en calidad de raza de Abraham (Is. 41:8), pero también las naciones se unirán al pueblo del Dios de Abraham (Sal. 47:10) como para convertirse a su vez en la posteridad espiritual del patriarca. Dios purificará los labios de todas las naciones para que cada

una pueda alabarle en su propia lengua (Sof. 3:9). Así se operará la unión de pueblos e idiomas (Is. 66:18) que pondrá fin a la fragmentación del género humano y será signo de la unión espiritual recuperada, como en los orígenes del designio de Dios (Gn. 11:1).

En el NT la *ekklesía* o «asamblea cultual» se convierte en receptora de las promesas y canal o medio de su cumplimiento. El mensaje de Cristo se dirije primero al pueblo de la antigua alianza para pasar a continuación a las otras naciones y ovejas de un mismo redil (Jn. 10:16). Este nuevo pueblo nace de la nueva alianza, sellada con la sangre de Jesús (Mt. 26:28; Mc. 14:24). Es el pueblo cuyos pecados son > expiados por Jesús en la cruz (Heb. 2:17; 13:12). De este modo, los títulos de Israel se trasladan ahora a esta congregación particular de Dios (Tit. 2:14; cf. Dt. 7:6), raza elegida, nación santa, pueblo adquirido (1 Pd. 2:9; cf. Ex. 19:5; Is. 43:20s).

Israel es el primer llamado a formar parte del nuevo pueblo; Jesús fue enviado a él como «el profeta semejante a Moisés» (Hch. 3:23) para «salvar a su pueblo» (Mt. 1:21). Pero el pueblo de la antigua alianza rechaza a su Salvador, de lo cual el AT ofrecía ya ejemplos premonitorios (Mt. 13:15; 15:8; Hch. 13:45; 28:26; Ro. 10:21; 11:1s). El rechazo de Jesús por los suyos pone fin a la antigua > economía. Derriba la barrera que separaba a Israel de las otras naciones (Ef. 2:14). Un resto del primer pueblo de Dios se convertirá y entrará en el nuevo pueblo; pero Dios tiene resuelto «sacar también de entre las naciones un pueblo para su nombre» (Hch. 15:14); de los que no eran su pueblo quiere ahora hacer su pueblo (Ro. 9:25s; 1 Pd. 2:10), «para que todos tengan participación en la herencia con los santificados» (Hch. 26:18). Así pues, mediante esta conjunción de Israel y de las naciones se realiza la reunión escatológica de la «nueva humanidad» (Ef. 2:15), que es todavía espiritualmente la raza de Abraham (Ro. 4:11), que engloba de hecho a la raza humana entera, ahora que Cristo, nuevo Adán, recapitula en sí toda la descendencia del primer Adán (1 Cor. 15:45; Ro. 5:12). El pueblo santo está ahora ya constituido por hombres «de todas las tribus, pueblos, naciones y lenguas» (Ap. 5:9; 7:9; 11:9; 13:7; 14:6). Véase GENTILES, IGLESIA, ISRAEL, NACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Y. Congar, *Un pueblo mesiánico* (EC 1976); P. Grelot, "Pueblo", en *VTB* 742-750; J.A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (Sígueme 1988); H. Frankemölle, "λαός, *laos*, pueblo", en *DENT* II, 15-29; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios* (Herder 1972); J. Scharnert, "Pueblo de Dios", en *DTB*, 861-870. *'am*, עָם = «pueblo», en *DTMAT* II.

PUENTE

Gr. *géphyra*, γέφυρα (2 Mac. 12:13), vocablo que no aparece en los libros canónicos, excepto de modo indirecto, como nombre propio, a saber Gesur, distrito de Basán, al noreste del mar de Galilea. No lejos del lugar se había levantado un notable puente de piedra que se ha conservado hasta el presente. Cruza el alto Jordán a poco más de dos km del lago Hule. Aquí el río transcurre rápido, pero poco caudaloso. Recibe el nombre de «Pozo de Jacob» (Jissr Yakoub), debido a una tradición que señala este lugar como el punto por el que el patriarca atravesó el Jordán a su regreso de Padan-Aram. A veces es llamado Jissr Beni Yakoub, o «Puente de los hijos de Jacob», lo que parece indicar la derivación de una tribu árabe llamada los Beni Yakoub. Todavía hay otro nombre más por el que es conocido, Jissr Benat Yakoub, o «Puente de las hijas de Jacob». El puente es una estructura sólida, bien construida, con una curvatura elevada en el centro como todos los puentes sirios.

No parece que los antiguos israelitas hayan construido puentes permanentes sobre los ríos; para cruzarlos recurrían a los vados (Gn. 32:22; Jos. 2:7; Jue. 3:28; 7:24; 12:5; Is. 16:2). Judas Macabeo intentó construir un puente para asaltar la ciudad de Casfor o Caspis, situada cerca de un lago (2 Mac. 12:13). El puente, *géphyra*, γέφυρα, que conectaba el > Templo con la parte alta de la ciudad,

mencionado por Josefo, parece tratarse de un acueducto arqueado (*Guerras*, 6.6, 2; *Ant*. 15, 11, 5).

PUERCO. Ver CERDO

PUERRO

Heb. 2682 *jatsir*, חָצִיר = «verdor», traducido «hierba» en muchos casos (1 R. 18:5; 2 R. 19:26; Job 8:12; 40, 15; Sal. 37:2, etc. Is. 15:6, etc), y «puerro» en una ocasión (Nm. 11:5); Sept. *ta prasa*, τὰ πράσα; Vulg. *pori*. Planta lilácea cuyo bulbo y ramas se usan crudos como condimento. Figura en la dieta de los israelitas, junto con las cebollas, pepinos, melones, ajos y pescado, durante su estancia en Egipto. Se cultiva en abundancia en Palestina. Los romanos lo usaron abundantemente en sus platos (Horacio, Ep. 1, 12, 21; Marcial, 3, 47, 8), y es ingrediente de muchas recetas.

PUERTA

Heb. 8179 *shaar*, עַר = «apertura, puerta», aparece unas 370 veces en el AT, básicamente referido a una estructura grande que permite o impide el paso a través de un muro o recinto cerrado; corresponde al gr. 4439 *pyle*, πύλη = «portón», puerta de gran tamaño, en los muros de una ciudad, palacio o templo, o también puerta monumental; el otro término heb. es 6607 *péthaj*, תַח = «apertura», de la cual 1817 *déleth*, לֶת, era la «entrada» o «puerta», designa una puerta menor de casa o habitación; gr. 2374 *thyra*, θύρα = «puerta»; lat. *porta* = «portón, puerta».

1. Puertas y ciudades.
2. Porteros.
3. Sentido figurado.

I. PUERTAS Y CIUDADES. Las ciudades fortificadas y los palacios tenían una o varias puertas o portones que permitían la entrada y salida de sus habitantes y que impedían, en caso necesario, la entrada al enemigo. Con frecuencia tenían poderosas torres que las protegían (2 Cro. 26:9). A menudo, la puerta era una entrada monumental, abovedada, que atravesaba la torre. Se cruzaban grandes barras contra las puertas para hacerlas impenetrables (Dt. 3:5; 1 R. 4:13; 2 Cro. 8:5; 14:7). Garantizaban así la seguridad de los ciudadanos, protegiéndolos contra los ataques del enemigo e introduciendo a los amigos. Una ciudad sin puertas era una ciudad sin unidad ni paz. Se dice que Yahvé ama particularmente las puertas de Jerusalén (Sal. 87) porque él mismo las ha consolidado (Sal. 147:13). Los justos entrarán por ellas (Sal. 118:20).

El término *sháar* significa igualmente el lugar más público de la ciudad, donde se trataban los asuntos públicos (1 R. 22:10; 2 R. 7:1; Ez. 11:1) y se llevaban a cabo las transacciones legales ante testigos (Gn. 23:10, 18; Rt. 4:1-11). Era el lugar en el que se examinaban y juzgaban los litigios (Dt. 21:19; 22:15; 25:7-9; Job 29:7; Prov. 22:22; 24:7; Am. 5:15). Las moradas aristocráticas tenían portales (Lc. 16:20) que permitían una exhibición de lujo (Prov. 17:19). La importancia y poder de los portones hacía que fueran considerados como sinónimos de poder. Por metonimia, se usaban las puertas para designar a quienes junto a ellas ejercían el gobierno y administraban justicia, de donde deriva el vocablo *zar*.

El término *déleth* designa el conjunto de la puerta que gira sobre sus goznes, así como la hoja móvil (Gn. 19:6; Jue. 3:23). El término *tsela* se emplea a propósito de los paneles móviles de un batiente (1 R. 6:34). En el Templo de Salomón, la puerta del Santuario ocupaba, según parece, 1/4

del muro (1 R. 6:33). En el estado actual de nuestros conocimientos, la interpretación de este pasaje no es muy segura. La LXX y la Vulg. traducen «puerta cuadrangular».

II. PORTEROS. El cuidado de las puertas correspondía prop. al portero, heb. *shoer*, עֵר **i**(1 Cro. 15:23,2 4), gr. *thyrorós*, θυρωρός, cargo que en principio fue desempeñado por hombres, pero posteriormente, debido a la infuencia griega y romana, también por mujeres en casas privadas de personas importantes, como, p.ej., la portera del sumo sacerdote (Jn. 18:16, 17; cf. Hch. 12:13).

En el caso de los porteros de las puertas de la ciudad, estos gozaban de mucho prestigio e influencia en la sociedad. Las mercancias, aparte de las personas y animales, tenían que pasar por ellos. Los dioses de la antigüedad siempre son representados con porteros de gran dignidad y poder que cuidan con celo el acceso a la corte divina. Reyes y dignatarios contaban con oficiales encargados de permanecer en las puertas en calidad de supervisores y guardianes. No era un cargo humilde, sino de alto honor.

El oficio de porteros del Templo estaba reservado a los levitas. Su función consistía en cuidar, entre otras cosas, que se cumplieran las ordenanzas restrictivas que regulaban el acceso a los distintos recintos. David y Salomón reservaron cuatro mil hombres para esta función (1 Cro. 9:17-18; 23:1-5). Se dividieron en grupos y se decidió por suerte cuál sería el turno que correspondería a cada cual (1 Cro. 26:1-9).

III. SENTIDO FIGURADO. Por el hecho de dejar pasar, entrar y salir, las puertas siempre se han prestado a ser utilizadas como símbolo y metáfora de acogida y entrada. Así, en sentido metafórico, se habla de la puerta (*pyle*) del camino que lleva a la vida o a la destrucción eternas (Mt. 7:13, 14); también de las puertas o portones del Hades (Mt. 16:18), en cuanto símbolos del gran poder contrario a Dios.

La otra palabra gr. para «puerta», *thyra*, se aplica metafóricamente a Cristo y su obra de salvación (Jn. 10:7, 9). También se dice que, como Pastor verdadero, Cristo entra en el redil por la puerta; esto es, que aunque era el Hijo de Dios, entró obedientemente a través de lo que Dios había ordenado, siendo circuncidado, presentado en el Templo, y entrando además a formar parte del remanente de Israel mediante el bautismo (cf. Jn. 10:1-9; Lc. 2:21-22; 3:21-22).

Dios abrió «la puerta de la fe» a los gentiles mediante el ministerio de Pablo y Bernabé (Hch. 14:27). Las oportunidades para el servicio reciben el nombre de «puertas abiertas» (1 Cor. 16:9; 2 Cor. 2:12; Col. 4:3; Ap. 3:8). Por una puerta se entra en el Reino de Dios (Mt. 25:10; Lc. 13:24, 25), y Cristo mismo entra en el corazón arrepentido del creyente (Ap. 3:20). La inminencia de la segunda venida de Cristo es presentada como un acontecimiento que está «a las puertas» (Mt. 24:33; Mc. 13:29; cf. Stg. 5:9). Una puerta abierta en el cielo permitió al vidente de Patmos tener acceso a la contemplación de visiones relacionadas con los propósitos de Dios (Ap. 4:1). En el mundo antiguo oriental, los santuarios eran considerados como «puertas del cielo» por las que Dios se acercaba al hombre (cf. Gn. 28:17), de donde la razón de los llamados > lugares altos.

La Jerusalén celestial tiene doce puertas, que están siempre abiertas (Ap. 21:12-25), indicando así la seguridad total y perfecta justicia de la futura ciudad de Dios (cf. Is. 1:26; 26:1-5). El mal no entra ya en ella (Ap. 21:27; 22:15); el bien circula libremente (cf. Zac. 2:8s; 14; Is. 60:11; Ap. 21:26; 22:14). Véase CIUDAD, LLAVE, PLAZA, PORTERO, POSTES, TRIBUNAL.

A. ROPERO

PUERTA DE LAS OVEJAS

Heb. *sháar hatstsón*, שַׁעַר הַצֹּאן; Sept. *he pyle he probatiké*, ἡ πύλη ἡ προβατική; Vulg. *Porta gregis*. Una de las puertas de Jerusalén reconstruida por Nehemías (Neh. 3:1; 12:39). Estaba entre las torres de la Centena y de Hananeel. Prob. es la misma «puerta de las ovejas», *epí te probatikê*, ἐπὶ τῇ προβατικῇ, mencionada en Jn. 5:2, junto a la cual se encontraba el estanque con cinco pórticos llamado Betesda, en la actual puerta de San Esteban. Véase BETESDA.

PUERTA DEL PESCADO

Heb. *sháar haddagim*, שַׁעַר הַדָּגִים = «puerta del pescado»; Sept. *he pyle he ikhthuiké*, ἡ πύλη ἡ ἰχθυική; *he pyle ikhthyrá*, ἡ πύλη ἰχθυρά, en Neh.; *pyle apokentunon*, πύλη ἀποκεντούντων, en Sof.; Vulg. *porta piscium*. Nombre de una de las puertas de la muralla de Jerusalén (2 Cro. 33:14; Neh. 3:3; 12:39; Sof. 1:10), prob. del lado oriental, justo al norte del atrio de Templo. Al parecer, su nombre se deriva de la entrada de pescado procedente del lago o mar de Tiberíades para el mercado de la ciudad.

PUERTA DEL VALLE

Heb. 8179 *sháar haggey*, שַׁעַר הַגַּיְא = «puerta del Valle»; Sept. *he pyle tes phárangos*, ἡ πύλη τῆς φάραγγος. Nombre de la entrada situada al final de la parte noroccidental de la muralla de Jerusalén (Neh. 2:13; 3, 13; comp. 2 Cro. 26:9; 33:14); prob. corresponde a la puerta de Jaffa.

PUERTA HERMOSA

Gr. *thyra oraían*, θύρα ὡραίαν. Nombre de una de las puertas del Templo (Hch. 3:2), que daba acceso al atrio de las mujeres. Josefo la describe magníficamente como adornada con ricos motivos de bronce corintio (*Ant*. 15, 11, 5; *Guerras*, 5, 5, 3; 6, 5, 3). El apóstol Pedro sanó en ella a cierto hombre que era cojo desde el vientre de su madre y que era llevado al lugar para pedir limosna a los que entraban en el Templo. Era común que tullidos y pedigüeños se sentaran en los umbrales de las puertas en señal de humildad, esperando la caridad de los visitantes, como todavía hoy se sigue haciendo en las grandes iglesias y templos.

PUERTO

Heb. 2348 *joph*, חוֹף, de una raíz que sig. «cubrir», «cala, ensenada», de ahí «puerto, ribera, costa» (Gn. 49:13); 4231 *majoz*, מָחוֹז, de un raíz que sig. «encerrar», de ahí bahía cerrada por una playa, «refugio, puerto» (Sal. 107:30); gr. 3040 *limén*, λιμήν = «puerto»: (Hch. 27:12).

El idioma heb. antiguo carece de un término para designar un puerto propiamente dicho. La razón está en su geografía. No hay a todo lo largo de la costa de Siria y Palestina un solo puerto natural en condiciones. La práctica en caso de mal tiempo era varar las embarcaciones. En tiempos bíblicos, Israel no llegó a poseer ningún puerto; en época de Salomón se usó el puerto de > Jope, en manos fenicias, para el desembarque de los cedros del Líbano y posterior transporte por tierra hasta Jerusalén (2 Cro. 2:16), como también se hizo para la reconstrucción del Templo (Esd. 3:7). Jonás fue a este puerto para intentar huir a Tarsis (Jon. 1:3). En la época intertestamentaria, Jope fue temporalmente dominado por los israelitas bajo el mando de los Macabeos (cf. 1 Mac. 12:36ss.; 13:11; 14:5-34). El puerto de > Tiro era el más famoso de toda la costa mediterránea (Ez. 27:3).

Parece que Salomón también dispuso de > Dor y quizá construyó el puerto de > Ezión-Geber, donde > Josafat armó una flota de gran tonelaje que se hundió (1 R. 22:49). Los > Macabeos conquistaron algunas ciudades costeras provistas de puerto. Herodes el Grande dotó a > Cesarea con el puerto más grande de la costa este del Mediterráneo de la época, llamado Sebastós, nombre griego del emperador Augusto. Es la más famosa de las construcciones realizada en el lugar por Herodes, que se inició el 22 a.C. y tardó 12 años en terminarse. Se construyeron dos rompeolas magníficos, que totalizan unos 850 metros de longitud, y que cerraban el puerto con anclaje seguro para centenares de naves. El historiador Flavio Josefo afirma que en la punta del rompeolas había una torre alta, probablemente un faro. Conectados al puerto, como parte integrante del mismo, había almacenes para los bienes con que se comerciaba.

La costa del Asia Menor y sus islas cercanas en el Mediterráneo tienen numerosos puertos, algunos de los cuales fueron visitados por Pablo en sus viajes. Véase BUENOS PUERTOS, GAZA, PUTEOLI, SIDÓN, TIRO.

PUL

Heb. 6322 *Pul*, ל ; Sept. *Phul*, Φο�λ v. *Phulá*, Φουλ�, *Phuá*, Φου�, *Phalokh*, Φαλ�χ, *Phalós*, Φαλ�ς; Vulg. *Phul*. Rey de Asiria que invadió Israel durante el reinado de Manahem, que le entregó mil talentos para que le confirmara en el reino (2 R. 15:19; 1 Cro. 5:26). Ha sido identificado con Tiglat-pileser II (745-727 a.C.), quien después de la conquista de Babilonia (729 a.C.), se hizo inscribir en la lista de los reyes con el nombre de *Pûlû*, de origen babilonio, totalmente ajeno a la composición de nombres asirios. Esta identificación se confirma por los archivos de Tiglat-pileser, donde se menciona Manahem de Samaria entre los reyes que le pagaron un tributo alrededor del año 738 a.C. Véase MANAHEM, TIGLAT-PILESER.

PULGA

Heb. 6550 *pareosh*, רְע = «pulga»; Sept. *psyllos*, ψ�λλος; Vulg. *pulex.* Pequeño insecto díptero que vive como parásito en los cuerpos de hombres y animales, mencionado únicamente en 1 Sam. 24:15 y 26:20, cuando David perseguido por Saúl, le dice como un reproche: «¿Tras quién ha salido el rey de Israel? ¿A quién persigues? ¿A un perro muerto? ¿A una pulga?», indicando la inmensa disparidad de fuerzas. Salir a la caza de una pulga es una expresión que también aparece en otros escritos de la antigüedad (Homero, *Ilíada*, 10, 378; Aristófanes, *Nub*. 1, 2; 3, 1).

En Palestina, las pulgas constituyen un azote tal que, según un proverbio, su rey vive en Tiberias con su corte.

A. CABEZÓN MARTÍN

PULGAR

El más grueso de los dedos de la mano o del pie. En algunos ritos del AT se exigía poner sangre de un sacrificio «sobre el lóbulo de la oreja derecha y sobre el dedo pulgar de los manos derechas y sobre el dedo pulgar de los pie derechos (Ex. 29:20; Lv. 8:23; 14:14; etc). De esa manera se simbolizaba la completa consagración de la persona, su oír, su hacer y su caminar.

A los prisioneros de guerra se les cortaban a veces los pulgares de las manos y los pies como señal de ignominia (Jue. 1:6-7).

A. LOCKWARD

PULGÓN. Ver LANGOSTA

PUNÓN

Heb. 6325 *Punón*, פּ נֹן, de etim. dudosa, «oscuridad» (Gesenius), «perplejidad», o «cantera de mineral»; Sept. *Phinón*, Φινών v. *Phinó*, Φινώ. Uno de los lugares donde acamparon los israelitas durante su peregrinación por el desierto (Nm. 33:42), en la parte oriental de las montañas de Edom (cf. Gn. 36:41; 1 Cro. 1:52). Se encontraba entre Zalmona y Obot, a tres días de viaje de los montes de Abarim, que formaba la frontera natural de Moab. Punón es una de las estaciones más importantes del itinerario de Israel. Allí murmuró el pueblo contra Dios y contra Moisés, a consecuencia de lo cual Yahvé envió una plaga de > serpientes que mataron a muchas personas. Para curar a los afectados por este azote, Moisés, por orden divina, construyó una serpiente de bronce, que precisamente abundaba en la región.

Eusebio y Jerónimo (*Onomasticón*, Φινών, “Phinôn” o también transcrito “Phenôn”) lo identifican con Pinón, asentamiento de una tribu edomita de ese nombre, que poseía una cantera de cobre ubicada entre Petra y Zoar. Modernamente, M. J. Lagrange lo identifica con Jirbet Fainán, campo de ruinas en la depresión del wadi el-Araba, en la confluencia de los wadis Feinán y Danah, donde se han localizado restos de antiguos yacimientos de cobre. Con ello queda definitivamente fijado el itinerario de Israel dentro del wadi el-Arabá, no por la elevado meseta de el-Será o de la Idumea oriental, como se había creído antes. Véase BRONCE, Serpiente de.

J. M. DÍEZ YANES

PUÑADO

Representado por varias palabras heb. prop. 4390 3709 *malé khaph*, מְלֹא כַף, «llenado de la mano» (1 R. 17:12), o *malá khaph*, מְלָא כַּף, «llenar la mano» (Lv. 9:17); 7062 *qómets*, קֹמֶץ, «mano llena» (Lv. 2:2; 5:12; 6:15), o 7061 *qamats*, קמץ, «agarrar [con la mano], tomar un puñado» (Nm. 5:26); 8168 *shóal*, עַל , «ahuecado [de la mano], puñado» (Is. 40:12), de donde «mano llena» (1 R. 20:10; Ez. 13:19). Aparte de su significado natural, el puñado era una medida de volumen, equivalente a lo que cupiera en la palma de la mano. Véase PESOS Y MEDIDAS.

PUÑAL

Heb. 2719 *jéreb*, חֶרֶב, instrumento cortante de efecto destructivo, especialmente como arma militar. Véase ESPADA.

PUNTOS CARDINALES

Desde la más remota antigüedad y gracias a su posición erecta, el hombre ha organizado el espacio en torno a su cuerpo, como extendiéndose por delante, por detras, a la derecha y a la izquierda, por arriba y por abajo. Los semitas se ponían de cara al sol naciente para «orientarse» y determinar los otros puntos cardinales. Véase NORTE, OCCIDENTE, ORIENTE, SUR.

PUR

Heb. *pur*, פּוּר = «echar a suertes», del ac. *pûru*, «suerte»; cognado con el persa *pars*, «parte, porción». Heb. 1486 *goral*, רָל = «porción, suerte». En su forma pl. *Purim* designa la fiesta judía

del mismo nombre (Est. 3:7; 9:24, 26). Veáse PURIM.

PURIFICACIÓN

Heb. prop. 2893 *toharah*, טָהֳרָה, fem. de 2892 *tóhar*, טֹהַר = «purificación [ceremonial], «pureza [moral]», de la raíz 2891 *taher*, טהר = «ser brillante, resplandeciente», por impl. «ser puro»; gr. 2512 *katharismós*, καθαρισμός = «limpieza, purificación», tanto en sentido levítico (Mc. 1:44; Lc. 2:22; 5:14; Jn. 2:6; 3:25) como moral (Heb. 1:3; 2 P. 1:9); también 49 *hagnismós*, ἁγνισμός, que denota una purificación ceremonial, con referencia al voto de los > nazareos (Hch. 21:26; cf. Nm. 6:9-13).

Ceremonia prescrita por la Ley de Moisés para limpiar lo impuro (Nm. 19:9). El hombre siempre ha sentido la necesidad de purificarse, de limpiarse ceremonialmente, porque desde el principio de su experiencia religiosa ha intuido la existencia de un ser superior infinitamente puro y limpio, incapaz de soportar la impureza y la suciedad. Purificaciones y abluciones representan ritualmente lo que en teología se entiende por la indignidad humana frente a la santidad inmaculada de Dios, a la que el pecador no se puede aproximar ni tocar sin tomar las precauciones debidas.

Ya en tiempos muy antiguos se tomaba la purificación externa como símbolo de purificación interna. Por ello, Jacob dijo a su familia y a sus domésticos: «Quitad los dioses ajenos que hay entre vosotros, y limpiaos, y mudad vuestros vestidos. Y levantémonos, y subamos a Bet-el» (Gn 35:2, 3). La purificación y el cambio de vestido tenían la evidente intención de exponer la resolución de desprenderse de aquellos falsos dioses con los que su vida había quedado contaminada.

En su mayoría, las purificaciones se realizaban mediante agua, a veces con agua y aceite (Heb. 9:21, 22; Ex. 30:26-29; Lv. 8:10, 11). En Num. 19:9 se describe una extraña ceremonia tocante al «agua para la purificación de la impureza» (*mé hanniddah*, מֵי־הַנִּדָּה). En ocasiones se empleaba el fuego con propósito purificador. P.ej., los metales preciosos arrebatados a naciones idólatras debían ser pasados por fuego; este proceso, junto con una aplicación de agua, era considerado como purificador de su contaminación (cf. Is. 1:25; 10:26; Zac. 13:9; Mal. 3:3). La purificación con sangre era necesaria en varios casos de contaminación ceremonial; de hecho, «casi todo es purificado, según la ley, con sangre» (Heb. 9:22).

En la Ley Mosaica se indicaban cuatro tipos de contaminación que precisaban de purificación:

1) La contraída al tocar un muerto (Nm. 19; cf. Nm. 5:2, 3).

2) La impureza debida a emisiones corporales (Lv. 15; cf. Nm. 5:2, 3).

3) El parto (Lv. 12:1-8; Lc. 2:21-24).

4) El leproso, considerado un muerto viviente (Lv. 14). Aquí tenemos que distinguir tres procesos, cada uno de los cuales recibía el mismo nombre. En primer lugar, la curación real de la enfermedad; en segundo lugar, la declaración autoritativa por parte del sacerdote; y en tercer lugar, los lavamientos externos, ofrendas y otros ritos que señalaban y sellaban la curación, y que otorgaban al hombre sanado el derecho a ser admitido de nuevo en la congregación de los puros. Con respecto a la purificación de la enfermedad misma, no tenemos ningún relato preciso en la Escritura. La lepra parece haber sobrevenido y desaparecido sin que nadie supiera cómo. Se la consideraba incurable por medios humanos y se pensaba que era una visitación especial de Dios. Por ello, era frecuentemente designada como peste o azote.

En los Salmos (cf. 12:6; 19:9; 51:2, 7, 10) y los profetas (Jer 13:27; 33:8; Ez 36:25,33; 37:23;

Mal 1:11; 3:3) encontramos que la purificación es concebida tanto en un sentido moral como espiritual. Los escribas y fariseos añadieron muchas purificaciones a las ya existentes en la Ley, como el lavamiento de las manos antes de comer, el lavamiento de vasijas y platos, mostrando gran celo en todas estas cosas externas, al precio de relegar a un segundo plano la purificación interna, la del corazón (cf. Mc. 7:2-8).

Jesús, si bien respetará básicamente las normas de su pueblo para no provocar un escándalo innecesario, introducirá una notable variante en esta concepción sobre lo puro y la purificación: la pureza no está en el exterior del hombre, ni en una mancha de la piel o en la suciedad de las manos, sino en la integridad y sinceridad del corazón (Mt. 5:8; cf. Hch. 15:9; 1 Ti. 1:5; Stg. 4:8). Lo que Dios mira es la pureza interior, es decir, la disponibilidad de la conciencia para hacer las cosas con rectitud (cf. 1 Pd. 1:22), conciencia que ha sido limpiada de obras muertas con agua pura (Heb.10:22).

Para los autores del NT es evidente que las purificaciones levíticas aparecen cumplidas en Cristo. Él hizo la «limpieza» o «purificación» (*katharismós*, καθαρισμός) de los pecados (Heb. 1:3) en virtud de su sangre derramada en la cruz (1 Jn. 1:7). La sangre de Cristo, que mediante el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, purifica la conciencia de obras muertas, de manera que la persona purificada queda en una posición de poder servir al Dios vivo (Heb. 9:14). Cristo amó a la Iglesia, y se dio a sí mismo por ella, a fin de santificarla y purificarla mediante el lavamiento de agua por la Palabra (Ef. 5:26). Se entregó por los pecadores, para redimirlos de toda iniquidad, y purificar para sí un pueblo propio, celoso de buenas obras (Tit 2:14), limpio «de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios» (2 Cor. 7:1).

El alcance de los beneficios de la purificación obrada por Cristo no quedó limitado a los judíos, sino que llega hasta los impuros, es decir, los gentiles, que, limpiados por Dios, ya no pueden ser considerados más tiempo como comunes o impuros. La pared intermedia de separación entre judío y gentil quedó derribada. Dios no hace diferencia entre ambos, purificando por medio de la fe los corazones de uno y otro (Hch. 15:9). «La purificación así llevada a cabo por Cristo se corresponde con todos los aspectos de la purificación ceremonial del AT: se da el cambio moral real en el individuo, el corazón limpio, el espíritu renovado, la vida piadosa; hay el cambio en la posición social, al hacerse realidad la membresía en el cuerpo de Cristo; y se da el pronunciamiento y consideración de limpieza ante los ojos de Dios por medio de la actividad mediadora del Sumo Sacerdote» (Girdlestone). Véase ABLUCIÓN, PURO, IMPUREZA, LIMPIO.

BIBLIOGRAFÍA: R.B. Girdlstone, "Purificación", en *SAT*, cap. 13.

PURIM

Heb. 6332 *Purim*, רִים , también escrito רִים = «suerte»; Sept. *Phruraí*, Φρουραί v. *Phrurim*, Φρουρίμ; también *yemé happurim*, יְמֵי הַ רִים = «días de Purim» (Est. 9:26, 31). Fiesta judía establecida con motivo de la salvación experimentada en tiempos del rey > Asuero (Jerjes I), cuando > Amán, enemigo de los judíos, planeó destruirlos. Según el libro de Ester, Amán echó suertes para determinar un día de buen augurio para la destrucción de todos los judíos del Imperio persa. Al quedar deshechos sus designios, la liberación de los judíos quedó marcada por una fiesta anual (Est. 3:7; 9:24-32) los días catorce y quince del mes de Adar. Fue decretada por los judíos de Persia y no fue aceptada inmediatamente por los de Israel, que nunca hicieron nada especial por ella en el Templo. No es mencionada por nombre en el NT, aunque hay exegetas que suponen que es la aludida

en Jn. 5:1: «una fiesta de los judíos», gr. *heorté ton Iudaíon*, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (Kepler, Petavius, Outram, Lamy, Hug, Tholuck, Lucke, Olshausen, Stier, Wieseler, Winer, y Anger), aunque los Padres de la Iglesia Crisóstomo, Cirilo y otros, seguidos por Erasmo, Calvino, Beza, Bengel y James Strong, creen que se trata de Pentecostés.

Esta fiesta sigue siendo celebrada en el judaísmo, y recibe además el nombre de «El ayuno de Ester» (*Taanith Ester*, עֲנִית אֶסְ ר , Est. 4:5, 6). El día anterior a la fiesta —13 de Adar— es jornada de abstinencia y oraciones de humillación y arrepentimiento. Durante la noche, tan pronto hacen aparición las estrellas, se enciende una lámpara en cada casa y todos van a la sinagoga. Los dos días siguientes son de alegría y se asiste a la sinagoga, donde se lee el libro de Ester (llamado *megillah*, מְגִ ָה, «el rollo»). La lectura se interrumpe con maldiciones espontáneas contra los impíos en general y contra Amán en particular, y se termina con una bendición solemne sobre Mardoqueo, Ester y los israelitas. Los niños especialmente hacen un gran ruido que se interpreta como un rechazo de la memoria de Amán. También se acostumbra enviar por lo menos dos porciones de comestibles, mayormente confituras, a algún amigo y hacer dos regalos en metálico a personas pobres. Jóvenes y adultos se visten con disfraces de personajes bíblicos para actualizar la vida de los antepasados, se relajan las restricciones morales y se bebe más de la cuenta; algunos hombres se disfrazan de mujer y las mujeres de hombre, con lo que viene a convertirse en un carnaval. Para algunos exegetas, el relato del libro de Ester parece una judaización de la historia babilonia de Marduk y su aliada Ishtar contra el dios malvado Tiamat, pero una fiesta no tiene nada que ver con la otra. Algunos proverbios judíos dicen que «El Templo puede caer, pero nunca el Purim»; «Los profetas pueden fallar, pero no el Megillah». También se decía que ningún libro sobrevivirá en el reino del Mesías excepto la Torah y el Megillah, lo que muestra la gran popularidad de esta fiesta. Véase ESTER, FIESTAS, MARDOQUEO.

A. LOCKWARD

PURO

Heb. 2889 *tahor*, טָה ר = «puro», en sentido físico, ceremonial o moral, «limpio»; gr. 53 *hagnós*, ἁγνός = «puro, incontaminado», de la misma raíz que *hagios*, «santo», en tanto que libre de toda mezcla con el mal; 2513 *katharós*, καθαρός, «puro», por haber sido limpiado (cf. Mt. 5:8; 1 Ti. 1 :5; Tit. 1:15; Heb. 10:22; Ap. 21:18, 21); 194 *ákratos*, ἄκρατος, de *a*, privativa, y *keránnymi*, «mezclar», lit, «sin mezcla» (Ap. 14:10).

La preocupación por la pureza, tanto moral como ceremonial o legal, es una constante en todas las religiones primitivas. Existen multitudes de leyes respecto a lo puro e impuro, limpio o común, sagrado y profano. La pureza se mantiene evitando el contacto con las cosas, animales o personas que la Ley declara impuras. La razón última de la pureza inculcada al pueblo es la santidad y pureza de Yahvé (Lv. 11:44-45). La > circunscisión, el sábado y las normas alimentarias (Lv. 20:24-25) pretenden separar a Israel de los demás pueblos.

El sistema de pureza se encontraba simbolizado de manera eminente en el >Templo de Jerusalén. Estaba escrupulosamente regulado el espacio que unos y otros debían emplear. Los gentiles no podían ir más allá de su espacio y entrar en el atrio de Israel; las mujeres no podían entrar en el atrio de los hombres; de todos los israelitas, solo el sumo sacerdote tenía acceso al Lugar Santísimo, y esto una vez al año.

En el Nuevo Testamento se concede muy poca importancia a la pureza física y legal. Jesús clarifica la cuestión de la pureza o la impureza diciendo: «Nada que entre de fuera hace al hombre impuro; lo que sale de dentro es lo que hace impuro al hombre» (Mt 15:11, 18; Mc. 7:15). Es una sentencia formada por dos frases en paralelismo antitético: lo que entra en el hombre no lo hace impuro, lo que sale del hombre sí puede hacerlo impuro. Jesús rechaza toda la manera de pensar que se oculta detrás de las prescripciones de los rabinos sobre la pureza; declara puros todos los alimentos, liberando a sus seguidores de todas las prohibiciones en materia de comidas. Lo mismo dice el apóstol Pablo, para quien «todas las cosas son puras para el puro» (Ro. 14:20). La pureza verdadera consiste en la transformación del corazón. Las leyes sobre la pureza moral son consideradas por el apóstol Pablo como «débiles y pobres principios elementales» (Gal. 4:9). No hay nada en sí sagrado o profano, puro o impuro. La creación entera, toda ella, es buena por ser obra de Dios. Las cosas del mundo nunca son impuras. Lo llegan a ser solo a través del corazón de los hombres. Y por encima de todo, no hay personas impuras, sino que todas son invitadas a participar de la salvación de Dios (cf. Hch. 10:15,28). Véase IMPUREZA, LIMPIO, SANTO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Balz, "ἁγνός, *hagnos*, puro, limpio, casto", en *DENT* I, 66-68; J.B. Bauer, "Puro e impuro", en *DTB*, 870-874; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (Sheffield Academic Press 2009); J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leiden 1973).

PÚRPURA

Heb. 713 *argamán*, אַרְגָּמָן = «púrpura», del sánscrito *raga*, «rojo, grana»; acad. *argamannu*; aram. *argewán*, אַרְגְּוָן (en 2 Cro. 2:7; Dan. 5:7, 16, 29); Sept. y NT 4209 *porphyra*, πορφύρα, designaba org. al molusco múrice, y luego la tintura que se extraía de él; de ahí pasó a significar prendas teñidas de púrpura (Mc. 15:17, 20; Lc. 16:19; Ap. 18:12).

Tinte que produce un color encarnado subido, muy estimado en los tiempos bíblicos. Aparece en multitud de pasajes: Ex. 25:4; 26:1, 31, 36; 27:16; 28:5, 6, 8, 15, 33; 35:6, 23, 25, 35; 36:8, 35, 37; 38:18, 23; 39:1, 2, 3, 5, 8, 24, 29; Nm. 4:13; Jue. 8:26; 2 Cro. 2:14; 3:14; Est. 1:6; 8:15; Prov. 31:22; Cant. 3:10; 7:5; Jer. 10:9; Ez. 27:7, 16; Eclo. 45:10; Bar. 6:12, 72; 1 Mac. 4:23; 8:14, 10:20, 62; 2 Mac. 4:38; Mc. 15:17, 20; Lc. 16:19, Jn. 19:2, 5; Hch. 16:14; Ap. 17:4; 18:12, 16, en muchos de los cuales la palabra traducida «púrpura« sign. «tela púrpura», o algún otro material teñido de ese color, como la lana. Solo en un texto se hace una ligera alusión a su procedencia: «púrpura del mar», gr. *porphyra thalassía*, πορφύρα θαλασσία (1 Mac. 4:23, comp. Diódoro Sículo, 3, 68; Josefo, *Guerras*, 5, 5, 4).

En realidad, la sustancia que llamamos púrpura se extrae de la secreción de diversas especies de moluscos. Los antiguos tirios usaban dos tipos de ellos, muy abundantes en las costas sirofenicias: el *Murex trunculus*, del que se extraía la púrpura azulada o > «violeta», y el *Murex brandaris*, que producía la roja. La tinta de su materia colorante varía de color según la región en la que se pesca. Abierto el molusco a golpe de hacha, el líquido se mezclaba con sal y se cocía prolongadamente. Se han descubierto montones de conchas de *murex*, abiertas artificialmente, en Minet el-Beida, puerto de la antigua Ugarit (Ras Shamra), lo evidencia la gran antigüedad de su utilización.

Debido a lo elevado de su precio, solo los ricos y los magistrados vestían con ropas de color púrpura (Est. 8:15, cf. la exaltación de Mardoqueo, v. 2, Prov. 31:22; Dn. 5:7; 1 Mac. 10:20, 62, 64; 2 Mac. 4:38; cf. v 31; Lc. 16:19; Ap. 17:4). Los soberanos se adornaban de púrpura, p.ej., los de Madián (Jue. 8:26). Se hizo gran uso de tejidos teñidos de púrpura para el Tabernáculo (Ex. 25:4;

26:1, 31, 36) y para las vestiduras del sumo sacerdote (Ex. 28:5, 6, 15, 33; 39:29). Los fenicios controlaban la producción y el mercado de la púrpura. Los judíos daban un valor simbólico a este producto (*Guerras* 5.5, 4).

Jesús fue escarnecido por la guardia pretoriana con un manto de púrpura (*porphyra*, πορφύρα, Mc. 15:17; Jn. 19:2) o escarlata (*kókkine*, κόκκινη, Mt. 27:28), como atuendo real, quizá perteneciente a uno de los oficiales, de color escarlata en tiempo de guerra y de púrpura en tiempo de paz.

De > Lidia, conversa del apóstol Pablo, se dice que era vendedora de púrpura, o más exactamente, «vendedora de tejidos de púrpura»; gr. *porphyrópolis* (Hch. 16:14), en la ciudad de Filipos. Existen muchas inscripciones griegas y latinas, fechadas en los primeros tres siglos d.C., que contienen listas de nombres de mujeres y de hombres que hacían este trabajo. Por ellas se sabe que ese término técnico denota el proceso de producción de púrpura como su venta.

Aunque la materia prima original de la cual se extraía la púrpura era obtenida del mar, también existía otra vegetal. La primera era la de mejor calidad, pero no homogénea: la diversidad de tipos de moluscos definía su calidad. Esa escala cualitativa es lo que, a su vez, definía los precios, que también eran diversos. La púrpura de menor calidad y también la más barata era imitación de aquella, extraída de vegetales, comúnmente producida en el interior, no en la costa.

La ciudad de > Tiatira testifica en muchas inscripciones y otras fuentes la existencia de varias categorías de trabajadores. Una de las principales era la de producción textil, ligada con las tintorerías. La producción textil y la de tinturas eran trabajos propios de mujeres. Las tintoreras de aquella región extraían y obtenían sus colores, entre otros también el púrpura, de vegetales. En Tiatira, el color púrpura procedía de las raíces de una planta llamada *rubia.*

El trabajo para extraer el tinte era arduo y desagradable. Tanto quienes extraían la púrpura de los moluscos como las que lo hacían de los vegetales, tenían que llevar a término un largo proceso de producción. La materia prima era triturada, salada y generalmente cocida. En esta etapa del proceso de producción eran añadidas a esa mezcla las así llamadas *medicamenta*, o sea, otras sustancias, como la orina (Plinio, *Nat Hist*. IX 138.), que servía para fijar el color y hacerlo más durable. Después de algunos días de «fermentación» —la tonalidad del color dependía del tiempo de «fermentación» y de la intensidad de la mezcla—, se introducía en ella la lana para teñirla. Después de algún tiempo, lo teñido era expuesto al sol, con el fin de que el color quedase más firme y más brillante. Todo el proceso producía un olor fuerte que duraba mucho tiempo, motivo por el cual las tintorerías generalmente eran construidas fuera de las aldeas o ciudades. Con la lana teñida se fabricaban tejidos, colchas, vestidos, etc., lo que podía ser vendido a diversos precios.

El precio de la púrpura variaba conforme a su calidad y también según la época. Durante el Imperio romano era posible conseguir mercadería de púrpura muy barata comprada directamente a los productores, por lo que incluso esclavos y gente pobre podía vestir con esas ropas y aprovechar los tejidos para diversas finalidades.

Todas cuantos tenían algo que ver con un trabajo considerado «sucio» (Cicerón, *De off* 150s; Quintiliano, I.12.17) por la alta sociedad romana, tenían que vivir fuera de la ciudad o en zonas muy específicas del recinto urbano. Se establecían por ello a lo largo de las rutas comerciales. Así, por ejemplo, en la Vía Salaria (en Roma) había *purpurarii*, formados por esclavos y libertos. Véase ESCARLATA, FENICIA, LIDIA, VIOLETA.

I. RICHTER REIMER

PUT

Heb. 6316 *Put*, ט ; Sept. *Phud*, Φοὺδ o *Phut*, Φοὺτ, gral. *Libyes*, Λίβυες = «libios» (Jer. 46:9; Ez. 30:5); Vulg. *Africa*. Nombre de una nación emparentada con los egipcios y pueblos limítrofes (Gn. 10:6). Se menciona con Egipto y otros países africanos, especialmente Libia (Nah. 3:9) y Lud (Ez. 27:10; Is. 66:19). La LXX y Josefo lo identifica también con Libia (*Ant*. 1, 6, 2), pero en Nah. 3.9 se distingue de los libios. La opinión actual se divide entre Somalia, Arabia oriental y Arabia meridional (Costa de los perfumes). Véase FUT.

PUTEOLI

Gr. 4223 *Potíoloi*, Ποτίολοι (Hch. 28:13), en gr. clásico *Puteoloi*, Πουτεόλοι; del lat. *puteus* = «fuentes pequeñas», debido a su abundancia, normalmente de origen volcánico. Importante ciudad marítima de Campania, en Italia, en la costa norte de la bahía de Nápoles, a unos 12 km. al oeste de esta ciudad. Dos días después de haber llegado a Regio, la nave que llevaba prisionero a Pablo llegó a Puteoli, donde el Apóstol encontró cristianos y gozó de la hospitalidad que le ofrecieron (Hch. 28:13).

Se hallaba cerca del emplazamiento de la actual Pozzuoles. Toda la región circundante es volcánica, y el cráter del Solfatare se eleva detrás de la ciudad. Su fundación se remonta al año 529 a.C., cuando arribaron a sus costas colonos procedentes de Samos, por lo que es la más antigua de las fundaciones griegas en Italia, bajo el nombre de *Dikaearkhia*, nombre que cambió por Puteoli en el 215 a.C., durante la Segunda Guerra Púnica, cuando los romanos asentaron una guarnición en ella, al tiempo que Aníbal cruzaba el país. En 194 a.C. se convierte en una colonia romana. Contaba con una importante comunidad judía (Josefo, *Ant*. 17, 12, 1), lo que explicaría la temprana existencia de cristianos en la ciudad. Augusto reformó el puerto que, hasta la fundación del puerto de Ostia, a fines del siglo I, jugó un papel muy importante. De allí partían las naves romanas hacia España.

J. M. DÍAZ YANES

PUTIEL

Heb. *Putiel*, טִיאֵל = «afligido por Dios»; Sept. *Phutiel*, Φουτιήλ. Padre de la mujer de > Eleazar hijo de Aarón, la cual le dio a luz a Finees, que vivió durante la estancia de los israelitas en el desierto (Ex. 6:25). En las tradiciones judías modernas, Putiel es confundido con Jetro el madianita (*Targum Pseudojonatán* de Éxodo 6:25; *Gemara de Sota*, 8, 6).

PUTIFAR.
Ver POTIFAR

Q

Q

Heb. *qoph*, ק, decimonona letra del alefato, correspondiente a la *q*, decimosexta letra del alfabeto latino y decimoctava del abecedario castellano. El alfabeto griego, en su fase más arcaica y en ciertos dialectos, tenía la letra llamada *qoppa*, ð, equivalente a nuestra *q*, entre la *pi* (π) y la *rho* (ρ), pero no en el clásico ático, koiné y moderno que hoy conocemos.

Q, Documento

Q, abreviatura del alemán *Quelle* = «fuente». Hipotética colección de dichos y hechos de Jesús propuesta por C. H. Weisse.

1. Hipótesis de las dos fuentes.
   1.1. *Secuencia*.
   1.2. *Omisiones de textos preciosos mateanos*.
   1.3. *Mayor originalidad lucana en algunos casos*.
   1.4. *Adiciones de Mateo a Marcos*.
   1.5. *Existencia de dobletes*.
2. Q, ¿escrito u oral?
   2.1. *Concordancias verbales*.
   2.2. *Frases y construcciones peculiares*.
   2.3. *Orden*.
   2.4. *Unidades complejas*.
   2.5. *Dobletes*.
   2.6. *Teología de Q*.
   2.7. *Extensión de Q*.
3. Idioma.
4. Orden original de Q.
5. Carácter de Q.
6. ¿Fuente o Evangelio?
7. Redacción.
8. La comunidad Q.
9. La Fuente Q y el Jesús histórico.
10. Fecha y lugar.

I. HIPÓTESIS DE LAS DOS FUENTES. La hipótesis de Q nace de la discusión de la crítica de las fuentes que trata de responder al problema sinóptico. En respuesta a la tradición cristiana establecida sobre la prioridad del Evangelio de Mateo, del que Marcos sería un resumen, Ch. H. Weisse (1801-1966) y Ch. G. Wilke (1786-1854) negaron de modo independiente que Marcos fuera un resumen de Mateo y Lucas, y establecieron que, por el contrario, era anterior a ellos y una de sus fuentes. Weisse estableció la teoría de que existía además otra fuente común a Mateo y Lucas. Fue

Johannes Weiss (1863-1914) quien en 1890 la designó con la letra Q (de *Quelle*). De este modo pretendía resolver el problema de las relaciones literarias entre los Sinópticos, en especial sus concordancias y discordancias, lo que pareció una solución viable.

Existe un notable orden paralelo en la secuencia de este material, aunque no tan rígido como el que se da entre el de triple tradición. Se puede ver al comparar las secuencias generales de las perícopas de Mateo y Lucas atribuidas a la fuente Q. Se da tanto en el orden correlativo de los bloques de materiales de ambos Evangelios, como también en el de determinados dichos sueltos. Es opinión general que Lucas reproduce más exactamente el orden original de Q, y por ello, a la hora de citar esta fuente, se suele hacer según Lucas, por ejemplo Q 11:14-52 significa Lc. 11:14-52. Mateo, en cambio, reordena a menudo los textos de Q, cambiándolos de secuencia, pero, por otro lado, es más fiel al texto original.

En el caso de solapamientos de Marcos y Q, Mateo fusiona ambos textos, mientras que Lucas prefiere la versión de Q a la de Marcos o a la de otra fuente alternativa. Llamamos solapamientos los casos en que Mateo o Lucas reproducen dos veces un mismo texto que han encontrado a la vez en Marcos y en Q. Esto es lo que ha podido suceder con los dos discursos de la misión o con los dos discursos escatológicos. Mateo presenta un único discurso de misión (Mt. 10:1-42) y un único discurso escatológico (Mt. 24:1-25, 31). En cambio, Lucas ofrece dos discursos de misión (Lc. 9:1-6; 10:1-16) y dos escatológicos (Lc. 17:22-37; 21:5-36).

En 1897 se publicaron unos fragmentos griegos de una colección de dichos del Señor aparecidos en Oxirrinco, Egipto. Posteriormente, apareció en > Nag-Hammadi (1945) un códice en copto con el texto completo de estos dichos, identificados con el evangelio apócrifo de Tomas. La aparición de este texto muy antiguo, cuyo género literario es el de una colección de dichos sueltos y aislados confirma que la fuente Q no es única, sino que puede ser atribuida a un género literario común de la primera literatura cristiana.

La alternativa a la hipótesis de la fuente Q es pensar que este material común proviene de un contacto literario directo entre los dos evangelistas. Lucas habría tomado el material común directamente de Mateo, o Mateo lo habría tomado de Lucas. Efectivamente, el mayor argumento contra la existencia real de Q es su carácter hipotético y reconstructivo. Muchos investigadores prefieren agotar las posibilidades de explicación del problema sinóptico a través de contactos literarios mutuos entre los textos que de hecho poseemos, antes que recurrir a un documento hipotético. En la medida en que se puedan explicar los datos mediante una dependencia directa de Lucas respecto a Mateo, la hipótesis de Q es innecesaria.

Sin embargo, la dependencia de Lucas respecto a Mateo es insostenible, a pesar de que muchos la mantienen (Farmer, Schlater, Drury, Ropes, Butler, Turner, Goodacre, Goulder). Las principales razones que nos llevan a rechazarla son las siguientes:

1.1. *Secuencia*. Si se acepta la prioridad de Marcos, no se puede explicar que Lucas obtuviera su información de Mateo y no de otra fuente (¿Q?). Tal como dice Streeter, sería absurdo suponer que Lucas hubiera ido separando cuidadosamente los materiales marcanos y los mateanos, y después hubiera sacado del contexto de Marcos cualquier pedacito de información mateana para reinsertarla en un contexto distinto del marcano (solo coinciden el material de doble tradición sobre la predicación del Bautista, el bautismo y las tentaciones, porque allí el contexto era obligado por la secuencia histórica natural de la vida de Jesús). Esto resulta aún más anómalo cuando Lucas sigue normalmente con gran fidelidad el orden de Marcos. ¿Por qué habría actuado de un modo

absolutamente distinto con Mateo?

En el caso de la hipótesis de Griesbach, en que se niega la prioridad de Marcos, también resulta imposible pensar que Lucas haya leído directamente a Mateo. De haberlo hecho, habría conservado una parte de Mateo en su misma secuencia, exactamente la misma que luego Marcos habría decidido copiar de ambos en ese contexto, y habría descontextualizado otro gran bloque de material, justamente el que Marcos decidiría más tarde omitir. No se puede explicar cómo Lucas habría desarmado los dichos del sermón del Monte mateano, que se encuentran en una distribución admirable, para haberlos desperdigado sin orden ni concierto por el resto de su Evangelio.

Respondiendo a esta grave dificultad, J. Drury ha tratado de demostrar que Lucas, en la caótica colección de material de su gran inserción, sigue exactamente el orden del Deuteronomio. Según este criterio, habría desencajado los materiales tan bien ajustados de Mateo, para encajarlos de nuevo en una nueva estructura tremendamente artificiosa. Sin embargo, el paralelismo entre el gran viaje lucano y el Deuteronomio no deja de ser una demostración más del gran ingenio de Drury y de su gran capacidad para establecer paralelos entre cualquier tipo de afirmaciones.

1.2. *Omisiones de textos preciosos mateanos*. Si Lucas había leído a Mateo, no se explica por qué habría omitido en su Evangelio tantísimos textos típicos mateanos, ni por qué escribe su Evangelio de la Infancia y su genealogía en contradicción abierta con los de este, o cómo deja de lado tantísimas citas del Antiguo Testamento aportadas por Mateo, siendo que a él mismo le gusta tanto referirse a las Escrituras.

1.3. *Mayor originalidad lucana en algunos casos*. En los materiales de doble tradición no siempre la forma de Mateo es más antigua u original que la de Lucas. Si Lucas hubiese tomado estos materiales de Mateo, la forma mateana tendría que ser siempre la más original. Sin embargo, hay casos en que es evidente que la forma lucana es la original, como sucede con las bienaventuranzas (Lc. 6:20-23), el Padre Nuestro (Lc. 11:2-4), y el oráculo de desgracia (Lc. 11:49-51). Más original parece «el dedo de Dios» lucano que el Espíritu de Dios mateano en Lc. 11:20/Mt. 12:28, o la alusión lucana a los ninivitas que la alusión mateana a los tres días en el vientre del pez (Lc. 11:30/Mt. 12:40).

Los partidarios de la dependencia literaria responden de distinta manera a esta objeción. Unos niegan que Lucas sea original en cualquiera de los casos; otros aceptarían la originalidad lucana, pero la atribuyen al uso de otras fuentes simultáneas. En resumen, no se puede decir de un modo consistente que Mateo ofrezca el contexto primario de sus dichos comunes con Lucas. En ocasiones, es obvio que el contexto primario es el de Lucas, y ha sido Mateo el que lo ha desplazado a otro lugar.

1.4. *Adiciones de Mateo a Marcos*. Lucas parece desconocer siempre las adiciones que Mateo hace al material marcano. Por ejemplo, en el bautismo de Jesús (Mc. 1:9-11) Mateo intercala dos versículos con la conversación entre Jesús y el Bautista (Mt. 3:13-17). En el pasaje de las espigas (Mc. 2:23-28), Mateo ha insertado los versículos 5-7 con el ejemplo de los sacerdotes que violan el sábado, y el dicho de Oseas (repetido) de que Dios quiere misericordia y no sacrificios (Mt. 12:1-8). En el pasaje de Mc. 6:45-52, Mateo ha insertado los versículos 28-32 sobre Pedro yendo al encuentro de Jesús sobre el mar (Mt. 14:22-33). En el pasaje de Mc. 8:27-30 sobre la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, Mateo ha añadido los versículos 16-19 sobre las palabras de Jesús que llaman a Pedro piedra y le entregan las llaves del Reino (Mt. 16:13-20). En el pasaje sobre Barrabás (Mc. 15:6-11), Mateo ha añadido el versículo 19 con la intervención de la mujer de Pilatos (Mt.

27:15-20). Un poco más adelante, Mateo ha añadido los versos 24-25 en los que Pilatos se lava las manos y el pueblo pide que caiga sobre ellos la sangre de Jesús. Pues bien, en estos seis casos de adiciones mateanas a Marcos, Lucas parece desconocer completamente estas informaciones, lo cual nos invita a pensar que no había leído a Mateo, sino solo a Marcos, y que dichas adiciones mateanas provenían de otra fuente propia de Mateo, desconocida para Lucas.

1.5. *Existencia de dobletes*. Los dobletes de Mt. y Lc. suelen darse de modo que una de las dos versiones aparezca en Marcos, y la otra sea atribuible a la doble tradición. El hecho de que se den dobletes en Mateo significa que ha encontrado los *logia* en dos fuentes simultáneas. Por otra parte, el hecho de que Lucas tenga dobletes que no aparecen como tales en Mateo significa que esos *logia*, además de encontrarse en Marcos, debían hallarse en una segunda fuente distinta de Mateo. Tuckett considera que esta es una prueba débil a favor de Q. La presencia de dobletes puede explicarse de otra manera. Los que mantienen la prioridad de Mateo lo pueden explicar atribuyéndolo al uso simultáneo de otras fuentes, o al deseo de Mateo de insistir en una determinada enseñanza repitiéndola dos veces. En la hipótesis de Griesbach, Lucas habría repetido los dobletes de Mateo, mientras que Marcos habría escogido tan solo una versión.

Sin embargo, la presencia de los dobletes puede ayudar mucho a responder a una de las grandes objeciones sobre los acuerdos menores de Mateo-Lucas frente a Marcos en pasajes de triple tradición, tanto en los acuerdos verbales, como en los casos en que Lucas se separa del orden de Marcos atraído por el contexto de Q.

II. Q, ¿ESCRITO U ORAL? Entre los adversarios de Q se cuentan quienes alegan que hay una importante tradición oral sobre Jesús, apoyada en técnicas muy concretas de memorización. Se refieren a técnicas como las que se han analizado en la tradición oral rabínica. En ella se encuentran muchos trucos de mnemotecnia bien estudiados, y existe también una institución de memorizadores. La tradición oral bastaría para explicar la concordancia entre Mateo y Lucas en el material de la doble tradición, sin necesidad de postular un documento común. Para Kloppenborg, en cambio, comparar la tradición evangélica con la rabínica es un anacronismo, porque esas técnicas rabínicas son del siglo II de nuestra Era, y no se pueden aplicar sin más al siglo I. Además, no hay evidencia de que en la primera fase cristiana existieran las técnicas de transmisión oral que fueron más tarde corrientes en el judaísmo. No hay rastro de memorizadores en el *Sitz im Leben* cristiano, ni aparecen tampoco los enlaces mnemotécnicos típicos de las tradiciones orales acerca de los fariseos, que fueron analizados por Neusner.

Los argumentos a favor de que se trate de un documento escrito tienen que ver con:

2.1. *Concordancias verbales*. Cuantas más concordancias verbales haya entre dos escritos, más probable es que tengan en común una fuente escrita. Ahora bien, las concordancias verbales de Mt. y Lc. en la doble tradición son muy extensas. Rosché trató de minimizar estas concordancias comparándolas con las que existen entre Mt.-Mc. y Lc.-Mc. por una parte y Mt.-Lc. por otra. Según sus conclusiones, los acuerdos Lc.-Mt. en la doble tradición son mucho menos numerosos. De ahí obtiene un argumento a favor de un Q oral. Pero esta metodología es equivocada. El correlato de las comparaciones Mt.-Lc. en la doble tradición debe ser también Mt.-Lc. directamente en la triple tradición, y no la comparación de cada uno por separado con Marcos, tal como hacía Rosché. Si establecemos la comparación en estos otros términos, observamos una semejanza grande en la proporción de concordancias verbales, sobre todo en las palabras de Jesús, menos en las narraciones y en las introducciones. Con ello se probaría la existencia de un Q escrito.

2.2. *Frases y construcciones peculiares*. La existencia de dichas expresiones excluye el carácter oral, ya que en la transmisión oral estas frases son reemplazadas por otras normales. Hawkins detectaba entre otras las siguientes expresiones extrañas usadas en ambos Evangelios: «Entre los nacidos de mujer» (Q 7, 28); «No soy digno» (Q 7, 6); «Dilo de palabra» (Q 7, 7). Son expresiones raras en las literaturas paralelas.

2.3. *Orden*. La existencia de un orden común favorece la tesis del carácter escrito de Q. Mateo y Lucas tienen criterios diversos al utilizar el material de Q. Mientras que Mateo lo agrupa en discursos temáticos, como el de las bienaventuranzas, la misión y la comunidad, Lucas lo concentra en secciones no temáticas en sus dos grandes inserciones a Marcos, la pequeña de 6:20-8,3 y la grande del viaje de 9:51-18,14. Debido a este hecho, no cabría esperar ningún orden secuencial relativo entre Mateo y Lucas, y sin embargo extrañamente encontramos que grandes bloques de material ocupan el mismo lugar relativo dentro de ambas secuencias.

2.4. *Unidades complejas*. Hay también paralelismo entre amplias unidades de material de gran complejidad, que no se explicaría si la fuente común fuera oral. En cuanto a los dichos que no pertenecen a los bloques correlativos con Lucas, encontramos en muchos casos que han sido combinados con otros textos de Marcos, agregados a relatos marcanos o traspuestos a contextos de este Evangelio. Rolland estudia una secuencia de dichos procedentes de Q que han sido incorporados por Mateo a su gran sermón misionero. Podemos ver que el orden de estos versículos es el mismo que el que tienen en el Evangelio de Lucas, aunque en este último no forman un bloque, sino que están esparcidos. Sin embargo, la probabilidad estadística de que esta coincidencia en el orden relativo de estos versículos sea casual, es solo de 1/720. La respuesta que se impone es que Mateo encontró el orden de Q tal como está en Lucas, fue tomando de allí los dichos de Jesús que le convenían para su discurso misionero, y los fue pegando según el orden en que venían en su fuente. Esto excluye que la fuente utilizada por ambos evangelistas fuera oral o un conjunto de pequeños documentos diversos.

2.5. *Dobletes*. La única razón para la existencia de dobletes en Mateo y/o Lucas es la existencia de un Q escrito junto a un Marcos escrito. Si Q fuese oral, probablemente Lucas o Mateo no habrían reproducido el dicho dos veces, sino que habrían amalgamado el dicho oral junto con el de Marcos, en vez de reproducirlo de nuevo en otro contexto.

2.6. *Teología de Q*. Para poder hablar de una teología de Q, habría que probar antes que Q existió como documento. Sin embargo, en un círculo hermenéutico, una vez lanzada la hipótesis de la existencia de Q, el hecho de que aparezca en ella una teología propia y original distinta de la de Mateos y Lucas, vendría a confirmar o a hacer más verosímil la hipótesis inicial.

2.7 *Extensión de Q.* La tradición de los *logia* se suele definir en términos muy reduccionistas, limitándola a los versículos no marcanos en que coinciden Mateo y Lucas. Comparando Mateo y Lucas, hay entre 220 y 235 versículos que se pueden atribuir a esta fuente. Pero en realidad es difícil saber la extensión de Q. Como dice E. Broadhead, una cosa es la extensión del documento y otro el modo como hemos llegado a él. Este autor habla de hasta siete lugares donde pueden hallarse *logia* pertenecientes a esta tradición, que pudieron encontrarse en el documento Q. Además del lugar obvio de los pasajes no marcanos comunes a Mateo y Lucas, estarían textos exclusivos de Mateo o de Lucas, textos marcanos de triple tradición, material exclusivo de Marcos, dobletes, otros textos canónicos no evangélicos del NT, y tradiciones no canónicas.

Los exegetas tienden a pensar que es muy poco lo que desconocemos de Q. Según Tuckett, la cantidad de versículos desconocida e ilocalizable de Q es «bastante baja». Pero los razonamientos

no resultan muy convincentes. C. Evans nos presenta cómo quedaría el Evangelio de Marcos si suprimiéramos todo lo que no ha sido simultáneamente asumido por Mateo y por Lucas. A juzgar por los porcentajes omitidos, y aplicando el mismo baremo, no hay que descartar que Q haya tenido el doble de versículos de los que habitualmente se le atribuyen.

III. IDIOMA. El testimonio de Papías sería un motivo para identificar Q con el Mateo arameo, en cuyo caso habría que postular que Q estaba redactado en arameo. De hecho, esta fue la primera hipótesis adelantada por los primeros estudiosos de Q desde Schleiermacher (1832) hasta Harnack (1907). Pero, dada la ambigüedad de dicho testimonio, es mejor acudir a la evidencia interna. Solo a partir de ella podremos conjeturar en qué lengua estaba escrito Q, y si los evangelistas lo tradujeron ellos mismos al griego, o se lo encontraron ya en griego. No basta con detectar un sabor semítico en el griego para deducir que Mateo o Lucas traduzcan un documento semítico. Basta con que los dichos originales de Jesús estuviesen en arameo, para que este sabor se haya conservado en la traducción griega hecha por el autor de Q, o por el autor de su fuente. Nada nos obliga a pensar que Q mismo estuviera redactado en arameo. El que la doble tradición tenga un origen arameo, no quiere decir que el documento Q utilizado por Mateo y Lucas estuviese en arameo. Poco a poco se ha ido imponiendo la tesis de que Q fue escrito directamente en griego.

IV. ORDEN ORIGINAL DE Q. La mayoría piensa que es posible llegar a conocer el orden original de Q, y que Lucas es el que mejor lo refleja, aunque unos pocos defienden que es Mateo el que mejor lo conserva. El primer argumento es que evidentemente Lucas tiende a conservar mejor que Mateo el orden de Marcos, de donde se podría deducir que también en el caso de Q nos habría conservado mejor la disposición del documento original. Hay ya un cierto orden entre Mateo y Lucas en algunos de los dichos, y este orden secuencial relativo probablemente refleja el del documento original. Mateo tiende a combinar Q con Marcos, mientras que Lucas los mantiene separados, haciendo más verosímil que haya respetado el orden original. Dado el carácter temático de las agrupaciones de Mateo, es más verosímil que este haya reubicado dichos diversos en sus discursos temáticos, y no que Lucas los haya dispersado sin motivo aparente. Puede suceder también que Mateo haya combinado *logia* de Q con materiales de sus fuentes propias (M), o haya trasladado *logia* de Q a contextos de M. De todos los argumentos, el más fiable es el del orden ya existente entre la secuencia de bloques de Q, que se puede apreciar tanto en la secuencia global de Mateo y Lucas, como en el interior de una misma sección.

V. CARÁCTER DE Q. El documento Q que podemos reconstruir a partir de los materiales de la doble tradición es un texto consistente en dichos y parábolas de Jesús, con un mínimo de narraciones, sin relato de la Pasión, y con un sabor fuertemente sapiencial. No existe ninguna otra fuente contemporánea de estas características. El único documento parecido es el evangelio de Tomás, que es bastante posterior. La existencia de un género literario consistente en la agrupación de dichos sapienciales nos es bien conocida, tanto por los libros de este género que hallamos en el AT, como en antiguas colecciones egipcias, el citado evangelio de Tomás, o el tratado *Pirqé Abboth* de la > Mishnah.

También el hecho de que existiera una mera colección de dichos del Señor es bien verosímil, teniendo en cuenta la autoridad tan grande que pronto adquirían, como puede verse en las epístolas paulinas (1 Cor. 7:10; 12:25; 9:14; 11:23; 1 Tes. 4:15).

Junto con la vena sapiencial, observamos también en Q una marcada tendencia escatológica, tanto en la predicación del Bautista como en la de Jesús. El juicio de Dios es inminente. Dicha inminencia

relativiza mucho los principios de reciprocidad y de prudencia humana que son normales en las relaciones de este mundo. Tal como se nos presenta el documento Q, la ética se funda no en verdades sapienciales eternas, sino en la situación de interinidad apremiante que viene a relativizar todos los valores mundanos.

Algunos acusan a Q de tener una cristología baja, pero la imagen de Jesús que emerge, tal como la sintetiza Brown, no es de ningún modo baja. Jesús bautiza con el Espíritu Santo (Q 3:16-17; 7:18-23), es mayor que Salomón y que Jonás (Q 11:31-32), es el Hijo del Hombre que vendrá como juez (Q 17:23-27,30,37), es el Hijo a quien todo ha sido dado, que es conocido solo por el Padre, y el único que conoce al Padre (Q 10:22). Hay que preferirlo a la propia familia (Q 14:26-27). La pregunta del Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?» obtiene una respuesta positiva de Jesús referida al pasaje de Is 35:5-6 y 61,2. Esta respuesta (Q 7:18-23) podría equivaler a una afirmación mesiánica, a la luz del texto de Qumrán 4Q521, en el que se alude a estos mismos pasajes bíblicos al hablar de las acciones futuras del Mesías. Jesús afirma que por su causa algunas familias serán divididas (Q 12:51-53). Curiosamente, como dice Evans, esta referencia a Miq 7:6 aparece también en la única referencia clara al Mesías de toda la Mishnah. El dicho de Q 22:28-30 que anuncia que los discípulos se sentarán en tronos como jueces junto con Jesús en el Reino, manifiesta también una cristología mucho más alta que la que muchos quieren reconocer en Q.

VI. ¿FUENTE O EVANGELIO? Existe una polémica nada inocente sobre el nombre que se le debería dar a este documento. El *Jesus Seminar* y otros investigadores optan decididamente por el nombre de «Evangelio Q». Otros, en cambio, niegan a Q el carácter de evangelio, para reducirlo a una mera fuente utilizada por los verdaderos Evangelios (Fuente Q), o como documento meramente recopilatorio de dichos, sin ningún carácter narrativo (Documento Q). Una fórmula de compromiso es «Evangelio de dichos Q». Si Q fuera simplemente una recopilación de dichos de Jesús, no habría por qué esperar una visión teológica elaborada sobre el significado de su vida. En ese sentido, no se puede comparar ni oponer Q a Marcos, porque no serían documentos homologables. En cambio, si consideramos que Q es un evangelio completo, parangonable al de Marcos, entonces surge la posibilidad de contraponer el uno al otro, y concluir que presentan dos visiones diversas sobre el significado teológico de la vida de Jesús. Una vez comparados ambos, el paso siguiente será contraponer las dos comunidades que los produjeron, o sea, su teología y su praxis.

De afirmar que Q es un evangelio sin un relato de la Pasión, se ha pasado a deducir que la comunidad donde se redacta no daba ninguna importancia salvífica a la muerte y resurrección de Jesús, y valoraba solo la sabiduría de la doctrina contenida en sus aforismos. En este sentido, Q se alejaría diametralmente de la teología paulina centrada en el valor soteriológico del sacrificio y resurrección de Jesús.

¿Se puede realmente considerar a Q un evangelio, o es una mera recopilación de dichos? ¿Significa la ausencia de un relato de la pasión o de alusiones a su significado salvífico un desinterés por estos acontecimientos? ¿No podría atribuirse este silencio a la propia naturaleza de la fuente, que como el evangelio de Tomás, se habría limitado a reproducir dichos del Señor, fuera de todo marco narrativo?

Quienes consideran Q como un evangelio completo insisten en que no se limita a ser una recopilación de dichos. De hecho, incluye una narración milagrosa, la curación del siervo del centurión. También podría considerarse material narrativo el referente a la predicación del Bautista y las tentaciones en el desierto. Algunos sospechan que Q contenía también una narración del bautismo

de Jesús que en Mateo y Lucas está solapada con la procedente de Marcos.

Para Guijarro, una de las pruebas de que Q no es una recopilación, sino una verdadera obra literaria, reside en su unidad y en la presencia de temas recurrentes, como el de aquel «que ha de venir», anunciado por el Bautista, identificado después con Jesús y relacionado con el tema del juicio. Otro motivo sería la muerte violenta de los profetas.

Si prescindimos de la ausencia del relato de la Pasión, el marco cronológico de Q es semejante al de Marcos. Comienza con el testimonio del Bautista, sigue con la etapa del desierto (bautismo y tentaciones) y terminan con un discurso sobre la venida del Hijo del Hombre. Todo esto lleva a algunos a considerar a Q como una verdadera *Vida de Jesús* según los cánones de la retórica antigua.

Sin embargo, no nos convence esta valoración. Faltan personajes en Q. Solo dos son mencionados por sus nombres: Jesús y Juan el Bautista. No hay mención de los parientes de Jesús ni de ninguno de sus discípulos. No aparece ni una sola mención topográfica, fuera de la alusión al Jordán, al desierto y a Jerusalén. No hay viajes ni desplazamientos. No se encuentra principio ni fin.

Es cierto que los dichos de Jesús están mejor agrupados que en el evangelio de Tomás, y podemos encontrar una cierta articulación temática entre ellos. Es cierto que hay un mínimo esbozo de secuencia temporal, como el hecho de narrar primero el ministerio del Bautista y sus testimonios, y luego el ministerio de Jesús y sus dichos. Pero, ¿basta este rudimentario esquema cronológico para hablar de una *Vida*?

Se suele atribuir a Q el episodio de la curación del siervo del centurión. ¿Tiene sentido que un documento largo narre solo una curación de Jesús? Si fuera un género biográfico, se esperarían múltiples relatos. Si es una recopilación de dichos, entonces no encaja ningún relato en absoluto.

Es verdad que esta curación del siervo del centurión se inscribe dentro del criterio de atribución a Q: material de Lc y Mt ausente en Mc. Pero, ¿hay que ser tan rígido como para usar un único criterio de atribución? ¿No habría que exigir también un género literario común? Personalmente, no descarto que el relato de la curación del centurión lo hayan leído Mt y Lc en otra fuente distinta de Q, o lo hayan recogido de la tradición oral. De ese modo, Q quedaría más nítidamente encuadrado en el género «colección de *logia*», y sería más homologable con el evangelio de Tomás y otras colecciones sapienciales de *logia* del AT y de la literatura intertestamentaria.

VII. REDACCIÓN. La investigación moderna pretende haber llegado a reconstruir el documento Q. Para ello, ha intentado eliminar las intervenciones editoriales de Lucas y Mateo, encontrando así el texto neutro que subyace a la fuente de ambos Evangelios. Tal ha sido el esfuerzo editorial que ha culminado en el año 2000 con la publicación de una edición crítica de Q preparada por J.M. Robinson, F. Hoffmann y J.S. Kloppenborg. Es el resultado de un «Proyecto internacional Q», comenzado en 1983. Pero la investigación no se ha detenido allí. Una vez reconstruido el tenor literal del documento, ha pretendido aplicarle la crítica literaria, distinguiendo en ese hipotético documento estratos literarios pertenecientes a las distintas fases de su redacción, separando tradición y redacción, o distinguiendo las distintas fases redaccionales que atravesó.

Se suele asumir como presupuesto que cronológicamente existieron primero dichos sueltos, luego agrupaciones de ellos; a continuación, colecciones de dichos, y finalmente, la elaboración definitiva a cargo de un redactor que ha dejado su propia huella. Las agrupaciones de dichos se originan por similitud temática o por términos comunes. Así, por ejemplo, se pueden agrupar las bienaventuranzas o los ayes. En cambio, las colecciones de dichos tienen una naturaleza más compleja. Pensemos en

los sermones inaugural, de misión y escatológico.

VIII. LA COMUNIDAD Q. La línea mayoritaria de investigación ha subrayado la diferencia entre la comunidad cristiana primitiva que ha conservado los dichos de Q y las otras que conocíamos. A partir de los textos se ha pretendido deducir un contexto verosímil. El intento es aventurado, ya que Q es una recopilación de dichos con poquísimos elementos narrativos. Mucho más si los contextos imaginados a partir de los textos no tienen confirmación ninguna en los que ya conocemos. Y precisamente, la comunidad de Q imaginada a partir de los textos, es un tipo del que no tenemos ninguna información en las cartas de Pablo ni en los Hechos de los apóstoles, y que por tanto no recibe ninguna confirmación en los otros escritos evangélicos. Tal como nos la suelen presentar, sería muy antigua, ya presente en los años 40, con una teología y un kerigma distinto del de otras comunidades del NT. De aquí deducen que el origen del cristianismo es mucho más pluralista de lo que se había supuesto hasta ahora. Por una parte, se trataría de una comunidad claramente compuesta por judíos con una actitud bastante conservadora con respecto a la Ley. Polemizan con el talante casuístico de los fariseos, pero sin sentirse desligados del cumplimiento de la Ley (Q 11:42; 16, 17). Es una comunidad perseguida, que sufre rechazo y violencia (Q 10:10-11; 12:11-12), y se considera por ello continuadora de los antiguos profetas de Israel, que experimentaron rechazo y persecución (Q 11, 47-51). En cuanto a su actitud para con los gentiles, notamos cierta ambigüedad. Hay al mismo tiempo dichos favorables (Q 3:8; 11:29-32; 13:28-29) y despectivos (Mt. 5:47; 6:32). Es una comunidad que habita en un medio rural, al parecer en Galilea, pero sin embargo escribe su evangelio en griego. Son datos contradictorios, ya que el griego no era la lengua del medio rural de los judíos galileos.

Se nos habla de predicadores itinerantes, y sin embargo Galilea no es un terreno propicio para ese tipo de itinerancia: los pueblos están muy próximos unos a otros, por lo que los desplazamientos son cortos y fácilmente se puede regresar al punto de partida. En Galilea no se puede pensar en viajes lejanos como los de Pablo. Más que viajes, cabría más bien hablar de «paseos matinales».

Theissen ha sido el gran difusor de la idea de que el radicalismo ético de los dichos de Q es un radicalismo itinerante. El cristianismo primitivo habría estado formado por carismáticos itinerantes que dependían para su subsistencia de comunidades locales de simpatizantes. Pero una cosa son los predicadores itinerantes y otra muy distinta las comunidades itinerantes. El hecho de que existan algunos discípulos que hayan adoptado literalmente el modo de vida radical de Jesús, no significa que tal haya sido la tónica de comunidades enteras. Las instrucciones a los misioneros suponen la existencia de comunidades locales que acogían en sus casas a los enviados (Q 12:33-34; 16:13). No parece que los misioneros tuvieran interés ninguno en fomentar este tipo de itinerancia en aquellos a quienes visitaban, sino que se limitaban a despertar en las poblaciones una cierta simpatía hacia el movimiento de Jesús.

Tucket distingue entre itinerancia y falta de hogar (*homelessness*). El mismo Jesús, que ejerció un ministerio itinerante, y que no tenía donde reclinar su cabeza, parece habitar en Cafarnaúm en una casa que es el centro de su misión itinerante.

Algunos han querido comparar el régimen de vida de estos itinerantes de Q con el de los filósofos cínicos, pero esta hipótesis tiene bastantes incongruencias. Una de ellas es que los itinerantes de Q no pueden llevar ni bolsa, ni alforja ni bastón (Q 9:3), objetos característicos de los filósofos cínicos itinerantes. Para ellos «eran signos de independencia y de autosuficiencia». En cambio, para los predicadores cristianos itinerantes, el hecho de prescindir de estos tres objetos significaba su

dependencia voluntaria de los otros, de Dios a quien se confiaban, y de la comunidad que los acogía.

Horsley critica a los que deducen contextos de los textos y construyen contextos imaginarios, de los que no hay ninguna constancia en el medio judeocristiano de la primera mitad del siglo I, sobre todo cuando se trata de contextos diferentes de los que conocemos por otras fuentes. Prefiere interpretar los textos de Q a la luz de los contextos que nos proporciona la tradición evangélica. Más que un movimiento contracultural que rompe las familias y la convivencia ciudadana, creando un ghetto, Horsley ve en estos textos radicales un movimiento de renovación para los pueblos galileos.

Más que un llamado a determinados individuos a desarraigarse, Jesús, a la zaga de Elías y Eliseo, busca la renovación espiritual y social de los pueblos que viven situaciones de pobreza y marginalidad. Aunque todavía no se produce una ruptura con los otros vecinos judíos que no pertenecen al movimiento de Jesús, ya desde los comienzos la escatología y la cristología de las comunidades cristianas de Q no podían por menos que iniciar una cierta separación con respecto al resto de Israel.

IX. LA FUENTE Q Y EL JESÚS HISTÓRICO. Para el *Jesus Seminar*, y no solo para él, la Fuente Q fue la recopilación más antigua de dichos de Jesús, y por tanto la que nos pone en un contacto más inmediato con el contenido y el talante de su predicación. El análisis redaccional del libro que distingue diversas etapas en su composición pretende ir más allá del mismo Q, a una etapa más original, la de Q1, que nos pondría en contacto con un Jesús aún más primitivo, y aún más diferente del Jesús «canónico». Una de las principales dificultades para admitir la imagen reconstruida de Jesús a partir de Q es el hecho de que no da razón de su muerte violenta. Este Jesús de Q no es un Jesús crucificable. Por eso, quizás algunos de los que llevan al extremo la hipótesis gnóstica se ven forzados a explicar la muerte de Jesús como resultado del azar o de un malentendido.

X. FECHA Y LUGAR. Se suele fechar entre 40 y 70, y ciertamente antes de la caída de Jerusalén, sobre todo porque el lamento por Jerusalén está todavía abierto a la esperanza. Theissen piensa que a mediados de los años 50 hubo una actitud más positiva de los fariseos hacia los cristianos, y de ahí concluye que los textos antifariseos de Q pertenecen a la época más polémica anterior al 55. Pero no hay ninguna prueba de dicho cambio de actitud como regla general. Guijarro observa que el tipo de enseñanza rabínica criticada en Q es la emparentada con la escuela de Sahmmai, que estuvo más en boga en los tiempos anteriores a la caída de Jerusalén. En cambio, los rabinos de Yavne se inclinaron más por la tendencia farisaica de la escuela de Hillel. Sería otro argumento más para fechar Q antes de la caída de Jerusalén. Se postula que se escribió en el norte de Galilea, ya que, fuera de Jerusalén, los lugares mencionados están todos en Galilea. Clave para esta perspectiva sería la referencia en Q 10, 13-15 a las tres aldeas de Cafarnaún, Betsaida y Corazín, pequeñas poblaciones ubicadas en el litoral norteño del mismo lago de Genesaret, sin mayor relevancia para nadie, excepto sus habitantes, y también para la fuente Q. Véase EVANGELIOS SINÓPTICOS, QUMRÁN.

BIBLIOGRAFÍA: J. M. C. Crum, *The original Jerusalem gospel: being essays on the document Q* (Macmillan, Nueva York 1927); F. Gerald Downing, *Cynics and Christian Origins* (T. & T. Clark 1992); Id., *Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in First-Century Tradition* (Sheffield University Press 1988); H.O. Guenther, "The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources: Rethinking Christian Origins", *Semeia* 55 (1992) 41-76; S. Guijarro Oporto, *Dichos primitivos de Jesús. Introducción al protoevangelio de dichos Q* (Sígueme 2004); I. Havener, *Q: The Sayings of Jesus* (Glazier, Wilmington 1987); Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (Crossroad, Nueva York 1989); A.D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q* (Polebridge, Sonoma 1992); J.S. Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido* (Sígueme 2005); J.S. Kloppenborg y L.E. Vaage, "Early Christianity, Q and Jesus: The Sayings Gospel and Method in the Study of Christian Origins", *Semeia* 55 (1992) 3-4; B.L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins* (Harper 1993); Athanasius Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979); J.M. Robinson, P. Hoffmann y J.S. Kloppenborg, eds., *El documento Q*

en griego y en español con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás (Sígueme 2002); W. Schenk, *Synopse zur Redenquelle der Evangelien: Q Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen* (Patmos, Düsseldorf 1981); M. Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (Mohr, Tübingen 1988); Siegfried Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten* (Theologischer Verlag, Zürich 1972); Id., *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen* (Theologischer Verlag, Zürich 1972); G. Theissen *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme 1985); L.E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q* (Trinity Press International, Valley Forge 1994); Id., "El cristianismo galileo y el Evangelio radical de Q", en *RIBLA* 22 (1995:3) 81-103; A. Vargas Machuca, "La llamada fuente Q de los evangelios", en A. Piñero, ed., *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (Almendro 1993); C. Vidal Manzanares, *El primer evangelio: El documento Q* (Planeta 1993).

J. M. MARTÍN-MORENO

QOHÉLET. Ver ECLESIASTÉS

QUEBAR

Heb. 3529 *Kebar*, ְבָר, prop. «extensión, largo»; Sept. *Khobar*, Χοβ□ρ. Río de una región cercana a Babilonia, a orillas del cual los caldeos asentaron a algunos de los cautivos de Judá. El profeta Ezequiel lo menciona a menudo como escenario de sus visiones (Ez. 1:1, 3; 3:15, 23; 10:15, 20).

Se ha sido identificado con el canal de irrigación Shatt em-Nîl, entre Babel y Kabari. Es un canal navegable que sale del Éufrates y vuelve a unirse a él, llamado el *nâru* (río) Kabaru en algunos textos antiguos.

QUEBRANTAHUESOS

Heb. 6538 *peres*, פֶּרֶס = «quebrantador». Ave clasificada entre los animales impuros junto al > águila, el azor, el gallinazo, el milano y el buitre (Lv. 11:13; Dt. 14:12).

La palabra heb. *peres* se entiende como una referencia al gipaeto o quebrantahuesos (*Gypaetus barbatus*, águila barbada). Es una de las mayores aves de presa, llega casi a un metro de alto y tiene una envergadura de 2,70 metros; lanza a sus presas desde gran altura para destrozarlas. Es un ave espantadiza, y en Palestina se halla sobre todo en las barrancas del Arnón, al este del mar Muerto.

A. CABEZÓN MARTÍN

QUEDAR

Heb. 6938 *Qedar*, קֵדָר = «cetrino, moreno»; Sept. *Kedar*, Κηδ□ρ.

Segundo de los hijos de Ismael y fundador de una tribu homónima de nómadas o beduinos emparentados con los demás grupos ismaelitas, localizados una región al norte de Arabia (Gn. 25:13; Ez. 27:21; Jer. 49:28). Las tribus quedaritas florecieron entre los siglos VIII y IV a.C. En los textos asirios y babilonios tardíos se los conoce como *Qadar*. Se asentaron en la península Arábiga y a menudo hicieron incursiones a través del Sinaí. Se cree que dan nombre a la región egipcia de > Gosén, en el delta del Nilo.

Los quedaritas fueron célebres por sus manadas de borregos y sus camellos, por sus tiendas de campaña, sus arqueros y sus telas (Sal. 120:5; Cnt. 1:5; Is. 21:16). Algunos eran nómadas aislados en el desierto, en tiendas de color oscuro; otros habitaban en aldeas sin murallas (Jer. 49:28; Ez. 42:11). Al parecer, disponían de grandes riquezas. El profeta Isaías predijo que toda su gloria sería desecha (Is. 21:16). Jeremías, a su vez, les anunció de dónde vendría el peligro: de Asiria (Jer. 49:28-33), todo esto queda confirmado por las crónicas de la campaña del rey asirio Assurbanipal.

El Talmud de Babilonia dice que los quedaritas rendían culto idolátrico al agua, comprensible

dado el medio geográfico en que se movían. Se cree que estos quedaritas o «hijos de Quedar» (*bené Qedar*, נֵי קֵדָר) son la misma tribu de los coreítas, de la que descendía Mahoma. Una antigua tradición árabe dice que Quedar se asentó en Hejaz, territorio cercano a la Meca y Medina, y que sus descendientes gobernaron desde entonces la región. Véase GOSÉN, ISMAEL.

BIBLIOGRAFÍA: J.H. Walton, V.H. Mathews y M.W. Chavalas, *Comentario del contexto cultural de la Biblia* (EMH, 2005).

QUEDEMA

Heb. 6929 *Qedemah*, קֵדְמָה = «hacia el este»; Sept. *Kedmá*, Κεδμά, v. *Kedam*, Κεδάμ.

Último de los hijos de Ismael y progenitor de una familia o tribu árabe llamada por el mismo nombre (Gn. 25:15; 1 Cro. 1:31). Prob. vivían al oriente de los nabateos.

QUEDES

Heb. 6943 *Qédesh*, קֶדֶ = «santuario, lugar sagrado»; Sept. *Kedes*, Κέδες; *Kades*, Κάδες (Jos. 21:32); *Kades*, Κάδης (Jue. 4:6), v. *Kedeé*, Κεδεέ (1 Cro. 6:72). Nombre de tres ciudades del AT.

1. Ciudad cananea conquistada por los israelitas (Jos. 12:22), adjudicada a la tribu de Neftalí y convertida en una ciudad de refugio (Jos. 19:37; 1 Cro. 6:76). > Débora recurrió a > Barac, oriundo de esta ciudad, para luchar contra > Jabín, rey cananeo, y Sísara, capitán de su ejército (Jue. 4:6-10). Como su nombre indica, fue un lugar santo de gran antigüedad, escogido por esta razón para convocar a las tribus antes de enfrentarse al ejército enemigo. Fue una de las ciudades conquistadas por Tiglat-pileser, que llevó sus habitantes al cautiverio (2 R. 15:29). Josefo la llama Qedesa (*he Kédesa*, ἡ Κέδεσα, *Ant*. 5, 1, 18, 24) y Cidisa (*Ant*. 9, 11, 1), y la sitúa en la frontera que separa Galilea de Tiro (Ant. 13, 5, 6). Aquí fue donde Jonatán Macabeo venció al príncipe Demetrio (*Kades*, Κάδης, 1 Mac. 11:63, 73).

2. Ciudad levítica de la tribu de Isacar (1 Cro. 6:72), llamada Cisón y Quisión en Jos. 19:20 y 21:28.

3. Ciudad adjudicada a la tribu de Judá en la repartición de la tierra (Jos. 15:23).

J. M. DÍAZ YANES

QUEDORLAOMER

Heb. 3540 *Kedorlaomer*, ד רְלָעֹמֶר ְ, quizá «servidor del dios Lagamar»; Sept. *Khodollogomor*, Χοδολλογομόρ.

Rey de > Elam en tiempos de Abraham y jefe de una coalición de reyes orientales que invadió Canaán para someter las cinco ciudades de la llanura de la orilla oriental del mar Muerto, a saber, Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboím y Zoar. Habían estado sometidas durante doce años a Quedorlaomer, pero después se habían rebelado, poniendo así en peligro la ruta comercial con Arabia, que pasaba por esta zona de Transjordania en la que estaban interesados Quedorlaomer y sus aliados. La incursión de castigo pretendía someter a los rebeldes y volver a asegurar la ruta amenazada. Habiendo conseguido la victoria, Quedorlaomer hizo cautivo, entre otros, a Lot, que residía en Sodoma, lo que llevó a Abraham, al mando de su numeroso clan, junto con sus aliados amorreos Aner, Escol y Mamre, a emprender su persecución. Alcanzándolos en Dan, atacó por sorpresa durante la noche, poniendo en fuga a los invasores, rescatando a Lot y al resto de los cautivos, y consiguiendo un gran botín (Gn. 14:1-16).

Quedorlaomer no se ha podido identificar con seguridad con ninguno de los reyes de los cuales se tienen noticas extrabíblicas, aunque se cree que se puede tratar de un tal Kudur-Lagamal, que significa «siervo de Lagamal». La primera parte del nombre aparece en la onomástica elamita, y Lagamal era una diosa de aquel pueblo. Aunque no se ha encontrado el nombre de este rey en las listas reales elamitas, hay que tener en cuenta que son incompletas, precisamente en esta época que precede a la hegemonía de la primera dinastía babilónica.

Amrafel, rey de Sinar, se ha identificado con Hammurabi de Babilonia (s. XVIII a.C.); Sinar es designación genérica de Mesopotamia y en concreto de Babilonia. Arioc, rey de Elasar, se ha pretendido identificar con Rim-Sin de Larsa, al sur de Babilonia, pero corresponde más a Arriwaku, personaje mencionado en los archivos de Mari, al norte de Siria. Se trataría, pues, de Zimrilim, rey de Mari, contemporáneo de Hammurabi. Elasar puede ser *Ilan-zura* de los textos hititas de Mari, situada entre Carquemis y Mari. Tidal, rey de Goím, correspondería al hitita Tudhalia I (nacido hacia 1730 a.C), y *Goím* puede ser una denominación genérica, equivalente a «bárbaro» para designar a los extranjeros, en heb. *goyim*. Como Elam ejercía cierta hegemonía en Mesopotamia antes de surgir el imperio de Hammurabi, y hacía incursiones hasta el Asia Menor, bien se puede ubicar esta expedición a finales del siglo XIX o principios del XVIII a.C. Por otra parte, se sabe que Transjordania fue arrasada en esa época. Véanse ARIOC, ELAM, ELASAR, MESOPOTAMIA, SINAR, SODOMA.

A. ROPERO

QUEFAR-HAAMONÍ

Heb. 3726 *Kephar haammonaý*, כְּפַר הָעַ נָי = «aldea de los amonitas»; o *Kephar haammonah*, כְּפַר הָעַ נָה = «aldea de Amoná»; Sept. *Kapharammoná*, Καφαραμμον□, v. *Karaphá kaí Kephirá kaí Moní*, Καραφ□ κα□ Κεφιρ□ κα□ Μον□; Vulg. *villa Emona*.

Aldea que correspondió a la tribu de Benjamín en la repartición de la tierra: «Quefar-haamoní, Ofni y Geba, doce ciudades con sus aldeas» (Jos. 18:24). Prob. su nombre se hace eco de una incursión de los > amonitas desde el valle del Jordán hasta las tierras altas de Benjamín. Algunos la identifican con Jirbet-Kerf-Ana, a unos 5 km. al norte de Betel.

QUEHELATA. Ver CEELATA

QUELAL

Heb. 3636 *Kelal*, כְּלָל = «plenitud»; Sept. *Khalel*, Χαλ□λ. Uno de los descendientes de Pahath-moab, que se divorció de su esposa gentil después del regreso de Babilonia: «De los hijos de Pahath-moab: Adna, y Quelal, Benaías, Maasías, Mathanías, Besaleel, Binnui y Manasés.» (Esd. 10:30).

QUELIÓN

Heb. 3630 *Kileyón*, כִּלְי ן = «derribado»; Sept. *Kheleón*, Χελε□ν v. *Khelaión*, Χελαι□ν. Hijo menor de Elimelec y Noemí, murió joven en Moab, adonde habían emigrado. Contrajo matrimonio con Orfa, cuñada de Rut, pero no dejó ninguna descendencia (Rt. 1:2-5; 4:9).

QUELUB

Heb. 3620 *Kelub*, כְּל ב = «jaula, canasta». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Khaleb*, Χαλ□β. Hermano de Suja y padre de Mejir, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:11).

2. Sept. *Khelub*, Χελο□β. Padre de > Ezri, funcionario del rey David que supervisaba a los que trabajaban en el cultivo de las tierras (1 Cro. 27:26).

QUELUBAI

Heb. 3621 *Kelubay*, ְלבַי; Sept. *Khaleb*, Χαλ□β. Uno de los hijos de Hesrón, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:9), también llamado Caleb (1 Cro. 2:18, 42). En este pasaje se dice que > Jerameel era hermano de Caleb/Quelubai, al tiempo que en 1 Sam. 27:10 se dice que el territorio de los jerameelitas estaba al sur de Judá, donde también se encontraban las posesiones de los descendientes de Caleb (Jue. 1:15; 1 Sam. 25:3; 30:14).

QUELÚHI

Heb. 3622 *Keluhi*, ְלֻהִי = «completo»; Sept. *Khelía*, Χελ□α, *Khelkía*, Χελκ□α y *Khelkeía*, Χελκε□α; Vulg. *Chelian*. Uno de los descendientes de Bani, que se divorció de su esposa gentil después del regreso de Babilonia (Esd. 10:35).

QUEMARÍN

Heb. *Qemarim*, ְמָרִים = «sacerdotes idólatras»; Sept. *Khomarim*, Χομαρ□μ. Esta palabra solo aparece una vez en el profeta Sofonías: «Extenderé mi mano sobre Judá, y sobre todos los moradores de Jerusalén, y exterminaré de este lugar el remanente de Baal, y el nombre de los Qemarim con los sacerdotes» (Sof. 1:4). Según Gesenius, el término sirio correspondiente significa «sacerdote» en general, y así es traducido por las versiones modernas, que escriben «sacerdotes idólatras», en cuanto asociados al culto pagano.

QUEMÓS

Heb. 3645 *Kemosh*, ְמ, de etimología incierta, quizá «Dios del fuego»; Sept. *Khamós*, Χαμ□ς. Deidad nacional de los moabitas (Nm. 21:29; Jer. 48:7, 13, 46). Por el relato de > Jefté se deduce que también era adorado por los > amonitas, nación estrechamente emparentada con Moab (Jue. 11:24).

Su culto, como en el caso de > Moloc, incluía el sacrificio de niños, que eran quemados vivos en casos extremos de gran peligro o calamidad (2 R. 3:27). En la famosa piedra o estela de Mesa, también llamada Piedra Moabita, se pone a Quemós al frente de los ejércitos. Salomón cayó en la idolatría al erigir un > lugar alto en su honor, cerca de Jerusalén, que más tarde fue profanado por el rey Josías (1 R. 11:7; 2 R. 23:13).

Jerónimo identifica Quemós con > Baal-peor (*Comm. in Is. 15, 2*), otros con Baal-Zebub, y Gesenius con Marte, dios de la guerra. Según una tradición judía, Quemós era adorado bajo la forma de una piedra negra, y Maimónides afirma que sus adoradores le daban culto con la cabeza descubierta y con ropa de una pieza, que no hubiera sido cosida con aguja, lo que confirma su identificación con Moloc o Milcom (1 R. 11:7; 2 R. 23:13). Véase LUGARES ALTOS, MOLOC, TOFET.

QUENAANA

Heb. 3668 *Kenaanah*, נַעֲנָה ְ, fem. de Canaán. Nombre de dos personajes del AT y de la tribu de Benjamín, cuyo nombre podía indicar la relación especial mediante matrimonios con la antigua población de Canaán, así la guerra civil que tuvo que soportar era tribu (cf. Jue. 21), quizá por su alianza con sus vecinos fenicios.

1. Sept. *Khananán*, Χαναν□ν v. *Khananá*, Χαναν□. Cuarto hijo de Bilhán, de la tribu de Benjamín, aparentemente un soldado de los tiempos de David (1 Cro. 7:10).

2. Sept. *Khanaán*, Χανα□ν v. *Khananá*, Χαναν□ y *Khanaaná*, Χανααν□. Padre del falso profeta > Sedequías, que engañó a > Acab (1 R. 22:11, 24; 2 Cro. 18:10, 23).

QUENANAAS

Heb. 3663 *Kenaneyah*, נַנְיָה ְ = «Yahvé ha establecido», 1 Cro. 15:27; Sept. *Khenenías*, Χενεν□ας v. *Khonenías*, Χωνεν□ας; en el resto de los textos *Kenaneyah[u]*, נַנְיָה ְ, i1 Cro, 15:22; Sept. *Khonenía*, Χωνεν□α; v. en 1 Cro. 26:29, *Khonenías*, Χωνεν□ας.

Jefe de los levitas cantores en tiempos de David. Dirigió a los músicos que acompañaron al monarca para trasladar el arca a Jerusalén (1 Cro. 15:22, 27). Ostentó también un cargo judicial (1 Cro. 26:29).

QUENANI

Heb. 3662 *Kenaní*, נָנִי ְ, «plantado, establecido», prob. contracción de *Kenaneyah*, נַנְיָה ְ; Sept. *Khananí*, Χαναν□ v. *Khonení*, Χωνεν□. Uno de los levitas de tiempos de Esdras que participó en la lectura de la Ley y en la ofrenda de las oraciones públicas con ocasión del regreso del cautiverio (Neh. 9:4).

QUENANÍAS

Heb. 3663 *Kenaneyah*, נַנְיָה ְ i(1 Cro. 15:27; Sept. *Khenenías*, Χενεν□ας v. *Khonenías*, Χωνεν□ας); o *Kenaneyahu*, נַנְיָה ְ = «establecido por Yahvé» (1 Cro. 15:22, Sept. *Khonenía*, Χωνεν□α; v. *Khonenías*, Χωνεν□ας). Director del canto de los levitas cantores en tiempos de David. Participó en el traslado del > arca desde la casa de > Obed-edom hasta Jerusalén (1 Cro. 15:22-27). Quenanías pertenecía a la familia de los izjaritas, «encargados de la administración externa» (1 Cro. 26:29).

QUENAZ

Heb. 7073 *Kenaz*, קְנַז = «cazador»; Sept. *Kenez*, Κεν□ζ, v. *Kezez*, Κεζ□ζ. Nombre de tres personajes del AT, que aparece escrito también Cenaz en las versiones castellanas.

1. Nieto de Esaú e hijo de Elifaz (Gn. 36:11, 15; 1 Cro. 1:36). Jefe de un clan edomita del monte Seír (Gn. 36:42; 1 Cro. 1:53) y antepasado epónimo de de los queneceos o ceneceos (Gn. 15:19).

2. Padre o antepasado de Otoniel y Seraía, y hermano menor de Caleb (Jos. 15:17; Jue. 1:13; 1 Cro. 4:13).

3. Nieto de Caleb, hijo de > Jefone, por el linaje de > Ela (1 Cro. 4:15).

QUENEOS, QUENITAS

Heb. 7017 *Qení*, קֵינִי, prob. de la raíz *qun*, קוּן, «trabajar» el metal, «ejercer el oficio de herreros» (Gn. 15:19; Nm. 24:21; Jue. 1:16; 4:11, 17; 5:24; 1 Sam. 15:6; 30:29; escrito también *Qení*, קֵנִי i(1 Sam. 27:10); pl. *Qinnim*, קִינִים i(1 Cro. 2:55); Sept. *Kenaîoi*, Κεναῖοι (Gn. 15:19); *Kenaîos*, Κεναῖος (Nm. 24:21; Jue. 4:11, 17); *Kinaîoi*, Κιναῖοι i(1 Cro. 2:55); *Kinaîos*, Κιναῖος (Jue. 1:16; 5:24; 1 Sam. 15:6); *Kení*, Κενί v. *Kenezí*, Κενεζί (1 Sam. 27:10; 30:29); Vulg. *Cinaei* (Gn. 15:19; 1 Cro. 2:55); *Cinaeus* (Nm. 24:21; Jue. 1:16; 4:11, 17; 5:24; 1 Sam. 15:6); *Ceni* (1 Sam. 27:10; 30:29); a veces escrito *Qayín*, קַיִן (Nm. 24:22); Sept. *nossiá panurgías*, νοσσιὰ πανουργίας; Vulg. *Cin.*

Nombre colectivo de una tribu de la península del Sinaí, emparentada con los madianitas (cf. Nm. 24:21-22; Jue. 4:11). El suegro de Moisés es llamado tanto madianita (Nm. 10:29) como ceneo (Jue. 1:16), dado el parentesco de ambos pueblos. Habitaban al sur de Tel Arad, y más tarde se extendieron hacia el sur del mar Muerto. La tribu es mencionada por primera vez en la lista de pueblos cuyo país fue prometido a Abraham y a sus descendientes como posesión (Gn. 15:18, 19). Los oráculos de Balaam hablan de ellos como los que tienen sus «nidos en la roca» (Nm. 24:21, 22), alusión a la zona rocosa y montañosa en donde vivían, en la región del Wâdi ´Arabah, rica en cobre. Es posible que haya sido un pueblo de artesanos metalúrgicos nómadas. La relación de Moisés con los quenitas y la amistad mostrada a Israel durante los años de peregrinación por el desierto (Nm. 140:29-32; 1 R. 15:6) jugaron una papel muy importante en la historia posterior de la tribu. Después de la conquista, se ubicaron en el territorio de Judá en «el Neguev cerca de Arad» (Jue. 1:16), que está al sudeste de > Hebrón.

Posiblemente volvieron a ser mineros y artífices, porque en el Neguev se encuentran minas de cobre, como lo demuestran las exploraciones modernas. Por lo menos una familia de ceneos se separó de la tribu principal y se estableció cerca de Cedes de Neftalí en la Palestina del norte, en la época del Barac y Débora (Jue. 4:11). En tiempos de Saúl y David, los ceneos también se encontraban en la parte sudoeste del Neguev, cerca de los amalecitas, pero se los consideraba en amistad con los israelitas (1 Sam. 15:6; 27:10; 30:29) porque cuando Saúl fue a destruir a los amalecitas, dio aviso a los ceneos para que se apartaran de ellos, a fin de que no sufrieran su suerte. Las genealogías de Crónicas los incluyen en la tribu de Judá, a la que más tarde aparecen incorporados (1 Cro. 2:55).

Aparentemente, los quenitas compartieron el exilio en Babilonia y la restauración, pero ya no aparecen más como una tribu distintiva, y muy probablemente fueron asimilados por los judíos.

D. MUNIESA

QUENEZEOS o CENEZEOS

Heb. 7074 *qenizzí*, קְנִ ִּי, patronímico de > Quenaz; Sept. *Kenezaîoi*, Κενεζαῖοι; Vulg. *Cenezaei* (Gn. 15:19); Sept. *kenezaîos*, Κενεζαῖος (*diakekhorismenos*, διακεχωρισμένος en Nm. 32:12); Vulg. *Cenezeus* (Num. 32:12; Jos. 14:6, 14; Jue. 1:13; Jos. 15:17).

Tribu mencionada entre los habitantes de Canaán de tiempos de Abrahán (Gn. 15:19), de la que nada se conoce, ni siquiera el lugar de su residencia. Ya que no son mencionados entre las tribus despojadas por los israelitas (Ex. 3:8; Jos. 3:10; Jue. 3:5), se podría pensar que moraban fuera de

sus límites. Probablemente habitaban en el desierto de Arabia o en los confines de Siria, donde no llegaron las expediciones de Josué.

Caleb, hijo de Jefone, pertenecía a este pueblo (Nm. 32:12; Jos. 14:6, 14). Entraron en contacto en fecha temprana con los hebreos y se mezclaron con ellos. Así, Jefone el quenezeo se casó, al parecer, con una mujer de Judá (Nm. 13:6). > Otoniel, primer juez de Israel después de la conquista de Canaán, también era quenezeo (Jue. 3:9-11).

J. M. DÍAZ YANES

QUERÁN

Heb. 3763 *Kerán*, רָן ְ, «arpa», según Gesenius; «asociación», según Fürst; Sept. *Kharrhán*, Χα□□□ν. Uno de los cuatro hijos o descendientes de > Disón el horita, del linaje de Esaú (Gn. 36:26; 1 Cro. 1:41).

QUEREN-HAPUJ. Ver KEREN-HAPUC

QUERETEOS

Heb. *Kerethim*, רֵתִים ְ (Ez. 25:16; Sof. 2:5), pl. de 3774 *Kerethí*, רֵתִי ְ i(1 Sam. 30:14), sign. «los que cortan, verdugos». En el resto de los pasajes donde se mencionan aparecen siempre en el binomio «quereteos y peleteos» (*hakkerethí wehappelethí*, הַ ְרֵתִי וְהַ ְלֵתִי), lo que indica la estrecha vinculación entre ambos pueblos; Sept. *ho Kherethí kaí ho Phelethí*, □ Χερεθ□ κα□ □ Φελεθ□, v. *ho Kherethí kaí ho Phalleththí*, □ Χερηθ□ κα□ □ Φαλλεθθ□; Vulg. *Cerethi et Phelethi*.

Término colectivo para los guardias o guardaespaldas (Josefo, *somatophýlakes*, σωματοφ□λακες, Ant. 7:5, 4) del rey David (2 Sam. 8:18; 15:18; 20:7, 23; 1 R. 1:38, 44; 1 Cro. 18:17), una especie de *guardia de corps* mercenaria, procedente quizá de la isla de > Creta, de donde también serían los filisteos. Era común que los reyes y gobernantes se rodeasen de extranjeros como guardia personal y sin mucha conexión con el pueblo. Por eso quizá David reclutó a los quereteos y peleteos, que no eran israelitas, y que por eso no se inmiscuirían en la política nacional, permaneciendo leales al rey que los había contratado cuando los demás lo abandonaran. Los comandaba > Benaía (2 Sam. 2:20, 23). Es posible que David los conociera durante el tiempo que vivió entre los filisteos, cuando huía de Saúl. Fueron muy leales a David. Le acompañaron cuando abandonó Jerusalén debido a la rebelión de Absalón (2 Sam. 15:18) y participaron en la proclamación de Salomón como rey (1 R. 1:38). Desde la muerte de David no se les menciona más.

Parecido origen y finalidad tendrían la «guardia» de Saúl, «que estaba alrededor de él» (1 Sam. 22:17) y los «capitanes, y gente de la guardia» (*karim weratsim*, רִים וְרָצִים ָ, i2 R. 11:4, 19; cf. 1 R. 14:27). Es evidente que esta guardia real cumplía funciones de verdugo (2 R. 11:4), al igual que > Potifar, oficial de Faraón y capitán de la guardia (Gn. 37:36), lo que incluía la ejecución de los condenados; otro ejemplo es > Arioc, «capitán de la guardia del rey, que había salido para matar a los sabios de Babilonia» (Dan. 2:14).

A. ROPERO

QUERIT

Heb. 3747 *Kerith*, ְרִית = «cortadura, garganta»; Sept. *Khorrhath*, Χο□□□θ. Torrente (*najal*, נַחַל; Sept. *kheimarrhus*, χειμ□□□ους; árabe *wadi*) de un arroyo de Galaad, al este del Jordán, en cuyas orillas estuvo el profeta Elías escondido cierto tiempo siguiendo una orden divina: «Apártate de aquí, dirígete al oriente [*qeremah*, קֵדְמָה] y escóndete junto al arroyo de Querit, que está al frente [*al peté*, עַל ְטֵי] del Jordán» (1 R. 17:3-5). Se desconoce su emplazamiento actual. Del texto bíblico se deduce que desembocaba en el río Jordán.

En este lugar el profeta fue sobrenaturalmente alimentado por cuervos que le traían pan y carne por la mañana, y pan y carne por la tarde; el agua, naturalmente, se la proporcionaba el arroyo, hasta que al cabo de unos días se secó por falta de lluvias, y hubo de trasladarse a Sarepta de Sidón (vv. 7-9). Véase TORRENTE.

QUEROS

Heb. 7026 *Querós*, קֵירֹס = «curvado»; Sept. *Keirás*, Κειρ□ς v. *Kirás*, Κιρ□ς (Neh. 7:47); o *Querós*, קֵרֹס; Sept. *Keraós*, Κηρα□ς v. *Korés*, Κορ□ς, *Kades*, Κ□δης (Esd. 2:44); Vulg. *Ceros*. Cabeza de una familia de > netineos o sirvientes del Templo que regresó de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:44; Neh. 7:47).

QUERUB

Heb. 3743 *Kerub*, ְרב = «figura», de donde «querubín»; Sept. *Kherub*, Χερο□β v. *Kharub*, Χαρο□β y *Khareb*, Χαρ□β; Vulg. *Cherub*.

Población caldea, aparentemente en los dominios de Babilonia, de la cual algunos judíos regresaron del exilio con Zorobabel, los cuales habían perdido su identificación: «no pudieron demostrar su casa paterna ni su linaje, si eran de Israel» (Esd. 2:59; Neh. 7:61).

QUERUBÍN

Heb. 3742 *kerub*, ְרב, solo en sing. (Ex. 25:19; 2 Sam. 22:11; 1 R. 6:24, 25, 27; 2 Cro. 3:11, 12; Sal. 18:10; Ez. 10:2, 7, 9, 14; 28:14, 16); Sept. *kherub*, χερο□β; pl. *kerubim*, ְרבִים, también escrito ְרֻבִים; Sept. *kherubim*, χερουβ□μ v. *kherubeím*, χερουβε□μ = «querubines» (Eclo. 49:8; Heb. 9:5).

Resulta bastante difícil, si no imposible, determinar el origen y significado de esta palabra. Quienes buscan en la raíz semítica lo derivan del aram. *kerab*, כרב = «arar», de donde tomaría los significados de «toro, buey». Debido al paralelo de Ez. 10:14 con 1:10; otros lo entienden como una transposición de *rebukh*, רְב ךְ, «bestia» divina; o también *qarob*, קָר ב, «cerca [de Dios]», es decir, admitido en su presencia. Algunos autores creen que es equivalente a *karam*, כרם, «ser noble o jefe». Gesenius, por su parte, propuso una nueva etimología, tomada del término *jaram*, חרם, «apartar del uso común», es decir, «consagrar», que en etíope toma el significado de «guardián», a saber, de la divinidad contra las intromisiones profanas. La derivación más antigua procede de *rab*, רַב y *nakhar*, נכר, con el significado de «conocimiento abundante». Precisamente, fue este el sentido con el que ampliamente lo usaron autores como Filón, *Vida de Moisés*; Clemente de Alejandría, *Stromata* 5,40; Orígenes, *Fragmentos de la Hexapla*, p. 114; Jerónimo, en Is. 6:2; Pseudo Dionisio, *Sobre la jerarquía celestial*, 7, 96; y Tomás de Aquino, *Sum. Teol.* I, 1, b. Modernamente se acepta que la palabra *kerub* está estrechamente relacionada con el *karibu* babilónico, especie de genio alado, que estaba encargado de interceder por los ausentes y de proteger los edificios. Completando este

sentido, se sabe que en el palacio de Sargón, en Jorsabad (Iraq), existían unos toros alados conocidos como *karibu*, que eran una especie de genios protectores de la estancia real. Ambas palabras derivan del acadio *karabu*, que significa «bendecir, alabar», con la doble acepción del heb. *barakh*, ברך, en que Dios puede ser tanto sujeto como objeto de la bendición.

La primera referencia bíblica a los *kerubim* se encuentra en Gn. 3:24, donde se les describe apostados al este del jardín de Edén, portando una «espada encendida que se revolvía por todos lados», para guardar el camino al árbol de la vida.

La segunda referencia a ellos se encuentra en el relato de la construcción del arca de la alianza, donde se dice que pusieron dos imágenes de querubines formando una sola pieza con la cubierta o propiciatorio, dispuestos cara a cara, uno a cada extremo, y cubriéndolo con sus alas (Ex. 25:18-20; 37:7-9). Sus rostros estaban encarados entre sí, pero inclinados o encorvados hacia el propiciatorio (Ex. 25:22).

Los querubines del arca no se corresponden para nada con la imagen de genios alados, ni su forma corresponde a una combinación de rasgos animales y humanos, sino que más bien se asemejan a figuras antropomórficas. La posición en la que suelen aparecer representados no es de rodillas, sino, de acuerdo con la analogía de 2 Cro. 3:13, en posición erguida y con la cabeza inclinada. Si bien es cierto que la imagen que nos muestra Ezequiel de los querubines es peculiar, puesto que se trata de seres con cuatro caras, esta no es la representación más frecuente en la Biblia. Tanto la descripción que se hace de ellos en el pasaje bíblico del arca del pacto, como la de los que se encontraban representados en el Templo de Salomón, los querubines solo tenían una cara cada uno, y su forma era plenamente humana, a excepción de las alas. A pesar de su forma humana, los querubines son considerados seres espirituales celestiales, que rodean el trono de la presencia de Dios.

En la tradición del AT, el Lugar Santísimo era considerado la morada de Dios y los querubines constituían su trono. Son numerosos los pasajes que hacen alusión a la presencia de Yahvé sentado sobre querubines, como si de un trono se tratara (Nm. 7:89; 1 Sam. 4:4; 2 Sam. 6:2; 2 R. 19:15; Sal. 80:2; 99:1; Is. 37:16). Algunos estudiosos sostienen que el arca del pacto durante la travesía del pueblo de Israel por el desierto no tendría imágenes de ese género, pero como sí las había en el Templo salomónico, los sacerdotes, tal vez, quisieron justificar la legitimidad de su representación, y para ello atribuyeron a Moisés la decisión de colocar imágenes de seres alados sobre la tapadera del arca.

Había también figuras de querubines bordadas en las cortinas que conformaban las paredes exteriores del Tabernáculo (Ex. 26:1), las cuales podían ser vistas por los sacerdotes, con independencia de en qué lugar del Santuario se encontraran.

Los querubines ocuparon un lugar relevante en el imaginario artístico-religioso del antiguo Israel. Así, por ejemplo, en el Templo de Salomón, mucho más esplendoroso que el Tabernáculo, se podían ver dos gigantescos querubines. Su altura era de 10 codos —unos 5 m—, y la envergadura del arco formado por las dos alas era de 10 m. Estaban fabricados de madera de olivo, y cubiertos de oro (1 R. 6:23-28; 8:7; 2 Cro. 3:10-13; 5:7, 8; Heb. 9:5). Además, los muros del Templo estaban decorados con bajorrelieves que representaban palmeras, flores y querubines (1 R. 6:29).

Ezequiel, a orillas del río Quebar, tuvo una visión en la que aparecían algunos querubines. Cada uno de ellos tenía cuatro rostros y cuatro alas (Ez. 10:1-22; cf. 9:3). Los querubines descritos en este pasaje se parecen notablemente a los cuatro seres vivientes que el profeta había contemplado en una

visión anterior. Los cuatro rostros eran: de hombre, de león, de buey y de águila (cf. Ez. 1:5-12 y 10:20-21). Los querubines descritos por Ezequiel eran portadores del trono de Yahvé (Ez. 1:26-28; 9:3) y también adornaban las paredes y puertas del nuevo templo (Ez. 41:18, 20, 25). El apóstol Juan ofrece en el Apocalipsis la descripción de cuatro seres vivientes con rostros semejantes a los de los cuatro querubines mencionados por Ezequiel (Ap. 4:6, 9).

Los textos del AT dan a entender que los querubines estaban relacionados con la presencia de Dios y en medio de ellos es donde se manifestaba su gloria (Lev. 16:2). Los querubines no solo formaban su trono encima del arca, sino que también adornaban el Tabernáculo y el Templo donde él habitaba entre los israelitas. Cuando Dios viajaba, los querubines formaban su carro (Sal. 18:10). Incluso se dice de los querubines del Templo de Salomón que son el carro de Dios (1 Cro. 28:18). Pudiera parecer, por tanto, que indicaban la presencia de Dios como un rey sentado sobre su trono o viajando en su carro.

Dicho todo lo anterior hemos de reconocer que en buena medida se ignora la forma exacta de la representación bíblica de los querubines, ya que la información no es completa. En el libro del Éxodo solamente se describen como seres que tienen rostro —presumiblemente humano— y alas. Los asirios y otros pueblos semíticos hacían representaciones de criaturas compuestas con rostros humanos, alas y cuerpos de animal, especialmente de leones y toros, que guardaban las entradas de sus templos y palacios. Los egipcios ponían también seres alados en algunos de sus santuarios. De los hititas se han descubierto animales fabulosos, como esfinges con cuerpo de león y cabeza de águila. El trono del rey Hiram de Biblos estaba soportado por dos criaturas de rostro humano, cuerpo de león y grandes alas. Estas representaciones híbridas aparecen centenares de veces en la iconografía del antiguo Oriente Próximo, y deben estar en la base de la iconografía bíblica, desprovista de connotaciones paganas. Véanse EDÉN, Jardín, PROPICIATORIO, TABERNÁCULO, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: H. de Baar, “Querubín”, en *EB* VI, 33-35; E. Borowski, “Cherubim: God’s Throne?”, *BAR* 21.4 (1995), 36-41; R.E. Clements, *God and Temple* (Fortress, 1965); D.N. Freedman y M.P. O’Connor, “ר ב ְ, *cherub*”, en *TDOT* VII, 307-319; M. Haran, “The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual”, en *IEJ* 9 (1959) 30-38, 89-94.

R. MORALEJA

QUESALÓN

Heb. 3693 *Kesalón*, סָלֹן ְ = «fértil»; Sept. *Khasalón*, Χασαλών v. *Khaslón*, Χασλών. Aldea adjudicada a la tribu de Judá en la repartición de la tierra, situada en la frontera que torcía hacia el occidente, hasta el monte Seír, pasaba al norte de Quesalón y descendía a Bet-semes para seguir hacia Timna (Jos. 15:10). Se la identifica con Kesla, a unos 14 km. al oeste de Jerusalén.

A. LOCKWARD

QUESED

Heb. 3777 *Késed*, ד ֶ ֶ, de sign. incierto; Sept. *Khazad*, Χαζάδ; Josefo, *Kházados*, Χάζαδος (*Ant*. 1, 6, 5); Vulg. *Cased.* Cuarto hijo de Nacor y Milca (Gn. 22:22) y, por tanto, sobrino de Abraham.

QUESIA

Heb. 7103 *Qetseyah*, קְצִיעָה = «casia»; Sept. *Kasía*, Κασία; Vulg. *Cassia*. Nombre de una de las hijas de Job, al concluir su período de angustia y prueba: «A la primera le puso por nombre >

Jemima; el nombre de la segunda era Quesia, y el nombre de la tercera, > Keren-hapuc» (Job 42:14). Cada nombre es significativo y describe el cambio de situación experimentada en contraste con su miseria anterior. > Jemima significa «luz del día», después de su «noche» de calamidad; > Quesia: «hierba aromática» en lugar de la úlceras y el estiércol sobre el que moraba; Keren-hapuc: «cuerno de cosméticos», con que las mujeres se coloreaban los párpados, en contraste al «cuerno contaminado en el polvo» (Job 16:15), de la previa experiencia de Job.

El hagiógrafo da por supuesto que las tres hijas son fruto del matrimonio con una segunda mujer. Es el mismo número que antes. Añade, además, que tienen «herencia entre sus hermanos», privilegio poco común en el Oriente antiguo, ya que las hijas heredaban solamente si no había hijos varones (cf. Nm. 27:8). En este caso, el autor quiere mostrar las amplias riquezas restituidas al justo Job, distribuidas con magnanimidad entre los suyos. Véase HERENCIA, JOB.

D. MUNIESA

QUESIL

Heb. 3686 *Kesil*, סִיל ְ = «tonto, vano, profano»; Sept. *Khesil*, Χεσ□λ v. *Khaseír*, Χασε□ρ y *Baithel*, Βαιθ□λ; Vulg. *Cesil*. Ciudad adjudicada a la tribu de Judá en la repartición de la tierra. Quedaba en el extremo sur de Palestina, en la > Sefela, al este de > Beerseba (Jos. 15:30). En la lista de las ciudades dadas a la tribu de Simeón, que estaban dentro del territorio de Judá, el nombre de Betul aparece en lugar de Quesil (Jos. 19:4), como si fueran ambos variantes del mismo.

QUESO

Heb 2757 2461 *jaritsé hejalab*, חֲרִיצֵי הֶחָלָב, lit. «rodaja o rebanada de leche, queso» (1 Sam. 17:18); Sept. *tryphalides tu gálaktos*, τρυφαλ□δες το□ γ□λακτος; Vulg. *formellam casei*; 8194 *shephoth*, פ ְ ת, «queso» exprimido del suero (2 Sam. 17:29); Sept. *saphoth*, σαφ□θ; Vulg. *pingues*; 1385 *gebinah*, בִינָה ְ, «leche cuajada» (Job 10:10); Sept. *tyrós*, τυρ□ς; Vulg. *caseus*.

A pesar de haber sido un pueblo de pastores en sus orígenes, es difícil determinar hasta dónde los mencionados términos hebreos corresponden a nuestra noción de queso, ya que simplemente expresan el grado de cuajación de la leche. No se sabe nada de su elaboración y, según las costumbres actuales de los árabes beduinos, pareciera que el queso no figurase entre los productos alimenticios comunes; su lugar era ocupado por la > mantequilla. Los antiguos usaban mantequilla o queso, pero no ambos; los griegos solo tenían una palabra para ambos productos: *bútyron*, βο□τυρον, compuesta por *bus*, βο□ς y *tyrós*, τυρ□ς. Los romanos consumían queso exclusivamente, mientras que las tribus nómadas preferían la mantequilla. El queso oriental es pequeño y demasiado salado, no hecho para ser conservado, por lo que gral. se come fresco. Su forma es parecida a una rebanada del grosor de la mano de un hombre. Así se encuentra en los mercados.

Un valle de Jerusalén recibía el nombre de Tiropeón o «valle de los queseros» (Josefo, *pháranx ton tyropoiôn*, φ□ραγξ τ□ν τυροποι□ν, *Guerras* 5, 4, 1), prob. por ser su lugar de trabajo y residencia. A los judíos no les estaba permitido comer queso de fuera por miedo a proceder de leche de animales ofrecidos en sacrificio a ídolos. Véase TIROPEÓN.

QUESULOT

Heb. con art. 3694 *hakkesulloth*, הַ ְ סֻ ת; Sept. *Khaseloth*, Χασελ□θ v. *Khasaloth*, Χασαλ□θ. Ciudad

adjudicada a la tribu de Isacar en la repartición de la tierra (Jos. 19:18), prob. idéntica a > Quislot-tabor (v. 12), o llamada simplemente > Tabor (1 Cro. 6:77).

QUETURA

Heb. 6989 *Qeturah*, קְט רָה = «incienso» o «fragancia»; Sept. *Khettura*, Χεττο□ρα. Segunda esposa (*ishshah*) de Abraham (Gn. 25:1-4), de la que tuvo seis hijos: Zimrán, Jocsán, Medán, Madián, Isbac y Súaj, progenitores de los moradores del norte de Arabia. La tribu de los madianitas, la principal entre ellos, se extendió hasta el sur de la península Arábiga. Los antiguos geógrafos árabes hablan de una tribu llamada Ketura cerca de la Meca.

En 1 Cro. 1:32 se llama a Quetura *pillegesh* o concubina; *ishshah* y *pillegesh* son términos bien distintos y nunca se intercambian. Algunos exegetas explican la diferencia entre Cro. y Gn. diciendo que los hijos de Quetura fueron considerados en Israel menos cercanos que los de Ismael, de modo que el cronista Consideró a Sara la única esposa legítima de Abraham, y relegó a Quetura al nivel de concubina. Véase MADIÁN.

QUEZIB

Heb, 3580 *Kezib*, זִיב ְ = «falso, engañoso»; Sept. *Khasbí*, Χασβ□. Lugar de nacimiento de > Sela, el más joven de los hijos de Judá tenido con la hija de > Súa (Gn. 38:5); prob. idéntico a > Cozeba (1 Cro. 4:22), y también al > Aczib de tiempos posteriores (Jos. 15:44).

QUICIO, QUICIAL

Heb. 6735 *tsir*, צִיר = «quicio» (Prov. 26:14), saliente de los extremos superior e inferior de una puerta con los que se sujetaba al quicial, heb. 6596 *poth*, פֹּת; pl. *pothoth*, פֹּת ת i(1 R. 7:50); 547 *omnah*, אֹמְנָה i(1 R. 18:16); 520 *ammah*, אַ ָ ה (Is. 6:4).

En el Oriente antiguo, las puertas pesadas giraban sobre pivotes dispuestos en los ángulos superior e inferior de uno de los lados. La parte inferior consistía en una espiga que se proyectaba hacia abajo y podía girar en un agujero hecho en una base de piedra; la superior giraba en un anillo metálico amarrado a las > jambas de la puerta o a la pared, o en un agujero hecho en la parte inferior de la losa de piedra que servía de > dintel.

Para las puertas grandes, los quicios estaban hechos de metal, debido a la presión y desgaste que debían soportar. El perezoso que da vueltas en su lecho es comparado a la puerta que gira sobre sus quicios (Prov. 26:14). Se dice que los quiciales de las puertas del Templo de Salomón estaban hechos de oro puro (1 R. 7:50). Véase PUERTA

QUIDÓN

Heb. 3592 *Kidón*, ידֹן ִ = «dardo»; Sept. *Kheidón*, Χειδ□ν. Lugar próximo a Jerusalén donde había una era, prob. propiedad de Quidón, en la cual > Uza murió cuando extendió su mano para sujetar el arca, debido al tropiezo de los bueyes (1 Cro. 13:9). En el texto paralelo de 2 Sam. 6, recibe el nombre de era de > Nacón, que es casi equivalente en significado. Se desconoce su ubicación.

QUIJADA

Heb. 3895 *leji*, לְחִי = «quijada»; gr. *siagón*, σιαγών; lat. *maxilla*, *mandibula*. En heb. el mismo término designa la mejilla, la mandíbula y la quijada, que se refiere tanto a la quijada de los animales como a la mejilla y la mandíbula del hombre. En algunos sacrificios, el sacerdote recibía la espaldilla, el cuajar y las quijadas o careta de bueyes y corderos (Dt. 18:3).

En un enfrentamiento con los filisteos, Sansón, blandiendo una quijada de asno que encontró fresca aún, dio muerte a mil de ellos. Al lugar de su gesta le puso por nombre > Ramat-lehi: «Colina de la Quijada» (Jue. 15:9-17).

La quijada es propiamente cada una de las mandíbulas, que actúan como una mordaza y una trituradora de alimento gracias a los dientes. Símbolo de fuerza y poder depredatorio, se dice que Dios romperá «las quijadas del inicuo», para arrebatar la presa de sus dientes (Job 29:17). «Hay generación —se dice en otro lugar, para describir la ferocidad e injusticia de las costumbres— cuyos dientes son espadas y cuyas mandíbulas son cuchillos, para devorar a los pobres de la tierra y a los necesitados de entre los hombres» (Prov. 30:14). Véase LEHI, MEJILLA, POBRE.

J. M. DÍAZ YANES

QUILIASMO

Gr. *Khilias*, χίλιας = «mil». Término para denotar la creencia en un reino milenario de Cristo sobre la tierra o milenarismo. Basada en una interpretación de Ap. 20:1-7, se encuentra reflejada en varios autores de los primeros tiempos, p.ej. Justino, Tertuliano e Ireneo. El milenarismo o quiliasmo fue, sin embargo, rechazado por Orígenes y otros autores orientales, que entendían el texto de Ap. en sentido espiritual, mientras que San Agustín estimaba que el reino milenario concernía al tiempo de la Iglesia. Desde entonces, el texto de Ap. se interpreta en este sentido.

QUILEAB

Heb. 3609 *Kileab*, כִּלְאָב = «protegido por el padre [Dios]»; Sept. *Keleab*, Κελεάβ v. *Daluía*, Δαλουΐα. Segundo hijo de David con > Abigaíl, viuda de Nabal (2 Sam. 3:3), nacido en Hebrón. Se lo llama Daniel en una pasaje paralelo (1 Cro. 3:1). La razón de esta dualidad de nombres no es segura.

QUILMAD

Heb. 3638 *Kilmad*, כִּלְמַד, de etimología desconocida; Sept. *Kharmán*, Χαρμάν v. *Khalmán*, Χαλμάν y *Khalmab*, Χαλμάβ; Vulg. *Chelmad*. Región o país asiático mencionado junto a Seba y Asur (Asiria), con las que Tiro mantenía un gran comercio (Ez. 27:23). No se sabe exactamente a qué reino o ciudad se refiere. La única similitud es con *Kharmande*, Χαρμάνδη, ciudad grande y próspera de las riberas del Éufrates, próxima a los límites de Babilonia (Jenofonte, *Anábasis*, 1, 5, 0). El Talmud de Babilonia lee Media, *Maday*, מָדַי.

QUIMAM

Heb. 3643 *Kimeham*, כִּמְהָם = «lánguido»; Sept. *Khimaam*, Χιμαάμ v. *Khamaam*, Χαμαάμ. Hijo o siervo de > Barzilai galaadita (Josefo lo considera hijo, *Akhímanos*, Ἀχίμανος, *Ant*. 7, 11, 4; cf. 1 R. 2:7). Regresó del otro lado del Jordán para acompañar a David a Jerusalén después de la rebelión de > Absalón (2 Sam. 19:37, 38, 40). David parece haberle concedido, como premio a su lealtad, la

posesión de Belén, en la cual hubo una > posada o *khan* (*geruh*, ה ר ֻ), que llevaba su nombre: «Entonces fueron y se quedaron en > Gerut-quimam, que está cerca de Belén, con el fin de ir y entrar en Egipto» (Jr. 41:17; Sept. *Geberothkhamaam*, Γηβηρωθχαμ□αμ; Vulg. *peregrinantes in Chamaam*).

QUINA. Ver CINA

QUINÉRET

Heb. 3672 *Kinnéreth*, רֶת ֶ ּ ; o *Kinnáreth*, רֶת ָ ּ = «arpa» (Dt. 3:17; Jos. 19:35); Sept. *Khenéreth*, Χεν□ρεθ v. *Makhanareth*, Μαχαναρ□θ; pl. *Kinneroth*, ת ר ְ ּ i(1 R. 15:20); Sept. *Khenéreth*, Χεν□ρεθ; también *Kinnaroth*, ת ר ָ ּ = «arpas» (Jos. 11:2); Sept. *Kheneroth*, Χενερ□θ. Ciudad fortificada de Neftalí (Jos. 19:35; cf. Dt. 3:17; Jos. 11:2; 1 R. 15:20), de la que no es posible decir si dio el nombre al mar o lago que hay en sus proximidades, o si lo recibió de él. La región se identifica con el valle de Genesaret (1 R. 15:20; Mt. 14:34). Jerónimo y Eusebio identifican Quinéret con la posterior Tiberias.

QUINÉRET, MAR DE

Heb. *yam Kinnéreth*, יָם־ ּ ֶ רֶת; Sept. *thálassa Khenéreth*, θ□λασσα Χεν□ρεθ (Nm. 24:11; Jos. 13:27). Mar adyacente a la ciudad de este nombre (Nm. 34:11). En tiempo del NT se llamaba Lago de Genesaret (Lc. 5:1), mar de Galilea, de Tiberias, o de Tiberíades (Jn. 6:1). Véase GALILEA, Mar de.

QUÍO

Gr. 5508 *Khíos*, Χ□ος, según algunos de *khíon*, χ□ων = «nieve». Una de las principales islas del llamado archipiélago Jónico, en el mar Egeo, a la entrada del golfo de Esmirna, y cuyas cumbres se hallan cubiertas por nieves perpetuas. Se encuentra entre la isla de Lesbos al norte y la de Samos al sur. Regresando de su tercer viaje misionero, Pablo navegó de Mitilene a Samos, pasando por Quío (Hch. 20:15). Es famosa por ser considerada el lugar de nacimiento del poeta Homero. Colonizada por jonios, formó parte de la confederación jonia del Asia Menor y de las dos ligas marítimas atenienses, de las que se separó en 412 y 357 a.C. respectivamente. En la época helenística, conservó su independencia y se convirtió en estado aliado de Roma. Herodes el Grande hizo escala en la isla y realizó sustanciosas donaciones, pero no parece que jugara ningún papel en la vida judía.

J. M. DÍAZ YANES

QUIRIAT

Heb. 7151 *Qireyath*, קִרְיַת = «ciudad»; Sept. *polis Iarieím*, π□λις Ἰαριε□μ. Aparece mencionada en Jos. 18:28 como una de las catorce ciudades adjudicadas a la tribu de Benjamín. Ha sido identificada con Quriet el Enab, «ciudad de uvas», entre Jerusalén y Jaffa, pero es más probable que se trate de > Quiriat-jearim.

QUIRIAT-ARBA

Heb. 7153 *Qireyath Arbá*, קִרְיַת אַרְ ַע = «ciudad cuádruple»; Sept. *polis Arbok*, π□λις Αρβ□κ (Gn.

23:2; Jue. 14:15; 15:13, 54; 20:7); *Kariatharbok*, Καριαθαρβ□κ (Jos. 21:11; Jue. 1:10); *polis tu pedíu*, π□λις το□ πεδ□ου (Gn. 35:27); con art. *Qireyath haarbá*, קִרְיַת הָאַרְ ַע; Sept. *Kariatharbó*, Καριαθαρβ□ v. *Khariatharbok*, Καριαθαρβ□κ (Neh. 11:25). Antiguo nombre de la ciudad de Hebrón, donde murió Sara, esposa de Abraham, y donde este le hizo el duelo. Véase HEBRÓN.

QUIRIAT-BAAL

Heb. 7154 *Qireyath Baal*, קִרְיַת ַ עַל = «ciudad de Baal»; Sept. *Kariathbáal*, Καριαθβ□αλ. Citada en Jos. 15:60; 18:14 con el nombre de > Quiriat-jearim: «También Quiriat-baal, que es Quiriat-jearim, y Rabá; dos ciudades con sus aldeas».

QUIRIAT-HUZOT

Heb. 7155 *Qireyath Jutsoth*, קִרְיַת חֻ צ ת = «ciudad de calles»; Sept. *poleis epauleon*, π□λεις □παυλ□ων. Ciudad de Moab donde > Balac agasajó a > Balaam haciendo un sacrificio de bueyes y ovejas, en su empeño de conseguir que este maldijera a los hijos de Israel (Nm. 22:39). Se desconoce su localización exacta. Prob. era la capital de Moab.

QUIRIAT-JEARIM

Heb. 7157 *Qireyath Yearim*, קִרְיַת יְעָרִים = «ciudad de bosques»; Sept. *Kariathiareím*, Καριαθιαρε□μ (Jos. 18:14; Jue. 18:12; 1 Cro. 2:50, 52; 2 Cro. 1:4; Neh. 7:29; Jer. 26:20); *Kiriatharim*, Κιριαθαρ□μ (1 Sam. 6:21; 7:1, 2; v. 1 Cro. 2:50, 52; 2 Cro. 1:4; Neh. 7:29; Jer. 21:20); *polis Iareím*, π□λις Ἰαρε□μ (Jos. 15:9,60; 1 Cro. 13:5 [v. *Iarim*, Ἰαρ□μ]); *poleis Iareím*, π□λεις Ἰαρε□μ (Jos. 9:17); *Kariathiaeír*, Καριαθιαε□ρ [v. *polis Iaír*, π□λις Ἰα□ρ] (1 Cro. 2:53); *Kariathbáal*, Καριαθβ□αλ (Jos. 13:15); con art. *Qireyath hayyearim*, קִרְיַת הַ ְעָרִים (Jer. 26:20), abreviado *Qireyath Arim*, קִרְיַת עָרִים (Esd. 2:25; Sept. *Kariathiareím*, Καριαθιαρε□μ v. *Kariathiarim*, Καριαθιαρ□μ), o simplemente *Qireyath*, קִרְיַת (Jos. 18:28; Sept. *polis Iarieím*, π□λις Ἰαριε□μ). Originalmente gabaonita, formaba parte de una alianza de cuatro ciudades (Jos. 9:17). Situada en los límites de Judá y Benjamín, a unos 14 km. al oeste de Jerusalén (Jos. 15:9; 18:14, 15; 1 Cro. 2:50), vino a pertenecer a Judá (Jos. 15:48-60; Jue. 18:12). Es famosa porque el Arca del pacto, restituida a los israelitas por los filisteos, fue depositada allí, en la casa de > Abinadab, bajo la custodia de > Eleazar, donde estuvo veinte años, hasta la segunda batalla de Eben-ezer, y quizá más tiempo (1 Sam. 6:19-7:2). De allí fue llevada a Jerusalén (1 Sam. 7; 1 Cro. 13). Durante este período, el lugar se convirtió en un centro de peregrinación de gentes venidas de todas partes, deseosas de ofrecer sacrificios y cumplir sus votos a Yahvé (Josefo, *Ant*. 6, 2, 1).

Recibe también el nombre de > Quiriat (Jos. 18.28) y > Quiriat-baal (Jos. 15:60; 18:14). Debió ser una ciudad importante y sagrada desde antiguo, a juzgar por sus nombres y su elección como depositaria del objeto más sagrado de Israel. Sin duda, fue por esta razón que los habitantes de Bet-semes rogaron a los de Quiriat-jearim que se hicieran cargo del arca de Yahvé que tantas calamidades les había provocado. Emplazada en un > monte o > lugar elevado (*haggibeah*, הַ ִבְעָה), contemplaba la foresta con la majestad de un lugar apropiado para servir de asiento al poder divino.

Parece que el salmista hace referencia a esta ciudad cuando dice: «No daré sueño a mis ojos, ni a mis párpados sopor, hasta que halle un lugar para Yahvé, una morada para el Fuerte de Jacob. He aquí, en Efrata oímos de ella, y la encontramos en los campos de Yaar» (Sal. 132:4-6); esos

«campos» o «bosques de Yaar» tienen la misma raíz que Quiriat-jearim. El profeta Jeremías habla de Urías hijo de Semaías, un varón que profetizaba en nombre de Yahvé, oriundo de Quiriat-jearim, el cual profetizó contra Jerusalén y Judá hasta que fue asesinado por el rey > Joacim (Jer. 26:20-23).

Se vuelve a hablar de Quiriat-jearim cuando una parte de sus habitantes volvió del cautiverio babilónico en tiempos de Esdras (Esd. 2:25; Neh. 7:29).

A. ROPERO

QUIRIAT-SANA, QUIRIAT-SEFER

Heb. 7158 *Qireyath Sannah*, קִרְיַת־סַנָּה (Jos. 15:49; Sept. *polis grammaton*, πόλις γραμμάτων), y *Qireyath Sépher*, קִרְיַת־סֵפֶר = «ciudad del libro»; Sept. *polis grammaton*, πόλις γραμμάτων (Jos. 15:15, 16; Jue. 1:11); *polis ton grammaton*, πόλις τῶν γραμμάτων (Jue. 1:12; v. *Kariathsépher*, Καριαθσέφερ, Jue. 1:11).

Antiguo nombre de > Debir, ciudad real cananea (Jos. 10:38), anexionada después a la tribu de Judá (Jos. 15:48; comp. Jue. 1:11) y asignada a los sacerdotes (Jos. 21:15; 1 Cro. 6:58). El nombre 1688 *Debir*, דְּבִיר, significa tanto «santuario» como «oráculo» o «palabra», y es aplicado al lugar más secreto y separado del Templo, o Lugar Santísimo, donde reposaba el arca. De aquí, unido al nombre *Qireyath Sépher*, o «ciudad del libro», se ha conjeturado que Debir era algún lugar sagrado o centro de estudio cananeo, donde quizá se depositaban los registros de la comarca. *Qireyath Sannah* es un término fenicio equivalente al árabe *sunna* o «precepto». La ciudad estaba situada prob. en el actual sitio de Tel Beit Mirsim. Véase DEBIR.

J. M. TELLERÍA

QUIRIATAIM

Heb. 7156 *Qireyatháyim*, קִרְיָתַיִם = «dos ciudades» o «ciudad doble»; Sept. *Kariatháim*, Καριαθάιμ, *Kariatham*, Καριαθάμ (Nm.); *he polis*, ἡ πόλις (Gn.); v. *Kariathem*, Καριαθέμ o *Kariathén*, Καριαθέν (Jer. y Ez.). Una de las ciudades más antiguas de Moab, al norte de Arnón y al este del mar Muerto, habitada originalmente por los emitas, que fueron derrotados por > Quedorlaomer (Gn. 14:5). Los amorreos se la arrebataron a los moabitas, y de estos la conquistaron los israelitas, que la asignaron a la tribu de Rubén (Nm. 32:37; Jos. 13:19). Posteriormente, en tiempos del dominio asirio, los moabitas volvieron a apoderarse de ella (Jer. 48:1,23; Ez. 25:9). Sus ruinas ocupan dos colinas a unos 11 km. al este del mar Muerto y otros tantos al norte del Arnón.

En 1 Cro. 6:76 se mencionada una Quiriataim convertida en ciudad de refugio dentro de los límites la tribu de Neftalí, que en Jos. 21:34 recibe el nombre de Cartán, en la tribu de Zabulón. Véase CARTÁN.

F. BENLLIURE

QUIRINO

Gr. *Kyrenios*, Κυρήνιος, del lat. *Quirinus*. Publio Sulpicio Quirino, gobernador romano de Siria, de quien se tienen pocas e insuficientes noticias acerca de su carrera política y militar. Según el historiador judío Flavio Josefo, fue nombrado gobernador de Siria el año 6 d.C., al tiempo en que Augusto deponía de sus territorios al tetrarca Arquelao, hijo de Herodes el Grande, y los colocaba bajo el gobierno de un prefecto o procurador. Con este motivo, Roma quiso efectuar directamente el cobro de impuestos, para lo cual se realizó un censo que dio lugar a un fuerte descontento e incluso

insurrecciones en el pueblo, principalmente entre los que fueron llamados desde entonces > zelotas. Sabemos con certeza que en la formación de cada nueva provincia se llevaba a cabo el censo de la población que debía proporcionar la base para la fijación de impuestos, como nos lo demuestra el conocido ejemplo de Egipto en donde, con ocasión semejante, se exigió a los subordinados el correspondiente informe sobre el lugar de procedencia.

A la luz de estos datos, es evidente el problema que nos plantea saber si Jesús nació en tiempos del rey Herodes, o cuando su hijo Arquelao había sido destituido del gobierno de parte de los territorios que habían integrado el reino de su padre, con lo que el relato del nacimiento de Jesús en Belén con ocasión de un empadronamiento sería una creación literaria de Lucas o del autor que utilizó como fuente. Algunos estudiosos han defendido la veracidad de la noticia referida por Lucas apelando a la posibilidad de que Quirino hubiera ejercido por dos veces la legación de Siria. Para ello se apoyan en una inscripción descubierta en 1764 en Tívoli, conocida en la actualidad con el nombre de *Titulus Tiburtinus*, donde se hace mención de un oficial romano victorioso que obtuvo por dos veces el gobierno sobre Siria. A pesar de que el personaje no es mencionado, estos autores lo han identificado con Quirino, proponiendo para su primera legación los años 4-1 a.C., periodo de tiempo en que no nos es conocido el nombre del gobernador de Siria. «Por otra parte, gracias a una inscripción funeraria descubierta en casa de N. Venario en Venecia, sabemos con certeza que Quirino mandó realizar durante su mandato censos de los ciudadanos de aquella región. Por tanto creen legítimo pensar que también ordenó realizar el empadronamiento al que Lucas hace referencia en su Evangelio y que fue la ocasión del viaje de José y María a Belén. Esta medida no hay que identificarla con el censo que el mismo Quirino realizó en la que fue la tetrarquía de Arquelao, después de su destierro en el año 6-7 d.C.» (José Manuel García). Véase CENSO.

BIBLIOGRAFÍA: Sebastián Bartina, “Quirino”, en *EB* (Garriga 1964); John McClintonk y James Strong, “Cyrenius”, en *CBTEL* (Rio 2000); Suetonio, *Tiberio* 49; Tácito, *Anales* 2, 30.

A. ROPERO

QUIS. Ver CIS

QUISI

Heb. 7029 *Qishi*, קִ יְ י = «mi regalo», levita merarita (1 Cro. 6:44) llamado > Cusaías en 1 Cr. 15:17. Véase CUSAÍAS.

QUISIÓN

Heb. 7191 *Qisheyón*, קִ יְ ן = «duro», otro nombre para > Quedes (Jos. 19:20), localidad en el territorio de Isacar asignada a los levitas descendientes de Gersón (1 Cro.6:72). Véase QUEDES.

QUISLEU, QUISLEV

Heb. 3691 *Kislew*, סְלֵו . , de origen persa, prob. representa el nombre del tercer Amshaspands o genio celestial; Sept. *Khaseleû*, Χασελε�; Josefo *Khasleû*, Χασλε� o *Khasleb*, Χασλ�β (*Ant*. 3, 5, 4; 7, 6). Nombre del noveno mes del año judío, adoptado después del destierro babilónico (Neh. 1:1; Zac. 7:1; 1 Mac. 1:54), corresponde aprox. al mes de noviembre. En el tercer día del mes de Quisleu se celebra la *Janukká* o Fiesta de la Dedicación, cuando los Asmoneos limpiaron del Templo de idolatría (cf. Jn. 10:22; 1 Mac. 4:36-59). El día séptimo se guardaba ayuno en memoria de la quema

de las profecías de Jeremías, escritas por Baruc (Jer. 36:23). Véase CALENDARIO, MES.

QUISLÓN

Heb. 3692 *Kislón*, סְלוֹן = «esperanzado»; Sept. *Khaslón*, Χασλ�ν. Padre de Elidad, que después fue uno de los príncipes de la tribu de Benjamín escogido para participar en la división y reparto de la tierra de Canaán (Nm. 34:21).

QUISLOT-TABOR

Heb. 3696 *Kisloth Tabor*, סְלֹת תָּבֹר = «laderas de Tabor»; Sept. *Khasalooththabor*, Χασαλωθθαβ�ρ v. *Khaselothaíth*, Χασελωθα�θ y *Khasaloth-bathor*, Χασαλ�θ-βαθ�ρ; Vulg. *Ceseleth-thabor*. Estado «frontera» (*Gebul*, גְּבוּל) entre Zabulón, Isacar y Neftalí, extendido desde Sarid hacia el este, donde nace el sol (Jos. 19:12), a los píes del monte Tabor. Prob. es la misma que en otro lugar es llamada sencillamente > Quesulot (Jos. 19:18) y > Tabor (1 Cro. 6:7).

QUISÓN

Heb. 7028 *Qishón*, קִישׁוֹן = «ondulante, que serpentea»; Sept. *Kisôn*, Κισ�ν; *Kissón*, Κισσ�ν (Sal. 83:9), v. *Keisón*, Κεισ�ν. Torrente o arroyo, heb. *najal*, נַחַל, que nace en los montes de > Gilboa y > Tabor y riega el valle de Jezreel. Desemboca en el Mediterráneo al norte del monte Carmelo. Arroyo seco durante el verano en la mayor parte de su curso, en el invierno se convierte en caudalosa corriente gracias al agua de las lluvias, y el valle se transforma en ciénaga. Del monte Carmelo en adelante, a la altura de Meguido, cuenta con una corriente constante, pues varios afluentes le alimentan. Fue escenario de la derrota del poderoso ejército de Sísara a manos de los israelitas (Jue. 4:13), debida, sin duda, al terreno fangoso que hizo imposible la maniobra de los > carros cananeos. A esto hace referencia el cántico de Débora: El torrente de Quisón los arrastró, *el antiguo torrente* [*haqqedumim*, הַקְּדוּמִים], el torrente de Quisón (Jue. 5:21). En sus orillas mató Elías a los sacerdotes de Baal (1 R. 18:40).

J. M. DÍAZ YANES

QUITIM

Heb. 3794 *Kittim*, כִּתִּים, de origen extranjero; Sept. *Ketioi*, Κ�τιοι (Gn. 10:4); *Kitiaîoi*, Κιτια�οι (Nm. 24:24); *Kitioi*, Κ�τιοι (1 Cro. 1:7; Da. 11:10); *Ketiaîoi*, Κητια�οι v. *Kitiaîoi*, Κιτια�οι (Is. 23:1); *Kittiyyim*, כִּתִּיִּים; Sept. *Kettieím*, Κεττιε�μ (Jer. 2:10); *Kittiyim*, כִּתִּיִּים; *Ketieím*, Κητιε�μ v. *Kitieîs*, Κιτιε�ς (Is. 23:12); *Kittiyyim*, כִּתִּיִּם; Sept. *Khettieím*, Χεττιε�μ v. *Khetieím*, Χετιε�μ (Ez. 27:6).

Hijo de Javán y nieto de Jafet (Gn. 10:4; 1 Cro. 1:7), cuyos descendientes poblaron > Chipre y otras islas y costas del Mediterráneo Oriental. Según Josefo, la antigua capital de Chipre tenía el nombre de Kitión, fundada por emigrantes fenicios (*Ant*. 1.6, 1). Otros escritores antiguos se refieren a los «quitianos» como colonia fenicia (Plinio, 5, 35; 31, 39; Estrabón, 15, 682; Cicerón, *De Finibus*, 4, 20). Las inscripciones de Ugarit mencionan una ciudad o país *Kt*, y las fenicias se refieren a *Kty* como capital de Chipre. El nombre de la ciudad se extendió a la totalidad de la isla, ocupada por colonos fenicios, que estuvieron bajo el poder de Tiro hasta el año 720 a.C. (*Ant*. 9, 14, 2). Con la decadencia del poder fenicio, c. 600 a.C., los griegos comenzaron a colonizar sus costas, como habían hecho en Creta, Rodas y las islas del mar Egeo. El nombre de Quitim, aplicado

originalmente a los fenicios, pasó a las islas ocupados por ellos y por ende a los pueblos que tomaron su lugar.

Los *Kittim* de Is. 23:1 y 12 hacen referencia a Chipre, porque el contexto implica que no estaba lejos de > Tiro y > Sidón. 1 Mc. 1:1 (*Khetteieím*, Χεττειε�μ); 8:5 (*Kitieon*, Κιτι�ων), sin embargo, se refiere a los macedonios de Alejandro Magno; en Dan. 11:30 a los romanos, cuando Antíoco Epífanes, después de haber invadido Egipto, fue impelido por los embajadores romanos a desistir (Livio, 44, 29; 45, 10). En el manuscrito de Habacuc encontrado en el mar Muerto, designa a los enemigos de Israel, probablemente los romanos, mientras que en el rollo de la Guerra se refiere claramente a los Seléucidas y a los Ptolomeos. Aunque este nombre al principio se aplicaba a Chipre, más tarde se extendió para incluir todas las islas y regiones costeras occidentales griegas, y finalmente designó a los poderes antijudíos en general, fueran griegos o romanos. Véase CHIPRE, FENICIA.

A. ROPERO

QUITLIS

Heb. 3798 *Kithlish*, תְּלִי, quizá «fortificado»; Sept. *Khathaleís*, Χαθαλε�ς v. *Kathlós*, Καθλ�ς y *Maakhós*, Μααχ�ς; Vulg. *Cethlis*. Aldea de Judá ubicada en la Sefela cerca de Eglón, mencionada entre Lahmam y Gederot, (Jos. 15:40); no identificada.

QUITRÓN

Heb. 7003 *Qitrôn*, קִטְר ן = «humo, fumigador»; Sept. *Ketrón*, Κετρ�ν, v. *Kédoon*, Κ�δοων y *Khebrón*, Χεβρ�ν. Ciudad del territorio de Zabulón, de la que no fueron expulsados los cananeos nativos (Jue. 1:30); no identificada con certeza. Algunos creen que se trata de > Catat (Jos. 19:15).

J. M. DÍAZ YANES

QUIÚN

Heb. 3594 *Kiyyún*, ן, prop. «estatua, ídolo»; la Sept. traduce como nombre propio, *Rhaiphán*, ʽΡαιφ�ν o *Rhephán*, ʽΡηφ�ν, que en el NT es citado por Esteban como *Rhemphán*, ʽΡεμφ�ν (Hch. 7:43). Figura solo una vez en el AT: «Llevasteis el tabernáculo de vuestros ídolos Moloc y Quiún, la estrella de vuestros dioses que os habéis hecho» (Am. 5:26). Es posible que se refiera al planeta Saturno, al que los asirios denominaban *Kaiwân* o *Kewân* y consideraban como nefasto, y así lo traduce la versión siria. Véase RENFÁN, SATURNO.

J. M. TELLERÍA

QUMRÁN

Nombre árabe de un wadi que desemboca en la zona norte occidental del mar Muerto, en cuyo acantilado colindante hay varias cuevas en las que se encontraron en 1947 trozos de más de 600 manuscritos encerrados en cántaros, entre ellos diez rollos completos y millares de fragmentos.

1. Descubrimientos.
2. Arqueología de Hirbet Qumrán.
3. Identificación de los qumranitas.
4. Resumen de los hallazgos.
   4.1. *Cueva 1.*

4.2. *Cueva 2.*
4.3. *Cueva 3.*
4.4. *Cueva 4.*
4.5. *Cuevas 5 y 6.*
4.6. *Cueva 7.*
4.7. *Cuevas 8, 9 y 10.*
4.8. *Cueva 11.*
4.9. *Wadi Murabba'at.*
4.10. *Nahal Hever.*
4.11. *Hirbet Mird.*
4.12. *Wadi Daliyeh.*
5. Los escritos de Qumrán y el NT.
5.1. *Juan Bautista.*
5.2. *Jesús.*
5.3. *Comunidad primitiva de Jerusalén.*
5.4. *Pablo.*
5.5. *Juan.*

I. DESCUBRIMIENTOS. En varias publicaciones se halla la historia de un muchacho beduino que, a fines de mayo de 1947, se internó solo por los agrestes parajes cercanos a 'Ain Feshkha en persecución de una cabra que se le había escapado, y cómo, cansado, se sentó, y descubrió un orificio en la ladera. Esta historia sigue afirmando que el joven marchó aprisa de allí atemorizado, y que volvió al día siguiente con un amigo suyo para investigar más a fondo. Habiendo descubierto varios recipientes que contenían rollos, los vendieron a un comerciante de Belén. La realidad es algo distinta. El hallazgo tuvo lugar a fines de 1946. Tres pastores que se hallaban por los alrededores del oasis de 'Ain Feshkha, no lejos de las ruinas de Qumrán, fueron los descubridores. Yuma Mohamed Jalil tenía la obsesión de que si exploraba las cuevas suficientes hallaría un tesoro de gran valor. Acompañado de otros dos amigos, de la tribu beduina seminómada ta'amireh, llamados Jalil Musa y Mohamed Ahmed el-Hamed, guardaban los rebaños en aquella región. Yuma se dio cuenta de dos a modo de agujeros que se abrían sobre una de las paredes del acantilado. Subieron hasta allí y pudieron constatar que el agujero superior permitía el paso de una persona delgada. Al arrojar una piedra adentro, oyeron un ruido como si hubiera tocado un recipiente de barro. Llenos de curiosidad, pero impedidos de seguir explorando porque estaba cayendo la noche, él y sus amigos tuvieron que dejar la búsqueda para un día más oportuno. Dos días después, Mohamed Ahmed el-Hamed se dirigió allí a solas. Una vez dentro de la cueva, descubrió diez jarras de pie a lo largo de la pared de la cueva, algunas con su cubierta. Había muchos cascos de jarras rotas. Sólo en una de las jarras tapadas encontró dos paquetes, envueltos en telas, y empapados de algo negro. Al enterarse los otros dos de este hallazgo, y enfurecidos por la escapada del primero, llevaron los rollos a un carpintero dedicado también a las antigüedades en Belén. No llevando éste ninguna gestión a cabo, se pusieron por fin en contacto con Jalil Iskandar Shalim, un zapatero/anticuario también de Belén. Esto sucedía a principios de abril del mismo año. Finalmente, después de varios incidentes, fueron comprados por el archimandrita del convento sirio ortodoxo de San Marcos en Jerusalén, Su Gracia Mar Yesue Samuel, que en 1948 los presentó a la *American School of Oriental Research*, donde J.C. Trever y

W.H. Brownlee reconocieron inmediatamente el valor del hallazgo. Los rollos resultaron ser el famoso *Rollo de Isaías*, con el texto completo (1QIs), el *Comentario de Habacuc* (1QpHab), y la *Regla de la Comunidad* (1QS), además de un cuarto rollo procedente de una segunda incursión de los beduinos en la cueva, que resultaría ser el *Génesis Apócrifo* (1QApGen).

En la segunda incursión se consiguieron otros tres rollos, además de dos jarras, que finalmente fueron a parar a manos del doctor E. L. Sukenik, que era a la sazón rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Éstos resultaron ser: una colección de *Himnos* o Salmos (1QH); la *Regla de la Guerra* (1QM), y un rollo incompleto de *Isaías* (1QIs'), que pasaron a la Universidad Hebrea de Jerusalén. Por medio de un bibliotecario sirio, el doctor Sukenik pudo llegar a ver los rollos del arzobispo Atanasio, pero no consiguió adquirirlos.

Después de la primera guerra árabe-israelí, el arzobispado de Mar Atanasio precisaba de dinero para hacer frente a ayudas a personas necesitadas, y recurrió a su venta en Estados Unidos. Finalmente, después de varias peripecias y negociaciones, los cuatro rollos quedaron en posesión de Israel, que los adquirió por medio de personas interpuestas para que los vendedores no conocieran el destino final de los rollos, y fueron depositados en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Yigael Yadin, el hijo del doctor Sukenik, fue quien dirigió la operación de la compra por medio de un abogado. La operación de compra tuvo lugar a mediados de 1954.

Al llegar a conocimiento de las autoridades de Jordania lo referente a los hallazgos del mar Muerto, se preparó una expedición formal que excavó la cueva 1 de Qumrán, desde el 15 de febrero hasta el 5 de marzo. Esta excavación fue emprendida conjuntamente por el Departamento Jordano de Antigüedades y por la Escuela Bíblica de Jerusalén, bajo la dirección de G. L. Harding y de Roland de Vaux respectivamente. Se hallaron muchos cascos de cerámica rota, provenientes de al menos cincuenta jarras; numerosos trozos de tejido semejantes a los que habían envuelto los mss. descubiertos, y 900 fragmentos de mss., casi todos ellos de piel, más unos pocos fragmentos de papiro. Era evidente que los siete rollos que habían sido descubiertos constituían una fracción de los que habían sido originalmente depositados en la cueva. Esta cueva es la que en la actualidad recibe el nombre de 1Q.

II. ARQUEOLOGÍA DE HIRBET QUMRÁN. Intrigados y deseosos de hallar alguna luz acerca de la procedencia de estos textos, se emprendió una expedición para explorar el tell de Hirbet Qumrán y dilucidar una posible relación entre los textos y las ruinas adyacentes. Khirbet Qumrán o ruinas de Qumrán, es un montículo artificial que se halla a 13 km. al sur de Jericó y a 2 km. de la costa occidental del mar Muerto, sobre los acantilados que se hallan tras la estrecha franja costera, cerca del oasis de 'Ain Feshkha. Allí, el Departamento de Antigüedades de Amán, el Museo Arqueológico de Palestina, y la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén, llevaron a cabo cinco campañas entre los años 1951-56, dirigidas por los mismos G. L. Harding y R. de Vaux. Descubrieron unas ruinas de una extensión aprox. de 80 x 80 m. de lado, de forma aproximadamente rectangular y de apariencia imponente. Había una torre junto a la puerta de entrada, varias salas para diversos propósitos, y sobre todo un notable sistema hidrológico, con acueducto, canal interior cubierto, cisternas, depósitos para abluciones y regadíos. Una gran grieta atraviesa todo el conjunto de norte a sur, y pasa por dos estanques. Esta grieta pertenece al terremoto del que informa Josefo (*Ant*. 15:5, 2), y que tuvo lugar en el año 31 a.C.

En las excavaciones se apreciaron distintos niveles. La evidencia de campo revela que ha habido una ocupación desde los siglos VIII a VII a.C. Una cisterna circular procede de esta época. Es

posible que fuera Uzías quien construyera una fortaleza en este lugar (cf. 2 Cro. 26:10). Sin embargo, la ocupación principal es la de la época de Hircano I (134-104 a.C., se encontraron monedas del reinado de Antíoco VII). La ocupación siguió ininterrumpidamente hasta el terremoto del año 31 a.C. Posteriormente, volvió a ser ocupada desde los alrededores del año 3 d.C. hasta el 68 d.C. (según las monedas halladas del segundo año de la sublevación judía), en que debió ser tomada por los romanos en sus operaciones de limpieza conjunta a la toma de Jericó. Los restos arqueológicos indican un final violento de esta fase. Los muros aparecen agujereados y hay una capa de ceniza que cubre la extensión de la localidad. Asimismo, se encontró una buena cantidad de cabezas de flecha de hierro romanas. Es indudable que el lugar fue destruido a comienzos del verano del 68 d.C. por un destacamento de las tropas de Vespasiano que operaban en esta zona. Hay adicional evidencia de ocupación romana hasta el año 86 d.C. Es evidente que allí quedó una guarnición hasta la total pacificación del país. La siguiente fase fue su ocupación por los fieles de Bar Koqueba (132-135 d.C.). Esta última ocupación está relacionada con los hallazgos del wadi Murabba'at y Nahal Hever.

Al reanudarse la ocupación de Qumrán, se evidencia una nueva etapa de construcciones. En el curso de las excavaciones se identificaron las siguientes instalaciones: Salones de reunión; *scriptorium*, o local donde se llevaba a cabo la copia de mss.; cocina; lavadero; talleres de alfarería; molinos de harina; hornos; diversos talleres de trabajo.

La datación de estos hallazgos se hizo mediante diversos métodos: paleografía, datación radiocarbónica, determinación de la naturaleza histórica de los principales niveles arqueológicos de Qumrán (helenístico y romano) y el examen de varios cientos de monedas halladas en las excavaciones, que limitan el período principal de ocupación entre las fechas de 135 a.C. a 68 d.C. La datación de los mss. de la primera cueva (1Q) se hizo mediante análisis paleográficos, como ya se ha indicado. Albright asignó a los mss., en base a su comparación con el papiro Nash, la edad de fines del período macabeo, alrededor del año 100 a.C. La prueba del radiocarbono dio la edad de 33 d.C. ±200 años (fecha posteriormente asignada a 20 a.C.).

No lejos de las ruinas se descubrió un cementerio con más de mil sepulturas, bien alineadas, orientadas hacia Oriente, y próximo a la cueva 1. Aunque la mayor parte de los enterramientos son de varones, había también algunos de mujeres y niños. Es muy probable que también las ruinas de 'Ain Feshkha, excavadas por el mismo R. De Vaux entre 1956 y 1958, sean una dependencia de la misma comunidad; la presencia de una fuente la convertían en la única zona cultivable de los alrededores.

Quedaba en pie la cuestión de si había relación entre los mss. de las cuevas y las ruinas de Qumrán. El hallazgo de varios tinteros y de una mesa y banquetas en la estancia que había sido utilizada como *scriptorium* ya indicaba una relación entre ambos lugares. La fecha de los mss. se correspondía con la de ocupación de Hirbet Qumrán. Se halló finalmente una gran cantidad de piezas de cerámica idéntica a la descubierta en la primera cueva, e incluso una jarra idéntica a la usada para depositar los rollos. De manera que queda bien establecido el enlace entre ambas localidades.

III. IDENTIFICACIÓN DE LOS QUMRANITAS. ¿Quiénes eran los ocupantes de Qumrán? Se barajaron muchas posibilidades en aquellos primeros años de las excavaciones. Unos (Wieder, Szyszman y Zeitlin) sugirieron que eran caraítas, por cuanto hay ciertas importantes semejanzas. Pero los caraítas fueron fundados en el siglo VIII d.C. por Anán. Es muy posible que recibieran su inspiración de los escritos de Qumrán, ya que poseían copias del llamado *Documento de Damasco*, del que se han descubierto copias qumranitas muy anteriores en 4Q y 6Q. Otra hipotética identificación fue la emitida por Teicher, según quien se trataría de > ebionitas, pero está demostrado

que textos proceden en su mayor parte de los siglos III, II, y I a.C. y por consiguiente no pueden tener ninguna relación, ni siquiera mención o alusión alguna a ellos. Otros (Roth, Driver) han propuesto su identificación con los zelotas; incluso se ha querido identificarlos con los saduceos (Habermann) y con los fariseos (Rabin). Pero éstos no se constituyeron en comunidad aparte ni se separaron del culto del Templo, así como tampoco rechazaron los sacrificios en él. La mayor parte de los autores se inclina en la actualidad por la postura de que los qumranitas eran una comunidad esenia, haciendo la distinción entre la comunidad de Qumrán en particular, que llevaba una vida de tipo monástico, y el movimiento de los esenios en general, que era más amplio y extendido en toda Judá, hasta el punto de que Flavio Josefo lo menciona como la tercera fuerza judía de la época, junto con los saduceos y los fariseos. Además, en los mismos manuscritos de Qumrán se puede observar una evolución del pensamiento, que es síntoma de los cambios que tuvieron lugar en la vida de la comunidad y en su situación histórica concreta.

En base a las alusiones dadas en el *Documento de Damasco*, los fundadores de Qumrán fueron elegidos en la «era de la ira» (cf. 1 Mac. 1:66; 2:49), 390 años después de la destrucción del Templo de Salomón por los babilonios. En el estudio de Vermes, se hacen unas correcciones cronológicas en base a unos errores detectados en la literatura judía paralela acerca de la dominación del imperio persa. Ello llevaría entonces al año 175 a.C. Ésta es la época de Antíoco Epífanes, en la que surgieron los > hasidim, o «piadosos», que se opusieron totalmente a la helenización que Jasón y Menelao querían introducir en Judea; siguiendo este proceso, Antíoco impuso la prohibición de practicar el judaísmo. Muchos de los hasidim huyeron al desierto (cf. 1 Mac. 2:29-30), uniéndose sólo a desgana con los macabeos (1 Mac. 2:42). Sin embargo, cuando Demetrio, hijo de Seleuco, se apoderó del trono, nombró a Alcimo, de la casa de Aarón, como sumo sacerdote de Israel. Los hasidim abandonaron entonces la lucha, dispuestos a reconocerlo (1 Mac. 7:13-16), Sin embargo, sus esperanzas quedaron defraudadas ante los turbios manejos de Alcimo, que hizo ejecutar a sesenta de ellos. Huyeron entonces al desierto, desorientados. Fue entonces que surgió la figura del «Maestro de Justicia», alrededor del año 155 a.C. Impregnado de un intenso ideal sadoquita (la restauración de un orden teocrático en Israel bajo el linaje sumosacerdotal de Sadoc), asumió la dirección de los que rechazaban la helenización, por una parte, y la asunción del sumo sacerdocio por personas ajenas a su línea, por otra. En efecto, muerto Alcimo en el año 159 a.C., el pontificado había quedado vacante. Jonatán Macabeo estaba entonces acaudillando la nación, y eliminando la cultura helénica (1 Mac. 9:73). En el año 152 Alejandro Balas lo designó sumo sacerdote. Sin embargo, Jonatán no era de la descendencia de Aarón, ni de la casa de Sadoc. El «Maestro de Justicia» rechazó de plano tal asunción al sumo sacerdocio (cf. 1QpHab col. VIII). Jonatán, junto con Simón, el otro «instrumento de violencia» (cf. 4QTest), se dedicó a reforzar las defensas de Jerusalén y de las ciudades de Judea (cf. 1 Mac. 12:35-38). Perseguido, el «Maestro de Justicia» tuvo que retirarse al exilio (1QpHab col. XI). Como muestra Vermes de una manera rigurosa, el *Documento de Damasco* (6QDD) así como los comentarios de Habacuc (1QpHab) y de Nahúm (4QpNah) concuerdan con las condiciones históricas del establecimiento y decadencia de la dinastía > asmonea, aborrecida por los qumranitas por su asunción del sumo sacerdocio.

Un examen de la vida de los qumranitas en base a los escritos descubiertos muestra su identidad, prácticamente cierta, con los esenios. Son múltiples los puntos de identidad entre lo que se afirma de los esenios en Josefo, Filón de Alejandría y Plinio, y la descripción de la comunidad de Qumrán por parte de los propios libros de ellos. Así, se pueden mencionar, entre otros, los siguientes puntos

comunes:

1) Vida y posesiones en común: *Regla de la Comunidad* (1QS, cols. i, v, vi; *Guerras* 2:8, 3. Había dos niveles de comunidad, la cerrada o «monástica», como la de Qumrán, y la de ciudad, o «abierta» en lo que respecta a la comunidad de bienes. Sin embargo, en esta última se ordenaba una solidaridad ilimitada (*Documento de Damasco*, 6QD).

2) Comida en común, que tenía carácter sacrificial, dándose al comedor el carácter de santuario, RC, 1QS vi; cf. *Guerras* 2,8,5.

3) Oraciones en común, RC, 1QS vi; *Guerras* 2, 8, 5.

4) *Baños rituales*, RC, 1QS III; cf. *Guerras* 2, 8, 5.

5) Guardar silencio respecto a temas triviales, RC, 1QS v; cf. *Guerras* 2, 8, 5.

6) Orden estricto para hablar, debiéndose pedir permiso, RC, 1QS vi; cf. *Guerras* 2, 8, 5.

7) Obras de caridad, RC, 1QS iv, v; DD, 6QD vi, xiv; cf. *Guerras* 2, 8, 3-4.

8) Reglas de admisión, con diversas pruebas escalonadas, al cabo de las cuales se era admitido tras terribles juramentos con bendiciones y maldiciones, RC, 1QS i, v, vi; cf. *Guerras* 2, 8, 7.

9) Descanso sabático: normas sumamente estrictas: No se podía siquiera sacar un animal de un hoyo en el que hubiera caído! Si se trataba de hombres en peligro, sí se podía actuar, DD, 6QD xi, cf. párrafos 3 y 5; cf. *Guerras* 2, 8, 9.

10) Prohibición de relaciones sexuales en la ciudad del santuario (DD xii, cf. 11QTs, el *Rollo del Templo*, del que informa Yigael Yadin que también tiene esta prohibición).

11) Secreto total acerca de las doctrinas propias y de los libros exclusivos de la secta, RC 1QS ix; DD, 6QD xi; cf. *Guerras* 2,8,7.

12) Medidas severas de disciplina, RC, 1QS vi, vii, viii y ix; cfr. *Guerras* 2, 8, 8.

Los libros de esta comunidad no imponían un celibato absoluto, pero sí exigían normas de pureza ritual que hacía mucho más conveniente este estado. El mismo Josefo reconoce que había esenios casados (*Guerras* 2, 8, 13). Para las normas acerca del matrimonio, de estricta monogamia, véanse DD, 6QD iv, vii; *Regla de la Congregación*, 1QSa, i.

Como dato adicional, es de sumo interés un pasaje de Plinio el Viejo en su obra *Historia Natural*, donde afirma que los esenios tenían un centro en la costa occidental del mar Muerto, al norte de En-gadi (*Hist. Nat.* 5:17), lo que coincide con la situación de Qumrán.

La concepción escatológica de los qumranitas era que los últimos sacerdotes infieles de Jerusalén verían su dominio roto por el invencible *kittim*, es decir, el poderío romano (cf. 1QpHAb, i). Una vez caído todo el mundo bajo el poder de los *kittim* (1QpHab, ii), se lanzaría la proclamación de guerra contra ellos por parte de los «hijos de la luz». Los detalles de esta guerra para el establecimiento final del reino de Dios y de la supremacía del «resto de Israel» (con el que ellos se identificaban) se dan en el libro *Reglas de la Guerra* (1QM). En esta guerra tendrían el apoyo de los ejércitos celestiales contra los hijos de las tinieblas, que a su vez serían apoyados por Belial con su ejército de demonios. Destruidos éstos, sería establecido el reino de Dios. Las normas para gobernar la vida del mundo en los tiempos mesiánicos se contemplan en otros escritos. En el tiempo de su visitación Dios establecerá la verdad para siempre, poniendo fin a la falsedad, enseñando a cada hombre el conocimiento del Altísimo para que camine en su conocimiento perfecto.

IV. RESUMEN DE LOS HALLAZGOS. En total se exploraron once cuevas en las inmediaciones de Hirbet Qumrán. A cada una de ellas se le ha asignado una notación. Así, las cuevas son 1Q

(primera cueva de Qumrán), 2Q... 11Q. Para denominar a los mss., se usa la procedencia de la cueva, y unos símbolos concretos. Por ejemplo, el *Comentario de Habacuc*, hallado en la primera cueva, tiene la designación de 1QpHab (la letra «p» —*pesher*— designa que el escrito es un comentario). A ello hay que añadir el hallazgo de otros mss. en las cercanías de Qumrán.

La cantidad aproximada de materiales es de 40.000 fragmentos, que representan a 500 libros; de ellos, sólo unos pocos se han recuperado íntegros; la mayor parte son fragmentarios. Las cuevas que dieron mayor cantidad de mss. fueron 1Q, 4Q y 11Q. Los arqueólogos están convencidos de que muchos rollos están todavía en manos de mercaderes que esperan ver revalorizado este preciado tesoro.

4.1. *Cueva 1* (1Q). Situada a medio kilómetro al nor-noroeste de las ruinas de Qumrán, contenía un *Génesis Apócrifo* escrito en arameo (1QApGen ar). Se trata de una ampliación y embellecimiento legendario de ciertos relatos de Génesis acerca de las vidas de algunos patriarcas en forma de *midrás*. Fue desenrollado y publicado en 1956 por Y. Yadin (*A Genesis Apokryphon*, Jerusalén 1956). Una colección de *Himnos*, de los que se conservan veinticinco (G. Vermes, treinta según E. Sen Montero, la diferencia en el cómputo se debe a la dificultad en determinar dónde termina uno y empieza otro, Vermes). Se trata de una excelente muestra de la poesía heb., de composición impecable. Son himnos de acción de gracias, y de oraciones individuales. Se descubrieron siete copias, y el texto inglés está dado en Vermes, pp. 149-201.

El *Rollo de la Guerra* (1QM), cuyo título actual es *La Regla de la Guerra* (*miljamah*). Da normas para una guerra escatológica de la comunidad contra los kittim y las naciones. Muestra la ordenación de las batallas a luchar, la disposición táctica del ejército, las edades de los asignados a cada servicio; da normas acerca del ministerio sacerdotal asociado con la marcha de la guerra, las descripciones de las armas a utilizar; da los textos de las arengas a lanzar, y del himno de acción de gracias a cantar después de la victoria, así como la descripción de la última batalla escatológica, con una relación de las siete fases de que se compone. El planteamiento es el de la guerra de «los hijos de la luz» en contra de «los hijos de las tinieblas».

La *Regla de la Comunidad* (1QS), en la que hay las diversas normas de comportamiento en el seno de la comunidad, los requisitos y forma de ingreso en ella, y las penas disciplinarias por quebrantamiento de las reglas. Había dos anexos a él: «La Regla de la Congregación», con normas de comportamiento de la congregación durante los días del conflicto final y la era del Mesías, designado 1QSa, incluyendo normas acerca del matrimonio, y «El Libro de las Bendiciones», designado 1QSb, parece que usados en la liturgia de la comunidad en anticipación de la instauración de la era del Mesías.

Comentario de Habacuc (1QpHab). Se aplica el mensaje de Hab. 1-2 a las circunstancias históricas del período. El comentario incluye el texto heb. de los capítulos 1 y 2, que presenta una estrecha relación con el Texto Masorético (TM). En él se hace una forzada identificación de «los caldeos» con los «kittim»; una postura que ha alcanzado mucha difusión es que por «kittim» se entiende a los romanos; parece ser muy coherente con el contexto histórico. Fueron ellos los que apuntalaron a la dinastía hasmonea, aborrecida por la comunidad de Qumrán por haberse apoderado del sacerdocio en perjuicio de la rama de Sadoc, a la que se mantuvieron leales. Este aspecto volverá a ser tratado en la sección VII, en el apartado «Bosquejo histórico de los qumranitas». Otro comentario es el de Miqueas (1QpMi), que comenta Mi. 1:5-6.

Importante es el *Libro del profeta Isaías*. Se hallaron dos rollos en la primera cueva. El primero

(1QIsa) presenta el texto completo. Aunque exhibe un buen número de cambios en escritura, en formas gramaticales, y otras variantes, es notablemente idéntico al libro de Isaías en el TM. El segundo rollo de Isaías (1QIsb), aunque incompleto, presenta una caligrafía mucho más bella, y un texto casi idéntico al masorético. Se conservan parte de los caps. 41 y 43 a 66, junto con algunos fragmentos de los capítulos anteriores.

Fragmentos del Libro de Daniel (1Q71, 1Q72). En ellos fragmentos se halla precisamente el pasaje en el que se da el cambio de lenguas de hebreo a arameo (Dn. 2:4).

También se hallaron en 1Q cinco pequeños fragmentos del libro de Levítico, pertenecientes al «Código de Santidad» (Lv. 17-26); estos fragmentos han sido fechados por A. Parrot como anteriores al siglo V a.C.

4.2. *Cueva 2* (2Q). En febrero de 1952 los beduinos hallaron otra cueva, a poca distancia al sur de la primera. De esta incursión consiguieron fragmentos de los libros de Éxodo, Rut, Salmos, Jeremías, del Libro de los Jubileos, y otros diversos, adquiridos por la Escuela Francesa de Arqueología y por el Museo Palestino de Jerusalén. A la vista de estos hallazgos, se llevó a cabo una expedición en toda regla, efectuándose la exploración de todo el acantilado en el que se hallaba la cueva, con toda la región circundante, en 8 km. de extensión. Se descubrieron unas 170 cuevas, en 25 de las cuales se hallaron restos de cerámica, y en bastantes de ellas rollos y fragmentos de mss. En la cueva 2Q se halló un rollo de Levítico (2QLev).

4.3. *Cueva 3* (3Q). Se hallaron restos de diversos libros canónicos, así como de literatura no bíblica:

Rollo de cobre (3Q15). Descubierto por el conde de Contenson en 1952 estaba dividido en dos porciones. Se hallaba sumamente oxidado, y no era posible desenrollarlo, por lo que tuvo que ser cuidadosamente cortado en tiras se pudo leer bien. Da una relación de sesenta lugares de Palestina en los que se habían escondido oro, plata, perfumes, rollos de mss., etc. La cantidad total de metales preciosos relacionada es aproximadamente como sigue: unas sesenta y cinco toneladas de plata y veintiséis de oro. Ha habido autores que han considerado que estas cifras son fabulosas y que se trata de una obra de ficción (J. T. Milik). Otros creen que se trata de un tesoro real, ya desaparecido (K. G. Kuhn, C. Rabin y J, M. Allegro). La hipótesis más plausible es esta última. Con Qumrán en manos zelotas alrededor del año 68, d.C., no hubiera habido problemas para depositar tanto el rollo como el tesoro en los parajes del desierto. El estilo del rollo no es el que corresponde a una antigua leyenda sino que está dado en un lenguaje árido de catálogo. El mismo hecho de que este catálogo fuera inscrito en un rollo de material sumamente duradero y costoso le da carácter oficial. En realidad, no hay nada implausible en estas cantidades de oro y plata.

Entre varios fragmentos, destacan los que contienen el Salmo 2 (3QPs 2). Presenta un lenguaje «mishnaico», y fue publicado en 1960 por J. Allegro. Cross lo fecha en el año 75 d.C.

4.4. *Cueva 4* (4Q). Explorada entre el 22 y 29 de septiembre de 1952, resultó ser muy abundante en mss. Hay más de trescientos ochenta libros procedentes de esta cueva, de los que hay cien copias de los libros canónicos, viéndose representado todo el AT con excepción de Ester. También está representada la LXX. Para mencionar una pequeña cantidad de los que han sido estudiados:

Libro del Éxodo (4QEx’). Este texto está fechado alrededor del año 250 a.C. Esta fecha ha quedado confirmada paleográficamente gracias a su comparación con unos fragmentos de Wadi Daliyeh de carácter jurídico-administrativo y que, por ello, están fechados.

Libro de Samuel. Dos fragmentos (4QSam a y 4QSam b). Este último presenta el más antiguo texto conocido en escritura cuadrada, y se le ha asignado la fecha de 225 a.C. Contiene 1 Sam. 16:19-21:23, y afirman los especialistas que se trata de un texto superior al del TM y LXX. En cambio, el fragmento de «Sam a» presenta un texto más cercano a la LXX que al TM, además de presentar fuertes analogías con el pasaje paralelo en Crónicas.

El fragmento de *Eclesiastés* (4Q Qoh [Qoh = Eclesiastés]) presenta un interesante problema para los adherentes a la escuela racionalista. Fechado entre 175 y 150 a.C., y no siendo evidentemente el texto original, destruye la opinión extendida que situaba su fecha de redacción en el siglo II o I a.C.

Libro de Jeremías, representado por dos fragmentos (4QJera y 4QJerb). El primero, al que Cross ha asignado una fecha de 175 a.C. y de carácter protomasorético, y otro, también heb., pero del mismo tipo que la traducción gr. LXX.

Entre los diversos fragmentos del *Libro de Daniel* destaca 4Dna, fechado alrededor del año 120 a.C. Ahora bien, según la crítica racionalista, la fecha de redacción original era de alrededor del año 168 a.C. Este fragmento de Daniel de tanta antigüedad muestra que su aceptación se había generalizado en el seno de las diversas ramas del judaísmo.

Otros escritos bíblicos de Qumrán lo son varios fragmentos griegos de la versión LXX, entre los que se hallan 4QLXX Lva, que es un fragmento de pergamino con parte de Lv. 26; 4QLXX Lvb, cuatro fragmentos de papiro con partes de Lv. 2-5; 4QLXX Nm, una membrana con partes de Nm. 3-4.

Florilegio (4QFlor), combinación de pasajes de las Escrituras con comentario para identificar a la comunidad de Qumrán con el Templo. *Comentario al Salmo 37* (4QpPs 37), de carácter escatológico. *Testimonio* (4QTest), texto de carácter mesiánico, con textos de Deuteronomio., Números., y un breve comentario sobre Jos. 6:26. *Comentario de Isaías*, del que hay cuatro fragmentos, 4QpIs a, b, c, d. Los fragmentos a y d son de particular interés. El primero trata del famoso pasaje mesiánico de Is. 11:1-3. Otros comentarios interesantes son el de Oseas (4QpHos) y el de Nahúm (4QpNah). Este es el único de los escritos de Qumrán que contiene alusiones directas a personas conocidas del tiempo de los Macabeos. Hay también otros fragmentos, como las *Bendiciones Patriarcales* (4QPB); *Leyes bíblicas* (4QOrdenanzas); cuatro textos aram. y uno en heb. de Tobías, cuya redacción se asignaba antes a los siglos II o I a.C., y que ahora tiene que proyectarse hacia atrás, a los siglos V o IV a.C.; finalmente, se puede mencionar la *Oración de Nabónido*, fragmento en arameo de gran interés, porque demuestra que este personaje, padre de Belsasar, era conocido de los judíos en la época intertestamentaria.

4.5. *Cuevas 5 y 6* (5Q y 6Q). En ellas no se ha descubierto gran abundancia de material. Sí se deben mencionar un ms. de Isaías (5QIs) y un ejemplar del *Documento de Damasco* (6QDD).

4.6. *Cueva 7* (7Q). Descubierta y excavada del 16 al 19 de febrero de 1955, dentro de un plan sistemático de excavaciones, bajo la dirección de Hassan Awad. Se hallaron los restos de dos jarras grandes y fragmentos de otras, además de varios fragmentos de literatura en gr., que fueron provisionalmente atribuidos a la LXX. Se trataba de fragmentos de papiro escritos por una sola cara, lo que indicaba que habían pertenecido no a códices, sino a rollos. Esto constituyó ya una indicación inicial de antigüedad. No se halló ningún otro tipo de mss. que éstos. En la edición «princeps» publicada para poner estos fragmentos al alcance de los especialistas (editores: M. Baillet, J.T. Milik y P.R. de Vaux: *Discoveries in the Judaean Desert III*, OUP, 1962) ya se había logrado la

identificación de los fragmentos 7Q1 y 7Q2, con Ex. 28:4-7 y Jer. 5:43-44 respectivamente. Se insinuaba que 7Q3 a 7Q5 pudieran corresponderse asimismo con pasajes bíblicos, y los 13 restantes quedaban totalmente indeterminados. Después de penosos estudios, sin embargo, José O'Callaghan, S. I., conseguía identificar varios de los fragmentos con pasajes del Nuevo Testamento. La relación es la siguiente:

7Q4, 1 Ti. 3:16; 4:1, 3;

7Q5, Mc. 6:52-53;

7Q6-1, Mc. 4:28;

7Q6-2, Hch. 27:38;

7Q7, Mc. 12:7;

7Q8, Stg. 1:23, 24;

7Q9, Ro. 5:11, 12;

7Q10, 2 Pd. 1:15;

7Q15, Mc. 6:48.

Como podrá comprenderse, la datación de los fragmentos es una cuestión de inmensa importancia, porque los resultados inciden directamente sobre toda la discusión de la transmisión de los textos del NT y de su formación. Los resultados quedan fuertemente condicionados por las siguientes observaciones: antes de la identificación de los fragmentos se había fechado arqueológicamente el cierre de la Cueva 7 en el año 70 d.C. Por otra parte, M. Baillet afirma en un artículo («Les manuscrits de la grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament», en *Biblica* 53 [1972], p. 515): «7Q4-18: entre el 50 antes y el 50 después de Cristo», confirmando la anterior datación al mismo efecto dada por el prestigioso experto C. H. Roberts. En base a los criterios paleográficos (la comparación de la escritura con escritos de edad fijada previamente), la situación es:

7Q4: fecha asignada de alrededor de fines del siglo I d.C. (O'Callaghan, *Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán*, 35-36);

7Q5, fecha asignada de mediados del siglo I (ibid., p. 45);

7Q6-1 y 7Q6-2, fecha asignada de mediados del siglo I (ibid., pp. 62, 63);

7Q7, de primera mitad o mediados del siglo I (ibid. p. 68);

7Q8 igual a 7Q6, cf. O'Calaghan, p. 72;

7Q9, mediados del siglo I, ibid, p. 73;

7Q10, mediados del siglo I, ibid., p. 75;

7Q15, primera mitad del siglo I, ibid, p. 76.

Estos mss. son evidentemente copias, como lo demuestra el uso del estilo ornado «zierstil» utilizado, con las líneas dispuestas de una manera profesional y con las columnas justificadas. Aunque O'Callaghan indica una fecha algo tardía para 7Q4, no debe tomarse como mínimo, sino más bien como máximo. La sutil diferencia en el trazo bien puede haberse debido a otra mano, y él mismo está dispuesto a aceptar una edad más cercana al tercer cuarto del siglo I. La fiabilidad de este hallazgo y sus implicaciones en las teorías acerca de la formación del canon del NT se tratarán en la sección IX de este artículo.

4.7. *Cuevas 8, 9 y 10* (8Q, 9Q y 10Q).

Estas cuevas, exploradas durante el año 1955, no rindieron demasiado material. Merece

destacarse una filacteria (8QFiI). Los textos de los pergaminos fueron publicados por Yigael Yadín en 1969 (cf. *Biblical Archaeology Review*, sept./oct. 1984, p. 26), dando evidencia de cómo se doblaban los textos y cómo se ataban.

4.8. *Cueva 11* (11Q), tercera en importancia por la cantidad de material recuperado, fue descubierta y explorada en enero/febrero de 1956. Se citan los siguientes hallazgos importantes:

El *Rollo del Templo* (11QTs). Consta de 66 columnas, con una longitud total de 8,20 m. Su datación paleográfica lleva a asignarle una fecha de la época herodiana tardía, de mediados del siglo I d.C. Y. Yadín, su editor actual, observa que se trata de la fecha de la copia, no del original; en opinión de Yadín, la evidencia interna del ms. conduce a asignar una fecha de redacción de entre el 150 y 125 a.C. Ello queda confirmado por la existencia de fragmentos de copias adicionales, y más antiguas, de este documento, en 4Q, con una escritura hasmonea de alrededor del año 125/100 a.C., lo que, como mínimo, lo sitúa entre 150/125 a.C.

Toda la evidencia apunta a que este texto constituía la ley básica de los qumranitas, junto con la Ley de Moisés. El rollo contiene largos pasajes que proceden del Pentateuco, incluso capítulos enteros. Un aspecto muy característico, sin embargo, de 11QTs, es que en muchos pasajes es Dios quien habla directamente en lugar de Moisés. Yadín señala que, evidentemente, el autor quería presentar la ley como dada directamente por Dios, sin intermediario. El contenido de 11QTs es el siguiente: (a) Planos del Templo a construir en el futuro mesiánico; (b) sacrificios del Templo; (c) estatutos del rey, acerca del matrimonio del rey, movilización durante la guerra, derechos limitados del rey al botín en la guerra (el diez por ciento), constitución del consejo (compuesto por doce sacerdotes, doce levitas y doce israelitas del pueblo), y puestos de autoridad subalternos; (d) leyes de la comunidad para el presente y para el futuro escatológico, en el que los herederos del sacerdocio de Sadoc reinen en Jerusalén; (e) leyes de las fiestas, muchas de las cuales no son ordenadas en la Biblia; (f) leyes sobre la idolatría, votos y juramentos, animales limpios e inmundos, impurezas rituales, leyes de testimonio, etc. A diferencia de la Ley de Moisés, que presenta una ordenación histórica, esta Ley del Templo esta ordenada temáticamente. En esta Ley hay un gran rigor en las demandas. Por ejemplo, se prohíbe tener relaciones sexuales en la ciudad de Jerusalén, así como hacer en ella las necesidades. Todas las reglas de la purificación son de un fariseísmo llevado a extremos de exacerbación.

También se halló en 11Q un targum arameo del libro de Job, entre otra mucha cantidad de literatura, cuya publicación se ha ido acelerando durante la década de 1990 en adelante, debido a las presiones del grupo editorial de *Biblical Archaeology Review*.

Libro de los Salmos (11QPs). Fue desenrollado en noviembre de 1961. Se habían hallado también fragmentos aparentemente pertenecientes al mismo rollo, y otros materiales fragmentarios. De todo el conjunto de 150 salmos sólo se han conservado treinta y seis, dispuestos en un orden distinto al canónico. También aparecen ocho composiciones no canónicas en este rollo, de las que cinco eran ya conocidas. Este texto concuerda, a todos los efectos, con el TM.

4.9. *Wadi Murabba'at*. A 18 km. al sur de Qumrán, en las cercanías del *wadi* Murabba'at, los beduinos hallaron unas cuevas con diversos mss. Este hallazgo tuvo lugar en el año 1951. Después de una búsqueda sistemática gracias a las pistas dadas por los beduinos, De Vaux descubrió una buena cantidad de restos: de estas cuevas salió el más antiguo ms. hebreo conocido, un papiro fechado en el siglo VII a.C., anterior al exilio babilónico (cf. González Lamadrid, *Los Descubrimientos del mar Muerto*, pp. 50-51). También se encontraron muchos mss. bíblicos fragmentarios, todos ellos con

escritura protomasorética, una copia fragmentaria de la versión gr. de los Profetas Menores (de alrededor del año 150 d.C.); otro texto de los profetas menores, entregado por los beduinos, y que afirmaban proceder de Murabba'at, fechado también por el siglo II d.C., pero en lengua heb. de tipo premasorético, y conteniendo desde la mitad de Joel hasta el comienzo de Zacarías; cartas escritas de puño y letra del caudillo de la segunda insurrección judía contra Roma (132-135 d.C.), a quien el Rabí Akiba había dado el nombre de > Bar Coqueba o «hijo de la Estrella», en alusión a la profecía mesiánica de Nm. 24:17. También se descubrieron dos cartas dirigidas a él. En base a los mss. de Murabba'at, que están bien fechados, ya que algunos de ellos llevan inscrita su fecha de una manera expresa, y otros se pueden datar por su marco arqueológico y monedas asociadas, se puede establecer una base realmente fiable para los estudios paleográficos, y asignar con toda confianza a los escritos heb. de Qumrán la fecha del siglo I d.C. y anterior a él.

En Masada, y entre otros varios materiales pertenecientes a la época de la última resistencia de esta fortaleza contra los romanos (73 d.C.), se han hallado, en excavaciones paralelas a las de Qumrán, unos pocos fragmentos bíblicos del AT, veintiséis fragmentos (algunos grandes) del texto heb. del libro apócrifo de Eclesiástico, y una copia de *La Liturgia de los Ángeles*, o *Cánticos del sacrificio del sábado*, como otros llaman a esta obra. Además de esta copia en Masada, se habían hallado otras en Qumrán. Ello sugiere que quizás algunos de los qumranitas se unieran en la última resistencia a ultranza contra los romanos, según Vermes.

4.10. *Nahal Hever*. Otros hallazgos dignos de mención son los de Nahal Hever, a seis kilómetros al sur de Engadi, donde en 1960 arqueólogos israelitas hallaron quince cartas remitidas por o a Bar-Coqueba; nueve de ellas escritas en arameo, cuatro en hebreo y dos en griego. En 1961 se descubrieron sesenta y cinco papiros adicionales y algunos documentos en pergamino, entre ellos algunos contratos legales.

4.11. *Hirbet Mird*. Aquí se hallaron restos de mss. en árabe, griego y arameo, de los siglos V a VII d.C., incluyendo el más antiguo fragmento gr. conocido de Eurípides, 1.000 años más antiguo que los conocidos hasta la fecha.

4.12. *Wadi Daliyeh*, a catorce kilómetros al norte de Jericó y once al oeste del Jordán, se hizo un espectacular hallazgo. En la exploración de 1963 dirigida por P. Lapp se descubrían, en la cueva Mugharet Abu Shinjeb, cuarenta papiros arameos procedentes de los años 375-335 a.C. Los mss. estaban sepultados en una cueva junto a los cadáveres de quizá doscientos fugitivos samaritanos que, evidentemente, habían intentado escapar a la cruel acción de las tropas de Alejandro Magno en el año 331 a.C. Estos mss., de edad conocida, sirven a su vez como pauta paleográfica para datar los mss. más antiguos de Qumrán (cf. González Lamadrid, *op. cit*, p. 86).

V. LOS ESCRITOS DE QUMRÁN Y EL NT. En los textos de Qumrán muchos han creído descubrir paralelismos entre las doctrinas esenias o qumranitas y las doctrinas cristianas, comenzando por Juan el Bautista. En concreto, hay cinco puntos que plantean seriamente la cuestión de si se dan influjos esenios en la historia primitiva del cristianismo y de su literatura, aunque los esenios nunca se citan en el NT.

5.1. *Juan Bautista.* Según el cuadro que nos ofrece el NT de este precursor de Jesucristo, pasó un tiempo considerable en el desierto cerca del área donde estaba la comunidad Qumrán (Mt. 3:1-3; Mc. 1:4, Lc. 1:80; 3:2-3), lo cual hace creíble que el Bautista haya pasado algún tiempo con la comunidad Qumrán. Ciertamente hay puntos de contacto que saltan a la vista y no se puede excluir la probabilidad de que Juan tuviera noticia de la comunidad de Qumrán y viviera durante un tiempo en

ella. Sin embargo, el Bautista aparece como un personaje bastante independiente, cuyo bautismo de arrepentimiento efectuado una vez en el Jordán se sitúa en un plano diferente del de los repetidos lavatorios de purificación de los esenios. Por otra parte, Juan se dirige a «todos los pecadores» sin prestar atención a la pureza ritual tan indispensable en Qumrán.

5.2. *Jesús*. Con frecuencia se ha tratado de identificar a Jesús con el Maestro de Justicia que fundó la congregación esenia autora de los manuscritos, pero el nombre de Jesús no se menciona allí ni una sola vez, ni siquiera mediante alusión o clave y tanto los análisis de la antigüedad de los rollos encontrados, como los estudios arqueológicos y el análisis histórico muestran que el Maestro de Justicia vivió a comienzos del siglo II a. C. Esto no impide que se le considere un discípulo o iniciado esenio. Así, Jesús celebró la Última Cena en la Pascua según el calendario de Damasco (cf. Mt. 26:17-20; Mc. 14:12-17; Lc. 22:7-14). Diferentes textos de Qumrán enseñan temas claves predicados por Jesús: la Nueva Alianza (*Documento de Damasco* VI, 19; cf. Mt. 26:28); la venida del Hijo de Dios, llamado Hijo del Altísimo (4Q246), que expiaría por los pecados de los demás (4Q540; *Documento de Damasco* XIV,19); el Mesías engendrado por Dios (1Q28a) y a la vez Siervo Sufriente (4Q381, 4Q540); temas que estaban en el imaginario de amplios sectores del judaísmo propiciado por los escritores apocalípticos, y no sólo de los esenios. Pero el mensaje central de Jesús, el amor al prójimo, extendido a los enemigos es lo más opuesto que existe a la *Regla de la comunidad* qumranita. es tremendo. Para Jesús, Dios hace salir el Sol y caer la lluvia para buenos y malos; para Qumrán todo hombre está predestinado, determinado desde la eternidad los que han de ser hijos de la luz o de las tinieblas, salvados o condenados. Estos últimos debían ser objeto de odio. Hay que «amar todo lo que él [Dios] ha elegido, y a odiar todo lo que él ha reprobado» (1QS 1, 3ss). «No existe texto fiable ni argumento sensato alguno para sospechar que Jesús se hubiera decidido a integrarse, por medio de un postulantado y noviciado de tres años, en el grupo de Qumrán» (A. Piñero).

5.3. *Comunidad primitiva de Jerusalén.* Según el relato de Hechos, los primeros cristianos llevaban una vida semejante a la de los esenios: comunidad de bienes (Hch. 2:44ss; 4:32-37; 5:1-11). Además, diariamente tenían una comida en común (Hch. 2:46). El procedimiento de la corrección eclesial en tres etapas: en privado, ante uno o dos testigos, delante de la comunidad reunida (cf. Mt. 18:15ss; Tit. 2:10) responde a usanzas esenias.

5.4. *Pablo.* Es un hecho que Pablo se retiró al desierto después de su conversión y volvió a Damasco después de tres años (Gal. 1:17-18), tiempo de iniciación y prueba de los esenios. La contraposición «Cristo-Belial» (2 Cor. 6:14; 7:1) corresponde a la antítesis esenia fundamental «Dios-Belial». También la contraposición entre «obras de las tinieblas» y «armas de la luz» tiene una fuerte resonancia del pensar dualista esenio. Pero en estas y muchas otras analogías lingüísticas, estilísticas y materiales con la literatura de Qumrán no se excluye la posibilidad de que las representaciones en cuestión no fueran exclusivas de Qumrán, sino que pudieran llegar al apóstol por otros caminos. En la doctrina clave de Pablo de la justificación por la gracia se puede decir que la afirmación de que se encuentra ya en Qumrán (1QH V), no resiste una verificación. En la práctica esenia de las obras no hay el menor lugar para la doctrina del apóstol, según la cual el impío es justificado por Dios en consideración de su fe (Ro. 4:5).

5.5. *Juan.* Los binomios de verdad *y* mentira, luz *y* tinieblas, espíritu *y* carne, vida de arriba *y* vida de abajo, característico del cuarto Evangelio, se interpretaba en gran parte, antes de la aparición de la literatura de Qumrán, en función de categorías gnósticas. Los nuevos textos han demostrado que

también en Palestina existía una visión dualista del mundo, que, sin embargo, por su impronta monoteísta-escatológica, se distinguía fundamentalmente de la gnosis. La contraposición entre luz y tinieblas es frecuente en la literatura de Qumrán, pero sin que puedan verificar influencias. Se puede asegurar, que «cuanto más claros se dibujan los contornos de la comunidad de los esenios mediante los escritos de Hirbet Qumrán, tanto más se pone de manifiesto lo singular del mensaje neotestamentario. La afirmación del origen esenio del cristianismo se demuestra más y más como un error, que descuida estructuras fundamentales decisivas en favor de rasgos periféricos particulares» (Karlheinz Müller). Véase APOCALÍPTICA, ESENIOS, MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO.

BIBLIOGRAFÍA: F.F. Bruce y F. García, *Los manuscritos del mar Muerto* (CLIE 2011); J.M. Casciaro Ramírez, *Qumrán y el NT* (EUNSA 1982); J. Daniélou, L*os Manuscritos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo* (Ed. Criterio, Bs. As. 1959); M. Delcor y F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Cristiandad 1982/2007); F. García Martínez y J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Trotta 1993); A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (BAC 1971); F. Jiménez Bedman, *Manuscritos arameos del Mar Muerto: Textos de Qumrán*. (Universitat de Barcelona 2006); M. Jiménez y F. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán* (Cristiandad 1976); K. Müller, "Qumrán", en *SM* V, 172-182; F. Klein, *El Evangelio de Qumrán* (Creación, Madrid 2009); J. O'Callaghan, *Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumrán* (BAC 1974); A. Paul, *Qumrán y los esenios* (EVD 2009); J. Pouilly, *Los manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumrán* (EVD 1980); R. Riesner y H.D. Betz, *Jesús, Qumrán y el Vaticano* (Herder 1992); A.D. Roitman, *Sectarios de Qumrán* (Martínez Roca 2000); H. Stegmann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Trotta, 1996); J. Trebolle, *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumran* (Trotta 1999); Id., *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas* (EVD 2000); Id., *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto* (EVD 2004); Id., *La Regla de la Comunidad de Qumrán*, (Sígueme, Salamanca 2006); G. Vermes, *Los Manuscritos del mar Muerto: Qumrán a distancia* (Muchnik, Barcelona 1994); Y. Yadin, *Los rollos del mar Muerto* (Ed. Israel, Bs. As. 1959).

J. VÁZQUEZ ALLEGUE

R

R

Heb. *resh* (ר); gr. *rho* (Ρ ρ), vigésima letra del alefato hebreo y decimoséptima del alfabeto griego, es la decimoctava del alfabeto latino (R r) y decimonona del abedecario castellano.

RA

Principal deidad solar egipcia adorada desde la más remota antigüedad. Con el cambio de las dinastías, experimentó una tendencia sincrética con otras divinidades. El politeísmo de Egipto es uno de los más complicados de la historia de las religiones, ya que han sido identificadas más de 2.000 deidades. Durante el Imperio Antiguo, entre 2700 y 2400 a.C. —época que corresponde en Mesopotamia al período acadio, después a Gudea y a la III dinastía de Ur—, predominó el culto a Ra, centralizado en Heliópolis, cerca de Menfis, suplantando políticamente al dios Ptah, pero sin eliminarlo.

Durante el Imperio Medio, el dios Osiris imperó en todo el país; en el Imperio Nuevo, en cambio, el dios Amón irradió desde Tebas. Los egipcios afirmaban que en un principio existió el caos, al que denominaban Num. Allí vivía Amón, que creó el mundo cuando no existían ni el cielo ni la tierra, los animales ni las plantas, y se apareció en forma de Sol o Ra. Por esta razón, a la primera divinidad se le llamó Amón-Ra. Los sacerdotes de Heliópolis explicaban que Amón era el Sol de la tarde, Ra el del mediodía, y Kropri el de la mañana, por lo que los tres eran la expresión de uno solo, simbolizados por la luz solar. Kropri era representado por un escarabajo, animal que figuraba la resurrección matutina.

Se creía que Ra navegaba por el firmamento en dos barcas, una diurna y otra nocturna. En el mundo de los muertos tenía el cargo de juez y protector, especialmente de los soberanos, y así llegó a ser uno con Osiris, su complemento. Véase AMÓN, EGIPTO, religión.

BIBLIOGRAFÍA: C. Cid y M. Riu, *Historia de las religiones* (Óptima, Barcelona 2000); R. David, *Religión y magia en el Antiguo Egipto* (Crítica, Barcelona 2000); F. Daumas, *La civilización del Egipto faraónico* (Óptima, Barcelona 2000); S. Quirke, *Ra, el dios del Sol* (Oberón, Madrid 2003); E.O. James, *Historia de las religiones* (Alianza, Madrid 1993).

RAAMA

Heb. 7484 *Ramah*, רַעְמָה = «melena [de caballo]», porque ondea (como en Job 39:19); Sept. *Rhegmá*, ῾Ρεγμ□, y *Rhammá*, ῾Ραμμ□ en Ez. 27:22; Vulg. *Regma* y *Reema*. Nieto de Cam, cuarto hijo de Cus y padre de Seba y Dedán (Gn. 10:7; 1 Cro. 1:9). Parece ser que los descendientes de Cus colonizaron gran parte del interior de África. Una sección de la familia, bajo su inmediato progenitor Raama, se estableció a lo largo de la costa occidental de Arabia. Allí fundaron las ciudades que serían célebres posteriormente, conocidas por el nombre de los dos hijos de Raama, a saber, > Seba y > Dedán, padres de naciones de gran importancia y notoriedad. Ezequiel hace referencia a los mercaderes de Saba y de Raama que comerciaban con lo mejor de todas las especias, con toda piedra preciosa y con oro en los mercados de Tiro (Ez. 27:22).

RAAMAÍAS

Heb. 7485 *Raameyah*, רַעַמְיָה = «temblor de Yahvé»; Sept. *Rheelmá*, Ῥεελμά, v. *Naamía*, Νααμία. Uno de los israelitas que regresaron del exilio con Zorobabel (Neh. 7:7). En la lista paralela de Esd. 2:2 se le llama > Reelaías.

RABÁ

Heb. 7237 *Rabbah*, רַ ָה = «grande»; Sept. *Rhabbath*, Ῥαββάθ. Nombre de varias ciudades del AT.

1. Ciudad fortificada principal de los amonitas, llamada por su nombre completo: «Rabá de los hijos de Amón», heb. *Rabbath bené Ammón*, רַ ַת ְנֵי עַ ן (Dt. 3:11 y Ez. 21:20); Sept. *he akra ton huiôn Ammón*, ἡ ἄκρα τῶν υἱῶν Ἀμμών, *Rhabbath huiôn Ammón*, Ῥαββὰθ υἱῶν Ἀμμών; Vulg. *Rabbath filiorum Ammon*. Situada en el valle del Jordán, como a 35 km. al este del río, 22 km. y medio al nordeste de Hesbón y 30 y medio al sudeste de Ramot de Galaad (Dt. 3:11; 2 Sam. 12:26; 17:27; Jer. 49:2; Esd. 21:20). Durante mucho tiempo se conservó allí una cama de hierro que perteneció a > Og, rey de Basán (Dt. 3:11). Debido a su sistema defensivo, no pudo ser conquistada por los israelitas, ni fue incluida entre los territorios hebreos (cf. Jos. 13:25). Las relaciones entre ambos pueblos, relativamente pacíficas, terminaron en los días de Saúl y David, agravada la situación por la alianza de los amonitas con las gente de Mesopotamia, de Siria, de Maaca y de Soba, cuyas fuerzas conjuntas atacaron Medeba (1 Cro. 19:1-15). David envió su ejército al mando de > Joab para sitiar a Rabá. En una larga campaña que debió prolongarse durante dos años, lograron apoderarse de la > acrópolis o «ciudad real» (*ir hammelukhah*, עִיר הַ ְל כָה) y de las estratégicas fuentes de abastecimiento de agua (cf. Josefo, *Ant*. 7, 7, 5), pero Joab esperó a que David en persona completara el triunfo. Fue en este conflicto donde murió > Urías heteo. David se ciño la corona del ídolo Milcom o > Moloc, que pesaba 43 kilos. Se llevó un gran botín y deportó a cierto número de sus habitantes, puestos a trabajar en los hornos de ladrillos (2 Sam. 12:26-31; 1 Cro. 20:1). Rabá quedó como un reino vasallo de Israel. Mas tarde, > Sobi, miembro importante de la ciudad, ayudó a David cuando huía de la rebelión de Absalón (2 Sam. 17:27-29). Tras la muerte de David, los amonitas consiguieron su independencia con Rabá como capital del reino, y en varias ocasiones usurparon las legítimas posesiones de Israel, se gloriaron de la desolación de los dos reinos hebreos y maltrataron a los que cayeron en su poder. Por eso se predijeron juicios severos contra Rabá (Am. 1:13-15; Jer. 49:1-3; Ez. 25:1-5).

Destruida y reconstruida muchas veces, la ciudad recibió el nombre de Filadelfia en los escritores griegos y romanos, al ser dependiente de los Ptolomeos de Egipto (Plinio, *Hist. Nat*. 5, 16; Ptolomeo, *Geografía*, 5, 15; Josefo, Guerra, 1, 6, 3; 1, 19, 5; 2, 18, 1). En el siglo I a.C. fue ocupada por los nabateos durante cierto tiempo, aunque en el 63 a.C. Pompeyo la agregó a la > Decápolis, o región de las diez ciudades, como es conocida en el NT (Mt. 4:25; Mc. 5:20; 7:31). Allí se abastecían de agua las caravanas antes de cruzar el desierto de Arabia. Conservó su importancia hasta el siglo IV como sede de una iglesia cristiana. En la conquista musulmana de Siria ya estaba en ruinas, habiendo sufrido muchos temblores de tierra. Hoy es conocida por el nombre de Es-Salt.

2. Heb. con art. *harabbah*, הָרַ ָה; Sept. *Sothebâ*, Σωθηβά v. *Arebbá*, Ἀρεββά; Vulg. *Aebba*. Ciudad de la tribu de Judá, mencionada junto con > Quiriat-jearim (Jos. 15:60). Se desconoce su ubicación exacta. Formaba parte del grupo de ciudades y aldeas al oeste de Jerusalén, en la frontera norte de Judá (Keil, *Comentario AT*).

J. M. DÍAZ YANES

RABÍ

Gr. 4461 *rhabbí*, ῥαββί, o *rhabbeí*, ῥαββεί, del heb. *rabbí*, רַבִּי, título de honor otorgado por los judíos a sus doctores y maestros religiosos. La palabra heb. *rab*, רַב, que sign. prim. «dueño» en contraste con un esclavo, junto con el sufijo pronominal que se le añade, significaba «mi dueño» y era un título de respeto utilizado por los siervos para dirigirse a sus señores. El sufijo perdió pronto su sentido específico, y en el NT se utiliza este término como un título de cortesía respecto a los maestros, pues *rab* también tiene el sign. de «grande», e indica por tanto una persona eminente, sobre todo por estar instruida en la Ley y ser un maestro, semejante al lat. *magister*.

En el NT se aplica a Cristo en Mt. 26:25, 49; Mc. 9:5; 11:21; 14:45 y en el cuarto Evangelio, donde se interpreta como *didáskalos*, διδάσκαλος, «maestro» (Jn. 1:38, 49; 3:2; 4:31; 6:25; 9:2; 11:8). También es aplicado a Juan el Bautista por sus discípulos (Jn. 3:26). Jesucristo se opuso a que sus discípulos codiciaran o utilizaran este título en cuanto señal de vanidad y de propiedad, que solo corresponde a Cristo (Mt. 23:7,8).

Los rabinos se caracterizaban especialmente por el estudio y el trabajo de exposición de la Torah escrita, que comenzó de forma sistemática durante el destierro en Babilonia (586-536 a.C.), cuando el pueblo judío, lejos de su tierra y, por ende, del Templo, alrededor del cual giraba su culto y religiosidad, potenció la experiencia religiosa centrada en la investigación de la Escritura Sagrada, lo único que en esas circunstancias podía garantizar su identidad y su continuidad. Los que prosiguieron esta obra fueron primero los > escribas, y luego los > fariseos y los rabinos, que, con la destrucción del Templo de Herodes (y la consiguiente desaparición de los sacerdotes) y la expulsión definitiva de Jerusalén, gestaron un judaísmo de tipo rabínico, centrado en el Libro Sagrado. A diferencia de los sacerdotes y de los saduceos, ligados al culto del Templo y al carácter literal de la Torah, los fariseos en primer lugar, y después los rabinos —quienes asumieron la función de reorganizar la vida del judaísmo— se emplearon en una laboriosa obra dirigida a acercar la Torah al pueblo. Sus comentarios interpretativos (*midrashim*) se movían en dos direcciones: una narrativa (*haggadah*) y otra moral-jurídica (*halakhah*), que a finales del siglo II d.C. se recogieron y transcribieron en la > *Mishnah*, «repetición, enseñanza», la cual, a su vez, fue estudiada y comentada sistemáticamente en Palestina y en Babilonia hasta finales del siglo V d.C., dando origen al > *Talmud*, «estudio».

Durante el siglo I d.C. y comienzos del II, los rabinos eran reconocidos u ordenados a los 40 años de edad mediante la imposición de manos, tras un largo período de formación junto a un maestro autorizado. Cuando los romanos prohibieron las ordenaciones bajo pena de muerte (135 d.C.), los candidatos eran simplemente «proclamados» rabinos; de esta manera se les confería la autoridad de juzgar en el terreno civil y en el religioso. Ver DOCTOR, ESCRIBA, JUDAÍSMO, MAESTRO, MIDRASH, TALMUD.

RABIT

Heb. 7245 *Rabbith*, רַבִּית = «multitud»; Sept. *Rhabbath*, Ῥαββάθ v. *Dabiríon*, Δαβιρών. Ciudad adjudicada a la tribu de Isacar en la repartición de la tierra (Jos. 19:20).

RABMAG

Heb. 7248 *Rab mag*, רַב־מָג = «mago en jefe»; Sept. *Rhab-mag*, Ῥαβ-μάγ o *Rhabamakh*, Ῥαβαμάχ.

Título que tenía > Nergal-sarezer, uno de los jefes militares del ejército de Nabucodonosor (Jer. 39:3). Su sentido exacto no se conoce a ciencia cierta. Es probable que se derive del ac. *rab-mugi* = «gran príncipe».

RABONI

Gr. 4462 *rhabbuní*, Ῥαββουνί, o *rhabboní*, Ῥαββονί, del aram. *rabboní*, רַבֹּנִי, «mi señor». Forma aramea de un título casi exclusivamente aplicado al presidente del Sanedrín, si era descendiente de Hillel. Es aún más respetuoso que rabí, y significaba «mi gran señor»; en su utilización en el NT el sentido del sufijo pronominal queda evidentemente retenido (Mc. 10:51). Fue utilizado por el ciego Bartimeo para dirigirse a Cristo, y en Jn. 20:16 por María Magdalena, donde se interpreta como *didáskalos*, διδάσκαλος: «¡Raboni!, que quiere decir, Maestro». Véase RABÍ.

RABSACES

Heb. 7262 *Rabshaqeh*, רַבְשָׁקֵה = «copero principal»; del aram. *rab*, «jefe» y *saqú*, «ser grande»: «jefe de los oficiales»; Sept. *Rhapsakes*, Ῥαψάκης v. *Rhabsakes*, Ῥαβσάκης. Título de un jefe militar, asociado con el > Tartán y con el > Rabsaris del ejército de Senaquerib; estos tres oficiales tenían el mando de la expedición contra Jerusalén (2 R. 18:17). El Rabsaces actuó como portavoz de Senaquerib ante los representantes de > Ezequías (2 R. 18:19, 26, 27, 37; 19:4, 8; Is. 36:2, 4, 12, 13, 22; 37:4, 8). Es posible que fuera el comandante en jefe del ejército.

RABSARIS

Heb. 7249 *Rab-sarís*, רַב־סָרִיס = «jefe de los eunucos». Esta expresión, según algunos lingüistas, se deriva del aram. *rab sha rêshu* = «el que está a la cabeza». La modificación del segundo y tercer términos habría dado el heb. *sarís*, סָרִיס = «eunuco»; Sept. *Rhabsareís*, Ῥαβσαρεῖς v. *Rhaphís*, Ῥαφίς. Título oficial de un alto funcionario que aparece en los ejércitos de Senaquerib y de Nabucodonosor (2 R. 18:17; Jer. 39:3). En el primer caso fue enviado junto con el > Tartán y el > Rabmag contra Jerusalén en tiempos del rey Ezequías. En el segundo, se trata de un oficial de alto rango babilonio presente en la captura de Jerusalén en tiempos de Sedequías. Este mismo Rabsaris es mencionado después como uno que ordenó la liberación de Jeremías de la cárcel (vv. 13-14).

En heb. se da el nombre de *rab sarisim* a un funcionario de la corte de Nabucodonosor (Dan. 1:3) que suele traducirse por «jefe de los eunucos»; es posible que *rabsaris* y *rab sarisim* designen el mismo cargo. Su función no se limitaba al harén real, sino que incluía también numerosas cuestiones púbicas. Véase EUNUCO.

RACA

Gr. 4469 *rhaká*, Ῥακά, aram. *reqá*, רֵיקָא = «vano». Palabra aramea relacionada con la raíz heb. *riq*, ריק = «estar vacío»; comp. el uso de *req*, רֵיק, en Jue. 9:4 y 11:3, traducido como «ociosos» respecto a unos mercenarios. Es similar al gr. *kené*, κενέ, usado por Santiago: «¿Quieres saber, hombre vano [*kené*, κενέ], que la fe sin obras es muerta?» (2:20).

En la época de Jesús, *raca* era una palabra de sumo menosprecio, y como tal su uso es condenado por él (Mt. 5:22). Era peor que estar encolerizado, por cuanto como palabra insultante era más grave que un sentimiento no expresado; no indica tanto la pérdida de dominio propio, como la calculada

voluntad de herir verbalmente, de ultrajar.

Con todo, llamar a alguien «fatuo», gr. *moré*, μωρέ, es un insulto aún más grave, pues mientras *raca* hace referencia a una persona de vida ociosa y descuidada, *fatuo* denota una persona malvada y réproba. Es lo contrario de «piadoso». Véase INSULTO.

RACAL

Heb. 7403 *rakhal*, רָכָל = «comercio»; Sept. *Rhakhal*, Ῥαχάλ v. *Rhakhel*, Ῥαχήλ. Aldea de Judá donde vivían algunos de los amigos de David, a quienes envió parte del botín tomado a los amalecitas (1 Sam. 30:39). Se desconoce su ubicación.

RACAT

Heb. 7557 *Raqqath*, ת ַר = «playa»; Sept. *Rhakkath*, Ῥακκάθ v. *Daketh*, Δακέθ. Ciudad fortificada adjudicada a la tribu de Neftalí, mencionada sólamente en Jos. 19:35, juntamente con > Sidim, > Zer, > Hamat y > Quinéret. Aparentemente quedaba en la margen occidental del mar de Galilea, no lejos de > Tiberíades, emplazada en lo que había sido la antigua Hamat. Según el Talmud, *Megillah*, 6a, Racat estaba en el mismo lugar donde después se construyó Tiberíades.

RACIONAL

Gr. 3050 *logikós*, λογικός, perteneciente a la facultad de la razón, razonable, racional. Se utiliza en Ro. 12:1, referido al > culto o servicio, gr. *latreía*, que debe ser ofrecido por los creyentes en la presentación de sus cuerpos «en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios». El sacrificio tiene que ser inteligente, en contraste con los cultos ofrecidos mediante un ritual y por fuerza; la presentación debe tener lugar de acuerdo con la inteligencia espiritual de aquellos que son nuevas criaturas en Cristo y conscientes de «las misericordias de Dios». Véase ESPIRITUAL.

RACÓN

Heb. 7542 con art. *haraqqón*, ן הָרַ = «templo, cabeza» (Gesenio); «lugar regado» (First); Sept. *Hierakon*, Ἱεράκων; Vulg. *Arecon*. Una de las aldeas adjudicadas a la tribu de Dan (Jos. 19:46), aparentemente no lejos de Jope, mencionada junto a > Me-hayarcón. Se desconoce su ubicación.

RADAI

Heb. 7288 *Radday*, י ַר = «dominante»; Sept. *Rhaddaí*, Ῥαδδαί v. *Zabdaí*, Ζαβδαί. Quinto de los siete hijos de > Isaí, hermano mayor de David (1 Cro. 2:14). No vuelve a mencionarse en la Escritura.

RAFA

Heb. 7498 *Raphá*, רָפָא, también escrito *Raphah*, רָפָה = «gigante»; Sept. *Rhaphés*, Ῥαφής, v. *Rhaphá*, Ῥαφά y *Rhaphaía*, Ῥαφαΐα. Nombre de dos personajes del AT.

1. Último de los cinco hijos de > Benjamín, de la familia de Jacob (1 Cro. 8:2). El nombre no aparece en la genealogía original de la familia (Gn. 46:21), pero en Nm. 13:9 > Rafú es el nombre del padre de Palti, de tribu de Benjamín, elegido para inspeccionar la tierra de Canaan. Aparentemente Rafa es una variante de > Ros.

2. Hijo de > Bina y padre de > Elasa, de la familia de > Saúl, octavo en la línea genealógica de Jonatán, amigo de David (1 Cro. 8:37). Llamado > Refaías en 1 Cro. 9:43.

RAFAEL

Heb. 7501 *Rephael*, רְפָאֵל = «Dios sana»; gr. *Rhaphael*, ʻΡαφαὴλ. Nombre de un personaje del AT y de un ángel.

1. Hijo de > Semaías el levita, de la casa de > Obededom, uno de los porteros valerosos y esforzados del Templo en tiempos de David (1 Cro. 26:7).

2. Nombre de uno de los siete ángeles que está delante de la gloria de Dios (Tob. 12:15; cf. Ap. 21:9; 22:8). Aparece en el libro de Tobías y es mencionado abundantemente en los > apócrifos, que lo llaman > arcángel. En forma humana aparece como el viajero acompañante de Tobías, cuando este se dirigía a > Regues de Media y no tenía quien le acompañase ni conocía el camino, llamándose a sí mismo «Azarías, hijo de Ananías» (Tob. 5:12). Estos dos nombres aparecen en otros pasajes bíblicos (1 R. 4:2.5; Jer. 37:13; 43:2; Esd. 10:28; Neh. 3:3, 23; 1 Cro. 2:8, 28; 3:19-21; 2 Cro. 15:1).

La historia de esta travesía esta llena de aventuras, y en ella es visible la influencia protectora del ángel. P.ej., cuando Tobías baja a bañarse al río Tigris, sale un enorme pez a devorarlo, pero Rafael interviene y lo salva; entonces le ordena atrapar al pez, que luego comen, indicándole que le extraiga el corazón, el hígado y la hiel para utilizarlos como medicina (Tob. 6). Un demonio llamado > Asmodeo impedía que Sara, futura esposa de Tobías, consumara su matrimonio matando a los maridos la noche de bodas, pero sobre la palabra del ángel, Tobías tomó el hígado y el corazón del pez y lo puso sobre las brasas de los perfumes su noche de bodas, venciendo así al demonio (Tob. 8:2). La hiel sirvió para untar los ojos de su padre ciego, gracias a lo cual recobró la vista (Tob 11:13). Después de estos acontecimiento, Azarías revela su nombre y naturaleza: «Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que presentan las oraciones de los justos ante el Señor» (Tob. 12:15). Rafael tenía en el cielo el encargo de presentar las oraciones de Tobit y Sara delante del Santo, a la manera como los oficiales y ministros de la corte real presentan al soberano los memoriales de las súplicas de sus subditos. Rafael se presenta aquí, no como intercesor y abogado de Tobit ante Dios, sino como mediador y simple ministro. Dios recibía por mediación de Rafael las oraciones de Tobit y Sara, y las tenía en cuenta para remunerarlas en el tiempo oportuno, de acuerdo con sus inescrutables designios. También Rafael asistía a Tobit y le acompañaba en aquellos momentos en que con diligencia, e interrumpiendo incluso sus comidas, practicaba la obra de misericordia de enterrar a los muertos, hecho que el ángel anotaba y presentaba ante Dios. Fue enviado en recompensa para devolverle la vista y librar a Sara del demonio, además de otros favores.

Por naturaleza es un ser incorpóreo, invisible; pero al ser mandado por Dios, tomó aquella forma sensible que mejor se ajustaba a la misión que se le había confiado y «parecía a la verdad que yo comía y bebía con vosotros, pero yo me sustento con un manjar invisible y una bebida que no puede ser vista de los hombres» (Tob. 12:19; Sab. 16:20). A semejanza de los vasallos y servidores de los reyes de la tierra (1 Sam. 22:17; 1 R. 12:6-8; 2 Cro. 9:7), Rafael tenía libre entrada ante la majestad del Altísimo para cumplir con su misión específica de presentar a Dios las oraciones de los justos como Tobit.

Algunos autores se inclinan por considerar el número siete como simbólico, en el sentido de «uno de los muchos», o tomar el número en sentido propio y simbólico al mismo tiempo: «Yo soy uno de los siete que estamos ante Dios», lo cual no impide que fueran más o menos de siete. Hay quien

busca el origen de este número septenario en Ezequiel caps. 9 y 10, en donde se habla de espíritus y querubines al servicio de la gloria de Dios (9:13; 10:3-7) y en donde, aunque de manera oscura, se diseña el número siete (9:2-3). Con este número relacionan otros el texto de Zac. 4:10 y Ap. 1:4; 3:1; 8:2.

En el apócrifo *Libro de Enoc*, Rafael es uno de los cuatro ángeles que están alrededor del trono de Dios, junto con > Miguel, > Uriel y > Gabriel (cap. 40). Se le asigna un lugar detrás del trono, al lado del estandarte de Efraín (cf. Nm. 2:18). Su nombre es interpretado como el sanador del cisma provocado por > Jeroboam, que surgió de esa tribu (cf. 1 R. 11:26). En otra ocasión, con Miguel, Gabriel y Uriel intercede por los hombres ante el trono de Dios antes del diluvio (En. 9). Dios escucha la súplica de los ángeles y envía a Rafael para encadenar al demonio Azazek de pies y manos por haber corrompido la tierra con su ciencia y haber enseñado a los hombres toda clase de revolución y desorden (En. 9; cf. Tob 6,8). Señala a Enoc el árbol de la ciencia del bien y del mal del que comieron los primeros padres (En. 32). Los mismos ángeles son nuevamente señalados con referencias al demonio corruptor Azazel (En. 53:6). «Después Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel los cogerán en ese gran día y los arrojarán en el horno ardiente para que el Señor de los Espíritus les castigue por su iniquidad, porque se han hecho los servidores de Satán y han arrastrado al pecado a los que habitan la tierra y las extremidades del cielo» (cf. Ap. 20:1ss.; 20:10).

En el apócrifo cristiano *Evangelio de Bartolomé*, el autor hace decir a Satanás: «Yo fui llamado el primer ángel, porque cuando Dios hizo el cielo y la tierra, tomó un puñado de fuego y me formó a mí primero; el segundo fue Miguel; el tercero, Gabriel; el cuarto, Rafael; el quinto, Uriel; el sexto, Satanael y otros 6.000 ángeles más» (Bart. 4:28ss).

Su carácter simbólico en la literatura apócrifa es el de mensajero de la ayuda divina que fluye de la misericordia de Dios. La tradición lo identifica con el ángel que el Señor enviaba periódicamente a remover las aguas de la piscina de > Betseda o «casa de la misericordia» (cf. Jn. 5:2). Véase ARCÁNGEL, ASMODEO, AZAZEL, TOBÍAS.

A. ROPERO

RAFÚ

Heb. 7505 *Raphú*, רָפ א = «sanado [por Dios]»; Sept. *Rhaphû*, ʽΡαφοῦ; Vulg. *Raphu*. Padre de > Palti, que junto a Caleb y Josué fue enviado a reconocer la tierra de Canaán en representación de la tribu de Benjamín (Nm. 13:9).

RAGAU

Gr. 4466 *Rhagaû*, ʽΡαγαῦ; Vulg. *Ragau*. Forma griega de una localidad mencionada en Judit 1:5, 15, prob. idéntica a > Rages. En la genealogía de Lucas es el nombre de uno de los antepasados de Jesucristo (Lc. 3:35), variante gr. que corresponde al heb. > Reu, hijo de > Peleg. La diferencia de nombre se debe a los traductores que siguieron la forma griega, en la cual la letra *ayin* ע se expresaba frecuentemente con la *gamma* γ, equivalente a nuestra *g*, como en el caso de > Ragüel, que corresponde a > Reuel.

RAGES

Gr. *Rhage*, ʽΡάγη, *Rhagoi*, ʽΡάγοι; Vulg. *Rages*, *Ragau*. Importante ciudad del Imperio persa, situada al nordeste de Media, en la frontera con Partia. Era notable por su estratégica situación y sus

defensas casi inexpugnables. En ella habitaban numerosos judíos desde la deportación de Tiglatpileser III. Es mencionada frecuentemente en el libro de Tobías (1:14; 5:5; 6:9, 12, etc.), y dos en el de Judit (1:5, 15), con ocasión de la batalla entablada por Nabucodonosor contra Arfaxad, rey medo que murió en los montes de Rages o Ragau. Suele identificarse con Ray, situada al pie de la cordillera de Elburz, en Irán.

RAGÜEL

Heb. 7467 *Reuel*, רְע אֵל = «amigo de Dios»; Sept. *Rhagüel*, Ῥαγουὴλ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Rey-sacerdote de Madián, padre de Séfora, según Ex. 2:21, y de > Hobab según Nm. 10:29. En tanto que suegro de Moisés es llamado > Jetro en Ex. 3:1, y > Hobab en Jue. 4:11. Uno de estos nombres puede representar un título oficial, pero es imposible decidir cuál.

2. Israelita de la tribu de Neftalí, esposo de Edna, padre de Sara y pariente de Tobit, el cual, a pesar de ignorar su parentesco con > Tobías, ofreció hospitalidad a este y a su compañero > Rafael, a su paso por > Ecbatana, cuando se dirigían a > Rages para cobrar una deuda. Tobías, aconsejado por Rafael, pidió a Ragüel por esposa a su hija Sara (Tobías 3:7, 17; 7:1-8). El nombre no era raro entre los judíos: en el apócrifo libro de Enoc se aplica a uno de los grandes guardianes del universo, encargado de ejecutar los juicios divinos sobre el mundo material y las estrellas (Enoc 20:4; 23:4).

RAHAB

Heb. 7343 *Rajab*, רָחָב = «ancha, orgullosa»; Sept. y NT 4460 *Rhakhab*, Ῥαχὰβ (Mt. 1:5), *Rhaab*, Ῥαὰβ; Josefo, *Rhakhabes*, Ῥαχάβης (*Ant.* 5, 1, 2).

Mujer cananea de Jericó, cuya casa se hallaba en la misma muralla de la ciudad; dio hospitalidad a los espías enviados por Josué, salvándoles la vida al esconderlos, y facilitándoles la huida por una ventana que tenía abierta sobre la muralla; así pudieron llegar al campamento israelita (Jos. 2:1-24). Cuando cayó Jericó, a Rahab y su familia se les perdonó la vida, y fueron incorporados al pueblo de Dios (Jos. 6:22-25; Heb. 11:31; Stg. 2:25). Vino a ser la esposa de Salmón y madre de Booz, figurando así como antepasada del rey David y del Señor Jesús (Mt. 1:5). Santiago pone a Rahab a la par de Abraham, como ejemplo de una fe que se expresa en obras (2:25; cf. Heb. 11:30-31).

El término heb. que se traduce como > «ramera» (*zonah*, ז נָה), podría indicar también una persona que tenía una casa de huéspedes o mesón, según los exegetas judíos más renuentes a admitir una prostituta entre sus ancestros (así Josefo y el Targum). Como era frecuente que esos lugares tuvieran cierta mala reputación, la palabra podía interpretarse de una forma u otra. Los autores del NT se inclinan por el sentido de «ramera», natural al idioma hebreo (gr. *porne*, πόρνη, Heb. 11:31; Stg. 2:25).

Algunos piensan incluso que se trataba de una prostituta sagrada, pero el término empleado en ese caso debería ser distinto, *qedeshah* (cf. Dt 23:18-19). En la raíz del término, y de acuerdo a una antigua visión matrimonial, *zonah* significa más bien una mujer libre, señora de sus bienes, que puede vincularse voluntariamente con aquellos hombres y mujeres que ella elija, sin estar sometida a un marido. Por eso es preferible presentarla, sin más, como «hospedera»: mujer dueña de casa, que puede recibir a quien quisiera. Puede quizá tener marido, pero no está sometida a él, sino que gobierna su familia, en matrimonio *uxorilocal* (o matrilocal), viviendo en su vivienda y no en la de

su esposo. Esto le permite tener independencia y recibir a cualquiera, a riesgo de que la supongan prostituta. A. Gelin fue el primero en afirmar que los espías mantuvieron una relación sexual con Rahab, ya que el original dice «se acostaron», heb. *shakab*, en la casa (Jos. 2:1b). La LXX procuró eliminar el matiz sexual del hebreo con la traducción gr. *katalýein* = «hospedaron».

A juzgar por los datos aportados por el relato bíblico, parece que también se dedicaba a la manufactura del lino y el arte de tejer, pues se dice que en la azotea de la casa tenía ordenados manojos de lino (Jos. 2:6). La cuerda o cordón escarlata (*shaní*, שָׁנִי) atado a la ventana, juntamente con la mención de un manto babilónico muy bueno entre el botín (7:21), indica la existencia de un comercio de estos artículos entre Canaán y Mesopotamia.

La casa de Rahab, adosada a la muralla, se encontraría prob. próxima a la puerta de la ciudad, por la que tenían que cruzar los comerciantes y todo tipo de visitas, procedentes de Mesopotamia, Egipto y Fenicia. Los espías de Israel parecen confiar en ella precisamente porque no se encuentra integrada en la ciudad de Jericó, y de esa manera la salvan (y a toda su familia) cuando toman la ciudad más tarde al filo de la espada. Al ponerse al servicio de los israelitas invasores, no actúa sin más como traidora, pues tanto ella como la casa de su padre forman en Jericó un cuerpo distinto: pueden inclinarse a un lado o a otro, decidiendo el curso de la guerra: favoreciendo la invasión de los israelitas o la defensa de los habitantes de Jericó. Lo cierto es que ella acoge a los espías israelitas aun con riesgo de su vida, desobedeciendo el mandato del rey. Conoce y acepta así la visión israelita de la historia, repitiendo unas palabras que habían sido previamente proclamadas por el mismo Dios, quien había dicho que, por fidelidad a sus promesas, él concedería a los israelitas la tierra de los cananeos (Jos. 1:2-3; 2:9-11). De esta manera, ella confiesa en el fondo su fe en el Dios de Israel.

Conforme al comentario del narrador, la familia de Rahab «habita en Israel hasta el día de hoy» (Jos. 6:25). Esto indica que mucho después de la entrada de los israelitas, el entorno de Jericó conservaba una población mezclada, con cananeos que se habían vuelto israelitas o que mantenían su propia identidad dentro de la federación de Israel, presentándose como «familia o casa de Rahab», es decir, de una mujer y no de un hombre.

Los Padres de la Iglesia gral. consideran que la salvación de Rahab y su familia es un tipo de la salvación cristiana, y el cordón de grana un tipo de la sangre de Cristo, en paridad con el arca de Noé y la sangre de los corderos pascuales (Clemente, *A los corintios*, 12; Orígenes, *Hom. sobre Josué*, 3; Justino Mártir, Ambrosio, Jerónimo, Augustín, etc.). Véase JERICÓ, JOSUÉ, Libro de, PROSTITUTA.

BIBLIOGRAFÍA: Alice O. Bellis, *Helpmates, Harlots, Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*, 113-115 (WJK 1994); Phyllis A. Bird, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts", en *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, 208-216 (Fortress 1998); M. Newman, "Rahab and the Conquest", en J. T. Butler, *Understanding the Word*, 167-81 (Sheffield 1985); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); G. M. Tucker, "The Rahab Saga (Joshua 2)", en M. Efird, ed., *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, 66-86 (Duke Univ. Press, Durham 1972).

X. PIKAZA

RAHAB, Mitología

Heb. 7294 *Rahab*, רַהַב = «violento, insolente, amenazador»; Sept. *Rhaab*, Ῥαάβ.

Monstruo femenino mitológico que aparece como serpiente de las aguas primigenias. Conforme al sentido hebreo del término, es la Amenazadora y puede tomarse como personificación del caos que se eleva contra el Dios bueno y pretende dominarlo todo. Así, aparece vinculada a la batalla

primigenia en la que Yahvé, Dios bueno, creador del orden, ha vencido y dominado a la divinidad femenina del caos, como dice el libro de Isaías: «¡Despierta, despierta, vístete de poder, oh brazo de Yahvé! Despierta como en los días de la antigüedad, en las generaciones del pasado. ¿No eres tú el que despedazó a Rahab y el que hirió al monstruo marino?» (51:9-10). El texto ha vinculado las «tres aguas enemigas»: las del Caos primero (*Rahab-Tanín*), las del mar Rojo en el Éxodo de Egipto (cuando Yahvé lo secó para que salieran los hebreos) y las aguas que los rescatados de Dios deberán vencer al final de los tiempos. En este contexto se sitúa la victoria de Yahvé sobre Rahab, imagen femenina del caos.

Siguiendo en esa línea, el nombre de Rahab se evoca también en varios textos poéticos, donde el mar se personifica como poder que se opone a Dios (cf. Job 26:12; Sal. 89:11), pues denota fiereza, insolencia, orgullo. Con ese nombre se designa a Egipto (cf. Sal. 74:13, 14; 87:4; 89:10; Is. 30:7) como «monstruo maléfico de las aguas», que representaría el ejército de Faraón anegado por el poder divino. Lo mismo se dice en el Salmo 89 al hacerse referencia al dominio divino sobre la braveza del mar, pensando sin duda en el paso de los israelitas por el mar Rojo, para explicar a continuación: «Tú quebrantaste a Rahab como a un cadáver; con el brazo de tu poder esparciste a tus enemigos» (vv. 9, 10; cf. Is. 30:7). A veces designa al gobernante egipcio: «He aquí yo estoy contra ti, oh faraón, rey de Egipto, gran monstruo que estás tendido en medio de sus canales, y que dices: Míos son los canales del Nilo, pues yo los hice» (Ez. 29:3; 32:2; cf. Sal. 68:31). En el Sal 40:5 se hable de unos misteriosos *rehabim*, que pueden interpretarse como poderes mítico-simbólicos que ayudan a Rahab. Véase AGUA, CAOS, CREACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth* (Cambridge Univ. Press, 1985); M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* (Brill, Leiden 1973).

A. ROPERO

RAHAM

Heb. 7357 *Rájam*, רַחַם = «[Dios] se compadeció»; Sept. *Rhamee*, ʽΡ[illegible]μεε; Vulg. *Raham*. Hijo de > Sema y padre de > Jorcoam, en la genealogía de los descendientes de Caleb hijo de Hezrón, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:44).

RAÍZ

Heb. 8330 *shóresh*, רֶ = «raíz»; 8328 *shéresh*, רֶ ֶ = «raíz, arraigo, radicación»; gr. 4491 *rhiza*, [illegible]ζα = «raíz».

Parte de la planta que carece de hojas y que crece en sentido inverso al tallo, sirve para fijarla al sustrato y absorber de él ls sustancias nutricias y el agua. El suelo rocoso de Palestina está cubierto en algunos lugares de una delgada capa de tierra, de modo que las plantas que crecen en esos sitios carecen de raíces profundas y son de corta duración, bien a causa del viento que las arranca o del intenso calor (cf. Mt. 13:21).

Raíz es también el nombre dado al origen o principio de que procede una cosa, animal o persona. «De la raíz de la culebra saldrá la víbora, y su fruto será una serpiente voladora» (Is. 14:29). En el mismo sentido se usa en una notable profecía mesiánica: «Acontecerá en aquel día que las naciones buscarán a aquel que es la raíz de Isaí y que estará en pie como una bandera para los pueblos, y su morada será gloriosa» (Is. 11:10). El Mesías, llamado en otros lugares rama o retoño, aquí es descrito como «raíz», porque aunque hijo de David en su naturaleza humana, es origen de David

debido a su naturaleza divina, como su Señor y Dios (cf. Ap. 5:5).

En sentido moral, la raíz define la causa o procedencia de las virtudes y vicios (1 Tim. 6:10; cf. Heb. 12:15).

Para el apóstol San Pablo, Israel es la «raíz santa» del árbol en el cual los gentiles son injertados, formando así el nuevo pueblo de Dios (Ro. 11:16-18), cuyo fuerza y origen se encuentra en Jesucristo (Col. 2:7).

RAM

Heb. 7410 *Ram*, רָם = «alto». Nombre de tres personajes del Antiguo Testamento.

1. Sept. *Aram*, Ἀρὰμ, v. *Arrhán*, Ἀρράν y *Oram*, Ὀρὰμ; VulG. *Aran*. Hijo de Hezrón, antepasado de David, de la tribu de Judá, y padre de > Aminadab (Rt. 4:19; 1 Cro. 2:9). Nació en Egipto, después de migración de Jacob a aquel país, aunque su nombre no es mencionado en Gn. 46:4. Llamado Aram en el NT, que sigue la LXX (Mt. 1:1, 3; Lc. 3:33).

2. Sept. *Rham*, Ῥὰμ, v. *Rhan*, Ῥὰν, *Aram*, Ἀρὰμ; Vulg. *Ram*. Hijo primogénito de > Jerameel, primogénito a su vez de Hesrón, y por tanto sobrino del anterior. Ram tuvo tres hijos: Maaz, Jamín y Equer (1 Cro. 2:25, 27).

3. Sept. *Rham*, Ῥὰμ, v. *Aram*, Ἀρὰμ; Vulg. *Ram*. Descendiente de > Buz, fundador de un clan, y antepasado de > Eliú (Job 32:2).

RAMÁ

Heb. 7414 *Ramah*, רָמָה = «altura» o «lugar alto», de la raíz 7311 *rum*, רוּם, «estar elevado». Nombre de varias ciudades del AT construidas sobre cimas de cerros y montes por cuestión de seguridad y defensa.

1. Ramá de Benjamín. Sept. *Rhamá*, Ῥαμά y *Aramá*, Ἀραμά, v. *Iamá*, Ἰαμά, *Rhammá*, Ῥαμμά, *Rhammán*, Ῥαμμάν, *Bamá*, Βαμά; Vulg. *Ramah*. Ciudad de Benjamín (Jos. 18:25), cercana a Gabaa, a Geba y a Betel (Jue. 4:5; 19:13, 14; Is. 10:29). Baasa, rey de Israel, la fortificó para impedir que los reyes de Judá emprendieran expediciones guerreras contra el norte (1 R. 15:17, 21, 22; 2 Cro. 16:1-6). Aparentemente se hallaba al sur de Bet-el. Allí es donde parece que fueron reunidos los cautivos de Judá antes de ser deportados a Babilonia, y allí se libró de sus cadenas a Jeremías (Jer. 40:1). En esta ciudad se encontraba el sepulcro de Raquel, lo que llevó al profeta a proferir las famosas palabras, recogidas por el Evangelio de Mateo, en relación con el triste destino de sus compatriotas: «Voz fue oída en Ramá; lamento y llanto amargo. Raquel lloraba por sus hijos, y no quería ser consolada por sus hijos, porque perecieron» (Jer. 31:15; Mt. 2:18). Al terminar el cautiverio, volvió a ser habitada por judíos (Esd. 2:26; Neh. 11:33). Según Josefo, Ramá estaba a cuarenta estadios de Jerusalén (Ant. 8:12, 3). Robinson la sitúa en er-Râm, sobre una altura, a 8 km. al norte de Jerusalén.

2. Ramá de Neftalí. Sept. *Arael*, Ἀραὴλ v. *Rhamá*, Ῥαμά; Vulg. *Arama*. Ciudad fortificada de la tribu de Neftalí, menciona solamente en Jos. 19:36, la actual el-Ramah, en la alta Galilea, al sur del monte Heider, a 12 km. al oeste-sudoeste de Safed, situada en la carretera de Acre a Safed.

3. Ramá de Efraín, patria de los padres de Samuel (1 Sam. 1:1, 19; 2:11), ciudad natal y residencia del profeta (1 Sam. 7:17; 8:4; 15:34; 16:13; etc.); allí fue sepultado (1 Sam. 25:1; 28:3). Recibe el nombre de Ramataim-Zofim en 1 Sam. 1:1. Ver RAMATAIM-ZOFIM.

4. Ramá de Aser; Sept. *Rhamá*, Ῥαμά. Ciudad sobre la frontera de la tribu de Aser (Jos. 19:29); no se trata de la Ramá de Neftalí (Jos. 19:36). No debía estar lejos de Tiro, pero no ha sido identificada. Se cree que se encontraba en en-Rameh, a unos 8 km al suroeste de Safed y a 27 km. al este de Akkô (o Acco).

RAMAT-LEHI

Heb. 7437 *Ramath Lejí*, רָמַת לֶחִי = «altura de la quijada»; Sept. *Anaíresis siagonos*, Ἀναίρεσις σιαγόνος; Vulg. *Ramathlechi*, *quod interpretatur elevatio maxillae.* Nombre dado por Sansón al lugar donde mató a mil filisteos con una > quijada de asno (Jue. 15:17). Véase LEHÍ.

RAMAT-MIZPA

Heb. 7434 *Ramath hammitspeh*, רָמַת הַמִּצְפֶּה = «altura del atalaya»; Sept. *Araboth katá ten Massephá*, Ἀραβὼθ κατὰ τὴν Μασσηφά, v. *Rhamoth katá ten Masphá*, Ῥαμὼθ κατὰ τὴν Μασφά; Vulg. *Ramath Masphe*. Ciudad adjudicada a la tribu de Gad en la repartición de la tierra de Canaán (Jos. 13:26). No se vuelve a mencionar en ningún otro lugar; parece haber marcado el límite de la frontera norte de la tribu, que se extendía a lo largo del río Jaboc. En esta región se encontraron > Jacob y > Laban, sellando un memorable pacto marcado por un montón de piedras, al que Labán llamó Galed y Mizpa, pues dijo: «Vigile Yahvé entre tú y yo, cuando nos apartemos el uno del otro» (Gn. 31:48, 49). Prob. se trata del mismo lugar, pero sin que sea posible ubicarlo.

RAMAT NÉGUEV

Heb. 7418 *Ramath Négeb*, רָמַת נֶגֶב; Sept. *Bameth katá liba*, Βαμὲθ κατὰ λίβα, v. *Iameth katá liba*, Ἰαμὲθ κατὰ λίβα; Vulg. *Ramath contra australem plagam*. Ciudad del extremo sur de la tribu de Benjamín, mencionada por este nombre solo en Jos. 19:8. También recibe el nombre de > Baalat-beer, y > Ramot en el Néguev (1 Sam. 30:27). Se desconoce su ubicación.

RAMATAIM-ZOFIM

Heb. 7436 *Ramatháyim Tsophim*, רָמָתַיִם צ פִּים, forma dual de 7413 *ramah*, רָמָה, «altura», y el pl. del part. De 6822 *tsaphah*, צפה, «observar, vigilar», o sea, «doble altura de vigías»; Sept. *Armathaím Sophim*, Ἀρμαθαὶμ Σωφίμ (Cod. A), o *Armathim Siphá*, Ἀρμαθὲμ Σιφά (Cod. B), que evolucionó hasta la forma *Armathaim* y *Arimathaía*.

Ciudad de los padres de Samuel (1 Sam. 1:1, 19; 2:11), donde nació y residió el profeta (1 Sam. 7:17; 8:4; 15:34; 16:13; 19:18, 19, 22, 23; 20:1), y donde fue sepultado (1 Sam. 25:1; 28:3). Según estos textos, estaba localizada en la montaña de Efraín (1 Sam. 1:1). Es un lugar de identificación incierta. Hay exegetas que la asimilan a Ramá de Benjamín; sin embargo, es improbable, a decir de Robinson, porque esta última no se hallaba en el país montañoso de Efraín (1 Sam. 1:1), ni se corresponde con la ciudad anónima del país de > Zuf, donde Saúl se encontró por primera vez con Samuel cuando andaba buscando las asnas perdidas (1 Sam. 9:5). La ciudad se encontraba al sur de Benjamín, porque 1 Sam. 1:1 no sitúa claramente a Ramataim en medio de las colinas de Efraín, sino que habla de un hombre de la familia de > Zuf, habitante de Ramataim, ciudad de los zufitas, rama de los levitas coatitas. Quizá por esta razón en el libro de Samuel se añade el nombre de Zofim al de Ramataim. Los zufitas eran tenidos por efrainitas porque se les había asignado el monte de Efraín, de

donde habrían emigrado; y Samuel pertenecía a esa familia (cf. Jos. 21:5-20; 1 Cro. 6:22-26, 35, 66ss). Si esta interpretación es correcta, la ciudad anónima en la que Saúl encontró a Samuel es ciertamente Ramataim de Zofim, ya que esta localidad estaba situada en el país de Zuf, territorio exterior a los límites de Benjamín (1 Sam. 9:4-6), y al sur. Los que se dirigieran desde una ciudad próxima de este territorio a Gabaa de Benjamín, pasarían delante del sepulcro de Raquel, en los confines de Benjamín (1 Sam. 10:2), entre Bet-el y Belén (Gn. 35:16, 19). Se comprende así por qué Saúl no había nunca conocido a Samuel, lo que no hubiera sido el caso si el profeta hubiera vivido en Ramá de Benjamín, a 4 km. solamente de la casa de Saúl (cf. 1 Sam. 8:1, 2). Otra identificación posible de Ramataim pudiera buscarse dentro del territorio de Efraín (Josefo, *Ant*. 5, 10, 2), donde vivían los zufitas. La identificación propuesta es Bet Rimé, a 21 km. al noroeste de Lidda (Dióspolis), a unos 8 km. al este de Rentis y casi 20 al noroeste de Belén, pero no de una manera concluyente. W.F. Albright la identifica con Ramlah, al sur de Lida. La localización comúnmente aceptada hoy es Rentis, a unos 15 km. de Lidda. Los argumentos son el testimonio de Eusebio y de Jerónimo, y el hecho de que a unos 5 km. al norte de Rentis haya existido hasta hace poco un clan llamado *riyal sufah*, que recuerda al «país de Suf» (1 Sam. 9:5).

En esta población tenía Samuel su casa, allí edificó un altar a Yahvé, y solía juzgar a Israel cuando no lo hacía en alguno de los centros de culto (cf. 1 Sam. 7:17). Es allí donde los ancianos de Israel le presentaronn sus quejas contra sus dos hijos, jueces venales, al tiempo que solicitaron un rey (1 Sam. 8:4 ss.). Allí Samuel ungió a Saúl como rey de Israel (1 Sam 9:1-10, 11). Más tarde, cuando Samuel rompió con Saúl, se retiró a Ramataim, de donde salió para ungir como rey a David por mandato de Yahvé, y volver de nuevo allá (1 Sam 16:1-13). Es allí también donde se refugió David en su huida de Saúl (1 Sam. 19:18). La ciudad queda ligada a la memoria de Samuel, pues en ella murió y fue enterrado.

Cuando la división del reino, Ramataim perteneció al reino del Norte. Siglos después, los > Macabeos la anexionaron a Judea (1 Mac. 11:34). En ella nació José, el discípulo secreto que enterró el cuerpo de Jesús en su propio sepulcro (Mt. 27:50-60; Mc. 15:43; Lc. 23:51-53; Jn. 19:38). Véase ARIMATEA, SAMUEL, ZUF.

RAMATITA

Heb. 7435 *Ramathí*, רָמָתִי = «habitante de Ramá»; Sept. *ho Rhamathaîos*, ὁ Ῥαμαθαῖος. Apelativo de > Simei, encargado de las viñas reales de David (1 Cro. 27:27). Aunque el nombre implica que era oriundo de Ramá, no se conoce ninguna ciudad de este nombre famosa por sus viñedos, lo que hace imposible su identificación con ninguna Ramá paticular.

RAMERA

Heb. 2181 *zonah*, ז נָה, participio de *zanah*, זנה, «prostituirse»; gr. 4204 *porne*, πόρνη; Vulg. *meretrix*; el vocablo español procede de *ramo*, porque, según Corominas, «la ramera, al principio, era una prostituta disimulada que, fingiendo tener taberna, ponía ramo a su puerta».

En Ap 17:1-19:6, «ramera» designa al cuarto personaje de un drama que comienza en el capítulo doce. El > dragón, después de fracasar en su intento de destruir al niño mesiánico (12:5, 9) y a su madre (12:14, 16) evoca una gran > bestia del mar (13:1-8) y otra de la tierra, conocida en adelante como el falso profeta (13:11-18), para ser su nuevo equipo de gobierno. Estas bestias persiguieron a los fieles y lograron ser adoradas. Más adelante aparece la «gran ramera» (17:1, 5, 15, 16, 19:2),

conocida también como «la gran Babilonia» (17:5).

Estos cuatro personajes salen del escenario en orden inverso de lo que entraron. La «ramera», la última en entrar, es la primera en ser juzgada y eliminada (17:16). A continuación las dos bestias, segunda y tercera en aparecer, son capturadas y castigadas en > Armagedón (19:20). Al dragón, que de nuevo se encuentra solo, sin aliados, Dios no lo arroja al lago de azufre y fuego, junto con las dos bestias, sino que le condena a un largo período de prisión preventiva (20:2-3). Después, al salir libre, intenta provocar otra guerra, pero cae fuego del cielo sobre el y todas sus tropas (20:9). Es importante ver este drama en su totalidad narrativa y a la ramera dentro de su desarrollo. El dragón, o serpiente, representa a Satanás (12:9); la gran bestia simboliza al Imperio romano, y la ramera se identifica como «aquella gran ciudad que tiene el reinado (tiempo presente) sobre los reyes de la tierra» (17:18), la ciudad de Roma como capital del Imperio. Después de la destrucción de Jerusalén por Tito en 70 d.C., «Babilonia» era un apodo común para Roma, los poderes que habían destruido el templo de Yahvé.

La designación «ramera» en realidad, no tiene nada que ver con ninguna clase de mujer ni con la vida sexual de nadie. Es evidente que se trata de una ciudad, no de una persona, contemporánea del libro del Apocalipsis. La metáfora se refiere, además de a la idolatría, especialmente a la prostitución del poder y la riqueza practicada por la ciudad de Roma sobre la periferia del Imperio y por las élites de las provincias (cf. Ez. 16.29; 23:37, 45; Is. 23:1-3, 8, 10, 14, 18). Todo el pasaje se caracteriza por un fuerte énfasis en lo económico: el comercio del Imperio (18:11-19: las mercancías de la época de Juan), los lujos exorbitantes en que vivían (18:3, 7, 9, 14 en el griego original), y el enriquecimiento desproporcionado de los privilegiados (18:3, 11, 15, 17, 19, 23). El texto denuncia también la sangrienta violencia del Imperio (17:6; 18:24; 19:2).

Véase APOCALIPSIS, BESTIA, DRAGÓN, PROSTITUCIÓN, VIOLENCIA.

J. STAM

RAMESÉS

Heb. 7486 *Ramesés*, רַעְמְסֵס; Sept. *Rhamessê*, Ῥαμεσσῆ v. *Rhamessés*, Ῥαμεσσῆς; o *Raamsés*, רַעַמְסֵס, en Ex. 1:11. Ciudad y región de la parte más fértil del Bajo Egipto (Gn. 47:11), del distrito de Gosén (Gn. 47:6), en la parte este del delta del Nilo, donde el Faraón ordenó a José que instalara a Jacob y a sus hijos. Construida por los israelitas bajo el faraón opresor (Ex. 1:11), de allí partieron al ser liberados (Ex. 12:37; Nm. 33:3, 5).

Se ha discutido y se discute todavía el emplazamiento de la ciudad. La mayoría cree que se trata de Tanis, según su nombre griego, la Avaris que fue capital de los > hicsos, y posteriormente la ciudad de Ramsés II, quien la reconstruyó e inscribió su nombre en ella, la Pi-Ramsés citada tan frecuentemente en los textos egipcios, identificada con San el-Hagar por el arqueólogo P. Montet, quien desde 1929 dirigió las excavaciones en el lugar. El nombre heb. transliteraría, pues, la denominación egipcia abreviada, sin *Pi* = «ciudad». En este caso, > Ramsés II sería el faraón de tiempos del éxodo. Véase RAMSÉS.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, "Rameses", en *EB*, VI, 100-104; P. Montet, *La vida cotidiana en el Antiguo Egipto* (Barcelona 1961).

RAMIA

Heb. 7422 *Rameyah*, רַמְיָה = «Yahvé ha levantado»; Sept. *Rhamía*, Ῥαμία. Uno de los israelitas

descendientes de > Paros, obligado a divorciarse de su esposa gentil por orden de Esdras (Esd. 10:25).

RAMOT

Heb. 7216 *Ramoth*, רָמ ת (escrito רָאמ ת en Dt. 4:43; Jos. 20:8; 1 Cro. 6:73, 80) = «alturas», pl. de Ramá; Sept. gral. *Rhamoth*, Ῥαμώθ (*Rhemoth*, Ῥημώθ en Esd. 10:29, *Rhammoth*, Ῥαμμώθ en 2 Cro. 18:2, 3, 5, etc.). Nombre de varias ciudades y un personaje del AT.

1. Sept. *he Rhamoth*, ἡ Ῥαμώθ. Una de las cuatro ciudades de Isacar asignadas a los levitas descendientes de Gersón (1 Cro. 6:73); también recibe el nombre de > Jarmut (Jos. 21:29). De identificación incierta, Albright propone Kaukak el-Hawâ.

2. Ciudad adjudicada a la tribu de Gad, designada como levítica y de refugio (Dt. 4:43; Jos. 20:8; 21:38; 1 Cro. 6:80), llamada en otro lugar Ramot-Galad. Ver RAMOT DE GALAAD.

3. Heb. *Yirmoth*, יְרֵמ ת; Sept. *Rhemoth*, Ῥημώθ v. *Memón*, Μημών. Uno de los hijos de > Bani, que regresó del exilio en tiempos de Esdras. Fue obligado a separarse de su mujer extranjera por orden de este (Esd. 10:29).

RAMOT DE GALAAD

Heb. *Ramoth Gilead*, רָמֹת גִּלְעָד = «alturas de Galaad»; Sept. *Rhemmath*, Ῥεμμάθ, *Rhemmoth*, Ῥεμμώθ, y *Rhamoth Galaad*, Ῥαμώθ Γαλαάδ; *Eremathgalaad*, Ἐρεμαθγαλαάδ v. *Rhammoth*, Ῥαμμώθ; Josefo, *Aramathá*, Ἀραμαθά; Vulg. *Ramoth Galaad*; o *Ramoth baggilead*, רָאמֹת בַּגִּלְעָד = «alturas que hay en Galaad»; Sept. *he Rhamoth en Galaath*, ἡ Ῥαμώθ ἐν Γαλαάθ, *Aremoth*, Ἀρημώθ, *Rhemmath Galaad*, Ῥεμμάθ Γαλαάδ, v. *Rhammoth*, Ῥαμμώθ, *Rhamoth*, Ῥαμώθ; Vulg. *Ramoth in Galaad* (Dt. 4:43; Jos. 20:8; 21:38; 1 R. 22:3). Una de las ciudades fortificadas más importantes de la tribu de Gad, al este del Jordán. Fue designada como ciudad levítica y de refugio (Dt. 4:43; Jos. 20:8). Durante el reinado de Salomón fue la residencia del gobernador > Ben-geber, de la sexta prefactura o distrito, que se extendía al norte y sur del Jarmuc (1 R. 4:13). Tras el cisma del reino, estuvo expuesta a los ataques de los sirios, que se apoderaron de ella. Los reyes de ambos reinos, Israel y Judá, consideraron como un deber nacional reconquistarla. > El rey Acab murió en una campaña destinada a ello (1 R. 22:3-37; 2 R. 8:28). Su hijo > Joram también fue herido en un intento similar (2 R. 8:28, comp. Josefo, *Ant.* 9, 6, 1). Mientras se curaba de sus heridas, Eliseo ungió por rey a > Jehú, que comandaba el asedio (2 R. 9). Desde estos incidentes no vuelve a ser mencionada. Se desconoce su ubicación exacta. Algunos expertos señalan un lugar cercano a al-Ramta, al sur de Edrei, donde se encontraron restos de una fortaleza de tiempos de los israelitas.

A. LOCKWARD

RAMOT DEL NEGUEV

Heb. *Ramoth négeb*, רָמֹת־נֶגֶב = «alturas del sur»; Sept. *Rhamá notu*, Ῥαμά νότου, v. *Rhamath notu*, Ῥαμάθ νότου; Vulg. *Ramoth ad meridiem*. Ciudad de la tribu de Simeón, en la que habitaban los ancianos de Judá amigos de David, a los cuales envió parte del botín tomado a los amalecitas (1 Sam. 30:26-27). Sin duda, es la misma localidad llamada > Ramat Neguev. Se ignora su ubicación.

RAMSÉS

Egipcio *r'-ms-sw* = «Ra le engendró»; ac. *ri'amassi*, *ri'amassesa*. Nombre de once faraones de las XIX y XX Dinastías, que reinaron en la segunda mitad del Imperio Medio. El farón más polémico, por su probable relación con el éxodo israelita, es Ramsés II, de la Dinastía XIX, llamado Ramsés Miamón en las listas griegas.

Sucedió a su padre Sethi I y gobernó durante un amplio período de sesenta y seis años (1298-1232 a.C.). En su tiempo, Egipto se extendía por los desiertos libios, Nubia y parte del Oriente Medio hasta Canaán y Siria. Regiones como Nubia aportaban a Egipto oro y otros metales preciosos. Este gran imperio mantenía unas intensas relaciones comerciales con otros pueblos del Mediterráneo Oriental. El comercio egipcio está atestiguado arqueológicamente en zonas como Creta o Siria. En el cuarto año de su reinado, inició una expedición militar contra el Imperio hitita, una de las potencias hegemónicas del momento en el Oriente Medio, y que había sometido a vasallaje al importante reino de Mitani. Ramsés II dirigió su ejército hacia Siria a través de Palestina, para enfrentarse a las huestes hititas comandadas por el rey Muwattali en el valle del Orontes. Cerca de la ciudad de > Cades se enfrentaron cuatro ejércitos egipcios con la infantería hitita provista de rápidos carros de guerra (hacia 1295 a.C.). Ramsés II, aunque no consiguió la deseada victoria, pudo poner fin a las hostilidades entre ambos estados. Posteriormente, contraería matrimonio con una princesa hitita, lo que reforzaría el pacto entre ambas potencias. En los muros de los templos de Karnak, como en Abu Simbel, se relata detalladamente este acontecimiento, de extraordinaria importancia en aquella época. La arqueología, gracias al descubrimiento de Emil Brugsch de la tumba colectiva de Deir-el-Bahari, ha podido recuperar junto a otras momias reales, la de Ramsés II, que se había conservado en buen estado, y que actualmente está depositada en el Museo de El Cairo.

Algunos egiptólogos piensan que Ramsés II empleó hebreos para la construcción de su ciudad Pi-Ramsés, y que es el opresor y perseguidor de Moisés (Ex. 14). Los libros del AT no mencionan el nombre de ningún faraón hasta el período monárquico, aunque es sorprendente que den el nombre de las parteras que asistieron al nacimiento, entre otros, del niño Moisés. Por eso, hasta el momento, no es posible ubicar a ninguno de los monarcas egipcios mencionados en el Génesis, ni al faraón del Éxodo. Se ha pensado en Ramsés II porque el texto bíblico dice que los israelitas fueron obligados a trabajar en la construcción de dos emplazamientos, > Pitón y > Ramesés (Ex. 1:11), identificada esta última como Pi-Ramsés, pero sin pruebas concluyentes.

A la muerte de Ramsés II, el trono pasó a su decimotercer hijo, Merneptah, de cuyo reinado se conserva en una inscripción la primera mención de Israel como pueblo hasta el momento: «Israel ha sido arrasado, y su descanso no es» (Estela del faraón Merneptah, piedra de basalto negro que data del siglo XIII a. C.). Véase CADES, EGIPTO, ÉXODO, RAMESÉS.

BIBLIOGRAFÍA: P. Clayton, *Crónica de los faraones* (Destino, Barcelona 1996); Ch. Desroches, *Ramsés II. La verdadera historia* (Destino, Barcelona 1996); R.M. Jouet, dir., *Tebas 1250 a.C. Ramsés II y el sueño del poder absoluto* (Alianza, Madrid 1992); K.A. Kitchen, *Pharaoh Triumphant, The Life and Times of Ramesses II* (Benben Publications1982); C. Lalouette, *Memorias de Ramsés el Grande* (Crítica, Barcelona 1994); B. Menu, *Ramsés II: Soberano de soberanos* (Ediciones B. 1988); J. Prado, *Historia del Egipto faraónico* (Alianza, Madrid 2003).

RANA

Heb. 6854 *tsephardea*, צְפַרְ ֵ עַ = «saltador de ciénaga», es decir, «rana»; gr. 944 *bátrakhos*, β?τραχος, de donde procede el castellano «batracio»; Vulg. *rana*. Batracio mencionado en relación con la segunda plaga de Egipto, cuando el Nilo produjo ranas en gran cantidad (Ex. 8:2-11; cf. Sal. 78:45; 105:30; Sab. 19:10). La diosa rana Hegt y los dioses de la magia Phat y Thot, representados

por los tábanos y los jejenes, no pudieron hacer nada al respecto, pese a ser vistos como deidades que mantenían el orden de las cosas. La presencia de las ranas fue tan molesta que Faraón llamó a Moisés para rogarle que pidiera al Señor que las sacara del país, con lo que entonces dejaría salir al pueblo de Israel de Egipto. Las ranas murieron y fueron recogidas en grandes montones; al verse aliviado, Faraón endureció su corazón, y no cumplió su palabra (Ex. 8:1-15).

Sin nombrar expresamente a la rana, es catalogada entre los animales impuros, porque es un animal acuático sin aletas ni escamas (Lv. 11:10-12). La única especie de rana existente en Palestina es la rana verde, *Rana esculenta*, que también la única conocida en Egipto actualmente. Se encuentra en Asia, África y Europa.

Utilizando la imaginería del AT, el vidente de Patmos menciona «tres espíritus impuros semejantes a ranas», que salen de la boca del dragón, de la bestia y del falso profeta respectivamente, que son espíritus de demonios que hacen señales ante los reyes de todo el mundo habitado para congregarlos para la batalla del gran día del Dios Todopoderoso (Ap. 16:13-14). Véase PLAGAS DE EGIPTO.

A. CABEZÓN MARTÍN

RAQUEL

Heb. 7354 *Rajel*, רָחֵל = «oveja, cordero»; Sept. y NT *Rhakhel*, Ῥαχ□λ; Josefo, *Rhakhelas*, Ῥαχ□λας; Vulg. *Rachel*. Hija menor de > Labán, tío de Jacob.

1. Matrimonio con Jacob.
2. El robo de los *teraphim*.
3. El llanto de Raquel.

I. MATRIMONIO CON JACOB. Raquel era muy hermosa y Jacob la conoció en el pozo a donde ella iba a abrevar los rebaños, cerca de > Harán, en Mesopotamia. Jacob, fuerte y atrevido, fue capaz él solo de correr la piedra que tapaba el pozo, sin necesidad de otros pastores, sacando así el agua para beber y abrevar los animales. Raquel fue decidida, se dejó besar y contó todo a su padre (Gn 29:1-13). Jacob se enamoró de ella desde el primer momento; sin embargo, desprovisto de bienes, no podía pagar la > dote que todo pretendiente daba a los padres de una joven. Por esta razón, sirvió a Labán durante siete años para obtener a Raquel. Al final de aquel período, Labán engañó a Jacob, que a la mañana siguiente de la noche de bodas se encontró con que la mujer que tenía era la hermana mayor de Raquel, Lía. Así, el tramposo que había engañado a su padre con la ayuda de su madre Rebeca, era engañado a su vez por Labán, hermano de su madre.

Jacob sirvió siete años más para pagar el precio de Raquel, la única que él amaba. El matrimonio con dos hermanas fue prohibido por la Ley Mosaica (Lv. 18:18), pero es indudable que los patriarcas se rigieron por costumbres distintas. Se han encontrado contratos matrimoniales con dos hermanas que proceden del tiempo de los patriarcas. El matrimonio de Jacob fue prob. de los llamados *erebu*, palabra que deriva de una radical que significa «entrar», es decir, entrar en una familia donde hace falta un heredero.

Raquel resultó ser estéril, mientra que su hermana Lía dio sin dificultad cuatro hijos a Jacob; Raquel no pudo soportar los celos y propuso a su esposo engrendrar hijos mediante su esclava, como Abraham había engendrado a Ismael de Agar para Sara. Así nacieron a Jacob dos hijos de > Bilha, sierva de Raquel: Dan y Neftalí (Gn. 30:3). Entonces Lea dio a Jacob su esclava > Zilpá, de quien nacieron dos más: Gad y Aser (Gn 30:9-13). Las siervas eran madres vicarias y daban a luz para sus

señoras, como en el caso de Agar y Sara, sin oponerse a ellas, ni reivindicar los hijos como propios.

Este es el caso más claro de > poligamia bíblica, pues Jacob se casa no solo con las dos hermanas, sino también con sus siervas. De esa forma, las cuatro mujeres (dos libres y dos esclavas) comparten la vida de un hombre, sin que ello resulte especialmente problemático, ni mucho menos escandaloso. Cada una de las mujeres libres tiene su propia tienda/casa donde recibe a su marido cuando viene a comer o a requerir sus favores. En este caso no hay una libre y otra esclava, como Sara y Agar, sino dos mujeres libres y hermanas, iguales ante el marido, con unas siervas que no rompen la armonía del conjunto. Sin duda, el amor del marido las distingue: Jacob prefería a Raquel, pero la causa básica su conflicto no es la lucha por el amor del hombre, sino por los hijos, pues ellos les dan un futuro, una dignidad, un estatuto de señora (*gebirah*).

Rubén, hijo de Lía, halló > mandrágoras en el campo y las trajo a su madre; se creía en la antigüedad que esa planta contribuía a la fertilidad femenina. Raquel se la pidió a su hermana, pero Lea exigió que Jacob durmiera con ella aquella noche; de esta manera fue engendrado Isacar. Cuando al final Yahvé se acordó de Raquel, esta pudo ser madre de José, quitando así su deshonra (Gn. 30:22-25), y de Benjamín, ya en la Tierra Prometida, muriendo en el parto (Gn. 35:16-20; 48:7). Jacob la sepultó en un lugar situado algo al norte de Efrata, más conocida bajo el nombre de Belén, a lo largo del camino de este último lugar a Bet-el. Jacob erigió sobre el sepulcro un monumento que permaneció durante mucho tiempo (Gn. 35:19-20), cerca de Selsa (1 Sam. 10:2).

II. EL ROBO DE LOS TERAPHIM. Raquel robó los dioses domésticos —*teraphim*— de Labán cuando partieron para Canaán, creyendo en su influencia protectora sobre sí misma y sobre su esposo. Los > *teraphim*, protectores de la casa paterna, estaban vinculados con el culto a los muertos y, quizá, con la adivinación sagrada. El hagiógrafo supone que Labán, igual que su familia emparentada con Abraham, era monoteísta, pero, a pesar de ello, Labán tenía en su casa o, quizá mejor, en el lugar sagrado —santuario— del centro de su posesiones unos *teraphim*, sus dioses protectores, garantes de la fecundidad de la tierra, de la prosperidad de la casa, y sobre todo, de la continuidad de la familia.

Jacob no sabe lo que ha hecho su esposa más querida. Por eso, cuando Labán viene en su persecución y le alcanza ya junto a Galaad (casi en la tierra de Canaán), pidiéndole sus dioses, Jacob puede responder: «Aquel a quien encuentres tus *teraphim* no quedará con vida» (Gn 31:32). Raquel los escondió rápidamente bajo la albarda de un camello y Labán no pudo encontrarlos (v. 35). Raquel engaña así a Labán haciéndole creer que tenía el período, por lo que este no podía exigir que su hija se levantara en tales condiciones, ni podía registrar la albarda, porque según la ley antigua, todo ello se encontraba en situación de impureza (cf. Lev 15, 19-30). De esa forma, Raquel se llevó los *teraphim* de su padre, pero los puso en el lugar más impuro que un judío pudiera imaginar, manchados con la sangre de su regla. El texto supone de esa forma que los *teraphim* se vinculan con la impureza de las mujeres, como si fueran elementos de una religión propia de ellas, en contra de la buena religión de los varones.

Al salir para > Siquem y antes de partir para Betel, Jacob obligó a toda su gente a destruir los dioses extranjeros, que fueron enterrados bajo el terebinto cercano de Siquem (Gn. 31:19-34).

III. EL LLANTO DE RAQUEL. El profeta Jeremías muestra a Raquel llorando por sus hijos, los descendientes de José, Efraín y Manasés, representantes, por su importancia histórica, del reino cismático del Norte. El profeta refleja poéticamente el duelo de la madre Raquel por la suerte de sus hijos, que avanzan hacia el norte en tristes caravanas camino del destierro, deportados por los asirios

(Jer. 31:15; cf. vv. 9, 18). Jeremías habla de > Ramá porque en el territorio de Benjamín, donde se hallaba Ramá, había una altura desde la que se podía contemplar el devastado territorio de Efraín. La predicción evocada por los lloros de Raquel se cumplió en la masacre de los inocentes de Belén, en Judá (Mt. 2:18). Desde la división de Israel en dos reinos, Judá, en cuyo territorio se hallaba Belén, y Benjamín habían estado estrechamente asociados. Raquel, contemplando la desolación de Efraín y llorando por sus hijos, muertos o deportados, atestigua que el juicio no se detendrá. Los extranjeros ocuparán el país y un edomita ocupará el trono, haciendo dar muerte a los hijos de Lía, a fin de suprimir al rey legítimo predestinado a salvar a Efraín, a Benjamín, a Judá y a todo Israel. La imagen de Raquel esperando el retomo de sus hijos a Dios y a su rey mesiánico (Jer. 30:9) se asocia con la de Lía implorando la venida del Hijo de David, que liberará a Judá y dará la paz a Israel (Jer. 23:6). Véase JACOB, RAMÁ, TERAPHIM.

BIBLIOGRAFÍA: L.B. Hobbs, *Hijas de Eva* (Madrid 1974); Eunice F. Pryddy, *Extraordinarias mujeres de la Biblia* (Portavoz 2003); A. Kuyper, *Mujeres del Antiguo Testamento* (CLIE 1983); H.V. Morton, *Mujeres de la Biblia* (Madrid 1962); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); Alice Scherer, *Las mujeres de la Biblia* (Rialp 1969); A. Wenin, *Mujeres de la Biblia* (Claret 2008).

X. PIKAZA

RAQUEL, Tumba de

Heb. *Qibrath Rajel*, קִבְרַת־רָחֵל = «sepulcro de Raquel». Al morir Raquel como resultado de su difícil parto de Benjamín, Jacob la sepultó en un lugar situado algo al norte de Efrata, más conocida bajo el nombre de Belén. En el camino de este último lugar a Bet-el, Jacob erigió sobre el sepulcro un monumento que permaneció durante mucho tiempo (Gn. 35:19-20), cerca de Selsa (1 Sam. 10:2).

La ubicación exacta de este sepulcro es un tema discutido. Jerónimo y el peregrino de Burdeos (siglo IV d.C.) mencionan el lugar del que dan testimonio tanto judíos como cristianos y musulmanes, donde se levanta en la actualidad un pequeño edificio rematado por una cúpula, llamado Kubbat Rahil, la «tumba de Raquel», a unos 6,5 km. al sur de Jerusalén y a 1,5 al norte de Belén. Pero el pasaje de Jer. 31:15 parece indicar que el lugar se encuentra en el límite norte de Benjamín, hacia Efraín, a 8 km. al norte de Jerusalén aproximadamente. Véase RAMÁ.

J. M. DÍAZ YANES

RASGAR

Heb. 7167 *qará*, קרע = «rasgar, desgarrar» (Gn. 37:29); gr. 1284 *diarasso*, διαρ�σσω, forma tardía de *diarrhégnymi*, «romper a través, rasgar», de *diá*, a «través», y *rhégnymi*, «romper» (Mt. 26:65; Mc. 14:63; Lc. 5:6; 8:29; Hch. 14:14); 4977 *skhizo*, σχ�ζω, «partir, abrir rasgando» (Mt. 27:51; Mc. 15:38; Lc. 23:45).

La expresión «rasgar los vestidos» se usa 39 veces en el AT y, por lo general, denota una señal de luto y lamentación (cf. Gn. 37:34; 44:13, 2 Sam. 13:19; cf. Mt. 26:65; Mc. 14:63; Hch. 14:14). En ocasiones, representa un acto simbólico, como cuando > Ahías rasgó una vestidura en doce pedazos que envió a las doce tribus de Israel para anunciar una inminente rebelión (1 R. 11:30). En un momento crítico, el rey Saúl se asió del extremo del manto de Samuel, el cual se rasgó, lo que el vidente tomó como una profecía del destino de Saúl: «Yahvé ha rasgado hoy de ti el reino de Israel y lo ha dado a tu prójimo, que es mejor que tú» (1 Sam. 15:28).

En ese mismo universo de conceptos simbólicos relacionados con la división y el amanecer de una nueva realidad, se encuentra el dato reseñado por los Evangelios Sinópticos sobre el velo del

Templo, que «se rasgó por la mitad» en el mismo momento que Jesús expiró, dando por finalizada su misión redentora (Mt. 27:51; Mc. 15:38; Lc. 23:45). Prob. se hace referencia a la rica cortina interior que separaba el Sancta Sanctorum del Santuario (cf. Ex. 26:33). Con ello se da a entender que queda entonces libre el acceso al Lugar Santísimo, esto es, a Dios mismo. Hasta ese momento no había podido penetrar en ese recinto sagrado más que el sumo sacerdote en el gran día de la reconciliación (cf. Heb. 9:8; 10:19). La muerte de Jesús ha conseguido la reconciliación de los hombres con Dios; él es el nuevo sumo sacerdote del nuevo pueblo de Dios. Véase TEMPLO.

A. ROPERO

RASTROJO

Heb. 7179 *qash*, קַ = «rastrojo»; gr. 2562 *kalamé*, καλαμ� = «caña de una espiga, rastrojo, hojarasca» (1 Cor. 3:12). Residuo de tallos de la mies que queda en el campo después de segar (Ex. 5:12), que en ocasiones es quemado (Ex. 15:7; Is. 5:24; 47, 14; Jl. 2:5; Nah. 1:10; Ab. 18). Los judíos en Egipto fueron obligados a recoger el rastrojo de los campos para la fabricación de ladrillos (Ex. 5:12). El apóstol Pablo lo usa metafóricamente para referirse a la calidad de la obra de cada cual, que un día ha de ser probada por el fuego del juicio. Véase LADRILLO, PAJA.

RATÓN

Heb. 5909 *akhbar*, עַכְבָּר, término colectivo que engloba no solo las diversas especies del género *mus*, sino también la mayor parte de los *muridae* y a muchos animales de otras familias, de características similares al ratón; gr. *mys*, μ�ς, ratón de campo, especialmente voraz y prolífico, muy dañino para las cosechas (Aristóteles, *Anim*. 6, 37; Estrabón, 3, 165; Plinio, 10, 85). Nombre común que se aplica principalmente a varias especies de pequeños mamíferos rodedores, de la familia *muridae*. El ratón de campo, *apodemus sylvaticus*, se parece al ratón doméstico, pero se distingue por el pelaje pardo, rojo o blancuzco, y por sus patas posteriores muy finas. Se alimenta de frutos, huevos de aves e invertebrados. Puede convertirse en una verdadera plaga y destruir las cosechas (cf. 1 Sam. 6:5).

El ratón común o doméstico, *mus musculus*, es de hocico pequeño y puntiagudo, orejas finas y pelaje bastante corto en la región ventral. Es muy vivaz, habita en las csas y se muestra activo principalmente por la noche. Posee un olfato y un oído muy desarrollados, lo que le permite percibir el peligro a gran distancia. Pese a estar considerado como un animal impuro por la Ley (Lv. 11:29), en la época de Isaías, los israelitas dados al paganismo lo consumían (Is. 66:17). Se sabe que ciertos roedores eran criados para este fin.

Los autores antiguos escriben frecuentemente sobre el daño ocasionado por los ratones. Heródoto cuenta que royeron las cuerdas de los arcos del ejército de Senaquerib, ocasionándole un gran desastre (*Hist*. 2:141). Cuando los filisteos capturaron el arca, se produjo una enfermedad enre los hombres, que se llenaron de tumores. Al decidir devolverla, enviaron como ofrenda «cinco tumores de oro y cinco ratones de oro» (1 Sam. 5:9-10; 6:1-4). Algunos eruditos piensan que se trataba de una > pestilencia causada por el microbio *Pasteurella pestis*, que causa una hinchazón en las glándulas linfáticas. Los ratones son sus transmisores. Véase FAUNA DE LA BIBLIA.

A. CABEZÓN MARTÍN

RAYO

Heb. Heb. 1300 *baraq*, בָּרָק = «rayo, relámpago»; figurativamente 2687 *jatsats*, חָצָץ = «flecha, rayo»; gr. 796 *astrapé*, ἀστραπή = «resplandor, relámpago, rayo» (Lc. 10:18). El heb. no dispone propiamente de una palabra para el rayo, ya que no distingue entre este y el relámpago. Véase RELÁMPAGO.

RAZÓN

Heb. 561 *emer*, אֵמֶר = «dicho, discurso, razón»; gr. *nûs*, νοῦς = «sentido, entendimiento, razón»; 3056 *logos*, λόγος = «palabra, razón», también designa el pensamiento interno, «cuenta, consideración»; lat. *ratio* = «cálculo, cuenta, razonamiento, razón».

En Platón *nûs* sig. el principio conductor del pensamiento puro; la razón comprende la verdad (*Rep*. 6, 490); la verdadera y divina razón domina tanto en los hombres como en el universo (*Timeo* 30, 46). Aristóteles distingue entre una razón práctica y otra teórica. Es inmortal y divina. El *nûs* es la parte más esencial de la vida intelectual humana y la sustancia de la divina (*Ética a Nic*. 10, 7). De esta unión de *nûs* y divinidad toman los estoicos su definición del ser de Dios como razón (Epicteto, *Diss*. 2, 8, 1). El heb. no posee un término equivalente al gr. *nûs*, aunque los traductores de la LXX helenizaron varios textos bíblicos que hablan del > corazón, traduciéndolo por *nûs*, creyendo que había una correspondencia entre ambos conceptos, pues según el AT el corazón es también la sede de los procesos intelectuales y racionales (cf. Prov. 16:23; Is. 6:10). *Nûs* tampoco juega un papel importante en el NT. Aparece varias veces en los escritos paulinos con el sentido de «mente» (Ro. 7:23, 25), «discernimiento», o «capacidad de juzgar» y de «discernir» (p.ej. 2 Tes. 2:2), relacionado con el discernimiento religioso y, por tanto, paralelo a la fe.

Logos se traduce «razón» de una reunión del pueblo en Hch. 19:40; y en 1 Pd. 3:15, de la razón de la esperanza que tiene el cristiano. En una ocasión se usa el término 627 *apología*, ἀπολογία, como «razón» o «defensa» (Hch. 22:1), y el vb. cognado *apologéomai*, ἀπολογέομαι, «hacer una defensa, hablar en defensa», es traducido como «dar razón» en Hch. 19:33.

En sentido filosófico, razón significa aquella facultad constitutiva del ser humano, por la que este conoce y juzga de lo real de manera discursiva y gradual. Los autores bíblicos no se preocupan de una teoría de la razón, por lo que no distinguen entre el conocimiento racional y el intuitivo o inmediato, sino que se refieren a la razón como sentido común y adecuación de la mente a los datos de la revelación. Se comprende que la antigüedad hebrea y griega identificara los términos «razón» y «discurso», expresándolos tanto al uno como a la otra con las palabras *emer* y *logos* respectivamente. El cristianismo subrayó con energía desde el principio el carácter creatural de la razón humana, como huella de Dios en el hombre o del Logos divino en la mente humana (cf. Jn. 1:4). La razón humana, como todo lo que concierne al hombre caído, se presenta bajo el signo del pecado, es decir débil, enferma y descarriada en su búsqueda de la verdad, pero avanza a tientas; una vez que el hombre ha sido redimido, su mente queda también liberada y dotada de una razón restaurada y consolidada en todas sus potencialidades. Véase DISCERNIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Harder, "Razón (νοῦς, *noûs*)"; J. Goetzmann, "Razón (σύνεσις, *synesis*)"; en *DTNT* IV, 9-23.

A. ROPERO

REAÍA

Heb. 7211 *Reayah*, רְאָיָה = «Yahvé ha visto». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Rhada*, ʽΡάδα v. *Rheiá*, ʽΡεϊά. Hijo o descendiente de > Sobal, de la familia de Judá (1 Cro. 4:2). Aparentemente es el mismo designado con el nombre de Haroe (1 Cro. 2:52), en heb. *haroeh*, הָרֹאֶה = «el vidente»; Sept. *Araá*, Ἀραά; Vulg. *qui videbat*; quizá una corrupción de *Reayah*.

2. Sept. *Rhekhá*, ʽΡηχά. Hijo de > Micaías y padre de Baal, del linaje de Rubén (1 Cro. 5:5), uno de los jefes de la mencionada tribu antes de la invasión de > Tiglat-Pileser.

3. Sept. *Rhaiá*, ʽΡαϊά v. *Rhaaiá*, ʽΡααϊά. Cabeza de una familia netinea o sirvientes del Templo, que regresaron del exilio con > Zorobabel (Esd. 2:47; Neh. 7:50).

REAL

Heb. y aram. 4428 *mélekh*, מֶלֶךְ; gr. 934 *basíleios*, βασίλειος, de *basileús*, «rey», adjetivo referido a la figura del rey. En el NT se predica del sacerdocio de todos los creyentes: «real sacerdocio» (1 Pd. 2:9). En Lc. 7:25 su neutro en pl., significa «los palacios», o «cortes de los reyes». 937 *Basilikós*, βασιλικός, perteneciente al rey, se traduce «real» en Hch. 12:21 y en Stg. 2:8. Véase PALACIO, REY.

REALES, Salmos

Denominación referida a la clase de Salmos que celebran la realeza de Yahvé en tono típicamente escatológico (Sal. 47; 93-100), así como a los que cantan al rey de Israel en acción de gracias o de súplica (2; 20; 45; 89; 110; 132). La lista de Salmos reales varía dependiendo de los diferentes autores. La tradición cristiana subraya casi siempre su valor mesiánico, sobre todo los Salmos 2 y 110. La primera sección en su vertiente escatológica recuerda la realeza de Yahvé, que si al presente no es reconocida por todas las naciones, un día, «el día de Yahvé», será proclamada universalmente y establecida de hecho sobre el mundo entero para un Reino eterno. Véase SALMOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Day, *Los Salmos*, cap. 6 (CLIE 2006).

REBA

Heb. 7254 *Reba*, רֶבַע = «cuarto»; Sept. *Rhobok*, ʽΡοβόκ (Nm.), *Rhobé*, ʽΡοβέ (Jos.); Vulg. *Rebe*. Uno de los cinco reyes madianitas que fueron vencidos y muertos por los israelitas en tiempo de Moisés, para castigarlos por la apostasía en que habían hecho caer a los hebreos por instigación de > Balaam (Nm. 31:8; Jos. 13:21).

REBAÑO

Traducción de:

1. Heb. 5739 *eder*, עֵדֶר = «hato, rebaño», generalmente referido a ovejas (Gn. 32:17,19; 1 S. 17:34; Cnt. 4:2; 6:5-6).

2. Heb. 6629 *tson*, צֹאן, nombre colectivo para «manada, rebaño», referido a ganado menor, como ovejas y cabras (Job 21:11; Sal. 65:13; Ez. 43:23), opuesto al nombre de la unidad, *seh*, ה ֶ = «oveja, cabra»; gr. 4167 *poímne*, ποίμνη = «rebaño, ganado, manada», propiamente de ovejas, relacionado con 4166 *poimén*, ποιμήν = «pastor»; 4168 *poímnion*, ποίμνιον, posiblemente un diminutivo, se utiliza exclusivamente en sentido metafórico para denotar el cuerpo de los seguidores de Cristo en Lc. 12:32; Hch. 20:28, 29 y 1 Pd. 5:2, 3, traducido «grey».

3. Heb. 1241 *baqar*, קָר ָ, también significa «rebaño, manada, ganado», pero de animales cuyas

carnes servían de alimento, mientras que la piel era presentada como ofrenda a Dios (Nm. 15:8). Aparece unas 180 veces en el AT, la primera en Gn. 12:16. Incluía vacas y bueyes (cf. Gn. 47:17; Nm. 7:17).

El significado principal de *tson* es «ganado pequeño», a diferencia de *baqar*, y puede referirse a ovejas solamente (1 Sam. 25:2) o a ovejas y cabras (Gn. 30:33).

El pastoreo fue una de las principales ocupaciones de los hebreos a lo largo de su historia, y los rebaños y manadas eran un factor económico de primera importancia. De ellos se obtenía carne (1 Sam. 14:32; Sal. 44:11), lana (Gn. 31:19), y leche (Dt. 32:14).

Tson tiene valor metáforico como imagen de una multitud de gente (Ez. 36:38). En este sentido, Israel es «manada» de Dios: «Reconoced que Yahvé es Dios; él nos hizo, y no nosotros a nosotros mismos. Pueblo suyo somos, y ovejas de su prado» (Sal. 100:3; cf. Sal. 23; 79:13; Miq. 7:14). Al final de la historia bíblica se aprecia el sentimiento de la dispersión del pueblo de Dios por causa de los malos pastores (cf. Jer. 50:6). Sin dirección, cada cual se descarrió como ovejas (Is. 53:6), hasta que finalmente el pueblo es derrotado y deportado al extranjero. En este contexto aparece la promesa de reunir al > remanente del rebaño, recogido de todas las tierras (Jer. 23:3). El > Mesías será el pastor verdadero que apacentará al rebaño así reunido (cf. Ez. 34:23-34).

En el NT, Jesús aparece como el buen pastor que reúne en torno a sí el rebaño del nuevo pueblo de Dios. Las ovejas oyen la voz de Cristo y la reconocen. Judíos y gentiles formarán un solo rebaño, así como hay un solo pastor (Jn. 10:16). Véase GANADO, PASTOR.

REBECA

Heb. 7259 *Ribeqah*, רִבְקָה = «cuerda con nudo corredizo», es decir, mujer joven de belleza hechizadora; Sept., NT y Josefo *Rhebekka*, ῾Ρεβ[illegible]κκα.

Hija de > Betuel (Gn. 22:23) y hermana de Labán, que llegó a ser esposa de > Isaac. Abraham confió a su siervo más antiguo y de mayor confianza, se supone que > Eliecer (cf. Gen 15, 2), la boda de su hijo Isaac, haciéndole jurar que no lo casaría con una cananea, sino que iría a buscar para él una mujer de su parentela, en la Alta Siria, y que ella debería dejar su patria e ir a Canaán para instalarse allí con su marido. Sería una boda por poderes y, conforme al uso bíblico y oriental (cf. Gen 29:1-14; Ex 2:15-22), se concertaría junto a un pozo comunal, a la caída de la tarde, en el momento en que solían acudir las aguadoras. Llegado el siervo a la ciudad de Nacor (Harán), esperó junto al pozo que se cumpliera la señal solicitada: que una muchacha le ofreciera de beber (Gn 24:15-20). La señal se cumplió cuando llegó una joven resuelta, capaz de responder a un extranjero que le pedía agua y cuyos camellos abrevó. El siervo se dio cuenta así de que Dios le daba la señal que había pedido: la joven era bella y generosa. De inmediato le hizo magníficos presentes, preguntándole su nombre, y si su padre lo albergaría. Labán, hermano de Rebeca, ofreció hospitalidad al siervo de Abraham, que expuso a Betuel el objeto de su viaje a Mesopotamia. A continuación, pidió la mano de Rebeca para Isaac; como era costumbre, el matrimonio se arregló entre parientes, y Betuel y Labán lo aceptaron, aunque Rebeca que dio la última palabra, que fue afirmativa (Gn. 24:51-59).

La joven, acompañada de su nodriza, partió con el siervo y sus allegados. Cuando se acercaban al que sería su futuro hogar, puso un velo sobre el rostro (v. 65) para ver a su marido, sin que él pudiera verla: había de escuchar primero el relato del siervo, y solo después podía «celebrar» el matrimonio

(vv. 65-66). Siguiendo la tradición de Sara, se dice que Rebeca también era estéril, pero Isaac rogó por ella y concibió, aunque tras una gestación difícil: dio a luz a los gemelos Esaú y Jacob (Gn. 25:21-27). Isaac había rogado por Rebeca, pero es ella la que consultó a Yahvé y, como profetisa, escuchó la palabra de Dios, que definía y trazaba de antemano la historia de los dos pueblos que surgirían ya enfrentados desde su seno (Jacob que es Israel, Esaú que es Edom). Rebeca es, por tanto, la matriarca y profetisa que lleva en su vientre la historia de los dos hijos/pueblos gemelos, tan iguales y tan distintos, israelitas y edomitas, sedentarios y beduinos. Ella amaba más a Jacob, cultivador de lentejas, que a Esaú, el cazador, preferido de Isaac. La preferencia de la madre será decisiva, de manera que marcará y definirá el surgimiento de Israel.

Isaac repite la conducta de su padre Abraham, que había dicho por dos veces que Sara era «su hermana» (cf. Gn 21:22-34). Isaac solo miente una vez ante el mismo Abimélec de Guerar, al que había mentido su padre (Gn. 26:1-11)

Esaú se casó con varias mujeres hititas, siendo así causa de disgusto para Isaac y Rebeca (Gn 26:34-35; 27:46). En este contexto se entiende la historia de la bendición, con el engaño de Rebeca al servicio de Jacob (es decir, de Israel). Isaac, que es ya mayor y ha perdido la vista, quiere transmitir su bendición (su herencia) a Esaú, su preferido. Pero el texto mostrará que se equivoca, pues no conoce a sus hijos, ni lo que Rebeca ha experimentado en su vientre, sufriendo ella misma la lucha entre los dos hermanos. Por eso, cuando Isaac pide a Esaú que vaya a cazar y le prepare un buen plato de carne para bendecirle, Rebeca llama a Jacob y le ordena que traiga unos cabritos del rebaño con los que hacer un guiso para Isaac. Aprovecha la piel de los animales para cubrirle los brazos y el cuello, a fin de que se parezca a su hermano velludo (Gn 27:6-13). Ciertamente, el que engaña a su padre y suplanta a su hermano es Jacob, pero todo el ardid proviene de ella, una mujer decisiva y parcial en la historia israelita, pues muestra su preferencia por Jacob en contra de Esaú. Rebeca aparece así como reflejo humano del Dios que ha elegido a Jacob y no a Esaú. Ella no aborrece, pero prefiere a Jacob, y de esa manera, con engaño, logra que Isaac le bendiga en nombre de Dios, transmitiendo la herencia de las promesas.

Esaú se irritó con el engaño de su madre y de su hermano, que le privaron de su primogenitura. Rebeca pide a Jacob que escape y se refugie en la casa de su tío Labán. Asumiendo la iniciativa de su esposa, también Isaac pide a Jacob que huya, pero no solo para escapar de la ira de su hermano, sino también para buscar una mujer entre sus parientes (Gn 28:1-2). De esta forma, el ciclo de Isaac queda encuadrado entre dos pasajes donde se prohíbe el casamiento con mujeres cananeas, que serían causa de corrupción para los israelitas.

Rebeca murió, seguramente, durante la estancia de Jacob en Mesopotamia, y fue sepultada en la cueva de Macpela (Gn. 49:31). Véase ESAÚ, ISAAC, JACOB.

X. PIKAZA

REBUSCO

Heb. 5955 *olelah*, עֹלֵלָה = «rebusco, barbecho», part. act. fem. de 5953 *alal*, עלל = «rebuscar» (Lv. 19:10; Dt. 24:21; Jue. 20:45; Jer. 6:9). Acción y efecto de rebuscar los restos de frutos que quedan en el campo después de recogida la cosecha, prop. de la vid (Jue. 8:2; Is. 17:6; 24:13, etc.). En sentido figurado se utiliza del «resto» o «pequeño remanente» de Israel (cf. Jer. 49:9; Ab. 1:5; Miq. 7:1).

El vb. 3950 *laqat*, לקט = «recoger, reunir», se refiere especialmente a las espigas (Rut 2), de ahí «espigar» (Lv. 19:9; 23:22).

Pensando en los pobres y menesterosos de Israel, la Ley estipulaba que en tiempo de cosecha cualquier persona podía entrar en los viñedos y recoger las uvas caídas en el suelo o dejadas en las vides por los vendimiadores, escondidas entre las hojas o en las cepas olvidadas. Finalizado el rebusco, los pastores podían meter los rebaños en las viñas para que se comieran las hojas de las cepas, o la mies del campo ya segado y recogido. Los propietarios no debían rastrear sus propios campos, y el fruto dejado atrás por descuido allí debía quedar para ser cosechado por los pobres. Esto se refería tanto a campos de trigo, vid u olivos (Lv. 19:9, 10; Dt. 24:19, 21); de ahí el proverbio de Gedeón: «¿No es el rebusco de Efraín mejor que la vendimia de Abiezer?» (Jue. 8:2). Las uvas caídas espontáneamente de la vid, heb. *peret*, פֶרֶט, debían dejarse para los rebuscadores (Lv. 19:10), pertenecían a los pobres.

El privilegio del rebusco después de terminada la recolección no era un asunto de derecho, sino de favor garantizado a los que por necesidad se veían obligados a ese menester. Véase COSECHA, ESPIGAR, POBRE, UVA, VENDIMIA.

D. MUNIESA

RECA

Heb. 7397 *Rekhah*, רֵכָה = «suavidad»; Sept. *Rhekhab*, Ῥηχάβ v. *Rhephá*, Ῥηφά. Ciudad de la que eran oriundos > Bet-rafa, > Paséaj y > Tejina, padre o fundador de la ciudad de > Najas (1 Cro. 4:12). No se tienen detalles de ella y se desconoce su ubicación. En el Targum de Rabí José se dice que la expresión «hombres de Reca» significa «hombres del Gran Sanedrín», tal vez por haber leído más bien *rabbah*, רַבָּה.

RECAB

Heb. 7394 *Rekhab*, רֵכָב = «jinete, conductor de carro»; Sept. *Rhekhab*, Ῥηχάβ. Nombre de tres personajes del AT.

1. Mercenario al servicio de Is-boset, hijo de Saúl. Junto con su hermano > Baana era capitán de «bandas de merodeadores». Para congraciarse con David, ambos conspiraron y mataron a Is-boset cuando supieron que > Abner había muerto. Llevaron a David la cabeza del hijo de Saúl, creyendo que así ganarían su favor, pero este los mandó ejecutar por lo horrendo de su crimen (2 Sam. 4:5-12).

2. Cabeza de una familia de origen > ceneo, cuyos miembros se distinguían por su ascetismo, rehusando tener bienes inmuebles permanentes, absteniéndose de vino y viviendo una vida nómada, en tiendas. > Jonadab, hijo de Recab, ayudó a > Jehú en su campaña contra los sacerdotes de Baal. Ambos entraron en el templo de Baal provistos de una escolta y dieron muerte a todos sus adoradores (2 R. 10:15, 23-28; Jer. 35:6). Del propio Recab no se conoce nada. Véase CENEOS, RECABITAS.

3. Padre de Malquías, quien restauró la puerta del Muladar de las murallas de Jerusalén bajo el gobierno de Nehemías (Neh. 3:14).

RECABITAS

Heb. con art. *harekhabim*, הָרֵכָבִים, patronímico de Recab; Sept. *Arkhabeín*, Ἀρχαβεὶν, *Rhakhabeín*, Ῥαχαβεὶν. Rama de los > ceneos que vivía entre los israelitas (1 Cro. 2:55). > Jonadab, su jefe, les ordenó que se abstuvieran de vino y de toda bebida fermentada, y prescribió que no vivieran en casas

ni cultivaran viñas ni campos, sino que habitaran en tiendas. Estas normas tenían por objeto preservar la simplicidad de la vida nómada y evitar así la contaminación de la mundanalidad e idolatría de las las ciudades de la época. Mucho tiempo después, el profeta Jeremías puso a prueba a los recabitas, constatando que eran fieles al mandato recibido. Con esto, Jeremís procuraba mostrar el contraste entre la obediencia de los recabitas con la desobediencia y rebelión de los judíos. Los recabitas habían obedecido a la orden de su padre y se negaban a transgredirla, pero los hombres de Judá, que habían escuchado la palabra de Yahvé y formalizado una alianza con él por medio de los padres, no querían guardarla. Entonces, el Señor prometió a los recabitas que su linaje no se extinguiría (Jer. 35:1-19).

El significado de la palabra indicaría que se trataba de una tribu de jinetes acostumbrada a la vida beduina, a los que era fácil alistarse en empresas arriesgadas. Se los presenta asociados al temerario > Jehú, cuya manera de conducir era la de un loco (2 R. 9:20). Jonadab participó en el exterminio de los sacerdotes de Baal (2 R. 10:15-28). El lujo y la licencia de las ciudades fenicias amenzaban la simplicidad de la vida nómada, incluso su misma existencia (cf. Am. 2:7, 8; 6:3-6). La protesta contra esta nueva forma de vida y sus peligros se dio en Elías, los > nazireos y los profetas como Amós, que argumenta: «Os hice subir de la tierra de Egipto y durante cuarenta años os hice caminar por el desierto y caminé con vosotros por el desierto para que poseyeseis la tierra del amorreo. Levanté profetas de vuestros hijos, y nazareos de vuestros jóvenes» (Am. 2:11). Se reforzó el ascetismo, por una parte, y la destrucción de la idolatría, por otra.

Los nabateos, de quienes Diódoro Sículo dice que no siembran cereales ni plantan árboles frutales, ni construyen casas para habitar, transmitían estas costumbres a sus hijos bajo pena de muerte para el transgresor, lo cual nos puede dar una idea de la mentalidad recabita. El hecho de que los nabateos habitualmente bebieran miel silvestre (*meli agrion*, *μ�λι �γριον*) mezclada con agua (Diódoro Sículo, 19, 94) y comieran langostas, muestra la semejanza entre su modo de vida y el de > Juan el Bautista, los recabitas y los nazireos. La prohibición de beber vino sigue vigente entre los musulmanes. La secta de los wahabitas —los puritanos del islam—, de rápido crecimiento desde el siglo XIX, creada por Abd-ul-Wahab, de quien reciben su nombre, reproduce el viejo ideal coránico en todas sus implicaciones, tratando de proteger a los fieles de los vicios e influencias extrañas, del mismo modo que Jonadab quiso proteger a los recabitas de la influencia fenicia.

La invasión de Judá por Nabucodonosor en 607 a.C. expulsó a los recabitas de sus territorios. A partir de aquí se les pierde la pista. En el siglo XII d.C., Benjamín de Tudela dice que cerca de El Jubar (Pumbeditha) encontró judíos llamados recabitas. Cultivaban la tierra, tenían rebaños y se abstenían de vino y carne, daban el diezmo de sus bienes a sus maestros, que se dedicaban al estudio de la Ley y a llorar por Jersusalén. Afirma que ascendían a 100.000 individuos, gobernados por un príncipe, Salomón Hannasí, que trazaba su genealogía hasta la casa de David. Era gobernador de las ciudades de Thema y Telmas. Otro viajero posterior, el Dr. Joshep Wolff, dice que los judíos de Jerusalén y el Yemen le aseguraron que encontraría recabitas cerca de la Meca (*Journal*, vol II, p. 334, 1829). En el Yemen entró en contacto con la tribu de los Beni-Khaibr, que se identificaban a sí mismos con los hijos de Jonadab. Su número ascendía a 60.000 individuos. «No beben vino, ni plantan viñedos, ni siembran, viven en tiendas, y recuerdan las palabras de Jonadab, hijo de Recab. Con ellos había hijos de Israel de la tribu de Dan, que residen cerca de Yerim, en Hadramaut, quienes esperaban, como los hijos de Recab, la pronta llegada del Mesías en las nubes de los cielos» (*ibid*. p. 335). Véase CENEOS, JONADAB.

RECAUDADOR. Ver PUBLICANO

RECONCILIACIÓN

Gral. alguna forma del vb. heb. 3722 *kaphar*, כפר, «cubrir, condonar, expiar, cancelar»; gr. sust. 2643 *katallagé*, καταλλαγή, «reconciliación»; vb. *katallassein*, καταλλάσσειν = «reconciliar». San Pablo utiliza con cierta abundancia este lenguaje referido a la reconciliación con Dios (Ro. 5:10; Col. 1:20, 22; Ef. 2:16) y con los demás (1 Cor. 7:11; 2 Cor. 5:17-20). La reconciliación significa un cambio en una de las partes, inducida por una acción de la otra. Dios es el verdadero sujeto reconciliador y Cristo el verdadero agente de la reconciliación (Ro. 5:10ss.; 2 Cor. 5:19). Él es quien, con su encarnación, vida, muerte y resurrección, ha obrado la reconciliación definitiva (Col. 1:19-22), cuya proclamación universal corresponde a su Iglesia: «nos confió el ministerio de la reconciliación» (2 Cor. 5:18; cf. Ro. 5:10). Cristo mismo ruega por medio de sus discípulos que toda criatura se deje «reconciliar con Dios» (2 Cor. 5:20); de modo que los seguidores de Jesús participan de su misma misión y voluntad: poner fin a la enemistad entre Dios y los hombres a causa del pecado (2 Cor. 5:19), llevar a la paz y a la amistad con Dios (Ro. 5:1), ofrecer la salvación dada (Ro. 5:10), conducir a la aceptación de la novedad de vida (2 Cor. 5:17), exhortar y mantener en la mutua reconciliación (1 Cor. 7:11), poniendo en paz todas las cosas según el ideal de la creación (Col. 1:20).

La reconciliación, por tanto, consiste en unir lo separado, en cancelar la deuda, en conducir a la amistad desde la enemistad, en traer a la paz desde la ruptura. En la idea de la reconciliación subyace la de la ruptura ocasionada por el > pecado (Gn. 3:23-24; 6:5-7; cf. Ef. 2:2-3), que pone enemistad en la creación, entre la criatura y su Creador, entre criatura y criatura. Israel experimenta la reconciliación mediante los sacrificios de > expiación y > propiciación: una vez hecha la expiación por el pecado mediante la sangre de la víctima sobre el propiciatorio, la justicia se sentía satisfecha y vindicada por ese acto de reconocimiento, entrega y sumisión a sus preceptos. El propiciatorio era el único lugar en el que Dios se podía encontrar con Aarón, que representa a todo el pueblo (Éx. 25:22). El gran Día de la Expiación expresaba así de una manera simbólica y profética la gran amnistía que se proclamaría un día con la venida del Mesías (Lv. 16).

Cristo, por su encarnación, su vida, su pasión, muerte y resurrección, ha hecho expiación por los pecados y recuperado la amistad perdida con Dios. «Siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (Ro. 5:10). La muerte del Hijo es el medio para quitar la > ira divina que clama contra el pecado. Dios no es el sujeto reconciliado, sino reconciliador. La enemistad existe solo de parte del pecador. Es este quien tiene necesidad de ser reconciliados con Dios, no Dios con él. En Cristo, Dios ha llevado a cabo todo lo que respecta a la reconciliación, y ello se basa en el hecho de que «al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» (2 Co. 5:18-20). Cristo, en el poder del Espíritu, realiza la misión expiatoria del Siervo de Yahvé (Is. 42:1-6; 61:1-4). Por el Espíritu se va a renovar la > alianza, y un nuevo corazón va a hacer posible su cumplimiento (Jer. 31:31-34; Ez. 36:25-27). Mediante la cruz, Cristo quita el pecado, destruye la enemistad, establece la paz y la reconciliación entre todos los hombres (judíos y paganos), no solo con Dios, sino también entre ellos mismos, haciendo de ambos «un solo cuerpo» (Ef. 2:16). En Col. 1:20-21 se amplía la idea hasta abarcar todo

el universo. La reconciliación de Cristo abarca «todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos».

BIBLIOGRAFÍA: H.-G. Link y H. Vorländer, “Reconciliación”, en *DTNT* IV, 36-48.

F. LACUEVA

RED

Traducción de varias palabras hebreas y griegas que denotan diferentes clases de redes, lo que muestra su uso generalizado entre los hebreos, ya para pescar, cazar animales o atrapar aves.

Redes de pesca:

1. Heb. 2764 *jerem*, חֵרֶם, que sirve tanto para pescar peces como cazar aves; deriva de *jaram* חרם, «encerrar», de donde «acorralar la presa» (Hab. 1:16, 17; Ez. 26:5, 14; 47:10; Zac 14:11). Se utiliza en sentido figurado como metáfora de los enredos femeninos (Ecl. 7:26).

2. Heb. 4365 *mikhmar*, מִכְמָר, o *makhmor*, מַכְמֹר, solo en el Sal. 141:10 y en Is. 52:20, donde denota una red de cazador, derivado de *kamar*, כמר, «entretejer»; otra palabra más larga, de la misma familia, *mikhmoreth*, מִ כְמֹרֶת, indica la red de arrastre o barredera de los pescadores (Is. 19:8; Hab. 1:15).

3. Heb. 7639 *sebakh*, בָךְ ְ , fem. *sebakhah*, בָכָה ְ , de *sabakh*, בך , «entretejer». Designa una red para cazar, una «trampa» (Job 18:6), pero la misma palabra se aplica al ornamento de alrededor de los capiteles de las columnas delante del Templo (1 R. 7:18, 20, 41, 42; 2 R. 25:17; 2 Cro, 4:12, 13; Jer. 52:22, 23), y también al enrejado de una ventana o balcón (2 R. 1:2).

4. Heb. 7568 *resheth*, רֶ ֶ ת, de *yarash*, יר, «tomar posesión», se aplica a una malla trenzada para atrapar aves (Prov. 1:17) u otros animales (Job 18:8; Sal. 9:15; 10:9; 25:15; 31:4; 35:7, 8; 57:6; 140:5; Prov. 29:5; Lam. 1:13; Ez. 12:13; 19:8; 32:3; Os. 5:1; 7:12). Escondida junto al camino (Sal. 140:5), enredaba los pies de la presa (cf Job 18:8; Sal. 57:6).

5. Heb. 4686 *matsod*, מָצ ד, o *matsud*, מָצ ד, con sus correspondientes formas femeninas *metsodah*, מְצ דָה, y *metsudah*, מְצ דָה, de la raíz *tsud*, צוד, «estar al acecho»; se utiliza en el sentido de red para peces (Ecl. 9:12) o animales (Job 19:6; Sal. 46:11; Ez. 12:13; 17:20). Se usa en sentido metafórico en Ecl. 7:26 para referirse a los halagos de la mujer.

Es difícil precisar más sobre las diferentes redes mencionadas en los textos hebreos. En el NT solo se menciona la red del pescador, descrita con diversos términos. Algunos se refieren a redes grandes, otros a redes de arrastre.

6. Gr. 1350 *díktyon*, δίκτυον, término genérico para «red», procedente de un antiguo vb. *diko*, «arrojar». Se utiliza en Mt. 4:20, 21; Mc. 1:18, 19; Lc. 5:2, 4, 5, 6; Jn. 21:6, 8, 11). Es el vocablo más común para las redes de pesca en los autores clásicos, aunque a veces lo aplican a las redes de los cazadores. En la LXX indica una red para cazar aves (Prov. 1:17); también se utiliza, p.e., en sentido figurado, de una trampa (Job 18:8; Prov. 29:5).

7. Gr. 293 *amphíblestron*, ἀμφίβληστρον, lit., «echado alrededor», de *amphiballo*, ἀμφιβάλλω, «arrojar alrededor». Indica una red arrojadiza de tamaño más bien pequeño, que se echaba por encima del hombro, se extendía en un círculo, y se hacía hundir mediante pesos (Mt. 4:18; Mc.1:16). Se corresponde al heb. *jerem* y denota la idea de «envolver» la presa.

8. Gr. 4522 *sagene*, σαγήνη, de *satto*, σάττω, «cargar», mencionada en la parábola sobre la red que «recoge toda clase de peces» (Mt. 13:47). Designa la red de arrastre o barredera; con ella se

actuaba de dos maneras distintas: o bien se dejaba caer al agua y luego se recogía en un círculo que se estrechaba poco a poco, subiéndose después al bote, o bien como un semicírculo que se arrastraba hasta la playa.

Metafóricamente, «red» denota artimañas secretas para atrapar seres humanos (Sal. 9:15; 10:9; 25:15; etc.), que de otra forma serían evitadas, de la misma manera que un ave evita toda red puesta a la vista (Prov. 1:17). Véase LAZO, TRAMPA.

REDENCIÓN

Del lat. *redimere* = «rescatar, redimir, adquirir por comprar; corresponde sustancialmente a varias formas de los verbos hebreos *padah* y *gaal*, y los griegos *sozo*, *agorazo* y *lytróo*.

1. Vocabulario y uso.

2. Redención en el AT.

3. Redención el NT.

I. VOCABULARIO Y USO. Dos raíces hebreas, *gaal* (118 veces) *y padah* (70 veces), determinan el concepto veterotestamentario de redención.

1. Heb. 6304 *peduth*, del vb. *padah* = «redimir, liberar, rescatar». Se utiliza 70 veces en el AT. En ocasiones tiene un sentido psicológico, como en la exclamación de David: «Vive Yahvé que ha librado mi alma de toda angustia» (2 Sam. 4:9; cf. Sal. 25:22). Fundamentalmente significa «liberar», y es el verbo preferido del Dt. para indicar la liberación del Éxodo, que es parte esencial del credo de Israel: «Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te rescató [*padah*]» (Dt. 15:15; cf 24:18).

2. Heb. *gaal*, «rescatar, redimir», también «vengar», procede del derecho del *goel*, ֹאֵל, que prescribe las obligaciones del familiar más próximo respecto a los miembros de la tribu caídos en desgracia. Del lenguaje cotidiano pasa al teológico, y así Yahvé es descrito como el familar más próximo de Israel, que no solo protege, sino que salva y libera a su pueblo de los males que le afligen; especialmente de la esclavitud egipcia y el destierro en Babilonia (cf. Is. 52:4). En ambas situaciones tan dramáticas, que ponen en juego el futuro y la misma existencia de Israel, Yahvé rescata a su pueblo porque es su *goel*, ligado por una «familiaridad» que va más allá de la alianza, descrita en términos de generación: «Así dice Yahvé, tu Redentor, que te formó desde el vientre» (Is. 44:24). Yahvé está unido a Israel como una madre, por eso no lo olvida, sino que acude en su auxilio para redimirlo y liberarlo en los momentos más críticos: «¿Se olvidará la mujer de lo que dio a luz, para dejar de compadecerse del hijo de su vientre? Aunque olvide ella, yo nunca me olvidaré de ti» (Is. 49:15). Yahvé «redimió [*padah*] a Jacob, lo libró [*gaal*] de mano del más fuerte que él» (Jer. 31:10-11).

Ambos verbos, *padah* y *gaal*, tienen en común la idea de «rescate» contemplada por el derecho judío en una situación de esclavitud por deudas. *Gaal* sobre todo se desarrolla en el ámbito del derecho de familia, del clan, de la tribu. Por tanto, la «redención» conlleva siempe un «rescate», que resulta en «liberación». Yahvé realiza ese rescate sin que Israel tenga que pagar nada a cambio: «De balde fuisteis vendidos; por tanto, sin dinero seréis rescatados [*gaal*]» (Is. 52:3).

3. Gr. 629 *apolýtrosis*, ἀπολύτρωσις, «redención», entendida como liberación del señorío del pecado, de los principados y potestades, de la Ley y de la muerte (Ro. 3:24; 7:1ss; 1 Cor. 1:30; Gal. 3:13; 4:5; Ef. 1:7; Col. 1:14; Tit. 2:14; Heb. 9:15). Indica la liberación de un tormento físico (Heb. 11:35); la de los creyentes en la Venida de Cristo con sus santos glorificados (Lc. 21:28); la de la culpa del pecado (Ro. 3:24); la liberación futura del creyente de la presencia y poder del pecado, y de su cuerpo de la esclavitud de corrupción (Ro. 8:23).

4. Gr. *lýtrosis*, λύτρωσις, relacionado con el anterior, se utiliza en el sentido general de liberación (Lc. 1:68; 2:38), de la obra redentora de Cristo que realiza la liberación por medio de su muerte (Heb. 9:12). La forma verbal *lytróo*, λυτρόω, significa liberar a cambio de un «rescate», en gr. *lytron*, λύτρον, que expresa la idea de desatar. Se utiliza en la voz media para indicar la liberación mediante el pago de un precio de rescate o «redención» (Lc. 24:21); en un sentido espiritual, hace referencia a la obra de Cristo al redimir a los hombres «de toda iniquidad» (Tit. 2:14; cf. 1 Pd. 1:18).

5. Gr. Los verbos *agorazo*, ἀγοράζω, y *exagorazo*, ἐξαγοράζω, significan «comprar» o «adquirir»

en el contexto de un mercado (cf. Mc. 6:36ss.; 11:15; 15:46; 16:1; Jn. 4:8; 6:5; 13:36; etc.) y expresan la idea de redención; así: «Habéis sido bien comprados» (1 Cor. 6:20; cf. Gal. 3:13). Se traduce por el verbo «redimir» en Ap. 5:9: «[con tu sangre nos] has redimido para Dios» (RVR); «[nos] compraste»; «has adquirido». *Exagorazo* forma intensificada, significa «redimir», lit. «comprar afuera», especialmente un esclavo con vistas a otorgarle la libertad. Se utiliza metafóricamente de la liberación dada a los judíos cristianos con respecto a la Ley y su maldición por parte de Cristo (Gal. 3:13; 4:5). Estos vocablos remiten a la práctica de la liberación de esclavos o prisioneros, pero, en el trasfondo religioso de los autores neotestamentarios, es indudable la referencia a la institución del *goel* del AT.

II. REDENCIÓN EN EL AT. El *goel*, אֵל ֹ, es el «pariente próximo» a quien corresponde velar por la familia. Debe intervenir cuando algún miembro del clan cae en la desgracia, pierde sus bienes y se ve reducido a la esclavitud. Se encarga de rescatar los bienes o la persona (Lv. 25:23ss). Aplicado a Dios, expresa la relación privilegiada de Israel con Yahvé, el *goel* de Israel (cf. Is. 41:14 donde la LXX traduce *goel* por *ho lytrúmenos*; cf. Is. 44:6; 47:4; 48:17; 49:7, 26, etc). La figura es analógica, no unívoca, como todas las imágenes verbales aplicadas a Dios. Yahvé «rescata y libera» (cf. Ex. 6:6) a Israel de la esclavitud de Dios, pero sin que medie ningún pago ni compensación: «de balde fuisteis vendidos, y sin plata seréis rescatados» (Is. 52:3). Lo único que se puntualiza es la unión que se establece entre «rescatar» y «adquirir». Redimir y adquirir van juntos, ya que, por la liberación efectuada, Israel viene a ser propiedad deYahvé. El pueblo confirmará libremente su pertenencia a Yahvé en la alianza en el Sinaí (cf. Ex. 19:5).

De lo nacional se pasa a lo individual, de lo histórico a lo personal; el Dios que redime al pueblo en sus diversas vicisitudes históricas, es también el Dios que rescata y libera al individuo de sus angustias, sufrimientos, persecuciones y penas particulares y cotidianas (cf. Salmos, Job).

III. REDENCIÓN EN EL NT. El Dios de Israel, «el Dios de los padres» (cf. Lc. 1:68ss; Ro. 3:21ss; Col. 1:13-14), es el Padre de Jesús, el Hijo, por medio del cual se realiza la redención (cf. Col. 1:14, 20; Jn. 3:16; 8:32). Cristo es el *lytrotés*, λυτρωτής, «redentor», el que libera (Hch. 7:35).

La redención o *apolýtrosis* se produce por la muerte de Cristo entendida como acontecimiento salvador total, que incluye la resurrección. Se caracteriza por conceptos cultuales, como el sacrificio (*prosphorá*, *thysía*: Ef. 5:2; 1 Cor. 5:7; Heb. 9:25ss) en tanto que medio de expiación (*hilasterion*: Ro. 3:25), como efusión de la sangre redentora de la alianza por los muchos (Mt. 26:28 par; Hch. 20:28; Ro. 5:9; Ef. 1, 7; Col. 1:20; Heb. 9:12, 14; 10:19; 13:12, 20; 1 Pd. 1:19; 1 Jn 1:7; Ap 5:9). Las ideas cultuales del AT ayudan a la comprensión neotestamentaria de la > expiación, según el principio de que «todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y sin efusión de sangre no hay remisión» (Heb. 9:22). Otros conceptos son más jurídicos, como «rescate» (cf. Mc. 10:45; 1 Ti. 2:6), y más generales, como «salvación» (Mt. 1:21; Jn. 3:17; 12:47; 1 Ti. 1:15; 2 Ti. 2:10; Heb. 5:9, etc.).

La «salvación» conlleva siempre, de manera explícita o implícita, la idea de «redención de los pecados». Asociado a ella aparece el concepto de > «purificación». Cristo se entrega a sí mismo a la muerte por su Iglesia (Ef. 5:25), «para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra, a fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha» (vv. 26-27). La > reconciliación por medio de la muerte obedece al propósito de presentar un pueblo santo y sin mancha e irreprensible delante de él (Col. 1:22, 28). También en el concepto de redención del NT va unido al de adquisición de un pueblo santo, como en el AT, el «reino del Hijo amado» (Col. 1:13-14), la > Iglesia, que es su

cuerpo (Ef. 5:23), «posesión adquirida» (Ef. 1:14). Véase EXPIACIÓN, GOEL, PROPIACIÓN, RECONCILIACIÓN, RESCATE, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Redención”, en *DTB*, 878-882; A. Kertelge, “ἀπολύτρωσις, *apolytrosis*, redención”, en *DENT* I, 413-419; J. Prado, “Redención”, en *EB* VI, 133-138; W. Mundle y J. Schneider, “Redención”, en *DTNT* IV, 54-66; M.A. Patón, “Redención”, en *GER* 19, 770-773; K. Rahner, “Redención”, en SM V, 758-776; L. Richard, *El misterio de la redención* (Madrid 1966); B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* I, 315-350 (EST 1990); L. Sanna y C. Molari, “Redención”, en *DTI* IV, 15-45; J.J. Stamm, “גאל, *g'l*, redimir”, en *DTMAT* I, 549-564.

A. ROPERO

REDIL

Traducción de varios términos heb. que denotan un albergue para guardar el ganado durante la noche.

1. Heb. 4942 *mishpath*, מִ ְ ָ ת = «redil, aprisco», en forma dual *mishpetháyim*, מִ ְ ְ תַיִם; i4356 *mikhlah*, מִכְלָה = «corral, majada, aprisco» (Sal. 1:9; 78:70; Hab. 3:17).

2. Heb. 5116 *naweh*, נָוֶה = «majada, redil» (2 Sam. 7:8; 1 Cro. 17:7; Is. 65:10; Jer. 23:3; Ez. 34:14).

3. Heb. 7258 *rébets*, רֵבֶץ = «redil, majada, lugar de reposo» (Is. 65:10), del vb. *rabats*, «yacer, estar echado» (Is. 13:20; 17:2; 27:10).

4. Heb. *gederah*, ְדֵרָה = «cercado, redil» (Nm. 32:16, 24, 36; 1 Sam. 24:3; Sof. 2:6).

5. Gr. 833 *aulé*, αὐλή, prim. sig. un patio abierto delante de una casa; luego, un cercado a cielo abierto, un redil (Jn. 10:1).

El redil estaba rodeado, por lo general, con un vallado de estacas y redes (de donde procede la palabra «redil») o un muro de piedra (Nm. 32:16). A menudo se protegía la parte alta del muro con ramas de arbustos espinosos. Se situaba preferentemente cerca de un pozo (Ex. 2:16; Sal. 23:2). Sobre los pastos altos, expuestos a incursiones de ladrones o de clanes enemigos, se erigían torres, en cuya proximidad pastaban los animales. Los ganados mayores y menores pasaban las noches dentro de estas torres (2 Cro. 26:10; Miq. 4:8).

El redil cumplía la función de cobijar y proteger al ganado de las inclemencias del tiempo, de los merodeadores y de animales salvajes, como chacales y hienas. Los rebaños descansaban en el interior del recinto, al aire libre; también había unas elementales construcciones bajas situadas en una zona abrigada del lugar, destinadas a resguardar los rebaños del frío de la noche y de la lluvia.

El redil tenía solo una puerta (Jn. 10:1), junto a la cual montaba guardia el pastor. Varios pastores podían asociarse para utilizar un solo redil. A la hora de la salida, cada pastor llamaba a sus ovejas, que reconocían su voz (Jn. 10:2-5).

Apriscos o rediles provisionales eran construidos por el mismo pastor cuando se encontraba a cierta distancia de la población. Se hacían con una cerca de arbustos espinosos enmarañados, aprovechando algún accidente del terreno.

Los pastores nómadas no empleaban rediles, lo que exponía el ganado al ataque de animales salvajes. Dormían a cielo abierto junto al rebaño, dispuestos a intervenir a la menor señal de alarma. En las zonas montañosas donde abundaban las cuevas, estas eran utilizadas como rediles naturales. A veces se construían corrales inmediatamente a la boca de la caverna. La cueva en la que el rey Saúl fue a descansar y en la que David y sus hombres se encontraban, era una caverna con un corral construido en conexión con ella (1 Sam. 24:34). Véase APRISCO, REBAÑO, PASTOR.

D. MUNIESA

REDOMA. Ver FRASCO

REELAÍAS

Heb. 7480 *Reelayah*, רְעֵלָיָה = «Yahvé hace temblar», o «temeroso de Yahvé»; Sept. *Rheelías*, Ῥεελίας. Uno de los judíos principales que regresó de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:2), llamado en el texto paralelo de Neh. 7:7 con el nombre sinónimo de > Raamías.

REFA

Heb. 7506 *Rephaj*, רֶפַח = «sustentar, sostener»; Sept. *Rhaphé*, Ῥαφή. Uno de los hijos de > Beria, de la tribu de Efraín (1 Cro. 7:25).

REFAÍM, Valle de

Heb. *émeq Rephaím*, עֵמֶק רְפָאִים = «valle de los gigantes»; Sept. *he koilás ton Titanon*, ἡ κοιλὰς τῶν Τιτάνων (2 Sam. 5:18; 1 Cro. 11:15; Is. 17:5) o *Giganton*, Γιγάντων; en Jos. *Gê*, Γῆ o *Emek Rhaphaín*, Ἐμὲκ Ῥαφαΐν; Vulg. *vallis Raphaim* o *Gigantum*; Josefo, *koilás ton giganton*, κοιλὰς τῶν γιγάντων (*Ant*. 7, 4, 1).

Valle amplio en el límite entre Judá y Benjamín (Jos. 15:8; 18:16), donde David derrotó dos veces a los filisteos (2 Sam. 5:18-25; 1 Cro. 14:9). Es posible que los > refaítas vivieran allí, de donde le vendría el nombre. Es probable que se trate del valle de Bakâ', que mide unos 5 km. de longitud. Situado al suroeste de Jerusalén y del valle de Hinom, comienza más allá de la depresión que bordea la ciudad al sur y al oeste, y se extiende hasta la mitad del camino de Belén (Jos. 15:8; 17:5; 18:6; 2 Sam. 5:18, 22), inclinándose bruscamente al oeste. Es un lugar muy rocoso, pero muy fértil (cf. Is. 17:5).

J. M. DÍAZ YANES

REFAÍAS

Heb. 7509 *Rephayah*, רְפָיָה = «sanado por Yahvé»; Sept. *Rhaphaía*, Ῥαφαΐα, escrito también Ῥαφαΐα. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Segundo de los seis hijos de > Tola, jefe de la familia de Isacar (1 Cro. 7:2).

2. Hijo de > Bina, octavo en la línea de descendencia de Saúl y Jonatán (1 Cro. 9:43). Aparece en la forma más corta de Rafa en 1 Cro. 8:37.

3. Hijo de > Isi, uno de los jefes de la tribu de Simeón. Junto a otros encabezó una expedición de 500 hombres contra el remanente de los amalecitas, a los que derrotó en el monte Seír y ocupó su territorio (1 Cr. 4:42, 43).

4. Hijo de Hur y encargado de un distrito de Jerusalén. Ayudó a Nehemías en la reconstrucción del muro de la ciudad (Neh. 3:9).

5. Descendiente postexílico del rey David, de la familia de > Zorobabel, hijo de > Hananías y padre de > Arnán (1 Cro. 3:21); idéntico al > Resa de la genealogía de Cristo según Lucas (Lc. 3:27).

REFAÍTAS

Heb. 7497 gral. con art. *harephaím*, הָרְפָאִים; la LXX lo traduce de modo muy diverso, como nombre propio, *Raphaeím*, Ῥαφαεὶμ, o genérico, *gígantes* γίγαντες, *gegeneís*, γηγενεῖς, *theómakhoi*, θεόμαχοι, o *Titanes*, Τιτᾶνες.

Pobladores prehistóricos de Transjordania, a quienes el autor sagrado describe como «pueblo grande, numeroso, de alta talla» (Dt. 2:20-21), glosa que pretende explicar el misterio de las construcciones megalíticas, especialmente los dólmenes de las cumbres montañosas, tan abundantes en el país, cuya erección se atribuía a los *rephaím* o gigantes, los titanes de antaño. Mencionados por vez primera en tiempos de Abraham (Gn. 14:5: 15:20), vivían en la región que más tarde ocuparon los moabitas y los amonitas; los primeros los llamaron > emitas, e*mim*, אֵימִים (Dt. 2:10, 11), y los segundos > zomzomeos, *zamzummim*, זַמְזֻמִּים (vv. 20, 21). En la época patriarcal, fueron subyugados por el rey > Quedorlaomer y sus aliados (Gn. 14:5). Algunos refaítas son mencionados por nombre: > Og, rey de Basán, que pertenecía a los restos de los gigantes, cuya «cama de hierro» tenía 9 codos de largo y 4 de ancho (Dt. 3:11; Jos. 12:4, 5; 13:12), y > Sipai de Gezer (1 Cro. 20:4).

REFIDIM

Heb. 7508 *Rephidim*, רְפִידִים = «grandes espacios», o «lugares de descanso»; Sept. y Josefo, *Rhaphidín*, Ῥαφιδίν. Lugar donde los israelitas acamparon durante el éxodo, entre el desierto de Sin y el Sinaí (Ex. 17:1; 19:2; Nm. 33:12-15). Al no haber agua, el pueblo protestó y se enfrentó a Moisés. Dios le ordenó entonces que se dirigiera a Horeb con los ancianos del pueblo, y que golpeara la roca. Moisés obedeció, y salió agua de la roca inmediatamente (Ex. 17:5, 6). Descendiendo por el wadi, llegó al campamento, apagando la sed de los israelitas durante su estancia en aquella región.

Los > amalecitas atacaron a los israelitas en el lugar, y estos les hicieron frente bajo el caudillaje de Josué, mientras Moisés intercedia ante Dios con los brazos en alto hasta ponerse el sol. Los amalecitas fueron derrotados y Moisés levantó un altar a Yahvé por haberle otorgado la victoria (Ex. 17:8-16).

El emplazamiento de Refidim es todavía incierto. Con todo, la ubicación de Refidim podría determinarse con tolerable certeza, en parte por Ex. 17:6 comparado con 18:5, el cual demuestra que debe hallarse por Horeb, y en parte por el hecho de que los israelitas llegaron al desierto de Sinaí, después de dejar Refidim, en la marcha de un solo día (19:2). Por cuanto el único camino de Debbet er-Ramleh, la gran planicie de arena, a Horeb o Sinaí, por el cual podría pasar toda una nación, se extiende por el largo valle de es-Sheikh, Refidim debe encontrarse en el punto donde este valle se abre a la amplia llanura de er Rahah; y no en el desfiladero con el asiento de Moisés (*Mokad Seidna Musa*) en él, que está a un día de jornada desde el pie de Sinaí, o a cinco horas del punto donde se abre el valle de Sheik a la llanura de er Rahah, o la llanura de *Szueir* o *Suweiri*, porque esta llanura está tan retirada de Sinaí, que los israelitas no habrían podido viajar desde allí hasta el desierto de Sinaí en un solo día; ni siquiera hasta la fuente de Abu Suweirah, que está a tres horas al norte de Sinaí, por el valle Sheik que sólo tiene un cuarto de milla de anchura en este sitio, y está encerrado por ambos lados con altos precipicios, no cumpliría con el espacio requerido para toda una nación; y el pozo hallado aquí, que aunque pequeño nunca está seco, ni concuerda con la falta de agua en Refidim, ni está «sobre la roca en (dentro) Horeb», como para poder ser tomado por el manantial abierto por Moisés. La distancia de Wadi Nasb (en el desierto de Sin) hasta el punto en el que la

carretera alta llega en wadi es-Shikh está aproximadamente a quince horas, y la distancia desde allí hasta la llanura de er Rahah a través del valle de Sheik, que corre en un largo semicírculo hasta Horeb, diez horas más, en tanto que la carretera recta que cruza el Oerf, Wadi Solaf y Nukb Hawy hasta el convento de Sinaí sólo está a siete horas y media. La distancia total desde el wadi Nasb hasta la apertura del valle de Sheik en la llanura de er Rahah, son 25 horas en total; los israelitas podrían haberlas recorrido en tres días, correspondiendo con las tres estaciones, Dofca, Alús y Refidim.

F. BENLLIURE

REFINADOR

Heb. 6884 *tsoreph*, צֹרֵף = «refinador, fundidor»; *metsareph*, מְצָרֵף = «purificador» (Mal. 3:2, 3).

Artesano que hacía pasar varias veces el oro o la plata por el fuego, hasta la desaparición de las escorias del metal (Zac. 13:9; cf. Sal. 12:6). El arte del refinamiento de los metales es comparativamente muy antiguo. Los egipcios desarrollaron la metalurgia hasta un extraordinario grado de perfección, como ponen en evidencia los distintos objetos de orfebrería descubiertos por los arqueólogos. No hay duda de que los hebreos derivaron su conocimiento de este arte de Egipto. El autor del Génesis atribuye a > Tubal-caín el patronazgo de toda obra de bronce y de hierro (Gn. 4:22). Los monumentos egipcios representan en sus inscripciones a operarios soplando el fuego bajo un crisol. Conseguir un grado de calor suficientemente intenso es primordial para el proceso de refinación. La obra del refinador era parte esencial del trabajo de los metales preciosos. Consiste en la separación de la escoria del mineral puro, que se realiza al reducir el metal a estado líquido mediante la aplicación de fuego y con la ayuda de algún tipo de disolventes (cf. Is. 1:25; Jer. 6:29).

El arte del refinamiento, tal como se cita en la Escritura, era de dos clases, según se aplique a los líquidos o a los metales, y el proceso era en sí mismo muy distinto, expresado con dos términos diferentes. La palabra para refinar los líquidos es 2212 *zaqaq*, זקק = «colar» (Is. 25:6); y para los metales, 6884 *tsaraph*, צרף = «fundir». Pero con el paso el tiempo, la primera palabra pasó a emplearse también para indicar el refinamiento del oro y otros metales (1 Cro. 28:18; 29:4; Job 28:1; Sal. 12:6; Mal. 3:3).

Los hebreos entendían lo suficiente sobre el proceso de fundición de los metales como para separar las mezclas con minerales comunes, tales como la plata con el plomo, con el que aparece combinada en estado bruto (Ez. 22:18-22; 24:11). Los instrumentos exigidos por el fundidor eran un horno o crisol (*kur*, ר , Prov. 17:3; Ez. 22:22) y un fuelle (*mappúaj*, מַ ּ ַח, Jer. 6:29; Prov. 17:3; 27:21). Este trabajo se realizaba sentados (Mal. 3:3), para poder seguir el proceso de fundición y y dejar que el metal fluyera en el momento preciso.

Dios es comparado con un refinador de plata que echa a su pueblo en el horno de aflicción, y lo retira de él cuando puede reflejar en su conducta la imagen divina (Mal. 3:2,3; cf. Is. 1:25; 40:19; 48:10; Zac. 13:9), pues se decía que la refinación había llegado a su perfección cuando el refinador podía verse reflejado en ella.

REFRÁN

Frase generalmente breve que expresa una sentencia, un dicho o un consejo útil sobre la vida cotidiana, siendo en la mayoría de los casos una expresión de la sabiduría popular. En sentido negativo, expresa burla o desprecio. En heb. corresponde a las siguientes palabras:

1. Heb. 8148 *millah*, מִ ָה, que en Job hace referencia al dicho burlón mediante el que es objeto de habladurías (Job 30:9).

2. Heb. *mashal*, מָ ָל. «Nos has puesto como refrán en medio de las naciones» (Sal. 44:14). También los términos sinónimos *meshol*, מְ ֹל (Job 17:6) y *sheninah*, ְנִינָה (Dt. 28:37; 1 R. 9:7; 2 Cro. 7:20; Jer. 24:9).

3. Gr. 3942 *paroimía*, παροιμ□α, significa un dicho al lado del camino, de *pároimos*, «al lado del camino», y se utiliza en 2 Pd. 2:22. En algunas versiones se traduce como «refrán», y en otras como «proverbio». Ver ALEGORÍA, PROVERBIO.

REFUGIO

Heb. 4733 *miqlat*, מִקְלָט; *phygadeîon*, φυγαδε□ον, «refugio», lugar donde uno puede sentirse seguro y protegido, donde no se permite la violencia contra ninguna persona, aunque se trate de un delincuente.

En el antiguo Israel, cumplía el propósito de proteger al ejecutor de una muerte involuntaria, no premeditada. De acuerdo a una antigua costumbre, la persona acusada de asesinato podía acogerse al refugio provisto por el altar (primero en el Tabernáculo, después en el Templo), aferrándose a sus cuernos (Ex. 21:14; 1 R. 1:50). La Ley legisló al respecto para evitar una pasión de venganza descontrolada (Nm. 35:6 ss.; Dt. 4:41ss.; 19:3ss.; cf. Ex. 21:13; Josefo, *Ant*. 4, 7, 4), apartando a tal efecto seis «ciudades libres» (*arim miqlat*, עָרִים מִקְלָט; Sept. *poleis phygadeuteríon*, π□λεις φυγαδευτηρ□ων, *poleis kataphygês*, π□λεις καταφυγ□ς; Vulg. *urbes fugitivorum*), localizadas en varias partes del país. Los fugitivos podían acudir a ellas, donde sabían que su acción sería investigada concienzudamente para probar si la muerte había sido provocada intencionalmente o por accidente. El camino que conducía a estas ciudades tenía que mantenerse en buen estado (Dt. 19:3). Los criminales convictos eran castigados con la pena máxima, aunque hubieran buscado asilo en una ciudad de refugio. Ver CIUDADES DE REFUGIO.

REGALO

Traducción de varias palabras hebras y griegas.

1. Heb. *mattán*, מַ ָן, «regalo» (Prov. 19:6) para buscar un favor (Prov. 18:16; 21:14), o «presente» de acción de gracias (Nm. 18:11); también regalo de dote (Gn. 4:12). De la misma raíz es *nathán*, נתן, «otorgar» en el sentido más amplio, y *mattanah*, מַ ָנָה, «don» (Sal. 68:18), «dádivas» de caridad (Est. 9:22), dones o regalos de consagración (Ex. 28:38; Lv. 23:38; Nm. 18:6, 7, 29; Dt. 16:17; Ez. 20:26, 31, 39), regalos a familiares (Gn. 25:6; 2 Cro. 21:3; Ez. 46:16, 17) o sobornos (Prov. 15:27; Ecl. 6:7).

2. Heb. De la raíz 5375 *nasá*, נ א = «elevar, favorecer», proceden *maseath*, מַ ְאַת = «obsequio» (Est. 2:18) y 5379 *nisseth*, נִ ֵאת = «presente, regalo» en señal de respeto (2 Sam. 19:42).

3. Heb. *minjah*, מִנְחָה, «ofrenda votiva, oblación, regalo propiciatorio» (2 Sam. 8:2, 6; 1 Cro. 18:2, 6; 2 Cro. 26:8; 32:23; Sal. 45:12); «presente» (Gn. 32:13; 18, 20, 21; 33:10; 43:11, 15, 25, 26; Jue. 3:15, 17, 18; 6:18; 1 Sam. 10:27; 1 R. 4:21; 2 R. 8:8, 9; 2 Cro. 9:24; 17:5, 11; Sal. 72:10).

4. Heb. *shojad*, ֹחַד, «soborno», especialmente dado a un juez para obtener un veredicto favorable (Ex. 23:8; Dt. 16:19; 2 Cro. 19:7; Prov. 6:35; 17:8, 23; Is. 1:23; Ez. 22:12).

5. Gr. *doma*, δ□μα, «regalo» (Mt. 7:11; Luc. 11:13; Ef. 4:8; Fil. 4:17), derivado de *dídomi*,

δίδωμι, «dar», así como *dosis*, δόσις, que hace referencia al acto de regalar (Stg. 1:17); *doron*, δῶρον, regalo en señal de amistad (Mt. 2:11; Ef. 2:8; Ap. 11:10), presente para el sacrificio (Mt. 5:23, 24; 8:4; 23:18, 19; Heb. 5:1; 8:3, 4; 9:9; 11:4), u ofrenda (Lc. 21:1).

Dar y recibir presentes es una constante en todos los tiempos y culturas. En la antigüedad revestía un carácter de especial importancia. No había transacción en la vida, negociación, contrato o alianza de cualquier tipo, entre pueblos o individuos, que no estuviese acompañada por intercambio de regalos. Lo extendido de esta costumbre hace pensar que los regalos y ofrendas constituían una especie de tributo o pago. De hecho, el tributo de los súbditos no era pagado mediante una cantidad fija de dinero, sino en especie; cada nación presentaba sus productos propios, tal como se refleja frecuentemente en los monumentos asirios y egipcios. Por esta razón, los presentes o regalos no eran un acto voluntario, sino una exigencia (cf. Jue. 3:15-18; 2 Sam. 8:2, 6; 1 R. 4:21; 2 R. 17:3; 2 Cro. 17:11; 26:8); de ahí la expresión «traer ofrendas o regalos» (Sal. 68:29; 76:11; Is. 18:7).

Llevar regalos o presentes a un profeta de ninguna manera significaba un soborno, sino una especie de «pago» por la consulta (1 Sam. 9:7; cf. 12:3; 2 R. 5:5; 8:9); solo los falsos profetas se dejaban corromper, prostituyendo el presente (Is. 1:23; 5:23; Ez. 22:12; Miq. 3:11).

REGAZO

Parte del cuerpo entre la cintura y las rodillas al estar sentada una persona, traducción de varios términos hebreos y uno griego:

1. Heb. 2436 *jeq*, חֵיק = «encerrado, seno». Se usa en Prov. 16:33: «La suerte se echa en el regazo; mas de Yahvé es la decisión de ella».

2. Heb. 899 *beged*, בֶּגֶד = «ropa, falda» (2 R. 4:39).

3. Heb. 2684 *jotsen*, חֹצֶן = «vestido» (Neh. 5:13; Is. 49:22).

4. Gr. 2859 *kolpos*, κόλπος = «seno, regazo» (Lc. 6:38). En todos los casos debería entenderse como un pliegue de la ropa usado como bolsa para guardar y llevar algo. De uno de los hijos de los profetas se dice que salió al campo a recoger hierbas y que llenó su regazo de calabazas silvestres (2 R. 4:39). Jesús recomienda la generosidad con estas palabras: «Dad, y se os dará; medida buena, apretada, remecida y rebosando darán en vuestro regazo« (Lc. 6.38). Véase SENO.

REGEM

Heb. 7276 *Régem*, רֶגֶם = «amigo»; Sept. *Rhegem*, Ῥεγέμ v. *Rhagem*, Ῥαγέμ. Uno de los seis hijos de > Jahdai, al parecer de la familia de Caleb (1 Cro. 2:47).

REGEM-MELEC

Heb. 7278 *Régem mélekh*, רֶגֶם מֶלֶךְ = «amigo del rey»; Sept. *Arbeseer*, Ἀρβεσεὲρ o *ho basileús*, ὁ βασιλεύς; Vulg. *Rogommelech*. Miembro de una delegación enviada por los habitantes de Betel a los sacerdotes de Jerusalén con una consulta acerca de la necesidad de seguir observando ciertos ayunos (Zac. 7:2,3).

REGENERACIÓN

Gr. 3824 *palingenesía*, παλιγγενεσία = «renacimiento, regeneración», término filosófico que en la física estoica significa el resurgimiento del cosmos después de los aniquilamientos periódicos por la

deflagración universal o > apocatástasis. En el NT *palingenesía* solo se encuentra dos veces: en Mt. 19:28 y Tit. 3:5. En el primer caso, se emplea en el contexto escatológico de la segunda venida de Jesús; y en el segundo, se refiere a la renovación de la persona. Pero el concepto bíblico de regeneración no se agota en el vocablo *palingenesía*, sino que puede encontrarse en muchas otras figuras, símbolos y metáforas, como las expresadas con el vb. *gennao* o su compuesto *anagennao* = «concebir, engendrar de nuevo» (Jn. 1:13; 3:3, 4, 5, 6, 7, 8; 1 Jn. 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18; 1 Pd. 1:23); «nueva creación» (*kainé ktisis*, 2 Cor. 5:17; Gal. 6:15); «nuevo hombre» (*kainós ánthropos*, Ef. 4:24); «vivificar» (*suzoopoieo*, Ef. 2:5; Col. 2:13); «renacer» (1 Pd. 1:3), «sepultados, plantados» en la muerte y resurrección de Cristo (Ro. 6:3, 5); donación de vida (Ef. 2:5; Col. 2:13).

La regeneración tiene de princpio a fin una dimensión cristológica. La nueva vida que se genera, la nueva creación que se alienta, el nuevo ser que se alumbra no es otro que Cristo, el segundo Adán, cabeza de la nueva humanidad. La regeneración de la persona obedece al propósito divino de adoptar hijos en el Hijo, hechos conformes a la imagen de Jesucristo (Ro. 8:29), creados en Cristo Jesús (Ef. 2:10), de su vida y de su espiritu, de su muerte y resurrección, hasta llegar a ser «un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (Ef. 4:13). Cristo mismo pasa a morar en el creyente (Gal. 2:20; cf. Jn. 14:23; Ap. 3:20). 2 Pd. 1:4 describe el proceso como una «deificación» o «participación en la naturaleza divina». Supone, pues, un cambio de naturaleza en el orden moral y espiritual, que comunica la vida nueva. Si por > justificación se entiende el cambio de estado del hombre ante Dios al ser declarado just, la regeneración conlleva una transformación interna total, una auténtica nueva creación.

En cuanto tal, no puede ser otra cosa que obra de Dios (cf. Jn. 1:13; 3:3-7; 5:21; Ro. 6:13; 2 Cor. 5:17; Ef. 2:5, 10; 4:24; Tit. 3:5; Stg. 1:18; 1 Pd. 2:9), que produce una nueva vida, en virtud de la cual el hombre, vivificado con Cristo, participa de la vida de resurrección y puede ser llamado una «criatura nueva», «creada en Cristo Jesús para buenas obras» (Ef. 2:10). Esta obra divina es descrita como resultado de dos agentes: el Espíritu (Jn. 3:5,6; cf. Tit. 3:5) y la Palabra (Ef. 5:26; Stg. 1:18; 1 Pd.1:23). Por la Palabra se entiende «la palabra de Dios que vive y permanece para siempre» (1 Pd. 1:23), es decir, la predicación del Evangelio, sin la cual es imposible la fe para justificación (Ro. 10:17; cf. 1 Cor. 4:15). Este sería el agente externo pasivo, mientras que el Espíritu es el agente interno activo. El Espíritu hace nacer el espíritu (Jn. 3:5). El hombre natural está muerto en sus delitos y pecados (Ef. 2:1); es incapaz de percibir las cosas del Espíritu de Dios (1 Cor. 2:14), ni siquiera su propia condición de alienado. Es el Espíritu el que convence «al mundo de pecado, de justicia y de juicio» (Jn. 16:8), impulsando el renacimiento que procede de Dios (Jn. 3:6-8), por lo que el creyente es descrito como «nacido de Dios» (1 Jn. 5:1).

La regeneración está estrechamente vinculada con los conceptos complementarios de la > justificación, la > filiación divina, y la > santificación como parte de la obra redentora de Jesús. La > justificación cambia la situación del hombre ante Dios: es declarado justo, y no más considerado como pecador, y es adoptado en la familia divina; la regeneración transforma al viejo hombre para adecuarlo a su nuevo estado de hijo adoptivo de Dios, cuya vida debe reflejar la del Hijo por excelencia. El regalo de esa nueva vida hecha posible por la regeneración del Espíritu es solo el comienzo de un camino de seguimiento y perfección en Cristo, considerado muerto al pecado y vivo para Dios en Cristo (Ro. 6:11). Es de esta única manera que se puede cumplir el anhelo religioso y profético del AT que cifra sus esperanzas en una «la ley escrita en los corazones», en una «circuncisión espiritual» (cf. Dt. 30:6; Jer. 31:31-34, 32:39-40; Ez. 11:19-20; 36:25-27).

Jesús concluye su parábola de los labradores malvados diciendo: «el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él» (Mt. 21:43). El cristianismo entiende que Cristo se dio a sí mismo por el mundo para redimirlo de toda iniquidad «y purificar para sí un pueblo propio, celoso de buenas obras» (Tit. 2:14), imposibles en el estado natural de incredulidad y desobediencia; de ahí que una condición indispensable para entrar en el Reino de Dios sea el nuevo nacimiento (Jn. 3:3).

Por otra parte, los frutos que se esperan de esta nueva comunidad en Cristo, son el fruto del Espíritu: amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza (Gal. 5:22-23), que no son sino un reflejo de las características morales y espirituales de Cristo, que deben manifiestarse en los cristianos como condición imprescindible de su unión con él. Véase ADOPCIÓN, CONVERSIÓN, IMITACIÓN, JUSTIFICACIÓN, SANTIFICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Dey, "Regeneración", en *DTB*, 882-888; F. Lacueva, *Doctrinas de la gracia* (CLIE 1976).

A. ROPERO

REGIO

Gr. 4484 *Rhegion*, Ῥήγιον = «ruptura, quebradura, brecha». Ciudad marítima del extremo sur de Italia que domina la entrada al estrecho de Mesina. Fue fundada por colonos griegos de Calcis (Eubea) con el nombre de *Regio* en el 730 a.C. Se encontraba en situación favorable para los intercambios comerciales y para el control del estrecho. En época romana, con una población todavía mayormente griega, tuvo una pujanza sobresaliente y estaba rodeada de numerosas pedanías. Contaba con fortificaciones frente a la isla de Sicilia. La nave que llevaba a Pablo de Malta a Roma se detuvo en su puerto un día antes de seguir a > Puteoli (Hch. 28:13), tal vez porque el capitán esperaba un viento favorable que le permitiera cruzar el peligroso estrecho de Mesina, donde se encontraba la famosa roca Scila y el remolino Caribdis, temidos por todos los navegantes. Su nombre moderno es Reggio de Calabria.

REGLA

Gr. 2583 *kanón*, κανών, originalmente una vara recta, utilizada como regla o instrumento de medida, o, en raras ocasiones, la cruz de la balanza. Por derivación, (a) el hecho de mantener cualquier cosa recta, como una vara utilizada en tejeduría, (b) prueba para verificar lo rectitud de algo, como con una regla de carpintero; de ahí su utilización metafórica para expresar lo que sirve para medir o determinar cualquier cosa. Por una transición común en el significado de las palabras, aquello que mide vino a ser utilizado para denotar lo que era medido; así, una cierta longitud en Olimpia vino a ser llamada un *kanón*. En general, este término acabó indicando cualquier cosa que regulase las acciones de los hombres, como norma o principio. Así en Gal. 6:16, sobre los que andan «conforme a esta regla (*kanón*)». En 2 Co. 10:13, 15, 16 significa los límites de la responsabilidad en el servicio del Evangelio, en tanto que medida señalada por Dios. También aparece en Fil. 3:16, TR, «sigamos una misma regla». Véase CANON.

REHABÍAS

Heb. 7345 *Rejabeyah*, רְחַבְיָה = «Yahvé ha agrandado»; o *Rejabeyahu*, רְחַבְיָהוּ (1 Cro. 24:21; 26:25); Sept. *Rhaabiá*, Ῥααβιά o *Rhaabías*, Ῥααβίας, v. *Rhabiá*, Ῥαβιά o *Rhabías*, Ῥαβίας. Hijo

único de Eliezer y nieto de Moisés. Fue padre de muchos hijos (1 Cro. 23:17), el mayor de los cuales fue Isías (1 Cro. 24:21) o Jesaías (1 Cro. 26:25).

REHÉN

Raíz heb. 6148 *arab*, ערב, «trenzar», de ahí «traficar» por trueque; también dar o servir de garantía (2 R. 18:23; Is. 36:8), y su derivado 1121 8594 *ben taarubah*, בֶּן־תַּעֲרֻבָה = «hijo de fianza», es decir, «rehén» (2 R. 14:14).

Persona que queda como garantía en poder de la parte contraria, mientras se negocia o persigue algo. A menudo, los reyes y su corte son tomados como rehenes para el pago del tributo o para garantizar la sumisión al vencedor. Así, > Joás, rey de Israel, prendió en Bet-semes a > Amasías, rey de Judá, y después de llevarse todo el oro, la plata y los utensilios del Templo y del palacio, tomó rehenes [*bené taaruboth*, בְּנֵי־תַּעֲרֻבוֹת] y regresó a Samaria (2 R. 14:14; 2 Cro. 25:24).

El rey de Asiria envió sus oficiales con un poderoso ejército contra el rey > Ezequías a Jerusalén, al cual le solicitaron la entrega de rehenes en prueba de su sometimiento, antes de entrar en batalla (2 R. 18:23; Is. 36:8). Véase GUERRA, PRENDA.

REHOB

Heb. 7340 *Rejob*, רְחֹב, también escrito רְחוֹב, en 2 Sam. 10:8; Neh. 10:11 = «espacio abierto, calle grande»; Sept. *Rhaab*, Ῥαάβ v. *Rhoob*, Ῥοώβ. Nombre de dos personajes y tres lugares del AT.

1. Padre de > Hadad-ezer, rey de Soba, a quien David derrotó en el Éufrates (2 Sam. 8:3,12). Josefo lo llama *Araos*, Ἄραος (*Ant*. 7, 5, 1). Posiblemente, el nombre tenga relación con el distrito de Siria llamado Aram Betrehob (2 Sam. 10:6, 8).

2. Levita que se unió al pacto de Nehemías (Neh. 10:11).

3. Ciudad situada en la extremidad septentrional de la Tierra Prometida, cerca del valle del alto Jordán y del monte Hermón, hasta donde llegaron los doce exploradores enviados por Moisés para reconocer la tierra de Canaán (Nm. 13:21). Recibe el nombre de > Bet-rehob en Jue. 18:28. La región fue ocupada por la tribu de Dan. La ciudad estaba habitada por sirios que se aliaron con los amonitas para luchar contra David (2 Sam. 10:6). Se desconoce su localización exacta, probablemente es la actual Bâniyas.

4. Ciudad de los confines de Aser (Jos. 19:28), más tarde asignada a los levitas (Jos. 21:31; 1 Cro. 6:75). Quedaba cerca de Sidón. Ha sido identificada con Khirbet el-'Amri, a 1 km. de el-Bassa. Otros prefieren Tell el-Rahib, unos 24 km. al nor-nordeste de Acre, pero en general no se acepta ninguna identificación actual.

5. El territorio de la tribu de Aser contenía otra Rehob (Jos. 19:30) que no pudo ser tomada por los aseritas, de modo que sus antiguos moradores cananeos continuaron en ella (Jue. 1:31). Albright propuso identificarla con Tell el-Garbi o Berwah, a unos 12 km. al este de Acre.

J. M. DÍAZ YANES

REHOBOT

Heb. 7344 *Rejoboth*, רְחֹבוֹת = «espacios anchos». Nombre de tres lugares del AT.

1. Sept. *eurykhoría*, εὐρυχωρία; Vulg. *Latitudo*. Nombre del tercer pozo excavado por Isaac en el valle de Gerar. Los filisteos no lo reclamaron, como había sucedido con los precedentes (Gn. 26:22).

Isaac lo celebró con la siguiente declaración: «Ahora Yahvé nos ha hecho ensanchar, y seremos fecundos en la tierra». Robinson identifica este valle con el wadi Ruhaibeh, a unos 30 km. al suroeste de Beerseba.

2. Heb. *Ir Rejoboth*, עִיר רְחֹבֹת, «Ciudad de Rehobot»; Sept. *Rhooboth polis*, Ῥοωβ□θ π□λις v. *Rhoobós*, Ῥοωβ□ς; Vulg. *plateae civitates*. Ciudad mencionada en la > Tabla de las Naciones de los descendiente de Cam (Gn. 10:11). Parece que estaba situada junto a Nínive; muchos autores la asocian con *rebit nina* de las inscripciones asirias, un suburbio de dicha ciudad, que se situaría en Mosul, en la otra orilla del Tigris. Para Keil y Delitzsch los cuatro lugares mencionados en el texto bíblico componían una gran ciudad bajo el nombre general de Nínive. El nombre de Rahabeh todavía se aplica a dos lugares en la región de la antigua Mesopotamia.

3. Heb. *Rehoboth hannahar*, רְחֹבֹת הַנָּהָר, «Rehobot del Río»; Sept. *Rhooboth pará pótamon*, Ῥοωβ□θ παρ□ π□ταμον; Vulg. *Roboth fluvius*. Patria del rey edomita Saúl (Gn. 36:37; 1 Cro. 1:48). Según su propio nombre, estaba situada «junto al río», el cual es de ordinario en los textos antiguos el Éufrates, pero en este debe designar otro curso de agua porque el pasaje se refiere claramente al país de Edom. Este «río» es probablemente el Sail el-Kerahi, que desemboca en el mar Muerto cerca de su extremo suroccidental. A unos 5 km. al oeste, sobre el Jebel Rihâb, se halla Khirbet Musrab, que indudablemente debe identificarse con Rehobot.

REHÚM

Heb. y aram. 7348 *Rejum*, רְחוּם = «compasivo»; Sept. *Rheúm*, Ῥεο□μ; Vulg. *Rehum*. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Comandante persa de Samaria. Junto al escriba > Simsai escribió una carta al rey > Artajerjes para quejarse de la reconstrucción del Templo por parte de los judíos (Esd. 4:8, 9). Como respuerta, el monarca persa ordenó la suspensión de los trabajos, lo que Rehúm se apresuró a ejecutar (vv. 8-24). Las obras no volvieron a reanudarse hasta el segundo año del reinado de Darío. Rehúm era una especie de subalterno de > Tatnai, descrito como gobernador de Más Allá del Río (Esd. 5:6), que corresponde al título arameo *beel-teem*, עֵל־טְעֵם, lit. «señor del decreto», que es dejado sin traducir en la LXX, *Baltam*, Βαλτ□μ, y en la Vulg. *Beelteem*.

2. Uno de los principales judíos que volvieron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:2); recibe el nombre de Nahúm en Neh. 7:7, prob. debido a un error de copia.

3. Uno de los principales sacerdotes que acompañaron a Zorobabel cuando abandonó Babilonia (Neh. 12:1-7).

4. Uno de los que firmaron el pacto de Nehemías (Neh. 10:25).

5. Sept. *Rhaúm*, Ῥαο□μ. Levita, hijo de Bani; reparó una parte de las murallas de Jerusalén (Neh. 3:17).

REI

Heb. 7472 *Reí*, רֵעִי = «social, amistoso»; Sept. *Rheí*, Ῥη□ v. *Rhesí*, Ῥησ□. Uno de los oficiales de David que no se unió a la conspiración de > Adonías, sino que permaneció fiel al monarca judío y a Salomón (1 R. 1:8).

REINA

Heb. 4436 *malkah*, מַלְ ָה = «reina», fem. de *mélekh*, מֶלֶךְ; *shegal*, ֵגָל = «reina consorte»; *gebirah*, ְבִירָה = «reina madre»; gr. 938 *basílissa*, βασ□λισσα = «reina», fem. de *basileús*, βασιλε□ς (Mt. 12:42; Lc. 11:31; Hch. 8:27; Ap. 18:8).

Las reinas de la antigüedad no gozaban de la potestad de gobierno que hoy se atribuye a esa palabra, excepto la soberana de Saba, a quien se da el título *malkah* (1 R. 10:1). La reina Vasti, también designada *malkah*, era más bien la esposa principal o favorita del harén del rey Asuero (Est. 1:9ss; 7:1ss; cf. 1 R. 11:3; Cant. 6:8). La reina consorte, *shegal*, era la primera en categoría, distinguida de las concubinas (Sal. 45:9), y la esposa de primer rango en los harenes caldeos y persas (Dan. 5:2, 3; Neh. 2:6). El título de la reina madre, *gebirah*, denota autoridad, señorío, como femenino de *gebir*, ְבִיר, «señor». Ocupaba una alta posición en la monarquía de Judá y gozaba de mucha autoridad en el gobierno. Quizá era el resultado inevitable de la > poligamia: el hecho de que fueran varias las esposas reales, su condición social previa al matrimonio y la precariedad del favor y afecto por parte de su esposo y señor, todo tendía a anular la influencia de la reina consorte, la cual era transferida a la madre, al ser la única mujer que ocupaba siempre la misma dignidad fija. La influencia de la reina madre se ve en la narración del encuentro de Betsabé con Salomón, a quien acudió para hablarle a favor de Adonías. «El rey se levantó para recibirla y le hizo reverencia. Volvió a sentarse en su trono e hizo poner una silla para la madre del rey, quien se sentó a su derecha» (1 R. 2:19ss). > Jeroboam se atrevió a deponer a su madre > Maaca de sus funciones de reina madre, «porque ella había hecho una monstruosa imagen de Asera» (1 R. 15:13; 2 Cro. 15:16). El cargo de «reina madre» no tuvo paralelo en el reino del Norte, debido quizá a la inestable situación dinástica de los reyes de Israel, en contraste con la estabilidad de la casa de David.

En el NT se menciona como reinas a la de Saba (Mt. 12:42; Lc. 11:31), a Candace (Hch. 8:27), y metafóricamente, a Babilonia (Ap. 18:8).

REINA DEL CIELO

Heb. *melekheth hashshamáyim*, מְלֶכֶת הַ ָמַיִם (Jer. 7:18; 44:17, 18, 19, 25). Se cree que esta expresión designa la Gran Madre del Cielo, un tipo de >Ashera, cuyo culto se practicó en Jerusalén al lado del culto oficial a Yahvé. Pese a la reforma de > Josías (en torno al 621 aC.), se siguió adorando a la Reina Celeste, como cuando responden las mujeres diciendo que ellas y sus maridos seguirán ofreciendo libaciones y quemando incienso a la Reina del Cielo (Jer. 44:16-19).

Estas mujeres se opusieron a la reforma de Josías, negándose a aceptar la estricta fe monoteísta en Yahvé, por cuanto esto suponía rechazar a las diosas de Jerusalén; se justificaban dicendo que tras dejar de adorar a la diosa les habían llegado todos los males.

Es evidente que desde la muerte de Josías (609 a.C.) en el campo de batalla de > Meguido, los habitantes de Jerusalén sufrieron infinidad de males. La cuestión es saber si el culto de la diosa les podía haber liberado de aquellas calamidades, y, sobre todo, si ese culto les hubiera ayudado a entender y reinterpretar su experiencia de fracaso, como harán los profetas del exilio y del primer postexilio apelando al Dios que les ayuda precisamente en la derrota.

Se ha dicho que esta Reina del Cielo fue importada desde Mesopotamia y que se identifica sin más con Isthar. Ciertamente, sus relaciones con esta divinidad parecen claras, pero todo nos permite suponer que ella y su culto (libaciones y unas tortas peculiares: heb. *kawwanim*, ָנִים ; Sept. *khauones*, χαυ□νες, Jer. 7:18; 44:17, 18, 19) tienen origen cananeo y pueden vincularse con la

figuras de Anat/Astarté. En este contexto, resulta significativo el hecho de que el culto a la Reina del Cielo se encuentre vinculado con mujeres (y quizá con mujeres de cierto status social), lo que podría indicar la poca importancia que tenían en el culto yahvista oficial.

A los ojos de Jeremías, la injusticia social (robar, matar) va unida al gesto de los que ofrecen incienso a los baales/asheras. La idolatría no es solamente mala porque desconoce a Dios, sino, de un modo especial, porque ratifica la injusticia social (robar, matar, no liberar a los siervos). En ese contexto se sitúa su condena del culto a la Reina del Cielo como elemento central del pecado de Israel.

Ciertamente, parece que, a su juicio, el templo oficial de Jerusalén está dedicado solo a Yahvé (según la reforma deuteronomista), pero la devoción real del pueblo se dirige más bien a la Reina del Cielo, que actúa como divinidad superior (celeste) de la vida y el alimento, una deidad familiar en cuyo culto participan los diversos miembros de la casa: «los niños recogen la leña, los padres encienden el fuego, las mujeres amasan la pasta para hacer las tortas a la Reina del Cielo» (Jer. 7:16-20).

Frente al culto de Yahvé, que parece cerrado en un tipo de sacralidad oficial, masculina, propia de unos especialistas religiosos, hallamos aquí un tipo de culto integral, centrado en el pan (la cosecha, el hogar), donde interviene toda la familia reunida en torno a la memoria de la Reina del Cielo, a la que parece interesar menos el reinado social de Yahvé, que se vincula al Templo de Jerusalén y al cumplimiento de unas normas radicales de justicia.

Ese culto a la Reina del Cielo constituye un elemento resistente de la religiosidad israelita, vinculado de un modo especial con las mujeres. Así lo muestra el final del libro de Jeremías, donde el profeta, refugiado en Egipto con otros muchos hombres y mujeres de Judá (mientras otros han sido desterrados a Babilonia) tras la caída de Jerusalén (587 a.C.), se alza contra aquellos que siguen haciendo lo que hacían en Jerusalén antes de la destrucción del Templo (ver Jer. 44:15-29). Estos judíos suponen que el pueblo de Jerusalén y Judá (con reyes, jueces y ancianos) había rendido culto a la Reina del Cielo y que el abandono de esta práctica había motivado precisamente la caída y la ruina de la ciudad en manos de los babilonios. Los adversarios de Jeremías optan por retornar a la Reina del Cielo, a la que pueden adorar como refugiados en Egipto, pues es una diosa universal. Ese retorno les situaría en la línea de una religiosidad abierta, centrada en la Gran Madre, en diálogo con otros pueblos del entorno, que podrían haber hecho una opción semejante (abandonando el culto al Dios-Rey del Estado o del imperio), en la que faltaría la radicalidad del Dios israelita y su exigencia de justicia.

Contra eso, Jeremías opta por retornar a Yahvé, que debía ser el único Dios israelita. En esa línea afirma que la caída de Judá y Jerusalén no ha sido causada por el abandono de la diosa, sino todo lo contrario: proviene del juicio de Yahvé, que ha condenado a los judíos «por el incienso que quemasteis (a la Reina del Cielo) en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén… Yahvé no pudo soportaros más… Por tanto, vuestra tierra ha sido convertida en ruinas, en horror y en maldición, hasta no quedar habitantes, como en este día» (Jer. 44:22-23).

No es la diosa la que ha castigado a los judíos porque le han abandonado, sino que les ha castigado Yahvé porque habían adorado a la diosa. La destrucción de Judá y Jerusalén no proviene del abandono de la Gran Madre, sino de su culto, y por eso Yahvé ha tenido que «castigar» a su pueblo. Solo tras ese castigo y destrucción, cuando mueran los que han adorado a la Gran Madre, podrá haber un nuevo comienzo para Israel: «Todos los hombres de Judá que están en la tierra de

Egipto serán exterminados por la espada y por el hambre, hasta que perezcan del todo… Los que escapen de la espada sabrán de quién es la palabra que ha de prevalecer: si la mía o la de ellos» (Jer. 44:27-28).

Así queda abierta la gran alternativa. Por una parte, se eleva la Reina del Cielo, signo astral sagrado parecido a Ishtar (Astarté), divinidad única de tipo femenino que puede vincularse también con Deméter, la que da el pan, según el mito griego. Por otra, queda el Dios Yahvé, con sus grandes valores, vinculados a la justicia. Véase ASHERA, ASTARTÉ, IMAGEN DE CELO, JUSTICIA.

BIBLIOGRAFÍA: S. Ackerman, "And The Women Knead Dough". The Worship of the Queen of Heaven", en P. Day, ed., *Gender and Difference in Ancient Israel*, 109-124 (Fortress 1989); M. Delcor, « Le culte de la 'Reine du Ciel' selon Jer 7, 18 ; 44, 17-19.25 et ses survivances », en W. L. Delsman, ed., en *FS* JPM *Van der Ploeg*, 201-224 (Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1982); Ch. Frevel, "YHWH und die Göttin bei den Propheten", en M. Oeming y K. Schmid, eds., *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, 49-75 (AThANT 82, Zürich 2003); W. Helck, *Betrachtungen zu Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Munich 1971); M. Olyan, "Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven", *UF* 19 (1987) 161-74; X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); W.E. Rast, "Cakes for the Queen of Heaven", en A.L. Merrill y T.W. Overholt, ed., *Scripture in History and Theology*, 167-180 (Pittsburgh 1977); M. Weinfeld, "The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background", *UF* 4 (1972) 133-154.

X. PIKAZA

REINO

Heb. 4438 *malkhuth*, מַלְכ ת; aram. *malkhú*, מַלְכ = «reino, dominio, gobierno»; 4467 *mamlakhah*, מַמְלָכָה = «reino, soberanía, dominio, reinado»; Sept. y NT 932 *basileía*, βασιλεία, «soberanía, poder regio, dominio».

El vocablo *malkhuth* aparece 91 veces en el AT y parece corresponder al hebreo tardío. Se encuentra principalmente en el libro de Ester (1:2, 4, 7, 11, 19; 4:14; 6:8). *Mamlakhah* aparece unas 115 veces en el AT, y su significado básico tiene que ver con el territorio de un reino. El término se refiere a naciones no israelitas gobernadas por un *mélekh*, מֶלֶךְ, o «rey» (cf. Is. 23:17), y también a Israel como el «reino» de Dios (Ex. 19:6). Igualmente, *mamlakhah* puede denotar al «rey», toda vez que este es considerado la personificación del «reino».

En relación con Dios, la idea de que él reina sobre su pueblo aparece por vez primera en Ex. 15:18. Tras el hundimiento del ejército del faraón en las aguas del mar de los Juncos, Moisés y su hermana Miriam entonan sendos cantos triunfales. Al final del suyo, Moisés proclama: «Yahvé reinará por siempre jamás». Lo que se afirma es justamente que el pueblo que ha salido de Egipto ya no está bajo la soberanía del faraón, sino bajo la de Dios. Dios reina sobre ese pueblo. Se ha convertido en su gobernante, porque lo ha arrebatado de manos del faraón y lo ha situado bajo su propia soberanía. El reinado de Dios no es en el canto de Moisés algo abstracto, utópico o meramente trascendente. Tiene lugar ya en la historia. Dios reina allí donde el faraón ya no reina, y donde sorprendentemente tampoco Moisés se convierte en rey. Si Dios reina, otros no lo hacen. El que Dios reine entraña el cuestionamiento de toda forma humana de dominación. De ahí que la Ley del Sinaí diseñe una sociedad altamente igualitaria, que en principio no cuenta con la necesidad de una monarquía, y en la que se prevén distintos sistemas para reducir la aparición de desigualdades económicas.

Desde el punto de vista de la exégesis histórico-crítica se ha señalado la posibilidad de que los textos en los que se habla de la monarquía divina sean más bien tardíos. Algunos sostienen que el texto más antiguo en el que aparece la idea de Dios/YHWH como rey está en el libro de Isaías, cuando este proclama que ha visto «al rey y Señor de los ejércitos» (Is. 6:5). El carácter tardío de

estos textos no deja de ser sorprendente, si se tiene en cuenta que en Ugarit ya se consideraba en más de una ocasión a los dioses como reyes. Ahora bien, en estos casos, la designación de la divinidad como «rey» no tenía una función crítica, sino más bien legitimadora: el monarca local aparecía como representante de la deidad, a la que también servía como administrador del templo. La figura bíblica de > Melquisedec, tanto rey como sacerdote del «dios altísimo», puede ser considerada como característica del sistema político y religioso de las ciudades cananeas. En ellas, el reinado de un dios no era más que una forma de introducir al rey en la esfera divina, y así legitimar su poder. Precisamente por ello, Israel habría sido reacio a utilizar el término «rey» para aplicarlo a Dios, por más que la idea del pueblo gobernado directamente por Yahvé podría ser muy anterior a la introducción de la monarquía. En cualquier caso, cuando finalmente el término «rey» se aplica a Dios en el contexto israelita, las connotaciones críticas parecen predominar sobre las legitimadoras: que Dios reine es siempre un desafío para toda forma humana de igualdad o de dominación.

La idea de que Dios reina se puede comprender de formas muy diversas. Si se entiende que la soberanía de Dios ha de estar mediada, inmediatamente la idea de un reino de Dios se convierte en legitimadora de las instancias mediadoras. Así, p.ej., en el caso de los pequeños reinos cananeos, los reyes-sacerdotes servían precisamente como mediadores en la relación entre los dioses, que eran considerados como «reyes», y su pueblo. Y justamente por ello, los reyes-sacerdotes quedaban encumbrados a una posición sagrada, en la que también se legitimaba su poder. En cambio, en la medida en que se afirme la posibilidad de una relación directa con Dios con independencia del palacio y del templo, se pone en entredicho la necesidad de mediadores sacralizados, y se apunta hacia la igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo que Dios rige. Esta última parece haber sido la opción predominante en Israel, donde no solo se privilegian mediadores distintos del rey (sacerdotes, profetas), sino que también se afirma (desde los relatos patriarcales) la posibilidad de una relación no mediada con Dios.

Es importante reconocer, sin embargo, la ambigüedad de la concepción israelita del reinado de Dios. La introducción de la monarquía en tiempos de Saúl y David pudo ser valorada como una traición a los ideales originales de Israel: un monarca significa un ejército permanente y una corte, y la consiguiente desigualdad entre los miembros del pueblo de Dios. No solo eso: la monarquía implica que Israel deja de ser un pueblo distinto, para convertirse, al menos en este aspecto, en un pueblo como los demás, afectando sensiblemente a su misión en el mundo. Pero lo más grave es que la introducción de la monarquía significa que Dios es rechazado como rey de su pueblo (1 Sam. 8). Aquí se plantea claramente la alternativa característica de Israel: o reina Dios, o reina un rey humano (1 Sam. 8:7). Sin embargo, esta alternativa radical puede suavizarse. Dios puede utilizar las decisiones erradas para llevar adelante sus planes. Tras el rechazo del primer rey, Saúl, Dios aparece al lado de David, estableciendo y confirmando su dinastía. Ello no significa, sin embargo, que la perspectiva de un reinado de Dios desaparezca. Los libros de Crónicas presentan a los gobernantes de Israel como personajes que se han sentado en el trono de Dios sobre su pueblo (1 Cro. 17:14; 28:5; 29:23; 2 Cro. 9:8). Sin duda, la idea de un gobierno «vicario» del rey en el puesto de Dios puede funcionar como poderoso instrumento de legitimación. Pero, al mismo tiempo, introduce un permanente elemento crítico: el reinado pertenece propiamente a Dios, y no a los reyes. De ahí que eventualmente ese reinado pueda ser reclamado por su auténtico propietario. Y, de hecho, la historia de la monarquía israelita presenta buenas ocasiones para que el auténtico soberano reclame sus derechos reales. Y esto da lugar a una extraña tensión en la concepción del reinado de

Dios en la Biblia hebrea.

Por un lado, el diagnóstico de los llamados historiadores «deuteronomistas» y de los profetas coincide en atribuir a los reyes de Israel y de Judá una responsabilidad muy especial en el hundimiento de los dos reinos, que culmina con las invasiones de los imperios de Asiria y de Babilonia. Los reyes habrían sido los principales impulsores de las injusticias y de las idolatrías que terminaron en una catástrofe, experimentada como un abandono por parte de Dios, y en definitiva como un castigo divino. De esta experiencia surge naturalmente la esperanza de que Dios volverá a reinar directamente sobre su pueblo, como en los tiempos fundacionales de Israel, repitiendo las experiencias de la salida de Egipto, el camino por el desierto y los primeros tiempos en la Tierra Prometida, cuando solamente Dios era el rey. Los dirigentes de Israel serán sustituidos por el verdadero propietario de la Tierra Prometida y por el verdadero rey de su pueblo. Por otra parte, el modelo de un rey como David, pecador pero nunca idólatra, y las promesas dirigidas hacia su dinastía posibilitan el hecho de que las esperanzas judías se dirijan no solo hacia un reinado de Dios, sino también hacia el reinado de un descendiente de David, que restaure su dinastía, y lleve al pueblo a una era definitiva de esplendor. Estas dos esperanzas, aunque puedan ser compartidas por los mismos grupos, o expresadas en los mismos textos (como p.ej. Ez. 34), no dejan de contener en sí mismas una tensión no resuelta entre el reinado directo de Dios y la aparición de figuras mesiánicas que reinan en su nombre, y que se sientan en su trono. Síntoma de esta tensión es el hecho de que Ezequiel no llame «rey» al futuro gobernante davídico, sino solamente «príncipe» (*nasí*, Ez. 34:24).

En los Evangelios, Jesús es presentado anunciando que Dios va a volver a reinar directamente sobre su pueblo, como había hecho al liberarlo de Egipto y trasladarlo a la Tierra Prometida. No es extraño, dado el trasfondo de la concepción hebrea del reinado, que el propio papel de Jesús no resulte inicialmente nada claro. Jesús no parece favorecer el título de Mesías para sí mismo, sino más bien el de «hijo del hombre». Se trata, como es sabido, de un título que en el contexto del libro de Daniel pretende contrastar con el carácter bestial de los imperios que se disputan el gobierno mundial (Dan. 7). Pero es un título que de ningún modo subraya el gobierno monárquico del que lo lleva, sino que más bien abre la perspectiva de un gobierno conjunto de todo «el pueblo de los santos del altísimo». Y es que el anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios no parece haber ido unido a la idea de una restauración del estado de Israel, en la que Jesús mismo pudiera aparecer como el rey ungido (=Mesías) al frente de una nueva monarquía davídica. Al contrario: en Jesús se mantiene la idea originaria de Israel de un pueblo distinto, gobernado por Dios, y en este sentido destinado a no reproducir el modelo de gobierno propio de las demás naciones (Lc. 22:24-30). Dicho en otros términos: el anuncio de Jesús sobre el Reino de Dios mantiene la idea hebrea de un reinado directo de Dios sobre su pueblo y de esta manera nos plantea la pregunta sobre el sentido de una posible figura mesiánica en ese reinado, pues inevitablemente entra en tensión con la idea de un gobierno directo de Dios sobre su pueblo.

Después de la muerte y resurrección de Jesús, el reinado de Dios es interpretado cristológicamente como reinado del Mesías. De acuerdo con Pablo, el Mesías Jesús ejerce en la actualidad su reinado, hasta que finalmente, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y toda potencia, lo entregue al Padre (1 Cor. 15:24). También en los escritos post-canónicos encontramos esta identificación entre el Reino de Dios y el Reino de Cristo. Así, por ejemplo, en la carta de Clemente la venida de Cristo es venida del Reino de Dios (*1 Clemente* 50, 3).

El NT otorga a Jesús títulos propios de Dios, como el de > «Señor» o como el «Yo soy» de Juan.

Otros muchos textos sugieren, con diverso grado de claridad, su divinidad. Aquí se indica algo fundamental: si Dios estaba en el Mesías, reconciliando el mundo consigo (2 Cor. 5:19), tal como afirma Pablo, el reinado del Mesías no contradice el reinado de Dios. La llegada del reinado del Mesías sobre su pueblo no es otra cosa que la llegada misma del reinado de Dios. No son dos reinados distintos. Si se afirma la divinidad del Mesías, su reinado es reinado de Dios. El reinado del Mesías sobre las comunidades mesiánicas (=cristianas) es la llegada del reinado de Dios.

Antes de la Pascua, la afirmación del reinado directo de Dios sobre su pueblo estaba en tensión con la esperanza en la llegada de un rey ungido (=Mesías) según el modelo de David. Era una tensión que atravesaba la historia de Israel, y que Jesús decide claramente en un sentido no monárquico. Jesús no opta por la instauración de un estado judío, gobernado por él como rey ungido, el cual de alguna manera vicaria se sentaría en el trono de Dios sobre su pueblo. Jesús rechaza el modelo estatal y pone en el centro la soberanía directa de Dios sobre un pueblo de hermanos, libre de cualquier mediación vicaria que diluiría la fraternidad básica de sus discípulos. A diferencia de las naciones, el pueblo de Dios no está llamado a ser un pueblo estatal. Sin embargo, después de la Pascua, el sentido de la misión de Jesús queda desvelado plenamente. Ha sido resucitado y se ha sentado a la derecha del trono de Dios (Heb. 8:1; 12:2). No gobierna vicariamente en lugar de Dios, sino que gobierna junto con Dios. Ahora bien, este «junto con» podría contener todavía una dualidad entre Reino de Dios y Reino del Mesías que solamente se disuelve cuando claramente se afirma la identidad entre Dios y el Mesías. Solamente entonces la tensión de la Biblia hebrea entre el reinado directo de Dios y el reinado vicario del rey ungido se resuelve definitivamente. El reinado de Dios *es idéntico* al reinado del Mesías. El reinar del Mesías es reinar de Dios, lo que equivale a la afirmación de la divinidad de Jesús: su reinar como Mesías glorificado no es un reinar vicario, en lugar de Dios, sino el reinar mismo de Dios. Véanse MESÍAS, MONARQUÍA, REINO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. de Fraine, “Realeza”, en *DTB*, 875-878; B. Klappert, “Reino”, en *DTNT* IV, 71-81; U. Luz, “βασιλε�α, *basileia*, reino”, en *DENT* I, 256; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (FAX, Madrid 1970); C. Spicq, “βασιλε�α, *basileia*”, en *TLNT*, 600-585; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress 1996).

A. GONZÁLEZ

REINO DE DIOS

Gr. *he basileía tu Theû*, � βασιλε�α το� Θεο� (Mt. 6:33; Mc. 1:14, 15; Lc. 4:43; 6:20; Jn. 3:3, 5). En Mateo aparece la variante «reino de los cielos», *he basileía ton uranôn*, � βασιλε�α τ�ν ο�ραν�ν, que traduce el heb. *malkhuth shamáyim*, utilizado en el judaísmo tardío por los rabinos para evitar la pronunciación del nombre sagrado de Dios (YHWH).

Intodución.

1. Reinar de Dios.
2. Reinado solo de Dios.
3. Reinado directo de Dios.
4. Reinado con pueblo.
5. Reinado para todos.
6. Reinado de gracia.
7. Reinado compartido.
8. Reinado de paz.

9. Reinado humano.
10. Reinado presente y futuro.
11. Reinado seguido y perseguido.
12. El reinado del Mesías.

INTODUCCIÓN. Hay en la actualidad un acuerdo general respecto al hecho de que el «reinado de Dios» fue el contenido fundamental de la predicación de Jesús y aquello que dio unidad a su ministerio. Es algo que subrayan los Evangelios cuando presentan el comienzo de la actividad de Jesús en Galilea con su anuncio de que «el tiempo se ha cumplido y el reinado de Dios se ha acercado: arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc. 1:15). Al mismo tiempo, en la obra doble de Lucas-Hechos, el reinado de Dios es aquello en que culmina la predicación de Pablo sobre el Mesías, en los orígenes de las iglesias cristianas (Hch. 28:31). Estamos, por tanto, ante un asunto central para entender a Jesús y el cristianismo, y que ha de ser abordado a partir de su trasfondo en los relatos del AT.

I. REINAR DE DIOS. Para una comprensión correcta del reinado de Dios es esencial caer en la cuenta de que, desde el punto de vista de los textos bíblicos, el reinado de Dios consiste primeramente en el hecho de *que Dios reine*. Esto, que parece una tautología, es sin embargo descuidado en líneas generales cuando en los libros de exégesis y de teología se presenta el reinado de Dios como una simple «metáfora» o como una «utopía». En las metáforas, el sentido recto de una expresión se sustituye por un sentido figurado («el cielo de tus ojos»). En el caso del reinado de Dios, se podría pensar que esta expresión se utilizaría en un sentido meramente figurado, para hablar de la paz, de la justicia, de la felicidad, etc. En las utopías, todo esto pertenece a un futuro inalcanzable. No sucede así con el reinado de Dios. Significa directamente que Dios reine. No se trata ni de una metáfora ni de una utopía, sino de una pretensión real. Todo lo discutible que se quiera, pero real. La primera vez que aparece en la estructura actual de las Escrituras la idea de un reinado de Dios, es precisamente cuando el pueblo de Israel ya no está bajo la soberanía del faraón, pues ha sido liberado por Dios, que ahora pasa a ser su soberano (Ex. 15:18). De hecho, Moisés nunca fue considerado como un posible rey, y la monarquía en Israel constituyó un problema teológico, precisamente porque existía la viva conciencia de que Dios había hecho un pacto de soberanía con su pueblo, y era su verdadero Rey (1 Sam. 12:12). Esto significa entonces que el reinado de Dios es ante todo una actividad del mismo Dios: la actividad de reinar. Este aspecto se expresa mejor en castellano si decimos «reinado» en lugar de «reino». De hecho, las expresiones hebreas, arameas y griegas que habitualmente se traducen como «reino», no se referían primeramente, ni siquiera en el lenguaje cotidiano, a un estado político, a un territorio, a un lugar, o a una situación, sino ante todo al hecho de reinar, a la soberanía, a la relación que el gobernante establecía con su pueblo. El reinado de Dios es la actividad del Dios que reina.

II. REINADO SOLO DE DIOS. Esta actividad de reinar tiene, en las tradiciones bíblicas que Jesús compartía con sus discípulos y oyentes, el carácter de *una relación exclusiva* por parte de Dios. La idea de que el Dios de Israel es un «Dios celoso», un «fuego consumidor» (Dt. 4:24), no se refiere a un defecto del carácter, sino a la comprensión (todo lo progresiva que se quiera) de que el Dios de Israel es un Dios que, al reinar, establece una relación tan excluyente con su pueblo como la que se da en un matrimonio (cf. Oseas). Esto desempeña una función capital en la espiritualidad de Israel. El carácter excluyente del reinado de Dios implica no solo que el Dios de Israel es incompatible con el culto a cualquier otro dios, sino que cuestiona y desplaza a todos los poderes

que generalmente se enseñorean («reinan») sobre el ser humano. Si Dios es Rey, no tiene mucho sentido en principio que haya otros reyes junto a él (1 Sam. 8). Si Dios pelea las batallas de su pueblo (Ex. 14:14), la liberación de la esclavitud en Egipto sucede sin que el pueblo tenga que disparar una sola flecha. Si el rey de Israel es el «Señor de los ejércitos», su pueblo tendrá que reducir sus recursos militares, para confiar solamente en él (Dt. 17:16; Jue. 7). No solo eso. Si Dios es el verdadero amo de los israelitas, la esclavitud quedará reducida a algo más parecido a un seguro social para los empobrecidos (Lv. 25).

Podríamos decirlo con otros términos: la exclusividad del reinado de Dios implica que Dios asume los que podríamos llamar «roles de dominación» (rey, guerrero, amo), con el efecto de que quedan suprimidos o relativizados dentro del pueblo sobre el que Dios reina. Y esto significa que el carácter «celoso» de Dios tiene un curioso e importante efecto, que es la igualdad básica del pueblo de Dios. El reinado exclusivo de Dios implica la constitución de un pueblo de hermanos, dotado por su Soberano de una Ley destinada a asegurar la igualdad básica de todos sus miembros, incluso en el aspecto económico, mediante medidas tales como el perdón periódico de las deudas (Dt. 15), la liberación de los esclavos cada siete años, o la recuperación periódica de las tierras ancestrales en el jubileo (Lv. 25). Frente a todos los dualismos contemporáneos, la idea de un reinado exclusivo de Dios implica que, para la Ley de Israel, la injusticia social y la idolatría no pueden ser más dos caras de una misma moneda.

III. REINADO DIRECTO DE DIOS. De lo anterior se deriva otra característica central del reinado de Dios. Si es un reinar exclusivo de Dios que excluye otros poderes, esto significa que *Dios reina estableciendo una relación directa* con cada miembro de su pueblo y con la asamblea del pueblo en su conjunto. Aquí nos encontramos con una diferencia muy notable entre la fe de Israel y lo que acontece universalmente en la historia de las religiones. En las religiones, la idea de un determinado dios como rey normalmente lleva aparejada la concepción de que los reyes de turno son algo así como el reflejo terrenal de ese dios. Así, por ejemplo, la corte de los reyes mesopotámicos podía ser considerada como una imagen del panteón celestial, que de algún modo quedaba reproducido en la tierra. Y esto significaba entonces la legitimación divina de la monarquía terrena. Si los dioses son reyes, los reyes son dioses. Si los dioses son amos, los amos son dioses. En Israel sucede justamente lo contrario: si Dios es Rey, esto excluye, cuestiona o relativiza la existencia de una monarquía en su pueblo. Si Dios es amo, se cuestiona la existencia de otros amos. Si Dios es guerrero, se reduce el ejército, etc.

Lo que esto implica, concretamente, es que entonces se cuestionan los intermediarios. En las religiones, esas instancias que reflejan el poder, la autoridad, o la gloria de los dioses, son poderes no solo legitimados por tales dioses, sino también instancias por medio de las cuales las personas se relacionan con lo divino. En Canaán, p. ej., los reyes de las ciudades-estado tenían por lo general funciones sacerdotales (Gn. 14:18). En Israel, en cambio, la relación con Dios tiene lugar con independencia de la monarquía. Esto no solo significa una verdadera «división de poderes» siglos antes de Montesquieu (Dt. 17:8-18:22), sino también una concepción espiritual en la que se subraya la posibilidad de un acceso directo del creyente a Dios, sin necesidad de poderes intermedios. La consecuencia de esto es, obviamente, que la fe de Israel va a desarrollar un profundo sentido de la responsabilidad personal ante Dios, para llegar a ser, especialmente en los profetas, lo que a veces se ha llamado un «monoteísmo ético». Al mismo tiempo, el corazón humano se convierte en el lugar principal en el que va teniendo lugar la confrontación entre la vinculación directa al Dios de Israel y

los distintos ídolos que aspiran a convertirse en intermediarios entre Dios y el ser humano. La vinculación directa del creyente con Dios es precisamente lo que descubre la falsedad y caducidad de todos los demás poderes, ídolos y divinidades.

IV. REINADO CON EL PUEBLO. La vinculación directa de Dios con cada uno de los miembros de su pueblo no es la fórmula de ningún individualismo. Frente a la idea de que Dios solamente se puede relacionar por intermediarios, y frente a la idea de que la relación con Dios es algo meramente individual, el reinado directo de Dios es precisamente *lo que crea un pueblo*. De hecho, la primera proclamación del reinado de Dios en los relatos bíblicos tiene lugar precisamente cuando un pueblo concreto queda libre de la soberanía del faraón (y de los dioses de Egipto), para constituirse en el pueblo sobre el que Dios reina (Ex. 15:18). Así como Dios no reinaba mientras reinaba el faraón, tampoco Dios puede reinar si no es sobre un pueblo. Frente a cualquier maquillaje del reinado de Dios con fórmulas espiritualistas, hay que afirmar que no hay reinado sin una referencia concreta a un pueblo que lo reconoce. Este pueblo no es primeramente un territorio ni un estado. Es la asamblea concreta de las personas concretas sobre las que Dios reina, incluso en el desierto, antes de que el pueblo tenga una tierra. Sin embargo, el que todo reinado requiera un pueblo no significa que el reinado sea lo mismo que el pueblo sobre el que se reina. El reinado es una actividad y una relación directa de Dios con su pueblo. El pueblo no es el reinado, sino el término primario del reinar de Dios.

V. REINADO PARA TODOS. Esta referencia del reinado de Dios a personas concretas y a un pueblo concreto, no es óbice para que fuera entendido como un reinado universal. Ya en las historias del Éxodo se indica que aquellos que pasan a formar parte del pueblo del reinado de Dios no son solamente los «hijos de Israel», sino una multitud compuesta por todos los que huían de las esclavitud en Egipto (Ex. 12:38). La Ley de Israel, en la que se expresa el pacto con su Rey, es muy consciente de que la existencia de un pueblo sobre el que Dios reina exclusiva y directamente, con la justicia que de ahí emana, *es algo relevante para todas las naciones*. Las demás naciones se admirarán de la forma de vida («sabiduría») del pueblo de Dios, y querrán incorporarse a la legislación de ese Rey (Dt. 4:5-9). En los profetas, esto se expresa con la imagen magnífica de una peregrinación de las naciones a Sión, para poner fin a todas las guerras, e incorporarse al pueblo sobre el que Dios reina directamente (Is. 2:1-4; Miq. 4:1-3; Sof. 3:8-20).

En la Escritura, la universalidad nunca se compone de principios abstractos, sino que tiene siempre un carácter concreto e histórico. Por eso, la referencia del reinado de Dios a un pueblo no obsta para que ese reinado tenga una perspectiva universal. De alguna manera, Israel debía ser algo así como el ensayo y la muestra de lo que Dios deseaba para todos los pueblos. Por eso, la universalidad se plantea precisamente *a partir de la historia concreta* de ese pueblo. Esto, lejos de ser la fórmula de un simple chauvinismo, sirve como constante criterio de autocrítica. Es más, cuando la monarquía, la injusticia social y la idolatría conduzcan finalmente a Israel a la catástrofe, no por eso se perderá esta perspectiva esencial sobre el reinado de Dios. El exilio permite descubrir el reinado de Dios no solo como un reinado concreto sobre un pueblo, sino también como un reinado sobre todos los pueblos y sobre toda la creación. Sin embargo, el Dios de Israel, como «Rey del universo», sigue siendo aquel que ha de reinar sobre su pueblo, el cual entonces tendrá necesidad de ser radicalmente restaurado para entrar en un pacto renovado con su Señor (Jer. 31:31-34).

VI. REINADO DE GRACIA. Jesús asume, reafirma y desarrolla las tradiciones hebreas sobre el reinado de Dios. Al hacerlo, recuerda muy expresamente que el reinado no es una iniciativa del ser

humano, sino una gracia del Dios liberador. Los siglos de derrotas, humillaciones y opresión por los grandes imperios habían llevado a Israel a pensar que sus pecados no habían sido perdonados por Dios. Cuando Jesús comienza a anunciar por los pueblos de Galilea que el reinado de Dios se ha acercado, no condiciona este acercamiento al cumplimiento de la Ley, ni al desarrollo de todos ritos destinados a obtener en el Templo el perdón de los pecados. Precisamente, el hecho de que el reinado de Dios se acerque gratuitamente, es la indicación de que Dios ha perdonado los pecados de su pueblo, que la renovación del pacto de Dios con su pueblo está en marcha, y que los tiempos de la aflicción se han terminado. No es el cumplimiento de la Ley lo que traerá el reinado de Dios, sino que es más bien la aceptación gozosa, humilde y arrepentida del reinado de Dios lo que traerá los frutos apropiados (Mt. 21:43).

La gratuidad del reinado de Dios es lo que asegura la verdadera igualdad en su pueblo. La parábola de los jornaleros de la última hora (Mt. 20) muestra claramente que, si la justicia se entiende como retribución proporcional a los méritos de cada uno, nunca habría igualdad. En cambio, si la justicia del Reino se entiende como fidelidad al pacto, Dios es justo cuando da a todos lo mismo, porque eso es lo que ha prometido. El reinado de Dios, anunciado por Jesús, muestra la diferencia radical entre la comprensión «griega» de la justicia (tal como la encontramos en los filósofos presocráticos) y su comprensión hebrea. Para los griegos, la justicia es retribución. Para los hebreos, el reinado de Dios se formula en un pacto. Ser justo significa entonces ser fiel al pacto. Una de las partes puede ser injusta y romper el pacto. Pero quien perdona y sigue cumpliendo su parte del pacto, aunque ya no tenga por qué hacerlo, no solo es justo, sino que es «superjusto». Así es el Dios de Jesús. La justicia del reinado de Dios no se opone ni a la gratuidad, ni al perdón.

VII. REINADO COMPARTIDO. Como en la parábola mencionada, con frecuencia aparece en el mensaje de Jesús la imagen de Dios como terrateniente. Recordemos, sin embargo, el significado de esas imágenes en la lógica del reinado de Dios. Si Dios es terrateniente, eso quiere decir que, tal como afirmaban las historias bíblicas, Dios es el verdadero dueño de la tierra (Lv. 25:23). Y los otros, los que se han apoderado de las tierras que originariamente pertenecían a Dios, y que según la Ley tenían que volver periódicamente a sus propietarios ancestrales, son en realidad unos usurpadores (Mc. 12:1-12). Frente a esa realidad de su tiempo, el compartir parece haber sido una característica esencial del mensaje y de la práctica de Jesús, hasta el punto de que la alimentación de las multitudes es el único milagro relatado por los cuatro Evangelios canónicos. Se trata de un compartir que normalmente parece haber tenido como escenario las casas y los banquetes fraternos entre los discípulos de Jesús. De ahí que muchas imágenes del reinado de Dios empleadas por Jesús puedan sugerir precisamente el entrar en una casa, en un banquete, o por el contrario, ser expulsado de una casa, o quedarse fuera de la fiesta. En las casas de quienes aceptaban el reinado era posible la ayuda mutua, el perdón mutuo de las deudas y el intenso compartir que caracteriza al reinado de Dios.

La casa fraterna está unida a otra imagen de Dios empleada por Jesús. Es la imagen paterna. De nuevo hay que recordar que, en la lógica del reinado de Dios, en la medida en que se enfatiza que Dios es Padre, en esa misma medida se ponen en entredicho las estructuras terrenales del patriarcado. Justamente lo contrario de lo que a veces se piensa en ciertas teologías, solo superficialmente «feministas». Si Dios es Padre, nadie más ha de ser llamado «padre» (Mt. 23:9). Si Dios es Padre, las mujeres pueden ser prototipos de lo que es un verdadero discípulo en el reinado de Dios (Lc. 1:26-55; 8:1-4). Si Dios es Padre, uno recibe el ciento por uno de todo (casas,

hermanos, madres...), pero no de padres (Mc. 10:29-30). El patriarcado está definitivamente excluido. No solo eso: la imagen de Dios como Padre asegura a los discípulos de Jesús que él cuidará de sus hijos, y que no deben afanarse por el porvenir. Y aún hay algo más, algo que tiene una importancia central: si Dios es Padre, el reinado de Dios es *un reinado que el Padre comparte con sus hijos*, que son los herederos de su reino (Mt. 17:24-17). Esta imagen poderosa de un reinado compartido se mantuvo en el cristianismo primitivo, que insistió precisamente en que los creyentes comparten el reinar de Dios (2 Ti. 2:12; Ap. 5:10).

VIII. REINADO DE PAZ. Las imágenes familiares de un reinado compartido por los hijos de Dios enlazan también con otra característica del reinar de Dios, tal como aparece en el mensaje de Jesús. Jesús no entendió el reinado de Dios como algo que pudiera realizarse mediante un estado político. Ya hemos visto que en las tradiciones de Israel el reinar de Dios cuestionaba la misma existencia de una monarquía (1 Sam. 8; 1 Sam. 12; Os. 13:11). Sin embargo, también existían tradiciones favorables a la monarquía, basadas especialmente en el modelo de David. La esperanza en un Mesías, «hijo de David», servía para mantener la resistencia de un pueblo sometido a los imperios paganos de turno. De alguna manera, como interpretan los libros de las Crónicas, se podía pensar que el monarca de Israel sería alguien que ejercería su soberanía en representación de Dios (1 Cro. 28:5). Esta posibilidad de una configuración estatal del pueblo de Dios, no rechazada definitivamente en la Biblia hebrea, fue excluida por Jesús. Precisamente Jesús, el «hijo de David», el que los cristianos llamamos Mesías («Cristo»), rechazó ser proclamado rey (Jn. 6:15). Para Jesús, el pueblo sobre el que Dios reina no es un estado.

Su elección de los Doce alude al Israel preestatal, anterior a la introducción de la monarquía, como modelo de lo que habría de ser el pueblo restaurado de Dios. Frente a las naciones paganas, caracterizadas por la institución estatal, Jesús propone el modelo de un pueblo sin estado. Si en los estados unos dominan a otros y buscan su legitimidad mediante políticas de bienestar, el pueblo de los seguidores de Jesús se ha de caracterizar por el servicio mutuo: el que quiera ser el primero ha de ser el servidor de todos. De hecho, la única forma posible de que en un grupo humano todos sean reyes, es que al mismo tiempo todos sean siervos (Lc. 22:24-30). Del mismo modo, una característica de todo estado existente es el monopolio de la violencia legítima: el estado combate la violencia por medio de la violencia. Frente a ello, Jesús propone a sus discípulos un comportamiento radicalmente distinto: responder a la violencia con actitudes inesperadas, que no devuelven mal por mal, sino que dejan al agresor la posibilidad de reflexionar y convertirse. Mientras que los estados son «vengadores», los discípulos de Jesús no devuelven mal por mal, y aman incluso a sus enemigos (Mt. 5:38-48; cf. Ro. 12:17-13:14). La paz de Jesús no es solo el perdón de los pecados; la paz de Jesús *es un nuevo modo de vivir* en la tierra. Como Gandhi tuvo que recordar a los súbditos de su majestad británica: los cristianos parecen ser los únicos que no se han enterado de que Jesús era no-violento.

IX. REINADO HUMANO. El reinado compartido, el reinado de paz, siendo el reinado de Dios, es también un reinado humano. Es significativo que en los momentos decisivos, cuando Jesús es confrontado con su identidad mesiánica, sin negar necesariamente su condición de Mesías, sustituye este título por el de «Hijo del Hombre» (Mc. 8:27-31; 14:61-62). El hecho de que el título de «Hijo del Hombre» se conservara en el cristianismo primitivo, apareciendo sin embargo casi siempre como una expresión utilizada por el mismo Jesús, indica no solo la autenticidad de la expresión, sino también el hecho probable de que Jesús no la utilizó simplemente como un sustituto del pronombre

personal «yo». Tiene una profunda intención teológica, cuyas claves están en el capítulo séptimo del libro de Daniel. Allí la historia humana es presentada como una sucesión de imperios bestiales, que se representan a sí mismos, como hacen todos los imperios, mediante animales de presa. No obstante, al final de los tiempos, Dios, el «Anciano de Días», introduce un cambio en la historia. Los imperios bestiales son sustituidos por el reinado de un «Hijo de Hombre». El «Hijo del Hombre» significa, *frente a los reinados bestiales, un reinado humano*. Significativamente, ese reinado no solo es entregado a esa figura humana individual, sino a todo «el pueblo de los santos del Altísimo» (Dn. 7).

Es importante observar que, en los Evangelios, la expresión «reinado de Dios» no aparece junto a la del «Hijo del Hombre», aunque sí se habla del reinado del Hijo del Hombre (Mt. 13:41; 16:28). Lo que hemos visto hasta aquí nos permite entender que, para Jesús, la expresión «Hijo del Hombre» fue especialmente útil para hablar del reinado de Dios. Por una parte, le servía para señalar que se trataba, como vimos, de un reinado compartido por los hijos de Dios, esto es, por el pueblo de los santos del Altísimo. Por otra, para establecer un contraste entre los estados e imperios paganos y su propia concepción no estatal y pacífica del reinado de Dios. Y, al mismo tiempo, la expresión le servía, en el lenguaje coloquial de su tiempo, para referirse a sí mismo y a su función decisiva en el reinado de Dios, sin asumir las connotaciones violentas, intermediadoras y estatales que se podían asociar al título de «Mesías». Y, sin embargo, el reinado del Hijo del Hombre no es distinto del reinado de Dios, el «Anciano de Días». Es muy significativo el hecho de que incluso en lo que a veces se consideran estratos muy antiguos de la tradición sobre Jesús (atribuidos a la «fuente Q»), este aparezca haciendo las funciones propias de un Dios que, como Rey, reúne a su pueblo (Lc. 13:34; Mt. 23:37). Jesús, no queriendo hacer suyas las funciones propias de un Mesías estatal, encarna no obstante en su propia vida el reinar de Dios.

X. REINADO PRESENTE Y FUTURO. No es extraño que los dichos sobre el «Hijo del Hombre» apunten a veces directamente a Jesús, el que los pronuncia, mientras que otras veces se dirijan hacia el futuro. No se trata, como en ocasiones se ha pensado, de que Jesús esté aludiendo a otra persona distinta de sí. Lo que sucede es que el «Hijo del Hombre» es para Jesús un modo de hablar, no solo de sí mismo, sino también del reinado de Dios. Y el reinado de Dios tiene una dimensión presente y también una dimensión futura (Mt. 13:24, 31, 33). En la historia de la exégesis y de la teología ha habido a veces intentos de contraponer ambas dimensiones, atribuyendo una a Jesús y otra a la comunidad primitiva. Sin embargo, ambos aspectos no se pueden separar. El reinado de Dios tiene una dimensión futura porque, como tal, establece un contraste con los reinos bestiales de este mundo, lo que inevitablemente lleva a una concepción de la historia donde esos reinados van a terminar siendo anulados (Mc. 13; 1 Cor. 15). Sin esa dimensión futura, el reinado de Dios se convertiría en un proceso meramente individual, sin las dimensiones históricas que tiene desde sus inicios. Por otra parte, la afirmación de una dimensión presente del reinado de Dios es lo más característico del mensaje de Jesús, precisamente porque entiende que ya en su propio ministerio está irrumpiendo gratuitamente, como regalo inmerecido de Dios a su pueblo (Lc. 11:20; Mt. 12:28).

La unidad entre las dos dimensiones, presente y futura, del reinado de Dios, es esencial para entender la ética de Jesús. Cuando, por ejemplo, Jesús propone la noviolencia y el amor a los enemigos, no está diseñando la forma de vida propia de los monjes (como creyeron los medievales), ni está exagerando la Ley para que nos demos cuenta de que no la podemos cumplir (como interpretó Lutero), ni está proponiendo una moral provisional debido a su errónea creencia de que el reinado de Dios llegaría pronto (como pensaron los modernos). Lo que está planteando Jesús es algo

radicalmente distinto. Lo que sucede es que, si el reinado de Dios está ya presente en medio de los discípulos (Lc. 17:21), el pueblo de Dios, el pueblo mesiánico, el pueblo cristiano, ha de vivir *ya desde ahora, con la gracia de Dios, la forma de vida propia de los últimos tiempos*. Si Dios ya reina, sus hijos pueden reflejar ya el carácter de su Padre, que ama a justos e injustos (Mt. 5:45). No se trata de una moral provisional, sino de todo lo contrario: lo que Jesús propone es asumir, desde ahora y desde abajo, pero para siempre, el comportamiento propio de los hijos de Dios. Si esperáramos para ser pacíficos a que todos fueran pacíficos, nunca nadie sería pacífico. Si esperáramos para ser justos a que todos fueran justos, nunca existiría sobre la tierra el testimonio vivo de que otro mundo es posible, por la gracia de Dios. Vivir el futuro desde ahora es la responsabilidad esencial del pueblo de Dios.

XI. REINADO SEGUIDO Y PERSEGUIDO. De este modo, el reinado de Dios representa para Jesús la clave de la historia humana, el diseño de Dios para todos los pueblos y, al mismo tiempo una realidad presente. Ello explica que el reinado de Dios sea como una perla preciosa por lo cual se dejan todas las demás cosas, o como un tesoro escondido por el cual merece la pena venderlo todo (Mt. 13:44-66). El reinado de Dios es aquello que no se busca en función de otra cosa, sino por sí mismo. Es el valor supremo, frente al cual todos las demás cosas son meras añadiduras (Mt. 6:33). En realidad, el valor absoluto del reinado de Dios está ligado al valor absoluto del mismo Jesús, que llama a seguirle radicalmente, dejando todo lo demás, por valioso que sea. El reinado de Dios está tan intrínsecamente vinculado al ministerio y a la persona de Jesús, que acercarse a Jesús como un niño es al mismo tiempo entrar en el reinado de Dios (Mc. 10:14). Y, sin embargo, el reinado de Dios es al mismo tiempo un reinado sometido a persecución. Si en la historia humana aparece aquello que representa la alternativa divina a todos los reinos de este mundo, nada hay de extraño en que *el reinado de Dios sufra violencia, y que los violentos traten de arrebatarlo* (Mt. 11:12). El seguimiento de Jesús está unido a la disponibilidad de cargar con la cruz. No hay auténtico discipulado, ni auténtica Iglesia, sin persecución.

En la cruz de Jesús el enfrentamiento entre el reinado de Dios y los poderes de este mundo llega a su culminación (1 Cor. 2:8). Allí se manifiesta plenamente la justicia de Dios. No se trata de la justicia entendida como retribución, según el modelo de la filosofía griega. La justicia de Dios, desde el punto de vista bíblico, es su fidelidad al pacto, su fidelidad al pueblo de Dios, su fidelidad a sus promesas, incluso allí donde el rechazo a Dios alcanza su máxima expresión. En la cruz, Dios no se manifiesta como «aquel que tenía que matar a alguien -sea quien fuerapara realizar su justicia». En la cruz, Dios se revela más bien como aquel que, en el máximo enfrentamiento con el pecado humano, está dispuesto a cargar con ese pecado, sufriéndolo en sí mismo, y perdonando a los verdugos. El mensaje de Jesús sobre el perdón, sobre la anulación recíproca de las deudas, sobre la superación de las dinámicas meritorias y retributivas, se muestra definitivamente en la cruz. La justicia de Dios, lejos de ser una necesidad interna de retribuir, es su fidelidad al pacto, revelada de modo inquebrantable en el sacrificio de la cruz. Ahora bien, cuando afirmamos esto, presuponemos que *Dios mismo* estaba en la cruz de Cristo, reconciliando el mundo consigo (2 Cor. 5:19). ¿De dónde arranca esta afirmación cristiana? La respuesta está en el reinado de Dios.

XII. EL REINADO DEL MESÍAS. En el cristianismo primitivo, la resurrección de Jesús fue interpretada como una entronización mesiánica. Lo que a lo largo del ministerio de Jesús no había sido completamente clarificado, es proclamado tras la Pascua como el fundamento de una nueva relación con Dios. El que no había sido entronizado en Jerusalén, en continuidad con la dinastía

davídica, habría sido en cambio entronizado «a la diestra del Padre» (Ro. 8:34). ¿Qué significa esto? Ciertamente, el cristianismo primitivo tenía la posibilidad de haber pensado la posición del Mesías resucitado como algo semejante a un ángel. Fue precisamente la vía por la que transcurrió una corriente del llamado «judeo-cristianismo». Sin embargo, curiosamente, este modo de pensar al Mesías hubiera tenido como resultado la idea de un ser intermedio, el Mesías angélico, ejerciendo el reinado de Dios en lugar de Dios. Y con ello, el cristianismo primitivo no hubiera sido fiel a la comprensión del reinado de Dios presente en la Biblia hebrea y en el mismo Jesús, que consiste justamente en afirmar que Dios ejerce su reinado *directamente*, sin intermediarios. Por eso, en realidad, solamente la identificación del Mesías con Dios mismo permite entender a Jesús como Mesías, como Rey de su pueblo, sin por ello dejar de afirmar que ese reinado es el reinado del mismo Dios (Heb. 1). El Padre y Jesús comparten un mismo acto, el acto de reinar. De ahí la imagen de un trono compartido (Ap. 22:1-3). La identidad de acto, como la forma primigenia de identidad personal, está en la raíz del desarrollo de una «cristología alta» en ambiente judío, y en un período muy corto de tiempo.

Desde este punto de vista, el reinado de Dios, como reinado del Mesías, cierra un ciclo abierto por las primeras imágenes del reinado de Dios en la Biblia hebrea. El carácter exclusivo del reinado de Dios implicaba, como vimos, la asunción por parte de Dios de los roles de dominación y autoridad (rey, amo, guerrero), algo que continúa en la predicación de Jesús (padre, terrateniente). En las tradiciones hebreas, esto servía para entender el pueblo de Dios como un pueblo de iguales. La identificación de Dios con Jesús asume este proceso, pero ahora muestra en qué consisten verdaderamente tales roles. En Jesús se nos muestra que ser rey consiste en servir, que ser amo consiste en someterse hasta la muerte de cruz, que ser guerrero significa resistir la violencia cargando con el mal, etc., etc. Con Jesús, los roles de dominación son transformados desde dentro, mostrando de una vez por todas quién es verdaderamente Dios. Por esto es esencial para el cristianismo ver la gloria de Dios en el rostro de Jesús (2 Cor. 3:7, 18; 4:3; Jn. 14:9).

Y por eso también resulta indispensable no contraponer, como a veces se ha hecho superficialmente, el anuncio del reinado de Dios por parte de Jesús con la proclamación de Jesús como Mesías, y por tanto como Rey. El reinado de Dios es una línea que atraviesa todas las historias bíblicas, desde el Pentateuco hasta el Apocalipsis. Anunciar al Mesías (¡anunciar a Cristo!) no es anunciar un mito persa o una cifra religiosa, sino anunciar el reinado del mismo Dios de Abraham y de Moisés. Si Jesús es el Mesías, Jesús reina. Si Dios se identificó con Jesús, el que reina es Dios. *Se trata de un solo y único reinado, de una sola actividad, de un solo acto infinito*. En esa historia humana y teológica, las imágenes del reinado de Dios se van transformando, pero al mismo tiempo hay una profunda continuidad. Solamente cuando se descubre el reinado de Dios en la historia del crucificado y resucitado, se puede entender toda la profundidad teológica, todo el potencial crítico, y todo el caudal de esperanza que se esconde en ese concepto bíblico. Esto sirve también para entender la relación dialéctica entre la Iglesia y el reinado de Dios. Contra todo triunfalismo eclesiástico hay que señalar que el reinado de Dios sigue siendo de Dios y de su Mesías, y que la asamblea del pueblo de Dios no se puede confundir con Dios mismo, y con su esencial acción de reinar. Pero al mismo tiempo, contra todo el pesimismo eclesiástico de los teólogos presuntamente «progresistas», es necesario afirmar que el reinado de Dios, desde sus orígenes, requiere un pueblo que, desde su fragilidad, sea un testimonio de la alteridad, de la humanidad, de la grandeza, de la humildad, y de la buena noticia de su Rey. Véase MESÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: M. Arias, *Venga tu reino. La memoria subversiva de Jesús* (CUPSA 1980); J.L. Aurrecoechea, “Reino de Dios”, en *DTDC*, 1211-1227; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Eerdmans 1986); R. Cabello, “El Reino de Dios”, en *Christus* 50 (1985), 16-22; J. Cajiao, *Jesucristo y el Reino de Dios* (Bogotá 1985); S. Carrillo Alday, “El Reino de los cielos”, en *Medellín* 11/43 (1985) 308-330; J.M. Castillo, “La Iglesia y el Reino de Dios”, en *Diakonía* 31 (1984), 228-239; J. Fuellenbach, “Reino de Dios”, en *DTF*, 1115-1126; A. González, *Reinado de Dios e imperio* (ST 2003); Id., *El evangelio de la paz y el reinado de Dios* (Kairós 2008); Id., “El reinado trinitario del Dios cristiano”, en *Senderos* 71 (2002), 203-221; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (T. & T. Clark 1979); W. Kelber, *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time* (Fortress 1974); B. Klappert, “Reino”, en *DTNT* IV, 70-82; D.B Kraybill, *El Reino al revés* (Semilla 1995); R. Norsieck, *Reich Gottes* Hoffnung der Welt (Neunkirchen, Neunkirchener Verlag 1980); S.A. Panimolle, “Reino de Dios”, en *NDTB*, 1609-1639; W, Pannenberg, *Teología y reino de Dios* (Sigueme 1974); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Harper & Row, Nueva York 1967); J. Pixley, *Reino de Dios* (Aurora 1977); H. Ridderbos, *La venida del Reino* (Aurora 1985); R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (FAX, Madrid 1970); H. Schürmann, *Gottes Reich. Jesu Geschick*, (Herder, Friburgo 1983); J. Sobrino, “Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión”, en *Sal Terrae*, 780 (1978), 345-364.

A. GONZÁLEZ

REJA

Heb. 855 *eth*, אֵת, implemento para cavar: «reja, arado, azadón».

Instrumento de hierro que forma parte del arado y que se aplica sobre la tierra para romperla y darle la vuelta. Los israelitas de la época de los Jueces desconocían la metalurgia del hierro, de la que los filisteos eran celosos guardadores, por cuanto su monopolio les daba el dominio militar. Por ello, dependían de los filisteos para el suministro y afilado de las rejas de sus arados (Jue. 13:20, 21). En su forma, la reja es muy parecida a una espada y, afilada, puede convertirse en un arma mortal en tiempo de guerra. Por esta razón exhorta el profeta: «Haced espadas de vuestras rejas de arado y lanzas de vuestras podaderas. Diga el débil: Soy valiente» (Joel 3:10). Por contra, en los tiempos mesiánicos, los instrumentos de guerra serán tornados en aperos de paz: «volverán sus espadas en rejas de arado» (Is. 2:4). Véase ARADO.

REJILLA

Heb. *mikhbar*, מִכְבָּר, «torcido», de *khabar*, כבר, «trenzar»; Sept. *eskhara*, □σχ□ρα. Enrejado de bronce en forma de red en el altar del sacrificio u holocausto en el Tabernáculo (Ex. 27:4; 35:26; 38:4, 5, 30; 39:39). Estaba colocada debajo del borde, a media altura de los lados. En cada una de las cuatro esquinas había anillos unidos al enrejado en el que se podían insertar varas para transportarlo. No se sabe cuál era su propósito, tal vez era simplemente ornamental. Véase ALTAR.

RELÁMPAGO

Heb. 1300 *baraq*, בָּרָק = «relámpago», por analogía «destello, resplandor» (Dan. 10:6; Sal. 144:6; 2 Sam. 22:15; Esd. 1:13; Job 38:35; Sal. 18:15; 77:19, etc.); gr. 796 *astrapé*, □στραπ□ = «resplandor, relámpago» (Mt. 24:27; 28:3; Lc. 10:18; 11:36; 17:24; Ap. 4:5; 8:5; 11:19; 16:18). En Ex. 20:18 se usa el término 3940 *lappid*, לַפִּיד, prop. «antorcha flamígera», de donde «relampago».

En Siria y Palestina son frecuentes las tormentas durante la estación de las lluvias, en primavera y otoño. Los relámpagos y rayos van frecuentemente acompañados de fuertes aguaceros o en ocasiones de granizo.

En sentido figurado, los relámpagos son símbolo de la majestad terrible de Dios (Ap. 4:5; 11:19; cf. Ex. 19:16); representan asimismo los juicios que se abatirán sobre sus enemigos (Sal. 135:7; 144:6; 2 Sam. 22:15; Job 28:26; 37:4, 5; 38:25; 40:9; Zac. 9:14; Ap. 4:5; 16:18 -21). La venida rápida e inesperada de Cristo en su gloria se compara con el relámpago (Mt. 24:27). El poder de

Dios se manifiesta por la manera en que ha dado camino al relámpago y al trueno (Job 28:26), que lanza según su voluntad (Job 38:35).

Los relámpagos y truenos que salen del trono celestial (como en Ap. 4:5) son símbolos representativos de la gloriosa y terrible majestad divina; pero cuando llueve fuego del cielo sobre la tierra, expresa figuradamente el juicio de Dios sobre el mundo (cf. Ap. 20:9).

RELIGIÓN

Del lat. *religio* = «escrúpulo, delicadeza, sentimiento religioso, creencia religiosa, religión», prob. de *re* y *ligare*, más bien que de *re* y *légere* = «escoger». En heb. no hay ninguna palabra que corresponda a este término; la más cercana sería > adoración; el vocablo gr. 2356 *threskeía*, θρηεσκεία, tiene un carácter externo, denota el conjunto de ritos y ceremonias propios de un culto; el apóstol Pablo lo utiliza a la hora de definir su pasado: «conforme a la más rigurosa secta de nuestra religión [*threskeía*, θρηεσκεία], viví fariseo» (Hch. 26:5; cf. 25:19). También se usa en relación con el «culto» a los ángeles (Col 2:18; Ap. 22:8, 9), tan común en aquellos días. En Stg. 1:26, 27 se utiliza a la hora de contrastar la religiosidad falsa con la «religión pura», que consiste en visitar «a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones», y en mantenerse uno mismo «sin mancha del mundo».

El otro vocablo gr. 1175 *deisidaimonía*, δεισιδαιμονία, significa, en primer lugar, «temor a los dioses», de *deîdo*, «temer», y *daímon*, divinidad o genio individual, del cual deriva el cast. > demonio. En su sentido común y general designa la actitud religiosa propia de griegos y romanos, también tenida como > superstición, sin el sentido peyorativo que adquirió entre algunos filósofos, como Teofrasto (s. IV a.C.) o Plutarco (*Peri Deisidaimonias*, s. I a.C.), y entre los autores eclesiásticos. Pablo en Atenas se refiere a su auditorio como «muy religiosos» (Hch. 17:22), que es la traducción de la palabra δεισίδαιμον. Véase ADORACIÓN, SUPERSTICIÓN.

RELOJ DE SOL

Heb. 4609 *maalah*, מַעֲלָה.

Instrumento consistente en una superficie dividida por líneas que representan las horas. Sobre ellas se proyecta la sombra de una varilla, siguiendo el movimiento del sol en su curso diario.

El reloj de sol de Acaz (2 R. 20:11; Is. 38:8) era posiblemente un instrumento análogo, con una superficie plana o cóncava, y con lineas graduadas (llamadas grados o escalones). Es posible que Acaz copiara este instrumento de Babilonia, país en el que ya se empleaba desde antes de los tiempos de Heródoto (Heródoto 2:109), como mínimo desde el siglo VIII a.C. Es posible, sin embargo, que se tratara de una escalinata (Ant. 10:2, 1) del palacio de Acaz, construida y dispuesta de manera que la sombra de un obelisco cayera sobre los escalones, indicando la hora del día. El término heb. *maaloth* se traduce como «grados» en seis ocasiones en 2 R. 20:9-11 y tres veces en Is. 38:7-8. El retroceso de la sombra sobre el reloj de sol de Acaz es considerado como un milagro (cfr. Delitzsch: «Commentary on Isaiah» en Is. 38:7-8). Se han intentado muchas explicaciones a este fenómeno. Una de las ofrecidas es la refracción de los rayos solares u otros mecanismos.

REMALÍAS

Heb. 7425 *Remaleyahu*, רְמַלְיָה = «protegido de Yahvé»; Sept. *Rhamelíos*, Ῥαμελίος o *Rhomelíos*,

Ῥομελ□ος, v. *Rhomelía*, Ῥομελ□α.

Padre de > Peka, rey de Israel (2 R. 15:25, 27, 30, 32, 37; 16:1, 5; 2 Cro. 28:6), prob. un hombre de tan mal carácter que su mención era suficiente como reproche para sus descendientes (cf. Is. 7:4, 5; 8:6).

REMANENTE, RESTO

Traducción de varias palabras hebreas y griegas que denotan la pequeña parte que queda del pueblo de Israel después de una catástrofe.

1. Heb. 7611 *sheerith*, אֵרִית ְ = «restante, lo que queda», término técnico empleado por los profetas para «el remanente de Israel» (Am. 5:15; Miq. 4:7; 5:6-7; Sof. 3:13).

2. Heb. 7605 *shear*, אָר ְ = «resto, remamente, residuo» (Is. 7:3; 10:20-22; 11:11, 16; 28:5).

3. Heb. 3499 *yether*, יֶתֶר = «resto, remamente», de *yathar*, יתר = «dejar de sobra, quedar de sobra» (Miq. 5:3); aparece 94 veces en el AT, la mayoría de ellas con el sentido general de noticias históricas complementarias que se registran en otras partes (p.ej. 1 R. 11:41). Algunos profetas lo utilizan para definir el «resto de los temerosos de Yahvé», p.ej. Miq. 5:3; Sof. 2:9 y Zac. 14:2.

4. Raíz heb. 6413 *palath*, פלת = «escapar, quedar libre, sobrevivir» (Is. 4:2; 10:20; Ez. 14:22; Jl. 3:5; Abd. 17).

5. Gr. 3005 *leîmma*, λε□μμα, aquello que es dejado, «residuo», relacionado con *leípo*, λε□πω, «dejar, omitir»; «remanente» (Ro.. 11:5); *loipós*, λοιπ□ς = «resto, restante» (Ap. 12:17).

6. Gr. *katáloipos*, κατ□λοιπος = «lo que queda» («resto» en Hch. 15:17, citando Am. 9:12, LXX), relacionado con el vb. *katáleipo*, κατ□λειπω = «dejar atrás, reservar».

7. Gr. 5275 *hypóleimma*, □π□λειμμα = «remanente» (Ro. 9:27, donde se establece el contraste entre la cantidad de Israel como un todo, y la pequeña cantidad de aquellos que son salvos mediante el Evangelio. La cita es principalmente de Is. 10:22, 23, LXX, con una modificación que recuerda a Os. 1:10).

El concepto de «remanente» aparece de forma constante en el AT como un motivo teológico referido al grupo de fieles que sobrevive a las numerosas catástrofes de la historia de Israel, indicio y señal de una futura regeneración nacional (2 R. 19:31; cf. Is. 37:32). Está tomado del ámbito político y militar en un contexto cuando las guerras suponían la total aniquilación del vencido; que se salvase un pequeño resto o remanante se consideraba algo extraordinario. Cuando los asirios invadieron el territorio de Israel y se llevaron cautivos a la gran mayoría, al pequeño grupo que había quedado de las diez tribus se les identifica con el término *peletah*, «remanente» (2 Cro. 30:6).

En sentido político se habla del «resto de Edom» (Am. 9:12), «de los Refaím» (Jos. 13:12), «del reino de Sihón» (Jos. 13:27), «de los amorreos» (2 Sam. 21:2), «de Asdod» (Jer. 25:20), «de Babel» (Is. 14:22; Jer. 50:26), «de Moab» (Is. 15:9), «de Aram» (Is. 17:3), «de los filisteos» (Is. 14:30; Am. 1:8; Jer. 47:4; Ez. 25:15-16). La experiencia enseñaba que el resto superviviente podía ser el núcleo de un nuevo pueblo; de ahí que se tomara como una imagen o símbolo para representar la esperanza para el pueblo en cuestión.

De manera que el resto o remanente son los pocos que escapan, que se salvan y se mantienen en la voluntad de Dios y superan las catástrofes (cf. Is. 10:22; Am. 5:15). En cada crisis de la historia de Israel va quedando un remanente como promesa de futuro, germen que garantiza el renacer del pueblo (Jer. 40:11). Es el pueblo del Señor, que de una manera u otra ha pasado por el crisol del exilio o de

la tribulación. El remanente nunca puede faltar por la fidelidad de Yahvé a la elección. Es su obra (Is. 4:4). Esto se ve en el tiempo de Acab, cuando Dios se reserva 7.000 piadosos que no se han doblegado ante Baal (1 R. 19:18). El remanente es una señal de la misericordia de Dios, la prueba de que Dios no ha desechado a los suyos (Esd. 9:14-15). Es un resto «santo» (Jr. 6:9; Ez. 9:8) que ha puesto toda su confianza en Dios. Este hecho motiva en los profetas la esperanza de que el pueblo siga siendo el elegido, de que Dios siga estando con él. El remanente ha de ser el transmisor de la promesa. La idea se encuentra ya en el yahvista cuando presenta a Noé y sus hijos como el remanente preservado (Gn. 6:5ss.; 17ss.; cf. Ec1o. 44:17); lo mismo Lot y su familia, salvados de la ruina de Sodoma, y José, enviado a Egipto delante de sus hermanos «para que quedara un resto en el país» y salvaran su vida (Gn. 45:7). Los castigos de Israel en el desierto al diezmar la población dejan solo un resto (Ex. 32:28; Num. 17:14; 21:6; 25:9).

Los profetas fueron los que más ahondaron en el concepto religioso del remanente. A ellos les tocó sufrir los embates del poderío asirio, con sus secuelas de destrucción y muerte (Am. 5:15; Is. 37:4, 21; Miq. 4:7), y babilónico, cuando Israel se redujo al pequeño grupo de judíos que lograron escapar a la deportación babilónica y permanecieron en Palestina (Jer. 6:9; 15:9; 40:11; 42:15; 44:12; Ez. 9:8; Sof. 2:7).

Cuando Isaías y Miqueas anuncian el retorno del pueblo judío del cautiverio, no se refieren a su totalidad, sino al remanente, gérmen de esperanza y futuro (Is. 37:32; Miq. 2:12; 4:7; 5:7-8; 7:18). Sofonías identifica el remanente con los pobres y humildes (Sof. 2:3, 7; 3:12-13). Los pobres son los que están abiertos a Dios. El profeta, que ha perdido toda esperanza en la conversión de la clase dirigente, de los dignatarios y sacerdotes de Judá, asegura que el futuro depende de los pobres. Ellos son los mejor dispuestos para buscar a Yahvé y su justicia. Vivamente les recomienda que recuperen el «ánimo y busquen» ellos mismos, en vez de dejarse llevar por el desaliento y por los que desaniman con su conducta al pueblo (cf. Sof. 1:6; Am. 5:4-6, 14-2). El pueblo pobre y humilde será el «resto de Israel» (cf. Mi 2:12) y el heredero de todas las promesas. Los pobres de la tierra, desposeídos de la riqueza y el poder, tendrán ocasión de poner toda su confianza en Dios. Y se apartarán de toda falsa autosuficiencia y la vana pretensión de apoyarse en el prestigio de una sabiduría extranjera; tampoco confiarán en alianzas políticas con las grandes potencias. Dios será su único y verdadero refugio. Como después anunciará Jesús: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc. 6:20).

Para Jeremías, a quien toca presenciar la destrucción de Jerusalén, el «remanente» es el pequeño grupo de habitantes de Judá que han escapado a la deportación y viven en Tierra Santa (Jer. 40:11; 42:15; 44:12; cf. Am. 5:15; Is. 37:4; Sof. 2:7). Pero el profeta no olvida a los deportados, en quienes pone la esperanza del futuro del resurgir nacional (Jer. 23:3; 31:7). La pequeña comunidad de los judíos que regresan del destierro es considerada el remanente (Hag. 1:12; 2:2; Zac. 8:6,11; 13:8ss.; Esd. 9:8, 13-15).

A partir de esta noción histórica del remanente, comienza a desarrollarse otra noción escatológico-mesiánica, según la cual el «resto de Israel» es el portador de las promesas divinas y el beneficiario en los últimos tiempos de la salvación (Is. 4:4; 10:22; 28:5; Miq. 5:6ss.; Sof. 3:12; Jer. 23:3; 31:7; Am. 3:12; 5:3; 9:8ss.; Ez. 20:35-38; 34:17ss.). Este «remanente fiel» escapará al castigo y a la destrucción (Am. 3:12; 5:15; 9:8-10; Is. 4:2-3; 6:13; 10:19-21; 28:5-6; 37:31-32). El juicio divino separará el resto santo de los rebeldes e infieles (Ez. 20:38; 34:20), pero, significativamente, también entre los gentiles habrá un «remanente» que tomará parte en la salvación de Israel (Is. 19:22-

25; 49:6; 53:11; 66:19; Jer. 18:7-9; Zac. 9:7).

El apóstol Pablo entiende que el «remanente fiel» es la parte del pueblo de Dios que ha creído en Jesús como Mesías y se hace así partícipe de las promesas de salvación (Ro. 11:1-7). La Iglesia cristiana adopta la conciencia de ser la representante del remanante fiel en el que culmina la historia de Israel. Ella es el Israel verdadero (cf. Mt. 3:9s; 22:14; Jn. 1:11s; 1:47; Ro. 2:28; 1 Cor. 10:18; Gal. 6:16), depositaria de las promesas y de la salvación (Ro. 9:6-18,25-29). Véase GENTILES, IGLESIA, ISRAEL, POBRE.

BIBLIOGRAFÍA: O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Cristiandad 2008); J. Dey, “Regeneración”, en *DTB*, 882-888; F. Dreyfus, “Resto”, en *VTB*, 772-774; O. García de la Fuente, “Israel, Resto de”, en *GER* 13, 161-163; J.M. González Ruiz, “Resto de Israel”, en *EB* VI, 164-166; W. Günther y H. Krienke, “Resto”, en *DTNT* IV, 84-88; F. Ramis Darder, *La comunidad del amén. Identidad y misión del Resto de Israel* (Sígueme 2012); Greg A. King, “The Remnant in Zephaniah”, en *Bibliotheca Sacra* (1994: 151-604) 414-427; W.E. Vine, “Remanente”, en *DEPANT*, 285-287.

A. ROPERO

REMET

Heb. 7432 *Rémeth*, רֶמֶת = «altura»; Sept. *Rhammath*, Ῥαμμθ v. *Rhammás*, Ῥαμμς. Ciudad fronteriza del territorio de Isacar (Jos. 19:21), también llamada > Ramot en 1 Cro. 6:73 y > Jarmut en Jos. 21:29.

RENFÁN

Heb. 3594 *Kiyyún*, ן ֻ , prop. «estatua, ídolo», traducido por la Sept. como nombre propio, *Raiphán*, Ῥαιφν o *Rephán*, Ῥηφν, citado en el NT como 4481 *Remphán*, Ῥεμφν (Hch. 7:43). Divinidad pagana adorada por los israelitas en el desierto (Hch. 7:43; cf. Am. 5:25-27). Se cree que es una referencia a *Kaiwân* o *Kewân*, equivalente al ac. *Kaimânu*, nombre asirio de Saturno, y así lo traduce la versión siria. Los egiptólogos, por su parte, creen que la explicación se encuentra en las divinidades extranjeras adoradas en Egipto, como *Renpu*, representado como un asiático con barba, y su consorte Ken, que aparecen juntas. Ken es representada totalmente desnuda, con cereales en ambas manos y de pie sobre un león, comparable en este punto a la diosa asiria Maltheiyye, que llegó a adquirir el carácter de Venus. También es llamada Ketesh, que es el nombre en escritura jeroglífica de la gran ciudad hitita sobre el Orontes.

Estas divinidades aparecen en Egipto en la época temprana de las dinastías XVIII y XIX. Su semejanza con Baal y Astoret parece dar a entender que eran deidades propias de alguna tribu oriental, no fenicia ni cananea, asentada en Egipto durante el período de los reyes pastores, y quizá de origen árabe. Al parecer, los israelitas cayeron en la idolatría después de la muerte de José (cf. Jos. 24:14; Ez. 20:7, 8; 23:3). La mención de Quiún o Renfán, adorado durante la peregrinación en el desierto, fue debida, en parte, al elemento extranjero que se unió al éxodo israelita. El texto masorético de Amós 5:26 dice: «Pero vosotros llevasteis la tienda de vuestro rey y vuestra imagen Chiun, la estrella de vuestros dioses, que os hicisteis para vosotros mismos». Un ligero cambio de la palabra «rey», *malkham* o *milkhom*, daría Moloc, como interpreta la LXX: *Kaí anelábete ten skenén tu Molokh, kaí to astron tu theû hymôn Rhaiphán, tus typus autôn hus epoiésate heautoîs*, Κα νελβετε τν σκηνν το Μολχ, κα τ στρον το θεο μν Ῥαιφν, τος τπους ατν ος ποισατε αυτος, seguida por el NT: «Más bien, llevasteis el tabernáculo de Moloc y la estrella de vuestro dios Renfán, las imágenes que hicisteis para adorarlas» (*Kaí anelábete ten skenén tu Molokh, kaí to astron tu theû hymôn Rhenphán, tus typus hus epoiésate proskyneîn autoîs*, Κα

ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολόχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥεμφάν, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς, Hch. 7:43). Véase QUIÚN.

RENUEVO

Heb. 6780 *tsémaj*, צֶמַח = «brote, retoño». Nombre dado al vástago que nace de un árbol o de una rama cortada. Como señal de que Dios había escogido a Aarón, su vara brotó y echó flores, arrojando renuevos y produciendo almendras (Nm. 17:8). El término es utilizado para señalar restauración y renovación: «Días vendrán cuando Jacob echará raíces, florecerá y echará renuevos Israel, y la faz del mundo se henchirá de fruto» (Is. 27:6). Se aplica al Mesías como título, en cuanto descendiente de David (Is. 4:2; Jer. 23:5; 33:15; Zac. 3:8; 6:12). En este sentido, es análogo a «raíz», como, p.ej., en Is. 11:1; 53:2. Véase MESÍAS, RAÍZ.

REPOSO. Ver SÁBADO.

REPRENSIÓN

Heb. 1606 *gearah*, גְּעָרָה = «regaño, reprensión, censura»; 8433 *tokhájath*, תּוֹכַחַת = «corrección, refutación, prueba, reprensión»; gr. 1649 *élenkhis*, ἔλεγχις y 1648 *elegmós*, ἐλεγμός = «reprensión» dirigida a la cara de una persona. Acción de reprender, corregir o amonestar a uno vituperando o desaprobando lo que ha dicho o hecho. El afligido Job se queja de los justos que se dan a la reprensión (Job 6:25-26).

En la serie de consejos pastorales sobre el trato a los diferentes componentes de la comunidad cristiana, se advierte contra el abuso de la reprensión. No se debe reprender con dureza a los ancianos ni a los jóvenes, sino exhortarles como a padres y a hermanos, respectivamente (1 Tim. 5:1), como corresponde a los que han hecho del amor y la gentileza su principio de actuación.

De Jesús se dice que reprendió a los espíritus inmundos (Mt. 17:18; Mc. 1:25; 9:25; Lc. 4:35, 41; 9:42); al viento (Mt. 8:26; Mc. 4:39; Lc. 8:24); a la fiebre (Lc. 4:39); a los discípulos (Mc. 8:33; Lc. 9:55) y a las ciudades incrédulas (Mt. 11:20), pero en este caso se usa el vb. 2008 *epitimao*, ἐπιτιμάω, que sign. «censurar, reconvenir, increpar»; a excepción de 2 Ti. 4:2 y Jud. 9, se halla solo en los Evangelios Sinópticos. Con ello se indica que Jesús no vence a los demonios, a las enfermedades o a la incredulidad por medio de prolijas fórmulas de conjuro, sino por el solo poder de su palabra. Lo mismo ocurre cuando increpa a la tempestad y le ordena silencio, revelando que es Señor de los elementos, que deben su origen y sostán a la palabra creadora.

REPROCHE

Heb. 2781 *jerpah*, חֶרְפָּה = «reproche, vergüenza»; gr. 3681 *óneidos*, ὄνειδος = «reproche, vituperio», vb. 3679 *oneidizo*, ὀνειδίζω = «atacar, molestar, vituperar, censurar, reconvenir»; implica siempre un reproche, y en sentido negativo, insulto, injuria, o un intento de exponer a alguien a la infamia y el oprobio.

La persona íntegra que Dios ama, obra justicia y habla verdad en su corazón, sin hacer mal a su prójimo con reproches de oprobio (Sal. 15:3). Job se defiende de los falsos reproches de sus amigos y les pide que se callen, dejando lugar al juicio de Dios, quien ciertamente reprocha a los que emiten juicios apresurados (Job 13:10); Job se aferra a su justicia, sin ceder a las críticas: «No me reprochará mi corazón en el tiempo de mi vida» (Job 27:6).

En el NT solo aparece en Mc. 16:14, cuando el Jesús resucitado, luego de aparecerse a los once, les reprochó por su incredulidad y dureza de corazón; y en Stg. 1:5: «Si a alguno de vosotros le falta sabiduría, pídala a Dios, quien da a todos con liberalidad y sin reprochar; y le será dada».

REPROBACIÓN

Heb. 3988 *maás*, מאס = «rechazar, alejar, desechar, desdeñar»; gr. *apodokimazein*, ἀποδοκιμάζειν = «desaprobar»; adj. 96 *adókimos*, ἀδόκιμος, denota la persona que «no soporta la prueba» o es «rechazado», de *a*, privativa, y *dókimos*; Vulg. *reprobatio*, *reprobatus*.

BIBLIOGRAFÍA: J. Caubet, “Reprobación”, en *EB* VI, 156-160.

REPTIL

Heb. 7431 *remes*, רֶמֶ = «reptil», en el sentido de cualquier animal que se mueve velozmente reptando; gr. *herpetón*, ἑρπετόν = «cosa que se arrastra», de *herpo*, ἕρπω, «reptar»; lat. *reptile*, de *repere* = «andar arrastrándose». En la clasificación mosaica se refiere a todo tipo de animal que se arrastra sobre la tierra (Gn. 1:24, 25), o también los anfibios (Gn. 6:7; Sal. 104:25), sea que se arrastre directamente sobre el vientre o que se impulse con cuatro o más patas (Lv. 11:41, 42). Por lo general, son considerados animales impuros. En Hch. 10:12 y 11:6 se contrasta con los cuadrúpedos y las aves (cf. Ro. 1:23; Stg. 3:7). Véase FAUNA DE LA BIBLIA.

REPUDIAR

Heb. 1644 *garash*, גר, raíz prim. «expulsar, repudiar, arrojar, echar»; 3748 *kerethuth*, רֵית ת = «cortar [el vínculo matrimonial], repudiar, divorciarse»; gr. 630 *apolýo*, ἀπολύω = «dejar suelto, dejar ir libre», de *apó*, «de, desde», y *lýo*, «soltar, desligar, libertar», traducido «repudiar» (Mt. 5:31, 32; 19:3, 7, 8; Mc. 10:2, 3, 11; Lc. 16:18).

Según el derecho matrimonial del AT existe la obligación de extender un documento de repudio en caso de divorcio: «Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y sucede que ella no le agrada por haber él hallado en ella alguna cosa vergonzosa, le escribirá una carta de divorcio, la entregará en su mano y la despedirá de su casa» (Dt. 24:1). Con esta ley, Moisés no hace sino regular el ya existente derecho al divorcio mediante la prescripción del mencionado documento de repudio. El motivo aportado es encontrar el esposo en la esposa algo que «no le agrada», con lo que puede quedar designado tanto lo moralmente deshonroso como lo físicamente desagradable. Sobre el significado de esta expresión, «algo desagradable», estaban en desacuerdo las escuelas de Shammay y de Hillel. El primero, más exigente, entendía algo moralmente deshonroso, pero no el > adulterio, que era castigado expresamente con la pena de muerte (Dt. 22:22). El segundo, más indulgente, incluía todo lo que pudiera provocar el disgusto el marido, hasta el hecho de dejarse quemar una comida, que era la opinión que llegó a predominar en tiempos de Jesús, quien se opone a ambas opiniones, diciendo que se trata de una concesión hecha a la dureza del corazón humano (Mt. 19:8).

Al quitar Jesús al hombre el derecho de repudiar a su mujer, queda esta equiparada al marido como persona moral. Véase DIVORCIO, LIBELO DE REPUDIO.

REQUEM

Heb. 7552 *Réqem*, רֶקֶם, de sign. incierto. Nombre de tres personajes y de una ciudad del AT.

1. Sept. *Rhokom*, Ῥοκ□μ v. *Rhekom*, Ῥεκ□μ. Uno de los cinco reyes de Madián vencidos por Moisés y ejecutados juntamente con > Balaam (Num. 31:8; Jos. 13:21). Según Josefo, el nombre primitivo de > Petra fue *Arekeme*, Ἀρεκ□μη, derivado de Réquem (*Ant*. 4, 7, 1), llamada Areceme por los árabes y Petra por los griegos. Eusebio asegura que Petra, en la que reinaba Rokom, *Rhokom*, Ροκ□μ, fue llamada Rekem, *Rhekem*,' Ρεκ□μ, por los sirios (Onom. 286, 71; 287, 94; 228, 85).

2. Sept. *Rhokom*, Ῥοκ□μ, *Rhaem*, Ῥα□μ, v. *Rhekom*, Ῥεκ□μ. Tercer hijo de > Hebrón y padre de > Samai, de la tribu de Judá, citado en la genealogía de > Caleb (1 Cro. 2:43, 44). En esta genealogía es muy difícil separar los nombres de los personajes de los correspondientes a ciudades. Requem parece haber sido una villa adjudicada a la tribu de Benjamín en la repartición de la tierra (Jos. 18:27), quizá fundada como una colonia de Hebrón.

3. Sept. *Rhokom*, Ῥοκ□μ. Hijo de > Seres y nieto de > Maquir y > Maaca, de la tribu de Manasés (1 Cro. 7:16).

RESA

Gr. 4488 *Rhesá*, Ῥησά = «príncipe». Uno de los antepasados de Jesús, citado en la genealogía de Lucas, como hijo de Zorobabel y padre de Joanán (Lc. 27).

RESCATE

Heb. 6306 *phideyom*, פִּדְיֹם, o *Pideyón*, דְיֹן (Ex. 21:30; Sal. 49:8); también *phideyón*, פִּדְיֹן (Nm. 3:49, 51) = «rescate, redención», cuya raíz aparece 70 veces; 1350 *gaal*, גאל, raíz prim. «redimir» o «comprar parientes en rescate», se usa 118 veces; 3724 *kópher*, כֹּפֶר = «cubierta», relacionada con 3722 *kaphar*, כפר = «cubrir, expiar»; gr. 3083 *lytron*, λύτρον, lit. «medio de desligamiento», de *lýo*, «desligar», muy utilizado en la LXX; sin. 487 *antílytron*, ἀντίλυτρον = «liberación, rescate»; 629 *apolýtrosis*, ἀπολύτρωσις = «redención, precio de liberación», se traduce como «rescate» en Heb. 11:35, ya que por lo general la liberación tenía lugar mediante el pago de un rescate.

1. Origen y costumbre en Israel.
2. Rescate de los primogénitos.
3. La idea del rescate en el NT.

I. ORIGEN Y COSTUMBRE EN ISRAEL. La idea del «rescate» hace referencia a una situación jurídica de > esclavitud, de miseria. El derecho israelita estimula a salir de la condición de esclavitud, sea que se haya caído en ella por la guerra o por deudas. El rescate o redención de esta deplorable condición significa la restitución de la libertad. La familia estaba obligada a intervenir en el rescate de sus miembros: «Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, vendrá su pariente más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido» (Lv. 25:25). No solamente las propiedades, sino las mismas personas pueden ser vendidas, por lo que tienen necesidad de rescate: «Si el huésped o extranjero residente en medio de ti se enriquece, y un hermano tuyo empobrece contrayendo deuda con aquel y se ve obligado a venderse al huésped o al extranjero o a un descendiente de su familia, gozará del derecho de rescate una vez vendido; uno de sus hermanos, su tío, su primo o un pariente cercano, lo podrá rescatar; y si llega a tener medios, puede rescatarse a sí mismo» (Lv. 25:47-49). La institución jurídica del > *goel* o «pariente próximo que rescata» se funda en la solidaridad familiar, por la que se libera y conserva el terreno solariego y la libertad de los componentes del clan caídos en desgracia. La solidaridad familiar funda el derecho-deber del rescate, incluso en el caso de la «venganza de la sangre» (cf. Nm. 35:9-29). A nivel nacional, el *goel* de todos los oprimidos es el rey: «Librará al necesitado que suplica, y al pobre que no tiene quien le socorra. Tendrá piedad del pobre y del necesitado, y salvará las vidas de los necesitados. De la opresión y de la violencia rescatará sus vidas; la sangre de ellos será preciosa a sus ojos» (Sal. 72:12-14). En sentido teológico, Dios es el rescatador de su pueblo: «Yo soy Yahvé tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador. A Egipto he entregado por tu rescate; a Etiopía y a Seba he dado por ti» (Is. 43:3).

En caso de accidentes en los que había muerte de por medio, el rescate se podía lograr mediante el precio impuesto (cf. Ex. 21:30). Leyes semejantes, que hacen referencia a la liberación de cosas o personas por medio de una suma de rescate, se encuentran en la legislación babilónica de Esnunna (n. 54) y en el código de Hammurabi (n. 251).

II. RESCATE DE LOS PRIMOGÉNITOS. Presente en la legislación mosaica tenemos la ley sobre

el rescate de los primogénitos (Ex. 34:19-20), relacionada con el aborrecimiento judío a la ofrenda de víctimas humanas en sacrificio practicada en la antigüedad por las religiones cananea y fenicia. Dios no acepta el sacrificio cruento de los hijos, sino que son rescatados, sustituidos, por la inmolación de un animal ritualmente puro. Originalmente, todos los hijos primogénitos constituían la propiedad de Dios: «Porque mío es todo primogénito de entre los hijos de Israel... desde el día que yo herí a todo primogénito en la tierra de Egipto, los consagré para mí» (Nm. 8:17). Posteriormente, los levitas > fueron elegidos para reemplazar a los primogénitos del resto de las tribus en el servicio del Santuario (Nm. 8:14, 16, 18). Con todo, era preciso «rescatar» a cada primogénito a la edad de un mes, por el precio de cinco siclos de plata (Nm. 18:15-16). Todavía en la actualidad, los judíos practican la ceremonia del rescate, denominada *Pidión Habén*. Tiene que ver con el hijo varón primogénito que «abre la matriz», porque según la casuística judía, si un primogénito varón nace por operación de cesárea, no se requiere la realización del *Pidión Habén*, ni tampoco el varón primogénito nacido después de un aborto. La ceremonia debe realizarse el día treinta y uno después del nacimiento; si el acto del rescate se realiza antes, no es válido y debe repetirse. Si el padre descuida el rescate en el momento adecuado, persiste la obligación continua de hacerlo hasta que el niño cumpla los trece años, edad en que asume la responsabilidad de redimirse a sí mismo. Se exige la presencia de un sacerdote-kohén para efectuar la ceremonia. Se acostumbra utilizar cinco monedas de plata de la moneda básica del lugar para simbolizar los cinco siclos de plata prescritos por la Ley de Moisés.

Durante la ceremonia, el kohén pregunta al padre: «¿Qué prefieres, entregarme tu hijo o redimirlo?» El padre responde: «¡Redimirlo!» Sosteniendo las cinco monedas de plata en las manos, el padre pronuncia la siguiente bendición en hebreo: «Bendito eres tú, Señor, nuestro Dios, Rey del Mundo, que nos has santificado con tus preceptos y nos has ordenado lo referente al rescate del hijo». El padre entrega el dinero al kohén, el cual lo toma y lo pasa sobre la cabeza del niño diciendo: «Recibí de ti estos cinco siclos por el rescate de tu hijo. Con ellos él queda rescatado según la fe de Moisés y de Israel». El kohén coloca el dinero sobre la mesa, y elevando sus manos sobre la cabeza del niño pronuncia la bendición sacerdotal. Concluye la ceremonia con una bendición sobre una copa de vino.

III. LA IDEA DEL RESCATE EN EL NT. Conforme a la mentalidad e imagninería judías, el NT presenta la muerte de Cristo como el pago de un rescate para la liberación de los pecadores, esclavos del pecado (Jn. 8:34), siendo su sangre derramada el precio estipulado (cf. Mt. 20:28; Mc. 10:45; 1 Ti. 2:6). Al haber dado su vida en rescate por el mundo, Cristo ha ganado la liberación de los que creen en él. «Se dio a sí mismo en rescate por todos» (1 Ti. 2:6), lo que indica una redención virtualmente universal, con lo que recapituló en sí la función del *goel* o pariente próximo, del rey que libra a su pueblo y del Dios que da su propia persona en rescate, de modo que en línea de continuidad con el rescate de los primogénitos, Cristo «murió por todos para que los que viven ya no vivan más para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor. 5:15). Véase EXPIAR, GOEL, LIBERACIÓN, REDENCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: K. Kertelge, "λ�τρον, *lytron*, rescate", en *DENT* II, 95-101.

A. ROPERO

RESEF

Heb. 7566 *Résheph*, ף ֶ ֶר = «brasa ardiente, centella»; Sept. *Rhaseph*, Ῥασ�φ v. *Saraph*, Σαρ�φ.

Nombre de un personaje del AT y de una divinidad cananea.

1. Descendiente de Efraín, de la familia de Beria, posiblemente hijo directo de este último (1 Cro. 7:25). Al igual que otros personajes de Efraín citados en Crónicas, no se menciona en las genealogías de este patriarca descritas en el Pentateuco (Gn. 46:21; Nm. 26:35).

2. Divinidad cananea del relámpago y del trueno, nefasta y perjudicial para hombres y animales. Correspondía a una plaga, azote o epidemia aniquiladora en los documentos y poemas ugaríticos y en las inscripciones arameas de Siria del siglo VIII a.C. Hería a los hombres y sus ganados con rayos flamígeros, lo que ocasionaba enfermdades epidémicas. El texto masorético trata este nombre como sustantivo en distintos pasajes (Dt. 32:24; Sal. 76:3; 78:47).

RESEF, ciudad

Heb. 7530 *Rétseph*, רֶ֫צֶף = «piedra ardiente»; Sept. *Rhaseph*, Ῥασ�φ, *Rhapheís*, Ῥαφε�ς, v. *Rhapheth*, Ῥαφ�θ; Vulg. *Reseph*. Una de las ciudades de cuya destrucción se jactaba el > Rabsaces de Senaquerib: «¿Acaso los dioses de las naciones que mis padres destruyeron, libraron a Gozán, a Harán, a Resef y a los hijos de Edén que estaban en Telasar?» (2 R. 19:12; Is. 37:12). Se trata, seguramente, de la antigua Rasappa de las inscripciones cuneiformes, que fue durante mucho tiempo residencia de un gobernador asirio, mencionada por Ptolomeo con el nombre de *Rhesopha*, Ῥησ�φα, como una ciudad de > Palmira (*Geog*. 5, 15). Se la identifica con la actual Rusâfah, que se halla a uno 25 kilómetros al oeste del Éufrates, en el camino de Palmira.

J. M. DÍAZ YANES

RESÉN

Heb. 7449 *Resen*, רֶ֫סֶן = «freno»; Sept. *Dasem*, Δασ�μ v. *Dasé*, Δασ�. Una de las ciudades de la conglomeración metropolitana de Nínive, en Asiria. Se hallaba entre Nínive y Cala (Gn. 10:11, 12). Solo es mencinada en el Génesis, que la califica de «gran ciudad» fundada por > Nimrod. Su identificación es incierta. Muchos estudiosos la han querido identificar con la Resina o Rescena de los autores bizantinos (Amiano Marcelino, 23, 5; Procopio, *Guerras persas* II,1 9), y de Ptolomeo (*Geografía* 5, 18), pero sin muchas probabilidades, ya que Resina no se encontraba en Asiria, sino a más de 200 km. de las ciudades mencionadas en el texto bíblico. Otros han intentado localizarla en la actual Selamiyah, junto al Tigris y a unos 8 km al norte de Kalah, pero no parece haber sido nunca una gran ciudad, aunque se podría interpretar esta expresión de un modo relativo, «grande» en relación con las ciudades de su época, y considerando su proximidad a las otras dos ciudades grandes. Véase NÍNIVE.

F. BENLLIURE

RESTAURACIÓN

Heb. 7725 *shub*, וּב , raíz prim. «volverse, restablecer, restaurar»; Sept. y NT. 605 *apokatástasis*, �ποκατ�στασις, «restauración», de *apó*, «de vuelta, de nuevo», y *kathístemi*, «poner en orden»; vb. 600 *apokathístemi*, �ποκαθ�στημι, o su forma alternativa *apokathistano*, �ποκαθιστ�νω = «restituir, reintegrar, restaurar, devolver a su estado primitivo» (Mt. 12:13; 17:11; Mc. 3:5; 9:12; Hch. 1:6; Heb. 13:19); 456 *anoikodomeo*, �νοικοδομ�ω = «volver a construir», de *aná*, «de nuevo, otra vez», y *oikodomeo*, «construir, edificar» (Hch. 15:16).

Restaurar es volver una cosa o persona a su antigua condición (cf. Gn. 41:13; Job 8:6). En caso de

enfermedad, es devolver la salud perdida (cf. 2 R. 5:10). En sentido político, consiste en recuperar los prístinos límites geográficos de un pueblo o nación (1 R. 14:25). El hebreo piadoso, castigado por la injusticia y la invasión de los enemigos, no cesa de rogar a Dios la restauración de su condición de pueblo elegido y el perdón de sus transgresiones contra la Ley y el pacto: «Oh Dios, ¡restáuranos! Haz resplandecer tu rostro, y seremos salvos» (Sal. 80:3; 7, 19; 85:4). El Siervo de Yahvé se distinguirá, entre otras cosas, porque levantará a las tribus de Israel y restaurará al resto o > remanente de Israel (Is. 49:6, 8). Jesús entiende su misión como una restauración de las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt. 10:6; 15:24). Él es el Buen Pastor que, en el espíritu de la profecía, busca a la perdida y restaura a la descarriada (Jn. 10; Lc. 15:5; cf. Ez. 34:16). La esperanza de Israel se cifra en la restauración de Sión como centro espiritual y morada de Dios (Nah. 2:2; Zac. 8:3).

En el NT *apokatástasis* se utiliza en Hch. 3:21 respecto a la «restauración» de todas las cosas, en paralelo equivalente con Mt. 17:11 y Mc. 9:12; hace referencia a la vuelta de todas las cosas a su pristina condición original, que ya ha comenzado mediante la predicación del Evangelio y la fe en Cristo: «Todos los [profetas] que hablaron, también anunciaron estos días. Vosotros sois los hijos de los profetas y del pacto que Dios concertó con vuestros padres, diciendo a Abraham: En tu descendencia serán benditas todas las familias de la tierra. Y después de levantar a su Siervo, Dios lo envió primero a vosotros, para bendeciros al convertirse cada uno de su maldad» (Hch. 3:24-26). La restauración, como el > avivamiento, habla de una condición previa de pecado, caída, ruina, que es preciso solucionar para recuperar el estado de pureza original: «Si te convirtieres, yo te restauraré» (Jer. 15:19).

El vb. *apokathístemi* se refiere a la restauración de la salud (Mt. 12:13; Lc. 6:10); de Israel por parte de Dios y de las condiciones relacionadas, incluyendo la renovación del Pacto por ellos quebrantado (Mt. 17:11; Mc. 9:12; Hch. 1:6). En Gal. 6:1, se usa metafóricamente el vb. 2675 *katartizo*, καταρτίζω = «remendar, equipar completamente», respecto a la restauración por parte de los que son espirituales de uno que ha sido sorprendido en una falta, siendo que el tal es como un miembro dislocado del cuerpo espiritual. APOCATÁSTASIS.

BIBLIOGRAFÍA: P.G. Müller, "ἀποκαθίστημι, *apokathistemi*, restaurar", en *DENT* I, 346-348.

J. M. TELLERÍA

RESTITUIR

Heb. 7999 *shalam*, לם = «devolver, pagar el daño, restituir»; gr. 600 *apokathístemi*, ἀποκαθίστημι, o su forma alternativa *apokathistano*, ἀποκαθιστάνω = «restituir, reintegrar, restaurar». Consiste en devolver una prenda o animal, o cualquier otro bien sustraído, incluido el buen nombre de una persona. Conforme a la Ley Mosaica, «cuando alguien robe un buey o una oveja y lo degüelle o venda, por aquel buey pagará cinco bueyes, y por aquella oveja, pagará cuatro ovejas» (Ex. 22:1). En línea con este mandamiento, > Zaqueo promete a Jesús dar la mitad de sus bienes a los pobres; «y si en algo he defraudado a alguno, se lo devuelvo cuadruplicado» (Lc. 19:8).

La justicia exigía que todo aquello de lo que uno se había apoderado injustamente tenía que ser restituido a su dueño legítimo con el pago de una pena, heb. 6066 *ónesh*, עֹנֶ, o multa compensatoria. Se aplicaba también al falso testimonio contra una persona, p.ej. la acusación mendaz contra una virgen: «Por cuanto propagó mala fama a una virgen de Israel, le impondrán una multa de 100 siclos de plata (lo cual darán al padre de la joven); y ella será su mujer». En este caso, había una pena

añadida: el esposo no podía acogerse al derecho de > repudio; «no la podrá despedir en toda su vida», concluye la sentencia (Dt. 22:19; 22:29).

En ocasiones, el importe de la multa se dejaba a discreción del dañado y de los jueces: «Cuando algunos hombres peleen y hieran a una mujer encinta y ésta aborte sin mayor daño, el culpable será multado de acuerdo con lo que le imponga el marido de la mujer y según lo que establezcan los jueces» (Ex. 21:22).

Nehemías exigió la restitución de tierras, viñas, olivares y casas conseguidas por medio de la > usura (Neh. 5:10, 11). Zaqueo se compromete a devolver por cuadruplicado lo conseguido de un modo fraudulento (Lc. 19:8). También la ley romana condenaba a una cuádruple restitución a los convictos de extorsión o fraude.

El que hiera de muerte a un animal deberá restituirlo, animal por animal. Del mismo modo, el que cause lesión a su prójimo, según hizo, así le será hecho: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente. Según la lesión hecha a otro, así se le hará a él. Cuando se trata de la muerte de un animal lo restituirá, pero el que mate a un hombre morirá (Lv. 24:18-21). Véase todo el cap. para otros casos. Véase TALIÓN.

RESTO. Ver REMANENTE

RESURRECCIÓN

Del lat. *resurrectio*; derivado del vb. *resurgere* = «levantarse, restablecerse, alzarse, resurgir», que en el sentido teológico de «resucitar», corresponde al concepto gr. 336 *anástasis*, ἀνάστασις = «levantamiento», de *aná*, «arriba», y *hístemi*, «poner en pie».

1. La resurrección en el AT.
2. La resurrección en el NT.

I. LA RESURRECCIÓN EN EL AT. Se puede decir que la resurrección, entendida como resurrección de los muertos o de la carne, es muy tardía en el pensamiento hebreo. La revelación de esta doctrina es progresiva en el AT. La idea antigua que Israel tiene de la muerte y de lo que pueda suceder al difunto después de esta, viene ligada a su concepción de la vida terrenal como un bien en sí mismo, cuyo ideal es gozar de muchos años y de una prole numerosa. El no tener hijos o la muerte muy temprana aparecen como una desgracia y un castigo que cortan los lazos de la relación con el resto de los miembros de la tribu y con Dios mismo. Una vida longeva y fructífera es la mayor aspiración del hebreo piadoso, «viejo y lleno de días» (Gn. 35:29; cf. 15:15). Supone una vida realizada y bienaventurada. La muerte, entonces, se acepta como la realización perfecta del ciclo vital que termina en una «reunión con los padres» (Gn 15:15; 49:33), «reunido con su pueblo» (Gn. 25:8, 17; 35:29; 49:29).

Pero la antropología hebrea no se reduce al más acá de la existencia. La muerte no es el final absoluto de la persona, o, en términos bíblicos, del «alma viviente» (*népheshjayyim*, Gn. 2:7). A la muerte corporal sobreviene una existencia «espectral» en el > *sheol*, la región de la sombras, donde la existencia no se puede calificar de vida. Apartados de los vivos, los muertos ya nada saben nada de Dios y por eso no le alaban (Sal. 88:11ss). El *sheol* es la «tierra» de la que no se regresa: «el que desciende al sheol no subirá» (Job 7:9; cf. 14:12).

Para la antropología hebrea, el > hombre no es un ser compuesto por un > alma espiritual infundida a un cuerpo material (según era concebido por los griegos), sino un cuerpo vivificado por

el espíritu (heb. *néphesh*) de Dios, que es el principio de la vida. El hombre no *posee* un alma, sino que *es* un alma, es decir, un ser vivo. Sin cuerpo no hay vida real. Cuando se entrega la *néphesh*, la vida termina. El AT no conoce un término que designe solo al cuerpo (como separado y distinto del alma) y, a la inversa, la palabra «alma» significa generalmente el hombre entero, que existe corporalmente. Los difuntos que pueblan el *sheol* no son propiamente «almas» desencarnadas, ni seres vivientes, sino solo *sombras* (heb. *rephaím*) de lo que una vez fueron (1 Sam. 28:14; Is. 14:9). Su pervivencia y confinamiento en el sheol no es un castigo y, por tanto, no es ciertamente dolorosa: se trata del destino final, del «camino de toda carne» (1 R. 2:2), pero algo vacío, lúgubre. Es la no-vida en tanto que los muertos están separados de la comunidad de los vivos, sin comunicación con ellos (Is. 38:11); ajenos, además, a la alabanza de Yahvé (Is. 38:17-19). No es Yahvé su pastor, sino la muerte (Sal. 49:14).

Sin embargo, esta existencia espectral no es la nada total; significa el primer atisbo, la primera vislumbre de esperanza de que la vida humana está superada por una especie de vitalidad que trasciende los condicionamientos presentes: que la imagen y semejanza de Dios no se extingue con la muerte, aunque no se sea capaz de ver algo más que un doble umbrío de ella. No tiene nada de extraño, pues, que en los salmos se abra camino la confianza en Dios, que no abandonará al justo al poder de la muerte (Sal. 16:9; 49:15; 73:23-24). Creencia que, paralelamente, aparece como provocada por el problema de la prosperidad de los impíos y los sufrimientos de los justos tal como se ve en los textos citados. El clamor por la > justicia y la > retribución condujo a la creencia en una vida futura plenamente personal, capaz de conciliar el amor fiel de Yahvé con el incomprensible sufrimiento del justo, que pone en crisis su fe: «He aquí estos impíos, sin ser turbados del mundo, alcanzaron riquezas. Verdaderamente en vano he limpiado mi corazón, y lavado mis manos en inocencia; pues he sido azotado todo el día, y castigado todas las mañanas» (Sal. 73:15). Pero la fe arraigada en Yahvé atisba una esperanza y un consuelo que trascienden las condiciones terrestres actuales: «Mi carne y mi corazón desfallecen; mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre» (v. 26). El testimonio más antiguo, que constituye ante todo una confesión de fe confiada en el justo gobierno de Dios, se encuentra en Is. 26:19: «Tus muertos vivirán; sus cadáveres resucitarán. ¡Despertad y cantad, moradores del polvo! porque tu rocío es cual rocío de hortalizas, y la tierra dará sus muertos». Entonces tendrá lugar la retribución de los malvados: «He aquí que Yahvé sale de su lugar para castigar al morador de la tierra por su maldad contra él; y la tierra descubrirá la sangre derramada sobre ella, y no encubrirá ya más a sus muertos» (v. 21).

En idéntico trasfondo de castigo del malvado y reivindicación del justo, que en su oposición a los ataques de la idolatría ha tenido que pagar con su propia vida, aparecen las primeras referencias explícitas a la resurrección propiamente dicha: Dn. 12:2-3: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua». Esta es la declaración más importante de la fe en la resurrección de todo el AT. Se encuadra en las persecuciones que llevó a cabo Antíoco IV Epífanes (167 – 164 a.C.). En el segundo libro de los Macabeos se recoge y desarrolla la fe de Daniel, dando testimonio de lo extendida que se encontraba. Uno tras otro, los hermanos martirizados afirman esta misma esperanza: «El Rey del universo nos resucitará algún día para la vida eterna, por haber muerto en defensa de sus leyes» (2 Mac. 7:9, 14, 23, 36).

A partir de esta época, la fe en la resurrección se impuso en el judaísmo palestino y se convirtió en fe general del pueblo, no sin la oposición de los > saduceos, que consideraban que no se hallaba

atestiguada en la *torah* y contradecía a la razón (cf. Mc. 12:18ss; Hch. 4:lss; 23:6ss; cf. Josefo, *Guerras* 2, 8, 14; *Ant*., 18, 1, 4). También el judaísmo helenístico rechazó la resurrección. Frente a los ataques de unos y otros, los rabinos fariseos se esforzaron por demostrar la resurrección a partir del AT y de la razón iluminada por la fe en Yahvé. Ciertamente, a lo largo del AT está presente el convencimiento de que Dios tiene poder de vivificar a los muertos: «Él hace descender al *sheol*, y hace subir» (1 Sam. 2:6; cf. Dt 32:39; Sab. 16:13). La resurrección, pues, no tiene nada que ver con la mitología ni con la observación del ciclo vegetal de la naturaleza, sino con el poder de Dios, Señor de la vida y de la muerte. Las resurrecciones obradas por los profetas Elías y Eliseo (1 R. 17:22; 2 R. 4:35; 13:21) reflejan este convencimiento de la soberanía del poder divino sobre la muerte. Ciertamente, esos milagros no caen dentro de la noción de resurrección, porque solo obran un regreso a la existencia terrena y no la consecución del estado definitivo de la vida futura, pero deben valorarse como un eslabón medio en el desarrollo de la noción de resurrección, y sobre todo como muestra del poder de Dios sobre vida y muerte.

Las concepciones bíblicas de la resurrección encuentran su desarrollo en la literatura > apocalíptica. El pensamiento de Is. 24-27 es ampliamente seguido en 1 Enoc 6-36, donde solo los justos, presumiblemente israelitas, son resucitados para tomar parte en el reino mesiánico (25:4ss.). La vida tras la resurrección es un desarrollo orgánico de la presente existencia de justicia (90:33). En el nuevo orden de cosas, el impío que haya sido castigado en esta vida permanecerá en el Sheol eternamente (22:13), pero el malvado que no haya recibido su debido castigo en la tierra será trasladado como espíritu sin cuerpo del Sheol a la > Gehenna, el lugar de tormento.

En Dan. 12:2, tal como se comenta en 2 Esdras, se declara que habrá una resurrección general para ser seguida de un juicio que será universal y final. Las almas de justos e impíos, estando ahora unidas con sus respectivos cuerpos, serán juzgadas, «y a esto seguirá la recompensa, y ésta será puesta de manifiesto» (7:35).

II. LA RESURRECCIÓN EN EL NT. En el NT, la idea de la resurrección corporal está claramente expresada, descartando los casos de revivificación de difuntos para volver a morir, como fueron los del hijo de la viuda de Naín (cf. Lc. 7:14-15), de la hija de Jairo (cf. Lc. 8:49-56) y de Lázaro (cf. Jn. 11:38-44), así como los aludidos en Heb. 11:35, a saber, los que se nos narran en 1 R. 17:17-24 y 2 R. 4:25-37.

En el NT se menciona la resurrección tanto de justos como de injustos (cf. Jn. 5:29; Hch. 24:15), pero se pone especial énfasis en la resurrección de los creyentes (cf. Jn. 6:39-40, 44, 54; Ro. 8:11; 1 Cor. 6:14; 15:20, 23, 42-44, 50-55; 2 Cor. 5:1-10; Flp. 3:20-21; 1 Tes. 4:13-18), puesto que la de los impíos no puede llamarse una nueva dimensión de la vida, sino de una existencia miserable y desgraciada, lejos de Dios en la muerte segunda (cf. Ap. 20:11-15; 21:8).

Jesús refuta la negación de la resurrección de los saduceos (Mc. 12:16-27), poniéndose así al lado de la doctrina farisea, pero con una corrección: la resurrección no significa el retorno a las condiciones de vida terrestre. «Porque, cuando resuciten de entre los muertos, ni los hombres ni las mujeres serán dados en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos» (Mc. 12:25).

Pablo desarrolla una teología formal de la resurrección en su discusión con los que en Corinto, influidos por el pensamiento > helenístico o > gnóstico, la negaban (1 Cor. 15). Para ello comienza por utilizar un símil agrario: «Se siembra algo corruptible, y resucita incorruptible. Se siembra una cosa despreciable, y resucita gloriosa; se siembra una cosa débil, y resucita poderosa». El mismo Jesús usó esta misma metáfora del grano que no se vivifica si no muere antes en Jn. 12:24. El cuerpo,

cuando es entregado a la tierra, se halla en estado de degradación, de corrupción, pero se siembra precisamente porque se espera que vuelva a surgir de nuevo, como en una nueva primavera, lozano, incorruptible.

Se siembra una cosa despreciable (v. 43). Despojado de toda la gloria que tenía después de haber sido formado maravillosamente por las manos de Dios (cf. Sal. 139:13-16), pero destinado a morir a causa del pecado, el cuerpo muerto está «depreciado» (gr. *en atimía* = «sin estima»), en un proceso imparable de descomposición. Pero resucita glorioso, con mucha mayor gloria que la que pudo tener cuando más hermoso estaba, porque ahora su gloria es para siempre, inmortal, ya que ha sido redimido del imperio de la muerte (cf. Heb. 2:14-15). Se siembra una cosa débil (v. 43b) porque han vencido los principios de la disolución: la enfermedad se cebó en él y, finalmente, fue presa fácil de la muerte. Pero resucita poderoso (gr. *en dynamei* = «con poder»), es decir, tan fuerte que no podrán ya con él ninguna de las debilidades a las que estaba expuesto. «Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre» (Mt. 13:43). Inmunes a todo mal, no habrá corrupción, ni deformidad, ni defecto alguno, ni podrán sufrir ni morir: «Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron» (Ap. 21:4).

Se siembra un cuerpo animal (v. 44a. gr. *psykhikón* = «animal, natural»), que ha terminado sin remedio, porque estaba adaptado a las características de nuestra existencia terrena, sometido a concupiscencias desordenadas y gobernado por una voluntad inclinada al pecado. En cambio, resucita un cuerpo «espiritual» (gr. *pneumatikón*), no porque sea de naturaleza espiritual, puesto que tendrá consistencia física, sino porque su constitución será distinta de la del «carnal» o «psíquico»; ni tampoco porque esté animado por el Espíritu Santo (aunque sí morará en él, puesto que estará completamente transformado en gloria (cf. 2 Cor. 3:18), sino porque será gobernado por el alma espiritual, hasta el punto de ser regido por la voluntad con la misma facilidad con que son regidos por ella los actos puramente espirituales. En el estado de gloria, el cuerpo no estará sometido a la ley de la gravedad, ni tampoco a la de la impenetrabilidad, que impide moverse a través de obstáculos. Entonces tendrá el poder de los cuerpos gloriosos de penetrar sin ninguna difcultad y sin mutua lesión en otros cuerpos, a semejanza de Cristo resucitado (cf. Jn. 20:19, 26), pues los cuerpos de los creyentes serán transformados y glorificados según el modelo del cuerpo resucitado de Jesucristo (1 Cor. 15:45-49; Flp. 3:20-21).

Cristo ha sido resucitado por Dios como «primicia de los difuntos» (1 Cor. 15:20), como «primogénito de entre los muertos» (Col 1:18; cf. Hch. 3:15; 26:23). Su resurrección es el principio y fundamento de la resurrección de los muertos (1 Cor. 15:23). Así como por el primer Adán la muerte ha llegado al mundo, por Cristo llega la resurrección de los muertos. «Pues como en Adán todos mueren, así también en Cristo serán todos vueltos a la vida» (1 Cor. 15:21s). Los cristianos ya han sido sepultados y resucitados sacramentalmente con Cristo por el > bautismo (Ro. 6:4s; cf. Col. 3:1; Ef 2:5s). Véase ALMA, CIELO, INMORTALIDAD, JUICIO, MUERTE, RETRIBUCIÓN, SHEOL, VIDA.

BIBLIOGRAFÍA: G. Barbaglio. “Resurrección e inmortalidad”, en *DTI* IV, 140-165; J.H. Charlesworth, ed., *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (T & T Clark 2006); L. Coenen, “Resurrección”, en *DTNT* IV, 88-95; J. Kremer, “□ν□στασις, *anástasis*, resurrección”, en *DENT* I, 260-275; J. Daniélou, *La resurrección, ¿mito o realidad?* (Studium, Madrid 1971); C. F. Evans, *Resurrection and the NT* (SCM 1970); R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el AT* (Marova, Madrid 1967); G.W.E. Nikelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (HUP 2006); J.L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (ST 1986); D.S. Russel, *El período intertestamentario* (CBP 1973); A. Salas, *El*

enigma del más allá. Reflexiones bíblicas sobre el destino del hombre (Madrid 1977); O. Schilling, "Resurrección", en *DTB*, 909-922; F. Sutcliffe, *The OT and the Future Life* (Londres 1946).

F. LACUEVA

RESURRECCIÓN DE JESÚS

La resurrección de Cristo, tres días después de su muerte, constituye, junto con la cruz, la base fundamental del Evangelio (1 Cor. 15:3-4). Es el acontecimiento central de la Historia de la Salvación.

1. Experiencia y tradición.
2. El relato evangélico.
   2.1. *Algunas variantes*.
   2.2. *El cuerpo robado*.
   2.3. *José de Arimatea en el entierro*.
3. Intervención resucitadora de Dios.
4. Incredulidad de los discípulos.
5. Consecuencias de la resurrección.

I. EXPERIENCIA Y TRADICIÓN. La primera afirmación de la resurrección de Cristo es un texto paulino que recoge la profesión de fe más antigua y constituye su testimonio más temprano. Se remonta a los años 35-40 y dice: «Os he transmitido [*parédoka*] ante todo lo que yo mismo recibí: o sea, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y resucitado [*egégertai*] al tercer día según las Escrituras y que se apareció a Cefas y luego a los doce» 1 Corintios 15:3-5.

Pablo no es el creador sino el receptor de una > tradición, gr. *parádosis*, que se remite a la *experiencia* histórica de los testigos oculares que habían visto resucitado a Jesús, la cual él la «transmite» a su vez para que otros, al igual que aquellos, también participen de ella. En palabras del autor del cuarto Evangelio: «Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn. 1:3).

Esta y otras fórmulas prepaulinas sobre Dios que resucita a Jesús de entre los muertos (p.ej., Gal 1:1; 1 Tes 1:9-10), las fórmulas primitivas insertadas en los discursos de Pedro en el comienzo de Hechos (p.ej., Hch. 2:22-24, 32-33, 36), y otro material tradicional citado por varios autores del NT (p.ej., Lc. 24:34), demuestra que la afirmación acerca de la resurrección de Jesús de entre los muertos se remonta a los orígenes del movimiento cristiano, entre los años 30-50 d.C., es decir, las dos décadas cruciales antes de que Pablo y después otros autores del NT empezaran a escribir sus obras.

II. EL RELATO EVANGÉLICO. Aunque dispares en origen, propósito y redacción, los cuatro coinciden en fundamentar sus relatos de la resurrección de Jesús en la *experiencia* colectiva e individual de los apóstoles inmediatamente después de la crucifixión (cf. Mc. 16:1-8; Mt. 28:1-20; Lc. 24:1-53; Jn. 20: 1-29; cf. Hech. 1:3-14; Jn. 21:1-23; Mc. 16:9-20).

En su conjunto, los cuatro Evangelios narran los siguientes acontecimientos relativos a la resurrección de Jesús:

1) *Jesús difunto*. Jesús es crucificado y muere de muerte real y verdadera, confirmada por la

apertura del costado, con la que la autoridad verificaba la realidad de la muerte de un condenado que no hubiera fallecido antes de romperle los huesos de las piernas, para evitar que siguiera respirando.

2) *Jesús es sepultado*. Según la Ley judía, ningún ajusticiado podía yacer en una tumba familiar porque se le consideraba impuro (Dt. 21:22), lo que explica el «sepulcro nuevo» (Mt. 27:60) donde fue puesto el cadáver por > José de Arimatea, discípulo secreto de Jesús, quien solicitó el cuerpo a Pilatos y, después de obtenerlo, lo amortajó envuelto en un lienzo blanco y varias fajas, depositándolo, junto con los aromas, en un sepulcro donde aún no había sido puesto nadie. Según Juan, > Nicodemo le había acompañado en estas últimas operaciones. Después de esto, y cerrada la abertura del sepulcro con una gran losa, ambos se retiraron (Mc. 15:43-46; Mt. 27:57-60; Jn. 19:38-41).

3) *El sepulcro vacío*. Al amanecer del tercer día, unas mujeres, entre ellas María de Magdala, fueron al sepulcro a fin de completar los ritos fúnebres (cf. Mt. 28:1; Jn. 20:1). Como la piedra estaba «quitada» (cf. Jn. 20:1; Mc. 16:4), regresaron a toda prisa a informar del suceso a los discípulos que pudieron ver, entre los cuales destacan las figuras de Pedro y Juan, que corrieron hacia el sepulcro (cf. Jn. 20:2-10; Lc. 24:9-12; Mt. 28:8). Entraron en él y, al hallarlo vacío, con «los lienzos solos» (Lc. 24:12; Jn. 20:6), se quedaron perplejos. El sepulcro vacío en sí mismo no es la prueba de la resurrección, puede ser interpretado también de otras maneras, como de hecho pensó por un momento María Magdalena cuando supuso que alguien habría sustraído el cuerpo de Jesús (cf. Jn. 20:15). Pero por el contexto se observa que el sepulcro vacío es un signo que pone en alerta a los discípulos y los guía al encuentro del Señor resucitado.

4) *Las apariciones del Resucitado*. Después de la visita de Pedro y del discípulo amado, María Magdalena 1) se quedó sola llorando junto al sepulcro cuando se le apareció Jesús. Ella fue, pues, el primer testigo de la resurrección (Jn. 20:11-18; Mc. 16:9). Otras fuentes conceden este privilegio a Pedro. El Resucitado, en las múltiples circunstancias en que se aparece a los suyos, toma la iniciativa de los encuentros. Los discípulos se encuentran con él cuando no se lo esperaban. Es el mismo Jesús vivo el que interviene en sus vidas, se les hace presente y se les impone lleno de vida, obligándoles a salir de su desconcierto e incredulidad. «No se puede describir adecuadamente estos encuentros llamándolos sencillamente «visiones» o «apariciones». Tampoco es acertado preguntarse si se trata de visiones objetivas o subjetivas, externas o internas. Según los discípulos, Jesús se les impone como alguien vivo, en un encuentro que afecta la totalidad de sus personas» (J.A. Pagola). Si se les llama «visiones», tiene que ser en el sentido de que las apariciones fueron ante todo «visuales» (p.ej., 1 Cor. 9:1; 1 Cor. 15:5-8; Mc. 16:7; Mt. 28:17; Lc. 24:34; Jn. 20:18; Hch. 9:17; 13:31; 16:9), más que auditivas. La palabra *ophthe*, que aparece en gran parte de los textos decisivos, se emplea en los LXX para expresar la manifestación de Dios o de seres celestes normalmente inaccesibles a los ojos.

En cuanto al modo de estas apariciones, los Evangelios las describen como una presencia real y carnal de Jesús. Come, camina con los suyos, es tangible, dialoga con ellos. Su presencia es tan real que puede ser confundido con un caminante, un jardinero o un pescador. Al mismo tiempo, suceden fenómenos extraños: aparece y desaparece; atraviesa paredes. Aunque Mateo y Marcos no indican casi nada sobre las características del Jesús resucitado, Lucas y Juan son mucho más extensos. Lucas, especialmente, destaca la realidad física del cuerpo de Cristo: camina junto con dos discípulos (Lc. 24:13-15); comparte la mesa con ellos en varias ocasiones (Lc. 24:30, 41s; cf. Jn. 21:9-12; Hch. 1:4; 10:41), igual que durante los años previos transcurridos (Mt. 26:17s). En el tercer relato de la

resurrección, el de Lucas, Jesús se empeña en convencer a los discípulos de que su cuerpo resucitado es realmente físico. Cuando se presenta en medio del grupo, ellos se aterrorizan porque creen que es un espíritu. Pero Jesús apela directamente a sus sentidos de percepción para que reconozcan la realidad de su cuerpo (Lc. 24:36-49; cf. Jn. 20:20, 25, 27).

Las apariciones de Jesús tienen lugar en las más diversas circunstancias, en el camino de Emaús, en el Cenáculo, en la ribera del lago, en el monte de los Olivos, etc. Por último, y como a un abortivo, se apareció a Pablo en el camino de Damasco (Hch. 9:3-7; 1 Cor 15:5-8). Se extienden sobre un espacio de tiempo relativamente largo, y se sitúan, cuando los textos indican los lugares, en Galilea (Mc. 16:7, 14-20; Mt. 28:7, 16-20) y Jerusalén (cf. Jn. 20:11-29; Lc 24:13-53; Hch. 1:4-14). Muchos exegetas afirman que las apariciones en Galilea son históricamente seguras; las de Jerusalén serían las mismas de Galilea, pero transferidas por motivos teológicos a la Ciudad Santa, ya que esta posee para la Biblia un significado histórico-salvífico de primer orden: «La salvación viene de Sión» (Sal. 13:7; 109:2; Is. 2:3; Ro. 11:26).

2.1. *Algunas variantes*. La reconstrucción histórica de lo ocurrido encierra algunas dificultades en sus detalles menores, en especial las que se refieren a la visita de las mujeres al sepulcro, cuyo relato discrepa en varios puntos. Según Marcos, María Magdalena, María la madre de Jacobo, y Salomé, compraron especias aromáticas para ungir el cuerpo de Jesús (Mc. 16:1). Lucas ofrece la misma versión, con algunos datos adicionales: las mujeres presencian el lugar donde fue puesto el cuerpo de Jesús, después de lo cual prepararon especias aromáticas y ungüentos, en espera de que pasara el día de reposo (Lc. 23:56). Pero según el cuarto Evangelio, es Nicodemo quien llevó al sepulcro un compuesto de mirra y de áloes, como cien libras, y junto con José de Arimatea, «tomaron el cuerpo de Jesús, y lo envolvieron en lienzos con especias aromáticas, según es costumbre sepultar entre los judíos» (Jn. 19:39-40).

Marcos y Lucas afirman que las mujeres entraron en el sepulcro, que hallaron vacío, y allí, «un joven» (Mc. 16:5), o «dos varones con vestiduras resplandecientes» (Lc. 24:4), les informaron de lo que había ocurrido tocante al cadáver de Jesús: «No está aquí, sino que ha resucitado» (Lc. 24:6). Lucas habla de «dos ángeles», porque dos deben ser los testigos e intérpretes autorizados. Dos ángeles intervienen también en el momento de la ascensión de Jesús al cielo como intérpretes del aconatecimiento (Hch. 1:10).

Según el Evangelio de Mateo, las mujeres no llegaron a entrar al sepulcro en un principio, pues un «ángel del Señor, descendiendo del cielo», produjo un gran terremoto y removió la piedra (Mt. 28:2). Calma su temor diciendo que Jesús ha resucitado y entonces les invita a entrar para que vean el «lugar donde fue puesto el Señor» (v. 6). Entonces ellas, «saliendo del sepulcro con temor y gran gozo, fueron corriendo a dar las nuevas a sus discípulos» (v. 8). En el camino, Jesús se les aparece, no solo a María Magdalena junto al sepulcro, como en Juan, sino a María Magdalena y la otra María (Mt. 28:8).

Mateo inserta el tema de un > terremoto (Mt. 28:2-3) como un rasgo apocalíptico, tomado del escenario bíblico del «día del Señor», para expresar el tema de la victoria de Dios sobre la muerte. Análogamente, encuadra la muerte de Jesús en el Calvario en un marco apocalíptico: «La tierra tembló y las piedras se resquebrajaron; se abrieron los sepulcros y muchos cuerpos de santos que estaban muertos resucitaron» (Mt. 27:51-52).

De todo lo dicho se desprende que las mujeres estuvieron desde el principio presentes en el sepulcro; eran las únicas que sabían su ubicación exacta; no así los discípulos, que ni siquiera habían

estado en el entierro del Maestro, excepto José de Arimatea y Nicodemo, discípulos secretos, por otra parte.

2.2. *El cuerpo robado*. Desde el punto de vista histórico, la historia de la tumba vacía es básicamente fiable. Tanto la tradición que está detrás de Marcos, como la que entró en el Evangelio de Juan, testifican que una (María Magdalena) o más mujeres hallaron abierto el sepulcro de Jesús y desaparecido el cuerpo. La primitiva polémica contra el mensaje de su resurrección daba por supuesto que se sabía que la tumba estaba vacía. Naturalmente, los oponentes al movimiento cristiano justificaron aquella desaparición como un simple caso de robo (Mt. 28:11-15). Lo que estaba en disputa no era si la tumba estaba vacía, sino por qué estaba vacía. No hay evidencia temprana de que nadie, cristiano o no cristiano, alegara jamás que la tumba de Jesús todavía contuviera sus restos.

La hipótesis de que el cadáver de Jesús fue arrojado a una fosa común está dentro de lo que la historia dice sobre los ajusticiados, pero no se sostiene por ningún testimonio ni insinuación que pudiera entreverse en la historia evangélica. Como escarmiento, los romanos solían dejar que los ajusticiados públicos quedaran sobre el patíbulo para pasto de animales carroñeros, o los arrojaban a una fosa común, sin unción ni ceremonia alguna, donde se pudrían. En el caso concreto de Jesús y los otros dos reos, dada la circunstancia de la celebración de la Pascua, es más seguro hacer caso a la tradición evangélica respecto a la solicitud de las autoridades religiosas de Jerusalén, que intercedieron ante Pilatos por los cuerpos de los ajusticiados, pues, si no se enterraban, pasando al raso la noche, esos cuerpos manchaban la Tierra Santa y corrompían la ciudad de Dios (cf. Jn. 19:31-37; Dt. 21:22-23). Gracias a la intervención de José de Arimatea, el cuerpo de Jesús se salvó de ser arrojado a la fosa común.

2.3. *José de Arimatea en el entierro*. La inesperada presencia de José de Arimatea en torno al entierro de Jesús, rogando al gobernador romano que le entregase el cadáver del ajusticiado (Mc. 15:43; Mt. 27:58; Lc. 23:52; Jn 19:38), es muy poco probable que sea una invención cristiana. Todos los evangelistas coinciden en señalar a los dirigentes religiosos judíos como responsables del asesinato judicial de Jesús. Por eso Raymond Brown piensa que es muy probable que José haya enterrado a Jesús a sus expensas y en su propia tumba, ya que es casi imposible explicar por qué los cristianos habrían de fabricar la historia de un miembro del sanedrín judío que hizo lo correcto por Jesús.

En cuanto a la presencia de Nicodemo, tampoco hay que pensar que Juan le inventara este cometido si la tradición cristiana no recordara que un miembro del Sanedrín intervino en este episodio, y el único miembro del Sanedrín favorable a Jesús que Juan conocía era Nicodemo. Se ha sugerido que, como Nicodemo era fariseo, su presencia garantizaría la correcta ejecución del rito del enterramiento.

III. INTERVENCIÓN RESUCITADORA DE DIOS. La más temprana tradición prepaulina habla de Dios que resucita a Jesús (o a su Hijo) de entre los muertos (p.ej., Ro. 10:9; 1 Tes. 1:10), o también habla de Jesús «que es resucitado» (p.ej., 1 Cor. 15:4; Mc. 16:6), lo que implica que esto ha ocurrido «por medio del poder divino». La resurrección de Jesús es una actuación del Padre, que con su fuerza creadora y poderosa ha levantado al muerto Jesús a la vida definitiva y plena. El Jesús crucificado ha sido traído personalmente desde el estado de muerte al de una vida nueva y perdurable. En 1 Cor. 15:3, el texto más primitivo sobre la resurrección, el apóstol utiliza el vb. *egégertai* en perfecto pasivo, indicación de que la acción que se cumple es obra del Dios, como si dijese: «Dios lo ha resucitado». Llama la atención que esta sea la fórmula invariable que aparece en

otros textos, lo que indicaría que formaba parte de las primeras confesiones cristianas. No se confiesa que «Jesús ha resucitado» por sí mismo, sino que «ha sido resucitado por Dios» (Hch. 2:24; 3:15). O sea, es un acontecimiento realizado por Dios, que contrasta con lo hecho por las autoridades del pueblo de Israel al condenar y dar muerte al Mesías (Hch 4:10, 23-24, 32, 36). Ahora el Padre corrobora, para confusión de los enemigos de Jesús, sus títulos mesiánicos: «Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Hch. 2:36).

La resurrección de Jesús no debe considerarse como una reanimación, no es que Jesús «vuelva a vivir» de la misma manera que Lázaro (Jn. 12:1) o que la hija de Jairo (Mt. 9:25), pues entonces estaría regido por las mismas leyes biológicas y fisiológicas anteriores y, en consecuencia, estaría necesariamente abocado a la muerte. Ahora bien, Cristo resucitado ya no muere más, la muerte ya no tiene dominio sobre él (Ro. 6:9).

Jesús ha sido resucitado por la fuerza de Dios, que le hace vivir su nueva vida (Ef. 1:19-20; 2 Cor. 13:4). Otra expresión análoga dice que Jesús ha sido resucitado por la gloria de Dios, es decir, por esa fuerza que descubre toda la grandeza gloriosa de Dios (Ro. 6:4); por eso, Cristo resucitado posee un «cuerpo glorioso» (Flp. 3:21), que no significa un cuerpo luminoso, majestuoso, sino una personalidad llena de la fuerza transformadora de Dios. Jesús ha sido resucitado por el Espíritu de Dios, es decir, por su aliento creador (Ro. 8:11); por eso, Cristo resucitado posee «un cuerpo espiritual» (1 Cor. 15:35-49), lo que no significa un cuerpo inmaterial, etéreo, invisible, sino una personalidad penetrada por el aliento vital y creador de Dios. En todo caso, se afirma la identidad entre el que murió y fue sepultado y el que resucitó (1 Cor. 15:3-5). De ahí la preocupación por acentuar el hecho de las llagas (Lc. 24:39; Jn. 20:20, 25-29), de que él comió y bebió con sus discípulos (Hch. 10:41) o delante de ellos (Lc 24:42).

Desde el punto de vista teológico, con la resurrección de Cristo ha quedado redefinido para siempre el significado de la palabra «muerte». Cristo vino «a destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, el diablo» (Heb. 2:14). La muerte es desde ese momento un enemigo derrotado, un enemigo muerto (1 Cor. 15:55).

IV. LA INCREDULIDAD DE LOS DISCÍPULOS. Toda la tradición evangélica es unánime en señalar la incredulidad de los discípulos, reprochada vivamente por Jesús (Mc. 16:13-14; Lc. 24:22-25, 37-39). En el momento de la prueba, lo negaron y huyeron. En ellos se cumplen las palabras de Cristo: «Todos os vais a escandalizar de mí» (Mc. 14:27; Mt. 26:31). Simplemente huyen y retornan a Galilea (Mc. 14:50; Mt. 26:56). La mayoría, según la reconstrucción de X. Léon-Dufour de los acontecimientos cruciales del prendimiento y muerte de Jesús, habría huido de Jerusalén hacia Galilea, a excepción de las mujeres y Pedro, que habrían quedado en Jerusalén.

Aquellos hombres, que no solo se resistían a aceptar el anuncio de Jesús sobre su muerte, sino que abandonaron al Maestro, a partir de las primeras noticias de la resurrección de Jesús comienzan a anunciar el Evangelio con una convicción total. Aquellos hombres cobardes que no habían sido capaces de mantenerse junto a Jesús en el momento de la crucifixión, comienzan ahora a arriesgar su vida por defender la causa del Crucificado. La experiencia de la resurrección fue para ellos un acontecimiento transformador que les cambió totalmente. Desde entonces, vinieron a ser en todo lugar testigos de la resurrección (Hch. 1:22; 2:32; 3:15; 4:10, 33; 5:31-32; 10:40-42; 13:30-37; 25:19, etc.).

Es particularmente significativo el caso de Pablo de Tarso. El encuentro con Cristo resucitado lo

convierte de perseguidor de las comunidades cristianas en testigo y predicador de la Buena Noticia de Cristo (Gal. 1:23; Flp. 3:5-14; Col. 15:9-10).

Los encuentros de los once con el Resucitado terminan invariablemente en una llamada a la evangelización (Mt. 28:18-20; Mc. 16:15; Lc. 24:28; Jn. 20:21). Concretamente, Pablo entiende su experiencia pascual como una exigencia de predicar la fe entre los gentiles (Gal. 1:15-16). Encontrarse con el Resucitado es sentirse llamado a anunciar la Buena Noticia de Cristo (Lc. 24:36; Jn. 20:17-18).

V. CONSECUENCIAS DE LA RESURRECCIÓN.

1) *Para el mismo Jesucristo*. Desde el punto de vista ontológico, la acción de Dios que resucita a Jesús es una acción paternal, lo constituye Hijo de Dios con poder (Ro. 1:4). Según Hch. 13:32-33, es un engendramiento: «nosotros también os anunciamos el evangelio de aquella promesa hecha a nuestros padres, la cual Dios ha cumplido a los hijos de ellos, a nosotros, resucitando a Jesús; como está escrito también en el salmo segundo: Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy». Este salmo podía entenderse de un rey terreno, lo mismo que la profecía de Natán (2 Sam. 7:14), pero en la aplicación que se le hace a Jesús, la fe cristiana comprende 2 Sam. 7:14 de una filiación divina, única (Heb. 1:5), e interpreta el Sal. 2:7 como un engendramiento auténticamente divino (Heb. 1:5; 5:5), que «se cumple» en la resurrección de Jesús. Esta revela que Dios engendra a su Hijo en este mundo en el Espíritu, que Jesús es el Hijo engendrado en ese divino poder que es el Espíritu.

Desde el punto de vista de su misión, al resucitarlo, Dios ha dado la razón a Jesus y ha legitimado y confirmado con su gesto vivificador, su mensaje y actuación. Su muerte en la cruz, abandonado por todos (Mc. 15:34), condenado en nombre de la Ley, e incluso maldecido por Dios (Gal. 3:13; 1 Cor. 1:23), parecía demostrar que Jesús era un falso profeta abandonado también por Dios. Ahora los discípulos comprenden que no es así. Dios lo ha resucitado desautorizando a todos los que lo habían rechazado (Hch. 2:23-24).

2) *Para los creyentes*. La resurrección de Jesús no solo le atañe a él personalmente, sino que afecta además a la humanidad y al universo entero. En sentido soteriológico, asegura que su sacrificio por todos los hombres ha sido aceptado por Dios. Gracias a él el creyente es justificado (Ro. 4:24s; cf. 1 Cor. 15:17). La salvación es segura, Cristo intercede por los suyos (Heb. 7:25).

La resurrección es el primer acto creador de Dios en su Hijo por el que inaugura la «nueva creación». Cristo es el primero de los muertos: los demás le seguirán en breve (1 Cor. 15:20; Ro. 8:29; Col. 1:18). El mismo Espíritu que resucitó a Cristo habita ya en los fieles (Ro. 8:11) y va formando con todos ellos un cuerpo glorioso. Su resurrección abre la posibilidad de alcanzar la liberación última y total (1 Cor. 15:22; Ef. 2:4-6). Los muertos en pecados y delitos son vivificados juntamente con él (Ef. 2:4-5; cf. Ro. 6:4; 1 Pd. 1:3). Quien vive en Cristo, unido a él, un día resucitará con él. «Dios, que resucitó al Señor, también nos resucitará a nosotros por su fuerza» (1 Cor. 6:14). La resurrección de Cristo es un hecho escatológico, perteneciente al futuro último, que actúa en los discípulos y la comunidad como poder del Jesucristo vivo y eterno. Véase ASCENSIÓN, CRUZ, JESUCRISTO, JOSÉ DE ARIMATEA, NICODEMO.

BIBLIOGRAFÍA: D.C. Allison, *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters* (T&T Ckark 2005); J. Alonso Díaz, “Resurrección de Jesucristo”, en *EB* VI, 166-179; P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor* (Fax, Madrid 1971); S.J. Binz, *The Passion & Resurrection Narratives of Jesus: A Commentary* (Liturgical Press 1989); L. Boff, *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte* (ST 1981); R.E. Brown, *La muerte del Mesías*, vol. 2 (EVD 2006); J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético* (BAC 1986); C. Bryan, *The Resurrection of the Messiah* (OUP 2011); J. Daniélou, *La resurrección* (Studium, Madrid 1971); F.X. Durwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962); C.A. Evans, *Jesus, the*

Final Days: What Really Happened (SPCK/WJK 2009); C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament* (SCM 1970); G.E. Ladd, *Creo en la resurrección de Jesús* (Caribe 1977); X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Sígueme 1985); M.R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (IVP 2010); G. Lüdemann, *The Resurrection of Christ: A Historical Enquiry* (Prometheus 2004); Id., *What Really Happened to Jesus?* (WJK 1995); W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (Sígueme 1979); V. Messory, *Dicen que ha resucitado* (Rialp 2001); C.F.D. Moule, *The Significance of the Message of the Resurrection for the Faith in Jesus Christ* (SCM 1968); F. Mussner, *La resurrección de Jesús* (ST 1971); G. O'Collins, *Jesús resucitado* (Herder 1988); R.M. Price y J.L. Jeffery, eds., *The Empty Tomb: Jesus beyond the Grave* (Prometheus 2005); A.M. Ramsey, *La resurrección de Cristo* (Mensajero, Bilbao 1971); H. Schlier, *De la resurrección de Jesucristo* (DDB 1970); S. Sebugal, *Anástasis: Resucitó y resucitaremos* (BAC 1994); J.S. Spong, *La Resurrección, ¿mito o realidad?* (Martínez Roca, Barcelona 1996); R.B. Stewart, ed., *The Resurrection of Jesus: J.D. Crossan and N.T. Wright in Dialogue* (Fortress 2006); R. Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (OUP, Oxford 2003); A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección* (Trotta 2003); G. Vermes, *La resurrección* (Crítica, Madrid 2008); S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo* (Sígueme 1982); L.D. Weatherhead, *The Resurrection of Christ* (Londres 1959); J. Wenham, *Easter Enigma: Do the Resurrection Stories Contradict One Another?* (Cambridge University Press 1993); N.T. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios* (EVD 2008).

A. ROPERO

RETAMA

1. Heb. 7574 *réthem*, רֶתֶם, o *róthem*, רֹתֶם, «escoba», por su cerdas como postes; árabe *ratam*; Sept. *Rhátham*, Ῥάθαμ v. *Rhathmén*, Ῥαθμέν (1 R. 19:4). No siempre se entiende de qué planta se trata, por lo que en ocasiones se traduce simplemente como «planta»: *phytón*, φυτόν (1 R. 19:5); *xylon*, ξύλον (Job 30:4); *eremikós*, ἐρημικοῖς (Sal. 120:4); Vulg. *desolatorius* en el último caso y *iuniperus* («enebro») en el resto.

2. Heb. 6176 *aroer*, עֲר עֶר = «desnudez», de ahí «retama», por crecer en lugares desérticos (Jer. 17:6; 48:6).

Arbusto de abundantes ramas y hojas pequeñas, estrechas y rígidas, que crece en parajes desérticos y terrenos salinosos (cf. Jer. 48:6). La especie *Erica verticillata* es un arbusto enano, con flores rosas y un perfume suave, que crece en las laderas occidentales del Líbano. En el caso del AT, se refiere a la *Juniperus oxycedrus*, cuyo nombre en heb. implica la idea de desnudez, de manera que la mayor parte de los exegetas lo traducen como «miserable» o «abandonado» (cf. Sal. 102:17, «desvalido»).

El profeta Jeremías utiliza un juego de imágenes contrastando al hombre que confía en el hombre, cuyo corazón se aparta de Yahvé, comparado con la retama del desierto, con el hombre que se fía en Yahvé, por lo que es semejante al árbol plantado junto a las aguas, cuya hoja estará verde y en el año de sequía no se fatigará, ni dejará de dar fruto (Jer. 17:6-8).

Elías, huyendo de la reina Jezabel, se fue un día de camino por el desierto hasta llegar debajo de un arbusto de retama, donde se sentó para refugiarse del sol (1 R. 19:4). En el > Neguev la retama (*Retama monosperma*) llega a alcanzar dos metros de altura, lo que la convierte en un gratificante refugio con algo de sombra (Virgilio, *Georg*. 2, 434, 436). Los beduinos utilizan sus raíces como combustible (Job 30:4). Cuando se quería usar una flecha incendiaria se envolvía su extremo en raíces de retama, a las cuales se aplicaba fuego antes de lanzarlas (Sal. 120:4). Véase ARBUSTO, ENEBRO, ZARZA.

D. MUNIESA

RETÓRICA

Arte de la composición de sentencias, según la cual el lenguaje puede ser descriptivo, interpretativo o persuasivo. Se relaciona con ella la oratoria, el arte de hablar en público. El estudio de la retórica

es una disciplina clásica que data de la época de Aristóteles, muchos de cuyos elementos básicos han sido aplicados al estudio del texto bíblico. Esta metodología recibe el nombre de "retórica crítica". Es bien conocido que varios de los escritores del N.T. emplearon algunos de los elementos mas comunes de la retórica, especialmente el apóstol Pablo.

1. Retórica del mundo grecorromano.

2. Retórica del NT.

I. RETÓRICA DEL MUNDO GRECORROMANO.

1. *Grecia*. Entre los griegos, la expresion "arte retórica" se refería a la teoría y a la práctica de hablar bien en público. La importancia del uso correcto del lenguaje fue reconocida desde los tiempos de Homero (siglos IX-VIII a.C.). Los héroes épicos a menudo usaban un lenguaje figurado, un estilo muy peculiar en sus maneras de debatir y persuadir. Tisias y Córax de Siracusa, autores de manuales de oratoria forense y judicial, tenían el proposito de ayudar a los ciudadanos comunes a debatir sus casos ante los jueces de Sicilia. Fue otro siciliano, Gorgias de Leontino, el introductor del arte de la retórica en Atenas en el año 427 a.C. con mucho éxito. Destacaba particularmente por su lenguaje florido, su rítmica emocional y su lengua poética.

En contraste con sus contemporáneos, el ateniense Isócrates enfatizó una retórica "pura", sin mucho enbellecimiento ni poesía. Aunque no destacó como un buen orador, fue un maestro con mucha influencia, el primero que abrió una escuela de retórica. Instruyó a otros con mucho éxito. Como resultado, el estudio de la retórica oral y escrita muy pronto llegó a ser la base de la educación griega, y tiempo más tarde también formó parte del sistema educativo de Roma.

2. *Roma*. Al comienzo del primer siglo a.C., la retórica y la oratoria fueron firmemente establecidas en Roma como el medio por el cual se formaban quienes deseaban destacar en la cosa pública. Fue entonces cuando Cicerón escribió su famoso tratado *De Inventione*, el primero de sus siete libros sobre técnicas retóricas. También compuso y escribió numerosos discursos, un total de 58, de manera que llegó a ser un maestro en el arte de la retórica y uno de los más grandes oradores de la historia. La invovacion más importante que se le acredita en términos técnicos fue incluir el clásico concepto de *paideía* o educación: el orador debería ser alguien de amplios conocimientos y de un lenguaje persuasivo.

Los escritos retóricos de Cicerón representan un nivel muy elevado de calidad en lo que respecta a este arte en Roma. En los años subsiguientes del Imperio se observa un generalizado desinterés en la oratoria, con la excepción notable de los maestros y retores del siglo I d.C. Por ejemplo, la famosa obra de Quintiliano *Institutio Oratoria*, el más completo tratado de retórica antigua que ha llegado hasta nosotros. Su importancia radica en los detalles que presenta al explicar cómo se debe entrenar al niño en el uso del lenguaje, el dominio de la gramática, la dicción, la composición y la pronunciación, de cara al empleo de las reglas retóricas cuando llegue a la edad adulta. El objetivo de la educación es llegar a hacer del niño un gran orador, el gran ideal del ciudadano romano. Los tratados de Quintiliano fueron sumamente influyentes (también en algunos escritos del Nuevo Testamento), especialmente en el desarrollo de la retórica medieval renacentista.

II. RETÓRICA DEL NT. La influencia de la retórica greco-romana en los escritos del Nuevo Testamento es algo cada vez más aceptado. Por ejemplo, la epístola de Pablo a los Gálatas fue analizada por Hans D. Betz en su comentario de la serie *Hermeneia* (escrito en 1975), donde enfatiza en el hecho de que el Apóstol incorporó elementos de la retórica forense en su razonamiento. Pablo

actúa como el defensor, los destinatarios son los Gálatas, quienes hacen la función del jurado, y los que se oponían al Apóstol tienen el papel de acusadores. Es interesante observar que la estructura de Gálatas tiene partes que son elementos clásicos de la retórica de la época: *exordium* (introducción), *narratio* (mención de los hechos), *propositio* (puntos importantes a realizar), *probatio* (prueba) y *peroratio* (conclusión). De acuerdo con Betz, el mismo patrón organizativo es evidente en 2 Corintios 8 y 9.

La breve carta a Filemón es un ejemplo de retórica deliberativa, donde se encuentran elementos como *exordium, probatio*, y *peroratio*, con énfasis sobre *ethos* y *pathos*. En el caso de la epístola a los Romanos, de acuerdo con W. Wuellner, esta debe ser entendida como un ejemplo de retórica epidíctica, con un énfasis especial en el *pathos* del amor. En otros lugares del NT se encuentran evidencias del uso de elementos retóricos, pero no necesariamente en el sentido estricto clásico.

BIBLIOGRAFÍA: Carl J. Classen *Rhetorical Criticism of the New Testament* (Leiden, Brill, 2002); David N. Freedman. *The Anchor Bible Dictionary*, vol 5 (New York, Doubleday 1992); G.A. Kennedy, *Retórica y NT: La interpretación del NT mediante la crítica retórica* (Cristiandad 2003); Jerome H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo* (Sígueme 2005); D. Patrick, *The Rethoric of Revelation in the Hebrew Bible* (Fortress Press 1999); D. Patrick y A. Scult, *Rethoric and Biblical Interpretation* (Almond Press 1990); S. Talmon, "Retórica del AT", y S. Bartina, "Retórica del NT" en EB VI, 180-191; G. Theissen, *La redacción de los Evangelios y la política eclesial* (EVD 2004).

O. PANAYOTIS

RETRIBUCIÓN

El heb. carece de un término que indique la retribución en sentido teológico. En el AT esta se ve inicialmente desde una perspectiva terrena, sobre todo como obra del Dios Santo, que castiga el pecado en la vida presente del individuo o de la nación. Los términos más próximos que expresan la idea de la retribución como pago o recompensa, premio o castigo de las acciones, son:

1. Heb. 7939 *sakhar*, כָר ָ = «pago [de contrato], salario», aplicado a las relaciones humanas y sus transacciones comerciales (cf. Gn. 30:28; Ex. 22:14). En relación con Dios se habla de recompensa o castigo por las obras (cf. Is 40:10).

2. Heb. 8005 *shillem*, ם ֵ ִ = «devolución, retorno, pago, retribución». Indica el pago de una deuda (2 R. 4:7) y la recompensa divina (1 Sam. 24:20).

3. Heb. 1576 *gemul*, מ ל ְ, denota «actividad», de 1580 *gamal*, גמל, que indica el trato con una persona, bueno o malo, según el contexto. A veces se traduce como «recompensa» (Prov. 19:17; Jer. 51:56) o «pago» (Prov. 12:14; Sal. 103:10). Cada uno recogerá el fruto de su trabajo o de su conducta y será recompensado conforme a tal, aunque Dios no paga según los pecados (Sal. 103:10), de otra manera, «¿quién podrá estar delante de Yahvé el Dios santo?» (1 Sam. 6:20).

4. Heb. *paqad*, פקד, se debería verter por «castigar, retribuir»; pero en realidad se trata de una raíz con una amplia gama de significados posibles, que giran en torno al sentido básico de «ocuparse atentamente de, seguir a algo o a alguien con la mirada». En sentido teológico se emplea en Os. 4:9: «El pueblo y el sacerdote tendrán la misma suerte; los castigaré [*paqad*] por su conducta y retribuiré [*maalalaw*] por sus malas obras».

5. Heb. 5358 *naqam*, נקם = «vengar, tomar venganza, hacer justicia». En el sentido de castigo por el mal hecho, el término vendría a equivaler a castigo de compensación por una injusticia cometida. Tiene que ver, pues, con reivindicar la justicia atropellada. Es una manera antropomórfica de referirse a la justicia reivindicadora y retribuitiva de Dios (cf. Dt. 32:35; Ez. 25:14, 17).

6. Gr. 468 *antapódoma*, ἀνταπόδομα = «retribución, paga, recompensa» (Ro. 11:9; Lc. 14:4).

7. Gr. 489 *antimisthía*, ἀντιμισθία = «retribución, recompensa» (Ro. 1:27).

8. Gr. 1557 *ekdíkesis*, ἐκδίκησις = «venganza, vindicación, justicia, castigo, retribución». Tiene el sentido de hacer justicia (Lc. 18:7; 21:22; Hch. 7:24; Ro. 12:19; Heb. 10:30).

La retribución tiene que ver con una especie de ley de acción-consecuencia, o dicho en términos populares del mundo agrario bíblico, «lo que se siembre se recoge» (cf. Job 4:8; Gal. 6:7), que en las relaciones laborales tiene que ver con el trabajo y el salario correspondiente. En lo que respecta a Dios, la retribución tiene que ver con su justicia y santidad. Al cumplimiento de la Ley va unida la recompensa o premio, mientras que a la transgesión le acompañan la amenaza y el castigo (cf. Dt. 28). Dios paga a cada uno según sus obras (cf. Prov. 12:14; Jer. 31:16; Sal. 28:4; 2 Cro. 15:7; Job 34:11; Is. 59:18). En los profetas, la retribución aparece siempre asociada a la idea del juicio divino (Is. 34:8; Jer. 51:56), el cual determinará la recompensa o castigo según la obra de cada cual. Nadie puede escapar de la justicia retributiva de Dios, descrita como > venganza divina para los malvados (Dt. 32:35, 41).

En las primeras etapas de la revelación, la retribución se considera como un hecho colectivo, familiar o nacional, aun cuando no se desconozca la responsabilidad personal (Dt. 28; Nm. 16:20-22; Jue. 3:7, 12; 2 Sam. 24:16-17; Am. 7:17). En Jeremías (31:30) y a partir de Ezequiel, la retribución individual va adquiriendo cada vez más importancia (Ez. 18:2-3). En la literatura sapiencial la idea de la retribución se completa con una visión de la vida más allá de la muerte (Sab. 3:4; 6:18-19; 15:3). El libro de Daniel habla más explícitamente de la suerte diferente que aguarda a los buenos y a los impíos después de la muerte. En el último día, muchos de entre los muertos resucitarán: unos, es decir, los israelitas fieles a la Ley, para la vida eterna; otros, para la vergüenza eterna (Dan. 12:1-3).

En el NT se mantiene la tradición judía de la retribución en conformidad con las obras (cf. Mt. 16:27; Mc. 9:41; Ro. 2:6; 1 Cor. 5:10; 2 Ti. 2:12; 4:14; 2 Jn. 8; 2 Pd. 2:13; Ap. 18:6; 20:12), pero Jesús supera cualquier tipo de concepción legalista al insistir en la misericordia divina. La recompensa celestial no se mide con el patrón de los tratos comerciales, tanto por tanto, sino que siempre es sobreabundante y generosa, como enseña la parábola de los vendimiadores (Mt. 20:1-15). Los que siguen a Jesús y han renunciado a todo por amor a él, «recibirán el céntuplo ahora en este tiempo..., y la vida eterna en el siglo venidero» (Mc. 10:29). Cada persona decide su futuro por medio de la fe y el amor a Dios y al prójimo (Mt. 10:32; 25:31-45), lo cual exige una conversión o nuevo nacimiento (Jn. 3:3). El buen obrar no se cuenta como mérito al que recompensar con el premio de la vida eterna, ya que al obrar bien no se hace sino lo que cada cual está llamado a hacer; «así también vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os ha sido ordenado, decid: Siervos inútiles somos, pues lo que debíamos hacer, hicimos» (Lc. 17:10). La doctrina de Jesús evita todo cálculo mezquino, toda equivalencia material entre cumplimiento y recompensa; para él, el premio es un regalo de gracia que el Padre concede por puro amor (Mt. 20:1-15; Lc. 15:11-32).

Para el Evangelio de Juan el premio y el castigo, remitido al último día, son también una realidad en cierto modo ya presente. Los hombres se salvan o condenan a sí mismos según la actitud que toman respecto a Cristo (Jn. 8:24). El juicio y la suerte final de los hombres se decide en la fe en Cristo: «El que en él cree, no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn. 3:18).

También para San Pablo cada uno recibirá la retribución en conformidad con sus obras (Ro. 2:6; 1

Cor 5:10), pero entendiendo que el obrar del cristiano es expresión del Espíritu que se le ha dado, de tal modo que su obrar en el mundo es el desarrollo orgánico de la vida sobrenatural que mediante la fe comparte con Cristo (Gal. 2:20). La retribución a sus actos, que brotan precisamente de la vida de Dios implantada en él (1 Cor. 15:10), es un don gracioso y totalmente gratuito de Dios; por eso el hombre no puede gloriarse de sus obras (Ro. 3:27), ya que todo es obra del Espíritu Santo (Ro. 8:14-17; Gal. 5:22; Flp. 2:13).

La retribución remite a la escatología en última instancia, al la > Parusía de Cristo y el día del juicio final (2 Cor. 5:10; 11:15; Stg. 5:9; 1 Pd. 1:4 ss.; 4:13; 5:14; Ap. 22:12). Todos los que rechazan el Evangelio de la gracia de Dios recibirán retribución de parte del Señor Jesús, cuando se manifieste desde el cielo con los ángeles de su poder (1 Tes. 1:8). Entonces, la justicia divina se aplicará a los que no conocen a Dios ni obedecen el Evangelio (2 Tes. 1:8). Esta retribución será «pena de eterna perdición, excluidos de la presencia del Señor y de la gloria de su poder» (1 Tes. 1:9). Véase CASTIGO, GRACIA, JUICIO, JUSTICIA, VENGANZA, VINDICACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, *En lucha con el misterio* (ST 1967); A. Bonora, “Retribución”, en *NDTB*, 1660-1674; P.Ch. Bötger, “Retribución”, en *DTNT* IV, 96-98; J. Díaz y Díaz, “Retribución”, en *EB* V, 191-198; G. Ghiberti, “Retribución”, en *NDT*, II; W. Pesch, “Retribución”, en *DTB*, 922-930; R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT* (Rialp 1965); J.L. Ruíz de la Peña, *La otra dimensión* (ST 1986); J. Salguero, “Retribución”, en *GER* 20, 183-186; C. Wiener, “Retribución”, en VTB, 780-784.

A. ROPERO

REU

Heb. 7466 *Reú*, רְע = «compañero»; Sept. *Rhagaû*, ʽΡαγαῦ v. *Rhagaú*, ʽΡαγαύ (1 Cro. 1:25). Descendiente de Sem, hijo de > Peleg y padre de > Serug (Gn. 11:18, 21; 1 Cro. 1:25). Aparece citado en la genealogía de Cristo de san Lucas con el nombre de Ragau, conforme a la LXX (Lc. 3:35). Se dice que vivió 239 años.

REUEL

Heb. 7467 *Reuel*, רְע אֵל = «amigo de Dios»; Sept. *Rhagüel*, ʽΡαγουήλ; Vulg. *Rahuel*, *Raguel*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Esaú con > Basemat (Gn. 36:4, 10; 1 Cro. 1:35, 37), y padre de cuatro hijos (Gn. 36:13) que fueron jefes de familia o de clan en el país de Edom (v. 17).

2. Sacerdote madianita y pastor nómada en el desierto, padre de Séfora, esposa de Moisés (Ex. 2:16); pero en Éx. 3:1; 4:18, recibe el nombre de > Jetro. Josefo cree que ambos nombres se refieren a la misma persona (*Ant*. 2, 12, 1), pero Aben-Ezra, seguido por Rosenmüller, interpreta la palabra «padre» de Ex. 2:18, por «abuelo». Ewald, sin embargo, cree que falta la frase «Jetro, hijo» antes de Reuel en Ex. 2:18. Ranke entiende que la palabra heb. *jothén*, חֹתֵן, traducida como «suegro» (Ex. 18), significa «cuñado», por lo que habría que entender que Jetro sucedió a su padre en el sacerdocio (Ex. 3:1). Otros suponen una doble genealogía (Hartmann, *Pentat*. p. 223; De Wette, *Einleit. ins A.T.* p. 196) debida al compilador.

3. Padre de > Eliasaf, jefe del ejército de la tribu de Gad en el momento del censo en el Sinaí (Nm. 2:14). En otros pasajes paralelelos recibe de nombre de > Deuel (1:14; 7:42, 47; 10:20).

4. Benjaminita, padre de > Sefatías, que juntamente con otros compatriotas se estableció en Jerusalén después del cautiverio (1 Cro. 9:8).

REÚMA

Heb. 7208 *Reumah*, רְא מָה = «elevada», u «oral»; Sept. *Rheumá*, Ῥευμά. Concubina de Nacor, hermano de Abraham, con la que tuvo a > Teba y otros hijos (Gn. 22:24).

REVELACIÓN

1. Historia y concepto de la revelación.
2. La revelación en el AT.
   2.1. Revelación como Palabra de Yahvé.
   2.2. Revelación cósmica.
   2.3. Revelación histórica.
   2.4. Revelación y respuesta.
3. La revelación en el NT.
   3.1. La revelación en los Sinópticos.
   3.2. La revelación en los Hechos.
   3.3. La revelación en el Evangelio de Juan.
   3.4. La revelación en San Pablo.
   3.5. Revelación y Trinidad.

I. HISTORIA Y CONCEPTO DE LA REVELACIÓN. El carácter escatológico de la historia de la salvación determina el sentido mismo de la revelación que, arrancando de las irrupciones de Dios en la historia de Israel, alcanzará su punto culminante con la venida del Hijo y la instauración de su obra, la Iglesia. Con Cristo llegaron a nosotros la «plenitud de los tiempos» que, vividos hoy en la fe, alcanzarán mañana su plena manifestación: «Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto..., cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto» (1 Cor. 13:9).

La historia de la revelación se realiza en dos procesos distintos entre sí, pero esencialmente referidos el uno al otro: la revelación del AT se desenvuelve en el futuro de la promesa dada por Yahvé a su pueblo; la revelación del NT se efectúa «en» la promesa ya realizada, «en Cristo Jesús», nos repetirá constantemente San Pablo.

Cuando se trata de determinar el concepto de revelación en la Biblia, es difícil atenerse a un vocabulario fijo, ya que la revelación bíblica se presenta como un fenómeno complejo, que abarca acciones y realidades diversas entre sí, aunque todas encaminadas a guiar la experiencia del pueblo elegido. Aunque el término «revelación» se ha convertido en vocablo técnico para designar la automanifestación y la autodonación de Dios, las fuentes bíblicas no se expresan mediante categorías abstractas, sino que remiten a hechos, lugares y encuentros *revelantes*, mientras que los términos «revelar-revelación» tienen un eco apocalíptico indiscutible y cubren tan solo parcialmente una realidad mucho más amplia.

Por la naturaleza del caso, la revelación, en cuanto manifestación de una realidad supraterrena, tiene su origen en la libre iniciativa de Dios —es Dios quien habla, incluso antes de que el hombre pregunte por él (cf. Is. 65:1; Ro. 10:20)—, que manifiesta su ser y su voluntad. Dios solo es conocido si él se da a conocer, si quiere revelarse (Dt. 4:32ss). Y cuando se revela, lo hace para darse a conocer en medio de un mundo cegado por la idolatría e inmerso en la confusión de los «falsos dioses»: «Que sepáis que yo soy Yahvé» (Ex. 10:2; cf. 7:5, 17; 8:6; 14:4; 16:7). O más

explicitamente: «Para que sepas que no hay otro como yo en toda la tierra» (Ex. 9:13-14; Dt. 4:35). Israel será el pueblo elegido para llevar la luz del conocimiento del Dios veradero (Dt. 7:6; cf. Jer. 31:34; Ez. 36:38; 37:28; Is. 43:10).

Dios obra revelándose en una situación concreta, de modo que los actos divinos, máxime el rescate de la esclavitud de Egipto, son «palabra reveladora» en cuanto consignación y explicitación de unos hechos fundacionales para el pueblo. Por eso se dice que la revelación bíblica, lejos de ser atemporal, como en la mitología, es histórica y concreta: Dios ha hablado, y al hacerlo, lo ha efectuado en tiempos determinados (cf. Heb. 1:1-3); su palabra llega en un momento que se puede consignar con una fecha determinada; la palabra y la acción reveladora siempre llegan en tiempos de este o aquel monarca, en un tiempo datable históricamente (cf. Is. 1:1; Jer. 1:2; Ez. 1:1-3; Os. 1:1; Hag. 1:1; Lc. 1:5; 2:1). Esto explica por qué la Biblia concede tanto espacio a la historia y a los relatos. A la vez, la «palabra reveladora», que se recoje en la memoria del pueblo y se va consignando en las Escrituras Sagradas, es memoria, evocación y llamada a la obediencia y compromiso con Dios y su realidad, que ha de transmitirse de generación en generación (Ex. 10:2; Dt. 4:9; 6:7).

II. LA REVELACIÓN EN EL AT. La revelación se va introduciendo progresivamente con Abraham y los patriarcas, cuya experiencia del Dios que les habla y les llama a constituirse en el pueblo de la promesa, fundamenta la realidad de Israel como pueblo elegido. La segunda etapa decisiva de la revelación se manifiesta en la liberación de Israel de Egipto, que va acompañada de la manifestación del > nombre del Dios de Israel por medio de Moisés (Ex. 3:14). Al revelar su nombre, Yahvé toma partido por Israel, al que convierte en su elegido. La liberación, la elección, la alianza, la Ley, forman un todo indivisible y son vistos como punto de partida, modelo y promesa de los gestos futuros de Dios (cf. Miq. 7:14-17; Is. 10:20-26; Ez. 20:32-44). De ello se deduce que la revelación posee ya desde su principio y origen una estructura de «acontecimiento-significante» (Latourelle). Dios se revela en la vida de los patriarcas, y luego en la historia de Israel, lo cual confiere a la revelación una dimensión histórica de significación universal. Esto explica que la Biblia conceda tanto espacio a historias y relatos. El conocimiento del Señor está precedido por su acción en la historia. Dios se revela obrando. Israel comprendió además que no solamente los acontecimientos excepcionales de su historia, como los llamados de Abraham y Moisés, la liberación de Egipto, o la promulgación de la Ley en el Sinaí, revelan un designio divino, sino también la historia en su totalidad. Toda la historia bíblica está sostenida por esta convicción.

Para que la historia o acontecimiento sea relevante, tenga significado revelador, tiene que ir acompañada de la palabra que la interpreta. Los gestos de Dios tienen necesidad de la palabra que los anuncia y los comenta. Sin la palabra permanecerían mudos. Por eso, los relatos bíblicos son un entrelazado inseparable de acción y palabra, historia e interpretación, acontecimiento y significante.

2.1. *Revelación como Palabra de Yahvé*. Como hemos anotado, el término revelación no se encuentra en el AT. Es significativo que el texto bíblico describe le revelación divina mediante verbos. Los más habituales son 3045 *yadá*, ידע, en *hiphil*, «hacer saber, señalar, revelar», y 1541 *gelah*, גלה (aram. *galah*, גלה), «quitar el velo», inf. cons. *niphal*, «revelarse, mostrar»; 2834 *jasaph*, ף ח, «desnudar», en sentido indistinto, ya sea que se trate de una verdadera revelación de Dios, ya de una comunicación humana. 5046 *nagad*, נגד, que hace referencia a la revelación como proclamación o manifiesto. Un valor casi técnico tiene la expresión *debar Yahweh*, יהוה בָר ְּ,

«palabra de Yahvé». Esta «palabra» tiene no solo un valor meramente noético, sino también dinámico: «Y dijo Dios: Haya luz, y hubo luz» (Gn. 1:3). Se muestra omnipotente por sí misma, hace lo que dice.

Dios se revela formalmente como «palabra de Yahvé». En las > teofanías, las manifestaciones sensibles se encuentran siempre vinculadas a la «palabra de Yahvé». Así Dios «habla» a Abraham (Gn. 12:1ss). Moisés, que podía hablar con Dios como con un amigo (Ex. 33:11), no podía ver el rostro de Yahvé (Ex. 33:21-23). Por su «palabra» Dios promulga la Ley en el Sinaí (Ex. 20). Dios «habla» a los profetas y, por ellos, a su pueblo: «Así dice Yahvé». Esta palabra de Dios es imperativa, palabra de gracia a la fidelidad de su pueblo, y de castigo a la desobediencia (Dt. 27-28).

Además de las teofanías y de las revelaciones proféticas, existen sin duda otras formas secundarias de revelación, como son la de los símbolos, sueños, visiones, etc. En estos casos, la «palabra de Yahvé» es también principio de intelección. Dios, junto con el símbolo (Is. 20:1-2; Jer. 1:11, 13; 13:1-7; 16:1-2; 18:1-4), manifiesta al profeta por medio de su «palabra» el sentido de lo significado (Is. 20:3-6; Jer. 1:12, 14-16; 13:8-16; 16:3-4; 18:5-11) y manda, de ordinario, que comunique el mensaje a su pueblo. Igual acontece con los sueños del faraón (Gn. 40:1ss; 41:1ss) o de Nabuconodosor (Dan. 2:1ss; 4:1-33), e igual en las visiones (Dan. 5:1-29). Junto, pues, con los acontecimientos suscitados por Yahvé: sueños, visiones, etc. (elemento material), se ofrece su verdadero sentido por medio de sus profetas, que eran la «boca de Dios» (Ex. 4:16; 7:1; Jer. 15:19), a quienes les estaba confiada «la palabra de Yahvé» (Jer. 18:18), el elemento formal. Lo dicho no impide que, a veces, sea el profeta el que manifieste el símbolo y lo interprete, sin que se advierta explícitamente en el texto la expresión «palabra de Yahvé» (Is. 5:1ss), pero en estos casos es manifiesto que el profeta pregona una revelación que le fue comunicada de modo inteligible por la «palabra de Yahvé» (Is. 5:9).

2.2. *Revelación cósmica*. La revelación de la «palabra de Dios» manifiesta, ante todo, la omnipotencia y soberano dominio del Creador. Moisés, Abraham, Jacob, David y los profetas se sintieron acogidos por ella y experimentaron que la «palabra de Yahvé» era omnipotente. Tal experiencia histórica, dice R. Latourelle, había de orientar al autor del Génesis hacia la revelación cósmica de la creación. Dios es el Señor absoluto: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra...» (Gn. 1:1). El universo tiene su origen en el «decir de Dios» (Gn. 1:3; Sal. 33:6, 9; etc). La revelación cósmica es, pues, cronológicamente posterior a la revelación histórica. Así, las cosas dichas por Dios en el Génesis le manifiestan como Creador, precisamente por la fuerza de su palabra. Manifiestan su presencia, omnipotencia y divinidad (Sal. 19:2.5; Sab. 13:1-9; Job 25:7-14; Prov. 8:23-31; Eclo. 42:15-43; etc). Nótese que hablamos de la «revelación cósmica» tal y como formalmente se encuentra en el AT, y que de momento, prescindimos de la «revelación puramente natural» a que la reflexión filosófica puede llegar. Tampoco ponemos en tela de juicio que en muchas partes del AT se hable de las obras de la Creación como manifestaciones de la omnipotencia de Dios, sin que se cite textualmente la «palabra de Yahvé». Pero esto en nada obsta a que la tónica de los escritos veterotestamentarios considere todas las manifestaciones intramundanas como obras de la «palabra de Yahvé», la cual, por otra parte, se identifica, en la concepción hebrea, con la obra misma, como el mismo término heb. *dabar*, דָבָר, lo indica.

Pero la «palabra de Yahvé» no solo se manifiesta en la creación, estáticamente considerada, sino que tiene lugar con el mismo acontecer de la creación: Dios, en virtud de su palabra, se hace presente

en todos los acontecimientos de la naturaleza (Sal. 107:23-25; 147:15-18; 148:8; cf. 19:2-5). La palabra de Yahvé es escatológica y está al servicio de su revelación histórica: por el imperio de su palabra, los astros y todos los elementos combaten por Israel (Jue 5:20; Sal 106:9-12), y las fuerzas de la naturaleza se someten a su mandato (Sal. 46:1-12). Hay que subrayar que, para los hebreos, tanto las manifestaciones de Dios en la naturaleza (> rayos, > terremotos, > truenos, etc.), como de su soberano dominio, son siempre manifestaciones «personales»: Israel nunca confunde a Dios con sus obras, pero estas lo hacen presente y manifiestan su grandeza. En cualquier caso, es obvio que las cosmologías de aquel entonces en modo alguno pueden identificarse con el aspecto formal de la revelación, y que consiguientemente tampoco pueden ser consideradas como independientes de su sentido veterotestamentario. Esto aclara que el cosmos, aun percibido desde el punto de vista meramente material de la ciencia actual, pueda ser considerado como creación de un Dios Omnipotente en sentido Israelita.

2.3. *Revelación histórica*. Si la revelación cósmica manifiesta la presencia y potencia de Dios, sin embargo, no «interpela» al hombre, ni lo emplaza en el dilema de oír su palabra o perderse. Esta revelación comienza cuando la «palabra de Dios» se hace inteligible. Así habló Dios a Abraham, Moisés y los profetas. Primero, como Dios temible (Gn. 22:1ss; Ex. 4:1ss); después, como aquel que quiere pactar con su pueblo (Ex. 19:5ss). Tras la violación del «pacto», Yahvé vuelve a ordenar a Moisés que suba a la montaña para renovarlo (Ex. 34:1-3). A la súplica que hace Moisés a Dios: «Señor, si he hallado gracia a vuestros ojos, tenga a bien mi Señor andar en medio de nosotros», responde Yahvé: «He aquí que pacto una alianza; realizaré ante todo tu pueblo maravillas... y todo el pueblo contemplará la obra de Yahvé» (Ex. 34:8-10). Junto a la «palabra de la Ley» se revela también la «promesa». Primero de modo confuso en el protoevangelio (Gn. 3:15); después en la descendencia de Abraham (Gn. 22:16); más tarde en la regia descendencia de David (2 Sam. 7:11-13). El profeta Isaías, después de lamentarse de la ruina de Jerusalén y del cautiverio del pueblo de Dios, anuncia la próxima llegada de la liberación: «Mi pueblo conocerá mi nombre, el día en que yo diga: Heme aquí» (Is. 52:6). Isaías se sitúa en un presente suprahistórico, y oye la voz de los centinelas que «ven cómo Yahvé regresa a Sión» para redimir a Jerusalén (Is. 52:8-9). Con el anuncio jubiloso de la salud traída por Yahvé, aparece inmediatamente el «Siervo de Yahvé» como revelación del poder divino (Is. 53:1): «He aquí que mi siervo tendrá éxito... ¡Cuántos se horrorizarán de él!... pues verán lo que no se les había referido, y contemplarán lo inaudito» (Is. 52:13-15). Lo inaudito es lo que se narra en el cap. 53, a saber, que la redención de Israel alcanzará su momento culminante en los padecimientos y muerte del Siervo de Yahvé; así se manifiesta el poder de Yahvé: «¿Quién ha creído nuestra noticia? y el brazo de Yahvé, ¿a quién se ha revelado?» Tal revelación manifiesta la misericordia de Dios para con nosotros y bosqueja la misteriosa magnitud del pecado en el que nos encontrábamos: «Fue transido por nuestros pecados, molido por nuestras iniquidades...» (Is. 53:5).

¿Quién es este «Siervo de Yahvé»? ¿Es aquel vástago de Abraham en quien serán benditas todas las naciones de la tierra? ¿Es aquel descendiente del rey David, cuyo reino consolidará Yahvé de una vez para siempre? Si de una parte es incuestionable que en el AT existen diversas formas mesiánicas, sin embargo, no es tan claro y aún resulta un enigma pretender armonizarlas entre sí, a la sola luz de la literatura preevangélica. Esto resulta tanto más evidente si se tiene en cuenta que la «forma mesiánica» del rey davídico tiene unos caracteres políticos que son aparentemente irreconciliables con los rasgos del «Siervo de Yahvé» descrito por Isaías. Solo una ulterior revelación de Dios, que

en el AT conserva siempre la iniciativa, podía esclarecer este enigma. La misma dificultad encontramos cuando se trata de la revelación que del «Hijo del hombre» nos hace Daniel (Dan. 7:13ss). ¿Es este «Hijo del hombre» el descendiente de la casa de David? La revelación veterotestamentaria nos plantea un enigma que solo puede encontrar, según la Escritura, una respuesta definitiva en la «palabra de Yahvé». Dios, pues, irrumpe en la historia de Israel de modo inesperado y sorprendente. Así como el sentido de la historia de los demás pueblos se desenvuelve de modo continuo y en función de las voluntades humanas que determinan el ritmo de los acontecimientos, para Israel, sin embargo, también aquí al sentido lineal y profano y aun científico que podemos descubrir en su historia hay que añadir otro religioso, que viene determinado por la sorprendente presencia de Yahvé, que, según la Escritura, decide sus destinos. De aquí que cuando Israel pacta con los demás pueblos, Dios castiga su traición por no haber esperado su fuerza de Yahvé, su Dios (Is. 8:5ss; Jer. 2:17-18). Dios se revela precisamente como aquel que misericordiosa y libérrimamente ha elegido a Israel como pueblo suyo (Dt. 7:6-8), y no así a los otros pueblos. Esta elección tiene su norma en la Ley y su sentido en la promesa. Pero con la palabra de la Ley y la promesa, Yahvé no dice, según el NT, su palabra definitiva: el pueblo elegido debe esperar de Yahvé el cumplimiento de la Ley y el sentido último de la promesa.

2.4. *Revelación y respuesta*. Dios habla al hombre de suerte que este debe «escuchar» su palabra (1 Sam. 3:10). Dios habla a todo hombre y es todo hombre el que debe responder con debilidad (Miq. 6:8) e incondicional obediencia (Gn. 22:2). El pueblo de Israel debe ser fiel en cumplir la palabra de Dios. El carácter, pues, de la fe veterotestamentaria es de fidelidad y obediencia a la palabra de Yahvé, a saber, la palabra de la Ley y de la promesa. De aquí el carácter escatológico de la fe veterotestamentaria: Israel debe esperar de Yahvé el cumplimiento de sus promesas. Según esta interpretación bíblica, Dios elige a su pueblo libérrima y gratuitamente, dirige su historia, que es una historia de castigo a la infidelidad de su pueblo y de misericordia por el arrepentimiento de Israel (Ez. 36:22ss). Yahvé promete su salvación en un futuro que solo él tiene determinado. La palabra de Yahvé lo manifiesta como omnipotente (Jer. 10:7-13), santo (Am. 2:7; Jer. 23:9), misericordioso (Ez. 33:11). La palabra de Yahvé es «personal», en razón de su origen (Dt. 5:22), pero en el AT no se revela en sí misma como persona. Dos elementos son esenciales en esta revelación: la irrupción de Dios en la historia de Israel (*presencia de Yahvé*) y el imperio de su palabra (*palabra de Yahvé*). Como elemento específico de esta revelación hay que destacar su carácter múltiple e imperfecto, que espera su adimpleción de la iniciativa de Yahvé (escatología veterotestamentaria).

III. LA REVELACIÓN EN EL NT. Si la revelación histórica del AT se presenta como estadio escatológico intermedio entre la revelación veterotestamentaria y la revelación neotestamentaria, esto en modo alguno quiere decir que la revelación del NT no tenga también un carácter escatológico propio. En efecto, la revelación del NT no debe ser considerada de modo indiferenciado. Según el NT, la revelación de Dios a los hombres alcanza su plenitud solo al fin de la obra redentora de Cristo, ya que solo con su muerte y glorificación se hace posible la misión de su Espíritu (Jn. 16:7), que inaugura el comienzo de su segunda venida (Jn. 14:18-19), la permanencia de Cristo en su Iglesia (Jn. 14:20; Mt. 28:20), el pleno conocimiento de las enseñanzas de Jesús (Jn. 16:13), que sus discípulos, hombres «de poca fe» (Mt. 6:30; 8:26; 14:31), no llegaron a comprender (Jn. 14:25-26; 16:12-15) durante la vida terrena del Maestro. Glorificado Jesús, se cumplen sus promesas con la venida del Espíritu (Hch. 2:1ss) y el comienzo de la predicación apostólica (Hch. 2:4). El objeto de esa predicación se centra sobre la muerte y glorificación de Jesús, Hijo de Dios, muerto por nuestros

pecados y en quien se han cumplido las profecías (Hch. 2:14ss; 3:12ss; 4:8ss). En Jesús ha alcanzado la revelación su plena universalización y consumación definitiva (Heb. 1:1-4). De lo dicho se sigue que no todos los actos de Jesús narrados en el NT deben ser considerados como culminación definitiva de la revelación. Sin embargo, el hecho de haber sido escritos bajo la acción del Espíritu Santo, en cuya virtud los discípulos entendieron el alcance verdadero de las palabras que oyeron a Jesús (Jn. 14:16), hace que los episodios neotestamentarios que se refieren a la vida de Jesús, pierdan, con frecuencia, su carácter imperfecto y transitorio, y adquieran la plenitud evangélica de sentido que, de ordinario, les caracteriza. Esto no obsta a que podamos considerar el concepto de revelación del NT en dos estadios sucesivos, a saber, el de los documentos que tratan de la vida anteascensional de Jesús, y los que se refieren al anuncio de la Buena Nueva debido a los apóstoles. Aquí habría que subrayar que junto a la historia religiosa que muestra a Jesús y especialmente su Resurrección, está la historia de su Iglesia como una nueva creación y una nueva manifestación comunitaria de la Ley y los profetas, no como una sociedad civil; aquí –decimos— habría que subrayar la distancia abismal que hay entre esta historia de salvación y la historia profana del mundo, de sus gobiernos y de sus creencias. De nuevo, lo repetimos, nada tiene que ver la historia profana, que tiene sus propias reglas científicas, con la Historia de la Salvación que se nos ha revelado por la fe en la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, Hijo de Dios. Dado que el carácter específico del Evangelio de San Juan se sitúa en un plano de reflexión teológica postascensional mucho más elaborado que los Sinópticos, y teniendo en cuenta que la narración evangélica joánica no difiere sustancialmente de las narradas por los Sinópticos, limitaremos nuestro estudio de Juan a la doctrina del «Logos», colocándola entre los documentos del kerygma apostólico primitivo.

3.1. *La revelación en los Sinópticos*. Las términos empleados en los Sinópticos para describir la revelación son: *keryssein*, κηρύσσειν, «anunciar, predicar»; *keryssein to euangelion*, κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον, «anunciar el evangelio»; *euangelízesthai*, εὐαγγελίζεσθαι, «evangelizar»; *didaskein*, διδάσκειν, «enseñar»; *apokalyptein*, ἀποκαλύπτειν, «revelar» y *matheteúein*, μαθητεύειν, «hacer discípulos, instruir».

Según los Sinópticos, Jesús predica y enseña. Ambos términos se fusionan, a veces, en una misma frase sentenciosa (Mc. 1:38; 6:2; Mt. 4:23; 11:1; Lc. 19:47; 20:1; Hch. 4:2; 5:42). Insinúan aspectos distintos: *keryssein*, κηρύσσειν significa el anuncio de la proximidad del Mesías (Mc. 1:1-8 y par.), de la ceremonia del Reino (Mt. 3:2; 4:17; Mc. 1:15), o de la presencia misma del Mesías (Mt. 11:1b-6; Lc. 7:22-23); *didaskein*, διδάσκειν (Mt. 5:2; 7:29; 13:54; 26:55) tiene más bien un carácter doctrinal, que se encuentra indisolublemente unido al acontecimiento de la llegada del Reino mesiánico, inaugurado con el advenimiento de Cristo.

Si en el AT Dios habló por medio de los profetas, en los Sinópticos es Jesús de Nazaret el que anuncia el cumplimiento de la Ley y los profetas (Mt. 5:17; Lc. 4:21). La predicación de Jesús se encuentra en la línea de la tradición profética. Según esta tradición, los profetas son pregoneros de Dios e intérpretes de su voluntad (Ex. 4:15-16; 7:1; Jer. 1:9). *Keryssein*, κηρύσσειν es usado por Joel y por Jonás (Jn. 3:4-7) en orden a predicar la penitencia. Juan Bautista, profeta del Altísimo (Lc. 1:76), es «la voz del que clama en el desierto» (Is. 40:3-6), predicando [*kerysson*, κηρύσσων] bautismo de penitencia (Mt. 3:1; Mc. 1:4; Lc. 3:3). De modo semejante, Jesús predica el Evangelio (Mt. 17:23; 9:35; Mc. 3:1; Lc. 4:43; 8:1) y es tenido por el pueblo como uno de los profetas (Mt. 16:14; 21:46; Lc. 7:16; 24:19), como el profeta de los tiempos escatológicos (Mc. 6:14; 8:28; Mt.

21:10). Él mismo se atribuye a sí esta denominación de modo indirecto (Lc. 4:24; Mt. 13:57; Mc. 6:4), a pesar de que tiene conciencia de ser el anunciado por el mayor de los profetas (Lc. 7:27-28; Mt. 11:9-10), Juan el Bautista, el profeta escatológico (Mt. 17:12; Mc. 9:13), así como de la incomparable excelencia de su persona: es mayor que Jonás (Mt. 12:41), que Moisés y Elías (Mc. 9:2-10), que David (Mc. 12:35-37) y que Juan el Bautista (Lc. 7:18-23). En la parábola de los pérfidos viñadores se establece la relación entre Cristo y los profetas como la del Hijo con respecto a los siervos (Mc. 12:1-12). Jesús no vino «a destruir la Ley o los profetas... sino a consumarla [*pleosai*, πλη□σαι]» (Mt. 5:17). «Dios, que en los tiempos pasados muy fragmentaria y variadamente había hablado a los padres por medio de los profetas» (Heb. 1:1), ahora con el profeta de los tiempos escatológicos, en la persona del Hijo, nos habló a nosotros. Jesús, pues, no solo revelará el cumplimiento de todas las profecías, sino también la coherencia inteligible y alcance de todas y cada una de ellas.

En los Sinópticos, las palabras de Jesús, profeta de los tiempos escatológicos, se encuentran igualmente en la línea del profetismo apocalíptico. Estos profetas revelan el sentido de los misterios contenidos en los hechos y profecías veterotestamentarias ya acontecidas. Así, Daniel revela el «cumplimiento» de la maldición y juramento que se hallan escritos en la Ley de Moisés» (Dan. 9:11), manifestando el carácter profético que en tales maldiciones se ocultaba. De igual modo, Daniel (Dan. 9:2) estudia el oráculo de Jeremías (Jer. 25:11-12) y describe la revelación que Dios le hace por medio de «aquel hombre Gabriel» (Dan. 9:21), descubriéndole el alcance de las palabras de Jeremías (Dan. 9:22). Lo mismo acontece en el *Comentario de Habacuc* de la comunidad de Qumrán (*QpHab* 7, 1-15), en donde el Maestro de Justicia penetra, gracias a una nueva revelación, la significación profunda del texto de Habacuc, insospechada para este mismo profeta. Estos ejemplos manifiestan que el carácter deficiente de la revelación veterotestamentaria no solo es de orden cuantitativo, sino también cualitativo: es la Palabra de Dios «del» AT la que está en vías de manifestarse como revelación de Dios al final de los tiempos. Un eco de lo dicho lo encontramos en las palabras de la samaritana: «Sé que va a venir el Mesías... cuando venga nos manifestará todas las cosas» (Jn. 4:25). Jesús tiene conciencia de ser él el Mesías esperado (Jn. 4:26). Él revela los misterios del Reino a quienes quiere (Mt. 13:11 y par.). La explicación de los símbolos parabólicos que Jesús hace, tiene sus antecedentes en el estilo profético del AT (Is. 5:1ss; Ez, 17:3ss, 12) y, sobre todo, en el profetismo apocalíptico, cuando se ocupa de las parábolas que se refieren a los misterios del fin de los tiempos (Dan. 2; 4; 7-9; *4 Esd*. 3-4; 9-12; *Baruc*. 36-40; 53-72; *Enoc* 37-71). El mismo estilo apocalíptico se manifiesta cuando Jesús comenta a Daniel. En efecto, Jesús comenta a este profeta, como lo hiciera ya el propio Daniel, tratándose de Jeremías o el Maestro de Justicia a propósito de Habacuc. La acción de gracias del «himno» de Mt. 11:25 (y par.), recuerda la de Daniel (Dan. 2:23); «estasa cosas» (*taûta*, τα□τα) ocultas de Mateo (Mt. 11:25; cf. 13:11) tienen su correlato en el pronombre *hosa*, □σα de Dan. 2:29 (LXX), que es empleada en un contexto que trata de los misterios que han de acontecer; estas cosas las ocultó Dios a los «sabios y prudentes» (Mt. 11:25; cf. 13:11), como acontece en Dan. 2:10-14 con los *sophoí*, σοφο□ de Babilonia, y las reveló a los pequeños (Mt. 11:25; cf.1 3:11-15), de los cuales nos habla también Daniel (Dan. 1:17; 2:23), entre los que se cuenta él mismo. Solo si se tiene presente que este modo que Jesús tenía de enseñar debió ser habitual en él (Lc. 4:18, 21; 16:16; Mt. 7:12; cf. Lv. 19:9-11, 13; 18:33-36; Mt. 11:5 cf. Is. 35:5 y 61:1), se explica que sus discípulos, después de su glorificación, continuasen haciendo referencia constantemente al cumplimiento de las Escrituras. Lo dicho no obsta a que el carácter

escatológico de las revelaciones de Jesús no encuentre su plenitud de sentido y su unidad interna hasta que se consuma su obra, es decir, en su muerte y glorificación. También el sentido interno de este acontecimiento se encuentra bajo el imperio de su palabra reveladora de la «nueva Alianza» (Mt. 26:26-28 y par). De aquí que, en modo alguno, deba ser tenido como «ocasional» que los discípulos descubran el sentido pleno de las Escrituras (Lc. 24:25-27, 45; Jn. 20:9) y de las pretéritas palabras de Jesús (Lc. 24:6*b*-7.44; Jn. 2:22), precisamente después de la «exaltación» del Maestro; ni que San Juan considere esta «exaltación» como la obra suprema de la revelación divina; ni que el kerygma apostólico tenga el anuncio de la muerte y resurrección de Jesús como la esencia de la revelación de Dios a los hombres, transmitida por la Iglesia; ni que finalmente San Pablo centre toda su predicación en el anuncio de la «sabiduría de Dios», *sophía tu Theû*, σοφία τοῦ Θεοῦ, a saber, Cristo crucificado.

Revelación cósmica. La perspectiva sinóptica viene encuadrada en el acontecer de la vida de Jesús de Nazaret y de sus enseñanzas, que se orientan en el sentido de restablecer las relaciones del hombre con Dios. En la genealogía de Jesús, Mateo supone la elección del pueblo de Israel (Mt. 1:1ss), mientras que Lucas, que escribía para los gentiles, se remonta a Adán, «hijo de Dios» (Lc. 3:38). Con ello queda sobreentendido que los orígenes de la creación tienen su punto de partida en la libérrima voluntad divina. En conformidad con el AT, la acción de Dios se continúa en su paternal providencia (Mt. 6:25ss.; Lc. 12:22-31). Creemos que cuando Jesús habla aquí de la paternidad de Dios (Mt. 6:26, 32), hay que entenderlo en sentido propio; lo cual supone que vino a restablecer la paternidad de Dios en la historia y a través de ella, con respecto a los hombres, una paternidad perdida y olvidada por el hombre pecador. Así se convierte la providencia de Dios sobre la creación en un signo «paternal» de su providencia con respecto a los hombres que buscan el Reino de Dios (Mt. 6:32-33; Lc. 12:30-31), inaugurado con Jesús y revelado por él.

Revelación histórica. Jesús es presentado por los Sinópticos en continuidad con lo anunciado ya en el AT por los profetas. Juan el Bautista, el profeta de los últimos tiempos, del que habló ya Isaías (Mt. 3:3; Mc. 1:2-3; Lc. 3:4-6), anuncia la venida inminente del Mesías (Mt. 3:11; Mc. 1:7-8; Lc. 3:16). Reiteradamente, la palabra de Dios, anunciada por los profetas del AT, se va exponiendo y cumpliendo a lo largo de todas las tradiciones sinópticas. En el bautismo de Jesús, la venida del Espíritu sobre él y las palabras que se dejaron oír de los cielos (Mt. 3:16-17 y par) revelan el cumplimiento de la profecía de Isaías (Is. 42:1). A lo largo del Evangelio se van realizando en Jesús las profecías mesiánicas. Primero como instaurador del Reino de Dios en la tierra (Mt. 4:17; Mc. 1:15; Lc. 4:18-21) y promulgador de la nueva Ley (Mt. 5-7); después como el «Hijo del hombre» en su misión altísima y humilde (Mc. 2:10 y par; 2:28 y par; Lc. 6:5; Mt. 8:20; 9:19; 13:37 y par), que recuerda a Isaías (Is. 42:1ss), y su predicación por ciudades, aldeas y sinagogas (Mt. 9:35; Mc. 6:6); más tarde, después de la confesión de Pedro (Mt. 16:16), se describe el viaje de Jesús a Jerusalén, durante el cual instruye a sus discípulos acerca de su pasión y muerte (Mc. 8:32 y par.; 9:31 y par.; 10:33 y par), como «está escrito» en las Escrituras (Is. 53:1ss); finalmente, el > secreto mesiánico, que Jesús había ido revelando progresivamente a los suyos, adquiere su plena manifestación y sentido en su pasión, muerte y resurrección. A partir de esta, los enigmas que encerraban la vida y enseñanzas de Jesús y aun su misma muerte, se disipan en sus discípulos. Jesús había profetizado su muerte y resurrección, pero era más que un profeta, porque sus predicciones eran la expresión de su libérrima entrega (Lc. 22:19-20 y par; Mt. 26:53-54; Jn. 18:1ss). En él se cumplieron las profecías de Isaías acerca del «Siervo de Yahvé», pero este «Siervo» era infinitamente más de lo que el

profeta pudiera sospechar: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc. 15:39b; cf. Mc. 1:1). Como doctor hablará Jesús como el mismo Yahvé (Mt. 5:22.28; cf. Ex 20:1, 13, 14).

Revelación y respuesta. En los Sinópticos, la fe es también correlativa de la revelación de Jesús, aunque sus discípulos no la comprendieran durante la vida mortal del Maestro. Razón por la cual sus discípulos son llamados hombres de "poca fe". Solo llegado el momento de la plena revelación, esta provoca en ellos una entrega incondicional que les impulsa a predicar y dar testimonio del gran acontecimiento hasta la muerte (Hch. 5:28-32), en conformidad con el mandato del Señor (Mt. 28:16-20; Mc. 16:15-18; Lc. 24:46-47; Hch. 13:18), exigiendo a sus seguidores una adhesión incondicional a la palabra de Dios.

3.2. *La revelación en los Hechos*. Los *Hechos de los Apóstoles* manifiestan el lenguaje de la Iglesia primitiva. Jesucristo había dado a sus discípulos la misión de proclamar el Evangelio a todo el mundo (Mt. 16:16), de enseñar (Mt. 28:20) y hacer adeptos (Mt. 28:19): «Vosotros seréis testigos míos» (Hch. 1:8). Palabra y testimonio histórico vuelven aquí a asociarse de modo inseparable. La proclamación del Evangelio podría ser entendida en sentido extrínseco, como si el hombre hiciera de intermediario entre la revelación de Dios y los demás mortales. Esta interpretación supondría un olvido absoluto de la conciencia que con la revelación adquirieron los apóstoles de ser los pregoneros de «la palabra de Dios»; testigos, elegidos por Dios de antemano, de la resurrección; escatológica manifestación histórica de la acción salvífica de Dios en Cristo Jesús.

El *kérygma*, κήρυγμα («predicación») apostólico (12:14ss; 3:12ss; 5:29ss; 17:22ss) testifica que la salvación en Jesucristo viene de Dios (3:26; 13:23; etc) y es llevada a término por él (2:23; 3:18; 4:27-28; etc) al resucitar a Jesús (2:24, 32; 3:15), su Hijo (3:13); el cual se manifestó a los testigos elegidos por Dios de antemano (10:41), y fue exaltado por Dios habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo (2:33). Dios enviará al Mesías Jesús, y por él restaurará todas las cosas (3:20-21), ya que ha sido constituido por Dios Juez de vivos y muertos (10:42). Toda la obra de la salud en Cristo viene de Dios: el perdón de los pecados (5:31; 10:43), la conversión (5:31; 11:18), la efusión del Espíritu Santo (2:17; 5:32; 10: 44-45; 11:15-17), la salvación (4:12), la vida (11:18).

La obra de la salvación se manifiesta al mundo por la predicación apostólica, que es anuncio de la «palabra de Dios» (4:31; 5:42; 6:2; 7:8; 8:14; 11:1) y el testimonio de aquellos que convivieron con el Señor (1:21-22; 2:33; 3:13-15: etc) y fueron elegidos por Dios como testigos de su resurrección (10:39-40). Con el anuncio de la Buena Nueva, se han cumplido las Escrituras, no solo por lo acontecido con Jesús (1:16.20; 3:14-18, 22; 4:25-28; 12:23-25), sino también por lo que acontece con su obra, la Iglesia (2:16-33; 4:24, 28; 13:40-41). Con lo dicho queda sobreentendido que la revelación de tal «cumplimiento» es objeto de la revelación neotestamentaria. La «palabra de Dios» que nos fue «dada» en Cristo Jesús, decide el sentido del pasado veterotestamentario, presente y futuro de la revelación. A la predicación de la «palabra de Dios» debe responder la fe de sus oidores. Los *Hechos de los apóstoles* narran el aumento progresivo de los que creen por la predicación (2:41; 4:4; 4:14; 6:7; 9:42). Creer es acoger la «palabra de Dios» (2:41; 11:1), la Buena Nueva (8:12, 35; 10:21-22; 15:7). La fe es descrita como una adhesión incondicional a Cristo (9:42; 11:17; 16:31). Es una fe en el Señor Jesús, cuya soberanía se extiende a todos y cada uno de los hombres, a todas y cada una de las circunstancias. Tal fe en el Señor implica una *metánoia*, μετάνοια, una «conversión» de todo el hombre (2:38; 11:21) al Señor. De aquí que el anuncio del Evangelio es también revelación del hombre pecador (2:38; 3:19; 5:31), que puede aferrarse a su parecer y resistir a la palabra de Dios (4:6; 7:57; 17:18). Esta fe es, no una respuesta humana a un

mensaje humano, sino la acción gratuita de Dios en el corazón del hombre (16:14), por la que este acoge la «palabra de Dios», la predicación de los testigos elegidos por Dios y fecundada por el Espíritu Santo, para acrecentamiento de la Iglesia (9:31). La pluralidad expresiva del kerygma y la diversidad de los acontecimientos de la Historia de la Salvación, que no de la mera historia secular, encuentran su unidad fundamental en el acontecimiento de la revelación de Dios mismo en Jesús de Nazaret; y tienen su razón de ser en el hecho de que tal acontecimiento y Palabra de Dios es la revelación de Dios a los hombres, es decir, se da a un ser esencialmente histórico y discursivo. Nadie como San Juan y San Pablo ahonda en el conocimiento teológico de esta revelación originaria, que es el «Hijo hecho hombre», el Verbo de Dios, la Sabiduría de Dios, Cristo crucificado, para salud de los creyentes.

3.3. *La revelación en el Evangelio de Juan*. Los términos de «sabiduría» y «palabra de Dios» los encontramos ya en el AT. Pero tales denominaciones, si bien tienen un carácter personal, en razón de su origen, sin embargo, no son concebidas como predicados propios de una determinada persona divina. Para San Juan, el Verbo es aquel que estaba ya cabe Dios Padre (Jn. 1:1) antes de todos los siglos. Por él fueron hechas todas las cosas: la creación, la intervención salvífica en la historia.de Israel, la salvación de toda la humanidad. El Evangelio de San Juan comienza con la preexistencia del Verbo en el seno de Dios Padre (1:1). Este prólogo expone de modo sintético la revelación de Dios a los hombres por el Verbo.

Revelación cósmica. Por la Palabra que estaba con Dios y era Dios, realmente distinta del Padre (vv. 1-2), han sido hechas todas las cosas (v. 3). La Palabra de Dios que en el Génesis se revela como personal en razón de su origen, se manifiesta ahora como aquella persona que, siendo Dios, estaba cabe el Padre y es coprincipio de todas las cosas (v. 3). La creación que tiene su origen en el «Logos» creador, a él se ordena, es decir, se encuentra esencialmente abierta a la relación sobrenatural del «Logos». Por eso, «en el mundo estaba y el mundo fue hecho por él y el mundo no le conoció» (v. 10).

Revelación histórica. Por este Verbo de Dios fueron dados al pueblo judío la Ley y los profetas (vv. 3, 17). La revelación veterotestamentaria tiene también su origen en el *Logos* de Dios, y a él se ordena, es decir, se encontraba esencialmente abierta a su propia revelación sobrenatural. Pero aunque «vino a lo que era suyo, los suyos no le recibieron» (v. 11): pecado del pueblo elegido y de cada hombre en particular. Al pecado universal de gentiles y judíos, Dios responde con la inmediata, plena y definitiva manifestación de su Palabra: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y vimos su gloria, gloria cual del Unigénito del Padre, plenitud de gracia y de verdad» (v. 14). Esta plenitud tiene como nota esencial el ser comunicable (v. 16) y consiste en el conocimiento perfecto de Dios que «solo el Hijo Unigénito lo da a conocer» (v. 18). Tal conocimiento se lleva a cabo en virtud de la fe en Jesucristo, que no es un mero conocimiento especulativo, sino una acogida total de su Palabra (v. 12), en virtud de la cual somos configurados por el Hijo, como hijos de Dios.

Revelación como palabra de Jesús. El *Logos* joánico no tiene solo un carácter noético, sino también dinámico, como en el AT. Para los profetas veterotestamentarios, el «verbo de Dios» era personal, pero no se dio a conocer como «persona». Para los Sinópticos, las palabras de Jesús de Nazaret se dieron a conocer como «palabras del Señor, del Maestro»; pues bien, ahora Juan da a conocer al Hijo como Palabra de Dios. Cristo es el principio que revela (1:18: cf. Mt. 11:27) y el contenido de esa revelación. De aquí que las cosas que se dicen de su doctrina se hayan de decir también de la persona de Jesús: venir a Cristo (5:40; 6:35, 44, 66; 7:37) equivale a aceptar su

doctrina (5:24; 7:37); creer y acoger a Cristo (1:12; 5:43) equivale a creer y oír su palabra (5:24); permanecer en Cristo (15:4, 7) equivale a permanecer en su enseñanza (8:31, 51). El fundamento de lo dicho se encuentra ya tanto en los Sinópticos, como en el Evangelio de Juan, a saber, Cristo es el Hijo de Dios. Pero Juan desarrolla este testimonio. Jesús es el Hijo del Padre porque viene de Dios (6:46; 7:28), conoce al Padre como el Padre le conoce a él (10:15). El Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre (10:30). Por esta razón no se limita a enseñar lo que oyó al Padre, ni a dar solo testimonio de la verdad (Sinópticos), sino que él mismo es la Verdad (14:6), la Luz (8:12; 12:46), la resurrección y la vida (11:25). Él mismo es la revelación del Padre (14:9). Cristo no solo da testimonio del Padre, sino que él es este testimonio. Quien rechaza su doctrina y su testimonio lo rechaza a él (3:33; 12:48). Pero Cristo no solo dice lo que él «es», sino que el Padre obra y habla por el Hijo (5:37-39; 17:21) y da testimonio de él (10:36-38).

Las palabras de Jesús y su testimonio manifiestan lo que él «es», la Palabra del Padre, su indeclinable testimonio a los hombres. Y aquí nos encontramos con la dimensión eclesial del Evangelio de Juan: Jesucristo indisociablemente unido a su obra. Los Sinópticos nos presentan al Mesías como el anunciador del Reino de Dios; Juan acentúa el carácter salvífico y cristocéntrico de este Reino. La Palabra de Dios, que determina el sentido de la creación, el comercio de Dios con su pueblo y se manifiesta en Jesús de Nazaret, no se cierra sobre sí misma circunscribiéndose a la existencia histórica de Jesús, sino que por el Hijo, a quien el Padre dio todas las cosas (3:35; 10:29), lleva a cabo Dios la reconciliación de todos los hombres (3:17; 1 Jn. 1:7; 2:2), elevándolos, por el Hijo, a la dignidad de hijos de Dios (1:12; 1 Jn. 3:1).

Revelación y compromiso. Tal dignidad es propia de aquellos que creen en el nombre del Señor (1:12). Así como la «Palabra de Dios» a los hombres es obra de su amor (13:16), así la respuesta del hombre a esa Palabra, la fe viva, es obra del amor (1 Jn. 4:7b-8), que tiene su origen y su permanencia en Dios (1 Jn. 4:7). La fe joánica no tiene solo el carácter de una aceptación puramente intelectual, sino que incluye la entrega de todo el hombre, la puesta en marcha del mandato del Señor. «Y éste es el mandamiento, que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos los unos a los otros, según el mandamiento que Él nos dio» (1 Jn. 3:23). Por el amor fraterno en la fe, el cristiano se va realizando escatológicamente como hijo de Dios, hasta que se nos muestre, por la visión, lo que él es y lo que nosotros seremos, a saber, hijos de Dios, semejantes al Hijo (1 Jn. 3:1-2).

3.4. *La revelación en San Pablo*. Si para San Juan la revelación de la Palabra de Dios es más la manifestación de lo que se posee que de lo que se espera, para San Pablo la revelación es primariamente la manifestación escatológica de los «nuevos tiempos» (cf. Heb. 1:1). El juicio sobre judíos y gentiles, que San Juan sitúa en un presente supratemporal (Jn. 3:18; 12:31), es para San Pablo algo que está aconteciendo en la Historia de la Salvación (Ro. 2:1-3; 1 Cor. 11:29.34; etc). De igual modo, la revelación salutífera, que en San Juan adquiere el carácter de una posesión contemplativa (1 Jn. 1:18), es presentada por San Pablo como manifestación escatológica de la obra de Cristo, la Iglesia, el misterio de «Cristo en nosotros», como nos dice el Apóstol (Col. 1:27). La Iglesia es un cuerpo que se está desarrollando (Ef. 4:7ss), un edificio que está siendo construido (Ef. 2:20-22), y sus miembros, fieles que se van configurando como hijos de Dios por él (Gal. 4:4-7), hasta que un día alcancen la plenitud de la filiación divina (Ro. 8:23-24).

Los términos empleados por el Apóstol y el modo que tiene de agruparlos, manifiestan la dinámica de su pensamiento a propósito de la revelación. Dios quita el velo (*apokalyptein*, ἀποκαλύπτειν),

manifiesta (*phanerûn*, φανεροῦν), da a conocer (*gnorizein*, γνωρίζειν), ilumina (*photizein*, φωτίζειν); y los apóstoles hablan (*laleîn*, λαλεῖν), predican (*keryssein*, κηρύσσειν), enseñan (*didaskein*, διδάσκειν), testimonian (*martyreîn*, μαρτυρεῖν), anuncian (*katangellein*, καταγγέλλειν) la Buena Nueva y así comunican la palabra (*logos*, λόγος), la predicación (*kérygma*, κήρυγμα), el testimonio (*martyrion*, μαρτύριον), el misterio (*mysterion*, μυστήριον) y el Evangelio (*euangelion*, εὐαγγέλιον) (cf. 1 Cor. 2:6-10; Ro. 16:25-26; Col. 1:25-26; Ef. 3:2-12).

La Palabra de Dios, que se encuentra en la base de toda revelación, tiene como objeto el misterio y es a su vez este mismo misterio. El misterio es en su origen una realidad oculta e inaccesible, encerrada en Dios (Ro. 16:25; Col. 1:26), pero dado a conocer en la revelación de Cristo y en la predicación de la Iglesia (Ef. 3:10). De nuevo «palabra» y acontecimiento se encuentran indisociablemente unidos, tanto en la revelación cósmica, como histórica. Aunque, como ya dijimos, San Pablo acusa el carácter escatológico de la revelación, es asombrosa la identidad de fondo que tiene con el concepto de revelación joánico, y esto, tanto por lo que se refiere a la revelación cósmica como a la histórica.

Revelación cósmica. La «palabra» por la cual fueron hechas todas las cosas es el Hijo (Heb. 1:2). Por él y para él y en él tienen todas las cosas su cohesión estable (Col. 1:16-17). La revelación de Dios no excluye la revelación natural (*to gnostón tu Theû phanerón estin en autoîs*, τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερὸν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, «lo que se conoce de Dios se halla claro en ellos», Ro. 6:19), sino que la supone (1 Cor. 1:21) como razón por la cual los gentiles son también culpables (Ro. 20:21). De lo cual se sigue que la revelación cósmica tiene una ordenación «de hecho» a la revelación histórica, sin que esto tenga nada que ver con el concepto de mera creación natural.

Revelación histórica. Por la revelación entiende San Pablo la manifestación del misterio oculto en Dios desde toda la eternidad (Ro. 16:25) a toda criatura (Ef. 3:5.9-10). Tal es el designio universal (Ef. 3:5-6; Col. 1:25-28) de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef. 1:8-11). Esta revelación tiene sus antecedentes en las promesas hechas por Dios a su pueblo (Ro. 11:26-27). Dios había hablado a los Padres de Israel por medio de los profetas, pero de modo fragmentario y múltiple (Heb. 1:1); en los «nuevos tiempos» nos ha hablado a nosotros en la persona de su Hijo (Heb. 1:2). Es el mismo Jesucristo (*apokalýpseos Iesû Khristû*, ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) quien lo revela a San Pablo (Gal. 1:12-16), como a los demás apóstoles (Ef. 3:5). Esta revelación es esencialmente soteriológica (Ef. 1:7-9), anuncia la cólera de Dios sobre gentiles (Ro. 1:18, 23) y judíos (Ro. 2:1-24), todos bajo pecado (Ro. 3:9), pero también revela la voluntad de Dios, que quiere que todos los hombres se salven por Cristo Jesús (1 Ti. 2:4-6). Se trata de la progresiva manifestación del «juicio de Dios», que se supone ya dado (Ef. 1:5.11; Ro. 1:18) sobre la humanidad, que adquirirá su momento decisivo el «día postrero» (Ro. 2:5ss, 16), que ha de venir en fuego (1 Cor. 3:13) para probar las obras de cada cual. Cristo es constituido juez de vivos y muertos (2 Cor. 5:10). Si el juicio definitivo, manifiesto ahora con la venida de Jesucristo, fue ya ejercido de modo definitivo en las generaciones pasadas, no es cosa que quede clara en San Pablo; pues hasta ahora el mundo estaba bajo la *anokhé*, ἀνοχή, «paciencia» de Dios, la cual, en razón de la redención que en Cristo Jesús había de manifestarse, concedió una suerte de «no imputación» (*máresis*, μάρεσις) a los pecados precedentes (Ro. 3:25-26). La escatológica revelación de Jesucristo (*apokalypseis Iesû Khristû*, ἀποκαλύψεις Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1 Cor. 1:7; 2 Tes. 1:7), que dinámicamente se ordena a la revelación de la gloria de Cristo (cf. 1 Pd. 4:13) y de los que en él creen (Ro. 8:18-19), es a su vez revelación del juicio de Dios contra toda impiedad (Ro. 1:18) y de su gracia, ya sea en los tiempos de su condescendencia en vistas a Cristo, ya sea en los tiempos de la revelación expiatoria de Cristo, mediante la fe en su sangre (Ro. 3:25).

El modo como se comunica la revelación de Jesucristo es en virtud de la predicación. Los Sinópticos y San Juan nos presentan a Jesús predicando. En la base de esta predicación se encuentra el Hijo de Dios, el Verbo hecho carne «por nosotros, pecadores». Jesús predica lo que él es e instituye su obra, la Iglesia, en virtud de «su palabra». El Verbo de Dios se manifiesta no como un puro *nóema*, νόημα, «inteligencia», sino en la existencia histórica de Jesús de Nazaret, muerto y glorificado, y cuya virtud real se extiende a toda la historia de la Iglesia, la configura, le comunica su mismo Espíritu. La predicación de Jesús se continúa por la predicación de la Iglesia y sus padecimientos, y su glorificación se prolonga en la de sus miembros, y esto en razón de la «virtud» de la palabra de Cristo, de su muerte y glorificación. El kerygma apostólico pertenece, pues, como estadio escatológico, a la historia de la revelación cristiana. Dios dirige la historia en orden a que el Evangelio se manifieste en la fe por la acción divina y la predicación humano-divina (1 Tes. 2:13-15). El mensaje (predicación) pertenece a la revelación de Jesucristo, de quien recibe su virtud, y su eficaz ordenación y aceptación. La comunicación de este mensaje no acontece al modo humano, como pura exposición especulativo-doctrinal. Sin duda, puede y debe formularse una doctrina, abstrayéndola de la realidad que nos es dada en la historia de la revelación, y ser, como tal, considerada y ofrecida: *didaskein*, διδάσκειν (Ro. 6:17; 16:17; Col. 2:7; Ef. 4:20), *paradidonai*, παραδιδόναι, *paralambanein*, παραλαμβάνειν (1 Cor. 15:1ss), pero tal doctrina solo puede ser entendida por aquellos que tienen el Espíritu de Dios (1 Cor. 2:10-16). La exposición doctrinal es, según el Apóstol, necesaria (1 Ti. 4:6-11), pero a su vez pertenece a la Historia de la Salvación que

solo pueden alcanzar los que poseen el Espíritu de Cristo, formando con él un cuerpo que orgánicamente se está desarrollando «hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, en la madurez del varón perfecto» (Ef. 4:7, 11-13). Tal crecimiento de la comunidad no es solo especulativo, «sino que andando en verdad, crezcamos en todos sentidos para ser como él que es cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo..., según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su plena formación en virtud de la caridad» (Ef. 4:15-16).

El carácter escatológico de la revelación paulina es revelación en Cristo y de Cristo. Aun cuando San Pablo hable de un conocimiento «pneumático» (1 Cor. 2:10-13), que muy bien pudiera recordar la mística griega, dista infinitamente de esta porque tal conocimiento está esencialmente referido a la vida, muerte y glorificación de Jesucristo (Gal. 4:4; 1 Cor. 1:23-24; 15:12), solo alcanzable por y en la fe (Ef. 3:12, 17), concebida como entrega progresiva de todo el hombre, que ha de culminar, tras los padecimientos de esta vida (Col. 1:24), en la muerte en Cristo, iniciada ya en el bautismo (Ro. 6:4), y que ha de consumarse en nuestra resurrección (1 Cor. 15:20-21, 51-53), para ser en todo semejantes a él (Flp. 3:10, 21; Ro. 6:5, 8-11).

San Pablo no aplica el término *apokálypsis*, ἀποκάλυψις, a la vida terrestre de Jesús, que considera, al igual que los Sinópticos (Lc. 17:30), como ocultamiento (Ro. 8:3; Flp. 2:7; Gal. 4:4). La revelación de su ser oculto (Flp. 2:8) se inicia con la glorificación del Señor. San Pablo acusa fuertemente que el sentido de la vida de Jesús adquiere su plenitud en su muerte redentora, *propter quod* de su resurrección y de la nuestra. En la muerte y resurrección de Cristo «por nosotros», adquiere la palabra de Dios su suprema virtud reveladora.

A la predicación de la palabra de Dios debe responder por parte del oyente la fe (Ro. 16:26). Al igual que el kerygma, la fe pertenece a la misma revelación de Dios: él ha querido manifestar a los siglos venideros la riqueza extraordinaria de su gracia (Ef. 1:1-14; 2:4-7).

En resumen, San Pablo entiende aquella acción libre y graciosa, por la cual Dios, en Cristo y por Cristo, manifiesta su voluntad de recapitular todas las cosas en él. Tal revelación fue dada de modo imperfecto y fragmentario a los padres y profetas de Israel, como promesa aún oculta en el seno de Dios; a los apóstoles y profetas del NT de modo pleno que, sin embargo, está aún en vías de su plena manifestación por la virtud de la predicación de la palabra de la Cruz que nos fue dada en Jesús, Mesías e Hijo de Dios. En este sentido, la escatología neotestamentaria es la progresiva manifestación (aspecto paulino) de lo ya poseído (aspecto joánico) por la fe en virtud de la predicación de Jesucristo, muerto y resucitado por nuestros pecados (aspecto evangélico).

3.5. *Revelación y Trinidad.* Las Escrituras remiten al Padre por el Hijo que nos comunica su Espíritu de santidad. Este aspecto trinitario fue ya fundamental en las enseñanzas de los primeros Concilios ecuménicos. Comprenderlas como Trinidad de Personas en la unidad de su Naturaleza, no es posible, pero sí podemos descubrir el principio de una *lógica cristiana* que no puede ser reducida a la lógica del mero conocimiento formal o científico, a no ser de modo muy imperfecto.. Si pensamos que Dios es Padre en verdad por el *amor* que tiene a su Hijo, dado que ningún padre que no ame a su hijo puede realizarse como tal; y si pensamos que el Hijo es *Hijo* por el amor que tiene a su Padre, por la misma razón anterior; entonces es coherente pensar que la relación paterno-filial de la que estamos hablando, solo se puede dar allí donde está el Amor, es decir, el Espíritu. Sin amor no hay ni paternidad verdadera, ni filiación que pueda considerarse como tal. También podemos pensar que Dios Padre lo es por su amor al Hijo, y el Hijo lo es también por su amor al Padre. Pues bien,

tratándose de una paternidad infinitamente perfecta y de una filiación también infinitamente perfecta, hemos de concluir que el Amor interpersonal del Padre y del Hijo tiene que ser, como infinito que es, el mismo que está en el Padre y el Hijo. Nos referimos al Espíritu, que es uno con el Padre y el Hijo. Estas relaciones nos permiten pensar y creer que la Revelación es obra del Padre por el Hijo en virtud del Amor, es decir, en virtud de su Espíritu. La relación a la que nos referimos no se da si no es en el mundo interpersonal y, por analogía, en el divino. Véase APOCALIPSIS, BIBLIA, INSPIRACIÓN, KERIGMA, MISTERIO, PALABRA, PROFECÍA, VERDAD.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología* (Sígueme 1985); G. Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y Hermenéutica* (EVD 2011); R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad* (Sígueme 1989); H.Fries, "La revelación", en *MS* I, 207-286; J.R.Geiselman, "Revelación", en *CFT* IV, 117-127; T. Holtz, "ἀποκαλύπτω, *apokalypto*, revelar", en *DENT* I, 389-395; R. Latourelle, "Revelación", en *DTF* 1232-1289; Íd., *Teología de la Revelación* (Sígueme 1982); B. Maggioni, "Revelación", en *DTB*, 1674-1692; L. Morris, *Creo en la revelación* (Caribe 1979); W. Mundle, B. Gärtner y L. Conen, "Revelación", en *DTNT* IV, 98-107; W. Pannenberg, *Revelación como historia* (Sígueme 1977); B. Ramm, *La revelación especial y la Palabra de Dios* (Aurora 1967); G. Ruggieri, "Revelación", en *NDT* II, 1527-1549; Id., "Revelación", en *DTI* IV, 199; N. Schiffers y K. Rahner, "Revelación", en *SM* VI, 78-103; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología* (Sígueme 1968); J.L. Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", en *ML*, I, 443-466; Josef Schmitz, *La revelación* (Herder 1990); A. Shorter, *La revelación y su interpretación* (Paulinas 1986); A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios y la realización del hombre* (Cristiandad 1987); C. Tresmontant, *El problema de la revelación* (Herder 1973); P. Wells, *Dios ha hablado* (Andamio 1999).

J. ALEU

REY

Heb. y aram. 4428 *mélekh*, מֶלֶךְ, «rey», de la raíz semita noroccidental *mlk*, «avisar, aconsejar», cuya familia de palabras aparece más de 3.000 veces en el AT. En el Pentateuco hace referencia, con pocas excepciones, a Yahvé y a reyes no hebreos. Se usa sobre todo en Dt., más de 1.400 veces; gr. 935 *basileús*, βασιλεύς = «rey».

Hay testimonios de la raíz *mlk* en el temprano III milenio a.C., en la ciudad siria de > Ebla, donde aparece en nombres teóforos como Abu-malik, Ebdu-malik Gibil-malik, y construcciones semejantes, como en el abstracto *maliku-um*, «monarquía», y el femenino *malik-tum*, «reina», frecuentemente antepuestos al nombre propio. Se encuentra en las derivaciones lingüísticas semitas amorreas, *milk*; ugaríticas, *malk*; cananeas, *milk*; acadias, *malk(u)*.

1. Realeza sagrada.
2. Realeza sagrada en Israel.

I. REALEZA SAGRADA. En todas las lenguas se entiende por «rey» el jefe del estado, soberano o monarca. En sus orígenes, la realeza aparece identificada con lo sagrado. Al principio de la antigua civilización sumeria, la sociedad estaba dominada por los sacerdotes. En una segunda fase, la babilónica, el poder se distribuía entre los sacerdotes y el soberano. En la tercera, durante el período asirio, el soberano acapara todo el poder en detrimento de los sacerdotes.

Los antiguos pueblos orientales concebían el mundo bajo la forma de un mito cosmólogico, según el cual todo lo que en la tierra es ordenado lo es como imagen y parte del orden cósmico (que a su vez es proyección del orden divino) y, por lo tanto, trascendente, que irradia en la tierra por mediación de ciertos ritos, personas, lugares y objetos dotados de fuerza sagrada. Quien encarnaba el equilibrio y la integración entre el orden natural y el cósmico era el rey. Esta visión del orden político no difiere, en lo sustancial, entre egipcios, mesopotámicos e iranios. Para estas tres civilizaciones, el concepto de dignidad real está fuertemente ligado con su cosmología. El rey es el «dios encarnado», «la Puerta del Cielo», «quien descendió del Cielo».

Para los egipcios, el > faraón no era un mortal, sino un dios encarnado. Era fuente de toda autoridad y quien debía administrar el *maat*, el orden justo, la estructura inherente a la creación, de la que la justicia era una parte integrante. El faraón, como los dioses, era concebido como todopoderoso. Uno de los símbolos de su poder era la ceremonia de coronación, en la que se proclamaba la legitimidad del monarca. Los textos de las pirámides sugieren que las coronas eran colocadas en la cabeza del rey en las Dos Capillas. Las coronas, por consiguiente, eran objetos dotados de poder, de un poder personificado en la diosa «Ojo de Horus», madre y creadora del rey. Al parecer, al final de la coronación, se ponía el báculo en la mano del rey y los antepasados reales se hacían presentes en bellos estandartes. En este momento, se cantaban himnos tales como: «Alégrate, tú, tierra toda, han llegado los buenos tiempos. Ha sido nombrado un Señor en todas las naciones...»; expresión del profundo alivio del pueblo porque había pasado el interregno, había de nuevo un rey, y se podía confiar en que reino y naturaleza seguían su curso acostumbrado y prefijado. Los dioses transmitían su potencia divina al faraón, gracias a la cual todo era beneficioso. Por ejemplo, las crecidas del Nilo, debidamente reguladas y aprovechadas, producían excelentes cosechas porque la divinidad del río respetaba al faraón como dios. En numerosas inscripciones jeroglíficas, el nombre y títulos del monarca aparecen acompañados de los términos «vida, salud y fuerza». La monarquía egipcia constituía una «teocracia identificativa» (J. Assmann), que cumplía funciones de intermediaria entre el hombre, la naturaleza y la divinidad, abrazados íntimamente e identificados en la figura del faraón. Se entiende, de este modo, que el soberano pudiera concentrar en sus manos todo el poder.

El faraón era la síntesis simbólica de la unidad de Egipto, síntesis que se refleja también en la esposa del monarca, que ostentaba títulos como «La que une a los Dos señores», o bien «La que ve a Horus y a Set», y que tendrá un papel decisivo en la transmisión del poder. Toda la política y toda la civilización egipcia están condicionadas por la concepción de una monarquía divina, de un «dios-rey» —aunque a veces es solamente el hijo de Ra—, dueño de todo el país y de sus habitantes, que son el «rebaño del dios» y cuyo «pastor» es el rey. Aunque actúe por mediación de sus delegados, es él quien intercambia los dones o el que ofrece sacrificios a los dioses.

Debido a su carácter divino, el rey actuaba como un monarca absoluto. Conservaba el «nombre de Horus» mientras vivía, puesto que era un título que solo correspondía al monarca vivo y que era adoptado por su sucesor a la muerte del rey. La sucesión estaba garantizada por la reina de primer rango, la «Madre de los Hijos del Rey», como se la denominaba en ocasiones. El soberano ejercía su poder desde la «Casa del Rey», ayudado por una especie de secretario general, el «Jefe de los Secretos de los Decretos». Se trataba de un sistema centralizado de tipo feudal que convergía en el rey, quien ejercía su autoridad, aunque fuera relativa, también sobre los sacerdotes, técnicos del culto a su servicio. Al frente de Egipto siempre estaba el mismo dios, Horus, encarnado en los distintos reyes que se sucedían en el trono, único mediador entre el mundo humano y el divino.

En Mesopotamia, como en Egipto, se reconocía la majestad de la realeza y existía un temor reverencial respecto a la sacralidad del que simbolizaba a la comunidad y la representaba ante los dioses. No obstante, el rey, a diferencia de Egipto, no es un dios, aunque la monarquía siga siendo de origen divino. Y hasta que la monarquía no se convierte en hereditaria, con 1a introducción del principio dinástico, el *lugal* o «rey» es tal en cuanto esposo de la diosa Inanna (Isthar en semítico), la «Señora del cielo». Pero el «matrimonio sagrado» no supone para el rey ni un *status* divino ni la inmortalidad. Hasta la llegada del Imperio de > Acad no se encuentra una divinización manifiesta del

rey en Mesopotamia, quizá por influencia del modelo egipcio. El primer monarca divinizado es Naram-Sin (2254-2218 a.C.).

La representación del poder sagrado del rey se expresaba en la ceremonia de consagración. Esta ocurría cuando el nuevo rey era conducido al templo del dios > Asur, en su trono portátil. Entraba, besaba el suelo, quemaba incienso, y subía a una alta plataforma, donde estaba la estatua del dios. Allí tocaba el suelo con la frente y depositaba sus regalos: una jofaina de oro con valioso aceite, plata y un vestido bordado. El punto culminante era el ritual de la coronación. El sacerdote llevaba la corona y el cetro en almohadones de fieltro hacia el rey para coronarlo solemnemente, cantando un himno a Asur y Ninlil, señores de la diadema. El primer contacto entre el nuevo gobernante y las insignias reales no era sino el signo exterior de una unión en la que los poderes inmutables de la realeza celeste tomaban posesión de su persona y le capacitaban para gobernar. Estas insignias, entre las que se contaba como más importante la corona, eran imaginadas como la condensación material de la luz (inteligencia) y del poder cósmico sobre los que se asentaba la firmeza y la legitimidad del orden político.

En el mundo iranio, el rey era sagrado puesto que descendía de los dioses. Su persona tenía un carácter divino. Era considerado Hermano del Sol y de la Luna, y su hogar lo constituían las estrellas. Algunos reyes eran mirados más como Reyes-Sol y otros como Reyes-Luna. Su real naturaleza era el fuego, ya que había descendido del cielo luminosamente a través de una columna ardiente. Esta naturaleza resplandeciente era simbolizada por el nimbo o aureola de fuego celestial que rodeaba su cabeza.

La coronación del rey se realizaba el día conmemorativo de su nacimiento. Y era visto como un nuevo ser, asumía un nuevo nombre que se unía con el de su trono. Se vestía con los colores rojo y blanco, que simbolizaban la virtud guerrera y sacerdotal, respectivamente. Otro punto importante de la ceremonia era la presencia de la Corona de la Luz, característica de la cultura irania, en la que el poder santo antes de materializarse se expresaba etéreamente en una aureola de fuego y su potencia mística. Sin embargo, de la coronación mística del nimbo se llega a la coronación ritual y material con preciosas coronas que intentaron hacer de simil perfecto de aquella.

II. REALEZA SAGRADA EN ISRAEL. Israel accede tardíamente a la monarquía. Durante el primer período de su historia, los israelitas se gobernaron por medio de caudillos individuales llamados > «jueces», personajes de naturaleza carismática, suscitados para enfrentar circunstancias concretas del pueblo. La realeza se contempla como una intromisión en las tradiciones tribales y la fe en Yahvé, verdadero rey de Israel. En palabras de > Gedeón: «No seré yo el que reino sobre vosotros, ni mi hijo; Yahvé será vuestro rey» (Jue. 8:23; cf. Ex. 15:18; Nm. 23:21; 1 Sam. 8:7; 12:11, 1 R. 22:19; Is. 6:5). Yahvé es quien ha constituido a Israel como pueblo, estableciendo su orden jurídico, dándole su tierra y ejerciendo su gobierno. Las consecuencias políticas de esta creencia tienen un significado transcendental en medio de las culturas del entorno, ya que toda la comunidad tiene carácter sagrado (Lv. 26:46).

Sin embargo, el deseo de imitar a sus vecinos empujó a los israelitas a pedir un rey, contraviniendo la tradición (cf. Dt. 17:14-20). > Saúl fue el elegido, quien inició el período monárquico hebreo, continuando la obra de los jueces y efectuando la transición entre el gobierno carismático y el poder real hereditario, que se consuma en > David. Desde sus comienzos, el reinado de David estuvo caracterizado por la existencia de un fuerte y decisivo principio dinástico, sancionado por una intervención divina: la profecía de Natán promete a David una casa y una realeza

que subsistirán para siempre. Pero la realeza divina nunca llegará a adquirir el carácter que tuvo en los pueblos vecinos egipcios y mesopotámicos.

La consagración del rey se realizaba en el Templo, «cerca de la columna» (2 R. 11:14; 23:3), lugar reservado especialmente al rey. En la coronación, el rito por excelencia era la > unción, comenzando por Saúl (1 Sam. 9:16; 10:1), y siguiendo con David (2 Sam. 2:4; 5:3). Todos los reyes de Judá fueron ungidos, y probablemente también los de Israel. Era propiamente un rito religioso, animado por la venida del Espíritu Divino (1 Sam. 10:10; 16:13). Consagraba la persona del rey, que participaba así de ciertas prerrogativas divinas y, en principio, era inviolable (cf. 1 Sam. 24:1-8). Después de la unción se aclamaba al monarca. Se tocaba el cuerno y la trompeta, el pueblo aplaudía y gritaba: «¡Viva el Rey!» (1 R. 1:34, 39; 2 R. 11:12, 14). Luego de esta aclamación, salían del Santuario y entraban en el palacio, donde el nuevo rey se sentaba en el trono. Dado que Yahve era considerado como el verdadero rey de Israel, el trono real se llamaba «el trono de Yahve».

En ocasiones, la realeza adquiere un tinte mesiánico: «Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor» (Sal. 2, 72, 110). En cuanto a las prerrogativas religiosas del soberano, se limitan a la reglamentación y vigilancia del culto, y solo en ciertas ocasiones a presidir los ritos, como por ejemplo, en el traslado del Arca, la dedicación de un altar y las fiestas anuales. El rey cumplía también con frecuencia con el cometido de general en jefe (Gn. 14:5; Nm. 21:23; 1 Sam. 8:20; 14:20), concluía tratados (Gn. 21:22-32; 1 R. 15:19), promulgaba las leyes y las hacía cumplir (Est. 3:12, 13; 8:7-12; Dn. 3:1-6, 29; 6:6-9), impartía justicia (2 Sam. 15:2; Is. 33:22), con pleno derecho de vida y muerte (2 Sam. 14:1-11; 1 R. 1:51, 52; 2:24-34; Est. 4:11; 7:9, 10). El temor de Dios y del hombre podían regular esta autoridad, que en ocasiones tenía que tener en cuenta la voluntad popular (1 Sam. 14:45; 15:24), por cuanto era peligroso oprimir al pueblo (1 R. 12:4). Los sacerdotes y los profetas, independientes en su esfera religiosa, no dudaban en reprender a los reyes (1 Sam. 13:10-14; 15:10-31; 2 Sam. 12:1-15; 1 R. 18:17, 18; 21:17-22; 2 Cro. 26:16-21).

Era necesario que el rey estuviera dotado de discernimiento y de un juicio certero. Salomón cumplió estas condiciones en tal alto grado que obtuvo desde el principio el favor de sus súbditos (1 R. 3:28). Igual de necesarias que la perspicacia eran la fuerza de carácter y la imparcialidad. El rey contaba, para su protección y asistencia, con una guardia, cuyo > capitán ejecutaba sus órdenes (2 Sam. 15:18; 20:23; cf. 1 R. 1:43, 44; 2:25, 29). Ciertos soberanos se rodearon de un lujo inaudito (1 R. 10). Véase JUECES, MONARQUÍA, REINO DE DIOS, TEOCRACIA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura* (Akal, Madrid, 1995); M. Bloch, *Los reyes taumaturgos* (FCE, México 1988); J. Bottéro, *La religión más antigua. Mesopotamia* (Trotta 2001); A.E. Cundall, "Sacral Kingship—The Old Testament Background", en *Vox Evangelica* 6 (1969), 31-41; J. De Fraine, "Realeza", en *DTB*, 875-878; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Almqvist & Wiksells, Uppsala 1943); H. Frankfort, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (Alianza, Madrid, 1981); C.J. Gadd, *Ideas of divine Rule in the Ancient East* (OUP 1948); H.W.F. Gesenius, "מֶלֶךְ", en *HCLOT*, 4428; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (University of Wales Press, Cardiff 1955); H. Ringgren y Seybold, "מֶלֶךְ, *mélek*", en *TDOT* VIII, 346-375; J.A. Soggin, "מֶלֶךְ, *mélek*, rey", en *DTMAT* I, 1237-1252; C. Spicq, "βασιλεία, *basileia*", en *TLNT*, 600-585; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, vol. I (Herder 1992); P. Zamora Navia, "El Rey Sagrado, Arquetipo Político-Religioso", en *Intus Legere*, 4, 2001.

A. ROPERO

REYES, Libro de los

Aunque las Biblias modernas lo dividen en 1 y 2 Reyes, al principio no formaban más que un solo libro. La Septuaginta y la Vulgata los enumeran como 3 y 4 libro de los Reyes, considerando los

libros de Samuel como el 1 y 2, respectivamente. En el canon hebreo figuran entre los escritos llamados «Profetas anteriores». El antiguo título judío estaba tomado, como era costumbre, de las primeras palabras del libro: *wehammélekh Dawid*, וְהַ ֶ לֶךְ ָ וִד («Cuando el rey David»).

1. Enfoque básico del *Libro de los Reyes*.
2. Reyes, la Historia Deuteronomista y sus autores.
3. Guión narrativo.
4. Fuentes de la narración.
5. Claves de interpretación.
   5.1. *Agregación de unidades.*
   5.2. *Estructuras de agregación: bloques, ciclos, libros.*
   5.3. *Tensión exegética.*
6. Teología.
7. Valor histórico del libro profético de los Reyes.
8. Texto.

I. ENFOQUE BÁSICO DEL LIBRO DE LOS REYES. El carácter del Libro de los Reyes es eminentemente narrativo, esto es, está dominado por el relato de acontecimientos particulares ubicados en un período histórico concreto en el que cobran un papel protagonista las acciones de determinadas figuras. Y el conjunto de acontecimientos narrados configura una gran unidad literaria que es coherente dentro de su propia lógica. Esta unidad histórico-literaria parece ser el resultado de la combinación de una labor de recopilación del acervo de Israel y de otra de creación. Por otro lado, da muestras de formar parte de una colección más amplia. Por supuesto, se integra en la colección que denominamos Sagradas Escrituras, de las que resuenan muchos ecos, unos casuales y otros claramente deliberados, lo cual enmarca el proceso de interpretación. Los especialistas hablan de intertextualidad. Pero la intertextualidad de Reyes remite sobre todo a la Torah o Ley deuteronómica (Libro del Deuteronomio) y a los libros –también narrativos– de Josué, Jueces y Samuel. En efecto, hay una patente transversalidad de patrones léxicos, temáticos y tipológicos entre estos libros, lo que milita a favor de considerarlos una colección distintiva dentro de las Escrituras. Los especialistas la denominan Historia Deuteronomista (HD – cf. *infra*, II). Se podría decir, por tanto, que la HD es un “canon” en la medida que no se trata de una mera recopilación de textos, sino de una colección articulada conforme a criterios religioso-literarios, entre los cuales opera ya un criterio de *libro–revelación* (cf. Römer y Vermeylen).

Respecto al contenido, el Libro de los Reyes narra lo que podemos denominar la historia de la monarquía de Israel a la luz de la predicación de los profetas. El carácter pretendidamente histórico del relato se percibe sobre todo en los Libros de Samuel y Reyes, donde la elaboración legendaria de lo narrado y las valoraciones netamente teológicas son mucho más circunspectos que en el resto de la HD. Es decir, el Libro de los Reyes pretende ofrecer una visión profética sobre la historia real de dicha monarquía. Es decir, hay que entender que hay historia, pero mezclada con la visión que se quiere dar de ella. De no entender esto, se caería en una interpretación historicista solo interesante para el historiador, perdiéndose el valor teológico.

II. REYES, LA HISTORIA DEUTERONIMISTA Y SUS AUTORES. Toda interpretación rigurosa de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes pone de manifiesto la existencia de una colección cohesionada sobre todo por la explícita vinculación de cada uno de sus libros a la Torah

deuteronómica (Libro de Deuteronomio), aun cuando cada libro particular guarde rasgos propios. Entre los elementos deuteronomistas que juegan un papel más relevante en la HD, y propiamente en Reyes, señalamos los siguientes:

1. *Centralidad del culto (Dt. 12)*. Este tema arranca con Salomón (1 R. 3:2) y será clave tras la división de la monarquía unida (12:26–33), ya que todas las dinastías del Israel septentrional serán sistemáticamente censuradas por dividir el culto y no por dividir el reino. A partir de ahí, prácticamente todos los reyes del Norte cometen los mismos «pecados de Jeroboam» (v.g. 1 R. 16:31; 2 R. 3:3; 10:29; 17:22) y andan por el «camino de Jeroboam» (v.g. 1 R. 15:34; 22:52).

2. *Culto yahvista exclusivo / Unicidad de Dios*. Paralelo a la centralidad cultual, Deuteronomio promulga la destrucción del culto no yahvista (v.g. 12:2–3). Reyes aplica este criterio contra todos los lugares de culto denominados «altozanos» (*bamoth*, מָ ת), por ser considerados ajenos al Templo de Jerusalén, ya sea en Israel o en Judá (p.ej. 1 Re 12:31; 14:23; 22:43; 2 Re 12:3). Tal exclusividad cultual es, en realidad, expresión del Dios único.

3. *La parénesis de obediencia a la Torah*. Se trata de una fraseología parenética sobre la obediencia a la Ley, típica del Deuteronomio, que está presente en Reyes tanto en secciones que contienen un discurso deuteronomista (v.g. 1 R. 2:3– 4; 6:11–13; 2 R. 17:13–17), como en sentencias breves dispersas por el libro (v.g. 1 R. 13:21; 18:18; 2 R. 18:6). Tanto los discursos como las sentencias pueden aparecer en boca de un personaje o bien como glosa del narrador.

Dada esta presencia del Deuteronomio en los Profetas Anteriores, se ha dado en llamar Historia Deuteronomista (HD) a dicha colección. Sin embargo, una vez identificado este rasgo transversal en estos libros, caben muchas hipótesis respecto a la historia de su composición, su propósito y su(s) autor(es). El principal proponente de la HD, Martin Noth, la consideró una composición de autor, quien, en torno al 550 a.C., habría recopilado material antiguo estructurándolo sobre el discurso y la teología deuteronómica, resultando en una obra muy cercana al texto actual, que podría haber sido posteriormente sometida a la revisión redaccional que le daría la forma actual. A partir de esta tesis, han surgido otras que postulan una composición más compleja, de doble o triple redacción. Ciñéndose, por ejemplo, al propio dato bíblico, es fácil suponer que el "descubrimiento" de la Torah narrado en 2 R. 22–23, que sin duda remite al libro del Deuteronomio, conlleve una revisión histórica elaborada por la corte de Josías, esto es, apunte a la primera redacción de la HD, si bien el alineamiento ideológico de Josías con Ezequías hace pensar a algunos autores que ya habría una primera revisión histórica de tipo deuteronomista desde los tiempos de este rey, cuyo germen serían los escribas, profetas y sacerdotes llegados a Judá de la Samaria invadida por Asiria el año 722. En todo caso, todas las hipótesis propuestas pasan necesariamente por tomar en serio lo que se deduce del final de Reyes, a saber, que la HD ha recibido su forma definitiva en el exilio (siglo VI) o incluso en plena época de la restauración (siglo V). José Luís Sicre ha hecho un estudio completo del tema, al que remitimos al lector interesado en conocer el estado actual del debate sobre la HD.

Es común encontrar comentarios que ligan la interpretación del Libro de los Reyes a una hipótesis particular sobre la composición de la HD. Sin embargo, parece más cabal interpretar el texto sin dependencia alguna de hipótesis tan perfiladas –y por tanto cerradas– y también tan debatidas. Pero sí hay que asumir la realidad de una composición mínimamente compleja, que por otro lado viene avalada por la propia obra interesada en presentar su uso de diversas fuentes histórico-literarias (cf. *infra*, IV). Pero en lugar de considerar que el autor o los autores son escribas de teología deuteronomista que tienen la última palabra, es decir, que fijan el mensaje de la obra conforme a los

juicios y sentencias deuteronomistas, postulamos que las marcas deuteronomistas forman parte de las fuentes manejadas por quienes dieron su forma actual a la obra, lo cual significa que su interpretación "última" no la da el contenido deuteronomista, sino el contraste –con frecuencia muy tenso– entre este y la propia narración. Basamos este enfoque tanto en el gran respeto que se observa por las fuentes recibidas (las mencionadas por el libro mismo y las identificadas por la crítica literaria), bastante diversas en su contenido y no siempre fácilmente armonizables, como en el nulo esfuerzo por integrar tersamente en ellas el contenido deuteronomista. Aunque el discurso deuteronomista juega el papel narrativo de "explicar" la narración histórica, lo cierto es que su rígida forma, que recorre transversalmente la obra, suscita más reflexión (interpretación) que aclaración. Y esto apunta más a una labor de escribas interesados en el material *per se* (cf. Seters y Toorn), que en escuelas altamente ideológicas, como se presenta con frecuencia a la "escuela deuteronomista". Por eso, como veremos más adelante (cf. *infra*, V), creemos que quienes han dado forma a la actual HD se sirven de la historia narrada –y muy particularmente de Reyes, en tanto que conclusión de la colección–, para hacer de la Torah un texto abierto a su interpretación desde la historia, que es lo mismo que afirmar que la Torah es la referencia última de Israel más allá de la coyuntura histórica, incluyendo la posesión de la tierra y la existencia de instituciones político-religiosas. No resulta por tanto extraño, que el discurso procedente del Libro del Deuteronomio adquiera mayor presencia en Reyes que en Samuel y Jueces, como muestra cualquier estudio de vocablos clave como *mitsweh*, מִצְוָה (mandato), *joq*, חֹק (decreto), *mishpat*, מִ ְ ָ ט (derecho), *shamar*, מר (observar / guardar) y *halakh*, הלך (andar) + *dérekh*, ֶרֶךְ (camino).

Nuestro repaso de la HD se ha centrado en el papel que el canon hebreo le otorga como marco hermenéutico de la Torah deuteronómica. Pero este papel también viene a confirmar lo que la crítica histórico-literaria ya ha puesto de manifiesto: que tanto esta como aquella se fueron gestando a lo largo del período monárquico. Y de todo ello deducimos el interés del canon por poner de manifiesto que esta gestación previa es la que sirvió para superar la crisis del exilio. Dicho de otro modo, si tanto la Torah deuteronómica como la HD hubieran sido una creación *ex novo* del exilio, difícilmente se habría podido superar dicha crisis.

Subyace a este repaso sobre la HD una pregunta: ¿quién fue el autor o quiénes fueron los autores de esta obra? Deducir al autor real desde su propia obra y sin datos externos fehacientes, es muy aventurado. Es más acertado deducir el autor implícito.

Con todo, se hace necesario cierto grado de conjetura, al menos respecto del posible perfil del autor real. La HD supone una revisión de la historia de Israel desde la perspectiva del profetismo yahvista exclusivista, como la presentada por Oseas (cf. esp. caps. 9–13). La conciencia y el conocimiento históricos, por tanto, descuellan en la obra: toda la HD describe con grandes visos de verosimilitud –no necesariamente de plena veracidad histórica– un amplio proceso de evolución socio-política que abarca los principales estamentos hebreos. Dado pues el tono hipercrítico de esta revisión contra toda forma de autoridad institucional, deducimos una sólida base social laica, que habría transmitido su visión y revisión histórica al margen de los círculos estrictamente cortesanos; sería esta base la que, consciente o inconscientemente, prepararía al pueblo para el exilio, sobreviviendo a lo largo de este mucho mejor que los sectores más dependientes de la corte. Pero dicho esto, es difícil definir mucho más. Quizás se pueda especular que un sacerdocio de más bajo perfil sacramental pudo formar parte de dicha base laica. Por un lado, parecería lógico, ya que el sacerdocio se repuso en el exilio y condujo el destino del yahvismo en los siglos posteriores.

Además, en la HD apenas juega papel alguno: no es fustigado duramente, quizás porque, como muestra la propia HD, estaba supeditado al monarca (v.g. Salomón y Jeroboam). Por otro lado, la compleja composición de la HD (cf. *infra*, IV y V) pone de manifiesto la participación de un elemento culto. Por todo ello, parece más cabal hablar de un movimiento yahvista de composición social diversa, pero por eso mismo muy arraigado en la sociedad hebrea (en la "sociedad civil", diríamos hoy día) y muy cohesionado ideológica e intelectualmente sobre su yahvismo, su comprensión de los orígenes de Israel y su rol nacional e internacional. Sus héroes preferidos, los profetas, representarían esta procedencia diversa, como vemos en el rechazo de toda vinculación "oficialista" de figuras como Amós (7:14–15), Elías y su abrupta aparición en escena (1 R. 17:1), o en Eliseo y su trasfondo campesino (19:19– 21). Sin duda, este movimiento cobraría auge durante el período monárquico, bajo el cual alcanzaría un alto grado de estructuración, como pondría de relieve su capacidad para transmitir su revisión histórica al margen de la corte. De hecho, al tener su origen en el Norte, ya habría experimentado un primer exilio tras la caída de Samaria el año 722, y se habría hecho fuerte en Judá, donde alcanzaría gran influencia en la corte en períodos concretos, como por ejemplo los asociados con los reyes Ezequías (2 R. 18–20) y Josías (22–23), y como muestra la extensa influencia de la familia del alto oficial Safán (22; 25:22; Jer. 26:24; etc.). Pero no habría perdido nunca su raíz "civil" que le daba gran independencia de las instituciones particulares.

III. GUIÓN NARRATIVO. El Libro de los Reyes es una narración que abarca la historia del Reino de Israel desde la vejez del rey David hasta la destrucción del Templo de Jerusalén por Babilonia y la posterior amnistía a favor del rey Jeconías (Joaquín). Es decir, abarca, aproximadamente, desde el año 970 hasta el año 560. Podríamos decir, por tanto, que es la historia del Reino de Israel presentada en forma de narración según una lógica histórica imbricada en ella. Tal lógica se halla como esbozada en un hilo conductor o guión del libro, que se descubre en la importancia concedida a determinadas figuras y episodios:

Una somera observación sobre la proporcionalidad entre el conjunto de la obra y el espacio dedicado a los protagonistas y los episodios, pone de manifiesto que:

1) De los cuatrocientos diez años de historia abarcada en cuarenta y siete capítulos y tres ciclos fundamentales, solo ocho capítulos (un diecisiete por ciento) tratan el último ciclo, que sin embargo comprende unos ciento sesenta y dos años (un cuarenta por ciento).

2) De los cuarenta y un reyes hebreos mencionados en la obra, cobran protagonismo solo siete, destacando Salomón con bastante diferencia.

3) Dos extensos ciclos proféticos (Elías y Eliseo) se entrelazan con los reyes en el seno de la obra (1 R. 17 – 2 R. 13), aunque, salvo el primer *Ciclo del Reino unido*, los dos ciclos siguientes están moteados de intervenciones proféticas relevantes aparte de Elías y Eliseo, equilibrando por completo las presencias profética y regia.

4) Los principales protagonistas, con gran diferencia del resto, son reyes y profetas, lo que apunta a que el enfoque de la historia narrada se centra en la acción regia sujeta a su evaluación profética.

No encontramos, pues, en esta colección un repaso exhaustivo de los reyes de Israel, sino el entrelazado de una *selección* de episodios concernientes a reyes y profetas, operando a modo de *guión histórico* del período monárquico de Israel.

IV. FUENTES DE LA NARRACIÓN. No sabemos si la mencionada *selección* de protagonistas y eventos depende en buena medida de una limitada disposición de fuentes o, por el contrario, de un

criterio muy restrictivo aplicado sobre un amplio catálogo de fuentes (fueran escritas u orales).

Lo que sí sabemos es que el narrador –asumimos por necesidad la figura de un narrador que guarda el anonimato– quiere que pensemos que ha utilizado fuentes de información completas, ya que cita las siguientes:

— «Los anales de Salomón». Esta fuente se cita solo en 1 R. 11:41;

— «Los anales de los reyes de Israel». Se citan dieciocho veces a lo largo de la narración. En la reseña regia (o sumario regio) que cierra la historia de cada monarca, se cita esta fuente, salvo en el caso de Joram (cf. 2 R. 8:24–26) y Oseas (cf. 2 R. 17:1–6).

CICLOS DEL LIBRO	PERÍODO APROXIMADO
A. Ciclo del Reino unido–Ciclo de Salomón (1 Re 1–11)	971–931
AA. Introducción al Ciclo de Salomón (1 Re 1–2)	
AB. Informes sobre el reinado de Salomón (1 Re 3:1–11:3)	
AC. Conclusión del Ciclo de Salomón (1 Re 11:4–45)	
B. Ciclo de los dos reinos (1 Re 12–2 Re 17)	931–724
BA. Ciclo de los primeros reinos independientes (1 Re 12–16)	
BB. Ciclo del profeta Elías (1 Re 17–2 Re 2:18)	
Bβ. Subciclo de Ajab (1 Re 20–22)	
BC. Ciclo del profeta Eliseo (2 Re 2:19–13:25)	
Bγ. Subciclo del rey Jehú (2 Re 9–10)	
BD. Ciclo de varios reyes anteriores a la caída de Samaria (2 Re 14–17)	
C. Ciclo del Reino superviviente: Judá (2 Re 18–25)	724–562
CA. Ciclo del rey Ezequías (2 Re 18–20)	
CB. Ciclo del rey Manasés (2 Re 21)	
CC. Ciclo del rey Josías (2 Re 22–23)	
CD. Ciclo de los últimos reyes (2 Re 24–25)	

— «Los anales de los reyes de Judá». Son citados dieciséis veces, también en las reseñas regias / sumarios regios de cada soberano, salvo en cinco casos: Ocozías (2 R. 8:25–29), Atalía (2 R. 11:15–20), Joacaz (2 R. 23:31–35), Jeconías (2 R. 25:27–30) y Sedecías (2 R. 25:6–7).

El narrador insinúa que ha consultado solo estas fuentes, pero nunca hace explícito cuánto ha bebido de ellas. Eso sí, remite al lector a consultarlas sobre los temas siguientes:

— «(todo) lo que hizo» tal o cual rey de Israel (1 R.15:31; 16:5, 14:27; 22:39; 2 R. 1:18; 10:34; 13:8, 12 [// 14:15]; 14:28; 15:21, 26, 31) o de Judá (1 R. 14:29; 15:7, 23; 2 R. 8:23; 12:20; 15:6.36; 16:19; 21:17.25; 23:28; 24:5).

— «las hazañas» de un rey particular de Israel (1 R. 16:5.27; 2 R. 10:34; 13:8.12 [// 14:15];

14:28) o de Judá (1 R. 15:23; 22:46; 2 R. 20:20).

— «la conspiración en la que participó» un rey determinado de Israel (1 R. 16:20, 2 R. 15:15).

— «*lit*. cómo guerreó» tal rey de Israel (1 R. 14:19; 2 R. 14:28).

— «[...] que construyó» tal rey de Israel (1 R. 15:23; 22:39) o de Judá (1 R. 15:23; 2 R. 20:20).

— «su pecado que él cometió», tal rey de Judá (2 R. 21:17).

Con estas referencias, el narrador remite a una consulta fundamentalmente sobre la historia *político-militar* de los reinos de Israel y Judá. Es lo que corresponde al género "Anales" cuyo contexto vital (*Sitz im Leben*) en el Antiguo Próximo Oriente era el círculo de escribas cortesanos que narraban las gestas y hazañas del rey de turno. Al citar fuentes sobre este aspecto de la historia, se imprime sin duda un carácter histórico a la obra (a la manera pre-crítica, claro está). Pero a la par, se informa al lector de que para la lectura principalmente *político-militar* de la historia de los reinos de Israel y Judá, deben ser consultadas otras fuentes más adecuadas y propias del entorno cortesano y / o escribanil más o menos oficial. Aquí nos da igual si tales fuentes eran ficticias o reales, o un poco de todo, pues lo que importa es la función que cumplen en el Libro de los Reyes, a saber: remitir a esas fuentes externas al lector interesado solo en información *político-militar*, que es lo mismo que avisarle de que aquí encontrará "otra cosa". ¿Qué exactamente? La respuesta nos la proporciona la siguiente pista: el narrador cita de forma explícita fuentes solo para los relatos sobre los reyes, pero no otras equivalentes para el material profético, que, sin embargo, compite en presencia con los monarcas. La crítica literaria ha puesto de manifiesto que necesariamente la composición de la obra requería de, al menos, otras dos importantes fuentes: una para el material profético y otra para el Templo de Jerusalén. El silencio narrativo sobre ambas, sin embargo, puede reflejar tanto una enorme dispersión de tal material como un ámbito de transmisión en círculos estrictamente proféticos o, en cualquier caso, en círculos muy críticos con la corte que emplearían, quizás, la transmisión oral para evitar la censura cortesana, si bien finalmente dicho material sería incorporado a Reyes a modo de "crónica oficial" de la monarquía. Pero también creemos que este silencio juega realmente un papel narrativo y teológico, a saber: presentar al Libro de los Reyes también como composición propiamente profética. Dicho de otro modo, es una obra de consulta obligada para quien quiera conocer la profecía desde una óptica narrativa (histórica) y, por tanto, distinta a la colección de Profetas Posteriores caracterizada por la recopilación de oráculos organizados sobre una mínima ilación histórico-narrativa.

No es extraño, pues, que los maestros judíos clasificaran la obra como parte de los Profetas Anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y que la tradición judía reflejada por el Talmud (cf. b. B. Bat. 14b–15a) atribuyera su autoría al profeta Jeremías. Esta misma tradición talmúdica titula la obra *sépher melakhim*, סֵפֶר מְלָכִים (Libro de los Reyes), que es el título que se ha impuesto finalmente en las tradiciones judía y cristiana. Sin embargo, lo consideramos relativamente engañoso, ya que se corresponde más con las fuentes citadas (los «anales de Israel / Judá»), que con el verdadero carácter profético de la obra. Por ello, quizás fuera más adecuado titularlo Libro Profético de los Reyes de Israel. Y en efecto, una lectura inicial –e incluso somera– de la obra, nos revelará que se presenta como una narración de la historia de Israel con el acento puesto sobre la *relación crítica entre los reyes y los profetas* de Israel. Así, de todos los ciclos que presenta, solo el de Salomón refleja una consulta sistemática e intensa de fuentes palatinas, y quizás por ello no aparece en él ningún profeta (Salomón nunca recibe oráculo profético alguno y la actuación de Natán en 1 R. 1–2

es más propia de la intriga cortesana que de la acción profética). Pero el resto de los ciclos está, o bien salpicado de intervenciones proféticas, o bien se ocupan por entero de algunos profetas (v.g. Elías y Eliseo), alejándose de este modo del estilo registral del *Ciclo de Salomón*, salvo en ocasiones que descuellan aquí y allá. Así pues, el entrelazado narrativo de relatos sobre reyes con narraciones sobre profetas no áulicos, es el que realmente articula el guión de la exposición histórica de Israel, que es lo mismo que decir que es el que genera su mensaje. Y este es claramente de *evaluación profética* respecto de la monarquía de Israel. Por tanto, es obligado tomar conciencia de este enfoque, ya que está presente en todos los relatos del Libro Profético de los Reyes, incluso en aquellos de textura más factual o registral, como sería, por ejemplo, la extensa lista de elementos decorativos del Templo de Jerusalén (cf. 1 R. 7:13–50). Hemos de suponer que este enfoque evaluador de la obra tendría gran valor para los destinatarios que conocieran las fuentes citadas –si es que fueran reales–, ya se tratara de unos reducidos estratos escribaniles o de ámbitos más populares. Por desgracia, hoy por hoy no contamos con un solo rastro del contenido de estas fuentes.

V. CLAVES DE INTERPRETACIÓN.

5.1. *Agregación de unidades*. De la mención real o ficticia de fuentes, se desprende otra conclusión importante, a saber: se insinúa que la composición está basada en la selección y agregación de material más o menos extenso. La lectura somera de la obra confirma que no se trata de una exposición fluida, sino de una yuxtaposición de relatos cortos –con excepciones–, unas veces engarzados con nexos explícitos, pero otras sin nexo aparente. Y ya hemos visto que el contenido deuteronomista también crea tensión con el material narrativo (cf. *supra*, II). De igual manera que las colecciones de los Profetas Posteriores recopilan la mayor parte de oráculos proféticos en agregación paratáctica, esto es, en yuxtaposición (parataxis) de los oráculos sin engarces o nexos explícitos entre unos y otros, así nuestro Libro Profético de los Reyes presenta multitud de relatos estructurados apenas por una cronología marcada por la sucesión de los monarcas, pero sin que se perciban engarces explícitos que expliquen la relación directa entre sí. Long aplica con buen criterio los estudios llevados a cabo sobre la parataxis arcaica de la obra de Heródoto, que debe ser entendida como «una composición elaborada con unidades independientes de desigual extensión organizadas en series» (p. 19). Por esta razón, tanto Heródoto como el autor de Reyes deben ser considerados verdaderos autores y no meros compiladores, pues la parataxis arcaica tiene su propio criterio de estructuración de una obra histórica, que «no es ni cronológico ni dramático –ascenso hacia un clímax–, sino analógico» (p. 21). En Reyes hay, sin duda, un soporte cronológico mínimo: la sucesión de los reyes de Israel y de Judá, articulada sobre las reseñas regias / sumarios regios. Pero a partir de ahí los relatos se relacionan entre sí por muy distintos tipos de conjunción, que pueden ir desde la simple asociación léxica (solapado de vocablos idénticos o sinónimos) hasta la asociación temática. Una obra así no requiere de un hilo conductor climático, esto es, no requiere crear un clímax narrativo para el conjunto de las unidades (aunque sí suele haberlo en las propias unidades), lo que permite al narrador conservar la diversidad de factores presentes en las unidades recibidas (sean orales o escritas). Por lo general, el narrador se limita a destacar algunos puntos de su interés mediante el uso de técnicas como las siguientes: glosa, repetición, inserción de unidades menores, digresión, sumario, referencias cruzadas (intertextualidad), *inclusio*, analogía y tipología, temática transversal, paradigmas temporales e históricos, paradigmas protagónicos (esto es, basados en protagonistas destacados), patrones de verificación (por ejemplo, de profecía-cumplimiento o mandato-obediencia), etc.

Es importante, por tanto, comprender la importancia que cobran las unidades particulares respecto del conjunto, lo que quizás se explique por uno de los propósitos más importantes de la obra: recopilar historias del acervo nacional para ponerlas a disposición de los rapsodas y de los maestros encargados de la formación del pueblo, destacando entre estos, quizás, los propios profetas. En este proceso de "formación popular" tienen mucho valor por su fuerza emocional y didáctica las historias particulares. Con ellas se creará una "gran historia", pero a modo de mosaico formado por multitud de piezas, o como en la mampostería. Incluso en un mundo alfabetizado como el "post-moderno" en que vivimos, interesa más el fragmento, el detalle, lo personal, lo particular, que las grandes explicaciones totalizadoras, ya sean filosóficas, políticas o históricas. En todo caso, esta textura de la obra es relevante para la formulación teológica que se haga a partir de ella, pues la preponderancia de las unidades siempre ofrecerá gran resistencia a la formulación de principios o doctrinas, teológicas o morales, que puedan dar fe de todos los casos (cf. *infra*, VI).

5.2. *Estructuras de agregación: bloques, ciclos, libros.* Siendo esto así, cabe preguntarse por la coherencia global de la obra: ¿carece de cohesión histórica y de tensión narrativa? No nos cabe duda de que la obra es un verdadero libro, es decir, tiene un guión y un mensaje de conjunto. Así, el entrelazado entre los ciclos regios y los proféticos es una muestra de que no solo se ha recopilado y clasificado un material recibido, sino que se ha buscado la interacción entre dicho material. Un ejemplo de ello es el entrelazado que se da, al menos en el TM, entre el *Ciclo de Elías* (1 R. 17–19; 21; 2 R.1–2, 18) y el *Subciclo de Ajab* (1 R. 16:29–34; 20; 22). También la intertextualidad que se da tanto a nivel léxico como de tipología de figuras (v.g. Elías descrito cual Moisés) y acontecimientos (v.g. el patrón del éxodo presente en diversos episodios), habla del propósito de ofrecer un mensaje transversal a toda la obra. También la formulación más o menos uniforme de las reseñas regias o sumarios regios (cf. *infra*, 14:19–31) es una pista clara por su transversalidad en toda la obra. Pero obviamente, los discursos deuteronomistas descuellan por hacer explícita una valoración de personas y acciones a lo largo de la obra; mencionamos algunos de los más importantes por su extensión o ubicación clave: 1 R. 2:3–4; 6:12–13; 8:29– 53; 2 R. 17:7–13, 34–39. Otra pista de guión y tensión narrativa del conjunto son los relatos que indican cambios importantes de paradigmas históricos. Así, veremos que el *Ciclo de Salomón* sirve como para "hacer época", a partir de la cual hay un antes y un después.

Tras este ciclo, aparece la acción profética incidiendo en los acontecimientos históricos y también anunciando cambios importantes de paradigmas político-religiosos. En este sentido, creemos que ocupa un lugar particular el episodio de Elías en el monte Horeb (1 R. 19) y el episodio de "sucesión profética" de Elías a Eliseo (2 R. 2), ambos previos al explícito juicio global del narrador ofrecido mediante su discurso deuteronomista de 2 R. 17. Antes de esta sentencia *in toto* sobre Israel y Judá, el narrador ha ido diseminando pistas, tanto retrospectivas como prolépticas, sobre la dirección que tomaba la historia de Israel bajo la monarquía. Y en tanto que pistas, sirven para intrigar al lector y crear cierta tensión narrativa, que a su vez suscita la "tensión exegética".

5.3. *Tensión exegética.* En efecto, creemos que en el Libro de los Reyes la "tensión exegética" juega un papel estrechamente vinculado a la tensión narrativa de cada unidad particular (ya hemos visto que la tensión climática es menor – cf. *supra*, V.1). Así, en la obra abundan los problemas exegéticos que solo se pueden cerrar si se halla una interpretación inapelable; sin embargo, se diría que la obra está pensada para dejar siempre abierta esta tensión exegética, del mismo modo que su final narrativo (2 R. 25:27–30) cierra la obra con una especie de *To be continued*... Reconocer la

intencionalidad de esta apertura exegética es vital para interpretar la obra en sus propios términos y no en los nuestros.

Nuestro pensamiento griego pretende alcanzar una interpretación final que resuelva los problemas que plantea; sin embargo, es posible pensar que la obra haya sido concebida más para constatar los problemas de una parte de la historia de Israel, que para ofrecer soluciones completas, precisas y definitivas. Por ejemplo, un esquema importante en la obra, por su transversalidad en la HD, es el de *profecía / promesa–cumplimiento* (u otros concomitantes, como *mandato–obediencia*), por el que la Torah deuteronómica se convierte en referente permanente para la acción política de los distintos reyes. Este esquema es el que obliga al lector de la HD a hacer un seguimiento (a «verificar», decíamos en V.1) de los acontecimientos como un todo histórico, por muy alejados que estén los unos de los otros. Y es también el esquema que obliga a interpretar los acontecimientos puntuales a la luz de razones –fundamentalmente basadas en la Torah deuteronómica– que van más allá de su coyuntura temporal. Pues bien, este esquema tan importante en toda la HD, lejos de hacer que todos los acontecimientos cuadren a la perfección según un anuncio o mandato previo, más bien problematiza siempre el cumplimiento, pues nunca se realiza a la letra de su anuncio o mandato. Así, la Torah deuteronómica, que según la cronología canónica fue dada por Moisés unos cuatrocientos cuarenta años antes de iniciar Salomón la construcción del Templo (cf. 1 R. 6:1 —dado que Deuteronomio se sitúa en Moab al final de los cuarenta años de "peregrinación" por el desierto (cf. 1:3), restamos esta cifra a los cuatrocientos ochenta de 1 R. 6:1)—, ordena construir un santuario único en el lugar que el mismo Señor indicaría (cf. Dt. 12:1–12). Esto alcanza su cumplimiento irrefutable con la construcción del Templo por Salomón. Sin embargo, el narrador –según el TM– pone en boca de Dios la elección de Jerusalén solo tras la censura de Salomón y el anuncio de la ruptura del reino (1 R. 11:13, 36), no tras finalizar la construcción del Templo. Deducimos, por tanto, que el cumplimiento no solo no es un "punto final", sino que es el inicio de un nuevo problema. Es más, la lectura de todo el *Ciclo de Salomón* pone de manifiesto el contraste entre un cumplimiento alcanzado por medios netamente humanos y el propósito divino expresado en la letra de la orden / profecía. Así pues, el esquema *profecía / promesa–cumplimiento* no siempre sanciona la acción humana conducente al cumplimiento. Por ejemplo, la intriga desplegada por Natán para entronizar a Salomón como sucesor de David, lleva al cumplimiento de la promesa divina a David, pero la narración se guarda muy mucho de justificar la intriga. Lo mismo podríamos decir de la construcción del Templo, que se presenta como parte de unas negociaciones comerciales con el rey de Tiro (1 R. 5:15–26). Deducimos, pues, que en Reyes las acciones divinas y las humanas se entrelazan estrechamente, y pueden incluso aparecer confundidas, pero el progreso histórico-narrativo pondrá al descubierto que Dios siempre está más allá del propio cumplimiento literal de su palabra, sea profética o sea el texto mismo de la Torah.

En la creación de la tensión exegética juega un papel muy importante la rigidez del discurso de la Torah deuteronómica que recorre transversalmente Reyes (cf. *supra*, II). Ya hemos citado algunos textos relevantes dos párrafos más arriba. Pero hay diseminadas por la obra multitud de breves ecos de la Torah deuteronómica. No se trata, salvo alguna notoria excepción como 2 R. 14:6, de citas explícitas de casos particulares de la Ley, sino de una especie de parénesis genérica siempre fija, al estilo de «guardar los mandatos de Yahvé», «cumplir los decretos de Yahvé», «andar en el camino de Yahvé», «cumplir la justicia de Yahvé», «como está escrito en la Torah de Moisés», etc.

Es decir, el Libro Profético de los Reyes está lleno de ecos de la parénesis del Libro del

Deuteronomio, pero son pocos los casos en los que se remite, explícita o implícitamente, a su legislación. Por tanto, es vital tomar conciencia de que sistemáticamente el narrador remite a la Torah como referencia última para la interpretación de la historia, pero igual de sistemáticamente se niega a ofrecer una aplicación explícita de la Ley para cada episodio particular. Y cuando lo hace, como en el ejemplo recién mencionado sobre la elección de Jerusalén, ofrece un modelo de interpretación más complejo y abierto que la simple literalidad. Por este motivo, entendemos que el narrador propone una tensión hermenéutica entre la Torah y la historia: aquella es referente último –lo muestra mediante el discurso de estilo rígidamente fijado– de todo el desarrollo histórico; pero este "abre" el texto de la Torah a nuevas posibilidades que no están en su literalidad. A este respecto, cabe una doble observación:

a) Por un lado, el Libro del Deuteronomio (que también venimos denominando Torah deuteronómica) se ubica a sí mismo en Moab en torno a los siglos XIV–XIII, a las puertas de la Tierra Prometida (Dt. 1:1–5), donde su ejecución no es todavía posible.

b) Por el otro, su "redescubrimiento" a las puertas del exilio del siglo VI (2 R. 22) es ya muy tarde para evitar este fatal destino (2 R. 17, esp. v. 13), a pesar de que Josías hace cumplir esta Ley como ningún otro rey antes (cf. 2 R. 22:14–17; 23, esp. vv. 3.22–27).

Es decir, la estructura canónica de la HD viene a afirmar que la Torah deuteronómica nunca ocupó el espacio legislativo ordinario del pueblo de Israel (salvo el importante pero fugaz período de Josías), apuntando, por tanto, a una alternativa distinta, esto es, su interiorización como piedad personal y comunitaria. Por su parte, el Libro Profético de los Reyes ubica la Torah deuteronómica en una memoria lejana mediada (recordada) solo por los profetas que no han sido escuchados (2 R. 17:13); tras ese período, vino otro de pleno cumplimiento institucional por parte del rey Josías (cap. 23), pero la HD considera que llegó ya muy tarde, como acabamos de ver. Con todo, parece haber servido para comprometer al pueblo en alianza con la Torah (cf. 23:3), justo antes de partir al exilio (nótese la proximidad narrativa de la celebración de la Pascua ordenada a todo el pueblo –v. 21– con las dos deportaciones subsiguientes – caps. 24–25). Es más, la ejecución de la Torah por parte de Josías sirve de modelo para la piedad del pueblo:

- Lectura de la misma como signo de renovación de la alianza (vv. 1–3).
- Pureza del culto, especialmente del sacerdocio (vv. 4–5).
- Rechazo de toda forma de idolatría (6–15).
- Reverencia a la profecía ya fenecida (vv. 16–18).
- Rechazo de cualquier desviación, como la samaritana (vv. 19–20).
- Celebración de la Pascua (vv. 21–23).
- Rechazo de la superstición más popular (v. 24).

Con este modelo se sustancia la aplicación de la Torah a las puertas del exilio, y desde él se hará interpretación de todo su articulado. Pero también se sustancia el enfoque hermenéutico de la Torah para el exilio: su parénesis es inmutable porque es sustancial: demanda lealtad al Señor de Israel mediante obediencia a la Ley; por su parte, su articulado es igualmente inmutable, pero su aplicación está abierta a la historia particular. Tenemos en el Libro de los Reyes el germen de la exégesis rabínica: > Haggadah (narración ejemplar) y Halakhah (jurisprudencia).

VI. TEOLOGÍA. La tradición teológica dominante en el mundo occidental ha venido definiendo la teología como el *discurso sobre Dios*. Obviamente, no hay tal cosa en el Libro Profético de los

Reyes. En él solo encontramos la narración sobre la relación de Dios con su pueblo a lo largo del período monárquico. Por tanto, lo que buscaremos en la obra es su presentación de esta relación, y por supuesto lo haremos ciñéndonos a las claves de interpretación expuestas en la sección anterior. Con frecuencia, se comete, a nuestro entender, el siguiente error: se busca la teología del libro en el material ajeno a la narración histórica, que no es otro que el conformado por los discursos deuteronomistas ya reseñados (cf. *supra*, V.2) y sus ecos en forma de breves sentencias dispersas por la obra. Sobre este material de valoración o juicio de los personajes y sus acciones, es común articular la teología de la obra; de alguna manera, tales discursos y breves sentencias deuteronomistas conformarían los hitos del mensaje último del relato. Y por ende, es también común concluir que la HD, incluyendo a Reyes, postula una rígida teología retributiva: la lealtad a la Torah recibe bendición, mientras que la infidelidad conlleva castigo. Por tanto, Dios no sería sino el garante de la justa retribución a su pueblo. No cabe duda de que el discurso deuteronomista, igual que la Torah deuteronómica, ciñe su discurso a este formato retributivo. Sin embargo, el estudio de la estructura del Libro del Deuteronomio nos llevaría a conclusiones mucho más matizadas (cf. García López). De igual modo, podemos descubrir que es precisamente en Reyes donde la tensión entre el discurso deuteronomista y la historia muestra que la acción de Dios en la historia de Israel (y de la humanidad) no está subyugada a la teología retributiva, o por lo menos no lo está a una aplicación rigorista de dicha teología. De hecho, acabamos de ver (*supra*, V.3) que el estricto cumplimiento de la Torah por parte de Josías no supuso una alteración del destino fatal de Judá; ni siquiera representó una vida longeva para este rey, que murió aproximadamente a los treinta y nueve años (cf. 2 R. 22:1) a manos del faraón Necó (23:29). A nuestro entender, pues, la teología de Reyes solo puede articularse sobre los ciclos de la obra, dentro de los cuales se intercalan los discursos y ecos deuteronomistas en tanto que Palabra de Dios (Torah) para cada época (ciclo). Dado que los ciclos narrativos pretenden ser paradigmas históricos más que meras descripciones de épocas históricas, está claro que son ellos los que marcan la temática teológica de la obra. Y habrá que interpretar la Palabra de Dios (generalmente el monótono discurso deuteronomista) conforme a su inserción en el ciclo correspondiente.

Así pues, nuestra visión teológica de conjunto arranca desde una pregunta que creemos fundamental: ¿qué significa que la HD coloque a la Torah como “mediación” divina en la historia de Israel? En realidad, la propia HD muestra que no significa que Dios deje de actuar directamente en la historia, pero sí revela que dicha intervención divina no es caprichosa o arbitraria, sino que de alguna manera responde a la revelación (Torah), plenamente accesible a Israel (al ser humano). Se puede decir, por tanto, que el Dios de Israel se ha comprometido (Alianza) con su pueblo a una relación objetivada (Torah). Sobre esta base, la HD describe la historia de Israel hasta el período monárquico, como un camino –no sin altibajos– hacia el pleno cumplimiento de las antiguas promesas patriarcales. De hecho, el *Ciclo de Salomón* se presenta como la aparente culminación de ese proceso, y la obediencia a la Torah es considerada el principal agente de tal culminación, como se deja ver en las dos visiones que tuvo Salomón (1 R. 3:10–14; 9:2–9) y en las dos palabras divinas recibidas (6:11–13; 11:4– 13). Además, es obvio que durante toda la historia hasta Salomón, el liderazgo político-religioso de Israel es decisivo para la aplicación de la Torah en medio del pueblo; se trata, por tanto, de una visión altamente política de la misma, lo que, a su vez, significa que Dios mantiene una relación especial con los dirigentes de Israel, cualquiera que sea la forma de gobierno adoptada (como las representadas por Moisés, Josué, los Jueces, Samuel y Saúl hasta llegar a la

“monarquía normalizada” de David y Salomón). Con Salomón, sin embargo, esta visión política de la Torah y de la relación Dios–Israel toca a su fin. El pretendido cumplimiento de las promesas en el período salomónico fue un brillo fugaz y falso (1 R. 11), por lo que Dios iniciará un cambio radical de paradigma de relación con su pueblo. Así, aflora en Reyes una profecía ajena al poder político-religioso (la corte) que es presentada como la conciencia de la Torah frente a los reyes y sus estrategias político-religiosas. Con Elías y su experiencia en el Horeb (1 R. 19), esta conciencia alcanza el punto de plena ruptura con la monarquía, que queda descartada como principal valedora y veladora de la Torah. No se descarta, sin embargo, solo la monarquía, sino también cualquier forma de poder institucional como contraparte decisiva de la Ley. En efecto, Elías representa un paradigma nuevo: la Torah puede y deberá ser cumplida por el pueblo sin apoyo político-militar. Es lo que a nuestro juicio significa la «tenue brisa» (NBE) de 19, 12. A partir de este paradigma, el resto de la historia de Israel no es más que la descripción del desmantelamiento del poder institucional conducido por Dios mismo (*Ciclo de Eliseo*). Como ya hemos visto (cf. *supra*, V.3), ni siquiera el período de Josías detendrá tal desmantelamiento. Es como si Dios considerara que tal poder estorba a su relación directa con el pueblo. Para la HD, la plena inserción de Israel en el escenario político internacional de su tiempo ha puesto de manifiesto el fracaso de toda forma de gobierno como valedora de la Torah. Por eso, con el cierre de la HD en Reyes se cierra el abanico de modelos políticos válidos para velar por la Ley: ya no hay modelos alternativos; la Torah deberá tomar asiento en el pueblo mismo (formación del pueblo), y Dios se relacionará directamente con él. Por tanto, cualquier forma de gobierno que surja, dejará de tener la sanción divina correspondiente: será una forma de poder desacralizado, ya que solo la Ley adquirirá tal valor.

De esta visión a vista de pájaro, ¿podemos extraer algo sobre cómo es el Dios de Reyes? Algo podemos decir, sin duda. Yahvé muestra su capacidad para actuar a escala universal, esto es, más allá de Israel. Tanto el asedio arameo de Samaria (2 R. 7) como el asirio de Jerusalén (cap. 19), muestran esta capacidad de intervención directa. Sin embargo, Yahvé no pone este poder divino a la disposición incondicional de su pueblo, sino que lo sujeta a la obediencia humana de la Torah; es más, el propio Yahvé y su poder se vuelven contra el propio pueblo de Dios, ya que moviliza a las potencias extranjeras contra él, según la “explicación” de 2 R. 17:7–23, que justifica tanto la caída reciente de Israel (17:1–6) como la posterior de Judá (vv. 19–20). Por tanto, lo característico del Dios de Reyes no es su poder omnipotente y su soberanía, capaz de dirigir la historia de su pueblo y de la humanidad hasta predeterminarla, sino todo lo contrario: su renuncia al dirigismo intervencionista acorde a su poder absoluto, y por tanto su renuncia a predeterminar la historia, al menos su curso habitual. El Dios de la historia que presenta la HD, y Reyes en particular, es el Dios que se abaja sujetando su acción a la obediencia o desobediencia de la Torah. La reducción del juicio histórico de todos y cada uno de los reyes a su relación con la Ley, es a la vez el marco de libertad general (humanidad) y particular (su pueblo). Algunos comentaristas asocian con fanatismo religioso el severo juicio del libro contra la mayoría de los reyes. Sin embargo, la imposición divina de una Torah que está por encima de ellos muestra tres cosas esenciales:

a) Dios es quien sustenta la libertad humana, al relacionarse con el hombre mediante su elección de obediencia o desobediencia a la Ley. Donde hay una posibilidad objetivada de elección, hay libertad. El ejemplo opuesto de esto lo encontramos en el sistema religioso babilónico, altamente dependiente de la adivinación deductiva que sujetaba prácticamente todos los aspectos de la vida a causas enteramente ajenas al ser humano.

b) El juicio de los reyes no depende en absoluto del éxito o fracaso de sus políticas. Todo lo contrario, Reyes plasma con crudeza multitud de casos de disonancia entre aprobación y éxito, o entre reprobación y fracaso. Así, Manasés y Jeroboam II tuvieron largos y exitosos reinados, que son calificados de nefastos por Reyes. En cambio, Ezequías y Josías obtienen las mejores calificaciones yahvistas, pero sus reinados sufrieron importantes reveses. Contra lo que a veces se afirma, Reyes (y la HD) no pretende enumerar ejemplos de teología retributiva, sino todo lo contrario: se enumeran muchos casos de injusticias sufridas por los justos, acorde a la denuncia de libros como Job o Qohélet.

c) La Torah impuesta muy particularmente sobre los reyes, es fundamento de la libertad del pueblo de Dios. La casi sistemática oposición divina a una forma de autoridad por él mismo avalada (1 Sam. 8; 2 Sam 7), cuestiona toda forma de autoridad que pretenda ser mediación entre Dios y su pueblo.

En esencia, pues, el Dios de Reyes no es dirigista, y por eso la historia no está sujeta a reglas mecánicas. Todo lo contrario, el curso histórico está determinado por la libre relación entre el ser humano y Dios, objetivada sobre todo por la Torah. De ahí, quizás, que el cierre de la obra carezca tanto de horizonte escatológico (entendido como final, bueno o malo, al que se tiende fatalmente) como de perspectiva inmediata: lo que tenga que suceder tras el indulto de Jeconías / Joaquín (2 R. 25, 27), está aguardando a las decisiones de la generación correspondiente. El ser humano (el pueblo de Dios) es responsable de su historia, pero puede (y debe) confiar en que es Dios quien sustenta esta posibilidad de responsabilidad / libertad.

VII. VALOR HISTÓRICO DEL LIBRO PROFÉTICO DE LOS REYES. Ya hemos visto que el Libro de los Reyes no es ni historiografía ni teología (cf. *supra*, II y VI). En realidad, se trata del acervo histórico-cultural de Israel reconvertido en testimonio de la relación del Dios nacional, Yahvé, con su pueblo, Israel. En la medida que dicho acervo surge del curso mismo de la historia, hay un valor histórico a descubrir. En este sentido, entendemos que buena parte del material de Reyes procede de un acervo no creado artificialmente, sino heredado, ya sea en forma escrita u oral. Y por ello mismo, entendemos que cada unidad histórico-literaria puede ofrecer un menor o mayor grado de valor histórico, dependiendo en buena medida de su género literario y de su propósito más o menos legendario, esto es, más o menos ejemplar y aleccionador. Pero atendiendo a la propia estructura cronológica de Reyes, armada sobre las reseñas regias / sumarios regios que enumeran todos los reyes de Judá e Israel desde David, hay que asumir el anclaje histórico que la obra pretende para el acervo compilado y rehecho. De hecho, el Libro Profético de los Reyes es, de toda la BH, el único libro que se basa en una cronología sistematizada. De otro lado, las evidencias externas halladas hasta la fecha confirman la cronología global de Reyes, aunque también se cuestione la precisión de algunas fechas concretas. En todo caso, el lector hará bien en tener en cuenta un comentario de Jacques Ellul sobre la moderna pretensión de poder explicar la historia desde una simple relación de causa y efecto: “Así pues, los acontecimientos históricos son en lo esencial incomprensibles, aún cuando los historiadores puedan asociar de modo superficial causas y efectos. Lo único realmente seguro es que cuanto más lúcida es nuestra comprensión, más superficial y artificial es la explicación” (p. 28).

VIII. TEXTO. Los principales testigos del texto de Reyes siguen siendo la tradición masorética (TM) y la tradición griega de la Septuaginta (G). La primera ha sido recibida en dos fuentes principales, el Códice de Alepo (900 d.C. aprox.), cuya sección de Reyes editó Menachem Cohen, y el Códice de Leningrado / San Petersburgo (1000 d.C. aprox.), publicado por la BHS. La segunda

está configurada por bastantes recensiones, de las cuáles la más alejada del Texto Masorético (TM) es la de Luciano (GL). Cabe señalar, sin embargo, que del conjunto de toda la BH, es precisamente en Reyes donde encontramos diferencias de mayor calado entre el TM y G. Además de multitud de las habituales diferencias menores, que a veces pueden deberse más a la propia traducción que a una Vorlage distinta, nos encontramos en G con bloques textuales que siguen un orden distinto, con una cronología propia para los reyes entre Omrí y Jehú, o con agrupaciones de versículos repetidos (v.g. 2, 35a–o y 2, 46a–l).

Actualmente ya no es tan frecuente aplicar sobre estos testigos –y otros muchos– una crítica textual que busque hallar un supuesto *Urtext*, esto es, un texto original del que surgirían todas las variantes existentes (teoría monogenética). Por el contrario, hay un mayor consenso sobre la teoría poligenética, esto es, que desde muy temprano circularon distintas familias textuales y que las recensiones existentes son intentos de unificación. Esto vale incluso para el texto griego de la Septuaginta, que ya no se considera resultado de la traducción de una sola familia textual hebrea, sino resultado de un complejo proceso de unificación.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, “La retribución divina en el Libro de los Reyes o Una teología de la historia”, *Miscelanea Comillas* 44, 1965, 5–16; L. Alonso Schökel, “Arte narrativa en Josué–Jueces–Samuel–Reyes”, *EB* 48/2 (1990) 145–169; M. Álvarez Barredo, *Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces–2Reyes)* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1994); P. Buis, *El libro de los Reyes*, (EVD 1995); J.R. Busto Sáiz–Natalio Fernández Marcos, *El texto antioqueno de la Biblia Griega. II:1–2 Reyes* (Instituto de Filología del CSIC, Madrid 1992); M. Cogan, *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday 2001); M. Cogan y H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, (Doubleday 1988); M. Cohen, *Mikra'ot Gedolot “Haketer”: Reyes I y II* (Bar Ilan University Ramat-Gan 1995); J. Ellul, *The Politics of God and the Politics of Man* (Eerdmans 1972); N. Fernández Marcos, *Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings*, (E.J. Brill, Leiden 1994); Id., “The Lucianic Text in the Book of Kingdoms: From Lagarde to the Text Pluralism” en A. Pietersma y C. Cox, *De Septuaginta: Studies in Honour of Johan William Wevers* (Benben: Mississauga, Ont., 1984); P. Gibert, *Los libros de Samuel y de los Reyes. De la leyenda a la historia*, (EVD 1984); A. González Muñiz, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel: problemas de adaptación del Yahvismo en Canaán* (Inst. Español de Estudios Eclesiásticos, Madrid 1962); M. Iglesias González y L. Alonso Schökel, *Reyes* (Cristiandad 1973); A. Lemaire y B. Halpern, *The Books of Kings*, (Brill, Leiden 2009); B.O. Long, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature. The Forms of the Old Testament Literature IX* (Eerdmans 1984); J. Menchen Carrasco, *Libro de los Reyes* (Sígueme 1991); S. McKenzie, *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, (E.J. Brill, Leiden 1991); Id., “The Prophetic History and the Redaction of Kings”, *HAR* 9 (1985) 203–220; D. Noël, *En tiempos de los reyes de Israel y Judá*, (EVD 2002); M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Max Niemeyer, Tubinga, 19572); G. von Rad, “La teología deuteronomistica de la historia en los libros de los reyes”, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 177–189 (Sígueme 1975); T.C. Römer, “L'école deutéronomiste et la formation de la bible hébraïque” en T.C. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*, 179–193 (Leuven University Press, Lovaina 2000); J. Van Seters, “The role of the scribe in the making of the Hebrew Bible”, *JANER* 8 (2008), 99–129; Id., “The Deuteronomistic History: Can it Avoid Death by Redaction?”, en T. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic history*, 213–222 (Peeters, Lovaina 2000); J.L. Sicre, “La investigación sobre la Historia Deuteronomista. Desde Martin Noth a nuestros días”, *EB* 54 (1996) 361–415; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (HUP 2007); J. Trebolle Barrera, “El libro de los Reyes en los manuscritos de Qumrán”, *EB* 66 (2008); 263–283; Id., “‘Israelitización’ del texto proto-masorético en los libros históricos (Josué–Reyes)”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* (Sección de hebreo) 53 (2004) 441–472; Id., “4QKgs” en Eugene C. Ulrich–Frank. M. Cross *et al.*, eds., *Qumran Cave 4: IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, 171–183 (Clarendon: Oxford 1995); Id., *Centena in libros Samuelis et Regum: variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes* (Instituto de Filología del CSIC, Madrid 1989); Id., “En torno a las adiciones y omisiones de Samuel y Reyes”, *EB* 44 (1986) 253–262; Id., “Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings”, *BIOSCS* 15 (1982) 12–35; R. de Vaux, *Les Livres des Rois* (Éditions du Cerf, París 1958); J. Vermeylen, “L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des écritures?” en T.C. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*, 223–240 (Leuven University Press, Lovaina, 2000); S.J. de Vries, *1 Kings* (Word Books 1985); J.T. Walsh, *1 Kings. Studies in Hebrew Narrative and Poetry* (Liturgical Press 1996); P. Zamora García, *Reyes I. La fuerza de la narración* (EVD 2011).

P. ZAMORA GARCÍA

REZIA

Heb. 7525 *Ritseyah*, רִצְיָה = «deleite»; Sept. *Rhasiá*, ʽΡασιά. Uno de los hijos de > Ula, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:39).

REZÍN

Heb. 7526 *Retsín*, רְצִין = «dominio», quizá «príncipe». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Rhasín*, ʽΡασίν, *Rhaassón*, ʽΡαασσών. Rey de Damasco. Hacia el año 738 a.C. pagó tributo a > Tiglat-pileser II, rey de Asiria. Cuatro años más tarde, se alió con > Peka, rey de Israel, para atacar a > Acaz, rey de Judá, y subió contra Jerusalén. Rezín y Peka querían poner a uno de los suyos sobre el trono de David. Isaías pronunció una célebre predicción relativa a este designio destinado a torcerse (Is. 7:1-9:12). Durante esta expedición, antes de unir sus tropas con las de Peka, Rezín arrebató a Judá la ciudad de > Elat en el golfo de Áqaba (2 R. 16:6). El rey Acaz solicitó la ayuda de Tiglat-pileser II, que, después de haber castigado a los filisteos, hostiles a Judá, puso sitio a Damasco en los años 733 y 732 a.C., apoderándose de ella y dando muerte a Rezín (2 R. 16:7-9).

2. Fundador de una familia de > netineos o sirvientes del Templo, de la que algunos miembros volvieron de la cautividad (Esd. 2:48; Neh. 7:50).

REZÓN

Heb. 7331 *Rezón*, רְזוֹן = «príncipe»; Sept. *Rhazón*, ʽΡαζών v. *Esrom*, ʼΕσρώμ; Vulg. *Razon*. Jefe arameo, adversario de Salomón. Era hijo de > Eliada y súbdito de > Hadadezer, rey de Soba. Encabezando un ejército, tomó la corona de Damasco y hostigó continuamente a Israel en los tiempos de Salomón (1 R. 11:23-25). Convirtió la ciudad de Damasco en el núcleo de un reino independiente al norte de Palestina. Se ha propuesto identificarle con Hezión, padre de Tabrimmón y abuelo de Ben Hadad I, rey de Damasco (1 R. 15:18), pero no coincide con la cronología bíblica.

RIBAI

Heb. 7380 *Ribay*, רִיבַי = «contencioso»; Sept. *Rhibá*, ʽΡιβά, *Rhebaí*, ʽΡηβαί. Padre de unos de los valientes de David, llamado Itai, de la tribu de Benjamín (2 Sam. 23:29; 1 Cro. 11:31).

RIBLA

Heb. 7247 *Riblah*, רִבְלָה = «fertilidad»; Sept. *Deblathá*, Δεβλαθά o *Belá*, Βηλά, v. *Rheblathá*, ʽΡεβλαθά, *Rhablaam*, ʽΡαβλαάμ, *Ablaâ*, ʼΑβλαᾶ, etc; Vulg. *Rebla*. Nombre de dos lugares citados en el AT.

1. Sept. *Belá*, Βηλά. Lugar mencionado entre > Sefam y el mar de Quinéret, al describir la frontera oriental de la Tierra Prometida (Nm. 34:11). Se ignora su situación.

2. Ciudad siria de la región de Hamat, a orillas del Orontes, al sur de lago de Homs. Estaba situada en un punto estratégico de la ruta que unía Mesopotomia con Egipto. En ella acampó el faraón > Necao durante su expedición contra los asirios. Necao depuso a > Joacaz, rey de Judá, que fue llevado prisionero a esta ciudad (2 R. 23:33). Al invadir Nabucodonosor la región para reprimir la rebelión de > Sedequías, el último rey de Judá, el soberano caldeo puso su cuartel general en Ribla. Jerusalén cayó en manos de los caldeos y atraparon a Sedequías cuando intentaba huir de la ciudad; entonces fue llevado a Nabucodonosor, que se hallaba en Ribla. El rey de Babilonia hizo dar muerte a los príncipes hijos de Sedequías en presencia de su propio padre, y después hizo que sacaran los

ojos al propio Sedequías y lo mandó llevar cargado de cadenas a Babilonia (2 R. 25:6, 7, 21; Jer. 39:5-7; 52:9-11, 27).

El Talmud, Eusebio y San Jerónimo dudan en cuanto a su localización. En 1816, Buckingham descubrió ruinas en un lugar que él llamó Rubla, pero que en la actualidad es generalmente conocida como Ribleh. Se encuentra sobre el río Orontes, a 58 Km. al nor-noroeste de Baalbeck, en medio de la gran llanura de la Celesiria, que se presta muy bien a la instalación de un gran campamento militar, de fácil evacuación hacia el norte o al sur en caso de ataque. Las ruinas están constituidas por unas lomas poco elevadas que cubren vestigios de antiguas construcciones. No es muy probable que este lugar pueda ser identificado con otra Ribla, que se hallaba en la frontera septentrional de Palestina, al este de Aîn (cf. Nm. 34:11), y cuya ubicación sigue siendo incierta.

J. M. DÍAZ YANES

RICINO

Heb. 7021 *qiqayon*, קִקָי ן; Sept. *kolokynthe*, κολοκ�ντη; Vulg. *hedera*. Posiblemente, la planta que RV traduce «calabacera» siguiendo la LXX y la Peshitto. El Talmund y los escribas judíos la interpretran gral. como una especie de *ricinus*, llamada *Pentadactylus* y *Palma Christi*, por la divisón en forma de palma de sus hojas, en árabe *el-kherwa*, egipcio *kik*, κ�κ o *kuki*, κο�κι (Diódoro Sículo, 1, 3). Era conocida desde la antigüedad e Hipócrates la utilizaba como medicina. Los egipcios hacían aceite de ella (Heródoto, 2, 94).

Se menciona solo en Jon. 4:6-10, donde aparece como una planta que crece milagrosamente. Sin duda, se trata de una planta conocida, capaz de dar sombra a una persona y bastante sensible a la acción humana. Véase CALABACERA.

RIFAT

Heb. 7384 *Riphath*, רִיפַת, tal vez «hablado»; Sept. *Rhiphath*, Ῥιφ�θ v. *Rhiphaé*, Ῥιφα�; Vulg. *Riphath*.

Descendiente de Jafet, hijo de Gomer (Gn. 10:3). El texto heb. de 1 Cro. 1:6 presenta la forma Difat, prob. por un error del cronista, al confundir la *r*, ר, con la *d*, ד, confusión presente en otros casos similares, p.ej. Rodanim y Hadad por Dodanim y Hadar (vers. 7 y 50; cf. Gn. 36:39).

RIMÓN

Heb. 7417 *Rimmón*, רִ ן = «granada». Nombre de un personaje y varias ciudades del AT.

1. Sept. *Rhemmón*, Ῥεμμ�ν. Benjaminita, padre de > Baana y > Recab, los asesinos de > Is-boset (2 Sam. 4:2, 5, 9).

2. Sept. *Rhemmón*, Ῥεμμ�ν v. *Eremoth*, Ἐρεμ�θ. Ciudad del sur de Judá, cerca de Ain (Jos. 15:32; 1 Cro. 4:32; Zac. 14:10). Parece que Rimón y Ain formaban una sola urbanización (cf. Neh. 11:29). Fue asignada desde el principio a Simeón, junto con otras ciudades, en medio de la heredad de la tribu de Judá (Jos. 19:7). Se la identifica con las ruinas de Um er-Rumâmîn, a unos 14 km. de Beerseba.

2. Heb. *Rimmón hammethoar*, רִ ן הַ תֹּאָר, «extensión de Rimón», o «hacia Rimón», tomado como nombre por la Sept. *Rhemmonaá Matharaozâ*, Ῥεμμωνα� Μαθαραοζ�; v. *Rhemmonam matharim*, Ῥεμμων�μ μαθαρ�μ; Vulg. *Remmon*, *Amthar*. Localidad en una de las fronteras del

territorio de la tribu de Zabulón (Jos. 19:13). Se menciona entre Ita-cazín y Nea. Llegó a ser una ciudad levítica, entregada a los hijos de Merari (1 Cro. 6:77). En Jos. 21:35 se da la forma *Dimna*, que indudablemente proviene de un error de lectura, habiendo el copista confundido *resh*, ר, con *dáleth*, ד. El nombre Rimón ha sido preservado en el de Rummâneh, pueblo a unos 9 km. al norte y ligeramente al este de Nazaret.

3. Heb. *Selá harrimmón*, סֶלַע הָרִ ן = «piedra de Rimón»; Sept. *he petra tu Rhemmón*, □ π□τρα το□ Ῥεμμ□ν; Josefo, *petra Rhoá*, π□τρα Ῥο□; Vulg. *Petra Remmon*. Roca o peña próxima a Gabaa, en la que se refugiaron seiscientos benjaminitas que quedaron vivos en la matanza que resultó de la guerra con los demás israelitas, con las que les hicieron purgar el crimen cometido en la persona de un levita y su concubina. Permanecieron en este lugar durante cuatro meses (Jue. 20:45-47; 21:13). Se trata probablemente de una eminencia aislada, de roca calcárea, a poco menos de 6 km. al noreste de Bet-el. Unas barrancas cortan el acceso a esta peña por el sur, norte y oeste. Los fugitivos pudieron hallar asilo en sus grutas. El nombre de Rimón subsiste bajo la forma de Rammûn, un pueblo que se halla en la cumbre de la peña.

J. M. TELLERÍA

RIMÓN, divinidad

Heb. 7417 *Rimmón*, רִ ן = «granada»; Sept. *Rhemmán*, Ῥεμμ□ν; ac.: «fulminador».

Divinidad siria que tenía un santuario en Damasco. Era venerada por Naamán y su rey (2 R. 5:18). Se identifica con el > Hadad asirio, del que Ramanu es un epíteto, correspondiente al > Baal sirio. En Asiria se hallaba entre los doce dioses principales, y era el que estaba sobre las tormentas, la lluvia, los relámpagos y el trueno. Bajo los rasgos de destructor de las cosechas, suscitaba el terror; como dios de la fecundidad, recibía adoración. La granada, significado de su nombre en heb., era la fruta sagrada de Venus, adoraba bajo esta advocación. Tanto Rimón (Ramanu) como Hadad (Baal) aparecen como elementos onomásticos en nombres de reyes arameos, tales como Tabrimón y Ben Hadad.

RIMÓN-PERES

Heb. 7428 *Rimmón Pérets*, רִ ן רֶץ = «granada de la abertura»; Sept. *Rhemmón Pharés*, Ῥεμμ□ν Φαρ□ς. Uno de los lugares donde acamparon los israelitas durante su peregrinación por el desierto, después de haber dejado Ritma y antes de estacionarse en Libna (Nm. 33:19-21). No se conoce su localización exacta, pero se ha propuesto por algunos Bir el-Temed o Naqb el-Biyar, unos 30 km. al oeste del extremo septentrional del golfo de Áqaba.

RINA

Heb. 7441 *Rinnah*, רִ ָה = «grito, motivo de alborozo»; Sept. *Rhannón*, Ῥανν□ν v. *Haná*, Ἀν□. Segundo hijo de Simón y descendiente de Judá, que tal vez habitó en el sur del territorio de esta tribu (1 Cro. 4:20).

RIÑONES

Heb. 3629 *kileyah*, לְיָה = «riñón», pl. *keleyoth*, לְי ת; ac. *kalitu*; gr. *nephroí*, νεφρο□; Vulg. *renes*.

En castellano, los «riñones» pueden designar tanto las glándulas secretoras de la orina como la

región lumbar externa, los > lomos propiamente dichos.

Indican en el ritual hebreo la parte de los animales que con la grasa y redaño que cubre el hígado había de ser consumida por el fuego. Quizá en razón de su aspecto rojizo, que los relacionaba con la sangre y, por lo tanto, con la vida, eran considerados como propiedad de Dios (Ex. 29:13, 22; Lv. 3:4; etc).

Los hebreos y otros pueblos de la antigüedad, hablaban de los riñones como asiento del deseo y de la interioridad humana (Sal. 7:10; 16:7; 26:2; 73:21; Jer. 12:2). Por eso, en vista del contexto, este vocablo es traducido en ocasiones en las versiones castellanas como «corazón» o «entrañas». En ellos se dejan sentir las reacciones profundas, brotan y alientan deseos y pasiones, se forman designios ocultos, que dan lugar a sentimientos de gozo en el maestro que oye hablar bien al discípulo (Prov. 23:16), o dolor por la prueba (Job 16:13).

Dios, que penetra en el fondo del ser, «sondea los riñones y los corazones» (Sal. 7:10; 26:2; Jer. 11:20; 20:12), pues él los formó (Sal. 139:13). También Jesús conoce lo que hay en el interior del hombre (Jn. 2:25).

El salmista bendice a Yahvé porque «aun en las noches me enseñan mis riñones» (Sal. 16:7), es decir, instruye y corrige su conciencia a través de ellos, lo cual alude a la experiencia del sueño como resultado de la actividad de los riñones. Jeremías, el profeta de la vida interior, se queja del ser humano, que ha sido plantado, que crece y prospera, y tiene a Dios cercano en su boca, «mas lejos de sus riñones», es decir, «de su conciencia» (Jer. 12:2s). Véase CORAZÓN, ENTRAÑAS, LOMOS.

RÍO

De los diversos términos heb. que se corresponden con nuestro concepto de «río», hay cuatro que requieren una especial atención. No son sinónimos, sino que cada cual tiene un significado peculiar:

1. Heb. 5104 *nahar*, נָהָר, de la raíz *nhr*, נהר, «fluir»; «curso de agua», aparece más de 120 veces en el AT; gr. *potamós*, ποταμός = «corriente de aguas» (Lc. 6:48, 49). *Nahar* designa los ríos conocidos por los hebreos en la antigüedad, como el Tigris, el Éufrates (Gn. 2:14; con art. enfático *hannahar*, הַנָּהָר, en Gn. 31:21; Ap. 9:14), el Abana, el Farfar (2 R. 5:12), el Jordán (Sal. 66:6; 74:15; Mc. 1:5), y los afluentes del Nilo Superior (Sof. 3:10). Las expresiones «el río» o «el gran río» indican por lo general el Éufrates (Gn. 15:18; 31:21; Dt. 1:7, etc.), al que poéticamente se hace referencia en el Sal. 137:1: «Junto a los ríos [*naharoth*] de Babilonia nos sentábamos y llorábamos».

2. Heb. 5158 *najal*, נַחַל, de la raíz 5157 *njl*, נחל, designa en ocasiones un curso de agua que corre todo el año, como el Jaboc (Gn. 32:23; Dt. 2:37), pero por lo general significa un > torrente invernal, un > wadi, cuyo lecho está seco durante el verano. Se dice que Isaac asentó sus tiendas en el arroyo de Gerar y habitó allí (Gn. 26:17), ya que muchos valles de Palestina eran los lechos de torrentes y arroyos invernales, por lo que la palabra se aplica tanto al arroyo mismo (Lv. 11:9, 10), como al valle, el torrente y el río (Nm. 21:12; Dt. 2:13; Jue. 4:7; 1 R. 18:40; Am. 6:14). A veces se habla de ciudades que «están en medio del arroyo» (Jos. 13:9, 16), significando con ello, sin duda, el valle formado por el lecho (cf. 2 Sam. 24:5). Frecuentemente se hace referencia al «torrente de Cedrón» (2 R. 23:6, 12; 2 Cro. 15:16; 29:16; 30:14), con el significado de «valle».

3. Heb. 2975 *yeor*, יְאֹ ר, también escrito יְאֹר, palabra egipcia para «río», que designa casi exclusivamente el Nilo y los brazos de su delta. El término heb. tiene casi la misma resonancia que el

nombre egipcio, *ioro* en el dialecto de Menfis, *iero* en el de Tebas. Se usa preferentemente en el Pentateuco (Gn. 41:1, 2, 3, 17; Ex. 1:22, etc.). Escritores posteriores recurren a esta misma palabra para referirse al río de Egipto (Is. 7:18; 19:6; Jer. 46:7; Ez. 29:3; Am. 8:8, etc.). En unos pocos textos se emplea para indicar un río largo y poderoso, en contraste con los virulentos torrentes invernales de Palestina (cf. Is. 23:10; 33:21). El país de hecho no cuenta sino con un río de caudal abundante, el Jordán, pero sin la importancia agrícola y comercial del Nilo o del Éufrates; de ahí que la literatura bíblica no refleje una cultura fluvial. Excepcionalmente, esta palabra designa al Tigris en Dn. 12:5-7 (cf. 10:4).

4. Heb. *ubal*, אְ בָל o *ebal*, אֱבָל, solo en tres pasajes de Daniel (8:2, 3, 6). Procede de la raíz *lby*, que, como su correspondiente árabe, sign. «fluir copiosamente»; su derivado *mabbul*, מַ ל, es la palabra heb. para > diluvio.

En sentido figurado, se dice que Dios dará a su pueblo que beba «del torrente de sus delicias» (Sal. 36:8). Al creyente que está en medio de las pruebas se le promete: «Cuando pases por las aguas, yo estaré contigo; y si por los ríos, no te anegarán» (Is. 43:2). El río puede ser símbolo de ira en el juicio, como el «río de fuego» (Dn. 7:10), o de bendición y vida (Ez. 47; Ap 22:1, 2). «Del río sus corrientes alegran la ciudad de Dios, el santuario de las moradas del altísimo» (Sal. 46:4). Jesús habla de este río que jamás se secará en relación con los efectos de la operación del Espíritu Santo en el creyente (Jn. 7:38). Véase ABANA, ARROYO, ÉUFRATES, FARFAR, JORDÁN, NILO, TORRENTE, VALLE.

F. J. LORENZO PINAR

RÍO DE EGIPTO

Bajo esta traducción se hallan dos corrientes de agua distintas:

1. Heb. *nehar Mitsráyim*, נְהַר מִצְרַיִם = «río de Egipto»; Sept. *apó tu potamû Aigyptu*, ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου; Vulg. *a fluvio Ægypti*. Línea divisoria entre Canaán y Egipto (Gn. 15:18; Nm. 34:5), y límite sur de Judá (Jos. 15:4, 47). En la promesa de Dios a Abraham se hace mención de que la tierra que poseería su descendencia se extendería desde «el río de Egipto hasta el río grande, el río Éufrates» (Gn. 15:18). En Ex. 23:31, por otra parte, se establecen los límites de Israel «desde el mar Rojo hasta el mar de los filisteos, y desde el desierto hasta el Éufrates». El examen de estos pasajes conduce a pensar que si bien la frontera histórica de Israel con Egipto era el «torrente de Egipto», actualmente conocido como Wadi el-Arish, los límites proféticamente prometidos se extienden desde el río de Egipto, que muy prob. es el brazo pelusíaco del Delta del Nilo, y que desemboca frente a la Península del Sinaí.

2. Heb. *nejal Mitsráyim*, נְחַל מִצְרַיִם, lit. «torrente de Egipto», aparece siete veces en el AT, traducido de forma diversa. La Sept. tiene *kheimárrhoos*, χειμάρροος en Nm. 34:5; Jos. 15:47; 2 R. 24:7 y 2 Cro. 7:8; *pháranx*, φάραγξ en Jos. 15:4; *potamós*, ποταμός en 1 R. 8:65; y *Rhinokoruron*, Ῥινοκορούρων en Is. 27:12. La Vulg. tiene *rivus*, «río», en 2 R. 24:7, y «torrente» en el resto. Constituía el límite entre Israel y Egipto durante la época de máxima extensión de Israel, la monarquía unida bajo Salomón (1 R. 8:65; 2 Cro. 7:8). Es asimismo mencionado como el límite meridional de la heredad de los hijos de Israel en Jos. 15:4. Véase TORRENTE DE EGIPTO.

RIQUEZA

Heb. 6239 *ósher*, ר ֵ ע = «riqueza, bien»; 7399 *rekhush*, רְכ = «propiedad, riqueza»; 1952 *hon*, ן ה = «riqueza, posesión». De los 26 casos en que aparece este último vocablo, casi todos se encuentran en la literatura sapiencial; gr. 4149 *plutos*, πλοῦτος = «riqueza» (Mt. 13:22; Mc. 4:19; Lc. 8:14; 1 Ti. 6:17; Stg. 5:2; Ap. 18:17); del arameo se conserva en los Sinópticos la palabra transliterada al gr. 3126 *mamonâs*, μαμωνᾶς, de uso común en Palestina para «riqueza», personificada en Mt. 6:24 y Lc. 16:9, 11:13.

La riqueza de los pastores > nómadas, tal como fueron los hebreos en la época patriarcal, consistía principalmente en el número de cabezas de ganado (cf. Gn. 13:2). La tierra se utilizaba, pero no se poseía (cf. Gn. 36:8). Es solo con la > monarquía, y en concreto durante el reinado de > Salomón, que la sociedad israelita se refina y aumenta la riqueza de las clases superiores debido al > comercio con naciones extranjeras. Rotos los vínculos tribales, algunos poderosos acumulan tierra sobre tierra, reduciendo a la pobreza a muchos de sus conciudadanos, lo que explica las denuncias proféticas contra los ricos, carentes de solidaridad, debido a la > avaricia.

Las riquezas en sí mismas no son un mal, sino una bendición, un bien confiado por Dios al hombre (Dt. 19:18; 1 R. 2:17; 1 Cro. 29:12; Ec. 5:19). El hombre es considerado como administrador de los bienes confiados por el Señor, no su dueño. Israel debe reconocer que Yahvé es el Señor de todo: ganados, tierra, etc. (cf. Sal. 24:1). En la Ley se dan instrucciones a los que tienen para que den liberalmente a los necesitados (Dt. 15:7-11; cf. Dt. 15:1-6; 15:12-18).

En las Escrituras se denuncia el peligro del perverso corazón humano que confía en las riquezas, en vez de en Dios (Jer. 9:23-24). El poseedor de riquezas puede ensoberbecerse por ello (Prov. 18:23; 28:11), hasta el punto de que el Señor Jesús señala la dificultad de la salvación de los ricos (Mt. 19:23, 24; Mr. 10:25; Lc. 18:25; cf. 18:18-23). Denuncia el inmenso peligro de caer en la esclavitud de las riquezas (Mt. 6:24; cf. Ec. 4:8; 5:12). Refiriéndose a los creyentes ricos, el apóstol Pablo escribe a Timoteo para que les mande que no sean altivos, ni pongan su esperanza en las riquezas, «que son inciertas, sino en el Dios vivo... Que hagan bien, que sean ricos en buenas obras, dadivosos, generosos...» (1 Ti. 6:18, 19). No se condena la posesión de las riquezas, pero sí su mal uso, como de cualquier otro don que el Señor haya otorgado al creyente. También se condena su mala adquisición por avaricia (Prov. 28:22), engaño (Jer. 5:27), rapiña (Mi. 6:12), opresión (Stg. 2:6), impago de los salarios debidos (Stg. 5:1-4), junto con un dominio violento de la sociedad (Stg. 5:5-6).

En relación con las riquezas espirituales y morales, estas son de varios tipos: (a) las que Dios posee y ejercita en beneficio de los hombres; cfr. Ro. 2:4, «su bondad, paciencia y longanimidad»; 9:23 y Ef. 3:16, «su gloria» (esto es, su manifestación en gracia hacia los creyentes); Ro. 11:33, «su sabiduría y conocimiento»; Ef. 1:7 y 2:7, «su gracia»; 1:8, «la gloria de su herencia en los santos»; 3:8, «de Cristo»; Fil. 4:19, «gloria en Cristo Jesús»; Col. 1:27, «la gloria de este misterio… Cristo en vosotros, la esperanza de gloria»; (b) las que son adscritas a Cristo, Ap. 5:12; (c) los efectos del Evangelio sobre los gentiles, Ro. 11:12 (dos veces); (d) la plena certeza del pleno entendimiento con respecto al misterio de Dios, Cristo, Col. 2:2; (e) la generosidad de las iglesias de Macedonia, 2 Co. 8:2 (donde «riquezas» significa el valor espiritual y moral de la liberalidad mostrada por ellos); (f) el «vituperio de Cristo» en contraste con los tesoros del mundo, Heb. 11:26. En un nivel trascendental, Dios hace partícipe al creyente de sus riquezas en gloria en Cristo Jesús (Fil. 4:19). En Cristo, Dios nos ha dado a conocer las riquezas de su gracia (Ef. 1:7), de su benignidad (Ro. 2:4),

de su gloria (Ro. 9:23), de su sabiduría y conocimiento (Ro. 11:33), y de pleno entendimiento (Col. 2:2). Desde el ejemplo dado por el Señor Jesucristo, que por amor a los hombres se hizo pobre, siendo rico (2 Cor. 8:9), se construye la ética apóstolica sobre las riquezas, gobernada por el principio del compromiso y solidaridad. Ni toda la riqueza del mundo puede servir para ocultar de los ojos de Dios el estado de miseria, desnudez y vergüenza de los que profesan una fe que no descansa en el poder del Señor, sino en el propio de sus logros y adquisiciones (Ap. 3:14-18). En este pasaje, el Señor, que aconseja el reconocimiento de esta necesidad y la aceptación del don que él ofrece, hace un conmovedor llamado al arrepentimiento, «para que seas rico» (Ap. 3:19-22). Este Salvador que quiere enriquecer con las verdaderas riquezas al que confía en él (cfr. Mt. 6:19-21) es «digno de tomar... las riquezas...» (Ap. 5:12). Véase AVARICIA, DINERO, POBRE, RICO, TESORO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Koch, "Riqueza", en *DTB*, 930-935; F. Selter, "Riqueza", en *DTNT* IV, 110-113.

RISA

Heb. 7814 *tsejoq*, צְחֹק = «risa»; 1071 *gelos*, γ□λως = «risa» (Stg. 4:9), del vb. *gelao*, γελ□ω = «reír» (Lc. 6:21, 25). Acción que gral. expresa gozo y alegría (Gn. 21:6; Sal. 126:2; Ecl. 3:4; Lc. 6:21); y a veces mofa y escarnio (Gn. 18:13; Ecl. 2:2; Jer. 20:7; Stg. 4:9). También puede ser una manifestación de despreocupación alegre ante previsibles males futuros: «De la destrucción y del hambre te reirás, y no temerás las fieras de la tierra» (Job 5:22).

Abraham se rió cuando se le anunció que iba a ser padre en su vejez: «¿A un hombre de 100 años le ha de nacer un hijo?» (Gn. 17:17). Otro tanto le ocurrió a Sara: «se reía dentro de sí, diciendo: Después que he envejecido, ¿tendré placer, siendo también anciano mi señor?» (Gn. 18:12). En este caso, la risa de Sara fue objeto de reprensión, pues denotaba una especie de incredulidad burlona, mientras que en el caso de Abraham se aprecia una risa sorpresiva y nerviosa ante la magnitud de lo anunciado. Finalmente, ambos fueron bendecidos con el nacimiento de > Isaac, y Sara dijo llena de alegría: «Dios me ha hecho reír, y cualquiera que lo oiga se reirá conmigo» (Gn. 21:6).

En lenguaje antropomórfico se dice que Dios se ríe de las maquinaciones inútiles de los rebeldes y enemigos del Ungido de Yahvé (Sal. 2:4; cf. 59:8); del impío que maquina contra el justo (Sal. 37:12-13); y del que menosprecia el consejo y la sabiduría (cf. Prov. 1:26).

RISSA

Heb. 7446 *Rissah*, ר ָ ה = «ruinas»; Sept. *Rhessá*, Ῥεσσ□ v. *Rhessán*, Ῥεσσ□ν y *Dessá*, Δεσσ□. Uno de los lugares de acampada de los israelitas durante su peregrinación por el desierto, mencionado entre Libna y Quehelata (Nm. 33:21, 22).

RITMA

Heb. 7575 *Rithmah*, רִתְמָה = «retama»; Sept. *Rhathamâ*, Ῥαθαμ□. Uno de los lugares de acampada de los israelitas durante su peregrinación por el desierto, entre el Sinaí y Cades (Nm. 33:8, 19). Debe su nombre a la profusión con que crece la retama, ubicado en las proximades de algunos de los wadis como wadi Rithimat, o wadi Abu-Retemat.

RIZPA

Heb. 7532 *Ritspah*, רִצְפָּה = «carbón encendido»; Sept. *Rhesphá*, Ῥεσφά v. *Rhephphath*, Ῥεφφάθ; Josefo, *Rhaisphá*, Ῥαισφά (*Ant*. 7 1, 4). Concubina de > Saúl, hija de un tal Ayías, fue causa de un extrañamiento entre > Is-boset, sucesor de su padre Saúl y el ambicioso > Abner, acusado este último por aquel de haber mantenido relaciones sexuales con ella, aunque Abner negó el hecho. Molesto por la sosprecha, traicionó al hijo de Saúl y ofreció su apoyo a David (2 Sam. 3:7-15). Abner realmente aspiraba al trono de Israel y su relación con Rizpa tenía la intención de acreditar esas aspiraciones, pues el harén de un rey muerto pasaba a su herededero. Poco después, Joab, general de David, lo mató a traición, por cuestiones políticas: no quería tener competidores de alto rango, y por enfrentamientos anteriores (cf. 2 Sam 3:27).

Al mismo tiempo, ciertos personajes quisieron ayudar a David, liberándole de sus posibles contrincantes, y mataron a traición a Is-boset, rey de Israel, de manera que Rizpa quedó sin ninguno de sus posibles maridos, porque parece que David no quiso pretenderla, como podría haberlo hecho según las costumbres del momento.

Pasados los años, los habitantes de > Gabaón, a quienes Saúl había tratado con dureza matando a algunos de ellos por cuestiones de identidad israelita, pidieron venganza a David en contra de Saúl, y David se la concedió, permitiéndoles que mataran y colgaran «ante Yahvé» a siete de sus descendientes, entre ellos dos hijos de Rizpa. Sus cuerpos fueron expuestos a la intemperie para vengar los males que Saúl les había hecho. Rizpa vigiló los cadáveres de día y de noche, todo el verano, desde abril hasta octubre, sin miedo al sol y al viento, alejando a las aves carroñeras y a las fieras (2 Sam. 21:1-14). Toda una imagen dolorosa de amor materno y de valentía humana que actúa, no solo como madre de sus hijos, sino como representante de los demás ajusticiados (cf. Sal. 79:2; Homero, *Ilíada* 1,4,5). El mayor castigo que se podía infligir a un ser humano era matarle y dejar su cadáver insepulto, sin rito funerario y sin entierro. Cuando David se entero de eso, ordenó que los cadáveres fueran enterrados.

Como tantos otros personajes femeninos del Antiguo Testamento (Rut, Rahab, Jezabel, etc.), Rizpa parece ser extranjera, descendiente de uno de los antiguos nobles heveos de la nación.

X. PIKAZA

ROBAR

Heb. 1589 *ganab*, גנב = «robar, ocultar»; Sept. y NT 2813 *klepto*, κλέπτω = «hurtar».

La Ley Mosaica trata del robo y de la necesaria restitución de una manera muy equitativa y pormenorizada (cf. Ex. 21:29-36; 22:1-14; Lv. 19:35; Nm. 5:5-10; Dt. 19:14; 25:13-16). La pena del robo en otras legislaciones orientales era la mutilación corporal e incluso la muerte. En Israel, solo el «ladrón de hombres», o sea, el secuestrador, era condenado a muerte irremisiblemente (Ex. 21:16). La pena normal era la restitución elevada al doble por lo menos, pues en el caso de ganado vacuno el ladrón tenía que pagar cinco reses y cuatro por el ovino (Ex. 22:1,3), lo que se explica en una economía ganadera que se nutría del pastoreo, recurso principal de vida.

En el NT se reafirma este principio y se excluye del Reino de Dios a los ladrones. Afín al robo es la codicia (gr. *pleonexía*), que aparece 10 veces, de las que hacen al caso Mc. 7:22; Lc. 12:15; Ro. 1:29; Ef. 5:3; Col. 3:5; 1 Tes. 2:5; 2 Pd. 2:3, 14. El sust. concreto *pleonektes* = codicioso (avaro, en la RV) aparece 4 veces (1 Cor. 5:10-11; 6:10; Ef. 5:5). La gravedad de este pecado se echa de ver en que la Palabra de Dios lo asemeja a la idolatría (cf. Ef. 5:5; Col. 3:5). En 1 Ti. 6:17-19, Pablo

exhorta a los ricos de este mundo a no poner la esperanza en las riquezas, que son inciertas, sino en el Dios vivo; contra la codicia, se exhorta a la generosidad (cf. Ef. 4:28: 1 Ti. 6:18). Jesús había dicho que no se puede servir a dos señores: Dios y Mamón = el dinero personificado, el ídolo por excelencia (cf. Mt. 6:24). El cristiano debe evitar el robo en todas sus formas (quitar y retener lo ajeno) como algo que pertenece al pasado, a la situación anterior a la conversión (cf. 1 Cor. 6:11; Ef. 4:28). Pablo deja bien claro que no se debe tener comunión con el que, llamándose hermano, es codicioso (gr. *pleonektes*) o ladrón (gr. *hárpax*). Peor todavía es cuando un hermano defrauda, roba o estafa al hermano (cf. 1 Cor. 6:8-10) o, teniendo bienes de este mundo, ve a su hermano tener necesidad y le cierra el corazón (cf. Stg. 2:15-16; 1 Jn. 3:16-18); es un atentado contra el Cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor. 12:12-27). Véase CASTIGO, HURTO, RESTITUCIÓN, ROBO.

F. LACUEVA

ROBLE

Heb. 437 *allón*, אַלּוֹן = «encina, roble», de una raíz que sign. «ser fuerte, robusto»; Sept. *he bálanos*, ἡ βάλανος, *dendron*, δένδρον, *drys*, δρῦς; Vulg. *quercus*. Nombre común con que se designan las especies caducifolias del género *Quercus*. Árbol robusto y de grandes hojas. Su fruto es la bellota. Su madera es dura y, por tanto, muy utilizada en la construcción y ebanistería. Es mencionado en Gn. 35:8; Jos. 19:32; Is. 2:13; 6:13; 44:14; Os. 4:13; Am. 2:9 y Zac. 11:2. Véase ENCINA, TEREBINTO.

ROBO, RAPIÑA

Heb. 1498 *gazel*, גָּזֵל = «robo, latrocinio, rapiña», de 1497 *gazal*, גזל, raíz prim. «arrancar, desollar, despojar», de ahí «robar», mediante el uso de la fuerza; 1501 *gezelah*, גְּזֵלָה = «despojo»; gr. 724 *harpagé*, ἁρπαγή, *harpágmata*, ἁρπάγματα = «pillaje, rapiña, extorsión, despojo» (Mt. 23:25; Heb. 10:34); Vulg. *furtum*, *rapina*.

1. Robo y bandolerismo.
2. Robo de templos.

I. ROBO Y BANDOLERISMO. La práctica del bandolerismo es común a todos los pueblos desde la más remota antigüedad. Sea organizado sistemáticamente o realizado esporádicamente en correrías o por bandas de merodeadores, el robo, el despojo y la rapiña han sido actividades frecuentes, y en determinadas tribus, la ocupación principal. De > Ismael se profetiza que «será como un asno montés, un hombre cuya mano estará contra todos» (Gn. 16:12), es decir, un ladrón o bandolero de oficio. Invasiones militares con el objeto de obtener los bienes de los pueblos vecinos, especialmene los dedicados a la agricultura, ocupación sedentaria y expuesta a las incursiones de los pueblos nómadas, han sido comunes en todos los tiempos. Esto se puede apreciar en el relato de Job, cuando un mensajero le notifica que los sabeos y los caldeos cayeron por sorpresa y se llevaron los bueyes, las asnas y los camellos, después de haber dado muerte a los criados a filo de espada (Job 1:15, 17). Otro tanto hicieron los hijos de Jacob, Simeón y Leví, que para vengar a su hermana Dina, no solo mataron a espada a los varones desprevenidos, sino que también «tomaron sus ovejas, sus vacas, sus asnos, lo que había en la ciudad y lo que había en el campo. Además, se llevaron cautivos a todos sus niños y a sus mujeres, y saquearon todos sus bienes y todo lo que había en las casas» (Gn. 34:28, 29; Nm. 31:32-54). Durante el período de los > jueces y los primeros años de la monarquía, los israelitas estuvieron sometidos al robo constante de saqueadores (Jue. 2:14; 6:3, 4; 1 Sam. 11; 15; 2

Sam. 8:10; 2 R. 5:2; 1 Cro. 5:10, 18-22).

Montes y serranías eran lugares privilegiados de los bandoleros para acechar y despojar a todos los que pasaban por su territorio (Jue. 9:25; cf. Os. 6:9). Las cuevas y grutas de las montañas ofrecían refugio y protección. David y los suyos recurrieron a este modo de vida en un momento dado (1 Sam. 22:1, 2; 23:19-25; 26:1; 27:6-10; 30:1). El bandolerismo fue un mal endémico en el Imperio romano debido a la escasez de tierras para todos, dando lugar a la formación de numerosas bandas de hombres sin tierra dedicados al pillaje. En Palestina y Siria encontraban refugio y protección en las numerosas cuevas de los montes (cf. Lc. 10:30; Hch. 5:36, 37; 21:38; cf. Josefo, *Guerra*, 4, 2, 1; 3, 4; 7, 2).

II. ROBO DE TEMPLOS. En gr. se usa la palabra 2416 *hierosyleo*, ἱεροσυλέω para indicar la acción de robar un templo, relacionado con *hierón*, «sagrado», y *sylao*, «robar». Se emplea en el tumulto ocasionado por > Demetrio, platero de Éfeso, contra los misioneros cristianos, en defensa de los cuales el magistrado dijo: «Habéis traído a estos hombres que ni han cometido sacrilegio [*hierósylos*, ἱερόσυλος, lit. «saqueador de templos»] ni han blasfemado a nuestra diosa» (Hch. 19:37). También el apóstol Pablo se refiere a este tipo de delitos en Ro. 2:22: «Tú que abominas a los ídolos, ¿cometes sacrilegio?», gr. *hierosyleo*, ἱεροσυλέω, cuya traducción correcta es «¿robas los templos?», o «¿saqueas templos?». Véase LADRÓN, ROBAR, SALTEADOR, SACRILEGIO.

A. ROPERO

ROBOAM

Heb. 7346 *Rejabeam*, רְחַבְעָם = «el pueblo se ha engrandecido» o «el que ha hecho engrandecer al pueblo»; Sept. *Rhoboam*, ʽΡοβοάμ; Josefo, *Rhobóamos*, ʽΡοβόαμος (*Ant*. 8, 8, 1). Hijo único de > Salomón con > Naama, una de sus esposas amonitas de origen real (1 R. 14:31). A la muerte de Salomón, en el año 931 a.C., los representantes de las doce tribus se reunieron en Siquem, en el centro del país, para proclamar rey a Roboam, el legítimo heredero del trono. El pueblo, que sufría los excesivos impuestos exigidos por Salomón, solicitó un alivio con ocasión de la entronización del nuevo monarca. Jeroboam, el portavoz del pueblo, había tenido un importante cargo en el reinado anterior, y el profeta Ahías le había anunciado que él reinaría sobre diez tribus (1 R. 11:28-40). Roboam hizo que el pueblo esperara durante tres días para conocer su respuesta y pidió consejo de los ancianos consejeros de Salomón. Le recomendaron que accediera a la demanda del pueblo, que no dejaría de mostrarle su gratitud. Pero Roboam siguió los consejos de los de su propia generación, sus amigos de la infancia, y dio una respuesta dura e implacable: «Mi padre agravó vuestro yugo, pero yo añadiré a vuestro yugo; mi padre os castigó con azotes, mas yo os castigaré, con escorpiones», referencia a los látigos armados con puntas metálicas. Estas palabras revelan la presunción e insensatez de Roboam. Al separarse entonces del joven rey, diez de las doce tribus renunciaron desde aquel momento a sostener la casa de David. La rivalidad entre las tribus del norte y del este contra Judá, debida a causas más o menos antiguas, aprovechó esta ocasión para buscar su propio camino independiente. El pueblo de las tribus del norte lapidó a Adoram, que había sido encargado de recaudar los tributos. Roboam, temiendo sufrir la misma suerte, se volvió apresuradamente a Jerusalén (1 R. 12:1-20; 2 Cro. 10:1-19). Consumada la división, Jeroboam fue nombrado primer rey de las diez tribus del norte conocidas desde entonces como reino de Israel. Solo Judá, una gran parte de Benjamín, y Simeón, permanecieron fieles al soberano. Roboam reunió entonces a sus tropas escogidas para combatir a las tribus rebeldes, pero el profeta Semaías

consiguió disuadirlo de ello (1 R. 12:21-24; 2 Cro. 11:1-4). Roboam se dedicó entonces a fortificar las ciudades de Judá y de Benjamín, y a proveerlas de víveres (2 Cro. 11:5-12). Al erigir su rival becerros de oro en Bet-el y en Dan, los sacerdotes y levitas se refugiaron, casi en su totalidad en Judá, y contribuyeron a afirmar el trono de Roboam; sin embargo, tres años después, el mismo Roboam se entregó a la idolatría (1 R. 14:21-24; 2 Cro. 11:13-17; 12:1). En el quinto año de su reinado, el faraón egipcio > Sisac invadió Judá, tomó ciudades fortificadas, se apoderó de Jerusalén y saqueó el Templo y el palacio real (1 R. 14:25-28; 2 Cro. 12:2-12). Roboam tuvo dieciocho esposas, sesenta concubinas, veintiocho hijos y sesenta hijas (2 Cro. 11:21). Abías, su hijo, pretendía que el fallo inicial de Roboam había residido en su juventud y falta de experiencia (2 Cro. 13:1-12). Sin embargo, Roboam tenía 41 años cuando había comenzado a reinar. Ocupó el trono durante 17 años, y murió alrededor del año 915 a.C., sucediéndole su hijo Abiam, también llamado Abías (1 R. 14:21, 31; 2 Cro. 12:13, 16). Véase JEROBOAM, JUDÁ, ISRAEL.

D. MUNIESA

ROCA

Heb. 5553 *selá*, סֶלַע, de una raíz inusitada, sign. «elevación», y de ahí «roca, peña, fortaleza»; 6697 *tsur*, צ ר = «roca escarpada, muro de piedra, acantilado, colina rocosa»; fig. «refugio»; se encuentran cognados de este vocablo en amorreo, fenicio, ugarítico y arameo. gr. 4073 *petra*, πέτρα, masa de roca, «peñasco», a diferencia de *petros*, πέτρος, «piedra» o «roca suelta».

1. Imagen de la divinidad.
2. La roca del desierto y Cristo.

I. IMAGEN DE LA DIVINIDAD. Palestina es un país eminentemente montañoso y es natural que la imagen de la roca o la piedra esté presente en la prosa y la poesía hebrea. El heb. *tsûr* denota grandes peñas y formaciones rocosas, es decir, aquello de lo cual están hechas las montañas. La asociciación de ideas entre roca y montaña aparece en Job 14:18: «La montaña cae y se deshace, y la peña es removida de su lugar». La palabra transmite la idea de lo inconmovible, grande y fuerte. En Oriente Medio muchos dioses recibían el apelativo de «roca». Por eso, el autor sagrado se ve obligado a hacer una diferencia al respecto: «La roca de ellos no es como nuestra Roca» (Dt. 32:31). Yahvé es «la roca» por excelencia de su pueblo, la «roca de salvación» (Dt. 32:4, 15, 18, 37; 1 Sam. 2:2; Sal. 18:3, 31, 46; 19:14; 28:1; 31:3; 42:9; 62:3; 73:26; 78:35; 89:26; 92:15; 94:22; 95:1; Is. 17:10; 44:8), Roca de Israel (Gn. 49:24; 2 Sam. 23:3; Is. 30:29), Roca de los siglos (Is. 26:4).

Las rocas, como a menudo significan colinas y montañas, con sus grietas y cuevas, comunicaban la idea de refugio (Is. 2:10, 19) y salvación (Sal. 62:7; 71:3). Por la misma razón, las rocas elevadas o cumbres servían de «fortaleza» y protección, de modo que el rey David aplica esta imagen a su concepción de Dios (2 Sam. 22:3), que se halla en los Salmos (18:2; 19:14; 27:5; 28:1; etc.).

II. LA ROCA DEL DESIERTO Y CRISTO. En la roca del desierto, de la que Moisés hizo brotar agua, Pablo vio tipificado a Cristo, quien hace brotar de sí mismo el agua vivificadora de la salvación (1 Cor. 10:4). Con ello, Pablo indica que la peña de Horeb era una imagen del Señor golpeado/muerto por nosotros (Ex. 17:6). De esta manera, no solo enlaza con las interpretaciones rabínicas que identificaban esta roca con Yahvé acompañando a su pueblo, sino que prolongaba toda la tradición del AT. Los autores veterotestamentarios no cesan de recordar este milagro de Moisés (Sal. 78:15; 105:41; Sab. 11:4; etc.) porque con toda razón vieron allí en acción el poder misericordioso de Yahvé, capaz de sacar de una peña seca, árida y sin vida, el agua fecunda y vivificadora para un pueblo al borde de la sed y la rebelión. La comparación entre el agua de la roca y el agua de la salvación que brota del costado de Cristo muerto, fue quizá sugerida por San Juan (cf. Jn. 19:34; cf. 7:37), y numerosos Padres de la Iglesia la propusieron explícitamente. Véase PEÑA, PIEDRA.

BIBLIOGRAFÍA: Juan Carlos Inostroza, *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1 Cor 10,1-13* (Univ. Pont. de Salamanca 2000); W. Mundle, “Roca”, en *DTNT* IV, 116-119.

A. LOCKWARD

ROCIAR

Heb. 2236 *zaraq*, זרק = «arrojar, rociar, regar, lanzar, esparcir ampliamente»; gr. 4473 *rhantizo*, ῥαντίζω = «rociar»; lat. *roscidare*, deriv. de *roscidus* = «lleno de rocío, húmedo, mojado».

El vocablo heb. *zaraq* se usaba en acádico con el sign. de «salpicar»; se utiliza 35 veces en el AT, 26 de las cuales se refieren a rociar sangre sobre el altar del sacrificio como parte de un rito de

purificación (p.ej. Lv. 1:5, 11; 3:2, 8, 13, etc). El autor de Hebreos ve en esta práctica un tipo de la eficacia del sacrificio expiatorio de Cristo, significando su sangre la entrega de su vida para «limpiar nuestras conciencias de las obras muertas» (Heb. 9:13-14, 22).

En la visión del futuro «nuevo pacto» el profeta Ezequiel presenta el rociamiento de agua pura como parte de la purificación de todas las inmundicias del pueblo elegido y recogido de todos los confines de la tierra (Ez. 36:25), imagen que aparece en el NT respecto a Cristo y su Iglesia, quien la purificó «en el lavamiento del agua con la palabra, para presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa que no tenga mancha ni arruga» (Ef. 4:25-27).

Con el sentido de «lanzar», *zaraq* adquiere un sign. negativo, no de purificación, sino todo lo contrario; se usa por primera vez en Ex. 9:8, 10, cuando Moisés arrojó al cielo, en presencia del faraón, un puñado de hollín de un horno, como señal de polvo sobre la tierra de Egipto causante de úlceras, tanto en los hombres como en los animales. El rey Josías mandó derribar y destrozar los altares de los Baales y los árboles rituales de Asera, reduciendo todo a polvo, que arrojó o esparció sobre los sepulcros de los que les habían ofrecido sacrificios (2 Cro. 34:4).

A. ROPERO

ROCÍO

Heb. 2919 *tal*, טַל = «rocío»; gr. *drosos*, δρόσος; Vulg. *ros*. En el clima seco de Palestina el rocío nocturno es prácticamente la única refrigeración de los campos durante los meses que median entre las últimas lluvias de primavera y las primeras que llegan con el otoño. Los vientos marítimos del oeste traen consigo, después de la puesta del sol, tan considerable humedad, que por la noche, señaladamente en primavera y otoño, llega a caer abundante y copioso rocío, el cual humedece las telas de las tiendas y gotea de los tejados (Cnt. 5:2; Job 29:19), manteniendo fértil y viva la vegetación. Este rocío, en los veranos tan secos, es de gran importancia para la tierra, por lo cual es considerado una bendición de Dios (Gn. 27:28; Dt. 33:13, 28; Zc. 8:12; Os. 14:6; Baruc 2:25). Su ausencia es atribuida a la maldición divina (2 Sam. 1:21; 1 R. 17:1; Hag. 1:10). Según la concepción israelita, el rocío es producido por Yahvé (Mi. 5:6) y cae sin esfuerzo (Dt. 32:2; Job 29:19; Sal. 133:3; Prov. 19:12; Is. 26:19; Os. 14:5; Miq. 5:7). Los vientos del sur impiden su caída del rocío (1 R. 17:1; Hag. 1:1).

En 2 Sam. 17:12 y Sal. 110:3 el rocío, consistente en inumerables gotas, es utilizado como imagen de una muchedumbre extraordinaria. Por su desaparición con los primeros rayos de sol, es símbolo de lo efímero: «Vuestra lealtad es como la nube de la mañana y como el rocío que muy temprano se desvanece» (Os. 6:4; 13:3). Por su poder vivificante sobre la tierra y la vegetación, es imagen de la bendición de la vida en armonía: «Cuán bueno y cuán agradable es que los hermanos habiten juntos en armonía. Es como el buen aceite sobre la cabeza... Es como el rocío del Hermón que desciende sobre los montes de Sión; porque allá enviará Yahvé bendición y vida eterna» (Sal. 133:3). Véase GEOGRAFÍA DE PALESTINA, LLUVIA.

F. J. LORENZO PINAR

RODAS

Gr. *Rhodos*, Ῥόδος = «rosal»; Vulg. *Rhodus*. Isla del mar Mediterráneo, frente a la costa de Caria, al suroeste del Asia Menor. Mide 72 km. de largo y 32 de ancho. Tiene abundancia de naranjos y limoneros. Hallándose en una encrucijada marítima, vino a ser un importante centro comercial, tanto

como Alejandría o Cartago. Allí se encontraba la famosa estatua conocida como «el Coloso de Rodas», que servía de faro, con 32 m. de altura, y erigida entre los años 300 y 288 a.C., y que cayó abatida por un terremoto en 155 d.C. Figura entre las regiones a cuyos habitantes el Senado romano escribió una carta en el período macabeo para que no causaran daño a los judíos.

Pablo tocó el puerto de Rodas durante su último regreso a Palestina (Hch. 21:1). La tradición del país dice que el puerto visitado por el Apóstol fue el Lindo, a 55 km. al sur de la ciudad.

F. BENLLIURE

RODE

Gr. 4496 *Rhode*, Ῥόδη = «rosa». Joven sierva de María, la madre de Juan Marcos. Pedro, después de haber sido liberado milagrosamente, fue a casa de María y llamó a la puerta. Rode fue a ver de qué se trataba; al oír la voz de Pedro, aturdida de tanto gozo, olvidó abrir la puerta, y fue corriendo a anunciar a los que estaban orando por la libertad del apóstol que estaba allí. Pedro tuvo que insistir para que le abrieran (Hch. 12:13-16). El nombre Rode se ha encontrado en inscripciones judías.

RODILLA

Heb. 1290 *bérekh*, בֶּרֶךְ = «rodilla»; gr. 1119 *gony*, γόνυ = «rodilla»; Vulg *genu*. Articulación entre el muslo y la pierna. En las Escrituras se menciona en numerosas expresiones gráficas: Dar a luz sobre las rodillas de otra mujer significaba entregarle el hijo como si fuera de ella (Gn. 30:3); criar a los hijos sobre las rodillas denota una atención especial y llena de afecto y cuidado (Gn. 50:23); las rodillas vacilantes o endebles denotan el debilitamiento causado por la angustia y el temor (Job 4:4; Sal. 109:24; Is. 35:3; Ez. 7:17; 21:7; Dn. 5:6; Nah. 2:10; Heb. 12:12). Es en este contexto que cobra significado la exhortación fraternal: «fortaleced las manos debilitadas y las rodillas paralizadas» (Heb. 12:12).

El gesto de los guerreros de Gedeón que doblaron la rodilla para beber agua no parece ser otra cosa que un signo para rechazar a los menos aguerridos para la batalla (Jue. 7:5).

Doblar la rodilla indica sometimiento y reconocimiento de autoridad (Gn. 41:43; 1 R. 19:18; 2 R. 1:13; Is. 45:23; Mc. 1:40). Toda rodilla se doblará ante Dios (Ro. 14:11) y ante el Señor Jesús cuando se manifieste en gloria (Fil. 2:10). De rodillas ora el cristiano en súplica y acción de gracias (Hch. 9:40; 20:36; 21:5; Ef. 3:14).

ROGEL

Heb. 5883 *En Rogel*, עֵין רֹגֵל, prob. «manantial del batanero», «fuente del mercader» o «fuente del espía» (Gesenius); el Targum y las versiones árabe y siríaca entienden «manantial de los lavadores»; Sept. *pegé Rhogel*, πηγὴ Ῥωγήλ; Vulg. *fons Rogel*.

Fuente de las cercanías de Jerusalén (2 Sam. 17:17), donde se unen el valle del Cedrón con el de Hinom, en la frontera entre Judá y Benjamín (Jos. 15:1, 7; 18:11, 16). Según Josefo, era el jardín del rey (*Ant*. 7, 14, 4). Durante la revuelta de Absalón, Jonatán y Ahimaas se instalaron en este lugar con el fin de recoger las informaciones que a su vez transmitían a David (2 Sam. 17:17).

Cerca (e*tsel*, אֵצֶל) de Rogel se hallaba la peña de Zohelet, junto a la que Adonías organizó un banquete cuando conspiraba para apoderarse del trono (1 R. 1:9).

Según una tradición generalmente admitida, esta fuente se halla en Bîr Ayyûb («pozo de Job»),

debajo de la unión de los valles de Ben-Hinom y del Cedrón, al sur de Jerusalén. De los treinta y ocho metros de profundidad de este pozo, la mitad están recubiertos con ladrillos, y el resto están tallados en roca viva. El hecho de que sea un pozo y no una fuente constituye un serio obstáculo a esta tradicional identificación (Gn. 16:7; cf. v. 14).

F. BENLLIURE

ROGELIM

Heb. 7274 *Rogelim*, רֹגְלִים = «bataneros»; Sept. *Rhogellim*, Ῥωγελλίμ. Localidad de Galaad, de donde procedía > Barzilai, amigo de David (2 Sam. 17:27; 19:31). Prob. quedaba cerca del río > Jaboc, la actual Ajlún, aldea principal de Jebel Ajlún, en un wadi del mismo nombre, entre Jerash y ed-Deir (Jabesh-Gilead).

ROHGA

Heb. 7303 *Rohegah*, רָהְגָה, también escrito ר הְגָה = «clamor»; Sept. *Rhoogá*, Ῥοογά v. *Uraogá*, Οὐραογά. Segundo hijo de > Semer, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:34), y quinto descendiente del patriarca.

ROJO

Heb. 122 *adom*, אֲדֹם = «rojo»; gr. 4450 *erythrós*, ἐρυθρός = «rojo»; Vulg. *ruber*. Color mencionado en relación con la sangre (2 R. 3:22; Is. 63:2), un guiso (Gn. 25:30), una vaca (Nm. 19:2), un caballo (Zac. 1:8; 6:2) y las mejillas de unas mujeres (Cant. 5:10), entre otros ejemplos. La raíz heb. es idéntica a la del nombre de > Adán.

En el NT se aplica al > mar Rojo (Hch. 7:36; Heb. 11:29). El origen de esta designación es incierto; se ha supuesto que se debe al color de los corales que cubren sus aguas, a la coloración de los montes que lo bordean, o a la luz del cielo reflejada en su superficie. Véase MAR ROJO.

ROLLO

Heb. 4039 *megillah*, מְגִ ָ ה = «rollo»; Sept. 2777 *kephalís*, κεφαλίς = «cabeza pequeña», diminutivo de *kephalé*, «cabeza», que orig. hacía referencia a la parte ornamental del cilindro o palo sobre el que giraba el rollo (el *umbilicus* de los latinos); lat. *capitulum*, diminutivo de *caput*, de ahí, «capitel» de una columna, luego «rollo» de un libro, que corresponde exactamente al lat. *volumen*.

Nombre dado en la antigüedad a los escritos en papiro, cortezas de árboles, telas u otra materia flexible, como el pergamino el caso de los judíos (cf. Is. 34:4; Jer. 36:2; Ez. 2:9), enrollados alrededor de un cilindro de madera (cf. Sal. 40:7; Is. 34:4; Lc. 4:17, 20). Fue el formato usual del libro antiguo, empleado casi exclusivamente hasta el siglo IV de nuestra Era. A partir de entonces, los manuscritos de uso privado recibieron la forma de > códice y los rollos solo han perdurado hasta nuestros días en los libros destinados a las lecturas pública de las sinagogas. La veneración judía por la Escritura Sagrada lleva también a considerar sagrados los materiales que sirven de soporte o vehículo a dicha palabra escrita. Así, los rollos de pergamino en los que está escrita la Torah se guardan en el lugar más sagrado de la sinagoga, y deben estar hechos con materiales elaborados de acuerdo con unas estrictas prescripciones rituales; los encargados de escribirlos han de ser hombres piadosos, que se purifiquen antes de emprender su tarea; el rabino no toca directamente el rollo sagrado durante la lectura sinagogal, sino que se sirve de una especie de puntero llamado *yad* o *moré*

para seguir las líneas escritas. Cuando estos rollos sagrados se han deteriorado por el uso, no se desechan ni se tiran, sino que se guardan en un lugar concreto de la sinagoga, una habitación llamada > genizah, donde se almacenan.

Por lo general, el rollo se escribía por un solo lado, el interior (*Mishnah*, Erub. 10, 3), de ahí la pecularidad del mencionado por Ezequiel, «escrito por el derecho y por el revés» (Ez. 2:10). El texto se colocaba en columnas paralelas, a imagen de una puerta de dos hojas, de donde en heb. reciben el nombre de «hojas» (*delathoth*, דְּלָתוֹת), así como el de «columnas». por su semejanza a una columna o pilar. El nombre *megillah*, al parecer, fue utilizado primeramente por Jeremías (Jer. 36:2).

Desde el siglo VI d.C. en el canon judío se designa como *megilloth* a los libros de Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester. Véanse CÓDICE, GUENIZÁ, LIBRO, PERGAMINO.

ROLLOS DE HABACUC

Parte de los manuscritos del siglo II a.C. descubiertos en 1947 cerca del mar Muerto. Contienen el texto completo de Hab. 1 y 2, acompañado de un comentario que lo actualiza, introducido cada vez por las palabras: «Esto se refiere a». El personaje llamado en ellos «sacerdote impío» se opone al «Maestro de justicia».

ROLLOS DEL MAR MUERTO. Ver MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

ROMA

Gr. 4516 *Rhome*, Ῥώμη = «fuerza»; el nombre en lat. tradicionalmente se dice que procede de *Romulus*, fundador de la ciudad. Hoy se postulan otras posibles etimologías.

1. Historia.
2. Religión romana.
3. Roma e Israel
4. Roma y el cristianismo.
5. El Derecho Romano.
6. La ciudadanía romana.

I. HISTORIA. Según la tradición, Roma fue fundada en el año 753 a.C. por Rómulo, que vino a ser su primer rey. La primera fase de su existencia fue la de una monarquía. Hubo siete reyes sucesivos hasta la proclamación de la república en el año 510 a.C., provocada por la tiranía de Tarquino el soberbio. Sin embargo, hasta la instauración de la república, la historia de Roma se mueve en un marco de leyenda mezclada con un fondo histórico en el que es difícil desentrañar la ficción de la realidad. La historia de los dos primeros siglos de la república es asimismo oscura. El gobierno estaba dirigido por los patricios. Para entonces, la población de Roma estaba compuesta por una mezcla de latinos, sabinos y etruscos. La clase patricia, que detentaba el poder, era ganadera y terrateniente, en tanto que la plebe estaba compuesta de granjeros, artesanos y comerciantes. Se generaron tensiones, en las que los plebeyos demandaban una igualdad jurídica; de ahí se llegó a una serie de reformas en las que los plebeyos contaban con un tribuno propio. Más tarde, hacia los años 450-420 a.C., se logró la codificación de las leyes romanas con la promulgación de las Doce Tablas. A partir de entonces se crea una estratificación social no basada en el linaje, sino en la posesión de medios económicos. Se llegó así lentamente a la situación en que todo ciudadano (una minoría de la

población, formada en su mayor parte por esclavos) tenía derecho a voto. Fue bajo la república que Roma extendió su dominio por toda Italia (entre los años 496 a 270 a.C.). Posteriormente, la república se vio enfrentada con Cartago, que antes había sido fiel aliada en la defensa de sus intereses comunes. El enfrentamiento contra Cartago recibe el nombre de las Guerras Púnicas, tres en total. En el intervalo correspondiente a las dos primeras, Roma conoció un período de paulatina expansión, marcada por algunos reveses (las victorias de Aníbal, escenario de la guerra en la misma Italia, la propia Roma amenazada). Sin embargo, el final de la segunda guerra púnica vio a Roma dueña de unos territorios muy amplios, que comprendían por el año 201 Sicilia, Córcega, Cerdeña, y toda la España mediterránea. A partir del año 200 a.C. empezó a intervenir intensamente en los asuntos de Oriente. En el año 190 a.C. Antíoco el Grande, rey de Siria y padre del infame Antíoco Epífanes, fue derrotado por los romanos en Magnesia. A partir de entonces, Roma asumió el protectorado de varias ciudades del Asia Menor (cf. 1 Mac. 8:1-10). Hacia el año 100 a.C. poseía ya casi toda España, el sur de Francia, toda la península de Italia incluyendo la parte alpina, Dalmacia, Grecia, la zona occidental del Asia Menor, y Creta.

En el año 63 a.C., Pompeyo se apoderó de Judea, después de haber eliminado el poder de los > Seléucidas, reduciendo a Siria a la condición de provincia romana. Judea, aunque hecha tributaria, conservó durante un cierto tiempo un gobierno autónomo.

En Roma, las rivalidades políticas abocaron a una serie de luchas intestinas que, sin embargo, no detuvieron sus campañas exteriores. El enfrentamiento entre Mario y Sila no detuvo las victoriosas campañas contra Mitrídates IV, rey del Ponto Euxino, ni el comienzo de la ocupación de las Galias, del archipiélago Balear, y muchas otras campañas.

Después de la derrota de Mario, Sila fue nombrado dictador (82 a.C.), pero se vio forzado a abandonar el poder ante la ineptitud del sistema de gobierno que propugnaba (79 a.C.). Al cabo de varios años de disturbios y luchas intestinas de las que no se libraban ni provincias tan apartadas como España, en el año 60 a.C. se formaba el triunvirato de César, Pompeyo y Craso. Disuelto por mutuas suspicacias, César destrozaba el ejército de Pompeyo en Lérida, España. Habiendo muerto Craso en su lucha contra los partos, César consiguió un poder incontestado. Sin embargo, caía asesinado el año 44 a.C. en pleno Senado. Se desencadenó una nueva guerra civil. Antonio, Octavio y Lépido formaron un nuevo triunvirato, que acabó con la imposición de la supremacía de Octavio en el año 31 a.C. El nuevo dueño de la situación se hizo proclamar emperador y asumió el título de Augusto. Jesucristo nació durante su reinado, y fue crucificado bajo el de Tiberio. El martirio de Jacobo, hermano de Juan, tuvo lugar bajo Claudio (Hch. 11:28; 12:1, 2). Por lo que respecta a Pablo, apeló a Nerón (Hch. 25:11). La destrucción de Jerusalén profetizada por Jesús (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 19:41-44; 21:5-36) tuvo lugar en el año 70 d.C. bajo el reinado de Vespasiano y bajo el mando del general Tito, que sería el siguiente emperador.

Los límites del Imperio en la época de Augusto eran el Rhin, el Danubio, el Éufrates, el desierto de África, el Atlántico, y el mar del Norte. Bajo Claudio se conquistó una parte de Gran Bretaña. Trajano llevó el poderío romano más allá del Éufrates; el Imperio romano llegó a englobar la práctica totalidad del mundo civilizado conocido.

Posteriormente, con el paso de los siglos, Roma empezó a mostrar señales de decadencia. Los excesos y la corrupción interior, así como los ataques constantes de los enemigos del exterior, fueron fraguando su ruina. El último soberano del Imperio en su integridad fue Teodosio (379-395 d.C.). Sus dos hijos reinaron cada uno sobre una parte, el Imperio de Occidente y el Imperio de Oriente, y que

ya jamás volvieron a reunirse. El Imperio de Occidente se desintegró, y Roma cayó bajo los embates de los bárbaros germánicos en el año 476. Uno de sus caudillos, Odoacro, se proclamó rey de Italia. El Imperio de Oriente, o Bizancio, resistió aún mucho tiempo, hasta la toma de Constantinopla por los turcos en el año 1453.

Los historiadores antiguos se apasionaron con los avances sociales y políticos de la República y el Imperio, idealizando sus conquistas, su gobierno y administración. A su juicio, el Imperio romano significó, ante todo, el triunfo de la libertad. Para E. Gibbon, el siglo de los Antoninos fue la época más feliz de la historia, a la que puso fin el triunfo de la barbarie y de la religión *(The Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1787). La historiografía moderna ha puesto en evidencia que el aspecto «civilizador» de Roma tiene una faceta muy negra: su despiadada dominación exterior y de las clases bajas y grupos sociales marginados, reprimiendo brutal y cruelmente cualquier conato de protesta y rebelión.

II. RELIGIÓN ROMANA. En la época de la República se marca ya una distinción entre la religión de los campesinos en las zonas rurales y la religión del Estado. Los primeros mantenían el culto a los espíritus de los antiguos, dando su adoración a los dioses de la naturaleza, de los campos y de los bosques, protectores de sus ganados y también de la vida familiar y guardianes de la casa y sus ocupantes (Lares y Penates). Era una especie de animismo que concebía la presencia de un espíritu para cada cosa o actividad, pero que no les daba ninguna apariencia antropomórfica (*numina*). Las fiestas estaban íntimamente relacionadas con los diferentes hitos del año agrícola. Nada conducente a una exaltación poética, bien al contrario de Grecia, la religión autóctona de los romanos era de un toma y daca con los espíritus, que a cambio de quedar satisfechos por el reconocimiento de sus poderes en cada campo concreto, protegían a la familia, sus actividades y posesiones.

Por otra parte, la religión del Estado giraba alrededor de deidades tutelares y protectoras, como Júpiter, Marte y muchos otros dioses. Gradualmente se fue estableciendo la religión estatal. Al principio, los cultos eran dirigidos por el cabeza de familia; pero después el Estado asumió el culto utilizándolo para sus propios propósitos. El templo erigido en la colina Capitolina, en el mismo centro de Roma, vino a ser el centro oficial de la adoración de una tríada divina que simbolizaba la majestad religiosa del Estado.

El sacerdocio, electivo en lugar de hereditario como en Grecia, estaba compuesto de una jerarquía de *flamines*, o sacerdotes supremos, para los dioses más importantes; por otra parte, el colegio de los Pontífices, que estaba presidido por el *pontifex maximus*, vino a ser el guardián de la ley sagrada, manteniendo el secreto del calendario de fiestas. Este era notificado al pueblo de mes en mes. El orden de los pontífices proviene del puente construido sobre el Tíber por Ancus Martius, y que fue entregado al cuidado de los sacerdotes. Casi todas las fiestas romanas estaban consagradas a su historia. Las *Lemurias* eran solemnes expiaciones por el asesinato cometido por el primer rey; las *Quirinales* eternizaban su entronización. Las danzas sabinas se celebraban en honor del escudo que los dioses habían lanzado a los romanos desde el cielo.

Así, cada acto y función del Estado vino a revestirse de significado religioso. Los generales ascendían la colina del Capitolio para consagrar en el templo de Júpiter el botín conseguido. Las mismas asambleas para elecciones o para la discusión de las leyes no podían ser convocadas hasta que los augurios no fueran favorables, de la misma manera que el general en el campo de batalla no debía iniciar el combate hasta haber recibido las bendiciones de los auspicios. De esta manera, los *augures* vinieron a ser una institución oficial en Roma.

La conquista de Grecia llevó a Roma a la imitación del adversario derrotado, pero envidiado por su cultura. El arte, la literatura, filosofía y religión de Grecia asumieron carta de naturaleza en Roma; en religión, Roma pasó de los antiguos *numina*, que en manos del Estado habían ido adquiriendo una concepción más y más antropomorfa, a la identificación de ellos, uno por uno, con los dioses de la jerarquía del Olimpo. Sin embargo, la clase intelectual, aun asumiendo las formas del politeísmo, pasó mayormente a favorecer distintas escuelas de pensamiento filosófico griego, con todas sus concepciones de la *Nueva Academia* que, con el fiósofo griego Carneades (213-129 a.C.), enseñó a Roma el menosprecio por lo sagrado, y que empezó, con un corrosivo cinismo, a minar las bases morales de aquella sociedad en sus clases dirigentes. La religión en Roma vino más y más a centrarse en el culto al Estado, encarnado posteriormente en la persona del emperador durante la época del Imperio, bajo Augusto. El poeta romano Virgilio, en su obra *Eneida*, conecta la familia Julia, a la que pertenece el emperador, con Eneas de Troya. Según el mito, Eneas era hijo de Afrodita-Venus, que era a su vez hija de Zeus-Júpiter. Así, en esta obra se glorifica a la familia Julia, y por ende a Augusto y a los demás emperadores julianos, como descendencia directa de Júpiter y, por tanto, divinos.

III. ROMA E ISRAEL. La época de dominio romano en Palestina se extiende desde la llegada de Pompeyo a Jerusalén en el año 63 a.C., y se extiende a lo largo de varios siglos. Anteriormente, Judas Macabeo (164-161 a.C.) había recurrido a la alianza con Roma en su lucha contra el > seléucida Demetrio I Soter (cf. 1 Mac 8:1-12). Roma puso freno a la expansión de los Seléucidas en Egipto y combatió a los piratas del Mediterráneo. En el año 64 a.C. acabó con el reino Seléucida y Siria se convirtió en provincia romana. En Israel se vive una época de conflicto e inestabilidad: los sucesores de Judas Macabeo, > Hircano II y > Aristóbulo II se enfrentan entre sí. Este enfrentamiento será el pretexto para la intervención de Roma. Pompeyo llega a Jerusalén en el año 63, mientras Aristóbulo II se refugia en el monte del Templo, e Hircano II le abre las puertas de la ciudad. A cambio se le concede el gobierno de Jerusalén y Judea y conserva el título de Sumo Sacerdote. Los restantes territorios pasan a formar parte de Siria.

Los judíos quedan exentos de prestar servicio militar debido a su religión, que les impide combatir en sábado y les obliga a guardar ciertas leyes dietéticas. Roma promulga diferentes decretos favorables a los judíos. En distintas ciudades se permite a los judíos guardar el sábado y vender alimentos puros. Estos decretos sientan las bases del estatuto particular de que gozaron los judíos desde su integración en el Imperio romano. El judaísmo goza del *status* de *religio licita*, religión legal. Josefo recoge el decreto que permitía explícitamente a los judíos el ejercicio de su religión como de origen demostrable (*Ant*. 14, 10, 8, 17). Así, el judaísmo como tal no podía ser perseguido en Roma. Este hecho fue de gran importancia al principio de la difusión del cristianismo, que era considerado oficialmente como una corriente del judaísmo (cf. Hch. 18:15).

Hircano II, con el apoyo de su ministro idumeo > Antípatro, consigue de Julio César que se reconstruyeran las murallas de Jerusalén y se devolviera el puerto de Jaffa a los judíos. Hircano y sus hijos fueron confirmados como sumos sacerdotes y etnarcas de Judea, y los hijos de Antípatro lograron puestos de importancia: > Fasael fue nombrado gobernador de Jerusalén y > Herodes gobernador de Galilea.

El asesinato de César (44 a.C.) y la consiguiente inestabilidad en el Imperio fue aprovechada por los partos, que ocuparon las provincias romanas del este e instalaron a Antígono, hijo de Aristóbulo II, en el trono de Judea. Hircano y Fasael fueron hechos prisioneros, pero Herodes logró huir a

Roma, donde se convirtió en el único aliado de los romanos en Palestina y logró ser nombrado rey. Con la ayuda de ejércitos romanos se dispuso a conquistar su reino, lográndolo por completo en el año 37 a.C. En sus largos años de reinado, encarnó Herodes una monarquía de tipo helenístico, fastuosa, sometida al poder romano. Dependía directamente de Roma, de los triunviros primero, de Octavio Augusto después, y no a través del gobernador de Siria. Su condición de aliado no permitía a Herodes libertad para llevar los asuntos que afectaban a la política internacional, ya que esto podía desestabilizar el equilibrio que a Roma interesaba.

Por lo general, los emperadores romanos no se entrometieron en el culto judío, excepto en ocasiones puntuales; más bien mantuvieron los privilegios de los judíos en todo el Imperio. No obstante, la mayoría de los judíos soportaba a regañadientes la ocupación romana, los pesados impuestos y las diversas provocaciones de los gobernadores como > Pilatos (26-36 d.C.), que se atrevió a acuñar moneda con símbolos paganos, lo que no habían hecho sus predecesores, ni repetirían quienes le siguieron. Introdujo en Jerusalén las efigies imperiales, lo que provocó la indignación popular, por lo que aquello tenía de atentado a sus convicciones religiosas. Dispuso del tesoro del Templo, a fin de construir una acometida de agua para el abastecimiento de Jerusalén, con la consiguiente revuelta judía y la represión militar sobre la muchedumbre, ordenada por el propio Pilatos, que acarreó numerosas víctimas. El emperador Calígula, continuador al principio de una política benevolente por su amistad con Herodes Agripa, dio paso a una política de exigencia del culto imperial en todos sus dominios, que no llegó a mayores al ser asesinado. Claudio, el nuevo emperador, suprimió la prefectura de Judea en el año 41 y añadió el territorio al reino de Agripa hasta la muerte de este en el 44. No quiso reconocer a Agripa II como sucesor y restauró la provincia, por la que fueron pasando hasta siete gobernadores, unos incapaces, otros corrompidos, que no pudieron o quisieron evitar el malestar judío, rayano en desesperación, que provocaría en el 66 la revuelta conocida como primera guerra judaica. Aunque los judíos se batieron con valentía, las divisiones internas y el casi inagotable recurso a nuevas legiones imperiales, terminaron con su derrota. Las legiones romanas, al mando del general Tito, entraron al asalto en Jerusalén en el año 70, masacraron su población y el Templo quedó destruido. En el año 74, con la toma de > Masada, concluye la guerra. Judea se convierte en una provincia romana gobernada por un pretor, y una legión se instala de forma permanente en Jerusalén.

Después de estos acontecimientos, Roma podía haber cambiado su política respecto a los judíos, pero lo cierto es que sus privilegios no fueron anulados, salvo la conversión del impuesto del Templo en el *fiscus Iudaicus*. En el 132 estalló la segunda guerra judía contra los romanos. Muchos judíos creían que el Templo sería restaurado y el reino mesiánico comenzaría transcurrido un jubileo. Encabezó la rebelión > Bar Kojbá, que aglutinó las esperanzas mesiánicas del pueblo. La revuelta terminó con una estrepitosa derrota. Los judíos supervivientes fueron vendidos como esclavos del Imperio, y Jerusalén se convirtió en una ciudad romana a la que no se permitío la entrada a los israelitas. Judea pasa a llamarse Palestina y el centro del judaísmo se desplazó hacia el norte, a Galilea.

IV. ROMA Y EL CRISTIANISMO. Al principio, la existencia del Imperio romano fue muy favorable para la difusión del Evangelio. Durante más de dos siglos, el orden establecido *manu militari* por Roma aseguró la paz y la comunicación entre los pueblos. Las excelentes calzadas romanas, la supresión de la piratería y bandidaje, y el desarrollo consiguiente del tráfico marítimo y terrestre, el conocimiento generalizado del griego en Oriente y del latín en Occidente, la unidad

exterior del Imperio, todo ello ofrecía unas posibilidades que hasta entonces nunca se habían dado para la proclamación universal del mensaje evangélico. Por otra parte, el dominio romano, que había quebrantado las barreras entre las razas y religiones particulares, consiguió familiarizar a personas de distintas procedencias entre sí. Al mismo tiempo, y como otra cara de la moneda, creció el número de los desposeídos, de los pobres, que aumentaban a medida que las riquezas se acumulaban en unas pocas manos. Muchos se refugiaron en la religión en busca de identidad, no exenta de las ayudas anejas a la pertenencia a un grupo determinado. La gran difusión de las religiones de misterios procedentes de Oriente constituye una prueba de ello.

En la época reflejada en los Hechos y las Epístolas, los funcionarios romanos evidencian en general una actitud de indulgencia hacia los cristianos, y la calidad de ciudadano romano que Pablo ostentaba le fue útil en más de una ocasión. Pero las persecuciones comenzaron ya bajo Nerón, que acusó a los cristianos del incendio de Roma. Empezaron a ser considerados como traidores y peligrosos para la estabilidad del Estado, porque rehusaban participar en la religión pagana, que constituía un verdadero sostén de lealtad de la plebe al orden establecido. Al ser conscientes las autoridades del hecho de que grandes masas de la población que no eran judías habían asumido la nueva fe, separaron tajantemente su trato hacia los cristianos del que daban a los judíos. Así, se lanzaron grandes persecuciones contra los no judíos que rehusaran participar en el culto al emperador. Al final del siglo I d.C., el emperador Domiciano hizo encarcelar y dar muerte a multitudes de cristianos. Las persecuciones se fueron sucediendo, con algunos períodos de calma, durante dos siglos y medio. La firmeza de muchos cristianos ante las persecuciones, a pesar del también crecido número de muchos meros profesantes que recaían en el paganismo, contribuyó a que muchos se interesaran en el Evangelio. El cristianismo llegó finalmente a tener tanta influencia social que el emperador Constantino, cuya madre profesaba la fe de Jesús, promulgó en el año 313 el Edicto de Milán, por el que los cristianos recibían las mismas libertades y derechos que los paganos, como medida de prudencia política. No fue hasta el reinado de Teodosio (346-395) que el cristianismo fue proclamado la religión oficial de todo el Imperio.

V. EL DERECHO ROMANO. El desarrollo del Derecho por Roma es de una importancia fundamental. Moldeó el destino de Occidente, y ha sido el modelo en el que se han inspirado los más diversos códigos del mundo. La Lex Romana es, ciertamente, la gran aportación de Roma a la historia de la humanidad.

El Derecho Romano tenía dos divisiones principales: el Privado y el Público. 1) El *Derecho Privado* trataba de las relaciones contractuales entre individuos capaces; por ejemplo, contratos en los que las partes se obligaban a determinados compromisos en negocios. Los compromisos solemnizados tenían pleno valor jurídico, aunque limitado a las partes que se obligaban. 2) El *Derecho Público* regulaba las relaciones de los individuos con el Estado. Se subdividía en: (a) *Derecho de Gentes*, con las normas a aplicar a los individuos carentes de la ciudadanía romana y que ha venido a ser el fundamento del actual Derecho Internacional, y (b) *Derecho Civil*, que tenía que ver con las relaciones de los miembros de la *civitas* con el Estado y que normativizaban el comportamiento de la ciudadanía en temas de interés público.

En Roma, las leyes, que debían ser preparadas y propuestas por magistrados, debían ser, sin embargo, refrendadas por el voto de los ciudadanos. En la época del Imperio, las leyes dictadas por el mismo emperador no requerían este trámite.

Cuando una propuesta de ley de un magistrado era refrendada por el voto de los ciudadanos, se

establecía por ello mismo una vinculación de ellos con la ley, que incluía en sus efectos a sus descendientes. Estas leyes, sin embargo, no eran vinculantes para los extranjeros que estuvieran en Roma o fueran a sus territorios, siendo súbditos de otras naciones no sometidas al Imperio: comerciantes y mercaderes, p. ej. Antes de la votación había una vista pública en la que se discutía la ley propuesta. En esta reunión podían participar todos, ciudadanos o no, para expresar sus opiniones; de esta manera, aunque el voto estaba estrictamente reservado a los ciudadanos, se daba oportunidad de ser oídos a amplios sectores que pudieran tener intereses afectados por la propuesta de ley.

En todo caso, las propuestas de ley no podían ir en contra de las llamadas *leges sacratae*. Estas leyes eran una especie de constitución básica, que reflejaba el compromiso a que habían llegado patricios y plebeyos en la época de tensiones y luchas entre ellos, para lograr el establecimiento de una estabilidad político-social, compromiso que ambas partes se habían juramentado solemnemente a respetar, ellos y sus descendientes. Las nuevas leyes, por tanto, solo podían ser puestas en vigor en tanto que armonizaran con la tradición y usos sociales aceptados.

VI. LA CIUDADANÍA ROMANA. Originalmente, solo los romanos residentes en la capital gozaban de los privilegios reservados a los ciudadanos. Posteriormente, estos derechos fueron conferidos a ciertas partes de Italia, y después, para alentar el asentamiento de romanos en otras zonas despobladas de la península, a toda Italia. Fue Caracalla quien otorgó el título de ciudadano romano a todos los habitantes libres del Imperio (211-217 d.C.). Antes solo se otorgaba este título, fuera de sus poseedores estrictos, a los que habían rendido servicios al Estado. También podía ser comprado, especialmente si se trataba de habitantes de localidades o regiones que no habían recibido exenciones. Había ciudades que sí habían recibido derecho a la ciudadanía romana. Ello explica que Pablo, de ascendencia judía (Fil. 3:5), fuera, sin embargo, ciudadano romano. Claudio Lisias había pagado bien caro este título (Hch. 22:28). Al saber que el Apóstol era ciudadano romano, Lisias dio la orden de suspender los preparativos de la flagelación a que se le iba a someter (Hch. 22:25-29). Las autoridades de Filipos hicieron azotar a Pablo y Silas con varas sin previo juicio: cuando los pretores supieron que los presos eran ciudadanos romanos, les presentaron excusas y los liberaron (Hch. 16:36-38). Al apelar al emperador, Pablo usó de su derecho (Hch. 25:11).

Las leyes que regulaban estas cuestiones eran la *Lex Valeria* y la *Lex Porcia*, que decretaban que ningún magistrado podía ordenar el encadenamiento, flagelación ni muerte de un ciudadano romano. Este solo podía ser ejecutado con el asentimiento del pueblo, reunido en una asamblea plenaria, y votando por centurias. Si, a pesar de las leyes mencionadas, un magistrado o autoridad ordenaba la flagelación de un individuo, este solo tenía que decir: «soy ciudadano romano» La acción judicial se suspendía de inmediato, hasta que la ciudadanía se pronunciara. Cuando el emperador vino a ejercitar el poder supremo en lugar del pueblo, el recurso se dirigía al soberano. Véase ASMONEOS, AUGUSTO, CÉSAR, HERODES, JERUSALÉN, TIBERIO.

BIBLIOGRAFÍA: G. Alföldy, *Historia social de Roma* (Alianza, Madrid 1987); J. R. Ayaso, *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)* (EVD 1990); A. Aymard y J. Auboyer, *Roma y su Imperio* (Barcelona 1980); J. Comby, J.P. Lémonon, *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas* (EVD 1986); J. Declaureil, *Roma y la organización del Derecho* (UTEHA, México 1958); P. Garnsey y R. Saller, *El Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura* (Barcelona 1991); A. Giardina, *El hombre romano* (Siglo XXI, Madrid 1989); A. Grenier, *El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte* (UTEHA, México 1961); P. Grimal, comp., *La formación del Imperio romano* (Siglo XXI, México 1980); L. Homo, *Las instituciones políticas de Roma: De la Ciudad al Estado* (UTEHA, México 1958); Id., *El Imperio romano* (Madrid 1972); J. Iglesias, *Derecho romano: historia e instituciones* (Ariel, Barcelona 1993); L. Jerphagnon, *Historia de la Roma antigua* (Edhasa, Barcelona 2007); F. de Martino, *Historia económica de la Roma antigua* (Madrid 1985); F. Millar, *El Imperio*

Romano y sus pueblos limítrofes (Espasa-Calpe Madrid 1973); C. Nicolet, *Roma y la conquista del mundo mediterráneo, 264-27 a.C.*, 2 vols. (Labor, Barcelona 1982/4); P. Petit, *Histoire générale de l'Empire Romain* (París, 1974); Id., *La paz romana* (Labor, Barcelona 1969); A. Piganiol, *Historia de Roma* (EUDEBA, Bs As 1971); S. Riccobono, *Roma, madre delle leggi.* (Palumbo, Palermo 1954); J.M. Roldán, *Historia de Roma* (Salamanca 1995); M. Rostovzeff, *Historia social y económica del Imperio romano* (Espasa, Madrid 1972); A. Ropero, *Mártires y perseguidores. Historia general de las persecuciones* (CLIE 2011); C. Wells, *El Imperio romano* (Taururs, Madrid 1986).

E. VILA

ROMANO

Gr. 4514 *rhomaîos*, Ῥωμαῖος = «ciudadano romano» (1 Mac. 8:1, 23-29; 12:16; 14:40; 15:16; 2 Mac. 8:10, 36; 11:34; Jn. 11:48; Hch. 2:10; 16:21, 37, 38; 22:25-29; 23:27; 25:16; 28:17). Véase CIUDADANÍA, ROMA.

ROMANOS, Epístola a los

Primera de las cartas de Pablo en el canon del NT, sexta según el orden cronológico.

1. Autor.
2. Lugar y fecha de redacción.
3. Destinatarios.
4. Propósito.
5. Entorno histórico y doctrinal.
6. Estructura de la epístola.
7. Teología.
8. Cristología.

I. AUTOR. Hay un apoyo notorio, tanto interno como externo que sustenta la autoría paulina de la epístola. Entre otros: 1) el autor se identifica como Pablo, el apóstol (1:1); 2) él mismo se reconoce como apóstol de los gentiles (11:13); 3) la referencia a la ofrenda para los necesitados que Pablo estaba para llevar a Jerusalén lo identifica con el mismo que la promovía en las iglesias fundadas por él (15:25, 26), coincidiendo con la actividad del Apóstol (Hch. 24:17) y concordando con referencias de la correspondencia corintia (1 Cor. 16:1-4; 2 Cor. 8:9); 4) el deseo de visitar Roma es otro de los argumentos que favorecen claramente la autoría paulina (1:13; 15:23, 24), coincidiendo con el propósito de Pablo recogido en Hechos (Hch. 19:21); 5) el estilo y contenido es evidentemente paulino.

Las evidencias externas son también fuertes: 1) el escrito es reconocido como de Pablo por Clemente Romano, Ignacio, Justino Mártir, Policarpo, Hipólito, Ireneo, Tertuliano, Agustín y otros; 2) en el *Canon Muratori*, figura la carta como de Pablo. La autenticidad paulina de la carta es universalmente admitida.

Por el *praescriptum*, o la presentación que introduce el escrito, se presenta el autor como «Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol». No cabe duda de que el autor es un judío, al referirse a los lectores como *gentiles* (1:5, 6, 13; 11:13). Ningún otro sino Pablo, el perseguidor de la Iglesia, alcanzado por la gracia en el camino a Damasco, podría identificarse con quien se presenta de este modo.

II. LUGAR Y FECHA DE REDACCIÓN. La misma epístola provee de los elementos necesarios para determinar con bastante aproximación la fecha de redacción, especialmente en el contenido de los caps. 15 y 16. Pablo daba por concluido su ministerio en Oriente (15:18ss) y estaba a punto de

abandonar Grecia para llevar la ofrenda a los hermanos de Jerusalén, que estaban atravesando por una gran necesidad (15:31), concordante plenamente con el relato de Hechos (Hch. 20:1-5). Especialmente destacable en aquella ofrenda, por su condición de amor y entrega personal, fueron las aportaciones de las iglesias de Macedonia y Acaya (15:26), coincidente también con lo que el mismo Apóstol informa a los corintios (2 Cor. 8:1-5). El Apóstol piensa seguir con la evangelización hacia occidente, llegando a > España, por lo que espera pasar por Roma en ese viaje (15:28). Para comunicarles la visita, dicta la carta a > Tercio (16:22), enviándola por medio de la mencionada Febe, una diaconisa de la iglesia en > Cencreas (16:1), para preparar la visita a Roma (15:15-16; 22-24), anunciándoles en ella uno de sus propósitos en la visita (1:11-15).

En la datación de la carta merece mención especial el hecho de la presencia del procónsul > Galión en Corinto (Hch. 18:12), así como la sucesión de Festo a Félix en el gobierno de la provincia romana de Judea (Hch. 24:27–25:1). Esta sucesión se produjo en el año 59-60, cuando Pablo llevaba dos años en la prisión de > Cesarea, por tanto, tuvo que haber salido de Grecia un año antes 57-58. La inscripción de Delfos une dos hechos históricos como fueron la presencia de Galión en Grecia y la vigésima sexta aclamación del emperador Claudio, que tuvo lugar, según otros datos históricos, en el año 12 de su tribunado, entre el 25 de enero del 52 y la misma fecha del 53. Por tanto, Galión estaba en Corinto en el 52-53, cuando Pablo comparecía ante él (Hch. 18:12-17).

La carta tuvo que haberse escrito desde Corinto, en donde Pablo estaba y se hospedaba en casa de Gayo (16:23), que residía en Corinto, miembro de la Iglesia y que había sido bautizado por Pablo (1 Cor. 1:14). En la epístola se menciona también a Erasto (16:23), que también era residente en Corinto (2 Ti. 4:20).

III. DESTINATARIOS. La epístola va dirigida a los creyentes de la Iglesia de Roma. Muchos de los cristianos de aquella ciudad no habían conocido a Pablo y este no había visitado Roma hasta entonces. Sin embargo, la comunidad cristiana de aquella ciudad era conocida entre los cristianos del tiempo de Pablo. A estos dirige el escrito.

IV. PROPÓSITO. Son varios los motivos que llevaron al Apóstol a escribir la epístola, entre los que caben destacar:

1) Anunciar el deseo de visitar Roma. El escrito sirve para anunciarles su visita y sus deseos (15:22). Este viaje proyectaba hacerlo luego de llevar la ofrenda a Jerusalén (15:23-32). La visita no obedecía a la necesidad de resolver algún conflicto en la Iglesia. Además, no había sido fundada por él, y el Apóstol tiene la costumbre de no construir sobre cimientos ajenos (15:20).

2) Pablo desea involucrar a los creyentes de Roma con su programa misionero. El Apóstol es ejemplo de vinculación con una iglesia local para llevar a cabo el trabajo misionero. Hasta aquel momento estuvo ligado a la iglesia en > Antioquía, pero en su propósito de extender el Evangelio hacia Occidente, era Roma la iglesia idónea para vincularse a ella y desde allí salir a realizar el trabajo misionero. Pablo desea ser respaldado por la iglesia de Roma para la evangelización hasta España (15:24b). Él reconoce que la labor misionera es responsabilidad de toda la Iglesia.

3) Expresar la doctrina del Evangelio, especialmente en lo que se refiere a la *sola fe* y la s*ola gracia* para la salvación proclamada en el Evangelio (1:16-17). La elección del tema de la epístola pone de manifiesto que el Apóstol estaba preocupado por la amenaza de que algunos sectores externos, pero próximos a la Iglesia, como los > judaizantes, representaban para la Iglesia cristiana naciente. La división de la Iglesia podía producirse entre la judeocristiana, especialmente vinculada

a la > sinagoga y al mundo judío de Jerusalén, y la de origen gentil que nada tenía que ver con el judaísmo y sus prácticas, que pretendían hacerlas necesarias para la salvación de los gentiles. Para resolver el problema, había subido Pablo a Jerusalén (Gal. 2:2), en donde se celebró, lo que en la práctica fue el primer concilio de la Iglesia, aceptando la resolución (Hch. 15:22) y llevándola a la práctica en las iglesias de Siria, Cilicia y Licaonia (Hch. 16:4). La crisis producida por los judaizantes en las iglesias de Galacia, confirmaba la gravedad del peligro. Por tanto, en el proyectado viaje a Occidente, retoma la doctrina expresada en la Carta a los Gálatas, para exponerla a los romanos, sin polémicas ni apasionamiento, matizando con toda precisión los aspectos de la doctrina de la justicia de Dios para la salvación, anunciando el propósito desde el principio del escrito (1:16 17). Para ello va a demostrar la condición igual para todos los hombres, tanto judíos como gentiles, en relación con las demandas divinas de la justicia de Dios (1:18 32). Se extiende en la universalidad del pecado, que alcanza tanto a judíos como a gentiles (1:18–3:20). Añade luego la necesidad universal de la gracia salvífica, ya que la justicia del hombre es incapaz e inaceptable para Dios (3:19-20). Enseña que la única justicia que Dios acepta es la de Cristo (3:21–5:21). La victoria sobre el pecado no consiste en esfuerzos humanos, sino en la obediencia a la Palabra, la sumisión al Señor y la dependencia del Espíritu (6:1–8:39).

4) Establecer la enseñanza escatológica sobre Israel. Para ello habla del propósito inmutable de Dios para la nación (9:1–11:36), enseñando la restauración del Israel elegido (11:25, 26), y poniendo de relieve que Dios preserva una descendencia a Abraham y escoge un remanente para que se cumplan en ellos las bendiciones del Nuevo Pacto (9:29; 11:27).

5) Hacer comprender la necesidad de comunión entre los grupos que componen la Iglesia. Los gentiles deben respetar a los creyentes judíos sabiendo que Dios no los ha desechado. Del mismo modo, los judíos deben respetar a los creyentes gentiles sabiendo que Dios tiene un plan de salvación para ellos (1:8-17).

6) Conducir a los creyentes a entender que la vida nueva en Cristo exige una ética consecuente con ella. Que cada cristiano debe vivir como miembro del cuerpo de Cristo (12:1-21). Asimismo, el testimonio cristiano pasa por la obediencia a las leyes y la sujeción al Gobierno (13:1-14). Instar también a los cristianos a procurar la comunión con todos, pese a las diferencias que pudieran existir (14:1–15:12).

7) Hacer recomendaciones personales advirtiendo sobre personas de conducta desordenada que resultaban un peligro para los creyentes (16:17-18).

V. ENTORNO HISTÓRICO Y DOCTRINAL. La epístola, salvo el párrafo 14:1–15:13, no hace referencias directas a la Iglesia de Roma. Posiblemente esta iglesia fuese la menos conocida por Pablo y, con toda seguridad, el escrito es el primer contacto del Apóstol con la congregación en Roma. Esto marca una notable distinción entre la Epístola a los Romanos y las restantes cartas de Pablo. Todas las otras son escritos en los que la autoridad apostólica se pone de manifiesto en una supervisión sobre las iglesias que él había fundado para animarlas, exhortarlas, responder a preguntas que le formulaban desde ellas, establecer la correspondiente disciplina para asuntos graves que se producían en ellas y defender su autoridad apostólica frente a quienes se le oponían visitando las iglesias. En alguna medida los escritos del Apóstol sustituyen a la presencia del Apóstol. En cambio, con la Epístola a los Romanos, sucede todo lo contrario. La Iglesia no había sido fundada por él y estaba, en cierta medida, por lo menos según se deduce del escrito, sin contacto directo con el Apóstol. No obstante, en el ministerio de extensión del Evangelio y fundación de iglesias,

creyentes procedentes de la Iglesia de Roma le habían acompañado, como eran > Priscila y > Aquila colaboradores suyos en el establecimiento de la Iglesia en Corinto (Hch. 18:1ss; 1 Cor. 16:19), dejándolos para cumplir tareas misioneras y de consolidación de la obra en Éfeso (Hch. 18:18s, 26); estos hermanos se encontraban nuevamente en Roma cuando Pablo escribe la epístola (16:3-5). Por medio de ellos y de otros conocidos suyos, tiene información de lo que ocurre en la iglesia (14:1–15:13). Con todo, el Apóstol no es un desconocido para la iglesia. Los cristianos de Roma han oído de él y algunos de la iglesia lo conocen personalmente.

Pablo tenía deseos desde hacía tiempo de extender su obra misionera hacia Occidente, para llegar incluso hasta España, por tanto, tenía la intención de visitar la iglesia para informarla de sus proyectos (1:10-13; 15:22s). Siendo una misión a los gentiles del Occidente del imperio, el Apóstol pide a la iglesia apoyo para la misión a España (15:24). Sin embargo, aunque todo esto es evidente, debe de haber alguna otra razón para que escriba un tratado tan extenso hablándoles del Evangelio. ¿Se trata de poner de manifiesto la verdad de la justificación por la fe? ¿Es una exposición doctrinal para contrarrestar la influencia judía que se extendía por iglesias de la gentilidad? Es evidente que en la Iglesia había cristianos procedentes de los gentiles —posiblemente la mayoría— y otros que eran judíos. Es posible que el conflicto entre ambos grupos, o por lo menos entre algunos de una y otra ascendencia, sea tratado en las referencias y exhortaciones a *débiles y fuertes* (14:1–15:13). Probablemente se habían generado discusiones internas entre los cristianos venidos del judaísmo y los procedentes de los gentiles. En tal caso, una finalidad importante de la carta sería procurar la pacificación de los dos grupos, para lo cual se extiende ampliamente en la doctrina de la justificación por la fe, que iguala a ambos pueblos tanto en el pecado como en la salvación. Tal vez esto supone que hable a los fuertes de un trato entrañable con los débiles y que como gentiles no se sientan superiores a los judíos (11:17ss).

Históricamente hablando, el edicto de Claudio contra los judíos y la expulsión de estos de la ciudad, debió de haber permitido una consolidación de la Iglesia en Roma en base a los gentiles que quedaron en ella. No se debe olvidar que creyentes como Priscila y Aquila habían tenido que partir de Roma a causa del decreto imperial. Cuando en el año 54 Nerón deroga el decreto de Claudio y los judíos pueden ir y residir nuevamente en la ciudad, probablemente trajo como consecuencia que algunos cristianos de origen judío se encontraron con una Iglesia libre de cualquier atadura a las tradiciones de la antigua dispensación, que resultaron conflictivas para quienes tenían una conciencia histórica sensible a sus costumbres. La Iglesia era una comunidad cristiana libre que se enfrentaba al sistema sinagogal de quienes retornaban nuevamente. No debe olvidarse que el celo de muchos judíos, especialmente > helenistas, estaba encaminado a recuperar para el judaísmo a los gentiles convertidos a Cristo. Pero, por otro lado, los judíos helenistas convertidos a Cristo, como era el grupo que aparece en la Iglesia en Antioquía (Hch. 13:1), enseñaban que la fe en Cristo era suficiente para la justificación, sin observancia de la ley. Con todo, la observancia de la circuncisión era un tema difícilmente superable por los de procedencia judía. Estas posiciones producían, con toda probabilidad, enfrentamientos más o menos intensos entre los dos grupos. Los judíos creyentes que habían regresado nuevamente a Roma encontrarían inaceptables las formas libres de los creyentes gentiles, especialmente en lo que representaba una liberalización de los principios legales, que para ellos resultaba escandalosa.

La diferencia sustancial entre ambos grupos no era tanto la procedencia, bien sea judía o gentil, de unos y otros, sino que para un judío el hecho de serlo requería una vinculación y aceptación de las

prácticas establecidas en la ley. De modo que un judío vivía en *la ley*, mientras que un gentil vivía *sin ley* (2:12). Esto supone que la Iglesia en Roma, compuesta por judíos y gentiles, vivía al estilo *gentil*, es decir, sin la observancia de las costumbres legales. Tal situación suponía un fuerte quebranto a quienes consideraban que era necesario el cumplimiento legal para la práctica de la vida conforme a Dios. Para los *débiles*, la ingesta de carne podía acarrear la *impureza legal* si procedía de los restos de animales dedicados al sacrificio del culto idolátrico. Esa es la razón de la cláusula de convivencia que los *fuertes* debían guardar en bien de los *débiles* (14:21). Otro asunto que pone de relieve el conflicto interno era la distinción de días (14:5), posiblemente en relación con la observancia de las fiestas judías establecidas en la Ley, y que en cualquier caso se trataba de tradiciones judías. Es, en cierta medida, el mismo problema que se planteaba en Corinto, entre los fuertes y los débiles de la congregación. El lema de los fuertes con el que se enfrentaban a los débiles era este: «*Todo es lícito*» (1 Cor. 10:23), que los fuertes de Roma cambiaron por: «*Todo es limpio*» (14:20). Las posiciones encontradas producían disputas y segregaban grupos en la congregación.

Partiendo de esta situación se entiende claramente la exposición del Evangelio en el cuerpo principal de la epístola, presentando el Evangelio de la gracia como único medio de salvación para todos, tanto judíos como gentiles, quedando ambos justificados delante de Dios por gracia mediante fe (5:1). En base a una obra que alcanza por igual a unos y a otros, no hay razón alguna para que los creyentes que proceden de la gentilidad adopten una altiva arrogancia frente a los judíos, enseñándoles que no consideren la situación de Israel como algo definitivo, sino como una situación temporal que desembocará en una restauración futura. Y de la misma manera se exhorta a los cristianos procedentes del judaísmo para que consideren que los privilegios que habían tenido no les sirvieron para impedir que llegasen a una situación espiritual nacional de reprobación por su pecado. A ambos, cristiano-judíos y cristiano-gentiles, se les llama a la humildad que se establece frente a una justificación por la fe, cuya justicia no procede de los hombres, sino de Dios mismo.

Finalmente, la estructura de la epístola en la contextualización histórica del tiempo del escrito añade una razón más para una extensión tan grande sobre el Evangelio y la justificación por la fe. Pablo era una persona repudiada por los judíos ortodoxos que continuamente lo desprestigiaban y calumniaban. Estas calumnias debidamente estructuradas por los detractores del Apóstol, circulaban entre los círculos judíos y se introducían por medio de los judíos conversos en las iglesias. Pablo era un apóstata para el mundo judío que impedía, por no permitir la circuncisión de los gentiles y el cumplimiento de las normas legales, que estos pudiesen alcanzar como mínimo la condición de > prosélitos, y con ello llegar a la salvación. Pablo actuó decididamente contra esto en la Carta a los Gálatas, en la que presentó la verdadera justificación por la fe y advirtió a los cristianos de que aceptar el camino legal es apartase de la gracia (Gal. 1:6-9; 5:3s). Estas confrontaciones tuvieron lugar en el tiempo inmediatamente anterior al escrito de la Epístola a los Romanos. El proceso de confrontación alcanzó, en alguna medida, a los cristianos de procedencia judía que veían en Pablo un liberal. De ahí que él mismo pida a los creyentes en Roma que oren para que la ofrenda recogida entre las iglesias del mundo gentil sea aceptada por los cristianos de Jerusalén (15:31), donde los judíos intentarían impedir que la verdad predicada por Pablo tuviese acogida. Es preciso recordar que fueron los apóstoles quienes respaldaron la misión evangelizadora de Pablo a los gentiles (Gal. 2:9). Todo eso sitúa históricamente la razón por la que ocupa, con la exposición del Evangelio que predicaba, un espacio tan grande en la epístola, para que todos conozcan la realidad de lo que él

predica, frente a las calumnias que circulaban entre los judíos sobre la predicación paulina del Evangelio de la gracia. En el desarrollo de la presentación del Evangelio, Pablo sitúa a un hipotético interlocutor judío que presenta los argumentos habituales de aquel grupo contra la predicación del Apóstol y que va desmontando en las respuestas a tales supuestas objeciones en la epístola y reales entre los judíos.

Esta es la principal razón del paralelismo que existe entre los escritos a los Gálatas y a los Romanos, como se evidencia en la siguiente comparación:

Gal. 2:15-21	//	Ro. 3:19-28.
Gal. 3: 6-23	//	Ro. 4:1-25.
Gal. 3:26-28	//	Ro. 6:3-5
Gal. 4:1-7	//	Ro. 7:1-8:16.
Gal. 4:21-31	//	Ro. 9:6-13.
Gal. 5:13-15	//	Ro. 13:8-10
Gal. 5:16-26	//	Ro. 8:12s.

VI. ESTRUCTURA DE LA EPÍSTOLA. Romanos marca diferencias con los demás escritos del Apóstol, como se evidencia ya en el mismo encabezamiento, en que la presentación del remitente se hace unida a una brevísima presentación del Evangelio (1:2-6). De igual manera, la acción de gracias y la petición del Apóstol ocupan un corto espacio y es muy general (1:8-10). Las noticias personales se limitan a informar del deseo de visitarlos (1:11-13). Da una síntesis del contenido que desarrollará, en el mismo *praescriptum* (1:14-17).

La división general del cuerpo de la carta puede resumirse de este modo: 1:18–5:21, integra la primera parte. Pablo escribe sobre la revelación de la justicia de Dios y, por tanto, de su ira que, a causa del pecado, alcanza a todos los hombres (1:18–3:20). A la tesis de 1:17, se corresponde la antítesis de 1:18, que se desarrolla situando el pecado de los gentiles desde la perspectiva de los judíos (1:19-32), pasando luego a referirse al pecado de los judíos (2:1-29), de modo que el resultado final es que todos están bajo pecado (3:9). La sentencia divina se sustancia a modo de considerandos judiciales mediante citas de la Escritura (3:17-18), con lo que la sentencia se sustenta en la misma Palabra de Dios, alcanzando la conclusión de que nadie es justificado en virtud de las obras de la Ley (3:20). La enseñanza general es que la revelación de la ira de Dios no afecta solo al gentil, sino también al judío, es decir, al hombre en sí mismo (1:18). El pecado se pone de manifiesto en las acciones de los hombres (2:1-11), y en esa actuación no se diferencian los judíos de los gentiles (2:12-16).

De ahí se establece la nueva sección 3:1-8, en la que se pone de relieve la elección de Dios, contrastando la fidelidad de Dios con la infidelidad de los hombres, cuya actitud de hacer el mal para que venga el bien es una manifestación impía (3:8). La universalidad del pecado queda evidenciada (1:18–3:20), introduciéndose la universalidad de la justificación del impío que cree (3:21–5:21). En esto introduce también la prueba de que la Ley atestigua la revelación de la justicia de Dios para todo creyente, porque el mismo Abraham no fue justificado por las obras, sino por la fe (4:1 8). Por esa misma razón las promesas no están ligadas a la Ley, sino a la justicia de la fe (4:13-16).

Llegando al capítulo 5 aparecen las conclusiones de lo que antecede afirmando la justificación por la fe para todo el creyente (5:1), pudiendo gloriarse en la esperanza (5:2). En medio de la certeza y seguridad de la justificación, brilla la dimensión admirable del amor de Dios (5:6), mostrado hacia los pecadores en la muerte de Cristo (5:8), de modo que los que son reconciliados por Dios mediante la fe, esperan la salvación final mediante la participación de la vida del Salvador, muerto y resucitado (5:6-10).

El capítulo 6 presenta dos partes: los que son justificados, a causa de la participación en la muerte de Cristo, están llamados a vivir en la condición de pecadores justificados al no estar bajo la Ley, sino bajo la gracia (6:1-14), siendo llamados a servir a la justicia al ser liberados de la esclavitud del pecado (6:15-23). Este aspecto continúa desarrollándose en el tramo sucesivo (7:1–8:11), destacando que aunque por la Ley se pone de manifiesto el pecado, no es un medio al servicio del pecado, sino todo lo contrario, como manifiesta advertencia del mismo por parte de Dios. La dificultad insuperable del pecador para ajustarse a los preceptos morales establecidos por Dios repercute en él mismo por manifestación de la Ley (7:13-25) para anunciar que la superación de esta situación se produce en Cristo mismo, por quien los cristianos son separados del cuerpo de carne para pasar a una existencia de vida en el Espíritu (8:1 11). El desarrollo de la vida en el Espíritu se establece en la siguiente parte (8:12 30), expresándose con claridad la obligación de vivir según el Espíritu (8:12-16), extendiéndose en toda esa argumentación hasta el final del pasaje (8:17-39).

Los capítulos 9 al 11 tienen una orientación hacia Israel, considerando la acción divina en la elección que prevalece contra toda determinación del hombre y explicando la situación de reprobación a que la nación ha llegado por incredulidad para explicar cómo será la restauración futura de Israel, de modo que todo Israel será salvo, expresado como un misterio revelado (11:25-32). El Apóstol, ante la inmensidad de la grandeza y sabiduría de Dios, cierra la sección con una doxología (11:33-36).

La segunda parte de la epístola es eminentemente parenética, comenzando con una exhortación a la entrega incondicional de cada creyente a Dios en respuesta a su gracia misericordiosa (12:1). Siguen a esto una larga serie de exhortaciones generales (12:2 21), que se relacionan con el comportamiento espiritual de los cristianos y la permanencia del amor fraternal hacia los hermanos y también del amor hacia los enemigos (12:9-21). La siguiente exhortación tiene que ver con la obediencia y sumisión a las autoridades (13:1-7), reiterando el amor al prójimo (13:8-10) y del carácter de la existencia como cristianos (13:11-14). La siguiente parte tiene relación concreta con la iglesia en Roma, donde se insta a una correcta relación entre *fuertes* y *débiles* (14:1–15:13), en la que se hace una exhortación a la aceptación mutua de cada uno.

A partir de 15:14, comienza la conclusión de la carta, con la exposición de la obra misionera que estaba realizando en Oriente (15:14-21) y la comunicación de los planes misioneros hacia Occidente (15:22-24). Informa también del viaje a Jerusalén para entregar la ofrenda de las iglesias (15:25-32). Hay luego una recomendación para Febe, la diaconisa de Céncreas (16:1-2), posiblemente como portadora de la carta. El pasaje concluye prácticamente con una larga lista de saludos a hermanos de la Iglesia de Roma (16:3-16). Introduce una exhortación solemne respecto a los falsos maestros (16:17-20). Siguen luego saludos personales de sus colaboradores (16:21-23). Apareciendo en algunos manuscritos una doxología que no está en otros (16:25-27).

VII. TEOLOGÍA. La idea de fondo que guía el pensamiento del Apóstol es «evangelio de Dios» (1:1), expresión de gran interés en torno a la cual gira su teología. El > *evangelio* es un término

predilecto para Pablo, lo emplea unas setenta veces en esta carta. Acompañado del genitivo *Dios* quiere indicar que el evangelio es un mensaje procedente de Dios mismo y que también, por procedencia, le pertenece (Gal.. 1:11), siéndole comunicado al apóstol por revelación directa de Jesucristo (Gal. 1:12). Por tanto, no se trata de algo referente a Cristo como parte de su historia y de sus dichos, sino que es el anuncio feliz de la salvación que Dios provee para todos en Cristo y cuya proclamación a los hombres fue encomendada primeramente a los apóstoles. Lo que Pablo debe transmitir a los hombres es «el evangelio de Dios», la verdad siempre nueva que procede de Dios para salvación. Por tanto, no se trata de un mensaje religioso, sino de la expresión misma de la voluntad de Dios que habiendo hecho la obra de salvación por medio de Jesucristo, puede salvar ahora a todo aquel que crea. El mensaje del evangelio es la proclamación de una obra divina, expresada mediante «la doctrina de la cruz» (1 Cor. 1:18; 2:1-2). Por esta causa es un mensaje no modificable por el hombre (Gal. 1:8). Cualquier modificación al mensaje divino del evangelio convierte a este en otro evangelio que no debe ser recibido (Gal. 1:9). El mensaje sin modificaciones, procedente de Dios, es lo que el mensajero Pablo proclama, habiendo sido llamado para ese ministerio.

Para él, el evangelio no es solamente el *anuncio* de una intervención de Dios en el seno del acontecer humano, sino el *hecho* mismo de esta intervención, es decir, el *acontecimiento* cristiano en todas sus dimensiones: «que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados» (2 Cor. 5:19). Así se entiende que el evangelio no es un sistema creencias o ritos, sino la manifestación del obrar de Dios en la historia en pro de la salvación humana. Es un mensaje procedente de Dios respecto al acontecimiento de Dios por excelencia: su encarnación por amor y salvación del mundo. De esta manera se convierte en «poder de Dios para la salvación de todo el que crea» (1:16). En el contexto greco-romano, los dioses ponían de manifiesto su *poder* en acciones puntuales y en determinados actos prodigiosos, en el evangelio *el poder de Dios* está orientado a una salvación continua, completa y constante. El evangelio es *poder de Dios*, en la medida en que es también la «palabra de la cruz» (1 Cor. 1:18), que no es otra cosa que la proclamación del Crucificado como expresión suprema del poder y de la sabiduría de Dios (1 Cor. 1:24), que opera la salvación de todo aquel que cree (1 Cor. 1:28,31). Esa salvación procede y es únicamente de Dios (Sal. 3:8; Jon. 2:9), porque el mismo Dios la ha llevado a cabo en la persona de su Hijo (Jn. 3:16). Es en el contexto de este Evangelio, que según explica con detalle en la carta a los Gálatas, es el anuncio de Cristo muerto y resucitado, que hay que entender su tratamiento del gran problema central de la justificación, el pecado y la salvación. El evangelio de Cristo es la fuente de salvación, la cual depende absolutamente de la libre decisión de Dios; ningún mérito, ninguna capacidad individual, ni étnica —descendencia de Abrahám—, ni la práctica de la ley, da derecho a la gracia. Lo que cuenta es el acto redentor de Dios en Cristo: a él se debe la salvación y su inalienable certeza (Ro. 8:35-39).

La salvación no se obtiene por la naturaleza, ni por la ley, sino por la fe (3:28). La naturaleza ha fracasado (1:18-32), la ley es insuficiente (cf. Ro. 7:13). El fracaso de la naturaleza/condición humana asume proporciones históricas impresionantes: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Ro. 3:23). La fe es un don gratuito de Dios y comprende todo el Evangelio. Desde el punto de vista humano y subjetivo, es confianza y aceptación; desde el punto de vista histórico y objetivo, es predicación y anuncio (Ro. 1:5; 12:6; 16:26; Gal. 3:2; etc). Sin la aceptación de ciertas verdades inevitables, p.ej, el mesianismo de Jesús, el carácter redentor de su muerte, la resurrección etc., no

hay salvación y, en última instancia, no hay cristianismo, no hay Evangelio. El justificado, libre del pecado, de la muerte y de la ley, disfruta su liberación como una nueva creación regida por la vida en el Espíritu, como hijo de Dios, dirigido hacia la salvación futura.

VIII. CRISTOLOGÍA. El evangelio proclama al Salvador, de quien Pablo afirma que es Hijo de Dios, «*su Hijo*». Ese Hijo de Dios viene al encuentro del hombre en carne humana, porque el Padre no lo retuvo junto a sí (8:32), sino que lo envió al mundo (8:3; Gal. 4:4). El Hijo fue revelado en Pablo (Gal. 1:16), para que él lo predicase a los gentiles. La salvación proclamada en el evangelio conduce inexorablemente a la comunión de existencia con el Hijo (1 Cor. 1:9), que es a la vez con el Padre en virtud del Espíritu. Pablo, por tanto, al referirse a Jesús como Hijo de Dios, está llamando la atención a la condición divina del Salvador y, en ella, a su preexistencia eterna como Dios. El interés de la revelación tocante a la preexistencia no tiene en la *Epístola*, un sentido meramente teológico, sino *soteriológico*, vinculado plenamente con el evangelio. Por un lado en Él se manifiesta la plena revelación de Dios, pero, al mismo tiempo en Él tenemos redención, perdón de pecados y vida eterna. Ambas cosas están vinculadas a Jesús en el NT y cada una de ellas, tanto la eterna preexistencia como Dios, como la muerte y resurrección, son realidades plenas con existencia propia. Este es el doble aspecto de intelección cristológica: Por un lado la preexistencia de Cristo es el fundamento metafísico de la soteriología; pero, también por el otro, la obra redentora del Hijo de Dios en carne humana y percibida como salvación en toda la extensión de la palabra es el fundamento gnoseológico para afirmar la preexistencia de Cristo. Pablo confiesa aquí que Jesús es el Hijo de Dios, es decir, que Jesús es eternamente Hijo de Dios, sin que se vea afectada por su humanidad asumida. Esto es, que a pesar de su humanidad y con anterioridad a ella, Jesús es Dios, en unidad con el Padre y el Espíritu. De ahí que más adelante afirme que el es «Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos» (9:5). Quien es eternamente Dios, se hizo hombre, concretamente «del linaje de David según la carne».

En eso versa el evangelio, en el hecho singular de que el eterno Hijo se hizo hombre, en el contexto de una familia humana descendiente de David. Esa es la línea de intersección entre Dios y el hombre. El gran misterio de la eternidad conocido sólo por Dios, se hace historia en el tiempo de los hombres para dejar de ser misterio y ser realidad soteriológica, en la cual Dios desciende al encuentro de la criatura en su misma condición «según la carne». El mundo de Dios se toca en Jesús con el mundo del hombre y lo hace suyo, concretando en Él la absoluta e imposible contradicción para el pensamiento humano en donde eternidad y temporalidad se unen y concretan ya para siempre. La confluencia entre la eternidad de la deidad y la temporalidad del hombre tienen lugar en un hecho singular de concepción en el seno de una mujer, > María, la Virgen, que era, al igual que su padre adoptivo > José, de la descendencia o estirpe de David, éste último por la línea de Salomón (Mt. 1:6). Por esta asunción en la Persona Divina de una naturaleza humana, puede padecer y morir para ser el Salvador de los pecadores. La encarnación, tanto en el sentido del hecho en sí, como del estado resultante, es la expresión en la historia del envío por el Padre de su Hijo al mundo, con un propósito soteriológico que se anuncia en el evangelio: hacer a los hombres partícipes de su filiación y salvarlos de la condenación y de la muerte. Mediante la encarnación el Hijo comienza una existencia semejante a la de los hombres, en igualdad de naturaleza con ellos y en plena solidaridad de destino con ellos, sometido como siervo para ser prójimo del hombre y en esa condición dar Su vida, de infinito valor por cuanto es la vida humana de la Persona Divina del Hijo, para que quienes la habían perdido por muerte espiritual, la recuperen en unidad de vida con el Resucitado.Véase

ESCLAVITUD, EVANGELIO, ÉXODO, IRA, FE, JUSTICIA, JUSTIFICACIÓN, LEY, LIBERACIÓN, PECADO, PREDESTINACIÓN, REDENCIÓN, SALVACIÓN, VIDA NUEVA.

BIBLIOGRAFÍA: C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Harper and Brothers 1957); K. Barth, *Carta a los Romanos* (BAC 1998); F. F. Bruce, *The epistle of Paul to the Romans* (Tyndale Press 1963); E. Brunner, *The Letter to the Romans: A Commentary* (Lutterworth Press 1959); C. Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting* (OUP 2000); B. Byrne, *Romans* (Liturgical/Michael Glazier 1996); J. Calvino, *Epístola a los Romanos* (SLC 1977); E.L. Carballosa, *Romanos. Una orientación expositiva y práctica* (Portavoz 1994); S. Clark, "Romanos", en *CBMH*, vol. 19; C. E. B. Cranfield, *La Epístola a los Romanos* (Nueva Creación/Eerdmans 1985); James D.G. Dunn, *Romans 1-8, 9-16* (Word 1988); C. Elorriaga, *La fuerza del Evangelio. Sentido de la existencia humana en la carta a los Romanos*, (Paulinas 1988); V. M. Fernández, "Romanos", en *CBL*, vol. 3, 783-822; J.A. Fitzmyer, "Carta a los Romanos", en *CBSJ*, vol. IV (Cristiandad 1972); W. Hendriksen, *Romanos* (SLC 1979); R. Jewett, *Romans* (Fortress 2006); A.F. Johnson, *Romanos. La carta de la libertad* (Portavoz 1999); L.T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (Crossroad 1997); E. Käseman, *Commentary on Romans* (Eerdmans 1980); O. Kuss, *Carta a los Romanos, Corintios y Gálatas* (Herder 1976); M. Lutero, *Romanos* (CLIE 1982); St. Lyonnet, *Historia de la salvación en la carta a los Romanos* (Sígueme 1967); J. MacArthur, *Romanos*, 2 vols. (PE 2002); D.J. Moo, *The Epistle to the Romans.* NICNT (Eerdmans 1996); Id., *Romanos: Del texto bíblico a una aplicacion contemporánea* (Vida 2004); R. Morgan, *Romans* (Sheffield Academic Press 1997); L. Morris, *The Epistle to the Romans* (Eerdmans 1988); J. Murray, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. NICNT (Eerdmans1959/1965); M.D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Fortress 1996); A. Nygen, *La Epístola a los romanos* (Aurora, Bs. As. 1944); S. Pérez Millos, *Romanos* (CLIE 2012); Ch. Perrot, *La carta a los Romanos* (EVD 1994); Sanday, W. y A. C. Headlam. *The Epistle to the Romans.* ICC (T&T Clark 1958); E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress Press 1983); T.R. Schreiner, *Romans* (Baker 1998); J. Stott, *Romans: God's Good News for the World* (IVP 1994); U. Vaoni, "Romanos, Carta a los", en *NDTB*, 1699-1707; E. Tamez, *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos* (DEI/SEBILA 1991); Id., *Justicia de Dios: Vida para Todos: La justificación por la fe en Pablo* (SEBILA 1991); E. Trenchard, *Exposición a la Epístola a los Romanos* (Madrid 1969); U. Wilckens, *La carta a los Romanos*, 2 vols. (Sígueme 1984/92).

S. PÉREZ MILLOS

ROMANTI-EZER

Heb. 7320 *Romamthi Ézer*, רֹמַמְתִּי עֶזֶר, o *Romamti*, רֹמַמְ ִי = «levantado en ayuda»; Sept. *Rhomemthiézer*, Ῥωμεμθιέζερ, v. *Rhometthiézer*, Ῥωμετθιέζερ, *Rhomethmiézer*, Ῥωμεθμιέζερ. Uno de los catorce hijos de > Hemán, vidente del rey David, todos los cuales «tenían palabras de Dios, para ensalzar su poder» (1 Cro. 25:4). Romanti-ezer tenía a su cargo la vigesimocuarta orden de cantores, que con sus hijos y sus hermanos eran doce (v. 31).

ROS

Heb. 7220 *Rosh*, רא = «cabeza, príncipe»; Sept. *Rhos*, Ῥώς. Nombre del séptimo hijo de Benjamín, establecido en Egipto con Jacob (Gn. 46:21). No se menciona en la genealogía de Benjamín del libro de Crónicas (1 Cro. 7:6). Quizá se trate del Rafa de 1 Cro. 8:2. Tampoco se menciona en el segundo censo de Israel en el desierto, y sin embargo aparece el nombre de > Ahiram (Nm. 26:38), que consta aproximadamente de las mismas letras que los de *Ehi* y *Ros* de Gn., אֵחִי y רא, que juntos dan el nombre de *Ahiram*, אֲחִירָם, por lo que se interpreta que Ros es el resultado de una corrupción textual, ya que no es un nombre propio ni es mencionado en ningún otro lugar, mientras que Ahiram fue el fundador del clan o familia de los ahiramitas.

ROSA

Heb. 2261 *jabatstséleth*, חֲבַ ֶלֶת = «rosa»; ac. *jabasillatu*; Sept. *krinon*, κρίνον, *anthos*, ἄνθος; Aquila, *kályx*, κάλυξ; Vulg. *flos*, *lilium, rosa*. Flor no mencionada en la Biblia, fue introducida en Israel desde Persia después del exilio babilónico, de modo que la mención que de ella se hace es indirecta. La «rosa de Sarón» (Cant. 2:1) es una referencia a una flor silvestre, de color rojo rosáceo,

muy común en la llanura que se extiende paralela al mar Mediterráneo, el valle de Sarón. La misma palabra aparece en Is. 35:1: «el yermo se gozará y florecerá como la rosa»; no se refiere a la rosa, sino que implica una planta bulbosa, y pudiera tratarse del narciso o del lirio. Es posible que Sab. 2:8 y Eclo. 24:14; 39:13; 50:8, donde se emplea la palabra gr. *rhodon*, ῥόδον, se refiera a la verdadera rosa.

En el Targum sobre Cant. 2:1, en lugar de *jabatstséleth* tenemos la palabra *narqom*, נֵרְק ם, que debería haberse escrito *narqos*, נֵרְק ס, según David Cohen de Lara: «*Narqos* es lo mismo que *jabatstséleth* de Sarón». La versión siria traduce «narciso».

El libro de la Sabiduría menciona la > rosa (2:8) en Jericó, en los arroyos (39:13) y en los días de primavera (50:8).

A. CABEZÓN MARTÍN

ROSETTA, Piedra de

Estela de granito negro que contiene una inscripción bilingüe (egipcio y griego) de Ptolomeo V en tres formas de escritura: jerogífica, demótica y griego uncial. Fue descubierta el 15 de julio de 1799 en el delta del Nilo, en el pueblo egipcio de Rashid, que los franceses llamaban Rosetta, por el capitán francés Bouchard, de la expedición militar de Napoleón a Egipto contra Gran Bretaña.

La piedra pasó a ser propiedad de Inglaterra en virtud del artículo XVI del tratado de capitulación de 1801, y se exhibe en el Museo Británico de Londres desde 1802. Pesa unos tres cuartos de tonelada y mide 114 centímetros de altura por 72 de ancho y 28 de grosor.

Su descubrimiento puso por primera vez a disposición de los estudiosos un texto en egipcio jeroglífico, idioma desconocido hasta entonces, y en griego, lengua oficial del Egipto ptolemaico. Fue la clave para descifrar los jeroglíficos en 1822 por el filólogo inglés Thomas Young (1773-1829) y el francés Jean-François Champollion (1790-1832). Esto hizo posible la traducción de otros jeroglíficos.

Tiene inscrito un decreto sacerdotal del 27 de marzo del 196 a.C., que celebra el primer aniversario de la coronación de Ptolomeo V Epífanes, rey de todo Egipto. La parte escrita en griego empieza así: *Basileuontos tu neû kaí paralabontos ten basileían pará tu patrós kirýu...* («El nuevo rey, habiendo recibido el reino de su padre...»), y pasa a recordar los favores de orden económico, político y militar que Ptolomeo V acaba de conceder a Egipto, ordenando que el decreto fuese publicado en la escritura y en las palabras de los dioses (jeroglíficos), y en la escritura del pueblo (demótica). Véase JEROGLÍFICOS.

BIBLIOGRAFÍA: J.-F. Champollion, *Principios generales de la escritura sagra egipcia* (Ed. Lepsius, Valencia 1992); C. Jacq, *El enigma de la piedra* (Ediciones B, Barcelona 1999); Id., *Champollion el egipcio* (Ed. del Prado, Madrid 1994).

F. BENLLIURE

ROSTRO

Heb. Heb. 639 *aph*, אַף = «nariz», de ahí «cara» y ocasionalmente «persona», semejante al lat. *rostrum* = «pico, hocico, boca», extendiendo su significado como «cara, faz»; 6440 *paneh* נֶה ָ = «cara»; pl. *panim*, נִים ָ, siempre con sign. sing.; gr. 4383 *prósopon*, πρόσωπον, lit. «la parte hacia los ojos», de *prós*, «hacia», *ops*, «el ojo», de donde «semblante, rostro» (Mt. 6:16, 17; 2 Cor. 3:7; 10:7).

El vocablo heb. *paneh* o *panim* se encuentra unas 2.100 veces en el AT, y está presente también en

el ugarítico, acadio, fenicio, moabita y etíope; la LXX lo traduce 900 veces como *prósopon*, πρόσωπον. En su acepción primaria denota el «rostro humano» y en una aplicación más específica el «semblante» (p.ej. Gn. 4:5). Al igual que el castellano «faz», *panim* puede referirse a la parte superior o visible de las cosas, como en Gn. 1:2: «Espíritu de Dios se movía sobre la faz [*panim*, נִים ָ] de las aguas».

En sentido atropomórfico se aplica a Dios, aunque en cuanto ser espiritual carece de cuerpo o partes materiales. En un texto significativo se dice que Jacob, al encontrarse con su hermano Esaú le dice: «El ver tu cara [*panim*, נִים ָ] ha sido como si hubiera visto el rostro [*panim*, נִים ָ] de Dios» (Gn. 33:10). *Ver la cara* es una expresión que hace referencia al privilegio de ser admitido a la presencia de un rey o personaje importante (cf. Gn. 43:3, 5; 2 Sam. 14:24, 28; 2 R. 25:19). Ver la cara de Esaú, aquí es para el temeroso Jacob el equivalente de haber visto la cara de Dios, que en sentido metafórico expresaría el privilegio más grande la tierra. Contemplar el rostro de Dios es gozar de su favor: «Los rectos contemplarán su rostro» (Sal. 11:7; cf. Job 33:26). Las palabras de Jacob están escogidas en alusión al nombre de > Peniel (Gn. 32:20).

«Esconder el rostro» es negarse a recibir a alguien y no hacerlo objeto de favor o bendición. Entre las desgracias que se enumeran por desobedecer la Ley, se encuentra el rechazo de Dios a mostrar su rostro, es decir, a ser favorable (cf. Dt. 31:17, 18, 20; cf. Job 34:29; Sal. 10:1). «Buscar el rostro» de Dios es signo de solicitud y piedad, a la que todos los creyentes son llamados (1 Cro. 16:1; 2 Cro. 7:14; Sal. 24:6; 27:8).

El rostro es la parte más noble de la persona; por eso, escupir a alguien en el rostro es una expresión de sumo desprecio y uno de los insultos mayores (cf. Job 30:10; Mt. 26:67; 27:30; Mc. 10:34; Lc. 18:32). Estar «delante» de alguien, «en su presencia», es lit. «ante el rostro» (cf. Hch. 3:13; 5:41; 2 Cor. 2:10; Ap. 12:14); ante la persona misma (cf. Gal. 1:22; 1 Tes. 2:17).

Como en el refrán español, «la cara es el reflejo del alma», pero a veces las apariencias engañan, y por tanto, los creyentes no deben juzgar a nadie por su aspecto externo (Jn. 7:24). Ver APARIENCIA, ASPECTO, FAZ, PERSONA, PRESENCIA, RESPETO, VISTA.

RUBÉN

Heb. 7205 *Reubén*, רְא בֵן = «he aquí un hijo»; Sept. y NT *Rhubén*, Ῥουβήν; nombre de un patriarca y de la tribu que desciende de él.

Hijo primogénito de Jacob y de > Lea, aparentemente fruto inesperado del matrimonio (Gn. 29:31, 32; Josefo, *Ant*. I, 19, 8), a lo que quizá hace referencia su nombre, que en la forma original sería *rau beoni*, עָנִי ְ רְא, «[Yahvé] ha visto mi aflicción»; según Josefo, *Rhúbelos*, Ῥούβηλος (*Ant*. 2, 3, 1), con el significado de «misericordia de Dios» (*éleos tu theû*, ἔλεος τοῦ θεοῦ, *Ant*. 1, 19, 8), correspondiente a la forma heb. *raú beel*, אֵל ְ רְא (Furst, *Heb. Lexicón*, p. 1269). Haría alusión al desahogo de la mortificación de Lea debido a la aversión previa de Jacob hacia ella.

Rubén fue privado de su derecho a la > primogenitura en castigo por un grave pecado de > incesto: deshonrar a > Bilha, la concubina de su padre y sierva de > Raquel (Gn. 35:22; 49:4). El texto no explica si Rubén violó a Bilha para evitar que ocupase el lugar de Raquel en los afectos de Jacob y este la favoreciera más que a su madre Lea, o si actuó por pura lascivia. La buena naturaleza de Rubén se demuestra al evitar la muerte de José, proponiendo a sus hermanos que lo echaran en una > cisterna seca, de donde esperaba rescatarlo. Pero, aprovechando su ausencia, sus hermanos

vendieron a José a los ismaelitas de la caravana madianita, lo cual le afectó profundamente (Gn. 37:21-29). Veinte años más tarde, en Egipto, Rubén recordó a sus hermanos que él no había tenido parte en el intento de ellos de eliminar a José (Gn. 42:22-24). Cuando Jacob dudaba acerca de permitir que Benjamín fuera con ellos a Egipto, Rubén ofreció a dos de sus hijos como rehenes en prenda del retorno de Benjamín (Gn. 42:37). Rubén tuvo cuatro hijos: Hanoc, Falú, Hezrón y Carmi (Gn. 46:8, 9; Ex. 6:14; 1 Cro. 5:3). La historia y figura de Rubén ha sido adornada con numerosos detalles hagádicos en la literatura rabínica y apócrifa.

D. MUNIESA

RUBÉN, Tribu de

Pueblo formado por los descendientes de Rubén. Se estableció en el territorio más alejado de las otras tribus, en la parte norte de la región al este del Jordán. La tribu se dividía en cuatro clanes, surgidos de los cuatro hijos de Rubén (Nm. 26:5-11). Al comienzo de la peregrinación por el desierto, el príncipe de la tribu era > Elisur (Nm. 1:5; 2:10; 7:30-35; 10:18). En esta época, la tribu contaba con 46.500 hombres de veinte años o más, capaces de llevar armas (Nm. 1:20, 21). Cuando se hizo el segundo censo, 38 años después, su número era de 43.730 (Nm. 26:7). El príncipe de los rubenitas encabezaba el campamento constituido por las tres tribus de Rubén, Simeón y Gad, compuestas de 151.450 hombres capaces de portar armas (Nm. 2:10, 16). El rubenita elegido para ir a explorar el país de Canaán fue > Samúa hijo de Zacur (Nm. 13:4). Los rubenitas Datán, Abiram y On se unieron a Coré el levita, que fomentó la rebelión contra Moisés y Aarón (Nm. 16:11-50; 26:9; Dt. 11:6). Después de las victorias contra Sehón y Og, los gaditas, rubenitas y la media tribu de Manasés pidieron a Moisés permiso para establecerse al este del Jordán, región de pastos que convenía a sus numerosos ganados y rebaños. Moisés accedió, imponiendo una condición: que enviaran a la mayor parte de sus guerreros a ayudar a los israelitas en su campaña de conquista de la tierra (Nm. 32:1-42; Jos. 18:7). Los rubenitas, gaditas y la media tribu de Manasés participaron así en todas las expediciones de Josué (Jos. 4:12). Volvieron como triunfadores a sus dominios, y erigieron a continuación un altar conmemorativo, lo que provocó la indignación de las tribus al oeste del Jordán. Sin embargo, renunciaron a emplear la fuerza contra ellos cuando supieron que aquel altar no estaba destinado ni a holocaustos ni a sacrificios (Nm. 22:1-34). Los rubenitas no participaron en la lucha contra > Sísara, lo que les atrajo los reproches de > Débora (Jue. 5:15, 16). Hicieron la guerra a los agarenos, exterminándolos y apoderándose de su país, que ocuparon hasta que fueron llevados al cautiverio por Tiglat-pileser (734 a.C., 1 Cro. 5:18-26). El profeta Ezequiel, al proceder al reparto escatológico de la tierra de Israel, indica el territorio de Rubén, y da su nombre a una de las doce puertas de la Jerusalén futura (Ez. 48:6-7, 31).

En la época de la primera división del territorio, Rubén limitaba al este con los amonitas, al sur con el torrente Arnón (Nm. 21:24), al oeste con el mar Muerto y el Jordán (Jos. 13:23). La frontera septentrional partía del Jordán al sur de Betnimra, y llegaba a Hesbón (Jos. 13:17, 26; 21:37; Nm. 32:36; Jos. 13:27). En el interior de estos límites se hallaban: Aroer, sobre el valle del Arnón; la ciudad en medio del valle; toda la llanura de Medeba; Hesbón y las ciudades que dependían de ella, Dibón, Bamot-baal, Bet-baal-meón, Jahaza, Cademot, Mefaat, Quiriataim, Sibma, Zaret-sahar en el monte del valle, Bet-peor, las laderas del Pisga, Bet-jesimot; en suma, la parte meridional del reino amonita donde había reinado Sehón (Jos. 13:15-23). Las cuatro ciudades de Beser, Jaza, Cademot y Mefaat, junto con sus ejidos, fueron asignadas a los levitas descendientes de Merari (Jos. 21:7, 36,

37; 1 Cro. 6:63, 78, 79). Beser, la primera de estas ciudades, era además una ciudad de refugio (Jos. 20:8; 1 Cor. 6:78). Los rubenitas estaban expuestos a los ataques de los moabitas, sus vecinos inmediatos, y a los de los nómadas que se dedicaban al pillaje y que provenían del desierto, que podían penetrar en el territorio de Rubén por el este y el sur. Los rubenitas fueron principalmente un pueblo dedicado al pastoreo, poco adecuado para resistir la invasión de pueblos dedicados al pillaje, de modo que varias de sus ciudades cayeron en manos de > Moab mucho antes de que las tribus del oriente del Jordán fueran hechas cautivas por los asirios. Al comparar la lista dada aquí de las ciudades rubenitas con las que se nombran en Is. 15; 16; Jer. 48, y en la Piedra de Moab, se puede constatar que en la época de > Mesa, y de los profetas Isaías y Jeremías, el territorio de Rubén había quedado muy disminuido por las conquistas de los moabitas.

D. MUNIESA

RUBENITA

Heb. 7206 con art. *hareubení*, הָרְא בֵּנִי; Sept. *Rhubén*, Ῥουβήν, a veces *hoi huioí Rhubén*, οἱ υἱοὶ Ῥουβήν o *Rhubení*, Ῥουβηνί. Descendiente de Rubén (Nm. 26:7, etc.).

RUBÍ

Piedra preciosa conocida por los hebreos, pero no hay seguridad respecto a su nombre. Is. 54:12 menciona el 3539 *kadkod*, דּ דְ, que sign. «fuego centelleante», según la imagen de un metal forjado; prob. se refiere al «rubí» o gema centellante, pero la traducción gr. es *íaspis*, ἴασπις, «jaspe». También Ez. 27:6 hace referencia al *kadkod*, pero el traductor gr. parece no saber a qué se refiere y lo deja tal cual.

El rubí de los mineralogistas es el zafiro rojo; gema altamente apreciada y únicamente inferior al diamante en valor. Para Plinio y otros autores de la antigüedad, era una piedra roja y brillante, identificada con la variedad hoy llamada «rubí oriental». Figura en el pectoral del sumo sacerdote, de cuyas piedras preciosas apenas se puede decir nada con precisión (Ex. 28:19; 39:11). Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

A. CABEZÓN MARTÍN

RUDA

Gr. 4076 *peganon*, πηγάνον = «ruda», por sus hojas gruesas y carnosas; Vulg. *ruta*. Planta herbácea con flores amarillas, penetrante aroma y de gusto acre y amargo, cultivada con fines medicinales. Es mencionada en Lc. 11:42, en relación con el puntilloso diezmo de los fariseos. Llega a alcanzar una altura de 60 a 90 cm. Presenta hojas alternadas de un gris azulado, y posee unas cavidades que tienen un aceite volátil, con un olor muy penetrante. Las flores, amarillentas, agrupadas en corimbos, presentan generalmente ocho estambres. En el texto paraleo de Mt. 23:23 se habla del «eneldo» (gr. 432 *ánethon*, ἄνηθον) en lugar de la «ruda», utilizado como condimento. Ambas plantas solían cultivarse en los jardines particulares de las casas familiares, como sucede en la actualidad en muchos países orientales. Dioscórides describe dos clase de ruda, *Ruta montanta* y *Ruta hortensis*, la segunda de las cuales consideraba que era la mejor para la mesa (3,45), también conocida por *Ruta graveolens*, muy común en las costas del Mediterráneo, de donde es nativa. Se ha encontrado en el monte Tabor. Algunas especies crecen silvestres en Palestina, pero la *Ruta graveolens* era, como decíamos, cultivada por el común del pueblo. El hecho de su cultivo la hacía objeto de diezmo, y se

regula en el Talmud.

De su valor medicinal dan testimonio Hipócrates y Plinio, que la consideran la mejor hierba de todas. Se utilizaba como parte de la dieta, un estimado ingrediente en las comidas.

RUDIMENTOS. Ver ELEMENTOS

RUEDA

1. Heb. 212 *ophán*, אפַן, de una raíz inusitada que sig. «hacer girar», de donde «rueda» (Ex. 14:25; 1 R. 7:30, 32; Is. 28:27; Ez. 1:15-21; 3:13; 10:6, 9, 12, 13, 16, 19; Nah. 3:2).

2. Heb. 1534 *galgal*, לְ ל = «rueda» (Sal. 88:13; Ecl. 12:6; Is. 5:28; Jer. 47:3; Ez. 23:24; 26:10; Dan. 7:9).

3. Heb. ocasionalmente 6417 *páam*, עַם = «rueda» (Jue. 5:28).

4. Heb. 70 *obén*, אֹבֶן = «rueda» de alfarero, dual: *obenáyim*, אָבְנַיִם (Jer. 18:3), dos discos de piedra horizontales con un apoyo en el centro.

5. Heb. 7393 *réqeb*, רֶקֶב = «vehículo», por ext. «rueda de molino» en (Jue. 9:53; 2 Sam. 11:21).

6. Gr. gr. 5164 *trokhós*, τροχός = «rueda» (Stg. 3:6). Vulg. *rota* en todos los casos.

La primera mención de la rueda en la Biblia aparece en relación con los carros de combate egipcios, enviados en persecución de los hebreos: «Trabó las ruedas de sus carros, de modo que se desplazaban pesadamente» (Ex. 14:25). Su invención se remonta al IV milenio a.C. En una pintura sumeria del año 3500 puede observarse un ariete equipado con ruedas. Algunos piensan que la idea de la rueda se derivó del uso de toncos sobre los cuales se deslizaban grandes cargas.

En los relatos bíblicos sobre los patriarcas no se menciona el uso de la rueda. Se sabe que los > hicsos la introdujeron en Egipto. Aplicada al arte de la guerra, al > carro de combate, fue el arma más poderosa del Imperio > hitita. En una pintura egipcia del siglo XIV a.C. figuran varios carros ligeros de dos ruedas con seis radios que arrancan de un eje central. Las ilustraciones asirias de los siglos IX-X encontradas en bajorrelieves de Nimrud y Nínive representan a Asurnasirpal cazando leones sobre un carro también de dos ruedas de seis radios, pero más gruesas y pesadas que las egipcias. Las ruedas de los carros de transporte, más grandes y pesadas, figuran con catorce radios.

Los israelitas, que desconocían el arte de la guerra a caballo y en carro de combate, sentían un gran terror ante la presencia de tales instrumentos que desolaban sus campos y ciudades. De ahí que las ruedas bélicas aparezcan con frecuencia como imagen de castigo divino (cf. Is. 5:28; 17:13; 28:27; Jer. 47:3; Ez. 23:24; 26:10; Nah. 3:2).

Las diez basas de bronce del Templo de Salomón eran móviles y cada una descansaba sobre cuatro ruedas broncíneas con ejes del mismo material (1 R. 7:30-33; 2 R. 23:11). En la visión de Ezequiel, la ruedas son tal vez símbolo de movilidad y fuerza (Ez. 1; 3:13; 10). En el NT, Santiago habla de la «rueda de la creación» (*trokhós tes genéseos*), que hace referencia al ciclo o curso de la vida en sus diversas etapas. Véase CARRO, GUERRA.

A. LOCKWARD

RUFO

Gr. 4504 *Rhuphos*, Ῥοῦφος = «rojo»; Vulg. *Rufus*. Hijo de Simón, el cireneo que fue obligado a llevar la cruz de Jesús en el camino del Gólgota (Mc. 15:21). Es posible que este sea el cristiano a

quien Pablo manda saludos (Ro. 16:13), a juzgar por los detalles familiares que Marcos ofrece de Rufo, lo que parece sugerir que se trataba de un personaje bien conocido a los destinatarios de su Evangelio, escrito prob. en Roma. El nombre es romano, aunque su portador prob. sería de origen judío, y en la Iglesia de la metrópoli debía ser alguien importante, considerado por Pablo «escogido en el Señor [*eklektón en Kyrío*, ἐκλεκτὸν ἐν Κυρίῳ]; y a su madre, que también es mía».

En los hechos apócrifos de Andrés y Pedro (*Acta Andres et Petri*), tanto Rufo como su hermano Alejandro aparecen acompañando a Pedro en la ciudad imperial. Reuniendo todos estos datos, algunos han asumido que, si se trata de la misma persona en los dos pasajes, tenemos un interesante grupo de creyentes: el padre, que sin duda se habría hecho cristiano, la madre y los dos hermanos, todo en una misma familia. Como ocurre en otros casos semejantes, a Rufo se le considera uno de los setenta discípulos de Jesús, que posteriormente se puso al frente de la Iglesia de Tebas.

RUHAMA

Heb. 7355 *Rujamah*, רֻחָמָה = «compadecida»; Sept. *eleemene*, ἠλεημένη; Vulg. *misericordiam consecuta*. Nombre simbólico del pueblo de Dios en relación con la profecía de Oseas contra la injusticia de Israel y Judá. El primero es representado por el nombre «Lo-ruhama, porque no me compadeceré más de la casa de Israel» (Os. 1:6), y el segundo, «Lo-ammí, porque vosotros no sois mi pueblo» (v. 9).

Según James Strong, Israel es tipificado por una mujer, quizá porque era el reino más débil de los dos, y el que resultó más destruido y disuelto; y Judá por un hombre, porque de allí habría de descender el Mesías según la carne. Por esta razón, Oseas dice a continuación: «Decid a vuestros hermanos: Ammí, y a vuestras hermanas: Ruhama» (2:1), que el tiempo de su redención aguarda, que el Esposo no abandona a su esposa infiel. «Diré a Loammí: ¡Pueblo mío eres tú!, y él dirá: ¡Dios mío!» (v. 23). El apóstol Pedro lo aplica los creyentes procedentes de la gentilidad: «Vosotros en el tiempo pasado no erais pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (1 Pd. 2:10; cf. Ro. 9:23-25), lo cual estaba implícito en la profecía de Oseas.

RUMA

Heb. 7316 *Rumah*, ר מָה = «altura, lugar elevado»; Sept. *Rhumá*, Ῥουμά; Josefo, *Abuma*, Ἀβοῦμα (*Ant*. 10, 5, 2); Vulg. *Ruma*. Lugar de procedencia de > Zebuda, la madre del rey Joacim (2 R. 23:36). Es posible que se trate de Aruma, cerca de Siquem (Jue. 9:41; *Ant*. 10, 5, 2); o quizá de Ruma en Galilea (*Guerras* 2, 7, 21), identificada con Khirbet el-Rumah, a algo más de 9 km. al norte de Nazaret.

RUT

Heb. 7327 *Ruth*, ר ת, prob. «amiga»; Sept. y NT *Rhuth*, Ῥούθ; Josefo, *Rhuthe*, Ῥούθη (*Ant*. 5, 9, 1).

Joven moabita, personaje central del libro que lleva su nombre, el cual narra con un estilo sobrio y conmovedor y en forma novelada, la historia de una “matriarca” de origen moabita (Rut), que se vincula con su suegra judía (Noemí), para convertirse en progenitora de la estirpe de David, héroe judío.

La historia comienza con > Elimelec, un judío de Belén Efrata que emigra a Moab en tiempos de

hambre, con su mujer Noemí y sus dos hijos, que se casan allí con mujeres moabitas. Pero el padre muere y después mueren también sus dos hijos. Pasado un tiempo, cuando el hambre remite en Judá, Noemí retorna a su patria. Una de sus nueras, > Orfá, decide quedarse en Moab, mientras que la otra, Rut, acompaña a su suegra, ya que no quiere ni puede dejar sola a la madre de su difunto esposo, y está con ella con todas las consecuencias. De esa manera, esta mujer, siendo moabita, ofrece uno de los testimonios más perfectos de identidad judía (personal y familiar), que se expresa en forma de compromiso de fidelidad personal, en la línea del *jesed* bíblico (misericordia, pertenencia mutua). Así dice Rut a Noemí: «Dondequiera que tú vayas, yo iré; y dondequiera que tú vivas, yo viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios» (Rt. 1:16-17). Rut formula de esta manera una tesis absolutamente revolucionaria, que va en contra de la teología y de la política oficial de los puristas de Judá, que en ese tiempo prohibían los matrimonios de judíos con mujeres extranjeras, por pensar que ellas no podían asumir el modelo básico de vida del judaísmo (Esd. 9:1-2; Neh. 13:23-27; cf. Mal. 2:11-12).

Para subsistir, la joven viuda moabita se dedicó a espigar (2:1-23; cf. Lv. 19:9-10; Dt. 24:19-22) en los campos de > Booz, pariente de Elimelec, que se preocupa de ella y la protege, de manera que Rut puede alimentar a su suegra Noemí.

Acabada la cosecha, llega el momento de la trilla, ocasión de fiesta y alegría, para trabajar, comer y dormir en el campo, dando a Dios gracias por la cosecha. En ese momento, Noemí recuerda a Rut el derecho de "rescate" (o *goelato*) de Booz, que tiene la obligación (o, al menos, la posibilidad) de "comprar los campos de la familia de Noemí", retomando así su herencia y casándose con la heredera, que es Rut (3:1-18; cf. Lv. 25). Sobre las leyes de separación que promueven los libros de Esdras-Nehemías, el autor de esta historia sabe que hay otras leyes "familiares" de vinculación personal, en la línea del levirato, y que exigen que Booz, pariente cercano de su difunto esposo, tenga que casarse con Rut, integrándola así, de un modo pleno, en la alianza de la vida y familia israelita.

A las puertas de la ciudad se establecía el tribunal público para resolver los temas de la comunidad, y allí acude Booz, apelando a la ley del *goelato* (el pariente más próximo puede comprar tras siete años la tierra que la familia de Noemí había vendido en tiempo de hambre) y también a la ley del levirato (el pariente más próximo debía casarse con una viuda sin hijos, para dar herencia al difunto: Dt. 25:5-10). Booz apela a esos derechos unidos, y aunque hay otro pariente más cercano (que estaría dispuesto a comprar la tierra, pero no a casarse con la viuda), él recibe ante los jueces de la ciudad la tierra y la mujer (Rut) para así poder asegurar la herencia y descendencia de Elimelec (marido de Noemí) y de Quilión (marido de Rut), ambos difuntos. La asunción de estos deberes era considerada como un acto de generosidad y de lealtad hacia la familia. El primer hijo nacido de esta unión era considerado legalmente como hijo del difunto (4:5, 10, 14, 17), y heredaba finalmente su propiedad en seguimiento de los derechos del primogénito.

En este caso, Booz, que se casa con Rut, es signo del auténtico Israel, que mantiene y promueve unas normas de convivencia fraterna por encima de las leyes de exclusión nacional que quieren separar a Israel y cerrarlo en sí mismo. Por su parte, Rut, sin dejar de ser moabita, se convierte en signo del verdadero pueblo de Israel, por la fidelidad que ha mantenido a su suegra Noemí y por su confianza en la providencia del Dios israelita, un Dios abierto a la vida y al futuro mesiánico.

De la unión de esta pareja, el judío y la moabita, nació Obed, padre de Jesé, que fue padre de David (Rt. 4:13-22). La genealogía con que se cierra el relato ha sido retomada y reinterpretada por el Evangelio de Mateo, que la presenta como centro y clave de la genealogía mesiánica de Jesús, en

la que se incluyen las cuatro “mujeres irregulares” que marcan la verdadera regularidad y providencia femenina de la historia (cf. Mt. 1:3-6). Véase BOOZ, LEVIRATO, NOEMÍ, RUT, Libro.

BIBLIOGRAFÍA: D.N. Fewell y D. Gunn, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth* (WJK 1990); C. Ozick, *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story* (Ballantine, Nueva York 1994); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012).

X. PIKAZA

RUT, Libro de

1. Lugar en el Canon.
2. Antecedentes literarios.
3. Época de formación.
4. Género literario.
5. Características literarias.
6. Estructura.
7. Intertextualidad.
   7.1. *El Antiguo Testamento.*
   7.2. *El antiguo Cercano Oriente*.
8. Teología del libro.
9. Rut en la historia de la cultura.
   9.1. *La música.*
   9.2. *La pintura.*
   9.3. *La literatura*.

I. LUGAR EN EL CANON. En la biblia hebrea Rut forma parte de la sección de los cinco Rollos (*Megilloth*), en algunos casos: (a) siguiendo el orden de las grandes fiestas en las que estos cinco libros sirven de lectura litúrgica, a saber: Cantares, Rut, Lamentaciones, Qohelet y Ester; (b) siguiendo el orden establecido por el Código de Leningrado y por las ediciones basadas en él, la *Biblia Hebraica Kittel* y la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*: Ruth, Cantares, Qohelet, Lamentaciones y Ester; o (c) siguiendo el orden más antiguo seguido por el Talmud Babilónico (*Bab. Bathra 14b*), donde Rut abre la serie de los Escritos (*Hagiógrafos*), antes de Salmos, Job y Proverbios. El otro modelo es el seguido por la versión griega de la LXX, que coloca a Rut entre Jueces y Samuel, siguiendo lo indicado por la misma obra: “En los días en que juzgaban los Jueces…” (1:1).

II. ANTECEDENTES LITERARIOS. Si bien la tradición judía y cristiana ha señalado a Samuel como autor de Rut, esta idea no ha encontrado eco entre la crítica que a partir del siglo XIX se dedica a estudiar su proceso de formación: (a) para H. Gunkel, el primero en hacer una propuesta sobre la pre-historia literaria de la obra, es esencialmente la reformulación de una antigua obra egipcia: drama de Isis y Osiris, en donde la viuda logra finalmente obtener un hijo; (b) para G. Glantzman, la obra se desarrolló en tres estadios: un relato poético antiguo de origen cananeo; una versión hebrea pre-exílica y una versión final postexílica; (c) para A. Brenner, la obra está compuesta por dos relatos folklóricos originalmente independientes: una historia sobre Noemí y otra sobre Rut, unidos posteriormente; (d) para W. Staples la obra nace en un santuario local en Belén, como desarrollo de una leyenda cultual ligada al tema de la fertilidad; (e) para J.M. Sasson, la obra es un relato folklórico en forma oral que solo después adquirió su forma escrita.

Cualesquiera hayan sido los antecedentes de esta obra, es claro que el libro de Rut no surgió como producto individual de un autor que, de un momento a otro, concibió de la nada un trabajo de tal complejidad literaria. J. Myers expresa esto acertadamente: “este libro en su forma final, es el trabajo de un escritor exílico o tempranamente postexílico que, de cierto modo, *actuó como editor*. En modo alguno puede ser su narración considerada como una *nueva creación artística*, más que en el sentido en que las historias y poemas del Yavista o del Elohísta, Josué, Jueces o Samuel fueron la creación de aquellos personas que primero los pusieron por escrito” (Myers, *The Form* 64).

III. ÉPOCA DE FORMACIÓN. Un balance de diversos aspectos sugiere que el libro de Rut adquiere su forma canónica actual en el período postexílico. Cuatro criterios conducen a ello:

1) A nivel *jurídico*: dos instituciones legales del antiguo Israel, la del > *levirato* (según la cual el hermano de un hombre que muere sin dejar hijos, tiene la obligación de desposar la viuda “y el primogénito que ella dé a luz perpetuará el nombre de su hermano difunto”, Dt. 25:5-10), y la del *goelato* (según la cual una persona redime, bien a un pariente cercano que haya caído en la esclavitud por deudas, bien una propiedad familiar que ha sido vendida por necesidad, Lev. 25:25-35, 47-55), originalmente independientes, han sido integradas en la obra con gran tacto literario y teológico en su nudo argumentativo. Esta combinación de elementos legales que se da en beneficio de Rut y Noemí, es una forma de razonamiento jurídico-teológico muy sofisticado. Su desarrollo posterior se expresará en la > *Halakhah* (sistema de determinaciones jurídico-religiosas, mandamientos y prohibiciones que se contienen en la Torah escrita y oral), y es improbable que se hubiese dado antes del exilio.

2) A nivel *social*: (a) la importancia dada en la obra al tema del clan y la familia como realidades fundantes de la comunidad, sugieren una reacción adaptativa de la colectividad al colapso de las estructuras estatales, transición propia del período monárquico al (post)-exílico; (b) la marcada sensibilidad mostrada en la obra a la perspectiva de las mujeres, y que se expresa no solo en la solidaridad entre las mujeres del relato, sino también en el peso concedido a figuras femeninas en la historia de Israel (como Raquel, Lea, Tamar; cf. 4:11ss), es difícil de imaginar en la época preexílica; (c) La referencia hecha en la obra a personajes del mundo de los patriarcas (Raquel, Lea, Tamar) es, literariamente, una especie de “vuelta a los orígenes” que responde claramente a la nostalgia propia de una época perdida. Este es sin duda un fenómeno tardío.

3) A nivel *literario*: (a) motivos literarios de fondo, como el del *retorno del extranjero* (temática > exilio, retorno), y el del *nacimiento de un niño*, muestran el vínculo entre la novela de Rut y otras obras del período exílico-postexílico, tales como Lamentaciones e Isaías 40-66; Cf. Is 43:6; 49:15-23; 51:17-23; 54:1-8; 60:4-5; (b) importantes aspectos de la intertextualidad de la obra presuponen, necesariamente, un entorno postexílico, dos ejemplos: uno, Rut, quien toma la decisión de permanecer fielmente al lado de su suegra (1:16-17), se convierte en figura de contraste para Abraham, que abandona y entrega su esposa Sara (Gn. 12:10-20); dos, Rut *la moabita*, al integrarse de este modo en la Historia de la Salvación, se convierte en una especie de rectificación de la imagen hostil dada de los moabitas en textos como Gn. 19:30-38 y Nm. 25:1-18.

4) A nivel *teológico*: (a) el libro ha sido comprendido, de una forma u otra, como una polémica de círculos universalistas de la comunidad en contra de las medidas excluyentes introducidas por la reforma de Esdras y Nehemías, cf. por ejemplo Esd. 9-10. Haya sido esta o no *la* finalidad original de la obra, es innegable que ostenta una dimensión contestataria, y es claro que refleja preocupaciones y tensiones propias del judaísmo postexílico; (b) uno de los rasgos teológicos más

distintivos de esta obra, como ha sido señalado, es su peculiar comprensión de la acción de Dios en la historia, a saber, la forma discreta de su Presencia “invisible” en lo cotidiano. En este sentido, guarda estrecha relación con dos piezas fundamentales de la narrativa del AT: la historia de José (Gn. 37-50) y la historia de la sucesión al trono de David (2 Sam. 9-20). En las tres se emplean las mismas técnicas literarias: finales que pudieron haber tenido un desenlace fatal; indicadores sutiles en el relato; oraciones contestadas. Las tres narrativas nos presentan, en apariencia, una visión “profana” de los hechos en donde la figura de Dios no es explícitamente identificable, si bien, a nivel profundo, él es el hilo conductor de toda la acción. El consenso generalizado entre la crítica es que, tanto la historia de José como la historia de la sucesión al trono de David, son decididamente obras tardías; para lo anterior cf. Zenger, *Einleitung* 148.

Sobre una fecha definitiva para el libro de Rut, vale mencionar el juicio de J.M. Sasson: “al intentar ‘datar’ un texto cualquiera, quizás sea mejor ubicarlo dentro de parámetros específicos de referencia” (*Ruth* 252). En nuestra opinión, en el caso de Rut, estos parámetros son los del judaísmo tardío. Que *la obra refleja preocupaciones de fondo y rasgos formales propios de la literatura postexílica*, es harto evidente.

IV. GÉNERO LITERARIO. El libro de Rut pertenece al género comúnmente designado por la crítica como novela corta (*Novelle* en alemán); en este caso, una novela corta de naturaleza sapiencial. Este género relata esencialmente un hecho relevante de modo tal que da la impresión de ser un evento realmente acontecido, y donde el incidente resulta al final más importante que las personas que lo vivieron. Encontramos seis novelas de este tipo en el AT: las historias de José, Rut, Jonás, Tobías, Ester y Judit. Estas obras nacen a raíz de una fatalidad que se presenta como algo nuevo o excepcional respecto a las condiciones normales en su medio. El género concluye con una resolución de la fatalidad inicial.

V. CARACTERÍSTICAS LITERARIAS. La sofisticación literaria de esta obra la distingue como uno de los escritos más logrados del AT. La aparente sencillez de su argumento resulta engañosa, pues tras su brevedad subyace un relato penetrante con múltiples conexiones de tipo jurídico, psicológico, literario y religioso. Es precisamente esta densidad simbólica y esta habilidad para captar lo universal en lo particular, lo que posibilita relacionar aspectos de esta antigua obra con las más variadas situaciones vitales de nuestra realidad.

1. *Simetría*: la estructura del relato guarda una gran simetría. Los capítulos 2 y 3 tienen varios elementos paralelos: (a) ambos inician y concluyen con un diálogo entre Rut y Noemí; (b) en ambos casos tenemos en la parte central del capítulo un encuentro entre Rut y Booz; (c) en ambos casos Rut trae de regreso a casa alimento para Noemí, obsequio de Booz; (d) en ambos casos el orden de los desplazamientos espaciales es el mismo: ciudad – campo – ciudad. Difieren en su dimensión temporal: mientras que el punto culminante del encuentro en el capítulo dos tiene lugar a mediodía, el punto culminante del encuentro en el capítulo tres tiene lugar a medianoche. Esta forma de paralelismo es igualmente algo que encontramos en los capítulos 1 y 4: (a) en ambos casos, las mujeres de Belén juegan un rol importante: en 1:19b-20 y 4:14-15 forman una especie de coro que ayuda a comprender el significado de los acontecimientos; (b) en cada caso tenemos una ronda de tres diálogos en la sección central: en el capítulo 1 entre Noemí y sus nueras (v 8-9; 11-14 y 15-18); en el capítulo 4 tenemos dos diálogos entre Booz y el otro pariente de Noemí (3-4 y 5-6), y otro entre Booz y los ancianos del pueblo (9-12); (c) en cada caso hallamos una figura de contraste: Orfa cumple este papel respecto a Rut en el capítulo 1, y el pariente lo hace respecto a Booz en el capítulo

4; (d) en cada caso tenemos una declaración de lealtad: a la declaración de Rut a Noemí (1,16-17), corresponde la declaración de Booz a Rut y Noemí (4,9-10); para lo anterior cf. Zenger, *Einleitung* 145s.

2. *Términos distintivos*: podemos mencionar dos categorías: En primer lugar, la *frecuencia* de un término particular en cada capítulo y las conexiones que tiene a nivel semántico y simbólico dentro de cada unidad, nos permiten hablar de términos distintivos en el libro (*leitmotiv*): (a) en el capítulo 1, el vb. *shub* = "volver, regresar", que aparece 12 veces: 6, 7, 8, 10, 11. 11, 12, 15, 15, 16, 22, 22; (b) en el capítulo 2, el vb. *laqat* = "recoger, espigar", que aparece 12 veces: 2, 3, 7, 8, 15, 15, 16, 17, 17, 18, 19, 23; (c) en el capítulo 3, el vb. *shakab* = "acostarse", que aparece 8 veces: 4, 4, 4, 7, 7, 8, 13, 14; y (d) en el capítulo 4, el vb. *gaal* = "rescatar, redimir", que aparece 14 veces: 1, 3, 4, 4, 4, 4, 4, 6, 6, 6, 6, 6, 8, 14; este vb. aparece en total 22 veces en el libro. Véase además el uso del verbo "dar" (*nathán*): 1:6.9; 2:18; 3:17; 4:7, 11, 12, 13; del participio "*goel*" (pariente redentor): 3:9, 12, 12; 4:14; y de la importante interjección "mira, por cierto" que funciona como un indicador de momentos clave en el relato (*hinneh*): 1:15; 2:4; 3:2, 8; 4:1.

En segundo lugar, el *peso* de un término dentro del conjunto del relato concede a ciertos términos un rol especial: (a) *ala* (*kanap*): "Yahvé, bajo cuyas *alas* has venido a refugiarte.» 2:12 – "«Soy Rut. Extiende sobre tu sierva el *ala* de tu manto» 3:9; (b) *vida apacible, alivio*, (*menuhah*): "Que Yahvé os conceda encontrar *vida apacible*" 1:9; "¿es que no debo procurarte una *vida apacible*?" 3:1; (c) *piedad* (*jésed*) "Que Yahvé tenga *piedad* con vosotras" 1:8; "Bendito sea Yahvé que no deja de mostrar su *piedad*" 2:20; "Bendita seas de Yahvé, tu *piedad* ha sido mejor que la primera" 3:10; (d) *vacía* (*reqam*): Colmada partí yo, *vacía* me devuelve Yahvé"; 1:21; "No regreses con las manos *vacías*» 3:17.

3. *Alusión literaria*: La alusión es una semejanza entre dos textos, en donde uno de ellos evoca conscientemente su modelo por medio de una similitud más o menos explícita. Aquí juega un papel importante el empleo selectivo de ciertos términos del vocabulario, así como su distribución en puntos clave de la obra, con el fin de crear vínculos entre distintos aspectos, temáticas, personajes y lugares. Véase p. ej. el uso de los términos: (a) *vivir, pasar la noche* (*lin*): "adonde tú vayas, iré yo, donde tú *vivas*, *viviré* yo" 1:16 – "*Pasa aquí esta noche*, y mañana, si él quiere ejercer su derecho, que lo ejerza" 3:13; (b) *volver/devolver* (*shub*): "Colmada partí yo, vacía me *devuelve* Yahvé." 1:21 – Obed "te *devolverá* el alma y será el apoyo de tu ancianidad" 4:15a; (c) *quedar* (*dabaq*): "Orfá se volvió a su pueblo, pero Rut *se quedó* con ella" 1:14 – "Booz dijo a Rut: «No vayas a espigar a otro campo. *Quédate* junto a mis criadas" 2:8; "*Se quedó* pues hasta que acabó la recolección" 2:23.

4. *Lectura crítica de Rut*: la comprensión de esta obra ha estado caracterizada desde la antigüedad por una visión romantizada de la misma, tanto en el arte (Doré, Poussin), como en la literatura (Victor Hugo, Tirso de Molina). Enmarcada la comprensión de la obra dentro de este universo idílico, se corre el riesgo de perder algo de su complejidad y riqueza a la hora de plantear problemas políticos, psicológicos y culturales, p.ej.: (a) ¿Cómo llega Booz a adquirir tal cantidad de tierras en un pueblo pequeño como Belén? Una lectura de textos proféticos como Miq. 2:1-2 y el estudio del latifundismo en el antiguo Israel, podrían sugerir una imagen poco idílica de este personaje; (b) Si bien se habla del coraje de Rut y Noemí en la obra, debe decirse que la imagen de ellas es la de ese tradicional personaje-*mujer* que logra surgir únicamente en el momento en que recibe la protección del personaje-*hombre* Booz, o en el momento en que ellas se integran a *su mundo*. No debe olvidarse que el relato alcanza relevancia histórica en el momento en que,

agregándose la genealogía (4:18-22), se vincula al rey David; (c) Un importante detalle de tipo jurídico es el hecho de que al referirse a sí misma en 2:10, Rut dice: "¿Por qué te fijas en mí que no soy más que una extranjera (*nokriyah*)". No se autodesigna con el término técnico empleado en hebreo para llamar al inmigrante con derechos (*ger*, sustantivo masculino), ya que en hebreo no existía siquiera un término femenino para ello; no lo hubo en el Israel monárquico ni tampoco en el período postexílico. La concesión hecha por Booz a Rut es una expresión más de su *poder* y su *bondad*, que redundan ambas en su *prestigio*, una trilogía típicamente patriarcal.

VI. ESTRUCTURA. Los estudios actuales sobre esta obra organizan su estructura a partir de cuatro escenas principales con interludios transicionales, variaciones de una propuesta original de H. Gunkel. A continuación, la brillante propuesta de Erich Zenger (*Einleitung* 149):

Capítulo 1	Capítulo 2	Capítulo 3	Capítulo 4
Regreso de Noemí a Belén	Rut en los campos de Booz	Rut en la era de Booz	Desenlace para Noemí en Belén
1-5 Apertura (acción)	1-2 Apertura (diálogo)	1-5 Apertura (diálogo)	1-2 Apertura (acción)
6-19a Opción de Rut por Noemí (ronda de tres diálogos camino a Belén)	3-18 Encuentro de Rut y Booz en el campo de cebada (Rut se arrodilla ante Booz)	6-15 Encuentro de Booz y Rut en la era (Rut se acuesta a los pies de Booz)	3-12 Opción de Booz por Noemí y Rut (ronda de tres diálogos en la puerta de Belén)
19b-22 Llegada a Belén (Noemí y las mujeres)	19-22 Diálogo explicativo entre Noemí y Rut	16-18 Diálogo explicativo entre Noemí y Rut	13-17 Nacimiento en Belén (Noemí y las mujeres)
Noemí	Rut	Rut	Noemí + 18-22 Genealogía de David

VII. INTERTEXTUALIDAD.

7.1. Antiguo Testamento:

1). *Motivos literarios*: (a) el viaje: se produce como una etapa de transición en la vida, así Abram cuando es llamado por Dios y empieza una larga peregrinación, Gn. 12. La centralidad de este motivo en el libro de Rut se percibe ya en el capítulo 1: "Elimelek se fue a residir a los campos de Moab" v 1 "Noemí regresó de los campos de Moab" v 22; (b) el exilio-retorno: este es un motivo fundante en la teología del AT. Es en Belén donde Noemí encuentra finalmente el desenlace esperado en su vida. Este hecho responde a la idea de que lo propio, la tierra de la promesa (Belén/Judá/Israel), es punto de llegada de cualquier peregrinaje, el lugar al que se retorna para encontrar de un modo definitivo el descanso anhelado. Detonante del regreso de Noemí es la noticia de que "Yahvé había visitado su pueblo", detalle que conecta este relato con la teología del éxodo (Ex. 3:16), y con el retorno de los padres a la tierra (Gn. 50:24).

2). *Personajes*. Los dos personajes femeninos centrales de la obra encuentran su contrapartida en dos de los "grandes hombres" de la Biblia: (a) *Noemí-Job*: ambos experimentan importantes pérdidas (posesiones, hijos, salud); ambos perciben detrás de su adversidad la mano de Dios, y luchan con el tema de la culpa y la responsabilidad. Noemí se presenta como perdiendo incluso su esposo, su tierra y la totalidad de sus hijos. Al final, ambos recuperan la posición perdida. Mientras Job, desbordando el ámbito religioso, ha pasado a ser un referente cultural, Noemí ha pasado desapercibida. ¿Cuestión de género?; (b) *Rut-Abraham*: "Yahvé dijo a Abraham: Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré" (Gn. 12:1). "Booz dijo a Rut: "Me han contado cómo has dejado a tu padre y a tu madre, y la tierra en que naciste, y has venido a un pueblo que hasta entonces no conocías" (Rt. 2:12). Según Gn. 19:37, los moabitas son descendientes de Lot, sobrino de Abraham. Según Gn. 13:11, Abram y Lot "*se separaron* (*parad*) el uno del otro". Este hecho podría explicar a la distancia el uso insistente del verbo "*regresar*" del libro de Rut. ¿Revolotea en este relato la reconciliación de Lot con Abraham? ¿Es esta la historia del reencuentro de dos pueblos hermanos? Quizás a ello se deba el uso del mismo verbo en Rut 1:17, pero esta vez con un sentido totalmente diferente; Rut dice a Noemí, la israelita: "Juro hoy solemnemente ante Dios que solo la muerte nos ha de separar (*parad*)". Lo sucedido entre Abraham y Lot es la historia de un desencuentro. Lo sucedido entre Rut y Noemí es la historia de un encuentro, que el narrador resume con una profunda imagen: "Caminaron, pues, las dos juntas hasta Belén" (1:19). Encuentro que expresa la aspiración humana de armonía y la vocación de paz. La reconciliación con los-otros es, naturalmente, reconciliación con nosotros mismos, y con Dios, que es punto de llegada de todo peregrinaje vital (Ramírez, *Ruth* 50s).

7.2. *El antiguo Cercano Oriente*. El viaje es uno de los motivos más fundamentales y permanentes de la literatura. Viajar es desplazarse y "ser desplazado", tanto en el espacio y en el tiempo, como en la posición social. Este desplazamiento implica para la persona involucrada, tanto un *alejamiento* del entorno protector que le resulta familiar, como la posibilidad de un *descubrimiento* de dimensiones nuevas, en sí misma o en la realidad que le rodea y que le resulta vital. Viajar es pues, una búsqueda en la que nos descubrimos a través de un peregrinaje simbólico o interior (Gingras, *Dictionary* 1293). Esta es, precisamente, la experiencia que encontramos tanto en el relato egipcio de Sinuhé como en el libro de Rut. Los motivos de viaje en literatura giran en torno a figuras masculinas, tanto en la antigüedad (*Sinuhé, Gilgamesh, La Odisea*) como en la modernidad (*Gulliver*, *Robinson Crusoe*); lo mismo en la tradición árabe (*Ibn Battuta*) como en la judía (*Benjamín de Tudela*) y la cristiana (*El Progreso del Peregrino*); por ello es significativo el hecho de que la heroína del relato sea en este caso una viuda. Obligados a emigrar de su tierra por razón de la adversidad, se establecen estos personajes (Sinuhé, Noemí), en una comunidad cananea que, a pesar las relaciones ambivalentes que tiene con la cultura de origen de sus personajes (Egipto, Israel), termina acogiéndoles generosamente, siendo esta sutil disonancia un efecto buscado. Al final, regresa cada uno de ellos a su patria, que no olvidaron nunca, y mueren con una comprensión más profunda de sus vidas y de su cultura, reconciliados consigo mismos y con su dios. En el caso de Sinué, obligado por razones políticas a emigrar, se ve en tierra extraña, donde expresa: "soy como el toro de una manada que entra en otra manada". Habiendo superado la adversidad que lo obligó a huir de su patria, dice de sí: "Un negligente se arrastraba víctima del hambre, ahora doy pan a mi vecino. Un hombre abandonaba su país por su desnudez, ahora tengo vestidos de lino blanco". El bienestar, sin embargo, no le hace olvidarse de lo primordial, y confiesa: "Mi casa es hermosa, mi propiedad

es ancha, *pero mi recuerdo continúa en mi tierra*". Al comprender el valor incomparable de su tierra, Sinuhé se reconcilia consigo mismo y busca el retorno. Confiesa entonces: "Dios ha actuado para manifestar su clemencia hacia aquel con el que se había irritado y había hecho errar en otro país. Su corazón está hoy satisfecho". Finalmente regresa a Egipto y es enterrado con honores.

VIII. TEOLOGÍA DEL LIBRO. Formas de presencia de Dios. Dios se hace presente en la obra de diversos modos:

1. *Plano lingüístico*. Se emplean 5 términos hebreos para Dios: (1) *Eleyón*: 1:20; (2) *Shadday*: 1:20, 21; (3) *Elohim*: 1:15, 16:16; 2:12; (4) *El*: 1:2, 3; 2:1, 3; 4:3, 9 y (5) *Yahvé*: 1:6, 8, 9, 13, 17, 21; 2:4, 4, 12:12; 3:13; 4:11, 12, 13, 14. Dios aparece bajo estas distintas designaciones: (1) en el nombre del personaje *El*-imelek "mi *dios* es rey" 1:2, 3; (2) en boca del narrador: Noemí "oyó que *Yahvé* había visitado a su pueblo y le daba pan" 1:6; (3) en boca de sus personajes, tanto (a) en el lenguaje cotidiano: (a) *en la expresión de un deseo*, Noemí dice a sus nueras: "que *Yahvé* tenga piedad de vosotras" 1:8, "que *Yahvé* os conceda encontrar vida apacible" 1:9; (b) *en la expresión de un sentimiento*, Noemí dice a las mujeres de Belén: "*Shadday* me ha llenado de amargura" 1:20; "*Yahvé* da testimonio contra mí" 1:21; "*Shadday* me ha hecho desdichada" 1:22; como (b) en el lenguaje religioso: (a) *en juramentos*: Rut respondió a Noemí: "tu dios será mi dios" 1:16; (b) *en bendiciones*, tanto como fórmula: Noemí dice "bendito sea *Yahvé*" 2:20; Booz dice a Rut: "bendita seas de *Yahvé*" 3:10; como en su condición de expresión espontánea, Noemí dice a Rut: "*Yahvé* te recompense tu obra" 2:12; (4) en expresiones idiomáticas (a) *de saludo*, Booz dice a los segadores: "*Yahvé* esté con vosotros", y estos le responden: "*Yahvé* te bendiga" 2:4; o (b) *de juramento*, Booz dice a Rut: "yo te rescataré ¡Vive *Yahvé*! 3:13.

2. *Plano de la piedad personal*. Noemí asigna a *Shadday* la responsabilidad de su adversidad: "Shadday me ha llenado de amargura… me ha hecho desdichada" 1:20s. Este término, empleado 31 veces en el libro de Job (65% de todos sus casos en el AT), sugiere un vínculo entre estos dos personajes. En palabras muy similares a las de Noemí, dirá Job: "Juro por el Dios que me niega la justicia, por Shadday que me llena de amargura, que mientras siga respirando…" 27:2; también él confiesa: "estoy lleno de amargura" 7:11; cf Job 10:1.

3. *Plano de la Providencia*. La presencia de Dios no está ligada en la obra a la dimensión de lo institucional: objetos, espacios, personas o tiempos sagrados tradicionales. En la narración no encontramos santuarios, ni sacerdotes, ni profetas, ni visiones, ni milagros, ni ángeles, ni templo, ni culto. En contraste con ello, se descubre el sentido de Dios *en la dimensión de lo cotidiano*. Es en una cierta armonía, subyacente a lo que en la superficie aparecen como eventos aislados y generadores de incertidumbre, donde radica el sentido providencial en lo cotidiano. Diversos detalles del libro se presentan como producto del azar, pero vistas las cosas más de cerca, se percibe en ellas un hilo conductor: es justo al momento de la cosecha cuando las dos mujeres llegan a Belén (1:22); Rut va a caer casualmente a la finca que era de Booz (2:3), algo que sucede precisamente en el momento en el que Booz llega a su propiedad (2:4); cuando al final de la tarde ella desgrana lo recogido, se sorprende de la cantidad lograda; en el momento en que Booz sube a la puerta de la ciudad, llega justamente el pariente esperado (4:1). Un Dios "oculto" se hace presente por medio de intervenciones igualmente ocultas. Todo ello sucede en ausencia de las instituciones tradicionales. La única expresión religiosa en el texto es la oración y la alabanza al Señor. El autor parece comprender bien que: "hay un tiempo para llorar y un tiempo para reír, un tiempo para hacer duelo y un tiempo para bailar" (Ecl. 3:4). Todo esto quiere decir, dice H. Haag, que los instrumentos de la Providencia

divina son los seres humanos. “La expresión del afecto maternal de Dios *es Noemí*; la expresión de su generosidad *es Booz*; la expresión de su ternura *es Rut*. Las alas del Señor, bajo las cuales viene a protegerse Rut (2:12), *son las alas de Booz* (3:9)” (Haag, *DBS* X, 1118). Noemí, que había afirmado frente a las mujeres de Belén “vacía me hace regresar el Señor” (1:21), escucha al final la voz de estas mujeres que en coro exclaman: “Bendito sea el Señor, que ha hecho que no te faltara un heredero… El niño será tu amparo y consuelo en la vejez” (4:14s).

4. *Plano histórico*. La figura de Noemí puede ser vista como una metáfora de la experiencia histórica de Israel tras el exilio. La madre que habiendo perdido sus hijos logra salir de un entorno de muerte y volver a la vida, y que por medio de la solidaridad es capaz de alcanzar nuevamente la plenitud de vida, es una historia de esperanza que se convierte en metáfora viviente de la experiencia del Israel histórico. Yahvé rescata de la muerte y hace retornar a la vida, ese es el punto climático del pensamiento de la obra. El dios de la vida se revela al conceder al ser humano el don de la vida. El coraje y la sensibilidad en las acciones de esta mujer extranjera se convierten en paradigma de esta verdad divina; Cf. Zenger, *Einleitung* 149.

IX. RUT EN LA HISTORIA DE LA CULTURA.

9.1. *La música*. La historia de composiciones musicales basadas en Rut es extensa, por citar solo unos ejemplos: (a) Jean-François Lesueur (francés, 1760-1837) compone dos piezas musicales (“Rut y Noemí” 1810 y “Rut y Booz” 1811), para ser empleadas durante la liturgia dominical; su texto estaba en latín y fueron empleadas a menudo en la iglesia de les Tuileries; (b) César-Auguste Franck (francés, 1822-1890), escribe el Oratorio *Rut* (égloga bíblica para solistas, coro y orquesta), en tres partes y con el cual tendrá un gran éxito en 1846; (c) En 1888 Alfred Gaul (inglés, 1837-1913), escribe una Cantata Pastoral sobre Rut para ser empleada en la iglesia de Birmingham; (d) Frederic Cowen (inglés, 1852-1935), escribe en 1887 para el Festival de Música de Worcester el Oratorio Rut; (e) En 1850 Hans Michael Schletterer, fundador de la Oratorienvereins de la ciudad de Augsburg (alemán, 1824-1893), escribe la Cantata Rut para coro, solo y piano; (f) Georg Schumann (alemán, 1866-1952), director de la Academia de Canto de Berlín, compuso un elaborado Oratorio con numerosos coros.

9.2. *La pintura*. Representaciones artísticas del libro de Rut las encontramos por primera vez en el arte bizantino. El libro no aparece en los ciclos de arte sobre temáticas del AT que encontramos en el arte cristiano primitivo. La mayoría de las Biblias medievales ilustradas muestran en la decoración de sus letras capitales *los personajes* de Rut, Booz o Madonas con la figura de Noemí y Obed. Las primeras representaciones detalladas de *la historia* del libro aparecen en manuscritos ilustrados del siglo XII, como en la Biblia de Lambeth, Londres, alrededor de 1150. Su representación en vitrales la tenemos atestiguada a partir del siglo XIII en Francia, p. ej. en los ventanales de la Ste. Chapelle de París, alrededor del año 1250, así como en numerosas miniaturas de la misma época. De las numerosas representaciones de Rut a partir del Renacimiento mencionamos solo algunas, las más destacadas: Miguel Ángel (italiano, 1475-1564) *Rut y Obed*; Pieter Soutman (holandés, 1593-1601) *Rut y Booz*; Nicolas Poussin (francés, 1594-1665), en su composición “Las cuatro estaciones”, dedica la escena del Verano a *Booz y Rut*; Pieter Latsman (holandés, 1583-1633) *Noemí y Rut*; Rembrandt (holandés, 1606-1669) *Rut y Booz*; Aert van Gelder (holandés, 1645-1727) *Rut y Booz*; Louis Hersent (francés, 1777-1860) *Rut y Booz*; Jean-François Millet (francés, 1814–1875) *Los trabajadores descansando*; Louis Auguste Girardot (francés, 1858-1933) *Rut y Booz*; así como las numerosas representaciones de Chagall (ruso/francés, 1887-1985). El poema del romántico inglés

William Wordsworth (1770-1850) “*La segadora solitaria*”, ha dado pie a ilustraciones muy variadas asociadas al cap. 2 de Rut.

9.3. *La literatura*. Entre (a) los autores cristianos clásicos encontramos alusiones a Rut en San Agustín (*De bono viduitatis* 10), San Jerónimo (*Epistola* 71) y Dante (*Divina Comedia*, Paraíso 32, 10-24). (b) La obra encontró gran acogida entre los poetas europeos, particularmente entre los del período romántico. En su “*Oda al ruiseñor*”, el poeta inglés John Keats (1795-1821) imagina que Rut oye en el campo, mientras trabaja en tierra ajena, el canto del ruiseñor que se abre camino en su triste corazón cuando esta, enferma de nostalgia, se consume en lágrimas en medio de aquel campo de trigo. Victor Hugo (francés, 1802-1885), dedicó a Booz un poema extraordinario “Booz dormido”; (c) La historia de Rut emerge en la literatura española en tres obras del siglo XVII: el drama *La mejor espigadera* de Tirso de Molina (1614), el poema *Rut* de João Pinto Delgado (1627), y el auto sacramental *Las Espigas de Rut* de Pedro Calderón de la Barca (1663). Por su extensión y contenido, el drama tirsiano es la más importante. Es probable que Tirso (1584-1648), teólogo formado en un importante centro de estudios orientales como era la Universidad de Alcalá, haya conocido el Midrash de Rut —publicado en Venecia en 1545—, ya que su obra acusa interesantes coincidencias de contenido con él, particularmente en la caracterización de Elimélek. En el siglo XX, la primera obra importante será el drama en tres actos de Pilar Millán Astray *Ruth la Israelita*, publicada en 1923. (d) En América Latina son numerosos los escritos, baste citar el poema *Rut* de Gabriela Mistral (chilena, 1889-1957), y la interesante actualización de Beatriz Casal (cubana, 1950-), titulada “*Una cubana llamada Rut*”; para lo anterior Bocian, *Lexikon* 440ss. Véase GOEL, LEVIRATO, MOAB.

BIBLIOGRAFÍA: M. Bocian. *Lexikon der biblischen Personen*. 2, erweiterte Auflage (Alfred Kröner Verlag. Stuttgart 2004); F.W. Bush. *Ruth, Esther*. WBC (Word 1996); E.F. Campbell Jr. *Ruth. A new Translation with Introduction and Commentary*. AB (Doubleday 1975); G. Gingras, “Travel”, en J.-C. Seigneuret. *Dictionary of Literary Themes and Motives. L-Z* (Greenwood Press, Nueva York 1988), 1292-1331; M.D. Gow, *The Book of Ruth. Its Structure, Theme and Purpose* (Apollos, Leicester 1992); A.L. Grant-Henderson, *Inclusive Voices in Post-Exilic Judah* (Liturgical 2002); H. Haag, “Ruth, Livre de”, en H. Cazelles y A. Feuillet, dirs., *Dictionnaire de la Bible*, supplement vol. X. (Letouzey & Ané, París 1985), 1108-1118; R. Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Fortress 1969); R. Hubbard, *The Book of Ruth*. NICOT (Eerdmans 1988); P. Joüon, *Ruth. Commentaire Philologique et Exégétique* (Institut Biblique Pontifical, Roma 1953); C. Mesters, *Cómo leer el libro de Rut. Pan, familia, tierra* (San Pablo, Bogotá 2000); A. LaCocque, *Ruth* (Fortress 2004); Id., *Romance. She Wrote* (Trinity 1998); V. Matthews, *Judges and Ruth*. NCB (CUP 2004); L. Moraldi, “Rut”, en *NDTB*, 1707-1709; M. Navarro, *Los libros de Josué, Jueces, Rut* (Ciudad Nueva 1995); Id., “El libro de Ruth”, en A. González Lamadrid, ed., *Historia, Narrativa, Apocalíptica* (EVD 2000), 381-401; I.J. Petermann, “Das Buch Rut”, en L. Schottroff y M.-T. Wacker, *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1998), 104-113; C. Pressler, *Joshua, Judges and Ruth* (WJK 2002); J.E. Ramírez Kidd. *El libro de Ruth. Ternura de Dios frente al dolor humano* (UBILA 2010); J.M. Sasson. *Ruth. A new translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (SAP 1995); L.A. Schökel, *Rut*, *Tobías, Judit*, *Ester* (Cristiandad 1973), 99-163; G. Sloyan, *Rut y Tobías* (ST 1970); J. Vílchez, *Rut y Ester* (EVD 1998); A. Wénin, *El Libro de Ruth* (EVD 2000); G.E. Wood, “Rut”, en *CBSJ* II, 679-695; E. Zenger, “Das Buch Rut”, en E. Zenger, ed., *Einleitung in das Alte Testament* (Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart. 1996), 143-151; E. Zenger. *Das Buch Ruth* (Theologischer Verlag. Zürich 1986).

J. E. RAMÍREZ KIDD

RYLANDS, Papiros de

Colección de papiros existentes en la biblioteca de Manchester fundada en memoria de John Ryland. Uno de ellos, el *Ryl Gr. 457*, contiene catorce líneas del cap. 18 del Evangelio según San Juan, y se escribió en la primera parte del siglo II d.C., durante el reinado de Adriano (117-138) y quizás en el período de Trajano (98-117), por lo que es el fragmento más antiguo del NT. Otro, datado en el siglo II a.C., contiene restos de catorce versículos de Dt. 23-28, y es uno de los más antiguos del AT, según

la versión de los LXX.

La gran importancia del papiro *Ryl* para los eruditos conservadores es que desmiente las especulaciones de la escuela de crítica bíblica de Tubinga, que dató la composición del cuarto Evangelio en el año 150 o posteriormente y lo atribuía a la obra de un grupo de teólogos. Pero si este papiro fue escrito alrededor de 125 en Egipto, hay que suponer que, sin duda alguna, el Evangelio de Juan debió ser escrito en fecha no posterior al fin del siglo I, para que pudiera llegar allí desde el Asia Menor o de Palestina. Véase JUAN, Evangelio, PAPIROS BÍBLICOS.

A. CARMONA

S

S

Decimonona letra del alfabeto latino, vigésima del abedecario castellano, correspondiente al heb. *sámekh*, ס, decimoquinta letra del alefato, y las gemelas *sin*, , y *shin*, , que constituyen el vigésimo signo del alefato, distinguibles fonéticamente entre sí por el punto diacrítico. Se corresponde también con gr. *sigma*, Σ σ, que presenta una forma final minúscula ς, decimoctava letra del alfabeto griego. Ζ ζ, que representa un fonema doble y dental, /*ds*/, tiene en el grigo moderno el valor de *s* sonora.

SAAF

Heb. 8174 *Shaaph*, עַף = «bálsamo»; Sept. *Sagaph*, Σαγ□φ, v. *Sagaé*, Σαγα□, *Seph*, Σ□φ, *Saaph*, Σα□φ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo menor de > Jahdai, de la tribu de Judá, del linaje de Caleb (1 Cro. 2:47).

3. Tercer hijo de Caleb con su concubina > Maaca, de la tribu de Judá. Fundador de la ciudad de > Madmana (1 Cro. 2:49).

SAALABÍN, SAALBIM

Heb. 8169 *Shaalabbin*, עֲלַ.ין = «lugar de zorros o chacales»; Sept. *Salabín*, Σαλαβ□ν v.r. *Salameín*, Σαλαμε□ν; Vulg. *Selebin*; también llamada *Shaalabbim*, עֲלַ.ים; Sept. *Salabín*, Σαλαβ□ν, *Salabeím*, Σαλαβε□μ, v. *Thaalabeín*, Θααλαβε□ν, *Bethalameí*, Βηθαλαμε□. Ciudad amorrea que quedó dentro del territorio de la tribu de Dan (Jos. 19:42), pero no logró conquistarla, pues sus habitantes resistieron victoriosos. Posteriormente, con la ayuda de la gran tribu de Efraín lograron someterla a tributo (Jue. 1:35). Durante el reinado de Salomón perteneció a la prefactura de Ben Déqer o segundo distrito (1 R. 4:9). Se identifica con Selbit, ciudad en ruinas a unos 5 km. al noroeste de Yalú, donde se han hallado restos de cerámica que se remontan al Bronce I.

SAALBONITA

Heb. 8170 *shaalboní*, עֲלְבֹנִי; Sept. *Salabonites*, Σαλαβων□της, v. *Salaboní*, Σαλαβων□, *Someí*, Σωμε□, y *Omeí*, ’Ομε□; Vulg. *Salabonites*, *de Salboni*. Habitante u oriundo de Salboni, población desconocida que habría que identificar con Saalabín. De allí era > Eliaba, uno de los treinta y siete valientes de David (2 Sam. 23:32; 1 Cro. 11:33).

SAALIM

Heb. 8171 *Shaalim*, עֲלִים = «región de zorras»; Sept. *Segalim*, Σεγαλ□μ, v. *Saaleím*, Σααλε□μ, *Easakem*, ’Εασακ□μ. Territorio o región (*érets*, אֶרֶץ) de los montes de Efraín, situada al este de > Salisa, a unos 22 km. de Lida, recorrida por Saúl en busca de las asnas de su padre, que se habían extraviado (1 Sam. 9:4). Se desconoce su ubicación exacta. Lagrange, siguiendo algunos códices griegos, la sitúa cerca de Piratón.

SAANAIM. Véase ZAANAIM

SAANÁN. Véase ZAANÁN

SAARAIM

Heb. 8189 *Shaaráyim*, עֲרַיִם ַ = «dos puertas»; Sept. *Sakarim*, Σακαρίμ en Jos.; *hai poleis*, αἱ πόλεις, en Sam.; *Seoreím*, Σεωρεὶμ (v. *Sarim*, Σαρὶμ) en Cro.; Vulg. *Saraim*, *Saarim*. Nombre de dos localidades del AT.

1. Ciudad de la llanura de Judá (Jos. 15:36), parece que al oeste de Soco y de Azeca (cf. 1 Sam. 17:52 con v. 1). Mencionada en relación con la muerte de Goliat y la persecución de los filisteos por parte de los israelitas hasta la entrada de Gat, y hasta las puertas de Ecrón. «Los cadáveres de los filisteos yacían por el camino de Saraim hasta Gat y Ecrón» (1 Sam. 17:52). De localización incierta, Eusebio la menciona, pero sin aportar datos. Identificación plausible en los alrededores del Tell es-Sâfi.

2. Ciudad de la tribu de Simeón (1 Cro. 4:31), prob. la > Saruhén de Jos. 19:6, debido a un error del escriba. Véase SARUHÉN.

SAASGAZ

Heb. 8190 *Shaashgaz*, ז ַ ְ עַ ַ, de origen persa = «siervo de la hermosura»; Sept. *Gai*, Γαΐ. Eunuco encargado de las concubinas del segundo harén del rey persa > Asuero o Jerjes (Est. 2:14).

SABÁ, Reina de

Heb. 7614 *Shebá*, בָא ְ; Sept. *Sabá*, Σαβά. Reina que acudió a Jerusalén por motivos comerciales con camellos cargados de especias y mucho oro y piedras preciosas, atraída al mismo tiempo por la fama de sabio de Salomón (1 R. 10:1-13). Esta visita ha sido considerada por algunos críticos como una mera leyenda. Se mantiene que no existe ninguna prueba de la existencia personal de la reina. Josefo afirma que esta mujer era «reina de Egipto y Etiopía» (*Ant*. 8, 6, 5). Los arqueólogos han situado el reino de Sabá en el sur de Arabia, en lo que es ahora el Yemen, y aunque no hay rastro de la reina mencionada, documentos asirios mencionan cinco reinas diferentes del norte de Arabia entre los siglos VIII y VII a.C.

La tradición más extendida le da el nombre de Balquis, pero ignoramos si existió realmente. Al parecer, la reina de Sabá había establecido relaciones comerciales con los israelitas a través de los fenicios. Debido a la creciente fama de Salomón, decidió desplazarse a Israel con su séquito cuando ya estaban concluidos los trabajos del Templo y se estaban iniciando los del palacio. Las fuentes abisinias indican que el contacto entre Salomón y la reina resultó en un idilio cuyo fruto fue el nacimiento de un hijo, al que la reina puso el nombre de David y que más tarde, bajo el nombre de Menelik I, había de fundar la dinastía «salomónica» de Abisinia. Véase SABEOS.

BIBLIOGRAFÍA: N. Clapp, *La reina de Saba. Un viaje por el desierto en busca de una mujer legendaria* (Grijalbo, Barcelona 2002); J. Simpson, ed., *Queen of Sheba. Treasures from Anciente Yemen* (British Museum Press, Londres 2002).

SABACTANI

Forma gr. 4528 *sabakhthaní*, σαβαχθανί, del aram. *shebaqtaní*, בַקְ ַ נִי ְ, «me has desamparado», últimas palabras de Jesús en la cruz citadas por Mt. 27:46 y Mc. 15:34, del Targum del Sal. 22:2, donde el heb. tiene *azabtaní*, עֲזַבְ ַ נִי = «me has abandonado».

SÁBADO

Heb. 7676 *shabbath*, ת ָ ַ = «reposo, cese de actividad», del vb. 7673 *shabbath*, בת = «descansar, reposar» (aunque no está claro si el sustantivo se deriva del verbo o viceversa). Aparece 45 veces en el AT; la forma derivada *shabbathón*, ן ת ָ ַ, se menciona algunas ocasiones en el Pentateuco; Sept. *sábbaton*, σάββατον, o en pl. *ta sábbata*, τὰ σάββατα. Josefo explica que significa «descanso de todo trabajo» (*anápausis apó pantós ergu*, ἀνάπαυσις ἀπὸ παντὸς ἔργου, *Apión*, 2, 2, comp. *Ant*. 1, 1, 1).

Entre los hebreos, séptimo y último día de la semana, enteramente consagrado a Yahvé y al descanso de todo trabajo.

1. Legislación.
2. Origen.
3. Observancia.
4. El sábado en el NT.

I. LEGISLACIÓN. La ley sabática no falta en ninguno de los conjuntos legislativos del Pentateuco: Ex. 34:21; 23:12; 31:12, 17; 35:13; Lv. 19:3, 30; 23:3; 26:2). La formulación más antigua se encuentra en Ex. 34:21: «Seis días trabajarás, más en el séptimo descansarás; descansarás en tiempo de siembra y siega». Se ordena descansar el séptimo día justamente en los períodos de mayor trabajo en el campo: la siembra y la siega. El sábado es una real interrupción del trabajo y un descanso de la tierra. Dios puede ordenar este descanso, pues la vida humana y la tierra le pertenecen. «Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero» (Ex. 23:12). Esta relectura del texto anterior es posiblemente del s. VIII, cuando se da una fuerte corriente profética en favor del pobre. Se dirige a alguien rico que tiene buey, asno y esclavos para trabajar. La ley del sábado busca proteger la vida de los pobres y poner un freno a la explotación ilimitada de los medios de producción.

Estas ordenanzas son incluidas en el cuarto mandamiento del > Decálogo, estableciéndose allí de manera directa su relación con el cese de la actividad laboral en el séptimo día: «Recuerda el día sábado para santificarlo…» (Ex. 20:8-11). En este texto el descanso es santo, no porque se haga en él algo ritual o sagrado, sino simplemente porque no se trabaja. La motivación aquí es la teología de la > creación y el descanso de Yahvé. Descansar del trabajo no es otra cosa que entrar en el espacio sagrado de la imitación de Dios. El reposo, pues, es elevado a categoría sacra (Ex. 16:23-30), señal entre Dios y todas las generaciones, «para que sepáis que yo soy Yahvé» que os santifico (Ex. 31:13). Frente a los opresiones y fatigas impuestas por los soberanos del mundo, Yahvé es el Dios que da reposo de los enemigos (cf. Dt. 12:10; Jos. 1:13; 21:44; 23:1; 2 Sam. 7:1).

La relectura deuteronomista del mismo Decálogo (Dt. 5:12-15) insiste en el descanso de los esclavos, que deben reposar como el jefe del hogar y toda su familia. La motivación ya no es la teología de la creación, sino del > Éxodo de la esclavitud y opresión de Egipto, que no es otra cosa que una continuación de las grandes obras históricas de Dios a favor del ser humano desde la creación. El descanso es el derecho inalienable del hombre y de la mujer creados a imagen y semejanza de Dios.

El contenido del Salmo 92, el único salmo del Salterio explícitamente relacionado con el sábado en su encabezamiento: *mizmor shir leyom hashshabbath* (Salmo. Cántico para el sábado), se corresponde con la teología sabática del resto del AT hebreo, enfatizando los temas escatológicos: el

sábado semanal apunta hacia la era en que la liberación de todos los poderes faraónicos será una realidad.

II. ORIGEN. Se ha discutido mucho sobre el origen del sábado, o las fechas y lugar de origen de la tradición. La primera mención del sábado está en conexión con la caída del maná, que cesaba ese día (Ex. 16:22-30), sin que se dé ninguna razón de que fuera una jornada especial: todavía no se había promulgado la ley correspondiente. Así, pues, el sábado se presenta en ese texto como una institución ya conocida de los israelitas a la que la legislación sinaítica solo dio fuerza de ley. El origen de esta costumbre no pudo haber sido tomada de los egipcios, ya que la semana de siete días rematada con un día de descanso les era desconocida. Se supone, entonces, una influencia babilónica. El término *shabattu* (o *shapattu*) se halla atestiguado en la escritura cuneiforme sobre las tabletas babilónicas, que prob. significa «luna llena» o «el día de la celebración de la luna llena». Era el equivalente al *um nuh libbi*, «día de apaciguamiento del corazón [de los dioses]». Además, un calendario religioso con el mes intercalar Elul y el mes Marchesvan menciona los días 7, 14, 21, 28, desde el comienzo del mes precedente, como días no propicios en los cuales el rey, el mago y el médico se debían abstener de realizar ciertos actos. El monarca, p. ej., no tenía que comer alimentos preparados al fuego, vestirse con vistosos ropajes, montar en carro, o ejercer actos de autoridad. Eran días *shabattu*. Se trata, pues, de períodos de siete días marcados por la abstención de ciertas acciones, lo más parecido al sábado judío, pero no es probable que este sea su origen. Además, estos días difieren completamente del sábado: no eran momentos de descanso general, ya que los asuntos se llevaban como en otros días. La abstención de ciertos actos tenía por objeto calmar la ira de los dioses; de modo que eran jornadas de penitencia, no de júbilo como el sábado. Finalmente, aquellos seguían las fases de la luna, mientras que el sábado era independiente de ello, ya que siempre aparece como una fiesta semanal sin conexión con la luna. No puede, por tanto, decirse que se derive de la fiesta babilónica de la luna llena.

Se han buscado otros orígenes extrabíblicos para el sábado judío, pero sin ser más que especulaciones, ninguna de ellas convincente. El origen del día de reposo israelita debe encontrarse en el propio registro bíblico. Según B. A. Levine, «el día de reposo es una institución original israelita» (*Leviticus*, 261. JPSTC 1989).

III. OBSERVANCIA. En cierto sentido, el sábado para el Pentateuco no era principalmente una festividad religiosa o cúltica. Para el israelita corriente no se prescribía ninguna ceremonia religiosa. Básicamente se trataba de un día de reposo. El mandamiento o la prohibición más destacada en relación con la observancia del día de reposo es «no harás obra alguna». Lo que hace que este día sea santo es precisamente el cese del trabajo que ocupa los otros seis días, pero sin llevarlo al extremo de afirmar que esta prohibición de todo trabajo «nada tenía que ver con el culto de Yahvé en los primeros tiempos de Israel» (A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*: Kl. Schriften I, 278-332). No se puede perder de vista que este descanso se halla relacionado con la voluntad de Dios, no es puramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios (cf. M. Tsevat, “The Basic Meaning of the Biblical Sabbath”, en *ZAW* 84 (1972), 447-459. Como indica De Vaux, «lo que caracteriza al sábado es su relación con el Dios de la alianza y el ser un elemento de esta alianza. El día “tabú” de otras religiones resulta ser un día “consagrado a Yahvé”, un diezmo del tiempo… Por eso el sábado aparece como una cláusula de los diferentes pactos de alianza: el pacto primitivo del Sinaí, que es el decálogo; el pacto de la confederación de la tribus, que es el código de la alianza» (R. De Vaux, *Instituciones del AT*, p. 65).

El sábado servía de señal para los mismos israelitas de que Yahvé es su Dios. Es un mandamiento específico de Dios. Entonces, al cumplirlo dejando de trabajar el séptimo día se están recordando esta realidad. «Un israelita que dejara de guardar el sábado negaba su relación con Yahvé de lo cual este mandamiento particularista era una expresión. De ahí que el sábado fuera visto como señal de que Yahvé santifica a Israel» (J. Pixley).

El día de reposo debía ser, al mismo tiempo, solemne y gozoso. Debía combinar la celebración de Dios como Creador y Redentor, y ser un anticipo de la entrada en el ideal de la creación, que era también el objetivo de la redención. La santidad del día y la participación de Israel en él, indicaba que se vivía en la presencia de Dios. Se prohibía el trabajo «de tarde a tarde» (Lv. 23:32) y eso incluía cosechar (Ex 34:21) y recoger leña (Nm. 15:32-36).

El descanso incluía tanto a los extranjeros como a los israelitas, a los animales como a los hombres (Ex. 20:8-10; 31:13-17; Dt. 5:12-14). La Ley especifica que no se debe encender fuego en las casas, los alimentos tenían que prepararse el día anterior (Ex. 35:2-3; cf. Mt. 27:62; Mc. 25:42; etc), con lo que se quiere evitar que la mujer trabaje cocinando en ese día. El hecho de recoger leña (tarea asignada a mujeres y niños) queda considerado como una violación del sábado, y a los transgresores intencionados se les castiga con la muerte (Ex. 31:14-15; Nm. 15:32-36); de la misma manera, está prohibido llevar cargas (Jer. 17:21-22). Se consideró que viajar durante el sábado era contrario a Ex. 16:29, pero este texto se refiere solamente a salir al campo para recoger comida; se sobreentiende que no hay prohibición cuando se trata de la institución de las reuniones sagradas (Lv. 23, 2-3, texto hebreo), y era acostumbrado en tiempo de los reyes (2 R. 4:23). Sin embargo, en un período posterior, todo movimiento fue limitado a una distancia de 2000 codos (entre cinco y seis estadios), o una «jornada sabática» (Hch. 1:12).

Además de la abstención de trabajar, se prescribían observancias religiosas especiales:

a) Los sacrificios diarios eran doblados; es decir, por la mañana eran ofrecidos dos corderos sin tacha de un año, y otros dos por la tarde, doblando también la cantidad normal de harina amasada con aceite y del vino de libación (Nm. 28:3-10).

b) Los dos panes de la proposición eran renovados cada sábado (Lv. 24:5-8; 1 Cro. 9:32).

c) Una asamblea santa se convocaba en el Santuario para realizar un ritual solemne (Lv. 23:2-3, texto heb; Ez. 46:3).

La exigencia del sábado se hizo especialmente importante en el > exilio, cuando los israelitas exilados reivindicaban un día libre para poder reconstruir su conciencia y su fe, embrutecidos por el trabajo esclavizador. El sábado era importante para reconstruirse como persona y poder reconstruir su identidad como pueblo de Dios. El relato sacerdotal de la creación (Gn. 1:1-2:3) destaca el descanso de Yahvé para legitimar el descanso de los esclavos hebreos en el exilio. Era el descanso y la libertad del sábado lo que les permitía retomar el trabajo en forma más humana. El sábado tiene así un sentido social y religioso liberador.

En la época helenística, > Antíoco Epífanes intentó prohibir la celebración del sábado (1 Mac. 1:45, 52; 2 Mac. 6:6), provocando así una sublevación. Al principio del enfrentamiento, los judíos creían que no tenían derecho a defenderse durante el sábado. Las hostilidades comenzaron con la matanza de 1.000 patriotas judíos y de sus familias. Los piadosos observantes o > *hasidim* prefirieron huir al desierto y morir antes que combatir en ese día, mientras que > Matatías resolvió defenderse si el enemigo los atacaba en día de sábado, pero no pasar a la ofensiva en este día (1

Mac. 2:31-41), incluso si tal actitud favorecía el avance de los enemigos. Los piadosos rebeldes que se le unieron en la lucha, aceptaron que luchar para defender sus vidas era cuestión de sentido común y no una violación de la Ley. Pero había un sector que estaba en desacuerdo, como se refleja en el texto de *Jubileos* 50:6-13: «Cualquiera que realice un trabajo, ayuno o haga la guerra el día del sábado, debe morir».

En el período romano, durante el asedio de Jerusalén, Pompeyo erigió durante un sábado arietes y torres. Los judíos no respondieron a la amenaza. Apenas el sábado había ya acabado, los romanos abrieron una brecha en las murallas (*Ant*. 14, 4, 2 y 3).

IV. EL SÁBADO EN EL NT. En la época de Cristo, los fariseos habían dispuesto normas en extremo legalistas acerca del sábado, prohibiendo incluso los gestos de misericordia, y combatían a Jesús porque efectuaba curaciones en sábado. Era ilegal curar en sábado, o dar al enfermo una medicina a menos que su vida estuviese en peligro (cf. Mt. 12:10ss.; Mc. 3:2ss.; Lc. 6:7ss.). Esto explica por qué a los enfermos se les presentaba a Cristo después de la caída del sol (Mc. 1:32). Incluso se prohibía usar un medicamento el día anterior si aquel producía sus efectos en sábado. Se permitía salvar un buey, un asno o una oveja en día de sábado (Mt. 12:9-13; Lc. 13:10-17), pero esto fue más tarde modificado para que no se permitiera agarrarlo y sacarlo fuera, aunque podría ayudársele a salir con colchones o cojines. La recogida fortuita de algunas espigas de trigo se consideraba como segar, mientras que frotarlas era una especie de trillado (cf. Mt. 12:1-2; Mc. 2:23-24; Lc. 6:1-2). Transportar un objeto del peso de un higo se consideraba como llevar una carga; por esa razón, cargar un lecho (Jn. 5:10) era una gran violación del sábado.

Jesús observaba el sábado como el judío más piadoso, pero protestó contra el rigorismo que hacía del hombre un esclavo del día. Reprendió a los escribas y fariseos por poner cargas intolerables sobre los hombros de la gente (Mt. 23:4). Jesús subordinó el descanso sabático a la vida en un sentido más amplio que el de los fariseos. «¿Qué hombre habrá de vosotros, que tenga una oveja, y si ésta cayere en un hoyo en día de reposo, no le eche mano, y la levante? Pues ¿cuánto más vale un hombre que una oveja? Por consiguiente, es lícito hacer el bien en los días de reposo» (Mt. 12:12). Usando una regla judía de interpretación (*qal wahomer*), Jesús saca una consecuencia de gran importancia. Ya que el hombre está por encima de la oveja, está entonces permitido hacer el bien el día de reposo. Este principio está en la base de toda su enseñanza y de su acción, como lo subrayan los Evangelios en los relatos de curaciones y milagros, incluso el día del reposo.

«El día de reposo fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo. Por tanto, el Hijo del Hombre es Señor aun del día de reposo» (Mc. 2:27-28). Esta es la afirmación de su autoridad y del poder de su mensaje, abierto al servicio del hombre y de la libertad del amor, cuyas exigencias fundamentales de la Ley anulan, sobrepasándolas, aquellas que podrían convertirse en un obstáculo. Él es Señor del *shabbath* y en lo concerniente a la práctica de la Ley, vuelve siempre al principio primero y fundamental de la creación y de la vida en su origen, mostrándose diferente por eso de escribas y fariseos, hasta en el doble mandamiento del amor que resume y engloba a los otros. En esto no vino a abolir la Ley y los Profetas, sino a cumplirla llevándola a su perfección (Mt. 5:17).

Los > esenios observaban reglas muy estrictas y más severas que las de los fariseos. El *Documento de Damasco* solo puntualiza veintisiete artículos, pero los manuscritos específicamente esenios encontrados en Qumrán, aunque muy fragmentarios, prevén otros más. No podían socorrer a un animal que cayera en un hoyo: «Que nadie ayude a una bestia a parir el día del shabbath. Y si ella cae en una cisterna en una fosa, no se la puede retirar el día del shabbath… Pero todo ser humano que

cae en un lugar lleno de agua o en (otro) lugar, que no se lo retire por medio de una escalera, una cuerda u otro instrumento» (CD XI 13–14, 16–17 = 4Q270 6 v 17–18,19–20 = 4Q271 5 i 8–9, 10–11). Ni siquiera podían aliviar las necesidades fisiológicas, por cuanto sus normas les prohibían hacerlo en Jerusalén, y la distancia a que tenían que ir fuera de la ciudad era superior a la de un día de sábado. El tratado “Shabbath” de la *Mishnah* enumera treinta y nueve títulos principales de acciones prohibidas, cada una de ellas con subdivisiones. Entre los principales títulos se encuentran acciones tan insignificantes como tejer con dos hilos, coser dos puntadas, escribir dos cartas, etc.

Aparte de los Evangelio y los Hechos, el sábado es mencionado solo en dos ocasiones en el resto del NT: Col. 2:16; Heb. 4:4, que tienen un significado espiritual y tipológico. Ambos pasajes contemplan la institución sabática del AT como una imagen del reposo que espera al pueblo de Dios. Incorporados a Cristo, los creyentes pertenecen a Dios, y toda su vida está consagrada a él. Nadie debe ser juzgado por la observancia de una fiesta, de una luna nueva ni de sábados (Col. 2:16). El reposo sabático es solo una sombra del reposo en Cristo (Col. 2:17). Los que creen, entrarán en este reposo, en el que en principio ya están por la fe (cf. Heb. 4:3), pero cuyo cumplimiento definitivo está aún en el futuro (cf. Heb. 4:9).

En los primeros años del cristianismo, cuando la mayoría procedía del judaísmo, muchos creyentes seguían observando su calendario tradicional, haciendo distinción entre días, en tanto que otros los estimaban todos iguales (Ro. 14:5); Pablo no desea que estas divergencias provoquen una ruptura en el espíritu fraternal. Los conversos procedentes de la gentilidad celebraban sus asambleas en las primeras horas del > domingo (Hch. 20:7; 1 Cor. 16:2). Se entiende la dificultad de guardar un día de reposo total cuando se trataba de esclavos y siervos. Véase AÑO SABÁTICO, DÍA DE REPOSO, DOMINGO, ESCLAVITUD, JUBILEO, POBRE, TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA: N.-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath* (Society of Biblical Literature, Missoula 1972); Id., *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath* (Andrews University Press 1978); H. L. Bosman, “Sabbath”, *NIDOTTE* IV, 1157–1162; D.A. Carson, ed., *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, (Zondervan 1982); G. Cornfeld, “Sabado”, en *EMB* II, 401-402; J. Severino Croatto, «¿Cómo releer la Biblia desde su contexto socio-político?», en *Revista Bíblica* 44 (1991), 193-212; R.M. Davidson, “El sábado en la Literatura Sapiencial del AT”, en *DavarLogos* (2010), 21-47; G.F. Hasel, “Sabbath”, en la *ABD* V, 849-856; J. Pixley, “El sábado: fiesta y señal”, en *RIBLA* 33 (1999:2), 22-30; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath* (Peter Lang, Frankfurt am Main 1988); O. Serzypczak, “Sábado”, en *EB* VI, 288-295; K.A. Strand, *The Sabbath in Scripture and History* (Review and Herald, Washington 1982).

A. ROPERO

SÁBADO, Camino de un. Véase CAMINO DEL SÁBADO

Gr. *sabbatu hodós*, σαββ�του �δ�ς = «camino de un sábado» (Hch. 1:12); en el heb. talmúdico *tejom hashshabbath*, ת ָ ־ הַ ס ח ְ.

SÁBANA

Heb. 8071 *shimlah*, מְלָה ְ = «cubierta, sábana»; gr. 4616 *sindón*, σινδ�ν = «sábana».

Lienzo de lino fino, artículo de manufactura doméstica (Prov. 31:24) que se utilizaba como una vestimenta, envoltura (cf. Mc. 14:51,52) o mortaja, tal como ocurrió con el cuerpo sin vida de Jesús (Mt. 27:59; Mc. 15:46; Lc. 23:53).

La primera mención de sábanas aparece en Dt. 22:17, entendidas como cubierta de la cama, y en este caso concreto, en alusión a la costumbre de probar la virginidad de la desposada: «Aquí están las evidencias de la virginidad de mi hija. Y extenderán la sábana delante de los ancianos de la ciudad».

En una ocasión, Sansón prometió treinta «prendas de lino» a quien resolviera su adivinanza (Jue. 14:12), que la Sept. traduce por «sábanas».

SABAOT

Forma gr. 4519 *sabaoth*, σαβαώθ, del heb. *tsebaoth*, צְבָא ת = «ejércitos», palabra que solo aparece en Ro. 9:29 y Stg. 5:4, pero de uso frecuente en el AT, añadida al nombre de Dios, p. ej., en 1 Sam. 1:3; Is. 1:9, etc. Es una expresión que significa «Señor de las huestes de ángeles y de todas las fuerzas de la naturaleza» (cf. Gn. 2:1).

En tanto que la palabra «ejércitos» tiene probablemente una especial referencia a los ángeles, el titulo «Yahvé de los ejércitos» vino a ser utilizado para designar al que es supremo sobre todas las innumerables huestes de agencias espirituales, o sobre lo que recibe la descripción de «los ejércitos de los cielos» o «las huestes celestiales» —*tsabá hashshamáyim*, צָבָא הַ ָ מַיִם—. A su tiempo llegó a ser utilizado como equivalente de «el Soberano Señor». En los libros proféticos del A.T., la LXX da en ocasiones *Kyrios Sabaoth* como el equivalente de «Yahvé de los ejércitos», y en ocasiones *Kyrios Pantokrátor*; en Job se utiliza *Pantokrátor* como traducción del título heb. para Dios, > *Shadday*.

El hebreo *tsebaoth* tiene en la Biblia tres puntos de referencia:

a) las huestes celestiales angélicas, de las que Yahvé es Supremo y Soberano Señor;

b) las huestes celestiales estelares, a las que hace referencia explícita Is. 40:26;

c) los ejércitos de Israel, de los que Yahvé es el Comandante en Jefe, quien consigue todas las victorias para Israel (Ex. 15:1-3; Sal. 24:8). Por eso se le llama «el Fuerte de Israel» (Gn. 49:24; Sal. 132:2-5; Is. 1:24; 29:60; 60:16). Isaías en particular es el autor que más recurre al nombre y calificativo «Yahvé de los ejércitos» frente a las huestes de los reyes de la tierra. Aparece por primera vez en Am. 4:13: «Yahvé, Dios de los Ejércitos [*Yahweh elohé tsebaoth*, יהוה אֱלֹהֵי צְבָא ת], es su Nombre», y es seguido por otros profetas (cf. Is. 51:15; 54:5). En cambio, el nombre compuesto *El-Shadday* no significa «Dios Omnipotente» (Gn. 17:1; Ex. 6:3), sino más bien «Dios Todosuficiente», como lo muestra la raíz *shad*, que significa «el pecho materno», de donde el bebé, en su total insuficiencia, obtiene su alimento. Desde su mismo inicio como nación, Israel experimenta a Dios como aquel que saca o libera sus «ejércitos» esclavizados de la tierra de Egipto (Ex. 12:17). Véase EJÉRCITO DE LOS CIELOS, NOMBRES DE DIOS, YAHVÉ.

SABEOS

Heb. *Sebaím*, סְבָאִים, descendientes de Cus que terminaron por asentarse en Etiopía; Sept. *Sabaeím*, Σαβαεῖμ, *Zabaeím*, Ζαβαεῖμ; Vulg. *Sabaim*; o *Shebaím*, ְ בָאִים = «pueblo de Seba» (Joel 3:8; Job 1:15); algunas versiones árabes tienen «pueblo de Yemen»; gr. *Sabaîoi*, Σαβαῖοι; lat. *Sabaei*.

Pueblo semítico descendiente de > Seba, de la familia de > Cus por > Raama, y estrechamente emparentado con Dedán (Gn. 10:7). Sin embargo, es también considerado como pueblo surgido de Joctán (Gn. 10:26-29), y descendientes de Abraham a través de Jocsán, lo mismo que Dedán (Gn. 25:3). La parte de esta nación emparentada con Abraham se dirigió hacia Oriente (Gn. 25:6; cf. Job 1:15; 6:19). Estos pueblos moraban al sur y comerciaban con oro, incienso y piedras preciosas (1 R. 10:1; Sal. 72:10; Is. 60:6; Jer. 6:20; Ez. 27:22; 38:13).

Las inscripciones de Seba y el testimonio de geógrafos de la antigüedad nos ofrecen abundante

información sobre este pueblo, que ocupaba el suroeste de Arabia. Marib, capital de Seba, tenía un célebre dique, que se rompió totalmente entre el año 542 y 570 a.C., después de haber sido reparado en varias ocasiones. Seba tenía un intenso tráfico comercial con la India y Etiopía. Fue un pueblo que recorrió vastos espacios. Desde el siglo IX hasta mediados del V a.C. el país estuvo gobernado por príncipes teocráticos, de los cuales se conocen más de veinte. La organización era básicamente tribal, con un nexo de unión de orden religioso y una asamblea general de todas las tribus bajo la dirección del monarca. Josefo dice que Sabá, Σαβ⍰, era el antiguo nombre de la isla etíope de Meroe (*Ant*. 2, 10, 2), gran extensión de terreno entre el Nilo y el Atbara, su afluente. Esto es debido a que el reino de Meroe sucedió al de Seba. Según Estrabón (16:4, 8-10), el puerto de Sabá y la ciudad de Sabai se hallaban en la costa occidental del mar Rojo. De esta región era la reina de Sabá que acudió a conocer a Salomón (1 R. 10:1-13; 2 Cro. 9:1-12; Mt. 12:42; Lc. 11:31).

En la época asiria, siglo VIII a.C., se hallaba al noroeste de Arabia, en Yemen o Arabia Feliz, y en el desierto septentrional, con los nabateos. Su lengua era el árabe meridional. En el curso de sus migraciones, Seba fue incorporando otras tribus, mediante matrimonios o la concertación de pactos políticos. Por ello es que su genealogía incluye ascendientes de diversas líneas. La capital fue primero Sirwah y después Marib. Seba absorbió poco a poco Qatabán, que incluía a los mineos, y Hadramawt o Hazarmavet, de forma que el Yemen quedó bajo su dominio.

Los historiadores árabes se refieren a sus habitantes como personas de estatura gigantesca y de notable belleza y armonía. Cultivaban el campo y el desierto por igual. Véase SABA, SEBA, ETIOPÍA.

SABETAI

Heb. 7678 *Shabbethaý*, תַּי ְ ַ = «sabático», es decir, «nacido en sábado»; Sept. *Sabbathá*, Σαββαθ⍰ v. *Sabathai*, Σαβαθ⍰ι, *Kabbathá*, Καββαθ⍰; en Neh. 8:7 *Sabbathaîos*, Σαββαθα⍰ος. Levita principal que participó activamente en la reforma y restauración promovida por Esdras y Nehmías (Esd. 10:15; Neh. 8:7; 11:16).

SABIDURÍA

Heb. 2451 *jokhmah*, חָכְמָה = «sabiduría» en sentido práctico: destreza y habilidad; astucia e ingenio; gr. 4678 *sophía*, σοφ⍰α, en general conocimiento comprehensivo de las cosas en su propia naturaleza y relaciones, junto con el poder de combinarlas de una manera últil y práctica. Entre los hebreos, la «sabiduría» comprende un amplio círculo de virtudes y dotes mentales (cf. Ex. 28:3; 31:6; 1 R. 3:28; 4:29-34), cuyo sentido exacto solo se puede conocer por el contexto.

1. Concepto.
2. Sabiduría y Ley.
3. Cristo, Sabiduría de Dios.
4. Sabiduría y locura.
5. Sabiduría y Espíritu.

I. CONCEPTO. En sentido general, la sabiduría entre los hebreos tiene que ver con el conocimiento práctico de las cosas, tanto humanas como divinas. Originalmente, la terminología sapiencial no está necesariamente en relación con actitudes éticas. Sabia es, entre otras cosas, la persona que despliega una pericia especial en el ejercicio de un oficio o en el desempeño de una

función: artesanos, timoneles, escribas, etc.; por eso, el término «sabiduría» denota habilidad, destreza, como es el caso de los artesanos > Bezaleel y > Aholiab (Ex. 28:3; 31:3). También está en relación con la habilidad para gobernar, como el don especial de Dios que recibió Salomón (1 R. 3:8-12). En algunos casos es sinónimo de astucia, sagacidad, para bien o para mal, p.ej., el caso del faraón en relación con la multiplicación de los hebreos en Egipto (Ex. 1, 10), o > Jonadab, de quien se dice que «era un hombre muy astuto» (2 Sam. 13:3). «La sabiduría del sagaz discierne su camino», se dice en Prov. 14:8. A veces se refiere a la habilidad de las artes de magos y adivinos (cf. Gn. 41:8; Ex. 7:11; Ecl. 9:17; Jer. 1:35). También tiene el sentido de doctrina, aprendizaje, conocimiento (Job 12:2, 12; 38:37; Sal. 105:22).

La sabiduría se expresa, sobre todo, en la capacidad de guiar y llevar a buen término la propia vida; en conducir la vida hacia la propia autorrealización. Se trata de conducir al éxito a la vida como tal.

Aunque originalmente la sabiduría no está relacionada con las actitudes éticas, en un pueblo tan ligado a Yahvé como Israel, rápidamente se llega a la toma de conciencia de la vinculación sabiduría-moral y sabiduría-fe. Hasta tal punto esto es así que en Prov. se llega a la identificación entre sabio y honrado, y se lo contrapone a necio y malvado: «El fruto de la justicia es árbol de vida, y el sabio cautiva a la gente» (11:30).

En la literatura sentenciosa es muy común la equiparación entre sabio y justo, por una parte, y necio y malvado, por otra. Lo propio del necio es estar abocado al desatino, al desvío, al despiste. Se desvía del camino que conduce a la plenitud existencial. El sabio pone la suficiente perspicacia religiosa como para descubrir que Dios ha creado (y que gobierna) el mundo y que él mismo forma parte del «orden» que Dios ha concebido.

También la sabiduría está vinculada al «temor del Señor», que no significa «miedo», sino esa actitud que nace de saberse criatura contingente en manos de Dios. Por eso, a menudo se dice que «el principio», raíz, fuente y plenitud de la sabiduría es el temor del Señor (Prov. 1:7; Eclo. 1:14, 16, 18, 20; etc.).

Más tarde se irá vinculando la sabiduría con la apocalíptica. Ya Is. 11:2-3 presenta al Mesías lleno de elementos sapienciales. En Dan. 2:30 y 5:11, 14 la sabiduría aparece como un don gratuito de Dios que el hombre no puede adquirir por cuenta propia, ya que rebasa todas sus posibilidades.

En el NT se menciona con referencia a Dios (Ro. 11:33; 1 Cor. 1:21, 24; 2:7; Ef. 3:10; Ap. 7:12) o a Cristo (Mt. 13:54; Mc. 6:2; Lc. 2:40, 52; 1 Cor. 1:30; Col. 2:3; Ap. 5:12); la sabiduría aparece a veces personificada (Mt. 11:19; Lc. 7:35; 11:49); en ocasiones, se habla de la sabiduría humana en asuntos espirituales (Lc. 21:15; Hch. 6:3, 10; 7:10; 1 Cor. 2:6; 12:8; Ef. 1:8, 17; Col. 1:9, 28; 3:16; 4:5; Stg. 1:5; 3:13, 17; 2 P. 3:15; Ap. 13:18; 17:9) o naturales (Mt. 12:42; Lc. 11:31; Hch. 7:22; 1 Cor. 1:17, 19, 20-22; 2:1-6, 13; 3:19; 2 Cor. 1:12; Col. 2:23). También se menciona una sabiduría negativa, «terrenal, animal, diabólica» (Stg. 3:15).

El apóstol Pablo contrasta la sabiduría de griegos y romanos con la sencillez del mensaje evangélico, que no proviene de la sabiduría humana, sino de la gracia de Dios (2 Cor. 1:12). En relación con este mensaje y sus contradictores, «Dios transforma en locura la sabiduría de este mundo» (1 Cor. 1:20; 3:19). Los misioneros cristianos hablan «sabiduría entre los que han alcanzado madurez; pero una sabiduría, no de esta edad presente, ni de los príncipes de esta edad, que perecen» (1 Cor. 2:5).

II. SABIDURÍA Y LEY. La Ley expone los mandamientos y exigencias del Señor. La profecía juzga el comportamiento de los hombres a la luz de la voluntad de Dios, y revela el desarrollo de su plan eterno. La sabiduría, por su parte, se esfuerza, mediante la observación, experiencia y reflexión, en llegar a comprender la voluntad divina en todas sus aplicaciones. «El comienzo de la sabiduría es el temor de Yahvé, y el conocimiento del Santísimo es la inteligencia» (Prov. 9:10; Ec. 12:13). La sabiduría se identifica con la Ley en cuanto dimana de Dios. En la tradición sapiencial se dice: «Todo esto no es otra cosa que el libro de la alianza de Dios altísimo, ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob» (Eclo. 24:32). «Ella [la sabiduría] es el libro de los mandamientos de Dios, la ley que permanece eternamente... Felices nosotros, Israel, pues lo que agrada al Señor nos ha sido revelado» (Bar 4:1, 4). También el traductor del Sirácida afirma en el prefacio que Israel es alabado como pueblo instruido y sabio gracias a las muchas y profundas enseñanzas transmitidas por la Ley, los profetas y los escritos sucesivos (Eclo. 1-3). Este prefacio no solo confirma la relación entre sabiduría y Ley, sino que hace comprender que la «ley [de Moisés]» abraza en la práctica el conjunto de los libros sagrados del AT.

La suma de la sabiduría es atribuida a Dios, pues él «sondea las profundidades del abismo y del corazón y penetra todos sus secretos. El Altísimo conoce toda la ciencia y observa los signos de los tiempos, anunciando las cosas pasadas y las futuras, y descubre todas sus reconditeces» (Eclo. 42:18-19). De lo que se deduce que la sabiduría conoce el pensamiento y las cosas de Dios: simplemente, es lo que Dios piensa (Sab. 9:9), su designio, su proyecto (Sab. 9:17), concebido desde la eternidad (Prov. 8:22-25; Eclo. 24:9). Aparece personificada en los primeros capítulos de Proverbios y en el libro de Job.

En segundo lugar, la sabiduría revela el pensamiento divino y sus proyectos tal como se manifiestan en la Historia de la Salvación, es decir, todas las maravillas que Dios lleva a cabo en la creación (Eclo. 42:21-43 33; Sab. 9:9) y en la vida de los hombres, desde Adán, con especial referencia a Abraham y al pueblo que de él desciende (Eclo. 44:1-50:24; Sab. 9:18-19,22).

III. CRISTO, SABIDURÍA DE DIOS. En el Evangelio de Lucas se indica que el niño Jesús «crecía y se fortalecía, y se llenaba de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él» (Lc. 2:40-52). A partir de aquí, Jesús tiene su primer encuentro, a los doce años de edad, con los maestros de Israel en el Templo, a los que habla con inteligencia y conocimiento. Mateo recoge la noticia del asombro causado por Jesús en la sinagoga de su ciudad natal: «¿De dónde tiene éste esta sabiduría y estos milagros?» (Mt. 13:54).

Aparte de esta simple constatación de la sabiduría humana de los dichos y hechos de Jesús, los escritores del NT también recogen la tradición de la literatura sapiencial y allí donde se dice que la Sabiduría convive con Dios (Sab. 8:3), o que es como un soplo del poder divino, efusión purísima de la gloria del Todopoderoso (Sab. 7:25), afirman que Cristo mismo es esta Sabiduría. San Juan es quien lleva a su culminación la identificación de la Sabiduría con Cristo. En numerosos pasajes aplica a Cristo lo que los libros Sapienciales dicen de la Sabiduría. La Sabiduría está junto a Dios desde el principio del mundo (Prov. 8:22-23), de la misma manera que el Verbo está con Dios (Jn. 1:1). La Sabiduría es efusión de la gloria de Dios (Sab. 7:25), como el Verbo es manifestación de la gloria del Padre (Jn. 1:14). La Sabiduría es resplandor de la luz eterna (Sab. 7:26), y Jesús viene de Dios, que es luz (1 Jn. 1:5). La Sabiduría alumbra el camino de los hombres (Eclo. 1:29), y el Verbo es la luz del mundo y de los hombres (Jn. 1:4-5; 3:19; 8:12; 9:5; 12:46). La Sabiduría viene del cielo y quiere permanecer entre los hombres (Prov. 8:31; Eclo. 24:8; Baruc 3:29.37; Sab. 9:10, 16, 17), y

Jesús, el Hijo del hombre, bajó del cielo y promete morar entre los suyos (Jn. 1:14; 3:13.31; 6:38; 16:28). La Sabiduría tiene como misión revelar a los hombres las cosas de lo alto (Sab. 9:16-18), y el Hijo revela a los hombres al Padre (Jn. 3:12; 3:11.32; 7:16; 8:26; 15:45; 17:18). Estos paralelos indican una indudable coincidencia intencionada. Algunos exegetas creen que la figura de Jesús queda identificada con la sabiduría misma, mientra que para otros, Cristo no es reducible a la sola categoría de la sabiduría veterotestamentaria, por lo que se limitan a reconocer una coloración sapiencial en el modo con que el NT anuncia la persona y la obra del Salvador.

IV. SABIDURÍA Y LOCURA. Desde otra perspectiva teológica, que tiene en consideración el aspecto apologético del escándalo de la cruz, el apóstol Pablo afirma que Cristo es «sabiduría de Dios» (1 Cor. 1:24, 30). En sentido estricto, el Apóstol responde a los que veían en la cruz un problema en tanto que parte de un designio divino. Les enseña que la cruz es el propósito más sabio de Dios, pues en ella Cristo manifiesta el increíble poder y sabiduría del amor de Dios. Los judíos cifraban la sabiduría en la Torah y los griegos en la filosofía, con lo que la cruz era tropezadero y locura para unos y otros, pero para los cristianos, los que son «llamados» por Dios, tanto judíos como griegos, «Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios» (v. 24).

En las cartas posteriores de Ef. y Col. se insiste en el contenido sapiencial del mensaje evangélico. Cristo ya no es solo es el crucificado, sino aquel en quien «están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col. 2:3). Sabiduría cristiana y gracia salvífica se dan la mano en cuanto que ambas representan un aspecto de la multiforme riqueza de Dios (cf. Ef. 3:10; 1 Pd. 4:10). El misionero cristiano, pues, también apela a la sabiduría, pero es una sabiduría en misterio, es decir, temporalmente oculta hasta la revelación de Jesús, que es la Sabiduría del Señor y el Logos rechazado por la ceguera e ignorancia. De haberlo conocido bien, nunca los hombres habrían crucificado al Señor de la gloria (1 Cor. 2:8).

V. SABIDURÍA Y ESPÍRITU. Jesús promete a los suyos Espíritu de sabiduría, «al cual no podrán resistir ni contradecir todos los que se os opongan» (Lc. 12:12; 21:15). El Espíritu Santo será quien suministrará a los discípulos ese lenguaje de sabiduría para testificar de Cristo delante de los poderosos de este mundo. Cuando Esteban discute con los que se le oponían de la sinagoga llamada de los > «libertos», ninguno podía resistir «a la sabiduría y al Espíritu con que él hablaba» (Hch. 6:10). La sabiduría de Esteban era fruto del Espíritu, gracias a la cual podía dar testimonio íntegro del misterio que se había cumplido en Jesús de Nazaret. Esteban era justamente uno «de los siete hombres de buena reputación, llenos de Espíritu Santo y de sabiduría» (Hch. 6:3) elegidos para el ministerio diaconal de la Iglesia de Jerusalén.

Es el Espíritu quien da palabra de sabiduría y de conocimiento en medio de la asamblea (1 Cor. 12:8). La fe no dispensa al cristiano de conocer; al contrario, si alguno tiene falta sabiduría, «pídala a Dios, quien da a todos con liberalidad y sin reprochar; y le será dada» (Stg. 1:5), sabiduría que es un conjunto de conocimientos intelecutales, espirituales y prácticos, indisoludablemente relacionados: «La sabiduría que procede de lo alto es primeramente pura; luego es pacífica, tolerante, complaciente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial y no hipócrita» (Stg. 3:17). Es, como se dice en otro lugar y perspectiva, «conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y plena comprensión espiritual» (Col. 1:9).

Una de las oraciones apostólicas incluye la petición a Dios de espíritu de sabiduría y de revelación en el pleno conocimiento de él (Ef. 1:17); su fin o meta es que, enseñando a todos con toda sabiduría, se llegue al hombre nuevo, aquel que es perfecto en Cristo Jesús (Col. 1:28). Véase

CIENCIA, FILOSOFÍA, PROVERBIOS, SAPIENCIAL, Literatura.

BIBLIOGRAFÍA: M. Gilbert y J.N. Aletti, *La Sabiduría y Jesucristo* (EVD 2011); J. Goetzmann, “Sabiduría, necedad”, en *DTNT* IV, 122-128; V. Hamp, “Sabiduría de Dios”, “Sabiduría del hombre”, en *EB* VI 295-301; G. Lafont, *La sabiduría y la profecía. Dos modelos teológicos* (Sígueme 2007); G. Ziener, “Sabiduría”, en *DTB*, 937-946.

SABIDURÍA, Libro de la

Libro deuterocanónico del AT, colocado en la *Vulgata* entre el Cantar de los Cantares y el Eclesiástico, aunque cronológicamente es probablemente el último de los libros sapienciales, escrito originalmente en griego.

1. Título y canonicidad.
2. Lugar de composición y destinatarios
3. Unidad de la obra y estructura.

I. TÍTULO Y CANONICIDAD

En los manuscritos griegos más antiguos aparece el nombre de *Sophía Salomón*, Σοφία Σαλωμῶν = «Sabiduría de Salomón»; o en la versión siríaca: *Sophía Salomontos*, Σοφία Σαλομῶντος = «Sabiduría de Salomón», porque antiguamente se creía que era una obra escrita por este rey, representante de la sabiduría hebrea. Atanasio y Epifanio lo llaman *Panáretos Sophía*, Πανάρετος Σοφία = «Toda sabiduría virtuosa», que también se aplica a los libros de Prov. y Eclo. Clemente de Alejandría lo llama *he theía Sophía*, ἡ θεία Σοφία, *Sapientia Dei* (*Stromata*, 4, 16); la *Vetus Latina* lo titula *Sapientia Salomonis*; la Vulg. sencillamente *Liber Sapientiae* (ya que Jerónimo cuestionaba la autoría salomónica), que es el título que prevaleció. No hay que confundirlo con la *Sabiduría de Jesús ben Sirá*, que se refiere al > Eclesiástico.

El libro de la Sabiduría fue muy estimado entre los judíos, y que el apóstol Pablo estaba familiarizado con su lenguaje se demuestra comparando Ro. 1:18s. con Sab. 13:3s.; Ro. 9:21 con Sab. 15:7; Ro. 9:22 con Sab. 12:20 y Ef. 6:13-17 con Sab. 5:17-19. Sin embargo, su composición en época tardía, en lengua griega y fuera de la Tierra Santa, determinaron su exclusión del canon por parte de los judíos palestinenses. Por su parte, los alejandrinos lo consideraron siempre como sagrado y como tal lo incluyeron en la versión griega de los Setenta. Si bien algunos Padres vacilaron respecto a su inspiración, la inmensa mayoría la admitió. La referencia o alusión a Sab. más antigua entre los escritores eclesiásticos se encuentra en Clemente de Roma en su carta a los Corintios (cf. Clem. 1 Cor 3:4 con Sab 2:24a; 27:5 con Sab 11:20s). Citan o glosan algún pasaje de Sab como Sagrada Escritura Ireneo de Lyon (Eusebio, *Hist. eccles.* 5, 26), Tertuliano (*Adv. Valent.* c. 2), Clemente de Alejandría (*Strom.* 4,16), Cipriano (*Exhort. Martyr.* 12) y Dionisio de Alejandría. Orígenes constata que Sab «no se admite por todos como autoridad» (*De Princ.* 4, 4, 6); él, sin embargo, lo cita con libertad, por ejemplo, al interpretar cristológicamente Sab. 7:25s, y hasta la llama «divina» (*Contra Celsum*, 3, 72).

Los *Capadocios*, los *Antioquenos* (menos Teodoro de Mopsuestia), especialmente Juan Crisóstomo, citan con frecuencia Sabiduría como al resto de la Sagrada Escritura. En Occidente, San Hilario y San Ambrosio utilizan indiscriminadamente Sab. y los demás libros sagrados.

San Jerónimo, por el contrario, admite únicamente como libros sagrados del AT los del canon judío palestinense, con lo que deja fuera el libro de la Sabiduría. Basados en su autoridad, otros autores eclesiásticos negarán a Sab. el valor de libro inspirado. San Agustín, sin embargo, defenderá incansablemente su canonicidad y será la más grande autoridad que continúa una tradición y la

formula con toda clase de argumentos en sus escritos y en las intervenciones de los Concilios africanos en los que estará presente. Un texto suyo formula explícitamente que Sab. es un libro sagrado, y da las pruebas de ello: el libro de la Sabiduría «ha merecido leerse en la Iglesia católica durante tantos años y ser escuchado con la veneración que se debe a la autoridad divina» (*De praedestinatione sanctorum* 14, 27).

El Concilio Tridentino, por causa de los reformadores, que negaban la canonicidad de los deuterocanónicos, lo incluyó en el canon y definió su inspiración. Los reformadores, habiéndolo admitido en un principio, después negaron su inspiración. Y por su influencia la negaron después los griegos ortodoxos. Después de 1672, en el sínodo de Jerusalén, aceptan el canon de libros sagrados de Roma, pero de nuevo a partir del s. XVIII y hasta nuestros días se impone la dispersión de criterios: es libre la afirmación o negación de la inspiración de los libros deuterocanónicos.

II. LUGAR DE COMPOSICIÓN Y DESTINATARIOS. El lugar de composición es, aparentemente, Egipto, y con probabilidad, > Alejandría, el gran centro intelectual y científico del mundo mediterráneo, y uno de los centros más grandes del judaísmo de la diáspora. El pensamiento de esta obra se asemeja a otras obras del judaísmo alejandrino de la época, plagados de orientación propagandística y apologética, por ejemplo, la *Carta de Aristeas* o *III Macabeos*. La obra se refiere con énfasis a Egipto y sus relaciones con Israel (Sab. 11-19) y, en particular, polemiza duramente contra la «zoolatría» (Sab. 13-15), práctica frecuente y habitual en el Egipto contemporáneo.

El autor busca afirmar la fe de sus hermanos en Alejandría, asediados por mil peligros externos. Recuerda los tiempos antiguos, en que sus antepasados fueron liberados de males mayores que los suyos por el mismo Señor que ahora los protege. También puede querer atraer de nuevo a los que han sido débiles y se han apartado de la fe de sus mayores.

Viviendo en una ciudad tan importante, foco de cultura helenística, la comunidad judía tenía contacto permanente con todos los elementos de esta nueva cultura. Una variedad de religiones y sistemas filosóficos ofrecían sabiduría o salvación o una comprensión particular acerca del sentido real de la vida. Había aparecido una mentalidad cosmopolita e individualista, escéptica e insatisfecha con las ideas tradicionales.

Muchos judíos abandonaron su fe, se burlaban de los piadosos: «Tendamos lazos al justo, que nos fastidia, se enfrenta a nuestro modo de obrar, nos echa en cara faltas contra la Ley y nos culpa de faltas contra nuestra educación» (Sab. 2:1-20; cf. 1 Mac. 1:11-15; 2 Mac. 4:7-20; 6:1-11). Reemplazaban su fe por religiones paganas, filosofías seculares, o sus propias versiones populares de las mismas. Otros judíos estaban en peligro de seguir este ejemplo.

Para intentar dar respuestas a estos interrogantes, el autor se dedicará a escudriñar las Escrituras: en sus 19 capítulos, la obra apenas cuenta con algún pasaje que no provenga en gran parte de una fecunda meditación de los libros inspirados anteriores. Este, tal vez, sea el rasgo unitario de la obra: decir que es un libro que trata de la inmortalidad o de la sabiduría o de la providencia no lo define. Más bien es expresión de la plenitud de todo lo que un hombre, en Egipto, tras lo que fueron sin duda muchos años de piadoso estudio, puede extraer de toda la Sagrada Escritura de su pueblo para ofrecer esperanza y consuelo a sus contemporáneos.

El autor se expresa en un vocabulario fuertemente influido por la religión, la filosofía y la ciencia helenística contemporánea. Alrededor de un 20% de su terminología es único en el conjunto de los LXX. Esto hace que el lector que se sienta atraído por el espíritu «culto» de la época, quede

impresionado por el esfuerzo creativo del autor de esta obra para comunicar su mensaje en el lenguaje de aquella cultura. El libro parece haber sido dirigido a los estudiantes e intelectuales judíos que participan de aquel amplio trasfondo cultural. Solamente ellos eran aptos para captar y entender las diversas alusiones y los conceptos, y solo ellos estarían dispuestos a seguir la presentación del tema.

Se ha llegado a decir incluso que Sabiduría es un libro de escuela, concebido exclusivamente para la formación de futuros dirigentes del pueblo judío en medio del ambiente hostil cultural, religiosa y moralmente, de la sociedad helenística de Alejandría. «El sabio escribe con un fin específico: capacitar a los futuros líderes intelectuales de su pueblo para que desarrollen una actitud positiva con relación a su actual situación» (J. M. Reese, 148).

III. UNIDAD DE LA OBRA Y ESTRUCTURA. Los eruditos actuales consideran que el libro de la Sabiduría tiene una estructura muy sólida y bastante coherente. En general, prevalece la postura de quienes afirman que la obra se compone de tres partes, aunque no hay consenso a la hora de determinarlas con precisión:

I. 1:1-6:21: La sabiduría como norma de vida ante el juicio escatológico.

II. 6:22-9,18: La sabiduría en sí misma: «elogio de la sabiduría».

III. 10:1-19:22: La sabiduría en la historia de la salvación.

1. *Primera parte: Sab 1:1-6:21*. La vida después de la muerte: El camino de los sabios (justos: 3:1-10) opuesto al de los impíos (2:1-20).

Temas principales: sabiduría, justicia, inmortalidad, «porque la justicia es inmortal» (Sab. 1:15). Ya en los primeros capítulos, el autor sitúa el problema de la > «retribución» en el contexto de la existencia de vida después de la muerte.

No es verdad:

a) Que la muerte sea igualadora de todos los destinos, que todos terminemos igual, en una existencia pálida, disminuida en el > *Sheol*, ל א ְ, separados de Dios (cf. Sal. 6:6; 30:10; 88:4-8, 11-13; 115:17; Is. 38:18; 14:9-15).

b) Ni que la recompensa y el castigo se den exclusivamente en esta vida (tema ya considerado y cuestionado, a nivel nacional, por el *DtIs*, y a nivel personal, por *Job* y el *Qohéleth*). Ya algunos salmos expresan la esperanza en una vida con Dios más allá de la tumba para los individuos: «Por eso se me alegra el corazón, mis entrañas retozan, y hasta mi carne en seguro descansa; pues no has de abandonar mi alma al sheol, ni dejarás a tu amigo ver la fosa. Me enseñarás el caminó de la vida, hartura de goces, delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre» (Sal. 16:9-11; cf. 49:15-16; 73:23-28). Is. 26:19; Dan. 12:2 y 2 Mac. 7:14 atestiguan, además, una forma de creencia en la resurrección (cf. 2 Mac. 7:20-23, 27-29).

Sabiduría asegura enfáticamente la recompensa de una vida con Dios: «Dios creó al hombre para la incorrupción [*aphtharsía*], para la inmortalidad [*athanasía*]» (Sab. 2:23). Se refiere a un estado de plenitud y de felicidad de los justos junto a Dios, como regalo suyo, y ciertamente relacionado con el modo de vivir la vida temporal. Dios es justo, y la vida temporal hay que tomarla en serio. La muerte de los justos es solo apariencia (Sab. 3:1-4). El hombre es corruptible y mortal por naturaleza, pero Dios le hace partícipe de su vida interminable, haciéndolo «imagen de su propio ser» (Sab. 2:23b). La inmortalidad no depende de la naturaleza metafísica del componente «más noble» del ser humano, sino de la relación del hombre con Dios: el hombre, libremente, mediante un

raciocinio equivocado (cf. Sab. 2:1) elige la ruptura de la relación original con Dios (cf. 2:23). Quien opta por el camino de sabiduría y justicia, no caerá en las garras del Sheol (15:3b).

Sobre el destino de los malvados no es muy explícito el libro de la Sabiduría: más bien utiliza para describirlo ideas e imágenes que aparecen en los Salmos: «Después serán cadáveres despreciables, objeto de ultraje entre los muertos para siempre. Porque el Señor los quebrará lanzándolos de cabeza, sin habla, los sacudirá de sus cimientos; quedarán totalmente asolados, sumidos en el dolor, y su recuerdo se perderá» (Sab. 4:19). «En efecto, la esperanza del impío es como brizna arrebatada por el viento, como espuma ligera acosada por el huracán, se desvanece como el humo con el viento; pasa como el recuerdo del huésped de un día» (Sab. 5:14). Como han hecho un «pacto con la muerte» (Sab 1:16), solo les espera la muerte.

2. *Segunda parte: Sab 6:22-9:18*. La Sabiduría real (cap. 6). La sabiduría en sí misma (cap. 7). La oración de Salomón (cap. 9). El cap. 8 resalta la categoría excelsa de la Sabiduría, que nadie puede merecer por perfecto que sea, ya que es don de Dios. «Salomón», de cualidades perfectas en cuerpo y alma desde su nacimiento, no merece el don divino de la Sabiduría. Esto es lo que el autor quiere decir. Pero, para proponer esta verdad, no ha hallado una fórmula muy feliz. Los vv. 19-20 tomados en sí mismos, aislados de todo contexto, parecen reflejar la doctrina griega de la preexistencia de las almas, y de hecho, los comentaristas están divididos en dos bandos: los que defienden la hipótesis de que Sabiduría enseña la preexistencia de las almas, y los que lo niegan.

Pero si se atiende a lo que se dice en otros lugares de la obra, es evidente que el autor, aunque use expresiones comprometedoras, está alejado de la doctrina griega de la preexistencia. De acuerdo con ella, el alma preexistente es naturalmente inmortal, queda contaminada por el contacto con el cuerpo, y busca liberarse de él a través de la muerte. Sabiduría, en cambio:

a) No presenta precisamente a la muerte como «liberadora» (cf. 1:12-16).

b) Afirma la posibilidad de la existencia de un cuerpo no contaminado (8:19-20).

c) Afirma la posibilidad de un alma que trame maldades (1:4).

d) Nunca habla explícitamente de la inmortalidad del alma y menos en el pleno sentido griego de inmortalidad natural del alma.

e) Más aún, varios textos permiten comprobar que no enseña la inmortalidad natural (Sab. 15:3; cf. cf. 6:17-19; 9:17-18; 16:12-14). Es decir, no enseña la inmortalidad a partir de especulaciones acerca de la naturaleza inmaterial del alma, sino a partir de la relación personal con Dios: la inmortalidad es un puro don, un regalo de Dios a los justos.

3. *Tercera parte: Sab 10-19*. La oración de Salomón en Sab. 9 concluía el elogio de los cap. 7-8. Esta sección comienza el recorrido por la historia, que continúa hasta el final del libro. Procura mostrar la acción salvífica de la Sabiduría a lo largo de la Historia de la Salvación. La sabiduría libró y preservó a los justos (Adán, Noé, Abraham, Lot, Jacob, José, Moisés) y los sacó de Egipto (Sab. 10:18).

A partir de 10:15, el libro se centra exclusivamente en el Éxodo, proponiendo una especie de meditación homilética de las plagas. Los acontecimientos del Éxodo se hacen imagen o tipo de la preocupación de Dios por los justos. A la Sabiduría se le atribuyen la liberación de la opresión (materializada en la travesía del mar, el hundimiento de los enemigos y el despojo de los impíos) y la liberación de la palabra (materializada mediante la apertura de la boca y desatadura de la lengua para la alabanza y la celebración del santo Nombre (Sab. 10:21).

En el cap. 10 la Sabiduría es aún el tema, mientras que a partir del 11 el texto se refiere a Dios. Una serie de siete dípticos en contraste («siete plagas») opone la bondad de Dios, que forma a sus hijos mediante pruebas saludables, mientras que los mismos medios inducen a sus enemigos a su perdición (11:5).

1) Agua de la roca en lugar de la contaminación del agua: 11, 4-14
«Digresión» sobre la «moderación divina» (11:15-12:27)
«Digresión» sobre la idolatría (13-15)
2) Codornices en lugar de la plaga de los animales: 16:1-4
3) Salvación de la mordedura de las serpientes en lugar de la plaga de insectos: 16:5-14
4) Maná del cielo en lugar de la lluvia, el granizo y el fuego: 16:15-29
5) Columna luminosa en lugar de la plaga de tinieblas: 17:1-18:4
6) Liberación de los hijos de Israel en lugar de la muerte de los primogénitos: 18:5-25
7) El mar: liberación de los israelitas en lugar de la muerte de los egipcios: 19:1-12

En las reflexiones finales (19:10-22), el autor mantiene que todo esto no significa falta de bondad o de justicia por parte de Dios respecto a los egipcios. Dios mostró su misericordia incluso para con los pueblos paganos (11:15-12:27). Los idólatras son los responsables de su propia perdición: al convertir las criaturas en dioses, armaron contra sí mismos a la creación (11:15-16; cf. 13-15). Véase INMORTALIDAD, RESURRECCIÓN, RETRIBUCIÓN, SABIDURÍA, SHEOL.

BIBLIOGRAFÍA: J. Busto Saiz, *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón* (ST 1992); E.G. Clarke, *The Wisdom of Solomon* (University Press, Cambridge 1973); D. Doré, *El libro de la Sabiduría de Salomón* (EVD 2003); J. Geyer, *The Wisdom of Solomon: Introduction and Commentary* (SCM Press 1963); M. Gilbert, *Sagesse de Salomon*, *DBS* XI, 58-119; Id., *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (Biblical Institute Press, Roma 1973); A. Giménez González, *"Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá" (Sab 2,18). Acercamiento canónico a la filiación divina del justo perseguido en Sab 1-6* (ABE/EVD 2009); M. Kolarcik, *The ambiguity of death in the book of Wisdom 1-6: a Study of literary structure and interpretation* (Gregorian & Biblical BookShop 1991); T. Legrand, "la Sabiduría de Salomón", en T. Römer, ed., *Introducción al AT*, 655-663 (DDB 2008); J.A. Marchadour, *Muerte y vida en la Biblia* (EVD 1982); R.E. Murphy, "Sabiduría, Libro de la", en *EB* V, 301-307; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Harvard University Press, Cambridge 1972); G. Pérez, "Sabiduría", en *Manual Bíblico* II, 144-166; G. Ravasi, "Sabiduría, libro de la", en *NDTB*, 1728-1734; J.M. Reese, "Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences", en *AnBib* (1970:41), 146-151; R. Taylor, *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom of Solomon* (Doubleday, Nueva York 1974); J. Vílchez, *Sabiduría* (EVD 1990); Id., *Sabios y Sabiduría en Israel* (EVD 1995); D. Winston, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday 1979); A.D. Wright, "Sabiduría", en *CBSJ* II, 563-594.

C. MENDOZA

SABIO

Heb. 2450 *jakham*, חָכָם = «sabio, inteligente, ingenioso»; gr. 4680 *sophós*, σοφός = «sabio»; en Ro. 12:16 el término traducido como «sabio» es 5429 *phrónimos*, φρόνιμος, que tiene que ver con *phrónesis*, es decir, «prudencia», de modo que la amonestación del apóstol lit. es: «Tened un mismo sentir los unos por los otros, no siendo altivos, sino acomodándoos a los humildes. No seáis prudentes en vuestra propia opinión».

A lo largo de toda la historia de Israel se dieron sabios consejeros (Jer. 18:18); entre otros, la astuta mujer de Tecoa (2 Sam. 14:2); la mujer sabia de Abel-bet-maaca (2 Sam. 20:18); los cuatro renombrados sabios: Etán, Hemán, Calcol y Darda (1 R. 4:31). En sus dichos y enseñanzan se servían de parábolas (2 Sam. 14:4-11); preceptos (Prov. 24:27-29); proverbios (Prov. 24:23-26); enigmas (Prov. 1:6) y lecciones sacadas de la vida (Prov. 24:30-34). Muestras de este género son: a

)La parábola de Jotam (Jue. 9:7-20); b) la adivinanza de Sansón (Jue. 14:14); c) las parábolas de Natán (2 Sam. 12:1-7), d) de la mujer de Tecoa (2 Sam. 14:4-17), e) y la un profeta desconocido (1 R. 20:35-43); la fábula del rey Joás (2 R. 14:9, 10).

Pero en sentido estricto y teológico, en la literatura judía el sabio es quien tiene la Ley Mosaica como fuente de la sabiduría (Bar. 3:12; Eclo. 24:23,25; 39:1-6); por eso, el sabio es sinónimo del piadoso que lee, medita, estudia los libros sagrados para sacar de ellos reglas de vida (cf. Dt. 4:8; Sal. 1:2). Los mandamientos y preceptos de Dios dados por medio de Moisés, son «vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante los ojos de los pueblos, los cuales al oír de todas estas leyes dirán: Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio y entendido» (Dt. 4:6). Jesús, hijo de Sirac, compuso un libro que lleva su nombre (el Sirácida, también conocido por Eclesiástico), para dar a conocer algo de la sabiduría que obtuvo con la lectura prolongada de la Sagrada Escritura: leyes, profetas y otros libros de los padres (prólogo 6-12). Y esto para que los amantes del saber «puedan avanzar siempre más en una conducta según la ley» (vv. 13-14). Dichoso el que medita estas cosas, fijándolas en su corazón, pues será «sabio» (Eclo. 50:28).

Judit es presentada como un modelo de esta espiritualidad que medita y recuerda los grandes hechos de Dios. Hablando a sus hermanos mientras > Holofernes está a las puertas de la ciudad, ella les exhorta a recordar las pruebas que el Señor hizo pasar a Abraham, Isaac y Jacob (Judit 8:26). Y Ozías le responde: «Todo lo que has dicho lo has proferido con corazón recto y nadie podrá contradecir tus palabras. Porque no es hoy solamente cuando se ha hecho patente tu sabiduría, sino que desde el principio de tus días todo el pueblo conoce tu prudencia, así como el buen natural de tu corazón» (v. 29).

En el NT se revela la condición de un movimiento que en sus inicios está formado por clases sociales humildes e iletradas: «No sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles» (1 Cor. 1:26), pero de ningún modo hay un rechazo frontal de la sabiduría, sino de aquel tipo de conocimiento que aún no ha descubierto la riqueza del mensaje evangélico, antes bien la disputa y combate por su naturaleza novedosa (cf. 1 Cor. 1:20, 25). Este tipo de entendimiento que no percibe la acción de Dios en Cristo (1 Cor. 1:19), es lo contrario del que edifica una sabiduría que, lejos de escandalizarse, comprende, entiende, y acepta la novedad evangélica. Paradójicamente, quien se hace necio, llega a ser sabio (1 Cor. 3:18), lo que está en estrecho paralelismo con el dicho de Cristo: «El que quiera salvar su vida la perderá, y el que pierda su vida por causa de mí la hallará» (Mt. 16:25; Mc. 8:35; Lc. 9:24; 17:33). Véase SABIDURÍA, SAPIENCIAL, Literatura.

BIBLIOGRAFÍA: G. Pérez Rodríguez, *Los sabios de Israel. Aportación a la Historia Salvífica* (Universidad Pontificia de Salamanca 2003); J. Vílchez, *Sabiduría* (EVD 1990); Id., *Sabios y Sabiduría en Israel* (EVD 1995).

SABTA

Heb. 5454 *Sabtá*, סַבְ ָ א, de etim. desconocida; Sept. *Sabathá*, Σαβαθ□ v. *Sabatá*, Σαβατ□ (1 Cro. 1:9); *Sabtah*, סַבְ ָ ה; Sept. *Sabathá*, Σαβαθ□ (Gn. 10:7). Tercero de los hijos de > Cus, de la familia de Cam. Sus descendientes dieron nombre a la región de los cusitas (Gn. 10:7; 1 Cro. 1:9). Si se establecieron en > Arabia, Sabta debería encontrarse a lo largo de la costa sur de este país y junto al golfo Pérsico, aunque el lugar no ha sido identificado. Los escritores árabes no dicen nada al respecto, pero Plinio (*Hist. nat*. 6, 32, 155; 12, 32) y Ptolomeo (*Geog*. 6, 7) hacen referencia a una Sabbatha, Sabota, o Sabotale, metrópoli de la Atramitae, que podría indicar un parentesco con Sabta, suponiendo que Sabbatha no sea una corrupción de Sabá o Sebá, o una forma dialectal de la misma.

SABTECA

Heb. 5455 *Sabtekhá*, סַבְתְּכָא, de etim. desconocida; Sept. *Sabathaká*, Σαβαθακά v. *Sabakathá*, Σαβακαθά en Gn.; *Sebethakhá*, Σεβεθαχά v. *Sekathá*, Σεκαθά en Cro. Quinto y último de los hijos de > Cus. Sus descendientes dieron origen a un pueblo de > Etiopía (Gn. 10:7; 1 Cro. 1:9), idea que parece confirmada por el descubrimiento de una inscripción egipcia con el nombre de Sabatok (Rosellini, *Monumenta*, 2, 198).

SACAR

Heb. 7940 *Sakhar*, שָׂכָר = «recompensa»; Sept *Sakhar*, Σαχάρ v. *Akhar*, Αχάρ, y *Sakhiar*, Σαχιάρ en 1 Cro. 26:4. Nombre de dos israelitas.

1. Uno de los > héroes o valientes de David también conocido por Ahíam. Se le llama > ararita en 1 Cro. 11:35, idéntico al > Sarar de 2 Sam. 23:33.

2. Cuarto de los ocho hijos de > Obed-Edom, que fueron porteros del Templo en tiempos de David (1 Cro. 26:4).

SACERDOCIO

Heb. 3547 *kahán*, כהן = «mediar [en cultos religiosos], oficiar [como sacerdote] (Ex. 31:10; 35:19; 39:41; Nm. 3:3-4; Dt. 10:16); 3550 *kehunnah*, כְּהֻנָּה = «ministerio, sacerdocio» (Ex. 29:9; Nm. 3:10; 16:10; 18:1, 7; 25:13); gr. 2406 *hieráteuma*, ἱεράτευμα = «sacerdocio», relacionado con el vb. 2407 *hierateúo*, ἱερατεύω = «oficiar, ejercer el sacerdocio»; 2420 *hierosyne*, ἱερωσύνη = «sacerdocio», en su calidad de oficio y rango (Heb. 7:11, 12, 24); 2405 *hierateía*, ἱερατεία = «sacerdocio», el oficio de sacerdote (Lc. 1:9; Heb. 7:5).

1. Reyes y sacerdotes.
2. Sacerdocio en el Antiguo Testamento.
3. Sacerdocio en el Nuevo Testamento.

I. REYES Y SACERDOTES. En el sentido común de la palabra, sacerdocio indica una función específica y esencial que siempre ha existido en la historia de las religiones para vincular al hombre con la divinidad y a esta con el hombre. En un principio, los hombres principales de la tribu eran a la vez reyes y sacerdotes. En Egipto era a la vez sumo sacerdote y faraón. Lo mismo ocurría en Asiria, Babilonia, Sidón y Arabia. En el primer libro de la Biblia se nos habla > de Melquisedec, sacerdote y rey de Salem. Ha medida que la sociedad creció, se hizo necesario delimitar las funciones de gobierno y culto en persnas distintas, aunque la realeza conservó durante siglos su carácter religioso, que incluía la creencia en sus poderes taumatúrgicos o milagrosos. Las funciones de los sacerdotes eran sobre todo de tipo cultual, dirigidas a asegurar el servicio a los dioses en los lugares consagrados a tal efecto, tenidos por «la casa del dios».

II. SACERDOCIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. En la era patriarcal, eran los cabeza de familia quienes ejercían el sacerdocio, especialmente el ofrecimiento de sacrificios. Así, vemos que Abraham y los patriarcas levantaron altares y sacrificaban a Dios (Gn. 12:8; 18:23; 26:25; 33:20; 46:1). A Moisés se debe la institución del sacerdocio ejercido por una casta especial, los levitas, que actuaban en nombre de todo Israel (Ex. 29:9; 32:25-29 y Dt. 33:8-11). La tribu entera fue separada del resto de las tribus de Israel para que se dedicara al culto de Yahvé (Nm. 1:49-53). Al mismo tiempo, según la mentalidad semítica, los levitas sustituyeron a los > primogénitos,

considerados propiedad de Yahvé, y a los que había que redimir (Nm. 3:12ss; 18:15). Encargados de todo lo relativo al culto, los levitas se dividieron en dos grandes categorías: los > sumos sacerdotes, cuyo cargo se transmitía de padres a hijos, y el resto, ocupado en las funciones secundarias del culto (Nm. 18:1-7).

III. SACERDOCIO EN EL NUEVO TESTAMENTO. Los textos del NT que hablan del sacerdocio respecto al pueblo cristiano son escasos y siempre en sentido espiritual, según es habitual en los autores neotestamentarios, que utilizan varios recursos, como la alegoría, para entroncar la vida y novedad cristianas con las realidades de la vieja dispensación judía, en un juego de sombra y realidad, tipo y antitipo, profecía y cumplimiento. 1 Pd. 2:9 en particular habla del «sacerdocio regio» de todos los cristianos, en línea con textos del AT que se refieren a esta misma idea (Ex. 19:3-6; Dt. 7:6; Nm. 16:3; cf. Ap. 1:6; 5:10; 20:6). Todo Israel, no solo una parte, había sido señalado en principio como nación de sacerdotes (lit. un «reino de sacerdotes», *mamlékheth kohanim*; Sept. *basíleion hieráteuma*) para rendir culto a Dios; esto es lo que se entendió como en un principio la voluntad original de Dios para con su pueblo; el sacerdocio aarónico y levítico cumplió su propósito hasta la venida del sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec, a saber, Cristo, que se ofrenda a sí mismo a Dios; desde entonces no se reconoce ningún otro sacerdocio.

Gracias a la alianza, todos los israelitas estaban consagrados a Yahvé, y por este título tenían derecho a acercarse a él para rendirle el culto debido. Para los apóstoles no hay duda de que la Iglesia es el pueblo de la Nueva Alianza, sellada por la sangre de Cristo, en quien sus miembros son reyes y sacerdotes; todos y cada uno de los cristianos se encuentran capacitados para ofrecer a Dios el culto que le agrada, en espíritu y verdad, en alma y cuerpo (Jn. 4:4; Ro. 12:1; Fil. 2:17; 4:18; Heb. 13:15, 16; 1 Pd. 2:5.). Los autores apostólicos desconocen la diferencia entre jerarquía sacerdotal y > laicos. En virtud de su unión con Cristo, todos los cristianos son un pueblo santo, escogido y ungido por el Espíritu para anunciar «las virtudes de aquel que los ha llamado de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pd. 2:9).

Los pastores de la comunidad nunca son llamados sacerdotes, sin duda para expresar más claramente la diferencia e incluso la ruptura con la concepción pagana y judía del ministerio, predominantemente sacral y ritual, que imponía un estilo de vida segregado del pueblo. La terminología sacerdotal está ausente de los escritos apostólicos respecto al ministerio. Este no se define ni por el modelo del sacerdocio hebreo, ni por el del paganismo. Véase SUMO SACERDOTE, MINISTERIO, PASTOR, PRESBITERO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Baehr, “Sacerdote”, en *DTNT* IV, 130-136; G. Cornfeld, “Sacerdocio, sacerdotes y levitas”, en *EMB* II, 404-412; R.D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology* (WJK 1993); P Grelot, *El ministerio de la nueva alianza* (Herder 1969); O. Romaniuk, *El sacerdocio en el Nuevo Testamento* (ST 1969); L. Sabourin, *Priesthood: A Comparative Study* (E.J. Brill, Leiden 1973); A. Stöger, “Sacerdocio”, en *DTB*, 946-958 (Herder 1985); A. Vanhoye, “Sacerdocio”, en *NDTB*, 2734-2747; Id., *Sacerdotes antiguos, sacerdote según el Nuevo Testamento* (Sígueme 1984).

A. ROPERO

SACERDOTE

Del latín *sacer* = «sagrado», y *dos*, del indoeuropeo **dhe* = «hacer». Heb. 3548 *kohén*, כֹּהֵן = «el que oficia», de donde «sacerdote», vocablo que aparece unas 745 veces en AT; gr. 2409 *hiereús*, ἱερεύς, uno que ofrece sacrificios y tiene a su cargo lo que con ello se relaciona.

1. Historia del sacerdocio hebreo.
2. Sacerdocio aarónico.

3. Deberes sacerdotales.

4. Vestidura sacerdotal.

5. Cristo, sacerdote según el orden de Melquisedec.

Además del sacerdocio hebreo, *kohén* designa también a los sacerdotes egipcios (Gn. 41:50; 46:20; 47:26), filisteos (1 Sam. 6:2), los dedicados a > Dagón (1 Sam. 5:55), Baal (2 R. 10:19), Quemós (Jer. 48:7) y Asera (2 Cro. 34:5). Lo mismo se puede decir del término gr. *hiereús*, utilizado de los sacerdotes judíos (p.ej. Mt. 8:4; 12:4, 5; Lc. 1:5), o de Zeus (Hch. 14:13). En sentido comparativo se usa de todos los cristianos (Ap. 1:6; 5:10; 20:6).

I. HISTORIA DEL SACERDOCIO HEBREO. En los albores de la humanidad, eran los cabezas de familia quienes ejercían las funciones religiosas antes de la organización oficial del sacerdocio. Los patriarcas asumieron estas funciones para sus familias, como se observa en los casos de Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Job, etc. El caudillo de un pueblo estaba asimismo revestido del cargo sacerdotal. Abraham edificó altares a Dios en Bet-el, Mamre y Moriah. Al establecerse el código levítico, el sacerdocio quedó limitado a la casa de Aarón. Con la conquista de Canaán y con la transformación de los santuarios cananeos en yahvistas se facilitaban las disposiciones de la Ley de Moisés en favor de la reserva de las funciones sacerdotales para la tribu de Leví. El culto familiar fue cediendo en favor del local. Con la centralización del culto en el Templo de Jerusalén en la época de la monarquía, el culto de los santuarios locales y el sacerdocio dedicado a su servicio perdieron importancia en beneficio del culto y sacerdocio de la capital. Con la eliminación definitiva de los santuarios locales en tiempos de Josías, los levitas quedaron incorporados al culto de Jerusalén y se encargaron de las funciones sacerdotales menores. Sin embargo, en épocas de desconcierto nacional, como la de los Jueces, cuando Dios se manifestaba directamente a un hombre, este reconocía de inmediato su derecho a sacrificar sin pasar por los mediadores oficiales (Jue. 6:18, 24, 26; 13:16).

Un caso de gran dificultad es el que ofrece 2 Sam. 8:18, donde los hijos del rey David son descritos como «sacerdotes» (*kohanim*), y esto inmediatamente después de haber aplicado este término a los descendientes de Sadoc, del linaje de Aarón (v. 17). El autor de 1 Cro. 18:17, como si rehusara adoptar este nombre, ofrece una paráfrasis y dice: «Los hijos de David eran los primeros al lado del rey». De > Zabud, hijo de Natán, también se dice que era sacerdote (*kohén*) y amigo del rey Salomón (1 R. 4:5). Hay duda sobre la identidad de este > Natán, cuya familia es mencionada en Zac. 12:12 y figura en la línea directa de David a Jesús (Lc. 3:31); en cualquier caso, es evidente que no era levita, y que su hijo Zabud sea designado como «sacerdote» es una indicación, entre otras muchas, de que la función sacerdotal no fue en este período ejercida exclusivamente por los descendientes de Aarón.

Después de la división del reino, los del norte no pudieron ya recurrir al sacerdocio oficial, que tenía su centro en Jerusalén, capital del reino de Judá; para poder ofrecer los sacrificios prescritos, muchos de los piadosos fieles a Yahvé emigraron al reino del Sur (cf. 2 Cro. 15:9; 30:5-11ss.; 35:16-19). Elías, que vivió en el reino del Norte y no era levitsa, preparó sin embargo un holocausto excepcional, bajo la autoridad de Dios, en la guerra de Yahvé contra Baal. Para evidenciar, además del poder de Dios, el hecho de que no había autorización para que los hombres asumieran una posición de independencia frente al santuario de Jerusalén en tanto que el Señor lo reconocía, Yahvé lanzó fuego desde el cielo para consumir el sacrificio dispuesto por Elías (cf. 1 R. 18:20-40).

II. SACERDOCIO AARÓNICO. Aarón y sus hijos fueron los designados para el sacerdocio

israelita, declarado hereditario y reservado a esta familia (Ex. 28:1; 40:12-15; Nm. 16:40; 17; 18:1-8; cf. Dt. 10:6; 1 R. 8:4; Esd. 2:36 ss.). Todos los descendientes de Aarón que no adolecieran de defectos corporales quedaban automáticamente constituidos en sacerdotes (Lv. 21:16 ss.). Cuando se menciona su clase, se trata de los «sacerdotes» o de los «sacerdotes hijos de Aarón», alusión a su ascendencia (Lv. 1:5; 2 Cro. 26:18; 29:21; 35:14; cf. Nm. 3:3; 10:8; Jos. 21:19; Neh. 10:38); también se los nombra como «los sacerdotes levitas», haciendo referencia a su tribu (Dt. 17:9, 18; 18:1; Jos. 3:3; 8:33; 2 Cro. 23:18; 30:27; Jer. 33:18, 21; cf. Ex. 38:21). Más tarde, se dijo: «los sacerdotes levitas hijos de Sadoc», que es designación de una rama de la familia de Aarón (Ez. 44:15; cf. 43:19). Esta manera de designar a los siervos del culto era corriente, al mantenerse la distinción entre los simples levitas, ayudantes en el acto del sacrificio (Nm. 1:47-54), y los sacerdotes propiamente dichos (Ex. 28:1). El sacrificio sobre el altar del Tabernáculo y el uso del Urim y del Tumim estaban estrictamente reservados a la familia de Aarón, como lo demuestra la historia.

Los sacerdotes descendientes de Aarón (sin duda, la tercera generación) recibieron, en conformidad con la regla mosaica, trece ciudades con sus pastos y tierras, suficientes asimismo para sus descendientes (Jos. 21:10-19), cuyo número aumentó considerablemente con el transcurso de los siglos. Es por ello que los sacerdotes fueron divididos por David en veinticuatro órdenes. Durante las semanas de grandes solemnidades, los veinticuatro órdenes oficiaban simultáneamente, pero por lo general solo un orden efectuaba su servicio cada semana; el cambio tenía lugar durante el sábado, antes del sacrificio de la tarde (1 Cro. 24:1-19; 2 R. 11:5, 9; *Ant* 7, 14, 7).

Del exilio babilónico solo volvieron cuatro órdenes sacerdotales con Zorobabel (Esd. 2:36-38); sin embargo, más tarde fueron reconstituidos los veinticuatro (cf. Lc. 1:5, 9). A partir de entonces, desaparecida la monarquía, cobra más importancia el sumo sacerdote, que sería la máxima autoridad religiosa de Israel. Inmediatamente por debajo de él se hallaba un sacerdote (2 R. 25:18) que posiblemente pueda ser identificado como el «príncipe de la casa de Dios» (2 Cro. 31:13; Neh. 11:11) y con el «jefe de la guardia del Templo» (Hch. 4:1; 5:24). Los principales sacerdotes mencionados en el NT eran el sumo sacerdote reinante, los sumos sacerdotes precedentes aún vivos, y los miembros de sus familias. La confusión política reinante y la dominación extranjera habían invalidado de facto las provisiones de la Ley en cuanto a la sucesión del sumo sacerdote. Ya desde los tiempos de los Seléucidas, y como también sucedía con los romanos, el cargo del sumo sacerdocio estaba sometido a los avatares políticos. Los romanos designaban y destituían a su placer a los hombres investidos de este importantísimo cargo.

III. DEBERES SACERDOTALES. Los sacerdotes tenían tres deberes esenciales relacionados con el culto y la interpretación de la voluntad de Dios para el pueblo: a) la correcta celebración de los sacrificios y el mantenimiento del Santuario; b) la enseñanza de la Ley al pueblo (cf. Dt. 31:9-13; 33:10; Miq. 3:11; Jer 18:18); c) la consulta de la voluntad de Yahvé mediante el efod (cf. 1 Sam. 14:3,18ss. 23:6,9ss; 30:7,8ss) y el Urim y el Tumim (Ex. 28:30; Esd. 2:63; Nm. 16:40; 18:5; 2 Cro. 15:3).

Los sacerdotes estaban sometidos a unas normas particulares (Lv. 10:8 ss.). Les estaba prohibido casarse con una mujer deshonrada o repudiada. Tenían que casarse con una israelita que fuera, o bien virgen, o viuda, y cuya genealogía estuviera comprobada (Lv. 21:7; Esd. 10:18, 19; Josefo, *Contra Apión* 1, 7).

Con la restauración llevada a cabo por Esdras, los escribas o doctores de la Ley se ocuparon de la enseñanza, que dejó de impartirse en el Templo por los sacerdotes y comenzó a hacerse en las >

sinagogas. Respecto al sacrificio, esta función terminó con la destrucción del Templo en el año 70; los maestros de la Ley asumieron entonces la dirección espiritual del pueblo, dando lugar a un judaísmo de línea farisea. En cuanto a la función de consultar a Yahvé, hacía tiempo que había perdido su importancia, asumida en parte por el profetismo, hasta que acabó sustituida por la función docente.

En algunos casos de salud y jurisprudencia, los sacerdotes servían de intérpretes parciales de la voluntad de Dios, p.ej. debían discernir la existencia de lepra y realizar ritos de purificación (Lv. 13-14). Además, fijaban los castigos en casos de asesinato y en otros asuntos civiles (Dt. 21:5; 2 Cro. 19:8-11).

IV. VESTIDURA SACERDOTAL. En el ejercicio de sus funciones llevaban vestiduras sagradas, cuyo uso estaba prohibido fuera del Templo: a) Los calzones, que iban de la cintura a los muslos (Ex. 28:42); b) la túnica de color blanco, ajustada al cuerpo, de una sola pieza, sin costura, que llegaba (por lo menos en época tardía) a los tobillos, y ceñida sobre los riñones con un cinto bordado en colores simbólicos (Ex. 39:27; 28:40; Josefo, *Ant*. 3, 7, 1); c) un turbante (Ex. 28:40; heb. *migbeah*, מִגְ עָה; Sept., *kídaris*, κίδαρις; Vulg. *tiara*). Todas estas piezas eran de lino fino (Ex. 28:39-42; Josefo, *Ant*. 3:7, 1-3).

En las ceremonias religiosas, tanto los sacerdotes como los levitas llevaban un sencillo efod de lino; no era obligatorio llevar estas vestiduras, que no tenían comparación posible con el lujoso efod del sumo sacerdote (1 Sam. 2:18; 22:18; 2 Sam. 6:14).

V. CRISTO, SACERDOTE SEGÚN EL ORDEN DE MELQUISEDEC. Hay muchas referencias a los sacerdotes de la época de Jesús, que hicieron causa común con los fariseos frente al anuncio del Galileo. La carta a los Hebreos, que es una primera apología cristiana respecto a la matriz judía, habla de la figura de Cristo como Sumo Sacerdote, único y perfecto, de la Nueva Alianza (Heb. 7:24-28). Esto demuestra la continuidad del propósito divino en ambas dispensaciones, pero a la vez la discontinuidad novedosa de quien es simultáneamente víctima y sacerdote, sacrificio y sacrificante, que se ofrece a sí mismo, de una vez para siempre, a fin de expiar los pecados de la humanidad (Heb. 7:27; 9:14, 25, 28; 10:12). Para justificar la autoridad sacerdotal de Jesús, que evidentemente no pertenecía a la tribu de Leví, el escritor hace referencia a un orden sacerdotal superior, el orden de > Melquisedec, ya previsto en los textos mesiánicos (Sal. 110:4; Heb. 5:6, 10; 6:20; 7:1, 10, 11, 15, 17).

En el mismo sentido, no técnico sino espiritual, se habla de todos los cristianos como un sacerdocio regio (1 Pd. 2:5, 9; Ap. 1:6; Heb. 10:19-22), conectando así con los textos del AT que se expresan en la misma línea (Ex. 19:6; 23:22; Is. 43:20). En ese mismo proceso de espiritualización de la historia pasada, Cristo es visto como la piedra angular y los cristianos como las piedras que forman el nuevo templo de Dios (1 Pd. 2:4-8). El sacrificio que ofrecen los cristianos también es espiritual, hecho por mediación de Cristo (Ro. 13:1). Véase AARÓN, ALTAR, LEVITAS, MELQUISEDEC, SACERDOCIO, SACRIFICIO, SUMO SACERDOTE, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: G.A. Anderson y S.M. Olyan, eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, (JSOT 1991); J. Baehr, “Sacerdote”, en *DTNT* IV, 130-135; J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (WJK 1995); A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Pontifical Biblical Institute, Roma 1969); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (University of Chicago, Chicago 1960); G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I (Sígueme 1982); R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Herder, 1985).

SACO

Heb. 8242 *saq*, ק ַ = «saco, costal», prob. derivación del acadio *saqqu*, que a través del fenicio y del heb. pasó también a las lenguas indoeuropeas, gr. 4526 *sakkos*, σάκκος, y lat. *saccus* = «saco [de trigo, de dinero, etc.]», también «vestido grosero», por estar hecho de tela de saco, y de ahí «cilicio» (Lc. 10:13; Ap. 6:12).

En su origen fue el nombre dado a un tejido basto hecho de pelo de cabra o camello, con el que se fabricaban sacos y vestidos burdos, manufactura que floreció principalmente en > Cilicia. Cuando se trata de la confección de sacos para el grano, la misma palabra describe tanto el material como el producto (Gn. 42:25; Lv. 11:32; Jos. 9:4). Cuando alguien se vestía de saco como símbolo de dolor o de arrepentimiento, se llevaba en contacto directo con la piel, y no se sacaba por la noche; en estos casos las cenizas eran un frecuente acompañamiento (1 R. 21:27; 2 R. 6:30; Est. 4:21; Job 16:15; Joel 1:13; Lc. 10:13). El vestido de pelo de camello que usaba Juan el Bautista era propiamente un «saco» (Mt. 3:4; Mc. 1:6). En el Ap. los dos testigos o profetas van vestidos de saco (Ap. 11:3).

No están claros los orígenes del saco como vestido especial, pero no hay duda sobre su empleo desde tiempos muy antiguos en circunstancias particularmente graves y de clara significación religiosa. Véase CILICIO, DUELO, LUTO.

SACRAMENTO

Del lat. *sacramentum*, entre los romanos era el «juramento militar de alistamiento» por el que el soldado prometía fidelidad a su general. Este término fue adoptado por los escitores eclesiásticos latinos para denotar las ordenanzas religiosas por las que los cristianos se aprestaban a entrar en la «milicia» de Cristo, quedando bajo obligación de obedecer a Dios, obligación igualmente sagrada que un juramento. En el lenguaje jurídico, *sacramentum* se aplicaba a la suma o depósito de dinero que se entregaba a los dioses como garantía de la buena fe de la causa de un proceso; iba sin duda acompañado de un juramento ante los sacerdotes.

La palabra «sacramento» no se encuentra en el NT, ni tampoco la gr. *mysterion*, μυστήριον, que se considera su equivalente. En ningún caso se aplica al > bautismo o la > Cena del Señor, pero vino a ser utilizado por los cristianos, modificando su significado, para designar todo acto u objeto de carácter sagrado. La Iglesia griega todavía designa como «siete misterios» lo que la latina llama «siete sacramentos».

El primero que usó la palabra *sacramentum* en un contexto cultual cristiano, sin limitar, sin embargo, su significado al sacramento en el sentido actual, parece haber sido Tertuliano. Traducía las categorías propias de la exégesis bíblica de los Padres, de imagen, figura, tipo, semejanza. Sacramentos eran, del mismo modo, los personajes del AT y NT, las gestos y las palabras de Jesús, los ritos y los símbolos de la liturgia de la Iglesia. En la época de San Agustín es cuando el término *sacramentum* comienza a tener un significado más preciso y casi técnico. Para él el *sacramento* es un signo sagrado (*signum sacrum*) que tiene cierta semejanza con lo que significa, pero distinto de la realidad designada por él. Véase BAUTISMO, EUCARISTÍA, MISTERIO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Ruffini, "Sacramento", en *NDT* II,1550-1571 (Cristiandad 1982); A. Santantoni, "Sacramentos", en *DTF*; H. Vorglimmler, *Teología de los sacramentos* (Herder 1989).

SACRIFICIO

Lat. *sacrificium*, ofrenda o inmolación a la divinidad con fines expiatorios o propiciatorios.

1. Vocabulario.
2. Sacrificios en la antigüedad.
3. Sacrificios bíblicos.
4. Sacrificio diario.
5. Los profetas y los sacrificios.
6. Sacrificio de la Nueva Alianza.

I. VOCABULARIO. El sacrificio pertenece al fenómeno religioso por naturaleza propia. Es consustancial a él. Todas las religiones, en una forma u otra, han practicado sacrificios rituales y los han ofrecido mediante personas consagradas a tal fin. Los principales términos heb. utilizados con referencia a los sacrificios son:

1. Heb. 7133 *qorbán*, קָרְבָּן, algo «acercado» al altar, «presente» u «ofrenda», de la raíz *qarab*, קרב = «acercar». El el vocablo general que designa toda oblación hecha a Dios; gral. traducido por 1435 *doron*, δῶρον, «don, presente, ofrenda» (*korbân, hó esti doron*, κορβᾶν, ὅ ἐστι δῶρον, Mc. 7:11), o 4376 *prosphorá*, προσφορά, lit. «algo que se trae», relacionado con «ofrecer», de donde «ofrenda». *Qorbán* se aplica tanto a las ofrendas cruentas como a las incruentas. Este *qorbán* puede consistir en un animal, que se inmola en reverencia del Señor y se llama *zebaj*, «sacrificio», o en frutos del campo, *minjah*, «ofrenda».

2. Heb. 2077 *zebaj*, זֶבַח, de la raíz *zabaj*, זבח, que sig. prim. «matar, inmolar», generalmente referido al sacrificio de animales. Así, es necesario distinguir entre ofrendas sin sangre, *menajoth*, מְנָחֹת, y sacrificios cruentos, *zebajim*, זְבָחִים (cf. 1 Sam. 2:29; 3:14, Sal. 40:6; Heb. 8:3). «El sacrificio y la ofrenda no te agradan», se lee en el Salmo 40:6, traducido por la LXX: *thysían kaí prosphorán*, θυσίαν καὶ προσφοράν. Este vocablo se encuentra en otras lenguas semíticas: acadio, ugarítico, fenicio, arameo y árabe. *Zebaj* se continuó usando en el heb. mishnaico y se sigue empleando en hebreo moderno. Aparace 162 veces en el AT, la primera en Gn. 31:54, cuando «Jacob ofreció un sacrificio en el monte y llamó a sus parientes a comer. Ellos comieron y pasaron aquella noche en el monte».

3. Heb. 4503 *minjah*, מִנְחָה = «división en porciones», de la raíz *manaj*, מנח, «dar», empleada en Gn. 32:13,20,21, para describir el presente de Jacob a Esaú (Sept. *doron*, δῶρον), y cuyo significado tiene que ver con las > ofrendas y sacrificios incruentos.

4. En el NT el término más usado para «sacrificio» es 2378 *thysía*, θυσία, de *thýo*, θύω, que significa prim. el acto de la ofrenda; luego, objetivamente, aquello que es ofrecido, principalmente animales (Mt. 9:13; 12:7; Mc. 9:49; 12:33; Lc. 2:24; 13:1; Hch. 7:42; 1 Cor. 10:18; Heb. 5:1; 7:27; 8:3; 9:9; 10:1,5,8,11; 11:4). Indica el sacrificio de Cristo en la cruz (Ef. 5:2; Heb. 9:23), donde el plural comprende antitípicamente las varias formas de sacrificios levíticos en su carácter típico (Heb. 9:26; 10:12, 26).

II. SACRIFICIOS EN LA ANTIGÜEDAD. Los etnólogos e historiadores de las religiones convienen en que el sacrificio es tan universal como la misma religión. En sus primeros estadios, el sacrificio tenía frecuentemente la finalidad de proporcionar alimentos al dios; según la tradición mesopotámica, la humanidd fue creada para el servicio de los dioses mediante la ofrenda de sacrificios y la construcción de templos. Los dioses, tanto los caldeos como los egipcios y hasta los griegos, estaban sometidos, igual que los reyes, al hambre y a la sed, y era preciso proveer a sus

necesidades para tenerlos propicios. Y si no sentían la necesidad de los manjares, sentían el placer de comerlos igual que los hombres. En algunas religiones primitivas se supone que el sacrificio era capaz de calmar la agresividad de los dioses y de los espíritus maléficos para que no dañaran a los humanos. En las religiones antiguas el sacrificio, generalmente de animales y productos de la tierra, se ofrece para propiciar a la divinidad ofendida. En casos extremos y tiempos de calamidad inaudita se recurría al sacrificio de seres humanos, principalmente hijos de nobles, que por su rango se creían más capaces de satisfacer y aplacar a las divinidades supuestamente ofendidas. Los cananeos practicaban sacrificios humanos; así, vemos que los gabaonitas sacrificaron a siete hijos de Saúl (2 Sam. 21:1-14) y desmembraron sus cuerpos «ante Yahvé, en el monte» (v. 9), como un rito de fertilidad. Cuando el rey de Moab se vio sitiado en la ciudad de Qir-Heres por el ejército de Israel, de Judá y de Edom, sacrificó a su hijo mayor sobre las murallas. Aunque Israel abominó de tales atrocidades, la historia bíblica registra prácticas semejantes en su medio, al hacer pasar a sus hijos por el fuego del valle de Ben-Hinnón. Así lo hicieron Ajaz (735-716) y Manasés (687-642), al inmolar a sus hijos por el fuego (cf. 2 R. 16:3 y 21:6; ver también Jer. 7:31; 19:5; Ez. 16). Con todo, los sacerdotes y profetas de Yahvé rechazaron siempre semejantes practicas, considerándolas «abominaciones» (Dt. 12:31, ver también Lv. 18:21; 20:2-5; Dt. 18:31). El sacrificio de animales era el sustituto común del sacrificio humano. La historia del sacrificio de Abraham enseña, al menos de manera implícita, que Yahvé no quiere ser honrado con esta clase de sacrificios (Gn. 22).

Para los antiguos árabes el sacrificio requería la efusión de sangre de la víctima; la sangre, símbolo de fraternidad, servía para sellar la unión, ya fuera entre hermanos, o con Dios. En otros lugares, la comida, sobre todo si se consume la víctima en grupo, da a la fraternidad de sangre un carácter sagrado. En Egipto, el sacrificio cotidiano revestía el carácter de una comida ofrecida a la divinidad, y no se duda en llevar a la boca de la estatua divina el muslo sangrante de la víctima y mancharle los labios. Se sabe que estas ofrendas se practicaban también entre los caldeos, como testifica el libro de Daniel (Dn. 14:5). Entre los hebreos, la > sangre no podía ser ingerida en manera alguna; el sacerdote era el encargado de hacerla correr sobre el altar como expiación por el pecado. Entonces la víctima podía ser comida por los fieles, dividida en tres partes: una para Dios, otra para el sacerdote y la tercera para el oferente. A Dios se ofrecía, además de la sangre, la > grasa, considerada como una parte noble, que se quemaba (Lv. 3:16-17).

III. SACRIFICIOS BÍBLICOS. El primer sacrificio mencionado en la Biblia de una manera expresa es el efectuado por Abel, aunque hay una indicación claramente implícita de la muerte de unas víctimas en el hecho de que Adán y Eva fueron vestidos por Dios con túnicas de pieles después de su desobediencia (Gn. 4:4; cf. 3:21). Antes de la institución del > sacerdocio levítico, fueron ofrecidos sacrificios por Noé (Gn. 8:20-21), Abraham (Gn. 12:7, 8), Isaac (Gn. 26:25) y Jacob (Gn. 33:20). En todos ellos nunca encontramos alusión alguna a la expiación, como será la norma en los sacrificios mosaicos.

En el período mosáico el sistema sacrificial se inicia con la celebración de la Pascua en el desierto (Ex. 24). Este sacrificio inauguró solemnemente la alianza con Dios en el Sinaí (vv. 4-5). En la generalidad de los sacrificios ofrecidos a Dios bajo la Ley, se supone en el ofrendante la consciencia de que la muerte, como juicio de Dios, estaba sobre él. Por ello, se había de dar muerte al animal ofrendado en sacrificio para que fuera aceptado por parte de Dios como expiación de la culpa. De hecho, el término «sacrificio» se usa en muchas ocasiones para denotar el acto de dar muerte.

Los principales sacrificios son de tres clases: holocausto, comunión y expiación.

1. *Holocausto*, heb. *olah*, עֹלָה, de una raíz que significa «subir»; Sept. gral. *holokaútoma*, ὁλοκαύτωμα. Sacrificio en que la víctima —toro, cabrito, cordero o palomino, ya sólo se admitían animales machos— «sube» sobre el altar, donde se la quema enteramente, y así «asciende» hasta Dios convertida en humo. El oferente imponía la mano sobre la víctima para indicar que esta le pertenecía y que él era quien la ofrecía. Este sacrificio se acompañaba de una ofrenda (*minjah*) de flor de harina amasada con aceite y de una libación de vino. En la época antigua expresaba acción de gracias (cf. 1 Sam. 6:14) e incluso oración de petición (cf. 1 Sam. 7:9). El Levítico le concede un valor expiatorio. La combustión total de la víctima expresa bien el carácter irrevocable y la totalidad del don. Véase HOLOCAUSTO.

2. *Ofrendas de paz*, en heb. pl. *zebaj shelámim*, זֶבַח שְׁלָמִים, o simplemente *zebaj*, זֶבַח, o *shelámim*, שְׁלָמִים. La traducción de estos términos es ambigua, *zebaj* designa cualquier clase de sacrificio sangriento que incluya una comida religiosa; *shelámim* es susceptible de numerosas interpretaciones desde el punto de vista semántico. Se puede referir a un sacrificio de paz o «pacífico», o también a un sacrificio ofrecido a modo de tributo, para restablecer las relaciones con Dios, es decir, sacrificio de alianza. Las víctimas eran las mismas que las del holocausto, excluyendo las aves. En cambio, podían ser hembras, mientras que en el holocausto, como queda dicho, tenían que ser obligatoriamente machos. También en este sacrificio era necesaria la imposición de manos sobre la víctima y la efusión de sangre sobre el altar.

Tenía un carácter festivo y gozoso. Conllevaba «alegrarse delante de Yahvé» (Dt. 14:26). El altar era «la mesa de Yahvé» (Ex. 44:16; Mal. 1:7, 12); las ofrendas rituales eran «el alimento de Yahvé» (Lv. 21:6, 8; 22:25; Nm. 28:2; Ez. 44:7). Se depositaban también ante él los panes de la proposición (Lv. 24:5-9), aceite y vino (Nm. 15:1-12), y también > sal, condimento necesario para la comida, que se debía usar en toda ofrenda, y recibe el nombre de «la sal del pacto de tu Dios» (Lv. 2:13; cf. Ez. 43:24). Véase OFRENDA DE PAZ.

3. *Sacrificio expiatorio* o *por el pecado*. Para designarlo, el heb. posee dos términos:

1) *Jattath*, חַטָּאת, de la raíz que significa «pecar»; Sept. gral. *perí hamartías*, περὶ ἁμαρτίας, traducido constantemente como «expiación» y «expiación por el pecado» (Lv. 4:1-5:13; 6:17-23).

2) *Asham*, אָשָׁם (una vez fem. en Lv. 6:5, *ashemah*, אַשְׁמָה), de la raíz que significa «ser culpable»; Sept. gral. *plemmeleía*, πλημμελεία, traducido como «sacrificio por la culpa», designa también la ofensa, el medio de repararla y el sacrificio de reparación (Lv 5:14-16; 7:1-6).

La diferencia entre sacrificio de reparación y sacrificio por el pecado era más bien pequeña. En Lv. 7:7 se afirma incluso que los ritos son idénticos. Se ha pensado que *jattath* tenía un alcance más amplio y que *asham* se refería, sobre todo, a las faltas cometidas contra Dios o contra el prójimo, que connotaban culpa y, por tanto, imponían a este sacrificio su carácter de reparación, porque una falta cometida contra un semejante violaba los derechos de Dios y se debía hacer restitución también, con la adición de un quinto del perjuicio. En Lv. 14, para la purificación del leproso se establece la ofrenda de un sacrificio por el pecado y otro por la culpa; las mismas que cuando un nazareo quedaba contaminado (Nm. 6:10-12). Así, es evidente que el sacrificio por la culpa es una variedad del sacrificio por el pecado.

Tanto los machos como las hembras podrían ser utilizados para las ofrendas por el pecado; y también se podrían usar las tórtolas, algunas veces independientemente y en otras como substitutos de

animales mayores; y en casos de extrema pobreza también se podría utilizar sólo harina (Lv. 14:12; Nm. 6:12). Todos los animales del sacrificio debían ser llevados «delante de Yahvé», es decir, delante del altar de ofrenda encendida (Lv. 1:3, 5, 11; 3:1, 7, 12; 4:4). Allí debía poner el oferente su mano sobre la cabeza del animal (Lv. 1:4) y entonces sacrificarlo, desollarlo, cortarlo en trozos, y prepararlo para la ofrenda de sacrificio; después de lo cual el sacerdote ayudaría a rociar la sangre y a quemarlo sobre el fuego del altar (Lv. 1:5–9; 6:2s.; 21:6).

Lo que caracteriza al rito de expiación es la importancia que en él se concede a la sangre. Así, en el sacrificio ofrecido por el pecado por parte del sacerdote o de toda la congregación (Lv. 4:13-21), el sacerdote recoge la sangre, la lleva al Lugar Santísimo, hace siete aspersiones delante del velo, «delante de Yahvé» (v. 17), deposita una parte en los cuernos del altar del incienso y vierte el resto al pie del altar de los holocaustos. La sangre se considera como «el alma» de la víctima, no se podía comer, era su vida (Gn. 9:4; Dt. 12:23), y ahí residía su valor expiatorio y sustitutivo (Lv. 17:11). La grasa de las ofrendas tenía que ser siempre quemada. En caso de que se tratara del pecado de un jefe del pueblo o de alguno de los súbditos, la sangre era untada sobre el altar de bronce, el lugar donde el pueblo se allegaba. Con ello se restauraba también la comunión entre los individuos.

De la ofrenda por el pecado no se dice que sea, como un todo, olor grato: el pecado es el concepto dominante en esta ofrenda, pero la > grosura se quemaba sobre el altar como olor grato (Lv. 4:31).

En los casos que se prevén en Lv. 5:1-13, donde se trata específicamente de infracciones de normas u ordenanzas, se considera la capacidad económica del ofrendante. Si alguien no podía llevar una cordera o una cabra, se le permitía que llevara dos tórtolas; y si ni siquiera podía costearlas, ni tan solo dos palominos, podía entonces llevar la décima parte de un efa de flor de harina. Esto no parece concordar con la necesidad de derramamiento de sangre para remisión, pero el memorial quemado sobre el altar tipificaba el juicio de Dios sobre el pecado. Hacía que la ofrenda pudiera estar al alcance de todos, de manera que la más pobre de las almas tuviera manera de encontrarse con Dios en lo referente a su pecado.

IV. SACRIFICIO DIARIO. El sacrificio diario o continuo, heb. *olath hattamid*, עֹלַת הַתָּמִיד; Josefo, *holokaútoma endelkhismû*, ὁλοκαύτωμα ἐνδελχισμοῦ, *endelkhismós*, ἐνδελεχισμός (*Guerras*, 7, 2, 1); en el Talmud se lo llama simplemente *hattamid*, הַתָּמִיד, «el continuo». Consistía en el sacrificio de dos corderos de un año, inmolados diariamente en el gran altar por el sacerdote en nombre de toda la nación (*ek tu demosíu analómatos*, ἐκ τοῦ δημοσίου ἀναλώματος, Josefo, *Ant*. 3, 10, 1). El primero era inmolado tan pronto rayaba la luz del alba (*Mishnah*, Tamid, 3, 2), es decir, al amanecer, y el otro, al llegar la noche (Ex. 29:38-39), el «sacrificio del atardecer» (*minjath éreb*, מִנְחַת עֶרֶב, Dan. 9:21).

Con cada cordero era necesario ofrecer la décima parte de un efa de harina fina, mezclada con la cuarta parte de un hin de aceite puro de olivas, acompañado de la libación de la cuarta parte de un hin de vino. «Esto será, a través de vuestras generaciones, el holocausto continuo delante de Yahvé» (Ex. 29:38-42; Nm. 28:3-8; Esd. 3:5) No se suspendía ni en sábados ni en fiestas (Nm. 28:9ss., 15ss); ni siquiera durante la Pascua. Tenía un gran valor para los fieles, y su interrupción es considerada una gran calamidad, semejante a la > abominación desoladora (Dn. 8:11, 13; 9:27; 11:31; 12:11).

V. LOS PROFETAS Y LOS SACRIFICIOS. En épocas de decadencia espiritual, cuando las ceremonias y sacrificios se habían convertido en una rutina meramente legalista, sin justicia, los

profetas se expresan con vehemencia contra este género de piedad hipócrita. Porque «obedecer es mejor que los sacrificios, y el prestar atención que la grosura de los carneros» (1 Sam. 15:22). Dios, llegan a decir, aborrece la multiplicación de los holocaustos cuando las manos de los ofrendantes están manchadas de crímenes (Is. 1:11-15). Oseas afirma: «Porque misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocausto» (Os. 6:6). Dios no mira las ofrendas ni las acepta cuando no se respetan la condiciones de la Alianza (cf. Mal. 2:13-14). Muchos textos de la época dan a entender con una claridad meridiana que antes y por encima de cualquier sacrificio material, Dios desea lo que es condición previa indispensable: un corazón contrito y humillado (cf. Miq. 6:6-8; Sal. 51:18-19). En un texto muy significativo, el autor presenta a Dios pleiteando y polemizando con Israel a causa de los sacrificios, y le aclara que no aceptará «toros de tu casa, ni machos cabríos de tus rediles», por una sencilla razón de suprema soberanía celestial: «porque míos son todos los animales del bosque, los millares del ganado en mis montes. Conozco todas las aves de las alturas, y las criaturas del campo son mías. Si yo tuviese hambre, no te lo diría a ti, porque mío es el mundo y su plenitud. ¿He de comer la carne de los toros? ¿He de beber la sangre de los machos cabríos? ¡Sacrifica a Dios acciones de gracias! ¡Paga tus votos al Altísimo! ¡Invócame en el día de la angustia; yo te libraré, y tú me glorificarás» (Sal. 50:7-15).

En un extraño pasaje, el profeta Amós echa en cara al pueblo que no le había ofrecido sacrificios y ofrendas durante los cuarenta años en el desierto, al contrario: «llevasteis el tabernáculo de vuestros ídolos Moloc y Quiún, la estrella de vuestros dioses que os habéis hecho» (Am. 5:25-26; comp. Dt. 12:14). Este extremo parece estar confirmado en Hch. 7:41-43. Otros han creído que, a causa de la falta de ganado, los sacrificios privados hubieran sido casi imposibles en el desierto. El pasaje de Jer. 7:21-23 parece a primera vista más difícil de explicar: Dios no habría dado a los israelitas ninguna orden acerca del tema de los holocaustos y de los sacrificios a su salida de Egipto, sino que les habría demandado que anduvieran en sus caminos. Algunos hebraístas consideran que la expresión traducida en el v. 22 como «ni nada les mandé acerca de holocaustos» significa con frecuencia «a causa de» o «en vista de» (cf. Dt. 4:21). El sentido sería que Dios no habló a los primeros israelitas con vistas a los sacrificios, sino con vistas a su obediencia. Los sacrificios no eran el fin que Dios tenía *in mente*, sino la obediencia de corazón y la práctica de la justicia; solo entonces «vendrán de las ciudades de Judá, de los alrededores de Jerusalén, de la tierra de Benjamín, de la Sefela, de la región montañosa y del Neguev, trayendo holocaustos, sacrificios, ofrendas vegetales e incienso, y trayendo a la casa de Yahvé sacrificios de acción de gracias» (Jer. 17:22, 26).

VI. SACRIFICIO DE LA NUEVA ALIANZA. En los escritos de los autores apostólicos late el vocabulario sacrificial cada vez que se refieren a la muerte de Cristo. La muerte de Jesús, que un principio supuso para ellos el mayor escándolo, se entiende a partir de la Resurrección como el cumplimiento de las figuras y sombras del sistema sacrificial que apuntaban a la plena realidad de Jesús, desde su consagración hasta la muerte. Cristo es para ellos el antitipo de todos los sacrificios. Él es el Siervo de Yahvé que entrega su vida en rescate por la multitud (Is. 53:5), el Cordero pascual que quita el pecado del mundo (Jn. 1:29, 36; 1 Cor 5:7; 1 Pd. 1:2.9; 3:18), la nueva Alianza que completa la del Sinaí, sellada con su sangre (Mt. 26:28).

Esta creencia hay que retrotraerla a la misma conciencia de Jesús, que entiende su muerte como un sacrificio expiatorio, como se colige de sus palabras y actos, y así lo entendieron sus apóstoles. La enseñanza de San Pablo es en esto muy explícita: «Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por

nosotros como ofrenda y sacrificio en olor fragante a Dios» (Ef. 5:2; Ro. 3:25). Pablo afirma con una imagen atrevida: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado» (2 Cor. 5:21), es decir, víctima por el pecado, teniendo en cuenta que *jattath* designa tanto el sacrificio como la víctima. Juan, por su parte, dice: «Él es víctima de propiación por nuestros pecados» (1 Jn. 2:2; cf. 4:10). De modo que, si «Cristo murió por nosotros» (Ro. 5:8; Gál. 2:20), ahora «en Él tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados» (Ef. 1:7; Col. 1:20).

En la Epístola a los Hebreos se expone en detalle el contraste entre la posición del judío, para el que todos los sacrificios tenían que ser repetidos, y la posición del cristiano, que mediante el único sacrificio de Cristo, que no admite repetición, quedan perfectos para siempre, y tienen asimismo acceso al Lugar Santísimo, porque el gran Sumo Sacerdote ha entrado en él. Los antiguos sacrificios judíos, aunque establecidos por Dios, como figuras anunciadoras de la plenitud mesiánica, «nunca podían quitar los pecados», por mucho que se reiterasen (Heb. 10:11), y que por eso mismo estaban llamados a desaparecer «a causa de su ineficacia e inutilidad» (Heb. 7:18). Ahora, en cambio, en la plenitud de los tiempos o «consumación de los siglos», en la Alianza Nueva, nos ha sido dado Jesucristo, el Sacerdote santo, inocente e inmaculado (Heb. 7:26-28), que siendo plenamente divino (Heb. 1:1-2; 3:6) y perfectamente humano (Heb. 2:11-17; 4:15; 5:8), es capaz de ofrecer una sola vez un sacrificio único, el del Calvario (Heb. 9:26-28), de grandiosa y total eficacia para santificar a los creyentes (Heb. 7:16-24; 9:26; 10:4, 10, 14). La perfección de este sacrifico está significada por la > Resurrección y la > Ascensión, que el autor llama la entrada en la tienda celestial: «penetró en el santuario una vez para siempre» (Heb. 9:12). En el antiguo holocausto, el humo que subía al cielo era una oración mediante la que el hombre pedía a Dios que aceptase su ofrenda significada por la víctima. Aquí es el mismo oferente quien es recibido en el cielo.

El Apocalipsis, siguiendo con la imagen del Cordero pascual, el que con su muerte «quita el pecado del mundo» (Jn. 1:29, 36) y que, según disponía la antigua Ley Mosaica, ninguno de sus huesos fue quebrado en la cruz (Ex. 12:46; Jn. 19:37), queda para siempre como Cordero inmolado que preside ante el Padre la adoración celestial (Ap. 5:6, 9, 12). Los fieles son «los que lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero» (Ap. 7:14), «los que han vencido por la sangre del Cordero» (Ap. 12:11). El Cordero, que está en medio del trono, es a la vez el pastor que guiará a los suyos a fuentes de agua viva (Ap. 7:17). Se resumen aquí las ideas implicitas en la ofrenda: comunión, purificación y vida eterna.

Ahora los cristianos, «rescatados no con plata y oro, corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin defecto ni mancha» (1Pd. 1:18-19), tienen un ministerio sacrificial de eterna alegría, consistente en la ofrenda de su cuerpo como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, lo cual constituye su culto racional (Ro. 12:1; 2 Cor. 8:5; Fil. 4:18). Con ello ofrece a Cristo el sacrificio de alabanzas a Dios, y los actos de bondad y de comunicar de lo propio a los demás son sacrificios agradables a Dios (Heb. 13:15, 16; 1 Pd. 2:5). Véase CORBÁN, CORDERO, EXPIACIÓN, HOLOCAUSTO, OBLACIÓN, OFRENDA, PASCUA, SUMO SACERDOTE, SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA: R. Abba, “The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice”, *BTB* 7 (1977), 123-38; W.F. Albright, *Penitence and Sacrifice in Early Israel* (Brill, Leiden 1963); G.A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance* (Scholars Press 1987); A.I. *Baumgarten*, ed., *Sacrifice in religious experience* (Brill, Leiden 2002); R.T. Beckwith y M. J. Selmanm *Sacrifice in the Bible* (Baker/Paternoster 1995); M.F.C. Bourdillon y M. Fortes, eds., *Sacrifice* (Academic Press, Londres 1980); S.G.F. Brandon, “Sacrificio”, en *DRC*, 1262-1264; H. Cazelles, “Sacrificio”, en *DTB*, 958-961; A. Charbel, “Sacrificio”, en *EB* VI, 319-331; B. Chilton, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within the Cultural History of Sacrifice* (State University, Pennsylvania 1992); G. Cornfeld, “Sacrificios y ofrendas”, en *EMB* II, 412-424; L. Deiss, *La Cena del Señor* (DDB

1989); J. Dunnill, *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews* (CUP 1992); G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice* (KTAV, Nueva York 1971, org. 1925); A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (Scholars Press 1975); F.C.N. Hicks, *The Fullness of Sacrifice* 3d edition (SPCK 1953); H. Hubert, *Sacrifice: Its Nature and Function* (UCP 1964); E.O. James, *The Origins of Sacrifice* (Londres 1933); D.F. Kidner, *Sacrifice in the Old Testament* (Tyndale 1952); J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (OUP 2005); M. Levering, *Sacrifice and Community: Jewish Offering and Christian Eucharist* (Blackwell 2008); D.J. McCarthy, "The Symbolism of Blood Sacrifice", *JBL* 88 (1969), 167-76; J. Milgrom, "Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice", *ZAW* 89 (1977) 273-275; A. de Mingo Kaminouchi, *Símbolos de salvación. Redención, victoria, sacrificio* (Sígueme 2007); W.O.E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel* (Hodder & Stoughton 1937); M. Ottosson, "Sacrifice and Sacred Meals in Ancient Israel", en T. Linders y G. Nordquist, eds., Gifts to the Gods, 133-136 (Academiae Ubsaliensis, Uppsala 1987); P. Rigby, "A Structural Analysis of Israelite Sacrifice and Its Other Institutions", en *Eglise et théologie* 11 (1980), 299-351; H.H. Rowley, "The Meaning of Sacrifice in the Old Testament", *Bulletin of John Rylands Library* 33 (Sept. 1950), 95-100; Id., "The Religious Values of Sacrifices", *Expository Times* 58 (1946) 69-71; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice* (University of Wales Press, Cardiff 1964); D.C. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice* (OUP 2011); R.K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religion and Early Judaism* (Scribner 1952).

A. ROPERO

SACRILEGIO

Gr. vb. 2416 *hierosyleo*, ἱεροσυλέω = «robar un templo», relacionado con *hierón*, «templo», y *sylao*, «robar» (Ro. 2:22); nombre *hierósylos*, ἱερόσυλος (Hch. 19:37).

Violación o profanación de un lugar, persona u objeto sagrado. Aunque el término no aparece en el AT, la idea se incluye entre las prohibiciones respecto a la profanación de las cosas sagradas (Lv. 19:8; 21:22) o del «pacto de nuestros padres» (Mal. 2:10). Se puede decir que el primer acto sacrílego de la historia bíblica es la venta de Esaú de su primogenitura (Gn. 25:33), por lo que es puesto como ejemplo de «inmoral y profano» (Heb. 12:16). En el libro segundo de Macabeos se emplea el término «sacrilegio» en tres ocasiones: al referir las expoliaciones de Lísimaco en el Templo de Jerusalén, a quien el pueblo linchó en el mismo lugar sagrado; los intentos de profanación de Antíoco Epífanes en Persépolis; y la muerte del impío Arquelao.

Un acusación directa de sacrilegio se hizo contra los misioneros cristianos por parte de > Demetrio, platero de Éfeso, pero el magistrado de la ciudad no le encontró fundamento: «Habéis traído a estos hombres que ni han cometido sacrilegio [*hierósylos*, ἱερόσυλος, lit. «robado en el templo»] ni han blasfemado a nuestra diosa» (Hch. 19:37). También el apóstol Pablo se refiere a este tipo de delitos en Ro. 2:22: «Tú que abominas a los ídolos, ¿cometes sacrilegio?», gr. *hierosyleo*, ἱεροσυλέω, cuya traducción correcta es «¿despojas los templos?», o «¿saqueas templos?».

Poco más leemos en el NT respecto al sacrilegio, excepto la represión de Pablo de la conducta profana de los corintios en la celebración de la Cena del Señor: «El que come y bebe, no discerniendo el cuerpo, juicio come y bebe para sí» (1 Cor. 11:29), con el resultado de enfermedad, debilidad y muerte. Entre los griegos y los romanos el sacrilegio se castigaba con la muerte. Sacrilegio cometía la persona impura que cruzaba el umbral del templo, escupía o se sonaba la nariz dentro de él. Sacrilegio era cortar los árboles consagrados o construir o cavar en un terreno donde había caído un rayo; también realizar un sacrificio sin haber sido rociado por el sacerdote con el agua lustral; o consagrar a una persona tullida al sacerdocio (comp. Lv. 21:21), y muchos otros casos referidos en la literatura grecorromana. Véase ABOMINACIÓN, PROFANAR, ROBO.

SADOC

Heb. 6659 *Tsadoq*, צָד ק = «justo, recto»; Sept. *Zadok*, Ζαδώκ v. *Sadduk*, Σαδδούκ, *Sadok*, Σαδώκ,

etc.; Josefo *Sádokos*, Σάδωκος (*Ant*. 7, 2, 2, etc.). Nombre de varios personajes del AT.

1. Hijo de Ahitob (2 Sam. 8:17), descendiente de Eleazar, hijo de Aarón (1 Cro. 24:3). Era indudablemente el hombre valeroso que acompañó a los jefes de las tribus a Hebrón para transferir la corona de Saúl a David (1 Cro. 12:27, 28). Al comienzo del reinado de David, Sadoc fue sumo sacerdote al mismo tiempo que Abiatar (2 Sam. 8:17). Cuando la revuelta de Absalón, Sadoc y Abiatar permanecieron fieles a David acompañándole en su huida. El rey les ordenó que volvieran a Jerusalén para observar cómo se desarrollaban los acontecimientos (2 Sam. 15:24-29). Después de la muerte de Absalón, David envió a decir a Sadoc y a Abiatar que convenía sugerir a los ancianos que volvieran a llamar al rey (2 Sam. 19:11). Cuando Adonías intentó usurpar el trono del anciano rey, Sadoc permaneció fiel a David, en tanto que Abiatar tomó el partido del rebelde Adonías contra Salomón (1 R. 1:7, 8). El monarca se enteró del complot; dio orden a Sadoc y al profeta Natán que confirieran a Salomón la unción real (1 R. 1:32-45). Salomón despojó a Abiatar del sumo sacerdocio, cargo que entonces ostentó Sadoc en solitario hasta su muerte (1 R. 2:26, 27; cf. 4:4). Así, esta alta función pasó a la línea de Eleazar.

2. Miembro de la familia de los sumos sacerdotes y padre de Salum (1 Cro. 6:12). Descendía del segundo Ahitob (1 Cro. 6:12; Esd. 7:2) y del segundo Meraiot (1 Cro. 9:11; Neh. 11:11).

3. Padre de > Jerusa, que fue esposa del rey > Uzías y madre del rey Jotam (2 R. 15:33; 2 Cro. 27:1).

4. Hijo de Baana, restauró una parte de las fortificaciones de Jerusalén (Neh. 3:4). Es posible que sea el mismo que se adhirió a la renovación del pacto (Neh. 10:21).

5. Sacerdote, hijo de Imer. Restauró la fortificación en la zona enfrente de su casa (Neh. 3:29). Es probablemente el escriba a quien Nehemías hizo uno de los principales tesoreros del Templo (Neh. 13:13).

6. Gr. *Sadok*, Σαδώκ. Hijo de Azor y padre de Aquim, en la ascendencia del Señor Jesús (Mt. 1:14).

SADRAC

Heb. 7715 *Shadrakh*, שַׁדְרַךְ, de etimología oscura y de forma casi inexplicable, debido prob. a las transcripciones defectuosas; Sept. *Sedrak*, Σεδράκ v. *Sedrakh*, Σεδράχ; Vulg. *Sidrach*.

Nombre dado por el jefe de los eunucos a Ananías, uno de los tres amigos de Daniel que se mantuvieron fieles al Señor y que fueron más tarde salvados milagrosamente del horno ardiente (Dn. 1:7; 3:12-30). El ejemplo de estos jóvenes es muy citado en la literatura apócrifa y en el período de los Macabeos, cuando muchos mártires parecen haber sido alentados por su ejemplo (cf. 1 Mac. 2, 59, 60; 3 Mac. 6:6; 4 Mac. 13:9; 16:3, 21; 18:12).

SADUCEOS

Gr. prop. *Saddukaîos*, Σαδδουκαῖος, Josefeo y NT 4523 *Saddukaîoi*, Σαδδουκαῖοι; heb. sing. *tsadduqi*, צַדּוּקִי, pl. *tsadduqim*, צַדּוּקִים, «los justos», designación común de una de las tres sectas o partidos religiosos judíos en tiempos de Jesús (Mt. 3:7; 16:1, 6, 11, 12; 22:23, 34; Mc. 12:18; Lc. 20:27; Hch. 4:1; 5:17; 23:6-8). Algunos Padres de la Iglesia derivaban su nombre de Sadoc, un discípulo de Antígono de Soho, 200-170 a.C. Sin embargo, no hay ningún precedente judío de un grupo religioso que se llamase por el nombre de su fundador. Además, en la literatura talmúdica más

antigua no hay noticias de ningún Sadoc en esta línea. Según W. Manson, vendría del nombre *sýndikos*, σύνδικος, «abogado, defensor de la justicia», pues los saduceos eran miembros del > Sanedrín. Pero no es una hipótesis admisible. Más seguro es remontarse al sumo sacerdote que vivió en la época de David, llamado > Sadoc, *Tsadoq*, צָדֹק (2 Sam. 8:17), escrito *Sadduk*, Σαδδούκ, en el gr. de la LXX. Los saduceos se llamaban a sí mismos *tsadduqim*, «los justos». El sumo sacerdocio fue ostentado por los descendientes de este Sadoc hasta la turbulenta época de los > Macabeos. Sus descendientes y partisanos se llamaron sadoquitas.

En la época de Antíoco Epífanes (175-163 a.C.), numerosos sacerdotes aceptaron la cultura > helenística (2 Mac. 4:14-16), y los sumos sacerdotes Jasón, Menelao y Alcimo se mostraron partidarios de ella. Bajo los Macabeos, el pueblo se declaró resueltamente partidario de la religión de Israel y en contra de los usos y costumbres helénicos, tenidos por paganos. Cuando los Macabeos accedieron al sumo sacerdocio, los partidarios de la casa de Sadoc parece que se dividieron en dos ramas: la radical y purista, que desembocaría en el qumranismo; y la acomodaticia, de tendencias helenizantes, de la que surgieron los saduceos, de gran influencia, pues los miembros de la más elevada aristocracia sacerdotal formaban parte de ella. Juan Hircano, Aristóbulo y Alejandro Janneo (135-78 a.C.) favorecieron a los saduceos. Bajo el dominio de los romanos y de Herodes, la política dependía en gran parte de los saduceos; los sumos sacerdotes de este período pertenecían a este partido (Hch. 5:17; *Ant*. 20, 9, 1).

Relativamente poco numerosos, gracias a su elevada instrucción y su riqueza, los saduceos eran muy influyentes y acaparaban altas funciones públicas (Josefo, *Ant*. 18, 1, 4). Dominaban el Sanedrín y tenían un gran ascendiente sobre los notables y sacerdotes. Constituían un partido opuesto a los fariseos (*Ant*. 113, 10, 6), que daban una gran importancia a la tradición de los antiguos, y a los qumranitas, que se aislaron y tuvieron un desarrollo propio, más exacerbado que los fariseos. Los saduceos se limitaban a los escritos de la Torah, la Ley de Moisés, la única autoridad religosa que reconocían (*Ant*. 13, 10, 6), pero pretendían el derecho de interpretarla a su manera (*Ant*. 18, 1, 4). Se mantenían aferrados a la letra, con el resultado de un gran rigor en el ejercicio de la justicia (*Ant*. 20, 9, 1).

Rechazaban la > tradición oral y toda doctrina posterior a los escritos de la Torah, p.ej.:

a) La resurrección y la retribución en el más allá, afirmando que el alma muere juntamente con el cuerpo (Mt. 22:23-33; Hch. 23:8; *Ant*. 18, 1, 4; *Guerras* 2, 8, 14).

b) La existencia de los ángeles y de los demonios (Hch. 23:8).

c) La predestinación, a la que oponían el libre albedrío. Enseñaban que sufrimos las consecuencias directas de nuestros actos, buenos o malos, aquí en la tierra, y que aparte de esto Dios no se ocupa de nuestra conducta (*Ant*. 13, 5, 9; *Guerras* 2, 8, 14).

Su negación de la resurrección se basaba, según ellos, en el hecho de que la Ley de Moisés no contiene textos explícitos acerca de esta doctrina. Al negar la existencia de ángeles y demonios, los saduceos reaccionaban contra la compleja angeleología del judaísmo apocalíptico de su época, lleno de fantasiosas concepciones. Al principio, esta secta probablemente enseñaba que Dios confiere los castigos y las recompensas en la tierra, según el comportamiento de los hombres. Pero si es cierto que enseñaban, como afirma Josefo, que Dios se desinteresa de nuestra conducta, se enfrentaban abiertamente con la Ley de Moisés que pretendían seguir (Gn. 3:17; 4:7; 6:5-7).

Tanto saduceos como fariseos acudieron a Juan el Bautista en el desierto. El profeta los llamó «generación de víboras» (Mt. 3:7). Se unieron para demandar una señal del cielo a Jesús (Mt. 16:1-4). El Señor puso en guardia a sus discípulos contra uno y otro partido (Mt. 16:6-12). Los saduceos intentaron ponerlo en una posición apurada con la pregunta insidiosa acerca de la resurrección, pero él refutó sus argumentos, y no supieron qué responderle (Mt. 22:23-33). Se unieron a los sacerdotes y al jefe de la guardia del Templo para perseguir a Pedro y a Juan (Hch. 4:1-22). El apóstol Pablo compareció ante el Sanedrín, constituido por saduceos y fariseos, y se valió de las diferencias entre ellos acerca de la resurrección para salvar la vida (Hch. 23:6-10).

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Saduceos”, en *EMB* II, 424-426; A. Edersheim, *La vida de Jesús* (CLIE 1988); J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1980); F. López Melús, “Saduceos”, en *EB* VI 345-350; France Quéré, *Los enemigos de Jesús* (Paulinas 1986); John Riches, *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I* (Almendro 1998); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985).

SAF

Heb. 5593 *Saph*, סַף; Sept. *Seph*, Σέφ v. *Sephé*, Σεφέ; Vulg. *Saph*. Gigante filisteo descendiente de > Harafa, a quien mató > Sibecai, uno de los valientes de David (2 Sam. 21:18). En 1 Cro. 20:4: «Sibecai, de Husa, mató a Sipai, uno de los descendientes de los refaítas». Véase SIPAI.

SAFÁN

Heb. 8227 *Shaphán*, שָׁפָן = «damán, tejón de las rocas»; Sept. *Saphphán*, Σαφφάν, *Saphán*, Σαφάν; Vulg. *Saphan*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Escriba y secretario del rey Josías. El sumo sacerdote Hilcías redescubrió el libro de la Ley y lo hizo entregar a Safán, que lo leyó primero por sí mismo, y después lo leyó al rey. Este envió a Safán, junto con otros israelitas, a consultar a la profetisa > Hulda acerca de las maldiciones consignadas en el libro (2 R. 22:8-14). Safán fue padre de Ahicam (Jer. 26:24; 39:14), de Elasa (Jer. 29:3) y de Gemarías (Jer. 36:10); y abuelo de Gedalías (2 R. 25:22). Toda la familia de Sefán se caracteriza por su inclinación a la alianza con Babilonia y el apoyo que prestaron al profeta Jeremías.

2. Padre de Jaazanías, al que Ezequías acusó de incitar al pueblo a la idolatría (Ez. 8:11).

SAFAT

Heb. 8202 *Shaphat*, שָׁפָט = «Yahvé juzgó»; Sept. *Saphat*, Σαφάτ; Vulg. *Saphat*. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Varón de la tribu de Simeón que fue uno de los doce espías enviados a reconocer la tierra de Canaán (Nm. 13:5).

2. Padre del profeta Eliseo, que vivía, al parecer, en > Abel Meholá, en la época en que su hijo se convirtió en sucesor de Elías (1 R. 1:16, 19; 2 R. 3:11; 6:31).

3. Sexto y último hijo de Semaías y nieto de Zorobabel, del linaje de David (1 Cro. 3:22).

4. Uno de los jefes de la tribu de Gad, que se estableció en el país de Basán (1 Cro. 5:12).

5. Hijo de Adlai, intendente del ganado mayor de David que pastaba en los valles (1 Cro. 27:29).

SAFIR

Heb. 8208 *Shaphir*, שָׁפִיר = «hermosa, agradable»; Sept. traduce como adverbio, *kalôs*, καλῶς; Vulg.

pulchra. Ciudad de Judá menciona una sola vez en el oráculo de Miqueas 1:11. De identificación incierta, Eusebio y Jerónimo la llaman *Sapheír*, Σαφε□ρ, basándose en la grafía *Sameír*, Σαμε□ρ de Jos. 15:48, que corresponde a la Samir del Texto Masorético, y la sitúan en el distrito montañoso entre Eleuterópolis y Ascalón. El dr. Robinson cree que la identificación es incorrecta y piensa que corresponde a la aldea que los árabes llaman *es-Sawafir*, que parece ser el plural de Safir, a unos 12 km. al noreste de Ascalón y a 16 de Beit-Jibrín, en el camino de la costa de Gaza.

J. M. DÍAZ YANES

SAFIRA

Gr. 4551 *Sapphira*, Σαπφ□ρα = «hermosa»; Vulg. *Saphira*. Esposa de > Ananías, miembro de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, que murió por haber mentido a Dios. Safira corrió idéntica suerte por haber participado en el mismo engaño (Hch. 5:1-10). La historia, pese a sus tonos de tristeza, tiene un sentido edificante: en medio de una comunidad en que primaba el afecto fraterno y la comunidad de bienes en solidaridad con los más pobres, mentir a los hermanos equivalía a mentir al Espíritu Santo.

SAGE

Heb. 7681 *Shagé*, גֵּא ָ = «errado»; Sept. *Sagé*, Σαγ□ v. *Solá*, Σωλ□. Hararita, padre de Jonatán, uno de los héroes principales de David (1 Cro. 11:34). En la lista paralela de 2 Sam. 23:33, es llamado «Sama el hararita», prob. variante de Sage, aunque también es posible que Sage sea igual a Age el hararita, variante que se encuentra en algunos mss.

SAGRADO

Heb. 6944 *qódesh*, קֹדֶ = «cosa santa» (Ex. 28:38; 39:1; Lv. 22:2; Nm. 5:10); gr. 2413 *hierós*, □ερ□ς = «consagrado, apartado»; lat. *sacratus* = «sagrado, consagrado», deriv. de *sacrare*, «consagrar», y este de *sacer*, «santo, augusto».

«Sagrado» indica prop. lo que está separado, reservado, lo que es inviolable y digno de un profundo respeto. Lo «sagrado» es un concepto fundamental en la historia de las religiones. Se cree que surge como resultado de las ideas sobre lo > puro y lo > impuro, lo prohibido y lo permitido, lo que es tabú y lo que no lo es, llegando así a la distinción fundamental entre lo sagrado y lo profano, lo santo y lo común. Para pasar de una esfera a otra hay que tomar precauciones especiales, debido a que lo sagrado es concebido en principio como una fuerza o poder peligroso para el hombre que se allega a él sin tomar las medidas convenientes, reguladas por los ritos religiosos. Por eso, el comportamiento frente a lo sagrado está determinado por el temor. Ante la manifestación súbita de lo sagrado el hombre siente miedo, que luego da paso a la confianza (cf. Gn. 15:1; 26:24; 28:17; Ex .3:6; 34:30; Jue. 6:23; 2 Sam. 6:9; Is. 6:5; 41:10).

A lo largo de la historia, el hombre ha atribuido carácter «sagrado» a algunas plantas, animales, ríos, montes, piedras, lugares, personas, astros, sucesos de la vida humana y acciones significativas. Por contraste, lo «profano» indica lo que es «común» a todos los hombres de una tribu o nación fuera del orden de lo sagrado. Lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de ser en el mundo asumidas por el hombre de un modo u otro.

Para el judaísmo el Templo era sagrado, así como las Escrituras, valoración esta última que conserva el cristianismo (cf. 2 Ti. 3:15), y a las que se añaden los escritos surgidos en las asambleas

cristianas con la autoridad de los apóstoles. Esto significa que para el cristiano lo sagrado está ligado a la revelación divina, es decir, a la Palabra de Dios que interpreta, juzga y purifica. Véase COMÚN, HIROFANÍA, IMPURO, PROFANO, SANTO, TEOFANÍA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Guadarrama, Madrid 1967); H-P. Müller, "Santo", en *DTMAT* II, 741-768; R. Otto, *Lo santo* (Alianza, Madrid 1980); J. Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso* (Sígueme 1982); G. Widengren *Fenomenología de la religión* (Cristiandad 1976).

A. ROPERO

SAHADUTA

Aram. 3026 *Yegar-Sahaduthá*, יְגַר ָ הֲד תָא = «montón del testimonio»; Sept. *bunós tes martyrías*, βουν□ς τ□ς μαρτυρ□ας; Vulg. *tumulus testis*. Nombre arameo dado por > Labán a un montón de piedras erigido como memorial de una alianza con Jacob. El patriarca hebreo lo llamó > Galed o Galaad (Gn. 31:47).

SAHARAIM

Heb. 7842 *Shajaráyim*, חֲרַיִם ַ = «doble aurora», es decir, crepúsculo matutino y vespertino; Sept. *Saarem*, Σααρ□μ v. *Saarín*, Σααρ□ν y *Saarel*, Σααρ□λ; Vulg. *Saharaim*. Descendiente del patriarca Benjamín, que habitó en los campos de Moab. Estuvo casado con tres mujeres, a dos de las cuales repudió —Husim y Baara—, mientras que con la tercera, Hodes, tuvo numerosa descendencia (1 Cro. 8:8).

SAHAZIMA

Heb. 7831 *Shajatsimah*, חֲצִימָה ַ , o *Shajatsumah*, חֲצ מָה ַ = «hacia las alturas»; Sept. *Saleím katá thálassan*, Σαλε□μ κατ□ θ□λασσαν, v. *Sasimá*, Σασιμ□; Vulg. *Sehesina*, *Seesima*. Población de la tribu de Isacar, situada entre el Jordán y el monte Tabor, en la frontera oriental de dicha tribu (Jos. 19:22). Se identifica con Tell el-Muqarqas, en la confluencia del Wadi el-Serrar con el Wadi Sirín.

SAHUMERIO

Heb. 6999 *qatar*, קטר, raíz prim. «ahumar» en un lugar cerrado, convertir en fragancia, y su cognado 7004 *qetoreth*, קְטֹרֶת = «incienso, sahumerio». Humo aromático que se ofrece en acto de adoración. Véase INCENSARIO, INCIENSO.

SAL

Heb. 4417 *melaj*, מֶלַח; gr. 251 *hals* □λς = «sal» (Mt. 5:13; Mc. 9:50; Lc. 14:34; Col. 4:6) y *halas*, □λας (Mc. 9:49), forma derivada de la anterior, de donde proceden los términos utilizados en química, como *haluros*.

La sal común es un ingrediente esencial para el equilibrio hídrico del organismo humano y animal, ya que aporta cloro y sodio. Es fundamental para la actividad celular, muscular y nerviosa, además de uno de los primeros conservantes utilizados por la humanidad para mantener alimentos, facilitando su consumo en épocas de escasez. Desde la invención de la agricultura, se ha venido utilizando como condimento indispensable en la comida, así de hombres (Job 6:6) como de bestias (Is. 30:24). En los países calurosos, como Israel, contribuía a preservar carnes y pescados de la corrupción, técnica que se conoce como salazón. Con ello se impedía el desarrollo de gérmenes, además de bloquear los mecanismos de degradación de los comestibles. La comida así conservada cambia de color, sabor, olor y textura, debido a cierta desnaturalización de las proteínas, si bien las carnes adobadas con sal pueden realzar el paladar. Por todos estos motivos, la sal tuvo desde los

tiempos más remotos un carácter sagrado y religioso. La Ley ordenaba poner sal en todas las ofrendas y sacrificios (Lv. 2:13; Ez. 43:24; Josefo, *Ant*. 3, 9, 1). En tanto que se prohibía el uso de la miel y la levadura en cualquier clase de > ofrenda (Lv. 2:11) porque producían fermentación y corrupción, la sal no debía ser omitida en ningún sacrificio. El significado de la sal, con su poder de fortalecer los alimentos y preservarlos de la putrefacción y corrupción, impartido al sacrificio, era la inquebrantable veracidad de esa entrega personal al Señor, representada en el sacrificio, por la cual toda hipocresía e impurezas eran repelidas.

El perfume sagrado que era quemado sobre el altar de oro debía ser salado (Ex. 30:35). El valor purificador de la sal se ve cuando profeta Eliseo la empleó para potabilizar las aguas de un pozo (2 R. 2:19-22). Los orientales acostumbraban a usarla para limpiar y curtir la piel de un niño recién nacido (Ez. 16:4); esparciendo sal sobre un pedazo de tierra, este quedaba dedicado a los dioses.

Por el contrario, las tierras sembradas de sal quedan estériles (Job 39:9). Las ciudades condenadas a la total destrucción eran sembradas con sal. Abimelec devastó Siquem y la cubrió de sal (Jue. 9:45). Durante el cataclismo que destruyó las ciudades de la llanura del Arabá, la mujer de Lot se demoró en la región maldita y fue transformada en una columna de sal (Gn. 19:26; *Ant*. 1, 11, 4). El castigo de Israel si abandona la Alianza de Yahvé para adorar a los ídolos, consistirá en toda su tierra «quemada con azufre y sal. No puede ser sembrada, ni producirá; y en ella no crecerá ninguna planta» (Dt. 29:23). La impura sal de Siria, expuesta a la lluvia, al sol, o depositada en casas húmedas, perdía su sabor. Al no valer para nada, era arrojada (cf. Mt. 5:13; Lc. 14:35).

La sal está repartida por todo el cuerpo de hombres y animales de sangre caliente: huesos, músculos y sangre. Se pierde por transpiración, lágrimas, orina y deposiciones. En un clima seco y caluroso, si no se repone la cantidad de sal perdida, el organismo acaba deshidratado, por lo que es tan necesario tomar alimentos con sal. De ahí que sea tan apreciada en los países mediterráneos y orientales. Su valor era tan grande que se constituyó en moneda de cambio, el *salarium*, de donde procede la palabra «salario», que era la sal que recibían los soldados romanos a cambio de su trabajo. Para un sabio de Israel, «las cosas más necesarias para la vida del hombre son: el agua, el fuego, el hierro, la sal, la harina de trigo, la leche y la miel, el jugo del racimo, el aceite y el vestido» (Eclo. 39:31).

La sal se consigue del mar, de surtidores y de lagos de agua salada. También se encuentra en rocas, en minas subterráneas o en canteras. En la antigüedad, las técnicas de obtención de sal eran muy elementales. P.ej., los fenicios implantaron en el sur de España un sistema de salinas para obtenerla a partir del agua del mar. En las costas del mar Muerto se conseguía una sal de una calidad mediocre, después de la evaporación del agua. Ya que era un producto escaso, y como los medios de transporte eran caros y lentos, los que tenían la suerte de disponer de ella con facilidad, eran considerados gentes ricas. Figura entre las riquezas que Artajerjes entregó a Esdras (Esd. 7:21-22).

Gracias a todas estas propiedades purificadoras, preservadoras y antisépticas, la sal vino a ser símbolo de fidelidad y amistad en las naciones orientales. Entre los árabes, comer la sal de alguien, y por ello compartir su hospitalidad, sigue gozando de esta consideración. Del mismo modo, en las Escrituras es un emblema del pacto entre Dios y su pueblo (Nm. 18:19; 2 Cro. 13:5); lo mismo es cuando el Señor dice: «Tened entre vosotros mismos la sal, y vivid en paz los unos con los otros» (Mc. 9:50, V.M.). En la enseñanza de Jesús es también símbolo de aquella salud y de aquel vigor espirituales esenciales para la virtud cristiana y para contrarrestar la corrupción que se encuentra en el mundo; por eso exhortó a sus discípulos a ser en la práctica lo que ya eran por vocación: sal de la

tierra (Mt. 5:13; cf. Mc. 9:50). Entre los creyentes toda palabra debe estar siempre sazonada con sal (Col. 4:6), es decir, no debe ser agresiva ni desagradable, sino llena de gracia y simpatía, con encanto, no insípida.

A. ROPERO

SAL, Ciudad de la

Heb. *Ir hammélaj*, עִיר־הַ ֶלַח; Sept. *hai poleis Sadôn*, αἱ πόλεις Σαδών, v. *he polis ton halôn*, ἡ πόλις τῶν ἁλῶν; Vulg. *Civitas Salis*. Ciudad asignada a Judá en el desierto; se hallaba entre Nisbán y En-gadi (Jos. 15:62). Quedaba a orillas del mar Muerto, pero se desconoce su ubicación. Algunos autores la han identificado con Tell el-Milh, «loma de la sal» y con Hirbet Qumrán.

SAL, Pacto de

Heb. *Berith melaj*, ְרִית מֶלַח = «pacto de sal» (Lv. 2:13; Nm. 18:19; 2 Cro. 13:5); Sept. *diatheke halós*, διαθήκη ἁλός. Expresión cultural que denota un pacto perpetuo sellado o ratificado con sal, derivado de la costumbre oriental de compartir el pan y la sal en señal de fidelidad y amistad. También era conocido por los griegos. Entre los nómadas, los pactos se sellaban participando en una misma comido de pan y sal; la naturaleza de la sal como principio conservador contra la corrupción, es de este modo símbolo de la duración, de la fidelidad de sentimientos amistosos y de la alianza pactada.

Como esta clase de pacto era llamado un «pacto de sal», equivalente a un pacto indisoluble (Nm. 18:19; 2 Cro. 13:5), la sal también debía acompañar a las ofrendas de > oblación, que reafirmaban el pacto con Dios: «no harás que falte jamás de tu ofrenda la sal del pacto de tu Dios» (Lv. 2:13), debido a la pureza que la sal impartía al sacrificio, por medio de la cual, Israel se fortalecía y fortificaba en la comunión pactada con Jehová. Véase ALIANZA, PACTO.

SAL, Valle de la

Heb. *Gé melaj*, ֵיא מֶלַח; Sept. *Gebelem*, Γεβελέμ, *Gemeled*, Γεμελέδ, *koilás ton halôn*, κοιλὰς τῶν ἁλῶν; v. *Gemalá*, Γημαλά, *Gaimelá*, Γαιμελά; Vulg. *Vallis Salinarum*. Valle en que el ejército de David, capitaneado por Joab y Abisai, su hermano, vencieron a los edomitas (2 Sam. 8:13; 2 R. 14:7; 1 Cro. 18:12; 2 Cro. 25:11; Sal. 60, título). El número de enemigos muertos es incierto: los relataos de Samuel y Crónicas hablan de 18.000, pero la cifra se rebaja a 12.000 en el título del Sal. 60.

Posteriormente, Amasías, rey de Judá, también se enfrentó a los edomitas en el mismo lugar y con idéntico resultado. En el primer relato se dice que «derrotó» a 10.000 edomitas y después tomó > Sela (2 R. 14:7); en el segundo, que «mató» a 10.000 y tomó cautivos a otros 10.000, «que llevaron a la cumbre de un peñasco y de allí los despeñaron, y todos se hicieron pedazos» (2 Cro. 25:11).

La identificación de este valle es incierta, se cree que se halla en la zona norte del Arabá, al sur del mar Muerto. Véase EDOM.

SALA

Heb. 7974 *Shélaj*, ֶ לַח, «lanzado», como una jabalina; Sept. y NT. *Salá*, Σαλά (Lc. 3:35). Hijo único del patriarca Arfaxad, y padre de Eber (Gn. 10:24; 11:12-15; 1 Cro. 1:18, 24).

SALADO, Mar

Heb. *Yam hammélaj*, יָם הַ ֶ לַה = «mar de la sal»; Sept. *he thálassa ton halôn*, θλασσα τν λν, o *halós*, λς; también *he thálassa he halykés*, θλασσα λυκς; Vulg. *Mare Salis*. Otro de los nombres del > mar Muerto, usado generalmente en los primeros libros de la Biblia (Gn. 14:3; Nm. 34:3; Dt. 3:17; Jos. 3:16; 15:2, 5; 18:19). Véase MAR MUERTO.

SALAF

Heb. 6764 *Tsalaph*, צָלָף = «alcaparro»; Sept. *Seleph*, Σελφ v. *Selé*, Σελ y *Eleph*, Ἐλφ; Vulg. *Seleph*. Padre de Hanún, que contribuyó a la reconstrucción de las murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 3:30).

SALAI

Heb. 5543 *Sallaý*, סַ ־ י, de sig. dudoso; Sept. *Seleí*, Σηλε, *Salaí*, Σαλα, v. *Selí*, Σηλ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Uno de los benjaminitas que se afincaron en Jerusalén despúes del regreso del cautiverio babilónico (Neh. 11:8).

2. Uno de los jefes de los sacerdotes que regresaron a Jerusalén con Zorobabel (Neh. 12:20), llamado también > Salú (Neh. 12:7).

SALAMINA

Gr. 4529 *Salamís*, Σαλαμς, quizá de *hals*, λς = «sal», producida en sus marismas. Ciudad marítima al este o sureste de la isla de Chipre. Según la tradición, su fundador fue Teucro, llegado de la isla griega de Salamina, situada frente al Ática.

La Salamina de Chipre tenía sinagogas en las que San Pablo predicó durante su primer viaje misionero (Hch. 13:4, 5). Es posible que el Apóstol eligiera esta ruta para su primer viaje por ser Bernabé nativo de Chipre y prob. de Salamina, según afirma la tradición cristiana, y por su su proximidad a Antioquía. La estancia de ambos en la ciudad se prolongó algún tiempo. De todas las ciudades griegas visitadas por el Apóstol, es la única que indica la existencia de «sinagogas» en plural, de lo que se deduce la importancia numérica de los judíos en aquella localidad, y en armonía con lo que sabemos respecto a las relaciones mercantiles de los israelitas con Chipre desde un principio. En tiempos posteriores, durante el reinado de Trajano, se produjo una tremenda revuelta judía (116 d.C.) que redujo la ciudad de Salamina a un desierto. Gran parte de la población no judía murió en el conflicto. Adriano acudió en ayuda de los chipriotas y derrotó a los judíos. Estos fueron echados de la isla y se les prohibió terminantemente acercarse a ninguna de sus costas.

La comunidad cristiana fundada por los apóstoles se desarrolló y desenvolvió aún en tiempo de las persecuciones. Con la paz de Constantino, los cristianos de Salamina pudieron enviar a su obispo al Concilio de Nicea (325 d.C).

La repetición de terremotos y el avance de las arenas de la playa hicieron que la ciudad fuese abandonada y que su población se trasladase a Famagusta, a unos 8 km. Véase CHIPRE.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, “Salamina”, en *EB* VI, 356-359.

J. M. DÍAZ YANES

SALARIO

Lat. *salarium*, que hace referencia a la sal como unidad de pago entre los soldados romanos; heb. 7939 *sakhar*, כָּר ָ = «pago [de contrato], salario, sueldo» (Gn. 30:28; Ex. 22:14); gr. 3800 *opsonion*, □ψ□νιον = «salario», de militares (Lc. 3:14; 1 Cor. 9:7) y de civiles (2 Cor. 11:8); 3408 *misthós*, μισθ□ς = «paga, salario» (Mt. 20:8; 2 Pd. 2:13; Stg. 5:4), «jornal» (Lc. 10:7; 1 Ti. 5:18), «galardón» (Jud. 11).

En la antigüedad, los salarios se pagaban frecuentemente en especie (Gn. 29:15, 20; 30:28-34), y también con metales preciosos como el oro o la plata (Ex. 2:9). Por ley, los israelitas estaban obligados a proveer para el mantenimiento de los levitas, encargados del culto, principio que se amplía posteriormente a los ministros de la Iglesia cristiana (cf. Mt. 10:10; 1 Cor. 9:14), y que consistía básicamente en lo necesario para sus necesidades personales (2 Cor. 11:7, 8; Flp. 4:16-18).

La Ley de Moisés ordenaba el pago de cada trabajador al terminar el día (Lv. 19:13; Dt. 24:14, 15). Los profetas denunciaban a los que retenían el dinero debido a sus trabajadores (Jer. 22:13; Mal. 3:5; Stg. 5:4). En la época de Cristo, el salario por el trabajo de un día ascendía a un denario (Mt. 20:2). El poder de compra de esta suma era elevado, aunque no lo conocemos con exactitud (cf. Lc. 10:35).

El apóstol Pablo utiliza *opsonion*, □ψ□νιον, en sentido metafórico para referirse a la paga del pecado, que es muerte (Ro. 6:23). En este contexto hay que tener en cuenta que el vocablo gr. empleado tiene también el significado de «provisión en especie», es decir, el pescado que se daba al esclavo por su trabajo en casa o en el campo; así es como paga la muerte al que muerde la fruta del pecado, un «bocado» que lleva a la muerte. El Apóstol aprovecha esta imagen para establecer un contraste notable entre la paga del pecado y la gracia de Dios que lleva a la «vida eterna». Véase DENARIO, GRACIA, JORNALERO, RECOMPENSA, TRABAJO.

SALATIEL

Heb. 7597 *Shealtiel*, אַלְ ְ יאֵל ִ = «pedido a Dios»; Sept. y NT *Salathiel*, Σαλαθι□λ. Uno de los hijos de Jeconías, rey de Judá (1 Cro. 3:17), y padre de Zorobabel (Esd. 3:2; Neh. 12:1 Hag. 1:12, 14; 2:2). Figura entre los antepasados de Jesús. Según la genealogía de Mateo, aparece como hijo de Jeconías (Mt. 1:12), pero Lucas lo presenta como hijo de Neri (Lc. 3:27). Una solución verosímil parece ser que, aunque Salatiel no era hijo directo de Jeconías, ni padre de Zorobabel según la carne, sí era heredero legítimo del trono de Jeconías. A la muerte de Salatiel, el derecho a la corona pasó a Zorobabel. Salatiel es entonces el enlace entre Jeconías y Zorobabel.

SALCA

Heb. 5548 *Salkhah*, סַלְכָה, de una raíz árabe que sig. «caminar, emigrar»; Sept. *Selkhá*, Σελχ□, v. *Selá*, Σελ□, *Sekxaí*, Σεκξα□, *Elkhá*, ʼΕλχ□; Vulg. *Salecha*. Ciudad del extremo sudoriental de > Basán, en el límite del reino de > Og, y cercana a Edrei (Dt. 3:10; Jos. 12:5; 13:11); posteriormente señaló el límite septentrional de la tribu de Gad (1 Cro. 5:11). En la época romana se llamó Triacome. Su nombre moderno es Salkhad, una ligera modificación del nombre antiguo. Estaba situada a 56 km al este de Edrei, a 100 km. al este del Jordán y a unos 115 km al sudeste de Damasco. Tiene una ciudadela edificada en el cráter de un volcán, desde la que se domina toda la región.

SALEM

Heb. 8004 *Shalem*, לֵם ָ = «paz»; Sept. y NT 4532 *Salem*, Σαλήμ.

Antigua ciudad real de Melquisedec, llamado por ello «rey de paz» (Gn. 14:18; Heb. 7:1, 2). Su identificación resulta difícil. Eusebio y Jerónimo creían que era una ciudad a 8 millas romanas de Escitópolis (Betsán), llamada Salumnias, la > Salim, *Saleím*, Σαλείμ, donde bautizaba Juan el Bautista (Jn. 3:23). No obstante, en otro lugar Jerónimo cree que se trata de Jerusalén (*Quaest. in Gn*. 33, 18; *Ep*. 108, 9), siguiendo así la tradición judía que ve en Salem el nombre antiguo de Jerusalén (*Targum* de Onkelos; Josefo, *Guerras*, 6, 10; *Ant*. 1, 10, 2; 7, 3, 2). Se basa para ello en el Sal. 76:2, que aplica a Jerusalén el nombre simbólico de Salem. Otros, como Wolff, creen que Salem era un título real y no el nombre de una ciudad. En el libro de Judit se menciona un «valle de Salem», *ton aulona Salem*, τὸν αὐλῶνα Σαλήμ, en la región de Siquem, al este del pozo de Jacob, tomado y fortificado por los judíos ante la proximidad de Holofernes (Jdt. 4:4), que se suele identificar con la mencionada Salim. En las tablillas de Ebla aparece el nombre de *U-ru-sa-li-mu* junto a Salim, que confirmaría su identidad con Jerusalén. Véase MELQUISEDEC, SALIM.

SALEQUET

Heb. 7996 *Shallekheth*, כֶת ֶ ַ = «caída [de árboles]»; Sept. *pastophorion*, παστοφόριον. Nombre de una de las puertas de la muralla de Jerusalén. Quedaba al occidente, en el camino de subida (1 Cro. 26:16). Probablemente idéntica a la Puerta Sur (2 R. 11:6) o la Puerta del Cimiento (2 Cro. 23:5).

SALIM

Gr. 4530 *Saleím*, Σαλείμ v. *Salleím*, Σαλλείμ; Vulg. *Salim*. Localidad cisjordana mencionada en Jn. 3:23 como escenario de los últimos bautismos de Juan el Bautista. Se hallaba muy próxima a > Enón. Jesús se encontraba en Judea, y todo el contexto del pasaje da la impresión de que Juan estaba muy cerca de él; consecuentemente, Salim estaba en Judea, o próxima a su frontera. Se dice que la región «abundaba en aguas», lo que hace referencia a las fuentes y arroyos que vierten sus aguas en el río Jordán. Eusebio y Jerónimo sitúan esta localidad a 8 millas romanas de Escitópolis (Betsán), en territorio de la Decápolis; Jerónimo añade que se llamaba Salumnias (*Onomasticón* 152; *Ep*. 73, 7). Pero el sitio preciso donde Juan bautizaba se ha de buscar, no en la fuente misma de Salim, sino al sur de ella, en la cinco fuentes de ed-Der y a orillas de sus arroyos. El nombre de Enón, en gr. *Ainón*, Αἰνών, que no se encuentra en ninguna otra parte, deriva de la palabra aramea *ayin*, עַיִן, «fuente», con un matiz diminutivo.

SALISA

Heb. 8031 *Shalishah*, ה ָ ל ִ ָ = «una tercera parte», quizá «triángulo»; Sept. *Salissá*, Σαλισσά v. *Selkhá*, Σελχά. Distrito del país montañoso de Efraín. Saúl lo atravesó buscando las asnas de su padre (1 Sam. 9:4). Su situación probable es al noreste de Lida, sobre la ladera occidental de la cadena. No parece que se pueda identificar con Baal-Salisa (cf. 2 R. 4:42), que según Eusebio y Jerónimo se encontraba a 15 millas romanas al norte de Lida.

SALIVA

Heb. 7388 *rir*, רִיר = «saliva»; 7536 *roq*, רֹק = «saliva, esputo»; vb. 7556 *raqaq*, רקק = «escupir»; gr.

4427 *ptysma*, πτύσμα, relacionado con *ptýo*, πτύω = «escupir».

Secreción natural de la boca a la que desde antiguo se atribyen virtudes curativas. En el mundo grecorromano, así como entre los judíos, se desarrollaron fórmulas y ritos para aprovechar ese poder curativo de la saliva. Jesús la utilizó mezclada con tierra para hacer lodo con el que untó los ojos de un ciego (Jn. 9:6). Los rabinos la citan como un remedio en casos semejantes, especialmente la saliva de personas en ayuno (*saliva jejunia*), que antiguamente también era tenida por remedio para las picaduras venenosas (Plinio, 5, 2; 28, 7; Galeno, *Simpl. Med. Fac*. 10, 16; Aecio, 2, 107). No se especificaba como remedio contra la ceguera verdadera, aunque algunos autores mencionan un acto de Vespasiano en este sentido (Dión Casio, 66, 8; Tácito, *Hist*. 4, 81; Suetonio, *Vesp*. 7). Se creía que la saliva de los perros tenía la particularidad de limpiar y curar las heridas (cf. Lc. 16:21).

La eyección de la saliva como esputo y salivazo comporta siempre una injuria y desprecio supremos hacia la persona objeto de semejante ofensa. En algunas enfermedades epilépticas y otras de carácter más o menos misterioso, la gente escupía en derredor del enfermo para evitar el contagio, ahuyentando los malos espíritus. Véase ESCUPIR.

SALMA

Heb. 8007 *Salmá*, לְמָא = «manto»; Sept. *Salmán*, Σαλμάν, *Salomón*, Σαλωμών, v. *Salmón*, Σαλμών. Nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo hijo de > Caleb y nieto de > Hur, al que se describe como «padre de Belén», esto es, progenitor de los habitantes de dicha población y los de otros lugares como Netofá, Atrot-bet-joab y la mitad de los manajetitas, los zoraítas (1 Cro. 2:51, 54).

2. Grafía variante del antepasado de David y Jesucristo llamado Salmón (1 Cro. 2:11). Véase SALMÓN.

SALMAI

Heb. 8073 *Shamlay*, מְלַי ; o también 8014 *Salmay*, לְמַי = «mi manto»; Sept. *Selamí*, Σελαμί, *Selmeí*, Σελμεί. Cabeza de una familia de > netineos o sirvientes del Templo que regresó de exilio en tiempos de Esdras con Zorobabel (Esd. 2:46; Neh. 7:48).

SALMÁN

Heb. 8020 *Shalmán*, לְמַן , quizá del persa «adorador del fuego»; Sept. *Salamán*, Σαλαμάν; Vulg. *Salmana*. Nombre de un rey mencionado por el profeta Oseas como conquistador de la ciudad de > Bet-arbel (Os. 10:14). Alude así a un acontecimiento notorio en su época, pero ignorado en la actualidad, por lo que es casi imposible saber quién fue Salmán. Se ha propuesto que es una forma abreviada de > Salmanasar V, que invadió Israel. Otros creen que se trata de un soberano moabita, de quien harían mención las inscripciones cuneiformes referentes a Tiglat-pileser III, un tal Salamanu de Moab, que se halla en la lista de príncipes tributarios, en cuyo caso Bet-arbel sería la población así llamada, próxima a Pella.

SALMANASAR

Heb. 8022 *Shalemaneéser*, לְמַנְאֶסֶר , del ac. *Shulmanuasharidu* = «el dios Shulmán es principal»; Sept. *Salamanassar*, Σαλαμανασσάρ; Josefo, *Salmanassares*, Σαλμανασσάρης; Vulg. *Salmanasar*.

Nombre de varios reyes de Asiria, algunos de los cuales jugaron un importante papel en la historia bíblica.

1. Salmanasar I, que construyó o restauró la ciudad de Cala e hizo de > Nínive la capital de su estado. Reinó entre el año 1280-1260 a.C.

2. Salmanasar III, hijo de > Assurbanipal. Reinó aprox. entre 858-824 a.C. Enérgico y perseverante, fue el primero de los soberanos asirios en entrar en conflicto con los israelitas. Desde el primer año de su reinado, se lanzó a la campaña, atravesando el Éufrates, devastando el país de los hititas hasta el Mediterráneo. Además de las expediciones que emprendió al norte, este y sur de Nínive, cruzó en varias ocasiones el Éufrates. Para cerrarle el camino hacia occidente, los sirios formaron una liga que englobaba Damasco, Hamat y doce reyes de la costa. En algunas ocasiones hubo refuerzos de tropas de naciones vecinas para hacer más sólida la coalición. En Karkar, en el año 853 a.C., el ejército de > Acab, rey de Israel, se unió a los soldados de Damasco para combatir contra los asirios. Salmanasar pretende haber ganado aquella batalla. Si tal fue el caso, no sacó de esta victoria ningún provecho, porque de inmediato retiró su ejército a Nínive. Volvió a aparecer por el oeste tres años más tarde, pero la coalición lo detuvo una vez más. Al año siguiente, el undécimo de su reinado, cruzó el Éufrates, saqueó numerosas ciudades del reino de Hamat, pero fue detenido. En su decimocuarto año consiguió aplastar a la coalición. En el año decimoctavo, 842 a.C., derrotó a Hazael de Damasco sobre el monte Hermón. Los reyes de Tiro, Sidón e Israel (Jehú) se apresuraron a someterse y a pagar tributo.

Se han descubierto numerosos monumentos del reinado de Salmanasar III, muchos de ellos bien preservados. El más bello de todos es el obelisco negro conservado en el Museo Británico. Se trata de un gran bloque de basalto de más de 1,80 m. de altura descubierto en Balawat, cerca de Nimrod, en 1845. Sus cuatro caras están cubiertas de inscripciones y de bajorrelieves que representan a los reyes tributarios que rinden homenaje al monarca, seguidos de sus numerosos presentes. De manera particular se ve a Jehú, rey de Israel, prosternándose para besar el pie de Salmanasar; la inscripción reza: «El tributo de Jehú, hijo de Omri: plata, oro, etc...» En realidad, Omri había sido el rey anterior a Jehú, y no fue padre de este último; pero durante mucho tiempo los asirios conocieron a Israel como «el país de Omri». Acerca de la batalla de Karkar, Salmansar dijo en su crónica que, entre otros, destruyó a «diez mil hombres de Acab, el israelita».

3. Salmanasar V, sucesor de Tiglat-pileser III, reinó sobre Asiria y Babilonia entre los años 727-722 a.C. Inició sus campañas en el año 725 a.C. Según los anales sirios, citados por Josefo, invadió Fenicia. Al aproximarse los asirios, Sidón, Aco y la parte de Tiro situada sobre el litoral, sacudiéndose el yugo de la Tiro marítima (construida sobre una isla), reconocieron la soberanía del rey de Asiria; este se retiró y después volvió para atacar a los tirios en su isla. Estos dispersaron las naves asirias, tripuladas por fenicios. Salmanasar se marchó, pero dejó sobre el litoral un numeroso ejército que bloqueó la isla de Tiro durante cinco años (*Ant*. 9:14, 2); este bloqueo finalizó con el sometimiento de Tiro a Sargón. Oseas, rey de Israel y tributario de Salmanasar, como lo había sido de su predecesor, se apoyó sobre > So, rey de Egipto, y rehusó pagar el tributo al rey de Asiria. Es posible que se hubiera sentido alentado por la resistencia de Tiro. Salmanasar hizo llevar a Oseas a Arbela (en Galilea), poniendo sitio a Samaria después de ello; esta capital resistió durante tres años antes de rendirse a los asirios (2 R. 17:1-6; 18:9, 10). Véase ASIRIA, SAMARIA, SARGÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Goossens, “Salmanasar III”, “Salmanasar V”, en *EB*, VI, 362-365 (Garriga 1964).

SALMÓN

Nombre de dos personajes del AT, con diferente grafía en hebreo.

1. Heb. 8012 *Salemón*, לְמ ן ָ = «investidura» (Rut 4:21); Sept. *Salmón*, Σαλμ�ν v. *Salmán*, Σαλμ�ν; *Salemah*, לְמָה ָ (Rt. 4:20); Sept. *Salmón*, Σαλμ�ν v. *Salmán*, Σαλμ�ν; *Salemá*, לְמָא ָ i(1 Cro. 2:11); Sept. *Salmán*, Σαλμ�ν v. *Salomón*, Σαλωμ�ν; NT *Salmón*, Σαλμ�ν. Padre de Booz. Miembro de la tribu de Judá, del clan de Fares, descendiente de Hezrón y Ram. Es uno de los antepasados del rey David (Rt. 4:18-21); se le cita en las genealogías de Jesús (Mt. 1:4; Lc. 3:32). Hay expositores que consideran que el Salma de Rt. 4:20 es el antecesor de los belenitas que se mencionan en 1 Cro. 2:51, 54, pero esta genealogía se remonta a Caleb, no a Ram. La diferencia de linaje indica con toda probabilidad a otro personaje, aunque es posible que pueda haber en este hombre una unión de ambas genealogías.

2. Heb. 6756 *Tsalmón*, צַלְמ ן = «sombra»; Sept. *Semón*, Σελμ�ν v.r. *Sellón*, Σελλ�ν; Vulg. *Selmon*. Uno de los héroes de David, apellidado el > ahohíta (2 Sam. 23:28), en el texto paralelo de 1 Cro. 11:29 recibe el nombre de > Ilai.

SALMÓN, SALMONE

Gr. 4534 *Salmone*, Σαλμ�νη, de etimología desconocida; gr. clásico *Salmonion*, Σαλμ�νιον, *Sammonion*, Σαμμ�νιον, o *Samonion*, Σαμ�νιον (Ptolomeo 3, 15, 5; Estrabón, 2, 106; 10, 474, 475, 478, 489). Promontorio o cabo de la punta oriental de Creta, mencionado en la narración del viaje de Pablo y su posterior naufragio, por el cual dobló en dirección a Buenos Puertos (Hch. 27:7). Su nombre actual es cabo Salmone, o Plaka. Algunos autores proponen el cabo Sidero, 24 km. más al norte. Véase CRETA.

SALMÓN, Monte

Heb. 6756 *Tsalemón*, צַלְמ ן = «sombra»; Sept. *Selmón*, Σελμ�ν v.r. *Sellón*, Σελλ�ν; Vulg. *Selmon*. Monte boscoso de los contornos de > Siquem donde > Abimelec cortó gran cantidad de ramas de árboles, con las cuales prendió fuego a la torre de dicha ciudad (Jue. 9:48). Posiblemente, el mismo que se menciona en el Sal. 68:14, referido poéticamente a las victorias de Yahvé: «Cuando el Todopoderoso esparció allí a los reyes, el monte Salmón se cubrió de nieve». Algunos autores creen que se trata de montes diferentes, alegando la imposibilidad de que hubiese nieve en el primero. Con todo, las palabras *tisheleg betsalemón*, צַלְמ ן ְ לֶג ְ ִ se pueden traducir «hiciste nevar», ya que el vb. se puede entender perfectamente en tiempo pasado o futuro. Al ser una referencia poética, Gesenius cree que se hace alusión al terreno blanco como la nieve en referencia a los despojos abandonados o a los huesos de los reyes cananeos derrotados y esparcidos por el campo de batalla.

SALMOS, Libro de los

1. Nombre y canon.
2. Importancia del Salterio.
3. Títulos o epígrafes, y términos técnicos.
4. Composición y redacción final.
5. David, «el dulce cantor de Israel».

6. Mujeres salmistas.
7. El texto hebreo de los Salmos.
8. Iconografía del Salterio.
9. Interpretación.
10. Géneros literarios de los Salmos.
11. Teología: Yahvé reina.
12. Siervos, enemigos y pobres.
13. La poesía de los salmos.
14. El uso de los salmos en la Biblia.

I. NOMBRE Y CANON. El nombre Salmos viene del gr. de la Sept. *Psalmoí*, Ψαλμοί, del vb. *psallo*, ψάλλω = «pulsar» un instrumento de cuerda, a saber, el *psalterion*, ψαλτήριον, que da su nombre a este libro. El término gr. designa un poema que se recita con acompañamiento musical. En el NT aparece repetidamente el término Salmos, *Psalmoí*, Ψαλμοί (cf. Lc 20:42; Hch. 1:20; 13:33). En la Biblia hebrea no hay ningún título conjunto para esta parte de la Escritura. En época tardía se designó la colección con el nombre de *Tehillim*, הִלִּים ְ (forma rabínica), plural irregular de la raíz *hll*, que significa «cantos de alabanza» o «himnos». Pero la palabra en singular, *tehillah*, הִ ָה ְ, se aplica solo a un salmo, el 145, que es específicamente un himno de alabanza. La Sept. usó el término *psalmós*, ψαλμός, en singular, como la traducción del heb. *mizmor*, מִזְמ ר = «canción», de la raíz *zmr*, que se refiere a un instrumento de cuerda. En heb. nunca se usa en plural.

En relación con *Tehillim* se encuentra otra denominación: *Sepher Tehillim* (o *Sepher Phillim*) = «libro de las alabanzas». También *Tephilloth*, ת פִּ ְ, plural de *tephillah*, פִּ ָה ְ = «oración», se utiliza al menos cinco veces en los títulos de los Salmos. La segunda división de este libro se denomina colección de «oraciones de David», pero es evidente que no todos los salmos son oraciones. En los títulos de los Salmos aparecen varios términos, que expresan otros matices: *shir*, יר ִ = «canto», bien de acción de gracias individual (Sal. 30), o nacional (Sal. 46, 48, 65, etc.); *maskil*, יל ִ ְ מַ = «instrucción» (Sal. 32, 42, 44 etc.; comp. *askil* יל ִ ְ אַ, en el Sal 32:8); *eduth*, ת עֵד = «testimonio» (Sal. 60, 80); *shiggayón*, ן יָ ִ ִ, «lamentación, endecha» (Sal 7), y otros de significación discutida.

En Occidente se impuso el título *Salterio*, tomado del instrumento de cuerda con que se acompañaban estos cantos-oraciones, y también el de *Libro de los Salmos*. Consta de 150 salmos. Su numeración sucesiva es distinta en hebreo (TM) y en los LXX. Esta diversidad se debe al hecho de que el hebreo (TM) numeró como 9 y 10 el salmo que para el griego (LXX) es uno solo, o sea, el 9. Al final del Salterio, el hebreo (TM) une el 146 y el 147 en un solo salmo; por eso, las dos numeraciones (griega y hebrea) coinciden del 148 al 150.

En el AT, los cánticos y las oraciones poéticas sobrepasan los límites del libro de los Salmos. Mucho antes de que el Salterio se editara, ya el pueblo de Israel articulaba poemas que llevaban ante la presencia divina sus sentimientos más intensos. Esas expresiones literarias se incluyen en diversas secciones de la Biblia hebrea y revelan las preocupaciones más hondas de la comunidad israelita de antaño. Entre los poemas bíblicos más antiguos se pueden identificar los siguientes: El cántico del Mar (Ex. 15:1-18); el cántico del Arca (Nm. 10:35-36); los oráculos de Balaam (Nm. 23-24); el cántico de Moisés (Dt. 32); la bendición de Moisés (Dt. 33); el cántico de Débora (Jue. 5); el cántico de Ana (1 Sam. 2:1-10).

Los Salmos forman parte del grupo de los *Escritos*, heb. Kethubim, encabezándolo y seguido de Proverbios y de Job. En la Vulgata se encuentra después de Job y antes de Proverbios

II. IMPORTANCIA DEL SALTERIO. A través de la historia, el libro de los Salmos ha demostrado claramente su importancia y sus virtudes dentro de la literatura universal y bíblica. El reconocimiento eclesiástico y el aprecio académico del Salterio se fundamentan en las siguientes características: los temas y los asuntos que incluye, las plegarias y las oraciones que presenta, los problemas y las angustias que atiende, las esperanzas y los sueños que anida, los desafíos y las soluciones que articula, y los oráculos y las respuestas divinas que revela. En efecto, los Salmos expresan, en un lenguaje poético, figurado, simbólico e imaginativo, las complejidades de la vida, y revelan, en categorías teológicas extraordinarias, las prioridades de Dios para la humanidad. Y la articulación y desarrollo de esas complejidades y prioridades han servido de base para la conducta, el pensamiento, la adoración, las doctrinas, el entusiasmo y la educación de creyentes judíos y cristianos durante generaciones.

Los poemas de los Salmos incluyen, entre otros temas de extraordinario interés religioso y belleza literaria, las grandes obras del Señor, que tienen que ver con el juicio divino y la salvación de la humanidad; la historia de Israel y su importancia para el mundo; la santidad de la ciudad de Jerusalén —conocida poéticamente como Sión— y su particular condición de ciudad de Dios; el rey David y el futuro glorioso de su descendencia en el pueblo; el reconocimiento a la gente piadosa y las críticas a los malvados; la majestad de Dios y la imperfección humana; y la necesidad de la llegada e implantación del Reino de Dios en la historia.

En los Salmos se encuentran en forma de compendio los temas y los asuntos que ocupaban y preocupaban a la comunidad judía antigua, y que muy bien han servido para guiar las oraciones y afirmar la piedad de creyentes en las sinagogas e iglesias a través de las generaciones y los siglos. Esos poemas milenarios han servido de base para el desarrollo de una piedad reflexiva y militante, para la contemplación espiritual y el compromiso social, y para la expresión de la simbología sacerdotal y la firmeza profética.

La Iglesia primitiva reconoció rápidamente la importancia del libro de los Salmos al incorporarlo en sus reflexiones teológicas y al utilizarlos en sus liturgias regulares, en sus oraciones diarias, en sus memorias evangélicas y en sus discusiones apologéticas. Es frecuente el uso de los Salmos en el Nuevo Testamento, y es evidente que fueron usados para sus discusiones teológicas más importantes, específicamente en el desarrollo y la afirmación de la cristología. H.-J. Kraus observa acertadamente que mientras en el judaísmo la Torah era el centro del culto y de la vida, en el cristianismo se dio mayor importancia a los escritos proféticos y a los Salmos.

Los Salmos juegan un papel principal en la doctrina cristiana, pues con ellos se articularon varios títulos cristológicos de gran importancia misionera y pedagógica. Se utilizan, p.ej., para afirmar la misión de Jesús en los relatos del bautismo (Sal. 2), al principio de su ministerio público, y en las narraciones de la pasión (Sal. 22; 31; y 69), al final de su labor histórica en Palestina. En ese sentido, los Salmos fueron un recurso bíblico extraordinario para los evangelistas de las iglesias primitivas, pues les brindaron el fundamento teológico y escritural necesario para apoyar y celebrar el ministerio público y la tarea misionera de Jesús de Nazaret.

La importancia teológica y las virtudes litúrgicas del Salterio se ponen claramente de manifiesto a través de la historia de la Iglesia. La literatura cristiana antigua, desde Clemente hasta Agustín, pasando por Justino Mártir e Ireneo, revelan la prioridad que se daba a los salmos en las reflexiones

teológicas y exegéticas, y en los sermones. Además, durante la época de la Reforma, Martín Lutero y Juan Calvino utilizaron de forma magistral los poemas del Salterio para componer algunos himnos que ponían de manifiesto el acercamiento y las prioridades teológicas que afirmaban. Y en la actualidad, la belleza de los Salmos ha vuelto a inspirar poetas e himnólogos cristianos, pues en los cultos contemporáneos se nota un despertar en el uso, aprecio y cántico de los antiguos poemas del Salterio.

En ese gran peregrinar cristiano, los Salmos han sido lectura indispensable para el crecimiento teológico de las iglesias y también para el desarrollo espiritual de los creyentes. En ellos se unen la fe y la razón, la piedad y la reflexión, la intimidad y el servicio, la santidad personal y el compromiso social, la espiritualidad y la militancia. La más extensa gama de las realidades humanas es objeto de análisis, comentarios, crítica, contentamientos y expresión en los Salmos, pues esas dimensiones cotidianas e inmediatas de la vida ponen claramente de manifiesto las vivencias, los gozos, los contentamientos y las contradicciones humanas.

Esas características de amplitud teológica, pastoral y espiritual, y de pertinencia filosófica, educativa y social, son las que hacen que los Salmos se hayan convertido en apreciada literatura universal y que reciban el reconocimiento público, tanto en los grupos religiosos como en las comunidades académicas.

La afirmación teológica inicial del Salterio se relaciona con la importancia de escudriñar, profundizar y analizar las instrucciones y los mandamientos de Dios. Esa gran declaración espiritual y educativa es una de las ideas principales que se exploran de manera sistemática en el Salterio. Para los salmistas, el disfrute de la vida abundante se relaciona con el estudio, la comprensión, el análisis y la asimilación de la revelación divina, según se manifiesta en la Ley de Moisés (véanse Sal. 19; 119).

Los grandes ideales espirituales y éticos que incentivan la fe monoteísta han visto en los Salmos un magnífico canal de expresión. Valores como la obediencia y la gratitud a Dios, la afirmación de la piedad privada y pública, el respeto a la dignidad humana y la santidad de la vida, la solidaridad con el menesteroso y el apoyo al necesitado, y la afirmación de la familia y la práctica de una vida noble, decente, respetuosa, grata, digna y justa se ponen claramente de manifiesto al leer el libro de los Salmos.

En el corazón mismo del Salterio están Dios y el ser humano en un diálogo intenso, respetuoso, grato, franco e íntimo. En él nada es superfluo, nada es ajeno, nada es lejano, nada es oculto, nada es vano, pues se dilucidan los asuntos que realmente afectan, ocupan y preocupan a la humanidad. Los Salmos presentan al Dios que se dirige a la humanidad para revelar su naturaleza justa y santa, y describen al pueblo que intenta, con sus oraciones y plegarias, llegar ante la presencia divina para implorar sus misericordias o para manifestar sus frustraciones. El Dios de los Salmos es misericordioso y redentor, salvador y sanador, liberador y perdonador, y justo y santo. La gente de los Salmos, por su parte, es pecadora y santa, hostil y grata, frágil y fuerte, pobre y rica, injusta y recta, perversa y buena, e impía y piadosa.

III. TÍTULOS O EPÍGRAFES Y TÉRMINOS TÉCNICOS. Las peculiaridades temáticas, estilísticas y canónicas de los Salmos contribuyen considerablemente a su belleza literaria y espiritual, además de ser medios para transmitir el sentido religioso de su mensaje y para afirmar los valores de sus enseñanzas. La interpretación del Salterio se relaciona con la comprensión del carácter particular y distintivo de la poética hebrea, según se pone de manifiesto en la Biblia.

En primer lugar, los Salmos tienen una serie de títulos en el idioma hebreo que desean orientar al lector sobre los temas a estudiar, y los ubican en algún entorno histórico, litúrgico o cultural de importancia para su lectura y comprensión. Respecto a estos títulos, epígrafes o suscripciones, es importante indicar rápidamente que no forman parte de la composición original: fueron añadidos a través de los años, para ayudar en las dinámicas cúlticas y contribuir a la formación educativa de las comunidades de fe. Tienen títulos hebreos 101 salmos, mientras que el resto, 49, se conocen como «salmos huérfanos», por carecer de esa peculiaridad literaria.

Un buen ejemplo de la importancia de los títulos es la distribución de los llamados salmos de David, que se disponen con criterios externos que ciertamente pueden verificarse. Revelan, en efecto, criterios teológicos, manifiestan peculiaridades literarias, e indican prioridades temáticas. En la sección que incluye los Salmos 42-89, p.ej., se manifiesta una estructura casi simétrica, que evidencia las preocupaciones religiosas y los intereses teológicos de los redactores y editores finales del Salterio:

Salmos 42-49: Salmos de los hijos de Coré

Salmos 50: Salmo de Asaf

Salmos 51-65, 68-70, 86: Salmos de David

Salmos 73-83: Salmos de Asaf

Salmos 84-85, 87-88: Salmos de los hijos de Coré

Los títulos hebreos contienen algunas claves o ideas en torno a la transmisión, dedicación o usos de los Salmos. Aunque se desconoce el significado preciso de algunos de los términos que se utilizan en varios títulos, su lectura y análisis puede servir de ayuda en el proceso de evaluación de su uso a través de la historia. Generalmente, los títulos incluyen términos técnicos que se relacionan con la composición de algún salmo, con su uso litúrgico o musical, con algún personaje distinguido, o contienen referencias a varios eventos de la vida de David.

1. *Términos que aluden a los compiladores o autores*:

a) El término «de David», que aparece como en 73 ocasiones en los Salmos, es de difícil comprensión, pues en heb. la preposición «de» puede aludir a la autoría, pertenencia, dedicación o inclusive tradición; además, la referencia al nombre del famoso monarca israelita puede identificarlo tanto a él como a su descendencia real o dinastía. En los Salmos, la expresión «de David» posiblemente debe ser entendida como «dedicado a David», o «en la tradición de David», o «en la memoria de David». La idea es que el poema pertenece a la colección que se relaciona con David.

b) «De los hijos de Coré». Esta frase identifica una serie de salmos que posiblemente formaban parte del repertorio musical de la familia de > Coré, que cantaban en la liturgia del Templo de Jerusalén (Sal. 42-43; 44-49; 84-85; 87-88).

c) «De Asaf»: Según Esdras 2:41, > Asaf era el antecesor de los cantores del Templo; y, de acuerdo con el cronista (1 Cro. 6:39; 15:17; 2 Cro. 5:12), era uno de los músicos principales del rey David.

d) «De Salomón». La expresión alude al hijo de David, reconocido por su sabiduría, e indica posiblemente que estos salmos se han atribuido, dedicado y relacionado con el famoso rey de Israel (Sal. 72; 127).

e) «Hemán el ezraíta». Según 1 R. 4:31, > Hemán era uno de los famosos sabios de la época de Salomón; de acuerdo con 1 Cro. 15:17, 19, cantaba en el Templo de Jerusalén durante la época de

David; y en 1 Cro. 25:5 se indica que también era vidente del rey.

f) «Etán el ezraíta». Se menciona junto a Hemán en 1 R. 4:31 y también en 1 Cro. 15:17, 19; se le atribuye el Sal. 89.

g) «De Moisés». Es una referencia al famoso legislador y dirigente hebreo, que no debe tomarse literalmente como base para indicar su autoría del Salmo 90, que también se ha atribuido a la memoria de David.

h) «A Jedutún». Este personaje era uno de los músicos principales de David (1 Cro. 16:41), y puede aludir a una familia de músicos con ese nombre (Sal. 39; 62; 77). Otros estudiosos piensan que la expresión debe traducirse como «confesión», y que los salmos con este nombre debían cantarse en algún ritual penitencial.

2. *Términos que indican el tipo de salmo*:

a) «Salmo», heb. *mizemor*, מִזְמ ר. Esta palabra ocurre unas 57 veces en el libro de los Salmos, y es un término técnico que se utiliza únicamente en el Salterio. Posiblemente alude a algún tipo de cántico litúrgico que debe acompañarse con instrumentos de cuerdas.

b) «Lamentación», heb. *shiggayón*, ָ ֹי ן. Aparece únicamente en el Salmo 7, y se caracteriza porque contiene una serie variada de sentimientos de pena. La expresión se relaciona con un vb. heb. que significa «errar» o «inquirir», que puede ser un indicador de arrepentimiento y contrición.

c) El término heb. *mikhtam*, מִכְ ָ ם, es de muy difícil comprensión y traducción, y se encuentra en seis salmos (Sal. 16; 56-60); quizá se refiere a algún tipo de castigo o puede incluso aludir a una joya dorada.

d) «Oración», heb. *tephillah*, ְ פִּ ָ ה, se encuentra en los títulos de varios salmos (Sal. 17; 86; 90; 102; 142) y describe la piedad de los adoradores; puede también relacionarse con las expresiones de lamentación del pueblo.

e) «Cántico», heb. *shir*, ִ יר. Es el término técnico común para aludir a los cánticos, tanto religiosos como seculares, y se encuentra como en 30 salmos. La diferencia entre *mizemor* y *shir* no es clara, pues varias composiciones incluyen los dos términos (Sal. 65; 75; 76; 92).

f) «*Maskil*», heb. מַ ְ ִ יל, designa un tipo particular de salmo (Sal. 88), aunque la comprensión y traducción precisa del término no es totalmente posible. Quizá alude a algún salmo de edificación, enseñanza o meditación.

g) «Alabanza», heb. *tehillah*, ְ הִ ָ ה. Alude e identifica a varios salmos de alabanza a Dios (Sal. 65:1; 119:171; 145).

h) «Cántico de amores», heb. *shir yedidoth*, ִ יר יְדִיד ת. Expresión que describe un tipo particular de salmo que afirma el amor (Sal. 45).

i) «Cántico de las subidas, heb. *shir hammaaloth*, ִ יר הַ ַ עֲל ת. La frase alude a un tipo particular de salmos que se utilizaba al subir al Templo de Jerusalén (Sal. 120-134).

3. *Términos de uso y finalidad litúrgicas*:

a) «Acción de gracias», heb. *todah*, דָה. Estos salmos aluden a la importancia de la ofrenda de gratitud (Sal. 69:30), posiblemente se expresan como una forma de expresión comunitaria. Pueden identificarse por sus temas de acción de gracias.

b) «Penitencia», heb. *annoth*, עַ ת (v. *leannoth*). Es posiblemente un término técnico que alude a la contrición o penitencia (Sal. 88).

c) «Ofrenda memorial», heb. *hazkir*, הַזְ.יר. Este término alude a la ofrenda o sacrificio memorial, cuyo propósito es posiblemente recordar ante el Señor la naturaleza del dolor humano (Sal. 38; 70).

d) «Cántico de la dedicación del Templo», heb. *shir janukkath habbáyith*, .יר־חֲנֻ.ת הַ.יִת. Este cántico se utilizaba en el Templo para recordar la importancia de su dedicación (Sal. 30).

e) «Para la enseñanza», heb. *lelammed*, לְלַ..ד. La palabra alude a la importancia de la educación y destaca la finalidad pedagógica del Salterio.

f) «Para el día de reposo», heb. *lashshabbath*, לַ. .ָת. La expresión afirma la importancia del día de reposo para la comunidad judía (Sal. 92).

4. *Términos musicales*:

a) «Al músico principal», heb. *lamenatstséaj*, לַמְנַ..חַ. Este término es muy común en el Salterio: aparece en 55 salmos, y también en Habacuc 3:19; y posiblemente la expresión proviene del reino del Norte, Israel, que equivale «a David» en el reino del Sur, Judá.

b) «Con instrumentos de cuerdas», heb. *bineginoth*, .נְגִינֹת. Posiblemente alude a la práctica de acompañar algunos salmos únicamente con instrumentos de cuerdas, no con instrumentos de viento o de percusión (Sal 4; 6; 54; 55; 67; 76).

c) «Para las flautas», heb. *el hannejiloth*, אֶל־הַ..חִיל ת. Alude a un tipo de salmo que debía ser acompañado con flautas; posiblemente se refiere a salmos de lamentación (Sal. 5).

d) *Selah*, סֶלָה. Este término aparece con regularidad en los Salmos, 71 veces, y 3 adicionales en Habacuc. Es de muy difícil interpretación. Algunas traducciones antiguas lo vierten al griego como *diápsalma*, que se piensa era un tipo de interludio o intermedio donde se cantaba otra melodía o se tocaba algún instrumento musical. La traducción latina de la Biblia, la Vulg., generalmente no traduce esta expresión; y en la tradición judía se pensaba que significaba «por siempre» o «eternamente». Otras alternativas incluyen «levantar la voz» o «cantar más alto», en referencia a la música; también, «retornar» o «inclinarse a orar», en alusión a que la congregación debía postrarse ante Dios.

e) *Higgayón*, הִ.יָ ן. Alude a algún detalle musical de difícil comprensión en la actualidad (Sal. 9.16); puede ser una referencia a la bajada de la voz en el cántico.

f) «En la octava», heb. *hashshoshannim*, הַ.ְמִינִית. Aunque algunos han indicado que la expresión se refiere a que los cantores debían entonar en una octava más baja, posiblemente una mejor comprensión del término es que aluda a algún tipo de instrumento musical de ocho cuerdas.

g) *Haggittith*, הַ. .ית. Término de difícil comprensión, posiblemente referido a la lira o a la presa de vino (LXX) (Sal. 8; 81; 84).

h) *Muth labbén*, מ ת לַ.ֵן. La frase es extraña, y significa «en la ocasión de la muerte del hijo» (Sal. 9; 48 final); posiblemente es una variante o corrupción de la expresión *al alamoth* (Sal. 46).

i) *Al alamoth*, heb. עַל־עֲלָמ ת. Algunas traducciones antiguas lo traducen como «doncellas», pues es probable que las mujeres tuvieran algún papel menor en la liturgia del Templo; también puede referirse a misterios o cosas ocultas (Sal. 46).

j) «Los lirios», heb. *hashshoshanim*, הַ .ִ.ים. Posiblemente es una alusión al proceso antiguo consistente en descifrar oráculos al mirar los lirios, aunque también se puede referir a los lirios como símbolos del amor y la fertilidad (Sal. 45; 60; 69; 80).

k) «Las flautas», heb. *majalath*, מָחֲלַת. La expresión es compleja y muy difícil de traducir; posiblemente se refiere a las flautas como símbolo de lamentación y dolor (Sal. 53).

l) «Sobre la paloma muda de las lejanías»; heb., *al yonath élem rejoqim*, עַל־י נַת אֵלֶם רְחֹקִים. Aparece en el título del Salmo 56, y muy posiblemente se refiere a la forma o a la tonada y el ritmo en que este salmo debía ser cantado.

m) «No destruyas», heb. *al tashjeth*, אַל־ ְ ָ חֵת. Quizá se refiere a algún acto de la liturgia (Sal. 57; 58; 59; 75), o alguna forma de cántico (Sal. 65:8).

5. *Notas históricas:*

Algunos salmos incluyen referencias históricas que los ubican en el contexto de algunos episodios de la vida de David. Posiblemente, estas notas fueron añadidas después del exilio en Babilonia (véanse Sal. 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142), y brindan alguna información en torno a la interpretación de la composición.

IV. COMPOSICIÓN Y REDACCIÓN FINAL. La historia de la redacción de los salmos individuales es extensa, y complejo el proceso gradual de compilación de poemas hasta llegar al conjunto que hoy conocemos. Todo comenzó de forma oral, posiblemente cuando los salmistas recitaban oraciones para expresar sus sentimientos más significativos en torno a Dios y la vida. Esas plegarias y composiciones pasaron de generación en generación, a medida que la comunidad de fe se apropiaba de esos clamores, al entender que reflejaban sus pensamientos y sentimientos sobre las acciones de la Divinidad en las diferentes esferas de la existencia.

El reconocimiento de la importancia espiritual, litúrgica, literaria e histórica de los Salmos se relaciona con el período en el que el pueblo de Israel inició sus experiencias de adoración como comunidad, y siguió hasta la composición del último salmo que se incorporó en el libro. Posiblemente, una de las fuerzas mayores que guió la redacción y edición final del Salterio se relaciona con la crisis de la caída del reino de Judá y su posterior exilio en Babilonia. Esas extraordinarias dificultades históricas produjeron en el pueblo un sentido escatológico profundo.

La redacción y transmisión de los Salmos en Israel formó parte de las experiencias religiosas del Medio Oriente antiguo: los salmistas utilizaron los temas, las técnicas y las metodologías que eran comunes en ese gran entorno geográfico, histórico, religioso y cultural. Ese proceso fue largo y complejo, y se fundamentó principalmente en la importancia que la comunidad de Israel dio a esa literatura en la adoración, y también a la firmeza que los Salmos brindaban al pueblo en su peregrinar hacia el futuro.

Esa importante dinámica de redacción y compilación también tomó seriamente en cuenta la identificación y afirmación de la literatura que se convertiría con el tiempo en Sagrada Escritura. El libro de los Salmos es una importante antología literaria y religiosa que contiene los poemas, las oraciones, los valores y las experiencias que sobrevivieron a ese proceso extenso e intenso de redacción, compilación y edición.

El empeño por descubrir el nacimiento de cada salmo no conduce necesariamente a sus autores originales, cuyos nombres propios e identidades específicas se pierden en el anonimato de la historia, el tiempo y la cultura. Las investigaciones sosegadas, los estudios sistemáticos y los análisis científicos en torno a sus orígenes, llevan principalmente a los contextos iniciales y primarios en los cuales se utilizaron los Salmos. En torno a este particular tema de la autoría es importante indicar que el concepto contemporáneo es diferente al de la antigüedad. En el mundo antiguo se desconocían las ideas de propiedad intelectual, con lo que las composiciones se entendían como parte de la vida y de la propiedad de la comunidad, que las utilizaba y revisaba repetidas veces a través de la historia

en sus diversas actividades religiosas y culturales. Aunque ciertamente los Salmos deben haber sido compuestos por personas con gran capacidad analítica, crítica, literaria, estética y poética, los procesos sociales, religiosos y psicológicos de transmisión de información de la etapa oral a la escrita no han guardado su identidad precisa. Únicamente existen hoy los entornos culturales en que los Salmos eran utilizados, entre los que se pueden identificar los siguientes: Procesiones nacionales y festivales anuales, ceremonias de entrada al Templo de Jerusalén y cánticos de peregrinación, eventos educativos, y oraciones privadas y actividades litúrgicas específicas. Algunos salmos son oraciones individuales de alabanzas o quejas, mientras que otros manifiestan los mismos temas, pero desde la perspectiva de toda la comunidad. Y aunque el proceso de redacción se inició de forma individual en algún momento de la historia de Israel, posiblemente después de la monarquía comenzó el proceso de agrupar y ordenar los diversos tipos de composiciones para su uso litúrgico en el Templo.

En la actualidad, el libro de los Salmos se divide en cinco secciones mayores o «libros»:

Libro I: Salmos 1-41
Libro II: Salmos 42-72
Libro III: Salmos 73-89
Libro IV: Salmos 90-106
Libro V: Salmos 107-150

Cada una finaliza con una afirmación doxológica o alabanza extraordinaria a Dios (cf. Sal. 41:13; 72:19; 89:52; 106:48; 150). Las atribuciones a algún personaje de gran importancia histórica y de reconocimiento y aprecio de la comunidad fueron algunos de los criterios para la compilación de los grupos (p.ej., David, Salomón y Moisés). Algunos salmos se agruparon por razones temáticas o por el uso específico que se les daba en el culto; p.ej., los Sal. 120-134, denominados de «ascenso gradual» o «peregrinación», pues se utilizaban para subir o ascender al Templo. Se ignora a qué obedece esta división del editor, quizá por analogía con los cinco libros de la Ley.

Una peculiaridad teológica y literaria del Salterio es la preferencia por los distintos nombres divinos en sus diversas secciones. Los cinco «libros» o secciones del Salterio se dirigen a Dios por su nombre propio y personal, p.ej., > Yahvé, o utilizan el nombre genérico para referirse al Señor, > Elohim. Las preferencias en torno al nombre divino se presentan en la siguiente gráfica:

Libro	*Yahvé*	*Elohim*
Libro 1	272	15
Libro II	74	207
Libro III	13	36
Libros IV y V	339	7

Los Sal. 1 y 2 son una especie de introducción a toda la obra, tras los que aparecen dos importantes colecciones de poemas que se atribuyen, según sus títulos hebreos, al famoso rey David (Sal. 3-41 y Sal. 51-72). Una nota de gran importancia literaria y teológica se incluye al final del segundo libro, pues se indica claramente que con ese poema finalizan los salmos de David (Sal. 72:20). Esa particular referencia es posiblemente una forma de indicar que en algún momento de la historia, los salmos editados y compilados finalizaban con esa colección relacionada con el rey de

Israel.

La intención teológica del redactor final del Salterio se revela al estudiar con precisión la sección que incluye los Salmos 15-24. Esta serie de poemas está dispuesta de manera simétrica o en forma de quiasmo, y en su centro estructural (sección E, en la gráfica) se revela el tema que se desea destacar: La gloria divina y la importancia de la Ley de Dios.

A. Sal 15: Liturgia de entrada

B. Sal 16: Salmo de confianza

C. Sal 17: Lamentación

D. Sal 18: Salmo real

E. Sal 19: Himno para la gloria de Dios y la Torah

D'. Sal 20-21: Salmos reales

C'. Sal 22: Lamentación

B'. Sal 23: Salmo de confianza

A'. Sal 24: Liturgia de entrada

Junto a los salmos davídicos se incluyen dos colecciones adicionales de poemas que se atribuyen a grupos de músicos que ejercían sus labores regulares en el Templo de Jerusalén: algunos se relacionan con > Asaf (Sal. 50; 73-83) y otros, con > Coré (Sal. 42-49). Estos salmos son esencialmente cánticos e himnos que reflejan la teología tradicional de alabanza y oración del pueblo de Israel, y posiblemente incorporan las tradiciones teológicas y litúrgicas del reino del Norte a las experiencias religiosas del Sur en Jerusalén.

En el proceso de compilación del Salterio, el segundo grupo de salmos de David se incorporó después de los salmos de Coré, y los salmos relacionados con Asaf se ubicaron posteriormente para seguir al Salmo 72, y así formar un conjunto de poemas (Sal. 42-83) que pasó por un proceso de revisión estilística de gran importancia teológica y literaria. En muchas ocasiones, el nombre propio de Dios, Yahvé, en esa sección del Salterio se cambió por la referencia general al Señor, Elohim o Dios, posiblemente para afirmar un monoteísmo radical e indicar que el Dios bíblico era el Señor no solo del pueblo de Israel, sino de toda la tierra. A estas composiciones, conocidas como salmos elohístas, se añadió otra colección de salmos de Coré (84-89), para finalizar la tercera sección del libro del Salterio. Estas colecciones de salmos de David, Asaf y Coré, posiblemente, formaron la base inicial que posteriormente se convirtió en el libro de los Salmos como lo conocemos el día de hoy.

Las secciones finales de la colección de salmos bíblicos se formaron posiblemente con criterios teológicos particulares o con prioridades litúrgicas específicas. En los manuscritos descubiertos en el mar Muerto, y en otros, los Salmos 90-150 se encuentran en diferentes secuencias. Posiblemente, para la época de la redacción de los documentos de > Qumrán (c.150 a.C.-100 d.C.), todavía la colección canónica no había tomado su forma final y definitiva. Varios grupos de salmos, en esta parte final de la compilación del Salterio, tienen temas en común: p.ej., cánticos de ascensión al Templo (Sal. 120-134), himnos que celebran el reinado del Señor (93; 95-99) y tres secuencias de salmos de alabanzas o de aleluyas, conocidos como «salmos hallel» (Sal. 111-113; 115-117; 146-

150).

Para finalizar, en el libro de los Salmos se incluyen dos doxologías: la primera para separar la cuarta sección de la quinta (Sal. 106:48); y la segunda (Sal. 150), para completar y cerrar el libro con un tono de alabanza y adoración.

El arreglo actual del Salterio responde a las necesidades religiosas de la comunidad judía postexílica. Los salmos que se incluyen en el canon bíblico sirvieron para proclamar los sentimientos religiosos más importantes de la fe judía. Contienen el recuento de las experiencias religiosas más significativas del pueblo de Israel, que a su vez fueron utilizadas por la Iglesia cristiana primitiva para comunicarse con el Dios Eterno, Padre y Señor de Jesús de Nazaret. De esa forma, el libro de los Salmos se convirtió en recurso para el culto público y privado, y en fuente de autoridad teológica y espiritual para los creyentes y las comunidades de fe judías y cristianas.

V. DAVID, «EL DULCE CANTOR DE ISRAEL». La importante relación de David con el libro de los Salmos se pone claramente de manifiesto en la gran cantidad de poemas que se le atribuyen, o que se relacionan con su dinastía (73 en total). Las Escrituras Hebreas son testigo de la muy antigua tradición que atribuía al monarca dones especiales para la música y la composición, de tal manera que es conocido como «el dulce cantor de Israel» (2 Sam. 23:1), una manera de enfatizar sus capacidades poéticas y de destacar sus virtudes literarias, y también una forma de reconocimiento y aceptación de sus composiciones.

De acuerdo con el testimonio bíblico, los cánticos y la música de David liberaban al rey Saúl de los malos espíritus que le atormentaban (1 Sam. 16:14-23); los relatos bíblicos aluden a sus cánticos en medio de catástrofes nacionales (2 Sam. 1:17-27; 3:33-34); e incluso se le atribuye al famoso soberano israelita la elaboración de diversos instrumentos musicales (véase, p.ej., 2 Cro. 7:6; Neh. 12:36; Am. 6:5). Posteriormente en la historia, cuando la institución de la monarquía había dejado de existir en Israel, se reconocía que David había sido el organizador principal de los diversos grupos de cantores y músicos en el Templo de Jerusalén (1 Cro. 15:16-24; 16:4-6; 25:1-31). Y por el año 190 a.C., el sabio Jesús hijo de Sirá presenta poéticamente la vida de David y lo describe cantando salmos al Señor en diversas etapas de su vida, e identificando la música necesaria para las diversas festividades nacionales del pueblo de Israel (Eclo. 47:8-10).

En el período neotestamentario, es muy generalizado el reconocimiento de David como autor principal del libro de los Salmos. Por esa época, uno de los manuscritos de Qumrán (11 QPsa) incluye una importante nota en torno a las composiciones poéticas de David, que le fueron dadas por Dios: 3.600 alabanzas, 446 cánticos para la adoración diaria y eventos especiales, y cuatro canciones que debían entonarse con arpas o liras para liberar a personas atormentadas por espíritus. Un total de 4.050 composiciones.

El NT se hace eco de esas tradiciones antiguas y atribuye a David algunas citas de salmos que tienen interpretaciones mesiánicas. De acuerdo con esa comprensión del Salterio y de David, el antiguo monarca hablaba «por el espíritu» o «profetizaba». Dios mismo y el Espíritu Santo hablaban a través de él (Sal. 110 en Mc. 12:36-37; Sal. 69 y 109 en Hch. 1:16-22; Sal. 16 y 110 en Hch. 2:29-42; Sal 32 en Rom. 4:6-8; Sal. 95 en Heb. 4:7). Posteriormente, en el siglo II d.C., una opinión rabínica de gran importancia indica claramente que David escribió los Salmos con la ayuda de Adán, Melquisedek, Abraham, Moisés, Hemán, Jedutún, Asaf y los tres hijos de Coré. Generalmente, se entendía que los Salmos eran obra profética de David.

La erudición moderna ha revisado esas afirmaciones y se ha replanteado seriamente la afirmación de la autoría davídica de muchos salmos. Las notas históricas que se incluyen como epígrafes, suscripciones o títulos hebreos de 13 salmos, son evidentemente añadiduras posteriores que intentan relacionar alguna frase o palabra del salmo con varios incidentes de la vida del monarca israelita. La referencia «a David» en muchos títulos de salmos no son necesariamente afirmaciones de autoría, sino de reconocimiento de autoridad. Y aunque es muy difícil relacionar algún poema específico del Salterio con su autoría particular, David es ciertamente quien inspira la música cúltica e incentiva las alabanzas a Dios por parte de la comunidad. En ese sentido figurado, se constituye, en efecto, como «autor del Salterio» por excelencia, pues es su autoridad como músico y poeta la que le brinda al libro de los Salmos el reconocimiento público y el aprecio del pueblo de Israel y, posteriormente, de la Iglesia.

VI. MUJERES SALMISTAS. En los anales pictóricos provenientes de Egipto y Asiria, se pone claramente de manifiesto la participación destacada de las mujeres como bailarinas, cantoras e instrumentistas. Además, aunque los autores de los antiguos himnos sumerios generalmente no son identificados, un muy importante y revelador ciclo de 42 poemas y cánticos, que destaca de forma extraordinaria las virtudes de sus templos y divinidades, es atribuido a la princesa Enheduanna, hija del rey Sargón, descrita como una poetisa virtuosa. A esta realidad internacional, que se revela del estudio sistemático de la literatura del antiguo Oriente Medio, se debe añadir el gran valor que se daba en la sociedad israelita a las mujeres cantoras. Se sabe que cantaban en ceremonias fúnebres (2 Cro. 35:25), y que también participaban de eventos de importancia en el palacio real (2 Sam. 19.35). Algunas mujeres, incluso, fueron enviadas como parte del tributo que Judá pagó a los asirios para salvar la ciudad de Jerusalén en la crisis del 701 a.C. Posiblemente estaban organizadas, como se desprende del relato que identifica a un grupo de 200 cantoras que llegó del exilio (Esd. 2:65).

De acuerdo con esta información, por lo menos durante el período de la monarquía, había participación destacada de mujeres en las ceremonias que se llevaban a efecto en el Templo, posiblemente como cantoras e instrumentistas. Entraban en la importante tradición de > Miriam la profetisa (Ex. 15:20-21), > Débora (Jue. 5:1, 7) y > Ana (1 Sam. 2).

El Salterio recoge esas importantes contribuciones de mujeres a la vida cúltica del pueblo, y las incorpora en una gran ceremonia y procesión de alabanzas al Señor, en la que participan también un grupo de cantores y músicos. Y en medio de esa algarabía de entusiasmo y celebración, se identifican las mujeres que van cantando y bailado con panderos y con gestos de gratitud y felicidad (Sal. 68:25). Esas contribuciones femeninas le añadían a las ceremonias entonaciones vocales complementarias y movimientos rítmicos alternos al que producían sus compañeros varones, y de esa forma contribuían positivamente a la belleza estética de las celebraciones.

VII. EL TEXTO HEBREO DE LOS SALMOS. Al igual que el resto del AT, el texto hebreo del Salterio fue fijado con sus consonantes mediante el trabajo de los escribas judíos del siglo I d.C., y desde entonces, ha sido preservado con bastante fidelidad a través de los siglos. Posteriormente, con el trabajo esmerado de un grupo de estudiosos judíos conocidos como los > masoretas, se añadió a los manuscritos consonánticos los signos vocálicos, que facilitaban la pronunciación, lectura y comprensión de las Escrituras Sagradas. Las traducciones que se hacen del Salterio en la actualidad generalmente utilizan ese texto hebreo, pues, una vez se fijó por escrito, su transmisión y preservación fue bastante buena.

Sin embargo, antes de esa importante fijación textual, la historia de la transmisión de los Salmos

de forma oral fue compleja. Por muchos años se transmitían de generación en generación de manera oral, y estaban abiertos a adaptaciones, revisiones y añadiduras. A estas realidades de transmisión oral, que con el tiempo se hicieron por escrito, se deben la reduplicación de algunos salmos (p.ej., Sal. 14 y 53; Sal. 40:14-17 y 70; Sal. 57:8-12 y 108:2-6; Sal. 18 y 1 Sam. 22; Sal. 105:1-15, junto al 96, y 1 Cro. 16:8-36) y las diferencias en las lecturas y la comparación de los salmos masoréticos con los de Qumrán y la LXX. Además, a esos largos y complejos procesos de transmisión oral y literaria, se deben añadir las dificultades que se relacionan con los errores y las revisiones de los copistas, el deterioro natural de los manuscritos y los cambios en la grafía hebrea a través de la historia.

El libro de los Salmos también enfrentó desafíos extraordinarios de supervivencia en la historia del pueblo de Israel. La experiencia de la destrucción del Templo y la posterior deportación de los judíos a Babilonia debió haber sido traumática para la comunidad y para las autoridades religiosas. De acuerdo con algunas fuentes literarias antiguas (2 Mac. 2:13), > Nehemías se esforzó por recoger y coleccionar nuevamente los manuscritos sagrados, particularmente los de David, en referencia a los Salmos. Posteriormente en la historia, > Antíoco IV Epífanes (167-164 a.C.) intentó destruir los libros sagrados de los judíos (2 Mac. 2:14). Por todas esas vicisitudes históricas y literarias, el libro de los Salmos presenta algunas variantes importantes que, aunque no afectan a la integridad teológica y el valor religioso del libro, presentan a los estudiosos desafíos formidables.

Las traducciones antiguas del Salterio fueron importantes en la difusión y el uso de los Salmos. La de mayor importancia es la LXX, en el griego *koiné*, que fue utilizada en la liturgia tanto en las iglesias de Oriente como en las de Occidente hasta mediados del siglo II d.C. La > *Vetus Latina* contenía los Salmos traducidos al latín que se utilizaban en África y Roma desde el siglo II d.C., y sirvió de base para las revisiones y traducciones de San Jerónimo hechas en Belén a partir del 387 d.C.

Los manuscritos de los Salmos permiten ver algunas dimensiones históricas de la vida del pueblo de Israel que no se deben obviar ni ignorar. Aunque la finalidad principal del Salterio es litúrgica y teológica, de la lectura de sus poemas se coligen algunos aspectos históricos que ayudan a comprender mejor la existencia de Israel. Los clamores del pueblo y sus reflexiones sobre los desafíos que debían enfrentar, les permitieron describir la vida con sus virtudes y complejidades.

Una lectura atenta de los Salmos nos ayuda a comprender esa dimensión histórica de la realidad humana. Aluden a la trágica experiencia de la caída de la ciudad de Jerusalén, la dolorosa deportación de los judíos, y la angustia de vivir en el exilio babilónico (Sal. 137), y también comentan en torno a las dinámicas militares de la antigüedad (Sal. 5; 18; 20; 21; 35; 44; 46). Desde una perspectiva económica, el Salterio puede ser una buena fuente de información, pues describe algunas dinámicas fiscales de importancia en la antigüedad (Sal. 15:5; 45:8; 48:8; 107:23).

VIII. ICONOGRAFÍA DEL SALTERIO. El estudio detallado del arte y la interpretación de los símbolos y artefactos descubiertos en el Oriente Medio antiguo, ha ayudado a entender y visualizar mejor el mensaje del Salterio. Las ilustraciones de instrumentos musicales son bastantes y detalladas. Se han descubierto representaciones de > címbalos (Sal. 150:5) y > panderos (Sal. 98:6), de > trompetas y > flautas (Sal. 105:4), y de > arpas (heb. *kinnor*, Sal. 150:3) y > liras (heb., *nebel*, Sal. 33:2; 144:9). También se han analizado diversos artefactos que ilustran los movimientos del cuerpo y atestiguan varias formas de adoración que revelan humildad y aceptación de autoridad.

La onomástica o listas de nombres que provienen de la antigüedad, recuerdan, p.ej., los diversos

fenómenos meteorológicos que se incluyen en el Salterio (Sal. 104; 148). El lenguaje de fosas y fosos que se utilizaban para atrapar animales salvajes en tiempos antiguos, con frecuencia se utiliza en los Salmos para describir las dificultades, los dolores y las persecuciones de los creyentes. Diversas representaciones e imágenes de esas fosas se han encontrado en pinturas y en vasijas. Además, el transporte de los ídolos, atestiguado con regularidad en los descubrimientos arqueológicos, delata la seriedad y el respeto hacia las divinidades paganas que tenían los ciudadanos de las naciones vecinas de Israel. Quizá esas actitudes politeístas e idólatras son las que explican la vehemencia de las críticas y las sátiras proféticas contra ese particular tipo de práctica religiosa (Sal. 104:25).

Se han encontrado en varias culturas antiguas diversas escenas que representan a las divinidades y sus delegados como > pastores. Esos pastores tienen vara y cayado, como en las imágenes de la Biblia (Sal. 23), para ahuyentar a los enemigos y también proteger las ovejas. En el Salmo 78:70-72 se indica que el Señor transfirió esas responsabilidades pastorales al rey David; y en el Salmo 110, al mismo monarca de Israel se le otorga la dignidad sacerdotal. Esa unificación de roles, de monarca y sacerdote, tiene paralelos en las diversas culturas vecinas del pueblo de Israel.

Finalmente, las representaciones de > caballos y > carruajes son frecuentes en la antigüedad, pues aluden particularmente al prestigio social, el poder político, la autoridad militar y la virtud económica de los monarcas. Desde la perspectiva bíblica, el triunfo en la batalla no se relaciona con el poderío militar representado en los corceles y carros de guerra, sino en las intervenciones redentoras y liberadoras del Señor de los ejércitos (Sal. 147:8-10; 33:16-17).

IX. INTERPRETACIÓN. Durante muchos años se pensó que los Salmos eran el resultado de los esfuerzos literarios de individuos específicos piadosos, que escribieron esas oraciones y cánticos para sus devociones privadas, o para suplir alguna necesidad litúrgica específica en respuesta a eventos históricos particulares. Con esa presuposición *in mente*, los estudiosos se esforzaban por identificar, describir o descubrir a sus autores individuales, e intentaban también explicar con alguna precisión los particulares contextos históricos y litúrgicos que enmarcaron cada composición. Esa información, se pensaba, era básica e indispensable para tener una comprensión adecuada del salmo estudiado. Gran parte de los estudiosos tradicionales, además, entendía que los Salmos habían sido escritos en el período de la monarquía.

Esa metodología, conocida en algunos círculos académicos como pre-crítica, fue la que dominó los estudios del Salterio durante siglos. Otros académicos, en cambio, a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, entendían que la literatura poética de los Salmos reflejaba diversos períodos, particularmente tardíos, en la historia del pueblo de Israel.

Los métodos tradicionales de estudios bíblicos toman en consideración solo de forma parcial los resultados de las investigaciones científicas, que pueden contribuir sustancialmente a la ubicación del texto en sus entornos originales, a la comprensión de los complejos procesos de redacción y transmisión de los documentos, y a la comparación de esta colección con otras piezas literarias del antiguo Oriente Medio. Esas maneras de estudiar los Salmos no necesariamente toman en consideración el producto de los descubrimientos arqueológicos y lingüísticos, ni el fruto de las investigaciones teológicas y sociales que han ayudado a comprender mejor el pensamiento hebreo y la vida en el antiguo Israel, en el particular entorno histórico del Oriente Medio antiguo.

Una nueva forma de interpretar los Salmos se asocia con las investigaciones de eruditos europeos y norteamericanos de finales del siglo XIX y principios del XX. Estos estudios, conocidos como «crítica bíblica», intentan ponderar, analizar, estudiar y comprender los Salmos en sus contextos

históricos, sociales, culturales y religiosos originales, para la posterior aplicación de sus enseñanzas. Esos nuevos métodos utilizan los recursos de diferentes disciplinas académicas al servicio de las investigaciones bíblicas.

Un avance fundamental en el estudio de los Salmos se relaciona con el uso de la metodología conocida como «crítica de las formas». De gran ayuda en el estudio científico y profundo del Salterio fue el descubrimiento de que en las formas de expresión religiosa y en los modos de articulación de las enseñanzas de los Salmos se descubren algunos patrones recurrentes, se distinguen varias fórmulas que se repiten; se constató, además, que esas formas típicas de expresión transmiten características particulares de la fe, reflejan ciertas situaciones específicas de la vida y presuponen algunas prácticas litúrgicas comunes.

Esas características literarias de los Salmos ayudan considerablemente a entender el libro en su totalidad. En efecto, no es necesario estudiar cada salmo en particular para tener una comprensión adecuada y amplia del conjunto; basta con seleccionar los salmos que representan las diferentes situaciones litúrgicas y las variadas expresiones de fe en la vida para tener una idea más amplia de la teología y los propósitos educativos del Salterio. Por esa razón, el estudio del libro de los Salmos debe comenzar con la identificación y comprensión adecuada de estas importantes formas de comunicación, tipos de salmos, o géneros literarios, que nos permiten mirar y evaluar los salmos individuales como parte de un todo teológico, literario, religioso, social y cultural.

Un paso de avance fundamental en el estudio de los Salmos se asocia con la teoría que indica cómo las composiciones representativas de una forma determinada de expresión o > género literario específico deben ser entendidas en el entorno de un contexto litúrgico particular en la vida del pueblo de Israel. Esta teoría indica que muchos de los salmos bíblicos presuponen un festival anual de entronización, que se llevaba a efecto en el Templo de Jerusalén durante la celebración del año nuevo. En ese acto de gran colorido cultural e importancia religiosa y política, el Dios de Israel era coronado nuevamente como rey del pueblo para gobernarlo durante el año, lo que equivalía a afirmar el bienestar de Israel y la renovación de la creación. En las ceremonias, el rey de la casa de David ocupaba una posición de preponderancia y recibía grandes beneficios políticos como resultado de aquellas celebraciones.

Otro avance de gran importancia en el estudio del Salterio indica que su forma básica de comunicación es el lamento, y que las otras formas de expresión son sus derivadas. De acuerdo con esta teoría, el lamento es el modo básico de expresión religiosa, pues permite articulaciones que van desde las experiencias dolorosas de separación y de angustia hasta manifestaciones extraordinarias de fe, confianza y esperanza. Se reconoce de esta forma que las expresiones religiosas de los Salmos son dinámicas y ponen de manifiesto complejidades teológicas y literarias que no se confinan al contexto litúrgico.

X. GÉNEROS LITERARIOS DE LOS SALMOS. La metodología dominante en el estudio de los Salmos comienza con la evaluación precisa y sosegada de sus géneros literarios. El método prioritario de análisis del Salterio se inicia con la ponderación sobria y cautelosa de sus formas de comunicación y expresión. Ello permite ubicar el salmo en su particular entorno literario, y prepara el camino para identificar el contexto histórico y litúrgico en que se utilizaba en la antigua comunidad litúrgica de Israel.

Para la comprensión adecuada de algún salmo específico es necesario, hasta donde sea posible, determinar las particularidades literarias que lo distinguen y las dinámicas cúlticas que le rodean. De

esa forma se puede relacionar el salmo analizado con otros poemas representantes del mismo género y distinguir el contexto histórico y cultural en el cual se desarrolló. Se pueden distinguir de esa manera las prioridades teológicas, metas educativas y particularidades litúrgicas de esa literatura.

Lo que se conoce comúnmente como el «tipo» o la «forma» de salmo es en realidad su género literario. Se refiere específicamente a un grupo de textos que muestran similitudes en su contenido temático y teológico, estructura literaria y estilo, y fraseología. La identificación del género nos permitirá analizar e interpretar adecuadamente el salmo; además, esa comprensión nos permite entender otros salmos del mismo género.

En el libro de los Salmos pueden distinguirse, por lo menos, cinco géneros literarios mayores y varios menores. Incluyen una serie de componentes literarios característicos que los identifican y particularizan.

1. *Súplicas individuales de ayuda*. Es el tipo de salmo más popular del Salterio. Presenta a un individuo que está asediado por una serie intensa de problemas y calamidades, y ora a Dios pidiendo ayuda y apoyo. Estas plegarias son lamentos que ponen de manifiesto el estado anímico y la necesidad espiritual de la persona que clama. Posiblemente, se utilizaban en el Templo en el contexto de las celebraciones litúrgicas, cuando el adorador se presentaba ante Dios en momentos de crisis personal, familiar o nacional (p.ej., 3; 5-7; 9-10; 13;17; 22; 25-28; 31-32; 35; 38; 39; 41-43; 51; 54-57; 59; 61; 64; 69-71; 77; 86; 88; 102; 130; 140-143).

Las oraciones de súplica o lamentación presentan el grito y el clamor más hondo del salmista, que se siente angustiado y perseguido, y reconoce que únicamente en Dios está su esperanza. En el momento de la calamidad, estos salmos son vehículos de liberación y salud mental y espiritual para las personas que pueden confiar únicamente en el Señor. Los elementos característicos de estas súplicas son varios, aunque no se presentan en el mismo orden en todos los Salmos. Los autores utilizan estos recursos de forma creadora, y no siguen el mismo patrón ni incluyen los elementos identificados en todas las composiciones. Es importante recordar, al analizar estos géneros literarios, la naturaleza poética y creativa de los Salmos, que le permite al autor manifestar sus sentimientos, evocar nuevas ideas y presentar sus enseñanzas con licencia o libertad literaria.

2. *Cánticos individuales de gratitud*. Presentan una expresión de gratitud a Dios por su intervención extraordinaria en medio de la calamidad (Sal. 34). Generalmente, la oración se articula de forma directa a Dios, y se comunica como un testimonio público de acción de gracias sobre la capacidad divina de intervención en las crisis. Estos cánticos son la contraparte litúrgica de las súplicas individuales de ayuda, y generalmente finalizan con una promesa de alabanza y de sacrificios (Sal. 107).

3. *Peticiones de ayuda de la comunidad*. Cuando la crisis amenaza no solo al individuo, sino a la nación, entonces se articulan oraciones colectivas de petición de ayuda y apoyo. Muchas de ellas se relacionan con la colección de Asaf, y describen situaciones terminales en la que un ejército poderoso y superior amenaza la seguridad de la ciudad de Jerusalén, anuncia la destrucción del Templo y atenta contra la existencia misma del pueblo de Dios.

Los elementos distintivos que se incluyen en estas plegarias son similares a las que aparecen en las peticiones de ayuda individuales, con dos particulares excepciones: en primer lugar, la comunidad es la que clama al Señor; y en segunda instancia, en la petición el pueblo evoca las antiguas intervenciones de Dios que salvan y liberan a Israel.

Estas oraciones tienen gran significación educativa en el Salterio porque articulan algunas de las afirmaciones teológicas en torno al pueblo de Israel más importantes en la Biblia. Revelan las formas en que Dios interviene con su pueblo a través de la historia. Estas plegarias ponen de manifiesto las voces de un pueblo que sabe cómo dialogar con Dios para recibir la respuesta adecuada en el momento oportuno.

4. *Los himnos*. Son cánticos de alabanzas exuberantes en los que Dios es el único sujeto de la adoración. El propósito básico de estos salmos es adorar y alabar al Señor; la finalidad primordial es manifestar el regocijo por la bondad divina; y el carácter fundamental es ensalzar la grandeza y el poder de Dios. Y aunque ciertamente hay algunas alabanzas a Dios en las oraciones o súplicas individuales de gratitud por alguna experiencia de liberación, el elemento fundamental e indispensable de los himnos es la alabanza (p.ej. 8; 19:1-7; 29; 33; 68; 95; 100; 103-105; 111; 113-115; 117; 135-136; 145-150).

En el catálogo de himnos del Salterio se pueden identificar varias subdivisiones, entre las que encuentran las siguientes: cánticos de Sión (p.ej., Sal. 84), salmos de entronización (p.ej., Sal. 96) e himnos de procesiones (p.ej., Sal. 84).

El lenguaje teológico de los himnos es de gozo y gratitud, y también de reconocimiento del poder divino y su misericordia. Los himnos, además, indican lo que Dios es, lo que hace y lo que tiene la capacidad y el deseo de hacer con su pueblo. Representan en el Arca del Pacto la figura invisible de Dios, y de esa forma se da espacio y realidad a su naturaleza eterna. Los himnos se entonaban en las liturgias y celebraciones de las grandes fiestas nacionales del pueblo de Israel.

Son oraciones directas de alabanzas que presentan ante Dios las gentes piadosas y santas. El contenido de esas oraciones afirma la naturaleza extraordinaria de Dios, y se incentiva a la comunidad a alabar también el nombre del Señor, que es una manera simbólica y poética de exaltar y reconocer su naturaleza santa y misericordiosa. El nombre divino representa su naturaleza y esencia, identifica su ser íntimo y particular, pone de manifiesto su poder y misericordia, enfatiza su justicia y santidad.

5. *Salmos de educación*. La finalidad pedagógica de los Salmos se pone de relieve de varias formas. El objetivo es incentivar la confianza en el Señor, la meta es propiciar la obediencia a Dios, el propósito es afirmar los valores morales, espirituales, culturales, políticos y religiosos revelados a través de las Sagradas Escrituras al pueblo de Israel.

En ocasiones, algunos salmos se denominan de sabiduría o sapienciales porque se disponen en un estilo literario similar al que se incluye en los libros de los Proverbios, Eclesiastés y Job. En este sentido, es importante indicar que el contexto en el cual el salmo era utilizado no era el entorno escolar o académico, sino el culto en el Templo donde se afirmaban las virtudes de las enseñanzas de la Ley de Moisés y los desafíos del mensaje de los profetas de Israel. Estos salmos revelan un período importante de la historia de Israel cuando se utilizaba el culto para afirmar los procesos educativos del pueblo. Otros salmos de esta categoría enfatizan las enseñanzas y la teología de los profetas (Sal. 82).

6. *Salmos reales*. Son los poemas del Salterio que tienen como argumento predominante la figura del rey o de la dinastía real del antiguo Israel (p.ej., Sal. 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144). Aunque no constituyen un género literario específico propiamente dicho, se incluyen en una categoría particular por la naturaleza del tema que articulan y por las interpretaciones que han

recibido a través de la historia, tanto judía como cristiana. En términos estilísticos, los salmos reales incluyen himnos, súplicas y acciones de gracias, pero manifiestan en común un definido interés por la vida y las actividades del monarca israelita, pues revelan la ideología real que se pone de relieve a través de todo el Antiguo Testamento.

En la comprensión e interpretación de estos salmos se debe tomar muy seriamente en consideración la relación íntima que desarrolló el pueblo de Israel entre el monarca davídico histórico y el rey mesiánico esperado en un futuro no determinado. En la lectura atenta y el análisis ponderado de estos salmos, se debe ser consciente de esa importante ligazón teológica, pues se pone de relieve que más allá del monarca histórico, la comunidad esperaba al Mesías, la idealización de las virtudes de los reyes.

La Iglesia cristiana, siguiendo esa antigua tradición interpretativa, vió en estos salmos claras referencias a Cristo, y los interpretó, no solo como salmos reales, en el sentido histórico del término, sino como literatura mesiánica. Y si estos poemas fueron redactados finalmente después del destierro en Babilonia, cuando la institución de la monarquía había cesado en Israel, entonces esta interpretación mesiánica del Salterio tiene un gran fundamento teológico e histórico.

7. *Salmos imprecatorios.* Estos poemas (p.ej., 35; 69; 109; 137) resultan extraños en el contexto educativo y teológico del mensaje y las enseñanzas de Jesús. Sus clamores pueden manifestar venganza, resentimiento y hostilidad, sentimientos ajenos a los reclamos de amor y perdón del Evangelio.

En ocasiones, los salmistas, al encontrarse totalmente indefensos ante los avances despiadados de la maldad, injusticia, violencia y opresión, no solo clamaban al Señor, a quien reconocían como fuente absoluta de liberación y esperanza, sino que suplicaban a Dios que hiciera caer los peores males sobre sus enemigos. De esa forma se presentan algunos salmos y se articulan varias oraciones que unen sus suplicas más intensas con las imprecaciones o maldiciones más violentas y radicales (p.ej. 58:6-11; 83:9-18; 109:6-19; 137:7-9). Algunas de las imprecaciones revelan, incluso, un deseo ardiente de guerra, pues manifiestan una muy seria actitud de venganza contra los enemigos; son clamores intensos que suplican la implantación de justicia en momentos de angustia extrema y necesidad absoluta.

La comprensión adecuada de estos poemas debe tomar en consideración el entorno teológico de la época, en la cual no se habían desarrollado plenamente los conceptos de vida eterna y perdón que se ponen de manifiesto en los escritos del NT (Mt. 5:43-48; Ro. 12:17-21). De acuerdo con la religión de los antiguos israelitas, las buenas y las malas acciones de las personas debían ser recompensadas en vida, y la gente malvada debía recibir el merecido de sus acciones y castigos antes de morir. Esa convicción ponía claramente de manifiesto la importancia y necesidad de la justicia divina, que retribuía a las personas de acuerdo con sus acciones en la vida. Y fundamentados en esas convicciones, los salmistas solicitaban ardientemente al Señor las manifestaciones claras de su justicia.

La Iglesia cristiana, sin embargo, ha reconocido en estos salmos imprecatorios un deseo genuino de implantación de la justicia. El amor hacia los enemigos no debe ser de ninguna manera indiferencia hacia el mal o rechazo de sus raíces, sino una afirmación de fe que celebra la capacidad divina de transformación y renovación. En efecto, el Dios bíblico tiene la capacidad y el deseo de «hacer nuevas todas las cosas», pues está interesado de establecer «un cielo nuevo y una tierra nueva», donde «ya no habrá más muerte, ni habrá más llanto ni clamor ni dolor, porque las primeras

cosas ya pasaron» (Ap. 21:1-4).

8. *Otros tipos de salmos*. Además de los géneros literarios mayores que se han identificado y presentado, el Salterio incluye una serie importante de composiciones que no siguen los patrones generales de la literatura anterior.

a) Algunos presuponen las ceremonias de procesión y entrada al Templo (Sal. 15; 24; 118).

b) Otros utilizan el estilo literario y legal propio de las cortes de justicia (Sal. 50; 82).

c) Varios son conocidos como penitenciales (p.ej., Sal. 51) y mesiánicos (p.ej. Sal. 110).

d) Y también se encuentran varios cánticos que entonaban los peregrinos al llegar a Jerusalén y ascender al Templo (Sal. 120-134).

XI. TEOLOGÍA: YAHVÉ REINA. Desde el comienzo mismo del libro, los Salmos revelan asuntos teológicos, existenciales y religiosos de importancia capital. Y uno de ellos es que la felicidad plena en la vida se relaciona con las alabanzas a Dios y con el reconocimiento y la aplicación de sus enseñanzas. En el Salterio se afirma continuamente que la alabanza y las oraciones generan dinámicas de esperanza, salud, bienestar y liberación en los creyentes. Y esas manifestaciones divinas, que producen en las personas sentido de futuro, seguridad y porvenir, se fundamentan en la naturaleza de Dios, que se manifiesta plenamente en su nombre.

La importancia del nombre personal de Dios en el libro de los Salmos no puede ignorarse ni subestimarse. En efecto, el nombre divino revela un extraordinario sentido de identidad, pertinencia y pertenencia (véanse Sal. 8; 66; 68; 69; 92; 113; 145), pues son sus intervenciones históricas en medio de las vivencias del pueblo las que hacen que la comunidad le adore y le sirva. El Dios del Salterio es Yahvé, que también es el Dios de Abraham y Sara, de Moisés y María, y de David y Rut; además, es el Dios de los profetas, y el Señor que intervino en la historia de su pueblo en Egipto, el desierto, el exilio y el período de la restauración. En los Salmos, Dios nunca es visto o entendido como una divinidad menor, sino como el Señor «rey de Sión, su santo monte» (Sal. 2:4-6).

En ningún otro libro de la Biblia el nombre divino es utilizado con tanta frecuencia. En 691 ocasiones se usa la grafía hebrea larga de *Yahvé*; en 40 instancias se emplea la forma abreviada *Yah*; y otras 437 veces se alude a las diversas formas de *El*, *Elohim* o *Eloah*. A esas importantes referencias se deben añadir los numerosos epítetos divinos, que destacan algún componente fundamental de su extraordinaria naturaleza: p.ej., Señor, Padre, Madre, Roca, Refugio, Pastor, Omnipotente, Altísimo, Justo y Rey.

Las diversas metáforas que utilizan los poetas bíblicos para referirse a Dios se relacionan íntimamente con el desarrollo social, religioso, político, espiritual y económico del pueblo a través de los años. De acuerdo con los estudiosos y eruditos de la simbología religiosa, las percepciones de las divinidades antiguas se asocian directamente con las transformaciones comunitarias; es decir, que los autores antiguos imaginaban sus dioses de acuerdo con sus experiencias de vida. La cotidianidad jugaba un papel protagónico en el desarrollo de la imaginación y la creatividad literaria.

De particular importancia en torno a las imágenes de Dios en el Salterio es su afirmación continua y relación insistente con las ideas de poder, autoridad, señorío y realeza. Para los salmistas, en efecto, Dios es rey. Y aunque con el tiempo, particularmente luego de la crisis del destierro y el exilio en Babilonia, la institución de la monarquía en Israel perdió su eficacia y poder real en el pueblo, las imágenes de Dios como rey supremo, soberano absoluto y Señor poderoso no decayeron; al contrario, tomaron una dimensión nueva en las teologías mesiánicas, escatológicas y apocalípticas.

Las afirmaciones de Dios como rey tienen en el libro de los Salmos gran importancia literaria y teológica. La metáfora del reinado del Señor está ubicada en el centro mismo de la teología del Salterio, pues revela las percepciones que el pueblo y los salmistas tenían de Dios, a la luz de las comprensiones y realidades políticas, sociales y religiosas de la época monárquica. Esa metáfora se amplía aún más con el uso de verbos y adjetivos que revelan una red extraordinaria de relaciones sociales, formulaciones filosóficas y afirmaciones teológicas. Y la base de esa teología real se manifiesta claramente en el importante clamor litúrgico: «¡El Señor reina!».

Uno de los vectores que le brinda sentido de dirección literaria, cohesión teológica y profundidad espiritual al Salterio es ese tema fundamental del reinado universal de Dios. Los Salmos, en torno a ese particular y destacado asunto, desarrollan una serie de enseñanzas que constituyen su contexto teológico básico y su fundamento religioso principal. Junto al nombre del Dios que reina sobre el universo y sobre las naciones, se congregan sus súbitos para orar, clamar, interceder y adorar, y también para reconocer su autoridad, misericordia, virtud, amor y poder (véase Sal. 24; 29; 47; 93; 96; 97; 98; 99). Los Salmos son las alabanzas y las proclamaciones de la gente que celebra y afirma que el Dios bíblico es rey y soberano. Sus plegarias están llenas de referencias directas e indirectas de esa indispensable y fundamental comprensión teológica. En efecto, el Dios de los Salmos es rey, y la manifestación extraordinaria de su soberanía es una característica fundamental de su esencia.

La enseñanza que afirma que Dios es rey también pone en evidencia dos valores de gran importancia bíblica y teológica: El rey divino es creador y salvador. Ese concepto de Dios como rey incluye la idea del triunfo contra las fuerzas del mal que se manifiestan en la creación del universo (Sal. 29; 93; 104). El rey divino estableció el orden y superó las dinámicas del caos que tratan de destruir la creación. Las fuerzas hostiles que se organizan contra el orden y la paz son únicamente superadas por la intervención maravillosa del rey creador, que tiene la capacidad y la voluntad de superar esas dinámicas de desorden y desintegración (Gn. 1:1-3).

En el fragor de esa gran batalla cósmica se manifiestan la santidad, la justicia y el poder de Dios, y el reinado divino se reconoce, celebra y aprecia. Dios salva a la humanidad y a la creación del caos, y propicia un ambiente adecuado de justicia y paz. Los cielos y la tierra existen por la voluntad divina, y por su amor y misericordia se mantienen. El Dios que es rey en medio de su pueblo es también quien mantiene el orden que estableció desde el principio. Su soberanía y extraordinario poder no solo se manifiestan en los relatos de la creación (Gn. 1-3), sino que su voluntad de justicia y paz se revela en sus continuas intervenciones históricas para mantener el orden y superar el caos en medio de su pueblo y de la humanidad.

Junto a la teología del reinado divino se incluyen otros conceptos de gran importancia: p.ej., el Señor es guerrero y poderoso en la batalla (Sal. 24:7-10); y, además, es juez (Sal. 9:7), pues su intervención militar le prepara para establecer su trono con justicia (Sal. 105:7). La manifestación de la justicia es una forma de intervención divina que mantiene el poderío y la autoridad del Señor sobre la tierra. Y en la afirmación y administración de su reino, el Señor es juez de las naciones (Sal. 9-10; 96), de los dioses paganos (Sal. 82), del pueblo de Dios (Sal. 50) y de los individuos (Sal. 94).

Otras ideas y valores teológicos fundamentales, que se desprenden del estudio de los Salmos, se relacionan con el pueblo de Dios, con la ciudad de Dios, Jerusalén, con el rey mesiánico, con la Ley, con la respuesta humana a la revelación divina, y con los conflictos y las dificultades de la vida. Junto al tema del reinado del Señor se manifiestan otras preocupaciones existenciales de los

salmistas, que revelan las percepciones teológicas de sus autores y de la comunidad.

La comunidad a la que se alude en el Salterio con regularidad se identifica con imágenes pastoriles —p.ej. referencias directas a los pastores y a las ovejas (Sal. 23)—, que ponen en clara evidencia las percepciones rurales y nómadas que tenían algunos salmistas. Las oraciones revelan el deseo humano por entender la existencia en términos de su relación con el Dios que es a la vez rey y pastor. Esas plegarias ponen de relieve la comprensión que el pueblo y los adoradores tenían de las intervenciones históricas de Dios con su pueblo; particularmente muestran la liberación de Egipto y la conquista de Canaán. La intervención redentora de Dios en medio de la sociedad ubica al pueblo como parte de la herencia divina (Sal. 74:2).

La ciudad del gran rey es Jerusalén, a la que se alude continuamente como Sión. El Señor mismo escogió esa ciudad para que fuera morada de su nombre, que es una manera poética de afirmar su presencia en medio del pueblo. El monte de Sión, de esta forma, se convirtió en la morada terrenal de Dios, en contraposición a su estancia eterna en los cielos. Jerusalén, por ser ciudad real, pasó a ocupar un lugar prominente en la teología del Salterio y en la reflexión bíblica; y su importancia se destaca continuamente al llegar a esa región geográfica de Palestina y «subir» a la gran ciudad (Sal. 46; 48; 84; 42-43; 120-134; 137).

El regente terrenal de Sión, la ciudad del gran rey, es el monarca davídico, que ha sido designado con el importante título de «ungido» o «mesías», fundamentado en la alianza con el famoso rey de Israel (Sal. 89; 132). En su reinado humano se representan los valores y principios del Rey eterno; y en sus formas de implantación de la justicia se revelan los pilares legales y morales que sostienen su administración. Al monarca de Israel se le concede la potestad de representar al Señor ante el pueblo y ante las naciones (Sal. 2; 18; 20; 21; 45; 72; 110). El ordenamiento social y las disposiciones jurídicas necesarias para la administración efectiva del gobierno se fundamentan en la Ley de Moisés, que es una especie de constitución que contiene decretos, mandamientos y estatutos divinos.

Para el pueblo de Dios la Ley de Moisés es el distintivo (Sal. 105:45; 147:19-20) y la norma que revelan su fidelidad y lealtad (Sal. 25:10; 50:16; 103:17-18; 112:1). El monarca israelita, que es el rey ungido del Señor, conoce sus deberes y lleva a efecto su misión administrativa, política, social y religiosa al estudiar cuidadosamente la Ley y evaluar los mandamientos y las ordenanzas con rigurosidad (Sal. 18:21-22; 89:30-33; 99:7). Esa Ley, incluso, se puede convertir en instrumento de gran importancia para la salvación (Sal. 94:12-15; 119), pues se entiende que su fundamento y autoridad emanan de la misma creación del mundo (Sal. 33:4-7; 93:5; 111:7; 148:6). Los salmos que afirman la Ley de Moisés en el Salterio tienen una gran intensión educativa, pues ponen de manifiesto las virtudes de los mandamientos divinos, que responden a las diversas necesidades religiosas, sociológicas, políticas y sociales del pueblo.

El Dios del Salterio, que ciertamente es rey de la tierra, el cosmos y la humanidad, tiene la capacidad de intervenir y decidir la suerte de los fieles y consumar el destino final de Israel, de todo el mundo y del cosmos.

La gran mayoría de los salmos, en la tradición del AT, se hacen eco de las creencias tradicionales del pueblo respecto a lo que sucede más allá de la vida. Después de la muerte, las personas llegan al > *sheol*, y allí permanecen en un estado en el cual no pueden alabar a Dios, que es una referencia poética a la infelicidad que se vivía (Sal. 88:11-13; 6:6; 115:17; 141:7). Esa creencia hace que la teología de la retribución divina tenga gran importancia, pues afirma que las personas deben recibir en la vida el resultado de sus actos, buenos o malos. Y aunque es motivo de preocupación la

prosperidad de la gente malvada, el salmista confía que Dios intervendrá en el momento oportuno para hacerle justicia.

La lectura cristiana de los salmos, particularmente de los poemas del reino de Dios, añade una nueva dimensión teológica y transforma la perspectiva antigua del Salterio. En Jesús, la importante convicción, afirmación y declaración de la realeza divina y el ejercicio del poder se llevan a efecto de forma diferente. Jesús es el rey universal, pero su ascensión no fue a los tronos humanos llenos de esplendor y pompas, sino a la cruz, que es símbolo de justicia, rectitud y esperanza. El objetivo de su ascensión no fue la demostración del poder para ofender, herir, cautivar y controlar, sino su deseo de dar vida y vida en abundancia a la humanidad (Jn. 10:10).

Desde la cruz, el Señor llama a la humanidad a seguir sus enseñanzas y atrae a los pueblos a sus mensajes, que se basan en la misericordia, el amor, la solidaridad y el perdón. El Cristo de la cruz no lleva a efecto un programa de conquistas imperialistas, sino que presenta mensajes de paz y justicia, enseñanzas de amor y misericordia, valores de perdón y arrepentimiento, y las virtudes de la fe y la esperanza.

Los cuatro Evangelios están de acuerdo en afirmar que Jesús es rey, y esas enseñanzas se manifiestan especialmente en las narraciones de la pasión. Sin embargo, la teología cristiana afirma, fundamentada en los discursos de su Señor y Maestro, que los medios para adelantar el reinado del Señor en el mundo no son la violencia, la opresión, ni la conquista militar, sino las demostraciones concretas de amor y el disfrute de la justicia, que es el resultado pleno y adecuado de la implantación de la paz.

XII. SIERVOS, ENEMIGOS Y POBRES. En el entorno del reinado de Dios, el Salterio identifica a la gente que ora y adora como «los siervos» del Señor, y a quienes se oponen a la voluntad divina como «enemigos». La palabra > «siervo» identifica a aquellos cuya vida, identidad, conducta y pensamientos se fundamentan en sus relaciones con Dios (Sal. 16:2; 116:16), pues el Señor se deleita en el bienestar de sus siervos (Sal. 35:27). Ese bienestar, que en hebreo se identifica con la palabra > *shalom*, alude a la felicidad plena y al disfrute absoluto de la paz, que emana de la creación de Dios y se restaura mediante la salvación y redención divina.

El bienestar de los siervos del Señor tiene serias repercusiones teológicas, espirituales, políticas, sociales, económicas y emocionales. Ese *shalom* divino produce en ellos un sentido grato de paz, felicidad, bondad, salud, esperanza, integridad y seguridad, pues se fundamenta en la relación armónica y fiel entre la persona que adora y Dios. Quienes se oponen a esa relación íntima y afectan el *shalom* divino, ofenden no solo a la persona aludida, sino al mismo Dios. Cuando se alteran la paz y el bienestar humano, se hiere la voluntad de Dios, que está seriamente comprometida con esos importantes conceptos.

Los > «enemigos» que aparecen en el Salterio, son los que han afectado el *shalom* o la paz y armonía de la gente de bien o de la sociedad. Sus actitudes ingratas y acciones injustas van en contra de la voluntad divina. Esos enemigos, individuales o nacionales, no solo hieren y afectan a las personas, y desafían y retan la seguridad de las naciones, sino que se oponen a Dios y a su reinado de paz y justicia en el mundo. La hostilidad y adversidad de los enemigos no es vista en el libro de los Salmos únicamente como un esfuerzo humano para contrarrestar iniciativas personales o colectivas, sino como una acción hostil que va en contra de la revelación del Señor a la humanidad.

Los siervos del Señor y los enemigos se identifican en el Salterio como > justos y > malvados,

respectivamente, para relacionarlos con sus comportamientos, acciones y conductas. La persona justa es la que vive de acuerdo con los principios de justicia que se revelan en la Escritura y que se afirman en los Salmos. Por su parte, los malvados son los que no aceptan los valores divinos como guías para sus decisiones y acciones. La gente justa, que teme al Señor y es fiel (Sal. 85:5, 9; 86:2; 116:15; 135:20), también se conoce por su rectitud y lealtad, pues el carácter y la dignidad de esas personas emanan de un sentido de confianza plena y seguridad en el Señor.

Los hombres y las mujeres que sirven al Señor piensan, actúan y viven de acuerdo al *shalom* divino. La gente malvada, por el contrario, vive de espaldas a la voluntad de Dios e ignora las necesidades humanas. La conducta que presenta este sector adverso y hostil de la sociedad revela arrogancia, prepotencia, violencia e injusticia (véase particularmente el Sal. 10). Y su prosperidad y triunfo temporal es motivo de preocupación y dolor para la gente justa, que puede superar esos sentimientos de frustración y preocupación únicamente confiando en las promesas de Dios (Sal. 34; 37; 49; 73).

En las contradicciones humanas del reinado del Señor se incluyen dos términos de gran importancia teológica y espiritual: los > pobres y los > fuertes. Esas palabras describen nuevos niveles de sentido de los justos y los malvados. La persona pobre que clama al Señor en el Salterio (Sal. 35:10) es también descrita como justa, leal, necesitada, humilde, menesterosa, débil y afligida. Es la gente que con sus fuerzas, voluntad, trabajo o esfuerzo no puede prosperar, crecer, desarrollarse y superarse en la vida. Depende únicamente de la intervención divina. Esos pobres, a la vez, son débiles y fuertes. Débiles en su condición humana, por la precariedad de sus situación personal, y también fuertes por la esperanza que tienen, por la confianza que expresan.

La > pobreza es primordialmente en las Escrituras hebreas una condición socio-económica real y concreta; en efecto, se trata de una situación que revela privación y necesidad, dolor y angustia, injusticia y desamparo. Es un mal político y social grave, y se convierte en escándalo teológico, pues revela que los ideales del Reino de Dios, tan importantes para la implantación de la justicia, todavía no se manifiestan plenamente en la humanidad. La pobreza en el mundo indica que las desgracias todavía azotan a la sociedad, pues hay personas que sufren graves injusticias económicas, con sus nefastas manifestaciones socio-psicológicas, personales y familiares.

El concepto de pobre en el Salterio no solo incluye ese importante componente económico tradicional, sino que incorpora nuevos niveles de sentido, en el cual se incorporan dimensiones físicas, emocionales, espirituales y sociales. La categoría de pobreza en los Salmos sobrepasa las percepciones económicas e incursiona con fuerza en niveles noveles más íntimos y profundos. La pobreza del Salterio no está confinada a la realidad fiscal, pues describe un estado humano de impotencia que necesita la acción divina para ser superada. Es considerada en ocasiones como una actitud espiritual de entrega al Señor, pues la gente pobre reconoce su necesidad e impotencia. Ese tipo de personas, que reconocen con sinceridad su pequeñez ante los grandes desafíos económicos de la vida, constituye la gente bienaventurada, según el mensaje de Jesús en el Sermón del Monte (Mt. 5).

Varios salmos compuestos después del destierro en Babilonia (p.ej., Sal. 121-125) idealizan la vida que llevan esas personas pobres: son gente sencilla y humilde, aldeanos que viven en armonía con la naturaleza, personas que disfrutan de la amistad, hombres y mujeres que celebran la paz. Y aunque no pueden articular discursos filosóficos elocuentes, sus expresiones ponen claramente de manifiesto la profundidad de sus experiencias religiosas y la extensión e intensión de sus

convicciones espirituales.

Los pobres del Salterio son peregrinos, no solo en el sentido literal del término, sino a un nivel semántico más profundo. Sus vidas revelan un movimiento continuo de las realidades cotidianas a la presencia de Dios, simbolizado por las visitas al Templo de Jerusalén, prototipo de la morada ideal del Señor. Estos pobres se veían a sí mismos como parte del peregrinar del pueblo de Dios, que marchaba nuevamente en un nuevo éxodo desde Babilonia a la Tierra Prometida. Ese peregrinar continuará hasta que Israel y todos los pueblos se encuentren unidos por las mismas convicciones espirituales ante la presencia misma del Dios creador y salvador de la humanidad.

En términos humanos, corresponde al rey davídico responder al clamor del pobre que requiere ayuda, apoyo y seguridad (Sal. 74). Y quienes se presenten como pobres ante enemigos poderosos, pueden reclamar la intervención de Dios, que les escucha y responde en el momento oportuno (Sal. 12; 14; 68; 69; 82; 102; 140).

Lamentablemente, los siervos del Señor fallan, y sus pensamientos, motivaciones, decisiones y acciones no llegan al nivel de excelencia y pulcritud que se requiere en el reinado divino. Viven vidas que no son guiadas por los principios y criterios que sostienen el Reino de Dios. Y aunque son pobres y se humillan ante la presencia del Señor, sus acciones han motivado la ira y el juicio divino. En el Salterio se indica claramente que aunque Dios les ama intensamente (Sal. 78; 106), no tolera el pecado ni las acciones injustas (Sal. 90). Sin embargo, aunque rechaza las actitudes adversas y desleales de los individuos y la comunidad, no actúa con ellos conforme a sus pecados (Sal. 103; 130), sino que responde al clamor individual y colectivo con misericordia y amor (Sal. 25; 32; 36; 39).

XIII. LA POESÍA DE LOS SALMOS. El Salterio está escrito en un nivel esencialmente simbólico, figurado, metafórico y poético. En él la poesía bíblica llega a una de sus expresiones máximas, pues sus imágenes, insinuaciones y evocaciones le facilitan al adorador un lenguaje cargado de simbolismos y polivalencias, que propician el maravilloso y transformador diálogo divino-humano, incentivan la meditación, contemplación, alabanza y oración, y además, proveen el espacio emocional y literario adecuado para expresar los sentimientos más profundos e intensos de la vida.

La poesía del Salterio se pone claramente de manifiesto en las siguientes peculiaridades retóricas:

1. *Sencillez de expresión*. El estilo es directo y emplea simbolismos gráficos; p.ej., las > entrañas aluden a la compasión, y el viento representa al espíritu; además, utilizan pocas oraciones complejas con cláusulas subordinadas.

2. *Vigor en la comunicación*. Como el verbo es el centro de las construcciones gramaticales, no es un idioma «suave» o «diplomático», sino directo, activo, firme y claro. En el sistema verbal hebreo no hay tiempos, sino acción, pues la comprensión e identificación del tiempo verbal proviene y se descubre del contexto literario y temático. En ocasiones, la franqueza de las imprecaciones y los deseos de venganza de los poemas hebreos del Salterio hieren la sensibilidad cristiana.

3. *Abundancia en las figuras del lenguaje*. Abundan en la poesía hebrea los artificios literarios que se manifiestan en personificaciones, metáforas, símiles, repeticiones y preguntas.

4. *Esencia y profundidad religiosa*. La gran contribución de la poesía de los Salmos se relaciona con su percepción e interpretación teológica de la vida y el mundo.

La poesía bíblica tiene sus propias características, tanto de forma como de fondo. Se escribe en unidades de sentido conocidas como «líneas». En el idioma heb., esas líneas se recitan o cantan con

un particular tipo de «ritmo», que en el caso específico de los Salmos, le brinda a la pieza no solo belleza literaria y estética, sino que facilita la comunicación y la memorización.

XIV. EL USO DE LOS SALMOS EN LA BIBLIA. La influencia destacada del estilo literario y los temas del Salterio se pone de manifiesto claramente a través de toda la Biblia. Los escritores bíblicos se apoyaron en los Salmos para transmitir sus ideas y para afirmar los valores de la fe que promulgaban; y evocando estas composiciones, articulaban sus mensajes y transmitían sus enseñanzas.

En boca de varios personajes bíblicos de importancia se ponen salmos de gran envergadura teológica: p.ej., Ana (1 Sam. 2:1-10), David (2 Sam. 2:51) y Ezequías (Is. 38:10-20). El pueblo, en ocasiones solemnes, expresa sus sentimientos ante Dios en la misma tradición lírica: p.ej., al cruzar el mar Rojo (Ex. 15:1-18), al trasladar el Arca del pacto (1 Cro. 16:8-36) y en la dedicación del Templo (2 Cro. 6:41-42). En la literatura profética se pueden encontrar buenos ejemplos del uso de ese particular estilo poético: p.ej., Is. 12:1-6, Jer. 14:7-9,19-22 y Hab. 3:1-19. Y los maestros del pueblo, conocidos también por su sabiduría, siguieron esa misma línea estilística: p.ej., Eclo. 36:1-17; 39:12-35; 51:1-12.

La contribución del Salterio a la literatura del NT es extensa e intensa. De unas trescientas citas y referencias al AT, cerca de cien pertenecen a los Salmos. Y los famosos poemas *Magnificat* (Lc. 1:46-55), *Benedictus* (Lc. 1:67-79) y *Nunc Dimitis* (Lc. 2:29-32), son piezas literarias esencialmente escritas en la tradición temática y teológica del Salterio, y redactadas en su mismo estilo.

Jesús citó los Salmos con más frecuencia que el resto del AT, p.ej., los aplicó a su ministerio (Mt. 21:42; Mc. 12:36; Lc. 13:55), y también los utilizó para desarrollar y afianzar sus doctrinas (Mt. 7:23; Lc. 13:27; Jn. 10:34). Los apóstoles tomaron los Salmos para referirlos a Cristo (Hch. 2:25-28, 34-35; 13:33-35), o para explicar algún asunto de valor teológico (Hch. 1:20; 4:25-26; 13:22). San Pablo también los utilizó con frecuencia en sus cartas (Ro. 3:4,10-18; 1 Co. 15:25; Ef. 4:8). Y los autores de las epístolas católicas o universales siguieron esa misma tradición de uso del Salterio (Stg. 5:11; 1 Pd. 2:7, 10-12).

Los salmos escritos en el entorno de la oración íntima, tanto personal como colectiva, sirvieron de base para las plegarias y los clamores de la Iglesia desde su mismo nacimiento. Jesús, en la llamada > Última Cena, recitó los salmos > *hal·lel* (Sal. 113-118) junto a sus discípulos (Mt. 26:30). Y, según el testimonio de los Evangelios, mientras agonizaba en la cruz, el Señor tomó las palabras de varios salmos para expresar sus sentimientos más hondos, y para presentar sus preocupaciones más intensas (Mt. 27:46 y Sal. 22:2; Lc. 23:46 y Sal. 21:6; Jn. 19:28 y Sal. 69:22).

El uso del Salterio como libro de oraciones también se pone en evidencia en la vida de los apóstoles. Pablo y Silas, según la narración bíblica, cantaban salmos e himnos al Señor en la oscuridad de la noche y en el anonimato de la cárcel (Hch. 16:25). Y entre las recomendaciones apostólicas a los creyentes y las iglesias, se incluyó la oración de los salmos para afirmar la piedad y apoyar el crecimiento cristiano (Col. 3:16; 1 Cor. 14:26; Ef. 5:19; Stg. 5:13). Véase CÁNTICO GRADUAL, HAL-LEL, HIGAIÓN, HIMNO, ORACIÓN, POESÍA HEBREA, SELAH, SIGAIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Leslie C. Allen, *Psalms 100-150. WBC* (Word 1983); A.A. Anderson, *The Book of Psalms*, 2 vols. (Marshall, Morgan and Scott 1972); A. Aparicio Rodríguez, *Salmos* 1-41 (DDB 2005);Id., *Salmos* 42-72 (DDB 2006); Id, *Salmos* 73-106 (DDB 2008); Id., *Salmos* 107-150 (DDB 2009); H. Bojorge, *Los Salmos* (Mosca Hnos., Montevideo 1976); J.-P. Bones, *David y los salmos* (Aguilar, Madrid 1960); J. Bortolini, *Conocer y rezar los Salmos* (San Pablo 2002); W.G. Braude, *The Midrash on Psalms* (Yale

University Press, New Haven 1959); M. Breneman, *Salmos* (CBP 1997); C.C. Broyles, *Psalms*. (Hendrickson 1999); W. Brueggemann, *The Message of the Psalms* (Augsburg 1984); Id., *Israel's Praise* (Fortress 1988); J.F.Brug, *Salmos*, vol *1* y *2* (Ed. Noethwestern, Milwaukee 1997); C.H. Bullock, *Encountering the Books of Psalms* (Baker 2001); B.S. Childs, *Israel's Praise* (Fortress, Philadelphia 1988); P.C. Craigie, *Psalms 1-50. WBC* (Word Books, Waco 1983); T. Craven, *The Book of Psalms* (Liturgical Press, Collegeville 1992); J.L. Crenshaw, *The Psalms: An Introduction* (Eerdmans 2001); M. Dahood, *Psalms*. 3 vols. (Doubleday 1966); J. Day, *Psalms* (JSOT Press, Sheffield 1990); J. Eaton, *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation* (T & T Clark 2003); Id., *Psalms. Introduction and Commentary* (SCM 1967); K. Farmer, *Salmos 42-89. CBI*. Estella, Navarra: (EVD 2003); P.W. Flint y P.D. Miller, eds., *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Brill, Leiden-Boston 2005); G. Flor Serrano, *Los Salmos: Texto y comentario* (PPC 1997); N. Fuglister, *La oración sálmica* (EVD 1970); J. García Trapiello, *Introducción al estudio de los Salmos* (ESE/EDIBESA 1997); E.S.Gerstenberger, *Psalms: With Introduction to Cultic Poetry, Part I*. (Eerdmans 1988); J. Gibert, "Salmos", en *NDL*, 1851-1872; A. González Lamadrid, *El libro de los Salmos. Introducción, versión y comentario* (Herder 1966); J. González, *Tres meses en la escuela de los Salmos* (Abingdon 1998); P. Guichou, *Los Salmos comentados por la Biblia* (Sígueme 1966); M. Gourgues, *Los salmos y Jesús. Jesús y los salmos* (EVD 1989); H. Günkel, *Introducción a los Salmos* (Edicep 1983); W.L. Holladay, *The Psalms Through Three Thousand Years* (Fortress 1993); H.-W. Jungling, *Salmos 1-41. CBI* (EVD 2003); H.-J. Kraus, *Los Salmos*, I-II (Sígueme 1993-1995); Id., *Teología de los Salmos* (Sígueme, 1985); T. Longman III, *Cómo leer los salmos: Una introducción a la Poesía Hebrea* (CLIE 2002); M. Mannati, *Orar con los Salmos* (EVD 1994); J.L. Mays, *Psalms* (WJK 1994); J.C. McCann, *A Theological Introduction of the Book of Psalms* (Abingdon, Nashville 1993); B. McNeil, *Christ in the Psalms* (Paulist Press, Nueva York 1980); P.D. Miller, *Interpreting the Psalms* (Fortress 1986); S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Basil Blackwell, Oxford 1962); R.E. Murphy, *The Gift of the Psalms* (Hendrickson, Peabody 2003); S. Pagán, *Salmos. Dios es nuestro amparo y fortaleza* (CLIE 2011); S. del Páramo, "Salmos", en *EB* VI, 369-385; H.F. Peacock, *A Translator's Guide to Selected Psalms* (American Bible Society, Nueva York 1981); H. Raguer, *Para comprender los Salmos* (EVD 1996); G. Ravasi, *Salmos 90-150. CBI*. Estella (EVD 2003); Id., "Salmos", en *NDTB*, 1748-1762; S.B. Reid, *Listening in a Multicultural Reading of the Psalms* (Abingdon, Nashville 1997); A. Schökel y C. Carniti, *Salmos I y II* (EVD 1992-1993); Id., *Treinta salmos. Poesía y oración*, 2 vols. (Cristiandad 1981); K. Seybold, *Introducing the Psalms* (T. & T. Clarck, Edimburgo 1990); M.E. Tate, *Psalms 51-100* (Word 1990); J. Trebolle, *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber* (Trotta 2001); A. Weiser, *The Psalms, A Commentary* (WJK 1962); C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (WJK 1981); Id., *The Psalms: Structure, Content and Message* (Augsburg 1980); M. Wilcock, *The Message of the Psalms: 1-72 and 73-150* (IVP 2001).

S. PAGÁN

SALMOS DE SALOMÓN

Conjunto de dieciocho salmos apócrifos atribuidos a Salomón, del que la tradición dice que «compuso tres mil proverbios, y sus cantares fueron mil cinco» (1 R. 4:32), pero probablemente escritos por un fariseo de Judea poco después de la época de la toma de Jerusalén por Pompeyo en el año 63 a.C. Todo el escrito se modela de forma similar al > Salterio, de donde extrae muchos cánticos.

Cada salmo lleva un título basado en los Salmos canónicos. El primero anuncia la declaración de guerra, el segundo representa el sitio de Jerusalén y admite que las dificultades y los castigos encontrados fueron bien merecidos, pero concluye con una descripción de la muerte del conquistador en las arenas de Egipto. El tercero es un poema de acción de gracias a Dios. En el cuarto encontramos una denuncia de hipócritas en forma similar a la utilizada por Cristo contra sus enemigos. El salmo 5 es una oración impetrando la misericordia a Dios.

Los primeros 16 salmos no hacen alusión alguna al Mesías, pero sí referencias al reino mesiánico. El salmo 17 contiene, sin embargo, lo que es considerado uno de los pasajes mesiánicos principales en la literatura post-bíblica del judaísmo. El principal interés del Salmo 18 es su cristología. El Mesías es representado como la semilla de la Casa de David, que vendrá a derrocar los romanos después de la caída de los Asmoneos.

Los listados de libros canónicos del cristianismo primitivo han incluido, a veces, estos dieciocho *Salmos de Salomón*.

Escritos originalmente en hebreo o arameo, la versión griega es una traducción directa. Actualmente se dispone de versiones en griego procedentes de ocho códices de la Septuaginta. Se

dispone también de versiones antiguas en siríaco y latín, realizadas a partir del griego.

La fecha exacta de composición de los *Salmos de Salomón* no puede ser determinada de forma precisa. Los indicios mayores provienen de los Salmos 2, 8, y 17: se habla de dirigentes nativos que no fueron gobernantes legítimos y cuyo tiempo fue caracterizado por corrupción y males masivos. Son acusados de violar el Templo y el culto, lo que parece una referencia a la guerra entre los hermanos > asmoneos Hircano II y Aristóbulo II. Dios levantó contra ellos un conquistador extranjero —el general romano Pompeyo, quien tomó Jerusalén y profanó el Templo (63 a.C.)—, pero encontró luego su muerte en Egipto (2:26-27), que acaeció en el 48 d.C.

BIBLIOGRAFÍA: A. Piñero, “Salmos de Salomón”, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* III: 9-57 (Cristiandad 1982); J.R. Porter, *La Biblia perdida*, 106-109 (Blume, Barcelona 2010); J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos* (Brill, Leiden 1977).

F. KLEIN

SALOMÉ

Gr. 4539 *Salome*, Σαλώμη, forma femenina del heb. *shalom*, לָם, y del nombre Salomón, por lo tanto «pacífica». Nombre de varias mujeres mencionadas en el NT y por Josefo.

1. Esposa de Aristóbulo I, rey de Judea, también llamada Alejandra. A la muerte de su marido liberó a sus hermanos, encerrados en prisión, y puso al mayor de ellos, Alejandro Janneo, en el trono judío (Josefo, *Ant*. 13, 12, 1; Guerras, 1, 4, 1).

2. Hija de Antípatro con su esposa Cypros, y hermana de Herodes el Grande. Es caracterizada como una mujer perversa, llena de maldad. Acusó a su esposo José de adulterio con Miriam, esposa de Herodes. Este hizo ejecutar a José, pero su pasión por su esposa le impidió condenarla. Vuelta a casar, esta vez con Costobaro, le acusó de traición y fue condenado a muerte. También se la considera la causante principal de las muertes de los príncipes Alejandro y Aristóbulo, y de su madre Miriam. Siendo ya anciana se enamoró de un príncipe árabe llamado Sileo, primer ministro de los nabateos, viejos enemigos de Herodes, el cual quedó horrorizado al enterarse. El propio Sileo le pidió la mano de su hermana; Herodes le respondió que tendría que circuncidarse y abrazar la fe judía, a lo cual Sileo no accedió y regresó a su país muy molesto. Intrigante hasta el final, Salomé apoyó la causa de Antipas contra Arquelao (Josefo, *Ant*. 15, 4; 17, 8).

3. Hija de Herodes del Grande con Elpis. Además de la rica dote provista por su padre para ella, César Augusto le otorgó una cantidad considerable. Herodes la casó con uno de los hijos de su hermano Feroras (Josefo, *Ant*. 17, 1; *Guerras*, 1, 28, etc).

4. Esposa de Zebedeo y madre de los apóstoles Jacobo y Juan (Mt. 27:56; cf. Mc. 15:40; 16:1). Una de las mujeres que seguían a Jesús y atendían a sus necesidades; pidió que sus hijos se sentaran a la derecha e izquierda del Maestro en su Reino (Mt. 20:20). Jesús la reprendió, aunque Marcos afirma que fueron sus hijos quienes expresaron esta petición (Mc. 10:35-37). Asistió como testigo a la crucifixión (Mt. 27:56) y figura entre las que, por la mañana del día de la resurrección, llevaron especias aromáticas al sepulcro de Jesús (Mc. 16:1).

5. Hija de Herodías con su primer marido Herodes Filipo (Josefo, *Ant*. 18, 5, 4). Danzó ante Herodes el tetrarca y, habiéndole este prometido con juramento que le daría lo que quisiera, bajo instigación de su madre Herodías pidió la cabeza de Juan el Bautista (Mt. 14:3-11; Mc. 6:17-28). Salomé se casó con su tío Filipo, tetrarca de Iturea, y después con su primo Herodes, rey de Cálcice, del que tuvo tres hijos. Según una leyenda malintencionada, Salomé acompañó a su madre Herodías y a su suegro en su destierro en las Galias; el emperador les obligó a ir a España, y entonces, al

intentar cruzar un río helado, el hielo cedió a su paso y quedó sumergida hasta el cuello; al volver a helarse el agua, murió decapitada, sufriendo así el mismo castigo que se impuso a Juan el Bautista (Nicéforo, *Hist. eccl*. 1, 20).

SALOMÓN

Heb. 8010 *Shelomoh*, לֹמֹה ְ = «pacífico»; Sept. *Salomón*, Σαλωμ�ν; NT y Josefo, *Solomón*, Σολομ�ν; Vulg. *Solomo*.

1. Vida y reinado.

2. Información arqueológica.

I. VIDA Y REINADO. Hijo de David y Betsabé (2 Sam. 12:24; 1 Cro. 3:5; *Ant*. 7:14, 2), nacido en Jerusalén. David, advertido de que bajo su sucesor habría un reinado de paz, le dio el nombre de Salomón (1 Cro. 22:9). El profeta Natán le dio el nombre de Jedidías, «amado de Yahvé» (2 Sam. 12:25). Cuando David envejeció y se debilitó, > Adonías, uno de sus hijos nacidos en Hebrón, y probablemente el mayor después de la muerte de Amón y de Absalón, intentó usurpar el trono. En cierto sentido, estaba justificado. Era el más próximo en la línea sucesoria. El profeta Natán, ayudado por el sumo sacerdote Sadoc y por Benaía, el jefe de la guardia, y con el apoyo de la guardia personal de David, desarticularon esta conspiración, y Salomón fue proclamado rey (1 R. 1:5-40), poco después de lo cual murió David.

Salomón inició su reinado alrededor del año 970 a.C. Tendría entonces poco más de 20 años y heredaba un inmenso imperio que se extendía desde el río de Egipto hasta el Éufrates (1 R. 4:21; 1 Cro. 18:3). Obedeciendo las últimas recomendaciones de su padre, depuso a Abiatar del sumo sacerdocio e hizo ejecutar a Simei por desobedecer la orden de permanecer en Jerusalén. Ante una nueva pretensión de Adonías, Salomón lo hizo ejecutar, lo mismo que a Joab, también implicado en la conjura (1 R. 2:1-46).

Después que el Señor hubiera abandonado Silo, el culto no había sido restaurado. El Tabernáculo se hallaba en Gabaón, y el Arca del pacto en Jerusalén. Menospreciando la orden de la Ley, el pueblo había erigido altares en los lugares altos. Salomón acudió a Gabaón para ofrecer sacrificios. Aquella noche, el Señor se le apareció en sueños y le preguntó qué deseaba. Salomón imploró la gracia de la sabiduría y de la inteligencia, a fin de poder administrar justicia. En aquella época, la administración de la justicia incumbía al rey. Dios dio respuesta a esta oración. Poco después, Salomón emitió un juicio que se ha hecho célebre porque con ello descubrió quién era la verdadera madre de un recién nacido reclamado vehementemente como propio por dos mujeres (1 R. 3:2-28; 2 Cro. 1:3-12). Unos veinte años después, durante una nueva aparición, Dios prometió a Salomón, de forma condicional, conservar el trono para su dinastía, y le hizo solemnes advertencias (1 R. 9:1-10; 2 Cro. 7:12-22).

David había sometido a las naciones vecinas. Según los textos, Salomón solo emprendió una campaña bélica, contra Hamat. La posesión de esta ciudad le permitió mantener la paz en el noreste de sus estados. No sabemos de ningún otro conflicto exterior. Hadad, príncipe edomita, y Rezón de Damasco, se opusieron a Salomón. Este fortificó la ciudad de Hazor, sobre el alto Jordán, y edificó una fortaleza en el Líbano para pacificar Damasco; también logró mantener seguro el camino que llevaba a Ezión-geber atravesando Edom. Salomón mantuvo relaciones amistosas con numerosos soberanos; se vinculó económica y culturalmente con los países vecinos, organizó su reino y protegió las artes.

David había amasado una gran cantidad de materiales con vistas a la construcción del Templo, que efectuó Salomón. Fue construido sobre el monte Moria, se tardó siete años en edificar y se inauguró

aprox. en 961 a.C. Treinta mil israelitas fueron reclutados para preparar los cedros del Líbano con destino a su construcción. De los extranjeros residentes en Israel, se utilizaron un total de 150.000 hombres como portadores de carga (70.000) y cortadores de piedra (80.000), además de 3.600 capataces (2 Cro. 2:17-18). Hiram, rey de Tiro, proporcionó materiales y artesanos (1 R. 5:6). Salomón llevó a cabo una solemne dedicación del Templo (1 R. 7:13-8:66; 2 Cro. 2-7). Después se hizo edificar un palacio, cuya construcción duró trece años (1 R. 7:1-12). Fortificó numerosas ciudades y construyó otras en diversos puntos del país (1 R. 9:17-19; 2 Cro. 8:4-6).

Administró sus estados con mucha sabiduría. Se rodeó de funcionarios competentes, con el nieto del sumo sacerdote como jefe de todos ellos (1 R. 4:2-6). Mantuvo un ejército poderoso; dividió el reino en doce distritos, independientemente de los antiguos límites de las tribus, lo que facilitó su administración (1 R. 4:7-19). El soberano se cuidó asimismo del mantenimiento del culto a Yahvé, pronunciando la oración de dedicación del Templo e invocando la bendición divina sobre el pueblo.

Fomentó los viajes marítimos con los cuales traía oro, maderas nobles, etc. Para ello recibió apoyo del rey de Tiro, que le prestó naves y marinos (1 R. 9:26-28; 10:11, 22). La expansión comercial enriqueció al reino (1 R. 10:14-29; 2 Cro. 9:13-27). Llegaban mercancías de Ofir y de la India (1 R. 10:22, 23; 2 Cro. 9:10-22). El rey hizo construir ciudades de almacenamiento; desarrolló el comercio de > caballos y > carros de combate (1 R. 10:28, 29), lo que añadía a la carga de los tributos un suministro regular de cebada y heno.

Salomón se interesó por las letras y por las ciencias, y «disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared. Asimismo disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces» (1 R. 4:33). Además, recogió y compuso numerosos proverbioso. Los Salmos 72 y 127 le son atribuidos en el encabezamiento. Fue una época que vio florecer las artes, la ciencia y la literatura en todo Oriente.

La magnificencia de su corte, de su mesa, del lujo del que se rodeaba en sus desplazamientos, se correspondía con sus ingresos e importancia política (1 R. 10:4, 5, 21). Acudían muchos para oír sus dichos llenos de sabiduría (1 R. 4:34; 10:23-25). La misma reina de Sabá acudió a Jerusalén para plantear al rey preguntas difíciles (1 R. 10:1-13).

Salomón fue un rey pacífico, no recurrió a la guerra, sino que principalmente entabló relaciones diplomáticas. Un recurso político fueron los matrimonios. Tuvo un harén de algo más de mil mujeres de diversas procedencias: moabitas, amonitas, edomitas, sidonitas e hititas. Muchas de ellas eran princesas, entregadas al rey de Israel como prendas de pactos políticos. El faraón de Egipto se apoderó de la ciudad de Gezer, la incendió y mató a sus habitantes cananeos y la dio en dote a su hija, casada con Salomón (1 R. 3:1). El hecho de que tuviese consigo mujeres oriundas de los países vecinos, le exigió erigir templos a sus divinidades en el monte de los Olivos (1 R. 11:1-10). Era su forma de expresar la lealtad a los países colindantes, con lo que se potenció el politeísmo y la idolatría, y se tendió a ver a Yahvé como uno más entre otros dioses, lo cual era para la fe de Isarel un pecado gravísimo. Tal fue el motivo que suscitó la cólera de Yahvé, que envió profetas que fustigaron este hecho. En castigo por la apostasía del soberano, su dinastía no tendría más que una pequeña fracción del reino (1 R. 11:9-13). El profeta Ahías, de Silo, anunció a > Jeroboam, funcionario de Salomón, que Dios le daría diez tribus (1 R. 11:28-29), pero no las obtendría antes de la entronización de > Roboam. Salomón pecó también por su lujo y ostentación, que costeó imponiendo pesadas cargas fiscales sobre sus súbditos. Estas exacciones quebrantaron la confianza de los israelitas en su rey y vinieron a ser posteriormente causa de rebeliones, que terminaron con el

cisma o divisón del reino. Ya antes de la muerte de Salomón, las tribus del norte se habían alejado enteramente de la casa de David. Al norte se le exigían más servicios que al sur. Roboam fue incapaz de evitar la división del reino.

Salomón reinó 40 años y murió alrededor de 931 a.C. Los acontecimientos de este período fueron consignados en las siguientes obras: a) *Libro de los hechos de Salomón*, b) *Libro del profeta Natán*, c) *Profecía de Ahías silonita* y d) *Profecía del vidente Iddo* (1 R. 11:41-43; 2 Cro. 9:29-31).

II. INFORMACIÓN ARQUEOLÓGICA. Pese al esplendor de su reinado y su gigantesca labor constructiva, sorprende la ausencia total de vestigios arqueológicos que mencionen su nombre. Era de esperar que figurara inscrito en los edificios o monumentos dejados por él, pero todavía no se ha encontrado. Las ciudades de > Hazor, > Meguido y > Gezer han sido excavadas extensamente hoy en día. Se encontró en cada una de ellas un estrato que contenía grandes palacios, templos y fortificaciones, pero no se ha hallado el nombre de Salomón. En Jerusalén no ha sido posible excavar en el monte del Templo, ocupado por la mezquita musulmana la Cúpula de la Roca; sin embargo, las extensas excavaciones realizadas en la ciudad, incluso en las áreas adyacentes al monte del Templo, no han revelado la existencia de ningún palacio salomónico. Además, y abundando en el problema, ni un simple templo ha sido descubierto en Palestina que date de las cuatro centurias durante las cuales la dinastía davídica gobernó en Jerusalén.

Con todo, las excavaciones hechas en Meguido indican que Salomón había adecuado allí espacio suficiente para alojar 450 caballos y 150 carros de guerra. Se ha descubierto el puerto de > Ezión-geber y una gran fundición de cobre. Nelson Glueck afirma que Salomón fue «el primero en hacer de la industria minera del Wadi Arabah una empresa verdaderamente nacional» (*The Other Side of the Jordan*, p. 98, 1951).

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso López, *Salomón. Entre la realidad y el mito* (Oberón, Barcelona 2002); Guido Cavalcanti, *Salomón, Rey de Reyes* (Ediciones 29, Barcelona 2000); G. Cornfeld, "David-Salomón", en *EMB* I, 285-293; I. Finkelstein y N.A. Silberman, *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia* (Siglo XXI, Madrid 2007); E. González Echegaray, "Salomón", en *EB* VI, 388-399; L.K. Handy, ed., The Age of Salomon (Brill, Leiden 1997); S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del AT* (Sígueme 1979); S.J. Schultz, *Habla el AT* (OT 1976).

SALOMÓN, Odas de

Escrito que permaneció ignorado por mucho tiempo, excepto tres breves referencias. En 1905 Rendel Harris logró hacerse con un manuscrito siríaco, publicado en 1909. Estas *Odas* pertenecen claramente a los textos pseudoepigráficos, y fueron atribuidas al rey Salomón, aunque en ellas nunca se menciona al gran monarca. Es posible que se le atribuyera su autoría debido a que aparecen vinculadas a los > *Salmos de Salomón*.

Su idioma original fue el siríaco y fueron compuestas en un lugar próximo a > Antioquía (Siria) o > Edesa. El estilo poético no es el de los *Hodayoth* de Qumrán o el de los *Oráculos Sibilinos*, pero es semejante a los Salmos de David.

Las cuarenta y dos odas existentes no son judías, sino de indudable influencia judeo-cristiana. Se refieren no solamente a Jesús, sino también a las ideas del *nacimiento virginal*, la Trinidad, y la doctrina del descenso a los infiernos de Jesús como vencedor, todo ello en lenguaje poético: «He sido coronado por mi Dios, y mi corona es viva. He sido justificado por mi Señor y mi salvación es incorruptible... Marché hacia todos mis prisioneros para liberarlos, para no dejar a nadie cautivo... Sembré en los corazones mis frutos y los transformé en mí. Recibieron mi bendición y vivieron, se reunieron en mí y fueron salvos. Porque eran miembros para mí y yo su cabeza. Gloria a ti, oh cabeza

nuestra, Señor Mesías. Aleluya» (*Oda* 17:1-2; 12, 14-17). «El Sheol me vio y quedó vencido; la muerte me vomitó y a otros muchos conmigo. Yo era hiel y vinagre para ella, y bajé con ella hasta lo más hondo de sus profundidades: y ella dejó escapar los pies y la cabeza, porque no podían soportar mí rostro: y celebré una asamblea de vivientes entre muertos y hablé con ellos con labios vivos: porque no será vana mi palabra» (*Oda* 42:15-20).

La datación del texto ya no es tan desconcertante como lo fue a comienzos del siglo XX. La mayoría de los eruditos piensa que corresponde a los años 70 a 125 d.C. (especialmente por las similitudes que se encuentran con los > manuscritos del ar Muerto y el Evangelio de Juan). Encontramos abundantes motivos bautismales, con especial atención en las *Odas* 39 y 24. Otras características prominentes son la Salvación, la imagen de la cruz (*Odas* 17, 42), y el nacimiento virginal del Hijo: «El Espíritu abrió la matriz de la Virgen y ella recibió concepción y dio a luz, y la Virgen llegó a ser una Madre con muchas misericordias, y entró en labor de parto y dio a luz un Hijo, sin incurrir en dolor» (*Oda* 19:6-7).

El fuerte tono judío de las *Odas*, como algunos pasajes de los Evangelios Sinópticos (especialmente Mt 10:5), representa a los gentiles en términos poco atractivos (10:5; 23:15; 29:8). El autor confiesa la grandiosidad del Mesías diciendo que es el más «alabado entre los alabados, y el más grande entre los grandes» (36:4).

Llama la atención la semejanzas de varias *Odas* y el cuarto Evangelio, por ejemplo la filiación adoptiva fundada en el amor de Jesús: «Porque lo amo, al Hijo, seré un hijo» (*Oda* 3:9). Muchas Odas aluden al *agua viva*, tema frecuente del cuarto Evangelio. La idea de *vida* (agua viva, tener la vida), tan del gusto de Juan, está muy presente en estos poemas, al igual que en Ignacio de Antioquía y en otro breve escrito judeocristiano, la *Didaché*, que pertenece también al círculo de Antioquía. Véase ANTIOQUÍA, SALMOS DE SALOMÓN.

BIBLIOGRAFÍA: X. Alegre, *El concepto de salvacion en las Odas de Salomon: Contribución al estudio de una soteriología gnostizante y sus posibles relaciones con el cuarto evangelio* (Münster 1978); J. Charlesworth, *The Earliest Christian Hymnbook: The Odes of Solomon* (Cascade 2009); M. Franzmann, *The Odes of Solomon: Analysis of the Poetical Structure and Form* (Göttingen 1991); J.R. Porter, *La Biblia perdida*, 112-115 (Blume, Barcelona 2010).

F. KLEIN

SALOMÓN, Pórtico de

Gr. *stoá Solomonos*, στοὰ Σολομῶνος. Columnata cubierta del Templo de Herodes (Jn. 10:23; Hch. 3:11; 5:12) que se encontraba a su lado oriental, a lo largo del Cedrón, y protegía a los que en ella estaban del viento que llegaba del desierto. Véase PORTICO.

SALOMÓN, Salmos de. Véase SALMOS DE SALOMÓN

SALOMÓN, Siervos de

Heb. *abedé Shelomoh*, עַבְדֵי שְׁלֹמֹה; Sept. *huioí Abdeselmá*, υἱοὶ Ἀβδησελμὰ (Esd. 2:58); *huioí dulon Salomón*, υἱοὶ δούλων Σαλωμὼν (v. 55; Neh. 7:57, 60); Vulg. *filii servorum Salomonis*. Personas no identificadas, cuyos hijos o descendientes aparecen en la lista de los que regresaron de la cautividad con Zorobabel en compañía de los > netineos o servidores del Templo. La suma de ambos grupos ascendía a 392 individuos. Ocupan el puesto más bajo y su asociación con los netineos puede indicar su pertenencia a la clase servil del Templo. Primero estaban los sacerdotes, luego los levitas, después por los netineos y por último los hijos de los siervos de Salomón.

Quizá eran descendientes de los semiesclavos de Salomón, aquellos cananeos que vivían en medio de los israelitas gozando de cierta medida de libertad, a los que el monarca sujetó al tributo de servicio en la construcción del Templo y de otros edificios reales (1 R. 5:13-20; 9:20-21; 2 Cro. 8:7, 8).

Los netineos, como los gabaonitas, estaban obligados a cortar leña y suministrar agua para el Tabernáculo (Jos. 9:23), lo que era suficiente para este servicio, pero al construirse el Templo, se necesitó otro tipo de trabajadores, concretamente canteros que labrasen piedras «para edificar la casa de Dios» (1 Cro. 22:2). David los escogió de los extranjeros que habitaban en la tierra de Israel. Salomón aumentó su número (cf. 1 R. 5:17, 18). Por el texto bíblico, vemos que algunos de sus nombres eran extraños para el oído hebreo (Esd. 2:55-58). Sus descendientes parecen haber formado un pueblo distinto, prob. herededero de las funciones y conocimientos de los viejos canteros, lo que explicaría su importancia para la construcción del nuevo Templo después del regreso de Babilonia.

Al igual que los netineos, estos siervos de Salomón eran > prosélitos, que observaban el ritual judío, pero de sangre gentil. A juzgar por lo exiguo de su número —Salomón empleó 150.000—, la mayoría pereció, dejó su ocupación o permaneció en Babilonia.

SALOMÓN, Testamento de

Pseudoepígrafo no tan tardío ni tan temprano como algunos eruditos han señalado. En términos generales, se puede observar que pertenece en parte al siglo III a.C., pero muestra añadidos que integran una recopilación final del siglo I d.C. Hay muchos elementos del texto que sugieren un origen egipcio. En todo caso, se trata de una composición de origen judío que fue reelaborada por cristianos. De este modo, se observan pasajes que se vinculan a la cruz y el nacimiento de una Virgen (secciones 54, 65, y 122).

El *Testamento de Salomón* contiene 130 secciones, o 26 capítulos (considerando las recensiones más prolongadas). Se lo llama *Testamento* porque se sugiere que Salomón lo compuso para un lector que debía orar y prestar especial atención a “las últimas cosas” (66-15:13, a fin de que los hijos de Israel supieran de los poderes y formas de los demonios, y de los nombres de los ángeles que tienen poder sobre ellos).

El texto dice que para que el rey Salomón pudiera construir el Templo de Jerusalén debió combatir demonios y emplear sus habilidades por medio de un anillo y un sello que le fueron dados por el arcángel Miguel. La grandeza de Salomón es reconocida por una visita de la reina del Sur, que era una bruja, y por una carta del rey de los árabes. Consigue construir el Templo para solo caer en la idolatría debido a su lujuria por una joven sunamita. Es interesante poder vincular esta obra con el *Rollo del Templo* de Qumrán.

Hay una referencia curiosa al número 644, conectado al nombre Emmanuel en el manuscrito P de 6:8, que indica la respuesta a la pregunta de Salomón acerca de un ángel que frustra a Beelzebul con “el nombre sagrado y precioso del Dios Todopoderoso”. El autor, por lo tanto, ha de ser un judeocristiano cuya fe es una mezcla sincrética de muy diversos elementos, en los que predomina el interés por lo mágico sobre lo teológico. La obra final fue escrita en griego: la redacción final de la obra (conocida) está datada en torno al 450 d.C.

El libro se cierra con la confesión de lujuria del monarca y su amor por las mujeres y, en consecuencia, la pérdida del espíritu divino. Al final de su vida, empero, reúne en este *Testamento*

sus conocimientos demonológicos para el uso de generaciones futuras.

F. KLEIN

SALTEADOR

Heb. 1590 *gannab*, ב; i1591 *gennabah*, בָה = «ladrón»; 7703 *shadad*, דַד = «ladrón, destructor, devastador»; gr. 2812 *kleptes*, κλέπτης = «ladrón», en sentido común; 3027 *lestés*, λῃστής = «ladrón, bandido», prop. «salteador», relacionado con *leia*, «botín», es decir, quien asalta abiertamente y con violencia (cf. Jn. 10:1, 8). En Hch. 21:38 se traduce «salteadores», donde el gr. dice *sikarioi*, «sicarios». Véase LADRÓN, SICARIO.

SALTERIO

Heb. 5035 *nebel*, נֵבֶל; gr. *psalterion*, ψαλτήριον, designa una lira; Is. 5:12; 14:11; Am. 5:23; 6:5). En gr., el término *nebel* vino a transcribirse como *nabla*, νάβλα. Así se lee en la LXX (1 Sam. 10:5; 2 Sam. 6:5; 1 Cro. 13:8; 15:16, 20). El cuerpo de este instrumento, que al principio era de madera (2 Sam. 6:5; 2 Cro. 9:11), se hizo más tarde metálico (Ant. 8:3, 8). Se desconoce el número de cuerdas, que eran de tripa; se mencionan diez para un tipo de salterio concreto (el decacordio; Sal. 33:2; 92:4). Acompañaba a la voz de soprano (1 Cro. 15:20) y era portátil (1 Sam. 10:5). Josefo dice que la *kinnyra* (heb. *kinnor*, ר, lira, arpa) tenía diez cuerdas, y que se tañía con el plectro, en tanto que la nabla tenía doce notas y se pulsaba con los dedos (Ant. 7:12, 3).

Según Eusebio, el salterio recibía en Israel el nombre de *nabla* y tenía la tabla de resonancia arriba. Agustín de Hipona, comentando el Sal. 42, dice que el salterio tiene la tabla de resonancia por encima de las cuerdas, al revés de la cítara, que la tiene debajo.

Saúl se encontró con un grupo de profetas que tocaban el salterio (1 Sam. 10:5), este es el mismo instrumento que también fue usado cuando el arca fue devuelta a Jerusalén (2 Sam. 6:5).

Cuando David organizó el servicio musical del Santuario, designó a ciertos levitas para tocar el salterio (1 Cro. 15:16, 20, 28; 16:5; 25:1, 6), perpetuándose así su uso para el culto público (2 Cro. 5:12). También se tocaba en las fiestas (Is. 5:12; Am. 6:5). Este instrumento acompañaba frecuentemente al arpa (1 Sam. 10:5; 2 Sam. 6:5; 2 Cro. 9:11; Sal. 81:3; 108:3).

En castellano, Salterio es el título equivalente al libro de los Salmos. Esto se debe a que en gr. el códice Vaticano (B) designa la colección como *psalmoi*, es decir, cantos acompañados de instrumento de cuerda, mientras que el códice Alejandrino (A) la denomina *psalterion*, según el instrumento con que se acompañaban. Véase MÚSICA, SALMOS.

SALTÓN

Heb. 3218 *yeleq*, יֶלֶק, de una raíz inusitada que sig. «lamer, devorar»; designa a la langosta joven (Joel 1:4; 2:25; Sal. 105:34; Jer. 51:14, 27); Sept. *brukhos*, βροῦχος, *akarí*, ἀκαρί. Posiblemente describe la langosta en uno de sus estados de crecimiento, cuando deja de ser gusano y pasa a desarrollar y hacer uso de las alas. Véase LANGOSTA.

SALÚ

Nombre de tres personajes del AT de diferente grafía en el texto hebreo.

1. Heb. 5543 *Sallú*, א סָ = «pesado»; Sept. *Saló*, Σαλώ v. *Salmón*, Σαλμών. Príncipe y jefe de un clan de la tribu de Simeón y padre de > Zimri, asesinado por > Finees cuando introdujo una mujer madianita en el campamento israelita (Nm. 25:6-14).

2. Heb. *Sallú*, א סַ (escrito אֻ סַ en Neh. 11:7); Sept. *Saló*, Σαλώ, v. *Seló*, Σηλώ, *Salom*, Σαλώμ. Benjaminita, hijo de > Mesulam, que fijo su residencia en Jerusalén después del regreso de la cautividad babilónica (Neh. 11:7; 1 Cro. 9:7).

3. Heb. *Sallú*, סַ; Sept. *Salú*, Σαλού v. *Saluaí*, Σαλλουαί. Sacerdote o nombre de una familia sacerdotal de tiempos de Esdras. Fue uno de los que encabezaron el regreso del exilio (Neh. 12:7), llamadao > Salai en Neh. 12:20.

SALUD

Heb. 4832 *marephé*, מַרְפֵּא = «cura, sanidad, salud»; de 7495 *raphá*, רפא, prop. «remendar, curar, sanar»; gr. *hygieía* ὑγιεία = «salud»; 5198 *hygiaíno*, ὑγιαίνω = «tener salud, estar sano», de donde procede el castellano «higiene»; lat. *salus* = «salud, buen estado físico, salvación, conservación, saludo».

Por el doble sentido del vocablo latino *salus*, se establece una equivalencia, aunque no al mismo nivel, entre la «salud física» y la «salud espiritual»; más aún, debido a la unidad de la persona humana, la salvación (*sotería*, σωτηρία) es «total», comprende el espíritu, el alma y el cuerpo (cf. 1 Tes. 5:23) como recipientes de las bendiciones de Dios. En el ministerio público de Jesús, la curación de los enfermos (Mt. 12:13; 15:31; Mc. 3:5; 5:34; Lc. 6:10; Jn. 5:4-15; 7:23) tiene la misma importancia que el anuncio del Reino de Dios, como dos aspectos de una misma realidad que busca la restauración de la persona anímica y físicamente.

En sentido físico, la salud se identifica con el bienestar corporal y la prosperidad material, lo que presupone en ambos casos una vida de integridad moral. Para los fieles hebreos salud, entendida globalmente, representa una muestra de la bendición de Dios; por este motivo, el > saludo hebreo apunta en primer término a la salud corporal y material, que posteriormente se amplía hasta la condición espiritual: «Amado, mi oración es que seas prosperado en todas las cosas y que tengas salud, así como prospera tu alma» (3 Jn. 1:2). Véase ENFERMEDAD, SALVACIÓN, SANIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: H. Haring, *La fe, fuente de salud* (Paulinas 1986); S. Spinsanti, "Salud, enfermedad, muerte", en DTM; A. Ropero, *Salud, enfermedad y fe* (CLIE 1999).

SALUDO

Heb. 1288 *barakh*, ברך = «bendecir, saludar»; 7965 *shalom*, לֹם = «paz»; gr. NT 782 *aspázomai*, ἀσπάζομαι = «abrazar» en señal de afecto, «dar la bienvenida, saludar», de la misma raíz que «salud» y «salvación».

1. Fórmulas y gestos.

2. Saludos epistolares.

I. FÓRMULAS Y GESTOS. El oriental concede mucha importancia a las relaciones sociales, y para él cuenta en gran manera el saludo como una fórmula de cortesía. Sin embargo, no dispone de un vocabulario que designe el saludo en general, que el heb. suple con el vb. abstracto *barakh*, «bendecir», que es desear el bien de parte de Dios (Gn. 47:8-11; 2 R. 4:29; 10:13; 1 Cro. 18:10), y la palabra *shalom*, «paz», usada a modo de saludo: «le saludaron deseándole paz» (Jue. 18:15; 1

Sam. 10:4; 2 R. 10:13).

Al encontrarse, los israelitas pronunciaban fórmulas expresando los mejores votos y bendiciones. Los más corrientes eran: «¡Bendito seas de Yahvé!»; «¡Dios tenga misericordia de ti!», o una fórmula equivalente (Gn. 43:29; Rt. 3:10; 1 Sam. 15:13). «Yahvé sea con vosotros», a lo que se respondía con «Yahvé te bendiga» (Rt. 2:4). «¡Paz a vosotros!» o «¡Paz a ti!» (prosperidad). Este era el saludo más frecuente (Lc. 24:36), todavía usado en nuestros días entre los judíos, evocando la respuesta «¡Paz a ti!» o «¡Paz a ti y paz a tu familia!» (1 Sam. 25:6; Lc. 10:5). «¡Salud!» era una forma corriente durante el período griego (Mt. 26:49; 27:29; 28:8; Lc. 1:28; en la versión Reina-Valera se traduce como «¡Salve!»).

«¡Viva el rey para siempre!» era el saludo de los israelitas a sus soberanos (cf. 1 R. 1:31); esta fórmula era empleada también por los judíos para dirigirse a los reyes de Babilonia y de Persia (Neh. 2:3; Dan. 2:4; 3:9; 5:10; 6:6, 11). Los saludos de despedida consistían originalmente en una simple bendición (cf. Gn. 24:60; 28:1; 47:10; Jos. 22:6); pero en tiempos posteriores el término *shalom* fue introducido bajo la fórmula: «Ve en paz» (1 Sam. 1:17; 20:42; 2 Sam. 15:9), aún vigente en tiempos de Jesús (Mc. 5:34; Lc. 7:50; Hch. 16:36) y adoptada por él para despedir a sus discípulos (Jn. 14:27; comp. Lc. 10:5; 24:36; Jn. 20:19).

De todos modos, el saludo más común en este período, tomado de los griegos, era el término *khaírein*, χαίρειν, que expresaba el deseo de «gozo» o «buena salud» (Mt. 26:49; 28:9; Lc. 1:28). Lo emplearon como burla los soldados romanos al dirigirse al Jesús sufriente y escarnecido: «¡Salve [*khaîre*, χαῖρε], rey de los judíos!» (Mt. 27:29; Mc. 15:18; Jn. 19:3), y también lo usó Jesús para saludar a las mujeres que fueron al sepulcro el día de la resurrección. «Jesús les sale al encuentro, diciendo: Salve [*khaírete*, χαίρετε, "salud"]» (Mt. 28:9); aparece también en labios del ángel Gabriel enviado por Dios a María (*khaîre*, χαῖρε, Lc. 1:28).

Las fórmulas de saludo iban acompañadas de diversos gestos, como levantarse, besarse, inclinarse o asirse la barba. Abraham y Lot se levantaron para acoger a extraños, y se postraron delante de ellos, apremiándolos a aceptar su hospitalidad (Gn. 18:2; 19:1). Booz intercambiaba saludos con sus segadores (Rt. 2:4). Los caminantes saludaban a los trabajadores de los campos (Sal. 129:8). Se dejaba de saludar a los adeptos a otra religión (Mt. 5:47), a fin de no entablar relaciones espirituales con ellos (2 Jn. 11). Los mensajeros encargados de apresurarse en su comisión no debían saludar a nadie por el camino (2 R. 4:29; Lc. 10:4), porque el saludo oriental llevaba mucho tiempo. No implicaba una simple inclinación de cabeza o un ademán, sino una detención en la que se intercambiaban profundas reverencias y preguntas acerca de la salud de la familia y de los propios interesados, con intercambio de buenos deseos y bendiciones. Si alguien iba montado, debía descender de su montura o de su carro (1 Sam. 25:23; 2 R. 5:21).

II. SALUDOS EPISTOLARES. Durante el período grecorromano en Palestina, los saludos epistolares eran de un estilo más directo y breve. El nombre del autor va en el encabezamiento, seguido del saludo: «El rey Alejandro a su hermano Jonatán, salud [*khaírein*, χαίρειν]» (1 Mac. 10:18). «El rey Demetrio al pueblo de los judíos, salud» (1 Mac. 10:25; cf. Hch. 15:23; 23:26; Stg. 1:1). Seguía una breve oración o deseo de buena voluntad: «gracia y paz», «gracia, paz y amor», etc. Para mandar saludos al final de una carta, a menudo escrita por medio de un amanuense o secretario, se utilizaba el vb. *aspázomai*, ἀσπάζομαι —que originalmente sig. «abrazar»— como término técnico, p.e. «os saludo en el Señor» (Ro. 16:22, ver también 1 Cor. 16:19, 20; 2 Cor. 13:13; Fil.

4:22; Col. 4:10-15; 1 Tes. 5:26; 2 Ti. 4:21; Tit. 3:15; Flm. 23; Heb. 13:24; 1 Pd. 5:13, 14; 2 Jn. 13). Este uso especial queda ampliamente ilustrado en los papiros, en los que un ejemplo muestra lo profundamente que se sentía la ausencia de saludo. Los papiros ilustran asimismo sobre la utilización de la precisión «en particular» cuando se incluyen varias personas en el saludo, como en 3 Jn. 14.

La conclusión de la carta era, a menudo, una fórmula derivada del latín «adiós» o más exactamente «¡pásalo bien!» (cf. Hch. 15:29). Los judíos añadían un voto de paz (2 Mac. 1:1). Sus saludos eran frecuentemente detallados (2 Mac. 1:1-5) y según la antigua fórmula (2 Mac. 9:19, 20).

De la misma manera que había un saludo de despedida, lo había de introducción. Así, Pablo comienza sus cartas mediante saludos llenos de contenido (Ro. 1:1-7). En la epístola a Timoteo, desea gracia, misericordia y paz a su hijo en la fe; pero el deseo ordinario es «gracia y paz», en línea con la fórmula judía.

SALUM

Heb. 7967 *Shallúm*, ם = «recompensa»; Sept. *Sellum*, Σελλοῦμ; Vulg. *Sellum*. Nombre de doce personajes del AT.

1. Hijo pequeño de Neftalí (1 Cro. 7:13), llamado > Silem en Gn. 46:24.

2. Descendiente de Simeón y padre de Mibsam (1 Cro. 4:25).

3. Decimosexto rey de Israel, hijo de Jabes. Dio muerte al rey > Zacarías para reinar en su lugar sobre las diez tribus del norte, pero solo reinó un mes, muriendo a manos de > Manahem (2 R. 15:8-15).

4. Hijo de Ticva y esposo de la profetisa > Hulda. Era el «guarda de las vestiduras», que pueden ser las del rey, con lo que sería un funcionario real, o las de los sacerdotes, con lo que sería funcionario del Templo (2 R. 22:14; 2 Cro. 34:22).

5. Personaje de la descendencia de Jerameel, hijo de Sismai y padre de Jecamías (1 Cro. 2:40-41).

6. Otro nombre de Joacaz, hijo y sucesor de Josías, rey de Judá (2 R. 23:30; Jer. 22:11). Véase JOACAZ.

7. Jefe de los porteros del Templo (1 Cro. 9:17, 18). Parece que sus descendientes volvieron del cautiverio (Esd. 2:42; 10:24; Neh. 7:45). Se puede identificar este Salum con > Meselemías (Selemías) en 1 Cro. 26:1, 2, 9, 14.

8. Miembro de la familia del sumo sacerdote Sadoc, y antepasado de Esdras. Vivió varias generaciones antes de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor (1 Cro. 6:12-15; Esd. 7:2); aparece en 1 Cro. 9:11 bajo el nombre de > Mesulam.

9. Padre de uno de los efrainitas que se opusieron a que permanecieran como cautivos los hijos de Judá que cayeron en manos de Peka rey de Israel (2 Cro. 28:12).

10. Tío del profeta Jeremías y padre de > Hanameel (Jer. 32:7, 8). Ofreció en venta al profeta una herencia en > Anatot (Jer. 32:7).

11. Levita de los hijos de Bani, obligado por Esdras a separarse de su esposa extranjera (Esd. 10:42).

12. Gobernador de la mitad de Jerusalén en tiempos de Nehemías. Colaboró en la reconstrucción del muro de la ciudad en compañía de sus hijos (Neh. 3:12).

SALVACIÓN

Heb. 3444 *yeshúa*, עָה   יְ = «salvación, liberación, prosperidad, triunfo»; fem. part. pas. del vb. 3467 *yashá*, ע י, raíz prim. «estar abierto, ser ancho, libre, seguro». Expresa la idea de «amplitud, ensanchamiento espiritual, dilatación del corazón», de donde la de «liberación» o «socorro»; gr. 4991 *sotería*, σωτηρ�α = «liberación, preservación, salvación, salud». Este término griego, como los latinos *salus*, *salvatio*, expresa la idea de ser puesto al abrigo de un peligro grave para recobrar la seguridad y una situación feliz; lat. *salus* = «salud, salvación, conservación, saludo».

1. Salvación como liberación en el AT.
2. Salvación y perdón en el NT.
3. Salvación y escatología.

I. SALVACIÓN COMO LIBERACIÓN EL AT. El sustantivo *yeshúa* aparece 78 veces en el texto hebreo del AT y denota el «auxilio, ayuda, socorro, felicidad, prosperidad, liberación, victoria», que Dios otorga o los hombres experimentan. Predomina en los Salmos (45 veces) y en Isaías (19 veces). El vb. *yashá* se encuentra más de 200 veces. En esencia sig. quitar o liberar a alguien de una carga, opresión o peligro. Aparece por primera vez en Ex. 2:17. A menudo denota la idea de liberar a alguien de una derrota (Jos. 10:6; cf. 1 Sam. 14:45). En el plano civil representa la obligación de prestar ayuda cuando se escucha el clamor de una persona en apuros (Dt. 22:27; cf. 28:29). Se puede recurrir al rey en busca de *yashá* (2 Sam. 14:4; cf. 2 R. 6:26).

Pero su uso común, en sentido teológico, se utiliza para denotar la «salvación-liberación» que siempre se atribuye a la acción divina (2 Sam. 3:18; 2 R. 13:5; 14:27; Neh. 9:27). La liberación de la esclavitud de Egipto es el ejemplo paradigmático por excelencia: «Así libró Yahvé aquel día a Israel de mano de los egipcios» (Ex. 14:30). Por eso, a Dios se le define como el redentor o rescatador, el liberador o > *goel* del pueblo (cf. Is. 43:14; 47:4; Jer. 50:34).

Además del uso común de una y otra palabra, los autores sagrados se expresan por lo común con una amplia variedad de expresiones que contienen la misma idea. Así se habla de «copa de salvación», que expresa gratitud y gozo por la liberación (Sal. 106:13); «roca o escudo de salvación» (2 Sam. 22:47; Sal. 18:35; Is. 59:17), que denota la protección; o «cuerno de salvación» (Sal. 18:2), para denotar el poder que la realiza.

La naturaleza de la salvación comprende para el israelita todo lo que es necesario para la conservación de su vida, cuerpo y alma, que Dios ofrece libremente a su pueblo (Sal. 28:9; 69:35), a los necesitados (Sal. 72:4, 13), a los mansos (Sal. 76:9) y a los contritos (Sal. 34:18). Por extensión, la salvación incluye la liberación material y temporal de peligros y enemigos nacionales e individuales. El pecado, la infidelidad al Dios de la alianza, es considerado, especialmente por los profetas, como la causa de la pérdida de las bendiciones de salvación, consistentes en vida plena a nivel social e individual, paz interna y seguridad frente a los enemigos exteriores. El arrepentimiento, la conversión al Dios de Israel son las condiciones imprescindibles para recuperar la paz y la seguridad que traen la salvación. La experiencia del destierro y la cautividad, con la consiguiente destrucción del Templo, lleva a los israelitas a concebir una salvación entendida principalmente como experiencia de cercanía a Dios y de obediencia de corazón puro y fiel a la Ley. La apocalíptica desplaza la salvación a lo que viene después de la historia, y se centra en una fe en las promesas de Dios que hay que esperar con perseverancia.

II. SALVACIÓN Y PERDÓN EN EL NT. Frente a la concepción hebrea de la salvación, tan

profundamente enraizada en la historia y en la vida presente, en el NT predomina la idea de la salvación espiritual entendida principalmente en términos individuales.

El sust. *sotería*, σωτηρία, aparece 45 veces, y el adjetivo *soterios*, σωτήριος, 5, siempre con el sentido de «salvación» del pecado, «salud» espiritual, «rescate» de las tinieblas del mal. El vb. 4982 *sozo*, σῴζω = salvar, ocurre 106 veces, y también significa sanar o preservar la vida. En ocasiones *sotería* se usa en el NT para hablar de liberación material y temporal de peligros sociales o naturales (cf. Lc. 1:69; Hch. 7:25; 27:34), pero primordialmente significa salvación espiritual, ya sea en la regeneración, ya en la santificación (cf. Mc. 10:26; 16:16; Lc. 8:12; 13:23; 18:26; 19:10; Jn. 3:17; 5:34; 10:9; 12:47; Hch. 2:21, 40, 47; 15:1, 11; 16:30-31; Ro. 5:9-10; 8:24; 9:27; 10:9, 13; 11:14, 26; 1 Cor. 1:18, 21; 3:15; 5:5; 7:16; 9:22; 10:33; 15:2; 2 Cor. 2:15; Ef. 2:5, 8; 1 Tes. 2:16; 2 Tes. 2:10, 1 Ti. 1:15; 2:4; 4:16; 2 Ti. 1:9; Tit. 3:5; Heb. 7:25; Stg. 1:21; 2:14; 5:20; 1 Pd. 3:21; 4:18; Jud. 23).

A nivel objetivo, la salvación está centrada en Cristo, no solo como objeto central de la fe (cf. 1 Cor. 15:3-4), sino también porque su mismo nombre hebr. *Yeshúa*, transliterado por primera vez en Mt. 1:21 como *Iesûn* (acus. de *Iesûs*), nos indica quién es: «Yahvé-salva». Por eso dice Juan que «la ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (Jn. 1:17), es decir, con Jesús de Nazaret, el Mesías esperado, se hicieron palpables la misericordia y la fidelidad de Dios a sus promesas. El nacimiento del Salvador es motivo de gozo y alegría (Lc. 1-2); su predicación y su curación de los enfermos, de los necesitados, de los débiles, representa la venida del Dios liberador, que en el Hijo devuelve al pueblo la esperanza, la vida, la alegría (Lc. 7:11-17. Mt. 8:1-7; etc.). Sin embargo, el gozo de la Buena Nueva de Jesús no excluye la cruz, sino que es condición para que los hombres vuelvan a entrar en la relación de alianza con Dios. Por su sacrificio en la cruz, Jesús «nos fue hecho desde [gr. *apó*] Dios sabiduría, y no solo justificación, sino también santificación y redención» (1 Cor. 1:30).

A nivel subjetivo, la salvación está ligada a la fe del creyente; y esta, a la proclamación del Evangelio (cf. Ro. 10:17), que comprende una explicación de los hechos relativos a la vida y muerte de Jesucristo (Ro. 5:8) y a la naturaleza pecaminosa del hombre (Ro. 3:23), expuesta a la muerte espiritual eterna (Ro. 6:23). Su fin es conseguir una respuesta personal del oyente respecto a Cristo, que se traduce en fe (Ro. 10:9-10) y arrepentimiento (cf. Hch. 17:30-31). Le sigue una promesa de perdón y vida eterna para todo el que acude al Señor (cf. Jn. 3:16; 6:35-37; Hch. 2:38; 3:19).

III. SALVACIÓN Y ESCATOLOGÍA. La salvación realizada por Cristo es una obra consumada, completa y definitivamente en cuanto a sus resultados y propósito, pero tiene un aspecto futuro en su aspecto «recreador» que mira con esperanza la liberación final de los creyentes y de la creación entera en la Parusía de Cristo (cf. Ro. 13:11; 1 Tes. 5:8). La salvación, presente por la gracia de Dios, nos hace ya salvos, nos libera del pecado, nos ilumina respecto a nuestro destino último, nos capacita para vencer, pero tiene también una dimensión de futuro que remite al más allá de la muerte y de la historia, a la resurrección del cuerpo, a la gloria de la vida eterna, sin dolor ni muerte, que se revelará plenamente cuando Dios lo sea todo en todas las cosas.

Para el apóstol Pablo, Cristo es mucho más que el salvador del individuo inmerso en el pecado y esclavizado por sus propios vicios; también es más que el salvador de un pueblo concreto, aunque sea tan universal como la Iglesia, compuesta por judíos y gentiles; es el mediador de todo lo creado (1 Cor. 8:5-6), el principio, centro y fin de la creación (Col. 1:15-20), e insiste en que el universo entero, y muy especialmente los seres humanos, están últimamente encaminados a él (Ef. 1:3-14).

Todavía, a pesar de la presencia salvífica del Reino de Dios en la historia, persiste el mal y el dolor en el mundo, la creación entera todavía gime. Se impone, entonces, distinguir correctamentente los «tiempos» de la salvación, las distintas etapas en que se despliega el plan salvífico de Dios. En la primera, Dios se hace presente por su Espíritu, que da testimonio de Cristo y engendra y crea vida nueva en el hombre, lucha con los creyentes contra el mal en todas sus formas, es la prenda de la victoria final, pero mientras la salvación sea salvación de los hombres en la historia, esta seguirá en un estado de espera, hasta que Dios complete su propósito de redención. Entonces la salvación plena y definitiva se hará realidad en una historia que ya pertenece a un mundo totalmente renovado e inefable. Véase APOCATÁSTASIS, PERDÓN, REDENCIÓN, SALUD, SALVADOR, TRIUNFO, VICTORIA.

BIBLIOGRAFÍA: L.S. Chafer, *El camino de la salvación* (Portavoz 1972); G. Cornfeld, “Salvación”, en *EMB* II, 429-432; B. Dominy, *La salvación: obra de Dios* (CBP 1992); A. González Montes, “Salvación”, en *DTF*, 1301-1310; D. Gonzalo Maeso, “Salvación en el AT”, y C. Spicq, “Salvación en el NT”, en *GER* 20, 737-743; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Sígueme 1972); W.E. Hull, *La experiencia cristiana de la salvación* (CBP 1984); F. Lacueva, *La Persona y la obra de Jesucristo* (CLIE 1979); Id., *Doctrinas de la gracia* (CLIE 1975); W.F. Tillett, *La doctrina de la salvación* (CLIE 1987); B.B. Warfield, *El plan de la salvación* (CCA, México 1966).

F. LACUEVA

SALVADOR

En heb. corresponde a varios términos derivados de la raíz 3467 *yashá*, ע   י, particularmente el participio de hiphil *moshiá*, יַע ִ מ = «salvador, liberador» (Is. 45:15; 49:26), que la Sept. traduce por 4990 *soter*, σωτήρ, el mismo vocablo utilizado en el NT. Otros términos frecuentes en heb. son los vocablos 3468 *yeshá*, יֶ ֶע, y 3444 *yeshuah*, יְ עָה, que, aunque propiamente denotan la noción abstracta de «salvación», a veces también se usan en el sentido concreto de «salvador», p.ej. Is. 52:11; Sal. 58:20.

En el AT, el Señor se revela como el Dios Salvador. Este es, entre muchos otros, su más entrañable título en relación con su pueblo, el más bello todos (2 Sam. 22:2-3). Él es el Redentor, el único Salvador de Israel (Is. 25:9; 41:14; 43:3, 11; 49:26), y ello desde toda la eternidad (Is. 63:8, 16). Desde los días de Egipto, Dios se manifesta a la luz de su interés salvífico respecto al pueblo esclavizado y sufriente: «Yo soy Yahvé... yo os libraré» (Ex. 6:6). Él liberó a su pueblo del horno de aflicción, del ángel exterminador, del amenazador mar Rojo, y Moisés exclama ante todo ello: «Bienaventurado tú, oh Israel. ¿Quién como tú, pueblo salvo por Yahvé, escudo de tu socorro, y espada de tu triunfo?» (Dt. 33:29). No se trata de los miles de medios que emplea Dios, sino que es el mismo Dios, su presencia, su intervención victoriosa, quien salva (1 Sam. 14:6; 17:47). David exclama: «Dios mío... el fuerte de mi salvación» (2 Sam. 22:3). ¿Quién es el que puede resistir, cuando Dios se levanta para salvar a todos los mansos de la tierra? (cf. Sal. 76:8-10). Él salva a sus hijos, frecuentemente rebeldes, a causa de su nombre, para manifestar su poder (Sal. 106:8). El profeta puede decir a Sión: «Yahvé está en medio de ti, poderoso, él salvará» (Sof. 3:17), y el salmista no deja de ensalzar la salvación de Dios (Sal. 3:8; 18:46; 37:39; 40:17; 42:5; 62:7; 71:15; 98:2-3, etc.).

Esta salvación comporta, además, todas las liberaciones, tanto terrenas como espirituales. El Señor salva de la angustia y de las asechanzas de los malvados (Sal. 37:39; 59:2); salva otorgando el perdón de los pecados, dando respuesta a la oración, impartiendo gozo y paz (Sal. 79:9; 51:12; 60:6; 18:27; 34:6, 18).

Sin embargo, el Dios Salvador, en el Antiguo Pacto, no se manifiesta aún de una manera plena; se halla incluso escondido (Is. 45:15). El Señor responde a la humanidad sufriente que le pide romper los cielos y descender en su socorro: «Esforzaos... he aquí que vuestro Dios viene... Dios mismo vendrá, y os salvará» (Is. 35:4).

En el NT, Cristo es presentado desde el principio como el Salvador, y no solo como un maestro, amigo o modelo de conducta. El ángel dice a José: «Llamarás su nombre Jesús [Yahvé salva], porque Él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1:21). Zacarías bendijo al Señor por haber levantado «un poderoso Salvador» (Lc. 1:69). María, la madre de Jesús, confiesa: «Se alegra mi espíritu en Dios mi salvador», por cuanto ella misma va a ser la madre del Salvador (Lc. 1:47). Toda la vida de Jesús, desde su concepción hasta su ascensión, puede y debe ser leída en clave soteriológica: Jesús es el Salvador del mundo, en él Dios se manifiesta como el padre que busca al hijo descarriado, como el siervo que sale por los caminos a invitar al banquete del Reino celestial. Los > milagros de Jesús son > signos de que el Reino de Dios se hace presente entre nosotros, de que la salvación es superación de males concretos, como el hambre, la enfermedad, la muerte y el poder del maligno (cf. Mc. 1:41; 6:34; 8:2; Mt. 9:36; 14:14; 15:21-28; 15:32; 17:14-29; 20:29-34; Lc. 7:13-14; 17, 11-19).

No hay salvación en nadie más que en Jesús (Hch. 4:12). Él es el autor de nuestra salvación (Heb. 2:10; 5:9). Dios envió a su Hijo como salvador del mundo (1 Jn. 4:14), no para condenarlo, sino para que sea salvo por él (Jn. 3:17; 12:47). El Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido (Lc. 19:10); vino, no para perder las almas de los hombres, sino para salvarlas (Lc. 9:56). La verdadera dicha es la alcanzada por aquellos que pueden exclamar: «Sabemos que verdaderamente éste es el Salvador del mundo, el Cristo» (Lc. 4:42). Véase GOEL, REDENTOR, SALVACIÓN.

SALVE

Traducción del gr. *khaíro*, χαίρω, correspondiente al saludo común grecorromano que expresaba el deseo de «gozo» o «buena salud», en lat. *salve*, imper. de *salvere* = «estar en buena salud». Se utiliza en forma imperativa como salutación solo en los Evangelios (Mt. 26:49; 27:29; 28:9; Mc. 15:18; Lc. 1:28; Jn. 19:3). Véase SALUDO.

SAMA

Nombre de un edomita y cinco israelitas, de diferente grafía en el texto hebreo.

1. Heb. 8048 *Shammah*, ה ָ ַ = «desolación, ruina, consternación»; Sept. *Somé*, Σομέ v. *Sommé*, Σομμέ en Cro. Tercer hijo de > Reuel y cabeza de familia descendiente de Esaú y de Ismael (Gn. 36:3-4, 13, 17), que con el tiempo llegó a ser uno de los jefes de Edom (v. 17; 1 Cro. 1:7).

2. Heb. *Shammah*, ה ָ ַ; Sept. *Samá*, Σαμά v. *Sammá*, Σαμμά. Tercer hijo de Isaí, hermano de David, presente en la unción de David por Samuel (1 Sam. 16:9; 17:13), llamado también Sima, Simah y Simi por una pequeña variante de su nombre (2 Sam. 13:3,32; 1 Cro. 2:13; 20:7).

3. Heb. *Shammá*, א ָ ַ; Sept. *Sammá*, Σαμμά v. *Samá*, Σαμά y *Semá*, Σεμά; Vulg. *Samma*. Octavo hijo de Zofa, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:37).

4. Heb. *Shammah*, ה ָ ַ; Sept. *Samaía*, Σαμαία v. *Sammeás*, Σαμμεάς. Uno de los tres primeros héroes de David, hijo de > Age ararita. Él solo hizo frente a los filisteos en > Leji, donde había allí una parcela de tierra sembrada de lentejas, mientras el pueblo salía huyendo; «pero él se puso firme

en medio de la parcela y la defendió, derrotando a los filisteos. Y Yahvé les dio una gran victoria» (2 Sam. 23:11-12). En el versículo 33 se menciona este Sama, y el correspondiente texto de 1 Cro. 11:34 permite identificarlo con el padre de Jonatán. Estos pasajes de Samuel y Crónicas deben leerse: «Jonatán, hijo de Sama, de Harar» (Kennicott).

5. Heb. *Shammah*, ה ָ ַ; Sept. *Saimá*, Σαιμ� v. *Sammaí*, Σαμμα�. Nativo de Harod, uno de los héroes de David (2 Sam. 23:25), llamado > Samot el harorita en 1 Cro. 11:27, y Samot el izrajita en 27:8.

6. Heb. *Shamá*, מָע ָ = «obediente»; Sept. *Sammá*, Σαμμ� v. *Sammathá*, Σαμμαθ�. Uno de los principales héroes de David, hijo de Hotam el aroerita (1 Cro. 11:44). Sama figuró en los denominados «treinta», especie de guardia personal de David.

SAMAI

Heb. 8060 *Shammaý*, י ַ ַ = «desolación»; Sept. *Sammaí*, Σαμμα� (1 Cro. 2:28), *Akhisammá*, Ἀχισαμμ� (v. 32, combinando *Ahi* con *Shammaý*), *Semaá*, Σεμα� (v. 44), *Semmaí*, Σεμμα� (4:17), v. *Sammaá*, Σαμμα�, *Samaí*, Σαμα�, *Semeí*, Σεμε�; Vulg. *Sammay*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Hijo de > Onam, y padre de Nadab y Abisur, de la tribu de Judá (1 Cro. 2:28, 32).

2. Hijo de > Requem y padre de Maón, igualmente de la tribu de Judá (1 Cro. 2:44, 45).

3. Sexto hijo de Esdras con su primera esposa, también de la tribu de Judá (1 Cro. 4:17). Rabbí D. Kimchi conjetura que estos fueron los hijos que tuvo > Mered con su esposa egipcia > Bitia, hija del faraón.

SAMAQUÍAS

Heb. 5565 *Semakhiyahu*, סְמַכְיָה = «sostenido por Yahvé»; Sept. *Samakhías*, Σαμαχ�ας v. *Sabakhía*, Σαβαχ�α. Sexto y último hijo de > Semaías, uno de los que fueron «varones valerosos y esforzados». Fue portero del Templo (1 Cro. 26:7).

SAMARIA

Heb. 8111 *Shomerón*, ֹמְר ן = «torre de vigía, atalaya», llamada así prob. por su estratégica situación; aram. *Shamerayin*, מְרַיִן ָ (Esd. 4:10, 17); Sept., NT, y Josefo, *Samáreia*, Σαμ�ρεια.

1. Historia.

2. Excavaciones arqueológicas.

3. Situación y límites.

I. HISTORIA. Capital del reino de Israel, o reino del Norte, fundada por > Omri, después de que cierto número de poblaciones probaran ser por algún tiempo sede del gobierno. Omri adquirió el terreno por dos talentos de plata de un hombre llamado Semer, de donde procede el nombre de la ciudad (1 R. 16:24). Esto fue en el año 880 a.C. La capital coronaba una colina llamada en ocasiones monte de Samaria (Am. 4:1; 6:1), desde la que se dominaba un fértil valle (Is. 28:1). Fue una decisión estratégicamente acertada, pues permaneció como capital del reino del Norte hasta el cautiverio de las diez tribus. Allí residieron y fueron sepultados los sucesivos soberanos de Israel (1 R. 16:28, 29; 20:43; 22:10, 37, etc.). Apenas estaba terminada de construir, cuando se desató la guerra entre Ben-adad I, rey de Siria, y Omri. Ben-adad, a decir de su hijo, consiguió la victoria.

Omri tuvo que abrir ciertas rutas de Samaria a los mercaderes sirios (1 R. 20:34). Bajo el reinado de > Acab, hijo y sucesor de Omri, > Ben-adad II se vio detenido por los muros de Samaria (1 R. 20:1-21). Al norte de la ciudad se hallaba un estanque artificial, tallado y cimentado en la roca. Allí los siervos de Acab lavaron su ensangrentado carro, sobre el que el rey había expirado después de la batalla de Ramot de Galaad (1 R. 22:38). Samaria fue asediada por los sirios una segunda vez, y librada milagrosamente (2 R. 6:8-7:20). Los ancianos de Samaria, temiendo incurrir en el desagrado de Jehú, dieron muerte, por orden suya, a setenta hijos de Acab (2 R. 10:1-10).

Desde el mismo comienzo de su historia, Samaria fue una ciudad llena de idolatría. Acab abrió el camino a los cultos paganos al erigir un templo y un altar a Baal (1 R. 16:32). Cuatrocientos profetas de Astarté comían a la mesa de Jezabel (1 R. 18:19), y es probable que el monolito sagrado, emblema de esta divinidad, subsistiera hasta el reinado de Jehú (2 R. 13:6). Los falsos cultos combatidos por Elías comportaban embriaguez e inmoralidad (Os. 7:1-8; Am. 4:1; 8:14; cf. 1 R. 18). Eliseo residía en Samaria (2 R. 5:3-9), donde también vivió el profeta Oseas. Fueron numerosos los hombres de Dios que predijeron el castigo del reino del Norte y de su capital (Is. 7:9; 8:4; Jer. 31:5; Ez. 16:46, 51, 53, 55; 23:33; Os. 8:5, 6; 13:16; Am. 3:12; Miq. 1:5-9).

La ciudad cayó bajo un juicio catastrófico. Los asirios, bajo el reinado de Salmanasar V, la asediaron el año 724 a.C.; finalmente, el año 722, o a inicios del año 721, cayó en manos del rey de Asiria (2 R. 17:3-6). > Sargón, sucesor de Salmanasar V, accedió al trono en el año 721. Él se atribuye la toma de la ciudad. Deportó gran parte de la población y repobló su territorio con babilonios y otros extranjeros, que colonizaran la tierra (2 R. 17:24). En el año 332 o 331 a.C., > Alejandro Magno tomó la ciudad, desplazó sus habitantes a Siquem y puso en su lugar a siro-macedonios. En el año 111 a.C., el sumo sacerdote y etnarca judío Juan Hircano reinició una campaña contra los samaritanos, asedió la ciudad y la rodeó de un vallado de 80 estadios (algo más de 14,5 km.), dejando el cerco al mando de sus dos hijos Antígono y Aristóbulo. La ciudad resistió durante un año, y aunque pidió ayuda al seléucida Antíoco IX Ciziceno, finalmente se tuvo que rendir por hambre (107 a.C.). Sus habitantes fueron esclavizados y en un intentó de suprimir todo vestigio de su existencia, el vencedor inundó el lugar con torrentes (cf. Miq. 1:6; *Ant*. 13:10, 2 y 3; *Guerras* 1, 2, 7 y 8). En la época de Alejandro Janneo, volvió a ser habitada de nuevo. Pompeyo la entregó a sus habitantes originales, los antiguos samaritanos desplazados por Alejandro Magno, y la incluyó en la provincia romana de Siria. Gabinio la reconstruyó junto con otras ciudades igualmente destruidas (*Ant*. 14, 5, 3). Pero su reconstrucción final recayó en Herodes el Grande, después de haberla recibido de Agusto a la muerte de Antonio y Cleopatra (*Ant*. 13, 10, 2; 15, 8, 5; *Guerras* 1, 20, 3). Le dio el nombre de Sebaste (*Sebasté*, Σεβαστή, forma gr. del lat. *Augusta*), en honor del emperador, su protector (*Ant*. 15, 8, 5). Herodes la fortificó y la embelleció con un *stadium* y una plaza con un templo magnífico dedicado al César. Fue colonizada con 6.000 veteranos de guerra y otros ciudadanos del Imperio (*Ant*. 15, 8, 5; *Guerras*, 1, 20, 3; 21, 2). No se sabe durante cuánto tiempo Samaria conservó el esplendor tan ricamente creado por Herodes.

En los Evangelios se recoge la orden dada por Jesús a los Doce de evitar «las ciudades de los samaritanos» (Mt. 10:5; cf. Jn. 4:4, 5). Sin embargo, después de la Resurrección, Felipe el Evangelista se dirigió intencionadamente a la ciudad de Samaria (*eis polin tes Samareías*, εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας, Hch. 8:5) y sus alrededores («la gente de Samaria», *to ethnos tes Samareías*, τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, v. 9), así como a «muchos pueblos de los samaritanos» (v. 25), esfuerzo coronado por el éxito. Simón el Mago y muchos otros creyeron y fueron bautizados (Hch. 8:5-13).

Pedro y Juan fueron de Jerusalén a Samaria para apoyar a Felipe en su obra, abriendo las puertas de la Iglesia a los no judíos y confirmando la unidad de ambos pueblos por encima de rivalidades ancestrales, gracias al Evangelio (Hch. 8:14-25).

II. EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS. Samaria fue excavada de 1908 a 1910 por una expedición dirigida por la Universidad de Harvard, y en el período 1931-1935 por varios grupos (*Harvard Excavations at Samaria 1908-1910*, 2 vols., 1924, y Crowfoot, K. Kenyon y E. Sukenik: *The buildings at Samaria*, 1942). Estas excavaciones desvelaron tres períodos principales de la vida de la ciudad:

1) El de Omri-Acab (880-853 a.C.).

2) El de Jehú (841-840 a.C.).

3) El siglo VIII a.C., que vio el reinado de Jeroboam II y el apogeo de su esplendor.

En el nivel de la época Omri-Acab se hallan unas murallas de gran grosor. Con ellas pudo Samaria resistir eficazmente el embate de los sirios (2 R. 6:24-30) y del Imperio asirio (2 R. 17:5). El aprovisionamiento de agua se llevaba a cabo mediante un gran número de cisternas. Samaria carecía de manantiales al estilo de los Gezer, Meguido o Hazor. El descubrimiento de numerosos fragmentos de marfil e incrustaciones de marfil en fragmentos de mobiliario, con tallas de papiros, lotos, toros, esfinges y dioses egipcios como Isis y Horus, que evidencian un gran esmero en su ejecución, concuerda con la mención bíblica de «la casa de marfil» (1 R. 22:39; cf. Am. 3:15).

III. SITUACIÓN Y LÍMITES. La ciudad de Samaria se halla situada en la región montañosa del norte de Palestina a una altitud de 400 m. y a unos 60 km. al norte de Jerusalén y a 30 de la costa mediterránea. La ciudad coronaba una colina de unos 150 m. de altitud, con escarpadas laderas, que se eleva sobre la llanura que se extiende a sus pies. Se halla enteramente aislada de las crestas montañosas que la rodean, por lo cual era estratégicamente ideal para su defensa.

Después de edificada la ciudad, como capital del reino, el nombre de Samaria se aplicó a toda la región, como evidencia la expresión «ciudades de Samaria» (1 R. 13:32). El distrito de Samaria estaba formado por la Palestina central, entre Galilea al norte y Judea al sur, abarcando el territorio que ocupaban las diez tribus que se separaron de Judá y Benjamín (1 Mac. 10:30). Josefo no da una descripción clara de los límites (*Guerras* 3, 3, 4 y 5), pero sí dice que la frontera septentrional atraviesa un pueblo que se halla en la gran llanura llamada «Ginea», que, evidentemente, es En Gannim (Jos. 19:21; 21:29), en el ángulo meridional de la llanura de Esdraelón. La frontera meridional se hallaba en el distrito de Acrabatena, a poco más de 10 km. al sur de Siquem. Samaria se extendía al este del Jordán, pero al oeste no alcanzaba el Mediterráneo. Aco pertenecía a Judea. Según el Talmud, el límite occidental era Antípatris. El distrito de Samaria comprendía los antiguos territorios de Manasés al oeste del Jordán, y de Efraín, con una parte de Isacar y de Benjamín. En el año 63 a.C., Pompeyo anexionó Samaria a la provincia de Siria (*Ant*. 14:4, 4). En el año 6 d.C., Augusto hizo de Judea, Samaria e Idumea una división de la prefectura de Siria, y le dio el nombre de provincia de Judea, designando procuradores para su gobierno (*Ant*. 17:13, 5; cf. 11:4); esta era la división administrativa que regía en la época del Señor Jesucristo. Véase HIRCANO, ISRAEL, SAMARITANOS.

BIBLIOGRAFÍA: B. Becking, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study* (Brill, Leiden/New York 1992); G. Cornfeld, "Samaría", en *EMB* II, 432-436; C. Kenyon, "Samaría", en *EB* VI, 421-433; R.E. Tappy, *The Archaeology of Israelite Samaria*, vol. 1: *Early Iron Age through the Ninth Century BCE* (Scholars Press 1992); vol. 2: *The Eighth Century BCE* (Eisenbrauns, Winona Lake 2001); V. Vilar Hueso, "Samaria", en *GER* 20, 754-756.

SAMARITANA

Gr. *gyné ek tes Samareías*, γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας = mujer de Samaria» (Jn. 4:7).

Mujer que se encontró con Jesús cuando este estaba sentado junto al pozo de Jacob. No se dice su nombre, y extrañamente no llega al pozo acompañada de otras mujeres: lo hace, no en la mañana ni al atardecer, sino al mediodía (hora sexta), cuando nadie solía ir a buscar agua debido al calor existente. Jesús le pide de beber e inicia así un diálogo con ella. La mujer se sorprende de que un judío se dirija a ella, pues los judíos menospreciaban a los samaritanos como malos israelitas. Esta escena es exclusiva del cuarto Evangelio, no existe ninguna narración semejante en los Sinópticos, al contrario: en estos Jesús se muestra reacio a que sus discípulos proclamen el Reino entre los samaritanos (Mt. 10:5). En Lucas, los samaritanos no quieren recibir a Jesús (Lc. 9:52-55). La explicación hay que buscarla en los orígenes de la comunidad del Discípulo Amado (de mediados de los años cincuenta hasta los ochenta). En esta primera fase aparece un primer grupo constituido por judíos (algunos de ellos discípulos de Juan el Bautista) que creyeron en Jesús como el Mesías davídico; y un segundo grupo compuesto por judíos que se manifestaban en oposición al culto del Templo y que aceptaban algunos elementos del pensamiento samaritano, y también por algunos samaritanos convertidos.

El relato de la mujer samaritana se inscribe en un contexto bien significativo. En primer lugar aparecen los judíos (2:18-20), incapaces de captar el significado profundo de la actuación de Jesús en el Templo, y que se niegan a creer en él. En segundo lugar aparece la figura de > Nicodemo, que ciertamente no entiende a Jesús (3:10). Su fe necesita todavía madurar. En tercer lugar, la samaritana, que representa un paso más en el camino de la fe. Aún no confiesa a Jesús como el «Hijo del Dios vivo»; no obstante, acoge su Palabra, se deja interrogar: «¿será el Mesías?» (4:29), y se dispone a anunciarlo: «vengan a ver un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho» (4:29).

El relato de la samaritana gira en torno a la declaración de Jesús en 4:10: «si conocieras el don de Dios...». En el diálogo establecido con la mujer, va revelándose a sí mismo como ese don, que lleva a la salvación a quien cree en él.

Se trata de una prostituta (4:18), es decir, una mujer marginada por la sociedad de su tiempo en razón de su condición de pecadora pública. Samaritana de nacimiento (4:7), sufre discriminación en relación con los judíos por pertenecer a un pueblo de herejes (4:9). Por lo tanto, se trata de una mujer cuatro veces marginada: por su condición de mujer, por su forma de vivir, por el grupo cultural al que pertenece y por la religión que profesa. Jesús la ennoblece haciéndola protagonista de sus enseñanzas de salvación y eligiéndola como portadora del mensaje salvífico para su pueblo. La misión entre los samaritanos se debe en primer lugar a ella (4:39), que siembra la semilla que otros cosecharán posteriormente (4:34-38). «En el Evangelio de Juan la construcción de la Iglesia universal no tiene como protagonistas exclusivos a varones, sino que este servicio es compartido asimismo por mujeres concretas» (M. Elisa Estévez).

Cuando los discípulos, de regreso de buscar alimentos en la aldea vecina, encuentran a Jesús sentado en el pozo hablando con una mujer de Samaria, «se sorprendieron de que hablara con una mujer». También para los primeros seguidores de Jesús la samaritana era alguien sin importancia, simplemente una mujer, y además miembro de una nación impura, apóstata. Los discípulos representan los prejuicios de la comunidad judeocristiana, tan reticentes a la hora de saltar por

encima de sus propias barreras religioso-culturales. Pero, por decisión de Jesús, la samaritana se convierte en portadora de un mensaje de salvación que rompe con los límites impuestos por el judaísmo: «vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar» (4:20). La respuesta de Jesús muestra un espacio de libertad que no está limitado a ninguna manifestación espacio-temporal: «la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre» (4:21). Jesús no le impone el culto de Jerusalén, más bien asume todo lo que hay de espíritu y verdad en ella, para llevarla a un culto de profundidad insospechada. A partir de Jesús, la realidad del > Espíritu será el elemento y el espacio vital de todos los creyentes (4:23). También los samaritanos recibirán el don del Espíritu y creerán por sí mismos que Jesús es «de verdad el Salvador del mundo» (4:42). Véase JUAN, Evangelio de, SAMARITANOS.

BIBLIOGRAFÍA: R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Sígueme 1991); M. Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada* (San Pablo-Comillas 2008); Id., “La mujer en la tradición del discípulo amado”, en *RIBLA* 17 (1994:1), 87-98; Jean Michel Poffet, *Jesús y la samaritana: Juan 4,1-42* (EVD 1998).

A. ROPERO

SAMARITANOS

Heb. 8118 *shomeroní*, מְרֹנִי ̇ , «habitante de Samaria», de *Shomerón*, מְרֹן ̇ , nombre heb. de > Samaria; Sept., NT, Josefo, y otros autores griegos, 4541 *samarítes*, σαμαρ�της, fem. *samarîtis*, σαμαρ�τις; en el judaísmo tardío se da a los samaritanos el nombre de *kuthiyyim*, תִּ.ים , es decir, *cutitas*; ellos se autodenominan *shomerim*, מְרִים ̇ , «observantes», en el sentido de «guardianes de la Ley».

1. Historia.

2. Religión.

I. HISTORIA. En el AT el único pasaje donde se halla este término, designa a un habitante de la capital del antiguo reino de Israel (2 R. 17:29). El NT denomina samaritanos a los habitantes del distrito de Samaria, en el centro de Palestina (Lc. 17:11-19). En el año 722 a.C. los > asirios de Sargón conquistaron las diez tribus del reino de Israel, deportando a 27.280 israelitas a otras partes de su imperio. Algunos de los israelitas que permanecieron en la tierra se sublevaron contra sus nuevos dueños. Entonces Sargón decidió enviar al exilio a todos cuantos pudo, siendo reemplazados por gentes procedentes de otros países: Hamat, Babilonia y Arabia (cf. 2 R. 17:24). De este modo garantizaba la pérdida de la propia identidad y los probables focos de insurrección nacionalista. Los nuevos colonos trajeron consigo sus propios dioses, ritos y cultos. Sin duda que su número no fue muy elevado, esparcidos como estaban en un territorio devastado por las guerras y con los campos sin cultivar, lo cual había propiciado el aumento de animales salvajes en la región, leones incluidos. Según la versión judía, los nuevos colonos hicieron saber al rey de Asiria que ellos atribuían estos males a Yahvé, Dios del país, cuyo culto no conocían. El monarca ordenó a uno de los sacerdotes de Israel que habían sido deportados se estableciera en Bet-el, y enseñara a aquellas gentes la religión de Yahvé. El sacerdote no pudo persuadirlos a que abandonaran sus ídolos ancestrales. Levantando los emblemas de sus dioses sobre los lugares altos de los israelitas, mezclaron su falsa religión con la de Yahvé (2 R. 17:25-33) y mantuvieron este culto híbrido con posterioridad a la caída de Jerusalén (2 R. 17:34-41). El monarca asirio > Esar-hadón mantuvo la política de su abuelo Sargón (Esd. 4:2). Al parecer, > Asnapar (Assurbanipal) acabó de colonizar el territorio añadiendo a su población gentes de Elam y de más allá (Esd. 4:9, 10). La nueva provincia del Imperio asirio careció

de todo poder. El rey Josías y sus fieles recorrieron Samaria destruyendo los ídolos de los lugares altos (2 Cro. 34:6, 7), apoyando así la influencia de los israelitas que quedaban en el país y de sus sacerdotes. Mucho tiempo después, había aún samaritanos que iban a Jerusalén para asistir al culto en el Templo (Jer. 41:5).

Cuando el primer grupo judío encabezado por > Zorobabel retornó a Jerusalén de Babilonia, los samaritanos que había logrado sobrevivir todo aquel tiempo pidieron permiso para participar en la restauración del Templo. Afirmaron haber adorado al Dios de Israel desde la época de Esar-hadón, lo que les daba derecho a formar parte del pueblo elegido. Pero Zorobabel y los jefes judíos rechazaron su colaboración por considerarles un pueblo mixto, una mezcla impura de viejos israelitas y gentiles de origen asirio (Esd. 4:2). Los samaritanos, entonces, que se consideraban hebreos, pero no judaítas, se unieron a los adversarios de los judíos (Esd. 4:1-10). También se opusieron a que Nehemías restaurara las murallas de Jerusalén (Neh. 4:1-23). El caudillo de los samaritanos era entonces > Sanbalat, el horonita, cuyo yerno fue excluido del sacerdocio por Nehemías. Los matrimonios mixtos fueron prohibidos, impidiendo así cualquier tipo de relación, tanto a nivel social como religioso, y ahondando la separación entre ambas comunidades, lo cual degeneró en una intensa antipatía, que se convirtió en desprecio con el paso del tiempo (Esd. 4:3; Eclo. 50:25, 26; Lc. 9:52, 53; Jn. 4:9).

Según las *Crónicas Samaritanas*, la separación entre samaritanos y judíos fue previa a la invasión asiria y a la colonización de pueblos gentiles, causada por el sacerdote Elí, que decidió ir a Silo a construir un santuario para rivalizar con el de Gerizim. Dicen que los propios judíos reconocen la corrupción que reinaba en ese santuario (cf. 1 Sam. 2:12-17). Aseguran que los sacerdotes de Gerizim se opusieron a la designación del rey Saúl, quien como monarca destruiría después el santuario de Gerizim. Cuando cayó el reino de Israel ante los asirios, la mayor parte de la población fue deportada, pero una parte regresó y restableció el culto en el monte > Gerizim, para lo cual reconstruyeron el derruído templo del lugar en el siglo IV a.C. La existencia de dos lugares de culto dedicados a Yahvé, uno en Jerusalén y otro en Gerizim, ahondó el cisma y generó un odio intenso entre ambas comunidades. Josefo, que recoge los prejuicios judíos, dice que los samaritanos afirmaban su parentesco con los judíos cuando la condición de estos últimos era próspera, pero que afirmaban ser de origen asirio si los judíos eran presa de la adversidad (*Ant*. 9,14,3). Asegura también que cuando los judíos eran echados de Jerusalén por causas disciplinarias, solían dirigirse a Gerizim, donde eran acogidos favorablemente por los samaritanos (*Ant*. 11, 8, 7). Durante las persecuciones de Antíoco Epífanes, los samaritanos renegaron de su parentesco con la raza judía y, para adular al tirano, declararon que querían consagrar su templo de Gerizim a Júpiter, defensor de los extranjeros (2 Mac. 6:2).

Hacia el año 128 a.C., el gobernante y sumo sacerdote judío Juan Hircano arremetió contra los samaritanos, se apoderó de Siquem y del monte Gerizim y destruyó el templo allí construido (*Ant*. 13, 9, 1). Los samaritanos llamaron en su ayuda al > seléucida Antíoco IX Ciziceno, pero fueron finalmente vencidos. Después de un año de asedio, la ciudad de Samaria fue tomada y destruida, y sus habitantes esclavizados. Para no dejar señales de su existencia se inundó el lugar con torrentes de agua (107 a.C.). Gabinio, lugarteniente del general romano Pompeyo, la reconstruyó como ciudad griega y Herodes la amplió y embelleció con el nombre de Sebaste.

En tiempos del NT pervivían el antagonismo y la hostilidad entre las comunidades judía y samaritana. Los judíos despreciaban a los samaritanos como extranjeros y evitaban pasar por su

territorio. Jesús mostró una actitud amistosa y de acercamiento para con ellos (Lc. 17:16, 18; Jn. 4.7). En este contexto social sorprende que pusiera de ejemplo a un samaritano de lo que significa amar al prójimo (Lc. 10:25-37), criticando con ello los prejuicios racistas. En los primeros años de la expansión del cristianismo desde Jerusalén, los samaritanos ocupan una posición de medio camino entre la evangelización de los judíos y la de los gentiles. Recibieron con buena disposición el Evangelio que les fue anunciado por medio de > Felipe, con el testimonio de las señales y milagros efectuados por él (Hch. 8:4-19). Gracias a la nueva fe, ambos pueblos pudieron abrazarse como hermanos en el seno de la Iglesia, derrumbada la pared de hostilidad que les separaba. El cuarto Evangelio remonta esta buena recepción a los días de Jesús, cuando la > samaritana se convirtió en activa predicadora del mensaje de Cristo (Jn. 4:5-42).

Bajo el dominio de los emperadores romanos cristianos, los samaritanos fueron expulsados del monte Gerizim y en lugar de su templo se construyó una iglesia (475 d.C.). Justiniano I declaró ilegal la religión de los samaritanos (529 d.C.) y erigió un muro de protección en torno a la iglesia para evitar ataques. Los samaritanos se rebelaron bajo el mando de Juliano ben Sabar, debido a la usurpación de la montaña sagrada, y lograron conquistar la mayor parte de Samaria, destruyendo las iglesias cristianas y matando a sus sacerdotes y ministros (530 d.C.). Pero un solo año después, el emperador Justiniano reconquistó la región y la mayoría de los samaritanos supervivientes fueron esclavizados o enviados al exilio (531 d.C.). En el año 533 se construyó un castillo en el Gerizim para proteger la iglesia de los asaltos de los pocos samaritanos que quedaban en el área. Más tarde cayeron en poder de los árabes, y después, de los turcos.

Hasta el año 1980, la mayoría de los samaritanos vivía concentrada en la ciudad de Nablus bajo el monte Gerizim, en un estado social de gran postración económica y cultural. En 1954, el segundo presidente israelí, Yitzhak Ben-Zvi, creó la comunidad samaritana en Jolón, cerca de Tel Aviv, donde tienen su barrio llamado Nevé-Pinjás. En el año 2005, la población samaritana era de 670 personas. Debido a lo reducido de su número, a su endogamia y a su negativa a aceptar conversos, los samaritanos han padecido problemas de enfermedades genéticas. Solo en tiempos recientes han aceptado que los hombres de su comunidad se casen con mujeres no samaritanas, a saber, judías.

II. RELIGIÓN. El Talmud acusa a los samaritanos de paganos y de judíos mezclados, pero los samaritanos dicen ser los verdaderos descendientes de los hijos de Israel, que preservaron la fe en Yahvé tal como fue enseñada por Moisés, sin añadiduras posteriores, lo que les asemeja a > los saduceos en su rechazo de la > tradición oral de los escribas y fariseos. Su Escritura Sagrada está limitada a la Torah o Pentateuco, con exclusión de los profetas y hagiógrafos o escritos. Hasta el día de hoy, el Pentetauco Samaritano se trasmite en la escritura hebrea antigua, que el judaísmo sustituyó por la cuadrada o aramea. Usan un código llamado *Hillukh* que trata de aplicar la Torah a la vida social. En general, admiten un tipo de rabinos, llamados *kohanim*, plural de *kohén* (sacerdote, en hebreo) como instructores religiosos del pueblo.

Tienen por ciudad sagrada a Nablus, la antigua > Siquem o Sicar, donde Jacob erigió un altar a Dios (Gn. 34:18-20). Interpretan Gn. 48:22 en el sentido de que esta ciudad fue entregada por Jacob como herencia a su hijo predilecto, José, donde fueron sepultados sus restos, traídos de Egipto por los hijos de Israel (Jos. 24:32).

Durante la Pascua, los samaritanos ofrecen sacrificios de corderos en el monte Gerizim, porque de acuerdo con el Pentateuco Samaritano ese es el monte sagrado, pues en Dt. 27:4 se lee monte Gerizim en lugar de monte Ebal. Celebran la Pascua el 14 de Nisán al ponerse el sol, excepto cuando el 15

cae en sábado, que entonces prevalece sobre la Pascua, y esta se celebra a mediodía. Mientras un grupo realiza el sacrificio cruento de la antigua Pascua, el otro, formado por dignatarios y sacerdotes, participa en las oraciones. El sumo sacerdote, revestido de una levita de seda verde, recita erguido sobre una piedra el relato del Éxodo con la pronunciación samaritana, mezclando el hebreo, el arameo y el árabe. «Dijo Yahvé a Moisés y a Aaron, en el país del faraón, que cada familia tome una cabeza de ganado...» Al pronunciar estas palabras, los oficiantes, hombres y muchachos, con blancos mandiles, hunden sus cuchillos en los corderos y los deguellan. La lana de los corderos es arrancada con ayuda de agua hirviendo de dos barriles dispuestos bajo el altar. Los animales son colgados de estacas, limpiándose y quemándose sus intestinos como partes prohibidas para el consumo, en el altar de los sacrificios. Después se sala el cordero y durante dos horas se deja hasta que la sangre queda absorbida por la sal. A medianoche, dividen la carne de los sacrificios entre cada familia de la comunidad.

Los samaritanos, como los saduceos, rechazan la doctrina de la resurrección de los muertos y el conjunto de las enseñanzas apocalípticas del período postexílico. La esperanza mesiánica se basa en Dt. 18:15-19; el Mesías recibe el nombre de *Taheb*, «el que vuelve»; no es de la casa de David, sino un príncipe con funciones reales y proféticas, pero subordinado al sacerdocio, y está destinado a poner fin a la *panutah* o «era del error», y a convertir a todos los pueblos a su fe. Véase GERIZIM, HIRCANO, ISRAEL, PENTATEUCO SAMARITANO, SAMARIA, SANBALAT.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, "Samaritanos", en *EB* VI, 441-444; J. Bowman, *The samaritan problem: Studies in the relationship of Samaritanism, Judaism and Early Christianism* (Pickwick Press, Pittsburg 1975); G. Cornfeld, "Samaritanos", en *EMB* II, 436-440; A.D. Crown, ed., The Samaritans (Tubinga 1989); L. Grollenberg, *Panorama del mundo bíblico* (Guadarrama, Madrid 1966); R. Pummer, *The Samaritans* (Brill, Leiden 1987); J. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (CUP 1968).

A. ROPERO

SAMÁS

También escrito Shamash, nombre semítico del dios-Sol, correspondiente al sumerio Utu, cuyo sig. es «brillante» y «día». Samás es presentado como hijo de la pareja lunar Nanna/Sin y Ningal. Es una divinidad masculina para los sumerios y semitas orientales (acadios), pero femenina para los ugaríticos. Interviene en el mito de Baal-Anat. Como dios de la luz que todo lo ve, es el dios de la justicia. En el Código de Hammurabi recibe el título de «gran juez de los cielos y de la tierra». Se le adorna con una tiara de cuatro pares de cuernos. En la leyenda de Gilgamés, Samás/Utu ejerce de protector del personaje. En el mito acadio de Etana, interviene a favor de Etana, que solicita la hierba de la inmortalidad. Samás le recomienda al águila, que le transporta al cielo.

Era venerado este dios solar en toda Mesopotamia como patrono especial de dos ciudades, Larsa en Sumer, y Sipar en Akkad. En ambas, su santuario lleva el mismo nombre: *é-babbar* = «casa del Sol naciente». El eco del culto de Samás en Palestina lo tenemos en topónimos tales como > Bet-Semes o > Bet-Seán. Nombres teóforos que reflejan su culto están documentados en Chipre, Egipto, Grecia y el norte de África.

SAMGAR

Heb. 8044 *Shamgar*, מְ ר, de origen fenicio o hitita, posiblemente «espada»; ac. *sa-an-ga-ar*, *sa-an-ga-ra*, *sa-ga-ra*; Sept. *Samegar*, Σαμεγ[illegible]ρ; Josefo *Sanágaros*, Σαν[illegible]γαρος. Hijo de Anat (Jue. 3:31), tuvo la judicatura después de > Ehúd. Poco antes de la época de Débora, los israelitas

evitaban los caminos por temor a los filisteos, y se deslizaban por senderos escondidos (Jue. 5:6). Samgar, atacando a los opresores, mató a seiscientos de ellos con una aguijada de bueyes, y contribuyó con ello a la liberación de Israel (Jue. 3:31).

No lleva el título de juez, y su nombre no es de origen hebreo, ni tampoco el de su padre. Prob. estaba emparentado con los hurritas, en cuyo idioma su nombre significa «el [dios] Simik dio», según se halla en los textos de Nuzu. Por otra parte, la cronología no indica ningún período asociado con su nombre, pues en cuanto a la sucesión directa de Ehúd aparece interrumpiendo el orden normal del relato. Además, la referencia a los filisteos es un anacronismo, porque este pueblo únicamente había invadido por entonces el mediodía de Palestina.

SAMGAR-NEBO

Heb. 5562 *Samgar Nebó*, סַמְ-ר־נְב = «espada de Nebo», o quizá «conquistador de Nebo»; Sept. *Samagad*, Σαμαγ□δ, v. *Samagaoth*, Σαμαγα□θ, *Samagar*, Σαμαγ□ρ. Uno de los príncipes o comandantes del ejército de Nabucodonosor contra Jerusalén en su caída (Jer. 39:3). Su nombre está compuesto por > Nebo, el Mercurio caldeo, y Samgar, que puede proceder del sánscrito *sangara*, «guerra», y significar entonces «guerrero». Otro creen que Samgar-Nebo es el título oficial del > Nabusazbán del v. 13.

SAMHUT

Heb. 8049 *Shamhuth*, מְה ת ֿ, prob. «desolación»; Sept. *Samaoth*, Σαμα□θ v. *Salaoth*, Σαλα□θ; Vulg. *Samaoth*. Uno de las capitanes de David encargado de la quinta división de veinticuatro mil soldados que servía en el quinto mes (1 Cro. 27:8). Su designación como *hayyizraj*, הַ.זְרָח, «el izrajita», se debe quizá a *hazzarjí*, הַ-רְחִי, «el zarhita», o descendiente de Zera, hijo de Judá. Al comparar las listas de 1 Cro. 11:27, parece que Samhut es el mismo que > Samot el harorita, o > Sama, de Harod (2 Sam. 23:25).

SAMIR

Heb. 8069 *Shamir*, מִיר ָ = «punta aguda», como la de un cuerno o espina; Sept. *Samir*, Σαμ□ρ, v. *Sapheír*, Σαφε□ρ en Jos.; *Samareía*, Σαμαρε□α en Jue.; *Samer*, Σαμ□ρ en Cro. Nombre de dos lugares y de un personaje del AT.

1. Ciudad de la región montañosa de Judá, asignada a la tribu de este nombre (Jos. 15:48). Se hallaba en las colinas sudorientales de Hebrón. Algunos la ubican cerca de Debir, al norte de Beerseba.

2. Aldea de los montes de Efraín, donde habitó y murió el juez > Tola (Jue. 10:1, 2). Llama la atención que un hombre de la tribu de Isacar tuviera su residencia oficial en el territorio de una tribu distinta a la suya; quizá se deba a la posición estratégica más segura de los montes de Efraín. Algunos piensan que estaba localizada en el mismo lugar donde luego se edificó Samaria, así lo leen los mss. unciales y la versión siríaca.

3. Levita, hjo de Micaías, servidor del Santuario durante la organización sacerdotal de David (1 Cro. 24:24).

SAMLA

Heb. 8072 *Samelah*, מְלָה = «manto»; Sept *Salamá*, Σαλαμά, *Samaá*, Σαμαά, v. *Samadá*, Σαμαδά, *Seblá*, Σεβλά; Vulg. *Semla*. Quinto rey de Edom, anterior al establecimiento de la monarquía entre los hebreos (Gn. 36:36, 37; 1 Cro. 1:47, 48). Sucedió a > Hadad o Hadar, y según el Targum Masorético era de Masreqah, lo que puede interpretarse en el sentido de que fue oriundo de tal lugar o que esta era la ciudad más importante de su reino. Esto significaría que el reino de Edom consistía en una confederación de tribus, y que la ciudad principal de la tribu reinante era la metrópoli o capital del estado.

SAMOS

Gr. 4544 *Samos*, Σάμος = «altura, lugar elevado». Isla del sudeste del mar Egeo, ante la costa del Asia Menor, al sursuroeste de Éfeso y casi frente al promontorio de Trogilio. Un estrecho de 2 km. la separa de la costa. La isla mide alrededor de 128 km. de perímetro. Después de la derrota de Antíoco el Grande ante los romanos en Magnesia, en el año 190 a.C., Samos se hizo independiente (1 Mac. 15:23); cayó en poder de los romanos en el año 133 a.C. junto con Pérgamo, quedando en la esfera de influencia de esta última.

Cuando Pablo llegó a la isla (Hch. 20:15), Samos seguía gozando de la autonomía que le habían otorgado los romanos en el año 17 a.C. Sus habitantes eran famosos por su capacidad mercantil. El distinguido filósofo Pitágoras era natural de la isla, y Creófilo, de quien se dice que era yerno de Homero, y poeta como él, también pretendía ser de Samos. La divinidad más celebrada por los isleños era Juno o Hera, y su templo, el llamado Hermeon, estaba enriquecido por las mejores obras de arte conocidas en Grecia, particularmene las estatuas de Mirón, Policleto y Praxíteles. La alfarería de Samos era conocida en todo el mundo civilizado por su delicadeza y el intenso color rojo de sus piezas. La isla también era famosa por sus vinos.

SAMOT

Heb. 8054 *Shammoth*, ת = «ruinas, desolación»; Sept. *Samaoth*, Σαμαώθ, v. *Samoth*, Σαμώθ, *Sammaoth*, Σαμμαώθ. Uno de los héroes de David, llamado «el harorita» (1 Cro. 11:27); aparentemente el mismo que Sama, de Harod (2 Sam. 23:25), y > Sambut el izrajita (1 Cro. 27:8). Véase SAMA.

SAMOTRACIA

Gr. 4543 *Samothrake*, Σαμοθρᾴκη = «Samos de Tracia». Isla del mar Egeo, a lo largo de Tracia y frente a la desembocadura del río Hebros, con una ciudad del mismo nombre. Tiene una superficie de alrededor de 80 km^2 y su punto culminante se eleva hasta los 1.524 m. Estuvo habitada desde el Neolítico y la colonizaron los griegos alrededor del siglo XIII a.C. En un principio fue llamada Dardana, Leucania, y también Samos; para distinguirla de la otra > Samos, se le añadió el nombre de Tracia, por su vecindad con ese país, de donde el nombre Samos de Tracia, *Samos Thrakes*, Σάμος Θρᾴκης. La isla era famosa por los misterios de Déméter y Prosérpina, y fue un asilo sagrado (Diódoro Sículo 3, 55; 5, 47; Ptolomeo, *Geog*. 5, 11; Plinio, *Hist. Nat*. 4, 23). Por todo ello, fue desde la antiguedad un centro de peregrinación. Los misterios de Cabiri tenían en ella su centro y atraían a personajes de alto rango, pues se consideraba un honor ser iniciado en ellos. Por su importancia religiosa llegó a rivalizar con Olimpia y Delfos. Los misterios samotracios eran

célebres en todo el mundo. Tan pronto dejaron de ser, la vida de la isla decayó irreversiblemente.

Samotracia es muy montañosa, y su pico central es el punto más alto de la parte norte del Egeo, solo inferior al monte Atos en el interior. Homero sitúa en él el trono de Poseidón. Los campos de Troya se divisan desde su cumbre. Dice Homero que Zeus contemplaba desde allí el progreso de la guerra troyana. Perseo se refugió en esta isla después de ser derrotado por los romanos en Pydna. Posteriormente, se le concedió a la isla el privilegio de un pequeño estado libre, según Plinio, aunque sin duda era considerado dependiente de la provincia de Macedonia.

Se la menciona en relación con el segundo viaje misionero del apóstol Pablo, donde se dice que en la ruta de Troas, en el Asia Menor, su navío emprendió rumbo directo hacia Samotracia para protegerse de los vientos y las fuertes corrientes (Hch. 16:11).

SAMSERAI

Heb. 8125 *Shamsheraý*, רַי ְ מְ ַ = «como el sol»; Sept. *Samsaría*, Σαμσαρία v. *Samsarí*, Σαμσαρί; Vulg. *Samsari*. Primogénito de > Jeroham, de la tribu de Benjamín, residente en Jerusalén. Fue uno de los jefes de familia de su tribu (1 Cro. 8:26).

SAMÚA

Heb. 8051 *Shammuá*, עַ ַ = «renombrado», o «[Dios ha] oído»; Vulg. *Sammua*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Samuel*, Σαμουήλ. Hijo de Zacur, representante de la tribu de Rubén en el grupo de espías que Moisés envió a explorar Canaán (Nm. 13:4).

2. Sept. *Sammuá*, Σαμμουά, *Sammaú*, Σαμμαού, v. *Samaá*, Σαμαά. Uno de los hijos de David con su concubina y después esposa > Betsabé, nacidos en Jerusalén (2 Sam. 5:14; 1 Cro. 3:5; 14:4).

3. Sept. *Samaíu*, Σαμαίου, v. *Samuí*, Σαμουί. Levita, padre de > Abda e hijo de > Galal (Nehemías 11:17). En 1 Cro. 9:16 es llamado > Semaías, padre de > Abdías.

4. Sept. *Samué*, Σαμουέ [B], *Snamué*, Σναμουέ [A]. Sacerdote y jefe de la familia sacerdotal de > Bilga, o Bilgai, en tiempos del sumo sacerdote > Joyaquim (Neh. 12:18).

SAMUEL

Heb. 8050 *Shemuel*, מ אֵל ְ; Sept. y NT *Samuel*, Σαμουήλ; Josefo *Samúelos*, Σαμούηλος (*Ant*. 5, 10, 3). Sobre el significado de su nombre se han dado varias explicaciones:

1) *Shem El*, ם אֵל ֵ = «nombre de Dios», equivalente al gr. *Theokletós*, Θεοκλητός.

2) *Elshum*, ם אֵל = «dado por Dios».

3) *Shaulel*, א לאֵל ָ = «pedido a Dios» (1 Sam. 1:20). Josefo ofrece esta interpretación del nombre de Samuel, e ingeniosamente la hace corresponder con el bien conocido nombre gr. *Theaítetos*, Θεαίτητος.

4) *Shemuael*, מ עַאֵל ְ = «oído de Dios». Este sería el sentido más obvio, y puede tener el mismo significado que la derivación previa, apoyada por el mismo texto bíblico (1 Sam. 1:20).

Juez de Israel, a la vez que profeta (1 Cro. 6:33), fue el primero posterior a Moisés, y el último de los > jueces (cf. Hch. 13:20). Hijo de > Elcana, levita de la familia de Coat, de la casa de Izhar, que descendía de Zuf (1 Sam. 1:1; 1 Cro. 6:26, 35). Esta familia había recibido su heredad en el monte de Efraín (Jos. 21:5; 1 Cro. 6:26, 35) y de > Ana, la cual, a pesar de ser estéril, suplicó al Señor que le

concediera un hijo, prometiendo que lo consagraría de por vida al servicio divino, aparentemente como > nazareo, a juzgar por la frase: «Y no pasará navaja sobre su cabeza» (1 Sam. 1:11; cf. Nm. 6:1-5). Después del > destete, fue llevado al santuario existente en Silo, confiándolo a > Elí, el sumo sacerdote, a fin de que lo formara para el servicio del Señor (1 Sam. 1; 2:1-17). El niño Samuel llevaba a cabo su tarea en presencia del Señor; vestía un simple > efod de lino, vestidura de los sacerdotes cuando oficiaban, y también de los levitas (1 Sam. 2:18). Dormía en una estancia contigua al santuario, y por la mañana abría las puertas del lugar y ayudaba a Elí (1 Sam. 3:1, 3, 15). Era solo un joven cuando el Señor le reveló el juicio que caería sobre la casa de Elí, a causa de la insensata indulgencia del padre hacia sus indignos hijos (1 Sam. 3:1-18). Josefo dice que Samuel tenía entonces doce años (*Ant*. 5, 10, 14), estimación probablemente correcta, pero de la que se desconoce la fuente. Cuando llegó a ser plenamente adulto, todo Israel, de Dan a Beerseba, reconocía que era un profeta porque el Señor se le había revelado en Silo (1 Sam. 3:20, 21). Poco después caía el juicio predicho sobre la casa de Elí y sobre Israel: los dos hijos de Elí murieron en el campo de batalla, los filisteos se apoderaron del arca, y Elí falleció al conocer las malas noticias (1 Sam. 4:1-22). Los filisteos tuvieron que devolver el arca a los israelitas, sin embargo, ante las plagas que Dios les envió, y quedó depositada en > Quiriat-jearim, en casa de Abinadab. El nivel espiritual del pueblo era entonces sumamente bajo.

Después de la muerte de Elí, Samuel ejerció la autoridad y se esforzó en rectificar las costumbres; veinte años después de la restitución del arca, había llegado a conseguirlo en cierta medida. Convocó entonces a los israelitas en Mizpa, cerca del lugar en el que había sido arrebatada el arca del pacto. El profeta les ordenó confesar sus pecados, ayunar delante de Yahvé e implorar su misericordia. Al saber esto, los filisteos atacaron a los israelitas, que pidieron a Samuel impetrara el socorro divino. Dios otorgó la ayuda pedida mandando sobre los filisteos una terrible tormenta, con lo que sufrieron una tremenda derrota. Mientras Samuel estuvo al frente de los israelitas, los filisteos renunciaron a atacarles (1 Sam. 7:3-14).

En el ejercicio de sus funciones como juez y profeta iba cada año a > Bet-el, > Gilgal y > Mizpa. Su residencia era Ramá, donde se hallaba una comunidad de profetas que lo ayudaban en su obra de reforma (1 Sam. 7:15-17; 19:18-20). En Ramá erigió un altar, por cuanto Dios había abandonado Silo. El arca no estaba a disposición del culto público, el pacto con Dios había quedado suspendido por la idolatría y los sacrilegios de los israelitas. Samuel era considerado como el representante de Yahvé. Bajo su enérgica dirección, el país fue preservado de la dominación extranjera. A su vejez, estableció en > Beerseba a sus dos hijos como jueces sobre Israel. Sin embargo, estos se mostraron indignos de tan alto cargo, extorsionando al pueblo y abusando de su autoridad. A causa de su malvada gestión y de la amenazadora actitud de las naciones de alrededor, los ancianos y el pueblo pidieron el nombramiento de una rey. Samuel, en cuanto le fue posible, se opuso, a la institución de la > monarquía, por considerarla como un atentado al dominio absoluto de Yahvé, único y supremo rey de Israel. A nivel de ciudadanía, Samuel les advierte que la monarquía supone cargas, exigencias e imposiciones por parte del poder, para alimentar su maquinaria: "Exigirá, además, el diezmo de vuestras sementeras y de vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y los dará a sus ministros" (1 Sam. 8:11-16). Éste es el precio de una clase monárquica que se alimenta del pueblo y toma lo mejor de los hijos del pueblo para el ejército y a las hijas para el servicio de la corte. A pesar de esta advertencia del profeta, los israelitas optaron por un rey. Samuel, obediente a una inspiración divina (1 Sam. 8:7), se doblegó a la voluntad popular, y ungió a > Saúl por rey de Israel, no sin recordarle

que su poder viene de Dios, que sus atribuciones están limitadas, recortadas por la voluntad divina; que el rey es, en fin, un representante del verdadero rey de Israel, Yahvé. Samuel fue un hombre austero, severo consigo mismo y con el prójimo. Al desviarse Saúl del camino recto, no dudó en echarle en cara su infidelidad, pese a las simpatías personales que sentía por él. Pese a sus descarríos, Samuel intercede por Saúl y no le abandona nunca en sus oraciones. Ante el rechazo final de Saúl, Samuel ungió como nuevo rey al joven > David (1 Sam. 13:14).

Samuel murió y fue sepultado en Ramá, su lugar de nacimiento. Todo Israel lo lloró (1 Sam. 25:1), pero el texto bíblico no señala la duración de los días de > luto, que acaso fueron siete. Tampoco indica la edad que tenía al morir, por varios datos del texto se deduce que era de avanzada edad (1 Sam. 8:1).

Después de muerto, el rey Saúl, la noche antes de la batalla de > Gilboa, pidió a una > pitonisa o adivina que evocara el espíritu de Samuel, que se hizo presente desde el Seol (1 Sam. 28:3-25).

Samuel fue una figura señera en Israel y gozó de mucho prestigio en la tradición israelita, tanto que Jeremías (1 Sam. 15:1) lo compara a Moisés por su poder de intercesión, y el autor del Eclesiástico canta profusamente sus gestas (46:13-20). En el NT figura entre los héroes de la fe del AT (Heb. 11:32). Véase DAVID, FILISTEOS, JUECES, MONARQUÍA, PROFETAS, Escuela de; SAMUEL, 1 y de 2; SAÚL.

BIBLIOGRAFÍA: L. Arnaldich, “Samuel y Libros de Samuel”, en *EB* VI, 450-464; G. Cornfeld, “Samuel, el último «juez»”, en *EMB* II, 440-442; H. Lesétre, “Samuel”, en *DB* V,1435-1442; A. Wénin, *Samuel, Juez y Profeta* (EVD 2007).

D. MUNIESA

SAMUEL, 1 y 2 de

1. Nombre y clasificación.
2. Autor e historicidad.
3. Entorno politicosocial.
4. Contenido y división.
5. Teología mesiánica.

I. NOMBRE Y CLASIFICACIÓN. Estos dos libros constituían al principio un solo volumen en el TM, pero fueron articulados en dos partes por la LXX, donde se los denomina *Basileíon Prote*, Βασιλε�ων Πρ�τη y *Basileíon Deutera*, Βασιλε�ων Δευτ�ρα, respectivamente, o sea, «Primero y segundo de los Reinos» o gobiernos (a los que seguían 3-4 Reyes, es decir, los respectivos 1-2 Reyes del TM). La división introducida por la LXX pasó a las versiones latinas y finalmente al mismo TM con la edición de Félix de Prado, editada por Daniel Bomberg (Venecia 1516-1517).

La Vulgata cambió el título «Libro de los reinos o gobiernos» por el de «Libro de los Reyes». Hasta no hace mucho, la mayor parte de las traducciones católicas, hechas a partir de la Vulgata, retuvieron este título, ofreciendo cuatro libros de los Reyes. La costumbre protestante de vuelta al original hebreo terminó por imponerse.

En el canon hebreo, la obra está clasificada entre los «Profetas anteriores»; en el cristiano, figura entre los libros «Históricos».

Los libros de Samuel son famosos entre los estudiosos de la Biblia por las diferencias textuales y complejidades literarias que manifiestan sus manuscritos. Algunas de esas dificultades se pueden explicar por el hecho de que la obra se preservó en más de una familia de manuscritos antiguos.

Posiblemente, detrás del texto de la Septuaginta haya algunos documentos hebreos antiguos mejores que los que se han preservado en el Texto Masorético de Samuel. Los manuscritos descubiertos, por ejemplo, en las cuevas de Qumrán, son más afines a la versión de la Septuaginta que a los manuscritos que poseemos de los masoretas.

II. AUTOR E HISTORICIDAD. Las tradiciones rabínicas antiguas afirman que el último juez de Israel fue el autor de los libros de Samuel, que llevan su nombre. El Talmud introduce la lectura de 2 Sam. con la expresión *Shemuel kathab spheró*, ְ מ אֵל ָ תַב סִפְר : «Samuel escribió su libro». Y que las referencias posteriores a su muerte fueron redactadas finalmente por los profetas > Natán y > Gad. El estudio detallado de la obra, sin embargo, identifica diversas etapas en el proceso de redacción, que incluye una gran influencia deuteronomística. Aunque el juez y profeta Samuel es uno de los personajes principales de estas obras, la lectura de las narraciones descubre que el estilo continúa la tendencia literaria y teológica que nace en el > Deuteronomio, y que ciertamente prosigue con vigor y efectividad en los libros de > Josué y > Jueces. Algunas de las tradiciones que se incluyen en el libro provienen ciertamente de la época de la monarquía, pero la redacción final de la obra posiblemente se hace en el exilio (560 a. C.), e intenta poner de manifiesto algunas de las razones por las cuales el pueblo perdió la Tierra Prometida. La crítica a la monarquía en general es un tema recurrente de gran importancia teológica en el libro que no debe ignorarse. Esos comentarios evaluativos son importantes para comprender adecuadamente el análisis que los profetas hacían de la institución de la monarquía y sus titulares.

Los estudiosos están de acuerdo en subrayar que gran parte del material contenido en la obra se remonta a escritos o tradiciones contemporáneas o poco posteriores a los hechos. Así, por lo que respecta a los acontecimientos públicos y privados de David (1 Sam. 16:14–2 Sam. 5:12; 9-20), las tradiciones no están lejos de la realidad, puesto que habían sido recogidas por escribas cortesanos de David y Salomón. Asimismo, los acontecimientos de Saúl (1 Sam. 9:1-10, 16; 13; 14) fueron compuestos no mucho después de haber sucedido. El «Ciclo del Arca» (1 Sam. 4; 6; 2 Sam. 6) tuvo su origen en el sacerdocio del Templo de Jerusalén. El material introducido posteriormente, antimonárquico y filoprofético, representa antiguas tradiciones. Estas añadiduras se hicieron antes de las reformas de > Ezequías y Josías (726, 621 a. C.), puesto que no se reprueba en modo alguno la multiplicidad de los santuarios y no hay alusión de ningún tipo al destierro de Israel.

III. ENTORNO POLITICOSOCIAL. 1 y 2 Samuel presentan la historia del pueblo de Israel en un período extremadamente crítico y fundamental: la transición entre el tiempo de los > jueces y el inicio de la institución de la > monarquía. Fueron momentos de cambios radicales y de transiciones políticas intensas, en los cuales la dirección nacional se movió de una confederación o reunión de tribus, que respondían a algún problema o desafío político y militar en común, a un tipo de gobierno nacional centralizado. Y esos cambios tenían unas muy serias y complejas repercusiones políticas, sociales y espirituales.

Fueron años de grandes desafíos existenciales para el pueblo, pues los > filisteos constituían una amenaza militar formidable que con la infraestructura política y administrativa de los jueces no podían enfrentarlos con posibilidades de triunfo. Y en ese gran marco de posibilidad absoluta de derrota y exterminio nacional, surge la institución de la monarquía que, aunque responde, en efecto, a las necesidades de organización internas, llega con algunas críticas de importancia desde sus mismos comienzos.

La implantación y el desarrollo de la nueva forma de gobierno entre las antiguas tribus de Israel

pudo, finalmente, neutralizar y derrotar a los agresivos y poderosos ejércitos filisteos; sin embargo, los diversos costos de la monarquía fueron muy altos. Las tribus fueron perdiendo su poder de forma gradual pero continua, y el mantener toda la nueva infraestructura política y militar nacional requirió la implantación de un sistema de impuestos onerosos que gravó adversamente al pueblo, particularmente a las tribus del norte. Además, el rey era una figura de gran autoridad y poder terrenal, en medio de un pueblo que afirmaba que solo Dios era su monarca absoluto y único.

En efecto, los reyes de Israel crearon un tipo de gobierno centralizado que fue adquiriendo poderes paulatinamente a expensas de las libertades de los individuos y de las tribus. Y como muchos de esos poderes civiles y derechos humanos estaban fundamentados en la revelación divina en el monte Sinaí, no faltaron las críticas proféticas a los monarcas, que debían sujetarse a la voluntad de Dios, que era el rey por excelencia del pueblo y de sus líderes.

Las narraciones de 1 y 2 Sam. deben ubicarse entre los años 1050 y 970 a. C., período singular de calma internacional y también de desafíos locales. Por sus luchas internas, > Egipto estaba debilitado y era incapaz de comenzar algún programa expansionista en Canaán. > Asiria, aunque mantenía cierto poder y hegemonía en la región, debía estar alerta ante los continuos avances imperialistas de > Babilonia. Y los > hititas, luego de los acuerdos de paz con Ramsés II (1280 a. C.), se habían retirado a Capadocia y Siria.

Ese vacío de poder y relativa calma internacional propició las serias amenazas del pueblo filisteo contra los israelitas. Los primeros contaban con un equipo bélico sofisticado y efectivo; mientras que los israelitas no poseían una buena organización interna e infraestructura militar, para con efectividad responder a esas amenazas y crisis. También desafiaban regularmente la paz de los israelitas otros grupos: por ejemplo, los > amalecitas, que tradicionalmente merodeaban el Sinaí, el Néguev y Transjordania; y los > amonitas, > moabitas e > idumeos (1 Sam. 14:47-48; 2 Sam. 8), que en ocasiones se presentaban como pueblos hostiles en la región.

IV. CONTENIDO Y DIVISIÓN. La lectura inicial de los dos libros de Samuel descubre que sus narraciones presentan a tres personajes básicos, fundamentales y protagónicos: Samuel, > Saúl y > David, que es la figura central e indiscutible. A estos tres líderes del pueblo se les debe la transición de la administración de los jueces a la instauración de la monarquía en Israel. Ese proceso complejo de integración nacional y reorganización política y social, de tribus independientes a pueblo con identidad y gobierno central, está íntimamente relacionado con las ejecutorias administrativas, las visiones políticas y las prioridades militares de estos tres líderes.

Con Samuel se cierra un capítulo importante en la historia nacional. Él fue el último representante de la forma de gobierno que se estableció en Canaán luego de la llegada de las tribus a la Tierra Prometida. Esas tribus, que no poseían mucha cohesión social, política y militar, fueron dirigidas por Samuel, hasta que llegó la época del cambio. Sin embargo, el poder absoluto de Samuel se manifiesta en las narraciones bíblicas con suma claridad, pues consagró o ungió a los primeros dos reyes del pueblo, Saúl y David (1 Sam. 9:27–10:1; 16:13), y orientó los procesos de transición. Inclusive, Samuel fue testigo del paso de la monarquía incipiente al desarrollo de la primera dinastía nacional, con la familia de David.

La obra se puede dividir en las siguientes tres secciones protagonizadas por sus respectivos personajes centrales:

1. *Samuel, profeta y juez* (1 Sam. 1-7). Guía espiritual del pueblo en los días de la opresión

filistea. Se narra su nacimiento, infancia y llamamiento profético (1 Sam. 3:20). Después de la muerte de Elí, su autoridad es indiscutida (cap. 4). Su obra de reforma y el triunfo de su intervención espiritual, en el momento en que los filisteos atacan a Israel, le otorga el papel de juez liberador (1 Sam. 7:1-12). Firmemente arraigado en las tradiciones religiosas de Israel, luchó más que ningún otro por mantener viva la fe en el Señor, estimulando al mismo tiempo el fervor patriótico de los israelitas y la voluntad de resistir a la dominación extranjera. Es el primero de los grandes profetas que dejaron una huella indeleble en la vida de Israel.

2. *Saúl, primer monarca israelita* (1 S. 8-31). A petición del pueblo, el anciano Samuel unge a Saúl como rey de Israel (1 Sam. 9:1–10:16). Convocado el pueblo en Mizpa, Saúl es elegido rey por suertes, y es menospreciado por algunos descontentos (1 Sam. 10:17-26). Será, ante todo, un rey guerrero. Su victoria sobre los amonitas confirma su condición de rey (1 S. 11). Samuel dirige un discurso al pueblo, donde afirma que por encima de la autoridad del rey está la Palabra del Señor, manifestada por medio de sus profetas, y se retira a continuación de la vida pública (1 Sam. 12).

Saúl inicia la guerra de liberación, y los filisteos tienen que replegarse a sus fronteras, pero la violación de las leyes de la > guerra santa (1 Sam. 13:8-14; 15) atrae sobre el rey la reprobación de Samuel, quien proclama con severidad su caída. Saúl comienza a perder prestigio. Su hijo Jonatán ataca una guarnición filistea y pone a los enemigos en fuga (1 Sam. 14:1-46). A continuación, se recapitulan las guerras de Saúl (1 Sam. 14:47, 48). Se ofrece un relato detallado de la guerra contra los amalecitas y cómo Saúl desobedece por segunda vez las órdenes de Dios (1 Sam. 15).

Los últimos años de su reinado están marcados por su actitud con respecto a David, contra quien desata una encarnizada persecución (1 Sam. 16-31). Dios rechaza a Saúl y ordena a Samuel que unja a David (1 Sam. 16:1-13). Hacia el 1010 a. C., el desastre de la batalla de Gilboa acaba con la vida de Saúl (1 Sam. 31).

3. *David, el gran rey* (2 Sam. 1-24). Restauró el reino en franco proceso de desintegración. Tras un período de guerra civil entre sus seguidores y los del heredero de Saúl, David consigue ganarse la adhesión de todas las tribus de Israel (2 Sam. 5:1-3). Los filisteos fueron rechazados definitivamente y las plazas fuertes cananeas quedaron sometidas al dominio israelita, lográndose así la unidad territorial. Después de la conquista de Jerusalén a los jebuseos, el reino davídico tuvo su capital política y religiosa, y las victorias de David sobre los pueblos vecinos aseguraron su hegemonía sobre > Transjordania y los arameos de Siria meridional.

Sin embargo, la unidad interna de Israel no llegó a consolidarse realmente. Muy pronto, la revuelta de > Absalón, apoyada por las tribus del norte, puso en peligro la estabilidad del reino apenas constituido (2 Sam. 9-20). A pesar de todo, al término de su larga y azarosa vida, David dejó a su hijo > Salomón un reino lleno de gloria y de grandeza. Este sería el constructor del Templo de Jerusalén (2 Sam. 7).

A todo este relato se añaden siete apéndices de contenido diversos (2 Sam. 21-24):

1. La gran hambre; ejecución de los descendientes de Saúl, 21:1-14.
2. Hazañas contra los filisteos, 21:15-22.
3. Salmo de David, 22:1-51 // Salmo 18.
4. Últimas palabras de David, 23:1-7.
5. Los valientes de David, 23:8-39.
6. Censo del pueblo, la peste y el perdón divino, 24:1-17.

7. Compra de la era de Arauna, construcción de un altar, 24:18-25 (sitio del futuro Templo).

V. TEOLOGÍA MESIÁNICA. La teología de 1 y 2 Sam., prosigue la tendencia que nace en el libro del Deuteronomio y prosigue en Josué y Jueces: la protección de Dios al pueblo está íntimamente asociada a las actitudes de obediencia al Pacto que se llevó a efecto en el monte Sinaí. En efecto, el criterio fundamental de la bendición divina es un parámetro de la fidelidad humana. Si la gente es fiel y obediente a la Ley, disfrutan de las bendiciones de Dios, que, por ejemplo, se manifiestan de formas concretas en las victorias del pueblo contra sus enemigos.

En los libros de Samuel, ese importante criterio de fidelidad se explora de forma óptima, pues se ponen de relieve nuevas realidades históricas, espirituales, sociales, políticas y militares, que reclamaron de los profetas como Samuel, Gad y Natán una valoración más intensa y profunda de las acciones del pueblo y de las ejecutorias específicas de los reyes, en la recién creada institución de la monarquía nacional.

Y en ese gran entorno religioso e histórico, se ponen de manifiesto dos temas de gran importancia espiritual y de profunda envergadura política: la institución de la monarquía y sus repercusiones teológicas, y la profecía de Natán y sus implicaciones mesiánicas.

La monarquía en Israel surge en un momento significativo, y con alguna justificación histórica. Samuel se hacía anciano, y no podía llevar a efecto sus actividades de juez del pueblo con efectividad, y sus hijos no vivían a la altura del testimonio ejemplar de su padre, pues cedieron ante las presiones del pueblo y se corrompieron (1 Sm. 8:1-5); además, las amenazas de los filisteos eran un desafío continuo a la existencia misma del pueblo de Israel. En ese contexto complejo de realidades familiares, éticas y militares, surge la institución de la monarquía que intenta responder con efectividad a esos reclamos existenciales y necesidades nacionales.

Es significativa la forma que todos los ancianos del pueblo —es decir, los jefes y representantes de las diversas tribus (1 Sam. 8:4)— llegan ante Samuel para solicitar la implantación del nuevo sistema de gobierno monárquico. En hebreo hay dos palabras que muy bien pueden traducirse en castellano como «pueblo»: la primera es *am*, que se utiliza para designar específicamente a Israel; y la segunda, *goy*, en plural, *goyim*, se usa generalmente para referirse a la naciones paganas vecinas. La petición de los líderes del pueblo era clara, firme, directa y reveladora: «danos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones [*goyim*]» (1 Sam. 8:5).

El reclamo de los líderes nacionales incluía un elemento de influencia pagana que estaba expresamente prohibido por la Ley. Aunque de primera instancia la petición puede parecer sencilla e ingenua, pues el resto de las naciones vecinas de Israel, incluyendo los filisteos, estaban organizadas con una infraestructura gubernamental centralizada, la evaluación más profunda y sosegada del reclamo a Samuel pone en clara evidencia que el problema político, administrativo y gubernamental, tenía graves implicaciones religiosas y serias consecuencias teológicas.

Samuel comprendió muy bien la naturaleza espiritual de la dificultad, pues en sus diálogos con Dios, de acuerdo con las narraciones bíblicas, se evidencia esta preocupación. Dios le dijo: «Oye la voz del pueblo en todo lo que te digan; porque no te han desechado a ti, sino a mi me han desechado, para que no reine sobre ellos» (1 Sam. 8:7). En efecto, el grave problema de la monarquía era la sustitución del rey divino por el humano, que, ante los ojos del profeta, era sencillamente inaceptable. El corazón de la crisis era el rechazo público del pacto del monte Sinaí, con el pretexto de tener una infraestructura de gobierno más segura. De acuerdo con el relato de las Escrituras, la

petición conllevaba cambiar el reinado de Dios (que había prometido a los patriarcas y las matriarcas una tierra para vivir con seguridad, sacado al pueblo de Egipto, guiado por el desierto del Sinaí, llevado a la Tierra Prometida, y ayudado a conquistar Canaán) por la implantación de un monarca humano que les brindara sentido de seguridad inmediata ante las nuevas amenazas filisteas.

Finalmente, Samuel unge al rey Saúl, pero mantiene un sentido de crítica y preocupación profética, no solo en torno al primer monarca de Israel en específico, sino en referencia a la institución de la monarquía en general. Esa fue la razón básica por la cual, cuando Saúl se apartó y desobedeció la voluntad divina, Samuel ungió en privado al segundo rey de Israel: David.

Un segundo aspecto teológico de gran importancia histórica y teológica en los libros de Samuel también se relaciona con la institución de la monarquía. Específicamente está relacionado con la famosa profecía de Natán en torno al reino de David (2 Sam. 7:12 16). En este mensaje, Natán le comunica al rey David el plan divino en torno a su futuro, que incluye que uno de sus herederos le construirá una «casa» a Dios (en referencia al Templo de Jerusalén), y que Dios le edificará a él una «casa», en alusión al comienzo de la dinastía davídica. Esa dinastía, además, de acuerdo con el mensaje profético, sería eterna. El oráculo juega con dos de los significados de la palabra hebrea *bayit*, que puede traducirse como «casa», «edificio» o «templo», o también como «dinastía» o «descendencia».

En efecto, el mensaje profético alude primeramente al rey Salomón, que fue el heredero inicial de la monarquía davídica, y que fue también el que construyó el Templo de Jerusalén (1 R. 6:1-38). A partir de este importante y singular mensaje profético, según el testimonio bíblico, David y su dinastía se constituyeron en portadores especiales de la promesa divina. Y fundamentados en esta interpretación teológica, los profetas y salmistas bíblicos afirmaron y proclamaron la esperanza mesiánica del pueblo de Israel.

Esa incondicional esperanza en el Mesías o Ungido de Dios, afirmaba que en el futuro llegaría al pueblo un gobernante de la dinastía de David, que implantaría la justicia al pueblo y sería el portavoz de la voluntad divina a la comunidad. Ese nuevo descendiente ideal de la familia de David traería estabilidad eterna al reino (Sal. 89:19 37; 132:11; Is. 9:6-7; 11:1-10), será un particular hijo de Dios (Sal: 2:7), y tendrá un dominio universal (Sal 2).

De acuerdo con el mensaje bíblico, esta promesa de Dios se mantuvo aun en medio de las vicisitudes y la catástrofe inimaginable del exilio en Babilonia, la destrucción del Templo y la caída del Ungido del Señor, el rey, ante los ataques inmisericordes de los ejércitos paganos (Lam. 4:20). Inclusive, esa esperanza extraordinaria no disminuyó, ni amainó, ni se debilitó en la crisis babilónica, sino que se fortaleció aún más, y tomó vigor y esplendor, pues luego del regreso del exilio la figura mesiánica esperada se hizo más necesaria e imprescindible.

De acuerdo con los evangelistas y predicadores del NT, esas importantes esperanzas mesiánicas se cumplieron cabalmente en la figura histórica de Jesús de Nazaret (Lc. 4:18-19). Según la teología cristiana, Jesús hizo realidad esas expectativas ideales, con su predicación liberadora, su programa de sanidad a los enfermos y de liberación de los cautivos, su compromiso firme y decidido con la implantación de la justicia y la paz, y su claro y absoluto sentido de lealtad a la voluntad divina.

En efecto, en esa importante tradición mesiánica, Jesús fue reconocido y aclamado públicamente como el «hijo de David» y ciertamente como «rey» (Mt. 15:22; 21:9, 15; Mc. 10:47-48). Y luego de la resurrección, uno de los énfasis teológicos de más importancia espiritual en la predicación

apostólica era afirmar que Jesús de Nazaret era el descendiente esperado de David (Ro. 1:3; 2 Tim. 2:8; Ap. 5:5), y que en su ministerio terrenal se había cumplido la antigua promesa mesiánica hecha al rey David (Hch. 2:30; Heb. 1:5). Véase DAVID, FILISTEOS, MESÍAS, MONARQUÍA, REY, SAMUEL, SAÚL, SALOMÓN.

BIBLIOGRAFÍA: R. Alter, *The David Story: A Translation with Commentary on 1 and 2 Samuel* (Norton, New York 1999); M. Álvarez Barredo, *Los orígenes de la monarquía en lsrael. Tradiciones literarias y enfoques teológicos de 1 Sam 8-12* (Ed. Espigas, Murcia 2009); A. A. Anderson, *2 Samuel* (Word, Waco 1989); L. Arnaldich, “Samuel, libros de”, en *EB* VI, 453-464; G. Auzou, *La Danza ante el Arca: Estudio de los libros de Samuel* (Fax, Madrid 1971); B.C. Birch, “The First and Second Books of Samuel”, *NIB*, 947-1383 (Abingdon 1998); A. Brenner, *Samuel and Kings.* FCB (Sheffield Academic 2000); W. Brueggemann, *First and Second Samuel* (John Knox 1990); A. Campbell y M. O’Brien “1-2 Samuel”, en *CBI*, 524-556; P. Gilbert, *Los Libros de Samuel y de los Reyes* (EVD 1997); P.R. Gordon, *1 and 2 Samuel: A Commentary* (Zondervan 1984); J.A. Hackett, “1 and 2 Samuel”, en *WBC*, 91-101; H.W. Hertzberg, *I & II Samuel* (SCM/Westminster 1964); D. Jobling, *I Samuel* (Liturgical 1998); C. F. Keil, Pentateuco e históricos. CTHAT (CLIE 2009); R.W. Klein, *I Samuel.* WBC (Word 1983); P.K. McCarter, *I Samuel - 2 Samuel.* AB (Doubleday1980); E.H. Peterson, *First and Second Samuel*. WBC (WJK 1999); G. Ravasi, “Samuel, Libros de”, en *NDTB*, 1763-1771; L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (Sheffield Univ. Press, Sheffield 1926/82); J.L. Sicre, *El primer libro de Samuel* (Herder 1997); J. C. Turro, “1-2 Samuel”, en CBSJ, vol. I.

SANAR, SANIDAD

Heb. vb. 7495 *raphá*, רפא = «curar, restaurar, sanar»; gr. 2323 *therapeúo*, θεραπεύω, de donde procede el castellano «terapia», sig. prim. servir como *therapon*, θεράπων = «asistente»; luego, «cuidar de los enfermos, tratar, curar, sanar». El 2390 vb. *iáomai*, ἰάομαι, «sanar», se utiliza para indicar tratamiento físico 22 veces (p.ej. Mt. 15:28; Hch. 9:34), o en sentido figurado, sanidad espiritual (Mt. 13:15; Jn. 12:40; Hch. 28:27; Heb. 12:13; 1 Pd. 2:24; Stg. 5:16). El médico Lucas utiliza esta palabra en quince ocasiones. El vb. 5198 *hygiaíno*, ὑγιαίνω, «estar sano, bien de salud» se utiliza metafóricamente de la doctrina (1 Ti. 1:10; 2 Ti. 4:3; Tit. 1:9; 2:1); de las palabras (1 Ti. 6:3; 2 Ti. 1:13); y de la fe (Tit. 1:13; 2:2). El vb. 4982 *sozo*, σῴζω, que comúnmente sig. «salvar», se traduce «sanar» en Mc. 6:56; Jn. 11:12; Hch. 4:9; 14:9. El vb. 1295 *diasozo*, διασῴζω, «salvar totalmente», se traduce «sanar» en Mt. 14:36 y Lc. 7:3.

El sustativo heb. para sanidad es 7965 *shalom*, לםָ = paz, del vb. 7999 *shalam*, לם = «completar, estar sano» de cuerpo y mente. El nombre gr. correspondiente es 2386 *íama*, ἴαμα, relacionado con el vb. *iáomai*, «sanar». Se usa en plural en 1 Co. 12:9 para referirse a los «dones de sanidades» (cf. vv. 28, 30) impartidos por Dios en la Iglesia. El nombre 2392 *íasis*, ἴασις, relacionado con el anterior, destaca el proceso que alcanza su fin (Lc. 13:32) e indica las «curaciones» efectuadas por Cristo en los días de su carne (cf. Hch. 4:22, 30). 2322 *therapeía*, θεραπεία, se traduce «sanidad» en Ap. 22:2, en referencia al árbol de la vida, mientras que 3647 *holoklería*, ὁλοκληρία, que significa «totalidad, integridad», se emplea en Hch. 3:16 para denotar una «sanidad» completa, perfecta.

En el idioma heb. se destaca la relación recíproca entre la paz y la salud con el término *shalom*, que cubre estos y otros aspectos. El hombre en paz o en buena amistad con Dios, con el prójimo y consigo mismo, es un hombre completo, cuya vida se prevé larga. Hay una conexión natural entre la salud del ser humano y su observancia de la Ley de Dios (cf. Ex. 15:26; Dt. 28:58-61). En el Edén, la humanidad no solo estaba libre de enfermedad, sino que gozaba también del bienestar que resultaba de la comunión con Dios. Pero por el pecado entró la muerte (cf. Ro. 5:12) y, como *antesala* de la muerte, la enfermedad. Y, puesto que el reino del pecado es el reino de Satanás, Cristo vino a deshacer las obras del diablo (cf. 1 Jn. 3:8) y, por eso, sus sanidades eran liberaciones del poder del diablo (cf. p.ej. Mt. 17:18; Mc. 5:1-15). Por lo mismo, sus obras de sanidad eran obras de salvación.

Respecto a la sanidad sobrenatural, guarda relación con los *kharísmata iamáton* o «dones de sanidades» de 1 Cor. 12:9, dados por el Espíritu Santo a ciertos individuos de la Iglesia para beneficio de la comunidad (vv. 7, 9, 28). Aparecen como distintos de los *energémata dynámeon* o «actividades de poderes», es decir, «dones de hacer milagros». Se discute mucho sobre si dichos dones de sanidad continúan todavía en la Iglesia.

En los Evangelios se reconoce la sanidad natural lograda por los médicos de la época (cf. Mc. 2:17; Lc. 4:23), pero se menciona mucho más la sanidad sobrenatural obrada por Jesús y en su nombre. Conforme al ya mencionado sentido de paz (cf. Lc. 2:14), Jesús vino a dar plenitud total a las personas y, como ya apuntamos, a «deshacer las obras del diablo» (1 Jn. 3:8). «Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder... y anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo» (Hch. 10:38). De hecho, la mayoría, si no todos, los casos de sanidad en el NT se relacionan

con el mundo de los espíritus, ya sea directa o indirectamente. Así, una fiebre se trata como un demonio (Lc. 4:39), y lo que la medicina actual entendería como epilepsia también se presenta como posesión demoníaca (Mt. 17:14s.; Mc. 9:20s).

En Hch. tenemos sanidades sobrenaturales efectuadas por los apóstoles (p.ej. Hch. 3:6-8; 5:12; 9:32-41; 14:8-10; 19:11-12; 20:9-12 y 28:8-9). En las epístolas, aparte de la mención ya vista de los dones de sanidad y de la contribución de los ancianos (en parte natural, y en parte sobrenatural) en Stg. 5:14-16, tenemos los casos de cuatro creyentes enfermos cuyas dolencias no fueron sanadas: Pablo (2 Cor. 12:7-9), a pesar de las muchas sanidades que él había realizado; Epafrodito (Fil. 2:25-27), Timoteo (1 Tim. 5:23) y Trófimo (2 Tim. 4:20). Véase DONES ESPIRITUALES, ENFERMEDAD, EXORCISMO, MEDICINA, SALUD.

BIBLIOGRAFÍA: K. Chant, *Sanidad en la Biblia* (CLIE 1990); F. Graber y D. Müller, "Salud, curación", en *DTNT* IV, 136-143; R. Mayhue, *La promesa de sanidad* (Portavoz 1995); S.I. McMillen, *Ninguna enfermedad* (Vida, Miami 1986); J.J. Pilch, *Healing in the NT* (Fortress 2000); A. Ropero, *Salud, enfermedad y fe* (CLIE, 1999); P. Torres, *Sanidad en Isaías* (CLIE 2000); H.J. Stoebe, "Sanar", en *DTMAT* II, 1010-1017; P. Tournier, *Dinámica de la sanidad* (CLIE 2003).

F. LACUEVA

SANBALAT

Heb. 5571 *Sanballat*, סַנְ_ _ט, del ac. *sin-uballit* = «[El dios] Sin ha dado la vida»; Sept. *Sanballat*, Σανβαλλ�τ; Josefo, *Sanaballetes*, Σαναβαλλ�της; Vulg. *Sanballat*. Gobernador de Samaria en la segunda mitad del siglo V a.C., en el año decimoséptimo de Darío Noto, conocido a través de los papiros de Elefantina. Nehemías, que silencia su cargo de gobernador, lo llama horonita (Neh. 2:10), lo que no parece significar que procediera de Horonaim, ciudad de Moab, sino de Bet-horón (cf. Neh. 4:2; 6:2). Enemigo frontal de Nehemías, se opuso a la reconstrucción de los muros de Jerusalén; intentaba con ello no perder su influencia sobre dicha ciudad. Se asoció con Tobías el amonita y se opuso a Nehemías en el año vigésimo de Artajerjes (Neh. 3:1; 4:7). Planearon un asalto a la ciudad, pero sus intentos fueron desbaratados por Nehemías (Neh. 4:1-14). Entonces, Sanbalat ideó el modo de desembarazarse del dirigente judío. Él y sus consejeros solicitaron una entrevista con Nehemías con vistas a eliminarlo (Neh. 6:1-4), pero Nehemías rehusó entrevistarse con ellos; entonces, intentaron en vano intimidarlo, acusándolo de sedición (Neh. 6:5-14). Sanbalat fue contemporáneo del sumo sacerdote > Eliasib, cuyo nieto, llamado Manasés, hijo de Joiada, estaba casado con una hija suya. Nehemías castigó a Manasés excluyéndolo del sacerdocio (Neh. 13:4, 28).

Josefo menciona a un Sanbalat, nativo de Cuta, que Darío, último rey de Persia (335-331 a.C.), envió a Samaria como gobernador. Cuando Darío cayó, este Sanbalat dio su apoyo a Alejandro Magno en el año 331 a.C. Su hija Nicaso fue dada como esposa a Manasés, hermano del sumo sacerdote Jadúa. Este matrimonio con una mujer extranjera fue mal visto por las autoridades judías, que expulsaron a Manasés del Templo de Jerusalén. Sanbalat, con el consentimiento de Alejandro, erigió entonces un templo sobre el monte Gerizim, e hizo de su yerno el sumo sacerdote de este santuario (*Ant*. 11, 7, 2; 8, 2, 4). Estas declaraciones de Josefo no concuerdan bien con los datos bíblicos acerca de Sanbalat. Los antiguos comentaristas pensaban que Josefo hablaba de algún Sanbalat posterior. Pero Josefo enlaza el Sanbalat horonita con el casamiento de Neh. 13:28. Es muy probable que el historiador judío situara a Sanbalat 100 años más tarde para hacer ajustar los hechos con su opinión de que el yerno de Sanbalat no solo había fundado y desarrollado la religión de los samaritanos, sino que también había erigido el templo de Gerizim. Josefo creía que este santuario había sido edificado tras la conquista de Alejandro (*Ant*. 13, 9, 1), unos dos siglos antes del año 128

a.C., y que el sumo sacerdote Jadúa y Alejandro Magno habían sido contemporáneos (*Ant*. 11, 8, 5). Josefo comete un error de fecha (que desde luego no es el único), situando la misión de Nehemías en el año 25 de Jerjes (que solo reinó 21 años, *Ant*. 11, 5, 7), en lugar de situarla en el año 20 de Artajerjes, su sucesor (Neh. 2:1). Y a la llegada de Esdras a Jerusalén le asigna la fecha del año 7 de Jerjes (*Ant*. 11, 5, 2), en lugar de unicar esta fecha 21 años más tarde, en el 7 de Artajerjes (Esd. 7:1, 8). Por último, confunde a Onías I con Onías III, que vivió un siglo más tarde (1 Mac. 12:7, 20; *Ant*. 12, 4, 10). Véase GERIZIM, NEHEMÍAS, SAMARITANOS.

A. ROPERO

SANDALIA

Heb. 5275 *naal*, נַעַל = «calzado, sandalia»; gr. 4547 *sandalion*, σανδάλιον = «sandalia» (Mc. 6:9; Hch. 12:8); 5266 *hypódema*, ὑπόδημα, algo atado bajo los pies, «calzado, sandalia» (Mt. 3:11; 10:10; Mc. 1:7; Lc. 3:16; 10:4; Jn. 1:27; Hch. 7:33; 13:25).

Aunque mucha gente en la antigüedad solía ir descalza, la sandalia parece haber sido el artículo ordinario para la protección de los pies, especialmente en los viajes (cf. Ex. 12:11; Jos. 9:5, 13; Hch. 12:8) y, sobre todo, en las expediciones militares (cf. Is. 5:27; Ef. 6:15).

No se describe la forma de la sandalia en la Biblia, pero puede adivinarse de fuentes contemporáneas. Básicamente consiste en una suela sujeta al pie y al tobillo por un sistema de correas (Gn. 14:23; Esd. 5:27; Lc. 3:16; Jn. 1:27; Hch. 13:25). Según los talmudistas, el material empleado en su fabricación podía ser piel, lana o madera, a veces reforzada con hierro. En Egipto hay que añadir elementos fibrosos de las hojas de las palmeras y de los tallos de los papiros, usados en adición a la piel o cuero (Heródoto, *Hist*. 2:37). Había diferentes tipos de sandalias, según se tratase de hombres, mujeres o niños. Las sandalias femeninas se hacían de «cuero fino», como un artículo de lujo (cf. Ez. 16:10; Cant. 7:1). En el caso de las mujeres ricas, estaban adornadas con motivos florales y otras figuras bordadas de lana o hilos de plata y oro. Solo los reyes y potentados estaban en condiciones de llevar calzado de lujo. En el Antiguo Egipto, como en muchos otros pueblos, las sandalias eran símbolo de dignidad regia, así como un bien de prestigio, de uso social para los privilegiados: quien no tenía sandalías nunca sería un señor. Eran indispensables para el rey, que debía llevar diferentes modelos según la ocasión. Eran símbolo de autoridad y de la adquisición de propiedades o bienes. Los faraones usaban suntuosas sandalias con la punta realzada hacia el empeine y se representaba artísticamente a los enemigos capturados en las suelas, de modo que el rey los pisoteaba o aplastaba cada vez que daba un paso, lo cual no dejaba de tener cierto significado mágico. En el Antiguo Egipto existía un funcionario cuyo título nobiliario era el de «Portasandalias del Rey». Los dioses también son representados llevando este tipo de calzado.

El salario de un obrero se pagaba en especies, vestidos y sandalias. El profeta Amós denuncia la injusticia de vender al pobre por un par de sandalias (Am. 2:6), al tiempo que compran al necesitado por el mismo precio (8:6), cometiendo dos graves delitos: uno, negar los derechos de los humildes de un modo desproporcionado, y dos, traficar con la conciencia de los necesitados aprovechándose de su situación angustiosa

Por regla general, se necesitaba un par extra de sandalias para casos de necesidad, debido al desgaste de las suelas (Jos. 9:5). Cuando Jesús manda a sus discípulos, enviados en misión, no llevar «ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón» (Mt. 10:10), hay que entender que no deben llevar calzado de repuesto y contentarse con las sandalias, como precisa Marcos 6:9.

Durante las comidas, los pies se descalzaban por completo (cf. Lc. 7:38; Jn. 13:5,6), excepto en la fiesta de Pascua (Ex. 12:11). Los sacerdotes no podían oficiar calzados (cf. Ex 3:5; Jos. 5:15). Todo israelita se descalzaba en el momento que pisaba un lugar sagrado (Ex. 3:5; Jos. 5:15; Hch. 7:33), probablemente porque el calzado estaba fabricado con materiales impuros. Los talmudistas incluso prohibieron pasar delante del Templo con las sandalias puestas (*Mishnah*, Berakh. 9, 5).

En los tiempos del antiguo Israel, para demostrar que se había llevado a cabo un rescate o una transacción, uno se quitaba la sandalia, que daba al comprador —en la Edad Media se ofrecía el guante—, lo que simbolizaba la transmisión del derecho de propiedad (Rt. 4:7, 8). Echar la sandalia sobre algún lugar denotaba su toma de posesión: «Sobre Edom echaré mis sandalias» (Sal. 60:8). La sandalia era, pues, como el símbolo de propiedad. Si un hombre rehusaba casarse con la viuda de su hermano, o sea, con su cuñada, esta le quitaba la sandalia y le escupía en la cara (Dt. 25:9, 10) en señal de desprecio.

Verse privado de sandalias y de toda vestimenta superflua, marcaba la triste condición de los > cautivos (2 Cro. 28:15; Esd. 20:2; Is. 20:2), y también era señal de aflicción (2 Sam. 15:30). En la revuelta de > Absalón, David abandona Jerusalén descalzo (2 Sam. 15:30; Ez. 24:17). El hecho de llevar calzado y turbante en un día de duelo era una manera de esconder el dolor (Ez. 24:17, 23). A la vuelta de su hijo, cuya miseria era completa, el primer cuidado del padre del Hijo Pródigo fue ponerle las sandalias, un vestido y un anillo (Lc. 15:22).

Quitarse el calzado antes de entrar en una casa era señal de respeto y consideración, evitando ensuciarla con el polvo o barro del camino (cf. Lc. 7:38). En las casas ricas, un esclavo o siervo quitaba el calzado a los invitados y les lavaba los pies (cf. Gn. 18:4; 19:2; 24:32; 43:24; Jue. 19:21; 1 Sam. 25:41; 2 Sam. 11:8; Lc. 7:44; Jn. 13:5; Ti. 5:10). Por esta razón, desatar las sandalias de alguien era una señal de inferioridad, a cuya luz se puede entender el dicho de Juan el Bautista respecto a Jesucristo (Mt. 3:11; Mc. 1:7; Jn. 1:27; Hch. 13:25). Véase CALZADO, PIE.

BIBLIOGRAFÍA: Alejandra R. Cersósimo, "Las sandalias en el Antiguo Egipto", en *Transoxiana*, vol. 4 (Buenos Aires, julio 2002); Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. CABEZÓN MARTÍN

SÁNDALO

Heb. solo en pl. 484 *almuggim*, אַלְמֻ.ים, ac. *elammaku* (1 R. 10:11, 12); Sept. *ta xyla ta peleketá*, τ□ ξ□λα τ□ πελεκητ□; Vulg. *ligna thyina*; o 418 *algummim*, אַלְ . ים i(2 Cro. 2:8; 9:10, 11); Sept. *xyla ta peúkina*, ξ□λα τ□ πε□κινα; Vulg. *ligna pinea*.

Especie de madera preciosa para la construcción traída de Ofir por vía marítima, en grandes cantidades, durante el reinado de Salomón, previamente ignorada por los israelitas. Los LXX no entendieron el término y tradujeron en una ocasión «madera sin desbastar» (*xyla ta peleketá*, ξ□λα τ□ πελεκητ□), y en otro pasaje, «madera de pino» (*xyla ta peúkina*, ξ□λα τ□ πε□κινα). De ella se hacían columnas, balaustradas, y los marcos de las arpas y de las liras (1 R. 10:11, 12; 2 Cro. 9:10, 11). Su madera odorífera sirve de incienso en los templos y hogares de India y China. Era muy adecuada para los fines de Salomón.

Según Josefo, esta madera se parecía a la de la higuera, pero era más clara y vistosa (*Ant*. 8, 7, 1). Se cree generalmente que es la madera de sándalo, *santalum album*, de la familia de las santaláceas.

El árbol es originario de la India y de las islas orientales, de donde se exportaba en grandes

cantidades a China, Persia y el golfo Arábigo. Es de pequeño tamaño, frondoso, y algo semejante al mirto. Si lo había en el Líbano (2 Cro. 2:8), es porque había sido introducido. El sándalo es mencionado en los textos sánscritos primitivos y en los de los árabes. Un temprano escrito griego lo llama *xyla sagálina*, ξύλα σαγάλινα, que bien puede ser una corrupción de *sandálina*, σανδάλινα. Cortada en la costa Malabar, la madera de sándalo podía ser obtenida fácilmente por los mercaderes que acudían a comprar incienso en Ceilán, así como otros productos de la India.

A. CABEZÓN MARTÍN

SANDÍA

Heb. solo en pl. 20 *abattijim*, אֲבַטִּחִים = «melón de agua»; árabe, *butikh*; Sept. *pépones*, πέπονες; Vulg. *pepones*. Fruta que aparece mencionada en relación con las viandas egipcias añoradas por los hebreos durante su travesía del desierto (Nm. 11:5). Prob. es nativa de la región persa, de donde se llevaba al sur de la India y al norte de Europa. En Egipto, las sandías están representadas en algunas pinturas del II milenio a.C. Sigue siendo un fruta muy popular en el país del Nilo, cultivada en todos sus campos, con cuya pulpa se prepara una agradable bebida.

SANEDRÍN

Heb. talmúdico *Sanhedrin*, סַנְהֶדְרִין, derivado del gr. *synedrion*, συνέδριον = «consejo, tribunal» (Mt. 5:22; 26:59; Mc. 14:55; 15:1; Lc. 22:66; Jn. 11:47; Hch. 4:15; 5:21, 27, 34; 6:12, 15; 22:30; 23:1, 6, 15, 20, 28; 24:20). Este término aparece por primera vez cuando el general romano Gabino, tras la visita de Pompeyo a la ciudad, dividió toda Judea en cinco *synedria* o *sýnodoi* (Josefo, *Ant*. 16, 91; *Guerra* 1, 70).

Alta corte de los judíos, concilio supremo de la nación. En la Mishnah también se conoce por *Beth-Din*, בֵּית דִּין = «casa del juicio», y en la Apócrifa y NT *gerusía*, γερουσία, «senado», y *presbyterion*, πρεσβυτέριον, «presbiterio» (comp. 2 Mac. 1:10; Hch. 5:21; 22:5; 1 Mac. 7:33; 12:35, etc.).

1. Historia.
2. Pequeño y gran Sanedrín.
3. Atribuciones.

I. HISTORIA. Los persas otorgaron a los judíos el derecho de juzgar sus propios litigios (Esd. 7:25, 26; 10:14). La caída del Imperio persa no significó la pérdida de este privilegio. Había un consejo gubernamental denominado *gerusía*, o senado (*Ant*. 12, 3, 3), una especie de asamblea nacional (1 Mac. 12:6) constituida por ancianos (cf. 1 Mac. 14:20). Representaba a la nación judía (1 Mac. 12:3) y se unió a Jonatán, sumo sacerdote, a fin de concertar una alianza ofensiva con Esparta. Jonatán convocó a los ancianos para considerar con ellos la construcción de fortalezas en Judea y el reforzamiento de los muros de Jerusalén (1 Mac. 12:35; cf. 13:36; 14:20, 28 y 47).

Bajo Gabino, procónsul romano de Siria (57-55 a.C.), Judea fue dividida en 5 distritos, dependiendo cada uno de ellos de un *synedrion* o *sýnodos*, es decir, un consejo o sanedrín (*Ant*. 14, 5, 4; *Guerras* 1, 8, 5). Desde entonces, la más alta autoridad de Jerusalén vino a ser el *synedrion*, lo que sin embargo no eliminó la *gerusía*. No obstante, ese arreglo no duró mucho tiempo. El año 47 a.C., César extendió otra vez la jurisdicción del sanedrín de Jerusalén a toda Judea (cf. *Ant*. 14:9, 3-5). Al comienzo de su reinado, Herodes hizo dar muerte a 45 miembros del sanedrín (*Ant*. 14, 9, 4;

15:1, 2), pero no suprimió el consejo (*Ant*. 15, 6, 2). Bajo los procuradores romanos, del año 6 al 66 d.C., los poderes del sanedrín fueron ampliados.

II. PEQUEÑO Y GRAN SANEDRÍN. Había dos clases de *synedria*, a saber, el Sanedrín supremo o metropolitano, llamado Gran Sanedrín (*Sanhedrín gedolah*, סַנְהֶרִין ְד לָה, *Mishnah*, Sanhedrín, 1,5), y el Consejo provincial, llamado Pequeño Sanedrín (*Sanhedrín qetonah*, סַנְהֶדְרִין קְטַנָּה, id.), diferentes uno del otro en su constitución y jurisdición. El Gran Sanedrín o Consejo Supremo era el tribunal superior de justicia y juicio. Se componía de 71 miembros (*Mishnah*, Sanedrin, 2, 4; Shebuoth, 2, 2). Solo podían ser elegidos israelitas de linaje indiscutible, instruidos en las ciencias y conocimientos de su día, multilingües para no tener que depender de traductores en los juicios (Menachot, 65a; Sanhedrín, 17). Personas muy ancianas, eunucos, prosélitos o netineos no podían formar parte de él, ni tampoco los que prestaban dinero a interés, o jugaban a los dados. En adición a estos y otros requisitos, el candidato al Gran Sanedrín tenía que haber sido juez en su propia ciudad y componente del Pequeño Sanedrín.

El número de 70 se correspondía, probablemente, con los setenta ancianos designados para colaborar con Moisés (cf. Nm. 11:16). El miembro adicional era el sumo sacerdote, que ejercía las funciones de presidente (recuérdese que Jesús escogió 70 discípulos, quizá en referencia al Sanedrín, Lc. 10:1, igual que los doce en relación con las tribus de Israel). En el Gran Sanedrín estaban representadas las tres clases sociales de la nación:

a) los sacerdotes, representados por los sumos sacerdotes, *roshé haaboth lekhohanim*, רָאֵ י הָאָב ת לְכֹּהֲנִים, *pantes hoi arkhiereîs*, πάντες οἱ ἀρχιερεῖς, es decir, aquellos que habían ejercido el cargo y estaban ya depuestos, y también los miembros de sus familias, prob. en número de veinticuatro (cf. 1 Cro. 24:4, 6; Mt. 27:1; Jn. 7:32; 11:47; 12:10), y de principios > saduceos;

b) los ancianos, *zeqenim*, זְקֵנִים, *presbýteroi*, πρεσβύτεροι (Mt. 16:21; 21:23; 26:3, 47, 57, 59; 27:1, 3, 12, 20, 41; 28:12; Mc. 8:31; 11:27; 14:43, 53; Lc. 9:22; 20:1; 22:52; Jn. 8:9; Hch. 4:5, 23; 6:12; 23:14; 25:15) o jefes del pueblo (*árkhontes tu laû*, ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, Hch. 4:8, con v. 5), que eran cabezas de familia y tribu (Lc. 23:13; 24:20; Hch. 3:7, etc.), es decir, la aristocracia laica, normalmente saduceos, cuyo número, prob. también sería de veinticuatro (cf. Ap. 4:4), representantes del pueblo en general;

c) los escribas, asesores jurídicos o doctores de la Ley (*sopherim*, ס פְרִים, *grammateîs*, γραμματεῖς), en su mayor parte laicos de principios fariseos, quizá en número de veintidós.

Ya que el alto sacerdocio, los ancianos y los escribas constituían la corte suprema, estas tres clases son empleadas en el NT como una perífrasis de la palabra Sanedrín (Mt. 26:3, 57, 59; 27:41; Mc. 8:31; 11:27; 14:43, 53; 15:1; Lc. 9:22; 20:1; 22:66; Hch. 5:1; 6:12; 22:30; 25:15), mientras que Juan, que no menciona a los saduceos, usa el término fariseos para denotar el Sanedrín (Jn. 1:24; 4:1; 8:3; 11:46, etc.). A su servicio tenían alguaciles que hacían cumplir sus órdenes (Mc. 14:65; Jn. 18:22).

En un principio, parece que el Sanedrín no disponía de ningún edificio específico para sus asambleas, con seguridad se reunirían en algun dependencia anexa al Templo. Según la *Mishnah*, al principio las asambleas se celebraban en una de las salas que miraban al patio interior del Templo. Simón ben-Shetach (110-65 a.C.) mandó construir el Salón Cuadrado, *haggazith lishkath*, הַ זָית לִ ת, o más breve, el *Gazith*, זָית, donde se reunían el Sanedrín y los sacerdotes. Estaba situado al oeste del Templo, cerca del gimnasio (*Guerras* 5, 4, 2). Al menos, así era, según Josefo, en los

últimos años del estado judío. La reunión del Sanedrín en la casa del sumo sacerdote (cf. Mt. 26:3, 57; Mc. 14:53) era considerada ilegal.

III. ATRIBUCIONES. El Sanedrín era el tribunal supremo, con poder de vida y muerte (*Ant*. 14, 9, 3-4; Mt. 26:3,57; Hch. 4:5 ,6, 15; 5:21, 27, 34, 41; 6:12, 15; 7:1; 23:2); pero es evidente que bajo el Imperio romano la sentencia capital no debía ser ejecutada, excepto con el asentimiento de las autoridades romanas. El Sanedrín se ocupaba de una forma general de lo que atañía al gobierno y la justicia, en la medida en que no tenían que recurrir a los procuradores o a sus subordinados (cf. Hch. 22:30). Los procuradores romanos no solían entrometerse en los asuntos privados del publo judío. En la época de Floro, los dirigentes y los consejeros se dirigían personalmente a los pueblos para percibir los impuestos (*Guerras* 2, 17, 1). El Sanedrín tenía una fuerza propia de policía y el derecho de arresto (Mt. 26:47; Mc. 14:43). Sus decisiones tenían fuerza de ley, reconocida por los romanos en toda la extensión del territorio judío.

Se encargaban también de velar por la pureza y la legalidad de los sacerdotes que ministraban en las cosas santas. A este propósito, nombraron personas de confianza para llevar registros familiares (*sépher yujasí*, סֵפֶר י חָסִי, «genealogias») de los sacerdotes en Egipto, Babilonia y en todos los lugares donde residían los judíos. Se inscribía en particular el nombre del cabeza de familia y de todos sus descendientes masculinos (*Mishnah*, Sanhedrín, 1, 5; Middoth, 5, 4; Bekhoroth, 45a; Tosephta Chagiga, cap. 2; Josefo, *Contra Apión*, 1, 7). Juzgaban a los pretendidos profetas y cualquier tipo de enseñanza contraria a la de los escribas o maestros de la Ley. Entre otras muchas atribuciones, intervenían en pleitos relacionados con los linderos de las tierras y ciudades, y regulaban el calendario, armonizando el año solar con el lunar.

Por principio, el Sanedrín partía del moderno y humano supuesto de que el acusado es inocente hasta que se demuestre su culpabilidad. Tomaba todas las precauciones posibles para llegar a un veredicto correcto, especialmente en casos de vida o muerte. Su axioma era: «El Sanedrín está para salvar la vida, no para condenarla» (Sanhedrín, 42b). Por esta razón, nadie podía ser juzgado ni condenado en su asusencia (cf. Jn. 7:51). Tan pronto el acusado era llevado delante del tribunal, el presidente, al abrir el juicio, amonestaba de forma solemne a los testigos, recordándoles lo precioso de la vida humana y les exhortaba a reflexionar con atención y calma en las circunstancias de los hechos, para no pasar por alto aspectos que pudieran favorecer la inocencia del acusado (Sanhedrín, 37a). Las propiedades del reo nunca eran confiscadas, sino que pasaban a sus herederos (Sanhedrín, 48b).

El Señor Jesús fue juzgado por el Sanedrín (Mt. 26:59; Mc. 14:55; 15:1; Lc. 22:66; Jn. 11:47). Pedro, Juan y los otros apóstoles tuvieron que comparecer ante este consejo (Hch. 4:5, 6, 15; 5:21, 27, 34, 41). Esteban fue llevado ante el Sanedrín (Hch. 6:12), lo mismo que Pablo (Hch. 22:30; 23:15; 24:20). Con la destrucción de Jerusalén, el Sanedrín fue transferido por rabí Jochanan ben-Zakkai a Jabne o Jamnia (68-80 d.C.); de ahí a Usha (Kethuboth, 49; Shabbath, 15; Rosh Hashshana, 15 b), bajo la presidencia de Gamaliel II, hijo de Simón II (80-116 d.C.); de nuevo regresó a Jabne y otra vez a Usha; luego a Shafrán, bajo la presidencia de Simón III, hijo de Gamaliel II (140-163 d.C.); después a Bet-Shearim y Séforis, bajo la presidencia de Jehudá I el Santo, hijo de Simón III (163-193 d.C.); y finalmente a Tiberias, bajo la presidencia de Gamaliel III, hijo de Jehudá I (193-220 d.C.). Gamaliel VI (400-425) fue el último presidente, ejecutado por Teodosio II por construir una nueva sinagoga contra la prohibición imperial. Véase CONCILIO, SINAGOGA.

A. ROPERO

SANGRE

Heb. 1818 *dam*, ם ָ = «sangre», término semítico común que tiene cognados en todas las lenguas de esta familia, se halla 360 veces en el AT; en ac. presenta la forma *damu*; gr. Sept. y NT 129 *haîma*, αἷμα = «sangre», de donde procede el prefijo castellano *hemo-*, que se halla en vocablos como hemofilia.

1. Sangre y vida.
2. Sangre y alianza.
3. Sangre y derecho.
4. Alimento prohibido.
5. Sangre y sacrificio.
6. Sangre de Jesús.

I. SANGRE Y VIDA. Entre los semitas, la sangre siempre se consideró un elemento vitalizante, sede de la vida. La simple observación de la sangre derramada bastaba para advertir que su pérdida disminuía la fuerza y, finalmente, terminaba con la vida. La conclusión lógica que se imponía era: «La vida de la carne en la sangre está» (Lv. 17:11, 14), de modo que viene a ser sinónimo de vida: «la sangre es la vida» (Dt. 12:23). Y esto sirve tanto para los animales como para los hombres (Gn. 9:4). En los mitos babilónicos de la creación, el hombre y los animales cobran vida debido a una masa de tierra mezclada con la sangre del dios > Marduk. Al mismo tiempo, la experiencia confirmaba la vinculación de la vida con ciertas manifestaciones externas, tales como la respiración o el aliento. El hombre tomado del polvo se convierte en «ser vivo». De la fusión de estas observaciones primitivas, resultó el concepto de que la sangre es el principio de la vida en cuanto que, al brotar, desprende el elemento aeriforme «aliento» y «soplo». De esta manera se gestó la identificación de la sangre con el > alma (*nephesh*), es decir la vida (cf. Gn. 9:4). Cuando el salmista dice que el soplo [*nephesh*] de Yahvé da la vida de los animales (Sal. 104:30), no está sino haciendo referencia al elemento *vaporoso* de la sangre, presente en el aliento (*nephesh*), según se creía.

A diferencia de los griegos, que asocian la sangre con la generación y la emotividad, para los hebreos la sangre no es la sede de la inteligencia —asociada al > corazón—, ni de las emociones —asociadas a los > riñones y las > entrañas—, sino de la vida en su totalidad. Asociada a > «carne», el binomio «carne y sangre» designa el hombre en su naturaleza perecedera. De ahí que, por metonimia, se tenga un concepto personalizado de la sangre, como cuando se dice que la sangre del Abel asesinado clama venganza desde la tierra (Gn. 4:10).

De esta identificación entre sangre y vida se desprenden tres prohibiciones importantes: a) ingerir sangre o comer carne con sangre; b) derramar la sangre del semejante; y c) ofrecer sangre en sacrificio a los ídolos, puesto que solo puede ser derramada sobre el altar de Yahvé (Lv. 17:7-11).

II. SANGRE Y ALIANZA. Cuando se quería sellar una alianza, se empezaba por derramar la sangre de la víctima delante Dios, lo que garantizaba su efectividad.

Para que esta certeza fuera percibida por los sentidos, se cumplían ciertos ritos: se cortaba el animal sacrificado en dos partes, entre las cuales pasaban los contrayentes o la Divinidad misma, o bien se tomaba en común una comida cuyo componente esencial era precisamente el animal sacrificado, tras derramar su sangre.

En la época de los Jueces todavía se recordaba que desde siempre estaba prohibido inmolar un animal sin que su sangre corriera sobre una piedra especial, una especie de altar.

III. SANGRE Y DERECHO. La sangre es vida y la vida pertenece a aquel que la comunicó. Nadie puede derramarla impunemente. Derramar la sangre de otro hombre constituye un atentado contra el derecho de Dios, tanto más cuanto que el hombre está hecho a su imagen. «El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada» (Gn. 9:6). Este es el principio que rige en el > derecho judío respecto al homicidio. A él obedece la figura del > «vengador de la sangre» (*goel haddam*, גֹּאֵל הַדָּם), encargado de vengar la muerte de un familiar (Nm. 35:24, 27).

Los sacerdotes fueron constituidos por la Ley jueces entre «sangre y sangre», esto es, en asuntos criminales y cuando la vida humana estaba en peligro. Era de su competencia determinar si una muerte había sido casual o voluntaria, si un crimen merecía la pena de muerte o admitía remisión (Dt. 17:8).

La tierra quedaba profanada por el derramamiento de sangre humana y por esa misma sangre tenía que ser expiada: «la sangre humana profana la tierra. No se puede hacer expiación por la tierra, debido a la sangre que fue derramada en ella, sino por medio de la sangre del que la derramó» (Nm. 35:33; cf. Sal. 106:38). En caso de hallarse un muerto tendido en el campo, y de ignorar quién lo había matado, los ancianos y jueces tenían que ir y medir la distancia hasta las ciudades de alrededor para determinar la más cercana, a la que correspondería tomar una vaquilla para hacer expiación de la tierra profanada. Entonces, «todos los ancianos de aquella ciudad más cercana al muerto lavarán sus manos sobre la vaquilla desnucada en el arroyo, y declararán diciendo: Nuestras manos no han derramado esta sangre, ni nuestros ojos lo han visto. Oh Yahvé, perdona a tu pueblo Israel al cual has redimido. No traigas culpa de sangre inocente en medio de tu pueblo Israel”. Así les será perdonada la culpa de sangre» (Dt. 21:1-9).

IV. ALIMENTO PROHIBIDO. Inmediatamente después del Diluvio, al dar Dios permiso al hombre para comer la carne de los animales, se prohibió sin embargo comer su sangre (Gn. 9:3, 4; Hch. 15:20, 29). Esta norma, dada a Noé, es ratificada por la Ley de Moisés (Lv. 7:26, 27; 17:13,14; Dt.12:23-27). En ambos casos la ingesta de sangre va acompañada de la prohibición de comer el > sebo o > grosura. Mientras que el derramamiento de sangre humana siempre es considerado un crimen, el de sangre animal es una necesidad ineludible para todo ser humano que vaya a alimentarse de su carne (Lv. 17:13). Con ello se evitaba comer la «vida» de la carne que es la sangre, y solo pertenece a Dios (v. 14). Dios se ha reservado para sí la sangre, como poder originario, de forma que comer carne sin desangrar o beber sangre constituye la mayor de las impurezas. La sangre tiene que ser derramada en la tierra como agua, antes de disponerse a comer cualquier tipo de carne animal pura (Dt.12:23-27). La razón se ofrece a continuación: «Porque la vida del cuerpo está en la sangre, la cual yo os he dado sobre el altar para hacer expiación por vuestras personas. Porque es la sangre la que hace expiación por la persona» (Lv. 17:11). La carne y la sangre se ofrecían igualmente sobre el altar de Yahvé, pero la sangre tenía que ser derramada sobre el altar, y entonces se podía comer la carne (Dt.12:27).

En el Concilio de Jerusalén, la naciente Iglesia cristiana ratificó la prohibición de comer sangre, junto a lo ofrecido a los ídolos (Hch. 15:29). Curiosamente, Mahoma, que dijo abrogar las restricciones alimenticas judías, ya que según él fueron impuestas debido al pecado de los judíos (*Corán*, sura 4, 158), mantiene la abstinencia de sangre y de alimentos ofrecidos a los ídolos (*Corán*, 5, 4; 6, 146). Algunos han deducido del primer caso la prohibición de las transfusiones de sangre actuales, ignorando que la abstinencia de sangre se refiere siempre a la sangre animal, «derramada como agua» por los judíos antes de comer carne; y a la humana, cuya derramamiento está prohibido,

pues en cuanto principio de vida, dar la sangre por otro, no derramada sino transfundida, es la mayor prueba de amor: «Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos» (Jn. 15:13).

Muchos pueblos de la antigüedad tenían la cruel costumbre de comer carne fresca, cortada directamente del animal vivo, con toda su sangre todavía caliente. Dentro de Israel, hasta los mismos hombres del rey Saúl cometieron semejante barbaridad: «Se lanzaron sobre el botín y tomaron ovejas, vacas y terneros, a los cuales degollaron sobre el suelo. Y el pueblo los comió con la sangre» (1 Sam. 14:32; cf. Ez. 33:25).

Para los cristianos han cesado las prohibiciones de la Ley, pero por amor a los judíos los venidos de la gentilidad pagana debían abstenerse de sangre y animales ahogados.

V. SANGRE Y SACRIFICIO. En sus ritos sacrificiales, los israelitas solían presentar ofrendas alimentarias, como pan, harina o vino, pero no eran comparables al valor de los sacrificios animales, para los que existía una primera reglamentación: no se podían ofrecer más que animales domésticos puros: ni perros, ni gatos, ni cerdos. Tenían que estar sanos, ser jóvenes y sin defecto alguno.

La sangre animal era ofrecida como expiación sobre el altar (Lv. 17:1-14; Dt. 12:15-16). Este principio quedó establecido bajo la máxima rabínica que dice: «no hay expiación sin efusión de sangre» (*Mishnah*, Yoma, 5, 1; Menachot, 93, 2), principio que es reconocido por el autor de la carta a los Hebreos: «sin derramamiento de sangre no hay perdón» (*khorís haimatekkhysías u gínetai áphesis*, χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, Heb. 9:22). La sangre, pues, tenía un carácter sagrado, pues la sangre es la vida, y todo lo que afecta a la sangre está en estrecha relación con Dios.

En todos los sacrificios de animales, hecha la inmolación, se recogía la sangre para derramarla a los pies del altar de los holocaustos, todo en torno, o para rociar con ella el velo del Santuario y teñir las puntos o cuernos del altar del incienso aromático. Este último rito era propio del sacrificio expiatorio y particularmente singular en la gran solemnidad del *Yom Kippur* (Día de la Expiación). El principio rabínico de que «sin efusión de sangre no hay expiación», no se debe entender en sentido absoluto, sino limitado, o sea, que en los sacrificios expiatorios lo que expía es la sangre, y precisamente expía porque es alma, y en cuanto tal, sede y vehículo de la vida (c. Lv. 17:11). En los sacrificios expiatorios el rito de la sangre está en primera línea, aparece con valor catártico, purificando y eliminando las contaminaciones que manchaban el pueblo, la tierra y el Templo, impidiendo la presencia benéfica de Dios.

VI. SANGRE DE JESÚS. En el NT la palabra sangre se encuentra 97 veces. En Jn. 1:13 se presenta como principio de la generación humana contraponiéndola a la vida de la gracia que tiene a Dios como principio inmediato. Respecto a la expresión «carne y sangre», también el Hijo de Dios, haciéndose hombre, participó de la «carne y de la sangre» (Heb. 2:14), prueba de su verdadera naturaleza humana. Como elemento constitutivo de la sagrada humanidad pasible, la sangre es testimonio de la muerte real de Jesús, muerte violenta, causada por traidores y enemigos que derramaron la sangre del inocente (Mt. 27:4).

El NT pone fin a los sacrificios sangrientos del culto judío y abroga las disposiciones legales relativas a la venganza de sangre, porque reconoce el significado y el valor de la «sangre inocente», de la «sangre derramada» por la redención de los hombres. En los escritos apostólicos son frecuentes las expresiones «sangre de Jesús», «sangre de Cristo», «sangre del Cordero», «sangre del pacto», «sangre rociada», metáforas que representan la muerte expiatoria de Jesús, fuente de la

salvación (1 Cor. 10:16; Ef. 2:13; Heb. 9:14; 10:19; 1 Pd. 1:2, 19; 1 Jn. 1:7; Ap. 7:14; 12:11; Mt. 26:28; Heb. 12:24).

Jesús, en el momento de afrontar su muerte, piensa en la responsabilidad de Jerusalén: los profetas de otro tiempo fueron asesinados, él mismo iba a ser entregado, sus enviados a su vez serían muertos, toda la sangre inocente derramada desde la de la Abel, recaería sobre aquella generación (Lc. 11:52). La pasión se inserta en este perspectiva dramática: Judas reconoce que ha entregado sangre inocente (Mt. 27:4) y Pilatos se lava las manos, mientras que la multitud asume la responsabilidad (Mt. 27:24-25). El cuerpo ofrecido y la sangre derramada de Jesús en la cruz hacen, pues, de su muerte un sacrificio doblemente significativo: de la Nueva Alianza, que sustituye a la Antigua (Mt. 26:28; Mc. 14:24; Lc. 22:20; cf. 1 Cor. 11:25; Heb. 12:24), y de expiación, según la profecía del Siervo de Yahvé (Is. 53:10). Nueva y eterna Alianza sellada en su sangre. El Antiguo Pacto había sido confirmado por la aspersión de la sangre de las víctimas animales, ofrecidas en sacrificio. De ahí, a la luz de Ex. 24:8, el valor sacrificial de las palabras de la Última Cena: «Esta es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados» (Mt. 26:28).

El Evangelio de Juan afirma en un plano distinto, de comunicación de fe, de identificación mística: «Si no coméis la carne del Hijo del Hombre... si no bebéis su sangre, no tendréis vida eterna» (Jn. 6: 53-54). Solo aquí se habla de «beber la sangre», algo que es escandaloso para los judíos, algo que solo ha podido decir de esta manera un «judío radical» como el autor del Cuarto Evangelio, un judío que invierte toda la sacralidad de su tradición, dándole al mismo tiempo un sentido espiritual y muy carnal. La sangre de la alianza de Jesús no es fuerza biológica de generación (como la de Abraham, y los doce patriarcas, con sus descendientes carnales), pues supera de una vez y para siempre la sacralización de los aspectos nacionales o raciales de la vida. No es tampoco la sangre ritual de los sacrificios animales, pues Jesús trasciende ese nivel vinculado al Templo, sino la sangre de la alianza que él realiza vinculando en su camino a los marginados de Israel y a los malditos (enfermos, pecadores) de la tierra. Esa alianza de Jesús ha culminado en su crucifixión, transformando su muerte en principio de vida. Frente al ritual de muerte de animales (cf. Lv. 1-9), por encima del pacto sellado con sangre de novillos (cf. Ex. 24:8), superando la sangre del cordero pascual, que tiñe las puertas de la casa para protegerla (Ex. 12:1-13), o la sangre de expiación nacional con que se untan altar y Santuario (cf. Lv 16:14-19), ha expresado Jesús con el cáliz el signo de su vida que vincula a los humanos en alianza. No hay sacrificio exterior de animales, no existe sangre muerta, sino la sangre de su vida que es presencia de Dios y compromiso de solidaridad interhumana (Lv 7:22-27; 16-17).

San Pablo tiende a expresar el sentido de la > cruz de Cristo evocando su sangre redentora. Jesús, cubierto con su propia sangre, desempeña ahora ya para todos los hombres el papel que esbozaba en otro tiempo el > propiciatorio en la ceremonia de la expiación (Ro. 3:25). Ahora bien, los hombres pueden comulgar con esta sangre de la Nueva Alianza cuando beben el cáliz eucarístico (1 Cor. 10:16; 11:25, 28).

La entrada del sumo sacerdote con la sangre expiatoria es considerada en la carta a los Hebreos como la figura profética de Cristo que entra en el cielo con su propia sangre para obetener la redención (Heb. 9:1-14, 18, 20).

En el Apocalipsis se hace expresa referencia a la sangre de los mártires, cuya voz se levanta para pedir la divina venganza. Pero la sangre de Cristo conmina a esa voz con otra pronunciada en la cruz y referida a los perseguidores, la cual se extiende también a aquellos que sobre sí y sobre sus hijos

invocaron la sangre del crucificado: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc. 23:24).

Del costado de Cristo traspasado por la lanza, Juan vio brotar agua y sangre (Jn. 19:31-37), doble testimonio del amor de Dios que corrobora el testimonio del Espíritu. El agua es el signo del Espíritu, que hace renacer y que apaga la sed. La sangre se distribuye a los hombre en la celebración eucarística (Jn. 6:53-56). Jesús inicia su ministerio en las aguas del Jordán, pero lo consuma en la Cruz (cf. Jn. 19:30).

De esa sangre preciosa (1 Pd. 1:19), nace un nuevo pueblo compuesto por judíos y gentiles, «comprados por precio» (1 Cor. 6:20) y hermanados por ella (Ef 2:13), propiamente «sangre de reconciliación» (Col. 1:20). Tal fue la novedad, el escándalo y la fuerza del anuncio cristiano primitivo. Los > mártires o testigos de este mensaje no tienen por mayor honor que considerarse personas redimidas, limpias y renovadas por la «sangre del Cordero sin marcha» inmolado en aras de ese nuevo pueblo (Ap. 1:5; 5:9; 7:14». Véase ALIMENTO, CONCILIO DE JERUSALÉN, CRUZ, EUCARISTÍA, EXPIACIÓN, SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA: O. Böcher, “αἷμα, *haîma*, sangre”, en *DENT* I, 109-116; A. Charbel, “Sangre”, en *EB* VI, 467-470; L. Dewar, “The Biblical Use of the Term ‘Blood’”, *JTS* 4 (1953), 204–208; G. Gerleman, “ם ָ, *dâm*, sangre”, en *DTMAT* I, 635-638; B. Kedar-Kopfstein, “ם ָ”, *TDOT* III, 234-250; F. Laubach, “Sangre”, en *DTNT* IV, 143-147; D. J. McCarthy, “Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 92 (1973), 205–210; Id., “The Symbolism of Blood and Sacrifice”, *JBL* 88 (1969), 166–176; X. Pikaza, “Sangre”, en *Diccionario de la Biblia* (EVD 2007); Jean-Paul Roux, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades* (Península, Barcelona 1990); J. Scharbert, “Sangre”, en *DTB*, 964-970; J. Schmid, “Sangre de Cristo”, en *DTB*, 970-971.

A. CABEZÓN MARTÍN

SANGUIJUELA

Heb. 5936 *aluqah*, עֲלֻקָה, de una raíz inusitada que sig. «chupar»; Sept. *bdella*, βδέλλα; Vulg. *sanguisuga*. Mencionada una sola vez en Prov. 30:15, se trata de una especie de grandes dimensiones, común en Israel, la *haemopsis sanguisuga*. Los árabes le dan el nombre de *alakah* porque se adhiere a la carne.

Es bien conocida su avidez insaciable; una sanguijuela de tamaño medio consume unos 16 g. de sangre. En Oriente hay diversas especies de estos animales, que infestan las charcas y las aguas tranquilas. Cuando aún son pequeñas, penetran por la boca de personas y animales; fijándose en la garganta, provocan hemorragias en ocasiones muy peligrosas.

SANIDAD. Véase SANAR

SANSANA

Heb. 5578 *Sansannah*, סַנְסַנָּה = «rama de palmera»; Sept. *Sansanná*, Σανσαννά v. *Sethennak*, Σεθεννάκ; Vulg. *Sensenna*.

Ciudad en el extremo meridional de Judá (Jos. 15:31). En la lista correspondiente de la tribu de Simeón parece ser la llamada Hazar-susim (Jos. 19:5; 1 Cro. 4:31). Se la identific con Khirbet esh-Samsaniyat, a unos 16 km. al nor-noreste de Beerseba.

SANSÓN

Heb. 8123 *Shimshón*, שִׁמְשׁוֹן; unos lo relacionan con *Shemesh*, “el sol”, con lo que significaría «hijo del sol» o «radiante»; otros lo hacen derivar de *shamen*, “ser fuerte”, con lo que vendría a significar «el fuerte»; y otros de *shamam*, “destruir», con lo que sería «el destructor»; ac. *samsanu*; Sept. y NT

Sampsón, Σαμψών; Vulg. *Samson*. Último y más famoso de los jueces de Israel. Personaje complejo, se entiende en el contexto religioso del Israel primitivo, dada su condición de consagrado (*nazir*) que actúa movido por la fuerza de Dios, y cuya infidelidad acaba en una súplica a Yahvé. En Sansón hay una revelación del Dios bíblico: se sirve de este «antimodelo» para llevar adelante su Historia de la Salvación. Por medio de este curioso «consagrado/repetidamente infiel» Dios salva a su pueblo.

La vida de Sansón transcurre entre los siglos XIII-XII a.C., una época cuando las tribus de Israel sufren fuertes tensiones de dominio entre ellas y tienen que hacer frente a dos enemigos: la población cananea no conquistada y los filisteos de la costa. Judá y Dan, separadas de las otras tribus por cuestiones geográficas, especialmente por el hecho de que los jebuseos dominaban la ciudad de > Jebús (Jerusalén), estaban expuestas a los ataques filisteos. Judá, aislada, solo podía responder con contragolpes guerrilleros.

Originario de la tribu de Dan, Sansón fue «juez en Israel durante veinte años» (Jue. 15, 20;16, 31). Esto significa que dirigía al pueblo en el combate y lo gobernaba. Sin embargo, la crítica histórica ha hecho notar que, a diferencia de otros «jueces», Sansón nunca aparece en la función de gobierno ni impartiendo justicia, sino más bien el texto lo presenta como un héroe guerrero que actúa en solitario contra los filisteos. Esta caracterización marca importantes diferencias entre Sansón y otros jueces como > Gedeón o >Débora, que van a la guerra al frente de un ejército.

Su nacimiento es descrito en medio de fenómenos extraordinarios. La madre es estéril, un ángel de Yahvé se le aparece, le anuncia el nacimiento del niño y su consagración como > *nazir* del Señor. Sansón es elegido por Dios «desde el seno materno» y es consagrado para salvar a su pueblo de los filisteos (Jue. 13:4-5). A diferencia de otros personajes bíblicos (Moisés, Samuel, Amós, Isaías, Ezequiel), en los que su > vocación tiene lugar cuando son adultos y libres de responder, Sansón es consagrado desde su concepción en el seno materno. Esto le distingue de todos los demás jueces, a la vez que establece cierto paralelismo con otras figuras religiosas de Israel (Jacob, Gn. 25:21-26; Samuel, 1 Sam. 1:1-28; Juan el Bautista, Lc. 1:5-25; Jesucristo, Lc. 1:26-37). Su nacimiento excepcional preanuncia su destino excepcional y el origen de su fuerza. La fuerza es una manifestación del Espíritu de Yahvé en él; no nace de él, sino que Sansón actúa movido por el «espíritu de Yahvé que lo invade» (Jue. 13:25; 14:6, 19; 15:14). Es propiamente un personaje carismático elegido por Dios, que se consagra a él por medio de un voto: se abstiene de beber vino u otra bebida embriagadora, no se corta el pelo y evita las impurezas, entre ellas entrar en contacto con cadáveres.

La narración nos informa de que «el Espíritu del Señor» estaba con él desde su juventud; pero de una forma bastante extraña este espíritu lo impulsa, a pesar de la oposición de sus padres, a escoger una mujer de entre los filisteos, «que por aquella época dominaban en Israel» (Jue. 14:1-4). En una visita a > Timna, la población de la mujer que le gusta, Sansón da la primera evidencia de su fuerza sobrehumana, matando un león sin otras armas que sus manos. Volviendo de nuevo, ve que un enjambre de abejas se había instalado en el esqueleto del león. Come de la miel y, con motivo del incidente, propone la famosa adivinanza a los treinta invitados palestinos a las fiestas de boda: «Del que come salió alimento y del fuerte la dulzura». Ante su incapacidad para encontrar la respuesta en el plazo de los siete días de la fiesta, los invitados inducen a la mujer de Sansón a que le persuada de que se la revele a ella, y que tan pronto como la haya conseguido se la comunique a ellos. Sansón, sin embargo, en orden a proveer los treinta vestidos prometidos en la apuesta, baja a > Ascalón en «el Espíritu del Señor» y mata treinta filisteos, cuyos vestidos da a los invitados que han adivinado el

acertijo. Encolerizado, vuelve a casa de su padre, y su prometida escoge uno de sus compañeros de boda como marido.

Vuelve más tarde a reclamarla y es informado por su padre de que ha sido dada a uno de los compañeros de la boda, pero que en su lugar puede tomar a su hermana más joven, que es más hermosa. Sansón declina la oferta y, apresando trescientas zorras, las empareja cola con cola, y atando antorchas entre las colas, las suelta para incendiar las mieses de los filisteos, que son así destruidas junto con sus viñedos y olivares. Los filisteos se vengan quemando a su mujer y al padre de esta, y entonces Sansón hace una «gran carnicería con ellos» y luego se retira a morar en la caverna de > Etam, en la tribu de Judá. Tres mil filisteos lo persiguen y establecen sus campamentos en Leji. La gente de Judá, alarmada, culpa a Sansón de la invasión y lo entrega atado al enemigo. Pero entonces «el Espíritu del Señor vino sobre él»; quemó sus ataduras y mató mil filisteos con la quijada de un asno. Muerto de sed después de esta hazaña, revive por una fuente de agua que el Señor hace fluir de la colina. Más tarde, mientras Sansón está con una prostituta en > Gaza, los filisteos se concentran junto a la puerta de la ciudad para apresarlo por la mañana, pero él, levantándose a medianoche, arranca las puertas de sus quicios y la lleva a la cima de una montaña en dirección a > Hebrón. Posteriormente se enamora de una mujer llamada > Dalila, del valle de Sorec, la cual es sobornada por los filisteos para que lo entregue en sus manos. Después de engañarla tres veces acerca de la fuente de su fuerza, finalmente le desvela su secreto: «la navaja no ha pasado por mi cabeza porque soy *nazir* desde el vientre de mi madre. Si me rasuraran, mi fuerza se retiraría de mí, me debilitaría y sería como un hombre cualquiera» (Jue. 16:17). Es su perdición. Dalila le rapa los cabellos y cae indefenso en manos de los filisteos, que le sacan los ojos y lo encierran en prisión. Los filisteos consideran su captura un triunfo de su dios > Dagón. «Los jefes de los filisteos decían: nuestro dios nos ha entregado a Sansón nuestro enemigo» (Jue. 16:23).

El distintivo propio de Sansón es su fuerza sobrehumana, desde la muerte del león con sus propias manos a la muerte de mil filisteos con la quijada de un asno (Jue 15:15). Su fuerza es brutal, desmedida, provocativa, sanguinaria. Retadora y vanidosamente ha alardeado de su libertad y su fuerza ante los enemigos de Israel manteniendo oculta su verdad más profunda, que la fuerza no es suya, sino de Dios. A causa de su pecado, la fuerza bruta le lleva a ser utilizado como un animal. La esclavitud en la prisión, con los ojos vaciados, moviendo el molino, lo humilla aún más por ser este un trabajo propio de animales o esclavos, nunca de hombres libres. El hombre temido pasa a ser objeto de burla. Más tarde, después de que sus cabellos han crecido de nuevo, lo sacan fuera con ocasión de la fiesta del dios Dagón, y así exhibirlo para diversión de la gente. Los espectadores, entre los cuales se encuentran los príncipes de los filisteos, en número mayor de tres mil, se congregan en un gran edificio que principalmente es sostenido por dos pilares. Estos son alcanzados por el héroe, cuya fuerza ha retornado; los derriba, haciendo que el edificio se derrumbe. Y allí muere aplastado junto con sus enemigos.

El relato de Sansón pertenece a un contexto literario natural. El cap. segundo del libro de los Jueces (2:11-19) ofrece unas claves teológicas deuteronomistas interpretativas de las narraciones subsiguientes. Los israelitas conocen repetidamente la opresión de sus enemigos (cananeos, fereceos, filisteos) porque abandonan a Yahvé por los dioses cananeos; Yahvé, conmovido por sus gemidos, les envía jueces para liberarlos; pero, una vez muerto el juez, recaen y hacen cosas peores. Más allá de una finalidad histórica, estos relatos populares contienen una clara intención religiosa. La estructura del libro descubre una serie de fórmulas estereotipadas que se repiten antes de cada uno de

los jueces mayores: «Los hijos de Israel hicieron lo que es malo a los ojos de Yahvé» (Jue. 2:11; 3:7.12; 4:1; 6:1; 10:6; 13:1). «Abandonaron a Yahvé y sirvieron a los baales y a las astartés» (Jue. 2:11, 13; 3:7; 10:6); «él entregó (o vendió) en manos de (tal enemigo)» (Jue. 2:14; 3:8; 4:2; 6:1; 10:7); «los hijos de Israel clamaron a Yahvé» (Jue. 3:9, 15; 4:3; 6:6; 10:10); «Yahvé les suscitó jueces» o un «libertador» (Jue. 2:26; 3:9, 15); «el enemigo fue humillado bajo la mano de los hijos de Israel» (Jue. 3:30; 4:23; 8:28) o «el país estuvo en reposo ciertos años» (Jue. 3:11, 30; 5:31; 8:28). El pecado acarrea el castigo mediante la opresión extranjera, pero Yahvé responde al arrepentimiento con el envío de un libertador. Esta «enseñanza marco» confiere cierta unidad a una serie de relatos, por lo demás muy diferentes en el estilo y por la mentalidad. La historia de Sansón es la historia del pueblo. Su pecado le acarrea su propia ruina, pero Dios se va a servir de la debilidad de su consagrado para manifestar su perdón, su paciencia y su gracia. Sansón derrotado invoca desde su total pobreza al Dios de sus padres: «Señor, acuérdate de mí» (Jue. 16:28). El verbo *zakar*, «recordar, acordarse de», tiene un significado teológico que se refiere, bien a la relación entre Yahvé e Israel, bien entre Yahvé y cada israelita en particular. La expresión «Dios se acuerda» designa la intervención de Dios que acude a ayudar al hombre. El recuerdo de Dios lleva consigo la intervención salvadora en favor del orante. En la oración Sansón recobra su fuerza porque ha vuelto a su verdadero origen, Dios, y ha recuperado su verdad. A Sansón le crece el pelo (Jue. 16:21-22) y con él la conciencia que nunca debió perder. En el último momento volvió al favor de Dios, que dio respuesta a su oración. No obstante, su oración delata más un deseo de venganza por haber perdido sus ojos que por vindicar el nombre de Yahvé frente a Dagón (Jue. 16:28). Véase FILISTEOS, JUECES, NAZAREO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1991); W. Eichrodt, *Teología del AT*, I (Cristiandad 1975); J.R. Flecha, *Buscadores de Dios*, vol. I (BAC 1992); M. Grau, “Sansón”, en *EB* VI, 472; G. del Olmo Lete, “Sanson”, en *GER* 20, 809.

D. MUNIESA

SANTIAGO

Gr. 2385 *Iákobos*, ’Ἰάκωβος, del heb. > Jacob, nombre favorito entre los judíos de la diáspora; lat. *Iacobus*; la forma castellana Santiago es una contracción de *Sancti Iacobi*, *Sant Yacob*. Nombre de al menos cinco personajes del NT, que ha dado lugar a confusiones sobre la identidad de algunos de ellos.

1. Santiago el Mayor.
2. Santiago el Menor.
3. Santiago el hermano del Señor.
4. Santiago padre del apóstol Judas (Mc. 16:1; Lc. 24:10).
5. Autor de la Epístola de Santiago.

I. SANTIAGO EL MAYOR. Jacobo hijo de Zebedeo, *Iákobos ho tu Zebedaíu*, ’Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου (Mt. 4:21; 10:2; Mc. 1:19; 3:17) y hermano del apóstol Juan (Mt. 17:1; Mc. 3:17; 5:37; Hch. 12:2). Fue uno de los primeros discípulos (Mt. 4:21; Mc. 1:19, 29; cf. Jn. 1:40, 41), y pertenecía al grupo de los íntimos de Jesús (Mt. 17:1; Mc. 5:37; 9:2; 13:3; 14:33; Lc. 8:51; 9:28). Natural de Betsaida, se dedicaba a la pesca en el lago de Galilea como socio de los hermanos Simón Pedro y Andrés (Lc. 5:10). El derecho a la pesca libre en el lago de Galilea estaba formalmente reservado a cada israelita. Zebedeo tenía trabajadores asalariados (*misthotoí*), por lo que parece que debía existir una diferencia social entre sus hijos y los de Jonás (Mc. 1:20). Juan, por ejemplo, era

conocido del sumo sacerdote (Jn. 18:16), y posiblemente su familia, o él mismo, poseía una casa en Jerusalén (Jn. 19:27). Un día que Santiago y Juan estaban remendando las redes con su padre, Jesús los vio y los llamó. Dejaron a su padre en la barca con los jornaleros y le siguieron (Mt. 4:21; Mc. 1:19). Este llamado aparece en el Evangelio de Lucas dentro del contexto de la pesca milagrosa (Lc. 5:1-11).

La comparación de Mt. 27:56 con Mc. 15:40; 16:1 y Jn. 19:25 permite suponer que la madre de Santiago se llamaba Salomé y que era hermana de la madre de Jesús. En tal caso, Jacobo hubiera sido pariente cercano del Señor, y, como él, descendiente de David. El nombre de Jacobo/Santiago solo aparece en los Evangelios Sinópticos y en Hechos, pero en el Evangelio de Juan se alude a él en dos ocasiones (Jn. 1:40, 41; 21:2). Jacobo es siempre mencionado junto con Juan, y, por lo general, su nombre precede al de Juan (Mt. 4:21; 10:2; 17:1; Mc. 1:19, 29; 3:17; 5:37; 9:2; 10:35, 41; 13:3; 14:33; Lc. 5:10; 6:14; 9:54), en tanto que Juan es designado como hermano de Jacobo (Mt. 4:21; 10:2; 17:1; Mc. 1:19; 3:17; 5:37). Se cree por todo esto que Jacobo era el hermano mayor. En Lc. 8:51; 9:28, Juan es nombrado antes que Jacobo. Esta inversión (que también aparece en Hch. 1:13, pero no en Hch. 12:2) puede provenir de que Juan tuviera un papel más activo dentro del grupo apostólico. Jesús dio a ambos hermanos el sobrenombre de *Boanerges*, «Hijos del Trueno» (Mc. 3:17). Jacobo, al igual que Juan, se mereció una reprensión del Señor, al haber ambos manifestado una intensa cólera contra el pueblo samaritano que no quiso recibir a Jesús (Lc. 9:55). Otro detalle revelador del carácter de los «Hijos del Trueno» es su pretensión de ocupar los primeros puestos en el Reino de Dios (Mc. 10:35-45). Jesús les abordó para preguntarles si serían capaces de merecerlo bebiendo el mismo cáliz y recibiendo el mismo bautismo (la pasión) que él. Una escueta palabra fue suficiente: *Dynámetha* («podemos»). Las pretensiones de los dos hermanos provocaron las suspicacias de sus condiscípulos y las consiguientes protestas (v. 41). Después de la crucifixión, Jacobo fue a Galilea, con los apóstoles (Jn. 21:2), y después a Jerusalén (Hch. 1:13).

Santiago fue condenado a muerte por orden de > Herodes Agripa I, probablemente en el año 44 d.C., con el propósito de complacer a los judíos y demostrar su aprecio por la tradición de los padres. La noticia forma parte de los detalles de la persecución contra los miembros de la Iglesia. El carácter apasionado de Santiago y su liderazgo entre las comunidades judeocristianas probablemente condujo a Agripa a escogerlo como la primera víctima (Hch. 12:1-2). Se convirtió así en el primero de los apóstoles en sellar su testimonio con sangre. Según la tradición recibida por Clemente de Alejandría (*Hypotiposeis*, 7), conservada por Eusebio, el acusador que condujo al apóstol al juicio, conmovido por su confesión, se convirtió entonces al cristianismo, siendo ambos decapitados (*Hist. ecl*. II. 9, 2, 3). La tradición fue también conocida y comentada por Focio en el códice 238 de su *Biblioteca*. Ambos citan a Flavio Josefo y coinciden en presentar la muerte de Herodes Agripa como castigo divino por ser el responsable de la muerte de Santiago.

Según esta tradición, el apóstol se vio envuelto en un grave tumulto promovido por el pontífice de aquel año. Un escriba, de nombre Josías, echó una soga al cuello del apóstol y lo arrastró hasta el pretorio. Por el camino, Santiago curó a un paralítico, milagro que sirvió para que el escriba se convirtiera. Fue tan sincera su conversión, que pidió a Santiago el bautismo y con él sufrió voluntariamente el martirio por decapitación. La vida y martirio de Santiago se narra en las obras del Pseudo Abdías de Babilonia.

II. SANTIAGO EL MENOR. Jacobo hijo de Alfeo, *Iákobos ho tu Alphaíu*, ’Ι�κωβος � το� ’Αλφα�ου; uno de los doce apóstoles (Mt. 10:3; Mc. 3:18; Lc. 6:15; Hch. 1:13). No sabemos nada de

él que sea absolutamente cierto; pero por lo general se admite que es el Jacobo mencionado en Mt. 27:56; Mc. 15:40; 16:1; Lc. 24:10. Recibe el sobrenombre de el *mikrós* o «menor» (Mc. 15:40), prob. en el sentido de «el más joven», o «más corto de estatura»; su madre, llamada María, era una de las mujeres que acompañaban al Señor; tenía un hermano llamado José (Mt. 27:56). Leví, llamado también Mateo, era otro hijo de Alfeo (Mc. 2:14). Es posible que fuera hermano de Santiago, pero parece más probable que se trate de otro Alfeo.

La elipsis de los pasajes de Lc. 6:16; Hch. 1:13 puede interpretarse de manera que el apóstol Judas, no el Iscariote, sea el hermano de Santiago. Por otra parte, es posible identificar a María, mujer de Cleofás (Jn. 19:25), como hermana de la madre del Señor. En tal caso, Santiago, hijo de Alfeo, sería primo hermano de Jesús. Pero solo son conjeturas.

III. SANTIAGO EL HERMANO DEL SEÑOR. Jacobo, el hermano del Señor, *Iákobos ho adelphós tu Kyríu*, Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου (Mt. 13:55; Mc. 6:3; Gal. 1:19), fue uno de los dirigentes de la primera comunidad cristiana en Jerusalén (Hch. 12:17; 15:13; 21:18; Gal. 1:19; 2:7,12). Los Evangelios lo mencionan solo en dos ocasiones (Mt. 13:55; Mc. 6:3). Quizá se halla comprendido entre los «hermanos del Señor» que no creían en él durante su vida (Jn. 7:5), pero que vinieron a ser discípulos tras su resurrección (Hch. 1:14). La cuestión del parentesco que unía al Señor con estos «hermanos» ha sido siempre causa de controversias. Ciertos exegetas quieren ver en ellos a los hijos de Alfeo, y los declaran primos de Jesús. Otros piensan que se trata de los hijos de un primer matrimonio de José. Pero siempre se les halla acompañando a María, participando de la vida de ella, de sus viajes, y comportándose hacia ella como sus hijos (Mt. 12:46, 47; Lc. 8:19; Jn. 2:12); no puede rechazarse en manera alguna que fueran verdaderamente los hermanos del Señor, hijos de María, tenidos con José después del nacimiento del Señor (cf. Mt. 1:24, 25: «Y... José... recibió a su mujer. Pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito...»). Jacobo figura a la cabeza de la lista (Mt. 13:55; Mc. 6:3), probablemente porque era el mayor de los otros hijos de María. Es indudable que participó en la incredulidad de ellos (Jn. 7:5) y en las aprensiones que mostraron hacia el comportamiento del Señor (Mc. 3:21, 31). El Evangelio no dice ni cuándo ni cómo Jacobo vino a ser un servidor de Cristo (Hch. 1:13, 14; Stg. 1:1). Es posible que su conversión se produjera, como en el caso de Pablo, gracias a una aparición especial del Resucitado (1 Co. 15:7).

Desde muy temprano, aparece al frente de la Iglesia de Jerusalén Santiago «el hermano del Señor» (Hch. 12:17; 15:13; 21:18; Gal. 1:19; 2:7, 12). Pablo, al ir por primera vez a Jerusalén tras su conversión, considera necesario visitar a Jacobo (en el año 44 d.C.) como el más destacado entre los hermanos. En la visita de Hch. 21:18 (58 d.C.) ve en él, por lo que parece, a uno de los jefes de la Iglesia (cf. Gal. 2:12). Los hermanos que acudían a Jerusalén se daban a conocer primero a Jacobo para exponerle el motivo de su visita (Hch. 12:17; 21:18; Gal. 1:19; 2:7-9). El historiador Eusebio, con una visión muy episcopal de las iglesias, trata de reconstruir la sucesión de los obispos de Jerusalén. Considera a Santiago, «el hermano del Señor», el primer obispo, «a quien fue impuesto el trono episcopal en Jerusalén por los apóstoles» (*Hist. ecl*. II. 23. 1).

Según Lucas, Santiago fue el máximo dirigente del «concilio de Jerusalén» (Hch. 15), aún cuando Pedro estuvo también presente. Pablo fue instruido por Santiago en su última visita a Jerusalén para purificarse con unos jóvenes que tenían votos, y entró al Templo para ofrecer los sacrificios correspondientes a cuenta de él (Hch. 21:24-26).

Santiago es presentado siempre como un devoto judío, celoso por el cumplimiento de todas las

ordenanzas. Pablo cuenta cómo no tuvo problemas con Pedro en Antioquía hasta que llegaron algunos de parte de Santiago (Gal. 2:11-12) y convencieron a Pedro y Bernabé de no comer con los creyentes gentiles para mantener su pureza. Esto no es un rechazo de la misión a los gentiles, como se puede apreciar por lo que Pablo informa sobre la decisión de Jerusalén (Gal. 2:6-10), sino que, como Santiago informa a Pablo en Hch. 21:20, «muchos millares de judíos han creído y *todos son celosos de la ley*». Este celo excluye que coman con los gentiles. El progreso de la relación personal entre Pablo y Santiago ilustra la posición de la Iglesia de Jerusalén. En su primera reunión, Pablo lo tuvo como un colaborador de Pedro (cf. Gal. 1:18-19). En su segundo encuentro, hubo una decisión unánime de Santiago, Cefas y Juan de reconocer el ministerio de Pablo entre los gentiles (Gal. 2:1-10). El problema surgió cuando quienes iban de parte de Santiago dividieron las mesas en Antioquía y causaron fricciones entre los colaboradores Pablo y Bernabé (Gal 2:11-14). En la última visita de Pablo a Jerusalén, Santiago le presentó las acusaciones que circulaban en su contra respecto a su alejamiento de las ordenanzas de la Ley (Hch. 21:15-26). Cuando Pablo es apresado, no se oye que Santiago y los creyentes de Jerusalén hayan hecho nada en su defensa, a pesar de que siguió las recomendaciones que este le había propuesto. Ello evidencia la profundidad de la división entre Pablo y los cristianos de Jerusalén, que no se pudo reparar a pesar de la buena voluntad de los involucrados.

Hegesipo informa de que Santiago vestía de lino y estaba autorizado para entrar en el Templo (Eusebio, *Hist. ecl*. II 23.5-6). Tenía, pues, el derecho de un sacerdote. Más difícil de creer es lo que dice Epifanio, obispo de Salamis, Chipre, en el siglo V, de que Santiago usaba la mitra del sumo sacerdote (*Haer*. 29.3-4) y podía entrar una vez al año en el Santísimo (*Haer*. 76-7). Las informaciones que dan Hegesipo y Epifanio pueden ser legendarias, pero testifican de la línea con que se recordaba a la Iglesia de Jerusalén. Hegesipo, quer recoge datos apócrifos, dice que los escribas y fariseos pusieron a Santiago sobre el pináculo del templo y le pidieron a gritos que convenciera al pueblo de que estaba equivocado acerca de Jesús. Santiago respondió que Cristo estaba ya sentado a la derecha del Padre y que vendría al fin del mundo sobre las nubes del cielo a juzgar a todos los hombres para dar a cada uno el pago de sus obras. Entonces tomaron a Santiago y lo precipitaron desde arriba. No contentos con eso, viendo que todavía vivía, se animaban unos a otros para lapidar el caído. Empezaron, pues, a lanzar piedras contra Santiago, que oraba a Dios por ellos como Jesús en la cruz cuando excusaba a sus verdugos diciendo: “No saben lo que hacen” (Lc. 23:34). Un piadoso sacerdote, de la estirpe de los recabitas intercedió por Santiago pidiendo que cesaran de su actitud, ya que el justo al que apedreaban estaba orando por ellos. Fue entonces cuando uno de ellos, que era batanero, tomando un palo de los que usan en su profesión, golpeó con él en la cabeza al santo apóstol hasta la muerte (Eusebio, *Hist. Ecl.* II 23, 1-3). Lucas no dice nada de la muerte de Santiago, el hermano del Señor; es Josefo quien la narra con amplitud, pero sin suficiente claridad. Con ocasión de la muerte de > Festo y en espera de la designación de su sucesor, en el año 62 d.C., el sumo sacerdote Anano aprovechó la ocasión para deshacerse de Santiago. Le acusaron de transgredir la Ley y lo entregaron para que fuera apedreado (*Ant*. 20, 9, 1). Dado el contexto de la apropiación de los diezmos por el sumo sacerdote Ismael (59 d.C.) y el cese de sacrificios por el emperador y el pueblo romano (*perí Kaísaros kaí tu demu ton rhomaíon*) (66 d.C.), Pixley cree que Anano hizo matar a Santiago porque este estaba implicado en la guerra civil y tenía amplio respaldo de parte de los rebeldes. «La identidad judía de la iglesia de Jerusalén tuvo un fuerte componente de protesta social. Esto se deja ver con mucho vigor en la Epístola de Santiago, a pesar de ser un texto

sapiencial, una colección de exhortaciones [contra los ricos, Stg. 5:1-4; 2:6]» (J. Pixley).

IV. SANTIAGO, PADRE DEL APÓSTOL JUDAS. No el Iscariote (Lc. 6:16; Hch. 1:13). No se sabe nada acerca de él.

V. AUTOR DE LA EPÍSTOLA DE SANTIAGO. Se identifica sencillamente como «siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (1:1). Muchos comentaristas creen que era Santiago, el hermano del Señor, pero se discute si es un pseudónimo. Sin duda, el autor de esta epístola sería alguien que se consideró discípulo de Santiago y quiso preservar su enseñanza.

BIBLIOGRAFÍA: G. del Cerro, *Vida de los apóstoles de Jesús según la literatura apócrifa* (Raíces, Madrid 2012); J. González-Echegaray, "Santiago el Mayor", en *EB* VI, 473-476; H-J. Klauck, *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles* (ST 2008); J.L. de León Azcárate, *Santiago, el hermano del Señor* (EVD 1998); G. Môrujao, "Santiago el Menor", en *GER* 20, 847-849, J. Pixley, "Santiago y la iglesia de Jerusalén", en *RIBLA* 22 (1995:3) 121-138.

A. ROPERO

SANTIAGO, Epístola de

Esta carta pertenece a las llamadas universales (*katholikaí*, καθολικαί). La componen seis capítulos, de los cuales el primero funciona como un epítome o síntesis de todo el conjunto, donde se anuncia con aforismos los temas que se desarrollarán en los capítulos 2 al 6.

1. Introducción.
2. Contexto socio-retórico.
3. Estructura.
4. Temas clave
5. Teología.

I. INTRODUCCIÓN. Santiago es una carta circular de carácter parenético dirigida a emigrantes judeo-cristianos que viven fuera de Palestina. Es uno de los documentos más radicales del NT respecto a los creyentes que no demuestran su fe a través de la solidaridad con los pobres. Su propósito es exhortar a una práctica coherente entre el creer-oír-hablar y el hacer (1:22-27; 2:4-17; 3:13), donde se muestra una fe genuina llena de buenas obras (2:14-26). Asimismo, el autor fortalece la esperanza (1:2-4, 12) en un contexto de sufrimiento y persecución. Santiago ha sido una carta menospreciada por su poco aporte a la cristología. Esto se debe a que se lee con las lentes del apóstol Pablo, y a las palabras del reformador Martín Lutero, que la calificó como «epístola de paja». Sin embargo, los comentarios más recientes coinciden en que Santiago es una joya literaria, histórica y pastoral, ya que, además de su maestría en el manejo del lenguaje, es una muestra de la diversidad de pensamiento del las comunidades del primer siglo. Además, desafía a vivir una auténtica fe cristiana en un contexto hostil y tentador. «Las doce tribus de la dispersión» es el nombre simbólico dado a los destinatarios. Representa no solo la etnia judía, sino también el *status* de forasteros en una sociedad hostil, donde los derechos civiles son frágiles. El autor de la carta es presentado como Santiago, figura que alude al jefe de la Iglesia de Jerusalén. No hay acuerdo en cuanto al autor, fecha, ni lugar de composición. Se discute si el autor es Santiago, el hermano del Señor, u otra persona de trasfondo judío helenizado que a finales del primer siglo firma con el pseudónimo Santiago. Los argumentos para ambas posiciones son convincentes. Lo que está claro es que la figura representada en el nombre «Santiago» alude al jefe de la Iglesia de Jerusalén. El griego utilizado en la carta es bastante pulido, además el autor emplea innumerables palabras que aparecen solo una vez en el NT. El género literario es sapiencial-profético, y el discurso es rico tanto en

figuras literarias, como en el uso de preguntas retóricas, diatribas y estructuras concéntricas. Un estudio profundo deja ver que la carta no presenta dichos inconexos, como se ha dicho en el pasado. La clave radica en ver el primer capítulo como un resumen de todo el escrito. Fue aceptada de forma definitiva al cierre del canon, después de no poca discusión previa al siglo IV, debido posiblemente a su trasfondo eminentemente judío.

II. CONTEXTO SOCIO-RETÓRICO. Los destinatarios son en su mayoría pobres, sin embargo también hay miembros menos pobres que tienen la capacidad de ayudar a los hermanos necesitados de la congregación (2:15-16); probablemente, también hay alguna que otra persona de posición acomodada, como los comerciantes (4:13-17). Los terratenientes mencionados en 5:1-6 no parecen pertenecer a la comunidad.

A través del discurso exhortativo, por la reiterada alusión a pobres, ricos y al sufrimiento, se percibe una comunidad que está pasando por dificultades económicas y de persecución (Stg 1:2-4, 9-10:27; 2:5-7, 15-16; 5:1-6, 7-8). Hay problemas en relación con una sociedad hostil, pero también en el interior de la comunidad. Al ser emigrantes judeo-cristianos, son discriminados por los de afuera, tanto por su fe como por su etnia. En el interior de la comunidad se perciben asimismo varios problemas: discriminación entre los miembros (2:2-4), mal uso de la lengua (1.26; 3:2-12), falta de solidaridad con los necesitados (2:15-16) y rivalidades (3:1, 1:4). Por otro lado, la sociedad greco-romana en la cual viven como extranjeros es a la vez seductora con el comercio a gran escala (4:13). La tentación del acomodo a los valores de la sociedad está presente (4:4). El autor ve con malos ojos la práctica del patronazgo romano en la asamblea, cuando los hermanos hacen pleitesía al rico lujosamente vestido, y discriminan al indigente (2:2-4). Frente a estas realidades, Santiago desafía reiteradamente a sus destinatarios a vivir de manera coherente e íntegra (1:22-25, 26-27; 2:1-6, 12, 14-26; 3:9-12, 13), a no dejarse aplastar por los sufrimientos (1:2-4, 5:7-8) y a mostrar una fe genuina no separada de las buenas obras (1:26-27; 2:1-26).

III. ESTRUCTURA. Debido al género parenético-sapiencial, no es fácil deducir la estructura. Los comentarios divergen en sus propuestas. La del biblista argentino René Krüger permite ver los detalles y la intencionalidad de la carta:

A 1:2-8 Perseverancia (paciencia). Solicitud de sabiduría

B 1:9-11 Exaltación del hermano humilde-humillación del rico

C 1:12 Probado en la tentación

D 1:13-15 Origen de la tentación

E 1:16-18 El don de lo alto

F 1:19-25 Hacedores de la Palabra

G 1:26 Refrenar la lengua

H 1:27 Culto puro y e inmaculado

X 2:1-13 Contra la acepción de personas

H' 2:14-26 Fe y obras de amor

G' 3:1-12 El poder de la lengua

F' 3:13-16 Buena conducta

E’ 3:17-18 La sabiduría de lo alto

D’ 4:1-3 Origen del mal

C’ 4:4-12 entre el mundo (pecados) y Dios (prueba)

B’ 4:13-5,6 Humillación de los ricos

A’ 5:7-20 Paciencia. Ruego por salud. Responsabilidad por el extraviado

IV. TEMAS CLAVE.

1. *La fe y las obras*. Santiago se conoce sobre todo por los trece versículos que hablan de la justificación por obras y no solo por la fe (2:14-26). Como se ha leído teniendo *in mente* la justificación por la fe en Pablo, y no la totalidad de la carta en sí, no se ha reparado en la contribución específica de Santiago a la luz de su contexto y destinatarios. El capítulo dos es dedicado al tema de la coherencia como seguidores de Jesucristo. Las personas que dicen tener fe en Jesucristo no discriminan a los pobres (2:1-6a), y son solidarios con los necesitados (2:14-17). De lo contrario, su fe no es genuina, está muerta porque no se verifica a través de las buenas obras de solidaridad. De nada aprovecha decir que se tiene fe, si no se manifiesta en hechos concretos. Esa fe es estéril y no salva (2:14, 17, 26). El autor de Santiago utiliza el mismo vocabulario de Pablo, pero el contenido difiere profundamente. Pablo se refiere a las obras de la ley cultual, los ritos y la circuncisión. Santiago se refiere a las buenas obras de solidaridad, que muestran el tipo de fe que tiene la persona seguidora de Jesús. En este sentido, ambos autores coinciden, ya que Pablo siempre habló de una fe fructífera (Gal. 5:6, 15:22-23). El tema fundamental en Santiago no es el de la fe y las obras, sino el de la verdadera y la falsa fe. La fe falsa es aquella que, aunque dice creer en Jesucristo, no se verifica en la práctica (2:1); esta fe no salva (2:14). La ley en Santiago no alude a los ritos cultuales, sino a las enseñanzas que llevan al amor al prójimo (2:8). Santiago la llama «ley regia» porque es del Reino de Dios, y también «la ley de la libertad» (2:12). Como apoyo de las Escrituras retoma las figuras de Abraham y de la prostituta Rahab, ya que ambos confiaron en Dios y eran conocidos por sus obras de hospitalidad. El tema de la verdadera fe o espiritualidad es anunciado en el versículo 1:27, donde se afirma que la verdadera religión pura y sin mancha es ayudar a la viuda y a los huérfanos y no dejarse contaminar por los valores de la sociedad que son contrarios al mensaje de Jesucristo.

2. *La integridad*. El tema es recurrente en la carta y encierra la preocupación central del autor. Va unido a la fe verdadera que se muestra en la práctica. El autor reprocha la conducta de las personas indecisas y de dos caras (*dípsykhoi*, 1:8; 4:8), que quieren ser amigas del mundo y de Dios al mismo tiempo (4:4); que bendicen a las personas y maldicen a Dios (3:9). Los creyentes deben buscar la perfección en el sentido de madurez e integridad (1:4). La insistencia en la exhortación a ser coherentes aparece de manera salteada en el discurso: se debe escuchar la Palabra y ponerla en práctica (1:22), conocer la ley de la libertad y perseverar en ella (1:25), ser seguidor de Jesús y no discriminar (2:1), hacer lo que se dice (2:12), desear el bien y a la vez compartir con los necesitados (2:15-16). No se puede bendecir a Dios y maldecir a los seres humanos (3:9-10), sino que se debe ser coherente como una higuera que siempre produce higos, o como una fuente de agua que no produce agua amarga y dulce a la vez (3:11-12); la persona sabia debe mostrar su sabiduría con hechos (3:13); se debe escoger entre ser amigos de Dios o seguir los valores del mundo, pero no tener amistad con ambos (4:4); si se sufre, hay que orar, si se está triste hay que cantar alabanzas

(5:13). El tema de la fe y las obras forma parte central de la integridad y la coherencia, ya que no se puede tener fe sin mostrarla a través de las buenas acciones (1:27; 2) y del buen uso de la lengua (1:26; 3:2-12).

3. *El control de la lengua*. Es un motivo recurrente de la literatura sapiencial hebrea y universal; sin embargo, Santiago recalca su importancia, ya que le dedica 12 versículos (1:26; 3:2-12). Es probable que las comunidades a quienes va dirigida la carta tuvieran algún problema grave de chismes y murmuraciones. Anuncia el tema en 1:26 de manera radical en el sentido de invalidar toda religiosidad si no hay control de la lengua. Con bellas imágenes describe el gran poder del pequeño miembro del habla, parecido tanto a los frenos del caballo como al timón de un barco (3:3-4). Sin embargo, el autor ve en ella un poder que puede ser destructivo y difícil de manejar, como el incendio de un bosque (3:5). Puede contaminar todo el cuerpo y acabar con la creación si es inflamada por el mal (3:6). El autor es pesimista en cuanto al verdadero control de las palabras, ya que las bestias han podido ser domadas, pero no la lengua. Se la percibe como un mal, un veneno mortal que no puede ser controlado (3:8). Por esa razón, coloca el control de la lengua como el termómetro que indica la verdadera espiritualidad. Esto y la solidaridad con los huérfanos y las viudas son los parámetros que utiliza el autor para desautorizar toda religiosidad que no los manifieste de manera visible (1:26, 27).

4. *La sabiduría*. El género de la parénesis sapiencial se observa en los aforismos de distinto tipo, como en los de bienaventuranzas (1:12, 25, 5:11), los que comienzan por «cualquiera que» (2:10, 4:4), los proverbios que empiezan con el condicional «si alguno…» (1:5, 26), los antitéticos (1:9-10), las amonestaciones sapienciales (1:9b-20; 5:9ª, 12); también la carta es rica en comparaciones (1:6, 23; 2:26, 3:3-4a; 3:5-6b; 3:7-8a, 4:14b). Muchos de los dichos provienen de la sabiduría hebrea y helenística, y una buena parte aparece en Mateo en boca de Jesús. Quien escribe no es solo el jefe de la Iglesia de Jerusalén, sino un sabio discípulo del Maestro Jesús de Nazaret. El tema de la sabiduría como tal aparece anunciado en 1:5 y desarrollado en 3:13-18. El verdadero sabio es quien lo demuestra a través de su conducta y sus obras (3:13). El autor distingue entre la sabiduría de lo alto, que es la sabiduría de Dios y que se muestra en los frutos buenos, como la paz y la misericordia, y la sabiduría terrenal, que se evidencia a través de los celos, la envidia y la rivalidad (13:14-18). Para poder soportar las pruebas y las tentaciones, el autor recomienda pedir la sabiduría de lo alto (1:5).

5. *Los pobres y los ricos*. La condición social aparece con frecuencia en la carta. Son los pobres y oprimidos quienes sufren por falta de condiciones básicas. En 1:27 se trata de los huérfanos y las viudas, representantes de los más pobres; en 2:2-3 del indigente que visita la comunidad cristiana y es discriminado por ella; en 2:15-16 aparecen hermanos de la congregación que no tienen alimento ni abrigo, y con quienes los demás no se solidarizan; en 5:4-6 se habla los campesinos que no reciben el salario de parte de los latifundistas; y en 1:2-4 se percibe el sufrimiento de los hermanos de la congregación. El autor exhorta a la solidaridad con los necesitados, y a perseverar en medio de las pruebas, a no dejarse aplastar por la situación, sea de pobreza o de persecución. Transmite esperanza afirmando el fin de los sufrimientos (1:9-10; 5:7-11). Los ricos son presentados como los responsables de tal situación. Estos son los que arrastran a los tribunales a miembros de la comunidad, y hablan mal de Dios (2:6-7). Entre ellos están los terratenientes que viven lujosamente y no pagan el salario a los campesinos. Utilizando el género apocalíptico, el autor anuncia su destrucción (5:1-6). Santiago también exhorta a hermanos de la comunidad que quieren seguir los

valores de la sociedad buscando ganancias por medio del comercio a gran escala (3:13-17); y anima a la conversión a aquellos que por su envidia y codicia se meten en negocios sucios haciéndose así amigos del mundo (4:1-10).

V. TEOLOGÍA. Aunque Santiago es una carta pastoral, se puede percibir algo del concepto de salvación. Es obvio que hay más teología propiamente dicha, es decir sobre Dios, que cristología. El nombre de Dios aparece 16 veces, mientras que el de Jesucristo solo dos (1:1; 2:1). Ello obedece a que los destinatarios son judeo-cristianos, pues en la tradición hebrea Dios es Señor y Salvador. La presencia de Jesús está, no tanto como el Cristo de la fe, cuya muerte y resurrección tienen función salvífica, sino como el maestro sabio cuya vida y enseñanzas muestran el camino de la salvación. Jesucristo es el objeto de la fe que solo se muestra genuina y eficaz a través de las obras (2:1, 14). Quien aparece como Salvador en la carta es Dios. En 1:21 es quien «implanta la palabra» que tiene poder para salvar la vida. En 1:18 el autor utiliza una imagen femenina de Dios, indicando que da a luz a sus criaturas por la palabra de verdad. En 1:17 Dios es el Padre que crea las luces del cielo, y, como en 1:18, también «da a luz» a su criaturas por el poder de su Palabra. Esta figura femenina de reproducción de la vida se presenta como contrapartida de la reproducción de la muerte que aparece en 1:15, cuando se siguen los propios malos deseos. Aquí se utiliza el mismo verbo griego para «dar a luz». El contraste es fuerte: mientras que el pecado da a luz la muerte, Dios, por su parte, da a luz la vida. El versículo plantea la discusión sobre el significado del concepto de «creación». Es decir, si se refiere al acto simple de la creación humana por su palabra, como en Génesis, o más bien al acto de recreación humana en términos de salvación. Las dos posibilidades pueden estar presentes, pues Dios crea los astros del cielo (v. 17) y la humanidad. En este sentido habría que entender «palabra de verdad» como palabra creadora y fiel de la vida humana. Si se entiende desde la perspectiva de la salvación como la voluntad de Dios para recrear la humanidad, Dios da a luz en el sentido de provocar un nuevo nacimiento. Así, «Palabra de verdad» aludiría al Evangelio como la Palabra de Dios que se implanta en el corazón de los humanos y los recrea para la salvación (1:21).

BIBLIOGRAFÍA: R. Bauckham, *James* (Routledge 1999); P.H. Davids, *Commentary on James* (Eerdmans 1982); P.A. Deiros, *Santiago y Judas* (Caribe 1992); M. Dibelius, *James* (Fortres 1975); F. Dumortier, *La carta de Santiago* (EVD 1993); R. Fabris, “Santiago, Carta de”, en *NDTB*, 1771-1779; J. Hartin, *James* (Liturgical Press 2003); L.T. Johnson, *The Letter of James* (YUP 1995); O. Knoch, *Carta de Santiago. Comentario para la lectura espiritual* (Herder 1969); E.H. Maly, *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro* (ST 1966); R. Krüger, *Pobres y ricos en la epístola de Santiago. El desafío de un cristianismo profético* (Lumen 2005); S. Laws, *The Epistle of James* (Harper & Row 1980); D.G. McCartney, *James* (Baker 2009); E. Tamez, *No discriminen a los pobres. Lectura latinoamericana de la Carta de Santiago* (EVD 2008).

E. TAMEZ

SANTIAGO, Evangelio de

Escrito apócrifo conocido como *Protoevangelio de Santiago*, ya que narra hechos anteriores al nacimiento de Jesús. Es el más antiguo que se conserva íntegro y aunque nunca fue incluido entre los Evangelios canónicos es el que más ha influido en las narraciones sobre la vida de María y de la infancia de Cristo. De autor desconocido, este lo firmó y atribuyó a Santiago, identificado por la tradición con «el hermano del Señor». Su ignorancia de la geografía de Palestina es sorprendente; por otra parte, se nota en sus narraciones una gran influencia del AT. Todo ello viene a indicar que se trata de un cristiano de origen judío que vivía fuera de Palestina, tal vez en Egipto.

Parece haber sido escrito en diferentes etapas, la primera de las cuales no es anterior a la mitad del siglo II (*ca.* 160), y su redacción final, tal como la tenemos ahora, no va más allá del siglo IV. La

primera mención de este evangelio se encuentra en las obras de Orígenes, quien lo aduce para demostrar que los llamados «hermanos de Jesús «eran en realidad hijos de José con una esposa anterior». Justino Mártir, que dice que el nacimiento de Jesús fue en una cueva, parece revelar que conoció la obra. Por su parte, Clemente de Alejandría asegura en uno de sus escritos que la virginidad de María fue constatada por una comadrona, lo que puede referirse a un episodio narrado en el capítulo XX de este *Protoevangelio*. En él aparecen por vez primera los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana. El evangelio termina con el relato del martirio de > Zacarías, padre de San Juan Bautista, y de la muerte de Herodes.

El texto ha llegado hasta nuestros días en más de 140 manuscritos diferentes redactados en griego. Esta abundancia implica un gran interés por el texto. Además, existen traducciones al siríaco, etiópico, copto, georgiano, eslavo antiguo, armenio, árabe, irlandés y latín. Igual que ocurre con el resto de los evangelios, incluyendo los canónicos, la mayor parte de los manuscritos son del siglo X o posteriores.

El manuscrito más antiguo de este texto es un papiro de finales del siglo III o comienzos del IV encontrado en 1958, y conocido como Papiro Bodmer V. A mediados del siglo XIX, el texto actual fue definitivamente fijado por Tischendorf, quien utilizó 18 manuscritos diferentes, además de testimonios indirectos.

BIBLIOGRAFÍA: P. González Casado, J. González Núñez y C. Isart Hernández, *El protoevangelio de Santiago* (CN 1997).

SANTIDAD

Del lat. *sanctitas*, heb. 6944 *qodesh*, קֹדֶ = «cosa santa, lo santo», se encuentra unas 470 veces en el AT; también aparece en ugarítico; gr. 42 *hagiosyne*, ἁγιοσύνη = «separación, santidad, elección», a menudo usados en sentido ceremonial y externo; mientras que 3742 *hosiotes*, ὁσιότης = «santidad» (Lc. 1:75; Ef. 4:24), de 3741 *hosios*, ὅσιος, denonta en sentido intrínseco la naturaleza piadosa, recta, de buena conducta (cf. 1 Tes. 2:10).

La santidad se atribuye ante todo a Dios, en virtud de su esencia moral y excelsa: «No hay santo como Yahvé» (1 Sam. 2:2). Yahvé es el Dios tres veces santo, cuya gloria brilla sobre la totalidad del orbe de la tierra y ante cuya majestad se postra la creación entera (Is. 6:1-3; 57:15). La santidad divina afirma su trascendencia y separación respecto a todo lo creado, su distinción frente a todo lo que implique, no solo pecado o impureza, sino también imperfección o límite, y por tanto, la plenitud y riqueza de su ser, que impulsa a la adoración: «¡Exaltad a Yahvé nuestro Dios, y postraos ante el estrado de sus pies; él es santo!» (Sal. 99:5; 103:1). Con todo, el concepto de «santidad» no aparece en las referencias más antiguas respecto a Dios. En Génesis nunca se menciona la santidad de Dios, ni siquiera en las > teofanías; en su lugar se lo define por medio de conceptos como «terrible» o «temible» (cf. Gn. 28:17; Ex. 15:11; Dt. 7:21; 10:17; 28:58; Jue. 13:6). Con los profetas pasa a primer plano el concepto de la santidad de Dios, en especial Isaías, que la entiende de un modo activo, dinámico, a semejanza del fuego o la llama que devora o destruye toda imperfección y toda mancha, purificando así a aquellos, a quienes toca (cf. Is. 10:17). En este sentido, la noción de santidad sigue conservando el aspecto primigenio de lo terrible. En la misma revelación de la santidad de Dios mediante una visión, Isaías clamó lleno de temor: «¡Ay de mí!, que soy muerto, porque siendo hombre de labios inmundos, han visto mis ojos al Rey» (Is. 6:2-7). Así también habría que leer el «Padre santo» (*hagie páter*, ἅγιε πάτερ) de Jn. 17:11.

La santidad de Dios no es meramente un concepto moral, sino esencial a su ser puro y trascendente. Está ligada a su amor tanto como a su justicia. No puede tolerar la impureza en su presencia, está obligado a castigar al pecador; pero a la vez, su santidad es inseparable de su amor, que se manifiesta en la misericordia y la gracia: «No ejecutaré el ardor de mi ira, ni volveré para destruir... Dios soy... el Santo...» (Os. 11:9). El Decálogo afirma que Dios castiga la iniquidad, pero también que muestra misericordia (Ex. 20:5-6; cf. Sal. 78:38; Is. 54:5-8; 57:15-18; 60:9-10; Sal. 98:1-3). Jesús reprocha a los fariseos que descuiden «la justicia y el amor de Dios» (Lc. 11:42). Pablo afirma que la gracia reina por la justicia, y que «el cumplimiento de la ley es el amor» (Ro. 5:21; 11:22; 13:10).

En la literatura sacerdotal, la santidad adquiere un sentido cúltico. Por su relación con Dios, se aplica a las cosas consagradas o dedicadas a él. Es santo el lugar en donde Yahvé se hace presente (Ex. 3:5), o que elige para recibir culto: el Tabernáculo (Ex. 28:43), el Templo (1 R. 9:3; Sal. 5:8), Jerusalén (Is. 52:1), el monte Sión (Is. 52:1) y las ciudades de Israel, porque están en la Tierra Prometida y santificada por la presencia de Yahvé (Is. 64:10); los días especialmente dedicados a él (Neh. 8:11), como el sábado (Gn. 2:3; Ex. 35:2) o las festividades (Ex. 12:16; Lv. 23:4ss.); y las personas a él consagradas, como los sacerdotes (Ex. 19:6; 29:1; Lev 11:44; 20-26; 21:6-8) con sus vestiduras (Ex. 29:29), los utensilios del Santuario (Nm. 4:15), las víctimas del sacrificio y sus partes (Ex. 28:38; Lv. 2:3; 6:18; 7:1; Nm. 18:9) o los panes de la proposición (Lv. 24:9).

La teología deuteronomista en especial aplicará la santidad a Israel en cuanto pueblo del Señor (Dt 7:6; 14:2, 21; 26:19; 28:9), santidad que únicamente se puede entender como participación de la santidad divina, y por tanto de su ser, de su vida y de su amor. Israel no podría afirmar nunca que es el pueblo santo de Yahvé si antes el Señor mismo no lo hubiese hecho tal por pura gracia, y por tanto no le hubiese revelado mediante su palabra la nueva identidad que le había sido comunicada (Dt. 26:18-19). En cuanto participación de la vida divina, el pueblo deberá expresar en todos sus caminos su condición de «santo del Señor», cumpliendo su palabra y observando su ley (Dt. 26:17-19; cf. Lv. 19:2).

En la literatura apocalíptica, la santidad es referida sobre todo al futuro, a la época mesiánica; en la literatura sapiencial, se relaciona con el conocimiento de Dios (cf. Sab. 10:10).

En el NT, la palabra *hagios* se usa en línea de continuidad con el AT. Así se designan como santos los lugares o cosas honrados por la presencia especial de Dios: el Templo (Mt 24:15), el monte de la transfiguración (2 Pd. 1:18), la Ley (Ro. 7:12), los ángeles (Mc. 8:38) o los profetas (Lc. 1:70; Mc. 6:20); pero es a Jesucristo a quien corresponde de modo total. Es «el santo de Dios», posee el Espíritu de Dios y lo da para vencer las potencias del mal (cf. Lc. 4:34; Mc 1,24). La santidad personal de Jesús se manifiesta en la santidad de su redención: él se santifica a sí mismo para que todos los que creen en él sean hechos partícipes de la santidad y de la gloria de Dios (cf. Jn. 17:19, 22). En su condición gloriosa de resucitado, Jesús es definido como el «que santifica», y llama hermanos a los que son «santificados por él», los que creen en él por recibir su Espíritu (Heb. 2:10-11; cf Jn. 7:37-39).

La Iglesia, comunidad de creyentes en Jesús y pueblo de la Nueva Alianza, es pueblo santo y sacerdotal llamado a proclamar las maravillas de su Dios (1 Pd. 2:9-10). Precisamente, Jesucristo ha dado su vida por ella «a fin de santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua con la palabra, para presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa que no tenga mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que sea santa y sin falta» (Ef. 5:26-2), pues sin santidad nadie verá al Señor (Heb.

12:14). Todo lo que Jesús ha hecho tenía esta finalidad: formar un pueblo santo, una Iglesia santa. El ideal de la santidad se transmite así de Israel, el antiguo pueblo, a la Iglesia, el nuevo.

Véase IGLESIA, SANTIFICACIÓN, SANTO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Figueras, “Santidad”, en *EB* VI, 482-488; H. Gross y J. Grotz, “Santidad”, en *CFT* IV, 186-197; J. L. Illanes, “Santidad”, en *DTF*; G. Odasso, “Santidad”, en *NDTB*, 1779-1788.

A. ROPERO

SANTIFICAR, SANTIFICACIÓN

Heb. 6942 *qadash*, קד = «hacer santo, purificar», se encuentra unas 170 veces en el heb. bíblico; también aparece en fenicio, arameo bíblico y etiópico; gr. 37 *hagiazo*, �γι�ζω = «hacer santo», de *hagios*, �γιος, «santo», sig. «poner aparte para Dios», hacer de una persona o cosa lo opuesto a *koinós*, κοιν�ς, «común»; el sustantivo 38 *hagiasmós*, �γιασμ�ς = «santificación», es una palabra desconocida en el gr. profano; la forma de la palabra indica más una acción que un estado. En el lenguaje neotestamentario sign. la separación para Dios (1 Cor. 1:30; 2 Tes. 2:13; 1 Pd. 1:2) y el estado que de ello resulta tanto como la conducta apropiada por parte de aquellos así separados (Ro. 6:19, 22; 1 Tes. 4:3, 4, 7; 1 Ti. 2:15; Heb. 12:14).

1. Consagración y mandamiento.
2. Santificación, estado y acción.
3. Obra del Espíritu

I. CONSAGRACIÓN Y MANDAMIENTO. La primera mención del término heb. *qadash* aparece al final de la obra creativa de Dios: «bendijo y santificó el séptimo día, porque en él reposó de toda su obra de creación que Dios había hecho» (Gn. 2:7), poniendo en evidencia que desde el principio Dios ha apartado para sí determinadas cosas, personas y lugares como señales de su presencia en el mundo y de sus derechos sobre el mismo. Así se entiende la obligación de consagrar o apartar para Dios a todos los primogénitos, ya de hombres, animales o frutos de la tierra (Ex. 13:2; Dt. 15:19). El hijo primogénito podía redimirse o rescatarse (Nm. 18:15-16), no así los animales, que tenían que ofrecerse a Dios. En Israel, los levitas son cencebidos como los sustitutos de los primogénitos del pueblo. Dentro de los levitas, los sacerdotes eran santificados para su servicio con una unción de aceite santo, siendo revestidos de hábitos consagrados, y mediante sacrificios y la sangre de la expiación (Ex. 29:1,5-7 y 20; 30:30; 1 Cro. 23:13). El Tabernáculo, sus utensilios y el altar eran santificados de una manera análoga (Ex. 29:36-37; 30:26-29).

En un sentido general, todo el pueblo es santificado (Ex. 31:13; Ez. 20:12; cf. Ez. 37:28) y obligado honrar y glorificar el nombre de Dios (Lv. 10:3; Is. 8:13; 29:23; 58:13). Cuando en Mara Moisés y Aarón no creyeron para santificar a Yahvé a los ojos del pueblo, entonces él se santificó en ellos castigándolos (Nm. 20:12-13). Yahvé será «exaltado en juicio, y el Dios Santo será santificado con justicia» (Is. 5:16). Israel tenía que santificar a Yahvé a los ojos de las naciones (Ez. 20:41-43). Esta verdad aparece en un primer plano en el mensaje de Jesús (Mt. 6:9). El mismo Padre ha santificado a su Hijo como testimonio de su presencia en él (Jn. 10:36).

El antiguo mandato dado al pueblo de Israel: «Seréis santos, porque yo soy santo» (Lv. 11:44-45; 19:2; 20:7), sigue vigente para el pueblo de la Nueva Alianza: «La voluntad de Dios es vuestra santificación... Nos ha llamado Dios... a santificación» (1 Tes. 4:3, 7; cf. Ro. 1:7; Ef. 1:4; 1 Pd. 1:15, 16).

II. SANTIFICACIÓN, ESTADO Y ACCIÓN. La santificación es el estado predeterminado por Dios para los creyentes, al que los llama en gracia, y en el que comienzan y persisten en su carrera cristiana. Por ello reciben el nombre de > «santos». La santificación cubre toda la vida cristiana, entre la regeneración y la glorificación (Ro. 6:22). Es una constante relación con Dios por medio Cristo, modelo ejemplar (cf. Hch. 26:18; 1 Cor. 6:11). El estado de santificación es dinámico, un largo proceso de madurez y perfección obrado por el Espíritu Santo en el interior del creyente y con su cooperación, en lucha con el pecado, el demonio y la carne (Ro. 8:13). Puede definirse como una obra progresiva de Dios y del hombre, la cual nos hace cada vez más libres del pecado y más parecidos a Cristo en nuestra vida actual. Tal es el objeto y propósito de los designios de Dios para el ser humano, desde la elección a la glorificación (Ro. 8:28-30; comp. Col. 1:26-28).

Si se considera en unión con la regeneración, la santificación es instantánea: «Ya habéis sido santificados... por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor. 6:11; 1 Pd. 1:2; 2 Tes. 2:13; Tit. 3:5). Si se considera como un proceso, la santificación es progresiva, ya se tome en sentido de «hacer lo santo» o de «apartarse de lo no santo», como puede verse por textos como Ro. 6:12ss.; 8:13; 2 Cor. 3:18; Fil. 3:9-14; Col. 3:10; Heb. 12:1, 14; Stg. 1:22; 1 Pd. 1:15; 1 Jn. 3:3, etc.). Se trata de dar curso en la práctica diaria a lo que ha sido realizado en la experiencia interior, o, dicho con una expresión bíblica, «el que es santo, santifíquese todavía» (Ap. 22:11).

Medios de santificación son la Palabra de Dios (Sal. 17:4; 119:9, 98, 104-105; Jn. 17:17; 2 Tm. 3:16-17; 2 Pd. 1:19), las ordenanzas (Mt. 28:19; Lc. 22:19), la comunión con los hermanos (Gal. 6:2, 10), también las buenas obras y la oración, instrumento principal para sintonizar con Dios (cf. p.ej. Dan. 9:4-10; Ro. 8:26-27) y obtener con eficacia lo bueno que deseamos (cf. Ex. 32:7-14; Stg. 5:13-18).

El carácter santo, *hagiosyne*, ἁγιωσύνη (1 Tes. 3:13), no es vicario, esto es, no puede ser transferido o imputado; es una posesión individual, edificado, poco a poco, como resultado de la obediencia a la Palabra de Dios, y de seguir el ejemplo de Cristo (Mt. 11:29; Jn. 13:15; Ef. 4:20; Fil. 2:5), en el poder del Espíritu Santo (Ro. 8:13; Ef. 3:16). En este sentido conviene destacar que hay dos vocablos en el NT que denotar esta sutil pero importante diferencia. Cuando se habla de la santidad en virtud de la fe y de la unión con Cristo, se utilizan los vocablos relacionados con *hagios*, que denotan una especie de pasividad, mas para la acción de santificar se utilizan los vocablos *hosios*, *hosíos*, *hosiotes*, que denotan dinamismo moral y espiritual (Lc. 1:75; Ef. 4:24; 1 Tes. 2:10; 1 Tm. 2:8; Tit. 1:8).

III. OBRA DEL ESPÍRITU. El Espíritu Santo es el agente de la santificación (Ro. 15:16; 2 Tes. 2:13; 1 Pd. 1:2; cp. 1 Cor. 6:11); «la característica más esencial de la nueva alianza y toda su fuerza es la gracia del Espíritu Santo, dada con la fe en Cristo. Por eso la ley nueva es principalmente la gracia del mismo Espíritu Santo» (T. Aquino, *Sum. Th.*, I-II, q. 106, a.1). Novedad y gracia que se manifesta de manera soprendente en los gentiles, presentados al Padre como «ofrenda agradable, santificada por el Espíritu Santo» (Ro. 15:16).

«La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús» libra de la ley del pecado y de la muerte (Ro. 8:2). La gracia del Espíritu Santo es liberadora, santificadora y sanadora, porque inserta al creyente en la vida de Cristo, ungido por el mismo Espíritu, quien es santificado y se santifica para que también sus discípulos sean santificados en la verdad (Jn. 17:17-19). Según Jesucristo, la misión del Espíritu es glorificar su persona, «porque recibirá de lo mío y os lo hará saber» (Jn. 16:14). Por medio del Espíritu, el cristiano puede resistir las obrar de la carne y oponerles el fruto que procede del

Paráclito, a saber, «amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia» (Gal. 5:22-23). En esto consiste la santidad en términos cristianos. De esta manera se cumple lo que en otro lugar llama el apóstol Pablo «la ley del Espíritu que nos da la vida en Jesús» (Ro. 8:2). «Si vivimos en el Espíritu, andemos en el Espíritu» (Gal. 5:25). «Todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Ro. 8:14).

Los santos, que viven según el Espíritu, no se vanaglorian, sino que dan siempre gracias, viviendo según la gracia de la santificación, y atribuyen todo el bien a su verdadera fuente. De la misma manera que nadie merece la salvación, tampoco puede nadie santificarse mediante sus propios esfuerzos, ajenos al poder de lo alto. El «hombre viejo» muere en el bautismo, crucificado juntamente con Cristo (Ro. 6:6). El cristiano ha sido «despojado del viejo hombre con sus prácticas» (Col 3:9); esto es una realidad cumplida en la cruz, pero a la vez, un llamamiento a ser, es decir, a poner en práctica lo que ya se es; por eso es igualmente correcto exhortar a despojarse del «viejo hombre que está viciado por los deseos engañosos» (Ef. 4:22). Solo es cuestión de alimentar el «nuevo hombre» mediante el Espíritu Santo, que puede santificarnos por completo, y guardar nuestro espíritu, alma y cuerpo irreprensibles para la venida de nuestro Señor Jesucristo, cuando será «glorificado en sus santos y admirado en todos los que creyeron» (2 Tes. 1:10). Véase JUSTIFICACIÓN, PERFECCIÓN, RECONCILIACIÓN, SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: C.E. Alvarez, *Santidad y compromiso* (CUPSA 1985); L. Ancilli, “Santidad cristiana”, en *DE* III, 346-354; E.L. Cattell, *El Espíritu de santidad* (CNP 1975); R. Guardini, *El santo en nuestro mundo* (Guadarrama, Madrid 1960); H.A. Ironside, *Santidad falsa y verdadera* (CLIE); B. Jiménez Duque, *Santidad y vida seglar* (Sígueme 1965); William MacDonald, *El mandamiento olvidado: Sed santos* (Portavoz 1998); G. Odasso, “Santidad”, en *NDTB*, 1779-1788; J.I. Packer, *El renacer de la santidad* (Caribe, 1995); H.C.G. Moule, *Santidad que es en Cristo* (CLIE); R. Paxson, *Llamados a ser santos* (CLIE); J.C. Ryle, *El secreto de la vida cristiana* (EDV 1976); G. Thas, *Santidad cristiana* (Sígueme 1968); G.A. Turner, *La santidad cristiana* (CNP 1985); A.W. Tozer, *La búsqueda de Dios* (Editorial Alianza, 1977).

F. LACUEVA

SANTÍSIMO. Véase. TABERNÁCULO, TEMPLO

SANTO

Heb. 6918 *qadosh*, קָד = «santo, puro, consagrado», como en el ac. *qadistu*. Se aplica a una persona o cosa. También tiene el significado de «santidad». Aparece 116 veces en el AT; gr. 40 *hagios*, □γιος, «puro, limpio», relacionado con «santidad», derivado de la misma raíz que 53 *hagnós*, □γν□ς, fundamentalmente sig. «separado», entre los griegos lo dedicado a los dioses, y por ello, en la Escritura, «puro» en sentido moral y espiritual, separado del pecado y consagrado a Dios, sagrado; 3741 *hosios*, □σιος, sig. religiosamente recto, santo, en oposición a lo que es torcido o contaminado, corresponde al heb. *jasid*, חָסִיד, y denota una cualidad moral: se aplica a los justos, piadosos, rectos y misericordiosos (cf. Sal. 4:3; 30:4; 31:23; 37:28; 1:5; 3:9; 79:2; 97:10; 116:15).

La primera vez que se usa *qadosh* es en Ex. 19:6 referida a Israel como nación «santa». Tanto este término, como su correspondiente gr. *hagios*, se aplican a personas consagradas a Dios, a saber, los sacerdotes (Ex. 28:41; 29:1; Lv. 21:6; 1 Sam. 7:1; 1 Pd. 2, 5), los primogénitos (Ex. 13:2; Lc. 2:23; Ro. 11:16), y en general todo el pueblo de Israel (Ex. 19:10, 14; Is. 13:3); los profetas y apóstoles (Lc. 1:70; Hch. 3:21; 2 Pd. 1:21; Ef. 3:5), los piadosos o santos (Dt. 33:3; Sal. 16:3; 34:9; 89:5, 7; Zac. 14:5 Dan. 7:18, 21, 25, 27; Mt. 27:52), y los ángeles (Job 5:1; 15:15; Zac, 14:5; Dan. 8:13; Mt. 25:31; 1 Tes. 3:13). Dentro del cristianismo, se aplica a todos los que han sido purificados y

santificados por el Espíritu Santo, y por extensión todos los creyentes son llamados «santos» (*hagioi*, ἅγιοι, «santificados»), dando por supuesta en ellos la experiencia mencionada (Hch. 9:13, 14, 32, 41; 26:10; Ro. 1:7; 8:27; Fil. 4:21).

En sentido absoluto, solo Dios es santo (Lv. 11:44; 1 Sam. 2:2; 6:20; Is. 5:16; 6:3; 40:25; 57:15), precisamente porque santifica a su pueblo purificándolo (Is. 10:17). En el NT se predica de Dios Padre, en su doble acepción de *hagios*, ἅγιος y *hosios*, ὅσιος (p.ej. Lc. 1:49; Jn. 17:11; 1 Pd. 1:15, 16; Ap. 4:8; 6:10; 16:5); del Hijo (p.ej. Lc. 1:35; Hch. 3:14; 4:27, 30; 1 Jn. 2:20); y del Espíritu (p.ej. Mt. 1:18 y frecuentemente en todos los Evangelios, Hch., Ro., 1 y 2 Cor., Ef., 1 Tes.; también en 2 Ti. 1:14; Tit. 3:5; 1 Pd. 1:12; 2 Pd. 1:21; Jud. 20). Por su relación con Dios, todo aquello que tiene que ver con él es considerado santo, ya se trate de personas, lugares, e incluso festividades, en particular el > sábado, consagrado a Yahvé (Gn. 2:3; Is. 58-13-14). Por lo mismo, el pueblo elegido de Dios es santo y llamado a santificarse (Ex. 19:6; Nm. 16:3; 2 Ti. 1:9), purificándose de toda contaminación, abandonando el pecado, viviendo una vida santa (1 Pd. 1:15; 2 Pd. 3:11), y experimentando comunión con Dios en su santidad. Así, los santos son señalados de manera figurada como «un templo santo» (1 Cor. 3:17; Ef. 2:21; 5:27) o un «sacerdocio santo» (1 Pd. 2:5).

Estrechamente relacionado con *qadosh* / *hagios*, está *qodesh* / *hierós* (> «sagrado»), aplicado a vestiduras y objetos dedicados al servicio de Dios. La diferencia podría estar en que, mientras la característica de lo primero es la cualidad moral, lo segundo es más externo, adquiere su cualidad en virtud de su asociación con Dios, sea una persona, lugar o cosa, aunque intrínsecamente no se distinga en nada de lo profano, *koinós*, κοινός, «común». El nombre de «prostituta sagrada», heb. *qedeshah*, קְדֵ ָ ה, se deriva de *qadosh*, en su sentido de separado, dedicado, ya que tales mujeres estaban al servicio de determinadas divinidades, especialmente las relacionadas con la fertilidad. La prostitución cúltica masculina era sinónima de > homosexualidad (1 R. 22:46). Véase COMÚN, PURO, SAGRADO, SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: A. Balz, “ἅγιος, *hágios*, santo, puro”, en *DENT* I, 48-61; H: Gross, “Santo”, en *CFT* II, 626-631; P. Molinari, “Santo”, en *NDE*, 1700-1716; H-P. Müller, “Santo”, en *DTMAT* II, 741-768; E. Pax, “Santo”, en *DTB*, 971-976; H. Seebass, “Santo”, en *DTNT* IV, 149-159.

A. ROPERO

SANTO DE ISRAEL, El

Heb. 6918 *Kedosh Yisrael*, יְ ִרָאֵל קד. Expresión que aparece 30 veces en el libro de Isaías para designar al Dios de la Alianza. La idea se encuentra ya en en el profeta Oseas (Os. 11:9); a Isaías se le revela en la visión inaugural del cap. 6, y va a determinar todo su mensaje. Dios es el Santo de Israel, es decir, majestuoso, puro, verdadero (Is. 1:4; 5:19, 24:6; 40:25, etc.). En Ezequiel, Dios se hace conocer como Yahvé, como el Dios poderoso y verdadero, al manifestar su santidad (Ez. 20:41 ss; 28:22; 36:23 etc.). Es preciso señalar que Dios jura por su santidad, como jura por sí mismo (Am. 4:2; Sal. 89:36; Gn. 22:16; Ex. 32:13; Is. 45:23; Jer. 22:5). Véase SANTIDAD, SANTO.

SANTOS

Heb. 2623 *jasid*, חָסִיד, prop. «amable, piadoso, santo» (Sal. 30:4; 31:23; 37:28; 50:5; 52:9; 79:2; 97:10); gr. *hagioi*, ἅγιοι, «santos», es decir, «santificados». Título frecuente de los creyentes del NT, en cuanto santificados en Cristo Jesús (1 Cor. 1:2, cf. Heb. 10:10). Véase FIELES, IGLESIA.

SANTUARIO

Heb. 4720 *miqdash*, מִקְ = «lugar santo, santuario»; en sentido más general *qodesh*, קֹדֶ (Ex. 30:13, 24; 36:1, 3, 4, 6; 38:25, 26, 27; Lv. 4:6; 5, 15; 10:4; 27:3, 25; Nm. 3:28, 31, 32, 47, 50; 4:12, 15; 7:9, 13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79, 85, 86; 8:19; 18:3, 5,1 0; 1 Cro. 9:29; Sal. 20:2; 58:2; 68:24; 74:3; 77:13; 114:2; 150:1; Is. 43:28; Lam. 4:1; Ez. 41:21, 23; 42:20; 44:27; 45:2; Dan. 8:13, 14; 9:26; Sof. 3:4), que prop. significa «santidad», y es a menudo traducido como atributo. Quizá deba ser considerado un lugar concreto del edificio sagrado.

La voz *miqdash* aparece en Amós 7:13, donde Amasías, sacerdote idólatra, llama a > Betel «santuario del rey y casa del reino», por lo que el profeta debe abstenerse de proferir ninguna palabra contra el lugar. Allí rendían culto los reyes de Israel a los becerros de oro (1 R. 12:28; 2 R. 20:29).

En el NT la palabra correspondiente es 39 *hagion*, ἅγιον = «santuario», neutro del adjetivo *hagios*, ἅγιος, «santo». Indica las construcciones dedicadas al servicio de Dios, a saber, el Tabernáculo del desierto (Heb. 8:2; 9:1, 2; 13:11, en algunos lugares traducido «lugar santo», o «santísimo», 9:2, 8, 24, 25; 10:19). Por analogía, designa el cielo, «santuario» de Dios por excelencia (Heb. 8:2).

En Heb. 9:1 el Santuario o Tabernáculo recibe la calificación de *kosmikós*, κοσμικός, «terreno, de este mundo», en contraste con el verdadero Tabernáculo «que levantó el Señor y no el hombre» (Heb. 8:2). El cristiano contempla la gloria de Dios en la faz de Jesucristo, donde el Padre se revela sin velo interpuesto. No tiene templo terreno, como tampoco lo habrá en la celestial Nueva Jerusalén, porque «el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero» (Ap. 21:22). Véase TABERNÁCULO, TEMPLO.

SAPIENCIAL, Literatura

Del sustantivo latino *sapientia* = "sabiduría". La *literatura sapiencial* hace referencia a los libros bíblicos del Antiguo Testamento que recogen la sabiduría de Israel. Esta sabiduría es fruto de siglos de reflexión, a través de la cual Dios ha ido progresivamente transmitiendo al pueblo su propia sabiduría.

1. Origen.
2. Los libros sapienciales.
3. Géneros literarios sapienciales.
4. Temas teológicos y Nuevo Testamento.

I. ORIGEN. El origen de la literatura sapiencial está en la reflexión teológica y vivencial que durante siglos hicieron los sabios del pueblo de Israel. El hombre, desde que es hombre, ha reflexionado sobre el sentido de la vida, el bien, el mal, la muerte, la justicia, y su relación con Dios. Estos son los grandes temas de reflexión en Israel, que quizá se llevaron a cabo de un modo más sistemático en la época de la monarquía (s. X a. C.). Ya al rey David se le atribuyen algunos salmos, y probablemente en torno a la corte no faltaron consejeros y sabios que comenzasen la reflexión sapiencial. Sin embargo, el sabio por antonomasia de Israel será el rey Salomón, alabado por Dios mismo al pedirle sabiduría para gobernar a su pueblo, en vez de solicitar riquezas y victorias frente a los enemigos (cf. 1 R. 3:4-15; 2 Cro. 1:3-13). Tal es así que algunos de los dichos contenidos en el libro de los Proverbios podrían proceder del mismo Salomón, y tanto el libro de Qohéleth como

Sabiduría se atribuyen ficticiamente a este rey. En estos momentos iniciales de la sabiduría en Israel, influyó sin duda el contacto cultural con la sabiduría de otros pueblos, en especial de Egipto y Mesopotamia, como manifiestan algunas semejanzas evidentes. El período más intenso de producción de esta literatura es el post-exilio, al regreso de la cautividad de Babilonia (ss. V-III a.C.). Comenzó entonces la dominación persa en el Oriente Medio, que permitió a Israel vivir con más libertad, instalarse en Palestina y tener cierta paz, contexto vital necesario para que pueda darse una reflexión profunda y fructífera. También influyó la desaparición del espíritu profético en esta época (Ageo, Zacarías y Malaquías son los últimos profetas) para que Israel centrase su mirada en la sabiduría derramada por Dios a lo largo de su historia: “Hasta entonces hubo profetas que profetizaban por el Espíritu Santo. A partir de entonces y en adelante, inclina el oído y escucha las palabras de los sabios” (*Seder Olam*). A partir del 333 a.C., además, comenzará el dominio de > Alejandro Magno, a cuya muerte se repartió entre sus generales todo el territorio conquistado. Palestina quedará bajo el poder de la dinastía de los > Ptolomeos o Lágidas, los griegos asentados en Egipto, y seguirá gozando de cierta tranquilidad social hasta el 198 a.C., cuando > Antíoco III el Grande se apodera de la tierra judía (batalla de *Paneion*). Durante este período de dominación griega, la sabiduría de Israel sigue avanzando en su reflexión, y con el aliciente de entrar en contacto con el helenismo. Sus pilares eran la *polis* griega, su biblioteca y su gimnasio, centro de la cultura. El diálogo con el helenismo planteará nuevos interrogantes en la literatura sapiencial, la cual se desarrolla no solo en Palestina, sino también en los grandes grupos de la diáspora judía, como por ejemplo Alejandría de Egipto (donde vive medio millón de judíos en el s. I), o Babilonia.

Por tanto, durante este período de cierta tranquilidad política bajo persas y griegos, se fijan por escrito muchas de las tradiciones orales más antiguas, al tiempo que los sabios se replantean preguntas sobre las cuestiones esenciales de la vida. Tampoco falta la reflexión sobre la vida cotidiana y las cuestiones sencillas pero fundamentales de cada día, especialmente en las tradiciones sapienciales más antiguas. Por eso, el modelo de sabio en la tradición judía será el anciano, el que ha acumulado mucho saber en su larga experiencia de la vida. En la reflexión de esta época también se repiensan las categorías de la teología tradicional, que con frecuencia entra en crisis, se manifiesta falible, y es criticada y superada. De hecho, en estos libros se va dando un progreso teológico que manifiesta cómo la revelación sapiencial va avanzando y encaminándose hacia Cristo, Sabiduría de Dios.

II. LOS LIBROS SAPIENCIALES. En muchos textos de los profetas, en numerosos Salmos, e incluso en el Pentateuco, se pueden encontrar reflexiones sapienciales. Sin embargo, hay una serie de libros bíblicos típicamente sapienciales que se adscriben comúnmente a esta literatura: > Proverbios, > Job, > Eclesiastés o Qohéleth, > Sirácida o Eclesiástico, y el libro de la > Sabiduría. Los tres primeros son protocanónicos y los dos últimos deuterocanónicos. Ahora bien, la denominación “libros sapienciales” es relativamente moderna en nuestras biblias. En la Biblia hebrea, que contiene solo tres de los cinco libros propiamente sapienciales, no existe un *corpus* así designado, aunque los tres (Prov, Job, Qo) pertenecen a los *Qethubim* o “Escritos”. En la > Septuaginta, en cambio, sí están agrupados los cinco libros junto a Salmos y Cantar de los Cantares. La exégesis moderna subdivide estos libros en literatura sapiencial y literatura lírica, donde introducen Sal, Ct, y el libro de las Lamentaciones.

III. GÉNEROS LITERARIOS SAPIENCIALES. Los principales géneros literarios característicos de esta literatura son: 1) El proverbio o *mashal* (sentencia breve y pedagógica), como los dichos

populares, los proverbios numéricos, las instrucciones paternas… 2) La comparación, para resaltar cómo lo propuesto por el sabio es mejor que la opción contraria. 3) El enigma o adivinanza, que incita al oyente a reflexionar y encontrar la respuesta. 4) La fábula o alegoría, que a la vez de entretener, educa con sus moralejas, e identifica los personajes con realidades actuales. 5) El discurso sapiencial. 6) Himnos que exaltan virtudes, actitudes, comportamientos, o a Dios mismo y su sabiduría. 7) Los diálogos, reales o imaginarios. 8) Narraciones o relatos con la función de instruir, normalmente sobre cómo comportarse en la vida.

IV. TEMAS TEOLÓGICOS Y NUEVO TESTAMENTO.

1. *La felicidad*. Es un tema clásico de reflexión en la vida de todo hombre. Los libros sapienciales coincidirán en afirmar que, en el fondo, la sabiduría es el fruto de una vida sabia, y el único modo de adquirir la sabiduría es acudir a Dios, su fuente. La sabiduría que el hombre puede adquirir es una participación en la sabiduría divina. Por tanto, la felicidad solo la alcanza el hombre que vive en la presencia de Dios, conviviendo con la sabiduría. Constantemente se repite en esta literatura, de hecho, que *el principio de la sabiduría es el temor del Señor*, es decir, reconocer su grandeza y amarle por sobre todo (cf. Job 28:20-28; Prov. 1:7; Si. 1:1). El NT, en continuidad con la literatura sapiencial, presenta el verdadero camino de Dios y de la sabiduría: Cristo, "el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn. 14:6), el tesoro escondido por el que vale la pena dejarlo todo para ser feliz.

2. *Personificación de la Sabiduría*. Con frecuencia aparece en esta literatura la Sabiduría como una persona, generalmente con rasgos femeninos. Es alguien que invita a los hombres a acercarse a ella, que enseña, que sale al encuentro, que puede ser desposada, incluso que existe junto a Dios desde antes de la creación, que habita en medio de Israel a través de la Ley sagrada… (cf. Prov. 1:20-33; 8:1-25; 9:1-6; Si. 24:1-9; 44-50; Sab. 7:22-30; 9:1-4.9-11; 10-19). Se prepara así desde el AT la idea de una pluralidad personal en Dios, que vendrá a confirmar la plenitud de la revelación en Cristo, quien nos manifiesta la presencia de tres personas divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu. De hecho, el establecimiento de la Sabiduría en Israel (cf. Si. 24:8) prefigura la encarnación del Verbo, del Logos, del Hijo, que se manifiesta así como la verdadera Sabiduría de Dios (cf. Jn. 1:14). Para los que le acogen, Jesús es "fuerza de Dios y sabiduría de Dios", "una sabiduría de origen divino" (1 Cor. 1:24, 30). Además, se manifiesta ante Israel como un sabio más grande que Salomón (Mt. 12:42), enseñando por medio de parábolas y sentencias, y de modo sublime, en el Sermón de la montaña (Mt. 5-7).

3. *Justicia de Dios, retribución divina, sufrimiento y muerte*. Estos asuntos están íntimamente entrelazados en la literatura sapiencial. No se puede abordar uno sin que influya en los otros. Además, son los temas en los que más claramente se ve cómo va progresando la revelación divina, conforme avanza la reflexión de Israel. Hay un principio inamovible: Dios es justo; de lo contrario, no sería Dios. Y en cuanto tal, debe castigar el mal y bendecir el bien. La primera etapa de la reflexión (sabiduría tradicional, 1ª mitad del I milenio a.C.), en una época en la que se cree que la vida humana acaba definitivamente con la muerte, extrae las consecuencias obvias de este principio: Dios castiga a los malvados privándoles de salud, riqueza, tierras, longevidad, descendencia…, y premia a los buenos otorgándoles esos bienes. En una segunda etapa (Job) estos planteamientos entran en crisis, pues la experiencia demuestra que no siempre se cumple, que los justos son a veces los que más injustamente sufren, y se pone en cuestión incluso si Dios será justo. A pesar de no ver una respuesta clara, sin embargo, se sigue confiando en la bondad y sabiduría de Dios. Eclesiastés lleva la crisis a su límite dando un paso más: si en el fondo todo acaba con la muerte, nada tiene

sentido, y da igual vivir mucho o poco, con riqueza o pobreza, ser bueno o malo, pues todos acabamos igual (es decir, muertos). Qo lleva al extremo el problema de la muerte, y lo absurdo que es que todo acabe con ella. En la tercera etapa se da el paso definitivo, pues Dios revela que la muerte no es el final de la existencia, sino el camino hacia una vida de plenitud si se ha vivido la santidad, o hacia el castigo divino si se ha vivido al margen de Dios y de su Ley (Sab). La existencia de la vida eterna tras la muerte se exige como una necesidad de la justicia de Dios, y es su fundamento último: Dios es justo porque al final da a cada uno lo que corresponde. Cristo culmina este proceso de revelación, no solo porque confirma con su enseñanza que hay vida tras la muerte, una resurrección futura y un juicio final, sino porque abre de hecho el camino de la resurrección y la muestra a sus discípulos. Además, lo hace asumiendo sobre sí toda la injusticia del mundo, siendo el justo perseguido por excelencia, que triunfa sobre la muerte. Véase ECLESIASTÉS, ECLESIÁSTICO, JOB, PROVERBIOS, RETRIBUCIÓN, SABIDURÍA, SABIDURÍA, Libro de.

BIBLIOGRAFÍA: D. Bergant, *Israel's Wisdom Literature: A Liberation-Critical Reading* (Fortress 1997); A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (Sheffield 1995); A.R. Ceresko, *Introduction to Old Testament Wisdom: A Spirituality for Liberation* (Orbis, Maryknoll 1999); R.J. Clifford, *The Wisdom Literature* (Abingdon 1998); J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (WJK 1998); Id., *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence* (Doubleday 1998); Id., "Wisdom Literature: Retrospect and Prospect", en H.A. McKay y D.J.A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* (Sheffield 1993) 161-178; Equipo Cahiers Evangile, *En las raíces de la sabiduría* (EVD [7]1999); A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965); R. Michaud, *La literatura sapiencial. Proverbios y Job* (EVD 1985); V. Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos* (EVD 1994); R.E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Eerdmans (1990/96); S. Pié i Ninot, "La literatura sapiencial bíblica: una actualidad bibliográfica creciente": *Actualidad Bibliográfica* 44 (1985) 202-211; G. Pérez Rodríguez, *Los sabios de Israel. Aportación a la Historia Salvífica* (Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 2003); J. B. Pritchard, ed., *La Sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1955/66); Id., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (PUP 1969); G. Von Rad, *Sabiduría en Israel* (Cristiandad 1985); R.B.Y. Scott, "The Study of the Wisdom Literature" *Interp* 24 (1970) 20-45; J.L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (EVD 2011); M.A. Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento* III: *Libros Poéticos y Sapienciales* (Palabra 2007); J. Vílchez, *Sabiduría y sabios en Israel* (EVD 1995); B. K. Waltke y D. Diewert, "Wisdom Literature", en D.W. Baker y B.T. Arnold, eds., *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (Baker 1999) 295-328.

A. GIMÉNEZ GONZÁLEZ

SAQUÍAS

Heb. 7634 *Shobeyah*, בְיָה ָ = «captor»; Sept. *Sabiá*, Σαβι�, v. *Sebiá*, Σεβι�; Vulg. *Sechia*. Miembro de la tribu de Benjamín, nacido en Moab. Hijo de > Saharaim y de > Hodes. Fue jefe de una familia benjaminita (1 Cro. 8:10).

SARA

Heb. 8297 *Sarah*, רָה ָ = «princesa», femenino de *sar*, ר ַ = «príncipe»; Sept., Josefo y NT *Sarrha*, Σ���α.

Esposa de Abraham, unos diez años más joven que él. Su matrimonio tuvo lugar en Ur de los caldeos (Gn. 11:29-31; 17:17). Era medio hermana de Abraham, hija del mismo padre, pero no de la misma madre (Gn. 20:1). Su nombre original era Sarai (cf. Gn. 17:15-22; 18:9-15; 21:1-5). Cuando partió de Harán para dirigirse con Abraham a Canaán, tenía 65 años (Gn. 12:4).

Para algunos es la mujer más importante de la historia israelita: «Mirad a Abraham, vuestro padre; y a Sara, que os dio a luz» (Is. 51:2). Con todo, su figura no ha sido idealizada por la Biblia, sino que aparece como una mujer envidiosa y desconfiada, que tiene que madurar en un difícil camino de fe. Desde un punto de vista religioso, parece menos destacada que > Agar, su esclava, a quien se ve

hablando con Dios, pero también cumple una función decisiva en la historia del creyente Abraham.

Desde el punto de vista narrativo, el primer rasgo de Sara es su hermosura, entendida como riesgo en un mundo dominado por varones que la deseaban. Así lo muestran dos relatos paralelos, estratégicamente situados, en los que Abraham tiene miedo de que de lo maten para apoderarse de su esposa, y la presenta como hermana, en Egipto y en Gerar. El primero (Gn. 12:10-20) se sitúa al final de la primera «marcha» de Abrahán, que ha recibido la promesa de ser padre de un pueblo grande y que heredará (poseerá) la tierra que acaba de recorrer, bajando de > Harrán a Egipto. Temiendo que le maten por la hermosura de Sara, dice que ella es su «hermana», y de esa forma la entrega (la vende) al Faraón, que le proporciona por ella muchos bienes. Puede suponerse que Sara debe terminar siendo esposa del Faraón y que Abraham tendrá descendencia a través de otra mujer, pero Dios vela por Sara, afligiendo al Faraón, que descubre la verdad y reprende al patriarca por haberle mentido, con lo que le devuelve su esposa.

El segundo relato (Gn. 20:1-18) nos sitúa ya en un tiempo posterior, después del nacimiento de Ismael, hijo de Agar, sierva de Sara (Gn. 16), cuando el mismo Dios ha reafirmado su promesa, diciendo a Abraham que Sara, su mujer, le dará el hijo prometido, por el que será padre de pueblos y naciones (17:15-22). Después de escuchar eso, cuando parece que Sara ha concebido ya (cf. 18:10), mientras caminan por el Neguev, Abraham vuelve a decir que ella es su hermana, porque tiene miedo del rey > Abimelec, a quien se la entrega, de manera que este se dispone a tomarla por esposa, como si no debiera cumplirse por ella la promesa de Dios.

La situación resulta especialmente dramática, pues Abrahán pone en riesgo la promesa, que debía realizarse por medio de Sara. Pero Dios cumple su palabra, manifestándose fiel, frente al Abraham miedoso que es capaz de olvidarse de la promesa de Dios por defender su vida, «vendiendo» otra vez a su esposa (con la excusa de que es también su hermana de padre: 20:11-14). Dios vela por Sara y así revela a Abimelec la verdad, el cual responde a Dios de manera fiel y respetuosa, liberando a Sara y dándole a Abrahán muchas riquezas y una especie de > dote (mil pesos de plata) por ella, que de ahora en adelante se podrá mostrarse de verdad como esposa del patriarca.

Estas historias pueden fundarse en recuerdos antiguos de disputas por mujeres que no tenían protección legal estricta y, siendo especialmente hermosas, atraían el deseo de los dueños de la tierra. Abrahán llega como emigrante, tanto a Egipto como a Guerar, y en ambos lugares depende de la protección que los monarcas pueden darle. La mayor riqueza que posee es su mujer, especialmente hermosa, y por eso tiene miedo de que puedan desearla y matarle para apoderarse de ella. Abraham no puede relacionarse en un plano igualdad ni con el faraón de Egipto ni con Abimelec de Guerar, por lo que, para protegerse e impedir que le maten para raptar a su mujer, recurre a la estratagema de decir que es su hermana. Actualmente, esa conducta parece vergonzosa y se tiende a silenciarla, de manera que este rasgo de Abraham (y de Sara) apenas ha sido desarrollado por la teología. Se trata, sin embargo, de un motivo esencial dentro de la Biblia en el que se pueden destacar tres elementos:

a) El desconcierto de Abraham o, mejor dicho, su infidelidad de fondo. Llegado el momento decisivo, el más fiel de los patriarcas «no cree» en la promesa de Dios, vinculada a su esposa, de manera que está dispuesto a venderla.

b) El silencio de Sara, que no tiene palabra en estas dos historias, en las que es «objeto de cambio» entre Abraham y los reyes.

c) La fidelidad de Dios, el único que guía la historia y protege a los patriarcas, liberando a Sara

del riesgo en que la coloca su marido.

Sara tiene una esclava, > Agar (Gn. 16:1-16; 20:9-21), que es suya, no de Abraham, a la que puede utilizar como «vientre de alquiler» a su servicio para tener hijos propios. Ese comportamiento, que veremos igualmente en el ciclo de Jacob (Gn. 29:31-30), era bien conocido en Oriente y permitía que las mujeres ricas con esclavas pudieran tomar como propios los hijos de sus siervas. Sara quiere ser madre a costa de otra mujer, parece actuar de buena fe, pero su gesto plantea dos problemas:

a) Quizá piensa que la promesa de Dios (que Abraham tendrá descendencia, cf. Gn. 12:1-3; 15:4) no podrá hacerse directamente por ella, y quiere que se cumpla a través de su sierva. De esa forma, ella pone en marcha el plan de Dios, procurando que llegue el descendiente prometido, que será hijo legal suyo, aunque nacido de su esclava.

b) Parece que Sara no cuenta con la reacción personal de Agar, su sierva, que, habiendo concebido, «le pierde el respeto» y empieza a comportarse como verdadera madre y no como puro vientre de alquiler (16:3-5). Dentro de la lógica de la esclavitud, Agar debía haberse portado de forma sumisa, estando totalmente al servicio de su dueña, a la que debe su hijo. Siguiendo, sin saberlo, la lógica de Dios, Abraham concede en este caso la razón a Sara y permite que ella responda al «agravio» de su sierva, hasta llegar a maltratarla. En esta situación, Agar rompe con sus dueños y se fuga al desierto, en contra de todas las leyes y normas humanas (que castigan duramente a los esclavos fugitivos), pero Dios la espera en el desierto y se le manifiesta allí, y le dice que vuelva con su ama y se someta, prometiéndole su ayuda (16:6-16).

La historia se repite varios capítulos más tarde (Gn. 21:9-21), cuando, después de haber nacido el hijo de Agar (Ismael), nace también el de Sara (Isaac) y ella insiste en mantener la diferencia entre los niños (uno siervo, el otro libre), olvidando que los dos son suyos, pues ella es la madre legal del hijo de Agar. Ignorando los problemas de sus madres, los niños juegan juntos (Gn. 21:9), como si fueran iguales, pero Sara no puede soportarlo, pues ella solo ama solo al hijo de su carne, no al hijo de su esclava, aunque jurídicamente sea también suyo. Así actúa como madre egoísta y por eso exige que Abraham expulse al otro hijo con su madre, en un gesto de durísima exclusión y de abandono.

Sara es una madre envidiosa, que rechaza a la esclava a la que primero ha utilizado, y al hijo que ella misma ha querido tener. El hagiógrafo sabe que el gesto de Sara no es digno, pero sabe también que Dios ha de actuar como fuente de bendición, no solo para Sara y su hijo Isaac, quien será la herencia directa de Abraham, sino también para Agar y su hijo Ismael.

En sentido estricto, los descendientes no se llamarán hijos suyos, sino de Abraham, que es quien recibe la visita de los tres «seres divinos» en Mambré (Gn. 18:1-15), y que se identifican con el mismo Yahvé, según el texto actual. Abraham pide a Sara que amase harina y cueza una hogaza, mientras él mata y cocina un ternero cebado (18:6-7). Como ha de hacerse con los huéspedes más nobles, Abraham les ofrece la comida y les sirve bajo la encina sagrada, mientras Sara escucha tras la tienda y se ríe cuando oye que ella va a quedar encinta de su marido (Gn. 18:9-15). No cree que Dios pueda darle hijos, siendo ya una anciana (18:12). Dios mismo se lo había prometido ya a Abraham, y este había respondió con un tono de incredulidad (Gn. 17:17), pidiendo a Dios que mantuviera con vida a Ismael, hijo de Agar (v. 18). Además, aún después de aquella revelación y de la visita de los tres seres divinos, Abraham se mostrará dispuesto a dejar a Sara en manos de Abimelec, poniendo así en riesgo la promesa (cf. 20:1-18).

Tanto Abraham como Sara plantean dificultades al plan de Dios, que es el único que mantiene su

fidelidad en toda esta historia. Dentro del texto, la risa de Sara tiene una función *etiológica*, pues sirve para explicar el nombre de su hijo (Isaac, en heb. *Yizhak*, deriva de la raíz semítica *zhk*, «reír»). Esa risa incrédula de Sara, que con el nacimiento de Isaac se ha transformado en risa de alegría (cf. 21:1-8), constituye un signo de la dificultad de la fe, especialmente para una mujer que piensa desde sus entrañas. La fe, o la falta de ella, se funda en la propia experiencia de su cuerpo anciano, por el que Dios le habla. Eso significa que Dios puede realizar su plan y lo realiza a través de los caminos «torcidos» de Sara.

La historia de Sara termina con la adquisición de una tierra para su sepultura. Fallece en Quiriat-arba (Hebrón), después de una larga y dura vida (127 años), abierta a la fe, en medio de rechazos, desconfianzas y envidias, tras haber dado a Abraham un heredero, pero sin que este haya conseguido todavía una tierra propia en el país de las promesas. Solo en este contexto, tras la muerte de Sara, se dice que Abraham adquirió legalmente una tierra para sepultura de ella: ha tenido ya un hijo «legítimo», ahora tendrá una tierra «legítima»; de esa forma se cumplirán las dos promesas que Dios le había hecho, es decir, a través de Sara. La tumba de Sara, en > Macpela, frente a Mambré, es la primera propiedad de los antepasados de Israel en la tierra de Canaán: un campo con una cueva sepulcral, es decir, un cementerio. Abraham no necesita una tierra para vivir (puede seguir caminando como peregrino por ella), pero quiere una propiedad para morir y descansar. Solo ahora que ha enterrado a su esposa en una tierra propia, puede afirmar que ha culminado su tarea. El sepulcro de Macpela, donde Sara está enterrada, será el primer signo y garantía de la presencia de los israelitas en la tierra de Canaán. Mujer y tierra están, según eso, profundamente vinculadas.

Isaías es el único profeta que menciona a Sara por su nombre (Is. 51:2). San Pablo alude a su esperanza de ser madre (Ro. 4:19) y menciona la promesa que ha recibido (Ro. 9:9); el apóstol Pedro alaba su sumisión a su marido (1 Pd. 3:6). Aparte de esto, nada más se dice de ella en el texto bíblico. Véase AGAR, ABRAHAM, HEBRÓN, ISAAC, ISMAEL, MACPELA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Flury-Schölch: *Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1-3* (Würzburg 2007); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); C. Safrai, "Abraham und Sara - Spender des Lebens", en *ETh* 62 (2002), 348-362; Ph. Trible y L. M. Russell, eds., *Hagar, Sarah, and their children: Jewish, Christian, and Muslim perspectives* (Westminster, Louisville 2006); A. Wenin, *Mujeres de la Biblia* (Claret, Barcelona 2008).

X. PIKAZA

SARAF

Heb. 8315 *Saraph*, ףרָ ָ = «ardiente»; Sept. *Saraph*, Σαρ[illegible]φ v. *Saía*, Σα[illegible]α; Vulg. *incendens*. Uno de los descendientes de > Shela, hijo de Judá (1 Cro. 4:22). Se le menciona entre los individuos que ejercieron su dominio en Moab en la antigüedad. Otros traducen la forma verbal «dominaron» por «se casaron» (*baalú*, לעֲ ָ); así en el Targum de R. José, Joás y Saraf son identificados con > Majlón y > Quelión, que se «casaron» en Moab, y volvieron a Léhem-Belén (cf. Rut 1:2).

SARAI

Heb. 8297 *Saraý*, ירַ ָ = «dominante»; Sept. *Sara*, Σ[illegible]ρα; Vulg. *Sarai*. Nombre original de Sara, esposa de Abraham. Se emplea en el relato patriarcal desde Gn. 11:29 hasta 17:15, donde se cambia por Sara, al igual que Abram pasa a llamarse Abraham. El significado del nombre Sarai es todavía objeto de controversia. Los intérpretes antiguos, como Jerónimo y todos los que le siguieron, suponen que significa «mi princesa», y explican que el cambio a Sara significa que dejó de ser reina de una

sola familia para llegar a serlo de todas las familias de la tierra. Los hebraístas modernos no se ponen de acuerdo; Ewald lo deriva de *sarah*, רה , una raíz que se encuentra en Gn. 32:28 y Os. 12:4 con el sentido de «luchar», por lo que significaría «contenciosa». Véase SARA.

SARAR

Heb. 8325 *Sharar*, רָר = «fuerte»; Sept. *Araí*, Ἀρα� v. *Sarar*, Σαρ�ρ. Variante de > Sacar (1 Cro. 11:35), padre de > Ahiam el ararita, uno de los héroes de David (2 Sam. 23:33).

SARCÓFAGO

Heb. 727 *arón*, אָרֹן = «caja, arca». Aparece en Egipto hacia finales del período predinástico (antes de 2800 a.C.), confecionado a base de arcilla. Su aspecto era similar al de una caja de madera, que debió de ser su modelo más primitivo. A partir de la III dinastía comienza a manufacturarse un variante curvada y ricamente adornada. Se han encontrado sarcófagos en Mesopotamia, en Micenas, Biblos y Sidón, aunque su uso nunca fue tan frecuente como en Egipto. El cuerpo de José, muerto en el país del Nilo, fue embalsamado, con lo que su ataúd fue, sin duda, un sarcófago (Gn. 50:26).

En el año 2006 se encontró a dos kilómetros de las pirámides de Giza, muy cerca de El Cairo, lo que podría ser el sarcófago más antiguo del mundo. Debió ser fabricado hace unos cuatro mil seiscientos años, en lo que se considera la época del reinado de Khufu, el constructor de la Gran Pirámide. Según los jeroglíficos hallados, la tumba en que se halló pertenecía a Ny Nsw Wsert, el más importante de los inspectores que controlaban la construcción de esa pirámide. Este hombre fue el propietario de los complejos funerarios de Giza o supervisor del llamado «distrito administrativo» de aquella área. Véase EMBALSAMAR, SEPULTURAR, TUMBA.

SARDIO

Heb. 124 *odem*, אֹדֶם = «rojizo»; Sept. y NT 4555 *sardion*, σ�ρδιον. Piedra preciosa de color amarillento con vetas rojas. Había dos en la primera hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:17; 39:10). Así lo dice también Josefo en *Guerras*, 5, 5, 7, que, sin embargo, lee *sardónyx*, σαρδ�νυξ, en *Ant*. 3, 7, 6. Ello se debe a que este mineral es una variedad de ágata, a la que pertenecen también el sardio y la sardónica. El *odem* se menciona en Ez. 28:13 como uno de los adornos del rey de Tiro. En Ap. *sardion* a veces se traduce «sardio» (Ap. 4:3), o «cornalina» (Ap. 21:20). En un caso u otro hacen referencia al *odem* hebreo.

En la actualidad recibe el nombre de *carnelia*, por su color semejante a la carne. La raíz del nombre heb., *adam*, אדם, significa «ser rojizo». El sardio y la *carnelia* son de la misma familia, una clase de calcedonia. Los antiguos lo llamaban sardio porque en Sardis, ciudad de Lidia, se encontraban sus mejores canteras, aunque el sardio de Babilonia era considerado de mayor valor (Plinio, *Hist. Nat*. 37, 7). Los hebreos prob. obtenían el sardio de Arabia. En Yemen se encuentra una variedad muy fina de color rojo oscuro, llamada el-Akik, que los árabes emplean como amuleto. Se cree que corta las hemorragias cuando se coloca sobre heridas recientes. Véase CORNALINA, PIEDRAS PRECIOSAS, SARDÓNICA.

SARDIS

Gr. 4354 *Sardeis*, Σ�ρδεις, de etimología incierta; lidio, *Sfard*; persa, *Sparda*. Capital del antiguo reino de Lidia en el Asia Menor, a unos 80 km. al este de Esmirna, al pie del monte Tmolo (actual

Boz Dag), en el valle medio del río Pactolo (actual Gediz), que desemboca en el mar Egeo. Se corresponde con la actual Sart, en la provincia turca de Manis.

Es mencionada por Heródoto (*Hist*. 7, 31), Jenofonte (*Ciropedia*, 7, 2-11), Plinio (*Hist. Nat*.) y Estrabón (*Geog*. 13), entre otros. Era una ciudad grande, rica e importante, objeto de codicia para muchos. El núcleo principal se elevaba sobre una alta y escarpada montaña, provista de fuertes muros protectores, que hacía de ella una fortaleza inexpugnable. Más tarde se extendió hacia la llanura que se encuentra al pie.

Los lidios, o *ludim*, descendientes de > Lud, hijo de Sem, hicieron de Sardis su capital. No hay que confundirlos con los *ludim* descendientes de Lud, hijo de Misraím y Cam, asentados en Egipto. Los *ludim* semitas fueron un pueblo guerrero, enérgico, que formó un imperio que se extendió hasta el río Halys. Durante el reinado de Ardys, Sardis fue atacada por los cimerios, pero no pudieron tomar la acrópolis.

El apogeo de su grandeza tuvo lugar bajo el reinado de Creso (s. VI a.C.), famoso por su riqueza y su filosofía. La primera parte de su reinado estuvo llena de gloria, y su dominio se extendió por toda el Asia Menor, con la excepción de Licia y Cilicia. Fue tan buen administrador como conquistador. Pero en el año 546 a.C. fue derrotado por los persas de Ciro el Grande, que se apoderaron de Sardis y la convirtieron en capital de una satrapía persa. Los persas extendieron el nombre de Sardis a toda la satrapía (*Sparda* en persa). En Sardis comenzaba el camino real que conducía a > Susa, la capital persa.

En el 499 a.C., Sardis fue incendiada por los atenienses durante la revuelta jónica. Conquistada por > Alejandro Magno, a la muerte de este pasó a formar parte del reino seléucida. Tras la batalla de Magnesia, que enfrentó a las fuerzas seléucidas de > Antíoco III contra el ejército de Roma, la región pasó a formar parte del reino helenístico de > Pérgamo, aliado de los romanos. Al morir el rey Átalo III de Pérgamo, dejó su reino en herencia a la República romana (133 a. C.), convirtiéndose en parte de la provincia de Asia (129 a.C.).

Fue destruida por un temblor de tierra en el año 17 d.C. (Estrabón, *Geog*. 12). El emperador Tiberio la eximió de impuestos para facilitar su reconstrucción, y además contribuyó con su propia fortuna (Tácito, *Ann*. 2, 47). En agradecimiento, la ciudad levantó un templo en honor del emperador y de su madre Livia. Sin embargo, el culto principal de Sardis era el tributado a la Magna Mater, una divinidad indígena parecida a la Ártemis de Éfeso, y que se cubría con el manto griego de Démeter, la Ceres de los romanos. La industria principal de la ciudad era la de la lana y la tintorería. Sus habitantes tenían fama de licenciosos e inmorales.

La ciudad tenía un barrio judío (*Ant*. 14, 10, 24), y bien pronto contó con una comunidad cristiana (Ap. 1:11; 3:1, 4). La carta a la Iglesia de Sardes es la más severa e imprecatoria de las siete. Aquella congregación había decaído mucho de su fervor primitivo y se encontraba en un estado lamentable. Estaba como muerta. Y el pequeño núcleo de cristianos fieles se hallaba amenazado de indiferencia en la vida espiritual. Jesucristo se presenta a ellos como «el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas» (Ap. 3:1). El autor sagrado quiere significar con estas expresiones el poder absoluto que Cristo tiene sobre las iglesias y sobre todos los cristianos. Estas estrellas representan las iglesias a las cuales se dirige San Juan. Y el tenerlas en su mano indica el poder que Jesucristo ejerce sobre los dirigentes y sobre las congregaciones. Otro tanto se puede decir de los «siete espíritus», que Cristo tiene en su mano como algo de que puede disponer. La Iglesia de Sardis «tiene nombre de vivo» (v. 9), pero en realidad «está muerta» (v. 1). Sin embargo, el juicio que el

Señor profiere acerca de la vida de esta iglesia no es absolutamente negativo, es decir, no comprende a todos los miembros de la congregación. Muchos de los cristianos de Sardes carecen de vida espiritual, pero otros todavía la conservan. Por eso exhorta a velar para que no llegue a faltar también la vida en aquellos en los que aún subsiste (v. 2). Para estimularla a velar le recuerda el valor de los dones recibidos, que son dones de vida eterna. La exhortación a la vigilancia, sirviéndose de la imagen del ladrón (v. 3), es frecuente en los Sinópticos. El consejo de velar convenía de modo particular a Sardis, a causa de las desastrosas consecuencias que tuvieron para la ciudad dos hechos de su historia: Ciro el Grande había logrado apoderarse de ella mediante un ataque ejecutado por sorpresa, y lo mismo había hecho más tarde Antíoco III el Grande (218 a.C.). El recuerdo de estos dos eventos históricos podía servir a los cristianos para meditar en su vida religiosa deficiente, para arrepentirse y volver de nuevo a la vida fervorosa del principio. De lo contrario, el castigo no se haría esperar. El Señor se presentará de improviso, a la manera del ladrón, para castigar a los culpables.

A los que resulten vencedores en la lucha moral y espiritual contra los enemigos de Dios, Cristo les promete el premio escatológico de la vida eterna (v. 5), designado bajo una triple forma. En primer lugar, los vencedores se «vestirán de vestiduras blancas», que representan la victoria final y la gloria de que serán revestidos los elegidos en el cielo. Después se les promete que «jamás será borrado su nombre del libro de la vida», donde están registrados los nombres de los elegidos. En tercer lugar, el Señor promete al vencedor «confesar su nombre delante de su Padre y delante de sus angeles», es decir, les reconocerá como suyos en el último juicio. Este premio, presentado bajo una triple forma, designa una misma cosa: la vida eterna que se promete a los fieles. Véase FIDELIDAD, LIBRO DE LA VIDA, LIDIA, VESTIDO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Abingdon Press 1957); D. Godoy Fernández, "Apocalipsis 2 y 3 – Comunidades proféticas, de resistencia y mártires", en *RIBLA* 59 (2008:1), 79-89; G.M.A. Hanfmann. ed., *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis 1958-1975* (Harvard University Press 1983); C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (Eerdmans 2001); A.S. Macnair, *To the Churches with Love. Biblical Studies ofthe Seven Churches* (Filadelfia 1960); H. Martin, *The Seven Letters, Christ's Message to His Church* (Londres 1956); J.A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Baker 1956).

A. ROPERO

SARDÓNICA

Gr. 4557 *sardónyx*, σαρδόνυξ, de *sardion*, σάρδιον, «sardio», y *ónyx*, ὄνυξ, «ónice», piedra preciosa mencionada una sola vez en el NT (Ap. 21:20). Denota una piedra compuesta de capas alternadas de sardio y ónice. Constituía el quinto fundamento del muro de la Jerusalén celestial. Véase ÓNICE.

SAREPTA

Heb. 6886 *Tsarephath*, צָרְפַת = «fundición»; Sept y NT 4558 *Sareptá*, Σαρεπτά; v. *Sephthá*, Σεφθά en 1 R.; Josefo, *Sarephthá*, Σαρεφθά. Ciudad dependiente de Sidón (1 R. 17:9; Lc. 4:26; *Ant*. 8, 13, 2).

Perseguido en Israel y habiéndose secado el arroyo de Querit, Elías se dirigió a una ciudad de Fenicia, siguiendo la orden de Dios. A pesar del hambre reinante, una viuda de Sarepta dio hospitalidad al profeta, ofreciéndole todo lo que tenía. Dios premió su generosidad, y tanto la viuda y su hijo, como el propio Elías, a quien ella había ofrecido una habitación en la parte superior de la casa, pudieron mantenerse en medio de la hambruna: nunca les faltó la harina ni el aceite. Más tarde,

cuando pasó el hambre, el hijo de la viuda murió y Elías lo resucitó (1 R. 17:8-24). La viuda de Sarepta no profesaba la fe de Yahvé, era pagana; sin embargo, recibió la ayuda de Dios por medio de Elías.

La ciudad vuelve a ser mencionada en la profecía de Abdías, cuando anuncia que Sarepta caería en poder de Israel (Abd. 20).

El nombre de la ciudad se ha perpetuado en el de Surafend, pueblo sobre una colina, cerca del mar, a unos 22 km. al norte de Tiro y a 13 de Sidón. La ciudad antigua está al pie de la colina, a la orilla del río, y sus ruinas se extienden por más de 1,5 km. Durante la Edad Media, los cruzados hicieron de Sarepta un obispado del arzobispado de Sidón. Construyeron cerca del puerto una pequeña capilla en el lugar donde, según la tradición, ocurrió el milagro de Elías, es decir, en la casa de la viuda. Véase VIUDA.

A. ROPERO

SARETÁN

Heb. 6891 *Tsarethán*, צָרְתָן, quizá «esplendor»; Sept. *Siaram*, Σιαρ□μ v. *Seirá*, Σειρ□; Vulg. *Sarthan*. Importante ciudad del valle del Jordán, prob. en la ribera oriental, cerca de la cual las aguas de este río se detuvieron en seco (Jos. 3:16; 1 R. 4:12). Cerca de allí, «en la tierra arcillosa», Salomón instaló una fundición para los utensilios de bronce del Templo (1 R. 7:46). En el texto paralelo de 2 Cro. 4:17 recibe el nombre de Seredata, aunque Saretán es preferible. Se mencionada en relación a > Sucot, pero se desconoce su ubicación exacta.

SAREZER

Heb. 8272 *Shareétser*, רְאֶצֶר, de origen persa: «príncipe de fuego»; Sept. *Sarasar*, Σαρασ□ρ v. *Sarasá*, Σαρασ□. Nombre de un asirio y de un israelita.

1. Hijo de Senaquerib. En combinación con uno de sus hermanos, Adramelec, asesinó a su padre mientras adoraba en el templo de uno de sus dioses (2 R. 19:37; Is. 37:38). Después de cometido este parricido, huyó a > Armenia, donde, según algunos, fue recibido favorablemente por el monarca de aquel país.

2. Personaje enviado de Bet-el a los sacerdotes de Jerusalén para preguntar si debían mantenerse los ayunos que recordaban la destrucción del Templo y la toma de Jerusalén, siendo que ya había empezado la restauración (Zac. 7:2).

SARGÓN

Heb. 5623 *Sargón*, ן סַרְ, derivado del ac. neo-asirio *Sharru-kinu* (ac. antiguo *Harrum-kin*), «rey afirmado» (Rawlinson), es decir, «rey legítimo» o «rey verdadero»; Sept. *Arnâ*, Ἀρν□ v. *Narná*, Ναρν□. Nombre de tres monarcas de la antigua Mesopotamia, de los cuales Sargón el grande, de Agadé, es el primero. De Sargón I de Asiria se sabe poco, solo se conserva la impresión de su sello en unas tabletas antiguas halladas en Capadocia. El tercero es Sargón II, bajo cuyo reinado los asirios inician su época de máximo esplendor, conocida como el Período Neoasirio, o Imperio Nuevo asirio. Ascendió al trono después de la muerte de Salmanasar V. Probablemente era un usurpador, aunque pretendía, de acuerdo con un texto que se ha preservado, ser hijo de Tiglath-Pileser III (745-727 a.C.). En cualquier caso, se apoderó del trono por la violencia, y su advenimiento supuso una ruptura con el pasado, pues en ninguna de sus inscripciones se hace mención de sus predecesores. Fue un rey poderoso, un gran conquistador y el fundador de la más importante dinastía de gobernantes asirios, los sargónidas, bajo los cuales el Imperio alcanzó sus mayores triunfos. Reinó desde el año 722 al 705 a.C.

Conocido por su mención en el libro de Isaías 20:1, fue el primer rey asirio cuyo nombre se logró descifrar a mediados del s. XIX por P.E. Botta, cuando la asiriología estaba en sus comienzos, lo que constituyó un éxito para la arqueología.

La primera campaña de Sargón en 722 a.C. estuvo dirigida contra Samaria, cuya conquista había sido iniciada por su predecesor Salmanasar (cf. 2 R. 17:5). Quizá Sargón sea «el rey de Asiria» mencionado 2 R. 17:6, que «llevó cautivo a Israel a Asiria, y los puso en Halah, en Habor junto al río Gozán, y en las ciudades de los medos» (2 R. 18:11).

En 720 a.C. se enfrenta al intento independentista de Merodac-Baladán de Babilonia, que contaba

con la ayuda del > elamita Ummanigash, al mismo tiempo que se enfrenta a una coalición siro-egipcia, reconquistando las provincias rebeldes de Arpad, Simirra y Damasco. Todos sus habitantes fueron deportados para evitar revueltas, y repobló la región con gentes de otros pueblos.

En 717 a. C., anexiona > Carquemis (Karkemish), capital de los hititas, que ocupaba una posición estratégica sobre el Éufrates. El prestexto fue una supuesta conspiración de sus dirigentes con el rey Midas de Frigia. Esto marcó el final del Imperio hitita, que, debilitado, no pudo resistir posteriores ataques de otros pueblos.

Al año siguiente organizó un sistema defensivo en el este, en Parsuash, para frenar la penetración de las tribus medas, todavía no bien cohesionadas. En 715 a. C. repuebla Samaria con deportados de las naciones conquistadas, para contrarrestar la influencia de Egipto.

En 714 a.C., Sargón dirigió sus tropas contra el poderoso reino de Urartu, que, aunque castigado por Tiglat-Pileser III, representaba una amenaza con su nuevo rey Rusa I. Saqueó todo el país, Nairi fue sometido y Musasir saqueado, mientras el grueso del ejército se dirigía a Nínive. En 713 a.C., interviene en el oeste, convirtiendo a Tabal y Cilicia en provincias asirias. Prosigue su lucha contra Egipto y llega a Menfis, aunque no consiguió asentar la dominación sobre este país. Al año siguiente, el faraón Taharqa recuperó Menfis.

En 711 a.C., su general, el Tartán, aplasta una coalición filistea formada por > Asdod, Judá, Edom y Moab. Asdod era la puerta de Egipto, y la intención del asirio era invadir este país (Is. 20:1-6). Isaías advirtió previamente a los judíos contra el peligro de la sublevación, instigada por Egipto.

En 710 a. C., una vez aseguradas las fronteras, el monarca asirio consideró el momento de ajustar viejas cuentas con Merodac-Baladán y de vengarse de > Elam, emprendiendo una campaña con dos ejércitos. Mientras uno neutralizaba a las tropas elamitas, el otro derrotaba al rey de Babilonia. Así consiguió reanudar la tradición de la doble corona de Asiria y Babilonia, coronándose rey de Babilonia en 709 a. C.

En 707 a. C. vuelve de Babilonia cargado con el botín y se dedica a terminar la ciudad de Dur-Sharrukín = «fortaleza de Sargón» (la actual Khorsabad), conocida por los geógrafos árabes como Sargún, ubicada a unos 16 km al noreste de > Nínive, y destinada a ser su nueva capital. Al año siguiente fue inaugurada, aun no terminada del todo, ni totalmente habitada.

Sargón murió en combate, a manos de uno de los nobles anatolios llamado Gordias (704 a.C.) durante la conquista de Tabal, en los montes Tauro. A su muerte, dejó un reino de bases aparentemente sólidas, pero en realidad con graves problemas internos y rodeado de enemigos poderosos, como Egipto, Urartu y Elam, que dificultaron los gobiernos posteriores. Sargón fue, sin duda, un formidable luchador. En sus anales, que cubren un espacio de quince años, da cuenta de sus expediciones bélicas contra Babilonia y Elam en el sur, Media en el este, Armenia y Capadocia en el norte, Palestina, Arabia y Egipto al oeste y suroeste; tomó Tiro y recibió tributo de los griegos chipriotas. Pero no fue solo un guerrero, también destaca como constructor de grandes obras públicas y de uno de los más espléndidos palacios asirios. Reparó las murallas de Nínive, que elevó de una posición de capital provincial a la de primera ciudad del Imperio. Véase ASIRIA, BABILONIA, HITITAS, NÍNIVE, SAMARIA.

E. QUINTANA

SARID

Heb. 8301 *Sarid*, רִיד ָ = «superviviente»; Sept. *Sarid*, Σαρ�δ v. *Sardid*, Σαρδ�δ, *Seddukh*, Σεδδο�χ. Población situada en la frontera meridional del territorio de Zabulón, al oeste de > Quislot-tabor, y al sur de > Daberat y > Jafía (Jos. 19:10, 12). No era conocida por Eusebio ni por Jerónimo. Las versiones antiguas parecen apoyar la modificación del nombre en *Sadud*, «devastado», a consecuencia de alguna catástrofe, que se conserva en el actual Tell Saddud, que está en el borde septentrional de la llanura de Esdrelón y a 7 km al noroeste de Nazaret.

SARMIENTO

Heb. 8299 s*arig*, רִיג ָ = «rama, sarmiento» (Gn. 40:10, 12); 2156 *zemorah*, זְמֹרָה = «rama, sarmiento» (Nm. 13:23; Is. 17:10; Ez. 15:2); gr. 5434 *phrýganon*, φρ�γανον = «rama seca» (Hch. 28:3), «sarmiento», traducido por «pámpano» (Jn. 15:2, 4, 6). Vástago de la vid, largo y flexible, del que nacen las hojas, flores y racimos. Se mencionan por primera vez en el relato del sueño del jefe de los coperos a José: «En mi sueño veía delante de mí una vid. En la vid había tres sarmientos», que José interpretó como los tres días al cabo de los cuales su confidente volvería a ocupar su antiguo cargo (Gn. 40:10, 12). La tierra de Canaán sorprendió a los israelitas por la riqueza de sus frutos, especialmente de vid, uno de cuyos sarmientos cortaron con un racimo de uvas llevado entre dos personas colgando de un palo (Nm. 13:23).

Jesucristo se compara a sí mismo con una vid y exhorta a sus discípulos a permanecer unidos a él, como los sarmientos a la cepa, para llevar fruto (Jn. 15:2, 4). El cristiano que no se nutre de la savia espiritual de Cristo es semejante a un sarmiento que se corta y se seca, el cual, siguiendo la imagen, solo sirve para ser echado al fuego (v. 6). Los sarmientos de la vid, una vez debidamente podados, han sido durante milenios, y hasta hace relativamente poco, un combustible ideal para el fuego del hogar y de los hornos de los panaderos. Véase VID.

SARNA

Heb. 1618 *garab*, רָב ָ = «sarna», de una raíz que sig. «rascar»; ac. *garabu*; Vulg. *scabies*. Afección cutánea por la que los afectados se veían excluídos del ejercicio sacerdotal. Los animales para el sacrificio eran rechazados si tenían sarna (Lv. 21:20; 22:22; cf. 13:6, 7, 8).

En la maldición sobre la desobediencia a los mandamientos de Dios, se dice que «Yahvé afligirá con úlceras de Egipto, con tumores, con sarna y con comezón, de los que no puedas ser sanado», a los transgresores de la Ley (Dt. 28:27). Las enfermedades aquí mencionadas eran muy frecuentes en el Antiguo Oriente. Véase SARPULLIDO, ÚLCERA.

SARÓN

Heb. 8289 *Sharón*, ן ר ָ = «llanura»; Sept. gral. *Sarón*, Σαρ�ν; Vulg. *Saron*, *Sarona*. Nombre de dos lugares en Palestina.

1. Con art. *hashsharón*, ן ר ָ הַ; Sept. *ho Sarón*, � Σαρ�ν = El Sarón. Llanura del litoral, entre Jope y el Carmelo; hacia el interior, llega hasta las colinas de Samaria. En el NT se cita a Lida en la zona de Sarón: «Le vieron todos los que habitaban en Lida y en el Sarón [*ho Sarón*, � Σαρ�ν], los cuales se convirtieron al Señor» (Hch. 9:35). El lugar había sido muy fértil (Is. 35:2), hasta el punto de que muchos eruditos creen que su nombre significaba org. «tierra de bosque», aunque no es seguro, pues implicaría la existencia de un bosque en la llanura. La Escritura dice que en el Sarón pastoreaban los

rebaños (1 Cro. 27:29; Is. 65:10), pero quedó transformado en desierto debido a las invasiones (Is. 33:9). Los lirios, los narcisos y las anémonas de Sarón eran destacables. La «rosa de Sarón» (Cant. 2:1) era la referencia máxima a la belleza que un amante podía expresar. El Sarón mide alrededor de 80 km de longitud y entre 14 y 16 de anchura; ondulante y salpicado de encinares, poseía excelentes pastos, a excepción de algunos lugares en los que abundaban las espinas y los cardos. Eran famosos los vinos saronitas (Mishnah, *Nidda*, 2, 7). En la actualidad hay plantaciones de agrios.

2. Región al este del Jordán asignada a la tribu de Gad (1 Cro. 5:16). Una posible explicación de este nombre es que sea una corrupción de Sirión (Hermón), lo que designaría las praderas a los pies del Hermón; otra, que sea sinónimo de *mishor*, una altiplanicie de Galaad, entre el Arnón y el Hesbón (cf. Dt. 3:10).

SARONITA

Heb. 8290 *sharoní*, ר נִי ָ, gentilicio de > Sarón; Sept. *Saronites*, Σαρωνίτης. Designación de Sitrai, siervo de David, que cuidaba el ganado real en la llanura de Sarón, y que, desde luego, habitaría en el lugar (1 Cro. 27:29).

SARPULLIDO

Heb. 76 *ababuoth*, אֲבַעְ ֻעֹת = «pústula [inflamatoria], sarpullido»; Sept. *phlyktides*, φλυκτίδες; Vulg. *vesicce*. Sexta plaga de Egipto, resultante en úlceras tanto en hombres como en animales. Comenzó a partir de polvo de hollín esparcido por Moisés en el aire (Ex. 9:9, 10). Se considera un castigo de Dios, sobre el que también se advierte a los israelitas (Dt. 28:27, 35; comp. Job 2:7). Parece hacer sido una especie de *psora agría*, ψωρὰ ἀγρία, o «lepra negra». Fue sentida intensamente por los magos, cubiertos de úlceras como el resto los egipcios, sin que sus artes mágicas pudieran hacer nada para contrarrestarlas, y pese a su limpieza escrupulosa (Heródoto, 3, 36), de modo que fueron incapaces de permancer en presencia de Moisés.

Las enfermedades cutáneas abundaban en el Oriente Medio. Son mencionadas con frecuencia en el AT (Lv. 13:2, 18, 37, 39; Job 2:7). Véase LEPRA, ÚLCERA.

SARSEQUIM

Heb. 8310 *Sarsekhim*, רְסְכִים ַ, prob. «príncipe de eunucos»; Sept., con gran confusión, *Nabuákhar*, Ναβουάχαρ v. *Nabusarsakhim*, Ναβουσαρσαχίμ; Vulg. *Sarsachien*. Uno de los generales del ejército de Nabucodonosor que participó en la toma de Jerusalén (Jer. 39:3). Parece que era el jefe de los eunucos, pues > Rabsaris es prob. un título y no un nombre propio. En el v. 13 > Nabusazbán es llamado Rabsaris, y la cuestión es saber si ambos nombres se refieren a la misma persona.

SARUHÉN

Heb. 8287 *Sharujén*, ר חֶן ָ = «refugio de gracia», o «morada agradable»; Sept. *agroí autôn*, ἀγροὶ αὐτῶν. Ciudad que correspondió a la tribu de Simeón (Jos. 19:6), llamada en los pasajes paralelos > Saaraim (1 Cro. 4:31) y > Silhim (Jos. 15:32), prob. debido a transcripciones erróneas. Se la identifica con Tell el-Fâr'ah, localizada por Flinders Petrie a 25 km. al sur-sureste de Gaza. Los descubrimientos arqueológicos han mostrado las ruinas de una fortaleza, numerosos objetos y más de cien escarabeos hicsos, lo que lleva a los palestinólogos a identificar la Saruhén bíblica con la *Srahuma* de las fuentes egipcias, en que los hicsos hicieron frente con éxito a las fuerzas de Ahmosis

I, hasta que Tutmosis III la sometió al estallar en ella una revuelta.

SARVIA

Heb. 6870 *Tseruyah*, צְר יָה i(1 Sam. 14:1) = «herida» (Gesenius) o «bálsamo» (Fürst); Sept y Josefo, *Saruía*, Σαρουΐα; Vulg. *Sarvia*. Madre de tres héroes principales de David: Joab, Abisai y Asael (1 Sam. 26:6; 2 Sam. 2:18; 1 Cro. 2:16). En la genealogía de David aparece junto a Abigaíl como hermana de los hijos de Isaí (1 Cro. 2:16; comp. Josefo, *Ant*. 6, 10, 1). En 2 Sam. 17:25 se dice que Abigaíl era hija de Najas y hermana de Sarvia, lo que lleva a suponer no eran hijas de Isaí, sino de un primer matrimonio de la madre de David con Nahas. Los mencionados soldados de David siempre aparecen sin el patronímico, lo que podría deberse a varias razones posibles; que se siguiera una costumbre de definir la filiación por vía materna; que Sarvia fuera la figura más fuerte en la pareja; que quizá el padre fuera extranjero; o simplemente, por el hecho de ser hermana de David.

A. LOCKWARD

SASAC

Heb. 8349 *Shashaq*, ק ַ ָ, de sig. incierto; Sept. *Sosek*, Σωσὴκ. Benjaminita, hijo de Beria, padre de Ifdaías y Peniel (1 Cro. 8:14, 25).

SASAI

Heb. 8343 *Shashay*, י ַ ָ, «blanquecino» (Gesenius), «noble» (Furst); Sept. *Sesei*, Σεσεΐ. Israelita de la familia de Bani, que contrajo matrimonio con una mujer extranjera de la que tuvo que divorciarse en tiempos de Esdras (Esd. 10:40).

SATÁN, SATANÁS

1. Etimología y uso.
2. Satán como opositor y enemigo.
3. Origen y caída.
4. Jesús y Satanás.
5. La Iglesia y su lucha.
6. Destino final de Satanás.

I. ETIMOLOGÍA Y USO. Heb. 7854 *satán*, טָן ָ = «oponente, adversario, acusador», con art. *hassatán*, הַ ָ טָן = «el adversario» o «el enemigo»; Sept. *satán*, σατᾶν, del que se deriva el nombre propio 4567 *Satanâs*, Σατανᾶς, que en el NT indica siempre al adversario de Dios y de Cristo (cf. Mt. 4:10; 12:26; Mc. 1:13; 3:23, 26; 4:15; Lc. 4:8; 11:18; 22:3; Jn. 13:27), de su pueblo (cf. Lc. 22:31; Hch. 5:3; Ro. 16:20; 1 Cor. 5:5; 7:5; 2 Cor. 2:11; 11:14; 12:7; 1 Tes. 2:18; 1 Ti. 1:20; 5:15; Ap. 2:9, 13, 24; 3:9), y de la humanidad (Lc. 13:16; Hch. 26:18; 2 Tes. 2:9; Ap. 12:9; 20:7). Pero el AT raras veces habla de Satanás en este sentido, y menos como nombre propio. Se aplica en sentido común y político-militar a David, llamado *satán*/enemigo por los filisteos (1 Sam. 29:4); también a > Hadad el edomita, suscitado por Yahvé como *satán*/adversario de Salomón (1 R. 11:14; comp. v. 23 respecto a Rezón hijo de Eliada). Igualmente, David llama *satán* a uno de sus acompañantes, > Abisai, quien indicaba al rey que debía liquidar a > Semeí, por haberle maldecido. Pero David le

replicó: «¿Qué tengo yo contigo... que te conviertes hoy en adversario [*satán*] mío?» (2 Sam. 19:22-23). En Nm. 22:22 se aplica al ángel de Yahvé, cuando se interpuso en el camino de Balaam para estorbarle, lit. hacer de «satánadversario» (cf. 2 Sam. 19:22; 1 R. 5:4, 11:25; Sal. 109:6, donde la Sept. tiene *epíbulos*, ἐπίβουλος, *antikaímenos*, ἀντικαίμενος, *diábolos*, διάβολος).

II. SATÁN COMO OPOSITOR Y ENEMIGO. En el libro de Job, la figura de Satanás es la de un ángel de la corte celestial, presente entre los «hijos de Dios», que tiene confiada la misión de recorrer la tierra y enterarse de todo lo malo que los hombres hacen para acudir luego a referírselo a Yahvé. Satán es, pues, una especie de fiscal de la creación, de ahí su nombre de acusador o adversario, que no tiene nada que ver con un ser demoníaco y esencialmente perverso. En su función de fiscal o acusador, manifiesta tendencias desfavorables para con el hombre justo, poniendo en duda su bondad, su fidelidad o su rectitud, obteniendo de Dios la facultad de ponerlo a prueba (Job 1:11; 2:4). Se comprende así que, paulatinamente, se fuera convirtiendo en el tentador y, en consecuencia, en el > diablo, cuyo significado etimológico es «quien pone división» y su sentido derivado, «calumniador». Satán ya no solo cumple su oficio de acusador, sino que introduce una cuña de división entre Dios y el hombre. Es como si, andando el tiempo, y al decir de J. R. Busto Saiz, empezara a cumplir sus funciones con exceso de celo. «Entonces no solo va a vigilar a los hombres, sino que los va a incitar al pecado con el fin de someter a prueba la fidelidad del hombre a Dios, para poder informar a Dios de ella y quién sabe si también con el interés del funcionario celoso de poder presentar un informe bien contrastado a la superioridad» (*Ángeles y demonios*, pp. 47-69. Madrid 1984). Así, en 1 Cro. 21:1 *Satán* (Σατᾶν) pasa a ser sinónimo de instigador del pecado o causante de una tentación; induce a David a hacer el censo de su pueblo; pero su nombre fue introducido por el cronista a fin de evitar atribuir a Dios el mandato de realizar una acción ilícita, como se narra en el pasaje paralelo y más antiguo de 2 Sam. 24:1. En Zac. 3:1-5, sin embargo, aun manteniendo el papel de acusador público, Satanás se revela de hecho como adversario de Dios y de sus proyectos de misericordia para con su pueblo, hasta que el ángel del Señor no lo aleje ordenándole en forma de deprecación: «Que el Señor te reprima, Satán» (v. 2). Este pasaje tardío, posterior al destierro en Babilonia, supone una precisión y desarrollo en las concepciones del AT sobre Satán, aunque el texto hebreo presenta el artículo determinado antes del sustantivo (*hassatán*), con lo que se indica que el vocablo es más bien un nombre común que propio. Con todo, esta palabra connota un ser con una fuerte individuación, sobrenatural y concreto, que se opone fieramente no solo a Yahvé, sino a un ser humano específico, al sumo sacerdote Josué. Comienza, pues, a perfilarse la idea de un adversario malvado, con fuertes rasgos personales.

En la literatura judía tardía postexílica aparece ya nítidamente la separación y oposición entre el mundo del bien, con Dios al frente, y el mundo del mal, con Satanás en cabeza, de modo que el papel y las atribuciones del diablo se extienden enormemente, hasta llegar a ser considerado como el príncipe de un mundo antidivino y el principio de todo mal, con un ejército de demonios a su servicio y dispuesto siempre a engañar y seducir al hombre para arrastrarlo a su propia esfera. Al mismo tiempo, se le atribuye la responsabilidad de los pecados más graves que se recuerdan en la historia bíblica, y entre ellos principalmente el de los orígenes, bajo la apariencia de la serpiente astuta y seductora que engaña a Adán y a Eva (Gn. 3). Por eso también Sab. 2:24 afirma: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen». Este aspecto se explica con todo lujo de detalles en el apócrifo llamado la *Vida de Adán y Eva*. En esta obra se argumenta que > Miguel convocó a todos los ángeles con el fin de venerar la imagen del Señor Dios en el Adán

recién creado, a lo que Satán se negó rotundamente, por considerar al hombre inferior a él en el tiempo y en naturaleza. Indignado el Señor Dios contra Satán, ordenó que le expulsaran del cielo y de su gloria junto con sus ángeles. «De esta manera fuimos expulsados por tu culpa de nuestras moradas y arrojados a la tierra —explica el dolorido Satán a Adán—. Al instante me sumí en el dolor, porque había sido despojado de toda mi gloria, mientras que tú eras todo mimos y alegrías. Por eso comencé a envidiarte, y no soportaba que te exaltaran de esa forma. Asedié a tu mujer y por ella conseguí que te privaran de todos tus mimos y alegrías, lo mismo que había sido yo privado anteriormente» (12-16).

III. ORIGEN Y CAÍDA. Para la explicación convencional sobre el origen y caída de Satanás en base a la autoridad de la Biblia, los estudiosos judíos recurrieron a un par de textos proféticas que parecen hablar en forma velada de un ser superior, un > ángel de la categoría más elevada, cuya arrogancia le lleva a enfrentarse al mismo Dios, convirtiéndose así en el diablo. Con esta clave se lee el texto Ezequiel sobre el rey de Tiro, como si se refiriese a Satán: «Eras el sello de una obra maestra, lleno de sabiduría, acabado en belleza. En Edén estabas, en el jardín de Dios. Toda suerte de piedras preciosas formaban tu manto: rubí, topacio, diamante, crisólito, piedra de ónice, jaspe, zafiro, malaquita, esmeralda; en oro estaban labrados los aretes y pinjantes que llevabas, aderezados desde el día de tu creación. Querubín protector de alas desplegadas te había hecho yo, estabas en el monte santo de Dios, caminabas entre piedras de fuego. Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación» (Ez. 28:12-15). El profeta utiliza aquí un lenguaje inspirado en mitologías antiguas, y lo aplica al rey de Tiro como una figura semi-divina, bella y sabia, que vivía en la montaña sagrada, a quien, por su soberbia, Dios precipita en tierra, expuesto como espectáculo a los reyes, por la multitud de sus culpas y la inmoralidad de su comercio. «Todos los pueblos que te conocían están pasmados por ti. Eres un objeto de espanto, y has desaparecido para siempre» (vv. 15-19).

Otro texto similar se encuentra en Isaías respecto al rey de Babilonia, presentado como > Lucero, hijo de la Aurora, dominador de naciones, gran constructor de torres/templos como si fuera a subir al cielo: «por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono, y me sentaré en el Monte de la Reunión..., me asemejaré al Altísimo». Pero, como ocurre con el rey de Tiro, Dios no soporta tanta arrogancia y lo abate a tierra, lo precipita a lo más hondo del pozo, de modo que sirva de castigo ejemplar: «Los que te ven, en ti se fijan; te miran con atención: ¿Ese es aquel, el que hacía estremecer la tierra, el que hacía temblar los reinos, el que puso el orbe como un desierto, y asoló sus ciudades, el que a sus prisioneros no abría la cárcel?» (Is. 14:12-18).

En ambos casos la referencia no es a un ser angelical, sino a personajes reales y su fin histórico a mano de otros conquistadores, descritos en términos mitológicos y con un propósito teológico. Solo Yahvé es el Señor de la historia; los reyes, por más poder que acumulen y por más que se encumbren, son meros actores de un drama universal compuesto por elevaciones y caídas.

El NT comparte la misma mentalidad y doctrinas sobre Satanás que las propias de su medio cultural y religioso. Satanás recibe los nombres propios que se le habían ido adjudicando durante el Período intertestamentario: «la serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus ángeles fueron arrojados con él» (Ap. 12:9); mentiroso y homicida desde el principio (Jn. 8:44); príncipe de este mundo (Jn. 12:31; 14:30; 16:11) y dios del siglo presente (2 Cor. 4:4).

IV. JESÚS Y SATANÁS. Jesús se enfrenta personalmente con Satanás en el > desierto ya antes de comenzar su ministerio público, y rechaza vigorosamente sus sugerencias (Mt. 4:1-11; Mc. 1:12-13;

Lc. 4:1-13). El > desierto es el lugar de prueba, el espacio inhóspito donde habitan las fieras y los demonios; allí es donde tuvo lugar la primera batalla de Jesús con Satán, en cuanto representante de todo lo que aparta de Dios y esclaviza al hombre. El tema está presente en la literatura apocalíptica de la época, pero aquí hay una novedad. En contra de Satán ya no combaten los ángeles del cielo, como en 1 Henoc, sino que lucha el hombre Jesús, como después han de luchar sus discípulos, a quienes él ofrecerá el poder de expulsar *daimonia*, es decir, los «espíritus» o poderes que están sometidos a Satán y son como «guerreros» al servicio de su reino (cf. Mc. 3:15; 6:13).

Según eso, desde el comienzo de su camino mesiánico, Jesús se enfrenta con Satanás, y por eso ambos (Jesús y Satán) aparecen ya desde el principio como poderes que seguirán enfrentados a lo largo de todo el ministerio del Señor. Toda su obra está dirigida a liberar de los espíritus impuros a cuantos estaban oprimidos por él, en cualquier sitio en que se encontrasen y bajo cualquier forma que se manifestara el poder del maligno en la realidad humana. Junto a los relatos de milagros en los que no se atisba ninguna alusión a la influencia de agentes malignos, se leen otros en los que los gestos de Jesús para devolver la salud asumen el aspecto de verdaderos exorcismos; hay otros además, muy numerosos, donde se habla implícitamente de > «posesión diabólica», con una terminología propia o equivalente: «endemoniados», «tener o poseer un demonio», o bien «un espíritu impuro». Los evangelistas muestran así la superioridad de Jesús sobre todas las potencias diabólicas, que tanto aterraban al hombre del primer siglo. Es más, Jesús busca provocadoramente a los «impuros», es decir, a los poseídos por espíritus impuros (*akátharta*) o demonios (cf. Mc. 1:26-27; 3:11, 30; 5:2, 8, 13; 7:25; 9:25), bajo el poder de Satán, para liberarles, recibiéndolos dentro de su grupo del Reino, y para luchar luego a favor de todos los poseídos de Satán. Eso significa que él no expulsa o excluye a los impuros, sino todo lo contrario: les busca y acoge, liberándoles de «aquel» que les tenía cautivos. «Jesús ha buscado (y encontrado) a Dios entre aquellos a quienes la gente tomaba como abandonados de Dios (locos, posesos y enfermos). De esa forma ha desmilitarizado lo más militar (la batalla contra los enemigos del pueblo), iniciando su guerra anti-guerra a favor de los excluidos y rechazados de la sociedad, es decir, de aquellos que parecían dominados por Satán» (X. Pikaza).

Por otra parte, Jesús no relaciona nunca el mal físico con el demonio a través del pecado; más aún, lo excluye en Jn. 9:2-3. Enseña, por el contrario, que su poder de curar a los enfermos es un signo manifestativo de su poder de perdonar los pecados (Mt. 9:2-7; Mc. 2:5-11; Lc. 5:20-24); y en cuanto a él mismo, acusado de magia y de echar los demonios en nombre de su príncipe Belcebú, afirma que lo hace con el poder del Espíritu de Dios y para demostrar que realmente «ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt. 12:25-28; Lc. 11:17-20). Cuando más tarde los discípulos le refieren, llenos de satisfacción, que «hasta los demonios se nos someten en tu nombre», él se lo confirma y explica: «Yo veía [*etheorun*, ἐθεώρουν] a Satanás cayendo del cielo como un rayo» (Lc. 10:17-18). El «príncipe de este mundo» ya ha sido juzgado (Jn. 16:11), el «hombre fuerte» ha sido atado (Mt. 12:29; Mc. 3:27; Lc. 11:21; cf. Ap. 20:2), ya no tiene ningún poder sobre Cristo (Jn. 14:30). Todo lo contrario.

V. LA IGLESIA Y SU LUCHA. La Iglesia continúa la obra emprendida por Cristo contra Satanás para llevarla a su cumplimiento, hasta el total aniquilamiento de las potencias del mal. Basados en el poder que se les ha conferido (Mc. 6:7; Lc. 9:1), los apóstoles y misioneros cristianos hacen progresar el Reino de Dios con el anuncio de la verdad y con la derrota de Satanás en todos sus dominios: posesión (Hch. 8:7; 19:11-17), magia y superstición (Hch. 13:8; 19:8ss), adivinación (Hch. 16:16) e idolatría (Ap. 9:20).

Por otra parte, el NT nos muestra cómo, a pesar de la derrota que ha sufrido, Satanás sigue actuando: siembra doctrinas falsas (Gal. 4:8-9; 1 Ti. 4:1), se esconde detrás de los ídolos (1 Cor. 10:20s; 2 Cor. 6,15), incita al mal (2 Tes. 2:11; 2 Cor. 4:4), intenta seducir (1 Ti. 5:15), está siempre al acecho, y como león rugiente, busca a quien devorar (1 Pd. 5:8). Por eso, todos los escritores del NT indistintamente exhortan a la sobriedad, a la vigilancia y a la fortaleza en su resistencia para poder vencerlo (Ro. 16:20; 1 Cor. 7:5; 2 Cor. 2:11; 11:14; 1 Tes 2:18; Ef. 4:27; 6:11, 16; 1Ti. 3:6s; 2 Ti. 2:26; Stg. 4:7; 1 Pd. 5:8). Satanás puede tentar al hombre para inducirlo al mal, pero solo porque Dios se lo permite (Ap. 13:7) y únicamente por un breve tiempo (Ap. 12:12), a fin de que los creyentes puedan vencerlo junto con Cristo (Stg. 1:12; Ap. 2:26; 3:12, 21; 21:7).

VI. DESTINO FINAL DE SATANÁS. La suerte de Satanás está echada desde el momento que Cristo viene a la tierra e inicia su ministerio público; el Reino de Dios, que se manifiesta en su persona, se abre con poder: «Si por el Espíritu de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt. 12:28). El destino final de Satanás está sellado desde esta derrota inicial, limitado en su poder frente a la palabra de Cristo, hasta su consumación definitiva, cuando «el Dios de la paz pronto aplastará a Satanás bajo vuestros pies» (Ro. 16:20); entonces «Jesús, el Señor, lo hará desaparecer con el soplo de su boca y lo aniquilará con el resplandor de su venida» (2 Tes. 2:8). Satanás y sus ángeles serán arrojados para siempre a la oscuridad del infierno y a las fosas tenebrosas del tártaro, en donde fueron relegados al principio por causa de su pecado (2 Pd. 2:4; Jd. 6), en el «lago de fuego y azufre», donde «serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Ap. 20:10).

Satán recibe además los nombres de Diablo, Dragón, Príncipe de este mundo, Príncipe del poder del aire, dios de este mundo, Apolión, Abadón, Belial y Belzebú, aunque Diablo es el más frecuente. Véase APOLIÓN, BELZEBÚ, DIABLO, EXORCISMO, LUCIFER, POSESIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bietenhard, "Satán", en *DTNT* IV, 162-169; M.A. De La Torre y A. Hernandez, *The Quest for the Historical Satan* (Fortress Press 2011); H. Haag, *El diablo, un fantasma* (Herder 1973); Id., *El diablo: su existencia como problema* (Herder 1986); N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan & the Combat Myth* (Princeton Univ. Press 1987); L. Links, *El Diablo. Una máscara sin rostro* (Síntesis, Madrid 2002); A. Maggi, *Jesús y Belcebú. Satán y los demonios en el Evangelio de Marcos* (DDB 2000); E. Pagels, *The Origin of Satan* (Vintage Books, Nueva York 1995); M. Prager, "Satán", en *DTB*, 976-982; K. Rahner, "Diablo", en *SM* I, 248-254; J.B. Russell, *Satanás. La primitiva tradicion cristiana* (FCE 1986); Id., *El Príncipe de las Tinieblas* (Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile 1994); R. Scharf, "La figura de Satanás en el AT", en C.G. Jung, *Simbología del espíritu*, 113-228 (FCE, México 1962); F.J. Schierse y J Michl, "Satán", en *CFT* IV, 207-224.

A. ROPERO

SÁTIRO

Trad. de la palabra heb. 8163 *saír*, עִיר ָ = «lanudo», por analogía «fauno»; Vulg. *pilosi*; la Sept. y las versiones castellanas traducen *daimonion*, δαιμ□νιον, «demonio». En la mitología grecorromana se llama sátiro a un ser mitad hombre y mitad macho cabrío, que habita en las soledades del campo y que simboliza la vida de la naturaleza. En el AT el término *saír* designa tanto los animales caprinos como las falsas divinidades que eran adoradas bajo representaciones cúlticas zoomórficas. Se usa en pl. en Lv. 17:7 con la expresa prohibición de rendirles culto: «Nunca más ofrecerán sus sacrificios a los *seirim*», lo que implica la tentación de hacerlo. Estos *seirim* serían los llamados *djins* por los beduinos actuales. Era común ofrecer sacrificios a estos *genios* del desierto, cuya práctica intenta erradicar la legislación hebrea. El mismo vocablo aparece en 2 Cro. 11:15, donde se dice que > Jeroboam «estableció sus propios sacerdotes para los lugares altos, para los *seirim* y para los becerros que había hecho». En la descripción de la ruina de Babilonia, el profeta Isaías menciona a

los *seirim* junto con los animales salvajes para resaltar la total desolación de la gran metrópoli (Is. 13:21; 34:14). Véase DEMONIO, MACHO CABRÍO.

SATISFACCIÓN

Del lat. *satis facere* = «hacer lo suficiente / lo bastante»; heb. 7301 *rawah*, רוה = «saciar», prim. la sed, por extensión otros apetitos, «empapar, satisfacer»; gr. 4140 *plesmoné*, πλησμονή = «plenitud, gratificación», se utiliza en Col. 2:23 respecto a la satisfacción de la carne. En la teología cristiana, el término «satisfacción» designa aquello que Cristo hizo y padeció para «cumplir» con la justicia y el gobierno divinos en orden a expiar los pecados del pueblo. El uso del vocablo «satisfacción» está tomado del sistema legal romano, por el que se contenta a la persona agraviada mediante alguna consideración para la remisión de una deuda u ofensa por la que se ofrece satisfacción. En este sentido se dice que Cristo «es la propiciación por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1 Jn. 2:2; Ro. 5:11).

En general, la Biblia enseña que de modo voluntario el hombre viola la santidad y la justicia de Dios, transgresión que exige un castigo capital, y puesto que el pecador no puede ofrecer a Dios satisfacción alguna (primero, por ser criatura, limitada en su ser y en su obrar; segundo, por estar manchado por el propio pecado), alguien tiene que dar satifacción a la violación perpetrada contra Dios, su justicia y su santidad. Así se entiende que Cristo, hecho pecado por los pecadores (2 Cor. 5:21), satisfizo cumplidamente en lugar de ellos las demandas de la santidad y de la justicia divinas. Y lo hizo llevando a término toda justicia y dando su vida en obediencia hasta la muerte.

En el AT esta idea se expresa con el sust. *kopher* = «precio de rescate», o con el vb. *kaphar* = «cubrir, pagar para rescatar» (cf. p.ej. Nm. 35:31-32). En Is. 53:11 se lee que el Mesías sufriente «verá el fruto de la aflicción de su alma y quedará satisfecho [*yisbá*, יִשְׂבָּע]», porque él mismo habrá dado satisfacción a la justicia de Dios, según las expresiones de los vv. 4-6 del mismo cap. En el NT, el concepto que más se acerca a la idea de satisfacción es el de > propiciación, como puede verse en Ro. 3:21-26; Heb. 9:5; 1 Jn. 2:2; 4:10. El más significativo es Heb. 9:5, donde el autor sagrado usa para «propiciatorio» el gr. *hilasterion*, equivalente del heb. *kapporeth* = «cubierta», en referencia a la tapa que cubría el Arca de la Alianza, del mencionado vb. *kaphar*. La vicariedad de la satisfacción brilla con los más intensos colores en 2 Cor. 5:21 y Gal. 3:13. Véase EXPIACIÓN, PROPIACIÓN.

F. LACUEVA

SÁTRAPA

Heb. 323 *ajashdarpán*, אֲחַשְׁדַּרְפָּן; transcripción del persa *jsâtrapa*, o *jsâtrapavan* = «protector del país»; gr. *satrapes*, σατράπης; Vulg. *satrapa*. Título oficial del gobernador de una provincia principal dentro del sistema administrativo persa. Designado por el monarca, ejercía la autoridad civil y militar sobre varias provincias pequeñas que formaban una gobernaduría. Cada una de ellas tenía su propio *pejah*, פֶּחָה (cf. Esd. 8:36; Est. 3:12). Así, p.ej., Zorobabel y Nehemías eran prefectos de Judea bajo el sátrapa de Siria (Esd. 4:3, 6; Neh. 2:9).

El término *sátrapa* aparece en documentos históricos redactados en arameo después de la expansión persa. La forma original del nombre se ha encontrado en inscripciones indias como *ksatrapa*, es decir, «luchador de los ejércitos», a la que corresponde el viejo persa *xshathrapâvan* y el gr. *exatrapes*, ἐξατράπης o *exaithrapes*, ἐξαιθράπης, a partir de donde gradualmente se pasó a la

forma más suave *sátrapa*, la que ha llegado a las lenguas modernas.

Esta institución fue creada por Darío I (521-485 a.C.) al dividir el inmenso Imperio persa en veinte satrapías, al frente de las había un sátrapa, que con el tiempo fue ampliando su influencia y llegó a tener bastante autonomía respecto al poder central. Se auxiliaban por medio de consejos formados por persas y notables de la región. Su misión consistía principalmente en asegurar la paz y, sobre todo, la recaudación de los tributos. Con el tiempo las satrapías fueron variando en número y extensión, llegando a unas 30 o 35 en la época > seléucida. Palestina formaba parte de la quinta satrapía, llamada Abar Naharah, junto con Siria, Fenicia y Chipre. Contaban con un ejército propio, pero no podían dar órdenes a las tropas regulares; con su ejército ayudaban al «rey de reyes» en sus batallas cuanto este solicitaba su colaboración.

En muchas ocasiones, debido a su poder, los sátrapas cayeron en la tentación de rebelarse contra el poder central. Para controlar la situación, Darío creó unas instituciones reales que vigilaran su actuación. Alejandro Magno, después de conquistar el Imperio persa, avisado sobre el peligro que suponía el poder de los sátrapas, decidió retirarles las atribuciones militares. Véase DARÍO, GOBERNADOR, PERSIA.

SAUCE

Heb. 6155 *arab*, עָרָב, figura en la Biblia solo en la forma pl. *arabim*, עֲרָבִים; Sept. *itea*, ἰτέα, *agnos*, ἄγνος, términos genéricos para «sauce», como el árabe *gharab*. Es posible que se trate del sauce llorón, *Salix babylonica*, que abunda a lo largo del Éufrates.

Árbol que requiere mucha agua para su crecimiento (Is. 44:4; Ez. 17:5). Con ramas de este y otros árboles se debían hacer las enramadas durante la Fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23:40). En el libro de Job se dice que el > *behemoth* o «hipopótamo» se refugiaba bajo sus ramas (Job. 40:17). Los exiliados en Babilonia colgaban sus arpas de este árbol (Sal. 137:2).

En Ez. 17:5 el vocablo traducido «sauce» es 6851 *tsaphtsaphah*, צַפְצָפָה, que denota su entorno inundado: «junto a aguas abundantes, como se planta un sauce». Se trata de un árbol del género *salix*, del que se conocen varias especies en Israel. El sauce llorón se llevó a Israel desde China.

En Is. 15:7 se habla del «torrente de los sauces», que transcurre por el país de Moab, el cual se ha identificado de modo plausible con wadi el-Hesa, que marcaba el límite entre Moab y Edom.

A. CABEZÓN MARTÍN

SAÚL

Heb. 7586 *Shaúl*, ל א ָ = «pedido, deseado»; Sept. y NT *Saúl*, Σαούλ; Josefo, *Sáulos*, Σαῦλος; Vulg. *Saul*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Rey de Edom, originario de Rehobot sobre el Éufrates (Gn. 36:37; 1 Cro. 1:48).

2. Hijo de Simeón y de una cananea (Gn. 46:10; Ex. 6:15); cabeza de un clan que lleva su nombre (Nm. 26:13).

3. Hijo de Cis, de la tribu de Benjamín (1 Sam. 9:1), y primer rey de Israel (hacia 1040-1010).

3.1. Primer monarca de Israel.

3.2. Elección y naturaleza de su reinado.

3.3. Personalidad.

3.I. PRIMER MONARCA DE ISRAEL. Saúl era originario de > Gibea, también llamada Gibea de

Saúl o «colina de Saúl», un poco al sur de Jerusalén. Fue ungido por > Samuel por orden de Dios cuando los israelitas pidieron un rey. Samuel se resintió de esta petición señalando que era una ofensa contra Dios, un rechazo del régimen > teocrático; informó al pueblo acerca del disgusto de Dios y predijo que ocurrirían males por medio de reyes futuros (1 R. 8). Con todo, accedió a las demandas del pueblo por voluntad divina.

La misión de Saúl como primer rey de Israel fue allanar el camino para una monarquía estable y consolidada en el país, cosas que no consiguió debido a la carencia de un estado unificado y de experiencia, tanto personal como colectiva, en los asuntos de gobierno monárquico. A esto hay que sumar las frecuentes batallas contra las naciones vecinas y la debilidad de Israel, así como la propia fragilidad personal y emocional que finalmente provocó una enfermedad psíquica en Saúl, lo que le imposibilitó para reinar. A Saúl le tocó unificar la región montañosa, y a David la conquista y creación de un estado israelita poderoso.

La idea monárquica era extraña a la sociedad israelita, que había funcionado en el período de los > Jueces con una estructura tribal, un liderazgo carismático y pocas instituciones centrales. La monarquía fue forzada por causas externas, principalmente la presión filistea, que produjo una profunda reestructuración de la federación de las tribus hebreas. La coalición tribal de estilo patriarcal, con sus limitadas posibilidades de autodefensa, ya no era suficiente para enfrentar a un enemigo mejor equipado. Durante la mayor parte del período, las amenazas externas fueron breves y limitadas geográficamente, por lo que se pudieron manejar de forma local. La amenaza filistea fue diferente, ya que desafió a toda la sociedad israelita durante un período prolongado de tiempo. Fue una amenaza política, religiosa y económica. Su ventaja radicaba en una avanzada organización militar con superioridad tecnológica en metalurgia. Poseían veloces > carros de combate y armas de hierro, y superaban con mucho a las milicias dispersas de las tribus equipadas con armas de bronce. La monarquía surge precisamente en el territorio de Benjamín, ya que era el foco de la amenaza filistea.

La presión filistea fue mayor durante el siglo XI. Israel fue vencido en > Eben-ezer; se destruyó su centro cúltico y administrativo de > Silo, y se deterioro el liderazgo tribal. Esto derivó en el establecimiento de fortalezas filisteas en el corazón de la región montañosa, y que los estados de Amón y Amalec sacaran ventaja de la situación. Así, en tiempos de > Samuel, el último de los jueces, se recurrió a un proyecto de poder centralizador «como se hace en todas las naciones» (1 Sam. 8:5). Los hijos del ya anciano Samuel habían fallado. Saúl surgirá como jefe militar, actuando a la vez como juez y rey. Un jefe carismático con poder permanente, pero nunca semejante a los monarcas endiosados de Egipto o Mesopotamia. El reino de Saúl se caracterizará por una administración poco desarrollada, sin capital central. Fue una jefatura o estadio temprano de un estado primitivo. En contraposición, el reino de David se constituye a partir de una expansión territorial, como estado multiétnico heterogéneo, con una administración plenamente desarrollada y una capital.

Los habitantes de > Jabés de Galaad, ciudad de la tribu de Gad, en Jordania oriental, gravemente amenazada y asediada por los amonitas (1 Sam. 11), solicitaron ayuda de sus hermanos de sangre. El benjaminita Saúl consiguió reunir un ejército y liberar la ciudad. Aprovechando el entusiasmo de la victoria, invitó a las tribus a reunirse en > Guilgal y se hizo proclamar rey de Israel (1 Sam. 11:15). Ese Israel gobernado por Saúl probablemente no contaría por entonces más que con las tribus de Benjamín, Gad y tal vez Efraín. La proclamación de Saúl parecía ser la alternativa más segura ante la

situación peligrosa planteada por los filisteos. Cada vez más infiltrados en los territorios hebreos, amenazaban ahora a las tribus de Efraín y Benjamín a través del valle de > Yizreel. La única respuesta eficaz podría venir de una acción concertada y centralizada. El éxito de Saúl lo convertía en la persona apropiada para esta empresa. Y concentró sus fuerzas para lograr la expulsión de los filisteos del centro de Canaán (1 Sam. 13-14).

Sin embargo, la actividad de Saúl se extendió también hacia el sur. Estas campañas militares son históricas, aun cuando ignoremos mayores detalles. 1 Sam. 15 guarda el recuerdo de la guerra contra los > amalecitas y su rey > Agag al sur de Hebrón (liberando así a Israel del dominio de un expoliador, 1 Sam. 14:48), y 1 Sam. 17 de una campaña contra los filisteos en las colinas bajas de Judá. De esta manera, a la vez que se congraciaba con la tribu de Judá, también mantenía alejados del territorio de Benjamín a estos enemigos. Prueba de estos contactos establecidos con la tribu de Judá es la presencia en su ejército de > David, un talentoso guerrero de Belén.

3.II. ELECCIÓN Y NATURALEZA DE SU REINADO. No está del todo clara la serie de acontecimientos que condujo al benjaminita Saúl al trono. La tradición bíblica conservada resulta especialmente compleja al describir los orígenes de la monarquía. Según 1 Sam. 7:2-8, 22; 10:17-19; 12:1-25; 15:1-35, Samuel desaprobaba el deseo del pueblo de tener un rey, por considerarlo una limitación de los derechos de Yahvé, único rey del pueblo, y procedió finalmente al nombramiento de Saúl como rey en contra de su voluntad y solo por indicación divina expresa. Pero quedaría claro que el rey solamente era un > ungido de Dios (heb. *mesías*), un representante suyo para pastorear al pueblo y hacerles cumplir los mandamientos de la > Alianza. El rey no sería señor de Israel, sino simplemente un administrador de Yahvé, principio que, al olvidarse, revertería sobre el pueblo como un duro yugo y una carga pesada: «Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos. Ese día os lamentareis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá» (1 Sam. 8:17-18; cf. 1 R. 8).

Los pasajes de 1 Sam. 9:1-10; 16:20-27; 11:1-15; 13:1-14, 16 afirman que Saúl fue ungido rey por Samuel por orden de Yahvé con la misión de liberar a Israel de los filisteos. Después de haber sido proclamado solemnemente como primer monarca en > Gilgal, obtuvo una gran victoria sobre los amonitas y los filisteos, a los que expulsó del país, contando solo con 3.000 hombres escogidos (1 Sam. 11:13-14). Fue en Gilgal donde Samuel animó al pueblo a inaugurar allí la monarquía (1 Sam. 11:14). Entonces, Samuel, uniendo su bendición al clamor popular, pronunció un discurso recordando al pueblo y al nuevo rey sus obligaciones delante de Dios (1 Sam. 12:1-25). Esta fidelidad o infidelidad sería piedra de toque para su reinado y el de todos los reyes que le seguirían.

A pesar de ser investido rey, Saúl no llegó a ser propiamente un monarca con capital y corte palaciega, sino que más bien es descrito de modo semejante a un juez carismático como los que lideraban a las tribus en las guerras santas en tiempos de crisis (1 Sam. 11:6-7). Aparte de la mujer, hijos e hijas de Saúl, solo se menciona a su jefe de ejército > Abner, que era primo suyo. Se trata, pues, de una forma de gobierno completamente patriarcal que solo es concebible si Saúl se limitaba prácticamente al mando supremo militar, dejando la administración interior, el derecho y el culto a las tribus. La monarquía en Israel nunca llegó a adquirir las características divinizantes conocidas en el Próximo Oriente Antiguo; el rey no es un dios encarnado como en Egipto, ni un siervo elegido de los dioses como en Mesopotamia. Su autoridad deriva del carisma personal y valor militar, características transmitidas consanguíneamente, entroncándose con una tradición propia de los pueblos nómadas.

El reino de Saúl no tenía la solidez que una administración organizada podía proporcionar. Además, su ejército solo se podía desempeñar bien en las montañas, fuera del alcance de los carros filisteos. Esta circunstancia fue aprovechada por sus enemigos en el último combate que libró. Los filisteos entraron en el valle de Yisreel desde > Meguido, mientras que Saúl acampaba en las alturas vecinas de > Gelboé. Tal vez contemplaba la posibilidad de conquistar el paso para vincular mejor a las tribus del norte con su pequeño reino. Pero, ya sea que los filisteos intentaran asegurar el tránsito de sus caravanas hacia > Damasco a través de este valle, o que pretendiesen dominar todas las zonas bajas y dejar a los hebreos confinados en las montañas, en cualquier caso les resultaba peligroso dejar que Saúl permaneciese en esas alturas dominando el valle desde allí. Los filisteos entonces debieron atacar el promontorio desde las laderas del sur, que suben por terreno abierto y así pudieron maniobrar sus carros y su caballería: «Saúl se apoyaba en su lanza, mientras que los carros y sus guerreros lo acosaban» (2 Sam. 1:6). El rey murió con tres de sus hijos en Guelboé, y los filisteos colgaron sus cuerpos en los muros de la cercana ciudad de > Bet-Sheán.

3.III. PERSONALIDAD. Se le presenta como el hombre más alto y bello de Israel (1 Sam. 9:2), adornado además con todos los rasgos de un personaje carismático, hasta el punto de ser contado entre los profetas (1 Sam. 10:10). Hombre de acción, con una fuerte confianza en sí mismo, derrotó a los filisteos allí donde Samuel no había sido capaz. En una ocasión, antes de enfrentarse al enemigo, y según las costumbres de la guerra antigua, ofreció un > holocausto y ofrendas de paz sin esperar a Samuel, que se retrasaba inexplicablemente (1 Sam.13:8-10). El anciano juez le reprochó esta usurpación de la función sacerdotal y le vaticinó el fin de su reino (1 Sam. 13:13-14). El carácter independiente de Saúl le llevó a otro desencuentro con Samuel cuando no cumplió al pie de la letra sus ordenanzas respecto a la completa destrucción de > Amalec, al perdonar al rey > Agag y lo más escogido de su ganado, destruyendo solamente lo vil y sin valor (1 Sam. 15:3-11). Al parecer, Saúl pidió perdón sinceramente, pero el texto bíblico da a entender que fue en vano (v. 28).

A medida que avanzaba en edad, Saúl empezaba a sufrir ataques de melancolía y complejo de inferioridad, quedando minada su fe en sí mismo, condición indispensable del éxito. También se produjo con el tiempo un distanciamiento entre él y los sacerdotes del templo real de Nob, lo que tuvo como consecuencia que David, huyendo de Saúl, encontrase ayuda en los sacerdotes de este templo, descendientes de Moisés y, por tanto muy influyentes, por lo que Saúl, como venganza, mandó asesinarlos, excepto a > Abiatar, que pudo escapar a la matanza (1 Sam. 22:6-23).

Atormentado por la creciente popularidad de David, se dejó llevar por los celos y le persiguió implacablemente durante años (1 Sam. caps. 22-26). David era el encargado de consolarle con música (1 Sam. 16:16). Al principio, Saúl le tuvo afecto, y le hizo su escudero (v. 21). Pero después de su victoria sobre > Goliat y las repetidas sobre los filisteos, empezó a tenerle envidia. A pesar de la intercesión de > Jonatán en favor de David, la envidia de Saúl llegó hasta el extremo de querer matarle, pero David salió con éxito de todos los peligros en que Saúl le había puesto (1 Sam. 18:27), y terminó casándose con su hija > Mical (v. 27). Pero, al final, se vio obligado a huir definitivamente (1 Sam. 19:11-16).

Al enfrentar una nueva invasión en masa de los filisteos (1 Sam. 28:4), Saúl, desesperado, intentó consultar a Samuel, que ya había muerto, por medio de una nigromante de > Endor. Se invocó al espíritu del profeta fallecido, el cual se le apareció y le reprochó su infidelidad, vaticinándole su destino a manos de los filisteos (vv. 16-19). Saúl y sus fuerzas fueron avasallados por los filisteos; su hijo > Jonatán y sus hermanos murieron en la batalla. Temiendo caer en manos de sus enemigos,

suplicó a su escudero que le quitara la vida, el cual rehusó cumplir esta orden. Entonces, desesperado, se mató cayendo sobre su propia espada. Fue decapitado por los victoriosos filisteos y su cabeza enviada como trofeo a varios pueblos del país, mientras que su cuerpo y el de sus hijos fueron sepultados en Betsán. Pero los habitantes de Jabes de Galaad, oyendo esas cosas, llegaron de noche y tomaron los cuerpos. Los llevaron a su propia ciudad, donde los quemaron, y las cenizas las sepultaron debajo de un árbol en Jabes, y ayunaron siete días (1 Sam. 31:5-13).

Su hijo > Isboseth, que continuó la dinastía, fue asesinado por dos capitanes de su propio ejército (2 Sam. 4:6-7), dejando el camino abierto al ascenso al trono de David (2 Sam. 5:3). Véase DAVID, FILISTEOS, MONARQUÍA, SAMUEL, 1 y 2.

BIBLIOGRAFÍA: P. Borgman, *David, Saul, and God: Rediscovering an Ancient Story* (OUP 2008); E. Cassin, J. Bottero, J. Vercoutter, *Los imperios del Antiguo Oriente, vol. III*, pp. 122-127 (Siglo XXI, Madrid 1975); G. Cornfeld, "Saúl", en *EMB* II, 447-448; W.J. Deane, *Samuel y Saúl, su vida y sus tiempos* (CLIE 1987); D. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah* (SUP 1991); I. Finkelstein, *El surgimiento de la monarquía en Israel, aspectos socioeconómicos y ambientales* (Universidad Bar Ilan, Israel 1989); M. Giesler, "Saúl", en *GER* 22, 30-31; A. Green, *King Saul: The True History of the First Messiah* (Lutterworth Press 2007); D.M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (JSOT, Sheffield 1980); V.P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul* (Scholars 1989); S. Nicholson, *Three Faces of Saul: An Intertextual Approach to Biblical Tragedy* (Continuum Int. Pub. Group 2002).

A. ROPERO

SAULITA

Heb. 7587 *Shaulí*, אלִי ָ; Sept. *Saulí*, Σαουλί. Designación de los descendientes de Saúl, hijo de Simón (Gn. 46:10; Ex. 6:15), que componían el clan de los saulitas (Nm. 26:13).

SAULO

Gr. 4569 *Saúlos*, Σαῦλος. Forma helenizada del nombre heb. *Shaúl*, אל ָ, que fue el del apóstol Pablo (Hch. 7:58; 13:9). Véase PABLO.

SAVE

Heb. 7740 *Shaweh*, וֵה ָ = «llanura»; Sept. *Sauê*, Σαυή v. *Sauén*, Σαυήν y *Sabý*, Σαβύ; Vulg. *Save*. Lugar más tarde denominado Valle del Rey (Gn. 14:17, 18). Save es uno de esos nombres arcaicos que abundan en este capítulo. Según Gesenius, Save significa «valle», pero por su extrema antigüedad, el escritor puso *émeq shaweh*, que tienen el mismo significado, siendo la primera parte del nombre una repetición de la segunda.

Después de la derrota de Quedorlaomer, Abraham se encontró con el rey de Sodoma en este valle (Gn. 14:17, 18). Allí hizo Absalón erigir un monumento conmemorativo, provisto de una estela (2 Sam. 18:18). Según Josefo, se trata de una columna (*stele*, στήλη) de mármol (*lithos marmárinos*, λίθος μαρμάρινος) que se levantaba a unos 400 m. de Jerusalén (*Ant*. 7, 10, 13). Estos datos han permitido identificarlo con el Cedrón.

SAVE-QUIRIATAIM

Heb. 7741 *Shaweh Qiriyatháyim*, וֵה קִרְיָתַיִם ָ = «llanura de la ciudad doble»; Sept. *Saué he polis*, Σαυὴ ἡ πόλις. Lugar de Transjordania, cerca de la ciudad de > Quiriataim, donde Quedarlaomer y los reyes con él coaligados derrotaron a los > emitas (Gn. 14:5), «pueblo grande y numeroso y alto como los hijos de Anac», es decir, «gigantes» (cf. Dt. 2:9-10). La llanura se halla entre las dos ruinas

de Hirbet el-Qaryetein, al sur de el-Kerak. También puede identificarse con Hierbet el-Qureiyat, a unos 10 km. al noroeste de Dibán.

SAVIA

Del lat. *sapa* = «vino cocido»; gr. 4096 *piotes*, πι�της, de *piôn*, «grasa», de una raíz **pi-*, que significa «engrosamiento». Solo se utiliza una vez metafóricamente en Ro. 11:17, donde el apóstol San Pablo explica que el creyente procedente de la gentilidad ha venido a compartir la vida espiritual y la bendición dada por el pacto divino a Abraham y sus descendientes expuesta bajo la figura de «la raíz de la rica savia del olivo».

SAVSA

Heb. 7798 *Shawshá*, א ָ ְו ַ, «nobleza» o «alegría»; Sept. *Susá*, Σουσ� v. *Sus*, Σο�ς; Vulg. *Susa*. Escriba de la época del rey David (1 Cro. 18:16), también llamado > Sisa (1 R. 4:3), > Seva (2 Sam. 20:25) y Seraía (2 Sam. 8:17), y *Seisá*, Σεισ�, por Josefo (*Ant*. 7, 5, 4), *Sasá*, Σασ�, en el m. Vaticano de la LXX.

SEAH

Heb. *seah*, סְאָה (Gn. 18:6; 1 Sam. 25:18; 1 R. 18:32; 2 R. 7:16, 18) —en forma duplicada *sasseah*, סַאְ אָה (Is. 27:8) —; gr. *saton*, σ�τον (Mt. 13:33; Lc. 13:21); Vulg. *satum*. Medida de áridos y harina, que equivale al sumerio *ban*. Equivale a la tercera parte de un > efá. El NT transcribe directamente el nombre heb., pero no aclara su valor métrico. Véase PESAS Y MEDIDAS

SEAL

Heb. 7594 *Sheal*, אָל ְ = «petición»; Sept. *Saal*, Σα�λ v. *Salonía*, Σαλον�α; Vulg. *Saal*. Uno de los hijos o descendientes de > Bani, obligado a repudiar a su mujer extranjera, con la que se había casado en la cautividad (Esd. 10:29).

SEAR-JASUB

Heb. 7610 *Shear Yashub*, ב ָי אַר ְ = «un remanente retornará»; Sept. *ho kataleiphtheís Iasub*, � καταλειφθε�ς ʼΙασο�β. Nombre simbólico-profético de un hijo del profeta Isaías. Acompañó a su padre en un encuentro con el rey > Acaz para darle un oráculo (Is. 7:3). Su presencia en ese momento se interpreta como una afirmación de esperanza a pesar de las difíciles circunstancias de Israel, pues apuntaba al futuro retorno del destierro.

A. LOCKWARD

SEARÍAS

Heb. 8187 *Sheareyah*, עַרְיָה ְ = «estimado de Yahvé»; Sept. *Saraía*, Σαρα�α v. *Saría*, Σαρ�α; Vulg. *Saria*. Cuarto hijo de > Azel, de la tribu de Benjamín y descendiente de Saúl (1 Cro. 8:38; 9:44).

SEBA

Heb. 5434 *Sebá*, סְבָא; Sept. *Sabá*, Σαβ�, ocasionalmente *Soene*, Σο�νη, v. *Sabat*, Σαβ�τ en Cro.; Vulg. *Saba*. Nombre del hijo de Cus y del país que ocupó (Gn. 10:7; 1 Cro. 1:9), mencionado en relación con los egipcios, los cusitas y los árabes sabeos (Is. 43:3; 45:14; Sal. 72:10). En Is. 45:14 y

Ez. 23:42 es mencionado como un pueblo rico y orgulloso. Existe mucha confusión ente este y otros nombres similares.

Además del sing. arriba mencionado, existe el pl. *Sebaím*, סְבָאִים; Sept. *Sabaeím*, Σαβαεῖμ, *Zabaeím*, Ζαβαεῖμ; Vulg. *Sabaim*; idéntico a «sabeos», *Shebaím*, בָאִים ְ, o «pueblo de Seba», mencionados en Joel 3:8 y Job 1:15. Si Seba y sus cognados son de origen hebreo, pueden relacionarse con la raíz *saba*, סבא, «beber abundantemente», que haría referencia al país de Saba, rico en agua; pero al comparar con otros nombres cusitas similares, *Sabtá*, סַבְ ָ א y *Sabtekhá*, סַבְ ְ כָא, apunta en una dirección contraria, a un pueblo asentado en Arabia, como el cusita 7614 *Shebá*, בָא ְ, nombre próximo a *Seba*, סְבָא, como interpretan los traductores, ya que las primeras letras son frecuentemente intercambiables. Gesenius creía que el etíope *sabeay*, «hombre», es el origen tanto de Seba como de Sheba. Los antiguos egipcios mencionan a los etíopes, Sahaba o Sabara, como una raza negra en uno de los afluentes del alto Nilo. A este dato hay que añadir el nombre propio del primer y segundo rey etíope de la XXV Dinastía, *Sebek* o *Sebetek*.

En el AT se mencionan otros tres personajes que llevan el nombre de Seba, aparte del hijo de Cus. En el Sal. 72, referido al reinado de Salomón, Seba es mencionada entre las naciones lejanas que pagan tributo al monarca hebreo. «Los reyes de Saba y de Seba le presentarán tributo» (v. 10). La mención de Saba y Seba juntos tiene que compararse con la mención de Seba entre los descendientes de Cus (Gn. 10:7).

No hay duda de que el reino de Seba era cusita, que mantenía relaciones con los descendientes de Jocsán (Gn. 25:1-3), tal vez una colonia de Saba situada en la Arabia septentrional, hecho históricamente comprobado gracias, no solo a los documentos de Sargón y Senaquerib, sino a los nombre semíticos de sus reyes. En Is. 43, Seba es mencionado con Egipto y Cus (v. 3), traducido Etiopía. Posteriormente, en el mismo libro, se habla de «los productos de Egipto, las mercaderías de Cus [de nuevo traducido Etiopía] y de los sabeos» (Ex. 45:14). Saba es el nombre de un estado del Yemen antiguo o Arabia Feliz. Su gente era de gran estatura y belleza, según Heródoto (*Hist*., 3, 20; comp. 114). De él partió la reina de Saba para a visitar a Salomón (1 R. 10:1-13; 2 Cro. 9:1-12). Véase SABA, SABEOS.

SEBA

Heb. 7652 *Shebá*, בַע ֶ, también בָא ְ = «juramento», o «siete», nombre de cuatro personajes y de una localidad del AT.

1. Heb. 7614 *Shebá*, בָא ְ; Sept. *Sabá*, Σαβᾶ v. *Sabeú*, Σαβεῦ y *Sabán*, Σαβᾶν. Décimo hijo de Joctán (Gn. 10:28; 1 Cro. 1:22), que parece ser el fundador y epónimo de los > sabeos, estado del antiguo Yemen o Arabia Feliz, abundante en especias, oro y piedras preciosas (Is. 60:6; Jer. 6:20; Sal. 72:15).

2. Heb. 7614 *Shebá*, בָא ְ; Sept. *Sabá*, Σαβᾶ v. *Sabaí*, Σαβαΐ y *Sabán*, Σαβᾶν. Hijo primogénito de Jocsán y nieto de Abraham por parte de Quetura (Gn. 25:3; 1 Cro. 1:32). Se asentó en Arabia, prob. en el golfo Arábigo, donde sus descendiente parecen haberse incorporado al estado de los sabeos.

3. Heb. 7652 *Sheba*, בַע ֶ; Sept. *Sabeé*, Σαβεέ v. *Abeé*, Ἀβεέ; Josefo, *Sabaîos*, Σαβαῖος (*Ant*. 7, 11, 7). Benjaminita, hijo de > Bicri, que, después de haber sido suprimida la rebelión de > Absalón, convocó a las diez tribus del Norte contra David y Judá. Fue acorralado en > Abel-bet-maaca. Los

habitantes de esta ciudad, que corría peligro de ser destruida por el ejército de Joab por su causa, lo prendieron y decapitaron, arrojando su cabeza sobre la muralla (2 Sam. 20:1-22), levantándose así el sitio.

4. Heb. 7652 *Sheba*, בַע ; Sept. *Sebeé*, Σεβεέ v. *Sobathé*, Σοβαθέ. Jefe gadita que vivía en el país de Basán durante el reinado de > Jeroboam II (1 Cro. 5:13, 16).

5. Heb. 7652 *Sheba*, בַע ; Sept. *Samaá*, Σαμαά v. *Sabeé*, Σαβεέ. Ciudad cananea asignada a la tribu de Simeón, mencionada después de Beerseba (Jos. 19:2, 13). Hay tres opiniones en cuanto a su identificación: a) El emplazamiento podría ser el de Tell es-Seb'a, a 5 km. al este de Beerseba; b) Este nombre sería una alteración de Sema (Jos. 15:26); b) Siendo que Seba no figura en 1 Cor. 4:28, que se corresponde con la enumeración de Jos. 19:2-6, algunos suponen que Seba sería una forma abreviada de Beerseba, o un término copiado dos veces por error. Véase SABEOS.

SEBA, Pozo

Heb. 7656 *Shibeah*, בְעָה , fem. de > Seba; Sept. *orkos*, ὅρκος; Vulg. *abundantia*. Nombre dado por Isaac a un pozo excavado por sus siervos, que se aplicó a la ciudad de > Beer-seba (Gn. 26:33). Conforme a la vida nómada del patriarca, la operación de excavar un pozo en busca de agua era lo primero que hacían en cada asentamiento, p. ej.: «Isaac volvió a abrir los pozos de agua que habían abierto en los días de Abraham su padre y que los filisteos habían cegado después de la muerte de Abraham» (v. 18), lo cual indica que a menudo eran motivo de contención (cf. vv. 19, 20, 21, 22). El pozo de Seba fue excavado el mismo día que Isaac hacia un pacto bajo juramento (*yishshabeu*, יִ בְע, v. 31) con > Abimelec para resolver los conflictos sobre los pozos, circunstancia a la que debe su nombre. Véase POZO.

SEBAM

Heb. 7643 *Sebam*, בָם = «fragrancia»; Sept. *Sebamá*, Σεβαμά; Vulg. *Saban*. Nombre variante de Sibma, una de las ciudades de pastoreo que formaba parte del territorio del rey > Sehón, hasta que finalmente cedió al embate de las tribues de Rubén y Gad (Nm. 32:3). Véase SIBMA.

SEBANÍAS

Heb. 7645 *Shebaneyah*, בַנְיָה = «Yahvé ha hecho crecer [o prosperar]»; *Shebaneyahu*, בַנְיָה. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Sebenía*, Σεβενία v. *Sobneía*, Σοβνεία y *Somnía*, Σομνία. Sacerdote que en tiempos de David tocó la trompeta delante del arca, desde su traslado de la casa de > Obed-edom a Jerusalén (1 Cro. 15:24).

2. Sept. *Sabanía*, Σαβανία y *Sekhenía*, Σεχενία, v. *Sebanía*, Σεβανία, *Sakhanía*, Σαχανία. Uno de los levitas que asistió a Esdras en la oración de acción de gracias y confesión durante la fiesta de los Tabernáculos (Neh. 9:4, 5), y firmante de la renovación del pacto con Dios (10:10).

3. Sept. *Sebanía*, Σεβανία. Otro levita que firmó la misma renovación del pacto con Dios (Neh. 10:12).

4. Sept. *Sebaní*, Σεβανί, *Sekhenía*, Σεχενία. Casa patriarcal y sacerdotal de la generación posterior al exilio. Su representante puso su sello al pacto de Nehemías (Neh. 10:4; 12:14). Recibe también el nombre de Secanías en Neh. 12:3.

SEBARIM

Heb. 7671 con art. *hashshebarim*, הַשְּׁבָרִים = «las ruinas», o «las canteras»; Sept. *synétripsan*, συνέτριψαν; Vulg. *Sebarim*. Localidad cercana a Hai, entre esta población y Jericó. Los hombres de Hai persiguieron a los israelitas hasta ella al principio de la conquista de Canaán (Jos. 7:5). No identificada, prob. era un sitio donde se cortaban rocas para la construcción.

SEBASTE

Gr. *Sebasté*, Σεβαστή, correspondiente al lat. *Augusta*. Nombre dado a la antigua ciudad de Samaria por Herodes, quien la reconstruyó espléndidamente en honor del emperador Augusto, cuyo nombre en gr. es *Sebastós* (Josefo, *Ant*. 15, 7, 7), que permanece en el nombre actual de Sebastiyeh. Véase SAMARIA.

SEBAT

Heb. 7627 *Shebat*, שְׁבָט, del ac. *shabatu*; Sept. *Sabat*, Σαβάτ. Mes quinto del año civil judío y undécimo del año litúrgico, desde la luna nueva de febrero hasta la de marzo, aunque hay quien piensa que corresponde a nuestro enero. El nombre es esencialmente el mismo en sirio y árabe. Los judíos comenzaron a contar en este mes los años de los árboles plantados, el fruto de los cuales era tenido por impuro hasta el año cuarto. En este mes tuvo Zacarías la visión de «un varón que estaba entre los mirtos» (Zac. 1:7). Véase CALENDARIO, MES.

SEBER

Heb. 7669 *Shéber*, שֶׁבֶר = «fractura, brecha»; Sept. *Seber*, Σεβέρ v. *Saber*, Σαβέρ. Hijo primogénito de Caleb con su concubina Maaca (1 Cro. 2:43).

SEBNA

Heb. 7644 *Shebná*, שֶׁבְנָא, o *Shebnah*, שֶׁבְנָה = «vigor, crecimiento»; Sept. *Sebnás*, Σεβνᾶς v. *Somnás*, Σομνᾶς; Josefo, *Sobnaîos*, Σοβναῖος (*Ant*. 10, 1, 1). Alto funcionario de la casa real de > Ezequías, que gozó de gran influencia ante el rey (Is. 22:15), posteriormente subordinado al puesto de secretario (Is. 36:3; 2 R. 19:2); su antiguo cargo de prefecto o mayordomo fue dado a > Eliaquim. Al parecer, era de origen extranjero y amante de la ostentación, lo que le ganó la antipatía del profeta Isaías, que no podía soportar el orgullo y lujo del que hacía gala (Is. 22:16, 18). Era partidario de la alianza con Egipto contra Asiria, mientras que el profeta era de opinión contraria, de modo que le anunció que la prefactura del palacio pasaría a Eliaquim.

En la narración del sitio de Jerusalén por parte del ejército de Senaquerib, Sebna aparece como escriba o secretario (2 R. 18:37; Is. 36:11, 22, 37:2), y teniendo en cuenta que el cargo de secretario del rey tenía tanta importancia como la del mayordomo de palacio, no se puede considerar un castigo el cambio de cargo.

SEBO

Heb. 2459 *jéleb*, חֵלֶב, de una raíz obsoleta que sig. «ser gordo», indica «gordura, meollo, abundancia, sebo», es decir, la parte más rica o buena de un animal; gr. 4096 *piotes*, πιότης, también traducido por «savia» en sentido metafórico (Ro. 11:17).

El sebo que cubría las vísceras, el > hígado y los > riñones, se hacía arder sobre el altar de los sacrificios (Ex. 29:13, 22; Lv. 1:8, 12; 3:3, 4, 9, 10, 14-17; 4:8-9, 19, 26; Lv. 8:26; 9:10, 19; 16:25; 17:6: Nm. 18:17; 1 Sam. 2:15-16; 1 R. 8:64), y tenía una importancia semejante a la de la > sangre (Ez. 44:7, 15). El judío piadoso debía abstenerse de comer el sebo de sus sacrificios (cf. Dt. 32:38).

Por su importancia, bien pronto se desarrolló una mentalidad que confería una importancia casi mágica al sebo ofrecido en sacrificio como olor grato a Yahvé como ofrenda o como acción de gracias. Por esta razón, los profetas levantan su voz contra la desviación de la concepción popular: «Entonces Samuel preguntó: ¿Se complace tanto Yahvé en los holocaustos y en los sacrificios como en que la palabra de Yahvé sea obedecida? Ciertamente el obedecer es mejor que los sacrificios, y el prestar atención es mejor que el sebo de los carneros» (1 Sam. 15:22). O en palabras de Isaías: «Dice Yahvé: ¿De qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y del sebo de animales engordados» (Is. 1:11). Véase ACEITE, GROSURA, SACRIFICIO.

A. ROPERO

SEBOIM

Heb. 6650 *Tseboím*, בֹעִים ְ = «hienas»; Sept. *Zamaeín*, Ζαμαεὶν v. *Sabim*, Σαβὶμ, *Seboeím*, Σεβοεὶμ; Vulg. *Seboim*. Nombre de una ciudad y de un valle.

1. Uno de las ciudades de Judá a la que fueron a residir los benjaminitas que regresaron del exilio en Babilonia, mencionada entre Hadid y Nebalat (Neh. 11:34). No se ha identificado con seguridad, pero se cree que se trata de Hirbet Sabiyah, situada al norte de Lida, dada la situación de las poblaciones citadas.

2. Heb. *gé hatstseboím*, בֹעִים ְ הַ ֵי = «valle hienas»; Sept. *Gaí ten Sabim*, Γαὶ τὴν Σαβὶμ; Vulg. *vallis Seboim*. Valle del territorio de Benjamín, que se hallaba entre > Micmas y el desierto que domina el valle del Jordán, de donde salieron los filisteos contra Saúl (1 Sam. 13:16-18). Se identifica con el Wadi Abu Daba, en árabe «valle de hienas», afluente meridional del Wadi el-Qelt, una pequeña ramificación al norte del cual recibe el nombre de Shakk ed-Daba', «barranca de las hienas».

SEBUEL

Heb. 7619 *Shebuel*, ב אֵל ְ = «cautivo de Dios», o «regresa Dios»; Sept. *Subael*, Σουβαὴλ; Vulg. *Subuael*. Nombre de dos levitas.

1. Hijo de > Gersón y descendiente de Moisés, que fue tesorero del santuario de David (1 Cro. 23:16; 26:24); se le llama Subael en 1 Cro. 24:20, debido a una pequeña variante del copista.

2. Cuarto hijo del músico > Hemán (1 Cro. 25:4), también llamado Subael en 1 Cro. 25:20. Fue jefe de la decimotercera clase de cantores, según la organización llevada a cabo en el reinado de David.

SECACA, SEJAJA

Heb. 5527 *Sekhakhah*, סְכָכָה = «encierro»; Sept. *Sokhokhá*, Σοχοχὰ v. *Aiokhioza*, Αἰοχιὼζα; Vulg. *Sechacha*, o *Sachacha*. Una de las seis ciudades de la tribu de Judá situadas en el Midbar o «desierto», al oeste del mar Muerto (Jos. 15:61). Aparece mencionada entre Midín y Nibsán. No era conocida por Eusebio ni por Jerónimo. Las recientes exploraciones han permitido identificarla con

Hirbet Samrá, situada aprox. hacia el centro de la Buqueíah, llano desértico que se halla al occidente de Hirbet Qumrán.

SECANÍAS

Heb. 7935 *Shekhaneyah*, כַנְיָה ְ , y *Shekhaneyahu*, כַנְיָה ְ = «morada [o íntimo] de Yahvé»; Sept. *Sekhenías*, Σεχενίας; Vulg. *Sechenias*. Nombre de nueve personajes del AT.

1. Cabeza de una familia sacerdotal a la que correspondía el décimo turno en el orden establecido para el culto en los días de David (1 Cro. 24:11).

2. Sept. *Sekhonías*, Σεχονίας. Levita que ayudaba en la recolección de las ofrendas y la distribución entre sus hermanos en tiempos del rey Ezequías (2 Cro. 31:15).

3. Hijo de Hannanías, de la descendencia de David (1 Cro. 3:21, 22).

4. Cabeza de una familia que regresó del exilio con Esdras al frente de ciento cincuenta varones (Esd. 8:3).

5. Cabeza de una familia de los que, en número de trescientos varones, regresaron del exilio con Esdras (Esd. 8:5).

6. Hijo o descendiente de > Jehiel y uno de los que propuso a Esdras que se despidiera a las mujeres extranjeras con las que se había contraído matrimonio durante el exilio (Esd. 10:2-4).

7. Padre de Semaías, guarda de la puerta oriental de Jerusalén en los días de Nehemías (Neh. 3:29).

8. Hijo de Ara y suegro de Tobías, el enemigo de Nehemías durante la restauración de Jerusalén (Neh. 6:18).

9. Sept. *Sekhenía*, Σεχενία. Sacerdote que volvió de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:3).

SECRETO

Heb. 5475 *sod*, ס ד, «plan secreto» o «confidencial», también «comunicación secreta»; gr. *kryptós*, κρυπτός = «secreto, oculto», relacionado con *krypto*, «ocultar, esconder»; lat. *secretus* = «separado, aislado, remoto».

1. Revelación y confidencia.

2. Disciplina secreta.

I. REVELACIÓN Y CONFIDENCIA. En el AT *sod* quiere decir prim. «consejo secreto». Se refiere a los planes que se hacen en privado antes de contárselos a otros (cf. Sal. 64:2; Prov. 15:22). A veces se refiere a comunicaciones confidenciales (cf. 1 Sam. 18:22; Prov. 25:9). Es lo opuesto a lo público y manifiesto, y por tanto ocasión de caer: «diciendo en secreto: Vayamos y sirvamos a otros dioses» (Dt. 13:6). «¡Maldito el que hiera de muerte a su prójimo en secreto» (Dt. 27:24), pensando que no le ven, como creyó Caín después de asesinar a su hermano Abel. Para Dios no hay nada oculto, y por tanto reprende y castiga la injusticia maquinada o realizada en secreto (cf. Job 13:10; Sal. 17:12); precisamente, Dios «hace que lo secreto salga a la luz» (Job 28:11). En palabras de Jesús: «No hay nada oculto que no haya de ser manifestado; ni nada escondido que salga a la luz» (Mc. 4:22).

El hombre piadoso es el que hace las cosas en público y a luz del día. «Ciertamente tú lo hiciste en secreto, pero yo haré esto ante todo Israel y en pleno día» (2 Sam. 12:12), reprende Natán a David. Yahvé se presenta a sí mismo como el Dios de la claridad que no habla «en secreto, en un

lugar de tierra tenebrosa» (Is. 45:19). «Acercaos a mí y oíd esto: Desde el principio no he hablado en secreto; desde que las cosas sucedieron, allí he estado yo» (Is. 48:16). También Jesucristo se defiende de sus acusadores diciendo: «Yo he hablado abiertamente al mundo. Siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen todos los judíos. Nada he hablado en secreto» (Jn. 18:20).

Los secretos de Dios no hacen referencia a misterios, sino a su consejo íntimo, que revela a quienes le aman. «El secreto de Yahvé es para los que le temen; a ellos hará conocer su pacto» (Sal. 25:14). «En lo secreto me has hecho comprender sabiduría» (Sal. 51:6). El pecado de Israel es no haber sabido conservar esa intimidad con su Dios que consiste en prestar atención y obediencia a la Palabra revelada (Jer. 23:18), por esta causa caen en injusticia: "Si hubieran estado en mi consejo secreto, entonces habrían hecho oír mis palabras a mi pueblo, y les habrían hecho volver de su mal camino y de la maldad de sus obras» (Jer. 23:22). Yahvé revela su secreto a sus siervos los profetas, es decir, les revela su voluntad (Am. 3:7).

En otro orden de cosas, Jesucristo enseñó a sus discípulos la práctica de la «oración secreta», es decir, la oración privada que no busca la aprobación ni la admiración de la gente, sino la comunicación directa con Dios (Mt. 6:6), conforme a un programa de vida que parece ir contra todo lo que comporta exhibición y autocomplacencia (Mt. 6:4).

II. DISCIPLINIA SECRETA. Del lat. *arcani disciplina*, expresión utilizada para designar los cultos cristianos realizados en secreto. Basados en las palabras de Jesús: «No deis lo santo a los perros...» (Mt. 7:6), la Iglesia de mediados del siglo II comenzó a adoptar una cerrada reserva tocante a las doctrinas más esenciales para guardarlas de la tergiversación y blasfemia de los paganos. La disciplina del secreto se aplicó de varias formas:

a) No creyentes y catecúmenos eran despedidos de las reuniones al terminar el culto ordinario; un diácono les avisaba diciendo: «*Ite, missa est*», «Marchad, la asamblea ha terminado». Después de esto, tenía lugar la administración del sacramento de la Santa Cena.

b) Las clases dadas a los catecúmenos por los maestros designados a tal fin eran mantenidas en el más íntimo secreto. No podían comunicarse a los de fuera, bajo severas prohibiciones.

c) Los principales misterios guardados eran el bautismo, la unción, el crisma u ordenación sacerdotal, la Cena del Señor, la liturgia, el conocimiento de la Santa Trinidad, el Credo y la Oración del Señor o Padrenuestro. Véase MISTERIO, ORACIÓN, PALABRA, REVELACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: Cirilo de Jerusalén, *Sellados por el Espíitu. Catequesis* (CLIE 2001); M. Sæbø, "Suerte", en *DTMAT* II, 193-197.

A. ROPERO

SECTA

Del latín *secta* = «línea de conducta, partido, bando, escuela filosófica», del vb. *sequi* = «seguir», según algunos; otros proponen como etimología el verbo *sectare* = «cortar»; gr. 139 *haíresis*, α?ρεσις = «elección», se traduce indistintamente como «secta» o «herejía»; como «secta» aparece en el libro de Hechos, excepto en 24:14, donde se traduce «herejía»; denota propiamente una predilección, bien por una verdad en particular, bien por una perversión de una verdad, y ello generalmente con la expectativa de provecho personal; de ahí, «división» y «partido o secta», en contraste con el poder unificador de la verdad mantenida en su integridad; una secta es una división desarrollada y llevada a un punto de disensión, como parece sugerir el orden «disensiones, herejías/sectas» en la lista de «las obras de la carne» de Gal. 5:19-21.

Hay otro término gr. 3598 *hodós*, ὁδός, cuyo sig. es «camino», pero que se utiliza metafóricamente y se traduce «secta» en Hch. 9:2 y 24:22, por denotar un cambio de rumbo, la elección de un camino o modo de vida y creencias. El cristianismo fue originalmente considrado una nueva secta del judaísmo, por lo que > Tértulo acusó a San Pablo delante del gobernador Félix de ser «levantador de sediciones entre todos los judíos por todo el mundo, y príncipe de la secta de los Nazarenos» (Hch. 24:5). Véase DISENSIÓN, HEREJÍA.

SECÚ

Heb. 7906 con art. *hassekhú*, הַ ְ כ = «la atalaya»; Sept. *Sekhí*, Σεχὶ v. *Sepheí*, Σεφεὶ; Vulg. *Socho*. Localidad de la región de Ramá, cerca de Naiot, en la que existía un gran pozo, o una gran cisterna (*bor*, ר) a la que llegó Saúl en su persecución de David y Samuel (1 Sam. 19:22).

SECUESTRADOR

Gr. 405 *andrapodistés*, ἀνδραποδιστής = «tratante de esclavos, secuestrador», de *andrápodon*, «esclavo capturado en la guerra», palabra que se encuentra en pl. en los papiros, p.ej. en un inventario de propiedades y en combinación con *tetrápoda*, «seres de cuatro patas». *Andrápodon*, compuesto de *aner*, «varón», y *pus*, «pie», «no fue nunca el término ordinario para denotar un esclavo; es un recordatorio brutalmente evidente de aquel principio que hacía que la única diferencia notable entre los cuadrúpedos y la mano de obra humana fuera su número de patas» (Moulton y Milligan, Vocabulario de NT). El vb. *andrapodizo* dio origen al nombre «con el mismo odioso significado», que aparece en 1 Ti. 1:10, «secuestradores» o «ladrones de hombres»; prob. el Apóstol se refiere a los «secuestradores de esclavos». Al parecer, los jóvenes hermosos estaban en especial demanda como pajes y camareros, y solían costar una elevada suma de dinero. Los instruidos en literatura, música y artes griegas eran especialmente valiosos. Esto dio lugar a la costumbre de engatusarlos para que dejaran a sus dueños, o directamente se les secuestraba, práctica corriente en la vida antigua, condenada por los predicadores cristianos.

SED

Heb. 6770 *tsamé*, צמא = «tener sed»; 1373 *dipsos*, δίψος = «sed»; del vb. 1372 *dipsao*, διψάω = «tener sed». Dolorosa sensación coporal ocasionada por la ausencia de líquido en el estómago.

En las tierras atormentadas por la sequía, la gente conoce bien el sufrimiento de la sed. De hecho, aparece con frecuencia en la Biblia. Ya desde la época del nomadismo, los pozos eran un tesoro para los clanes de pastores, y con frecuencia su posesión era causa de disputas sangrientas, como sucede con los beduinos del desierto (Gn. 21:25ss; Nm. 20:17; 21:16).

La sed aparece en la historia de > Agar e Ismael (Gn. 21:15-19), en la peregrinación del pueblo de Israel por el desierto (Ex. 17:1; Sal. 78:20; 106:32; Sab. 11:4-9), en las andanzas de Sansón (Jue. 15:18), de Rut (2:9) y de David (2 Sam. 17:29; 23:15), entre otros. En los asedios era la sed lo que rendía a los sitiados (Jdt. 7:1-17; 2 Cro. 32:11; Lam. 4:4).

En los profetas, la sed es la contrapartida negativa y desastrosa de las prosperidad que simbolizan las aguas corrientes. La tierra sedienta es tierra desolada y huérfana de la bendición de Dios (Is. 35:7; 44:3; 48:21; 9:10; 65:13; Ex. 19:13; Am. 8:12; Os. 2:5; Joel 1:20). Dar de beber al sediento es obra de misericordia agradable a Dios (Is. 21:14; 32:6; Prov. 25:21). «Dar de beber al sediento»,

como una de las expresiones de la caridad cristiana, decidirá la suerte de los hombres en el juicio final (Mt. 25:35; Ro. 12:20).

«Tengo sed» (Jn. 19:28-30), dijo Jesús colgado de la cruz cuando estaba agotado, deshidratado como resultado de los terribles sufrimientos provocados por la corona de espinas en la cabeza, las llagas de los azotes en la espalda y la tensión por los clavos en brazos y pies. Independientemente de que su organismo le exigiera agua para beber, Jesús expresó esa necesidad para dar cumplimiento a las profecías: «Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba consumado, dijo, para que la Escritura se cumpliese» (v. 28, cf. Sal. 69:21). A continuación, entregó su espíritu y, una vez muerto, un soldado lo traspasó con su lanza, brotando de su costado sangre y agua. Sangre que es la donación que Jesús hace en la cruz, que por amor a todos los hombres se entrega, y agua que simboliza la nueva vida en el Espíritu.

Ya que la sensación de sed es acompañada por un fuerte deseo, se utiliza muy a menudo como figura retórica para expresar un deseo vehemente, ya en sentido moral, ya mental. Cuando el profeta advierte: «Evita que tus pies anden descalzos y que tu garganta tenga sed» (Jer. 2:25), está exhortando contra el deseo de cometer pecado y ser indulgente con él. Quizá el texto más famoso respecto a la sed en sentido espiritual es, en el AT, el Sal. 42:2: «Mi alma tiene sed de Dios»; y en el NT, Mt. 5:6: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados».

Jesucristo se presenta a sí mismo como la fuente de agua viva que sacia a los sedientos que se acercan a él, es decir, a los que tienen fe. Primero se lo revela a una mujer samaritana; después, en otra ocasión, al finalizar la fiesta de las tiendas, en Jerusalén, cuando promete a los que crean en él: «Como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva», referencia a la promesa del Espíritu Santo (cf. Jn. 4:14; 7:37; 6:35; Ap. 21:6; 22:17). Véase AGUA, CRUZ, ESPÍRITU SANTO, FUENTE, VIDA.

A. CABEZÓN MARTÍN

SEDA

Gr. *serikón*, σηρικὸν, derivado de Seres, un pueblo radicado en la India o en China, que parece haber sido de los primeros en dedicarse a la producción de la seda como un bien comercial. No es probable que en Palestina se haya conocido la seda antes de la época romana, cuando empezó a llegar por intermedio de los comerciantes de Palmira, que la importaban de China a través de la Bactriana. La bien conocida palabra clásica *serikón*, σηρικὸν, nunca aparece en hebreo, aunque se ha conjeturado que el *seriqoth*, רִיק ת de Is. 19:9 está relacionado con ella, aunque se trata de «lino», como el *shesh*, , «lino fino» de Prov. 31:22. Quizá los hebreos conocían la textura, pero no el material. La producción autóctona no llegó a Palestina hasta los tiempos de los árabes, en que se empezó a cultivar la morera blanca. La palabra que en el AT se traduce por «seda» es *meshi*, מֶ י (Ez. 16:10, 13), en realidad se refiere a alguna fibra fina como el cabello; también *demesheq*, ק מֶ, «Damasco» (Am. 3:12), donde se vendía, pero es una corrupción de *dimakso*, término aplicado por los árabes al material en bruto, no al artículo manufacturado. Solo hay seguridad en la única mención del NT, que denota un tejido de seda —gr. 459 *sirikós*, σιρικὸς = «sedoso»—, al hablar de la caída de la gran Babilonia (Ap. 18:12). También se encuentra entre el botín que los judíos comandados por Judas Macabeo obtuvieron de los sirios (1 Mac. 4:23). La primera noticia de la «seda» bajo su nombre clásico se encuentra en la *Mishnah* (*shirim*, רִים, Kil. 9, 2), donde se distingue la seda china del lino fino.

La seda es producida por diversas especies de orugas del género *bombyx*. Llegó a ser conocida en Occidente después de las campañas de Alejandro Magno. Era un artículo de lujo solo al alcance de los ricos y de los emperadores de Roma (Josefo, *Guerras* 7, 5, 4; Suetonio, *Calígula* 52; *Marcial* 11, 9). Véase LINO, VESTUARIO.

SEDAD. Véase ZEDAD

SEDEQUÍAS

Heb. 6667 *Tsidqiyyah*, צִדְקִ ָה i(1 R. 22:11; Neh. 10:1; Jer. 27:12; 28:1; 29:3); *Tsidqiyyahu*, צִדְקִ ָה = «mi justicia es Yahvé», o «justicia de Yahvé»; Sept y Josefo, *Sedekías*, Σεδεκίας. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Hijo de Quenaana, profeta de la corte de Acab. Junto con otros falsos profetas, alentó a Acab a que atacara Ramot de Galaad, augurando una gran victoria. Consultado el profeta > Micaías, el oráculo divino profetizó una derrota. Entonces Sedequías abofeteó a Micaías y negó que hablara en nombre de Yahvé, a lo cual Micaías respondió anunciándole el castigo que caería sobre él (1 R. 22:11-25; 2 Cro. 18).

2. Último rey de Judá y Jerusalén. Su nombre propio era Matanías, hijo de > Josías (1 Cro. 3:15), pero Nabucodonosor se lo cambió al ponerlo sobre el trono de Judá como estado vasallo. Reinó once años (598-587 a.C.). Su reinado estuvo marcado por el mal. No se humilló ante la palabra de Dios por medio del profeta Jeremías, y profanó el nombre de Yahvé al quebrantar el juramento dado al rey de Babilonia. Los principales sacerdotes y el pueblo vivían también en gran impiedad. Al rebelarse Sedequías contra Nabucodonosor, se alió con Egipto (cf. Ez. 17:3-20). Egipto fue derrotado, y Nabucodonosor puso sitio a Jerusalén.

Sedequías fue advertido muchas veces por Jeremías contra el curso de acción que había adoptado; debía someterse a Babilonia. Por esta razón, Jeremías fue duramente perseguido por los príncipes de Judá. Cuando finalmente la ciudad fue tomada, Sedequías intentó escapar con sus esposas e hijos, pero fue capturado. Se habían dado dos notables profecías acerca de él: una, que hablaría con el rey de Babilonia, y «sus ojos verán sus ojos» (Jer. 32:4), y la otra: «Haré llevarlo a Babilonia, a tierra de caldeos, pero no la verá, y allá morirá» (Ez. 12:13). Efectivamente, Sedequías fue llevado ante Nabucodonosor en Ribla, donde sus hijos fueron muertos ante su presencia; después le sacaron los ojos; a continuación, fue deportado a Babilonia cargado de cadenas, y encarcelado hasta su muerte (2 R. 24:17, 20; 25:2, 7; 1 Cro. 3:15; 2 Cro. 36:10, 11; Jer. 1:3; 21:1-7; 24:8; 27:3, 12; 28:1; 29:3; 32:1-5; 34:2-21; 37-39; 44:30; 49:34; 51:59; 52:1-11).

3. Uno de los falsos profetas, hijo de Maasías. Anunciaba paz a los habitantes de Jerusalén, y Jeremías predijo que Nabucodonosor haría asarlo vivo (Jer. 29:21-23).

4. Hijo de Ananías, magistrado de la corte de Joacim, que formó parte del consejo que escuchó la lectura de > Baruc de las palabras de Jeremías (Jer. 36:12).

5. Uno que aparece firmando la renovación de la alianza con Dios (Neh. 10:1).

SEDEUR

Heb. 7707 *Shedeúr*, דֵיא ר = «esparcidor de luz» o «el Altísimo es luz»; Sept. *Sediur*, Σεδιούρ v. *Ediur*, Ἐδιούρ. Padre de > Elisur, jefe de la tribu de Rubén durante la estancia de los israelitas en el

desierto (Nm. 1:5 2:10; 7:30, 35; 10:18).

SEDIMENTO

Heb. 6907 *shemarim*, מְָרִים ְ, de *shamer*, מר , «mantener, guardar» (cf. Jer. 48:11; Sof. 1:12); se traduce como «poso del vino» en (Is. 25:6); Sept. *trygíai*, τρυγ□αι; Vulg. *faeces*. Los mejores vinos orientales se mezclaban con especias en las vasijas donde eran conservados, las cuales se sedimentaban en el fondo (cf Jer. 48:11; Sof. 1:12). A esto se llama «sedimento» o «heces» del vino. En estado de reposo, el vino adquiere un color y olor exquisitos gracias al sedimento. Por ello se emplea como ejemplo de la generosidad de Dios (Is. 25:6). También como símbolo de una nación que, a causa de un largo período de prosperidad y tranquilidad, se ha hecho rica y descansa sobre una seguridad inestable (cf. Jer. 48:11; Sof. 1:12). Por el contrario, las heces en sí mismas son nauseabundas y desagradables, por lo que se emplean como metáfora del castigo divino. A esto hace referencia el salmista cuando dice que Dios hará beber del cáliz de su vino a los impíos hasta las mismas heces (Sal. 75:8). Esto prob. significa que el vino puro y limpio era dado como señal de bendición a los justos, pero a los malvados los residuos espesos y turbios. Beber «las heces de la ira de Dios» (Is. 51:17, 22) es apurar la copa hasta el final, esto es, sufrir la ira de Dios hasta las últimas consecuencias. Véase ESPECIAS, HECES, VINO.

SEERA

Heb. 7609 *Sheerah*, אֱרָה ֶ = «pariente consangíneo»; Sept. *Saará*, Σααρ□ v.r. *Saraá*, Σαρα□; Vulg. *Sara*. Hija de Efraín y hermana de Bería, fundadora de dos ciudades, > Bet-horón la Baja y la Alta, y > Uzen-seera, que lleva su nombre (1 Cro. 7:24).

SEFAM

Heb. 8221 *Shepham*, פָם ְ = «desnudez», quizá «lugar pelado»; Sept. *Sephamar*, Σεφαμ□ρ. Lugar no identificado en la frontera oriental de Canaán, mancionado al describir las fronteras de la Tierra Prometida (Nm. 34:10, 11).

SEFAR

Heb. 5611 *Sephar*, סְפַר = «censo, numeración»; Sept. *Spherá*, Σαφηρ□ v. *Sopherá*, Σωφηρ□. Territorio que limitaba en una de sus fronteras la región ocupada por las tribus de > Joctán (Gn. 10:30). Sefar se halla prob. al sur de Arabia.

SEFARAD

Heb. 5614 *Sepharad*, סְפָרַד, de origen extranjero; Sept. *heos Ephrathâ*, □ως Εφραθ□; Vulg. *in Bosphorus*.

País distante al que fueron llevados cautivos por los babilonios los habitantes de Judá, de donde regresarán para tomar posesión de «las ciudades del Neguev» (Abd. 20).

Tradicionalmente se identifica con > Sardis, capital de Lidia en Asia Menor, llamada *Sapardu* en las inscripciones cuneiformes y *Sparda* en las persas. En una inscripción bilingüe arameo-lidia, que se encontró en Sardis, aparece el nombre tal como figura en Abd. 20. San Jerónimo, siguiendo una antigua tradición judía, identifica Sefarad con el Bósforo. El Targum de Jonatán Ben Uzziel,

discípulo de Hillel el Sabio o el Viejo, identifica Sefarad con *Ispameyá*, אִסְ־מְיָא, es decir, «España», la Hispania romana; otro tanto hace la Peshitta (s. II d.C.). Desde finales del s. VIII, Sefarad se convirtió en la apelación hebrea habitual de la península Ibérica. Para la exégesis judía de la época, cuando Abdías habla de «los desterrados de Jerusalem que están en Sefarad» (v. 20), profetiza la destrucción de Edom, es decir, Roma, y la congregación de los judíos dispersos, incluyendo la tribu cuyo exilio se hallaba en los confines del Imperio romano, es decir, Hispania.

En realidad, la única nota histórica cierta que tenemos respecto a los primeros asentamientos judíos en la península Ibérica tiene que ver con la destrucción de Jerusalén por Tito el año 70. La guerra contra Roma y la desaparición del Templo abrieron la gran > Diáspora hebrea por el Mediterráneo, que pudo alcanzar Hispania en el siglo I. Por la carta de San Pablo a los Romanos sobre su visita a España, probablemente para tomar contacto con sus compatriotas, se puede deducir la existencia de comunidades judías en la Península. Es en esta época cuando, como mencionamos, Jonatán ben Uziel identifica a España con la Sefarad bíblica, y de ahí que los judíos españoles se llamen safardíes. Véase ESPAÑA, SARDIS.

SEFARVAIM

Heb. 5617 *Sepharwáyim*, סְפַרְוַיִם; Sept. *Seppharuaím*, Σεπφαρουα□μ, *Eppharuaím*, Ἐπφαρουα□μ. Una de las ciudades de donde el rey de Asiria Sargón II tomó colonos para repoblar Samaria (2 R. 17:24, 31). Daban culto a los dioses Adramelek y Anamelek, y se dice que quemaban a sus hijos en honor de sus deidades, las cuales representarían los poderes del Sol y la Luna respectivamente, como *Lunus* (Sol) y *Luna* representaban los poderes masculinos y femeninos entre los romanos. Es posible que esta sea la misma ciudad mencionada en 2 R. 18:34; 19:13.

Fue identificada al principio con Sippar, sobre la orilla oriental del Éufrates, más arriba de Babilonia (Ptolomeo, 5, 18), pero es más plausible su identificación con > Sebarim, ciudad de Asiria (cf. Ez. 47:16) destruida por Salmanasar V en el año 727 a.C. En cualquier caso, una u otra identificación no pasan de ser conjeturas.

SEFARVITAS

Heb. 5616 *Sepharwim*, סְפַרְוִים; Sept. *Seppharuaím*, Σεπφαρουα□μ, v. *Sephpharûn*, Σεφφαρο□ν, nativo de > Sefarvaim (2 R. 18:31).

SEFAT

Heb. 6857 *Tsephath*, צְפַת = «torre de vigilancia»; Sept. *Sepheth*, Σεφ□θ v. *Sephek*, Σεφ□κ, *Sepher*, Σεφ□ρ; Vulg. *Sephaath*. Nombre primitivo de una antigua ciudad cananea conquistada por las tribus de Judá y Simeón. Destruida según las leyes de > anatema de la guerra, le cambiaron el nombre por > Horma (Jue. 1:17).

SEFATA

Heb. 6859 *Tsephathah*, צְפָתָה = «torre de vigilancia»; Sept. *katá borrhân*, κατ□ β○□□□ν; Josefo, *Saphthá*, Σαφθ□ (*Ant*. 8, 12, 1); Vulg. *Sephata*. Nombre de un valle (*gé*, גֵּיא) próximo a Maresa (*lemareshah*, לְמָרֵשָׁה; Josefo, *uk ápothen*, ο□κ □πωθεν), en el territorio de Judá, donde el rey > Asa presentó batalla a los etíopes (2 Cro. 14:10). Se ha identificado con el wadi el-Safiyah, a 3 km. al

nordeste de beit Gibrín, pero la opinión actual se inclina por el valle del Terebinto.

SEFATÍAS

Heb. 8203 *Shephateyah*, פַּטְיָה ְ, o en forma extensa *Shephateyahu*, פַּטְיָה ְ = «Yahvé ha juzgado»; Sept. *Saphatía*, Σαφατ□α v. *Saphatías*, Σαφατ□ας, etc. Nombre de nueve israelitas.

1. Uno de los combatientes que se unió a David en Siclag, llamado el harifita (1 Cro. 12:5). En tanto que benjaminita, estaba ligado por lazos tribales a Saúl, pero prefirió la causa de David.

2. Quinto de los hijos de David con su esposa Abital durante su residencia en Hebrón (2 Sam. 3:4; 1 Cro. 3:3).

3. Hijo de Maaca, jefe de los simeonitas en tiempos de David (1 Cro. 27:16).

4. Uno de los hijos del rey Josafat y hermano de su sucesor. Se dice que su padre dio a todos sus hijos muchos regalos de plata, oro y cosas preciosas, junto con ciudades fortificadas en Judá; aunque a Joram, por ser el primogénito, le dio el reino (2 Cro. 21:2-3).

5. Hijo de Mahalaleel y padre de Amarías, de la descendencia de Fares, de la tribu de Judá, cuyos miembros habitaron en Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 11:4).

6. Benjaminita, hijo de Reuel y padre de Mesulam, establecido en Jerusalén después del cautiverio (1 Cro. 9:8).

7. Hijo de Matán, uno de los príncipes que aconsejaron al rey > Sedequías que encarcelase y diese muerte al profeta Jeremías, cuyas profecías eran desfavorables y desanimaban a los defensores de Jerusalén durante el asedio de la ciudad por el ejército de Nabucodonosor (Jer. 38:1).

8. Israelita cuyos descendientes, en número de 372, regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:4; Neh. 7:9). En el texto unas veces se alude a una localidad y otras a una familia.

9. Cabeza de una familia de «siervos de Salomón», cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel en tiempos de Esdras (Esd. 2:57; Neh. 7:59).

SEFELA

Heb. 8219 *Shephelah*, פֵּלָה ְ, «tierra baja», con art. *Hashshephelah*, הַ ְ פֵּלָה; Sept. *he Sephelá*, □ Σεφηλ□; Vulg. *Sephela*. Comarca intermedia entre la llanura del sur de Palestina y la montañas del norte (Dt. 1:7; Jos. 9:1; 10:40; 11:2, 16a; 12:8; 15:33; Jue. 1:9; 1 R. 10:27; 1 Cro. 27:28; 2 Cro. 1:15; 9:27; 26:10; 28:18; Jer. 17:26; 32:44; 33:13; Ab. 1:19; Zac. 7:7). Comprende la zona existente entre la llanura marítima de Filistea y las montañas de Judea, entre Jafa y Gaza, cortada por una serie de valles longitudinales. Incluye ciudades de importancia como Debir, Libna, Gezer, Bet-semes, Azeca, Maresá y Laquis, todas ellas fortificadas debido a su posición estratégica entre Egipto y Asiria, resguardando los caminos que conducían a la comarca montañosa de Judá. En el libro de Josué se aplica este nombre al territorio situado entre las alturas de Samaria y las del Carmelo (Jos. 11:16). Fue una comarca en disputa entre israelitas y filisteos (2 R. 8:1-3), y en tiempos posteriores entre los greco-sirios y los Macabeos.

Regada por los torrentes Besor y Sorec, y de suelo muy apropiado para el cultivo de olivos, vides y cereales, la Sefela era proverbial por su fertilidad (1 R. 10:27; 2 Cro. 1:15; 9:27). Véase GEOGRAFÍA DE PALESTINA, LLANURA, VALLE.

F. J. LORENZO PINAR

SEFER

Heb. 8234 *Shepher*, פֶּר ְ = «belleza»; Sept. *Saphar*, Σαφ□ρ; Vulg. *Sepher*. Uno de los lugares de acampada de los israelitas durante su travesía del desierto, entre > Quehelata y > Harada (Nm. 33:23-24). Se trata de un monte que se eleva en medio del desierto de Sin, identificado con Gebel ‘Araif el-Naqah.

SEFO

Heb. 8195 *Shephó*, פ ְ = «pelado», de ahí «colina desnuda»; Sept. *Sophar*, Σωφ□ρ; también escrito *Shephí*, פִּי ְ; Sept. *Sophí*, Σωφ□ v. *Sophar*, Σωφ□ρ. Cuarto hijo de > Sobal y descendiente de Seír el horeo (Gn. 36:23; 1 Cro. 1:40).

SÉFORA

Heb. 6855 *Tsipporah*, צִ ּרָה = «pajarillo», fem. de Sippor; Sept. *Sepphora*, Σεπφ□ρα; Josefo, *Sapphora*, Σαπφ□ρα (*Ant*. 3, 3, 1); Vulg. *Sephora*.

Una de las siete hijas de Reuel, también llamado Jetro, y primera esposa de Moisés. Dio a luz a > Gersón y > Eliezer (Ex. 2:21, 22; 4:25; 18:2). Pertenecía a la tribu de los madianitas, que formaban parte de la descendencia de Abraham a través de > Cetura, la última de sus mujeres.

De regreso a Egipto, en el camino de Madián, tiene lugar un hecho misterioso que pone de relieve la importancia de Séfora en la historia bíblica. Moisés se ha encaminado hacia Egipto con su esposa y con su hijo para cumplir la voluntad de Dios, pero en mitad de la noche siente miedo. El mismo Yahvé, que le ha enviado como libertador de los hebreos, se le muestra en el sueño y en la fiebre como un fantasma, un enemigo, de manera que parece agonizar en medio de terrores y dificultades. Parece que Dios mismo le persigue en el albergue donde descansa con su esposa y con su hijo. Él no sabe qué ocurre, pero sí su mujer, la única persona que puede ayudarle, una madianita que le acompaña, dejando a su padre y a su pueblo en el desierto, para compartir con él la gran tarea de la liberación del pueblo. Séfora practicó la circuncisión de su hijo Gersón, y así salvó a su marido de la muerte. La cruenta operación la hizo con un «cuchillo de piedra» o de sílex, que aún hoy en día se hallan en abundancia en las estepas del Sinaí como resto de civilizaciones primitivas. El *cuchillo de piedra* será el instrumento ritual de la circuncisión (cf. Jos. 5:3), lo que indica que la práctica se remontaba a tiempos anteriores a la edad de los metales. Séfora, según el texto, circuncidó a su hijo para librar a Moisés de la muerte (v. 25), y después «tocó sus pies», según el TM. Aquí «pies» parece ser un eufemismo para designar los órganos genitales, como es habitual en el lenguaje bíblico. Entonces Séfora exclamó: «Esposo de sangre eres para mí» (v. 26). La frase misteriosa parece aludir al hecho de que el descuido de Moisés en circuncidar a su hijo ha sido la causa del derramamiento doloroso de sangre actual que ella ha practicado. Y el precio de rescate de la vida de Moisés (amenazada por Yahvé) ha sido la sangre del hijo. En el texto de los LXX, el sentido es más claro: «He aquí la sangre de la circuncisión de mi hijo». La circuncisión era muy habitual en Egipto, y probablemente Moisés estaba circuncidado, por influencia del ambiente egipcio y aun de sus compatriotas, que la habían recibido de los antiguos patriarcas. Quizá Moisés, al no circuncidar a su hijo al octavo día de su nacimiento, como estaba ordenado en el pacto de Abraham, se conformaba con la costumbre del ambiente árabe, donde se practica la circuncisión de varones cuando llegan a la edad viril, cuando son aptos para el matrimonio, de tal forma que en hebreo y en árabe «suegro» y

«yerno» se expresan con los términos «el que circuncida», *jothén*, y «circuncidado», *jathán*, respectivamente (García Cordero).

Séfora la madianita aparece así realizando una función «sacerdotal», como mediadora de salvación para Moisés, curándole de su enfermedad en el camino, haciendo lo que él debía haber hecho (circuncidar a su hijo). Solo entonces Yahvé soltó a Moisés, que pudo liberarse del Dios del terror en medio de la noche, de manera que por la mañana prosiguió su camino.

En un pasaje posterior, tras la salida de Egipto y el paso del Mar Rojo, el texto supone que, por algún motivo, Moisés había dejado a su mujer y a sus hijos con Jetro, su suegro, que se los viene a entregar cuando pasa de nuevo junto a la montaña donde había visto a Dios en el principio (cf. Ex. 3) y donde ahora llega para recibir sus mandamientos con todo el pueblo (Ex. 19-20).

Conforme a este pasaje, Jetro sale con Séfora y sus hijos al encuentro de Moisés, en el lugar de la montaña sagrada, para ofrecerle su experiencia de sacerdote y juez (Ex. 18:2-6). Este capítulo pone de relieve las relaciones amistosas y familiares entre Jetro y Moisés, entre Israel y los madianitas, frente a otros pasajes donde los madianitas aparecen como enemigos del pueblo de Dios.

En una línea convergente, más tarde, Nm 12:1-2 habla de la mujer cusita de Moisés como causa de controversia para sus hermanos, María y Aarón, que murmuran contra él. Es imposible asegurar si se trata de un segundo matrimonio de Moisés, en vida o muerte de Séfora, o por *cusita* habría que entender *madianita*, ya que en ningún otro lugar se alude a un nuevo matrimonio del legislador. Pero sorprende que María utilizara el primer matrimonio de su hermano Moisés con la madianita como causa de reproche después de tantos años. Véase CUSITA, MADIÁN, MOISÉS.

BIBLIOGRAFÍA: X. Pikaza, *Las mujeres en la Biblia judía* (CLIE 2012); B.P. Robinson, "*Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus", IV* 24-26, *VT* 36 (1986) 447-61; S. Ackerman, "Why Is Miriam also among the Prophets? (and Is Zipporah among the Priests?)", *JBL* 121 (2002) 47-80.

X. PIKAZA

SÉFORIS

Gr. *Sepphoris*, Σεπφ[illegible]ρις v. *Séphphoris*, Σ[illegible]φφορις, del heb. Zippori. Ciudad a 6 km. al noroeste de Jerusalén, al norte de Nazaret, no lejos del monte Tabor. No figura en la Biblia, y es descrita por Josefo como «el ornamento de toda la Galilea» (*Ant.* 18, 2, 1). Edificada en la cima de un monte, en el camino de Ptolemaida y la vieja Via Maris, se encontraba entre el mar Mediterráneo y el mar de Galilea, con abundante agua de manantiales y un valle fértil a su alrededor. Fundada en la época helenística, el más antiguo asentamiento data de las épocas hasmonea y herodiana. Atacada por > Herodes el Grande al comienzo de su lucha por el trono judío, la tomó en su primera campaña galilea (Josefo, *Ant.* 14, 15, 4). Estaba habitada por algunas familias poderosas de judíos de Alejandría. Herodes la convirtió en su posesión más preciada, seguramente porque se sentía seguro y a gusto en un medio helenizado. La reconstruyó haciendo de ella un lugar hermoso de Galilea, con privilegios similares a los que disfrutaban las ciudades de la > Decápolis. La dotó de autonomía, instituciones y formas de vida afines a la cultura cosmopolita de su tiempo.

Con Félix, procurador de Judea (*ca.* 52), siendo rey Agripa II, fue nombrada capital administrativa de Galilea (Flavio Josefo, *Vida* 9), con lo que se convirtió en rival directa de Tiberíades, que buscaba aquella distinción para sí. Agripa llevó a Séforis el tesoro real y la administración de justicia. La amistad de Séforis hacia Roma concitaba odios, celos y rivalidades de los demás enclaves urbanos y rurales de Galilea.

La cercanía del mar, el hecho de ser morada de una población abigarrada, parecida al mundo de Alejandría, aunque a muy menor escala, la había convertido en centro comercial y lugar de intercambio con el mundo mediterráneo. A Séforis llegaban las mercancías que luego se redistribuían por toda la Galilea y la Palestina interior, hasta Arabia, contando al parecer con una especie de consulado de mar en el puerto del Pireo. El puerto de Tolemaida era punto de entrada y salida. La importancia de la ciudad se medía también por el tipo de moneda que acuñó, las *tressis*, de curso en el medio romano. La importancia del lugar como emporio comercial atrajo a judíos de todo el mundo mediterráneo, sobresaliendo la colonia alejandrina. Entre las lenguas más escuchadas estaba el griego.

En lo cultural y religioso, Séforis fue un ejemplo dinámico del helenismo de su tiempo. Se dio un proceso de síntesis entre la fe judía, la filosofia griega y la ideología y pragmatismo romanos. En ella se encontraban las corrientes de pensamiento nuevo y lo más representativo de la espiritualidad, de las letras y de la política de su tiempo.

Durante la rebelión judía contra Roma del año 66 d.C., Séforis se pasó al bando romano y abrió sus puertas a las legiones del emperador Vespasiano, gracias a lo cual se salvó. Se instaló en la ciudad una guarnición de 6.000 soldados de infantería y 1.000 de caballería. Destruida Jerusalén, Séforis llegó a convertirse en el centro de la vida religiosa y espiritual de Israel hacia el siglo II d.C. El Sanedrín, encabezado por rabí Yehudá Hanasí, se encontraba en Séforis a comienzos del siglo III; en esa época, los judíos constituían la mayoría de la población de la ciudad. Incluso después de que la sede del Sanedrín se trasladase a Tiberíades, Séforis siguió siendo un centro del estudio de la Biblia y destacados sabios enseñaban en sus numerosas academias. Los hallazgos de ricos mosaicos con figuras durante las excavaciones efectuadas en ella, brindan clara evidencia del carácter romano de la población pagana de la ciudad, que coexistía en armonía con los judíos durante el período de prosperidad económica a finales del período romano. Séforis fue destruida en el año 363 por un terremoto, pero reconstruida poco tiempo después, manteniendo su centralidad social y espiritual en la vida judía de Galilea.

Durante la época bizantina, la comunidad cristiana de Séforis aumentó considerablemente. Este crecimiento estuvo acompañado de la construcción de muchas iglesias y de la participación cristiana en los asuntos municipales. Después de la conquista árabe a mediados del siglo VII, la ciudad decayó hasta convertirse en una pequeña aldea.

Bajo el dominio cruzado durante el s. XII, se construyeron en la parte más alta de la ciudad una pequeña torre de reloj y una iglesia dedicada a Ana y Joaquín, padres de María, madre de Jesús, porque según una tradición cristiana, Ana era oriunda de Séforis.

Los descubrimientos arqueológicos recientes revelan la existencia de una > acrópolis en lo alto de la colina. Los edificios, de uno y dos pisos de alto, estaban construidos a ambos lados de una angosta calle pavimentada. Un rasgo característico son los múltiples baños rituales judíos para uso doméstico, cortados en la roca y enlucidos, con varios escalones que conducen hacia la base.

Un gran > teatro, de 74 m. de diámetro y con una capacidad de 4.500 asientos, fue construido en la ladera norte de la acrópolis durante el período romano. Su auditorio semicircular estaba parcialmente cortado por la ladera, mientras que sus lados y partes superiores estaban apoyados en fundamentos de piedra y bóvedas. Quedó muy dañado en la antigüedad. Una magnífica villa romana del siglo III quedó al descubierto en el lado occidental de la acrópolis. Esta residencia de dos pisos contenía muchas habitaciones, algunas con un piso de coloridos mosaicos, alrededor de un patio

central de tipo atrio; sus pórticos cubiertos se sostenían por columnas.

La ciudad baja al este de la acrópolis presenta una red de calles y bloques de edificios bien planificados. Dos calles pavimentadas con columnas y pasajes techados a sus lados tenían tiendas a ambos lados. Se han encontrado restos de una sinagoga del siglo VI, de forma alargada con una línea de columnas que la dividía en un salón principal y un pasillo angosto. El mosaico del salón principal tiene un zodíaco en el centro con el dios del sol Helios en su carro rodeado de figuras humanas, los signos del zodíaco y los nombres de los meses. El piso está dividido en franjas, algunas de las cuales ilustran escenas como Abraham y los ángeles, el sacrificio de Isaac y otros rituales del Templo (un sacrificio, ofrendas de los primeros frutos y una mesa con el pan de la proposición).

BIBLIOGRAFÍA: R.A. Batey, *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus* (CenturyOne Media 2000); P. Celdrán, “Una ciudad en la periferia del helenismo: Sephoris”, en *Estudios Clásicos* 107 (1995), 41-50; J.F. Strange, T.R.W. Longstaff y D.E. Groh, *Excavations at Sepphoris* (Brill, 2006).

F. BENLLIURE

SEFUFÁN

Heb. 8197 *Shephupham*, פ פָּם ְ , o *Shephuphán*, פ פָּן ְ , prob. «serpiente»; Sept. *Sophán*, Σωφν v. *Sephupham*, Σεφουφμ; Vulg. *Supham* y *Sephuphan*. Hijo o descendiente de Benjamín, padre de la familia de los sufamitas (Nm. 11:39; 1 Cro. 8:5). Su verdadero nombre resulta inseguro; en Nm. 26:39, al hablar de sus descendientes, se le llama > Sufam; en los textos paralelos Suppim (1 Cro. 7:12, 15) y Muppim (Gn. 46:21).

SEGUB

Heb. 7687 *Segub*, ג ב ְ (v. en 1 R. *Segib*, גִּיב ְ) = «exaltado [elevado, levantado]». Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo menor de Hiel, que murió cuando su padre puso las puertas a la reconstruida ciudad de Jericó (1 R. 16:34). Esto sucedió en cumplimiento de una maldición pronunciada por Josué (Jos. 6:26). La tradición rabínica dice que murió cuando su padre levantó las puertas de la ciudad; otra dice que fue sacrificado por su padre para apaciguar la ira del Señor.

2. Padre de Jaír y descendiente de Judá (1 Cro. 2:21, 22).

SEGUIMIENTO. Véase IMITAR, IMITACIÓN

SEGUNDA VENIDA. Véase ESCATOLOGÍA

SEGUNDO

Gr. 4580 *Sekundos*, Σεκονδος, del lat. *Secundus*. Cristiano de Tesalónica que acompañó a Pablo en su segundo viaje misionero de Macedonia al Asia Menor. Era portador de limosnas recogidas para la *Iglesia* de Jerusalén (Hch. 20:4). Aunque no se lo menciona más, es posible que llegara hasta Jerusalén (cf. 1 Cor. 16:3-4; 2 Cor. 8:23).

A. LOCKWARD

SEHARÍAS

Heb. 7841 *Shejareyah*, חַרְיָה ְ = «Yahvé ha amanecido»; Sept. *Saarías*, Σααρας, v. *Saraía*, Σαραα y *Saaría*, Σααρα; Vulg. *Sohoria.* Segundo hijo de > Jeroham, benjaminita residente en Jerusalén en

tiempos de la cautividad (1 Cro. 8:26).

SEHÓN

Heb. 5511 *Sijón*, סִיח ן, también escrito סִיחֹן = «tempestuoso».

Rey amorreo. Después de su victoria sobre los moabitas, fue derrotado y muerto por los israelitas, y su ejército aniquilado. Su territorio se hallaba al este del Jordán, desde el Arnón hasta el Jaboc, y los israelitas se posesionaron de él. La victoria es conmemorada en dos salmos (Nm. 21:21-35; 32:33; Dt. 1:4; 2:24-36; 3:2-6; Jos. 12:2; Jue. 11:19-22; Sal. 135:11, 19; Jer. 48:45). Las tribus de Rubén y Gad se repartieron más tarde estas tierras como su heredad (Nm. 32:1-4, 33-38).

SEÍR

Heb. 8165 *Seír*, ֵ עִיר = «velludo»; Sept. *Seerí*, Σηερ�, v. *Sethir*, Σηθ�ρ; Vulg. *Seir*. Nombre de un personaje y de dos montes del AT.

1. Jefe horeo que habitaba en el país posteriormente ocupado por los descendientes de Esaú (Gn. 36:20, 21; 1 Cro. 1:38). Fue padre de Lotán, Sobal, Zibeón, Aná, Disón, Ezer y Disán, nombres todos ellos epónimos de pueblos. Sin duda, la región o país derivaba su nombre de Seír (comp. Josefo, *Saeíra*, Σαε�ρα, *Ant*. 2, 1, 1). Véase HOREOS.

2. «Monte de Seír» (*har Seír*, הַר ֵ עִיר, Gn. 14:6 ss), o «país de Seír» (*érets Seír*, אֶרֶץ ֵ עִיר, Gn. 32:3; 36:30), nombre original de la cadena de montes que vino a ser el país de Edom. Se extendía a lo largo de costa este del valle del Arabá, desde el mar Muerto hasta el golfo Elanítico. En tiempos de Abraham, esta región estaba ocupada por los horeos (Gn. 14:6), especie de trogloditas que habitaban en cuevas. Esaú se estableció en la región (Gn. 32:3) y sus descendientes despojaron a sus habitantes originales (Gn. 14:6; 36:21; Nm. 24:18; Ez. 35:15).

Los simeonitas, en número de quinientos hombres, se establecieron allí, después de derrotar y exterminar a los amalecitas refugiados en estos montes (1 Cro. 4:42, 43). Se identifica con Gebel el Sera, que se extiende desde el desierto, por oriente, hasta el Arabá por occidente, y desde el wadi el-Hismah, en el sur.

3. Monte totalmente diferente del anterior, que formaba parte del límite septentrional de Judá (Jos. 15:10), al este de Kiriat-jearim, entre esta y Beth-shemesh. Suele identificarse con Saris, que dista unos 15 km. de Jerusalén por el oeste. Véase EDOM, HOREOS.

SEIRAT

Heb. 8167 con art. *hasseirah*, הַ ְ עִירָה = «la aspereza», es decir, «región agreste»; Sept. *Seeirothá*, Σεειρωθ� v. *Seteirothá*, Σετειρωθ�; Vulg. *Seirath.* Región a la que huyó > Ehúd después de matar a Eglón, rey de Moab (Jue. 3:26). De ella pasó a los montes de Efraín. El uso del art. prefijado al nombre indica que era un lugar bien conocido en su día. Se identifica con el distrito de el-Sarawiyah, al noroeste de Nablus.

SEIS

Heb. 8337 *shesh*, ֵ , *shishshah*, ה ָ . . , *shésheth*, ת ֶ .. ; gr. 1803 *hex*, ξ, se utiliza aisladamente en Mt. 17:1; Mc. 9:2; Lc. 4:25; 13:13; Jn. 2:6; 12:1; Jn. 11:12; 18:11; Stg. 5:17; Ap. 4:8. En ocasiones sugiere lo que es incompleto, en comparación con el número perfecto > siete.

En combinación con *tessarákonta*, cuarenta, aparece en Jn. 2:20; con *hebdomékonta*, setenta, Hch. 27:37, «(doscientas) setenta y siete». Forma la primera sílaba de *hexékonta*, sesenta (ver SESENTA), y de *hexakosioi*, seiscientos, Ap. 13:18 (ver SESENTA, Nota); 14:20. En Ap. 6:6, la traducción «seis libras de cebada» es, literalmente «tres medidas (*khoinix*, equivalente a algo más de un litro de capacidad) de cebada».

SEKINAH

Aram. y neohebreo *Shekhinah*, כִינָה ְ , lit. «morada, residencia», a saber, de Dios, su presencia visible, del vb. *shakhán*, כן = «morar, habitar». Término sinónimo es *mishkán*, que significa > Tabernáculo.

1. Sekinah en los Targumim.
2. Sekinah en la Cábala.
3. Características.
4. Sekinah en el NT.

I. SEKINAH EN LOS TARGUMIM. No es un vocablo que se encuentre en la Biblia hebrea; fue usado por el judaísmo del Segundo Templo y tomado por los cristianos para expresar la majestad visible de la presencia divina que desciende para habitar, *shakhán*, entre los hombres, tal como se dice en lenguaje targúmico, en especial cuando residía entre los qurubines del Tabernáculo y en el Templo de Salomón.

En el > Targum se utiliza frecuentemente como perífrasis para evitar la pronunciación del nombre sagrado de Yahvé. En el Targum de Jonatán sustituye con frecuencia a «la Palabra de Dios». Muchos autores cristianos interpretaron este uso como una referencia a la divinidad del Señor Jesús, la Palabra hecha carne; la Sekinah indicaría así un conocimiento de la Trinidad personal de Dios, siguiendo a algunos autores rabínicos que la identifican con el Espíritu Santo.

Los targumistas sustituyeron el nombre de Yahvé por Sekinah. Así, donde el texto heb. dice: «Que me hagan un santuario, y yo habitaré [*weshakhantí*, וְ ָ כַנְ . י] en medio de ellos» (Ex. 25:8), el Targum de Onquelos dice: «Yo haré que mi Sekinah habite en medio de ellos», para salvaguardar la trascendencia divina. En 29:45, 46, cuando dice: «Yo habitaré en medio de los hijos de Israel», el citado Targum repite: «Yo haré que mi Sekinah habite en medio de ellos». En la dedicación del Templo de Salomón (1 R. 8:12, 13), el Targum de Jonatán dice: «Al Señor le ha placido hacer que su Sekinah more en Jerusalén. Yo he edificado la casa del santuario para la casa de la Sekinah para siempre». Según este principio, la Sekinah puede ser localizada, pero no el Dios omnipresente.

Por otra parte, los Targumim nunca traducen «nube» o «gloria» por Sekinah, sino por *ananá*, עֲנָנָא y *yeqarah*, יְקָרָה respectivamente, e incluso en pasajes como Ex. 24:16, 17; Nm. 9:17, 18, 22; 10:12, la mención frecuente de la nube y el uso del vb. *shakhán*, כן les induce a referirse a la Sekinah. De donde se deduce que el uso targúmico de la palabra Sekinah es una perífrasis exlusiva de Dios dondequiera que se diga que mora, ya sea en Sión, entre el pueblo elegido, o entre los querubines,

con lo que evita cualquier interpretación material de la Divinidad. Algunos han interpretado el significado de la Sekinah como una entidad intermedia entre Dios y el mundo (Maimónides), pero no se ajusta al uso de los Targumim, para los que es una expresión equivalente a Dios, que salvaguarda la trascendencia divina y evita la reducción de Dios a categorías inferiores e intermedias.

La idea está bien presente en el libro del Éxodo: «Y ocurría que al entrar Moisés a la tienda descendía la columna de nube y se situaba a la entrada de la tienda. Se levantaba todo el pueblo y se prosternaba, cada hombre en la entrada de su tienda» (Ex. 33:9). «Recubrió la nube la Tienda de Reunión y la Gloria de Adonay colmó el Tabernáculo. Mas no pudo Moisés entrar a la Tienda de Reunión pues se había posado sobre ella la nube» (Ex. 40:34-35). «Pues la nube de Adonay estaba sobre el Tabernáculo durante el día y visión de fuego durante la noche en él, a ojos de toda la Casa de Israel, en todos sus desplazamientos» (Ex. 40:38).

II. SEKINAH EN LA CÁBALA. Para Maimónides y el libro cabalístico del *Zohar*, *Shekhinah*, כִּינָה ְ, o *Kabod*, ד ב ָ, significan «honor» o «gloria». Figura como sinónimo en Ex. 40:34: «Entonces una nube [*anán*, עָנָן] cubrió el tabernáculo de reunión, y la gloria [*kabod*, ד ב ָ] de Yahvé llenó el tabernáculo». *Kabod*, ד ב ָ, es uno de los nombres de Dios.

Debido a la traumática experiencia de la destrucción de Jerusalén y el Templo, y del exilio de la mayoría de la población a tierras mesopotámicas, la idea de la *Shekhinah* toma una importancia vital ante las adversidades. En este contexto deja de ser un concepto metafórico para representar el alma real del pueblo, ya que se respiraba un aire de ruptura y devastación.

Se la puede considerar como un desarrollo conceptual cabalístico de la esencia femenina contenida en Dios, representación del eterno femenino. La idea mística de restitución de la unión de Dios con su *Shekhinah*, es la finalidad de todas las oraciones, «quizás la verdadera función de la Torah». Según algunos autores, y al contrario que el conocido Gershom Scholem, es un concepto que surge gracias a la creatividad religiosa de los cabalistas en un contexto en que la fiebre mariana estaba en su apogeo. Otra postura, como la que mantiene Raphael Patai, explica la Sekinah como resultado de la evolución de las diosas mesopotámicas: sumerias, cananeas, acadias y del Medio Oriente, y quizás el único referente que pervivió hasta el judaísmo.

Desde el siglo II a.C., la Sekinah surge como una solución a la necesidad de antropomorfismos, por lo que sus desplazamientos y presencia aparecen en la historia del Israel. A medida que la distancia entre Dios y la Sekinah aumentan, también se acrecienta la descripción de atributos físicos. El *Shiur Komah*, texto midráshico, intenta describir a Dios en términos y medidas antropomórficas, pero a medida que esta imposibilidad se va agotando, este tipo de literatura más humanizada va siendo la imagen de la Sekinah. Ella puede ver, escuchar, trasladarse, habitar, tiene sonido y voz propia.

1. *Hipóstasis de la Comunidad de Israel* (*Knéseth Israel*). Aunque las fuentes tempranas no la mencionan en femenino, está claro que el *Knéseth Israel* es una expresión de carácter femenino, incluso desde el punto de vista gramatical. Su inclusión en el siglo II en el código canónico resultó controvertida y parte de la aceptación de esta figura partió del mismo Rabbí Akiva, ya que consideraba el amor como la metáfora religiosa y base de la ética del judaísmo. El *Cantar de los Cantares* es de las Escrituras el Santo de los Santos, y en él se alude a la *Shekhinah*, por lo que constituye la expresión más sublime del amor entre Dios e Israel, su elegida y amada entre las «doncellas». Esta reivindicación de amor surge como contraposición de la doctrina cristiana, que

afirmaba que la elección del antiguo Israel por parte de Dios había quedado superada por el advenimiento de Cristo y el surgimiento de un nuevo Israel en la > Iglesia.

En el *Zohar* se identifica la *Shekhinah* como la «Comunidad de Israel», la última *sephirah* que tendrá que errar por tierras lejanas. Según Scholem, «una especie de iglesia invisible, que representa la idea mística de Israel en su unión con Dios, en su felicidad pero también en su sufrimiento y en su exilio».

2. *Aparición como una validación mitológica de la presencia de Dios en lo femenino*. Similar en su fenomenología al Espíritu Santo, tal y como lo consideran en el período talmúdico, en el que *Shekhinah* y *Rúaj hakkodesh* son sinónimos, es la inmanencia de lo divino en el mundo, como Dios es la inmanencia de todo lo creado. Su manifestación es de luz y los gnósticos la consideraban como el > pléroma llameante del que surge toda la creación: «es la luz que emana de la primera luz» (*Jokhmah*), además rodea todo el mundo y todas las *Sephiroth* tal como está escrito: «La tierra está pletórica de su gloria» (Is 6:3). La Sekinah es la hija, dentro de los *Sephiroth*, atributos espirituales y revelación divina, de *Jokhmah* —sabiduría— y la *Binah* —entendimiento— y se la identifica con *Malkuth* —el reino— porque este es la conexión entre el Creador y sus criaturas, la manera de que el Creador conviva con ellas. El *Malkuth* tiene su representación en la tierra en la Casa de David, lo que relaciona directamente a David con la Sekinah, siendo el profeta la encarnación terrestre de lo femenino a pesar de ser un guerrero que no deja de rogar a Dios por su cercanía.

Se la llama hija, reina y novia de Dios, y como él, no se la nombra, se alude por sus características y cualidades. Es el «Edén místico», ya que de ella llega la luz como chispas, pero a ella se volverá como un recuerdo del paraíso o estado aléfico. También en el *Zohar* 1:49a se incluye a la Asherá bíblica como uno de los nombres de la Sekinah. Joseph Gikatilla (1248-1305), cabalista español y discípulo de Abulafia (1240-1291), dice que todas las compañeras femeninas de los protagonistas de la Torah, como Sara, Rebeca, Raquel, Lea, son formas de nombrar a la Sekinah y sus atributos.

En los himnos del *Shabbath* (*Zohar* III, 128b) se la nombra como «el sagrado jardín de las manzanas». En el que se canta para la comida del viernes por la tarde, de Isaac Luria, uno de los máximos exponentes de la escuela cabalística del Safed, se menciona: «La Shekhinah se adorna con seis panes por lado, con dos Vav se perfuma y todo la reúne».

Najmánides postuló que la Sekinah no podía ser separada de la divinidad; entonces, la figura femenina es en sí misma Dios: «la novia que comprende todo (en sí misma)». «Todas las mujeres del mundo se encuentran bajo su protección o misterio». Rabbí Isaac Luria, en 1571, la vio en el Muro de las Lamentaciones como una mujer vestida de negro que llora por el esposo de su juventud. «La Shekhinah nunca se fue del Muro Occidental», por lo tanto tiene una posición cardinal en poniente, oeste a donde llega el sol con más intensidad.

En el Talmud, *Shabbath* 156b, se explica el uso de la *kippah* que cubrirá las cabezas de los hombres y asegurará su piedad como señal de su modestia ante Dios: «Cubrir sus cabezas para que el miedo al Cielo pueda estar sobre sí porque la Divina presencia (Shekhinah) está siempre sobre su cabeza».

Del *Cantar de los Cantares* se desprende que puede considerarse a la > Sulamita como una personificación de la Sekinah. En 7:1 se lee «vuelve, vuelve, oh Sulamita», que más allá de que se refiera al gentilicio de la mujer de Sulem, se utiliza para nombrar a la amada como en otros tantos textos místicos en los que se refiere a la Sekinah.

Del > Tetragrámaton, YHWH, se considera que la segunda H es una mención de la Sekinah: «El brillo de Dios, la mística emanación femenina de H, la primera persona varón sin existencia separada de él, pero identificada con la sabiduría, la brillantez en la meditación, la cual "ha labrado los Siete Pilares de la verdadera Creación" y de la cual deriva la "Paz que confiere la mutua comprensión"».

También aparece el vocablo *Shejintá* en los textos mandeos, que descienden de antiguos gnósticos, probablemente paganos que estaban muy bien informados sobre el judaísmo y sus fuentes, pero que a la vez eran antisemitas. El significado de Shejintá hace alusión a una morada santificada o ritual.

III. CARACTERÍSTICAS. En el libro cabalístico *Bahir* nro. 50 se identifica con *Tsedeq*, צֶדֶק, la *rectitud*: «La rectitud moraba en ella», «Tsedeq es la divina presencia». En el 85 se relaciona con David. En 116: «La Sekinah está arriba como está abajo», metáfora usada en otros textos midráshicos.

El porqué su nombre, ligado al concepto arameo de «habitar», se explica porque habitaba debajo del cielo hasta que > Adán pecó; entonces se elevó hasta el primer cielo y comenzó un proceso de alejamiento de los hombres. Cuando los hijos de > Enoc pecaron, se elevó hasta el segundo cielo. En el > diluvio se fue hasta el tercer cielo y cuando tuvo lugar el episodio de la > Torre de Babel, al cuarto, separándose aún más cuando Abraham llegó a Egipto. Ante los hechos acaecidos en Sodoma ingresó al séptimo cielo, lejos de los hombres. Su descenso tuvo lugar a partir de la presencia sucesiva de los profetas: Abraham, Isaac, Jacob, Leví, Kehat, Amram y Moisés.

«En el principio de la creación, el centro de la Shekhinah estaba en las regiones inferiores. Y puesto que la Shekhinah se encontraba abajo, el cielo y la tierra eran uno y estaban en perfecta armonía. La fuente manaba y los canales a través de los cuales todo lo que había en las regiones superiores fluía hacia los inferiores y estaban aún en actividad, intactos y libres de estorbos, y fue así como Dios llenó todo de arriba abajo. Pero cuando Adán pecó, el orden de las cosas se convirtió en desorden y los canales celestiales se rompieron» (Joseph Ben Abraham Gikatilla, *Sepher haorah*).

Su función es la de cuidar de librar el Templo de cualquier sacrilegio. Es doctrina talmúdica la presencia física de la Sekinah en el Templo y su capacidad de moverse a través del espacio: del Arca sobre los querubines, de los querubines sobre otros querubines, luego al Templo, a la corte sacerdotal, al altar, al tejado del Templo, a la ciudad de Jerusalén, al monte de los Olivos y de ahí el desierto.

La presencia de la Sekinah estuvo en el Primer Templo e intermitentemente o nunca en el Segundo. Quizás se utiliza su presencia como una justificación para comparar un templo con el otro. Luego de la destrucción habitó diferentes sinagogas en Babilonia —su presencia era audible y visible— especial en Huzal y Shaf Weyabith. El sonido que hace la Sekinah es como una «campana».

Acompañó al pueblo dondequiera que fue: Egipto, Babilonia y Roma (Edom), y permanecerá con los hijos de Israel hasta la redención. Su cuidado es similar a la custodia y auxilio de las vírgenes cristianas.

En el *Bereshit Berkharoth* 18a. en el Edén habló con Adán, la serpiente y los peces. Durante el Éxodo cuidó de Moisés cuando estaba en la canasta que fue encontrada por la hermana del Faraón; esta, al abrir la canastam vio a la Sekinah con Moisés tal y como figura en el *Bereshit Sota* 9b. También acompañó a los enfermos para darles mejoría y ayuda a los necesitados. De ahí su naturaleza auxiliadora. Interviene entre los matrimonios si lo necesitan (*Bereshit Sota* 9b). Moisés,

que tendrá una peculiar relación con la Sekinah, se separó de su mujer para estar en estado de pureza a fin de que nada impidiera su relación con la presencia divina (*Bereshit Shabbath* 87a.b), unidos en un matrimonio místico, siendo el único hombre al que le fuera permitido, quizás porque fue el único hombre que en el Sinaí pudo ver la faz de Dios.

Su esencia y naturaleza femenina está atraída por lo mismo que lo estaría una mujer, según el *Bereshit Shabbath*: «Descansa con quien es heroico, rico y alto de estatura» (*Bereshit Shabbath* 92 a).

Se dice que la Sekinah es jerárquicamente superior a los ángeles, su esplendor alimenta a los ángeles ministeriales. Su irradiación es tan grande que estos deben taparse la cara con sus alas para protegerse los ojos. *Beth hammidrash* III, 29. «Los ángeles ministeriales se separan por miles de parasangas [medida persa antigua] y el cuerpo de la Shekhinah mide miles de millones» (*Beth hammidrash* III, 29), lo que en alguna manera demuestra esta superioridad. El tamaño es tan grande como pequeño, ya que pueda habitar el Tabernáculo, acompañar a Moisés en la canasta, pero otras veces «ensombrece el mundo». Una buena metáfora sería el sol, aunque sea un elemento que evoca lo masculino, ya que sus rayos llegan a todas partes. El sol se compone de pequeños rayos y al mismo tiempo da una claridad total.

En el *Sepher Hekhaloth*, *Libro de los salones celestiales*, versión apócrifa del *Sepher Hanok* (*Libro de Enoc*), escrito en 150 a.C., se encuentra la exposición más clara y prezohárica de que la Sekinah lidera las huestes celestiales. Exactamente en el *Sepher Hekhaloth beth hammidrash* 5:183-184 se cita «R. Yishma'el dijo: Metatrón, el ángel, el príncipe de la Cara me dijo: en los siete salones están los cuatro carros de la Shekhinah, y enfrente de cada salón se encuentran los cuatro campamentos de la Shekhinah y fluyen ríos de fuego y entre los dos ríos los campos están rodeados de niebla de pureza y entre ambos se hallan los pilares de azufre».

De la emanación de la Sekinah se generarían los querubines: «El reflejo de la luz divina en las aguas cósmicas, produjo un resplandor que se convirtió en un fuego del que surgieron el trono y los ángeles. Del «gran fuego» de la Sekinah no solo emana el querubín, sino también el alma humana, que en consecuencia se sitúa en un grado superior al de los ángeles. El querubín puede adoptar cualquier forma de ángel, hombre o bestia; su forma humana fue el modelo a cuya semejanza Dios creó al hombre» (Eleazar Rokeach, *Shaaré hassod hayyihud wehaemunah*).

Los carros son similares a los de Ishtar y están preparados en los campos, listos para el combate y protegidos por esa niebla.

Una versión indica que su hijo es Metatrón, al que le produce terror su sola presencia, pero otra versión indica que Enoc, cuya carne fue convertida en llamas, sus ojos en fuego, sus pestañas en rayos fulgurantes y sus pupilas en antorchas, según se describe en ese mismo libro capítulo XV, fue convertido en Metatrón.

En cuanto a su morada y otros detalles, el tercer libro de Enoc describe: «Dios me tomó del torrente del diluvio, me transportó sobre las alas tempestuosas de la Sekinah al cielo más elevado y me introdujo en los grandes palacios que hay en las alturas del séptimo cielo llamado Arabot, donde se encuentran el trono de la Sekinah y de la Merkabá, las legiones de la furia y los ejércitos de la ira, los *shinaím* del fuego, los *qerubim* de las antorchas llameantes, los *ophanim* de las brasas ardientes, los guardianes de las llamas y los *seraphim* del rayo, y Él me colocaba allí todos los días para servir el trono de la gloria» (*Libro tercero de Enoc*).

La Sekinah expresa sabiduría ligada a lo femenino en su evolución numénica, y podría concebirse como la *Sophia Nigrans*, una muy luminosa, la otra absorbe la luz. Amor y sabiduría son cualidades de Dios. Interviene en el Jardín del Edén cuando se castiga a Eva y Adán luego de la tentación de la serpiente que los incita a comer del fruto del árbol del conocimiento. Confunde a los constructores de la Torre de Babel. Interviene en la destrucción de Sodoma y Gomorra. Salva a los hijos de Israel de la esclavitud en Egipto, cuando comienzan el éxodo en el desierto. Conduce a los egipcios a las fauces del mar de los Juncos para protegerlos. Aparece en el monte Sinaí en forma de nube, cuando entra al Santuario y acompañando al Tabernáculo. Descenderá en el futuro en los días de batalla de Gog y Mageg o Magog, claros enemigos de Dios (*Aboth di Rabbi Nathan*). Suman en total nueve descensos, de los cuales cinco son punitivos.

Su fortaleza depende de la fortaleza de Israel y de cuán unidos se encuentren. Cuando Israel peca, ella se encuentra más vulnerable, se vuelve más frágil.

Autores como Raphael Patai, Robert Graves e incluso Scholem la consideran como las diosas que provienen del imaginario mesopotámico. Convergen dos características: diosas del amor, pero a la vez crueles, como pueden ser Ishtar, Inanna, Anath, Astarté, o Asherah, entre otras. Tanto la Sekinah y la > Matronita en la Cábala tendrán ambos aspectos. Su aspecto guerrero es similar a la imagen midráshica de Behemoth: un animal cósmico mítico similar a un hipopótamo, gobernante de las bestias terrestres, que come el pasto de miles de montañas y devora las bestias que pastan en sus laderas, puede beber de un solo trago las aguas del Jordán y saciar su sed en el río Jubal (*Midrash* Salmos 50:10); este poder inconmensurable la asocia con la Matronita, ya que en el mitologema zohárico describen a la Sekinah-Matronita como un monstruo o mujer cósmica para la cual miles de montañas son solo un bocado; sus garras están listas para despedazar o matar y sus brazos pueden alcanzar miles y miles de direcciones.

«¿Es acaso propio del honor del Rey que la Dama se enfrasque en la batalla, que sea Ella su emisario?» Al ser «sedienta de sangre» y guerrera tiene similitudes con el tantrismo y el shivaísmo. Como Kali es hermosa y monstruosa, lleva armas y demanda sacrificios animales, se la representa de color negro para enfatizar su maldad y monstruosidad, es temible y temeraria. La Sekinah en ciertos momentos prueba el otro lado, el lado amargo, y entonces su cara se vuelve negra. Marvin H. Pope comenta las similitudes que aparecen en los Himnos tántricos y el Cantar de los Cantares: «negra bella Kali» y «Soy morena pero hermosa, oh hijas de Jerusalén» (Cant. 1:5).

Arthur Green explica la necesidad de que la Sekinah del *Zohar* tenga esa «porción tan amplia de juicio y violencia, relacionada en parte con el judaísmo rabínico pero que refleja más la experiencia histórica de los judíos y su necesidad de contar con un defensor y vengador divino».

De sus aspectos punitivos y misericordiosos, se destaca el tomar el alma de los hombres justos y extraordinariamente meritorios. En el Talmud se relata que hay seis hombres que no pueden ser llevados por el ángel de la muerte, y su deceso se provocará por un beso de la Sekinah: Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón y Miriam (*Bereshith Rabbá Bathra*). Pero para comprender en qué escala se encuentra y la posición ante Dios, se dice que él mismo llevó el alma de Moisés, besándolo en la boca y la Sekinah lo llevo sobre sus alas cuatro millas, donde finalmente fue sepultado (*Bereshith Sota*). Con esta acción y la distancia que impuso con su mujer, está claro que la relación entre ambos era de esposo y esposa. Este suceso recuerda el mito de Anath y su capacidad de volar.

«En la tradición docta y zohárica la Shekhinah es al mismo tiempo vértice de los entes y esposa celeste de cada devoto» (E. Zolla), lo que explica que a la hora de emprender un viaje y alejarse de

la esposa carnal, el devoto integra y se constituye con su presencia en un andrógino.

IV. SEKINAH EN EL NT. Los autores apostólicos en lengua griega no traducen, sino que transliteran la palabra Sekinah por *skené*, σκην□ = «tabernáculo», ya que a la posibilidad de un significado parecido, se unía la semejanza fónica. Una referencia expresa a la Sekinah se encuentra en el prólogo del Evangelio de Juan: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros [*eskénosen en hymîn*, □σκ□νωσεν □ν □μ□ν], y vimos su gloria» (Jn. 1:14). Otro uso semejante se da en 2 Cor. 12:9: «Que habite en mí [*episkenose ep' emé*, □πισκην□ση □π' □μ□] el poder de Cristo». El mismo significado hay que entender en Ap. 21:3: «He aquí el tabernáculo de Dios [*he skené tu Theû*, □ σκην□ το□ Θεο□] está con los hombres, y él habitará con ellos [*kaí skenosei met' autôn*, κα□ σκην□σει μετ' α□τ□ν]; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios», donde «tabernáculo» no puede entenderse de modo literal, ya que cualquier tipo de templo desaparece en el tiempo futuro (v. 22), y solo queda la Sekinah o Presencia Divina en su forma absoluta e inmediata. Véase CÁBALA, ENCARNACIÓN, GLORIA, HIPÓSTASIS, MATRONITA, NUBE, SANTUARIO, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: J.M. González Ruiz, "Sekinah", en *EB* VI, 544-545; R. Graves, *La diosa blanca* (Losada, Bs. As. 1970); A. Green, "La Shejiná, la Virgen y el Cantar de los Cantares", en *Ensayos sobra cábala y misticismo judío* (Ed. Lilmod, Bs. As. 2006); D. Muñoz León, *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco* (CSIC, Madrid 1977); R. Patai, *The Hebrew Goddess* (Wayne State University Press, Detroit 1990); G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* (Siruela, Madrid 2000); Id. *La Cábala y su simbolismo* (Siglo XXI 1998); E. Zolla, *La Amante invisible* (Paidós, Bs. As. 1994).

M. FERNÁNDEZ

SELA

Heb. siempre con art. 5554 *hassela*, הַ ֶלַע = «la roca» (Jue. 1:36; 2 Cro. 25:12; Ab. 1:3); Sept. *he Petra*, □ Π□τρα; Vulg. *Petra*.

Lugar fronterizo de los > edomitas, mencionado en Jue. 1:36, aunque el texto actual habla de > amorreos (*aram*), los exegetas creen que hay que leer edomitas (*edom*). La ciudad no vuelve a mencionarse hasta la monarquía hebrea, cuando el rey de Judá Amasías se apoderó de ella y le dio el nombre de > Jocteel (2 R. 14:7). Es probablemente la ciudad mencionada en el texto paralelo de 2 Cro. 25:12, descrita como un peñasco desde el cual fueron precipatados al vacío los edomitas. Aunque antiguamente este lugar se identificaba con la ciudad rocosa que los griegos llamaron > *Petra*, Π□τρα, capital del reino nabateo, el texto bíblico parece indicar más bien un peñasco fortificado en el camino de Edom, a unos 50 km. más al sur, en una región muy montañosa que hace difícil su localización exacta. Según el historiador romano Diódoro, durante mucho tiempo Petra fue simplemente «una roca extremadamente dura pero sin muros, donde viven unos árabes llamados nabateos», pero de aquí no se deduce que la Sela o Roca de Edom y la Petra nabatea sean el mismo sitio. Véase EDOM, NABATEOS, PETRA.

SELA-HAMA-LECOT

Heb. 5555 *Sela hammajleqoth*, סֶלַע הַ ־ חָלְקת = «piedra de las divisiones»; Sept. *petra he meristheîsa*, π□τρα □ μερισθε□σα; Vulg. *Petra dividens*. Roca, colina rocosa o precipicio situado en el desierto de > Maón, donde se ocultó David de la persecución de que Saúl le hacía objeto (1 Sam. 23:28). Se trata de una de las muchas escenas extraordinarias de aquella historia trágica. Cuando Saúl estaba a punto de dar alcance al fugitivo, se enteró de que los filisteos habían irrumpido en su

dominio y hubo de acudir presuroso a rechazarlos, dejando escapar a David. Los antiguos intérpretes judíos interpretan el significado de esta roca, «piedra de las divisiones», debido al debate interno de Saúl entre proseguir la persecución de un enemigo menor, David, o enfrentarse a un enemigo nacional mayor (Midrash; Rashi), explicación que solo muestra el hábito oriental de jugar con las palabras. Se identifica con el-Melaqi, escarpadura al nordeste de Tell Ma'in y al oriente del Carmelo.

SELAH

Heb. 5542 *Selah*, סֶלָה = «supensión, pausa». Término que solo figura en los libros poéticos, 71 veces en los salmos y 3 en Habacuc (3:3, 9, 13). En dieciséis salmos se encuentra una vez; en quince, dos; en siete, tres, y en uno, cuatro, siempre al final del verso, excepto en Sal. 55:19; 57:3, y Hab. 3:3, 9, donde está en medio del versículo, aunque al final de cláusula. En todos los salmos en los que figura, excepto siete, denota una indicación musical dirigida al director del coro (comp. Hab. 3:19); y en las excepciones figuran las palabras *mizmor*, מִזְמֹר, > *shiggaión*, ן י ָ . . , o > *maskil*, יל . ְ מַ, que por sí mismas denotan un uso musical o litúrgico, aunque se desconoce el sentido preciso.

La LXX traduce *selah* como *diápsalma*, διάψαλμα, lo que podría significar un intermedio musical a intercalar en el lugar indicado. En este caso los cantores se mantendrían en silencio mientras que los instrumentistas estarían tocando un *forte* o *fortissimo*. Esta traducción es seguida por Símaco y Teodoción, así como por los Padres de la Iglesia en general.

Los Targumes, Aquila y Jerónimo traducen «de eternidad a eternidad» las expresiones *lealmí*, לְעַלְמִי (Sal. 32:4, 7; 39:11, 4) y *lealmá*, לְעַלְמָא i(44:8), como si se introdujera una doxología semejante a la del Sal. 41:13 durante la interrupción.

Jacobo de Edesa (640-708) ve aquí una analogía con el > amén cristiano, cantado por los fieles después del Gloria. Entonces, *Selah* significaría: «levantad vuestros ojos y bendecid», y designaría una doxología, cantada después de cada salmo o de fragmento de salmo, que quedaría separado de la siguiente sección por una intermisión litúrgica. Este término fue probablemente introducido hacia el final del período persa, y tiene relación con el uso litúrgico de los Salmos; es indudable que indica el momento de las bendiciones en el culto. Véase MASQUIL, SALMOS, SIGAIÓN.

S. PAGÁN

SELAH

Heb. 7956 *Shelah*, לָה ֶ = «petición»; o quizá «paz», como > Silo. Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Sala*, Σάλα; Vulg. *Sale*. Patriarca antediluviano, descendiente de > Sem. Hijo de Arfaxad y padre de Heber. Engendró a este cuanto contaba treinta años y vivió después de ello cuatrocientos tres más, en los que procreó hijos e hijas (Gn. 10:24; 11:12, 15; 1 Cro. 1:18, 24). La genealogía de Lucas lo presenta como hijo de Cainán (Lc. 3:35-36).

2. Sept. *Selom*, Σηλώμ o *Seló*, Σηλώ v. *Seló*, Σηλώ; Vulg. *Sela*. Tercer hijo de Judá y de su esposa cananea, hija de > Súa, nacido en > Quezib (Gn. 38:2, 5, 11, 14, 26; Nm. 26:20; 1 Cro. 4:21). Algunos expertos no toman este Quezib como topónimo, sino que traducen «estaba en cesación de flujo», es decir, que la hija de Súa no tenía ya la costumbre de las mujeres. Habiendo muerto Er y Onán, los hermanos de Selah, este debía casarse con la viuda, Tamar, pero Judá no cumplió con su obligación por temor de que Selah también muriera. Esto llevó a Tamar a engañar a Judá haciéndose

pasar por prostituta y tuvo mellizos con él (Gn. 38:7-30). Los descendientes de Selah fueron llamados > selanitas (1 Cro. 4:21-23). Véase TAMAR.

A. LOCKWARD

SELANITAS

Heb. 8024 sing. colectivo y con art. *hashshelaní*, הַ ֵ לָנִי, patronímico irregular de > Sela (comp. Silo, silonita, en lugar de selaíta y siloíta respectivamente); Sept. *ho Seloní*, □ Σηλων□. Designación de los descendientes de > Selah, tercer hijo de Judá (Nm. 26:20).

SELEC

Heb. 6768 *Tséleq*, צֶלֶק = «fisura, hendidura»; Sept. *Sellek*, Σελλ□κ y *Sblegí*, Σβλεγ□ v. *Elé*, Ἐλ□ y *Selé*, Σελ□. Uno de los treinta héroes de David, famosos por su valor y sus hazañas, natural de Amón (2 Sam. 23:37; 1 Cro. 11:39).

SELED

Heb. 5540 *Séled*, סֶלֶד = «glorificación»; Sept. *Salad*, Σαλ□δ v. *Alsalad*, Ἀλσαλ□δ; Vulg. *Saled*. Hijo primogénito de > Nadab y hermano de > Apaím, de la tribu de Judá. El único dato que los distingue es que murió sin descendencia, circunstancia lamentable para un hebreo (1 Cro. 2:30).

SELEF

Heb. 8026 *Sheleph*, ֶ לֶף, siempre en pausa *Sháleph*, ָ לֶף = «extraído»; Sept. *Saleph*, Σαλ□φ, v. *Saleth*, Σαλ□θ; Vulg. *Saleph*. Segundo de los trece hijos de > Joctán, descendiente de Sem a través de la rama de Eber (Gn. 10:26; 1 Cro. 1:20). Parece ser que se trata del epónimo de una tribu o pueblo que habitaba en el mediodía de Arabia, en el Yemen, según ciertos indicios filológicos que proporcionan autores griegos (*Salapenoí*, Σαλαπηνο□, también escrito *Alapenoí*, Ἀλαπηνο□, Ptolomeo, 6,7) y árabes, que hablan de la tribu yemení de *Shelif*, o *Shulaf*, cuya primera noticia aparece recogida por Osiander (*Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 11, 153). Hisham Ibn-Mohammed dice que los hijos de Yuktán, el Joctán bíblico, era hijo de Eber, en la línea de > Selah, hijo de Arpaxad. Un distrito del Yemen recibe el nombre de «el Sulaf».

SELEMÍAS

Heb. 8018 *Shelemeyah*, ֶ לֶמְיָה; o en forma extensa *Shelemeyahu*, ֶ לֵמְיָה = «Yahvé recompensó»; Sept. *Salemía*, Σαλεμ□α o *Selemías*, Σελεμ□ας; Vulg. *Selemias*. Nombre de nueve personajes del AT.

1. Levita portero del Tabernáculo en tiempos de David, encargado de guardar la puerta este, mientras que su hijo Zacarías lo era de la norte (1 Cro. 26:14). En 1 Cro. 9:21; 26:1, 2, es llamado > Meselemías; en Neh. 12:25, > Mesulam; y en 1 Cro. 9:17, 31, > Salum.

2. Hijo de Cusi, padre de Netanías, y abuelo de > Jehudí, el que fue enviado por los magistrados a buscar a Baruc para que leyera el escrito de Jeremías (Jer. 36:14).

3. Padre de > Jucal, a quien el rey Sedequías envió junto al sacerdote Sofonías para que rogasen al profeta Jeremías que orase a Dios por el bien del reino (Jer. 37:3; 38:1).

4. Hijo de Ananías y padre de Irías, jefe de guardia, el cual tomó preso al profeta Jeremías bajo la

acusación de desertor (Jer. 37:13).

5. Hijo de Abdeel, a quien el rey mandó junto a su propio hijo Jerameel y a Seraías que prendiesen al escriba Baruc y al profeta Jeremías, aunque ambos lograron escapar gracias a la protección de Yahvé (Jer. 36:26).

6. Uno de los descendientes de Bani obligado a separarse de su esposa gentil con la que se había casado durante la cautividad (Esd. 10:39).

7. Otro de los descendientes de Bani obligado a hacer lo mismo en tiempos de Esdras (Esd. 10:41).

8. Padre de Ananías, que colaboró en la reparación de los muros de Jerusalén (Neh. 3:30). Quizá es el mismo Ananías, descrito como uno de los perfumistas, es decir, manufacturadores del incienso sagrado, mencionado en Neh. 3:8.

9. Sacerdote a quien Nehemías nombró, junto al escriba Sadoc y al levita Pedaías, guardián de los almacenes de los diezmos de aceite, harina y vino, y le encomendó su distribución entre los levitas (Neh. 13:13).

SELES

Heb. 8028 *Shélesh*, שֶׁלֶשׁ = «tríada», es decir, «trillizos» (Gesenius), o «poderoso» (Furst); Sept. *Sellés*, Σελλῆς v. *Seimé*, Σειμή; Vulg. *Selles*. Tercero de los cuatro hijos de > Helem, hermano de > Semer, de la tribu de Aser. Fue jefe de una familia que se distinguió por su valor (1 Cro. 7:35).

SELEUCIA

Gr. 4581 *Seleúkeia*, Σελεύκεια; Vulg. *Seleucia*. Ciudad marítima de Siria, a 8 km. al norte de la desembocadura del Orontes. Fue fundada a principios del siglo III a.C. por > Seleuco I Nicátor, primer monarca siro-heleno, y edificada sobre el emplazamiento de una antigua ciudad llamada *Ríos de agua* (*Hýdatos potamoí*, Ὕδατος ποταμοί, Estrabón, *Geog*. 16, 2, 8). Se convirtió en el puerto de Antioquía, que se hallaba a 25 km. río arriba del Orontes, y recibió el nombre de Seleucia de Pieria, por su cercanía al monte Pierus, para distinguirla de las numerosas ciudades que llevaban el mismo nombre. Fue conquistada por Ptolomeo III Evérgetes en su expedición contra Siria, pero reconquistada por Antíoco Epífanes.

Constituyó una población famosa y próspera, a la que Roma otorgó la condición o estado de libre (Plinio, *Hist. Nat.* 5, 18). Allí se embarcaron Pablo y Bernabé para dirigirse a Chipre en su primer viaje misionero (Hch. 13:4), y es casi seguro que también allí desembarcó el Apóstol de los Gentiles al regresar (14:26).

Los arqueólogos han puesto al descubierto dos pilares del viejo puerto, un templo dorio, la puerta del mercado y una iglesia del siglo V, entre otros monumentos.

SELÉUCIDA

Dinastía fundada en Siria por Seleuco, *Séleukos*, Σέλευκος, general de Alejandro Magno.

Seleuco I, llamado Nicátor, «el Vencedor» (c. 358-280 a.C.) reinó en Babilonia y Siria desde el 305 a.C al 280 a.C. Dos años después de la muerte de Alejandro, en el 321 a.C, fue nombrado sátrapa (gobernador) de Babilonia y más tarde, rey de este territorio, pero después de la muerte y derrota del general Antígono Monoftalmos, Seleuco se hizo con el poder del extenso dominio que

anteriormente fue de los persas, y que llegaba hasta el actual Pakistán, Irán, las montañas de la India y los desiertos del mar de Aral. De todos los generales que se repartieron el imperio de Alejandro, Seleuco fue quien se llevó la parte más extensa, que comprendía veinte pueblos de distinta etnia, lengua y religión, y que sumaba más de 30 millones de habitantes.

A lo largo de su reinado, Seleuco fundó varias ciudades importantes. En la orilla occidental del río Tigris, al noroeste de Babilonia, construyó Seleucia del Tigris, que fue además la capital y el centro del comercio. Asimismo fundó > Seleucia Pieria, Seleucia Traquea y Antioquía (en la actual Turquía).

Seleuco siguió un sistema de gobierno muy parecido al de los anteriores reyes de Persia. Cada provincia estaba regida por un sátrapa (gobernador). Pero al ser un reino tan extenso y con etnias y gentes tan diferentes, los problemas empezaron a llegar, sobre todo en la zona del Irán que estaba formada por pueblos persas, medos y bactrianos que habían conservado su antigua religión y su lengua. Así es que cuando los sátrapas tuvieron conocimiento del comienzo de la decadencia del poder Seléucida, aprovecharon para hacerse independientes.

Los reyes más importantes de esta dinastía fueron:

Seleuco I Nicátor, su fundador.

Antíoco I Sóter.

Antíoco II Teos.

Seleuco II Calínico.

Seleuco III Sóter Cerauno.

Antíoco III Megas.

Seleuco IV Filopátor.

Antíoco IV Epífanes.

Antíoco V Eupátor.

Esta dinastía fue heredera de la cultura > helenística, que procuró difundir, pero gobernó al modo de sus antecesores, los reyes sirios, mesopotámicos y persas, que se consideraban a sí mismos como dioses, por lo que buscaron que se les adorara y les fueran dedicados holocaustos. Los Seléucidas se mantuvieron en el poder hasta el año 65 a.C., cuando el romano Pompeyo destituyó a los dos pretendientes al trono sirio y Roma se anexionó todos sus territorios.

Pocos reyes de la dinastía Seléucida son mencionados en la Escritura. Se habla de Seleuco IV Filopátor (o Soter, en Josefo, *Ant*. 12, 4, 10), llamado «rey de Asia» (2 Mac. 3:3), esto es, las provincias incluidas en la monarquía siria (comp. 1 Mac. 8:6; 11:13, 12:39; 13:32). Hijo y sucesor de Antíoco III, llamado *Megas* o «el Grande», fue un rey insignificante, se mantuvo en el trono doce años y murió asesinado por uno de sus cortesanos, Heliodoro (cf. Dan. 11:20). La política general de los Seléucidas respecto a los judíos fue conciliatoria, ya que la posesión de Palestina tenía una gran importancia estratégica en lo referente a las hostilidades con Egipto, pues la dinastía de Seleuco estuvo frecuentemente en guerra con la dinastía Ptolemaica del país del Nilo.

No obstante, será > Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.) quien provocará la guerra religioso-nacional de los Macabeos contra el dominio sirio de los Seléucidas, al intentar implantar en el Templo de Jerusalén el culto a Zeus. Véase ANTÍOCO, HELENISMO, PERSIA.

SELLO

Heb. 2368 *jotham*, חֹתָם, «anillo de sellar»; gr. 4972 *sphragís*, σφραγίς = «sello» o «timbre». Sortija u objeto cilíndrico que llevaba el nombre de su propietario o un diseño, y a veces ambos, grabados en el metal o en una piedra preciosa (Ex. 28:11; Est. 8:8).

1. Historia y uso.
2. El sello de Dios.

I. HISTORIA Y USO. Los sellos babilónicos en forma de cilindro se remontan a una gran antigüedad, y los del tercer cuarto del siglo IV a.C. indican un desarrollo artístico destacable. Los sellos rectangulares y ovales desplazaron totalmente a los cilíndricos en Palestina a partir de la Edad del Hierro. Se ha descubierto una cantidad considerable de sellos y de documentos que llevan el nombre de sus propietarios, y datan de un período comprendido entre los siglos VIII y V a.C.

Los sellos eran símbolo de la persona (Gn. 38:18) y de su autoridad (Gn. 41:42; 1 Mac. 6:15); como tales eran utilizados para garantizar la validez de un documento (Jer. 32:10), atestiguar la pertenencia de un objeto (Dt. 32:34), testimoniar y sellar cartas (1 R. 21:8; Neh. 9:38; Est. 8:8; Jer. 32:10, 44; Jn. 6:27), y precintar depósitos, jarras, cofres, sepulcros y lugares donde no se debía penetrar (Job 14:17; 41:6; Dan, 6:17; Mt. 27:66; Ap. 5:1). La huella se marcaba por lo general en arcilla (Job 38:14). Era señal de propiedad y seguridad, combinada con la idea de destino.

El anillo de sello se llevaba en la mano derecha, o suspendido del cuello mediante un cordón (Gn. 38:18; Jer. 22:24). En Palestina, Nehemías y los suyos sellaron un pacto (Neh. 10:1).

El creyente, al confiar en lo que Dios dice acerca del hombre y de la salvación que ha provisto, virtualmente pone su sello (asiente al hecho) de que Dios es veraz (Jn. 3:33). «El fundamento de Dios está firme, teniendo este sello: Conoce el Señor a los que son suyos (la parte de Dios); y: Apártese de iniquidad todo aquel que invoca el nombre de Cristo (la parte del hombre)» (2 Ti. 2:19). Esta es una ilustración del doble sello que giraba sobre un pivote, del que se podían usar ambos lados.

El rollo de Ap. 5 tenía siete sellos, dispuestos de manera que al romper uno se podía desenrollar una parte del rollo; así, se iban abriendo sucesivamente los sellos hasta que todo quedaba revelado.

El hecho de sellar constituía un proceso legal mediante el que se confirmaba un acto de entrega, prohibición o reserva (cf. Jer. 32:7-11). También se empleaban con frecuencia como testimonio y prueba de genuinidad. Esto puede ser de ayuda para comprender el concepto de sellamiento cuando se aplica a Cristo y a los cristianos.

Metafóricamente se dice de la > circuncisión como una acreditación de la justicia de la fe de Abraham y como un testimonio externo del pacto establecido por Dios con él (Ro. 4:11); los rabinos llamaban a la circuncisión «el sello de Abraham»; Pablo se refiere a sus conversos como un sello o autentificación de su apostolado (1 Cor. 9:2). El creyente funda su confianza en ser conocido por Dios: este es su sello (2 Ti. 2:19); se indica así propiedad, autentificación, seguridad y destino. En Ap. 9:4 los que tienen el sello de Dios en su frente reciben seguridad contra las plagas escatológicas.

II. EL SELLO DE DIOS. El Señor Jesús habló de sí mismo como habiendo sido sellado por Dios el Padre (Jn. 6:27), refiriéndose indudablemente al descenso del Espíritu Santo sobre él en el bautismo. Así, se dio testimonio de que era el Hijo de Dios.

Los creyentes son sellados por el Espíritu para el día de la redención, y el Espíritu es también las arras de la herencia (2 Cor. 1:22; Ef. 4:30). El don del Espíritu es el sello. Ello no pudo ser así hasta que se llevó a cabo la obra de la redención, consiguiéndose así la justicia para los hombres. Pero el

sello es ahora la marca distintiva de los que son de Dios. El concepto de «sellado» es distinto del de «ser nacidos del Espíritu», así como del de ser conducidos por el Espíritu después de haberlo recibido. Solo los creyentes reciben el sello, en virtud de su fe en el Salvador, que murió por ellos y que resucitó para su justificación. El sellado, basado en el perdón de los pecados, da la consciencia del beneficio conseguido por la fe.

Hay varios incidentes en el libro de Hechos que arrojan luz sobre esto. En el día de Pentecostés, después que Pedro hubiera proclamado la muerte, resurrección y exaltación de Cristo, los oyentes, compungidos de corazón, dijeron: «¿Qué haremos?» (Hch. 2:37). Pedro les contestó: «Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo, para perdón de los pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch. 2:38). Así, cuando Pedro predicaba a Cornelio y a los que se habían reunido en su casa, mientras él estaba diciendo: «Todos los que en él creyeren, recibirán perdón de pecados por su nombre... el Espíritu Santo cayó sobre todos los que oían el discurso» (Hch. 10:43, 44). En Ef. 1:13 se afirma que los gentiles, al creer en el Evangelio de su salvación, fueron sellados con el Espíritu Santo de la promesa.

Los ciento cuarenta y cuatro mil de las doce tribus de Israel mencionados en Ap. 7:3-8 serán sellados en la frente, antes de la intervención de los ángeles del juicio, de modo que, gracias a la marca recibida, sean protegidos ante el juicio que va a comenzar (Ap. 9:4; cf. Ez. 9:4). El «sello» aquí es un signo de propiedad y por lo tanto de protección. La cantidad tipifica la totalidad de los miembros del pueblo de Dios en la tierra, es decir, el conjunto de los creyentes quedará librado del juicio. La enumeración de las doce tribus del AT no sigue ningún orden dado ya que para esa época «toda tribu de Israel» (Stg. 1:1) usada en el contexto cristiano significa los cristianos, el nuevo pueblo elegido y sellado por Dios. Los cristianos llevan el sello o la marca de Dios (Ap. 14:1; 22:4), que los diferencia de los que llevan la marca de la bestia en la mano y en la frente (Ap. 13:16,17; 14:9). Véase ESPÍRITU SANTO, HERENCIA, NOMBRE, UNCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, “Sellos”, en *EMB* II, 449-452; J. Meysing, “Sello”, en *EB* VI, 554-556; J. Michl, “Sello”, en *DTB*, 982-984; R. Schippers, “Sello”, en *DTNT* IV, 187-190.

SELOMI

Heb. 8015 *Shelomí*, לֹמִי ְ = «pacífico»; Sept. *Selemí*, Σελεμ�; Vulg. *Salomi*. Hombre de la tribu de Aser y padre de > Ahilud, que representó a los aseritas en la distribución de la Tierra Prometida (Nm. 34:27).

SELOMIT

Heb. 8019 *Shelomith*, לֹמִית ְ, también escrito לֹ מִית ְ (Esd. 8:10) = «pacífico»; dos veces *Shelomoth*, לֹמֹ ת ְ i(1 Cro. 23:9; 26:25). Nombre de cuatro varones y tres mujeres israelitas.

1. Sept. *Salomeíth*, Σαλωμε�θ. Mujer de la tribu de Dan, hija de > Dibri, esposa de un egipcio y madre de un varón que fue lapidado en el desierto por blasfemo (Lv. 24:11).

2. Sept. *Salumoth*, Σαλουμ�θ v. *Salomoth*, Σαλωμ�θ. Levita hijo de > Izhar y jefe de la familia, que vivió en tiempo de David (1 Cro. 23:18). Recibe el sombre de > Selomot en 1 Cro. 24:22, 23.

3. Sept. *Salomoth*, Σαλωμ�θ. Levita descendiente de Moisés a través de > Eliezer. Se le asignó la custodia de los tesoros sagrados en tiempo de David, juntamente con sus hermanos (1 Cro. 26:25, 26, 28).

4. Sept. *Salomith*, Σαλωμ□θ v. *Aotheím*, Ἀωθε□μ. Levita, hijo primogéntio de > Simei y descendiente de Gersón. Fue jefe de los gersonitas durante el reinado de David (1 Cro. 23:9).

5. Sept. *Selemoth*, Σεληµ□θ. Hijo o hija de Roboam con su segunda esposa Maaca (2 Cro. 11:20).

6. Sept. *Salomethí*, Σαλωμεθ□ v. *Salomith*, Σαλωμ□θ. Hija de > Zorobabel, hermana de Mesulam y Ananías (1 Cro. 3:19).

7. Sept. *Saleimuth*, Σαλειμο□θ v. *Selimuth*, Σελιμο□θ. Jefe de una familia de la cual 160 varones regresaron del exilio en Babilonia con Esdras. Era hijo de Josifías (Esd. 8:10).

SELOMOT

Heb. 8013 *Shelomoth*, לֹמ ת ְ = «pacificaciones», fem. pl. de 8004 *shalom*, ל ם ָ, «paz»; Sept. *Salomoth*, Σαλωμ□θ. Nombre variante de un levita descendiente de Izhar, nieto de Leví (1 Cro 24:22,23); llamado > Selomit en 1 Cro 23:18.

SELSAH. Véase ZELZAH

SELUMIEL

Heb. 8017 *Shelumiel*, לֻמִיאֵל ְ = «Dios es mi paz»; Sept. *Salamiel*, Σαλαμι□λ; Vulg. *Salamiel.* Hijo de > Zurisadai (Nm. 2:12) y jefe de la tribu de Simeón durante el éxodo (Nm. 10:19). Fue uno de los doce delegados tribales que colaboraron con Moisés en la confección del censo del pueblo de Israel durante su estancia en el desierto (Nm. 1:6). Como el resto de los jefes de tribu, presentó una generoso ofrenda para la dedicación del altar del Tabernáculo (Nm. 7:36, 41). En el libro de Judit figura entre los antepasados de la heroína con el nombre de Salatiel (Jdt. 8:1).

SEM

Heb. 8035 *Shem*, ם ֵ = «renombrado»; Sept. y 4590 NT *Sem*, Σ□μ (Lc. 3:39); Josefo, *Semas*, Σ□μας (*Ant*. 1, 4, 1); Vulg. *Sem*. Uno de los dos hijos mayores de Noé (Gn. 10:21; cf. 9:24), y prob. el primogénito (Gn. 5:32). Sem y sus descendientes figuran los últimos en la lista de Gn. 10, en base a la manera de actuar del autor de Génesis: sitúa las genealogías secundarias antes de la línea principal del pueblo de Dios. Sem nació hacia el año 500 de la vida de Noé. En la época del Diluvio estaba ya casado, pero no había tenido aún ningún hijo (Gn. 7:7; 1 Pd. 3:20). Después del cataclismo, testimonió respeto filial hacia su padre, que se había embriagado. Noé le dio una bendición que implicaba que los descendientes de Sem perpetuarían el culto al verdadero Dios (Gn. 9:23, 27).

Tuvo cinco hijos: Elam, cuyos descendientes se asentaron originalmente en la provincia de Persia cuya capital era Susa. Asur, estrictamente Asiria, pero que en sentido extendido puede haber incluido Babilonia y la tierra de los caldeos. Arfaxad es reconocido por Josefo y otros autores como padre de los caldeos. Se supone que su nombre se halla preservado en la provincia Arrapachitis en el norte de Asiria. Lud, que según Josefo fue padre de los lidios del Asia Menor (distintos de los Lud y Ludim de África). Aram, nombre de Siria, pero más especialmente las tierras altas del Líbano (Gn. 5:32; 9:18-27; 10:21-31; 11:10, 11; 1 Cro. 17:24). Véase SEMITAS.

SEMA

Heb. 8087 *Shemá*, מַע ְ = «[Dios] oye»; Sept. *Samá*, Σαμ□, v. *Samaá*, Σαμα□, *Salmaa*, Σαλμ□α,

Samaías, Σαμα[illegible]ας; Vulg. *Samma*. Nombre de una ciudad y de cuatro personajes del AT.

1. Cuarto hijo de > Hebrón, de la familia de Cabel, y padre de > Raham (1 Cro. 2:43, 44).

2. Benjaminita, hijo de > Elpaal, uno de los jefes de las casas paternas de los habitantes de Ajalón, que echaron a los habitantes de Gat (1 Cro. 8:12-13). Prob. es el Simei del v. 21.

3. Jefe rubenita, hijo de > Joel y padre de Azaz (1 Cro. 5:8). Quizá el Semaías del v. 4.

4. Levita que estuvo a la derecha de Esdras durante la lectura pública de la Ley al pueblo (Neh. 8:4).

5. Sept. *Samaá*, Σαμα[illegible], v. *Salmaa*, Σαλμ[illegible]α. Ciudad meridional del territorio de la tribu de Judá, vecina de Edom (Jos. 15:26). Fue asignada a la tribu de Simeón y su nombre aparece erróneamente transcrito por Seba en hebreo (Jos. 19:2), si bien posiblemente se trata de una ditografía del nombre anterior. De identificación dudosa.

SEMA

Nombre de la profesión de fe israelita que el judío piadoso recitaba dos veces al día, llamada así por su primera palabra, *shemá*, מַע ְ = «escucha». Se compone de varios textos del Pentateuco: Dt. 6:4-9; 11:13-21; y Nm. 15:37-41.

Según la tradición rabínica, el primer pasaje («Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es» Dt. 6:4) fue el núcleo original de este credo que, posteriormente, recibió las adiciones mencionadas.

Forma parte central, según el Talmud, de la liturgia de los oficios de la mañana, desde que el sol despunta hasta la hora tercia, y de la tarde, hacia el ocaso. Antes del *Shemá*, se recitan dos oraciones, una de gratitud y alabanza por la luz del nuevo día y la conservación de la creación, y otra por la elección divina y el amor por su pueblo, proclamando el principio de la unidad divina y el deber del fiel de acoger a Dios en su corazón.

La primera dice dice: «Bendito seas, Señor, Soberano del mundo, que formaste la luz y creaste las tinieblas, que haces la paz y creaste todas las cosas; que en tu misericordia envías la luz a la tierra y a los que en ella moran, y en tu bondad renuevas día tras día, y continuamente, la obra de la creación. Bendito sea el Señor nuestro Dios por la gloria de sus obras y por la luminaria que ha hecho para su alabanza, Selah. Bendito sea el Señor que formó la luz».

En la segunda oración se dice: «Nos has amado con gran amor, oh Señor nuestro Dios, y con gran compasión has tenido abundante piedad de nosotros. Nuestro Padre y Rey, por amor de nuestros padres que confiaron en ti, a quienes tú enseñaste los estatutos de la vida, ten compasión de nosotros e ilumina nuestros ojos mediante tu Ley e inclina nuestra corazón a tus mandamientos. Une nuestro corazón con amor y temor a tu nombre, para que no nos alejemos de ti jamás. Porque tú eres el Dios que presparaste la salvación, que nos has escogido entre las naciones y lenguas, y nos acercado en verdad a tu gran nombre, Selah, para que podamos amarte y alabar tu unidad. Bendito sea el Señor que ama a su pueblo escogido Israel».

Entonces le sigue el *Shemá*: «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios, Yahvé uno es. Y amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y hablarás de ellas sentado en casa o andando por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Las atarás a tu mano como señal, y estarán como frontales entre tus ojos. Las escribirás en los postes de tu casa y en las puertas de tus ciudades»

(Dt. 6:4-9). «Sucederá que si obedecéis cuidadosamente mis mandamientos que hoy os mando, para amar a Yahvé vuestro Dios y para servirle con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma, entonces él dará la lluvia a vuestra tierra en su tiempo, tanto la lluvia temprana como la lluvia tardía. Así podrás recoger tu grano, tu vino y tu aceite. Él dará también hierba en tu campo para tu ganado. Así comerás y te saciarás. Guardaos, pues, no sea que vuestro corazón se engañe y os apartéis y sirváis a otros dioses, y os inclinéis a ellos. No sea que se encienda el furor de Yahvé contra vosotros y cierre los cielos y no haya lluvia, ni la tierra dé su fruto, y perezcáis rápidamente sobre la buena tierra que Yahvé os da. Por tanto, pondréis estas palabras mías en vuestro corazón y en vuestra alma. Las ataréis a vuestra mano como señal, y estarán como frontales entre vuestros ojos. Las enseñaréis a vuestros hijos, hablando de ellas sentado en tu casa o andando por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Las escribirás en los postes de tu casa y en las puertas de tus ciudades, para que vuestros días y los días de vuestros hijos sobre la tierra que Yahvé juró a vuestros padres que les había de dar, sean tan numerosos como los días de los cielos sobre la tierra» (Dt. 11:13-21). «Yahvé habló a Moisés diciendo: Habla a los hijos de Israel y diles que a través de sus generaciones se hagan flecos en los bordes de sus vestiduras y que pongan un cordón azul en cada fleco del borde. Los flecos servirán para que al verlos os acordéis de todos los mandamientos de Yahvé, a fin de ponerlos por obra, y para que no vayáis en pos de vuestro propio corazón y de vuestros propios ojos, tras los cuales os habéis prostituido. Será para que os acordéis y cumpláis todos mis mandamientos, a fin de que seáis santos para vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (Nm. 15:37-41).

Las oraciones de la mañana terminan con la siguiente: «Es cierto que tú eres el Señor nuestro Dios, y Dios de nuestros padres, nuestro Redentor, y redentor de nuestros padres, nuestra Roca y la roca de nuestra salvación. Nuestro Redentro y nuestro Liberador; este es u nombre para siempre; no hay otro Dios fuera de ti. Una nueva canción entonaron los que entonaron un cántico a tu nombre, junto con toda alabanza debida a ti, el Rey, y dice, Yahvé reinará en el mundo para siempre jamás. Bendito sea el Señor que salva a Israel».

La correspondiente oración de la noche se expresa en los siguientes términos: «Oh Señor nuestro Dios, haz que reposemos en paz y levántanos, oh nuestro Rey, a una vida feliz. Extiende el pabellón de la pz sobre nostros, y dirígenos con buen consejo de tu presencia; y sálvanos por amor de tu nombre. Protégenos y sálvanos del golpe del enemigo, de pestilencia, espada, hambre y dolor, y quita nuestros adversarios de delante y de detrás y escóndenos bajo la sombra de tus alas; porque tú, nuestro Dios, eres nuestro Guardián y nuestro Liberador; y tú, oh Señor, eres un Rey misericordioso y bondadoso. Guárdanos al ir y al venir con una vida de paz, desde ahora y para siempre».

Estas oraciones a veces eran acortadas o alargadas, pero en un principio fueron de uso general entre los judíos. Como muchas otras cuestiones, fueron objeto de discusiones casuísticas, que llenan las primeras páginas del Talmud. Mujeres, siervos y niños pequeños por debajo de los doce años, estaban exentos de esta obligación, según la Mishnah.

En la pregunta que un escriba hizo a Jesús sobre cuál es el mandamiento más importante, se le respondió con el primer texto del *Shemá*, Dt. 6:4, al que se añadió la importante novedad de Lv. 19:18. Con ello, Jesús destaca el amor como motor de la Ley y coloca en el mismo plano el amor a Dios y al prójimo; tal es la novedad de la profesión de fe cristiana.

SEMAA

Heb. 8094 con art. *hashshemaá*, הַ ְ מָעָה = «el rumor»; Sept. *Asmá*, Ἀσμ, v. *Samaá*, Σαμα; Vulg. *Samaa*. Benjaminita de > Gabaa, padre de Ajiezer y Joás, que se unieron a David en Sicalg, pese a los lazos tribales con Saúl (1 Cro. 12:3).

SEMAÍAS

Heb. 8098 *Shemayah*, ְ מַעְיָה = «Yahvé ha oído», o en forma extensa *Shemayahu*, ְ מַעְיָה i(2 Cro. 11:2; Jer. 29:24); Sept. *Samaías*, Σαμαας, v. *Samaía*, Σαμαα. Nombre de una treintena de personajes del AT.

1. Rubenita hijo de > Joel y padre de > Gog (1 Cro. 5, 4). Quizá es el > Sema del v. 8.

2. Levita jefe de doscientos descendientes de > Elizafán, que participaron en las solemnidades del transporte del arca de casa de Obed-edom al monte Sión (1 Cro. 15:8-11).

3. Levita hijo de Natanael y escriba de la corte de David. Inscribió oficialmente las veinticuatro divisiones de las familias sacerdotales, según quedaron establecidas por suertes (1 Cro. 24:6).

4. Primogénito de los ocho hijos de > Obed-edom el levita. Él y sus cuatro hijos y otros familiares fueron famosos por su vigor físico y valentía, ostentaron el cargo de porteros y guardas de la casa del Señor (1 Cro. 26:4, 6, 7).

5. Profeta de Judá de tiempos de > Roboam, que aconsejó evitar la guerra civil tras la separación de las doce tribus (1 R. 12:22-24; 2 Cro. 11:2-4). Cuando cinco años más tarde el faraón > Sisac atacó Jerusalén, Semaías habló a Roboam y su corte diciendo que era un juicio de Dios a fin de castigar la impiedad de Judá y de todo Israel. Al humillarse Roboam y los príncipes, Dios no los entregó a la muerte, pero los sometió al faraón durante un cierto tiempo (2 Cro. 12:5-8). Semaías escribió una historia del reinado de Roboam que no se ha conservado (2 Cro. 12:15).

6. Uno de los levitas que en el año tercero de > Josafat asistió a los príncipes y sacerdotes designados para instruir al pueblo en el libro de la Ley (2 Cro. 17:8).

7. Padre de > Simri y antepasado de > Ziza, que llegó a ser uno de los jefes de la tribu de Simeón (1 Cro. 4:37). Quizá es el > Simei del v. 26 y 27.

8. Descendiente de > Jedutún el cantor de tiempos del rey > Ezequías. Participó en la purificación del Templo y en la reforma del culto. Con su hermano Uziel representó a su familia en esa ocasión (2 Cro. 29:14).

9. Uno de los levitas que bajo las órdenes de Coré, hijo de Imna, fue encargado de la distribución de las ofrendas dedicadas a Yahvé repartiéndolas entre sus hermanos durante el reinado de > Ezequías (2 Cro. 31:15).

10. Levita de tiempos el rey > Josías. Participó en la celebración de la Pascua organizada por este rey (2 Cro. 35:9).

11. Padre del profeta > Urías de Quiriat-jearim, el cual profetizó contra la ciudad de Jerusalén y contra la tierra de Judá, conforme a todas las palabras de Jeremías (Jer. 26:20).

12. Padre de > Delaías, funcionario de la corte de > Joacim, que escuchó todo el contenido del libro leído por Baruc a oídos del pueblo (Jer. 36:12).

13. Falso profeta que dio esperanzas a los judíos deportados en Babilonia de que el exilio duraría poco tiempo. Escribió una carta pidiendo el encarcelamiento del profeta Jeremías, ya que este anunciaba todo lo contrario respecto a la duración del exilio. Enterado de ello, Jeremías predijo que

su enemigo no vería el regreso y que, castigado por Dios, moriría sin dejar descendencia (Jer. 29:24-32).

14. Sacerdote que regresó de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:6, 18). Vivió lo suficiente para sellar la renovación de la alianza con Nehemías (Neh. 10:8).

15. Uno de los tres hijos o descendientes de Adonicam el portero, que regresó del cautiverio en Babilonia acompañado de sesenta varones (Esd. 8:13).

16. Uno de los mensajeros enviados por Esdras a Casifia en busca de levitas y ministros para el Templo (Esd. 8:16).

17. Uno de los sacerdotes descendiente de Harim, obligado a separarse de su esposa gentil (Esd. 10:21).

18. Otro israelita descendiente de Harim, obligado a hacer lo mismo que el anterior (Esd. 10:31).

19. Sacerdote hijo de Matanías y padre de Jonatán en el linaje de > Asaf. Colaboró en la restauración del muro de Jerusalén (Neh. 12:35).

20. Hijo de Galal y padre de Abdías, el cual habitó en las aldeas de los netofatitas después del cautiverio en Babilonia (1 Cro. 9:16). Recibe el nombre de > Samúa en Neh. 11:17.

21. Hijo de Secanías, guardia de la puerta oriental, que colaboró en la restauración del muro de Jerusalén en tiempos de Nehemías (Neh. 3:29).

22. Hijo de Delaías y nieto de Mehetabel. Tobías y Sanbalat lo sobornaron para que atemorizara a Nehemías y lo incitara a esconderse en el Templo, sin conseguir su propósito (Neh. 6:10-13).

23. Hijo de Hasub, de la familia de Merari, que se estableció en Jerusalén después de la cautividad (1 Cro. 9:14), y que tuvo a su cargo la obra exterior de la casa de Dios (Neh. 11:15-16).

24. Unos de los príncipes de Judá que participó en la celebración de acción de gracias por la restauración del muro de Jerusalén (Neh. 12:34).

25. Uno de los levitas del coro que tomó parte en la procesión dedicatoria del nuevo muro de Jerusalén (Neh. 12:36).

26. Uno de los sacerdotes que tocaron las trompetas en la ceremonia de dedicación de las nuevas murallas de Jerusalén (Neh. 12:42).

27. Hijo de > Secanías y padre de cinco hijos del linaje de Zorobabel (1 Cro. 3:22). Prob. es el mismo que el referido en el n. 21.

SEMANA

Heb. 7620 *shabuá*, עַ ב ָ , también escrito בֻֿעַ ָ , lit. «hecho de siete», de 7651 *shibeá*, בֵּעַ ְ = «siete»; Sep. *hebdomás*, �βδομ�ς; Vulg. *hebdomada*, *septimana*, de *septem* = «siete». Conjunto de siete días, usado por los hebreos como unidad cronológica desde tiempos inmemoriales. La expresión «siete días» se halla en el relato de la creación (Gn. 2:1-3) y vuelve a aparecer en el del Diluvio (Gn. 7:4, 10; 8:10, 12). En la época de Labán y Jacob, entre los sirios de Mesopotamia, se celebraban fiestas nupciales de siete días (Gn. 29:27, 28); lo mismo sucedía en Filistea en la época de Sansón (Jue. 14:12, 17). También los funerales duraban siete días (Gn. 50:10; 1 Sam. 31:13).

Sin embargo, la semana propiamente dicha no fue establecida por Dios hasta el éxodo. Se menciona a propósito de la institución de la Pascua y de la fiesta de los panes sin levadura (Ex. 12:15; 13:6-17); con todo, el momento en que queda solemnemente instituida es durante la promulgación del Decálogo: «Seis días trabajarás, y harás toda tu obra; mas el séptimo día es reposo

para Jehová tu Dios» (Ex. 20:9-10). Desde aquel entonces figura con frecuencia el ciclo de siete días en las ordenanzas de la Ley (cf. Ex. 22:30; 29:30, 35, 37; Lv. 12:2, 5; 13:5; 14:8; 15:28; 23:15, 42; Nm. 19:11; Dt. 16:9-10, 13, etc.). No obstante, se puede decir que se contaba más por días que por semanas, como entre los griegos y romanos (cf. Lv. 12:4-5).

En la época de la construcción de las pirámides, los egipcios practicaban la división del tiempo en períodos de diez días que comenzaban al levantarse cada una de las 36 constelaciones. El año egipcio constaba de 360 días. Los meses se contaban según las fases de la luna, pero el ciclo de siete días de la semana era independiente del curso del mes y del año. Su comienzo y su final no dependían del comienzo o final del mes o del año. Los hebreos tomaron de los caldeos la costumbre de dividir el tiempo en semanas. Estos últimos utilizaban el nombre de una deidad para cada día de la semana, pero los hebreos simplemente los numeraban. En la cronología romana, en el sistema de la era de Augusto, la semana como división de tiempo era practicamente desconocida, aun cuando ya se conocía el calendario de doce meses, tal y como lo empleamos ahora. A finales del siglo I o principios del II, se comenzaron a observar los períodos de siete días, según Dión Casio (*Hist. Rom.* 27, 18), cada uno llamado por el nombre de un dios. Los cristianos no pudieron evitar el uso de estos nombres, pero dieron al primer día de la semana el nombre de «día del Señor» (*domingo*) en lugar del pagano «día del Sol» (que se conserva en inglés *Sunday* y el alemán *Sonntag*).

El término heb. *shabuá* puede designar no solamente siete días, sino también un ciclo de siete años, lit. «semana de años». La celebración del año sabático, en el que se debía dejar reposar la tierra (Ex. 23:10, 11), tendía a expandir esta designación a los años, en patente paralelismo con la semana de días (Ex. 23:12). El ciclo de siete semanas de años culminaba con el año quincuagésimo o jubileo. Se admite de manera general que Daniel emplea *shabuá* para indicar un «período de siete años» (Dn. 9:24-27; cf. Lv. 25:8). Las setenta semanas de Dn. 9:24, pues, son semanas de años, un total de 490. Véase AÑO, CALENDARIO, JUBILEO, SÁBADO, TIEMPO.

SEMARÍAS

Heb. 8114 *Shemareyah*, מַרְיָה ְ = «Yahvé preservó»; o en forma extensa *Shemareyahu*, מַרְיָה ְ **i**(1 Cro. 12:5); Sept. *Samaría*, Σαμαρ⍰α, v. *Samareía*, Σαμαρε⍰α, *Samaraía*, Σαμαρα⍰α, *Samoría*, Σαμορ⍰α; Vulg. *Samaria*, *Somaria*, *Semeria*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Miembro de la tribu de Benjamín que se unió a David en Siclag cuando este huía de Saúl (1 Cro. 12:5).

2. Uno de los tres hijos de > Roboam y su segunda esposa > Majalat (2 Cro. 11:19).

3. Uno de los descendientes de Harim, obligado a divorciarse de su esposa extranjera después de la cautividad (Esd. 10:32).

4. Uno de los descendientes de Bani, obligado a lo mismo que el anterior (Esd. 10:41).

SEMEBER

Heb. 8038 *Shemeéber*, מְאֵבֶר ֶ, «el hijo es fuerte», de Mari *su-mu-ebuh*; Sept. *Somobor*, Σομοβ⍰ρ; Josefo, *Symóboros*, Συμ⍰βορος (*Ant.* 9, 1); Vulg. *Semeber*. Rey de > Zeboím, uno de los cinco soberanos rebeldes derrotados por > Quedorlaomer y sus aliados (Gn. 14:2).

Su nombre figura en algunas inscripciones semítico-occidentales.

SEMED

Heb. 8106 *Shámed*, מֶד ָ = «vigilante»; Sept. *Sémer*, Σέμηρ; Vulg. *Samad*. Descendiente de Benjamín e hijo tercero de > Elpaal, el cual edificó Ono y Lod con sus aldeas (1Cro. 8:12).

SEMEI

Gr. 4584 *Semeí*, Σεμεΐ, v. *Semeeín*, Σεμεεΐν. Forma gr. del heb. > Simei. Hijo de José y padre de Matatías en la genealogía lucana de Jesucristo (Lc. 3:26), prob. se trata de > Semaías, hijo de Secanías y padre de Nearías (1 Cro. 3:22).

SEMEJANZA

Heb. 1823 *demuth*, מ ת ְ = «parecido, similitud, semejanza, molde» (Gn. 1:26; 5:1, 3; Is. 40:18; Ez. 1:5, 13, 16; Dan. 10:16); 8544 *temunah*, מ נָה ְ = «forma, semejanza» (Ex. 20:4; Sal. 17:15); 4758 *mareeh*, מַרְאֶה = «apariencia, modelo» (Ez. 1:14; Dan. 10:18); gr. 3665 *homoiotes*, ὁμοιότης (Heb. 4:15; 7:15); 3667 *homoíoma*, ὁμοίωμα (Ro. 1:23; Ap. 9:7; Fil. 2:7); 3699 *homoíosis*, ὁμοίωσις (Stg. 3:9) = «parecido, semejanza» en general, aquello que es hecho semejante a algo.

El término *demuth* se refiere a la «forma» o «figura» de un artefacto construido de acuerdo a un determinado patrón, p.ej., una estatua de bronce (2 Cro. 4:3). También significa el original que sirve de patrón para una réplica: «¿A qué, pues, haréis semejante a Dios?; ¿o con qué imagen le compararéis?» (Is. 40:18). El uso de *demuth*, מ ת ְ («semejanza») en paralelismo sinonímico con *tselem*, צֶלֶם («imagen»), que denota una copia real, parece minimizar este sentido, excluyendo la igualdad. La «imagen» implica un parecido físico (cf. Gn. 5:3), mientras que la «semejanza» subraya la diferencia entre Dios y sus criaturas. Hay semejanza, pero no identidad de naturaleza, dada la trascendencia divina. El contexto parece dar a entender que la «imagen y semejanza» consiste en el dominio humano sobre todas las cosas creadas. El hombre, semejante a Dios, ha sido puesto en la tierra como signo de la majestad divina.

En el NT se dice que Jesucristo es «semejante a los hombres», para indicar que es verdadero hombre (Ro. 5:15; 1 Cor. 15:21; 1 Ti. 2:5), y a la vez verdadero Dios. En su condición de hombre, Cristo ha sido tentado en todo «según nuestra semejanza, pero sin pecado» (Heb. 4:15; 7:15), toda vez que su naturaleza divina excluye la concupiscencia, que es resultado de la caída. Véase IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS.

SEMEN

Heb. 2100 *zub*, ז ב, raíz prim. «fluir, tener emisión [sexual]»; 2232 *zerá*, זֶרַע, lit. «semilla», fig. «semen, descendiente»; gr. 4690 *sperma*, σπέρμα, algo «sembrado, semilla, esperma» (Gal. 3:16); Vulg. *semen*.

En la antigüedad, el concepto común fue que solamente el padre engendraba los hijos al plantar su semilla (semen) en el jardín (vientre) de la mujer, pero era incapaz de explicar los evidentes parecidos de estos con la madre. Por lo tanto, una minoría proponía la teoría de que la mujer también tenía semen (o sangre, según Aristótoles) que se mezclaba con el del varón. Se indica, por lo general, que las mujeres «dan a luz» a los hijos, no los «crean». Tales creencias, junto con los textos que describen nacimientos milagrosos experimentados por mujeres estériles proveen el fondo de los relatos de nacimientos de mujeres estériles y del nacimiento virginal de Jesús.

El semen, al ser un fluido tan importante del cuerpo y esencial para la fecundación, estaba regulado por la Ley. Lv. 15 especifica como líquidos corporales controlados cuatro emisiones de los genitales humanos: la masculina diferente de la seminal, la seminal propiamente dicha, la menstrual y la femenina diferente de la menstrual. La emisión seminal no produce impureza contagiosa, solo el contacto directo con el fluido mismo. Aunque se prohibía el ingreso al Santuario del sacerdote con emisión seminal (22:3-4), el texto no establece que un sacerdote desobediente convirtiera en impura alguna cosa. La impureza seminal no es contagiosa. Además, la impureza seminal tiene el período de incubación más breve de las cuatro señaladas y el método más simple para restaurar la pureza. La emisión de semen constituye una pérdida de fluido vital, y deja impura a la pareja.

La frase usada para la «emisión seminal» en 15:16-18, 32 es *shikhebath-zará*, כְבַת־זָרַע . , una palabra doble que también aparece en Lv 18. El vb. *shakhab*, כב , es un eufemismo habitual del coito, y la mayoría de los comentaristas admite el significado literal de «yacer»; los traductores de la LXX así lo aceptan y emplean el término gr. *koimao*, κοιμ�ω, que significa «yacer», como eufemismo sexual. En gr. *katabolé spérmatos* es el término técnico para la emisión de semen de un varón o animal macho.

En tanto que fluido corporal controlado, el mal uso del semen produciría, en principio, más que simple impureza. Además de *zará*, hay otro término repetido en estas leyes de inmoralidad sexual. La raíz *tamé*, טמא, «ser impuro, profanar», aparece en el sustantivo *tumeah* en 18:19 y como infinitivo en los versículos 20 y 23. Es el término operativo en las leyes levíticas sobre el semen en 15:16-18 e indicaría la presencia de una sustancia controlada que causa impureza. Los textos legales de los caps. 18 y 20 especificarían formas de abuso y la gravedad de las ofensas, pero en principio cualquier sustancia bajo control del Código de Santidad podría ser mal empleada o desaprovechada, produciendo profanación o impureza.

¿Qué ocurre cuando dos fluidos corporales controlados, tales como el semen y los menstruos, entran en contacto? En este punto, los caps. 15 y 20 están en conflicto. En el cap. 15 el varón solo comparte la impureza menstrual y nada se especifica sobre la mujer. Sin embargo, en 20:18 una y otro debían ser «cortados», es decir, «aislados». Pareciera que 15:24 solo contempla los resultados del contacto personal con menstruos sin referencia al semen, a pesar del material seminal de la sección precedente. En contraste, si los caps. 18 y 20 enfatizan el abuso del semen, el contacto entre ambos fluidos es la ofensa de 20:18 y establece así un castigo mayor.

La emisión infecunda no pareciera un despilfarro de semen. Si los biblistas están en lo correcto cuando identifican emisión nocturna y masturbación como el tema de 15:17, la Ley supone la legalidad de la emisión seminal infecunda. En otros lugares, como en los caps. 18 y 20, algunos biblistas concluyen que las prohibiciones de la homosexualidad masculina y la bestialidad están vinculadas a la infertilidad de estas formas de coito. Empero, el adulterio está incluido en las leyes de los capítulos 18 y 20, y puede resultar fértil (como el coito menstrual, aunque menos a menudo). En el cap. 15 la emisión estéril es aceptada como una actividad normal cubierta por la misma Ley que el coito heterosexual. En la homosexualidad masculina y la bestialidad la falta está en otro factor que la esterilidad. Véase ESTÉRIL, IMPUREZA, SEXUALIDAD.

J. E. MILLER

SEMER

Heb. 8106 *Shémer*, מֶר ֶ = «guardia»; Sept. *Semer*, Σεμήρ; Josefo, *Sémaros*, Σήμαρος (*Ant*. 8, 12, 5); Vulg. *Somer*. Propietario de la colina adquirida por > Omri, rey de Israel, con el propósito de fundar la nueva capital de su reino, a la que llamó Samaria conforme al nombre original de la colina (c. 880 a.C., 1 R. 16:24). Es prob. que Semer fuera uno de los descendiente de los cananeos que sobrevivieron a la conquista hebrea.

SEMIDA

Heb. 8061 *Shemidá*, מִידָע ְ = «fama de sabiduría», es decir, «sabio»; Sept. *Semirá*, Σεμιρά, v. *Symarim*, Συμαρείμ, *Symaer*, Συμαήρ. Uno de los hijos de > Galaad (Jos. 17:2), y progenitor de la familia de los > semidaítas (Nm. 26:32; 1 Cro. 2:19).

SEMIDAÍTA

Heb. 8062 con art. en sing. collectivo *hashshemidaí*, הַ ְמִידָעִי, patronímico de Semida; Sept. *ho Symaerí*, ὁ Συμαερί. Designación de los descendientes de > Semida, hijo de Galaad (Nm. 26:32), que recibieron parte de la Tierra Prometida en cuanto pertenecientes a la tribu de Manasés (Jos. 17:2).

SEMILLA

Heb. 2233 *zera*, זֶרַע = «semilla», ya sea vegetal o animal, en ac. *zêru*; gr. 4690 *sperma*, σπέρμα, algo «sembrado», relacionado con el vb. *speíro*, σπείρω = «sembrar»; Vulg. *semen*.

La semilla utilizada para la siembra era tratada con mucho cuidado por los israelitas. Si un cadáver tocaba alguna que iba a ser sembrada, no se podía emplear si estaba húmeda antes, solo si estaba seca (Lv. 11:37-38). Estaba prohibido sembrar semillas de especies mezcladas (Lv. 19:19; Dt. 22:9; comp. Josefo, *Ant*. 4, 8, 20), pero se permitía cultivar diversas especies de plantas en el mismo campo, siempre que se agruparan por especies. También estaba prohibida la mezcla de animales por hibridación, lo mismo que la mezcla de Israel con las pueblos idólatras (Dt. 7:3; cf. 2 Cor. 6:14-18).

La época de la siembra comenzaba con las lluvias de octubre. En ocasiones, cuando el terreno lo permitía, el sembrador lanzaba el grano delante de la yunta que tiraba del arado, que actuaba a continuación cubriendo las semillas. Se estimaba que la mejor manera de sembrar el trigo era en hilera (Is. 28:25).

Por semilla o simiente se entiende también la descendencia de una persona, que es su multiplicación y pervivencia (Gn. 4:25; Is. 53:10; Ro. 4:16). En sentido metafórico, la semilla es comparada con la Palabra de Dios (Lc. 8:5; 1 Pd. 1:23), con el cuerpo del creyente, que es plantado en la muerte con vistas a la resurrección (1 Cor. 15:35-49), con Cristo en su muerte y sepultura como grano de trigo sembrado con mucho fruto al levantarse victorioso (Jn. 12:24), y también con Cristo en cuanto descendencia de la mujer que había de destruir el poder de la serpiente (Gn. 3:15), y descendencia de Abraham, en quien serán benditas todas las naciones (Gn. 22:18; 26:4) y familias de la tierra (Gn. 28:14). Véase AGRICULTURA, SEMEN, TRIGO.

SEMINIT

Heb. 8067 con art. *hashsheminith*, הַ ְמִינִית, prob. «arpa de ocho cuerdas», fem. sing. de 8066 *sheminí*, מִינִי ְ = «octavo». Término que aparece en el título del Sal. 6: «Al músico principal. Con

Neguinot. Sobre Seminit. Salmo de David». Se trata de una indicación para el director de los instrumentos musicales de cuerda. Contiene la dirección melódica en que se ha de entonar el salmo. Una indicación similar se encuentra en el Sal. 12. En ambos casos la LXX traduce *hyper tes ogdoes*, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, y la Vulg. *pro octava.* En 1 Cro. 15:21 encontramos que ciertos levitas fueron designados para tocar «arpas sobre Seminit», que la versión de Ginebra explica como «tono octavo», pero ya que no sabemos nada de la música hebrea, toda explicación es necesariamente conjetural e imprecisa. Los escritores judíos como Rashi y Aben-Esdras, siguiendo el Targum sobre los Salmos, consideran que se trata de un arpa de ocho cuerdas, pero sin fundamento. Véase MÚSICA.

SEMIRAMOT

Heb. 8070 *Shemiramoth*, מִירָמ ת ְ = «nombre de alturas», a saber, del Altísimo; Sept. *Smiramoth*, Σμιραμώθ, v.r. *Simiramoth*, Σιμιραμώθ, *Sameiramoth*, Σαμειραμώθ. Nombre de dos levitas.

1. Uno de los músicos del segundo orden designado por David y que tocaba el arpa sobre Alamot (1 Cro. 15:18).

2. Uno de los levitas enviados por el rey > Josafat como maestros de la Ley para educar al pueblo de Judá (2 Cro. 17:8).

SEMITAS

Término aplicado a un grupo de pueblos estrechamente relacionados por el lenguaje. El nombre y el adjetivo derivan de la > tabla de las naciones de Gn. 10, en la que la mayoría de pueblos aparecen como descendientes de Sem, hijo de Noé (cf. Gn. 9:26, 27).

El término «semita» fue propuesto en un principio para los idiomas relacionados con el hebreo por Ludwig Schlözer (Leipzig, 1781). Poco despúes, por medio de Eichhorn, llegó a ser de uso general (Leipzig, 1787), hasta convertirse en un vocablo técnico.

Grupos del tronco semita se establecieron en Mesopotamia y otras partes del Creciente Fértil. Desde la época de Sargón I, los semitas de > Akkad predominaron sobre los sumerios, pueblo no semita. Sucesivas invasiones, en especial los > amorreos, consolidaron el poder semítico, que se hizo definitivo en tiempos de > Hammurabi. De allí en adelante la mayoría de los habitantes del Próximo Oriente hablaron lenguas semíticas muy afines; las más importartes fueron el > acadio, que incluía también el asirio; el cananeo, del que se derivó el hebreo; y el arameo, con el árabe y el etíope.

Este grupo de lenguas tiene una estructura vocálica débil y posee solo dos tiempos verbales, a diferencia de los más complejos verbos de las lenguas indoeuropeas. La sintasis de las lenguas semíticas no tiende a usar proposiciones subordinadas, es decir, a organizar y sintetizar el pensamiento de un modo claro. Considerada desde el punto de vista del pensamiento europeo, la literatura del Próximo Oriente parece poética y simbólica.

Culturalmente hablando, el modo de pensar de los habitantes del desierto era bastante distinto del de la mayoría de los pueblos civilizados dedicados a la agricultura. En general, las poblaciones del desierto eran seminómadas y en sus desplazamientos empleaban asnos o camellos como animales de carga. Estaban organizadas en grupos tribales guiados por jefes elegidos, y eran intolerantes ante cualquier obligación social y política. Sus repetidas irrupciones en tierras cultivadas destruyeron incluso reinos emparentados con ellos. El núcleo social de estas poblaciones era la familia

patriarcal, que vivía principalmente del pastoreo y en antagonismo permanente con otros clanes. La posición de cada persona dependía solamente de las relaciones de parentesco; el concepto de propiedad privada o la valoración de la vida según medidas materiales eran desconocidos o considerados con desconfianza.

Por otra parte, el nomadismo empujaba a estos semitas a comerciar por todo el territorio del Creciente Fértil, y cuando se presentó la ocasión favorable, sus jefes, que tenían una mentalidad más abierta que los señores de los pequeños estados estabilizados desde hacía mucho tiempo, consiguieron crear vastos imperios.

En el terreno religioso no se daban entre estos nómadas ritos de la fertilidad, propios de sociedades agrícolas; concebían a sus dioses o baales tribales de forma abstracta más que antropomórfica. Sin embargo, veneraban a aquellas fuerzas como benévolos antepasados, en estrecho contacto con sus descendientes. También en este aspecto, la siempre renovada infiltración de nuevas poblaciones, con hábitos de vida tan diversos, tuvo un poderoso efecto sobre el pensamiento de las sociedades campesinas, mucho más inmovilista. Véase NÓMADAS, SEM.

BIBLIOGRAFÍA: Chester G. Starr, *Historia del mundo antiguo* (Akal, Madrid 1974).

SEMUEL

Heb. 8050 *Shemuel*, מ אֵל ְ = «oído de Dios». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Salamul*, Σαλαμο�λ. Príncipe de la tribu de Simeón, hijo de Amiud. Fue representante de su tribu ante Moisés en la comisión que distribuyó la Tierra Prometida (Nm. 34:20).

2. Sept. *Samuel*, Σαμου�λ. Nombre hebreo del profeta > Samuel (1 Cro. 6:33).

3. Sept. *Isamuel*, ’Ισαμου�λ. Descendiente de Tola, y jefe de una familia de la tribu de Isacar durante el reinado de David; destacó por su valentía (1 Cro. 7:2).

SEN

Heb. 8129 con art. *hashshén*, ן ֵ הַ = «diente, punta»; Sept. *he palaîa*, � παλα�α; Vulg. *Sen.* Lugar próximo a la piedra conmemorativa Eben-Ezer en Mizpa, erigida por Samuel para conmemorar una victoria sobre los filisteos (1 Sam. 7:12). El Targum tiene *Shinna*, la Peshitto siríaca y las versiones árabes lo traducen como *Beit-Jasán*, siguiendo en ello a la LXX. El nombre no indica una aldea, sino simplemente una roca puntiaguda o prominente. Véase EBEN-EZER.

SENAA

Heb. 5570 *Senaah*, סְנָאָה = «espinoso»; Sept. *Senaá*, Σενα�; Vulg. *Asnaa.* Fundador o jefe de una familia cuyos descendientes regresaron de la cautividad babilónica a Jerusalén en número de 3.360 personas (Esd. 2:35; Neh. 7:38). Ayudaron a reparar la puerta del Pescado (Neh. 3:3).

SENADO

Lat, *senatus* = «consejo de ancianos», de *senex* = «anciano»; gr. 1087 *gerusía*, γερουσ�α = «consejo de ancianos» (Hch. 5:21); 4244 *presbyterion*, πρεσβυτ�ριον = «orden de ancianos» (Lc. 22:66). En la antigua Roma, el senado era la asamblea de patricios que formaba el consejo supremo. Por analogía, se aplicó a ciertas asambleas políticas de otros estados. En el NT siempre se refiere al « consejo de ancianos» o Sanedrín judío. Véase ANCIANO, CONCILIO, SANEDRÍN.

SENAQUERIB

Heb. 5576 *Sanjerib*, סַנְחֵרִיב, del ac. *Sin-aji-iriba* = «Sin [dios lunar] ha reemplazado a mis hermanos», nombre que hace referencia al hecho de que sus hermanos mayores habían muerto antes de que él naciera; Sept. *Sennakherim*, Σενναχηρ□μ v. *Senakhereím*, Σεναχηρε□μ; Josefo, *Senakhéribos*, Σεναχ□ριβος; Heródoto, *Sanakháribos*, Σαναχ□ριβος; Vulg. *Sennacherib*.

Monarca asirio (705-681 a.C.) contemporáneo de > Ezequías, rey de Judá. Hijo y sucesor de Sargón II, su dominio llegaba hasta las fronteras de Egipto, Urartu y Elam, abarcando toda Mesopotamia y Palestina, por lo que en torno a 700 a.C., Senaquerib tenía motivos para titularse «Rey de las Cuatro Regiones del Universo». Gran constructor, introdujo nuevos métodos de construcción, e hizo de > Nínive, a orillas del Tigris, la capital del Imperio asirio, embelleciéndola con canales, puertos, palacios y jardines colgantes, todo protegido por grandes murallas. Construyó un gigantesco acueducto que traía agua para la capital y la zona circundante desde las montañas del oriente, ubicadas a unos 48 km. de distancia.

Aprovechando los conflictos de Asiria con > Babilonia y > Elam, los príncipes de Siria y de Palestina, incluido Ezequías de Judá, intentaron reconquistar al menos un poco de su independencia. Para ello, Ezequías se alió con Egipto, en contra de la opinión de Isaías (Is. 18:1-7; 19:1-15, etc.). Restablecido el orden en Babilonia, en el año 701 a.C., Senaquerib marcha contra los rebeldes. Ezequías se prepara para resistir el embate asirio haciendo excavar en la roca un tunel para hacer llegar el agua desde la fuente de Guijón hasta el interior de Jerusalén (2 R. 20:20; Is. 22:9.11; 2 Cro. 32:30; Ecl. 48:17). Senaquerib se apoderó primero de una cantidad de ciudades fenicias y, a continuación, avanzó hacia el centro de la rebelión en Palestina: las ciudades filisteas y el reino de Judá, para luchar contra Ezequías. En Judá destruyó numerosas ciudades, entre ellas > Laquis (2 R. 18:14, 17; 19:8), cuyo sitio y captura están ilustrados en un friso, donde Senaquerib aparece sentado sobre un trono ante la ciudad vencida, aceptando los despojos que le llevaban de aquella ciudad mientras se tortura a algunos de los cautivos. Para evitar el desastre total, el rey judío se adelantó enviando a Laquis, donde se encontraba Senaquerib, un mensajero reconociendo su falta y pagándole un tributo bastante cuantioso (2 R. 18:13-16).

No contento, Senaquerib envió dos veces a un oficial al pie de los muros de Jerusalén para instar a Ezequías a rendirse antes de que sea demasiado tarde (2 R. 18:17-19, 37). La respuesta de Ezequías es muy parecida en las dos ocasiones: No rendirá la ciudad, decisión apoyada por Isaías (Is. 37:9-20). Jerusalén se salvó de forma milagrosa: el ángel del Señor hirió al ejército asirio hasta el punto que se vio obligado a retirarse a su país (Is. 37:33-37; 2 Cro. 32:21).

El texto del prisma de Senaquerib parece a primera vista una crónica detallada de esta campaña, la cual sigue un orden más lógico que cronológico. Se habla primero de la campaña contra Sidón, después de la campaña contra las ciudades filisteas de la costa y por último la campaña hacia el interior de Judá donde se narra el asedio de Jerusalén del que se dice que quedó “Ezequías encerrado como un pájaro en una jaula” y también del tributo que este le hizo llegar hasta Nínive y su declaración de fidelidad al rey de Asiria. En esto coincide con el relato bíblico, no se dice que Senaquerib conquistara la ciudad y parece retirarse tras recibir el fuerte tributo de Ezequías (cf. 2 R. 18:13-16; 2 Cro. 32:1-8). Sin embargo, guarda silencio respecto al desastre que sufrieron sus ejércitos, nada extraño dado el tono jactancioso que domina habitualmente las inscripciones de los soberanos asirios. Difícilmente cabría esperar que Senaquerib registrara tal derrota.

Durante los siguientes 10 años estuvo ocupado en asuntos relacionados con Babilonia y Elam. Irritado por las frecuentes rebeliones de Babilonia, en 689 a.C. se presentó con su ejército ante las murallas de las ciudad dispuesto a aplicarle un castigo ejemplar. Destruidas las murallas mediante las legendarias máquinas de asedio y arietes, los asirios penetraron en la ciudad desencadenando una matanza generalizada, de la que no se salvaron ni las imágenes de los dioses. Las estatuas fueron hechas pedazos y los templos saqueados (cf. Jer. 50:1-3). Toda la ciudad fue arrasada materialmente. Con este fin, el monarca asirio inundó completamente la urbe, quizá desviando el curso del Éufrates que pasaba por medio, de modo que se quedó convertida en un pantano inhabitable.

La muerte de Senaquerib tuvo como lugar en 681 a.C. como resultado de una conspiración orquestado por dos de sus hijos, llamados > Adramelec y > Sarezer en la Biblia (2 R. 19:35-37) y Beroso (*Libro II*). Cuando se dirigía a uno de los templos de Nínive, Senaquerib murió a manos de su propio hijo Arda-Mullissi, cuyo propósito era evitar ser reemplazado en el trono por uno de sus hermanos. El asesino no tuvo éxito en su intento se vio obligado a huir a la tierra de Ararat por Aššur-aha-iddina o > Esar-hadón, que sucedió a su padre (2 R. 18:17-37; 19:1-37; 2 Cro. 32:9-22; Is. 36; 37). Este era el hijo predilecto, lo cual despertaría los celos de los hermanos mayores que él y el enojo contra el padre, que los pasaba por encima. La noticia del asesinato de Senaquerib fue recibido en Israel y en Babilonia, como un castigo de divino del conquistador odiado. Véase ASIRIA, BABILONIA, ELAM, ESAR-HADÓN, EZEQUÍAS, LAQUIS, SARGÓN.

BIBLIOGRAFÍA: W.R. Gallagher, *Sennacherib's campaign to Judah: New Studies*. (Brill Press, Boston 1999); A. Khurt, El Oriente Próximo de la Antigüedad (Crítica, Madrid 2001); D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Universidad de Chicago Press, Chicago 1924); F. Masó, "La venganza de Senaquerib: La destrucción de Babilona", en *Historia National Geographic* 110 (2013), 46-53; J.L. Montero, *Breve historia de Babilonia* (Nowtilus, Madrid 2012); Oppenheim, *La antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida* (Gredos, Madrid 2003); G. Roux, *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural* (Akal, Madrid 1987); S. Smith, *The First Campaign of Sennacherib, King of Assyria, BC 705-681* (Luzac, Londres 1921); D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Publications Inst. of Archaeology, Tel Aviv University 1983)

A. ROPERO

SENAZAR

Heb. 8137 *Sheneatstsar*, ר ַנְאַ ֶ, del ac. *Sin-abu-usur* = «que Sin proteja al padre»; Sept. *Sanesar*, Σανεσάρ v. *Sanazar*, Σαναζάρ; Vulg. *Senneser*. Cuarto hijo del rey > Jeconías o Joaquín, nacido durante la cautividad de Babilonia (1 Cro. 3:18).

SENDA

Traducción de varios vocablos hebreos y griegos.

Heb. 5410 *nathib*, נָתִיב, fem. *nethibah*, נְתִיבָה = «calzada, senda, sendero, vereda» (Job 29:7; 30:13; 38:20; 41:32; Prov. 8:20; Is. 42:16; 43:16; Jer. 6:16; 18:15); 734 *oraj*, אֹרַח = «senda, sendero, vereda, camino» (Job 6:18; 22:15; Sal. 16:11; 17:4; 25:4, 10; 27:11; Prov. 1:19; 2:13; 4:18; 17:23; Is. 2:3; 30:11; 40:14); 4570 *maggal*, מַעְ ָל, fem. *maggalah*, מַעְ ָלָה = «senda, vereda, camino» (Sal. 23:3; 140:5; Prov. 4:26); 1870 *dérekh*, רֶךְ ֶ = «camino, calzada», de donde «conducta, costumbre»: «El camino del perezoso es como cerco de espinas, pero la senda de los rectos es llana» (Prov. 15:19).

Gr. 5147 *tribos*, τρίβος = «sendero trillado», relacionado con *tribo*, τρίβω, «frotar, desgastar», de donde vereda muy usada (Mt. 3:3; Mc. 1:3; Lc. 3:4); 5163 *trokhiá*, τροχιά = «huella» dejada por una rueda, de *trokhós*, τροχός, «rueda», de donde procede el término castellano «trocha». Se utiliza

en sentido figurado en Heb. 12:13: «haced derechos pasos o sendas».

Aparte de su uso natural, la figura del camino, senda o vereda, es una metafóra muy común en el lenguaje bíblico para describir el comportamiento y las acciones humanas, de forma positiva o negativa. «El sendero de los impíos», o «el camino de los malos» no es otra cosa que la manera de vivir (Prov. 4:14) de los que no guardan la Ley ni la justicia, es decir, todo lo opuesto a «la senda de la justicia» o «el sendero del derecho» (Prov. 8:20). «La senda de la vida» (Sal. 16:11) no es otra que el cumplimiento de la voluntad de Dios y su justicia: «Guíame por la senda de tus mandamientos» (Sal. 119:35; cf. Prov. 12:28; Is. 26:7). Por esta razón, «la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta que es pleno día» (Prov. 4:18). Véase CAMINO.

SENE

Heb. 5573 *Seneh*, סֶנֶה = «espinoso»; Sept. *Senná*, Σενν; Vulg. *Sene*. Peña de forma puntiaguda o dentada situada en el paso de Micmas (1 Sam. 14:4), donde los filisteos tenían una guarnición en la época de Saúl; se hallaba por encima del wadi Surveinit, a unos 6,5 km. al sur-sureste de Micmas. El otro paso se llamaba > Boses. Entre ambos tenía que pasar Jonatán para atacar el campamento de los filisteos, lo que hizo en compañía de su escudero, reptando entre las peñas.

SENIR

Heb. 8149 *Shenir*, נִיר ְ (Dt. 3:9; Cant. 4:8), o *Senir*, נִיר ְ i(1 Cro. 5:23, Ez. 27:5) = «puntiagudo»; Sept. *Sanir*, Σανρ v. *Seneír*, Σενερ; Vulg. *Sanir*. Nombre amorreo del monte > Hermón (Dt. 3:9, Ez. 27:5), al que los sidonios llamaban Saión o Sirión (1 Cro. 5:23; Cant. 4:8). Sus habitantes amorreos lo tenían por un lugar sagrado, como es común en todos los pueblos respecto a las montañas prominentes.

Algunos pasajes indican que el nombre puede referirse a una elevación de terreno distinta del Hermón, puesto que ambos apelativos se emplean simultáneamente y se aplican tal vez a dos cumbres diferentes (1 Cro. 5:23, Cant. 4:8). Los fenicios obtenían del Senir la madera necesaria para la construcción de sus naves (Ez. 27:5).

SENO

Heb. 990 *betén*, טֶן ֶ, de una raíz inusitada, sig. prob. «hueco, vientre, útero», de donde «seno» (Gn. 25:23; 38:27; Os. 12:3; Jon. 2:2); 2436 *jeq*, חֵיק = «seno, regazo, pecho» (Ex. 4:6, 7; Nm. 11:12; Dt. 28:54; 2 Sam. 12:3; Job. 31:33; Sal. 35:13; 74:11; 89:50; Is. 40:11; 65:6-7); gr. *kolpos*, κλπος, parte frontal del cuerpo entre los brazos; de ahí, reclinarse en el seno se decía de aquel que se reclinaba de tal manera en la mesa que su cabeza venía a cubrir el seno del que le antecedía (cf. Jn. 13:23).

Mientras que *betén* denota prop. el vientre, el útero o seno materno, que merece todo el respeto por ser la fuente de la vida, *jeq* indica prop. el pecho, equivalente a las > entrañas y al > corazón, de ahí que se use simbólicamente como asiento de un gran afecto. En la experiencia cotidiana, los niños y los animales pequeños se acogen al pecho de sus madres, lo que se convierte en imagen de cariño y seguridad (cf. Nm. 11:12). La primera vez que se usa *jeq*, se refiere al pecho masculino (Gn. 16:5). La expresión «marido de su seno» (Dt. 28:56) significa el amor y la ternura que la esposa siente por su esposo, en referencia a la acción familiar de reclinar confiadamente la cabeza sobre el pecho, que es lo mismo que decir, sobre su corazón.

En el NT, Juan habla del Jesús como el Unigénito Hijo «en el seno del Padre» (Jn. 1:18), un puesto de honor —en analogía con las comidas de la época—, que indica la relación íntima y eterna de Jesús el Señor con Dios Padre, en toda su gloria y amor. En la misma línea de espiritualización, se habla del > «seno de Abraham» como lugar bienaventurado de los justos (Lc. 16:22).

Este vocablo también denota el pliegue de una prenda de vestir, es decir, el hueco formado por la parte frontal superior de una vestidura suelta, atada con un cinto y utilizada en todos los países orientales para transportar o guardar cosas (cf. Ex. 4:6), incluso corderos; indica, por tanto, en sentido figurado el hecho de recompensar a alguien generosamente (Is. 40:11; 65:6; Jer. 39:18; Lc. 6:38).

SENO DE ABRAHAM

Gr. *ho kolpos Abraam*, ὁ κόλπος Ἀβραάμ. Expresión recogida únicamente en San Lucas, y empleada por el mismo Jesús en la parábola sobre el rico y Lázaro (Lc. 16:22). Designa la morada de las almas después de la muerte, es decir, el Paraíso ultraterreno. Los judíos pensaban en la felicidad de la acogida que les darían Abraham, Isaac y Jacob en este Paraíso (cf. 4 Mac. 13:17). Se regocijaban ante la perspectiva de entrar en comunión con él y se veían, por así decirlo, reposando sobre su seno. El término *kolpos* aparece en los clásicos griegos en el sentido de «seno» o «regazo» (Homero, *Ilíada*, 14, 219), o también como expresión de amor materno (*íd*. 6, 400), para significar el puesto de honor reservado en los banquetes a un huésped distinguido (Plinio, *Epístola*, 4.22, 4) y los lazos de intimidad entre dos personas (Plutarco, *Cat. Min.* 33). Hace referencia a la costumbre de reclinarse sobre la mesa para comer, de manera que la cabeza de la siguiente persona estaba muy cerca del seno de la antecedente (cf. Jn. 13:23; 21:20). Los puestos eran asignados de manera que el que recibía más honor era el que quedaba más cerca del anfitrión. Es en este sentido de cercanía y comunión que se entiende la expresión «reclinarse en el seno de alguien», y Juan la aplica a Cristo en su estado preexistente: «A Dios nadie le vió jamás: el unigénito Hijo, que está en [«dentro», *eis*, εἰς] el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Jn. 1:18).

Con la imagen del banquete, la parábola quiere expresar que el desvalido Lázaro ha encontrado, después de muerto y en el más allá, un afecto especial por parte de su padre Abraham, que compensa con creces la vida de penalidades y privaciones que llevó en este mundo; en cambio, quien «todos los días celebraba espléndidos banquetes» (v. 19), ahora, desde el Hades, en su tormento pide unas gotas de agua (v. 24).

En el lenguaje rabínico del siglo III d.C., la expresión «estar en el seno de Abraham» significa «haber entrado en el Paraíso». Véase BANQUETE, HADES, PARAÍSO.

SENÚA

Heb. 5574 *Senúah*, סְנֻאָה, con art. *hassenuah*, הַסְּנֻאָה = «el odioso». Nombre de dos benjaminitas.

1. Sept. *Asanuá*, Ἀσανουά. Padre de > Hodavías, y antepasado de > Salú, ciudadano principal de Jerusalén después del cautiverio (1 Cro. 9:7).

2. Sept. *Asaná*, Ἀσανά. Padre de Judá, de la tribu de Benjamín, antepasado de Salú, segundo en el mando de la ciudad de Jerusalén después del regreso de la cautividad en Babilonia (Neh. 11:9).

SEÑAL

Heb. 4159 *mopheth*, מ פֵּת = «maravilla, señal, portento»; en menor medida 226 *oth*, א ת = «signo, marca»; gr. 4592 *semeîon*, σημεῖον = «señal, marca, indicación».

El término *mopheth* indica un acto divino o una manifestación especial de poder divino (Ex. 4:21). También puede indicar un anticipo de un hecho futuro: «Aquel mismo día dio una señal diciendo: Esta es la señal de que Yahvé ha hablado: He aquí que el altar se partirá, y la ceniza que está sobre él se desparramará» (1 R. 13:3). La referencia dual a «señales y prodigios», que gral. aparecen unidos, sirve para denotar lo extraordinario de las pruebas o demostraciones del poder y autoridad con que se realizan milagros, evidencia de la presencia divina (cf. Is. 8:18; Jn. 4:48; Mt. 12:38; Hch. 2:22). A veces, las «señales» son preludio de grandes eventos (Lc. 21:11, 25). Señal a los pastores fue el niño Jesús envuelto en pañales y acostado en un pesebre (Lc. 2:12); para el apóstol Pablo, lo característico de los judíos es la búsqueda de señales prodigiosas para verificación de una doctrina religiosa, en contraste con los griegos, que buscan racionalidad e inteligencia (cf. 1 Cor. 1:22). En consonancia con esta mentalidad, los fariseos y los saduceos se acercaron a Jesús para probarle mediante la petición de una señal del cielo (Mt. 16:1), esperando quizá una aparición celestial que verificase su calidad de Mesías, conforme a la predicción de Daniel 7:13, que, según la «tradición de los ancianos», como es recogida en el Talmud, es la única señal cierta del advenimiento del prometido Hijo de David, heredero del trono de Israel y liberador del pueblo judío. A esto hace referencia Jesús cuando habla de la manifestación de «la señal del Hijo del Hombre en el cielo» (Mt. 24:30).

Las señales en sí mismas son equívocas, ya que también los demonios pueden realizarlas (Ap. 16:14), además de los falsos maestros o profetas (Mt. 24:24; Mc. 13:22) y el mismo Satanás por medio de sus agentes especiales (2 Tes. 2:9; Ap. 13:13, 14; 19:20). Por este motivo, la señal en su carácter prodigioso no es un fin en sí misma, ni tiene valor revelatorio *per se*; únicamente dirige la atención a algo más allá, al pacto divino en un caso, o a Jesucristo en la nueva dispensación cristiana. Véase PRODIGIO, MILAGRO, SIGNO.

SEÑOR

1. Etimología y uso.

2. Jesucristo el Señor.

I. ETIMOLOGÍA Y USO.

1. Heb. *adón*, אָד ן; Sept. *kyrios*, κύριος; Vulg. *dominus*. Todos ellos sig. «Señor» en el sentido de dueño absoluto. El vocablo heb. es muy antiguo y recuerda el temprano *Adonis* greco-fenicio. No es prop. un título divino, aunque ocasionalmente se aplica a Dios (Sal. 114:7), en cuanto propietario supremo (Jos. 3:13); denota más bien un «amo» respecto a sus esclavos (Gn. 24:4, 27; 39:2, 7), un rey respecto a sus súbditos (Gn. 45:8; Is. 26:13), o un marido respecto a su mujer (Gn. 18:12). Con frecuencia, es un término de cortesia y respeto, como el castellano «señor». Por eso indica deferencia entre hombres, como se ve en el trato de los hijos de Het con Abraham (Gn. 23:6), de siervos con sus amos y, en una ocasión, de una esposa con su marido (Gn. 23:6; Lc. 16:3, 5; 1 Pd. 3:6). Una forma modificada de esta palabra es:

2. Heb. *Adonay*, אֲד נָי; Sept. *Kyrios*, Κύριος = «señor, maestro», que en realidad es la antigua forma plural de *adón*, אָד ן para denotar excelencia y dignidad. Indica al «señor de José» (Gn. 39:2, 3ss.), y al propio José (Gn. 42:30, 33; cf. Is. 19:4). Se aplica a Dios en el Sal. 90:1, y en el NT al

Señor Jesús, no solo como término de deferencia, sino también en reconocimiento de su dignidad (Hch. 2:36; Fil. 2:11). Los judíos, en su reverencia supersticiosa del nombre de Yahvé, al leerlo siempre pronunciaban *Adonay*, de donde surge el nombre Jehová, por escribir en *Yhwh*, יהוה, los signos correspondientes a Adonay.

3. Heb. *Yehowah*, יְהֹוָה, nombre propio de Dios revelado a Moisés, casi siempre invariablemente traducido por *Kyrios*, Κύριος en la Sept. y *Dominus* en la Vulg. En el NT *Kyrios*, Κύριος aparece 719 veces, con diversos significados. Procede de *kyros*, κῦρος = «autoridad, maestro, propietario». En el gr. clásico se usaba tanto en el terreno profano, en sentido literal y figurado, como en el religioso, referido a los dioses, especialmente a Zeus.

Kyrios, Κύριος es prop. un adjetivo que significa la posesión de poder (*kyros*, κῦρος) o autoridad. En el NT se utiliza como nombre, y se traduce como «amo» o «Señor», siendo un título de amplio significado que aparece en todos y cada uno de sus libros, excepto en Tito y las Epístolas de Juan. Indica un propietario (p.ej. Lc. 19:39; Mt. 20:8; Hch. 16:16; Gal. 4:1), alguien que tiene cosas a su disposición (Mt. 12:8), un amo, esto es, alguien a quien debe prestarse servicio por cualquier razón (Mt. 6:24; 24:50; Ef. 6:5), un emperador o rey (Hch. 25:26; Ap. 17:14), ídolos en sentido irónico (1 Cor. 8:5, cf. Is. 26:13); también se emplea como título de respeto dirigido a un padre (Mt. 21:30), un marido (1 Pd. 3:6), un amo (Mt. 13:27; Lc. 13:8), un gobernante (Mt. 27:63), un ángel (Hch. 10:4; Ap. 7:14) e incluso un extraño (Jn. 12:21; 20:15; Hch. 16:30).

II. JESUCRISTO EL SEÑOR. Desde el comienzo de su ministerio, *Kyrios*, Κύριος fue la forma común de tratamiento dada a Jesús, tanto por el pueblo (Mt. 8:2; Jn. 4:11), como por sus discípulos (Mt. 8:25; Lc. 5:8; Jn. 6:68). Cristo mismo lo asumió (Mt. 7:21, 22; 9:38; 22:41-45; Lc. 19:31; Jn. 13:13; Mc. 5:19; cf. Sal 66:16), evidentemente en el sentido más elevado y teológico, y al mismo tiempo sugiriendo sus asociaciones veterotestamentarias.

El propósito de Jesús no se hizo evidente a los discípulos hasta después de su resurrección y la consiguiente revelación de su deidad. Tomás, cuando se dio cuenta del significado de la presencia de una herida mortal en el cuerpo de un hombre vivo, de inmediato lo asoció con el título absoluto de la Deidad, diciendo: «Señor mío, y Dios mío» (Jn. 20:28). Después de ello, excepto en Hch. 10:14 y Ap. 7:14, no hay registro de que *kyrios* volviera a ser utilizado en sentido absoluto por los creyentes para dirigirse a nadie excepto a Dios y al Jesús exaltado (cf. Hch. 2:47 con 4:29, 30). El apóstol Pedro en su primer sermón después de la resurrección dice: «Dios ha hecho a Jesús Señor y Cristo» (Hch. 2:36). Jesús es ahora el «Señor de todos» (Hch. 10:36; cf. Dt. 10:14; Mt. 11:25; Hch. 17:24).

En los escritos apostólicos se confirman las implicaciones de la primitiva enseñanza cristiana. Así se aplica al Señor Jesús el Sal. 34:8: «Gustad y ved que es bueno Yahvé» (ver 1 Pd. 2:3); y «A Yahvé de los ejércitos, a él santificad» (Is. 8:13), se transforma en «santificad al Señor Cristo en vuestros corazones» (1 Pd. 3:15).

De igual modo, Santiago utiliza *kyrios* referido a Dios (Stg. 1:7, cf. v. 5; 3:9; 4:15; 5:4, 10, 11) y al Señor Jesús (Stg. 1:1; cf. 1 Tes. 3:11); habla de «nuestro Señor Jesucristo de gloria» (2:11), en relación directa con Sal. 24:7; 29:3 (cf. Hch. 7:2; 1 Cor. 2:8; 5:7, 8). Judas habla de «nuestro único Señor, Jesucristo» (v. 4) y acto seguido utiliza «Señor» en referencia a Dios (v. 5), como más tarde (vv. 9, 14). Pablo ordinariamente emplea *kyrios* para designar al Señor Jesús (1 Cor. 1:3), pero también ocasionalmente a Dios, en citas del AT (1 Cor. 3:20) y en sus propias palabras (1 Cor. 3:5, cf. v. 10). Aunque Juan no utiliza «Señor» en sus epístolas, y aunque, al igual que los otros

evangelistas, emplea generalmente el nombre personal en la narración, sin embargo se refiere ocasionalmente a Jesús como «el Señor» (Jn. 4:1; 6:23; 11:2; 20:20; 21:12).

El pleno significado de esta asociación de Jesús con Dios bajo una sola designación, «Señor», se ve cuando se recuerda que estos hombres pertenecían al único pueblo monoteísta del mundo. La asociación con el Creador de alguien conocido como criatura, por muy exaltada que fuera, aunque era posible para los filósofos paganos, resultaba totalmente imposible para un judío.

No se registra que en los días de su carne alguno de los discípulos se dirigiera al Señor, o hablara de él, empleando su nombre personal. Cuando Pablo tiene ocasión de referirse a los hechos de la historia evangélica habla de lo que el Señor Jesús dijo (Hch. 20:35), hizo (1 Cor. 11:23) y sufrió (1 Tes. 2:15; 5:9, 10). Es nuestro Señor Jesús el que viene (1 Tes. 2:19, etc.). El pecador es invitado a creer en el Señor Jesús (Hch. 16:31; 20:21), y los santos a mirar al Señor Jesús para la liberación (Ro. 7:24, 25). En los pocos casos excepcionales en los que solo aparece el nombre personal de Jesús, siempre se puede discernir una razón en el contexto inmediato.

Desde un principio, la Iglesia confiesa que «Jesucristo es el Señor» en el sentido de único Señor: un «solo Señor» (1 Cro. 8:5-6) frente a los «muchos señores» del mundo. En la visión apocalíptica se habla de Jesús como «Señor de Señores» (Ap. 17:14; 19:16; cf. 1Ti. 6:15).

Este título debió tener su origen, no en el judaísmo helenista, como se opinaba hace algún tiempo, sino en el palestino, donde se empezó a invocar a Jesús el Mesías como Señor. Con esta invocación, Jesús era situado al lado de Dios, pero sin decir inmediatamente que él fuera Dios. Un proceso de reflexión y de profundización, tanto dentro del NT como en la época posterior a los apóstoles, lo pondría en claro de forma plena y definitiva. Véase ADONAI, DIOS, Nombre de, JESUCRISTO, YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bietenhard, "Señor", en *DTNT*, IV, 202-212; G. Cornfeld, "Señor", en *EMB* II, 452-455; O. Cullmann, *Cristología del NT* (Sígueme 1995); L. Saburín, *Los nombres y títulos de Cristo* (ESE 1965); R. Schnackenburg, "Cristología del Nuevo Testamento", en *MS*, II, 245-414; J Alfaro, "Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador Señor y Sacerdote", en *MS*, II, 671-755; B.B. Warfield, *El Señor de la gloria* (CLIE 1992).

SEÑORA ELEGIDA

Gr. *Eklekté Kyría*, ἐκλεκτή Κυρία; Vulg. *Electa domina*. Mujer a la que se dirige y saluda Juan, juntamente con sus hijos (2 Jn. 1:5). Es, hasta cierto punto, difícil de identificar. No es improbable que se trate de un nombre propio o un título honorífico, a pesar de que la forma de tratamiento en el v. 1 no esté plenamente de acuerdo, en el original, con las de los vv. 13 y 3 Jn. 1. Es posible y natural imaginar a la «señora» como el nombre cifrado de una iglesia local del Asia Menor, y los «hijos» como sus miembros en particular, ya que el autor pretendía encubrir la verdadera identidad y ubicación de aquella congregación, dada la situación de peligro y persecución en que se vería sometida.

Los judíos, y todos los orientales, solían expresarse mediante un lenguaje gráfico y metafórico, y la personificación era un recurso muy común. Los Libros Poéticos y Proféticos del AT contienen abundantes ejemplos: Jerusalén o Israel era considerada como una madre y sus habitantes como sus > hijos (*cf*. «hijos de Israel», «hijos de Sión», Is. 3:16; 54:13; 66:8; Sal. 149:2; Joel 2:23; 2 Sam. 1:24 etc.; *cf*. Gal. 4:26). Incluso en nuestra cultura contemporánea suele hablarse de un «hijo» de una ciudad, refiriéndose a una persona que nació en aquel lugar. Así que Juan pudo comparar aquella iglesia en sí con una mujer o madre, y los miembros con sus hijos.

También puede explicarse la metáfora en un sentido algo diferente: Los «hijos» de la «señora» podrían ser los creyentes que se convirtieron a causa del testimonio de esta misma iglesia (y no por otros apóstoles o evangelistas). Los «hijos», en este sentido, podrían ser incluso otras iglesias más pequeñas o más jóvenes, fundadas por la «iglesia madre». En el NT, como es conocido, el término «hijo» se refiere muchas veces a hijos espirituales, o sea, a personas que se convirtieron por el testimonio de otro: el «padre» espiritual, o que por lo menos fueron instruidos en la fe por medio de él. Compárese, como equivalente negativo, la denominación de los seducidos por Jezabel como «sus hijos» (Ap. 2:23). De esta forma, los argumentos a favor de la opinión de que la carta se dirige a una iglesia, son fuertes y parecen ser los más concluyentes. Pero no se puede excluir por completo el significado literal sencillo que sostienen algunos comentaristas. Véase JUAN, CARTAS.

H. BEYER

SEOL. Véase SHEOL

SEORIM

Heb. 8188 *Seorim*, עֹרִים ְ = «cebadas», pl. de *seorah*, עֹרָה ְ = «cebada»; Sept. *Seorim*, Σεωρ[illegible]μ, v. *Seorín*, Σεωρ[illegible]ν. Sacerdote, jefe de la cuarta clase de las veinticuatro que David dispuso al establecer la organización del Templo (1 Cro. 24:8).

SEPTUAGINTA

1. Introducción.
2. Orígenes y evolución.
3. El texto.
4. La transmisión.
5. Las traducciones judías.
6. Recensiones cristianas.
7. Ediciones.
8. Traducciones.

I. INTRODUCCIÓN. El nombre *Septuaginta* (LXX o *Los Setenta*), en griego *hoi hebdomékonta*, οἱ ἑβδομήκοντα ("los setenta"), designa el conjunto de escritos que componen la Biblia Griega. Es un *corpus* muy heterogéneo, compuesto a lo largo de cuatro siglos (III a. C.-I d. C.) por traducciones del hebreo y escritos originales en griego. Este nombre designaba en principio la traducción griega del Pentateuco, como atestigua la Carta de Aristeas. Posteriormente se extendió a todo el conjunto de los libros del AT en griego.

La LXX es la primera gran traducción de la antigüedad y también el primer intento de adaptación de la Biblia a una lengua y contexto diferentes del que la gestó, en este caso el judaísmo de la diáspora helenística de Egipto, de habla griega. Por primera vez, un *corpus* completo se trasladaba a otra lengua, con lo que esto supone de complejo proceso de interpretación y de exégesis. La LXX forma parte de la rica aportación literaria y cultural del judaísmo a la literatura helenística, en la que destacan autores como Ezequiel el Trágico, Filón de Alejandría y otros. Esta Biblia tiene entidad literaria propia, y tanto en el aspecto textual como en el exegético presenta muchas innovaciones respecto a la *Biblia Hebrea* (BH). Su canon es más amplio, pues recoge, además de los libros hebreos, los deuterocanónicos y suplementos griegos a algunos libros (Ester, Daniel y el Salmo 151). Ordena y clasifica los escritos de forma diferente que la BH; los tres grupos de la BH (Ley [*Torah*], Profetas [*Nebiim*] y Escritos [*Kethubim*]), aparecen distribuidos en la LXX en Pentateuco, Libros Históricos, Libros Poéticos o Sapienciales y Profetas. Esta será la ordenación cristiana de la Biblia. La LXX, además, innova en el título de los libros. Los libros del Pentateuco en la BH llevan por título la primera palabra con que se inician; en la LXX los títulos son descriptivos. El primer libro en hebreo es *bereshith*, בְּרֵאשִׁית ("En el principio"); en la LXX, el título ya nos indica el tema: *Génesis*, Γένεσις ("Origen"); el del segundo en hebreo es *shemoth*, שְׁמוֹת ("los nombres"), en la LXX *Éxodos*, Ἔξοδος ("Salida"), y lo mismo sucede con los demás.

Su impacto en la historia posterior de la Biblia y de la cultura en general es inconmensurable. En los estudios bíblicos modernos, la LXX ocupa un lugar central porque es testimonio fundamental para el conocimiento de estadios muy antiguos de la BH, lo que se ha visto confirmado por los descubrimientos de Qumrán. Es, también, un elemento imprescindible para estudiar la historia posterior de la Biblia en diferentes versiones y adaptaciones a otras lenguas y culturas, pues fue la base de otras traducciones antiguas (latina, copta, armenia, georgiana, sirohexaplar, etiópica, gótica y eslava). El interés literario de la LXX ha motivado que desde hace unos años haya sido objeto de traducciones a lenguas modernas, con unos resultados excelentes que muestran en qué radica su originalidad como texto y cuáles sus particularidades literarias frente a la BH y otras versiones de la

Biblia.

II. ORÍGENES Y EVOLUCIÓN. La LXX surgió en la diáspora judía del mundo helenístico, en especial en Alejandría. Los judíos de Egipto estaban muy helenizados, y había entre ellos una élite bilingüe, quizá cercana a la Biblioteca de Alejandría, que conocía el griego y la tradición judía. Algunas teorías vinculaban el origen de la LXX a la sinagoga y a necesidades litúrgicas, o a la escuela, con fines pedagógicos. Hoy se piensa que la LXX es el resultado de la pretensión de la comunidad judía por reafirmar su identidad como minoría étnica, pero también como parte de la sociedad helenística alejandrina.

1. *La Carta de Aristeas* (*Pseudoaristeas*). Las circunstancias en que surgió la traducción del Pentateuco se exponen en la Carta de Aristeas, escrito pseudoepigráfico cuyo presunto autor, Aristeas, dirige a su amigo Filócrates. Es, posiblemente, la fuente más importante para esta cuestión, y su testimonio ha sido objeto de muchas interpretaciones. Su datación plantea problemas y hay varias propuestas: la 1ª mitad o comienzos del siglo II a.C., entre 127 y 118 a.C., o hacia el año 100 a.C. En todo caso, ya la conoce Flavio Josefo, y hacia el 70 d.C. la incluye en las *Antigüedades* XII, 12-118. La Carta de Aristeas es un documento apologético, pero no hay acuerdo sobre su finalidad (Fernández Marcos 1998, 55): respaldar la versión oficial de la Biblia impuesta por las autoridades, resaltar la importancia de la traducción de la Biblia en el siglo III a.C., respaldar la traducción griega originaria frente a una nueva revisión en el año 140 a.C., como intento de control oficial por parte del rey de textos y religiones en Egipto, o defender el judaísmo alejandrino y su traducción griega frente al de Palestina. Lo cierto es que tuvo una gran difusión, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, y como resultado proliferaron los elementos legendarios y la reinterpretación de los hechos (Filón de Alejandría, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano).

Este escrito sitúa a Aristeas en Alejandría, en la época de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.). Describe un encuentro entre el rey y su bibliotecario, Demetrio de Falero, quien tenía el encargo de reunir en la biblioteca real ejemplares de todos los escritos del mundo. El monarca expresa su deseo de tener una copia de la Ley judía en griego, y a continuación se dirige un escrito al sumo sacerdote judío a fin de que prepare lo necesario para la traducción. El rey pide que se designe como traductores a seis ancianos por tribu, en total 72, especificando los nombres de cada uno. A su llegada a Alejandría son agasajados por el rey, y recluidos en una isla, concluyen la traducción de la Biblia al griego en 72 días. El resultado es un texto perfecto. La simplificación del número "setenta y dos", dio lugar al nombre de la versión en griego, *hoi hebdomékonta*, o� �βδομ�κοντα, latín *Septuaginta*, y abreviado LXX, originalmente aplicado a la traducción de la "Ley" judía, es decir, al Pentateuco. Actualmente se admite el carácter legendario de la Carta de Aristeas, pero también que hay un trasfondo histórico. Señala una época y un lugar de la traducción del Pentateuco (con Ptolomeo II Filadelfo como rey y en Alejandría), datos que quedan confirmados por la lengua de la traducción y las coincidencias con escritos griegos de la época.

2. *El Pentateuco griego*. El Pentateuco griego no es una unidad en lo referente a técnicas de traducción y selección léxica. Las diferencias entre unos libros y otros llevan a pensar que hubo en su origen varios traductores y que trabajaron en momentos diferentes. Los estudios corroboran las informaciones al respecto que proporciona la Carta de Aristeas. El Pentateuco se tradujo en la primera mitad del siglo III a.C., en época de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.). A finales de ese siglo, ya circula un texto griego del Génesis, y el historiador judeohelenístico Demetrio lo conoce. Se confirma también Egipto como lugar de la traducción, como indica el hecho de que en la LXX

aparezcan términos especializados de la sociedad egipcia de la época atestiguados en papiros. Hay, además, otros argumentos a favor de esta localización. En la traducción de los nombres de animales impuros de Deuteronomio 14:17, propios del hábitat palestino y oriental, la versión griega opta por términos que designan animales del ámbito egipcio y africano: (14:5) *yajmur*, יַחְמ ר, “alimoche” o “calamón” / *porphyríon*, πορφυρίων, “polla de agua”, ave muy común en El Fayum; *zamer*, זֶמֶר, “rebeco” / *kamelopárdalis*, καμηλοπάρδαλις, “jirafa”. De acuerdo también con la Carta de Aristeas, todos los datos parecen apuntar más excactamente a un medio urbano como lugar de traducción, casi con toda seguridad Alejandría. Así lo indica el hecho de que términos como *ohel*, אֹהֶל, “tienda”, propio de una sociedad nómada, se traduzcan sistemáticamente por *oikía*, οἰκία (“casa”), indicativo de un medio urbano.

3. *La traducción de los restantes libros de la Biblia Hebrea*. La traducción de la Biblia al griego fue un proceso que se prolongó algunos siglos más. Hay un hecho que la investigación actual da por seguro: el Pentateuco griego fue el modelo de traducciones posteriores para elecciones léxicas, metodologías de traducción y recursos de interpretación. Tras el Pentateuco, se tradujeron, quizá, los Profetas anteriores (Libros Históricos en la LXX) y los posteriores de la BH, en un proceso muy largo que se extendió probablemente hasta el siglo I/II d. C. En estos libros el panorama textual es mucho más complejo que en el Pentateuco. En algunos se ha localizado una recensión muy literal a la que se ha llamado *kaí ge*, καὶ γε, porque con este término se traducen sistemáticamente las palabras hebreas *gam*, ם ַ y *wegam*, וְגַם (“también”, “y también”). Esta recensión se encuentra en algunos Libros Históricos, en Lamentaciones, en el Cantar y en Ruth. En otros se traduce sistemáticamente la partícula hebrea *eth*, אֵת por el griego *syn*, σὺν (Eclesiastés). La diferencia entre el griego y el hebreo en libros como Ezequiel, Job y Proverbios ocasionó problemas a la comunidad judía helenística; la consecuencia fue que desde fecha muy temprana hubo intentos de corrección del texto griego para acercarlo al hebreo. Ejemplo de ello es la citada recensión *kaí ge*.

A las diferencias entre traducción y texto traducido se suman cuestiones que tienen que ver tanto con la crítica textual como con la crítica literaria: para algunos libros existen textos dobles y, en muchos casos, la transmisión textual de la traducción original se ha contaminado por influencia de las revisiones. En Samuel y Reyes la transmisión textual es muy compleja, por lo que ha concentrado el interés de la investigación sobre la LXX durante mucho tiempo, especialmente a raíz de los descubrimientos de Qumrán. Son muchas las peculiaridades del texto griego de estos libros frente al hebreo. En unas ocasiones, la LXX es más breve que el texto masorético (1 Sam. 17-18); en otras, hay grandes diferencias de contenido entre traducción y original (1 R. 2-14). Además, en las secciones *kaí ge* localizadas en estos libros (2 Sam. 11:2-1 R. 2:11 y 1 R. 22-2), la mayor parte de los testimonios griegos transmiten una versión revisada sobre el texto hebreo protomasorético. En Samuel, Reyes y Crónicas se ha detectado que la versión más antigua preservada es la que transmite la recensión antioquena; Flavio Josefo la conoció, y, además, fue la base de la traducción de la *Vetus Latina* y los autores del NT.

El orden de los libros difiere entre la LXX y la BH. En la LXX Rut aparece tras Jueces; en la BH, detrás de Proverbios. Los libros de Crónicas están situados detrás de Reyes, y a continuación vienen todos los libros históricos: 1 Esdras (apócrifo), 2 Esdras (= Esdras - Nehemías de BH), Ester, Judit, Tobit, 1-4 Macabeos. En la BH estos libros van al final, siendo los últimos los de Crónicas.

Teniendo en cuenta los datos que nos proporciona la tradición textual y los criterios externos, la

traducción de los Libros Históricos se ha situado entre el 200 a.C. y el 200 d. C. Hacia 200 a.C. se tradujeron Jueces, 1-2 Sam. y 1-2 R.; hacia el año 132 a.C. se tradujo Josué. Entre el 50 a.C. y el 50 d. C. se hizo la revisión *kaí ge* de Samuel y Reyes. 1-2 Crónicas, que en la LXX se llaman *Paralipómenos*, se tradujeron antes del 150 a.C. y 1 Esd (*ca.* 150 a.C., o 2ª mitad del siglo II a.C.) se tradujo antes que 2 Esdras (*ca.* 145 a.C.); Judit y Tobit a finales del siglo II a.C.; y Ester en 114/113 a.C. o 78-77 a.C. (para más detalles, Harl, Dorival, Munnich 1998: 96-98).

Al igual que el Pentateuco, también se piensa que algunos de estos libros se tradujeron en Egipto: quizá en Alejandría, Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes, 1-2 Paralipómenos y, quizá también, 1 Esdras; lo mismo ocurre con Proverbios, Job, Sabiduría, Eclesiástico, XII Profetas, Jeremías, Baruc, la Carta de Jeremías y Ezequiel. Palestina pudo ser el lugar de traducción de Rut, Ester, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Lamentaciones. Respecto a 2 Esdras, Judit, Tobit, Salmos, Salmos de Salomón y Daniel, no es seguro.

4. *Textos exclusivos de la LXX*. La conformación de una nueva Biblia en griego fue más allá de la traducción de los libros de la BH. Al grupo de libros traducidos del hebreo se sumaron otros escritos redactados originalmente en griego, como Sabiduría, Tobit, Judit, Baruc, la Carta de Jeremías y 1-2 Macabeos. Se incorporaron, además, suplementos griegos en libros como *Ester* y *Daniel*. En este grupo se incluye también el Eclesiástico, ausente del canon hebreo, en cuyo prólogo dice el autor que lo tradujo al griego en Egipto, en el año 132 a. C., y que el original había sido un libro compuesto en hebreo por su abuelo, en Jerusalén, hacia el 190 a.C. Respecto a Judit, la situación es muy compleja; no hay datos sobre el lugar y fecha de traducción. Posiblemente fue escrito después de la revuelta macabea, hacia finales del siglo II a.C. En Tobit la compleja transmisión textual es un escollo para determinar su datación y lugar de traducción, aunque se apunta a la 2ª mitad del s. II a.C. Como lugar de composición las propuestas son varias: Egipto, Mesopotamia o Palestina. Tradicionalmente se ha aceptado también que 1 Macabeos se tradujo al griego a partir de un texto hebreo perdido, quizá entre 135 a.C. y 63 a.C. Otros libros, en cambio, fueron redactados originalmente en griego. 2 Macabeos, es, según su autor, el resumen de un escrito en cinco libros de Jasón de Cirene, pero no hay acuerdo sobre la fecha de composición. Son varias las propuestas: para el escrito de Jasón de Cirene el año 160 a.C., y para el resumen (2 Macabeos) el año 124 a.C.; o bien para el primero el año 86 a.C. y para el segundo el 78/77 o 63 a.C. Respecto al lugar de la traducción tampoco hay acuerdo: Alejandría, Palestina o Antioquía. También 3 y 4 Macabeos son textos redactados originalmente en griego. La fecha de composición de 3 Macabeos se sitúa entre el 217 a.C. y el 70 d.C., no después del 100 a.C., en Alejandría. Respecto a 4 Macabeos, no hay datos sobre la fecha de composición, pero probablemente tuvo lugar antes del año 66, quizá en Antioquía.

5. *Hipótesis sobre el origen de la LXX*. En torno al origen de la LXX hay dos hipótesis fundamentales: la de P. de Lagarde y sus seguidores, y la del citado P. Kahle. Para Lagarde los textos conservados de la LXX vienen de tres recensiones (Orígenes, Hesiquio y Luciano); una vez localizadas y aisladas, se procede a la tarea de establecer un arquetipo, o texto original. Para Kahle, originalmente hubo una pluralidad de versiones griegas posteriormente unificadas. En su favor se aduce la pluralidad que presenta la tradición textual de la Biblia griega y la tradición indirecta (citas en el NT y en Jubileos), así como el testimonio de los textos dobles de algunos libros. Los descubrimientos de Qumrán han sido un apoyo fundamental de la hipótesis de Lagarde, y su planteamiento ha dado lugar a la edición crítica de la LXX que se realiza en la *Septuaginta Unternehmenns* de Gotinga (Alemania). Hay más teorías sobre los orígenes de la LXX: en

Alejandría, en la época macabea, muy vinculada al poder real de Egipto, y hecha por su iniciativa; en Palestina, en competencia con el Samariticón o traducción del Pentateuco Samaritano; como respuesta a las necesidades litúrgicas; a partir de un texto hebreo transliterado al griego (teoría de la "transcripción" de F. X. Wutz) que los traductores habrían usado como base. En general, estas teorías tienen elementos interesantes, pero todas presentan puntos débiles y no dan una explicación global de la cuestión.

BIBLIOGRAFÍA: M. Bogaert, "Les études sur la Septante. Bilan et perspectives", *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985), 174-200; S. P. Brock, C. T. Fritsch, S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Leiden 1973); J.M. Dines, *The Septuagint. Understanding the Bible and Its World* (T&T Clark 2004); C. Dogniez, *A Bibliography of the Septuagint 1970-1993* (Leiden 1995); N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*. 2ª ed. revisada y aumentada (Madrid 1998); Id., *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (Madrid 1985); Id., *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos* (Salamanca 2008); M. Harl, G. Dorival y O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (París 1998); M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Baker Academic 2004); C. Hugues, *La Biblia griega* (EVD 1980); S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968); K.H. Jobes y M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Baker Academic 2005); M. Karrer, K. Wolfgang y M. Meiser, eds., *Die Septuaginta. Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX D), Wuppertal 23-27.7.2008*, (Tübingen 2010); P. Lamarche, "La Septante", C. Mondésert, ed., *Le monde grec ancien et la Bible*, 19-35 (París 1984); R.T. McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Eerdmans 2003); H.M. Orlinsky, ed., *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretation. Selected Essays with a Prolegomenon by S. Jellicoe* (New York 1974); A. Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega* (Madrid 2007); H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1914/1968); M. Tilly, *Einführung in die Septuaginta* (Darmstadt 2005).

III. EL TEXTO.

1. *La LXX: primera traducción de la Biblia*. La LXX fue la primera traducción que se hizo del texto bíblico; fue, por tanto, el primer intento de transposición a gran escala de un texto originalmente escrito en una lengua y para un contexto semítico, a una lengua indoeuropea, como el griego, y para un contexto cultural y socialmente diferente al original. Fue uno de los grandes logros del judaísmo helenístico, no solo por la magnitud de la empresa, sino también por su complejidad. Fueron muchas las dificultades a salvar, como la complejidad de interpretar y traducir un texto hebreo consonántico; la vocalización dependía de tradiciones de lectura y difiere mucho de la vocalización tiberiense que encontramos en el texto masorético, del siglo XI. A ello hay que añadir que aquellos traductores no disponían de instrumentos de trabajo como léxicos, diccionarios o gramáticas, y ello dificulta más el trabajo que realizaron.

La LXX no es en el sentido estricto una traducción, sino un conjunto de traducciones hechas en varias épocas y por varios autores; incluso en un mismo libro cabe la posibilidad de que haya trabajado más de un traductor. Los primeros escritos que se tradujeron fueron los del Pentateuco y en él se forjaron las equivalencias griego / hebreo que servirían de base, posteriormente, a los traductores de los restantes libros bíblicos. En este proceso, términos propios del griego pasaron a tener un nuevo uso para designar conceptos culturales y religiosos de origen semítico. Ha sido una cuestión debatida cómo etiquetar la traducción de la LXX, dado que en ella se dan cita varias metodologías posibles, desde la traducción literal hasta la paráfrasis. Las opiniones al respecto son variadas; hay, incluso, autores que consideran la LXX como una paráfrasis targúmica o como un comentario teológico. En general, y por ser la Biblia un texto de gran importancia religiosa, cuyo mensaje no podía ser tergiversado ni perderse ninguna parte de su contenido, la LXX es una traducción muy literal del hebreo.

2. *La traducción*. Las técnicas de traducción utilizadas en la LXX varían de libro a libro; incluso hay libros que no son uniformes. Se dan desde la traducción libre (*ad sensum*) a la traducción literal

(*ad litteram*), pasando por los diferentes niveles intermedios. La traducción del Números es muy literal, lo que no quiere decir que sea servil, y una situación muy similar se da en el Deuteronomio, aunque de forma más equilibrada. Las del Génesis y el Éxodo son más libres; en un nivel intermedio se sitúa la traducción del Levítico, unas veces muy literal, otras muy libre. Fuera del Pentateuco la situación es mucho más variada y compleja. Isaías presenta una traducción muy libre con una gran influencia de la exégesis judía. El libro de Ezequiel muestra una traducción literal del hebreo, al igual que las de Lamentaciones, Cantar de los Cantares y Rut, en tanto que la de Daniel es muy libre. La traducción de Salmos es bastante correcta, y de gran calidad se consideran las de Proverbios y de Job, quizá hechas por un mismo autor. La del Eclesiastés está entre las más literales de la LXX, tanto que se ha puesto en conexión con el traductor judío Aquila. El texto de Judit es también muy semitizante, acorde con el griego bíblico. 1 Macabeos presenta también esta influencia semítica, aunque muy atenuada; aunque afloran de vez en cuando semitismos, el texto es muy griego y el traductor demuestra un excelente conocimiento de la lengua y de sus recursos estilísticos; su griego es muy variado, e incluso gusta de usos figurados de ciertos términos.

Hay una característica general a todos los libros traducidos del hebreo: la influencia semítica en todos los niveles de la lengua. Se percibe especialmente en la sintaxis y en el léxico. En el ámbito sintáctico destacan el uso abundante de la parataxis que de la hipotaxis, frente a la expresión normal del griego clásico; el empleo del pronombre reasuntivo en las oraciones de relativo; las concordancias *ad sensum* (es decir, un sujeto singular colectivo con verbo en plural); giros semitizantes con términos como *kheír*, χείρ, "mano" (hebr. *yad*, יָד) y *prósopon*, πρόσωπον, "cara" (hebr. *panim*, פָּנִים), que dan lugar a un amplio conjunto de expresiones con valores preposicionales a semejanza del hebreo. En el léxico abundan los calcos del hebreo y los desplazamientos de sentido por influencia semítica. Ello hace que el texto griego resulte en ocasiones oscuro y de difícil inteligibilidad; incluso es a veces agramatical, quizá incomprensible para un lector griego de la época que no conociese el hebreo.

Con todo, es un conjunto de traducciones meritorias, aunque no están exentas de errores como resultado de la negligencia de los traductores. Se encuentran omisiones de pasajes hebreos por *homeoteleuton*, abreviaciones inexplicables, inconsistencias en la gramática griega e incongruencias de contenido, muchas veces por influencia del original hebreo. El tratamiento de los nombres propios merece un comentario aparte, porque presenta una gran complejidad, si tenemos en cuenta que el traductor griego trabajó con un modelo hebreo consonántico; muchas de las vocalizaciones que conocía el traductor difieren considerablemente de la vocalización del texto masorético. Un fenómeno muy común es la interpretación de nombres comunes como propios, y viceversa, en muchos casos dependiendo de la tradición de vocalización del texto hebreo que haya seguido el traductor. Por ejemplo, en Números 34:7 y 8 las consonantes *hr hhr*, הר ההר se traducen al griego como *to oros to oros*, τὸ ὄρος τὸ ὄρος (lit. "la montaña la montaña"); sin duda, el traductor griego manejaba un texto hebreo consonántico, es decir, sin vocales, y leyó *har hahar*, הַר הָהָר, donde el texto masorético lee *Hor hahar*, הֹר הָהָר, "el monte Hor".

El estudio de las técnicas de traducción es de gran importancia para la localización de recensiones y revisiones que tan importantes fueron para la historia del texto de la LXX. En Harl, Dorival, Munnich (1998, 224-266) se describen de forma exhaustiva las características de la traducción de la LXX y sus peculiaridades lingüísticas.

3. *La obra literaria*. Incluso en los libros traducidos del hebreo se aprecia una pretensión literaria, con un desapego intencionado del original. En ocasiones, la traducción se ha hecho con gran libertad y creatividad, y se percibe el gusto por formas estereotipadas, por el recurso a tropos y por esquemas rítmicos que son propios del griego. A veces, el griego presenta matices ausentes del hebreo; parece evidente que el traductor ha procedido muy cuidadosamente con la selección del material, que explica y aclara pasajes ambiguos en hebreo y que tiende a simplificar la exposición de los acontecimientos. Hay, además, modificaciones intencionadas del contenido, por ejemplo, para evitar antropomorfismos y antropopatismos presentes en el hebreo.

En el otro extremo, frente a los libros traducidos, se hallan los libros de la LXX escritos originalmente en griego, como 2-4 Macabeos. 2 Macabeos es un caso único en la Biblia griega, pues suele incluirse su estilo en el género de la historiografía retórica o patética. Es un ejemplo típico de escrito helenístico, por sus similitudes con autores como Polibio y por los ecos que se encuentran de autores como Platón, Eurípides y Esquines. No hay en este libro características propias del estilo bíblico griego; no hay parataxis, si no es por recurso estilístico. Al contrario, predomina la hipotaxis, con largos períodos encadenados mediante un uso intensivo de genitivos absolutos con valores muy variados. Se percibe en el estilo el gusto por la oratoria; abundan los paralelismos, la *variatio*, la paronomasia, la paráfrasis, los esquemas métricos y las figuras retóricas. Se detecta también la facilidad del autor para cambiar de registros imitando el estilo bíblico cuando conviene al texto.

4. *LXX y el texto hebreo*. La Biblia griega es un nuevo texto, con entidad literaria propia, como muestra su comparación con la Biblia hebrea. Entre sus peculiaridades, hemos mencionado ya el hecho de que su canon sea más amplio que el hebreo, o la incorporación de suplementos griegos ausentes en aquel, el orden de los libros, su organización y sus títulos. Más importantes son las diferencias que derivan del proceso mismo de la traducción; es cierto que para que salgan a la luz se requieren ediciones críticas adecuadas y estudios pormenorizados sobre el texto. Estos desajustes entre traducción y original fueron un factor de gran importancia en la historia posterior del texto y en su consideración como inspirado. Como ocurre en toda literatura de traducción, y mucho más tratándose de textos legales y religiosos, se observa un gran respeto hacia los originales, condicionado y limitado por las estructuras de cada una de las lenguas, en este caso muy diferentes: la de origen (hebreo) y la de destino (griego).

No faltaron ya en época muy temprana los intentos de acercamiento del texto griego al hebreo mediante correcciones y revisiones, que con el transcurso del tiempo interfirieron en la transmisión del texto de LXX más antiguo. Una muestra de ello fueron la recensión *kaí ge* y las traducciones judías de Aquila, Símaco y Teodoción, o el intento de Orígenes de enfrentar las diferentes versiones del texto en sus Hexaplas. Algunos ejemplos son los siguientes. En los libros de Samuel y Reyes encontramos secciones con el texto original de la LXX traducido sobre un texto hebreo no masorético (1 Sam.-2 Sam. 20:1 y 1 R. 2:12-21,19), y secciones con una recensión muy literal, traducida de un texto hebreo próximo al masorético (1 Sam. 10:2 - 1 R. 2:11 y 1 R. 22:1-2 R.). El libro de Jeremías es una octava parte más corto que el texto hebreo masorético, con algunos cambios en el orden de los capítulos. El libro de Daniel se basa en un original hebreo muy diferente del masorético, y más corto. También parece ser muy diferente del masorético el original hebreo que sirvió de base a la traducción de Job, que, además, es una sexta parte más breve que aquel. Hay, además, otros casos, como el final del Éxodo, el Deuteronomio, los textos dobles de Josué, etc. (Dorival, Harl, Munnich 1988: 173-182).

5. *LXX y los manuscritos de Qumrán*. Las desviaciones de la LXX respecto al texto hebreo, se han constatado tradicionalmente desde el texto masorético; los descubrimientos de Qumrán han venido a demostrar que la tradición hebrea era mucho más rica y plural en la época en que se tradujo la LXX de lo que muestra el texto masorético, y que en ella se encuentra la explicación de muchas de estas traducciones generalmente consideradas como libres o parafrásticas. Los mss. de Qumrán proporcionan un testimonio textual de gran antigüedad para el conocimiento de la historia del texto bíblico. Antes de su descubrimiento, las fuentes manuscritas de LXX más antiguas eran el papiro Rylands 458, del siglo II a.C., y el papiro Fouad 266, del siglo I a.C., ambos con fragmentos del Deuteronomio. De gran importancia para la investigación fue el descubrimiento de un rollo de pergamino en la cueva de Nahal Hever, publicado por Barthélemy en 1963. Esta cueva siguió proporcionando nuevos textos muy importantes, que se han datado a finales del siglo I a.C. Contienen un texto griego de la Biblia revisado con la finalidad de aproximarlo al hebreo.

Otras implicaciones de los descubrimientos de Qumrán se refieren a la historia del texto hebreo, lo que indirectamente incide también en el conocimiento de la LXX. Contienen lecturas coincidentes con la LXX, pero diferentes del texto hebreo masorético, y en ocasiones, divergencias de carácter literario, como ocurre con fragmentos de Samuel y Jeremías, que muestran un texto muy próximo a la que pudo ser la *Vorlage* hebrea de la LXX. Estos testimonios son una prueba, además, del pluralismo textual que caracterizó la transmisión de la Biblia en la antigüedad. Estos descubrimientos sitúan a la LXX en el lugar central de los estudios de crítica textual de las Sagradas Escrituras.

6. *Los textos dobles*. Hay libros en la LXX para los que nos han llegado textos dobles. Se ha recurrido a menudo a ellos para apoyar o criticar hipótesis relativas a los orígenes y transmisión de la versión. Se encuentran en Daniel con la LXX original y la versión de Teodoción (θ’) o del proto-Teodoción; en Tobit, con dos formas textuales del texto completo (G_I y G_{II}) y una parcial (G_{III}), relacionadas entre ellas; en Jueces, con los textos A y B, con estadios diferentes de revisión; en Habacuc 3, en la LXX y en el texto Barberini (Fernández Marcos considera este último una nueva traducción vinculada a la escuela del traductor Símaco); en Reyes, con textos duplicados en la sección γγ (3 Reyes 2, 12-21, 43), resultado de una reordenación total del libro, que proceden de traducciones diferentes (LXX primitiva, próxima al hebreo no masorético, y otra versión, quizá más reciente, próxima al texto masorético). Hay otros casos, como la relación entre 1 Esdras-LXX y 2 Esdras-LXX, el doble texto de Ester en la edición de Hanhart (textos o’ y L), pasajes del Éxodo y el texto griego II de Sira (en manuscritos luciánicos y la Complutense).

BIBLIOGRAFÍA: A. Aejmelaeus, *Parataxis in the Septuagint* (Helsinki 1982); Id., “Translation Technique and the Intention of the Translator”, en C. Cox, ed., *VII Congress of the IOSCS*, *Leuven 1989*, 23-36 (Atlanta GA 1991); J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (Göttingen 1979); Id., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961); E. Bickermann, “The Septuagint as a Translation”, *Studies in Jewish and Christian History*, vol. I, 167-200 (Leiden 1976); N. Fernández Marcos, “La Septuaginta y los hallazgos del Desierto de Judá”, en N. Fernández Marcos, J. Trebolle Barrera y J. Fernández Vallina, eds., *Simposio Bíblico Español. Salamanca 1982*, 229-244 (Madrid 1984); N. Fernández Marcos, M. V. Spottorno Díaz-Caro y J. M. Cañas Reíllo, *Índice griego-hebreo del texto antioqueno en los libros históricos*, 2 vols (Madrid 2005); J. Joosten, ed., *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception* (Leiden, Boston 2011); P. Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Lepizig 1865); A. Léonas, *L’aube des traducteurs. De l’hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (III^e s. av. C. - IV^e s. apr. C.)* (París 2007); M. Müller, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuaginta* (JSOTS, Sheffield 1996 / T&T Clark 2009); S. Olofsson, *The LXX Version. A Guide to Translation Technique of the Septuagint* (Estocolmo, 1990); P.W. Skehan, “The Qumran Manuscripts and Textual Criticism”, *Vetus Testamentum Supplementum* 4 (1957), 148-160; Id., “4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint”, *Harvard Theological Review* 70 (1977), 39-50; I. Soisalon Soininen, *Die Infinitive in der Septuaginta*, (Helsinki 1965).

IV. LA TRANSMISIÓN. La LXX nos ha llegado por medio de la tradición directa (manuscritos) e

indirecta (citas en otras obras y en autores patrísticos).

1. *Los manuscritos*. Los testimonios más antiguos son papiros y fragmentos de Qumrán. Entre los papiros están: Rylands gr. 458, del siglo II a. C. (Dt. 23-28); Fouad Inv Nr 266, *ca.* 50 a. C. (Gn. 7 y 38, y Dt. 11 y 31-33, con el *Tegragrámmaton* en letras hebreas cuadradas); papiros Chester Beatty, del siglo II o comienzos del III (frags. de Números y Deuteronomio). Los fragmentos de Qumrán, algunos también papiráceos, son: pap7QLXXEx; 4QLXXLev^{a}, de finales del siglo II a.C. (Lv. 26:2-6); pap4QLXXLev^{b} (= 4Q120), del s. I a.C. o comienzos del s. I d.C. (fragmentos de varios pasajes de Lv. 2-6, con el *Tetragrámmaton* escrito en griego); 4QLXXNum (= 4Q121), del siglo I a.C. o comienzos del I d. C. (pasajes de Nm. 3 y 4); 4QLXXDeut (= 4Q122), del siglo II a.C. (Deuteronomio 11,4 y fragmentos sin identificar); 7Q1 y 7Q2, *ca.* 50 a. C. (con fragmentos de Éxodo 28 el primero, y de la Carta de Jeremías 43-44 el segundo); 8HevXIIgr, o Rollo de los Doce Profetas Menores, datado entre el 50 a. C. y el 50 d. C., quizá finales del s. I a. C. (Fernández Marcos 1998: 198).

La mayor parte de la transmisión manuscrita de la LXX pertenece a la época cristiana y procede de medios cristianos; algunos papiros son de origen judío. Fernández Marcos (1998: 198-199) sitúa entre los años 70 y 135 d.C. el período de aclimatación del AT griego a la Iglesia cristiana, con tres fenómenos fundamentales para la historia posterior de la transmisión: la sustitución del rollo por el códice, fundamental para la historia textual de la Biblia (ss. II-IV/V), frente al judaísmo, que continúa usando el rollo: el uso de *kyrios*, κύριος para el *Tetragrámmaton* hebreo; y, finalmente, el uso de abreviaturas para los *nomina sacra*, como *theós*, θεός, *kyrios*, κύριος, *huiós*, υἱός, *Khristós*, Χριστός, etc. Además, el texto recibió influencia aticista de revisiones con dos tendencias contrarias: la sustitución de semitismos por una *koiné* literaria, y la corrección del griego para acercarlo al hebreo (papiros prehexaplares y recensión *kaí ge*). Esta Biblia se convierte en la oficial del cristianismo, como una unidad, pero también en núcleo de polémicas judeocristianas. Las Hexaplas de Orígenes reflejan esta diversidad textual de raíz cultural y religiosa; a la vez serán un elemento fundamental para la posterior transmisión del texto bíblico griego e introducirán una gran confusión.

La mayoría de los testimonios de la LXX son códices, que se dividen en dos grupos atendiendo al tipo de letra: unciales, los más antiguos, y minúsculos, más tardíos. La calidad del texto no está vinculada a la época del códice, sino a su lugar en la tradición textual. Algunos textos solo se han transmitido en mss. minúsculos, como la recensión luciánica (mss. b o c_2 e_2 = 19-108, 82, 93 y 127 respectivamente, según la numeración de A. Rahlfs). Se conservan unos treinta manuscritos unciales; de ellos, los más antiguos e importantes son: el Vaticano (B) y el Sinaítico (א), ambos del s. IV; el Alejandrino (A), el Ambrosiano (F) y el Sarraviano (Leiden) (G), del s. V; el Marcaliano (Bibl. Vaticana) (Q) y el “Génesis de Viena” (L), del siglo VI.

La transmisión de la LXX no atañe únicamente al texto; tiene que ver también con elementos que la diferencian de la BH, como el orden de los libros y los títulos. La LXX, como todas las obras de la antigüedad, se seguirá copiando hasta la implantación de la imprenta. Es, pues, un período muy largo y complejo, en el que surgen errores de lectura y paleográficos, intervenciones intencionadas o no de copistas, e interferencias con la transmisión de otras versiones y entre familias textuales.

2. *La transmisión indirecta*. Las citas bíblicas en obras de escritores antiguos son un testimonio de gran importancia para el conocimiento de la historia de la transmisión de los textos bíblicos. Fernández Marcos (1998:261) distingue dos bloques bien definidos: las citas prerrecensionales o

prehexaplares, por una parte, y las de autores del siglo III en adelante. En el primer bloque encontramos citas bíblicas en inscripciones, en papiros, en historiadores judeohelenísticos, Filón, Flavio Josefo, obras pseudoepigráficas, en el NT, en Qumrán y en escritos gnósticos y Padres Apostólicos. En el segundo bloque las citas bíblicas aparecen en los escritos de los Padres de la Iglesia. Hay que sumar a estos testimonios las *catenae* o manuscritos catenáceos, de gran interés para el conocimiento de la historia del texto bíblico. Son florilegios que reúnen comentarios exegéticos procedentes de diferentes obras y autores, y contienen, por tanto, muchas citas bíblicas. Mientras que la tradición manuscrita permite fijar los textos y trazar su historia, la tradición indirecta nos aporta datos de gran importancia para establecer una cronología relativa de los textos y nos permite situarlos en el espacio. La utilización de estas citas en crítica textual tiene también sus limitaciones: pueden haberse hecho de memoria, haber sufrido la influencia del contexto en el que se insertan y pueden haberse desfigurado en el proceso de transmisión textual de las obras que las contienen. Por ello su uso en crítica textual exige un estudio previo.

3. *La LXX en el NT*. La LXX fue el AT de los autores del NT. Las citas bíblicas del AT en el NT, por tanto, están tomadas de ella. La influencia va más allá de la incorporación de citas y se extiende también a los usos lingüísticos y a la exégesis. Desde época muy temprana se transmitieron AT-LXX y NT griego como un *corpus* unitario, por lo que existe, pues, un vínculo textual y exegético entre ambas partes. Los libros bíblicos más citados en el NT son Salmos, Isaías, Éxodo y Deuteronomio, y las citas están tomadas principalmente de la LXX. El estudio de estas citas en relación con la LXX muestra que presentan una gran consistencia, aunque algunas difieren de esta. La explicación de estas divergencias podría radicar en el pluralismo textual que caracterizó a la transmisión de la LXX en la época en que se compuso el NT. Como en otros casos, también esta cuestión requiere un estudio particular libro por libro en el NT, pues cada uno presenta un problema específico. Hasta el momento se han realizado estudios relativos a las citas bíblicas del AT en los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan, en la Epístola a los Hebreos y en las Epístolas Paulinas.

BIBLIOGRAFÍA: K. Aland, *Repertorium der griechischen Papyri. I. Biblische Papyri*, *AT, NT. Varia, Apokryphen* (Berlín - Nueva York 1976); A. van der Kooij, *Die Alten Textzeugen des Jesajabuches* (Fribourg-Göttingen 1981); J. O'Callaghan, "Lista de los papiros de los LXX", *Biblica* 56 (1975), 74-93; A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Berlín 1914); Id., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments I, 1. Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, (bearb. von D. Fraenkel, Gotinga 2004); J. Targarona Borrás, *Historia del texto griego del Libro de los Jueces*, 2. Vols (Madrid 1983); E. Tov, "Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Vorlage?", en A. Pietersma y C. Cox, *De Septuaginta*, 53-70 (Mississauga, Ontario 1984); E. Ulrich, "The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumrân, Including Newly-identified Fragments of Deuteronomy (4QLXX Deut)", en *De Septuaginta*, 71-82 (Mississauga, Ontario 1984); P. Walters, *The Text of the Septuagint. Its Corrputions and Their Emendarions* (Cambridge 1973).

V. LAS TRADUCCIONES JUDÍAS. El uso de la LXX entre los cristianos provocó una reacción en el judaísmo que tuvo como consecuencia la reelaboración del texto griego para acercarlo al hebreo. También se ha pensado que fue una consecuencia del establecimiento del canon hebreo en el sínodo de Yamnia, aproximadamente en el año 100 d.C. Hoy se cree que, probablemente, traducciones como la de Aquila, pretenden crear una Biblia greco-rabínica diferente de la LXX cristiana (Fernández Marcos 1998: 120). Son tres los traductores judíos: Aquila, Símaco y Teodoción. Además, hay otras versiones sobre las que se sabe poco.

1. *La traducción de Aquila*. De esta, concluida en el año 140, solo se conocían algunos datos aislados hasta que en el s. XIX tuvo lugar el descubrimiento de algunos testimonios relacionados con las Hexaplas: manuscritos y escritos patrísticos (Eusebio de Cesarea, Filón) y la sirohexapla. El autor era, quizá, un prosélito conocedor de la exégesis judía que vivió en época de Adriano y fue

discípulo de Rabí Aqiba. Ha sido identificado con Onqelos, autor de un *targum* arameo. Esta traducción fue bien acogida por los judíos y estuvo en circulación hasta la invasión árabe. Era muy literal y apegada al hebreo; cada término hebreo tiene su equivalente griego, con el máximo respeto a las sílabas y letras del hebreo; se respeta el orden de palabras y aparecen traducciones etimológicas de palabras hebreas y abundantes transcripciones.

2. *La traducción de Símaco*. Símaco vivió hacia el año 200, cuando acabó su traducción. De su vida y actividad hay pocas noticias, y las fuentes no son acordes (Epifanio, Eusebio, Jerónimo y Paladio). Dicen que fue un samaritano converso al judaísmo, un ebionita o un judío. Se le ha identificado con Sumkos ben Yosef, discípulo de Rabí Meir, de finales del siglo II d. C. Se sabía poco de esta traducción, hasta que a finales del siglo XIX se produjo el descubrimiento de fragmentos manuscritos y pergaminos. La traducción de Símaco es acorde con la lengua de la época y está dirigida a judíos helenizados. Es muy literal y próxima al hebreo, pero sus recursos son mucho más variados que los de Aquila y su método de traducción mucho más equilibrado. El léxico es variado, suaviza los antropomorfismos y evita referencias a otros dioses, introduce en su traducción referencias a la mitología griega y muestra puntos en común con la hermenéutica rabínica. San Jerónimo utilizó en su traducción de la *Vulgata* muchas lecturas de Símaco.

3. *La revisión de Teodoción*. Se le ha identificado con Jonatán ben Uziel, autor de un *targum* arameo, y posiblemente no hizo una nueva traducción, sino una revisión. A Teodoción se atribuye uno de los textos dobles de Daniel, el más aceptado y en uso, en lugar del de la LXX, desde la segunda mitad del siglo III d.C. El texto más estudiado de Teodoción ha sido el de Daniel, pero hay también material conservado de Job, Proverbios, Isaías, Jeremías y Ezequiel, y algunos otros textos. En su traducción encontramos transcripciones de palabras hebreas de significado dudoso. Su técnica de traducción se sitúa entre las de Aquila y Símaco, y se le ha considerado representante de la revisión *kaí ge*, que tenía como objetivo acercar el texto griego al hebreo. Unido a Teodoción hay un problema adicional: existen lecturas teodociónicas antes del Teodoción histórico, que se han atribuido al proto-Teodoción y se han puesto en relación con la revisión *kaí ge*. Este proto-Teodoción fue la fuente de las citas de Teodoción en el NT y en los Padres Apostólicos y la base de la revisión de Daniel (Dan-θ’). La investigación más reciente ha puesto en duda que muchos de los materiales que tradicionalmente se habían atribuido a Teodoción, sean realmente de él.

4. *Otras versiones*. Se conocen por materiales dispersos, de difícil identificación y de autor desconocido o dudoso: *quinta, sexta, “el hebreo”, “el sirio”*, el samariticón, Josefo, Ben La^{c}anah y Ben Tilgah. Las fuentes para su reconstrucción son las Hexaplas de Orígenes y las citas en autores antiguos, como Eusebio, Jerónimo y otros, escolios de Josefo, y fragmentos de manuscritos y catenas, aunque su testimonio plantea muchas dudas de identificación. Además, existen versiones griegas hechas en ámbitos judíos de época medieval y al neogriego. De estas versiones la principal y mejor conocida es la del Pentateuco, Rut, Proverbios, Cantar, Eclesiastés y Lamentaciones del Cod. Gr. VII de la Biblioteca Marciana de Venecia, del siglo XIV: se hizo a partir del hebreo con materiales de los tres traductores judíos y de la LXX.

BIBLIOGRAFÍA: D. Barthélemy, *Les Devanciers d’Aquila* (Leiden 1963); Id., “Qui est Symmaque?”, *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), 451-465; M. Bogaert, “Les rapports du judaïsme avec l’histoire de la Septante et de ses revisions”, en L. Dequeker, ed., *Tradition oral et écrite*, 122-141 (Bruselas 1975); J.R. Busto Sáiz, *La traducción de Símaco en el libro de los Salmos* (Madrid 1978); J. González Luis, *La versión de Símaco a los Profetas Mayores* (Madrid 1981); K. Hyvärinen, *Die Übersetzung von Aquila* (Lund 1977); K. G. O’Connell, *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus* (Cambridge MA 1972); T. Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (OUP 2011); J. Reider, N. Turner, *An Index to Aquila*,

(Leiden 1966); A. Schmidt, *Stammt der sogennante "Θ"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?* (Göttingen 1966).

VI. RECENSIONES CRISTIANAS. En paralelo al ámbito judío, también surgieron tendencias de corrección y de revisión del texto de la LXX en el mundo cristiano, con el fin de llegar a su fijación y unificación. Se conocen tres: las Hexaplas de Orígenes, la recensión de Luciano de Antioquía (con el problema del protoluciánico) y la recensión de Hesiquio.

1. *Las Hexaplas de Orígenes*. Orígenes (180-253/4) es conocido como teólogo y autor de las Hexaplas. "Hexapla" es un término griego (*ta hexaplâ*, τὰ ἑξαπλᾶ), que hace referencia a las "seis columnas" que componían el texto de Orígenes. Cuatro columnas ("Tetrapla", *ta tetraplâ*, τὰ τετραπλᾶ) contenían, cada una, los textos de Aquila, Símaco, LXX y Teodoción; con las dos primeras columnas, que contenían el hebreo, formaban seis, y de ahí el nombre. Según Eusebio, las Hexaplas tenían seis traducciones griegas y dos columnas hebreas. Con este trabajo, Orígenes buscaba purgar la LXX de los errores, corrupciones y diversidad textual que presentaba en su época, y dotar a los cristianos de un instrumento adecuado para sus discusiones con los judíos. Para ello comparó los textos a su disposición (LXX, Aquila, Símaco y Teodoción), conservó las coincidencias y marcó los desacuerdos con símbolos usuales en la filología alejandrina: un óbelo para palabras o frases ausentes del hebreo, y un asterisco ante palabras o frases ausentes de la LXX pero presentes en otras ediciones griegas y el hebreo. La mayor parte de las Hexaplas se hizo entre 235 y 245, siendo el resultado la comparación de seis versiones en paralelo, una por columna: en la primera el texto hebreo, en la segunda la transliteración del hebreo al griego, en la tercera el texto de Aquila, en la cuarta el de Símaco; en la quinta el texto de LXX, y en la sexta el de Teodoción. La quinta columna (LXX) ha recibido el nombre de "recensión origeniana" o *quinta* y se difundió muy pronto por separado.

Las Hexaplas fueron un elemento fundamental para la historia posterior de la LXX y tuvieron grandes influencias en otras tradiciones bíblicas antiguas. Jerónimo las conoció en Cesarea y las utilizó en su traducción de la Vulgata. Pablo de Tella en 616 tradujo al siriaco el texto de la LXX corregida por Orígenes. Desde el año 638 no se sabe nada más de ella. A finales del siglo XIX se descubrieron otros testimonios hexaplares, que reavivaron la investigación sobre el tema. No hay acuerdo sobre cuál era el texto de algunas columnas, y no se sabe si la disposición era uniforme a lo largo de todas las Hexaplas. Hay especialmente algunos textos que plantean interrogantes: respecto a la *quinta*, si era la LXX corregida o sin corregir, con o sin signos, y respecto a la segunda columna (*secunda*), si la transliteración del hebreo en griego era un texto preparado *ad hoc* o ya circulaba entre los judíos.

2. *La recensión de Luciano de Antioquía*. Luciano (250-311/12) era representante de la escuela de Antioquía. Fue un buen biblista que conocía el siriaco, el griego y quizá también el hebreo. Hay pocos datos sobre su actividad, que se ha vinculado a la sigla λ en algunos mss., interpretada como *lukianós*, λουκιανός, "Luciano", pero el material luciánico se ha localizado en la tradición manuscrita. En la Políglota Complutense, el texto de los libros históricos de LXX es luciánico, a partir del ms. 108 (Vat. Graec. 330). En estos libros, el texto de algunos mss. (19-82-93-108) coincide con las citas de los Padres Antioquenos y con citas de la Sirohexaplar, y este ha sido el criterio que ha permitido detectar esta recensión. Los resultados obtenidos en el estudio de los libros históricos no se pueden extender a otros libros de la Biblia sin un estudio previo individualizado, porque esta recensión no afectó por igual a todos los libros de la Biblia. En el estado actual de la investigación se distinguen tres niveles de detección de la recensión luciánica: muy clara en Samuel,

Reyes y Crónicas, menos clara en Profetas, Macabeos, Judit, 1-2 Esdras, Sabiduría, Sirá, Job, y muy insegura en el Octateuco. El objetivo de esta recensión fue colmar lagunas de la LXX en relación con el hebreo, con materiales de otras procedencias (los tres traductores judíos, hexaplar, posthexaplar y otros, así como lecturas antiguas), aclarar el texto con interpolaciones, corregir la gramática, sustituir determinados términos por sinónimos y formas helenísticas por áticas, e introducir modificaciones literarias y teológicas.

Vinculada a Luciano está la cuestión del protoluciánico. Se han detectado lecturas luciánicas en la Vetus Latina (s. II. d.C.), en citas de autores tan antiguos como Tertuliano y Cipriano de Cartago. Esto supone que son anteriores al Luciano histórico. También fue luciánico el texto (Samuel - 1Macabeos) que sirvió como base a Flavio Josefo (s. I. d.C.). Similar coincidencia presentan algunos manuscritos de Qumrán (4QSam^{a}) en Samuel con los mss. luciánicos 19-108-82-93-127, frente al *textus receptus* hebreo. No hay acuerdo en la investigación actual sobre esta cuestión; para Fernández Marcos 1998 (238-239), el protoluciánico fue una revisión estilística de los judíos de Antioquía en el siglo I d. C.

3. *La recensión de Hesiquio*. Hay poca información sobre la recensión de Hesiquio. La fuente principal (Jerónimo) aporta un testimonio escaso y poco claro, que ha dado lugar a muchas interpretaciones modernas. Hay dudas sobre la identificación de Hesiquio, y por el momento solo hay hipótesis poco seguras. Mucho más problemática es la detección del texto de esta recensión, pero parece seguro que se puede vincular con Egipto o Alejandría, en el siglo III. Se ha intentado ver su influencia en versiones coptas, como la bohaírica, y se ha considerado el manuscrito Vaticano como principal representante de su recensión, aunque estas hipótesis han sido muy discutidas. Actualmente, se prefiere hablar de “grupo de manuscritos alejandrinos” que contienen una recensión determinada (Fernández Marcos 1998: 249).

BIBLIOGRAFÍA: D. Barthélemy, “Origen et le texte de l’Ancien Testament”, *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, 247-261 (París 1972); S. P. Brock, “Lucian redivivus”, *Studia Evangelica* 5 (1968), 176-181); N. Fernández Marcos y J.R. Busto Sáiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega. I. 1-2 Samuel* (Madrid 1989); N. Fernández Marcos, “The Lucianic Text in the Books of Kingdoms: From lagarde to the Textual Pluralism”, en A. Pietersma y C. Cox, eds., *De Septuaginta. Studies in honour of J. W. Wevers*, 161-174 (Mississauga, Ontario, 1984); F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt* (Oxford 1875); S. Jellicoe, “The Hesychian Recension Reconsidered”, *JBL* 82 (1963), 409-418; I. Mercati, *Psalterii Hexapli reliquia*, I (Roma 1958), II (Roma 1965); B.M. Metzger, “The Lucianic Recension of the Greek Bible”, *Chapters in the History of the New Testament Textual Criticism*, 1-41 (Leiden 1963); A. Rahlfs, *Lucians Rezension der Königsbücher* (Göttingen 1911); A. Shenker, *Hexaplarische Psalmenbruckstücke* (Fribourg-Göttingen 1975); E. Tov, “Lucian and Proto-Lucian”, *Revue Biblique* 79 (1972), 101-113; E. Ulrich, “Origen’s Old Testament Text: The Transmision History of the Septuagint to the Third Century, C. E.”, en Ch. Kannengiesser y W. L. Petersen, eds., *Origen of Alesandria. His World and his Legacy*, 3-33 (Notre Dame, Indiana 1988).

VII. EDICIONES. La *Editio Princeps* de la LXX se publicó en la Biblia Políglota de Alcalá (1514-1517). Otras ediciones vinieron después: la Aldina (Venecia, 1519), la Sixtina (Roma, 1587) y la Políglota de Londres (1654-1657). Estas son diplomáticas, es decir, publican el texto de un ms. o de un grupo de mss., generalmente un uncial. La edición de R. Holmes y J. Parsons (Oxford, 1798-1827) publica el texto de la edición Sixtina, con un aparato de variantes que incluye lecturas tomadas de mss. y de otras ediciones; poco después, von Tischendorf publicaba en 1850 una nueva edición. A finales del siglo XIX, H. B. Swete publica una edición basada en el códice Vaticano, e incorpora en el aparato variantes de unciales.

Una edición que aún sigue siendo de referencia para muchos libros es la de A. Rahlfs (1935). Publica un texto ecléctico a partir de variantes de los unciales más importantes, consignándolas en el aparato a pie de página. Entre los años 1906 y 1940 se publicaron en Cambridge algunos volúmenes de un ambicioso proyecto editorial, emprendido por A. E. Brooke y N. McLean, junto a H. St. J.

Thackeray. La base es el texto del códice Vaticano (B), e incluye en el aparato crítico variantes de otros manuscritos, de la transmisión indirecta y de otras versiones bíblicas. Han publicado los volúmenes correspondientes a: Pentateuco, Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, Ester, Judit, Tobit, 1-2 Crónicas, 1 Esdras y Esdras-Nehemías.

El proyecto más ambicioso de edición crítica es el que se lleva a cabo en Gotinga: *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis litterarum Gottingensis editum* (Gotinga, 1931-). Edita un texto ideal reconstruido a partir del estudio detallado de las variantes de los manuscritos y de las citas patrísticas y de la clasificación de los manuscritos en familias. Por medio del análisis de estas variantes se reconstruye un estadio textual lo más antiguo posible. En esta edición se tiene muy en cuenta que cada libro presenta unos problemas específicos de transmisión textual y que, por tanto, requiere un estudio individualizado. Hasta el momento se han publicado los volúmenes correspondientes a: Pentateuco, Rut, 1-2 Esdras, Ester, Judit, Tobit, 1-3 Macabeos, Salmos y Odas, Job, Sabiduría, Eclesiástico, Doce Profetas, Isaías, Jeremías, Baruc, Lamentaciones y Carta de Jeremías, Ezequiel, Susana, Daniel, y Bel y el Dragón.

Hay, además, ediciones de libros o de grupos de libros bíblicos. El texto de Josué lo publicó en edición crítica M. L. Margolis, *The Book of Joshua in Greek*, fascs. I-IV, París 1931-1938; fasc. V, con prefacio de Emmanuel Tov, Filadelfia 1992. El texto de la recensión antioquena de los libros históricos fue objeto de edición crítica en el CSIC (Madrid) por N. Fernández Marcos, J. R. Busto Sáiz *et alii*, *El texto antioqueno de la Biblia griega, I-III*, Madrid 1989-1996. Los libros editados son 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, 1-2 Crónicas. Se publica un texto ecléctico a partir de los mss. antioquenos (19-82-93-108-127), acompañado de un aparato de variantes y de otro de testimonios de apoyo (Qumrán, Josefo, *Vetus Latina*, y armenio).

BIBLIOGRAFÍA: A. Brooke, N. McLean y H.St.J. Thackeray, *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus* (Cambridge 1906-1940); N. Fernández Marcos, "Greek Sources of the Complutensian Polyglot", en N. de Lange, C. Boyd-Taylor, eds., *The Greek Bible in Byzantine Judaism* (Cambridge 2008); N. Fernández Marcos y J.R. Busto Saiz *et alii*, *El texto antioqueno de la Biblia griega. I-III* (Madrid 1989-1996); Id., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (Göttingen 1931-2006); A. Rahlfs y R. Hanhart, *Septuaginta. Editio altera* (Deutsche Bibelgesellschaft, Sttugart 2006).

VIII. TRADUCCIONES. Del interés que despierta en la actualidad la LXX como obra literaria es prueba el impulso que se ha dado a proyectos de traducción a las lenguas modernas en los últimos años. Comenzó en Francia, con M. Harl y su proyecto *La Bible d'Alexandrie*, cuyo primer volumen (Génesis) se publicó en 1986. Forman parte del equipo traductores como C. Dogniez, G. Dorival, O. Munnich. Se han publicado hasta ahora las traducciones correspondientes al Pentateuco, Josué, Jueces, 1 Reyes, Proverbios, Eclesiastés, Baruc-Lamentaciones, Carta de Jeremías y parte de los Doce Profetas. La traducción al inglés (2007) se ha llevado a cabo en un proyecto coordinado por A. Pietersma y B. Wright, pero sin considerar la LXX como obra literaria autónoma, sino siempre en relación con el hebreo. La traducción alemana se publicó en 2009 como resultado de un proyecto coordinado por W. Kraus y M. Karrer, con un planteamiento intermedio entre los de los proyectos francés e inglés citados. El Pentateuco se ha traducido al italiano en un proyecto dirigido por L. Mortari (1999), y a esta misma autora se debe la traducción italiana del Salterio (1983). Hay también una traducción al japonés, por Tsuyoshi Hata (Penteateuco, 2002-2003).

Al español existía una traducción del año 1928, por G. Jünemann, en Chile, que se publicó en el año 1992. Presenta algunas carencias: la fundamental es que no sabemos sobre qué texto griego se hizo, además de otras en materia textual. La que se puede considerar primera traducción de la LXX al

español es la que se lleva a cabo en el CSIC bajo la coordinación de N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno Díaz-Caro. El objetivo es reflejar en español las particularidades literarias y estilísticas de la Biblia griega, y a la vez proporcionar al lector una versión lo más fiel posible del contenido del original griego. Como base de esta edición están los textos de las mejores ediciones críticas existentes: para el Pentateuco y algunos libros Históricos, las edición de Gotinga; para Samuel, Reyes y Crónicas, el texto base es el de la recensión antioquena publicado por N. Fernández Marcos y J. R. Busto Sáiz, con el convencimiento de que este es el texto griego más antiguo conocido de estos libros. Para otros, aún no editados por la colección de Gotinga, se sigue la edición de A. Rahlfs. Hasta el momento se han publicado los volúmenes correspondientes al Pentateuco (2008) y a los Libros Históricos (2011).

BIBLIOGRAFÍA: E. von Bons, *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (Stuttgart 2011); N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno Díaz-Caro, coords., *La Biblia Griega. Septuaginta. I. Pentateuco* (Salamanca 2008); *II. Libros Históricos* (Salamanca 2011); M. Harl, “La Bible d’Alexandrie. I. The Translation Principles”, en B. A. Taylor, ed., *IX Congress volume of the IOSCS 1998*, 181-197 Chico CA 2001; W. Kraus y M. Karre, eds., *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart 2009); L. Mortari, *La Bibbia dei LXX. Il Pentateuco* (Roma 1999); A. Pietersma, “A New English Translation of the Septuagint and a Commentary Series to Follow”*, Theologische Literaturzeitung* 129 (2004) 1008-1016; A. Pietersma y B.G. Wright, *A New English Translation of the Septuagint* (OUP 2007); T. Hata, *LXX. Septuaginta*, 5 vols. (Tokyo 2002-2003).

J. M. CAÑAS REÍLLO

SEPULCRO

Heb. 6913 *qéber*, קֶבֶר, o *qeburah*, קְב רָה = «sepulcro, sepultura»; gr. 5028 *taphos*, τάφος = «tumba, sepulcro» (relacionado con *thapto*, θάπτω, «sepultar»), orig. un enterramiento, luego, el lugar para ello (Mt. 23:27, 29; 27:51, 64, 66; 28:1); derivado compuesto *entaphiasmós*, ἐνταφιασμός, lit. «entumbamiento, sepultura» (Mc. 14:8; Jn. 12:7); también 3418 *mnema*, μνῆμα o 3419 *mnemeîon*, μνημεῖον, prim.«memorial» o «recuerdo» de una persona muerta (relacionado con *mnáomai*, μνάομαι, «recordar»), y luego un monumento funerario, y de ahí un sepulcro (Mc. 5:3, 5; 15:46; 16:2; Lc. 11:47; 8:27; 23:53; 24:1; Hch. 2:29; 7:16). En Mt. 23:29 conserva el sentido original de «monumento memorial».

Entre los hebreos, se trataba por lo general de una cueva o cavidad en el suelo donde reposaba el cuerpo de los fallecidos, cerrada con una puerta o piedra, y frecuentemente decorada. En ocasiones, se trataba de tumbas excavadas en tierra (Tob. 8:11, 18), pero con mayor frecuencia eran cuevas artificiales o naturales (Gn. 23:9; Mt. 27:60; Jn. 11:38). Véase SEPULTAR, TUMBA.

SEPULTAR, ENTERRAR

Heb. 6912 *qabar*, קבר = «enterrar, dar sepultura»; gr. 1779 *entaphiazo*, ἐνταφιάζω, preparar un cuerpo para la sepultura (Mt. 26:12; Jn. 19:40); 2290 *thapto*, θάπτω = «sepultar» (Lc. 16:22; Hch. 2:29; 5:6, 9, 10; 1 Co. 15:4); 4916 *synthapto*, συνθάπτω = «sepultar con», o «juntamente», se utiliza solo en sentido metafórico de la identificación del creyente con Cristo en su sepultura, tal como es expuesta en el bautismo (Ro. 6:4; Col. 2:12).

En la antigüedad, enterrar dignamente a un difunto figura entre las preocupaciones más acuciantes y el acto más apreciado que se podía hacer respecto a él. Quedar sin sepultura era señal de maldición o desgracia (cf. Dt. 28:26; Ecl. 6:3). La fórmula de maldición rezaba así: «Que la tierra no reciba sus cadáveres», lo cual indica la importancia que se atribuía al enterramiento digno. Los

profetas usaban fórmulas parecidas para señalar el juicio de Dios hacia algunas personas (cf. Jer. 22:19). Los habitantes de Jabes de Galaad fueron alabados por haber sepultado los huesos de Saúl (2 Sam. 2:4-5).

El entierro en Oriente se efectuaba muy pronto, habitualmente el mismo día del fallecimiento, debido al calor del clima y a la creencia de que el espíritu del difunto rondaba cerca del cuerpo durante tres días después de muerto. Tan pronto sobrevenía la muerte, los amigos se precipitaban en la casa, lanzando grandes gritos, especialmente las mujeres (Mc. 5:38); incluso se alquilaban > plañideras para que contribuyeran con sus lamentos a resaltar el dolor y la pena (Jer. 9:17). La función de las plañideras consistía en convencer al difunto de lo profundo de la pena sentida por su pérdida.

Geralmente, el cuerpo era primero lavado (Hch. 9:37), después envuelto en un lienzo o atado con vendas (Mt. 27:59; Jn. 11 :44). Los ricos añadían perfumes y especias (Jn. 12:7; 19:39), que en ocasiones se quemaban (Jer. 34:5). Un paño usado en vida en la cabeza para el sudor era también utilizado para envolver la cabeza del difunto (Jn. 11:44; 2:7). El cuerpo era depositado en una cueva o en un sepulcro cavado horizontalmente en la roca (Gn. 25:9, 10; Mt. 27:60; 2 Sam. 3:31; Lc. 7:14). En la actualidad subsisten millares de tumbas excavadas en las rocas en la tierra de Palestina. Tales tumbas fueron excavadas por los ricos. No estando en condiciones de proporcionar tal tumba, los pobres enterraban a sus muertos en fosas cavadas en la tierra, o como en el caso de > Débora, nodriza de Rebeca, que fue enterrada bajo una encina en Betel (Gn. 35:8). Las grutas naturales eran algunas veces usadas, como en el caso de la cueva de Macpela, donde Abraham, Sara, Isaac, Rebeca, Lea y Jacob fueron sepultados (en. 49:31); 50:13). En las vecindades de la antigua > Gádara (Luc. 8:27), existen muchas tumbas actualmente, cavadas en la roca, lo que recuerda la experiencia de Jesús cuando se encontró a los endemoniados que vivían en sepulcros.

Cuando tenían medios para procurárselo, las familias tenían su propio sepulcro, algunos de los cuales tenían dos o tres cámaras cuyo acceso común era tapado por una gran roca. Aparentemente, en un sepulcro de este tipo enterraron a Eliseo (2 R. 13:20-21) y a Lázaro (Jn. 11:38-39). Gedeón fue sepultado en el sepulcro de Joás su padre (Jue. 8:32). Los cadáveres podían ser dejados en un compartimento por un tiempo y cuando moría otra persona se removía la roca, se tomaban los huesos y se colocaban en un nicho practicado en la pared de la tumba, o en el piso, introduciéndose entonces el cuerpo del recien fallecido.

Solo los profetas y los reyes eran sepultados dentro de los límites de la ciudad, como Samuel, que fue enterrado en su casa en Ramá (1 Sam. 25:1), y David (1 R. 2:10). El cementerio de los pobres estaba localizado fuera de Jerusalén (2 R. 23:6). Muchas de las villas tenían cementerios fuera de sus límites, como por ejemplo Naín, donde Jesús revivió al hijo de la viuda (Lc. 7:11-17).

También era costumbre el ayuno familiar hasta el momento del entierro. Entonces, después del funeral, se ofrecía pan y vino como un consuelo. Esta era llamada una fiesta de lamentos, que tenía como propósito consolar a los dolientes. «Ni por ellos partirán pan por luto, para consolarlos de sus muertos; ni les darán a beber vaso de consolaciones por su padre o por su madre» (Jer. 16:7). Con ello se ponía fin al período de la más profunda tristeza y rígido ayuno.

Hallazgos arqueológicos indican que junto al cadáver se depositaban algunos utensilios y adornos. Véase DUELO, FUNERAL, MUERTE, TUMBA.

A. LOCKWARD

SEQUÍA

La terminología heb. es muy variada para describir este fenómeno:

1. Heb. *batstsóreth*, רֶת = «falta de lluvia, sequía» (Jer. 17:8; 14:1).

2. Heb. 2721 *jóreb*, חֹרֶב = «sequedad, sequía» (Gn. 31:40; Jer. 1, 38; Hag. 1:11); o 2725 *jarabón*, חֲרָב ן = «calor ardiente, sequedad» (Sal. 32:4).

3. Heb. 6710 *tsajtsajah*, צַחְצָחָה = «lugar seco, sequía»; *tsajtsajoth*, צַחְצָח ת = «sequedales» (Is. 58:11); 6723 *tsiyyah*, צִָ ה = «calcinado, aridez» (Job 24:19; Jer. 2:6).

La sequía es un grave problema en Palestina, que no cuenta con ríos para el riego, y donde las > lluvias son casi nulas fuera de la estación pluviosa, que se extiende desde octubre hasta marzo. Aunque el > rocío es copioso antes y después del verano, de manera que refresca la tierra en sustitución de la lluvia, no es suficiente para mentener con vida las plantas, que se secan y mueren. A estas «sequedades de verano» hacen referencia los autores bíblicos (Sal. 32:4; Is. 40:6, 7). La sequía es como sed que padecen los campos, según el gráfico término 6774 *tsimmaón*, צִָ א ן, que denota un lugar sediento, que padece sed (Dt. 8:15; Sal. 107:33; Is. 35:7); un cuerpo disecado, consumido por la sed, heb. 8514 *taleubah*, לְא בָה, precisamente el lugar escogido por Dios para desposarse con Israel: «Yo te conocí en el desierto, en tierra seca» (Os. 13:5).

El calor consume la tierra, es como si el cielo se convirtiera en bronce y la tierra en hierro (Dt. 28:23). En muchos textos la sequía se considera un castigo de Dios por el pecado y desobediencia de Israel, una maldición contra el pueblo rebelde (Dt. 28:24). «Vosotros buscáis mucho y halláis poco; y lo que lleváis a casa, de un soplo yo lo hago desaparecer. ¿Por qué?, dice Yahvé de los Ejércitos. Porque mi casa está en ruinas, mientras que cada uno de vosotros se ocupa de su propia casa. Por eso, por causa vuestra, los cielos retuvieron la lluvia, y la tierra retuvo su fruto. Además, llamé la sequía sobre la tierra y sobre los montes; sobre el trigo, sobre el vino nuevo, sobre el aceite y sobre todo lo que la tierra produce; sobre los hombres, sobre el ganado y sobre todo trabajo de las manos» (Hag. 1:11; cf. Os. 15:5; Nah. 1:4, etc.). Por este motivo, los lugares áridos son considerados por la mentalidad hebrea lugares malditos y habitación de demonios (cf. Lc. 11:24). Por el contrario, «el que confía en Yahvé será como un árbol plantado junto a las aguas y que extiende sus raíces a la corriente. No temerá cuando venga el calor, sino que sus hojas estarán verdes. En el año de sequía no se inquietará, ni dejará de dar fruto» (Jer. 17:7-8). Véase DESIERTO, LLUVIA, ROCÍO.

SERA

Heb. 8294 *Séraj*, רַח, quizá de una raíz que sig. «inundar, desbordar»; Sept. *Sara*, Σ?ρα, v. *Soré*, Σορ?, en Gn; *Saraí*, Σαρα?, v. *Saar*, Σα?ρ, en Cro.; Vulg. *Sara*. Hija de > Aser, hijo de Jacob, y tal vez epónimo de un clan familiar. Sus hermanos fueron Imna, Isva, Isvi y Bería que acompañaron a su abuelo Jacob a Egipto (Gn. 46:17; Nm. 26:46; 1 Cro. 7:30). Su clan tuvo una importancia notable; las historias y fábulas judías hacen de Sera una mujer de extraordinaria piedad y virtud, la primera persona que tuvo el privilegio de decir a Jacob que su hijo José todavía estaba vivo (cf. Gn. 45:26). Se dice que, igual que Enoc, fue trasladada viva al Paraíso, donde, según el libro del *Zoar*, hay cuatro mansiones o lugares, cada una presidida por una mujer ilustre, a saber, Sera, hija de Aser; la hija del faraón que cuidó a Moisés; la madre de Moisés; y Débora la profetisa.

SERAFÍN, SERAFINES

Heb. 8314 sing. *saraph*, רָף, pl. *Seraphim*, רָפִים; Sept. *Seraphim*, Σεραφὶμ. Seres celestiales vistos por Isaías rodeando el trono de Dios y sirviéndole de ministros. Son descritos provistos de rostro y pies humanos. Cada uno de ellos tenía tres pares de alas: con un par cubrían su cara, en muestra de reverencia; con otro cubrían sus pies, en muestra de humildad; con el otro, volaban en cumplimiento de su misión, indicando así probablemente la prontitud con que sirven a Yahvé (Is. 6:2-7).

Gesenius y Fürst dan a la raíz *saraph*, רף, el significado de «quemar», y de ahí «ser resplandenciente» y «ser exaltado», de donde se deduciría que los serafines son seres «exaltados», lit. «los ardientes». La palabra *saraph* aparece en Nm. 21:6 y Dt. 8:15, traducida como «ardiente»; en Nm. 21:8, «serpiente ardiente», mientras que en otros dos pasajes: Is. 14:29 y 30:6, se traduce «serpiente voladora».

Los *seraphim*, en tanto que seres celestiales, son mencionados únicamente en la visión de Isaías. Clamaban uno a otro: «Santo, santo, santo, Yahvé de los Ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria» (Is. 6:3). Uno de ellos tomó un carbón ardiendo del altar y, tocando con él la boca del profeta, dijo: «es quitada tu culpa, y limpio tu pecado» (vv. 6-7). No obstante la parquedad de los datos bíblicos, teólogos y escritores eclesiásticos, basándose en los textos de Isaías, Ezequiel y San Pablo (cf. Col. 1:6; Ef. 1:21; Ro. 8:38), donde se mencionan nueve órdenes diferentes de ángeles, los han clasificado en tres jerarquías distintas, cada una con tres órdenes. La primera correspondería a los serafines. Véase ÁNGEL, QUERUBÍN, SERES VIVIENTES.

SERAÍAS

Heb. 8304 *Serayah*, רָיָה, o en forma extensa *Serayahu*, רָיָה = «soldado de Yahvé»; Sept. *Saraías*, Σαραίας o *Seraía*, Σεραία. Nombre de diez personajes del AT.

1. Hijo de > Cenaz y padre de > Joab, de la descendencia de Judá (1 Cro. 4:13).

2. Escriba o secretario de la corte del rey David (2 Sam. 8:17); llamado por la forma corrupta Savsa, *Sahwesha*, א ָ וְ ־ i(1 Cro. 18:16); Seva, *Sewa*, וְא i(2 Sam. 20:25), y Sisa, *Shesha*, א ־ י i(1 R. 4:3).

3. Uno de los que recibieron orden de arrestar a Baruc, secretario del profeta Jeremías (Jer. 36:26). Era hijo de Azriel y funcionario de la corte de Joaquim, rey de Judá.

4. Sumo sacerdote en el momento de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor. Murió ejecutado en Ribla por orden del rey de Babilonia (2 R. 25:18-21; 1 Cro. 6:14; Jer. 52:24-27). Fue padre de Josadac, que fue deportado, y abuelo del sumo sacerdote Josué, que ejerció esta alta función al retorno del cautiverio. Fue asimismo antecesor de Esdras (1 Cro. 6:14, 15; Esd. 3:2; 7:1).

5. Hijo de > Tanhumet, de Netofa, a quien el gobernador Gedalías prometio seguridad y protección por su fidelidad, junto a otros jefes de los soldados que quedaron en Judá tras la destrucción caldea (2 R. 25:23; Jer. 40:8).

6. Hijo de Nerías, y principal camarero de la corte (Jer. 51:59-64).

7. Uno de los que acompañaron a Zorobabel al regresar de Babilonia (Esd. 2:2); recibe el nombre de Azarías en Nehemías 7:7.

8. Uno de los jefes de los sacerdotes que volvieron de Babilonia con Zorobabel (Neh. 12:1, 7).

Una casa patriarcal llevaba su nombre en la generación siguiente (Neh. 12:12). Pudiera ser el mismo que el anterior.

9. Sacerdote, indudablemente jefe de una casa patriarcal, probablemente la mencionada en el apartado anterior. Puso su sello al pacto de Nehemías, estipulando la separación entre los gentiles y los israelitas fieles a la Ley de Dios (Neh. 10:2). Este sacerdote es quizás el mismo que el del apartado siguiente.

10. Sacerdote, hijo de Hilcías; jefe de la casa de Dios después del cautiverio (Neh. 11:11).

SERAPIS

Nombre gr. *Sérapis*, Σέραπις correspondiente al egipcio *User-Hapi*, contracción de Osiris-Apis. Deidad sincrética grecoegipcia, resultante de la asimilación de > Apis, en su muerte, con Osiris. Cuando Apis moría, se fundía en Serapis y era embalsamado y enterrado en el *Serapeum*. Data del período ptolemaico, pues fue Ptolomeo I quien lo eligió, por intereses políticos, como dios oficial de Egipto y Grecia con el fin de unificar ambos pueblos. Sin embargo, la unión de los dioses Osiris y Apis ya era una realidad en Menfis desde el Reino Nuevo, ya que el toro, después de su muerte, se convertía en Asarapis. Es llamado también el «segundo Ptah» y era dios del inframundo. La identificación de los dos dioses fue fácil, ya que uno de los nombres de Osiris era el de «toro del Oeste» y a Apis se le veía como la encarnación de Osiris; pero también era una emanación de Ptah. Asimismo, era un dios curador, libraba a los hombres de sus dolencias, principalmente por medio de oráculos; los enfermos pasaban la noche al pie de su altar y él les dictaba durante el sueño fórmulas que luego interpretaban los ministros de su culto. Era considerado esposo de Isis, en cuanto dios del Nilo y del Sol, y padre de Harpócrates, con los que constituía así una trinidad divina. La más temprana mención de Sarapis es en la escena de la muerte de Alejandro, tomada de los diarios reales (Arriano, *Anábasis*, 7, 26).

Se han contabilizado cuarenta y dos templos dedicados a Serapis en Egipto. Fue identificado con Zeus por los griegos. Su culto, junto con Isis, Horus y Anubis, se extendió a lo largo y ancho del mundo helenístico, alcanzando también a Roma y de ahí hasta los últimos confines del Imperio, hasta York, en el norte de Gran Bretaña. La destrucción del *Serapeum* de Alejandría por el patriarca Teófilo y sus seguidores, tras el decreto de Teodosio, en el año 391 d.C., significó el triunfo final del cristianismo, no solo en Egipto sino también en todo el Imperio. Serapis nunca fue totalmente aceptado por los egipcios. Era representado bajo la forma de un toro o de un hombre barbudo con cabeza de toro. Sobre la cabeza llevaba un *modium* o cesto sagrado de los misterios, símbolo de la abundancia. La estatua de Serapis que se hallaba en el *Serapeum* alejandrino era de tipo y factura netamente griegas. Allí aparecía con los atributos icónicos de Hades, entronizado con el *modium* o cesta de granos sobre la cabeza —emblema del inframundo—, un cetro en la mano, el can Cerbero a sus pies y una imagen similar a una serpiente.

BIBLIOGRAFÍA: A. Siliotti, *Egipto, templos, hombres y dioses* (Folio, Barcelona 1995); Richard H. Wilkinson, *Los templos del antiguo Egipto* (Destino, Barcelona 2002); Id., *Todos los dioses del antiguo Egipto* (Oberón, Madrid 2004).

SEREBÍAS

Heb. 8274 *Sherebeyah*, שֵׁרֵבְיָה = «calor de Yahvé»; Sept. *Sarabía*, Σαραβία, v. *Sarabías*, Σαραβίας, *Sarabaía*, Σαραβαία, *Saraía*, Σαραΐα. Levita prominente de la familia de > Mahli el meratita. Con sus 18 hermanos, que estaban en la localidad de Casifia, se unieron al grupo de Esdras

que, junto al río que pasa por Ahava, aguardaba el momento de regresar a Jerusalén (Esd. 8:18). Serebías era «un hombre entendido», y junto a > Hasabías, recibió la comisión de transportar los tesoros ofrecidos por el rey > Artajerjes, sus consejeros, y sus magistrados para el servicio del Templo (v. 24). También tomó parte en la lectura de la Ley, la confesión, acción de gracias y cánticos después del ayuno solemne de la Fiesta de los Tabernáculos (Neh. 8:7; 9:4, 5), y firmó la renovación de la alianza con Dios (Neh. 10:12). Vuelve a ser mencionado como jefe de los levitas pertenecientes al coro (Neh. 12:8, 24).

SERED

Heb. 5624 *Séred*, סֶרֶד = «temor, temblor, espanto»; Sept. *Séred*, Σ□ρεδ v. *Sared*, Σαρ□δ; Vulg. *Sared*. Primogénito de Zabulón y fundador del clan o familia de los > sarditas (Gn. 46:14; Num. 26:26).

SEREDA. Véase ZEREDA

SEREDATA

Heb. 6868 *Tseredathah*, צְרֵדָתָה; Sept. *Sirdathá*, Σιρδαθ□ v. *Sarethathá*, Σαρηθαθ□ y *Sadathá*, Σαδαθ□; Vulg. *Saredatha*. Nombre variante de Saretán. Lugar en el valle del Jordán, donde Salomón mandó construir una fundición de metales para el Templo (2 Cro. 4:17); en un texto paralelo es llamada Saretán (1 R. 7:46), lectura preferible. Véase SARETÁN.

SEREDITA

Heb. 5625 *Sardí*, סַרְ.י; Sept. *Saredí*, Σαρεδ□. Patronímico de los descendientes de > Sered (Nm. 26:26), hijo de Zabulón.

SERES

Heb. 8329 *Sheresh*, ֶ ֶר, o *Shares*, ֶר ָ = «raíz»; Sept. *Sorós*, Σορ□ς v. *Surós*, Σουρ□ς.

Hijo de > Maquir con > Maaca, y padre de > Ulam y > Requem (1 Cro. 7:16), de la tribu de Manasés.

SERES VIVIENTES

Heb. *jayyoth*, חַי ת, lit. «vivientes»; gr. *zoon*, ζ□ον, mencionados en Ezequiel y Apocalipsis (Ez. 1:5-25; 3:13; 10:15-22; Ap. 4:6-9; 5:6, 8, 11, 14; 6:1, 6; 7:11; 14:3; 15:7; 19:4); criaturas imaginarias o compuestas que señalan de manera simbólica los atributos de la divinidad y sus operaciones, tal como era común en las representaciones mitológicas de la antigüedad.

En el cap. 10:20, 22, Ezequiel los llama *kerubim* o *querubes*, identificándolos así con los *karibu* asirios encontrados a la entrada del palacio de Jorsabad. Son seres extraños con rostro barbado de hombre, alas de águila, bajo las cuales aparecen dos brazos de hombre, y cuerpo mitad de toro y mitad de león. Eran los genios protectores de los palacios asirios. Representaciones semejantes formaron parte de la decoración del Templo de Salomón en el lugar de la oración y en las paredes (1 R. 6:23-30; 2 Cro. 3:7).

El profeta hebreo dice que los cuatro seres vivientes juntaban dos de sus alas con las del más próximo, formando un soporte o plataforma, es decir, un trono. Con las otras dos alas cada uno se cubría el cuerpo en señal de respeto. El conjunto de los «vivientes» caminaba siempre hacia

adelante, sin volverse, movidos por el espíritu o soplo de Dios. Los rostros de estos «vivientes» correspondían el primero al rostro humano; el segundo, al del león; el tercero, al del buey; el cuarto, al del águila. En ellos están representadas las criaturas más nobles de la creación: el hombre con su inteligencia; el león y el toro con su fuerza; y el águila con su rápido vuelo, cada una rey en su propia esfera. Estos animales, que en la mitología babilónica representaban diversas divinidades, en la visión profética forman el trono del único Dios, el Señor de Israel. Son cuatro, con cuatro alas cada uno y cuatro ruedas, porque cuatro denota la idea de universalidad y comunica el dominio universal de Yahvé sobre los cuatro del universo (cf. Zac. 2:1; 2:3; 6:5).

El vidente de Patmos se inspira en estos pasajes de Ezequiel y presenta a los vivientes, no como plataforma del trono, sino cerca del trono de Dios y el Cordero (Ap. 4:6; 5:6; 6:1, 6; 14:4). Tienen seis alas y están llenos de ojos (4:6-8). Representan todo lo más noble, fuerte, sabio y veloz de la naturaleza. Cada uno es rey, tiene la preeminencia en su propio campo, y todos adoran y alaban a Dios (Ap. 4:6-9; 5:6, 8, 11, 14; 6:1, 6; 7:11; 14:3; 15:7; 19:4), es decir, la naturaleza entera se rinde agradecida ante Dios. Véase QUERUBÍN, SERAFÍN.

SERGIO PAULO

Gr. 4588 *Sergios Paûlos*, Σέργιος Παῦλος. Procónsul de Chipre, a quien Pablo y Bernabé convirtieron al cristianismo en su primer viaje apostólico (Hch. 13:5-12). Una moneda descubierta bajo el emplazamiento de la antigua Soli, en la costa septentrional de la isla, lleva la siguiente inscripción: *Paûlos anthýpatos*, Paulo procónsul. El evangelista Lucas dice que se trataba de un hombre «prudente» que se interesó por el mensaje cristiano. Prob. tenía una mente liberal, lo que explica la presencia en su corte del profeta judío llamado > Barjesús y su deseo por conocer las Buenas Nuevas de los misioneros cristianos, que finalmente aceptó despues de haber presenciado la ceguera del mencionada profeta y mago.

Chipre había sido originalmente una provincia pretoriana, gr. *strategiké*, στρατηγική, y no proconsular, pero desde el año 22 a.C. Agusto la había constituido en provincia senatorial gobernada por un procónsul, gr. *anthýpatos*, ἀνθύπατος, como dice el evangelista (Hch. 13:6, 12). Véase CHIPRE, ELIMAS.

SERMÓN

Lat. *sermo* = «discurso» emitido en servicios públicos religiosos. En la Iglesia primitiva los sermones recibían los nombres de «exposiciones», «argumentos» o «controversias», en gr. *didaskalíai*, διδασκαλίαι, «doctrina» o «enseñanza», y en lat. *homiliae*, «alocuciones familiares».

La persona encargada de predicar el sermón era el obispo, cuando estaba presente, o, en su ausencia, algún presbítero. En algunos casos, y como concesión especial, se permitía a los laicos predicar, siempre bajo la autoridad del obispo. Fuera del culto público en las iglesias, los laicos podían enseñar y predicar de manera privada como catequistas y maestros. Véase CATEQUESIS, ENSEÑANZA.

SERÓN

Gr. *Seron*, Σήρων; Vulg. *Seron.* General en jefe de las tropas de Antíoco Epífanes en Celesiria (*ho arkhon tes dynámeos Syrías*, ὁ ἄρχων τῆς δυνάμεως Συρίας, 1 Mac. 3:13). Quiso vengar la derrota y muerte de Apolonio, gobernador militar de Samaria, para lo que emprendió una campaña de castigo

con la ayuda de judíos renegados. Judas Macabeo lo venció en Bet-Horón, a unos 22 km al norte de Jerusalén (1 Mac. 3:24). Según Josefo, Serón murió en la batalla (*Ant.* 12, 7, 1). El triunfo macabeo tuvo gran resonancia en el país.

SERPIENTE

En heb. hay ocho términos diferentes que designan serpientes y no es posible precisar en cada caso la especie de que se trata. El nombre genérico más común en heb. es 5175 *najash*, נָחָ = «serpiente, culebra»; Sept. y NT 3789 *ophis*, �φις = «serpiente», de donde procede el término castellano *ofidio*.

1. Zoología.
2. Figura y símbolo.
3. Animal «religioso».

I. ZOOLOGÍA. Las Escrituras presentan la imagen de la serpiente como un reptil (Gn. 3:1, 14) provisto de cabeza, cola y cuerpo (Gn. 3:15; Ex. 4:4), pero sin miembros, que al reptar se arrastra frecuentemente por el polvo (Miq. 7:17; cf. Gn. 3:14; Is. 65:25). Su mordedura inyecta en la herida un veneno mortal (Nm. 21:6; Sal. 58:5; Prov. 23:32).

Las serpientes se hallan tanto en los desiertos como en los lugares habitados, cerca de los caminos, en las peñas o en los muros (Gn. 49:17; Nm. 21:6; Prov. 30:19; Ec. 10:8; Am. 5:19).

La especie de «serpientes ardientes» que se menciona en *Nm*. 21:6 (*hannejashim hasseraphim*, הַ ְחָ ִ ים הַ ְ רָפִים) está extendida, según el texto bíblico, por Arabia y otros países, y es particularmente venenosa. En Is. 30:6 y 14:29 es denominada «serpiente voladora», tal como hacen los árabes modernos, debido al hábito de este ofidio de saltar de rama en rama de los árboles en que habita. El adjetivo «ardiente» alude posiblemente a la sensación producida por su mordisco, aunque hay quien piensa que se refiere al color de su piel.

Se dan diversas especies de serpientes en Egipto y en la península del Sinaí. En Palestina hay 33 variedades conocidas. La mayor parte son inofensivas, pero algunas son muy peligrosas, como la terrible cobra egipcia, *naja naja*, la víbora amarilla, *daboia xanthina*, la *echis arenicola*, la *vipera euphratica* y la *vipera ammodystes*, el cerastes o víbora de África (*Cerastes Hasselquistii*). La víbora que mordió a Pablo en Chipre es generalmente identificada con la *vipera aspis* (Hch. 28:3-5).

Los antiguos creían que el veneno se producía por la combustión de hierbas amargas en el interior del animal (Homero, *Ilíada* 22, 93-95). De hecho, en heb. la palabra para > veneno es *rosh*, רֹאשׁ o ר, lit. «hierba amarga» (Dt. 32:33; Job 20:16).

II. FIGURA Y SÍMBOLO. La serpiente es presentada como agente e instrumento de la tentación, motivo por el cual fue maldita entre todos los animales (Gn. 3:1,14). Es evidente que una serpiente que habla no es cosa normal y se sobreentiende que la serpiente del Edén es portadora de un > demonio, según una idea generalmente difundida en el antiguo Oriente. La serpiente habita en el > desierto, que es la morada por excelencia de los demonios. Al parecer, el autor del relato de la caída ha procurado expresamente no presentar un ser superior perteneciente a otro mundo, e insiste en su carácter de animal creado por Dios, para evitar que los primeros destinatarios de la narración sintieran la tentación de ver en ella un ser divino, otro dios en competencia con Yahvé. El judaísmo posterior identificó directamente la serpiente del Génesis con el > diablo (cf. Sab. 2:24), creencia recogida por los autores del NT (Jn. 8:44; Ro. 16:20; 2 Cor. 11:3; Ap. 12:9; 20:2). Por tanto, la maldición de Gn. 3:14-15 es doble: recae sobre la serpiente, animal que viene a ser objeto de horror

particular para la mujer y para el hombre; y también sobre el diablo, la «serpiente antigua» cuya cabeza será aplastada por la posteridad prometida a la mujer, a saber, Cristo (Col. 2:15; Heb. 2:14). La expectativa de sobreponerse al veneno de las serpientes (Mc. 16:18), simboliza el triunfo de los creyentes sobre las fuerzas del maligno, que se replegan ante el Cristo victorioso (cf. Col. 2:14-15).

Todos los mitos tienen una base natural, y por tanto, son polivantes y ambivalentes. Debido al cambio periódico de su piel, muchos vieron en la serpiente un símbolo de rejuvenecimiento e inmortalidad (cfr. la *Epopeya de Gilgamesh*), lo que, en parte, explica el culto universal tributado a este ofidio. Es un animal que aparece y desaparece, que renace después de un largo invierno de frío y de muerte, por lo que se lo considera también símbolo de la fertilidad de la tierra y de la naturaleza, que se regenera anualmente. De ahí que simbolice la medicina y por ende la salud y la vida, e incluso la resurrección.

Pero así como hay serpientes inofensivas, también las hay mortales, como las víboras venenosas comunes en la cuenca mediterránea y en toda Europa; de aquí el temor ante su presencia y la fabricación de amuletos, fíbulas y objetos de carácter apotropaico. Así es como la serpiente aparece también como símbolo de la muerte asociado con el genio del mal, las tinieblas y la tierra. Parece que este animal lo significa todo, tanto la vida como la muerte. La serpiente que se muerde la cola haciendo un círculo (el *uróboros*), representa la renovación incesante del ser cósmico que se nutre de sí mismo, en palabras de Macrobio; es el símbolo del Universo o la eternidad, con un sentido cósmico originario, según Deonna, del que cierto relieve de > Susa es el ejemplar más antiguo conocido.

En el terreno vivencial, Jesucristo recomendó a sus discípulos que fueran «prudentes como serpientes» (Mt. 10:16), es decir, «juiciosos, sagaces, sabios», según el sign. del gr. *phrónimos*, φρόνιμος, utlizado en este pasaje (y en Mt. 7:24; 24:45; 25:2, 4, 8, 9; Ro. 11:25; 1 Cor. 10:15). Era una antigua creencia compartida por casi todos los pueblos, que la serpiente es un animal particularme astuto: «La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo», se dice en Gn. 3:1. La palabra heb. *arum*, עָר ם, «astuta», es traducida por > Aquila y Teodoción como *panurgos*, πανοῦργος, que tiene un sentido negativo; pero la LXX traduce por *phrónimos*, φρόνιμος, en sentido positivo, que es el empleado por Jesús. Las serpientes son extraordinariamente sagaces para evitar el peligro, y los discípulos son exhortados a no incurrir en persecuciones innecesarias.

III. ANIMAL «RELIGIOSO». Los testimonios literarios más antiguos acerca de la serpiente proceden de los documentos cuneiformes hallados en las excavaciones de > Susa. La aparición de numerosas serpientes, así como sus formas variadas de representación en cerámicas, cilindros-sello o improntas de sellos, ha llevado a diferentes autores a la suposición de que este animal debió de tener un importante papel religioso en el espíritu de los antiguos pueblos orientales y occidentales, ya en el V milenio, sin que sepamos decir, por el momento, si es casualidad, coincidencia o interinfluencia. Estudiar, pues, la coincidencia de representaciones o figuras sin conocer el soporte ideológico que las condiciona debe llevarse a cabo con una gran precaución.

1. *Culto*. La adoración de la serpiente se da en multitud de religiones en el mundo, sin que se sepan las causas fijas. Su culto es una constante en religiones y lugares tan dispares y apartados como la India, China, Caldea, Babilonia, Grecia, Roma, Japón y diferentes puntos de América del Sur, África y Oceanía. Es en Oriente y en Egipto donde se han encontrado divinidades en forma de serpiente. Las diosas egipcias ofidiformes son suficientemente conocidas, sobre todo Wadjet, la

diosa cobra que se ve en la frente de los faraones. Y también existen en Egipto dioses en forma de serpiente, como Apophis, el adversario de Ra, a veces descrito como serpiente circular, en Egipto símbolo del mundo infernal, del que el *Libro de Apophis*, escrito hacia 312 a.C. dice: «tú que tienes tu cola en tu boca, tú que te comes a ti mismo».

Como parte de la tradición indoeuropea, se encuentra vinculada a Delfos como símbolo del mal al que vence > Apolo, divinidad solar, aunque en realidad es nuevamente la expresión material de la fuerza creadora femenina de Gea, la tierra. Como fondo de una vieja tradición se encuentra la figura de Erictonio, encargado de guardar en la > Acrópolis el árbol de Atenea, y antiguo rey-serpiente nacido de la tierra.

Más proxima al mundo moderno se encuentra en esculturas relacionadas con los cultos mitraicos, pues, según la explicación del profesor Bendala Galán, la serpiente en las estatuas de Mitra saliendo de una roca son la materialización de la fuerza vital del elemento pétreo del que nace el dios. Y es en relación con esta fuerza vital, con este nuevo sentido positivo, donde aparece, en referencia a la serpiente, un nuevo concepto: el de la inmortalidad. Esta creencia es reproducida por los romanos en las estelas funerarias, en las pinturas de las tumbas, ya como espíritu, ya como genio o *daimon*. Ovidio (*Met*. XV, 389-90), Plinio (*Hist. Nat*. X, 188) y Eliano (*Nat. Anim*. 1, 51) recogen la curiosa creencia de que la espina dorsal de los hombres se convierte en serpiente en el sepulcro. Esta familiaridad de los romanos con las serpientes no se manifiesta solamente en las pinturas y estelas funerarias, sino tambien en el hecho de que a menudo tenían serpientes no venenosas como mascotas en sus casas y en las termas. Contrariamente a la tradición semítica, este animal no era para los romanos el genio del mal, sino una entidad inofensiva y beneficiosa, además de un símbolo de inmortalidad.

En tanto que «hija de la tierra», de cuyas entrañas sale y donde se esconde, se deduce, lógicamente, su adscripción a divinidades del mundo subterráneo relacionadas con ciclos agrarios: Ceres, Tellus (la Madre tierra) y Prosérpina. La mágica protección de su presencia puede que represente el factor positivo que para la economía neolítica debió suponer su carácter depredador de ratoncillos destructores de cosechas, lo que la haría aparecer como beneficiosa y la ligó a las divinidades de la salud: Salus y Esculapio, sobre todo teniendo en cuenta que la llamada serpiente de Esculapio (el Asclepio griego) es la *Elaphe longissima*, también llamada serpiente de pollo y serpiente de árbol, un animal inofensivo, muy común en Europa y Asia Menor.

2. *Magia*. Símbolo a la vez de la vida y de la muerte, la presencia de la serpiente, tanto en adornos personales como en inscripciones sepulcrales, debe interpretarse como un emblema de fecundidad y supervivencia. La serpiente está ligada al tema de la fecundidad femenina en Roma, en relación con la diosa Juno. El calificativo de *Mater*, que ocupa un segundo lugar tras el nombre de la diosa, tiene un valor pleno según Dumézil y recuerda las fiestas de la *Lucina* romana, llamadas *Matronalia*: Fiestas de la fecundidad, de las mujeres casadas y madres romanas.

Los > brazaletes en forma de serpiente, para la muñeca o el brazo, denominados por los griegos *opheis* o *drákontes*, son numerosos, y se hallan en países muy diferentes. Se conocen en Egipto, en el Próximo Oriente, en Asiria y en Persia, en Sínope, en el Ponto Euxino, en Rusia y en Europa, en las regiones danubianas y balcánicas, donde se han encontrado numerosos ejemplares. Luciano se refiere a las lujosas joyas en forma de serpiente que llevaban las damas griegas.

3. *Profecía*. La serpiente se utilizó también en la antigüedad para hacer profecías o como símbolo profético. Los griegos consideraban como muy próximos el sueño y la catalepsia, en la que el alma,

liberada de las ataduras materiales, podía vagar por el espacio de ultratumba abandonando el cuerpo, y comunicarse con los muertos, que conocían el porvenir. Las almas de los muertos estaban vinculadas a la serpiente, en tanto que animal de las profundidades, unidas a la diosa Gea-Tierra; hay que recordar la presencia de la serpiente Pitón en el oráculo de Delfos, pues fue precisamente sobre un templo antiguo de Gea donde el nuevo dios indoeuropeo la venció y donde se construyó el santuario de esta nueva deidad (Higinio, *Fabulae*, 140). Precisamente, en el NT hay un testimonio literario de esta creencia, cuando se habla de «una muchacha que tenía espíritu de adivinación» (Hch. 16:16), en el original gr. *pneûma pytona*.

Los antepasados y los héroes solían aparecer en forma de serpientes. La serpiente-encarnación de Erecteo rechazó persistentemente la comida para presagiar la inminencia de la invasión persa (Heródoto, *Hist*. 8,41). Este animal se halla presente en numerosas profecías relatadas por Suetonio en relación con los diferentes Césares. Véase MAGIA, PECADO, SATANÁS, SERPIENTE DE BRONCE, VÍBORA.

BIBLIOGRAFÍA: J.F. Alonso, "Serpiente", en *Diccionario de alquimia, cábala y simbología* (Madrid 1993); G. Ballester, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado* (EVD 2009); M. Guerra Gómez, "Serpiente. Religiones no cristianas", en *GER* 21, 225-226; K. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament* (Haddonfield, Ithaca, N.J. 1974); P. Lavedan, "Serpiente", en *Diccionario mitológico* (Barcelona 1984); A.M. Vázquez Hoys, *Historia de las religiones antiguas*. Tomo 1: Próximo Oriente (Sanz y Torres, Madrid 2005); Id., *Arcana Magica. Diccionario de símbolos y términos mágicos* (UNED, Madrid 2003); Id., "La serpiente en el mundo antiguo I", en *Boletín de la Asociación de Amigos de la Arqueología*, 14 (1981), 33-39.

A. M. VÁZQUEZ HOYS

SERPIENTE DE BRONCE

Heb. *nejash nejósheth*, נְחֻשֶׁת נָחַשׁ = «serpiente de cobre»; gr. *ophis khalkûs*, ὄφις χαλκοῦς; Vulg. *serpens aeneus*.

El original evidencia una indudable relación verbal entre «serpiente», *najash*, y «bronce», *nejósheth*. Objeto metálico en forma de serpiente mandado construir por Moisés en > Punón, cuando los israelitas, durante su travesía del desierto, fueron mordidos por «serpientes ardientes», en heb. *seraphim*, שְׂרָפִים, con el resultado de muchas muertes, como castigo a la murmuración del pueblo contra Moisés (Nm. 21:5-8). En principio se trataba solo de un objeto al que dirigir la vista, un símbolo del poder sanador de Dios expresado en la misma forma del causante del mal. Las serpientes de *fuego* —venenosas— que habían inyectado su veneno mortal en los rebeldes israelitas, estaban representadas inertes, a la vista de quien quisiese mirar, indefensas, en el > bastón de Moisés. En virtud de la gracia divina, de aquel objeto terrible de ira y muerte, brotaba ahora la salvación y la vida. La palabra de Dios había operado transformación tan milagrosa. Pero con el correr el tiempo, muchos judíos atribuyeron naturaleza divina a la serpiente de metal, y todavía en tiempos del piadoso rey > Ezequías era venerada como > Nejustán (*hannnejushtán*, הַנְחֻשְׁתָּן), por lo que fue destruida en cuanto objeto de idolatría (2 R. 18:3-6). Algunos críticos han querido ver en este relato un vestigio de «ofidiolatría», o culto a la serpiente en el primitivo Israel. En Gezer se ha encontrado una serpiente metálica; en Susa y en Babilonia se han descubierto diversos amuletos en forma de serpiente. Y en las minas de cobre de Funón, cerca del lugar donde ocurrió el incidente, se han hallado láminas metálicas en forma de serpiente, preparadas sin duda para usos supersticiosos. Moisés, al levantar la serpiente de bronce, no creía emplear un procedimiento mágico para curar, sino destacar y simbolizar la omnipotencia divina, que curaba a los israelitas. En su intención original, la serpiente de bronce no había de ser adorada o venerada, simplemente mirada, quizá no

contemplada a simple vista, sino como un destello producido por los rayos solares al reflejarse en el «bronce refulgente». La imagen fue solo un signo, una representación figurativa de las serpientes venenosas anuladas por el poder divino. De ningún modo se exhibió como un símbolo de poder curativo, a imitación de algunas religiones de Oriente Próximo que tenían a las serpientes por un poder beneficiario y portador de salud, hasta el punto de exaltarlas como una representación de los dioses sanadores. Este punto de vista no sólo es extraño al AT, sino que es irreconciliablemente opuesta al punto de vista bíblico de la serpiente, considerada como representante del mal que se basa en Gn. 3:15, cuyo origen se encuentra en el arte del encantamiento de serpientes que el AT aborrecía como una abominación idólatra. Respecto al principio mágico de que el veneno debe curarse con veneno, no tiene apoyo en Os. 13:4, sino que es completamente ajeno a las Escrituras. Dios castiga el pecado con el pecado, eso rd cierto; pero no cura el pecado con el pecado, ni la muerte con la muerte. Por el contrario, para conquistar el pecado fue necesario que el redentor fuera sin pecado; y para quitar el poder a la muerte, era requerido que Cristo, el príncipe de la vida, que tenía vida en sí mismo, se levantara de la muerte y del sepulcro (Jn. 5:26; 11:25; Hch. 3:15; 2 Tim. 1:10).

La tradición israelita interpretó que la serpiente de bronce no tenía poder en sí misma: era una señal escogida por Dios, verdadero agente sanador, un símbolo de salvación, «porque todo el que a ella se volvía, se salvaba, no por lo que contemplaba, sino por ti, Salvador de todos» (Sabiduría 16:7). De aquí, esta creencia pasó al Evangelio de Juan, que la interpreta en relación con el Cristo crucificado, «alzado» en el asta de la > cruz, clavado y expuesto a la mirada de todos (Jn. 3:14-15; 12:32; 19:37). En ambos casos, la salvación tiene su origen en una «elevación», según venían diciendo los rabinos: «Moisés colocó la serpiente *sobre* un lugar elevado» (Targum *Neofiti* 1 sobre Nm. 21:9).

Así, el cristianismo primitivo entendió que Cristo estaba prefigurado en la serpiente de bronce en tanto que llevó sobre su cuerpo el más mortal de todos los venenos, a saber, el pecado, para eliminarlo por completo. Solo una mirada de fe, como la de los israelitas mordidos en la dirección indicada por la Palabra de Dios, puede neutralizar el veneno del pecado en el mundo y devolver la sanidad a las naciones. Cristo sana el corazón herido muriendo en lugar del pecador y matando a su vez al que tenía el dominio de la muerte, la serpiente antigua (cf. *Padres Apostólicos*, Carta de Bernabé, 12; Justino, *Diálogo con Trifon*, 94). Lutero abunda en el tema diciendo, en primer lugar, que la serpiente que Moisés debía hacer sería de bronce o de cobre, es decir, de un color rojizo, y (aunque sin veneno) igual que las personas que estaban rojas y quemándose a causa de la mordedura de las abrasadoras serpientes. En segundo lugar, la serpiente de bronce debía ser puesta sobre un madero por señal. Y en tercer lugar, aquellos que desearan recuperarse de la mordedura de una serpiente y vivir, debían mirar a la serpiente que estaba sobre el asta, de otro modo no podrían recuperarse o vivir (Sermón sobre Jn. 3:1–15). Era a estos tres puntos a los cuales Cristo se refirió en su conversación con Nicodemo (Jn. 3:14). La serpiente de bronce tenía la forma de una serpiente real, pero no tenía veneno, y era completamente inofensiva. Del mismo modo Dios envió a su hijo en forma de carne pecaminosa, pero a pesar de ello no tenía pecado (Ro. 8:3; 2 Cor. 5:21; 1 Pd. 2:22–24). En el levantamiento de la serpiente como estandarte era un tipo del levantamiento de Cristo sobre la cruz, que fue un triunfo público sobre los principados y poderes que están debajo del cielo (Col. 2:14, 15). Del mismo modo que los israelitas debían alzar sus ojos a la serpiente de bronce creyendo obedientemente la palabra del Señor, del mismo se debemos mirar al Hijo del hombre levantado sobre la cruz pars drt librados de la mordedura de la serpiente antigua, del pecado, de la

muerte del diablo y del infierno. «Cristo es el antitipo de la serpiente por cuanto tomó sobre sí la más perniciosa de todas las potencias perniciosas, pecado, e hizo una expiación vicaria por ella» (Hengstenberg sobre Juan 3:14). La imagen de bronce de la serpiente fue llevada a Canaán por los israelitas, y preservada hasta el tiempo de Ezequías, quien hizo que se demoliera porque el pueblo idólatra había presentado ofrendas de incienso a su sagrada reliquia (2 Re. 18:4). Véase NEJUSTÁN, PUNÓN, SERPIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: C.F. Keil, *Comentario del AT, Números* (CLIE 2009).

A. ROPERO

SERUG

Heb. 8286 *Serug*, ג ר ְ = «vástago» (Gesenius); «fortaleza» (Fürst); Sept. *Serukh*, Σεροχ; NT 4562 *Sarukh*, Σαροχ; Josefo, *Serugos*, Σερογος (*Ant*. 1, 6, 5); Vulg. *Sarug*. Personaje de la descendencia de > Heber. Hijo de Reu y padre de Nacor, el abuelo de Abraham (Gn. 11:20, 23; 1 Cro. 1:26; Lc. 3:35). El nombre se identifica con el distrito y la ciudad acádicos de Serugi, situados entre > Harán y > Carquemis, que los autores árabes llaman Serug.

SESAC

Heb. *Sheshakh*, ךְ ַ ֵ, prob. una palabra artificial; Sept. *Sesak*, Σεσκ v. *Sesakh*, Σησχ. Vocablo que solo aparece en Jer. 25:26; 51:41: «A todos los reyes del norte, tanto a los cercanos como a los lejanos, a los unos como a los otros. Di de beber a todos los reinos que hay sobre la faz de la tierra, y el rey de Sesac beberá después de ellos». Evidentemente es utilizado como sinónimo de Babilonia. Según algunos intérpretes judíos, seguidos por Jerónimo, es un término criptográfico que representa las consonantes hebreas de «Babel», *bbl*, בבל, según el principio cabalístico llamado *atbash*.

SESAI

Heb. 8344 *Sheshaý*, י ַ ֵ, «blanco» (Gesenius) o «noble» (Fürst); Sept. *Sessí*, Σεσσ, v. *Suí*, Σου, *Susaí*, Σουσα, *Semeí*, Σεμε; Vulg. *Sesa*, *Sisai*. Hijo o descendiente de > Anac, familia de gigantes residentes en Hebrón en el momento en que los israelitas enviaron exploradores a la tierra de Canaán (Nm. 13:22). Posteriormente fue derrotado por los hombres de la tribu de Judá comandados por Caleb (Jos. 15:14; Jue. 1:10).

SESÁN

Heb. 8348 *Sheshán*, ן ָ ֵ, «lirio» (Gesenius) o «noble» (Fürst); Sept. *Sosán*, Σωσν v. *Sosam*, Σωσμ; Vulg. *Sesan*. Hijo de Isi, de la tribu de Judá. No tuvo hijos, sino hijas, una de las cuales dio en matrimonio a su siervo egipcio llamado Jarja, fruto de cuya unión nació > Atai (1 Cro. 2:31, 34, 35).

SESBASAR

Heb. 8339 *Sheshbatstsar*, ר ַ ַ ְ ֵ, de origen ac. *shamash-bal-usur* y *shamash-apla-usur* = «Shamash proteja al hijo», *sin-bal-usur* = «Sin proteja al hijo», *sin-ab-usur* = «Sin proteja al padre»; Sept., *Sasabasar*, Σασαβασρ v. *Sanabasar*, Σαναβασρ; Vulg. *Sassabasar*. Judío de Babilonia y príncipe de Judá que volvió de la cautividad con los primeros exiliados. Ciro lo hizo gobernador y le entregó los vasos sagrados que Nabucodonosor había sacado de Jerusalén. Sesbasar

volvió a Jerusalén, y echó los cimientos del Templo al iniciar su reconstrucción (Esd. 1:8, 11; 5:14, 16). Sesbasar podría ser el nombre babilonio de Zorobabel, de la misma manera que el de Daniel era Beltsasar. La objeción principal a esta teoría es que no se declare explícitamente su identidad. Véase ZOROBABEL.

D. MUNIESA

SET

Heb. 8351 *Sheth*, ת ֵ = «compensación»; Sept. *Seth*, Σήθ; Josefo, *Sethos*, Σῆθος (Ant. 1, 2, 3); Vulg. *Seth*. Tercer hijo de Adán y Eva. Su nombre obedece al hecho de que fue «puesto en lugar de» Abel, asesinado por Caín (Gn. 4:25; 5:3; 1 Cro. 1:1). Set fue padre de Enós, y murió con 912 años de edad (Gn. 5:6-8; 1 Cro. 1:1; Lc. 3:38). En Nm. 24:17 se mencionan «los hijos de Set» como designación de los moabitas, así el Targum masorético y la LXX, pero otros leen *sheón* («hijos tumultuoso») en lugar *sheth*, por paralelismo con el texto de Jer. 48:45: «consumió las sienes de Moab y la coronilla de los hijos revoltosos» (heb. 7588 *shaón*, אן ָ = «tumulto»), denominación despectiva aplicada a los moabitas por su carácter belicoso y tumultuoso.

SETAR

Heb. 8369 *Shethar*, תָר ְ, del persa «estrella», como el gr. *aster*, ἀστήρ (Gesenius), o Zend *shathiao* = «comandante» (Fürst); Sept. *Sarsathaíos*, Σαρσαθαῖος v.r. *Sarréstheos*, Σαρρέσθεος. Uno de los cinco príncipes de Persia y Media, a quienes les estaba permitido el acceso a la presencia del rey Asuero. Ocupaba el primer puesto, en cuanto a autoridad, después del soberano (Est. 1:14).

SETAR-BOZNAI

Aram. 8370 *Shethar Bozenay*, זְנַי תַר ְ = «estrella luminosa»; Sept. *Sathar-buzana*, Σαθαρβουζάνα. Funcionario persa de alto rango, quizá secretario de > Tatnai, gobernador o sátrapa la provincia de Abar Naharah. Se opuso a la actividad reconstructora de Zorobabel y escribió una carta a Darío preguntando si los israelitas tenían autorización para ello (Esd. 5).

SETENTA

Heb. 7657 *shibeím*, בְעִים ִ, múltiplo de > «siete», número sagrado completo, y de «diez», número perfecto, por lo que participa de la sacralidad atribuida a estas cifras; gr. *hebdomékonta*, ἑβδομήκοντα (Lc. 10:1, 17; Hch. 7:14; 23:23; 27:37). A veces se destaca en la expresión «setenta y siete veces» (Gn. 4:24; Mt. 18:21). Según W.F. Moulton, «es sumamente probable que sea una alusión concreta a la historia del Génesis. Jesús pone señaladamente frente al natural anhelo del hombre por una venganza setenta veces superior a la ofensa, la ambición del hombre espiritual de ejercitar el privilegio del perdón "setenta veces siete"» (Winer-Moulton, *Grammar*).

La réplica del Señor «hasta setenta veces siete» era indicativa de plenitud, y tenía como propósito apartar de la mente de Pedro cualquier norma numérica. El perdón de Dios carece de límites, y así debería ser el del hombre.

En Hch. 7:14, «setenta y cinco» se refiere a toda la familia de Jacob, que José envió a buscar, mientras que en Gn. 46:26 se habla de «sesenta y seis». Esto se debe a que Esteban, que era judío helenista, seguía la traducción de la LXX, que vierte el número como 75 en Gn. 46:27 y Ex. 1:5. Véase SIETE.

SETENTA AÑOS

Número frecuente en la Escritura, tanto literal como simbólico. Por ej., el tiempo que duraría «el olvido» de > Tiro tras su captura por Nabucodonosor. «Después de los setenta años le sucederá a Tiro lo de la canción de la prostituta», debido a la caída de Babilonia (Is. 23:15-17). Especialmente es el número de años que duraría la cautividad judía en Babilonia (Jer. 25:11; 29:10). Véase CAUTIVIDAD.

SETENTA DISCÍPULOS

Grupo más amplio de discípulos de Jesús, bien diferenciado de los > Doce (Lc. 10:1, 17). El número «setenta» es simbólico, conforme al número de ancianos elegidos en el desierto para ayudar a Moisés en la tarea de gobernar y dirigr al pueblo (Ex. 24:1; Nm. 11:16, 17, 24, 25). Era también el número de los miembros del > Sanedrín, el consejo supremo de los judíos.

Se decía que era el número de las naciones del mundo (cf. Gn. 10). Lucas, que tiene una visión universalista del Evangelio, puede que estuviera pensando en el futuro cuando todas las naciones conocerían y aceptarían el mensaje cristiano.

La tradición cristiana ha puesto nombre y figura a todos y a cada uno de esos setanta discípulos, sin más fundamento que el deseo piadoso de llenar un vacío y de suplir de fundamento apostólico a algunas iglesias de la antigüedad. La lista es como sigue:

1. Agabo el profeta.
2. Amfias de Odesa.
3. Ananías, el que bautizó a Pablo, obispo de Damasco.
4. Andrónico de Panonia o España.
5. Apeles de Esmirna o Heraclea.
6. Apolo de Cesarea.
7. Aristarco de Apamea.
8. Aristóbulo de Bretana.
9. Artemas de Listra.
10. Asíncrito de Hircania.
11. Barnabás de Milán.
12. Barnabás de Heraclea.
13. César de Diracio.
14. Cayo de Éfeso.
15. Corpus de Berito en Tracia.
16. Cefas, obispo de Konia.
17. Clemente de Cerdeña.
18. Cleofás de Jerusalén.
19. Crescente de Calcedonia de Galacia.
20. Quarto de Berito.
21. Damus, ex sacerdote idólatra.
22. Epeneto de Cartago.
23. Epafrodito de Andriace.

24. Erasto de Paneas o de Filipo.
25. Estaquis de Bizancio.
26. Esteban, el primer mártir.
27. Evodias de Antioquía.
28. Hermas de Filipo o Filípolis.
29. Hermes de Dalmacia.
30. Hermógenes, que siguió a Simón el Mago.
31. Hermógenes, obispo de Megarenes.
32. Herodión de Tarso.
33. Santiago, el hermano del Señor, en Jerusalén.
34. Jasón de Tarso.
35. Jesús el Justo, obispo de Eleuterópolis.
36. Lino de Roma.
37. Lucas el Evangelista.
38. Lucio de Laodicea de Siria.
39. Marcos, llamado también Juan, de Biblópolis o Biblos.
40. Marcos el Evangelista, obispo de Alejandría.
41. Marcos, sobrino de Barnabás, obispo de Apolonia.
42. Matías, que ocupó el puesto de Judas.
43. Narciso de Atenas.
44. Nicanor, que murió cuando Esteban fue martirizado.
45. Nicolás de Samaria.
46. Olimpo, mártir en Roma.
47. Onesíforo, obispo de Corona.
48. Pármenas de Soli.
49. Patróbulo, el Patrobas de Ro. 16:14.
50. Filemón de Gaza.
51. Filemón, según los *Hechos de Felipe* bautizó al eunuco de Candace, y más tarde fue obispo de Trallium, en Asia.
52. Filólogo de Sínope.
53. Flegón, obispo de Maratón.
54. Figelo de Éfeso, que siguio a Simón el Mago.
55. Prócoro de Nicomedia en Bitinia.
56. Pudente.
57. Rodión, mártir de Roma.
58. Rufo de Tebas.
59. Silas de Corinto.
60. Silvano de Tesalónica.
61. Sosípater de Iconio.
62. Sóstenes de Colofón.

63. Tercio de Iconio.
64. Tadeo, que llevó una carta de Jesús al rey de Edesa.
65. Timón de Bostra de los árabes.
66. Trófimo, mártir con Pablo.
67. Típico, obispo de Calcedonia de Bitinia.
68. Típico de Colofón.
69. Urbano de Macedonia.
70. Zenas de Dióspolis.

SETENTA SEMANAS

Período profético de setenta setenas de años (es decir, 490) de 360 días cada uno. Reciben el nombre de años proféticos. Esta denominación se refiere a la profecía que el arcángel Gabriel dio a Daniel (9:25-27). Por Dan. 8:16 vemos que Gabriel era considerado como el ángel encargado del cómputo de las setenta semanas anunciadas antes del establecimiento del reino definitivo (Dan 9:24-26). Conforme al procedimiento midráshico de Lc. 1-2, Gabriel aparece primero en Lc. 1:19 en el Templo; después, al cabo de seis meses (180 días), a María, Lc. 1, 26; nueve meses después (270 días) nace Cristo, y 40 días más tarde hace su entrada en el Templo. Pues bien, estas cifras hacen un total de 490 días, es decir, «setenta semanas». Cada una de esas etapas es señalada, además, con la expresión «cuando se cumplieron los días» (Lc. 1:23; 2:6, 22). De esta manera, el evangelista dice que Jesús es el Mesías previsto en Dn. 9, a la vez humano y misterioso Hijo del Hombre, de origen cuasidivino (Dn. 7:13). Los acontecimientos que anuncian su nacimiento no son más que los preparativos de la entrada de la gloria de Yahvé, personificada en Jesús, en su templo definitivo.

SETO

Heb. 4881 *mesukhah*, כָה מְ = «cerco, seto, vallado» (Prov. 15:19)»; de la raíz 7753 *suq*, וך = «cercar, rodear» (Os. 2:6); Vulg. *sepes*. A diferencia del muro o pared construidos con materiales de piedra y argamasa, el seto estaba hecho con palos o ramas entretejidos que delimitaban las propiedades particulares de los campos. Servían para recoger el ganado como en un aprisco o redil. En ocasiones se traduce incorrectamente por «muro».

Aparte de su sentido natural, el «seto» es usado metafóricamente para denotar protección y defensa por parte de Yahvé. Él es quien pone seto alrededor de su viña —su pueblo escogido—, para manentener fuera las fieras y alimañas (Os. 2:6; Job 1:10; Is. 5:5). En otro orden de cosas, los misioneros cristianos no deben detenerse ante los setos o vallados, es decir, ante los obstáculos que impiden aproximarse a los hombres a participar del banquete del Reino (Lc. 14:23). El cristianismo es por principio, la comunidad escatológica abierta a todos, que deroga las divisiones que separan a los hombres unos de otros. Véase VALLADO.

SETUR

Heb. 5639 *Sethur*, סְת ר = «oculto»; Sept. *Sathur*, Σαθο?ρ. Hijo de Micael, de la tribu de Aser. Fue uno de los doce exploradores enviados por Moisés a reonocer la tierra de Canaán (Nm. 13:13).

SEVA

Heb. 7724 *Shewá*, וָאְ = «semejante». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Saú*, Σαο� v. *Saúl*, Σαο�λ; Vulg. *Sue*. Hijo de Saaf, de la tribu de Judá y de la familia de Caleb con su concubina Maaca. Seva fue padre o fundador de Macbena y de Gibea (1 Cro. 2:49).

2. Sept. *Susá*, Σουσ� v. *Isús*, ʼΙσο�ς; Vulg. *Siva*. Escriba o secretario real de David (2 Sam. 20:25). Tenía a su cargo la redacción y custodia de los documentos oficiales. Se le llama también > Seraías (2 Sam. 7:17), > Sisa (1 R. 4:3), y > Savsa (1 Cro. 16:18).

SEVENE

Heb. 5482 *Seweneh*, סְוֵנֵה = «mercado, puesto comercial», egipcio *swnt*; copto *swen*; Sept. *Syene*, Συ�νη; Vulg. *Syene*. Ciudad en el Alto Egipto, situada en la frontera meridional de este país, mencionada en la profecía de Ezequiel: «Convertiré la tierra de Egipto en una ruina completa, una desolación desde Migdol y Sevene hasta la frontera con Etiopía» (Ez. 29:10; 30:6). Se identifica con la moderna ciudad de Asuán, en la ribera egipcia de la primera catarata del Nilo, frente a Elefantina. Los papiros arameos descubiertos en esta última ciudad la describen como un lugar de residencia de algunas personas, sin la importancia militar y estratégica de Elefantina. No lejos de ella estaban las canteras de granito rojo utilizdo en las construcciones faraónicas. Los romanos estacionaron tres cohortes en Sevene a modo de guarnición que vigilaba la frontera (Heródoto, *Hist*. 2, 30). Se han encontrado vestigios de Sevene en las cercanías de Asuán. Ya desde la época en que los persas ocupaban Egipto, una colonia de judíos mantenía en la isla un templo cismático, según los papiros de Elefantina.

SEXUALIDAD

1. El sexo en la creación.
2. El sexo de la divinidad.
3. Eufemismos.
4. Matrimonio.
5. La circuncisión. El pacto de la reproducción.
6. Emisiones impuras.
7. Incesto.
8. Vírgenes, prostitutas y concubinas.
9. La poligamia
10. El levirato.

I. EL SEXO EN LA CREACIÓN. Según el relato de la creación de Gn. 1-2, la sexualidad pertenece al ser humano como tal en sentido propio e intrínseco, contrariamente a la visión del mito andrógino, según el cual la división en sexos habría que atribuirla a sucesivos estadios de decadencia. El hombre entero, cuerpo y mente, ha sido creado bueno, por esta razón la sexualidad debe ser aceptada plenamente como parte de la voluntad divina para este mundo.

Dios crea el sexo junto con el género comenzando por los animales, que reciben la orden de «ser fecundos y multiplicarse». Los seres humanos son creados posteriormente con las mismas instrucciones. Así como el comer y el respirar, la actividad sexual y los genitales necesarios para ella son algo que los humanos tienen en común con los animales, según el plan divino. Esta diferenciación sexual del hombre en varón y hembra ha sido puesta por el mismo Creador, forma

parte de su proyecto, y contribuye a que el ser humano sea imagen y semejanza de Dios (Gn. 1:27). Los términos «imagen» (*tselem*) y «semejanza» (*demuth*) implican características físicas. Aunque pudieran extenderse a la personalidad, la inteligencia y la creatividad, su significado básico es físico. «Imagen» es la representación tridimensional de algo o de alguien, una estatua o altorrelieve, y la «semejanza» es la similitud visible, como en Ez. 1. La «imagen de Dios» es visual, sea lo que fuere que se incluya en el concepto. Se puede decir que la sexualidad personal tiene un sentido trascendente que irradia e impregna todo el ser humano: lo matiza y se difunde hasta en sus realidades más diversas y espirituales; influye intensa y extensamente en todo lo humano. «Por la irradiación de la sexualidad en la misma facultad cognoscitiva y amatoria, y en la medida en que se asume tal irradiación, hay quien habla de imagen divina reflejada en la sexualidad: por su misma virtud, la sexualidad condiciona el aspecto espiritual humano y sigue sus vicisitudes» (F. Seper y J. Hamer).

Aun cuando se prohíba toda proyección de una diferenciación sexual en Dios, cuya imagen lleva el hombre, en la relación amorosa y en la comunidad entre varón y mujer se refleja en cierto modo la donación del amor divino en la comunión trinitaria. En el relato del yahvista, la creación del hombre y su orientación hacia su pareja aparecen como la primera acción de Dios en el mundo. El varón y la mujer están referidos a una comunicación completa con el tú de la pareja sexual. Antes de que el hombre ponga su mirada en el tú de Dios, se encuentra ya con su socio humano. Por esta razón, la realización de la entrega total en el plano sexual se designa en el AT como «conocer», acontecimiento interhumano profundo donde ambos consortes se descubren en su más íntima y profunda esfera personal; tiene lugar un conocimiento y una apertura que no pueden deshacerse ya.

La sexualidad, en tanto que pertenece a todo el ser humano, está también marcada por el pecado. Cuando Adán y Eva cometen el pecado original, las cosas cambian. Se produce una perturbación en el orden de la creación y de la relación mutua entre los sexos. El perjuicio que el pecado ha causado en las relaciones interhumanas afecta también a la esfera sexual, dentro de la cual se realizan en definitiva estas relaciones en su profundidad última. Las consecuencias negativas del pecado son descritas mediante expresiones culturales, propias de la época, como el patriarcalismo dominante en Israel. Así, la mujer, en tanto que inductora al pecado, es condenada a una relación de sumisión al varón (Gn. 3:16). También son consecuencias del pecado la debilidad y la tentación a la que está sometida la sexualidad, el dolor del parto y la vivencia de los límites del pudor corporal respecto de la desnudez. Se pierde la naturalidad de los seres humanos en su presencia ante los demás (Gn. 3:7), aun cuando la sexualidad siga siendo sustancialmente positiva.

II. EL SEXO DE LA DIVINIDAD. La sexualidad es una característica del orden creado, pero no del Creador. Esta tradición israelita es única. Es sumamente extraño que una cultura antigua entienda a Dios como carente de sexo. Entre los pueblos primitivos se constata la sacralización del sexo y del acto sexual en formas y modos diversos. Lo sexual es vivido a veces como ceremonial religioso que conmemora los mitos de la creación, que renueva las gestas de la divinidad inherentes a la supervivencia primordial del mundo y su existencia actual. Otras veces, constituye el ritual del sacrificio ofrecido a la divinidad: la mujer es asumida como la víctima inmolada por el hombre en favor de Dios.

1. *El Dios sexuado fuera de Israel*. Las religiones conocidas desde la Edad del Bronce hasta la del Hierro en Grecia, Anatolia, Mesopotamia, Oriente y Egipto, poseen historias de dioses y diosas que procrean de diversas maneras o, incluso, tienen relaciones sexuales sin procrear. Pero también se

relatan nacimientos partenogenéticos, semen que impregna materiales inanimados, que forma descendencia por sí mismo e incluso, casos en los que una divinidad masculina impregna a otra divinidad masculina. Desde el *Enuma Elish* hasta la *Teogonía* de Hesíodo, los temas de la actividad sexual y la procreación divinas dominan en las historias de la creación primordial.

En el *Enuma Elish*, Apsu y Tiamat se ayuntan y engendran los primeros dioses, que a su vez se ayuntan y generan otros, etc. En la *Teogonía*, Gaia, la Tierra, se ayunta con Urano, el Cielo, hasta que este es castrado por su hijo Cronos. Los genitales y el semen de Urano impregnan al mar, mientras que otras deidades se reproducen mediante coito o partenogénesis. Entonces Gaia toma a Pontos, el mar profundo, por esposo y genera otros dioses. Entretanto, Cronos y sus hermanos se ayuntan y engendran su propia descendencia, uno de cuyos hijos derroca a Cronos. Este es Zeus, que procede a engendrar innumerables dioses y héroes con una multitud de diosas y hembras humanas. En la literatura griega hay multitud de textos con actividades reproductivas divinas similares (Gantz 1-151). En los textos ugaríticos hallamos la cópula de Baal con una vaca para producir un ternero especial (*KTU* 1.5. 5.17-22; 1.10.2.26 - 3.25), y en otra historia, dos divinidades femeninas se las ingenian para excitar y copular con el anciano dios El.

El semen divino es tan poderoso que, incluso, puede impregnar a otro dios masculino. En el cántico hitita de *Kumarbi*, el dios de este nombre derroca a Anu, que huye a los cielos. Kumarbi lo toma por los pies y le muerde los genitales tragándolos, a resultas de lo cual queda embarazado. Trata de escupir el semen de Anu, pero es demasiado tarde pues el semen se había amalgamado con sus entrañas «como bronce».

La colección clásica egipcia *Horus y Seth* cuenta cómo Horus se las ingenia para inseminar e impregnar a Seth cuando Seth pensó que había inseminado a Horus. Otros mitos nos cuentan cómo el semen divino impregna sustancias varias, desde la lana cardada al agua de mar. A veces, el semen solo produce descendencia del modo que Ptah produjo a los Nueve (*Piedra de Shakaba* 498.55-56). Y no todos los nacimientos divinos requieren semen, pues las diosas son capaces de gestar descendencia por sí mismas, como Gaia en la *Teogonía* de Hesíodo. El semen y los úteros divinos son muy fértiles, y los panteones de muchas culturas están bien surtidos con divinidades de ambos sexos. Según afirma una deidad menor en la *Odisea*: «pues la actividad sexual (*eunaí*, ε[illegible]να[illegible]) de los inmortales jamás es en vano» (11, 249-250). También el semen demoníaco pareciera ser activo en algunos textos sumerios y akadios (*Wu*). La saliva espumosa de los perros es llamada “semen” y la aflicción consecuente en la persona mordida es el «niño/cachorro» (*izbu*).

2. *La consorte divina*. Excepto la de Israel, más específicamente las tradiciones israelita y judaica conservadas en la Biblia, la literatura de las eras del Bronce y del Hierro cuentan historias de divinidades sexuadas y fértiles. Si la tradición religiosa de la Biblia es la tradición «ortodoxa», ciertamente hubo muchas «herejías» que seguían los modelos de las culturas circundantes. Algunas de estas herejías habrían atribuido sexualidad al Dios de Israel. Los ejemplos más importantes son los fragmentos de cerámica y vasos descubiertos en Kuntillat Ajrud y Khirbet al-Qom que mencionan a «Yahvé y su > Asherá». Los escritos de los profetas y el libro de Reyes atestiguan que muchos tenían en Israel y Judá creencias y prácticas inaceptables para la ortodoxia. No debe sorprender que algunas de estas personas aceptasen a Asherá como la pareja sexual divina de Yahvé (Day 59-61). Ciertos biblistas sostienen que la «*asherah*» mencionada en estas inscripciones era un objeto de culto sin mucha relación con una diosa mitológica (Hadley), aunque suponen que hay una divinidad femenina por detrás. Estas inscripciones provocaron vigorosas discusiones, debidas en parte a las

consecuencias. En cualesquier otra tradición antigua no incitaría a la controversia sugerir que un dios tuviera una esposa, pero el tema es sumamente polémico en el estudio de la cultura israelita.

Otra diosa asociada con Yahvé es > Anat. Durante el período persa hubo una guarnición judía en Elefantina (Egipto) y los papiros allí recobrados mencionan a Anat-Yahu y a Anat-Bethel. Estas referencias sugieren una tradición en la que Anat era esposa de Yahvé/El (Day 142-144). En la literatura ugarítica, Asherah es, por lo general, la esposa de El, y Anat la de Baal. Como a Yahvé le fueron atribuidas características tanto de El como de Baal, es comprensible que algunos de los adoradores de Yahvé también le atribuyesen una diosa como esposa, Asherah o Anat.

Los autores bíblicos se quejan de cómo el pueblo abandonaba su fe y sus dirigentes levantaban *asheroth*. Es muy posible que estas *asheroth* estuviesen dedicadas al culto de Yahvé y vinculadas a las inscripciones de Kuntillat Ajrud. Pero si eran para el culto de Yahvé o apuntaban a una consorte divina, es cuidadosamente omitido en los textos bíblicos. En algunos casos, los autores sagrados asocian las *asheroth* con Baal, pero nunca con Yahvé.

3. *Hijos de Dios*. El Dios de Israel tiene «hijos», pero no son productos de la actividad sexual divina. Se trata de seres humanos adoptados que tienen padre y madre biológicos además del padre divino (p.ej. 2 Sam. 7:14; Sal. 2:7; 89:26-27). O serían vestigios de un antiguo panteón (Job 1:6; 2:1) y, posiblemente, rivales de Yahvé degradados al nivel humano (Sal. 82:6-7) o a la inexistencia. Una interesante expresión del Salmo 8:5 describe a los seres humanos como poco inferiores a «dioses», traducida a menudo como «ángeles». De modo que en la expresión de Génesis 6:2 de que cuando los seres humanos poblaron la tierra, los «hijos de *Elohim*» se interesaron por las "hijas del hombre", existe la duda de traducirlo «hijos de Dios» o «hijos de los dioses». ¿Son los hijos de Set que deseaban a la hijas de Caín? ¿Se trata de ángeles caídos y mujeres humanas? ¿Nos hallamos ante un vestigio de politeísmo donde los dioses menores sedujeron a mujeres humanas? El fragmento es breve y es imposible precisar el término «hijos de los dioses». Pero ni siquiera aquí se ve un intento de interpretar la frase como hijos biológicos de la reproducción sexual de un Dios supremo.

La Biblia ignora que haya una familia divina con una esposa y sus hijos correspondientes. Los profetas hicieron de Israel una esposa metafórica de Dios, pero raramente con hijos metafóricos (Os. 1-3), y la expresión sexual es cuidadosamente evitada. Aun en Ez. 16:8, donde el profeta está muy cerca de asignar sexualidad metafórica a Dios e Israel, la figura se detiene ante la relación sexual. Aunque hay muchas plegarias israelitas para la fecundidad de los campos y los ganados, ninguna solicita el semen divino. Un tema importante de la Biblia es el repetido y sistemático rechazo de la sexualidad atribuida a Dios.

Si el pueblo histórico de Israel y Judá atribuyó parejas y deseos sexuales a su Dios, de ningún modo tales tradiciones lograron dejar su sello en ninguno de los textos bíblicos. Esta es una área donde la tradición bíblica es unánime. Supuestos textos que insinuasen o mostraran la sexualidad divina serían censurados, purgados o excluidos de este corpus de literatura israelita y judía, bien por rechazar la idea de un Dios sexuado, bien por mantener un estricto tabú contra cualquier descripción de la sexualidad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA: T. Binger, *Asherah: goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1997); J. Severino Croatto, "La sexualidad de la divinidad, reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios", en *RIBLA* 38 (2001), 14-28; J. Day, *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan* (Continuum 2002); G. Feuerstein, *Sagrada Sexualidad* (Kairós, Barcelona 1994); J.M. Hadley, *The cult of Asherah in ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew goddess* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000); X. Pikaza, *Las mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon. A. Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III* (Johns Hopkins Univ, Baltimore, 1972).

III. EUFEMISMOS. Abundan en heb. los eufemismos para referirse al tema de las partes y actividades sexuales del cuerpo. Suelen ser, no obstante, comunes a la mayoría de las lenguas y las culturas. Sin embargo, tienen también expresiones no eufemísticas. En el heb. clásico, pese a la cantidad de textos dentro y fuera del canon, sobrevivieron muy pocas expresiones sexuales no eufemísticas. Esta clase de eufemismos podría estar vinculada con la estricta prohibición de la desnudez.

Los siguientes son algunos de los eufemismos más corrientes en el AT.

1. *El acto sexual*. *Yadá*, «conocer» (Gn. 4:1, 17, 25); *ba el*, «entrar en» (Gn. 38:2, 18); *shakhab*, «yacer (con)» (Gn. 34:2), a menudo con *zerá* , «semen/semilla»; *qarab*, «acercarse» (Lv. 18:19); *niggash*, «acercarse/tocar» (Ex. 19:15); *anah*, «humillar» (Gn. 34:2; 2 Sam. 13:12, 14). Hay un sustantivo, *onah*, para los derechos conyugales de la esposa (Ex. 21:10). Quizá el eufemismo sexual más significativo del heb., es la descripción de la primera relación sexual de un varón con una mujer, expresada como una «humillación» de ella por parte de él (p.ej. Gn. 34:2; Dt. 22:24, 29). El término podría referirse a la violación, aunque es dudoso. Pareciera no acarrear la pérdida del *status* legítimo de la mujer (van Wolde). El sustantivo relacionado no indica tal. La raíz *anah*, ענה, es compleja y difícil de definir. Sus dos significados principales son «responder» y «humillar/afligir».

Los rabís y la mayoría de los biblistas consideran que el sentido sexual deriva del segundo significado. Sin embargo, el primero también debe ser considerado, asimilándolo a «conocer».

2. *El pene*. *Basar*, «carne» (Gn. 17:11, 14, 23-25; Lv. 15:2-19; Ez. 16:26; 23:20); *yarek*, «muslo» (Gn. 24:2, 9); *yad*, «mano» (Is. 57:8); *mothenáyim*, «ingle/caderas» (1 R. 12:10); *shophkah*, «pitorro, pico de una jarra» (Dt. 23:1). El sustantivo *rageláyim*, רַגְלַים, «pies/piernas», aparece en Ex. 4:24-26 con este sentido, al decirse que > Séfora tocó los «pies» de Moisés. En Is. 6:2, los serafines poseen un par de alas para cubrir sus «pies». Ruth 3:7, destapa los «pies» de Booz y yace con él. En las negociaciones del levirato, los pies y las sandalias simbolizan al proveedor del semen, el cuñado (Dt. 25:5-10; Rut 4:7-8). Es improbable que pies/piernas sea un eufemismo de los genitales femeninos. La imagen femenina funciona bien si *rageláyim*, רַגְלַים, es traducido sin eufemismo como «piernas» (Dt. 28:57; Ez. 16:25). La orina recibe el nombre de «agua de los pies» (2 R. 18:27; Is. 36:12), y el vello púbico, el de «pelo de los pies» (Is. 7:20; Ez. 16:7).

3. *Testículos*. Dt. 23:1 se refiere a algo «aplastado». Los traductores y comentaristas, por lo general, entienden los testículos como la parte aplastada de los genitales. *Mebushim*, מְבֻ ִ ים, «cosas vergonzosas» (Dt. 25:11). La forma plural o dual en ocasiones especifica los testículos o, asimismo, incluye el pene.

4. *La vagina*. *Basar*, ר ָ ָ, «carne» (Lv 15:19 como el término masculino).

5. *Eyaculación*. *Zirmah*, זִרְמָה, «flujo» (Ez. 23:20); *shakhab lezerá*, כב לְזֶרַע , «yacer a semen» (Lv. 18:20, 23; LXX).

6. *Menstruación*. *Dérekh nashim*, ֶרֶךְ נָ ִ ים, «la costumbre de las mujeres» (Gn. 31:35); *zbh*, זבה, «fluir» (Lv. 15:19, 25), un no-eufemismo infrecuente; *niddah* נִ ָ ה, «impureza» (Lv. 12:2; 15:20, 25; 18:19), valoración legal de la menstruación. *Dawah*, ָ וָה, «dolencia/debilidad» (Lv. 12:2; 15:35; 20:18; posiblemente Is. 30:22); *iddim*, עִ ִ ים, «período» (Is. 64:5).

7. *Excepciones*. Algunos términos raramente son reemplazados por eufemismos, p.ej. «fornicar/prostituta» (*zanah/zonah*), «cometer adulterio» (*naaph*), «pecho» (*shad*), «útero» (*rehem*), «semen/semilla» (*zerá*). «Testículo» (*eshek*) aparece una vez en forma no eufemística. Existe un no-

eufemismo excepcional que demuestra el deseo de usar eufemismo en los textos hebreos: se trata del vb. *shagal*, גל , un término para la relación sexual considerado demasiado gráfico para ser dicho. Aparece cuatro veces (Dt. 28:30; Is. 13:16; Jer. 3:2; Zac. 14:2) de forma muy áspera, y los rabís lo sustituyeron por el eufemismo (*shakhab* = «yacer con») en cada caso.

Los dos no-eufemismos más comunes son «prepucio» (*orlah*) y «circuncidar» (*mol*). No solo son dos términos específicos y no-eufemísticos concernientes a los genitales masculinos, sino que también se emplean metafóricamente para otros conceptos. La más conocida es la expresión «circuncidar el prepucio del propio corazón» (p.ej. Dt. 10:16; Jer. 4:4). En un punto de la Ley de Moisés los árboles frutales que están más allá de los límites son descritos como dotados de prepucio (Lev. 19:23-25) y, por lo tanto, «incircuncisos». Estos términos pueden equipararse a eufemismos sin aparente dificultad. En Gn. 17:23-24, Abraham «circuncidó la carne de su prepucio». Aquí el eufemismo «carne» es usado con los no-eufemismos «circuncidar» y «prepucio». El prepucio es una parte de los genitales masculinos que pertenece a la conversación común hebrea, dada la importancia de la circuncisión infantil en la sociedad israelita y del prepucio como una característica del intruso impuro.

Esta amplia muestra de eufemismos en los textos bíblicos indica cierta modestia en el Israel antiguo respecto a las cuestiones sexuales. Únicamente la muerte es el otro tema que exige eufemismos, el más conocido de los cuales es "dormir". La modestia no impide hablar sobre asuntos sexuales. Sin embargo, los eufemismos indican, junto al estricto tabú de la > desnudez, que los temas sexuales eran tratados de manera diferente y mantenidos en la esfera privada tanto como era posible.

IV. MATRIMONIO. La descripción de las relaciones sexuales en Gn. 2:24 es una rareza en el AT. El texto carece de menciones sobre la procreación. En cambio, considera el vínculo social y emocional de una pareja casada, presuntamente monógama, descrita como "una carne" en Gn. 1:28. Del mismo modo que en la mayoría del AT, la relación sexual es descrita en términos de reproducción. Puesto que Génesis 2 es relacional más bien que reproductivo, e implica un vínculo solitario que no se comparte, este texto fue destinado a un importante uso en el NT, que promueve la > monogamia e ignora la reproducción. La LXX contiene un texto algo mayor de Gn. 2:24 con las palabras «los dos» (*hoi dýo*, οἱ δύο), de modo que el texto dice: «y los dos fueron una sola carne». Esta versión enfatiza el mensaje de la monogamia implícito en el texto heb. y es citado tal cual en Mt. 19:5; Mc. 12:8 y 1 Cor. 6:16.

El NT usa fielmente Gn. 2:24 en concordancia con el texto original, lo cual parecería raro, ya que está lleno de citas de la Escrituras que, a menudo, distan de su significado y uso original (p.ej. Mt. 2:15). Sin embargo, el uso de Gn. 2:24 en Mt. 19:5 muestra una interpretación cuidadosa y sofisticada del texto original. El texto paralelo de Mc. 12:7-8 y la alusión de 1 Cor. 6:15-16 son algo menos precisas. En su contexto original, Gn. 2:24 no apunta al divorcio ni al adulterio, como suele suponerse, sino más bien a la poligamia. Solo por extensión es aplicable a esos conceptos.

La ley bíblica concerniente a las prácticas sexuales tiende a ser específica, y el matrimonio es un ejemplo. En la Ley de Moisés y en las narraciones del AT, se permite a un varón tener varias esposas y > concubinas, así como el uso de > prostitutas. Sin embargo, a la mujer sujeta al contrato matrimonial solo le es permitido un varón. Aun así, las narraciones del *Génesis* están especialmente interesadas en las anomalías de dos familias polígamas, Abraham con Sara y Agar, y Jacob con Lea, Raquel, Bilha y Zilpa. La disfunción que presentan se atribuye directamente a la práctica de la > poligamia. El primer polígamo descrito en *Génesis* es el segundo asesino (4:19; 23-24), no un

modelo positivo. Precediendo a estas historias de familias disfuncionales, en Gn. 2 está la definición del matrimonio como un cambio único en la posición social del varón durante su vida. Deja la casa de sus padres y se une a una mujer. Hay dificultades intrínsecas con el varón que deja a sus padres varias veces para ser pareja de varias mujeres. Igualmente, esto implica que con una sola pareja el varón se convierte en una sola carne de por vida. Gn. 2:24 predispone al lector contra la poligamia e insinúa vigorosamente el prejuicio del escritor contra tal práctica.

Bernard Batto halla varias similitudes entre Gn. 2 y el texto mesopotámico *Atrahasis*. Aunque algunos comentaristas intentan divorciar Gn. 2:24 de una interpretación que enfatice la institución del matrimonio, Batto ve que el texto similar de *Atrahasis* solidifica la interpretación matrimonial de Gn. 2. Entre las similitudes, sobresale un particular contraste. *Atrahasis* está muy interesado en la capacidad reproductiva humana, como la mayoría de los textos que hablan de la sexualidad en el AT. Al desinteresarse en la reproducción, Gn. 2:24 contrasta con las obras diferentes de las israelitas tales como *Atrahasis* y otros escritos israelitas. La ausencia de interés en la reproducción es intencional y significativa.

El Evangelio de Mateo es el que emplea más cuidadosamente la ley bíblica. Asimismo, presenta dos textos sobre el divorcio y las nuevas nupcias que reconocen la distinción de género. El primero, Mt. 5:31-32, se refiere específicamente a la esposa divorciada y presenta la creencia de Jesús que el > divorcio no es reconocido por el orden divino. El segundo, 19:3-12, se refiere al esposo que se divorcia. En este último, Jesús agrega una claúsula a su primer rechazo del divorcio. Aún si un esposo divorciado no está verdaderamente divorciado, la tolerante Ley de Moisés le permitiría sustituir esposas. Pero Jesús vuelve a Gn. 1:27 y 2:24 para establecer la monogamia como ideal. Al negar la validez de la poligamia, Jesús deniega al varón parejas maritales válidas a causa del divorcio.

Casualmente, Jesús entendió Gn. 1:27 como «un varón y una hembra a los que había creado», en otras palabras, uno de cada uno. Con este texto, Jesús entendía que la unidad conyugal ideal era la pareja. Hay un antiguo texto judío que usa Gn. 1:27 contra la poligamia: *La Alianza de Damasco* 5.9-11. Gn. 1:27-28 proporciona una meta básica a la sexualidad en las Escrituras hebreas, una meta tan general que casi siempre está presente en cualquier análisis de la Biblia. Dios bendice a los primeros humanos y les dice: «sed fructíferos y llenad la tierra». Uno de los escasos fragmentos sobre la sexualidad humana carentes de este impulso reproductivo es, extrañamente, Gn. 2. La poligamia tiende a ser un método de maximizar la reproducción (para el varón), una manera de ser fructífero y llenar la tierra. Gn. 2 invoca un concepto completamente distinto de la sexualidad humana, sin mencionar el impulso reproductivo.

La tendencia a la reproducción está orientada hacia los hijos varones, y es un impulso habitualmente expresado por las mujeres del AT. Sara, Rebeca y Raquel buscan a toda costa un hijo varón. Solo Lea entre las esposas de los patriarcas tiene *una* hija junto con sus seis hijos varones. Del mismo modo, los casamientos por > levirato de Tamar y Rut buscan descendencia y logran su propósito cuando nace un hijo. El libro de Job se inicia y concluye con el protagonista bendecido por Dios con siete hijos y tres hijas (1:2; 42:13). Es de destacar que le sean asignadas tantas hijas y aún más llamativo que sean nombradas en el ultimo capítulo. Las dos hijas de Lot no son nombradas en la Biblia, aunque nombren a sus hijos por él (Gn. 19:37-38). Los valores reproductivos del AT enfatizan a los niños varones. Ninguna cita o alusión a Génesis 1:28 está presente en el NT, ni mención alguna al valor de la reproducción.

V. LA CIRCUNCISIÓN. EL PACTO DE LA REPRODUCCIÓN. Las leyes levíticas establecen que no deben recolectarse las tres primeras cosechas de los árboles frutales de Canaán. La cuarta está dedicada a Dios y, solo entonces, podrá el plantador recogerla (Lv. 19:23-25). Las primeras tres son descritas de modo único y extraño: «las considerarás incircuncisas», con una fruta provista de prepucio (*araltem orlathó eth pireyó*). «Tres años te serán con prepucio [*arelim*], no las comerás». «Con prepucio», *arel*, se refiere literalmente al estado natural incircunciso del pene. El término es usado figuradamente para describir las actitudes profanas del pueblo (Lev. 26:41), incluyendo los oídos que rehúsan escuchar (Jer. 6:10), pero este uso figurado presupone la circuncisión física de los varones israelitas. Sin embargo, en Lv. 19 es sinónimo de ritualmente impuro, con el significado de «prohibido», para describir los árboles cuyo fruto no debe cosecharse. Este no es, exactamente, un uso figurado, y hay un vínculo significativo. El fruto de un árbol tiene un elemento en común con el pene. Ambos contienen o producen *zerá* (*Gen. Rab*. 46.4), «semilla». Sin embargo, ni el árbol ni su fruto reciben una operación que pudiese llamarse circuncisión. Solo el tiempo convierte al fruto incircunciso del árbol en fruto dedicado a Dios durante un año y, entonces, en fruto que el plantador podrá recoger. En esta ley, el término prepucio es, simplemente, otra manera de decir «impuro», y testifica sobre el uso general de la circuncisión en el antiguo Israel y, en consecuencia, la importancia de tal práctica.

La circuncisión comienza con Abraham en Gn. 17. Como parte del pacto, Dios requirió a Abraham que él y los varones de su casa se circuncidasen. En una frase típicamente lacónica, el texto del *Génesis* cuenta que Abraham tenía 99 años cuando se circuncidó. Es eufemístico y explícito a la vez, pues Abraham "circuncidó la carne de su prepucio" (17:23). «Carne» es un eufemismo para el pene, pero prepucio (*orlah*) es el término explícito para esa parte del pene y circuncidar (*mul*) es el vb. que designa la operación. Aunque Ismael ya había nacido y estaba circuncidado, Isaac no. Isaac, el heredero del pacto, había nacido bajo la alianza y fue circuncidado en el octavo día (Gn. 21:4). Fue engendrado por un padre circuncidado, pero no Ismael (*Gen. Rab*. 46.2). El heredero del pacto no fue constituido hasta que no fue dado el signo en el órgano masculino reproductivo. La circuncisión está estrechamente relacionada con la reproducción y la dedicación del fruto al Dios del pacto. Es, por lo tanto, muy patriarcal, y restringida a los varones, enfatiza la sucesión patrilineal.

Según el *Génesis*, Lot ya no integraba la casa de Abraham cuando este fue circuncidado. Esto implica que Lot no había sido circuncidado, ni tampoco lo fueron sus dos hijos. Posiblemente, el Génesis indica que los vecinos de Israel, los madianitas y otros ismaelitas, practicaban la circuncisión, pero no los amonitas y los moabitas, descendientes de Lot.

En el capítulo 34, otro grupo de varones fue circuncidado. Siquem, hijo de Hamor, sedujo/violó a Dina, hija de Jacob y Lea. Estaba tan enamorado de ella que pidió permiso a su padre para desposarla. Sus hermanos objetaron ni él ni su pueblo eran circuncisos, por lo que, en consecuencia, eran inaceptables. Pero accedieron a la boda si se circuncidaban. Siquem y Hamor aceptaron y ordenaron la circuncisión de los varones de la ciudad. Pero era una treta. Simeón y Leví no tenían intención de permitir que su hermana se casase con cananeos, circuncisos o no. Aguardaron de modo que pudiesen atacar la ciudad cuando los varones estuvieran recuperándose de la operación. Al tercer día, «mientras estaban recuperándose de las heridas», los varones de Siquem fueron masacrados por Simeón y Leví. Para los adultos, la circuncisión puede ser muy penosa. Aparentemente, no se practicó durante los 40 años del desierto, pues el ejército de Josué se circuncidó en el río Jordán y, por tanto, pudieron guerrear contra los cananeos (Jos. 5:2-9).

Cuando Moisés regresó a Egipto por orden divina, Dios lo atacó durante el camino hasta que su esposa Séfora circuncidó a su hijo (Ex. 4:24-26). Este es uno de fragmentos más extraños y discutidos de la Biblia. ¿Por qué Gersón no estaba circuncidado? Pareciera que Séfora intuyó el problema y lo corrigió rápidamente. Según Josué 5, los israelitas en Egipto practicaban la circuncisión y probablemente, por tanto, Moisés fue circuncidado por sus padres Amram y Jocabed (de lo contrario Séfora habría circuncidado a su marido como a su hijo). De ese modo, Séfora cortó el prepucio de su hijo. En este fragmento, no aparece el término «circuncidar» (*mul*), aunque sí «prepucio» (*orlah*). Entonces ella tocó «sus pies», eufemismo para pene. ¿Tocó ella los «pies» de su hijo Gersón o los de su esposo Moisés? Fue solo su hijo a quien circuncidó, pero era a su esposo a quien se dirigía al decir: «Eres mío como un novio de sangre». A causa de la afirmación de Séfora, la frase común para las circuncisiones (*muloth*) fue "novio de sangre". ¿Eran confirmados los casamientos con el nacimiento y circuncisión de un hijo haciendo del padre «el novio de sangre» de la madre? ¿Eran los hijos «novios de sangre» al ser circuncidados el octavo día? Carecemos de respuestas claras sobre estas costumbres.

En la noche de bodas, el esposo rompe el himen de la novia presuntamente virgen. De resultas de ello, su ropa o las sábanas se mancharán de sangre, lo que es considerado como «pruebas de su virginidad» (*bethulim*; Dt. 22:13-17). En el proceso, el pene del esposo se mancharía con la misma sangre. Quizá Séfora asociaba el pene manchado de sangre de su esposo con su noche bodas. La sangre de su hijo era devuelta por la madre al padre como si la familia regresara al día de la boda. Muchos años después, el filósofo judío Filón de Alejandría explicaría la circuncisión como una declaración de humildad en la procreación (*SpL* 1.1-11). Según él, la circuncisión es una afirmación de dependencia en Dios en razón del acto mismo de la reproducción. Fuese o no por humildad, la circuncisión en el *Génesis* y los textos legales es la declaración del pacto y de que tanto el niño como su familia están dedicados al servicio de Dios.

1. *La circuncisión del NT*. El Evangelio de Lucas dice claramente que Jesús fue circuncidado, como antes Juan el Bautista (1:59; 2:21). Pero en el NT la circuncisión llega a su fin. En Hch. 15 la cuestión es respondida definitivamente al afirmarse que se trata de algo innecesario para los varones gentiles que acceden a la Iglesia. Aunque sujetos a la ley de Noé (Gn. 9:3-7), los cristianos gentiles no están sujetos a la circuncisión de Abraham y sus descendientes. Incluso Pablo, que describe a los cristianos gentiles como adoptados e injertados en la familia de Abraham (Gal. 3:29), argumenta enérgicamente contra la circuncisión física (Gal. 5:2-12).

El fin de la circuncisión en el NT acarrea múltiples consecuencias. Era el signo de un pacto de reproducción, pero el NT elimina la reproducción como valor sexual. De esa manera, el fin de la circuncisión forma parte de la desaparición de los valores reproductivos. Al tratarse de un rito específicamente masculino, es patriarcal. Su eliminación está vinculada al fin de la autoridad patriarcal y los roles de género en la Iglesia. De ese modo, el fin de la circuncisión tiene un papel especial en el significado de Gal. 3:28. La conversión e ingreso en la Iglesia no hace ya distinciones de género o raza. De este modo, la mujer gentil tiene en la Iglesia un *status* de plena igualdad con el varón judío.

VI. EMISIONES IMPURAS. *Levítico* 15 describe una serie de emisiones genitales y la impureza que acarrean. La primera y la última son las emisiones insalubres del varón (15:2-15) y de la mujer (vv. 25-30). La parte central de este capítulo describe las emisiones insalubres del varón (vv. 16-18) y de la mujer (vv. 19-24). La emisión salubre del varón es el semen; la emisión salutífera de la mujer

es el flujo menstrual. La estructura es simétrica con la transición de la emisión de varón a mujer conectada por la relación sexual (15:18). La emisión saludable del varón es la más breve de las cuatro secciones de Lv. 15. Describe sencillamente la impureza del varón que produce semen, la de todo lo tocado por el semen y la de la mujer cuando el varón deposita su semen dentro de ella. El varón impuro no transmite impureza a las cosas o personas que toca, solo el semen en sí comunica impureza, pero no contagiosa. El varón impuro y su pareja sexual son exhortados a lavarse: estarán impuros hasta la caída del sol.

1. *Emisión seminal*. La frase usada para la emisión seminal en 15:16-18, 32 es *shakhbath-zerá*. Esta expresión se halla solamente en el material legal referido a la emisión seminal (Lv. 18:20, 23, LXX; 19:20; 22:4; Nm. 5:13). El vb. *shakhab* es el eufemismo usual para la relación sexual, y la mayoría de los comentaristas acepta el significado de «yacer», supuesto por los traductores de la LXX, que lo sustituyen por el eufemismo correspondiente en griego. No obstante, Orlinski propone el significado de "verter". De ese modo, el vb. se refiere a la emisión seminal y está vinculado al sustantivo falo.

Existen varias explicaciones para la impureza de las emisiones seminales. Cohen argumenta que el semen y los flujos menstruales, en tanto que vida potencial, aunque sustancias a menudo desperdiciadas, son un nexo entre la vida y la muerte. A menudo es sugerido el desperdicio de material fértil. Sin embargo, incluso el semen que deja embarazada a una mujer, hace impuros al inseminador y a la inseminada. En general, la mayoría de los comentaristas halla un vínculo vida-muerte como explicación primaria para la impureza comunicada por estas sustancias.

Al principio, el sujeto que emite es impuro (15:16), luego la ropa, incluso de cama, que tuvo contacto con semen, es impura (v. 17). Numerosos comentaristas presumen que se refiere a la polución nocturna (cf. Dt. 23:11) o la masturbación, aunque el texto no es explícito. El depósito de semen en una mujer está mencionado por separado, es distinto del semen depositado en la ropa. Es importante que en Nm. 5:13 la emisión se especifique para el adulterio, implicando que sin emisión seminal el acto sexual no es adúltero, al menos de cara a los juicios por adulterio en este capítulo. La emisión de la mujer sana produce un período mayor de impureza, y cualquier persona y cosa que toque son, de la misma manera, impuras. La mujer es impura durante siete días y quienquiera la toque o toque su ropa de cama, será impuro hasta la caída del sol. Si un varón tiene relaciones sexuales con ella, también será impuro durante siete días, aunque Lev. 20:18 prescribe una pena mayor para la pareja. Lv. 15 deja sin especificar el agravamiento de la impureza por el contacto entre el semen y el flujo menstrual.

2. *Flujo menstrual*. La emisión de fluido menstrual (*zob*, «fluir») por una mujer sana en su ciclo mensual debe, probablemente, su impureza (*niddah*) a la identificación de esos menstruos con la sangre. Aunque esos flujos contienen sangre que les da su color, el fluido menstrual también contiene tejido uterino y otros componentes. Incluso en sociedades primitivas debió haber sido claro que el flujo menstrual tenía propiedades diferentes que las de la sangre: consistencia, coagulación, aroma, etc. De hecho, los rabinos dieron reconocimiento legal a las variaciones de color y consistencia de los menstruos (*Sifra* 169.1.4) concluyendo que en sus diversas formas eran tipos de «sangre».

Aunque casi ciertamente la ley levítica identificaba los menstruos con pérdida de sangre, la sangre perdida por una herida no provocaba impureza, fuese a la persona herida o a cualquiera que tuviese contacto con ella. Los menstruos son productos de una mujer sana; no son el resultado de una herida, y su cese no es objeto de la ley bíblica (aparte del embarazo). Pese a su regularidad en las mujeres

sanas, muchas culturas antiguas los consideraban misteriosos. Un eufemismo para menstruación lo considera una «enfermedad» o «debilidad» (*dawah*, Lv. 12:2; 15:33; 20:18), indicando que incluso un flujo sano era, por alguna razón, insalubre. Tres elementos clave parecieran converger en la base legal de la impureza menstrual. Los menstruos son considerados una forma de sangre, un fluido controlado por el cuerpo. Es vertido en el curso normal de la vida de una persona sana y, a diferencia de las heridas comunes, es visto como una enfermedad. Los menstruos son vertidos a través de la vagina, la entrada a través de la cual una mujer es inseminada y nace un niño. En otra conexión con la reproducción, solo la mujer que menstrua puede ser inseminada, aunque no durante el período menstrual mismo. El inicio de la menstruación durante la pubertad señala el comienzo del potencial reproductivo de una mujer, así como su cese en la menopausia, la conclusión (Gn. 18:11-12; Lc. 1:7, 18). Lv. 15 equipara los menstruos al semen en tanto que emisiones sanas de los órganos sexuales. En cierto sentido, los menstruos fueron entendidos como semen femenino, el fluido reproductivo que aguardaba el semen masculino, un material fértil que solo era descartado cuando la inseminación no tendría lugar.

Hipotéticamente, el semen habría recibido de los menstruos su prestigio de impureza. El semen, en tanto que líquido fértil masculino emitido a través del órgano reproductor, podría ser visto como menstruo masculino sin el color sanguinolento. Carente de la obvia sangre y con un aroma más suave, era un fluido reproductivo menor que conllevaba una impureza más pequeña. Los textos legales no son muy útiles aquí, pues no detallan las razones y relaciones de fluidos corporales impuros. Las razones precisas de la impureza del semen y los menstruos son desconocidas e inaccesibles. Los argumentos son especulaciones y cada cual deberá juzgar entre las disponibles.

3. *Sangre virginal.* Los rabinos debaten largamente en el Talmud (*Ketuboth* 6a-b) sobre el *status* exacto de la hemorragia consecuente a la ruptura del himen en la noche de bodas. Recomiendan que el novio sea separado de la novia luego del primer coito, dada esa hemorragia y la consecuente "impureza". Los rabinos se preocupan tanto por el tema del contacto seminal con la sangre virginal como por el contacto entre la sangre virginal y el flujo menstrual. Por extensión, la sangre bíblicamente reconocida como signo de la virginidad era una emisión que hacía impura a la novia, aunque no tanto, en apariencia, como el flujo menstrual. Aunque también el reconocimiento de la sangre virginal está fundado en la ley del flujo menstrual, y ambas son emisiones de la misma persona, eran legalmente distintas respecto a si podían entrar en contacto la una con la otra.

La ley bíblica no indaga sobre la sangre virginal como una clase de flujo menstrual y, probablemente, no considera que la sangre virginal convierta en impura a la mujer. La sangre virginal es mencionada solo indirectamente en la ley sobre las muestras de virginidad (*bethulim*) que, por lo común, eran las ropas o sábanas manchadas de sangre de la noche de bodas (Dt. 22:13-20). Aunque el tratamiento rabínico de la sangre virginal no es especialmente bíblico, tiene un lado práctico. La separación de los novios luego del primer coito, permite que la flamante esposa se reponga previamente a la actividad sexual regular esperada de ella.

4. *Emisiones en el servicio militar y religioso*. En tiempo de guerra los varones no deben «tener contacto» con ninguna mujer (Ex. 19:15). Casi con seguridad, "tener contacto" es un eufemismo para la actividad sexual. La misma ley vale para el servicio religioso. Lv. 22:3-4 prohíbe ejercer en el Santuario al sacerdote impuro por la emisión seminal. La emisión de semen hace que el varón pierda el derecho de servir en la guerra santa o en el Santuario hasta que el período de impureza haya pasado.

Si Dios carece de sexualidad, la sexualidad humana, entonces, probablemente distrae del contacto con lo divino. Así como el ayuno, la abstinencia sexual podría entenderse como separación de la naturaleza animal subdivina y no simplemente como una privación disciplinaria. Aunque algunos entienden a las mujeres como el factor impuro, más probablemente sería la emisión seminal la que haría impuros a los varones. Cuando las mujeres no experimentan su propia emisión, la menstruación, jamás son tratadas como impuras o causa directa de impureza en los varones. Sin embargo, la emisión seminal, con o sin una pareja sexual, transmite impureza. El semen causa impureza tanto en el varón que lo produce como en cualquiera o cualquier cosa que tenga contacto con él.

La impureza es evidente, en particular, en el caso de la guerra santa. Así como en Ex. 19, en 1 Sam. 21:4-5 David debe confirmar al sacerdote que sus camaradas se mantuvieron lejos de mujeres. David describe esto como la práctica normal para sus hombres durante la actividad militar. Esta política desempeñó un papel en 2 Sam. 11 cuando David intentó animar a > Urías acostarse con su esposa > Betsabé. El rechazo consistente de Urías estaba basado, probablemente, en la política militar de David, que subrayaba su propia incontinencia sexual. Y como Ex. 19, 1 Sam. 21 no especifica la causa precisa de la impureza. Sin embargo, Lev. 15 sugiere que la emisión seminal es la razón.

Dt. 23:9-11 define la profanación que descalificaría a un varón para servir en el ejército. Esta ley usa un eufemismo que la mayoría de lo comentaristas entienden que es sexual (emisión nocturna, masturbación), frente a quienes lo niegan. P.ej., Craigie entiende que orinar en el campo concuerda con las instrucciones de los versículos 12-14. Empero, no existen textos para la impureza debido al contacto con la orina o su eliminación. También los *Targums* consideran la emisión seminal en los versículos 9-11 y la Septuaginta usa «emisiones» (*rhysis*, ῥύσις), un eufemismo con definidas connotaciones sexuales. Si, de hecho, Dt. 19 especifica que la emisión seminal es un factor que descalifica para el servicio militar, expresan lo mismo Ex. 19 y 1 Sam. 21.

El interrogante es cómo esta prohibición sexual afecta a la práctica tan común de la violación de mujeres durante la guerra. Si se realiza en cualquier momento durante la guerra, el violador sería descalificado para ulteriores acciones hasta que se purificase. En otros lugares, la Ley examina cómo debe tratarse a las mujeres cautivas que, en general, no deben usarse para la gratificación. Entre otras implicaciones de la prohibición sexual durante la guerra, hay una definida mortificación del impulso venéreo. Aunque, por cierto, la violación es una amenaza para los israelitas cuando son superados por los ejércitos enemigos, estos no deben temer lo mismo cuando los ejércitos de Israel marchan contra ellos.

La única excepción a la prohibición de la violación pareciera estar al final de Jueces, cuando los benjaminitas carecían de esposas. Las tribus restantes atacaron el pueblo de Jabes-Gilead y entregaron a los benjaminitas las vírgenes que reunieron (Jueces 21:8-12). Por cierto, casi todas las actividades de Jueces 19-21 son cuestionables, si no despreciables, y el rapto de estas vírgenes no debe considerarse una práctica aceptable. Además, los guerreros que invadieron Jabes-Gilead no violaron a las vírgenes de la ciudad. Más bien tomaron a las vírgenes para que fuesen violadas y se casasen con otros.

5. *El semen como un fluido regulado del cuerpo.* Lv. 15 especifica como líquidos corporales controlados cuatro emisiones de los genitales humanos: emisión masculina diferente de la seminal, emisión seminal, emisión menstrual y emisión femenina diferente de la menstrual. Solo el semen no produce impureza contagiosa, como queda dicho. Únicamente el contacto directo con el fluido mismo

transmite impureza. Aunque está prohibido al sacerdote con emisión seminal el ingreso en el Santuario (22:3-4), el texto no establece que un sacerdote desobediente convierta en impura alguna cosa. La impureza seminal no es contagiosa. Además, tiene el período de incubación más breve de las cuatro emisiones señaladas y el método más simple para restaurar la pureza.

La frase usada para la emisión seminal en Lv. 15:16-18:32 es *shikhbath-zará* (כְּבַת־זָרַע .), una palabra doble que también aparece en Lv 18. El vb. *shakhab* (כב) es, como hemos visto, un eufemismo usual del coito, y la mayoría de los comentaristas admite el significado literal de "yacer". Los traductores de la LXX admiten este significado y usan *koimao* (κοιμ�ω), que significa «yacer», como eufemismo sexual. En tanto que fluido corporal controlado, el mal uso del semen produciría, en principio, más que simple impureza. Además de *zerá*, aparece otro término repetido en estas leyes de inmoralidad sexual. La raíz *tamé* (טמא), «ser impuro, profanar», aparece como sustantivo *tumeah* en 18:19 y como vb. infinitivo en los versículos 20 y 23. Es el término operativo en las leyes del semen de Levítico 15:16-18 e indicaría la presencia de una sustancia controlada que causa impureza. Los textos legales de los caps. 18 y 20 especificarían las formas del abuso y la gravedad de las ofensas, pero, en principio, cualquier sustancia bajo control del Código de Santidad podría ser abusada o desaprovechada, produciendo profanación o impureza.

¿Qué ocurre cuando dos fluidos corporales controlados, como el semen y los menstruos, entran en contacto? En este punto, los caps. 15 y 20 están en conflicto. En el cap. 15 el varón solo comparte la impureza menstrual y no se especifica nada sobre la mujer. Sin embargo, en 20:18 varón y hembra debían ser «cortados» (aislados), por cierto una consecuencia muy dura de un castigo compartido. Pareciera que 15:24 solo contempla los resultados del contacto personal con menstruos sin referencia al semen, a pesar del material seminal de la sección precedente. En contraste, si los caps. 18 y 20 enfatizan el abuso del semen, el contacto entre ambos fluidos es la ofensa de 20:18 y establece así un castigo mayor.

La emisión infecunda no pareciera un despilfarro de semen. Si los biblistas están en lo correcto cuando identifican a la emisión nocturna y la masturbación como el tema de 15:17, la Ley supone la legalidad de la emisión seminal infecunda. En otros lugares, como en los caps. 18 y 20, algunos biblistas concluyen que las prohibiciones de la homosexualidad masculina y la bestialidad están vinculadas a la infertilidad de estas formas de coito. Empero, el adulterio está incluido en las leyes de los capítulos 18 y 20, y tiene posibilidades fértiles (como tiene el coito menstrual, aunque menos a menudo). En el cap. 15 la emisión estéril es aceptada como una actividad normal cubierta por la misma ley que el coito heterosexual. En la homosexualidad masculina y la bestialidad la falta está en otro factor.

6. *Leyes de impureza en el NT*. El NT no presta especial atención a las leyes de impureza de Lv. 15. Según la enseñanza de Jesús, no se produce la impureza por el contacto con las cosas, siempre que exista pureza de corazón (Mt. 5:8). «Lo que sale del hombre sí que contamina al hombre» (Mc. 7:15s). La impureza la produce únicamente el pecado. "Todo es limpio para los limpios [por la fe]" (Tit. 1:15; Ro. 14:20), incluso la práctica sexual. Un acto sexual no contamina, sino que solo exige ser realizado moralmente, es decir, con «dominio de sí» *(eukráteia)*. Solo hay que purificarse de la impureza que nace del pecado (1 Jn. 1:7; Heb. 9:22). El cristiano se sabe purificado del pecado mediante la sangre de Cristo (1 Jn. 1:7) y liberado de todas las prácticas relativas a lavamientos y actos de purificación ritual, lo que incluye el cese de las purificaciones rituales inherentes a la vida sexual. Con todo, tal liberación no fue acogida sin dificultades en la comunidad apostólica. Pedro

tuvo que ser divinamente amonestado en una visión: «lo que Dios ha purificado no lo llames impuro» (Hch. 10:15; 15:9). El apóstol Pablo constata cómo la comunidad está dividida a causa de las impurezas cultuales y cómo la nueva práctica evangélica liberadora puede suscitar escándalo entre algunos. «Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer con escándalo» (Ro. 14:20). Y a los esposos preocupados por su vida sexual les sugiere: «no os privéis el uno del otro si no es de común acuerdo por cierto tiempo, para dedicaros a la oración» (1 Cor. 7:5).

La Iglesia postapostólica, sin embargo, impuso algunas restricciones en el tema de la comunión, que se discuten detalladamente en las cartas del papa Gregorio I preservadas en la *Historia eclesiástica* de Beda. En particular, Gregorio responde a las cuestiones sobre qué actividades incapacitan para tomar la comunión y qué es necesario para restaurarla. Gregorio establece que una pareja casada que ha tenido relaciones sexuales debe purificarse como en Lv. 15. Sin embargo, la mujer que está menstruando puede tomar la comunión porque tenemos el ejemplo de la mujer con flujo de sangre que tocó el borde del manto de Cristo. Del mismo modo, Gregorio no requiere purificación a la mujer que ha dado a luz y desee comulgar. Considera que no hay «impureza» en el dolor del parto. Sin embargo, la actividad sexual es impura en tanto que placentera y, por ello, se requiere purificación antes de comulgar.

VII. INCESTO. Levítico 18 es el capítulo central de la ley sexual. La otra gran recopilación de leyes sexuales se encuentra en el capítulo 20. Hay además dos grupos más pequeños de prescripciones del mismo tenor: Dt. 27:20-23 y Ez. 22:9-11. Las cuatro secciones compaginan las prohibiciones del incesto y las otras prohibiciones sexuales. En Lv. 15 están las leyes referentes a las emisiones genitales que, probablemente, permanecen detrás de algunas de las leyes sexuales del cap. 18, el cual clasifica las prohibiciones sexuales dentro de dos categorías generales: el incesto (vv.6-18) y otras (vv. 19-23). Asimismo, Lv. 20, Dt. 27 y Ez. 22, incluyen ambos tipos, pero sin la segregación de Lv. 18. Esto indica que la ley israelita antigua tenía una categoría común para las regulaciones de la actividad sexual que abarcaba dos clases generales de actos prohibidos: el incesto y los demás.

La frase «descubrirás la desnudez» de la parte ofendida caracteriza al incesto en Lv. 18. La parte ofendida era, por lo común, un varón, pero a veces una mujer. Aunque el capítulo mantiene distintos los géneros, la mayoría de las relaciones prohibidas incluyen su contraparte donde se cambian los géneros. Una excepción importante es la prohibición de la relación tía-sobrino, pero no la de tío-sobrina. Aunque el incesto entre un varón y su hija no está explícitamente condenado, está incluido en la prohibición de relaciones con una mujer y su hija (v. 17). Efectivamente, no solo se prohíbe la relación sexual con la hija, sino también con la ahijada. Esta prohibición de la relación sexual con una mujer y su madre es menos explicita en 20:14.

Hay que precisar que las leyes del incesto son indiferentes al incesto biológico, la endogamia. La Biblia define el incesto únicamente en términos de vinculación familiar, sin preocuparse por la aparición de caracteres genéticos recesivos. Las leyes del incesto existen para establecer el orden familiar. El único incesto considerado tabú en el Génesis es el intergeneracional: cuando Cam vió la desnudez de su padre, o Lot inseminó a sus hijas, o Rubén se acostó con Bilha, la concubina de su padre, y cuando Tamar sedujo a su suegro Judá. Las relaciones incestuosas dentro de una generación, el matrimonio de Abraham con su media hermana Sara, y el de Jacob con un par de hermanas, son consideradas relaciones normales.

Génesis trata del incesto solo en los casos más importantes, guardando el orden familiar y

vigilando la frontera entre las generaciones. Lv. 18 y 20 tienen un alcance mayor preservando el orden familiar a través de límites adicionales. En el cap. 18 las regulaciones del incesto están agrupadas por relación.

Comienzan con los padres del varón, los parientes más cercanos de los padres, incluyendo sus hijos, los hermanos del varón, y, finalmente, un par de hermanas, vinculadas una a la otra. Las leyes del incesto de Lv. 18 no incluyen el levirato. No especifican si el pariente está vivo o muerto. En el matrimonio por levirato se espera que un varón insemine a la viuda sin hijos de un pariente cercano pero solo en determinados grados. En Gn. 38, Judá, aparentemente, considera incesto el coito con la viuda de su hijo. *Génesis* también establecería un modelo donde el adulterio es diferente del incesto. Ambos son ilegales, pero uno acaece fuera de la familia y el otro dentro.

Las leyes de Lv. 18 que no tratan del incesto parecerían una agrupación miscelánea, pero, prob., estaban unidas por la alusión al fluido corporal controlado, el semen. El término más común en estas leyes es *zerá* (זֶרַע, semen/simiente). La Septuaginta y las versiones siriacas indican que el versículo 23 debió haber tenido restaurado el mismo término en el texto heb., dándolo la misma frase del v. 20 (lit. «no des tu yacimiento a simiente para profanarla»).

Del mismo modo que las leyes del incesto, las que no tratan de él son explícitamente especificas en cuanto a género. La persona gramatical a la que van dirigidas es la segunda masculina en el texto heb. La importancia es clara en el v. 23, donde «tú», un varón, no debe depositar su semen en un animal ni una mujer, una tercera persona hipotética, o permitir que un animal deposite semen dentro de ella. En cualquier otro caso, se evita esta segunda persona. Por lo general, se dirigen al varón que penetra. De nuevo, en el v. 23, primero es condenado el coito del varón con un animal y luego el de una mujer con un animal. Una sola ley no puede cubrir ambos géneros, pues hay que dirigirse a cada uno de ellos por separado. El v. anterior condena la actividad homosexual masculina pero ignora a la femenina.

Un caso clásico de especificidad de género es el adulterio definido a través de la mujer. Ningún límite es impuesto al varón sobre el número de mujeres que puede tomar como esposas, pero a una mujer solo le es permitido un varón en matrimonio. Una mujer casada que tiene relaciones sexuales con otro varón, es culpable de adulterio. Pero un varón es culpable de adulterio solo si tiene relaciones sexuales con una mujer casada. El varón no es considerado adúltero si toma una segunda esposa o una concubina, o si visita a una prostituta.

En las leyes sexuales generalmente, y en Lv. 18 en particular, se especifica el género. En las leyes de Lv. 18 que no tratan del incesto, esta especificidad de género pareciera fundada en la emisión genital masculina, el semen en tanto que fluido importante del cuerpo, y regulado.

VIII. VÍRGENES, PROSTITUTAS Y CONCUBINAS. En muchas de las leyes bíblicas, especialmente las que versan sobre la sexualidad, las mujeres y los varones son tratados de manera diferente. No hay textos bíblicos que traten sobre la pérdida de la virginidad de un varón. Tampoco se pueden identificar acerca de la prostitución masculina. En una cultura patriarcal tales temas no son siquiera considerados. En el NT las líneas que separan a los géneros han sido casi completamente borradas, pero había un mundo diferente entre la cultura de la Edad del Hierro y las Escrituras hebreas. Aun así, solo una vez en el NT son reconocidos los varones vírgenes (Ap. 14:4).

1. *Vírgenes*. Dt. 22:13-23 habla de todas las importantes pruebas de la virginidad de una novia que pudiesen exponerse en un juicio de divorcio si su esposo la acusara de no haber llegado virgen al

matrimonio. Una doncella soltera prometida que pierda su virginidad puede demandar al varón que la desfloró, al menos mediante su padre (Ex. 22:16-17; Dt. 22:28-29). El sacerdote requiere que solo una virgen sea su esposa (Lv. 21:7). En el mercado del matrimonio, la virginidad de una mujer soltera era el bien más preciado, unido estrechamente a la institución del matrimonio y el nacimiento de niños legítimos de los que el esposo pudiese estar seguro que eran su propia descendencia. Los varones no están limitados a una mujer, pero, bajo el contrato matrimonial, las mujeres están limitadas a un varón en exclusiva. En consecuencia, la virginidad es una característica específicamente femenina.

2. *Prostitutas.* Aunque la prostitución era una profesión legal, ningún varón podía comercializar como prostituta a su hija (Lv. 19:29). Tampoco a la hija de un sacerdote le estaba permitido ejercer la prostitución (Lv. 21:9). Se trataba de una práctica despreciada y muy regulada. Las prostitutas eran usadas para indicar condiciones impuras o desagradables (1 R. 22:38).

Ningún texto del NT previene a las mujeres contra ejercer la prostitución o necesitarla, pero un pasaje previene a los varones de ser condescendientes con ellas (1 Cor. 6:15-18). Pablo usa Gn. 2:24 para prevenir a sus lectores masculinos contra el convertirse en «una sola carne» con prostitutas. En el pensamiento de Pablo, las prostitutas son deficientes, moral y espiritualmente, y en consecuencia no deben asociarse a la Iglesia mediante el patrocinio de alguno de sus miembros. Jesús empleó la imagen de la prostituta como ejemplo de «pecadores» que, pese a sus bajos valores morales, podrían entrar en el Reino de los Cielos antes que su público religioso justo (Mt. 21:31-32). Pese a la discrepancia superficial entre estos dos textos, ambos usan a la prostituta como ejemplo de inmoralidad.

3. *Concubinas.* ¿Fue o no la concubina (*pilegesh*, ילֶגֶ.) una forma de esposa? ¿Cuál fue exactamente el *status* de Agar, Bilha y Zilpa? El hijo de Agar amenazaba la herencia del hijo de Sarah y los hijos de Bilha y Zilpa heredaron junto con los de Lea y Raquel. Los hijos de una *pilegesh* parecerían ser herederos plenos junto a los hijos de las esposas «regulares» (Gn. 22:20-24; Jue. 8:30-31). El levita de Jueces 19 vivió con una *pilegesh*, aparentemente por contrato con el padre de ella, lo que suena casi como un matrimonio. En este caso, el padre y el amante de la mujer eran, respectivamente, suegro y yerno. A diferencia de la prostituta, de una concubina provendría paternidad legítima. Agar, Bilha y Zilpa fueron esclavas usadas por sus dueños para la reproducción, pero, aparentemente, la concubina del levita no fue una esclava. Más bien era hija de un hombre libre. El papel de la concubina no está definido por la esclavitud o el nacimiento libre. Posiblemente, el levita y su concubina eran de estratos sociales significativamente distintos, de modo que la posición de ella respecto de la de él era similar a la de una esclava y un amo. O posiblemente no era virgen y no se había casado con quien la había desflorado, haciéndola menos atractiva en el mercado matrimonial. Se desconoce por qué era una concubina más bien que una esposa, pero podemos decir que habría más de un camino para el concubinato.

Una extraña e interesante evidencia es ofrecida en 2 Sam. 20:3. David dejó algunas de sus concubinas para cuidar el palacio cuando huyó ante las fuerzas de > Absalón. Absalón mostró públicamente que entraba al cuarto de las concubinas. Aun si no hubiese tenido relaciones sexuales con ninguna de ellas, hubieran sido consideradas copartícipes del incesto, pues él había entrado públicamente en su cuarto. Tras el regreso de David, fueron aisladas y nunca más visitadas por él. El texto las describe viviendo como *almanoth*, viudas. Aparentemente, el papel de la concubina daba a su aflicción un *status* similar al de viuda.

En las leyes asirias, cuando una concubina se convierte en esposa, es velada. Pero incluso los hijos de una concubina sin velo pueden heredar si la esposa velada no tiene descendencia. La concubina parecería una clase inferior de esposa, contratada o esclavizada, pero cuyos hijos son considerados "legítimos" o, al menos, herederos potenciales. El término "concubina" parecería ser flexiblemente aplicado a una de las partes en una larga relación sexual que tiene alguna clase de contrato socialmente reconocido, pero sin ser matrimonio. Sería un término general para describir a una esposa de segunda clase.

Ecl. 2:8 está una línea problemática. El tema es la búsqueda de los placeres físicos. El v. 7 habla de sirvientes masculinos y femeninos y el 8 comienza con cantantes masculinos y femeninos (*sharim wesharoth*). Juntos están «los placeres de los hijos del hombre», *shiddim weshiddoth*. La LXX los traduce como «servidores y servidoras del vino» (*oinokhoon kaí oinokhoas*, οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας) o > coperos y coperas en la versión de Aquila. Sin embargo, ningún biblista actual defendie esta lectura. Los traductores y comentaristas más honestos admiten que el significado es desconocido o dudoso. No obstante, a partir del significado de "compañero" o "pecho" y presumiendo que el placer sexual debe estar mencionado en este fragmento, muchos traductores y comentaristas optan por «concubinos» de *un* género. El problema con esta lectura es aparente. El texto trabaja claramente con grupos masculinos y femeninos de cada clase, esclavos masculinos y esclavas femeninas, cantantes varones y mujeres y cualesquiera fuesen *shiddim* y *shiddoth*. Si el significado fuese sexual, serían amantes de los que el autor habría disfrutado, varones y mujeres. No hay concubinos *pilegesh* y el significado es oscuro. Pero si cumplen funciones sexuales, son varones y mujeres.

IX. LA POLIGAMIA. El Génesis describe familias polígamas como las de Abraham y Jacob, pero no apoya el uso de las sirvientas como concubinas reproductoras. El lenguaje de Gn. 2:24 implica la monogamia y la narración del Génesis sostiene un punto de vista crítico de las rivalidades internas en las casas de Abraham y Jacob. Gn. 2:24 no alienta a la poligamia y a la procreación presentada como un valor marital en Gn. 2. El primer polígamo del Génesis es presentado jactándose de su hazaña como segundo asesino (4:19, 23-24). En contraste, Gn. 1:28 ordena a los seres humanos recién creados «sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra», una orden reiterada después del diluvio (9:1, 7). Los animales recién creados recibieron órdenes similares (1:22). Sin embargo, el impulso para reproducirse no es mantenido de manera uniforme a través del Génesis y el desagrado por la poligamia permanece en el trasfondo.

En Gn. 22:2, 12 Isaac es descrito hijo «único» de Abraham, aunque Ismael había desempeñado un papel importante en el cap. anterior. La redacción lo explicaría postulando la tradición de una fuente que ignoraba a Ismael. Sin embargo, esto solo traslada el problema al texto redactado en un pasado anterior a nosotros que coloca a Ismael junto con Isaac, el hijo «único». Aparentemente, el redactor no tenía problema con que Isaac fuese el hijo «único» y nos pasa el asunto. Además, carecemos de evidencia de que la fuente del cap. 22 ignorase a Ismael. El problema del hijo «único» es tan antiguo como su propia historia. Se podría explicar el texto traduciendo «único» como «especial» o «primero», lo que permite la existencia de Ismael. Aun así, solo Isaac es reconocido como hijo de Abraham, aunque no es ni el primero ni el único. Si la poligamia es sobre la reproducción y la herencia, el cap. 22 cuestiona su legitimidad. Sara fue la primera esposa, de modo que solo su hijo es el hijo «verdadero» de Abraham.

La rivalidad parece frecuente en las familias polígamas de la Biblia, como si cada esposa tuviese

una familia separada a pesar de un padre común. Dentro de una familia polígama, la hermandad familiar es especificada a través de la madre (p.ej. Gn. 27:29; 43:29; Dt. 13:7 [*TM*]; Jue. 8:19; Sal. 50:20; 69:9), un hábito cultural que, probablemente, tuviera sus raíces en la poligamia. Esta especificidad por la madre es hallada en otras fuentes semíticas antiguas (Levinson). Pese a Levítico 18, el matrimonio entre medio-hermanos parece haber sido aceptable (Gn. 20:12; 2 Sam. 13:12-13). Estos mediohermanos compartían el padre, pero tenían madres diferentes y quizá no sentían el tabú del incesto por la separación dentro de la familia. Incluso Lv. 18:9 y 20:17 consideran necesario especificar el *status* de los hermanos por separado para un mismo padre o una misma madre. La historia de José podría leerse como un intento de componer una familia a partir de los núcleos enfrentados de Lea y Raquel. La distinción entre las madres y la separación entre sus familias podrían estar unidas a la identificación de Isaac como hijo «único» de Abraham.

Ana, la esposa amada de Elcana, era estéril, como Sara y Raquel, de modo que este se sirvió de una segunda esposa para que le proveyese de hijos. La estéril Ana es acosada por la autoritaria Penina, como Sara sufrió con Agar, por lo que se sentía miserable. Visitó el Tabernáculo y prometió su primogénito al Señor para que Dios abriese su vientre (1 Sam. 1:11). En otras circunstancias, el voto podía cumplirse ofreciendo un sacrificio por el niño, pero, en este caso, el primogénito fue llevado al Tabernáculo para que fuese su sirviente y un sirviente del Altísimo. Fue el profeta Samuel. Ana, tras cumplir su voto, tiene otros hijos y queda satisfecha. Pero primero fueron los años de esterilidad la causa de que su esposo tomase una segunda esposa, menos querida, pero más fecunda.

La poligamia no tiene que ver con el placer, sino con la reproducción. Agustín defendió la poligamia de los patriarcas sosteniendo que tenían el mandato de llenar la tierra y proveer a Jesús de una genealogía (*Bono Conj*. 21.25). Más tarde, durante los reinados de David, Salomón y sus sucesores, la poligamia fue política. Muchos de aquellos matrimonios reales fueron alianzas, tanto con gobernantes extranjeros como con jefes tribales internos. Ninguna nación tenía una única alianza política y ninguna familia real estaba aliada a una casa aristocrática sola, de modo que en aquella cultura, el matrimonio real no podía evitar la poligamia. Muchos de aquellos matrimonios reales también fueron fértiles, de modo que las concubinas fueron innecesarias para la reproducción. Las esposas reales eran para el deber político y las concubinas para la gratificación carnal.

X. EL LEVIRATO. Cuando un varón casado muere sin descendencia, es responsabilidad del hermano o de otro pariente cercano constituir un matrimonio con la viuda para engendrar un heredero al pariente muerto. La mujer está muy interesada en el proceso, pues está en juego su prestigio social y estima personal. Si el pariente rehusaba cumplir con su deber, ella tenía el derecho de humillarlo públicamente quitándole la sandalia y escupiendo en su cara (Dt. 25:5-10).

Así como la poligamia, el matrimonio por levirato es para la reproducción. La genealogía de Mt. 1:2-16 menciona cuatro mujeres, dos de ellas viudas sometidas a levirato, Tamar y Rut. Y el libro de Rut hace referencia al levirato de su predecesora, Tamar, cuya historia es contada en Gn. 38 y supone una encrucijada de ley sexual en el libro del Génesis. Judá se casa con una mujer cananea, lo que ya era un matrimonio inaceptable, y tiene tres hijos. Casa a Er, su hijo mayor, con otra mujer cananea, Tamar. Er muere sin hijos y el segundo hijo, Onán, es enviado a dar cumplimiento a su deber del levirato. Pero Onán rechaza que su hijo lleve el nombre de su hermano, de modo que evita el coito fecundante, dejando a Tamar sin niños. A causa de sus acciones deshonrosas y engañosas, Onán muere. Según la Ley de Moisés, Onán solo habría sido infamado públicamente por Tamar, pero a causa de su engaño u otras razones, Dios decide que merece la muerte. Judá ya había perdido dos de

sus hijos con esta *femme fatale* cananea y no quería perder también el tercero. Del mismo modo que Onán, Judá recurrió al engaño y dijo a Tamar que esperase hasta que el más joven fuese mayor. Aunque Tamar regresa viuda a la casa de su padre, continúa bajo contrato de matrimonio en la familia de Judá.

Temas similares se hallan en la historia de Rut, una mujer moabita esposa de un judío emigrado en Moab. Él muere y deja viuda a Rut junto a su cuñada, también viuda, y a su suegra. La cuñada queda en Moab, pero Rut regresa con Noemí a Judá, a la ciudad de Belén. Noemí emprende la tarea de asegurar a Rut un esposo por levirato. El candidato adecuado sería el pariente Booz, un varón que ya había mostrado interés por Rut. Sin embargo, hay un pariente cercano que reivindica su derecho. Es Rut quien propone el casamiento a Booz, y este, antes que nada, debe arreglar los negocios con el pariente más cercano.

Sentado a las puertas de la ciudad, Booz discute con el pariente las obligaciones del levirato incluyendo los problemas de la herencia. Aparentemente, los hijos del levirato tenían parte en la herencia del padre biológico, así como en la del padre legal fallecido y, por tanto, el pariente no quería comprometer su propia herencia con la del levirato. Por eso cambia con Booz la sandalia, lo cual indica que el pariente rechaza la obligación del levirato.

Tanto Onán como su pariente anónimo eran conscientes de una parte del sistema del levirato que ignoramos y que podría afectar a las herencias. La bendición del casamiento entre Rut y Booz invoca a Tamar, una antecesora de honor (Rut 4:12). El libro de Rut sabe de la historia anterior donde una mujer extranjera se casó dentro del Pueblo Elegido y luego superó la viudez llegando a ser una antecesora importante a través del proceso del levirato. Rut es ubicada en la tradición de Tamar.

El libro de Rut es una de las pocas historias del AT donde las mujeres son los personajes principales. Repetidamente, Noemí y Rut inician los actos que componen esta historia y en ningún momento de la narración se desvanecen en los antecedentes. Pero, finalmente, la historia queda centrada en el varón. Noemí y Rut están atareadas preservando las herencias de sus fallecidos esposos, y sus éxitos se miden por el nacimiento del hijo de Rut. La historia finaliza con genealogías desplegadas en ambas direcciones, y hacia el nacimiento de David de Jesé (4:17), y luego una genealogía más completa desde Fares, hijo de Judá por Tamar, hasta David a través de Booz (4:18-22). Rut no es mencionada en ninguna genealogía y Noemí una vez antes de la primera. Los valores de la procreación son los del linaje masculino. Las mujeres son importantes, pero permanecen entre bastidores. El libro de Rut es aún más explícito que la historia de Tamar al enfatizar el linaje masculino y restar importancia al femenino.

¿Por qué es usada la sandalia para las transacciones del levirato? Probablemente porque está relacionada con los «pies» como eufemismo para los genitales masculinos. Cuando la viuda quita la sandalia a su recalcitrante pariente, lo expone en público y, posiblemente, lo acusa de impotente. En Rut, cuando el pariente pasa el deber del levirato a Booz, le pasa también la sandalia indicando, posiblemente, que ahora Booz tenía el derecho a poner los «pies» en las sandalias del pariente.

Con la información disponible, es imposible responder a dos de las cuestiones planteadas. Cuando la viuda haya alumbrado un heredero para el esposo fallecido, ella continuará sexualmente activa con el pariente, ¿teniendo hijos para el esposo fallecido, o en pleno incesto? Y si la viuda alumbra una hija, ¿insistirán hasta que nazca un hijo? Dt. 25:6 especifica «primogénito», pero es oscuro si ello implica otra descendencia o si una hija puede tener el título de «primogénito».

Considérese a las hijas de Zelofejad (Nm. 27:1-11; 36:5-12). Su padre no tenía hijos, pero su herencia había sido prometida a ellas. Sin embargo, ellas debían casarse dentro de su tribu y familia, pues su herencia pasaría a la tribu de sus esposos. En estas condiciones, si el nacimiento de una hija satisface la obligación del levirato (no alumbra un hijo), parece que la herencia de una hija se convertiría en herencia del marido, de modo que estaría tan restringida como su madre viuda a casarse con un pariente cercano.

Aunque la genealogía de Mt. 1:3, 5 menciona a Tamar y Rut, el NT tiene poco que decir sobre el levirato. Primero, la procreación y la herencia mundial no son temas de interés para el NT. Además, la práctica ya era más bien rara en esa época. La única mención es la adivinanza propuesta a Jesús sobre un matrimonio de levirato más bien hipotético, aunque presentado como algo histórico. Es una pregunta engañosa y una situación improbable. Había siete hermanos. El primero murió sin hijos y su viuda pasó al siguiente, quien también murió, y así al siguiente, que también murió, etc. La viuda fue la última en morir (Mt. 22:23-33; Mc. 12:18-27; Lc. 20:27-39). La adivinanza era, ¿de quién sería esposa en la resurrección, pues había tenido siete esposos que eran hermanos? Es una pregunta interesante que nos dice algo sobre los supuestos de quienes preguntaban. Suponían que quienes resucitasen jamás morirían y necesitarían mantener relaciones sexuales y reproducirse. Pensaban que los vínculos conyugales continuaban vigentes luego de la resurrección, lo cual era un supuesto factible, pues las viudas no eran libres para volver a casarse con cualquiera, sino que debían volver a casarse dentro de la familia en régimen de levirato. En otras palabras, el matrimonio sobrevive «hasta que la muerte nos separe». Extrañamente, ellos suponían que el primer matrimonio estaba enturbiado por los ulteriores leviratos cuando la única razón por la cual la viuda se había casado con los hermanos era para proveer un heredero a su primer esposo, el único cuyo nombre estaba en su contrato de matrimonio y cuya herencia ellos estaban procurando continuar. Aunque la viuda llegó hasta el último hermano, trataba de dar cumplimiento al contrato de matrimonio con el hermano mayor teniendo un hijo con su hermano menor.

Este extraño e hipotético caso de levirato es el único tratado en el NT, además de las genealogías de Jesús. En la literatura judía de la época (Josefo, Filón, los *Pseudoepígrafos*, los rollos del mar Muerto etc.) el levirato es casi completamente ignorado. Parecería que tal práctica era más bien rara en la época en que fue escrito el NT. Lo es en el judaísmo actual y desde hace mucho tiempo. La ley permite el ritual de *halitsah*, del vb. «remover (un zapato o una sandalia)», basado en Dt. 25:5-10, y se ha convertido en una práctica para la viuda sin hijos de una familia observante. Aún más que la poligamia, el levirato es una práctica vinculada a su antiguo contexto cultural y extraña a la mayoría de los contextos posteriores. Véase ABORTO, AMOR, BODA, CELIBATO, CIRCUNCISIÓN, CONCUBINA, DESNUDEZ, DIVORCIO, ESPOSA, EUNUCO, IMPUREZA, INCESTO, LEVIRATO, MATRIMONIO, POLIGAMIA, PROSTITUTA, VIRGINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: G. Aranda, *Teología del cuerpo y de la sexualidad* (Rialp 1991); M. Bellel, *Realidad sexual y moral cristiana* (DDB 1973); P. Brown, *El cuerpo y la sociedad* (Muchnik, Barcelona, 1993); M. Coogan, *God and Sex: What the Bible Really Says* (Twelve 2010); W.G. Cole, *Amor y sexo en la Biblia* (Grijalbo, México 1964); B. Forcano, *Nueva ética sexual* (Paulinas 1981); E. Fuchs, *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio* (DDB 1995); N. Galli, *Educación sexual y cambio cultural* (Herder, Barcelona 1984); T. Goffi, *Ética sexual cristiana* (Sígueme 1974); P. Grelot, *La pareja humana en la Escritura* (Euroamérica, Madrid 1963); F. Koning, *La sexualidad en la Santa Biblia* (Ediciones 29, Barcelona 1975); A. Kosnik, dir., *La sexualidad humana* (Cristiandad 1978); J.W. Knust, *Unprotected Texts: The Bible's Surprising Contradictions About Sex and Desire* (HarperOne 2011); W. Loader, *The Septuagint, Sexuality and the New Testament* (Eerdmans 2004); D.B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (WJK 2006); J.E. Miller, "Sexual Offences in Genesis", en *Journal for the Study of the OT* 90 (2000), 35-47; F. Mira, *Sexo y Dios* (Andamio 2010); J.B. Nelson, ed., *La sexualidad y lo*

sagrado (DDB 2001); M. Schwartz, *El sexo en la Biblia* (Norma, Bogotá 2008); D. Silva-Silva, *Sexo en la Biblia* (Vida 2003); J. Snoeck, *Ensayo de ética sexual* (Paulinas, Bogotá 1988); P. Trevijano, *Madurez y sexualidad* (Sígueme 1988); Valsecchi, *Nuevos caminos de la ética sexual* (Sígueme 1976); M. Vidal, “Sexualidad”, en *CFP*, 943-960; Id., *Moral del amor y de la sexualidad* (Sígueme 1971).

J. E. MILLER

SHADDAI. Véase TODOPODEROSO.

SHALOM

Heb. 7965 *shalom*, לֹם ָ, de una raíz que orig. sig. «concluir, completar, reconciliar, equilibrar». Se emplea como saludo por los judíos, y su significado encierra varios elementos al mismo tiempo: gozo, unidad, plenitud, salud, prosperidad y paz, la cual no solamente es un estado sin guerra, sino que también expresa la bendición, perfecta armonía y verdadera paz. De hecho, abarca la totalidad de las bendiciones mesiánicas de Dios para su pueblo, tanto en el plano personal, como en el comunitario y social. Resume el ideal del Reino de Dios, la perfecta, íntima y permanente unión del pueblo de Dios, manifestándose por medio de relaciones de justicia y paz entre los hombre y de dominio y respeto hacia la naturaleza.

En el lenguaje cristiano se aplica a la persona de Jesús, quien de ambos pueblos, el judío y el gentil, hizo uno, derribando en su carne la barrera de división (Ef. 2:14; cf. Hch. 10:36; Col. 1:20), conforme a las profecías que presentaban al Mesías como «Principe de la Paz» (Is. 9:6). Su nacimiento es saludado por los ángeles con un cántico de paz: «¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz entre los hombres de buena voluntad!» (Lc. 2:14). Clavado en la cruz, Jesús realizó una obra perfecta. Exclamó: «Consumado es», en su lengua «*Nishlam*». Fue la voz de victoria del Señor, que significa: la obra está hecha, la obra de reconciliación está terminada: esto es verdadera paz. Lo que remite a *Levítico* 3:3, donde también está contenida la palabra *shalom* en la expresión «sacrificio de paz», lo cual ofrece la imagen de una cosa completamente perfecta que nadie puede mejorar. En el caso de Cristo, mediante este «sacrificio de paz» todo aquel que encuentre en su obra la paz con Dios recibirá el descanso perfecto. Por eso vendrá otra vez como Mesías de su pueblo Israel, y traerá *Shalom* en el futuro reino de paz. Véase MESÍAS, PAZ, SACRIFICIO.

A. CABEZÓN MARTÍN

SHEOL

Heb. 7585 *sheol*, אֹל ְ, nombre dado al «mundo de los muertos»; Sept. y NT *hades*, ᾅδης, lo «invisible»; Vulg. *infernus*.

Para los hebreos, el *sheol* designa el «mas allá» de la vida, el lugar de los espíritus de los difuntos, la morada de los muertos. Aparece 66 veces en el AT, sobre todo en los Salmos, Job y Proverbios. La *Reina-Valera* lo traduce «infierno» 11 veces; «sepulcro», 30; «sepultura», 13; «abismo», 3; «profundo», 4; «fosa», 2, y «hoyo», 1 vez. Deriva de *shaal*, אל = «preguntar» o «buscar», y se supone que tiene el mismo significado que el *orcus rapax* de los latinos, el «Sheol insaciable» de Prov. 27:20 y 30:15-16. De todos modos, la etimología es dudosa, y no se puede obtener ayuda de los términos cognados de las lenguas semitas, porque aunque se constatan en sirio y etíope, su uso es demasiado indeterminado para dar con la pista de su origen, de modo que el significado ha de determinarse por el uso contextual de los pasajes en que aparece. La primera vez que se menciona es en Gn. 37:35, cuando el afligido Jacob dice: «Enlutado descenderé hasta mi hijo,

al Sheol [*sheolah*, אֹלָה ְ]», cuyo sig. es «tumba». Más difícil es Nm. 16:30, cuando Moisés declara que Coré y sus compañeros descenderán «vivos al Sheol [*sheolah*, אֹלָה ְ]», y el v. 33 describe el cumplimiento de la profecía: «Ellos con todo lo que tenían descendieron vivos al Seol. La tierra los cubrió, y perecieron en medio de la asamblea». Pero en Dt. 32:22, la palabra *sheol* denota el «mundo subterráneo»: «Porque fuego se ha encendido en mi furor y arderá hasta *el fondo del Sheol* [*sheol tejithith*, חִתִּית ְ א ל ְ]». Es como si en el castigo de Coré el *sheol* denotara simplemente el interior de la tierra, sin referencia a nada más de lo que allá pueda ocurrir.

En 2 Sam. 22:6 se dice: «Me rodearon las *ligaduras del Sheol* [*jeblé sheol*, א ל ְ חֶבְלֵי]; me confrontaron los *lazos de la muerte* [*moqeshé maweth*, מ קְ ֵ י מָוֶת]», paralelismo poético que hace referencia a la antigua creencia en el > abismo oscuro que hay debajo de la tierra, adonde van los espíritus de los difuntos, pero no necesariamente un lugar de sufrimiento (cf. Job 11:8; 26:5, 6). El Sheol, pues, es el lugar al que se dirijen todos los muertos, bienaventurados o no (Ecl. 9:3, 10). El patriarca que moría era «unido a su pueblo» (Gn. 25:8). Samuel afirma a Saúl y a sus hijos que al día siguiente ellos estarían donde él se encontraba (1 Sam. 28:19). David, llorando a su hijo, dijo que él se reuniría con su pequeño (2 Sam. 12:23); al morir, el rey «durmió con sus padres» (1 R. 2:10). Se habla de «descender al Sheol», como si estuviera cerca de la tumba o como si los cuerpos fueran depositados allí (Nm. 16:30-33; Ez. 31:17; Am. 9:2; cf. Ef. 4:9).

El Sheol es considerado en el AT como lugar de olvido y de reposo (Job 3:13-19). En Eclesiastés, donde se contempla la realidad desde la perspectiva de «debajo del sol», todo vuelve al polvo, tanto el hombre como la bestia (Ecl. 3:19-21); los muertos nada saben, nada poseen ni ninguna obra hacen, y no tienen ya parte en nada de lo que se hace bajo el sol (Ecl. 5:14), aunque siguen existiendo (Ecl. 11:9; 12:7, 14). Los impíos mantienen su personalidad en el Sheol, pero se excluye cualquier idea de tormento (Is. 14:9-10; ex. 32:21-31). El Sheol está abierto y expuesto a la mirada de Dios (Job 26:6; Prov. 15:1), y su misma presencia se hace sentir a los suyos (Sal. 139:8). Los creyentes del AT tenían además la certeza de la gloria futura y de la resurrección del cuerpo (Job 19:25-27; Sal. 16:8-11; 17:15; 49:14-16; 73:24-26; Dan. 12:2-3). El arrebatamiento de Enoc y de Elías (Gn. 5:24; 2 R. 2:11) confirma esta idea. En el NT, además, el Señor presenta unos incidentes del AT que muestran la fe de los antiguos en el más allá (Mt. 22:31-32; Lc. 20:38).

En el período precedente a la primera venida de Cristo, los judíos distinguían dos partes en el Sheol: una, reservada a los impíos, atormentados desde el momento de su partida de este mundo; la otra, destinada a los bienaventurados, y llamada > «paraíso» o > «seno de Abraham».

El mismo Jesús empleó estas expresiones y dio notables precisiones acerca de la morada de los muertos (Lc. 16:19-31). Desde su partida de este mundo, el creyente goza de consuelo y reposo. Este es el «paraíso» prometido al ladrón en la cruz el mismo día de su muerte (Lc. 23:43). En cambio, el impío, en plena posesión de sus facultades y memoria, sufre en un lugar del que no puede salir. Este lugar de tormento es un encarcelamiento previo: espera allí la resurrección de los impíos, el Juicio Final y la reclusión eterna que tendrá lugar en el infierno.

Según la profecía, el cuerpo del Señor Jesús no fue dejado en el Sheol (Sal. 16:8-11), por cuanto era imposible que fuera retenido por los lazos de la muerte (Hch. 2:24). Salido de la tumba, «subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, y dio dones a los hombres» (Ef. 4:8-10). Algunos comentaristas creen que, en su glorificación, Cristo liberó del Sheol a los muertos creyentes, y los llevó con él al cielo mismo. El hecho es que desde entonces todos los que mueren en la fe, en lugar

de descender a la morada de los muertos, van directamente a la presencia del Señor. Así, Pablo prefiere partir y estar con Cristo, lo cual es mucho mejor (Fil. 1:21-24; cf. 2 Cor. 5:6-8). La muerte viene a ser para nosotros «ganancia»; de hecho, deja de ser muerte como tal (Jn. 11:25).

Siendo que el Sheol, o morada de los muertos, no es nada más que algo provisional, dejará de existir en el momento del Juicio Final. Entonces será echado «en el lago de fuego». Junto con aquellos muertos impíos en su seno, es, por así decirlo, derramado en el infierno eterno que tendrá entonces su comienzo (Ap. 20:13-14). Véase HADES, INFIERNO.

BIBLIOGRAFÍA: M. García Cordero, *La esperanza del más allá a través de la Biblia* (ESE 1992); G. Gerleman, “ל א ְ , *sheol*, reino de los muertos”, en *DTMAT* II, 1053-1057; P.S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the OT* (IVP 2002); A. Marchadour, *Muerte y vida en la Biblia* (EVD 1993).

SHIBOLET

Heb. 7641 *shibbóleth*, לֶ֫ת ּ = «espiga» o «río, curso de agua»; no se menciona en Sept.; Vulg. *Sibboleth*. Término que sirvió de contraseña a los galaaditas para reconocer a los efrainitas. En el dialecto local de los efrainitas, el fonema lingual sibilante /s/, , tomó el lugar de fonema palatal sibilante /sh/, , al comienzo de las palabras. Cuando Jefté, caudillo de los galaaditas, deshizo a los efrainitas y tomó los vados del Jordán, numerosos fugitivos querían atravesar el río. La palabra *shibbóleth* que los vencedores hacían pronunciar a los fugitivos sonaba *sibbóleth*, סִ לֶ֫ת, en boca de los efrainitas, traicionándolos. Así descubiertos, eran ejecutados sobre el terreno. De esta manera murieron 42.000 hombres de la tribu de Efraín (Jue. 12:5, 6). Es posible también que los galaaditas conservaran una pronunciación arcaica del fonema /sh/ parecida a la de una z suave, y que los efrainitas no pudieran llegar a imitar correctamente.

SHUR

Heb. 7793 *Shur*, ר = «muro, cercado»; Sept. Σο�ρ; Vulg. *Sur*. Localidad del desierto, al sur de Palestina, más exactamente al sur de Beer-Lahai-Roí y al este de Egipto. Allí «el ángel de Yahvé» encontró a > Agar en el desierto junto a un manantial de agua, el cual estaba en el camino de Shur (Gn. 16:7; 25:18). Sur, o Shur, que no ha sido identificada, se hallaba seguramente en relación con las fortalezas de la frontera egipcia. La localidad dio su nombre al desierto que los israelitas recorrieron durante tres días, inmediatamente después de cruzar el mar Rojo (Ex. 15:22). Este páramo recibe en ocasiones el nombre de desierto de Etam (Nm. 33:8). Véase SUR.

J. M. DÍAZ YANES

SIAHA

Heb. 5517 *Siaha*, סִיעֲהָא = «conversación, congregación»; Sept. *Siaá*, Σια� v. *Asaá*, Ασα�; Vulg. *Siaa*. Jefe de una familia de > netineos que regresó con Zorobabel de la cautividad babilónica (Esd. 2:44); llamado Sia, *Siyá*, סִיעָא, en el libro de Nehemías (Neh. 7:47).

SIBA

Heb. 6717 *Tsibá*, צִיבָא = «plantación» (Fürst), «estatua» (Gesenius); Sept. *Sibá*, Σιβ� v. *Sibbá*, Σιββ�; Josefo, *Sibás*, Σιβ�ς; Vulg. *Siba*. Siervo o esclavo de Saúl. Fue liberado (*Ant*. 7:5, 5), y llegó a ser padre de una numerosa familia con sus propios servidores (2 Sam. 9:10). Por orden de David, todos ellos se pusieron al servicio de > Mefi-boset, nieto de Saúl, y cultivaron sus tierras (2 Sam.

9:9-12). Cuando la revuelta de Absalón empujó a David a abandonar Jerusalén, Siba fue a su encuentro con dos asnos cargados de víveres para el rey. Calumniosamente dijo que Mefi-boset se había quedado en Jerusalén con la esperanza de recobrar el reino de Saúl. David le creyó y declaró entonces que los bienes de Mefi-boset pasarían a Siba (2 Sam. 16:1-4). Después de la muerte de Absalón, cuando David iba a cruzar el Jordán para volver a Jerusalén, Siba y su casa fueron a dar la bienvenida al rey (2 Sam. 19:17). Mefi-boset, en señal de duelo, había descuidado su persona durante todo el tiempo de la ausencia del rey. Fue ante él, quejándose de haber sido víctima de las calumnias de Siba. David pensó en contentar a ambos adversarios y devolvió la mitad de las tierras a Mefi-boset, dejando el resto a Siba (2 Sam. 24-30).

D. MUNIESA

SIBECAI

Heb. 5444 *Sibbekhay*, סִ ְכַּי = «parecido a un bosque»; Sept. *Sobokhaí*, Σοβοχα□ v. *Sebokhá*, Σεβοχ□; Josefo *Sobakkhís*, Σοβακχ□ς; Vulg. *Sobochai*. Héroe de David, comandaba una división de 24.000 hombres a la que correspondía hacer el servicio en el palacio durante el octavo mes (1 Cro. 11:29; 27:11). Pertenecía a una de las principales familias de Judá, los zerahítas, descendientes de Zerah, natural de la población de Husa, topónimo que solo se encuentra en el gentilico «el husatita». Josefo cree que se trata del nombre de un antepasado remoto (*Ant*. 7, 12, 2) de origen hitita, pero sin duda es un error.

Sibecai adquirió fama al dar muerte a Gob, el filisteo de Saf, de quien se dice que era de la raza de los gigantes (2 Sam. 21:18; 1 Cro. 20:4). Se le considera idéntico a > Mebunai de 2 Sam. 23:27, que es un error del copista.

SIBIA

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 6644 *Tsibeyá*, צִבְיָא = «gacela»; Sept. *Sebiá*, Σεβι□ v. *Iebiá*, Ἰεβι□; Vulg. *Sebia*. Hombre de la tribu de Benjamín, hijo segundo de > Shaharaim y Hodes, una de sus dos esposas (1 Cro. 8:9).

2. Heb. 6645 *Tsibeyah*, צִבְיָה = «gacela»; Sept. *Sabiá*, Σαβι□ v. *Abiá*, Ἀβι□; Vulg. *Sebia*. Madre del rey Joás de Judá, natural de > Beerseba (2 R. 12:1; 2 Cro. 24:1).

SIBMA

Heb. 7643 *Sibemah*, בְמָה ׂ = «frescor» o «fragancia» (Gesenius), «lugar de bálsamo» (Fürst); Sept. *Sebamá*, Σεβαμ□ v. *Aseremá*, Ασερημ□ en Jer.; Vulg. *Sabama*.

Ciudad situada en la Transjordania, originalmente perteneciente al territorio de Moab, conquistada por los > amorreos (Nm. 21:26). Después de la derrota de > Sehón, fue asignada a la tribu de Rubén (Nm. 32:38; Jos. 13:19). En la época de los dos reinos, volvió a estar en poder de los moabitas y era famosa por sus viñedos (Is. 16:89; Jer. 48:32). Este cambio de habitantes prob. se debió a la cautividad de las tribus transjordánicas por los asirios. La forma masc. del nombre es > Sebam (Nm. 32:3). Según Jerónimo, la ciudad se encontraba a menos de 1 km. de Hesbón.

J. M. DÍAZ YANES

SIBOLET

Heb. 5451 *sibbóleth*, סִ לֶת = «espiga», o «río». Véase SHIBOLET.

SIBRAIM

Heb. 5453 *Seberáyim*, סְבְרַיִם = «doble esperanza» (Gesenius), o «doble colina» (Fürst); Sept. *Sabarim*, Σαβαρ□μ, v. *Hebramé*, Ἑβραμ□; Vulg. *Sabarim*. Lugar que Ezequiel sitúa en la frontera septentrional de Canaán, entre Berota y Hazar-haticón, en el límite de Damasco (Ez. 47:16). Una posible identificación es Shomeriyeh, al este del lago de Homs. Keil opinaba que podía ser idéntica a la Zifrón del texto paralelo de Nm. 34:9.

SICAR

Gr 4695 *Sykhar*, Συχ□ρ, *Sikhar*, Σιχ□ρ; Vulg. *Sichar*, *Sychar*. Ciudad de Samaria, cerca del terreno que Jacob dio a su hijo José, no lejos del llamado «pozo de Jacob» (Jn. 4:5; cf. Gn. 48:22). De Sicar era oriunda la mujer samaritana con la que Jesús se detuvo a hablar. Los antiguos comentaristas habían supuesto que Sicar era una alteración griega o bien una apelativo irónico de Siquem, quizá de *sheqer*, קֶר, «falsedad», aplicada a los ídolos (Hab. 2:18), o de *shikkor*, ר, «borrachera», en alusión a Is. 28:1, 7. La antigua versión siríaca lleva igualmente el nombre de Siquem. En la actualidad, se cree que Sicar estaba sobre el emplazamiento del pueblo de Askar, sobre la ladera oriental del monte Ebal, a unos 3 km. al estenoreste de Naplusa (la antigua Siquem) y a 1 km. al norte del pozo de Jacob.

SICARIO

Gr 4607 *sikarios*, σικ□ριος, del lat. *sicarius*, de *sica*, «daga», que designa al que llevaba una daga corta y curva debajo de su vestimenta. Con este nombre designaban los romanos a los nacionalistas judíos de corte revolucionario y terrorista. Surgieron en Judea después de que Félix hubiera limpiado el país de los bandoleros a los que hace referencia Josefo (*Ant*. 20). Los «sicarios» se mezclaban con las multitudes en las festividades, y apuñalaban sin vacilar a sus opositores políticos y a los sospechosos de simpatizar con los romanos, desapareciendo después en medio del gentío. Su víctima más notoria fue > Jonatán, el Sumo Sacerdote. Cuatro mil de ellos fueron ejecutados bajo el procurador Félix. Un tribuno romano pensó que el apóstol Pablo pudiera ser uno de ellos: «¿No eres tú aquel egipcio que provocó una sedición antes de estos días, y sacó al desierto a cuatro mil hombres de los sicarios?» (Hch. 21:38). El egipcio probablemente era un dirigente mesiánico que había prometido a sus seguidores que tomarían Jerusalén como Josué Jericó. La rebelión fracasó y muchos de ellos murieron, pero el cabecilla logró escapar al desierto. Durante la guerra judía contra Roma, la fortaleza de Masada fue defendida por los sicarios. El general romano Flavio Silva se vio obligado a la increíble tarea de construir una rampa cuya empresa duró siete meses con el fin de hacerse con ella. Cuando por fin lograron entrar, descubrieron que toda la guarnición de sicarios se había suicidado después de matar a sus esposas e hijos. Solo dos ancianas y cinco niños quedaron para contar la historia. Véase ZELOTAS.

A. LOCKWARD

SICLAG

Heb. 6860 *Tsiqelag*, צִקְלַג o *Tsiqilag*, צִקְלָג, también escrito צִיקְלַג i(1 Cro. 12:1, 20), de etim.

incierta; Sept. *Sekelá*, Σεκελά o *Sikelag*, Σικελάγ v. *Sikelá*, Σικελά; Josefo, *Síkella*, Σίκελλα (*Ant*. 6, 13, 10); Vulg. *Siceleg*. Ciudad en el extremo sur de Judá (Jos. 15:31), asignada a la tribu de Simeón (Jos. 19:5; 1 Cro. 4:30). En la época de Saúl, Siclag pertenecía a los filisteos. Aquis, rey de Gat, la entregó a David, exiliado por el rey Saúl y convertido entonces en vasallo del monarca filisteo (1 Sam. 27:5, 6; 1 Cro. 12:1-22). Los amalecitas se apoderaron de ella, saqueándola e incendiándola. David los persiguió, recuperando todo el botín y enviando una parte de él a diversas ciudades (1 Sam. 30:1-31; 2 Sam. 1:1; 4:10). Siclag quedó separada de Filistea gracias a David, y pasó a formar parte del territorio de los reyes de Judá (1 Sam. 27:6). A su vuelta del cautiverio, los israelitas la volvieron a ocupar (Neh. 11:28). Probablemente es Tell el-Khuweilfeh, a unos 16 km al este de Tell esh-Sherî'a.

J. M. DÍAZ YANES

SICLO

Heb. 8255 *shéqel*, קֶל ֶ = «peso»; gr. siklos, σίκλος; Vulg. *siclus*. Moneda de plata de tiempos de Jesús (Mt. 26:15; 27:3-9). La palabra es ambivalente, denota tanto una medida de peso equivalente a 1/50 o 1/60 de mina, como una moneda de curso legal. Esta ambivalencia se debe a que en un principio el dinero consistía en metales preciosos valorados a peso. Véanse DINERO, MONEDA, PESAS Y MEDIDAS.

SICÓMORO

Heb. *shiqemah*, קְמָה ִ, masc. pl. *shiqemim*, קְמִים ִ i(1 R. 10:27; 1 Cro. 27:28; 2 Cro. 1:15; 9:27; Is. 9:10; Am. 5:2,14); y fem. pl. *shiqemoth*, קְמ ת ִ (Sal. 78:47); gr. 4809 *sykomoraía*, συκομωραία (Lc. 19:4). La LXX siempre traduce el heb. por *sykáminos*, συκάμινος, que indica el árbol egipcio *sykáminos Aigyptía*, συκάμινος Αἰγυπτία de Teofrasto, o sicómoro —que aparece mencionado en Lc. 17:6—, de *sykon*, σῦκον, «higo», y *moron*, μόρον, «mora».

Árbol del género de las higueras, *Ficus sycomorus*, con hojas parecidas a las de la morera y un fruto similar al higo. Es algo más bajo que la morera, mide de 7 a 15 m. de altura, y su copa se extiende hasta cubrir un área de entre 18 y 24 m. de diámetro. Se planta frecuentemente a lo largo de los caminos, donde da una agradable sombra, y es apropiado para lo que Zaqueo se proponía. Sentado sobre una de las ramas bajas se encontraba en una posición desde la que fácilmente podía hablar con Cristo (Lc. 19:4). Abundaba en Egipto (cf. Sal. 78:47) y en la llanura de Judea (1 R. 10:27; 1 Cro. 27:28; 2 Cro. 1:15; 9:27); también se hallaba en el valle del Jordán (Lc. 19:4). La moderna Haifa era conocida como *Sycaminópolis*, o «ciudade los sicómoros».

Los frutos crecen en racimos sobre pequeñas ramas que salen directamente del tronco, y sobre las ramas gruesas. No se debe confundir este árbol con el sicómoro pseudoplátano, una especie de arce, *Acer pseudoplatanus*. Amós se define a sí mismo como «ganadero y cultivador de higos silvestres» (*bolem*, לֵם ; Sept. *knizon*, κνίζων, Am. 7:14), en referencia al tratamiento del fruto del sicómoro, consistente en pincharlo con un objeto punzante dos o tres días antes de su cosecha (cf. Teofrasto, *De Caus. Plant*. 1, 17, 9; Plinio, *Hist. Nat*. 13, 7) para hacerlo comestible. El fruto, cuando está maduro, es agradable al paladar, suave, jugoso, un poco dulce y algo aromático. Estos árboles se consideraban tan importantes, que Davíd creó un cuerpo de guardias para vigilar «los olivares y los

sicómoros que había en la Sefela» (1 Cro. 27:28). Véase HIGUERA.

A. CABEZÓN MARTÍN

SICRÓN

Heb. 7942 *Shikherón*, כְּרן = «borrachera, embriaguez»; Sept. *Sokkhoth*, Σοκχῶθ v. *Akkaroná*, Ἀκκαρωνά; Vulg. *Sechrona*. Aldea del límite septentrional de Judá, entre Ecrón y el monte Baala, en dirección a Jabneel (Jos. 15:11). Parece haber estado en el territorio de Dan, ya que no es contada entre las ciudades de Judá (vv. 21-63). El Targum la menciona como *Shikaron*, con lo que Eusebio está de acuerdo (*Onomasticón*, *Sakhorán*, Σαχωρών), pero su identificación sigue siendo incierta.

SIDIM

Heb. 6661 con art. *hatstsiddim*, הַ . . ים = «las laderas»; Sept. *ton Tyríon*, τῶν Τυρίων; Vulg. *Assedim*. Ciudad fortificada del territorio de la tribu de Neftalí, mencionado con Zer, Hamat, Racat y Quinéret (Jos. 19:35). La LXX la identifica con Tiro, y la Siríaca con Sidón, pero ambas se encuentran fuera de los límites de Neftalí. El Talmud de Jerusalén la identifica con Kefar Hittaya (*Megillah*, 1), a unos pocos kilómetros del extremo meridional de Tiberíades.

SIDIM, Valle de

Heb. 7708 *émeq hassiddim*, עֵמֶק הַ . . ים = «valle de los campos labrados»; Sept. *he pháranx he halyké*, ἡ φάραγξ ἡ ἁλυκή, y *he koilás he halyké*, ἡ κοιλὰς ἡ ἁλυκή; Vulg. *vallis silvestris*. Valle lleno de pozos de betún en la región del mar Muerto. La coalición de Quedorlaomer y los cinco reyes del valle venció en este lugar al rey de Sodoma y a sus aliados (Gn. 14:3, 8, 10). Se le sitúa en la extremidad meridional del mar Muerto, zona de hundimiento relativamente reciente, con poca profundidad, y que cuadra perfectamente con las indicaciones geográfico-topográficas dadas en el Génesis.

SIDÓN

Heb. 6721 *Tsidón*, צִידן = «pesquería» (Gesenius) o «fortaleza» (Fürst); Sept.y NT 4605 *Sidón*, Σιδών; Vulg. *Sidon*. Nombre de un personaje del AT y de una ciudad.

1. Hijo primogénito de Canaán (Gn. 10:15; 1 Cro. 1:13), a quien se atribuye el origen de los fenicios.

2. Ciudad fenicia (Gn. 10:19; 49:13; Jos. 11:8; 19:28; Jue. 1:31; 10:6; 18:28; 2 Sam. 24:6; 1 R. 17:9; Is. 23:2, 4, 12; Jer. 25:22; 27:3; 47:4; Ez. 27:8; 28:21, 22; Joel 2:4; Zac. 9:2; Mt. 11:21, 22; 15:21; Mc. 3:8; 7:24,31; Lc. 4:26; 6:17; 10; 13, 14; Hch. 12:20, 27:3), prob. la más antigua, ya que hay evidencias arqueológicas de haber estado habitada durante el Neolítico (6000-4000 c.C.), y que todavía retiene su antiguo nombre en la forma árabe Saïda, situada en la costa a 48 km. al sur de Beirut, y a unos 35 km al norte de Tiro. Fue un importante puerto de mar junto con Tiro. Ocupaba una zona con buenas disponibilidades de aguas y poseía una bahía protegida por islotes que se extendían mar adentro.

En el siglo XV a.C. Sidón estaba sometida a Egipto, a los faraones de las dinastías XVIII y XIX. Tenía una flota numerosa con la que desarrolló un intenso comercio en la época en que los egipcios dominaban el Asia Anterior. De esta forma, los fenicios, bajo la protección de los faraones egipcios, intensificaron sus transacciones con los pueblos ribereños del Mediterráneo y principalmente con el

valle del Nilo. Durante cinco siglos, del XVIII al XIII a.C., Sidón ostentó la hegemonía del poder fenicio, colonizando el Mediterráneo oriental y fundando factorías en Chipre, Creta y Rodas. Explotaron el oro de las minas de Tasos, de la Cólquida, y otros lugares. Homero da testimonio de la importancia de Sidón, cuyo nombre cita con frecuencia, en tanto que nunca menciona a Tiro. El poeta emplea los términos «Sidón, sidonios», como sinónimos de «Fenicia, fenicios». La invasión de los «pueblos del mar» acabó con su poder. Fue saqueada y destruida por los > filisteos en 1209 a.C.

En un sentido riguroso, constituía el límite septentrional de los cananeos (Gn. 10:19). Su territorio se hallaba cercano a Zabulón (Gn. 49:13) y estaba limitado al sur por Aser. En Jos. 11:8 y 19:28 recibe el nombre de «la gran Sidón». La tribu de Aser no desposeyó a los cananeos de Sidón (Jue. 1:31). En la época de los Jueces, los sidonios oprimieron a los israelitas (Jue. 10:12); el v. 6 acusa a estos últimos de haber adorado a los dioses de Sidón, de los que Baal era el principal (1 R. 16:31). El culto más extendido era, sin embargo, el de Astarté, diosa de la fertilidad (1 R. 11:5, 33; 2 R. 23:13).

Et-baal, rey de Sidón, fue padre de Jezabel (1 R. 16:31). El profeta Isaías anunció que el juicio caería sobre Sidón, cuyos moradores se verían obligados a huir a > Quitim (Is. 23:12). La ciudad estuvo cierto tiempo sometida a Tiro (Josefo, *Ant*. 9, 14, 2). En el año 701 a.C. se sometió a Senaquerib, rey de Asiria. En 680 a.C., el rey de Tiro, Abd-Melkart, se rebeló contra la dominación asiria, pero huyó ante Esar-hadón, hijo de Senaquerib. Sidón fue prácticamente destruida (año 677), la mayoría de sus habitantes llevados a Asiria, y la ciudad se repobló con cautivos de Babilonia y Elam.

Los profetas hebreos pronunciaron diversos oráculos contra Sidón. Jeremías predijo que caería en poder de Nabucodonosor, rey de Babilonia (Jer. 27:3,6). Ezequiel profetiza contra Sidón porque ha sido «espina desgarradora» para la casa de Israel (Ez. 28:20-24). Joel dice que los sidonios y otros pueblos han saqueado Jerusalén, arrebatado su plata y su oro, y vendido a sus habitantes como esclavos (Joel 3:4-6). En el 606 a.C. se produce un cambio político de gran trascendencia: el imperio asirio es aniquilado por babilonios y medos, y en el 605, Nabucodonosor, hijo y sucesor de Nabopolasar, después de conquistar Elam y los países adyacentes, sometió Siria, Palestina, Fenicia y Egipto. Posteriormente, el nuevo señor de la región, > Cambises, hijo de Ciro, rey de Persia, sometió a su poder la ciudad de Sidón hacia el año 526 a.C. Bajo el dominio persa, esta alcanzó el cénit de su prosperidad, proveyó al imperio de una importante flota para combatir a los egipcios y a los griegos; desarrolló la manufactura del vidrio y monopolizó el comercio de púrpura a gran escala (Plinio, 5, 20; Estrabón, 16, 10). Vendieron a sus vecinos judíos la madera de cedro del Líbano para la reconstrucción del Templo emprendida por Zorobabel (Esd. 3:7).

Durante el reinado de > Artajerjes III Oxus, Sidón se rebeló contra el dominio persa (hacia el año 351 a.C.), debido a las injurias a que fue sometida por parte de algunos sátrapas persas, pero fue incapaz de resistir las superiores fuerzas del imperio, que trató con crueldad a los ciudadanos apresados. En un acto de desesperación, los sidonios cerraron las puertas de la ciudad y de sus casas y les prendieron fuego para no caer en manos de sus enemigos. Perecieron más de 40.000 personas. Era el año 345. Después de este desastre, la ciudad decayó y se debilitó tanto que no pudo ofrecer resistencia a la marcha triunfal de > Alejandro Magno, a quien abrió las puertas en el año 333 a.C. Pasó a continuación a los sucesores de Alejandro y, en el año 64 a.C., a los romanos, que construyeron un teatro y varios edificios monumentales.

En los tiempos de Jesús, Sidón, denominada en la época Sidón la Grande, era un puerto

cosmopolita que se encontraba en el apogeo de su prosperidad económica, solo inferior a Tiro. En ambas ciudades había una comunidad judía muy activa. En sus primeros años, Jesús predicó las Buenas Nuevas a la comunidad judía residente en aquella zona, colindante con Galilea. Hubo sidonios que se dirigieron a Galilea para escuchar la predicación de Jesús y ver sus milagros (Mc. 3:8; Lc. 6:17, etc.). Los evangelios de Mateo y Marcos relatan el suceso del encuentro de Jesús con la mujer cananea, o fenicia, que, a pesar de las instrucciones del Señor, vino a verle con el fin de lograr la curación de su hija poseída por un demonio. Conmovido por la fe de dicha mujer, Jesús alabó en público su tenacidad y su perseverancia, y le dio una respuesta favorable.

Su especial predilección por las ciudades de Tiro y Sidón se manifiesta en la alabanza de la espontaneidad de la fe y el arrepentimiento de sus habitantes sin haber sido testigos de los diversos signos y milagros que tuvieron lugar en ciudades judías tales como Corazín o Betsaida (Mt. 15:21; Mc. 7:24,31). Jesús también conocería personalmente > Sarepta, ciudad que constituye una bifurcación entre Tiro y Sidón, por la cual hay que pasar para ir de una ciudad a otra. Al dirigirse a los judíos de Nazareth, Jesús evoca un episodio de la vida del profeta Elías que tuvo lugar en Sarepta. «De verad os digo, que había muchas viudas en Israel en los tiempos de Elías... cuando una gran hambruna asoló todo el país; sin embargo, a ninguna de ellas fue enviado Elías, más bien a una viuda de Sarepta de Sidón» (Lc. 4:26).

Durante su viaje a Roma, Pablo recibió permiso para recalar en Sidón y visitar a los hermanos de allí (Hch. 27:3), lo que indica que la fe cristiana debió prender pronto en la comunidad judía del lugar.

La moderna Sidón, llamada Saïda, se halla en el actual Estado del Líbano; está situada sobre la ladera noroccidental de un pequeño promontorio que se adentra en el mar. Unas rocas paralelas a la costa formaban el antiguo puerto. En el siglo XVII, Fakhr ed-Din, jefe de los drusos, la terraplenó parcialmente con piedras y escombros. Sidón, protegida por una muralla por el lado de tierra, está dominada por una ciudadela al este. En el interior de la ciudad y a sus alrededores hay algunas columnas de granito agrietadas. En 1855, fue descubierto el sarcófago del rey Esmunazar (actualmente en el Louvre) en la gruta Ablún, al sureste de la ciudad. Más tarde, entre 1860 y 1861, el historiades francés Ernest Renán, efectuó algunos sondeos y excavaciones en el perímetro de la ciudad. En 1887, el Director del Museo Imperial de Estambul, Hamdi Bek, realizó excavaciones en la necrópolis real y descubrió el sarcófago del rey Tabint y otros cuatro sarcófagos de mármol (actualmente en el Museo de Estambul). Entre 1900 y 1904, fueron realizados los primeros sondeos en el sitio ‘’Eshmun”, donde se hallaron escrituras cuneiformes fenicias. Véase FENICIA, TIRO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, “Sidón”, en *EB* VI, 661-664; P. Fernández y C.G. Wagner, *Israel y Fenicia* (Arlanza, Madrid 2000); C.F. Pfeiffer, “Sidón”, en *DBA*, 602; J. Rogerson, *Tierras de la Biblia* (Folio, Barcelona 2005).

F. BENLLIURE

SIDONIO

Heb. 6722 sing. *tsidoní*, צִדֹנִי (Ez. 32:30); pl. *tsidonim*, צִידֹנִים, también escrito צִיד נִים, o צִדֹנִים (Esd. 3:7); Sept. *Sidonioi*, Σιδώνιοι; Vulg. *Sidonim*. Gentilicio de los habitantes de Sidón. Se cuentan entre los pueblos «que Yahvé dejó para probar por medio de ellas a Israel, a todos los que no habían conocido ninguna de las guerras de Canaán» (Jue. 3:1-3). Colonias de sidonios aparecen esparcidas en el interior del país montañoso de Líbano hasta Misrefot-maim (Jos. 13:4, 6). Junto a los tirios, los sidonios aparecen como proveedores exclusivos de madera de cedro para David y Salomón (1 Cro. 22:4).

Tributaban culto a > Astoret, su gran diosa tutelar (Jue. 11:5, 33; 2 R. 23:13), y a Baal, el dios-sol, en cuyo nombre gobernaban sus reyes (cf. 1 R. 16:31). Véase SIDÓN.

SIDRA

Traducción del heb. *shekhar*, כָר ֵ (Lv. 10:9; Nm. 6:3; 28:7; Dt. 14:26; 29:6; Is. 5:11, 22; 24:9; 28:7; 29:9), gr. *síkera*, σίκερα (Lc. 1:15), que hace referencia a una bebida fuerte, embriagante, hecha a base de cualquier tipo de ingredientes dulces, sea que se trate de grano, plantas o jugo de frutas, o un concentrado de miel, pero que no corresponde a la naturaleza de la bebida que llamamos «sidra». De ahí que también se traduzca por «licor», «bebida fermentada» o «licor fermentado» y «bebida embriagante». Con todo, la Mishnah da cuenta de la existencia de «sidra» o «licor de manzana» (*Terum*. 11:2).

Shekhar era prop. la cerveza de cebada que se fabricaba en Egipto y que se bebía chupando de una caña o barquilla. Por Cant. 8:2 sabemos que los hebreos tenían el hábito de extraer licor de las uvas y también de las frutas, como la granada, entre otras muchas: «Yo te haría beber vino aromático y jugo de granadas». Véase VINO.

SIEGA, SEGAR

Heb. 7105 *qatsir*, קָצִיר = «cortado, siega»; verb. 7114 *qatsar*, קצר = «segar»; gr 2326 *therismós*, θερισμός = «siega», del verb. 2325 *therizo*, θερίζω = «cosechar, segar»; 2327 *theristés*, θεριστής = «segador».

1. Siega y alegría.
2. Siega y juicio de Dios.

I. SIEGA Y ALEGRÍA. La siega en Palestina generalmente se hacía con la > hoz, a la que en ocasiones se hace referencia en la Escritura (Jer. 50:16; Joel 3:13), pero no hay duda que también existía la vieja costumbre de arrancar las plantas por la raíz, dejando los campos desnudos. La mies cortada se junta bajo el brazo y se va amarrando en gavillas. El salmista se refiere al segador que llena su mano, y el atador de manojos que llena su seno (Sal. 129:7). José en su sueño vio se que hacían manojos en cl campo (Gn. 37:7).

Los enemigos de los sembrados son muchos, a saber, > langostas (Jue. 6:5; 7:12), pájaros (Mc. 4:4), malas hierbas como la > cizaña (Mt. 13:25), fuego, fortuito o intencionado (Ex. 22:6), sequía y ladrones (Jue. 6:3). Siendo tantos y tan presentes los enemigos de los sembrados, el agricultor aguarda la cosecha con temor y temblor, pensando en las eventualidades que pueden arruinarla. Por eso se dice que se siembra con lágrimas, pero se siega y se recoge con regocijo (Sal. 126:5, 6). No

es para menos: la siega, como la vendimia, es el fruto del trabajo y la garantía de la subsistencia anual. El gozo natural de la siega hace olvidar la ruda fatiga del trabajo con la hoz, bajo el sol abrasador (Rut 2; Is. 9:2; Jer. 31:12). La cosecha es una bendición divina. Dios da el crecimiento (1 Cor. 3:6s), y a cambio el hombre debe corresponder con acción de gracias (Sal. 67:7; 85:13). A ello obedece la institución de la fiesta de > Pentecostés, fiesta de la siega, durante la cual se ofrecen las primicias de la cosecha (Ex. 23:16; 34:22), especialmente la primera gavilla (Lv. 23:10).

De este gozo son partícipes todos los que colaboran en la siega y el posterior trillado, hombres y animales (Dt. 25:4; 1 Cor. 9:9), y también los que, carentes de medios —pobre y extranjeros—, aprovechan el > rebusco para proveerse de sustento (Lv. 19:9; Dt 24:19).

II. SIEGA Y JUICIO DE DIOS. En sentido figurado, la siega habla del juicio que será ejecutado por Dios al final de esta edad, cuando el trigo será separado de la cizaña (Mt. 13:30). A la manera de un segador, Dios corta, aplasta y criba cuando castiga a Israel (Is. 17:5; Jer. 13:24). Cuando la malicia de los hombres llega al colmo, Dios echa la hoz, porque «la mies está madura» (Joel 4:13).

Juan el Bautista presenta a Cristo como el aventador que limpia su era. «Recogerá su trigo en el granero y quemará la paja en el fuego que nunca se apagará» (Mt. 3:12; cf. Is. 28:27). Los discípulos son enviados por el mundo para recoger el fruto del trabajo de sus predecesores, sobre todo de Jesús, que pagó con su sangre la multiplicación del grano de trigo (Jn. 12:24). Es significativo que la Iglesia se dé a conocer al pueblo de Israel en la fiesta de Pentecostés, fiesta de la cosecha que inaugura la gran siega, que concluirá el día del Señor, cuando el Hijo del hombre eche la hoz en la mies finalmente madura (Ap. 14:14ss). Hasta este momento, la cizaña continuará mezclada con el buen grano, pero cuando Hijo del hombre venga, al fin de los tiempos, enviará a sus ángeles a ejecutar el juicio que haya pronunciado sobre las obras de los hombres (Mt. 13:24-30, 36-43). Véase COSECHA, ESPIGAR, HOZ, JUICIO, SIEMBRA.

SIEMBRA, SEMBRAR

Heb. verb. 2232 *zará*, זרע, lit. «esparcir la simiente, sembrar»; sust. 2233 *zera*, זֶרַע = «tiempo de siembra»; gr. 4687 *speíro*, σπείρω = «sembrar semilla». En las sociedades agrícolas la siembra tenía una gran importancia, por eso en el relato de la creación figura como una bendición primordial: «Os he dado toda planta que da semilla que está sobre la superficie de toda la tierra, y todo árbol cuyo fruto lleva semilla; ellos os servirán de alimento» (Gn. 1:29). Las dos principales clases de granos que se cultivaba en la antigua Palestina eran trigo y cebada; en una ocasión se menciona el mijo (Ez. 4:9). El labrador, por lo regular, lleva la semilla a su campo en un saco grande, sobre un asno; después, llena con ella la bolsa de cuero que lleva bajo el brazo. Por regla general, la semilla se esparce en todo lo ancho del terreno, y luego se cubre por medio del arado; a menudo, el sembrador camina a lo largo del terreno esparciendo semilla, y luego uno de la familia o algún sirviente le sigue directamente con el arado.

Los campos de grano dependen grandemente de la lluvia para su fertilidad. Pero no llueve de mayo a septiembre. La «primera lluvia» de que se habla en las Escrituras cae en la última quincena de octubre o a principios de noviembre, y por lo regular es la señal para que el agricultor comience a arar sus tierras y plantar la semilla. Las llamadas «lluvias tardías» ordinariamente caen de marzo a abril, y son muy valiosas para la madurez de las cosechas de cebada y trigo. Las fuertes lluvias de invierno vienen en la última quincena de diciembre y duran los meses de enero y febrero (Joel 2:23).

Además de la común referencia a este acto agrícola, la siembra se usa de manera figurada respecto

a Yahvé y su pueblo (Os. 2:23; Jer. 31:27). En el NT es una figura muy expresiva de la dispersión del Evangelio, como en la parábola del sembrador, explicada por el mismo Señor Jesús en este sentido. Cuando Jesucristo llegó a Israel, no encontró fruto, y él mismo vino a ser el Sembrador, esparciendo la buena semilla, que cayó sobre distintos tipos de tierra, y con varios resultados. A pesar de la influencia de Satanás, que trataba de impedir que las semillas arraigasen, algunas cayeron sobre buena tierra, dando fruto como resultado (Mt. 13:3-43). En el Evangelio según San Juan se aplica esta figura a la muerte de Cristo como siembra de vida eterna: «De cierto, de cierto os digo que a menos que el grano de trigo caiga en la tierra y muera, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto» (Jn. 12:24).

La siembra es también una hermosa figura simbólica de la resurrección del cuerpo. El cristiano que duerme en el Señor es sembrado cuerpo natural, en corrupción, deshonra y debilidad, pero resucitará cuerpo espiritual, en incorrupción, gloria y poder (1 Cor. 15:36-44).

Por analogía, la siembra, en su proceso de plantación, germinación y cosecha, sirve para ilustrar las consecuencias de los actos humanos según la ley inmutable de la naturaleza: «No os engañéis; Dios no puede ser burlado. Todo lo que el hombre siembre, eso mismo cosechará» (Gal. 6:7). «Quien siembra la injusticia recoge el infortunio» (Prov. 22:8; cf. 2 Pd. 2:13); hacer siembra de justicia es recoger una cosecha de bondad (Os. 10:12s). «El que siembra justicia tendrá verdadera recompensa» (Prov. 11:18; cf. 2 Cor. 9:6). Todo esto se resume en un principio religioso: «Dios da a cada uno el fruto de sus obras» (Jer. 17:10; cf. Mt 16:27; Ro 2:6). Véase AGRICULTURA, CEREALES, SIEGA, SIMIENTE.

SIERRA

Heb. 4050 *migerah*, מְגֵרָה = «sierra» (2 Sam. 13:31; 1 R. 7:9; 1 Cro. 20:3); *massor*, ר מַ, ac. *masaru*, prob. «sierra» manejada por un hombre solo (Is. 10:15); *garar*, רַר; gr. *príon*, πρίων; Vulg. *serra*. Herramienta de dientes aguzados, usado para cortar madera y piedra (1 R. 7:9; Is. 10:15). Hubo perseguidores que aserraron a sus víctimas (Heb. 11:37); según la tradición, el profeta Isaías corrió esta suerte. El rey David sometió a servidumbre a los amonitas de Rabá y de otras ciudades vencidas, y los puso a trabajar con sierras y otros instrumentos (2 Sam. 12:31; 1 Cor. 20:3). La lectura alternativa de este texto, que le haría decir que David los aserró, los cortó a hachazos, etc., no es demandada por el texto mismo, aunque sabemos que era una costumbre antigua practicada con los prisioneros de guerra, especialmente príncipes y otros notables. Egipcios (Heródoto 2, 139), persas (Ctesias, Pers. 54), tracios (Valerio Máximo 9, 2, 4) y, en ocasiones, romanos (Suetonio, *Calígula* 27, Dión Casio 68, 32) la emplearon contra sus enemigos.

Hasta donde podemos saber, los antiguos egipcios tenían sierras de un solo mango. La hoja, generalmente de bronce, se insertaba en el mango, quedando unido a él mediante tiras de cuero. Los dientes se inclinaban hacia el mango. El trozo de madera que se quería cortar se ponía perpendicular a un cuadro, y se serraba de arriba abajo. No se tienen pruebas de que los egipcios serraran también la piedra, lo que habría sido difícil con una sierra de un mango. Los asirios empleaban una sierra de doble mango, provista de hoja de hierro. En las excavaciones arqueológicas se han encontrado muchos ejemplares de sierras, alguno de los cuales se remonta al neolítico. Véase CARPINTERO.

SIERVA

Heb. 8198 *shiphjah*, פְחָה, o 519 *amah*, אָמָה = «sierva, criada, esclava»; gr. 1399 *dule*, δούλη (Lc.

1:48). Mujer empleada en faenas domésticas. Las pinturas egipcias de las pirámides abundan en representanciones de siervas y criadas ayudando a sus señoras en el baño o sirviendo bebidas a los visitantes. Es más que probable que Agar fuera entregada a Sara como asistenta personal mientras estaba en la casa del faraón, y que se le permitiera conservarla cuando abandonó Egipto. La tradición judía dice que Agar era hija del faraón y una concubina, pero lo único cierto es que fue una de las siervas que Abraham se llevó de Egipto. Pertenecían por completo a la señora de la familia y estaban bajo su control.

SIERVO

Heb. gral. 5650 *ébed*, עֶבֶד, traducido comúnmente como «esclavo» o «siervo», ocurre unas 800 veces en la Biblia hebrea. Los términos relacionados semánticamente incluyen el derivado del vb. 5652, 5647 *abad* = "trabajar"; 5288 *naar*, נַעַר, prop. "sirvienta joven"; 519 *amá* = "esclava o sierva"; 5411 *natiín* o *netún* ="siervo del templo"; 8198 *shiphjah* = "esclava o sierva".

El equivalente de *ébed* en el griego de la LXX es 1210, 1401 *dulos*, δο⍰λος, adjetivo que significa «en estado de esclavitud» o «destinado para servir». En ocasiones, los términos *naar* o *meshareth*, מְ ָ רֵת, «asistente», son traducidos por «siervo», y se corresponden con gr. 3816 *paîs*, πα⍰ς, «niño, hijo», o también «siervo o asistente», y *diákonos*, δι⍰κονος, «servidor», pero en ambos casos se trata más bien de empleados libres y voluntarios. Otro término griego es 3610 *oiketes* = "doméstico".

La raíz relacionada con la palabra *ébed* es muy común en la mayoría de las lenguas del Próximo Oriente, excepco el etiópico, y siempre connota la idea de servidumbre, esclavitud o adoración (Westermann, II, 240). Varias inscripciones emplean la fórmula "siervo de *(nombre de la deidad)*". La inscripción hebrea del siglo VIII a.C. que lee *"Pertence a Miqneyaw*" según F.M. Cross es de un funcionario cúltico (Schultze, IV, 1184)

En la Biblia hebrea, *ébed* forma parte de nombres personales como: Abdías (Ab. 1:1; 1 R. 18:3; 1 Cro. 7:3; 9:16; 12:9; 27:19; 2 Cro. 17:7; 34:12; Esd. 8:9); Abdiel (1 Cro. 5:15); Abdí (2 Cro 29:12); Abdón (Jue. 12:13); Abdeel (Jer 36:26); Abed-nego (Dan 1:7); Obed-edom (2 Sam. 6:10; 2 Cro 25:4); Obed (Rut 4:17; 1 Cro. 26:7); Ebed (Jue. 9:26; Esd. 8:6).

Frecuentemente, *ébed* es usado como designación del *status* de un esclavo o siervo (Gn. 14:14-15; 39:17; Gn. 47:25 Lv. 25:44-45; 2 R. 4:1; Prov. 22:7), aunque cabe señalar que la lengua hebrea no distingue entre esclavos y siervos. Por lo tanto, la lectura de un texto deberá evitar imponer nuestro concepto contemporáneo de la esclavitud en imágenes o instituciones del Próximo Oriente. El variado uso de *ébed* en 2 Sam. 9 (9 veces) es un ejemplo de los diversos sentidos que pueda tener la misma palabra (Schultze, 4:1184-5). Comparando con otras leyes del Próximo Oriente sobre los esclavos, comenta Dandamayev: "La ley hebrea era relativamente favorable hacia los esclavos y les reconoció como seres humanos protegidos, en muchos casos, de actos intolerables aunque no con el mismo grado de personas libres" (Dandamayev 6:63).

Como una expresión de autoconfesión, *ébed* es usado para recibir beneficio de otro (Gn. 32-33; 2 Sam. 9:19-20), misericordia (Ex. 5:15-16, Dt. 9:27) o favor (Dan. 1:12-13), o para expresar la superioridad de otra persona (Gn. 42:11; Ex. 4:10).

Como descripción de la relación entre personas, ya sea vasallos (1 Sam. 7:9), súbditos (1 Cro. 21:3), oficiales o títulos honoríficos (1 R. 22:49-50), se usa también el término *ébed* (Shultze: 4:1187).

Es la designación general del trabajo de los esclavos o súbditos (Ex. 1:14; Deut 26:6), de las labores humanas en general (Ex. 1:34; Ec. 9:1; Lv. 23:7), del trabajo que hace Dios (Is. 28:21), del servicio dado a un amo de casa (Gn. 26:14), a un rey (Jer. 38:7), o a Dios mismo (Jos. 22:7; Nm. 4:19; Ez. 44:14).

Igualmente, *ébed* describe a aquel que adora imágenes o dioses falsos (Dt. 7:4; Jos. 23:7; 2 Cro. 7:19; Dan. 3:18). Como resultado de *servir* a los dioses falsos dentro de Israel, Israel *servirá* a extraños en otra tierra (Jer. 5:19).

Ébed puede describir individuos (Neh. 1:10) o, en general, a todos los israelitas (Esd. 5:11) como adoradores de Yahvé. Entre los usos de *ébed* como descripción de alguien que adora a Dios están los patriarcas Abraham (Gn. 26:25, Sal. 105:6, 42), Isaac (Gn. 24:14) y Jacob/Israel (Ez. 28:25), los hijos de Jacob (Gn. 50:17), Moisés (Ex. 14:31; Dt. 34:5; Jos. 1:1, 13, 15; Sal. 105:26), Josué (Jos. 24:29; Jue. 2:8), Caleb (Nm. 14:24), Job (Job 1:8), David (2 Sam. 3:18; Sal. 132:10), Ezequías (2 Cro. 32:16), Isaías (Is. 20:3), Zorobabel (Hag. 2:24), Eliakim (Is. 22:30), Daniel (Dan. 6:21) y todos los santos (Sal. 34:23; 54:17).

Se usa como designación de los profetas de Israel: “mis siervos los profetas” (2 R. 9:7; 17:13; Jer. 7:25; 26:5; 29:19; 35:15; 44:4; Zac. 1:6; 2 R. 17:23; 21:10; Jer. 25:4; Am. 3:7; Dan. 9:10) o, “tus siervos los profetas” (Esd. 9:11; Dan. 9:8); “su siervo Ajías” (1 R. 14:18); Elías (2 R. 9:36; 10:10); Jonás (2 R. 14:25); Isaías (Is. 20:3); Dios confirma la palabra de su siervo (Is. 44:26), el profeta.

También se utiliza como designación de aquel que es llamado y enviado por Yahvé para realizar alguna misión. En este sentido el texto se refiere a un pagano como > Nabucodonosor, a quien Dios utilizó como instrumento de castigo para Israel (Jer. 24:9; 27:6; 43:10). De manera similar se llama a Asiria *el bastón de Dios* (Is. 10:5) y a Ciro, rey de Persa, *pastor* y *ungido (mesías)* de Yahvé, en tanto que cumple la voluntad divina tocante a Jerusalén (Is. 44:28; 45:1). De igual manera se describe al ángel del Señor como *el satán* en su oposición al falso profeta Balaam (Nm. 22:22; cf. Job 1; Job 4:18).

Ébed se emplea, además, como descripción del pueblo de Israel (Is. 41:8-9; 44:21; Sal. 136:22; Is. 44:1); “Israel, siervo mío”; “Jacob, siervo mío” (Is. 45:4; Is. 48:20; Jer. 30:10; 46:27).

Ébed Yahvé tiene el sentido técnico de cantores levíticos (Sal. 113:1; 134:1; 135:1).

Aunque eran prácticamente esclavos (cf. Gn. 9:25), los hebreos habían de mostrar humanidad para con los cananeos, recordando que ellos mismos habían sido esclavos en Egipto, cuya opresión fue castigada por Dios con plagas contra sus amos (Dt. 5:15). Los esclavos formaban parte de la vida cotidiana de la antigüedad, mientras que los criados o asistentes libres eran una excepción. En una ocasión, Josué es descrito como *naar* y *meshareth* de Moisés en el campamento: «El joven Josué hijo de Nun, su ayudante, no se apartaba de la tienda» (Ex. 33:11). Giezi fue *naar* de Eliseo (2 R. 4:12; 5:20), y también *meshareth* (4:43; 6:15). El siervo de Amnón era un *meshareth* (2 Sam. 13:17, 18), o sea, un hombre libre.

A los 17 años de edad, José apacentaba las ovejas con sus hermanos, y era *naar* de los hijos de Bilha (Gn. 37:2), que se traduce «joven», pero significa *criado*. En relación con Yahvé, los levitas y sacerdotes son *meshareth* o servidores, ministros de Dios y su Templo (Esd. 8:17; Is. 61:6; Ez. 44:11).

En ocasiones, los misioneros cristianos son saludados como siervos/esclavos de Dios (Hch. 16:17). Para los apóstoles es un título de honor (Tit. 1:1; 2 Pd. 1:1). De un modo general, todos los

creyentes son siervos de Dios (Ap. 7:3; 15:3), del bien y de la justicia (1 Pd. 2:16; Ro. 6:18, 22). El apóstol Pablo llega a decir que por amor al Evangelio y a la conversión del mundo, se puso a sí mismo «bajo esclavitud para todos» (1 Cor. 9:19). Véase ESCLAVITUD, MINISTERIO, SIERVO DE YAHVÉ.

BIBLIOGRAFÍA: M.J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ* (IVP 2001); R. Schultze, “Servant”, en *NIDOTTE* IV, 1182-1187; C. Westermann, “Siervo”, en *DTMAT* II, 239-262.

N. J. MOSER

SIERVO DE YAHVÉ

Heb. *ébed Yahweh*, עֶבֶד יהוה; gr. *dulos tu Kyríu*, δοῦλος τοῦ Κυρίου = «siervo del Señor». Expresión utilizada en varios sentidos, aplicada indistintamente a individuos y colectividades.

1. Introducción.
2. Función del tema del siervo de Yahvé a la luz de Isaías 49-55.
3. El siervo sufriente (52:13-52:12).
4. Recepción del tema del siervo de Yahvé en los manuscritos históricos.
5. Recepción del tema del siervo de Yahvé en el NT.
6. Recepción del tema del siervo de Yahvé en escritos rabínicos.
7. Recepción del tema del siervo de Yahvé en textos patrísticos.
8. Recepción del tema del siervo de Yahvé en la América Latina.

I. INTRODUCCIÓN. El Siervo de Yahvé se menciona en Is. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12, cuatro textos identificados como “Cantos del Siervo” por el teólogo alemán Bernard Duhm, quien argumentó que eran adiciones posteriores al Deutero-Isaías, profeta del exilio. Duhm propuso una relación entre ellos, uniéndolos en una sola profecía, a pesar de encontrarse separados *(Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, Göttingen 1892). El resultado de la atomización de los cantos de su presente contexto literario ha generado una plétora de posturas sobre la identidad y función del siervo, clasificados en el trabajo de C. R. North (*The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1964). Colin Kruse ha clasificado las trayectorias interpretativas sobre los “cantos del siervo” a partir de 1978 (“The Servant Songs: Interpretive Trends Since C. R. North”, 1978). Mientras que la postura de Duhm ha tenido un gran eco en casi todas las escuelas interpretativas, los estudios más recientes han demostrado la dificultad de leer los llamados *“cantos del siervo”* como si fuesen un libro insertado posteriormente en el contexto literario del Deutero-Isaías. Varios críticos observan que esta postura pasa por alto tanto el tema del siervo en otras partes de Isaías como los mismo avances en las ciencias lingüísticas (T.N.D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs*, 1983; H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah’s Role in Composition and Redaction*, 1994; *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah.* 1997). Por un lado, las propias formas literarias de cada “canto” difieren mucho entre sí. Por ejemplo, en Is. 49:1-9 el siervo se dirige a las naciones, mientras que en Is. 52:13-52:13 no es el siervo quien habla, sino Dios y la comunidad (Williamson, *Variations*). Por otra parte, Is 42:1-4 —considerado por Duhm como posterior al Deutero-Isaías— se relaciona literariamente con Is. 41:8-10, texto que enuncia el *status* de Israel como “siervo”, pero que, según la mayoría, fue escrito por el mismo Deutero-Isaías (Stomberg, *An Introduction to the Study of Isaiah*, p. 33). Otros estudios destacan, igualmente, la relación entre los “cantos del siervo” y el contexto literario mayor. J. Goldingay, por ejemplo, observa que los enunciados del siervo son precedidos en ambos casos por escenas de disputa jurídica (la disputa en

Is. 41:1-7 viene antes del enunciado del siervo en Is. 41:8-10 y la disputa en Is. 41:21-29 antes del primer canto del siervo en Is. 42:1-9). Por otra parte, los oráculos de la salvación vienen inmediatamente después de los textos del siervo (p.ej., el tema del siervo en Is. 41:8-10 es seguido por el oráculo en Is. 41:17-20 y el primer canto del siervo en Is. 42:1-9 es seguido por un segundo oráculo de salvación en Is. 42:14-17), realzando así una progresión literaria intencional (Goldingay, "The Arrangement of Isaiah xli-xlv," 1979). Richard Clifford, por otra parte, observa que Is 42:1-7 funciona literariamente como giro repentino del discurso a los dioses que no pueden hablar por medio de sus imágenes. Destaca que el contraste entre Yahvé y los dioses (Is. 41:21ss) se realza al presentar a estos que no pueden hacerse presentes en sus iconos/ídolos como folio para Yahvé, quien hace presente su gloria y justicia por medio de su icono, el siervo Israel (Is. 42:1ss; 49:3) (Clifford, "The Function of Idol Passages in Second Isaiah," 1980; *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*, 1984). Similarmente, Philip Harner defendió que la secuencia literaria de los enunciados sobre Ciro seguidos por los referentes a Israel/siervo implican que el monarca persa prepara el terreno para la misión del siervo (*Grace and Law in Second Isaiah: I Am the Lord*, 1988). En resumen, las conexiones literarias entre los llamados "cantos del siervo" y el entorno literario sugieren que la postura de Duhm ya no goza del privilegio interpretativo de antes. Por supuesto, se podría argumentar que los cantos fueron adiciones secundarías, pero cabe recordar, argumenta Jacob Stromberg, que B. Duhm había aislado estos cantos de un su contexto literario original, debido a su escasa relación con los textos de alrededor (Stromberg, *An Introduction to the Study of Isaiah*, 33). Finalmente, la misma nomenclatura "cantos del siervo" ha cargado los textos con un matiz de diferencia con otros textos de Isaías 40-66 que no es del todo apropiado. John Goldingay observa que los llamados "cantos del siervo", en algunos casos, son menos líricos que otros textos (Is. 42:10-12), mientras que el estilo poético de los "cantos" no es tan distinto al gran porcentaje del Deutero-Isaías (Goldingay, *Isaiah*, p. 238). La renovada búsqueda para relacionar los "cantos del siervo" con el contexto literario mayor, sin embargo, no deja de lado el intento de identificar ecos de figuras evocadas por el texto que puedan corresponder con la del siervo de Yahvé, a saber: el profeta Isaías (Orlinsky, North), Ciro (Smith, Blenkinsoop, Latto), Darío (Watts), Jeremías (Goldinday), Moisés (Baltzer), o el Israel glorificado (Smart). Wilcox-Paton sugiere una combinación de figuras (el siervo en Is. 40-48 es Israel pero en Is. 49-55 es el profeta. P. Wilcox and David Paton-Williams. "The Servant Songs In Deutero-Isaiah". 1988). Otros han sugerido que la figura del Siervo y Sión deberán ser leídos en estilo poético: el siervo (masculino) describe la misma realidad de Sión (fenemino) (L. Alonso-Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*, 1980; L. E. Wilshire, "The Servant-City: A New Interpretation of the 'Servant of the Lord' in the Servant Songs of Deutero-Isaiah", 1973). Schöckel y Sicre comentan que la misma imprecisión al identificar al siervo es intencionada por el texto mismo, que pretende facilitar la transición entre varias figuras. Es más preciso preguntar ¿a quién se asemeja el siervo? que preguntar ¿quién es el siervo? (L. Alonso-Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*). Asimismo, H. Simián Yofre comenta que la falta de referencia histórica dentro de los cantos del siervo implica que el texto no se centra en identificar al personaje, sino en realzar su manera de ser ante Yahvé (H. Simian-Yofre. "Testigo y servidor. Isa. 43:8-13 ¿el segundo Cantico del Servidor?", 1987; "Manifestara su destino ante las naciones (Is. 42:1b)", 1984). En vista de la relación literaria entre los "cantos del siervo" y su entorno literario mayor, a continuación clasificamos el tema del siervo de Yahvé en los siguientes bloques: (a) el siervo a la luz de Is. 1-39, 40-48, (b) el siervo en 40-55, y (c) el siervo en Is. 56-66.

1. *Función del tema del siervo de Yahvé a la luz de Isaías 1-39 y 40-48*. Mientras que C.R. North (1964) había sugerido que el siervo era más profeta que rey (*The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, 107. 1968), la mayoría de estudiosos actuales entienden la figura del siervo, personaje corporal, como una figura real. Curiosamente, ni Isaías el profeta ni el rey aparecen mencionado después de Is. 39:8, fenómeno que abre posibilidades para la interpretación de los "cantos del siervo". La pregunta que esto suscita es: ¿Qué habrá sucedido con la función del rey? H. G. M. Williamson responde sugiriendo que las tareas administrativas del rey —como la instrucción o la arbitración de *mishpat* (justicia) a la luz de la *Torah*— son aplicados a la figura del siervo de Yahvé en Is. 42:1-7 e Is. 49:1-9 (cf. Is. 9:6; 16:5; 32:1; 2 Sam. 8:15 con Is. 42:1-7 y 49:1-9). Es decir, el siervo hace lo que hace un rey. En concreto, el Deutero-Isaías, defiende Williamson, emplea Is. 2:2-4 —escrito posterior al Isaías del siglo VIII pero anterior al Deutero-Isaías— como punto de partida para desarrollar la tarea del siervo como una empresa real (*The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*; *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah*).

El estudio de Peter Ackryod anticipaba de cierto modo la idea de transferir la vida del rey al pueblo al corresponder los quince años adicionales dados al rey Ezequías con los años adicionales de vida que recibe el pueblo de Judá antes del saqueo babilónico (Is. 36-39). En efecto, el siervo Israel recibe la misma promesa dada a Ezequías: más años (*Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* 1968). Brevard Childs, similarmente, comenta sobre la conexión entre las promesas hechas al rey David en Is. 1-39 entendidas como transferidas a los siervos del Señor en Is. 55:1-3. En efecto, el pueblo "siervo de Yahvé" (Is. 41:8ss) ahora se encuentra en la posición del rey mencionado en Is. 1-39 (B. S. Childs, *Isaiah*, 437. 2001; Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah*, p. 139). En una línea similar, Edgar Conrad ha demostrado la relación entre el rey de Is. 1-39 y el siervo al proponer que los textos con la frase *"no temas"* dicha al rey (Is. 7:4; 37:6) sean reformulados y aplicados al siervo Israel durante el exilio en Babilonia (Is. 41:10). Es decir, al pueblo se le habla como si fuese un rey ("The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah", 67-81, 1988). La relación entre rey (Is. 1-39) y pueblo-siervo (Is. 40ss) también ha sido observada en la continuidad del tema de la ceguera, decretado en Is. 6 pero personificado en el mismo rey Ajaz (Is. 7-9) (Childs, *Isaiah*, 62). Esta misma ceguera decretada encuentra su continuidad en el siervo ciego y sordo de Is. 42:18-20. La relación entre la ceguera simbólica del rey (Is. 6:9ss, Is. 7-9) y del pueblo (Is. 42:18-20) marcaría a los exiliados de una manera profunda al ver al rey de Babilonia sacar los ojos de su propio rey Sedequías (Jer. 52:11). Por otro lado, la liberación del Rey Joaquín (Jer. 52:31) por Evil-merodac de Babilonia hubiera dado esperanza al pueblo-siervo cautivo en la misma Babilonia. Más concretamente, la liberación del rey suscitaba esperanzas de liberación para el pueblo-siervo (J. Goldingay, *God's Prophet, God's Servant: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55*, p. 62, 98. 1984). En resumen, como el siervo comparte la identidad, ceguera y liberación del rey, comparte también la visión textual del implemento de la justicia (Is. 9:1-7; 32:1-8 cf. 42:1-7 y 59:14-16). A partir, entonces, del Deutero-Isaías, las tareas y experiencias del rey davídico han sido transferidas al pueblo-siervo, nuevo agente real de Yahvé. Este proceso ha sido conocido dentro de los estudios isaianos como el proceso de la *democratización.*

2. *El Siervo como testigo y agente de la nueva creación (Is. 1-39 y 40-48)*. Dentro de Is. 40-48, la doctrina de Yahvé como creador es también punto de partida para el tema del siervo de Yahvé.

Ben Ollenburger ha defendido que la lógica de Dios como *creador* en Is. 1-39 es el impulso tras la perspectiva de Yahvé como *creador* en Is. 40-55, contexto mayor de los "cantos del siervo". En concreto, en Is. 1-39 el lenguaje de la creación es el más adecuado para expresar tanto el dominio universal e irresistible de Yahvé como su defensa de la Jerusalén terrestre y de la dinastía davídica (Is. 10:5; 37:16 cf. Sal. 46, 48, 76). El contexto del Deutero-Isaías es obviamente distinto. Ahora, argumenta Ollenburger, el Deutero-Isaías tuvo que expresar que Yahvé era rey universal mientras Sión/Jerusalén estuviera bajo control extranjero. Desde allí, el profeta del exilio, valiéndose de la lógica de Yahvé como creador en Is. 1-39, describe a las naciones como nada en relación con el *creador* (Is. 40:17, 28). Habiendo ya declarado a Israel que su Dios es creador —y que el evento de Ciro es la acción del creador (45:1ss)—, Yahvé ancla la comisión de Israel como siervo (Is. 42:6-7) en su actividad como creador (Is. 42:5). Es decir, al constituir a Israel como su siervo, Yahvé constituye a su siervo como testigo y agente de la nueva creación (Is. 42:8-9) (B. C. Ollenburger, "Isaiah's Creation Theology", 66-67. 1987). Comenta B. Childs que es enteramente apropiado vincular el gran énfasis en el poder de Dios el creador en los capítulos 40ss con la comisión del siervo (Is 42:5) (*Isaiah*, 261). Otros textos que vinculen la misión del siervo como agente de la nueva creación serían textos como Is. 42:9; 44:3-4; 45:8; 55:10; 61:11) (N.J. Moser, "Isaías" *Nueva Biblia de Estudio Mundo Hispano*, 2012).

3. *El siervo como heraldo y agente de una nueva era (Is. 40-48).* Los estudios de Christopher Seitz y R. Melugin han explorado la relevancia interpretativa del tema del siervo a la luz de Is. 40-48, y de Is 6:1ss en particular. Seitz defiende que al compartir el mismo lenguaje con Is 6:1ss, el prólogo del Deutero-Isaías (Is. 40:1-11) implica lo siguiente: así como Yahvé buscaba un heraldo para la palabra de juicio decretado en Is. 6:1ss, ahora Yahvé busca nuevos heraldos que pronuncien buenas nuevas a los exiliados en Is. 40:1-11. Serán estos heraldos —entre ellos el siervo— quienes anunciarán la palabra de Yahvé, palabra que invierte el decreto de juicio y proclama la restauración del exilio (Is. 40:2). Seitz concluye que los capítulos 40-48 sostienen la preocupación central de una *"narrativa de comisión"* tradicional que implícitamente pregunta: *"¿Quién aceptará el llamado para ser el heraldo que Dios busca en Isaías 40:1-11?"*. Según Seitz, el texto deja la respuesta en suspenso hasta Is. 49:1, cuando Israel acepta la comisión que Dios le ha dado como "siervo" (Is. 41:8; 42:1; 43:1; 45:2; 45:4; 48:20). Entonces, no es hasta el segundo "canto del siervo" (Is. 49:1ss) que el individuo acepta la comisión del prólogo (Is. 40:1-11). Luego, en Is. 50:4-9 este mismo individuo habla del apoyo y fuerza que recibe de Dios, como alguien que ha aceptado claramente el papel de siervo (C. R. Seitz, "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah". 1990). Al corresponder el siervo con otros heraldos de Sión (Is. 40:9; 52:7), Seitz también realza la importancia de no enfocar la interpretación de los cantos en la *identidad* del siervo, sino en su *función* (Seitz, *Idem.*).

R.F. Melugin ha realzado los obstáculos que enfrenta el siervo si acepta la comisión y cumple la tarea para la cual ha sido llamado desde Is. 40:1-11. Sugiere Melugin que el texto suscita la pregunta: ¿cómo ha de cumplir el siervo Israel (Is. 41:8-10) la justicia *mishpat* (Is. 42:1-4) si duda de haberla recibido de parte de Dios (Is. 40:27)? Según Melugin, esta queja por la falta de *mishpat* registrada en Is. 40:27 ha sido resuelta en Is 49:4, texto donde el siervo reconoce que su *mishpat* está con Dios. Para llegar a tal resolución el papel del primer "canto del siervo" en Is. 42:1-7 es fundamental porque implica la resolución de la duda en Is. 40:27, aun antes que el siervo acepte su comisión en Is. 49:1ss. Al declarar que el siervo Israel *cumple* la justicia *mishpat* en la tierra (Is. 42:1-4), se

entiende que Israel tuvo que haber *recibido* justicia primero, proceso que Melugin designa como *doble administración de justicia.* La ambigüedad entre la falta de justicia y su cumplimiento, obviamente, se extiende a otros aspectos de la misión del siervo. Por ejemplo, el siervo es llamado a dar vista a los ciego y ser luz a las naciones (Is. 42:7; 49:6), pero se encuentra, de momento, ciego (Is. 42:19; cf. Is. 6:9ss). Ha de ser alianza de Yahvé entre las naciones, pero ha violado los términos del pacto (Is. 24:5; 42:6). El siervo ha de liberar a los cautivos (Is. 42:7), pero él mismo se encuentra cautivo (Is. 42:18-22) (Melugin, "The Servant, God´s Call, and the Structure of Isaiah 40-48", p. 24; 1991). Observando esta misma tensión literaria, H.G.M. Williamson comenta que el ambiente literario que distingue entre lo que el pueblo-siervo *ha* de ser y hacer y lo que el siervo *es* realmente implica que el primer "canto del siervo" (Is. 42:1-7) deberá ser leído como una descripción del Israel ideal *versus* el Israel empírico (Is 42:18-20) (Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah).*

II. FUNCIÓN DEL TEMA DEL SIERVO DE YAHVÉ A LA LUZ DE ISAÍAS 49-55.

1. *El siervo redesignado (49:1-13).* J. Blenkinsopp argumenta que desde Is. 49:1ss se arranca una nueva atmósfera literaria que la de Is. 40-48, debido a la caída de Babilonia al final del cap. 48:20. A partir de Is. 49:1ss, Babilonia ya no es una amenaza y, por lo tanto, hay mayor énfasis textual en la resolución de asuntos dentro del pueblo de Dios (Blenkinsopp, "The Servant and Servants in Isaiah and the Formation of the Book." 1997). Se percibe que los desafíos de un siervo ciego, sordo y cautivo empiezan a resolverse. La palabra profética comienza a moldear al siervo mismo, quien ha aceptado su comisión, demuestra cierta determinación en su misión y está dispuesto a sufrir por ello (Is. 49:1-6; 50:4-10; 52:13-53:12) (H. Leene, "History and Eschatology in Deutero-Isaiah". 1989). No obstante, surge otro desafío interpretativo: ¿si el siervo *es* Israel, como puede tener una *misión para Israel* (Is. 49:5-6; cf. 44:24)? Esta tensión, según una gran mayoría de estudios recientes, se aclara tanto a la luz de la sintaxis como la función giratoria del texto mismo. Sintácticamente, existe una posibilidad de entender "Israel" en Is. 49:3 como un vocativo con el resultado siguiente: "eres mi siervo, ¡Oh Israel! Es decir, el siervo es Israel. Otra posible lectura gramatical que, a su vez, realza la atmósfera nueva del texto, es entender "Israel" en sentido predicativo: "mi siervo, tú ahora eres Israel". Esta interpretación ha sido argumentada por H.G.M. Williamson, quien parafrasea Is. 49:3: "Dios me dijo a mí, *ahora* te designo a ti como Israel". Es decir, el papel de siervo es transferido de Israel/Jacob a la persona que ahora habla (Is. 49:1ss). El cambio de mediador de Israel a alguien que ahora asume la función de Israel-siervo se debe a que el primer mediador no cumplió con la tarea encomendada (Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah*, 151). No obstante, como Childs observa, el sentido "colectivo de Israel" (cf. 41:8-10; 42:1-7) no ha sido reemplazado por una figura profética individual. El siervo, a partir de Is. 49:1ss, es considerado como la encarnación fiel de la nación de Israel, cumpliendo la tarea del Israel ideal (Is. 42:1-7) que hasta el momento el Israel empírico no había podido cumplir (Is. 48:1-2) (Childs, *Isaiah*). Esta misma línea, argumenta Williamson, es lo que impulsa a Yahvé mismo a asumir el papel del siervo: si nadie más lo hace, Yahvé mismo lo hará (Is. 52:1-11) (Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah).* Entender la tarea del siervo como tarea de Yahvé en Is. 52:1-11 podría resonar como la tarea que desempeña Yahvé en Is. 42:7, donde, si se leen los infinitivos como gerundios, se entiende que Yahvé es el sujeto de las acciones (cf. Is. 49:1-9; 61:1-3): "abriendo ojos…. sacando del calabozo". Este sentido, sin embargo, no es recogido por la mayoría de traducciones, que interpretan los infinitivos como

infinitivos finales, lo que requeriría tomar al siervo como sujeto de las acciones: esto es, Yahvé comisiona al siervo “para abrir ojos . . . y para sacar del calabozo” (RVA). No obstante, la tarea del siervo ha de ser entendida como cumplimiento de la voluntad de Yahvé.

2. *El siervo aprendiz (50:4-10)*. Si en Is. 49:1-13 se percibe la madurez del siervo, en Is. 50:4-10 las virtudes interiores del siervo afloran. Ahora, comenta Childs, el mismo siervo que confesó su fracaso ministerial frente un pueblo rebelde ahora ve cómo este se vuelve violento contra él. Es esta experiencia de sufrir afrenta que el siervo tiene que aprender (Childs, *Isaiah*, 394-395). Ya dispuesto a aprender, este “tercer canto” evoca imágenes que invierten la sordera a la palabra de Dios (6:9ss; 42:18-20). El siervo ahora abre sus oídos para “oír” (50:4; cf. 49:2). A la vez, el fluir literario de los “cantos” sigue enfatizando que la aparente falta de justicia en el pueblo (40:27) ha llegado a ser una experiencia personal de este agente de justicia (50:7-8 cf. 49:4). Esta experiencia, junto con la determinación del siervo, hace posible que este comparta la vida de un Dios que no se fatiga (40:28-29) con los fatigados (50:4) (N.J. Moser, “Isaías” *BEMH;* H. G. M. Williamson, *Variations on a Theme*, 165).

III. EL SIERVO SUFRIENTE (52:13-52:12). En Is. 49:4 y en 50:4-10 el tema del sufrimiento del siervo se relaciona con el mismo ministerio del siervo a un pueblo rebelde. En este último canto del siervo (Is. 52:13-52:12) se concibe como un sufrimiento vicario hecho por el pueblo de Dios. Mientras que el sufrimiento de un víctima expiatoria llega a su máxima expresión en este texto, Michael Brown ha argumentado que el concepto de la muerte de un mediador sacerdotal en beneficio del otro puede ser aludido en textos como Números 35:32. En vista de la función “real” del siervo (véase arriba), el estudio reciente de John Walton nos señala nuevas posibilidades para la interpretación de este último “canto” (J. Walton, “The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah ´s Fourth Servant Song”; 2003). Walton ha sugerido que el rito de un *rey sustituto* contiene la clave para entender la función de este texto en el libro de Isaías. En resumen, el rito del *rey sustituto* se evidencia en pueblos como los hititas, desde el segundo milenio hasta los tiempos de Alejandro Mago. La mayoría de descripciones del rito proceden de Asiria. En términos generales, cuando ciertos presagios de los dioses se interpretaban como amenazas a la vida del rey, se escogía un sustituto de entre los marginados, prisioneros o discapacitados, que sería luego sacrificado para la redención del rey. Al sustituto era común darle una promoción dentro de la sociedad antes de que muriera. Esta promoción tenía como fin asegurase de que alguien noble muriera por el rey, concepto que Walton entiende como la exaltación del siervo antes de su muerte (52:13). El sustituto tenía el papel de rey hasta el momento de su sacrificio y entierro con los otros reyes de la tierra (Is. 53:9). Pasado el peligro de los presagios, el rey legítimo regresaría a su trono. En efecto, el sustituto servía como pararrayos con el fin de que los efectos de los presagios no destruyeran la vida o reinado del monarca. A diferencia de otros intérpretes que no ven este rito como trasfondo del texto bíblico, debido a que no existe una correspondencia exacta, Walton concluye que la falta de tal correspondencia solo realza la creatividad del profeta al transformar imágenes corrientes en el Próximo Oriente. Por ejemplo, en Isaías no son los presagios del dios > Marduk, sino los decretos de juicio de Yahvé sobre su pueblo que llevan a una posible muerte. Otra transformación observada por Walton es que un verdadero rey-siervo no escoge a un marginado de la sociedad para morir en su lugar, sino que muere por los mismos marginados. Por otra parte, el rito desarrolla otra corriente del tema de la *democratización* en Isaías. En concreto, la democratización en este texto no es tanto que la tarea del rey llegue a ser tarea del pueblo como que los beneficios de la muerte del rey verdadero se

extiendan al pueblo (Walton, “The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah´s Fourth Servant Song”). Mientras que el texto realza la visión de un rey verdadero, ello no implica una interpretación individualista, ya que la apariencia desfigurada del siervo sigue asemejando a la de Israel mismo (cf. 53:4-7 con Is. 1:4-6).

1. *Función del tema del siervo de Yahvé a la luz de Is. 56*-66. Dentro del “Trito-Isaías”, a diferencia del Deutero-Isaías, la palabra “siervo” aparece en plural (Is. 63:17; 65:8-15; 66:14). La excepción sería el plural de “siervos” en Is. 54:17 pero este verso es considerado por la mayoría como una adición posterior al Deutero-Isaías (J. Stromberg, *Isaiah After Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book;* 2011). En concreto, pasamos de la figura de un “siervo” (singular) al tema de los “siervos de Yahvé” (plural) en la última parte de Isaías. La mayoría de estudios concluyen que esta transición señala que el “Trito-Isaías” desarrolla el pensamiento del Deutero-Isaías entorno al tema del siervo. Por ejemplo, W. Beuken ha realzado la importancia de los “siervos de Yahvé” (Is. 63:17; 65:8-15; 66:14) a tal grado que lo defiende como el tema principal del Trito-Isaías. En diálogo con el tema de la democratización de la tarea real (véase arriba), postula que los “siervos”, descendientes del siervo justo de Is. 53:10 y de Is. 54:17, reciben las mismas promesas y tareas dadas al siervo Israel en Isaías 42:1-7 (W. Beuken, “The Main Theme of Trito-Isaiah.” The Servants of the Yahweh”, 1990). Una vez más, igual que en el Deutero-Isaías, pareciera que la identidad de los “siervos” no es tanto el enfoque del libro como la propia *tarea* que desempeñan. No obstante, no faltan opiniones sobre esa identidad. Por ejemplo, J. Blenkinsopp defiende que los “siervos” son un subgrupo de etnia judía residente dentro del Imperio romano que forja la tradición isaiánica con nuevos enfoques (J. Blenkinsopp, “The Servant and Servants in Isaiah and the Formation of the Book”, 1997; J. Stromberg, *Isaiah After Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book*). W. Holladay, por otro lado, ha postulado que los siervos son levitas que denuncian a los descendientes de Sadoc (sacerdotes de alto rango). Los siervos-levitas, argumenta Hanson, critican la arbitrariedad de los descendientes de Sadoc y piden que el Templo se abra a los extranjeros. Frente a los abusos del sistema sacrificial, llegan a plantearse la necesidad real del Templo (Is 66:1) (Holladay, *Long Ago God Spoke*, 1995).

Más evidente es lo que caracteriza a los descendientes del siervo en Is. 53:10, a saber: los siervos ya no se definen en términos étnicos ni nacionales, sino de fidelidad. Cambia su perfil. Son los fieles a la alianza que guardan el día de reposo y buscan la justicia (Is. 56ss). En concreto, ahora se abre paso a la inclusión de los eunucos y extranjeros fieles que, por implicación, continúan la tarea real dada una vez a Israel (W. Beuken, “The Main Theme of Trito-Isaiah. The Servants of Yahweh”). Tanto los eunucos como los siervos reciben nuevos nombres (Is. 56:5; 65:15; cf. 62:5), realzando la correspondencia entre eunucos, extranjeros y siervos como los nuevos agentes de Yahvé. Lo mismo se percibe en la relectura que hace el Trito-Isaías del tema del siervo en el Deutero-Isaías. Stromberg observa que mientras en el Deutero-Isaías Dios *escoge* (bhr, Is. 42:1; 45:4) a Israel como siervo (Is. 42:1; 45:4; 43:20), en el Trito-Isaías son los justos “siervos” quienes *escogen* lo que a Dios le agrada (Is. 56:45; 65:12; 66:2) (*Isaiah After Exile*, p. 82) Finalmente, el Trito-Isaías parece invertir otro aspecto del Deutero-Isaías en torno al siervo. Si el siervo en el Deutero-Isaías es constituido heraldo y agente de la nueva creación, en el Trito-Isaías la nueva creación es la acción de Yahvé para el beneficio de los siervos (Childs, *Isaiah*, 498).

2. *Función del tema del siervo de Yahvé en textos del período del Segundo Templo.* El tema del/los “siervo/s de Yahvé” como la redefinición de los agentes reales de Dios pareciera moldear

otras corrientes durante el período del Segundo Templo (516 a.C.). M. Sweeney, por ejemplo, ha defendido que los exiliados entendían su propio retorno como una realización del programa del siervo en el Deutero-Isaías. A la vez, la visión de un siervo que lucha por la justicia e interioriza la *Torah* serviría de guión para las reformas de Esdras-Nehemías (cf. Is. 50:4-10; Esd. 7:10; 56:1) (Sweeney, "The Reconceptualization of the Davidic Covenant in Isaiah", p. 318; 1997). Sin embargo, las reformas de Esdras no son consideradas como una completa realización de las promesas hechas al siervo en el Deutero-Isaías. Gordon McConville comenta que Esdras-Nehemías sostiene un cumplimiento total de las promesas del retorno y las reformas únicamente cuando la liberación de los poderes imperiales pone de manifiesto un abandono total del pecado. Hasta entonces existiría una tensión entre "mis siervos", quienes luchan por la justicia, y quienes abandonan el "santo templo" (65:11-15) (McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy." 1986).

IV. RECEPCIÓN DEL TEMA DEL SIERVO DE YAHVÉ EN LOS MANUSCRITOS HISTÓRICOS. La versión griega de los LXX aplica la palabra *siervo* a Israel como *colectividad* nacional, insertando *Jacob* en Is. 42:1 para identificar al siervo y armonizando así la lectura con 41:8-10. El Targum asimila el siervo sufriente al Mesías al comentar Is. 42:1ss, 52:13, 53:10, pero evita cualquier noción de una expiación vicaria y "presenta al Mesías en su función sacerdotal". Por ejemplo, en Is. 53:5 lee "pero él *reconstruirá el santuario, que ha sido profanado* por nuestros pecados *y* entregado por nuestras iniquidades. *Con su enseñanza se acrecentará* la paz *entre* nosotros y por *seguir afanosamente sus palabras se nos perdonarán nuestras transgresiones* (traducción de, J. Rivera-Florit, *El Tárgum de Isaías: La versión aramea del profeta Isaías / versión crítica, introducción y notas. 1988*, pp. 201-211). Fuera de la literatura canónica, en los escritos de Qumrán se identifica al Siervo con el *Maestro de Justicia*, que sin embargo, se reconoce como alguien no del todo inocente y que no carga con el pecado de los demás, expía solo los suyos, y más aún, pide venganza por los sufrimientos que padece (cf. 1 QH IX 29-31 o 1 QS VII 3.6, etc).

V. RECEPCIÓN DEL TEMA DEL SIERVO DE YAHVÉ EN EL NT.

1. El Siervo y Jesucristo. Los autores del NT en general identifican a Jesús con el Siervo fiel del Señor:

Mt. 3:17	Is. 42:1
Mt. 8:17	Is. 53:4
Mt. 11:5	Is. 42:7
Mt. 26:67	Is. 50:6
Mc. 1:21	Is. 49:1
Lc. 2:32	Is. 42:6
Lc. 22:37	Is. 53:12
Jn. 12:38	Is. 53:1
Jn. 17:4	Is. 49:3
Hch. 8:32-35	Is. 53:7-8
Ro. 15:21	Is. 52:15

Ap. 19:13-15 Is. 49:2

Esta identificación del Siervo con Jesús no es simplemente esporádica, sino que en muchos casos es el paradigma narrativo del Evangelio mismo. Por ejemplo, dentro de los evangelios existe una clara conexión entre el personaje del siervo en Isaías y la persona de Jesús, tanto en los relatos de su bautismo (Mc. 1:11; Mt. 3:15-17) como de su ministerio (Mt. 12:15ss) y transfiguración (Mt. 17:1ss). En el relato del bautismo de Mc. 1:11, el autor une el Sal. 2:7 (*huiós*, hijo) con lo que Yahvé dice del siervo en Is. 42:1 (cf. Dan. 7:13). Chilton sugiere que la palabra "*agapetós*" para describir al siervo en Mc. 1:11, y no la palabra *elektos* de la LXX, demuestra la influencia del Targum de Isaías en el Nuevo Testamento (B. D. Chilton, *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum.* 1982; "From Aramaic Paraphrase to Greek New Testament." 2004). Una similar fusión de los *motifs* "hijo" y "siervo" ocurre en Mt 3:15 y 17:5.

En el relato del bautismo de Jesús (Mt. 3:15), la identificación de Jesús con el siervo de Is. 42:1 enfatiza que la principal característica de este es su obediencia a la voluntad de Dios para "cumplir toda justicia" (D. A. Carson, *Matthew*, 108. 1984). En concreto, Jesús cumple la voluntad de Dios dada a su siervo Israel, cosa que el Israel empírico fue incapaz de lograr. De esta forma, Jesús se presenta como el Israel perfecto de Dios, el siervo escogido, el remanente fiel. La identificación de Jesús con el siervo de Isaías también figura como un paradigma histórico para el Evangelio de Mateo. Por ejemplo, se cita Is. 42:1-4 en Mt. 12:17ss para señalar que la revelación de los propósitos de Dios vienen siendo cumplidos en la persona de Jesucristo. Otras citas que suponen una tipología entre la historia de Israel, el siervo y/o el Señor Jesucristo son Mt. 1:22-24; 2:15; 2:17-18; 2:23; 4:1-16; 8:17; 12:17-23; 13:35; 21:4-5; 27:9 (R. T. France, "The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication", 1971; S. Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method*, 198-203. 1999; B. S. Childs. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, 102. 2004). Explorando la relevancia interpretativa de las citas de Isaías en Mateo, Beaton sugiere que las de Is. 53:4 después de Mt. 8:16 y la de Is. 42:1-4 después de Mt. 12:15 no solo corresponden a la identificación del siervo con Jesús, sino que describen su misión de justicia *(mishpat/krisin).* En Mt. 12:15ss el empleo del término *krisin* (traducción de *mishpat* en Is. 42:1) se usa para poner en contraste la injusticia de los fariseos con la justicia de Jesús. Mientras los dirigentes religiosos impiden la justicia, Jesús la cumple como el siervo perfecto, en silencio y humildad. Para realzar este contraste, los *lítotes* negativos que describen al siervo en Is. 42:2-4 *"no gritará ni alzará su voz, ni la hará oír…no quebrará…ni apagará…no se desalentará"* sirven para realzar la diferencia entre Jesús y los dirigentes del momento. Es decir, el siervo Jesús *no es* como ellos. Los fariseos se caracterizan negativamente, haciendo mucho ruido en la calle (R. Beaton. "Messiah and Justice: A Key to Matthew´s Use of Is. 42:1-4". 1999), pero Jesús es caracterizado en términos del siervo compasivo (Mt. 12:14, 19, 29) (Carson, *Matthew*, p. 66). Mientras los fariseos alzan su voz, Jesús no alza la suya y de esa forma contribuye al tema del "secreto mesiánico" en Mateo (C. R. North. *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*). A la vez, la correspondencia del siervo con Jesús realza la distinción entre el uso de la ley por los religiosos y la ley interpretada por Jesús. Al valerse de Is. 42:1-4, Mateo usa la frase *"en su nombre"* de la LXX en vez de la frase *"en su ley"* de Is. 42:4. Carson sugiere que la opción de Mateo por la versión de los LXX fue intencionada para demostrar que la *Torah* señala a la persona de Jesucristo. La postura de Jesús como el dador de la

Torah se hace aun más evidente al observar que sus actividades de sanación ocurren en el día de reposo (Carson, *Matthew*, 70).

Si el uso de Is. 42:1ss en el relato del bautismo de Jesús en Mc. 1:11 y Mt. 3:15-17 realzaba la perfecta obediencia del siervo Jesús a la voluntad del Padre, este mismo texto releído en el relato de la transfiguración (Mt. 17:1-5) señala la obediencia que el siervo-hijo demanda ("*akúete autô*" cf. Lc. 9:5). Este énfasis en la obediencia, demandada en un nuevo evento-Sinaí, pone a Jesús por encima de Moisés (Ley) y Elías (Profetas), que ahora sirven únicamente para dar testimonio de Cristo (A.D.A. Moses, *Matthew's Transfiguration Store and Jewish-Christian Controversy*, 1993; Carson, *Matthew*, 75). No obstante, la presencia de Moisés y Elías con el "hijo-siervo" sugiere a su vez la opción por la no-violencia. Si la identificación de Jesús con el siervo de Is. 42:1 intenta evocar el contexto mayor de 42:2-4 donde el siervo actúa sin violencia, puede que el evento de la transfiguración intente desmontar las categorías de violencia asociadas con Moisés y Elías en la mente de Pedro (F. Camacho y J. Mateos. *Evangelio de Mateo.*). En esta misma línea, A.D.A. Moses comenta que al silenciar el *"motif"* de David/Sión en tanto que categorías políticas en la mente de Pedro, y fusionar el *motif* del hijo como siervo, se despolitiza los sentimientos sionistas de Pedro (Moses, *Matthew's Transfiguration Store and Jewish-Christian Controversy*). De esta forma, se hace más claro que la obediencia al "hijo-siervo" implica la opción por la no-violencia.

Al final de su vida, en el momento decisivo de la institución de la Nueva Alianza en su sangre, Jesús se sirve de la idea del Siervo de Yahvé, y explica desde ella el sentido de su vida y de su muerte, dando así al concepto del culto su significado definitivo. H. Schürmann ha hecho notar que las fórmulas «dar su cuerpo» o «dar su alma» son términos técnicos para expresar la muerte del mártir. «En este caso, pues, Jesús caracteriza probablemente su muerte próxima como la muerte de un mártir». Esto significa que todas las teorías rituales del sacrificio han sido superadas y que la Nueva Alianza es realizada y sellada por un sacrificio verdaderamente nuevo: se hace patente que Jesús, el hombre que hace la oblación de sí mismo, representa el verdadero culto y la auténtica glorificación de Dios. En la confesión de este único culto, que no consiste en ritos, sino en la total oblación de aquel que se ha entregado al Padre por los hombres, convienen las cuatro perícopas de la institución. La idea del Siervo de Yahvé es el centro unificador que concilia ambas cosas, la Ley y los Profetas.

Mientras la figura del Siervo de Yahvé se hace realidad en Jesucristo, no por ello se agota su aplicación a otros personajes o idearios dentro del Nuevo Testamento. Los apóstoles ministran como el siervo (Hch. 13:47 y Is. 49:6, cf. Gal. 1:15-16; 2:9 y Hch. 26:23) y la misma Iglesia interpreta su elección y misión a la luz del siervo (Ro. 1:6, 7; 8:28; 1 Cor. 1:2 cf. Is. 42:1; 43:1; 48:13; 51:2) (F.F. Bruce. *The Book of Acts*, 1968; H.N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology;* 1975). De la misma manera, el concepto del siervo como el *dulos* ejerce influencia en textos que hablan de la elección de la Iglesia en términos generales (Ro. 1:1; Fil. 1:1; Tito 1:1; Stg. 1:1; 2 Pd. 1:1; Jud. 1:1; Ap. 1:1; 1 Cor. 3:5; Gal. 1:10; Col. 1:7; 4:12; 2 Ti. 2:24; 1 Pd. 2:16; Ap. 2:20; 6:11; 7:3; 19:2, 5, 10; 22:3, 9). En Lucas-Hechos, la fusión del tema del siervo con los apóstoles y la Iglesia es más pronunciada que en otros libros. David W. Pao, por ejemplo, ha defendido que la palabra "testigos" de Jesús en Hechos 1:8 es una relectura de la palabra "testigos" entendida como el siervo colectivo en Isaías 43:10 (Hechos 1:8; 3:1; 14:8) (*Acts and the Isaianic New Exodus*, 2000). La reaplicación de la identidad del siervo en Lucas-Hechos también se puede observar en el relato de la conversión del apóstol Pablo. David P. Secombe sugiere que el *motif* del siervo provee un trasfondo para desarrollar el tema de la ceguera y la vista en Pablo. Así como el siervo Israel fue ciego (cf. Is. 6:9ss

y 42:18-20), pero luego pudo ver para ser luz a las naciones (49:1ss), Pablo también fue cegado por el juicio de Dios, pero luego fue hecho un testigo a las naciones (Hch. 9:1ss) ("Luke and Isaiah", 1981).

Por otra parte, la misión que tiene el siervo de retornar a los exiliados y recoger a los dispersos y marginados (Is. 49:1-9; 56:1; 61:1-4 cf. Lc. 4:17-19) encuentra su continuidad en Jesús, cuyas actuaciones implícitamente anuncian el fin del exilio (N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God.* 1992, p. 605). Otro tema relacionado con la función del siervo en Lucas-Hechos es la extensión de la Palabra de Dios. Mientras que el siervo es portador de una Palabra de Yahvé que genera una nueva creación (cf. Is. 42:4-9; 55:11), la palabra de Jesús es también entendida como una palabra que crece y genera nuevas realidades (Lc. 8:5; Hch. 6:7; 12:24; 19:20) (D.W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*). Finalmente, en Lucas-Hechos la visión de la inclusión de las naciones y de los gentiles como pueblo de Dios (Lc. 24:44-49; Hch. 13:46-47) se justifica al valerse del segundo canto del siervo en Isa 49:6 (Pao, *Idem*. p. 110).

VI. RECEPCIÓN DEL TEMA DEL SIERVO DE YAHVÉ EN ESCRITOS RABÍNICOS. Explicando Is. 42:1ss, Rashi identifica al siervo con Israel/Jacob, quien no tendrá que alzar su voz para exhortar a las naciones porque vendrán por su propia cuenta para aprender de Israel. La visión del siervo que no será quebrantado ni extinguido implica que Israel no requiere gran esfuerzo para influir a las naciones con la enseñanza de Dios, ya que Is. 42:1ss se refiere a la era mesiánica, después de la guerra de Gog y Magog, cuando las naciones que quedan serán fieles a Dios. Por otra parte, para Ibn Ezra este primer canto del siervo se refiere a Isaías mismo, mientras que Rav Saida (Saadía Gaón), Kara y Rabbenu Yeshayah identifican al siervo con Ciro, quien gobernará justamente a las naciones. Redac identifica al siervo con el Mesías (A. J. Rosenberg, *Isaiah. Volume Two: A New English Translation. Translation of Text, Rashi and Other Commentaries*).

Entre los textos del siervo, el que más atención ha recibido en la historia es el del siervo sufriente en Is. 52:13-53:12. El Talmud, cuando explica Is. 53, lo interpreta en sentido mesiánico (*Gemara, Sanedrín*, 11). Esta interpretación no era rara entre los rabinos, pero en gran parte fue abandonada después de Cristo para quitar argumentos a los apologistas cristianos (Cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 55). Posteriormente, la identidad del siervo ha sido interpretada como una referencia a Jeremías (Saddía Gaón), Moisés (Talmud, b. Sot 14ª) o el profeta Isaías. Redac entiende el canto como una referencia a los judíos en el exilio, quienes surgen de forma milagrosa, como un renuevo tierno que brota de tierra seca (Is. 53:8). Rashi defiende la postura colectiva del siervo a la luz de otros textos que comúnmente describen a todo Israel como un hombre (Is. 44:2; 44:1). Ibn Ezra, igual que Redac, identifica al siervo como la nación judía en el exilio. Comentando Is. 52:14 (*"fue desfigurado"*), explica que muchos en la "tierra de Ismael" y en la "tierra de Edom" piensan que los judíos tienen una apariencia extraña, preguntando incluso si un judío tiene boca u ojos. Incluso comenta Ibn Ezra que existe una nación cuyos miembros esconden su rostro de un judío por si acaso viéndole tendrían que prestarle ayuda.

Redac comenta que Is. 53:4 *"le tuvimos por azotado"* describe la reacción de las naciones. Son las naciones, observa Redac, quienes *creen* que Israel sufrió por sus pecados y no una afirmación de que Israel sufriera por sus propios pecados. Cuando las naciones entiendan que su fe pagana era falsa, paradójicamente dirán que ellos mismos deberían haber sufrido.

Al comparar el siervo con una cordera (Is. 53:7), Redac comenta que los judíos son comparados con una oveja (femenino) y no un cordero (masculino) porque es la más débil de las naciones. En

cuanto al trato de los cuerpos de los judíos por las naciones (Is. 53:9), Parshandatha explica que los cuerpos no recibieron un entierro apropiado, sino que fueron echados a los perros. En la misma línea, Rashi comenta que los judíos se sometieron a todo tipo de muerte porque no negaron la Torah ni robaron a los demás como los paganos entre quienes vivían. Habrían, comenta Rashi, evitado la muerte si hubieran aceptado la religión de sus opresores.

A pesar del trato cruel recibido por las naciones, Ibn Ezra y Redac entienden la frase *"cargará con sus iniquidades"* (Is. 53:11-12) como referencia a la empatía que tendrá Israel por las naciones que sufren por sus iniquidades. A diferencia de esos pueblos, comenta Rashi, Israel orará por los gentiles que le persiguen porque de esta forma tendrá una herencia con los patriarcas. Finalmente, Ibn Ezra comenta que las naciones pudieron gozar de paz porque Israel sufrió, aunque este sufrimiento no era por causa de los pecados de Israel, sino por el pecado de las naciones (A. J. Rosenberg, *Isaiah. Volume Two: A New English Translation. Translation of Text, Rashi and Other Commentaries*; Véase también F. Varo, *El cuarto canto del Siervo (Is. 52:13-53:12. Balance de dos años deInvestigación*, 1990; *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, 1993). En la actualidad, algunos entienden el holocausto en términos similares. Es decir, Israel ha sido sacrificado por los pecados de las otras naciones.

VII. RECEPCIÓN DEL TEMA DEL SIERVO DE YAHVÉ EN TEXTOS PATRÍSTICOS. Los Padres de la Iglesia son unánimes al interpretar los Cantos del Siervo como aplicados a Jesús. Incluso el capítulo 53 es citado por entero en sus obras referido a los padecimientos del Cristo (cf. San Clemente de Roma, *Carta a los corintios* 16, 2-16 y San Justino, *Diálogo con Trifón*, 6, 757). Y lo mismo con los demás cantos por parte de Ireneo de Lyon, Tertuliano, Cipriano, etc. Véase HIJO DEL HOMBRE, MESÍAS, PASIÓN DE JESÚS, SUFRIMIENTO.

VIII. RECEPCIÓN DEL TEMA DEL SIERVO DE YAHVÉ EN LA AMÉRICA LATINA. No sorprende que la identificación del siervo con el sufrimiento haya sido motivo para la exploración de su relevancia para la América Latina. Entre los primeros teólogos de la liberación, como Rubem Alves, J. P. Miranda, Enrique Dussel y Gustavo Gutiérrez, el tema del siervo sufriente juega un papel significativo a la hora de expresar sus reflexiones teológicas. Para Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, la descripción del brazo del Señor revelado en el siervo sufriente (Is. 53:1) contribuye a su entendimiento de que el sufrimiento humano es el lugar de la revelación divina (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 194ss). El protestante brasileño Rubem Alves en *Teología de la esperanza* (1969) sugiere que el éxito de los agentes de Yahvé, como el siervo, es en el Deutero-Isaías paradigmático de un pueblo oprimido que emerge como el nuevo *sujeto de la historia* (Alves. *A Theology of Hope.* 1968). El filósofo mexicano J. P. Miranda, unificando el análisis marxista con estudios de filología comparativa y la tradición de Von Rad, lee los textos en torno al siervo de Yahvé en términos de una crítica de las perspectivas occidentales de que Dios no interviene en la historia. En concreto, la intervención de Yahvé en el siervo, al comentar sobre Is. 42:1-7, consiste en un solo propósito: de servir a la causa de la justicia *(mishpat)*. La justicia, comenta Miranda, no consiste en contemplar los veredictos judiciales, sino en la eliminación del mal. Dado que la visión de la justicia es, a su vez, escatológica (Is. 42:4), Miranda busca vincular el concepto de la escatología con la eliminación de las situaciones actuales que carecen de derecho o justicia (J. P. Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression.* 1974).

El filósofo e historiador Enrique Dussel articuló la relevancia de los cantos del siervo en *Universalismo y los cantos del siervo (1964)*. La lectura de Dussel busca, como la de Miranda,

criticar perspectivas estáticas de un Dios occidental que no interviene. Para ello, pone en contradistinción la mentalidad hebrea con la griega: "El hombre griego busca incesantemente las leyes que le permiten racionalizar... logicizar la realidad histórica, El hombre hebreo, en cambio, goza en la aventura de lo cambiante y fenoménico" (Dussel, "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahvé", 421). Para Dussel, entonces, la acción del siervo en la historia desmonta una perspectiva "griega" que solo sirve para sostener la pasividad o perspectivas estoicas sobre la historia. El siervo es ejemplo de la actividad creadora de Dios en el "HOY, creado al siervo como mediación e instrumento de conducción de la Historia, de la humanidad, a acabamiento plenario" (*Idem.*). Mientras la acción del siervo crea una humanidad nueva, la muerte del siervo es una muerte al particularismo. Esta muerte al particularismo o la *fisonomía nacional* —que no equivale a una perdida de identidad social o cultural— posibilita que la salvación (i.e., la humanización) pueda llegar a los confines de la tierra. La resurrección del siervo, por lo tanto, es una resurrección para construir la historia, una historia que rompe una vez para siempre con la *pasividad de disminución* (*Idem.*, 463). Finalmente, Dussel sugiere que la personalidad "incorporante" del siervo es valiosa para entenderlo como paradigma de un "pueblo-sacramento" con una misión humanizadora. La misión puede lograr sus objetivos porque el hombre no es *ni Dios ni bestia.* Al no ser *Dios* la implicación es que la misión del siervo triunfa porque la humanización no se logra independiente de Yahvé. La misión del pueblo-sacramento se ancla en la relación que el pueblo tiene con Yahvé dentro de su situación histórica. Tampoco es el hombre *bestia* en el sentido de que una bestia sería meramente un objeto pasivo de la historia. El hecho de que el pueblo-sacramento es hombre, dotado de libre albedrío, le permite construir la historia ("Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahvé").

Jorge Pixley, en su interpretación "militante" de Is. 52:13-53:12 localiza el texto como representante del movimiento pro-persa frente al Imperio de Babilonia. En concreto, la postura del siervo sufriente provocó violencia de las autoridades pro-babilónicas, responsables por la muerte de Israel (el siervo). La resurrección del siervo no se interpreta individualmente, sino como una vida nacional que cobra su poder desde una muerte con una misión. Esta postura provee un paradigma de enorme relieve para la contextualización del pasaje en la América Latina. En concreto, la imagen de la muerte violenta inspira la reflexión sobre la derrota del movimiento sandinista en los 90. Así como el partido pro-persa vio la conversión de reyes y naciones, así también quienes traen a la memoria el movimiento sandinista se convertirán a las imágenes positivas de cómo se construye una nación ("Isaiah 52:13-53:12: A Latin American Perspective", 1999).

El trabajo de Carlos Mesters en la *Misión del pueblo que sufre: los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías* (1983) representa una lectura pastoral de los cuatro cantos del siervo. Mesters sugiere que el "Junior Isaías" transfiere las experiencias del profeta Jeremías al pueblo exiliado de Israel. El siervo ha de ser entendido como el "Israel concientizado" que ha de traer liberación tanto a su pueblo como a los oprimidos de cada nación. Mesters analiza los cuatro cantos del siervo en su orden cronológico extrayendo de ellos pasos prácticos que asisten al oprimido en su proceso de liberación. Estos pasos incluyen: enfrentarse con el opresor, cultivar las semillas de resistencia en contra de la opresión; reestablecer la alianza entre Dios y el pueblo al organizar una sociedad igualitaria y libre de opresión y asumir la práctica de la justicia. Por ejemplo, comentando sobre el cultivo de la simiente de la resistencia, Mesters escribe: "no contaminarse por la manera de vivir de los opresores del pueblo; no imitar a Nabucodonosr, que esclaviza a los hermanos mas

débiles y les explota... Este primer paso es el valor escondido del pueblo oprimido, es la simiente de resistencia contra la opresión" (*La misión del pueblo que sufre: Los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías*, 51. 1983). Finalmente, al comentar sobre el cuarto "canto" del siervo, Mesters usa el ejemplo de Cristo al extender su perdón a quienes le han ofendido. Al perdonar, el ofendido puede concientizar al opresor de su ofensa (*Idem.*).

Samuel Pagán también ha explorado el relieve de una lectura contextualizada de Isaías y, en concreto, la aplicación del siervo sufriente a las realidades que vive la Iglesia hispana. Pagan sugiere que las mismas redacciones hechas dentro del libro de Isaías proveen un paradigma para la aplicación de la palabra profética hoy en día. La Iglesia puede reaplicar el mensaje profético a realidades analógicas al exilio babilónico, a saber: una psicología compartida del exilio; marginalización; bajos recursos económicos y una discontinuidad entre la ética y los valores religiosos. Al asimilar la misión del siervo de Yahvé, la Iglesia ha de promover cualquier cosa que actualice una sociedad caracterizada por justicia y derecho, proyecto que solo se posibilita cuando existe una solidaridad con el pueblo que sufre ("La Iglesia Hispana es Sierva del Señor: Una lectura exegética y contextual de Isaías 52:13-53:12."; *La visión de Isaías.* 2001). Buscando de la misma manera una relevancia de textos del siervo para la Iglesia hispana, yo he postulado que los aspectos de la democratización tanto enriquecen como desafían conceptos contemporáneos de liderazgo en las iglesias latinoamericanas. En concreto, el ideario de la democratización de agentes divinos rompe con aspectos como el *caudillismo* que asume que la misión del pueblo de Dios es únicamente tarea caracterizado por el personalismo de dirigentes o tarea de las élites religiosas. Por otra parte, el mismo concepto del *caudillismo* ayuda a percibir de forma más rica una Iglesia que asume las dolencias y el sufrimiento del pueblo de forma personal y comprometida (N. J. Moser, "Servanthood: Perspectives from Isaiah's Servant of the Lord", 2012).

Finalmente, José Severino Croatto ha buscado interpretar la relevancia del siervo de Yahvé para situaciones de opresión, uniendo aspectos de la teoría de los *actos de habla* con la reconstrucción crítica-histórica, poniendo estas ciencias al servicio del marginado. Para Croatto, los conceptos de la *relectura* y de la *actualización*, percibidos en el mismo proceso de la formación del canon y de Isaías en concreto, proveen pautas interpretativas para entender la misión del siervo. La *distanciación* del nuevo redactor (e.g., Proto, Deutero y Trito Isaías, Nuevo Testamento) del horizonte textual que comenta requiere una nueva *relectura* que radicalmente pierde o cambia el sentido del texto releído (véase Croatto, *Hermenéutica bíblica: Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, 1984). Por otro lado, la *actualización* del texto preserva la continuidad con el grano original de la Escritura, que es, en concreto, la liberación socio-política. Un ejemplo de cómo su método influye en su interpretación de los cantos del siervo sería la imagen del este como "luz de las naciones" (Is. 42:6; 49:6). El significado original del canto entendía "luz a las naciones" como liberación del Israel disperso que luchaba con la aculturación bajo imperios extranjeros, incapaces —como en Egipto— de interpretar su opresión (Is. 42:18-20). En concreto, el texto no se entiende como la misión de Israel a las naciones, sino al Israel disperso entre las naciones. Las *relecturas* del NT, *distanciadas* del texto en II Isaías, invierten este sentido. Para el NT, el canto del siervo es misional y se extiende a otros pueblos (Hch. 13:47), pero no borra "el sentido sociopolíticos del pasaje del 2-Isaías" (Croatto, *Isaías: La palabra profética y su relectura Hermenéutica. La liberación es posible.* Isaías 40-55, p. 65; Id., *Hermenéutica bíblica: Para una teoría de la lectura como producción de sentido*). Al comentar sobre el cuarto canto del siervo

sufriente escribe: “la relectura apropiativa de la figura del siervo de Yahvé que necesitamos hoy coincide plenamente, por su vertiente sociopolítica, con la del texto en su redacción presente (y con la de los LXX). En el medio, y como faro iluminador, queda la del NT. Mientras que la del Targum ha disociado sufrimiento y exaltación, quitándole así al texto su mordiente esencial y su fuerza como mensaje” (*Idem*., 278).

BIBLIOGRAFÍA: P. Ackroyd. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (Westminster 1968); L. Alonso-Schökel y J. L. Sicre, *Profetas II*. Texto y comentario,2 vols (Cristiandad 1980); R. Alves. *A Theology of Hope* (Corpus Books, Washington 1968); Arnaldich Perot, “Siervo de Yahveh”, en *GER* 21, 325-327; R. Beaton. “Messiah and Justice: A Key to Matthew´s Use of Isa 42:1-4”*, JSOT* 75 (1999), 5-23; W.H. Bellinger y W. Farmer, eds., *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins* (Trinity Press, Harrisburg 1998); W. Beuken, “The Main Theme of Trito-Isaiah.” The Servants of the Yahweh.” *JSOT* 47 (1990), 67-87; K. Baltzer, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55* (Fortress. 2001); J. Blenkinsopp, “The Servant and Servants in Isaiah and the Formation of the Book”, en Craig C. Broyles y Craig A. Evans, eds., *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, vol. 1 (Leiden, New York 1997); H. Cazelles, F. Mussner, “Siervo de Yahveh”, en *DTB*, 988-995; B.S. Childs, *Isaiah* (WJK 2001); B.S. Childs. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Eerdmans 2004); B.D. Chilton. “From Aramaic Paraphrase to Greek New Testament”, en Craig A. Evans, ed., *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, 23-43 (Hendrickson 2004); Id., *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (SAP 1982); R. Clifford, *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah* (Paulist, Nueva York 1984); Id., “The Function of Idol Passages in Second Isaiah.” *CBQ* 42 (1980), 450-464; E. Conrad, “The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah”, *JSOT* 41 (1988), 67-81; G. Cornfeld, “Siervo de Dios”, en *EMB* II, 455-456; J.S. Croatto, “Composición y querigma del libro de Isaías”, *RIBLA* 35/36 (2000), 36-67; Id., *Isaías: La palabra profética y su relectura Hermenéutica. La liberación es posible.* Isaías 40-55 (Lumen, Bs. As. 1994); O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento* (Sígueme 1998); E. Dussel, “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yaveh.” *Ciencia y Fe* 20 (1964), 419-464; R. Fisichella, “Cristologia. Títulos cristológicos”, en *DTF*, 237-249; R. T. France, “The Formula-Quotatios of Matthew 2 and the Problem of Communication”, en *NTS* 27 (1981), 233-251; M. García Cordero, *Biblia comentada III. Libros proféticos* (BAC 1967); J. Goldingay, *God’s Prophet, God’s Servant: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55* (Paternoster 1984); Id., “The Arrangement of Isaiah xli-xlv”, en *VT* 29 (1979), 289-299; S. Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method* (Eerdmans 1999); P. Harner, *Grace and Law in Second Isaiah: I Am the Lord* (Edwin Mellen Press, Lewiston 1988); W. Holladay, *Long Ago God Spoke* (Fortress 1995); I. Knohl, *El Mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto* (Trotta 2004); C. Kruse, “The Servant Songs: Interpretive Trends Since C. R. North.” *StNTH* 8 (1978), 1-27; A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (Almqvist and Wiksell 1992); H. Leene, “History and Eschatology in Deutero-Isaiah”, en *Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A. Beuken*, ed. J. Van Ruiten y M. Vervenne (Leuven, Lovaina 1989); X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Cristiandad 1982); J. G. McConville, “Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy”, en *VT* 36 (1986), 206-224; R. F. Melugin, “The Servant, God´s Call, and the Structure of Isaiah 40-48”, en E.H. Lovering, ed., *Society of Biblical Literature 1991* Seminar Papers, 21-36 (Scholar´s Press, Atlanta 1991); C. Mesters, *La misión del pueblo que sufre: Los cánticos del siervo de Dios en el libro del profeta Isaías* (Paulinas. 1983); T.N.D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (CWK, Gleerup 1983); N.J. Moser, “Servanthood: Perspectives from Isaiah’s Servant of the Lord”, en J. Rowe y A. Draycott, ed., *Living Witness: Explorations in Missional Ethics*, 217-223 (IVP/Apollos, Nottingham 2012); Id., “Isaías”, en *Nueva Biblia de Estudio Mundo Hispano*, 1349-1440 (EMH 2012); A. D. A. Moses, *Matthew´s Transfiguration Store and Jewish-Christian Controversy* (SUP 1993); C.R. North. *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV.* (Oxford 1964); Id., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study* (OUP, Londres 1968); B. C. Ollenburger, “Isaiah’s Creation Theology”, en *Ex Auditu* 3 (1987): 67-71; H. Orlinsky, “The So-Called `Servant of the Lord´ and the `Suffering Servant´ in Second Isaiah”, en G. W. Anderson, P.A.H. de Boer, G. R. Castellino, eds., *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (Brill 1977); S. Pagan, La *vision de Isaías* (Augsburg Fortress 1997); D.W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (Mohr Siebeck, Tubinga 2000); J. Pixley, “Isaiah 52:13-53:12: A Latin American Perspective”, en *Return to Babel: Global Perspectives on the Bible*, 95-100 (WJK 1999); H.N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Eerdmans 1975); J. Rivera-Florit, *El Tárgum de Isaías: La versión aramea del profeta Isaías / versión crítica, introducción y notas* (Institución S. Jerónomio, Valencia 1988); A. J. Rosenberg, *Isaiah. Volume Two: A New English Translation. Translation of Text, Rashi and Other Commentaries* (Judaica Press, Tubinga1995); H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Sígueme 1982); D.P. Seccombe, “Luke and Isaiah”, en *NTS* 27 (1981), 252-259; C.R. Seitz, “The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah”, en *JBL* (1990), 229-247; H. Simian-Yofre, “Manifestara su destino ante las naciones (Is 42,1b)”, Simposio Bíblico Español. (Madrid 1984), 309-323; Id., “Testigo y servidor. Isa 43,8-13 ¿el ¨segundo Cantico del Servidor?”, Simposio Bíblico Español (Valencia-Cordoba 1987), 255-264; N. Snaith, “The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah”, en H. H. Rowley, ed., *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor Theodore H. Robinson by the Society for the Old Testament Studies on his Sixty-Fifth Birthday* (T&T Clark 1950); N.H. y H.M. Orlinsky, *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (Brill, Leiden 1967); J. Stromberg, *Isaiah After Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book* (OUP

2011); Id., *An Introduction to the Study of Isaiah* (T & T Clark 2011); M. Sweeney, "The Reconceptualization of the Davidic Covenant in Isaiah", en J. Van Ruiten y M. Vervenne, *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A. M. Beuken* (Leuven, Lovaina 1997); F. Varo, "El cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12. Balance de dos años de investigación", en *Scripta Theologica* 22 (1990), 517-538; Id., *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, 16-27 (Córdoba 1993); J. Walton, "The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah´s Fourth Servant Song", en *JBL* 122 (2003), 734-743; J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66.* WBC (Word 1987); P. Wilcox y D. Paton-Williams, "The Servant Songs In Deutero-Isaiah", en *JSOT* 42 (1988), 79-102; H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Clarendon 1994); Id., *Variations on a Theme: King, Messiah, And Servant in the Book of Isaiah* (Paternoster 1998); L.E. Wilshire, "The Servant-City: A New Interpretation of the 'Servant of the Lord' in the Servant Songs of Deutero-Isaiah", *JBL* 94 (1973), 356-367; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress 1992).

N. J. MOSER

SIETE

Heb. 7651 *shebá*, בַע = «siete», como número sagrado; sánscrito *saptan*; gr. 2033 *heptá*, πτ, de donde se derivan los términos castellanos que comienzan con *hepta*, lat. *septem*. El hebreo *shebá* está relacionado con la raíz *shabá*, בע, que significa «estar lleno, ser abundante, tener suficiente». Por eso se utiliza en ocasiones como una expresión de plenitud, p.ej., Rut 4:15; por lo general, expresa integridad y perfección. En el «séptimo» día Dios reposó de la obra de la creación. Estaba completa y era buena y perfecta. Nada se podía añadir ni quitar sin perjudicarla, de ahí el vb. *shabath*, בת, «cesar, desistir, reposar», y el *Shabbath*, ת, o día de reposo.

«Siete» y sus compuestos, derivados y múltiplos aparecen en todo el AT. Siete, 287 veces; «séptimo», la fracción, 96; la expresión «siete veces» aparece otras tantas. También se presenta en combinación con otros números, como cincuenta y siete, ciento siete, etc., 112 en total. «Setenta» aparece 56 veces. En el NT se utiliza con mayor frecuencia en Apocalipsis. Véase NÚMERO.

BIBLIOGRAFÍA: E.W. Bullinger, *Cómo entender y explicar los números de la Biblia* (CLIE 1990).

SIFI

Heb. 8230 *Shipheí*, פְעִי = «abundancia»; Sept. *Saphá*, Σαφ v. *Sepheín*, Σεφεν y *Saphal*, Σαφλ; Vulg. *Sephei*. Hijo de > Alón y padre de > Ziza, de la descendencia de Simeón (1 Cro. 4:37).

SIFMITA

Heb. con art. 8225 *hashshiphemí*, הַ פְמִי; Sept. *ho tu Sephní*, το Σεφν, designación de > Zabdi, encargado de las bodegas vinícolas de David (1 Cro. 27:27); prob. era oriundo de > Sifmot.

SIFMOT

Heb. 8224 *Siphmoth*, פְמ ת = «fructífero»; Sept. *Sapheí*, Σαφε v. *Saphamós*, Σαφαμς; Vulg. *Sephamoth*. Localidad o comarca en el sur de Judá, a la que David envió desde Siclag parte del botín tomado a los amalecitas en prueba de gratitud por la hospitalidad recibida durante su período de fugitivo (1 Sam. 30:28). De identificación desconocida.

SIFRA

Heb. 8236 *Shiphrah*, פְרָה, prob. «brillo, esplendor»; Sept. *Sepophora*, Σεποφρα; Vulg. *Sephora*. Una de las dos comadronas hebreas que desobedecieron la orden del faraón de matar a los niños israelitas recién nacidos durante la esclavitud en Egipto (Ex. 1:15). Véase PARTERA.

SIFTÁN

Heb. 8204 *Shiphtán*, פְּטָן . = «[Dios] juzgó»; Sept. *Saphtán*, Σαφτάν v. *Sabathán*, Σαβαθάν; Vulg. *Sephtan*. Personaje de la tribu de Efraín, padre de > Kemuel, uno de los comisionados encargados de distribuir Canaán entre las distintas tribus (Nm. 34:24).

SIGAIÓN

Heb. 7692 *Shiggaión*, ןיָ . . ; Sept. *psalmós*, ψαλμός; Vulg. *Salmus*. Voz empleada en el Sal. 7:1 para indicar una clase especial de composición, cuya naturaleza específica es desconocida en la actualidad. Solo aparece en el salmo citado y no parece que tenga nada especial que lo distinga del resto. En la «oración del profeta Habacuc», la palabra aparece en plural (*shigeyonoth*, גְיֹנ ת . . , Hab. 3:1), y su significado es «a la manera de sigaión», al parecer una indicación respecto a la clase de música con la que acompañar la oración y oda profética. Véase SALMOS.

S. PAGÁN

SIGLO

1. Vocabulario y uso.
2. Siglo presente.
3. Siglo venidero.

I. VOCABULARIO Y USO. Gr. 165 *aión*, αἰών; en general, indica un espacio de tiempo de duración considerable, pero limitada; no constituye una medida fija y exacta; en el griego clásico indicaba la duración de la vida humana, que se apreciaba en setenta años, y por extensión, cualquier duración, con tal de que fuera prolongada. Podría traducirse por «período», «edad». El primer valor de *aión* es, pues, temporal. De ahí pasa a adquirir un valor casi espacial en algunas ocasiones; entonces viene a ser casi sinónimo de *kosmos*, con el significado de «mundo», aunque siempre como sentido derivado e imprimiéndole la idea de «tiempo del mundo» en tanto que lleno de historia. En la cultura griega *kosmos* denotaba el universo concebido como un todo ordenado e interiormente trabado, dotado de leyes inmanentes a las que debe su armonía y su uniformidad; marca preferentemente la regularidad y uniformidad del universo, mientras que *aión*, tal como es empleado por los autores bíblicos, subraya ante todo el aspecto histórico.

El vocablo hebreo correspondiente es 5769 *olam*, ע לָם, u *olán*, עָלָן, de una raíz que significa «estar oculto» o «estar escondido», y que servía primitivamente para expresar la idea de un pasado lejano, oculto en la noche de los tiempos y, por extensión, una duración larga, indefinida, tanto en el pasado como en el porvenir. Dada la relación que existe entre la duración y lo que dura, en el hebreo rabínico y en arameo esta palabra se usó también para indicar el «mundo» en tanto que sujeto a duración. La LXX lo traduce por *aión*, y la Vulgata por *saeculum*.

Aión va normalmente acompañado de algunas palabras que lo determinan. Solo el plural, *aiones*, es empleado sin especificación, y se refiere a la totalidad del tiempo pasado, presente y futuro, a saber, la eternidad: «Habla-mos la sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta que Dios predestinó desde antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Cor. 2:7). «El misterio que desde la eternidad había estado escondido en Dios, quien creó todas las cosas» (Ef. 3:9). «El misterio de Dios que había estado oculto desde los siglos y generaciones, pero que ahora ha sido revelado a sus santos» (Col. 1:26).

Es común en los Evangelios Sinópticos referirse a la expresión «este mundo y el venidero», puesta

en labios de Jesús (Mt. 12:32; Mc. 10:30; Lc. 16:8; 18:30; 20:34). Esta referencia a dos eones parece una novedad del NT y también se halla atestiguada en los escritos paulinos, como vamos a ver.

II. SIGLO PRESENTE. Corresponde a tres fórmulas equivalentes: *ho aión hutos*, ὁ αἰὼν οὗτος (Ro. 12:2; 1 Cor. 2:6,8; 2 Cor. 4:4; Ef. 1:21); *ho nyn aión*, ὁ νῦν αἰὼν (1 Tm. 6:17; 2 Tm. 4:10; Tit. 2:12) y *ho enestôs aión*, ὁ ἐνεστὼς αἰὼν (Gal. 1:4). De manera similar, en cierto número de pasajes Jesús habla de «este siglo», *aión*, αἰὼν, cuyos cuidados, preocupaciones y engaño de las riquezas ahogan la palabra del Evangelio, y queda sin fruto (Mt. 13:22). Es un tiempo caracterizado por el casamiento y la procreación, distinto a aquel mundo (*aión*, αἰὼν) venidero donde nadie se casará, ni se dará en casamiento (Lc. 20:34). Este mundoedad está abocado a un final, entendido no como el fin del cosmos, sino como el fin de la era presente, caracterizada por el rechazo de Dios (Mt. 13:39, 40, 49; 24:3; 28:20). De todos estos pasajes, y de la cosmovisión bíblica general, se deduce que el *aión* presente tiene un sentido peyorativo: es un siglo malo (Gal. 1:4) que se encuentra sometido al imperio de Satán, «el príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora actúa en los hijos de desobediencia» (Ef. 2:2; cf. Jn. 14:30), el cual es realmente «el dios de esta edad presente», que ha ha cegado el entendimiento de los incrédulos, para que no les ilumine el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo (2 Cor. 4:4).

Esta valoración negativa del «mundo» no se refiere tanto al mundo natural, al *kosmos*, que en cuanto creado es bueno en sí, por ser obra de Dios, sino al «mundo presente, temporal», a la «historia presente», donde reinan el pecado, la muerte y Satanás, ciertamente enemigos terribles del hombre, pero ya derrotados en la cruz, y en franco retroceso debido al empuje de la palabra de gracia (cf. Jn. 16:11). Este *aión* presente, donde imperan el pecado, la muerte, la injusticia, está llamado a desaparecer irremisiblemente y dejar paso al *aión* futuro, caracterizado por la salvación y justicia de Cristo, quien ha sido recibido en el cielo «hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, de las cuales habló Dios por boca de sus santos profetas desde tiempos antiguos» (Hch. 3:21).

Por una trasposición de significado común en la apropiación de un vocablo por otro pueblo, cultura o tiempo, el término *aión* recibe a veces casi el mismo significado que *kosmos*, especialmente en los escritos de Juan y Pablo. Así, p.ej., cuando Pablo llama a Satanás «príncipe de este mundo», se está refiriendo a unas categorías casi espaciales o cósmicas, en sentido derivado de las temporales, como un modo de existencia.

III. SIGLO VENIDERO. Gr. *ho aión mellon*, ὁ αἰὼν μέλλων (Heb. 6:5), en plural «edades venideras» (Ef. 2:7), en el sentido de «siglo venidero», como un rasgo estilístico. Designa el tiempo futuro de la gloriosa manifestación del Reino de Dios, cuando se mostrarán «las superabundantes riquezas de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús» (Ef. 2:7). Los discípulos de los tiempos apostólicos son descritos como aquellos que han alcanzado «el fin de las edades» o «fines de los siglos» (1 Cor. 10:11). Esta mentalidad presupone la concepción del tiempo histórico como una línea recta que se origina en el pasado y se encamina hacia un punto final, partida por un momento transcendental y determinante que corresponde a la encarnación de Dios, a la manifestación del Mesías y Logos en la persona de Jesús. No importa el número infinito de *aiones* transcurrido en un sentido u otro, el definitivo ya se ha dado en Cristo de una vez para siempre «en la consumación de los siglos» (Heb. 9:26), e inicia el comienzo del fin de la historia entendida como Historia de la

Salvación, la gesta del esfuerzo divino por remontar el curso negativo de la historia de la humanidad y restaurarlo a la unidad primera. Los discípulos de Jesús son bienaventurados porque sus ojos han visto lo que ven en la persona y obra de Jesús. «Porque os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que oís, y no lo oyeron» (Lc. 10:23-24). El eón futuro ya esta presente para los creyentes; el eón presente terminará en una gran conflagración cuando una gran voz procedente del del trono de Dios dirá: «¡Está hecho!» (Ap. 16:17). Entonces aparecerán los «nuevos cielos y la nueva tierra» (Ap. 21:1) y la humanidad entrará en la eternidad de Dios. Véase ETERNIDAD, MUNDO, TIEMPO, UNIVERSO.

BIBLIOGRAFÍA: R. B. Girdlestone, "Eterno, Siglo Venidero", en *SAT*, 323-329; T. Holz, "αἰών, *aión*, era, eternidad, mundo", y H. Balz, "αἰώνιος, *aionios*, eterno, perdurable", en *DENT* I, 131-142; J.L. Illanes Maestre, "Mundo", en *GER* 16, 432-442.

SIGNO

Heb. 226 *oth*, א ת = «signo, señal, marca»; Sept. y NT 4592 *semeîon*, σημεῖον = «signo, señal, marca, indicación»; Vulg. *signum*.

1. Signos, credibilidad y fe.
2. Señales del Mesías.
3. Signos en los Evangelios.
4. Los signos de Jesús.

I. SIGNOS, CREDIBILIDAD Y FE. En el AT los signos acompañan la palabra de Dios y garantizan su credibilidad. Así, p.ej., Moisés es capacitado para realizar ciertas señales milagrosas que acreditan que realmente el Señor le ha encargado la misión de liberar a su pueblo. Incluso se prevé que el pueblo pueda permanecer incrédulo ante ciertas señales, para lo que se necesitará una intensificación de prodigios (Ex. 4:1-9; 30-31). No se trata solamente de impresionar a un pueblo dubitativo: el mismo Gedeón puede pedir una señal para confirmar su propia misión, e incluso insiste en que la señal se repita para llegar a tener una seguridad total de que es Dios quien le envía a luchar con los madianitas, ante los cuales se siente incapaz de vencer por falta de recursos (Jue. 6:17-21, 36-40). Los signos que Gedeón pide y obtiene no hacen innecesaria la fe en que la victoria sobre los madianitas se conseguirá, no en virtud de las propias fuerzas, sino por la ayuda divina. Este acto de fe se ve reforzado por la reducción voluntaria del ejército a solamente trescientos hombres con los que Gedeón enfrenta a sus enemigos (Jue. 7:1-8). Y cuando obtiene el éxito y devuelve la libertad a su pueblo, renuncia a ser constituido rey. La razón es clara y coherente con la concepción que Israel tenía de sí mismo en sus orígenes: quien reina no es Gedeón ni sus descendientes; el verdadero rey es el Señor (Jue. 8:23).

II. LAS SEÑALES DEL MESÍAS. En la literatura apocalíptica aparece claramente la idea de unas señales que anuncian la llegada del tiempo del fin (4 Esdras 4:51-52; 6:11ss; 8:63). Del mismo modo, en los textos rabínicos aparece también la idea de que un profeta debe acreditarse con señales, e incluso hay consideraciones sobre las señales necesarias para la proclamación de un rabino (H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1968, I, 127; I, 726-727; II, 489; IV, 313-314), señales que en su momento se pedirán a Jesús.

Los textos judíos de la época, especialmente los que aparecen en el *Talmud* y el *Midrash*, pueden dar una idea de cuáles eran algunas de las señales que se esperaban del Mesías en tiempos de Jesús. Los rabinos consideraban que el Mesías sería ungido por Elías (IV 797-798), y que aparecería desde

el norte (I 160-161), mostrándose al pueblo desde el tejado del Templo (III 9). Otras imágenes presentaban al Mesías montado sobre un asno (IV 986), de acuerdo con la profecía de Zacarías. Pero en general las expectativas mesiánicas no eran nada modestas. En el cielo aparecería una luz que sería la señal del Mesías (I 956), y Dios procedería entonces a iluminar el mundo entero. El Mesías traería la buena noticia de Dios a Israel (III 8-10), restaurando la plenitud del ser humano perdida con Adán, y devolviendo a la naturaleza su fecundidad, esplendor y abundancia originarias (IV 887-891). Incluso se esperaba que el Mesías resucitara a los muertos (I 524). Obviamente, realizaría una labor de restauración social y política de su pueblo: juntaría a los dispersos de Israel (I 599; IV 882 y 907), alimentaría al pueblo con maná, tal como había hecho Moisés en el desierto (I 87; II 481, IV 890 y 954), y procedería a interpretar de manera autoritativa la Ley (IV 1-2, 796). De este modo, el inauguraría un reinado de paz (IV 882), convirtiéndose en el verdadero pastor de Israel. Para ello, trataría con benevolencia a su pueblo, al mismo tiempo que sería duro respecto a los gentiles, que quedarían sometidos a su yugo (III 144, 148, 641; IV 882).

En general, circulaba la idea de que los tiempos anteriores a la llegada del Mesías estarían caracterizados por signos catastróficos: rebeliones, guerras, peste, hambrunas. De este modo, el Mesías se presentaría en una situación desesperada, con el pueblo menguado y la impiedad generalizada (IV 981ss). Se trata, como es sabido, de temas especialmente importantes para la literatura apocalíptica (cf. 4 Esdras 4:51-5:13). Si se atiende a los textos de Qumrán, nos encontramos con dos figuras mesiánicas, una como rey de Israel y otra como sacerdote. Son el Mesías de Israel y el Mesías de Aarón. Por supuesto, de ellos se esperaba también la victoria militar, no solo sobre los gentiles, sino también sobre los impíos de Israel, y la restauración del verdadero culto (cf. *Documento de Damasco*, 12:23-13:1; 14:18-21; 19:9-11; 20:1). Es interesante la alusión de Qumrán a la celebración de un banquete mesiánico, en el que se mostraría la preeminencia del Mesías sacerdotal sobre el Mesías real, algo muy en consonancia con el carácter de la secta (Cf. *1Q* 28a 2:11-21). Resulta especialmente interesante un texto de Qumrán en el que explícitamente se habla de los signos mesiánicos: «pues los cielos y la tierra escucharán a su Mesías, y todo lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos santos. ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, vosotros, todos los que esperan en su corazón? Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, liberando a los prisioneros, dando vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia el juzgará, y a nadie le será retrasado el fruto de la obra buena, y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha dicho, pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, y colmará a los indigentes, conducirá a los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá» (*4Q*521).

III. SIGNOS EN LOS EVANGELIOS. La expresión «signos» o «señales de los tiempos» (*semeîa ton kairôn*, σημεῖα τῶν καιρῶν, Mt. 16:3) aparece en el contexto de la petición que hacen a Jesús los fariseos y los saduceos para que les dé una señal del cielo. La respuesta de Jesús es brusca y clara: la generación presente es mala y adúltera, y no recibirá más señal que la señal de Jonás. Y quienes preguntan son hipócritas, porque saben distinguir el aspecto del cielo, pero no «las señales de los tiempos» (Mt. 16:1-12). Los tres evangelistas sinópticos, y hasta el mismo Juan (Jn. 6:30), conservan la idea de una petición hecha a Jesús reclamando una señal. Incluso en Mateo aparece dos veces la

petición de la señal, y la negativa de Jesús a darla, diciendo que solamente se dará la señal de Jonás (Mt. 16:1-4 y 12:38-39). Posiblemente, el contexto judío del Evangelio de Mateo haya determinado un interés mayor en las señales (cf. 1 Cor. 1:22). En cualquier caso, estos materiales semejantes están organizados de manera muy diversa por los evangelistas. En Marcos conservamos la petición de una señal por parte de los fariseos y la negativa de Jesús a proporcionarla (Mc. 8:11-13). Lucas recoge la petición de la señal (Lc. 11:16) en el contexto del material referido a la acusación dirigida a Jesús de estar endemoniado, para después recoger la negativa de Jesús a dar una señal, y la alusión a Jonás (Lc. 11:29-32). Más adelante, en Lc. 12:54-56 aparece la mención de la hipocresía de quienes distinguen las señales atmosféricas y no son capaces de distinguir «este tiempo» (*ton kairón tuton*, τὸν καιρὸν τοῦτον). No se habla por tanto de «señales de los tiempos», sino solamente de «este tiempo». La cuestión de «las señales de los tiempos», o simplemente «de este tiempo», en referencia a los cambios meteorológicos, se encuentra solo en Mateo y en Lucas. Igualmente, la alusión a la señal de Jonás se encuentra solamente en estos dos evangelistas, y no en Marcos. Estaríamos aquí frente a un material, normalmente atribuido a la llamada «fuente Q», que sería común a Mateo y a Lucas, y distinto del conservado en el Evangelio de Marcos. En Marcos tendríamos un relato más corto, en el que Jesús simplemente dice que «no se dará señal a esta generación» sin ninguna alusión a los cambios meteorológicos ni a la señal de Jonás. Mateo y Lucas habrían enriquecido este texto con otros materiales, provenientes de la fuente Q, alusivos a la contradicción de quienes saben extraer lecciones de la atmósfera, pero no saben interpretar el momento presente. Del mismo modo, tanto Mateo como Lucas habrían tomado de la fuente *Q* la referencia a la señal del profeta Jonás. Es interesante observar que la señal de Jonás recibe dos explicaciones distintas, una de Mateo y otra de Lucas. Mateo, que la dejará sin explicar en 16:4, la explica en 12:40 como una alusión directa a la pasión de Jesús: así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del gran pez, así el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches «en el corazón de la tierra». En cambio, Lucas interpreta la señal de Jonás de un modo más amplio: así como Jonás fue señal para los ninivitas, el Hijo del Hombre también será señal para su generación (Lc. 11:30). La interpretación habitual consiste en decir que el texto de *Q* tendría esta última versión, siendo la tradición posterior la que se habría encargado de aplicar el signo de Jonás más concretamente a la pasión.

Respecto a las señales atmosféricas, se observa también una diferencia entre Mateo y Lucas. En primer lugar, ambos aluden a diversos fenómenos meteorológicos. Mateo habla del orden del día al modo judío: primero el anochecer y después el amanecer. Y señala que en estos dos tiempos el cielo arrebolado señala cosas distintas. Por la noche, indica que vendrá buen tiempo. En cambio, por la mañana, el cielo rojizo y nublado indica la inminencia de la tormenta (Mt. 16:2-3). Lucas habla de otros fenómenos. Cuando hay nubes en el occidente, quiere decir que va a llover. En cambio, cuando sopla viento del sur se interpreta que va a hacer calor (Lc. 12:54-55). El contexto de la expresión posiblemente es palestino, con el mar Mediterráneo en el occidente, y con el cálido desierto en el sur. Es interesante observar que existe un pasaje paralelo en el Evangelio copto de Tomás, donde se conserva el dicho siguiente: «examináis el aspecto del cielo y de la tierra, pero no conocéis al que tenéis delante de vosotros, y no sabéis examinar este tiempo» (*Ev. Tomás* 91). Se podría pensar que la versión más breve es la más cercana al original, la cual habría sido posteriormente ampliada por los evangelistas.

Esta hipótesis estaría reforzada por el hecho de que todo el párrafo en el que aparecen los «signos de los tiempos», y que está contenido en Mt. 16:2-3, (desde «cuando anochece…» hasta «...las

señales de los tiempos no podéis») no aparece en numerosos manuscritos antiguos de gran valor. De ahí que se haya pensado que estamos ante una adición que no estaría en la redacción original de Mateo. Algunos han sostenido, por ejemplo, que lo que tenemos en el Evangelio de Mateo en relación con el color rojizo del cielo no es más que una adaptación del material de Lucas a una situación climática distinta. Sin embargo, otros han señalado que las palabras relativas al cielo rojizo en la tarde y en la mañana no aparecen precisamente en copias de Mateo que fueron realizadas en países como Egipto, donde el cielo rojo por la mañana no anuncia la lluvia. Estaríamos entonces ante una reducción del texto original más amplio para adaptarlo al contexto. De ahí que los autores de la edición crítica del NT griego hayan optado por considerar el pasaje como auténtico, aunque con un grado de certeza relativamente bajo (B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, 1994). Evidentemente, el clima seco de Egipto también explicaría la ausencia del pasaje en el Evangelio de Tomás, por lo que no faltan autores que piensan que las referencias a los cielos rojizos por la tarde y la mañana no solo pertenecerían al original de Mateo, sino que sería también lo que aparecería en la fuente *Q*, siendo la alusión al occidente y al sur una variante de Lucas.

En cualquier caso, conviene llamar la atención sobre otra diferencia entre el texto de Mateo y el de Lucas (con el evangelio copto de Tomás). Y es que solamente Mateo menciona las «señales de los tiempos». Tanto Lucas como el evangelio de Tomás hablan simplemente de discernir «este tiempo». En este caso, todos los comentaristas parecen estar de acuerdo en que la versión más breve es la más antigua, que habría estado contenida en el documento *Q*. En este texto se hablaría solamente de discernir «este tiempo», y no «las señales de los tiempos». De hecho, hay en Mateo una tendencia a incluir las «señales» en lugares donde sus fuentes no las contienen. Es lo que sucede con la expresión «la señal del Hijo del Hombre» en Mt. 24:30, cuando su fuente simplemente dice «Hijo del Hombre», tal como aparece en Mc. 24:26 (y Lc. 21:27). De nuevo el contexto judío de Mateo parecería llevarle a insistir en el asunto de las señales. Otra diferencia se refiere al plural. Mateo habla de «tiempos», mientras que Lucas solamente menciona «este tiempo». Algo parecido sucede con el demostrativo «este» (*tuton*, *το�τον*) referido al «tiempo», y que en Mateo no aparece. No deja de ser interesante observar que en la versión arameo-siríaca del NT (la Peshitta) hay una mayor cercanía entre el texto de Lucas y el de Mateo, pues allí se habla ciertamente de «señales» (*‘twt*), pero de señales «de este tiempo» (*zbnhn*), y no de señales «de los tiempos». Las razones de este mayor parecido con Lucas del arameo pueden ser muchas, incluyendo la influencia del mismo texto lucano. Pero también pueden tener que ver con una mayor antigüedad de la expresión. Sea cual sea el valor que se le dé al texto siríaco de Mateo, no se entiende bien por qué el demostrativo («*este* tiempo»), que aparece claramente en Lucas y en el Evangelio copto de Tomás, ha quedado fuera en algunas reconstrucciones de la fuente *Q*.

Desde este punto de vista, parece haber razones fundadas para sospechar que en la versión más antigua de este dicho se aludía a la necesidad de discernir «este tiempo». Cuando del singular se pasa al plural, cuando se añade el énfasis de Mateo en los signos, y cuando se pierde el demostrativo, obtenemos «los signos de los tiempos». El cambio no es tan importante si tenemos en cuenta el contexto mismo de Mateo. Ahí, «los signos de los tiempos» están claramente referidos a los tiempos mismos del Mesías, que no son otra cosa para Mateo que el tiempo de Jesús. Los fariseos y los saduceos pueden captar lo que significan las señales meteorológicas, y sin embargo no aceptan los signos mesiánicos. Y justamente porque son incapaces de entender lo que sucede en su propio

tiempo, es por lo que piden una señal del cielo (Mt. 16:1-3).

Es importante notar el significado de la palabra *kairós*, καιρός («tiempo»), ya sea en singular o en plural. No se trata del sentido castellano de «tiempo» como clima. La expresión griega tampoco se refiere simplemente a un período o fracción del tiempo (para esto se usaría más bien *khronos*, χρόνος), sino más bien al tiempo en el sentido de «coyuntura» o de «oportunidad». Jesús habla de un tiempo decisivo, que sus oyentes no saben aprovechar, y que es claramente cuando hipócritamente piden una señal. Si de alguna manera nos quisiéramos remontar al arameo, habría que considerar la expresión *zbn* que aparece en la Peshitta para hablar de «este tiempo». El significado es simplemente «tiempo», «estación» o «época», sin que haya en arameo la clara diferencia de dos grupos semánticos, como en griego. Sin embargo, la expresión de la Peshitta es enfática, a diferencia del más neutral *zbn*, con lo que claramente nos encontraríamos de nuevo ante modos de subrayar la importancia decisiva del tiempo del Mesías («este tiempo»), ante el cual los interlocutores de Jesús, o un grupo de ellos, parecen estar completamente ciegos. Pero ciegos de una manera interesada, pues de la misma manera que cualquier miembro de aquella cultura agraria podía interpretar los signos climáticos básicos, de la misma manera deberían poder entender que están ante un tiempo decisivo, sin necesidad de pedir más signos del cielo. Por eso son llamados por Jesús «hipócritas».

IV. LOS SIGNOS DE JESÚS. En el NT se admite con toda claridad que algunos signos, en concreto los mesiánicos, son perfectamente válidos, e incluso se exhorta a interpretar correctamente los signos del tiempo mesiánico. Y también se admite que algunas personas, como Juan el Bautista y sus enviados, puedan pedir, al menos indirectamente, que Jesús dé algún signo sobre cuál es su identidad y su misión.

Jesús parece rechazar aquellos signos que implican una imposición del Mesías a partir de una posición de poder y prestigio. Claramente se rechaza la imagen del Mesías como rey guerrero, y se opta por un Mesías humilde, que no monta a caballo, sino en un asno. Frente a las representaciones violentas del Mesías, se aceptan aquellas profecías que hablan de un Mesías pacífico. También se rechazan aquellos milagros que aparecen unidos a una exhibición de poder al que no se puede resistir. El Mesías parece esperar una aceptación libre de su persona. Por eso no se aceptan las señales celestes, pero sí otro tipo de signos mesiánicos. Jesús parece admitir todos aquellos que implican una transformación del pueblo de Israel no realizada desde el estado ni desde posiciones de poder, sino desde abajo. Una transformación donde el propio pueblo se implica, y donde se renuncia a toda imposición violenta. Es lo que sucede, por ejemplo, con la alimentación de las multitudes, con el anuncio de la Buena Nueva a los pobres, o con los milagros hechos entre los humildes y marginados, como los leprosos o los ciegos. Transformar las piedras en pan para alimentar a las multitudes es claramente un milagro destinado a que el Mesías se imponga a sí mismo por la propia exhibición, desde arriba, de su poder. En cambio, invitar a las multitudes a compartir los pocos panes que tienen, esperando que Dios haga lo demás, es un comienzo desde abajo, que implica la fe de los participantes, y que no busca la exhibición personal del Mesías, sino la transformación desde la base del propio pueblo.

Por eso, el anuncio central de Jesús sobre el reinado de Dios no comienza desde arriba, sino desde abajo, mediante un compartir que, con el auxilio de Dios, alcanza para todos y aún sobreabunda. El reinado de Dios no comienza en un día lejano, cuando el grupo adecuado llegue por fin al poder estatal o mundial. Se inicia ya ahora, está ya presente en medio de aquél pueblo que libremente se organiza de acuerdo a los criterios del Mesías. No comienza destruyendo, aniquilando

o anulando a los enemigos, sino amándolos. No se introduce mediante la conquista de poder político, económico o eclesiástico, sino mediante el servicio. Por eso, la generación contemporánea de Jesús no puede pedir cualquier signo. Tiene que conformarse con los que realmente significan lo que Jesús viene a traer, especialmente el signo de la vida entera de Jesús pidiendo a Israel la conversión para abandonar su modo ninivita, y en el fondo imperial, de pensar; el signo de las multitudes compartiendo un pan que repentinamente sobreabunda; el signo de las multitudes, no solo alimentadas, sino agrupadas y organizadas de nuevo en el desierto; el signo de las multitudes que no son alimentadas desde arriba, mediante el poder económico de los discípulos, o de quien sea, sino desde abajo, desde su propio compartir; el signo de las multitudes sentadas como personas libres sobre la hierba verde; el signo de un Mesías sentado sobre un pollino, sin ejércitos, ni arcos, ni espadas, ni carros, ni caballos; el signo de un Mesías crucificado y enterrado tres días en el corazón de la tierra; y el signo de un Mesías resucitado y convocando nuevamente a un pueblo libre. Estos son los signos del Mesías verdadero, los signos de Jesús, los signos de aquel tiempo decisivo que los hipócritas no quisieron o no supieron leer. Véase COMIDA, HIJO DEL HOMBRE, MESÍAS, MILAGRO, REINO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: C. Gancho, “Signo”, en *EB* VI, 674-682; F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Trotta 2000); J.M. Robinson, P. Hoffman, J. S. Kloppenborg, *El documento Q* (Sígueme 2002); F. Stolz, “א ת, *ôt*, signo, señal”, en *DTMAT* I, 156-162. 226; H.L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1968).

A. GONZÁLEZ

SIHÓN

Heb. 7866 *Shión*, יא ן = «ruina»; Sept. *Sión*, Σι�ν v. *Seián*, Σει�ν; Vulg. *Seon*. Ciudad asignada a la tribu de Isacar mencionada solamente en Jos. 19:19, donde aparece entre > Hafaraim y > Anajarat. Eusebio y Jerónimo dicen que estaba situada cerca del monte Tabor, pero la indentificación en la actualidad es incierta.

SIHOR

Heb. 7883 *Shijor*, יח ר (Jos. 13:2, 3; 1 Cro. 13:5), escrito también יחֹר (Jer. 2:18), o חֹר (Is. 23:3) = «oscuro, turbio, fangoso, cenagoso»; con art. *hashshijor*, הַ יח ר (Jos. 13:3); Sept. *Geón*, Γη�ν, *he aioíketos*, � α��κητος, *oria*, �ρια, y *metabolé*, μεταβολ�; Vulg. *Sihior*, *Nilus*, *fluvius turbidus*, y *aqua turbida*. Corriente de agua citada en cuatro pasajes del AT como uno de los límites extremos de Israel (Jos. 13:3; 1 Cro. 13:5; Is. 23:3; Jer. 2:18) por el mediodía, y que se hallaba, por tanto, al nordeste de Egipto. Numerosos comentaristas consideran que el Sihor de Jos. 13:3 y 1 Cro. 13:5 es el torrente de Egipto, el wadi el-’Arish (cf. Nm. 34:5; 1 R. 8:65). Según Brugsch, Sihor designaba en primer lugar un canal en la frontera oriental de Egipto; su curso era paralelo al del brazo pelusíaco del Nilo en el Delta. Véase RÍO DE EGIPTO.

SIHOR-LIBNAT

Heb. 7884 *Shijor Libnath*, יח ר לִבְנָת, lit. «oscuro de la blancura», quizá «riachuelo de los álamos blancos»; Sept. *ho Seior kaí Libanath*, � Σει�ρ κα� Λιβαν�θ; Vulg. *Sihor et Labanath*. Pequeño río situado al sudeste de la tribu de Aser, a poca distancia del Carmelo (Jos. 19:26). Se identifica con el río de Cesarea o Nahr el-Zerqá, que muere en el Mediterráneo a unos 8 km. al sur de Dor. Su nombre, que en la etimología egipcia significa «río», tal vez sea un recuerdo de la explotación de

Egipto de la costa de Palestina.

SILA

Heb. 5538 *Sillá*, אָ סִּ = «terraplén»; Sept. *Gaalla*, Γα□λλα y *Galaad*, Γαλα□δ; Vulg. *Sela*. Descenso o cuesta próxima a > Bet-milo, donde los conspiradores mataron a Joás, rey de Judá (2 R. 12:20). Se desconoce su ubicación. Algunos creen que Milo prob. pudo ser una fortaleza de la ciudad de Jerusalén situada en el monte Sión y Sila el valle que se extendía frente a la fortaleza, usada como residencia real.

SILAS, SILVANO

Gr. 4609 *Silas*, Σ□λας, 4610 *Siluanós*, Σιλουαν□ς, del lat. *silvanus*, por *sylvanus*, «del bosque», forma gr. del aram. *Sh'ila*, heb. Saúl. Miembro destacado de la Iglesia en Jerusalén («prominente [*hegúmenos*, □γο□μενος] entre los hermanos»), a la par de Pablo, Bernabé y Judas-Barsabás, a quienes los apóstoles encargaron la misión de transmitir a los cristianos de Antioquía, Siria y Cilicia las decisiones tomadas en el concilio de Jerusalén (Hch. 15:22, 27). Silas y Judas ejercían el oficio de maestros inspirados o «profetas», *prophetes*, προφ□της, que «exhortaron a los hermanos con abundancia de palabras y los fortalecieron» (v. 32).

Todo indica que era un judío helenizado, tal como indica su nombre griego. En los Hechos de los Apóstoles aparece siempre como Silas, mientras que en las cartas paulinas y en 1 Pedro como Silvano. Todo parece indicar que se trata del mismo personaje. Acompañó a Pablo durante el segundo viaje misionero, ocupando el lugar de Juan Marcos y de Bernabé, que por diferencias respecto al papel de los gentiles, se habían separado momentáneamente (Hch. 15:40). Pablo y Silas fueron encarcelados en Filipos (Hch. 16:19, 25, 29). El alboroto de Tesalónica obligó a Pablo y a Silas a dirigirse hacia Berea, donde Silas permaneció con Timoteo después de la partida de Pablo (Hch. 17:1-14). Los dos recibieron pronto la orden de reunirse con el Apóstol en Atenas (Hch. 17:15), pero parece que no pudieron encontrarse con él hasta llegar a Corinto (Hch. 18:5).

Pablo mostró un gran aprecio por la labor de Silas (2 Cor. 1:19). Se une a Pablo y Timoteo para saludar a los creyentes de Tesalónica en las dos cartas (1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1). Nada más se vuelve a saber de él, hasta que aparece relacionado con el círculo de Pedro, cuya misión responde a su carácter de mensajero y hombre de confianza, lleno de gracia para la exhortación: «Os he escrito brevemente por medio de Silas, a quien considero un hermano fiel, para exhortar y testificar que ésta es la verdadera gracia de Dios» (1 Pd. 5:12).

SILBAR

Heb. 8319 *sharaq*, רק = «silbar». Palabra que gral. expresa insulto y escarnio (cf. Job 27:23), emparentado con el asombro, como en la destrucción del Templo (1 R. 9:8; cf. Jer. 19:8; 49:17, etc.). Llamar a alguien con un silbido era señal de poder y autoridad (Is. 5:26), a semejanza de los dueños de animales domésticos. El profeta Zacarías presenta a Yahvé como el señor de Judá, que los llamará «con un silbido y los reuniré, porque los he redimido; y serán tan numerosos como lo fueron antes» (Zac. 10:8). El dominio de Yahvé sobre las naciones se describe como un ejercicio de silbido: «Silbará a la mosca que está en el extremo de los ríos de Egipto y a la abeja que está en la tierra de Asiria. Y vendrán y se asentarán todos en las quebradas escarpadas, en las hendiduras de las peñas, en todos los espinos y en todos los lugares de aguas» (Is. 7:18).

SILEM

Heb. 8006 *Shillem*, ם ̣̈ ̣ = «devolución, retorno»; Sept. *Sellem*, Σελλ▯μ, v. *Sollem*, Σολλ▯μ, *Syllem*, Συλλ▯μ. Quinto hijo de Neftalí, cabeza del clan o familia de los silemitas (Gn. 46:24; Nm. 26:49). En 1 Cro. 7:13 recibe el nombre de > Salum.

SILEMITA

Heb. 8016 con art. *hashshillemí*, מִי ̣̈ ̣הַ; Sept. *ho Sellemí*, ▯ Σελλημ▯. Patronímico de los descendientes de Silem, hijo de Neftalí (Nm. 26:49).

SILENCIO

Heb. 1745, *dumah*, מָה = «silencio», de una raíz que sign. «estar mudo»; 5535 *sakhath*, סכת = «estar callado»; 2790 *jarash*, חר, «guardar silencio» en relación con un secreto; también «disimular, maquinar»; gr. 4602 *sigé*, σιγ▯ = «silencio»; 4601 *sigao*, σιγ▯ω = «guardar silencio, callar» (Hch. 21:40; Ap. 8:1).

Aplicado a Dios, el silencio tiene el mismo significado ambivalente que en las relaciones humanas. Dependiendo del contexto, puede significar recogimiento, tiempo de reflexión, signo de sabiduría, hablar prudente, o, por el contrario, enojo, negación, rechazo, lejanía o indiferencia. Así, el silencio del Dios vivo ante las injusticias humanas como signo de una sabiduría superior que aguarda su momento para ser manifestada, y también el silencio de Dios respecto a la ayuda solicitada en oración, se interpreta como enojo por el pecado, o simplemente tardanza, que los autores bíblicos buscan romper con sus súplicas; de ahí las frecuentes expresiones en que se pide a Dios que «no calle». En casos así, se trata de súplica, de solicitud de la intervención salvadora de Dios (Sal. 28:1; 35:22; 39:13; 89:13; 109:1-2); mientras que la expresión «no callará», en relación con el juicio, sirve para indicar la justicia de Dios que, a diferencia de los hombres, no se quedará en silencio frente a la maldad (Sal. 50:3).

«La metáfora literaria y teológica del silencio de Dios indica en la Escritura la aparente ausencia divina en la historia humana (Habacuc; Lamentaciones) o en la vida de un individuo (Job), percibida y sufrida por el creyente como una realidad paradójica y misteriosa».

La literatura sapiencial elabora cierta antropología en la que se ha visto que el silencio representa una manifestación indispensable del actuar justo e inteligente. Es como una actitud interior que brota del respeto por lo desconocido, que predispone a aceptar el misterio de los otros y del Otro por excelencia. El silencio no es el simple hecho de no hablar, es un acontecimiento positivo, constructivo y creador de comunión; no es solamente exterior, sino expresión de un estado interior, que habrá que crear y motivar en cada ocasión. El silencio auténtico, explícita y libremente deseado, busca entrar en relación y de abrirse al otro y a Dios.

La imagen «ponerse la mano en la boca» puede indicar la imposición de silencio a alguien (Jue. 19:18), y también se utiliza para designar el gesto de quien se queda callado por asombro (Miq. 7:16; Job 29:9; 40:4), o de quien, por prudencia, guarda silencio (Prov. 30:32).

BIBLIOGRAFÍA: S.J. Báez Ortega, *Cuando todo calla. El silencio en la Biblia* (ES 2009); H.U. von Balthasar, "Palabra y silencio", en *Ensayos teológicos* I, 167-190 (Madrid 1964); R. Fisichella, "Silencio", en *DTF*, 1368-1375; F. Ulrich, "El hombre y la palabra", en *MS* II/2, 737-794.

SILHI

Heb. 7977 *Shiljí*, לְחִי ; prob. «[Dios] envió», de 7973 *shalaj*, לח , «enviar»; Sept. *Salí*, Σαλ�, v. *Salá*, Σαλ�, *Salalá*, Σαλαλ�. Padre de > Azuba, madre del rey > Josafat (1 R. 22:42, 2 Cro. 20:31).

SILHIM

Heb. 7978 *Shiljim*, לְחִים , de sig. incierto; Sept. *Seleím*, Σελε�μ v. *Salé*, Σαλ�; Vulg. *Selim*. Ciudad adjudicada a la tribu de Judá en el reparto de la tierra (Jos. 15:32). En la lista de las ciudades de la tribu de Simeón, Saruhen ocupa el lugar de Silhim (Jos. 19:6), y en 1 Cro. 4:31 su nombre es cambiado a Saaraim. Es difícil saber si esos nombres son corrupciones o variaciones del mismo nombre. Se desconoce su ubicación.

SILLA

Heb. gral. alguna forma del vb. 3427 *yashab*, ב י = «sentarse»; 3678 *kissé*, א = «silla, sitio, trono» (Dt. 17:18; 1 Sam. 1:9; 2:8; 4:13; 2 Sam. 8:13; Is. 22:23), de la raíz *kasah*, כסה, «cubrir»; 4186 *moshab*, ב מ = «asiento», de *yashab*, ב י i(1 Sam. 20:18, 25; Job 29:7), de ahí el sitio ocupado por una ciudad (2 R. 2:19); una asamblea o sesión (Sal. 1:1), y la morada humana (Gn. 25:49); gr. *kathedra*, καθ�δρα, «silla», de *katá*, κατ�, «abajo», y *hedra*, �δρα, «asiento» (Mt. 21:12; 23:2; Mc. 11:15).

El pueblo llano raramente utilizaba sillas para descansar o permanecer sentado. Lo común era sentarse con las piernas cruzadas sobre esteras o alfombras en el suelo. Los más pudientes disponían de almohadas o cojines rellenos de algodón y a veces un sofá o un diván suficientemente ancho y ricamente decorado. Los antiguos egipcios disponían de sillas de gran variedad y elegancia, muy parecidas en la forma a las sillas modernas occidentales. Entre los hebreos la silla se reservaba para indicar un puesto de honor, para personas especiales, como un rey, por lo que la misma palabra significa también «trono» real (1 R. 22:10) o sacerdotal (1 Sam. 1:9; 4:13, 18).

En tiempos más recientes, los hebreos adoptaron la costumbre de reclinarse sobre lechos alrededor de la mesa del comedor (1 Sam. 9:22; Am. 6:4; Est. 7:8; Mt. 23:6; Lc. 7:37, 38). Los magistrados romanos usaban una silla de forma especial cuando administraban justicia, y por tanto recibía el nombre de «tribunal» (Mt. 27:19; Hch. 18:12, 16; Ro. 14:10).

La palabra gr. *kathedra*, καθ�δρα, denota una silla sin respaldo pero con brazos, gral. usada por mujeres (cf. 1 R. 2:19). También era utilizada por los maestros del gimnasio mientras impartían sus clases. Con el paso del tiempo fue adoptada por todos los maestros públicos, denotando un puesto de honor y privilegio. Los escribas y los fariseos se sentaban «en la cátedra de Moisés» (Mt. 23:2), es decir, ejercían la función de enseñar y aplicar las grandes lecciones dadas por el gran legislador de Israel. Cuando se habla de «las primeras sillas en la sinagoga» (Mt. 23:6; Mc. 12:29; Lc. 11:43), no hay que entender el asiento que nosotros conocemos, sino un lugar privilegiado para sentarse.

Siguiendo esta antigua costumbre, la palabra se aplicó al sillón o puesto de los profesores de universidad. En el cristianismo primitivo, por «cátedra» se entendió el asiento de los obispos y presbíteros ocupado durante la celebración del culto. En muchas criptas de las catacumbas de Roma hay asientos cortados en la roca que debieron tener un uso litúrgico. Cuando se edificaron las primers iglesias, la cátedra fue situada en el centro del ábside semicircular del templo señalando hacia el oriente. De ahí el nombre de “catedral” con que pasó a denominarse a las iglesias donde

residía el obispo. Véase TRONO.

SILO

Heb. 7887 *Shiloh*, לֹה ֽ = «tranquilo» (Jos. 18:1, 8, 9, 10; 19:51; 21:2; 22:9, 12; Jue. 18:31; 21:12; 1 Sam. 1:3, 9; 2:14; 3:21; 4:3, 4, 12; 14:3; 1 R. 14:2, 4; Jer. 26:6), también escrito ילֹה ֽ i(1 R. 2:27]; también *Shiló*, ל ֽ (Jue. 21:19; 1 Sam. 1:24; 3:21; Sal. 72:60; Jer. 7:14; 26:9; 41:5), o *Shilú*, ילו ֽ (Jue. 21:21; Jer. 7:12); Sept. gral. *Seló*, Σηλ� o *Selom*, Σηλ�μ, v. *Salón*, Σαλ�ν, *Salem*, Σαλ�μ; Josefo, *Siló*, Σιλ� (*Ant*. 8, 7, 7; 11, 1; *Silûn*, Σιλο�ν, 5, 1, 19; 2, 9; *Seló*, Σηλ�, 5, 2, 12); Vulg. *Silo*, *Selo*.

Ciudad al norte de Bet-el y al sur de Lebona, en el territorio de la tribu de Efraín. Se encontraba al este de la ruta principal, comunicando Bet-el con Siquem (Jue. 21:19). Bajo el mando de Josué, los israelitas erigieron allí el Tabernáculo, quizá por encontrarse esta ciudad en el centro de la Tierra Prometida, donde estaba guardada el Arca de la Alianza (Jos. 18:1). A falta de unidad política, Yahvé servía de lazo de unión entre todas las tribus. A continuación, procedieron a echar suertes sobre las partes de Canaán que aún no habían sido asignadas (Jos. 18:8-10; 19:51; 22:9). Las tribus del oeste del Jordán se reunieron en Silo para convocar a sus hermanos establecidos al este del río para que explicaran la erección de su altar (Jos. 22:12). Convertida en ciudad-santuario y centro de culto, los israelitas acudían cada año para celebraban la fiesta de los Tabernáculos en honor de Yahvé (Jue. 21:19; 1 Sam. 1:3).

En una de las fiestas de Yahvé en Silo, sin duda una de las tres prescritas por la Ley (cf. Ex 23:14; 34:23), sin que pueda precisarse cuál de ellas, durante la misma, las hijas de Israel danzaban en coro, alusión a las danzas acompañadas de gritos (cf. Ex 32:1:-19), doscientos benjaminitas que se habían quedado sin mujer se apoderaron de las jóvenes doncellas para hacerlas sus esposas. Después de haber asegurado a los padres y hermanos que no tomaban aquellas vírgenes en calidad de botín de guerra, percibiendo por lo mismo ellos el mohar o > dote correspondiente, se marcho cada uno a su heredad (Jue. 21:16-23).

En la época de > Elí, y durante la infancia de Samuel, el Tabernáculo y el Arca se hallaban aún en esta localidad (Jue. 18:31; 1 Sam. 1:9, 24; 2:14, 22; 3:3, 21; 4:3, 4; 14:3). La toma del Arca por parte de los filisteos significó que Dios había abandonado Silo como santuario (Sal. 78:60; Jer. 7:12, 14; 26:6, 9), dándose una suspensión del pacto concertado en el Sinaí, simbolizado por el Arca. Cuando los filisteos devolvieron el Arca, no fue reinstalada en Silo, sino que fue llevada a casa de > Abinadab (1 Sam. 6:21; 7:1, 2; 2 Sam. 6:2, 11, 17). En esa época debió sufrir una destrucción, a juzgar por los textos de Jeremías, donde se recuerda la desgracia de Silo como ejemplo de lo que pasará a la Jerusalén apóstata: «Entonces haré a este templo como hice al de Silo y expondré esta ciudad como una maldición ante todas las naciones de la tierra» (Jer. 26:6, 9; cf. 7:12-14).

En lo que quedaba de Silo vivió el profeta Ahías, que predijo la realeza futura de Jeroboam. La esposa de este soberano, cuyo hijo cayó gravemente enfermo, fue a la ciudad a preguntar al profeta si su hijo sanaría (1 R. 14:2, 4). La ciudad seguía estando habitada en tiempos de Jeremías (Jer. 41:5) y siguió existiendo durante los imperios griego, romano y bizantino. Se identifica con la actual Hirbet Seilûm, a unos 16 km al nor-noreste de Betel, unos veinte kilómetros al sur de Naplusa.

BIBLIOGRAFÍA: I. Finkelstein, ed., *Shiloh: The Archaelogy of a Biblical Site* (Tel Aviv 1993).

J. M. DÍAZ YANES

SILOÉ

Lugar en las proximidades de Jerusalén, que aparece en diferentes tiempos y maneras.

1. Heb. *mé hashshilóaj*, מֵי הַ ׁ לֹחַ; Sept. *to hýdor tu Seiloam*, τ� �δωρ το� Σειλω�μ; Vulg. *aquas Siloe*. Arroyo de aguas tranquilas mencionado por el profeta Isaías: «Este pueblo desechó las aguas de Siloé, que corren mansamente» (Is. 8:6), que con toda probabilidad se puede identificar con el posterior estanque de Siloé, la única fuente perenne de Jerusalén.

2. Heb. *berekhath hashshélaj*, ְ רֵכַת הַ ֶ לַח; Sept. *kolymbethra ton kodíon*, κολυμβ�θρα τ�ν κωδ�ων v. *ton thetôn Siloam*, τ�ν θετ�ν Σιλω�μ; Vulg. *Piscina Siloe*. Piscina o estanque de Jerusalén a donde Jesús envió a un hombre, ciego de nacimiento, para que se lavase en sus aguas. Así lo hizo, recuperó su visión y por primera vez vio su imagen reflejada en el agua (Jn. 9:7). El estanque se formó gracias a la canalización del agua del manantial de > Gihón, en las afueras de Jerusalén, hoy conocido como la Fuente de la Virgen. Isaías, como ya dijimos, habla de sus aguas lentas, mansas, en relación con la monarquía davídica, en contraste con las aguas impetuosas y arrolladoras de los asirios, que vendrían sobre Jerusalén debido a las peligrosas alianzas de sus gobernantes (Is. 8:6-7). En tiempos de Nehemías se hicieron trabajos de reconstrución en las proximidades del huerto real, donde se encontraba el estanque (Neh. 3:15). Josefo lo sitúa en la extremidad del valle de > Tiropeón, o valle de los Queseros, cerca de una curva de la muralla antigua, bajo la colina de Ofel (*Guerras* 5, 4, 1-2). Este nombre se conserva en *Birket Silouân*, el emplazamiento de la antigua piscina, que los musulmanes todavía consideran sagrada, siguiendo la tradición cristiana. Los judíos visitan el lugar en la Fiesta de los Tabernáculos.

La piscina o estanque propiamente dicho es una cavidad rectangular, mide 17 m. de longitud, 5,5 m. de anchura, y casi 6 m. de profundidad. El lado occidental de esta obra de mampostería está muy desgastado. El agua llega al estanque del manantial de Gihón a través de un conducto que abrió en la roca el rey > Ezequías (701 a.C.), el cual tiene una longitud de 533 m (2 R. 20:20; 2 Cro. 32:30). En la parte inferior del estanque, el agua sale por un pequeño canal que irriga los huertos del valle de Cedrón. Los arqueólogos han comprobado que el estanque es anterior a la construcción del túnel de Ezequías. Al parcer, en tiempos de Salomón se construyó un acueducto abierto que bordeaba la parte este de Jerusalén. La construcción del túnel obedecía al propósito de evitar que los enemigos se sirvieran de las aguas en caso de sitio de la ciudad.

En 1880, un muchacho entró en la conducción que lleva el agua de Gihón a la piscina, descubriendo en sus paredes una inscripción de seis líneas, en heb. muy puro; se supone que es de la época de Acaz o de Ezequías. Siendo que la erosión había borrado una parte de las tres primeras líneas, es difícil determinar algunos caracteres, pero el sentido es evidente. Se trata de la descripción de la perforación del túnel desde ambos extremos, y del encuentro, en su punto central, de los obreros, cuyos picos chocaron entre sí. La cumbre de la roca estaba a 100 codos por encima de la cabeza de los picadores. Los caracteres dan evidencia de que los escribas de Jerusalén estaban ya habituados a escribir sobre papiro o pergamino. Véase CANAL, ESTANQUE, PISCINA.

SILOÉ, Torre de

Gr. *Ho pyrgos en to Siloam*, � π�ργος �ν τ� Σιλω�μ; Vulg. *turris in Siloe*. Lugar mencionado por Jesús en relación con «dieciocho sobre los cuales cayó la torre de Siloé y los mató» (Lc. 13:4). No se tienen más detalles ni se sabe nada de este acontecimiento por otras fuentes, pero es evidente que

el suceso era bien conocido por todos los oyentes de Jesús. Parece que habían pensado que los que así perecieron debieron haber cometido algún pecado extraordinario, puesto que merecieron tal muerte. El Señor Jesús les advierte que no se equivoquen, pues no eran «más culpables que todos los hombres que viven en Jerusalén»; más bien, «si no os arrepentís, todos pereceréis de la misma manera» (v. 5). La torre de Siloé debía hallarse sobre la cresta del Ofel, cerca del estanque de Siloé (cf. 2 Cro. 27:3; 33:14; Neh. 3:26).

SILOH

Heb. 7886 *Shiloh*, שִׁילֹה, palabra de difícil interpretación, que aparece en la bendición profética de Jacob dada en su lecho de muerte: «El cetro no será quitado de Judá, ni la vara de autoridad [*mejoqeq*, מְחֹקֵק, «escriba»] de entre sus pies, hasta que venga Siloh [*ad ki-yabó Shiloh*, עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה]; y le obedecerán los pueblos» (Gn. 49:10).

Tradicionalmente, judíos y cristianos han creído que es una referencia futura al personaje conocido como el > Mesías, aunque no hay acuerdo respecto a su identidad. La LXX traduce de manera peculiar: «Un príncipe no faltará de Judá, ni un capitán de sus lomos [*heos an elthe ta apokeímena autô*, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ], hasta que todas las cosas sean puestas sobre él». El Targum de Onkelos dice: «La principalidad no será tomada de la casa de Judá, ni un escriba de los hijos de sus hijos, hasta que venga el Mesías, de quien es el reino». El Targum de Jerusalén dice: «El reino no faltará de la casa de Judá, ni expertos doctores de la ley de los hijos de sus hijos, hasta que venga el Mesías, de quien es el reino».

La aseveración de que *Siloh* no puede ser el sujeto, sino que debe ser el objeto en la oración, carece de base como el axioma historiológico: «que la expectación de un Mesías personal era perfectamente ajena a la época patriarcal, y que debe haber sido ajena por la misma naturaleza de esa época», con lo cual se hace a un lado la única explicación de la palabra que es gramaticalmente admisible como refiriéndose al Mesías personal, y decidiendo así, por medio de una presuposición *a priori* que derriba completamente el sobrenaturalmente innegable carácter profético, y desde una perspectiva que toma en cuenta la época e historia patriarcal que el patriarca Jacob debía ser capaz de profetizar. Según C.F. Keil, la expectación de un salvador no surgió por primera vez con Moisés, Josué y David, ni obtuvo su forma definida después que un hombre se hubo levantado como libertador y redentor, el líder y gobernador de toda la nación, sino que estaba presente en germen en la promesa de la simiente de la mujer (Gn. 3:15), y en la bendición de Noé sobre Sem. Se expandió aún más en las promesas de Dios a los patriarcas: «Yo te bendeciré; sé bendición, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra», por lo cual Abraham, Isaac y Jacob (no sólo la nación que descendería de ellos) fueron elegidos como los portadores personales de esa salvación, la cual sería llevada por medio de su simiente a todas las naciones. Cuando Jacob tuvo ante sí a sus doce hijos, a los fundadores de las doce tribus de la nación, surgió la pregunta de forma natural, ¿de cuál de las doce tribus procedería el Salvador prometido? Rubén había perdido el derecho de primogenitura por su incesto, y tampoco podría pasar a Simeón o Leví por su crimen contra los siquemitas. Por lo tanto, el falleciente patriarca transfirió por su bendición y profecía, el liderazgo que pertenecía al primogénito y la bendición de la promesa a su cuarto hijo Judá, habiendo ya, por la adopción de los hijos de José, transferido a José la doble herencia asociada con el derecho por primogenitura. Judá debía llevar el cetro con coraje victorioso de león, hasta que en el futuro Siloh, la obediencia de las naciones viniera a él, y su gobierno sobre las tribus fuera expandido al pacífico gobierno del mundo.

El texto no declara expresamente que *Siloh* descendería de Judá, pero esto se deduce como consecuencia por el contexto, por el hecho de que, después de la descripción de Judá como un león invencible, el cese de su reinado, o la transferencia de este a otra tribu, no podría imaginarse como posible, y el pensamiento se presenta sobre la superficie, que el dominio de Judá sería perfeccionado en la aparición mesiánica de *Siloh*.

Así como promesas previas prepararon el camino para esta profecía, del mismo modo se aclaró más por las profecías mesiánicas subsiguientes; y estas, junto con el avance gradual hacia su cumplimiento, sitúan el significado personal de *Siloh* más allá de toda duda posible. En el orden del tiempo, la profecía de Balaam es la siguiente, en la que no sólo la proclamación de Jacob de la naturaleza de león de Judá es transferida a Israel como nación (Nm. 23:24, 24:9), sino la figura del cetro de Israel, el gobernador o rey procedente de Israel, que destruirá a todos sus enemigos (Nm. 24:17), es tomada verbalmente de los vv. 9, 10 de esta declaración. En las palabras de Balaam, la tribu de Judá toma su puesto detrás de la unidad de la nación. Porque aunque, tanto en el campo como en la marcha, Judá tomó el primer lugar entre las tribus (Nm. 2:2, 3, 7:12; 10:14), ese rango no fue el verdadero cumplimiento de la bendición de Jacob, sino un símbolo y promesa de su destino como campeón y gobernador de las tribus. Como campeón, incluso después de la muerte de Josué, Judá abrió el ataque por dirección divina contra los cananeos que habían quedado en la tierra (Jue. 1:1ss.) y también la guerra contra Benjamín (Jue. 20:18). También fue una señal de la futura supremacía de Judá, que el primer juez y libertador del poder de sus opresores fuera levantado a Israel de la tribu de Judá en la persona del ceneceo Otoniel (Jue. 3:9ss.). Desde ese tiempo en adelante Judá no tomó la llevó la dirección de las tribus durante varios siglos, antes se escudó en Efraín, hasta la elección de David como rey sobre todo Israel, que Judá fue levantado al rango de tribu gobernante, y recibió el cetro sobre el resto (1 Cro. 28:4) En David, Judá se fortaleció (1 Cro. 5:2), y llegó a ser un león conquistador, a quien nadie se atrevería a desafiar. Con el coraje y la fuerza de un león, David derrotó a todos sus enemigos de alrededor. Pero cuando Dios le hubo dado descanso, y él deseó construir templo, recibió una promesa por el profeta Natán de que Yahvé levantaría simiente detrás de sí, y establecería el trono de su reinado para siempre (2 Sam. 7:13ss.). La profecía de *Siloh*, pues, se cumplió con David, y sobre la base de este primer cumplimiento, recibió a través de Natán la promesa divina de que su cetro no se apartaría de su casa, y por lo tanto de Judá; también el comienzo de la venida de *Siloh* recibió su primer cumplimiento en el pacífico dominio de Salomón (cf. 1 Cro. 22:9, 10). Pero Salomón no era el verdadero *Siloh*. Su dominio de paz fue transitorio, como el reposo que disfrutó Israel bajo Josué en la erección del tabernáculo en *Siloh* (Jos. 11:23; 14:15; 21:44); además este se extendió sólo sobre Israel. No aseguró la obediencia voluntaria de las naciones; Yahvé solo le dio descanso de sus enemigos vecinos durante sus días, durante su vida.

Pero este primer e imperfecto cumplimiento sólo proveyó una garantía del completo cumplimiento en el futuro, cuando el Hijo del Rey tendrá dominio de mar a mar, y desde el río hasta los confines de la tierra, ante quien todos los reyes se postrarán, y a quien servirán todas las naciones (Sal. 72). Los profetas después de Salomón profetizaron del Príncipe de Paz, quien aumentaría su gobierno y paz sin fin sobre el trono de David, y del retoño del tronco de Isaí, a quien las naciones buscarán (Is. 9:5, 6; 11:1–10). Dinalmente, Ezequiel, cuando predecía la caída del reino davídico, profetizó que esta caída duraría hasta que viniera Él, a quien pertenecía el derecho, y a quien Yahvé se lo daría (Ezeq. 21:27). Puesto que Ezequiel en sus palabras, "hasta que venga aquel de quien es el derecho", toma, como es generalmente admitido, la "hasta que Siloh venga", y la expande aún más lejos en armonía

con el propósito de su anuncio, más especialmente de Sal. 72:1-5, donde la justicia y el juicio son mencionados como los fundamentos de la paz que el Hijo del Rey traerá; no sólo confirma lo correcto de lo personal y mesiánico de la explicación de la palabra *Siloh*, sino demuestra que la profecía de Jacob del cetro que no pasaría de Judá hasta que *Siloh* viniera, no excluyó una pérdida de poder temporal. De este modo, todas las profecías y todas las promesas de Dios, de hecho, son cumplidas, no como para excluir el castigo de los pecados del elegido, y no obstante, a pesar de ese castigo, certera y completamente alcanzan su último cumplimiento. Y de ese modo, el reino de Judá surgió de su derrota temporal a una nueva e imperecedera gloria en Cristo Jesús (Heb. 7:14), que conquista a todos sus enemigos como el León de la tribu de Judá (Ap. 5:5), y reina como el verdadero Príncipe de Paz, como «nuestra paz» (Ef. 2:4), por siempre y para siempre (1 Cro. 15:25s.).

BIBLIOGRAFÍA: F. Ceuppens, *De Prophetiis messianicis in Antiguo Testamento* (Koma 1935); P. Heinisch, *Das Buch Génesis* (Bonn 1930); C.F. Keil, “Génesis”, en *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* (CLIE 2008). Véase MESÍAS.

SILONI

Heb. 8023 *Shiloní*, לֹנִי ‏ ֶ = «tranquilo»; Sept. *Deloné*, Δηλων□; Vulg. *Siloni*. Personaje de la ascendencia de > Maasías, uno de los que regresaron del cautiverio en Babilonia en tiempos de Nehemías (Neh. 11:5). Prob. se trata de un gentilicio, > «silonita».

SILONITA

Heb. 7888 con art. *hashshiloní*, יל נִי ‏ ֶ ה = «el tranquilo» (2 Cro. 9:29), escrito también הַ ‏ ֶ ל נִי (v. 15), y ילֹנִי ‏ ֶ הַ ‏ וֹ(1 R. 11:29; 12:15; 15:29 ; 1 Cro. 9:5); Sept. *ho Selonites*, □ Σηλων□της, *ho Seloní*, □ Σηλων□, v. *Eloní*, ’Ηλων□ y *Seloní*, Σηλων□; Vulg. *Silonites*, *Siloní*. Gentilicio que tiene dos acepciones.

1. Natural o habitante de Silo, como el profeta > Ahías (1 R. 11:29; 12:15; 14:2; 15:29; 2 Cro. 9:29; 10:15).

2. Gentilicio de > Asaías, descendiente de Sela, el hijo más pequeño de Judá, cuya familia se asentó en Jerusalén después del exilio (1 Cro. 9:3-6). En el libro de Nehemías se aplica a Maasías, cuyo nombre presenta variantes textuales (Neh. 11:5).

SILSA

Heb. 8030 *Shileshah*, ה ָ לְ ֶ , «triada, triplicación» (Gesenius), o «fuerte» (Fürst); Sept. *Salisá*, Σαλισ□; Vulg. *Salusa*. Noveno de los once hijos de > Zófaj, de la tribu de Aser (1 Cro. 7:37), epónimo de un clan aserita.

SILVANO. Véase SILAS

SIMA

Gr. 5490 *khasma*, χ□σμα, lit. «precipicio, abertura abismal», o «espacio infranqueable», relacionado con *khasko*, χ□σκω, «bostezar, abrir la boca», de donde «sima» (Lc. 16:26). Término que expresa lo infranqueable de la separación entre el > Seno de Abraham, donde reposan los muertos bienaventurados, y el lugar de tormento en que se hallan los muertos impíos (Lc. 16:26). Este término

se usa una vez en el NT. En la LXX describe lo profundo del gran hoyo en el que fue arrojado el cuerpo sin vida de Absalón (2 Sam. 18:17). Véase HADES.

SÍMBOLO

Gr. *sýmbolon*, σύμβολον, del vb. *symbállesthai*, que significa «reunir, juntar, asociar». Denota la costumbre de juntar, *syn-balleîn*, dos parte de un mismo objeto como signo de reconocimiento y legitimación de un forastero que invocara un pacto de hospitalidad, p.ej. dos partes de un anillo, de un bastón o de una moneda. Por eso la palabra recibió el significado de pacto; y en el lenguaje eclesiástico indica la comunidad de confesión, la formulación de la fe: «símbolos de fe». Cuando dos amigos partían entre sí dos trozos de una misma vasija, o cualquier otro objeto, de barro o de metal, eran guardados para que en el momento necesario la adecuada superposición de ambos testimoniara la unidad existente entre los posesores. La idea de símbolo implicaba, así, recomposición, reconocimiento, presencia de algo distinto a la simple apariencia. El vocablo no se usa en la Escritura, pero se emplean otros terminos afines: > señal, > signo, > estandarte, > emblema, > figura, > parábola, > alegoría, > tipo, etc., con los que personajes, sucesos históricos o elementos naturales transmiten analógica y simbólicamente una idea religiosa o una realidad de salvación.

El símbolo es una clase de signo que tiene un poder de expresión en parte contenido en su misma naturaleza y en parte dependiente de la libre imaginación del hombre. Supone la capacidad cognoscitiva humana junto con su poder inductivo, deductivo, intuitivo e imaginativo. El símbolo conviene a la verdad religiosa porque Dios, en sentido estricto y riguroso, es inexpresable, no puede ser representado con imágenes propias, físicas ni verbales. Dios «habita en luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver» (1 Tm. 6:16). Todo lo referente a lo sobrenatural carece de palabras apropiadas para ser expresado (2 Cor. 12:4). El mensaje evangélico es «una sabiduría divina, misteriosa, oculta», solo accesible al Espíritu. «Así nadie conoce las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios» (1 Cor 2:7, 9, 11). En un sentido auténtico, el Dios verdadero, es el «Dios desconocido» (Hch. 17:23). Conocerle no es resultado de un ejercicio de reflexión, sino de escucha atenta de su revelación, por la cual sabemos que el hombre está creado a su imagen y semejanza, y por eso, a partir de la deducción y la analogía, a través de las criaturas, y de manera especial por su Palabra, podemos llegar hasta él. La Palabra de Dios se expresa en símbolos, cuya interpretación debe suplir la exégesis para salvar la distancia cultural y temporal con un mundo que ya no es familiar al hombre contemporáneo. Sirviéndose de los diversos métodos de lectura, puede el lector moderno llegar a alcanzar lo que pretende comunicar el texto en sí mismo.

La Escritura está llena de símbolos que se desprenden del mundo cultural antiguo, tomados generalmente de la naturaleza y, por tanto, accesibles al hombre moderno debido a su universalidad. Por ejemplo, el > agua que limpia, purifica, sacia, vivifica. En función de su distinta perspectiva dispensacional, en el AT el agua, en cuanto fuente de vida y de fecundidad universal, viene de Dios (Sal. 104), pero en el NT remite a Cristo como su origen más profundo (Jn. 4:14; 7:37; 19:34). Otro símbolo elemental y universal es el del > fuego, unas veces para representar el castigo, la ira de Dios (Nm. 11:1; Is 9:18; Mt. 3:10; 13:40; Jn. 15:6), pero también para manifestar su bondad: purifica (Is. 6:6; Jer. 20:9; 1 Pd. 1:7; 4:12-17; 1 Cor. 3:15), guía (Nm. 14:14), protege (Zac. 2:9).

Hay símbolos referentes a las alturas: > cielo, > montaña, de modo que Dios reside en los cielos y se manifiesta a los hombres en la montaña. Otros se refieren a la familia: Dios es padre, esposo, rey, pastor, amigo, etc. Los símbolos culturales son interpretados en Israel desde la fe monoteísta. P.ej., la

> serpiente, el ser más venerado de la antigüedad, es repudiado por los autores bíblicos como causante del pecado, y viene a ser figura de Satanás. En el NT Jesucristo recapitula en sí muchos símbolos: él es a la vez la luz del mundo, la palabra del Padre, la fuente de agua viva, el verdadero templo, el juez escatológico, el siervo sufriente, etc. Véase ALEGORÍA, PARÁBOLA, SIGNO, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos* (Herder 1986); Paul Diel, *Los símbolos de la Biblia: La universalidad del lenguaje simbólico y su significación psicológica* (FCE); M. Eliade, *Imágenes y símbolos* (Taurus, Madrid 1955); A. García-Moreno, "Simbolismo religioso II. Sagrada Escritura", en GER; R. Guardini, *Los signos fundamentales* (Herder 1957); J. Naud, "Simbolismo", en DTF; K. Rahner, "Para una teología del símbolo", en *Escritos de teología* IV, 283-321 (Taurus 1964); P. Ricoeur, *Metáfora viva* (Cristiandad 1980); R. Riva, "Símbolo", en *DTB*; Jörg Splett "Símbolo", en *SM*.

A. ROPERO

SIMEA

Heb. 8093 *Shimeá*, מְעָא ְ = «[Dios] ha oído»; Sept. *Samaá*, Σαμα□, v. *Samá*, Σαμ□, *Samás*, Σαμ□ς, *Samán*, Σαμ□ν. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Levita de la descendencia de > Gersón, padre de Berequías y abuelo de > Asaf el músico (1 Cro. 6:39).

2. Levita de la descendencia de Merari, hijo de > Uza y padre de > Haguías (1 Cro. 6:30).

3. Heb. 8039 *Shimiah*, מְעָה ְ ; Sept. *Samaá*, Σαμα□, v. *Samá*, Σαμ□, *Semaá*, Σεμα□, *Sameá*, Σαμε□. Tercer hijo de Isaí, hermano de David y padre de > Jonatán y > Jonadab (2 Sam. 21:21; 1 Cro. 20:7); llamado Sama en 1 Sam. 16:9.

4. Hijo de David con > Betsabé, nacido en Jerusalén (1 Cro. 3:5), llamado > Samúa en 2 Sam. 5:14 y 1 Cro. 14:4.

5. Heb. 8039 *Shimiah*, מְעָה ְ ; Sept. *Samaá*, Σαμα□. Descendiente de Miclot, de la tribu de Benjamín, que regresó a Jerusalén después del exilio (1 Cro. 8:32). Recibe el nombre variante de > Simeam en 1 Cro. 9:38.

SIMEAM

Heb. 8043 *Shimeam*, מְעָם ְ = «condescendencia»; Sept. *Samaá*, Σαμα□ v. *Samá*, Σαμ□; Vulg. *Samaan*. Nombre variente de > Simea, n. 5 (1 Cro. 8:32; 9:38).

SIMEAT

Heb. 8100 *Shimeath*, מְעַת ְ = «anunciación», fem. de Simea; Sept. *Semaath*, Σεμα□θ, v. *Samath*, Σαμ□θ, *Samá*, Σαμ□, y *Iemuath*, Ἰεμου□θ; Vulg. *Semaath*. Mujer amonita, madre de Zabad o Josacar, uno los dos asesinos de > Joás, rey de Judá (2 R. 12:21; 2 Cro. 24:26).

SIMEATEOS

Heb. 8101 solo en pl. *Shimeathim*, מְעָתִים ְ , patronímico de Simea; Sept. *Samathim*, Σαμαθ□μ; Vulg. *resonantes*. Nombre de una de las tres familias de escribas de origen calebita, que moraban en > Jabes, en el territorio de la tribu de Judá (1 Cro. 2:55). El texto es bastante oscuro e impide identificar con certeza a este grupo étnico, así como sus relaciones de parentesco con las otras dos familias de escribas.

SIMEI

Heb. 8096 *Shimeí*, מְעִי ׅ = «famoso» o «renombrado»; Sept. *Semeí*, Σεμε□; Vulg. *Simei*. Nombre de dieciséis personajes del AT.

1. Segundo hijo de Gersón y nieto de Leví. Fundó una rama de la familia tribal de los gersonitas (Ex. 6:17; Nm. 3:18; 1 Cro. 6:17; Zac. 12:13). En 1 Cro. 23:7-10 aparece el mismo nombre, que prob., como indica la filiación, designa a un personaje distinto.

2. Hijo de Gera, de la familia del rey Saúl. Siendo Absalón dueño de Jerusalén, Simei insultó gravemente a David, que, con su séquito, descendía por la ladera oriental del monte de los Olivos. A la vuelta de David le hizo protestas de sumisión, y no fue entonces castigado. Antes de morir, David recordó a Salomón la maldad de Simei, por cuanto había maldecido al rey ungido del Señor. Salomón prometió a Simei perdonarle la vida bajo la condición de que no saliera de Jerusalén, pero quebrantó este mandamiento, y por ello fue ejecutado (2 Sam. 16:5-13; 19:18-23; 1 R. 2:8-46).

3. Rubenita, hijo de Gog y padre de Mica (1 Cro. 5:4).

4. Levita de la familia de > Gersón, hijo de Jahat y padre de Zima (1 Cro. 6:42).

5. Simeonita, hijo de Zacur y padre de dieciséis hijos y seis hijas (1 Cro. 4:26,27).

6. Sept. Samaq. Benjaminita, jefe de una familia asentada en Jerusalén (1 Cro. 8:21); en el v. 13 recibe el nombre de Sema.

7. Funcionario de David oriundo de Ramá, encargado de la supervisión de los viñedos reales (1 Cro. 27:27).

8. Funcionario del rey David que no se implicó en la usurpación de > Adonías (1 R. 1:8). Probablemente el hijo de Ela que más tarde vino a ser intendente de Salomón del territorio de Benjamín (1 R. 4:18).

9. Levita, jefe de la décima clase de cantores en el reinado de David (1 Cro. 25:17).

10. Levita descendiente de > Hemán, que participó en la rehabilitación del Templo durante reforma religiosa promovida por > Ezequías (2 Cro. 29:14).

11. Levita que en tiempos de Ezequías fue encargado, junto con su hermano > Conanías, de guardar las primicias y las ofrendas y las cosas consagradas (2 Cro. 31:12, 13). Quizá se trate del mismo personaje que el anterior.

12. Hijo de > Pedaías y hermano de > Zorobabel, por tanto, miembro de la familia real de Judá (1 Cro. 3:19).

13. Sept. *Semeías*, Σεμε□ας. Benjaminita, hijo o descendiente de Quis, antepasado de > Mardoqueo (Est. 2:5).

14. Sept. *Samú*, Σαμο�. Levita regresado de Babilonia, obligado a repudiar a su mujer extranjera (Esd. 10:23).

15. Descendiente de Hasum, obligado por Esdras a repudiar a su mujer extranjera (Esd. 10:33).

16. Uno de los hijos de Bani, obligado a lo mismo que los anteriores (Esd. 10:38).

SIMEÍTA

Heb. 8096 con art. *hashshimeí*, הַ . מְעִי, patronímico de Simei; Sept. *ho Semé*, � Σεμ�. Descendientes de Simei, hijo de Gersón (Nm. 3:21; cf. Zac. 12:13).

SIMEÓN

Heb. 8095 *Shimeón*, מְע ן . = «ha sido oído [por Yahvé]»; Sept. y NT *Symeón*, Συμε�ν. Nombre de cinco personajes bíblicos.

1. Segundo hijo de Jacob y Lea (Gn. 29:33). El nombre le fue puesto por su madre, pensando que Dios «había oído» su clamor por no ser tan amada por Jacob, enamorado de Raquel. Junto con su hermano Leví, masacró a los cananeos que moraban en Siquem, para vengar el ultraje infligido a > Dina, su hermana, por un príncipe de aquella ciudad (Gn. 34:24-31). Cuando José quiso que llevaran a Benjamín a Egipto, Simeón tuvo que quedarse como rehén en la cárcel hasta la llegada del joven (Gn. 42:24; 43:23). Posteriormente, Simeón llevó a Egipto a su familia (Gn. 46:10). En su lecho de muerte, Jacob predijo el papel futuro de Simeón, y le recordó la matanza de los siquemitas, anunciándole que, lo mismo que Leví, sus descendientes vivirían dispersos en Israel (Gn. 49:5-7).

2. Hijo o descendiente de Harim, casado con una mujer extranjera de la que tuvo que divorciarse por disposición de Esdras (Esd. 10:31).

3. Abuelo de Matatías, padre de los hermanos > Macabeos (1 Mac. 2:1), perteneciente a la familia sacerdotal de Joiarib o Joraib.

4. Antepasado de Jesús, según la genealogía de Lucas. Fue padre de Leví e hijo de Judá. Vivió entre David y Zorobabel (Lc. 3:30).

5. Hombre recto y piadoso a quien el Espíritu Santo reveló que no moriría antes de haber visto el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Llegando al Templo en el momento en que José y María presentaban al niño Jesús, Simeón reconoció en él al Mesías prometido, y dijo que ya podía morir en paz. El anciano anunció a María que ella sufriría mucho a causa de la suerte reservada a su hijo (Lc. 2:25-35). En el apócrifo *Evangelio de Nicodemo*, Simeón es llamado sumo sacerdote, y en el relato del > descenso de Cristo al infierno, se menciona a dos supuestos hijos suyos, Carino y Lentio, que resucitaron de la tumba después de la resurrección del Señor (Mt. 27:53), y luego relataron su historia a Anás, Caifás, Nicodemo, José y Gamaliel.

SIMEÓN, Tribu de

Tribu originada por Simeón, hijo de Jacob. Simeón tuvo seis hijos. Excepto uno, todos fueron cabezas de clanes (Gn. 46:10; Nm. 26:12-14; 1 Cro. 4:24). Al comenzar la peregrinación por el desierto, el príncipe de la tribu era > Selumiel, hijo de Zurisadai (Nm. 1:6; 2:12; 7:36, 41; 10:19); para la época de la entrada en Canaán, era Semuel hijo de Amiud (Nm. 34:20). Al efectuarse el primer censo, Simeón contaba con 59.300 guerreros (Nm. 1:23; 2:13); en cambio, en el segundo no tenía más que 22.200 (Nm. 26:12-14). La tribu envió a Safat hijo de Horí a explorar el país de

Canaán (Nm. 13:5). Moisés, bendiciendo a las tribus antes de dejarlas, no menciona a Simeón (Dt. 33). No obstante, la omisión de esta tribu puede explicarse por el hecho de que debía quedar dispersa en Israel (Gn. 49:5-7). Jacob pronunció la misma sanción contra Leví, pero la acción fiel de esta tribu le valió el servicio religioso, con lo que su dispersión vino a tornarse en bendición. Después de la muerte de Moisés, en el reparto de Canaán, Simeón no recibió territorio independiente, sino dentro del asignado a Judá. Aunque no son mencionados explícitamente, los simeonitas no quedaron por ello excluidos de las bendiciones invocadas sobre las tribus. Quedan comprendidos en la bendición colectiva del inicio y del fin del poema.

La tribu de Simeón formó, con otras, al pie del monte Gerizim para bendecir al pueblo (Dt. 27:12). Cuando se llevó a cabo en Silo el reparto del país de Canaán, la segunda suerte cayó para Simeón; recibió el extremo sur de Canaán, que le fue dado del territorio asignado a Judá (Jos. 9:1-9).

Judá y Simeón se aliaron para combatir a los cananeos (Jue. 1:1, 3, 17). Entre las ciudades simeonitas se hallaban Beerseba, Siclag y Horma (Jos. 19:1-9), en el Neguev.

Bajo Ezequías, los simeonitas se apoderaron del valle de Gedor y se introdujeron en el monte de Seír, destruyendo a los amalecitas que vivían allí (1 Cro. 4:42-43). Según algunos comentaristas, una gran parte de esta tribu llegó a desaparecer. Es mencionada escatológicamente en la profecía de Ezequiel acerca del futuro reparto del país de Canaán (Ez. 48:24, 25, 33) y en la visión apocalíptica de 12.000 simeonitas marcados por el sello divino (Ap. 7:7).

SIMEONITA

Heb. 8099 colect. con art. *hashshimeoní*, הַ מְע נִי; Sept. *Symeón*, Συμεὼν. Patronímico de los descendientes de Simeón (Nm. 25:14; 26:14; 1 Cro. 27:16).

SIMIENTE

Heb. 2233 *zera*, זֶרַע = «semilla», ya sea vegetal o animal; gr. 3850 *sporá*, σπορά, relacionado con *sperma*, σπέρμα, «semilla», y semejante a *sporos*, σπόρος = «simiente» (Mc. 4:26, 27; Lc. 8:5, 11; 2 Co. 9:10). Denota la semilla sembrada. Aparece en 1 Pd. 1:23, refiriéndose a su poder generador de vida: «Habéis nacido de nuevo, no de simiente corruptible sino de incorruptible, por medio de la palabra de Dios que vive y permanece». Véase SEMILLA.

SIMÓN

Heb. 7889 *Shimón*, ימ ן = «desierto»; Sept. *Semón*, Σεμὼν v. *Semió*, Σεμιώ. Personaje vagamente mencionado entre los descendientes de Judá, y padre de cuatro hijos: Amnón, Rina, Ben-janán y Tilón (1 Cro. 4:20).

SIMÓN

Gr. *Simon*, Σίμων, forma helenizada del heb. Simeón, nombre muy frecuente entre los judíos del período postexílico.

1. Sumo sacerdote, el segundo de su nombre, hijo de Onías II y padre de Onías III y Jasón. Llevó a cabo importantes mejoras en el Templo, embelleció Jerusalén y rindió grandes servicios al pueblo. Murió alrededor del 198 a.C. (Eclo. 50:1-23; Josefo, *Ant*. 12, 2, 5; 4, 1, 10).

2. Simón Macabeo, es el segundo hijo de Matatías y el último superviviente de todos los

hermanos. Véase MACABEOS.

3. Benjaminita, intendente del Templo en tiempos de Seleuco Filopátor, que reveló a Apolonio las riquezas que atesoraba el Santuario (2 Mac. 3:4, 11; 4:1-6). Su hermano fue el sumo sacerdote Menelao, que usurpó esta dignidad (2 Mac. 4:23).

4. Profeta esenio que interpretó el sueño de Arquelao como el final de su reino (Josefo, *Ant*. 17, 13, 3).

5. Simón Pedro. Véase PEDRO.

6. Padre de Judas Iscariote (Jn. 6:71; 13:26).

7. Simón el cananeo. Véase SIMÓN, Apóstol

8. Uno de los hermanos de Jesús, sobre el que no se tiene más información (Mt. 13:55; Mc. 6:3). Véase HERMANOS DE JESÚS.

9. Fariseo que invitó a Jesús a una comida en su casa. En aquella ocasión una mujer pecadora ungió los pies del Señor (Lc. 7:36-50).

10. Habitante de Betania; propietario de una casa en esta localidad. Había sido leproso, y es seguramente el Señor quien lo sanó. María, hermana de Lázaro, ungió los pies de Jesús con un perfume de gran precio mientras el Señor estaba a la mesa en casa de Simón (Mt. 26:6-13; Mc. 14:3-9; Jn. 12:1-8). La presencia de Lázaro y de las dos hermanas, la parte que asumieron en la organización de la comida, el hecho de que la casa de Simón el leproso se hallaba en Betania, todo ello hace pensar que el exleproso estaba emparentado con Lázaro y sus hermanas, o que era al menos amigo de la familia.

11. Judío helenista, padre de Alejandro y de Rufo, oriundo de Cirene, en la costa norte de África, presente en Jerusalén en los días de la Pasión; fue obligado a llevar la cruz de Jesús (Mt. 27:32; Mc. 15:21; Lc. 23:26), cuando este ya no podía más (cf. Jn. 19:17).

12. Curtidor de Jope converso a la fe cristiana. Pedro vivió un tiempo en su casa (Hch. 9:43; 10:6, 7, 32).

13. Profeta o maestro de la Iglesia de Antioquía; tenía como sobrenombre Níger, «el Negro»; es posible que fuera de raza africana (Hch. 13:1).

SIMÓN EL CELOTA

Personaje cuyo nombre aparece en todas las lista de los apóstoles de los Evangelios y los Hechos. Para distinguirlo de San Pedro se le llama *kananaîos*, *κανανα□ος* (Mc. 3:18), trascripción griega de una palabra aramea (*kananites*, *κανανίτης*, en Mt. 10:4), que Lucas traduce como *zelotes*, ζηλ□της (Lc. 6:15; Hch. 1:13), lo que ha llevado a pensar que este discípulo era miembro del partido zelota.

Ambos apodos, *kananaîos* y *zelotes*, tienen el mismo significado, y su traducción al hebreo y arameo es *qaneaná*, קַנְאָן, que significa «celoso»; de ahí que los sobrenombres «zelota» y «cananita» se apliquen a un mismo personaje, pues Lucas no hace sino traducir correctamente el término arameo *qaneaná*, en siríaco *qanenyeh*, tal como lo traduce la Peshitta.

San Jerónimo y otros asumen incorrectamente que Caná fue su lugar de nacimiento, y por eso pudo haber recibido el apodo de *kanaîos*. Incluso van más lejos y lo identifican, sin fundamento, con el novio de la boda de Caná, mientras que en el *Chronicon paschale* y en otras fuentes lo identifican como Simón Clopás. Los griegos, coptos y etíopes lo identificaban como Natanel de Caná. Pero «cananeo», como hemos dicho, corresponde al arameo *qaneaná*, que de ningún modo quiere decir

«cananeo», o habitante de Caná. Según Brandon y otros, Lucas es más fiel a la verdad histórica al traducir «celote», mientras que Marcos, seguido por Mateo, hace una lectura despolitizada de la historia para no molestar a sus lectores romanos y no crear dificultades a los cristianos de la capital del Imperio. Decir «zelota» era recordar a los romanos la reciente guerra inicada por este grupo intransigente contra ellos. Marcos, contra su costumbre, no traduce el sobrenombre *kananaîos* para evitar que se sepa que uno de los seguidores de Jesús había pertenecido al grupo de fanáticos enemigos de Roma. Ahora bien, ni el término gr. utilizado por Lucas, *zelotes*, ni el arameo conservado por Marcos, designan necesariamente a un miembro del movimiento zelota; pueden significar simplemente «celoso» y designar así, a modo de apodo, a uno que se caracteriza o distingue por un celo especial, principalmente en las cosas relativas a Dios y su Ley. También cabe la posibilidad de que Simón el apóstol hubiera pertenecido en otro tiempo al grupo zelota propiamente dicho y por ello le quedó el apodo.

Aparte de esto, es poco lo que sabemos de este apóstol. En la lista de los Doce se le coloca en el último lugar. Es el último de los elegidos y nada sabemos de sus acciones y palabras en el Evangelio. Pero sea que su «celo» tuviera motivos puramente religiosos, o también políticos, de carácter nacionalista, el hecho de seguir a Jesús debió de costarle mucho a nivel personal para adaptarse a la vida que enseñaba y propugnaba el Maestro. El cambio abarcaba desde lo político a lo religioso, pues las críticas del Jesús a los fariseos son más aplicables aún a los zelotes. En lo personal fue todo un reto, pues Jesús predicaba con total claridad el mandamiento del amor al prójimo y al enemigo, y lo propio de una persona celosa, que roza el fanatismo, es no amar a las personas que no aceptan su punto de vista. En su celo, como el apóstol Pablo, puede llegar a la aprobación del asesinato y, desde luego, al recurso a la violencia para conseguir sus propósitos. Se puede decir que «Jesús no critica las opiniones políticas sus discípulos, pero les exige respeto, y remontarse a las raíces de los males de cada generación. Sin la liberación del pecado, todas las liberaciones políticas —a pesar de las grandilocuentes declaraciones— acaban en nuevos dolores, si no en tiranías crueles» (Enrique Cases).

La tradición dice que Simón sufrió la crucifixión como obispo de Jerusalén, luego de haber predicado el Evangelio en Samaria. No se sabe con certeza en qué lugar predicó el Evangelio. Se habla de casi todos los lugares conocidos de ese entonces; según los griegos, predicó en el mar Negro, en Egipto, el norte de África, y Gran Bretaña, mientras que, según el latino *Passio Simonis et Judae*, suficientemente cercano a la historia del primer siglo del Imperio parto, dice que Simón trabajó en Persia, y fue martirizado en Suanir. Sin embargo, Suanir probablemente puede ser Colchis. Según Moses de Chorene, Simón murió en Weriosphora en Iberia; y según los georgianos, predicó en Colquis. Se desconoce el lugar donde fue enterrado. Véase APÓSTOLES.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Los hombres del Maestro* (DDB 1988); E. Cases Martín, *Los doce apóstoles* (EUNSA 1997); O. Hophan, *Los apóstoles* (Palabra, Madrid 1982); J.A. de Sobrino, *Así fue la Iglesia primitiva: vida informativa de los apóstoles* (BAC, Madrid 1986).

SIMÓN EL MAGO

Mago samaritano, contemporáneo de los apóstoles. Figura entre los convertidos de > Felipe en Samaria. Es descrito como practicante de las artes mágicas (*mageúon*, μαγε[illegible]ων, Hech. 8:9), de ahí el calificativo de «mago» con que es conocido. Por mago se puede entender el que practica toda clase de magia popular común en el mundo grecorromano de entonces. Era tenido por «alguien

grande» y gozaba de la admiración de sus conciudadanos (vv. 10-11), hasta el punto de gozar de la veneración de un dios; Lucas dice que se referían a él como "el gran poder de Dios (v. 10), *he dýnamis tu theû he kalumene megale*, es decir, "la Potencia divina que se llama Grande", o si se quiere, para evitar confusiones, "el Poder divino caracterizado como Grande". Se trata de una expresión claramente mágica, pues en una inscripción del Asia Menor se aclama así a una divinidad concreta: "Único es Dios en los cielos, grande es el celestial Men; grande es la Potencia del Dios inmortal"; y en un papiro mágico el mago hace una invocación en los siguientes términos: "A ti la muy gran Potencia establecida en el cielo por el Señor Dios".

Pues bien, este semidiós quedó asombrado ante las señales y grandes maravillas (*semeîa* y *dynameis megalas*) que hacía Felipe (v. 13), de manera que aceptó el mensaje cristiano, y una vez bautizado acompañaba a Felipe. Lucas pone en relación la magia de Simón con el milagro del misionero cristiano, y esto con el fin de oponer ambos hechos; de este modo, Simón y toda la magia quedan subordinados a la actividad de Felipe, que cumple prodigios en nombre del Señor. Se subraya así que lo maravilloso es obra de la fe en Jesús.

Informados los apóstoles que permanecen en Jerusalén como el cuerpo de mayor jerarquía dentro de la Iglesia naciente y de franca mentalidad judeocristiana, envían a dos de ellos, Pedro y Juan, para que establezcan propiamente a esta comunidad samaritana mediante la imposición de manos para recibir el Espíritu Santo con los dones especiales que le solían acompañar. Simón no llegó a entender, sino parcialmente, el significado de este segundo acto apostólico; solo comprendió que este segundo bautismo era más importante que el primero y que sus administradores poseían mayor jerarquía y poder, por lo que quiso comprar el privilegio y así poder él otorgar el Espíritu Santo a quien quisiera mediante la imposición de manos. El mago sufrió una severa reprensión de parte de Pedro: «Tu dinero para tu perdición, pues pensaste que el don de Dios se puede comprar; no tienes parte en eso». Simón, aterrado por la imprecación, no se revolvió contra las palabras del apóstol, sino que le suplicó intercediera en su favor para evitar el castigo (Hch. 8:9-24). A pesar de ello, no sabemos si se arrepintió de una manera genuina. El códice D o recensión occidental añade que Simón lloró largo tiempo su pecado. De su nombre se ha derivado el término de > «simonía», esto es, el tráfico en cosas santas por intereses lucrativos.

La narración lucana sobre Simón ha dado origen a una enorme proliferación de historias. Con el tiempo, la figura de Simón fue cargándose de connotaciones que únicamente lo presentaban como prototipo del adversario de Dios y de la Iglesia. Para el tratado *Kerýgmata Petru*, documento de origen, en parte judeocristiano, y en parte ebionita, Simón no es otro que Pablo, el verdadero adversario de Pedro, que le sigue en todos sus viajes e imita y ridiculiza sus acciones. En los Padres de la Iglesia, Simón Mago es el padre de la herejía gnóstica (Justino *Apol*. 1, 26, 1-56; Ireneo, *Adv. Haer*. I 23, 2).

Es evidente que los Padres proyectaron sobre Simón Mago una serie de desarrollos posteriores, y que obedece, en sentido negativo, al mismo deseo de atribuir la fundación de una iglesia importante a un apóstol; en este caso, el origen de una herejía, la simoniana, nacida del Simón gnóstico, oriundo de Gittón, aldea de Samaria, cercana a Nablus, la actual Naplusa, de donde era Justino mártir, el primero en hablar de él (Justino, *Apol*. 1, 26; 56, 2-3; *Diálogo con Trifón*, 120). El texto de Hch. 8, por su parte, presenta a Simón como uno de esos «hombres divinos» que realizaban públicamente acciones prodigiosas, pero no como un personaje que se dedicara a transmitir doctrinas ocultas sobre la salvación.

El mencionado Justino dice que este Simón fue reconocido en Roma como dios en tiempos de Claudio, por lo que el pueblo romano le dedicó una estatua en la isla tiberina con la inscripción: *Simoni Deo Sancto*, y Justino pide al Senado que la estatua sea destruida, pues las artes de Simón se deben al diablo. Se objeta que Justino leyó mal la inscripción, que en realidad decía *Semoni Sanco deo fidio*, según una lápida aparecida en 1574 ("*Semoni Sanco Deo Fidio sacrum Sex. Pompeius, Sp. F. Col. Mussianus Quinquennalis decus Bidentalis donum dedit*"). Semo Sanco era la divinidad sabina de los juramentos.

En los *Apócrifos de Pedro* se cuenta que Simón viajó a Roma y gracias a sus engaños consiguió apoyos para su recién fundada religión. Simón enseñaba que él era el Padre, que anteriormente se había manifestado como Hijo en la persona de Jesús. Pedro fue enviado a Roma para neutralizar la suplantación divina de Simón. Allí tiene lugar un enfrentamiento fantasioso. Simón consigue que un muerto hable y simule haber revivido. Pedro le advierte que eso no es más que un engaño, una verdadera resurrección requiere que el muerto se levante y continúe con su vida normal. Entonces Pedro obra el milagro. Simón no se da por vencido y desafía a Pedro diciéndole que va a volar ante los ojos de los habitantes de la ciudad. Luego sube a una torre y se tira para probar su condición divina. Ante los ojos de la muchedumbre consigue volar, pero Pedro, irritado con los trucos de magia de Simón, pide a Dios que lo haga caer. Y así ocurre: Simón cae rompiéndose una pierna y quedando desautorizado ante los romanos.

Ireneo de Lyon, que tiene por fuente principal el tratado contra las herejías de Justino Mártir, dice tambien que Simón había estudiado en > Alejandría, donde adquirió y desarrolló su propio sistema gnóstico. Tenía por compañera a una tal Elena, prostituta de Tiro, rescatada por él, que decía ser su *énnoia*, ἔννοια, «idea primigenia» o «inteligencia divina» personificada, a través de la cual habría creado él los demás seres (Justino, Apol. 1, 26; Ireneo, *Adv. Haer*. 1, 23; Eusebio, *Hist. Ecl*. 2, 13). De acuerdo con este mito, centro de la religión simonista, al principio de los tiempos Dios tuvo su primer pensamiento llamado Énnoia o Sophia, que era una mujer, y de ella surgieron los ángeles cuando descendió a las regiones inferiores de la creación. Pero los ángeles se rebelaron contra ella por celos y crearon el mundo y lo convirtieron en su prisión, donde apresaron su cuerpo femenino. Desde entonces ella se reencarnó muchas veces, y en cada ocasión resultó humillada. Finalmente se reencarnó como Elena, una esclava y prostituta de la ciudad fenicia de Tiro. A su vez, Simón se encarnó (como Hijo) para rescatar a su Énnoia. Tras redimirla de la esclavitud, viajó con ella, proclamándose Dios (Padre) y a ella como su Paráclito, prometiendo que disolvería el mundo que los ángeles habían creado en su rebelión, pero quienes confiasen en él y en Elena regresarían con ellos a los mundos superiores.

Excavaciones realizadas en Samaría en 1933 en las ruinas de un templo, sacaron a la luz dos bajorrelieves que representan a los dos > Dióscuros, en medio de los cuales está la diosa Elena, lo que confirmaría indirectamente la presencia sincretizante de Simón con Elena. Véase GNOSTICISMO, MAGO, SAMARIA, SIMONÍA.

BIBLIOGRAFÍA: M. Balagué, "Simón Mago", en EB VI,706-707; Alberto Ferreiro,*Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions* (Brill Academic Publishers, Leiden-Boston 2005); F. García Bazán, "En torno a Hechos 8,4-24", en *Revista Bíblica* 40 (1978), 27-38; Id., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Castañeda 1978); Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, 188-189 (Cristiandad 1984); D. de Santos, "Simón Mago", en GER 23, 396-397.

F. GARCÍA BAZÁN

SIMONÍA

Nombre derivado del pecado de > Simón el Mago, que trató de comprar de Pedro el poder para conferir el Espíritu (Hch. 8:9-24), y que se refiere a la adquisición o la concesión de cargos eclesiásticos a cambio de ventajas materiales, especialmente de tipo económico. Las advertencias apostólicas muestran que fue un problema serio ya desde los mismos comienzos de las primeras comunidades cristianas. Se advierte sobre un tipo de hombres «de mente corrompida y privados de la verdad, que tienen la piedad como fuente de ganancia» (1Ti. 6:5; cf. Tit. 1:11; 1 Pd. 5:2; 2 Pd. 2:3). Después de la época de las persecuciones, con la equiparación del misterio cristiano a la de magistrados civiles, la simonía se agravó bastante dentro de la Iglesia. El concilio de Calcedonia prohibió la concesión de las órdenes por dinero. La simonía se extendió a comienzos de la Edad Media, y varios de los concilios medievales aprobaron disposiciones en contra de ella, como el III de Letrán. El problema se extendió a una amplia serie de asuntos: la venta de ascensos eclesiásticos, la exigencia de un pago por los servicios espirituales, etc. En Trento se legisló en contra de estas prácticas.

El pecado, evidentemente, consiste en la venta y comercio de las cosas y dones espirituales, que son bienes recibidos gratuitamente y gratuitamente se han de dispensar. «Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis» (Mt. 10:8), lo cual no quita que «el obrero merece su salario» (Lc. 10:7), lo necesario para su vida, pero sin hacer mercadería de su oficio, es decir, sin traficar con los bienes espirituales (cf. 1 Pd. 5:2; 2 Pd. 2:3).

La comunidad debe asegurar el sustento de sus pastores, pero evitar que el cargo desempeñado se convierta en una ventaja terrena de cualquier tipo, utilizándolo para el propio provecho temporal.

BIBLIOGRAFÍA: O. García de la Fuente, “Simonía”, en *EB* VI, 707-109; P. Palazzini, “Simonía”, en *DTM*, 1169-1171.

SIMRAT

Heb. 8119 *Shimerath*, מְרָת ָ = «guardia»; Sept. *Samarath*, Σαμαρ�θ; Vulg. *Samarath*. Último de los nueve hijos de Simei, benjaminita de Jerusalén (1 Cro. 8:21).

SIMRI

Heb. 8113 *Shimerí*, מְרִי ָ = «vigilante». Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Sept. *Semrí*, Σεμρ�, v. *Samar*, Σαμ�ρ, *Samarías*, Σαμαρ�ας. Hijo de Semaías y padre de Jedaías, uno de los jefes de los simeonitas que emigraron a > Gedor en busca de pastos para sus ganados (1 Cro. 4:37).

2. Sept. *Samerí*, Σαμερ� v. *Samarí*, Σαμαρ�. Padre de Jediael, miembro de la guardia personal de David (1 Cro. 11:45).

3. Sept. *Phylássontes*, Φυλ�σσοντες. Levita, hijo de Hosa, descendiente de Merari, al que su padre nombró jefe de una agrupación de porteros del Templo en tiempos de David, a pesar de que no era su primogénito (1 Cro. 26:10).

4. Sept. *Sambrí*, Σαμβρ� v. *Zambrí*, Ζαμβρ�. Uno de los hijos de Elizafán, de la familia de Uziel. Fue uno de los levitas que tomó parte en la ceremonia de la purificación del Templo en la época de > Ezequías (2 Cro. 29:13).

SIMRIT

Heb. 8116 *Shimerith*, מְרִית ָ , fem. de Simri, «vigilante»; Sept. *Samarith*, Σαμαρ�θ v. *Samareth*,

Σαμαρ�θ y *Somaioth*, Σομαι�θ; Vulg. *Semarith*. Mujer moabita, madre de > Josacar, uno de los asesinos del rey > Joás (2 Cro. 24:26); también llamada Somer (2 R. 12:21).

SIMRÓN

Heb. 8110 *Shimerón*, מְר ן ׇ = «vigía», nombre de un personaje y de una ciudad del AT.

1. Sept. *Samaram*, Σαμαρ�μ v. *Sambrán*, Σαμβρ�ν. Cuarto y último hijo de Isacar y nieto de Jacob (Gn. 46:13; 1 Cro. 7:1). Fundó el clan o grupo tribal de los simronitas (Nm. 26:24).

2. Sept. *Somerón*, Σομερ�ν v. *Semerón*, Σεμερ�ν y *Symeón*, Συμε�ν. Ciudad cananea, cuyo nombre completo era > Simrón-merón. Allí venció Josué a su rey y le dio muerte (Jos. 12:20). Parece ser la misma mencionada en Jos. 11:1; 19:15 y asignada a Zabulón. Eusebio y Jerónimo la confunden con Samaria. En la actualidad se identifica con Hirbet Semuniyah, mencionada en el Talmud (*Jerus. Megillah*, 1), situada a 2,5 km. al oeste de Mallul y a 12, en igual dirección, de Nazaret.

SIMRON-MERÓN

Heb. 8112 *Shimerón Merón*, מְר ן מְרא ן ׇ = «vigía de Merón»; Sept. *Symeón kaí Marón*, Συμε�ν (v. *Samrón kaí phasgá*, Σαμρ�ν κα� φασγ� y *Mabroth*, Μαβρ�θ) κα� Μαρ�ν; Vulg. *Semeron*. Ciudad cananea, cuyo rey fue derrotado por Josué (Jos. 12:20); prob. es la misma que Simrón.

SIMRONITA

Heb. 8117 con art. *hashshimeroní*, הַ ׇ מְרֹנִי, patronímico de Simrón; Sept. *ho Samaraní*, � Σαμαραν� v. *Ambrameí*, Ἀμβραμε�. Clan o grupo familiar fundado por Simrón, hijo de Isacar (Nm. 26:24).

SIMSAI

Heb. 8124 *Shimshaý*, מְ ׇ י ֽ = «soleado», o «criatura del sol»; Sept. *Sampsá*, Σαμψ� v. *Samasá*, Σαμασ�; Vulg. *Samsari*. Escriba o secretario del gobierno persa en la provincia de Abar Naharah. El comandante o sátrapa > Rehúm y Simsai escribieron una carta al rey > Artajerjes, pidiendo que prohibiera la reconstrucción de Jerusalén por los judíos que habían regresado de la cautividad (Esd. 4:8, 9). Simsai era aparentemente arameo, ya que la carta la redactó en sirio y después la tradujo al arameo (v. 7). El soberano persa, en vista de los antecedentes sediciosos de los judíos, respondió por escrito que se impusiera la suspensión de las obras, y así lo hicieron los interesados empleando la violencia (Esd. 4:17, 23).

SIN

Heb. 5512 *Sin*, סִין; Sept. *Sais*, Σ�ις [v. *Tanis*, T�νις] o *Syene*, Συ�νη; Vulg. *Pelusium*. Ciudad fortificada de Egipto mencionada en Ez. 30:15,16 en relación con Menfis y Tebas. En el v. 15, la LXX da la lectura de *Sais*, que sin embargo nunca fue una fortaleza importante. En la Vulg. aparece *Pelusium*, gr. *Pelusion*, Πηλο�σιον, llave de Egipto y fuertemente fortificada, posición que tenía que ser conquistada en primer lugar cuando se invadía Egipto desde el noreste. En el v. 16, la LXX da la lectura de Sevene, la moderna Asuán, cerca de la primera catarata. Las ciudades egipcias de los vv. 16-18 son enumeradas de sur a norte, lo que parece confirmar la identificación de Sin con Sevene.

SIN, Desierto de

Heb. 5512 *midbar Sin*, מִדְבַּר־סִין; Sept. *éremos Sin*, ἔρημος Σίν; Vulg. *desertum Sin*. Desierto que cruzaron los israelitas al dirigirse desde Elim y el mar Rojo a Refidim y al monte Sinaí (Ex. 16:1; 17:1; Nm. 33:11, 12). Es posible que se trate de Debbet er-Ramleh, extensión arenosa del interior de la península, al pie del Jebel et-Tih; pero se ha pensado asimismo en la llanura desértica de el-Markhah, sobre la costa. Si esta segunda hipótesis se corresponde con la realidad, los israelitas, al abandonar esta llanura, siguieron a lo largo de la costa, y después se dirigieron tierra adentro desde el wadi Feirân. Fue en este desierto donde por primera vez recogieron el maná (Ex. 16:31), según algunos producto natural de un arbusto del lugar que se encuentra con abundancia en Wadi es-Sheik, al sureste de Wady Gurundel; de ahí la identificación de este lugar con la actual llanura de el-Kaa, que comienza en el nacimiento de Wady Taiyibeh y se extiende a lo largo del suroeste de toda la península. Estrecha al principio, pronto se expande en un terreno ondulante, seco, cubierto en parte de grava y en parte de arena, cuyo aspecto desolado debió producir una tremenda impresión en los israelitas, sometidos, además, a un sol abrasador, lo que dio lugar a quejas desesperadas (Ex. 16:3).

SINAB

Heb. 8134 *Shineab*, נְאָב = «Sin es padre»; Sept. *Sannaar*, Σανναάρ; Josefo, *Senabares*, Σεναβάρης (*Ant*. 1, 9). Rey de > Adma, uno de los cinco monarcas de sur de Palestina que se rebelaron contra Quedorlaomer y fue vencido en el valle de Sidim (Gn. 14:2).

SINAGOGA

Gr. 4864 *synagogé*, συναγωγή = «asamblea», lit. «lugar de concentración de gente», de *syn*, «juntamente», *ago*, «traer», por evolución semántica designa sucesivamente la comunidad local, el conjunto de los creyentes y el edificio en que se reúnen para el culto. El término no se encuentra en el AT heb.

1. Origen.
2. Orden de culto.
3. Arquitectura y mobiliario.
4. Arqueología.
5. La Gran Sinagoga.

I. ORIGEN. Aunque *synagogé* no era una palabra desconocida en el gr. clásico (Tucídides, 2, 18; Platón, *Republica* 526 D), cobró importancia en el período helenístico. En la LXX traduce al menos 21 términos hebreos que implican la idea de reunión, sinónimo de *ekklesía*, ἐκκλησία. En 130 ocasiones traduce la palabra heb. *edah*, עֵדָה; y 25 *qahal*, קָהָל, que en 70 ocasiones es traducida en la misma versión *ekklesía*, ἐκκλησία. En una misma sentencia: «Casi en todo mal he estado, en medio de la sociedad y de la congregación» (Prov. 5:14), la LXX traduce *ekklesía*, ἐκκησία y *synagogé*, συναγωγή por el heb. *qahal*, קָהָל y *edah*, עֵדָה. En el NT encontramos un uso metonímico de *synagogé*, συναγωγή y *ekklesía*, ἐκκλησία, especialmente como lugar autorizado de culto (Mt. 4:23; 6:2, 5, 9:35, etc.). A veces, la palabra se refiere a un tribunal relacionado con la sinagoga en sentido estricto (Mt. 10:17; 23:34; Mc. 13:9; Lc. 21:12; 12:11). Posteriormente, cuando la división entre el judaísmo y el cristianismo se ahondó, los autores cristianos emplearon ambas palabras en sentido comparativo y polémico, para mostrar lo lejos que estaba la sinagoga de la excelencia de la Iglesia

(Agustín, *Enarr. in Psalm 80*; Trench, *Synonyms of N.T.* § 1).

No se sabe nada a ciencia cierta del origen de la sinagoga. Según el Talmud, ya existía en tiempos de Abraham. Antes del cautiverio, el culto judío, en su forma más elevada, solo se celebraba en el Templo de Jerusalén; pero con su destrucción y el exilio del pueblo en tierra extraña, se propició un nuevo modo de atender a los requisitos mínimos del culto: la lectura de la Escritura y la oración. Es probable que la sinagoga surgiera durante el exilio babilónico como un reducto de identidad nacional y religiosa, sin depender de un lugar geográfico concreto, el monte santo de Jerusalén, ni de una clase sacerdotal ordenada. A partir de ahí se convirtió en una institución práctica y universal exportable a cualquier región o situación. Se han encontrado sinagogas en Alejandría, Antioquía de Siria, Roma y prácticamente en cada ciudad importante del Imperio romano (cf. Hch. 15:21). Fuera de Palestina, el lugar de reunión judío recibe el nombre de *proseukhé*, προσευχή, correspondiente al heb. *beth tephillah*, הָפִּ ְ יתֵ, «casa de oración», ya que la oración era la parte más importante del culto.

Quizá haya que considerar a > Esdras como el fundador del culto sinagogal en Palestina, aunque la tradición judía señale al profeta Ezequiel, pues sus grandes visiones marcan la pauta. Pero fue Esdras quien instituyó la lectura pública de la Ley en las tardes del sábado, así como los lunes y jueves, días en los que las gentes de los pueblos iban a la ciudad para el mercado. Pareja a la creación de la sinagoga nace la institución de los > escribas, igualmente relacionados con Esdras. Existía una sinagoga al lado mismo del Templo de Jerusalén, donde, según el testimonio del Talmud (*Sotah* 40b; *Yoma* 68b), el gran sacerdote leía la Ley y recitaba las bendiciones. En toda la ciudad había 480 sinagogas para acomodar a los peregrinos que visitaban el Templo (Jerusalén *Megillah,.* 3,1; Jerusalén *Kethuboth*, 13). Había sinagogas tanto para los judíos nativos como para los de la > diáspora, aquellos que habían regresado a la tierra de sus antepasados. Por eso, en tiempos del NT había en Jerusalén una sinagoga llamada «de los libertos» (Hch. 6: 9), prob. constituida por judíos o sus descendientes que, en algún momento, fueron llevados cautivos por los romanos y que después habían sido puestos en libertad. En el mismo pasaje se habla de «los cireneos y los alejandrinos, y de los de Cilicia y de Asia» (comp. *Tosiphta Megillah*, 2; Babilonia, *Megillah*, 26a). Pablo encontró sinagogas judías no solo en Corinto, Éfeso y Tesalónica, sino en lugares más distantes como Salamina en la isla de Chipre (Hch. 13:5), en Antioquía de Pisidia (Hch. 13:14), en Iconio (Hch. 14:1) y Berea (Hch. 17:10), y en toda Grecia.

Las sinagogas eran asambleas reconocidas por el Estado y gozaban de cierta independencia, administraban sus asuntos religiosos y civiles por sí mismas, sometiéndose sin embargo a la legislación del país (Josefo, *Ant*. 19:5, 3). Un consejo de ancianos dirigía la sinagoga y la asociación religiosa que ella representaba (Lc. 7:3-5).

El Templo y sus servicios estaban bajo el control de los sacerdotes; en cambio, la sinagoga era dirigida por judíos laicos. Si había sacerdotes presentes, desempeñaban el mismo papel que el resto de los asistentes. Nunca se ofrecieron sacrificios en ella. Al principio, era principalmente un lugar destinado a la lectura y exposición de la Ley y a la oración, pero con el tiempo se desarrolló un servicio religioso más complicado, y más tarde sirvió también de escuela y de tribunal para la administración de justicia de acuerdo con la Ley de Moisés (Mc. 13:9). La dirección del culto, el mantenimiento del orden y el cuidado de las cuestiones materiales estaban bajo el control de una comisión de ancianos (Lc. 7:3-5), al frente de la cual había un > archisinagogo o principal (Hch. 18:8). Ciertas sinagogas tenían varios principales (Mc. 5:22; Lc. 8:49; 13:14). El archisinagogo presidía sobre el servicio, autorizaba o designaba a aquellos que debían orar, leer las Escrituras y

exhortar (Hch. 13:15); velaba por la observancia de las prescripciones judaicas (Lc. 13:14). Los servicios no estaban asegurados por la presencia de ministros permanentes, sino por simples particulares calificados para ello. Jesús leyó las Escrituras en la sinagoga de Nazaret (Lc. 4:16), y enseñaba con frecuencia en estos lugares de reunión (Mt. 4:23). En Antioquía de Pisidia, los principales de la sinagoga invitaron a Pablo y a Bernabé a dirigir unas palabras de exhortación a los fieles (Hch. 13:15).

Había otro funcionario de categoría inferior, al que se daba el nombre de *jazzán hakkenéseth*, חָ ן הַ ְ נֶסֶת = *hyperetés*, ὑπηρετής, una especie de diácono, a quien se le confiaban deberes más humildes, como abrir las puertas, mantener limpio el lugar, trasladar los rollos de la Ley y los Profetas desde su arca, y volverlos a poner en su lugar (Lc. 4:20). Cuando el consejo de ancianos debía decretar un castigo corporal contra alguno de los miembros de la comunidad, los siervos lo infligían. Había también limosneros (cf. Mt. 6:2), encargados de distribuir ayudas a los necesitados.

II. ORDEN DE CULTO. Se exigía la presencia de diez varones, o más si era posible, que debían asistir a cada reunión de la sinagoga. Se reunían todos los sábados para el culto (Hch. 15:21), y también los días segundo y quinto de la semana, para oír la lectura de una sección de la Ley. El servicio era largo; una reunión típica constaba de cuatro partes con el siguiente orden:

1. Recitación al unísono de la gran confesión de fe, llamada, por su comienzo, > *shemá*, o *qeriath shemá* (קְרִיאַת ְ מַע), basada principalmente en pasajes como Dt. 6:4-9; 11:13-21 y Nm. 15:37-41. Antes y después del *shemá*, un miembro de la congregación estaba de pie junto al arca de la Ley para ofrecer, en nombre de todos, una séptuple oración, cada parte de la cual confirmaba la congregación puesta en pie con un «amén» (Mt. 6:5; Mc. 11:25). Entre las secciones 6ª y 7ª de la oración, los sacerdotes que estuvieran presentes ascendían a la plataforma del arca, levantaban las manos y pronunciaban al unísono la bendición aarónica (Lv. 9: 22; Nm. 6: 23-27).

2. Oración imprecatoria, denominada *shemoneh esreh*, por las dieciocho preces de que se componía.

3. Lectura de la porción determinada de la Ley para cada sábado. La reverencia requería que el rollo que contenía la Ley se desenrollara detrás de un velo, fuera de la vista de los miembros de la congregación hasta el texto a leer. En tiempos del NT y después existía un ciclo regular de tres años, en el que la Ley se leía por completo, de modo que había una parte definida y predeterminada para cada sábado, dividida en siete secciones de por lo menos tres versículos cada una. Se le pedía a un miembro diferente de la congregación que leyera cada una de esas subdivisiones, y se consideraba un mérito y un privilegio participar en el servicio. Si alguien cometía la más mínima falta, era reemplazado inmediatamente por alguna otra persona. Otro miembro traducía (> *targum*) cada lectura al arameo, la lengua del común del pueblo, versículo por versículo, para evitar la posibilidad de que se confundiera la traducción con el texto verdadero de las Escrituras.

También se hacía una lectura de los profetas, aunque no con un orden tan preciso. Mientras que el rollo de la Ley estaba adosado a dos cilindros de madera, el de los profetas, que se consideraba menos sagrado, consistía en un solo cilindro y se lo podía desenrollar a la vista de la congregación. Es posible que el principal de la sinagoga le entregara el rollo a la persona elegida para la lectura, quien tal vez seleccionaba el pasaje que leería (cf. Lc. 4:17). Más tarde, se escogía una porción definida de los profetas para acompañar a cada parte asignada de la Ley.

Mientras los que leían la Ley y los profetas lo hacían de pie, los que exhortaban y se dirigían a la

congregación se sentaban en un asiento especial, cerca de la mesa de lectura, que se conocía como «la cátedra de Moisés» (cf. Mt. 23:2). Sus observaciones, por lo general, se basaban en la lectura de los profetas, pero también en la Ley. Por lo común se honraba a las visitas invitándolas a pronunciar el sermón. Pablo a menudo aprovechó este privilegio para predicar el Evangelio (cf. Hch. 13:14-16; 14:1; 17:1, 2, 10, 11; 18:4; 19:8).

4. El culto terminaba con una nueva oración y con la bendición ordenada por Dios a los hijos de Aarón (cf. Nm. 6:22-26). La bendición era pronunciada por un sacerdote, si había alguno presente; en caso contrario, alguien elevaba una oración final. En algunas sinagogas se introdujo en el servicio el canto de salmos, conforme al modelo del culto en el Templo.

III. ARQUITECTURA Y MOBILARIO. Las prescripciones talmúdicas estipulan que la sinagoga debe ser más alta que las otras casas de la localidad. Las del período helenístico tienen siempre la forma de una basílica cuadrada o rectangular y una fachada ricamente adornada. En contraste, el interior carecía de cualquier ornamento para evitar que el orante se distrajera. Según Josefo, los judíos erigían sus lugares de oración a la orilla del mar (*Ant*. 14, 10, 23), lo que explica el relato de Pablo en Filipos, Macedonia, donde se dice que salían el sábado «fuera de la puerta, junto al río, donde solía haber un lugar de oración; y sentándonos, hablamos a las mujeres que se habían juntado» (Hch. 16:13). Es de suponer que esta práctica haya tenido como finalidad el favorecer las purificaciones rituales. De las sinagogas antiguas de Palestina, la de Cafarnaúm y Cesarea se encuentran en la ribera del lago y en la playa, respectivamente. En Antioquía, sin embargo, la sinagoga se encontraba en el mismo centro del barrio judío.

En la sala principal había una mesa de lectura (gr. *analogeîon*, ἀναλογεῖον), una silla para el encargado de la exhortación u homilía, y una caja o arca (*tebah*, בָה) que contenía los rollos de la Ley y los Profetas. Generalmente, había bancos para los miembros más ricos de la congregación (cf. Stg. 2:2, 3); los que estaban más cerca del lector eran los «primeros asientos» (Mt. 23:6). Las mujeres se sentaban en otro lugar, estrictamente separadas de los hombres, como ocurría en el Templo, donde las mujeres debían permanecer en la primera zona del atrio interior (el patio de las mujeres) y no tenían acceso al patio reservado a los hombres (el patio de Israel). En la mayor parte de las sinagogas existe una galería de las mujeres a la que se llega por una escalera exterior. Cuando por razones arquitectónicas esto era imposible, las mujeres eran relegadas a una habitación vecina que se comunicaba con la sinagoga por medio de una pequeña ventana o de un hueco enrejado.

Las sanciones decretadas por los principales de la sinagoga eran infligidas en el interior del edificio, posiblemente en una estancia separada (Mt. 10:17; Hch. 22:19). Cuando en el año 70 de nuestra Era los romanos destruyeron el Templo, la sinagoga quedó como único sostén y centro religioso y cultual del judaísmo hasta nuestros días.

IV. ARQUEOLOGÍA. Los judíos daban a las sinagogas el nombre de «casa de reunión». Todavía existen ruinas de estos edificios en Galilea: en Tell Hum, que pudiera ser el emplazamiento de Capernaúm; en Irbid, en Kefr Bîr'im, en Nebartein, y en algunos otros lugares. La inscripción más antigua de una sinagoga es la de Teodoto, de la cual hay una traducción que aparece en un artículo de este Diccionario bajo el encabezado «Libertos». Estos edificios, de forma rectangular, estaban orientados de sur a norte. La fachada meridional presentaba una gran puerta, flanqueada por dos más pequeñas; cuatro hileras de columnas dividían el interior en cinco naves. En Tell Hum hay capiteles corintios. En Irbid las columnas son de estilo mixto, entre corintio y jónico. Los dinteles de los pórticos están frecuentemente adornados con hojas de vid y con racimos de uvas. En Nabartein hay

un motivo esculpido que representa el candelabro de siete brazos, acompañado de una inscripción. En Kefr Bîr'im se adivina el cordero y la vasija de maná.

En 1934, en el curso de unas excavaciones, se descubrió la sinagoga de Dura-Europos, en la ribera derecha del Éufrates, junto a la carretera de Alepo a Bagdad. Una inscripción indica una fecha del año 245 d.C. Esta sinagoga presenta unos frescos notables que ilustran escenas del AT. Los restos del edificio fueron trasladados, y se lo reconstruyó en el Museo de Damasco. Algunas sinagogas ostentaban complicadas ornamentaciones con los símbolos nacionales de Israel: rollos de hojas de vid, racimos de uvas, el candelabro de siete brazos, un cordero pascual, la vasija con maná, y muchos otros objetos y escenas del AT. En épocas posteriores, ciertos elementos de origen pagano también hallaron cabida en su ornamentación.

V. LA GRAN SINAGOGA. Recibe el nombre de Gran Sinagoga (heb. post-bíblico *knéseth haggedolah*, נֶסֶת הַ ְד לָה ְ; aram. *keneshthá rabthá*, כנ תא רבתא; gr. y lat., *synagogé megale*, συναγωγὴ μεγάλη, *Synagoga Magna*) el consejo de 120 miembros organizado, según se dice, por Nehemías, hacia el año 410 a.C. (*Megilloth* 17, 18). Esdras lo dirigió. Los profetas transmitieron la Ley de Moisés a esta Gran Sinagoga (*Pirké Aboth* 1, 1). Simón el Justo, que murió alrededor del año 275 a.C., fue uno de sus últimos miembros. El sanedrín lo sustituyó (*Aboth* 10, 1). Después del retorno del cautiverio, el sanedrín reorganizó el culto y reunió los libros canónicos. Esto es lo que afirma la tradición judía. Ni los apócrifos, ni Josefo, ni Filón mencionan la Gran Sinagoga. Tampoco las Escrituras. Por esta razón se ha objetado su existencia. Pero esta tradición no debe ser rechazada enteramente. Es bien posible que la Gran Sinagoga fuera una asamblea de escribas que decidiera tocante a cuestiones teológicas. Durante su existencia, que duró poco más de siglo y medio, el número total de sus miembros más eminentes llegó probablemente a 120. Los principales escribas, desde Esdras a Simón el Justo, formaron parte de ella. Véase ARCHISINAGOGO, GUENIZÁ, LIBERTOS, SANEDRÍN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Sinagoga", en *EMB* II, 459-466; S. Fine, *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World* (OUP 1996); H. C. Kee, "The Transformation of the Synagoge after 70 C.E.: Its Import for Early Christianity", en *NTS* 36 (1990), 1-24; Id., "Defining the First Century Synagoge", en *NTS* 41 (1995), 481-500; L.I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (YUP 2000); L.I. Levine, ed., *The Synagogye in Late Antiquity* (Philadelphia 1987); J. Peláez del Rosal, *La Sinagoga* (Almendro 1994); M. Revuelta, "Sinagoga", en *EB* VI, 718-722; M. Joseph Stiassny, "Sinagoga", en *GER* 21, 401-403; D. Urman y P.V.M. Flesher, eds., *Ancient Synagogyes: Historical Analysis and Arcaeological Discovery*, 2 vols. (Leiden 1995).

J. PELÁEZ

SINAÍ

Heb. 5514 *Sinaí*, סִינַי, de derivación incierta; Sept. *Sinâ*, Σινᾶ, v. *Seinaî*, Σειναΐ (Jue. 5:5), *Sinaî*, Σιναΐ (Neh. 9:13); NT *Sinâ*, Σινᾶ; Josefo, *to Sinaîon oros*, τὸ Σιναῖον ὄρος (*Ant.* 2, 12, 1); Vulg. *Sinai*. Se menciona treinta y una veces en el Pentateuco y solo cuatro en el resto del AT (Jue. 5:5; Neh. 9:13; Sal. 68:8, 17); cuatro también en el NT (Hch. 7:30, 38; Gal. 4:24, 25).

Montaña en la cual fueron entregadas a Moisés las tablas de la Ley, que recibe también el nombre de > Horeb, considerado equivalente por Jerónimo (*De situ et nom. Heb*., in PL, XXIII, 889), Gesenius y G. Ebers. Por otra parte, Hengstenberg, Ewald, Robinson, E.H. Palmer, y otros, piensan que Horeb indica la region montañosa de la que el Sinaí sería la cumbre donde Moisés recibió las tablas de la Ley (Ex. 17:6). Recientemente, Albright ha defendido lo contrario: «monte Sinaí» es un nombre colectivo, y Horeb podría ser una de sus cimas. Por otra parte, es posible que Sinaí sea un adjetivo y que el monte o macizo de Horeb haya recibido tal epíteto por su vecindad al desierto de

Sin.

El origen del nombre Sinaí es muy discutido; se postula su derivación de un adjetivo de la palabra heb. para «desierto» en relación con el cercano desierto de Sin (Ewald y Ebers); otros creen que hace referencia al dios lunar Sin, al que los árabes tributaban culto (Schrader). Recibió el nombre de Sinaí o «Monte de Dios» prob. antes de los tiempos de Moisés (Josefo, *Ant*. 2, 12).

Los israelitas llegaron a este lugar en el tercer mes después de su salida de Egipto, cuando hubieron pasado por Mara, Elim, y seguido un trecho de la costa del mar Rojo (Ex. 19:1). Pasando por el monte Seír había once días de marcha desde Horeb a Cades-barnea (Dt. 1:2). Al pie del Sinaí se extendía una región desértica, donde el pueblo levantó sus tiendas (Ex. 19:2). El monte estaba tan cerca que se podía tocar (Ex. 19:12), y su cima se levantaba sobre el campamento (Ex. 19:16, 18, 20). Sobre ella fue promulgado el Decálogo, y al pie de la montaña fue ratificado el pacto que hacía de Israel una nación de la que Jehová sería el Rey (Ex. 20:1-24:8). Se declara una y otra vez (Ex. 24:12; 31:18; 34:2; Lv. 1:1; 16:1; 25:1; 26:46; 27:34; Nm. 1:1; 9:1) que toda la legislación que figura entre Ex. 20:1 y Nm. 10 fue decretada sobre el Sinaí, o al pie del monte. La única mención bíblica posterior de alguien que subiera a esta cima se refiere a Elías, que huía de la ira de Jezabel (1 R. 19:8).

Según un reducido número de autores, el monte Sinaí estaría en la región de Seír, pero la postura prevalente lo sitúa en el macizo montañoso de la Península del Sinaí. Una tradición que se remonta a la época de Eusebio de Cesarea, identifica el Sinaí con el Jebel Serbal, sobre el wadi Feirân. La que lo sitúa en el Jebel Musa data solo de la época de Justiniano (en la actualidad Palmer, Vigouroux, Lagrange, Lepsius y Ebers). Sin embargo, ello no prueba que la tradición no existiera antes. Las dos opiniones siguen siendo objeto de debate. El Serbal es el más imponente de los dos. Visible de lejos, se eleva solitario, majestuoso, hasta una altura de 2.050 m., pero no tiene en la base una extensión de desierto que se corresponda con el que recibe el nombre de Sinaí. El Jebel Musa forma parte de una cresta de granito que mide algo más de 3 km. de noroeste a sureste. Presenta dos cimas: Râs es-Sûfsâfeh («pico de sauces»), en el extremo norte, con una altitud de alrededor de 2.000 m. El Jebel Musa, el Sinaí tradicional, en el extremo sur, alcanza los 2.314 m. Ciertos eruditos, Tischendorf entre ellos, consideran que la meseta del extremo superior del wadi es-Sadad, casi al este del Jebel Musa, fue el emplazamiento del campamento de los israelitas. Pero este es un espacio demasiado reducido para haber contenido a todo el pueblo. La parte inferior de Râs es-Sûfsâfeh consiste, en su parte noroccidental, en un escarpado muro. Más abajo de esta pared se extiende la llanura de er-Râha, con una superficie ligeramente inferior a 3 km^2. Esta llanura, cercana a los wadis esh-Sheikh y ed-Deir, sería muy apropiada para un campamento. Pero Laborde, F.A. Strauss, Ritter, Kurtz y otros se decantan por la llanura de es-Sebayeh, con mayor capacidad para dar cabida a una gran multitud. No hay duda que esta llanura es mucho más apta para ser el escenario de tal despliegue de la nación israelita que la llanura de er-Râha; en primer lugar, porque las colinas ascienden gradualmente en forma de un anfiteatro, y por lo tanto podría acoger un mayor número de gente; en tanto que las montañas que rodean la llanura de er-Râha son tan empinadas y escabrosas, que no podrían ser utilizadas para distribuir al pueblo; y en segundo lugar, porque la ascendencia gradual de la llanura, tanto al Este como al Sur, haría posible que incluso las filas más lejanas fueran capaces de ver el Monte Sinaí en toda su majestuosa grandeza; mientras que la llanura de er er-Râha desciende hacia el norte, de modo que las personas que estuvieran detrás se verían obstaculizadas para ver el monte Râs es-Sûfsâfeh por los que estuvieran delante. Si, no obstante, la llanura de es-Sebayeh corresponde tan

completamente con todos los datos topográficos de la Biblia, de modo que indudablemente deba considerarse como el lugar a donde fue llevado el pueblo de Dios, es imposible señalar la llanura de er-Râha como el sitio del campamento en el desierto de Sinaí porque el camino de la llanura de er-Râhaa la llanura de es-Sebayeh es tan largo y estrecho que el pueblo de Israel, que enumeraba más de 600.000 hombres, no podría ser conducido desde el campamento er-Râha hasta la llanura es-Sebayeh, y de allí al monte Sinaí, y luego, después de haber sido colocados en orden allí, y escuchando la promulgación de la ley, haber regresado nuevamente al campamento, todo en un solo día. Véase HOREB.

BIBLIOGRAFÍA: J.L. Lacave Riano, "Sinaí", en GER 21, 403-405; B. Ubach, "Sinaí", en *EB* VI, 722-734.

SINAÍ, Península de

En la actualidad se conoce con este nombre al gran triángulo comprendido entre los dos brazos del mar Rojo que separan a Egipto de Palestina. El brazo noroeste se llama golfo de Suez, por la ciudad que se halla al extremo norte; tiene 300 km. de longitud y 30-45 de anchura. Partiendo de Suez hacia el norte, se extiende un valle de 110 km. de longitud, el cual en algunos lugares desciende a 15 m. bajo el nivel del mar. Termina en la proximidad de Pelusium, antigua ciudad marítima del Mediterráneo. El brazo nordeste se llama golfo de Elat o Aila, por la ciudad marítima de > Elat, sita en su extremo norte; su longitud es de 190 km. y su anchura de 15-20 km. Siguiendo la dirección marcada por este brazo, se extiende hacia el norte el valle de Arabah; su longitud es de 190 km.; en los 75 primeros, el terreno sube poco a poco, alcanzando una altitud de 240 m; luego desciende en los 115 km. restantes, hasta el mar Muerto, que está a 394 m. bajo el nivel del Mediterráneo. Los antiguos llamaron > Arabia Petrea al triangulo limitado por los dos golfos con los dos valles y por el país de Canaán al norte. Tiene una superficie de 56.000 km^2. La Península de Sinaí —excluyendo por consiguiente la parte que está al norte de ambos golfos— tiene una extensión de 25.000 km^2.

Solo la parte meridional es fértil, montañosa y habitable; el resto de la península es completamente desértica, inhóspita e inhabitable. Desde tiempos inmemoriales ha constituido el paso obligado de peregrinos y viajeros que en caravanas comerciales o religiosas soportan su inclemencia y aridez.

En medio del tercio sur de esta Península se yergue un macizo montañoso, que a 75 km. de la punta sur alcanza 2.600 m. de altitud; por el sur avanza este macizo hasta el mar Rojo, y se extiende por el nordeste y noroeste, paralelo a las costas, llegando por el oeste hasta Suez, y por el este hasta unirse con las montañas de Judá y Galilea y el monte Líbano. Al oriente de esta cadena corre paralelamente otra cordillera que nace al este del golfo de Elat, formando las montañas de > Idumea o > Seír, > Moab y > Galaad hasta el > Antilíbano. Las estribaciones del macizo antedicho forman un triángulo abierto hacia el norte, cuyos lados comprenden una altiplanicie; la parte oriental se llama desierto de > Farán (actualmente et-Tih), y la occidental, desierto de > Sur (hoy Djifar). Entre el golfo de Suez y la cordillera que, partiendo del macizo central, corre paralela a la costa, queda una zona desértica de anchura variable; su parte norte se llama desierto de Sur o de Etam (hoy desierto de Suez).

En el macizo central está el desierto de Sinaí, comprendiéndose bajo este nombre los distintos valles donde acamparon los israelitas durante un año para recibir la Ley, los preceptos, ceremonias y ritos, mediante los cuales fueron constituidos pueblo de Dios. Comprende el desierto de Sinaí las planicies siguientes: dos grandes mesetas, er-Raha (= descanso, estación), y es-Sebayeb, la primera al norte y la segunda al sur del monte en que se dio la Ley; el valle el-Ledja, que separa el monte de la Ley del monte el-Homr que está al sudoeste, y del monte de Santa Catalina (Djebel Katherin) que

está al sur; el valle de Jetró o de Choaib, que separa el monte de la Ley del monte ed-Deir que está al nordeste; finalmente, el dilatado valle ech-Cheik, que comenzando al pie del monte Horeb, en el límite sudoeste de la planicie er-Raha, se extiende primero al nordeste, y luego al norte hacia Rafidim. Estos valles son aún hoy ricos en frutos y yerba. En ellos debieron de encontrar pastos abundantes los rebaños de Israel, pues en las cumbres se condensa abundante nieve y lluvia que proporcionan humedad a los valles que separan unos macizos de otros, gracias a lo cual aparecen cubiertos de vegetación.

A este sistema orográfico del vértice peninsular, llamado Sinaí en sentido lato, llaman los árabes Jebel et-Tur (*Jebel* significa «monte»; *Tur*, «monte, cordillera»). Los valles el-Ledja y es-Choaib lo dividen en tres montañas: una occidental o más bien sudoeste, llamada Jebel el-Homr, en la cual se encuentra la cumbre más alta de toda la península, de más de 2.600 m. de altura, el monte de Santa Catalina, llamado así, porque según la leyenda, allí fue trasladado el cuerpo de Santa Catalina de Alejandría. Desde esta cumbre el panorama es grandioso; la vista abarca toda la península con sus innumerables picachos, ambos golfos del mar Rojo. La montaña de más allá, hacia el norte, se llama actualmente Jebel ed-Deir, que quiere decir «monte del monasterio», porque en su base fue construido el monasterio de Santa Catalina; tiene una altura de 2.054 m. La tercera es el Sinaí propiamente dicho, u Horeb. Tiene muchas cúspides y cumbres; pero sobre todas destacan dos: el Horeb propiamente dicho al norte, y el monte de Moisés al sur. El primero, llamado hoy Ras es-Safsafeh = monte del sauce, por un sauce que antes allí había, se eleva a 600 m. verticalmente sobre la meseta er-Raha, alcanzando una altura de 1.994 m. sobre el nivel del mar. En la meseta, que tiene 6 km. de largo por 2-3 de ancho, estaba la mayor parte del campamento de Israel; allí podían presenciar los hebreos con facilidad los sucesos de la montaña que frente a ellos se erguía; allí era posible circunvalar el monte, para que nadie lo tocase; allí podía también el pueblo huir del monte con facilidad, cuando las apariciones divinas le llenaban de terror; allí adoró Israel el becerro de oro, el cual desmenuzaron en polvo y fue arrojado al arroyo que corre al pie del monte Horeb.

La otra cumbre, Jebel Musa o monte de Moisés, debe su nombre a una tradición del siglo VI d.C., cuando fue construido el monasterio de Santa Catalina; según ella, aquí es donde se promulgó la Ley: el Sinaí en sentido estricto. Se eleva verticalmente más de 700 m. sobre la meseta es-Sebayeh, alcanzando una altitud de 2.244 m. La meseta se extiende en semicírculo hasta otros montes de suave pendiente y llega hasta el pie mismo del Jebel Musa, que se puede tocar con la mano. Mide una extensión de 5 km.; puede muy bien ser el teatro de los acontecimientos descritos en Éxodo 19ss. Por tal la tienen no solamente los monjes griegos del monasterio del Sinaí, sino también muchos estudiosos.

La mayor parte de la geografía de la Península es impropia para la vida sedentaria, incluso ingrata al nómada. Solo en el oasis de Cadés puede darse algún cultivo. La zona central, de arenisca, con reducidas áreas cultivables, aptas para un limitado pastoreo, tampoco ofrece facilidades para la existencia. Tiene pocos oasis, aunque cuenta con algunas minas de cobre y turquesas explotadas por los egipcios en la antigüedad. En esta región existen inscripciones aún no enteramente descifradas y que han llamado la atención desde tiempos antiguos. Son inscripciones generalmente breves, de una o dos líneas, escritas en alfabeto cananeo del s. XV a.C. correspondientes al cananeo vulgar de los mineros allí instalados, semitas nordoccidentales, sin duda esclavos o cautivos de los egipcios (Albright). La zona granítica del sur reúne mejores condiciones para la vida sedentaria, con numerosos oasis y posibilidades de vegetación. La población actual de la Península se calcula en

unos 5.000 árabes semi nómadas.

J. M. DÍAZ YANES

SINAÍTICO, Códice

Lat. *Codex Sinaiticus*, designado como *áleph*, א, manuscrito de la Septuaginta y del NT griego, descubierto por Constantino Tischendorf en 1859 en el Convento de Santa Catalina, al pie del Jebel Musa o monte Sinaí. Se trata de uno de los dos manuscritos más antiguos de la Biblia griega hoy existentes. Comprende 345 hojas y media, 199 del AT y 147 de NT.

Fue presentado por Tischendorf al zar de Rusia, que lo depositó en la Biblioteca Imperial de San Petersburgo, hasta que en 1935 fue comprado a los soviets por los ingleses y depositado en el *British Museum*. Cuarenta y tres páginas se preservan en la Universidad de Leipzig y son conocidas como *Codex Friderico-Augustanus*. El *Sinaiticus* está escrito a cuatro columnas por página —dos en los libros poéticos—, es obra de tres escribas y dos correctores del siglo IV. Probablemente procede de Alejandría, más bien que de Cesarea.

Contiene las siguientes porciones del AT y de la apócrifa en el orden aquí transcrito: 1 Cro. 9:27-11:22; Tobías 2:2 hasta el final; Judit 1:l-11:13; 13:9-15; 1 Mac.; 4 Mac.; Isaías; Jeremías 1:1-10:25; Joel; Abdías; Jonás; Nahúm; Habacuc; Sofonías; Hageo; Zacarías; Malaquías; Salmos; Proverbios; Eclesiastés; Cantares; Sabiduría de Salomón; Eclesiástico; Job. Las porciones que faltan son suplidas por el *Codex Friderico-Augustanus*, y los fragmentos publicados posteriormente por Tischendorf, que eran originalmente partes de los mmss sinaíticos. El NT está completo, junto con la Epístola de Bernabé y partes del Pastor de Hermas.

Al igual que el códice B, el *Sinaiticus* omite los doce versículos últimos del Evangelio de Marcos y el pasaje correspondiente a la mujer sorprendida en adulterio (Jn. 7:53-8:11). Véase MANUSCRITOS BÍBLICOS; TEXTO Y VERSIONES CLÁSICAS DE LA BIBLIA.

H.I.M. Milne y T.C. Skeat, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, Londres 1938.

SINAR

Heb. 8152 *Shinear*, נְעָר , prob. sig. «país de los dos ríos», derivado de *shení*, נִי , «dos», y *ar*, עָר, usado en Babilonia, así como *nahar*, נָהָר, por «río»; Sept. *Senaar*, Σεναάρ, *Sennaar*, Σενναάρ; Vulg. *Sennaar*. País donde se levantaban las ciudades de Babel, Erec, Acad y Calne (Gn. 10:10; 11:2; Dn. 1:2). Este término denota la llanura aluvial de Babilonia, entre los ríos Tigris y Habur. La antigua Sumer se hallaba río abajo en esta región. En la época de Abraham, > Amrafel reinaba sobre todo este país, o al menos sobre una gran parte de él (Gn. 14:1, 9). Mucho tiempo después, los judíos fueron llevados cautivos allí. Los profetas anuncian que los judíos esparcidos serán recogidos de esos lugares y llevados de regreso a Tierra Santa: «Acontecerá en aquel día que Yahvé volverá a poner su mano para recobrar el remanente que habrá quedado de su pueblo, desde Asiria, Egipto, Patros, Etiopía, Elam, Sinar, Hamat y las costas del mar» (Is. 11:11). En este texto la LXX traduce Sinar por Babilonia, *Babylonía*, Βαβυλωνία; y en Zac. 5:11, donde se habla de la «tierra de Sinar», traduce «la tierra de Babilonia», *gê Babylonos*, γῆ Βαβυλῶνος. Es posible que Sinar sea el nombre por el que los hebreos conocían originalmente la baja Mesopotamia. Véase BABILONIA, MESOPOTAMIA.

SINCERIDAD, SINCERO

Gr. *eilikrinía*, εἰλικρινία, o *eilikrineía*, εἰλικρινεία = «sinceridad», relacionado con *eilikrinés*, εἰλικρινής = «sincero, intacto, natural, no corrompido»; del lat. *sincerus*, compuesto por *sine cera* = «sin cera», que alude a la práctica de tapar las grietas y defectos de las estatuas con cera, y así ocultar cualquier imperfección.

En sentido amplio, la sinceridad se identifica con la veracidad y pureza, virtudes por las que el hombre se manifiesta al exterior en palabras y hechos tal como es interiormente, según lo exigen las relaciones humanas. Para el apóstol San Pablo ha de caracterizar la conducta de los creyentes (2 Cor. 1:12); un poco más adelante, el Apóstol utiliza esta virtud como sinónimo de veracidad respecto a la interpretación de la Escritura: «No somos, como muchos, traficantes de la palabra de Dios; más bien, con sinceridad y como de parte de Dios, hablamos delante de Dios en Cristo» (2 Cor. 2:17). Por esta razón, el idioma gr. llama al «sincero» *ádolos*, ἄδολος, sin engaño, de *a*, privativa, y *dolos*, engaño. Así pues, la persona sincera es pura, sin adulteración, veraz. «Sinceridad y verdad» aparecen unidas en 1 Cor. 5:8 como las virtudes en que se alegra el cristiano. El anhelo del apóstol Pablo es que los cristianos sean «sinceros e irreprensibles en el día de Cristo» (Flp. 1:10; cf. 2 Pd. 3:1).

Cristo se opuso al fácil recurso al juramento y enseñó que la manifestación de lo que uno cree o piensa debe expresarse sinceramente, según verdad: «Sea, pues, vuestro modo de hablar: sí, sí, o no, no; que lo que pasa de esto, de mal principio proviene» (Mt. 5:37). Esta sinceridad es particularmente necesaria cuando se trate de entender y aplicar la Palabra de Dios (cf. 1 Pd. 2:2). Los falsos apóstoles y maestros no predican a Cristo sinceramente (Flp. 1:15, 17).

Puesto que la sinceridad es la virtud principal de la vida cristiana, sin ella el testimonio es nulo y la propia conciencia se vuelve contra el creyente. Es una virtud y una gracia de Dios por la que se vive a la altura de las exigencias del Evangelio: «Nuestro motivo de gloria es éste: el testimonio de nuestra conciencia de que nos hemos conducido en el mundo (y especialmente ante vosotros), con sencillez y la sinceridad que proviene de Dios, y no en sabiduría humana, sino en la gracia de Dios» (2 Cor 1:12).

BIBLIOGRAFÍA: I. J. De Celaya y Urrutia, “Sinceridad”, en *GER* 21, 406-408; J.A. García-Prieto, *Sinceridad de vida*. Madrid 1972.

A. ROPERO

SINEOS

Heb. 5513 con art. *hassiní*, הַסִּינִי, prob. de etimología local; Sept. *Asennaîos*, Ἀσενναῖος; Vulg. *Sinoeus*. Tribu cananea, citada entre los araceos y los arvadeos (Gn. 10:17; 1 Cro. 1:15). Jerónimo menciona Sini, ciudad en las estribaciones del Líbano, no lejos de Arka en Fenicia. Estrabón menciona la fortaleza de *Sinna*, en el Líbano (*Geog*. 15, 755), cuyas ruinas todavía existían en tiempos de Jerónimo (*Quoest. Gen*. loc. cit.).

SINIM

Heb. 5515 *Sinim*, סִינִים, prob. de etimología foránea; Sept. *Persai*, Πέρσαι; Vulg. *Australis*. Nombre de una región oriental distante mencionada en Is. 49:12: «He aquí estos vendrán de lejos; y he aquí esos del norte y del occidente, y aquellos de la tierra de Sinim», que los traductores de la LXX entendieron por Persia. Sin embargo, la mayoría de los intérpretes modernos discrepan de esta identificación y proponen otras soluciones igualmente discutidas. Desde los días de Arias Montano, se cree que «la tierra de Sinim» hace referencia a Sione, en el sur de China. Le siguen Gesenius,

Hitzig y Knobel entre otros. La presencia de israelitas en China se halla atestiguada en el siglo III a.C., pero no se sabe en qué época anterior a esta fecha pudieron emigrar a aquella parte del mundo. Sin embargo, es un hecho que los mercaderes chinos visitaban países extranjeros desde el siglo XII a.C. Prob. algunos procederían de Sinae o Thinae, uno de los grandes emporios del sur de China, representada por la moderna Tsin o Tin, en la provincia de Shensi. El nombre rabínico para China es Tsin, derivado de la dinastía homónima. Su población era conocida por los árabes con el nombre de Sin, y por los sirios con el Tsini. La RVA traduce Sevene. Véase SEVENE.

SÍNTIQUE

Gr. 4941 *Syntykhe*, Συντύχη = «con Destino»; Vulg. *Syntyche*. Mujer creyente de la iglesia de Filipos. Estaba en desacuerdo con Evodia, y el apóstol Pablo las exhorta a la concordia (Flp. 4:2, 3). El Apóstol no se refiere a asuntos meramente personales, sino en relación con la vida de la comunidad, lo que hace suponer que ambas mujeres eran diaconisas y que la disensión y discordia entre ellas era contraproducente para la vida local de los creyentes. Ambas habían sido colaboradoras del Apóstol en circunstancias difíciles: «lucharon junto conmigo en el evangelio» (*en to euangelío synéthlesan moi*, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι, v. 3). Este y otros textos ilustran la importancia que las mujeres tuvieron en la vida y misión de las primeras comunidades cristianas.

SIÓN

Heb. 6726 *Tsiyyón*, צִ ן, la etimología no es segura, podría derivar de la raíz *yis*, ייס = «ser árido»; Sept. y NT *Sión*, Σιών; Vulg. *Sion*. Nombre de una de las colinas (*har*, הַר) sobre la que fue construido el Templo de Jerusalén.

El nombre de Sión figura por vez primera en el AT para designar una fortaleza jebusea situada sobre este promontorio (cf. Nm. 13:29; Jos. 15:63; Jue. 1:21). David se apoderó de ella, y la convirtió en parte de la «ciudad de David» (2 Sam. 5:7; 1 Cro. 11:5). Allí llevó el arca. Desde entonces, el monte fue considerado santo (2 Sam. 6:10-12), el «monte santo» por excelencia (Sal. 2:6). Salomón puso el arca en el Templo que hizo construir sobre el monte Moria (1 R. 8:1; 2 Cro. 3:1; 5:2). Estos dos pasajes demuestran que Sión y Moria eran dos colinas diferentes. Después de la construcción del Templo y el traslado del arca a este lugar, el nombre de Sión vino también a designar toda el área (Is. 8:18; 18:7; 24:23; Joel 3:17; Miq. 4:7). Esta es la razón de que el AT mencione Sión un gran número de veces, en tanto que Moria solo aparece dos (Gn. 22:2; 2 Cro. 3:1).

El nombre de Sión se usa preferentemente por los profetas y por los poetas para referirse a toda Jerusalén en cuanto capital espiritual y ciudad mesiánica de Dios (2 R. 19:21; Sal. 48; 69:35; 133:3; Is. 1:8; 3:16; 4:3; 10:24; 52:1; 60:14; cf. Ro. 9:33; 11:26; 1 Pd. 2, 6; Ap. 14:1). Por esta razón, los habitantes de Jerusalén son llamados hijos e hijas de Sión (Is. 1:27; 12:6; 40:9; 49:14; 52:1; Sal. 9:14; 97:8; Zac. 2:7,10; 9:9, 13; Sof. 3:14, 16; Joel 2, 23; Mt. 21:5; Jn. 12:15). En singular, «hija de Sión» y «virgen hija de Sión» son una personificación poética de Jerusalén. Unida al nombre de Judá, Sión indica el centro político del reino del sur.

Isaías carga el nombre de significado religioso, en cuanto que la ciudad es el > monte santo sobre el que mora Dios en el Templo: «Sión del santo de Israel» (60:14; cf. Sal. 2:6). Haciendo suyo este rico lenguaje simbólico, los autores cristianos hacen referencia a la Sión espiritual, la Iglesia del Dios viviente (Heb. 12:22, 28; Gal. 4:26; Ap. 3:12; 21:2, 10).

En la época de los Macabeos, el nombre indica la altura en que se alzaba el segundo Templo, a fin

de distinguirlo de la ciudad de David (1 Mac. 7:32, 33).

La tradición que relaciona el monte de Sión con la tumba de David se refiere al texto bíblico, sobre todo 1 R. 2:10, que sitúa en la «ciudad de David» el lugar de la sepultura del monarca (cf. Hch. 2:9). Véase JERUSALÉN, MONTAÑA.

BIBLIOGRAFÍA: F. Stolz, "Sión", en *DTMAT* II, 684-694.

SIOR

Heb. 6730 *Tsior*, צִיעֹר = «pequeñez»; Sept. *Sior*, Σι�ρ v. *Soraíth*, Σωρα�θ; Vulg. *Sior*. Localidad de las tierras altas de Judá (Jos. 15:54), correspondiente a la ciudad de Saír, a pocos kms al nordeste de Hebrón en dirección a Tecoa. En ese lugar acampó Joram de Judá antes de atacar de noche a los edomitas (2 R. 8:21). Véase ZAÍR.

SIPAI

Heb. 5598 *Sippay*, סִ ַי; Sept. *Saphut*, Σαφο�τ v. *Sephphí*, Σεφφ�; Vulg. *Saphai*. Gigante descendiente de ha-Rafa, a quien mató > Sibecai en Gob en una batalla contra los filisteos (2 Sam. 21:18; 1 Cro. 20:4). Recibe el nombre equivalente de Saf. Tal vez se trataba de un mercenario al servicio de los filisteos. Véase SAF.

SIQUEM

Heb. 7927 *Shekhem*, ְכֶם, de significado incierto: «nuca, hombro, espalda, cadera»; egipcio *sekmem*; arm. *sakmi*; Sept. *Sykhem*, Συχ�μ; Vulg. *Sichem*. Nombre de una ciudad y de tres persoanjes del AT.

1. Antigua e importante ciudad fortificada cananea (Gn. 33:18; cf. Gn. 34:20) en los montes de Efraín (Jos. 20:7), situada entre el Ebal y el Garizim (Jue. 9:7), escenario de la renovación de la Alianza (Jos. 24) y de la división de Israel en dos reinos (1 R. 12; 2 Cro. 10).

Abraham acampó cerca de ella (Gn. 12:6). Los cananeos ocupaban entonces el país. Jacob, al volver a Canaán, encontró una tribu de heveos instalada en Siquem (Gn. 34:2). Compró un terreno de esta tribu (Gn. 33:18, 19), donde más tarde serían sepultados los restos mortales de José (Jos. 24:32). El texto actual de Hch. 7:16 atribuye esta compra a Abraham, cuando adquirió la cueva de Macpela. Simeón y Leví, para vengar el ultraje hecho a su hermana Dina, quebrantaron el pacto concertado con los moradores de Siquem, e hicieron una matanza, saqueando la ciudad a continuación (Gn. 34:25-29; 48:22). Su padre desaprobó enérgicamente este proceder (Gn. 34:30; 49:5-7). Los hijos de Jacob hacían pastar sus rebaños cerca de Siquem (Gn. 37:12, 13). Las tribus de Israel se reunieron solemnemente en el valle de Siquem para escuchar la lectura de la Ley de Jehová (Jos. 8:30). Los confines de Efraín y de Manasés se hallaban cercanos a Siquem (Jos. 17:7), que vino a ser una ciudad de refugio, asignada a los levitas (Jos. 20:7; 21:21). En Siquem convocó Josué a todo Israel para dirigirles las últimas exhortaciones (Jos. 24:1).

En la época de los Jueces, un templo erigido en Siquem perpetuó el culto de Baal-berit (Jue. 8:33; 9:4). Abimelec, hijo de Gedeón y de una concubina de aquella localidad, dominó tres años sobre Israel, gracias al apoyo de los siquemitas (Jue. 9:1, 3, 6), que pronto, sin embargo, se levantaron contra él (Jue. 9:23). Abimelec destruyó entonces la ciudad, arrasándola (Jue. 9:45). En Siquem las diez tribus rechazaron a Roboam y proclamaron a Jeroboam como rey sobre Israel (1 R. 12:1-19).

Este soberano fortificó Siquem, que fue su capital durante cierto tiempo (1 R. 12:25). Sobrevivió a la caída del reino del norte (Jer. 41:5), y vino a ser la principal ciudad de los samaritanos (Eclo. 50:26; Josefo, *Ant*. 11, 8, 6). Juan Hircano se apoderó de ella y la destruyó (*Ant*. 13:9, 1). Vespasiano acampó una noche en sus cercanías, mientras conducía su ejército de Emaús a Jericó (*Guerras* 4, 8, 1). Reconstruida después de la guerra contra los judíos, pero más al oeste de la vieja ciudad, recibió el nombre de Flavia Neápolis, en honor de Flavio Vespasiano, entonces emperador. El nombre de Neápolis («nueva ciudad») subsiste bajo la forma árabe de Naplusa, a unos 50 km. al norte de Jerusalén, y a 9 al sureste de Samaria, en un valle limitado al norte por el monte Ebal y al sur por el monte Gerizim. El valle se llamaba Mabatha, «desfile». Se trata de una garganta que comunica el litoral con la cuenca del Jordán. La colonia primitiva se hallaba probablemente en el extremo oriental del valle, en Tell Balâta, donde hay unas sólidas y gruesas murallas. La moderna localidad se halla en el extremo occidental de la garganta, a 570 m. por encima del nivel del mar. Naplusa ocupa el fondo del valle en su punto más angosto, donde hay solo 91 m. entre ambas montañas. La ciudad sube por la ladera del Gerizim hasta la base del muro rocoso. En Naplusa y en sus alrededores sigue viviendo una pequeña comunidad samaritana.

2. Hijo de Hamor el heveo, que se prendó de la belleza de Dina, hija de Jacob, la tomó y la deshonró, lo que resultó en una terrible venganza por parte de Simeón y Leví (Gn. 33:19; 34; Jos. 24:32; Jue. 9:28; Hch. 7:16).

3. Uno de los descendientes de > Galaad, de la tribu de Manasés, cabeza del clan de los > siquemitas (Nm. 26:31; Jos. 17:2).

4. Hijo de Semida, de la tribu de Manasés, catalogado entre los descendientes de > Galaad (1 Cro.7:19).

BIBLIOGRAFÍA: G. Cornfeld, "Siquem", en *EMB* II, 468-473; J.L. Lacave Riaño, "Siquem", en *GER*.

SIQUEMITA

Heb. 7930 con art. y colectivamente *hashshikhemí*, הַשִּׁכְמִי, patronímico de > Siquem; Sept. *ho Sykhemí*, ὁ Συχεμί; Vulg. *Sechemita*. Miembro de la familia de Siquem, descendiente de > Galaad (Nm. 26:31). También habitante o natural de la ciudad de Siquem.

SIRA

Heb. 5626 con art. *hassirah*, הַסִּרָה = «la partida»; Sept. *ho Seiram*, ὁ Σειράμ; Vulg. *Sira*. Cisterna o pozo a unos veinte estadios de Hebrón, según Josefo, a la que da el nombre de Besirá, Βησιρά (*Ant*. 7:1, 5). Abner fue traicioneramente llevado por Joab de Sira a Hebrón, donde le dio muerte (2 Sam. 3:26). Se identifica con 'Ayin Sârah, a unos 2,5 km. al noroeste de Hebrón, que da nombre al valle donde está.

SIRACUSA

Gr. 4946 *Syrakusai*, Συρακοῦσαι; Lat. *Syracusae*. Célebre ciudad griega en la costa oriental de Sicilia. Fue fundada hacia el año 735 a.C. por colonos procedentes de Corinto acaudillados por el baquíada Arquías. Pronto se hizo rica y poderosa sometiendo a su dominio la población indígena. En sus intentos de expansión a toda la isla, hacia el año 413 a.C., destruyeron una flota ateniense de doscientas naves. En el año 212 a.C., los romanos se apoderaron de la ciudad. En adelante fue la residencia del gobernador de Sicilia, hasta que bajo Augusto obtuvo la categoría de colonia. La nave

en la que viajaba el apóstol Pablo prisionero se detuvo tres días en esta ciudad (Hch. 28:12). El cristianismo llegó pronto a la ciudad, donde residía una comunidad judía.

SIRIA

Región del Asia Occidental, que en el AT recibe el nombre de 758 *Aram*, אֲרָם, que es traducido en gr. y lat. por *Syría*, Συρία, *Syria*.

1. Nombre y geografía.
2. Historia.

I. NOMBRE Y GEOGRAFÍA. En la antigüedad, Siria era el nombre genérico de la región comprendida entre la península de Anatolia (Turquía) y el Sinaí. El dominio de ese territorio fue un objetivo constante de las antiguas civilizaciones, desde los egipcios, que lo consideraban la puerta de entrada a su país, hasta los persas, que veían en él un puente hacia el imperio universal que proyectaban. En la época del AT, Siria comprendía la mayor parte de las regiones que en la antigüedad llevaban el nombre de Aram y Canaán. El nombre de Siria se da en ocasiones como sinónimo del antiguo término Aram, lo cual es inexacto, porque Siria tiene un sentido más extenso. Abreviación del término Asiria, el término Siria se hizo común después de las conquistas de Alejandro Magno. Heródoto confunde Asiria con Siria, en tanto que para los hebreos, Siria parecía comenzar en el límite norte de Palestina, llegando por el norte a los contrafuertes del Taurus, por el oeste al Mediterráneo, y al este probablemente al Khabur, un afluente del Éufrates. Se distinguía:

a) La Siria de Damasco (2 Sam. 8:5-6).
b) La Siria de Soba.
c) La de Bet-rehob (2 Sam. 10:6-8).
d) Aram-naharaim, o «Mesopotamia» (Gn. 24:10).

Se mencionan sirios de más allá del Éufrates (2 Sam. 10:16-19). Los autores gr. empleaban el término Siria de una manera aún más extensa de la que los hebreos usaban el término Aram. En la LXX y en el NT se distingue entre Siria y Fenicia por una parte, y Samaria, Judea e Idumea por la otra. En un sentido restringido, que es el que se emplea en este artículo, el territorio de Siria medía unos 500 km. de norte a sur, y entre 80 y 240 km. de anchura.

El país es montañoso en general. Al oeste, dos cadenas de montañas, cercanas entre sí, corren paralelas a la costa desde la región de Tiro hasta Antioquía. Son el > Líbano y el > Antilíbano, que se unen cerca de Antioquía a la cadena del Amanus, que a su vez conecta con los montes Taurus. Con la región de Damasco, la zona más fértil de Siria es el largo valle de 360 km. situado entre el Líbano y el Antilíbano, la Celesiria (o Siria cóncava). La zona montañosa del norte es asimismo feraz, pero el suelo de las llanuras alrededor de Alepo es pobre. Al este, el desierto de Siria forma una meseta difícil de cruzar, y que no ha sido explorada de manera exhaustiva por el hombre. Su oasis más destacado es el de Palmira. Los principales cursos de agua son el Orontes, el Litani, el Barada, que pasa por Damasco, el Koweik, por Alepo, y el Sakhur, afluente del Éufrates.

II. HISTORIA. Los primeros ocupantes del país parecen haber sido de origen camita (Gn. 10:6, 15-18); siendo aún en gran parte nómadas, afluyeron allí semitas provenientes del sureste. Por aquella época, la única ciudad mencionada en la Biblia es > Damasco (Gn. 14:15; 15:2); a continuación aparece el nombre de > Hamat (Nm. 13:21; 34:8). Sin embargo, las excavaciones arqueológicas recientes arrojan mucha luz sobre este período de la historia de Siria, con el

establecimiento de la existencia de un imperio comercial y político centrado en > Ebla, y ya floreciente siglos antes de Abraham. En base a estos descubrimientos, se ha podido documentar la existencia, ya entonces, de Biblos, Asdod, Jafa, Aco, Sidón, Beirut, Alalakh y Homs, entre otras.

Israel entró por primera vez en conflicto con los sirios en la época de David, que venció a > Hadad-ezer, rey de Soba, a los sirios de Damasco (2 Sam. 8:3-13), los de Bet-rehob (2 Sam. 10:6), así como los venidos de allende el Éufrates (2 Sam. 10:16-19). Salomón mantuvo este dominio de Israel hasta el Éufrates (1 R. 4:21; cf. Gn. 15:18), a excepción de Damasco, estado independiente regido por Rezón (1 R. 11:23-25). Después de la separación de Israel y de Judá, los reyes de Siria establecidos en Damasco (Ben-adad, Hazael, Ben-adad II, Rezín) guerrearon frecuentemente contra los soberanos del reino del norte (Acab, Joram, Jehú, Joacaz, Joás, Jeroboam II). En la época de Acaz, rey de Judá, el rey de Siria Rezín le arrebató Elat y atacó Jerusalén, aliado con Peka, rey de Israel. Acaz llamó en su ayuda a Tiglatpileser, rey de Asiria; este atacó Damasco, tomándola, dando muerte a Rezín, y llevando a sus moradores al cautiverio (2 R. 16:5-9).

Siria quedó desde entonces anexionada al Imperio asirio; pasó después a manos de los babilonios, y luego de los persas. En el año 333 a.C. se sometió sin lucha a Alejandro. A la muerte de este último, Siria se vio por primera vez encabezando un gran reino. Entre los generales de Alejandro que se repartieron el imperio en el año 321 a.C., Seleuco Nicátor recibió Mesopotamia y Siria. Desde el punto de vista comercial y militar, Siria resultaba la provincia más importante del nuevo Estado, cuya capital era Babilonia. Pronto se hizo evidente que el Asia Occidental debería tener su propio gobierno, más conforme con la mentalidad helénica que el sistema político de los orientales. Hacia el año 300 a.C., Seleuco Nicátor I construyó > Antioquía, de la que hizo su capital (cf. 1 Mac. 3:37). Su reinado fue brillante; pero después de él, los adversarios del reinado de los Seléucidas fueron cercenando poco a poco sus territorios. Al final del siglo II a.C., el reino estaba limitado a la Siria propiamente dicha. La conquista romana, en el año 64 a.C., transformó este Estado en provincia de Siria, que administró un gobernador romano residente en Antioquía. El nombre de Siria solo se aplicaba entonces a esta provincia, que englobaba la región situada al oeste del Éufrates, los montes Taurus, y hasta los confines de Egipto. Desde la época de Augusto, Siria fue gobernada por un legado nombrado por el emperador. En el año 70 d.C., los romanos separaron Siria de Judea, que vino a ser una provincia distinta, administrada por un legado imperial.

Poco antes, en el año 47 d.C., empezó la penetración del Evangelio en Siria, al principio por medio de aquellos que habían sido dispersados por la persecución sobrevenida tras la muerte de Esteban (Hch. 11:19-24), y después por los esfuerzos del apóstol Pablo (Gal. 1:21). Antioquía, la capital de Siria, vino a ser pronto la sede de un obispado, que pasó pronto a ser reconocido como uno de los patriarcas de la Iglesia de Oriente. Véase ANTIOQUÍA, ARAM, DAMASCO, EBLA.

BIBLIOGRAFÍA: F. F. Bruce, *Israel y las naciones* (Portavoz 1988); J. Cortés Soroa, "Siria V. Sagrada Escritura", en *GER* 21, 449-450; Id., "Siria", en *EB* VI, 752-755; A. Jirku, *El mundo de la Biblia. Cuatro milenios en Palestina-Siria* (Castilla, Madrid 1967).

SIRÍACAS. Versiones. Véase TEXTO Y VERSIONES CLÁSICAS DE LA BIBLIA.

SIRIO

Heb. 758 *arammí*, אֲרַ ִי = «arameo» (Gn. 25:20; 28:5; 31:20, 24; Dt. 26:5, 2 R. 5:20); fem. *arammiyyah*, אֲרַ ִ ָה i(1 Cro. 7:14), masc. pl. *arammim*, אֲרַ ִים i(2 R. 8:28, 29; 16:6; 2 Cro. 22:5);

en el resto *aram*, אֲרָם; gr. 4948 *Syros*, Σύρος (Lc. 4:27). Oriundo o habitante de Siria, ya de la Siria occidental , a saber, mediterránea (2 R..5:20), u oriental, es decir, > Mesopotamia.

SIRIÓN

Heb. 8303 *Sireyón*, רְי ן (Dt.); *Shireyón*, רְי ן (Sal. 29) = «coraza, cota de mallas»; Sept. *Sanior*, Σανιώρ; Vulg. *Sarion*. Nombre que los sidonios daban al Hermón (Dt. 3:9; Sal. 29:6). Véase HERMÓN.

SIROFENICIA

Gr. 4949 *Syrophoínissa*, Συροφοίνισσα, v. *Syrophoiníkissa*, Συροφοινίκισσα. Calificativo dado por el evangelista Marcos a una mujer fenicia cuyo hijo curó Jesús (Mc. 7:26). Mateo la llama «mujer cananea» (15:22), esto es, no judía, sino descendiente de los antiguos moradores de la tierra costera de Fenicia. Por sirofenicio debería entenderse, entonces, el pueblo medio sirio y medio fenicio. El emperador Adriano dividió Siria en tres partes: Siria Propia, Siro-Fenicia y Siro-Palestina, de modo que sirofenicio designa al nativo de esta parte de la provincia (Luciano, *De Conc. Der.* 4), que incluía Fenicia, Damasco y Palmira.

Hay una tradición de que el nombre de la mujer era Justa, y el de su hija, Berenice (*Homilías Clementinas*, ii, 19; iii, 73). En Hch. 21:2, 3 se utilizan indistintamente ambas partes del término.

SIRTE

Gr. 4950 *Syrtis*, Σύρτις = «banco de arena, escollo». Nombre de dos golfos situados en la costa septentrional de África entre Cirene y Cartago. Se conocían por Sirte Grande (*Magna*) y Sirte Pequeña (*Minor*). Eran muy temidos por los navegantes de la antigüedad, tanto por los traicioneros bancos de arena como por las corrientes cruzadas de las aguas. El barco que llevaba prisionero a Pablo de Cesarea a Roma tuvo que arrojar por la borda gran parte del equipaje para evitar estrellarse con la Gran Sirte (Hch. 27:17), la cual en nuestros días recibe el nombre de golfo de Sidra, y ocupa el sureste de la hendidura africana frente a Sicilia.

La Pequeña Sirte, actualmente el golfo de Gabes, forma el suroeste de esta hendidura. La Gran Sirte penetra más de 200 Km. al interior de África. Su golfo mide 425 km. entre el cabo de Misrata y la meseta de Barka (Cirenaica); es poco profunda y llena de arenas en movimiento. La Pequeña Sirte no se adentra tanto al interior. De norte a sur, del archipiélago de Kerkenna a la isla de Yerba, el golfo tiene 110 km. Las ráfagas de viento y el oleaje hacen de este golfo un lugar peligroso para la navegación.

SIS

Heb. 6732 art. *hatstsits*, הָ יץ = «florecimiento»; Sept. *Asaé*, Ἀσαέ v. *Asseîs*, Ἀσσεῖς; Vulg. *Sis*. Nombre de una colina o cuesta (*maaleh*, מַעֲלֶה) por la que subieron los moabitas y amonitas para llegar de En-gadi a los desiertos de Jeruel y de Tecoa (2 Cro. 20:16; cf. vv. 2,20). Identificada en general con el wadi Hasâsa, que va desde la ribera occidental del mar Muerto, al norte de En-gadi, hasta la meseta de Judá.

SISA

Heb. 7894 *Shishá*, א ָ י ִ = «blancura», variante ortográfica de Savsa; Sept. *Seisá*, Σεισ v. *Sebá*, Σηβ; Vulg. *Sisa*. Escriba de David y padre de Elihoref y Ahías, escribas de Salomón (1 R. 4:3); llamado > Savsa en 1 Cro. 18:16.

SISAC

Heb. 7895 *Shishaq*, ק ַ י ִ y *Shushaq* , ק ַ ֻ , o *Shoshaq*, ק ַ ; Sept. *Súsakos*, Σοσακος; Vulg. *Sesac*. Faraón de Egipto de origen libio, contemporáneo de > Salomón y > Jeroboam. Es el primer faraón llamado por su nombre en la Biblia. Era hijo de Sesonq el Viejo, de estirpe noble de la tribu de los mesúes, quien después de ser gobernador militar de Bubastis y tras la muerte de Psusennes II, se proclamó faraón, restableciendo hasta cierto punto el orden en Egipto, después de la decadencia de la dinastía tebana, de la familia de Ramsés. Fundó la XXII Dinastía líbica que duraría más de doscientos años. Su nombre egipcio era Sesonq, que Josefo da en forma griega como *Súsakos*, Σοσακος (*Ant*. 7, 5, 3; 8, 7, 8), el *Sesonkhis*, Σεσγχις, de Manetón. En los cartuchos de los jeroglíficos aparece su título real. Reinó aprox. entre 946-924 a.C. en Tanis y Bubastis, adonde trasladó su capital, situada en el Delta oriental.

Cuando Jeroboam huyó de Palestina, fue recibido por Sisac, pero sin romper sus relaciones con Salomón (1 R. 11:40), ejemplo ilustrativo de la política de este faraón, consistente en debilitar los reinos vecinos. Tras la muerte de Salomón y posterior división del reino, Jeroboam abandonó su refugio egipcio y se hizo con el trono del reino del Norte. Sisac y sus aliados (númerosos mercenarios) aprovecharon la debilidad israelita para invadir el reino de Judá al frente de un inmenso ejército en una exhibición de fuerza. Capturaron sus ciudades fortificadas con poca o ninguna resistencia militar (2 Cro. 12). Jerusalén no fue destruida después de entregar a Sisac las riquezas acumuladas por el rey Salomón (1 R. 14:25, 26; 2 Cro. 12:2-9). Los estudiosos entienden que este pasaje es probablemente un extracto de los archivos del Templo que recogían el destino de las posesiones. Sisac hizo grabar esta incursión en un bajorrelieve de la puerta del gran templo de Amón en Karnak. En la lista de ciudades conquistadas, más de ciento veinte, aparecen las poblaciones de Gaza, Sharuhén, Arad de Beth-Yerhoam, la Gran Arad, Gezer, Bethorón, Gabaón, Kiriat Jearim, Dimona, Gabaa, Aialón, Samaraín, Mahanaim, Penuel, Siquem (capital del reino de Israel), Tirsa, Soco, Borim, Betsán, Taanac, Megiddo, Laqish y Sunem, entre muchas otras, pero no Jerusalén. Los estudiosos entienden que las tropas de Sisac no cargaron contra Jerusalén, aún cuando asediaron otras zonas a pocos kilómetros de distancia, como Gezer y Gabaa, porque la ciudad le hizo entrega de riquezas procedentes del Templo y de la casa del rey.

El objetivo de Sisac fueron las principales fortificaciones y proyectos de edificación de época salomónica. Las tropas del faraón fueron desde Aialón hasta Bethorón y Gabaón, y desde allí partieron hacia el nordeste hasta Samaraín, descendiendo al Valle del Jordán en Sucot. Aunque la campaña de Sisac se centralizó en el reino del Norte, también hubo bastantes zonas del Sur destruidas, como fue el caso de Tell Berseba. La ruta principal a Eziongeber en el Golfo de Áqaba, que iba desde Aroer hasta el actual Sede Boquer, protegida en tiempos de Salomón mediante la construcción de fortalezas o puestos fronterizos, también fue objeto de su campaña militar. Otros de los objetivos de Sisac fueron los asentamientos del Neguev, más de medio centenar de fortalezas construidas para proteger las rutas comerciales hacia el mar Rojo. La incursión de Sisac fue por tanto también una reconquista de rutas comerciales que habían estado durante años fuera del alcance egipcio.

Su campaña en Palestina se produjo en la segunda mitad de su reinado, probablemente porque durante sus primeros años de mandato precisó del tiempo necesario para afianzar su autoridad local en Egipto. No fue hasta su quinto año de reinado cuando Tebas le concedió títulos completamente faraónicos. Una vez tomado el mando de Tebas, Sisac colocó a su segundo hijo Iuput como sumo sacerdote de la ciudad. Igualmente puso a su hijo Nimlot como gobernador de Hierakleópolis y a su cuñado Shedsunefertum como sumo sacerdote de Menfis. Palestina no había sufrido campañas egipcias a gran escala desde la época de los ramésidas, y durante los primeros años de reinado de Sisac, Israel todavía mantenía una monarquía unida.

Sisac quiso estar a la altura castrense de sus antecesores más grandes, como Ramsés II y III, Tutmosis III, Seti I o Mernepath; la recuperación del control sobre la zona Siro-Palestina era prioritaria para volver a levantar a Egipto como antaño lo había sido. En torno a Sisac se respira una atmósfera de melancolía y a la vez cierto romanticismo sobre los grandes faraones de la XVIII y XIX Dinastía. La continuación de los trabajos en el templo de Karnak, la preservación y traslado de las momias de estos reyes al escondrijo de Deir El-Bahari, y su extraño cofre funerario para los vasos canopes al estilo de la XVIII y XIX Dinastía, no son más que una muestra de su deseo de llegar a ser como aquellos grandes monarcas.

La momia de Sisac no ha sido descubierta, tan solo contamos con unos pocos enseres que pertenecieron en vida a este faraón procedentes del ajuar funerario de su nieto Sisac II. Algunos de estos elementos, como un pectoral de oro y esmalte azul donde aparece representada la embarcación solar o un escarabeo de oro y una pulsera, podrían haberse fabricado con el oro saqueado durante la campaña de Palestina. Véase EGIPTO, JEROBOAM, ROBOAM.

BIBLIOGRAFÍA: J. Baines y J. Málek, *Egipto. Dioses, templos y faraones.* Atlas Culturales del mundo (Folio, Barcelona 1992); B. Brier, *Momias de Egipto* (Edhasa, Barcelona 1996); M. Damiano-Appia, *Guía Arqueológica: Egipto y Nubia* (Folio, Barcelona 1997); Rose-Marie y Riner Hagen, *Egipto, dioses y faraones* (Taschen 1999); J.C.H. Laughlin, La arqueología y la Biblia (Crítica, Barcelona 2001); J. Murphy-O'Connor, *Guía arqueológica de Tierra Santa* (Acento Editorial, Madrid 2000); I. Shaw, *Historia del antiguo Egipto* (Esfera de Libros, Madrid 2007); M. Seidel y R. Schulz, *Egipto: El mundo de los faraones* (Könemann 2004).

G. JOFRE

SÍSARA

Heb. 5516 *Siserá*, סִיסְרָא, de sign. incierto; Sept. *Sisara*, Σισ�ρα v. *Sisarith*, Σισαρ�θ; Josefo, *ho Sisares*, � Σισ�ρης (*Ant*. 5, 5, 4), nombre de dos personajes del AT.

1. Príncipe cananeo, capitán (*sar*, ר ַ) o jefe del ejército de Jabín, rey de Hazor. Oriundo de Haroset-goím, o Haroset de los gentiles, ocupó el norte de Israel con 900 carros de combate. Vencido en el río Cisón por los hombres de > Barac y Débora, Sísara huyó más hacia el norte, probablemente a fin de reunirse con el caudillo de la coalición cananea. Intentó refugiarse en el campamento de Heber el ceneo, que no estaba en guerra con los cananeos. Jael, esposa de Heber, invitó a Sísara a entrar en su tienda, le ofreció descanso y comida, pero le dio muerte mientras dormía (Jue. 4-5; 1 Sam. 12:9; Sal. 83:10). Véase JAEL.

2. Epónimo de una familia de netineos, llamados «hijos de Sísara», que regresó de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:53; Neh. 7:55). Se cree que prob. descendían del anterior, puesto que los netineos eran los siervos o esclavos del Templo, tomados de los prisioneros capturados en los días de la guerra contra Sísara. Véase NETINEOS.

SISMAI

Heb. 5581 *Sisemay*, סִסְמַי, de sign. incierto; ac. *sa-as-ma-a*; Sept. *Sosomaí*, Σοσομαί; Vulg. *Sisamoi*. Hijo de > Elasa y padre > Salum, descendientes de > Sesán, nieto de Judá (1 Cro. 1:40).

SITIM

Heb. 7851 con art. *hashshittim*, הַ . . ים = «las acacias»; Sept. *Sattení*, Σαττενί; *ta skhoîna*, τὰ σχοῖνα en los libros proféticos; Vulg. *Settim*, *Abel-satim*. Designación más que nombre propio de dos lugares del AT.

1. Importante campamento israelita en los campos de Moab, al este del Jordán, frente a Jericó (Nm. 22:1; 25:1). Después de la derrota de Sehón y de Og, los israelitas transportaron el campamento del Pisga a los montes Abarim. Levantaron sus tiendas en Sitim (Nm. 21:20; 22:1; 33:47, 48), sobre una meseta, entre los bosques de acacias, en el lugar más elevado de las tres terrazas que en este lugar bordean el valle del Jordán. El campamento se extendía desde Bet-jesimot hasta Abel-sitim (Nm. 33:49; cf. 23:28), sobre más de 5 km. Estaba dispuesto de una manera ordenada, siguiendo el plan establecido para cada tribu (Nm. 24:2, 5, 6).

Sucedieron importantes acontecimientos durante la estancia en Sitim. Balaam intentó maldecir al pueblo, sin conseguirlo (Nm. 22-24). Sin embargo, consiguió que el pueblo pecara lanzándose al desenfreno con las hijas de Moab y de Madián en Baal-peor. Una plaga cayó sobre los culpables (Nm. 25). Allí tuvo lugar el segundo censo (Nm. 26). Allí promulgó Moisés las leyes acerca de la herencia de las hijas (Nm. 27:1-11). Fue también en Sitim donde designó públicamente a Josué como su sucesor (Nm. 27:12-23) y promulgó las normas relativas a los sacrificios y a los votos (Nm. 28-30). En este lugar, Dios ordenó a los israelitas que atacaran a las cinco tribus madianitas vecinas que habían seducido al pueblo con orgías idolátricas, en Baal-peor (Nm. 31). Rubén y Gad recibieron en Sitim el territorio que deseaban poseer al este del Jordán (Nm. 32). Allí fue donde Moisés exhortó nuevamente a los israelitas a que echaran de la tierra a los cananeos, a que derribaran sus altares y sus ídolos. Determinó las fronteras, y designó a los jefes encargados de repartir el país entre las tribus. Ordenó asignar ciudades a los levitas y elegir entre ellas seis ciudades de refugio para los homicidas involuntarios (Nm. 33:50-35). Además, Moisés estipuló que las herederas debían casarse con un hombre de su propia tribu (Nm. 36). El gran legislador se despidió allí del pueblo. Josué fue solemnemente investido para sus funciones, y después Moisés ascendió al monte Nebo, donde murió. Después de la muerte del caudillo, Josué hizo salir de Sitim a dos espías para que exploraran la situación en Jericó (Jos. 2). Una vez finalizada aquella misión, ordenó levantar el campamento y dirigió el cruce del Jordán (Jos. 3).

2. Valle árido o «torrente de invierno» (heb. *najal*, נַחַל), donde solo crecían acacias (Joel 3:18). Si el profeta tiene a la vista un valle concreto, podría ser el wadi Cedrón bajo el nombre de wadi el-Jôz, que comienza ligeramente al noroeste de Jerusalén, gira hacia el este de la ciudad y la separa del monte de los Olivos, constituyendo a continuación una profunda garganta rocosa (wadi en-Nâr), dirigiéndose al sureste hacia el mar Muerto, donde desemboca a unos 16 km. de su extremo septentrional. Si no es el wadi Cedrón, el Sitim de Joel 3:18 sería una alusión al Arabá de los alrededores del mar Muerto (cf. Ez. 47:1-12).

SITNA

Heb. 7856 *Sitenah*, טְנָה . = «hostilidad, enemistad»; Sept. *ekhthría*, ἐχθρία; Josefo, *Sitenná*,

Σιτεννὰ (*Ant*. 1, 18, 2); Vulg. *Inimicitiae*. Nombre dado por Isaac al segundo pozo excavado por sus siervos en el valle de Gerar, que Abraham había cavado antes y que los filisteos habían cegado. Isaac le llamó así por causa de hostilidad y oposición que mostraron los pastores de Gerar (Gn. 26:21). Esta disputa entre pastores se explica por la aridez de la región. La raíz del nombre es la misma que la de Satán, por lo que Aquila y Símaco traducen *antikeimene*, ἀντικειμένη y *enantíosis*, ἐναντίωσις respectivamente.

SITRAI

Heb. 7861 *Shitray*, טְרַי ׂ = «escribano, magistrado»; Sept. *Satraí*, Σατραΐ v. *Asartías*, Ἀσαρτίας; Vulg. *Setrai*. Funcionario del rey David, encargado de los rebaños reales que pastaban en los valles de Sarón (1 Cro. 27:29).

SITRI

Heb. 5644 *Sithrí*, סִתְרִי = «mi protección [es Dios]»; Sept. *Segreí*, Σεγρεί v. *Sethreí*, Σεθρεί; Vulg. *Sethri*. Levita primo de Moisés, hijo de > Uziel, de la familia de > Cohat (Ex. 6:22).

SIVÁN

Heb. 5510 *siwán*, סִיוָן, del ac. *sîwânu*; Sept. *Seiual*, Σειουάλ, *Seiuán*, Σειουάν; Vulg. *Sivan*. Tercer mes del año babilónico y judío (Est. 8:9); iba desde la luna nueva de mayo hasta la de junio. El día 23 de ese mes Ausero dio la autorización para que los judíos defendieran sus vidas (Est. 8:9). Véase AÑO, CALENDARIO.

SIZA

Heb. 7877 *Shizá*, יזָא ׂ , quizá «esplendor»; Sept. *Siza*, Σίζα, v. *Sekhá*, Σεχά, *Ezá*, Ἐζά. Rubenita, padre de > Adina, uno de los héroes de David (1 Cro. 11:42).

SO

Heb. *Só*, סוא; Sept. *Segor*, Σηγωρ; Vulg. *Sua*. Faraón de Egipto a quien > Oseas (730-722 a.C.), el último rey de Israel, envió embajadores para que le ayudase a librarse del yugo asirio (2 R. 17:4). El monarca asirio Salmanasar descubrió esta maniobra y envió su ejército contra Israel. Samaria fue sitiada durante tres años y finalmente tomada, y Oseas llevado en cautiverio (725 a.C.).

La identidad de So es muy debatida, ya que no se conoce en la historia ningún faraón o general egipcio con este nombre. El problema es que en ese tiempo Egipto no estaba unificado, sino dividido en pequeñas unidades políticas o *nomos*, cada una gobernada por un dirigente local. El príncipe Tefnajte, de la XXIV Dinastía, que corresponde cronológicamente al reinado de Oseas, gobernaba Sais, capital del Bajo Egipto. Hans Gedicke cree que el nombre So se deriva del acadio *Sâ*, correspondiente a Sais (*Sa´w*). Ahondando en esta hipótesis, John Day dice que el nombre de la capital, Sais, fue confundido con el nombre personal del faraón.

Osorkon IV (*c.* 730-715 a.C.), último faraón de la XXII Dinastía, gobernaba desde su residencia real en Tanis. Kenneth A. Kitchen cree que este es el faraón al que el rey Oseas recurrió en busca de ayuda. En el Alto Egipto gobernaba Pianky el nubio, de la XXV Dinastía, cuya influencia se dejaba sentir cada vez más en el Bajo Egipto. Los tres son candidatos aptos a ser identificados con So. Albert R. Green se inclina por el último, Pianky, como también lo hizo R. Kittel y, recientemente, William H. Shea, tanto por motivos cronológicos como filológicos. Pianky había lanzado una campaña victoriosa en el Bajo Egipto en 727 a.C., por lo que era lógico que Oseas, un año después, dirigiera a él la embajada.

Sir Flinders Petrie abogó por Neferkara Shabako, faraón de origen cusita, de quien Layard encontró en las ruinas de un aposento del palacio de Senaquerib un trozo de cerámica con el nombre inscrito de Sabac, o Sabaco (el Sabacos de Heródoto, *Hist*. II, 37), que podría coincidir con el So hebreo. Pero, al considerar con más detalle la cronología, se vió que este faraón gobernó Egipto de 716 a 702 a. C. aproximadamente.

S. Yeivin tomó la expresión *So* no como el *nomen* de un rey egipcio, sino como título de su cargo. Otros han propuesto transformar el nombre de So en Sewe' (como leen algunos mss. de la LXX: *sewe'*, *sowe'*), corrigiendo el texto masorético, ya que los anales de > Sargón II (722-705) mencionan un Sib'e o Sib'u, "príncipe [*turtan*] de Musri [Egipto]", derrotado por Sargón durante la toma de Samaria: "Sib'e temió el sonido de mis armas y huyó y su lugar no se encontró". Pero los cuneiformistas han corregido la lectura por Re', que deja esta hipótesis sin fundamento filológico.

Véase CUS, EGIPTO, OSEAS.

BIBLIOGRAFÍA: W.F. Albright, "The Elimination of King 'So'" *BASOR* 171 (1963), 64-66; D.L. Christensen, "The Identity of "King So" in Egypt (2 Kings XVII 4)", *VT* 39:2 (1989), 140-153; J. Day, "The Problem of "So, King of Egypt" in 2 Kings XVII 4", *VT* 42:3 (1992), 289-301; A.R.W. Green,"The Identity of King So of Egypt. An Alternative Interpretation", *Journal of Near Eastern Studies* 52: 2 (1993), 99-108; H. Goedicke, "The End of "So, King of Egypt", *BASOR* 171 (1963), 64-66; N. Na´aman, "The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 b.C.)", *Biblica* 71 (1990), 207-225; W.H. Shea, "So, Ruler of Egypt", *Andrews University Seminary Studies*, 30:3 (1992), 201-215; H. Tadmor, "The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study", *Journal of Cuneiform Studies*, 12:1 (1958), 22-40; S. Yeivin, "Who Was Śō' the King of Egypt?", *VT* 2:2 (1952), 164-168.

A. ROPERO

SOA

Heb. id. 7772 *Shoa*, עַ ; Sept. *Sué*, Σουε v. *Sud*, Σουδ; Vulg. *tyranni*. Región y habitantes

mencionados en Ez. 23:23, en relación a Coa y Pecod. Los tres denotan una alianza de pueblos paganos a cuyos ejércitos tuvo que hacer frente el reino de Judá. Los de Soa prob. eran los *sutu*, nómadas del desierto sirio, aliados con los arameos y en guerra sin tregua con Asiria, que hicieron incursiones en el territorio babilónico hasta que fueron rechazados a las llanuras orientales del Tigris.

SOBA

Heb. 6678 *Tsobá*, צ בָא i(2 Sam. 10:6, 8) o *Tsobah*, צ בָה i(2 Sam. 23:36) = «estación»; Sept. *Soba*, Σ�βα v. *Sobal*, Σωβ�λ; Vulg. *Soba*. Ciudad y reino originalmente amorreos y más tarde arameos, situados entre el Líbano y el Antilibano, al norte de Damasco. El reino de Soba aparece por primera vez en relación con el comienzo del reinado de Saúl, obligado a presentar batalla a los «reyes de Soba» (1 Sam. 14:47), que verían en el naciente reino de Israel una amenaza. Formaron una alianza con los sirios de Bet-rejob, de Istob, de Maaca y de los amonitas a quienes derrotó David, y se apoderó de un gran botín (2 Sam. 8:7; 10:6, 8, 19).

El rey de Soba > Hadad-ezer hijo de Rejob, parece haber ejercido una influencia considerable en Mesopotamia, pues se dice que extendió sus dominios hacia el río Éufrates y posiblemente tomó por la fuerza algunas colonias asirias de Asur Rabi II, rey de Asiria (1012-975 a.C.). Las dinastías hititas de la región fueron gradualmente reemplazadas por los arameos-sirios conforme se expandían hacia el norte. David se enfrentó a Hadad-ezer y le «capturó 1.700 jinetes y 20.000 hombres de infantería» (2 Sam. 8:3). Rezón hijo de Eliada, escapó de la masacre perpetrada por David y reunió en torno a sí una banda armada con residencia en Damasco. De él se dice que «fue adversario de Israel todos los días de Salomón» (1 R. 11:23-25). De las pocas guerras emprendidas por este rey, una fue contra la ciudad de > Hamat de Soba sobre el Orontes, de la que logró apoderarse (2 Cro. 8:3). Esta es la última mención de Soba en la Escritura.

Los descubrimientos arqueológicos han permitido situar Soba al norte de Damasco. En las inscripciones asirias se puede leer que varios monarcas aisirios cobraron tributos de Soba, o la mencionan como un lugar de paso en su marcha hacia Palestina y Egipto. Véase ARAMEOS, SIRIA.

SOBAB

Heb. 7727 *Shobab*, בָב = «rebelde»; Sept. *Sobab*, Σωβ�β v. *Subab*, Σουβ�β; Vulg. *Sobab*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo de los hijos de > Caleb tenido con su primera esposa > Azuba (1 Cro. 2:18).

2. Segundo de los cuatro hijos de David tenidos con Betsabé en Jerusalén, después de su traslado desde Hebrón (2 Sam. 5, 14; 2 Cro. 3:5; 14:4).

SOBAC

Heb. 7731 *Shobakh*, בַךְ = «el que vierte»; Sept. *Sobak*, Σωβ�κ v. *Sabakh*, Σαβ�χ; Josefo *Sábekos*, Σ�βεκος (*Ant*. 7, 6, 3); Vulg. *Sobach*. General del ejército de > Hadad-ezer, rey de Soba (2 Sam. 10:16). En 1 Cro. 19:16, 18 recibe el nombre de Sofac. El rey David se enfrentó a él en batalla en > Helam, en Transjordania, le derrotó y le dio muerte, tras lo cual los sirios pagaron tributo a David (2 Cro. 19:16, 18).

SOBAI

Heb. 7630 *Shobaý*, בַי , de sig. dudoso; Sept. *Sebaí*, Σεβαΐ v. *Sabí*, Σαβί. Jefe de una familia de levitas, porteros del Templo, cuyos descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:42; Neh. 7:45).

SOBAL

Heb. 7732 *Shobal*, בָל = «desbordante» o «errante»; Sept. *Sobal*, Σωβάλ o *Subal*, Σουβάλ v. *Sobar*, Σωβάρ. Nombre de dos personajes del AT.

1. Segundo hijo de Seír el horita (Gn. 36:20; 1 Cro. 1:38), jefe de un clan o tribu hurrita asentado en el país de Edom (Gn. 36:29). Fue padre de cinco hijos (Gn. 36:23; 1 Cro. 1:40).

2. Primero de los cinco hijos de Hur, hijo de Caleb, de la tribu de Judá. Antepasado y fundador de los habitantes de > Quiriat-jearim (1 Cro. 2:50). Se trata del mismo individuo mencionado como padre de > Reaías (1 Cro. 4:1, 2).

SOBEC

Heb. 7733 *Shobekh*, בֵךְ , de sign. dudoso; Sept. *Sobek*, Σωβήκ v. *Obek*, Ὠβήκ. Uno de los jefes judíos que firmaron el pacto de renovación de la alianza con Dios en tiempos de Nehemías (Neh. 10:24).

SOBERBIA

Heb. 2087 *zadón*, זָדן = «arrogancia, presunción, soberbia», de 2102 *zud*, זוד, lit. «hervir en cólera, ensoberbecerse»; 1347 *gaón*, אָן = «orgullo», de 1342 *gaah*, גאה, raíz prim. «crecer, levantarse, engrandecerse»; gr. 5243 *hyperephanía*, ὑπερηφανία = «soberbia, arrogancia, orgullo» (Mc. 7:22); 5450 *physiosis*, φυσίωσις, lit. «hinchazón», relacionado con *physióo*, φυσιόω, «hinchar» (2 Cor. 12:20); gr. clásico *hybris*, ὕβρις = «arrogancia, insolencia»; lat. *superbia*, «excesiva elevación».

La soberbia es el amor excesivo de la propia excelencia. Los teólogos la cuentan ordinariamente entre los siete pecados capitales. En el AT se dice que la soberbia es «odiosa al Señor y a los hombres» (Eclo. 10:7). Se presenta como ridícula, puesto que el hombre es «polvo y ceniza» (v. 9). Se manifiesta en la insolencia y la mirada altiva (Prov. 6:17; 21:24) y la ostentación de lujo por parte del rico arrogante (Am. 6:8). El grado más alto de soberbia es aquel que rechaza toda dependencia y pretende ser igual a Dios (Gn. 3:5; cf. Flp. 2:6; Jn. 5:18). Tampoco reconoce la mutua dependencia con sus semejantes. Por eso, el soberbio, para enriquecerse, no vacila en aplastar al pobre, cuya sangre paga el lujo del rico (Am. 8:48; Jer. 22:13ss). El desprecio del pobre es, en la mentalidad bíblica, en definitiva, menosprecio de Dios y su Ley. Por este motivo Dios maldice al soberbio y arrogante (Lv. 26:19; Nm. 15:30; Sal. 31:23; 119:21; Prov. 16:18; Is. 2:11, 17; Ez. 7:24; Dn. 4:37; etc.). La soberbia conduce al más desastroso de los fines (Prov. 15:25; Mal. 4:1).

Soberbia y orgullo caminan de la mano y se oponen a la humildad en su deseo y pretensión de superioridad sobre los demás, junto con un rechazo del sometimiento a Dios, es decir, pretensión de autosuficiencia y autoexaltación. Es el pecado por excelencia de los que se alzan con el poder (Ez. 28; Is. 14:1-23) y el móvil utilizado por el tentador para inducir al hombre a la desobediencia (Gn. 3:1-6).

Ni siquiera la ciudad santa de Jerusalén se vio libre de la soberbia denunciada por los profetas

con acentos amenazadores (Jer. 13:9; Ez. 7:10). La soberbia recibirá su pago en el día de Yahvé. «En aquel día será abajado el orgullo del hombre, su arrogancia humillada; Yahvé, él solo, será exaltado» (Is. 2:6-22).

El cristiano no deja de ser susceptible a este pecado (1 Ti. 3:6) y es exhortado contra tan perverso estado de mente (2 Cor. 12:20; Tit. 1:7; Stg. 4:6, 16; 1 Pd. 5:5). La soberbia nace de la vanidad que ambiciona honores (Lc. 14:7; Mt. 23:6s), que busca engrandecerse por encima de los demás y que se manifiesta en la envidia a los otros (Gal. 5:26). Es un orgullo hipócrita, que hace todo para ser visto admirado por los hombres (Mt. 23:5.25-28) y que conlleva el menosprecio de los demás (cf. Lc. 18:9-14). Véase HUMILDAD, ORGULLO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Güting, “Soberbia”, en *DTNT* IV, 223-225; Marc-François Lacan, “Soberbia”, en *VTB*, 864-866; D. Ramos Lissón, “Soberbia”, en *GER* 21, 476-479.

SOBI

Heb. 7629 *Shobí*, בִי˙ = «captor»; Sept. *Uesbí*, O□εσβ□; Vulg. *Sebi*. Príncipe amonita hijo de Nahas, habitante de Rabá, llamado *Siphar*, Σιφ□ρ, por Josefo (*Ant*. 7, 9, 8). Sobi llevó provisiones a David en Mahanaim cuando huía de Absalón (2 Sam. 17:27-29). Fue el primero en encontrarse con él y ofrecerle su hospitalidad. El padre de Sobi era un viejo amigo de David.

SOBORNO

Heb. 7810 *shojad*, חַד˙ = «presente», es decir, «regalo» o «recompensa», especialmente con mala connotación; también *kopher*, פֶּר˙ = «recompensa» o «satisfacción», traducido «cohecho» o «soborno» en 1 Sam. 12:3.

1. Definición general.
2. Antiguo Testamento.
3. Nuevo Testamento.
4. Práctica cristiana.

I. DEFINICIÓN GENERAL. El soborno, llamado también en lenguaje coloquial “coima” o “mordida”, consiste en ofrecer a otra persona, por regla general un funcionario público o directivo empresarial, una dádiva o regalo (casi siempre secreto o bajo mano) a cambio de omitir un acto que nos perjudicaría o realizar otro que nos favorece. En lenguaje jurídico, cuando el receptor del soborno es un funcionario público, tanto la acción de ofrecerlo como el aceptarlo constituyen delito y se denomina “cohecho”, que en algunos países se extiende también a empresas y particulares. Guarda relación directa con la >EXTORSIÓN, que persigue el mismo fin o similar, pero en este caso, en lugar de hacerlo con dádivas y regalos, es por medio de intimidación, coerción, amenazas de difamación y violencia.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. La Ley Mosaica es clara al respecto: «No aceptarás soborno [*shojad*], porque el soborno ciega aun al de vista clara y pervierte las palabras del justo» (Ex. 23:8, *BA*). Todo lo que signifique obtener beneficios de un modo ilegal o subvertir la imparcialidad de la justicia, es un mal condenado tajantemente por las leyes, los profetas y sabios de Israel. La legislación deuteronómica pone delante del pueblo el ejemplo máximo de Dios como modelo a seguir en este particular: «que no hace acepción de personas, ni toma cohecho [*shojad*]; que hace justicia al huérfano y a la viuda; que ama también al extranjero dándole pan y vestido» (Dt. 10:17); y

es tajante en cuanto al comportamiento de los funcionarios públicos: «Jueces y oficiales pondrás en todas tus ciudades que Jehová tu Dios te dará en tus tribus, los cuales juzgarán al pueblo con justo juicio. No tuerzas el derecho; no hagas acepción de personas, ni tomes soborno; porque el soborno ciega los ojos de los sabios, y pervierte las palabras de los justos» (Dt. 16:18-19). Sin embargo, las numerosas y constantes condenas a lo largo de todo el AT demuestran la extensión y universalidad de esta práctica en el tiempo y el espacio (cf. 2 Cr. 19:6, 7; Sal. 26:10; Prov. 17:23; 18:16 *NIV*; 21:14; Is. 5:23; Ez. 22:12 *NIV*). La denuncia del profeta Amós refleja la triste situación en que se encontraba la administración de la justicia en su día: «Yo sé de vuestras muchas rebeliones, y de vuestros grandes pecados; sé que afligís al justo, y recibís soborno [*shojad*], y en los tribunales hacéis perder su causa a los pobres» (Am. 5:12; cf. Ez. 22:12). El daño causado por soborno es terrible porque rompe la solidaridad del pueblo, corrompe el mismo sentido de la justicia y de sus tribunales, y empobrece la nación. «Las dádivas [sobornos] corrompen el corazón» (Ecl. 7:7). En una gráfica condena de esta práctica, se pide que el «fuego consuma las tiendas de soborno» (Job 15:34). Es el método generalizado de los que solo tienen sus ojos puestos en las riquezas: «Tus príncipes, prevaricadores y compañeros de ladrones; todos aman el soborno, y van tras las recompensas; no hacen justicia al huérfano, ni llega a ellos la causa de la viuda» (Is. 1:23). Para este tipo de gentes el soborno es una piedra preciosa, «adondequiera que se vuelve, halla prosperidad» (Prov. 17:8); pero tanto el salmista como el profeta Isaías nos advierten y dejan bien claro que solo podrá traspasar las puertas del Templo de Sión y habitar junto a las llamas eternas «el que procede con justicia y habla con rectitud, el que rechaza la ganancia de la extorsión y se sacude las manos para no aceptar soborno» (Sal. 15:5; Is. 33:14, 15 *NVI*). A lo largo del AT encontramos seis relatos concretos de personas que cayeron en el soborno: Balac (Nm 22:1-7), Dalila (Jue. 16:5), los hijos de Samuel (1 Sam. 8:3), el rey Asa (1 R. 15:19), el rey Acaz (2 R. 16:7-9) y Semaías (Neh 6:10-13).

III. NUEVO TESTAMENTO. En el N.T. nos encontramos con cuatro casos concretos de soborno o intento de soborno: el de Judas (Mt. 26:14,15); el de los sacerdotes a la guardia del sepulcro (Mt. 28:11-15); el de Simón el Mago (Hch. 8:18); y el de Félix (Hch. 24:26); al que cabe añadir un quinto, si entendemos como soborno el ofrecimiento de Satanás a Jesús en Mateo 4:9. Y aunque no hay una enseñanza concreta al respecto, las palabras de Pedro a Simón el Mago: «¡Tu dinero perezca contigo, porque intentaste comprar el don de Dios con dinero! No tienes arte ni parte en este asunto, porque no eres íntegro delante de Dios» y del apóstol Santiago en su epístola (Stg. 2:1-4), son suficientemente claras al respecto.

IV. PRÁCTICA CRISTIANA. De lo expuesto, queda claro que la Biblia condena el soborno como un acto detestable que el creyente debe evitar a toda costa. Y la tradición cristiana así lo ha entendido, aunque como sucede en el caso de la > extorsión, a lo largo de la historia haya habido épocas oscuras en los que la propia conducta y proceder de la Iglesia haya sido abierta y declaradamente simoníaca. Las distintas interpretaciones han dado lugar a encarnizados debates entre los que consideran como soborno una simple propina a un camarero para conseguir una mesa mejor, y los que opinan que la "mordida" es aceptable cuando el fin que se persigue es noble y bueno, como podría ser la introducción de medicamentos, comida o literatura cristiana en países donde no existe otro recurso para poder hacerlo. No es este el espacio para entrar en este debate, tan solo mencionar que las diferencias entre *propina* y *soborno* son más que evidentes: la propina es algo legítimo y legal, que se realiza abiertamente, de manera voluntaria, con consentimiento de todos los afectados y en calidad de agradecimiento por un trabajo bien realizado; el soborno se lleva a cabo oculto y bajo

mano para obtener algo ilícito y siempre implica una parte perjudicada. Más preocupante, sin embargo, resulta la posible existencia de una simonía involuntaria en la relación con Dios, cuando en las oraciones y ofrendas se cae en el error de prometer esto y aquello a cambio de que Dios nos conceda algo concreto que se pide y desea, una práctica por desgracia muy extendida. No es malo pedir, el mismo Jesús anima a hacerlo en numerosos pasajes, pero las peticiones, como la de Jesús en el huerto de Getsemaní, deberían ir siempre precedidas de un dócil y obediente «si es posible» (Mt. 26:39), y desterrar de la mente la idea de que la petición pueda inclinar la voluntad de Dios a favor del orante con nada que de su parte pueda hacer u ofrecer. Véase EXTORSION, ACEPCIÓN DE PERSONAS, RIQUEZA.

BIBLIOGRAFÍA: G. T. Abed y S. Gupta, eds., *Governance, Corruption and Economic Performance* (IMF, Washington 2002); T.L. Carson, “Bribery, Extortion, and ‘The Foreign Corrupt Practices Act’”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (invierno 1985); 66-90; M.L. Goldberg, “The Story of the Moral: Gifts or Bribes in Deuteronomy?”, en *Interpretation* (Enero 1984), 15-25; J.T. Noonan, *Bribes* (Macmillan, Nueva York 1984); M. Phillips, “Bribery”, *Eth* 94, 1984, 621-636; A. Wiens, *Los cristianos y la corrupción* (CLIE 1999); M.R. Wilson, “Prophets and Green Palms: Bribery in biblical perspective”, en *Christianity Today* (1974:18), 13-19.

E. VILA

SOCO

Heb. 7755 *Sokhó*, כּ , o *Sokhoh*, כֹּה = «espina, seto espinoso»; Sept. *Sokhón*, Σωχ�ν v. *Sokhló*, Σωχλ�; Vulg. *Socho*. Nombre de dos lugares del AT.

1. Ciudad de la Sefela o país bajo de Judá (Jos. 15:35). Se hallaba en la linde accidentada del valle de Ela; aislado del resto de la cresta, era de fácil defensa. Los filisteos plantaron sus reales entre Soco y Azeca, justo antes de que Goliat se presentara como su campeón (1 Sam. 17:1). En tiempos de Salomón, Soco formó parte de un distrito administrativo dirigido por el hijo de Hesed (1 R. 4:10). Cuando el reino se dividió, Roboam fortaleció sus defensas (2 Cro. 11:7). En la época de Acaz, los filisteos se apoderaron de la ciudad y de los pueblos que dependían de ella (2 Cro. 28:18). Robinson ha identificado Soco con Khirbet Shuweikeh, a 21 km. al oeste-suroeste de Belén.

2. Ciudad del territorio accidentado de Judá (Jos. 15:48). Se ha identificado con otro lugar también denominado Khirbet Shuweikeh, a 16 km. al sur-suroeste de Hebrón, pero la identificación es dudosa.

SODI

Heb. 5476 *Sodí*, ס דִּי = «[Dios es] mi íntimo o confidente»; Sept. *Sudí*, Σουδ�. Individuo de la tribu de Zabulón y padre de > Gadiel, que fue uno de los doce exploradores enviados a reconocer la tierra de Canaán (Nm. 13:10).

SODOMA

Heb. 5467 *Sedom*, סְדֹם, de significado desconocido; Sept. y NT *Sódoma*, Σ�δομα; Vulg. *Sodoma*.

1. Relato bíblico.

2. Arqueología.

3. El pecado de Sodoma.

4. La esencia bíblica de Sodoma.

I. RELATO BÍBLICO. Fundada por cananeos (Gn. 10:19), Sodoma es la ciudad principal de la Pentápolis, o cinco ciudades, de la llanura del Jordán (Gn. 13:10). La alianza entre ellas es atacada

por > Quedorlaomer, rey de Elam, en coalición con otros reyes orientales, dos mesopotámicos y uno hitita. Históricamente, la expedición no es inverosímil teniendo en cuenta que se trataba de asegurar la ruta comercial con Arabia, que pasaba por esa zona de Transjordania. Los reyes de la Pentápolis salen a dar la batalla, pero son derrotados en el valle de Sidim (Gn. 14:8), donde había pozos de betún. Todos los bordes del mar Muerto y su fondo son bituminosos, y los terremotos producen emanaciones de asfalto. Por ello, a este lago los griegos le llaman *Asfaltites* (Josefo: "la laguna del Asfalte"). El valle de Sidim puede ser la parte que rodea el mar Muerto por el sur, inundada a la hora del seísmo que anegó a las cinco ciudades del litoral.

Según Gn. 14, los vencedores saquean Sodoma y Gomorra y se llevan prisionero a > Lot (Gn. 14:12), que había decidido establecerse en Sodoma al separarse de su tío Abraham (Gn. 13:11-13). Enterado de la noticia, el patriarca arma inmediatamente a sus siervos y allegados, reuniendo una fuerza de 318 hombres, con los que se apresura a rescatar a su sobrino en un ataque sorpresa (Gn. 14:14), hazaña que libera a todos los prisioneros. Posteriormente, el texto sagrado relata que el pecado de Sodoma es tan grave que clama al cielo (Gn. 18:20). Abraham, inquieto por la amenaza de destrucción que se cierne sobre las ciudades pecadoras, donde vive nuevamente Lot, intercede ante Yahvé para pedir clemencia, alegando que allí moran también hombres justos (v. 23). Yahvé promete perdonar a Sodoma si en la ciudad se encuentran al menos diez habitantes justos (v. 32).

A continuación, dos mensajeros enviados por Yahvé llegan al atardecer a las puertas de la ciudad de Sodoma (Gn. 19.1). La cortesía y la hospitalidad oriental ordenan que los vecinos se apresuren a ser hospitalarios para con los viajeros, pero solamente Lot se acerca a los recién llegados para ofrecerles su casa. La conducta de los habitantes de Sodoma que, entrada la noche, van a reclamar a los huéspedes para "conocerlos", viola las sagradas leyes de la hospitalidad (v. 5). De esta manera, ponen en evidencia lo afirmado anteriormente sobre la dudosa moral de la población. En contrapartida, al negarse Lot a entregar a sus huéspedes, su acción responde al antiguo código de honor, según el cual el anfitrión está obligado a defender a ultranza a sus invitados. La transacción que ofrece Lot para quedar bien con sus conciudadanos consiste en ofrecer a sus dos hijas menores como prenda de buena fe (v. 8). No obstante, la oferta es bruscamente rechazada. Los portavoces de Sodoma asaltan a Lot intentando llevárselo detenido y avanzan para romper la puerta de la casa. En el último instante intervienen los huéspedes celestiales rescatando a Lot e hiriendo con ceguera al gentío agolpado delante de la casa (v. 11).

En consecuencia, Yahvé ve confirmada la maldad de Sodoma y decide destruir el lugar, que es arrasado junto a Gomorra por una lluvia de "azufre y fuego de Yahvé" (Gn. 19:24). Esta información se relaciona con la conformación geológica del suelo de la comarca que contiene asfalto y azufre en grandes cantidades. Es de imaginar que tales sustancias se inflaman al ponerse en contacto con el aire hasta el punto de abrasar a ciudades enteras, por ejemplo, en un terremoto. En el caso concreto, solo > Lot y sus dos hijas se salvan del cataclismo (vv. 27-29). La narración termina en una cueva ubicada en una zona montañosa donde se refugian los supervivientes. Como fruto de relaciones incestuosas, a las hijas de Lot les nacen dos hijos varones que se convierten en antepasados de sendos pueblos vecinos del antiguo Israel: los amonitas y los moabitas (vv. 37–38).

II. ARQUEOLOGÍA. El nombre de la ciudad de Sodoma parece conservado en el actual *gebel Usdum* (monte de Sodoma), al sudoeste del mar Muerto, donde aún se ven figuras de sal caprichosamente modeladas por la erosión. Algunas revisten formas humanas, hecho que ha permitido que la tradición identifique esta zona geográfica con la suerte de la esposa de Lot

petrificada (Gn. 19:26). Sin embargo, la ubicación exacta de Sodoma no ha podido determinarse. Hay dos argumentos que pueden hacer suponer que esta ciudad estaba en el extremo septentrional de la llanura: 1) Desde un lugar cercano a Bet-el, Abraham y Lot pudieron contemplar toda la llanura del Jordán (Gn. 13:3, cf. v. 10). Sin embargo, en este pasaje se debe interpretar con cautela el término «toda». 2) Quedorlaomer, que avanzaba desde el sur, venció a los amorreos de Hazezón-tamar, esto es, En-gadi, antes de enfrentarse con el rey de Sodoma y sus aliados (Gn. 14:7, 8), lo que parecería indicar que el encuentro se produjo entre En-gadi y el extremo septentrional del mar.

No obstante, hay sólidos argumentos que nos invitan a suponer más bien que Sodoma se hallaba al sur del mar Muerto. Por una parte, el betún o asfalto solo abunda en el extremo meridional de este lago salado (cf. Gn. 14:10). Por otra, según Josefo, una de las ciudades, Zoar, se ubicaba justamente en el litoral meridional. W. F. Albright, junto con M.G. Kyle y A. Mallon, exploraron toda la región sudoriental del mar Muerto, pero sin encontrar el menor vestigio de las cinco ciudades. Entonces propusieron la hipótesis de que la Pentápolis está sepultada bajo las aguas poco profundas lindantes con la península de el-Lisán. Todo indica que el nivel del mar Muerto ha subido en un momento determinado. Se calcula que la enorme masa de aluvión arrastrada por el Jordán ha desplazado el límite norte del lago unos cinco km más hacia el sur del lugar donde se hallaba en la época de Josué. Las exploraciones en Bab ed-Dra, Numeira, Safi, Feifa y Khanazir, realizadas por los arqueólogos Rast y Schaub, se hallan en el borde oriental de el-Lisán y del Ghor. Este esfuerzo científico ha proporcionado datos fiables para la identificación geográfica de las cinco ciudades de la llanura. Todas estas ciudades presentan evidencias de la acción destructiva de un cataclismo.

El valle entero descansa sobre la gran falla geológica que sigue el curso del Jordán, el mar Muerto y el Arabá. En esta región, siempre sometida a movimientos sísmicos, los fenómenos geológicos contribuyeron indudablemente a la destrucción de las ciudades, aunque la Biblia se limita a mencionar la acción divina como factor desencadenante. Recientemente se ha hallado constancia de la Pentápolis en antiguos registros comerciales guardados en los archivos de > Ebla. En estas tabletas de escritura cuneiforme, se comprueba que los nombres de las ciudades de la llanura aparecen en el mismo orden que en Gn. 14:2. Por otra parte, la cerámica encontrada en Bab ed-Dra indica que el lugar estuvo habitado desde *ca*. 1900 a.C. hasta *ca*. 1300 a.C.

III. EL PECADO DE SODOMA.

1. *La Biblia hebrea*. Los nombres de Sodoma y Gomorra aparecen 41 veces a lo largo del AT. Al margen del Génesis, intervienen sustancialmente en los escritos proféticos de Is. 1:10–17 y, particularmente, Ez. 16:46-58. Hay breves referencias a las ciudades en Deuteronomio, Jeremías, Lamentaciones, Amós y Sofonías, y dos alusiones indirectas (Salmos y Oseas). Utilizando los nombres de Sodoma y Gomorra como metáfora, los profetas hebreos denuncian repetidamente una serie de fenómenos censurables que aquejan la vida social de su época en la forma de idolatría, arrogancia, abusos de poder, injusticia, opresión, violencia y asesinatos. Generalmente, la situación comentada por las voces proféticas provoca indignación y protesta. En otros momentos expresan dolor, consternación, desesperación, angustia y desgarro. En síntesis, las reflexiones proféticas sobre Sodoma se inscriben en el marco de una aguda crisis política y económica, unido a un intenso debate social y religioso. Los profetas presentan como víctima del pecado de Sodoma al marginado y desamparado. En relación con Gn. 19, tal visión se ajusta al extranjero Lot, junto con su familia, puesto que es él quien sufre marginación, discriminación y violencia (Gn. 19:9).

2. *La literatura intertestamentaria*. Redactada en hebreo tardío, arameo o griego, surge en la era

helenística la literatura conocida como apócrifa (o deuterocanónica), incluida en la Septuaginta. Evocando lo ocurrido en Sodoma y Gomorra, *Ben Sirá* (Eclesiástico) 16:8 afirma que el pecado de Sodoma es el "orgullo". A su vez, el *Libro III de los Macabeos* se refiere a la "arrogancia" de la ciudad y el *Libro IV de Esdras* señala la injusticia como desencadenante de la destrucción de Sodoma. La *Sabiduría de Salomón* (10:6–7) habla de la insensatez, incredulidad, impiedad y maldad de sus habitantes. Históricamente, esta obra marca un hito, siendo la primera en señalar que el castigo sufrido por los sodomitas fue motivado por la forma hostil en que recibieron a los extranjeros visitantes (19:13–17). Durante la misma época nace un amplio cuerpo literario judío conocido a veces como *pseudoepigrafía*. Este variado grupo de escritos incluye, entre otros, el *Primer Libro de Enoc*, la *Asunción de Moisés*, el *Libro de los Jubileos* y los *Testamentos de los doce patriarcas*. En relación con Sodoma, los fenómenos más comentados por las obras pseudoepigráficas son la apostasía, la idolatría y el peligro que conllevan los matrimonios mixtos entre judíos y no judíos. A menudo, el pecado de Sodoma es identificado como "fornicación" y "promiscuidad".

3. *El Nuevo Testamento*. En el NT, redactado íntegramente en griego *koiné*, confluyen tres tradiciones interpretativas por lo que a Sodoma se refiere. En primer lugar, las referencias de Pablo (Rom. 9:29) y del Apocalipsis (11:8), al hablar de destrucción e injusticia, se unen al paradigma hermenéutico trazado por los profetas hebreos. En segundo lugar, Jesús utiliza la imagen de Sodoma como prototipo de la grave transgresión constituida por la falta de hospitalidad (Lc. 10:12; 17:29), tema introducido anteriormente por la *Sabiduría de Salomón*. En tercer lugar, de las anteriores tradiciones bíblicas se apartan las breves cartas de Judas y Segunda de Pedro, escritos que se inspiran en la literatura pseudoepigráfica para comentar transgresiones de carácter sexual. Así Judas vv. 6–7 comenta el inusual tema de comercio carnal entre seres celestiales y gente mortal. En consecuencia, son tres las definiciones novotestamentarias del pecado de Sodoma: injusticia, falta de acogida y fornicación.

4. *La antigüedad postbíblica*. La temprana hermenéutica cristiana se desenvuelve en ambientes de habla griega. En relación con Sodoma, son importantes las descripciones de la ciudad contenidas en las obras del filósofo judío Filón de Alejandría (s. I), redactadas en griego y basadas en lecturas de la > Septuaginta. Según Filón, en Sodoma mandan los sentidos corporales. En su obra *De Abrahamo* afirma que los sodomitas son grandes hedonistas y adúlteros insaciables. Plantea específicamente que allí abundaban las relaciones homoeróticas en la forma de pederastia. El pensamiento de Filón influye poderosamente en la teología de los Padres de la Iglesia, uniéndose a la fuerte corriente misógina instituida desde la época de Aristóteles. Para Juan Crisóstomo (s. IV), los habitantes de Sodoma son libertinos que han puesto el orden de la naturaleza patas arriba. Esta tendencia continúa en la Iglesia romana que va adoptando el latín. Por ejemplo, Pablo Orosio (s. IV) alega que las relaciones de carácter homoerótico provocan la ira divina atrayendo sobre la comunidad desastres y calamidades. Este último planteamiento lo recoge en el s. VI el emperador Justiniano, quien emite decretos contra el trato sexual entre varones haciendo referencia explícita a Sodoma y Gomorra. En síntesis, la antigüedad postbíblica identifica de manera creciente el pecado de Sodoma con las relaciones sexuales entre varones.

5. *La Edad Media y el Renacimiento*. Desde la temprana Edad Media, el nombre de Sodoma comienza a figurar en el imaginario colectivo de la cristiandad latinizada como lugar donde se practicó el "vicio sodomítico", llamado también "pecado *contra natura*". Con mucha frecuencia, estos términos se refieren al trato sexual entre varones. Como culminación de este proceso, aparece

en Italia la polémica obra *Libro de Gomorra*, redactada en latín por el fraile Pedro Damián (s. XI). Por vez primera en la historia de la literatura universal se introduce en sus páginas el concepto de > sodomía. Siendo la > Vulgata de Jerónimo prácticamente la única Biblia disponible en la Iglesia romana, a lo largo de la época medieval se consolida la interpretación antihomoerótica de Sodoma en detrimento de cualquier otra vertiente hermenéutica. Con el lema *Sola Scriptura* la reforma protestante abre un importante espacio para las lenguas vernáculas y promueve el retorno a las fuentes bíblicas en versión original. No obstante, Lutero no rompe con la anterior exégesis de Gn. 19. De hecho, la interpretación medieval de Sodoma pasa intacta al protestantismo, conservándose su vigencia en todos los sectores cristianos hasta muy entrado el siglo XX. En resumen, las épocas medieval y renacentista no dudan en señalar las relaciones homoeróticas como definitorias del pecado de Sodoma.

6. *La modernidad*. Después de la Segunda Guerra Mundial, algunos exegetas empiezan a cuestionar la hermenéutica sexual en lo que a Sodoma se refiere (cf. Bailey 1955), tendencia que cobra auge durante las décadas del 70 y 80 (McNeill, Boswell). Sin embargo, pronto vuelve a imponerse el criterio sexual, pero reinterpretado de manera significativa. En décadas recientes los comentaristas de la Biblia plantean en su mayoría que el pecado de Sodoma no es “homosexualidad”, sino que consiste en pretender violar sexualmente y por la vía anal a los dos visitantes varones. El argumento gira en torno al verbo hebreo *yadá*, “conocer”, tomado en sentido sexual en Gn. 19:5 y 19:8. Últimamente se plantea una revaloración literaria y académica del texto bíblico que reivindica la interpretación profética del relato de Sodoma, indicando que el pecado de la ciudad consiste en injusticia social expresada con violencia (Lings 2011). En este contexto, el verbo *yadá* se define como término jurídico que pertenece al ámbito de la investigación policial (Gn. 18:21, 19:5) y de las alianzas formales (18:19, 19:8).

7. *Sodoma en la tradición judía*. En la literatura judía han sido muy modestas las repercusiones de la obra de Filón, ya que este redactaba sus reflexiones bíblicas en griego. Sucede que los eruditos judíos nunca abandonaron el estudio de la Biblia hebrea en versión original, hecho que les ha permitido retener una parte considerable de los planteamientos ético-teológicos presentes en el relato hebreo de Sodoma y en los escritos proféticos. Al mismo tiempo, el pensamiento judío se ha visto influido hasta cierto punto por los enfoques de carácter sexual que se pusieron de moda en la literatura pseudoepigráfica o > intertestamentaria. Sin embargo, es notable que las inquietudes de orden sexual escaseen en el ideario judaico en relación con Sodoma y Gomorra. Existe una serie de leyendas del judaísmo medieval que pintan un cuadro multicolor de Sodoma, en el que el pecado de la ciudad se presenta como el trato cruel que imponen sus habitantes a los visitantes y a los residentes desobedientes. De la tradición rabínica es característico el concepto de «la medida de Sodoma», en hebreo *middath Sedom*. Se trata de un término jurídico empleado para describir ciertos actos de mezquindad, entre los cuales destaca la denegación injustificada por parte de un vecino de un permiso o favor solicitado de modo razonable por otro.

IV. LA ESENCIA BÍBLICA DE SODOMA. El texto hebreo de los capítulos 18 y 19 del Génesis aparece como una notable obra de arte literaria dotada de un complejo perfil teológico, político y social. El refinamiento que caracteriza el relato de Sodoma se refleja en el tejido literario. El importante verbo *yadá*, «conocer», constituye con seis apariciones el eje principal de la estructura narrativa: Gn. 18:19, 21; 19:5, 8, 33, 35. Una interpretación jurídica de *yadá* (Bovati, Boyce, Bruckner, Lings) permite identificar dos casos de investigación policial o judicial (18:21 y 19:5),

dos de alianza o contrato formal (18:19 y 19:8), y dos de conciencia o reconocimiento (19:33, 35). Otro poderoso elemento repetido del drama es *zaakah*, «clamor»: 18:20, 21 y 19:13. La presencia de *zaakah* permite a la narrativa anticipar algunos de los temas centrales planteados por el libro del Éxodo, obra con la que el Génesis mantiene numerosos vínculos. En el Éxodo el clamor sube hasta los oídos de Yahvé desde los oprimidos (Ex. 2:23; 3:7, 9; 22:23).

Interpretado en el marco del Pentateuco, el drama de Sodoma y Gomorra forma parte de una larga y compleja narración sobre dos inmigrantes llamados > Abraham y > Lot que llegan juntos a la tierra de Canaán (Gn. 11—25). Se pone de relieve el contraste entre sus respectivos destinos. Casado con su pariente Sara, Abraham permanece fiel a su alianza con Yahvé y se mantiene apartado de la cultura cananea que lo rodea. Gracias a la firmeza de su compromiso, su vida se colma de bendiciones, incluidos ocho hijos varones habidos de tres mujeres distintas. Llegado el momento, muere en una situación de paz y dignidad (25:8). Lot, en cambio, al abandonar el camino de Yahvé para integrarse plenamente en la vida de los cananeos de Sodoma (Gn. 13) hasta el punto de casarse con una mujer del país, lo pierde todo. En una cultura patriarcal, es significativo que Lot tenga dos hijas y que no le nazca ningún heredero varón. Una vez refugiada la pequeña familia de supervivientes en una cueva ubicada en una zona montañosa, Lot pierde también la dignidad personal al ser utilizado como donante de semen. El narrador comenta escuetamente la estratagema empleada por las jóvenes hijas de Lot, que quedan embarazadas para dar a luz a Moab y Amón, antepasados de dos naciones enemigas del Israel bíblico (Gn. 19:32–38). El relato no aporta ningún dato sobre la muerte de Lot, pero quizás este silencio deje entrever que el sobrino de Abraham fallece en condiciones de pobreza y aislamiento.

Como tema central en una compleja narrativa muy densa, el narrador coloca en Gn. 19 la figura del extranjero Lot, inmigrante en Sodoma, en una situación límite para poner de relieve las condiciones de desamparo de los sectores desposeídos y marginados de su tiempo. Como extranjero residente de la ciudad, y a pesar de estar dispuesto a entregar a miembros de su familia como prendas de buena fe, Lot no consigue que la población local le reconozca ningún derecho (Gn. 19:9). La violencia que sufre es comparable a Ex. 22:21–24, donde Yahvé declara que en tales casos “mi furor se encenderá”. De hecho, en Gn. 19:24 la ira divina se traduce en azufre y fuego llovidos desde el cielo sobre Sodoma y Gomorra.

En resumen, la Biblia tomada en su conjunto nos invita a considerar tres perspectivas interpretativas de Sodoma: c) el atrevimiento sexual descrito por las cartas de Judas y 2 Pedro como transgresión inadmisible; b) la falta de hospitalidad señalada como pecado por la *Sabiduría de Salomón* y el Evangelio de Lucas, y c) la visión profética del AT que denuncia la injusticia sufrida por los marginados, específicamente los residentes extranjeros. Véase HOMOSEXUALIDAD, SODOMÍA, SODOMITA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (W. W. Norton and Company, Nueva York 1996); D.S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Longmans, Green & Co., Londres 1955); L. Bechtel, “Boundary Issues in Genesis 19.1–38”, 22–40 en Washington, Graham & Thimmes eds., *Escaping Eden* (SAP 1998); J. Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (Muchnik, Barcelona 1992); P. Bovati, *Re-Establishing Justice* (SAP 1994); R.N. Boyce, *The Cry to God in the Old Testament* (Scholars Press, Atlanta 1988); T.L. Brodie, *Genesis as Dialogue* (OUP 2001); J. K. Bruckner, *Implied Law in the Abraham Narrative* (SAP 2001); M. Carden, *Sodomy* (Equinox, Londres 2004); P. Damian, *The Book of Gomorrah* (Wilfrid Laurier University Press, Waterloo ON 1982); B. Doyle, “The Sin of Sodom: yada, yada, yada?” (*Theology & Sexuality* 9, sept. 1998); W. W. Fields, *Sodom and Gomorrah* (SAP 1997); V.P. Hamilton, *The Book of Genesis* (Eerdmans 1995); D.A. Helminiak, *Lo que la Biblia dice realmente sobre la homosexualidad* (Egales, Barcelona 2003); H.B. Huffmon, “The Treaty Background of Hebrew *Yada*”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (181/1966), 31–37; G.P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant* (Brill, Leiden

1994); M.D. Jordan, *La invención de la sodomía en la teología cristiana* (Ed. Laertes, Barcelona 2002); M. P. Korsak, *At the Start: Genesis Made New* (Doubleday 1993); R.K. Lings, *Biblia y homosexualidad: ¿Se equivocaron los traductores?* (Universidad Bíblica Latinoamericana, San José 2011); W. Loader, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament* (Eerdmans 2004); J. McKeown, *Genesis* (Eerdmans 2008); J. McNeill, *La Iglesia ante la homosexualidad* (Grijalbo, Barcelona 1979); C.F. Pfeiffer, "Sodoma y Gomorra", en *DBA*, 626-628; Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo* (Éditions du Cerf, París 1962); E.F. Sutcliffe, "Sodoma", en *EB* VI, 778-782.

R. LINGS

SODOMÍA, SODOMITA

1. Sodomía.
2. Sodomita.

I. SODOMÍA. El vocablo sodomía no tiene equivalente en el hebreo del AT ni en el griego del NT. A diferencia de > sodomita, vocablo conocido a partir de Jerónimo, sodomía surge en la literatura latina del s. XI como producto polémico de las complejidades teológicas y morales de la Edad Media. Inicialmente, la sodomía se establece como subcategoría de la lujuria, uno de los siete pecados capitales. Sin embargo, consigue relativamente pronto eclipsar los demás pecados que forman parte del ideario moral cristiano. Cuando nace el término, los conceptos emparentados son: «vicio sodomítico», «pecado sodomítico», «pecado *contra natura*», «vicio *contra natura*», etc. Prácticamente, sodomía llega a absorber el significado de todos estos antecesores sustituyéndolos con el paso del tiempo. No obstante, en ningún momento queda claramente delimitado el carácter de este vicio o pecado ya que, según las inquietudes específicas expresadas por los autores medievales, puede referirse a fenómenos tan diferentes entre sí como la masturbación y la bestialidad. Paradójicamente, la notable imprecisión que rodea la palabra desde sus orígenes ha asegurado su longevidad como término jurídico y literario. A lo largo del s. XX, el concepto de sodomía es desplazado en muchos países por el neologismo > homosexualidad.

La primera obra literaria que deja constancia de la palabra sodomía es el *Liber Gomorrhianus* (Libro de Gomorra) del fraile italiano Pedro Damián (s. XI). Criticando duramente lo que para él es el libertinaje del clero de su época, el autor exclama: "Si la blasfemia es el peor pecado, en ningún sentido es mejor la sodomía". El libro va dedicado al papa León IX con la súplica de que intervenga con mano dura para castigar a aquellos frailes, sacerdotes y obispos que no observan el voto de castidad al aceptar abiertamente las relaciones homoeróticas en las filas del clero. Damián argumenta que la sodomía se introduce a hurtadillas en el ambiente eclesiástico "como un cáncer". En otros momentos habla de "infección nefasta", "plaga destructiva" y "veneno oculto" causados por el demonio. Desde el punto de vista práctico o técnico, el autor enumera cuatro categorías de sodomía que revisten diferentes niveles de "maldad criminal". Primera categoría: la masturbación solitaria; segunda: la masturbación recíproca entre varones; tercera: la cópula interfemoral entre varones. La cuarta y última categoría descrita por Pedro Damián es "el acto completo *contra natura*", una probable alusión a la penetración anal (llamada en otro momento "fornicación anal"). Para reforzar el argumento principal, el *Libro de Gomorra* aduce una serie de referencias bíblicas, agrupándolas y sometiéndolas a una exégesis común: Gn. 19, Lv. 20:13, Ro. 1:26–27, 1 Ti. 1:10, 2 Pd. 2 y Jud. vv. 6–7. De esta manera, el autor sienta las bases hermenéuticas para una polémica recurrente que continúa hasta nuestros días.

En el s. XII, Pedro Cantor es quien amplía el concepto de sodomía para abarcar las relaciones lésbicas, si bien es cierto que prefiere generalmente el término "vicio sodomítico". En 1179 el

Tercer Concilio Lateranense prohíbe toda manifestación de sodomía. Aceptando la ampliación propuesta por Pedro Cantor, Tomás de Aquino (s. XIII) define la intimidad física entre lesbianas como “no natural”. Distingue enfáticamente entre el vicio sodomítico, que es *contra natura*, y los vicios “naturales” que incluyen el adulterio, la promiscuidad y la violación de mujeres (*sic*). Según Aquino, la sodomía constituye una rebelión en contra del orden instituido por el Creador, ya que la única finalidad inherente al instinto sexual humano es la procreación. Por esta razón, los vicios “naturales” son siempre preferibles a los no naturales. Con Tomás de Aquino la sodomía se convierte en doctrina católica, equiparándose su nivel de gravedad con la blasfemia. Pablo de Hungría (s. XIII) utiliza sodomía como nombre propio del pecado *contra natura*, concepto que incluye las relaciones sexuales entre esposo y esposa expresadas por vías “no naturales”. A pesar del lema *Sola Scriptura*, abrazado por los reformadores, las connotaciones ideológicas que rodean la sodomía de la Edad Media pasan intactas al protestantismo, como lo demuestran varias obras de Lutero (s. XVI). Este hecho explica la persistencia hasta fechas muy recientes de sodomía como término jurídico-penal en una serie de países cristianos, tanto católicos como protestantes.

II. SODOMITA. Según su etimología, sodomita es el gentilicio que corresponde a la ciudad de > Sodoma. Como tal lo usan dos versiones castellanas (NBJ, LSB) en Gn. 19:4 para traducir *aneshé Sedom*, «los hombres de Sodoma», llamándoles «los sodomitas». No obstante, el hebreo del AT carece de equivalente para sodomita. El vocablo tampoco se encuentra en el griego de la Septuaginta, hecho que indica su origen postbíblico. A partir de Jerónimo y de Agustín de Hipona (ss. IV–V), sodomita aparece con cierta frecuencia en la literatura teológica latina al tiempo que va adentrándose en el terreno de la moral. Comentando los libros proféticos del AT, Jerónimo utiliza sodomita para hablar de príncipes prepotentes y desvergonzados. En otro contexto se refiere con el término sodomita a un hombre de prácticas sexuales censurables al margen del adulterio. Siguiendo esta última tendencia, Carlomagno (s. VIII) se inquieta al enterarse de la existencia de «sodomitas» en algunos monasterios de su imperio. Según avanza la Edad Media, sodomita connota «hombre con inclinaciones homoeróticas», siendo este sentido de uso general en el siglo X. En su polémico *Libro de Gomorra* (s. XI), Pedro Damián se dirige en varias páginas directamente al sodomita que vive en las filas del clero para condenar su conducta. Según el autor, los sodomitas padecen posesión demoníaca y merecen el mismo castigo que cayó sobre la ciudad de > Sodoma. En el s. XIII, sodomita significa a menudo «hombre que practica el coito anal». Una vez establecido en el ideario cristiano y medieval, sodomita sigue siendo de uso frecuente hasta el siglo XX. Según las épocas, le hacen la competencia otros términos como «perverso», «invertido» y «sodomista» (*sic*), como en las obras de Proust (1871–1922). Modernamente, ha caído en desuso, siendo reemplazado por el neologismo «homosexual».

Traduciendo diferentes textos bíblicos, RV utiliza sodomita en Dt. 23:17 (“ni haya sodomita de entre los hijos de Israel”); 1 R. 14:24 (“hubo también sodomitas en la tierra”); 15:12 (“quitó del país a los sodomitas”); 22:46 (“barrió también de la tierra el resto de los sodomitas”); Job 36:14 (“fallecerá el alma de ellos en su juventud, y su vida entre los sodomitas”) y 1 Ti. 1:10 (“para los fornicadores, para los sodomitas, para los secuestradores”). En los pasajes del AT sodomita refleja la raíz consonántica hebrea *q-d-sh* cuyo significado literal es «ser santo, sagrado o consagrado». RV traduce la primera parte de Dt. 23:17 como “No haya ramera de entre las hijas de Israel”. Así, con «ramera» RV interpreta sexualmente el término hebreo *qedeshah*, forma femenina de la raíz *q-d-sh*, sin sugerir «consagrada» y a pesar del uso frecuente de la palabra *zonah* en el hebreo bíblico para

referirse a una prostituta (Gn. 34:31, 38:15). En la segunda parte del versículo (“ni haya sodomita de entre los hijos de Israel”), sodomita equivaldría a la variante masculina *qadesh*. Deducimos del uso conjunto que hace RV de «ramera» y sodomita que prevalece en esta versión la muy difundida noción de la prostitución sagrada en el antiguo Canaán. Sin embargo, algunas investigaciones recientes plantean que ese fenómeno religioso-cultural tal vez no existió. Posiblemente *q-d-sh* se refiera a personas que ejercían funciones sacerdotales en templos paganos (Lings 2011). Consideraciones análogas son aplicables a los demás textos del AT donde RV recurre al vocablo sodomita en relación con diferentes apariciones de esta raíz. Reflexiones lingüísticas y literarias aparte, la presencia de sodomita en RV es un anacronismo. Más correctos serían «consagrada» (*qedeshah*), «consagrado» (*qadesh*) y «consagrados» (*qedeshim*), tal vez moderadamente parafraseados como «consagrados a cultos paganos». En 1 Ti. 1:10, RV usa sodomita para traducir el inusual vocablo griego *arsenokoítai*, «varones-cama», cuyo incierto significado es objeto de un debate académico inconcluso. También en este caso la introducción de «sodomitas» se ajusta difícilmente al marco histórico-cultural en que se inscribe el NT. Teniendo en cuenta otra constancia de *arsenokoítai* en 1 Cor. 6:9, llama la atención que RV en este último caso lo traduzca como “los que se echan con varones”. Es evidente, entonces, que para RV hay —en el contexto del NT— sinonimia entre sodomita y «hombre que se echa con varones», mientras que en el AT predomina la correlación entre sodomita y la supuesta prostitución masculina del mundo religioso cananeo. Tal incoherencia exegética sigue constando en las versiones más recientes de RV. Veáse HIERÓDULO, HOMOSEXUALIDAD, PROSTITUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (Muchnik, Barcelona 1992); M. Carden, *Sodomy* (Equinox, Londres 2004); M. D. Jordan, *La invención de la sodomía en la teología cristiana* (Laertes, Barcelona 2002); R. Karras, *Sexuality in Medieval Europe* (Routledge, Abingdon 2005); R. Lings, *Biblia y homosexualidad. ¿Se equivocaron los traductores?* (Universidad Bíblica Latinoamericana, San José 2011); M. Luther, *Luther's Works, Volume 3* (Concordia, Saint Louis 1961); R. Norton, *The Myth of the Modern Homosexual* (Continuum, London & Washington 1997); Peter Damian (*Petrus Damianus*), *The Book of Gomorrah* (Wilfrid Laurier University Press, Waterloo ON 1982); M. Proust, *À la recherche du temps perdu* (Éditions Robert Laffont, París 1987).

R. LINGS

SOFAC

Heb. 7780 *Shophakh*, פַּךְ = «derramar»; Sept. *Sophakh*, Σωφ□χ y *Sobakh*, Σωβ□χ v. *Sophath*, Σωφ□θ y *Sophaph*, Σωφ□φ; Vulg. *Sophach*. General del ejército sirio de > Hadad-ezer, derrotado por David en la batalla de > Helam (1 Cro. 19:16, 18). Es llamado > Sobac en 2 Sam. 10:16.

SOFERET

Heb. 5618 *Sophéreth*, סֹפֶרֶת = «escriba»; Sept. *Sepherá*, Σεφηρ□, *Sapharat*, Σαφαρ□τ, v. *Asephorath*, Ἀσεφορ□θ, *Sapharath*, Σαφαρ□θ. Cabeza de una familia de siervos de Salomón, algunos de cuyos miembros regresaron de la cautividad de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:55; Neh. 7:57).

SOFONÍAS

Heb. 6846 *Tsephaneyah*, צְפַנְיָה, abreviación de *Tsephaneyahu*, צְפַנְיָה = «Yahvé esconde» o «protege»; Sept. *Sophonías*, Σοφον□ας v. *Saphanías*, Σαφαν□ας; Vulg. *Sophonias*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Levita coatita, hijo de Tahat, de la casa de Izhar, descendiente de > Samuel y > Hemán (1 Cro. 6:36, 38).

2. Hijo de Maasías y *sagan* o segundo sacerdote bajo la dirección del sumo sacerdote > Seraías durante el reinado de > Sedequías (2 R. 25:18; Jer. 52:24). Sucedió a > Jehoiada y fue quizá el jefe de la guardia del Templo, a cuyo oficio correspondía, entre otras cosas, castigar a los que pretendían tener el don de profecía. Por esta razón, el falso profeta > Semaías, que residía en Babilonia, le envío una carta esforzándose en procurar el castigo de Jeremías, porque este recomendaba el sometimiento a los caldeos (Jer. 29:24-29). Sofonías medió entre los mensajes que intercambiaban el rey y el profeta > Jeremías (Jer. 21:1; 37:3). Cuando los babilonios se apoderaron de Jerusalén, Sofonías, junto con otros dirigentes judíos, fue trasladado a > Ribla, en Siria, donde Nabucodonosor dio la orden de que los ejecutaran (2 R. 25:18-21).

3. Israelita en casa de cuyo hijo, llamado > Josías, se instruyó al profeta > Zacarías para que confeccionara ciertas coronas conmemorativas (Zac. 6:9-14).

4. Profeta que vivió en días del rey > Josías y autor del libro que lleva su nombre. Parece que provenía de una familia distinguida que podía trazar su genealogía hasta el rey > Ezequías; por tanto, era de sangre real (Sof. 1:1). Los argumentos que apoyan esta suposición son: a) en contraste con los otros profetas, que no mencionan más que a su padre, Sofonías se remonta hasta la cuarta generación; b) la tradición rabínica afirma que Sofonías descendía efectivamente del rey Ezequías; c) la evidencia interna del libro de Sofonías muestra que el profeta conocía bien la corte y la aristocracia judías, que denuncia. Vivió bajo el reinado de Josías, con quien estaba asimismo emparentado, y a quien ayudó durante la reforma que tenía como propósito la restauración del culto a Yahvé (2 Cro. 34:3-8; Sof. 1:1). A pesar de esta breve información biográfica, nada más se sabe de su vida, puesto que no se lo menciona en absoluto en el resto de la Biblia.

SOFONÍAS, Libro de

Uno de los tres escritos preexílicos del s. VII que integran el Libro de los Doce Profetas, mal llamado de los Profetas Menores. Junto con Nahúm y Habacuc, representa a los profetas del período que va desde la caída de Samaria (722 a.C.) hasta la de Jerusalén (587 a.C.).

1. Autor y fecha.
2. Estructura literaria.
3. Desarrollo temático.
4. Conclusión.

I. AUTOR Y FECHA. La fecha de composición es, como para otros libros, difícil de establecer. La vida del profeta tiene lugar durante el reinado de > Josías (quien reinó entre 639-609). Este monarca heredó una situación muy grave en cuanto a la fe de Israel. En 2 R. 21:3-9 se describe cómo su antecesor Manasés instaló la idolatría en Jerusalén a niveles nunca vistos. Así, esta datación es coherente con el contenido del libro si pensamos en los primeros años de su reinado, cuando todavía era muy joven y el deterioro religioso alcanzó un nivel intolerable. Luego de un tiempo se agrava la idolatría y lleva a la expulsión de los ídolos en la llamada «reforma de Josías» (2 R. 23:4-20). De modo que el primer texto —luego veremos su sucesiva evolución— debemos ubicarlo entre 639-630 a.C., antes de la mayoría de edad del rey y de la concreción de su reforma.

El nombre Sofonías, *Tsephaneyah*, צְפַנְיָה, significa «Yavé esconde» y lleva el sentido de que Dios

«protege» (vb. *tsaphán*, צפן) a quien detenta el nombre. Si ordenáramos los tres profetas mencionados cronológicamente, deberíamos ubicar a Sofonías en el primer lugar, pero tanto la Biblia hebrea como la LXX son consistentes en colocarlo al final de ellos. Es probable que esto se deba a que mientras en Nahúm y Habacuc las palabras de salvación son escasas y deben buscarse mezcladas con otros textos, Sofonías cierra con una extensa sección que celebra la restauración anunciada por el Señor y la promesa de redención para Israel (3:9-20). En el exilio y postexilio estas palabras fueron rectoras para cualquier decisión respecto al valor de los textos.

Desconocemos casi todo de la vida del profeta fuera de lo que se dice en 1:1. De los cuatro nombres mencionados en ese versículo solo podemos identificar dos, pero no tienen vínculos con Sofonías. > Gedalías no es el mencionado en 1 R. 25:22, ni > Ezequías puede ser el rey de 2 R. 18, aunque quizás por razones hermenéuticas se buscó relacionarlo con él en virtud de haber sido uno de los reyes de los que se dice que hicieron lo recto a los ojos de Dios. Una explicación interesante y complementaria con la anterior es la que asume que el nombre del padre puede ser o parecer extranjero; se llama Cusi y los cusitas eran africanos y se los ha identificado con los actuales etíopes. La mención en 2:12 de los etíopes entre los pueblos a destruir suena extraña, pues no se conoce una enemistad particular contra ellos, a menos que se explique por este vínculo familiar real o supuesto. Si es así, se explica que se anoten tres nombres de antepasados con elementos yahvistas a fin de asegurar su identidad israelita.

II. ESTRUCTURA LITERARIA. El libro consta de dos secciones vinculadas entre sí:

Título y datos personales	1:1
I. Anuncios de destrucción	
a. Juicio sobre la creación y Judá	1:2-6
b. Día de Yahvé	1:7-18
c. Llamado a Judá	2:1-4
d. Juicios sobre las naciones	2:5-15
e. El pecado de Jerusalén	3:1-8
II. Anuncio de la redención de Israel	
a. Palabras de redención	3:9-13
b. Celebración de la redención	3:14-17
c. Yahvé protegerá a su pueblo	3:18-20

La unificación de textos previos signa esta estructura. P.ej., es muy probable que 3:1-17 haya sido compuesto hacia el final de la vida del rey Josías, cuando su reforma mostró debilidad y los profetas sintieron frustración por las expectativas no cumplidas. Sin embargo, en la redacción final 3:1-8 queda del lado de los textos de denuncia de la infidelidad, mientras que el resto constituye —junto con 3:18-20, líneas también elaboradas aún más tarde y adicionadas a modo de conclusión— el mensaje de redención que posibilita la continuidad de la vida y el proyecto de Dios para su pueblo.

III. DESARROLLO TEMÁTICO.

1:1. El *título* solo señala la época y el linaje del profeta.

1:2-6. Se anuncia la destrucción del cosmos. Las imágenes evocan el tiempo del diluvio y rememoran la decisión de eliminar la creación y comenzar de nuevo, aunque ahora el mensaje se centra en el problema de la idolatría y de los dioses extranjeros traídos a Jerusalén. Aves y peces perecerán junto con los impíos y con toda persona. Esto nos advierte sobre el alto grado de contrariedad que producía en la fe de los profetas la tentación del pueblo de ir detrás de otros dioses, al punto que la ruptura de la relación con Dios pone en tela de juicio, no solo el vínculo entre Israel y su Dios, sino que hace peligrar la totalidad de la creación. Por momentos parece desproporcionada la reacción de Dios, pero debe entenderse en el marco de la clara condena de la idolatría establecida en el primer mandamiento en Ex. 20:5. Luego de este anuncio sobre el cosmos pasa a hablar de Judá y de quienes se postran ante el panteón cananeo y el dios Milcom. Al finalizar el v. 6 la situación ha quedado presentada en toda su extensión y tragedia. De aquí hasta 3:8 desarrollará las consecuencias de esta situación para la vida de Israel.

1:7-18. Comienza con el anuncio del Día de Yahvé. Esta expresión es antigua y está presente en buena parte de la literatura profética (Am. 5:18-20; Is. 2:12-22). En esta ocasión se trata de un día de juicio y castigo para Judá y Jerusalén que en cierta medida ha reemplazado el juicio sobre toda la creación. El texto se centra en los pecados de su propio pueblo y anuncia que «los príncipes y los hijos del rey» (1:8) serán castigados, sin duda una alusión a la familia real antes de la reforma religiosa del año 622.

2:1-4. En esta pequeña unidad se interpoló el v. 3 que menciona el camino a seguir para la salvación, e invita a la humildad y a vivir de acuerdo con la justicia que Dios promueve. La humildad no es en este caso una condición del alma, sino una actitud de vida que busca obrar la justicia y evitar la violencia contra los pobres. Es curioso este versículo en medio de toda la sección de condenación, pero desde el punto de vista hermenéutico cumple la función de adelantar parte del mensaje final del libro. Está semánticamente vinculado a 3:12, donde se volverá a aludir a los humildes y pobres. Por esa razón los vs. 2:3 y 3:12 deben entenderse como una manera de ligar una parte de la obra con la otra. En medio de la destrucción se adelanta que todavía hay esperanza; en las palabras de esperanza se recuerda que ya el Señor lo había pronunciado en medio de su ira. La obra queda unida por esa red de sentidos y no hay posibilidad de leerla como dos partes independientes.

2:5-15. Se anuncian calamidades y destrucción para todas las naciones que circundan Israel, desde Etiopía hasta Asiria. > Nínive —que será conquistada y destruida en 612 a.C.— es quien más atención recibe, anunciándose que será morada de animales salvajes y burlas de los viajeros. Nótese que se ha asimilado el destino de Judá y Jerusalén al de las naciones extranjeras, una manera de resaltar el alejamiento de Yavé y sus consecuencias para Israel.

3:1-8. Esta unidad refleja la experiencia religiosa de algunos años más tarde. Es probable que una vez que la reforma de Josías se hubo llevado a cabo, haya sucedido que luego de un primer momento de renovación espiritual se produjera cierta decadencia, por lo que Israel volvió a la idolatría. No es la primera vez que una fuerza renovadora se deteriora y termina por anular su propio proyecto. La muerte temprana de Josías (609 a.C.) quizás terminó por sepultar sus buenas intenciones. Gobernantes, jueces, sacerdotes y profetas aparecen como responsables de no haber oído la voz de Dios y perseverar en la idolatría. Esta unidad se presenta como la conclusión de todo lo dicho hasta este momento. Se describió la decadencia de Judá y la ira de Dios, se mostró la amenaza sobre el universo y sobre la pequeña ciudad infiel, se anunció que rechazaron la voz que podía salvarlos. Ahora ya no hay alternativa, solo queda esperar (v. 8) que sean convocadas las naciones —y Judá

entre ellas— para el juicio.

3:9-13. Comienza una sección nueva. No podía ser de otro modo, pues ya no había margen para continuar con lo que hasta allí se había dicho. Si se llega al fuego, no quedarán más que cenizas, y estas se esparcirán con rapidez echando al olvido la larga travesía del pueblo con su Dios. Esta parte posee su propia estructura interna y articulación. Son tres unidades que se utilizan para colocar el mensaje en una nueva perspectiva. El v. 9 comienza con la expresión «en aquel tiempo», que establece distancia con el bloque de texto anterior. Hasta ahora se hablaba en el tiempo actual y en referencia a hechos que sucedían en esos momentos o hechos muy recientes. Así vemos que esta segunda parte del libro se ubica como anuncio del porvenir, como promesa aún por cumplir. Observar este juego con el tiempo del relato es central para la comprensión de muchos textos proféticos y permite percibir la articulación entre las partes. Lo anterior es lo factual, lo que ahora se proclama es la promesa. A la realidad de pecado descrita en la primera parte se contrapone en la segunda la promesa de redención mostrada en la buena voluntad de Dios para con su pueblo rebelde. La vergüenza del pasado será superada y los enemigos ya no se burlarán de ellos. En cierta medida, se puede decir que en la comprensión de Sofonías la destrucción ha sido un paso necesario para encarar el camino de la salvación. Ya mencionamos que el v. 12 es clave para entender la dinámica entre las dos partes en que se divide el libro. La humildad, la pobreza y el hacer justicia (v. 13) son los signos del pueblo que será rescatado, valores que habían sido anunciados en 2:3 a modo de adelanto. En aquella ocasión se leían como sorpresa en medio del anuncio de la ira y la destrucción que Dios se proponía realizar. En este caso actúa como confirmación de que la bondad de Dios se da a pesar de lo dicho en la parte precedente.

3:14-17. Este texto parece ser del final del exilio. En él pasa de la promesa a la acción cuando la liberación se percibía como muy cercana. Estamos en los años 540-537 o en los primeros de la restauración, antes de 515, año de la reinauguración del Templo. Lo que interesa ahora es que su lugar tiene una intención hermenéutica precisa. Se encuentra entre dos textos (vs. 9-13 y 18-20) que expresan promesas por cumplirse y que en consecuencia celebra la certeza de que esas promesas se llevarán a término en un plazo cercano. No se celebra por adelantado lo que parece imposible, sino aquello de lo cual tenemos plena confianza que se concretará.

3:18-20. Esta unidad cumple la función de cerrar la segunda parte y a la vez de cerrar todo el libro. Esto hace suponer que este texto es postexílico, pero de una época ya lejana a los años primeros de la restauración. Están en su tierra, pero aún no han podido volver a reunir a los hermanos. La imagen de las ovejas enfermas y perdidas que serán curadas y vueltas al redil para referirse al Israel de la diáspora, es habitual en los profetas y señala la calidez de la relación de Dios con su pueblo. Dicha al final del texto, actúa de balance definitivo respecto a la primera parte (1:2-3:8) y no deja dudas sobre la voluntad de redimir a Israel de parte de su Creador.

IV. CONCLUSIÓN. El mensaje de Sofonías surge de observar la relación entre las dos partes del libro. Aquellas amenazas de la primera no llegan a concretarse y son balanceadas con el anuncio de liberación de la segunda. La condena de Jerusalén y Judá no es el mensaje definitivo, pues se rescata la vocación de Dios de redimir a su pueblo y de no dejarlo sucumbir en sus pecados. Pero ese cambio en la perspectiva de Dios hacia su pueblo, lejos de ser casual o arbitrario, se construye sobre el mensaje de los vs. 2:3 y 3:12-13, que establecen las características del pueblo que Dios salva: un pueblo que en humildad busca la justicia y confía en el Señor antes que en sus fuerzas. La distancia entre esa expresión y la realidad de Israel es parte de la meditación que el texto nos invita a realizar.

BIBLIOGRAFÍA: L. Alonso-Schoekel y J.L. Sicre, *Profetas* II, 1109-1127 (Cristiandad 1980); I.J. Ball, *A Rhetorical Study of Zephaniah* (Bibal, Berkeley 1988); E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah.* (Walter de Gruyter, Berlin/Nueva York 1991); A. Berlin, *Zephaniah* (Doubleday 1994); G. Cornfeld, "Sofonías, libro de", en *EMB* II, 473-474; M. García Bachmann, "El «resto» en Sofonías: Los que unen lo cultual con lo ético", en *RIBLA* 35/36 (2000) 200-205; P. R. House, *Zephaniah, A Prophetic Drama* (Almond, Sheffield 1988); J. Hyatt, "The Date and Background of Zephaniah", en *JNES* 7 (1948) 25-29; D. Petersen, *The Prophetic Literature. An Introduction*, 203-205 (Louisville 2002); G. Ravasi, "Sofonías", en *NDTB*, 1815-1818; T. Richard, "Sofonías", en CBSJ, 767-774; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (WJK 1991); J.L. Sicre, *Profetismo en Israel* (EVD 1992); J.E. Sanderson, "Zephaniah", en *WBC*, 240-242; E. Smith, "The Dating of the Book of Zephaniah", en *OTWSA* (1975) 70-74; M. Sweeney, *The Twelve Prophets* II, 491-526 (Liturgical 2000); Id., *Zephaniah. A Commentary* (Minneapolis 2003); W. Vogels, "Sofonías", en *CBI*, 1069-1073; D. Williams, "The Date of Zephaniah", en *JBL* 82 (1963) 77-88.

P. R. ANDIÑACH

SOHAM

Heb. 7719 *Shóham*, הַםֹ = «gema, ónice»; Sept. *Soam*, Σο�μ v. *Isoam*, Ἰσο�μ; Vulg. *Soam*.

Levita, uno de los cuatro hijos de Merari, mencionado en la lista de los que formaron parte de la organización sacerdotal en tiempos de David (1 Cro. 24:27).

SOL

Heb. 8121 *shémesh*, מֶ ֶ = «brillante, sol»; bab. *Samas*; ugar. *sapas*; árabe *sams*; gr. 2246 *helios*, �λιος; Vulg. *sol*.

Astro diurno creado por Dios y colocado en el firmamento el cuarto día de la creación (Gn. 1:16; Sal. 74:16; 136:8). Es mantenido y dirigido por Dios, dando a entender que no es una criatura independiente, con vida propia (Jer. 31:35; Mt. 5:45; Sal. 104:19). En los panteones semíticos, y sobre todo en el egipcio, figura como deidad, llamado Ra y posteriormente Atón. Pero el relato bíblico de la creación deja claro que es una criatura y la Ley prohíbe taxativamente rendirle culto (Dt. 4:19; 17:3). En Mesopotamia, el Sol, Uttu para los sumerios y Samás para los semitas, es el dios de la vida del mundo, el enemigo de las tinieblas que vela por la justicia e ilumina a los sabios e inspira a los adivinos.

Antes de la llegada de los israelitas a Palestina, los cananeos conocían un culto al Sol, común a todos los pueblos de la región. Parece, sin embargo, que no se desarrolló en Israel más que bajo la influencia de los asirio-babilonios. > Manasés de Judá y sus sucesores inmediatos le rindieron culto (2 R. 21:3, 5; Jer. 8:2), construyendo altares en el Templo de Jerusalén para presentar ofrendas a todo el ejército de los cielos (2 R. 4:5). En el Santuario había > caballos y un carro consagrados al sol (2 R. 23:11). La reforma de > Josías trató de atajar todos estos abusos idolátricos (2 R. 23:5, 11). Poco antes de la destrucción de la ciudad, Ezequiel percibía con indignación en el Templo veinte hombres que, vuelta la mirada hacia el oriente, se arrodillaban ante el sol (Ez. 8:16). Los nombres de Bet Semes, En Semes, Har Heres y Heres conservan la memoria del culto solar en Canaán. El dudoso término heb. *jammanim*, חַ ָ נִים, ha sido traducido por «imágenes», columnas o estelas consagradas al sol (Lv. 26:30; 2 Cro. 14:5; 34:4; 7; Is. 17:8; 27:9; Ez. 6:4, 6), muestra de un temprano culto solar entre los hebreos, a imitación de sus vecinos cananeos, en especial fenicios, aunque ya tenían noticia de él durante su larga estancia en Egipto. En Palmira se ha descubierto un altar que llevaba un nombre relacionado con el heb. *jammanim*. Así, las «columnas solares», identificadas como «altares del incienso», pudieron más bien ser altares donde se quemaba incienso al sol (cf. Os. 4:13). En Meguido se hallaron altares similares, anteriores al siglo X a.C., y que se empleaban para el culto a Baal.

Desde el punto de vista científico, puede sorprender que la luz se haya creado independientemente del sol y antes que él (Gn. 1:4; Sal. 74:16). El israelita se representaba la luz, lo mismo que las tinieblas, como sustancias muy finas, mientras que el sol, la luna y las estrellas no era para él más que portaluces. Los escritores bíblicos comparan al mismo Dios con el sol (Sal. 84:12; 87:13). El esplendor de este astro y su brillo son los símbolos de todo lo que es bello, y especialmente de la gloria de los que aman a Dios (Jue. 5:31), de los justos y de la de Cristo en oración (Mt. 13:31; 17:2). Al final de los tiempos, el brillo del sol se oscurecerá (Ex. 13:10; Mt. 24:29; Ap. 6:12), pero en la ciudad futura los redimidos serán alumbrados por la gloria de Dios y del Cordero (Ap. 21:23).

Los autores sagrados consideran al sol como una de las obras más gloriosas del Creador (Sal. 74:16; 148:3); fuente de calor y de luz, favorece el crecimiento de las plantas, juntamente con la luna, lo cual es una bendición para tierra (Dt. 33:14; 2 Sam. 23:4; Eclo. 11:7). Al ser considerado una fuerza bienhechora, el eclipse es temido como una de las más terribles catástrofes, señal de la ira divina (cf. Is. 13:10; Joel 2:10; Mt. 24:29; Ap. 6:12).

Josué detuvo el sol hasta que los israelitas derrotaron a sus enemigos en Gabaón (Jos. 10:12). La sombra del sol se retiró unos diez grados en un reloj en señal de que el rey Ezequías no moriría (2 R. 20:8-11; Is. 38:7). El sol se entenebreció en el momento de la crucifixión de Jesús (Mc. 15:33; Lc. 23:44-49; Jn. 19:28-30). Otro tanto ocurrirá el día del retorno del Hijo del Hombre (Mt. 24:29; cf. Hch. 2:20). Véase ASTRONOMÍA, LUNA, ESTRELLAS.

BIBLIOGRAFÍA: A. Cabezón, "El Sol, la Luna y las estrellas", en *Tierra Santa* 795 (2008), 306-315; T.H. Hartmann, "Sol", en *DTMAT* II, 1238-1252.

A. CABEZÓN

SOLANO

Heb. 6921 *qadim*, קָדִים, prop. «oriente», lo que está enfrente, «solano» (Job 27:21; Is. 27:8; Jer. 18:17; Ez. 29:26). Término aplicado en general a un viento de fuerza considerable procedente de oriente, particularmente seco y sofocante. La expresión completa, *ruaj qadim*, ר חַ קָדִים, «viento del oriente», aparece en Gn. 41:6; Ex. 10:13, 14, 21; Sal. 48:8; Ez. 17:10; 19:12; y Jon. 4:8. Véase VIENTO ORIENTAL.

SOLDADO

Heb. 6635 solo como nombre colectivo *tsabá*, צָבָא = «ejército»; gr. 4757 *stratiotes*, στρατιώτης, «soldado», se utiliza en sentido natural (p.ej. Mt. 8:9; 27:27; 28:12; Mc. 15:16; Lc. 7:8; 23:36; etc); metafóricamente hablando, se refiere al que soporta penalidades por causa de Cristo (2 Ti. 2:3). Véase EJÉRCITO.

SOMBRA

Heb. 6738 *tsel*, צֵל, o *tselel*, צֶלֶל = «sombra»; gr. *skiá*, σκιά = «sombra», causada por la interceptación de luz (Mc. 4:32, Hch. 5:15); metafóricamente designa las tinieblas y muerte espiritual de la ignorancia (Mt. 4:16; Lc. 1:79). Aparte de su sentido natural, la imagen de la sombra es utilizada por los autores bíblicos para expresar una pluralidad ambivalente de significados simbólicos. Tocante a la experiencia de la sombra que huye, simboliza la fugacidad de la vida humana: «Huye como una sombra y no se detiene» (Job 14:2; cf. 8:9; 1 Cro. 29:15; Sal. 102:11; 144:4; Ecl. 6:12).

Pero no es únicamente un fenómeno que cambia y huye; es una nada, oscuridad tenebrosa por la que suspira Job en su desgracia (Job 3:1-6). Por este motivo, la muerte es llamada «sombra profunda», o en la traducción gr. «sombra de muerte» (Sal. 23:4; Is. 9:1; Mt. 4:16; Lc. 1:79). El > sheol, el reino de la muerte, es un reino de tinieblas y de sombra (Job 10:21). Dios, en cuanto señor de la misma oscuridad tenebrosa, puede «sacar de las tinieblas, de la densa oscuridad» (Sal. 107:10, 14; cf. Sal. 23:4). El anuncio evangélico comienza con el triunfo anticipado sobre las sombras: «El pueblo que moraba en tinieblas vio una gran luz. A los que moraban en región y sombra de muerte, la luz les amaneció» (Mt. 4:16; Is. 9:1).

En un segundo aspecto de la experiencia humana, la sombra es también refrigerio contra el calor, preserva del ardor del sol tan fuerte en los países orientales, y en este sentido es muy apreciada. Yahvé es la sombra de su pueblo en todo tiempo (Sal. 121:5; Is. 25:4). Nada hay mejor que habitar al abrigo del Altísimo, morar bajo la sombra del Todopoderoso (Sal. 91:1; cf. Cant. 2:3; Is. 51:16). La imagación poética compara a Dios con el ave que protege a sus crías bajos las alas. «Escóndeme bajo la sombra de tus alas», ruega el salmista (Sal. 17:8; 57:2; 63:7; cf. Mt. 23:37; Lc. 13:34). El Mesías es anunciado «como un escondedero contra el viento y como un refugio contra la tempestad. Será como corrientes de aguas en tierra de sequedad, como la sombra de un gran peñasco en una tierra sedienta» (Is. 32:2; 49:2).

Por último, la sombra, en cuanto imagen o forma dibujada por un objeto, es utilizada por los autores del NT para contrastar la dispensación judía con la cristiana. La Ley, el Tabernáculo y las ofrendas, son la sombra de la realidad que se manifestó en Cristo (Col. 2:17; Heb 8:5; 10:1). Véase ALA, DISPENSACIÓN, MUERTE, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: H.-Chr. Hahn, “Sombra”, en *DTNT* IV, 234-236; X. León-Dufour, “Sombra”, en *VTB*, 867-869.

SOMER

Heb. 7763 *Shomer*, מֵר = «cuidador»; Sept. *Somer*, Σωμ?ρ v. *Samer*, Σαμ?ρ. Variante del nombre de dos personajes del AT.

1. Descendiente de Aser e hijo de Heber (1 Cro. 7:32), llamado Samer en el texto heb. del v. 34.

2. Moabita, madre de uno de los asesinos del rey Joás (2 R. 12:21). Recibe el nombre de Simrit en 2 Cro. 24:25, 26.

SOMORMUJO

Heb. 7994 *shalakh*, לָךְ = «zambullidor»; Sept. *katarrhaktes*, κατα???κτης; Vulg. *merculus*; Siríaca y Caldea, «pescador de peces». Ave mencionada únicamente en Lv. 11:17 y Dt. 14:17 entre los animales inmundos. Se ha pensado que se trata del pelícano, porque se «arroja al mar», pero prob. se trata del cormorán común, *Phalcacrocorax carbo*, gran ave de la familia de los pelicánidos, pero sin la bolsa de membrana bajo la mandíbula inferior. El cormorán común está muy extendido: vive en Palestina, en la costa del Mediterráneo, y en el mar de Galilea. Su apetito es proverbial. Tristram describe al cormorán emboscado sobre un tronco junto a la desembocadura del Jordán: esta ave atrapa el pez que queda paralizado por las aguas extremadamente saladas del mar Muerto. Otra especie, el *Phalcacrocorax pigmaeus*, cormorán pigmeo, se halla en poca cantidad a lo largo de los ríos palestinos que corren hacia el Mediterráneo.

SÓPATER

Gr. 4986 *Sópatros*, Σώπατρος = «salvador de su padre», nombre gr. común, abrev. de Sosípater. Cristiano de la ciudad de Berea, hijo de Pirro, que con otros discípulos acompañó a Pablo desde Grecia hasta Asia, cuando el Apóstol volvía de su tercer viaje misionero (Hch. 20:6). Algunos comentaristas creen que es el > Sosípater mencionado en Ro. 16:21, pero la identificación no es segura.

SORA. Véase ZORA

SORDO

Heb. 2795 *jeresh*, חֵרֵ = «sordo», que también incluye al «mudo»; gr. 2974 *kophós*, κωφός, relacionado con *kopto*, «azotar», y *kopiao*, «estar fatigado», significa embotado, romo, como de un arma; de ahí, aplicado al sentido del oído, «sordo» (Mt. 11:5; Mc. 7:32, 37; 9:25; Lc. 7:22).

La legislación hebrea contiene una cláusula especial para proteger a las personas afectadas por esta deficiencia auditiva: «No maldecirás al sordo» (Lv. 19:14). En las profecías mesiánicas se contempla el día en que «los sordos oirán las palabras del libro» (Is. 29:18, 35). El NT refiere el cumplimiento de tales profecías en la vida y ministerio de Jesús. Precisamente, una de las señales dadas por Jesús a los enviados de Juan el Bautista respecto a su identidad es que «los sordos oyen» (Mt. 11:5; Mc. 7:32). El mismo anuncio del nacimiento de Jesús estuvo rodeado de milagros relativos a la pérdida del oído. Así, Zacarías, padre de Juan el Bautista, quedó mudo temporalmente por no haber creído a la palabra del ángel que anunciaba el nacimiento de su hijo (Lc. 1:22).

En sentido metafórico el salmista David ruega a Dios: «no te hagas sordo», es decir, que no guarde silencio respecto a sus peticiones (Sal. 28:1; cf. 35:22; 39:13; 50:3; 83:1, etc). Véase MUDO.

SOREC

Heb. 7796 *Soreq*, רֵק = «vid escogida»; Sept. *Sorek*, Σωρήκ; Vulg. *vallis Sorec*. Valle, o más bien wadi, en el que vivía Dalila (Jue. 16:4). Parece haber sido un lugar filisteo, y prob. estaba más cerca de Gaza que de cualquier otra ciudad principal, ya que Sansón fue conducido allí después de ser apresado en casa de Dalila. Eusebio y Jerónimo identifican el lugar con una aldea llamada Cafarsorec, al norte de Eleuteropólis, cerca de Saar o Saara, es decir, Zora, el pueblo natal de Sansón. Es el actual wadi es-Sarâr. Empieza a unos 21 km. al oeste de Jerusalén, ligeramente al sur, y sigue un curso sinuoso hacia el noroeste. Su río desemboca en el Mediterráneo a unos 13 km. al sur de Jafa.

El distrito se hallaba situado en la frontera entre las tierras de los israelitas y las de sus principales enemigos y opresores de aquella época, los filisteos. Unas ruinas, que siguen llevando el nombre de Sûrîk, se hallan al norte del valle, a poco más de 3 km. de Zora.

SORTILEGIO

Heb. 5172 *najash*, נח = «sisear, murmurar» un conjuro mágico; Sept. *oionizómenos*, οἰωνιζόμενος; Vulg. *qui observat auguria*. El término heb. parece referirse a los cánticos o a los encantamientos murmurados como un preliminar para obtener la respuesta de los espíritus que se deseaba consultar. Se traduce «ser agoreros» en Lv. 19:26; «sortílego» en Dt. 18:10; «agüero» en Nm. 23:23; 24:1 (con referencia a Balaam); 2 R. 17:17; «agorero», 21:6; «mirar en agüeros», 2 Cro. 33:6. Estos pasajes implican que el término era más bien de origen cananeo que egipcio. Hay dos personas mencionadas

en el AT cuyos nombres se derivan de esta raíz: > Naasón (*Najshón*), el hijo de Aminadab (Ex. 6:23), y > Nehushta, la madre de Joaquín (2 R. 24:8). Véase ADIVINACIÓN.

SOSANIM

Heb. *Shoshannim*, ים = «lirios», término técnico que aparece en el título de tres Salmos: «Al músico principal. Sobre Sosanim» (Sal. 45, 69, 80). Prob. indica la melodía de las canciones del Salterio. Algunos creen que puede tratarse de ciertos instrumentos musicales tales como címbalos o trompetas.

SOSÍPATER

Gr. 4989 *Sosípatros*, Σωσ□πατρος = «seguridad de su padre». Nombre común griego.

1. General de Judas Macabeo que, a pesar de su nombre típicamente heleno, combatía el helenismo invasor. Con el general Dositeo, derrotó al sirio Timoteo y lo hizo prisionero, si bien después lo dejó en libertad (2 Mac. 12:19-24).

2. Varón judio pariente de Pablo, a quien este menciona al final de sus saludos a la Iglesia de Roma (Ro. 16:21). Algunos lo identifican con el Sópater de Hch. 20:6, pero no es seguro. Véase SÓPATER.

SÓSTENES

Gr. 4988 *Sosthenes*, Σωσθ□νης = «de toda fuerza»; Vulg. *Sosthenes*.

Principal de la sinagoga de Corinto durante la estancia de Pablo en aquella ciudad. Habiéndose desencadenado una algarada a causa de la predicación del Apóstol, el populacho golpeó a Sóstenes ante el tribunal de Galión para obligarle a intervenir en el pleito contra Pablo (Hch. 18:12-17). El porqué de esta acción puede deberse a que este Sóstenes, sucesor, por cierto, de > Crispo, anterior principal de la sinagoga convertido mediante el ministerio de Pablo, sea el mismo a quien el Apóstol asocia en el encabezamiento de 1 Cor. 1:1, lo que significaría que Sóstenes se había hecho cristiano y convertido, por tanto, en el foco de la furia de la comunidad judía de Corinto. Pero es bastante extraño que, de haber sido cristiano, Lucas lo presente únicamente como «principal de la sinagoga», *arkhisynágogos*, □ρχισυν□γωγος, sin aludir a su cambio de fe.

Ahora bien, si la multitud que golpeó a Sóstenes era griega, *pantes*, π□ντες, según una lectura correcta, esto significaría que la comunidad griega se aprovechó de la indiferencia de Galión para mostrar su disgusto con el fanatismo de Sóstenes en particular, y de los judíos representado por él en general.

Eusebio dice que el Sóstenes mencionado por Pablo en 1 Cor. 1:1 fue uno de los > setenta discìpulos de Jesús (*Hist. ecl.* 1, 12, 1) a quien la tradición posterior hace obispo de Colofón, en Jonia.

SÓSTRATO

Gr. *Sóstratos*, Σ□στρατος, nombre griego común; Vulg. *Sostratus*. Jefe de la ciudadela o Acra de Jersusalén, *ho tes akropóleos éparkhos*, □ τ□ς □κροπ□λεως □παρχος, que hubo de rendir cuentas ante Antíoco IV del retraso de las sumas que Menelao le adeudaba. Fue sustituido por Crates (2 Mac. 4:27, 29).

SOTAI

Heb. 5479 *Sotay*, ס טַי = «giro» o «alejamiento»; Sept. *Sotaí*, Σωτα□, *Suteí*, Σουτε□, v. *Sutieí*, Σουτιε□ en Neh. Uno de los siervos de Solomón, cuyos descendientes regresaron de la cautividad babilónica con Zorobabel (Esd. 2:55; Neh. 7:77).

SOTERIOLOGÍA

Del gr. *soterías logos*, σωτηρ□ας λ□γος = «doctrina de la salvación». Véase REDENCIÓN, SALVACIÓN.

SÚA

Nombre escrito de diferentes formas en el original heb.

1. Heb. 7744 *Shúaj*, חַ = «barranco, hondonada, depresión»; Sept. *Soé*, Σω□ v. *Soié*, Σωι□ y *Soué*, Σωυ□. Hijo menor de Abraham y Cetura (Gn. 25:2; 1 Cro. 1:32). La tribu llamada Súa, surgida de él, es indudablemente la que se estableció cerca del país de Uz. En el libro de Job aparece como patria de > Bildad suhita (Job 2:11).

2. Heb. 7770 *Shúa*, עַ = «socorro, salvación»; Sept. *Saúa*, Σα□α o *Sauá*, Σαυ□ v. *Sué*, Σου□. Cananeo cuya hija tomó Judá por mujer; ella fue madre de Er, Onán y Sela (Gn. 38:2, 12; 1 Cro. 2:3).

3. Heb. 7774 *Shuá*, עָא = «socorro»; Sept. *Solá*, Σωλ□. Descendiente de Aser, hija de Heber, madre de tres hijos (1 Cro. 7:32).

4. Heb. 7746 *Shujah*, חָה = «barranco»; Sept. *Askhá*, Ασχ□. Hermano de Quelub, de la descendencia de Judá (1 Cro. 4:11).

5. Heb. 5477 *Suaj*, ס חַ = «limpiar»; Sept. *Sué*, Σου□. Hijo primogénito de Zófaj (1 Cro. 7:36), jefe o cabeza de uno de los clanes de Aser.

SÚAL

Heb. 7777 *Shual*, עָל = «chacal, zorro». Nombre de una región y de un personaje del AT.

1. Sept. *Sual*, Σου□λ v. *Sulá*, Σουλ□ y *Sudá*, Σουδ□. Tercer hijo de Zófaj, de la descendencia de Aser.

2. Sept. *Sogal*, Σωγ□λ. Región cercana a Ofra, hacia la que se dirigieron los filisteos, acampados en Micmas, en tiempos de Saúl (1 Sam. 13:17). Se desconoce su localización, aunque se ha conjeturado que acaso sea idéntica a «la tierra de Saalim» (1 Sam. 9:4).

SUBAEL

Heb. 7619 *Shubael*, בָאֵל = «cautivo de Dios»; Sept.

Subael, Σουβα□λ v. *Sobael*, Σωβα□λ. Forma variante de > Sebuel, nombre de dos levitas (1 Cro. 24:20; cf. 23:16; 26:24; y 1 Cro. 25:20; cf. v. 4).

SUCATEOS

Heb. 7756 solo en pl. *sukhathim*, כָתִים , patronímico de origen desconocido; Sept. *Sokathieím*, Σωκαθιε□μ; Vulg. *in tabernaculis commorantes*. Designación de una de las tres familias de escribas que vivían en Jabes, en el territorio de Judá (1 Cro. 2, 55). Su linaje, a través de Caleb, descendía de

los quenitas y de Hamat el recabita.

SUCOT

Heb. 5523 *Sukkoth*, סֻכֹּת o *Sikkoth*, סִכֹּת = «cabañas» o «tiendas»; Sept. *Sokkhoth*, Σοκχώθ v. *Sokkhothá*, Σοκχωθά; Vulg. *Socoth* o *Soccoth*. Nombre de dos lugares del AT.

1. Antigua ciudad cananea por la que pasó Jacob al volver de Mesopotamia, después de atravesar el Jaboc (Gn. 32:22). Su nombre se explica en vista de las cabañas o chozas construidas por Jacob para el ganado (Gn. 33:17). A continuación, el patriarca se dirigió a Siquem (v. 18). Sucot se hallaba en el valle del Jordán, cerca de Saretán (1 R. 7:46; Sal. 60:6; 108:7) y formaba parte del reino de Sihón. Fue asignada a la tribu de Gad (Jos. 13:27). En tiempos de Gedeón era una ciudad importante, gobernada por setenta y siete ancianos, que rehusaron dar pan a Gedeón y a sus hombres cuando perseguían a Zeba y Zalmuna, reyes de Madián. Cuando Gedeón hubo conseguido la victoria, infligió un terrible castigó a estos ancianos y habitantes de Sucot (Jue. 8:5-16). Cerca de allí se fundieron los utensilios de bronce del Templo de Salomón (1 R. 7:46; 2 Cro. 4:17). Su emplazamiento está en Tell Ahsâs, a unos 2 km. al norte del Nahr ez-Zerkâ (el Jaboc) y a 14 km. al noreste de Dâmiyeh. Este es el lugar que el Talmud identifica con Sucot.

2. Primer campamento de los israelitas después de la salida de Egipto, entre Ramesés y Etam (Ex. 12:37; 13:20; Nm. 33:5, 6). Identificado en ocasiones con Thuku, ciudad abierta que rodeaba los edificios sagrados de Pitón, actualmente Tell el-Maskhûtah; su localización más plausible, no obstante, parece estar más al este, hacia la desembocadura del wadi Tumilât. Véanse PITÓN, PEREGRINACIÓN POR EL DESIERTO, RAMESÉS.

SUCOT-BENOT

Heb. 5524 *Sukkoth Benoth*, סֻכּוֹת־בְּנוֹת = «tiendas de las hijas»; Sept. *Sokkhoth Benith*, Σωκχὼθ Βενὶθ v. *Sokkhoth Benitheí*, Σοκχὼθ Βενιθεί; Vulg. *Sochoth-benoth*. Deidad venerada por los babilonios transplantados a Samaria por los asirios (2 R. 17:30). El nombre, «tiendas de las hijas», dado por los hebreos, se entiende gral. como una referencia a la prostitución sagrada practicada en el santuario de ese ídolo. Quizá se trate de una hebraización de *sakkut bimati*, «juez supremo», probable título de Marduk, o de *sakkut*, «Saturno», planeta dedicado a Marduk. Se han ofrecido más posibilidades.

SUD

Gr. *Sud*, Σοῦδ; Vulg. *Sodi*. Río de Babilonia, junto al que Baruc leyó su libro a Jeconías y al pueblo judío en el exilio (Bar. 1:4). Es un río desconocido por los geógrafos, pero si se tiene en cuenta que la primera parte del libro de Baruc fue escrito en heb., es posible que en el texto original ponga Sur, habiéndose cambiado la *r*, ר, final por la *d*, ד, y en tal caso representaría el río Éufrates, que siempre es llamado por los geógrafos árabes «río de Sura», una prob. corrupción del Sippara de las inscripciones.

SUDARIO

Gr. 4676 *sudarion*, σουδάριον; Vulg. *sudarium*, de «sudor», término idéntico en latín y en castellano. Pañuelo de pequeñas dimensiones que servía para enjugar el sudor del rostro y que se enrollaba en torno a la cabeza de los difuntos. Era una pieza de mortaja distinta de las vendas que ligaban pies y

manos y del lienzo o sábana que envolvía todo el cuerpo. El Evangelio de Juan alude al sudario mortuorio con ocasión de la resurrección de Lázaro y de la de Jesús (Jn. 11:44; 20:7). Como «pañuelo» de uso cotidiano es mencionado en la parábola de los talentos (Lc. 19:20), y con ocasión de las curaciones milagrosas realizadas por el apóstol Pablo se traduce «paños» (Hch. 19:12). Véase PAÑUELO, SÁBANA.

SUDOR

Heb. 2188 *zeah*, זֵעָה = «sudor»; 2402 *hidrós*, □δρ□ς = «sudor»; Vulg. *sudor*. El fenómeno fisiológico de la transpiración es asociado en Gn. 3:19 a la condena del hombre al trabajo fatigoso. Aparece sobre el cuerpo como reacción para eliminar exceso de calor o de una energía consumida en un esfuerzo penoso, restableciendo su equilibrio térmico gracias al calor consumido en la evaporación de líquido. En medicina se conoce una forma especial de sudor, el sudor de sangre (*hematidrosa*, o *diapedesis*), en el que, a consecuencia de una emoción violenta o una gran excitación mental, los corpúsculos sanguíneos escapan de los vasos sanguíneos sin romperlos, y atraviesan los poros de la piel. Durante la agonía en Getsemaní, el sudor de Cristo caía a tierra en grandes gotas de sangre (Lc. 22:44). Ello ilustra su honda ansiedad ante la terrible prueba que él, santo y sin mancha, iba a sufrir, al ser hecho pecado y maldición por nosotros en la cruz (2 Co. 5:21; Gal. 3:13).

SUEGRO

Heb. 2524 *jam*, חָם = «suegro», de *jamah*, חמה, «juntar en afinidad»; 2545 *jamoth*, חֲמ ת = «suegra»; 2859 *jothán*, חֹתֵן, raíz prim. «dar» un hija en matrimonio (*jathán*, חתן), de ahí «contraer afinidad» por matrimonio (Ex. 3:1; 4:18; 18:1-27; Nm. 10:29; Jue. 1:16; 4:11; 19:4, 7, 9); gr. 3995 *pentherós*, πενθερ□ς, padre de la esposa, de una raíz que significa ligazón, unión mediante matrimonio (Jn. 18:13); 3994 *petherá*, πενθερ□, forma fem. de *pentherós*, «suegra» (Mt. 8:14; 10:35; Mc. 1:30; Lc. 4:38; 12:53).

La Ley prohibía tajantemente tener relaciones sexuales con la suegra (Dt. 27:23), denunciando quizá una práctica habitual en ciertos medios. Suegras famosas en la historia bíblica son Noemí, protagonista de una hermosa historia de ternura y amor con su nuera Rut (Rut. 2:11, 18, 19, 23; 3:1, 6, 16), y la suegra de Pedro, sanada por Jesús de unas fiebres (Mt. 8:14; Mc. 1:30; Lc. 4:38). Entre los suegros hay que contar a Jetro, suegro de Moisés, que jugó un papel muy importante en la vida de este (Ex 3:1; 4:18; 18:1).

Una prueba de la maldad de los tiempos es el «desdén del hijo hacia su padre, la hija se levanta contra la madre, la nuera contra su suegra, y los enemigos del hombre son los de su propia casa» (Miq. 7:6), texto que aparece en labios de Jesús respecto a la división familiar que surge a raíz de la aceptación o rechazo de su mensaje: «Yo he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre y a la nuera contra su suegra» (Mt 10:35; Lc. 12:53).

SUEÑO

En sentido de actividad onírica, heb. 2472 *jalom*, חֲל ם = «sueño» (Gn. 20:3; 28:16; 31:10, 24; 37:5; etc.); gr. 3677 *ónar*, □ναρ, de donde se deriva el término castellano «onírico», denota una visión tenida en sueños, en contraste con una visión en estado de vigilia (Mt. 1:20; 2:12, 13, 19, 22; 27:19); 1798 *enypnion*, □ν□πνιον, lit., aquello que aparece en el sueño (Hch. 2:17). En sentido fisiológico de

descanso, la raíz heb. 3462 *yashán*, ן י = «dormir», se utiliza en relación con el «sueño profundo» de Adán provocado por Dios para crear a Eva (Gn. 2:21); 8142 *shenah*, נָה ֵ = «sueño, reposo» (Jue. 16:14; Sal. 76:5; 132:4; Prov. 3:34, etc.); gr. 5258 *hypnos*, �πνος = «sueño» (Hch. 20:9), metafóricamente se usa del estado adormecido del alma, de conformidad espiritual con el mundo, del que los creyentes son exhortados a que despierten (Ro. 13:11).

1. Sueño y descanso.
2. Sueños en la historia.
3. Sueños en el Antiguo y NT.

I. SUEÑO Y DESCANSO. El sueño sucede al estado de vigilia y constituye el reposo tras los quehaces y trabajos del día. El hombre antiguo seguía el ritmo de la naturaleza, se acostaba pronto y pronto se levantaba. Al alba comenzaban las tareas, dando de comer y aparejando los animales para el trabajo; esta era la primera faena del nómada madrugador (cf. Gn. 19:2; Jue. 19:8; 2 Sam. 15:2). La Ley se preocupa de que el sueño del pobre sea reparador y prohíbe por ello que se le tome en prenda el > manto con que se arropa y protege del frío de la noche.

Las preocupaciones por las riquezas, la enfermedad o la mala conciencia producen un sueño inquieto, mientras que el justo duerme en paz bajo la protección de Dios (cf. Is. 5:27; Sal. 3:6; 4:9; 32:4; 121:3-4; Prov. 3:24; 6:22; Eclo. 31:1s).

En una sociedad donde el trabajo manual era agotador, privarse de sueño representaba un gran sacrificio. Sin que se condene el descanso legítimo, y precisamente por su extrema importancia, en la Escritura abundan exhortaciones a la vigilia, a dedicar tiempo a la oración. Jesús, p.ej., pasaba noches enteras en oración (Mc. 1:38; Lc. 6:12).

Yahvé no duerme, porque él es el guardián de Israel (Sal. 121:4), mientras que los ídolos fabricados por el hombre duermen y tienen necesidad de ser despertados (cf. 1 R. 18:27).

II. SUEÑOS EN LA HISTORIA. El sueño como efecto del soñar son imágenes que se presentan mientras una persona está dormida. Modernamente se ha descubierto que los sueños reflejan la totalidad de la psiquis. Desde la antigüedad los sueños han jugado un papel muy importante en la vida del individuo y de la sociedad. Existen referencias documentadas sobre la importancia que tuvieron los sueños, su interpretación y mensaje, para los egipcios, asirios, caldeos, chinos, fenicios, griegos, judíos y romanos. En el antiguo Egipto se invocaba a los dioses antes de dormir para evitar que > Set, el demonio planetario, enviara sueños nefastos. Por lo general se pedía protección a Bes, dios benevolente del sueño y de los sueños. Al despertar, la persona invocaba ciertas fórmulas mágicas para alejar los efectos maléficos que podrían provocar algunos sueños, esparciéndose cerveza y mirra en el rostro. En la India se aconsejaba quedarse dormido después de un mal sueño, sin contarlo a nadie, con lo que se neutralizaría todo lo maligno. Por otra parte, los egipcios también usaron los sueños con fines predictivos, para lo que se sirvieron de técnicas de interpretación, como la asociación de ideas o la correspondencia entre el sueño y el simbolismo, y creían además que, a veces, lo que era expresado en un sueño, podía tener un significado totalmente opuesto.

Entre los sacerdotes de Babilonia la tradición onírica es antiquísima. En los orígenes de la civilización mesopotámica, eran las sacerdotisas quienes consultaban a los dioses. Los griegos utilizaban los sueños con fines terapéuticos y predictivos. Creían, según Homero, que los sueños provenían de Zeus, aunque posteriormente Sócrates advirtió que eran tan solo expresión de deseos. La curación por medio de consejos provenientes de los sueños tuvo su apogeo en los templos

dedicados a Asclepios o Esculapio. Los enfermos iban a formular consultas sobre sus problemas y se sometían a una serie de ritos. Para los romanos la interpretación de los sueños era un servicio del Estado. El Senado romano discutía y analizaba los sueños cuando la ocasión lo exigía.

III. SUEÑOS EN EL ANTIGUO Y NT. En la Biblia aparecen los sueños como una vía normal por la que Dios se comunica con los hombres, mandando, aconsejando, avisando, prometiendo e instruyendo. Así se comunica con Abimelec (Gn. 20:3); Jacob (Gn. 28:12; 31:10); Labán (Gn. 31:24); José (Gn. 37:5, 9, 10, 20); el copero y el panadero de Faraón (Gn. 40:5); el Faraón (Gn. 41:7, 15, 25, 26); Salomón (1 R. 3:5); Nabucodonosor (Dn. 2:1, 4, 36; 4:1, 2); Daniel (Dn. 7:1); José, el prometido de María (Mt. 1:20); y los magos (Mt. 2:12). En total hay más de 1800 referencias a sueños y visiones.

Los sueños que contenían revelaciones eran sometidos a criterios que desvelaban su naturaleza. Si eran sueños inmorales, eran declarados falsos; el que, mediante sueños, tratara de apartar a Israel del culto a Yahvé, debía ser muerto (Dt. 13:1-5; cf. Jer. 23:25-32; 29:8; Zac. 10:2).

En el NT solo Mateo entre los evangelistas alude a los sueños como medio de comunicación: un ángel anuncia en sueños a José que su desposada María espera un hijo engendrado por el Espíritu Santo (Mt. 2:20). Por sueños los magos se enteran de que no deberían regresar a la casa de Herodes (2:12); también es por un sueño que se aconseja José huir a Egipto, y por otro sabe de la muerte de Herodes y que puede retornar a Galilea (2:13, 19, 22). La mujer de Pilatos percibe en sueños la inocencia de Jesús (27:19).

En medio de las primeras comunidades cristianas se manifiestan trances, *ekstaseis*, ἐκστάσεις, y visiones, *optasíai*, ὀπτασίαι, *horámata*, ὁράματα; los sueños ya no son designados como medios de revelación. «Contra lo que ocurría en el mundo ambiental, el cristianism primitivo se muestra reservado ante el fenómeno de los sueños en lo que respecta a su valoración religiosa» (C. Gancho).

Los sueños aparecen como una manifestación del Espíritu Santo en los últimos días (Hch. 2:17), fortalecen y guían al apóstol Pablo en su misión, pero no le aportan ningún mensaje doctrinal (Hch. 16:9; 23:11; 27:23). El tiempo de los profetas del AT llegó a su fin (Mt 11:12-13; Lc. 16:16), y ahora toda la revelación está subordinada a la palabra de Jesús. Véase DORMIR.

BIBLIOGRAFÍA: S. A. L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Verlag, Münster 1998); C. Gancho, “Sueño”, en *EB* VI, 798-801; J.M. Husser, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World* (Sheffield Academic Press 1999); X. Léon-Dufour, “Sueño”, «Sueños» en *VTB*, 869-872; A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (American Philosophical Society, Filadelfia 1956); R.E. Parker, “Sueños”, en *DECTP*, 1083-1085; J.M. Sasson, “Mari Dreams”, *JAOS* 103 (1983) 283-293.

A. ROPERO

SUERTE

Heb. 1486 *goral*, רָל , también escrito רָל֙, prop. «guijarro», piedra pequeña usada para echar «suertes», de ahí «suerte, sorteo» (Lv. 16:8; Nm. 33:54; Jos. 19:1. Ez. 24:6; Jon. 1:7); gr. 2819 *kleros*, κλῆρος, lit. objeto utilizado para echar o sacar suertes, que consistía en trozos de madera, o pequeñas piedras; vb. 2975 *lankhano*, λαγχάνω, «echar suertes» (Lc. 1:9; Jn. 19:24).

En la antigüedad muchas cosas se decidían por sorteo. Ante una incertidumbre se solía recurrir a echar suertes para determinar una respuesta (Est. 3:7; 9:24-32; Jon. 1:7; Mt. 27:35; *Mishnah*, Taanit, 2, 10), cuyo resultado siempre se atribuía a Dios, puesto que él gobierna todas las cosas. «Las suertes se echan en el regazo, pero a Yahvé pertenece toda su decisión» (Prov. 16:33). Esta

costumbre era tan popular y gozaba de tal prestigio que ponía fin a los pleitos y decidía entre los poderosos (Prov. 18:18). Lo mismo ocurría en la mayoría de los pueblos antiguos, para los que el recurso a la suerte gozaba de mucho prestigio, como un medio que aseguraba la neutralidad de los interesados (cf. Homero, *Ilíada*, 3, 316, 325; 7, 174-181; Jenofonte, *Ciropedia*, 1, 6, 46; Tácito, *Germania*, 10). Era una forma de adivinación que aseguraba la intervención de los dioses (Homero, *Ilíada*, 22, 209; Cicerón, *De Divinatione*, 1, 34; 2, 41). Para ello se recurría, entre otras cosas, a «flechas» marcadas o sin marcar, *belomanteía*, βελομαντεία (Os. 4:12; Ez. 21:21; Mauritius, *De Sortitione*, 14, 4).

La repartición de Canaán entre las doce tribus se decidió echando suertes, por «lotería» (Nm. 26:55; 33:34; 34:13; 36:2; Jos. 14:2; 18:6), de ahí que estas parcelas llegaran a denominarse «lotes». Esta costumbre continuó a lo largo de los siglos en la división o asignación de propiedades (Mt. 27:35; Mc. 15:24; Lc. 23:34; Jn. 19:24).

Por regla general se ponían piedras o tabletas grabadas, u objetos análogos, en el regazo o en un recipiente, después de ser agitadas; era elegido aquel cuya suerte salía primero. Se ofrecía una oración para garantizar así la dirección divina, confiando que Dios determinase el resultado del azar. Así fue elegido Matías para ocupar el lugar apostólico dejado vacante por Judas (Hch. 1:23-26; cf. 1 Sam. 10:20). Saúl descubrió mediante este método lo que Jonatán había hecho (1 Sam. 14:40-45), en este caso concreto en relación con el Urim y el Tumim. Por suertes se determinaba cuál de los dos machos cabríos era para Yahvé y cuál para Azazel (Lv. 16:8). Por suertes se hacía la distribucción de los sacerdotes (1 Cro. 24:3, 5:19; Lc. 1:9), de los levitas (1 Cro. 23:28; 24:20-31; 25:8; 26:13) y la asignación de las ciudades levíticas (Jos. 21:4ss). Hasta los prisioneros se repartían por sorteo (Joel 3:3; Nah. 3:10; Ab. 11; comp. Jenofonte, *Ciropedia*, 4, 5, 55). A suertes se repartieron los soldados romanos los vestidos de Cristo (Jn. 19:24). En el proceso criminal se recurría a las suertes cuando había dudas sobre el culpable real (Jos. 7:14; 1 Sam. 14:42).

Por «suerte» también se entiende lo que le toca a uno, especialmente una porción o herencia (Jos. 15:1; Jue. 1:3; Sal. 125:3; Is. 17:14; 47:6; Hch. 8:21). En sentido metafórico designa el destino de cada hombre asignado por Dios (Sal. 16:5). Véase ADIVINACIÓN, HERENCIA, URIM Y TUMIM.

BIBLIOGRAFÍA: H.H. Schmid, "רָל ֹ, *goral*, suerte", en *DTMAT* I, 588-591.

SUF

Heb. 5489 *Suph*, ף ס = «algas marinas». Nombre común para el mar Rojo, que abunda en juncos (Ex. 10:19). En Dt. 1:1 aparece como nombre del lugar donde Moisés pronunció su discurso de despedida. Como no se conocía ningún lugar con ese nombre, se supuso que designaba un punto geográfico, no una localidad. Así, la LXX, la Vulg. y otras versiones como la Reina-Valera, traducen «mar Rojo», dando por supuesto que por algún motivo se había omitido la palabra *yam*, יָם = «mar». De este modo es fácil suponer que *Suph* se refiere a *yam Suph* o «mar Rojo». No obstante, el TM dice que Moisés habló a Israel «en el desierto, en el Arabá enfrente de Suf», y el v. 5 añade que estaba en la región del Jordán, «en la tierra de Moab». Por lo tanto, aunque no se conoce con exactitud la ubicación de Suf, parece ser que se trataba de un lugar al este del Jordán. Se ha identificado tentativamente con Khirbet Sûfa, que se encuentra a unos 6 km al sudeste de Madaba.

Otro tanto ocurre en Nm. 21:14, donde *Suphah*, ס פָּה, es traducido *Mare Rubrum* por la Vulg.; *Zoob*, Ζωόβ por la LXX y mar Rojo por las versiones modernas, que el contexto del «libro de las

batallas de Yahvé» parece justificar.

SUFAM

Heb. 8197 *Shupham*, פָּם = «parecido a la serpiente»; Sept. *Sophán*, Σωφάν v. *Opham*, ’Οφάμ; Vulg. *Suphan*. Hijo o descendiente de Benjamín, padre de la familia de los > sufamitas (Nm. 26:39), llamado > Sefufán en 1 Cro. 8:5.

SUFAMITAS

Heb. con art. 7781 *hashshuphemí*, הַ פְמִי, patronímico de Sefufán; Sept. *ho Sophaní*, ὁ Σωφανί v. *Ophamí*, ’Οφαμί; Vulg. *Suphamita*. Descendientes de > Sufam o > Sefufán, de la tribu de Benjamín (Nm. 26:39).

SUFRIMIENTO, SUFRIR

Traducción de diferentes términos hebreos y griegos:

1. Heb. 4341 *makheob*, מַכְאֹב = «angustia, aflicción, sufrimiento» (Job 33:19; Sal. 32:10; 38:17; 69:26; Ecl. 1:18; 2:23; Is. 53:3,4; Jer. 30:15; Lam. 1:18); 4531 *massah*, מַ ָ ה = «prueba, sufrimiento» (Job 9:23); 8513 *telaah*, לָאָה ְ = «calamidad, sufrimiento, trabajo, fastidio» (Neh. 9:32).

2. Gr. 3804 *páhtema*, πάθημα = «sufrimiento, aflicción» (1 Pd. 1:11); 430 *anékhomai*, ἀνέχομαι, voz media de *anekho*, ἀνέχω = «soportar, aguantar, padecer, sufrir, tolerar» (Mt. 17:17; 9:19; Lc. 9:41; 1 Cor. 4:12; 2 Cor. 11:2; Col. 3:13; 2 Tes. 1:4; 2 Ti. 4:3); 3958 *paskho*, πάσχω = «padecer, sufrir» (Mc. 5:26; 1 Pd. 2:20); 91 *adikeo*, ἀδικέω, se emplea en la voz media o pasiva para denotar el acto de recibir o sufrir agravio (1 Cor. 6:7; Ap. 2:11); 2553 *kakopatheo*, κακοπαθέω = «sufrir el mal, soportar aflicciones» (2 Ti. 4:9; 4:5; Stg. 5:13).

1. El misterio del sufrimiento.
2. El sufrimiento en el Siervo de Yahvé.
3. El sufrimiento en Jesús.
4. El sufrimiento en la vida cristiana.

I. EL MISTERIO DEL SUFRIMIENTO. El sufrimiento en la vida por lo general va unido al sentimiento de pérdida, daño o carencia, sea físico o espiritual. Puede ser propio o ajeno, merecido o injusto, aceptado o tolerado. Constituye un grave problema religioso cuando afecta a personas aparentemente inocentes. El libro de Job se plantea el problema del sufrimiento del justo y, frente a los que consideraban que tenía que deberse a un pecado oculto, el autor relaciona los sufrimientos del inocente con el misterio de Dios, pero sin ofrecer una solución racional al problema. Se limita a demostrar a Job cómo los juicios de Dios son inescrutables.

Como todo lo que pertenece a la existencia humana, la experiencia psicológica y moral del sufrimiento es ambivalente. Hay una clase de sufrimiento que no plantea ningún problema moral, el que el infractor de la ley se acarrea sobre sí mismo con sus actos de rebeldía. Hay otro tipo de sufrimiento inmerecido, causado por la injusticia y malicia de los otros, que por lo general se soporta y se tolera en espera de la justifica vindicativa de Dios, que al final intervendrá a favor del justo. Como ya hemos dicho, el problema del sufrimiento surge cuando afecta a personas inocentes y el Cielo permanece en silencio. Ante este misterio ni el mismo Jesucristo ofrece una respuesta clara cuando es requerido (cf. Jn. 9:2-3). Pero la experiencia humana también enseña que el sufrimiento

puede tener un valor de tipo pedagógico y correctivo. Así, Dios lo emplea como medicina para llevar a Israel al buen sentido y a la obediencia (cf. Am. 4; Os. 6:1-6; 11; Is. 63:9-16). Puede contribuir a purificar las intenciones y, en ocasiones, es utilizado como prueba de la fe, aunque a veces la cantidad de sufrimiento parece desproporcionada en relación con la prueba o incluso con el pecado cometido (cf. Sal. 13:1s; 35:17; Jer. 12:4).

Hay también un tipo de «sufrimiento vicario», el del padre por los hijos, el de los soldados por su pueblo, el del justo por la justicia, que pone de manifiesto a la experiencia humana el valor expiatorio y salvífico del dolor, a partir de lo cual surge la imagen del justo paciente y victorioso (cf. Sal 22 y 69) y del Siervo sufriente de Yahvé (Is. 53), a la que el judaísmo tardío añade la de los justos martirizados por su fe (2 Mac; 4 Mac; 4 Esdras, etc.).

II. EL SUFRIMIENTO EN EL SIERVO DE YAHVÉ. El sufrimiento juega un papel significativo en los llamados «cánticos del siervo de Yahvé». Este misterioso personaje, individuo o colectividad, es elegido por Dios precisamente para descargar sobre él un dolor y un sufrimiento que le destroza (Is. 53:10), pero que, paradójicamente, se convierte en causa de sanidad: «Despreciado y desechado por los hombres, varón de dolores y experimentado en el sufrimiento... llevó nuestras enfermedades y sufrió nuestros dolores. Nosotros le tuvimos por azotado, como herido por Dios, y afligido..., molido por nuestros pecados... por sus heridas fuimos nosotros sanados» (vv. 3-5). Este siervo no sufre por sus propios pecados, sino porque ha sido constituido sustituto del pueblo rebelde: «Yahvé cargó en él el pecado de todos nosotros» (v. 6).

En virtud de esta sustitución-representación, será prosperado cuando se haya puesto su vida como sacrificio por la culpa del pueblo (v. 10). «A causa de la angustia de su alma, verá la luz y quedará satisfecho. Por su conocimiento mi siervo justo justificará a muchos, y cargará con los pecados de ellos» (v. 11). El sufrimiento no es considerado como algo deseable, sino al contrario, es visto como un mal que se abate sobre una víctima inocente, cuya asunción tiene un carácter expiatorio de satisfacción vicaria por los pecados causantes, precisamente, de ese sufrimiento. «El *Siervo* va a ser presentado como víctima *expiatoria* por su pueblo, y esto es lo verdaderamente nuevo en esta revelación. Ese carácter de los sufrimientos en satisfacción por los demás es totalmente desconocido en el AT fuera de estos pasajes» (M. García Cordero). Israel reconoce en la misión y en el sufrimiento del siervo de Yahvé su propia suerte, descubriendo que el misterio del sufrimiento vicario es la esencia misma de su existencia histórica —y, por ende, del Mesías que se espera—, al tiempo que, llegado el momento, los apóstoles verán en él el anuncio prefigurado del destino de Jesús, que cumple la misión del siervo, poniendo su vida en rescate por muchos y, así, «por medio de los padecimientos, conducir a muchos hijos a la gloria» (Heb. 2:10).

III. EL SUFRIMIENTO EN JESÚS. En Jesús el sufrimiento no aparece en sus discursos sino en su vida, en su compasión y en su entrega en sacrificio por el bien de sus hermanos. El sufrimiento es parte esencial de su vida y misión. La > compasión, que es una manera vicaria de compartir el sufrimiento ajeno, destaca en los relatos evangélicos referida al sentimiento de Cristo ante la multitud descarriada (Mt. 9:36; Mc. 6:34), enferma (Mt. 14:14), hambrienta (Mt. 15:32; Mc. 8:2). Por compasión ante el sufriente, Cristo rompe la leyes de impureza y toca al leproso para sanarle (Mc 1:41). Para el Evangelio de Mateo, la sanidad de los enfermos es parte del cumplimiento de las profecías sobre el Siervo sufriente de Yahvé: «De modo que se cumpliese lo dicho por medio del profeta Isaías, quien dijo: El mismo tomó nuestras debilidades y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8:17). En la misma clave profética los apóstoles interpretarán posteriormente el sufrimiento

personal de Cristo y su muerte (Lc. 22:15). No hay exhaltación del dolor en Jesús, ni en sus enseñanzas ni en su vida. De haberle sido posible, hubiese dejado a un lado el cáliz del sufrimiento (cf. Mt 26:39). La perspectiva del dolor y la humillación de su entrega y pasión en manos enemigas le angustiaba (cf. Mc. 14:33). Acepta el sufrimiento porque forma parte de la voluntad de su Padre para la salvación del mundo en su calidad de siervo que entrega su vida en sacrificio (Mt. 20:28; Mc. 10:45; 1 Tim. 2:6); «el justo por los injustos, para llevarnos a Dios» (1 Pd. 3:18). «Aunque era hijo, en el sufrimiento aprendió a obedecer» (Heb. 5:8). Por amor a Dios y al mundo, Jesús asumió el camino del dolor, el sufrimiento y la violencia que la caracterizan la existencia humana. Se hizo «en todo semejante a sus hermanos, para convertirse en sumo sacerdote misericordioso y fiel ante Dios, para alcanzar el perdón de los pecados del pueblo. Pues por el hecho de haber sufrido y de haber sido probado, está capacitado para venir en ayuda de aquellos que están sometidos a la prueba» (Heb. 2:17-18). De modo que el sufrimiento de Jesús no cae dentro de la categoría del castigo por el pecado, sino en la del valor expiatorio del siervo inocente que carga sobre sí con todo el dolor y la injusticia del mundo con vistas a acabar con el sufrimiento-culpa mediante el sufrimientoamor. Jesucristo crucificado es el instrumento escogido por Dios «para que, mediante la fe, se obtenga por su sangre el perdón de los pecados» (Ro. 3:25).

IV. EL SUFRIMIENTO EN LA VIDA CRISTIANA. Si el sufrimiento de Jesús tiene auténtico valor salvífico redentor, entonces el sufrimiento que el justo padece injustamente por causa de la justicia y de Cristo, no es solo consecuencia del seguimiento del «despreciado» por las autoridades y poderosos del mundo, sino también participación en el misterio de la salvación: «Se os ha concedido a vosotros, a causa de Cristo, no solamente el privilegio de creer en él, sino también el de sufrir por su causa» (Flp. 1:29). Mediante el sufrimiento, tolerado, soportado, no buscado ni provocado, el cristiano participa existencialmente del destino de su Salvador, de sus sufrimientos (2 Cor. 1:5; 1 Pd 4:1, 13), y también de la gloria que les sigue (1 Pd. 4:13; 5:1; cf. Ro. 8:18; 2 Cor. 4:17). En medio del sufrimiento se establece un estrecho nexo de unión con Jesucristo y su muerte (2 Cor. 4:10).

El cristiano es dichoso, no por el sufrimiento en sí, sino por la causa a que obedece: «por causa de la justicia» (Mt. 5:12), por causa del nombre de Cristo (Mt. 10:22; 24:9; Mc. 13:13; Lc. 21:12; Jn. 15:21; Ap. 2:3), o sea, por el Evangelio (Mc. 8:35; Hch. 20:24). El cristiano no sufre ni se somete al sufrimiento para lograr la salvación que ya ha sido obtenida definitivamente en la cruz de Cristo. El sufrimiento y las tribulaciones, cuando obedecen al seguimiento y la práctica del Evangelio, son la marca de su pertenencia a Jesús (cf. Gal. 6:17). Pablo llega a decir: «Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col. 1:24), lo cual no significa que el Apóstol coloque sus tribulaciones en el mismo plano que los sufrimientos de Cristo, único y perfecto mediador (2 Tim. 2:5; Ro. 5:17), ni que las tribulaciones de Cristo han tenido lugar de una manera deficiente, incompleta, sino que «las penalidades asumidas por causa de Cristo, dan eficacia a la predicación entre los colosenses y en otras comunidades de todo el mundo, que llevan la fe a su plenitud» (Schweizer). El sufrimiento de los cristianos no añade absolutamente nada a la pasión de Jesús, pero los hacen semejantes a su Maestro, apropiándose de su palabra de salvación, pero también acogiendo como propio el camino de la cruz (Mt 16:24; Mc. 8:34; Lc. 9:23). Véase DOLOR, MAL, PASIÓN DE JESÚS, PECADO, SIERVO DE YAHVÉ, TEODICEA.

BIBLIOGRAFÍA: R. Anderson, *El silencio de Dios* (PPE 1983); A. Bonora, “Mal/Dolor”, en *DTB*; J M. Cabodevilla, *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano* (BAC 1967); N. Calduch Benagues, *En el crisol de la prueba* (EVD

2003); H. Carson, *Dios mío, ¿por qué sufro?* (EP 1996); B. Gärtner, "Sufrimiento", en *DTNT* IV, 236-245; M.A. Mesías, *Perspectiva bíblica del sufrimiento* (CLIE 2001); J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme 1977); M.L. Ramlot y J. Guillett, "Sufrimiento", en *VTB*, 768-772; J. Schmid, "Sufrimiento", en *DTB*, 99-104; E. Schweizer, *La carta a los Colosenses* (Sígueme 1987); E.F. Sutcliffe, *Dios y el sufrimiento en el Antiguo y en el Nuevo Testamento* (Barcelona 1959); P. Young, *Dónde está Dios cuando se sufre* (CLIE 1980).

A. ROPERO

SUHAM

Heb. 7748 *Shujam*, חָם , «cavador» (Gesenius), o «humildad» (Fürst); Sept. *Samé*, Σαμ□ v. *Sameidé*, Σαμειδ□; Vulg. *Suham*. Hijo primogénito de > Dan, y progenitor de la familia de los > suhamitas (Nm. 26:42); se le llama > Husim en Gn. 46:23. La etimología del nombre es incierta, como ocurre en la mayoría de los referentes a clanes y grupos tribales.

SUHAMITA

Heb. 7749 con art. *hashshujamí*, הַ חָמִי, patronímico de > Suham; Sept. *ho Samé*, □ Σαμ□ v. *Sameidé*, Σαμειδ□. Descendientes de Suham, hijo de Dan. El número de varones durante el éxodo ascendía a 64.400 (Nm. 26:42, 43).

SUHITA

Heb. 7747 con art. *hashshují*, הַ חִי, patronímico de Shúah; Sept. *ho Saukhaí*, □ Σαυχα□ v. *Saukheí*, Σαυχε□, *Saukhites*, Σαυχ□της; Vulg. *Suhita*. Individuo de la tribu de Shúah, hijo de Abraham y Quetura (Gn. 25:2). Gentilicio aplicado a > Bildad, amigo de Job (Job 2:11; 8:1; 18:1; 25:1; 42:9). Las indicaciones locales del libro de Job apuntan a una región oriental en los límites de Arabia.

SUICIDIO

Es el acto mediante el cual uno mismo causa su propio deceso, sea destruyendo definitivamente la propia vida, u omitiendo hacer lo necesario para escapar de la muerte. La legislación hebrea no tipifica el caso del suicidio ni legisla contra el suicida. Curiosamente, hay que esperar al cristianismo para encontrar una condena clara de esta situación. Para los Padres, la afirmación de que la vida es un don de Dios y el hombre solo su administrador, lleva a la conclusión de que no se puede disponer libremente de ella; el suicidio es siempre una especie de homicidio. San Agustín, el que trata más por extenso el tema, parte de la idea de que quitarse la vida es rechazar el dominio de Dios sobre nuestra existencia, y por tanto malo en todo caso (*Ciudad de Dios*, Lib. I).

En Grecia, el suicidio podía ser justificado por motivos altruistas, de honor, por vejez o enfermedad y, en general, por una existencia desdichada. En cambio, fueron contrarios al suicidio Platón, que veía en él un acto de insubordinación contra la divinidad (*Fedón, 6*), y Aristóteles, que lo consideraba un acto vil, contrario al bien social (*Ética a Nicómaco* III, 11; V, 15). En Roma, por lo menos en los ámbitos más cultos, quitarse la vida fue un acto comprendido, autorizado, e inclusive recomendado en situaciones de sufrimiento físico o moral. La autoeliminación se condenaba si era por motivos nimios, amor o cobardía, mas no por las razones antedichas. Séneca, p.ej., condenaba el suicidio cometido solo por deseo de morir, mientras que lo aprobaba cuando era un gesto de dignidad y de valor. Por el contrario, los neoplatónicos veían en él un impedimento a la plena liberación del alma y al cumplimiento en la vida terrena de las posibilidades del hombre.

En la historia bíblica se registran algunos suicidios notables. Saúl y su escudero se traspasan con

su propia espada para no caer en manos de los enemigos (1 Sam. 31:3-5); Ahitofel se cuelga después del fracaso de su intriga política (2 Sam. 17:23); Sansón hizo que el templo se derrumbara sobre él y los filisteos (Jue. 16:23-31). En ningún caso citado se pronuncia moralmente la Escritura. El sacerdote Razis es incluso alabado por haber elegido generosamente morir antes que caer en manos criminales y padecer ultrajes indignos de su cuna (2 Mac 14:37-46). Sin embargo, como queda dicho, la tradición cristiana ha condenado siempre el suicidio como gesto en que el hombre se atribuye unilateralmente un poder absoluto que pertenece a Dios.

BIBLIOGRAFÍA: G. Pellizzaro, "Suicidio", en *DTM*; B. Harris, "Suicidio", en *DECTP*, 1088-1090; E. Rojas, *Estudios sobre el suicidio* (Salvat, Barcelona 1978).

A. ROPERO

SULAMITA

Heb. 7759 con art. *hashshulammith*, הַ לַ.ית, «la sulamitesa»; Sept. *he Sulamitis*, ? Σουλαμ?τις v. *Sunameîtis*, Σουναμε?τις; Vulg. *Sulamitis* y *Sunamitis*.

Gentilicio aplicado a una doncella mencionada con frecuencia en el Cantar de los Cantares (Cnt. 6:13). Este término parece derivarse del nombre de la ciudad de > Sunem, la patria de Abisag, concubina del anciano David. En la época de Eusebio, Sunem se llamaba Sulem; en nuestros días recibe el nombre de Sôlem o Sûlam. Es posible que la forma *sulamita* haya sido preferida a *sunamita* a causa de su asonancia con Salomón, en heb. *Shelomoh*. Siguiendo en esa línea, algunos afirman que el nombre Sulamita viene de la raíz *shalam*, con el sentido de «la perfecta», «la pacificada», lo mismo que Salomón. En tal caso, sería una especie de título, forma femenina de Salomón, más que un nombre propio.

La Sulamita de Cantares es reina y pastora, está en el campo —curtida por el sol— o en casa…, pero siempre aparece con autonomía para amar; por eso puede salir del hogar sin escándalo, recorriendo de noche la ciudad, hasta encontrar al amigo de su alma, llevándolo a su lecho. Es el ejemplo más claro de lo que se puede llamar la «libertad del amor» en la mujer enamorada. No busca sin más a cualquier hombre, sino al único que la puede devolver a la vida con sus besos. En ese sentido, aunque parece que es él quien va y viene, es ella quien toma la iniciativa y le busca en la noche. Ella tiene la primera y la última palabra (1:2 y 8:14); da el primer paso en los actos de amor (3:1-5; 5:6-7); arriesga su vida buscando a su amado en la calle, de noche (7:12-14; 8:5; 6:11-12); sus únicas declaraciones dramáticas se refieren a ella misma (1:5; 8:10), y manda a los elementos de la creación (4:16; cf. Jesús, Mc 4:35-41). La Sulamita nunca se dirige al varón como esposo, sino mayormente como «mi amado», heb. *dodí*: 1:13-14, 16; 2:3, 8-10, 16-17; 4:16; 5:2, 4, 5, 6, 6, 8,1 0, 16; 6:2, 3, 3; 7:10, 11, 12, 14; 8:14 (26 veces en total). A veces, el amante se dirige a la Sulamita como «novia» o «hermana» (4:8-12; 5:1-2), pero en sentido metafórico, sin que sugieran ni el incesto ni el matrimonio inminente. Entre él y ella hay una relación simétrica e igualitaria. Los dos hablan y se buscan, en contra de lo que suele suceder en las relaciones patriarcales.

Las referencias a la figura paterna son muy escasas, mientras que el mundo materno está presente en varias de las imágenes. En una sociedad fuertemente patriarcal, como la judía, resulta llamativo notar que la Sulamita se refiere a sus hermanos como «los hijos de mi madre» (1:6; cf. 8:8-9), y que el amado se refiera a ella como «la única de su madre» (6:9). En ausencia del padre, los hermanos de la Sulamita parecen ejercer una autoridad opresora. La reprenden y la castigan, tal vez por su conducta sexual con su amante (1:6). Planean designar un marido respetable para su hermanita,

apenas adolescente (8:8-9). Sus esfuerzos por imponer la moralidad sexual tradicional parecen ser respaldados por la violencia de las guardias de la ciudad (3:1-3; 5:6-7).

Tres veces la Sulamita reclama una posesión y relación exclusiva: «Mi amado es mío y yo de mi amado» (2:16; 6:3; 7:10; cf. 8:6, 10). Como si pretendiese justificarse, la Sulamita se presenta a sí misma como «morena, pero codiciable» (1:5); e insiste: «No reparéis en que soy morena» (v. 6). La palabra heb. para «negra» es *shehorah*, y puede referirse a una negrura que se desarrolla. En parte, el color de la Sulamita puede ser genético, pero también por no ser una protegida «hija de Jerusalén» (aparentemente las damas de la corte) o una concubina del rey Salomón, con esclavos y esclavas, sino una campesina que trabaja bajo el fuerte sol de Palestina (1:6). En cualquier caso, el color de su piel se presenta como una señal de marginalidad social, que la protagonista reivindica con dignidad. Esta autopresentación de la Sulamita como mujer «negra» estimuló en el arte cristiano, desde el siglo VI hasta el XII, la representación de muchas Vírgenes «negras», atribuidas muchas veces al evangelista Lucas (en Europa se cuentan por los menos 275 ejemplares). Véase CANTAR DE LOS CANTARES.

BIBLIOGRAFÍA: A. Brener, *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica* (Paulinas, São Paulo 2001); X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012).

X. PIKAZA

SUMATITAS

Heb. 8126 con art. colectivo *hashshumathí*, הַ ֻ מָתִי, gentilicio o patronímico de un nombre inusitado; Sept. *Hesamatheím*, Ἡσαμαθεὶμ; Vulg. *Semathei*. Una de las cuatro familias o clanes de > Quiriat-jearim, de origen calebita (1 Cro. 2:53). La etimología del nombre es confusa, quizá se derive de una ciudad llamada *Shumah*, מָה ֻ , pero no es nada seguro y se ignora su localización.

SUMER, SUMMER o SUMERIA

Heb. 390 *Akkad*, ד ַ אַ = «fortaleza». Sept. *Arkhad*, Ἀρχὰδ. nombre propio de Agadé, prob. de origen sumerio, que quizá sig. «corona de fuego» en alusión a Ishtar, la diosa brillante, cuyo culto fue observado en los más tempranos tiempos del país. Conjunto de ciudades-estado de > Mesopotamia situadas alrededor de las orillas del Éufrates y del Tigris, en lo que hoy es el sur del Iraq. Cada una de estas ciudades-estado tenía sus propios dirigentes, aunque a mitad del cuarto milenio a.C, el gobernante de la ciudad dominante era tenido por rey de la región. Sumer puede considerarse como la primera civilización del mundo, entre la prehistoria y la historia. Los sumerios desarrollaron una religión y una sociedad que influyó en sus vecinos y en los territorios conquistados. El idioma sumerio fue el primero en ser escrito en > cuneiforme, modelo que fue adoptado por los babilonios, quienes también asimilaron su religión y sus creencias.

1. Historia.
2. Dioses y reyes.
3. La ley en Sumer.

I. HISTORIA. La historia de Sumer se puede dividir en cuatro períodos:

1. *Período presumerio* (4300 a.C-2800 a.C.). Los primeros asentamientos tuvieron lugar entre los años 4500 y 4000 a.C. realizados por un pueblo no semítico que no hablaba la lengua sumeria y al que se denomina proto-eufratiano o ubadiano, por el poblado de Al-Ubaid o El Obeid, que evolucionó culturalmente desde 4300 al 3750 a.C. Los ubadianos fueron la primera civilización de

Sumer; establecieron las bases para la agricultura, el trabajo de la piel, los metales y la cerámica. Después llegaron los sumerios, mezclando su cultura con la ubadiana y creando lo que se denomina la civilización presumeria. Esta invasión queda constatada arqueológicamente por un nuevo tipo de cerámica, el torno de alfarero, la arquitectura monumental, el cilindro de sello y la escritura.

El pueblo sumerio, que se autodenominaba «los cabezas negras», y cuya lengua dominó aquel territorio, probablemente era de estirpe asiática y caucásica (Asia Menor Anterior) y llegó a Sumer alrededor del 3300 a.C. Su origen no era semita ni indoeuropeo. Estableció ciudades-estado: Kish, Uruk, > Ur, Sippar, > Acad, Larak, Nippur, Adab, Umma, Lagash, Bad-tibira, Eridú y Larsa. Cada uno de estas ciudades estaba amurallada y bajo la protección de una deidad, cuyo templo era la estructura central. El templo de Eridú, con grandes ladrillos crudos unidos por mortero de arcilla, tiene una larga celda rectangular, bordeada de pequeñas habitaciones, y se eleva sobre una terraza a la que se accede por una escalera. Los sacerdotes dirigían el culto, la economía y la administración. En Uruk se construyeron edificios monumentales, templos, palacios y murallas. Su población posiblemente era de 45.000 habitantes, con lo que era quizá la mayor ciudad del área, aunque otras localidades, como Eridú (en el Norte) y Kish (en el Sur), rivalizaban con ella. Su gran aportación a la humanidad fue la escritura, inventada en sus templos entre 3500 y 3300 a.C.

2. *Período sumerio* (2800-2350 a.C.). Caracterizado por una gran rivalidad entre las ciudades-estado y una creciente división entre estado y religión. Los palacios se oponen en grandeza a los templos. Pese a las diferencias políticas, hay una gran similitud en cuanto a materiales de construcción y motivos ornamentales La población tenía una religión común y hablaba el mismo idioma. Aparecen los primeros registros históricos, aunque entremezclan leyendas míticas con nombres de monarcas auténticos.

Lagash se abrió al comercio y conoció una agricultura floreciente alredor de 2550 a.C. Debido a su esplendor, expansión económica y crecimiento demográfico, entró en conflicto con la vecina ciudad de Umma, a la que sometió. La victoria fue conmemorada en la llamada Estela de los Buitres y marca un hito en el florecimiento de Lagash: fijó los límites entre ambas ciudades y redujo prácticamente a toda la baja Mesopotamia, así como las tierras de Elam, Subar, y el oeste de Sumer. El rey Eanatum de Lagash (2454-2425 a.C.), para mostrarse piadoso con el panteón sumerio, construyó y embelleció sus templos con cedro, oro y plata que hizo transportar de más allá del país, realizaciones que continuaron sus sucesores al mismo tiempo que concedieron tierras a los dioses. Pero el final, Umma se rebeló e incitó a la insumisión a otros pueblos como los elamitas, que penetraron en territorio de Lagash. Lugalzagesi de Umma «llevó el fuego» a Lagash, devastó los templos y se dedicó al pillaje, tras lo cual se intituló «rey del país de Sumer» y abrió rutas comerciales entre el golfo Pérsico y el mar Mediterráneo, finalizando de este modo la hegemonía de Lagash.

3. *Período acadio* (2350-2200 a.C.). La zona norte del área sumeria tenía una importante población de origen semita. Allí se establecieron a mediados del III milenio nuevas pobladores semitas que lograron dominar el país de Acad. Alrededor del 2350 a.C. sucedió un importante cambio: la transformación de las rivalidades de las pequeñas ciudades-estado en el primer estado regional, un verdadero imperio mesopotámico, debido a que las áreas del norte empezaron a contar con una mayor influencia politica que la llanura aluvial. Durante este período la lengua acadia adquirió un prestigio literario equiparable a la sumeria. El reinado de los cinco reyes acadios se considera uno de los más productivos de la historia de Mesopotamia.

Sargón I (2334-2278 a.C.), Sharru kinu = «rey verdadero», venció a Lugalzagesi y sometió todo. Conquistó Elam y Susa (su capital), Ebla, Mari, Siria y Palestina en tres campañas militares, y aunque no hay evidencias, posiblemente su reino se extendió desde las orillas del Mediterráneo hasta el río Indo. También fundó la ciudad de Acad o Agadé, donde estableció una gran corte, y la hizo centro de la cultura de su tiempo. De Acad deriva el nombre de los acadios y el de la lengua que suplantó a la sumeria. Tras el dominio acadio, Sumer cayó en mano de los guti o guteos (c. 2150-2050 a.C.), invasores y devastadores a quienes los textos sumerios se referían como «los dragones de la montaña» (oriental). No se sabe nada de su etnia, su lengua, ni su origen geográfico, solo que descendieron de los montes Zagros. Gobernaron unos treinta años y acabaron por adoptar la cultura sumero-acadia que encontraron en las ciudades ocupadas. Tras su desaparición, se produce un «renacimiento sumerio» cuyo más conspicuo monarca será el *patesi* Gudea de Lagash (c. 2050 a.C.), que se presenta a sí mismo como elegido por Ningirsu y ejecutor de su programa con el cual se logran el clima y las cosechas convenientes, y que incluye numerosas construcciones de prestigio y devoción, símbolos del poder del dios y del rey, su protegido.

4. *Período neosumerio* (2200-1.800 a.C.). Utu-Hengal (2123-2113 a.C.), que se denominó «rey de Uruk y de las cuatro regiones», recogiendo el legado acadio, expulsó a los guti del país y sometió las ciudades de Sumer. Aquí comenzó y finalizó su predominio, porque otra ciudad, hasta entonces sometida a él, le arrebató la supremacía. De esta forma inauguró Ur el renacimiento sumerio con la dinastía III, cuyo artífice fue Urnamu (2112-2095 a.C.). Este rey, rebelándose contra Utu-Hengal, se independizó. Inmediatamente después dirigió sus armas contra la debilitada ciudad-estado de Lagash, consiguiendo otra nueva victoria; entonces retornaron los navíos de Magan y Meluhha a manos del dios lunar Nanna, y pasó el comercio de Lagash a Ur. Durante un siglo, los sumerios fueron un nación próspera, pero su sociedad se colapsó alrededor del 2000 a.C, cuando fueron invadidos por los amorreos, que se asentaron en Isin y Larsa.

II. DIOSES Y REYES. Los primeros textos históricos sumerios tratan de la naturaleza y sus criaturas, de la religión y los códigos legales. El rey es equiparado a un dios. Un atentado contra el rey es un atentado contra el dios y es el poder divino quien debe ser vindicado por el rey. Enlil es el dios supremo del panteón sumerio, que forma una tríada con Enki y Ea. También existían dioses y diosas patronos o protectores de una determinada ciudad: Ningirsu en Lagash y Shara en Umma, p. ej. Algunos reyes también tenían sus dioses protectores. Los acadios adoptaron estas mismas deidades, cambiando sus nombres.

Anu era el mayor de los dioses y su origen es el dios del lejano Cielo; domina el universo desde el espacio. Su símbolo era una estrella. Enlil, su hijo, rige las regiones entre el Cielo y la Tierra, donde moran los vientos y las tormentas, y tiene, desde su santuario de Nippur, cierta supremacía sobre las divinidades restantes. La Tierra es el ámbito de Enki (más tarde, llamado Ea), «morada del agua», porque la tierra es la fuente permanente del agua que fluye por ríos, canales y mares.

A estos grandes dioses cósmicos se unen tres divinidades astrales, cuya luz regula la vida terrestre: Nanna, deidad lunar, casada con Ningal; sus hijos son Utu, el Sol, e Innin, Venus, que en su origen pudo ser la Tierra en tanto que Madre fértil y fuente de la vida y la fecundidad, antiquísima divinidad casada con Dumuzi, el dios de los rebaños. Todos son antropomorfos, sexuados, emparentados entre sí al modo humano; comen y se visten, aunque con mayor lujo, y padecen impulsos humanos, aunque mucho más potentes y violentos, de modo que la diferencia esencial, en último término, con los hombres reside en su enorme poder y su inmortalidad. Anu tiene una hija,

Baba, casada con Enlil (así están vinculados el Cielo y la Atmósfera).

Los dioses quebrantan a los hombres, pero también los favorecen. El ámbito de los demonios, muy nutridos, es más dual: hay demonios buenos y malos. Los buenos protegen a las personas, las casas, los templos, los campos o los rebaños; pero son muchos más los demonios malignos, muchos de ellos espíritus difuntos sin aplacar que viven en las tumbas, en la oscuridad de la noche o de la atmósfera o en el desierto y que acuden a las ciudades y aldeas para castigar y aterrorizar a las gentes con daños de toda clase, tempestades y estragos. Los peores de todos son los siete Udug, implacables, contra los que no sirven, sino los exorcismos mágicos sacerdotales y especializados, así como la adivinación de lo que el futuro depara a los mortales.

Los mediadores ante la divinidad eran los sacerdotes. A menudo, el rey sacerdote adquiere extraordinario relieve a través de su función mediadora, predictora y providente, puesto que, entre otras cosas, goza del directo amparo del dios de la ciudad, en cuyo nombre y a cuya gloria gobierna, decide y administra justicia. Cuanto de bueno sucede es debido a la conjunción de los esfuerzos y del carisma del soberano y de los poderes del dios del Estado. De ahí que el templo y el palacio, a veces no bien diferenciados, se justifiquen como centros de concentración de todos los poderes, cada vez más diferenciados y especializados, atendidos por servidores distinguidos, a las órdenes directas del soberano o de los sacerdotes. El palacio y el templo son el Estado y los que dominan, a través del numeroso enjambre de sus dependientes de toda condición, la vida económica de la comunidad. Son la fuente del saber, de la legitimidad, los mayores propietarios y, en términos generales, los únicos propietarios de riquezas que merezcan el nombre de tales. La mayor parte de los habitantes de la ciudad y las aldeas depende directamente de estas organizaciones, como dignatarios, administradores, empleados, artesanos, arrendatarios, jornaleros o siervos. Las órdenes y decisiones importantes figuran, a menudo, como expresiones directas de la voluntad del dios, transmitida por este a los mediadores que gobiernan.

El Estado se encargaba de una gran parte del aprovisionamiento de los templos con ofrendas provenientes de las contribuciones de las diversas ciudades de Sumer, y que consistían en animales para los sacrificios, cereales, harina, cerveza, frutos y comestibles en general. Los trabajadores textiles estaban sometidos a la autoridad de unos jefes y bajo la vigilancia de policías; sus labores eran fundamentalmente estatales y serviles. Los artesanos (carpinteros, curtidores, orfebres, fundidores y grabadores) eran personas libres, pero con una libertad limitada, ya que en ocasiones el soberano les llamaba a las armas o para la construcción y conservación de diques y canales; estaban sometidos a impuestos y a inspecciones regulares, aunque su situación variaba según el grado de profesionalidad.

III. LA LEY EN SUMER. La ley terrenal estaba profundamente ligada con la ley divina; de hecho, era considerada de origen divino, igualmente que la realeza. Cuando la sociedad se fue estructurando, la costumbre transmitida oralmente se transformó en derecho escrito. Lentamente, los reyes, como representantes ante los hombres de la ley divina, dictan sus propias reformas «para hacer cumplir las leyes establecidas por los dioses». Los monarcas tenían por misión instaurar la libertad en su pueblo y proteger a los débiles frente a los poderosos. La ley era sinónimo de justicia y de equidad, cuya violación traía como consecuencias sanciones humanas y divinas.

El juez supremo era el dios Utu. Su representante en la tierra era el *ensi* o el rey, al que se podía recurrir en cualquier momento del juicio. En un principio, la organización judicial residía en el templo y administraban la ley los sacerdotes guiados por el *ensi*. Las tablillas de arcilla nos informan

que los fallos escritos en ellas estaban garantizados por las firmas de los testigos; la justicia era intransigente y la pena debía cumplirse. Pero el *ensi* periódicamente revisaba los fallos de sus empleados y, si estos habían causado un perjuicio contra un ciudadano, el estado lo indemnizaba.

En la recopilación de leyes de Urukagina, rey de Lagash (c. 2350 a.C.), se exige devolver la libertad a los oprimidos y terminar con la explotación y la corrupción de los funcionarios. Se fijan las pesas y medidas y se protege a la viuda y el huérfano. No había pena de muerte porque la vida era un don de la divinidad y solo ella podía quitarla. No se aplican penas corporales o mutilaciones, a excepción de la ordalía. Las lesiones eran reparadas por una multa en dinero o cereal. Protegía a la mujer embarazada y exigía el cumplimiento de los contratos matrimoniales. La tierra era propiedad el dios y el hombre tan solo un fiel administrador. Todo hombre tenía derecho a una parcela de tierra, pero no la recibía en propiedad.

Las reformas de Gudea, rey de Lagash (2144 a.C.), durante el período del «renacimiento sumerio», evidencian una mentalidad basada en el amor y el respeto, y no en el temor ante la ley. Se protege a la familia y al débil. La madre debía educar al hijo con palabras y no con violencia. Los juicios no se propiciaban, sino que se aconsejaban los arreglos entre las partes. Sus textos manifiestan una gran piedad religiosa y una honda preocupación por el bienestar social del pueblo. La idea central era la reforma de los usos y costumbres del país para lograr la estabilidad de las relaciones sociales y familiares dentro de un ambiente de paz, con un regreso hacia la religiosidad existente en los orígenes. Véase ACAD, BABILONIA, HAMMURABI, MESOPOTAMIA, UR DE LOS CALDEOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bottero, *Introducción al Antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia* (Madrid 1986); G. Castellino, "Sumer", en *EB* VI, 807-817; P. Garelli, *El Próximo Oriente Asiático*, vol. 2 (Labor, Barcelona 1970); S.N. Kramer, *La historia empieza en Sumer* (Barcelona 1978); F. Lara Peinado y otros, *Los primeros códigos de la humanidad* (Tecnos, Madrid 1994); F. Lara Peinado, *El Código de Hammurabi* (Tecnos, Madrid 1992); M. Liberani, *El Antiguo Oriente* (Crítica, Barcelona 1995); M. Molina Martos, *La ley más antigua. Textos legales sumerios* (Madrid 2000); A. Parrot, Sumer (Madrid 1969, 4 ed.); J. Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica* (Trotta 1999).

A. ROPERO

SUMERIO, Idioma

La lengua de los sumerios se habló en la Mesopotamia meridional aprox. hasta el 1800 a.C. y está documentada en muchas inscripciones en monumentos y textos administrativos, religiosos y literarios. Es de tipo aglutinante, y totalmente diferente de la lengua semita de los babilonios del norte del país. Al no poder relacionarla con ningún otro idioma conocido, ha sido asignada al grupo inclasificable de lenguas turanias.

Su vocabulario ha sido, sin embargo, descifrado en gran parte mediante los silabarios y listas de nombres. En la actualidad se está preparando un diccionario sumerio, del que han ido saliendo diversos volúmenes.

Los sumerios son la primera civilización conocida en emplear el sistema de escritura cuneiforme, que sería más adelante adaptado por babilonios y asirios a sus propios idiomas. En lengua sumeria se han descubierto multitud de tabletas en Erec, Ur y otras ciudades, entre las que se hallan fragmentos de diccionarios bilingües, vocabularios e incluso ejercicios de estudiantes. También se halla entre estos textos el código legislativo más antiguo, el del rey Ur-Nammu, que fue el primer monarca de la tercera dinastía de Ur, además de tabletas con fórmulas de ungüentos y jarabes para el tratamiento de enfermedades, un almanaque de agricultura y las primeras fábulas conocidas con intervención de animales, antiquísimas precursoras de las de Esopo.

SUMO SACERDOTE

Heb. 3548 con art. *hakkohén*, הַכֹּהֵן, es la palabra ordinaria para «sacerdote»; en los libros subsiguientes al Pentateuco se añade con frecuencia el adjetivo *haggadol*, הַגָּדֹל, «el grande», o *harrosh*, הָרֹאשׁ, «la cabeza», aplicado al sacerdote principal; Sept. *ho arkhiereús*, ὁ ἀρχιερεύς, o *hiereús*, ἱερεύς; NT *arkhiereús*, ἀρχιερεύς; Vulg. *Sacerdos magnus*, *primus pontifex*, *princeps sacerdotum*. Título con que se designa a Aarón y a los que le sucedieron como jefes de la clase sacerdotal.

1. Fundación y linaje.
2. Funciones.
3. Vestiduras.
4. Consagración.
5. Tipología.

I. FUNDACIÓN Y LINAJE. Aarón fue designado para este cargo después de la proclamación del pacto en el Sinaí y de la orden de construir el Tabernáculo (Ex. 27:21; 28). Al principio, había sido solo el portavoz, el «profeta» de Moisés (Ex. 4:14-16; 7:1); cumplió la orden acerca del vaso de maná seguramente más tarde (Ex. 16:33-34); subió al Sinaí con sus hijos y los ancianos de Israel (Ex. 24:1, 9). Moisés, en este momento, era el único admitido ante la misma presencia de Dios, bien en el monte, bien en el Tabernáculo del Testimonio (Ex. 19:3, 19; 20:21; 24:12-18; 33:7-11; 40:35). Pero una vez que estuvo el Tabernáculo levantado y listo para recibir los sacrificios, se hizo necesario un sacerdocio permanente. Entonces fue consagrado Aarón junto con sus hijos, purificado, ungido y revestido de las vestiduras sacerdotales (Lv. 8). Habiendo ofrecido los primeros sacrificios por sí mismo, por su casa y por Israel, bendijo solemnemente al pueblo (Lv. 9). El Señor expresó su aprobación manifestando su gloria y consumiendo las ofrendas mediante fuego del cielo (Lv. 9:23-24).

El hecho de la asociación de los hijos de Aarón con su padre hacía prever que el cargo de este último se haría hereditario (Ex. 28:43). Eleazar, hijo de Aarón, vino efectivamente a sucederle (Nm. 20:25-26). A partir de entonces, el jefe legal de la casa de Aarón quedaba investido del sumo sacerdocio. Es posible que este derecho de sucesión fuera dado por el derecho de primogenitura, excepto si quedaba descartado por una enfermedad o mutilación previstas por la Ley (Lv. 21:16-23). Con frecuencia, consideraciones morales y teocrático-políticas tuvieron una gran influencia en la elección del sumo sacerdote.

Así vemos que la rama de Eleazar se mantuvo hasta el tiempo de los Jueces, cuando quedó desacreditada por las condescendencias de > Elí, y entonces la dignidad sumosacerdotal pasó a la rama de > Itamar, segundo hijo de Aarón (1 Sam. 2:23). Más tarde, por razones políticas, Salomón depuso a Abiatar, descendiente de esta línea aaronida, y restituyó el sumo sacerdocio a la familia de Eleazar, nombrando en su lugar a > Sadoc (1 R. 2:26, 27, 35). Después de la > cautividad, se mantuvo el sistema hereditario hasta el tiempo de los > Seléucidas (siglo II a.C.), que rompieron la tradición nombrando sumos sacerdotes a personas ajenas a las familias de Aarón. Del mismo modo, la tradición que había fijado la edad del inicio de funciones en los 20 años, fue rota por > Aristóbulo cuando accedió al sumo sacerdocio a los 17 (Josefo, *Ant*. 15:3, 3).

II. FUNCIONES. La función más importante del sumo sacerdote era hacer una vez al año > expiación por todos los pecados del pueblo. Llevango la sangre expiatoria, protegido por la nube de

perfume alrededor de él, atravesaba el velo que separaba el lugar Santo del Santísimo, y se ponía ante el > propiciatorio. Hacía la expiación por sí mismo, por su casa, por el Santuario y por todo el pueblo (Lv. 16:11-19). Después salía y confesaba sobre la cabeza de un macho cabrío todas las iniquidades de Israel, y el animal era conducido al desierto, llevando los pecados lejos de la presencia de Yahvé (Lv. 16:20-22).

A cargo del sumo sacerdote estaba también la supervisión general del Santuario, de los que ejercían el servicio, y del tesoro (2 R. 12:7ss.; 22:4). Era él quien debía consultar a Dios por medio del Urim y del Tumim (Ex. 28:30; Nm. 27:21; Dt. 33:8). Además de ello, tenía el derecho de ejercer cualquier función sacerdotal. Solía ofrecer los sacrificios en día de sábado, de luna nueva y en las fiestas anuales (Guerras 5:5, 7). Presidía el sanedrín cuando este consejo debía debatir cuestiones religiosas (Mt. 26:57; Hch. 5:21).

III. VESTIDURAS. Además de la túnica de lino fino blanco, vestidura de todos los sacerdotes, tenía una vestimenta oficial formada por:

a) El > pectoral; cuadrado, hecho de oro, de hilo azul, púrpura, carmesí, y de lino fino retorcido; tenía cuatro hileras de tres piedras preciosas cada una, grabadas con el nombre de cada tribu. El > Urim y el Tumim se hallaban en el interior del pectoral.

b) El > efod, vestidura bordada con hilos de colores, y hecha del mismo tejido precioso que el pectoral. Sus dos piezas, que cubrían la espalda y el pecho, se unían por los hombros mediante dos piedras de ónice, llevando cada una de ellas los nombres de seis tribus. El efod, que llevaba el pectoral delante, se ceñía a la cintura con un cinto tejido con los mismos materiales.

c) El manto del efod era más largo que el efod, y se llevaba debajo, todo azul, sin mangas, adornado en su orilla inferior con granadas de azul, púrpura, carmesí y lino torcido que alternaban con > campanillas de oro puro.

d) La > mitra era un turbante de lino fino. En una época tardía había otro tocado blanco encima de este último, coronado todo ello por una triple corona de oro. Con un cordón azul se fijaba la placa de oro en la que iba grabada: Santidad a Yahvé (Ex. 28; cf. Eclo. 45:8-13; Ant. 3:7, 1-6; 1 Mac. 10:20).

El sumo sacerdote se revestía de esta vestimenta oficial para el cumplimiento de sus obligaciones particulares.

IV. CONSAGRACIÓN. Para la consagración del sumo sacerdote, entre otras ceremonias se echaba el aceite de la unción sobre su cabeza (Ex. 29:7; Lv. 8:12; Sal. 133:2); para caracterizarlo, se le llama «sacerdote ungido» (Lv. 4:3, 4, 16; 21:10; Nm. 35:25). La diferencia entre la consagración de los sumos sacerdotes y la de los sacerdotes ordinarios no está totalmente precisada (Ex. 29:21; Lv. 8:30); pero la tradición de los rabinos hace residir esta distinción en la cantidad de aceite que se empleaba. En tanto que se vertía abundantemente sobre la cabeza del sumo sacerdote, era vertido con moderación sobre la de un sacerdote ordinario. Al principio, la función del sumo sacerdote era vitalicia, pero Herodes, y después de él los romanos, celosos de la autoridad que podía otorgar un cargo vitalicio, los designaban y destituían a voluntad.

V. TIPOLOGÍA. En la literatura cristiana, Aarón es considerado tipo de Jesús en su oficio de sumo sacerdote de la fe que profesamos (Heb. 3:1-3). Aarón, y sus sucesores, eran hombres pecadores, y se veían obligados a hacer primero expiación por sus propios pecados. Además, solo podían ofrecer sacrificios de animales, incapaces de borrar los pecados. Finalmente, eran mortales, y su sacerdocio se veía constantemente interrumpido. En intenso contraste, Cristo es eterno a la manera de

Melquisedec; absolutamente sin tacha, ofreció un solo sacrificio eficaz, viviendo desde entonces eternamente, de manera que su sacerdocio intransferible nos es suficiente para salvarnos perfectamente (Heb. 4:14-5:6; 7:21-8:6; 9:11-14; 10:11-14). Jesús, habiendo traspasado el velo y entrado en el mismo cielo con su propia sangre, intercede ahora por nosotros ante el Padre. De allí volverá para darnos la bendición eterna (Heb. 9:24-28). Véase SACERDOTE.

SUNAMITA

Heb. 7767 con art. *hashshunammith*, נַּ ִית הַ i(1 R. 2:22), «la sunamita»; Sept. *he Sonameîtis*, � Σωναμε�τις v. *Sunamitis*, Σουναμ�τις; Vulg. *Sunamitis*. Natural o habitante de > Sunem, ciudad de la tribu de Isacar. De allí procedía Abisag, la joven que cuidó a David en su vejez (1 R. 1:3, 15; 2:17, 21, 22).

Según parece, el profeta > Eliseo acostumbraba a pasar por Sunem, especialmente cuando iba del Carmelo a su tierra natal. Sunem pudo ser un santuario israelita situado al sur del Tabor, no lejos del Carmelo, y probablemente habitado por una comunidad de profetas. Una sunamita rica acogió al profeta en su casa, e incluso preparó en el piso superior de la vivienda una habitación para él. En estos casos detenía su viaje para descansar allí, siendo amablemente recibido y con todo el respeto que merece un hombre de Dios. La mujer no tenía hijos. Eliseo, que no pensaba al principio hacer milagros, le anunció proféticamente que a la vuelta de un año tendría el hijo deseado. Lo mismo que Sara, la madre de Isaac, esta mujer recibió el anuncio con escepticismo. Pero también se cumplió en esta ocasión la palabra de Dios, la palabra del profeta. En ambos casos, el nacimiento del hijo prometido será una recompensa de Dios a la hospitalidad prestada a sus enviados. Siglos más tarde, Jesús establecerá esta ley de retribución: «El que recibe a un profeta por cuanto es profeta, recompensa de profeta recibirá» (Mt. 10:41).

Cuando este hijo milagrosamente nacido enfermó hasta el punto de morir, la sunamita mandó a buscar a Eliseo, que le volvió a la vida (2 R. 4:12, 25, 36). El profeta aconsejó a la sunamita que se fuera del país, en vista del hambre que sobrevendría a la región, a lo cual ella obedeció. Años después, al regresar a Israel, pudo conseguir la devolución de sus propiedades gracias a que > Giezi, el criado de Eliseo, dio testimonio sobre ella, contando el incidente de la resurrección de su hijo (2 R. 8:1-6).

SUNEM

Heb. 7766 *Shunem*, נֵם , quizá de *Shuní*, נִי , «descanso, reposo»; Sept. *Sunam*, Σουν�μ o *Sunán*, Σουν�ν v. *Sonam*, Σων�μ o *Somán*, Σωμ�ν; Vulg. *Sunam*.

Ciudad cananea del llano, conquistada por los israelitas bajo el mando de Josué. Fue adjudicada a la tribu de Isacar (Jos. 19:18). Se hallaba frente a > Gilboa (1 Sam. 28:4). Los filisteos acamparon en Sunem antes de librar batalla contra Saúl. Su emplazamiento es Sôlem (que también recibe el nombre de Sûlam), sobre la ladera occidental de una colina, y a 5 km. al nor-noreste del extremo occidental del monte Gilboa, a unos 26 km. del Carmelo, a donde se dirigió la > sunamita para encontrar a Eliseo (2 R. 4:8-25).

SUNI

Heb. 7764 *Shuní*, נִי = «quieto, tranquilo» (Gesenius), o «afortunado» (Fürst); Sept. *Suní*, Σουν� v.

Saunís, Σαυνίς; Vulg. *Suni*. Uno de los siete hijos de Gad (Gn. 41:16), y progenitor de la familia o clan > sunita (Nm. 26:15).

SUNITA

Heb. 7765 con art. colectivo *hashshuní*, נִי הַ, patronímico de *Shuní*; Sept. *ho Suneí*, ὁ Σουνεί v. *Sun*, Σοῦν; Vulg. *Sunita*. Miembro de la familia procedente de > Suni, tercer hijo de Gad (Nm. 26:15).

SUPERSTICIÓN

Del lat. *superstitio* = «supervivencia»; gr. 1174 *deisidaimonía*, δεισιδαιμονία = «temor o reverencia a los dioses», de *deído*, «temer» y *daímon*, «deidad», lit. > «demonio», sin la connotación moralmente negativa y despectiva en términos cristianos. Cuando Pablo tiene que describir favorablamente a los atenienses, utiliza el adjetivo 1174 *deisidaímon*, δεισιδαίμων, lit. «supersticioso», entendido como «muy religioso» (Hch. 17:22). No hay aquí nada peyorativo. La mayoría de los exegetas concuerda con el sentido hallado en los escritores griegos; el contexto también sugiere que el adjetivo se emplea en buen sentido; quizá, en todo caso, con una amable ambigüedad (Grimm-Thayer; cf. Moulton y Milligan). En el mismo sentido emplea Festo este mismo adjetivo, refiriéndose a la religión judía (Hch. 25:19).

En los textos romanos la palabra *superstitio* se usa como sinónimo de *religio*, y designa la religión intensamente vivida (Virgilio, *Eneida*, 12, 817; Séneca, *Epístolas*, 95), cuyo elemento de exageración es propiamente *superstitio*. Por contraste, a veces significa una religión no sometida al orden estatal, como lo fue el cristianismo durante el Imperio romano, considerado *superstitio prava et inmodica* (Plinio el Joven, *Epístolas*, 10, 33), *nova et malefica* (Suetonio, *Nerón*, 16).

A medida que el cristianismo ganó terreno, la *superstitio*, es decir, el culto a los dioses de la antigüedad, se conviritió verdaderamente en una «supervivencia» indeseable, toda vez que desde la época helenista en adelante, tanto los autores judíos como cristianos fueron atribuyendo a los dioses gentiles una naturaleza demoníaca, conversión que se completa con los primeros apologistas cristianos (Justino Mártir, Ireno, Tertuliano, etc.). Con San Agustín se amplía el campo semántico del término asimilado a la categoría de > idolatría.

Posteriormente, superstición ha llegado a designar un fenómeno amplio y complejo de prácticas, devociones, gestos, ritos y comportamientos religiosos irracionales, que también alcanza a la conducta profana. Dentro del contexto cristiano, el catolicismo ha sido considerado supersticioso por los protestantes debido a su ritualismo sacramental, el culto a los santos y a las imágenes, creencias varias como las indulgencias, las reliquias, y el uso de objetos como medallas y escapularios. Para el pensamiento racionalista es la religión misma la que es valorada como una supervivencia de épocas oscuras y supersticiosas. «En las diversas formas supersticiosas el hombre pierde el camino auténtico de lo que puede salvarlo y pone su confianza en remedios completamente ineficaces, ilusorios y que privan de la responsabilidad, quedando así prisionero de la vanidad de su presunción» (G. Silvestri). Véanse DEMONIO, IDOLATRÍA, RELIGIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: T. Adorno, *Filosofía y superstición* (Taurus, Madrid 1992); J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo* (Madrid 1981); M. Guerra Gómez, "Superstición", en *GER* 21, 872-874; J. Guitton, *La superstición superada* (Ceme, Madrid 1973); A. del Real y Ramos, *Superstición y supersticiones* (Espasa-Calpe, Madrid 1965); J.-C. Schmitt, *Historia de la superstición* (Barcelona 1992); G. Silvestri, "Superstición", en *DTM*; F. Staudinger, "δεισιδαιμονία, *deisidaimonia*, temor de Dios", en *DENT* I, 850-853.

SUPIM

Heb. 8206 *Shuppim*, ים . .., prob. «serpientes» (Gesenius), o contracción de Shefufam; Sept. *Sapphín*, Σαπφ□ν, v. *Sapheím*, Σαφε□μ, *Mampheín*, Μαμφε□ν. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Hir, de la descendencia de Benjamín, y hermano de Hupim (1 Cro. 7:12). En Nm. 26:39 él y su hermano son llamados > Sufam y > Hufam, mientras que en 1 Cro. 8:5 aparecen como Sefufán y Huram, hijos de Bela; y en Gn. 46:21 como Mupim y Hupim, hijos de Benjamín.

2. Levita de la familia de Coat o Merari, portero de la parte occidental del Templo en la época de David (1 Cro. 26:16).

SÚPLICA

Heb. 8605 *tephilah*, פִּלַּה ְ = «oración, ruego, súplica» (Gn. 19.21; Job 41:3); gr. 1162 *déesis*, δ□ησις = «oración, súplica» (Ef. 6:18; 1 Ti. 5:5); 2428 *hiketería*, □κετηρ□α, forma fem. del adj. *hiketerios*, «propio de un suplicante», empleado de forma sustantivada. Anteriormente, «rama de olivo llevada por un suplicante» (*hiketés*), más tarde, una súplica (Heb. 5:7); en lat. *supplex*, «el que se dobla prosternándose».

La súplica aparece en relación con la oración e involucra todo el cuerpo: prosternación, ruegos a voces que denotan la situación angustiosa o comprometida del orante. En la súplica se advierte el carácter agónico, de lucha con Dios (2 Sam. 7:27; 1 R. 8:54; 2 Cro 33:13; Sal. 66:19; Ro. 15:30; Col. 4:12; Ef. 6:18; 1 Tim. 5:5). Es lo más semejante a una petición de auxilio a un poder superior, a saber, Dios, como se advierte principalmente en el Salterio (Sal. 55:1; 119:170; 130:2; cf. Jer 37:20; 2 Cor. 12:8). Véase ADORACIÓN, INTERCESIÓN. ORACIÓN.

SUQUIENOS

Heb. 5525 *Sukkiyyim*, סֻ ים = «moradores de cuevas» o «habitantes de Sûk»; Sept. *Troglodytai*, Τρωγλοδ□ται; Vulg. *Troglodytae*. Pueblo que se menciona como uno de los componentes del ejército del faraón > Sisac, salidos de Egipto para atacar a Jerusalén (2 Cro. 12:3). Su identificación es incierta. La LXX y la Vulg. tradujeron «trogloditas», considerando la aparente raíz del nombre, *sukká*, que en heb. significa «cabaña» y «antro de leones», de donde la idea de «habitantes de cuevas». Pero es indudable que eran gentes capaces de suministrar soldados a Egipto. Es posible que se tratara de un pueblo libio. Hay que tener en cuenta que Sisac mantenía una alianza con los árabes del sur de Palestina.

SUR

Lugar del cielo o de la tierra que cae frente al observador, orientado hacia el este, por donde se levanta el sol. Traduce siete palabras heb., cada una de las cuales se refiere a alguna característica de la región a la que es aplicada.

1. Heb. 5045 *négeb*, נֶגֶב, de la raíz *nagab*, נגב, que en sirio y arameo sig. «seco», prob. derivado de los vientos secos que anualmente soplan en Siria, África y Arabia. Cf. Lc. 12:55: «Cuando sopla el viento del sur, decís, hará calor». Esta misma palabra se aplica a una región desértica de Judá: «Ya que me has dado tierra en el secadal [*érets hannégeb*, אֶרֶץ הַ ֶגֶב], dame también fuentes de aguas» (Jue. 1:15). En otras ocasiones se refiere a aquellas regiones áridas, aunque sean fértiles,

sobre las que sopla el viento del sur (Is. 21:1), llamado en el período helénico *libs*, o *ventus ex Libya*. A veces es simplemente transliterado al gr. *ton Nageb*, τὴν Ναγέβ (Jos. 10:40); *ten gen Nageb*, τὴν γῆν Ναγέβ o *ten Nageb*, τὴν Ναγέβ (11:16); *Nageb*, Ναγέβ (Ab. 1:19, 20). La Vulg. traduce *meridies*, *australis plaga*, *terra meridiana*, *auster ab Aphrico*, *terra australis*. Véase NEGUEV.

2. Heb. *darom*, ר ם ָּ, de derivación incierta, traducido «suroeste» por la Sept. *lips*, λίψ (Dt. 33:23); «sur», *notos*, νότος (Ecl. 1:6; 11:3; Ez. 40:24, 27, 28, 44, 45; 41:11); y «mar», *thálassa*, θάλασσα (Ez. 43:18); Vulg. *meridies*, *auster*, *australis*, *ventus australis*. Se aplica a la parte más al sur de Judá (Job 37:17; Ecl. 1:6; Ez. 21:2; 40:24). De aquí el nombre *Daroma* dado por Eusebio y Jerónimo a la región que se extiende unos 30 km. desde Eleuterópolis hacia la Arabia Petrea, y desde el este al oeste lejano del mar Muerto, Gerasa y Beerseba.

3. Heb. *temán*, יָמָן ֵּ, y su adverbio *temanah*, יְמָנָה ֵּ, lit. «lo que queda a la derecha» (Ex. 26:35; Nm. 2:10; 3:29; 10:6; Job 9:9; 39:26; Sal. 78:26; Cant. 4:16; Is. 43:6; Hab. 3:3; Zac. 6:6; 9:14; 14:4); Sept. *notos*, νότος, *lips*, λίψ; a veces es simplemente transliterado al gr. como *Thaimán*, Θαιμάν (Hab. 3:3); Vulg. *viam austri*, *ad aphricum*, *ad saltum agri meridiani*. Poéticamente, esta palabra es usada para denotar el viento del sur, en especial el de Egipto (Sal. 78:26, *noton*, νότον; *africum*; Cant. 4:16, *note*, νότε).

4. Heb. *yamín*, יָמִין, significa tanto «mano derecha», como «sur» (Sal. 89:12); Sept. *thálassa*, θάλασσα; Vulg. *mare*. Esta palabra es utilizada en sentido amplio; denota no solo las naciones que quedan al sur, sino también el océano Índico (1 Sam. 23:19, 24; 2 Sam. 24:5; Job 23:9).

5. Heb. *jeder*, חֶדֶר, «el huracán viene de su cámara» (Job 37:9, *ek tamieíon*, ἐκ ταμιείων; *ab* interioribus). «Las constelaciones del sur» (Job 9:9, *jadré temán*, חַדְרֵי ֵּ מָן; *tameîa notu*, ταμεῖα νότου; *interiora austri*). En ambos pasajes parece referirse a las «cámaras» o «almacenes» donde se creía retener el viento.

6. Heb *midbar*, מִדְ ָּר, lit. «desierto» (Sal. 75:6); Sept. *apó eremon*, ἀπὸ ἐρήμον; Vulg. *desertis montibus*. Véase DESIERTO.

7. Heb. *máyim*, מַיִם, lit. «agua»: «Los ha congregado de las tierras, del oriente y del occidente, del aquilón y de la mar [sur]» (Sal. 107:3, *thálassa*, θάλασσα; *mare*), referencia a Deuteronomio 33:23 y Amós 8:12.

En el NT tenemos la palabra gr. 3558 *notos*, νότος, en sentido geográfico, «sur» (Lc. 13:29; Ap. 21:13), «viento del sur» (Lc. 12:55; Hch. 27:13; 28:13). La «reina del Austro», o «reina del sur», denota una región (Mt. 12:42; Lc. 11:31, *basílissa notu*, βασίλισσα νότου; *regina austri*).

La palabra gr. 3314 *mesembría*, μεσημβρία, también traducida «sur», sig. «mediodía» (Hch. 8:26, *katá mesembrían*, κατὰ μεσημβρίαν; *contra meridianum*), es usada en el mismo sentido por Josefo (*Ant*. 4, 5, 2). Véase PUNTOS CARDINALES, VIENTO.

SURCO

Heb. 1417 *gedud*, גְּד ד = «incisión [en el suelo], canal, surco» (Sal. 65:10); 4618 *maanah*, מַעֲנָה; «surco», en agricultura. Se usa en términos poéticos para referirse a las injusticias de que era objeto el salmista: «Los aradores araron sobre mis espaldas; hicieron largos sus surcos» (Sal. 129:3); 8525 *télem*, לֶם ֶּ, «surco» del campo, también en sentido poético: «Si mi tierra clama contra mí y junto con

ella lloran sus surcos» (Job 31:38; 39:10; Os. 10:4; 12:11); 6170 *arugah*, עֲרֻגָה, «surco» en tanto que cavado, «era de huerto» (Ez. 17:8,10; Cant. 5:13; 6:2).

Hendidura que se hace en la tierra con el arado. Por la marca que deja, indica metafóricamente la señal que deja una cosa sobre otra, y también las arrugas del rostro. David describe a Dios como el buen agricultor que cuida la tierra y la riega, que hace que se empapen sus surcos de agua (Sal. 65:10).

El arado antiguo, en relación con la maquinaria moderna, apenas si arañaba la tierra. Hacer surcos rectos no era una tarea sencilla, dada la dureza de la tierra y la existencia de grandes lajas de piedra bajo la superficie. El buen gañán tenía que mantener firme una mano sobre el arado y otra pendiente de conducir con tiento al animal de tiro. Había que mantener la mirada fija en el horizonte para no desviarse. Mirar hacía atrás, con un instrumento tan ligero, resultaba fatal. El trabajador a menudo tenía que cargar todo el peso de su cuerpo sobre el arado para evitar salirse del surco. Para Jesús, es una imagen perfecta de la determinación necesaria para entrar en el Reino de Dios (Lc. 9:62), sin dejarse distraer por lo que queda atrás, o en otras palabras: «Olvidando lo que queda atrás, extendiéndome a lo que está por delante» (Flp. 3:13; cf. Hch. 7:39; Heb, 4:1; 10:38). Véase AGRICULTURA, ARADO.

SUSA

Heb. 7800 *Shushán*, ן = «lirio»; Sept. *Susán*, Σουσ�ν y *Susa*, Σο�σα; Vulg. *Susa*. Los geógrafos clásicos la conocían por Cissia, *Kissía*, Κισσ�α, y a veces *Susis*, o *Susiana*. Una de las ciudades más antiguas de Oriente y del mundo. Su origen se remonta al V milenio a.C.

1. Arqueología.
2. Historia.

I. ARQUEOLOGÍA. El descubrimiento de Susa fue llevado a cabo por una expedición francesa al mando de M. Dieulafoy en el año 1884. El lugar había sido anteriormente examinado por Henry Rawlinson en 1826 y despues por A.H. Layard. En 1851 se hicieron algunas excavaciones modestas por William Loftus, que permitieron identificar el lugar con Susa. Una nueva expedición francesa continuó las excavaciones bajo la dirección de Jaques de Morgan, que dio a conocer la civilización elamita, de un carácter peculiar y distintivo respecto de su vecina Babilonia; los resultados de estas y las siguientes excavaciones se darían a conocer en el año 1891. Estos esfuerzos continuaron con Roland De Mecquenem, que cesaron en 1914 debido al comienzo de la I Guerra Mundial. En 1946 se reanudaron los trabajos franceses bajo Roman Ghirshman, que continuaron hasta 1967.

Las excavaciones de Susa y Tepe Musian al norte, prueban la existencia de una cultura original. En los valles de los ríos hay restos muy antiguos de aldeas que aprovechaban para el riego aguas anteriores a la desecación del Irán tras la última glaciación.

Situada sobre el Karkeh, a unos 240 km. del golfo Pérsico, sus ruinas más importantes se encuentran dentro de un espacio de unos 2 km. de largo por casi 1,5 de ancho. El perímetro mide unos 5 km. Si se engloban las ruinas diseminadas algo más lejos, el perímetro alcanza entonces entre los 9 y 11 km. El conjunto está formado por una serie de tells, el principal de los cuales ha sido explorado desde que en el período de 1884-1886 la expedición francesa inició unas excavaciones. Jacques de Morgan descubrió en este tell el Código de Hammurabi en el año 1901, que en los días de gloria de > Elam fue trasladado de Babilonia a Susa. También ha sido excavado el palacio real,

decorado maravillosamente con ladrillos esmaltados en colores y con numerosos motivos en relieve. Es muy posible que este fuera el palacio en el que se dieron las fiestas y banquetes del Asuero del libro de Ester (Est. 1:2, 3, 9; 2:18; etc.).

II. HISTORIA. Susa es la primera ciudad propiamente dicha en territorio elamita; fue fundada entre finales del V milenio y principios del IV a.C. Era un rico emplazamiento, que se iba a convertir en el centro nuclear de un amplio espacio geográfico que abarca las regiones de Sherikhu, a lo largo del golfo Pérsico; Anshan, futura Persia y actual Fars; Elam, con las bajas tierras de Susiana y la montañosa zona del Khuzistán y parte del Luristán, además de la región temporalmente independiente de Marakhashi, que aparece mencionada como Barakhshe o Warakhshe en los textos más antiguos.

Sus habitantes mantenían estrechas relaciones con los de la meseta. Con la primera población de Susa se encuentran hoces y raederas de grano, elaboración de la piedra y cerámica. La industria textil estaba extraordinariamente desarrollada. La metalurgia se implanta con lentitud; por eso, las herramientas de cobre conservaron durante mucho tiempo la forma de las de piedra. Se supone que el cobre procedía del Cáucaso. La cerámica estaba hecha a mano y ennegrecida al humo y, más tarde, decorada con dibujos geométricos en rojo. Esta cerámica ha sido comparada con la del sur del Irán, que es amarillenta con motivos geométricos de animales estilizados. Rastros de la gente de Susa se han recogido incluso en Godin Tepen, donde construyeron una pequeña fortaleza que dominaba una aldea indígena, y también en Tepe Sialk. Abrieron una ruta que llevaba al Irán sudoriental, fundando en la actual Chiraz la ciudad de Anshan (Tall-i Malyan, cerca de Persépolis). Más lejos, levantaron la fortaleza de Tepe Yahya en Kerman, atravesando el desierto de Lut y fundando asimismo el asentamientamiento llamado actualmente Shahr-i-Sokhta, en Seistán.

El surgimiento de la vida urbana en esta zona va acompañado de una modificación en las relaciones sociales, que se van haciendo más complejas tanto desde el punto de vista económico como político. Podemos afirmar que a partir de 3700 a.C., o algo más recientemente, la organización estatal ha hecho su aparición en Susa. En la glíptica aparece un personaje aparentemente con funciones de jefe militar y oficiante religioso, calificado por algunos como un rey-sacerdote. Desconocemos los mecanismos concretos del proceso, pero todo parece indicar que las tensiones surgidas como consecuencia del nuevo orden socioeconómico provocan un período de declive, que coincide con una aceleración del proceso cultural en > Sumer, donde la implantación de la vida urbana cristaliza definitivamente y se convierte en la zona de mayor dinamismo desde el punto de vista cultural.

Este fogoso despertar sumerio favorece indirectamente la consolidación de la cultura elamita, ya que los grupos dominantes de las ciudades de la Baja Mesopotamia se convierten en consumidores de bienes de prestigio en cuya fabricación se emplean, entre otras materias primas, algunas procedentes de Susa. De este modo, Susa se convierte en un centro comercial de primera magnitud, lo que provoca el resurgimiento cultural elamita, que se había visto ensombrecido por la actividad desplegada en el sur mesopotámico.

Este renacer es altamente deudor de la cultura sumeria, especialmente de Uruk, de donde toma la escritura. En torno al 3300 a.C., aparecen pictogramas, es decir, signos figurados, en las tablillas procedentes de Susa, que sirven para la contabilidad del ganado. Poco tiempo después, este sistema de escritura se perfecciona con signos esquemáticos, que configuran la denominada escritura protoelámica, aún no descifrada. En ese mismo período, la cultura elamita desarrolla una glíptica propia, adoptada de la sumeria e inspirada en escenas de la vida diaria o en la figuración de

animales fantásticos. Esta glíptica ha servido de guía para delimitar el espacio cultural elamita, en el que se integra una región que paulatinamente adquiere personalidad propia: el Irán, cuya idiosincrasia se mantendrá hasta la llegada de los indoiranios. Allí se han detectado ya más de treinta ciudades del III milenio, vinculadas probablemente a la explotación de los recursos mineros del altiplano iranio, solicitados por Susa y otras ciudades-estado avanzadas, que se convierten en su modelo de organización sociopolítica. Cada ciudad tiene un edificio de tipo palaciego y sus necrópolis testifican las desigualdades entre los miembros de cada comunidad. Todo parece indicar que la comercialización de la riqueza minera es el fundamento de la existencia de clases sociales.

En la campaña de 646 a.C. de > Assurbanipal contra > Elam, Susa conoce el mayor saqueo de su historia; una parte de su población es deportada, como era la política habitual de Asiria. En una tableta de arcilla desenterrada en 1854 por H.A. Layard, Assurbanipal presume de esta destrucción y dice: «Susa, la gran ciudad santa, morada de los dioses, sede de sus misterios, yo la conquisté. Entré en sus palacios, abrí sus tesoros donde la plata y el oro, bienes y riqueza estaban amasados... Yo destruí el zigurat de Susa. Yo desmenucé sus cuernos de bronce fulgurante. Reduje a polvo los templos de Elam; sus dioses y diosas esparcí por los vientos. Las tumbas de sus reyes antiguos y recientes devasté; los expuse al sol y me llevé sus huesos a la tierra de Asur. Yo devasté las provincias de Elam y sembré sus tierras de sal».

La ciudad fue reconstruida por el persa Darío el Grande (522-486), que edificó un grandioso palacio y otras construcciones (Plinio, *Hist. Nat*. 6, 27), para las que trajo oro, plata, madera, piedra, mármol, canteros y arquitectos de todas partes de su imperio. > Ciro, el conquistador de Babilonia, elevó Susa al rango de capital, honor que compartió con Ecbatana y Babilonia. Fue la residencia de invierno de la dinastía > Aqueménida (cf. Dan. 8:2; Neh. 1:1; Est. 1:2, 5). Tal fue la preferencia por esta ciudad, que el geógrafo griego Heródoto, que escribió mucho sobre el Imperio aqueménida, no sabía nada de otra capital.

Desafortunadamente, un gran incendio durante el reinado de Artajerjes I (465-424) destruyó el palacio y gran parte de sus edificaciones, que fueron restaurados en parte por Artajerjes II (404-358). Al entrar > Alejandro Magno en Susa el año 331 a.C., se apoderó de los grandes tesoros que se guardaban en la ciudad. Tanto él como sus generales prefirieron la capitalidad de Babilonia a la de Susa, lo que marca el comienzo de su decadencia. A la muerte de Alejandro quedó incorporada al Imperio seléucida. Se vuelve a mencionar cuando Antígono se apoderó de ella y del remanente de sus tesoros en el año 317 a.C. (Diódoro Sículo, 19,48,7). Cerca de un siglo después, fue atacada por Molo en su rebelión contra Antíoco el Grande. Poco más se sabe de ella hasta su destrucción por el sasánida Sapor II en el siglo IV d.C., y su posterior reconstrucción. Los musulmanes la conquistaron en 638 d.C. durante su guerra contra los persas. Finalmente, fue completamente destruida en 1218 por los invasores mongoles. Hoy es poco más que un monton de ruinas. En el lugar se venera la supuesta tumba del profeta Daniel, que vivió en Susa, así como > Nehemías, durante el cautiverio judío en Babilonia. > Ester se convirító aquí en reina y salvó a los judíos del genocidio tramado contra ellos. Susa contó con una importante población cristiana durante el primer milenio de nuestra era. Véase ELAM, PERSIA.

E. QUINTANA

SUSANA

Gr. 4677 *Susanna*, Σουσ[illegible]ννα v. *Sosanna*, Σωσ[illegible]ννα = «lirio, azucena», del heb. *Shoshannah*, ה ;

Vulg. *Susanna*. Nombre de dos mujeres del tiempo bíblico.

1. Heroína del relato del juicio de Daniel, que figura en un apéndice deuterocanónico, escrito en griego. Según él, Susana era hija de Quelcías y se casó con Joaquim, uno de los judíos que habitaban en Babilonia. Era muy hermosa y temerosa de Dios. Dos ancianos, nombrados jueces anuales, la vieron y se prendaron de ella; cierto día en que se bañaba a solas, los ancianos intentaron persuadirla a que cediera a sus deseos, con la amenaza de que si no accedía, la acusarían de haberla encontrado con un joven. Susana se resistió y los ancianos cumplieron su promesa. Fue condenada a la pena capital. Daniel, inspirado por Dios, probó la inocencia de Susana y los ancianos sufrieron el castigo que habían tramado contra la joven.

2. Una de las mujeres que se cuentan entre la «sanadas de espíritus malignos y de enfermedades» por Jesús, al que seguían en sus predicaciones y le servían con sus bienes (Lc. 8:1-3). Nada más se sabe de ella.

SUSI

Heb. 5485 *Susi*, ס סִי = «jinete»; Sept. *Susí*, Σουσ�. Padre de > Gadi, quien representó a la tribu de Manasés en la exploración de Canaán (Nm.13:11).

SUTELA

Heb. 7803 *Shuthélaj*, תֶלַח , prob. «estrépito de rotura». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Suthalá*, Σουθαλ� o *Sutalá*, Σουταλ� v. *Thusalá*, Θουσαλ� o *Thosusalá*, Θωσουσαλ�. Hijo de Efraín y fundador de un clan que lleva su nombre (Nm. 26:35, 36; 1 Cro. 7:20).

2. Sept. *Sothalá*, Σωθαλ� v. *Sothalé*, Σωθαλ� y *Sothalath*, Σωθαλ�θ. Otro descendiente de Efraín, en la misma línea, hijo de > Zabad y padre de Ezer y Elad (1 Cro. 7:21).

SUTELAÍTA

Heb. colectivo con art. *Hashshuthaljí*, הַ ֻ תַלְחִי, patronímico de Sutela; Sept. *ho Suthalá*, � Σουθαλ�, v. *Sutalaeí*, Σουταλαε� y *Thusalá*, Θουσαλ�. Designación de los descendientes de Sutela, hijo de Efraín (Nm. 26:35).

T

T

Vigésima letra del alfabeto latino y vigesimoprimera del abecedario castellano, se corresponde con dos del alefato hebreo: la novena o *teth*, ט, y la vigesimosegunda y última o *taw*, ת, que en ocasiones transcribimos como /th/. De modo análogo, equivale a dos letras del alfabeto griego, la octava o *theta*, Θ, θ, que se corresponde fonéticamente con la *taw* hebrea, y la decimonona o *tau*, Τ, τ.

TAANAC

Heb. 8590 *Taanakh*, תַּעֲנָךְ = «arenosa» [Gesenius], o «fortificada» [Fürst] (Jue. 21:25; 1 Cro. 7:29), o *Tanakh*, תַּעְנָךְ; Sept. *Thanakh*, Θαν�χ o *Thaanakh*, Θααν�χ v. *Tanakh*, Ταν�χ, *Sanak*, Σαν�κ; Vulg. *Thanac*, *Thanach*, *Thenac*. Antigua ciudad cananea, cuyo rey fue vencido por Josué (Jos. 12:21). Sus límites quedaron dentro del territorio de Isacar, pero fue asignada a la tribu de Manasés (Jos. 17:11; 1 Cro. 7:29). Más tarde fue entregada a los levitas de la familia de Coat (Jos. 21:25). Los de Manasés no echaron a los habitantes oriundos de la ciudad, sino que los sometieron a tributo (Jue. 1:28). La gran batalla entre Barac y Sísara tuvo lugar cerca de allí (1 R. 4:19). En la época de Salomón era una ciudad importante (1 R. 4:12). Es mencionada en las cartas de Tell el-Amarna a propósito del avance de Tutmosis III contra Meguido. Tell Ta'annak, sobre el emplazamiento de la antigua ciudad, se encuentra en medio de colinas de poca altitud, en la linde de la llanura de Jezreel, a 8 km al sureste de la antigua Meguido. Este estratégico lugar, marcado por los vestigios de una antigua fortaleza, fue periódicamente ocupado por los egipcios y los babilonios. Expediciones alemanas y austríacas efectuaron excavaciones en el lugar entre 1901 y 1904. Véanse AMARNA.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bardtke, "Taanak", en *EB* VI, 833-837.

J. M. DÍAZ YANES

TAANAC-SILO

Heb. 8387 *Taanath Shiloh*, תַּאֲנַת שִׁלֹה = «subida de Shiló»; Sept. *Tenath Seló*, Τηνάθ Σηλώ v. *Thénasa kaí Selles*, Θ�νασα κα� Σ�λλης; Vulg. *Thanathselo*. Localidad adjudicada a la tribu de Efraín, en cuya frontera septentrional estaba situada (Jos. 16:6). Eusebio dice que en su tiempo se llamaba Taahat y que se hallaba a 10 millas al oriente de Neápolis, el dirección del Jordán. Prob. es la *Thena*, Θ�να, mencionada por Ptolomeo (*Geog*. 5, 16,5), la actual Hirbet Taná el-Tahtâ o Hirbet Tanâ el-Foqâ, en Wadi Kerad, a unos 12 km. al sudeste de Nablus.

TÁBANO

Heb. 6880 *tsireah*, צִרְעָה (Ex 23:28; Dt. 7:20; Jos. 24:12); Sept. *sphekía*, σφηκ�α; Vulg. *crabro*. Nombre con el que se traduce erróneamente en Jos. 24:12 el término heb. *tsireah*, que se refiere más bien de una especie de avispas, que fueron lanzadas en grandes cantidades para hostigar a los cananeos, desmoralizándolos (Ex. 23:28; Dt. 7:20; Jos. 24:12; cf. Sab. 12:8). La hipótesis que vería en estas avispas una alusión a una invasión egipcia de Canaán, dirigida por Tutmosis III, y que habría facilitado la conquista de Canaán a Josué, no tiene ninguna lógica interna. Véase AVISPA.

TABAOT

Heb. 2884 *Tabbaoth*, טַ ָע ת = «anillos»; Sept. *Tabbaoth*, Ταββαώθ v. *Tabaoth*, Ταβαώθ y *Taboth*, Ταβώθ; Vulg. *Tabbaoth*, *Tebbaoth*. Antepasado de un grupo de > netineos que regresó del cautiverio en Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:43; Neh. 7:46).

TABAT

Heb. 2888 *Tabbath*, טַ ָת, quizá «celebrado»; Sept. *Tabath*, Ταβάθ v. *Gabath*, Γαβάθ; Vulg. *Tebbath*. Lugar cercano a Abel-meholá, hasta donde los hombres de > Gedeón persiguieron a los derrotados madianitas (Jue. 7:22). Identificado con Ras Abû Tâbât, que se halla sobre Wadi Kafringi, en las laderas del Gebel ‘Aglun, al sudeste del emplazamiento de Abel-meholá.

TABEEL

Heb. 2870 *Tabeel*, טָבְאֵל o simplemente *Beel*, בְאֵל = «Dios es bueno»; Sept. *Tabeel*, Ταβεήλ; Vulg. *Thabeel*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Padre de un hombre a quien > Rezín de Damasco y > Peka rey de Israel querían imponer sobre el trono de Judá (Is. 7:6). Se desconoce quién era este hijo de Tabeel; tal vez alguien que pertenecía a alguna facción de la poderosa tribu de Efraín, y que promovió una guerra con vistas a lograr este propósito. El Targum de Jonatán traduce el nombre como un apelativo: «Pongamos por rey a quien nos parece bien a nosotros» (*yath min dinkhashir laná*, יַת מִן דִכְ ִ ר לָנָא).

2. Funcionario persa que, con otros, escribió a Artajerjes contra los judíos que reconstruían Jerusalén después del retorno de Babilonia (Esd. 4:7).

TABERA

Heb. 8404 *Tabeerah*, ְבעֵרָה ַ = «ardiente, incendio»; Sept. *empyrismós*, ἐμπυρισμός; Vulg. *incensio*. Lugar en el que los israelitas suscitaron la > cólera de Dios («el fuego de Yahvé», *baarah*, ָעֵרָה) por sus quejas. Fueron castigados con un incendio en el extremo del campamento, por cuya razón recibió este nombre. El incendio se detuvo gracias a la intercesión de Moisés (Nm. 11:1-3). Es posible que el fuego no se desatara dentro del campamento mismo, sino en su límite extremo, en Kibrot-hataava (Dt. 9:2). Se identifica con Ruweis el-Ebeyrig, en el Wadi Sa‘al, unos 45 km al nordeste de Gebel Musa, o Montaña de Moisés.

TABERNÁCULO

Del lat. *tabernaculum*, «tienda».

1. Vocabulario y uso.
2. Tienda de reunión.
3. Construcción y materiales.
4. Culto y sacrificio.
5. Simbolismo.

I. VOCABULARIO Y USO. Nuestra palabra «tabernáculo» es la traducción de los siguientes términos:

1. Heb. 168 *ohel*, אֹהֶל, prop. «tienda». Es el término más común.

2. Heb. 4908 *mishkán*, מִ ְ ָ ן (asirio *maskamu*) = «morada, tabernáculo, tienda» (1 Cro. 6:32; 2 Cro. 29:6; Job 18:21; 21:28; 39:6; Sal. 26:8; 49:11; 74:7; 78:28; 87:2; 132:5; Cant. 1:8; Is. 22:16; 32:18; 54:2; Jer. 9:19; 30:8; 51:30; Ez. 25:4); Sept. *skené*, σκηνή.

3. Heb. 5520 *sokh*, סֹךְ = «choza [de ramas]» (Sal. 76:2); 5521 *sukkah*, סֻ ָ ה (asirio *sukku*) = «choza, guarida, morada, tabernáculo» (Lv. 23:34; Dt. 16:13, 16, 31; 2 Cro. 8:13; Esd. 3:4; Job 36:29; Is. 4:6; Am. 9:11; Zac. 14:16, 18, 19); 5522 *sikkuth*, סִ ת = «cobertizo [idólatra], tabernáculo» (Am. 5:26).

4. Gr. 4633 *skené*, σκηνή, y su equivalente 4636 *skenos*, σκῆνος = «tienda, cabaña, tabernáculo» (2 Cor. 5:1, 4); 4638 *skénoma*, σκήνωμα = «tienda» (Hch. 7:46; 2 Pd. 1:13, 14). Son las palabras generalmente usadas por la LXX para traducir *ohel*, אֹהֶל y *mishkán*, מִ ְ ָ ן.

Además del uso común de estos términos para designar una tienda ordinaria, se emplean en sentido religioso, y de un modo especial, para designar el primer edificio sagrado hebreo anterior al templo construido en Jerusalén en tiempo de Salomón. Para ello se usa la expresión *ohel moed*, אֹהֶל מ עֵד, «tabernáculo de reunión», o, especialmente en el libro de Números, *mishkán haeduth*, מִ ְ ַ ן הָעֵד ת, «tabernáculo de la congregación» (Sept. *skené tu martyríu*, σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου; Filón, *hierón phoretón*, ἱερὸν φορητὸν; Josefo, *metapherómenos kaí symperinostôn naós*, μεταφερόμενος καὶ συμπερινοστῶν ναός, *Ant*. 3, 6, 1), así designada para indicar el lugar de encuentro entre Dios e Israel; también traducido «tabernáculo del testimonio», pues el sust. 5712 *edah*, עֵדָה, no solo significa congregación, sino igualmente «testimonio», que en la forma 5715 *eduth*, עֵד ת, se utiliza también en la expresión «arca del testimonio» (Ex. 38:21; Nm. 1:50, 53; 10:11; 17:7, 8; 18:2; y 2 Cro. 24:6). Las raíces de las palabras *moed* y *eduth* son cognadas.

Cuando se hace referencia a la Fiesta de los Tabernáculos, se utiliza la palabra *sukkoth*, ת ֻ, pl. de *sukkah*, סֻ ָ ה. Probablemente significa «un lugar de sombra», o «refugio», y luego, una «cabaña», «tienda» o «pabellón»: «¿Habrá también quien entienda las desplegaduras de sus nubes, los estruendos de su pabellón?» (Job 36:29 VM, ver también. Sal 76:2; Is 4:6).

Otros términos que resaltan su condición religiosa son:

a) «Casa de Yahvé» (Ex. 23:19; 34:26; Jos. 6:24; 9:23; Jue. 18:31; 20:18; 1 Sam. 1:24; 3:15); heb. *báyith*, ַ יִת, asirio *bitu*, «casa»; gr. *oîkos*, οἶκος.

b) «Santuario», heb. *qódesh*, קֹדֶ, o *miqdash*, מִקְ ָ; gr. *hagíasma*, ἁγίασμα, *hagiasterion*, ἁγιαστήριον, *to hagion*, τὸ ἅγιον, *ta hagia*, τὰ ἅγια, aplicado según la escala graduada de santidad representada por el Tabernáculo; a veces, su estructura total (Ex. 25:8; Lv. 12:4), otras el atrio al que únicamente podían acceder los sacerdotes (Lv. 4:6; Nm. 3, 38; 4:12), y a veces al Lugar Santísimo (Lv. 16:2).

c) «Templo de Yahvé» (1 Sam. 1:9; 3:3; 1 Cro. 29:1, 19); heb. *hekhal*, הֵיכָל, asirio *ekallu*, «palacio»; gr. *naós*, ναός, usado prob. cuando el concepto del Templo había marcado la nomenclatura religiosa de Israel.

II. TIENDA DE REUNIÓN. Primer santuario hebreo no fijo, construido según el modelo y las órdenes precisas dadas por Dios a Moisés en el Sinaí. Acompañó a los israelitas en su peregrinación por el desierto. La importancia del Tabernáculo se aprecia por la cantidad de capítulos que se le dedican en el libro del Éxodo (del 25 al 31), una tercera parte del total. En el espacio reservado al sumo sacerdote, el Lugar Santísimo, estaba el Arca de la Alianza, símbolo de la morada de Dios en

medio de su pueblo (Ex. 25:8). El Tabernáculo cumplió en un momento en que el pueblo era nómada la función de hacer presente la ayuda y protección divina (generalmente asociada a un lugar sagrado), manteniendo la comunión constante con el Dios Santo gracias a su movilidad (Ex. 25:22; 29:42-46). De este modo, Israel podía contar con la presencia permanente de Dios en medio del campamento (cf. Ex. 40:34-38), prolongando así la manifestación extraordinario del Sinaí (Ex. 19:10-22). Al igual que a la montaña santa, al Tabernáculo no se podía acercar nadie sin las debidas precauciones; solo los sacerdotes tenían acceso a su recinto sagrado.

Pese a los muchos pasajes existentes al respecto, o quizá por ello, hay algunos datos que plantean múltiples interrogantes. P.ej., en Éxodo la tienda que protege el arca, llamada *ohel moed*, אֹהֶל מ עֵד, «tienda de reunión», se ubica «fuera del campamento, a considerable distancia» (Ex. 33:7; cf. Nm. 11:16, 24-30; Dt. 31:14ss.), en cuya entrada Yahvé solía manifestarse a Moisés (Ex. 33:9-11; cf. Nm. 12:5; Dt. 31:15). Ello indicaría que esta «tienda de reunión» no era idéntica al Tabernáculo, situado en medio del campamento (cf. Nm. 2:1ss; 10:15ss); lo que lleva a pensar que esta *ohel moed* existía ya antes de iniciarse la construcción del Tabernáculo. Se ha dicho que después de la erección del becerro de oro, Yahvé se alejó del pueblo y, entonces, Moisés levantó el Tabernáculo de Reunión fuera del campamento, al menos por un tiempo, para simbolizar esta excomunión (cf. Ex. 33:7; 34:9). Yahvé se encontraba allí con su pueblo en la persona del mediador, Moisés, cuando la columna de nube descendía a la entrada de la tienda (Ex. 33:9). Esta tienda, a diferencia del Tabernáculo descrito en el Sinaí, no era servida por sacerdotes, funcionaba más como lugar de oráculos, donde Dios dejaba oír su palabra; estaba custodiada por «Josué, el hijo de Nun» (Ex. 33:11), y no por Aarón, como fue el caso del Tabernáculo (Dt. 10:6). La nube descendía sobre esta tienda cuando Moisés entraba para consultar a Yahvé; en cambio, permanecía sobre el Tabernáculo, y la gloria del Señor lo llenaba, de forma que el mismo Moisés no podía entrar en él (Ex. 40:34, 35, 38). La confusión se debe a que tanto el Tabernáculo propiamente dicho como la tienda reciben el mismo nombre de «tienda de reunión», sin distinción entre ambas. Por otra parte, como hace notar Von Rad, el Tabernáculo no es una tienda en sentido propio, ya que consta de un macizo andamiaje de tablones sobre el cual se extendían preciosas cortinas. En resumen, fue construido con posterioridad a una tienda ordinaria utilizada prob. por Moisés como lugar de oráculos, que al principio fue separada por la señal de la presencia divina ante su entrada como lugar de comunicación de Yahvé con su pueblo (J. Strong).

III. CONSTRUCCIÓN Y MATERIALES. Moisés construyó el Tabernáculo según el modelo que Dios le había dado en el monte (Ex. 25:9, 40; 26:30; 27:8). Su ejecución fue conforme a todo lo que Yahvé había ordenado, lo cual se afirma 18 veces (cf. Ex. 39:32, 42, 43, etc.). No se dejó nada en absoluto a la inventiva o iniciativa humanas. Cada uno de los detalles tenía su importancia y significado espiritual. Los artesanos encargados de su construcción también fueron elegidos por Dios y asistidos por su Espíritu para llevar a buen fin la tarea (Ex. 35:30-35).

Los materiales fueron básicamente los que se hallaban a su alcance. El Sinaí proveía la madera de acacia; los rebaños, la lana y las pieles; los > tejones, su piel. Como resulta que los israelitas se habían llevado de Egipto grandes cantidades de oro, plata y bronce, de telas y de lino fino (Ex. 12:35), hubo abundantes ofrendas voluntarias de estos materiales (Ex. 25:18; 35:5, 21, 22, 26, 29), hasta tal punto que se les tuvo que prohibir que dieran más (Ex. 36:5-6).

El Tabernáculo consistía en el patio externo y la tienda. Se entraba al patio externo por un portal orientado hacia el este, en donde se hallaba el altar del holocausto (Ex. 27:1-8) y el lavacro o fuente

de bronce (Ex. 30:17-21). La tienda o tabernáculo propiamente dicho se hallaba dentro del patio (Ex. 26:1ss.). Estaba dividido en dos sectores principales: el Lugar Santo y el Lugar Santísimo, separados entre sí por un velo (Ex. 26:31ss.), como el que hubo luego en el Templo de Jerusalén. El Lugar Santo tenía unos 15 m de longitud, por 6 de anchura y 5 de altura; el Santísimo era un recinto cúbico de 5x5x5 m. (cf. Ex. 26:16, 18, 22-24; Josefo, *Ant*. 3, 6, 4).

La exégesis judía, seguida por casi todos los exegetas cristianos, considera que el marco estaba compuesto por 48 tablones sólidos (o vigas) de madera de > acacia de 10 por 11,2 por 1 codo, colocados uno al lado del otro. Esto equivale a un peso de unas 50 toneladas, desproporcionado para el que estas vigas debían soportar y extremadamente difícil de transportar. Algunos eruditos modernos, que han estudiado más a fondo los términos técnicos utilizados en el original, creen que los «tablones» del Tabernáculo deben entenderse como bastidores livianos compuestos de dos tablones verticales unidos entre sí (probablemente en la parte superior, media e inferior) por vigas o travesaños (Ex. 26:17). Veinte de estos marcos recubiertos de oro (v. 29) se encontraban en el lado septentrional del Tabernáculo, 20 en el lado austral y seis hacia el levante. A fin de darle solidez y rigidez, se colocó un bastidor inclinado en la esquina septentrional y austral hacia el levante para reforzar la estructura (v. 23); la parte inferior de los tablones verticales se incrustaba profundamente en muescas de plata sobre las bases, que deben interpretarse como bloques cuadrados (de aprox. un codo de altura y 3⁄4 de codo); por último, cinco barras de madera que atravesaban las argollas aseguradas a los marcos, lo reforzaban de cada lado (vv. 26-28). Hacia el poniente, los bastidores debían reemplazarse por cinco pilares de madera de acacia, recubiertos de oro, encajados en pedestales de cobre y coronados por capiteles o «ganchos» de oro (v. 37) para sujetar las cortinas. Cuatro pilares igualmente trabajados, con pedestales de plata, separaban el Lugar Santo del Santísimo.

Las tres paredes y las cinco columnas de la entrada (Ex. 26:37) sostenían las cuatro cubiertas del Tabernáculo: la más bella, con los cuatro colores simbólicos y bordada con figuras de querubines, estaba en el interior. Cumplía la función de cielo raso y pared interior del Tabernáculo. La cubierta estaba compuesta de diez piezas, cada una de ellas de 28 por 4 codos. Estaban cosidas cinco y cinco, y después cuidadosamente montadas. De estos dos conjuntos, uno de ellos constituía el cielo raso y los tres lados del Lugar Santísimo, y el otro formaba el cielo raso y dos lados del Lugar Santo (Ex. 26:1-6).

Una segunda cubierta, de pelo de cabras, recubría la primera; se componía de once piezas, cada una de las cuales medía 30 por 4 codos, dos codos más, por tanto, que la primera cubierta interior (Ex. 26:13). Esta segunda cubierta se componía de un conjunto de cinco bandas que recubría la parte superior y los tres lados del Lugar Santísimo, y un conjunto de seis bandas para la parte superior y los lados del Lugar Santo. Esta parte más grande tenía un codo de más, que colgaba por encima de la entrada del Tabernáculo (Ex. 26:7-13). A continuación venía una cubierta externa de pieles de carneros teñidas de rojo y, finalmente una cubierta de pieles de > tejones que protegía las otras tres cubiertas (Ex. 26:14).

Desde que el Tabernáculo fue levantado, el primer día del año segundo después del éxodo, quedó cubierto por una > nube y lleno de la gloria de Yahvé (Ex. 40:17, 34-35), que significaba así su presencia entre su pueblo. Durante la marcha por el desierto la nube reposó continuamente sobre el Tabernáculo, teniendo de noche la apariencia de un fuego. Se levantaba para conducir al pueblo en sus itinerarios, y se detenía cuando debía acampar de nuevo (Nm. 9:15-17). Durante las marchas

venía después de las primeras seis tribus y antes de las otras seis (Nm. 2:3-34); en los campamentos ocupaba el lugar central, con tres tribus a cada lado.

Los > levitas eran los encargados de desmontar y volver a montar el Tabernáculo, distribuidas las diversas tareas entre los coatitas (Nm. 4:4-20), los gersonitas (Nm. 4:24-28) y los meraritas (Nm. 4:31-33). Durante la conquista de Canaán, el arca se quedó en el campamento de Gilgal. Más tarde, Josué erigió el Tabernáculo en Silo, donde estuvo durante el tiempo de los Jueces (Jos. 18:1; 1 Sam. 1:3, 7). Poco a poco se fueron añadiendo cámaras para los sacerdotes y para el tesoro de los dones (1 Sam. 3:3; cf. el campamento de los levitas, Nm. 3:23, 29, 35).

La gloria desapareció del Tabernáculo cuando los filisteos tomaron el arca (Sal. 78:60). Bajo Saúl la tienda estaba en Nob (1 Sam. 21:1; cf. Mr. 2:26). Durante la mayor parte del reinado de David, y bajo el de Salomón hasta la construcción del Templo, el Tabernáculo estuvo en el lugar alto de Gabaón (1 Cro. 16:39; 21:29). Salomón transportó la tienda al Templo (1 R. 8:4; 2 Cro. 5:5), construido bajo el mismo modelo, pero de dimensiones dobles. Desapareció en los primeros años del siglo VI a.C. durante la toma de Jerusalén por el ejército de Babilonia. Una tradición recogida por la carta introductoria a II Macabeos dice que fue escondido por Jeremías en un lugar seguro, desconocido.

IV. CULTO Y SACRIFICIO. El Tabernáculo estaba pensado como un lugar de sacrificio. El Lugar Santo tenía tres elementos: primero, una mesa en la cual se colocaba el pan de la proposición (Ex. 25:23-30); segundo, un candelabro de oro (Ex. 25:31-40) y tercero, un altar de incienso (Ex. 30:1-7). Los sacerdotes entraban en el Lugar Santo cada día. En el Lugar Gantísimo estaba el Arca del Pacto, o del Testimonio, que contenía las tablas con los Diez mandamientos (Ex. 25:16). Solamente el sumo sacerdote podía entrar al Lugar Santísimo, y una sola vez cada año, para ofrecer un sacrificio por la nación de Israel.

Un atrio (*jatser*, חָצֵר), de uso exclusivo de los sacerdotes y levitas, rodeaba el Tabernáculo a modo de barrera de santidad. Tenía 100 codos de longitud por 50 de anchura (Ex. 27:9-18), alrededor de 52,5 por 26 m. El área del atrio estaba cercada por una cortina de 5 codos de altura, unos 2,5 m. Estaba sostenida por postes de madera de acacia, montados sobre basas de cobre, a cinco codos de distancia entre sí. Al atrio se accedía por una cortina, a modo de puerta, que se podía levantar fácilmente, y que era sin embargo suficiente para señalar una separación neta entre el interior y el exterior (Ex. 27:16). Llevaba los cuatro colores simbólicos que se van encontrando hasta el velo (Ex. 26:31).

Justo al entrar se encontraba el > altar de los holocaustos, donde se sacrificaban las ofrendas presentadas. Después venía la > fuente de bronce, la cual servía para la indispensable purificación de los sacerdotes llamados al servicio del Santuario (Ex. 30:17-21).

La cortina a la entrada del Lugar Santo estaba hecha del mismo tejido que la puerta y el velo (Ex. 26:36-37), colgada por un sistema de ganchos o > broches de oro. La mesa de los panes de la proposición, hecha de madera de acacia recubierta de oro, estaba situada al lado norte del Lugar Santo. Sobre ella estaban continuamente expuestos los doce panes de la proposición. Eran renovados cada sábado, y los sacerdotes participaban de ellos cuando eran retirados (Ex. 25:23-30; 26:35; Lv. 24:5-9). El > candelero de oro estaba situado en el lado sur del Lugar Santo; tenía siete lámparas de aceite puro que ardían continuamente y proporcionaban la única iluminación que tenía el Santuario (Ex. 25:31-40; 26:35; 27:20-21; Lv. 24:1-4). El altar de perfume, delante del velo, servía para

quemar sobre él, mañana y tarde, el perfume sagrado delante de Yahvé (Ex. 30:1-8, 34-38).

El velo que separaba el Lugar Santo del Santísimo, era también del mismo tejido de cuatro colores, sostenido por cuatro columnas (Ex. 26:31-33); a diferencia de la cortina, estaba bordado con querubines, símbolo de la presencia inaccesible de Yahvé. El arca era el principal objeto del Tabernáculo, el único objeto del Lugar Santísimo, con la sola excepción de un incensario de oro (cf. Hch. 9:4). El sumo sacerdote depositaba allí, una vez al año, la sangre de la expiación, ofrecida por los pecados de todo el pueblo (Ex. 25:17; Lv. 16:14-15).

V. SIMBOLISMO. La mayoría de los autores cristianos tienden a estudiar el Tabernáculo tipológicamente, como imagen de las realidades espirituales hechas presentes por el Evangelio, cuyo precedente se encuentra en el NT. El autor de la epístola a los Hebreos contrasta el tabernáculo (*skené*, σκηνή) hecho de mano del hombre, a «imitación del verdadero», con el establecido por el Señor en el cielo (Heb. 8:2, 4-5; 9:11, 23-24); el mismo tabernáculo celestial, que en el futuro, según el Apocalipsis, estará entre los hombres (Ap. 21:3). El ritual, culto, sacerdocio y sacrificios son tomados por tipos y profecías de la persona, sacrificio y sacerdocio de Cristo, el sumo sacerdote de la Nueva Alianza. Las vestiduras, utensilios, divisiones del Santuario, velo, sacrificios, abluciones, etc., desde el punto de vista tipológico son consideradas ordenanzas temporales destinadas a ceder su puesto al culto rendido en espíritu y en verdad, una vez que llega su cumplimiento en la vida, muerte y pasión de Cristo (Heb. 8:5; 9:1-10; Jn. 4:23-24).

También los > colores y los materiales elegidos son susceptibles de una interpretación simbólica. Según Heb. 10:20, el velo representaba la carne de Cristo, abierta en la cruz para darnos acceso al Lugar Santísimo (Mt. 27:51). Como el velo había representado la barrera que separaba al hombre pecador de un Dios santo (Heb. 9:8), su destrucción representó el libre acceso que los pecadores tienen ahora ante Dios por medio de la sangre de Jesucristo (Heb. 10:19ss.). En este velo, el azul podría referirse al cielo, el púrpura a la realeza, el carmesí a la sangre, y el lino fino a la santidad (Ex. 26:31; Ap. 19:8). Todo el Santuario reposaba sobre basas de plata, que provenían del precio de redención de cada israelita (Ex. 26:19; 30:12-15); esto debía constituir un recuerdo constante del precio pagado por la redención del pueblo, y que la adoración debía levantarse sobre la base de la redención (Ex. 30:16; cf. 1 Pd. 1:18-19; 1 Cor. 6:19-20). El arca, el más completo tipo de Cristo, era de madera de acacia recubierta de oro. En esta madera se puede ver una imagen de la humanidad de Cristo (una débil planta que crece en una tierra seca, cf. Is. 53:2, pero también totalmente incorruptible, cf. Is. 53:9); el oro inalterable y precioso puede ser tomado como símbolo de su divinidad, o de la justicia divina de Cristo.

En la antropología cristiana, el cuerpo humano es visto como una morada, *skénoma*, σκήνωμα, frágil y temporal (2 Pd. 1:13, 14), «nuestra morada terrestre, un tabernáculo», *skenos*, σκῆνος, pronto a ser desmantelado (2 Cor. 5:1,4). Véase IGLESIA, MONTAÑA, NUBE, SACERDOCIO, TEMPLO, TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA: H.A. Alonso, *El Tabernáculo y el sacerdocio del creyente* (CLIE 1991); E.E. Atwater, *History and Significance of the Sacred Tabernacle of the Hebrews* (Dodd, Nueva York 1875); R. E. Averbeck, "Tabernáculo", en *DATP* (CLIE 2012); W.S. Caldecott, The Tabernacle: Its History and Structure (Religious Tract Society, Londres 1906); F.M. Cross, "The Priestly Tabernacle", en D. Freedman y G. Wright, *The Biblical Archaeologist Reader* 201:28 (Anchor/Doubleday 1961); G. De Charms, *The Tabernacle of Israel* (Pageant Press, Nueva York 1969); R.E. Friedman, "The Tabernacle in the Temple", *Biblical Archaeologist* 43 (1980:4), 241-248; C.E. Fuller, *The Tabernacle in the Wilderness* (F.H. Revell Co., Westwood 1955); R.B. Girdlestone, "Templo, Tabernáculo, Congregación, Iglesia", en *SAT*, 235-245; P.F. Kiene, *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai* (Zondervan 1977); C.R. Koester, *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament* (Washington 1989; B.A. Levine, "The Descriptive

Tabernacle Texts of the Pentateuch", en *JAOS* 85 (1965), 307-318; D.M. Levy, *The Tabernacle. Shadows of the Messiah: Its Sacrifices, Services, and Priesthood* (Kregel 2003); W.S. Martin y A. Marshall, Tabernacle Types and Teachings (Stanley Martin, Londres 1924; C.L. Meyers, *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult* (Scholars Press 1976); J. Strong, *El Tabernáculo de Israel. Su estructura y simbolismo* (Portavoz 2009); M.S. Suh, *The Tabernacle in the Narrative History of Israel from the Exodus to the Conquest* (P. Lang, Nuevaz York 2003); B.N. Wambacq, "Tabernáculo", en *EB* IV, 838-842.

A. ROPERO

TABERNÁCULOS, Fiesta de los

Última del ciclo de tres festividades, junto con las celebraciones de > Pascua y de Pentecostés (*Shabuoth*), en las que el creyente estaba obligado a presentarse anualmente ante Yahvé en su Templo (Ex. 23:17; Dt. 16:16-17).

1. Nombre y significado.
2. Evolución histórica.
3. Sentido evangélico.

I. NOMBRE Y SIGNIFICADO. Heb. 5523 *jag hassukkoth*, חַג הַ ת; Sept. *heorté skenôn*, �ορτ� σκην�ν, «fiesta de los cabañas»; Vulg. *feriae tabernaculorum* (2 Cro. 8:13; Esd. 3:4; Zac. 14:16, 18,19); los griegos hablaban de la *skenopegía*, σκηνοπηγ�α, de los judíos, o sea «la instalación de la tienda» (Jn. 7:2; Josefo, *Ant*. 8, 4, 5); *skenaí*, σκηνα� (Filón, *De Sept*. § 24); *he skené*, � σκην� (Plutarco, *Simposio* 4, 6, 2); porque cada israelita estaba obligado a vivir en tiendas durante su celebración, excepto los enfermos y otros imposibilitados (comp. Lv. 23:43). En el principio esta fiesta se celebraba de manera distinta, en tanto que culminación de la cosecha final, llamada *jag haasiph*, חַג הָאָסִיף, *heorté synteleías*, �ορτ� συντελε�ας, «fiesta de la recolección de los frutos» (Ex. 23:16; 34:22), que se celebraba al final del año agrícola, cuando se terminaba de recolectar la cosecha. Con tal ocasión se subía al Santuario para dar gracias a Yahvé por los frutos conseguidos, por eso también recibe el nombre de *jag layahweh*, חַג לַיְהָוָה, «fiesta de Yahvé» (Lv. 23:39), o sencillamente *hejag* הֶחַג, «la fiesta»; Sept. *kat' exokhén*, κατ' �ξοχ�ν, celebrada por Salomón en el mes de «Etanim, que es el mes séptimo» (1 R. 8:2; 2 Cro. 5, 3; 7:8, 9; Mishnah, *Shekalim*, 3, 1; *Sukkah*, 2, 6; *Rosh hashshana*, 1, 2; *Megillah*, 3, 5; *Taanith*, 1, 1, 2), debido a su importancia y porque era la fiesta más gozosa y alegre de todas; de hecho era la más grande de las tres grandes fiestas del calendario litúrgico hebreo. El pueblo se regocijaba en presencia de Yahvé y ofrendaba varías víctimas, además del sacrificio cotidiano (Nm. 29:12-34).

II. EVOLUCIÓN HISTÓRICA. La fiesta de la recolección de los frutos y de la vendimia existía en Canaán, celebrada el séptimo mes del año, antes de la entrada de los hebreos en el país. Al parecer, Israel aprovechó las fiestas cananeas para atacar a las poblaciones que las celebraban durante la invasión (cf. Jue 9:25-49). Pero no tardaría mucho en incluir esta fiesta en su calendario a partir del momento en que los hebreos comenzaron a tomar posesión de las tierras y cultivarlas después de haber expulsado a los primitivos ocupantes (Ex. 23:14-16). La costumbre agrícola cananea disponía que al tiempo de la vendimia el pueblo habitara en cabañas provisionales, que facilitaban el trabajo de los viñadores al permanecer en el campo de operaciones. Los hebreos dieron un sentido histórico a la fiesta al conectarla con los acontecimientos de la salida de Egipto, de modo que las cabañas agrícolas se hicieron equivalentes a las tiendas en que el pueblo habitó durante su estancia nómada en el desierto (Lv. 23:41-43; Dt 16, 13-16). Tal espiritualización es muy importante, pues con este paso de lo natural a lo histórico Dios ocupa el primer lugar, puesto que él dirige la historia, y el hebreo que celebra la fiesta se beneficia a su vez del acontecimiento histórico de antaño.

De modo que, en su evolución, la Fiesta de los Tabernáculos pasó a designar la última de las tres grandes fiestas anuales a las que tenían que asistir todos los israelitas en el lugar establecido, y la segunda fiesta de la cosecha (Dt. 16:16; 2 Cro. 8:12, 13; cf. 1 R. 9:25; 12:32, 33; Zac. 14:16). Cuando el Templo fue construido, las chozas o enramadas se erigían en las plazas de Jerusalén, sobre los tejados, terrazas, dentro de los patios de las casas, en los recintos del Templo (Neh. 8:16), y fuera de los muros de la ciudad.

La fiesta, que cerraba el ciclo de solemnidades (Lv. 23:39, 43), comenzaba en el decimoquinto día del séptimo mes del año religioso, Etanim de Tishri (aprox. nuestro septiembre), y duraba siete días (Lev 23, 34-36). Coincidia con el final de la cosecha y la vendimia; para el pueblo hebreo fue siempre y principalmente una conmemoración de la experiencia de sus antepasados cuando habitaron en tiendas en el desierto (cf. Ex. 23:16; 34:22; Lv. 23:39; Dt. 16:13-15). Mediante esta fiesta, el pueblo revivía la experiencia del desierto en un espíritu de fraternidad; la distinción entre ricos y pobres desaparecía en el campamento general, de manera que la celebración tenía una influencia beneficiosa tendente a reforzar los lazos sociales. El primer día se celebraba solemnemente y era considerado como un sábado, con lo que cualquier trabajo servil estaba prohibido (Lv. 23:39; Nm. 29, 35); el octavo día, tenido por el más solemne (cf. Jn. 7:37), también se consideraba un sábado igual al primero, señalado por sacrificios especiales; las cabañas eran desmontadas y cada cual retornaba a su hogar.

El > holocausto incluía el sacrificio de setenta becerros; trece el primer día, y después uno menos cada uno de los días siguientes; además, se sacrificaban dos carneros y catorce corderos cada día junto con los becerros. También se ofrecía cada día un macho cabrío en sacrificio de > expiación (Nm. 29:12-34; cf. Lv. 23:36; Esd. 3:4). Las cabañas de enramadas y las tiendas debían recordar la vendimia, pero más aún la vida nómada a través del desierto. Cada siete años, el año sabático, no había cosechas; entonces se debía leer en público la Ley de Moisés con ocasión de la fiesta de los tabernáculos (Dt. 31:9-13), que se celebraba cinco días después del gran día de la expiación. El pueblo, purificado de sus pecados, cantaba las alabanzas de Dios. Los indigentes no debían ser olvidados (Dt. 16:14). En el octavo día se celebraba una asamblea solemne, distinta de la fiesta: no se estaba obligado a morar en tiendas; los sacrificios de este día de reposo eran independientes de los de la fiesta de los Tabernáculos (Lv. 23:36, 39; Nm. 29:35-38; *Ant*. 3, 10, 4). Este octavo día no marcaba el fin de la fiesta de los Tabernáculos, sino que cerraba el ciclo anual de las festividades. En una época posterior, la fiesta fue prolongada a ocho días (2 Mac. 10:6; *Ant*. 3, 10, 4). Es evidente que Jn. 7:37 se refiere al último día de la fiesta en general; la expresión «el gran día» se refiere al día de la solemne convocación, el octavo, que no pertenecía a la fiesta de los Tabernáculos propiamente dicha. Era también un día de clamor, la fiesta de las > Trompetas. Después del toque de trompetas, los judíos lanzaban aclamaciones sin fin (Nm. 29, 1; Lev 23, 23-24) para recibir el año nuevo.

La corriente profética le atribuyó una nueva significación, que apuntaba a la era mesiánica: «Aún te haré habitar en tiendas como en los días de la fiesta» (Os. 12:9). «Mi pueblo habitará en una morada de paz, en habitaciones seguras y en frescos lugares de reposo» (Is. 31:18). Los profetas sacan las fiestas agrícolas de su contexto naturista transformándolas en fiestas de las etapas del plan de Dios en la historia. Así, la fiesta de la Pascua queda para conmemorar la salida del pueblo elegido de Egipto; Pentecostés, la fiesta de la alianza del Sinaí; y los Tabernáculos, la conmemoración de la permanencia en el desierto del pueblo de Dios con vistas al futuro.

Después del exilio, la fiesta se prolongó hasta el vigésimo quinto día del mes, agregándose dos nuevos ritos al antiguo ceremonial: la luz y el agua. El rito de la luz consistía en una especialísima iluminación que se ponía en el Templo en el patio de las mujeres. El Talmud llega a decir que, durante la fiesta de los Tabernáculos, no había en Jerusalén ningún patio que no quedara iluminado por la luz que le llegaba desde la sala de la extracción del agua (*Sukkah* 5, 1-4) . Los hombres piadosos y los distinguidos de Israel, con antorchas en las manos, bailaban acompañados por la música de los levitas y el sonido de las trompetas de los sacerdotes. El rito del agua (*hashshoabah shimjeth*, הַ אֲבָה . מְחֵת) era originalmente un rito de petición de lluvias para el invierno entrante. El último día de la fiesta, un sacerdote acudía solemnemente a la fuente de > Siloé, llenaba de su agua una vasija de oro y la llevaba en procesión al Templo. El sumo sacerdote la derramaba sobre el altar y sobre el suelo, pidiendo la fecundidad para el año, mientras los fieles, que ese día podían entrar en el atrio exclusivo de los sacerdotes, daban siete vueltas alrededor del altar llevando ramas de mirto y palmeras y gritando «¡Hosanna!» en memoria de la caída de Jericó. A continuación se daba lectura al milagro de la roca de la que brotó agua viva (Mishnah, *Sukkah*, 4, 9; cf. Is. 41:18-19; Ez 47:1-10).

Cada siete años, que daba lugar al año del perdón de las deudas, la Ley debía ser leída delante de todo el pueblo durante la fiesta de los Tabernáculos (Dt. 31:10). Esta norma prob. debió considerarse impracticable, porque las autoridades judías ordenaron leer una parte de la Ley cada sábado, comenzando en el siguiente sábado después de la fiesta de los Tabernáculos, del perdón de deudas, y terminando en el año próximo de la misma festividad, calculando así que el Pentateuco entero debía ser leído en el transcurso de siete años. Posteriormente, los judíos de Palestina prolongaron las secciones para cada sábado de tal modo que podía leerse la Ley entera en tres años (Talmud Babilónico, *Megillah*, 29). En la actualidad, los judíos leen el Pentateuco en el transcurso de cada año, la primer *Parashah* (división) establecida para el sábado después de la fiesta de los Tabernáculos, y los capítulos finales durante el último día de la fiesta de año siguiente, siendo este el día de «regocijo en la Ley».

III. SENTIDO EVANGÉLICO. Evidentemente, Cristo y sus discípulos participaron en las fiestas del séptimo mes o fiesta de los Tabernáculos, aunque en los Evangelios no hay una referencia explícita a la fiesta en cuestión. En el relato de la Transfiguración subyace la celebración de esta fiesta. Pedro solicita de Jesús hacer tres tiendas o enramadas, una para Jesús, otra para Moisés y otra para Elías (Mt. 17:4), como si con el Cristo transfigurado el Mesías hubiera venido a morar entre los justos, cuando se establecería en la tienda de los últimos tiempos (v.5). La relación entre la montaña de la Transfiguración y la fiesta de los Tabernáculos está indicada por Nehemías: «Subid a los montes y traed ramas... para hacer las cabañas» (8:15).

En el relato de la entrada de Cristo en Jerusalén (Mt. 21), muchos elementos hallan suficiente explicación en el contexto de la fiesta del séptimo mes. El cortejo que acompaña a Jesús canta el Salmo 118, el salmo tradicional de la fiesta de los Tabernáculos, como lo indica su propio título (Mt. 21:9). San Lucas menciona en especial el «clamor» con que se interpreta este canto, alusión a los clamores de la fiesta de las > Trompetas, relacionada con la de los Tabernáculos (Lc. 19:37). Para acompañar al que consideran como el Mesías esperado, los judíos cortan ramas (Mt. 21:8), acción que cumple las prescripciones previstas por la Ley para la fiesta de los Tabernáculos. Todo esto da a entender que en la mente de los evangelistas «en torno a la persona de Cristo por fin se celebra la verdadera fiesta de los Tabernáculos, esperada para los últimos tiempos. Esos últimos tiempos han

comenzado; la fiesta desemboca ahora en su objeto real... San Juan no verá en Jesús tan solo el objeto de la fiesta, sino la fiesta misma» (Maertens). Según este evangelista, el último día de la celebración, cuando se organizaba la procesión en busca de agua de la fuente de Siloé para llevarla al Templo, Jesús se presentó como la nueva roca de cuyo seno manarán ríos de agua viva, con lo cual aplicaba a su persona lo que hasta entonces pertenecía al rito de la libación de agua (Jn. 7:37-38). El proceso de espiritualización de esta fiesta se cierra en Cristo: él es, mediante su Espíritu, la fuente inagotable de agua viva, el Tabernáculo divino en su carne (Jn. 1:14) que invita a todos a morar en él: «Si alguno me ama, mi palabra guardará. Y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos nuestra morada con él» (Jn. 14:23).

La epístola a los Hebreos hace referencia a la caducidad de los sacrificios de expiación, que precedían la fiesta, y que consistía, sobre todo, en una purificación completa del Templo (Nm. 29:7-11; Lv. 23:26-32; Lv. 16), toda vez que ha aparecido el sumo sacerdote por excelencia, a saber, Cristo (Heb. 9:11-14).

El texto de Ap. 7:9-17 que habla de una gran muchedumbre con vestiduras blancas y palmas en las manos describe la celebración de una fiesta de los Tabernáculos en el momento de inaugurarse definitivamente los tiempos escatológicos, que cumple lo previsto para esta celebración por el profeta Zacarías: «Todos los supervivientes de las naciones... subirán año tras año a postrarse ante el rey Yahvé Sebaot y celebrar la fiesta de los Tabernáculos» (Zac. 14:16), que en la visión cristiana supone morar «al abrigo del Altísimo», pues en la Jerusalén celestial no habrá templo, «porque el Señor Dios Todopoderoso, y el Cordero, es el templo de ella» (Ap. 21:22; comp. Zac. 8:3). Véase FIESTA, PASCUA, TRANSFIGURACIÓN, TROMPETAS, Fiesta de las.

BIBLIOGRAFÍA: Thierry Maertens e Ignacio Tomás Cánovas, *Fiesta en honor de Yahvé* (Grafite 2000); F. Moshe, *La esencia de Israel*, vol. I. "Rosh Hashana, Yom Kipur, Sucot" (DDB 1990); B.N. Wambacq, "Tabernáculos, Fiesta de los", en *EB* VI, 841-844.

A. ROPERO

TABITA

Gr. 5000 *Tabithá*, Ταβιθά; Vulg. *Tabitha*, correspondiente al aram. *Tabitha*, טְבִיתָא; heb. *tsebiyyah*, צְבִיָּה = «gacela». Mujer cristiana de > Jope, también llamada por su equivalente gr. > Dorcas, *Dorkás*, Δορκάς («gacela»), de quien se dice que «estaba llena de buenas obras y de actos de misericordia que hacía». Mientras Pedro se encontraba en la ciudad vecina de > Lida, Tabita enfermó y murió. Después de lavarla, la pusieron en una sala del piso superior. Entonces llamaron a Pedro, el cual puesto de rodillas oró, y vuelto hacia el cuerpo, dijo: «¡Tabita, levántate!». Entonces, ella abrió los ojos, y al ver a Pedro se sentó, con el resultado de muchas conversiones (Hch. 9:36-42). Véase DORCAS.

TABLA, TABLILLA

Heb. 3871 *lúaj*, לוּחַ = «tabla, tablilla», de piedra, arcilla, madera o metal, utilizada para escribir; gr. 4109 *plax*, πλάξ, denota prim. cualquier cosa plana y ancha; de ahí, una «piedra plana», «tableta» o «tabla» (2 Cor. 3:3; Heb. 9:4); 4093 *pinakidion*, πινακίδιον, diminutivo de *pinakis*, «tableta» o «tablilla» (Lc. 1:63); Vulg. *tabula*.

En «tablas de piedra» (*lujoth eben*, לֻחֹת אֶבֶן) se inscribieron los mandamientos que Dios entregó a Moisés (Ex. 24:12; 31:18). Se las llama «tablas del pacto» de Yahvé (Dt. 9:9,15; cf. Heb. 9:4) o «tablas del testimonio» (Ex. 31:18), en tanto que prendas y signos visibles de la alianza de Israel con

Yavhé como su Dios. Estaban escritas por «el dedo de Dios» (Ex. 31:18; Dt. 9:10) por ambos lados. Las primeras fueron rotas por Moisés al ver la idolatría del pueblo. Las segundas se conservaron en el > Arca y permanecieron al menos hasta la época de Salomón. En los textos religiosos egipcios se habla de «la escritura de un dios» para acreditar la autoridad de su contenido.

Desde la invención de la > escritura se han utilizado tabletas de barro para hacer inscripciones cuando todavía está blando, especialmente en > cuneiforme. Las leyes se grababan en piedra para darles perpetuidad, p. ej. el código de Hammurabi. También se usaron tablas de madera cubiertas de cera por la cara en que con un estilete o cualquier objeto puntiagudo se hacían trazos sobre ellas. Su ventaja sobre el barro es que se podían borrar con la mano en caso de error, o para usarlas de nuevo. El profeta Ezequiel recibió la orden de tomar una tableta de arcilla, en cuyo caso la palabra heb. es *lebenah*, לְבֵנָה, que hace referencia a su blancura, y era prop. un ladrillo, para que grabara sobre ella la ciudad de Jerusalén (Ezq. 4:1). Zacarías, padre de Juan el Bautista, escribió el nombre de su hijo sobre una tablilla (Lc. 1:63). Pablo dice que el creyente es una > carta de Cristo, «escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de corazones humanos» (2 Cor. 3:3). Véase ESCRITURA.

J. M. TELLERÍA

TABLA DE LAS NACIONES

Recibe este nombre la lista de Gn. 10:1-32 en la que se da la relación de la descendencia de los tres hijos de Noé, a quienes Dios ordena repoblar la tierra, asolada por el > diluvio.

1. Sentido teológico.
2. Los hijos de Jafet.
3. Los hijos de Cam.
4. Los hijos de Sem.

I. SENTIDO TEOLÓGICO. La tabla etnográfica ofrecida en Génesis 10 es un documento único en la literatura antigua, ya que no encontramos nada tan completo en las literaturas egipcia o mesopotámica (García Cordero). Noé viene a ser el nuevo progenitor de la humanidad. Se mencionan 71 pueblos en total en un área geográfica limitada al Oriente Próximo y a los pueblos de raza blanca y negra. Nada se dice de otras naciones y regiones del orbe. La enumeración bíblica está orientada por un pensamiento profético-teológico, que sitúa a Israel en el centro de todos los pueblos de la tierra. El propósito de la lista es enseñar que todos los pueblos del mundo en los que pensaba el autor, entre el mar Negro y Etiopía, entre Persia y Grecia, son hermanos y componen la gran familia humana. De entre todos ellos Dios escoge solamente uno, Israel, para hacer de él su pueblo especial en el orden de la Historia de la Salvación. «Desde el punto de vista histórico-teológico la inserción de la lista de naciones constituye una ruptura radical con el mito» (G. von Rad).

La lista se elabora a base de tres elementos:

a) una carta geográfica que distribuye a los pueblos en tres zonas: los de la zona septentrional están vinculados a Jafet (Gn. 10:2-5); los de la meridional, a Canaán (vv. 6, 13-20); los de la central, a Sem (vv. 22, 31);

b) una tradición histórica relativa al nacimiento de la primera potencia política en las ciudades de Babilonia y Asiria (10:8-11);

c) una verdadera genealogía (heb. *toledoth*), formada por nombres de personas, es decir, los

antepasados de los pueblos llamados «hijos de Eber», una rama de los cuales dio origen a la familia de Abraham (vv. 21, 24-30).

En esta tabla el parentesco no está determinado solamente por la etnia, sino también por el comercio, la política, la lengua y la cultura. Aquí «hijo» (*bené*, «hijos de») tiene un alcance amplísimo. Esta es la razón de que Canaán no esté citado entre los descendientes de Sem, sino de Cam, porque la política de Canaán estaba unida a la de Egipto, que descendía de Cam.

En primer lugar, se da la descendencia de Jafet (Gn. 10:2-5), después la de Cam (Gn. 10:6-19), y por último la de Sem (Gn. 10:22-29), lo cual muestra un orden inverso a su fecha de nacimiento; mediante este recurso, el autor, al empezar por el último, se ocupa de los pueblos más lejanos, para después concentrarse en los más próximos.

II. LOS HIJOS DE JAFET. Jafet tuvo siete hijos (Gn. 10:1-2). El primero, > Gomer, epónimo de los cimerios, llamados *Gi-mir-ra-a-a* en los documentos cuneiformes. Ezequiel los ubica en los confines del norte (Ez. 38:6), en la actual Crimea. Empujados por los escitas pasaron al Asia Menor y a Armenia, que en la antigüedad incluía Turquía. Los hijos de Gomer fueron > Askenaz, los escitas de los textos asirios, > Rifat, que habitaban junto al mar Negro, y > Togarma (Gn. 10:3), que ocupaban Capadocia, en Turquía.

El segundo hijo fue > Magog. Ezequiel dice que habitaba en las regiones del norte (Ez. 38:15; 39:2). Josefo apunta que los que él llama magotitas, los griegos llaman escitas, que invadieron Asía en el siglo VII a.C. La región que ahora incluye parte de Rumanía y Ucrania era llamada Escitia por los antiguos.

El tercero fue > Madai, epónimo del pueblo medo, en acadio *Ma-da-a-a*, que habitaban el sur del mar Caspio y son llamados uniformemente > medos en todo el AT. El cuarto, > Javán, son los jonios o griegos, que habitaban en las islas del mar Egeo. Los hijos de Javán fueron > Elisa, que parece ser Chipre, la *Alasia* de los textos de Tell Amarna; > Tarsis, identificado con los tartesos; > Quitim, los griegos de Chipre; y > Dodanim, los habitantes de la isla de Rodas (Gn. 10:4), todos ellos estrechamente relacionados entre sí como etnia griega. El quinto, > Tubal, son los *tabâli* de los textos asirios, o *tipal* de los hititas, los *tiberianos* mencionados por Heródoto y situados en la orilla meridional del mar Negro (cf. Ez. 27:13; Is. 66:19). Josefo dice que *tobelitas* o *tiberianos*, dieron origen a los íberos. El sexto, > Mesec, los *moskhoi* de Heródoto, los *muski* o *moski* de los textos asirio-babilonios, que habitaban en la región montañosa donde nacen el Trigris y el Éufrates. El séptimo, > Tiras, los tirsenos, piratas de las islas del Asia Menor, llamados *turusa* en las estelas de Merneftah (s. XII a.C.), o etruscos.

III. LOS HIJOS DE CAM. Los descendientes de Cam son cuatro: > Cus, > Mizraim, > Fut y > Canaán (Gn. 10:6), situados en el suroeste de Asia y África. El primero, Cus, en egipcio *kos* y acadio *ku-u-su*, es > Nubia/Etiopía. El descendiente más prominente de Cam fue > Nimrod, el fundador de Babel (Babilonia), así como Erec, Acad y Calne, en la tierra de Sinar (Babilonia). El segundo, Mizraim, es el nombre hebreo de > Egipto; de él descienden, entre otros, > Patrusim, de donde salieron los filisteos, dando luego el nombre a Palestina. El tercero, Fut, el *punt* de los egipcios, es identificado por Josefo con Libia, pero quizá se trate de la actual Somalia, al sur del mar Rojo. Era el país de donde procedían las especias, incienso, mirra, aromas, oro, plata y pedrería. El cuarto, Canaán, corresponde a los cananeos, que habitaban la región que más tarde los romanos llamarían Palestina, y que comprendía la región de Fenicia hasta Hamat. Entre sus descendientes se cuenta a > Sidón, el fundador de la antigua ciudad que lleva su nombre; a > Het, el patriarca del imperio hitita

(Gn. 10:14-18); y a los > jebuseos, que habitaron Jerusalén (cf. Jue. 19:10), así como a los amorreos, los gergeseos, los heveos, los araceos, los sineos, los arvadeos, los zemareos y los hamateos que después se dispersaron por toda la tierra de Canaán.

IV. LOS HIJOS DE SEM. Sem tuvo cinco hijos: > Elam, > Asur, > Arfaxad, > Lud y > Aram (Gn. 10:22). El primero, Elam, corresponde a los elamitas, los *E-lam-tu* de los textos cuneiformes; aunque era un pueblo de lengua no semítica, tuvo muchas relaciones con los semitas, que vivían en Elam desde finales del III milenio; dieron origen a los > persas. El segundo, Asur, originario de los asirios. El tercero, Arfaxad fue el progenitor de los caldeos. En los documentos de Nuzi se registra el nombre de *Arip-hurra* como fundador de Caldea. Su descendiente, > Heber, le dio su nombre al pueblo hebreo por la línea Heber-Peleg-Reu-Serug-Nacor-Taré-Abram (Gn. 11:16-26); así a Abraham se le llama *ibrí*, «hebreo», y es el nombre que los egipcios dan a los israelitas (Gn. 39:14-17; 41:12; Ex. 1:16; 2:6). El otro hijo de Heber, Joctán, tuvo 13 hijos (Gn. 10:26-30), de los cuales todos se asentaron en Arabia.

El cuarto hijo, Lud, es, al parecer, los *lubdu* de las inscripciones cuneiformes asirias, que habitaban entre el Tigris y el Éufrates superior; otros creen que fue el ancestro de los lidios del Asia Menor, en lo que es ahora Turquía Occidental. El quinto, Aram, es el progenitor de los arameos del desierto siroarábigo, con una lengua de tipo semita occidental muy afín al cananeo, del que derivan el fenicio y el hebreo. A mediados del segundo milenio a.C. se dispersaron hacia el Éufrates y al oeste. Véase CAM, GENEALOGÍA, JAFET, SEM.

BIBLIOGRAFÍA: H. de Baar, "Naciones, Tabla de las", en *EB* IV, 419-423; A. Colunga y M. García Cordero, "Génesis 10", en *BCPS*; Keil y Delitschz, "Génesis", en *CBAT*; E. H. Merrill, "The Peoples of the Old Testament According to Genesis 10", *BSac* 154 (1997) 3-22; B. Oded, "The Table of Nations (Genesis 10) – a Socio-cultural Approach", *ZAW* 98 (1986), 14-31; G. von Rad, *Génesis*, 168-177 (Sígueme 1988); R.B. Robinson, "Literary Functions of the Genealogies of Genesis", *CBQ* 48 (1986), 595-608; N. Steinberg, "The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis", *Semeia* 46 (1989), 41-50; A.P. Ross, "The Table of Nations in Genesis 10 – Its Structure", *BSac* 137 (1980) 340-53; R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (YUP 1977); D.J. Wiseman, ed., *Peoples of OT Times* (OUP 1973).

A. ROPERO

TABOR

Heb. 8396 *Tabor*, ר ב ָ = «cantera, montaña». Nombre de tres lugares de Palestina estrechamente relacionados entre sí, si no idénticos.

1. Monte (*har*, הַר) Tabor (Jue. 4:6, 12, 14), o simplemente Tabor (Jos. 19:22, Jue. 8:18; Sal. 79:12; Jer. 46:18 Os. 5:1); Sept. *Gaithbor*, Γαιθβ□ρ (v. *Taphoth*, Ταφ□θ), *oros Thabor*, □ρος Θαβ□ρ, *Thabor*, Θαβ□ρ, y *to Itabyrion*, τ□ Ἰταβ□ριον en Jer. Os. y Josefo (*Ant*. 5, 5, 3; Guerras, 4, 1, 1), quien también ofrece la lectura *Atarbyrion*, Ἀταρβ□ριον, como en Polibio (5, 70, 6); Vulg. *Thabor*. Destaca entre los montes de Palestina por su pintoresca ubicación y su hermosa silueta, por la sorprendente vegetación que recubre sus laderas de piedra caliza y por el esplendoroso panorama que se contempla desde la cima. Situado al noroeste de la llanura de Jezreel, en Galilea, en la frontera de Zabulón y Neftalí, a 10 km. al este de Nazaret, en el extremo nordeste de la llanura de Esdrelón, cual majestuoso templo de Dios se eleva 503 metros sobre el valle de Esdraelón, 562 m. sobre el nivel del mar Mediterráneo, 770 m. sobre el lago de Genesaret, y 100 m sobre la planicie del entorno, dominando todos los montes circundantes. Visto del oeste, ofrece el aspecto de un cono truncado; del sudoeste, desde Naím, el de un enorme hemisferio. La explanada de la cumbre mide 800 m. de este a oeste y unos 400 de norte a sur, con un perímetro de 2 km. Domina toda la comarca

circundante; es el rey de las montañas de Palestina (Jer. 46:18). Como punto panorámico, no tiene igual, porque desde él se contempla la sierra de Gelboé y la cadena de colinas de Samaria, el macizo imponente del Carmelo y las alturas del Djebel es-Sachi (Pequeño Hermón) con las aldeas de Endor y Naím, de imperecedero recuerdo, el Gran Hermón con su plateada cumbre, las paredes rocosas del Haurán de color violáceo, el ojo claro-azul del lago de Genesaret y el espejo esmeralda de Hattin con el monte de las Bienaventuranzas. Actualmente, el Tabor se llama Gebel el-Tur.

Las huellas de la presencia humana se remontan al Paleolítico Inferior y al Mesolítico. En 1925 se encontraron en la vertiente este del monte restos y utensilios correspondientes al Paleolítico I y otros que se remontan al Paleolítico Medio (70.000-40.000 a.C.) y Superior (35.000-15.000 a.C.).

En la historia hebrea, este monte jugó asimismo un destacado papel; allí, la profetisa > Débora congregó en secreto a 10.000 israelitas al mando de > Barac, quienes luego arremetieron contra el ejército > de Sisara, en el torrente de Cisón, obligándolo a huír (Jue. 4:1-5:19). Asimismo, en el reparto de la Tierra Prometida, el monte Tabor indicó la demarcación entra las tribus de Isacar y Zabulón (Jos. 19:22). Antes de la llegada de los israelitas, existía en el Tabor un santuario cananeo cuyos restos son visibles aun hoy día en la cripta de la basílica.

Hacia el fin del siglo III a.C. Antíoco III ocupó la cima, donde estableció una tropa siria. Luego el monte fue fortificado por Flavio Josefo durante la primera guerra judía contra Roma (66-67), pero resultó ocupado y desmantelado por Vespasiano.

Una vieja tradición, según Cirilo de Jerusalén, sitúa allí la > transfiguración de Jesús (*Catequesis* 12, 10). La Segunda Epístola de Pedro habla del «monte santo» (1:18), suponiéndole conocido para los lectores. No hay duda de que, después de la resurrección, los apóstoles que fueron testigos del misterio, habrían mostrado a los cristianos el monte de tan señalado acontecimiento. Encontramos los primeros testimonios de la tradición en el siglo III; Orígenes (*In Psalm* 88, 13) nos habla de él hacia al año 240; San Jerónimo (*Epist*. 108, al. 86; *Epitaph. Paulae* n. 13), en 404. Según Nicéforo (*Hist. eccl.* 8, 30), Santa Elena edificó una iglesia en el monte. Se ve, pues, que la tradición constante de los primeros siglos tiene el Tabor por el monte de la Transfiguración; y esto es tanto más de tomar en consideración, cuanto que la fantasía antes se hubiera fijado en el Hermón, el cual, por responder mejor al relato bíblico, y por su condición y figura, merecía tanto como el Tabor ser escogido para tan sublime misterio. Contra el testimonio tradicional se objeta que, según el relato bíblico, desde la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo hasta la transfiguración pasaron «seis días». Pero, distante el Tabor solo 20-22 horas de Cesarea de Filipo, bien podía llegar a él Jesús con los suyos en seis días, aun sin seguir el camino más corto. Tampoco tienen valor las razones que movieron a algunos a preferir el Gran Hermón al Tabor. Se fundan en que hasta la destrucción de Jerusalén hubo constantemente una plaza fuerte en la cima del Tabor. Pero lo único cierto es que Antíoco el Grande construyó allí trincheras, las cuales ya en tiempos de Jesucristo estaban deshechas y abandonadas, pues en la guerra judía contra Roma (69 d.C.) Josefo tuvo que subir de la base del monte los materiales para las fortificaciones que hubo de improvisar en 40 días. Tampoco había agua en la cima; y de haberse instalado en ella una plaza fuerte o un castillo con guarnición, era indispensable que existiera por lo menos alguna cisterna. Pero aunque en tiempos de Jesucristo estuviese habitado el monte, había seguramente lugares solitarios en la explanada de la amplia cima, de media hora de perímetro, o en las laderas, donde pudo desarrollarse sin testigos.

2. Ciudad de Tabor, heb. *Tabor*, בָ ר; Sept. *Thabor*, Θαβ[illegible]ρ v. *Thakhkheía*, Θαχχε[illegible]α; Vulg. *Thabor*. Ciudad de Zabulón, entregada a los levitas de la familia de Merari (1 Cro. 6:77). Es posible

que fuera el lugar del límite de Isacar mencionado en Jos. 19:22. Una identificación plausible es Khirbet Dabûra, sobre la cresta que une el Tabor con la colina de Nazaret.

3. Encina o terebinto de Tabor, heb. *alón Tabor*, אַלֹן ָב ר; Sept. *he drys Thabor*, ἡ δρῦς Θαβώρ; Vulg. *quercus Thabor*. Localidad aparentemente del territorio de Benjamín, por donde pasó Saúl cuando andaba en busca de las asnas de su padre, en las cercanías de la tumba de Raquel (1 Sam. 10:3).

BIBLIOGRAFÍA: M. Piccirillo, “El monte Tabor”, en *Tierra Santa* 793 (2008), 172-201; J. Rogerson, *Tierras de la Biblia* (Folio, Barcelona 2005); A. Rolla, “Tabor”, en *EB* VI, 845-848.

TABRIMÓN

Heb. 2886 *Tabrimmón*, טַבְרִ ֹן = «Rimmón es bueno»; Sept. *Taberemá*, Ταβερεμά v. *Tabenraemá*, Ταβενραημά; Vulg. *Tabremon*. Hijo de > Hezión, y padre de > Benhadad, rey de Siria durante el reinado de > Asa (1 R. 15:18). Se trata de un nombre teóforo, en honor del dios sirio > Rimón. Apenas se sabe nada cierto de él, ni siquiera si reinó antes de su hijo. Véase SIRIA.

TACMONITA

Heb. 8461 *Tajkemoní*, ַ חְ ְמֹנִי, prob. «sagaz»; Sept. *ho Khananaîos*, ὁ Χαναναῖος v. *huiós thekemaní*, υἱὸς θεκεμανί; Vulg. *sapientissimus*. Gentilicio de uno de los heróes de David, llamado > Joseb-basebet, «principal de los capitanes» (2 Sam. 23:8; 1 Cro. 11:11).

TADEO

Heb. 2280 *Thaddaîos*, Θαδδαῖος; Vulg. *Thaddaeus*. Sobrenombre de Judas, no el Iscariote, otro de los doce apóstoles (Mt.10:3; Mc. 3:18, según aparece en mmss. Vaticano y Sinaítico; mientras que el Códice de Beza tiene Lebeo, *Lebbaîos*, Λεββαῖος; el Códice de Efraín, donde la lectura original es dudosa, así como muchos mmss. unciales fragmentarios y algunos cursivos, leen *Lebbaîos ho epikletheís Thaddaîos*, Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, «Lebeo, por sobrenombre Tadeo» (Mt 10:3, RV). Quizá *Lebbaîos*, Λεββαῖος es la escritura original de Mateo 10:3, y *Thaddaîos*, Θαδδαῖος de Marcos 3:18; que aparezcan juntos ambos sobrenombres puede deberse a la nota explicativa de algún copista. Ambos evangelistas coinciden en colocar a Judas hijo de Santiago en el décimo lugar, y en el undécimo a Simón el cananita. Lucas, que parece ignorar los dos sobrenombres, pone a Simón en décimo lugar y a «Judas de Santiago» (*Iudas Iakobu*, Ἰούδας Ἰακώβου, Lc. 6:15; Hch. 1:13), en el undécimo, que, sin duda, es idéntico, aunque en otro orden, al que es mencionado primero en los dos Evangelios. Véase JUDAS TADEO, LEBEO.

TADMOR

Heb. 8412 *Tadmor*, ַדְמֹר, prob. «ciudad de las palmeras»; Sept. *Thedmor*, Θεδμώρ v. *Thoedmor*, Θοεδμώρ; Vulg. *Palmira*.

Ciudad construida en el desierto por Salomón (2 Cro. 8:4). El texto paralelo de 1 R. 9:18, lee Tamor, ַמֹר, con una evidente alteración gráfica aclarada por la masora (Sept. *Thermath*, Θερμάθ v. *Thammor*, Θαμμώρ; Vulg. *Palmirai*). Josefo menciona esta ciudad y dice que era llamada Tadmor por los sirios y Palmira, *Palmyrá*, Παλμυρά, o *Palmirá*, Παλμιρά, por los griegos (*Ant*. 8, 6, 1), y que había sido construida tan lejos porque era allí donde había fuentes de agua, totalmente ausente en

el resto de la región. Se hallaba situada a mitad de camino entre Damasco y Tifsa o Tapsacus sobre el Éufrates. Conserva el nombre de Tadmôr, en la moderna Siria, a unos 215 km. al noreste de Damasco, tal como aparece en una tablilla cuneiforme de Capadocia de principios del segundo milenio a.C. y en dos cartas cuneiformes de Mari del siglo XVIII a.C. Véase PALMIRA.

F. BENLLIURE

TAFAT

Heb. 2955 *Taphath*, טָפַת = «adorno»; Sept. *Tephath*, Τεφάθ v. *Taphatá*, Ταφατά; Vulg. *Tapheth*. Hija de Salomón y esposa de > Abihadab, uno de los gobernadores del distrito de Dor (1 R. 4:11).

TAFNES

Heb. 8471 *Tajpanés*, תַּחְפַּנְחֵס, o *Tejaphenejés*, תְּחַפְנְחֵס (Ez. 30:18), de origen egipcio, recuerda el nombre de la reina > Tahpenes; Sept. *Taphnas*, Τάφνας o *Taphnai*, Τάφναι; Vulg. *Taphne* o *Taphnis*; copto *Taphnas*, derivado de la LXX. Ciudad de Egipto de considerable importancia en tiempos de los profetas Jeremías y Ezequiel. Los judíos se refugiaron en ella después del asesinato de Gedalías, para así escapar a las represalias de los babilonios (586 a.C.). El profeta Jeremías, llevado allí contra su voluntad, profetizó que el rey de Babilonia pondría su trono en aquella ciudad y azotaría la tierra de Egipto (Jer. 43:7-9; 44:1; cf. Jer. 2:16; 46:14; Ez. 30:18). Ha sido identificada con la actual Tell Dafna, al este del delta del Nilo, la Dafne (*Daphne*, Δάφνη) de los griegos. El texto bíblico parece indicar que Tafnes estaba situada en la región del Delta, o por lo menos en el Bajo Egipto. Heródoto se refiere a este lugar como Dafnae de Pelusium (*Daphnai hai Pelusíai*, Δάφναι αἱ Πηλουσίαι), y dice que el faraón Psammético I tenía allí una guarción para protegerse de las incursiones de árabes y sirios, al igual que Elefantina le servía contra etíopes y libios.

J. M. DÍAZ YANES

TAHÁN

Heb. 8465 *Taján*, תַּחַן, «estación, campamento» (Gesenius), o «agraciado» [Fürst]), nombre de dos descendientes de Efraín.

1. Sept. *Tanakh*, Τανάχ v. *Tanaí*, Ταναΐ; Vulg. *Thehen*. Tercer hijo de Efraín y antepasado del clan o familia de los > tahanitas (Nm. 26:35).

2. Sept. *Thaén*, Θαέν v. *Thaán*, Θαάν; Vulg. *Thaan*. Hijo de > Telah y padre de > Laadán en el linaje palestino de Efraín (1 Cro. 7:25).

TAHANITA

Heb. 8470 *Tajaní*, תַּחֲנִי, patronímico de Tahán; Sept. *Tanakhí*, Ταναχί v. *Tanaí*, Ταναΐ; Vulg. *Thehenita*. Descendientes de > Tahán, hijo de Efraín (Nm. 26, 35).

TAHAS

Heb. 8477 *Tájash*, תַּחַשׁ, quizá «marsopa, tejón»; Sept. *Tokhós*, Τοχός; Josefo, *Taúaos*, Ταύαος (*Ant*. 1, 6, 5); Vulg. *Thahas*. Tercero de los cuatro hijos de > Nahor, hermano de Abraham, con su concubina Reúma (Gn. 22:24).

TAHAT

Heb. 8480 *Tájath*, תַחַ, en pausa escrito תַחָ, «bajo, humilde». Nombre de un lugar y de tres personajes del AT.

1. Sept. *Kataath*, Καταὰθ v. *Tháath*, Θάαθ; Vulg. *Thahath*. Uno de los campamentos de los israelitas en el desierto (Nm. 33:26, 27), situado entre Maquelot y Terah. No ha sido identificado.

2. Sept. *Thaath*, Θαὰθ v. *Kaath*, Καὰθ; Vulg. *Thahath*. Levita cantor, hijo de Asir, de la familia de Coat y padre de Uriel o Sofonías (1 Cro. 6:24, 37).

3. Sept. *Thaath*, Θαὰθ v. *Thaad*, Θαὰδ; Vulg. *Thahath*. Hijo de Bered y padre de Elada, descendientes de Efraín (1 Cro. 7:20).

4. Sept. *Saath*, Σαὰθ v. *Nomeé*, Νομεέ; Vulg. *Tahath*. Nieto del anterior, con el cual algunos le confunden, fundador de una familia de la tribu de Efraín (1 Cro. 7:20).

TAHTIM-HODSI

Heb. *Tajtim Jodshí*, תַחְתִּים חָדְשִׁי, lit. «tierras bajas de Hodsi»; Sept. *Thabasôn hé estin Nabasaí*, Θαβασὼν ἥ ἐστιν Ναβασαί v. *ethaón adasaí*, ἐθαὼν ἀδασαί; Vulg. *inferiora Hodsi*. Región —«tierra» en heb. *érets*, אֶרֶץ— mencionada entre Galaad y Dan-Jaán. Aparece en relación con el censo de Israel, cuando > Joab marchó con los jefes del ejército para realizarlo (2 Sam. 24:6).

TAHPENES

Heb. *Tajpenés*, תַחְפְּנֵיס, de org. egipcio y sig. incierto; Sept. *Thekephenes*, Θεκεφένης v. *Thekemina*, Θεκεμίνα; Vulg. *Taphnes*. Nombre propio de una reina egipcia, esposa del faraón que recibió al edomita > Hadad, quien no solo le ofreció protección, sino que también le dio por mujer a la hermana de su esposa (1 R. 11:18-20). Tahpenes debió de estar casada con un faraón de la XXI Dinastía, que no puede ser identificado.

TALABARTE

Heb. 2290 *jagor*, חֲגֹר = «cinto». Cinturón, ordinariamente de cuero, usado por los soldados para colgar de él la espada (1 Sam. 18:4). Véase ARMADURA, CINTURÓN.

TALENTO

Heb. y aram. 3603 *kikkar*, כִּכָּר = «círculo», sin duda por la forma de la moneda; gr. 5007 *tálanton*, τάλαντον, original. «plato de balanza», de donde «peso», cantidad de dinero en oro o plata equivalente a un talento; Vulg. *talentum*. Unidad máxima de los pesos hebreos, usada para metales, como oro (1 R. 9:14; 10:10, etc.), plata (2 R. 5:22), plomo (Zac. 5:7), bronce (Ex. 38:29), o hierro (1 Cro. 29:7). Fueron necesarios 1000 talentos de plata para conseguir la amistad del rey asirio (2 R. 15:19); otro monarca asirio impuso un tributo de 300 talentos de plata y 30 de oro al reino de Judá (2 R. 18:14); un tributo similar fue impuesto por el faraón Necao, consistente en 100 talentos de plata y uno de oro (2 R. 23:33; 2 Cro. 36:3). > Jotam venció a los amonitas y les impuso un tributo de 100 talentos de plata, 10.000 coros de trigo y 10.000 coros de cebada (2 Cro. 27:5). > Amasías tomó a sueldo a 100.000 hombres valientes de Israel, por 100 talentos de plata (2 Cro. 25:6). 100 talentos de plata fueron fundidos para hacer las bases del Santuario y del velo (Ex. 38:27).

A juzgar por sus fracciones hay que pensar que, como la mina, su peso oscilaba en los diversos pueblos y aun dentro de la misma Palestina. El talento judío equivalía a 3.000 siclos del Santuario

(p.ej. Ex. 30:13, alrededor de 34 kg.). En tiempos del NT el talento no era un peso de plata, sino el romano-ático, que equivalía a 6.000 denarios o dracmas. Es mencionado solo por Mateo (18:24; 25:15, 16, 20, 22, 24, 25, 28). En Mt. 18:24, la inmensidad de la suma, 10.000 talentos (216.000 kilogramos de plata), indica la imposibilidad de que el hombre pueda justificarse a sí mismo mediante sus propios esfuerzos, y librarse de la culpa que tiene sobre sí delante de Dios.

En sentido figurado, «talento» denota cualquier don, actitud intelectual o capacidad natural o adquirida para realizar ciertas cosas. Véase DENARIO, MONEDA, PESOS Y MEDIDAS.

E. VILA

TALIÓN, Ley del

Nombre con el que se conoce la disposición que prescribe el «ojo por ojo, diente por diente» (Ex. 21:24; Lv. 24:20; Dt. 19:21), interpretada vulgarmente como una bárbara ley de venganza, cuando de lo que trata es precisamente de todo contrario, de regular la venganza oponiendo un muro a la incontrolada pasión humana, de modo que el castigo sea siempre equivalente al delito, manteniendo la justa proporción entre infracción y reparación. En su tiempo fue un auténtico avance jurídico en la regulación de conflictos, ya que no los dejaba a merced del arreglo de cuentas anárquico e indiscriminado de cada clan o familia. Esta ley constituía un intento de proteger al criminal contra una venganza desproporcionada en relación con la culpa cometida, una garantía para la convivencia al evitar que la parte ofendida, al tomarse la justicia por su mano, incurriera en males peores llevada por el espíritu de desquite.

La ley del talión está presente entre los hebreos desde antiguo, y también en otras naciones antiguas (p.ej. el Código de Hammurabi), pues los primeros legisladores advirtieron la necesidad de contar con un principio regulador aplicado a la medida del castigo que correspondiera a la medida del perjuicio, sin excederla con desquites pasionales.

Jesús cuestionó la ley del talión por considerar que se quedaba corta como instrumento jurídico regulador de la convivencia. Para Jesús, la ley del talión es una garantía jurídica que no responde a la nueva y más profunda sensibilidad ética de su tiempo. Es, pues, imperfecta y, por tanto, mejorable. Jesús renueva la fórmula tipificándola en cinco casos de la vida cotidiana. En la misma línea de una nueva sensibilidad ética, Jesús profundiza en el concepto de prójimo. Esto lo hace desde una fundamentación y perspectiva estrictamente religiosa: el descubrimiento de Dios como Padre, lo cual hace saltar en añicos el habitual y espontáneo esquema de división y enjuiciamiento de las personas en amigas y enemigas, según sean de la misma familia, tribu, nación o de un estamento ajeno, y lo sustituye por otro totalmente diferente: la ley del amor. Sus discípulos no deben pagar con la misma moneda, no deben responder con mal a los que les hacen mal. Esto es lo que quiere decir cuando les enseña a no hacer frente a los que les agravian.

Habría que aclarar que esta ley del amor se refiere al comportamiento individual y a la actitud del corazón, pero no a la sociedad y a los tribunales públicos, donde sigue siendo imprescindible un derecho penal y en cierto modo la ley del talión. Incluso hay que tener en cuenta la prudencia cristiana en cada caso y hasta la obligación de defender el propio derecho, no por motivos de venganza, pero sí al servicio de intereses más altos que el simple egoísmo. Pero con todas estas matizaciones corremos el peligro de vaciar de contenido las palabras de Jesús, cuyo espíritu sigue en pie. El mal solo puede superarse con el bien, no con el equilibrio de la ley, sino con el desequilibrio del amor. Olvidarse de esto es caer en el círculo vicioso de la venganza y de la violencia. Jesús es el

primero que extiende el amor a todos los hombres sin excepción alguna, abrazando con él hasta a los enemigos. El judaísmo tardío había restringido el concepto del prójimo al compatriota y al prosélito propiamente dichos. Según sabemos por los escritos de Qumrán, los esenios exigían amar a todos los que Dios ama y odiar a los que Dios no ama. Pero Jesús proclama que Dios no hace distinciones y que hace salir el sol para buenos y malos, justos y pecadores. Por eso los hijos de Dios deben amar también sin fronteras. Esta es la perfección a la que Jesús invita a los que quieren ser discípulos suyos.

TALITA CUMI

Gr. 5008 *talithá qumi*, ταλιθὰ κοῦμι; frase aram. *telitha qumi*, טְלִיתָא ק מִי, conservada por el Evangelio de Marcos en el relato de la resurrección de la hija de Jairo (Mc. 5:41). La palabra *telitha*, טְלִיתָא, aparece en la paráfrasis aramea de Prov. 9:3, con el significado de «chica joven». Gesenius la deriva del heb. *taleh*, טָלֶה, «joven, cordero». La palabra *qumi*, ק מִי, es tanto heb. como siria, fem. imperativo, y sign. «levanta».

TALLAR

Traducción de varias palabras heb. de las siguientes raíces:

1. *Qalá*, קלע, «tallar» madera: «En todas las paredes alrededor del templo, en el interior y en el exterior, talló bajorrelieves de querubines, palmeras y flores abiertas» (1 R. 6:29, 32, 35); de ahí, *miqeláath*, מִקְלַעַת, figuras en bajorrelieve (1 R. 6:18, 29, 32).

2. *Jarash*, חר, «tallar»; de ahí *jarósheth*, חֲר ֶ ת, «corte» de piedra o madera (Ex. 31:5; 35:33).

3. *Jaqah*, חקה, «tallar»: «También en ellas talló [*mejuqqeh*, מְחֻ ֶ ה] querubines, palmeras y flores abiertas» (1 R. 6:35).

4. *Pathaj*, פתח, «abrir»; también «grabar» madera (1 R. 7:36; 2 Cro. 3:7), gemas (Ex. 28:9, 36; 2 Cro. 2:7, 14), etc. «Por mano de grabador en piedra y con grabadura de sello, harás grabar aquellas dos piedras con los nombres de los hijos de Israel» (Ex. 28:11, 21, 36; Sal. 74:6; 1 R. 6:29).

5. *Pasal*, פסל, «hacer» o «dar forma». «No te harás [*pésel*, ֶ סֶל] imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra» (Ex. 20:4).

El verbo gr. para «tallar» es *glypho*, γλύφω, usado en el libro de la Sabiduría en la crítica que dirige contra los fabricantes de ídolos, a los que dan forma de hombre o animal (13:13); y en 1 Mac. 5:68, donde se narra la destrucción de los altares y las imágenes de los dioses filisteos.

El arte de la talla fue altamente cultivado por los egipcios en la fabricación de sus muebles y para decorar las paredes y los techos; raramente se encuentra un palacio egipcio carente de adornos grabados o tallados. Este arte debió ser aprendido por los hebreos durante su larga estancia en la tierra del Nilo y puesto en obra en la construcción del Tabernáculo (Ex. 31:2,5; 35:3:3; 1 R. 6:18, 35; Sal. 74:6), así como en la confección de las vestiduras sacerdotales (Ex. 28:9-36; Zac. 3:9; 2 Cro. 2:6, 14), aunque la fe monoteísta impuso severas limitaciones a los artistas respecto a representaciones terrenales de la divinidad. En tiempos del rey Salomón se recurrió al reino de Tiro para conseguir artistas que adornaran el Templo con sus tallas y grabados. Véase ARTE, ESCULTURA, IMAGEN, QUERUBIN.

TALMAI

Heb. 8526 *Talemay*, לְמַי ַ = «que abre los surcos, labrador»; Sept. *Tholmaí*, Θολμα□, *Tholmí*, Θολμ□, *Thelameín*, Θελαμε□ν, *Tholomaí*, Θολομα□, etc.; Vulg. *Tholmai* o *Tholomai*. Nombre de un cananeo y un sirio.

1. Uno de los tres hijos de > Anac, probablemente fundador de una familia de anaceos (Nm. 13:22). Fue derrotado por Caleb y, posteriormente, por los hombres de la tribu de Judá, que lo echaron de Hebrón, donde residía (Jos. 15:14; Jue. 1:10).

2. Hijo de Amihud, rey de Gesur (2 Sam.13:37). Su hija > Maaca fue una de las esposas de David, con la que tuvo a > Absalón (2 Sam. 3:3). Este, después del asesinato de Amnón huyó a su corte y estuvo tres años allí (1 Cro. 3:2).

TALMÓN

Heb. 2929 *Talemón*; טַלְמוֹן = «opresivo»; Sept. *Telmón*, Τελμ□ν y *Telamín*, Τελαμ□ν v. *Telmán*, Τελμ□ν, *Tolmón*, Τολμ□ν, *Telameín*, Τελαμε□ν; Vulg. *Telmon*. Jefe de una familia de levitas, porteros del Templo (1 Cro. 9:17; Neh. 11:19). Algunos de sus descendientes regresaron de Babilonia con Zorobabel y fueron empleados en su antiguo puesto como guardianes de las puertas de Jerusalén y de los almaneces próximos a ellas (Neh. 12:25).

TALMUD

Heb. *Talmud*, לְמוּד ַ = «instrucción, enseñanza»; del vb. *lamad*, למד = «enseñar». Vasta recopilación de tradiciones judías relativas al AT y a todas las ramas de la vida civil, moral, filosófica, jurídica, médica y religiosa.

1. Naturaleza y principios.
2. Relación con el cristianismo.

I. NATURALEZA Y PRINCIPIOS. El Talmud es la obra principal del judaísmo. Consta de un código de leyes, denominado > Mishnah, y de un comentario sobre este, llamado > Gemarah. El material del Talmud relativo a las decisiones de los sabios acerca de las cuestiones legales en disputa se conoce como > Halakhah; las leyendas, anécdotas y recopilaciones históricas, éticas y didácticas, utilizadas para ilustrar la ley tradicional, reciben el nombre de > Haggadah.

El Talmud surge como necesidad imperiosa de una comunidad religiosa centrada única y exclusivamente en la Ley, a la cual, por ser de autoridad divina, nada podía agregarse o cambiarse; sin embargo, ya que las condiciones de vida y las situaciones históricas cambiaban, se hacía necesaria la promulgación de nuevas ordenanzas acordes a los nuevos tiempos y circunstancias. A esto responde la creación de una tradición hermenéutica encargada de explicar y aplicar el texto antiguo a las nuevas situaciones trasmitida oralmente. Cada decreto de este tipo (*halakhah*), si había existido desde tiempo inmemorial y nada más podía ser dicho en relación con su origen, se afirmaba que era una ley dada a Moisés en el Monte Sinaí, llegando a convertirse en dogma del judaísmo rabínico la idea de que Moisés, al mismo tiempo que la Ley escrita registrada en el Pentateuco, recibió además detalladas explicaciones de las diferentes leyes, que transmitió oralmente a sus sucesores.

No se pusieron por escrito antes del s. V o VI d.C. todas estas enseñanzas y explicaciones, la Mishnah canónica, punto de partida del posterior desarrollo de la Ley tradicional plasmada en el Talmud. Existen dos versiones: el Talmud palestino, llamado Talmud de Jerusalén (*talmud*

Yerushaláyim, לַיִם ָ יְר ד לְמ), concluido en el siglo V d.C., y el Talmud de Babilonia, también conocido como *Shas*, abreviatura del heb. *shishah sedarim*, «seis ordenes». Es el que tiene la mayor autoridad entre los judíos, y fue acabado definitivamente hacia el año 500 d.C.

En el Talmud palestino el texto de la Mishnah es tomado oración por oración, y explicado con creciente profundidad casuística. El Baraithoth, las máximas de la Torah que no se encuentran en la Mishnah, así como los párrafos legales, siempre aparecen en hebreo, como también la mayoría del material agregado; el resto está escrito en un dialecto arameo occidental. Junto con la Halakhah contiene rico material haggádico. Fue impreso por primera vez en Venecia en 1523. Le siguieron ediciones en Cracovia (1609); Krotoshin (1866); Zhitomir (1860-67); Piotrkow (1900-02) y la traducción francesa de Moisés Schwab en 12 vols. que vio la luz en París (1879-80, 1890).

Mientras que en Palestina hubo una mayor tendencia a preservar y propagar lo que había sido trasmitido, en Babilonia se desarrolló la interpretación de la Ley en todas las direcciones, lo que explica que el Talmud Babilónico adquiriera una mayor significación para el judaísmo que el Palestino. De esta manera., el material creció rápidamente y se codificó poco a poco, tarea emprendida por R. Ashi (m. 427), cabeza de la escuela de Sura, y por R. Abina o Rabbina (m. 499), el último de los *amoraím* (אָמ רָאִים). Los estudiosos que vivieron después de ellos (a finales del siglo V y principios del VI), son llamados *saboraím*, «razonadores», porque consideraron y también completaron lo que había sido escrito por los *amoraím*, agregando sus propios comentarios. Fueron ellos los que realmente completaron el Talmud Babilónico. Incluye 36 tratados, y es por lo menos cuatro veces más extenso que el Palestino, aunque este último ocupe 39 tratados. También fue impreso en Venecia por primera vez por Daniel Bomberg, en 12 vols. (entre 1520 y 1523), seguido por una edición en Ámsterdam (1644-48), y Frankfurt (1720-22). Traducido al alemán por Lazarus Goldschmidt, 8 vols., Berlín y Leipzig (1899-1921; reed. en 12 vols., 1930-1936), y al español bajo la dirección de Mario Calés, editado por Abraham J. Weiss, hasta el presente se han publicado 15 vols. de los 23 proyectados (Buenos Aires. Argentina 2000). En España, la Editorial Edaf también ha emprendido la publicación del Talmud en su totalidad.

En su conjunto, el Talmud adolece de falta de método y estructura ordenada; más que un libro es un compendio de materiales y apuntes extensos e inconexos de las reuniones académicas en que se hablaba y se discutía sobre todo asunto, contraponiendo textos, principios y decisiones. Es una peculiar labor hermenéutica que obliga al desarrollo de las facultades de análisis, razonamiento y crítica. Está basada en un sistema de preguntas y respuestas, con sus consiguientes objeciones y conclusiones, muy semejante al método educativo de la escolástica. Los sabios del Talmud prácticamente no dejan nada sin preguntar. Cuando consideran que la Mishnah se contradice, intentan entender la diferencia existente. Muchas veces se utilizan otras fuentes de los sabios, por ejemplo, la > Toseftá, *tosephtá*, סֶפְּ ָ א , y la Baraitá, *baraythá*, רַיְתָא ָ. El procedimiento de estudio era el siguiente:

1. Comenzaba con la «explicación», *perush*, ר , introducida con la fórmulas: «¿qué es esto?», «¿qué dice?», «¿cómo debe entenderse?», «¿de qué trata?», «¿quién pudo pensar semejante cosa?», o «¿cómo debemos interpretarlo?».

2. Le seguía la «pregunta» o «cuestión» a tratar, *sheelah*, אֵלָה ְ. Si era presentada por una escuela a otra, se introducía con la fórmula, «estos proponen a aquellos»; si por varias personas a una sola, «ellos dicen a él»; y si por una individuo a otro, «inquirió de él».

3. La «respuesta», *theshubah*, תְ בָה, podía consistir en respuestas u objeciones fuertes, introducidas con las fórmulas: «¿De dónde has obtenido esto?», o «se necesita conocer la decisión en este caso».

4. A continuación, se aportaban citas de las Toseftá, indicadas con la palabra *taná*, «él enseña», y la Baraitá, indicadas con alguna de estas formas: *tanú rabbaán*, «nuestros rabinos han enseñado», o *taní jadá*, «cierto [rabí] ha enseñado».

5. El «paréntesis» o «supensión», *tequ*, יק ֻ, cuando un caso no se podía decidir ni a favor ni en contra.

6. La «objección», *qusheyá*, קֻ ְ יָא, una cuestión no fijada en la Halakhah, pero sí en otros sabios, susceptible de ser debatida. Se introducía con las fórmulas: «Venid y oid»; «escuchad esto»; «si es así»; «por consiguiente»; «hay controversia en este punto»; «¿cuál es la base del debate?».

7. La «refutación», *teyubtá*, ְ י בְ ָ א, usada para resaltar la autoridad de la Biblia frente a los tanaítas y para oponer la autoridad de un tanaíta frente a un amoraíta. Se introducía con la fórmula: «esta objección es realmente de gran peso».

8. La «contradicción», *remiyyah*, רְמִ ָה, objeción presentada a una opinión ofrecida por una autoridad contraria, introducida con la fórmula: «pero yo opongo esto».

9. La «argumentación», *hathqaphah*, הַתְקָפָה, introducida con la fórmula: «tal rabí objeta a esto». Si la objección no era refutada, adquiría el valor de *halakhah*.

10. La «solución», *peruq*, ֻ ר ק, respuesta explicada a la objeción.

11. La «invalidación», *shinnuy*, ִ י, «repudio o negación», cuando un sabio, profundamente presionado en un debate, desplaza su tesis sobre otra, mediante la fórmula: ¿de quién es esta frase?

12. La *siyyuá*, סִ עַ, «apoyo», evidencia corroborativa de una doctrina o principio, introducida con la formula: «se puede decir», «hay base para esto».

13. La «necesidad», *hatserakhah*, הַצְרָכָה, término usado para justificar una sentencia o palabra, e incluso una sola letra, aparentemente superflua en la Biblia o la Mishnah. Introducida con la fórmula: «¿para que es esto?», a lo que se responde «es absolutamente necesario?».

14. El «acuerdo», *shitah*, ִ יטָה, cadena de maestros talmúdicos citada contra una proposición dada.

15. *Sugeyá*, סֻגְיָא, significa naturaleza propia de una cosa. Con esta palabra la Gemarah se refiere a sí misma respecto a sus propiedades y características.

16. *Hilkethá*, הִלְ ְתָא, es la conclusión última sobre un tema debatido, a partir del cual se constituye una regla de conducta. Gran parte de la Gemarah consiste en discusiones que han sido verificadas, confirmadas y designadas. Cuando los defensores de dos tesis opuestas han llevado el debate a un asunto, dicen: «la Hilkethá es con tal».

17. *Maasah*, מַעֲ ָ ה, *factum*, el establecimiento de una Hilkethá mediante casos de la experiencia o práctica presentes.

18. *Shematetha*, ְ מַעְ ְתָא, «informe que se escucha», describe un juicio o principio que, fundado en la Sagrada Escritura o en una autoridad evidente por sí misma, debe ser escuchado como incontestable.

19. *Horaah*, ה רָאָה, «demostración», doctrina, legítima y autoritativa.

20. *Haggadah*, הַ דָה, «dicho», incidente relatado, anécdota o leyenda empleada en el curso de la

elucidación. *Hagaddah* no es ley, sino que sirve para ilustrar la Ley.

Al Talmud le corresponde en gran medida el mérito de haber mantenido durante siglos la identidad judía, a pesar de la dispersión entre poblaciones de religión distinta. Es como el código universal del pueblo en la diáspora después de la Biblia. No le han faltado movimientos contestatarios dentro del propio judaísmo, como los > caraítas del siglo VIII d.C., que llegaron a rechazarlo. Pero sus mayores enemigos han sido siempre ajenos a la religión judía y partidarios de la total eliminación de la identidad israelita. Pese a todo, continúa uniendo a los judíos en su conciencia de pueblo de la promesa. De él dimana un profundo sentido de la unicidad y la grandeza de Dios, de la veneración que se debe a su voluntad expresada por la Ley, de serena confianza en su dirección de la historia humana.

II. RELACIÓN CON EL CRISTIANISMO.

1. *Jesús en el Talmud*. Son pocas las referencias que se hacen a Jesús en el Talmud, y casi todas radicalizadas contra el número creciente de judeocristianos, anatematizados por ser un peligro para la unidad del judaísmo que nace de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Los textos que en el Talmud afectan a Jesús son aproximadamente una quincena. De entre ellos solo tres o cuatro lo nombran de una manera expresa, y, realmente solo un par de ellos transmiten alguna noticia sustancial. Otros aluden a «una cierta persona» (*peloní*), como si nombrarlo expresamente fuera ya concederle demasiado honor; otros llaman a Jesús *Yeshúa Ben Sthada* o *Yeshúa Ben Panthera* y unos pocos tratan más bien de la madre del Nazareno que de él mismo.

María aparece en b. *Shabbat* 104b como una peluquera, también como maestra de primer grado (b. *Hagigah* 4b), o como mujer de Pandera, Pandira o Pantera, un soldado romano, con quien había tenido un hijo adulterino, o según otra fuente (b. *Kallah* 51a), un hijo ilegítimo por haber sido concebido ciertamente de su marido, el tal Pantera, pero durante el ciclo menstrual, lo que lo hacía rigurosamente impuro. El nombre con el que se denomina también a Jesús en este y en otros pasajes es *Ben Sthada*, que viene a significar «el hijo de la desviada».

En otro texto se habla de María como una adúltera: «Ésta es de la que se dijo: Era descendiente de príncipes y gobernantes (reyes), pero hizo de prostituta entre carpinteros» (b. *Sanhedrin 106a*).

Los rabinos también acusan a Jesús de magia y hechicería; dicen que había vivido en Egipto y que de allí había vuelto con el cuerpo lleno de conjuros tatuados en la piel (*Shabbath* 104b, b. *Sanhedrin* 67a). La acusación de > hechicería era algo muy grave de acuerdo con las leyes del Imperio, y por eso un lugar común en las acusaciones contra los apóstoles cuando realizaban algún prodigio de curación.

Más grave aún es el cargo genérico de que Jesús enseñaba al pueblo la idolatría, es decir, que extraviaba y seducía a Israel (b. *Sanhedrin* 103a). Jesús es un seductor, un falso profeta que predicó a Israel una religión falsa, al igual que Balaam era un falso profeta.

La muerte de Jesús y sus causas ocupan algunos pocos pasajes más del Talmud: «Es tradición: En la víspera de la Pascua fue colgado Jesús (el Nazareno), y el heraldo fue por doquier durante cuarenta días diciendo: "Jesús de Nazaret va ser apedreado, porque ha practicado la magia y ha engañado y extraviado a Israel. Si alguien sabe algo en su favor, que salga y declare sobre él. Pero no encontraron nada en su favor. Y lo colgaron en la víspera de la Pascua. Ulla dice: ¿Habría que suponer que Jesús el Nazareno, un revolucionario, tenía algo a su favor? Era un engañador...» (*Sanhedrín* 43a). El texto confirma la muerte de Jesús por crucifixión, algo que se repite en otros

pasajes (*Sanhedrin* IX 7).

2. *Detractores y defensores*. En las disputas o debates escolásticos de la Edad Media, muchos teólogos alegaron que el Talmud hacía referencias insultantes a Jesús y María, su madre. Los apologistas judíos negaron que esas referencias tuvieran que ver con Jesús y defendieron que se referían a otras personas. El resultado fue que muchas de ellas fueron censuradas y suprimidas de las ediciones talmúdicas a partir del siglo XIII. Los judíos asintieron por miedo a las represalias antisemitas; solo en nuestros días esas referencias han sido rescatadas en las versiones modernas del Talmud.

Uno de los representantes más típicos de la literatura antitalmúdica fue Jerónimo de Santa Fe, médico personal de Benedicto XIII, de estirpe judía. En un libelo contra los judíos, redactado en 1412 decía del Talmud: «En él se contienen mentiras enmarañadas, cosas vergonzosas, insensatas, abominables contra la ley escrita, contra Cristo y la Virgen». Pero dentro del cristianismo hubo también defensores del Talmud. El franciscano Pietro Columna Galatinus (1460-1540) abogó por su publicación, que consideraba positiva para el cristianismo. Las cosas que aparecían absurdas las achacaba a la ignorancia de los lectores. La utilidad del Talmud para la doctrina cristiana y para confundir a los judíos, llevó a Clemente I (m. 1314) a ordenar su traducción.

Las primeras actividades literarias conocidas de los judíos españoles en los siglos VIII-IX se mueven en torno al Talmud. Paltoy (835-851) envió una copia a los judíos españoles, previa petición de estos, años más tarde. El primer comentarista talmúdico español fue R. Janok (s. X). Parece que escribió un comentario en árabe a toda la obra, pero no queda ningún resto. Maimónides (1135-1204) escribió comentarios a tres órdenes (*Mosed*, *Nashim*, *Nesikín*) y a *Julín*, pero no se nos han conservado. Véase GEMARAH, MIDRASH, MISNAH, PANTERA, TOSEFTÁ, VIRGEN.

BIBLIOGRAFÍA: M. Adlerm *El mundo del Talmud* (Paidós 1964); J. Eldman, *El Talmud* (Ed. Feldman, Bs.As. 2004); G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue* (Deighton, Bell, and Co., 1893); I. Ginzburg, *El Talmud* (Buenos Aires, 1943); D. Gonzalo Maeso, "Talmud y talmudismo", en *GER* 22, *47-49*; R.T. Herford, *Christianity in Talmud und Midrash* (Williams & Norgate, Londres 1903-KTV, Nueva York 1975); D. Jaffé, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeocristianos en la literatura talmúdica* (DDB 2009); J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Uberlieferung* (Buchgesellschaft 1978); J. Mosterín, *Los judíos. Historia del pensamiento* (Alianza, Madrid 2006); M. Orfali Leví, *Talmud y cristianismo: historia y causas de un* conflicto (Riopiedras Ediciones 1998); B. Pick, *The Talmud: what it is and what it says about Jesus and the Christians* (J.B. Alden, Nueva York 1887-Kessinger Publishing 2007); J. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud* (JHU Press 2010); P. Schäfer, *Jesus in the Talmud* (PUP 2007); H.L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Inst. San Jerónimo, Valencia 1988); C. Vidal, *El Talmud* (Alianza, Madrid 2006).

A. CABEZÓN MARTÍN

TAMAR

Heb. 8559 *Tamar*, מָר ָ = «palma»; Sept. *Thamar*, Θαμ□ρ; Josefo, *Thamara*, Θαμ□ρα (*Ant*. 7, 3, 3; 8, 1; 10, 3); Vulg. *Thamar*. Nombre de tres mujeres del AT.

1. Tamar, nuera de Judá.
2. Tamar, hija de David.
3. Tamar, hija de Absalón.

I. TAMAR, NUERA DE JUDÁ. Probablemente era cananea, como su suegra, y estuvo casada primero con > Er, primogénito de Judá, el cual murió sin dejar descendencia. Según la costumbre del > levirato, se unió a su cuñado > Onán, el cual reshusó darle un hijo, por lo cual murió (Gn. 38:6-10). Mientras tanto, la esposa de Judá también murió y solo quedaba > Sela, todavía un niño, a quien Judá no consideró prudente embarcar en una unión de ese tipo, por miedo a que corriera la suerte de

sus hermanos. La familia parecía destinada a extinguirse.

Tamar se encontró en una situación de debilidad: extranjera y dos veces viuda, con un suegro que por miedo rehusó cumplir los requisitos del levirato para perpetuar el nombre de su hijo y repartir la parte de la herencia que le pertenecía a su descendencia. Actuando con astucia creativa y mucho coraje, Tamar arriesgó su vida en solidaridad con su difunto esposo, y logró una reivindicación como persona «justa».

Aprovechando una coyuntura favorable, se vistió a la manera de una prostituta sagrada y se estacionó en el camino de > Timnat, por el que tenía que pasar un Judá satisfecho tras acabar el esquileo del rebaño. Judá, que no la reconoció, requirió sus servicios y, como anticipo del cabrito que había quedado en pagarle, ella le pidió una señal: «el anillo del sello, con la cinta y el bastón». Tras haber logrado ese anticipo, la misteriosa «ramera del camino» desaparece y nadie sabe decirle al enviado de Judá quién ha podido ser esa mujer cuando viene a llevarle el cabrito (Gn 38:12-23).

Al cabo de un tiempo le dicen a Judá que su nuera está embarazada y que, por tanto, es adúltera, pues debía haberse mantenido fiel a su tercer marido, Sela, quien tenía el derecho de casarse con ella conforme a la ley del levirato (cf. Dt. 25:5-10). Judá, jefe del clan y padre de Sela, condena a Tamar a muerte. Entonces ella le revela lo ocurrido en el camino y Judá lo reconoce (Gn. 38:25-27). Tamar se ha arriesgado, pero ha logrado lo que quería, es decir, ser madre y tener un descendiente, que no será ya de su primer esposo, sino del mismo padre de la tribu. Este pasaje pone de relieve la fidelidad materna de Tamar, que logra tener descendientes para la tribu de Judá: Fares y Zara. La historia termina con el nacimiento de estos dos gemelos (Gn. 38:6-30).

Tamar es la última de las «matriarcas» antiguas, una mujer que puede y debe compararse a Sara y Rebeca, a Lea y Raquel, aunque su origen sea probablemente cananeo. Frente a la mujer de Potifar, que aparece en el capítulo siguiente de la Biblia (Gn. 39) queriendo acostarse con José solo por placer, a pesar de estar casada con otro hombre, Tamar se acuesta por justicia (y a escondidas) con el padre de sus esposos muertos, para darles descendencia (que será descendencia mesiánica). Parece una prostituta y, sin embargo, es más justa que Judá, el patriarca de los judíos. No es ejemplar, en sentido espiritual, pero si un ejemplo de moral al servicio de la vida. Claus Westermann señala que «es característica de los relatos patriarcales que, cuando la justicia está en juego, solamente las mujeres inician la revuelta contra el orden establecido. Y en cada caso es reconocido que tal autodefensa es justa» (*Génesis 37-50*, 56).

Los hijos de Tamar serán los fundadores de la tribu de Judá, de manera que ella (una mujer cananea) aparece como aquella que ha marcado para siempre la línea de la tribu más representativa del Israel posterior, como matriarca de la que proviene David, por medio de Farés (cf. Rut 4:12, 18-22; 1 Cro. 2-4), un antepasado del mismo Jesús (cf. Mt. 1:3; cf. Lc. 3:33).

BIBLIOGRAFÍA: J. A. Emerton, “Judah and Tamar”, en *VT* 29 (1979) 403-415; E. M. Menn, “Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis”, en *Studies in Literary Form and Hermeneutics* (*JSOT* 51), Leiden 1997; S. Niditch, “The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38”, en *HTR* 72 (1979) 143-149; X. Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía* (CLIE 2012); A. Wenin, *Mujeres de la Biblia* (Claret, Barcelona 2008); C. Westermann, *Genesis 37-50* (Augsburg/Fortress Pub. 1986).

X. PIKAZA

II. TAMAR, HIJA DE DAVID y Maaca, hermana de Absalón y medio hermana de Amnón.

El caso de Tamar envuelve el incesto y la violación en el ámbito de la casa real, que es la casa del padre, de los hermanos y del primo, totalmente patriarcal, donde los hombres son quienes hablan, deciden y actúan. Son varones los que intervienen en la acción y varones quienes, después de lo

sucedido, ordenan el silencio de la víctima femenina. La voz y la protesta de Tamar se relatan en el texto, pero su poder de denunciar y actuar se interrumpe abruptamente. La víctima no se calla, pero los hombres, los perpetradores o los cómplices con la violencia exigen el silencio. David, el padre y rey, al fin no llora la violencia en su casa. Él y los hombres de su alrededor lamentan la muerte de Amnón, que se enmarca en un conflicto por el poder (2 Sam. 13:23-36).

Amnón es el personaje mancillador, pero no está solo. Le ayuda su primo y amigo > Jonadad, del que se nos refiere su sagacidad y sabiduría, con las que va a delinear el plan que posibilitará que Amnón se quede solo con Tamar.

Tamar es hermana de Absalón. No se menciona ni que David también es su padre ni el nombre de su madre, > Maaca, hija del rey de Gesur (2 Sam. 3:3). La información que el texto da de ella es su hermosura.

Las escenas y diálogos del texto están marcadas fuertemente por el espacio y las relaciones familiares. La casa es el lugar donde las personas deberían sentirse seguras y acogidas. Pero para muchas mujeres, es donde corren los riesgos mayores, donde el clima de intimidad esconde la violencia física, psicológica y sexual.

Amnón estaba obsesivamente apasionado por Tamar, su hermana. Pasión que se manifiesta en el cuerpo. El primo, que ve cómo adelgaza y se deprime (v.4), arregla una situación que posibilitaría un encuentro con Tamar, con el conocimiento y consentimiento del padre, el rey David. El plan es acostarse en la cama y fingirse enfermo, para que ella llegue y le dé de comer.

La idea de la comida viene del amigo y primo. Jonadad sugiere que el hijo diga al padre, David, que la hermana Tamar prepare (*asah*) comida (*habbireyah*) v.5. Amnón a su vez, al hablar con el padre, pide que la hermana prepare (*telabbeb*) dos pasteles (*lebiboth*), en su presencia, en su casa (v.6). David manda a Tamar a preparar la comida (*habbireyah*) para el hermano. Ella preparó (*telabbeb*), amasó y cocinó los pasteles frente a él (v.8). El uso de palabras distintas para expresar la preparación de la comida hace sospechar que lo que Tamar cocinó no era simplemente un tipo de alimento, sino que formaba parte de un ritual de curación. Siendo así, Tamar, la hija virgen del rey, podría estar ejercitando funciones religiosas. Ello hace que la violación perpetrada por Amnón tome otras connotaciones de violencia sexual.

Esa sospecha está reforzada por el uso del verbo *asah*, traducido como "preparar" o "hacer", pero tiene un amplio campo semántico, dentro del cual destaca el culinario, como "preparar", "cocinar", "calentar". Pero comúnmente se usa en la Biblia en descripciones de un ritual, con el sentido de "inmolar", "ofrecer", "presentar", "cumplir una oferta".

El término *habbireyah*, como sustantivo, significa comida o alimento, y la raíz hbr, tiene un significado unido al de "dar de comer", "hacer comer", o "servir". Mientras tanto, si se busca un significado más amplio para esta comida, y se pregunta por el sentido de este texto, se percibe que la comida tiene que ver con su forma, o sea, con su diseño o figura. El texto sugiere un significado análogo entre la comida y los pasteles, entre *habbireyah* y *lebiboth*. Este último tiene en su raíz la palabra "corazón", *leb*. El vb. *telabbeb*, puede significar "freír" o "guisar". Es interesante notar que también puede significar "enamorarse", como en Cant. 4:9, donde el sentido erótico está explícito y asociado con la idea del acto sexual. El sustantivo *lebiboth* en el texto de 2 Sam. 13:6, 8, 19 sugiere un "pastel o rosca".

La relación del término "comer" con la adivinación por medio de sueños y rituales de curación

está testimoniada en textos acádicos. Allí los rituales los efectúan normalmente las mujeres. También en Mesopotamia, además de sacerdotes adivinos, hay evidencias de que las mujeres eran específicamente requeridas en caso de enfermedad. La magia y la medicina caminan lado a lado en el Antiguo Oriente Próximo, y muchas veces se relacionan las causas de la enfermedad con posesiones demoníacas o influencias de espíritus malignos.

La analogía de las acciones perpetradas por Amnón y Tamar en 2 Sam. 13 con rituales de curación en las culturas vecinas a Israel, puede sugerir que la comida preparada es más que un simple alimento: se trata de todo un ritual de curación. David, al enviar a Tamar a preparar la comida para su hermano, puede estar únicamente sugiriendo que ella use sus poderes y conocimientos para el restablecimiento de la salud de su primogénito y heredero del trono. La violencia se instaura con la interrupción del ritual por el uso de la fuerza, el abuso y la violación por parte de Amnón.

Amnón abusa sexualmente de Tamar, su hermana, la hija virgen del rey, que le estaba preparando comida en su cuarto. El v.18 informa sobre la vestimenta de Tamar, una túnica talar de mangas estrechas, que la caracterizaba como hija doncella del rey. Parece que explicar la ropa que visten las mujeres era un factor de extrema importancia para comprobar su *status* y condición social, pero también como víctima de abuso y violencia sexual.

La palabra que se usa para referirse a la vestimenta es *ketoneth passim*. Aparece 29 veces en la Biblia hebrea, y de estas, 20 indica la túnica protectora y sagrada vestida por los sacerdotes. Es la misma que viste José en Gn. 37:12-28, cuando su padre Jacob lo envía para saber de sus hermanos, que están en el campo. Después, cuando sus hermanos lo arrojan en la cisterna, le quitan la túnica talar de mangas largas (Gn. 37:23). Tanto José como Tamar son enviados por sus padres para estar con sus hermanos y ambos sufren violencia por parte de estos. La semejanza de las situaciones de Tamar y José llama la atención. De José se sabe que después va a ser el intérprete de los sueños del faraón. También sufre acoso sexual, en su caso por parte de la mujer de Potifar, que emplea las mismas palabras que Amnón dice a Tamar: "Acuéstate conmigo" (Gn. 39:7 = 2 Sam. 13:11).

Ketoneth forma parte de la vestimenta sagrada cuando el sacerdote entra en el Santo de los Santos, para quemar incienso delante del arca (Ex. 28:4). En Lv. 10:5, Nadab y Abiú, los hijos de Aarón, lo visten cuando queman un incienso no ordenado delante del Señor. Por eso son consumidos por el fuego y *ketoneth* es la túnica que llevan al ser sacados fuera del campamento. En Is. 22:21 la palabra se usa en referencia a la ropa que vestirá alguien de poder y que luego será depuesto. Job es otro que, antes de su desgracia, aparece vestido con una túnica sacerdotal (Job 1:20), pero después, viste *ketoneth* (30, 18). La única mujer que aparece en referencia a esta túnica está en el Cantar de los Cantares 5, 3. El término *passim* aquí significa "mangas" (viene de *pas*, extremidades o bordes).

En los textos bíblicos, para la mayoría de las personas que usan la túnica, esta significaba un elemento de peligro. La mención de esta vestimenta apunta a un *status* aristocrático, pero rápidamente perdido. Parecería que la referencia a esta ropa conllevara la indicación simbólica de una inminente pérdida de posición social.

Además de la túnica talar de mangas, hay una referencia a la vestimenta de las hijas vírgenes del rey en el v.18. El término usado es *meilim*, que significa manto o capa. En los demás textos bíblicos donde aparece esta palabra, se alude a una prenda masculina y sacerdotal. Samuel recibe una ropa de estas características, cosida por su madre, ya antes de nacer, cuando es dedicado para servir al Señor (1 Sam. 2:19); luego, la viste en sus funciones sacerdotales (1 Sam. 15:27); más tarde, cuando Saúl consulta a la médium de En-Dor, Samuel aparece envuelto en la misma capa. También en relación

con el Arca de la Alianza, el rey David, los levitas y cantores caminan en procesión vistiendo la capa o *meilim*.

La alusión del vestido de la hija virgen del rey con una terminología que indica trajes sagrados y reales sugiere que la función que ocupa ella puede estar en conexión con prácticas rituales. En relación con la comida preparada por Tamar ya se ha sugerido que no se trataba de simples alimentos, sino de una comida específica de rituales de curación o restablecimiento de la enfermedad. Junto con ello, la cuestión del vestido, mencionado de forma explícita para advertir el *status* de Tamar, parece querer indicar que ella ocupaba funciones peculiares en la preparación de rituales en la casa real.

Tamar se opuso al deseo de su hermano de acostarse con ella, que tomó por locura (v. 12). ¿Qué tipo de locura? ¿Incesto o estupro? Había en Israel leyes que prohibían la relación sexual entre hermanos o hijos de un mismo padre: Lv. 18:9.11; 20:17; Dt. 27:22. Pero también había otras que determinaban que el violador debía casarse con la víctima: Ex. 22:16 y Dt. 22:23-29. Pese a ello, estas leyes, antes de prohibir el estupro, lo institucionalizaban, dando poder al varón para tomar una mujer como esposa. A partir de la relación asimétrica de los géneros, estas leyes "protegen" a la mujer, pero preservan y confirman el poder patriarcal.

Frente a lo inútil de su negación, Tamar apela a hablar con el rey (v.13), pero Amnón sigue firme en su propósito y deseo. La memoria de las leyes, de las consecuencias, apelando a la contextualización, no respalda al hijo heredero del rey. Existe la posibilidad de que estas leyes no fueran conocidas en aquella época, o que la casa real no las respetara. La casa del rey tenía sus propias leyes.

Nada disuade a Amnón de ir adelante con su acción. Tiene mayor fuerza física y la ejerce para la violación. Después viene el odio, la repulsa y la aversión. El odio era mayor que el amor (v.15). Se repite, al menos, cuatro veces la referencia al odio o a la repulsa. A continuación, Amnón manda al siervo que eche afuera a Tamar y cierre la puerta.

Entonces, Tamar hace público su ultraje. Rasga su túnica, coloca las manos sobre la cabeza y sale andando y gritando. Protesta y grita. Muestra en su cuerpo su indignación y repulsa. Se encuentra con otro hermano, > Absalón, pero este no quiere saber lo sucedido. Entre los hermanos está también el juego de poder y aspiraciones al trono. Absalón es el rival de Amnón, representa al adversario en la conquista de la herencia del reinado. Así se encaminará la historia más adelante, en los capítulos 14 y 15. Tamar es un mero objeto de la demostración del poder. La sexualidad es el juego de poderes entre los hombres.

Tamar no es una víctima indefensa, que baja la cabeza y aguanta las amenazas y la violencia efectiva. Se defiende y argumenta para salvar su dignidad. La casa real, con sus luchas de acceso al poder, se encuentra en un contexto enmarañado de violencia sexual contra las mujeres. Se usa la violación como instrumento para consolidar el poder y los prestigios masculinos. Tamar está envuelta en una familia donde la lucha por el poder real es constante, y la violencia contra las mujeres forma parte del entramado. > Abner viola a > Rispa, la concubina de Saúl (2 Sam. 3). David usa artimañas y su conducta sexual lo envuelve en el adulterio, el deseo por la mujer prohibida (2 Sam. 11). Absalón posteriormente viola/abusa de las concubinas de David para mostrar su rebelión y lucha en la conquista del trono (2 Sam. 16:20-23). Parece que la violencia contra las mujeres, o contra lo femenino, sirve para consolidar el poder y afirmar la identidad masculina.

Tamar se quedó desolada en la casa de su hermano Absalón, quien dos años después planeó la muerte de Amnón a manos de sus siervos. Véase ABSALÓN, AMNÓN, MAACA, SEXUALIDAD, VIRGEN.

BIBLIOGRAFÍA: A.J. Bledstein, “Was habbiryâ a Healing Ritual Performed by a Woman in King David’s House?”, en *Society of Biblical Research*, 37/92 (Covenant Press, Chicago); Id., “Tamar and the ´Coat of Many Colors´”, en A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to the Bible*, 65-83 (Sheffiel Academic Press, Sheffield 2000); J.A. Hackett, “1 and 2 Samuel”, en WBC, 91-101; E.G. Neuenfeldt, “Violencia sexual y poder. El caso de Tamar en 2 Samuel 13,1-22”, en *RIBLA* 41(2002:1) 39-49; H. Washington, “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible - A New Historicist Approach”, en *Biblical Interpretation*, 324-362 (Brill, Leiden 1997).

E. NEUENFELDT

III. TAMAR HIJA DE ABSALÓN. Se le puso este nombre prob. en memoria de su hermosa tía, cuya belleza heredaría (2 Sam. 14:7). Es la única superviviente de la casa de Absalón.

TAMAR, ciudad

Heb. 8559 *Tamar*, מָּר ָ = «palma»; Sept. *Thamar*, Θαμ□ρ; Vulg. *Thamar*.

Localidad en el extremo oriental de la frontera meridional de Palestina. En la visión profética de Ezequiel, Tamar se halla al sur del mar Muerto (47:19; 48:28). Fue una de las ciudades construidas por Salomón, según el texto primitivo de 1 R. 9:18, que la LXX y el Targum leyeron erróneamente > Tadmor (*Thermath*, Θερμ□θ v. *Thammor*, Θαμμ□ρ), seguidas por la versión de Jerónimo y la Reina-Valera. Posiblemente se pueda identificar con el pueblo de Thamara, *Thamaró*, Θαμαρ□, que había tenido una guarnición romana, mencionada por Ptolomeo (5, 16, 8), y que se halla en la carretera de Hebrón a Elat.

J. M. DÍAZ YANES

TAMARISCO

Heb. 815 *eshel*, אֵ ל, ár. *athl*; aram. *athlâ*; Sept. *aronra*, □ρ□νρα; Vulg. *Nemus*; designa seguramente el tamarisco. Árbol que crece silvestre en Israel, de madera resistente, es de ramas delgadas y de hojas pequeñas y escasas, que se mantienen siempre verdes. Era considerado en muchos pueblos del antiguo Oriente como sagrado, empleándose especialmente en relación con actividades proféticas. En Egipto se lo vinculaba con > Osiris. Algunos sacerdotes egipcios se coronaban con ramas de tamarisco cuando ejercían sus funciones. «Abraham plantó un árbol de tamarisco en Beerseba e invocó allí el nombre de Yahvé, el Dios eterno» (Gn. 21:33). Al parecer, Saúl se sentaba debajo de un tamarisco para juzgar al pueblo cuando estaba en Gabaa (1 Sam. 22:6). Los huesos de Saúl y los de sus hijos fueron enterrados bajo un tamarisco en Jabes de Galaad (1 Sam. 31:13).

Hay nueve especies de tamarisco en Palestina, siendo la más extendida el *Tamarix pallasii*, con una altura entre los 3 y 6 m. La más grande, *Tamarix articulata*, llega de 4,5 a 9 m. La especie *Tamarix manifera* (3 a 4,5 m.) se encuentra en las regiones anteriormente conocidas como Moab, Edom y en la península del Sinaí. Al ser picado por una cochinilla, exuda una resina comestible. Véase MANÁ.

A. LOCKWARD

TAMBORIL

Trad. de dos palabras hebreas gral. traducidas «pandero», 8596 *toph*, ף (Gn. 31:27; 1 Sam. 10:5; 18:6; Is. 5:12; 24:8; 30:32; Jer. 31:4; Ez. 28:13) y 8611 *topheth*, פֶּת (Job 17:6); ambas denotan un

instrumento musical de la clase de los tambores, de 8608 *taphaph*, תפף, «tamborilear, golpear».

El uso de instrumentos musicales aparece en todo acontecimiento social significativo, sea para dar la bienvenida a alguien o para despedirlo con alegría (cf. Gn. 31:27); tiene también un uso religioso: los profetas antiguos solían acompañar su profecías con «liras, tamboriles, flautas y arpas» (1 Sam. 10:5); y se empleaba además para celebrar la derrota de los enemigos: «Cuando David regresaba de vencer al filisteo, las mujeres de todas las ciudades de Israel salieron para recibir al rey Saúl, cantando y danzando con gozo, al son de panderos y otros instrumentos musicales» (1 Sam. 18:6).

La palabra *topheth*, usada en Job 17:6, sig. tanto «tamboril» como «desprecio», lo que explica la traducción tan diferente de la RV: «El me ha puesto por parábola de pueblos, y delante de ellos he sido como tamboril»; y la RVA: «El me ha expuesto como refrán a los pueblos; ante ellos soy uno a quien escupen en la cara». En cualquier caso, Job denuncia los golpes afrentosos de sus adversarios. Véanse MÚSICA, PANDERO.

TAMO

Heb, 4671 *mots*, מֹץ = «tamo»; gr. *ákhyron*, ἄχυρον. Polvo o paja resultante de los cereales trillados, que se separa del grano al ser aventado. Por su ligereza, el tamo es fácilmente llevado por el viento; por eso, en una sociedad agraria como la hebrea, se utiliza como metáfora para describir lo que es efímero, lo que no permanece, lo consumido por el fuego o llevado por el viento (Sal. 1:4; 35:5; Is. 17:13; Jer. 13:24; Zac. 2:2; Mt. 3:12, etc). Véase PAJA.

TAMUZ

Heb. con art. 8542 *hattammuz*, ז ַה, «el Tammuz», correspondiente al babilonio *tammuzu*, adaptado del sumero-acadio *duma-zi* (Dumuzi); Sept. *ho Tammú*, ὁ Ταμμοῦ; Vulg. *Adonis*. Deidad siria de origen sumerio.

Las antiguas tradiciones orales acerca de Tamuz fueron consignadas en sumerio, donde recibe el nombre de Dumuzi, que significa «el hijo verdadero», abreviación de Dumuziabzu, «el verdadero hijo del Apsu». Según la mitología sumeria, era hijo de Enki (acadio Ea), señor del Apsu (las aguas), y de la diosa Sirdu (la serpiente). Dumuzi era el dios de la vegetación, que muere y renace, por lo que era tenido por protector de la agricultura, a la vez que de los rebaños, siguiendo otra acepción mitológica que lo representaba como un héroe divinizado, un rey-pastor prediluviano que «reinó treinta y seis mil años». Los semitas le dieron el nombre de Tammuz, y griegos y romanos lo identificaron con Adonis, «señor», correspondiente a > Baal.

Tamuz era representado como muriendo cada año, en otoño, y renaciendo en primavera, durante las crecidas que vivificaban la vegetación; con él crecía la fertilidad de la tierra. Se trata, pues, de una deidad cósmico/vital, cuyo culto se extendió por Babilonia, Asiria, Fenicia, Palestina y, finalmente, Grecia. En un famoso poema babilónico de origen sumerio se identifica con un apuesto joven pastor que fue despedazado por un jabalí. La diosa Inana-Istar, enamorada de él, bajó a buscarle a los infiernos y le resucitó. Este poema era recitado en el cuarto mes del año babilónico, por lo cual los judíos exiliados allí llegaron a llamar Tamuz a ese mes (junio-julio). El culto a Tamuz se hacía mediante períodos de lamentaciones alternados con fiestas para significar el cíclo de renovación de la naturaleza. La costumbre fue asimilada por la población de Israel, pues el profeta Ezequiel, desde su exilio en Babilonia mira lo que pasa en Jerusalén y descubre a unas mujeres

sentadas a la puerta septentrional del Templo, llorando la muerte de Tamuz (Ez. 8:14). No lloraban por la caída de Jerusalén, ni por la ruina de Israel, ni por sus propios pecados, sino por el dios muerto. Para esas mujeres y sus familiares la ruina del Templo resultaba en el fondo secundaria. Este culto vital de las plañideras sagradas constituye una abominación para Ezequiel, que no conoce más Dios que Yahvé, Señor Vivo, por encima del ciclo de la vida y muerte de hombres y animales.

BIBLIOGRAFÍA: S. Croatto, “Tammuz”, en *EB* VI, 858-860; S. Langdon, *Tammuz and Ishtar: A Monograph upon Babylonian Religion and Theology* (Clarendon, Oxford 1914I; J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians* (SBT 26, Naperville 1973); F. Lara Peinado, *Leyendas de la antigua Mesoptamia* (Temas de Hoy, Madrid 2002); A. Pacios López, “Tammuz”, en *GER* 22, 54-55.

A. ROPERO

TANAK

Acrónimo utilizado por los escritores judíos para referirse a la Biblia hebrea, formado por las iniciales de las tres divisiones del canón hebreo de la Sagrada Escritura: *Torah*, רָה , Ley, o sea el Pentateuco, o «cinco libros de Moisés»; *Nebiim*, נְבִיאִים, Profetas, divididos en «primeros profetas», a saber, Josué, Jueces, Samuel, Reyes; y «últimos profetas», es decir, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (llamados «menores» —por su extensión literaria: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías— en el canon cristiano); y *Kethubim*, ת בִים, Escritos: Salmos, Job, Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras y Nehemías y Crónicas. Véase BIBLIA.

TANHUMET

Heb. 8576 *Tanejúmeth*, נְחֻמֶת = «consuelo»; Sept. *Thanamath*, Θαναμ□θ o *Thanaemeth*, Θαναεμ□θ v. *Thanemath*, Θανεμ□θ; Vulg. *Thanehumeth*. Padre de > Seraías, que permaneció con el gobernador Gedalías después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor. Era natural de > Netofa (2 R. 25:23; Jer. 40:8).

TANIS

Nombre griego de la antigua ciudad egipcia que en heb. recibe el nombre de > Zoán (*Tsoán*, צֹעַן; Sept. *Tanís*, Tαν□ς; Vulg. *Tanis*), y en egipcio *Djanet.*

Ciudad capital del antiguo Egipto, en el noreste del delta del Nilo, al suroeste del lago Manzala o Manzilah, a unos 130 km. al nordeste de El Cairo y a unos 50 km. del Mediterráneo. En el libro de los Números se dice que «Hebrón fue edificada siete años antes que Tanis en Egipto» (Nm. 13:22). No se sabe cuando fue edificada > Hebrón, pero es probable que la «edificación» de Tanis mencionada en el texto haga referencia a una «reconstrucción», pues Tanis parece ser una de las ciudades más antiguas del delta del Nilo: se remonta al 1730 a.C. y, al parecer, fue reconstruida por el Imperio Nuevo hacia el año 1100 a.C. El nombre de Tanis es relativamente reciente y de origen griego, lo que confirmaría la hipotésis de una reconstrucción.

Durante cierto tiempo, fue la capital de los faraones > hicsos (siglo XVII a.C.), substituyendo a Pi-Ramesés. Los faraones de las Dinastías XXI y XXIII eran originarios de esta ciudad, y en ella fueron enterrados. En 1939 el arqueólogo francés Pierre Montet descubrió allí los enterramientos intactos de varios faraones de la dinastía XXII.

Tanis fue como una puerta de entrada y de control del acceso al valle del Nilo desde el Mediterráneo. El intercambio comercial y humano hizo bascular los centros de interés económicos y

políticos hacia el norte de Egipto. Su momento de mayor esplendor lo vivió durante la Dinastía XIX, cuando fue adoptada como residencia de verano de los faraones, embellecida con hermosas construcciones y tumbas reales. Durante siglos fue una de las principales ciudades comerciales de Egipto, hasta que la obstrucción con sedimentos de la desembocadura del Nilo desvió las transacciones hacia la recién fundada > Alejandría. Después de una rebelión contra Roma, en el 174 d.C., Tanis fue destruida como castigo.

Las excavaciones arqueológicas realizadas en el lugar han sacado a la luz un conjunto de templos, esfinges, obeliscos y tumbas reales que estarían únicamente por detrás de los de Tebas y Menfis en importancia. En la construcción de los templos en Tanis, se utilizados bloques de piedra procedentes del viejo poblado ramésida de Qantir (a unos 25 km. de Tanis), la antigua Pi-Ramsés, lo que hizo que muchos egiptólogos de épocas anteriores creyeran que Tanis era la antigua Pi-Ramesés.

Una estela del año 400, erigida en el reinado de Ramsés II, conmemora un viaje a Tanis para rendir homenaje a Set realizado por un antepasado del rey Seti I en tiempos de Horemheb, hacia 1330 a.C. Allí firmó Ramsés II el tratado de paz con los hititas (1278 a.C.), poniendo fin así a una secular guerra entre ambas potencias orientales. La antigua ciudad se encuentra actualmente en ruinas y su emplazamiento se halla en parte ocupado por la aldea pesquera de San el-Haggar, cuyo nombre (el-Haggar significa «las piedras») hace referencia a la función de cantera que tuvo el lugar durante los siglos pasados. Véase EGIPTO, ZOÁN.

BIBLIOGRAFÍA: P. Brissaud, “Tanis: The Golden Cemetery”, en *Royal Cities of the Biblical World*, editado por J. Goodnick Westenholz (Bible Lands Museum, Jerusalem 1996); A. Díez Macho, “Tanis”, en *EB* VI 862-862; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)* (Aris & Phillips, Westminster 1996); A. Siliotti, *Egipto*, 112-116 (Folio, Barcelona 2005).

F. BENLLIURE

TAÑER, TAÑEDOR

Heb. 5059 *nagán*, נגן, prop. «teclear, llevar el ritmo», esp. «tocar» un instumento de cuerdas, «tañer»; gr. *auleo*, α□λ□ω = «tañer» (Mt. 11:17; Lc. 7:32; 1 Cor. 14:7), tocar un *aulós*, α□λ□ς, «instrumento de viento»; heb. *menaggén*, מְנַגֵּן, «uno que toca, tañedor, músico» (2 R. 3:15); gr. *auletés*, α□λητ□ς, «tañedor de flauta» (Mt. 9:23; Ap. 18:22).

La música, siempre relacionada con los acontecimientos de la vida personal y social, y por tanto sacralizada mediante el rito, ha acompañado al hombre desde sus orígenes como un medio para expresar sus emociones, alegrías y duelos, y para crear un estado de conciencia previo a la inspiración profética. P. ej., Eliseo pidió la presencia de un músico y sucedió que «mientras el músico tañía, la mano de Yahvé vino sobre Eliseo», y este vino a proferir la palabra de Dios (2 R. 3:15). Véase DUELO, MÚSICA.

TAPÚA

Heb. 8599 *Tappúaj*, חַ (en 1 Cro. 2:43), *Tappeaj*, חַ = «manzana»; Sept. *Taphu*, Τ□φου, *Taphut*, Ταφο□τ, *Thapheth*, Θαφ□θ, *Thaphphú*, Θαφφο□; Vulg. *Taphua*. Nombre de dos ciudades y de un personaje del AT.

1. Ciudad de la Sefela o llanura de Judá (Jos. 15:34). Identificación plausible con la actual Beit-Netif, antes llamada Beth-letepha, alteración de Beth el-Taphua, que se encuentra a unos 12 km al oeste de Belén.

2. Antigua ciudad amorrea, asignada a la tribu de Efraín, al oeste de Siquem y en la frontera o límite meridional de Manasés (Jos. 16:8; 17:7, 8). Se identifica con Seik Abu Zarad, a unos 13 km. al sur de Siquem.

3. Segundo de los cuatro hijos de Hebrón, del linaje de Caleb (1 Cro. 2:43). Según Noth, pudiera tratarse del nombre de una población.

TARA

Heb. 8634 *Téraj*, רַח ֶ, en pause *Táraj*, טָרַח = «errante»; Sept. *Tarath*, Ταρ□θ v. *Tharath*, Θαρ□θ; Vulg. *Thare*. Uno de los lugares donde los israelitas acamparon durante su peregrinación por el desierto, situado entre > Tahat y Mitca (Nm. 33:27); quizá en el gran Wady el-Jerafeh, frente al monte Hor.

TARALA

Heb. 8634 *Tarealah*, רְאֲלָה ַ, prob. «hilar»; Sept. *Tharalá*, Θαραλ□ v.r. *Thareelá*, Θαρεηλ□; Vulg. *Tharela*. Ciudad perteneciente al territorio de la tribu de Benjamín, menciada una sola vez entre Irpeel y Zela (Jos. 18:27). Quizá se trate de la actual aldea Beit-Tirza, en Wady Ahmed, al norte de Beit-Jala.

TARDE

Heb. *netoth hayyom*, נֵט ת הַ ם, cuando «declina el día» (cf. Jue. 19:8); 6153 *éreb*, עֶרֶב = «crepúsculo, puesta del sol».

Según la Ley de Moisés, el día se cuenta de puesta a puesta de sol, y se divide en seis partes desiguales: 1) Amanecer o alba. 2) Mañana. 3) Calor del día, desde las nueve de la mañana (Gn. 18:1; 1 Sam. 11:11). 4) Mediodía. 5) Fresco del día, lit. «viento del día», ya que en los países orientales es cuando el viento comienza a soplar por regla general unas pocas horas antes del anochecer, y continúa hasta la noche. 6) Noche.

Para griegos y romanos la tarde es la «segunda mitad del día», gr. *hespera*, □σπ□ρα, prop. el femenino del adjetivo *hésperos*, «propio del atardecer, occidental»; latín *vesper*, castellano, *vísperas*; significa lo último de la tarde, antes del anochecer (Lc. 24:29 y Hch. 4:3; 28:23); *opsia*, □ψια = «la tarde» o «la tarde del día». Su verdadero sentido no es ni tarde ni noche, sino «sobre-tarde», el período entre la puesta del sol y la oscuridad de la noche. Véase ANOCHECER, DÍA, TIEMPO.

TARÉ

Heb. 8646 *Téraj*, רַח ֶ = «rebeco, cabra montés»; Sept. *Tharrha*, Θ□□□α, *Thara*, Θ□ρα; 2291 NT *Thara*, Θ□ρα; Josefo, *Tharrhos*, Θ□□□ος (*Ant*. 1, 6, 5); Vulg. *Thare*. Hijo de Nacor, de la descendencia de Sem. Padre de > Harán, > Nacor y > Abraham (Gn. 11:24-27). Vivía en Ur de los caldeos hasta que abandonó la ciudad con sus hijos y demás parientes. Siguió a Abram y Lot en su peregrinación hacia Canaán, y murió en Harán a la edad de 205 años (Gn. 11:28-32). Se le enumera entre los antepasados de Jesús con el nombre de Tara (Lc. 3:34).

La Escritura apenas dice nada de él; según el libro de Josué, era idólatra (Jos. 24:2). La tradición judía tiene un relato sobre la conversión del padre del padre de los creyentes. Cuenta que Abram se

convirtió primero. Taré era un vendedor de ídolos que un día dejó el negocio en manos de su hijo Abram, el cual aprovechó la ocasión para destruirlos (*Bereshit Rabbá*, 17). Sin embargo, Josefo no parece conocer nada de esta historia. En otra tradición judía, Taré aparece como un príncipe y hombre de importancia en el palacio de Nimrod, capitán de su ejército (*Sepher Hayyashar*). En el Talmud se dice que su esposa se llamaba Amtelai, o Emtelai, hija de Carnebo (*Baba Bathra*, 91a); en el libro de los Jubileos recibe el nombre de Edna, hija de Arem, o Aram; mientras que los árabes la llaman Adna.

TAREA

Heb. 8390 *Tareá*, אְרֵעַ ‍ = «astuto»; Sept. *Thareé*, Θαρε� v. *Tharakh*, Θαρ�χ (1 Cro. 8:35); 8475 *Tajrea*, חְרֵעַ ‍; Sept. *Thará*, Θαρ� v. *Tharakh*, Θαρ�χ (1 Cro. 9:41); Vulg. *Tharaa*. Tercer hijo de Mica, descendiente del rey Saúl a través de Jonatán (1 Cro. 8:35; 9:41).

TARGUM

Heb רְ ם = «traducción, interpretación»; pl. *Targumim*, רְ מִים. Nombre de las traducciones arameas del AT o Biblia hebrea. A excepción de Daniel y Esdras-Nehemías, que ya estaban escritos en parte en arameo, estas versiones son realmente traducciones parafraseadas de los textos bíblicos, con cortas explicaciones intercaladas. Tuvieron su origen en Palestina durante los primeros siglos de nuestra Era, en el contexto de las necesidades del culto sinagogal, cuando ya muy pocos judíos comprendían el hebreo, que dejó de ser la lengua hablada de Palestina a raíz del cautiverio babilónico, sustituido por el arameo. Era necesario traducir oralmente la Torah al arameo, dando además explicaciones a los lectores o a los oyentes ignorantes de la geografía, la historia y ciertas costumbres de la antigüedad. La traducción al arameo no representaba ningún problema grave, habiendo sido la lengua de los patriarcas antes de su entrada en Canaán, y hallándose empleada aquí y allá en el Pentateuco (Gn. 31:47: dos palabras), los Profetas (Jer. 10:11), en Esdras (Esd. 4:7-6:18; 7:12-26) y en Daniel (Dn. 2:4b-7:28). Más tarde, estas traducciones orales y explicaciones quedarían cristalizadas por escrito, junto con ampliaciones legendarias en muchos casos. El origen de los *Targumim* se remonta a los días de Esdras, y hasta es probable que ya se practicase en el destierro. Los desterrados judíos aprendieron en Babilonia la lengua de Mesopotamia, que era el arameo, y aunque no todos olvidaron el hebreo, pues muchos vivían en comunidades propias independientes y estudiaban los libros sagrados escritos en la antigua lengua, el pueblo en general debió olvidarlo y necesitar la traducción aramea de las Escrituras. En la reunión liturgica descrita en Neh. 8:8, se dice que los levitas «leían en el libro de la Ley de Dios, explicando y aclarando el sentido [*wayyiqreú bassépher bethorath haelohim mephorash wesom sekhel*, וַ קְרְא בַ פֶּר תֹ רַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָ וְ ם כֶל], de modo que [el pueblo] entendiese la lectura».

Se conocen doce *Targumim*, a saber:

1. Onqelos, que pudiera ser el más antiguo, una traducción casi literal del Pentateuco. Es una versión muy fiel del texto de la Torah, con paráfrasis solo de algunos pasajes poéticos, como Gn. 49; Nm. 24; Dt. 32; 33. Los términos tradicionales se actualizan (ismaelita se transforma en árabe, etc.). Se plantea la cuestión de si Onqelos fue una persona real. Ciertos indicios parecen militar en favor de una paternidad colectiva, en particular las afirmaciones contradictorias del Talmud babilónico y del de Jerusalén. Según Schiller-Szinessy, Onqelos sería, sin embargo, un personaje histórico que habría vivido a comienzos del siglo II d.C. El problema sigue en pie. Escrito en arameo palestino,

esta obra parece haber recibido su forma definitiva en Babilonia alrededor del siglo IV. Su autoridad fue grande entre los judíos, si se juzga por las frecuentes citas que se hallan en el Talmud. Publicado en Bolonia por primera vez en 1482; A. Berliner publicó una edición crítica (Berlín, 1884).

2. Jonatán ben Uziel, que incluye los profetas y los libros históricos; es probablemente más antiguo que el de Onquelos y se atribuye al mejor de los ochenta discípulos de Hillel (Talmud). Sin embargo, su autenticidad es dudosa. Por el hecho de que utiliza el Targum de Onquelos para las citas del Pentateuco, se puede estimar que recibió su forma definitiva en Babilonia a mediados del siglo IV. Este targum ha gozado de gran autoridad en el seno del judaísmo. Fue impreso en 1517 en la Biblia del Rabinato.

3. Targum Samaritano del Pentateuco, en dialecto arameo samaritano, con términos bárbaros, y del que faltan muchos capítulos. Vio la luz en la época del NT, pero su redacción definitiva fue mucho más tardía, por el siglo IV o V. Es una versión estrictamente literal, ceñida al texto del Pentateuco hebreo samaritano, extendiendo, corrigiendo y duplicando lo que el hebreo extiende, corrige y duplica. Es popular y a veces interpreta mal el sentido original.

4. El Pseudo-Jonatán, sobre el Pentateuco, que tiene dos recensiones: el targum Yerusalmi I (con el Pentateuco completo), probablemente del siglo VII, y el targum Yerusalmi II, muy incompleto. Impreso en Venecia en 1591.

5. Targum de José el Ciego (o el Tuerto), sobre los Hagiógrafos (Job, Salmos, Proverbios). Probablemente una manipulación del texto siríaco de la Peshitto para Proverbios, una trad. del heb. para ciertos salmos, y una paráfrasis para otros. De origen relativamente reciente.

6. Targum de los Cinco Megilloth (rollos), que comprende Rut, Ester, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Lamentaciones. Se poseen varias copias diferentes. Estos targumes no tienen demasiado valor. El de Ester incluye muchas adiciones legendarias. Fecha: de los siglos XII a XIV. Impreso por primera vez en la Biblia del Rabinato en 1517.

7. Targum de las Crónicas, descubierto en el siglo XVII en la biblioteca de Erfurt, donde había quedado dentro de un ms. Impreso en el año 1680 y editado por Wilkins, en Cambridge, en 1715.

8. 9. 10. Tres *Targumim* sobre Ester.

11. Targum de Jerusalén sobre los profetas, conocido solo por una nota marginal del ms. 154 de Kennicot.

12. Targum Neofiti, descubierto en Roma en 1956, llamado así por haberse descubierto en una colección llamada de los «neófitos». Es una versión mayormente literal del Pentateuco, aunque presenta numerosas paráfrasis al texto original. Su gran importancia radica en el hecho de que procede del siglo I o II d.C., y que su arameo es el de Galilea de tiempos de Jesús.

A pesar de su gran libertad de interpretación, los targumes, especialmente los de mayor antigüedad, y muy especialmente el Neofiti, tienen un gran interés en cuanto al conocimiento de los problemas teológicos de los judíos desde el siglo I a.C. al siglo II d.C.: la preexistencia de la Torah, la angeología, el juicio, la resurrección y cuestiones mesiánicas. El targum de Jonatán ben Uziel, indudablemente el más mesiánico de todos, no presenta a Moisés solo bajo el aspecto de un caudillo militar y victorioso, sino que también lo concibe bajo el aspecto del hombre de dolores que deberá pasar por la muerte, y precursor del hijo glorioso de David.

Basados en una tradición oral que, según los targumes, se remonta a un período variable entre el siglo II a.C. y el II d.C., no parecen poder aportar nada de utilidad a la crítica del texto masorético.

Se trata de versiones arameas frecuentemente defectuosas en las que el texto no se presenta más que en raras ocasiones como una transcripción en el sentido clásico del término. Por lo general, los *Targumim* son paráfrasis, a excepción de la mayor parte del de Onquelos y de buena parte del Neofiti. Así, no son de gran valor como testigos de la exactitud del texto heb. del AT.

BIBLIOGRAFÍA: J.R. Díaz, “El Targum Samaritano”, en *EB* VI, 881-884; A. Díez Macho, *El Targum: Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (CSIC, Madrid 1982); Íd., “Targum»”, en *EB* VI, 865-881; P Grelot, *Los tárgumes. Textos escogidos* (EVD 1987); J. Ribera. *El targum de Isaías* (Inst, San Jerónimo/EVD 1988; Íd., *El targum de Jeremías* (Inst, San Jerónimo/Verbo Divino, 1991); J.E.H. Thomson, “Targum”, en *ISBE*, V, 2910-2914.

TARSIS

Heb. 8659 *Tarshish*, רְ ִ י = «piedra preciosa de color amarillo»; Sept. *Tharseis*, Θαρσεις, pero *Karkhedón*, Καρχηδών (Cartago) en Is. 23; *Karkhedonioi*, Καρχηδόνιοι (cartagineses) en Ezq.; *thálassa*, θάλασσα (mar) en Is. 2:16; Vulg. *Tharsis*. En una ocasión *Tarshishah*, רְ ִ י ָה, en 1 Cro. 1:7. Nombre de un país y de tres personajes del AT.

1. Uno de los cuatro hijos de Javán, hijo de Jafet (Gn. 10:4; 1 Cro. 1:7), al parecer fundador de la ciudad que lleva su nombre.

2. Penúltimo hijo de Bilhán, nieto de Benjamín (1 Cro. 7:10).

3. Uno de los siete príncipes de Persia, cortesano del rey Asuero (Est. 1:14).

4. Pueblo surgido de Javán, según la Tabla de las Naciones (Gn. 10:4) y topónimo de un lugar citado con relativa frecuencia en el AT, ya independiente, ya como complemento —en «naves de Tarsis»—, en total veintiuna veces en pasajes distintos, seis en los libros históricos y otras quince en los proféticos y en los Salmos. Las citas más antiguas corresponden a la época de Salomón, cuando se habla de la flota de barcos de este monarca (1 R. 10:22). A juzgar por el uso de naves de gran calado, se trata de una región lejana a la que se llegaba por mar en barcos capaces de largas travesías, por lo que la locución «naves de Tarsis» al principio designaba los navíos que hacían la travesía hasta aquel lugar, pero después designaba naves de gran tonelaje, fuera cual fuere su destino (Sal. 48:7; Is. 2:16; 23:1, 14; 60:9; Ez. 27:25). Josafat construyó naves de esta clase para enviarlas a Ofir, pero se rompieron en la rada de > Ezión-geber (1 a. 22:49). Jonás se embarcó en Jope para llegar a Tarsis (Jon. 1:3), en el punto más opuesto a Nínive, y por tanto en occidente (cfr. Is. 66:19). De Tarsis se importaba plata batida en hojas y láminas (Jer. 10:9), hierro, estaño y plomo (Ex. 27:12).

Muchos han identificado Tarsis con la mítica Tartessos, *Tartessós*, Ταρτησσός, cuya pronunciación aramea sería *Tarthish*, רְתִי. Según Heródoto, Tartessos se encontraba «más allá de las columnas de Hércules» (4, 152), es decir, en el sur de España, no lejos de Gibraltar. Plinio y Estrabón la ubican en el valle del Guadalquivir. Se sabe que los fenicios, atraídos por las riquezas mineras de la región, fundaron allí una colonia. De hecho, la ciudad de Tiro estableció no menos de trescientas colonias en las costas de África y unas doscientas en el sur de España (Estrabón, *Geografía*, 2, 82).

Se ha sugerido que la palabra Tarsis misma sugiere la idea de minería y fundición, y que, en cierto sentido, cualquier territorio que produjese minerales podría llamarse Tarsis, aunque parecería más probable que fuese España.

Una antigua raíz semítica que se encuentra en el ac. *rashamshu* significa “derretir” o “fundir”. Es posible que un sustantivo derivado, *tarshshu*, definiera una planta de fundición o refinería (árameo *rashash*, ר, «gotear», con referencia a líquidos). De allí que cualquier lugar donde se efectuaban

tareas de minería o fundición podría llamarse Tarsis.

La expresión «naves de Tarsis» ha sido interpretada como «naves que van a Tarsis» (2 Cro. 9:21; cf. 1 R. 10:22) o «naves destinadas a ir a Tarsis» (2 Cro. 20:36). Sin embargo, es posible que el significado original del término «Tarsis», aplicado a estas naves, haya sido «naves de refinerías», similares a las que comunicaban las minas y las refinerías de Cerdeña y Fenicia. Más tarde los fenicios mantuvieron comunicación con las refinerías del sur de España. Una inscripción fenicia del siglo IX a.C. descubierta en Nora, en Cerdeña, habla de un «tarsis» o refinería en esta isla.

El crisólito, piedra preciosa de la antiguedad correspondiente a nuestro moderno topacio, recibía ente los hebreos el nombre de *tarshish*, por su procedencia de origen, y resulta que el crisólito se encontraba, y todavía se encuentra en España, lo que vendría a confirmar un poco más la identidad entre Tarsis y Tartessos. Véase CRISÓLITO, ESPAÑA, NAVEGACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: John McClintok y James Strong, "Tarshish", en *CBTEL* (Rio, Wi. 2000); Jesús Maeso de la Torre, *Tartessos* (Edhasa 2003); Juan Maluquer de Motes, *Tartessos* (Destino, 1984); Miguel Romero Esteo, *Tartessos y Europa* (Editorial Sarriá, Málaga 2002); Adolf Schulten, *Tartessos* (Espasa-Calpe, 1984); Mariano Torres Ortiz, *Tartessos* (Real Academia de la Historia, Madrid 2002).

TARSO

Gr. 5018 *Tarsós*, Ταρσ[illegible]ς; Vulg. *Tarsus*.

Capital de la provincia romana de Cilicia, en Asia Menor, a 38 km. al norte de Adna, sobre una colina artificial de 27 m. de altura, a ambas riveras del río Cnido, a 19 km. del Mediterráneo. Antiguamente estaba al lado de un lago unido por un canal con el mar y era un puerto. Constituía la ruta principal desde Siria hasta el Asia Menor Central.

Tarso era una ciudad de gran antigüedad mencionada en los registros hititas del II milenio a.C. Fue destruida durante las invasiones de los «pueblos del mar» alrededor del año 1200 a.C., pero tiempo después fue fundada de nuevo por colonizadores griegos. Por cortos períodos de tiempo cayó bajo el control de Asiria. Salmanasar II la menciona hacia el año 833 a.C. En 696 fue arrasada por Senaquerib. Bajo el Imperio persa disfrutó de una autonomía considerable como capital de la satrapía de Cilicia, acuñando su propia moneda. En 333 a.C. fue conquistada por Alejandro Magno, que se bañó en el río Cnido y estuvo a punto de morir por culpa de unas fiebres. Posteriormente, fue adjudicada a los Seléucidas. En 30-32 los de Tarso y la ciudad de Mallos se sublevaron conra Antíoco IV Epífanes, porque habían sido dados en regalo a Antióquida, concubina del rey (2 Mac. 4). La sedición fue prontamente sofocada. En el año 54 a.C. fue anexionada al Imperio romano y convertida en residencia del gobernador de la nueva provincia de Cilicia Oriental. Marco Antonio otorgó a Tarso los privilegios de ciudad libre y la eximió de impuestos. Las monedas de Tarso llevaban con orgullo la acuñación: «Metrópoli libre». El mismo apóstol Pablo se sentía orgulloso de ella y la llama: «Ciudad no ciertamente sin prestigio» (Hch. 21:39).

Era una urbe próspera, de mucha actividad cosmopolita, cruce de importantes rutas comerciales que no solo intercambiaban productos, sino cultura. En ella se daban cita comerciantes del Asia Menor, Macedonia, Egipto, Grecia y Roma. Era célebre el > gimnasio de la ciudad, que no se reducía al atletismo, sino que era una especie de «escuela superior» para los que habían superado los estudios elementales que iban de los 7 a los 15 años. Dice Estrabón, contemporáneo de Pablo, que los hombres de Tarso eran tan celosos en el estudio de la filosofía, que sobresalían sobre los demás. Jóvenes estudiantes acudían atraídos por la fama de los pensadores de Tarso, como Crisipo, Néstor,

que sería el preceptor de Cicerón, Atenodoro, y sobre todo Hermógenes, maestro de retórica. De manera que las escuelas de Tarso rivalizaban con las de Atenas y Alejandría (Estrabón, *Geog*. 14, 673).

Los judíos residían en Cilicia desde el día que pasaron a formar parte del reino de Siria (cf. 1 Mac. 11:14; 2 Mac. 4:36; Judit 1:7, 12; 2:21, 25). El apóstol Pablo nació en Tarso (Hch. 21:39; 22:3) y volvió a visitarla después de su conversión (Hch. 9:30; 11:25). Por parte de padre, Pablo era ciudadano romano, y aunque fue instruido en la Ley, estaría al tanto de las principales corrientes filosóficas del mundo de su tiempo, que circulaban ampliamente en la ciudad. Por lo que sabemos de su actividad comercial, es probable que Pablo procediese de una familia de fabricantes de tiendas, cuya materia prima sería el lino que crecía en la planicie fértil alrededor de la ciudad, y también una tela tejida de pelo de cabra que protegía del frío y la humedad. Véase CILICIA, PABLO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Díez Macho, “Tarso”, en *EB* VI, 885-888.

TARTAC

Heb. 8662 *Tartaq*, ק ָ ְ ַ; Sept. *Tharthak*, Θαρθ�κ; Vulg. *Tharthac*. Divinidad pagana a la que los colonos aveos erigieron un santuario en Samaria, después de la expatriación de los israelitas por los asirios (2 R. 17:31). No se sabe con exactitud en qué consistía su culto. Algunos eruditos sugieren que era una diosa con cuerpo de pez, conocida por los sirios como Atargatis, consorte de Dagón. Según la tradición rabínica, Tartac era venerada bajo la forma de un asno (Talmud de Babilonia, *Sanhedrín*, 63 b). Quienes defienden su procedencia persa creen que su nombre significa «oscuridad», que haría referencia a una deidad del mundo subterráneo, o algún planeta de mala fortuna, como Saturno o Marte. Un pueblo guerrero del golfo Pérsico rendía culto a Marte mediante el sacrificio de un asno en su honor (Estrabón, *Geog*. 15, 727).

TARTAMUDO

Heb. 3934 *laeg*, לָעֵג = «tartamudo, bufón», de la raíz 3932 *laag*, לעג = «hablar ininteligiblemente»; Sept. y NT *mogilalos*, μογ�λαλος = «que habla con dificultad», de *mogis*, «difícilmente», y *laleo*, «hablar», de donde «tartamudo» (Mc. 7:32); algunos mss. tienen *mongílalos*, «de voz espesa», de *mongos*, «con voz ronca, hueca»; Vulg. *balbus*.

La tartamudez es una alteración del habla caracterizada por la emisión de sonidos de manera indecisa y espasmódica. El tartamudo habla con prounciación entrecortada y repitiendo algunas sílabas, mientras que otras le resultan imposibles de pronunciar. Moisés se confiesa «tardo de boca y de lengua» (Ex. 4:10), que ha sido interpretado por algunos como tartamudez, pero más bien parece hacer referencia a su falta de elocuencia.

Entre las bendiciones de la nueva era mesiánica se dice que «la lengua de los tartamudos hablará con fluidez y claridad» (Is. 32:4), entonces «cantará la lengua del tartamudo» (Is. 35:6), lo que connota una gran alivio social y personal, habida cuenta de que en heb. la palabra para tartamudo sirve para definir al bufón, al que hace reír, y también al extranjero, como sucede en otras lenguas y culturas. Jesús sanó a mudos y tartamudos en su misión liberadora y restauradora del Reino de Dios. Véase MUDO.

TARTÁN

Heb. 8661 *Tartán*, ןָרְ־; Sept. *Tharthán*, Θαρθάν v. *Tanathan*, Τανάθαν o *Tarathán*, Ταραθάν; Vulg. *Tharthan*. Título del oficial asirio enviado contra el rey > Ezequías (2 R. 18:17), equivalente a «general en jefe». Vuelve a ser mencionado en relación con el asedio y conquista de Asdod, bajo las órdenes de > Sargón (Is. 20:1).

Tartán, al igual que > Rabsaris y > Rabsaces, no son nombres propios, sino títulos oficiales del ejército asirio; por esta razón, los traductores de la LXX prefijan un artículo a los tres, siendo que raramente acompaña a nombres personales.

TÁRTARO

Gr. 5020 *Tártaros*, Τάρταρος. Para los antiguos griegos denota el «abismo» más profundo del Hades, de donde deriva el vb. *tartaróo*, ταρταρόω, para expresar la acción de «encarcelar» en el tormento, o «arrojar» al infierno.

El sustantivo *tártaro* aparece mencionado únicamente en un pasaje del NT, donde se traduce por «infierno»: «Dios no dejó sin castigo a los ángeles que pecaron, sino que, habiéndolos arrojado al infierno en prisiones de oscuridad, los entregó a ser reservados para el juicio» (2 Pd. 2:4; cf. Judas 1:6).

La palabra griega para infierno es > Gehenna, *géenna*, Γέεννα, y sus variantes. El tártaro, en la cultura griega antigua, era un lugar de tinieblas y tormento en las partes bajas de la tierra, que el autor neotestamentario tomó como sinónimo de > gehenna, ya que no pertenece al sistema de creencias del judaísmo, propio de su autor, pero sí al de sus destinatarios de mentalidad helénica. Véase INFIERNO.

TATNAI

Heb. 8674 *Tathnaý*, תְּנַי־; asirio *tattanni*, quizá «don»; Sept. *Thanthanaí*, Θανθαναί v. *Thananaí*, Θαναναί, *Thaththanaí*, Θαθθαναί, etc.; Vulg. *Thathanai*. *Pajah*, חָה־, o gobernador persa de la satrapía o provincia de Más Allá del Río, que se opuso a la reconstrucción del Templo por parte de los judíos que regresaron del exilio babilónico (Esd. 5:3; 6:6); tuvo que ceder en su actitud por orden de Darío (Esd. 6:13).

TATUAJE

Del inglés *tattoo*, que a su vez proviene del término polinesio *tatau*, que significa marcar o golpear dos veces, en referencia al método tradicional de aplicar los diseños; heb. 7085 *qaaqá*, קַעֲקַע = «incisión, desgarrón»; Sept. *stiktá*, στικτά; Vulg. *stigmata*.

Decoración, dibujo o relieve indeleble en la piel humana, hecho introduciendo debajo de ella colorantes, o por otros procedimientos, como cortaduras, cicatrices, escarificación, etc. La costumbre de tatuarse el cuerpo es muy antigua —se remonta a la Edad de Piedra— y está difundida en todas las culturas. Se relaciona con muestras de dolor, pérdida de un familiar, y con señales de pertenencia; es la marca de un esclavo. A lo primero hace referencia el texto levítico que prohíbe hacer «incisiones en vuestros cuerpos a causa de algún difunto, ni grabaréis tatuajes sobre vosotros, Yo, Yahvé» (Lv. 19:28). En cuanto a lo segundo, el código de Hammurabi legisla sobre las señales que los señores ponían a sus esclavos, sin que sepamos si eran por punción, corte o quemadura. El tatuaje también se usaba como castigo, y los acusados de sacrilegio eran tatuados como estigma.

El proceso del tatuaje era una operación dolorosa que la mayoría de las veces se usaba para demostrar valentía o confirmar la madurez. Algunos religiosos se tatuaban con las marcas de identidad peculiares a su dios, a cuyo culto se consagraban. En Tebas (Egipto), se descubrió la momia de una sacerdotisa de Hathor, diosa del amor y la fertilidad, con tatuajes sobre su cuerpo. Por sus connotaciones idolátricas y punitivas, el tatuaje queda excluodo de los verdaderos creyentes, y solo metafóricamente San Pablo hace referencia a las marcas de su pertenencia a Jesús (Gal. 6:17). Al extenderse el cristianismo en el Imperio romano, la práctica de tatuar esclavos y criminales se abandonó lentamente. Tras su conversión, el emperador Constantino emitió un decreto en contra de esta costumbre. Significativamente, los nazis tatuaban a los prisioneros judíos en sus campos de exterminio con un doble significado: identificación y humillación, porque la ley judía prohibía las marcas en el cuerpo. Véase MARCA, SELLO.

BIBLIOGRAFÍA: J. M. Gómez-Tabanera, “Tatuaje”, en *GER* 22, 99; C. Wau, “Tatuaje”, en *EB* VI, 889-890.

TEA

Heb. 3940 *lappid*, לַפִּיד, de una raíz inusitada que prob. significa «brillar»; gr. 2985 *lampás*, λαμπάς = «antorcha». Palo de madera rico en resinas que se obtiene de las coníferas y que, encendido, da mucha luz. Son mencionadas en relación con Sansón y su provocación a los filisteos. Para ello atrapó 300 zorras, tomó teas, y atando las zorras por las colas, puso una tea entre cada dos colas; de este modo, las despavoridas zorras con las teas encendidas se desperdigaron por los trigales de los filisteos, quemando las gavillas y la mies por segar y hasta las viñas y los olivares (Jue. 15:4-5). Prob. ató las colas para impedir que los animales avanzaran demasiado deprisa o pudieran refugiarse en sus madrigueras. Tácticas semejantes eran empleadas por griegos y romanos y, sin duda, por otros pueblos de la antigüedad. Los romanos, en sus fiestas en honor de Ceres, diosa protectora de los cereales, sacrificaban animales perjudiciales a los campos de grano y llevaban al circo zorras con teas sujetas que las abrasaban, método cruel de hacerles pagar por sus destrozos (Ovidio, *Fasti*, 4, 681, 707, 711). Véase ANTORCHA.

TEATRO

Gr. 2302 *théatron*, θέατρον = «teatro», en el sentido de «representación teatral»; la palabra también se usa designar el edificio donde se realizan las funciones teatrales.

En el NT se menciona el teatro de Éfeso, donde se encontraban > Gayo y > Aristarco, macedonios y compañeros de Pablo, a quien por prudencia, para evitar la violencia de las turbas, las autoridades de Asia, que eran sus amigos, le rogaron que no se personara (Hch. 19:29, 31); parece que el Apóstol tenía intención de dirigirse a la multitud reunida en el teatro. En sentido metafórico, Pablo utiliza la palabra *teatro* para referirse a la vida pública y testimonial de los cristianos: «Hemos llegado a ser espectáculo [*théatron egenéthemen*, θέατρον ἐγενήθημεν] para el mundo, para los ángeles y para los hombres» (1 Cor. 4:9), teniendo *in mente* no tanto el escenario teatral, como la pista deportiva, donde los cristianos corren en pos de la meta.

Las primeras manifestaciones teatrales surgieron como parte del culto a los dioses, especialmente el de Dionisos, dios del vino en la antigua Grecia, limitadas al principio a desordenados y ruidosos cortejos, a gesticulaciones, a danzas desenfrenadas y a canciones e himnos. Con el tiempo, se introdujeron personajes en esas estrepitosas ceremonias, dando lugar a la aparición del actor y, con él, al nacimiento del teatro. Después vino la figura del narrador o improvisador que refería pasajes

de la vida de Dionisios, o recitaba algunos ditirambos (composiones poéticas en honor del dios). Pudo haber sido el corifeo, el que guiaba el coro, o uno de sus integrantes; lo cierto es que quien realizaba esta tarea se disfrazaba de sátiro, es decir, se vestía de pieles del macho cabrío que había que ofrecer al dios. Fue esta, posiblemente, la más remota de las formas teatrales y que da nombre al primero de sus géneros: la tragedia, del gr. *tragos* = «macho cabrío», y *ado* = «cantar».

En el siglo IV a.C., el poeta Tespis introdujo el diálogo entre el coro y el corifeo, que recitaban alternativamente sus estrofas. De esta manera apareció el actor que encarnaba el personaje de un héroe o un rey. Entonces el teatro empezó a adquirir ciertas características propias, e incluso surgió el maquillaje. Los actores se embadurnaban el rostro con yeso, heces de vino, bermellón y cinabrio. A este primitivo maquillaje le siguió el uso de la careta o máscara, hecha de lienzo o de madera y que tenía por boca una especie de bocina para dar mayor amplitud a la voz. Estas máscaras, con expresión serena, dolorosa o seria, representaban a los dioses, los héroes, las mujeres, los ancianos, etc. Además, los actores trataban de aumentar el volumen y la altura de sus cuerpos rellenándolos con trapo o colocándose tacones altos (coturnos).

Las representaciones se hacían sobre precarios tablados, que no pasaban de ser una mesa junto al altar del dios. De ahí se pasó a una plataforma y, finalmente, con planos de Anaxágoras y Demócrates, se construyeron teatros con galería de piedra inspirados en los grandes estadios. El teatro de Atenas tenía capacidad para 17.000 personas, y el de Éfeso para más de 30.000 espectadores. Pero en un principio, el teatro estaba ligado a la naturaleza, y por eso se hacia al aire libre, donde el público se confundía con los actores y participaba en el argumento como cosa propia.

Con el tiempo, el escenario se adornó con sólidas columnas, estatuas de mármol o de bronce y elegantes frisos. En cuanto a los decorados, eran prismas triangulares atravesados por un eje y en cada una de las caras tenían pintado un motivo diferente conforme a los tres géneros teatrales de entonces: tragedia, comedia y drama satírico.

En el siglo V a.C., los autores, para hacer reír, satirizaban a cuanta persona medianamente prestigiosa conocían: magistrados, generales, filósofos y demás, sin que ni los dioses consiguiran salvarse de ello. De las canciones burlescas que les dirigían nació la comedia, representaciones donde la risa se lograba mediante la crítica hacia esos ciudadanos, aunque más de un autor pagó cara su osadía; p.ej., el general ateniense Alcibíades hizo apresar al comediante Eupolis y lo arrojó al mar por las menciones vertidas sobre su persona.

Las representaciones, demasiado largas, duraban por lo común todo el día, y la gente desfilaba hacia el teatro llevando no solo sus almohadones, sino también sus meriendas, aunque a los pobres se les solía repartir comida gratuitamente en los tiempos de Pericles. Los gastos que demandaba el sostenimiento del teatro eran sufragados por los *coregos*, gente pudiente que mantenía además a los integrantes de los coros.

Entre los griegos, los actores principales gozaban de gran consideración, y no era raro que se les designara para ocupar altos cargos. Por el contrario, los romanos despreciaban el oficio de los comediantes, la infamia marcaba el estado legal de esta profesión. Las tragedias y hasta las mejores clases de comedias eran poco representadas en público bajo el Imperio. Eran consideradas más bien como literatura, y cuando mucho leídas en voz alta en un selecto círculo de amigos. Tales eran las obras teatrales de Séneca. Existió también otro tipo de teatro ínfimo, la *pantomima* y, sobre todo, el *mimo*, donde se presentaban juegos y escenas espectaculares, llenos de excentricidades licenciosas que atraían la curiosidad del pueblo.

Antíoco Epífanes introdujo teatros y estadios olímpicos en Siria (2 Mac. 4:10-16); posteriormente Herodes mandó construir teatros y anfiteatros en Jersusalén y otras ciudades (Josefo, *Ant*. 15, 8, 1; 16, 5, 1; 19, 7, 5; *Guerras*, 1, 21, 8), en los cuales se escenificaban grandiosos espectáculos, principalmente en honor del emperador romano. Los judíos, como los cristianos después, adoptaron una inflexible actitud contra el teatro. Prohibieron indiscriminadamente y en términos de la más severa reprobación toda forma de drama, debido a la inmoralidad que se le atribuía y su asociación con representaciones idolátricas. Véase ESPECTÁCULO, ESTADIO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Nicoll, *Historia del teatro mundial* (Madrid 1964); A. Lesky, *La tragedia griega* (Barcelona 1967); J.M. Rozas López, “Teatro”, en *GER* 22, 109-114.

A. ROPERO

TEBAH

Heb. 2875 *Tébaj*, טֶבַח = «matanza»; Sept. *Tabek*, Ταβ□κ; Josefo, *Tabaîos*, Ταβα□ος (*Ant*. 1, 6, 5); Vulg. *Tabee*. Hijo mayor de Nacor con su concubina Reúma y sobrino de Abraham (Gn. 22:24). Posiblemente sea el epónimo de la ciudad siria > Tibhat.

TEBALÍAS

Heb. solo en forma prolongada 2882 *Tebaleyahu*, טְבַלְיָה, «purificado o protegido por Yahvé»; Sept. *Tabelías*, Ταβελ□ας v. *Tablaí*, Ταβλα□; Vulg. *Tabelias*. Levita portero del Templo en tiempos del rey David. Tercero de los cuatro hijos de > Hosa, de la familia de Merari (1 Cro. 26:11).

TEBAS

Gr. clásico *Thebe*, Θ□βη, *Thebai*, Θ□βαι. Ciudad principal del Alto Egipto, llamada por los egipcios *Wasit* o *Niut*, «la Ciudad», y después, *Niwt-‘Imn*, «ciudad de Amón», nombre con el que aparece varias veces en la Biblia, heb. *No-Amón*, נא אָמ ן; Sept. *merís Ammón*, μερ□ς Αμμ□ν (Nah. 3:8) y *No*, נא; los griegos también la conocieron como Dióspolis, «ciudad celestial», y así traduce la Sept. *Dióspolis*, Δι□σπολις (Jer. 46:25; Ez. 30:14, 15, 16), los mismos griegos añadían la mención especial de «la grande», *he megale*, □ μεγ□λη, denotando que era la sede de Júpiter-Amón, y distinguiéndola de Dióspolis «la menor», *he mikrá*, □ μικρ□. Los nombres No y No-amón aparecen con frecuencia en los monumentos.

Estaba situada a ambos lados del río Nilo, a unos 725 km. al sur de la actual ciudad de El Cairo. Actualmente se encuentra parcialmente ocupada por las ciudades de Karnak y Luxor. El origen de la ciudad se pierde en la prehistoria. La arqueología ha sacado a la luz restos de un pequeño centro situado a la derecha del Nilo, cuyo dios local recibía el nombre de Amón; originalmente representaba las fuerzas de generación y reproducción y, después, como Amón-Ra, se convirtió en el «rey de los dioses»; además, se veneraba a Mut y a Khonsu, que formaban la divina tríada tebana. Se han descubierto tumbas que datan de faraones de la VI Dinastía (c. 2407-2255 a.C.) en la necrópolis que se encuentra en la orilla occidental del río Nilo. La primera alusión histórica a Tebas se encuentra en la *Ilíada* de Homero (91, 381-385), donde se la llama «la ciudad de las cien puertas», por las innumerables puertas abiertas en sus murallas, urbe de gran riqueza y poder. Heródoto dice que llegó a ella nueve días después de haber salido de On, remontando el Nilo (*Hist*. 2 ,9). Tebas sucedió a > Menfis (c. de 2050 a. C.), como capital durante la XI Dinastía egipcia, siendo durante más de mil años la capital del Antiguo Egipto, residencia de faraones, ciudad sagrada y morada de

los sumos sacerdotes de Amón. Se estima que en su momento de mayor auge (Imperio Nuevo), pudo tener más de 650.000 habitantes. Mantuvo constantes disputas contra los gobernantes de los nomos vecinos, primero para obtener zonas de influencia, después para controlar todo el territorio egipcio. Mentuhotep II, cerca de 2025 a. C., tras la conquista de Heracleópolis Magna unificará todo Egipto bajo su mando; comienza así el Imperio Medio de Egipto, cuyos faraones instalan la capital en su ciudad nativa de Tebas. Se erigieron numerosos templos, la avenida de las esfinges, varias tumbas y muchos otros magníficos monumentos en toda la ciudad y sus alrededores.

Durante la invasión y gobierno de los > hicsos (1800 -1550 a.C.), la capital se trasladó a Avaris, en el delta del Nilo, pero Tebas mantuvo su autonomía sobre sus vecinos, pagando tributos a los reyes del Norte. Ahmosis I arrojó a los > hicsos de Egipto, reorganizando y desarrollando a continuación el imperio, devolviendo la capitalidad a Tebas, agrandándola y embelleciéndola. Cada faraón rivalizaba con sus antecesores en dotarla de monumentos cada vez más importantes. Las mercancías llegaban desde el golfo Pérsico por el camino de Coptos, en Nubia a lo largo del Nilo, y de los oasis occidentales, que a su vez enlazaban con las regiones lejanas del desierto.

Durante el breve reinado de > Akenatón (1352-1337 a.C.), que instauró el monoteísmo y se enfrentó a la poderosa casta sacerdoctal tebana, se construyó una capital de nueva planta, en la actual zona de Tell el-Amarna. Desaparecido este faraón, Tebas recupera su capitalidad. Sin embargo, a partir de ese momento empieza a decaer, debido a que necesidades políticas y militares obligan a Seti I y Ramsés II trasladar el centro de gravedad de su imperio al Norte. Poco a poco la ciudad decae, la población disminuye, y solo mantienen su prestigio los templos de los grandes dioses. Para mayor desgracia, dos invasiones asirias azotaron la ciudad; primero Esar-hadón, que se apodera de Egipto el año 671 a.C. Después > Assurbanipal, su hijo y sucesor, que durante la expedición del año 663 a.C., saqueó y destruyó la ciudad después de derrotar las tropas de Tirkana (cf. Nah. 3:8). «Conquisté —dice— en su totalidad la ciudad de Tebas con la ayuda de Asur y de Eistar. Me apoderé de plata, oro, piedras preciosas, todas las posesiones de su palacio, telas multicolores, caballos, hombres y mujeres, dos grandes obeliscos de brillante oricalco, de 2.500 talentos de peso, los pilonos de la puerta del templo los arranqué de sus fundamentos y los llevé a Asiria. Me llevé de Tebas un inmenso botín incalculable».

De este desastre, Tebas solo conservó el prestigio de su gloria pasada, en especial de sus templos (Heródoto, *Hist*. 2, 3; 3, 10; cf, Jer. 46:25; Ez. 30:14-16). En la época persa, la ciudad se vio de nuevo inmersa en las luchas de la época. Cambises pasó por allí en su expedición hacia el sur y, según Diodoro, renovó el saqueo de los asirios. En la época helenística fue sitiada por Ptolomeo Látiro y conquistada por > Alejandro Magno (332 a.C.). Sus sucesores, los faraones de la dinastía Ptolemaica, gobernarán desde > Alejandría, la nueva capital de Egipto. Finalmente, el romano Cornelio Galo destruye Tebas (entre el año 30 y el 29 a.C.), porque se había unido al Alto Egipto en rebelión contra las exacciones romanas. Los templos se abandonaron, y en algunos se instaló el culto cristiano.

Subsisten vestigios espléndidos de esta ciudad en Luxor y Karnak, sobre la orilla derecha del Nilo: templos, obeliscos, esfinges, etc. También hay monumentos en Kurna y en Medinet-Habu, sobre la ribera derecha. En una garganta al oeste de la ciudad antigua se han hallado, tallados en la roca calcárea, los sepulcros de sus reyes.

Las ruinas de Tebas se hallan, innegablemente, entre las más notables del valle del Nilo. El templo de Karnak es una maravilla, y su arquitectura representa un prodigio de capacidad mecánica. Su gran

sala hipóstila, la más grande del mundo, tiene 134 columnas, las mayores de las cuales con 23 m. de altura y 3,65 m. de diámetro. La sala misma mide 100 m. de longitud y 54 de anchura. Las inscripciones son tan numerosas que corre el dicho de que «cada piedra es un libro, y cada columna una biblioteca». Véase AMARNA, NO, EGIPTO, HICSOS.

BIBLIOGRAFÍA: François Daumas, *La civilización del Egipto faraónico* (Ed. Optima, Barcelona 2000); F. Presedo Velo, “Tebas”, en *GER* 22, 127-129.

F. BENLLIURE

TEBES

Heb. 8405 *Tebets*, בֵּץ = «esplendor»; Sept *Thebes*, Θήβης (v. *Thaíbais*, Θαίβαις) y *Thamasí*, Θαμασί; Vulg. *Thebes*. Ciudad de Samaria cercana a Siquem. Abimelec, hijo de Gedeón, murió al pie de sus murallas durante un asedio a consecuencia de una rueda de molino que una mujer arrojó sobre él (Jue. 9:50-55; 2 Sam. 11:21). Un pueblo del mismo nombre existía aún en tiempos de Eusebio. Se identifica con el actual Tûbâs, a 16 km. al noreste de Nablus, sobre el camino de Bet-seán.

TEBET

Heb. 2887 *Tebeth*, טֵבֵת, de org. asirio, mes décimo del calendario religioso hebreo, de origen mesopotámico, que corresponde a diciembre-enero. Sánscrito *Tapas*, llamado *Tubah* en árabe y en gr. *Tybí*, Τυβί o *Teb*, Τήβ; Sept. *Adar*, Ἀδάρ; Vulg. *Tebeth*. En ese mes fue llevada Ester al rey Asuero por primera vez (Est. 2:16). Los judíos expatriados en Babilonia acostumbraban celebrar un ayuno especial en ese mes que comenzaba el día diez, conmemorando la fecha del inicio del ataque de Nabucodonosor a Jerusalén (2 R. 25:1; Zac. 8:19). El primer día del mes décimo se comenzó en Jerusalén el juicio a todos aquellos que se habían casado con mujeres extranjeras, el cual terminó el primer día del mes primero (Esd. 10:16-17). Véase CALENDARIO, MES.

A. LOCKWARD

TECHO

Heb. 1406 *gag*, גָ = «parte superior, techo, azotea»; gr. 4721 *stege*, στέγη = «cubierta», de *stego*, «cubrir», de ahí «tejado, techo»; lat. *tectum*, prop. partic. pas. de *tegere* = «cubrir, ocultar, proteger»; 1430 *doma*, δῶμα = «terrado, azotea» (Hch. 10:9). Parte interior y superior que cubre o cierra un edificio. Por metonimia designa la casa, y se emplea en expresiones que indican > hospitalidad (cf. Gn. 19:8; Mt. 8:8; Lc. 7:6).

En las casas de Palestina el techo se construía con vigas de madera que alcanzaban de pared a pared; luego se ponía una capa de pasto, o quizá de ramas, echándose sobre ella una capa de tierra o arcilla; luego se regaba sobre ella arena y gravilla, pasándose después un rodillo dc piedra, el cual permanecía sobre el techo para apisonarlo varias veces, especialmente durante las primeras lluvias, a fin de que así no se escurriese el agua. Alrededor se construía un pretil o parapeto (*maaqeth*, מַעֲקֶת; s*tephane*, στεφάνη) con trechos para permitir la salida del agua de lluvia, y para evitar la caída de las personas que subían a descansar o pernoctar (cf. Dt. 22:8). Se puede entender lo natural que era tener goteras después de fuertes aguaceros, lo que obligaba a constantes reparaciones. De ahí el aviso y denuncia de la pereza: «Por la pereza se hunde el techo, y por la flojedad de manos tiene goteras la casa» (Ecl. 10:18).

Por ser el lugar más elevado de la vivienda, servía de improvisado santuario familiar, condenado por el profeta: «Las casas de Jerusalén y las casas de los reyes de Judá serán inmundas como el lugar del Tófet, todas las casas sobre cuyos terrados quemaron incienso a todo el ejército del cielo y derramaron libaciones a otros dioses» (Jer. 19:13). Véase AZOTEA, CASA, TEJADO.

TECOA

Heb. 8620 *Teqoa*, ק עַ ְ (*Teqoah*, ק עָה ְ en 2 Sam. 14:2) = «alarma, [sonido de] trompeta», o «tienda armada»; Sept. *Thekhoé*, Θεχω� y *Thekhué*, Θεχου�; Josefo, *Thekoá*, Θεκω� y *Thekoé*, Θεκω�; Vulg. *Thecua, Thecue*. Ciudad de las montañas de Judá (1 Cro. 2:24; 4:5), en medio del desierto que lleva su nombre, no lejos de En-gadi (2 Cro. 20:20; cf. vv. 16, 22). Se alza en una colina unos 8 km. al sur de Belén, donde seguramente la fundó Azur, que es llamado «padre de Tecoa» (1 Cro. 2:24). Roboam la fortificó con vistas a la defensa de Jerusalén (2 Cro. 11:6). Jeremías la cita en su visión del asedio de la ciudad (Jer. 6:1). Es el lugar de origen de la mujer sabia enviada por Joab a David con el fin de conseguir el perdón de Absalón (2 Sam. 14:1-9). Patria de Iques, uno de los treinta héroes de David (2 Sam. 23:26), y del profeta pastor Amós (Am. 1:1). En la época de Nehemías, después del retorno de la cautividad, los pobres de esta ciudad ayudaron a reconstruir las murallas de Jerusalén, en tanto que los de clases más elevadas se mostraron indiferentes (Neh. 3:5, 27). El nombre ha persistido en el de Takûʼa, pueblo que se halla a unos 9 km al sur de Belén, en la cumbre de una colina, no muy lejos del antiguo *Herodium*, o castillo de Herodes (*Guerras*, 4, 9, 5).

TECOÍTA

Heb. con art. 8621 *hatteqoý*, הַ ְ ק עי, y *hatteqoí*, הַ ְ קֹעִי, en 2 Sam. 23:26; Neh. 3:27; patro. de Tecoa; Sept. *ho Thekoítes*, � Θεκω�της y *ho Theoí*, � Θεω� v. *Thekonites*, Θεκων�τες y *Theká*, Θεκ�; Vulg. *Thecuites*; *Thecuenus*, y *de Thecua*. Originario de > Tecoa, entre ellos, Ira hijo de Iques, uno de los valientes [*gibborim*, רִים ּ ִ] de David (2 Sam. 23:26; 1 Cro. 11:28; 27:9). Los supervivientes que regresaron de la cautividad ayudaron en la reconstrucción de los muros de Jerusalén, aunque se hace notar que «sus hombres importantes [*adonehem*, אֲדֹנֵיהֶם] no se presentaron para participar en el servicio de su Señor» (Neh. 3:5, 27).

TEFÓN

Gr. *he Tephó*, � Τεφ�; Josefo, *Tokhoa*, Τοχ�α o *Tokhoan*, Τοχ�αν; Vulg. *Thopo*; Siríaca *Tefos*. Una de las ciudades fortificadas por Báquides en Judea durante su campaña contra los Macabeos (1 Mac. 9:50). Prob. se trata de > Bet-Tapúah de Jos. 12:17, cerca de Hebrón. Las excavaciones arqueológicas practicadas en el lugar confirman la ocupación seléucida. Véase BET-TAPÚAH.

TEHINA

Heb. 8468 *Tejinnah*, חִ ָה ְ = «súplica»; Sept. *Thaná*, Θαν� v. *Thaimán*, Θαιμ�ν; Vulg. *Tehinna*. Descendiente de Judá por la rama de > Quelub. Fue el tercer hijo de Estón y «padre» o fundador de la ciudad de Nahas, Abi-Ir-Nahas, de lo que se infiere que se trata de un nombre tribal que se aplica al antepasado de los habitantes de la ciudad mencionada (1 Cro. 4:12). Véase NAHAS.

TEJADO

Heb. 6982 *qorah*, ק רָה = «viga», por impl. «tejado» (Gn. 19:8); 1406 *gag*, ג ָ = «parte superior,

techo» (Sal. 102:7; 129:6; Jer. 19:13); gr. 2766 *kéramos*, κέραμος, «barro de alfarero», en pl. «tejas», *kéramoi*, κέραμοι, que es la palabra utilizada por el Evangelio de Lucas y traducido «tejado» (Lc. 5:19), que el evangelista Marcos describe como «techo» (Mc. 2:4). Puesto que la palabra gr. para «tejado» quiere decir «hecho de barro», bien puede describir un techo de tierra aplanado con rodillo, dejado a secar y endurecerse como la arcilla. Pero Edersheim cree que «difícilmente se puede uno imaginar que los que llevaban al paralítico hubiesen cavado un agujero a través del techo, sin hablar de la interrupción e inconveniencia causadas a aquellos que se encontraban dentro de la casa con dicha operación. Pero tal objeción no tendría lugar si nos refiriésemos, no al techo principal de la casa, sino al del corredor o galería cubierta bajo la cual creemos que estaba Jesús. En tal caso, debe haber sido bastante fácil destechar la cubierta de tejas y ladrillos, y entonces, por la abertura y por entre el marco de las vigas y otros soportes de las tejas, bajar su carga *en medio* (*to meson*, τὸ μέσον) de la galería y frente a Jesús» (*La vida y tiempos de Jesús el Mesías*, vol. I, 557).

Antigüamente solo los edificios reales y religiosos, como palacios, templos y casas señoriales, tenían tejados propiamente dichos (Cicerón, *Orat*. 3, 26; Filón, 2,43; Suetonio, *Claudio* 17). En las casas, el tejado en sí no era otra cosa que un terrado, formado por tierra apisonada o cascotes y pavimentado con ladrillo, piedra y rodeado por una balaustrada. Véase AZOTEA, CASA, TECHO.

BIBLIOGRAFÍA: A. Edersheim, *La vida y tiempos de Jesús el Mesías* (CLIE 1998).

TEJER, TEJIDO

Heb 707 *arag*, ארג, «hacer pliegues» o «tejer»; *ereg*, אֶרֶג = «tejido»; gr. *hyphaíno*, ὑφαίνω = «tejer» (Lc. 12:27); 5307 *hyphantós*, ὑφαντός = «tejido», dicho de la vestidura de Cristo, «de un solo tejido de arriba abajo» (Jn. 19:23).

En Egipto el arte de tejer era ya ejercido por hombres y mujeres desde antes de la llegada de los hebreos (Heródoto 2, 35; Gn. 41:42). En la época del éxodo, los israelitas hacían tejidos simples y complicados (Ex. 35:35). Los lienzos bastos de pelo de cabra y de camello servían para hacer tiendas y vestidos ordinarios (Ex. 26:7; cfr. Mt. 3:4); también se fabricaban tejidos de lino fino, de lana, con colores y diseños variables (Heródoto 3, 47; Ex. 26:1; cf. Ex. 28:39); con los tejidos se podían incluir hilos de oro (Ex. 39:3) que eran en ocasiones bordados (Ex. 27:16; 38:23). Los sacerdotes llevaban túnicas de una sola pieza (Ex. 28:6; *Ant*. 3, 7, 4), como también era el caso del Señor Jesús (Jn. 19:23).

Entre los hebreos, eran por lo general las mujeres las que hilaban y tejían (2 R. 23:7; cf,. 1 Sam. 2:19; Prov. 31:22, 24; Hch. 9:39). Los mantos y las túnicas sin costura se hacían en un telar. La mayoría del pueblo común usaba telares muy primitivos, y el proceso del tejido era de necesidad lento y tedioso. El telar se componía de un marco de madera sobre el que se ponían, arriba y abajo, dos corrones con la urdimbre. En Egipto, a veces se colocaban de forma horizontal. Por medio de una lanzadera se hacía pasar otro hilo cruzado con el de la urdimbre (1 Sam. 17:7; 2 Sam. 21:19; Job 7:6; Jue. 16:13, 14; Is. 38:12). Véase HILAR, VESTIDO.

TEJÓN

Heb. 8476 *tajash*, חַ, animal limpio cuya piel fue usada para la construcción del > Tabernáculo, sin que se sepa a ciencia cierta de cuál se trataba. La traducción «tejón», está apoyada por las

versiones antiguas y por la literatura talmúdica, y no se enfrenta con ninguna dificultad lingüística. Además, hay una posible relación etimológica con el lat. *taxus* y el alemán *dachs*. Las pieles de tejón, *meles taxus*, parecen ser totalmente adecuadas para el propósito para el que fueron usadas. Son una buena protección para las inclemencias del tiempo, por lo que se emplearon como cubierta exterior del Tabernáculo y como protección para el arca cuando era transportada. En un pasaje se menciona como material para zapatos o sandalias de mujeres delicadas, y en Éxodo se incluye entre los artículos de gran precio, por lo que concuerda con el hecho de que no era un material abundante (Ex. 25:5; 26:14; 35:7, 23; 36:19; 39:34; Nm. 4:6-25; Ez. 16:10).

TEKEL

Aram. 8625. *Teqel*, קֵל ְ, «pesado»; Sept. *thekel*, θεκ λ; Vulg. *thecel*; segunda palabra de la inscripción aparecida en la pared del palacio real babilonio (Dan. 5:25, 27). Véase MENE.

TELA DE ARAÑA

Traducción de varias palabras heb. 6980 pl. *qurim*, ק רִים = «redes»: «Incuban huevos de víboras y tejen telas de arañas» (Is. 59:5,6); *báyith*, יִת ַ, «tela de araña», imagen de fragilidad: «El objeto de su confianza es como tul de verano y aquello en que confía es como tela de araña» (Job 8:14); 4545 *masséketh*, מַ ֶ כֶת, «trama» de telar; la encontramos en la respueta de Sansón a Dalila: «Si tejes los siete mechones de mi cabellera entre la urdimbre, y los aseguras con la clavija del telar contra la pared, me debilitaré y seré como un hombre cualquiera» (Jue. 16:13, 14).

TEL-ABIB

Heb. 8512 *Tel-Abib*, ֵל־אָבִיב = «colina de mieses»; Sept. *Metéoros*, Μετ ωρος; Vulg. *acervum novarum frugum*. Localidad de Babilonia, no lejos del río Quebar. Allí fueron deportados un grupo de exiliados judíos, el profeta Ezequiel entre ellos (Ez. 3:15). No se sabe exactamente dónde quedaba. El nombre hebreo, procente del acadio *til-abubi*, alude a la elevación del terreno en que estaba situada. Cuando se fundó cerca de > Jope la primera ciudad totalmente judía del Israel moderno se escogió este nombre para ella.

A. LOCKWARD

TEL-HARSA

Heb. 8521 *Tel-Jarshá*, ֵל־חַרְ ָ א, quizá «colina del encantamiento» o «colina boscosa»; Sept. *Thelaresá*, Θελαρησ v. *Thelarsá*, Θελαρσ; Vulg. *Thelharsa*. Ciudad o aldea de Babilonia de donde un número de cautivos que pretendían ser israelitas acompañaron a Zorobabel para volver a Jerusalén, pero que no pudieron probarlo genealógicamente (Esd. 2:59; Neh. 7:61). Se desconoce su ubicación.

TEL-MELA

Heb. 8528 *Tel-mélaj*, ֵל־מֶלַח = «colina de la sal»; Sept. *Thelmelekh*, Θελμελ χ y *Thelmeleth*, Θελμελ θ, v. *Thelmekhel*, Θελμεχ λ y *Thermeletha*, Θερμελ θα; Vulg. *Thelmala*. Lugar de Babilonia mencionado junto a > Tel-Harsa, > Querub, > Adón e > Imer, del que salió un número de personas que, diciendo ser israelitas, partieron con Zorobabel para volver a Jerusalén. No pudieron demostrar su linaje (Esd. 2:59; Neh. 7:61). Quizá se trate de la *Telme* de Ptolomeo (5,20), ciudad

salina cercana al golfo Pérsico.

TELAH

Heb. 8520 *Télaj*, לַ ח, de sign. incierto, quizá «brecha»; Sept. *Thalé*, Θαλέ v. *Thaleés*, Θαλεές; Vulg. *Thale*. Hijo de > Resef y padre de > Tahán, descendiente de Efraín. Aparece en una lista genealógica postexílica (1 Cro. 7:25).

TELAIM

Heb. con art. 2923 *hattelaim*, הַ לְאִים = «los corderos»; Sept. *en Galgalois*, ἐν Γαλγάλοις; Vulg. *quasi agnos*. Ciudad de Judá donde Saúl congregó al pueblo de Israel y le pasó revista antes de atacar a los amalecitas (1 Sam. 15:4). Resulta extraño que tanto la LXX como Josefo (*Ant*. 6, 7, 2) lean Gilgal, que estaba en el valle del Jordán, cerca de Jericó, y era, a todas luces, un lugar inapropiado para albergar un ejército preparado para la guerra. El Targum traduce «corderos de Pascua», según una extraña interpretación que dice que el ejército judío se reunió en Pascua y que el censo del mismo se tomó contando los corderos. Jerónimo sigue esta versión en la Vulgata. Probl. hace referencia a Telem, en el territorio amalecita (Jos. 15:24). Véase TELEM.

TELAR

Heb. 707 *arag*, ארג = «[hacer] pliegues, tejer»; 708 *ereg*, אֶרֶג = «lanzadera, telar». El hilado para la confecciones de ropa era por lo general un tarea propia de mujeres. La lana que usaban se obtenía de los rebaños. Hilaban con un simple huso manual de hueso, piedra o arcilla. Referente a este proceso, en un tributo a la madre ideal se dice: «Aplicó sus manos al huso, y sus manos tomaron la rueca» (Prov. 31:19).

Los antiguos egipcios y babilonios eran expertos en tejer y tenían grandes telares, pero la mayoría del pueblo común palestino usaba telares muy primitivos, uno vertical y otro horizontal. El proceso de tejido era de necesidad lento y tedioso. Las agujas eran muy toscas y hechas de bronce, y algunas veces de astillas de hueso que se afilaban de un extremo y con un agujero en el otro. La tejedora se colocaba delante del telar vertical con las hebras (urdimbre) hacia abajo unidas a un plegador transversal a la parte superior y se fijaba abajo con un peso. Según trabajaba la tejedora, los hilos transversales se batían hacia arriba. Se podía trabajar a la vez con 5 o 6 urdimbres, lo cual permitía producir modelos distintos.

El telar horizontal constaba de 2 plegadores, fijados por 4 clavijas al suelo, y la tejedora se sentaba delante. El telar no podía ser más ancho que lo que alcanzaban los brazos del usuario. Al parecer, los egipcios inventaron un sistema para que dos personas trabajaran al mismo tiempo en los telares. Véase VESTIDO.

TELASAR

Heb. 8515 *Telassar*, לַ ר, también escrito לַאּ ר, prob. «colina de Assur»; Sept. *Thaesthén*, Θαεσθέν, *Theemath*, Θεεμάθ v. *Thalassar*, Θαλασσάρ, *Thaimad*, Θαιμάδ; Vulg. *Thelassar*, *Thalassar*. Lugar del norte de Mesopotamia donde moraban los hijos de > Edén (2 R. 19:12; Is. 37:12), capturados por los asirios en tiempos de Senaquerib. El nombre no aparece en las fuentes extrabíblicas. Se ha propuesto identificarlo con Til Baseri, actualmente Tell Besar, en el Éufrates medio, o con Til Asuri, ciudad asiria de situación desconocida.

TELEM

Heb. 2928 *Télem*, טֶלֶם = «brillante», o «lugar de corderos», según Fürst. Nombre de una ciudad y de un personaje del AT.

1. Sept. *Telem*, Τελ□μ v. *Mainam*, Μαιν□μ; Vulg. *Telem*. Población del extremo sur de Judá, mencionada entre > Zif y > Bealot (Jos. 15:24). Es probable su identificación con > Telaim. Con el nombre Telem es mencionada por Eusebio y Jerónimo como una ciudad de Judá, pero parecen ignorar su ubicación exacta.

2. Sept. *Tellem*, Τελλ□μ v. *Telem*, Τελ□μ y *Telmén*, Τελμ□ν; Vulg. *Telem*. Uno de los porteros del Templo, obligado a renunciar a su esposa extranjera después del regreso de la cautividad (Esd. 10:24).

TELL

Término árabe que designa los montículos formados por estratos de ruinas superpuestos uno sobre el otro hasta el punto de formar una colina artificial. Son muy abundantes en Oriente Medio, resultado de las repetidas destrucciones y reconstrucciones de ciudades a lo largo de la atormentada historia de la zona. Las ruinas visibles y sin mucha profundidad reciben, en cambio, el nombre de Khirbet. Véase ARQUEOLOGÍA.

TELL EL-AMARNA. Véase AMARNA

TEMA

Heb. 8485 *Temá*, תֵּימָא, en Job 6:19, también escrito תֵּמָא = «desierto»; Sept. *Thaimán*, Θαιμ□ν; Vulg. *Thema*, *terra austeri*. Nombre de un ismaelita y de la región donde se estableció.

Hijo noveno de Ismael (Gn. 25:15; 1 Cro. 1:30), cuya descendencia formó una tribu árabe asentada en la región a la que dio nombre (Job 6:19; Is. 21:13, 14; Jer. 25:23). Se encontraba en la Arabia septentrional, identificada con la actual Teyma árabe, a mitad de camino entre Damasco y La Meca, un oasis de Arabia Saudita, a unos 360 km. al nordeste de Medina, en una ruta caravanera muy importante, donde se ha descubierto una estela de carácter legal que cita muchos nombres de poblaciones (siglos VI-V a.C.). El lugar y la tribu eran conocidos por los autores clásicos. Ptolomeo menciona la ciudad de *Themme*, Θ□μμη, entre las de *Arabia Deserta*, aparentemente en el centro del país (*Geografía* 5, 19). Plinio dice que «a los nabateos los antiguos unieron los timaneos» (*Hist. Nat*. 6, 32).

TEMA

Heb. 8547 *Témaj*, תֶּמַח, en pausa *Támaj*, תָּמַח = «risa» (Gesenio), «combate» (Fürst); Sept. *Themá*, Θημ□, también escrito Θεμ□; Vulg. *Thema*. Cabeza de una familia de > netineos que regresaron del cautiverio en tiempos de Esdras (Esd. 2:53; Neh. 7:55). También puede tratarse del nombre de la localidad donde habitaban.

TEMÁN

Heb. 8487 *Temán*, תֵּימָן, o *Temán*, también escrito תֵּמָן = «sur, derecha»; Sept. *Thaimán*, Θαιμ□ν v. *Themán*, Θεμ□ν y *Thamán*, Θαμ□ν; Vulg, *Theman* v. *Meridies*, *Auster*. Nombre de un edomita, de su

descendencia y la región que ocuparon. Nieto de Esaú e hijo de Elifaz (Gn. 36:11). Se cuenta entre los jefes o «príncipes», *aluphim*, אַ פִּים, de los edomitas (v. 15). Es el epónimo del lugar donde se establecieron sus descendientes, situado al noreste de Edom (Gn. 36:11, 15, 34; Jer. 49:20; Am. 1:12; Ez. 25:13). Los temanitas tenían reputación de sabiduría (Jer. 49:7). Elifaz, el amigo de Job, pertenecía a ellos (Job 2:11, cf. Jer. 49:7).

La posición geográfica de «la tierra de Temán», o más lit. «la tierra de los temanitas» (*érets hattemanim*, אֶרֶץ הַ יְמָנִים; Sept. *ek tes gês thaimanón*, ἐκ τῆς γῆς θαιμανῶν, Gn. 36:34) no se indica en ningún lugar de la Biblia, pero ciertas indicaciones permiten situarla en los proximidades de > Petra.

TEMANITA

Heb. con art. 8489 *hattemaní*, הַ מָּנִי; Sept. *Thaimaní*, Θαιμανί o *Thaimanites*, Θαιμανίτης; Vulg. *Themani*. Originario del país de Temán, como > Husam rey de Temán, antes del establecimiento del reino de Israel (Gn. 36:34; 1 Cro. 1:45). También sería de allí > Elifaz, amigo de Job (Job 2:11ss).

TEMBLOR DE TIERRA

Heb. 7494 *ráash*, רַעַ = «vibración, rugido, clamor, terremoto», del verb. 7493 *raash*, רע = «temblar, trastornar, conmover»: «Oh Yahvé, cuando saliste de Seír, cuando marchaste desde el campo de Edom, la tierra tembló» (Jue. 5:4); gr. 4578 *seismós*, σεισμός = «temblor, choque», de *seío*, «moverse de un lado a otro, temblar», raíz de los términos castellanos *seísmo*, *sismología*. En el NT describe una tempestad en el mar (Mt. 8:24) y terremotos o temblores de tierra (Mt. 24:7; 27:54; 28:2; Mc. 13:8; Lc. 21:11; Hch. 16:26; Ap. 6:12; 8:5; 11:13, 19; 16:18).

El Evangelio de Mateo es el único que menciona un temblor de tierra y la consiguiente ruptura de las rocas en relación con la muerte de Jesús (27:51). Tradicionalmente se ha interpretado este fenómeno, así como las > tinieblas y el rasgamiento del cortina del Santuario, al pie de la letra, como si se tratase de una crónica de acontecimientos, pero teniendo en cuenta la mención exclusiva de Mateo, parece más bien un lenguaje simbólico-teológico empleado por el evangelista para lectores u oyentes iniciados, con la finalidad de explicar el significado profundo del acontecimiento histórico de la muerte de Jesús. Hoy es comúnmente aceptado que Mateo escribe para una comunidad de habla griega y de mayoría judía creyente, conocedores de las tradiciones, historia y textos sagrados de Israel. La nota peculiar del estilo literario mateano es la amplia utilización que hace del AT: en 130 pasajes, al menos, recurre directamente a los Escritos Sagrados, de los que 43 son citas explícitas.

El lector judío de Mateo sabe que el temblor de tierra acompaña en las Escrituras a la > teofanía o manifestación de Dios a su pueblo, como cuando Moisés recibió de las manos de Dios las tablas de la Ley (Ex. 19:18); y también el dominio de Dios sobre la tierra (Sal. 86:9-13; cf. 97:4). Según la tradición judía, cuando Dios se manifiesta, la tierra entera tiembla y se estremece (cf. Jue. 5:4; 2 Sam. 22:8; Sal. 68:9; 114:7; Jdt. 16:15; Joel 4:16; 1 Henoc 1:6; 102:4; 4 Esd. 9:3; 2 Bar. 27:7; 70:8). En la misma línea habla Isaías del día en que Yahvé acabará con la injusticia humana y la arrogancia de los gobernantes (Is. 2:9-17). Cuando muere Jesús en la cruz, Mateo identifica ese día con el gran día de Yahvé al que alude Isaías o con la teofanía sobre el monte Sinaí, cuando toda la montaña tembló. El día que muere Jesús en la cruz se conmueve toda la tierra (es decir, tiembla) ante la manifestación del amor de Dios en el crucificado, verdadera teofanía.

El hecho de que las rocas se partieran por la mitad (*skhizo*, el mismo vb. gr. utilizado para el rasgamiento de la cortina del Santuario), tiene solamente un lejano paralelo en el AT. Se trata de Zacarías 14, 1-21, donde el profeta, vuelto hacia el futuro, anuncia que el día de Yahvé no está muy lejos: «Aquel día asentará el Señor los pies sobre el monte de los Olivos, al oriente de Jerusalén, y el monte de los olivos se partirá por medio, de levante a poniente, como un gran valle. La mitad del monte se apartará hacia el norte, la otra mitad hacia el sur» (Zac. 14:4). Cuando Jesús muere, según Mateo, las rocas —como en el texto de Zacarías el monte de los Olivos— se parten. Sin embargo, «considerando que en el evangelio de Mt. la roca significa el cimiento sólido sobre el que se funda la vida de quien pone en práctica el mensaje de Jesús (7:24) o sobre el que se funda su comunidad (16:18), el rajarse de las rocas puede simbolizar que ya no existe para la humanidad más fundamento sólido para construirse que Jesús mismo y sus palabras» (J. Mateos, F. Camacho, *El Evangelio de Mateo*, p. 277. Cristiandad, Madrid 1981). En suma, todos los antiguos sistemas y seguridades se desmoronan, las barreras se rompen, se abre un nuevo tiempo que preludia la inclusión de los gentiles: «el centurión y los que con él guardaban a Jesús... temieron en gran manera y dijeron: ¡Verdaderamente éste era Hijo de Dios!» (v. 54). Véase TINIEBLAS, TEMPESTAD, TERREMOTO.

J. PELÁEZ

TEMENI

Heb. 8488 *Temení*, יְמְנִי, temanita, patr. de Temán; Sept. *Thaimán*, Θαιμάν; Vulg. *Themani*. Hijo segundo de Asur, tenido con una de sus dos esposas, Naara (1 Cro. 4:6), perteneciente a la tribu de Judá.

TEMEROSOS DE DIOS. Véase PROSÉLITOS.

TEMOR

Heb. 3374 *yireath*, יִרְאַת = «temor»; gr. 5401 *phobos*, φόβος, prim. tenía el sentido de «huida» provocada por el hecho de estar atemorizado; luego, aquello que puede provocar la huida, a saber, temor, miedo, terror (Mt. 28:8; Mc. 4:41; Lc. 1:12, 65, 74; 2:9; 5:9, 26; 7:16; 8:37; 9:34; 21:26; 24:5; Hch. 2:43; 19:17; 1 Cor. 2:3; 1 Ti. 5:20; Heb. 2:15; 1 Jn. 4:18; Ap. 11:11; 18:10, 15).

En sentido general, el temor es una reacción afectiva ante la amenaza de un mal (cf. Gn. 32:7; 42:35; 43:18; Nm. 22:3; Dt. 2:25; 2 R. 25:26; etc). Se teme a un poder superior, es decir, a una potencia amenazante (cf. 2 R. 10:4; 1 Cro. 14:17). Cuando el verbo 3372 *yaré*, ירא, se usa en relación con una persona de alto rango, connota «temor reverencial». «Es más que simple temor, es la actitud con que una persona reconoce el poder y la condición de la persona a la que reverencia y se le rinde el debido respeto» (Vine). *Yaré* es el temor religioso ante el poder y majestad divinos.

El hombres es para el reino animal un poder dominante, y en cuanto tal temido: «El temor y el miedo de vosotros estará en todos los animales de la tierra, en todas las aves del cielo, en todo lo que se desplaza en la tierra y en todos los peces del mar. En vuestras manos son entregados» (Gn. 9:2); en este caso concreto aparece el sust. 4172 *mora*, מ רָא, que se usa exclusivamente para denotar el «terror» y «espanto» ante un ser superior (cf. Sal. 9:20).

La vivencia de Dios como poder tremendo y extraordinario produce siempre en el hombre un temor respecto al que hay que protegerse. De ahí la necesidad de mantener la distancia respecto a los lugares santos: Dios le dijo a Moisés: «No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies, porque

el lugar donde tú estás tierra santa es» (Ex. 3:5; cf. Ex. 19:1-12, 23; 20:18). En la Escritura vemos que la manifestación de Dios al hombre suscita en él tanto temor como atracción. El temor es señal de respeto por parte del hombre, que reconoce un poder superior a él; la atracción es el polo amante del poder que se manifiesta. Para que el uno no se dé sin el otro, Dios siempre tranquiliza al hombre con un «no temas» (cf. Gn. 15:1; 21:17; 26:24: Mt. 1:20; Lc. 1:13, 30; 5:10; Ap. 1:17). Véase TEMOR DE DIOS.

A. ROPERO

TEMOR DE DIOS

Heb. *yireath Yahweh*, יִרְאַת יהוה = «temor de Yahve», o *yireath Elohim*, יִרְאַת אֱלֹהִים = «temor de Dios»; gr. *phobos tu Theû*, φόβος τοῦ Θεοῦ; Vulg. *timor Domini*.

El temor de Dios aparece en la Escritura a raíz de la desobediencia de Adán: «Oí tu voz en el jardín y tuve miedo» (Gn. 3:10), indicando de este modo que el temor es resultado del > pecado, en cuanto que conlleva la pérdida del trato confiado y filial con Dios. A partir de ese momento, siempre es Dios quien toma la iniciativa para despejar del ser humano el temor paralizante, el terror y el pavor que le hacen temblar y alejarse, y transformarlo en temor reverente, que respete los términos de la relación Dios-hombre. Cuando los israelitas vieron y oyeron los truenos y relámpagos sobre el monte Sinaí, retrocedieron aterrorizados ante el poder que se estaba manifestando ante ellos, pero al temor del pueblo responde la solicitud de Dios con un «no temáis, porque Dios ha venido para probaros, a fin de que su temor esté delante de vosotros para que no pequéis» (Ex. 20:29). De modo que el temor en relación con Dios no implica pavor, que lleva a la huida, sino «reverencia», reconocimiento y respeto a una autoridad superior. En este sentido, la Escritura es unánime en afirmar que «el temor de Dios es el principio de la sabiduría» (cf. Job 28:8; Sal. 19:9; Prov. 1:7; Ecl. 12:13; Eclo. 1:11-39). Aquí se entiende el temor desde la perspectiva del hombre pecador, al que le es necesario y beneficioso sentir temor como un preventivo y salvaguarda contra la transgresión (cf. Ex. 1:17; Dt. 6:2; Prov. 3:7; 14:2). En este sentido, el temor es un aspecto vital de la vida religiosa tomada en toda su seriedad como lucha por mantenerse alejado de todo aquello que es pernicioso y atenta con la ley divina. Este temor no excluye la confianza y gozo en Dios y su ley; basta leer los Salmos para descubrir estos sentimientos. Dios mismo pide a su pueblo la obediencia en amor (Dt. 6:5), del que el temor es su guardián, hasta la manifestación de la adopción de los creyentes como hijos de Dios (cf. Gal. 3:24), de acuerdo al anuncio de un Nuevo Pacto o Alianza escrito en los corazones (Jer. 31:31-34), que contrarreste el espíritu rebelde y desagradecido de Israel (cf. Dt. 32:6; Os. 11:1; Is. 1:2; 63:16; 64:8).

Jesucristo puso el acento en el amor a Dios (Mt. 22:37-38), ya previsto en la Ley (Dt. 6:5), pero ahondado en el Evangelio al mostrar la paternidad de Dios y la adopción filial de los creyentes, por el que el apóstol Pablo puede decir: «No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor; antes habéis recibido el espíritu de adopción de hijos por el que clamamos Abba Padre» (Ro. 8:15; cf. 1 Jn. 3:2; 2 Pd. 1:4). El amor filial aleja todo temor servil: «En el amor no hay temor, antes el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor conlleva castigo, y el que teme no ha sido perfeccionado en el amor» (1 Jn. 4:18). Esta afirmación no se puede tomar en sentido absoluto, pues dada la debilidad del creyente, aun santificado, y el carácter pedagógico del temor, este ayuda a no envanecerse y descuidar el crecimiento en la vida cristiana dejándose llevar por la ligereza espiritual (cf. Mt. 10:28; 2 Cor. 5:11; 7:1; Flp. 2:12 Ef. 5:21; Heb. 12:28, 29). Véase ADOPCIÓN,

AMOR, ESPERANZA.

BIBLIOGRAFÍA: P. Auvray y P. Grelot, "Temor de Dios", en *VTB*, 877-879; W. Beilner, "Temor", en *DTB*, 1005-1009; W. Mundle, en *DTNT* IV, 246-248; J R. Scheifler, "Temor de Dios", en *EB* VI, 901-904.

TEMPESTAD

Heb. 5591 *saar*, סער, prim. «arrojar», de donde se derivan los sentidos de «tempestad» o «huracán» (Sal. 55:8; 83:15; 107:29; 148:8; Is. 29:6; Jer. 23:19; 25:32; Am. 1:14; Jon. 1:4,12); 8183 *searah*, סְעָרָה ; acádico *saru*, «viento, huracán» (Job 9:17; Sal. 50:3; Dan. 11:40); gr. 2978 *laîlaps*, λαῖλαψ, «huracán, torbellino», traducido «tempestad» (Mc 4:37; Lc. 8:23; 2 Pd. 2:17); 5494 *kheimón*, χειμών, «invierno, tempestad invernal» (Mt. 16:3; Hch. 27:20); 2366 *thýella*, θύελλα, «huracán, ciclón, torbellino» (Heb. 12:18); 2830 *klydon*, κλύδων, «ola, golpe de mar» (Stg. 1:6); 4578 *seismós*, σεισμός, «conmoción» (Mt. 8:24).

Fenómeno meteorológico en el cual los elementos de la naturaleza actúan con gran fuerza y vilencia, produciendo viento, lluvia, huracanes, etc. En la Escritura, la tempestad tiene el sentido impreciso y popular que comprende toda perturbación del tiempo en la tierra y en el mar, de donde la variedad de términos para describirla. Los pueblos de la antigüedad veían en todos los fenómenos violentos de la naturaleza física otras tantas intervenciones de la divinidad. El rayo, el trueno, el granizo, el torbellino, las tormentas y tempestades, manifiestan el poder y la ira de Dios, que controla y dirige los acontecimientos físicos, como la tormenta que asustó a los marineros que llevaban a Jonás, y que fue interpretada como indicación de alguna ofensa a la divinidad (Jon. 1:4ss). Dios utiliza los fenómenos meteorológico para castigar (cf. Sal. 107:25; Is. 29:6; Nah. 1:3). Jesús apaciguó una tempestad en el mar de Tiberíades con su sola palabra (Mc. 4:37). En sentido figurado, la tempestad ilustra la turbación de ánimo, la inconstancia (Stg. 1:6).

Véase TERREMOTO, TORBELLINO, TURBIÓN.

A. LOCKWARD

TEMPLANZA

Gr. 1466 *enkráteia*, ἐγκράτεια = «dominio propio», de *kratos*, «fuerza»; Vulg. *sobrietas*. En sentido amplio, la templanza tiene por finalidad mantener en equilibrio todos los afectos y deseos de la vida; precisa de la vigilancia directa e inmediata de las facultades del alma y de su actividad. Se menciona cuatro veces en el NT (Hch. 24:25; Gal. 5:23; Tit. 1:8: 2 Pd. 1:6). La idea predominante es la tensión y la continencia, de donde resulta la moderación. Juega un papel muy importante en la espiritualidad cristiana. El fruto del Espíritu, que comienza con el *agape* o «amor generoso, sublime», termina coronado con la *enkráteia* o «dominio propio» (Gal. 5:22-23). En sentido negativo, la intemperancia es lo opuesto al amor, por lo que no puede dar fruto.

En la teología cristiana posterior, la templanza ocupa el cuarto lugar entre las virtudes cardinales. Cuando degenera, no solo destruye la hermosura y la felicidad de la armonía interior entre el espíritu y el cuerpo, sino que causa también directamente el desorden en la parte espiritual del ser humano. La intemperancia vuelve imprudente, y como consecuencia de la imprudencia que conlleva, injusto. «La templanza es aquel amor que conserva al hombre íntegro e incólume para Dios» (San Agustín). Véase FRUTO DEL ESPÍRITU.

BIBLIOGRAFÍA: H. Goldstein, "ἐγκράτεια, *enkráteia*, dominio propio", en *DENT* I, 1143-1147.

F. LACUEVA

TEMPLO

1. Etimología y uso.
2. Templo de Salomón.
3. Templo de Ezequiel.
4. Templo de Zorobabel.
5. Templo de Herodes.
6. El Templo y los profetas.
7. El Templo y Jesús.
8. Los cristianos y el Templo.
9. Templos del Espíritu.

I. ETIMOLOGÍA Y USO. El nombre heb. ordinario para templo es 1964 *hekkal*, הֵיָ ל, que prop. denota una residencia real o «palacio» (1 R. 21:1; 2 R. 20:18; Sal. 45:15; Is. 13:22; 39:7; Os. 8:14, etc.). Esta palabra se deriva indirectamente del término sumerio *égal*, «casa grande, palacio» y de manera más directa del acadio *ekallu*, «casa grande», o sea, «palacio». En los pasajes mencionados, la LXX gral. adopta la traducción *oîkos*, οἶκος, «casa, morada»; *hekkal*, evidentemente, se utilizaba para denotar la casa del rey o la residencia de alguien importante; la palabra heb. más general para > «palacio», 759 *armón*, אַרְמ ן, nunca designa un edificio sacro, pero sí un lugar elevado y fortificado, donde se encontraba la morada real (cf. 1 R. 16:18 y 2 R. 15:25). Cuando *hekkal* se refiere al Templo, la LXX emplea la palabra *naós*, ναός.

En el heb. bíblico, frecuentemente a *hekkal*, הֵיָ ל, se añade el nombre sagrado de Yahvé, יהוה, en ocasiones calificado con el término *qadesh*, קָדֶ, «santo», para indicar su carácter sagrado. Antes de la construcción del Templo, el > Tabernáculo era considerado como el *hekkal* de Dios (1 Sam. 1:9; 3:3; 2 Sam. 22:7).

Otra palabra heb. traducida como «templo» es 1004 *báyith*, יִת, «casa», que da lugar a las expresiones *beth Yahweh*, ית יהוה, «casa de Yahvé», y *beth Elohim*, ית אֱלֹהִים, «casa de Dios» (cf. 2 R. 11:11, 13; 1 Cro. 10:10; 2 Cro. 23:10). Los rabinos solían referirse al Templo de Jerusalén como *beth hammiqdash*, ית הַ קְ, «la casa del santuario»; *beth habbejirah*, ית הַ חִירָה, «la casa elegida»; *beth haolamim*, ית הָעֹלָמִים, «la casa de las edades [eterna]»; también se le llamaba *maón* מָע ן, «la morada», a saber, de Dios.

El término gr. corriente para templo es 3485 *naós*, ναός, que estrictamente denota la parte central del edificio, mientras que el término más general, 2411 *hierón*, ἱερόν, incluye todas las estructuras relacionadas con él, sus recintos, o alguna parte concreta del conjunto. *Hierón* es el neutro del adjetivo *hierós*, «sagrado». En el NT se emplea como nombre referido a templos como el de Ártemis o Diana (Hch. 19:27) y el de Jerusalén (Mc. 11:11); Vulg. *domus*, *templum*, *sanctuarium*. El *naós* designa el templo erigido por Salomón, pero, sobre todo, el *naós* espiritual erigido por Cristo, compuesto de piedras vivas de las que él es el fundamento (1 Pd. 2:5).

II. TEMPLO DE SALOMÓN. La idea de construir un templo en Jerusalén la tuvo David, pero habría de ser su hijo Salomón el que la llevara a término (2 Sam. 7:1-12). David reunió la mayor parte de los materiales necesarios para este fin (2 Sam. 7; 1 R. 5:3-5; 8:17; 1 Cro. 22; 28:11-29:9), llegando a alcanzar la suma de cien mil talentos de oro y un millón de talentos de plata (1 Cro. 22:14), a lo cual añadió tres mil talentos de oro y siete mil de plata de su propia fortuna. Los

príncipes aportaron cinco mil talentos de oro, diez mil dáricos de oro, y diez mil talentos de plata (1 Cro. 29:4, 7). El total vino a ser de ciento ocho mil talentos de oro, diez mil dáricos de oro, y un millón diecisiete mil talentos de plata. David se había enriquecido mediante sus conquistas, y los pueblos que le estaban sometidos le pagaban tributo; de esta manera, pudo poner a disposición de Salomón metales de gran precio que le serían más que suficientes para la construcción del Templo (1 R. 7:51; 2 Cro. 5:1). El edificio comenzó a ser edificado en el año cuarto de Salomón, y fue acabado siete años y seis meses después (1 R. 6:1, 38). La alianza de Salomón con > Hiram, rey de Tiro, facilitó al rey de Israel las maderas del Líbano y artesanos fenicios. Salomón hizo una leva de treinta mil israelitas, que iban a trabajar al Líbano por turnos de diez mil cada mes (1 R. 5:13). Entre los descendientes de los cananeos que aún quedaban en el país, Salomón hizo una leva forzosa de ciento cincuenta mil hombres (1 R. 5:15; 9:20, 21; 2 Cro. 2:2, 17, 18). Había quinientos cincuenta jefes de obra y tres mil trescientos capataces (1 R. 5:16; 9:23); de ellos, tres mil seiscientos eran cananeos y doscientos cincuenta israelitas (2 Cro. 2:18; 8:10).

El Templo fue erigido sobre la colina de > Moria, sobre el emplazamiento de la era de Ornán el jebuseo (2 Cro. 3:1). El plan del Templo reproducía el del Tabernáculo, pero sus dimensiones eran dobles y la decoración más suntuosa. El interior medía sesenta codos de longitud por veinte de anchura y treinta de altura (1 R. 6:2); la altura difería así en proporción a la del Tabernáculo. Los muros estaban hechos de piedras totalmente talladas en la cantera (1 R. 6:7); la techumbre era de cedro (1 R. 6:9). El suelo estaba hecho con planchas de madera de ciprés, y las paredes fueron recubiertas de cedro, del suelo al techo (1 R. 6:15; 2 Cro. 3:5). Todo el interior estaba recubierto de oro (1 R. 6:20, 22, 30; 2 Cro. 3:7, etc.). Sobre las paredes se esculpieron querubines, palmeras y flores. El Lugar Santísimo era un cubo de veinte codos de arista (1 R. 6:16, 20). El espacio de diez codos de altura entre el cielo raso y el techo estaba probablemente ocupado por cámaras recubiertas de oro (1 Cro. 28:11; 2 Cro. 3:9). El arca se hallaba en el Lugar Santísimo (1 R. 8:6), bajo las alas de dos gigantescos querubines hechos de madera de olivo y recubiertos de oro. Cada uno de ellos medía diez codos de altura (alrededor de cinco metros y cuarto), y la longitud de cada una de sus alas medía cinco codos. Las alas exteriores de los querubines tocaban los muros, y las otras dos se unían. En el centro, por encima del propiciatorio, los dos querubines contemplaban el arca (1 R. 6:23-28; 2 Cro. 3:10-13). Un tabique de madera de cedro, recubierto de oro por los dos lados, separaba el Lugar Santo (*hekkal*, הֵיכָל) del Santísimo (*debir*, בִיר ְ). Había una puerta de dos hojas de madera de olivo, adornada de palmeras, flores y querubines, y recubierta de oro, que permitía el paso, y un velo análogo al del Tabernáculo la recubría (1 R. 6:16, 21, 31, 32; 2 Cro. 3:14; cf. *Ant*. 8:3, 3 y 7).

El Lugar Santo media cuarenta codos de largo, veinte de ancho y treinta de alto. Los muros tenían ventanas anchas en su interior, y estrechas en su exterior, probablemente cerca del techo (1 R. 6:4). El altar de incienso no era de acacia, como en el Tabernáculo, sino de cedro recubierto de oro (1 R. 6:20, 22; 7:48). Este altar estaba relacionado con el Lugar Santísimo (1 R. 6:22; cf. Heb. 9:3, 4), pero se hallaba en el Lugar Santo, delante del velo de separación, por cuanto el sumo sacerdote debía ofrecer el incienso cada día, en tanto que solo entraba una vez al año en el Lugar Santísimo. Había no solo un candelero de oro, como en el Tabernáculo, sino diez; de la misma manera, en lugar de una, había diez mesas; es indudable, sin embargo, que los panes de la proposición solo se ponían sobre una mesa, de la misma manera que solo se usaba un candelero cada vez (cf. 2 Cro. 13:11). Las puertas que daban acceso al Lugar Santo desde el exterior eran de ciprés (1 R. 6:33, 34).

Un edificio de tres pisos se apoyaba contra la parte trasera del Templo y sus dos laterales (1 R.

6:5-10). El > pórtico (*ulam*, א לָם; *prónaos*, πρόναος) de delante de la entrada principal medía diez codos de ancho, veinte de largo y ciento veinte de alto (1 R. 6:3; 2 Cro. 3:4). A cada lado se levantaban dos columnas de bronce: Boaz y Jaquín de dieciocho codos de altura cada una, ricamente decoradas (1 R. 7:15-22; 2 Cro. 3:15-17). El Templo tenía dos atrios, el interior elevado, reservado a los sacerdotes, y el gran patio exterior (2 R. 23:12; 2 Cro. 4:9; Jer. 36:10). Ambos estaban separados por la misma diferencia de nivel entre ellos, y por un muro bajo, hecho de tres hileras de piedras labradas y de una hilera de vigas de cedro (1 R. 6:36; 7:12). El altar de bronce para los holocaustos se hallaba en el atrio de los sacerdotes (1 R. 8:64; 2 R. 16:14; 2 Cro. 15:8); era unas cuatro veces mayor que el del Tabernáculo (2 Cro. 4:1). También en este atrio interior se hallaba el > mar de bronce (gran cuba broncínea), y había además diez fuentes del mismo metal (1 R. 7:23-39). La gran cuba servía para las abluciones de los sacerdotes, y las fuentes estaban destinadas para lavar los objetos empleados en los sacrificios (2 Cro. 4:6). El pueblo se quedaba en el gran atrio exterior (cf. 1 R. 8:14), pavimentado (2 Cro. 7:3) y rodeado de un muro con numerosas puertas (2 Cro. 4:9, cf. Ez. 40:5). En el año 587 a.C., los babilonios se apoderaron de Jerusalén; saquearon este Templo y lo incendiaron (2 R. 25:8-17).

III. TEMPLO DE EZEQUIEL. El profeta Ezequiel tuvo una visión acerca de un nuevo templo (Ez. 40-43), destinada a los exiliados en su sufrimiento. Tuvo lugar veinticinco años después de la > deportación, hacia 571 a.C. De este templo se dan más detalles que del de Salomón, a pesar de que nunca llegó a construirse. Mientras que en el Templo de Salomón el palacio real estaba estrechamente unido a él, en Ezequiel el santuario constituye una unidad aislada, que se diferencia por completo, no solo del palacio, sino de la ciudad entera. El recinto tiene la forma de un gran cuadro de 500 codos (250 m.) de lado (Ez. 42:16-20). Está provisto de tres puertas orientadas con precisión al este, norte y sur. Otras tres puertas, frente a las anteriores, conducen a un patio interior, donde se encuentra el altar del sacrificio ante el santuario. Todas estas puertas están bien fortificadas a fin de evitar la entrada de todo aquel que no sea israelita. Ningún extranjero ni incircunciso tiene derecho de acceso al santuario (44:9). A través de las puertas exteriores se entra en un primer atrio en forma de herradura y desde el cual se pasa al segundo a través de las otras tres puertas.

El > altar se describe con todo detalle (43:13-17). Tenía forma de > zigurat, es decir, de torre con pisos escalonados. Los ángulos de la parte superior estaban adornados con cuatro cuernos. El templo propiamente dicho estaba dividido en tres partes (40:48; 41:1-26): atrio o pórtico (20 codos de ancho por 12 de largo, 10 x 6 m); Lugar Santo (20 codos de ancho por 40 de largo, 20 x 10 m); y Santísimo (20 codos por 20, 10 x 10 m.). El edificio descansaba sobre una plataforma a la que se ascendía por diez peldaños que tenían dos columnas de bronce a los lados.

En cuanto a la decoración, se dice que las paredes estaban recubiertas y labradas con palmeras y querubines. Tres filas de dependencias rodeaban al Lugar Santo y al Santísimo. La visión termina con un manantial de agua viva que brotaba del templo con tal abundancia que formaría un torrente que, atravesando el valle del Cedrón, llegaría al mar Muerto, cuyas aguas se convertirían en potables (47:1-12).

IV. TEMPLO DE ZOROBABEL. Amparados por el edicto de > Ciro, los primeros israelitas repatriados iniciaron la reconstrucción del Templo, el segundo año después del retorno del exilio (537 a.C.), aunque tuvieron que interrumpir las obras muy pronto para recomenzar bajo > Zorobabel, en 520, que finalizaron el 515, en el año sexto de Darío, a pesar de la oposición de los samaritanos (Esd. 3:8; 6:15; Josefo, *Contra Apión* 1, 21-22). Es muy poco lo que sabemos de este Templo; tenía

sesenta codos de anchura y otros tantos de altura (Esd. 6:3; cf. *Ant*. 11, 4, 6). No se hace mención de la longitud. Las dimensiones de las partes del Templo no se indican. El nuevo edificio seguía las líneas básicas del Templo de Salomón, pero sin su esplendor (Esd. 3:12). Sin embargo, tendría un destino aún más glorioso, a causa de la venida, ya más cercana entonces, de Jesucristo (Hag. 2:3, 9). Se emplearon cedros del Líbano (Esd. 3:7) y metales preciosos ofrecidos voluntariamente como durante la peregrinación por el desierto (Esd. 1:6; 2:68, 69). Se habían recuperado numerosos utensilios del Templo de Salomón (Esd. 1:7-11). Las paredes interiores se recubrieron de oro. El Templo, como en el pasado, se dividía en Lugar Santísimo y Lugar Santo, indudablemente separados por un velo (1 Mac. 1:21, 22; 4:48, 51). Sin embargo, el Lugar Santísimo estaba vacío, por cuanto el arca había desaparecido (Cicerón, *pro Flac*. 28; Tácito, *Historias* 5, 9). En el Lugar Santo se hallaba el altar del incienso y, al igual que en la época del Tabernáculo, solo un candelero de oro y una sola mesa para los panes de la proposición (1 Mac. 1:21, 22; 4:49). Las cámaras exteriores eran contiguas al edificio (Neh. 10:37-39; 12:44; 13:4; 1 Mac. 4:38), y rodeaban los atrios (Neh. 8:16; 13:7; Ant. 14:16, 2); había también un mar de bronce (Eclo. 1:3) y un altar para los holocaustos (Esd. 7:17), hecho de piedra (1 Mac. 4:44-47). Una balaustrada de madera separaba el atrio de los sacerdotes del atrio exterior (Ant. 13:13, 5). Había puertas para cerrar el Templo y sus atrios (Neh. 6:10; 1 Mac. 4:38).

Fue profanado y expoliado por > Antíoco Epífanes, que, penetrando en él, se apoderó del candelabro de siete brazos, del altar de oro y de todos los utensilios preciosos (168 a.C.). Un año más tarde lo profanó de nuevo instalando la > «abominación desoladora» (cf. Dan. 9:27; 1 Mac. 1:54), es decir, una estatua de Júpiter Olímpico o de Baal-Shamín. El sacrificio diario quedó entonces en suspenso. Tres años después, 25 de diciembre de 164, el Templo fue purificado por > el triunfante Judas Macabeo en la gran fiesta de la > Hanukah o Consagración (1 Mac. 6:35, cf. Jn. 10:22).

Reforzado con fuertes murallas (1 Mac. 4:60), se convirtió en una verdadera fortaleza. A los soldados romanos de Pompeyo les costó tres meses de asedio tomarlo. El general romano no toco nada del Lugar Santísimo, en una muestra de respeto por la religión de la vencidos.

V. TEMPLO DE HERODES. El Templo de Herodes sobrepasó la belleza del anterior. Josefo, que lo conocía bien, lo describe detalladamente (*Ant*. 15, 11; *Guerras* 5, 5); también se ofrecen datos en la Mishnah (*Middoth*). Herodes lo construyó para ganarse la benevolencia de sus nuevos súbditos. Antes de derribar el santuario antiguo, hizo preparar los materiales necesarios. Los trabajos comenzaron el año decimoctavo de su reinado, en 20-19 a.C. Asignó a los sacerdotes la tarea de construir la parte en la que solo ellos tenían derecho a entrar. Un año y medio más tarde habían finalizado. Otros obreros tardaron ocho años en construir los pórticos. El edificio no fue acabado hasta la época del procurador Albino (62-64 d.C.; *Ant*. 15, 11, 5-6; 20, 9, 7; cf. Jn. 2:20). El conjunto ocupaba dos veces más espacio que el templo anterior (Guerras 1:21, 1). La parte principal, hecha de bloques de piedra blanca, tenía la misma longitud y anchura que en la época de Salomón, pero la altura era de cuarenta codos en lugar de treinta, sin contar una sala superior. El edificio contenía un Lugar Santísimo y un Lugar Santo, como en las etapas anteriores. Un velo separaba el Lugar Santo del Santísimo, que estaba vacío (*Guerras* 5, 5, 5). Cuando Cristo expiró, este velo se rasgó por la mitad, de arriba abajo, significando que toda alma redimida puede, desde entonces, entrar en la misma presencia de Dios (Mt. 27:51; Heb. 6:19; 10:20). En el Lugar Santo había un altar de oro para el incienso, una mesa de oro para los panes de la proposición, y un candelero de oro. Un gran pórtico

oriental llevaba a la puerta del Lugar Santo, de madera dorada y con cuatro hojas; delante de ella había un velo de lino fino, mezclado de azul, púrpura y carmesí. Una enorme vid con grandes uvas decoraba el interior del pórtico. La parte trasera del Templo y los dos laterales estaban rodeados de un edificio suplementario de una altura de cuarenta codos, que albergaba cuarenta y ocho cámaras (*Guerras* 6, 4, 7). Este anexo tenía asimismo dos alas. Una de ellas tenía una escalera de caracol. La longitud exterior de este anexo era de cien codos, y su anchura de cincuenta y cuatro. Con las dos alas laterales, la anchura llegaba a los setenta codos.

Encima del Lugar Santo y del Santísimo había estancias. Delante de la fachada había un pórtico de cien codos de largo y veinte de ancho. Herodes hizo poner encima de él un águila de oro (*Ant*. 17, 6, 2-3; *Guerras* 1, 33, 23). Una escalera de doce peldaños descendía del pórtico del Lugar Santo al atrio de los sacerdotes, que rodeaba al edificio sagrado. En este patio se hallaba el altar para los holocaustos, con una altura de quince codos; su base era un cuadrado de cincuenta codos de lado. Este altar estaba provisto de una rampa de acceso. Había una fuente en lugar del mar de bronce. Un muro de alrededor de un codo de espesor cerraba el atrio de los sacerdotes. Había un gran atrio que lo rodeaba, dos veces más grande que el del antiguo Templo, todo el circundado por un muro de veinticinco codos. Contra este muro se alineaban las cámaras de almacenamiento (*Guerras* 6, 5, 2). Delante de estas se levantaba un pórtico cubierto que miraba a los lados del Templo. La parte occidental de este gran atrio, que estaba separado por un muro de la parte oriental, constituía el atrio de Israel, donde solo podían entrar los varones. La parte oriental, el atrio de las mujeres, ocupaba un plano inferior. Del atrio de los hombres se abría una gran puerta en el centro del muro, y quince escalones llevaban al atrio de las mujeres, totalmente prohibido a los extranjeros. Unas murallas separaban este atrio del atrio exterior, llamado también atrio de los gentiles, que estaba rodeado de magníficos pórticos.

La > Torre Antonia ocupaba el ángulo noroeste del atrio exterior, cortando sus pórticos. Desde lo alto de sus fortificaciones se podían vigilar los edificios sagrados. Había inscripciones mediante las que se prohibía a los gentiles, bajo pena de muerte, entrar en los otros atrios. El triple muro de separación (cf. Ef. 2:14) estaba atravesado por nueve puertas, recubiertas de oro y plata, y semejantes a torres (Hch. 3:2, 10). La diferencia de niveles era de quince codos entre el vestíbulo del Lugar Santo y el atrio de los gentiles. De aquel vestíbulo se descendía por doce peldaños al atrio de los sacerdotes, y quince peldaños más llevaban del atrio de Israel al de las mujeres; de allí, cinco peldaños más llevaban a la explanada, donde catorce gradas más llevaban al atrio de los gentiles. Este último rodeaba totalmente el recinto sagrado y tenía la forma de un cuadrado (*Guerras* 6, 5, 4). Según Josefo, el perímetro era de seis estadios (1.110 m.) (*Guerras* 5, 5, 2). Estaba enlosado y sus pórticos estaban cubiertos de cedro tallado (*Ant*. 17, 10, 2; cf. *Guerras* 6, 3, 2). El pórtico meridional contaba con ciento sesenta y dos columnas repartidas en cuatro hileras que formaban una triple avenida. Cada columna, tallada de un solo bloque de piedra blanca, tenía una altura de veinticinco codos. El pórtico que iba a lo largo del muro oriental era considerado un resto del primer Templo, y llevaba el nombre de pórtico de Salomón (Jn. 10:23; Hch. 3:11; *Ant*. 20, 9, 7; *Guerras* 5, 5, 1). Es en el atrio de los gentiles donde se instalaban cambistas y vendedores con el permiso correspondiente (Mt. 21:12; Jn. 2:14). Unas imponentes murallas rodeaban todo el recinto. Al oeste había cuatro puertas que rodeaban estas murallas: dos en su zona norte, que llevaban a los suburbios; la tercera, que llevaba hacia el > valle de Tiropeón; la cuarta, más al sur, se dirigía al valle (*Ant*. 15, 11, 5). La muralla meridional tenía dos puertas, llamadas Hulda. En la muralla oriental se hallaba la

puerta llamada Susa. Además, Josefo menciona otra puerta de la muralla septentrional (*Guerras* 6, 4, 1).

Durante el asedio de Jerusalén por parte de los romanos, en el año 70 d.C., los judíos incendiaron una parte del pórtico que comunicaba con la Torre Antonia. A pesar de la prohibición de Tito, que quería salvar el Templo, un soldado romano le prendió fuego (*Guerras* 6, 3, 1; 4, 5; cf. 5, 1; 9, 2). Los romanos derribaron las murallas (7, 1, 1). En el año 136 d.C., o algo antes, el emperador Adriano erigió un santuario a Júpiter Capitolino sobre la explanada del Templo. Juliano el Apóstata intentó reconstruir el Templo el año 363, a fin de refutar la profecía de Cristo (Mt. 24:1, 2). Los obreros, sin embargo, afirmaron después que llamaradas que surgían repetidas veces del suelo les impidieron echar los cimientos. En el año 691, Abdal-Malik construyó, sobre la explanada del Templo, la Cúpula de la Roca, que recibe erróneamente el nombre de Mezquita de Omar.

VI. EL TEMPLO Y LOS PROFETAS. La conciencia profética de Israel reacciona contra cualquier utilización mágica o idolátrica de lo religioso. Así se entiende que, desde el principio, en la oración dedicatoria de Salomón, se especifique que los cielos son la morada de Dios (1 R. 8:27-30; cf. Sal. 2:4; 103:19; 115:3). Cuando el Templo se constituye en objeto culto idolátrico a la manera de los templos de los gentiles, los profetas levantarán su voz para corregir esta desviación. Isaías, no obstante su visión de la majestad de Dios precisamente en el Templo (Is. 6), denuncia con fuerza el carácter superficial del culto que en él se realiza (Is 1:11-17). Conocidas son las invectivas de Jeremías contra el Templo y el culto formalista de Jerusalén (Jer. 7:1-11), que fueron la causa de su arresto. El profeta no tenía intención de oponerse al Templo como tal, sino a las desviaciones de un culto demasiado formalista y externo, en el que la justicia social no contaba para nada. Por eso reacciona contra la falsa seguridad que el Templo de Yahvé hacía nacer en fieles y sacerdotes por igual (Jer. 7:1-11; cf. Miq. 3:11). Jeremías anuncia el fin del Templo cuando, al profetizar sobre el regreso de la cautividad, habla de la reedificación de la ciudad y del palacio, pero no del Templo (Jer. 30:18-22). Asegura el profeta que la confianza en el Templo no valdrá para nada frente a la infidelidad a las condiciones de justicia de la Alianza. Dios permitirá la destrucción del Templo, como había sucedido con el de > Silo, siglos antes (Jer. 26:6). De hecho, el Templo fue materialmente destruido por > Nabucodonosor (2 R. 25:8-17). No es el apego a un templo de piedra lo que Dios busca, sino «al que es humilde y contrito de espíritu, y que tiembla ante mi palabra» (Is. 66:1-5). Ezequiel ve la gloria de Yahvé en el destierro (Ez. 1) y comprende que Dios está presente en toda la tierra y recibe complacido en cualquier lugar el culto que sale del interior del corazón (Ez. 11:16). El templo terrenal no es sino una imagen imperfecta del trono de Dios en los cielos (Sab. 9:8). La justicia y la religión interior están por encima de cualquier culto meramente externo (Am. 5:12-24).

VII. EL TEMPLO Y JESÚS. Jesús profesó el más profundo respeto al Templo de Jerusalén y sus instituciones, como el pago del impuesto correspondiente (Mt. 17:24-27). Todo en él era santo porque había sido santificado por Dios, que moraba allí (Mt. 23:17, 21). En consecuencia, lo llama «casa de Dios» (Mt. 12:4; cf. Jn. 2.16). Fue presentado en él por José y María cuarenta días después de su nacimiento (Lc. 2:22-39). A la edad de doce años, decidió quedarse allí para recordar a sus padres terrenales que se debía a los asuntos de su Padre Celestial (Lc. 2:46-49). Durante su vida oculta, subió allí todos los años al menos con ocasión de la Pascua (Lc 2:41); su ministerio público estuvo jalonado por sus peregrinaciones a Jerusalén desde Galilea con motivo de las grandes fiestas judías (cf. Jn. 2:13-14; 5:1, 14; 7:1, 10, 14; 8:2; 10:22-23). Allí expuso lo esencial de su enseñanza

(cf. Jn. 18:20). Para él, el Templo era el lugar privilegiado para el encuentro con Dios en oración; por eso se indignó al descubrir el atrio exterior convertido en un mercado (cf. Mt. 21:13): expulsó a los mercaderes como acto de purificación (Jn. 2:16-17). Después de su Resurrección, los apóstoles mantuvieron el mismo respeto religioso hacia el Templo (cf. Hch 2:46; 3:1; 5:20, 21).

No obstante, hay pasajes donde Jesús relega el Templo a una posición subordinada. Él se considera superior al edificio (Mt. 12:6), y, poco antes de su pasión, anuncia su ruina: no quedará de él piedra sobre piedra (cf. Mt. 24:1-2), como en efecto sucedería unos treinta años después (70 d.C.). Se trata de una señal de los últimos tiempos que comienzan con su propia Pascua (cf. Mt. 24:3; Lc. 13:35). Esta profecía fue deformada por falsos testigos en su interrogatorio en casa del sumo sacerdote (cf. Mc. 14:57-58) y le fue reprochada como injuriosa cuando estaba clavado en la cruz (cf. Mt 27:39-40). Para los judíos, el Templo era el compendio de su fe, quizá la razón más clara de su existencia como pueblo, la materialización de la alianza con el Dios que los había elegido, entre todos los pueblos, para ser depositarios de su voluntad. El Templo de Jerusalén representaba para los judíos la seguridad de la protección divina. Por esta razón, el anuncio de Jesús les resultaba escandaloso, blasfemo. No se determina la ocasión en que Jesús debió haber dicho estas palabras. El cuarto Evangelio las sitúa al comienzo de su ministerio público (Jn. 2:19). La espera escatológica del judaísmo se centraba en un Mesías que construiría un santuario nuevo y glorioso, no como el antiguo, profanado por el pecado. En labios de Jesús significaba otra cosa: «Él hablaba del templo de su cuerpo» (v. 19). El evangelista desde el principio presenta a Jesús como la morada de Dios entre los hombres (Jn. 1:14; cf. Mt 12:6). Por eso, su muerte corporal anuncia la destrucción del Templo que señalará la entrada en una nueva edad de la Historia de la Salvación con Jesucristo como centro: «La hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn. 4:2, 14; cf. Mt. 27:51; Heb. 9:11; Ap. 21:22).

En la línea de los profetas, Jesús va a la raíz de la razón de ser del Templo y del culto: «el espíritu y la verdad». Al pronunciar estas palabras, se autodesigna como aquel que lleva a término el último destino querido por Dios. Por eso anuncia la destrucción de un templo hecho por manos de hombres y su sustitución por otro levantado por la fuerza de Dios. Su cuerpo se convierte en figura de aquel organismo del que forman parte todos los cristianos, de manera que su resurrección es considerada como la resurrección de la Cabeza, «primicias de los que durmieron» (1 Cor. 15:20). A partir de aquí, se desarrolla la idea de la Iglesia como Templo viviente, en tanto que cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor. 3:16-17; 6:19; 2 Cor. 6:16; Ef. 2:20-22; 1 Ti. 3:15; 1 Pd. 4:17; Ap. 3:12). Cada cristiano es considerado como morada del Espíritu Santo, y, en relación con otros, una piedra viva en el gran Templo del que Cristo es la principal piedra del ángulo (1 Pd. 2:5).

VIII. LOS CRISTIANOS Y EL TEMPLO. Mientras las autoridades religiosas judías no rechazaron definitivamente el mensaje cristiano y se albergaron esperanzas de que un día Israel aceptara en masa el Evangelio, el Templo, en tanto que lugar de culto levantado por Dios en la antigüedad, no perdió todo nexo con el nuevo culto inaugurado por Jesús. En Hechos vemos que los apóstoles siguieron adorando y orando en el Templo de Jerusalén (Hch. 2:46; 3:1-11; 5:12, 20s, 42; cf. Lc. 24:52). Sin embargo, en el grupo llamado helenista, representado por Esteban, se observan los primeros síntomas de ruptura. En su defensa aboga por un culto espiritual, y se remite a la crítica profética del Templo (Hch. 7:48-51). La precisión «construidos por mano de hombre» tiene un matiz muy peyorativo, porque es la frase que la Biblia aplica siempre a los ídolos. En este sentido, el Templo puede convertirse en un ídolo si se exagera su significado religioso (cf. Is. 66:1ss). Pero todavía

pasarán algunos años para que el judeocristianismo de Jerusalén se desinterese del culto del Templo. Tal situación se dio por la destrucción de la ciudad y el endurecimiento del judaísmo, que excomulgó a los cristianos. Se consuma así la ruptura de la Iglesia con el Templo, y más exactamente, con la sinagoga.

Durante siglos, los cristianos se negaron a designar sus edificios como templos, con lo que manifestaban su deseo de diferenciarse todo lo posible del paganismo, como hace Pablo en su discurso a los atenienses: «El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él. Y como es Señor del cielo y de la tierra, él no habita en templos hechos de manos, ni es servido por manos humanas como si necesitase algo, porque él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas» (Hch. 17:24-25).

IX. TEMPLOS DEL ESPÍRITU. Los apóstoles ahondan en el tema del templo y lo enriquecen con una nueva visión. Toda la comunidad cristiana en su conjunto es ahora el templo (*naós*) del Espíritu (1 Cor. 3:16-17; Ef. 2:20-22), pero el creyente considerado individualmente es también templo (*naós*) del Espíritu (1 Cor. 6:19). En la Iglesia, y en cada uno de sus miembros, se cumple la antigua profecía, tantas veces repetida, de que Dios habitaría en medio de los hombres (Ex. 25:8; Jer 7:3-7; Ez. 43:9). Allí donde dos o tres se reúnen en el nombre de Jesús, se manifiesta la presencia salvadora de Dios (cf. Mt 18:20). En Cristo se adora a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn. 4:4). Él es propiamente el nuevo y definitivo Templo de Dios, y los creyentes lo son en cuanto están unidos a él mediante la fe y viven de su Palabra y su Espíritu. Jesucristo, mediante la encarnación, se identifica con el hombre, y mediante el sacrficio de sí mismo adquiere para sí un pueblo santo y regio que participa de su herencia divina. La redención de la humanidad es a la vez su consagración como templo de Dios, de modo que toda la vida se convierte en «sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Ro. 12:1).

Al final de los tiempos, la gloria de Dios estará entonces presente en la tierra renovada en su forma plena y revelada, no como antes, velada y ocultamente (Ap. 21:23); el Señor mismo estará tan presente en cada creyente, que se dará cumplimiento al deseo paulino de que «Dios sea el todo en todos» (1 Cor. 15:28); la nueva tierra y los nuevos cielos serán el espacio del Reino de Dios para siempre (1 Cor. 15:24-28); la adoración no cesará en aquella hora (Ap. 6:9; 7:15; 9:13; 11:19; 14:15, 17; 15:5; 16:1). Ya no se necesitará ningún lugar especial apartado del mundo, porque Dios mismo estará presente como Templo en la Jerusalén nueva y los habitantes de ella podrán encontrarle y adorarle en todas partes (Ap. 21:2-3). Véase CULTO, GLORIA, SANTUARIO, TABERNÁCULO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Amiot, “Templo”, en *VTB*, 879-884; M. Barker, *Temple Theology* (SPCK 2004); Id., *Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy* (T&T Clark 2003); Id., *On Earth as it is in Heaven: Temple Symbolism in the NT* (Sheffield Phoenix Press 2009); Id., *Temple Mysticism* (SPCK 2011); G. Biguzzi, *“Yo destruiré este templo”* (Almendro 1992); J.M. Casciaro Ramírez y V. Vilar Hueso, “Templo”, en GER *22*, 179-185; R.E. Clements, *God and Temple* (Fortress 1965); Y. Congar, *El misterio del Templo* (Barcelona 1967); A. Edersheim, *El Templo, su ministerio y servicios en tiempo de Cristo* (CLIE 1990); A.B. Girdlestone, “Templo, Tabernáculo, Congregación, Iglesia”, en *SAT*, 235-245; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Clarendon 1978, r. Eisenbrauns 1985); W. von Meding, “Templo”, en *DTNT* IV, 249-250; A. Parrot, *El Templo de Jerusalén* (Barcelona 1963); J.A. Ramirez, *Dios Arquitecto. J.B. Villalpando y el Templo de Salomón* (Siruela, Madrid 1995); A. Rolla, “Templo de Jerusalén”, en *EB* VI, 908-915; J.B. Villalpando, *El Templo de Salomón: Comentarios a la profecía de Ezequiel* (Siruela, Madrid 1995).

A. ROPERO

TENDÓN

Heb. 1517 *gid*, יד. = «tendón, nervio». Aparece en la frase «por eso los hijos de Israel no comen

hasta el día de hoy el tendón del muslo [*gid hannasheh*, ה ֶ ָ הַ יד ִ], que está en el encaje de la cadera, porque tocó a Jacob en el encaje de la cadera, en el tendón del muslo» (Gn. 32:32).

El muslo era considerado como el asiento de la fuerza de la persona. Al ser herido Jacob en el tendón femoral, quedó cojo, y se hizo tradición no comer esa parte del muslo de ningún animal en recuerdo de ese hecho. Todavía hoy los judíos extraen con mucho cuidado este tendón. Y si no hay alguien que pueda hacerlo, prefieren no comer las extremidades posteriores de los animales.

A. LOCKWARD

TENTACIÓN

Heb. 4531 *massah*, ה ָ מַ = «prueba», de la raíz 5254 *nasah*, נסה, «probar, tentar»; gr. 3986 *peirasmós*, πειρασμ�ς = «prueba, tentación», relacionado con *peirazo*, πειρ�ζω = «probar, examinar, comprobar»; también «poner a prueba»; lat. *tentatio*, *tentare*, frecuentativo de *tenere*, «palpar, tentar, intentar».

1. Tentación y prueba.
2. Origen de la tentación.
3. Tentaciones de Jesús.

I. TENTACIÓN Y PRUEBA. Tentación es una palabra polivante en la mayoría de los idiomas. En sentido amplio, significa probar a alguien, con el objeto de poner de manifiesto sus disposiciones, actitudes o habilidades reales, más allá de lo que puedan sugerir las apariencias. En una acepción más restringida y teológica, tentación es la incitación al pecado. Ya que no hay un vocablo distinto para tentación y para prueba en los idiomas bíblicos, el contexto debe decidir su significado.

En el AT no existe un concepto claro y expreso de tentación como incitación al mal. El vb. heb. equivalente a tentar, significa «someter a examen» o «probar una cosa». Así, «Dios quiso probar a Abraham», y le ordenó sacrificar a su hijo Isaac (Gn. 22:1, 2). Se puede decir que, en manos de Dios, la tentación es un intrumento pedagógico para probar la fidelidad del pueblo. Así, Dios retiene a su publo cuarenta años por el desierto, «con el fin de humillarte y probarte, para saber lo que estaba en tu corazón, y si guardarías sus mandamientos, o no» (Dt. 8:2); el autor sagrado lo considera un método positivo: «para al final hacerte bien» (v. 16). Una vez en posesión de la Tierra Prometida, Dios deja un resto de cananeos para probar mediante ellos «si Israel va a guardar o no el camino de Yahvé andando por él» (Jue. 2:22, 23). A nivel individual, y con la misma intención, Dios permite a Satanás tentar, es decir, probar a su siervo Job (Job 1:12). Los piadosos reconocen en su adversidades la mano de Dios que prueba y purifica su fe: «Tú nos has probado, oh Dios; nos has purificado como se prueba la plata» (Sal. 66:10-12; cf. Zac. 13:9). La prueba «humilla» y «aflige» para devolver al errante el sentido de la obediencia (Sal. 119:67, 71). La persona probada reconoce que es un bendición disfrazada; los justos «serán colmados de bendiciones, porque Dios los tentó y los halló dignos de sí» (Sab. 3:5; cf. Heb. 12:6-7). Job sale victorioso de la prueba, y «Yahvé bendijo los últimos días de Job más que los primeros» (Job 42:12). El momento de la prueba, como se dirá después, no «parece ser causa de gozo, sino de tristeza; pero después da fruto apacible de justicia a los que por medio de ella han sido ejercitados» (Heb 12:11; cf. Stg. 1:2). En resumen, las pruebas obedecen a un propósito y efecto beneficioso.

II. ORIGEN DE LA TENTACIÓN. De todos estos pasajes se desprende la lección que recoge el NT: «Dios no tienta a nadie» (Stg. 1:13). Aunque en el Padrenuestro se pida a Dios «No nos metas en

tentación» (Mt. 6:13; Lc. 11:4), la idea es claramente: «no nos pongas en una prueba demasiado dura» (cf. 1 Cor. 10:13).

La tentación es obra del > diablo (Hch. 5:3; 1 Tes. 3:5; 1 Pd. 5:8-9), el tentador por excelencia (Mt. 4:3; Ap. 12:9), «el maligno» (Mt. 13, 19), «el enemigo» (Mt. 13:28), quien, para conseguir más fácilmente su fin, se sirve del > mundo hostil a Dios (1 Jn. 5:19) y de la > concupiscencia (Stg. 1:14). Es el diablo el que induce a Judas a traicionar a su Maestro (Jn. 13:2), el que engaña a Ananías (Hch. 5:3), el león rugiente pronto a devorar su presa (1 Pd. 5:8), el que intriga (Ef. 6:11) y pone lazos (1 Tim. 3:7; 6:9) al hombre, y el que se atrevió incluso a tentar a Cristo.

Por eso, San Agustín decía que hay dos clases de tentaciones: una para «probar», la cual viene directamente de Dios; otra para «seducir», que tiene por autor al diablo.

La principal fuente de tentaciones es la propia concupiscencia, es decir, el pecado que mora en los creyentes (cf. Gal. 5:16-18; Ef. 4:22-32; Col. 3:8; Stg. 1:13-15; 1 Jn. 2:15-17). Desde el punto de vista psicológico y moral, «las tentaciones apelan al lado más oscuro del hombre: a las potencialidades, presentes en cada uno de nosotros, de egocentrismo ilimitado, de soberbia y presunción, de ambición despiadada, deshonestidad y engaño; a la potencialidad de odio, hostilidad y abuso de los demás, unas veces de forma persuasiva, otras veces de forma brutal. Son capacidades latentes, escondidas bajo una variedad de actitudes virtuosas aparentes, de valores aparentemente auténticos, de comportamientos presuntamente respetables» (J. Navone).

El remedio provisto por Dios para vencer la tentación es orar (Mt. 26:41; Lc. 22:40, 46); resistir al diablo firmes en la fe (Stg. 4:7; 1 Pd. 5:9) y huir del pecado y de aquello que incita a él (cf. Mt. 5:22, 28-37; 6:19-21, 24; 1 Cor. 6:18; 10:14; 1 Ti. 6:11; 2 Ti. 2:22).

La tentación que se impone a los deseos engendra la muerte (Stg. 1:15), pero quien persevera y vence, «recibirá la corona de vida que Dios ha prometido a los que le aman» (Stg. 1:12) .

Desde el punto de vista del hombre, este es capaz de tentar a Dios, en el sentido de provocarle con murmuraciones a hacer más de lo que parece estar haciendo. P.ej., los israelitas «tentaron a Dios en su corazón, pidiendo comida a su gusto» (Sal. 78:18). También se le tienta cuando se piden pruebas de su divina presencia y poder, siendo que no está obligado a ello: «¿Está, pues, Yahvé entre nosotros, o no?» (Ex. 17:7; cf. 16:2, 7). Este tipo de tentaciones están dictadas por la incredulidad (cf. Nm. 20:12; Sal. 78:41). El Señor Jesucristo rehusó poner a Dios a prueba cuando fue tentado por Satanás para arrojarse al vacío a fin de que los ángeles lo preservaran (Mt. 4:5-7, etc.). El pecado de Ananías y Safira fue tentar al Espíritu Santo (Hch. 5:3-9). La Ley es clara al respecto: «No tentarás al Señor tu Dios» (Dt. 6:16).

III. TENTACIONES DE JESÚS. Como uno más de la raza humana, Jesús «fue tentado en todo igual que nosotros, pero sin pecado» (Heb. 4:15). Se discute si Jesús pudo haber sido realmente tentado, en el sentido moral, toda vez que la tentación es inclinación al pecado, y en Jesús está ausente esa atracción hacia el pecado: no había nada en su naturaleza que respondiera a las incitaciones del pecado. De hecho, el Evangelio de Juan omite el relato de las tentaciones, pues contempla a Jesús de una manera primordial en su carácter de Hijo de Dios, y Dios no puede ser tentado por el mal (Stg. 1:13).

Los Sinópticos, por su parte, narran, cada cual a su modo, tres tentaciones especiales a las que Jesús se vio sometido (Mt. 4:1-11; Mc. 1:12-13; Lc. 4:1-13).

La primera, en el momento previo al comienzo de su misión pública. El Espíritu lo impulsa al

desierto, y durante cuarenta días es tentado por el diablo, es puesto a prueba. Jesús trinunfa sobre el tentador en su propio terreno, en el > desierto (Lc. 11:24), allí donde sucumbió el pueblo de Israel. Las tentaciones de Jesús reviven las de Israel en el desierto (cf. (Dt. 8:3; 6:16, 13). Antaño, «Yahvé condujo a Israel al desierto»; ahora, «el Espíritu conduce a Jesús al desierto». Allí afronta la prueba como el Siervo que depende por entero de Dios, apoyado en su palabra, y ante ello Satanás no tuvo otra respuesta que la huida momentánea, «hasta otra ocasión propicia» (cf. Lc. 4:13).

La primera tentación, después de cuarenta días y cuarenta noches, sin comer ni beber —en analogía con Moisés en el Sinaí (Dt. 9:9, 18)—, tenía como objeto intentar que abandonara el camino de dependencia. Hacer pan de las piedras para satisfacer su hambre hubiera significado que dejaba de esperar en Dios; el verdadero camino del hombre es vivir de toda palabra de Dios, depender de él en todas las circunstancias (cf. Dt. 8:3). La primera tentación es notable al hacerse patente que Satanás sabía a quién se estaba dirigiendo (cf. Mt. 4:3).

La segunda tentación fue la de poner a prueba la fidelidad de Dios a su palabra, pretendiendo que Cristo se arrojara desde una gran altura, apelando a la promesa de que los ángeles lo sostendrían. Satanás citó este pasaje, pero omitiendo la importante sección de que los ángeles le guardarían «en todos sus caminos» (Sal. 91:11, 12). La tentación era que abandonara su camino, lo que hubiera sido poner a Dios a prueba, tentarlo (Mt. 4:7; cf. Dt. 6:16).

La tercera tentación consistió en ofrecer a Jesús toda la gloria y poder de este mundo, a cambio de adorar a Satanás. Cristo, una vez más, rechaza la propuesta idolátrica del enemigo con la Palabra de Dios (Dt. 6:13). Esta tercera tentación era la más grave y la más difícilmente superable en lo que tenía de oferta de poder, realizando en un instante la misión universal de llegar a todos los pueblos. Satanás quiso confundir a Jesús al reducir todo al poder y la gloria de este mundo. En cierto modo, se parece a la tentación de Adán en el paraíso: alcanzar una buena meta por un medio malo. Un día, el hombre será semejante a Dios en Cristo (cf. Ro. 6:5; 2 Cor. 3:18; Ef. 4:24; 2 Pd. 1:4), y entonces todos los reinos de este mundo serán de Cristo en el tiempo que Dios ha señalado: «se sentará sobre el trono de su gloria; y todas las naciones serán reunidas delante de él» (Mt. 25:31-32).

En el Evangelio de Lucas, las tentaciones están dispuestas en otro orden, siendo la segunda tentación de Mateo la última de Lucas. «Lo hace así para seguir la línea general de su evangelio, que comienza en el templo y termina en el templo» (Felipe F. Ramos). Véase DIABLO, MUNDO, PRUEBA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Tentación”, en *DTB*, 1009-1013; D. Bonhoeffer, *Tentación* (Aurora, Bs. As. 1977); W.E. Best, *Cristo no pudo ser tentado* (Houston, 1994); N. Brox y F. Scholz, “Tentación”, en *CFT* II, 735-743; J. Caballero, “Tentaciones de Jesús”, en *EB* VI, 926-929; R. Camozzi, *Las tentaciones de Jesús* (SP 2009); M. Miguéns, I. Carrasco, “Tentación”, en *GER* 22, 204-208; W. Molinski, “Tentación”, en *SM* VI, 511-517; J Navone, “Tentación”, en *NDE*, 1338-1349; W. Schneider, “Tentación”, en *DTNT* IV, 251-254.

A. ROPERO

TEÑIR

Heb. 2881 *tabal*, טבל = «sumergir, hundir, teñir» (Gn. 37:31; Ex. 25, 26:1, 35, etc.); gr. 911 *bapto*, βάπτω = «mojar, teñir» (Ap. 19:13).

El arte de teñir es quizá tan antiguo como el de la confección de vestidos. Los tintes básicos producían una variada gama de matices. Los egipcios destacan por el color y brillo de sus ropas. Entre los hebreos, los colores a los que se hace más referencia en la Biblia son azul, escarlata y púrpura. Puede que fueran los tintes básicos.

Los vestidos teñidos de > púrpura indicaban realeza y riqueza. Se podía fabricar una púrpura de baja calidad con tinte primero azul y luego rojo. La mejor, procedente de Tiro, era muy cara. Esta industria estaba, sobre todo, en manos de los fenicios. Los israelitas prob. tenían que importar de ellos sus vestidos de púrpura.

Algunos lugares de Israel en los que había suministro de agua y pasto abundante para las ovejas, se convirtieron en centros de tinte. Entre ellos estaban Guézer, Betsemes, Betsur y Debir. En esta última ciudad se han encontrado unas 30 casas especialmente dispuestas para el tinte. Cada una contenía dos tinas de piedra con pequeñas aberturas arriba. Dentro de la tinaja se introducía prob. potasa y cal muerta. La lana se bañaba dos veces. La potasa y la cal fijaban el tinte, y la lana se ponía a secar, así quedaba lista para el hilado y tejido. Casi todas las casas de Debir tenían un telar.

En el NT, Lucas dice de Lidia «que vendía púrpura en la ciudad de Tiatira» (Hch. 16:14), es decir, que estaba dedicada al comercio de la tintura de púrpura para curtidores, tejedores y otros. Hacía tiempo que el negocio de la tintura se había centralizado en Tiatira. Se han descubierto inscripciones que se refieren a un «gremio de tintoreros» que vivían en la región. Véase COLOR, TELAR, VESTIDO.

TEOCRACIA

Gr. *theokratía*, θεοκρατία = «gobierno de Dios», de *Theós*, Θεός, «Dios», y *kratos*, κράτος, «soberanía, señorío, dominio», denota la institución política que ejerce el gobierno en representación de Dios. El término fue acuñado por Josefo para definir el gobierno instituido en el Sinaí, mediante el cual Dios era reconocido como soberano, tanto en temas religiosos como políticos y sociales: «Nuestro legislador... ordenó que nuestro gobierno fuera lo que designaré por el expresivo término de teocracia: Dios ejerciendo la autoridad» (*Contra Apión* 2, 17).

La teocracia caracterizó los imperios de la antigüedad, desde Mesopotamia y Egipto hasta la Roma imperial, donde reyes, faraones y césares eran identificados con la divinidad y elevados a la categoría de dioses, de modo que el poder era considerado absoluto y único. Cuando el gobierno es ejercido mediante una casta sacerdotal, representante de Dios, se suele llamar *hierocracia* o gobierno sacro, que es el que predominó en los orígenes de Israel, durante el Éxodo y la época de los Jueces, pero mediante una fuerte participación del pueblo mediante sus representantes, los > ancianos o notables de cada tribu y clan. La ordenación bíblica: «Vosotros me seréis un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex. 19:6), no expresa una política teocrática de corte popular, sino una vocación religiosa y espiritual de alcance universal, ya que convierte a Israel en intermediario entre Dios y la humanidad. El camino ya estaba preparado por las promesas a los patriarcas, de la bendición que Abraham llegaría a ser para todas las naciones de la tierra, y de los reyes que saldrían de él y surgirían de los lomos de Israel (Gn. 12:3; 17:6; 35:11), y aún más distintivamente por la profecía de Jacob del cetro de Judá, a quien, por la llegada de Siloh, se le sujetarían voluntariamente todas las naciones (Gn. 49:10).

Si el pueblo hebreo sacado de la esclavitude de Egipto escuchaba la voz de Dios, sus mandamiento y decretos, y guardaba el pacto con Dios establecido en el comienzo de su nacimiento como nación, sería una nación valiosa para Él de entre todas las naciones (cf. Dt. 7:6; 14:2; 26:18). Entonces Israel sería un cuerpo real de sacerdotes para Yahvé, y no sólo una nación de sacerdotes gobernada por Yahvé. La teocracia establecida con la conclusión del pacto (Ex. 24) fue el medio adoptado por Yahvé para hacer a su pueblo escogido un cuerpo real de sacerdotes; la manifestación

de su pacto era la indispensable condición subjetiva, de la cual dependían para alcanzar este destino y gloria divinamente designados. Este reinado, sin embargo, no era meramente de una clase espiritual, sino que culmina en el dominio universal predicho por Balaam en Nm. 24:8, 17ss., por la últimas palabras de Dt. 33:29. La actitud espiritual de Israel para con las naciones era el resultado de su carácter sacerdotal. Del mismo modo que el sacerdote es mediador entre Dios y el hombre, así Israel fue llamado para ser el vehículo del conocimiento y la salvación de Dios para las naciones de la tierra.

El advenimiento de la > monarquía (cf. 1 Sam. 9:15-17; 10:22-24; 12:13, 22; 16:1, 12-13) no supuso en Israel el comienzo de un tipo de gobierno de corte absolutista, con el monarca a la cabeza como representante de Dios, sino un poder limitado por las tradiciones tribales comunitarias y la > Alianza de Yahvé; por eso la monarquía israelita nunca fue similar a la de los antiguos imperios y reinos orientales. Dios es el único señor supremo y todopoderoso por encima del rey, cuya > Ley es la garantía de justicia y equidad para gobernantes y gobernados.

La teocracia tiene su fundamento en la conciencia de la presencia constante de Dios junto a su pueblo y a la cabeza de la nación (Ex. 25:22). Él es el verdadero rey de Israel (1 Cro. 17:14), y su acción política, judicial y religiosa puede percibirse a través de sus lugartenientes y mensajeros (los reyes, los sacerdotes, los profetas), como antaño lo hizo mediante Moisés y los Jueces (cf. Dt. 18:15-19). El lema «Dios con nosotros» (1 Cro. 22:18), con matices incluso marciales, dominaba ya en la obra deuteronomista (Dt. 1:42; 2:7; 31:6, 8, 23; Jos. 1:5, 9, 17; 3:7; 7:12; 22:31; Jue. 1:29; 6:12-13, 16; 1 Sam. 3:19; 16:18; 18:12, 14, 28; 20:13; 2 Sam. 5:10; 7:3, 9; 14:17; 15:20; 1 R. 8:57; 11:38; 2 R. 18:7; etc.). Dios está con David (1 Cro. 11:9; 17:2, 8; 22:11, 16; 28:20), con Salomón (2 Cro. 1:1), con Josafat (2 Cro. 17:3) y con sus magistrados (19:6-7); está incluso con el faraón > Necao cuando tiene una misión de juicio que cumplir (2 Cro. 35:21). Está con Israel de manera especial en los momentos trágicos frente a enemigos superiores, como durante el asedio de Senaquerib: «Sed fuertes, tened valor. No tengáis miedo ante el rey de Asiria y ante esa horda que le acompaña, porque el que está con nosotros es más poderoso que el que está con él. Con él no hay más que brazos de carne; con nosotros está el Señor, nuestro Dios, pronto a socorrernos y combatir nuestros combates» (2 Cro. 32:7-8; cf. 36:23). La acción con que Dios regula la historia es la de la > retribución, que con su rígido ritmo binario de delito-castigo/justicia-premio rige todo el curso humano según el proyecto divino (cf. 1 Cro. 22:13; 28:9; 2 Cro. 13:18; 14:6; 15:2, 15; 16:7-9; 21:10; 24:22-26; 25:14-22; 28:6; 32:30).

La carta constitucional de este gobierno es el > Decálogo entregado a Moisés. Representa leyes religiosas, sociales y judiciales vinculantes del comportamiento de la nación y de cada individuo (cf. Dt. 4:12, 33, 36; 5:4, 22; Ex. 19:9: 20:1, 19, 22). Moisés es el prototipo del gobernante teocrático, el mediador entre el Dios soberano y el pueblo, y el pueblo y Dios. Es el pueblo, quien embargado por el temor, pide que no le sean dadas directamente las leyes divinas, sino por medio de Moisés (Ex. 20:18-21). El pacto o alianza fue ratificado por todo el pueblo. Moisés escribió en un libro todas las palabras de Yahvé, erigió un altar y doce columnas, ordenó ofrecer un sacrificio, y esparció la mitad de la sangre de los animales inmolados sobre el altar. Leyó el libro del pacto al pueblo, y todos se comprometieron a obedecer a Yahvé. Moisés roció entonces al pueblo con el resto de la sangre, diciendo: «He aquí la sangre del pacto que Yahvé ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas» (Ex. 24:3-11). El libro de la Ley será para Israel lo que la Constitución en un Estado moderno: una especie de convenio pactado entre Dios y la comunidad. Los principios básicos estaban grabados

sobre dos tablas de piedra depositadas en el arca, las «Tablas del Pacto» (Dt. 4:13; 9:9, 11; 1 R. 9:9-21; cf. Nm. 10:33; Jue. 20:27; 1 Sam. 4:3), o del «testimonio» (Ex. 31:18; 32:15, etc.).

Posteriormente, la monarquía davídica es descrita como el gobierno de Dios por excelencia. El trono de David es presentado en realidad como «el trono de Yahvé, el trono de la realeza de Yahvé sobre Israel» (1 Cro. 29:23; 28:5). La omisión del adulterio de David con Betsabé y del asesinato de Urías entra en este proceso de tipificación. Si los monarcas se conservan fieles a Yahvé, el éxito pueden tenerlo por seguro; la ruina y la calamidad caen sobre aquellos que abandonan la fidelidad a Yahvé (cf. 2 Cro. 12:5-8; 15:1-7; 16:7-10; 19:1-3; 20:14-17, 37; 21:12; 24:19-21; 25:7-9, 15-16; 28:9-11; 33:10; 36:15-16).

Tres grandes reyes, > Josafat, > Ezequías y > Josías, con sus respectivas reformas, exaltan la teocracia hebrea; pero los tres últimos monarcas, > Joaquín, > Jeconías y > Sedecías, no hacen más que acelerar la catástrofe por sus pecados.

Después de la caída de la monarquía, con la destrucción de Jerusalén en el 586 a.C. por obra de Nabucodonosor, los judíos que sobreviven a la catastrofe de la deportación y el exilio, organizan a su vuelta a la tierra de sus padres un modo de gobierno propio hierocrático, bajo el poder político de la administración persa. Con la reconstrucción del Templo renace la esperanza; la teocracia, considerada como parte decisiva del proyecto divino, vuelve a brillar y se revela como indestructible y perenne. A falta de rey, el sumo sacerdote lleva entonces las riendas del pueblo reestablecido y reorganizado en torno a una interpretación férrea de la Ley de Moisés y la «limpieza de sangre», o segregación de todo elemento extranjero. La obediencia a la Ley de Dios se convierte en el ideal de todo el pueblo, pues de ella depende el futuro y las bendiciones que le acompañan. Transgredirla es acarrearse la maldición de Dios y repetir la historia de los desastres del pasado, por las mismas causas.

Durante un lapso de tiempo, Israel recupera su autonomía política y su grandeza territorial bajo el gobierno de los > Macabeos, después de una guerra cruenta mantenida contra los que intentaban apartar al pueblo de la obediencia a su fe ancestral. Un miembro de este linaje, Aristóbulo I (104-103 a.C.), unió en su persona la función de rey y sumo sacerdote, dando lugar a un gobierno teocrático muy semejante al de algunos países vecinos. En los días de Jesús, Israel vuelve a encontrase bajo dominio político extranjero, Roma, pero con autonomía en asuntos internos y religiosos, administrado por el sumo sacerdote y el Sanedrín. En su enseñanza, Jesús claramente distingue entre el poder político y el religioso (cf. Mt. 22:21). Enseña la necesidad de obedecer a la autoridad civil establecida, tanto por motivos religiosos como morales (Jn. 19:11), al tiempo que, indirectamente, se desvincula de la teocracia. El > Reino de Dios que él predica no es de este mundo (Jn. 18:36), aunque está en el mundo y se desenvuelve en él (cf. Lc. 11:21; Jn. 17:15, 18; Mt. 13); su poder es espiritual, no político. En los escritos apostólicos, Dios es presentado como el único Soberano del mundo y fuente de todo poder, de modo que, tanto los poderes civiles como religiosos proceden en última instancia de él (cf. Ro. 13:1-7; 1 Tim. 2:1-2; Tit. 3:1; 1 Pd. 2:13-15), sea en régimen monárquico, republicano o democrático.

El el Apocalipsis se vislumbra el futuro escatológico bajo la forma de una ciudad celeste que desciende a la tierra y se establece bajo la soberanía absoluta de Dios (Ap. 21:3), que no es una forma de gobierno, sino una nueva dimensión del ser. Véase ALIANZA, AUTORIDAD, DECÁLOGO, ESTADO, MONARQUÍA, JUECES, REINO DE DIOS, REY.

BIBLIOGRAFÍA: W.C. Cambra, *Exodus: From Slavery to Barbarism: Consolidation of a Theocratic Oligarchy* (Berkeley:

1984); M. Cohen, “Pluralism and Theocrats: The Conflict Between Religion and State in Israel”, en N. Biggar, J.S. Scott y W. Schweiker, eds. *Cities of God: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam* (Greenwood Press, Nueva York 1986); J. García Trapiello, *La autoridad política en la Biblia* (BAC 1997); D. Georgi, *Theocracy in Paul’s Praxis and Theology* (Fortress 1991); J. Ipas y D. Gonzalo Maeso, “Teocracia”, en *GER* 22, 208-210; MacLaurin, E.C.B., *The Hebrew Theocracy in the Tenth to the Sixth Centuries B.C.; An Analysis of the Books of Judges, Samuel, and Kings* (Angus and Robertson, Sidney 1959); O. Plöger, *Theocracy and Eschatology* (Blackwell 1968); S. Palmquist, *Biblical Theocracy: A vision of the biblical foundations for a Christian political philosophy* (Philopsychy Press, Hong Kong 1993); M. Revuelta, “Teocracia”, en *EB* VI, 929-934; G.R. Tamarin, *Forms and Foundations of Israeli Theocracy* (Shikpul Press, Tel-Aviv 1968); W.G. Weiler, *Jewish Theocracy* (Brill, Leiden 1988).

A. ROPERO

TEODICEA

Gr. *Theodikea*, θεοδικία, de *Theós*, Θεός, «Dios», y la raíz **dik*, «justificar», vindicación del gobierno divino o justificación de Dios.

1. Significado e historia.
2. Dios y el tribunal de la razón.
3. Planteamiento cristiano.

I. SIGNIFICADO E HISTORIA. Parece que el primero en emplear la palabra *teodicea* de una forma técnica fue Leibniz en una obra donde trata de «justificar» —conciliar— la existencia de Dios ante los que la ponían en duda por el hecho del mal en el mundo (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, 1710). La investigación, destinada a justificar fundamentalmente la existencia del mal y la bondad de Dios, recibió el nombre que, en pura etimología, significa *justificación de Dios*. De ahí que esta designación se haya hecho después extensiva a toda *justificación racional de Dios*, tanto de su esencia como de su existencia.

Algunos pensadores, impresionados por fenómenos como el terremoto de Lisboa (año 1680), habían rechazado la bondad de Dios más que su existencia. Leibniz intentó defenderla en la línea de un optimismo cósmico y antropológico, presentándola como garantía de existencia y sentido para los humanos. Según esta teoría, el Dios perfecto solo pudo crear un mundo perfecto, a pesar del «mal metafísico» inherente a la finitud de lo creado, que es la raíz del mal físico y moral. Considerado en conjunto, no obstante, es el mejor de los mundos posibles; aunque no entendamos el cómo, es seguro *a priori* que es así. Voltaire, meditando sobre el mismo terremoto de Lisboa, se opuso a esta visión optimista en *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) y la sátira *Candide ou l’óptimisme* (1761). Para Hume, el decurso del mundo no ofrece ningún punto de apoyo para concluir la existencia de un buen Dios al que le importe algo la suerte o la desdicha de sus criaturas (*Dialogues concerning Natural Religión*, 1779, caps. 10-11). En oposición frontal a Leibniz, Schopenhauer afirmó que este mundo es el peor posible, y solo puede ser el resultado de una ciega irracionalidad (*Die Welt als Wille und Vorstellung, §§* 57-59). La inexistencia del mundo es preferible a su existencia (Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pesimismus, 1880*, 67).

Aunque la teodicea sea una disciplina moderna, el objeto de su estudio es tan antiguo como las religiones, y su eco se deja sentir en todos los estratos del relato bíblico, especialmente en la pregunta angustiosa del profeta Habacuc: «Muy limpio eres de ojos para ver el mal, ni puedes ver el agravio; ¿por qué ves a los menospreciadores, y callas cuando destruye el impío al más justo que él?» (Hab. 1:13). Los autores bíblicos afirman su fe en la > soberanía, > sabiduría, > santidad, > justicia y > bondad divinas, pero no intentan justificar todo lo que Dios hace. Admiten su perplejidad. Dios es soberano (cf. Is. 45:9-10; Ro. 9:19-24) y permite la existencia del mal, que en último análisis, obedece a sus propósitos y gloria (cf. Prov. 16:4). No hay dualismo posible, «todas

las cosas las ha hecho Yahvé para sus propios fines, incluso al malvado, para el día malo». Él forma la luz y crea las tinieblas, hace la paz y crea la adversidad. «Solo yo, Yahvé, soy el que hago todo esto» (Is. 45:7). Todo cuanto existe era originalmente bueno (Gn. 1). La existencia del mal se relaciona con entes libres capaces de elegir entre el bien y el mal. De este modo, el mal es concebido no como algo con entidad propia, sino como lo contrario a la voluntad de Dios. Sin embargo, si existe el mal es porque Dios lo permite. Si lo permite, es porque, de una u otra forma que desconocemos, servirá en definitiva a sus propósitos para el hombre y la creación. El hecho de que Dios permita el mal no quita la responsabilidad al que efectivamente lo hace. Dios ha prometido que en la eternidad, cuando su plan se haya cumplido, el mal no existirá más.

Cada nueva generación de pensadores vuelve una y otra vez sobre estas cuestiones. Entre los cristianos: Agustín, Isidoro de Sevilla (560-636), Anselmo, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Escoto, Ockham, Ramón Lull (1233-1315). Entre los musulmanes: Ibn Masarra (†931), Ibn Hazm de Córdoba (†1065), que trató de conciliar la ciencia divina y la libertad humana. Ibn Al-Asif, de Almería (†1141) afirmó que Dios es la trascendencia absoluta, más allá de toda proporción y de toda analogía con lo creado. Averroes de Córdoba (†1198) representa una postura ligeramente agnóstica. El ser, por ser existente, es necesario. No hay, pues, contingencia ni, radicalmente, posibilidad de acceso racional a Dios. La creación es algo que creemos, pero que filosóficamente no se puede demostrar. En el plano filosófico, Dios es el primer motor, la parte más excelsa de la realidad cósmica. De este modo, Averroes, pese a que su distinción –muy parecida a la que después haría Santo Tomás– entre los planos de la fe y la razón, que son dos cosas diferentes, pero no se oponen, por converger en la verdad, da pie a la famosa doctrina de las *dos verdades* –conocida y creída– y con ella al averroísmo latino de Siger de Brabante.

Entre los judíos se dio una reflexión muy parecida a la árabe. Ibn Gabirol (†1050), Jehudá Ha-Levi de Toledo (†1141), Ibn Saddiq de Toledo (†1148), quien dice que de Dios poco podemos conocer, dada su inasequible trascendencia. Abraham Ibn David de Toledo (†1180) sigue a Avicena en metafísica. El ser es ser necesario y ser posible. La vía del movimiento conduce a un Ser Necesario, causa del posible. Moisés Maimónides de Córdoba (†1204) resuelve el problema central –las relaciones entre fe y razón– defendiendo no solo su armonía, sino su coincidencia y aun su identidad. Para Maimónides, Dios es más el Uno de Plotino que el Dios aristotélico. No cree que el mundo sea eterno, y afirma la creación *ex nihilo.* En el problema del influjo divino y la libertad humana, afirma resueltamente esta última: el hombre es libre, puesto que, pese a que el gobierno de Dios se extiende a todo lo creado, en los actos humanos solo interviene mediante un *influjo interior* de amor y temor, que deja intacta la libertad.

Modernamente, y en lengua española, se da un renacer de los estudios de teodicea con Zeferino González, Amor Ruibal y, sobre todo, Xavier Zubiri, que enfrenta con rigor el problema filosófico de Dios.

II. DIOS Y EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN. La Teodicea coloca a Dios ante el *tribunal de la razón*. En el mundo actual, los humanos no se han limitado a abandonar a Dios: han querido y quieren juzgarle. Por eso, la historia moderna puede interpretarse como proceso teológico. Elevándose sobre sí mismos, con la convicción de hacerse dueños de toda realidad, los humanos han montado un tribunal para juzgar a Dios. Esto es lo que suele llamarse *teodicea:* poner a prueba a Dios, definir desde la historia su sentido.

Hay una *teodicea* o justificación positiva de Dios: es el intento de mostrar (demostrar) la

racionalidad de lo divino en la existencia de los humanos. Y hay una *teocritea*, o crítica de Dios, propia de aquellos que condenan a Dios desde los males de este mundo o partiendo de la independencia (libertad total) del ser humano. En ambos casos, absuelvan a Dios o le condenen (le rechacen), los humanos interpretan la razón como tribunal para lo teológico. Esto significa que Dios ya no aparece como un dato fundante, previo al pensamiento discursivo. No es una experiencia que nos sobreviene desde el fondo de la vida, fundando en su grandeza nuestra realidad de caminantes, sino que ha quedado sometido al poder del pensamiento, apareciendo como respetuoso para ellos: les deja vivir de forma libre, no les ciega ni subyuga desde arriba. Ante eso se pueden tomar dos posturas:

1. *Racionalista.* El hombre se descubre señor de su razón, dueño de su propio pensamiento. Por eso puede negar a Dios, si es que lo quiere (si lo piensa), o justificar su existencia: descubre con gozo su sentido y le defiende contra aquellos que le atacan. De esta forma, el ser humano se define no solo como inventor o negador de Dios (dioses), sino como alguien que puede elevarse ante Dios, juzgarle y condenarle osadamente. La realidad trascendente de un Dios personal resulta secundaria; importa el Dios del propio pensamiento, la claridad y seguridad de la idea que nosotros mismos somos. En esta perspectiva, el racionalista que justifica su propia razón tiende a convertirse en señor y juez de todo el mundo. Hace de la razón humana el tribunal supremo ante el que deben responder las realidades del cielo y de la tierra. Heredero de la Ilustración, es un tipo nuevo de humano que se cree portador y depositario de la razón universal. Así coloca en el centro del mundo su propio tribunal (la ley de su razón) y se dispone a juzgar todas las cosas. Al convertir a la razón en juez universal, la diviniza, o quizá mejor, se autodiviniza: se piensa representante de la humanidad entera, y allí donde antes muchos habían colocado a Dios, ensalza y entroniza a su *Diosa Razón.*

2. *Revelacionista.* Abriendo su mente hacia un nivel más alto de racionalidad y misterio, conforme a la experiencia de Pablo (cf. Rom 1-3), el hombre descubre que no debe justificar a Dios, sino que es Dios quien lo justifica a él (le hace vivir y le perdona). No es el ser humano quien juzga y defiende a Dios, sino al contrario. Situada en esta perspectiva, la teodicea pertenece al misterio de la revelación, como respuesta de los fieles al don de Dios en Cristo.

III. PLANTEAMIENTO CRISTIANO. En la Escritura, Dios aparece como aquel que llama gratuitamente a los hombres para que puedan vivir en libertad y transmitirse la palabra de manera personal, entregándose la vida unos a otros. No es garante o patrono de aquello que está dado de antemano, sino principio de lo que los hombres deben realizar. Muchos le han buscado en perspectiva cósmica o legal de historia física o imposición cultural, en gesto, fascinación o miedo. Pero en la perspectiva judeocristiana Dios es *palabra creadora* que capacita a los hombres para comunicarse en gratuidad.

La revelación de Dios, expresada en claves de libertad, gratuidad y comunión, resulta inseparable de la realidad del mundo, que se manifiesta en formas cósmicas y vitales. Las religiones *cósmicas* tienden a identificar al mundo con Dios; las *metacósmicas* (judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo) tienden a separar la experiencia de Dios y la vida del hombre en el mundo. A pesar de ello, de un modo u otro, el mundo sigue siendo para ellas sustrato y trasfondo universal de Dios o lo sagrado.

El hombre forma parte del proceso cósmico, está inmerso en la evolución de la vida y se define en términos de comunicación social. Pues bien, surgiendo de ese fondo, cada individuo es libertad: es conciencia, un sujeto que desborda la necesidad cósmica (naturaleza) y la imposición social

(política). En este contexto, Dios como palabra despierta a los humanos del sueño cósmico y les impulsa a vivir en libertad y comunión, sin diluirse en un sistema social, y superando desde ahora las fronteras de una individualidad cerrada.

Sobre el sistema cósmico y social tiende a imponerse la *necesidad*, que planea y domina en individuos y grupos humanos, como sabe la tragedia griega, reasumida de formas diversas por gran parte de la filosofía moderna. Superando ese nivel, el Dios cristiano es Presencia de gracia, que libera a los hombres para comunicarse en libertad. Gracia y libertad van siempre unidas. Las realidades cósmicas o las relaciones sociales dentro de un sistema están reguladas por ley. Pero solo allí donde la Palabra llama a los hombres a la libertad surge la gracia, esto es, una experiencia de vida que desborda las necesidades e imposiciones del sistema. Solo donde hay gracia y libertad se puede hablar de comunión humana, que se distingue de la relación entre los restantes poderes cósmicos o incluso demoníacos, porque es palabra de comunicación personal. Los poderes del sistema tienden a imponerse de forma obligatoria. Por el contrario, el Dios de la libertad y la gracia despierta a los hombres de manera que sean capaces de comunicarse entre sí, dándose la vida unos a otros y estableciendo espacios de encuentro creador en lo que cultivan el gozo y riesgo de la vida. El mundo exterior, sometido por la ciencia, es incapaz de transmitirnos la palabra. Tampoco nos habla ya una sociedad donde todo está regulado por leyes necesarias. Solo Dios nos habla, a través de una palabra que nos lleva a la resurrección, que es la categoría fundamental del cristianismo. Frente al giro de los astros (que repiten sus movimientos circulares o de sístole-diástole cósmica), se eleva así el *camino y palabra de la historia*, que entendemos como proceso de revelación de Dios y de realización humana, abierta a la *comunión final* (que es la resurrección de la carne). Así introducimos el mundo en la historia, entendida como proceso arriesgado y fundante: «Pongo ante ti bien y mal, vida y muerte...» (Dt. 30:15-16).

El cristiano renuncia al juicio sobre Dios (Ro. 9:20-21; cf. Is. 29:16; 45:9; Sab. 12:12). El humano no puede penetrar en la razón final de la realidad, por eso no debe pedirle cuentas a Dios. Esto no implica cobardía. No es expresión de sometimiento servil del hombre que prefiere inclinarse ante Dios sin hacerle preguntas. En su raíz puede hallarse más bien una experiencia de desbordamiento: Dios se manifiesta de tal manera gratuito y gratificante, luminoso y lleno de sentido, que los humanos no pueden dirigirle preguntas de juicio o condena. Dejan simplemente que sea, se ponen en sus manos, pidiendo que alumbre y justifique su vida.

Pero en su renuncia al juicio de los caminos de Dios no cabe la aceptación acrítica de la realidad, como se muestra de manera ejemplar en los diálogos del libro de > Job. Sumido en el dolor de su propia enfermedad y de su vida derrumbada, rechazado y condenado por la sociedad, Job pregunta: pide a Dios que venga y le responda en juicio, de manera solemne, ante testigos. Ciertamente, conforme a la lógica del poema que forma el corazón del escrito (Job 3-37), el Dios bíblico no ha logrado responderle, aclarando humanamente sus problemas. Pero lo que importa es que ha querido escucharle, ha recibido su pregunta. El mismo Dios asume como buena la cuestión de Job, frente al juicio falso de aquellos que le piden que calle ante el misterio y se someta al poder de la realidad. La pregunta de la teodicea no es un tema teórico, sino vital: interrogación desde el mismo sufrimiento, palabra que se eleva desde el estercolero de la historia, allí donde mueren los expulsados y desterrados. Un pietismo (o falso racionalismo) religioso que condene a Job por las cuestiones que ha elevado, va contra el ser de Dios, tal como ha venido a revelarse plenamente en Jesucristo.

La victoria de Dios sobre el dolor, el sufrimiento y la muerte, constituye el sentido más hondo de la historia, tal como revela el Apocalipsis. Lo paradójico es que Dios vence la muerte muriendo él mismo en la persona de Jesús. Los cristianos no han ocultado este hecho, sino todo lo contrario: han querido contemplar a Dios a través de la muerte de Jesús, a rostro descubierto (cf. 2 Cor. 3). Así quiero mostrarlo, evocando la resurrección donde termina y se cumple la teodicea cristiana. Véase DOLOR, GRACIA, JUICIO, LIBERTAD, MAL, RESURRECCIÓN, SUFRIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: F. Conesa, *Dios y el mal* (EUNSA 1996); J. Cruz Cruz, “Teodicea”, en *GER* 22, 214-217; C. Díaz, *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de teodicea* (Encuentro 1989); Id, “Teodicea”, en *DC*, 1325-1334; J.A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Trotta 1997); M. Grison, *Teología natural o teodicea* (Herder 1978); E. Jüngel, *Dios, misterio del mundo* (Sígueme 1985); W. Kern, “Teodicea”, en *MS* III/II, 563-597; J.B. Metz, *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea* (EVD 1996); X. Pikaza, *Dios es Palabra. Teodicea cristiana* (ST 2002); J.L. Ruíz de la Peña, *Teología de la creación* (ST 1986); W. Thiede, *El sentido crucificado: una teodicea trinitaria* (Sígueme 2008); X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid 1984); Id., “El problema del mal”, en *Sobre el sentimiento y la volición* (Alianza, Madrid 1992).

X. PIKAZA

TEODOCIÓN

Nombre de un traductor del AT al griego, posterior a la > Septuaginta. Según Epifanio (*De Pond. et Mens.* c. 17, 19), Teodoción era natural de Sínope, en el Ponto, y durante un tiempo estuvo con los marcionitas, de quienes se separaría para unirse a los judíos. Ireneo lo menciona por el nombre de Efesita, es decir, nativo de Éfeso, mientras que Jerónimo y Eusebio lo califican de > ebionita o semicristiano. Prob. Teodoción fue un judaizante herético, quizá próximo a los ebionitas. Se cree que profesaba pertenecer a la Iglesia cristiana, ya que no hay ningún indicio de que los judíos hicieran nunca uso alguno de su traducción, y menos todavía que contara con su estima, mientras que la Iglesia cristiana aceptó su traducción de Daniel para uso litúrgico. Teodoción tradujo el parágrafo de Is. 25:8 («Destruirá a la muerte para siempre), como *Katepothe ho thánatos eis nikos*, Κατεπ□θη □ θ□νατος ε□ς ν□κος, precisamente igual que en 1 Cor. 15:54 («Sorbida es la muerte en victoria»), apartándose de la LXX, lo cual, más que casualidad, podría significar la apropiación por parte de Teodoción de la versión paulina del pasaje, e indicar, indirectamente, que en ese tiempo era cristiano.

Parece que hizo su traducción durante el reinado del emperador Cómodo (180-182 d.C.), lo que la sitúa entre las realizadas por > Aquila, más antigua, y > Símaco, más reciente. En cuanto a la naturaleza de su trabajo, quienes tuvieron la oportunidad de emplearlo dicen que seguía muy de cerca, en sentido y vocabulario, la LXX, como si fuese su modelo, apartándose de ella solo cuando consideraba que no era fiel al sentido original. Su teoría y práctica de traducción se encuentra entre el literalismo escrupuloso de Aquila y la interpretación libre de Símaco. Su objetivo era suplir los defectos de la LXX y ofrecer una versión nueva e independiente. El estudio de los fragmentos que nos han llegado demuestra que su conocimiento del hebreo no era muy grande. Cuando ignora el significado de algunas palabras hebreas, no precisamente oscuras ni difíciles, simplemente las translitera al griego. P.ej. Is. 3:24, *pethigil*, תִיגִיל = *phthilil*, φθιλ□λ; 19:15, *agmón*, אַגְמ ן = *agmón*, □γμ□ν; 43:20, *tannim*, ים = *thennín*, θενν□ν; Joel 2:17, *haulam*, הָא לָם = *ulam*, ο□λαμ; Job 8:11, *ajú*, אָח = *akhý*, □χ□. Se ha conjeturado que estas palabras eran usadas por los ebionitas, razón por las que las retuvo tal cual, pero no es seguro. Entre los cristianos, la versión de Teodoción gozó de mayor aprecio que las de Aquila y Símaco; Orígenes suple las omisiones de la LXX con la de Teodoción en sus > Hexaplas. En un período posterior, como apuntamos, la traducción de Teodoción

del libro de Daniel fue adoptada universalmente por los cristianos grecoparlantes, en lugar de la alejandrina. Véase VERSIONES DE LA BIBLIA.

BIBLIOGRAFÍA: L. Gil, “Teodoción”, en *EB* VI, 934-935.

TEODOTO

Gr. *Theódotos*, θε□δοτος = «dado por Dios»; Vulg. *Theodotius*.

Uno de los tres mensajeros enviados por Nicanor, jefe militar sirio, a Judas Macabeo para negociar la paz y la amistad. Se dice que este tratado se estableció mediante un «dar y recibir las manos derechas» (2 Mac. 14:19), expresión idéntica que aparce en Gálaras 2.9: «Jacobo, Pedro y Juan, quienes tenían reputación de ser columnas, nos dieron a Bernabé y a mí la mano derecha en señal de compañerismo» y aprobación de la doctrina. Véase DERECHA.

TEOFANÍA

Gr. θεοφαν□α, de *theós*, θε□ς, y *phanein*, φ□νειν, en la voz act. «brillar, alumbrar»; en la voz med. y pas. «aparecer, manifestarse» (cf. p.ej. Mt. 1:20). En el gr. clásico existe la expresión pl. *ta theophania*, τ□ θεοφ□νια, para designar las fiestas de primavera en Delfos, cuando la imagen de la divinidad era expuesta a la mirada pública; de ahí el sig. de «aparición» de la deidad. En sentido teológico, denota cualquier manifestación visible de Dios en la tierra. Hay que distinguirla de la manifestación permanente de Jesucristo, llamada > Encarnación. De ahí, no obstante, que al nacimiento de Jesús se llamara > Epifanía (*epiphania*, □πιφ□νια).

1. Distinción entre «epifanía» y «teofanía».
2. Teofanías en el AT.
3. La muerte de Jesús como teofanía.

I. DISTINCIÓN ENTRE «EPIFANÍA» Y «TEOFANÍA». En 1961, Claus Westermann sostuvo que era necesario distinguir entre > «epifanía» y «teofanía», ya que indicaban dos géneros literarios similares, pero distintos, que comparten el simbolismo de la intervención divina en los asuntos humanos. La Tabla 1 muestra las diferencias entre los dos tipos de encuentros divino-humano, según Westermann:

Característica	Teofanía	Epifanía
Propósito: Dios aparece para...	*revelar* su voluntad por medio del habla	*intervenir a favor o en contra* de su pueblo en un *tiempo de crisis*
Dios viene de	el *cielo* a un *lugar santo*	*un lugar de terreno distante* y viaja desde alli a donde se encuentra su pueblo en crisis
Conmoción de la naturaleza	*localizada* en el lugar de la aparición divina	*presente a lo largo de la ruta* del viaje de Dios

Tabla 1 Diferenciación que hace Westermann entre teofanías y epifanías

El deseo de Westermann de diferenciar entre epifanías y teofanías es válido y necesario. Pero la evidencia que presenta resulta insuficiente. Por un lado, la única teofanía que entra en esos parámetros es la revelación divina en Sinaí/Horeb (en particular Ex. 19:10-19, repetido en varios pasajes como Dt. 4:11-12; 1 R. 19:11-13). Esto significa que no hay mayor evidencia para establecer

la presencia de un género literario. Por otro lado, por lo menos en un texto que Westermann califica como epifanía (Sal. 50:2-6), se indica que hay un discurso divino.

Westermann señala que los editores bíblicos tomaron prestado el motivo epifánico de las culturas que les rodeaban, y lo modificaron. Provee dos ejemplos tomados de salmos egipcios y babilónicos, mostrando las semejanzas entre ellos y algunos textos bíblicos. La diferencia entre el uso de epifanías por los autores bíblicos y las culturas del Cercano Oriente antiguo radica en el hecho de que estos ejemplos están ligados al calendario religioso de los pueblos paganos, mientras que en Israel las epifanías están relacionadas con eventos históricos.

Respecto a la estructura de las epifanías, Westermann indica que está compuesta de una forma que contiene muchas variantes. Hay por lo menos tres características que se encuentran con frecuencia en textos epifánicos: (a) Dios viene de lejos (o, desde la perspectiva del autor, sale de ese lugar lejano); (b) una conmoción de la naturaleza acompaña su llegada; (c) la intervención (colérica) contra los enemigos de su pueblo, o contra su propio pueblo.

No todos siguen la sugerencia de diferenciar entre epifanías y teofanías hecha por Westermann. Por ejemplo, Beyerlin (quien escribió al mismo tiempo que Westermann) cree que la epifanía es lo mismo que la teofanía. Lo mismo sucede con Gnuse, Pax, Polak y Rendtorff. Para Thomas Mann (*Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions*), "epifanía" es un término amplio para describir toda forma en que Dios hace conocer su voluntad.

La evidencia lingüística apoya, aunque parcialmente, la definición que Mann hace de epifanía. Tanto teofanía como epifanía comparten la raíz gr. φ□νειν, *phanein*, que básicamente significa «brillar, aparecer», tanto en la voz activa como en la media o deponente. El significado del término griego θεοφαν□α, *theophanía*, resulta entonces obvio: una aparición de un dios. El término inicialmente se utilizó en Delfos, cuando los sacerdotes sacaban del templo la estatua del dios (*theós*, θε□ς) Apolo para que apareciera (*phanein*, φ□νειν) delante del pueblo.

En su lugar, el significado de *epiphàneia* , □πιφ□νεια (epifanía) no es tan claro. Aun cuando la palabra viene de la unión de la preposición *epí*, □π□, con el verbo *phanein*, φ□νειν, la palabra no significa «aparecer en», «aparecer contra» o «aparecer durante». De hecho, *epiphàneia*, □πιφ□νεια (epifanía) es un sustantivo de declinación de temas en -a con el mismo significado que *phanein*, φ□νειν: «aparición», en el sentido de «manifestación».

Como sucede con todas las palabras, el término gr. *epiphàneia* tiene una larga historia. E. Pax (□πιφ□νεια*: Ein religionsgeschichticher Beitrag zur biblischen Theologie*) rastrea su desarrollo desde Homero (o sea, desde lo mítico) hasta la Antigüedad tardía. Según Pax, el término proviene del lenguaje cúltico. Lo define así: «la irrupción de Dios en el mundo, la cual tiene lugar repentinamente y desaparece con la misma velocidad ante los ojos de los hombres bajo formas visibles precisas o imprecisas que revisten un carácter natural o misterioso» (p. 418).

De esta definición podemos derivar la ecuación simple «epifanía = *epiphàneia*, □πιφ□νεια», y argüir que epifanía es, básicamente, una «manifestación de una divinidad». Martin Dibelius y Hanz Conzelmann (*The Pastoral Epistles*) concuerdan con la definición de Pax cuando describen una epifanía como «la aparición de una divinidad que es de otra forma invisible o escondida, manifestada como *deus praesens* ya sea en una visión, o por una curación o por alguna otra ayuda, o por medio de una manifestación de poder» (p. 104). Es interesante que Dibelius y Conzelmann no traten las apariciones visuales, no extáticas de la divinidad (como la encontrada en Ex. 33:7—34:9).

D. Lührmann ("Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechlisten Workes") cuestiona la ecuación «epifanía = *epipháneia*, ἐπιφάνεια», basándose en que tal definición no se aplica al judaísmo helenístico. Para él, el *technicus terminus* religioso del helenismo se refiere a una intervención de la divinidad en la historia que puede fecharse, y que es a favor de sus adoradores. Así, el término gr. *epipháneia*, ἐπιφάνεια, no se refiere a un encuentro o evento mítico. Según Lührmann, para el judaísmo helenístico una *epipháneia*, ἐπιφάνεια, era una intervención favorable de Yahvé en beneficio de la nación de Israel. Cuando entendemos el término como lo hace Lührmann, la conexión con el evento de Cristo es clara y evidente, haciendo de Jesús *la epipháeia*, ἐπιφάνεια, *par excellence*.

En su comentario a 1 Timoteo, J. Roloff apoya la definición de *epipháneia*, ἐπιφάνεια, hecha por Lührmann, pues la define como «la intervención ayudadora de la divinidad» (*Der Erste Brief An Timotheus*, 364), haciendo que la palabra pase a formar parte del campo semántico de la salvación (*sotería*, σωτηρία/ *sozein*, σῴζειν).

Hay que resaltar que, tanto Lührmann como Roloff, evalúan textos que pertenecen al judaísmo helenístico o al cristianismo, es decir, a un período posterior al AT (exceptuando a la Septuaginta). Lührmann afirma que, para otras literaturas y creencias, la definición dada por Pax sigue siendo válida.

Andrew Lau afirma que la idea de Lürhmann debe tomarse en serio, pero «tampoco debemos descartar o disminuir la inclusión de cualquier modo de aparición visible de la divinidad, pues la línea de demarcación entre las ideas de aparición visible e intervención ayudadora son, frecuentemente, borrosas» (*Manifest in the Flesh*, 223).

Más adelante, en esa misma página, Lau define el término gr. *epipháneia*, ἐπιφάνεια, como «un evento complejo en el cual una manifestación visible (y a veces audible) de una divinidad invisible es percibida, ya sea en forma de una aparición personal o velada/parcial, o por medio de otra acción ayudadora por medio de la cual se concibe o se hace conocida la presencia de esa divinidad».

Por lo tanto, la ecuación epifanía = *epipháneia*, ἐπιφάνεια = «manifestación» es válida.

Pax está en lo correcto al reconocer diversos tipos de epifanías: «Terminológicamente se distingue entre teofanías de Dios Padre y epifanías o cristofanías del Hijo. Junto a ellas existen angelofanías de los ángles y pneumatofanías del Espíritu descendiente en lenguas de fuego, mientras que las pirofanías (apariciones de luces y fuego) y estaurofanías (apariciones de la cruz) no son perceptibles hasta los apócrifos y en el tiempo posbíblico» (p. 418).

Tal definición de la autorrevelación de seres sobrenaturales ayuda, excepto por el hecho de que Pax asigna el nombre de «epifanías» a las cristofanías. Esto significa que una epifanía es un subconjunto de las epifanías, lo que es un argumento tautológico. (Es posible que Pax esté influido por la tradición cristiana que llama a Cristo «la Epifanía de Dios».)

Entonces, la epifanía (llamada también «hierofanía», *i.e.*, manifestación de lo sacro) es el conjunto de la forma de revelación de los seres sobrenaturales. Teofanías, cristofanías, pneumatofanías y angelofanías son subconjuntos del conjunto de epifanías. Así, entendemos por epifanía cualquier manifestación de seres sobrenaturales (cf. Ronald M. Has, *Ezekiel*, 358. Eerdmans, 1989, *s. v.* "Theophany Report").

II. TEOFANÍAS EN EL AT. Las teofanías han sido estudiadas por los eruditos bíblicos durante cierto tiempo. Partiendo de su estudio de Jue. 5:4-5, Jörg Jeremias define las teofanías como un

género literario con dos partes características: (a) descripción del acercamiento de Dios, y (b) conmoción de la naturaleza, que también puede incluir las reacciones humanas de temor y asombro (*Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*).

El trabajo de Jeremias es un estudio, desde la crítica de las formas, de las teofanías veterotestamentarias como género literario. En el primer capítulo describe la forma del género y cómo aparee en los textos poéticos del Antiguo Testamento. Originalmente y en su forma más breve, constaba de las dos partes mencionadas *supra*. Estas fueron reconstruidas desde Jue. 5:4-5 y Sal. 68:8-9. El género puede aparecer (a) con las dos partes en un contexto modificado (cf. Is. 19:1; 26:21), (b) con alargamientos (cf. Sal. 29; Nah. 1:2-8), y (c) con cualquiera de las dos partes de forma independiente (cf. Is. 30:27-33; Hag. 2:6, 21). En el segundo capítulo, Jeremias estudia diversos materiales para explorar el origen de las partes individuales. Evalúa las influencias del contorno israelita, el caos primigenio, el milagro del mar de los Juncos, la tradición del «día del Señor», la teofanía del Sinaí, la tradición del arca, las ideas sobre Dios como Rey, y el concepto de la llegada de Yahvé en el silencio del viento. Todas estas tradiciones contribuyeron al desarrollo de la forma literaria. El último capítulo está dedicado al estudio del *Sitz im Leben* del género teofánico.

Sin quitarle valor al trabajo de Jeremias, este presenta ciertas dificultades. La más obvia es que estudia mayormente textos poéticos del AT (exceptuando la teofanía del Sinaí, todos los textos estudiados son poéticos). Las teofanías aparecen en textos narrativos. Por ejemplo, y limitándonos a las narraciones patriarcales, tenemos teofanías en Gn. 12:7-8; 16:7-13; 17:1-22. La riqueza de los textos narrativos no es explorada en profundidad por Jeremias.

Otra dificultad tiene que ver con la paradójica afirmación del *Sitz im Leben* de los textos teofánicos. Jeremias dice que la mejor forma de acercarse a ellos es determinando el contexto en que aparecen los informes sobre teofanías. Para él, los contextos son el himno y los anuncios proféticos de salvación o juicio. Arguye que la forma teofánica está más enraizada en el himno, en particular los cantos de victoria de las guerras de Yahvé (pp. 136-150). Las narraciones aparecen de forma independiente, aunque intercambian algunos motivos con el género literario. Como el género está enraizado en material hímnico, ni el material profético ni los textos en prosa pueden ser su prototipo. Esto significa que la teofanía del Sinaí no es el prototipo del género literario. Sin embargo, Jeremias enfatiza que la primera característica (la llegada de Yahvé) tiene su origen en la teofanía del Sinaí (pp. 115-117). No queda claro cómo Jeremías alcanza esta conclusión. El problema radica en la naturaleza circular de la discusión.

Otra cuestión es que, aunque Jeremias obtiene información de las teofanías de los dioses de la tormenta mesopotámicos y cananeos, dice que los paralelos de la primera característica del género literario (la llegada del Señor) en las culturas y literaturas del antiguo Cercano Oriente son débiles e insignificantes (p. 153). De hecho, no estudia la forma de la teofanía de Ba'lu' en la literatura ugarítica (lo que sí hace Frank Moore Cross en *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 147-190), y no ve ningún paralelo entre la llegada de Yahvé y la marcha de Ba'lu'. Cross concluye que «Israel usó el lenguaje tradicional caananeo en las primeras descripciones de la teofanía de Yahveh, y es este lenguaje tradicionalmente poético, objetivizado e historizado excesivamente en la prosa literaria, el que encontramos en las narraciones épicas de la revelación en [el monte] Sinaí» (p. 169).

Finalmente, para Jeremías, la labor de los textos teofánicos es dar *descripciones* de la llegada de Yahvé y la reacciones, humanas y cósmicas, que suscita. No estudia la actualidad del hecho de que Dios hable como una forma de autorrevelación, lo que constituye una parte importantísima de la

mayoría de los textos teofánicos de la Biblia Hebrea.

Sin embargo, la descripción de la forma de la teofanía hecha por Jeremias es correcta. Es un género literario caracterizado por (1) la descripción del acercamiento de Yahvé, que (2) está acompañada por la conmoción de la naturaleza, incluyendo el temor y el asombro humanos. Cada parte puede expandirse o ser tratada de forma independiente.

1. *Localización de las teofanías*. Una de las características de las teofanías del AT es que ocurren en lugares que se consideran particularmente sagrados, donde con facilidad se puede buscar un contacto con la divinidad. Así, Dios aparece en fuentes (Gn. 16:7), ríos (Gn. 32:22-32), árboles (Gn. 12:6-7) y montañas (Gn. 12:8; Ex. 19; Sal. 48). En la cultura del Cercano Oriente antiguo, es el la montaña donde la divinidad se manifiesta como guerrera por medio de la tormenta, se sienta como rey del cosmos y de la historia y emite decretos sobre su voluntad y sus intenciones respecto a la humanidad (cf. R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the OT*).

En Israel, los dos lugares más prominentes en que ocurren teofanías son el monte Sinaí y el monte de Sión. Las teofanías del Sinaí (localizado al sur) son los relatos más antiguos que tenemos de este género literario. Varios poemas arcaicos, compuestos antes de la monarquía, muestran a Dios apareciéndose en una montaña meridional llamada Sinaí o Parán, quizás Seír (cf. Dt. 33:2-5, 26-29; Jue. 5, en particular vv. 4-5; Hab.

3 (en particular vv. 3, 7); Sal. 68 (particularmente vv. 7-8, 17-18). En estos poemas, Dios se hace visible en la montaña por medio de los fenómenos relacionados con la tormenta; marcha como guerrero valiente con las huestes celestiales para pelear por Israel. Todos estos poemas son, en realidad, himnos de victoria que relatan la teofanía del Guerrero Divino en la montaña como el evento decisivo en la victoria de las huestes de Israel. En otro poema premonárquico, Ex. 15:1-18, encontramos la teofanía de Dios como guerrero, luchando contra los ejércitos de faraón por medio de la tormenta, y concluye con la entronización de Yahvé en su monte santo.

Presente también en estos poemas arcaicos está la imagen de Dios como rey que, en asambleas celestiales y humanas, da decretos e instrucciones (Dt. 33:3-5).

2. *Otras manifestaciones teofánicas en el AT.* Dada la transcendencia y la santidad suprema de Dios, inaccesible a la visión y presencia humanas, algunas teofanías no son una revelación inmediata de Dios mismo, sino una manifestación de su ser mediada por la naturaleza creada, sea ángelica (Gn. 18:1-15, 22-33; 16:7-9; 18:1-2; Ex. 3:2-6; Jos. 5:14; Jue. 2:1-5; 6:11) o inanimada, como cuando pasa por entre las víctimas del sacrificio en la forma de un horno humeante y una antorcha de fuego (Gn. 15:17); o en la zarza ardiente (Ex. 3:2; 24:9-11; Núm. 12:6-8), o el monte > Sinaí.

Teofanías menores son aquellas en las Dios se aparece en > sueños (Gn. 20:3-7; 28:12-17) y > visiones (Gn. 15:1-21; Is. 6:1-13). La manifestación teofánica alterna por excelencia en el AT es el llamado > ángel de Yahvé (Gn. 16:7-13; 18:1-33; Ex. 3:2; 32:34; 33:14; Jue. 6:20-21), anticipo dispensacional del Dios manifestado en carne, Jesús (1 Ti. 3:16).

III. LA MUERTE DE JESÚS COMO TEOFANÍA. Los relatos evangélicos de la muerte de Jesús relatan algunos eventos que hacen pensar que se trata de una teofanía. Apegándonos al paradigma de Jeremias, Jesús es crucificado en un monte, lugar considerado como sacro (las montañas son un punto en el cual se encuentran el cielo, la tierra y las regiones de debajo de la tierra). En segundo lugar, se nos narra el acercamiento de Jesús al Gólgota, lo que concuerda con el primer punto de la definición de Jeremias del género literario. Finalmente, cuando Jesús ya había sido crucificado, hubo varias

conmociones de la naturaleza: tinieblas «sobre toda la tierra» (Mt. 27:45) desde el mediodía hasta las tres de la tarde. Al morir Jesús, hubo un terremoto y se partieron las rocas (Mt. 27:51, 54). Así, el que fue crucificado como sedicioso, fue manifestado a los seres humanos como Dios supremo, aún en su propia muerte. Esto fue lo que reconoció el centurión que custodiaba a Jesús en la cruz: «Verdaderamente este era Hijo de Dios» (Mt. 27:24). Véase ÁNGEL DE YAHVÉ, HIPÓSTASIS, MONTAÑA, TINIEBLAS.

BIBLIOGRAFÍA: W. Beyerlin; *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions* (Basil, Oxford 1965); Th. Booij, "Mountain and Theophany in the Sinai Narrative", en *Biblica* 65 (1984), 1-26; R. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Harvard University Press, Cambridge 1972); F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Harvard University, Cambridge 1973); H.E. Ellison, "Theophany", en *ZPEB* V, 719-721; R.K. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel* (Nashville1980); Id., "A Reconstruction of the Form-Critical Structure of 1 Samuel 3"(*ZAW* 97), 379-390; J. Jeremias, *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965, 2ª ed. revisada y expandida); A. Lau, *Manifest in the Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles* (Mohr-Siebeck, Tubinga 1996); D. Lührmann, "Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechlisten Workes", en G. Jeremias, ed., *Tradition und Glaube*, 185-199 (Vanderhoeck & Ruprecht, Gotinga 1975); T. Mann, *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation* (John Hopkins, Baltimore 1997); J.J. Niehaus, God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East (Zondervan 1995); D. Patrick, "Epiphanic Imagery in Second Isaiah's Portrayal of a New Exodus", en Reuben Ahroni, ed., *Hebrew Annual Review*, 125-141 (Ohio State University, Ohio 1984); E. Pax, *EPIFANEIA: Ein religionsgeschichticher Beitrag zur biblischen Theologie* (Karl Zink Verlag, Munich 1955); Id., "Epifanía", en H. Fries, ed., *Conceptos fundamentals de teología*, 418 (Cristiandad 1979); F. Polak, "Theophany and Mediator: The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus", en M. Vervenne, ed., *Studies in the Book of Exodus: Redaction-Reception-Interpretation*, 113-147 (Peeters, Leuven 1996); G. von Rad, *Teología del AT* (Sígueme); R. Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction* (Fortress 1991); O. Skrzypczak, "Teofanía", en *EB* VI, 936-939; C. Westermann: *The Praise of God in the Psalms* (John Knox, Richmond 1965).

D. BONILLA RÍOS

TEÓFILO

Gr, 2321 *Theóphilos*, Θε□φιλος = «amado de Dios». Cristiano a quien Lucas dirigió y dedicó su Evangelio (Lc. 1:3) y los Hechos (Hch. 1:1). Probablemente era una personaje importante, pues Lucas le da un título (Lc. 1:3) que se usaba para dirigirse a personajes de cierta relevancia a un nivel más o menos oficial (cf. Hch. 23:26; 24:3; 26:25).

No se sabe qué tipo de relación existía entre Lucas y Teófilo, ni este se vuelve a mencionar en ningún otro lugar de la primera literatura cristiana. Algunos estudiosos, especialmente entre los Padres de la Iglesia, dudaban de su existencia, considerando que se trataba de un nombre ficticio para referirse a cualquier lector cristiano. Así, Orígenes plantea este cuestión, aunque no pasa a discutirla, ya que su objetivo es práctico, no técnico (*Hom. 1 in Luc.*). Dice que los amados por Dios son Teófilos, y se pueden apropiar personalmente del Evangelio dirigido a Teófilo. Epifanio expresa sus dudas: *eit' un tiní theophilo tote grapón élegen, é pantí anthropo theón agaponti*, ε□τ' ο□ν τιν□ θεοφ□λ□ τ□τε γρ□φων □λεγεν, □ παντ□ □νθρ□π□ θε□ν αγαπ□ντι (*Haeres*. 2, 429). Salviano aparentemente duda de la existencia histórica de Teófilo (*Epist. 9 ad Salonium*) al justificar la composición de una obra diriga *Ad Ecclesiam Catholicam* bajo el nombre de Timoteo, siguiendo el ejemplo de Lucas, que dirigió su Evangelio nominalmente, no tanto a un creyente particular, como al «amado de Dios» (*Nam, sicut Theophili, vocabulo amor, sic Timothei honor divinitatis exprimitur*). Incluso Teofilacto, que no cree en la existencia de Teófilo, aprovecha la oportunidd de moralizar sobre su nombre: *kaí pas de ánthropos theophilés, kaí kratos katá ton pathôn anadeixámenos theóphilos esti krátistos, hos kaí axios to onti estín akúein tu Euangelíu*, κα□ π□ς δ□ □νθρωπος θεοφιλ□ς, κα□ κρ□τος κατ□ τ□ν παθ□ν □ναδειξ□μενος θε□φιλ□ς □στι κρ□τιστος, □ς κα□ □ξιος τ□ □ντι □στ□ν □κο□ειν το□ Ε□αγγελ□ου (*Argum. in Luc.*).

Debido al título *krátiste*, κράτιστε (Lc. 1:3), que Lucas le da en señal de deferencia, algunos conjeturan que Teófilo era un gobernador romano o un personaje de rango senatorial, pero no hay ningún fundamento que apoye esta creencia. La conexión tradicional de Lucas con > Antioquía ha llevado a considerar esta ciudad como lugar de residencia de Teófilo y hasto como posible sede de su gobierno. Esta creencia surge en parte de las llamadas *Recogniciones de San Clemente* (lib. 10), que refiere la conversión, mediante la predicación de Pedro, de cierto hombre noble de Antioquía con ese nombre, que puso su casa al servicio de la Iglesia. Bengel creía que la omisión de *krátiste*, κράτιστε, en Hch. 1:1 prueba que Lucas había entrado en una relación más familiar con Teófilo que cuando compuso su Evangelio.

A lo largo del tiempo surgieron muchas otras conjeturas sobre la personalidad de Teófilo basadas en la mera especulación. Theodore Hase creía que el Teófilo de Lucas no era otro que el depuesto sumo sacerdote Teófilo, hijo de Anano (cf. Josefo, *Ant*. 18, 4, 3; 5, 3; 19, 6, 2). También se ha especulado sobre si era miembro de la comunidad cristiana o no. Quienes piensan que no era cristiano, creen que el Evangelio de Lucas es una obra apologética escrita durante el encarcelamiento de Pablo.

Es díficil, pues, emitir un juicio positivo sobre Teófilo. Lo que parece cierto es que no se trata de un personaje ficticio, ya que tales personificaciones son ajenas del espíritu de los autores del NT, y el título *krátiste*, κράτιστε, es evidencia suficiente de su existencia histórica, sin tener que suponer que era un gobernador, aunque sí alguien de alto rango.

BIBLIOGRAFÍA: A.M. Ross, “Theophilus”, en *ZPEB* V, 721-722.

D. MUNIESA

TEOGONÍA

Gr. *Theogonía*, θεογονία, nombre dado por los griegos a los poemas dedicados a explicar el origen de los dioses. Se dice que Museo fue el autor de la primera teogonía de la historia, pero su obra, así como la de Orfeo y otros, se ha perdido y solo contamos con la escrita por Hesíodo. La teogonía se mueve en el universo de los mitos y se relaciona con la cosmogonía o relato sobre el origen del mundo. Véase COSMOLOGÍA.

TEOLOGÍA

Gr. *theología*, θεολογία, de *theós*, θεός, «dios», y *logos*, λόγος, «palabra, discurso racional, estudio ordenado»; teología es, por lo tanto, un estudio ordenado o disertación racional acerca de la divinidad.

Los griegos llamaban «teólogos», *theologoi*, θεολόγοι, a los poetas Homero y Hesíodo —y sus continuadores e imitadores, por supuesto, que fueron muy numerosos en la Grecia clásica—, que habían disertado acerca de los dioses olímpicos, es decir, habían *teologizado*, pero de forma inconveniente, o sea, desde un punto de vista exclusivamente mítico, no racional. Platón entiende que una buena teología implicará una depuración de aquellos relatos absurdos e inmorales y presentará a la divinidad desde el punto de vista más elevado de la filosofía (cf. *República*, lib. II, 379).

En la misma línea, aunque con diferentes matices en ocasiones, proseguirá Aristóteles, con lo que la > filosofía clásica forjará una imagen de Dios como un Ser Eterno, perfecto en sí mismo, suma de toda la bondad, inmutable, infinito, impasible, omnisciente y omnipotente. Un Dios en realidad

completamente alejado del mundo, del hombre y de sus problemas, que es completamente feliz en sí mismo y que no necesita nada de nadie. Es evidente que para los antiguos pensadores helenos la teología no era sino una parte de la filosofía —la metafísica—, una labor exclusiva del pensamiento, de la razón. Lo más similar a lo que en siglos posteriores se llamaría *teología natural* o *teodicea*. Los estoicos son los primeros que utilizaron el término *teología* con una connotación religiosa.

Durante el período helénico, el judío > Filón de Alejandría llama *theólogos*, θεόλογος a Moisés, en un intento de equiparar al legislador hebreo con los pensadores griegos, e incluso de superarlos. Moisés es un «teólogo» en cuanto narra la historia de la creación por Dios.

Entre los romanos, desde el tiempo de Numa Pompilio hasta el Imperio, el conocimiento de los dioses y el culto debido a ellos era una tarea del Estado. San Agustín habla de tres tipos de teología: la *poética*, practicada por los poetas; la *física*, por los filósofos, y la *política*, por los legisladores (*De Civ. Dei*, 6, 1). Por esta vinculación con el paganismo y el estado perseguidor, los primeros cristianos rechazaron durante siglos utilizar la palabra *teología* para expresar su dedicación al estudio de Dios tal como se revela en Cristo y las Escrituras. En su lugar, utilizaron otros términos ya presentes en el NT, en especial > doctrina, de donde «doctrina sagrada» o «estudio sacro». Eusebio fue el primero en aplicar el adjetivo *theólogos* a Juan, ya que en su Evangelio escribió una «eminente doctrina sobre Dios». En confrontación o en diálogo con la filosofía pagana, la teología cristiana también se llamó «sabiduría verdadera», *alethé philosophía*.

En los siglos III y IV comienza a utilizarse la palabra *teología* en relación con la doctrina de la divinidad del Logos. Poco después se extiende a la doctrina de la Trinidad. En el s. V, Teodoreto amplió su aplicación para cubrir todo el campo teórico de la enseñanza religiosa. Dionisio establecerá una distinción que permanecerá hasta nuestros días: teología mística —simbólica, escondida— y otra teología más manifiesta y racional. Finalmente, en el s. XII, Abelardo dará a la palabra *teología* el sentido comprehensivo que tiene hoy; en su obra *Theologia Christiana* la presenta como un estudio que cubre, no solo los aspectos doctrinales y místicos, sino también los prácticos, todo lo que tiene que ver con la explicación de la verdad critiana. San Alberto Magno y, sobre todo, santo Tomás de Aquino, introducen la noción de teología como «ciencia sagrada», que ordena el conjunto de verdades de la fe en una síntesis racional. Esta *Scientia rerum divinarum*, o conocimiento de las cosas divinas, opera racionalmente, pero se fundamenta no tanto en la razón, como en la Revelación Divina contenida en las Escrituras del AT y del NT. No se trata ya de disertar acerca de Dios, sino que sea el mismo Dios el que hable y prestar atención a lo que él diga. De esto se deriva un conocimiento *analógico*, no propio; Dios siempre está por encima de las imágenes, símbolos y metáforas del lenguaje; por esto la teología reconoce humildemente que todo su saber acerca de la Divinidad no es sino una *docta ignorantia* que cubre todos los aspectos de la fe y práctica del cristiano. «Teología —escribe Raimundo Lulio— es la ciencia que habla de Dios... Esta ciencia de teología es más noble ciencia que todas las demás. Y como sea que esta ciencia es preferentemente cultivada y amada por los hombres religiosos, por eso son tan honorables. Esta ciencia es de tres maneras. La primera es cómo se adquiere conocimiento de Dios; la segunda, cómo se conocen las obras de Dios; la tercera, el conocimiento de cómo se puede amar a Dios y evitar las penas infinitas». A partir de ese momento y hasta el día de hoy, la teología se ha convertido en una disciplina académica con sus diferentes especializaciones. Véase CONOCIMIENTO, DOCTRINA, ENSEÑANZA, MITO.

BIBLIOGRAFÍA: Y. Congar, La fe y la teología (Herder, 1970); B. Fonte, *La teología como compañía, memoria y profecía*

(Sígueme 1990); R. Latourelle, *Teología. ciencia de la salvación* (Sígueme 1968); B. Studer, “Teología”, en *DPAC* II, 2092-2093; J.M. Tellería Larrañaga, *El método en teología* (EMB 2011); C. Vagaggini, “Teología”, en *NDT* II, 1688-1806; J. Wicks, *Introducción al método teológico* (EVD 2008).

J. M. TELLERÍA LARRAÑAGA

TEOPATÍA

Del gr. *Theós*, θεός, «Dios», y *pathos*, πάθος, «sentimiento». Término acuñado por Hartley para describir un aspecto del > antropomorfismo, a saber, el que atribuye emociones humanas a Dios. Véase ANTROPOMORFISMO.

TEOSOFÍA

Gr. *Theosophía*, θεοσοφία, «sabiduría divina». Nombre dado a una así llamada «ciencia sagrada», que se diferencia tanto de la filosofía como de la teología. Es de carácter esotérico y dependiente de la iluminación interior más que de la argumentación racional. La gnosis antigua puede calificarse de teosofía, en cuanto pretende ser un saber real y racional del mundo justificado por la reinterpretación de la mitología religiosa, tanto pagana como judía. Véase FILOSOFÍA, GNOSIS, SABIDURÍA, TEOLOGÍA.

TEPE

Nombre que reciben en Turquía los montículos formados por restos superpuestos de ruinas de ciudades antiguas. Véase TELL.

TERAFINES

Heb. 8655 *teraphim*, רְפִים ְ, sustantivo colectivo de significado dudoso que se puede referir a un solo objeto o a varios. Aparece quince veces en el AT sin descripción precisa (Gn. 31:19, 34, 35; Jue. 17:5; 18:14, 17, 18, 20; 1 Sam. 15:23; 19:13, 16; 2 R. 23:24; Ez 21:21; Os 3:4; Zac 10:2); la Sept. traduce con una palabra diferente en casi cada libro en que aparece: *eídola*, εἴδωλα, y *eídolon*, εἴδωλον (Gn. 31); *theraphín*, θεραφὶν o *to therapheín*, τὸ θεραφεὶν (Jue. 17:18); *kenotaphia*, κενοτάφια (1 Sam. 19); *glyptá*, γλυπτά (Ez. 21:21); *deloi*, δῆλοι (Os. 3:4); *apophthengómenoi*, ἀποφθεγγόμενοι (Zac. 10:2). Algo semejante ocurre en la Vulg.: *theraphim*, *statua*, *idola*, *simulacra*, *figurae idolorum*, *idololatria*.

La palabra *teraphim* no aparece fuera de la Biblia, por lo que es difícil hacerse una idea correcta de su significado y naturaleza. Los especialistas han propuesto diversas etimologías, pero sin que ninguna haya sido aceptada generalmente. Unos la derivan de la raíz *rp* y la relacionan con el término «sanidad»; otros, de *rph* o *trp*, que conllevan la idea de «hundimiento, decaimiento», o del postbíblico *trp*, «ser vil», como en los escritos rabínicos, que leen *teraphoth*, רְפּ ת ְ, «viles, decadentes», sentido peyorativo rechazado por la etimología moderna. Muchos relacionan los *teraphim* con los *etemmu*, los espíritus de los muertos, y por lo tanto los conectan con el culto a los antepasados y, quizá, con la adivinación sagrada, según se desprende de algunos textos (cf. Ez. 21:26; Zac. 10:2). Los *teraphim*, pues, serían objetos cultuales y de invocación familiares, relacionados con los ancestros divinizados.

Tienen un papel importante en la historia de Jacob y Labán: Raquel se llevó los *terâphîm* de Labán sin saberlo Jacob (Gn. 31:19-34). Labán los tendría en su casa como imágenes de los antepasados

protectores, garantes de la fecundidad de su tierra, de la prosperidad de la casa y, sobre todo, de la continuidad de la familia. Al parecer, eran pequeños, pues cupieron bajo la montura de Raquel, aunque también los había de gran tamaño, como en el caso de los que tenía Mical, mujer de David (1 Sam. 19:11-17). Se han encontrado figurillas de esta naturaleza, de entre 20 y 25 cm., en tumbas de Gozán (Tell Halaf), en Siria oriental.

Raquel engañó a su padre cuando este buscaba los *teraphim* desaparecidos. Se sentó sobre ellos y alegó no poder levantarse por estar con la regla (Gn. 31:33-35), con lo que estaba diciendo que se encontraba en situación de impureza y que no podía ser tocada (cf. Lv. 15:19-30). De esa forma, se llevó los *teraphim* de su padre, pero los puso en el lugar más impuro que un judío pueda imaginarse, manchados con la sangre de su regla. Es el recurso retórico del hagiógrafo para vincular los *teraphim* idolátricos con la impureza. «Raquel es la primera en poner en evidencia la insignificancia de las divinidades de su padre arameo en relación con el Dios de Jacob. Raquel lleva a cabo el primer acto iconoclasta de la Biblia» (D. Nocquet).

Basándose en textos de la Nuzi del II milenio a.C., algunos han relacionado los terafines con la palabra acadia *ilani*, «dioses». La traducción habitual de *teraphim* como «dioses domésticos» delata esta supuesta relación con Nuzi. Por los documentos legales hallados en Emar y Nuzi, sabemos que los terafines también jugaban un papel de suma importancia en el derecho privado, particularmente en la transmisión hereditaria. Constituían un título de herencia en determinadas circunstancias. Estos objetos son parte de las obligaciones que le caben al heredero principal tomar a su cargo, lo que implicaba tanto el cuidado del popio difunto como el de los dioses (*ilani*) del testador. Esto ayudaría a entender la razón por la cual los robó Raquel (Gn. 31:19). Por eso K. Spanier sugiere que la acción de Raquel tenía que ver con la permanente lucha con Lea por la primacía dentro de la familia de Jacob. Puesto que su marido desconocía por completo su actividad, el robo no podía ser para su beneficio directo. Tal vez Raquel consideró este hurto como un medio para establecer la prioridad de su hijo como heredero principal. Esta suposición, aunque especulativa, ofrece una interpretación razonable del acto de Raquel, la ira de Labán y, posiblemente, la ascendencia de José en la familia de Jacob.

La presencia de estos objetos idolátricos en el clan del patriarca, aunque finalmente los enterró debajo de una > encina que estaba junto a Siquem (Gn. 35:2), se repite en otros lugares del AT, lo cual indica lo arraigado de su uso. En la época de los Jueces, un hombre llamado Micaía poseía un santuario privado con sacerdote, efod, *teraphim* (Jue. 17:5) y también ídolos de metal (Jue. 17:4; 18:14). Unos hombres de la tribu de Dan los tomaron para su propio uso (Jue. 18:20). Samuel asimiló el culto a los terafines con la hechicería (1 Sam. 15:23), si bien más tarde fue practicado por los israelitas del reino del Norte (Os. 3:4). El rey Josías destruyó los terafines y los otros ídolos (2 R. 23:24). Después del exilio, había israelitas que aún consultaban a los terafines (Zac. 10:2). Véase ADIVINACIÓN, IDOLATRÍA, NUZI, RAQUEL.

BIBLIOGRAFÍA: B. Gandulla, "Génesis XXIX-XXXI y el derecho de familia: un nuevo enfoque en torno al problema de los *terafim*", en C. De Bernardi y J. Silva Castillo, comp., *El Cercano Oriente Antiguo. Nuevas miradas sobre viejos problemas*, 125-136 (Univ. Nacional de Rosario, Bs. As. 2005); M. Greenberg, "Another look at Rachel's Theft of the Teraphim", en *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 239-48; H.A. Hoffner, "Hittite *Tarpis* and Hebrew *Teraphim*", en *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968), 61-68; T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Scholars Press, Atlanta 1989); O. Loretz, "Die Teraphim als \`Ahnen-Götter-Figur(in)en´ im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit", *UF* 24 (1992), 133-178; D. Nocquet, *El Dios único y los otros dioses* (EVD 2012); K. Spanier, "Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy", *Vetus Testamentum* 42 (1992:3), 404-412; K. van der Toorn, "The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence", *Catholic Biblical Quarterly*. 52 (1990:2), 203-222.

TERCIO

Gr. 5060 *Tertios*, Τέρτιος = «tercero»; Vulg. *Tertius*. Cristiano a quien Pablo dictó la Epístola a los Romanos (Ro. 16:22). Estaba en Corinto, por tanto, y en Cencrea, el puerto de Corintio, cuando el Apóstol escribió a los romanos. Es digno de señalar que Tercio se incluye en el saludo que Pablo envía a los cristinanos de la capital, en primera persona del singular: «Yo Tercio, que he escrito la epístola, os saludo en el Señor» (*aspázomai egó Tertios*, ἀσπάζομαι ἐγὼ Τέρτιος). A juzgar por las circunstancias y frecuencia del nombre entre los romanos, se puede decir que Tercio era romano y conocido por los destinatarios de la carta paulina, a quienes él saluda.

TEREBINTO

Majestuoso árbol oriental representado por el heb. *allah*, אַ ָה, *elah*, אֵלָה, *el*, אֵיל, o *ellón*, אַ ן; Sept. *teréminthos*, τερέμινθος, *terébinthos*, τερέβινθος; Vulg. *terebinthus*. Solo se menciona una vez en Eclo. 24:16. El *terébinthos*, τερέβινθος o *términthos*, τέρμινθος de los griegos es el *Pistacia terebinthus* de los botánicos, común en Palestina y Oriente, representado, según algunos autores, por la palabra *elah*, אֵלָה, traducida gral. «roble» (p.ej. Is. 6:13; 437 Os. 4:13), o «encina» (Gn. 12:6, 13:18; 14:13). Pertenece a la familia de las anacardiáceas, del género *pistacia*, nativo del Mediterráneo occidental. Su empleo más antiguo y conocido es como fuente de la trementina, un aceite vegetal, mediante incisiones en el tronco, aunque su uso comercial era ignorado en Palestina. Actualmente, la trementina del terebinto es conocida como *trementina chipriota*.

El terebinto es objeto de veneración y lugar favorito de enterramiento. Muchos viajeros colgaban en sus ramas exvotos. El «encinar de Mamre» (Gn. 13:18), cerca de Hebrón, se decía que era un terebinto que se mantuvo hasta el s. IV d.C. (Jerónimo, *De Loc Hebreos 87*; Sozomeno, *Eccles. Hist*. 2, 4, cf. Josefo, *Guerras*, 5, 9, 7), y en su emplazamiento Constantino erigió una iglesia, cuyas ruinas todavía permanecen. Se dice que el árbol se secó en el reinado de Teodosio el Joven, pero que el tronco produjo un nuevo árbol, del cual antiguos viajeros llevaron pedazos de madera nueva y vieja a su país. El árbol fue accidentalmente destruido por un incendio en el año 1646. Su representante moderno, sin embargo, es un verdadero roble, como se demuestra tanto por sus hojas como por su fruto. Véase ENCINA, ROBLE.

TERES

Heb. 8657 *Téresh*, רֶ ֶ, prob. persa, «deseo»; Sept. *Tharas*, Θάρας o *Tharrhas*, Θάῤῥας; Vulg. *Thares*. Uno de los dos eunucos del rey Asuero, que montaban guardia en las habitaciones privadas del monarca. Tramó con su compañero > Bigtán un atentado contra la vida del rey. > Mardoqueo descubrió la conspiración y ambos eunucos fueron colgados (Est. 2:21; 6:2). B. C. 479. Josefo le llama *Theodestes*, Θεοδέστης (*Ant*. 11, 6, 4, 10), y dice que la conjura fue detectada por Barnabazus, un sirvo de los eunucos de origen judío, quien se le contó a Mardoqueo. Según esta versión, los conspiradores fueron crucificados.

TERNURA

Heb. 7391 *rokh*, רֹךְ = «suavidad» (Dt. 28:56), del vb. 7401 *rakhakh*, רַכַךְ = «suavizar», fig. «conmover, enternecer»; 7349 *rajum*, רַח ם = «misericordia, clemencia», remite a un sentimiento

localizado en la parte más profunda de la persona y de su cuerpo, identifcado con las «entrañas», por extensión, «vientre», en heb 7356 *rájam*, רַחַם, de donde el sentimiento de afecto, piedad y ternura; el término gr. correspondiente es *splankhma*, σπλάγχμα, relacionado con las «entrañas», 4698 *splankhnon*, σπλάγχνον, de donde, según la psicología antigua, brotan las emociones relativas a la compasión, la misericordia y la ternura, creencias conservada en nuestro vocablo «entrañable» (Lc 1:78; 2 Cor. 6:12; Col. 3:12; Flp. 1:8). El otro término gr. que hace referencia a la «ternura» es 1932 *epieíkeia*, ἐπιείκεια = «gentileza, suavidad, amabilidad, equidad» (Hch. 24:4; 2 Cor. 10:1).

Por su etimología, la ternura es un afecto enimentemente femenino y maternal. El vocablo heb. *rájam* remite al vientre que la mujer embarazada acaricia y mima. Un ejemplo notable aparece en el juicio de Salomón respecto a las dos madres que pleiteaban por un niño. La mujer de quien era el hijo, fue conmovida en sus entrañas por su pequeño, por lo que el monarca supo que ella era la madre verdadera (1 R. 3:26). En un pasaje Dios es presentado como una madre tierna que cuida con cariño a su hijo de pecho (Is. 49:14-15). También está presente en el cariño de un padre por sus hijos (Sal. 103:13), o el amor tierno entre dos hermanos (Gn. 43:30). Se trata de un sentimiento de afecto emparentado con el amor, la compasión y la misericordia. "La ternura de Dios remite a un amor que no se detiene ante nada y que no se deriva de unos presuntos méritos de los que son amados, sino solo de la benevolencia gratuita con que Dios se mueve a la misericordia y al perdón, a la comprensión y a la paciencia, sin límites de ningún género» (C. Rocchetta). En este sentido, es un atributo característico de Yahvé, y lo mismo da decir que es un Dios misericordioso, que un Dios tierno: «Grande es tu misericordia/ternura, oh Yahvé» (Sal. 119:156).

En sentido literal, solo una vez se hace referencia en el NT a la «ternura» de Jesús: «Os exhorto por la mansedumbre y ternura de Cristo» (2 Cor. 10:1), que hace referencia a su naturaleza afectiva; pero aparece con frecuencia bajo el término 1656 *éleos*, ἔλεος, que hace referencia a su obrar misericordioso, compasivo, tierno. Generalmente indica la manifestación de la benevolencia salvífica de Dios. Por su tierna misericordia, Jesús se compadece del pueblo (Mt. 14:14; Mc. 6:34), de los que sufren y padecen (Mt. 20:34; Lc. 7:13).

La ternura, en relación con Dios, remite a la disponibilidad divina al amor y la amistad, por pura gracia. Es un sentimiento profundo de afecto y cariño de Dios por sus criaturas, especialmente por las desfavorecidas y aquellas que están perdidas. Véase COMPASIÓN, ENTRAÑAS, MISERICORDIA.

BIBLIOGRAFÍA: C. Rocchetta, *Teología de la ternura* (EST 2001); V.E. Wine, "Compasión", en *DEPANT*, 61-62.

TERRADO. Véase TEJADO

TERREMOTO

Heb. 7494 *ráash*, רַעַ = «vibración, rugido, clamor, terremoto», del vb. 7493 *raash*, רע = «temblar, trastornar, conmover»; gr. 4578 *seismós*, σεισμός = «temblor, choque», de *seío*, «moverse de un lado a otro, temblar».

Temblor de tierra. Durante los grandes seísmos, en los lugares donde las sacudidas son más violentas las colinas tiemblan (Jer. 4:24); se conmueven los mismos cimientos del mundo (Sal. 18:7); aparecen grietas en la corteza terrestre (Zac. 14:4, 5); se abren y cierran hendiduras en las que uno puede caer (Nm. 16:31-33); las casas se agrietan y derrumban sobre sus moradores; si el mar está cercano, abandona en ocasiones su lecho, precipitándose sobre la tierra en una enorme ola que abate

y destruye todo lo que halla a su paso.

En la época de Uzías y de Jeroboam II, Judea sufrió un terrible terremoto (Am. 1:1; Zac. 14:5; *Ant*. 9, 10, 4). En el año séptimo de Herodes el Grande hubo otro gran seísmo que causó la muerte de más de diez mil personas y de muchísimo ganado (*Ant*. 15, 5, 2). Un terremoto, acompañado de tinieblas, marcó la muerte de Cristo (Mt. 27:45-54), y otra sacudida similar señaló su resurrección (Mt. 28:2). Un terremoto tuvo lugar en Macedonia mientras Pablo y Silas estaban en la cárcel de Filipos (Hch. 16:26). Se anuncia un recrudecimiento de terremotos entre las señales del retorno de Cristo (Mt. 24:7; Lc. 21:11; cf. Ap. 6:12; 11:13; 16:18). Véase TEMPESTAD.

TÉRTULO

Gr. 5061 *Tértyllos*, Τέρτυλλος, forma diminutiva del nombre romano *Tertius*, análogo a *Lucullus* de *Lucius*, *Fabullus* de *Fabius*, etc.

Orador contratado por las autoridades judías de Jerusalén para acusar a Pablo ante el tribunal de Félix, gobernador romano residente en Cesarea (Hch. 24:1-8). Puesto que este nombre era muy común, resulta imposible determinar la nacionalidad de Tértulo. Evidentemente, pertenecía la clase de oradores o abogados profesionales que abundaba no solo en Roma, sino en otras partes del Imperio, en torno a los tribunales de los magistrados provinciales. Por su nombre se puede inferir que era romano o de origen italiano. El sanedrín tendría interés en conseguir sus servicios, dada su ignorancia tanto de la lengua latina como del procedimiento ordinario de la ley romana. Los judíos, como el resto de los pueblos sometidos a Roma, en sus acusaciones y procesos estaban obligados a seguir las formas de la ley romana, de lo que conocían poco. Por eso, en las ciudades principales abundaban las personas capacitadas para intervenir en pleitos legales y asuntos públicos.

D. MUNIESA

TESALÓNICA

Gr. 2332 *Thessalonike*, Θεσσαλονίκη, en los autores clásicos, también *Thessalonikeía*, Θεσσαλονικεία y *Thettalonike*, Θετταλονίκη.

Importante ciudad de Macedonia situada sobre el golfo que en la antigüedad se llamaba Termaico, y en la actualidad golfo de Salónica, en el mar Egeo. Al principio, la ciudad se llamaba Therme, Θέρμη, o Therma, Θέρμα (Tucídides, *Thermai*, Θέρμαι), que alude a las «fuentes salinas calientes» abundantes en varias partes de la costa. Según Estrabón, Cesandro, uno de los sucesores de Alejandro Magno, hizo de ella su capital, y la llamó Tesalónica, en honor de Thessalonike, su mujer, hermanastra de Alejandro. Tras la caída del reino de Macedonia en 146 a.C., Tesalónica pasó a formar parte del Imperio romano. Roma dividió > Macedonia en cuatro distritos, e hizo de Tesalónica la capital del segundo. La ciudad, que vino a ser libre en el año 42 a.C., era un centro militar y comercial de la vía *Egnatia*, calzada romana que conectaba Bizancio con Durazzo. Sus magistrados recibían en gr. el nombre de *politarcas* o «jefes de la ciudad»; este término gr. de Hch. 17:6 queda confirmado por una inscripción sobre el arco de Tesalónica.

La ciudad fue evangelizada por San Pablo en su segundo viaje apostólico, cuando, obligado a dejar Filipos, se dirigía por la vía *Egnatia* hacia el Occidente, buscando campos apropiados para sembrar la Palabra. Como era su costumbre, predicó primero en la sinagoga. Los judíos eran numerosos en la ciudad. Sus convertidos, procedentes en su gran mayoría de la gentilidad (cf. 1 Tes. 1:9), formaron una comunidad (Hch. 17:1-13) a la que el Apóstol dirigió dos cartas. La manera como

se expresa en ellas da la impresión de que estaban siendo víctimas de intrigas y persecuciones (cf. 1 Tes. 2:14; 3:1-5). Ya se había intrigado contra San Pablo durante la evangelización de la ciudad, obligándole a salir de allí (cf. Hch. 17:5-10).

J. M. DÍAZ YANES

TESALONICENSE

Gr. 2331 *thessalonikeús*, θεσσαλονικεύς, oriundo o habitante de Tesalónica (Hch. 26:4; 27:2; 1 Tes. 1:1; 2 Tes. 2:1). Aristarco y Segundo, compañeros de Pablo, eran tesalonicenses (Hch. 20:4; 27:2).

TESALONICENSES, 1 y 2 Carta a los

1. Introducción
2. Primera de Tesalonicenses.
3. Segunda de Tesalonicenses.

I. INTRODUCCIÓN.

1. *La ciudad de Tesalónica*. La Tesalónica que Pablo conoció, a diferencia de las ruinas de Corinto o Éfeso, se encuentra principalmente enterrada debajo de la metrópoli moderna. Los restos prerromanos incluyen un Serapeum, el templo del egipcio Serapis. Otros sitios arqueológicos importantes posteriores al Apóstol son el foro romano, un odeón y un impresionante *criptopórtico* (galería cubierta) que albergaba el mercado. La ciudad era un puerto próspero y una escala de aquella Vía Ignacia que se extendía desde Bizancio en el este, a través de Macedonia, hasta un puerto de donde se podía navegar a través del Adriático a Italia y luego continuar por carretera a Roma. Su población era griega mezclada con otros grupos étnicos. A partir del año 44 d.C. fue una de las cuatro capitales de distrito de Macedonia. En tanto que «ciudad libre», disfrutaba de derechos políticos ampliados. Durante el último siglo, las inscripciones han confirmado el testimonio de Hch. 17:6, 8, según el cual la ciudad era gobernada por «politarcas» (*politarkhai*, πολιτάρχαι). Este título está especialmente asociado con, pero no limitado a, el gobierno de Tesalónica. Probablemente había cinco politarcas en su Consejo.

Más allá de su culto al panteón olímpico, Tesalónica fue influida por la religión romana y adoraba ostentosamente al «divino César» (Steimle, 2008). Algunos han sugerido que ya en el siglo 1, Tesalónica también fue sede del culto a los Cabiri, con sus misterios sangrientos y sus ritos sexuales. En tal caso, está más que justificada la advertencia del Apóstol en contra de la fornicación (*porneía*, πορνεία) en 1Tes. 4:3-8 (Jewett, 1986, 127-32). Otros indican que hay pocos datos sólidos sobre la presencia de este culto, y que Pablo condena el sexo ilícito en todos sus escritos (Vom Brocke, 2001, 117-21).

Hch. 17:1-2 establece que, a diferencia de las reuniones informales de Filipos (Hch. 16:13-16), los judíos de Tesalónica tenían una sinagoga constituida con su edificio. Hch. 17:4 da a entender que a estas reuniones asistían tanto los judíos como los griegos temerosos de Dios. Pablo no hace referencia a una sinagoga local en las Epístolas a los Tesalonicenses; tampoco hay datos arqueológicos o inscripciones que apoyen la existencia de una sinagoga en esa época. La evidencia más temprana data del s. IV d.C. o posiblemente más tarde; sin embargo, una inscripción bilingüe samaritano-griega, indica la presencia de una congregación de samaritanos. Vom Brocke provee el resumen más completo de los datos más relevantes; concluye que una sinagoga judía no samaritana

fue establecida en Tesalónica antes de la era cristiana (2001, 217-33).

2. *Hechos y las Epístolas a los Tesalonicenses*. Algunos cuestionan la validez metodológica de emplear Hechos como una trama general en la cual se pueden colocar las epístolas; otros no encuentran problemas insolubles al correlacionar los documentos donde sea posible. Al compararlos, destacan los siguientes datos: Primero, los libros siguen diferentes agendas; el autor de Hechos desea demostrar la continua expansión del Evangelio en cumplimiento del mandato del Señor (Hch. 1:8) y el inicio de la campaña macedonia como resultado de la guía divina (16:6-10). Por otro lado, las epístolas fueron escritas, no para describir el trabajo de Pablo, sino para confirmar a aquellos que ya habían llegado a la fe cristiana. Segundo, Hechos presenta el antagonismo de los judíos tesalonicenses al Evangelio (17:5-7; 17:13), y adicionalmente la resistencia de algunos judíos cristianos a admitir gentiles en la Iglesia sin los requerimientos de la Ley (15:1, 5, 24). A menos que «sus compatriotas» (1 Tes. 2:14 *NVI*) se refiera a los judíos tesalonicenses, interpretación poco probable, entonces de acuerdo con esa carta, los cristianos eran perseguidos por los gentiles locales. 1 Tes. 2:14-16 contiene palabras duras contra los judíos por su persecución de la Iglesia y su oposición a la evangelización de los gentiles (pero véanse las dudas acerca de la autenticidad de estos versículos en el apartado *Autenticidad e integridad literaria*). Tercero, el informe de Pablo sobre «las aflicciones e insultos» en Filipos (1 Tes. 2:2) es un resumen apto de la conclusión del trabajo en aquella ciudad como se detalla en Hch. 16:19-40. Cuarto, Hechos podría ser leído con la intención de decir que Pablo pasó solo tres o cuatro semanas en la ciudad de Tesalónica (Hch. 17:2); las epístolas arrojan serias dudas sobre ese período de tiempo, dada la gran conciencia de la doctrina en esa ciudad cuando Pablo escribe *1 Tes*, y los múltiples regalos que Filipos envió durante el tiempo que pasó allí (Fil. 4:16; Malherbe, 2000, 60-61; Fee, 2009, 6). Es posible que la narración de Hechos refleje el hábito del autor de resumir los eventos. Quinto, Hechos señala que en sus inicios la Iglesia de Tesalónica estaba compuesta de algunos judíos y un mayor número de griegos temerosos de Dios (Hch. 17:4), pero no griegos que vinieran directamente del paganismo (aunque el texto occidental de 17:4 agrega «y» (*kaí*, *καὶ*) antes «griegos», implicando que muchos se habían convertido del paganismo: «[muchos?] piadosos y muchos griegos, y mujeres nobles no pocas». 1Tes. 1:9 insinúa que la de Tesalónica era una iglesia gentil, y que ellos se habían vuelto de los ídolos a Dios sin haber pasado por la sinagoga. Seis, Hechos no hace ninguna referencia a las epístolas paulinas.

3. *La misión paulina*. Lo que tradicionalmente se ha calificado como el segundo viaje (Hch. 15:40-18:22) se inició en Antioquía. Pablo y Silas/Silvano y luego Timoteo visitaron nuevamente las iglesias de Galacia, y luego se trasladaron a través del Egeo a Macedonia como respuesta a una visión nocturna (Hch. 16:9-10). Hechos puede sugerir que su autor se unió al equipo en Troas y pasó a Filipos, pero no continuó hacia Tesalónica (16:10-17 es una llamada sección «nosotros»). Evangelizaron Filipos, una ciudad relativamente pequeña, y fueron obligados a irse después de la paliza y encarcelamiento de los dos principales a manos de los magistrados de la ciudad. Entonces viajaron hacia el oeste a lo largo de la Vía Ignacia, a Tesalónica (Hch. 17:1-9), y siguieron el plan típico de predicar en la sinagoga, donde habría una audiencia mixta de judíos y también gentiles temerosos de Dios; sus conversos proveerían la base para una congregación de cristianos judíos y gentiles. Esta vez la oposición surgió de los judíos, quienes tomaron a Jasón y otros cristianos y los llevaron ante los magistrados de la ciudad. Jasón fue obligado a depositar una fianza como garantía en caso de disturbios adicionales. De ahí Pablo y Silas —pero aparentemente no Timoteo— fueron a

Berea (Hch. 17:10-12), donde los judíos les dieron una mejor recepción. Sin embargo, judíos de Tesalónica llegaron y suscitaron el descontento, forzando a Pablo a navegar hacia Atenas (Hch. 17:14-15), adonde Silas y Timoteo viajaron más tarde (esto se insinúa en 1 Tes. 2:17-3:2, pero no en Hechos). De allí enviaron a Timoteo al norte, a Tesalónica (1 Tes. 3:1-2). Timoteo más tarde regresó, presumiblemente a Corinto, con las buenas noticias de que los discípulos habían sobrevivido y prosperaban (3:6) a pesar de la persecución (1 Tes. 1:6; 2:14; 3:3-5; 2 Tes. 1:5-7). De las cartas, podemos reconstruir que fue al norte una vez más con *1Tes*; a su regreso, fue enviado en un tercer viaje con *2Tes*. Pablo y Silas desesperadamente desearon ver a los tesalonicenses, pero Satanás «los estorbó» (1 Tes. 2:18); Pablo no dice en qué consistió este impedimento.

El siguiente viaje misionero de Pablo (Hch. 18:23-21:17) estuvo centrado en Éfeso, pero también incluyó visitas a las iglesias existentes en el Asia Menor, Macedonia (Hch. 20:1; 2 Co. 7:5) y Acaya. En algún momento alrededor de 55-56, debe haber pasado a través de Tesalónica, y luego nuevamente en el ciclo de regreso desde Acaya. Muy poco más se conoce acerca de la Iglesia tesalonicense del 1er siglo d. C., aunque debe de estar entre los macedonios a quienes Pablo alaba por su generosidad (2 Co. 8:1-5). Hechos da a entender que Aristarco y Segundo eran los administradores a quienes la Iglesia había seleccionado para la ofrenda de Jerusalén (Hch. 20:4; véase también 19:29) y que Aristarco viajó con Pablo a Roma (27:2; Col. 4:10-11, Flm. 24).

4. *Cronología*.

a) Fecha de 1ª de Tesalonicenses. La mayoría de los eruditos fechan *1Tes.* (y *2Tes.*, si es genuina) temprano en los 50, durante el segundo viaje misionero de Pablo. El equipo del Apóstol evangelizó Macedonia y Acaya durante el reinado de Claudio (41-54), en cuyo período el senado nombró a Junius Annaeus Gallio (Galión) como procónsul de Acaya, para gobernar desde Corinto. Fortuitamente, la evidencia externa de las inscripciones ha permitido a los estudiosos determinar una de las pocas fechas firmes en el ministerio de Pablo, puesto que el proconsulado de Galión ahora puede ser fijado alrededor de los años 51-52. Hch. 18:11-12 insinúa que Pablo había estado trabajando un año y medio en Corinto antes de la llegada de Galión, aunque el texto podría ser interpretado de otras formas. Una reconstrucción común es que el equipo trabajó en Macedonia en el 49 o 50 y que Pablo escribió *1 Tes.* en el 50-51 (véase especialmente Riesner, 1998, 157-211; también Jewett, 1979, 38-40).

Unos pocos estudiosos fechan las cartas en el tercer viaje, por ejemplo, Schmithals (1972, 181-91), porque cree que Pablo confronta la enseñanza gnóstica que supuestamente se encuentra detrás de las otras epístolas de ese período. Sin embargo, la principal alternativa al fechado tradicional es la hipótesis planteada por Knox y desarrollada por Lüdemann, según la cual Hechos no es fiable cuando coloca el trabajo inicial en Galacia antes de la evangelización de Macedonia y Acaya. Más bien, Pablo estaba en Macedonia tan pronto como hacia los años 39-40, y llegó a Corinto mucho antes de que Galión asumiera el proconsulado. Lüdemann fecha *1Tes* alrededor del 41 (1984, 238). Este punto de vista no ha logrado convencer a muchos.

b) Fecha de 2ª de Tesalonicenses. Si la autoría paulina de *2 Tes.* es genuina, la datación no ofrece mayores problemas. Las similitudes entre las dos cartas sugieren que fueron escritas una después de la otra, dando una fecha 50-51 para ambas. Timoteo debe haber dejado Tesalónica hacia Corinto con una pregunta sobre la resurrección (un viaje de dos semanas), regresó al norte con *1 Tes.* (otras dos semanas), pasó un tiempo allí y regresó a Corinto con una actualización y la pregunta acerca del Día del Señor. Esto permite el espacio de un mes o dos entre la primera pregunta de los tesalonicenses y

la segunda.

Si *2 Tes.* es pseudónima, es decir, si alguien distinto de Pablo la escribió, entonces fecharla constituye un reto mayor. Su *terminus ad quem* es antes de que Policarpo la citara en su carta *A los Filipenses* (c. 110 d. C.; ver abajo, *Autenticidad y la cuestión de la pseudonimia*). El *terminus a quo* es también problemático, dado que el autor puede insinuar que el «santuario» (*naós*, ναός) de Jerusalén todavía existe en el momento en que escribe (2 Tes. 2:4); o podría proyectar su enseñanza al tiempo anterior a su destrucción en 70 d. C. (Malherbe, 2000, 372). Si la epístola hubiera sido compuesta después de la muerte de Pablo, pero antes del 70, se abreviaría el plazo para distribuir la carta entre las iglesias que habían conocido al Apóstol. La mayoría de los estudiosos que rechazan la autoría paulina, fechan el documento en las últimas dos décadas del siglo I, cuando la Iglesia sufría una gran persecución.

5. *La función de las cartas*. La extensión de los hábitos epistolares en el siglo I d.C. se debió en gran parte a la *Pax Romana*, con sus caminos y vías marítimas libres de piratas. El portador de una carta privada podía caminar de Corinto a Tesalónica en dos semanas, una velocidad impresionante para aquel momento.

Es dudoso que *1 Tes.* sea la epístola más antigua (véase Hch. 15:23-29), ni siquiera la primera carta paulina. Pablo había participado en el ministerio itinerante durante tal vez 15 años y puede haber usado el género anteriormente; de hecho, si *2 Tes.* es genuina, entonces «en toda carta mía» (3:17) puede sugerir la existencia de epístolas que, como la «carta previa» de 1 Cor. 5:9, se han perdido.

Un método que hoy parece haber llevado la huella paulina era escribir una epístola. El Apóstol la ponía en manos de un compañero de confianza; en este caso, aparentemente Timoteo. El mensajero no estaba obligado simplemente a asegurar la entrega de la carta, sino también leerla, explicarla, observar el estado de la iglesia y recibir cualquier respuesta para llevarla de regreso a Pablo. La iglesia sería en su mayoría analfabeta, y por ende las cartas no eran documentos que se guardaran y se llevaran para un estudio pausado. El rollo era leído en voz alta como un libreto con el cual recrear el evento del discurso original, dando a la iglesia reunida una experiencia sonora compartida de la «voz» de Pablo. El Apóstol dictaba sus epístolas, lo que le daba un estilo vivo que le recordaría a la iglesia su presencia. También escribía saludos personales al final (2 Tes. 3:17). La Iglesia tesalonicense era responsable de que todos los creyentes escucharan la carta (1 Tes. 5:27), instrucción que puede haber favorecido una distribución temprana y amplia de ejemplares.

Como a los estudiosos les gusta repetir, las epístolas paulinas eran «cartas ocasionales», esto es, respuestas a las necesidades inmediatas de las iglesias, más que tratados teológicos. Sin embargo, las cartas no son meramente, ni siquiera principalmente, *ad hoc*. Reafirman doctrinas que la Iglesia ya poseía, y las respuestas de Pablo para alguna nueva ocasión consistían, por lo general, en la aplicación de una verdad conocida. Las Epístolas a los Tesalonicenses son típicas en este sentido, y esto explica los «recordatorios», por ejemplo 1 Tes. 3:4: «pues cuando estábamos con ustedes les advertimos que íbamos a padecer sufrimientos. Y así sucedió» (así 1 Tes. 1:5; 2:1, 2, 5, 9, 10, 11; 3:3, 4; 5:1, 2; 2 Tes. 2:5, 6; 3:7). 1 Tes. es casi enteramente una reafirmación de lo que ya sabían y practicaban los creyentes; el único material que podríamos etiquetar como fresco es la resurrección de los santos en 4:13-17. Asimismo, en el caso de 2 Tes., la enseñanza doctrinal principal (2 Tes. 2:1-12) es, al menos en la situación histórica presumida en la carta, ya conocida (2:5, 6).

Una característica inusual en las dos epístolas es la mención de Silas y Timoteo: «Pablo, Silvano, y Timoteo, a la iglesia de los tesalonicenses» (1 Tes. 1:1). Si bien es concebible que ellos fueran coautores con Pablo, la mejor interpretación es que estaban con él mientras compuso las cartas, con el fin de ampliar el estímulo a los creyentes que los conocían y amaban (Malherbe, 2000, 86-89). Este punto de vista explica mejor la alternancia de «nosotros» a «yo,» como en 1 Tes. 2:18: «Porque, *nosotros* deseábamos visitarlos —*yo* mismo, *Pablo*, más de una vez intenté ir —, pero Satanás *nos* lo impidió.»

6. *Crítica retórica, análisis retórico y modelos sociales*. Durante las últimas tres décadas, los estudiosos han prestado seria atención a metodologías que buscan categorías retóricas (Aune, 2003, 460-65). En la crítica retórica «clásica», las epístolas se examinan según su uso de las *formas retóricas* contemporáneas (Jewett, 1986, 61-87; Wanamaker, 1990, 48-52; Donfried, 2002, 1-79; Witherington, 2006, 16-36). En algunos casos, la interpretación del texto puede ser predicada tanto en la forma que usa Pablo, como en su función contextual: p.e., puesto que la descripción de Pablo de su ministerio en 1 Tes. 2:1-12 es similar a la presentación de Dión Crisóstomo del filósofo ideal, entonces tal vez Pablo no está, después de todo, defendiéndose de las acusaciones (Malherbe, 2000, 153-63).

Adicionalmente, algunos han empleado el análisis retórico para determinar el *género* de las cartas (Johanson, 1987; Donfried and Beutler, 2000, 19-21; véase la información general por Walton, 1995, 233-40), en algunos casos usando las categorías aristotélicas de discursos epidícticos, deliberativos y judiciales. Otros han criticado el acercamiento, dada la dificultad de lograr un consenso en la definición o aplicación de categorías de género. En el caso de *1 Tes.*, p.ej., es notoriamente difícil asignar un género a la carta o incluso esbozarlo.

Otro acercamiento es usar modelos teóricos tomados de la disciplina de Ciencias Sociales, en un intento de determinar la *situación social* de Pablo o de una de sus iglesias (Wanamaker, 1990, 53-63; Witherington, 1990, 36-44). Jewett (1986, 135-78) argumenta un modelo «milenarista» de Tesalónica, mientras otros argumentan que la iglesia estaba infestada por el gnosticismo (Schmithals, 1972). Así como en el caso del análisis de género, un peligro metodológico inherente al usar modelos es su vulnerabilidad al razonamiento circular.

II. PRIMERA DE TESALONICENSES.

1. *Contenido*. 1:1 es una introducción típica paulina. De 1:2 en adelante, la oración y acción de gracias domina *1Tes*, motivada por el regreso de Timoteo con buenas noticias acerca de la Iglesia (3:6). 1:2-10 es un informe de sus oraciones y acciones de gracias por su fe, amor y perseverancia (1:3), los cuales son indicadores de la elección divina y de la obra continua de Dios en medio de los fieles (1:4-6). La Iglesia es famosa por su conversión de la idolatría al Evangelio (1:7-10). 2:1-12 es una descripción del ministerio de los apóstoles en medio de ellos, enfatizando su sinceridad y amor abnegado; los estudiosos debaten la función de este pasaje, como se muestra en el apartado anterior. 2:13-16 contiene una denuncia de la institución religiosa judía palestina, que se opone a Dios y trata de prohibir la evangelización de los gentiles (véase abajo *Autenticidad e integridad literaria* para una hipótesis de interpolación). En 2:17-3:13 la situación se vuelve más peligrosa, ya que el mismo Satanás bloquea el regreso a Tesalónica, un dilema que genera inquietud sobre cómo la Iglesia sobrellevaba la persecución. Timoteo los visita exitosamente y trae buenas noticias al regreso, lo que lleva a más oración por los discípulos (3:11-13). La exhortación de 4:1-12 se concentra en la pureza sexual, el amor fraternal y la laboriosidad. De ahí Pablo llega en 4:13-18 a la única cuestión

doctrinal, la resurrección de los santos en la Parusía. Además, de acuerdo con 5:1-11, la repentina llegada del Día del Señor significa que los cristianos deben vivir «de día» y «en la luz», esto es, en santidad y preparación. Como en muchas cartas grecorromanas de instrucción moral, Pablo presenta una lista de mandamientos judiciales en 5:12-22, enfocándose en la dinámica de la vida congregacional, e incluyendo instrucciones concernientes a la oración y anuncios proféticos. Concluye en 5:23-28 con una bendición y otras convenciones epistolares, como la orden de leer la carta en voz alta a toda la asamblea.

2. *Autenticidad e integridad literaria*. Casi nadie ha dudado que *1 Tes.* sea material paulino, pero algunos han cuestionado que la carta fuera compuesta en su forma actual.

a) Teorías de interpolación. Unos pocos han dicho que 5:1-11 es una interpolación de material no paulino (idea descrita por Wanamaker, 1990, 33), pero la hipótesis ha atraído poca atención. Más consecuente es la idea de que la fuerte condenación de los judíos en 1 Tes. 2:13(14)-16 no formaba parte de la carta original, sino que fue insertada más tarde. En gran parte esto se debe a la perplejidad del lector sobre cómo el antagonismo de Pablo contrasta con sus afirmaciones de Ro. 9:1-3, 11:26; de hecho, F.C. Baur rechazó la autenticidad de 1 Tes. por este único párrafo. La hipótesis mejor desarrollada es la de B. A. Pearson, quien afirma que un escriba temprano escribió las líneas conforme reflexionaba en la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C., deseando reunir a todos los cristianos, fueran judíos o gentiles, para oponerse a la institución judía (Pearson, 1971). No hay evidencia manuscrita que apoye la idea, y a pesar de haber suscitado cierto interés (Schmithals; Richard), no ha sido convincente.

b) Teorías de compilación. Schmithals, basado en su idea de que ambas epístolas representan la lucha de Pablo contra el > gnosticismo, afirmó que originalmente eran cuatro, que, apropiadamente reorganizadas, describen la evolución del debate: Epístola A (2 Tes. 1:1-12 + 3:6-16), Epístola B (1 Tes. 1:1-2:12 + 4:2-5:28), Epístola C (2 Tes. 2:13-14 + 2:1-12 + 2:15-3:3), Epístola D (1 Tes. 2:13-4:1) (Schmithals, 1972, 212-13). Richard, que rechaza la autoría paulina de *2 Tes.*, divide *1 Tes.* en una «Misiva Temprana» (2:13-4:2, excluyendo la «interpolación» 2:14-16) y una «Misiva Tardía» (1:1-2:12+4:3-5:28) (Richard, 1994, 11-19). En general, los estudiosos han decidido que estas hipótesis dependen de la multiplicación de suposiciones (p.ej., dónde empieza y termina una epístola original; por qué un editor tardío reorganizaría el material y lo haría con torpeza), y por ende pierden credibilidad.

3. Teología. 1 Tes. asume que sus lectores ya poseen un sorprendente conocimiento de los matices de la doctrina cristiana. Esto es aún más impresionante dado que Pablo y Silas deben haber estado solo un corto tiempo allí, y que gran parte de la congregación llegó a Cristo directamente del paganismo sin haber pasado por la sinagoga, donde los gentiles podrían haber, por lo menos, obtenido un entendimiento básico del monoteísmo (1:9, 2:4, etc.), una ética basada en el carácter de la deidad (4:3) y el principio de que Dios no está sujeto al destino, sino que toma sus propias decisiones (p.ej., 1:4, 3:11). Algunos de los puntos notables de doctrina son:

a) Cristología. El Señor Jesucristo desempeña algunos papeles del Señor de las Escrituras Hebreas (Fee, 2007, 31-83): e. g., Zac. 14:5 menciona «vendrá Yahvé, mi Dios, y con él todos los santos»; el versículo es transformado en 1 Tes. 3:13, donde es el Señor *Jesús* quien viene con todos sus santos; la tradición del «Día de Jehová» implícitamente se convierte en el día del Señor Jesús en 5:2. Esta alta cristología se hace patente cada vez que un cristiano ora, no solo al Padre, sino también a Cristo (3:11-13).

b) Soteriología. Cristo salva a través de su muerte y su resurrección (4:14, 5:9-10), y finalmente liberará a su pueblo en su venida (1:10, 5:9). Fuera de la Iglesia, la gente «duerme» y vive en «oscuridad» y «ebriedad», y serán sorprendidos cuando Cristo venga (5:2-3). El Espíritu juega un papel sustancial (1:5-6, 5:19-20), puesto que es él quien capacita al creyente para vivir en santidad (4:8). Pablo insinúa que el Nuevo Pacto está en vigor (4:9); ni siquiera en Qumrán, con su gran interés en el Nuevo Pacto, se esperaba que el Espíritu permitiera a judíos y gentiles caminar en santidad durante esta época.

c) Escatología. Para el cristiano, hablar del fin es hablar de la venida del Hijo de Dios. Esto está en contra del judaísmo del Segundo Templo, en el cual la figura mesiánica juega un papel secundario y en algunas tradiciones no aparece en absoluto. Pablo puede haber enseñado a los tesalonicenses algunos temas de la tradición sinóptica (véase Rigaux, 1956, 98-101; Witherington, 1992; *contra* Tuckett, 1990), por ejemplo, la venida de Cristo con sus ángeles y la reunión de sus santos. Pablo también está en consonancia con la tradición al expandirse en el tema de la preparación para la venida del Señor (5:1-11). Hay varias explicaciones de por qué el Apóstol enseñó acerca de la Parusía - tal vez los gnósticos enseñaban una mera resurrección espiritual y Pablo tuvo que corregirla; o algunos tesalonicenses eran «entusiastas,» esto es, tan llenos del Espíritu que se sentían por encima de las normas éticas; o la cuestión de la venida del Señor ya suscitaba preguntas. Nada de esto puede ser probado por el texto mismo. Por lo que Pablo afirma, fue la resurrección futura de los santos, y nada más, lo que estaba en duda (4:13-17); es posible que su incertidumbre se debiera simplemente al rechazo de esa esperanza por la cultura circundante. Además, Pablo probablemente consideraba la *Pax et securitas* imperial como la mera ilusión de «paz y seguridad» (en 5:3 emplea la forma griega del *slogan* romano). En general, el interés escatológico del Apóstol no es especulativo, sino pastoral, con el fin de dar a sus discípulos un conjunto de referencias para su comportamiento en esta edad presente.

III. SEGUNDA DE TESALONICENSES.

1. *Contenido*. *2 Tes.* se inicia con un saludo y una acción de gracias que son similares a 1 Tes. (2 Tes. 1:1-4). Un tema principal de esta epístola es la distinción entre creyentes y malvados. En 1:5-12 Pablo reconoce que los creyentes experimentan persecución a manos de aquellos que rechazan el Evangelio. Cuando Cristo venga, reivindicará a los santos y «dará retribución» y castigo eterno a los malvados. Sin embargo, esto no es razón para que los cristianos estén satisfechos de sí mismos, sino que deben buscar vivir de una forma digna del llamado del Señor (1:5, 11-12). El principal asunto doctrinal tiene que ver con el rumor concerniente al «Día del Señor» (2:2). Puesto que las señales de la gran apostasía y el hombre de pecado no han ocurrido aún, entonces «quien/lo que lo detiene» sigue en pie. Como en 1 Tes., Pablo no cae en una especulación apocalíptica; su interés se cifra en afirmar a los creyentes tesalonicenses, y desarrolla el pensamiento de que mientras el mundo es engañado por Satanás, los santos conocen el plan de Dios. En 2:13-15 empuja este contraste más allá, enfatizando la elección divina y la necesidad de aferrarse a la verdadera enseñanza. La solicitud de oración en 3:1-5 es inusualmente detallada; si solo Dios puede llamar a la gente para que crea en el Evangelio, entonces los tesalonicenses deben orar para que la Buena Nueva se expanda. La principal exhortación, en 3:6-15, tiene que ver con discípulos que no trabajan y, tal vez, solicitan ayuda de la Iglesia. Los estudiosos están divididos en cuanto a su motivación. Pablo dice a la Iglesia que no apoye a este tipo de personas y que «no tengan nada que ver con ellos» (3:14). La carta concluye en 3:16-18 con una conclusión convencional, que incluye la firma de Pablo.

2. *Autenticidad paulina y la cuestión de la pseudonimia*. Policarpo (*c*. 110 d. C.) cita *2 Tes.* y parece atribuirla a Pablo (Pol. *Fil*. 11:3-4); Justino Mártir usa algunos términos de *2 Tes.*, «hombre de pecado» y «hombre de apostasía» (*Diál.* 32; 110), pero no menciona su fuente; Marción incluyó ambas cartas en su canon. Más tarde en el s. II, Ireneo se refiere a Pablo en «la segunda a los tesalonicenses, hablando del Anticristo», y cita 2 Tes. 2:8 (*Adv. Haer*. 3.7.2). Por el mismo tiempo, el Canon de Muratori nombra dos epístolas a los tesalonicenses. *2Tes* fue universalmente aceptada como paulina hasta que las dudas se suscitaron a comienzos del s. XIX. El punto de vista de que se trata de una carta pseudoepigráfica ganó mayor fuerza con la publicación de Trilling *Untersuchungen* (1972), que provee los argumentos más convincentes:

a) *Estilo y lenguaje*. Es tan cercano el estilo a *1 Tes.* que podría ser vista como una cruda adaptación de la carta genuina.

b) *Tono*. *1 Tes.* es exuberante y cálida, mientras que *2 Tes.* parece más distante y objetiva.

c) *Tradición*. Juega un mayor papel en *2 Tes.*, indicando que fue escrita décadas más tarde que *1 Tes.* y depende de una instrucción anterior en lugar de la voz viva de los apóstoles (cf. 2:15; 3:6); por otro lado, en ambos casos la tradición dice que es «de nosotros», no de autoridades anteriores.

d) *Escatología*. Es el argumento de más peso. Mientras que en *1 Tes.* el tiempo de la Parusía es desconocido, 2 Tes. 2 provee una línea (parcial) de tiempo que espera una apostasía final y el hombre de pecado antes de la venida de Cristo. Tal vez refleje los intereses de la Iglesia a finales del s. I, junto con Mateo 24 y el Apocalipsis.

En ese caso, *2 Tes.* podría provenir de un admirador de Pablo, un adaptador de su teología a una nueva situación (Trilling). Alternativamente, *2 Tes.* se podría ver como el trabajo de un usurpador (Marxsen, 1982, 30-35) que desea suplantar la carta anterior (2:2) con su propio programa escatológico, empleando el autógrafo final (3:17) para invalidar la (presumiblemente) no firmada *1 Tes*.

Algunos que rechazan la autoría paulina parecen insinuar que su punto de vista es casi universalmente aceptado; sin embargo, una amplia gama de autores mantie-nen su autenticidad (Bruce; Marshall; Wanamaker; Malherbe; Witherington, 2006; Fee; Green, para nombrar un enfoque; Brown, 2002, 768-72, dice que no puede decidir). Estos estudiosos no encuentran insuperables las objeciones a la autoría paulina, y apuntan a la escasez de cartas pseudónimas en ese período, lo que proveería un paralelo a una pseudónima *2 Tes*. Queda también la dificultad de introducir dicha epístola en la Iglesia, con su casi inmediata aceptación por Policarpo de Esmirna y (a diferencia de Hebreos o 2 Pedro) sin ninguna duda sobre su autenticidad. En ese caso, los contrastes entre las epístolas son suavizados si ambas son leídas en el más amplio contexto de la tradición del monte de los Olivos. Las epístolas tienen estilos similares porque fueron enviadas en cuestión de semanas o meses de diferencia una de la otra, pero reflejando un cambio en las circunstancias de la Iglesia a la que Pablo tuvo que dirigirse (Marshall, 1983, 40-45).

Tiene pocos seguidores el día de hoy (aunque véase Malherbe, 2000, 352-53) la tesis de que Pablo escribió ambas cartas, pero a diferentes grupos de Tesalónica, por ejemplo, *1 Tes.* a los dirigentes de la Iglesia, mientras que *2 Tes.* va dirigida a todos los miembros; o el punto de vista de von Harnack, que *1 Tes.* fue para los cristianos gentiles (1 Tes. 1:9) y *2 Tes.* para judíos.

3. *Orden de las cartas*. Se ha asumido tradicionalmente que el orden canónico de *1 Tes.* y *2 Tes.* refleja el orden de su composición; además, Ireneo y el canon de Muratori las etiquetaron como

«primera» y «segunda», respectivamente (véase arriba *Autenticidad y la cuestión de la pseudonimia*). Por el contrario, algunos han especulado que muchas epístolas dirigidas a unos mismos destinatarios deben haber sido ordenadas por su tamaño (1-2 Cor.; 1-2 Ti.), de modo que *2 Tes.* fue puesta en segundo ligar sin fundamento histórico. Wanamaker (1990, 37-45) ha defendido esta hipótesis, argumentando que muchos asuntos se aclaran si Pablo escribió 2Tes primero, agregando que su teoría socava los argumentos de aquellos que rechazan su autenticidad. Su re-ordenamiento de *1-2 Tes.* ha persuadido a pocos (véase el resumen por Malherbe, 2000, 361-64).

4. *Teología*. Cualesquiera que sean las conclusiones acerca de la autenticidad de *2 Tes.*, su autor conocía *1 Tes.* y daba por sentado mucho de su paradigma doctrinal, en particular la alta cristología, la soberanía de Dios sobre la historia, su «elección» de un pueblo, el engaño de quienes no viven en Cristo, la persecución del pueblo de Dios en la época presente, y la venida de la salvación.

a) Cristología. Cristo de nuevo asume el papel de Yahvé, por ejemplo en una versión revisada de la bendición aarónica (Nm. 6:24-26), ahora cumplida por el Señor Jesucristo (3:16, 18). Cristo, al igual que el Padre, es objeto de oración (2:16-17). En su venida, Jesús cumple el rol de Yahvé Sebaoth (1:7). Más tarde (1:9), Pablo alude a Is. 2:10, «métete en la peña, escóndete en el polvo, de la presencia temible de Yahvé, y del resplandor de su majestad», aplicándolo al Señor Jesús, «separado de la presencia del Señor o de la Gloria de su poder.» La venida de Cristo es un resplandor divino o «epifanía» (*epipháneia*, ἐπιφάνεια, 2:8).

b) Soteriología. Como en *1 Tes.*, el pueblo de Dios son sus llamados y escogidos (2 Tes. 1:11; 2:13-14). Pablo habla de salvación como un evento futuro, cuando Cristo y su pueblo serán «glorificados» (2 Tes. 1:10-12; 2:14). Los demás, que no obedecen el Evangelio (1:8, 2:11-12) y pueden incluso perseguir a los santos (1:6) y aman la injusticia, serán condenados (2:12). Especialmente en los últimos tiempos, Satanás los engañará con más fuerza (2:9-10) y aun Dios les enviará «una poderosa falsa ilusión» (2:11). Más que en otras epístolas del canon paulino, 1:6-9 da mayor detalle acerca del castigo de los malvados en la venida de Cristo, usando tropos como ángeles, venganza divina, fuego y destrucción eterna.

c) Escatología. Como en *1 Tes.*, la escatología de *2 Tes.* es cristocéntrica. En *1 Tes.*, Pablo afirma que el tiempo del Día del Señor es desconocido (1 Tes. 5:1-4). *2Tes* no ofrece un programa de eventos de los últimos tiempos, pero sí agrega que uno puede saber que el del Día del Señor *no* está al alcance de la mano/no ha llegado, puesto que la apostasía final y el hombre de pecado todavía no han hecho su aparición (2:1-12). Algunos entienden el asunto como que el Día del Señor ya había llegado (Jewett, 1986, 100; Fee, 2009, 273), tal vez en una forma hiper-espiritualizada, y el autor compensa su error con una escatología futurista tradicional. Otra posibilidad es que algunos pensaban que el Día era inminente y comenzaban a evidenciar síntomas de pánico; en ese caso, Pablo les recuerda que deben aferrarse todavía a la esperanza futura y saber que la gran apostasía y el hombre de pecado vendrán primero (Bruce, 1982, 166; Green, 2000, 321-22). Esta tradición del hombre de pecado tiene ecos de Daniel (Dan. 9:27; 11:31; 12:11) y el discurso del monte de los Olivos (Mt. 24:15 y Mc. 13:14). En la situación supuesta por la carta, los tesalonicenses saben la identidad del «detenedor» (2 Tes. 2:6). Uno podría interpretar 2 Tes. 2 como una contradicción o incluso un rechazo de la enseñanza anterior de Pablo; o concluir que la enseñanza de ambas epístolas tiene su base en las tradiciones escatológicas de la Iglesia primitiva. La tradición mateana, por ejemplo, coloca lado a lado lo súbito de la venida del Hijo del Hombre con las señales que deben ocurrir antes del fin.

d) La ética de trabajo. Pablo (1 Tes. 1:3, 2:9, 4:11) ya había enseñado la importancia del trabajo (manual). Para aquellos que aceptan la autoría paulina de *2 Tes*., el abandono del trabajo remunerado ha empeorado en el ínterin. Algunos se han vuelto, literalmente, «desordenados» (el grupo de palabras *átaktos*/ἄτακτος); desertaron de su trabajo remunerado y tal vez pidieron apoyo a la Iglesia. No hay consenso de por qué harían eso; las opciones son: 1. Eran moralmente simples (Trilling; Malherbe); de hecho, algunos traducen mal *átaktos* como «vagos» u «holgazanes» (*contra* la mayoría de las obras léxicas y especialmente Spicq, 1956, 12; Rigaux, 1956, 104-05). 2. Habían asumido que la Parusía estaba cerca (2:1-2) y entonces abandonaron trabajos que les parecían mundanos (Marshall). Dentro de este punto de vista se incluye la idea de que eran «entusiastas», gente tan centrada en el otro mundo que descuidaba las cosas de este (Mearns). 3. Puesto que Pablo relaciona su labor específica con la predicación, es posible que algunos reclamaran apoyo financiero de la Iglesia por su labor evangelística, 1 Tes. 1:8 (Jewett). 4. El punto de vista que gana más popularidad actualmente enfoca hacia la institución grecorromana del patronato: ciudadanos más pobres dependían de la gente más poderosa para protección y sostenimiento básico, a cambio de lealtad (Green; Witherington, 2006; Wanamaker). Ninguno de los cuatro puntos de vista tiene apoyo directo del texto, ni siquiera el 2, que depende de un argumento *post hoc ergo propter hoc* (*ya que* la carta menciona escatología y *luego* problemas con el trabajo, *entonces* una falsa escatología era la causa por la que se abandonaba el trabajo). Todo lo que es seguro es que tal conducta contradecía la ética apostólica y no debía ser tolerada. 3:6-15 no contiene una ética laboral completa, sino un recordatorio de actuar ante los que yerran.

BIBLIOGRAFÍA: D.E. Aune, *The Westminster dictionary of NT and early Christian literature and rhetoric* (WJK 2003); G.K. Beale, *1-2 Thessalonians* (IVP 2003); R. Brown, *Introducción al NT: II. Cartas y otros escritos* (Trotta 2002); F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (Word 1982); P.W. Comfort, *2 Thessalonians* (Eerdmans 2008); K.P. Donfried, *Paul, Thessalonica, and early Christianity* (Eerdmans 2002); K.P. Donfried y J. Beutler, eds. *The Thessalonians debate: methodological discord or methodological synthesis?* (Eerdmans 2000); G.D. Fee, *Pauline christology: an exegetical-theological study* (Hendrickson 2007); Id., *The First and Second Letters to the Thessalonians*. NICNT (Eerdmans 2009); R. Foulkes, *1-2 Tesalonicenses* (Kairos 2004); V.P. Furnish, *1 Thessalonians; 2 Thessalonians*. ANTC (Abingdon 2007); B.R. Gaventa, *First and Second Thessalonians* (WJK 1998); E. Green, *1 y 2 Tesalonicenses* (Portavoz 2000); R. Jewett, *A chronology of Paul's life* (Fortress 1979); Id., *The Thessalonian correspondence: Pauline rhetoric and millenarian piety* (Fortress 1986); B.C. Johanson, *To all the brethren: a text-linguistic and rhetorical approach to 1 Thessalonians* (Almqvist and Wiksell, Estocolmo 1987); S. Légasse, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens* (Du Cerf, París 1999); G. Lüdemann, *Paul apostle to the Gentiles: studies in chronology* (Fortress 1984); A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: a new translation with introduction and commentary* (Doubleday 2000); I.H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*. NCB (Eerdmans 1983); W. Marxsen, *Die zweite Thessalonicherbrief*. ZBK (Theologischer Verlag Zürich 1982); C.L. Mearns, "Early eschatological development in Paul: the evidence of I and II Thessalonians", en *NTS* 27 (1981), 137-57; N.O. Míguez, "Primera-Segunda carta a los Tesalonicenses", en *CBL*, 973-991, 993-1001; L. Morris, *Las cartas a los Tesalonicenses* (Certeza 1976); B.A. Pearson, "1 Thessalonians 2:13-16: a Deutero-Pauline interpolation", en *HTR* 64 (1971), 79-94; R. Riesner, *Paul's early period: chronology, mission strategy, theology* (Eerdmans 1998); E.J. Richard, *First and Second Thessalonians* (Liturgical 1995); D. Rigaux, *Saint Paul: Les épitres aux Thessaloniciens* (Gabalda, París 1956); C.C. Ryrie, *Primera y Segunda Tesalonicenses* (PE 1980); J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos* (EVD 1999); W. Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Abingdon 1972); V. da Silva, *Segunda Epístola aos Tessalonicenses – Não é o fim do mundo* (Vozes, Petropolis 1992); G.M. Soares-Prabhu, «2 Tesalonicenses», en *CBI*, 1567-1574; C. Spicq, "Les Thessaloniciens 'inquiets' étaient-ils des paresseux?", en *Studia Teologica*, 10 (1956), 1-13; C. Steimle, *Religion im römischen Thessaloniki: Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr.-324 n. Chr* (Mohr Siebeck, Tubinga 2008); W. Trilling, *Untersuchungen zum zweite Thessalonicherbrief* (St. Benno, Leipzig 1972); C.M. Tuckett, "Synoptic traditions in 1 Thessalonians?", en R.F. Collins, ed., *The Thessalonian correspondence*, 160-82 (Leuven University Press, Leuven 1990; C. Vom Brocke, *Thessaloniki - Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (Mohr Siebeck, Tubinga 2001); S. Walton, "What has Aristotle to do with Paul? Rhetorical criticism and 1 Thessalonians", en *TynBul*, 46 (1995), 229-50; C.A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: a Commentary on the Greek text*. NIGTC (Eerdmans 1990); B. Witherington III, *1 and 2 Thessalonians: a socio-rhetorical commentary* (Eerdmans 2006); Id., *Jesus, Paul and the End of the World: a Comparative Study in NT Eschatology* (IVP 1992).

G. SHOGREN

TESORERÍA

Heb. 214 gral. *otsar*, א צָר = «depósito, tesorería, almacén»; a veces *genazim*, נָזִים (Est. 3:9; 4:1), o aram. *ginzín*, נְזִין (Esd. 5:17; 6:1; 7:20) = «tesorería, depósito» o «almacén». En 1 Cro. 28:11, la tesorería del Templo recibe el nombre de 1597 *ginzakh*, נְזַךְ, que esencialmente significa lo mismo que el gr. *korbanâs*, κορβανᾶς, de Mt. 27:6, a saber, las ofrendas destinadas al mantenimiento del Templo. El arca donde se guardaba el tesoro recibe en el NT el nombre de *gazophylakion*, γαζοφυλάκιον, de *gaza*, γάζα, «tesoro» (Mc. 12:41; Lc. 21:1; Jn. 8:20; también Josefo, *Ant*. 19, 6, 1; *Guerras*, 5, 5, 2), siguiendo el ejemplo de la Sept. (Neh. 10:37; 13:4, 5, 8; Est. 3:9).

1. Tesorería sacerdotal.
2. El tesoro del Templo.

I. TESORERÍA SACERDOTAL. Recinto donde se guardaban los objetos valiosos, las ofrendas y diezmos del pueblo. En Jos. 6:19, 24 se menciona «el tesoro de Yahvé», en el que se incluyó el botín de Jericó. En el Templo de Salomón había cámaras del tesoro desde el mismo momento de su inauguración (1 R. 7:51; cf. 1 Cro. 28:11). En cada invasión se menciona el saqueo de sus tesoros (1 R. 14:25, 26; 2 R. 24:13). También había cámara del tesoro en el templo de Zorobabel, cuya función era guardar las ofrendas y los diezmos (Neh. 13:4 ss.; cf. Mal. 3:10). El tesoro recibía también la plata del rescate de los primogénitos, los votos, para los que existía una tarifa arancelaria precisa, y las ofrendas voluntarias.

En la reconstrucción del Templo llevada a cabo por > Herodes, este había situado la tesoría junto al llamado «atrio de las mujeres» (cf. Jn. 8:20; cf. Ex. 30:13ss). En la fachada exterior de este atrio había trece cepillos de madera, de forma cónica (como trompetas invertidas), donde los fieles echaban sus ofrendas. Siete de estos, donde se depositaban las limosnas obligatorias, tenían letreros en arameo indicando su finalidad: medio siclo del año en curso; medio siclo del año anterior; para tórtolas, pichones, leña, incienso; oro y plata para los utensilios del Templo. Los seis restantes llevaban la inscripción «a voluntad», especificando la intención: para sacrificio expiatorio, impurezas legales, simplemente como ofrenda, etc. El dinero de los siete cepillos, especialmente los destinados a palomas, tórtolas y holocaustos, era empleado por los sacerdotes, que ofrecían sacrificios según las sumas recaudadas. El de los seis últimos se destinaba a víctimas para holocaustos. Otra parte de los fondos costeaba diferentes trabajos de reparación y conservación del Templo y sus acueductos, y las torres y muros de la ciudad.

Se compraba también vino, aceite y harina, que se vendían, con una ganancia para el tesoro, a los particulares que deseaban hacer ofrendas. La administración estaba obligada a socorrer a los obreros del Templo que se quedaban sin trabajo. Además de los destinados a guardar las sumas en metálico, los locales que componían la tesorería eran numerosos: se guardaban en ellos los corderos de los sacrificios cotidianos, los panes de la dedicación y la sal de los sacrificios; había otros para curtir las pieles de los animales sacrificados y para lavar las entrañas.

II. EL TESORO DEL TEMPLO. En un principio, la plata, el oro y los utensilios de bronce y de hierro obtenidos como > botín de guerra, eran consagrados a Yahvé y pasaban a formar parte del tesoro del Santuario (Jos. 6:19, 24). David y los jefes de las casas paternas, los jefes de las tribus de Israel, los jefes de millares y de centenas hicieron ofrendas voluntarias de sus tesoros particulares para la futura construcción del Templo (1 Cro. 29:3-10). Lo mismo ocurrió, aunque a menor escala, en los días de Nehemías (Neh. 7:70-71). El tesoro del Templo siempre tuvo fama de grandioso y

atrajo la atención y ambición de los reyes. En la primera época, bajo > Roboam, > Sisac, faraón de Egipto, se apoderó de él cuando entró victorioso en Jerusalén. Lo mismo hizo > Nabucodonosor. Pasó por muchas vicisitudes, provocadas incluso por los reyes de la nación; p.ej., > Asá de Judá tomó el oro y la plata del tesoro y se los envió a > Benadad, rey de Siria, para decidirlo a tomar partido contra > Basá, rey de Israel. Joás pagó con sus riquezas la paz del país. Después del exilio, el tesoro del Templo fue reconstituido por > Ciro, que restituyó los objetos sagrados, y por numerosas donaciones espontáneas. Del tiempo de los Macabeos se cuenta que, bajo el sumo sacerdote Onías, «los mismos reyes honraban el lugar santo, y engrandecían el templo con regalos magníficos; hasta el mismo Seleuco, rey de Asia, pagaba de sus entradas personales todos los gastos necesarios para los sacrificios litúrgicos», y un cierto Simón, administrador del Templo, informó al gobernador de Celesiria y Fenicia de que «el tesoro de Jerusalén estaba repleto de riquezas indescriptibles, tantas que era incontable la cantidad de ofrendas, y desproporcionada para el presupuesto de los sacrificios».

La información no parece exagerada si se tiene en cuenta que Antíoco IV Epífanes, que saqueó completamente el tesoro, se llevó de él unos cincuenta mil kilos de plata, cuatro veces menos que en tiempos de Craso (54 a.C., unos doscientos cuarenta mil). El tesoro hacía las funciones de banco; en él se depositaban bienes de particulares, sobre todo de la aristocracia de Jerusalén, en especial de las altas familias sacerdotales. Los fondos del Templo, unidos a sus propiedades en terrenos y fincas, hacían de él la mayor institución bancaria de la época. Véase BANCO, ORO, TESORO.

E. VILA

TESORERO

Heb. y aram. 1489 *gizbar*, ר ָז ְ (Esd. 1:8; 7:21); y *gidbar*, ר ָד ְ (Dan. 3:2,3); gr. 3623 *oikonómos*, οἰκονόμος, «mayordomo, dispensador, administrador, tesorero» (Lc. 12:42; 16:1, 3).

Los reyes de Judá tenían encargados de los tesoros reales tanto en el campo como en las ciudades y las aldeas (1 Cro. 27:25; 2 Cro. 32:27, etc.). El cargo de tesorero era un puesto muy importante en todas las cortes orientales. Aparte de la realeza y el templo, cada ciudad y toda familia importante tenía su propio tesorero o ecónomo, encargado de la finanzas y asuntos propios. Cuando Jerusalén fue destruida por Tito el año 70 d.C., el tesorero Finees hizo entrega del tesoro del Templo al general romano. Véase ADMINISTRADOR, MAYORDOMO.

TESORO

Traducción de varios los términos hebreos y griegos:

1. Heb. prop. 214 *otsar*, אוֹצָר = «depósito, tesorería, tesoro»; corresponde al gr. *thesaurós*, θησαυρός, lit. «depósito», y se usa de una manera general para denotar un «tesoro». Remite a cualquier cosa guardada en almacenes, p.ej. grano, trigo, aceite; o en lugares más reservados, como los destinados al oro, la plata y el bronce. En sentido poético, se dice que elementos naturales como la lluvia o el viento, son tesoros que Dios almacena en el cielo: «Él hace subir la neblina desde los extremos de la tierra. Hace los relámpagos para la lluvia y saca el viento de sus depósitos» (Sal. 135:7; Jer. 51:16; cf. Dt. 28:12; Job 20:26; Jer. 50:25).

2. Heb. 4301 *matmón*, מַטְמוֹן, lit., «almacén secreto», y por ende un bien, p.ej., dinero, grano, etc., escondido en lugar seguro (cf. Gn. 43:23; Prov. 2:4; Jer. 41:8, etc.), de ahí «tesoro».

3. Heb. 8226 *shaphán*, פן = «ocultar [algo valioso], guardar un tesoro» (Dt. 33:19), relacionado con el «escondrijo» del conejo, en heb. *shaphán*, פָּן ָ .

4. Aram. 1596 *genaz*, גְּנַז = «cosas guardadas, tesoro». Traducido «casa de los tesoros» (RV), o más correctamente, por el contexto, «casa de los archivos» (Esd. 5:17; 6:1), que era a la vez «la casa de los tesoros del rey» (Esd. 6:4; 7:20), de donde se pagaron los bloques de piedra, las vigas nuevas y los utensilios para la reconstrucción del Templo de Jerusalén.

5. Heb. 4362 *mikhmán*, מִכְמַן, lit. «cubierto», en el sentido de «escondido», de donde «tesoro escondido» (Dn. 11:43).

6. Heb. 2633 *josén*, חֹסֶן = «riqueza, abundancia»: «En la casa del justo hay gran provisión» (Prov. 15:6).

7. Heb. 6259 *athud*, עָת ד, algo «preparado», y también «tesoro», en relación con el tesoro de los pueblos arrebatado por los asirios (Is. 10:13).

En el NT se hallan varios términos. Uno, de origen persa, 1047 *gaza*, γάζα, indica solo los tesoros de la reina Candace (Hch. 8:27; cfr. el término compuesto *gazophylakion*, «guarda del tesoro» o «tesorería», Mr. 12:41, 43; Lc. 21:1, «arca de las ofrendas»).

Otro, 2878 *korbanâs*, κορβανᾶς, que significa el lugar de los dones, e indicaba la tesorería del Templo, el «tesoro de las ofrendas» (Mt. 27:6), lo consagrado.

Y el más común y propio, 2344 *thesaurós*, θησαυρός, lit. «depósito, tesoro», tanto en sentido literal (Mt. 2:11; Heb. 11:26) como figurado (Mt. 6:19, 20, 21; 12:35; 13:44, 52; 19:21). En general, designa gran abundancia de algo. En 2 Cor. 4:7 la vida de Dios en el creyente aparece como un «tesoro en vasos de barro». En Col. 2:3 Cristo es presentado como aquel en quien «están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento».

En los Evangelios es frecuente hallar exhortaciones de parte de Jesús a hacerse un tesoro de buenas obras, a fin de ser rico para con Dios (Mt. 6:21; Lc. 12:21, 33-34; 18:22). El hombre bueno, es decir, que practica el bien, acumula un buen tesoro del que saca cosas buenas; por el contrario, el malvado, del mal tesoro saca cosas malas (Mt. 12:35; Lc. 6:45). Para Jesús el tesoro por excelencia es «el reino de los cielos» (Mt. 13:44). Véase CORBÁN, REINO, RIQUEZA, TESORERÍA.

TESTAMENTO

Traducción del gr. 1242 *diatheke*, διαθήκη; lat. *testamentum*; se usa en el sentido de pacto o alianza (He. 8:6-10, 13; 9:1, 4). En el griego clásico o en los idomas modernos denota una última voluntad o legado con vistas a una herencia (Plutarco, *De A dulat*. 28; Platón, *Leg*. 922; Demóstenes, 1136, 12), pero en el NT significa un pacto o alianza, siguiendo en esto el ejemplo de la LXX, que traduce *berith*, בְּרִית, por *diatheke*, διαθήκη, pese a su doble significado de pacto y testamento. Véase ALIANZA, HERENCIA, PACTO.

TESTAMENTO, Antiguo y Nuevo

Designación tradicional de las dos partes que componen la Biblia cristiana. Se utiliza desde finales del siglo II en las Iglesias orientales, *he palaiá diatheke*, ἡ παλαιὰ διαθήκη y *he kainé diatheke*, ἡ καινὴ διαθήκη, como designación de las Escrituras judías y cristianas respectivamente (*Vetus et Novum Testamentum* en la Iglesia latina). El precedente neotestamentario se encuentra en el texto paulino que se refiere al «antiguo pacto» (*he palaiá diatheke*, ἡ παλαιὰ διαθήκη) en relación con la

Escrituras judías (2 Cor. 3:14). El apóstol Pablo usa aquí la palabra gr. *diatheke*, διαθήκη, correspondiente al heb. *berith*, בְּרִית, que puede significar tanto pacto o alianza como testamento. Este último término fue el utilizado por la Vulgata, *testamentum*. Así aparecieron los conceptos de AT y NT, aunque sería mejor utilizar la expresión «Antiguo y Nuevo Pacto», entendiendo por «antiguo» el pacto establecido con Israel y mediado por Moisés; y por «nuevo», el pacto mesiánico anunciado por los profetas, el cual «no será como el pacto que hice con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, mi pacto que ellos invalidaron, a pesar de ser yo su señor, dice Yahvé» (Jer. 31:32). Este «nuevo pacto» (*berith jadashah*, בְּרִית חֲדָשָׁה, *he kainé diatheke*, ἡ καινὴ διαθήκη, Jer. 31:31), es el adoptado por Jesús como realizado mediante su propia muerte: «Porque esto es mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada para el perdón de pecados para muchos» (Mt. 26:28), «nuevo pacto, no de la letra, sino del Espíritu» (2 Cor. 3:6; cf. Heb. 9:15, etc.). Por tanto, si con Cristo se introduce el «nuevo pacto» anunciado por Jeremías, el pacto previamente sellado mediante las tablas de la Ley, es «antiguo» en relación con aquel, lo que justifica la expresión «antiguo pacto» (*he palaiá diatheke*, ἡ παλαιὰ διαθήκη, 2 Cor. 3:14). En los autores hebreos son comunes tales expresiones: «Las tablas de piedra, las tablas del pacto que Yahvé hizo con vosotros» (*lujoth habberith*, לֻחֹת הַבְּרִית, *plakes tes diathekes*, πλάκες τῆς διαθήκης, Dt. 9:9); «el libro del pacto» (*sépher habberith*, סֵפֶר הַבְּרִית, *biblíon tes diathekes*, βιβλίον τῆς διαθήκης, Ex. 24:7; 2 R. 23:21; 1 Mac. 1:5, 7; *biblos diathekes*, βίβλος διαθήκης (Eclo. 24:23). De este uso común era fácil pasar a las mencionadas expresiones de San Pablo, donde el nombre designa correctamente la realidad mencionada. Véase BIBLIA.

TESTAMENTO, Género literario

1. Literatura intertestamentaria.
2. El género «testamento».
3. Testamentos en el AT.
4. Testamentos en el NT.
5. Testamentos en la literatura apócrifa.

I. LITERATURA INTERTESTAMENTARIA. Los testamentos son literatura intertestamentaria. El «discurso de adiós», la «escena de despedida» o, simplemente, los «testamentos», son tres formas distintas de denominar un género de la Sagrada Escritura y de la literatura extrabíblica que se conoce como «género testamentario». Los «testamentos» que han llegado hasta nosotros a través de la literatura bíblica y fundamentalmente apócrifa, son obras que tienen como denominador común un trasfondo apocalíptico que caracteriza a toda la producción de la época. A nivel general podemos afirmar que los testamentos pertenecen a ese momento —difícil de precisar cronológicamente— en el que se sitúan una amplia serie de escritos de estilo bíblico que no han entrado a formar parte del canon (judío o cristiano) y que se sitúa entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Es el momento de la historia de Israel que denominamos > Período Intertestamentario, con sus propias y determinadas características. El trasfondo apocalíptico —común en todos los testamentos que han llegado hasta nuestros días— es una de las características más notables de la literatura intertestamentaria. Todas estas obras han sufrido diversas modificaciones y actualizaciones, lo cual dificulta su datación cronológica. Los textos originales son muy antiguos, y a lo largo de diferentes épocas sufrieron toda clase de interpolaciones, primero de los mismos judíos y, finalmente, de los primeros cristianos, y

así han llegado hasta nosotros.

II. EL GÉNERO «TESTAMENTO». Las obras consideradas testamentos o discursos de adiós, tienen en común una serie de características que las convierten en un género propio y particular con una estructura similar y una misma atmósfera que se mantiene como telón de fondo en cada una de ellas. Este trasfondo común hace que hoy podamos hablar de los testamentos como un género literario.

1. *Intencionalidad*. Las obras testamentarias narran los últimos momentos de la vida de destacados personajes de la tradición israelita, y desarrollan una exhortación de carácter moral cuyos primeros destinatarios son sus descendientes. El testamento es, por tanto, un género de carácter narrativo que describe la herencia espiritual que el creyente recibe de sus antepasados. En cada una de las obras de este género, el autor toma como modelo la personalidad de una figura destacada del AT, pero sin llegar a identificarse con ella, y narra una historia ficticia.

2. *Estructura*. La estructura de estos escritos es uno de sus signos de identidad. Comienzan con la presentación del personaje en cuestión en el lecho de muerte y se describen, de forma narrativa, algunos de los momentos más destacados de su vida, con carácter doctrinal. De ahí se pasa a una exhortación moral en la que se ofrecen una serie de recomendaciones sobre el comportamiento correcto. Acto seguido se anuncia, con cierto sentido profético, el futuro y las consecuencias de una buena o mala gestión de las obras.

3. *Trasfondo*. En todas las obras de este género hay un fondo común que las caracteriza e identifica: el apocalíptico, muy habitual en el período intertestamentario, pero especialmente presente en este tipo de discursos de adiós o escenas de despedida, en donde sale a la luz a través de las imágenes y el lenguaje utilizado. La > apocalíptica consiste en la revelación hecha por Dios, directa o indirectamente, sobre la persona a la que se atribuye la obra; sin embargo, esta figura, lejos de presentare como un nuevo profeta, asume el ambiente apocalíptico y, desde esa atmósfera, anuncia el futuro a través de las consecuencias que se derivarán de las acciones de sus descendientes.

III. TESTAMENTOS EN EL AT. El género testamentario se puede encontrar tanto en el AT como en el NT y en la literatura apócrifa. En el AT hay una colección de textos con las características testamentarias antes reflejadas, entre los que destacan:

1. *Testamento de Jacob*. El final del libro del Génesis contiene el testamento que Jacob deja a sus doce hijos (Gn. 49:1-33). En la narración, los hijos de Jacob están al lado del lecho de muerte de su padre, representando a la totalidad de las tribus de Israel. En el texto bíblico —seguramente uno de los más antiguos de este género— y en sus características, se inspiraron posteriormente muchos de los autores que escribieron sus testamentos o discursos de adiós. El hecho de que el relato no siga con precisión y rigor una estructura fija, propia del género literario (faltan, por ejemplo, las habituales exhortaciones paternales), permite confirmar la hipótesis de su antigüedad, aunque eso no ayude a precisar la fecha de composición del texto, que hay que situar en torno a la época de la primera monarquía.

2. *Testamento de Moisés*. También al final del libro del Deuteronomio se encuentra otro testamento o discurso de adiós (Dt. 33:1-29). Se trata del testamento de Moisés, quien, a punto de morir, bendice —de la misma manera que lo había hecho Jacob en Gn. 49— a las doce tribus de Israel. La tradición ha identificado las bendiciones de despedida de Moisés con las de Jacob (Gn. 49) y las interpreta como profecía o visión de futuro. La imprecisión de una estructura todavía no

determinada permite sospechar que el relato es muy antiguo, tal vez de la época de los Jueces, aunque eso no exime al texto de manos redaccionales posteriores.

3. *Testamento de David*. El rey, en los instantes inmediatos a su muerte y con motivo de su sucesión en el trono, narra detalladamente los acontecimientos más importantes de su vida, dejando, a modo de legado, una colección de normas y prescripciones primeramente al que será nuevo rey y, posteriormente, a sus descendientes y a todo el pueblo en general (1 R. 2:1-10). La intencionalidad del testamento es la de asegurar la sucesión al trono, de manera que el relato podría titularse: «Historia de la sucesión y testamento de David».

4. *Testamento de Josué*. Se encuentra al final del libro que lleva su nombre; se trata de la descripción de los últimos instantes de la vida de Josué, cuando, reunidos sus descendientes en torno a su lecho de muerte, escuchan las recomendaciones del anciano y asumen el contenido de sus palabras como herencia y legado (Jos. 23:1-16). Es un relato antiguo (que se puede situar entre los años 650-600 a.C.) en el que se aprecia cómo la estructura del género testamentario está presente en muchos de los elementos y características principales del texto.

5. *Testamento de Matatías*. El primero de los libros de los Macabeos comienza con un relato que describe los últimos instantes de vida de Matatías, uno de los promotores de la insurrección macabea contra el poder establecido y los judíos renegados. En su testamento, Matatías reúne a sus hijos, que liderarán las revueltas, y les anuncia su muerte inminente exhortándoles con acontecimientos de su vida (1 Mac. 2:49-70). El texto podría haber sido escrito entre los años 120-100 a.C., con lo que podría situarse en el período intertestamentario, época de mayor esplendor de este género literario.

IV. TESTAMENTOS EN EL NT. Influido, sin duda, por corrientes intertestamentarias, el NT contiene una serie de textos que pueden enmarcarse en el ámbito de este género. En realidad, se podría decir que todo el NT es un discurso de adiós o testamento de Dios, que tiene a Jesús como personaje central: Jesús reúne a sus discípulos y seguidores —en tanto que herederos— y, por medio de sus exhortaciones evangélicas, les deja todo su legado. No en vano, para denominar a toda la obra en su conjunto, se recurre al género literario y se le llama Nuevo Testamento. Junto a esta visión general, hay dentro del NT una serie de textos que, a su vez, contienen las características propias del testamento como género literario. Las cartas apostólicas, p.ej., pertenecen al género epistolar, pero no les faltan elementos para formar parte, también, del género testamentario.

1. *Primer Testamento de Pablo*. Hay muchos textos, localizados en los últimos instantes de la vida de Pablo, en los que el Apóstol exhorta, a modo de despedida, a todos sus seguidores y a los miembros de las primeras comunidades cristianas como sus propios herederos. Sin embargo, tenemos un documento representativo del género en el discurso de despedida que Pablo manda a Timoteo, su hijo en la fe (1 Tim. 4:1-16). Precisamente, la existencia de la segunda carta a Timoteo confirma que este testamento no fue su obra de despedida definitiva, lo que no obsta para que Pablo escribiese el texto utilizando este género literario, tal vez convencido de que aquel iba a ser su último escrito, despedida o testamento.

2. *Segundo Testamento de Pablo*. En la segunda carta a Timoteo, Pablo instruye a su discípulo Timoteo con todas las características de un testamento. Se trata de la última carta que Pablo escribe a este amigo y colaborador, convencido del peligro que corre su vida, pues siente que va a morir (2 Tim. 3:1-4, 10). La narración paulina conserva todos los elementos y las características de los discursos de adiós de la época, esto es, del período intertestamentario, por lo que puede considerarse el texto como el auténtico «Testamento de Pablo» a Timoteo.

3. *Testamento de Pedro*. La segunda carta de Pedro, en su totalidad, está catalogada como una epístola-testamento o testamento espiritual, de manera que puede identificarse con este género. El autor considera cercana su muerte y reúne a los suyos para darles las últimas recomendaciones con ejemplos del pasado y previsiones de futuro. Toda la obra sigue el esquema del género literario con exhortaciones y predicciones de la siguiente manera: Saludo (1:1-2); exhortación inicial (1:3-11); recuerdos del pasado (1:12-21); exhortación sobre los falsos maestros (2:1-22); exhortación sobre el Día del Señor (3:1-10); exhortación sobre la vida sana (3:11-16); conclusión (3:17-18).

4. *Nuevo Testamento de San Pablo*. En el libro de los Hechos, Lucas relata un discurso de Pablo con carácter testamentario: el de Mileto, destinado a los dirigentes de la Iglesia de Éfeso (Hch. 20:17-38). Es un documento sin estructura definida, pero en el que convergen una serie de elementos y características comunes a los escritos de género testamentario. Pablo hace un rápido recorrido por su vida pasada y explica las razones de su cautividad, convencido de que los cristianos de Éfeso no lo verán más. Por esta razón comienza una serie de exhortaciones y consejos de cara al futuro y a la permanencia en la fe.

5. *Testamento de Jesús*. El acontecimiento de la pasión y muerte de Jesús parecía inminente y el evangelista Juan, a través de la simbología del tiempo y de la > hora, describe el último discurso de Jesús como su propio testamento y legado a sus discípulos y seguidores (Jn. 13-17). Previo al relato de la pasión, el evangelista narra la última cena de Jesús (lavamiento de pies, traición de Judas y las despedidas, el discurso del pan de vida, el anuncio del Paráclito y de su retorno, así como la oración final) como todo un testamento en el que se recogen los elementos y características del género.

V. TESTAMENTOS EN LA LITERATURA APÓCRIFA. El género testamentario tiene su máxima expresión en la literatura apócrifa de la época intertestamentaria. Los siglos II a.C.-II d.C. son los siglos de oro de la creación literaria testamentaria o discursos de adiós. Nos ha llegado una colección de obras que, bajo el título de *Testamentos*, sigue una estructura y una temática común. Son textos que no han entrado a formar parte del canon de la Biblia y han quedado como documentación paralela que ayuda a comprender los escritos sagrados. Consideraremos brevemente los más destacados. Hay otros escritos que se suelen enmarcar dentro de esta categoría, a saber, *El Testamento de Adán*, *El Testamento de Rebeca*, *El Testamento de Noé*, *El Testamento de Amram*, *El Testamento de Coat*, etc., de muy reducidas dimensiones y de autenticidad dudosa.

1. *Los Testamentos de los Doce Patriarcas*. Bajo este título se agrupa una colección de doce testamentos que llevan los títulos de los doce hijos de Jacob: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón, Dan, Neftalí, Gad, Aser, José y Benjamín. La totalidad de la obra mantiene, en sus doce documentos, una misma estructura literaria y de contenido, lo que la convierte en el mayor exponente del género literario en la literatura apócrifa intertestamentaria.

Pretende relatar las recomendaciones que cada uno de los doce hijos de Jacob dirigió a sus respectivos hijos antes de morir, con una trama apocalíptica. En ellos aparecen dos mesías: el uno salido de Judá, el otro de origen sacerdotal, como en Qumrán. El origen del libro es discutido. Los críticos antiguos han admitido durante largo tiempo que la obra había sido compuesta desde el principio por un cristiano. Esta tesis ha sido aceptada de nuevo por Jonge, para quien habría habido un redactor cristiano en arameo, de tal manera que los elementos cristianos y judíos de este escrito quedan unidos entre sí. J.T. Milik está de acuerdo con esta tesis y ve una confirmación en el hecho de que no se han encontrado los Testamentos entre los manuscritos de Qumrán, pues los fragmentos arameos del *Testamento de Leví* son bien distintos del de los doce patriarcas, a los que aquel habría

servido de fuente. La tesis clásica comúnmente admitida es que esta obra es de autoría judía, escrita en hebreo o arameo, a la que autores cristianos harían interpolaciones. La semejanza con los escritos de Qumrán lleva a considerar el conjunto del libro como una obra esenia.

2. *El Testamento de Job*. Siguiendo la estructura del género testamentario, Job siente que va a morir de inmediato y reúne a todos sus hijos para anunciarles su partida, relatarles algunos de los acontecimiento más importantes de su vida y darles los últimos consejos. La obra, un libro amplio de 53 capítulos, es de carácter judío, y todo parece indicar que fue redactada en griego en la época helenística. Los especialistas sitúan la redacción final de la obra en torno al año 60-75 d.C. *El Testamento de Job* es una de las más representativas de este género en su época. Aborda temas como el de la resurrección, el concepto de Dios y la conversión, para la cual Job es un modelo de conducta. Como telón de fondo hay un tema común al género testamentario, que es el carácter apocalíptico que rodea a la narración.

3. *El Testamento de Moisés*. Confundido en algunas ocasiones con la *Asunción de Moisés*, obra de similares características, el *Testamento de Moisés* intenta dar solución al enigma planteado en el AT: Tras la muerte de Moisés (Dt. 34:5-6) ¿qué pasó con su cuerpo? La pregunta queda sin respuesta, ya que el texto que ha llegado hasta nosotros está incompleto. Sin embargo, las características del escrito nos obligan a situarlo dentro del género testamentario. A la luz de su contenido, podemos situarlo en torno a los años 10-30 d.C., con lo que es, por tanto, contemporáneo de Jesús. Algunos han querido situarlo dentro del marco de la literatura de Qumrán por su estilo y contenido, aunque esta valoración no deja de ser una hipótesis discutible.

4. *El Testamento de Abraham*. Se trata de una obra de raíces judías, pero con interpolaciones cristianas posteriores. Nos ha llegado en griego en dos ediciones independientes, una más amplia que la otra. Su estilo y contenido permite situarla cronológicamente en el siglo I de nuestra Era, sin poder precisar más. Sigue la estructura habitual que la sitúa dentro del género. El ángel Miguel comunica a Abraham que se acaban sus días y este, inicialmente, se resiste a aceptarlo. Al final, Abraham se presenta ante sus hijos como un modelo de vida a través de sus exhortaciones y prescripciones últimas. El trasfondo apocalíptico es el denominador común de la obra, como sucede con todos los escritos de este género. Temáticamente, destaca la misericordia de Dios en el juicio tras la muerte.

5. *El Testamento de Isaac*. Como en las obras anteriores, narra la muerte de Isaac con una serie de exhortaciones a Jacob como su descendiente directo y heredero de todo su legado espiritual. Se desconoce en qué lengua fue escrito originariamente, pues nos ha llegado en copto. Se cree que estamos ante una obra tardía; algunos especialistas lo sitúan hacia el año 400 d.C. Su contenido teológico revela la presencia de una o varias manos cristianas que introdujeron en el escrito numerosas interpolaciones, hasta tal punto que hoy resulta muy difícil diferenciarlas. Temáticamente, anuncia los castigos del infierno.

6. *El Testamento de Jacob*. Describe los últimos instantes de la vida de Jacob y el anuncio, por parte del arcángel Miguel, de su muerte inminente. Las exhortaciones y descripciones de acontecimientos de la historia del personaje preceden a una serie de premoniciones y bendiciones del patriarca antes de su muerte. Toda la obra se mueve en medio de la característica atmósfera apocalíptica de estos escritos. Temáticamente, la obra se centra en la visión de los bienes del cielo.

7. *El Testamento de Salomón*. Se trata de una obra tardía (siglo III d.C.), escrita, con toda seguridad, por un judeocristiano. Narra los últimos instantes de la vida del rey Salomón y cómo se arrepiente de sus pecados antes de morir. Con el trasfondo apocalíptico característico, desarrolla el

tema de los demonios y las formas para dominarlos. Véase APOCALÍPTICA, Literatura, GÉNEROS LITERARIOS, PERÍODO INTERTESTAMENTARIO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Cortés, *Los discursos de adiós. De Gn 49 a Jn 13-17* (Herder 1976); G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (EVD 1996).

J. VÁZQUEZ ALLEGUE

TESTIGO

Heb. 5707 *ed*, עֵד = «testigo», vocablo procedente del campo profano legal o jurídico (Dt. 17:16; Prov. 24:28); gr. 3144 *martys*, μάρτυς, de donde proviene la palabra castellana «mártir». Designa a uno que puede certificar o certifica aquello que ha visto u oído, o conoce. En el NT se dice de Dios (Ro. 1:9; 2 Cor. 1:23; Fil. 1:8; 1 Tes. 2:5, 10); de Cristo (Ap. 1:5; 3:14) y de aquellos que dan testimonio de Cristo hasta la muerte (Hch. 22:20; Ap. 2:13; 17:6). En un sentido legal aparece en Mt. 18:16; 26:65; Mc. 14:63; Hch. 6:13; 7:58; 2 Cor. 13:1; 1 Ti. 5:19; Heb. 10:28.

Un testigo es aquel que puede informar sobre unos sucesos en los que ha participado, sobre unas personas o hechos que ha conocido; entonces es capaz de dar cuenta verbalmente de lo que sabe, por haberlo visto y oído. El testimonio se basa, por tanto, en una experiencia ocular o auricular. El contexto más frecuente de este tipo de testimonio es el de un proceso. Ya en este primer nivel, la fe en el testimonio exige cierto rebajamiento de la razón y cierta confianza, ya que la palabra del testigo se convierte para los demás en sustitutivo de la propia experiencia. Sin testigos declarantes no puede haber sentencia penal (Nm. 5:13). Hacían falta, por lo menos, dos o tres testigos coincidentes en casos de pena de muerte (Dt. 19:15-16; Nm. 35:30; Mt. 26:59-61; Mc. 14:56-57; Heb. 10:28; cf. 1 R. 21:10, 13). Debido a su contexto jurídico, donde el testigo no aporta información solamente, sino elementos de juicio que pueden perder o salvar a una persona inculpada, el testimonio tiene un fuerte componente moral, especialmente grave en la mayoría de los casos, comprometiendo la verdad y la justicia. La Ley excluía la tortura, que los paganos practicaban para provocar confesiones. Antes de interrogar a un testigo, se le conjuraba a decir toda la verdad; si escondía algo, quedaba con la carga de su pecado (Lv. 5:1; Prov. 29:4). El Decálogo condenaba el falso testimonio (Ex. 20:16). Los testigos falsos eran condenados a sufrir la pena que querían infligir a la persona injustamente acusada (Dt. 19:16, 19). La administración de la justicia es esencial para el establecimiento de la paz social, y para ello es indispensable la veracidad de los testigos. Por esta razón, también los sabios de Israel anatematizan al testigo falso (Prov. 19:9), pues es realmente un impío que busca la ruina del justo (Sal. 37:31-32; Jer. 18:18; 20:10). Los testigos tomaban parte en la ejecución. Josefo afirma que la Ley de Moisés no autorizaba a las mujeres ni a los niños a testificar. La Ley no contiene ninguna orden formal a este respecto, pero la declaración de Josefo parece plausible, ya que los testigos tenían que asistir a las ejecuciones.

Más allá del ámbito judicial, el testigo es también quien sella su adhesión a la causa que defiende mediante una profesión pública de su convicción interior, que puede llegar hasta el sacrificio de la propia vida. «Testigo» aparece precisamente en el NT con el sentido de «mártir», quien pone su vida como garante de su testimonio. No solamente la muerte por Cristo, sino también la vida cristiana vivida con todas sus consecuencias tiene un valor de «martirio» y por ello de testimonio, de compromiso vital (2 Ti. 3:12).

El testimonio de Cristo se hace ordinariamente en un contexto de hostilidad, de odio, por parte de los que no comparten la misma causa. En palabras de Jesús, la misión de testigos asignada a los >

apóstoles es misión de mártires. Se lo advierte para que no se extrañen: sufrirán persecuciones y hasta la muerte. Este compromiso con la causa cristiana hasta la suprema entrega de la vida, es mucho más que un testimonio sobre algo visto u oído; es una convicción tan profunda por la que no se duda en arriesgar la vida por la verdad creída como testimonio absoluto de fidelidad.

En el AT el testigo es ante todo el > profeta. Escogido y enviado por Dios en el seno de una experiencia privilegiada, conoce a Yahvé porque le ha hablado y le ha confiado su palabra. Se convierte en boca de Yahvé, intérprete y mensajero de su voluntad. Los profetas testifican la justicia de Dios y dan sentido a los acontecimientos históricos; existen «para que sepan que yo soy el Señor» (Ez. 6:7, 13-14; 7:4, 9, 27; 13:9, 21, 23). Testigo es también el pueblo de Israel, escogido y enviado por Yahvé a dar testimonio de su bondad y poder (Is. 43:8-13). Dios mismo puede ser invocado como testigo en los asuntos humanos (Gn. 31:50); y, sin duda, es el testigo de cargo de los pecados de su pueblo (Mal. 2:14; 3:5;) o actúa de acusador contra él (Miq. 1:2).

En el NT testigos son en primer lugar los apóstoles. Según la elaborada teología de Lucas, los apóstoles, como los profetas, han sido elegidos por Dios (Hch. 1:26; 10:41); han visto y oído a Cristo, y estado con él (Hch. 4:20-22; 10:39; cf. 1 Cor. 15:3), y ante todo, han sido testigos excepcionales de la resurrección, el acontecimiento esencial de su testimonio (Hch. 1:21; 4:33; 5:31-32), en virtud de lo cual poseen una experiencia viva, directa, de su persona, de su enseñanza y de su misterio. Comieron y bebieron con él antes y después de su resurrección (Hch. 10:41). El resto puede predicar, pero en sentido estricto, solo los apóstoles pueden atestiguar. Han recibido de Cristo la misión de dar testimonio (Hch. 10:41) y han sido investidos del poder del Espíritu para cumplir este mandato (Hch. 1:8). Por este motivo, los apóstoles declaran: «No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hch. 4:20). Pablo recibe una misión muy similar de parte del resucitado (Hch. 9:15; 13:2) y puede también ser testigo (Hch. 22:15; 26:16), aunque solo recibe tal denominación cuando ya está sufriendo el proceso; Esteban la recibe por su ejecución (Hch. 22:20).

También Juan parte de una teología del testimonio, comenzando por el conjunto de sus escritos (Jn. 19:35; 21:24; Ap. 1:2; 1 Jn. 1:3). «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que han tocado nuestras manos acerca de la palabra de la vida..., damos testimonio de ello» (1 Jn 1:1-3; 4:14).

Juan no utiliza el sustantivo «testigo»; su término preferente es «testimonio», mediante el cual subraya la función de Jesús acerca del amor y salvación del Padre.

Testificar, atestiguar, es sinónimo de revelar, ya que se recibe el testimonio como el atestado solemne de una experiencia realizada por el Hijo junto al Padre (cf. Jn 3:11; 8:38, 40; 18:37). El Padre da testimonio del Hijo (Jn. 5:32; 8:18); por tanto, la verdad de lo que dice no se funda únicamente en su propio testimonio (Jn. 5:31-32; 8:13-14; 1 Jn. 5:9). Cristo es testigo fiel, pues conoce al Padre y testifica lo que ha visto (Jn 8:38). Para él, dar testimonio es revelarse, dar a conocer todo lo que es y de dónde viene, es decir, del Padre. Si esta revelación culmina en la cruz, es porque allí se opera la manifestación suprema de Cristo, a saber: el amor del Padre a los hombres, evidenciado en el amor supremo de Cristo a los suyos (Jn. 19:35).

El Apocalipsis reconoce a Cristo, primogénito de entre los muertos, como el «testigo fiel» (Ap. 1:5; 3:14). Cristo llevó su testimonio hasta el límite: fue el testigo fiel y verdadero (Ap. 13:8). En la tribulación se debe mantener la mirada fija en el testigo (Ap. 1:5) y seguirle hasta el final (Ap. 20:4). Véase APÓSTOL, MÁRTIR, MISIÓN, TESTIMONIO.

A. ROPERO

TESTIMONIO

Del lat. *testimonium*, vinculado a una prueba, afirmación o comprobación de la verdad de algo, traducción del heb. 5715 *eduth*, עֵד ת = «testimonio, ordenanza»; aparece 89 veces en el AT; y del gr. 3141 *martyría*, μαρτυρία, «declaración de un testigo, testimonio», que aparece 37 veces en el NT; 3142 *martyrion*, μαρτύριον, «testimonio»; vb. 3140 *martyreo*, μαρτυρέω = «dar testimonio», aparece 76 veces.

Como la palabra «testigo», «testimonio» pertenece al campo del ámbito legal, jurídico. Tiene tres acepciones principales: a) declaración que hace una persona para demostrar o asegurar un hecho; b) prueba que sirve para confirmar la verdad o la existencia de una cosa, c) documento legalizado en el que se da fe de algo.

El testimonio tiene una función *notarial*. El ejemplo más antiguo en el AT aparece en Gn. 21:30, cuando Abraham entregó siete corderas a > Abimelec como «testimonio» de que él había cavado un pozo en litigio. Aparece, además, en relación con un «pacto» mutuo (v. 27). «Testimonio» y «pacto» pertenecen al campo de la experiencia humana y sirven para expresar las relaciones fundamentales entre Dios y el hombre. Así como un majano es «testimonio» de la alianza entre Jacob y Labán (Gn. 31:48), unas piedras erigidas en altar, testifican que Yahvé es Dios de los hijos de Rubén y de los hijos de Gad (Jos. 22:34). En los tiempos mesiánicos «habrá altar para Yahvé en medio de la tierra de Egipto, y monumento a Yahvé junto a su frontera. Y será por señal y por *testimonio* a Yahvé de los ejércitos en la tierra de Egipto» (Is. 19:19-20).

El > Décalogo, en tanto que signo resumen de la > Alianza, es el «testimonio» por excelencia del pacto entre Dios e Israel. Las tablas de piedra se convierten en testimonio material de la alianza de Dios con su pueblo (Ex. 31:18). En otros pasajes, estas tablas son referidas solamente como «el testimonio» (Ex. 25:16); en virtud de ser guardadas en el > arca, esta se llegó a conocer como el «arca del testimonio» (Ex. 25:22), o simplemente «el testimonio» (Ex. 16:34). A veces, el > Tabernáculo, donde se guardaba el arca con las tablas de la Ley, es denominado «tabernáculo del testimonio» (Ex. 38:21; Nm. 9:15; cf. Ap. 15:5).

Por su misma naturaleza, los signos del testimonio proclaman con su sola presencia la realidad y la naturaleza del pacto. Señalan a Dios e indican al pueblo su compromiso de fidelidad, obediencia y justicia. Por esta razón se condena con fuerza el falso testimonio. Yahvé, el Dios de la alianza, es un Dios veraz, fiel (Dt 7:9: 32:4), y espera una respuesta de fidelidad entre todos y cada uno de los miembros de su pueblo, especialmente en los juicios, cuando lo que está en juego es el buen nombre y la vida del prójimo. «Hablad verdad cada cual con su prójimo; juzgad según la verdad y lo conducente a la paz en vuestras puertas. Y ninguno de vosotros piense mal en su corazón contra su prójimo, ni améis el juramento falso; porque todas estas son cosas que aborrezco, dice Yahvé» (Zac 8:16-17). El falso testimonio, entre otros vicios, contamina al hombre, dirá Jesús (Mt. 15:20).

En el juicio de Jesús, las autoridades religiosas buscaron testimonio contra él para entregarle a la muerte, pero no lo hallaron, «porque muchos decían falso testimonio contra él, mas sus testimonios no concordaban» (Mc. 14:55).

En el cuarto Evangelio, el concepto de «testimonio» juega un papel muy importante en su presentación de la historia de Jesús. > Juan Bautista aparece como testimonio de la luz, que es Cristo (Jn. 1:6-7, 32). Jesús mismo habla frecuentemente del testimonio que él da de la verdad, confirmada por el Padre y por las Escrituras (Jn. 3:11, 33; 5:31-39; 7:7; 8:13-18; 18:37). El testimonio del Padre

es para él el sello de su verdad: «Otro es el que da testimonio acerca de mí, y sé que el testimonio que da de mí es verdadero» (Jn. 5:32, 37; cf. 8:16-18; 1 Jn. 5:9).

El Espíritu Santo da testimonio de Jesús (Jn. 15:26) y lo hace por medio de los apóstoles que han estado con él desde el principio (v. 27). El descenso del Espíritu Santo sobre los gentiles es el testimonio divino de su admisión en el nuevo pueblo de Dios (Hch. 15:8). Los mártires son aquellos que han «sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían» (Ap. 6:9; 12:11; 20:4). Véase ALIANZA, DECÁLOGO, FIDELIDAD, MÁRTIR, TESTIGO.

BIBLIOGRAFÍA: J.M. Abrego, "Testimonio", en *NDC*, 2203-2205; J. Beutler, "μαρτυρ□ω, *martyreô*, dar testimonio", "μαρτυρ□α, *martyría*", en *DENT* II, 168-181; N. Brox, "Testimonio", en *CFT* II, 770-779; L. Coenen, "Testimonio", en *DTNT* IV, 254-261; A. Exeler, *Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, 181-189 (ST 1983); C. Floristán, "Testimonio", en *CFP*, 989-1000; K. Koch, "Testimonio", en *DTB*, 1013-1025; R. Latourelle, "Testimonio", en *DTF*, 1523-1542; Id., *El testimonio de la vida, en Cristo y la Iglesia, signos de salvación* (Sígueme 1971); M. Prat y P. Grelot, "Testimonio", en *VTB*, 886-889; M. Rossi, "Testimonio", en *DTEM*, 1070-1075; J.O. Tuñi, *El testimonio en el evangelio de Juan* (Sígueme 1983).

A. ROPERO

TETRAGRÁMATON

Del gr. *tetra*, τ□τρα, «cuatro», y *gramma*, γρ□μμα, «letra». Término técnico por el que se designa el nombre inefable de Dios compuesto en heb. por cuatro consonantes: YHWH, יהוה. La pronunciación de este nombre es Yahvé, con la hache aspirada. El nombre Jehová procede de la fusión de las consonantes del tetragrámaton con las vocales de > Adonay, que se leía cuando en el texto heb. aparecía YHWH. Véase NOMBRES DE DIOS, YAHVÉ.

TETRARCA

Gr.: 5076 *tetrarkhes*, τετρ□ρχης, de *tetra*, τ□τρα, «cuatro», y *arkhé*, □ρχ□, «gobierno», lit. «príncipe sobre un cuarto», es decir, gobernante de la cuarta parte de una región. En el Imperio romano se llamó así a los príncipes tributarios, o a cualquier gobernador subordinado a reyes o etnarcas. Al principio designaba a una persona que gobernaba un cuarto de un estado o de una provincia. Filipo de Macedonia dividió Tesalia en cuatro tetrarquías. Después el título fue aplicado a príncipes subalternos, aunque el territorio no estuviera dividido entre cuatro.

En el NT se citan tres tetrarcas: Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (Mt. 14:1; Mc. 6:14; Lc. 3:19; 9:7; Hch. 13:1); Herodes Filipo, tetrarca de Iturea y Traconítide (Lc. 3:1), y Lisanias, tetrarca de Abilene (Lc. 3:1). Antonio dio el título de tetrarca a Herodes el Grande en la primera parte de su carrera, y a su hermano Fasael (Josefo, *Ant*. 14, 13, 1). Posteriormente, Augusto dio el título de etnarca y la mitad del reino de Herodes el Grande a Arquelao. La otra mitad la dividió en dos tetrarquías, que asignó a Herodes Antipas y a Felipe (Josefo, *Ant*. 17, 11, 4; *Guerras* 2, 6, 3). En ocasiones se daba a los tetrarcas el título de rey, como fórmula de cortesía (Mt. 14:1, cf. v. 9; Mc. 6:14).

TEUDAS

Gr. 2333 *Theudâs*, Θευδ□ς, nombre que también aparece en Josefo (*Ant*. 20, 5, 1). Si es griego, puede responder a *Theodâs*, Θεοδ□ς, como contracción de *Theódotos*, Θε□δοτος o *Theódoros*, Θε□δωρος, «dado por Dios»; Vulg. *Theodas*. Una forma similar, *Theiodas*, Θει□δας, aparece en Diógenes Laercio (9, 116). Si era hebreo de origen, podría corresponder a *Todah*, דָה, «alabanza».

Personaje mencionado por Gamaliel, al dirigirse al Sanedrín (hacia el año 32 d.C.), que, al

parecer, había reunido cuatrocientos hombres a fin de mantener sus falsas pretensiones mesiánicas, y que había sido muerto y su partida aniquilada, «reducidos a la nada» (*egénonto eis udén*, ἐγένοντο εἰς οὐδέν, Hch. 5:36). Gamaliel mencionó a continuación a otro caudillo rebelde, Judas el galileo, que murió miserablemente (v. 37). Este Judas ha sido identificado indiscutiblemente con Judas de Gamala en Gaulanitis, y a quien Josefo llama Juliano el Gaulonita y también el Galileo (*Ant*. 18, 1, 1; *Guerras* 2, 8, 1).

Con estos ejemplos, el gran doctor fariseo quería demostrar que los dirigentes de causas falsas terminan por arruinarse a sí mismos, mientras que, por el contrario, los que siguen la voluntad de Dios son indestructibles, y no es sabio «encontrarse luchando contra Dios» (v. 39).

El Teudas del que habla Gamaliel surgió hacia el año 6 d.C. Sin embargo, Josefo relata la historia de un mago llamado Teudas que, en tiempos de Claudio y bajo el gobierno del procurador Cuspio Fado en Judea (44-46 d.C.), se hizo pasar por profeta, persuadiendo a muchos para que le siguieran, muriendo con ellos por orden del procurador (*Ant*. 20, 5, 1). Es evidente que se trata de dos personajes distintos llamados Teudas, que vivieron a unos cuarenta años de intervalo el uno del otro. El mencionado por Gamaliel fue uno de los caudillos que provocaron sediciones en los últimos años del reinado de Herodes el Grande (Josefo, *Ant*. 17, 12, 4).

TEXTO BÍBLICO

1. El texto del AT.
2. El texto del NT.

I. TEXTO DEL AT. Los estudios textuales buscan establecer por diversos métodos de comparación entre diversas familias de copias de las Escrituras, allí donde se constatan divergencias, cuál sea la variante correcta y acorde con los originales perdidos. Este trabajo resultaba poco menos que imposible con el texto del AT, que, en contraste con la abundancia de mss. griegos del NT, solo presentaba una línea muy homogénea de transmisión en hebreo: el «texto masorético» (TM). Sin embargo, la antigua versión griega de los LXX daba indicios de que en la antigüedad debía haber existido un grupo de textos hebreos que divergían del TM. En la actualidad, el panorama ha cambiado grandemente tras los descubrimientos de los manuscritos bíblicos de Qumrán.

El texto masorético cristalizó totalmente alrededor del año 99 d.C. Constituye un imbricado sistema de acentos, signos vocálicos y notas marginales que indican cómo ha de procederse a la lectura del texto consonántico. Sin embargo, la fecha realmente importante para el establecimiento del texto masorético básico es la de principios del siglo II d.C., cuando el rabí Akiva y sus colegas, después de un detenido examen de todos los mss. disponibles, junto con las tradiciones rabínicas directoras de la lectura, eligieron un texto consonántico hebreo que quedó desde entonces fijado. Este texto puede recibir el nombre de protomasorético. En el siglo III d.C., el gran erudito cristiano Orígenes publicó una edición amplísima y esmeradamente crítica del texto del AT.

Hasta hace pocas décadas, pues, se planteaba la cuestión, debido a la falta de copias más antiguas que la existente del año 1008 d.C. (Códice B 19A de Leningrado), y de las incompletas de la Geniza de El Cairo, descubiertas en la segunda mitad del siglo XIX, de con cuánta exactitud se había transmitido el texto del AT. En la actualidad, la situación es totalmente diferente. Los citados descubrimientos de Qumrán, así como los de Wadi Murabba’at y de la zona de En-gadi, han dado evidencias que arrojan una intensa luz sobre el período que abarca desde el año 200 a.C. hasta la

cristalización del TM. Efectivamente, los descubrimientos de la > Geniza de El Cairo, con sus numerosas porciones del texto del AT que antedatan la fijación definitiva de la tradición masorética en cuanto a la vocalización, acentuación y entonación, constituyen un puente que cubre el espacio entre los descubrimientos de Qumrán, con mss. de entre el año 200 a.C. y el 70 d.C., Wadi Murabba'at, con mss. de alrededor del año 135 d.C., y el citado códice B 19A de Leningrado.

Los descubrimientos de Qumrán han aportado evidencia textual de tres líneas de transcripción independiente del texto hebreo identificables, a decir de F. F. Bruce, además de otras que pueden pertenecer a tradiciones textuales aún no identificadas. La evidencia que aportan los mss. de Isaías hallados en Qumrán es de gran interés. El rollo completo (1QIsa), aunque presenta un buen número de divergencias en ortografía y gramática, no demanda cambios sustanciales. A pesar de que muestra semejanzas con el texto de la LXX, se halla más cerca del TM que de la LXX. El rollo incompleto de Isaías (1QIsb), por otra parte, presenta una caligrafía mucho más bella y un texto casi idéntico al masorético. Además del gran número de otros mss. que pueden apellidarse, como estos, protomasoréticos, hay una línea emparentada con la LXX y otra que presenta una estrecha afinidad con el > Pentateuco Samaritano, aunque afín a la tradición judía en los pasajes divergentes acerca del centro cultual.

El peso de la evidencia es que el rabí Akiva y sus contemporáneos tuvieron gran cantidad de materiales y una fiable tradición de la transmisión del texto sobre la que trabajar. El texto masorético reposa además sobre una sólida tradición textual de gran antigüedad, atestiguada por los restos de Qumrán. Como afirma F.F. Bruce, «es instructivo contrastar la variedad de tipos representados en Qumrán (pertenecientes a las generaciones anteriores al año 70 d.C.) con la situación de otras cuevas en el Wadi Murabba'at y en la región de En-gadi, más al sur por la costa occidental del mar Muerto. Estas cuevas han dado manuscritos del período del año 132-135 d.C.; fueron utilizadas como escondites de las fuerzas insurgentes judías en la segunda revuelta contra Roma. A semejanza de los manuscritos de Qumrán, aparecen secciones de textos bíblicos, pero a diferencia de los manuscritos bíblicos de Qumrán, exhiben un tipo uniforme de texto hebreo bíblico: el tipo recientemente establecido por Akiva y sus seguidores» (*The Books and the Parchments*, 123-124). Así, los recientes descubrimientos conducen a descartar la idea de que el texto antiguo divergía del masorético. Esta idea, sostenida por varios autores en base a las divergencias textuales con la LXX, ha dejado paso al conocimiento de diversas tradiciones de transcripción; el texto masorético representa muy fielmente una de estas corrientes; su fijación a principios del siglo II d.C., junto con la masa de evidencia en favor de la corriente protomasorética, así como las evidencias internas, ofrece en la actualidad poderosas garantías de que el TM es un fiel representante de los originales del texto.

Por otra parte, el establecimiento de estas antiguas tradiciones independientes de copia llevan también a establecer una antigüedad mucho mayor para los originales de lo que las modernas especulaciones estaban dispuestas a aceptar. A pesar de que estas divergencias no afectan al contenido sustancial del texto, lo cierto es que unas líneas de copia independiente a partir de unos mss. originales no surgen en poco tiempo.

El cuidado extremo que los > escribas ejercían en el desempeño de sus funciones es indicado en diversos lugares de las Escrituras. Esdras es llamado «escriba diligente en la ley de Moisés» (Esd. 7:6; cf. Esd. 7:11, 12). Jesús reconoció a los escribas en su función de transmisores de la Ley de Moisés: «En la cátedra de Moisés están sentados los escribas y los fariseos» (Mt. 23:2, 3). Por su

parte, Pablo, versado en estas cuestiones, afirma que los judíos han recibido la custodia de la Palabra de Dios, refiriéndose al AT (Ro. 3:1-2).

II. EL TEXTO DEL NT. Para el NT existe una gran cantidad de mss. Debido a las persecuciones, especialmente la de Diocleciano, desaparecieron las copias anteriores al siglo IV d.C., con pocas excepciones, como los papiros de Chester Beatty, de comienzos del siglo III d.C., y otros, como el fragmento de Rylands, de la primera mitad del siglo II d.C., que contiene un pasaje del Evangelio de Juan, y los famosos fragmentos griegos de la Cueva 7 de Qumrán, anteriores al año 70 d.C., identificados como pertenecientes a Marcos, Hechos, Romanos, 1 Timoteo, 2 Pedro y Santiago, entre otros. Estos fragmentos, debido a su pequeñez, no pueden ser empleados para el estudio del texto; sin embargo, son de utilidad como evidencia de la antigüedad de los textos del NT.

Respecto al contenido del NT, hay en la actualidad muy poca incertidumbre acerca del texto original. De hecho, no se ha dado nunca ninguna variación textual que afectase de manera sustancial al texto ni a ninguna doctrina fundamental. Los descubrimientos de mss. antiguos, junto con el ímprobo trabajo de su clasificación, constatación de las líneas de transmisión, y su comparación, han permitido afinar y llegar en muchos pasajes a la certeza acerca de la fraseología y texto exacto del original, lo que es de gran importancia para restablecerlo. Pero, felizmente, no se trataba de salir de una mala situación en cuanto al texto conocido, sino mejorar una situación textual más que satisfactoria.

Hay tantos mss., que han sido clasificados en familias de copias. Debido a su gran número y posibilidad de agrupación en familias, se ha podido llegar a tener una idea bastante bien fundada de la transmisión del texto. Para dar cifras totales, existen en la actualidad más de 250 códices unciales, 2.500 códices cursivos, además de los restos anteriores de papiros; a esto se pueden añadir unos 2.000 evangeliarios que se usaban como leccionarios en los servicios del culto, y que contenían partes de los Evangelios.

Otras ayudas para el estudio comparativo y la crítica textual del texto griego original lo constituyen las citas de los Padres, griegos y latinos. Las citas de los Padres inmediatamente posteriores a los apóstoles son de gran interés, porque reflejan el texto durante el siglo II, del que no se conservan mss.

1. *Divergencias en los textos del NT*. Para juzgar acertadamente entre las divergencias de las diversas familias de textos del NT, el crítico textual tiene que apreciar los errores intencionales y los involuntarios de los copistas. Entre los intencionales, se pueden contar:

a) las correcciones lingüísticas y retóricas; el copista actuaba de buena fe, intentando corregir lo que a su juicio pudiera ser mala gramática;

b) correcciones históricas;

c) armonizaciones, en las que el copista uniformiza pasajes paralelos; son frecuentes en los Evangelios;

d) correcciones doctrinales, como la famosa de Ro. 8:1b; o los varios pasajes en los que se une el ayuno a la oración (Mt. 17:21; Mr. 9:29, etc.);

e) correcciones litúrgicas, especialmente en los leccionarios, para dar un inicio no abrupto a la lectura.

Entre los errores involuntarios se pueden contar:

a) deslices de la pluma, como confusión entre letras similares;

b) errores idiomáticos, debido a un diferente hábito dialectal por parte del copista;
c) errores de vista, en los que se da un fallo de percepción de letras similares;

d) errores de memoria, en los que se puede dar un mal registro en el lapso entre que el copista lee la sección y la transcribe sobre el papel;

e) errores de juicio, entre los que se encuentran las incorporaciones de glosas marginales al texto.

Para hacer frente a estas divergencias entre las diversas familias de textos, el crítico textual, en su intento de lograr una aproximación lo más estrecha posible al texto original, ha desarrollado los siguientes criterios:

a) En general, se prefiere la lectura más difícil, particularmente cuando el sentido se muestra erróneo en la superficie, pero en posteriores consideraciones prueba ser correcto. Aquí, la expresión "más difícil" significa aquello que debería haber sido más difícil para el escriba, quien hubiese podido sentirse tentado a hacer una enmienda. La mayoría de las enmiendas hechas por los escribas demuestran una gran superficialidad, combinando a menudo la apariencia de mejorar el texto con la ausencia de su realidad (Westcot y Hort). Obviamente, la categoría "lectura más difícil" es relativa, y en ciertas ocasiones se alcanza un punto en donde la lectura que se juzga es tan difícil, que solo pudo haber surgido por un accidente de transcripción.

b) En general, se prefiere la lectura más breve, excepto cuando el ojo del copista pudiera haber pasado inadvertidamente de una palabra a otra por tener un orden similar de letras; o donde el escriba pudiese haber omitido material por considerarlo superficial, tosco, contrario a creencias pías, usos litúrgicos o prácticas ascéticas.

c) Por cuanto la tendencia de los escribas era con frecuencia poner los pasajes divergentes en armonía unos con otros en pasajes paralelos, bien en citas del AT o en distintos relatos de un mismo evento en los Evangelios, se prefiere la lectura que envuelve disidencia verbal a aquella que es verbalmente concordante.

d) Los copistas, en algunas ocasiones, reemplazaban una palabra poco común por un sinónimo más familiar, alteraban una forma gramatical tosca o una expresión lexicográfica poco elegante de acuerdo con sus preferencias de expresión contemporáneas, o añadían pronombres, conjunciones y expletivos a fin de "suavizar" el texto.

e) Se debe aceptar como indudablemente original toda lectura que tenga un gran apoyo de los mss. más antiguos junto con las versiones y las citas patrísticas.

f) La existencia de desacuerdo entre las autoridades antiguas indica que el pasaje en cuestión quedó distorsionado con anterioridad.

g) Se debe dar un gran valor a la existencia de testimonio concordante procedente de documentos de localidades y/o épocas muy apartadas.

En el caso de las probabilidades intrínsecas, el crítico textual toma en cuenta (1) el estilo y el vocabulario del autor a través del libro; el contexto inmediato; y tiene en cuenta además la armonía de estilo del autor en otros textos. (2) En los Evangelios, el trasfondo del arameo en las enseñanzas de Jesús; la prioridad del Evangelio según Marcos; y la influencia de la comunidad cristiana respecto a la formulación y transmisión del pasaje respectivo.

Es obvio que no todos estos criterios son aplicables en cada caso. El crítico textual debe reconocer cuándo es necesario otorgar mayor consideración a una clase de evidencia y menos a otra. Por cuanto la crítica textual es un arte al mismo tiempo que una ciencia, es inevitable que en algunos casos los eruditos lleguen a distintas evaluaciones en el significado de las evidencias. Estas divergencias se tornan casi inevitables cuando, como a veces sucede, las evidencias están tan

divididas que, por ejemplo, la lectura más difícil es hallada en los testigos más recientes, o la lectura más larga solamente en los testigos más antiguos.

A todo esto se añade la evidencia del método de estudiar las líneas de transmisión de los mss. agrupando en familias aquellos que evidencian una mayor cantidad de variantes comunes. De esta manera se ha llegado a establecer una clasificación de cuatro textos:

(1) el llamado antioqueno, sirio o bizantino, que es el más popular; constituye la base del *Textus Receptus* y de la versión castellana Reina-Valera;

(2) el grupo egipcio;

(3) el alejandrino y

(4) el occidental.

2. *Textus Receptus*. Algunos eruditos evangélicos conservadores defienden con pasión la superioridad del *Textus Receptus* respecto al resto de grupos de textos. Frederick von Nolan, historiador y erudito grecolatino del siglo XIX, dedicó 28 años a trazar el *Textus Receptus* hasta los orígenes apostólicos. Fue un ferviente defensor de la supremacía del *Textus Receptus* sobre cualquier otra edición griega del NT. En la misma estela se manifestaron John William Burgon (*The Revision Revised*, 1881), y Edward Miller (*A Guide to the Textual Criticism of the New Testament*, 1886).

Por *Textus Receptus* o «texto recibido» se entiende un conjunto de manuscritos en lengua griega del NT, de los cuales los más antiguos datan aproximadamente del siglo X d.C., y son la base de muchas traducciones clásicas de la Biblia tanto al español como a otros idiomas, anteriores a 1881.

La invención de la imprenta hizo necesaria la necesidad de llegar a un texto normativo y fidedigno. El primer paso fue dado por Erasmo, cuya primera edición del texto griego (con una traducción latina) vio la luz en el año 1516, que se reimprimió en 1518; la segunda edición, más exacta, apareció en 1519; la tercera, en 1522; la cuarta, en 1527. El cardenal Cisneros, primado de España, preparó durante varios años una edición políglota del NT griego; impresa en 1514, no apareció hasta 1521 o 1522, Erasmo la usó para su trabajo crítico. La edición de Cisneros recibe el nombre de *Complutense*, por haber sido efectuada en Alcalá de Henares (de *Complutum*, el antiguo nombre latino de esta ciudad). Siguieron otras ediciones del NT griego; la más célebre fue la del impresor Robert Estienne, conocido como Stefanus (1503–1559), aparecida en 1546, basada en Erasmo y en Cisneros, revisada en 1550; en la tercera edición de 1551 daba lecturas marginales de quince mss. griegos nuevamente descubiertos, al tiempo que dividía los capítulos en versículos (contiene además la traducción latina de Erasmo y la de la *Vulgata*).

El reformador Teodoro de Beza (1519–1605) hizo imprimir, entre 1565 y 1604, nueve ediciones del NT griego de la terecera edición de Estienne. En el aparto crítico de la segunda edición, usó el Codex Claromontanus y la versión siríaca del Nuevo Testamento publicada por Emmanuel Tremellius en 1569. Las ediciones de Buenaventura y su sobrino Abrahán Elzevir, en Leiden y Amsterdam, fueron publicadas en 1624 y 1633, con reimpresiones hasta 1678. La de 1633 es la que acuñó el nombre de *textus receptus*, tomado del prefacio: "*textum ergo habes nunc ab omnibus receptum*" ("por tanto tenéis ahora el texto recibido por todos"), que solo tiene 287 variantes respecto al mencionado texto de Robert Estienne. El español Casiodoro de Reina se basó en este texto para su traducción. Los traductores de la versión inglesa *King James* (*KJV*) no siguen una edición específica del *Textus Receptus* consistentemente, aunque la que siguieron más de cerca fue la de Beza de 1598,

de la que se apartaron en 190 lugares.

John Mill (1645–1707) marcó un punto de inflexión cuando, después de treinta años de trabajos, publicó una nueva edición: *Novum Testamentum Graecum, cum lectionibus variantibus MSS* (Oxford 1707). Se trataba de la edición de Estienne de 1550, pero con numerosas notas y apéndices, fruto de su investigación sobre 78 manuscritos, numerosas versiones antiguas, incluyendo la > Peshitto, Vetus Latina y > Vulgata. En sus *Prolegomena* exponía sus ideas acerca de la manera de llevar a cabo la crítica textual, y que imprimieron un nuevo rigor a esta disciplina.

Siguieron los trabajos de J.A. Bengel (*Prodromus Novi Testamenti Graeci Rectè Cautèque Adornandi*, 1725; *Novum Testamentum Graecum* 1734), quien favoreció el principio de *lectio difficilior potior*: "la lectura más difícil es la más segura"; J. J. Wettstein (*Prolegomena ad Novi Testamenti Graeci*, 1731); J. J. Griesbach (1745–1812), que fue el verdadero iniciador de la clasificación de los mss. en tres familias textuales: la alejandrina, la occidental y la bizantina (Bengel había distinguido dos familias de textos: la asiática y la africana), y luego trató con cada familia como si fuesen un solo testigo. Incluyó un copioso aparato crítico que presentaba las variantes de lectura. En los casos difíciles o dudosos, parece haber tenido preferencia por el *Textus Receptus*.

3. *En busca del texto original*. Karl Lachmann (1793–1851), editor del *Novum Testamentum Græce* (1831), es quizás el más importante pionero de la crítica textual moderna, quien aplicó al NT métodos que había aprendido de sus estudios de los autores clásicos. En 1830 estableció los fundamentos de la moderna crítica textual del NT al rechazar la autoridad del *Textus Receptus* en favor de los testigos de los mss. más antiguos. Al poner manos a la obra en la construcción de un texto independiente del *Textus Receptus*, comenzó con la teoría de las evidencias «únicamente antiguas». Procuró restaurar el texto tal como estaba en el siglo IV, para lo cual contaba con solo cuatro copias griegas para ciertos libros, con dos o tres para otras, mientras que para el Apocalipsis tenía una sola copia. Agregó copias en latín antiguo y de citas de los Padres a su escaso surtido de evidencias. Aunque al principio fue criticado, siempre ocupó un lugar entre los principales editores del Nuevo Testamento griego.

Tischendorf, el gran explorador, erudito y aventurero bíblico, editor del «*Novum Testamentum Graece*» (1841-1869), se aparta aún más temerariamente que Lachmann del *Textus Receptus*, dando prioridad a los mss. más antiguos. La octava edición de su Nuevo Testamento (1869) dice basarse en «los tres manuscritos más célebres». Hizo poco uso de la «evidencia interna», y coleccionó un cuerpo de información mucho mayor que el de Lachmann, produciendo un prodigioso aparato de variantes. Este editor tenía por objeto (no como Lachmnann, dar el texto de alguna fecha temprana) reconstruir el texto original tanto como fuera posible. Su plan era el siguiente: «El texto ha de ser buscado solo a partir de las evidencias antiguas, y especialmente de los mss. griegos, pero sin descuidar los testimonios de las versiones y de los Padres. De este modo, la conformación completa del texto surgirá de las evidencias mismas, y no de lo que se llama edición *recibida*». Publicó ocho ediciones. Tuvo preferencia por dos mss. en particular: *Codex Vaticanus* y *Codex Sinaiticus* (que él mismo descubrió). El testimonio unido de estos dos mss. determinó su octava edición.

S. P. Tregelles (1813-1875) dice en el prefacio a la edición de su *Greek New Testament* (1857) que su propósito es «dar el texto sobre la base de la autoridad de los más antiguos mss, y versiones, y de la ayuda de las citas más antiguas, a fin de presentar, tanto como fuere posible, el texto comúnmente recibido en el cuarto siglo» (el cual creía que era el texto original). El texto crítico de

Tregelles fue construido con el mismo método que el de Lachmann, adoptando las lecturas más antiguas. Como Tishendorf, sin embargo, tomó en consideración un cuerpo de información mucho mayor, incluyendo todos los mss. griegos hasta el siglo VII. Excepto unas pocas copias cursivas, confinó su atención a la evidencia antigua. Su texto tuvo buena acogida entre los eruditos, principalmente en Inglaterra, y su aparato crítico fue reconocido como el más exacto de todas las ediciones críticas. Dedicó 15 años a su labor crítica del NT, hasta que un accidente puso fin a sus esfuerzos.

Henry Alford (1810-1871), en su *Greek Testament* (1849) va cambiando el texto de una edición a otra, apartándose cada vez más del *Textus Receptus* hasta asimilarse estrechamente al de Tregelles. En sus últimos *Prolegomena* dice: «El texto que he adoptado ha sido construido siguiendo, en todos los casos ordinarios, la unida o preponderante evidencia de las más antiguas autoridades, tomando evidencias posteriores cuando las primeras no concuerdan ni son preponderantes… [a la vez que] aplicando aquellos principios de la crítica que parecen proveer sanos criterios acerca de si una lectura es espuria o genuina» (vol. 1, página 81). Decía de Tischendorf y de Tregelles: «Si Tischendorf ha incurrido en una falta por el lado de la hipótesis especulativa en cuanto al origen de las lecturas halladas en aquellos mss., debe confesarse que Tregelles algunas veces ha errado por el lado (más seguro, ciertamente) de escrupulosa adherencia a la mera evidencia literal de los mss. antiguos.»

Westcott y Hort, publican en 1881 *The New Testament in the Original Greek*, texto que ha influido enormemente en la mayoría de los eruditos desde que vio la luz. Los estudiosos de Cambridge habían osado alterar el texto tradicional arbitrariamente, con una fuerte preferencia por una excesiva e injustificada adherencia a los unciales más antiguos Sinaítico y Vaticano. Si bien varios siglos de las peores corrupciones eclesiásticas habían manchado estos antiguos documentos, Westcott y Hort tuvieron menos en cuenta muchos otros testigos de valor. Sentaron así el modelo para la tendencia moderna respecto a los diversos manuscritos.

Eberhard Nestle (1851-1913) publica en 1898 su *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collectis»*, que conoció nuevas ediciones en 1899, 1901, 1903, 1904, 1906, 1908, 1910 y 1912. Tras la muerte de Eberhard, las ediciones posteriores siguieron a cargo de su hijo, Erwin Nestle, desde la 10ª edición (1914) hasta la 25ª en 1963. Está basada en los textos de Tischendorf, Westcott y Hort, y Bernard Weiss, y adopta aquello en que concuerdan dos de tres. Una tras otra se sucedieron ediciones que procuraron incluir correcciones sustanciales. Se propone representar la suma de la erudición moderna. Entre otros, comete el error de relegar Juan 7:53-8:11 a una nota al pie de página; falla en Lucas 6:1 al emplear «un sábado», en vez de «el sábado segundo primero». Omite «que está en el cielo» en Juan 3:13, etc.

Erwin Nestle (1883-1972), hijo del anterior, se dio a conocer en primer lugar por su trabajo en la realización y actualización de la edición de la obra su padre. Se hizo acreedor de méritos propios por aportar un completo aparato crítico (a partir de la 13ª edición); aunque los testimonios citados han aumentado en las ediciones Nestle-Aland más recientes, las variantes anotadas son hoy en día y casi sin excepción las relacionadas por Erwin Nestle.

Kurt Aland (1915-1994) es quizás el crítico más eminente del siglo XX, pues se hace tarea difícil encontrar otro con una mayor lista de logros. Pero resulta difícil comprobar en qué medida hoy en día Aland ha influido en la práctica de la crítica textual. Alan se encargó del aparato del Nuevo Testamento de Nestle desde la edición 21ª, y lo proveyó de un formato nuevo y mucho más

comprensible, que vio la luz en la edición 26ª. Escribió asimismo su *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, que es hoy en día el resumen más fácil de comprender que existe. Se ocupó de mantener la lista de manuscritos hallados tras la muerte de Von Dobschütz y Eltester, y eventualmente publicó *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. Finalmente, fue uno de los cinco editores (con Matthew Black, Bruce Metzger, Allen Wikren y Carlo Martini) responsables del texto de la *United Bible Societies*; *The Greek New Testament*, el más utilizado hoy en día.

Aland describe su propia teoría como el "método genealógico local". Como él mismo indica, esto sería una aplicación de la regla "la lectura mejor es la que explica las demás". Creó un árbol genealógico (a modo de organigrama) de las lecturas de una variante particular, tratando de determinar cuál es la fuente de todas las otras. En la práctica, sin embargo, Aland se inclinó claramente por el texto Alejandrino. Ello significa que esta descripción ha de ser modificada. Construyó una genealogía bajo la influencia del conocimiento de los tipos de texto y su historia. En teoría, tal vez se trate del método más correcto posible. Pero solo funciona cuando la historia del texto es totalmente conocida. Aland no estudió este tema en detalle. Solo conoció los textos Alejandrinos y Bizantinos, y sentía, como Hort, rechazo hacia los Bizantinos. Con estas restricciones a su método, no es sorprendente que pocos críticos textuales lo hayan adoptado.

4. *Resumen*. De lo dicho hasta aquí puede apreciare cómo durante los 14 siglos en que el NT fue transmitido en copias manuscritas, llegaron a añadirse a su texto numerosos cambios. De los aproximadamente 5.000 manuscritos griegos del NT conocidos hoy, no existen siquiera dos que coincidan en todos sus detalles. Al ser confrontados con esta cantidad de lecturas discrepantes, los editores han de decidir qué variantes merecen ser incluidas en el texto como originales, y cuáles deben ser relegadas al aparato crítico a pie de página. A pesar de que a primera vista la tarea de restauración puede parecer algo imposible de realizar a causa de las miles de variantes de lectura, los eruditos han logrado desarrollar ciertos criterios de evaluación que hoy son generalmente aceptados. Tales consideraciones dependen de probabilidades; en ocasiones, el crítico textual debe sopesar el conjunto de esas probabilidades, una con otra. El rango y la complejidad de los datos textuales son tan inmensos que ningún sistema de preceptos, por meticuloso que sea, podrá jamás ser aplicado con precisión matemática. Cada una de las variantes textuales necesita ser considerada individualmente y no juzgada conforme a reglas fijas.

Como resultado, todos los eruditos mencionados ayudaron al perfeccionamiento del texto del NT y demostraron su integridad general. Véase BIBLIA, MANUSCRITOS BÍBLICOS, MASORETAS, PAPIROS, PERGAMINOS, POLÍGLOTA, VERSIONES BÍBLICAS.

BIBLIOGRAFÍA: P.R. Ackroyd y C. F. Evans, *The Cambridge History of the Bible* (CUP, Londres, 1970); K. Aland y B. Aland, *The Text of the NT and Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Eerdmans 1995); E.R. Brotzman, *OT Textual Criticism* (Baker 1993); F.F. Bruce, *The Books and the Parchments* (Fleming H. Revell 1963); D.M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible* (OUP 2011); P.W. Comfort y D.P. Barret, *The Text of the Earliest NT Greek Manuscripts* (Tyndale 2001); P.W. Comfort y R. Alberto Serrano, *El origen de la Biblia* (Tyndale 2008); R. Dupont-Roc y P. Mercie, *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual* (EVD 2003); B.D. Ehrman y M.W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Eerdmans 1995); D. Guthrie, *The Historical and Literary Criticism of the NT* (Zondervan 1978); N.R. Lightfoot, *Comprendamos cómo se formó la Biblia* (EMH); E. López, *Cómo se formo la Biblia* (Augsburg Fortress 2006); B.M. Metzger, *The Text of the NT* (Clarendon 1964); Id., *Un comentario textual del NT Griego* (Sociedades Bíblicas Unidas de Alemania 2006); B.M. Metzger y B.D. Ehrman, *The Text of The NT: Its Transmission, Corruption and Restoration* (OUP 2005); J. O ´Callaghan, *Introducción a la critica textual del NT* (EVD 1999); J. Pelikan, *Historia de la Biblia* (Kairós, Barcelona 2009); S. de los Ríos-Zarzosa, G. Ortega Monasterio, J.M. Sánchez Caro, *A través de los siglos: historia del texto bíblico* (EVD 2012); A.T. Robertson, *An Introduction to the Textual Criticism of the NT* (Broadman 1925); E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*

(Fortress 2011); S.P. Tregelles, *An Account of the Printed Text of the Greek NT* (Londres 1854); R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo* (EVD 2001); E. Würthwein, *The Text of the OT. An Introduction to the Biblia Hebraica* (Basil Blackwell, Oxford 1957/Eerdmans 1994).

A. CARMONA

TÍA, TÍO

Heb. 1730 *dodah*, דָּה = «tía» (Ex. 6:20), esposa del tío (Lv. 18:14; 20:20), fem. de *dod*, ד , también escrito ד֗ , de una raíz inusitada que sign. prop. «hervir», de ahí, en sentido figurado, «amar»; por impl., este nombre sign. «amante, amigo» (como en Is. 5:1), especialmente «tío», hermano del padre (Lv. 18:14; 20:20; cf. Nm. 36:11; 1 Sam. 10:14; 15, 16; 14:50; 2 R. 24:17; Est. 2:7, 15; Jer. 32:7, 8, 9, 12). Véase PARENTESCO.

TIARA

Heb. 4021 *migbaah*, מִגְ ָעָה = «tiara» (Ex. 28:40; 29:9; 39:28; Lv. 8:13); 4701 *mitsnépheth*, מִצְנֶפֶת = «mitra, tiara» (Ez. 21:26).

Turbante o mitra oficial del rey o sumo sacerdote. No se indica la forma en las Escrituras; en el caso del sumo sacerdote incluía una lámina de oro en la que estaban grabadas las palabras «Santidad a Yahvé». Un cordón azul unía esta lámina a la parte frontal de la tiara (Ex. 28:36-39; Lv. 16:4). Véanse SUMO SACERDOTE, TURBANTE.

TIATIRA

Gr. 2363 *Thyateíra*, Θυατε�ρα; Vulg. *civitas Thyatirenorum*. Ciudad de Lidia, en Asia Menor, junto al río Lycus, cerca del límite con Misia, en el camino de Pérgamo a Sardis. En un tiempo se llamó Pelopia y Eutipia (Plinio, *Hist. nat*. 5.31). Entre el año 301 y 281 a.C., > Seleuco I Nicátor estableció allí una colonia de macedonios y la llamó Tiatira (Estrabón, *Geog*. 13, 928). Hacia el año 190 a.C. fue conquistada por Roma. Desde entonces comenzó a crecer como ciudad, llegando a alcanzar un desarrollo industrial muy floreciente. Era célebre en la antigüedad por sus industrias de tejidos, de tintorería y de fundición del bronce, lo que hizo de ella una urbe muy próspera. Ello contribuyó al desarrollo de numerosas asociaciones obreras y patronales de carácter profesional y religioso, como atestigua la epigrafía de la ciudad. Estas o asociaciones gremios fortalecían sus vínculos ofreciendo culto y sacrificios al dios patrono del oficio correspondiente. Eran frecuentes los banquetes idolátricos que se celebraban con motivo de las fiestas patronales de cada gremio laboral.

La divinidad principal era Apolo, el dios del sol. El culto imperial también estaba presente en la ciudad.

Tiatira es la menos importante de las siete ciudades nombradas por Juan en el Ap., pero la carta que recibe es la más larga de todas (Ap. 1:11; 2:18-29). Se ignora de qué manera penetró en esta ciudad el cristianismo. Solo se sabe que entre los convertidos por San Pablo en > Filipos se contaba una mujer, por nombre > Lidia, originaria de Tiatira y dedicada al comercio de la púrpura (Hch. 16:14).

Como en las otras cartas, Juan hace primero el elogio de la Iglesia de Tiatira, para pasar después a los reproches. Este elogio es el más rico y espléndido de todas las cartas. Alaba las obras (*erga*, �ργα), la primera de las cuales es el amor. El «ministerio» (*diakonía*, διακον�α) es probable que se refiera al servicio de los pobres y de los afligidos, es decir, sería una manifestación de la caridad

eficiente para con los hombres, y en especial para con los cristianos. La «paciencia» (*hypomoné*, ὑπομονή) es probable que se refiera a la fuerza que da el amor para sufrir con esperanza. Además, la Iglesia de Tiatira no se ha estancado en la vida cristiana, sino que ha progresado: sus «obras últimas son mayores que las primeras» (v.18), no solo en número, sino también en calidad.

El pecado de Tiatira es muy parecido al de > Pérgamo, y se designa con el nombre de > Jezabel, probablemente una mujer influyente de aquella congregación. El nombre es indudablemente simbólico. La Jezabel de Juan, perteneciente quizás a la secta de los nicolaítas, enseñaba y fomentaba con su ejemplo la idolatría, participando en los sacrificios de los ídolos con motivo de las fiestas y banquetes religiosos de los gremios de artesanos. A esta dama, o a esta porción de fieles, les había dado el Señor tiempo para que se arrepintiesen (v. 21), tal vez por medio de una corrección pública; pero no había querido cambiar de conducta. La falsa > profetisa se había empeñado en seguir con sus «fornicaciones y adulterios». Los términos > «fornicación» y > «adulterio» pueden aludir a la convivencia con la idolatría, pues en el AT fornicación es sinónimo de idolatría; pero también pueden designar una doctrina moral laxa dada a contemporizar con la sociedad pagana.

No hay duda de que los cristianos se veían con frecuencia en compromiso, al sentirse por una parte obligados a cumplir con sus deberes gremiales y, por otra, a llevar a efecto sus exigencias cristianas. En aquella ciudad relativamenente pequeña era necesario pertenecer a un gremio para subsistir económicamente. «Para los grupos de Balaam y Jezabel, un poco de participación en estas fiestas no significaba renunciar a la fe en Jesús. El problema era que, por medio de esta comprensión, se divinizaba al emperador, y la religión del imperio era usada como elemento de unidad “nacional”» (Godoy Fernández).

Algunos se mantuvieron fieles y conservaron la enseñanza apostólica. No aceptaron las «profundidades de Satán» (2:24), expresión que parece designar el sistema doctrinal nicolaíta. Véase APOCALIPSIS, JEZABEL, LIDIA, NICOLAÍTAS.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Abingdon Press 1957); D. Godoy Fernández, “Apocalipsis 2 y 3 – Comunidades proféticas, de resistencia y mártires”, en *RIBLA* 59 (2008:1), 79-89; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (Eerdmans 2001); A.S. Macnair, *To the Churches with Love. Biblical Studies ofthe Seven Churches* (Filadelfia 1960); H. Martin, *The Seven Letters, Christ’s Message to His Church* (Londres 1956); W.M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches* (Hendrickson 1994); J.A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Baker 1956).

J. M. DÍAZ YANES

TIBERIAS

Gr. *Tiberiás*, Τιβεριάς, Talmud, *Tiberiyyá*, טִבְרָא. Ciudad construida sobre la costa del mar de Galilea por > el tetrarca Herodes Antipas (Jn. 6:23), aprox. en el año 20 d.C. Recibió este nombre en honor a su protector > Tiberio César, el emperador entonces reinante (Josefo, *Ant*. 18, 2, 3; *Guerras* 2, 9, 1). Fue capital de Galilea desde su fundación hasta el reinado de Herodes Agripa II, quien devolvió este rango a > Séforis, la anterior.

Muchos de los habitantes de Tiberias eran griegos y romanos, y las costumbres extranjeras prevalecían en tal punto en la ciudad que eran motivo de escándalo para los judíos más estrictos, por lo que la tenían por impura. Josefo la fortificó durante la guerra contra Roma (*Vida* 8; *Guerras* 2, 20, 6 y 3, 10, 1-10). Después de la destrucción de Jerusalén, hubo judíos que recibieron permiso para establecerse en ella. A mediados del siglo II d.C., el Gran Sanedrín, después de su peregrinación por Jammia y Séforis, se estableció en esta ciudad, que vino a ser la residencia de célebres rabinos. La escuela rabínica de Tiberias produjo, entre el año 190 y 220 d.C., la > Mishnah, colección de

comentarios sobre los textos bíblicos. Su complemento, la > Gemara, fue codificada también en Tiberias hacia el siglo IV. La > Masora, texto definitivo del AT, fue elaborado en gran parte en esta misma ciudad.

Llama la atención que los Evangelios no den ninguna informción sobre alguna probable visita de Jesús a esta ciudad, siendo que pasó la mayor parte de su vida en Galilea. El nombre aparece cuando se dice que Jesús «fue al otro lado del mar de Galilea, el de Tiberíades» (*peran tes thalasses tes Galilaías tes Tiberiados*, πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος, Jn. 6:1), dando a entender que cruzó desde el lado oeste hasta la orilla opuesta. Una razón para explicar esta cuestión se puede deber al hecho de que Herodes, que mandó decapitar a Juan, residía en esta ciudad y Jesús trató de evitarlo. Según Lc. 23:8, Herodes sabía de la fama de Jesús, pero no le vió en persona hasta que se encontraron en Jerusalén.

Según Epifanio, el cristianismo se afianzó en Tiberias de un modo manifiesto en el s. IV cuando un convertido del judaísmo, el conde José, obtuvo del emperador Constantino el permiso de construir una iglesia en el mismo lugar que ocupó el templo pagano de tiempos de Adriano. Por Epifanio se sabe que allí, al igual que en Nazaret y Capernaúm, había hebreos que creían en Jesucristo y conservaban y difundían los libros del NT traducidos al hebreo.

TIBERÍADES. Véase TIBERIAS.

TIBERIO

Gr. 5086 *Tiberios*, Τιβέριος, segundo emperador de Roma, cuyo nombre completo era *Tiberius Claudius Nero*, y después de ser adoptado por Augusto, *Tiberius Iulius Caesar*. Nació el 16 de noviembre del 42 a.C. en la ciudad italiana de Roma. Cuando tenía cuatro años, su madre, Livia, se casó en segundas nupcias con Augusto, quien supervisó la educación de Tiberio y le adoptó como hijo, obligándole a casarse con su hija, Julia, viuda de Agripa. Tras la muerte de Augusto el 14 d.C., Tiberio heredó el trono. Mejoró los servicios civiles, impuso al ejército una disciplina estricta y dirigió las finanzas del Imperio con gran habilidad. Estallaron sublevaciones y revueltas en Panonia, Germania, Galia, y otros territorios.

De carácter sombrío y desconfiado, se exilió voluntariamente en la isla de Capri el 26 d.C., donde pasó la mayor parte de su reinado. Judea estaba entonces gobernada por Valerio Grato y por Poncio Pilatos. Tiberio expulsó a los judíos de Roma, molesto por un escándalo en el que se vio envuelta la matrona Fulvia; doce años después revocó este edicto y confirmó a los judíos en sus prerrogativas, rectificando los males que les habían causado los procuradores romanos. Se manifestó como un tirano sanguinario en los últimos años de su reinado. Sus temores y sospechas le llevaron a ordenar la muerte de muchos de sus más allegados. Según Suetonio, se entregaba desenfrenadamente a una sensualidad irracional. Falleció el 16 de marzo del 37 en Misena, cerca de Nápoles. Le sucedió Calígula.

Herodes Antipas construyó > Tiberias sobre el mar de Galilea, dándole este nombre en honor del soberano. Tiberio es mencionado en varios pasajes del NT: Mt. 22:17; Mc. 12:14; Lc. 3:1; 20:21, 22; Jn. 19:12. El célebre texto de Tácito sobre los origenes del cristianismo, sitúa la crucifixión de Jesús bajo el reinado de Tiberio. Según este autor, para acabar con los rumores que señalaban a Nerón como autor del incendio de Roma, el emperador «presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel

de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilatos; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no solo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de actividades» (*Anales* 15, 44). El evangelista Lucas afirma que Juan el Bautista comenzó a predicar en el año quince del gobierno (*hegemonía*, ἡγεμονία) de Tiberio César (Lc. 3:1), un dato muy importante para determinar el año del nacimiento de Jesús y el comienzo de su ministerio público.

Tácito presenta a Tiberio como el prototipo del déspota, pero la investigación moderna ha puesto de manifiesto la tragedia de un hombre significativo, gran capitán y prudente estadista. Judea tuvo durante su reinado unos años relativamente tranquilos, pese a que Sejano, brazo derecho del emperador, lo quiso forzar en sus últimos años a actuar contra los judíos. En relación con la vida y muerte de Jesús, hay que suponer que Pilatos informó a Tiberio acerca del proceso. En un sector de la literatura cristiana se generalizó más tarde la versión de que, con base en este informe, Tiberio había pedido al senado permitir el culto a Cristo. Se trata de una piadosa invención, que posiblemente se generalizó en el siglo II, con el fin de mostrar al entonces emperador reinante lo buenas que, bajo sus predecesores, habían sido las relaciones entre el Estado romano y la nueva religión.

BIBLIOGRAFÍA: A. A. Barrett, *Livia, primera dama de la Roma imperial* (Espasa Calpe, Madrid 2004); Gregorio Marañon, *Tiberio, historia de un resentimiento* (Espasa Calpe, Madrid 1998); Regis F. Martin, *Los doce Césares. Del mito a la realidad* (Aldebarán, Madrid 1998); Joseph Vogt, "Augusto y Tiberio", en Hans Jürgen Schultz, *Jesús y su tiempo* (Sígueme 1968).

TIBHAT

Heb. 2880 *Tibjath*, טִבְחַת, «matanza» o «extensión»; Sept. *Matabeth*, Ματαβὲθ; Vulg. *Thebath*. Una de las ciudades de Hadad-ezer, > rey de Soba, de las que David obtuvo gran cantidad de > bronce con que Salomón haría posteriormente la fuente, las columnas y los utensilios del Templo (1 Cro. 18:8). En 2 Sam. 8:8 esta ciudad recibe el nombre de Beta, prob. por una transposición accidental de las dos primeras letras. Quizá fue fundada por Tebah, hijo de Nacor y sobrino de Abraham (Gn. 22:24).

TIBNI

Heb. 8402 *Tibní*, בְּנִי, prob. «paja, rastrojo»; Sept. *Thamní*, Θαμνί; Josefo, *Thabnaîos*, Θαβναῖος (*Ant*. 8, 12, 5); Vulg. *Thebni*. Sexto rey de Israel, hijo de Ginat. Tras el efímero reinado de Zimri, el reino del Norte se dividió en dos bandos, uno de los cuales apoyaba a > Omri y otro a Tibni (1 R. 16:21, 22). Al cabo de cuatro años de luchas entre las facciones contendientes, Tibni murió y Omri se convirtió en soberano (v. 15, 23). Tibni pudo haber muerto en una batalla o, como narra Josefo, a manos de asesinos partidarios de su rival.

TICVA

Heb. 8616 *Tiqwah*, קְוָה = «cuerda», o «esperanza». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Thekkué*, Θεκκουέ v. *Thekuán*, Θεκουάν; Vulg. *Thecua*. Suegro de la profetisa > Hulda, casada con su hijo > Salum (2 R. 22:14). En otro lugar recibe el nombre de 8445 *Toqáhath*, קָהַת; Sept. *Thakuath*, Θακουάθ v. *Thekoé*, Θεκωέ y *Kathual*, Καθουάλ; Vulg. *Thecuath* (2 Cro. 34:22).

2. Sept. *Thekué*, Θεκουέ v. *Thekoé*, Θεκωέ; Vulg. *Thecue*. Padre de > Jahazías, el que se opuso a

la decisión de romper los matrimonios de aquellos que se habían casado con mujeres extranjeras durante el período del cautiverio babilónico (Esd. 10:15).

TIDAL

Heb. 8413 *Tideal*, דְעָל; si es de origen semita, sign. «temeroso» (Gesenius), o «renombrado» (Fürst), pero si es acadio, «nieto» (Lenormant); Sept. *Thargal*, Θαργάλ v. *Thalgá*, Θαλγά; Josefo, *Thádalos*, Θάδαλος (*Ant*. 1, 9, 1); Vulg. *Thadal*. Rey de Goím y aliado de Quedorlaomer en la expedición de castigo contra las ciudades de la llanura de Sidim (Gn. 14:1, 9). Este nombre parece tener correspondencia con el de varios reyes hititas, llamados *Tuddhalias*. El primero de ellos fue contemporáneo de > Hammurabi (hacia 1650 a.C.). Goím (heb. *goyim*, יִם), puede ser una denominación genérica para designar a los extranjeros —algo así como «bárbaros»—, escogida por el autor sagrado para llenar el vacío del nombre de un país que parecía ininteligible en el original. Véase QUEDORLAOMER.

TIEMPO

El vocabulario bíblico destinado a expresar la concepción del tiempo es amplio y complejo, correspondiente a edades, experiencias e interpretaciones diferentes.

1. Vocabulario y uso.
2. Aparición del tiempo.
3. Tiempo y eternidad.
4. Tiempo lineal y circular.
5. La plenitud del tiempo.
6. El fin de los tiempos.

I. VOCABULARIO Y USO. La lista de los vocablos hebreos y griegos es muy larga, por lo que nos limitaremos a los más importantes.

1. Heb. 6256 *eth*, עֵת = «tiempo, período»; aparece unas 297 veces; le corresponde como adverbio su derivado *attá* = «ahora, en este momento», unas 260 veces. *Eth* es un término genérico e indefinido que básicamente connota el «tiempo» como estación, período designado, fijo o determinado, que los > astrólogos pueden discernir (Est. 1:13), pero que solo Dios conoce y revela (Jer. 8:12). También se usa para indicar el concepto de tiempo «propicio» o «apropiado» en el cual Dios hace cada cosa (Ecl. 3:11). Por lo general, la Sept. traduce *eth* por los vocablos griegos *kairós* (162 veces) y *hora* (26 veces).

2. Heb. En los pasajes arameos del AT se utiliza *zemán*, זְמָן, que denota la ocasión de algo, el tiempo oportuno para realizar una acción; equivale al gr. *kairós*.

3. Heb. 5769 *olam*, ע לָם, u *olán*, עָלֶן, prop. «escondido», designa el tiempo oculto del pasado, el tiempo inmemorial (Sal. 73:12; Ec. 3:11); aparece en total unas 460 veces, mientras que el correspondiente gr. *aión*, αἰών, en los LXX está presente 450 veces (y 160 su adjetivo derivado *aionios*, αἰώνιος). La referencia literaria y cultural que parece ser más antigua es la de espacio de la vida humana o de las «generaciones» humanas (cf 1 Sam. 1:22; 27, 12; Sal. 18, 51). Posteriormente, se usa a menudo con las preposiciones que indican un tiempo hacia el pasado, o bien hacia el futuro, como si se dijese: desde tiempo lejano (= desde lo eterno, más allá de las generaciones humanas), hacia un tiempo lejano (= a lo eterno, después de las actuales generaciones humanas).

4. Heb. 4150 *moed*, מ עֵד, que sig. «tiempo fijo, determinado», como la fecha de una fiesta religiosa, p.ej.: «Guardarás la fiesta de los panes sin levadura. Siete días comerás panes sin levadura, como te he mandado, en el tiempo señalado del mes de Abib» (Ex. 34:18); «Hizo la luna para los tiempos», es decir, para indicar las «estaciones» (Sal. 104:19). Un uso peculiar de este término aparece en la frase «será por tiempo, tiempos, y la mitad» (heb. *le moed moadim wajetsí*, לְמ עֵד מ עֲדִים וַחֵצִי, Dan. 12:7) o «hasta tiempo, y tiempos, y el medio de un tiempo» (aram. *ad iddán weiddanín uphelag iddán*, עַד־עִ ן וְעִ נִין פְּלַג עִ ן, Dan. 7:25), que en el gr. del NT se lee *kairós kaí kairoí kaí hémisy*, καιρ□ς κα□ καιρο□ κα□ □μισυ («un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo», Ap. 12:14), en el sentido convencional de tres años y medio (cf. Josefo, *Guerras* 1, 1).

5. Heb. 1755 *dor*, ר , también escrito ר֫ = «edad, era, linaje, generación» (Gn. 6:9; 7:1, 15:16; Ex. 3:15; Dt. 32:7; etc), que la Sept. traduce las más de las veces por *khronos*, χρ□νος; denota, por lo general, la duración de la vida humana o la de un período de la historia, que sirve para marcar los tiempos; de ahí la expresión común: «En los días de» (Gn. 14:1; 26; Jue. 5:6; 8:28; 1 Sam. 17:12; 2 Sam. 21:1; 1 R. 10:21; Esd. 4:7; Neh.12:7, 12, 22, 26, 4; Est. 1:1; etc.), fórmula que se repite en el NT (Mt. 2:1; 11:22; 23:30; 24:37; Lc. 1:5; 4:25; 17:28; Hch. 5:37; 7:45; 1 Ped. 3:20; Ap. 2:13; etc.).

1. Gr. el término común para tiempo es 5550 *khronos*, χρ□νος, de donde provienen los términos castellanos que comienzan por *cron-*. Denota un lapso de tiempo, sea largo o breve; implica duración, ya sea más larga (p.ej. Hch. 1:21; 13:18; 20:18) o más corta (p.ej. Lc. 4:5); en ocasiones se refiere a la fecha de un acontecimiento, sea pasado (p.ej. Mt. 2:7), o futuro, (p.ej. Hch. 3:21; 7:17).

2. El otro término gr. es 2540 *kairós*, καιρ□ς, en principio una medida apropiada, una proporción ajustada, que aplicada al tiempo significaba un «período fijo» o definido, una sazón, en ocasiones un tiempo oportuno (p.ej. Ro. 5:6; Gal. 6:10). Se encuentra unas 85 veces en el NT. Son frecuentes las expresiones adverbiales correspondientes: *arti* (ahora), 36 veces; *euthýs, eutheos* (enseguida), 87 veces, y sobre todo *nyn* (ahora), unas 150 veces. Hablando en términos generales, *khronos* expresa la duración de un período, mientras que *kairós* destaca su caracterización por ciertas peculiaridades; así en Hch. 1:7: «No os toca a vosotros saber los tiempos [*khronos*, χρ□νος], o las sazones [*kairús*, καιρο□ς] que el Padre puso en su sola potestad», el segundo término hace referencia a épocas caracterizadas por ciertos acontecimientos. Se ha dicho que, en términos generales, *khronos* marca cantidad, *kairós*, cualidad. En ocasiones, la distinción entre las dos palabras no es evidente, como, p.ej. 2 Ti. 4:6, aunque incluso aquí la «partida» del Apóstol da carácter al tiempo (*kairós*). Las palabras aparecen juntas en la LXX solo en Dn. 2:21 y Ecl. 3:1. Cuando en Ap. 10:6 se dice que «ya no hay más tiempo", se utiliza el sustantivo *khronos* con el significado de «dilación» o «demora»: «En los días de la voz del séptimo ángel, cuando él esté por tocar la trompeta, también será consumado el misterio de Dios, como él lo anunció a sus siervos los profetas» (v. 7).

3. El término, 5610 *hora*, □ρα, denota en principio cualquier tiempo o período fijado por la naturaleza. Se traduce por «un tiempo» (Jn. 5:35), «algún tiempo» (2 Cor. 7:8), y «último tiempo» (1 Jn. 2:18). Es el tiempo o circunstancia más relevante de alguien; en los escritos de San Juan, aplicado a Jesús, viene a equivaler a *kairós*.

4. Gr. 165 *aión*, α□□ν = «edad, era», significa un período de duración indefinida, eternidad. Aparece más de 100 veces en el NT y otras 70 el adjetivo *aionios*, α□□νιος, «eterno, para siempre». A partir de la apocalíptica del judaísmo tardío, aporta una dimensión espacio-temporal diferente, el eón-cosmos, vale decir, el siglo-mundo actual o futuro: Mc. 4:19; 1 Cor. 2:6; Heb. 1:2; 11:3. No

indica tanto la duración cronológica de un período, como sus características espirituales o morales. Ello queda ilustrado por la utilización del adjetivo *aionios* en la expresión «vida eterna» (Jn. 17:3) en contraste con *próskairos*, lit. «por una sazón», es decir, «temporal» (2 Cor. 4:18). *Aión* indica aquello que es por naturaleza interminable, como, p.e. Dios (Ro. 16:26), su poder (1 Ti. 6:16), su gloria (1 Pd. 5:10), el Espíritu Santo (Heb. 9:14), la salvación (Heb. 5:9), la vida en Cristo (Jn. 3:16), el cuerpo resucitado (2 Cor. 5:1), el pecado que nunca tiene perdón (Mc. 3:29), el juicio de Dios (Heb. 6:2), y el fuego del castigo (Mt. 18:8; 25:41; Jud. 7).

Los griegos contrastaban lo que llegaba a un fin con aquello que se expresaba con este vocablo, evidencia de que con ello expresaban una duración sin fin. Aparece con mayor frecuencia en el Evangelio de Juan, Hebreos y el Apocalipsis. En ocasiones se traduce, erróneamente, por «mundo».

Con mucha frecuencia aparece también *aión*, lo mismo que en el AT, en uso preposicional: desde tiempos lejanos (cf Lc. 1:70; Heb. 3:21; 15:8), hacia tiempos lejanos (esta última expresión se halla presente unas 30 veces en el NT: cf Mt. 21:19; Mc. 3:29; Lc. 1:55; Jn. 13:8; Heb. 1:8). Pero más interesante es su uso nominal: 1) Algunos escritos del NT (sobre todo Pablo y los Sinópticos; nunca Juan) distinguen entre el "eón" presente y el futuro, a manera de dos períodos históricos o dos mundos sucesivos, probablemente bajo el influjo de la apocalíptica judía (cf. Mc. 4:19; Mt. 12:32; 13:36-43; l Cor. 1:20; 2:6; 3:19). En ese sentido, el primer evangelista habla del "fin del eón mundo" (Mt. 24:3; 28:20). Ningún dualismo teológico corresponde a la distinción de los dos "eones" (tiemposmundos): Satanás asedia en el tiempo presente, pero Dios lo ha redimido en Cristo, y la nueva creación ya ha comenzado (cf Gal. 1:4; 4:4). 2) Por tanto, la "vida eterna" es la del "eón" futuro (cf Rom. 2:7; 6:22-23; Gal. 6:8; Mt. 25:36; Mc. 10:17.30). Pero Juan precisa: esta vida eterna (definitiva después del "eón" presente) es ya actual, y la muerte no la detendrá más: Jn. 3:15s; 5:24; 17:3 (cf. 11:25s).

II. APARICIÓN DEL TIEMPO. El tiempo puede ser descrito como «la medida del movimiento», que se efectúa en principio por los movimientos de los cuerpos celestes (cf. Gn. 1:14), de modo que antes de la creación no había tiempo. Aparece juntamente con ella y marca los acontecimientos de los seres y de la historia, de modo que medida y duración pertenecen al orden creacional. El acto creador marca el comienzo absoluto de nuestro tiempo.

El tiempo cósmico, que regula los ciclos de la naturaleza, viene marcado por los astros, que a su vez han sido creados y puestos por Dios en el firmamento para señalr los días, meses y años (Gn. 1:5), pero no son cuerpos independientes a cuyo movimiento deba el hombre acomodarse; más bien son realidades funcionales, «lámparas» subordinadas a la utilidad y servicio del hombre por la voluntad de Dios, para marcar el ritmo del trabajo y del descanso. El tiempo cósmico se mide por el > calendario, que en el AT oscila entre el cómputo solar y el cómputo lunar. La división del año en doce meses corresponde al ciclo solar, pero el mes, por su nombre y sus divisiones, sigue el ciclo lunar.

El tiempo histórico se caracteriza exclusivamente por su contenido: es el lugar en el que se realiza el designio de Dios. En él se insertan los acontecimientos y circunstancias de la revelación divina, únicos e irrepetibles, y que llaman a la fe. En sentido neutro, el tiempo histórico para los primitivos era medido por la genealogía, la sucesición de generaciones (Gn. 2:4; 5:1; etc.). Más tarde, se cuenta por reinados, y después por eras. En sentido teológico, el tiempo de la historia está atravesado por la intervención divina, que libra y salva a Israel, generando así una Historia de la Salvación que vertebra la actuación de Dios en el mundo, desde el llamamiento de Abraham hasta la venida del

Mesías, quien la conducirá a su consumación. Para los autores del NT, el tiempo histórico alcanza su sentido pleno con la venida de Jesús de Nazaret, cuya presencia recapitula el pasado y lo dirige hacia el futuro de la salvación de todos los pueblos, comenzando desde Jerusalén.

III. TIEMPO Y ETERNIDAD. Anterior a la aparición del tiempo humano y sus divisiones, se encuentra la eternidad de Dios de la que todo procede (Sal. 10:16: 90:2; 93:2). De eternidad a eternidad él es Dios (Sal. 90:2). La eternidad, en heb. *olam*, se refiere a la trascendencia de Dios respecto al orden creado conocido por nosotros. Los autores bíblicos la expresan con un vocabulario no técnico, sino gráfico, comparativo entre la fugacidad del tiempo humano y la grandeza del tiempo de Dios, cuya duración rebasa la medida humana. De ese tiempo, o más exactamente, de esa falta de tiempo, no tenemos experiencia y, por consiguiente, excede nuestra capacidad de comprensión, debido a nuestra carencia total de puntos de referencia. Es por ello que para Dios mil años son como un día, y un día como mil años (cf. Sal. 90:4; 2 Pd. 3:8).

Este Dios que, al crear, origina el tiempo, es el mismo que lo domina con su omnisciencia. Pasado, presente y futuro no existen realmente para el Eterno; conoce todo antes de que llegue a ser (Ex. 3:14; Jn. 8:58; Is. 48:5-7). Para el AT, lo mismo que para el NT, la diferencia entre el tiempo y la eternidad no tiene que ver con su naturaleza, sino con la duración; la eternidad es un tiempo sin límites, cuya naturaleza infinita coincide por un breve período con la historia que constituye el horizonte temporal humano. Esta noción es totalmente opuesta al especulativo concepto griego que representaba el tiempo como un círculo en el que se daba un eterno retorno. «La expresión simbólica del tiempo bíblico se expresa con una línea ascendente, porque la línea que parte de la creación tiene su fin... en Dios» (A. Lamorte, *Le Problème du Temps dans le Prophétisme Biblique*, 108 ss. Beatenberg, 1960). Este fin «imprime al conjunto de la historia, que se desarrolla a todo lo largo de esta línea, un movimiento de elevación hacia Él» (O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*).

IV. TIEMPO LINEAL Y CIRCULAR. En términos generales, para la mentalidad griega el tiempo tiene un carácter cíclico: parece que los siglos y los años giran en círculo, trayendo de nuevo indefectiblemente los mismos sucesos. Por ello no hay que esperarse nada sustancialmente nuevo. El hombre griego está embargado por la nostalgia, por el retorno a lo que fue. Por contra, el hombre de la Biblia considera la historia como una trayectoria horizontal, un tiempo de desarrollo lineal; la historia camina, progresa, bajo la guía de Dios, hacia un término bien definido. No se repite jamás de la misma manera, sino que está abierta a la novedad, a lo inesperado, a la esperanza. Por esta razón, el hombre bíblico se caracteriza por la fe, la libertad y la responsabilidad. En cada momento se juega su futuro. La fe nunca es impuesta, sino que comporta una decisión libre con la que se responde al llamamiento divino. Esto conduce a la esperanza, pues lo nuevo y lo inesperado caracteriza la actuación de Dios: «No os acordéis para nada de las cosas pasadas. He aquí que voy a realizar un prodigio nuevo. Haré surgir un camino en el mar» (Is. 43:18-19). «Como está escrito: Cosas que ojo no vio ni oído oyó, que ni han surgido en el corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor. 2:9).

La concepción griega es cíclica porque se elabora a partir del espacio y de los ritmos de la vegetación. Según Platón, la salvación que le cabe al ser humano es el abandono de la caducidad temporal por la muerte, pues solo así, desechada la cárcel del cuerpo y de todo lo material, el alma inmortal retorna al mundo eterno de las ideas. Los semitas, y los primeros hebreos entre ellos, nómadas y agricultores como eran, dependían de los ciclos naturales, del retorno de las estaciones, y no dejaron de vincular el tiempo con ello. Israel rompió este cerco merced a los acontecimientos

históricos fundacionales: la intervención salvífica de Dios a favor del pueblo (cf. Dt. 26:1-11). Nace de la experiencia del éxodo y la alianza sinaítica.

V. LA PLENITUD DEL TIEMPO. Jesucristo anunció como una nota peculiar de su mensaje que «el tiempo se ha cumplido [*peplérotai ho kairós*], y el reino de Dios se ha acerdado» (Mc. 1:15; cf. Lc. 4:21). La aparición de Jesús inaugura la etapa final, empiezan a contar los tiempos decisivos, o lo que es lo mismo, empieza a actuar la redención, la hora de la siega y la recolección; es el tiempo de buscar a Dios, de someterse a su voluntad, de creer en quien él ha enviado. Con Jesucristo se inicia la renovación total de la creación. El tiempo presente ha sido invadido por la gracia divina, y la esfera de lo cronológico, *khronos*, se ve invitada a aprevechar el momento oportuno, *kairós*, a ser transfigurada por la irrupción de la eternidad en el tiempo. Jesucristo es la plenitud del tiempo, la consumación de la historia y el tiempo de salvación. Jesús llora sobre Jerusalén porque no ha sabido reconocer el tiempo de la visita de Dios (Lc. 19:44). Los *kairoí* son tiempos de intervenciones decisivas de la Providencia divina en favor de los hombres, son casi siempre tiempos de gracia especial, acontecimientos relevantes de la historia de la salvación.

Con Cristo ha llegado la > plenitud, *pléroma*, de los tiempos (Gal. 4:4; Ef. 1:10); «la consumación de los siglos» (*syntéleia ton aionon*, Heb. 9:26). En el desarrollo del designio de Dios se ha producido un acontecimiento en función del cual todo se define en términos de «antes» y «después»: «En otro tiempo estabais sin Cristo, ajenos a las alianzas de la promesa» (Ef. 2:12); «ahora, él os ha reconciliado en su cuerpo de carne» (Col. 1:22). Con la venida de Jesús el Mesías, ha comenzado ya el tiempo, *aión*, futuro que, paradójicamente, tiene su centro en el pasado: la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Con Cristo viene la novedad absoluta, la nueva creación, la gracia y la verdad que restablecen la relación entre la humanidad pecadora y su Creador justo. «El que es principio, centro y fin del tiempo cósmico en su totalidad se convierte en aquel en quien todo nace, subsiste y se consuma; se convierte en el tiempo verdadero, pleno, que tiene sentido: el ayer, el hoy, el *siempre;* el aquí, el ahora; el alfa y la omega. Es el eterno siempre personalmente comprometido en el devenir y que, en su humanidad, funda, inicia y mide el tiempo... El misterio de Cristo es el *fin* al que tendía desde el comienzo el plan de Dios; y al mismo tiempo es el *principio* concreto de la salvación que Dios quiere comunicar a los hombres. El misterio de Cristo es, por esto, el *centro* y la *cumbre* de la historia de la salvación, que solamente en él encuentra su actualización plena y su razón de ser» (A. M. Triacca).

Podemos decir que en los profetas del AT la visión del > Día de Yahvé domina el horizonte del tiempo escatológico, cuya acontecer se espera para un futuro no lejano. En el NT Jesucristo se convierte en el eje y centro del tiempo escatológico. «Cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer» (Gal. 4:4). «Dios, habiendo hablado en otro tiempo muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo» (Heb. 1:1-2). Al principio de su misión, Jesús anuncia la proximidad inminente del Reino de Dios (Mc. 1:15; Mt 4:17), para a continuación, cuando ya ha realizado parte de su ministerio público, apuntar a sí mismo como quien introduce ese Reino y en quien se concreta: «Si por el dedo de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc. 11:20). La esperanza del AT, orientada hacia la intervención de Yahvé en un día particular, se cumple en Cristo. Se puede aplicar a todo el AT lo que se dice de Abraham: «se regocijó de ver mi día. Lo vio y se gozó» (Jn. 8:56).

El «tiempo de la Iglesia» participa de esa plenitud de Cristo, que es su cabeza y ella su cuerpo.

Los cristianos, mediante su fe y seguimiento de Cristo, viven realmente «el fin de las edades» (1Cor. 10:11) al que apunta la historia salvífica. Mediante su misión y su vida, actualiza el poder redentor de Jesús: «Siempre llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús por todas partes, para que también en nuestro cuerpo se manifieste la vida de Jesús» (2 Cor. 4:10). La Iglesia vive de Jesucristo y del Espíritu a lo largo de su tiempo presente. Participa del poder del Resucitado (cf. Mt. 28:18). Es «el tiempo favorable, el día de la salvación», puesto ahora ya al alcance de todos y no de un solo pueblo (2 Cor. 6:1s). Sin embargo, también es consciente que entre la primera y la segunda venida de Cristo, en el «siglo presente», todavía imperan el pecado, la muerte, el reino de Satanás, aunque como heridos de muerte y debilitados (Ap. 20). El don del Espíritu atestigua que los últimos días, anunciados por el profeta Joel, han comenzado ya (Hch. 2:16-17); los cristianos poseen las «arras del Espíritu» (Ef. 1:14; 2 Cor. 1:22), pero todavía luchan y esperan que la consumación definitiva de la plenitud de los tiempos se haga extensiva a la totalidad de la creación, la cual gime y «sufre dolores de parto hasta ahora... para entrar a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Ro. 8:22,21). En la plenitud del tiempo, pues, coexisten como en dos planos, el *aión* presente y el *aión* venidero, en medio de los cuales se desarrolla el drama de la salvación, que transcurre entre el rechazo de Israel y la recepción de los gentiles (Ro. 11:25), después de lo cual el mismo Israel «será salvo» (Ro. 11:26). Pero esto no es todo; la plenitud de los tiempos se refiere no solo al destino de unos pueblos y otros —judíos y gentiles—, sino al ambicioso plan de renovación de todo el cosmos, que es lo que se aguarda como fin, pues Dios «se propuso en Cristo, a manera de plan para el cumplimiento de los tiempos: que en Cristo sean reunidas bajo una cabeza todas las cosas, tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra» (Ef. 1:9-10).

VI. EL FIN DE LOS TIEMPOS. La expresión «fin de los tiempos» se refiere no meramente al cumplimiento de determinadas promesas. Indica algo más radical, esto es, el fin del tiempo. No es solo el final de los tiempos, sino el fin del mismo tiempo, el acontecimiento definitivo y decisivo, aquel más allá del cual ya no hay nada porque no puede haber nada más. «Ya no habrá más tiempo» (*hóti khronos uketi estai*, Ap. 10:6), entonces «el misterio de Dios será consumado» (v. 7), todo el plan de redención del mundo se habrá realizado; ya no será necesaria ninguna nueva intervención especial de Dios en la Historia de la Salvación, ni, por tanto, ninguna nueva dilación de tiempo. «Lo que viene después es otra cosa distinta, no mensurable desde el tiempo. Éste ha cumplido su función como elemento en el plan salvífico de Dios en favor de sus criaturas. Lo que resta no puede ser sino lo que la filosofía y teología cristianas han elaborado en su especulación y llamamos eternidad, concepto que seguramente no habríamos podido alcanzar sin la enseñanza que la revelación sobrenatural nos ha dado acerca del valor teológico del tiempo» (J. M. Casciaro).

¿Cuándo llegará ese momento? Nadie lo sabe, es un secreto del Padre (Mc. 13:32), y no pertenece a los hombres conocer los tiempos y los momentos que él ha fijado por su propia autoridad (Hch. 1:7). La «noche avanza, el día está próximo» (Ro. 13:11s), pero ningún cálculo permite descubrir la fecha. Véase AÑO, CALENDARIO, CRONOLOGÍA, DÍA, ETERNIDAD, HISTORIA, HORA, KAIRÓS, MES, PARUSÍA, PLENITUD, SEMANA.

BIBLIOGRAFÍA: J. M. Casciaro, “Tiempo. Sagrada Escritura”, en *GER* 22, 436-440; Jean Danielou, *Historia de la salvación y liturgia* (Sígueme 1965); A. Darlap, “Tiempo”, en *CFT* II, 779-785; Id., “Tiempo”, en *SM* VI, 626-632; O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Cristiandad 2008); Claudio Gancho, “Tiempo”, en *EB* VI, 997-1002; J. Guhrt, “Tiempo-aión”, y H.C. Hahn, “kairós-chrónos-hora”, en *DTNT* IV, 262-279; E. Jenni, “עֵת, *‘et*, tiempo”, en *DTMAT* II, 471-489; M. Join-Lambert y P. Grelot, “Tiempo”, en *VTB* 889-896; G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser* (Sígueme 1991); A. Marangon, “Tiempo”, en *NDTB*, 1850-1866; K.H. Schelkle, *Teología del NT*, I: “El mundo, el tiempo y el hombre” (Herder 1975); E. Simonis, “Tiempos y lugares sagrados”, en *SM* VI, 638-641; A.M. Triacca, “Tiempo y

liturgia”, en *NDL*, 1972-1989.

A. ROPERO

TIENDA

Heb. prop. 168 *ohel*, אֹהֶל; gr. 4633 *skené*, σκηνή = «tienda, hogar, morada», ocasionalmente «tabernáculo»; gral. *mishkán*, מִ ְ ָ ן. Otros términos son *sukkah*, סֻ ָ ה, especie de «pabellón» (2 Sam. 11:11), y *qubbah*, קֻ ָ ה, que solo aparece en Nm. 25:8 y denota un abrigo portátil empleado por los nómadas, los pastores y los soldados (Gn. 4:20; 25:27; Jue. 8:11).

Una de las características de los nómadas o beduinos es que generalmente moran en «tiendas». Su origen se adscribe a > Jabal, «padre de los que habitan en tiendas» (*yosheb ohel*, י ֵ ב אֹהֶל, cf. Gn. 25:27; *skenites*, σκηνίτης, Plinio, 6, 32, 35) «y crían ganado» (Gn. 4:20). Las tiendas se hacían de muy diversos materiales, desde pieles y pelo de cabra (Cant. 1:5) hasta lino para las pequeñas. Eran fijadas al suelo mediante cuerdas unidas a estacas (Ex. 35:18; Jue. 4:21; Is. 54:2). La tienda, redonda o alargada, se podía dividir en varias estancias mediante cortinas para acomodar a diferentes familiares o separar los animales de las personas (2 Cro. 14:15). La tienda y todo su mobiliario se transportaba a lomos de los animales (Is. 38:12; Gn. 26:17, 22, 25). La gente más pudiente tapizaba el suelo con alfombras de diferentes materiales. Un jeque podía tener varias tiendas para sí mismo, para sus mujeres, su familia más allegada y los animales (Gn. 31:33).

En ocasiones, el vocablo es sinónimo de «morada, residencia» (Gn. 9:27; Jue. 19:9; 1 R. 8:66; 2 R. 13:5; Job 8:22; Sal. 84:10; Jer. 30:18; Lam. 2:4; Zac. 12:7; Mal. 2:12). Por otra parte, *ohel* puede denotar a los que habitan en una región dada o que integran un conjunto de personas, p.ej.: «Librará Yahvé las tiendas de Judá primero, para que la gloria de la casa de David y del morador de Jerusalem no se engrandezca sobre Judá» (Zac. 12:7).

Pablo y Aquila eran fabricantes de tiendas de campaña (*skenopoiós*, σκηνοποιός, Hch. 18:3), lo cual era un negocio lucrativo en la época. *Skenopoiós* es un término genérico que se presta a diversas interpretaciones, a saber, tejedor de pelos de cabra para diversos usos, como el *cilicium*, así llamado por la región de > Cilicia, de donde procedía, o bien curtidor de pieles para fabricar tiendas, etc. Tarso, la ciudad natal del apóstol Pablo, era conocida por la manufactura de tiendas, que se hacían comúnmente de > cilicio, un fuerte tejido de largo pelo de cabra de la provincia de Cilicia, y con el que se hacían también sacos.

En sentido metafórico, se habla del cuerpo humano como una tienda o morada del espíritu, cuya disolución representa el tránsito del estado corporal a la presencia del Señor (2 Cor. 5:1-8; cf. 2 Pd. 1:13, 14). El profeta Isaías representa figurativamente a Dios como quien «despliega los cielos como un velo y los extiende como una tienda para habitar» (Is. 40:22; cf. Is. 66:1; Hch. 7:49). De igual manera, la bendiciones futuras de Israel son expresadas bajo las mismas imagénes que marcaron tan profundamente la conciencia nacional: «Ensancha el sitio de tu tienda, y sean extendidos los tapices de tus moradas. No te limites; alarga tus cuerdas y afirma tus estacas. Porque vas a extenderte a la derecha y a la izquierda; tus descendientes heredarán naciones y habitarán las ciudades desoladas» (Is. 54:2; cf. 33:20). Véase TABERNÁCULO.

J. M. TELLERÍA

TIERRA

1. Nombres y significado.

2. Dominio y herencia.

3. Evangelio y tierra.

I. NOMBRES Y SIGNIFICADO. Tres son las palabras hebreas traducidas por «tierra».

1. Heb. 127 *adamah*, אֲדָמָה = «suelo» cultivable (quizás de color rojizo), tierra como materia y agente productor, término propio del lenguaje de los agricultores; Sept. y NT 1093 *gê*, γῆ = «tierra» arable (p.ej. Mt. 13:5, 8, 23) —de donde proceden los términos castellanos geodesia, geología, geometría, geografía, etc—; prop. *georgía*, γεωργία = «tierra labrada, campo», como en 2 Mac. 12:2: «Una vez firmados esos acuerdos, Lisias regresó donde el rey, y los judíos volvieron a los trabajos de sus campos»; también 1091 *georgion*, γεώργιον, «tierra cultivable, huerto», como en 1 Cor. 3:9. El agricultor o labrador es, por tanto, el «hombre de la tierra», o del campo, heb. *ish adamah*, אֲדָמָה אִי; gr. 1092 *georgós*, γεωργός = «labrador». La maldición de la tierra, como en el caso de Caín, es que no dé fruto (Gn. 4:11)

Adamah indica con notable coherencia la tierra de Canaán, la propia tierra de los judíos, y sus frutos. En Dt 21:1, 23 se menciona con respecto a la contaminación causada por la presencia de un cuerpo muerto, o por un cuerpo dejado sin sepultar. Era considerada santa o sagrada, y la muerte era una contaminación debido a que era la señal externa y visible del pecado. En los pasajes que se relacionan con la restauración de Israel a su suelo natal se utiliza *adamah* de forma constante (cf. Is. 14:1, 2; Jer. 16:15; Ez. 11:17; 34:13, 27; 36:24; 37:12, 14, 21; Am. 9:15; Zac. 2:12).

Adamah denota también el suelo por el que se mueven los animales (Gn. 1:25), sustento la vida humana, animal y vegetal y que es fecundado por la lluvia (Gn. 7:4). De él estaba hecho el «altar de tierra» para holocaustos y ofrendas de paz (Ex. 20:24) que Moisés había de erigir por orden divina. Por último, *adamah* es la residencia final del hombre: «Pues sale su aliento, y vuelve a la tierra» (Sal. 146:4), equiparable a la expresión «el polvo vuelve a la tierra, como era» (Ec. 12:7), ya que de *adamah* fue hecho Adán (Gn. 2:7; 3:19; cf. 1 Cor. 15:47).

2. Heb. 776 *érets*, אֶרֶץ = «tierra», en el sentido de tierra firme, territorio, entidad política e incluso la tierra entera en sentido amplio, el «globo terráqueo» (Gn. 1:1; Is. 40:22; Job 26:7). El término tiene cognados en ugarítico, moabita, acadio y arameo. Aparece alrededor de 2.504 veces en el AT. Es adoptado sistemáticamente por los escritores sagrados en la expresión «tierra que fluye leche y miel». La gran dificultad que se tiene que afrontar al traducirlo es la de determinar cuándo se utiliza solo con referencia a un territorio específico, como Canaán, y cuándo significa el mundo entero. Es fácil cuando se habla de la tierra en relación con el cielo, como en Gn. 1:1 e Is. 49:13; 65:17, como en las expresiones «cielo y tierra» o «tierra y cielo»; o cuando se habla de los confines de la tierra (Is. 52:10), o de «toda la tierra» (Miq. 4:13), pero en una gran cantidad de pasajes no hay nada en el contexto ni en la analogía general de las Escrituras para conducir al traductor o al intérprete. La distinción entre el sentido más restringido y el más amplio del término es importante al considerar el relato del > Diluvio, y también en la interpretación de muchos pasajes proféticos (Sal. 37:11; Is. 11:9; 24:1; Jer. 22:29; Am. 8:8; Zac 14:9,10). A veces, *érets* significa «tierra» en contraste con el mar (Gn. 1:10; Ex. 20:11). En esta acepción, incluye desiertos, suelo de culivo, valles y montañas.

En algunos textos, las dos palabras consideradas, *adamah* y *érets*, aparecen en yuxtaposición: «Compró José toda la tierra [esto es, "suelo", *adamah*] de Egipto para Faraón… y la tierra [esto es, todo el "territorio", *érets*] vino a ser de Faraón» (Gn. 47:20; Lv. 20:24; Dt. 29:28; 2 R. 25:21; Jer. 16:15; 23:7, 8; Ez. 7:2; 12:19; 32:24). En todos estos pasajes *adamah* se utiliza en un sentido

peculiar, para designar la «propia tierra» de Israel, en tanto que *érets* generalmente denota el territorio de los cananeos o de otros pueblos.

3. Heb. 7704 *sadeh*, שָׂדֶה = «campo, trozo de tierra o finca» (1 Sam. 14:14; 2 Sam. 9:7; 19:29; 2 R. 8:3, 5; Neh. 5:3); gr. prop. 68 *agrós*, ἀγρός = «campo» o «sección de tierra» como algo distinto de la ciudad; también 5561 *khora*, χώρα = «propiedad» (Stg. 5:4), «campos de cultivo», traducido a veces «región» (p.ej. Mt. 4:16; Mc. 5:1) o «provincia» (p.ej. Mc. 1:5; 15:13).

Otros términos gr. relacionados con la tierra son 3625 *oikumene*, οἰκουμένη, que denota la tierra habitada, el mundo (cf. Lc. 4:5; 21:26; Hch. 11:28; Ro. 10:18); y 3968 *patrís*, πατρίς, que significa prim. la tierra patria, el país nativo, la ciudad de origen (cf. Mt. 13:54, 57; Mc. 6:1, 4; Lc. 4:23, 24; Jn. 4:44; Heb. 11:14).

II. DOMINIO Y HERENCIA. Desde el principio, Dios aparece como el creador y ordenador de la tierra, que pasa de ser un desierto vacío y estéril a un huerto que produce hierbas y plantas (Gn. 1:11; 2:4-6) donde establecerá al hombre, pues Yahvé formó la tierra y la hizo; «no la creó para que estuviera vacía, sino que la formó para que fuera habitada» (Is. 45:18). El hombre es como un administrador o mayordomo, pues la tierra pertenece exclusivamente a Dios (cf. Lv. 25:23; Sal. 24:1; 89:12). Es Dios quien dispone de los bienes de la tierra (Gn. 2:16ss), establece sus leyes (Ex. 23:10), la hace fructificar y llena de sus beneficios (Sal. 65:9-13; 104:24). Él es su Señor (Job 38:4-7; Is. 40:12, 21-26); ella es su escabel (Is. 66:1; Hch. 7:49). Como toda la creación, le debe alabanza (Sal. 66:1-4; 96; 98:4; Dan. 3:74).

Adán, que está ligado a tierra o *adamah* por su parte corporal (Gn. 2:7; 3:19; Is. 64:7; Jer. 18:6), y a Dios por la espiritual (Gn. 2:7), recibe del Señor de la tierra el mandato de dominarla (Gn. 1:28ss) en calidad de administrador (2:8, 15; Eclo. 17:1-4). A causa del pecado del hombre, la tierra queda maldita debido al estrecho nexo entre ambos (Gn. 3:17). Ya no es para el hombre el paraíso que estaba destinada a ser, sino el desierto que produce «espinas y abrojos», cuyos frutos hay que arrancar con esfuerzo penoso, dolor y sudor (Gn. 3:17ss).

Por otra parte, la tierra en cuanto nación y concretamente Canaán, es otorgada por Dios a Abraham en herencia para él y sus descendientes (Gn. 12:7; 13:14-16; 15:7; 26:3; 35:12; Ex. 6:4). Es «la tierra prometida» por antonomasia, dada a Israel como su «posesión» (Dt. 12:1; 19:14). También es llamada «tierra santa» (Zac. 2:16; 2 Mac. 1:7; Sab. 12:3) y «heredad de Yahvé» (Jos. 22:19). Es presentada como tierra que mana leche y miel, tomando así el lugar del paraíso perdido y recuperado ahora por el pueblo elegido, imagen a la vez del Reino mesiánico (Is. 60:21), que es la herencia de los justos.

Los israelitas debían considerarse extranjeros y huéspedes en aquella tierra, que es propiamente la tierra de Dios (Lv. 25:23); solo tenían su usufructo, por lo cual la posesión de un terreno no podía ser enajenada. A ello obedece la institución del año sabático, durante el cual también la tierra de Dios debía observar el reposo; por eso se prohibirán en él la siembra y la recolección (Ex. 23:10-11; Lv. 25:3-7). En el año del jubileo, además del reposo de la tierra, los hebreos que habían vendido sus propiedades, debían, en determinadas condiciones, recuperar su posesión (Lv. 25:13-17). Otras leyes recordaban a los hebreos que su tierra pertenecía a Dios. A él estaban reservados los diezmos de los productos del suelo y de las plantas (Lv. 27:30); en el rito de la ofrenda, el israelita reconocía solemnemente que Dios hacía fructificar su tierra, pues a él pertenece el suelo por derecho (Dt. 26:1-10). Cada tres años, una parte de la cosecha debía ponerse a disposición de los levitas, de los

extranjeros, de las viudas y de los huérfanos, a los que Dios alimentaba con los frutos de su tierra (Dt. 14:28-29). La misma idea subyace en la ley según la cual en la > siega o en la recolección había que dejar una parte a disposición de los indigentes (Lv. 19:9-10).

III. EVANGELIO Y TIERRA. En el NT el mensaje de Jesús tiene un contenido de salvación universal sin referencias a la tierra presente, excepto como metáforas de una realidad espiritual. La aspiración a poseer la tierra se convierte con él en aspiración a entrar en posesión de los bienes espirituales (Mt. 5:4); el reino terreno cede el puesto a la realidad del Reino de los Cielos, el cual no es de este mundo, es decir, no está ligado a identidades geográficas (Mt. 5:3; 6:33). La bendición ya no se cuenta en tierras o graneros, sino en renuncia y reparto entre los pobres, cumpliendo así de un modo mucho más amplio las leyes jubilares y del resbusco (cf. Mt. 19:21; Mc. 10:29ss; Lc. 12:18-21; 18:22). Solo de esta manera, no acumulando sino distribuyendo; no enseñoreando sino administrando, sus discípulos pueden llegar a ser «la sal de la tierra» (Mt. 5:13).

Mediante el Evangelio, el significado profético y escatológico de la tierra se universaliza, comenzando desde Jerusalén, «el ombligo y centro de la tierra» (Ez. 5:5; 38:12; *Henoc* 35, 1; *Jubileos* 8, 12), y alcanzando hasta las extremidades (Mt. 28:16; Hch. 1:8). La tierra, en su sentido más amplio, no queda encerrada en los estrechos límites de una nación, Israel, sino que abarca el universo. La nueva tierra que se une al nuevo cielo es el cumplimiento de la promesa a la que se accede por la fe (Heb. 4:9). La tierra en la que el hombre ha labrado su vida y Dios ha desplegado la Historia de la Salvación por causa del pecado humano, al regreso de Jesús será «liberada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Ro. 8:19ss). Porque en su estado actual de desastres y accidentes, «pasará» (Mt. 24:35), «será consumida con las obras que en ella hay» (2 Pd. 3:10), dando lugar a una «tierra nueva» (Ap. 21:1), «en la que habitará la justicia» (2 Pd. 3:13). Véase AGRICULTURA, COSMOLOGÍA, HERENCIA, MUNDO, PATRIA, PROPIEDAD, TERRENAL.

BIBLIOGRAFÍA: R.A. Girdlestone, “Tierra, Mundo, Cielo” en *SAT*, 271-280; M. de Barros y G.L. Caravias, “La tierra en la Biblia”, en *Teología de la Tierra*, 127-290 (SP 1988); S. Folgado, “Tierra”, en *EB* VI, 1003-1004; A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina* (Sígueme 1981); R. Morgenthaler, “Tierra (*gé*)”, en *DTNT* IV, 284-286; H.H. Schmid, “אֶרֶץ, *‘erets*, tierra”, en *DTMAT* I, 343-354.

A. ROPERO

TIFSA

Heb. 8607 *Tiphsaj*, פִּסַח = «paso, vado», de 6452 *pasaj*, פסח, «saltar, brincar». Nombre de dos ciudades del AT.

1. Sept. *Thapsá*, Θαψ[illegible] v. *Thersá*, Θερσ[illegible]; Vulg. *Thaphsa.* Ciudad en el limite extremo del Imperio de Salomón, cerca del Éufrates (1 R. 4:24). Por lo general, se identifica con la ciudad que en la época helenística era llamada *Thápsakos*, Θ[illegible]ψακος, situada en la ribera derecha del Éufrates y el paso más importante del curso medio de este río. Por ella cruzaron los ejércitos de Ciro el Joven (Jenofonte, *Anab*. 1, 4, 11), Darío Codomano (Arriano, *Exp*. 2, 13) y Alejandro Magno (*ibid*. 3 7). Un puente construido sobre barcas era constantemente mantenido por los monarcas persas, que, indudablemente, lo desmontaban tan pronto había amenaza de invasión. Se identifica con la actual Dibsah.

2. Sept. *Thersá*, Θερσ[illegible]; v. *Thairá*, Θαιρ[illegible]; Vulg. *Thaphsa.* Ciudad en la que > Manahem llevó a cabo una cruel matanza (2 R. 15:16). Debía encontrarse cerca de Tirsa, ya que es mencionada como

próxima a ella. Se identifica con las ruinas de Hirbet Tafsah, a unos 10 km. al suroeste de Siquem, pero prob. la lectura Tifsa que da el texto heb. es errónea y hay que leer > Tapúa, ciudad situada al mediodía de Siquem.

J. M. DÍAZ YANES

TIGLAT-PILESER

Heb. 8407 *Tiglath Pileéser*, לְאֶסֶר . גְּלַת . i(2 R. 15:29; 16:10), o *Tiglath Peléser*, לֶסֶר ֶ גְּלַת . (v. 7); menos correctamente *Tilgath Pilneéser*, לְנְאֶסֶר . לְ ַת . i(1 Cro. 5:6; 2 Cro. 28:20) o *Tilgath Pilnéser*, לְנֶסֶר . לְ ַת . i(1 Cro. 5:26); Sept. *Thalgathphellasar*, Θαλγαθφελλασ[illegible]ρ (v. *Thalgalphellasar*, Θαλγαλφελλασ[illegible]ρ, *Algathphellasar*, Ἀλγαθφελλασ[illegible]ρ, *Aglath Phallasar*, Ἀγλ[illegible]θ Φαλλασ[illegible]ρ); Josefo, *Theglaphalassares*, Θεγλαφαλασσ[illegible]ρης (*Ant*. 9, 12, 3); Vulg. *Theglath-Phalasar*, *Theglathphalnasar*. Según Rawlinson, las inscripciones con este nombre deben leerse *Tukulti-pal-zira*; otros leen *Tuklat-pal-asar*, *Tiklat-pal-isri*, o *Tigulti-pal-tsira*, de significado dudoso, quizá «mi confianza o adoración está puesta en el hijo de Assur».

Nombre de varios reyes de Asiria, que en la historia hebrea corresponde a Tiglat-pileser III (745-727 a.C.), hijo de Adad-nirari III. Los israelitas lo conocieron al principio por el nombre de Pul.

Desde el año 743 al 740 estableció su centro de mando en Arpad, en la Siria septentrional, desde donde dirigió campañas devastadoras. Fue en esta época, o algo más tarde, cuando invadió Israel. El rey > Menahem se apresuró a pagarle tributo, por lo que Tiglat-pileser lo confirmó en el reino (2 R. 15:19, 20). Entre los reyes que figuran en los archivos de Tiglat-pileser como habiendo pagado un tributo en el año 738 se halla Menahem de Samaria. El rey de Asiria dirigió a continuación expediciones hacia el este, norte y noroeste de Nínive. En el año 734 se volvió hacia el oeste. > Acaz, rey de Judá, amenazado por > Rezín, rey de Siria, y por > Peka, rey de Israel, compró a muy elevado precio la ayuda de Tiglat-pileser, y en contra de las exhortaciones del profeta Isaías (2 R. 16:7, 8). Tiglat-pileser marchó contra los filisteos, apoderándose de Gaza en el año 734 (2 Cro. 28:18). Durante su avance hacia el sur y su retorno hacia el norte, tomó varias ciudades, la región de Galilea, todo el país de Neftalí, y deportó a sus habitantes (2 R. 15:29). Asimismo, se llevó cautivos a los rubenitas, gaditas y la media tribu de Manasés (1 Cro. 5:26). De modo que, ya antes de la caída de Samaria (722-721 a.C.), hubo una deportación en masa de israelitas del reino del Norte a Asiria. Las tabletas asirias informan que Tiglat-pileser recibía el tributo de numerosos soberanos, entre ellos los de Amón, Moab, Edom y Judá (cf. 2 R. 16:10). En el año 732, Tiglat-pileser se apoderó de Damasco y después pacificó Babilonia, que había sido invadida por los caldeos. Murió en el año 728 (o 727) a.C., después de un reinado de dieciocho años, y habiendo llevado a Asiria a la cúspide del poder.

Tiglat-pileser, más que sus predecesores, prosiguió una política rigurosa de deportación y trasvase de poblaciones. Las tierras abandonadas por los deportados eran a su vez repobladas por colonos asirios o de otros pueblos sometidos. Su propósito era aniquilar el sentimiento nacional de los vencidos, dispersándolos y aislándolos. Véanse ASIRIA, MENAHEM, PUL.

TIGRIS

Heb. 2313 *Jiddéqel*, חִ ֶ קֶל, nombre del tercer río del Edén, Hidekel (Gn. 2:14), correspondiente al Tigris; Sept. *Tigris*, Τίγρις; Vulg. *Tigris*, que sig. «rápido».

Uno de los ríos más importantes del Próximo Oriente, y el más oriental de los que recorren paralelamente Mesopotamia. Su nombre actual en árabe es Dijlah. Nace en Armenia, al noroeste de Diyarbekir, y en tiempos antiguos desembocaba en el golfo Pérsico; más tarde formaba un lago con el Éufrates antes de llegar al mar, pero hoy están unidos en la parte final de su trayectoria, formando un canal que recibe el nombre de Chat el-Arab. Tiene una longitud de 1.800 km. desde su nacimiento hasta su unión con el Éufrates, junto con el cual forma una cuenca de unos 673.400 km^2. Sus aguas tocan Turquía, son frontera con Siria, pero la mayor parte de su recorrido es Irak.

En la Biblia es mencionado entre los cuatro ríos que había en el Edén (Gn. 2:14). No vuelve a ser mencionada hasta el profeta Daniel, quien tuvo su principal visión junto a sus orillas (Dn. 10:4). Daniel le llama «el gran río», *hannáhar haggadol*, הַ ָהָר הַ ָד ל, expresión generalmente aplicada al Éufrates. Vuelve a aparecer en Tobit 6:1; Judit 1:6 y Eclo. 24:25. Véase HIDEKEL.

A. LOCKWARD

TILDE

Gr. 2762 *keraía*, κεραία = «cuerno pequeño», de *keras*, κέρας, «cuerno», se utilizaba para indicar el pequeño trazo que distingue una letra hebrea de otra muy parecida. Los rabinos le daban una gran importancia; de ahí lo significativo de las declaraciones de Jesús en Mt. 5:18 y Lc. 16:17, acusando a los fariseos de hipocresía, debido a que, en tanto que profesaban la más escrupulosa reverencia hacia la Ley, representada en su partícula más pequeña, violaban su espíritu. Los gramáticos empleaban esta término para indicar los acentos en las palabras griegas. Véase JOTA.

TILÓN

Heb. 8436 *Tulón*, ל ן = «regalo»; Sept. *Thilón*, Θιλών v. *Inán*, Ἰνάν; Vulg. *Thilon*. Uno de los cuatro hijos de Simón y fundador de un clan o una familia de la tribu de Judá (1 Cro. 4:20).

TIMEO

Gr. 5090 *Tímaios*, Τίμαιος. Padre de Bartimeo, el ciego a quien Jesús sanó en Jericó (Mc. 10:46). Véase BARTIMEO.

TIMNA

Heb. 8555 *Timná*, מְנָע ִ = «restricción». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Thamná*, Θαμνά. Concubina de > Elifaz, hijo de Esaú y de Ada, que era de ascendencia hitita. Fue madre de Amalec (Gn. 36:12); padre o epónimo de los amalecitas. Era hija de Seír, el hurrita, y hermana de Lotán (Gn. 36:22; 1 Cro. 1:39).

2. Sept. *Thamaná*, Θαμανά v. *Thaimán*, Θαιμάν. Primero de los jefes edomitas, cuyo territorio se encontraba en el monte Seír (Gn. 36:40; 1 Cro. 1:51).

TIMNA, TIMNAT

Heb. 8553 *Timnah*, מְנָה ִ o *Timnathah*, מְנַתָה ִ = «porción asignada». Nombre de dos ciudades del AT.

1. Sept. *Thamná*, Θαμν□; *Lips*, Λ□ψ v. *Nots*, N□πς; Vulg. *Thamna, Themna*; Josefo, *Thamná*, Θαμν□ (*Ant*. 5, 8, 5). Ciudad de la frontera de Judá, no lejos de Betsemes (Jos. 15:10), que se concedió más tarde a la tribu de Dan (Jos. 19:43). En la época de Sansón estaba ocupada por los filisteos, quien estuvo casado con una de sus habitantes. En sus cercanías mató a un cachorro de león (Jue. 14:1, 2, 5). Los filisteos la perdieron, pero la volvieron a recuperar en la época del rey Acaz (2 Cro. 28:18; Sept. *Thamná*, Θαμν□; Vulg. *Thamnan*). Debió ser una ciudad notable, edificada sobre un promontorio apto para la defensa. Fue fortificada por Báquides como uno de los puestos militares más importanes de Judá (*Thamnatha*, Θαμν□θα, 1 Mac. 9:50), convertida en cabeza del distrito, que fue llamado por su nombre. Fue clasificada entre los cuatro primeros distritos de los catorce en que fue dividido el territorio durante la invasión de Vespasiano (Josefo, *Guerras*, 3, 3, 5; Plinio, 5, 14). Aparece mencionada en el Talmud (*Sotah*, fol. 10 b). Identificada con Tibnah, a 5 km. al oeste-suroeste de Bet-semes, a 25 km. de Jerusalén, en la misma dirección, y a 26 km. al este de Asdod.

2. Sept. *Thamná*, Θαμν□; Vulg. *Thamnatha*. Ciudad correspondiente a la región montañosa de Judá (Jos. 15:57); probablemente, el lugar mencionado en el Génesis en relación con la historia de Tamar (Gn. 38:12-14), cercano a Gabaa, y citado con Adulam y Enaim. A 6,5 km. al este de Beit Netiff se halla una localidad llamada Tibnah, sobre una ladera que se eleva en dirección a el-Khader; cerca de allí, al sureste, se halla Jeba’, la Gabaa bíblica.

J. M. DÍAZ YANES

TIMNAT-SERA

Heb. 8556 *Timnath Jeres*, מְנַת חֶרֶס ְ., Timna de Heres; Sept. *Thamnatharés*, Θαμναθαρ□ς v. *Thamnathar heos*, Θαμναθ□ρ □ως; Vulg. *Thamnatsare* (Jue. 2:9). O *Timnath Séraj*, מְנַת סֶרַח ְ., Timna de Sera; Sept. *Thamnathsará*, Θαμναθσαρ□ y *Thamnathsakhás*, Θαμναθσαχ□ς, v. *Thamnasarakh*, Θαμνασαρ□χ, *Thammakharés*, Θαμμαχαρ□ς o *Thamnathasakhara*, Θαμναθασαχ□ρα; Vulg. *Thamnath Saraa* y *Thanmnath Sare* (Jos. 19:5; 24:30); Josefo, *Thamná*, Θαμν□ (*Ant*. 5, 1, 29).

Ciudad de la región montañosa de Efraín, sobre la ladera norte del monte Gaas, cuyo nombre sig. «porción suplementaria». Fue asignada personalmente a Josué, quien la reedificó, habitó en ella y allí murió y fue enterrado (Jos. 19:50; 24:30; Jue. 2:9).

La variedad de grafías ha originado diversas teorías. Para unos, la forma primitiva sería Timnat-Heres, en donde el término *jeres*, חֶרֶס, «sol», haría referencia a un centro de adoración a dicho astro allí enclavado anteriormente y que más tarde cambiaría de nombre. La tradición judía supone, por el contrario, que el término *jeres* haría referencia al hecho de la detención del sol por Josué durante la batalla de Gabaón, habiéndose grabado un símbolo solar sobre la sepultura del caudillo israelita (Rashi, C*om. Josué*). Para otros se trata de un error involuntario del copista, que alteró el orden de las consonantes *jeth*, ח, y *sámek*, ס, en los pasajes de Josué, con el resultado de *seraj*, סֶרַח, o bien lo hizo voluntariamente para hacer olvidar su pasado relacionado con el culto al sol. Se identifica con Hirbet Tibnah, a unos 20 km. al noreste de Lidda y a 13 km. al sur-suroeste de Kefr Hâris, donde la tradición samaritana sitúa los sepulcros de Josué y de Caleb.

F. BENLLIURE

TIMNATEO

Heb. 8554 *Timní*, מְנִי ., patron. de Timna; Sept. *thamnathaîos*, θαμναθαῖος, v. *thamní*, θαμνί. Designación del suegro de Sansón, residente en Timna (Jue. 15:6). La hija del timnateo fue la primera esposa del héroe hebreo.

TIMÓN

Gr. 5096 *Timon*, Τίμων = «digno», nombre muy común entre los griegos. Uno de los siete diáconos elegidos por la comunidad de Jerusalén para que se cuidasen de las viudas procedentes de la gentilidad (Hch. 6:5). Dado su nombre griego, es posible que se tratara de un judío educado en la > Diáspora, como el resto de sus compañeros, que formarían parte de un grupo helenista dentro de la primitiva Iglesia. Nada más se sabe de él. En la *Synopsis de Vita et Morte Prophetarum, Apostolorum, et Discipulorum Domini*, atribuida a Doroteo de Tiro, se dice que fue unos de los setenta y dos discípulos de Jesús, posteriormente obispo de Bosra, donde sufrió el matirio por fuego.

TIMOTEO

Gr. 5095 *Timótheos*, Τιμόθεος = «que honra a Dios». Uno de los más conocidos colaboradores de San Pablo (Ro. 16:21), a quien este llama «mi hijo amado y fiel en el Señor» (1 Cor. 4:17) y «verdadero hijo en la fe» (1 Ti. 1:2), «amado hijo» (2 Ti. 1:2), lo que indicaría que el Apóstol fue el instrumento en la conversión de Timoteo. En lo ministerial, Pablo le llama «su hermano», en pie de igualdad apostólica: «Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, y el hermano Timoteo [*Timótheos ho adelphós*, Τιμόθεος ὁ ἀδελφός] a la iglesia de Dios que está en Corinto» (2 Cor. 1:1).

Durante su primer viaje misionero, Pablo pasó a Listra, en Licaonia, donde llevó a Cristo a Eunice y Loida, la madre y la abuela de Timoteo, respectivamente. Este fue también ganado a la fe cristiana en esta época. Su madre era judía, y su padre griego (Hch. 16:1). Timoteo, que había llegado a ser un cristiano activo, fue recomendado a Pablo por los hermanos de Listra y de Iconio, cuando el Apóstol volvió a visitar Listra en el curso de su segundo viaje misionero (Hch. 16:2). Aunque ya en su infancia había recibido las enseñanzas del AT (2 Ti. 3:15), Timoteo no estaba circuncidado (Hch. 16:3). Unas profecías revelaron que estaba destinado a un servicio particular (1 Ti. 1:18; 4:14). Pablo y los ancianos le impusieron las manos y lo consagraron a la evangelización (1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6). Para no ofender a los judíos, fue circuncidado por Pablo. Esto fue una concesión a las ideas judías tradicionales, debido a las circunstancias, por cuanto se podía alegar la ascendencia judía de Timoteo, pero no se implicaba con ello el abandono del principio de la libertad cristiana.

Timoteo acompañó a Pablo por Galacia, y después fue con él a Troas, Filipos, Tesalónica y Berea. En este último lugar se quedó con Silas, mientras Pablo se dirigía a Atenas (Hch. 17:14). Timoteo llegó después a esta ciudad. En 1 Tes. 3:1-2 se ve que Pablo lo volvió a enviar de Atenas a Tesalónica. No parece que Silas llegara a Atenas. Finalmente, ambos se reunieron con Pablo en Corinto (Hch. 18:5; 1 Tes. 3:6), donde Timoteo se quedó a continuación durante un tiempo con el Apóstol (1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1). Aunque el texto no lo dice, es probable que fuera también con él en su viaje de vuelta. Timoteo es mencionado después en relación con el ministerio de Pablo en Éfeso. En 1 Cor. 4:17, el autor nos confirma que, antes de escribir esta carta, había enviado a Timoteo a Corinto para reprimir abusos. Sin embargo, no sabemos si Timoteo ya había llegado en el momento de enviar la carta (1 Cor. 16:10); en todo caso, parece que había llegado a Éfeso, porque, poco antes de abandonar esta ciudad, Pablo envió a Timoteo y Erasto a Macedonia (Hch. 19:22), donde el Apóstol se reunió poco más tarde con su joven amigo (2 Cor. 1:1). Se dirigieron los dos juntos a

Corinto (Ro. 16:21). Timoteo figura entre los acompañantes de Pablo en su viaje de vuelta a Jerusalén, al término de su tercer viaje (Hch. 20:4). El texto no dice si Pablo subió a Jerusalén con su hijo espiritual. Tampoco se le menciona en relación con el encarcelamiento de Pablo en Cesarea ni con el viaje del Apóstol a Roma, pero su nombre es citado en las epístolas redactadas desde la capital del Imperio (Fil. 1:1; 2:19-22; Col. 1:1; Flm. 1). Timoteo había seguido al apóstol hasta allí, y compartía sus trabajos.

Cuando Pablo fue liberado, confió importantes misiones al joven Timoteo. La primera carta dirigida a él revela que el discípulo supervisaba la Iglesia de Éfeso (1 Ti. 4:12). Allí tenía que refutar la falsa ciencia de ciertos doctores, nombrar cargos, organizar y disciplinar como delegado de Pablo, que poco antes de morir le escribió una segunda epístola, considerada como su testamento. Faltándole poco para sufrir el martirio, Pablo esperaba la visita de su hijo espiritual (2 Ti. 4:9, 21). No sabemos si esta visita se llevó a cabo.

La otra mención a Timoteo se halla en Heb. 13:23, donde se lee que Timoteo había sido encarcelado y liberado. Este encarcelamiento debió producirse entre la liberación de Pablo y su segunda estancia en prisión. No se sabe nada de los años posteriores de Timoteo. Una antigua tradición afirma que siguió dirigiendo la Iglesia de Éfeso y que, por tanto, él tiene que haber sido el «ángel» al que se dirige el mensaje de Apoc. 2:1-7. Por último, se afirma que sufrió el martirio bajo Domiciano o Nerva (cf. Eusebio, *Hist. Eccles*. 3, 4, 2; *Const. Apost*. 7:46; Nicéforo, *Hist. Eccles*. 3, 11). Posteriormente, se añadieron algunos detalles sobre las circunstancias que llevaron a su muerte, claramente anacrónicos. Se dice que, debido a los excesos relacionados con una gran fiesta (*katagogion*, *καταγ[illegible]γιον*) celebrada en honor de la diosa Ártemis, Timoteo protestó, lo cual exacerbó los ánimos de la turba, que furiosa arremetió contra él y le mató a palos.

D. MUNIESA

TIMOTEO, 1 Carta a

La primera carta a Timoteo se ubica entre 2 Tesaloni-censes y 2 Timoteo. Forma parte del *corpus paulinum* y pertenece, junto con 2 Timoteo y Tito, al conjunto de epístolas llamadas *pastorales*. Sus seis capítulos constituyen mandatos sobre el comportamiento de las comunidades cristianas de Éfeso y sus dirigentes. > Timoteo era compañero de trabajo del apóstol Pablo; por medio de otras fuentes sabemos que era de Listra, de padre griego y madre judía (Hch 16:1-3). Fue educado en la fe por su abuela > Loida y su madre > Eunice (2 Tes. 1:5). Era uno de los colaboradores más allegados al apóstol Pablo, el cual lo consideraba como un hijo (2 Tes. 1:2; Flm. 2:22).

1. Introducción.
2. Problemas pastorales.
3. Estructura.
4. Teología.

I. INTRODUCCIÓN. La carta va dirigida al joven Timoteo (4:12), a quien el autor da instrucciones sobre el comportamiento que deben tener los miembros de la Iglesia de Éfeso (1:4b-4; 2:14-15). Alude específicamente a los varones (2.8), las mujeres (2:9, 15), el supervisor (3:1-7), los diáconos (2:8-10), las viudas (5:9-16), los esclavos (6:1-2) y los ricos (6:17-19). Asimismo, el Apóstol aconseja a Timoteo que combata enseñanzas extrañas a las que se han recibido (1:3-7, 19-29; 6:3-5, 11-14, 20), trate con respeto tanto a los ancianos como a los jóvenes, sin distinciones de sexo (5:1-2), ayude a las viudas que verdaderamente lo necesitan (5:13-8), y no coloque a las viudas

jóvenes en el ministerio de las viudas (5:9-16). En cuanto a los presbíteros, le aconseja que se les pague el doble (5:17), que no admita acusaciones contra ellos a menos que haya dos o tres testigos (5:19), que no se deje llevar por favoritismos ni se apresure a imponer las manos a nadie (5:21-22). Le exhorta a Timoteo a que cuide de su salud (5:23), que no se deje menospreciar por ser joven (4:12a), que sea un buen ejemplo en su comportamiento, y se ocupe de la lectura, la exhortación y la enseñanza (4:12-13).

La mayoría de los eruditos afirma que la carta fue escrita a finales del primer siglo o principios del segundo por un discípulo de la segunda generación cristiana. Como era costumbre en la antigüedad, el autor asume el pseudónimo "Pablo" para exhortar con la autoridad apostólica de su maestro. La razón para una datación tardía se debe a la diferencia de estilo, vocabulario, y sobre todo, a varias afirmaciones teológicas que contradicen la teología paulina. No obstante, algunos comentarios asignan a Pablo la autoría y la fechan alrededor del año 64, poco después de su liberación de la prisión en Roma. El texto no indica desde dónde se escribió, pero 1:3 señala que Pablo dejó a Timoteo en la ciudad de Éfeso cuando se dirigía hacia Macedonia. La carta fue reconocida y citada por autores cristianos del segundo siglo, entre los más antiguos de los cuales se cuenta Policarpo, cuya epístola, escrita alrededor del año 140, refleja el conocimiento de las Pastorales.

II. PROBLEMAS PASTORALES. La carta no describe la situación de la congregación, sino que prescribe órdenes que Timoteo debe llevar a cabo. No obstante, analizando la situación retórica a través del discurso, es posible percibir ciertos conflictos en el interior de la comunidad, así como la preocupación del autor. Las disputas se deben a asuntos de clase social, género y posiciones teológicas. La crítica radical del autor al hecho de que las mujeres enseñen (2:11-12) debe relacionarse con la posición social de estas y con el problema de las otras enseñanzas que considera contrarias a la doctrina tradicional. Se trata posiblemente de mujeres ricas (2:9), viudas (5:16) y benefactoras (6:17-18), cuyo liderazgo busca imponerse por encima de los presbíteros (5:17-19; 21-22), gracias a su poder económico. Rezuma el temor de que estas mujeres no enseñen de acuerdo con las enseñanzas recibidas, sino que sean engañadas (2:15) por falsos maestros (4:7). Estos son ascetas que rechazan el matrimonio (4:3-4), quizás de tendencia gnóstica; tal vez eran de aquellos que creían que la salvación era solo para los célibes. De ahí que el autor afirme que las mujeres se salvarán teniendo hijos (2:15). Además, se insiste en la humanidad de Jesucristo (2:5; 16) y en lo bueno de la creación (4:4), aspectos que los gnósticos rechazaban. Hay indicios de luchas de poder entre personas de posición acomodada, entre ellas algunas mujeres, y los presbíteros. Solo así se entienden las recomendaciones en cuanto a estos (5:17-22) y el papel que deben tener los ricos en la Iglesia, más allá de sus pretensiones de poder (6:17-19). Si alguien buscaba ser epíscopo (3:1), diácono o diaconisa, debía seguir ciertos criterios (3:2). Muy probablemente había tensiones con el ministerio de las viudas, ya que por causa de estas, al ser activas en la evangelización y no volverse a casar, la Iglesia era mal vista por la sociedad patriarcal romana (5:14). Para proteger a la Iglesia de las críticas externas, el autor ordena restringir los criterios para ejercer dicho ministerio (5:9-10). Además, la Iglesia pasaba por problemas económicos y no podía solventar la ayuda a todas las viudas pobres (5:3-8,16); algunas familias, pudiendo mantener a sus parientes viudas, no lo hacían (5:4-13). El autor invita a alguna mujer creyente con posibilidades económicas a que ayude a la Iglesia manteniendo a algunas viudas (4:16). Ayudar económicamente a las viudas era una de las tareas propias de las comunidades cristianas primitivas. El autor es crítico contra quienes quieren

enriquecerse (6:9) y ven en la religión un negocio (6:5b); advierte que la raíz de todos los males es el amor al dinero, pues fácilmente hace que la codicia desvíe a las personas de la fe (6:10). El autor sigue la tradición igualitaria judeo-profética y de los evangelios contra el amor a las riquezas.

La postura del autor con respecto a las mujeres responde al patriarcalismo de aquella época en cuanto a la administración de la casa, donde hijos, esclavos y esposas deben someterse al jefe de la familia. Para resolver las tensiones dentro de la comunidad, el autor propone que los valores patriarcales de la sociedad romana se introduzcan en la Iglesia (3:3-5; 3:14-15; 6:1-2; 2:11-12). Habría que entender que ya en esta fecha había más presencia de cristianos en la sociedad imperial, pese a su hostilidad, y más personas de posición acomodada en la Iglesia. Estas reclamaban posiciones de privilegio, algo totalmente normal en una sociedad estratificada como la romana y regida por los valores del patronazgo. Por otro lado, se empieza a dar la inevitable institucionalización del movimiento de Jesús.

III. ESTRUCTURA. El género literario de 1Timoteo es epistolar retórico. Conserva la estructura propia de las cartas antiguas: saludo, contenido y despedida. La mayoría de los comentarios divergen en cuanto a la estructura del contenido, ya que se trata de una serie de instrucciones con algunas digresiones.

Saludo 1:1-2

Encargo a Timoteo sobre otras enseñanzas 1:3-7, 18-20 Dos digresiones sobre la ley 1:8-11 y el comportamiento de Pablo 1:12-17

Instrucciones sobre el comportamiento de la comunidad y sus dirigentes 1-3.15

- Para la comunidad en general 2:1-7
- Para los varones 2:8
- Para las mujeres 2:9-15
- Para el supervisor 3:1-7
- Para los diáconos 3:8-10; 12-13
- Para las diaconisas 3:11
- Propósito explícito de la carta 3:14-15
  - Digresión contra otras enseñanzas 3:16-4.5
- Para Timoteo 4:6-5.2
- Para las viudas 5:3-16
- Para los presbíteros 5:17-25
- Para los esclavos 6:1-2
  - Digresión contra otras enseñanzas 6:3-5
- Para quienes buscan enriquecerse o mantenerse en la riqueza 6:1-10
- Para Timoteo 6:11-16
- Para los ricos 6:17-19
- Exhortación final sobre otras enseñanzas 6:20-21a
- Despedida 6:21b

IV. TEOLOGIA. El autor elabora una teología de la salvación vinculada a las exhortaciones y tomando en cuenta los problemas internos y externos de la comunidad. Le interesa la misión para la salvación del mundo (1:15; 2:1-7). Retoma las profesiones de fe tradicionales sobre Jesús y la

salvación por gracia (1-14-15; 2:6), pero varias de sus afirmaciones teológicas se distancian de la tradición original paulina en relación con la gracia y la salvación exclusiva para los creyentes:

1. En 4:10 la salvación es universal, aunque se da preferencia a los creyentes. Con esta postura el autor se distancia de sus oponentes, que reducen la salvación a un grupo selecto que logra alcanzar el conocimiento de Dios por medio de ejercicios intelectuales (1:4; 6:3-5; 6:20).

2. En 2:15 las mujeres se salvarán teniendo hijos (2.15). La afirmación es una respuesta contra los oponentes ascetas que rechazan el matrimonio (4:3a).

3. En 4:16 la salvación se obtiene si se lleva una vida piadosa reflejada en un comportamiento adecuado. Al autor le preocupa cómo se debe vivir en medio de la sociedad romana hostil, entre la encarnación (3:16; 2 Ti. 1:10) y la Parusía (6:14).

4. En 1:1; 2:2; 4:10 el Salvador es Dios y en 6:15 Dios es Soberano, Rey de reyes y Señor de señores; en 1:1 el Señor es Jesús. Estos títulos eran comúnmente usados por el emperador romano. Indirectamente, el autor desautoriza la pretensión del emperador de ser el Señor y Salvador.

5. La cristología del autor enfatiza el carácter humano de Jesús (2:5b; 3:16b) en respuesta a los oponentes de tendencias gnósticas. Véase GNOSIS, PASTORALES, PRESBÍTERO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, "1 y 2 Timoteo", en *CNT* (CLIE 2010); R.E. Bustamante, *Segunda carta a Timoteo* (Concordia 2007); C.R. Erdman, *Epístolas Pastorales a Timoteo/Tito* (TELL 1976); R. Fabris, "Timoteo, cartas a", en *NDTB*, 1877-1899; G.D. Fee, *Comentario a las Epístolas 1 y 2 Timoteo y Tito* (CLIE 2008); W. Hendriksen, *1 y 2 Timoteo/Tito* (SLC 1979); D.E. Hiebert, *Primera y Segunda Timoteo* (Portavoz 1988); J. Jeremias, *Epístolas a Timoteo y a Tito* (Fax, Madrid 1970); R.M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles, A "Bourgeois" Form of Christianity?* (Scholars Press 1990); H.I. Marshall, *The Pastoral Epistles* (T&T Clark 1999); J.D. Quinn y C.W. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy* (Eerdmans 1995); M.A. Ramos, *I Timoteo, II Timoteo y Tito* (Caribe 1992); Y. Redalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Labor et Fides, Genève 1994); R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum in Neuem Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen* (Osterreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1983); E. Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo* (ST 2005); B.B. Thurston, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church* (Fortress 1989); P.H. Towner, *The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (Sheffield Academic Press 1989); D.C. Verner, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Letters* (Scholars Press 1983); F. Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (CUP 1994).

E. TAMEZ

TIMOTEO, 2 Carta a

1. Introducción.
2. Paternidad literaria.
3. Lugar y fecha.
4. Destinatario y propósito.
5. Bosquejo.

I. INTRODUCCIÓN. Tercera de las cartas > pastorales, que se caracterizan por estar dirigidas no a iglesias sino a individuos, Timoteo y Tito, encargados de la labor pastoral de algunas comunidades cristianas, y que tratan de temas relacionados con ese cargo y ministerio. Las tres están muy relacionadas entre sí por el fondo, por la forma y por sus circunstancias históricas, por lo que los autores suelen estudiarlas en bloque. En las tres, más que precisar el contenido del mensaje cristiano, que ya es conocido, recuerdan la obligación de conservarlo íntegro y defenderlo de los falsos maestros y profetas, y para ello la de cuidar la organización y orientación de la vida cristiana de la comunidad de fieles; de este modo, algunos quieren ver en ellas ciertos testimonios de un primer derecho eclesiástico.

La carta a *Tito*, más concisa, habría sido escrita antes que *1 Timoteo*, mientras que *2 Timoteo*, la última de las cartas paulinas, tiene un tono más íntimo y confidencial, más personal en los recuerdos, casi autobiográfico, lo que realmente hace difícil que pueda atribuirse a otra persona que a Pablo. Prisionero en Roma, se dirige a Timoteo como «su hijo muy querido» (1:2), mientras aguarda el momento en que va a «ser derramado como una libación» y espera confiadamente la corona que el «justo Juez» le tiene preparada (4:6-8), lo que nos ofrece una imagen del «adiós» del Apóstol. No sin razón ha sido llamada el «testamento espiritual» de Pablo. El propósito primordial del Apóstol (1:3–4:8) es exhortar a «su hijo en el ministerio», hablándole en una forma muy personal y directa, a no avergonzarse «de dar testimonio de nuestro Señor» (1:8); a fortalecerse «en la gracia que es en Cristo Jesús» (2:1); y a procurar «con diligencia presentarte a Dios aprobado» (2:15). Con estas y otras exhortaciones Pablo encomendaba a Timoteo al cuidado del Señor, y a la vez le animaba a desarrollar su ministerio (4:1–5).

II. PATERNIDAD LITERARIA. La tradición cristiana ha atribuido desde antiguo la paternidad de las dos cartas a Timoteo al apóstol Pablo. El documento más antiguo que atribuye las tres cartas a Pablo y las acepta como canónicas e inspiradas es la lista de los escritos cristianos sagrados conocida como canon de Muratori, redactada en Roma en la segunda mitad del siglo II. Esta tradición de la Iglesia romana es confirmada por el obispo de Lyón, Ireneo *(Adv. Haer. Praef.*). Eusebio de Cesarea cataloga las dos cartas entre los escritos que llama *omologúmena*, es decir, reconocidos por todas las iglesias, sin discusión ninguna, como divinamente inspirados y como obra auténtica del Apóstol.

La autenticidad paulina de las tres cartas es puesta en discusión a principios del siglo XIX, cuando en 1804 Schmidt expresó dudas sobre el origen paulino de *1 Timoteo*, y tres años más tarde F. Schleiermacher lo negó radicalmente. En 1812, J.G. Eichorn, siguiendo el método histórico-crítico, extiende la negación a las tres cartas pastorales. La crítica moderna ha alcanzado un amplio consenso en cuanto a que las cartas pastorales no fueron escritas directamente por Pablo, sino por algún discípulo muy cercano a los círculos paulinos, que las redactaría en Roma, *ca*. 85-90 d.C. Pero la cuestión no se ha cerrado definitivamente ni se ha llegado a un consenso generalizado. No hay ninguna evidencia categórica que dicte una solución definitiva. El tono tan personal e intimista de esta carta y los datos históricos de 4:3–21 favorecen la autenticidad paulina.

En las tres cartas pastorales hay *rasgos estilísticos y teológicos* que están ausentes del NT. Por ejemplo, la fórmula característica de las pastorales: «Palabra fiel y digna de ser recibida por todos» (1 Ti. 1:15; 3:1; 4:9; 2 Ti. 2:11; Tit. 3:8).

El concepto *eusébeia* (piedad, vocablo bien atestiguado en el judaísmo helenístico) aparece diez veces en las pastorales (más términos afines tres veces), pero nunca en las cartas de Pablo ni en las deuteropaulinas (1 Ti. 2:2; 3:16; 4:7-8; 6:3, 5-6, 11; 2 Ti. 3:5; Tito 1:1; cf. 1 Ti. 5:4; 2 Ti. 3:12; Tit. 2:12; también es característica de 2 Pd. 1:3, 6-7; 3:11; cf. 2:9; ver también Hch. 3:12; 17:23; 10:2, 7; e «impiedad» de Judas 4:15, 18; 1 Ti.1:9; Ro. 1:18; 4:5; 5:6; 11:26).

En las cartas indudables de Pablo, «fe» normalmente es el acto dinámico de la confianza y el compromiso con Cristo, pero en las cartas pastorales, el sentido de «la fe» es la sana doctrina o enseñanza (creencias, ideas correctas, cosas para creer), un «depósito» (1 Ti. 6:20; 2 Ti. 1:12, 14; cf. Jud. 3).

Respecto a la teología, la presentación de la encarnación como *epiphány eia* o manifestación (1 Ti. 6:14; 2 Ti. 1:10; 4:1; 4, 8; Tit. 2:13; 3:4), y la designación de Cristo como *Soter* (Salvador, 1 Ti. 1:1;

2:3; 4:10; Tit. 1:3; 2:10, 13; 3:4, 6) son novedades terminológicas de un lenguaje teológico marcado por el helenismo, en el que están ausentes un número de motivos centrales de la teología paulina.

Los que sostienen el origen paulino de las tres cartas hacen intervenir la existencia de un secretario o redactor, cuya obra explicaría las novedades de carácter lingüístico y literario, así como el enfoque teológico diferente.

III. LUGAR Y FECHA. *Tito* y *1Timoteo* suponen que Pablo estaba libre y viajaría desde la isla de > Creta, pasando por Éfeso y Macedonia, en dirección a > Nicópolis en Grecia (Tit. 1:5; 3:12). En *2 Timoteo* Pablo está prisionero, abandonado de todos, excepto de Lucas, sin esperanza de liberación, antes bien, presintiendo cercano su fin (4:6, 10-11). En esas angustiosas circunstancias, el Apóstol considera necesaria la presencia de Timoteo, juntamente con la de Marcos; dos veces le dice: «date prisa en venir a mí» (4:9, 21). Timoteo se encontraba en Éfeso (4:12-13) y Pablo en Roma.

En cuanto a la fecha de composición, los autores tradicionales coinciden en afirmar que fue en Roma algunos meses antes de la muerte del Apóstol. Ya que según la tradición, Pablo fue ejecutado por el emperador romano Nerón en el año 67 d.C., entonces esta carta se debió escribir hacia el verano u otoño del 66, en su segunda cautividad romana. A esta conclusión conducen los datos que aporta la carta sobre su desamparo y nulas esperanzas de liberación (cf. 1:15; 4:10, 16-18), que reflejan una situación totalmente distinta de la que rodeaba a Pablo en la primera cautividad romana, según aparece en Hch. y en las epístolas de la cautividad, según las cuales gran número de fieles colaboradores acompañaban al Apóstol y él mismo esperaba verse pronto en libertad (cf. Hch. 28:30-31; Fil. 1:12; 25-26; 2:23-24; Col. 4:7-14; Flm. 2:24).

La situación de Pablo, encarcelado, sin ropa adecuada para el invierno (2 Ti. 4:13) y abandonado por sus amigos y colaboradores, excepto el médico Lucas (4:9-12, 16), presenta un cuadro vívido de las circunstancias de sufrimiento y pobreza de muchos que confiesan la fe de Cristo, sin renegar ante las amenazas y penas de muerte, que Pablo enfrenta con realismo (4:6). No obstante, siempre insiste en que Jesús es el liberador que lo había salvado repetidamente en el pasado (3:11; 4:17) y que también, como juez justo, lo librará de toda opresión y lo salvará por el nuevo orden justo que pronto descendería del cielo (4:18; cf. 1:10).

Frente a su inminente martirio, Pablo recuerda la promesa divina de la vida (1:1, 10), que incluye el concepto griego de la > inmortalidad (1:10), pero también el concepto hebreo de la > resurrección del cuerpo (2:8, 11-12). Frente a la muerte, Pablo demuestra una confianza plena por haber cumplido el propósito de Dios en su vida (4:7) y anticipa el hecho de ser premiado en la vida eterna con la corona de un atleta ganador (4:8). Pero, por la gracia de Dios, nadie será «perdedor» y todos serán ganadores (4:8b), aun quien fue el «primero de los pecadores» (1 Tim. 1:15).

IV. DESTINATARIO Y PROPÓSITO. El mismo encabezado lo dice: Timoteo, «amado hijo» (2 Ti. 1:2), «verdadero hijo» (1 Ti. 1:2). La carta anima a Timoteo al estudio y la interpretación responsable de las Escrituras (2:15), y a transmitir el evangelio a otros hermanos fieles y capaces de instruir a otros (2:2). Se le elogia porque desde la niñez ha conocido las *Sagradas Escrituras*. Timoteo parece haber sido algo tímido (2 Ti. 1:7-8), inseguro (1 Ti. 4:12), muy unido emocionalmente a Pablo (2 Ti. 1:4), y delicado de salud (1 Ti. 5:23). La timidez de Timoteo pareciera resultado de un sentido de vergüenza, tema que Pablo subraya continuamente en la carta (1:8, 12, 16; 2:15).

Frente a la presencia de «falsos maestros» y «doctrinas erróneas», con los consiguientes

problemas de división que esto significaría para la comunidad de creyentes, el Apóstol amonesta a Timoteo ser un «buen soldado de Cristo Jesús» (2:3) y le aconseja que evite «las discusiones necias e ignorantes» (3:1-3; cf. Tit. 3:9). Le recomienda permanecer en lo que ha aprendido y le ha sido confiado, y le recuerda las utilidades de la Sagrada Escritura, divinamente inspirada (3:14-17). El autor se hace aquí eco de la tradición bíblica del AT que decía por boca de David: «el espíritu del Señor habla por mí, su palabra está en mi lengua» (2 Sam. 23:2). Vendrá un tiempo, le advierte, «en que no sufrirán la sana doctrina» y se volverán a las fábulas, «pero tú vela en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio» (4:3-5). El siervo del Señor, resume el Apóstol, «no debe ser pendenciero, sino amable para con todos, apto para enseñar, sufrido; que con mansedumbre corrija a los que se oponen, por si quizá Dios les conceda el arrepentimiento que conduce al pleno conocimiento de la verdad» (2:24-25).

Se menciona la opinión de > Himeneo y > Fileto, que afirman que la > resurrección ya se ha realizado (2:18). Enseñanza que consistiría en una interpretación alegórica de este hecho, ya que en el mundo grecorromano resultaba realmente difícil creer en la resurrección física, toda vez que se consideraba que la materia —la *carne*— era mala en sí misma. De modo que algunos negaban la resurrección corporal y la glorificación futura, limitándolas a una experiencia *espiritual* vivida en el bautismo, símbolo de la muerte y la nueva vida en Cristo, más o menos en la línea de lo que Pablo dice en otro lugar: «Fuisteis sepultados juntamente con él en el bautismo, en el cual también fuisteis resucitados juntamente con él» (Col. 2:2; cf. Ro. 6:3-11). Pero una verdad no anula la otra, sino al contrario, la primera es garantía de la segunda (1 Cor. 15; Fil. 3:21). Para la enseñanza apostólica, la negación de la resurrección *corporal* implica el rechazo completo de la fe, porque «si no hay resurrección de los muertos, entonces Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación es vana, vuestra fe es vana… todavía estáis en vuestros pecados« (1 Cor. 15:13,14,17).

V. BOSQUEJO

1. Saludo (1:1–2)
2. Exhortación a la fidelidad (1:3-18)
   - 2.1. Acción de gracias por Timoteo (1:3-5)
   - 2.2. Fidelidad al Evangelio (1:6)
   - 2.3. Exhortación a no avergonzarse (1:8-12)
   - 2.3. Fidelidad a las enseñanzas recibidas (1:13-14)
   - 2.4. Ejemplos de fidelidad e infidelidad (1:15-18)
3. El buen soldado de Cristo (2:1-13)
   - 3.1. Soportando las dificultades por causa de Cristo (2:1-7)
   - 3.2. El ejemplo de perseverancia de Cristo (2:8-10)
   - 3.3. Palabra fiel (2:11-13)
4. El obrero aprobado (2:14-26)
   - 4.1. Peligro de los falsos maestros (2:14-21)
   - 4.2. Fidelidad en la conducta (2:22-26)
5. Peligros de los últimos tiempos (3:1-9)
   - 5.1. Piedad y persecución (3:10-13)
   - 5.2. Conocimiento de la Palabra de Dios (3:14-17)

6. Predicación de la palabra (4:1-4)
   6.1. Obra de evangelista (4:5).
   6.2. El galardón del juez justo (4:6-8)
7. Encargos personales (4:9-18)
   7.1. Amigos y enemigos de Pablo (4:9–16)
   7.2. Liberación de Pablo por el Señor (4:17–18)
8. Saludos y bendición final (4:19-22).

Véase INMORTALIDAD, PASTORALES, Cartas, RESURRECCIÓN, TIMOTEO.

BIBLIOGRAFÍA: C. Allen, “2 Timoteo”, *CBMH* (vol. 22, 2009) 197–206; W. Barclay, *1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón* (CLIE 1998); J. Bortolini, *Cómo leer la segunda carta a Timoteo: modelos del pastor y del mártir cristiano* (San Pablo 2005); R.E. Bustamante, *Segunda carta a Timoteo* (Concordia 2007); R. F. Collins, *Letters that Paul Did not Write. The Epistle to the Hebrews and the Pauline Pseudoepigrapha* (Wilmington, Glazier 1988); W. Hendricksen, *1 y 2 Timoteo y Tito* (Desafío 2001); J. Jeremías, *Epístolas a Timoteo y a Tito* (Fax, Madrid 1970); C.S. Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento* (EMH 2003); J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (Redwood Press, Londres 1983); G. Knight, *The Faithfull Sayings in the Pastoral Letters* (Baker 1979); J. Laansma, *2 Timothy* (Eerdmans 2008); T.D. Lea, *El Nuevo Testamento: su trasfondo y su mensaje* (EMH 2000); D. Marguerat, ed., *Introducción al estudio del Nuevo Testamento* (DDB 2008); J. Murphy-O’Connor, “2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus”, *Revue Biblique* 98 (1991), 403-18; M.A. Ramos, *I Timoteo, II Timoteo y Tito* (Caribe 1992); R.T. Siebeneck, *Las cartas pastorales de san Pablo* (ST 1966); J. Stott, *Segunda Epístola a Timoteo* (Desarrollo Cristiano Internacional, San José, s.f.); L. Turrado, “Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de San Pablo”, *Ciencia Tomista* 69 (1946) 82-105.

A. ROPERO

TINAJA. Véase CÁNTARO

TINIEBLAS

1. Nombre y uso.
2. Tinieblas y teofanía.
3. Tinieblas en la muerte de Jesús.
4. Luz y tinieblas.

I. NOMBRE Y USO. Heb. 2822 prop. *joshekh*, חֹשֶׁךְ = «oscuridad», ausencia de luz, estado caótico representado en Gn. 1:2; también símbolo de muerte: Is. 8:22; 50:10; Job 3:5; 19:8; Sal. 44:20; Sab. 17:20, y de ceguera espiritual: Dt. 28:29; Sal. 82:5; Is. 9:2; 42:7; Lam. 5:17); gr. 4653 *skotía*, σκοτία = «oscuridad, tinieblas» físicas (Jn. 6:17; 20:1), morales o espirituales (Mt. 4:16; Jn. 1:5; 8:12; 12:35, 46; 1 Jn. 1:5; 2:8, 9, 11); *skotos*, σκότος, nombre neutro frecuentemente utilizado en la LXX, que en el N.T. se emplea como equivalente a oscuridad física (Mt. 27:45; 2 Cor. 4:6); tinieblas intelectuales (Ro. 2:19); ceguera (Hch. 13:11); por metonimia, lugar de castigo (p.ej. Mt. 8:12; 2 Pd. 2:17; Jud. 13); metafóricamente, tinieblas morales y espirituales (p.ej. Mt. 6:23; Lc. 1:79; 11:35; Jn. 3:19; Hch. 26:18; 2 Cor. 6:14; Ef. 6:12; Col. 1:13; 1 Tes. 5:4, 5; 1 Pd. 2:9; 1 Jn. 1:6); también, aquellos que se encuentran en estado de oscuridad moral o espiritual (Ef. 5:8); metáfora de los poderes malvados que dominan el mundo (Lc. 22:53). En tanto que *skotos* es empleado en el NT más del doble de veces que *skotía*, Juan emplea *skotos* solo una vez (1 Jn. 1:6), y *skotía* 15 de las 18 en que aparece en todo el NT.

II. TINIEBLAS Y TEOFANÍA. La realidad física de las tinieblas como falta de luz ha impresionado siempre al ser humano, y de modo especial al hombre primitivo, por el hecho elemental de no disponer casi de nada para defenderse de la oscuridad en las horas nocturas. En la

literatura antigua es común que las tinieblas sirvan de trasfondo a los relatos cosmogónicos, y aparecen en mitos referentes al > caos primitivo y al mundo misterioso de los muertos (cf. Job 10:21; 17:13; Mt. 8:12; 22:13; 25:30). La fe hebrea atempera el terror a las tinieblas gracias a su credo monoteísta. Yahvé es «quien forma la luz y crea las tinieblas» (Is. 45:7; cf. Job 26:10; Sal. 104:20), «que a las tinieblas convierte en mañana, y que hace oscurecer el día hasta que se hace noche» (Am. 5:8). En la cosmogonía bíblica no hay campo alguno extraño al poder de Dios. «Él guarda los pies de sus fieles, pero los impíos perecen en las tinieblas» (1 Sam. 2:9; cf. Sal. 112:4; Miq. 7:8). Dios se sirve de las tinieblas para realizar sus hechos salvíficios, especialmente en el éxodo de Egipto y la travesía por el desierto (Ex. 10:21; 14:20). Aunque Dios es luz, se dice que «puso tinieblas alrededor de sí como su morada, oscuridad de aguas y densas nubes» (2 Sam. 22:12; Sal. 18:11; 97:2) y que «habita en la densa oscuridad» (1 R. 8:12; 2 Cro. 6:1); con ello se expresa la trascendencia impenetrable de la divinidad.

III. TINIEBLAS EN LA MUERTE DE JESÚS. Mateo, Marcos y Lucas tienen en común la mención de las tinieblas que cubrieron toda la tierra desde la hora sexta hasta la nona (de las doce a las tres de la tarde), inmediatamente antes de la muerte de Jesús. Lucas, como dato propio, parece interpretar las tinieblas como un eclipse de sol, lo cual es algo difícil de mantener desde el punto de vista científico. Jesús murió, según la interpretación más verosímil, el 14 de Nisán, víspera del día de Pascua, o lo que es igual, en época de luna llena. Los astrónomos mantienen que no es posible un eclipse de sol en día de luna llena, como ya lo hizo notar Orígenes. Mateo afirma, además, que el oscurecimiento fue «en toda la tierra» (*epi pasan ten gên*, ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, 27:45), y si hemos de entender por «toda la tierra» el mundo entero, no tenemos noticias de que se diera tal oscurecimiento en torno a la posible fecha de la muerte de Jesús (marzo o abril del año 30). Otros (Lagrange), que quieren ver en estas tinieblas un fenómeno natural, lo han identificado con uno de los «sirocos negros» o viento del desierto cargado de arena, que suelen tener lugar al comienzo de abril en Jerusalén. Pero también conviene considerar que la imagen de las tinieblas sobre «toda» la tierra antes de morir Jesús remite al libro del Éxodo, donde se dice que una densa oscuridad cubrió el territorio egipcio durante tres días (Ex. 10:21-23). Estos tres días de oscuridad marcaron el comienzo de la liberación de los israelitas, pues tras este fenómeno prodigioso, el faraón los dejó salir del país. Fue el gran día de Yahvé, en el que mostró su favor para con su pueblo, liberándolo de la esclavitud. La imagen de las tinieblas a mediodía remite también al libro de Amós, que se presentó en Samaria, capital del reino de Israel, para denunciar de parte de Dios la situación de injusticia por la que atravesaba el pueblo (5:7-12, 21-24; 8:4-7). Ante esta situación, el profeta invita a esperar un día futuro, el día de la intervención definitiva de Yahvé para liberar a su pueblo de tanta opresión, y les da esta señal: «Sucederá en aquel día, dice el Señor Yahvé, que haré que el sol se oculte al mediodía; y en pleno día haré que la tierra sea cubierta de tinieblas» (Am. 8:9). Esta oscuridad en pleno mediodía sería el anuncio de la intervención liberadora de Yahvé, según el Éxodo, y del juicio de Dios contra todos los opresores de la tierra, según Amós. Usando estos textos, Mateo interpreta la muerte de Jesús en clave de juicio y liberación, y afirma que «desde la hora sexta hasta la nona», esto es, de 12 a 3, tres horas en total — en el libro del Éxodo, tres días—, «toda la tierra estuvo en tinieblas» (Mt. 27:45), identificando de este modo el día de Yahvé con el día en que Jesús muere en la cruz, iniciándose el «éxodo» definitivo de la humanidad.

Jesús es concebido como la luz del mundo (cf. Jn. 8:12; 9:5); es natural que su muerte se entienda como una eclipse de la misma; tres horas, tres días, vienen a significar lo mismo, el período de la

muerte de Jesús que da paso a la resurrección, sello de las promesas proféticas. «El pueblo que moraba en tinieblas vio una gran luz. A los que moraban en región y sombra de muerte, la luz les amaneció» (Mt 4:16; Lc. 1:79; ambos citan Is. 9:2; 42:7). Lo que el profeta Joel anunció (2:2), según cita el apóstol Pedro: «El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes que venga el día del Señor, grande y glorioso» (Hch. 2:20), se cumple en «la resurrección de Cristo: que no fue abandonado en el Hades, ni su cuerpo vio corrupción» (vv. 31-32).

IV. LUZ Y TINIEBLAS. En el Evangelio de Juan aparece con frecuencia la oposición entre la luz y las tinieblas: «Yo he venido al mundo como luz, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en las tinieblas» (Jn. 12:46). Jesús es representado como la luz resplandenciente que las tinieblas no pueden vencer (Jn. 1:5). Él es la antigua luz del mundo, la luz de Yahvé, que protege de las tinieblas y guía los pasos de los fieles (Jn. 8:12).

En el resto de los escritos del NT se manifiesta el mismo contraste. La luz resplandece en las tinieblas, y es la que ha resplandecido en el corazón de los creyentes (2 Cor. 4:6); que «si bien en otro tiempo erais tinieblas, ahora sois luz en el Señor» (Ef. 5:8, 11), en lucha constante «contra los gobernantes de estas tinieblas» (Ef. 6:12). El cristiano ha sido «librado de la autoridad de las tinieblas y trasladado al reino del Hijo amado» (Col. 1:13; cf. 1 Pd. 2:9). Por esta razón, no somos hijos de la noche ni de las tinieblas, sino de la luz y del día (1 Ts. 5:5), lo que se traduce en un comportamiento ético y responsable hacia Dios y sus semejantes. Véase CEGUERA, LUZ.

BIBLIOGRAFÍA: C. Gancho, “Tinieblas”, en *EB* VI, 1019-1022; W. Hackenberg, σκότος, en *DENT* I, 1440-1442; H.-Ch. Hahn, “Tinieblas”, en *DTNT* IV, 287-294.

J. PELÁEZ

TINTA

Heb. 1773 *deyó*, י ‥ = «tinta» (Jer. 36:18); gr. 3188 *melan*, μέλαν = «tinta» (2 Cor. 3:3; 2 Jn. 1:12; 3 Jn. 13), neutro del adj. *melas*, μέλας = «negro» (cf. Mt. 5:36; Ap. 6:5, 12). Líquido compuesto de varios ingredientes que se emplea para escribir. Por lo general se preparaba con agua, goma y algunas sustancias vegetales que le daban el color. En la época de Alejandro Magno se extendió entre los helenos el uso del > papiro egipcio, escribiéndose en él con > cálamo y empleándose una tinta compuesta de goma y resina de pino (trementina) o heces de vino, y dándosele a veces también color con sepia u otras materias. Los hebreos hacían uso de varios colores para su escritura, como era común en Egipto. En algunas ocasiones especiales, se llegaba a utilizar oro líquido como tinta. En Nm. 5:23, se habla de un rollo escrito con maldiciones que tenían que ser borradas con agua amarga y bebida por la persona sospechosa de delito. En este caso se trataría de una tinta especial.

Los chinos desarrollaron el arte de la tinta, que llegó a ser célebre en todo el mundo. Su fabricación procede de negro de humo de semillas oleaginosas, mezclado con algo de cola y perfume. Véase ESCRITURA, TINTERO.

TINTERO

Heb. 7083 *qéseth*, קֶסֶת, prop. «taza redonda, tintero», prob. un cuerno que se llevaba colgado en el cinto: «había un hombre vestido de lino que llevaba al cinto los útiles de escriba» (Ez. 9:2, 3, 11). Además del tintero llevado por los escribas para uso personal, existían tinteros de mesa, normalmente cilíndricos y de bronce, asegurados por una cadena al escritorio. En las inscripciones egipcias se representa a los escribas con tinteros dobles en la mano izquierda, que contienen tinta de diferentes colores. Véase ESCRITURA, TINTA.

TIPO

Gr. *typos*, τύπος, prim. «marca, sello, forma» y, por tanto, en sentido abstracto, «modelo, imagen, figura». Aparece 16 veces en el NT, pero, por lo general, nunca se traduce como «tipo» en las versiones comunes. En su lugar, la RV tiene «señal», para denotar las marcas dejadas por los clavos en las manos de Jesús (Jn. 20:25); «figura», aplicada a una copia o imagen idolátrica (Hch. 7:43); Ro. 5:14); «modelo», según el cual había de construirse el Tabernáculo (Hch. 7:44; Heb. 8:5); carta «en estos términos» (Hch. 23:25); «forma» de enseñanza (Ro. 6:17); «ejemplo» a seguir (1 Cor. 10:6, 11; Fil. 3:17; 1 Tes. 1:7; 2 Tes. 3:9; 1 Ti. 4:12; Tit. 2:7; 1 Pd. 5:3), denotando la huella, marca o sello dejada por la conducta del Apóstol y los creyentes fieles.

Aparte de este uso común de *typos*, el mismo Pablo atestigua en términos lingüísticos su utilización para designar la interpretación tipológica del AT. Así, en 1 Cor. establece una relación entre la salida de Egipto y la historia de Israel en el desierto y los grandes acontecimientos de la vida cristiana: bautismo, eucaristía, obediencia (10:1-11). «Estas cosas —dice— sucedieron como ejemplos para nosotros, para que no seamos codiciosos de cosas malas... Estas cosas les acontecieron como ejemplos y están escritas para nuestra instrucción, para nosotros sobre quienes ha llegado el fin de las edades» (vv. 6, 11). Véase TIPOLOGÍA.

TIPOLOGÍA

Del gr. *typos*, τύπος = «sello, forma», en sentido abstracto, «modelo, imagen, figura»; lat. *figura*.

Término usado por los exegetas bíblicos para denotar el uso particular que el NT hace del Antiguo. Representa una de las modalidades interpretativas fundamentales de la Biblia, que es posible observar en la hermenéutica de los judíos y de los apóstoles, seguidos por la exégesis patrística posterior. Toda vez que la Escritura es considerada sagrada e inspirada por Dios, cada texto, relato o historia, es tomado por indicio de realidades futuras, de un género análogo, pero de mayor significación. La hermenéutica, y también la homilética del período neotestamentario, está plenamente convencida de que algunos objetos, personas o acontecimientos, aparte de su significado inmediato, contienen otro sentido que vá más allá, lo cual se interpreta teológicamente como ordenado y dispuesto providencialmente por Dios para significar anticipadamente unas verdades análogas, pero elevadas a un plano superior. En modo alguno esto puede significar que el sentido típico represente un sentido extraño a los textos bíblicos, diferente y hasta opuesto al sentido literal, sino un significado más pleno que, por disposición providencial, en sentido cristiano, procede a partir de sujetos e instituciones de la historia judía como vía preparatoria y mensaje figurado del misterio de la salvación en Cristo. No se trata de una modalidad deducida o impuesta por la teología eclesial, sino que tiene su fundamento en la misma Escritura, tanto del AT como del NT, la cual se amplía en la exégesis cristiana sucesiva, teniendo en cuenta esto, «que el sentido típico del AT no concierne directamente a la exégesis de los libros sagrados, sino a la reflexión teológica sobre las cosas del AT» (P. Grelot).

Esta práctica se remonta indudablemente al mismo Jesús y a sus discípulos, los cuales consideran la historia y texto del AT como «tipo», *typos*, τύπος (1 Cor. 10:6, 11), «sombra», *skiá*, σκιά (Heb. 10:1; Col. 2:17), «alegoría», *allegoría*, ἀλληγορία (Gal. 4:24), o incluso «parábola», *parabolé*, παραβολή (Heb. 9:9; 11:19), de la historia y doctrina concerniente a Cristo. Una y otra vez, Jesús aparece en los Evangelios señalando el cumplimiento de las Escrituras del AT en su propia vida y afirmando que estas dan testimonio de él (Mt 21:42; 22:29; 26:54; Mc. 12:24; 14:49; Lc. 24:27; Jn. 5:39; cf. Hch. 10:43). Ello conduce a los autores apostólicos a hacer una lectura de corte espiritual y simbólica de toda la tradición religiosa que les precede. No se trata propiamente de una lectura tipológica formal, sino más bien analógica. Se buscan analogías en personas, nombres, acontecimientos y objetos, que sirven para poner en relación dos realidades que pertenecen a diversos contextos cronológicos. Esta era una práctica común en la interpretación judía de la época. Se pueden descubrir precedentes en el mismo AT, al observar en los profetas la interpretación de corte tipológico de los sucesos del Éxodo y el desierto, para actualizar la relación primitiva entre Dios y su pueblo (cf. Is. 40-55; Jer. 16:14-15; 31:31-34; Os. 2:17). La cristología del NT procede de modo tipológico. Jesús es interpretado en relación tipológica con algunos relatos del AT, a saber, la persona de Jonás en el vientre del cetáceo como tipo de su permanencia en las entrañas de la tierra (Mt. 12:39); el maná como figura de Jesús, Pan de Vida (Jn. 6); la serpiente de bronce, figura anticipada de la cruz y su efecto salvífico (Nm. 21:8; Jn. 3:14); el cordero pascual, figura de su inmolación (Ex. 12:46; Jn. 19:36). A la salida de Israel de Egipto corresponde la salida del Jesús infante de Egipto (Os. 11:1; Mt. 2:150).

La definición paulina de Adán como «tipo», *typos*, τύπος, o «figura» de Jesucristo, el «antitipo», *antítypon*, ἀντίτυπον (Ro. 5:14), establece una conexión histórica entre dos personas, en la que una representa el pasado, el tipo, la huella dejada, y la otra el presente, desde el cual el pasado es iluminado. El acento, por tanto, recae en el antitipo; por eso, en la relación tipológica entre Adán y Cristo, el peso de la demostración no recae en Adán en cuanto tipo, sino en Cristo, que representa su

antitipo. El mismo procedimiento se observa en otro pasaje que, partiendo del bautismo cristiano, lee el paso por el mar Rojo en clave bautismal, en base a la fácil analogía del agua que el pueblo hubo de atravesar y la nube que les guiaba en el desierto (1 Cor. 10:1, 2), y que por la misma razón puede rertrotraerse hasta las mismas aguas del diluvio (1 Pd. 3:21).

La patrística, que siguió los pasos dejados por la lectura apostólica del AT, ahondó en el método tipológico, en principio llamado indistintamente espiritual, místico, alegórico y simbólico, términos que solo estudios posteriores fueron distinguiendo. En la alegoría, p.ej., se buscan múltiples sentidos a partir del acontecimiento único y original, mientras que en la tipología se establece una correspondencia histórica entre un suceso anterior y otro posterior.

Teológicamente hablando, el sentido típico radica en las cosas y es únicamente conocido por Dios, desconocido por el autor sagrado, y solo puede detectarse por una revelación posterior, que para el cristianismo se da en Jesucristo, de modo que solo la centralidad de la vida y mensaje de Cristo es el criterio válido de la tipología del AT. Este, naturalmente, no queda «deshistorizado» por la tipología cristiana —sin olvidar que el AT representa ya una lectura teológica de la historia de Israel—, sino que adquiere un significado más profundo y real en línea con esa historia de la salvación que forma su trama, y que avanza hacia su plena realización en Jesucristo. Véase ALEGORIA, INTERPRETACIÓN, SÍMBOLO.

BIBLIOGRAFÍA: H. Alonso, *El Tabernáculo y el sacerdocio del creyente. La tipología y los simbolismos del AT en relación con los conceptos del NT* (CLIE 1991); L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra*, I (Cristiandad 1986); G.K. Beale, Ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts?* (Baker 1994); R.M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures* (Andrews Univ. Press 1981); E.E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (Baker, 1957); P. Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 2 vols. (Funk and Wagnalls, New York 1900-Kregel 2000); M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (SCM 1967); F. Foulkes, *The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the Old Testament* (Tyndale Press, Londres 1955); R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (IVP 1971); L. Goppelt, *Typos. The Typological Interpretation of the OT in the New* (Eerdmans 1982); P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento* (DDB 1995); G.W.H. Lampe y K. J. Woolcombe, comp., *Essays on Typology* (SCM 1957); G. von Rad, "Interpretación tipológica del AT", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 401-419 (Sígueme 1982); M. Simonetti, "Alegoría-Tipología", en *DPAC* I, 69-70; C.R. Seitz, *Figured Out. Typology and Providence* (WJK 2001); W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica* (Herder 1990).

A. ROPERO

TÍQUICO

Gr. 5190 *Tykhikós*, Τυχικός = «fortuito». Cristiano de la provincia de Asia, compañero de San Pablo en algunas etapas de su tercer viaje misionero (Hch. 20:4). Él y Trófimo eran naturales del Asia Menor (*asianós*, ἀσιανός), pero mientras Trófimo fue con San Pablo a Jerusalén (Hch. 21:29), Tíquico quedó prob. en Mileto. Fue un fiel colaborador del Apóstol, con quien estuvo en Roma durante su encarcelamiento. Desde allí fue enviado por este a Éfeso (2 Ti. 4:12). También se encargó de llevar las epístolas a los Efesios y a los Colosenses (Ef. 6:21; Col. 4:7). El Apóstol escribe a Tito que planeaba enviar a Tíquico a Creta (Tit. 3:12), pero se ignora si realmente lo hizo.

Es descrito por San Pablo como «hermano amado, fiel ministro y consiervo en el Señor», diligente, de corazón generoso e indudable simpatía, por cuya razón el Apóstol le envía a Colosas para que la comunidad del lugar conozca las circunstancias en que se encuentra (*ta kat' emé panta gnorisei*, τὰ κατ᾽ ἐμὲ πάντα γνωρίσει) y al mismo tiempo para que «anime sus corazones» (*hina parakalese tas kardías hymôn*, ἵνα παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν, Col. 4:8). La tradición lo presenta como obispo de Calcedonia y Bitinia, pero sin ningún fundamento.

D. MUNIESA

TIRANO

Gr. 5181 *Týrannos*, Τύραννος = «tirano, soberano». Probablemente un retórico o filósofo griego; poseía una escuela, *skholaí*, σχολαί, en Éfeso, en la cual Pablo pudo predicar el Evangelio durante dos años después de haber roto con la sinagoga del lugar (Hch. 19:9-10). Pablo predicaba desde las once de la mañana hasta las cuatro de la tarde. Lo que no se sabe es si Tirano era simpatizante del cristianismo, o meramente alquilaba una habitación al Apóstol. La expresión de Lucas, «la escuela de un cierto Tirano» (v. 9), indica que no era creyente, al menos en aquel momento. No vuelve a mencionarse en el NT.

TIRAS

Heb. 8494 *Tirás*, תִּירָס, prob. de derivación extranjera; Sept. *Theíras*, Θείρας; Vulg. *Thiras*. Hijo menor de Jafet (Gn. 10:2); su nombre, como el de sus hermanos, no corresponde a un individuo, sino a un pueblo indoeuropeo. No vuelve ser nombrado en la Biblia y tampoco aparece en las inscripciones cuneiformes. Los antiguos lo identificaban con Tracia (Josefo, *Ant*. 1, 6, 1), llevados de la ligera semejanza de los nombres, pero esta tesis carece de fundamento. También se ha propuesto el río Tiras y el pueblo de los tiritas (Heródoto 4, 51), que también parece debe ser rechazado. La identificación más plausible parece ser con los tirsenios o etruscos, pueblo de origen pelásgico, que habitaba en las costas o islas del Egeo (Heródoto 1, 57, 94), nación de piratas que se unió a los Pueblos del Mar en su invasión de Egipto y Siria. Su nombre aparece en las inscripciones jeroglíficas de tiempos del faraón Merneptah.

TIRATEO

Heb. 8654 *Tireattí*, תִּרְעָתִי, patro. de un nombre inusitado, un desconocido *Tiraah*, תִּרְעָה, que parece sign. «puerta» (Gesenius) o «fisura« (Fürst); Sept. *argathieím*, ἀργαθιείμ v. *thargathiim*, θαργαθιίμ y *tatheím*, ταθείμ; Vulg. *canentes*. Designación de una de las tres familias de escribas de origen ceneceo (quenitas) residentes en Jabes (1 Cro. 2:55). Las otras eran los > simateos y los > sucateos. El pasaje es muy oscuro y es prob. del todo imposible descubrir de dónde derivaron sus nombres estas familias. Los intérpretes judíos, jugando con la onomástica, dicen que los tirateos recibían este nombre porque sus voces, al cantar, sonaban fuerte (*tará*, תרע); y los simateos porque se hacían oír (*shamá*, שמע) cuando leían la Ley.

TIRHACA

Heb. 8640 *Tirhaqah*, תִּרְהָקָה, nombre de origen egipcio, *Taharqo*; Sept. *Tharaká*, Θαρακά v. *Tharathá*, Θαραθά y *Thará*, Θαρά; Vulg. *Tharaca*. Quinto faraón de la XXV Dinastía de Egipto, llamada también etiópica.

Junefertumra-Taharqo o Tarco (690-664 a.C.) era hijo de la reina Abiru y de Pianji, el rey cusita de Napata que gobernó por primera vez todo Egipto; fue también el hermano menor y sucesor de Shebitku. Kenneth A. Kitchen, en su libro *The Third Intermediate Period in Egypt*, manifiesta que su reinado duró un mínimo de 26 años. Sin embargo, Manetón dijo que reinó entre dieciocho (versión de Sexto Julio Africano) y veinte años (versión de Eusebio de Cesarea). A. Gardiner reduce bastante la duración de su reinado y la fija entre el 695 y el 690 a.C.

Tarco-Tirhaca fijó su residencia en > Tanis y realizó diversos trabajos de construcción, aunque

muy especialmente en el área tebana. Durante su reinado tuvo que hacer frente al ataque asirio, y tras un primer intento en el que consiguió detenerlo, probablemente, en la ciudad fronteriza de Sile (674 a.C.), no pudo lograrlo en el segundo (671 a.C.): el rey Asaradón, ayudado por varios gobernantes locales, entró en Egipto, saqueó Menfis e hizo prisioneros al hijo y a uno de los hermanos de Tirhaca. Obligado a huir, primero a Tebas y luego a Napata, organizó diversas insurrecciones hasta que la muerte de Asaradón (669 a.C.) y los problemas derivados de su sucesión, le hicieron recuperar el poder dos años hasta que el nuevo monarca asirio, > Asurbanipal, reconquistó Egipto convirtiéndolo en una provincia de su imperio (667 a.C.). Tirhaca obligado a retirarse a Napata. Tras su muerte, fue enterrado en la pirámide más grande de las construidas en Nuri (Nubia). Cuando en 1917 el arqueólogo G. Reisner accedió a su interior, halló los restos de su ajuar funerario y un par de fragmentos de su calavera ("Discovery of the Tombs of the Egyptian XXVth Dynasty at El-Kurruw in Dongola Province" *Sudan Notes and Records* 2 (1919) 237-254).

En su intento de detener el poderío asirio, Tirhaca instigó y apoyó la rebelión de Ezequías, rey de Judá. Senaquerib subió con su ejército contra todas las ciudades fortificadas de Judá y las tomó (2 R. 18:13). Después, el rey asirió envió contra Ezequías al > Tartán, al > Rabsaris y al > Rabsaces, con un gran ejército desde Laquis contra Jerusalén, cuyos embajadores preguntaron desafiantes al monarca judaíta: «¿Qué confianza es esta en que te apoyas?... ¿En qué confías, que te has rebelado contra mí? He aquí que confías en este báculo de caña cascada, en Egipto, en el cual si alguno se apoyare, se le entrará por la mano y la traspasará. Tal es faraón rey de Egipto para todos los que en él confían» (2 R. 18:20-21). Este faraón era Tirhaca, que desde sus dominios se dirigía al encuentro de los asirios para presentarles batalla (2 R. 19:9; Is. 37:9). Este episodio plantea problemas histórico-cronológicos que aún no han sido resueltos de modo satisfactorio.

Los historiadores antiguos sitúan estos acontecimientos en el año 701 a.C., durante el reinado de Ezequías, cuando Tirhaca aún no era faraón, por lo que se han barajado distintas explicaciones. La más común es que su título de rey, que aparece en estos pasajes bíblicos, haría referencia a un futuro título real, y que probablemente, sería atribuible a un error del redactor atendiendo a su reputación de gran conquistador. Algunos defienden que en aquellos tiempos Tarco era un comandante egipcio, por lo que quizás se trate de un anacronismo, o bien de una prolepsis. Sin embargo, no hay consenso entre los estudiosos, ya que su nacimiento se sitúa después del año 715 a.C. y en el año 701 a.C. sería demasiado joven para comandar un ejército. Macadam afirma que Tarco solo tenía 9 o 10 años en el 701 a.C.; otros le calculan como máximo 14 años de edad.

Otra posible explicación sostiene que hubo una segunda campaña asiria en Palestina cuando Tarco ya era rey. Esta hipótesis yuxtapone el relato de dos campañas; la del 701 a.C. que aparece en los anales de Senaquerib y una posterior alrededor del año 689-688 a.C., que no aparece en ningún documento asirio.

Una última hipótesis se fundamenta en que el reino de > Cus (*Kush*) fue gobernado por una confederación de reyes, y que otro Tirhaca, que probablemente no fuera sino el rey Shebitku, coetáneo de Senaquerib, fuera el rey citado en la Biblia.

Sea un error del narrador, una prolepsis o cualquiera de las otras hipótesis, lo cierto es que la Biblia menciona a Tirhaca como rey de Cush (2 R. 19:9; Sept. *basileús aithiopon*, βασιλε�ς Α�θι�πων, "rey de Etiopía") que se enfrentó al ejército asirio cuando este se hallaba en Palestina. El perfil de Tarco se adecua a ese enfrentamiento, un faraón que protagonizó numerosos alzamientos contra la invasión asiria y que la historia reconoce como rey de Egipto. Estrabón lo presenta como

uno de los grandes estrategas militares de la antigüedad. Véase ASIRIA, CUS, EGIPTO, EZEQUÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Baines y J. Maleq, *Egipto, Dioses, Templos y Faraones*, vol. I (Atlas Culturales del Mundo, Madrid 1992); P.A. Clayton, *Chronicle of the Pharaohs: The Reign-by-Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt* (Thames & Hudson 2006); A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs: An Introduction* (OUP 1966); T. Kendall, "The Monument of Taharqa on Gebel Barkal", en Steffen Wenig, ed. *Meroitica 21: Feldforschungen im Sudan und in Eritrea, Akten des Symposiums Berlin, 13-14.10.1999* (2004), 1-45; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (1100-650 BC) (Aris & Phillips Ltd., Warminster 1996); M.F.L. Macadam, *The Temples of Kawa I: The Inscriptions* (Oxford 1949); D.B. Redford, *De esclavo a faraón. Los faraones negros de la XXI dinastía* (Crítica, Barcelona 2005).

G. JOFRE

TIRHANA

Heb. 8647 *Tirjanah*, רְחֲנָה = «favor»; Sept. *Tharkhaná*, Θαρχανά v. *Tharam*, Θαράμ; Vulg. *Tharina*. Segundo de los cuatro hijos de > Caleb, hijo de Hesrón, tenido con su concubina > Maaca (1 Cro. 2:48).

TIRIA, TIRÍAS

Heb. 8493 *Tireyá*, יְרְיָא = «temeroso»; Sept. *Tiriá*, Τιριά; Vulg. *Thiri*. Tercero de los cuatro hijos de > Jehalelel de la tribu de Judá (1 Cro. 4:16).

TIRIO

Heb. 6876 *tsorí*, צֹרִי, gentilicio de Tiro; gr. *tyrios*, τύριος. Nativo o habitante de la ciudad de Tiro (1 R. 7:14; 1 Cro. 22:4; 2 Cro. 2:14; Esd. 3, 7; Neh. 13:16; 1 Esd. 5:55; 2 Mac. 4:10; Hch. 12:20). Véase TIRO.

TIRO

Heb. 6885 *Tsor*, צ ר, también escrito צֹר = «roca» (1 R. 5:1; Sal. 83:7; 87:4; Ez. 26:15; 27:3, 8, 32; 28:12; Os. 9:13; Zac. 9:3); arameo *Tura*, טֻרָא, de donde prob. procede la palabra gr. *Tyros*, Τύρος, usada por la Sept., el NT, Josefo y otros escritores, y que prevalece en el latín de la Vulg., *Tyrus*.

Ciudad fenicia cuyo origen se pierde en la más remota antigüedad. Según los datos bíblicos, su fundación es posterior a la de Sidón, aunque la sobrepasó en importancia. Un texto de Heródoto permite situarla alrededor del año 2750 a.C. (*Hist*. 2, 44). Es mencionada en las cartas de Tell El-Amarna y en la literatura ugarítica (s. XVI). Los historiadores y geógrafos de la antigüedad afirman que la ciudad antigua se hallaba en el continente. Quizá, para protegerse contra los invasores, fue trasladada a una isla rocosa separada de la ciudad antigua por un brazo de mar. De ahí le viene su nombre de Tiro: «roca». Los autores antiguos hacen frecuentemente alusión a su posición en medio de las aguas (Ex. 26:17; 27:32). Prob. entonces, la ciudad continental recibió el nombre de *Palaetyrus*: Tiro Antigua (Estrabón, *Geog*. 12, 11, 24). Fue consagrada a Melkart (Hércules), el principal objeto de culto de sus habitantes (Quinto Curtio, 4, 2; Estrabón, 16, 757); Arriano dice que el templo insular era el más antiguo de todos los tiempos en la memoria de la humanidad (*Hist*. 2, 16).

Los textos sagrados que mencionan simultáneamente a Tiro y Sidón, sitúan a Tiro antes que su rival; Israel se hallaba más cercana a Tiro que a Sidón, y la primera no dejaba de cobrar más y más importancia. Era ya una ciudad fortificada en tiempos de Josué (Jos. 19:29), situada en la frontera con Aser. No fue asignada a ninguna tribu de Israel. > Hiram I (969-936 a.C.), uno de sus monarcas,

mantuvo relaciones amistosas con David y Salomón. Suministró materiales para la construcción del palacio de David (2 Sam. 5:11; 1 R. 5:1; 1 Cro. 14:1), del Templo de Salomón y otros edificios (1 R. 9:10-14; 2 Cro. 2:3-16). Un artesano fundidor muy diestro, también llamado Hiram, hijo de madre israelita y de padre tirio, llevó a cabo los trabajos artísticos del Templo (1 R. 7:13, 14, 40, 45).

Et-baal, que reinó en Tiro desde el 887 al 856 a.C., casó a su hija Jezabel con > Acab, rey de Israel, e introdujo en Israel los dioses de su patria (1 R. 16:31-33; 18:4, 19). Se dio muerte a Jezabel por orden de Jehú, que hizo además exterminar a toda su descendencia (2 R. 9:30-37, 14-26; 10:1-14 ss.).

Los tirios/fenicios, nación pacífica, fabricaban tinturas de púrpura, objetos de metal y de vidrio, y se enriquecían con el comercio marítimo con los pueblos más alejados (cfr. 1 R. 9:28). Los mercaderes tirios eran comparables a príncipes (Is. 23:8). En el siglo IX a.C., una colonia de tirios fundó Cartago, en el norte de África, que durante mucho tiempo rivalizó con Roma (Virgilio, *En*. 1, 12).

Tiro pagó tributo a los monarcas asirios Asurnasirpal II (883-859) y Salmanasar III 8858-824). Un conato de rebelión, hacia el año 724, fue sofocado por Salmansar V, que obtuvo la sumisión de la ciudad continental y asedió la marítima. Murió en el año 722 sin haber podido apoderarse de ella (*Ant*. 9, 14, 2), empresa realizada por Esar-hadón. Nuevamente tuvo que pagar tributo a los señores asirios, pero debió conservar cierta autonomía. El rey Baal se alió en 671 a.C. con el faraón egipcio Taharqa contra Asiria. En el año 664 a.C. se sometió a Assurbanipal (668-626). Un siglo más tarde, los prósperos mercaderes tirios comerciaban con todas las regiones del mundo conocido.

Jeremías profetizó que Nabucodonosor, rey de Babilonia, se apoderaría de Tiro (Jer. 27:1-11). El profeta Ezequiel lanzó una célebre profecía contra Tiro (Ez. 26:1-28:19; 29:18-20). Estas predicciones tienen que ver especialmente con el asedio de Tiro por parte de Nabucodonosor, que duró trece años, del 585 al 573 a.C. (Josefo, *Contra Apión* 1, 21). Se desconoce si se apoderó realmente de las dos ciudades. Posiblemente logró hacerse con la marítima (cf. Is. 26), pero solo después que los tirios hubieran puesto a salvo sus riquezas por mar (cf. Ez. 29:18-20). Tiro formó parte de la satrapía V de Persia. En el año 332 a.C., después de un asedio de nueve meses, la ciudad insular cayó en poder de > Alejandro Magno, que construyó un dique uniéndola con la tierra firme. La ciudad continental desapareció totalmente, por cuanto todas sus ruinas fueron usadas para la construcción de este dique. La ciudad insular se recuperó después de esta conquista, y es mencionada posteriormente como «ciudad libre» en diversas obras de tiempos posteriores. En el año 83 a.C. cayó en manos de Tigranes de Armenia, y en el 64 a.C. fue sometida por los romanos.

Los profetas acusan a Tiro de haber entregado israelitas fugitivos a los edomitas (Am. 1:9), haber robado sus bienes, y haber vendido a los supervivientes como esclavos a los griegos (Joel 3:5, 6).

En una ocasión, Jesús visitó los territorios de Tiro y Sidón (Mt. 15:21-28; Mc. 7:24-31), cuyos habitantes buscaron beneficiarse varias veces de su ministerio (Mc. 3:8; Lc. 6:17). Jesús afirmó que las ciudades paganas eran menos culpables que las localidades galileas, que habían tenido tantas ocasiones de oír su predicación y ver sus milagros (Mt. 11:21, 22; Lc. 10:13, 14). En Tiro surgió una comunidad cristiana que fue visitada por Pablo (Hch. 21:3-6). El célebre Orígenes, que murió hacia el año 254 d.C., fue sepultado en la basílica cristiana de Tiro. En el año 323, Eusebio, historiador de la Iglesia y obispo de Cesarea, pronunció en Tiro el sermón de consagración de la nueva gran basílica erigida por el obispo Paulino.

Los musulmanes se apoderaron de Tiro en el año 638; los cruzados, en 1124. El emperador Barbarroja fue sepultado allí. Cuando los cruzados perdieron la ciudad, apenas quedó otra cosa que piedras sueltas, que sirvieron para las construcciones de Beirut, Acre y Jafa. Tiro poseía dos puertos: uno al noreste de la isla, llamado sidonio porque miraba hacia Sidón; el otro, al sur, llamado egipcio. El espigón construido por Alejandro continúa existiendo. Mide alrededor de 800 m. La mayor parte de las ruinas, incluyendo las de la catedral, datan de la época de las Cruzadas. Un acueducto llevaba agua del continente a la Tiro insular, procedente de las fuentes de Rasel-Aîn. El espigón de Alejandro y la acumulación de arenas han transformado la primitiva isla en una península. Hay una pequeña localidad que lleva el nombre árabe de Sour, que se levanta en la unión de la isla con el istmo. Palaetyrus, la ciudad continental, ha desaparecido casi enteramente. Apenas quedan algunos hipogeos. El monumento que lleva el nombre de Hiram, aunque es muy antiguo, no es, seguramente, el sepulcro del soberano contemporáneo de Salomón. Véase FENICIA, SIDÓN.

BIBLIOGRAFÍA: M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente* (Bellaterra, Barcelona 1997); J. A. G. Larraya, “Tiro”, en *EB* VI, 1026-1028.

F. BENLLIURE

TIROPEÓN, Valle del

Nombre griego utilizado por Josefo, *pháranx ton tyropoiôn*, φάραγξ τῶν τυροποιῶν = «valle de los queseros» (*Guerras* 5, 4, 1), para referirse a un pequeño valle de Jerusalén, en la actualidad casi cegado por lo restos y basuras arrojados en él durante siglos, que dejaba aisladas en dirección de norte a sur, por el oeste las colinas del Ofel o de Sión y del Templo. Prob. recibió este nombre por ser lugar de trabajo y residencia de los queseros judíos de la época, productores del único > queso que un verdadero creyente podía consumir, pues el queso foráneo podía proceder de leche de animales ofrecidos en sacrificio a los ídolos. Véase QUESO, VALLE.

TIRSA

Heb. 8656 *Tirtsah*, תִּרְצָה = «deleite, gracia, encanto»; Sept. *Thersá*, Θερσά v. *Thersilá*, Θερσιλά y *Thermá*, Θερμά; Vulg. *Thersa*. Nombre de una mujer y de una ciudad del AT.

1. La menor de las cinco hijas de > Zelofehad, de la tribu de Manasés, cuyo caso sentó jurisprudencia en Israel, permitiendo a las mujeres heredar los bienes de su padre en ausencia de hijos varones (Nm. 26:33; 27:1; 36:11; Jos. 17:3).

2. Ciudad real cananea renombrada por su hermosura (Cnt. 6:4), conquistada por Josué (Jos. 12:24). > Jeroboam I hizo de ella su residencia (1 R. 14:17) y vino a ser la primera capital del reino del Norte (1 R. 15:21, 33; 16:6, 8, 9, 15, 17), rango que ostentó hasta que > Omri mandó construir > Samaria para establecer allí su residencia y la capitalidad del reino (1 R. 16:23, 24). Tirsa continuó siendo una ciudad muy importante, y aparece mencionada en tiempos del rey > Menahem (2 R. 15:14, 16). Se ha identificado con la gran colina de Tell el-Fâr’ah, a unos 11 km al noreste de Naplusa (Siquem).

TIRSATA

Heb. 8660 siempre con art. *hattirshathá*, הַתִּרְשָׁתָא = «el gobernador»; Sept. *Athersasthá*, Ἀθερσασθά y *Artarsasthá*, Ἀρταρσασθά, v. *Athersathá*, Ἀθερσαθά; Vulg. *Athersatha*. Título del gobernador de Judea bajo el dominio persa. Gesenius deriva el nombre de la raíz persa *torsh*, que

significa «severo». Es añadido como título después del nombre: «Nehemías, que era el gobernador» (Neh. 8:9; 10:1). Aparece en tres lugares más: Esd. 2:63; Neh. 7:65-70), donde prob. se refiere a Zorobabel, que ocupó este cargo antes de Nehemías. En un pasaje posterior, la palabra usada para «gobernador» es *pejah*, חָה ֶ: «En los días del gobernador [*happejah*, הַ ֶחָה] Nehemías» (Neh. 12:26), palabra que denota un prefecto o gobernador de una provincia de extensión menor que una satrapía, y que aparece en lugar de la expresión más común *hattirshathá*. Véase GOBERNADOR.

TISBE, TIBE

Gr. *Thisbe*, Θίσβη v. *Thibe*, Θίβη, nombre de una ciudad mencionada solamente en Tobit 1:2, de la que se dice que estaba en el territorio de Neftalí, lugar de origen de los ancestros del protagonista de este libro, llevados en cautiverio por los asirios. Algunos intérpretes mantienen que este era la ciudad donde nació Elías el Tisbita. Según Keil, el nombre se deriva de una traducción incorrecta del heb. utilizado en e1 R. 17:1, *mittishbé*, מִ . ְ . ֵ י, que puede leerse de dos maneras: «de los habitantes de», o «de Tisbi», pero sin que sea posible identificarla con la ciudad nativa de Elías, situada en Galaad (1 R. 17:1).

TISBITA

Heb. 8664 *Tishbí*, . ְ . י, patron. de un nombre inusitado que sig. «recurso»; Sept. *thesbites*, θεσβίτης; Vulg. *Thesbites*. Designación constante de Elías (1 R. 17:1 21:17, 28; 2 R. 1:3, 8; 9:36). No parece ser nombre de familia —ya que se desconoce que hubiera una familia así denominada—, sino gentilicio. Según Josefo, el adjetivo tisbita se refiere a un lugar situado al este del Jordán, residencia del profeta (*Ant*. 8, 13, 2), pero se desconoce su ubicación, quizá Khirbet Lisdib, cuyas ruinas se encuentran a unos 21 km. al noroeste de Gerasa. Véase ELÍAS.

TISRI

Heb. *Tishrí*, . ְ . רִי, de la raíz *tashar*, ת ר = «comenzar»; acadio *tasritum*. Nombre rabínico del primer mes civil y séptimo del año religioso del calendario hebreo, correspondiente a nuestro septiembre-octubre. En él tenían lugar las fiestas de la > Expiación y de los > Tabernáculos. Véase CALENDARIO, MES.

TITO

Forma gr. 5103, *Titos*, Τίτος, de un nombre latino común, llevado, p.ej., por el famoso general romano, después emperados, que tomó y destruyó Jerusalén el año 70 d.C.

Discípulo del apóstol Pablo. Su nombre no figura en Hechos. La información que poseemos sobre él depende enteramente de 2 Corintios, Gálatas y la carta a Tito. La mención de «un hombre llamado Tito Justo [*Titos Iustos*, Τίτος Ἰοῦστος], quien era temeroso de Dios, y cuya casa estaba junto a la sinagoga» (Hch. 18:7), hace referencia a otro personaje. De origen griego (*Hellen*, Ἕλλην, Gal. 2:3), Tito formó parte de la delegación enviada por los cristianos de Antioquía a Jerusalén acompañando a Pablo y Bernabé (Gal. 2:1-3; Hch. 15:2). Es posible que fuera originario de Antioquía e hijo espiritual de Pablo (Tit. 1:4). En Jerusalén, los judaizantes reclamaron que fuera circuncidado, pero Pablo no cedió en este punto («No fue forzado a circuncidarse», *uk enankasthe peritmethenai*, οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, Gal. 2:5), al no ser Tito de origen judío, y la Iglesia se pronunció asimismo por el principio de la libertad en cuanto a la circuncisión de los cristianos salidos de la

gentilidad (Gal. 2:3-5). Esta reacción de Pablo contrasta con la referente a Timoteo, que fue circuncidado porque en su caso su padre era griego, pero su madre judía creyente (Hch. 16:1, 3; 2 Tim. 1:5; 3:15).

Por varios textos (2 Cor. 2:13; 7:6, 13; 8:6, 16; 12:18) se sabe que Tito fue enviado por Pablo a Corinto para que reprimiera abusos que se daban allí. Hay exegetas que han supuesto que estuvo entre los que llevaron la primera epístola de Pablo a los cristianos de la Iglesia de Corinto (1 Cor. 16:12). Sin embargo, lo que parece que sucedió es que Tito fue enviado allí con otro hermano (2 Cor. 12:18), después del envío de la primera epístola, a causa de noticias posteriores recibidas acerca de los cristianos de Corinto. Se trataba de una tarea delicada, y Pablo esperó anhelantemente el retorno de Tito (2 Cor. 2:13). Al salir de Éfeso, el Apóstol esperaba encontrar a Tito en Troas (2 Cor. 2:12, 13). Decepcionado al no encontrarlo allí, se dirigió a Macedonia, adonde por fin llegó Tito con buenas nuevas de Corinto. La misión fue un éxito, lo que habla del celo espiritual y simpatía humana de Tito (2 Cor. 7:6-4). Una y otra vez el Apóstol manifiesta su alegría, no solo por la consolación recibida, sino «mucho más nos gozamos por el gozo de Tito, porque su espíritu ha sido reanimado por todos vosotros» (*anapépautai to pneûma autû apó panton hymôn*, �ναπ�παυται τ� πνε�μα α�το� �π� π�ντων �μ�ν, v. 13). «Ahora sus sentimientos se han intensificado con respecto a vosotros [*ta splankhna autû perissoteros eis hymâs estin*, τ� σπλ�γχνα α�το� περισσοτ�ρως ε�ς �μ�ς �στιν], recordando la obediencia de todos vosotros» (v. 15); todo lo cual indica el afecto que Pablo sentía por Tito y lo preocupación que sentía temiendo algún desengaño en él debido a las circunstancias tan problemáticas de la comunidad corintia. Otra parte de la misión de Tito consistía en recoger ofrendas para las empobrecidas comunidades de Judea (8:6), que realizó con total integridad: «¿Acaso os engañó Tito? [*me ti epleonéktesen hymâs Titos*, μ� τι �πλεον�κτησεν �μ�ς Τ�τος] ¿No hemos procedido con el mismo espíritu y por las mismas pisadas?» (12:18).

A continuación, Pablo le encargó que volviera de inmediato a Corinto desde Macedonia para llevar la segunda epístola (2 Cor. 8:17-18), llena de recomendaciones y alabanzas del Apóstol respecto a él: «él es compañero mío y colaborador para con vosotros» (*Eíte hyper Titu, koinonós emós kaí eis hymâs synergós*, Ε�τε �π�ρ Τ�του, κοινων�ς �μ�ς κα� ε�ς �μ�ς συνεργ�ς, v. 23).

No se sabe nada más de Tito hasta después del primer encarcelamiento de Pablo en Roma. La epístola a Tito desvela que estuvieron juntos en Creta y recibió el encargo del Apóstol para organizar las iglesias de la isla (*apélipon se en Krete*, �π�λιπ�ν σε �ν Κρ�τ�, Tit. 1:5), y que después fue llamado a reunirse con Pablo en Nicópolis «lo antes posible», *spúdason*, σπο�δασον (Tit. 3:12). La última mención de Tito se da en relación con su viaje a > Dalmacia (*Titos eis Dalmatían*, Τ�τος ε�ς Δαλματ�αν, 2 Ti. 4:10), al norte de Nicópolis. Del análisis de esta frase se desprende que Tito estuvo con Pablo durante la parte final de su encarcelamiento en Roma, aunque no se puede afirmar con seguridad.

Tradiciones posteriores relacionan a Tito con Dalmacia, aunque ninguna dálmata le ha dedicado ninguna iglesia, lo que sería extraño de ser cierta la presencia de Tito allí y la devoción que sentirían por él. La tradición que lo relaciona con Creta es más específica y constante, pero igualmente incierta. Se dice que fue el obispo permanente de la isla y que en ella murió de edad avanzada (Eusebio, *Hist. ecles*. 3, 4, 2; Teodoreto, *Ad 1 Tim*. 3:1; Jerónimo, *Ad Titus* 2, 7; Isidoro de Sevilla, *Vit. Sanct*. 87). La ciudad moderna de Candía reclama el honor de ser su lugar de enterramiento.

D. MUNIESA

TITO, Epístola a

Tercera de las epístolas «pastorales»

1. Introducción.
2. Contexto histórico-social.
3. Contenido.
4. Fecha.
5. Mensaje.

I. INTRODUCCIÓN. La carta se dirige a > Tito, mencionado en otras cartas paulinas, pero sorprendentemente ausente en los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, como administrador de la ofrenda de las iglesias gentiles para los santos judíos empobrecidos en Jerusalén (2 Cor. 8:6), fue un destacado compañero de Pablo quien lo envió a mediar entre las facciones de la iglesia de Corinto (2 Cor. 7:5-7), expresando profundo afecto por su leal colaborador (2 Cor. 2:13). En Hechos, Lucas casi pasa por alto la importante ofrenda para los santos en Jerusalén (24:17) y evita mencionar detalles sobre las controversias locales que podrían crear una mala impresión de Pablo frente a las autoridades romanas. Tal vez Tito no fue tomado en cuenta en los Hechos, por ser el emisario de Pablo en situaciones conflictivas. En Hch. 15:2 se menciona la visita de Pablo y Bernabé a Jerusalén, acompañados por «algunos otros», entre los que se encontraría Tito, a juzgar por lo que dice Pablo en Gal. 2:1, 3: «Llevé conmigo también a Tito» y «ni siquiera Tito, quien estaba conmigo…».

En esta carta, Tito aparece como el responsable de las iglesias de Creta (Tit. 1:5). La carta contiene instrucciones tanto para la Iglesia y las diversas categorías de fieles como contra los falsos doctores.

Acorde con el esfuerzo de Tito para asegurar la llegada de la ofrenda a los santos empobrecidos de Jerusalén, la carta dirigida a él también puntualiza la praxis cristiana expresada en «buenas obras» en relación a personas necesitadas (pobres, discapacitados, enfermos, ancianos; 1:16; 2:7, 14; 3:8, 14). Las «buenas obras» el propósito mismo de la redención cristiana (2:14; cf. Ef. 2:8-10) y se entienden como respuesta a las necesidades humanas concretas y materiales (3:14; cf. Mt. 25:31-46; Ef. 4:28). La carta presenta a Dios mismo como «filántropo» y habla de su «bondad» y «amor a los seres humanos» [gr. *filantropía*, 3:7). Como las otras cartas pastorales, Tito insiste en una praxis que evite los pleitos verbales, característicos de muchas religiones e ideologías (1:10, 14; 3:9-11; cf. 1 Ti. 1:4; 4:7; 5:13; 6:4-5, 20-21; 2 Ti. 2:14-19, 23-24; 4:3).

II. CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL. Creta era una isla próspera, y su gran comunidad judía florecía bajo el Imperio romano. Sin embargo, las asambleas cristianas bajo la supervisión pastoral de Tito incluían mayormente ancianas (viudas y solteras, 2:3-5), jóvenes solteros (2:6-8) y esclavos(as) (2:9-10; cp. ancianos, 2:2). Pese a las críticas contra algunos paganos cretenses y maestros judíos (1:12-14), Tito no dice nada explícito en cuanto a una persecución. No obstante, tanto el nivel socioeconómico de las iglesias cretenses, como el énfasis de la carta en las buenas obras para los necesitados, sugieren que las comunidades cristianas habían quedado semimarginadas de la prosperidad de la isla.

Al principio de la carta se menciona al poeta cretense Epiménides de Cnosos como «profeta» que testificó verazmente contra sus propios compatriotas (1:12-13). Epiménides era un chamán de Creta (siglo VI a. C.), que viajó a Atenas para ayudar al arconte Solón en sus reformas, incluyendo la institución de la pederastia, de acuerdo con el modelo de Creta. Para Epiménides «los cretenses son

siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos» (Tit. 1:12).

Probablemente Tito y otros lectores compartían en el mundo helénico esa afirmación de que los cretenses eran mentirosos, pues pretendían que la tumba de Zeus estaba en Creta, lo cual, desde un punto de vista psicológico, explicaría la conducta errada de los falsos maestros en Creta (1:10-14).

III. CONTENIDO. El saludo introductorio (1:1-4) es más largo de lo habitual en Pablo y contiene un recordatorio de que Dios ha prometido la vida eterna y la ha manifestado a su debido tiempo. Pablo ha dejado a Tito en Creta para que ponga en orden la situación de la Iglesia, y ahora le insta a que nombre ancianos en cada pueblo, dándole instrucciones acerca del perfil que han de tener las personas que han de desempeñar este oficio (1:5-9). Se establece un contraste con los «muchos rebeldes» que hay en Creta; Pablo advierte a Tito al respecto (1:10-16). El Apóstol prosigue detallando lo que debe enseñarse a los ancianos (2:2), a las ancianas —estas han de enseñar a las mujeres jóvenes (2:3-5)—, a los hombres jóvenes (2:6-8), y a los esclavos (2:9-10). Todos los creyentes han de vivir rectamente, esperando «la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y salvador Cristo Jesús» (2:11-15). Las personas que están en posiciones de autoridad han de ser obedecidas (3:1-2).

Hay un contraste entre la forma en que viven las personas antes de ser cristianas y las vidas que siguen a la obra salvadora de Cristo (3:3-8). Han de evitarse las divisiones insensatas (3:9-11). La carta concluye con algunas instrucciones respecto a varias personas y con los saludos de despedida (3:12-15).

IV. FECHA. Quienes piensan que Pablo fue ejecutado durante su primer (y único, en tal caso) encarcelamiento en Roma, pero que están no obstante convencidos de que Pablo escribió esta epístola, deben proponer una reconstrucción alternativa de los movimientos de Tito, puesto que estos afectan a la fecha. Tales eruditos nos recuerdan que cuando se escribió Romanos, Tito estaba en Corinto, ocupado con la recaudación de la ofrenda (2 Cor. 8; 12:17-18), y que probablemente no se encontraba con el Apóstol en aquel momento, puesto que no se le menciona en los saludos de Ro. 16:21-23, mientras que a Timoteo sí. Pablo estaba dando los últimos toques a la recaudación de la ofrenda (Ro. 15:28), de modo que después del servicio de Tito en Corinto, Pablo podría haberle enviado a Creta para que se quedara en la isla mientras él se dirigía a Jerusalén. La carta a Tito, opina J. A. T. Robinson, podría haber sido escrita mientras Pablo estaba camino de Jerusalén, lo cual supone una fecha alrededor del 57 d. C. (*Redating the New Testament*, 81-82. Westminster Press 1976). Si datamos esta carta durante el ministerio de Pablo, tal y como este se describe en el Libro de los Hechos, se trata de una sugerencia tan buena como cualquier otra. Esto recibe cierto apoyo del hecho que la iglesia de Creta era todavía muy joven, en la que ni siquiera había ancianos (Tito 1:5).

Pero para la mayoría de los eruditos esta fecha parece muy poco probable. Hechos no sitúa a Pablo ni en Creta ni en Nicópolis, de modo que parece mejor pensar que esta carta, como las otras pastorales, proceden de un período posterior a la liberación de Pablo de un primer encarcelamiento romano. En este caso, se habría escrito antes de 2 Timoteo, y por el mismo periodo que 1 Timoteo, es decir, no más tarde del año 65 d. C.

Quienes creen que la carta es seudónima la fechan por regla general al final del siglo primero o comienzos del segundo.

V. MENSAJE. Esta carta pone de relieve lo que podríamos llamar la función educativa del cristianismo. Tito estaba sin duda a cargo de una iglesia muy joven y en una situación muy poco

prometedora. No había todavía ancianos en las congregaciones, y nombrarlos iba a ser la tarea de Tito. En Creta, donde se encontraba Tito, había la posibilidad de que los candidatos para ser ancianos tuvieran hijos no creyentes o «acusados de disolución… [o] de rebeldía» (1:6). El anciano debía ser «no obstinado, no iracundo, no dado a la bebida, no pendenciero, no amante de ganancias deshonestas» (1:7).

No solo los candidatos a ancianos, sino todos los creyentes deben reflejar en sus vidas la nueva realidad aportada por su aceptación del Evangelio. Las ancianas no han de ser dadas al vino (2:3), las jóvenes amar a sus maridos e hijos (2:4); los esclavos no han de robarles a sus amos (2:10); las personas han de respetar la autoridad, hacer lo bueno, y no participar en calumnias (3:1-2). Todo esto es sorprendente en el contexto de unas instrucciones a un grupo de cristianos. Muestra, por un lado, que los cretenses eran de una naturaleza peculiar, tachados de «mentirosos y malas bestias», gente difícil de la que, no obstante, Pablo esperaba que produjeran las cualidades del carácter cristiano.

Además, el Evangelio ha de llevarse a tales personas, a pesar de la fuerte oposición de los maestros rivales. Algunos de los tales han tenido éxito, porque están «trastornando familias enteras», aunque su objetivo es solo conseguir sus ganancias deshonestas (1:11). Al parecer, las falsas doctrinas tenían un tufillo bastante judío: sus adherentes son del grupo «de la circuncisión» (1:10), enseñan «mitos judíos» (1:14); «afirman conocer a Dios», aunque sus acciones demuestran que tal pretensión es falsa (1:16); discuten acerca de la Ley y se enzarzan en controversias necias (3:9). Pero esta carta deja claro que la fuerza y naturaleza de la oposición no cambian nada: los maestros cristianos han de seguir adelante con su tarea de evangelización y formación de los convertidos en un estilo de vida que dé gloria a Dios.

Lejos de asumir una posición de superioridad, Pablo deja claro que se lo debe todo a «la bondad de Dios nuestro Salvador», y, concretamente, a lo que Dios ha hecho en Cristo (3:3-7). Pone ante los cretenses el modelo más elevado, puesto que «la gracia de Dios se ha manifestado, trayendo salvación a todos los hombres» (2:11). Véase OBISPO, PASTORALES, PRESBÍTERO, TITO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Abingdon 1996); R.F. Collins, *I & II Timothy and Titus: A Commentary* (WJK 2002); J. Dewey, «Titus», en *WBC*, 444-52; R. Fabris, «Tito, carta a», en *NDTB*, 1889-1891; G. D. Fee, *1 y 2 Timoteo, Tito* (CLIE 2007); W. Hendricksen, *1 y 2 Timoteo y Tito* (Desafío 2001); J Jeremias, *Epístolas a Timoteo y a Tito* (FAX, Madrid 1970); T. D. Lea y H. P. Griffin, *1, 2 Timothy Titus* (Broadman Press 1992); W. L. Liefeld, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIVAC (Zondervan 1999); I.H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (T&T Clark 1999); J.D. Quinn, *The Letter to Titus* (Doubleday 1990); W.D. Mounce, *Pastoral Epistles* (Thomas Nelson 2000); M.A. Ramos, *I Timoteo, II Timoteo y Tito* (Caribe 1992); J. Reuss, *Carta a Tito. Comentario para la lectura espiritual* (Herder 1968); P. H. Towner, *1 and 2 Timothy, Titus* (IVP 1994).

TÍTULO

Traducción del heb. 6725 *tsiyyún*, צִ ן, «pilar» o «piedra monumental», erigida como una lápida sepulcral, traducida «monumento» en RVR y BJ, entre otras. Aparece en relación con el sepulcro «del hombre de Dios que vino de Judá» (2 R. 23:17; cf. Ez. 39:15). También indica un mojón colocado al borde de los caminos como señal: «Levanta señales, pon indicadores de caminos» (Jer. 31:21).

En el NT aparece la palabra gr. 5102 *titlos*, τ?τλος, Vulg. *titulus*, que se emplea en el Evangelio de Juan para señalar la > tableta con la acusación contra Cristo inscrita en ella y colocada en la cruz (Jn. 19:19, 20).

TIZITA

Heb. 8491 *titsí*, יצִי ; Sept. *thosaí*, θωσαί v. *ieaseí*, ἰεασεί; Vulg. *Thosaites*. Gentilicio aplicado a dos de los héroes de David, Jedial y Joha (1 Cro. 11:45). Se desconoce a qué lugar se refiere.

TIZÓN

Heb. 181 *ud*, א ד, «tizón, cabo, punta de un mandero quemado». Palo o madero a medio quemar; imagen, por tanto, de algo medio muerto: «Cuídate y ten calma. No temas, ni se acobarde tu corazón a causa de estos dos cabos de tizón que humean: por el furor de la ira de Rezín y de Siria, y del hijo de Remalías» (Is. 7:4); el profeta Amós hace referencia a las desgracias de Israel y dice que fueron «cual leño salvado del fuego» (Am. 4:11). La misma imagen aparece en Zac. 3:2 en relación con Josué, el sumo sacerdote, a quien Dios defiende como a un «tizón arrebatado del fuego», en cuyo caso es sinónimo de otros pasajes que hacen referencia a la esperanza y vivificación de los débiles y agonizantes por parte de Dios, en especial el Siervo de Yahvé sostenido por el Espíritu divino: «No quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha que se está extinguiendo; según la verdad traerá justicia» (Is. 42:3; Mt. 12:20). Véase PÁBILO.

TOA

Heb. 8430 *Tóaj*, חַ = «humilde»; Sept. *Thoú*, Θοού v. *Thoué*, Θοουέ y *Theié*, Θειέ; Vulg. *Thohu*. Levita hijo de > Zuf y padre de > Eliel, en la línea genealógica de > Hemán, el cantor de tiempos de David (1 Cro. 6:34; Heb. 19:1); llamado por un nombre similar, Tohu, en 1 Sam. 1:1, y diferente, > Nahat, en 1 Cro. 6:26.

TOALLA

Gr. 3012 *lention*, λέντιον, del lat. *linteum*, «tela de lino». Toalla empleada por Jesús para lavar los pies de los discípulos (Jn. 13:4, 5); prop. se trata de un delantal comúnmente empleado por los siervos domésticos (cf. Galeno, *De comp. med.* 9; Suetonio, *Calígula*, 26). Véase DELANTAL

TOB

Heb. 2897 *Tob*, ט ב = «bueno»; Sept. *Tob*, Τώβ; Vulg. *Tob*. Región o distrito (*érets*, אֶרֶץ; Sept. *gê*, γῆ; Vulg. *terra*) al este del Jordán, en la > Transjordania, donde huyó > Jefté al ser echado de casa por sus hermanos, los hijos de > Galaad. Allí le fueron a buscar los ancinaos o jefes (*zeqenim*, זְקֵנִים) de Galaad cuando les atacaron los amonitas (Jue. 11:3-6). Este relato implica que la tierra de Tob no estaba muy lejos de Galaad. Cuando Hanún, sucesor de Nahas, rey de Amón, provocó a David, avergonzando a sus embajadores, el jefe amonita, temiendo represalias, contrató mercenarios de varios lugares, entre ellos doce mil hombre de Tob (2 Sam. 10:6), que luego resultarían derrotados. Es probablemente la región de Galaad que en gr. recibe el nombre de *Tobion*, Τώβιον, o *Tubion*, Τούβιον (1 Mac. 5:13; 2 Mac. 12:17). Su identificación plausible es et-Taiyibeh, a 26 km. al sur de Gadara (Mukeis, o Umm Keis).

A. LOCKWARD

TOBADONÍAS

Heb. 2899 *Tob Adoniyyah*, טֹב אֲד נִ ה = «bueno es mi Señor Yahvé»; Sept. *Tobadonías*, Τωβαδονίας v. *Tobadobeía*, Τωβαδωβεία; Vulg. *Thobadonias*. Uno de los levitas enviados por el rey > Josafat a las ciudades de Judá como educadores del pueblo (2 Cro. 17:8).

TOBÍAS

Heb. 2900 *Tobiyyah*, טבִָה (Zac. 6:10) y en forma prolongada *Tobiyyahu*, טבָה = «bondad de Yahvé». Nombre de cuatro personajes del AT canónico y dos del deuterocanónico.

1. Sept. *Tobías*, Τωβ�ας; Vulg. *Thobias*. Levita que, por orden del rey Josafat, enseñó la Ley por las ciudades de Judá (2 Cro. 17:8-9).

2. Sept. *hoi khrésimoi autês*, ο� χρ�σιμοι α�τ�ς; Vulg. *Tobias*. Sacerdote judío que llevó al profeta Zacarías de parte de los judíos en el exilio el oro y la plata destinados a las coronas de Josué, el sumo sacerdote (Zac. 6:10, 11, 14).

3. Sept. *Tobías*, Τωβ�ας v. *Tobeía*, Τωβε�α; Vulg. *Tobia*, *Tobis*. Fundador de una familia que volvió del cautiverio babilónico, pero que no pudo demostrar su origen israelita (Esd. 2:60; Neh. 7:62).

4. Sept. *Tobías*, Τωβ�ας; Vulg. *Tobia*. Uno de los principales adversarios de Nehemías durante la obra de restauración de las murallas de Jerusalén, que ridiculizó a los que se dedicaban a esta tarea (Neh. 2:10; 4:3, 7). Se ignora si era judío, pero hay bastantes probabilidades de que lo fuese. Pertenecía a una familia muy influyente de después de la invasión caldea. Tenían grandes posesiones en Galaad, pero vivían en Jerusalén. Estaba emparentado con el sacerdote Eliasib (Neh. 13:4) y contrajo matrimonio con la hija de Secanías, hijo de Ara. Tenía una cámara en el Templo para guardar sus objetos personales, pero Nehemías le mandó retirarlos (Neh. 13:7-9). Algunos especialistas creen que fue el antepasado de la «casa de Tobías» que, por medio de Hircano, compitió en la obtención del sumo sacerdocio.

5. Gr. *Tobías*, Τωβ�ας; Vulg. *Tobias*. Hijo de > Tobit, personaje central del libro homónimo.

6. Gr. *Tobías*, Τωβ�ας; Vulg. *Tobias*. Padre de Hircano, personaje de importancia y reputación en tiempos de Seleuco Filopátor, mencionado con motivo del intento de saqueo del Templo (2 Mac. 3:11).

TOBÍAS-TOBIT, Libro de

En la Sept. el libro es llamado simplemente *Tobit*, Τωβ�τ, o *Tobeít*, Τωβε�τ. Posteriormente, la frase con la que comienza la obra, *Biblos logon Tobit*, Β�βλος λ�γων Τωβ�τ, «libro de las palabras de Tobit», fue tomada por título; lat. *Liber Thobis*.

1. Autor y época.
2. Texto original.
3. Canonicidad.
4. Doctrina.
5. Contenido.

I. AUTOR Y ÉPOCA. No sabe nada acerca del autor de este libro; tampoco el texto ofrece indicios suficientes para identificarlo. Se presenta como un judío versado en la historia sagrada, que posiblemente vivió después de la cautividad. La fecha y el lugar de composición son dudosos: algunos afirman que fue escrito en Egipto entre los siglos IV y III a.C., mientras que otros se inclinan por el siglo II a.C. o los comienzos del siglo I a.C. (entre el 200 y el 50 a. C.) en Palestina. Esta última fecha se enfrenta a la dificultad de que en las páginas del texto no aparece ninguna de las preocupaciones político-religiosas de entonces, internas o externas. De lo que no puede haber duda

es que fue escrito antes de la rebelión macabea. Su idioma original, como el de todos los libros de este período, parece ser el hebreo o el arameo, como lo prueban los muchos semitismos presentes en el libro.

II. TEXTO ORIGINAL. Se conserva en su traducción griega, latina, siríaca, judeo-aramea y dos versiones hebreas tardías. Las traducciones griegas no lo han transmitido de modo uniforme. Entre los códices hay dos formas, con frecuencia bastante diferentes: por una parte, el Vaticano y el Alejandrino, por otra el Sinaítico. Los primeros dan una versión breve; el Sinaítico, una más larga, con tendencia parafrástica, con la cual coinciden los fragmentos arameos y hebreos, y que se considera actualmente la más cercana al texto original. En el Sinaítico faltan las secciones 4:7-19 y 13:8-11. Este texto es la base usada para las traducciones latinas a partir de la *Vetus latina*, que ocupa un lugar intermedio entre la corriente breve y la amplia, lo que permite deducir que el traductor tuvo ante sí ejemplares griegos representantes de las dos corrientes, decidiéndose por una o por otra, según juzgaba conveniente. San Jerónimo lo tradujo sin mucha convicción en versión libre a partir de un manuscrito arameo, hoy perdido, que a su vez le fue traducido al hebreo por un rabino.

En Qumrán se han encontrado fragmentos del libro en arameo e incluso en hebreo que apoyan la versión del Sinaítico. Otros textos en hebreo o arameo que se han encontrado parecen más bien ser traducción del griego.

Las versiones más antiguas conocidas del libro de Tobit son varios fragmentos en arameo (4Q196 a 4Q199) y uno hebreo (4Q200) que fueron encontrados entre los manuscritos del mar Muerto.

III. CANONICIDAD. El libro no está recogido en el canon judío palestinense, aunque goce de respeto ancestral por los valores que contiene. La negación judía de su inspiración determinó su impugnación a través de los siglos dentro del cristianismo. San Jerónimo, influido por ambientes rabínicos, lo consideró como un libro edificante, pero no inspirado (*PL* 29:23-24). Las iglesias católica, ortodoxa, armenia, copta, etíope, y las demás confesiones orientales históricas, defienden su valor canónico, sagrado, divino e inspirado, clasificándolo entre los > deuterocanónicos. En las Biblias católicas va después de Nehemías y antes de Judit. El protestantismo, aunque generalmente admite que este, como los otros libros llamados > apócrifos, tiene material de mérito literario y de valor histórico. Son escritos que «la iglesia debe leer como ejemplo de vida e instrucción de comportamiento, pero que no deben ser utilizados para establecer doctrina alguna» (*Declaración de los 39 Artículos*, art. VI).

IV. DOCTRINA. Se ha dicho que el libro de Tobit es una condensación de la teología judía tradicional, y su personaje principal, Tobías, «la encarnación del observante judío de la diáspora» (G. Ravasi). Ilustra cómo tiene que comportarse un judío ejemplar que vive en la diáspora, en medio de un mundo pagano.

El fin religioso primario del libro es poner de manifiesto la > providencia de Dios en relación con la > retribución del justo en esta tierra. El autor profesa la teología tradicional: «Si obras rectamente, tendrás éxito en tus empresas» (4:6); «haced el bien, y no os ocurrirá ninguna desgracia» (12:7); pero esta doctrina está atemperada por la ineludible realidad del sufrimiento del justo. También los justos experimentan temporalmente calamidades físicas y morales, hasta el punto de desear la muerte. Los males del justo se explican como pedagogía purificadora y providencial de Dios. Las desgracias son solamente pruebas enviadas por Dios para acrisolar la virtud. Dios escucha la oración de los piadosos y acude en su auxilio, de modo que, tarde o temprano, recuperarán su bienestar perdido.

La universalidad del Dios de Israel está presente en toda la narración. Dios no queda limitado por las fronteras del pueblo elegido, sino que se le puede servir también en el destierro.

La angelología da un paso importante en el libro de Tobías. Por vez primera se habla aquí de los ángeles que tienen entrada ante la majestad de Dios, que le asisten y presentan las oraciones de los justos (12:12-20; cf. Ap. 8:2). A fin de poner término a los males de Tobit y Sara, Dios mandó a > Rafael para que los cure (12:14). En el viaje señala al joven Tobías la virtud de la hiel y del hígado, remedios eficaces contra la enfermedad de los ojos que padecía su padre; el hígado y el corazón del pez, puestos sobre las brasas, tienen la virtud de paralizar a > Asmodeo, un demonio maligno. Finalmente, Rafael se presenta a Tobit como ángel mediador, que le asistía «cuando enterraba a los muertos». Es la primera vez que se habla de la categoría especial de los siete ángeles, que se mencionan de nuevo en Ap. 8:2. El nombre de tres consta en el AT: Miguel (Dn. 10:13-21; 12:1; 1 Tes. 4:16; Jue. 9; Ap. 12:7), Gabriel (Dn. 8:16; 9:21; Lc. 1:19) y Rafael (Tob. 3:17; 12:15); los de los otros provienen del libro IV de Esdras y de Henoc.

La > limosna ocupa un lugar muy importante en el libro (4:7-11; 12:9). Tobit inculca particularmente a su hijo esta práctica, que ha constituido la nota característica de toda su vida (1:3, 16; 2:2:14; 12:8). La limosna, según el texto, libra de la muerte y del *sheol*, expresiones estas últimas que deben tomarse en sentido sinónimo (12:9; 14:10-11; cf. Prov. 10:2; 11:4; Dn. 4:24). Tobit insiste en el deber de proveer a las necesidades de los que tienen hambre y no tienen con qué cubrirse. Lo sobrante de los bienes de fortuna de que dispone pertenece en cierta manera al pobre, a quien debe entregárselo alegremente (4:16-17).

V. CONTENIDO. Tobit es un israelita de la tribu de Neftalí, deportada a Nínive, hombre piadoso, extremadamente observante de la Ley, y caritativo (1:3-8). Estaba casado con una mujer de su tribu, llamada Ana, y tenían un hijo, Tobías. Por su extremada piedad, Dios lo bendijo, concediéndole el favor de Salmanasar, y Tobit llegó a ser procurador suyo en Media, logrando una importante fortuna. Luego, bajo el reinado de Senaquerib, su suerte cambió. Fue denunciado ante el rey por haber enterrado los cuerpos de algunos compatriotas ejecutados, y el monarca, en represalia, determinó matarlo. Tobit tuvo que escapar con su familia, y todos sus bienes fueron confiscados.

Bajo el reinado de Asarjaddón, Tobit pudo regresar a Nínive, donde siguió practicando fielmente la Ley de Dios y la caridad con sus hermanos. Pero un día, al caerle excremento de gorriones en los ojos, queda ciego. Su mujer tuvo que salir a trabajar. Tras regañarla injustamente pensando que había robado un cabrito, ella se enoja y le reprocha su suerte: «¿Dónde están tus limosnas y tus buenas obras? ¡Ahora se ve todo bien claro!» (2:14). Tobit, agobiado por los sufrimientos, suplica a Dios que lo haga morir (3:1-6). Al mismo tiempo, el libro narra la historia de Sara, la hija de un pariente de Tobit llamado Ragüel, que vivía en Ecbáctana.

La historia comienza cuando una de las esclavas de Ragüel insulta a Sara, riéndose de su infortunio: la joven se había casado ya siete veces, pero el demonio Asmodeo había matado a los siete maridos antes de que llegasen a unirse con ella. La joven había pensado en ahorcarse, pero desistió por no ocasionar tristeza a su padre, y eleva a Dios una súplica angustiada, pidiéndole que ponga fin a sus días o a su humillación (3:11-15). Dios escucha la oración de Sara y de Tobit, y envía al ángel Rafael a curar a ambos (3:16-17). El joven Tobías será el actor principal en las escenas siguientes:

Su padre le da prolijos consejos, que hacen del cap. 4 una pequeña colección de proverbios sobre las buenas obras. Luego lo envía a recuperar una suma importante dejada en depósito a un cierto

Gabael en las lejanías de Media (5:1-3). Entonces Rafael, bajo el nombre de Azarías, se ofrece a servir de guía al joven (5:4-22), y ambos parten, en medio de las angustias y los temores de la madre de Tobías (5:18-20). El ángel, yendo de camino, enseña a Tobías los remedios contra la ceguera de su padre (6:3-9) y le pondera los encantos de su prima Sara, en cuya casa van a alojarse, y lo invita a que la pida por esposa, recordándole que a él le corresponde desposarla según la Ley de Moisés (6:10-14). Tobías, que conocía lo que sucedía con los hombres que intentaban unirse a ella, no quiere pedir su mano. Rafael, entonces, le indica cómo contrarrestar los maleficios del demonio Asmodeo (6:14-19).

Tobías, llegado a Ecbátana, se apresura a pedir la mano de su prima (cap. 7) y, con gran estupefacción de los padres, que ya habían hecho cavar una tumba por si acaso (8:9b-12), la primera noche transcurre sin accidentes. Dos semanas de regocijos no parecen demasiado para festejar a los felices esposos (8:20). En el intervalo, el mismo Azarías va a recuperar el dinero y vuelve con Gabael (cap. 9).

Durante este tiempo, en Nínive, Ana y Tobit se preocupan viendo que no regresa su hijo; así pues, Tobías acelera la partida y emprende el camino de vuelta con su esposa, todavía guiado por el ángel. La alegría del regreso llega a su clímax cuando Tobías devuelve la vista a su padre gracias al remedio que le había indicado Rafael. Nuevos regocijos se prolongan para festejar a los jóvenes esposos (caps. 10-11).

Rafael revela su identidad antes de desaparecer, no sin antes dar en forma de proverbios nuevas enseñanzas sobre las buenas obras; finalmente, invita a sus oyentes a dar gracias a Dios (cap. 12). Tobit se apresura a cumplir este deber con un himno que se extiende en visiones proféticas sobre la gloria futura de Jerusalén (cap. 13). El final del anciano es como el de los patriarcas. En su lecho de muerte revela a su hijo el porvenir, le recomienda la piedad filial, la práctica de las buenas obras y el temor de Dios (14:1-11).

Tobías, después de haber prestado a su padre y luego a su madre los últimos deberes, se traslada a Ecbátana para rodear allí de las mismas solicitudes los últimos días de sus suegros. Él mismo muere colmado de días, después de haber tenido el consuelo de ver realizadas las profecías de padre (14:12-15). Véase ÁNGELES, LIMOSNA, PROVIDENCIA, RETRIBUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alonso Díaz, *Tobit curado de su ceguera* (Madrid 1969); L. Arnaldich, *Tobías*, en *Biblia comentada* II (BAC 1969); J. R. Busto Saiz, *Algunas aportaciones de la* Vetus latina *para una nueva edición crítica del libro de Tobit* (Roma 1978); D. Doré, *El libro de Tobit o El secreto del rey* (EVD 2000); C.A. Moore, *Tobit* (Yale University Press 1996); J.A. Fitzmyer, *Tobit.* Commentaries on Early Jewish Literature (Walter de Gruyter, Berlín 2002); A. Neubauer, *The Book of Tobit: The Text in Aramaic, Hebrew, and Old Latin with English Translations* (Wipf & Stock Publishers, Oxford 2005); G.W.E. Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible and the Mishnah: A historical and Literary Introduction* (Augsburg Fortress 1981); G, Ravasi, "Tobías", en *DTB*, 1891-1895; G. Sloyan, *Rut y Tobías* (ST 1970); J. Vílchez, *Tobit, Traducción y comentario* (BAC 1969).

C. MENDOZA

TOBIEL

Gr. *Tobiel*, Τωβιήλ, del heb. ט בִיאֵל = «Dios es bueno». Hombre de la tribu de Neftalí, citado entre los antepasados de > Tobías (Tob. 1:1). No se tiene seguridad de que se trate de un nombre auténtico.

TOBIT

Sept. *Tobeíth*, Τωβείθ, *Tobeít*, Τωβείτ, *Tobit*, Τωβίτ; Vulg. *Tobias*. Uno de los protagonistas del libro de Tobías, también llamado de Tobit.

Era hijo de > Tobiel y padre del joven > Tobias (Tobit 1:1, etc.). El nombre parece corresponder al heb. *Tobí*, טבִי, que ocurre con frecuencia en tiempos posteriores, y no a *Tobiyyah*, טבִָה. La etimología de la palabra es oscura, puede significar simplemente «mi bondad».

En el libro deuterocanónico de Tobías, es presentado como un piadoso israelita, de la tribu de Neftalí, que fue deportado a Nínive en los días de Tiglatpileser (745-727) o el reinado de Sargón (722-705), aunque hay que tener en cuenta que el autor del libro no pretende ser fiel a los datos históricos, sino ofrecer un relato edificante y ejemplar sobre un trasfondo histórico.

En el destierro, Tobit permaneció fiel a sus deberes religiosos y se dedicó preferentemente a la obra de misericordia de sepultar los cadáveres de sus compatriotas ajusticiados arrojados en una fosa común, junto a los muros de Nínive (Tob. 1:17), para ser pasto de los perros y aves de rapiña (Jer 8:1; 14:16; 29:19). Es la primera vez que en la Biblia se considera como obra de misericordia el dar sepultura a los muertos (2 Sam. 2:4-7). Con el fin de asegurar el honor y el descanso del alma de los muertos (2 Sam. 21:10; 1 R. 14:11; Is. 14:19), era costumbre que, en caso de que los familiares del difunto no pudieran cumplir con este deber, realizaran este acto de misericordia individuos de la misma tribu (1 Sam. 31:11; 2 Sam. 2:4; Ez. 39:13; Eclo. 7:331; 38:16).

Era costumbre denegar la sepultura a los cadáveres de los condenados a muerte, con el fin de que su espíritu no hallara reposo. El monarca comprobó que los cadáveres de los judíos que él había hecho matar, desaparecían. Un ninivita hizo saber al rey que era Tobit quien los enterraba. Al enterarse Tobit de la denuncia, continuó practicando la piadosa obra con más cautela y a escondidas. Pero pronto se enteró de que el rey le buscaba para matarle, por lo cual, temiendo por su vida, buscó refugio en otra parte (1:19-20).

A las penalidades que tuvo que sufrir de parte de los gobernantes y de los que se mofaban de sus obras de caridad, se añade la pérdida de la vista, con la consiguiente imposibilidad de atender a la manutención de su familia y de consagrarse, como hasta entonces, al servicio de los menesterosos. Habiendo dado sepultura a un muerto, Tobit se quedó a dormir en el patio para no contaminar su casa (cf. Nm. 19:22). En lo alto del muro junto al cual se había acurrucado, bajo el alero del tejado, había pájaros (*struzia*), que dejaron caer sobre sus ojos estiércol caliente, lo que le produjo unas manchas blancas (*leukómata*). El contacto de los excrementos cargados de sales amoniacales determinó la formación de escamas o manchas blancas en la córnea del ojo, opacándola (11:12) y causando de este modo la ceguera.

Tobit envió a su hijo Tobías a Rages, ciudad de Media, en busca de una suma de dinero que había prestado a un tal Gabael. Ignorante del camino, Tobías se hace acompañar de un apuesto joven, Rafael, que en realidad es un ángel (5:4-9), el cual le salva de ser devorado por un pez de gran tamaño. Según indicaciones del ángel, Tobías descuartiza el pez, separa el corazón y el hígado con la hiel, que pone cuidadosamente aparte; tira las entrañas, y, como se trataba de un pez con escamas, del cual podían comer los hebreos (Lv. 11:9-12; Dt. 14:9-10), asan sus carnes y las comen (6:2-5).

De regreso a casa, Tobías aplica la hiel del pez a los ojos de Tobit su padre, y este recupera la vista. Inmediatamente da gracias a Dios por su bondad (11:9-15).

De entre las virtudes cultivadas preferentemente por Tobit se especifican las siguientes: la oración, el ayuno y la limosna (14:3:11). Las tres son como el compendio de las obligaciones para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo. A semejanza del patriarca Jacob (Gn. 49:32), Tobit dictó sus últimas recomendaciones a su hijo desde el lecho donde yacía por razón de su vejez

extraordinaria, falleciendo tan pronto como terminó de inculcar a su hijo la práctica de la limosna, que había sido la virtud principal de toda su vida (14:11). Véase RAFAEL, TOBÍAS, Libro de.

TOCAR, PALPAR

Heb. 5060 *nagá*, נגע = «tocar, pegar, alcanzar», aparece unas 150 veces en el AT; gr. 680 *hapto*, ἅπτω, prim. «fijar», y de ahí «atar, sujetar, enlazar», y luego «agarrar»; en la voz media *háptomai*, ἅπτομαι, mucho más frecuente, sign. «tocar» y también «agredir» y «atacar», en tanto que contacto hostil.

La primera mención del vb. *nagá* ocurre en el relato del huerto del Edén, cuando la mujer recuerda a la serpiente la prohibición divina de no comer ni tocar el fruto del árbol prohibido (Gn. 3:3). Está relacionado con todo aquello que es sagrado y está prohibido tocar, p.ej. el monte Horeb (Ex. 19:12) o el Arca de la Alianza. Las cosas impuras y cuerpos muertos tampoco se pueden tocar (Lv. 5:2-3; Dt. 14:8; cf. 2 Cor. 6:17). También se usa para denotar un contacto sexual, como cuando Dios no permitió a Abimelec, rey de Gerar, «tocar» a Sara (Gn. 20:6; cf. 1 Cor. 7:1). En sentido figurado, ser tocado por algo o alguien significa participar de sus emociones o efectos, como ser «tocado por Dios» (1 Sam. 10:26) o ser «tocado por la enfermedad» (2 Cro. 26:20). Detrás de esta imagen subyace la idea de que ciertas personas y objetos tienen propiedades que se transmiten mediante el contacto; así, el cuerpo muerto de un hombre fue arrojado dentro del sepulcro de Eliseo, y al ser tocado por los restos del profeta, revivió y se puso en pie (2 R. 13:21). En los profetas es común el sentirse tocados por Dios en diversas manifestaciones. P.ej., Elías fue tocado repetidamente por el ángel de Yahvé para recibir ánimos (1 R. 19:5, 7). Los labios de Isaías fueron tocados con un carbón encendido tomado del altar como indicación de que su culpa era remitida y hecho apto para el ministerio (Is. 6:7). Del mismo modo, al comienzo de su profecía, Jeremías dice: Yahvé «extendió su mano y tocó mi boca», al tiempo que le decía: «He aquí, pongo mis palabras en tu boca» (Jer. 1:9). Es en el libro de Daniel donde más se recurre a la imagen del contacto divino: un ser celestial semejante a un hombre le explica el contenido de las visiones que ha tenido (Dan. 8:18); después, el ángel Gabriel acude y le toca para «iluminar su entendimiento» (9:21); luego, una vez más, un ser semejante a un hombre le toca para que le preste atención y deje de temer ante aquella visión gloriosa (10:5-11); posteriormente le toca los labios, señal de comisión profética (v. 16) y, por último, le toca otra vez para fortalecerle (v. 18).

En el NT el acto de tocar y ser tocado juega un papel muy importante en la vida y obra de Jesús. Para sanar a algún enfermo, por regla general Jesús extiende la mano y lo toca, de manera que al instante queda sano (Mt 8:3, 15; 9:20, 29; 17:7; 20:34; Mc. 1:41; 7:33; Lc. 1:9; 5:13; 7:14). Del mismo modo, cuando alguien toca a Jesús, aunque sea el borde del manto, queda sanado (Mc. 5:27-31; Lc. 8:44).

Después de resucitar, Jesús prohíbe a María Magdalena que le toque, porque «aún no ha subido al Padre» (Jn. 20:17). Esta extraña prohibición se entiende al comprobar que una de las acepciones del vb. *hapto* es «asirse, sujetar», frente a *thingano*, que es «tocar ligeramente», con lo que Jesús prohíbe aquí a María, no que «le tocase», sino que «continuase asida a sus pies», retrasando su partida al Padre; de modo que la frase equivale a «¡suéltame!» o «deja de retenerme». Véase MILAGRO, VISIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: R. Grob, “Tocar”, en *DTNT* IV, 294-295.

A. ROPERO

TODOPODEROSO

Heb. *El Shadday*, י _ _ אֵל, es el nombre divino más antiguo del AT, traducido generalmente por «Dios Todopoderoso» (Gn. 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25; Ex. 6:3; Nm. 24:4, 16; Rut 1:20, 21; Sal. 68:14; 91:1; Is. 13:6; Ez. 1:24; 10:5; Joel 1:15, y 31 veces en Job). El nombre divino 7706 *Shadday*, י _ _ , escrito en pausa י ָ _ _ , aparece 48 veces en el AT. La etimología más aceptada no busca la raíz del nombre en el hebreo, sino en el acadio *sadû*, la voz común para «montaña». Según esto, *El Shadday* equivaldría a algo así como «El, el [dios] de la montaña». Algunos investigadores piensan que este nombre divino implicaba la noción de Dios como refugio y protector, idea similar a su caracterización como la «roca» de Israel (cf. Dt. 32:4, 15, 18, 30, 31, 2 Sam. 23:5; Sal. 18:46).

La Sept. traduce *Shadday* por el gr. 3841 *pantokrátor*, παντοκρ□τωρ, «el que gobierna todo» (16 veces en la versión de Job); 2316 *theós*, θε□ς, «Dios», y 2962 *kyrios*, κ□ριος, «Señor». En el NT *pantokrátor* se refiere solo a Dios; en las Epístolas se encuentra únicamente en 2 Cor. 6:18, donde el título es sugestivo en relación con el contexto; aparte de este pasaje, se encuentra 9 veces en el Apocalipsis (1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22).

Bajo el nombre de *El Shadday*, Dios fue conocido por los > patriarcas: Abraham (Gn. 17:1), Isaac (Gn. 28:3) y Jacob (Gn. 43:14; 48:3; 49:25), mucho antes de que el nombre de Yahvé fuese plenamente revelado (Ex. 6:3). Algunos trabajos recientes han llamado la atención sobre los > amorreos, pueblo nómada que habitaba en el norte de Mesopotamia, que se supone estaban relacionados con las tribus de donde surgió el pueblo de Israel. Los amorreos daban culto a un dios llamado *Amurru*, que en ciertos textos recibe el nombre de *bel saê*, «el Señor de la montaña», lo que parece relacionado con *El Shadday*, sin que sea una prueba concluyente. *El Shadday* aparece siempre en relatos de bendiciones, como sucede en los casos de Isaac (Gn 28:3), Jacob (Gn 35:11; 49:25) y Balaam (Nm. 24:4), y lo mismo ocurre en la mayoría de las historias de los patriarcas. E1 primer pasaje en el que se encuentra este nombre divino es Gn. 17:1, en relación con la bendición de Abraham: «Yahvé apareció a Abram, y le dijo: Yo soy *El Shadday*; anda delante de mí, y sé perfecto. Y pondré mi pacto entre mí y ti, y te multiplicaré en gran manera… y serás padre de muchedumbre de gentes. Y no se llamará más tu nombre Abram, sino que será tu nombre Abraham, porque te he puesto por padre de muchedumbre de gentes. Y te multiplicaré en gran manera, y haré naciones de ti, y reyes saldrán de ti». Si *El Shadday* aparece con frecuencia en el libro de Job, es precisamente por la caracterización de este como un patriarca.

BIBLIOGRAFÍA: T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Almendro 1994).

TOFEL

Heb. 8603 *Tophel*, פֶל ֹ = «pantano»; Sept. *Tophol*, Τοφ□λ; Vulg. *Thophel*. Posiblemente uno de los campamentos de los israelitas en el gran desierto sinaítico de Parán (Dt. 1:1). Robinson y otros arqueólogos lo identifican con Tafileh, a unos 25 km. al sureste del extremo suroriental del mar Muerto. Es una región fértil, con muchos pozos y plantaciones de árboles frutales.

TOFET

Heb. 8612 *Topheth*, פֶת ֹ , de etim. incierta, quizá una raín vb. «escupir» (como en Job 17:6); es decir, «desprecio», o quizá «lugar de cremación», de una raíz aramea *taphath*, «quemar», de donde

«hogar» (Jer. 7:32; 19:11, 12; 2 R. 23:10); una vez *Tophteh*, תָּפְתֶּה (Is. 30:33); Sept. *Topheth*, Τωφ[?]θ, *Tatheth*, Τα θ[?]θ y *Thophthá*, Θοφθ[?]; Vulg, *Tophet*, *Topheth*.

Este término aparece únicamente en el AT; no se menciona en ninguna otra parte, y su significado ha sido y es objeto de discusión. Su vocalización es convencional y se ha escogido precisamente para recordar algo sobre lo que se escupe con desprecio; la verdadera pronunciación debió de ser algo así como *tephath*.

El *tofet* era un lugar sagrado, indudablemente elevado, donde se realizaban ritos diversos presididos por dos divinidades tutelares de la vida familiar fenicia, > Baal Hamón, «señor de la capilla doméstica» y su consorte > Tanit. Según noticia de San Jerónimo, el *tofet* de Jerusalén se hallaba en la confluencia de los valles Hinom y Cedrón, donde los hebreos hacían «pasar a sus hijos e hijas por el fuego». En tiempos de los reyes > Ahaz y > Manasés (2 R. 16:3; 21:6; 2 Cro. 28:3; 33:6), muchos judíos sacrificaban a sus hijos a > Moloc (2 R. 23:10; Jer. 7:31s). El profeta Jeremías lanzó una maldición contra este lugar (7:32; 19:7). Para impedir esta abominables práctica, el rey Josías hizo impuro el *tofet* quemando restos mortales (2 R. 23:10). Así, este lugar quedó como un sitio de horror y deshonor. El valle de Hinom se convirtió en lugar de reprobación, donde se localizó la futura venganza de Dios sobre los pecadores. Jeremías predijo que multitudes perecerían en este lugar, de modo «que no se dirá más tófet, ni valle de Ben-Hinom, sino valle de la matanza» (Jer. 7:32, 33; 19:6, 11-14; 32:35). Durante siglos, el lugar se convirtió en un vertedero de huesos y cadáveres, junto con los detritos de la ciudad, consumidos por un fuego constante, lo que vino a convertirse en imagen de la > gehena o infierno. En este sentido, el profeta Isaías se refiere al lugar dispuesto para el rey de Asiria: «Su pira se ha hecho profunda y ancha, con su hoguera y abundante leña. El soplo de Yahvé la encenderá como torrente de azufre» (Is. 30:33).

Cuando en 1921 se descubrió en Cartago (en el actual Túnez) un recinto que contenía innumerables estelas, cipos y urnas con restos de incineraciones infantiles, la palabra *tofet* pareció la más adecuada para designarlo. Se hallaron nueve niveles superpuestos, que contienen 20.000 urnas funerarias de cerámica con restos oseos. Estas urnas están señaladas en su superficie por estelas con una inscripción dedicada a Baal-Hamón o Tanit y en gran número; la inscripción *mlkdm* hace referencia al sacrificio de un niño, y *mlkmr* indica su sustitución por una oveja. Este *tofet* fue utilizado sin interrupción desde el 700 al 146 a.C., momento en que Cartago sucumbió ante los ejércitos romanos.

Con el paso de los años, fueron descubiertos otros recintos similares en el norte de África (Susa, Constantina, Sabratha), así como en Sicilia (Motia) y en Cerdeña (Tarros, Sulcis, Monte Sirai, etc), lugares todos ellos habitados antiguamente por los fenicios, razón por la que el término *tofet* es utilizado para designar estos enclaves, algunos piensan que un tanto arbitrariamente.

El paisaje de estos recintos a cielo abierto es similar al de una necrópolis de incineración, pero destaca la ausencia de restos de adultos en las urnas y el carácter votivo de las inscripciones sobre las estelas.

Los hallazgos procedentes de Cartago suscitaron de inmediato la polémica y se negó la idea de que «pasar los hijos e hijas por el fuego» significara un sacrificio cruento. Para R. de Vaux probaba que este tipo de sacrificio infantil era conocido desde antiguo en Fenicia y desde allí se habría difundido por el vecino Israel y el occidente fenicio-púnico.

Schaeffer había ya sostenido que los restos humanos encontrados en el *tofet* de Cartago no

correspondían a víctimas de sacrificios, en este caso infantiles, sino a mortalidad atribuible a causas naturales, de modo que se plantea la hipótesis de una posible utilización del *tofet* como necrópolis infantil. No obstante, su opinión obtuvo escasa acogida y los estudiosos siguieron considerando el *molk* en términos de sacrificio cruento, que desde tiempo atrás venía además siendo asociado muy estrechamente con el sacrificio semita del > primogénito. Véase GEHENA, HINOM, MOLOC, QUEMÓS.

BIBLIOGRAFÍA: M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente* (Crítica, Barcelona 1994); G. Herm, *Los fenicios* (Destino, Barcelona 1973); S. Lancel, *Cartago* (Crítica 1994).

C. G. WAGNER

TOGARMA

Heb. 8425 *Togarmah*, גַּרְמָה , también escrito גַּרְמָה ּ en Gn. 10:13, de etim. incierta; Sept. *Thorgamá*, Θοργαμ□ v. *Thérgama*, Θ□ργαμα, etc.; Vulg. *Thogarma*. País del límite septentrional (Ez. 38:6), habitado por un pueblo descendiente de Jafet y de Gomer (Gn. 10:13; 1 Cro. 1:6). Comerciaban con caballos, corceles de guerra y mulos (Ez. 27:14). Mencionado junto a Persia, Etiopía y Libia como seguidores de Gog, de la tierra de Magog, en una invasión a Israel (Ez. 38:5, 6). Los judíos dicen que por Togarma, o «casa de Togarma», debemos entender los turcos o las hordas de las que surgieron. Pero es más probable identificarlo con Armenia. Según Estrabón, Armenia se distinguía por la crianza de buenos caballos (*Geog*. 11, 13, 9, 529; comp, Jenofonte, *Anab*. 4, 5, 24; Heródoto, *Hist*. 7, 40). Al parecer, Togarma procede del sánscrito *toka*, «tribu», y *Arma*, «Armenia». Delitzsch, no obstante, cree reconocer Togarma en el nombre de Tigarimmu, ciudad en la frontera occidental de Capadocia que figura en inscripciones asirias.

J. M. DÍAZ YANES

TOHU

Heb. 8459 *Toju*, ח ּ = «abatimiento»; Sept. *Thoú*, Θοο□ v. *Thoké*, Θοκ□; Vulg. *Thohu*. Hijo de > Zuf y padre de > Elihú, de la ascendencia de Samuel (1 Sam. 1:1); prob. el mismo que en otro lugar es llamado Toah (1 Cro. 6:34) o > Nahat (v. 26).

TOI

Heb. 8583 *Toi*, עִי ּ , en Sam. y Cr. *Tou*, ע ּ = «error»; Sept. *Thoú*, Θοο□, también escrito Θωο□ v. *Thaeí*, Θαε□ y *Thoá*, Θω□; Josefo, *Thaînos*, Θα□νος; Vulg. *Thou*. Rey de Hamat, sobre el río Orontes, que envió presentes de gran precio a David, felicitándolo por su victoria sobre el rey sirio Hadadezer, de quien era enemigo (2 Sam. 8:9, 10; 1 Cro. 18:9, 10).

TOLA

Heb. 8439 *Tolá*, לָע = «gusano de grana»; Sept. *Tholá*, Θωλ□ v. *Tholé*, Θωλ□, etc.; Vulg. *Thola*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo primogénito de Isacar (Gn. 46:13; 1 Cro. 6:1). Tuvo seis hijos (1 Cro. 7:2) y fue el progenitor de un clan (Nm. 26:23) que en tiempos de David aportó 22.600 hombres valientes para el ejército (1 Cro. 7:2).

2. Hijo de Fúa, de la tribu de Isacar; juzgó a Israel durante veintitrés años. Vivía en Samir, en el monte de Efraín, donde también recibió sepultura (Jue. 10:1, 2). No se dan detalles de su judicatura.

TOLAD

Heb. 8434 *Tolad*, לֶד = «posteridad»; Sept. *Tholad*, Θωλὰδ v. *Thulaem*, Θουλαὲμ. Una de las ciudades de la tribu de Simeón en tiempos de David (1 Cro. 4:29); llamada El-tolad en Jos. 15:30. Véase ELTOLAD.

TOLAÍTA

Heb. 8440 *Tolaay*, לָעִי, patronímico de Tola; Sept. *Tholaí*, Θολαΐ; Vulg. *Tholaites*. Nombre general de los descendientes de > Tola hijo de Isacar (Nm. 26:23).

TOLEMAIDA

Gr. 4424 *Ptolemaís*, Πτολεμαΐς. Ciudad de la costa de Israel, a unos 23 km. al norte de Haifa, hoy llamada Acre o Acco, como en sus orígenes. Se trata de una importante ciudad cananea asignada a la tribu de Aser (Jue. 1:31), situada sobre un pequeño promontorio de la costa palestina, a poco más de 40 km. al sur de Tiro. En los tiempos de Oseas se rindió a Salmanasar, rey de Asiria (*Ant*. 9, 14, 2). Durante el reinado de Assurbanipal sufrió hostigamientos asirios. El nombre fue cambiado a Tolemaida en honor de Tolomeo II Fidalelfo (285-246 a.C.). Durante el período macabeo fue la ciudad costera más importante, clave para el acceso a Galilea, puerto marítimo y terminal de las rutas comerciales de Decápolis y de Arabia (1 Mac. 5:15, 55; 10:1, 58, 60; 12:48; Josefo, *Ant*. 13, 12, 2), cuya importancia solo cedió ante la nueva ciudad de > Cesarea construida por Herodes. Jonatán Macabeo fue pérfidamente asesinado en Tolemaida (1 Mac. 12:48; *Ant*. 13, 6, 2).

En esta ciudad surgió pronto una comunidad cristiana, ya que Pablo pasó allí un día con los hermanos durante su último viaje a Jerusalén (Hch. 21:7). Tolemaida vino a ser después la sede de un episcopado cristiano. Los árabes le restituyeron su antiguo nombre de Acco, que los cruzados franceses cambiaron por San Juan de Acre. Más tarde cayó en manos de los turcos otomanos. Durante la guerra judía contra los romanos, un gran número de israelitas halló refugio dentro de sus murallas (*Guerras* 2, 18, 5). Después de varias vicisitudes políticas y militares, la ciudad fue tomada por las fuerzas del naciente Estado de Israel en 1948. Se halla frente al monte Carmelo, desde el otro lado de la bahía de Acre. Véase ACO.

J. M. DÍAZ YANES

TOLOMEO. Véase PTOLOMEO

TOMÁS

Nombre de uno de los doce apóstoles (Mt. 10:3).

1. Nombre.
2. Tomás en los evangelios canónicos.
3. Tomás en la literatura apócrifa.

I. NOMBRE. Gr. 2381 *Thomâs*, Θωμᾶς, conocido también por el sobrenombre Dídimo, *Dídymos* = «mellizo» (Jn. 11:16; 20:24; 21:2), traducción gr. de su nombre propio en arameo, *teom* = «mellizo». Está atestiguado en inscripciones fenicias en forma abreviada, en hebreo *Toam*, equivalente al Tom inglés, de la raíz heb. *tam*, «ser en dos, duplicar». El nombre gr. Dídimo se documenta en los papiros desde el s. III a.C. Especulando sobre el significado de su nombre, surgió

la leyenda que afirmaba que tenía una hermana gemela, Lisia, o que él mismo era hermano gemelo de Jesús, lo que confirmaría su identificación con Judas (comp. Mt. 13:55), de la que es testigo Eusebio (*Hist. ecl*. 1, 13). Ello puede deberse a una mera confusión con > Tadeo, aunque lo más probable es que el nombre ordinario fuera el de Judas. Pero siendo Judas un nombre muy habitual, que podía coincidir con el de otros compañeros, era habitual añadir un apodo preciso para distinguirlo de sus homónimos. Es lo que debió de suceder en el caso de Judas Tomás, con tanta mayor razón cuanto que Tomás significa «mellizo». Que luego los autores de su tradición literaria le buscaran un hermano, es fácilmente comprensible. Es lo que hace el autor de sus *Hechos Apócrifos* cuando sugiere que podría tratarse del «Mellizo del Señor». En los Hechos Apócrifos de Tomás, el nombre del protagonista aparece de tres maneras: 1) Judas, un 47% de las menciones. En el contrato de venta, firmado por Jesús, el siervo objeto de la venta aparece como Judas (2, 2.3). El resto de los usos se produce a partir del Hecho X (117). 2) Tomás, un 30, 6% de las veces, dispersas por toda la obra. 3) Judas Tomás, un 16% de casos.

II. TOMÁS EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS. No es mucho lo que los Evangelios dicen sobre él; el único que da algunos detalles sobre su carácter es el de Juan. En un momento crítico, cuando Jesús quería volver a Judea, donde lo habían querido apedrear (Jn. 11:7, 8), Tomás exclamó: «Vamos también nosotros, para que muramos con él» (Jn. 11:16), aprestándose así a sufrir el mismo destino de Jesús y animando al resto a hacer otro tanto. Cuando Cristo se apareció a los discípulos, Tomás estaba ausente, y no creyó en la resurrección hasta que vio con sus propios ojos al Señor (Jn. 20:24-29). En su obstinación había afirmado que no creería (Jn. 20:25) hasta que no pusiera sus dedos en las llagas del Señor, y su mano en su costado traspasado. Ocho días después, estando esta vez Tomás con los discípulos, Jesús se apareció y le dijo particularmente a él: «Pon tu dedo aquí y mira mis manos; pon acá tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo [*ápistos*, ἄπιστος] sino creyente [*pistós*, πιστός]». A lo que siguió la sublime confesión: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn. 20:28).

Tomás fue también el que interpeló a Jesús la tarde de la > Última Cena cuando el Maestro les decía: «Para donde voy ya conocéis el camino». Tomás, en un arranque de sinceridad, replicó: «Señor, si no sabemos a dónde vas, ¿cómo vamos a saber el camino?». Jesús entonces le respondió: «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida» (Jn. 14:1-6). Este Tomás, llamado Mellizo era uno de los discípulos a quienes se apareció el resucitado en las orillas del lago de Tiberíades (Jn. 21:1-8). Después de la ascensión, Tomás y los otros apóstoles se retiraron al aposento alto (Hch. 1:13).

III. TOMÁS EN LA LITERATURA APÓCRIFA. En torno a la figura de Tomás aparecieron muchas leyendas y escritos apócrifos que llevan su nombre: Evangelio de Tomás, Hechos de Tomás, Apocalipsis de Tomás, y similares. Una tradición dice que anunció el Evangelio a los partos y a los persas; Tomás habría muerto en Persia y habría sido enterrado en Edesa (Eusebio, *Hist. Ecl.* 1, 13; 3, 1; Sócrates, *Hist. Ecl*. 1, 19; 4:18; Rufino, *Hist. Ecl*. 2, 4). Crisóstomo menciona su tumba en Edesa como uno de los cuatro sepulcros genuinos de los apóstoles (*Hom. in Heb*. 26); pero la noticia más digna de crédito, por ser más antigua y constante, es la que señala la India como campo principal de su apostolado, y su martirio en Calamina (Gregorio Nacianzeno, *Orat. 25 ad Arian*, p. 438; Ambrosio, *In Sal. 45, 10*; Jerónimo, *Ep. 148 ad Marcel*.; Nicéforo, *Hist. Ecl*. 2, 40; *Acta Thomae*, 1ss.); aún hoy los fieles de rito malabar, «cristianos de Santo Tomás», se glorían de haber sido evangelizados por este apóstol. Pero algunos críticos creen que se debe a la confusión con un Tomás posterior, misionero de los nestorianos.

Los Padres de la Iglesia con frecuencia citan un *Evangelium secundum Thomam* (*Evangelio de Tomás*) y unas *Acta Thomae* (*Hechos de Tomás*), cuya primera edición fue efectuada por I. C. Thilo en su *Codex Apocryphus Novi Testamenti* (Leipzig, 1823); y por K. von Tischendorf en sus *Evangelica Apocrypha* (Leipzig, 1843) y *Acta Apostolorum Apocrypha* (Leipzig 1851). Ambas ediciones abarcaban los capítulos 1-58, correspondientes a los seis primeros Hechos. La edición completa fue realizada por M. Bonnet en 1883.

1. *Hechos Apócrifos de Tomás* (*HchTom*). Quinto de los primitivos *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, de principios ya del siglo III. Su autor deja claro que el protagonista es el apóstol Tomás, el discípulo racionalista, poco dispuesto a aceptar la resurrección de Jesús si no lograba obtener una comprobación empírica. Los *HchTom* presentan la particularidad de haberse conservado en su integridad. Recogen, por ejemplo, la escena inicial del sorteo de las tierras de misión entre los apóstoles, que, en opinión de A. Lipsius, debía de ser un detalle obligado en todos los Hechos. Es, además, el más largo con mucho de los cinco primitivos. Sorprende el interés de la comunidad cristiana por Tomás. Su predicamento tenía que ser grande para suscitar una atención tan señalada. En varias escenas de los evangelios, Tomás actúa con destacado protagonismo. Un protagonismo patente en ciertos pasajes de sus *Hechos*, donde es presentado como «iniciado en las palabras de Cristo, de quien recibió los discursos secretos» (*HchTom* 39, 1). La idea aparece también en boca de Tomás, que presume de haber recibido de Jesús la revelación de multitud de misterios, «que me apartaste de todos mis compañeros y me dijiste tres frases» (*HchTom* 47, 1). Estas misteriosas afirmaciones tienen su eco en el logion 13 del evangelio gnóstico de Tomás: «Jesús llevó consigo a Tomás y le dijo tres palabras».

Los *HchTom* son una obra estructurada en trece hechos. Los primeros seis son prácticamente independientes entre sí. A partir del Hecho VII, el relato forma un todo unido y coherente, y trata los sucesos como episodios de una misma historia. El tema de la lengua original ha quedado dilucidado con el estudio y edición de estos *Hechos* por A.F.J. Klijn (*The Acts of Thomas: Introduction, Text, Commentary*, Supplementum Novi Testamenti, 5, Leiden 1962, p. 13). La lengua original es el siríaco.

Muy pronto se hizo una versión griega, que es la que ha llegado a nosotros con ligerísimos retoques. Sus claras tendencias hacia posturas gnósticas provocaron una nueva versión siríaca con abundantes retoques de carácter ortodoxo. De ahí que la versión griega está considerada como más acorde con la tendencia del texto original. El color gnóstico del texto griego desaparece en el siríaco en aras de una ortodoxia más clara. Un ejemplo es el Himno a la Novia de los capítulos 6 y 7. Mientras el griego dice: «La muchacha es la hija de la luz», el siríaco lee: «Mi Iglesia es la hija de la luz». El final, donde se cuenta de los himnos que se entonan al Padre de la verdad y a la Madre de la sabiduría, se convierte en el siríaco en una doxología ortodoxa dedicada al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Otro aspecto notable en estos Hechos es el encratismo evidente en tendencias y expresiones. Como si, en opinión de A. Hamman, los cristianos por excelencia fueran los que practican la continencia perfecta (A. Hamman, "Le Sitz im Leben des Actes de Thomas", *Stud. Ev.* 3 (1964) 154-164). En este sentido, resultan exageradas las calificaciones negativas de las relaciones carnales entre casados: «inmunda comunicación» (*koinonía*, 12, 1); «acciones vergonzosas» (*aiskhrôn práxeon*, 117, 1).

El mismo Tomás recapitula «toda la maldad» (*anomía*) en tres capítulos: la fornicación (*porneía*), la avaricia (*pleonexía*) y la gula (*ergasía tes gastrós*). La obsesión por huir de todo signo de gula

llega hasta el punto de omitir sistemáticamente la mención del vino en los seis pasajes eucarísticos referidos. De hecho el término *oînos*, «vino», se utiliza varias veces para subrayar la perversidad de los que ofrecen sacrificios idolátricos. Pero aparece solamente en uno de los contextos eucarísticos, aunque no como materia del sacramento.

Fruto de la mentalidad encratita es la sorprendente omisión de la petición del Padrenuestro «danos hoy el pan de cada día», petición obviamente recogida en la versión siríaca (144, 1). Como si esa petición de pan rompiera la actitud de renunciar a cualquier *ergasía tes gastrós*.

El relato comienza con una reunión de los apóstoles en Jerusalén para echar suertes sobre las regiones del mundo que iban a ser el campo de misión para cada uno. Tomás recibe la India, pero rehúsa aceptar esta misión aun después que Jesús se le aparece de modo sobrenatural y trata de dispersar sus temores. Entonces el Señor lo vende como esclavo carpintero a un mercader, Abanés, enviado por el rey de la India, Gundafor. Abanés y Tomás navegaron hasta llegar a Andrápolis, donde desembarcan y asisten a la fiesta de las bodas de la hija del gobernador. Siguieron extraños sucesos y Cristo, bajo la apariencia de Tomás, exhortó a la novia a permanecer virgen. Llegado a la India, Tomás emprendió la construcción de un palacio para Gundafor, pero gastó el dinero que se le había confiado para realizar esa empresa en limosnas a los pobres. Gundafor lo encarceló; pero el apóstol escapó milagrosamente y Gundafor se convirtió. Recorriendo el país para predicar, Tomás se encontró con extrañas aventuras de dragones y asnos salvajes. Una serpiente parlante es obligada a absorber el veneno del cuerpo de un joven muerto, con lo que vuelve a la vida (cc. 30-38). Una joven muerta recibe otra vez la vida y relata los horrores de su experiencia en el infierno. Es la descripción más estremecedora de las penas del infierno que se ha conservado en la literatura (cc. 55-57). Cuatro asnos salvajes son llamados como sustitutos de unas bestias de carga exhaustas. Uno de ellos exorciza al demonio de una mujer y de su hija (cc. 68-81).

Posteriormente, llegó a la ciudad de rey Misdai (en siríaco Mazdai), donde convirtió a Tertia, su esposa de Misdai, y a Vazan, su hijo. Después de ello, fue condenado a muerte, llevado fuera de la ciudad a una colina, y atravesado por las lanzas de cuatro soldados. Fue enterrado en la tumba de los antiguos reyes, pero sus restos fueron después llevados a Occidente.

En la narración se intercalan una serie de composiciones poéticas, como el cántico sobre la unión mística del alma con la sabiduría eterna, y los himnos entonados durante la celebración del bautismo y la eucaristía. El carácter de los cánticos es de terminología claramente gnóstica. La doctrina de la redención es la de la gnosis: una condición indispensable para la salvación es la abstinencia de relaciones íntimas, que llama «sucio trato sexual» (c. 12). La vida abstemia de Tomás se describe así: «Ayuna continuamente y ora, y come solo pan, con sal, y su bebida es el agua, y no viste más que una pieza de ropa en tiempo bueno y en invierno, y no recibe nada de ningún hombre y lo que tiene lo da a otros» (c. 20).

BIBLIOGRAFÍA: J.R. Harris, *The Twelve Apostles* (Heffer & Sons., Cambridge 1927); G.W. Most: *Doubting Thomas*. Cambridge (Harvard University Press, 2005); A. Piñero y G. Del Cerro, *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, vol. II, Hechos de Pablo y Tomás (BAC 2005); C. Spicq, “Tomás Apóstol”, en *GER* 22, 551-553.

G. DEL CERRO CALDERÓN

TOMÁS, Apocalipsis de

Obra apócrifa titulada *Revelatio quae apellatur Thomae Apostoli*, condenada por heterodoxa por el Decreto del Papa Gelasio. Es una profecía de las «señales que ocurrirán al fin del mundo»,

pretendidamente revelada al apóstol por el «Hijo de Dios el Padre y el Padre de todos los espíritus». Probablemente fue escrita en latín en el s. V d.C.

TOMÁS, Evangelio de

Obra apócrifa perdida de carácter gnóstico. Tal y como ahora se conoce, es meramente una historia fantástica de la infancia de Jesús. Según Hipólito de Roma, era usado por los naassenos (*Refut*. 5, 7, 20), secta gnóstica del s. II. Este evangelio no debe confundirse con el de Tomás encontrado en Nag Hammadi (Egipto, 1946), que es solo una colección de 113 o 114 dichos (*logia*) de Jesús, algunos de los cuales eran conocidos por unos papiros encontrados en Oxirrinco, pertenecientes al s. III (*Pap. Oxyrh*. 1, 654 y 655). Algunos de estos dichos en parte se parecen literalmente a algunos que hallamos en los evangelios canónicos, especialmente los Sinópticos, y en parte también a los de algunos evangelios apócrifos y escritos maniqueos y gnósticos.

La historia de la infancia del Señor según Tomás es de carácter legendario, a veces de mal gusto. Se ocupa mayormente de una serie de supuestos milagros realizados por Jesús mientras era niño, entre los 5 y los 12 años. Jesús niño aparece dotado de extraordinarios poderes sobrenaturales usados a menudo con fines destructivos y vengativos, hasta el punto que la gente llega a quejarse ante José: «Tú, que tienes este niño, no puedes vivir con nosotros en la aldea: o le enseñas a bendecir o [le enseñas] a no maldecir; porque mata a nuestros niños» (cap. 4). La obra, escrita en griego, se ha conservado en una redacción más larga y en otra más breve, y además en elaboraciones en otras lenguas antiguas.

Cirilo de Jerusalén menciona un *Evangelio de Tomás* (*Catequesis*, 4,36; 6,31), pero no se sabe si se trata del *Evangelio de la Infancia* o de otra creación surgida en círculos maniqueos.

BIBLIOGRAFÍA: M. Alcalá, *Los Evangelios de Tomás el Mellizo y María Magdalena* (EM 2000); R. Raymond Kuntzmann y J.D. Dubois, *Nag Hammadi: Evangelio según Tomás: textos gnósticos de los orígenes del cristianismo* (EVD 1988); M. Kushi y Alex Jack, *El Evangelio según Tomás* (Ed. Abraxas, Barcelona 1997); A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, 2002); Ramón M. Trevijano, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (CN 2006).

TOMÁS, Hechos de

Obra apócrifa, perdida en su mayor parte, escrita originalmente en siríaco y traducida muy pronto al griego. Circuló principalmente entre los círculos gnósticos y maniqueos. Quizá surgiera en la primera mitad del siglo III, posiblemente en Siria. Se conserva, con una elaboración católica más o menos fuerte, sobre todo en siríaco, en griego y en latín; pero esta reelaboración conserva todavía mucho material gnóstico y maniqueo. Narra los viajes y la predicación de Tomás. La historia en muchos de sus detalles es absolutamente extravagante, pero es el dato más antiguo; fue fechado por Harnack al principio del tercer siglo, en el 220 d.C. (*Chronologie*, 2, 172). Si su lugar de origen es realmente Edesa, como Harnack y otros sostienen, esto daría una considerable probabilidad a la afirmación de que las reliquias del apóstol Tomás reposaban allí, pues sabemos que eran veneradas en aquella ciudad. Recibe el nombre de Judas Tomás y es presentado como el hermano gemelo de Jesús.

El relato comienza con una reunión de los apóstoles en Jerusalén para dividir las regiones del mundo en que cada uno habría de predicar el Evangelio. Tomás recibe la India, pero rehúsa aceptar la misión aun después que Jesús se le aparece de modo sobrenatural y trata de dispersar sus temores. Entonces, el Señor lo vende como esclavo carpintero a un mercader, Abanés, enviado por el rey de la India, Gundafor. Abanés y Tomás navegaron hasta llegar a Andrápolis, donde desembarcaron y asistieron a la fiesta de las bodas de la hija del gobernador. Siguieron extraños sucesos y Cristo, bajo

la apariencia de Tomás, exhortó a la novia a permanecer virgen. Llegado a India, Tomás emprendió la construcción de un palacio para Gundafor, pero gastó el dinero en limosnas. Gundafor lo encarceló, pero el apóstol escapó milagrosamente y el rey se convirtió. Recorriendo el país para predicar, Tomás se encontró con extrañas aventuras de dragones y asnos salvajes. Una serpiente es obligada a absorber el veneno del cuerpo de un joven muerto, con lo que vuelve a la vida. Una joven muerta recibe otra vez la vida y relata los horrores de su experiencia en el infierno. Cuatro asnos salvajes son llamados como sustitutos de unas bestias de carga exhaustas. Uno de ellos exorciza un demonio de una mujer y de su hija.

Después de esto, llegó a la ciudad de rey Misdai (en siríaco Mazdai), donde convirtió a Tertia, su esposa, y a Vazan, su hijo. Después de ello, fue condenado a muerte, llevado fuera de la ciudad a una colina, y atravesado por las lanzas de cuatro soldados. Fue enterrado en la tumba de los antiguos reyes, pero sus restos fueron después llevados a Occidente.

En la narración se intercalan una serie de composiciones poéticas, como el cántico sobre la unión mística del alma con la sabiduría eterna y los himnos cantados durante la celebración del bautismo y la eucaristía. El carácter de los cánticos es de terminología claramente gnóstica. La doctrina de la redención es la de la gnosis: una condición indispensable para la salvación es la abstinencia de relaciones carnales, que llama «sucio trato sexual» (cap. 12). La vida abstemia de Tomás se describe así: «Ayuna continuamente y ora, y come solo pan con sal, y su bebida es el agua, y no viste más que una pieza de ropa en tiempo bueno y en invierno, y no recibe nada de ningún hombre y lo que tiene lo da a otros» (cap. 20).

TOPACIO

Heb. 6357 *pitdah*, טְ ָה ִ ּ, aparentemente de etim. no hebrea, denota una piedra preciosa, prob. «topacio», y así fue entendido por la Sept. 5116 *topazion*, τοπάζιον; Vulg. *topazius*. Piedra preciosa de color verdoso con sombras de verde amarillo, aunque hay topacios de otros colores. En el Targum se le llama «la perla verde». Tiene la propiedad de la doble refracción, y cuando se calienta o frota, se electriza. El topacio de los antiguos griegos y romanos corresponde más a nuestro > crisólito, mientras que su crisólito sería nuestro topacio.

En la vestidura del sumo sacerdote se incluía una topacio en la primera hilera del «pectoral del juicio» (Ex. 28:17; 39:10). Aparece también en las vestiduras del rey de Tiro (Ez. 28:13). En el libro de Job, donde la sabiduría resalta frente al oro, la plata y las perlas, se dice que tampoco «será comparado con ella el topacio de Etiopía» (Job 28:19). En Ap. 21:20 es mencionado como la novena de las piedras de los cimientos del muro de la Jerusalén celestial.

En el pasaje citado de Job se relaciona el topacio, *pitdah*, טְ ָה ִ ּ, con Cus, es decir, Etiopía, que incluía el sur de Arabia y el golfo Arábigo, lo que coincide con la noticia de Plinio y otros, para quienes el topacio recibe el nombre de la isla Topaz en el mar Rojo (*Hist. Nat.* 37:8), de donde prob. sería extraída por los mercaderes fenicios (cf. Ez. 28:13). Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

TOPO

Heb. 6512 *perah*, רָה ֵ = «topo»; gr. *mátaia*, μάταια; Vulg. *talpa*; 2661 *japharperah*, חֲפַרְ ֵרָה = «cavador de agujeros»; *lajpor peroth*, לַחְ ֹר ֵר ת (o *lajapharperoth*, לַחֲפַרְ ֵר ה) = «topos» (Is. 2:20); Sept. *toîs mataíois*, τοῖς ματαίοις; Vulg. *talpas*. Animal muy extendido en Palestina, vive bajo tierra

en pequeños grupos. Es muy parecido a la rata y a la comadreja. Su nombre científico es *Spalax typhlus*. Es prácticamente ciego, pues sus pequeños ojos están cubiertos con una membrana. Se alimenta de insectos y gusanos. Es de color gris plateado y carece de cola.

A. CABEZÓN MARTÍN

TOQUÉN

Heb. 8507 *Tokhen*, כֵּן = «medida», como en Ez. 45:11; Sept. *Thokkán*, Θοκκάν v. *Thokhkhán*, Θοχχάν; Vulg. *Thochen*. Una de las aldeas del territorio de la tribu de Simeón (1 Cro. 4:32); prob. la misma que en otro lugar es llamada > Telem (Jos. 15:24) o > Telaim (1 Sam. 15:4).

TORÁ

Heb. 8451 *torah*, רָה = «dirección, instrucción», traducida corrientemente por «ley». Vino a significar específicamente la Ley de Moisés o cinco libros del Pentateuco, pero se podía referir también a las enseñanzas de los profetas y la totalidad del AT, como en el judaísmo rabínico posterior y en el NT, donde aparece una cita de Isaías, apostillada así: «en la ley [*nomos*, νόμος] está escrito» (1 Cor. 14:21). Véase LEY, PENTATEUCO.

TORBELLINO

Raíz heb. 5591 *saar*, סער, prim. «arrojar», de donde se deriva «tempestad» o «huracán»; gr. 2978 *laîlaps*, λαῖλαψ, huracán, se traduce «torbellino de viento» en 2 Pd. 2:17 (RVR, «tormenta»).

Movimiento circular del aire originado cuando entran en contacto dos corrientes procedentes de direcciones opuestas. En la zona de Oriente Medio son frecuentes al aproximarse la estación de las lluvias, y aparecen preferentemente no muy lejos de la costa. Resultan enormemente destructivos. Es mencionado con frecuencia en el AT como uno de los medios con que Dios manifiesta sus juicios (Sal. 83:15; Nah. 1:3; Zac. 7:14).

También indica figuradamente el castigo retributivo que recibirán los que han sembrado el mal (Os. 8:7). En dos ocasiones se relaciona con el sur (Job 37:9; Zac. 9:14). Elías fue arrebatado en un carro de fuego en el seno de un torbellino (2 R. 2:1, 11). Véase TEMPESTAD.

TORMENTO

Heb. 2470 *jalal*, חלל = «afligir, quebrantar»; gr vb. 928 *basanizo*, βασανίζω = «atormentar, azotar, afligir»; sust. 929 *basanismós*, βασανισμός, y 931 *básanos*, βάσανος = «tormento, tortura». Dolor experimentado como resultado de ser sometido a tortura. De ahí que, por extensión, pase a significar toda experiencia extrema de angustia, dolor y desesperación: «La esperanza que se demora es tormento del corazón» (Prov. 13:12). En relación con su enfermedad, Job desea que sus contradictores pudieran pesar su «tormento», es decir, su «angustia», «dolor sin tregua» (Job 6:2, 10), que le lleva a exclamar: «¿Qué fuerza tengo para esperar aún? ¿Qué meta tengo para alargar mi vida? ¿Acaso mi fuerza es como la fuerza de las piedras? ¿Acaso mi cuerpo es de bronce? (vv. 11-12). Todos le abandonan, pero quien se acerca ve el tormento, el horror, y siente miedo (v. 21; cf. Jer. 20:18).

En el NT se emplea respecto a los dolores de una enfermedad: «Señor, mi criado está postrado en casa paralítico, gravemente atormentado» (Mt. 8:6), y los sufrimientos de los condenados en el > infierno, lugar de tormento por excelencia como consecuencia del juicio divino (Lc. 16:23-24; cf.

Ap. 9:5; 11:10; 14:11). Los demonios se sienten atormentados por la presencia de Jesús (Mt. 8:29). Hay también un tormento moral, como el que sentía Lot al ver las obras inicuas de los sodomitas (2 Pd. 2:8). Véase INFIERNO, VERDUGO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Mundle, "Tormento", en *DTNT* IV, 299-301; W. Stenger, "βασαν□ζω, *basanizo*, torturar», en *DENT* I, 598-599.

TORO

Heb. 7794 *shor*, ר , nombre genérico para cabezas de ganado provistas de cuernos; aram. *tor*, ר (Esd. 6:9, 17; 7:17; Dn. 4:25), «toro» o «buey», con el sentido de «fuerte»; 6499 *par*, ר ַ, también escrito ר ָ = «toro», término gral. para toros jóvenes de dos años —«novillos»— ofrecidos en sacrificio; en el original se añade la cláusula calificativa «hijo de una vaca», *ben baqar*, קָר ָ ן ֶ. Otros términos que en ocasiones se traducen por «toro», son 47 *abbir*, אַ ִ יר = «noble, novillo, poderoso» (Sal. 50:13; 68:30; Is. 34:7; Jer. 50:11); y *baqar*, קָר ָ, término común para ganado cornúpeta (Gn. 12:16; Is. 64:25; Jer. 52:20; Ez. 4:15); en Dt. 21:3, «vaquilla [*par ben baqar*, ר ַ ן ֶ־ ָקָר] que no haya sido aún sometida al trabajo y que no haya llevado yugo»; «novillo», *par ben baqar*, ר ַ ן ֶ־ ָקָר, en Ex. 29:1 o «ternero», *ben baqar*, ן ֶ־ ָקָר en Gn. 18:7. Esta palabra se deriva de la raíz inusitada *baqar*, בקר, «hender», de donde «arar». En el NT 5022 *taûros*, τα□ρος (Mt. 22:4; Hch. 14:13; Heb. 9:13; 10:4); lat. *taurus*.

Macho de la especie *Bos Taurus*. En Basán se criaban toros particularmente fuertes y bravos (Sal. 22:13). Sometidos al yugo, los novillos servían de animales de tiro; también se ofrecían como sacrificio (Ex. 29:1; 1 Cro. 29:21). Estaban protegidos por la Ley y eran una parte importante de la dieta del pueblo. Se ha mantenido que la castración no se practicaba con ningún animal entre los hebreos (Josefo, *Ant*. 4, 8, 40). De ser así, emplearían otros métodos para hacer que el toro y el buey fueron aptos para el trabajo, siendo que su fiereza difícilmente se amansa con un simple anillo en el hocico.

En sentido figurativo, se aplica el término «toro» a la insolente fiereza de los enemigos: «Muchos toros me han rodeado; fuertes toros de Basán me han cercado» (Sal. 22:12; cf. 68:30). En el día final Dios destruirá la violencia y crueldad de las naciones opresoras: «Caerán los toros salvajes, y los novillos junto con los toros. Su tierra se saciará de sangre, y su suelo se saturará con el sebo» (Is. 34:7). Véase BUEY, GANADO.

A. CABEZÓN MARTÍN

TORRE

Edificación alta hecha de materiales fuertes, regularmente de piedra. Es la traducción de diferentes términos hebreos y griegos:

1. Heb. 4026 *migdal*, מִגְ ָ ל, también escrito מִגְ ַ ל, o *migdol*, מִגְ ל (gr. *pyrgos*, π□ργος; lat. *turris*), a veces nombre propio: > Migdol (Ex. 14:2; Nm. 33:7; Jer. 44:1; 46:14; Ez. 29:10; 30:6). Significa «torre» (Gn. 11:4), «fortín» (Jue. 8:8-9) y «atalaya» (2 Cro. 26:9), y se encuentra unas 50 veces en el AT. En Neh. 8:4 indica un «púlpito» o plataforma de madera, desde la que Esdras se dirigió al pueblo.

2. Heb. 975 *baján*, חַן ַ, *bajón*, ח ָ ן, y *bajún*, ח ָ ן = «torre de vigía» (Sept. *épalxis*, □παλξις), de *baján*, בחן, «escudriñar, explorar». En Is. 32:14 prob. se refiere a la torre de > Ofel (Neh. 3:26).

3. Heb. 6438 *pinnah*, ה ָ ִ, gral. «esquina, pináculo», en dos ocasiones «torre» (Sof. 1:16; 3, 6);

Sept. *gonía*, γωνία; Vulg. *angulus*.

4. Heb. *mitspah*, מִצְפָּה = «torre de vigilancia»; Sept. *skopiá*, σκοπιά; Vulg. *specula*. Nombre propio: > Mizpa (Gn. 31:49; Jue. 11:11; 20:1 etc.).

5. Heb. *misgab*, מִשְׂגָּב = «ciudadela»; Sept. *okhýroma*, ὀχύρωμα; Vulg. *robur*. Solo aparece una vez en sentido poético: «¡Ay de Nebo, porque es destruido! Quiriataim es avergonzada y capturada; la ciudadela [Misgab] es avergonzada y arrasada» (Jer. 48:1).

6. Gr. 4444 *pyrgos*, πύργος, término general que indica en el NT la torre de vigilancia de una viña (Mt. 21:33; Mc. 12:1); prob. también en Lc. 14:28 (cf. Is. 5:2); en Lc. 13:4, la torre de Siloé, la moderna Silwán, que está construida en un empinado acantilado rocoso.

Torres de vigía o puntos fortificados en lugares fronterizos o expuestos a la invasión enemiga, aparecen con frecuencia en el AT, como la torre de Edar (Gn. 35:21; Miq. 4:8; Is. 21:5, 8, 11; Hab. 2:1; Jer. 6:27; Cant. 7:4). Gedeón destruyó una torre que había en > Peniel (Jue. 8:9, 17). Abimelec murió delante de la torre de > Tebes, cuando una mujer le arrojó desde ella una rueda de molino (Jue. 9:51-54).

Debido a la importancia del ganado, también se erigieron torres para vigilar los rebaños, como las mandadas construir por el rey > Uzías en los confines de los desiertos, heb. *midbar* (2 R. 17:9; 2 Cro. 26:10), y también en los bosques (*joreshim*) de Judá, y que realizó su hijo Jotam (2 Cro. 27:4). Restos de estas fortificaciones aún son visibles hoy.

El pequeño propietario solo tenía una cabaña en sus viñas (Is. 1:8), pero los terratenientes edificaban torres para defender su posesión contra los merodeadores (Is. 5:2; Mt. 21:33; Mc. 12:1; Lc. 14:28), y las había que llegaban a ser verdaderas fortalezas. Estas torres siguen en uso en Palestina como morada y refugio de los agricultores, especialmente cerca de Hebrón.

Las fortificaciones de las ciudades incluían torres defensivas con propósitos militares (2 Cro. 14:6; Neh. 3:1). Flanqueaban las puertas de la ciudad y las esquinas de las murallas (2 Cro. 14:7; 26:9, 15; 32:5; 1 Mac. 5, 55; 13:33, 43, etc.; cf. Is. 23:3; 30:25; Ez. 26:4, 9). También había torres en el interior que servían de ciudadela (Jue. 9:46). Jerusalén contaba con un buen número de ellas, cada cual con su nombre propio (Neh. 3:11; 12:38; Jer. 31:38, etc.). En ellas se situaban centinelas, máquinas de guerra (2 R. 9:17; 2 Cro. 26:15) y, al acercarse el enemigo, se convertían en refugio de la población (Jue. 9:51, 52; Sal. 61:3, 4), desde donde se podían lanzar proyectiles con facilidad. El mismo Templo tenía sus propias torres. Digna de mención es la torre de Hananeel, en los muros de Jerusalen (Jer. 31:38; Zac. 14:10), reconstruida en tiempos de Nehemías (Neh. 3:1; 12:39). Véase ANTONIA, ATALAYA, BABEL, TEMPLO.

TORRENTE

Heb.5158 *najal*, נַחַל, de la raíz *najal*, נחל, designa, en ocasiones, un curso de agua que corre todo el año, como el Jaboc (Gn. 32:23; Dt. 2:37), pero por lo general significa un > torrente invernal, un > wadi, cuyo lecho está seco durante el verano; Sept. y NT 5493 *kheímarrhos*, χείμαῤῥος, lit. «corriente de invierno», de *kheíma*, «invierno», y *rheo*, «fluir».

Por lo general, es una corriente que solo fluye en invierno o cuando es alimentada por lluvias (cf. Jn. 18:1). En ocasiones, en invierno y en la estación de las lluvias, forma impetuosas avenidas de agua, que se secan en verano, estación que era aprovechada para asentarse en los lechos secos y aprovechar la vegetación producida por su humedad. Isaac, p.ej. plantó sus tiendas en el torrente de >

Gerar y habitó allí (Gn. 26:17), se entiende que temporalmente, conforme a su vida nómada.

La misma palabra se aplica tanto al torrente mismo (Lv. 11:9, 10), como al valle formado por él (Nm. 21:12; Dt. 2:13; Jue. 4:7; 1 R. 18:40; Am. 6:14). Frecuentemente se hace referencia al «torrente de Cedrón» (2 R. 23:6, 12; 2 Cro. 15:16; 29:16; 30:14), queriendo significar el «valle» de ese nombre. Véase CEDRÓN, HINOM, RÍO.

TORRENTE DE EGIPTO

Heb. *najal Mitsráyim*, נַחַל מִצְרַיִם, lit. «torrente de Egipto», aparece siete veces en el AT, traducido de forma diversa. La Sept. lee *kheimárrhoos*, χειμ��οος en Nm. 34:5; Jos. 15:47; 2 R. 24:7 y 2 Cro. 7:8; *pháranx*, φ�ραγξ en Jos. 15:4; *potamós*, ποταμ�ς en 1 R. 8:65; y *rhinokoruron*, �ινοκορο�ρων en Is. 27:12. La Vulg. tiene *rivus*, «río», en 2 R. 24:7, y «torrente» en el resto.

Gran wadi que constituía el límite suroccidental de Canaán (Nm. 34:5; 1 R. 8:65; 2 R. 24:7) y el de Judá (Jos. 15:4, 47). Los asirios y hebreos le dieron el mismo nombre y lo identificaron como la frontera. Se conoce actualmente como Wadi el-Arish; por lo general está seco, pero cuando caen las fuertes lluvias del desierto es alimentado por muchos afluentes y adquiere gran caudal. Uno de ellos atraviesa Cades-barnea. El torrente de Egipto desemboca en el Mediterráneo, a 80 km. al sur de Gaza. Véase RÍO DE EGIPTO.

TORTA

Traducción de varias palabras hebreas para designar las diferentes clases de tortas, el equivalente oriental al pan (2 Sam. 6:19; 1 R. 17:12).

1. Heb. prop. *kikkar*, ר ָ ִ = «círculo», expresión completa: *kikkar léjem*, ר לֶחֶם ָ ִ, lit. «círculo de pan» (Ex. 29:23; Jue. 8:5; 1 Sam. 10:3; 1 Cro. 16:3), a veces simplemente *léjem*, לֶחֶם, «pan» (Lv. 23:17; 1 Sam. 17:17; 25:18; 1 R. 14:3; 2 R. 4:42); gr. *artos*, �ρτος (Mt. 14:17, 19; 15:34, 36; 16:9, 10; Mc. 6:38, 41, 44, 52; 8:5, 6, 14, 19; Lc. 9:13, 16; 11:5; Jn. 6:9, 11, 13, 26).

2. Heb. 5692 *uggoth*, ת עֻ = «torta cocinada en la ceniza», o «ascuas» (Ex. 12:39; Nm. 11:8; 1 R. 17:13; 19:6).

3. Heb. *marjesheth*, ת ֶ מַרְחֶ, torta cocida en cazuela (Lv. 2:7), distinta de las «hojuelas», heb. *lebiboth*, ת לְבִיב i(2 Sam. 13:6-18; Sept. *kollyrides*, κολλυρ�δες).

4. Heb. 2471 *jalloth*, ת חַ = «torta agujereada» (2 Sam. 6:19) amasada con aceite (*beluloth bashshemen*, מֶן ֶ ַ ת ל ל ְ), y cocida en horno (Lv. 2:4), frecuente entre las ofrendas (Ex. 29:23; Lv. 8:26; Nm. 6:15; etc).

5. Heb. *reqiqim*, רְקִיקִים = «torta sin levadura» (Ex. 29:2; Lv. 8:26; 1 Cro. 23:29), muy delgadas (gr. *lágana*, λ�γανα), y amasadas con aceite (*meshujim bashshemen*, מֶן ֶ ַ חִים ֻ מְ; Sept. *diakekharismena en elaío*, διακεχαρισμ�να �ν �λα��).

6. Heb. *niqquddim*, ים ִ ֻ נִ, «torta de pan» (1 R. 14:3). Especie de galleta dura, usada en especial en viajes largos.

7. Heb. *tsappijith bidbash*, ַ ד ְ חִית ִ צַ = «tortas u hojuelas con miel» (Ex. 16:3), usadas todavía por los árabes.

8. Heb. *ashishé anabim*, אֲנָבִים י ֵ י ִ אֲ = «tortas de pasas» (Os. 3:1); Sept. *pémmata metá*

staphidas, πέμματα μετὰ σταφίδας, elaboradas a partir de masa de pasas secas, de alto valor nutritivo y muy apreciadas (cf. Cant. 2:5; 2 Sam. 6:19; 1 Cro. 16:3).

9. Heb. *kawwanim*, נִים, «tortas pequeñas», utilizadas en las ofrendas a los ídolos (Jer. 7:18; 44:19); Sept. *khauones*, χαυῶνες. Quizá estaban hechas de harina de cebada amasadas con aceite, tal como era común entre griegos y romanos.

El pan oriental, de forma redondeada, como el mediterráneo, consiste en una torta aplastada, leudada o sin leudar, debido a su elaboración y cocción en hornos rudimentarios, o sobre simples ascuas de fuego. Era un artículo básico en la alimentación, hecho de harina de trigo, a veces de cebada, amasada en ocasiones con aceite o con miel. Se acompañaba de dátiles y de pasas (2 Sam. 6:19; 1 Cro. 16:3). Las tortas presentadas en ofrenda a Yahvé no podían tener levadura (Ex. 29:2; Lv. 2:4). Las mujeres de Israel cayeron en la idolatría y ofrecieron tortas a la > Reina del Cielo con la forma de su imagen (Jer. 7:18; 44:19). Tal era una práctica común entre los antiguos egipcios, griegos y romanos. Por su mezcla con otros pueblos, la tribu de Efraín es comparada a «una torta a la cual no se le ha dado la vuelta» (Os. 7:8), que está a medio hacer.

Las leyes levíticas son minuciosas respecto a las clases de tortas aptas para ser presentadas en ofrenda a Yahvé. Tenían que ser de harina fina sin levadura, amasadas con aceite (Lv. 2:4). Véase ALIMENTACIÓN, COMIDA, HORNO, OFRENDA, PAN.

TÓRTOLA

Heb 8449 *tor*, ר, escrito también ר = «[paloma] torcaz, tórtola»; gr. 5167 *trygón*, τρυγών = «tórtola», de *trygo*, τρύγω, «producir murmullo, arrullar»; Vulg. *turtur*.

Ave migratoria que simboliza la dulzura y la debilidad (Sal. 74:19). Muy parecida a las palomas, a cuya familia pertenecen, son de alas más cortas y cola más larga. Su tamaño es más reducido. Ambas especies pertenecen al orden de las *columbiformes*, que a su vez se dividen en dos familias: las *colúmbidas*, el mayor número, y las *diduncúleas*, donde se incluyen las palomas y sus hermanas las tórtolas, en sus diversas especies.

Las tórtolas llegan a Israel en grandes bandadas primaverales, por lo que se dice que su canto anuncia la estación (Cant. 2:12). El profeta dice que la tórtola conoce «el tiempo de su venida» (Jer. 8:7). En el mes de octubre emigra hacia el sur. En Palestina se han clasificado tres especies, de las cuales la más extendida es la tórtola común, *Turtur vulgaris*, difundida por toda Europa, también en el Asia occidental y, durante el invierno, en África, hasta Canarias y Madeira. Las otras don son la tórtola de collar, *Turtur risorius*, y una especie no migratoria, la tórtola de las palmas, *Turtur senegalensis*, que hace su morada en la zona del mar Muerto, de clima tropical.

La tórtola común vive generalmente en los bosques, cerca de extensiones de vegetación herbácea. Lo mismo que a la paloma, le agrada beber y bañarse tres o cuatro veces al día. Su agilidad y velocidad de vuelo le permite huir de sus muchos enemigos, en particular de las aves rapaces.

En verano suele tener una segunda incubación. Durante la época de celo emite su característico *tur-tur*, que le ha valido el nombre latino. Tiene el pico oscuro y las patas sonrosadas, lo mismo que un espacio desnudo que rodea el ojo.

Se usaban como ofrendas de sacrificio. Abraham sacrificó una tórtola juntamente con otros animales al concertar el pacto con Dios (Gn. 15:9). La Ley de Moisés permitía a los pobres ofrendar tórtolas en lugar de animales mayores (Lv. 1:14; 5:7; 12:6, 8; 15:14, 29, 30; Nm. 6:10, 11). Así lo

hicieron José y María (Lc. 2:24), lo que indicaría su condición de gente humilde. Véase PALOMA.

A. CABEZÓN MARTÍN

TORTUGA

Heb. 6632 *tsab*, צָב, así llamada por su movimiento lento, según Gesenius; Sept. *ho krokódeilos ho khersaîos*, ὁ κροκόδειλος ὁ χερσαῖος; Vulg. *crocodilus*.

Aparece únicamente en Lv. 11:29 como nombre de un animal impuro, traducido indistintamente por «rana» y «lagarto», e incluso «cocodrilo» en el caso de la Vulgata, en referencia al *Monitor Niloticus*, común en los desiertos de Palestina y África del Norte, el *krokódeilos khersaîos*, κροκόδειλος χερσαῖος, de Heródoto (4, 192) y Dioscórides (2, 71), un lagarto acuático que se alimenta de abejas, avispas y pequeños animales que se encuentran en las regiones áridas.

La misma palabra *tsab*, צָב, aparece en Nm. 7:3, y se traduce «carreta» («literas» en Is. 66:20), en referencia a su cobertura, lo que correspondería a la tortuga y su caparazón. En Palestina hay varias clases de tortugas, entre ellas la *Testudo marginata*, prob. la *khelone khersaîa*, χελώνη χερσαῖα de Aristóteles. La más común es la «tortuga griega». Hiberna varios meses en invierno, al final del cual se despierta y empieza su celo. La hembra pone los huevos en un agujero en tierra. Últimamente, las condiciones de las tortugas en Israel se han deteriorado como resultado del aumento de los coleccionistas de reptiles, así como los cuervos y gatos que las agobian durante el verano, a pesar de tener el cuerpo encerrado en una coraza. Las de tierra son más pequeñas que las de mar.

Aunque estaba prohibido a los israelitas comer estos animales (cf. Lv. 11:29), parece que los beduinos comen ciertas especies en tiempos de miseria.

A. CABEZÓN MARTÍN

TOSEFTÁ

Heb. *Tosephta*, סֶפְ ָא, pl. *tosaphoth*, סַפ ת, «adiciones» o «glosas suplementarias» añadidas a la > Mishnah, la parte esencial del > Talmud.

La Toseftá es una colección de tradiciones y opiniones legales conservadas oralmente y que ayudan a comprender la inmensa cantidad de preceptos y opiniones legales contenidos en el texto de la Mishnah.

Sus textos, escritos por los mismos autores y al mismo tiempo, con frecuencia recogen, amplían y explican los de la Mishnah. Esta estaba destinada a ser aprendida de memoria, no así la Toseftá. «Suele decirse que los textos de la *Mishnah* son tan fáciles de memorizar como difíciles de entender. Esa comprensión se ve a menudo facilitada por los complementos que aporta la *Toseftá*, por lo que esta ha sido ampliamente usada por los comentaristas de la *Mishnah*» (Mosterín).

La Toseftá se compuso en los dos primeros siglos de nuestra Era y contiene numerosos datos relativos a la vida judía de aquella época. Propiamente hablando, es una colección de *baraithoth*, sing. *baraithah*, o «doctrina omitida», enseñanzas de los *tannaím* («repetidores») que no se encuentran en la Mishnah. Las notas explicativas son introducidas con la palabra *hosiph*, «él ha añadido». Una sentencia así elucidada y completada recibía el nombre de *toseftá*, aplicado no solo a las notas, sino también a la totalidad de la frase o explicación. La Mishnah transmite la discrepancia de opiniones de los maestros sobre un tema dado, pero sin aducir sus razones; la Toseftá recoge la discrepancia, pero además la ilustra con razones de ambos bandos y, finalmente, dice quién tiene razón o coincide con la Ley.

Al igual que la Mishnah, la Toseftá se divide en seis órdenes o *sedarim*, que se corresponden a los de aquella. Se subdividen a su vez en tratados que, con unas pocas excepciones, llevan el mismo nombre de los de la Mishnah. Véase MISHNAH, TALMUD.

BIBLIOGRAFÍA: W. Bacher y J.Z. Lauterbach, "Tosefta", en *The Jewish Encyclopaedia* (New York, 1960); A. Houtman, *Mishnah and Tosefta: A Synoptic Comparison of the Tractates Berakhot* (Mohr Siebeck 1996); O.L. Lehman, "Toseftá", en *EB* VI, 1048-1049; J. Mosterín, *Los judíos. Historia del pensamiento* (Alianza, Madrid 2006).

TRABAJO

Del latín vg. *tripalium*, especie de cepo o instrumento de tortura, compuesto por tres maderos.

Tanto en heb. como en gr. el vocabulario es amplio para referirse al trabajo, denotando siempre su aspecto duro, fatigoso, e incluso penal, ya que todo él se realizaba con el esfuerzo muscular humano en condiciones difíciles y entornos adversos, en los que a las inclemencias del tiempo se unía la dureza del terreno.

1. Vocabulario.
2. Trabajo en el pensamiento hebreo.
3. Concepto cristiano del trabajo.

I. VOCABULARIO. Entre los varios vocablos usados en cambos idiomas, los más importantes son:

1. Heb. 4639 *maaseh*, מַעֲשֶׂה = «ocupación, labor, faena». Es el término más generalizado para indicar «trabajo»; aparece 235 veces en todo el AT, la primera en Gn. 5:29 respecto a Noé, quien es saludado como el que «nos aliviará de nuestras obras y del trabajo de nuestras manos, a causa de la tierra que Yahvé maldijo».

2. Heb. 5656 *abodah*, עֲבֹדָה = «trajabo duro y fatigoso», designa en general toda clase de labor, incluso la cultual, en cuanto tarea ministerial; del vb. 5647 *abad*, עבד = «trajabar».

3. Heb. 5999 *amal*, עָמַל = «trabajo», en el sentido de esfuerzo agotador, penoso, molesto. Se usa 55 veces, mayormente en la literatura poética y profética tardía. Hace referencia el trabajo forzado, opresor (Dt. 26:7; Jue. 10:16). En Is. 53:1 se usa en relación con el Mesías.

4. Gr. 2873 *kopos*, κόπος = «fatiga, trabajo, molestia», primariamente denota el apaleamiento, y luego, el trabajo esforzado que desemboca en fatiga, penalidad, labor ardua, o angustia (1 Cor. 15:58; 2 Cor. 6:5; 10:15; 11:23, 27; 1 Tes. 1:3; 2:9; 3:5; Heb. 6:10; Ap. 2:2;14:13); vb. 2872 *kopiao*, κοπιάω = «fatigarse con esfuerzo» (Mt. 11:28; Jn. 4:6; Ap. 2:3).

5. Gr. 2039 *ergasía*, ἐργασία, indica trabajo o negocio, y tambien una actividad ejecutoria. Vb. 2038 *ergázomai*, ἐργάζομαι = «trabajar, obrar, poner en práctica» (Mt. 21:28; Lc. 13:14; Jn. 5:16,17; 1 Cor. 10:13).

II. TRABAJO EN EL PENSAMIENTO HEBREO. En la mitología antigua mesopotámica, el trabajo aparece como una maldición. En el principio, cuando aún no existían los humanos, los mismos dioses estaban obligados a realizar penosos y agotadores trabajos. Entonces, un dios, Marduk en la mitología babilónica, concibió la idea de crear a los hombres para que realizaran el trabajo de los dioses y así dispensar a estos de todo esfuerzo («Que sobre él [el humano] recaiga el trabajo de los dioses para el alivio de estos», *Enuma Elish*). La asamblea divina aplaudió encantada la ocurrencia de Marduk. Esta y otras mitologías reflejan las condiciones vigentes en las sociedades donde nacieron, divididas entre la aristocracia guerrera y sacerdotal y la masa de la población obligada a mantener con su trabajo todo el aparato del estado.

1. *El trabajo en el Génesis*. En el relato de la creación el hombre no aparece como un esclavo sometido al servicio de los dioses, sino como un ser libre dedicado al cultivo de su propio jardín, con el que obtener su alimento de un modo placentero (Gn. 2:8-17). Es como consecuencia de su desobediencia al mandato de Dios, que el hombre experimenta el trabajo como una maldición, como un castigo. El trabajo, que originalmente no habría sido doloroso, después del pecado será una lucha

continua para ganar el pan de cada día «con el sudor de su frente». En vez del cultivo del huerto «delicioso a la vista» (2:9), tendrá que afanarse con una tierra seca y adusta, llena de «espinas y abrojos» (3:18). Es la dura pugna del hombre de la estepa, que tiene que luchar contra los elementos y las condiciones climatológicas más hostiles. El relato de la creación habla a gentes que viven en una geografía ingrata y difícil. Naturalmente, antes del pecado, la tierra producía espinas y abrojos, pues la naturaleza vegetal no cambió con el pecado del hombre, como tampoco cambiaron los instintos de fiereza de los animales carnívoros. Pero al desorden producido por el pecado en la humanidad, el autor asocia la naturaleza, que está como sometida al castigo. Después del pecado, el orden de la creación es turbado. Los profetas, al hablar de los tiempos mesiánicos, asociarán la transformación física de la naturaleza a la felicidad de los nuevos ciudadanos de Sión (cf. Is. 11:7s; 34:6s; Am. 9:13). Consecuentemente, el trabajo, lejos de ser una ocupación agradable para el mantenimiento de la vida, será una labor penosa en lucha con una naturaleza dura, hostil, que solo entrega sus frutos con mucha fatiga y esfuerzo agotador. Por ello, el trabajo, en lugar de fuente de placer y creación, es, para la gran masa de la humanidad, una enojosa actividad esclavizadora, angustiosa, y sin certeza de conseguir una adecuada compensación. A ello hay que sumar la carga del trabajo como instrumento de explotación y opresión (cf. Ex. 1:11-14; 2:23; Stg. 5:4).

2. *El trabajo y el reposo*. Para humanizar el trabajo, la Ley estipula períodos de descanso, con todo el ciclo de fiestas anuales, en las que, al igual que en los sábados, se debía dejar a un lado toda labor y dedicarse al descanso, oración, adoración, y fiesta, bien de gozo o de humillación (cf. Dt. 16:11, 14, etc.; Lv. 23:27-32). Estas disposiciones tenían tanto que ver con el nacional como con el extranjero, con los hombres como con los animales (Ex. 20:8-11; cf Dt. 5:12-15). El reposo es tan consustancial a la vida como el trabajo. En el caso de los humanos, está tan regulado como cualquier otra actividad que afecte a la comunidad. El reposo es más que descanso del trabajo, es la separación de un tiempo personal propio, libre, tanto para dar tiempo a Dios en el culto, como a la familia y a uno mismo. El motivo de la liberación del pueblo hebreo del trabajo forzado en Egipto es que pueda «celebrar fiesta» a Yahvé (Ex. 5:1; cf. 7:16; 8:1, 8, 20, 27; 9:1). Esta petición, precisamente, llevó al faraón explotador a pensar que los esclavos hebreos eran holgazanes que pretendían abandonar sus puestos de trabajo para ofrecer sacrificios a Dios, levantándose así contra la autoridad real (Ex. 5:8). Los opresores egipcios entendieron la necesidad judía de reposar del trabajo para dar culto a Dios como una evidencia de ociosidad, de pereza (v. 17), y por eso recrudecieron las condiciones laborales de los hebreos, obligándoles a buscar la misma materia prima con las que confeccionar los ladrillos. En consecuencia, las familias fueron dispersadas y el pueblo tuvo que salir fuera «por toda la tierra de Egipto para recoger rastrojo en lugar de paja» (v. 12). Así, la reacción de los explotadores fue desconfiar de los oprimidos y aumentar la dureza de la explotación, con castigos incluidos, para buscar mayor rendimiento (v. 14).

En el pensamiento bíblico, el trabajo no es visto como un fin en sí mismo, sino como un medio para lograr el mantenimiento de la vida, que no consiste en pan únicamente (Dt. 8:3; cf. Mt. 4:4: Lc. 4:4), sino en todas aquellas otras actividades que, en conjunto, conforman la existencia humana, en su red de relaciones religiosas, familiares y culturales. El *reposo* no es mero *descanso* para poder trabajar más, sino para reafirmar la dignidad humana, pues el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es mucho más que el trabajo. El trabajo no determina esencialmente la existencia humana, sino su relación con Dios, el cual es garante de su libertad, al contrario de lo que ocurría en los mitos arcaicos, donde el destino del hombre era trabajar en provecho de los dioses, es decir, de sus

autoproclamados representantes en la tierra. Estos solo reparaban en la productividad, en el rendimiento, a costa de la vida humana; el pensamiento bíblico rompe la lógica del beneficio económico y antepone la lógica de la liberación humana, con sus tiempos alternos de trabajo y reposo, fiesta y producción, sufrimiento y gozo. Los días de reposo y las fiestas solemnes contribuyen a no absolutizar el tiempo del trabajo.

3. *Trabajo y esclavitud*. El hombre no es un esclavo del trabajo, ni tampoco el trabajo es una actividad de esclavos, sino una ocupación de hombres libres. Mediante su trabajo, el hombre transforma la naturaleza en beneficio propio —es capaz de convertir un erial en un jardín—, pone orden en el caos de la maleza, canaliza las corrientes desordenadas de agua, improvisa mejores viviendas donde refugiarse de las inclemencias del tiempo. El trabajo de la tierra, el cultivo, es la primera actividad cultural de la humanidad.

Consecuencia de las guerras y la toma de prisioneros como esclavos para realizar las faenas más duras y penosas, es que en algunas culturas el trabajo manual se degrada, visto como una ocupación indigna de hombres libres, propia de esclavos, reducidos a la condición de infrahombres.

La aparición de la > monarquía, con su camarilla palaciega y su guardia personal, es un paso más en la degradación del trabajo manual como una ocupación servil, y la imposición del trabajo forzado en la masa del pueblo libre. Tal es la queja de los profetas: «Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes, y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras» (1 Sam. 8:22). También los poderosos se aprovechan con violencia del trabajo ajeno, no pagando el salario debido (Jer. 22:13-17). Para el pensamiento bíblico, especialmente en la literatura sapiencial, el trabajo no es solo una actividad digna de hombres libres, sino que además debe realizarse con diligencia, venciendo la pereza (cf. Prov. 6:6-11; 12:11-17; 24-27; 24:30-34). El trabajo «asegura el funcionamiento del mundo», dirá el Sirácida (Eclo. 38:34). Su alto concepto del trabajo le lleva a ofrecer una lista de oficios manuales: el campesino, el artesano, el carpintero, el ceramista: «Todos éstos confían en sus manos, y cada uno es maestro en su oficio. Sin ellos es imposible edificar una ciudad, ni vivir o andar por ella» (Eclo. 38:31-32). El trabajor manual no es inferior al que se aplica «a meditar la ley del Altísimo» (Eclo. 39:1). Uno y otro tienen que reconocer el trabajo que cada cual realiza y ambos progresar en conocimiento y cultura, en cuanto bienes que ayudan a la persona a liberarla de las esclavitudes de la vida

III. CONCEPTO CRISTIANO DEL TRABAJO. En el NT no se encuentra una exposición explícita del tema del trabajo; se trata de pasada y sin especial relieve, centrado como está en la proclamación del Reino de Dios y las Buenas Nuevas de Jesucristo. Con todo, la enseñanza sobre el Reino o la salvación se expresa mediante imágenes tomadas del mundo del trabajo, como es natural en la tradición judía, frente al menosprecio del trabajo manual del ambiente cultural grecorromano.

1. *Jesús y el trabajo*. Antes de su vida pública, es de suponer que Jesús estuvo dedicado al trabajo artesanal de su padre potestativo, José (Mc. 6:3; Mt. 13:55). Una vez que puso la mano en el arado del anuncio del Reino de Dios, se dedicó por entero a esta tarea, confiando su sustento a la providencia divina: «No os inquietéis diciendo: ¿qué comeremos?, o ¿qué beberemos?, o ¿cómo vestiremos? Por todas esas cosas se afanan los paganos. Vuestro Padre celestial ya sabe que las necesitáis. Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt. 6:31-32).

Ante la próxima llegada del Reino, el trabajo no queda suspendido, pero pasa a un segundo término. También sus discípulos desempeñan un oficio, pero son llamados a dar un nuevo sentido a

su trabajo, a favor de esa nueva realidad del Reino: «Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres» (Mt. 4:19; Mc. 1:17).

La existencia, que en el judaísmo siempre estuvo orientada hacia Dios, en Jesús cobra una importancia especial: «Trabajad no por el alimento que pasa, sino por el que dura para la vida eterna: el que os da el Hijo del hombre» (Jn. 6:27). El sentido de la vida no viene dado por el trabajo, sino por la relación con Dios. Precisamente > María es alabada porque ha escogido la parte mejor, que consiste en la palabra de Dios que sale de la boca de Jesús (Lc. 10:38-42).

2. *Pablo y el trabajo*. También el Apóstol de los Gentiles es un artesano que vive de su trabajo manual, pero que ha hecho del anuncio del Evangelio la profesión de su vida. No menosprecia el trabajo, al contrario, es un medio para servir a los demás: «Queremos exhortaros, hermanos, a que progreséis todavía más y a que con todo empeño os afanéis en vivir pacíficamente, ocupándoos en vuestros quehaceres y trabajando con vuestras propias manos, como os lo tenemos recomendado. Así llevaréis una vida honrada a los ojos de los de fuera y no tendréis necesidad de nadie» (1 Tes. 4:10-12). La comunidad cristiana no puede abandonar sus deberes laborales en nombre de algún tipo de fraternidad que suponga una carga para los demás. «Quien no quiera trabajar, tampoco coma» (2 Tes. 3:10). El trabajo sosegado evita andar desordenadamente, entremetiéndose en lo ajeno (v. 11). El Apóstol exhorta a trabajar para poder socorrer a los que se encuentran en necesidad (Ef. 4:28); el trabajo, realizado sin ansiedad (1 Pd. 5:7) ni avaricia (Heb. 13:5), es una manera de vivir el mandamiento del amor al prójimo. Pensando en los esclavos, tan abundantes en la sociedad grecorromana, y ante la perspectiva de un acercamiento al cristianismo, el Apóstol les tranquiliza, afirmando que también el esclavo es llamado a la salvación, y que su condición de tal, menospreciada por la cultura ambiental, no era obstáculo alguno para llevar una vida acorde a los principios cristianos. Su trabajo, aunque forzado por los amos, no le envilece, sino al contrario, es motivo de desarrollar su vocación (gr. *klesis*) o llamamiento cristiano: «¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te dé cuidado; pero también, si puedes hacerte libre, procúralo más. Porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo. Cada uno, hermanos, en el estado en que fue llamado, así permanezca para con Dios» (1 Cor. 7:21-24). El trabajo es así asumido como parte de la vocación cristiana, rompiendo con los prejuicios de la cultura grecorromana, que sentía un verdadero desprecio por la actividad manual. Véase AGRICULTURA, ARTESANO, ESCLAVITUD, MISIÓN, VOCACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: G. Angelini, “Trabajo”, en *NDT* II, 1884-1911; J.B. Bauer, “Trabajo”, en *DTB*, 1025-1033; R. Buttiglione, El hombre y el trabajo (Encuentro 1984); G. Campanini, “Trabajo”, en DETM,1094-1111; M.-D. Chenu, *Hacia una teología del trabajo* (Estela 1960); Id., “Trabajo”, en *CFT* II, 799-811; J. David, “Teología del trabajo y de la técnica”, en *MT* II, 608-621; J.L. Illanes, *La santificación del trabajo* (Palabra 1980); Id., *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo* (Eunsa 1997); G. Mattai, “Trabajo”, en *DTI* IV, 507-521; J.C. McLelland, *Trabajo y justicia* (EMH 1977); L. Ramlot, “Trabajo”, en *EB* VI, 1050-1075; M. Riber, *El trabajo en la Biblia* (Mensajero 1967); K.V. Truhlar, *Labor christianus. Para una teología del trabajo* (Madrid 1963).

A. ROPERO

TRACIA

Gr. *Threke*, Θρ□κη. País mencionado únicamente en el segundo libro de los Macabeos en relación con un caballero originario de allí (*ton hippeon thrakôn tis*, τ□ν □ππ□ων θρ□κ□ν τις, 2 Mac. 12:35), que salvó la vida del gobernador de Idumea, Gorgias, en una batalla contra Judas Macabeo, hacia 163 a.C., durante el reinado de Antíoco IV Epífanes (comp. Josefo, *Guerras*, 2, 16, 4; Apiano, *Syr.* 1; *Civ.* 4, 88). En aquel tiempo, Tracia correspondía aproximadamente a la actual Bulgaria, limitando

con Macedonia, el Danubio, el Ponto Euxino, la Propóntide y el mar Egeo (Heródoto, 4, 99; Plinio, 4, 18). Tierra de ricos pastos, abundaba en caballos. De esta región procedía en gran medida la caballería de Sitalces, que ascendendía a casi cincuenta mil jinetes (Heródoto, 1, 94; 5,3 ss.; Tácito, *Annal*. 4, 35; Horacio, *Sat*. 1, 6; Plinio, *Hist. Nat*. 17, 3, 5, 2; 18, 12, 1). Los tracios ganaron fama de buenos jinetes y sus servicios fueron solicitados por griegos y romanos como mercenarios. Algunos consideran que Tiras, de los hijos de Jafet (Gn. 10:2) es el epónimo de los tracios, pero sin más fundamento que la similitud de los dos nombres.

J. M. DÍAZ YANES

TRACONITE

Gr. 5139 *Trakhonitis*, Τραχωνῖτις = «rocosa». Región al noreste del mar de Galilea mencionada una sola vez al comienzo del ministerio de Juan el Bautista. La Traconite formaba, con Iturea, la tetrarquía de Felipe, hermano de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (Lc. 3:1). Se extendía al sur de Damasco (Josefo, *Ant*. 15, 10, 3; 10, 1; *Guerras*, 3, 10, 7). Ptolomeo localiza la Traconite árabe a lo largo de la falda del monte Alsadamo, e incluye esta montaña en la provincia de Batanea, de la cual Saccea era la ciudad principal (*Geografía* 5, 15). Estrabón afirma que había dos Traconites (*dýo Trakhones*, δύο Τραχῶνες), agrupando Damasco y Traconite, que presenta como un país agreste habitado por bandoleros atrevidos (*Geografía*, 16, 11). Desde tiempos antiguos aparece como un refugio de rebeldes, prófugos y gentes fuera de la ley. Cuando Absalón mató a su hermano, huyó a Gesur (parte de Traconite), y estuvo allí tres años (2 Sam. 13:37, 38).

Traconite comprendía las rocas volcánicas que en nuestros días reciben el nombre de al-Laja'; al oeste incluía Ulatha y Paneas; al sur, los confines de Batanea y de Jebel Haurán (*Ant*., 17, 2, 1-2; 4, 1, 1; *Guerras*, 1, 20, 4). La formación de lava basáltica no impedía la existencia de algunos pastos y fuentes. Hay en ella numerosas e importantes ruinas, que permiten pensar en una población numéricamente muy superior a la actual.

Josefo afirma que > Uz, hijo de Aram (Gn. 10:23), fundó Traconite y Damasco, entre Palestina y Cele-Siria (*Ant*. 1, 6, 4). El año 25 a.C. estaba gobernada por Zenodoro, un jefe de bandidos, sin que Roma se opusiera a ello, hasta que Augusto se la arrebató y la entregó a Herodes el Grande, con la condición de que reprimiera a los ladrones y sus constantes asaltos (*Ant*. 16, 9, 1). Herodes se la concedió a su hijo Felipe, lo cual fue confirmado por César (*Guerras*, 2, 6, 3). Calígula la cedió a Herodes Agripa I (*Guerras*, 3, 5). Después de la conquista de esta parte de Siria por Cornelio Palma, al comienzo del siglo II, ya no se vuelve a oír su nombre.

J. M. DÍAZ YANES

TRADICIÓN

Gr. 3862 *parádosis*, παράδοσις = «transmisión», relacionado con 3860 *paradídomi*, παραδίδωμι, «transmitir» o entregar una enseñanza, ya sea oralmente o por escrito; lat. *traditio*, en el sentido de «entrega». La tradición es un concepto especialmente delicado y ambivalente, cuya comprensión excesivamente rígida o simplista ha dado lugar a innumerables controversias.

1. El papel de la tradición.
2. Tradición judía.
3. Tradición apostólica.

I. EL PAPEL DE LA TRADICIÓN. La tradición no constituye un fenómeno exclusivo de la

religión, cualquiera que sea esta, sino que ha de ser entendida más bien como proceso estructurante de la existencia humana, hasta llegar a identificarse con la vida misma, algo así como la «memoria» colectiva de una comunidad dada. Hace referencia a una cultura determinada que informa a la sociedad y en la que el individuo se inserta por el hecho de pertenecer a ella. Es, decimos, memoria y a la vez patrimonio dejado por los antepasados en herencia. Gracias a ella, una sociedad se relaciona con los suyos —vivos y muertos— y se entiende a sí misma como una comunidad de sentido. En tanto que patrimonio cultural y religioso, se actualiza y enriquece con cada nueva generación, y al contrario, paraliza la vida cuando se produce un aumento casuístico y formal que, en lugar de liberar, aprisiona y asfixia. Así entendida, la tadición hace siempre referencia a algo previo a ella, sobre lo que se articula un nucleo o depósito de creencias de cuya transmisión, actualización y aplicación autorizada, es responsable precisamente el saber tradicional, normalmente encomendado a un magisterio de escribas o doctores.

II. TRADICION JUDÍA. El judaísmo no es el pueblo de un solo libro, a saber, el AT o Biblia hebrea, sino de un conjunto de textos nacidos en torno a ella. Según el judaísmo rabínico, tal como fue conformado por > Hillel y > Shammay, Moisés en el Sinaí no solo recibió de Dios la Ley escrita, sino también la ley oral; afirmación basada en Ex. 24:12 y Lev. 26:46, donde se puede distinguir entre diferentes manifestaciones de la Ley. El tratado *Pirqé Abboth* lo expresa de esta manera: «Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué; Josué a los ancianos; los ancianos a los profetas; los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea [el tribunal de 120 miembros que comenzó a actuar con Esdras tras la vuelta del exilio babilónico]. Éstos decían tres cosas: sed cautos en el juicio, haced muchos discípulos, poned una valla en torno a la Torá» (*Mishnah, Abboth 1, 1*).

En las distintas escuelas rabínicas surgieron muchas y diferentes tradiciones transmitidas oralmente de maestro a alumno, hasta que fueron puestas por escrito después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C., primero la > Mishnah, conjunto de comentarios orales a la Ley; después la > Tosefta, una colección independiente de la Mishnah –y hasta cierto punto su rival— que desarrolla una interpretación de la Ley en los puntos no contenidos en esta. La Mishnah y su explicación, conocida como > Gemará, de la que existen dos versiones que corresponden a los lugares en los que ocurrían los debates (la de Jerusalén y la de Babilonia), componen el > Talmud, que es para el judaísmo lo que la Biblia para el cristianismo.

En tiempos del NT, la tradición es referida por escribas y fariseos como «la tradición de los ancianos» (Mt. 15:2; Mc. 7:3-5), y «la tradición de los padres» (cf. Gal. 1:14), que tenía carácter vinculante, no así para la mayoría de sacerdotes y la totalidad de los > saduceos, que no admitían más Ley que la escrita, el Pentateuco (Josefo, *Ant.* 13, 10.6). El grupo de los fariseos, dedicado a la actualización y aplicación de la Ley a las nuevas y cambiantes situaciones cotidianas, políticas y religiosas, desplegó una gran actividad en el desarrollo de la tradición. Gracias a rabí Yojanán ben Zakai, la religión hebrea logró renacer después de la destrucción del Templo en el año 70, con la consiguiente abolición del culto y el sistema sacrificial mantenido por el judaísmo sacerdotal. Ben Zakai y un grupo de rabinos comenzaron a poner por escrito las enseñanzas orales de los maestros fariseos antes de que se perdiesen para siempre. Hacia el año 200 d.C., el rabino Yehuda Ha-Nâsî fijó por escrito todas las tradiciones rabínicas halladas en los registros privados de sus predecesores. Así surgió la Mishnah, que recoge dictámenes de cinco o seis generaciones de unos 260 doctores de la Ley, llamados *tannaím*, «los que enseñan», para contraponerlos a los doctores

posteriores a la redacción de la Mishnah, los *amoraítas*, es decir, «los que hablan».

Para ellos, la enseñanza de Moisés consistía en una especie de «doble revelación», una oral y otra escrita. Creían, como se ha dicho, que Dios mismo había confiado una tradición oral a Moisés en el mismo momento en que recibió la Ley escrita en el monte Sinaí, una especie de segunda Torah, en la práctica más importante que aquella. Otorgaban a la interpretación de un maestro particular autoridad divina y elevaron sus enseñanzas al nivel de la misma Torah.

III. TRADICION APOSTÓLICA. Jesucristo se separa totalmente de la mentalidad farisea y se opone en abierta polémica a la enseñanza y práctica de los fariseos. Desautoriza la tradición que han ido forjando en torno a los mandamientos divinos y la considera meros «mandamientos de hombres», «tradición de los hombres», cuya gravedad reside en convertirse en una instancia que termina por invalidar la Palabra de Dios (Mc. 7:7, 8, 9, 13; cf. Col. 2:8).

Por otra parte, en torno a su vida y obra comienza a crearse un tradición que cristaliza en el NT. En principio consiste en la «enseñanza apostólica» (1 Cor. 11:2), «tradiciones» respecto a las reuniones de los creyentes y doctrina cristiana en general (2 Tes. 2:15). Pablo, apóstol único y excepcional, comisionado directamente por el Señor exaltado, «apóstol, no de parte de hombres ni por medio de hombre, sino por medio de Jesucristo y de Dios Padre» (Gal. 1:1), no parte de cero, desde su propia iluminación individual, sino de la enseñanza de los «ministros de la palabra» (Lc. 1:2), comenzando por Ananías, creyente de Damasco que le sanó de su ceguera y le bautizó, y del que, sin duda, recibió su primera instrucción (Hch. 9:17).

San Pablo, aunque no se siente deudor a ningún apóstol anterior a él, se inserta ya en la tradición apostólica y apela ella conforme a las fórmulas de la tradición rabínica: «Os he transmitido lo que yo mismo recibí» (1 Cor. 15:3). Convertido y bautizado, recibe su primera catequesis o enseñanza en la comunidad donde entró como cristiano, la de Damasco (Hch. 9:17). En sus primeras cartas apela a las tradiciones transmitidas por los apóstoles «de parte del Señor Jesús» (1 Tes. 4:2; cf. 2 Tes. 2:15; 3:6). Es el mismo Señor glorificado quien da testimonio de este proceso, toda vez que ordena a sus discípulos que enseñen «todas las cosas que os he mandado», y promete estar con ellos «todos los días, hasta el fin del mundo» (cf. Mt. 28:18-20). Este es el fundamento cristológico de la tradición apostólica. La asistencia del Espíritu Santo prometida por Jesús garantiza la continuidad de la enseñanza del mismo Jesucristo (Jn. 16:13).

De esta forma, se va formando un > depósito dinámico de verdades relativas al mensaje evangélico (cf. 1 Tm. 6:20; 2 Tm. 1:12-14; cf. 1 Tm. 1:10-11; 4:6-7; 6:3; 2 Tm. 2:14ss.; 3:14ss.; 4:1-8), para ser guardado —custodiado— «por medio del Espíritu Santo que habita en nosotros» (2 Tm. 1:14). La presencia del Espíritu en el testimonio apostólico otorga a las Escrituras cristianas el mismo rango que las Escrituras hebreas (cf. 2 Tm. 3:15-16; 2 Pd. 1:20-21).

Formularios de fe, confesiones, himnos litúrgicos y mandamientos relativos a la conducta de los cristianos o de prescripciones sobre la vida de las comunidades, cristalizarán en un depósito o tradición apostólica regulador de la fe y vida de las comunidades (cf. (Ro. 10:9; 1 Tm. 3:16; 6:15-16; 2 Tm. 2:l 1-13; 1 Tes 4:2; 2 Tes. 3:6; I Cor. 1:l-2). No todas tienen la misma autoridad: Pablo distingue entre las órdenes del Señor y los consejos que proceden de su juicio particular (1 Cor. 7:10, 25).

En poco tiempo, las tradiciones se ponen por escrito bajo la autoridad apostólica, comenzando a formarse así una Escritura cristiana que progresivamente se coloca en paralelo a la del pueblo judío

(cf. 2 Tim. 3:15-16; 2 Ped. 1:20-21). Las cartas apostólicas se leen en las asambleas y tienen valor normativo (2 Tes. 2:15; cf. 1 Tes. 5:27; Col. 4:16; 2 Pd. 3:15-16). Los escritores que recogen el testimonio apostólico tienen la convicción de participar en la verdad y en la solidez de esa tradición (Jn. 21:24-25; cf. 20:30-31; Lc. 1:1-4), capacitados por la asistencia del Espíritu mediante la fe (cf. Jn. 14:26; 15:26-27; 16:13-15). Véase APÓSTOL, DEPÓSITO, ESCRITURA, MISHNAH, TALMUD.

BIBLIOGRAFÍA: P. Asveld, "Tradición", en *EB* VI, 1076-1082; J.M. Baumgarten, "The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period", en *JSJ* 3 (1972), 7-29; W. Beinert, "Tradición", en *DTD*, 717-721; F.F. Bruce, *Tradition Old and New* (Zondervan 1970); T. Citrini, "Tradición", en *DTI*, 522; Y. Congar, *La tradición y las tradiciones* (Dinor, San Sebastián 1964); L. Finkelstein, "The Transmission of the Early Rabbinic Traditon", en *HUCA* 16 (1941), 115-135; J.R. Geiselmann, "Tradición", en *CFT* II, 811-821; Id., *Sagrada Escritura y Tradición* (Herder 1968); C. Izquierdo, *Parádosis. Estudios sobre la tradición* (EUNSA 2006); J. Neusner, "The Problem of Oral Tradition", en *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.*, vol. 3, 143-179 (Brill, Leiden 1971); K. Rahner, "Sagrada Escritura y Tradición", en *ET* VI, 118-134; J.M. Rovira Belloso, "Tradición", en *CFC*, 1392-1403; L. Sartori, "Tradición", en *DC*, 790-793.

A. ROPERO

TRADUCCIONES DE LA BIBLIA. Véase VERSIONES DE LA BIBLIA.

TRAMPA

Heb. 4434 *malkódeth*, מַלְ ֹדֶּת = «trampa» (Job 18:10); 4170 *moqesh*, מ קֵ = «lazo, tropezadero, trampa» (Jos. 23:13; Sal. 14:19); 4889 *mashjith*, מַ ְחִית = «destrucción, trampa»: «Porque en mi pueblo se encuentran impíos que vigilan como quien ha puesto una trampa. Ponen objetos de destrucción y atrapan hombres» (Jer. 5:26); gr. 3803 *pagís*, παγίς = «lazo, trampa» (Ro. 11:9).

La caza de animales terrestres y volátiles mediante trampas (*yoqesh*, י קֵ o *yuqash*, יקַ), lazos (*paj*, חַ) y redes (*résheth*, רֶ ֶת) aparece mencionada con frecuencia en el AT, casi siempre con aplicación moral (cf. Prov. 7:23; Ecl. 9:12; Ez. 17:20, etc.). En las pinturas egipcias se reflejan con detalle varias escens de caza y pesca mediante el uso de lazos, redes y otras trampas. Era una práctica común y muy extendida entre el pueblo para suplementar su dieta con carne. Al mismo tiempo, la captura de ciertos pájaros codiciados por su plumaje o canto, era un negocio muy rentable.

La Ley regulaba la supervivencia de las especies, prohibiendo tomar de un nido los polluelos juntamente con la madre, a la que había que dejar libre (Dt. 22:6, 7). En sentido metafórico, Dios es quien libra a los suyos «de la trampa del cazador» (Sal. 91:3; 124:7; Prov. 6:5), pues la vida es presentada bajo la imagen de la amenaza que suponen las trampas puestas por los enemigos (Sal. 38:12; 64:5; Jer. 18:22; Os. 9:8). Por eso se asegura la providencia divina «sobre pueblos e individuos, para evitar que reine el hombre impío y que ponga trampas al pueblo» (Job 34:30). A ella se acoge el piadoso y en oración pide ser guardado «de los lazos que me han tendido, y de las trampas de los que obran iniquidad» (Sal. 141:9). El temor de Dios es «fuente de vida para apartarse de las trampas de la muerte» (Prov. 14:27; cf. 22:5; 29:25).

Un tipo especial de maldad e injusticia es hacer pecar al hombre poniendo trampas a su pies (Is. 29:21). «La instrucción del sabio es fuente de vida, para apartarse de las trampas de la muerte» (Prov. 13:14).

A. ROPERO

TRANCE

Gr. 1611 *ékstasis*, ἔκστασις, término usado por los autores clásicos para indicar un estado alterado

del cuerpo y la mente como resultado de una experiencia con el mundo superior. La persona caía en una especie de posesión, el cuerpo se volvía insensible a los objetos externos a su alrededor, al tiempo que su mente se llenaba de imágenes y escenas extraordinarias. Era una experiencia común en las visiones religiosas. Estando Pedro en Jope y en el momento de la oración, le sobrevino un éxtasis o trance, por el que vio el cielo abierto (Hch. 10:10). Otro tanto le ocurrió al apóstol Pablo, según confesión propia: «Cuando volví a Jerusalén, mientras oraba en el templo, sucedió que caí en éxtasis» (Hch. 22:17).

En el AT encontramos una referencia semejante al trance cuando Balaam, al proferir su profecía, dice que quien escucha los dichos de Dios, es semejante al hombe «caído», de la raíz *naphal*, נפל, pero con los ojos abiertos (Nm. 24:4, 16). Otras alusiones se encuentran en las palabras *shammah*, ה ָ ַ, «cosas espantosas», dicho respecto a los profetas mentirosos (Jer. 5:30), *thimehón*, תִמְּה ן, «confusión de la mente», con la que Dios afligirá a los que se aparten de su Ley (Dt. 28:28), y *tardemah*, ר ְ ֵ מָה ַ, «sueño profundo» de parte de Dios (Gn. 2:21; 15:12; 1 Sam. 26:12).

Para muchos, el trance era una señal de enajenamiento y locura, que se daba en los profetas (cf. Jer. 29:26; Ez. 3:15; 8:3; cf. Dan. 8:18; 10:15,16; Ap. 1:10,17). San Pablo cuenta entre sus visiones y revelaciones el haber sido «arrebatado» hasta el tercer cielo (2 Cor. 12:1-4). Véase ÉXTASIS, PROFECÍA, VISIÓN.

TRANSFIGURACIÓN

Gr. *metamorphóo*, μεταμορφόω, «cambiar de forma», de *metá*, que señala «cambio», y *morphé*, «forma». Se trata de un término que es casi técnico en griego y que evoca las transfiguraciones o cambios de figura que asumen (padecen) los dioses y seres divinos, tomando formas diversas para presentarse y actuar (cf. Ovidio, *Las Metamorfosis*). El verbo *metamorphóo* es usado por Mateo y Marcos, pero no por Lucas, sin duda para evitar que sus lectores entendieran la «metamorfosis» de Jesús al modo de los dioses paganos, y emplea la frase *egéneto héteron*, ἐγένετο ἕτερον, lit. «fue alterado, se hizo diferente» (Lc. 9:29), referido al cambio en el rostro y vestimenta de Jesús.

1. El relato evangélico.
2. Significado de la transfiguración.
3. Transfiguración de los cristianos.

I. EL RELATO EVANGÉLICO. Los relatos de Marcos y Mateo coinciden, a veces incluso en las expresiones, lo que indicaría su dependencia de una misma fuente. Lucas presenta diferencias respecto a Marcos y Mateo, lo que apunta a una fuente distinta, o que el evangelista ha realizado una amplia redacción personal del texto común. En lugar del «después de seis días» de Marcos y Mateo, Lucas habla de «unos ocho días después», indicación genérica para indicar una semana según el calendario romano. También hay diferencias respecto a las palabras del Padre: en lugar del Hijo «amado» de Marcos y de Mateo, Lucas habla del Hijo «escogido» (v. 35). Lucas insiste más que en la filiación divina en la elección mesiánica. Jesús es el Mesías escogido para llevar a cabo la obra de la redención (cf. 23:35).

Juan no refiere el episodio de la Transfiguración, debido a que en su Evangelio toda la vida de Cristo aparece en el contexto de la «gloria», velada y presente a la vez. De hecho, la > gloria de Cristo es uno de los conceptos fundamentales del Cuarto Evangelio (1:14; 12:27). Aparece en los milagros (cf. 2:11; 11:40; 17:4) y en la misma pasión (cf. 7:39; 12:16, 23; 27s; 13:31). La muerte en

la cruz es presentada con los verbos «levantar» y «glorificar» (3:14; 8:28; 12:32 etc.).

II. SIGNIFICADO DE LA TRANSFIGURACIÓN. La transfiguración de Cristo es un momento decisivo en la vida de Jesús, encuadrado entre dos anuncios de la pasión. A modo de vislumbre de su triunfo glorioso mediante la resurrección, permite ver aquella gloria que le corresponde como Hijo de Dios (Mt. 17:2; Mc. 9:2; Lc. 9:29). La presencia de Moisés y Elías apunta al cumplimiento las Escrituras, de la Ley y los profetas, respecto al Mesías. Jesús adquiere el aspecto y el resplandor del personaje de la visión de Daniel, que viene a hacer entender «lo que ha de acontecer a tu pueblo en los últimos días» (Dan. 10:1-14).

La transfiguración acontece en el contexto histórico del rechazo oficial de Jesús por las autoridades judías, a raíz de lo cual se dirigió con sus discípulos hacia el extremo norte del país, a la zona de Cesarea de Filipos (Mt. 16:13). Allí, en contraste con la ceguera de Israel con respecto a su persona, recibió la confesión de Pedro de que él era el Cristo, el Hijo del Dios viviente (Mt. 16:15-16). Inmediatamente después, anuncia el rechazo y sufrimiento de que será objeto en Jerusalén, lo que Pedro se niega a aceptar (Mt. 16:21-23). A continuación, viene el relato de la transfiguración. Jesús quiere prevenir a sus discípulos contra el escándalo de un Mesiás sufriente, aunque por el momento los apóstoles no entienden nada. Para el Evangelio de Marcos la transfiguración es un anticipo y preludio de la resurrección; una manifestación gloriosa de la persona de Jesús (Mc. 9:2-8), cuya finalidad aparece clara en este contexto: dar ánimo a los discípulos ante las perspectivas del futuro sufrimiento del Maestro, que ellos también tendrán que compartir.

Jesús escoge como testigos del acontecimiento a los que serán testigos de su agonía en Getsemaní: Pedro, Santiago y Juan, elegidos para descubrir el sentido divino de los acontecimientos que van a producirse. La su mención del «monte alto» evoca el Sinaí, donde Moisés se encontró con Dios y del que bajó con el rostro iluminado por la gloria divina (Ex. 29-35). La «subida» simboliza el ascenso necesario para encontrarse con Dios, conforme a una tipología que evoca las teofanías de Moisés y Elías en «la montaña de Dios» (Sinaí/Horeb, cf. Ex. 19:9; 24:15-18; 1 R. 19:8-18). Dios no manifiesta solamente su presencia hablando en medio de la nube y del fuego (Dt. 5:2-5), sino que Jesús, en presencia de Moisés y de Elías, aparece a sus discípulos transfigurado por la gloria de Dios. Moisés y Elías son dos personajes bíblicos de lo más significativo para el pueblo judío. La voz que sale de la nube ratifica la revelación que ha hecho Jesús a sus discípulos y que es el objeto de su conversación con Moisés y Elías. Los dos vivieron una experiencia de éxodo, especialmente Moisés, y para Jesús ese «éxodo», cuyo punto de partida va a ser Jerusalén (Lc. 9:31), es el paso por la muerte necesario para la entrada en la gloria (cf. Lc. 24:25ss). Tales evocaciones manifiestan la intencionalidad de los evangelistas, sobre todo de Mateo, de mostrar que Jesús es el cumplimiento de la Ley y los profetas. Mateo y Marcos no refieren el tema de la conversación de Moisés y Elías con Jesús, pero sí Lucas: la «partida de Cristo, que iba a cumplir en Jerusalén» (9:31).

La voz divina que resuena en el monte prescribe escuchar al que es el Hijo de Dios (Lc. 9:35), indicando que una ley nueva va a ocupar el lugar de la dada en otro tiempo a Moisés, pues Jesús es el nuevo Moisés, el profeta suscitado por Yahvé al que hay que oír (Dt. 18:15; cf. Jn 1:17s). Ante Jesús desaparecen Moisés y Elías, que ya no tienen más que decir, pues el Padre lo ha dicho todo por el Hijo (cf. Heb. 1:1). Moisés y Elías quedan asumidos y superados en la persona de Jesús. Él viene a ocupar el lugar de la Ley y de los profetas.

Pero el monte de la transfiguración que tiene por transfondo el Sinaí, hace referencia también al Calvario y marca un punto de inflexión de suma importancia en el ministerio de Jesús. Desde

entonces, la cruz es el centro de su pensamiento: «Afirmó su rostro para ir a Jerusalén (Lc. 9:51). La transfiguración confirma la confesión de Cesarea y consagra la revelación de Jesús, Hijo del Hombre, paciente y glorioso, cuya muerte y resurrección cumplirán las Escrituras. Revela la persona de Jesús, Hijo muy amado y trascendente, que posee la gloria misma de Dios. Manifiesta a Jesús y su palabra como la ley nueva. Anticipa y prefigura el acontecimiento pascual que, por el camino de la cruz, introducirá a Cristo en la plena expansión de su gloria y de su dignidad filial. Esta experiencia anticipada de la gloria de Cristo está destinada a sostener a los discípulos en su participación en el misterio de la cruz, pues ellos no están allí como meros comparsas, solo para completar el cuadro. Su tarea de testigos exige su presencia para que puedan comprender y soportar los acontecimientos desgarradores que están por venir (cf. Mt. 17:22-23). De hecho, los discípulos son los beneficiarios de la transfiguración; es a ellos a quienes «toma consigo» y a quienes «lleva»; se transfigura «delante de ellos»; a ellos «se aparecen Moisés y Elías»; a ellos, en fin, la nube «los cubrió con su sombra» (Mt. 17:1-6). La nube es signo de la presencia de Dios (Ex. 16:10; 19:9; 24:15; Nm. 11:25). Cubre y protege, es morada de Dios (Sal. 18:12). Está presente en el > Tabernáculo (Ex. 40:34-35) y en el > Templo de Salomón (1 R. 8:10-12), y ahora, en la dispensación cristiana, en todo lugar donde se acepta y confiesa a Jesús como Señor, hasta el tiempo escatológico cuando Dios «habitará con ellos» (Ap. 21:3).

Cristo mandó a los testigos de la Transfiguración que guardasen silencio respecto a ella «hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (Mc. 9:9; Mt. 17:9; cf. Lc. 9:36). La razón por la que deben guardar tal silencio es que hasta que no tuviera lugar la pasión, muerte y resurrección de Cristo, los discípulos no estaban en condiciones de comprender el verdadero carácter del mesianismo y de la obra de Jesús. Los relatos siguientes dejarán entrever lo mucho que todavía tenían que aprender sobre el particular. En este momento ignoran todavía lo que quería decir la resurrección de entre los muertos (Mc. 9:10). El episodio de la Transfiguración solo pretendía confirmar la confesión de Pedro y «suavizar» el escándalo de la cruz.

III. TRANSFIGURACIÓN DE LOS CRISTIANOS. Los cristianos, hechos por el bautismo partícipes del misterio de la resurrección prefigurado por la transfiguración, son llamados ya en la tierra a transfigurarse cada vez más, «de gloria en gloria», por la acción del Espíritu del Señor (2 Cor. 3:18) hasta que sean totalmente transfigurados cuando llegue la gloriosa venida de Cristo, «el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp. 3:21), cumpliendo así la meta de la redención, que es ser transformados según la misma imagen de Cristo (Ro. 8:29; 2 Cor. 3:18; 1 Jn. 3:2). Hay que notar aquí que la transfiguración que se espera no es de simple «figura», sino de «*morphé*-formaesencia», una auténtica y sobrenatural «transformación» (1 Cor. 15:51-54). Mientras tanto, la vida presente del cristiano está marcada por ese proceso transfigurador de su existencia, gracias al cual se va operando lentamente la transformación del hombre interior mediante la renovación de su entendimiento (Ro. 12:2). Del mismo modo que la transfiguración de Cristo supuso el paso por la muerte, el camino del cristiano no puede ser un camino distinto del de Jesús; también pasa por la cruz y la renuncia del yo (Mt. 16:24; Mc. 8:34; Lc. 9:23). Véase CONVERSIÓN, IMITACIÓN, SEGUIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: J. Bunzler, "Transfiguración", en *DTB*, 1013-1036; R. Cantalamessa, *El misterio de la Transfiguración* (EMC 2003); E. Cothenet, "Transfiguración", en *DEB*, 1532s.; X. Léon Dufour, "La Transfiguración de Jesús", en *Estudios de Evangelio* (Cristiandad 1982); O. García de la Fuente, "Transfiguración", en *EB* VI 1082-1088; A. García Moreno, "Transfiguración de Jesús", en *GER* 22, 688-690; E. Nardoni, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de san Marcos* (UCA, Bs. As. 1976); L.F. Rivera, *El relato de la transfiguración en la redacción del evangelio de Marcos. Exégesis* (UCA, Bs. As. 1975).

A. ROPERO

TRANSGRESIÓN

Heb. 6588 *peshá*, ע ֶ ֶ = «transgresión, culpa», aparece 93 veces en el AT, del vb. 6586 *pashá*, ע פ, que básicamente indica el hecho de apartarse del camino voluntariamente, rebelarse (cf. Gn 31:36; Am. 2:4); a veces *peshá* indica la «culpa» de la transgresión, p.ej.: «Yo soy limpio y sin culpa/transgresión; soy inocente» (Job 33:9); 817 *asham*, ם ָ אָ = «culpa, infracción, transgresión»; 4604 *maal*, מַעַל = «prevaricación, infidelidad, transgresión»; gr. 3900 *paráptoma*, παρ□πτωμα, prim. un «paso en falso», un «desliz», relacionado con el vb. 3895 *parapipto*, παραπ□πτω, lit. «caer al lado, recaer» (Heb. 6:6), empleado con sentido ético denota una «infracción», una «desviación» de la rectitud y verdad (Mt. 6:14, 15; 18:3.; Mc. 11:25, 26; Ro. 4:15; 5:15, 17; 2 Cor. 5:19; Ef. 1:7; 2:1, 5; Col. 2:13); 3847 *parábasis*, παρ□βασις, «violación, infracción, «transgresión, del vb. 3845 *parabaíno*, παραβα□νω, lit. «ir a un lado, ir más allá», de donde el acto de «quebrantar»; se emplea metafóricamente para denotar transgresión, siempre el quebrantamiento de una ley (Ro. 5:14; Gal. 3:19; 1 Tm. 2:14).

En su origen, *pashá*, «rebelarse, transgedir», siempre con referencia a un acto voluntario, tiene como complemento algún rey o alguna nación; p.ej., después de la muerte de Acab, Moab se rebeló contra Israel (2 R. 1:1; cf. 2 R. 8:20). Por analogía, del sentido político se pasa al religioso, y Dios, en cuanto gobernador divino, es el objeto de la rebeldía o transgresión: «¡Ay de ellos, porque se apartaron de mí! ¡Destrucción sobre ellos, porque contra mí se rebelaron!» (Os. 7:13; cf. Is. 66:24). Por lo general, la LXX no acierta a traducir el término heb. *pashá*, y recurre a equivalentes: *asebeo*, «actuar impíamente», *aphístemi*, «irse, retirarse»; *ánomos*, «sin ley» y *hamartía*, «pecado».

En el NT, tanto el verbo como el sustantivo hacen referencia a un acto voluntario por parte del ser humano contra la ley, equivalente a rebeldía y rebelión contra una voluntad superior, p.ej. Adán y Eva al comer del fruto prohibido (Ro. 5:14; 1 Tm. 2:14). Negativamente hablando, donde no hay ley no hay transgresión (Ro. 4:15). Por eso argumenta el apóstol Pablo que la Ley «fue añadida a causa de las transgresiones» (Gal. 3:19; cf. Ro. 4:15; 5:13, 20). La Ley no constituye a los hombres pecadores, pero sí los hace transgresores, infractores de la misma; por ello el pecado se vuelve «sobremanera pecaminoso» (Ro. 7:7, 13).

Mientras que el «pecado» habla del resultado de la acción pecaminosa («errar el blanco»), la transgresión se refiere al «error» inicial, al «mal paso» dado, o «paso en falso». Desde el comienzo de su enseñanza, Jesús enseñó a los suyo a perdonar a los hombres sus «transgresiones/ofensas» (Mt. 6:14, 15), y San Pablo dice que si alguno fuere tomado en alguna falta/transgresión, «vosotros que sois espirituales, restaurad al tal con espíritu de mansedumbre» (Gal. 6:1), entendiendo que, según la antropología cristiana, tropezar y caer es común a la naturaleza humana.

En la providencia divina, de la transgresión de Israel ha venido la salvación a los gentiles (Ro. 11:11, 12), cumpliendo así la voluntad de Dios respecto a las naciones. Véase CULPA, PECADO, REBELDÍA.

F. LACUEVA

TRANSJORDANIA

Región comprendida entre el río > Jordán y los desiertos de Siria y Arabia. Comprende un enorme altiplano que se eleva de 643 a 1.286 m. sobre el nivel del mar, y una franja fértil de

aproximadamente unos 30 km. de ancho. Los grandes acantilados que caen al oeste hasta el Jordán detienen y enfrían la atmósfera, lo que proporciona un relativo aumento de lluvias. Hacia el este, los altiplanos van cayendo hasta el desierto siroarábigo, que constituye la frontera natural. Las lluvias proceden del Mediterráneo, son frecuentes en enero y febrero; si caen sobre el desierto de Arabia, los torrentes llegan a la Transjordania, para desembocar después en el mar Muerto. En su transcurso por el desierto recojen sales y cloruros, por lo cual se evaporan rápidamente quedando únicamente los cuerpos pesados en el mar.

La tierra se eleva de norte a sur alcanzando una altura de 1.730 m. La meseta del norte es más baja, entre 450 y 600 m. de media. Esta franja estuvo densamente poblada durante los tiempos bíblicos. El desierto proporciona vientos cálidos (el «siroco» o «hamsin») en primavera y otoño, y vientos helados en invierno. No se pueden cultivar el olivo ni la viña, por lo que predomina el pastoreo; cuando la lluvia lo permite, crece el trigo.

La meseta está dividida en cinco secciones por cuatro corrientes de agua: el > Yarmuk, el > Jaboc, el > Arnón y el Zered. Al norte del Yarmuk estaba la bíblica > Basán. En esta zona existen signos de una pretérita actividad volcánica, con cráteres extintos, lava y una capa de basalto negro sobre la caliza común. Los árboles son escasos.

Tanto al norte como al sur del río Jaboc estaba > Galaad, una zona montañosa, bien regada por los manantiales de > Basán. Este río nacía cerca de Rabat-amón y corría al oriente y al norte en un semicírculo antes de descender al Jordán. Su proximidad a la comarca montañosa occidental hizo que jugase un papel más prominente que Basán en la historia de Israel. Basán era tierra de bosques y prados muy rica en ganados.

Al este de Galaad se extendía del Jaboc al Arnón el país de Amón, que originalmente llegaba hasta el Jordán. Al sur de Galaad y Amón, limitado al norte por el río Arnón, se hallaba Moab. La región más meridional era > Edom, muy montañosa, desértica y poco habitada, aunque el país contaba con metales de cobre y hierro y dominaba las rutas caravaneras. La fortaleza de > Maqueronte, donde > Herodes Antipas ordenó decapitar a > Juan el Bautista, se alzaba sobre una pequeña elevación de terreno que domina el mar Muerto, el Mukawer, 739 m.

En el relato del éxodo se cita un «camino real» (Nm. 20:17, 21, 22), que desde muy antiguo debía atravesar toda la meseta de Transjordania. En algunos lugares los estudios de los arqueólogos y sus prospecciones han hallado fragmentos del mismo. En ocasiones, junto a dicho camino, se han descubierto ruinas de atalayas que lo protegían. Por el valle del Jordán, en su orilla oriental, había una ruta que unía el mar Muerto y el de Tiberíades.

De sur a norte se encontraban los reinos de Edom, Moab, > Sehón, Amón y > Og, este último designado como rey de Basán, aunque su territorio incluyera también lo que con el tiempo fue llamado Galaad. Las campañas victoriosas contra Og y Sehón entregaron a Israel sus territorios, que quedaron divididos entre las tribus más ganaderas: > Rubén, > Gad y la media tribu de > Manasés. El límite sur de Gad fue el Arnón, pero es difícil precisar el límite norte de Manasés. El límite oriental de Rubén era el desierto, pero tanto Gad como Manasés estaban limitadas al este por Amón, que atacaba frecuentemente las ciudades israelitas, como aparece en las historias de Jefté (Jue. 10) y Saúl (1 Sam. 2).

David incorporó Amón, Moab y Edom a su reino, junto con los territorios de Damasco. El cisma de > Jeroboam facilitó la rebelión de Amón y Damasco, que ya se había separado en tiempos de

Salomón. Moab dependía de Israel, mientras que Edom era feudatario de Judá. Véase EDOM, GALAAD, GEOGRAFÍA DE PALESTINA, JORDÁN, MOAB, YARMUK.

BIBLIOGRAFÍA: N. Glueck, *The Other Side of the Jordan* (New Haven 1940 / Eisenbrauns 1970); J. Rogerson, *Tierras de la Biblia*, 202-224 (Folio, Barcelona); V. Vilar Hueso, "Transjordania", en *GER* 22, 703-705.

F. J. LORENZO PINAR

TRASEOS

Gr. *Thrasaîos*, Θρασαῖος; Vulg. *Thrasceas*. Padre de Apolonio, gobernador de Celesiria y Fenicia en la época del sumo sacerdote Onías (2 Mac. 3:5).

TRASQUILAR

Heb. 1494 *gazaz*, גזז = «rasurar, trasquilar». Operación por la que se recorta la lana a las ovejas, muy común en las sociedades ganaderas. Aprovechando el tiempo del esquileo, Raquel hurtó los ídolos de su padre (Gn. 31:19). Judá se encontraba esquilando cuando Tamar le salió al encuentro y le engañó (Gn. 38:12). En una casa de esquileo de pastores, en la región de Samaria, > Jehú mató a cuarenta y dos varones familiares de > Ocozías (2 R. 10:12, 14). En heb. se lee *beth eqed harroím*, ית עֵקֶד הָרֹעִים, lit. «casa de la atadura de los pastores», que hace referencia a la operación de trasquilar, en la cual los animales eran atados para realizarla mejor. El Targum y las versiones árabes traducen «casa de reunión de los pastores», siguiendo a Rashi, y aceptado por Simonis y Gesenius, pero la LXX, Eusebio y Jerónimo creen que se trata de un nombre propio: «Bet-equed de los pastores».

Los meses de trasquileo en Palestina son mayo y junio. Las ovejas son lavadas antes de ser trasquiladas y así se facilita la operación. Cantares habla de esas manadas de ovejas que salen del lavadero a fin de ser trasquiladas (Cant. 4:2).

La Ley prohibía esquilar el primogénito de las ovejas (Dt. 15:19), quizá porque al estar consagrado a Dios como sacrificio no debía faltarle nada. El > Mesías es presentado como «una oveja que enmudece delante de sus esquiladores» (Is. 53:7; cf. Hch. 8:32), señal de plena y mansa aceptación de su destino. Véase BET-EQUED, LANA.

D. MUNIESA

TRES

Heb. 7969 *shalosh*, לָ, escrito también לָ, y *sheloshah*, הָלְ, número cardinal, «tres», (*shalosh shanim*, נִים לָ, «tres años», Lv. 19:23), ordinal, «tercero» (*bishenath shalosh*, לָ־נַת, «tercer año», 2 R. 18:1), o múltiple, «triple»; gr. 5140 *treîs*, τρεῖς, o *tría*, τρία; gen. *triôn*, τριῶν = «tres».

Este número denota aquello que es sólido, real, sustancial, completo y entero. Todas las cosas que están especialmente completas vienen marcadas por el número tres. Los atributos de Dios son tres: omniscencia, omnipresciencia y omnipotencia. Tres es el primero de los cuatro números perfectos. Señala lo que es esencial, perfecto y divino. En ocasiones, indica simbólicamente la plenitud de la Deidad, como en las tres Personas divinas (cf. 1 Tes. 5:19; Heb. 10:28; la mención en 1 Jn. 5:7 se halla en un versículo que no forma parte del original). Tres veces claman los serafines: «Santo, Santo, Santo» (Is. 6:3), como los seres vivientes de Ap. 4:9. Tres personas se aparecen a Abraham, que son identificadas con Yahvé (Gn. 18:1-2). Abraham pidió «tres medidas de flor de harina» para

sus invitados celestiales.

El día tercero la tierra fue separada del agua, como tres es el número de la resurrección, porque Jesucristo resucitó en el día tercero. Fue en el día tercero cuando Jesús terminó su obra (Lc. 13:32). En la hora tercera fue crucificado y durante tres horas las tinieblas envolvieron la tierra. «Tres» días permaneció Jesús en la tumba, conforme a la señal del profeta Jonás: «Porque así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del gran pez, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches» (Mt. 12:40), cuya duración no hay que entender lit. como períodos de 24 horas, lo que entraría en contradicción con el hecho de que el cuerpo de Jesús pasó en la tumba solo un día completo y parte de la jornada cuando fue sepultado y de cuando resucitó. Los hebreos carecían de un término equivalente al gr. *nykhthémeron*, νυχθήμερον, o día natural de 24 horas, que expresaban con la frase «noche y día», o «día y noche»; p.ej.: «Hasta dos mil y trescientas tardes y mañanas [días]; y el santuario será purificado» (Dan. 8:14). Así también, donde se dice: «Y hubo lluvia sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches» (Gn. 7:12), simplemente significa «cuarenta días» (v. 17). Conforme al cómputo general judío, se adscribe a un día completo lo que tiene lugar solo en una parte de él, y por eso en el idioma heb. era necesario mencionar día y noche. Tenemos otro ejemplo en el joven egipcio encontrado en el campo y conducido ante David, que llevaba «tres días y tres noche» sin comer ni beber (1 Sam. 30:12), cuando lo que quiere decir es que desde hacía tres días andaba errante, abandonado por su jefe: «Mi amo me abandonó hace tres días, porque yo estaba enfermo» (v. 17). Entre los hebreos es común decir que algo se realizará «dentro de tres días», entendiendo con ello no el transcurso de 72 horas, sino «al tercer día» (2 Cro. 10:5 y v. 12; cf. Dt. 14:28 con 26:2). Conforme con este uso idiomático de calcular los días, la profecía de Jesucristo respecto a su resurrección de entre los muertos «después de tres días» (*metá treîs hemeras*, Mc. 9:31 y 10:34) se expresa correctamente con la expresión «al tercer día» (*te trite hemera*, Mt. 17:23; 20:19; Lc. 9:22; 18:33; 24:7, 46; Hch. 10:40).

El ordinal gr. *tritos*, τρίτος, «tercero», se emplea como nombre en Ap. 8:7-12 y 9:15, 18, «la tercera parte», lit. «el tercio»; como adverbio, con el artículo: «la tercera vez» (Mc. 14:41; Jn. 21:17); sin el artículo, lit. «tercera vez» (Jn. 21:14; 2 Cor. 12:14; 13:1); en enumeraciones (Mt. 26:44), especialmente en una sucesión de acontecimientos (Jn. 9:24; 2 P. 2:8); absolutamente, en el acusativo neutro: «lo tercero» (1 Cor. 12:28). Véase NÚMEROS, RESURRECCIÓN, TRINIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: E.W. Bullinger, *Cómo entender y explicar los números de la Biblia* (CLIE, 1990).

TRES TABERNAS

Gr. *Treîs Tabernaí*, Τρεῖς Ταβερναί, del lat. *Tres Tabernae*. Localidad de la Vía Apia, a unos 16 km. del Foro de Apio y a 50 km. de Roma, adonde fue un grupo de cristianos para acoger al apóstol San Pablo en su camino de > Puteoli a la capital del Imperio, prob. como signo de respeto (Hch. 28:15). Pablo, al ver esta muestra de aprecio, cobró ánimo y confianza.

La palabra *taberna*, ταβέρνα, es una transliteración latina en lengua griega, y denota una casa hecha con tablones o planchas de manera, a semejanza de las cabañas que los latinos llamaban *tabernae*. Así, Horacio dice: *Pauperum tabernas regumque turres*, «las cabañas de los pobres y las torres de los reyes» (*Carm*. 1, 14, 13). De aquí pasó a significar una tienda diferenciada de una casa común. El mencionado Horacio empleaba una como librería para la venta de sus libros (*Sat*. 1, 4, 71), y también como despecho de vino (*Ep*. 1, 14, 24). Las tiendas de Pompeya eran tanto lugares de venta, en la parte que daba a la calle, como vivienda, en la parte trasera. En tiempos del Imperio

romano había dos clases de establecimientos de este tipo: el *Forum* y las *Tabernae*; el primero era semejante a un mercado con todo tipo de productos, mientras que el segundo solo disponía de vino y alimentos más necesarios. La localidad o aldea llamada Tres Tabernas prob. derivaba su nombre de tres gandes posadas o casas de comidas para atender las necesidades de los viajeros de camino a Roma. Se hallaba cerca de la moderna Cisterna, al pie de los montes Albanos. Es mencionada por Cicerón en una carta a Ático: «*Dederam aliam paulo ante, Tribus Tabernis*» («Te escribí otra, hace poco, desde Tres Tabernas», 2, 10). En el siglo IV había una obispo de Tres Tabernas llamado Félix (Optato, lib. 1).

J. M. DÍAZ YANES

TRIBU

Heb. 4294 *matteh*, מַ ֶה y 7626 *shébeth*, ֵבֶט ; ambos sig. prim. «palo, vara, rama, cayado», símbolo de poder y autoridad; aparece 251 veces en el AT, de las cuales 183 tiene el sig. derivado de «tribu»; Sept. y NT *phylé*, φυλή = «tribu, clan, pueblo», grupo de gente relacionada por parentesco o vecindad, indica los pueblos de la tierra (Mt. 24:30; Ap. 1:7; 5:9; 7:9; 11:9; 13:7; 14:6) y de las tribus de Israel (Mt. 19:28; Lc. 2:36; 22:30; Hch. 13:21; Ro. 11:1; Fil. 3:5; Heb. 7:13, 14; Stg. 1:1; Ap. 5:5; 7:4-8; 21:12).

La división en tribus se halla en numerosos pueblos antiguos, como edomitas, ismaelitas, árabes, etc. (cf. Gn. 36:15, 19, 40). Las doce tribus de Israel fueron fundadas por los doce hijos de Jacob, con la excepción de José, de quien surgieron dos tribus, al adoptar Jacob como hijos a sus nietos (Gn. 48:5). Así, hubo en realidad trece tribus, quedando doce en el reparto de la tierra al considerar la de Leví como tribu dedicada al sacerdocio, a la cual no se otorgó territorio propio, sino que quedó esparcida por todo Israel. En la misma época de Jacob, la expresión «las doce tribus de Israel» incluía aún a Leví, en tanto que Efraín y Manasés eran consideradas como una sola tribu, bajo el nombre de José (Gn. 49:5, 22, 28; Nm. 26:28, cf. v. 57). Al hacerse la división de la tierra, los hijos de José recibieron territorios distintos (Jos. 17:14, 17), en tanto que Leví recibía al mismo Señor como herencia (Jos. 13:14, 33). Desde el punto de vista material, Leví recibió su parte con la entrega de una porción de los sacrificios y de los diezmos (Nm. 18:20-21, 24; Dt. 18:1-5), y, por otra parte, recibió 48 ciudades con sus aldeas, repartidas entre todas las tribus (Jos. 21:1-2, 41).

La organización tribal estaba tan profundamente arraigada, que resistió todo el turbulento período de los Jueces (cfr. Jue. 20:2; 21:3, 17), y sobrevivió al establecimiento de la monarquía. Los ancianos y los príncipes de las tribus ejercieron una gran influencia en la elección de ciertos reyes (1 Sam. 8:4; 10:20; 2 Sam. 3:17; 5:1); los soberanos los consultaban para los asuntos de importancia (1 R. 8:1; 20:7; 2 R. 23:1). El cisma nacional tuvo como marco la estructura tribal, y fue dirigido tanto contra la prepotencia de Judá como contra un rey impopular (1 R. 12:20-21). Cuando tuvo lugar la caída de Israel, y durante el exilio, los ancianos siguieron desempeñando un importante papel (Jer. 19:1; Ez. 8:1; 14:1; 20:1), si bien la misma organización tribal había quedado quebrantada debido a la destrucción de ambos reinos.

Las tribus de Israel son mencionadas en las visiones proféticas de Ez. 48 y de Ap. 7:1-8; 21:12. Jesús dijo a sus apóstoles que en la renovación de todas las cosas, ellos se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt. 19:28). Véase BASTÓN, ISRAEL, JOSUÉ, JUDÁ.

TRIBULACIÓN

Heb. 6862 *tsar*, צָר, lit. «estrecho, angostura, aflicción, tribulación»; 2347 *thlipsis*, θλῖψις, lit. «apretura, opresión, aflicción, persecución, tribulación, angustia» (Mt. 24:9, 21, 29; Mc. 4:17; 13:19, 24; Hch. 7:10, 11; 14:22; 20:23; Ro. 2:9; 5:3; 8:35; 12:12; 2 Cor. 1:4; 2:4; 4:17; 6:4; 7:4; 8:2; Ef. 3:13; 4:14; 1 Tes. 1:6; 3:3; 2 Tes. 1:4, 6; Heb. 10:33; Stg. 1:27; Ap. 1:9; 2:9, 10, 22; 7:14).

El nombre heb. *tsar* describe un espacio angosto que fácilmente puede obstruirse con una sola persona (cf. Nm. 22:25). Hace referencia al «aprieto» que uno siente cuando se halla sometido a situaciones de injusticia y opresión, lo cual deriva en angustia espiritual y psicológica. La espiritualidad hebrea gira en torno al Dios que libra de la tribulación (2 Cro. 15:4; 20:9; Neh. 9:27). Para el verdadero israelita esto significa que Yahvé es un Dios vivo, frente a los ídolos o falsos dioses, que tienen que ser llevados «sobre los hombros», y aunque alguien los invoque, no responden ni libran de la tribulación (Is. 46:7).

Por su parte, la espiritualidad cristiana, que nace de la experiencia de la angustia, aflicción y dolor de su Maestro, gira en torno a la asunción de la tribulación como un paso que es necesario atravesar por amor de Cristo y su palabra (Mt 24:9; Jn. 16:33; Ro. 5:3). La tribulación es la experiencia general de los que quieran vivir piadosamente en Cristo Jesús (2 Tm. 3:12). Los primeros cristianos fueron esparcidos a causa de «la tribulación [*thlipsis*, θλῖψις] que sobrevino en tiempos de Esteban» (Hch. 11:19). De esta manera, la tribulación no es simplemente considerada como una molestia o entorpecimiento del avance del mensaje evangélico, sino todo lo contrario, una ocasión para su esparcimiento, al tiempo que, en manos de Dios, produce en el creyente un más excelente peso de gloria (2 Cor. 4:17). Por la fe y el poder divino, la tribulación se transforma en un medio de comunión con Cristo (Col. 1:24), de tal manera que los autores apostólicos pueden presentarse a sí mismos como «copartícipe en la tribulación y en el reino y en la perseverancia en Jesús» (Ap. 1:9).

Jesús anunció para antes de su segundo advenimiento, como una señal precursora, una «gran tribulación como no ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni habrá jamás» (Mt. 24:21, 29; Mc. 13:19, 24), de la cual las persecuciones sufridas por la Iglesia han sido como anticipaciones (cf. Ap. 7:14). Véase AFLICCIÓN, PERSECUCIÓN, TESTIMONIO.

A. ROPERO

TRIBUNAL

Heb. 8179 *sháar*, עַר = «puerta» de una ciudad, por lo general amurallada; gr. 968 *bema*, βῆμα, prim. «paso», lit. «lugar para el pie», que indicaba un lugar elevado, una tarima o plataforma donde estaba la asamblea, más tarde empleado para designar un tribunal (Mt. 27:19; Jn. 19:13; Hch. 12:21; 18:12, 16, 17; 25:6, 10, 17).

En la antigüedad las puertas de acceso a las ciudades eran el lugar habitual para celebrar juicios, dirimir pleitos y administrar justicia, de ahí la expresión heb. «puerta de juicio» (cf. Dt. 16:18; 17:8; 21:19; 22:15; 25:6, 7; Rut 4:1; 2 Sam. 15:2; 19:8; 1 R. 22:10; Job 29:7; Prov. 22:22; 24:7; Lam. 5:14; Am. 5:12; Zac. 8:16). El homicida involuntario tenía que presentarse a la puerta de la ciudad de refugio y exponer su caso a oídos de los ancianos del lugar (Jos. 20:4).

La razón de esta costumbre se debe a que en las ciudades amuralladas las puertas eran la única vía de acceso, y por tanto lugares muy concurridos; la integridad de los jueces y magistrados parecía más segura ante tan gran concurrencia pública. Con todo, los profetas denuncian la corrupción de los procesos debida al soborno, de modo que los jueces «a los pobres en la puerta hacen perder su

causa» (Am. 5:12). «Aborreced el mal, y amad el bien, y poned juicio en la puerta» (Am. 5:15).

En las puertas indicadas, los jueces tomaban asiento (cf. Job 29:7). Magistrados inferiores y jueces superiores plantaban su tribunal en las puertas (Prov. 31:23; Lam. 5:14). Baruc leyó para el libro de Jeremías a oídos de todo el pueblo a la entrada de la puerta nueva del Templo (Jer. 36:10). A veces los reyes tomaban asiento a las puertas para juzgar determinadas actuaciones, p.ej.: «El rey de Israel y Josafat, rey de Judá, vestidos con sus vestiduras reales, estaban sentados, cada uno en su trono, en la era a la entrada de la puerta de Samaria; y todos los profetas profetizaban delante de ellos» (1 R. 22:10; 2 Cro. 18:9). En Neh. 3:31 se hace referencia a «la puerta del Juicio» de Jerusalén, que debía servir de tribunal, aunque no exclusivamente. Después de la construcción del segundo Templo, los juicios eran celebrados por el gran > Sanedrín en el interior del Templo, sin que eso significase la abolición de los tribunales locales a las puertas de las ciudades.

Homero dice que los troyanos se reunían con sus ancianos en las puertas de la ciudad para determinar las causas pendientes (*Ilíada*, 1, 198ss.; cf. Virgilio, *Eneida*, 1,509 ss.). Los atenienses tenían la colina Pnyx, donde se reunía asamblea; eran provistos dos magistrados, uno para la acusación y otro para la defensa. Los romanos empleaban para este efecto la *Porta Capena* (Juvenal, *Satir.* 3, 11).

Por analogía se habla del «tribunal de Dios», último tribunal en que todos comparecerán (Ro. 14:10). Se le llama también «el tribunal de Cristo» (2 Cor. 5:10), a quien el Padre ha dado todo juicio (Jn. 5:22, 27; cf. Mt. 25:31). Ante este tribunal, la vida y obra de los creyentes han de quedar manifiestos, para que cada uno «reciba según lo que haya hecho mientras estaba en el cuerpo, sea bueno o malo». Allí recibirán sus recompensas por su fidelidad al Señor. Todo lo que en sus vidas haya sido contrario a su voluntad les significará una pérdida (1 Cor. 3:15). Véase JUICIO, TRONO.

A. ROPERO

TRIBUNO

Del lat. *tribunus*; gr. 5506 *khilíarkhos*, χιλίαρχος, lit. «capitán de mil», de *khilios*, «mil», y *arkho*, «regir», designa al comandante de un batallón compuesto por 1.000 soldados (Jn. 18:12; Hch. 21:31-37; 22:24-29; 23:10-22; 24:7, 22; 25:23), correspondiente al heb. *saré haalaphim*, ָרֵי הָאֲלָפִים = «jefes de mil» (Nm. 31:14; 1 Sam. 8:12; 18:13; 1 Cro. 13:1; 15:2, etc). En el ejército romano, el tribuno estaba al mando de una > cohorte. En principio designaba a los magistrados elegidos por las tribus de Roma en defensa de los intereses de la plebe, los cuales llegaron a gozar de máxima autoridad. Véase CAPITÁN, EJÉRCITO.

TRIBUTO

Heb. 4522 *mis*, מַס, prop. «carga, peso», de ahí «leva, tributo» (Gn. 59:15; Dt. 20:11; Jos. 6:10; Jue. 1:28; 2 Cro. 8:8); 4060 *middah*, מִ ָה = «medida, porción, tributo» (Esd. 4:20); 4371 *mekhes*, מֶכֶס = «tasación, tributo» (Nm. 31:28, 37-41); gr. 5411 *phoros*, φόρος, «carga», relacionado con el vb. 5342 *phero*, φέρω = «traer», indica un tributo pagado por una nación sometida (Lc. 20:22; 23:2; Ro. 13:6,7); 2778 *kensos*, κῆνσος = «tributo»; lat. *census*, significa una tasa de capitación, y se traduce «tributo» (Mt. 22:17, 19; Mc. 12:14) e «impuesto» (Mt. 17:25).

Bajo los Jueces no había ejército ni corte. Se entregaban los diezmos y las ofrendas para el mantenimiento del Tabernáculo y del sacerdocio. Los levitas disfrutaban de las tierras que les habían sido entregadas. Bajo la Monarquía, había que proveer para el mantenimiento de los funcionarios y

del ejército, atender a la defensa del país y a los trabajos públicos. Los recursos del Estado provenían de diversas fuentes:

1. Impuestos en especie (1 R. 4:7-28; cf. Am. 7:1).

2. Contribuciones especiales con motivo de la coronación del soberano (1 Sam. 10:27) o en tiempos de guerra (1 Sam. 16:20; 17:18).

3. Tributos de los pueblos vencidos (2 Sam. 8:6, 14; 1 R. 10:15; 2 R. 3:4; Jue. 1:28, 30), y levas (1 R. 9:20, 21). Cuando los israelitas quedaron sometidos a un príncipe extranjero, se vieron obligados a pagar un tributo y a subvenir además los gastos de su propio gobierno.

4. Impuestos sobre las operaciones comerciales (1 R. 10:15).

El rey poseía los tributos de los estados vasallos, muy abundantes bajo David y Salomón. Este cargó al pueblo con muchos impuestos (1 R. 12:4) y fue la causa externa del cisma nacional. La exención de impuestos se concedía como una recompensa a servicios prestados (1 Sam. 17:25; Josefo, *Ant*. 17, 2, 1).

En la época persa, Darío Histaspes obligó a los sátrapas de cada provincia a que pagaran una suma fija al tesoro real (Heródoto 3, 89). El pueblo tenía que mantener la casa del gobernador. Judá le entregaba los víveres diarios y cuarenta siclos de plata (Neh. 5:14, 15; Esd. 4:13, 20). Los sacerdotes, levitas y netineos estaban exentos de estos impuestos, mientras que, a fin de pagarlos, muchos israelitas se vieron obligados a hipotecar campos y viñas (Neh. 5:4; 9:37). En la época helenística, los soberanos egipcios y sirios sometieron a los judíos a fuertes cargas, y llegaron a apropiarse de una parte de los diezmos pagados al Templo de Jerusalén (Ant. 12:3, 3; 12:4, 1-5; 1 Mac. 10:29-31; 11:34, 35; 13:37, 39).

En el año 63 a.C., los romanos impusieron a los judíos un tributo que pronto quedó fijado en más de diez mil talentos (*Ant*. 14, 4, 4 y 5). Julio César lo aumentó (*Ant*. 10, 5-6). Herodes el Grande gravó las mercancías (*Ant*. 15, 9, 1; 17, 8, 4). Bajo los procuradores, la recaudación se hacía por arrendamiento a los > publicanos. Los judíos pagaban a los romanos las siguientes exacciones:

1. Impuesto sobre el suelo: se podía pagar en especie o con dinero.

2. Capitación (Mt. 22:17), que incluía además un impuesto sobre el patrimonio.

3. Gravámenes sobre la exportación y la importación, que se percibían en las ciudades marítimas y en las puertas de las ciudades. Los habitantes de Jerusalén pagaban un impuesto de radicación (*Ant*. 19, 6, 3).

Al volver del exilio, todo israelita mayor de veinte años se vio obligado a pagar anualmente medio siclo para el servicio del Templo (Mt. 17:24). Los recaudadores recorrían las ciudades en fechas determinadas. Los judíos de la diáspora hacían efectivo este pago en lugares adecuados. Después de la destrucción de Jerusalén, Vespasiano ordenó que todos los judíos dispersos por el Imperio romano enviaran a Roma, a Júpiter Capitolino, el medio siclo (dos dracmas) que habían pagado hasta entonces al Templo (*Guerras* 7, 6, 6). Véase DIEZMO, IMPUESTO, PUBLICANO.

A. LOCKWARD

TRICLINIO

Gr. *tríklinos*, τρίκλινος = «tres lechos». Mueble usado principalmente por los romanos. Constaba de tres lechos de tablas que ocupaban tres lados de una mesa cuadrada. Se comía recostado y los esclavos servían la comida por la parte libre de la mesa.

TRIFENA

Gr. 5170 *Trýphaina*, Τρ□φαινα = «refinada»; Vulg. *Tryphaena*. Cristiana de Roma mencionada por San Pablo juntamente con Trifosa. Ambas habían trabajado mucho por el Señor (Ro. 16:12). Como el nombre de ambas procede de la misma raíz griega se ha creído que eran hermanas, pero es más probable que fueran diaconisas, precursoras del gran número de mujeres que posteriormente ministraron en la Iglesia de Roma (Eusebio, *Hist. Eccl*. 6, 43). No se sabe nada más de ellas, pero su nombre aparece curiosamente en los Hechos apócrifos de Pablo y Tecla. Trifena es una viuda rica de Antioquía que ofreció su casa a Tecla como refugio y envió una ofrenda a Pablo para socorrer a los pobres.

TRIFÓN

Gr. *Tryphon*, Τρ□φων = «lujoso»; Vulg. *Tryphon*. General de Alejandro Balas, cuyo nombre propio era Diódoto (Estrabón, 16, 2, 10; Apiano, *Syr*. 68). Adptó el sobrenombre de Trifón después de hacerse con el trono (Livio, *Epit*. 53, 45). Nació en Casiana, localidad fortificada en el distrito de Apamea. Muerto Alejandro Balas, hizo que Antíoco IV, hijo menor del difunto, aspirase al trono, cuando el impopular Demetrio II fue nombrado monarca de Siria (145 a.C., 1: Mac. 11:39). Con la ayuda de los judíos mandados por Jonatán, comenzó a conquistar el país, pero los judíos se pasaron al bando enemigo al ser traicionado Jonatán (1 Mac. 12:39-50). Trifón asesinó a Antíoco y se convirtió en un tirano (1 Mac. 13:23, 31, 32). Demetrio fue capturado por los persas y su hermano Antíoco VII acorraló a Trifón en Tora, de donde escapó por mar a Ortosia, en Fenicia (15:10-14; 37-39). Presionado por Antíoco VII se quitó la vida, o según otras fuentes, fue ajusticiado (Estrabón, 14, 5, 2; Apiano, *Syr*. 68). Josefo añade que fue asesinado en Apamea, donde tenía su cuartel general (*Ant*. 13, 7, 2).

TRIFOSA

Gr. 5173 *Tryphosa*, Τρυφ□σα = «delicada»; Vulg. *Tryphosa*. Cristiana romana cuyo nombre acompaña al de Trifena. Es posible que fueran parientes, o compañeras diaconisas. Pablo aprecia su trabajo y la saluda (Ro. 16:12).

TRIGO

Heb. 2406 *jittah*, חִ ָ ה, el grano o la planta; pl. *jintín*, חִנְטִין; gr. *pyros*, π□ρος; NT. 4621 *sitos*, σ□τος, nombre genérico para «cereal», «grano» o «trigo» (Mt. 3:12; 3, 25, 29, 30; Mc. 4:28; Lc. 3:17; 16:7; 22:31; Jn. 12:24; Hch. 27:38; 1 Cor. 15:37; Ap. 6:6; 18:13); diminutivo 4618 *sition*, σ□τιον (Hch. 7:12).

Cereal cultivado desde los primeros tiempos de la > agricultura juntamente con la > cebada y el > centeno. En Canaán, el trigo ya era conocido en la Edad del Bronce. La Escritura abunda en pasajes al respecto (Gn. 30:14; Ex. 9:32; 29:2; 34:22; Dt. 8:8; 32:14; Jue, 6:11; 15:1; Rut 2,23; 1 Sam. 6:13; 12:17 2 Sam. 4:6; 17:28; 1 R. 4:11; 1 Cro. 21:20, 23; 2 Cro. 2, 10, 15; 27:5; Esd. 6:9; 7:22; Judit 3, 3; Job 31:40; Sal. 81:16; 147:14; Cant. 7:2; Eclo. 39:26; Is. 28:25; Jer. 12:13; 41, 8; Ez. 4:9; 27:17; 45, 13; Joel 1:11; Mt. 3:12; Mc. 4:28; Lc. 3:17; 16:7). La economía cerealista era muy importante en toda la tierra de Palestina; de ella vivía el pueblo, y la excedencia de producción sirvió al rey Salomón para pagar a > Hiram por el servicio de sus artesanos para la construcción del Templo (1 R.

5:11). Todavía en tiempos posteriores se habla de la exportación de trigo a la ciudad de Tiro (Ez. 27:17).

Esta planta se cultivaba, entre otros lugares, en Babilonia (Heródoto, *Hist*. 1, 193), Mesopotamia (Gn. 30:14) y Egipto (Ex. 9:32), que era el granero del Mediterráneo: su trigo, embarcado en Alejandría, llegaba a Roma (Hch. 27:6, 38). Según Plinio, el mejor trigo era el proveniente de Tebas, en el Alto Egipto (*His. Nat*. 18:47). Se distinguía por sus espigas barbadas y muy voluminosas (*Triticum compositum*). Esta especie, que se menciona en Gn. 41:22 y se halla representada en los antiguos monumentos, sigue siendo cultivada en nuestros días. El trigo ordinario de Palestina era el *Triticum vulgare*, de espiga recta.

En Palestina se sembraba el trigo después de las primeras lluvias, en noviembre o diciembre. Se segaba en abril, mayo o junio; ello dependía de las regiones, del estado del sol, y del clima. El > pan ordinario de los hebreos era de harina de trigo (Gn. 18:6; Ex. 29:2). Se comía también el grano tostado en el fuego (Lv. 2:14, 16; Rt. 2:14), como provisión más cómoda para el camino (1 Sam. 17:17; 25:18; 2 Sam. 17:28). También se consumían los granos crudos, después de desgranados de la espiga (Lv. 23:14; Dt. 23:26; 2 R. 4:42; Mt. 12:1).

El trigo es utilizado por Jesús como imagen de los hijos del Reino, el fruto de la buena semilla que él sembraba en la tierra, en contraste con la cizaña que Satanás sembró secretamente junto con la buena semilla (Mt. 13:25-30). En el Evangelio de Juan, Jesús mismo se compara con el grano de trigo que una vez sembrado, y metafóricamente muerto, «resucita» para llevar mucho fruto, en clara referencia a la inclusión de los gentiles en el Reino de Dios, no circunscrito únicamente a la nación judía (Jn. 12:24). Véase AGRICULTURA, CEREAL, PAJA, TRILLAR.

A. CABEZÓN MARTÍN

TRILLAR

Heb. 1758 *dush* o *dosh*, דו, *dish*, די = «pisotear, hollar, trillar»; en una ocasión 1786 *dayish*, ַיִ, tiempo de «trilla» (Lv. 26:5); gr. 248 *aloao*, □λο□ω = «pisar el grano, trillar» (1 Cor. 9:9, 10; 1 Tm. 5:18), de 257 *alón*, □λ□ν = «era», como terreno endurecido para el trillado.

Labor agrícola consistente en separar el grano de la paja en los cereales. Se realizaba en lugares de las afueras de la ciudad o poblado destinados para ese fin, llamados > eras. El incidente de Gedeón sacudiendo el trigo en el > lagar —lugar cerrado—, no en la era, muestra hasta dónde había llegado la opresión de los madianitas sobre los israelitas, que se veían obligados a los más penosos extremos para arrancar una mísera subsistencia bajo el yugo extranjero (Jue. 6:11).

Para pequeñas cantidades se utilizaban varas o palos (*jabat*, חבט, Sept. *rhabdizein*, □αβδ□ζειν) que golpeaban el montón de espigas hasta separar la semilla del tallo (Jue. 6:11; Rut 2:17; Is. 28:27). Cantidades más grandes requerían el concurso de animales cuyas pequezuñas machaban la paja y desprendían el grano (Is. 28:28; Jer. 50:11; Os. 10:11), a los que posteriormente se les proveyó de un > trillo o tablero grueso de madera en forma de trineo, que ha estado en uso durante milenios hasta hace pocos años, excepto en países aún no mecanizados. Tirado por mulas o bueyes, el trillo giraba alrededor de la parva o formación circular de los montones de espigas. La Ley prohíbia poner bozal al buey que trilla (Dt. 25:4), norma que se sigue observando en la actualidad por los pueblos que mantienen esta forma tradicional de trillar. Plinio da testimonio de los varios metódos de realizar el trillado: «Las propias mieses [son trilladas] en unos lugares con el trillo en la era, en otros es pisoteada por encima por las caballerías, en otros es vapuleada con mayales» (*Hist. nat*. 18, 72; cf.

Homero, *Ilíada* 20, 495ss.).

Poco a poco el uso uso del > trillo se fue generalizando en toda la cuenca del Mediterráneo gracias a los colonos fenicios. Las *gavillas* eran llevadas a la era y amontonadas en *hacinas* a la espera de su turno. Una vez desatadas se extendían en círculo, formando la parva que se calentaba al sol. Se daba, entonces una primera tanda de vueltas con el trillo, majando la cosecha y revolviendo la parva con la tornadera u horca de una sola pieza de madera con dos, tres y hasta cuatro cuernos. Un conductor, a veces un niño, montaba encima del trillo para conducir a los animales en sus giros. De esta manera la paja quedaba triturada y el grano desprendido de la espiga (2 Sam. 24:22; Is. 41:15, etc.). Posteriormente se amontonaba la parva trillada y se disponía para ser limpiada por medio de algún sistema de ventilado. Así se lleva a cabo un doble propósito. No solo se trillaba para lograr el grano, sino que, al mismo tiempo, la paja separada por el viento servía como complemento alimenticio o forraje para las caballerizas y el ganado. Entre los árabes modernos, este estado de trituración se llama *teben* y se usa mezclado con la cebada para alimento de los animales.

Otro testigo clásico de este método es Varrón, que escribe: «Para que una cosecha sea muy abundante y de la mejor calidad, conviene que las espigas se lleven sin amontonarlas a la era, de manera que tengan el grano en óptimas condiciones y que los granos sean separados de las espigas en la era, proceso que se hace, entre otras formas, con una yunta de mulos y un trillo. Éste se fabrica con una tabla de madera [con la cara inferior] armada con piedras o trozos de hierro [cortantes] que, con un arriero puesto delante o un contrapeso grande, es arrastrado por los mulos uncidos y separa así los granos de la espiga» (Varrón, *De Re Rust*. 1, 51).

La figura del trillado es utilizada a menudo por los poetas hebreos como metáfora de los castigos providenciales de Dios, especialmente de las invasiones nacionales (Is. 41:15; Jer. 51: 33; Miq. 4:13; Hab. 3:12).

Una vez trillados el trigo o la cebada, se procede a la separación del grano de la paja, operación conocida por aventar, ya que mediante el uso del aventador o bieldo se procede a arrojar al viento el material de la parva trillada para que al caer el grano, la paja y el tamo lo hagan por separado, dado su peso diferente. Al terminar el trabajo de aventar, se pasa a cribar el grano para eliminar los restos de paja, tamo y piedrecillas de la era. Una vez realizada esta operación, el grano está prepardo para ser molido. De esta imagen familiar hace uso el Señor Jesús para definir las sacudidas que sus apóstoles iban a sufrir: «Simón, Simón, he aquí Satanás os ha pedido para zarandearos como a trigo» (Lc. 22:31, 32). Véase AGRICULTURA, AVENTADOR, ERA, TRILLO.

BIBLIOGRAFÍA: Fred H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. ROPERO

TRILLO

Heb. 4173 *morag*, מ ֹרַג = «triturador, trillo» (2 Sam. 24:22; 1 Cro. 21:23; Is. 41:15); gr. *tríbolon*, τρ�βολον; lat. *tribulum*, sust. derivado del vb. *tribulare*, lit. «quebrantar algo, machacarlo».

Instrumento agrícola destinado a separar el trigo de la paja. Tablero grueso, hecho con varios listones, con forma entre rectangular y trapecial, con la parte frontal algo más estrecha y curvada hacia arriba, como un trineo, provisto de esquirlas cortantes de piedra o púas métalicas en la parte inferior, en contacto con la parva o montones de cereales repartidos por la > era listos para ser trillados. Solía ser de un metro y medio de ancho y dos de largo; los había también más grandes y más pequeños. Los trillos mayores se destinaban a una *yunta* o pareja de animales, bueyes o mulas,

en tanto que los más pequeños eran para un solo animal de tiro, guiados por un trillador sentado o de pie sobre el trillo. Se movían en círculos amplios sobre la cosecha extendida cortando con sus puntas de piedra o metal la > paja y la espiga, separando la semilla sin dañarla.

Se han encontrado vestigios arqueológicos de trillos de hace al menos 8000 años en Oriente Medio y los Balcanes, provistos de lascas de piedras y de hojas de obsidiana y sílex. Era un instrumento muy importante en la sociedad agrícola, como recogen los documentos pictográficos de la Mesopotamia protohistórica, de mediados del IV milenio a.C., y numerosas tablillas cuneiformes del III milenio a.C.

La primera alusión bíblica al trillo está Dt. 25:4, donde se prescribe no poner bozal al buey cuando trilla. Es una ley que refleja el paso del nomadismo al sedentarismo, una vez asentados los hebreos en la Tierra Prometida. La segunda tiene que ver con la construcción del > Templo, respecto a la elección del lugar, hecha por indicación del profeta > Gad al rey David (2 Sam. 24:18). Se elige la era de > Arauna el jebuseo, como el sitio más apropiado, dada su situación elevada, en una de las colinas del monte Moriah. Arauna, hombre rico del lugar y gentil, quedó impresionado ante la visita del rey y ofreció sus bueyes y sus trillos como sacrificio. Señal del valor y dignidad que en la sociedad agrícola tenían los trillos es que sean considerados dignos de ser ofrecidos a Dios en sacrificio. David, sin embargo, rechazó esta oferta y pagó a Arauna una suma considerable para «no ofrecer a Yahvé holocaustos que no me cuesten nada» (v. 24; cf. 2 Cro. 21:18-30).

En el libro de > Isaías se hace referencia a un modelo distinto de trillo más elaborado lleno de dientes. Recibe el hombre de *ophan agalah*, א פַּן עֲגָלָה o *galgal agalah*, ְלְ ל עֲגָלָה (Is. 25:10; 28:27; 41:15). Tenía la forma de un pequeño vagón con rodillos y cuchillas metálicas que servían como serrucho. Ya era conocido desde el segundo milenio, y aparece en los textos babilónicos con el nombre de *gish-bad*. En las fuentes clásicas es llamado *plostellum punicum*, algo así como «carrito púnico», pues los cartagineses, herederos de los fenicios, lo difundieron por el occidente del Mediterráneo. «En él uno puede sentarse y mover el artilugio que arrastran los mulos, tal como hacen en la Hispania Citerior y en otros lugares» (Varrón, *De Re Rust.* 1, 51). Ambas variantes de trillo han seguido usándose hasta hace unas décadas en Europa, y se siguen empleando en países islámicos, en zonas donde la agricultura no ha sido mecanizada.

Parece ser que los trillos de rastro y los de rodillo eran utilizados habitualmente como instrumento para torturar y matar a los prisioneros de guerra, tal como se ve en inscripciones de los > asirios; de ahí el origen de la palabra > tribulación, de la misma raíz etimológica que trillo, *tribulum*. En un texto sometido a diversas interpretaciones se dice que el rey David tras la toma de > Rabá sometió a este horrible tormento a sus habitantes: “Sacó el pueblo que estaba en ella, y púsolo debajo de sierras, y de trillos de hierro, y de hachas de hierro; e hízolos pasar por hornos de ladrillos: y lo mismo hizo a todas las ciudades de los hijos de Ammón» (2 Sam. 12:30-31, RV). La RVA traduce: «A la gente que estaba en ella la sacó y la puso a trabajar con sierras, trillos de hierro y hachas de hierro. También la hizo trabajar en los hornos de ladrillos. Lo mismo hizo con todas las ciudades de los hijos de Amón». Ciertamente, los trillos podían convertirse en instrumentos simbólicos y reales de castigo y destrucción que todo lo trituran: «He aquí que yo te he puesto como trillo, como rastrillo nuevo lleno de dientes. Trillarás los montes y los harás polvo; y a las colinas dejarás como tamo» (Is. 41:15). Véase TEMPLO, TRILLAR.

A. ROPERO

TRINIDAD

Del lat. *trinus* = «triple». El vocablo Trinidad no se halla en ninguna parte de la Biblia. Aparece por primera vez en el siglo II con Teófilo de Antioquía (*Ad. Autol*., 2, 15), bajo la forma de *Trías*, Τρ�ας, «Tríada», y *Trinitas* en Tertuliano (*De pud*. 21), para enseñar que el Dios único se revela en tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, el misterio cristiano por excelencia. En el siglo siguiente la palabra es de uso general en Orígenes y otros autores.

1. Testimonio apostólico.
2. La experiencia de Jesús.
3. Personas en Dios.

I. TESTIMONIO APOSTÓLICO. La revelación de la Trinidad en el AT se desprende del concepto dinámico de revelación, el cual tenía que conducir necesariamente a aquello que implica ya cierta Trinidad, como es la comunicación de Dios mismo, y en las «personificaciones» de las acciones del poder divino sobre el mundo, por las que estas se entienden como separadas de Dios, pero sin constituir ningún principio intermedio entre Dios y el mundo. Al llegar al NT vemos que este no contiene ninguna doctrina formal ni sistemática acerca de la Trinidad; presenta la obra de salvación ligada a Jesús, como el gran revelador del Padre y camino de acceso a la comunión con él en la santificación del Espíritu Santo. Sin embargo, la Trinidad se puede descubrir en un primer momento en la fórmula bautismal de Mt. 28:19 y en los enunciados sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En Juan y en la literatura epistolar apostólica hay una tendencia clara a agrupar las tres nombres en el mismo contexto; p.ej. «Un Espíritu, un Señor, un Dios y un Padre» (Ef. 4:4); «gracia del Señor Jesucristo, amor de Dios, comunión del Espíritu Santo» (1 Cor. 13:13).

Los autores del NT, cuando hablan simplemente de «Dios», se refieren el Dios del AT, el cual es el «Padre», que tiene un Hijo y da su Espíritu. «No hay sino un solo Dios [*theós*, θε�ς]», dice San Pablo (1 Cor. 8:4), y aclara, «el Padre [*ho Pater*, � Πατ�ρ], de quien proceden todas las cosas» (v. 6). A menudo se utiliza la expresión «Dios nuestro Padre», *theós kaí Pater*, θε�ς κα� Πατ�ρ (Ro. 1:7; 1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2; Gal. 1:3; Ef. 1:2; Flp. 1:2; Col. 1:2; 1 Tes. 3:13; 2 Tes. 1:1, 2: Flm. 1:3), es decir, «Dios el Padre», *theós ho Pater*, θε�ς � Πατ�ρ, o «nuestro Dios y Padre», *theós hós esti Pater*, θε�ς �ς �στι Πατ�ρ (Gal. 1:4; Flp. 4:20).

Las afirmaciones sobre el Hijo no se refieren a un mero mediador, sino al Salvador divino: «Existiendo en forma de Dios, él no consideró el ser igual a Dios [*isa theô*, �σα θε�] como algo a qué aferrarse» (Flp. 2:6). Aquí se dice que era «igual a Dios», *isa theô*, �σα θε�, no «similar o parecido a Dios», *hómoios theô*, �μοιος θε�, *antítheos*, �ντ�θεος, *theoeíkelos*, θεοε�κελος, que son los términos aplicados por Homero a héroes y dioses. La expresión *isos theô*, �σος θε� nunca se aplica a seres creados o finitos. Por esta razón, los judíos consideraron una blasfemia que Cristo se hiciera a sí mismo «igual a Dios» (Jn. 10:28-33).

Los Evangelios Sinópticos atribuyen a Jesús prerrogativas exclusivas de Yahvé. Jesús es la presencia del Reino (Mt. 12:28; Lc. 11:20) y del juicio (Jn. 12:31, 38; Mt. 11:20-24. En la teología judía el juicio futuro era una prerrogativa divina y no mesiánica), del dominio sobre la Ley (Mc. 2:23-28; 3:1-6), objeto de fidelidad absoluta (Mc. 13:9-13; 9:34-38; 10:17-27), de la insuperable cercanía de Dios (Jn. 10:30-38; Mt. 11:25ss), de la plenitud del Espíritu (Lc. 4:18). La divinidad preexistente del Hijo está clara en Juan, para quien «el Logos», *ho Logos*, � Λ�γος, ya existía en «el principio», *en arkhê*, �ν �ρχ� (Jn 1:1-18), y en Pablo, para quien su fórmula central, «ser en Cristo»,

se hace posible por el ser en el Espíritu Santo para tener acceso al Padre (Ro. 8:14-17; cf. Fip. 2:5-10).

El Espíritu, *Pneûma*, Πνεῦμα, no es presentado como un poder cósmico o religioso entre Dios y el mundo, sino que es dintintivamente el «Espíritu de Dios», *Pneûma tu theû*, Πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Lc. 4:18; Tit. 3:5ss; 1 Cor. 12:4, etc.). Se le adscriben nombres y atributos propios de Yahvé (Hch. 28:25, con Is. 6:9; y Heb. 3:7, 9, con Ex. 17:7; Jer. 31:31, 34; Heb. 10:15, 16); se lo identifica como Dios (Hch. 5:3, 4) y Señor (2 Cor. 3:17, 19). El Espíritu es omnisciente como Dios (1 Cor. 2:10, 11; Is. 40:13, 14), omnipresente (Sal. 139:7; Ef. 2:17, 18; Ro. 8:26, 27), omnipotente (Lc. 1:35), eterno (Heb. 9:14).

II. LA EXPERIENCIA DE JESÚS. Los autores del NT han llegado a esta reflexión, no por sí mismos, sino como desarrollo lógico de lo visto y experimentado en Jesús mismo, que poco a poco se les aparece como revelación divina, por lo que se puede adelantar que la doctrina sobre la Trinidad no arranca propiamente de la iniciativa apostólica, ni de la comunidad cristiana, como si «multiplicara» la naturaleza de la divinidad, sino del acontecimiento único de Jesús de Nazaret, revelador del Padre, de quien no se puede dudar que su experiencia religiosa esté fundada en la fe monoteísta del pueblo de Israel, pero que a la vez manifiesta y comunica una experiencia de ese Dios único reveladora de una nueva dimensión de un monoteísmo dinámico. La fórmula de lo acontecido en la vida de Jesús aparece desde un principio con claras connotaciones trinitarias: «Jesús de Nazaret; cómo le ungió Dios de Espíritu Santo y de potencia» (Hch. 10:38). Comenzando desde Galilea y terminando en el monte de la > Ascensión, «este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo... exaltado por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo» (Hch. 2:36). La reflexión sobre la Trinidad no es un descubrimiento especulativo, sino que parte de lo sucedido en la persona de Jesús de Nazaret, fuente de la revelación del Padre y lugar de encuentro con Dios en el Espíritu.

La presentación que Jesús hizo de Dios como > Abbá es una de las aportaciones centrales más nuevas y originales de su mensaje. Es la manera en que los niños pequeños se dirigían a su padre. Aun fonéticamente, la palabra aramea parece imitar los balbuceos iniciales de los bebés. Indica cercanía, confianza, seguridad, ternura, una intimidad sin precedentes en ninguna visión religiosa anterior. Hay indicios importantes de que Jesús se dirigió a Dios no solo como Abbá de los seres humanos, sino como a su propio «Abbá, Padre». El texto más significativo es la oración del huerto (Mc .14:16; Lc 23:46). La relación de Jesús con Dios es tan especial que hay varios textos evangélicos en que Jesús aparece hablando de «mi Padre» (cf. Mt. 7:21; 11:27; 18:10; Lc. 10:22; 22:29) y en otros en que dice solo «vuestro Padre» (cf. Mt. 5:16, 45, 48; 6:1, 8, 14; 7:11; 10:29; Mc. 11:25, 26; Lc. 8:36; 12:32). Distinción que adquiere la forma de categoría teológica en Jn. 20:17: «Yo subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios». Ello sugiere que Dios es visto como Padre de Jesús de forma única y diferente de su paternidad en relación con los demás seres humanos. Durante su vida, Jesús hubo de producir ciertamente la impresión de alguien vinculado y unido con Dios de una forma extraordinaria. Muestra un fuerte sentimiento de unidad especial con Dios, hasta el punto de permitirse perdonar pecados, hablar en nombre de Dios, pretender estar por encima de la Ley y del Templo y pensar y decir que sus obras hacían presente el Reino de Dios. La Resurrección de Jesús es indudablemente el factor que comienza a hacer comprender a sus seguidores el misterio de su filiación divina. Es la confirmación por parte de Dios de las pretensiones de Jesús sobre su persona, mensaje y obra; es la revelación sobre su naturaleza:

«Declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor» (Ro. 1:4).

Por su relación con Jesús, del que da testimonio y al que representa, el Espíritu Santo está presente no solo en la experiencia de Jesús (obrando milagros, expulsando demonios, hablando con sabiduría), sino que posibilita la nueva experiencia humana de Dios, descrita como una nueva creación, que da la vida y la transforma. Es el Espíritu de Dios y el Espíritu de Jesús, sin mezcla ni confusión, en pie de igualdad, sin disminución. Todos estos datos indican que en la experiencia de Jesús se ha manifestado la Trinidad de Dios, en su Encarnación, Bautismo, Ministerio, Muerte y Resurrección, y Donación de Vida. Todo su mensaje salvífico obedece a fórmulas triádicas y trinitarias. Es él quien se constituye en objeto de la experiencia de salvación, el Salvador y la salvación, el medio y el fin, el revelador y la revelación, el camino que lleva al Padre y la meta de la humanidad. Como dirá la reflexión posterior: «Todo fue creado por medio de él y para él. El antecede a todas las cosas, y en él todas las cosas subsisten» (Col. 1:16-17). Jesucristo es el que une y la Unidad. Es la imagen (*eikón*) del Dios invisible, y la imagen a la que la humanidad debe conformarse, según un claro plan trinitario: el Padre nos ha llamado y el Espíritu nos ha sido dado con la finalidad práctica de ser recreados y configurados de acuerdo con la imagen del Hijo (Ro. 8:29).

III. PERSONAS EN DIOS. Dios es *nombrado* en el NT como Uno y Trino («Padre», «Hijo» o «Espíritu»), en distinción mutua de los tres miembros que lo componen. Distinción que se pone ya de manifiesto por el hecho de que las tres palabras no se usan en forma meramente alternativa, sino que aparecen coordinadas en un mismo contexto. El NT conoce además un comportamiento del Hijo y del Espíritu para con Dios Padre (cf. Mt. 11:27; Jn. 1:1; 8:38; 10:38; 1 Cor. 2:10), que los «envía (Jn. 14:16, 26; 17:3; Sal. 4:6), que a través del Hijo da el Espíritu (Jn. 15:26; 16:7). El lenguaje del NT afirma la unidad y la diversidad de Dios, pero no tiene un vocabulario distintivo; solo posteriormente se aplicó el nombre de «personas» a la Trinidad, pero no sin dificultades. La palabra griega 4383 *prósopon*, πρόσωπον, «persona», tenía su origen en el teatro. Era la máscara trágica o cómica que llevaba el actor y que servía para identificar al personaje. No parecía el mejor término para referirse a la naturaleza divina, así que los Padres griegos se decidieron por el término *hypóstasis*, ὑπόστασις, como equivalente a «persona» o entidad realmente existente, en oposición a la «funcionalidad» de *prósopon*, y a la entidad de existencia ideal, *usía*, οὐσία, «esencia». Más tarde, San Agustín dirá que los griegos llaman *hypóstasis* a lo que nosotros llamamos *persona*, y aceptará la famosa frase: *mía usía, treîs hypostaseis*, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, «una esencia y tres hipóstasis». «Cuando se quiere saber qué son estos tres, hemos de reconocer la indigencia extrema de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no estar callados, no para decir qué es la Trinidad», afirma San Agustín. La reserva de Agustín frente al término «persona» se debe a que es muy genérico y se aplica al hombre, a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal. Por esta razón, se aclara posteriormente que el término «persona» se dice de Dios solo por vía analógica. Lo que se quiere decir es que Dios no es triple en su esencia única, *usía*, οὐσία, pero sí en sus tres hipóstasis, *hypostaseis*, ὑποστάσεις, realmente distintas entre sí. Con ello no se pretende comprender este misterio, sino nombrarlo, reconocerlo, pero sin contradicción. No se afirma que Dios sea «una persona en tres personas», sino «tres personas en un solo ser o esencia», entendidas como modos de subsistir distintos de la misma esencia divina; como relaciones hacia el Otro. Personas dotadas de propiedades, es decir, de algo propio que se puede predicar de una de ellas, pero no de las otras.

Véase DIOS, ESPÍRITU SANTO, JESUCRISTO, PERSONA.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Tres”, en *DTB*, 1013-1033; J.M. Dalmau, “Trinidad”, en *EB* VI, 1105-1113; Ch. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria* (Sígueme 1982); Bruno Forte, *Trinidad como historia* (Sígueme 1988); S. Fuster Parelló, *Misterio trinitario. Dios desde el silencio y la cercanía* (EST 1997); F. Lacueva, *Un Dios en tres Personas* (CLIE 1974); Id., *Espiritualidad Trinitaria* (CLIE 1983); Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios* (Sígueme 1986); Stuart Olyott, *Los tres son uno* (EP 1987); X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona* (EST 1989); Karl Rahner, “El Dios trino como principio y fundamemo trascendente de la historia de la salvación”, en *MS* II, 269-334; Id., “Trinidad”, en *SM* VI 731-759; Josep M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino* (EST 1993); M. Schmaus, “Trinidad”, en *CFT*, II 821-838; A.W. Wainwright, *La Trinidad en el NT* (EST 1976).

A. ROPERO

TRISTEZA

Traducción de numerosas palabras hebreas y griegas, algunas de las cuales son:

Heb. 1671 *deabón*, אָבן ְ = «languidecimiento» (Dt. 28:65); 3015 *yagón*, יָג ן = «dolor, noche, tristeza» (Est. 9:22; Sal. 13:2; Is. 35:10); 3708 *kaas*, עַס ַ, también escrito עַ ַ = «aflicción, pesar» (Sal. 31:9); 6089 *étseb*, עֶצֶב = «dolor, aflicción»; 8077 *shemamah*, מָמָה ְ = «soledad, desolación» (Ez. 7:27); 8424 *tugah*, גָה = «depresión, ansiedad, congoja» (Prov. 10:1).

Gr. 3077 *lype*, λύπη = «dolor», de cuerpo o de mente (Mt. 19:22; Lc. 22:45; Jn. 16:6, 20; 2 Cor. 2:1, 4, 5, 7; Fil. 2:27; 1 Pd. 2:19); 2726 *katépheia*, κατήφεια = «tristeza» (Stg. 4:9), denota prob. una mirada abatida, o semblante decaído, como en el caso de Caín (Gn. 4:5, 6).

Sentimiento de aflicción y pesadumbre, en ocasiones muy doloroso. Las causas pueden ser personales, de origen melancólico, pero mayormente provocadas por situaciones y circunstancias que llevan a la tristeza, y en ocasiones al enfado (1 R. 20:43; 21:4), la depresión (1 R. 21:5) y la enfermedad (Prov. 17:22). Alguien puede sentir tristeza por sí mismo, o por otra persona, p.ej., Jonatán se puso muy triste por causa de David porque su padre le había afrentado (1 Sam. 20:34; cf. el sentimiento de Pablo por sus hermanos de raza, Ro. 9:2). En ocasiones, la tristeza es resultado o reflejo de una contrariedad, como la del joven rico ante la respuesta de Jesús, que se alejó triste, abatido, porque tenía muchas posesiones (Mt. 19:22; Mc. 10:22; Lc. 18:23). Jesucristo mismo experimentó la tristeza más aguda poco antes de ser entregado: «Mi alma está muy triste, hasta la muerte» (Mt. 26:38; Mc. 14:34). El vocablo gr. *perílypos*, περίλυπος, denota el dolor profundo, intenso, que le llevó a la > agonía posterior.

El profeta asegura a sus compatriotas que Yahvé hará volver a los desterrados y «entrarán en Sion con cánticos. Y sobre sus cabezas habrá alegría perpetua. Alcanzarán gozo y alegría, y huirán la tristeza y el gemido» (Is. 35:10; 51:11).

Cuando Jesús anunció a sus discípulos que por su causa serían perseguidos, e incluso asesinados, se pusieron muy tristes (Jn. 16:6), tristeza que se convierte en angustia al decirles a continuación que dentro de poco no le verían, para dar paso al gozo del futuro: «Tendréis angustia, pero vuestra angustia se convertirá en gozo», porque «yo os veré otra vez. Se gozará mucho vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo» (vv. 14-15).

La tristeza no es deseable, excepto cuando lleva al autoexamen y la búsqueda de la gracia. En este caso se trata de lo que San Pablo llama «tristeza que es según Dios», la cual genera arrepentimiento para salvación, de lo que no hay que lamentarse; pero «la tristeza del mundo» degenera en abatimiento y muerte (2 Cor. 7:9). Dios ama el espíritu alegre (Dt. 28:47; 1 Cro. 16:27; 29:17; Sal. 4:7; 43:4; 66:1; 97:11; 100:2; Is. 9:3; 55:12; 2 Cor. 9:7; cf. Prov. 17:22). Véase ALEGRÍA, CONTRISTAR, GOZO.

TRIUNFO

Heb. 3444 *yeshuah*, עָה = «triunfo, victoria», fem. part. pas. de 3467 *yasha*, ע; gr. 2358 *thriambeúo*, θριαμβεύω = «triunfar» (2 Cro. 2:14; Col. 2:15).

Celebración de la victoria sobre los enemigos, a menudo acompañada de una procesión de cautivos y botín previa a una acción de gracias y sacrificio a los dioses. En Egipto, el regreso triunfante del faraón era celebrado con toda la pompa y riqueza posibles. Las inscripciones asirias abundan en representaciones de triunfo sobre los enemigos. Los hebreos también celebraban sus victorias con procesiones triunfales. Cuando > Jefté regresó triunfante, su hija salió a su encuentro con panderos y danzas (Jue. 11:34-37), que era lo habitual en estos casos, acompañadas de cantos de alabanza a Yavhé (1 Sam. 18:6-8; 2 Cro. 20:21-28). Cantos de triunfo son el de Moisés en el mar Rojo (Ex. 14:1-21) y el de Debóra ante la derrota de Barac (Jue. 5:1-31).

Los vencedores no cabían en sí de alegría y sus gritos retumbaban en los montes (Is. 42:11; 52:7, 8; 63:1-4; Jer. 1:2; Ez. 7:7; Nah. 1:15). Se erigían monumentos en honor de los vencedores y las armas se llevaban al templo como un trofeo (1 Sam. 21:9; 31:10; 2 Sam. 8:13; 2 R. 11:10).

La humillación y mutilación de los cautivos era la parte oscura y terrible de las antiguas celebraciones de triunfo. Los asirios sembraban el terror con sus atrocidades sobre los vencidos. Pisotear al enemigo o poner el pie sobre su cuello en señal de dominio completo era habitual (Sal. 110:1; Is. 110:14; 1 Cor. 15:26).

Los griegos no parece que hicieran demasiado uso de procesiones triunfales; por lo general, los vencedores se dirigían a su ciudad llevando ramas de palmera (cf. Ap. 7:9). Por el contrario, los romanos gustaban del espectáculo triunfal, con sus procesiones y arcos en honor de sus generales victoriosos. Para ello existía una *Via Triumphalis*, las calles se adornaban con flores, y en los templos se quemaba incienso. Se ofrecía un buey a los dioses y, en los tiempos primitivos, se sacrificaba a los cautivos; posteriormente se organizaron juegos de gladiadores entre los prisioneros para diversión del pueblo y gloria de Roma. Estos avanzaban encadenados bajo inscripciones de madera con el nombre de las tribus o naciones conquistadas, seguidos por una gran compañía de músicos y danzantes vestidos como sátiros y adornados con coronas de oro; en medio de ellos iba el pantomimo vestido de mujer, que con sus gestos y miradas se burlaba de los vencidos.

El apóstol San Pablo alude con frecuencia a tales procesiones triunfales (Col. 2:15; Ef. 4:8), que contrasta con el triunfo de los seguidores de Cristo, que esparcen el perfume de la salvación mediante el Evangelio (2 Cor. 2:14-16). La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Mt. 21:1-9) fue una prueba de su carácter real. Véase VICTORIA.

TROAS

Gr. 5174 *Troás*, Τρωάς, «llanura de Troya». Ciudad y puerto importante del Asia Menor, en la costa del mar Egeo, frente a la isla de Ténedos. Era una próspera ciudad marítima, centro de comunicaciones entre Macedonia y el Asia Menor. Se hallaba a unos 40 km. al suroeste de la antigua Ilión o Troya. Fue fundada por Antígono en 310 a.C. con el nombre de Antigonia, pero Lisímaco, rey de Tracia, lo cambió por Alejandría de Troas (Tito Livio, 35, 42; Plinio, *Hist. Nat*. 5, 33; Estrabón, *Geog*. 13, 593), en honor de Alejandro Magno. Vino a ser colonia romana bajo Agusto César. Suetonio dice que se rumoreaba que Julio César pensaba convertir Troas en capital del Imperio,

debido a la tradición que relacionaba la fundación de Roma con Troya (*Julio César*, 79). Las ruinas de Troas se hallan en Esquistambul («Vieja Constantinopla»).

Pablo tuvo allí la visión de un varón macedonio que le pedía ayuda (Hch. 16:8-11; 2 Cor. 2:12); así comenzó la misión que le llevaría con el mensaje evangélico de Asia a Europa. Al volver de su tercer viaje misionero, el Apóstol se quedó siete días en Troas (Hch. 20:1-7). Fue entonces cuando tuvo lugar el incidente de > Eutico, el joven que se cayó de una ventana. Por alguna razón que se desconoce, Pablo quiso seguir viaje por tierra hasta > Asón. Quiza por esto dejó un capote y pergaminos en casa de > Carpo, que luego pide a Timoteo que recoja (2 Tm. 4:13); a menos que estas palabras sean una indicación de otro viaje a Troas después de su primera prisión.

J. M. DÍAZ YANES

TRÓFIMO

Gr. 5161 *Tróphimos*, Τρόφιμος = «que alimenta, nutritivo». Cristiano de Éfeso, procedente de la gentilidad. Acompañó a Pablo de Grecia a Jerusalén (Hch. 20:4), donde los judíos de Asia acusaron falsamente a Pablo de haberlo introducido en el Templo, violando la Ley (Hch. 20:4; 21:29). En su última epístola, Pablo dice que había dejado a Trófimo enfermo en Mileto (*Tróphimon apélipon en Mileto asthenunta*, Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα, 2 Tm. 4:20). No se tienen más noticias de él.

TROGILIO

Gr. 5175 *Trogyllion*, Τρωγύλλιον (Hch. 20:15; Ptolomeo, 5, 2); *Trogilion*, Τρωγίλιον (Estrabón, 14, 636); Vulg. *Trogilium.* Promontorio del mar Egeo, formado por la parte occidental del monte Micale, al sudoeste de Éfeso y frente a la isla de Samos, de la que le separa un canal de 1,5 km de ancho. Al volver de su tercer viaje, Pablo, dirigiéndose a Jerusalén, hizo una breve escala de un día en Trogilio antes de llegar a Mileto (Hch. 20:15). No lejos del promontorio hay un ancladero llamado «Puerto de San Pablo».

TROMPETA

Traducción de dos nombres de instrumentos musicales diferentes, asociados a los grandes momentos históricos y cósmicos de la revelación divina.

1. Heb. 2689 *jatsotserah*, חֲצ צְרָה = «trompeta», por su nota penetrante, «bocina»; Sept. *sálpinx*, σάλπιγξ; Vulg. *tuba* (Nm. 10:2, 8-10; 31:6; 2 R. 11:14; 12:13; 1 Cro. 13:8; 15:24, 28; 16:6, 42; 2 Cro. 5:12, 13; 13:12, 14; 15:14; 20:28; 23:13; 29:26, 27, 28; Esd. 3, 10; Neh. 12:35, 41; Sal. 98:6; Os. 5:8). Por su poder de convocatoria, se utilizaban las trompetas para transmitir órdenes. Había dos trompetas de plata para uso de los sacerdotes, dándose instrucciones para emitir diferentes llamadas para convocar a los príncipes, a toda la congregación, o para dar la alarma para la batalla (Nm. 10:1-10). Más tarde, durante la dedicación del Templo, Salomón dispuso ciento veinte sacerdotes que tocaran trompetas (2 Cro. 5:12).

2. Heb. 7782 *shophar*, פָּר; Sept. gral. *sálpinx*, σάλπιγξ, Vulg. *buccina*. Corneta o cuerno curvo de sonido claro y agudo (1 Cro. 15:28; 2 Cro. 15:14; Sal. 98:6; Is. 58:1; Os. 5:8). Se hacía con cuerno de carnero y, quizá, de otros animales. Se usaba en ocasiones de gozo y en las guerras. Se tocaba en el año del > jubileo (Lv. 25:9), en las batallas (Job 29:25; Jer. 4:5; 6:1), y era el instrumento de centinelas o guardianes (Ez. 33:6). Las murallas de Jericó se derrumbaron al toque

final de las trompetas (Jos. 6:19). Al ser promulgada la Ley en el Sinaí, se oyó el fuerte sonido de un *shophar* que venía del monte, tan intenso que todo el pueblo se atemorizó (Ex. 19:16, 19; cf. Heb. 12:19).

El gr. del NT usa 4536 *sálpinx*, σ�λπιγξ para designar ambos tipos de trompetas. Aparecen utilizadas por los ángeles en la segunda venida de Cristo, que convocan y recogen «a los escogidos de los cuatro vientos, desde un extremo del cielo hasta el otro» (Mt. 24:31). La voz de un arcángel y la «trompeta de Dios» (1 Tes. 4:16) tendrán a su cargo anunciar el día del Señor. El libro del Ap. anticipa una descripción muy minuciosa de la fiesta de las trompetas que precederá a la inauguración de la eternidad. El vidente oye el anuncio de siete trompetas (Ap. 8:2-9:14), y el sonido de la séptima es seguido del «clamor» de los elegidos (Ap. 11:15-19), que expresa la alegría del Año Nuevo definitivo que nunca terminará; por eso los santos «gritan con voz potente» su entusiasmo y su fe en el poder de Dios que introduce la eternidad de justicia en un mundo de maldad.

J. M. TELLERÍA

TROMPETAS, Fiesta de las

Heb. *Yom teruah*, ר עָה ְ י ם = «día de toque [de trompetas]» (Nm. 29:1); Sept. *hemera semasías*, �μ�ρα σημασ�ας, «día de señalización»; Vulg. *dies clangoris et tubarum*; *zikhrón teruah*, זִכְר ן ר עָה ְ = «conmemoración con clamores [de trompeta]» (Lv. 23:24); Sept. *mnemósynon salpingon*, μνημ�συνον σαλπ�γγων; Vulg. *sabbatum memoriale clangentibus tubis*; Mishnah, *rosh hashshanah*, רא הַ ָ נָה, «cabeza del año», nombre con el que es celebrada en la actualidad.

La Fiesta de las Trompetas celebra el comienzo del año civil judío, que cae en el mes séptimo, > Tisri (sepbre./octubre), recibido con «clamor», en heb. 8643 *teruah*, ר עָה ְ, de donde deriva su nombre, pues hace referencia a la aclamación de alegría, la clarinada o toque de trompetas. El primer día debía ser «día de reposo, una conmemoración al «son de trompetas, y una santa convocación». No debían hacer en aquel día trabajo servil alguno, y debían ofrecer ofrenda encendida a Yahvé (Lv. 23:23-25). Todavía los judíos lo celebran hoy con el nombre tradicional de *Rosh Hashshanah*. Es un día de alegría, aclamado por los judíos como el día de la creación; por ello oran y se preparan para en esta fecha ser contados entre los justos; el saludo que utilizan para esta fiesta es: «Que seas incrito en el libro de la vida». En las sinagogas tradicionales, el rabino y los cantores se visten de ropas blancas que simbolizan pureza y renovación espiritual. Este día marca tanto el año nuevo judío como el inicio del período de introspección conocido como los «días santísimos», que culminan con el *Yom Kippur*, o «fiesta de la expiación», en el mismo mes. Según Maimónides el propósito de la Fiesta de las Trompetas era despertar a la gente de su letargo espiritual y prepararla para la humillación del Día de la Expiación o *Yom Kippur*.

Parece ser que, primitivamente, se trataba de un toque de trompeta (*teruah*), que anunciaba la aparición de la luna nueva (*keseh*, סֶה ֵ) a todos los habitantes de la ciudad, para que nadie se equivocara en el calendario o cómputo de los días. Por lo demás, el uso de trompetas era habitual en todas las fiestas litúrgicas (cf. Nm 10:10), pero en el momento de comenzar el Año Nuevo tomaba un significado mucho más importante. Los medios experimentales de que por entonces se disponía para medir el tiempo estaban sujetos a probables errores. El Talmud consagra todo un tratado (*Rosh Hashshanah*) a los medios de descubrir la aparición de la luna nueva y de ir a comunicarlo a los ancianos o a los sacerdotes, para que tomaran sobre sí la responsabilidad de tocar las trompetas. Tan pronto como oía el toque de trompeta, el pueblo se entregaba a innumerables clamores para recibir

ruidosamente el nuevo año.

En el NT, la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén (Lc. 19:37) fue, tanto para él como para sus discípulos, una verdadera celebración de la fiesta del séptimo mes; los «clamores» del gentío responden claramente a los clamores de la liturgia del Año Nuevo para anunciar la inauguración del período entrante, un año que no se renovará, que no tendrá fin, un año de gracia del Señor que desembocará directamente en la eternidad. «De este modo, el auténtico Año Nuevo cristiano no es el ciclo regular de doce meses: nosotros estamos fuera del ritmo cíclico de la creación. Nuestro nuevo año comienza con la presencia en la tierra del primogénito de toda criatura, que siembra entre nosotros su semilla de eternidad e inmortalidad» (Maertens).

En la misma línea de pensamiento, el apóstol Pablo asocia la resurrección de los santos con el toque de «la última trompeta» (1 Cor. 15:52), clara referencia a la Fiesta de la Trompetas que inaugura la nueva creación, no ya regulada por la caducidad del sol y la luna, sino por la presencia inmediata de Dios (cf. Mt. 24:29; 2 Pd. 3:12; Ap. 22:5). La primera trompeta se tocaba en Pentecostés; la última, en Rosh Hashshanah, mientras que la gran trompeta se tocaba en el Yom Kippur, llamada *shophar haggadol* (Is. 27:13; cf. Mt. 24:31). Véase FIESTAS, TROMPETA.

BIBLIOGRAFÍA: Thierry Maertens e Ignacio Tomás Cánovas, *Fiesta en honor de Yahvé* (Grafite 2000); F. Moshe, *La esencia de Israel*, vol. I. “Rosh Hashana, Yom Kipur, Sucot” (DDB 1990); Hugo Zorrilla, *Las fiestas de Yahvé* (La Aurora, Bs.As. 1988).

J. M. TELLERÍA

TRONO

Heb. 3678 *kissé*, א ֵּ ִּ, prop. «cubierto [por un toldo], silla [de honor], trono»; aram. *karse*, כָּרְסֵא (Dan. 5:20; 7:9); árabe *kursi*; gr. 2362 *thronos*, θρ�νος, «asiento de autoridad, trono»; Vulg. *thronus*.

Asiento que denota la autoridad de una persona y que suele ser privativo de los soberanos (cf. Gn. 41:40), aunque a veces puede ser ocupado por un sumo sacerdote (1 Sam. 1:9), juez (Sal. 122:5), jefe militar (Jer. 1:15) o gobernador (Neh. 3:7). En el Lugar Santísimo, en medio de los querubines, estaba el trono de Yahvé, el rey invisible de Israel (Ex. 25:22).

Por lo general, para indicar su realeza, el trono se cubría con un dosel y estaba colocado en un lugar elevado. Al de Salomón se accedía por seis escalones o gradas (1 R. 10:19; 2 Cro. 9:18). El trono de Yahvé es descrito como «alto y sublime» (Is. 6:1; cf. Homero, *Odisea* 1, 130; 4, 136). Los monarcas tenían asimismo tronos portátiles (1 R. 22:10). El mencionado trono de Salomón era una obra de arte con incrustaciones de marfil en madera recubierta de oro (1 R. 10:18-20; 2 Cro. 9:17-19). Su magnificencia sobrepasaba a la de otros soberanos.

El rey ocupaba el trono para las audiencias, para juzgar, para promulgar decretos (1 R. 2:19; 7:7; 22:10; 2 R. 11:19; Jon. 3:6). «Sentarse en el trono» implica el ejercicio de poder real (cf. Dt. 17:18; 1 R. 16:11; 2 R. 10:30; Est. 1:2). Símbolo, pues, de poder supremo y dignidad, la mención del «trono» en relación con Dios denota su omnipotencia y gobierno (Sal. 9:5, 8; Ez. 1:26; Heb. 1:8; Ap. 1:4). En una imagen muy gráfica se dice que Yahvé «tiene su trono en los cielos» (Sal. 11:4; 103:19; Is. 66:1; Hch. 7:49; Ap. 4:2), que, por otra parte y representativamente, se encuentra en Jerusalén (Jer 3:17) y su santo Templo (Jer. 17:12; Ezq. 43:7). En el NT se habla del «trono de la gracia» (Heb. 4:16; 8:1; 12:2; Ap. 1 :4; 3:21; 4:2; 5:1; 20:12; 21:3), que define la naturaleza del reino espiritual inaugurado por la predicación evangélica. Jesucristo comparte el trono, es decir, la autoridad de Dios (Heb. 1:8; Ap. 3:21; 22:3); y a su vez hace que sus apóstoles escogidos compartan tronos escatológicos (Mt. 19:28; Lc. 22:30). Los veinticuatro ancianos de la visión celestial ocupaban otros

tantos tronos en torno al trono divino (Ap. 4:4; 11:16), mostrando así la perfecta asociación y participación en la autoridad de los creyentes con Dios por medio de Cristo.

La expresión «trono de David» hace referencia a la dinastía inaugurada por este monarca, saludada con la bendición divina (2 Sam. 3:10; Jer. 22:2, 30; 36:30), que en la perspectiva mesiánica es una promesa del renacer futuro del gobierno de Israel (cf. Is. 9:7). Los autores del NT lo aplican a la persona de Jesús, que reconstruye el «trono de David», su padre (cf. Lc. 1:32, 69; Hch. 2:34; 13:34; 15:16).

Por metonimia, «tronos» designa a los principados y potestades angélicos (Col. 1:16). Véase AUTORIDAD, POTESTADES, JUICIO, TRIBUNAL.

TROPA

Heb. 1416 *gedud*, ד דְ = «multitud, banda, tropa»; gr. 4753 *stráteuma*, στρ�τευμα, «armamento», por implicación «cuerpo de tropa» o «ejército» de cualquier tamaño, grande o pequeño (Mt. 22:7; Ap. 9:16; 19:14, 19).

En los tiempos primitivios, era común la existencia de bandas y batallones de hombres dedicados al pillaje o al servicio de un jefe poderoso, especialmente más allá del Jordán (Gn. 49:19; 1 Sam. 3:22; 22:30; 30:8; Job 19:12; Sal. 18:29; Jer. 18:22; Os. 6:9; 7:1; Miq. 5:1). Con el tiempo, este término pasó a definir una compañía del ejército, como la guardia personal de Herodes (Lc. 23:11) o los soldados de una guarnición (Hch. 23:10). Veáse EJÉRCITO, SOLDADO.

TROPIEZO

Heb. 4170 *moqesh*, מ קֵ = «lazo [para animales], trampa, tropiezo»; gr. 4625 *skándalon*, σκ�νδαλον, originalmente el nombre de la parte de una trampa en la que se pone el cebo; de ahí, el mismo lazo o trampa; 4348 *próskomma*, πρ�σκομμα, «obstáculo» contra el que uno puede dar con el pie (Mt. 4:6; Lc. 4:11; Jn. 11:9, 10), relacionado con *proskopto*, προσκ�πτω = «golpear sobre o contra, dar contra, tropezar»; correspondiente al heb. 3782 *kashal*, ל כ = «tropezar, desfallecer, caer», que aparece unas 60 veces en el AT.

El heb. *kashal*, que denota todo aquello que hace a uno tropezar y desfallecer, a saber, cargas pesadas (cf. Lam. 5:13), o la multitud de gente (cf. Lv. 26:37), se usa a menudo como una figura idiomática para describir las consecuencias del juicio divino sobre el pecado: «Así ha dicho Yahvé: he aquí que yo pongo tropiezos a este pueblo, y caerán en ellos los padres junto con los hijos; el vecino y su prójimo perecerán» (Jer. 6:21; 50:32), no que Dios directamente ponga tropiezos al pueblo, sino que este se los ha puesto a sí mismo cargándose de malos pensamientos y acciones injustas (cf. vv. 10-17). El sustantivo *moqesh* se utiza en relación con trampas o lazos en los que uno mismo cae, p.ej., la idolatría: «Si rindes culto a sus dioses, ciertamente ellos te harán tropezar» (Ex 23:33; 34:12; Dt. 7:16; Jue. 2:3; 8:27); también con los lazos que alguien pone a los demás (Lv. 19:14). El que guarda la Ley de Dios está libre de tropiezo (Sal. 119:165). Cuando algún justo se aparta de su justicia y hace maldad, es como si pusiera tropiezo delante de él (Ez. 3:20).

En el NT *skándalon* se emplea siempre metafóricamente, y por lo general de cualquier cosa que suscite prejuicios o que venga a ser un obstáculo para otros, o les haga caer por el camino. En ocasiones, el obstáculo es en sí mismo algo bueno, y los que encuentran en ello causa de tropiezo son los malvados, p. ej. temer a Dios es de sabios, pero es piedra de tropiezo y roca de escándalo para

los desobedientes (Is. 8:13-14; Ro. 9:33; 1 Cor. 1:23; 1 Pd. 2:8); la cruz de Cristo puede ser «tropiezo y condenación» (Gal. 5:11) para los incrédulos, pero motivo de salvación y gloria para los creyentes.

El empleo que haga el cristiano de su libertad puede resultar un obstáculo para otro, en especial los prejuicios relativos a la comida (Ro. 14:13, 20; 1 Cor. 8:13). Cuando uno se cierra a una comprensión superior, puede convertirse en «tropiezo», como cuando Pedro intentó disuadir a Jesús del camino de obediencia que lo llevaba a la cruz (Mt. 16:23), o los judaizantes que no comprendían la nueva libertad traída por el Evangelio respecto a los mandamientos judíos. Por esta razón, el cristiano debe evitar ser motivo de tropiezo a los demás: «Sed sin ofensa [*apróskopos*, ἀπρόσκοπος] a judíos, y a gentiles, y a la iglesia de Dios» (1 Cor. 10:32; cf. Hch. 24:16; Fil. 1:10). Por amor al ministerio, hay que evitar cualquier tipo de obstáculos: «No damos a nadie ocasión de tropiezo [*proskopé*, προσκοπή] en nada» (2 Cor. 6:3; cf. Prov. 16:18). Véase ESCÁNDALO.

A. ROPERO

TRUENO

Heb. prop. 7482 *ráam*, רַעַם = «trueno» (Ex. 9:28, 29, 33, 34; 19:16; 20:18; 1 Sam. 7:10; 12:17, 18; Job 28:26; 38:25); 6963 *qol*, קֹל, de una raíz que sig. «llamar en voz alta», de ahí «sonido, voz, trueno»; pl. *qolim*, קֹלִים (Ex. 9:23; 1 Sam. 12:17, etc.); gr. 1027 *bronté*, βροντή = «trueno»; Vulg. *tonitruus*.

Junto al rayo, el relámpago y demás elementos de una tormenta, el trueno acompaña las > teofanías de Dios en el AT; estuvo muy presente en la manifestación del Sinaí (Ex. 19:16; cf. Ap. 4:5). La la voz de Yahvé es representada poéticamente por el trueno (Job. 37:2-5; 40:9; Sal. 29:3-9). En un pasaje se dice que Dios «responde en lo oculto del trueno» (Sal. 81:7; cf. Sal. 18:13; 2 Sam. 22:14).

A diferencia del politeísmo, la religión hebrea no diviniza los fenómenos atmosféricos, sino que los presenta como una manifestación del obrar divino en orden de continuidad con la gran obra de la > creación: «Él hizo la tierra con su poder; estableció el mundo con su sabiduría y extendió los cielos con su inteligencia. Cuando él emite su voz, se produce un tumulto de aguas en los cielos. Él hace subir la neblina desde los extremos de la tierra. Hace los relámpagos para la lluvia y saca el viento de sus depósitos» (Jer. 10:13; cf. Job 28:26; 38:25; Sal. 77:18; Eclo. 43:17). Al movimiento de la vara de Moisés hacia el cielo, Yahvé envió truenos y granizo sobre Egipto, intensificando así el horror de la séptima plaga (Ex. 9:23). Samuel invoca a Yahvé para que envíe truenos como una señal de su desaprobación de los pecados del pueblo (1 Sam. 12:17-19).

Los enemigos de Yahvé son amenazados con la destrucción mediante el trueno en un acto de juicio divino (1 Sam. 2:10; 2 Sam. 22:14, 15). Así pereció el ejército de Senaquerib: «De parte de Yahvé de los ejércitos serás castigada con truenos, con terremotos, con gran estruendo, con torbellino, con tempestad y con llama de fuego consumidor» (Is. 29:5-7; cf. 30:30-33). Es común en las religiones antiguas representar a la divinidad como señor del trueno y del rayo (cf. Homero *Ilíada*, 8, 75, etc.; 17, 594). Yahvé hace oír su voz potente, atronadora, en medio de la guerra (Is. 30:30), al igual que los generales en el fragor de la batalla (Job 39:25). Por vía de contraste y con estilo poético, Job dice que de Dios hemos oído un «leve murmullo», «pero el trueno de su poderío, ¿quién lo podrá comprender?» (Job 26:14).

Después de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, pidió a su Padre que glorificara su nombre.

Entonces vino una voz del cielo, que fue interpretada por la multitud presente como un trueno (Jn. 12:28). En los escritos joánicos, el trueno está siempre en conexión con la divinidad, especialmente en el Apocalipsis, que en número de siete logra su máxima potencialidad (cf. Ap. 4:5; 6:1; 8:5; 10:3, 4; 11:19; 14:2; 16:18; 19:6).

En el Evangelio de Marcos se dice que Jesús llamó a Jacobo y a Juan, hijos de Zebedeo, > Boanerges, que interpretado para sus lectores romanos es «hijos del trueno» (*huioí brontês*, υἱοὶ βροντῆς, Mc. 3:17). Sin duda, hace referencia al carácter fiero de ambos (cf. Mc. 9:38 y Lc. 9:54). Quizá en el caso de Jacobo fuera lo que llevara a su ejecución. El nombre y su interpretación han causado muchas dificultades; algunos sugieren el significado de «los mellizos». Teofilacto dice que recibieron este nombre por ser grandes predicadores y teólogos (*hos megalokérykas kaí theologikotatus*, ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ θεολογικωτάτους), pues los clásicos a veces asociaban el trueno con la elocuencia. Sin embargo, es más probablemente el equivalente del término arameo *bene re'em* —como aparece en el margen de algún códice, «hijos del tumulto»; el último de los dos términos se refería indudablemente al trueno en el arameo palestino; de ahí el significado «hijos del trueno». Véase RAYO, TORMENTA.

TUBAL

Heb. 8422 *Tubal*, בַל o *Tebal*, בַל, quizá «producción»; Sept. *Thobel*, Θοβέλ; Vulg. *Thubal*. Hijo de > Jafet y pueblo o tribu surgida de él (Gn. 10:2; 1 Cro. 1:5), que se menciona junto con > Javán (Is. 66:19) y > Mesec (Ez. 32:26; 38:2, 3; 39:1), del mismo linaje. Comerciaba con esclavos y metales en los mercados de Tiro (Ez. 27:13). Gog, enemigo del pueblo de Dios, era príncipe y soberano de Ros, Mesec y Tubal (Ez. 38:2, 3; 39:1).

Los descendientes de Tubal son los *tibareni* o *tibarenoi* de que habla Heródoto (*Hist*. 3, 94; 7, 78) y que corresponden a los *tabal* de los asirios y a los *tipal* de los hititas. Trabajaban los metales y, al parecer, vivían en las costas meridionales del mar Negro. Josefo los identifica erróneamente con los íberos (*Ant*. 1, 6, 1), que Jerónimo entiende por españoles. En tiempos de Jenofonte, los *tibareni* eran una tribu independiente (*Anábasis* 7, 8, 25), después de haberse sacudido el yugo asirio. Traficaban con esclavos, pero eran especialmente célebres por su trabajo con los metales.

D. MUNIESA

TUBAL-CAÍN

Heb. 8423 *Tubal Qáyin*, בַל קַיִן, de etim. dudosa; Sept. *ho Thobel*, ὁ Θοβέλ; Vulg. *Tubalcain*. Hijo de Lamec y descendiente de Caín, con su esposa > Zila. Fue el iniciador de la metalurgia del cobre y del hierro (Gn. 4:22). Según Josefo, Tubal-caín se distinguió por su prodigiosa fuerza y éxito en la guerra (*Ant*. 1, 2, 2). Ciertos mitologistas (Hasse, Buttmann), lo identifican con el personaje mitológico Vulcano, cuyo nombre recuerda. Estrabón relata que *Telkhines*, Τελχῖνες de Rodas fue el primero que trabajó forjando objetos de cobre y de hierro (*Geografía*, 14, 654).

TUÉTANO

Heb. 4221 *móaj*, מֹחַ = «grasa, gordura, médula, tuétano»; 4229 *makhah*, מְכָה = «tuétano»; gr. 3452 *myelosa*, μυελῶσα = «tuétano», de donde tenemos, en castellano, «mielitis» y «poliomielitis».

Sustancia oleaginosa contenida en los huesos de los animales (Job 21:23), usada figuradamente como la provisión más rica y delicada del banquete escatológico: «Yahvé de los ejércitos hará en

este monte a todos los pueblos convite de engordados, convite de purificados, de gruesos tuétanos, de purificados líquidos» (Is. 25:6). En el NT se emplea en relación con «la Palabra de Dios viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos; penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (Heb. 4:12). Equivale a nuestra expresión familiar «hasta los tuétanos», es decir, hasta lo más íntimo y profundo de la parte física o moral del hombre. Véase MÉDULA.

TUMBA

Heb. 1430 *gadish*, דִּי = «tumba, túmulo» (Job 21:32); gr. 5028 *taphos*, τ□φος = «tumba» (Mt. 23:27, 29; 27:51, 64, 66; 28:1), 3418 *mnema*, μν□μα o 3419 *mnemeîon*, μνημε□ον, prim. «memorial» o «recuerdo» de una persona muerta, y luego monumento funerario, de donde «tumba, sepulcro» (Mc. 5:3, 5; 15:46; 16:2; Lc. 11:47; 8:27; 23:53; 24:1; Hch. 2:29; 7:16).

Los hebreos siempre sepultaban a sus muertos, bien en fosas cubiertas de losas, bien en cuevas naturales o artificiales, cuando las condiciones locales lo favorecían (Gn. 23:9; Is. 22:16; Mt. 27:60; Jn. 11:38). Las cavernas y grutas naturales eran prolongadas excavándolas más profundamente (Gn. 50:5). Las formaciones rocosas de los alrededores de Jerusalén están llenas de estas tumbas. La entrada de la cueva o de sus cámaras sepulcrales se cerraba con una gran piedra redonda que se hacía descender rodando hasta encajar en su sitio (Mt. 27:60), impidiendo así la entrada de chacales u otros animales carroñeros.

Por lo general, las tumbas se hallaban lejos de las viviendas, aunque algunas de ellas se hallaban en los jardines de algunas casas (2 R. 21:18, 26) o dentro de los muros de la ciudad (1 R. 2:10). En general, estaban fuera de las ciudades, en ocasiones en recintos rodeados de árboles y de huertos (Jn. 19:41). También era frecuente que las cámaras funerarias, excavadas bien a lo alto de una escarpada pared rocosa, se abrieran muy por encima del suelo. Cada año, en el mes de Adar, se blanqueaba el exterior de los sepulcros, encalándolos (Mt. 23:27), no solo para adornarlos, sino para advertir a los que pasaran por allí, a fin de que no los tocaran, lo que entrañaba una impureza legal. La tumba individual era cavada en el suelo de la cueva, y recubierta con una losa, o bien tallada como un nicho en la pared rocosa.

El interior de algunos sepulcros presentaba un banco circular, tallado en la pared para recibir los despojos mortales, que se ponían en ocasiones en dos pisos de nichos o cavidades. Las tumbas grandes podían contener ocho y hasta trece cuerpos. Por lo general, no se usaban féretros. Ocasionalmente, las tumbas de los ricos contenían sarcófagos de piedra. La entrada a la cueva era a veces muy elaborada, o, por el contrario, consistía en una sencilla columna (2 R. 23:17) o un mausoleo (1 Mac. 13:27). Los hebreos y las naciones vecinas poseían sepulcros familiares (Gn. 49:29-31; 2 Sam. 2:31; 1 R. 13:22; 1 Mac. 9:19; 13:25). Había cementerios públicos para los pobres, y un lugar donde sepultar a los extranjeros (2 R. 23:6; Jer. 26:23; Mt. 27:7). Véase CUEVA, SEPULCRO, SEPULTAR, TÚMULO.

TUMIM

Heb. 8550 *Tummim*, ים, pl. de *tom*, ם, «completo, perfecto», es decir, «perfecciones». Uno de los sobre-nombres de los objetos que se hallaban en le pectoral del sumo sacerdote como emblema de la verdad completa (Nm. 27:21). Véase URIM Y TUMIM.

TÚMULO

Heb. 1430 *gadish*, דִּ֫י, de una raíz inusitada que sign. «amontonar». Solo se menciona en Job 21:32 en relación con una tumba o sepulcro.

Elevación artificial de tierra o pila de piedras con la que los antiguos cubrían un sepulcro a modo de monumento. La expresión heb. *gal abanim gadol*, ל אֲבָנִים דֹּל, traducida «gran montón de piedras», hace referencia a un túmulo funerario levantado sobre la tumba de una persona muerta en circunstancias extraordinarias. Tal fue el caso de Acán (Jos. 7:26) y del rey de Hai (Jos. 8:29). El mismo tratamiento recibió la sepultura de Absalón (2 Sam. 18:17).

La misma palabra *gal*, ל, se usa en referencia a las ruinas de un muro o ciudad (Job 8:17; Is. 25:2; 51:37; Jer. 9:10), imagen de devastación y desolación. Véase SEPULCRO, TUMBA.

TÚNEL DE SILOÉ o de GIHÓN. Véase SILOÉ.

TÚNICA

Heb. 3801 *kethóneth*, תֹּנֶת, o *kutóneth*, נֶת, de una raíz inusitad que sign. «cubrir»; gr. 5509 *khitón*, χιτών = «vestidura interna o interior»; Vulg. *túnica*.

Kethóneth aparece 29 veces en el AT, y de estas, 20 indica la túnica protectora y sagrada vestida por los sacerdotes. Es la misma ropa que usa José en Gn. 37:12-28, cuando su padre Jacob lo envía para saber de sus hermanos, que están en el campo. Después, cuando sus hermanos lo arrojan en la cisterna, le quitan la túnica talar de mangas largas (Gn. 37:23). La misma palabra se utiliza para describir los «vestidos de piel» de Adán y Eva (Gn. 3:21). *Kethóneth* forma parte de la vestimenta sagrada cuando el sacerdote entra en el Lugar Santísimo para quemar incienso delante del arca (Ex. 28:4). > Nadab y > Abiú, hijos de Aarón, la visten cuando queman incienso no ordenado delante del Señor (Lv. 10:5). Cuando son consumidos por el fuego, *kethóneth* es la túnica que visten al ser sacados fuera del campamento. En Is. 22:21 la palabra se usa en referencia a la ropa que vestirá alguien de poder y que luego será depuesto.

Por regla general, la túnica tenía forma de camisa de mangas largas y cubría hasta los tobillos, por lo que era necesario un ceñidor. Estaba hecha de lino, y de lana para el invierno. El algodón era raro y solo al alcance de los ricos. Estaba provista de mangas, largas o cortas, y de un escote. De color sobrio, las túnicas multicolores parecen estar relacionadas con la realeza, procedente del ámbito cultural babilónico, que cubría desde el tronco hasta las piernas, compuesta de tres a ocho pedazos anchos de tela y que dejaba al descubierto un brazo a partir del hombro. Está representada en las inscripciones egipcias y mesopotámicas.

Además de la túnica talar de mangas, había otras más semejantes a una capa, llamadas *mesil*, מֵסִיל, como la que, año tras año, Ana confeccionaba para su hijo Samuel y se la entregaba cuando iba con su marido a ofrecer el sacrificio anual (1 Sam. 2:19). Más tarde, cuando Saúl consultó a la > pitonisa de Endor, Samuel aparece envuelto en la misma túnica o capa. También en relación con el Arca de la Alianza, el rey David, los levitas y cantores, hacen la procesión vistiendo esta prenda. En ocasiones *mesil* puede significar una prenda de la indumenteria sacerdotal (cf. 1 Sam. 18:5; 24:5-12; 1 Cro. 15:27; Esd. 9:5; Ez. 26:16; Miq. 1:20; 2:12).

Sadrac, Mesac y Abed-nego fueron echados al horno de fuego con sus mantos, sus túnicas (arm. *sarbalín*, סַרְבָּלִין; Sept. *sarábara*, σαράβαρα), sus turbantes y sus otras ropas (Dn. 3:21, 27), que

algunos piensan que pudiera tratarse de los pantalones bombachos de los persas.

El *khitón*, χιτών del NT debe distinguirse del 2240 *himation*, ἱμάτιον, que era la «túnica exterior» o «manto». Esta distinción está presente en el mandato: «Y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica [*khitón*], déjale también la capa [*himation*]» (Mt. 5:40). El orden se invierte en Lc. 6:29, y la diferencia reside en que en el Evangelio de San Mateo se hace referencia a un proceso legal, de modo que el litigante puede reclamar como prenda el vestido interior, menos costoso. El demandado tiene que estar dispuesto a dejarle tener el exterior, más valioso. En el pasaje en Lucas se considera un acto de violencia, y no hay mención de ir a un tribunal. Así, el ropaje exterior sería el primero en ser arrebatado. En el caso de Jesús crucificado, los soldados le quitaron sus vestiduras, gr, *himation*, es decir, sus vestidos exteriores, y la túnica, el *khitón*, que era sin costura, tejida de arriba abajo (Jn. 19:23). Los ropajes exteriores eran fácilmente divisibles entre los cuatro soldados, pero no podían dividir el *khitón* sin rasgarlo, por lo que echaron suertes sobre él.

Entre los romanos, la túnica que llegaba hasta los pies era conocida como túnica larga o toga (*tunica talaris*). La túnica sin mangas o con mangas cortas era conocida como *colobia*; la que dejaba el hombro derecho libre, *exomis*.

Dorcas se dedicaba a hacer túnicas (*khitón*) y mantos (*himation*), esto es, vestidos interiores ceñidos al cuerpo y vestidos externos, largos y sueltos (Hch. 9:39). Se decía de alguien que estaba «desnudo» (*gymnós*) cuando estaba sin «ropaje exterior», en gr. 1903 *ependytes*, ἐπενδύτης, y solo llevaba un ligero vestido interior, como en el caso de Pedro (Jn. 21:7). El Sumo Sacerdote, al rasgarse las vestiduras después de la réplica que el Señor le dio en respuesta a su desafío, dañó su vestidura interior (*khitón*), para expresar con mayor energía su supuesto horror e indignación (Mc. 14:63). En Jud. 23, «la ropa contaminada por su carne» es el *khitón*, siendo muy apropiada la metáfora de la ropa interior porque es la que entra en contacto con la contaminación de la carne. Véase MANTO, VESTIDO, VESTIDURA.

J. M. TELLERÍA

TURBANTE

Heb. 6287 *peer*, פְּאֵר = «atuendo de cabeza» (Ez. 24:17; 23; 44:18; Dan. 3:21); Sept. *mitra*, μίτρα; Vulg. *corona*. Es muy difícil distinguir entre los tres términos «turbante», «tiara» o «diadema», ya que las palabras hebreas admiten esas traducciones indistintamente. El hecho es que estos tocados estaban hechos por lo general de una banda de lienzo enrrollada alrededor de la cabeza. En el Talmud se afirma que el turbante del sacerdote estaba hecho de una larga banda de lino fino de dieciséis codos de longitud (cf. Ex. 28:39, en este caso se usa la palabra *mitsnépheth*, traducida «tiara»). Se menciona el atado o enrollado del turbante (Ez. 24:17), y uno de varios colores (Ez. 23:15). Era también un tocado femenino (Is. 3:20). Formaba parte de la indumentaria profana de las fiestas. Véase DIADEMA, MITRA, TIARA.

D. MUNIESA

TURBIÓN

Heb. 2230 *zérem*, זֶרֶם = «ímpetu, inundación, lluvia, tempestad, turbión». Por turbión se entiende un aguacero con viento fuerte, que se presenta repentinamente y es de corta de duración. Los escritores bíblicos hacen referencia a él en sentido metafórico como una tempestad o tromba de granizo violento que sacude la vida humana, frente a la cual el único refugio posible es Dios (Is. 4:6; 25:4;

28:2; Sal. 32:2).

TUTOR

Gr. 2012 *epítropos*, ἐπίτροπος = «comisionado, administrador doméstico»; Vulg. *procurator*, *tutor*. Persona encargada de cuidar a un menor de edad y administrar sus bienes, como Mardoqueo hizo con Ester (Est. 2:7), y Lisias con su pariente, el rey Antíoco V Eupátor (2 Mac. 11:1; 13:2; 14:2). El apóstol Pablo compara la situación de la humanidad previa a la venida de Cristo como un estado infantil bajo tutoría: «Entre tanto que el heredero es niño... está debajo de tutores y curadores hasta el tiempo señalado por el padre» (Gal. 4:2), lo que da lugar a la nueva dispensación de la gracia, caracterizada por la plena posesión de la herencia divina. Véase AYO, HERENCIA.

U

UCAL

Heb. 401 *Ukhal*, אֻכָל, o *Ukkal*, אֻ ָל = «que se ha agotado», o «que ha vencido». Según el texto recibido de Prov. 30:1, Itiel y Ucal deberían ser considerados nombres propios, en cuyo caso se trata de los discípulos o sabios a los que Agur dirige las palabras de este capítulo. Otra interpretación ve en el heb. *ukhal* un verbo, y en este caso se traduce «estoy consumido, estoy en una situación extrema». La Sept. traduce *tois pisteúusi theô kaí paúmai*, το�ς πιστε�ουσι θε� κα� παο�μαι; la Vulg., *cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus*. El Targum considera que Itiel y Ucal son nombres personales. Así lo entendieron también Lutero, De Wette y otros. Versiones modernas, siguiendo una puntuación distinta (*laithí el waukhal*, לָאִיתִי אֵל וָאֻכַל), han traducido: «El hombre dice: "No hay Dios; no hay Dios". ¿Y acaso podré yo saber?» (RVA). «Oráculo del hombre: "Qué fatiga, Dios, qué fatiga inútil"» (NBE), o «Me he cansado, oh Dios, me he cansado y estoy agotado» (Davidson, Ewald). Prob., y debido a la oscuridad del texto, los nombres Itiel y Ucal pueden ser considerados simbólicos, representantes de un tipo de pensadores que se creían superiores a la Ley revelada y prácticamente ateos.

UEL

Heb. 177 *Uel*, א אֵל = «voluntad de Dios» (Gesenius), «mi padre es Dios» (Fürst); Sept. *Uel*, O��λ v. *Thuel*, Θυ�λ; Vulg. *Uel*. Uno de los descendientes de Bani, que hubo de repudiar a su mujer extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:34).

UFAZ

Heb. 210 *Uphaz*, א פָּז, de sig. incierto; Sept. *Mophaz*, Μωφ�ζ, *Ophaz*, ᾿Ωφ�ζ; Vulg. *Ophaz*, *aurum obrizum*. Nombre de una región rica en oro (Jer. 10:9; Dn. 10:5), semejante a Tarsis y Ofir (cf. Sal. 45:10; 1 Cro. 39:4). Por lo general, se interpreta como una lectura erronea de un texto corrupto, que el Targum, la Peshitta y Teodoción corrigen por Ofir. El nombre podría estar compuesto de *u*, א, «lavar», y *paz*, ז ָ, «oro puro»; es intercambiable con el «oro de Seba» (Sal. 72:15). Puede tratarse del nombre de una región aurífera de Arabia Meridional.

UGARIT

1. Historia.
2. Descubrimiento y arqueología.
3. Escritura.
4. Religión.

I. HISTORIA. Antigua ciudad cananea portuaria, conocida en la actualidad como Ras Shamra, al norte de la franja Siro-Palestina, a unos 16 km al norte de Lataquia, el puerto más importante de Siria, y a 40 km al suroeste de Antioquía, frente a la extremidad oriental de Chipre. El nombre de Ugarit aparece citado por primera vez en un texto del siglo XVIII a.C. hallado en Mari.

El origen de la ciudad se remonta al Neolítico cerámico, alrededor del VI milenio a.C. Sus

habitantes eran cananeos, precursores de los fenicios. Quinientos años antes de Abraham, Ugarit florecía como un centro de comercio de importación y exportación. La ciudad estaba construida sobre una colina, rodeada por un sistema de defensa. Desde el siglo XVIII a.C., constituyó un reino independiente. Su historia militar y económica, así como el nombre de sus reyes, nos han sido revelados en detalle en miles de tablillas grabadas que se encontraban reunidas en los archivos del palacio, en dos bibliotecas religiosas y en dos privadas. Muchas casas han salido a la luz, desde las humildes a las lujosas, así como el plan general de la ciudad, con sus grandes edificios y sus viviendas particulares, callejuelas y avenidas, fortificaciones y puertas. Tanto en Ugarit como en Tiro se establecieron representantes egipcios, cuya cultura fue imitada por los nativos. Entre 1450 y 1200 a.C., Ugarit experimentó su «edad de oro». Se construyeron palacios reales, templos, santuarios, y bibliotecas relacionadas con el culto y el sacerdocio; sus armadores perfeccionaron los barcos hechos de madera de los cedros de las montañas del Líbano, y se convirtieron en un gran poder naval, guardianes de los principios de la navegación. Comerciaban con tejidos, marfil, armas y metales preciosos con las ciudades de la costa mediterránea, Mesopotamia, las islas del mar Egeo, Egipto, Chipre y Micenas. Alrededor de 1200 a.C. sufrió la invasión de los llamados «Pueblos del Mar», que la redujo demográfica y políticamente, hasta desaparecer por completo. Entre los Pueblos del Mar mencionados en el templo funerario de Ramsés III en Medinet Habu, están los *Peleset*, identificados con los > filisteos, a quienes generalmente se atribuye el nombre de Palestina que recibe la región. En los archivos de Ugarit se encontraron dos textos que se refieren a la amenaza sufrida en todo el Mediterráneo oriental debida a estos pueblos. El primero es una carta del rey de Alashiya (Chipre) al rey de Ugarit en la que le insta a defenderse ante el enemigo que se acerca en sus naves. En el segundo, probablemente la respuesta, el monarca de Ugarit consigna el daño ya irreparable que las naves invasoras han producido en su reino: «Los barcos enemigos ya han estado aquí, han prendido fuego en mis ciudades y han causado grave daño en el país».

II. DESCUBRIMIENTO Y ARQUEOLOGÍA. Las ruinas de Ugarit fueron descubiertas accidentalmente en la primavera de 1928, cuando un labrador alauita descubrió una losa mientras araba en Minat al-Bayda («Puerto blanco»), próximo al tell conocido en árabe como Ras Shamra, en cuya superficie abundaban los tiestos de cerámica antigua. Levantada la losa, resultó ser una cámara sepulcral. Una investigación posterior y el examen de la cerámica hallada en la tumba, así como de la misma estructura del sepulcro, llevaron a los investigadores a establecer significativos paralelismos con la cerámica micénica y las tumbas cretenses. Estos indicios arqueológicos condujeron al lugar a una expedición arqueológica francesa, dirigida por Ernest Claude Schaeffer, del Museo de Estrasburgo (1929). Durante esta primera campaña se descubrió el templo de Baal y su vecina biblioteca, con gran cantidad de tablillas en escritura cuneiforme cuidadosamente agrupadas. Entre ellas resultó haber tratados gubernamentales y correspondencia personal de reyes. De gran importancia, sin embargo, fue el descubrimiento de que la mayoría de aquellas tablillas estaban escritas con unos símbolos cuneiformes evidentemente no silábicos, sino alfabéticos, al aparecer solo 27 caracteres distintos (más tarde se apreciaría que en realidad eran 30). Tras arduas investigaciones estadísticas y criptoanalíticas, Hans Bauer logró asignar un valor fonético a 20 de los símbolos cuneiformes; otros investigadores acabaron de ajustar este trabajo, que fue coronado por Édouard Dhorme y Charles Virolleaud. La lengua de las tablillas resultó estar estrechamente emparentada con el hebreo bíblico, tanto en su gramática como en sus figuras literarias, estructura poética y otros aspectos. Otros idiomas constatados eran el sumerio, el acadio y el khar,

convencionalmente identificado con el «hurrita», pero que se refiere al cario. Gracias a estas tablillas se confirmó la identificación del lugar con la antigua ciudad de Ugarit.

En 1956 se descubrió otra colección de tablillas; sin embargo, cuando estalló la crisis de Suez en 1956, con la invasión de Egipto por parte de franceses, británicos e israelíes, los investigadores galos tuvieron que abandonar Siria. Las tablillas pasaron al mercado negro, pudiendo ser localizadas muchos años después por Schaeffer en las cámaras de seguridad de un banco suizo. Finalmente, fueron adquiridas por el *Institute of Antiquity and Christianity in Claremont*. Esta colección fue publicada por el Pontificio Instituto Bíblico.

En 1973 hubo un nuevo descubrimiento accidental de tablillas, esta vez como resultado de unas construcciones militares sirias en la zona. Muchas de ellas quedaron ilegibles debido a una errónea manipulación. Las que se pudieron preservar fueron publicadas por Schaeffer en *Ugarítica VII* (1978).

III. ESCRITURA. El hallazgo de esta abundante documentación escrita en varias lenguas y grafías, constituye el descubrimiento del alfabeto más antiguo del mundo, que se remonta al siglo XIV a.C., y aunque todavía está en discusión si el alfabeto ugarítico es anterior o ligeramente posterior a otro lineal encontrado en Biblos, lo cierto es que el orden de las letras es idéntico, y ello es prueba de la filiación de ambos. Transmitido por los fenicios, el alfabeto será posteriormente adaptado por griegos, estruscos y romanos, siendo el mismo que, tras múltiples aportaciones, utiliza en nuestros días una gran parte de los pueblos del mundo.

Algunas tablillas estaban escritas en acadio, otras en hurrita, y un tercer grupo en que la arcilla aparece inscrita con un nuevo tipo de escritura cuneiforme, distinta a la de los dos anteriores. La característica más especial de la nueva escritura es la brevedad de las palabras, el uso de un signo para separarlas y, lo que es más importante, el hecho de que solamente se utilizasen 30 signos en lugar del enorme número de signos cuneiformes empleados en el acadio. Es decir, el sistema de escritura ugarítica, a diferencia de otros de aquel tiempo, es alfabético. Además, las tablillas de arcilla encontradas en Ugarit muestran que, por primera vez, se ordenan las letras y el orden *a*, *b*, *g*, etc., es el que se extenderá después a los abecedarios griego y romano. El sentido de la escritura es de izquierda a derecha, aunque ocasionalmente es de derecha a izquierda.

Se descubrieron también unos diccionarios trilingües, dispuestos en tres columnas: acadio, ugarítico y hurrita. Probablemente los habían utilizado los escribas, ya que Ugarit era una ciudad políglota enclavada en el punto donde se cruzaban las rutas comerciales del mundo antiguo.

Hay textos de espléndida belleza poética, más antiguos que los poemas homéricos. Su contenido es religioso y de carácter mítico, sin duda transmitidos oralmente durante generaciones. Entre ellos, la *Leyenda de Aqhat*, también titulada *Leyenda de Danel*, y la *Leyenda del rey Keret*, pueden ser comparadas con la asiria de Gilgamesh por el contenido y tratamiento de los temas, aunque en un contexto religioso y ambiental netamente distinto. Los escritos relativos al cico de Baal describen la lucha y triunfo de este dios, señor de los cielos, de la vida y de la fertilidad, sobre el dios marino Yam, y la erección de un magnífico palacio para Baal, que hasta entonces carecía de morada. No obstante, Baal es víctima de Mot, dios de la aridez y del mundo inferior, que le transporta a las regiones subterráneas, de las que Baal resucita y vuelve a la tierra gracias a su hermana Anat, que mata a Mot. Alguno de estos textos podía formar parte de rituales festivos o usos religiosos.

Estos textos tienen una importancia capital para las disciplinas bíblicas, ante todo por su conexión

con el estudio de la gramática hebrea. El descubrimiento de los mencionados diccionarios y abedecedarios prueba que el actual orden del alefato hebreo se remonta, por los menos, al siglo XV a.C., y no al VII, como muchos sostenían. El vocabulario ugarítico ha disipado innumerables tinieblas lexicográficas. La expresión poética de Jue. 5:20: «Desde los cielos combatieron las estrellas; desde sus órbitas combatieron contra Sísara», puede explicarse más acertadamente como una metáfora tomada de la poesía ugarítica, en que se llama a la lluvia «los chubascos que las estrellas arrojan», aludiendo a la antigua creencia general de que la lluvia era un efluvio de las estrellas: estas lucharon con Sísara enviando la lluvia que impidió la maniobra de sus carros de guerra en la encharcada llanura de Esdrelón.

IV. RELIGIÓN. Gracias a esta documentación y a la excavación de los templos, conocemos el panteón cananeo anterior al asentamiento hebreo: > El, > Dagón, > Baal, > Asera, > Anat, > Astarté, > Mot, etc., todos ellos conocidos por la Biblia e inscripciones fenicias y cananeas, excepto El, el más anciano y sabio, padre de todos los dioses y creador del universo. Los templos descubiertos son de tipología netamente semita con sus patios, pronaos y cellas. En algunos se han conservado enormes altares y no pocos idolillos exvotos, entre los que destacan la representación de El y Baal. Los dioses de Ugarit representan las fuerzas de la naturaleza, cada una simbolizada por un animal.

Los ritos relacionados con las diosas de la fecundidad revestían especial importancia. También los demás pueblos del mundo antiguo veneraban diosas de la fecundidad, y enlazaban en sus cultos los ciclos del nacimiento y de la muerte. Las diosas madres son representadas como «prostitutas sagradas» servidas por sacerdotisas. Astarté y Anat, diosas de la fecundidad y de la guerra respectivamente, eran crueles y salvajes. De Anat se dice que se bañaba en sangre hasta las rodillas, o más bien hasta el cuello. A sus pies había cabezas humanas y sobre ella flotaban manos, cual langostas, a su alrededor. Las cabezas de sus víctimas se las ponía como adorno a sus espaldas y las manos en la cintura. Las diosas de la fecundidad eran seguramente veneradas en las montañas y lugares altos. Allí se les erigían > aseras, se plantaban «estacas sagradas», árboles bajo los cuales tenían lugar los cultos (cf. 1 R. 14:23). Por su parte, Baal, hermano y esposo de Anat, era del dios de las tormentas y de las lluvias. Su símbolo es la cabeza de toro. Baal fertilizaba al ganado en los prados con la lluvia. También se encargaba de su reproducción.

El estudio de la religión bíblica se ha beneficiado de todos estos descubrimientos. Por vía negativa, aparece claro que los hebreos no admitieron las tradiciones religiosas de Canaán, aunque tomaron en préstamo algunos conceptos subsidiarios cananeos. «La religión de Israel tiene un fondo de cultura común al antiguo Próximo Oriente y, si posee un carácter propio y definido, que no compartió con los cananeos ni otro pueblo, pudo expresarse mediante formas e idiomas que compartía con ellos... El Dios de Israel era tan superior a los dioses de Canaán, tanto conceptual como éticamente, que apenas se concibe un préstamo teológico» (M.J. Dahood). La idea del Dios único, célibe y celoso, estaba frontalmente reñida con la religión violenta y sensual de Ugarit, que trataba de dramatizar el retorno cíclico de la vida y de las estaciones aludiendo a relaciones sexuales entre las deidades. Israel no sigue una religión «natural», sino de «salvación», de cuya historia se sabe protagonista. Véase CANAÁN, ESCRITURA, FILISTEOS, LEVIATÁN.

BIBLIOGRAFÍA: M. J. Dahood, "Ugarit", en *EB* VI, 1121-1129; E. Cassin, J. Bottéro y J. Vercoutter, *Los Imperios del Antiguo Oriente*, II (Madrid 1970); M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, 438-459 (BAC 1977); P. Garelu, *El Próximo Oriente asiático* (Barcelona 1970); C.F. Pfeiffer, "Ugarit", en *DBA*, 691-696; A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descrubrimientos*, 137-144 (Rialp 1962).

F. BENLLIURE

ULA

Heb. 5925 *Ullá*, עֻ ָא, «yugo» o «carga»; Sept. *Olá*, Ὀλ□, también escrito Ὠλ□; Vulg. *Olla*. Uno de los descendientes de Aser, quizá hijo de Jeter o Itrán, y padre de cuatro hijos considerados entre los valerosos soldados de su tribu (1 Cro. 7:39).

ULAI

Heb. 195 *Ulaý*, א לַי [en pausa א לָי], prob. de derivación persa, «agua pura»; Sept. *Ulaí*, Ο□λα□; Teodoción, *Ubal*, Ο□β□λ; Vulg. *Ulai*. Río de Persia llamado Eulaeus y Pasitigris por los geógrafos griegos y romanos de la antigüedad (Marc. Heracl. p. 18; Arriano, *Exp*. A 1.7, 7; Estrabón, *Geog*. 15, 3, 22; Ptolomeo, *Geog*. 6, 3). Plinio dice que rodeaba la ciudad de Susa (*Hist. Nat*. 6, 27). En la actualidad recibe el nombre de Kerkha, afluente del Tigris. Otros lo identifican con el río Karun, que quizá en un tiempo estuvo unido a él. Allí tuvo Daniel la visión del carnero y del macho cabrío (Dan. 8:2-16).

ULAM

Heb. 198 *Ulam*, א לָם = «primero»; Sept. *Ulam*, Ο□λ□μ v. *Ailem*, Α□λ□μ; Vulg. *Ulam*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Hijo de Seres y padre de Bedán, de la tribu de Manasés. Epónimo de una familia o clan manasita (1 Cro. 6:16, 17).

2. Hijo primogénito de Esec, de la tribu de Benjamín y del linaje del rey Saúl. Sus descendientes «fueron hombres valientes, que manejaban el arco, los cuales tuvieron muchos hijos y nietos, 150 en total» (1 Cro. 8:39, 40).

ÚLCERA

Heb. 7822 *shejín*, חִין ְ = «pústula, sarpullido, úlcera» (Dt. 28:27, 35), de una raíz inusitada que sig. «quemar», de donde «inflamación», herida localizada en un punto, como en el caso del rey Ezequías (2 R. 20:7; Is. 38:21), o que cubre todo el cuerpo, como en la plaga de los egipcios (Ex. 9:9, 10, 11; Dt. 28:27, 35). También se aplica a las manchas ulcerosas de los leprosos (Lv. 13:18-23), e igualmente designa la enfermedad de Job (Job 2:7).

Erupción inflamatoria cutánea que deriva en pústulas y sarpullido. Constituye la sexta plaga de Egipto inducida de manera sobrenatural (Ex. 9:8-11; cf. Dt. 28:27, 35), pero endémica en ese país desde septiembre a diciembre, al menos en tiempos modernos. Las úlceras aparecen en pocos días y pueden llegar a ser fatales.

La lepra producía ulceraciones (Lv. 13:18-20). La enfermedad de Ezequías estuvo caracterizada por una úlcera (2 R. 20:7; Is. 38:21), probablemente ántrax, que puede producir una septicemia. La aplicación de una masa de higos a la llaga fue el instrumento del que se sirvió Dios para obrar una extraordinaria curación. Job fue atacado por una úlcera maligna de la cabeza a los pies (Job 2:7). Los forúnculos ordinarios son habituales en las regiones cálidas de Oriente durante la época de las lluvias; son repulsivos y dolorosos, pero no ponen la vida en peligro.

UMA

Heb. 5981 *Ummah*, עֻ ָה = «asociación»; Sept. *Ammá*, Ἀμμ□ v. *Arkhob*, Ἀρχ□β, también escrito

Ἀρχοβ; Vulg. *Amma*. Población asignada a la tribu de Aser, mencionada entre Aczib y Afec (Jos. 19:30). Dada la situación de los lugares que enumera el texto, así como la lectura de varios mss. griegos, algunos creen que la lectura correcta es > Aco (p.ej. RVA). Eusebio y Jerónimo la conocían por Amma (*Onomasticón*, “Amma”), que podría identificarse con la moderna Aolam, ubicada en la costa a unos 8 km de Ras en-Nakurahi.

UMBRAL

Heb. 5592 *saph*, סַף = «umbral»: «Los umbrales, las ventanas anchas por dentro y angostas por fuera, y los pasillos alrededor de los tres pisos, frente al umbral, todo alrededor estaba recubierto con madera desde el suelo hasta las ventanas» (Ez. 41:16); relacionado con 4947 *mashqoph*, מַ ְ ק ף = «dintel»: «Tomarán parte de la sangre y la pondrán en los dos postes y en el dintel de las puertas de las casas en donde lo han de comer» (Ex. 12:7). Otro término similar es *mezuzoth*, מְ ז ו ת = «postes», pl. de 4201 *mezuzah*, מְ ז ָה = «jamba, poste, umbral»: «Las escribirás en los postes de tu casa y en las puertas de tus ciudades» (Dt. 6:9).

El umbral es prop. la parte inferior o escalón, por lo común de piedra y contrapuesto al dintel, en la puerta o entrada de una casa. También hace refrencia al madero que se atraviesa en lo alto de un vano para sostener el muro que hay encima. Del ídolo filisteo > Dagón, se dice que apareció caído en tierra sobre su rostro, frente al arca de Yahvé; y que su cabeza y manos estaban cortadas sobre el umbral (1 Sam. 5:4). El hijo del rey Jeroboam murió cuando su madre entró por el umbral de la casa, según lo anunciado por el profeta Ahías (1 R. 14:7).

En la visión de Ezequiel sobre el nuevo templo, los umbrales y las ventanas eran anchos por dentro y angostos por fuera (Ez. 41:16). Siguiendo la misma visión, se dice que de debajo del umbral salían aguas hacia el oriente, que descendían del lado sur del templo y pasaban por el lado sur del altar (47:1; cf. 9:3; 10:4,18). Véase POSTE, PUERTA, MEZUZÁ.

UNCIÓN, UNGIR

1. Vocabulario y uso.
2. Rito de consagración y santificación.
3. La unción de Cristo.

I. VOCABULARIO Y USO.

1. Heb. 4886 *mishjah*, מִ ְ חָה, o *moshjah*, מָ ְ חָה = «unción», del vb. 4886 *mashaj*, מ ח, raíz prim. «frotar [con aceite], derramar, untar, ungir», por impl. «consagrar», en especial reyes (1 Sam. 10:1) y sacerdotes (Ex. 28:41), así como objetos dedicados al culto (cf. Ex. 40:9, 10); por lo gral., la Sept. lo traduce por el término gr. *khrío*, χρω.

2. Heb. 5480 *sukh*, סוּךְ = «untar [con aceite], ungir el cuerpo después del aseo»; Sept. *aleípho*, λεφω (2 Sam. 12:20; 14:2; 2 Cro. 28:15; Rut 3:3; Dan. 10:3; Miq. 6:15). Se refiere comúnmente a la práctica oriental de ungir el cuerpo, o sus partes, para aseo ordinario, como señal de amistad, medicación u honras funerarias. Su descuido indicaba duelo (2 Sam. 14:2; Dn. 10:3). Su práctia, un ejercicio de cortesía (cf. 2 Cro. 28:15). Uno de los castigos de Israel iba a ser que los olivos no darían aceite para la unción (Dt. 28:40; Miq. 6:15).

3. Gr. 5545 *khrisma*, χρσμα = «unción», del vb. 5548 *khrío*, χρω = «untar, ungir», siempre en sentido exlusivamente religioso.

4. Gr. 218 *aleípho*, ἀλείφω, término general para una unción de cualquier clase, sea para aseo personal después de lavarse (Mt. 6:17; Lc. 7:38, 46; Jn. 11:2; 12:3), de los enfermos como remedio medicinal (Mc. 6:13; Stg. 5:14), o de un cuerpo muerto (Mc. 14:8; 16:1).

La diferencia entre *khrío* y *aleípho* parece ser que este segundo término tiene un carácter gral. profano, mientras que el primero parece tener una connotación más sagrada o religiosa, aunque no siempre se observa esta diferencia en la literatura clásica, pero sí en el NT. El vb. *khrío* se usa en sentido más limitado que *aleípho*, confinado a unciones sagradas y simbólicas, p.ej. de Cristo como el Ungido de Dios (Lc. 4:18; Hch. 4:27; 10:38). El mismo título «Cristo» es la transliteración de *Khristós*, Χριστός, «Ungido», correspondiente al heb. *mashiaj*, מָשִׁיחַ, «ungido». *Khrío* se emplea una vez referido a los creyentes: «Dios es el que nos confirma con vosotros en Cristo y el que nos ungió» (2 Cor. 1:21).

II. RITO DE CONSAGRACIÓN Y SANTIFICACIÓN. El primer rito de consagración mediante unción mencionado en la Escritura se encuentra en Gn. 31:13, cuando Jacob ungió una piedra, es decir, «la consagró» religiosamente para hacer un > voto a Dios. El uso más común del vb. *mashaj* tiene que ver con la consagración de una persona u objeto para una misión o función de carácter religioso.

La unción del altar, de los utensilios relacionados con él, del Tabernáculo y de los sacerdotes relacionados con el culto y los sacrificios, es llamada «santificar» en Ex. 40:9– 11 y Lv.8:10–12. Santificar no es meramente apartar con propósitos sagrados, sino dotar o llenar con los poderes del Espíritu santificador de Dios. El aceite era un símbolo del Espíritu, o el principio espiritual de vida, por su poder para sostener y fortificar la energía vital; y el aceite de la unción, que fue preparado de acuerdo a las instrucciones divinas, era por lo tanto un símbolo que procede de Dios y llena el ser natural de la criatura con los poderes de una vida divina. La unción con aceite, por lo tanto, era un símbolo de estar dotado con el Espíritu de Dios (1 Sam. 10:1, 6; 16:13, 14; Is. 61:1) para las responsabilidades de un oficio al que la persona era consagrada. Los utensilios no sólo fueron consagrados, por medio de la unción, para los santos propósitos a que serían entregados, sino que también fueron provistos en un sentido simbólico con poderes del Espíritu divino que pasarían de ellos al pueblo que venía al santuario. La unción no sólo era para santificar a los sacerdotes como órganos y mediadores del Espíritu de Dios, sino los utensilios del santuario también, como canales y utensilios de las bendiciones de gracia y salvación que Dios, como el Santo, otorgaría a su pueblo por medio del servicio de sus sacerdotes, y en los utensilios sagrados designados por él. Sobre estas bases se asociaba la consagración de las cosas sagradas con la consagración de los sacerdotes. La noción de que incluso los utensilios, y de hecho las cosas inanimadas en general, pueden ser dotadas de poderes espirituales y divinos, estaba ampliamente diseminada en la antigüedad. Según Ex. 29:9, la vestidura y unción de Aarón y sus hijos debían ser «un sacerdocio para ellos por estatuto perpetuo», para asegurarles el sacerdocio por todas las edades; el mismo pensamiento se expresa en Ex. 40:15: «y su unción les servirá por sacerdocio perpetuo, por sus generaciones».

1. *Objetos sagrados*. Ciertos objetos del culto eran consagrados mediante unciones, en particular el altar (Ex. 29:36s; 30:26-29; Lv. 8:10s). Un rito análogo muy antiguo, probablemente cananeo, había sido practicado por Jacob: después de su visión nocturna erigió una estela conmemorativa y derramó aceite sobre ella para marcar el lugar de la presencia divina: de ahí el nombre de Betel, «casa de Dios» (Gn. 28:18; cf. 31:13; 35:14). El altar del holocausto fue rociado siete veces con

aceite de unción, imprimiendo así en él un sublime grado de santidad (Lv. 8:11). El número siete, el número del pacto, es el sello de la santidad del pacto de la reconciliación al que había de servir.

2. *Los sacerdotes* y en especial el sumo sacerdote, son también ungidos. Por orden de Yahvé (Ex. 29:7) confiere Moisés la unción a Aarón (Lv. 8:12) y en las prescripciones destinadas al sumo sacerdote se llama varias veces a este último «el sacerdote consagrado por la unción» (Lv. 4:5; 16:32). En otros pasajes la unción es conferida a los simples sacerdotes «hijos de Aarón» (Ex. 28:41; 40:15; Nm. 3:3).

3. *La unción real* ocupa un lugar aparte entre los ritos de consagración. Se aplicaba por un hombre de Dios, profeta o sacerdote. Samuel ungió a los primeros reyes de Israel, a saber, > Saúl (1 Sam 10:1) y > David (1 Sam. 16:13). Elías recibió el encargo divino de ungir a > Hazael por rey de Siria y a > Jehú por rey sobre Israel (1 R. 19:15-16). > Jehú fue ungido por un profeta enviado por Eliseo (2 R. 9:6). Los reyes de Judá eran consagrados en el Templo y ungidos por un sacerdote; así, Salomón recibió la unción de > Sadoc (1 R. 1:39), y Joás, del sumo sacerdote > Joiada (2 R. 11:12). El sentido de este rito consistía en marcar con un signo exterior que estos hombres habían sido elegidos por Dios para ser instrumentos suyos en el gobierno del pueblo. El rey era el ungido de Yahvé. Con la unción venía a ser partícipe del Espíritu de Dios, como se ve en el caso de David: «Samuel tomó el cuerno del aceite, y lo ungió en medio de sus hermanos; y desde aquel día en adelante el Espíritu de Yahvé vino sobre David» (1 Sam 16:13). El persa > Ciro, rey pagano (Is 45:1) es llamado «ungido» de Yahvé porque actuó como un verdadero servidor elegido por Dios, poniendo fin a la cautividad de Babilonia, y haciendo posible al pueblo elegido el retorno a Israel.

4. *El Mesías*. El Mesías es el ungido por excelencia, como indica su mismo título, que no es sino la transcripción de la palabra *mashiaj*, «ungido». El Sal. 2, que habla de Yahvé y de su ungido (v. 2), se interpretaba en la tradición judía y cristiana en sentido mesiánico (Hch. 4:25ss). Después de la cautividad de Babilonia, sin monarcas, ni ungidos ni por ungir, en Israel recobra importancia la esperanza insinuada por los profetas sobre un rey futuro ideal. Los salmos regios, que en otro tiempo hablaban del ungido real vigente, se cantan ahora en una nueva perspectiva que los hace referirse al Ungido escatológico, fiel a Yahvé y a su palabra. A partir de las promesas proféticas se desarrolló el mesianismo regio después del exilio. En los círculos próximos a > Qumrán se desarrolla también la imagen del Mesías regio y sacerdotal.

Por su especial actividad, ajena al culto sacrificial, los profetas no aparecen como *ungidos*, sino como llamados, suscitados por la palabra de Dios, como investidos por el Espíritu de Dios, lo que solo metafóricamente se puede llamar unción (cf. Is. 61:1). Solo en una ocasión Elías recibe la orden de ungir a > Eliseo (1 R. 19:6), pero, en el momento de su llamamiento, Elías se limitó a echarle por encima el manto comunicándole su espíritu (1 R. 19:19; 2 R. 2:9-15).

III. LA UNCIÓN DE CRISTO. Los Evangelios refieren dos ocasiones en que Jesús fue ungido. Primero, por la pecadora en casa de Simón el fariseo, cuyo deber de cortesía hacia su huésped incluía derramar aceite sobre su cabeza; aquella mujer le ungió los pies con perfume (Lc 7:38, 46). La víspera de la entrada en Jerusalén, María, hermana de Lázaro, repitió esta operación de respeto ungiendo a Jesús con nardo de gran precio, con escándalo de los discípulos (Mt. 26:6-13; Jn. 12:1-8). Pero Jesús aprobó a María y dio a su acto un significado nuevo y profético, refiriéndolo al uso de ungir los cadáveres con aromas; el gesto de la mujer venía a ser anticipación y signo del rito de sepultura que se practicaría sobre el cuerpo de Jesús después de su muerte en la cruz (Jn. 19:40).

En su sentido religioso y escatológico, Jesús no aceptó el título de «mesías» sino con reserva

durante su vida pública, debido sin duda a las resonancias demasiado terrenales que conllevaba en la época. Pero después de su resurrección, una vez que su obra se hubo consumado en el sufrimiento y la cruz, Jesús apareció explícitamente con este título (Lc. 24:26). Su bautismo se entiende como entronización celestial: «Fue ungido del Espíritu Santo y de poder» (Hch. 10:38). Jesús mismo, aplicándose el texto de Is. 61:1, explica esta unción como una unción profética para el anuncio del mensaje.

También el cristiano recibe una unción interior a título personal (2 Cor. 1:21; 1 Jn. 2:20, 27). Se trata de una participación en la unción profética de Jesús, una unción espiritual por la fe. El creyente, antes de recibir el sello del Espíritu en el momento del bautismo, es ungido por Dios (2 Cor. 1:21; cf. Ef. 4:30), que hace penetrar en él la doctrina del Evangelio, y suscita en su corazón la fe en la palabra de verdad (Ef. 1:13). La «unción del Santo» (1 Jn. 2:20) expresa la convicción de que los cristianos en el bautismo han recibido una unción sagrada, el Espíritu Santo que ejerce sobre los creyentes su acción iluminadora y santificadora. Por eso continúa diciendo que la unción les proporciona el conocimiento de la verdad (v. 21); y en el v. 27, que la unción les instruye en todas las cosas, de modo que, según Juan, el cristiano no tiene necesidad de que se le enseñe; se realiza así la esperanza de los profetas en la Nueva Alianza (Jer. 31:34; cf. Is. 11:9).

La unción interior del Espíritu Santo infunde la luz de la fe (1 Jn. 5:9-10; cf. Jn. 5:37), da a los cristianos el gusto y la inteligencia de la verdad revelada, y confiere un conocimiento especial de Dios, una verdadera iluminación que introduce al alma en el secreto de los misterios divinos; se puede decir que los cristianos llegan a tener la mente de Cristo» (1 Cor. 2:16). Véase ACEITE, MESÍAS, REY, SACERDOTE, SANTIDAD, UNGIDO.

BIBLIOGRAFÍA: W. Brunotte, "Ungir, □λε□φω", D. Müller, "Ungir, χρ□ω", en *DTNT* IV, 303-307.

A. ROPERO

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Según la enseñanza de la Iglesia católica, la unción de los enfermos es un verdadero y auténtico sacramento (Denzinger 844, 907, 926, 2048). Su materia es el óleo consagrado por el obispo, cuyos efectos borran los pecados y sus restos, el enfermo experimenta una mejoría y un fortalecimiento, y no se excluyen efectos saludables para el cuerpo, aunque estos dependen de la salvación espiritual del doliente. Para ello se basa en los textos evangélicos de la comisión de Jesucristo a los discípulos de predicar el Reino de Dios, para la que les confirió el poder de expulsar a los espíritus impuros y de curar toda enfermedad y toda dolencia (Mt. 10:1; Lc. 9:1s); muchos enfermos ungidos con aceite por los apóstoles eran sanados milagrosamente (Mc. 6:13). La carta de Santiago exhorta no solo a orar por el hermano que cae enfermo, sino a que este llame a los presbíteros para que le unjan con aceite en nombre del Señor, a fin de ayudarle en sus dificultades físicas y espirituales: «Y la oración hecha con fe salvará al enfermo, y el Señor lo restablecerá y le serán perdonados los pecados que haya cometido» (Stg. 5:13-15). Se da por supuesto que la > enfermedad es consecuencia general del pecado; por tanto, la unción hecha «en nombre del Señor» restablece la salud al hacerle partícipe de la > victoria de Cristo sobre el pecado, el mal y la muerte.

A tenor del texto, aquí parece hacerse referencia a una práctica muy conocida en la Iglesia antigua. La enfermedad aquí contemplada es la de aquel que no puede desplazarse —gr. *kámnonta*, lit. «yacente en el lecho, extendido»—, es decir, se trata de una enfermedad grave, por eso no es invitado a ir al médico ni a la iglesia, sino al contrario, mandar llamar a los > presbíteros de la comunidad, no

en función de curanderos, sino de notables de la congregación, en su condición de responsables de un determinado grupo de creyentes, que en este caso ejercen una función sacerdotal: orar, ungir. El uso del aceite para curar está presente en la cultura de la época. La unción no cura por sí misma, como si se tratase de un procedimiento mágico, sino sobre todo la oración de fe y la confianza en el poder salvífico del Evangelio, contenida en la invocación del «nombre del Señor», que tampoco es una fórmula mágica, sino que remite a la fuente de la que los presbíteros sacan su poder de curación y de salud, sea física o espiritual. El efecto será doble, la salvación tanto corporal como espiritual, quedando libre del pecado cometido y sus efectos. La instrucción de Santiago fue observada en la práctica desde los primeros tiempos del cristianismo, como desmuestra el descubrimiento de una tableta de plata del siglo I, con un texto arameo y muchos otros testimonios relativos a los cinco primeros siglos. Véase ENFERMEDAD, SALUD.

BIBLIOGRAFÍA: Z. Alszeghy, “Unción de los enfermos”, en *NDT* II, 1956-1966; J. Betz, “Unción de enfermos”, en *CFT* II, 786-792; G. R. Cambareri, “Unción de los enfermos”, en *DTM*; J. Cantinat, “Unción de los enfermos”, en *EB* VI, 1133-114; G. Colombo, “Unción de enfermos”, en *NDL*, 2014-2029; G. Davanzo, “Unción de los enfermos”, en *DETM*, 1146-1153; Prudent De Letter, “Unción de los enfermos”, en *SM*; J. Feiner, “Enfermedad y sacramento de la unción de los enfermos”, en *MS* V, 467-523; G. Flórez, *Penitencia, unción de los enfermos* (BAC 1991); G. Gozzelino, “Unción de los enfermos”, en *DTI*, IV 592-607; J.L. Larrabe, *La Iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos* (Sígueme 1974); L. de Mendigur, *La unción de los enfermos* (Studium, Madrid 1965).

UNGIDO

Heb. 4899 *Mashíaj*, יַח . מָ = «ungido»; Sept. *Khristós*, Χριστς. Los cuatro evangelistas casi siempre escriben *ho Khristós*, Χριστς, «el Mesías», mientras que Pedro y Pablo utilizan *Khristós*, Χριστς, como un apelativo convertido en nombre personal.

En el AT designa a todo hombre que por la > unción es consagrado a Yahvé. El rey, en especial, era el ungido de Yahvé (1 Sam. 12:3, 5; 24:7, 11; 26:9, 11, 16, 23; 2 Cro. 6:42; Is. 45:1). Este título nunca se aplica al Salvador futuro de Israel, sino hasta una época reciente, un siglo antes de los días de Cristo, cuando se comienza a asociar al > «Esperado de las naciones» (Mt. 12:21; Ro. 15:12), concebido ya como rey.

En el NT el título queda restringido a Jesús, que es *ho Khristós*, «el Ungido» por antonomasia. Los Evangelios constatan que Jesús es el Ungido, es decir, el Mesías esperado, el Salvador del mundo (Mt. 11:1-6; 16:16-17; 23:10; Mc. 1:10; 8:29; Lc. 7:28; 9:20; Jn. 1:32-34; 4:25-27; 20:31; cf. también Hch. 10:38). Véase CRISTO, MESÍAS.

UNGÜENTO

Traducción de varias palabras hebreas y griegas referidas a preparados a base de aceite y sustancias olorosas.

1. Heb. 4886 *mishjah*, חָה ְ מִ, o *moshjah*, חָה ְ מָ = «unción santa, perfume» (Ex. 30:25).

2. Heb. 7545 *roqej*, רֹקֵח = «ungüento aromático», de la raíz 7543 *raqaj*, רקח, «perfumar» (Ex. 30:25; 1 Cro. 9:30; Job 41:31).

3. Heb. 8081 *shemen*, מֶן ֶ , prop. «aceite», y «aceite perfumado», y por ende, «ungüento» (2 R. 20:13; Sal. 133:2; Prov. 27:16; Ecl. 7:1; 9:8; 10:1; Cant. 1:3; 4:10; Is. 1:6; 39:2; 57:9; Am. 6:6), con el que en ocasiones festivas se ungía la cabeza (Sal. 133:2). En otros pasajes recibe el nombre de «óleo de alegría» (Sal. 45:7; Prov. 27:9, 16; Ec. 7:1; 9:8; Am. 6:6; cf. Heb. 1:9).

4. Gr. 3464 *myron*, μρον = «ungüento» (Mt. 26:7, 12; Mc. 14:3, 4, 5; Lc. 7:37, 38, 46; 23:56; Jn.

11:2; 12:3, 5; Ap. 18:13), palabra derivada por los clásicos de *myro*, «fluir», o de *myrra*, «aceite de mirra». Con este ungüento María ungió al Señor, y su perfume llenó la casa (Jn. 12:3, 5); también fue usado por la mujer «pecadora», reparando así la falta del anfitrión de Jesús: «No ungiste mi cabeza con aceite, mas ésta ha ungido con perfume [*myron*, μύρον] mis pies» (Lc. 7:37, 38).

5. Gr. 5545 *khrisma*, χρῖσμα = «ungüento, unción». Se preparaba a base de aceite y hierbas aromáticas. En el NT se emplea solo en sentido metafórico; por metonimia, indica el Espíritu Santo (1 Jn. 2:20, 27).

El ünguento solía componerse básicamente de aceite de oliva, en ocasiones de almendra o de otras semillas. Se añadían materias aromáticas a base de flores, hojas, raíces u otro material que tuviese fragancia, tales como > canela, > jazmín, > menta, > nardo y > bálsamo. Los ingredientes se machacaban en un mortero. A veces se hervían después de mezclados o se efectuaba un proceso de destilación. El libro de Job hace referencia a la «olla de ungüentos» (*merqajah*; מֶרְקָחָה, Job 41:31). Esta operación estaba a cargo de los perfumistas (heb. *mishjah*, מִשְׁחָה, Ex. 30:25); una vez elaborado el perfume, se guardaba en frascos especiales, de los que se han encontrado gran cantidad en los yacimientos arqueológicos. La mayoría son pequeños, hechos de vidrio, piedra, hueso, marfil y otros materiales. También se han encontrado los instrumentos que servían para mezclar los componentes de los ungüentos, tales como pequeños recipientes con una depresión en el centro, morteros de piedra, espátulas para hacer la mezcla, etc. En un principio, parece que los encargados de preparar la mezcla de las especias aromáticas eran algunos de los hijos de los sacerdotes (1 Cro. 9:30).

Los varones israelitas acostumbraban frotarse la piel con aceite o ungüentos. También se ponían aceite en los cabellos y la barba (Sal. 133:2). Las mujeres utilizaban diferentes preparativos para hermosear el pelo, las cejas, la cara, los labios. También se ungían todo el cuerpo y cuidaban de sus uñas. También se usaba el aceite para ungir el cuerpo. Noemí aconsejó a Rut, como parte esencial de la seducción de Booz, lavarse y ungirse con sus mejores ungüentos (Rut 3:3).

A veces se llegaron a utilizar aceites animales que se mezclaban con alcohol para hacerlos más finos y evaporables. El ungüento para la unción de los sacerdotes tenía que ser de una calidad superior (Ex. 30:25). Véase ACEITE, COSMÉTICA, PERFUME, UNCIÓN.

A. LOCKWARD

UNI

Heb. 6042 *Unní*, עֻנִּי = «deprimido» (Gesenius), o «Yahvé ha escuchado» (Fürst); Sept. *Oní*, Ὠνί v. *Aní*, Ἀνί, *Ianní*, Ἀαννί; Vulg. *Ani*, *Ianni*. Nombre de dos levitas.

1. Uno de los parientes de > Hemán, nombrados porteros y músicos del Santuario en tiempos de David. Intervino en el traslado del Arca de la Alianza desde la casa de Obed Edom hasta Jerusalén (1 Cro. 15:18, 20).

2. Uno de los que volvieron con Zorobabel del cautiverio en Babilonia, encargado del servicio del Templo (Neh. 12:9).

UNICORNIO

Heb. 7214 *reem*, רְאֵם (Nm. 23:22; 24:8; pl. *reemim*, רְאֵמִים [Sal. 29:6; Is. 34:7]; *reem*, רְאֵים [Sal. 42:10]), o *réim*, רֵאִים (Job 39:9, 10); y *rem*, רֵם, solo en pl. *remim*, רֵמִים (Sal. 22:21); algún tipo de

animal salvaje, traducido por la Sept como *hadrós*, ἁδρός, y *monokeros*, μονοκέρως; Vulg. *Unicornis Rhinoceros*; seguida por la Reina-Valera antigua, «unicornio», corregido posteriormente por > «búfalo» (1960) y «toro salvaje» (1979).

Animal de gran fuerza y naturaleza indómita; no podía ser usado como un buey doméstico para propósitos agrícolas (Nm. 23:22; 24:8; Dt. 33:17; Job 39:9, 10; Sal. 29:6; 92:10; Is. 34:7). En uno de sus Salmos, David pide ser salvado de la boca del león y los cuernos de los unicornios (Sal. 22:21), referencia metafórica a sus implacables enemigos. En Dt. 33:17 se dice claramente qu el *reem* tenía dos astas o cuernos. Es probable que se haga referencia a una especie de buey salvaje, el *Bos primigenius*, existente en su día en Palestina, lo mismo que el león, y en la actualidad extinguido. En bajorrelieves asirios aparecen bueyes salvajes con el nombre *reem* o *rim* sobre ellos. Se trataría, por tanto, de un animal bien conocido por los israelitas de la época, que nada tiene que ver con el animal fabuloso de un solo cuerno mencionado por los autores griegos y romanos (Ctesias, *Indica*, 4, 25-27; Eliano, *Nat. Anim*. 16:20; Aristóteles, *Hist. Anim*. 2, 2, 8, Plinio, *Hist. nat*. 8, 31), cuya primera referencia escrita la encontramos en la epopeya de Gilgamesh (2000 a.C.).

Según los autores mencionados, el unicornio tenía forma de asno grande y un solo cuerno, largo y puntiagudo en la frente, el cuerpo blanco, la cabeza roja, los ojos azules, y se distinguía por su fuerza, agilidad y fiereza. Plinio lo describe como «fiera con cuerpo de caballo, cabeza de ciervo, patas de elefante y cola de jabalí, con un cuerno de dos codos de longitud y que mugía espantosamente». Por su parte, Ctesias, médico del rey persa Artajerjes I, afirmaba que si alguien utilizaba el cuerno de este animal como copa, nunca sufriría epilepsia y sería inmune a cualquier veneno. Como no existen pruebas concretas de su existencia, se ha discutido y debatido mucho la naturaleza de las referencias bíblicas a este animal. En un debate entre los sabios talmúdicos Rabí Yehudah y R. Nehemiah, el primero creía que se trataba de un enorme animal del desierto, con un cuerno en la frente, cuya piel tenía seis colores, de los cuales se hicieron las cortinas para el Tabernáculo. El segundo afirmaba que era una bestia milagrosa que fue escondida después de haber sido usada para el Tabernáculo. El Talmud entiende que *reem* era el nombre de un animal tan grande que no pudo introducirse al Arca de Noé, y que debió asirse a ella mediante su cuerno. El arte cristiano desarrolló ampliamente el tema del unicornio, ya que simbolizaba la pureza, la virginidad, el coraje y la velocidad.

Leyendas y fábulas aparte, el unicornio de los antiguos parece estar inspirado en el rinocente acorazado de la India, el onagro del Próximo Oriente, el antílope de Egipto y el mencionado *reem* o *rimu* de los bajorrelieves mesopotámicos. El *reem* hebreo, pues, equivale al *rimu* ya extinguido, que los traductores confundieron con otra especie.

R. MORALEJA

UNIGÉNITO

Gr. 3439 *monogenés*, μονογενής = «único engendrado», de *monos*, «solo, único», y *genos*, «descendencia»; lat. *unigenitus*, de *unus*, «único» y *genitus*, «engendrado». Se usa en sentido literal de «hijo único» (Lc. 7:12); «hija única» (Lc. 8:42); «el único que tengo» (Lc. 9:38). En los escritos de Juan hace referencia Jesucristo como «el unigénito Hijo de Dios» (Jn. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Jn. 4:9). Aquí el énfasis recae sobre su singularidad más que en su naturaleza de Hijo, aunque ambas ideas están ciertamente presentes. Él es el Hijo de Dios de una manera que nadie más puede ser.

Desde el punto de vista filológico, *monogenés* aplicado a Jesús denota que él es «único» en el

sentido de que es Dios por el Padre. Su relación filial con Dios es absolutamente singular por participar de una misma naturaleza divina. Indica que, como Hijo de Dios, es el único representante del ser y naturaleza de aquel que le envió (cf. Jn. 1:14, 18). En el original se omite el artículo determinado tanto delante de «unigénito» como delante de «Padre», y su ausencia en cada caso sirve para destacar la característica a que se hace referencia en los términos empleados. La palabra «engendrado» no implica un inicio de filiación, no es un evento temporal, por muy remoto que se quiera, sino un hecho independiente del tiempo. El Hijo no vino a ser, sino que necesaria y eternamente es Hijo, del mismo modo que el Padre es eternamente Padre, y puesto que nunca ha dejado de ser Padre nunca ha habido un momento en que no tuviera al Hijo. Este no es «después del Padre», sino que el uno hace al otro Padre e Hijo respectivamente desde la eternidad y para la eternidad. El Hijo procede del Padre, tiene su origen en el Padre, pero no hay que confundir «origen» con «principio»; el Hijo de Dios «nunca comenzó a ser»; es tan eterno como el Padre, pero tiene su origen en el Padre desde toda la eternidad. Véase ENCARNACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: H.-H. Bartels, "Uno, único", en *DTNT* IV, 311-313.

F. LACUEVA

UNIÓN CON CRISTO

Expresión que resume y compendia todo la teología paulina de la salvación desde la cristología, y por extensión, del NT.

Al explicar el significado del bautismo, el Apóstol dice que es el paso de la muerte a la vida espiritual, de modo que a partir de ese momento los bautizados se consideran «vivos para Dios en Cristo Jesús» (Ro. 6:11). Con esta expresión, «en Cristo Jesús», se refiere a la obra salvífica que Dios ha realizado por medio de Cristo, especialmente en su muerte y resurrección, que además caracteriza toda la vida del creyente, quien unido a Cristo mediante el bautismo, se convierte en una persona nueva (cf. Ro. 6:3-11; 1 Cor 1:9; Gal. 3:27; Flp. 1.1; Col 1:4).

En los cuatro Evangelios se ve claramente que el seguimiento del Maestro es algo más que una relación externa de docente y alumnos; se trata de un seguimiento personal, comprometido, absoluto, hasta el punto de la identificación de destino entre los discípulos y el maestro: «El siervo no es mayor que su señor. Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán. Si han guardado mi palabra, también guardarán la vuestra» (Jn. 15:20; Lc. 21:12; cf. Flp. 3:10). En la intimidad se aprecia el cambio de trato de relación mutua entre Jesús y los suyos: «Ya no os llamo más siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor. Pero os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todas las cosas que oí de mi Padre» (Jn. 15:15). Después de la muerte y ascensión de Cristo, esta intimidad alcanza un grado místico de vivencia espiritual de la esperiencia del Jesús resucitado. Pablo llega a decir: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Lo que ahora vivo en la carne, lo vivo por la fe en el Hijo de Dios, quien me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal. 2:20). Y lo que es propio del Apóstol, se convierte en realidad para todos los creyentes: «Cristo en vosotros, la esperanza de gloria» (Col 1:27).

La unión con Cristo exige la transformación progresiva a través de la > conducta del creyente, por medio de la fe, el amor y las buenas obras, de modo que Cristo se vaya formando en ellos (Ro. 8:29) hasta convertirse en hombres perfectos en él (Col. 1:28; Ef. 1:4; 2:10; 4:13; 2 Tm. 3:17), ya que la unión con Cristo es dinámica, activa y eficaz por su Espíritu (Ro. 8:9, 11). Los santos están «en Cristo» como su elemento vital (1 Cor. 1:2; Ef. 1:1; Flp. 1:1; 4:21), o, según la imagen joanina, como

las ramas en la vid (Jn. 15:5). Quien está «en Cristo Jesús» se ve libre condenación (Ro. 8:1), pues, por la gracia de Dios, Cristo ha sido hecho para los creyentes «sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor. 1:30; cf. Ro 8:1).

Sinónima de la expresión «unión con Cristo» es la fórmula «con Cristo», o «en Cristo» (p.ej. Ro. 6:2, 8; 8:1-2, 17, 29; 2 Cor. 13:4: Ef. 2:6; Gal. 2:19; Col. 2:13, 20; 2:11-12; 1 Tes. 5:10; 2 Tm. 2:11), también originales de San Pablo. Con ellas expresa la participación del creyente en la vida y destino de Jesucristo.

La unión con Cristo crea y fundamenta la unión entre los creyentes, cualquiera que sea su sexo, raza o condición social (Ro. 12:5; Gal. 3:28; Ef. 2:11-22), lo cual obedece a la oración de Jesús «para que sean una cosa, así como nosotros somos uno» (Jn. 17:11). Toda comunidad en Cristo y con él está ordenada y tiende a ser «una», como Dios es uno: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef. 4:5), igual que anteriormente había dicho que Cristo había venido para derribar en su carne la barrera de división y abolir la ley de los mandamientos y crear en sí mismo de judíos y gentiles un solo hombre nuevo, un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando muerte en ella a la enemistad; un solo edificio para morada de Dios en un solo Espíritu (Ef. 2:11-22).

Algunos intérpretes han entendido a San Pablo como si enseñara la identidad entre Cristo y los cristianos. Sin embargo, «la afirmación de la identidad entre Cristo y los cristianos contradice la doctrina del apóstol de que el yo de Cristo y el yo de los cristianos no se funden en una sola unidad. En el misterio de la comunidad entre Cristo y los cristianos permanecen distintos el yo de Cristo y el yo del hombre que vive en gracia. El encuentro de Cristo con los cristianos no es un proceso natural en el que el hombre pierda su propia mismidad para resucitar y morir en una totalidad más alta; es un proceso personal que ocurre entre el yo humano y el tú de Cristo. Cristo es la nueva razón de existir y el nuevo principio vital del cristiano. El bautizado recibe en el encuentro con Cristo un nuevo origen» (Schmaus). La unión de los cristianos con Cristo no supone una presencia somática o esencial de Cristo, sino una presencia activa y dinámica. Véase IMITACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Guerra, "Experiencia cristiana", en *NDE* 680-688; R. Shank, *La vida en el Hijo* (CNP 1961); M. Schmaus, "La gracia divina", en *Teología dogmática* V, 55-64 (Rialp 1959).

A. ROPERO

UNIVERSO

Del latín *universum* = «conjunto de todas las cosas»; gr. 2889 *kosmos*, κόσμος, designa el mundo en su totalidad, reflejo de un orden (Mt. 13:35; 24:21; Lc. 11:50; Jn. 17:5, 24; Hch. 17:24; Ro. 1:20); en una ocasión, el término 165 *aión*, αἰών, prop. «edad, período de tiempo, siglo», es traducido «universo»: «En estos últimos días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por medio de quien, asimismo, hizo el universo» (Heb. 1:2). Los hebreos carecen de un término para «universo»; cuando quieren expresar la totalidad del mundo visible, hacen uso de la expresión «cielos y tierra» (Gn. 1:1; Prov. 8:26; Jer. 10:12).

Según el pensamiento bíblico, el mundo entero, «los cielos y la tierra», han sido creados por Dios (Gn. 1:1), a lo que siglos después se añadirá la aclaración «de la nada» (2 Mac. 7:28), para evitar cualquier desliz en sentido gentil o helénico, que hablaba de «emanación» a partir de una materia primordial. Lo que esta cláusula pretendía enseñar es que al lado de Dios no existía ninguna materia, independiente o subordinada, a partir de la cual creara el universo.

Lo más excelso del pensamiento griego, con Platón y Aristóteles a la cabeza, enseñaba que el

universo es un animal vivo engendrado por Dios, a partir del cual hace o produce este universo sensible.

Conforme a la visión helénica de la belleza como armonía en el orden, *kosmos* pasó a significar también lo bello, y de modo particular el adorno femenino (significado que se encuentra también en algunos lugares del N.T: 1 Tm. 2:9; 1 Pd. 3:3). En los ambientes filosóficos se aplicó la palabra *kosmos* al universo, para expresar la belleza, la armonía y el orden que reinan en él. Por *kosmos* se entiende, pues, en griego, el universo concebido como un todo ordenado e interiormente trabado, dotado de leyes inmanentes a las que debe su armonía y su uniformidad.

En la filosofía griega, que no llegó nunca a una afirmación absolutamente neta de la trascendencia divina, la división de la belleza y orden del mundo no se prolonga en una comprensión del universo como hecho para la gloria de Dios, en la línea del pensamiento bíblico: «los cielos narran la gloria de Dios» (Sal. 18:2; 99:3-5; Ecclo. 16:24; 17:8) y está, por tanto, expuesta a caer en una consideración del universo como realidad cerrada y completa en sí misma, de la que forma parte la propia divinidad, que queda reducida así a una función puramente cosmológica, es decir, a fuerza o *logos* inmanente a un *kosmos* que, desarrollándose según la ley de un eterno retorno, da razón de todas las cosas. En la Escritura, por el contrario, a partir de la clara afirmación de Dios trascendente, se desarrollan las nociones de > creación y de > historia, expresando la primera la distinción entre Dios y el cosmos y la dependencia de este con respecto a aquel, y la segunda, el proceder del universo bajo la providencia divina, hacia la consumación o plenitud escatológica a que Dios lo ha destinado.

Al asumir los hebreos la palabra *kosmos*, la incorporaron a su vocabulario en un contexto creacionista, como lo manifiesta claramente el hecho de que la casi totalidad de las veces que aparece el término en el AT para designar sin más al universo, es con la intención de subrayar el dominio de Dios sobre la totalidad de las cosas producidas por su palabra creadora. Véase CREACIÓN, MUNDO, SIGLO.

UÑA

Heb. 6856 *tsipporén*, צִ ֹרֶן = «uña»; el cognado arameo *tephar*, טְפַר, aparece en relación con las garras de un ave o bestia (Dan. 4:33; 7:19); gr. *ónyx*, �νυξ, «uña».

En Dt. 21:12 aparece entre los preceptos a seguir con una mujer cautiva de guerra: «Cuando salieres a la guerra contra tus enemigos, y Yahvé tu Dios los entregare en tu mano, y tomares de ellos cautivos, y vieres entre los cautivos a alguna mujer hermosa, y la codiciares, y la tomares para ti por mujer, la meterás en tu casa; y ella rapará su cabeza, y *cortará sus uñas*, y se quitará el vestido de su cautiverio, y se quedará en tu casa; y llorará a su padre y a su madre un mes entero; y después podrás llegarte a ella, y tú serás su marido, y ella será tu mujer» (Dt. 21:10-13). El significado de este texto ha sido motivo de muchas controversias entre los intérpretes desde la antigüedad, aunque no es difícil de comprender en su contexto. Según las leyes de guerra de la época, las mujeres formaban parte del botín. Esta cláusula es una concesión respecto a la apropiación de mujeres cautivas y una excepción a la ley tan reiterada de no tomar mujeres extranjeras como esposas. En este caso, se le permitirá un mes de duelo por la familia y la tierra perdidas. El acto de raparse la cabeza, cortarse las uñas y despojarse de su antiguo vestido es una señal de muerte a la antigua vida, eliminando los signos de su anterior nacionalidad, para entrar a formar parte de una vida nueva en la nación israelita, hasta el punto de contraer un matrimonio legítimo y formar una nueva familia con un nuevo

esposo. El precepto va más allá y dice que si llega un momento en que la mujer/esposa deja de agradarle, el esposo no la venderá por dinero, ni la tratará como esclava, sino que la dejará en libertad, por cuanto la humilló (v. 14), lo cual es una mitigación del derecho de guerra antiguo, conforme al espíritu humanitario del Deuteronomio. Véase BOTÍN, ESCLAVITUD, GUERRA, EXTRANJERO.

UÑA AROMÁTICA

Heb. 7827 *shejéleth*, חֵלֶת ְ = «escama, concha»; Sept. *ónyx*, ὄνυξ; Vulg. *onyx*.

Ingrediente que formaba parte de la composición del perfume sagrado. Al parecer, era una sustancia muy olorosa. Aparece únicamente en Ex. 30:34: «Toma especias: estacte, uña aromática, gálbano e incienso puro; igual peso de cada cosa. Haz con ello el incienso aromático, obra de perfumador, salado, puro y santo».

La mayoría de las versiones hebreas, los talmudistas y los intérpretes judíos, creen que se trata del opérculo de la concha de un molusco, el estrombo o *Unguis odoratus*, que se encuentra en el océano Índico. Este opérculo es parecido a una uña, y despide perfume al ser quemado. Pero es difícil creer que se trate de esta criatura marina, clasificada entre los animales impuros, al carecer de escamas, y por tanto poco apta para ser tocada por los sacerdotes o usada en el Santuario, aparte de que el olor que despide es poco agradable.

UPARSÍN

Aram. *upharsín*, פַּרְסִין; Sept. *phares*, φάρες; Vulg. *phares*. Tercera palabra escrita por una mano misteriosa en la pared del palacio de > Belsasar, mientras se encontraba en un banquete (Dn. 5:25-28). *Upharsín* está en la forma plural pasiva de *peres*, רֵס ְ, «dividido, roto». Daniel, jugando con el valor consonántico de las palabras, interpreta la suerte del Imperio babilónico: ha sido *contado* por Dios, *pesado* y *dividido*, para ser entregado a los persas. Véase BELSASAR, MENE.

UR

Heb. 218 *Ur*, א ר, u *Or*, א ר, «llama, fuego, luminaria», o quizá «montaña»; Sept. *Orá*, Ὠρά v. *Thyro*, Θύρο; Vulg. *Ur*.

Padre de Elifal, uno de los valientes del ejército de David (1 Cro. 11:35), que en la lista paralela de 2 Sam. reciben los nombres de Ahasbai y Elifelet (2 Sam. 23:24), por lo que los nombres Ur y Elifal pueden deberse a una transmisión o escritura defectuosa.

UR DE LOS CALDEOS

Heb. 218 *Ur Kasdim*, א ר ים; Sept. *he khora ton Khaldaíon*, ἡ χώρα τῶν Χαλδαίων; Vulg. *Ur Chaldaeorum*; e *ignis Chaldaeorum* en Nehemías.

1. Localización.
2. Historia.
3. Arqueología.

I. LOCALIZACIÓN. Antigua ciudad de Sumeria de donde salieron Taré y Abram para ir a Harán (Gn. 11:28, 31; 15.7; Neh. 9.7). Esteban consideraba que se encontraba en Mesopotamia (Hch. 7:2,

4). Debido a que hay varias ciudades designadas por el nombre de Ur, los estudiosos han barajado varias posibilidades de identificación. La divergencia al respecto es mucha, pero la mayoría de los especialistas concuerdan que la Ur de la Biblia es el actual yacimiento arqueológico Tell al-Muqayyar (Irak), a 14 km. al oeste de Nasiriyeh, entre la actual ciudad de Bagdad y el extremo del golfo Pérsico, al sur del curso inferior del río Éufrates, en el borde del desierto de al-Hajarah. En la antigüedad, el Éufrates fluía cerca de las murallas de la ciudad, controlando su salida al mar. La regresión marina ha hecho que sus ruinas yazcan ahora en el interior de Irak. El control de esta salida al mar facilitó el desarrollo comercial de la ciudad y su dominio político de la región. Al noreste, a no mucha distancia, se hallaba > Uruk, y al suroeste Eridu.

Tradiciones judías e islámicas vinculan Ur con Urfa, llamada Edesa por los griegos, a 32 km. al noroeste de Harán, que cuenta con una mezquita en honor del patriarca, pero es del todo improbable por razones filológicas.

Una segunda tradición, presente en el Talmud y en algunos escritores árabes tempranos, identifica Ur con Warqa, al sur de Mesopotamia, la *Orkhoe*, ’Ορχ?η de los griegos, la > Erec bíblica, correspondiente a > Uruk —conocida por los judíos del país como «la tierra de los caldeos»—, igualmente improbable, por cuanto Erec se distingue de Ur en Gn. 10.10; además, esto requeriría que Abraham volviese sobre sus pasos hacia el este antes de encaminarse hacia el oeste en dirección a Canaán.

Los caldeos eran semitas conocidos en Babilonia desde, por lo menos, finales del II milenio a.C., pero no existen referencias a su presencia en el norte de Mesopotamia, donde se establecieron en los siglos X y IX a.C., por lo que es de suponer que la indicación bíblica «de los caldeos» refleja únicamente la opinión del redactor.

En cuanto al significado de su nombre, desde antaño se deriva del heb. *ur*, ר א, o también *or*, ר א, «luz», en el sentido de fuego (p.ej. el Targum y Jerónimo). Se relaciona sin duda con la leyenda presente en el Talmud y el Corán, que representa a Abraham escapando milagrosamente de las llamas en las que Nimrod u otros pereguidores idólatras lo habían arrojado. Otras etimologías proponen tomar la palabra como *hor*, הר, «montaña», u «oriente», por la luz que procede de esa región. Gesenius la relaciona con el sánscrito *ur*, «ciudad»; en cualquier caso, se trata de un nombre indígena, perteneciente al caldeo antiguo del primer imperio, el asirio Uru y el cuneiforme Hur.

II. HISTORIA. Hace unos 4000 años, el > Éufrates, que nace en las montañas del noroeste de Turquía y serpentea lentamente por la planicie de la antigua > Mesopotamia, antes de desembocar en el golfo Pérsico, irrigaba toda la llanura gracias a un prodigioso sistema de canales y cauces, convirtiéndola en una de las regiones más fértiles y populosas de la tierra. Existían inmensos campos de trigo y de cebada, y se extendían cultivos de hortalizas, además de campos de palmeras y de higueras hasta perderse de vista. Debido a estas circunstancias, Ur era una ciudad próspera, dedicada a la agricultura y al comercio. Ricos mercaderes vivían en grandes casas de dos plantas y enviaban a sus hijos a escuelas donde recibían clases de gramática, con ejemplos de conjugación de verbos y lecciones de vocabulario al dictado. En aritmética conocían las tablas de multiplicar y dividir, y los estudiantes más avanzados tenían que hacer ejercicios matemáticos tan difíciles como la extracción de raíces cuadradas y cúbicas y de geometría práctica.

Ur alumbró tres dinastías de gobernantes que en distintas épocas extendieron su poder por toda Sumeria. El fundador de la dinastía inicial fue Mesanepada (hacia 2670 a.C.), gran conquistador y

primer gobernante mencionado en los documentos sumerios. El reinado de Ur-Nammu (que reinó entre los años 2113 y 2095 a.C.), primer rey de la tercera dinastía de Ur, revivió el imperio de Sumer y Acad, consiguió el control de la salida al mar hacia el 2100 a.C. y convirtió la ciudad de Ur en la más rica de Mesopotamia. Su reinado marcó el inicio del renacimiento del arte y la literatura sumerios en Ur. Ur-Nammu y su hijo y sucesor Sulgi (que reinó desde el 2095 hasta el 2047 a.C.) construyeron el zigurat o templo-torre dedicado a Nanna, divinidad lunar, así como otros magníficos templos en Ur y en la región. Los descendientes de Ur-Nammu siguieron en el poder durante más de un siglo, hasta el 2003 a.C., cuando los > elamitas derrotaron al rey Ibi-Sin (que reinó entre el 2029 y el 2004 a.C.) y destruyeron la ciudad. Ur sobrevivió a esta destrucción gracias a su importancia como centro religioso de la región.

Después de que se estableciera la dinastía caldea en Babilonia, Nabucodonosor II inició un nuevo período de actividad constructora en Ur. El último rey babilónico, Nabonides (que reinó entre 556-539 a.C.), nombró a su hija mayor suma sacerdotisa de Ur, embelleció los templos y remodeló por completo el zigurat de Nanna, que amenazaba ruina, rivalizando incluso con el templo de Marduk en la ciudad de Babilonia. Después de que, en la primera mitad del siglo VI a.C., Babilonia fuera controlada por Persia, Ur comenzó a decaer. Hacia el siglo IV a.C., la ciudad fue prácticamente olvidada, quizá como resultado de un cambio en el curso del río Éufrates.

En base a la cronología del texto masorético, la vida de Abraham transcurrió, al menos en parte, en la época del Nuevo Imperio sumero-acadio de Ur-Nammu. Podemos deducir que el patriarca fue un hombre instruido y culto; él y su familia eran semitas de origen, dedicados al pastoreo nómada, frente a la mayoría de la población sumeria de Ur, sedentaria y dedicada a la agricultura y al comercio.

III. ARQUEOLOGÍA. En 1854 se iniciaron las excavaciones, dirigidas por el cónsul inglés J.E. Taylor, que fue el primero en identificar como Ur las ruinas del promontorio llamado Tell-al-Muqayyar, que en árabe sig. «colina de betún», aunque no tenía ambiciones científicas ni conocimientos previos, y poco le faltó para destruir una de las edificaciones en forma de cono más importantes de la ciudad. Taylor buscaba piezas antiguas de valor como estatuas, armas, ornamentos, o hasta algún un tesoro escondido. Lo que sí encontró fueron pequeños cilindros de arcilla cocida escritos con caracteres cuneiformes. Durante 75 años, el lugar quedó librado al abandono y deterioro, las paredes derruidas y la parte superior de la construcción de la torre escalonada, a la cual llamaban *zigurat*, convertida por los árabes en cantera de materiales de construcción. Las tempestades de arena, las lluvias, el viento y el sol terminaron de desintegrarla. En 1918 el Museo Británico patrocinó las investigaciones de H. R. Hall, seguido de Sir Leonard Woolley a partir de 1922 hasta 1934, encabezando una expedición conjunta del Museo Británico y del Museo de la Universidad de Filadelfia. Se hicieron muchos descubrimientos espectaculares, especialmente en los cementerios reales del tercer período dinástico primitivo (ca. 2500 a.C.). Debajo de estos, una capa de sedimento se identificó inicialmente con el diluvio de la épica de Gilgamesh y del Génesis. Las ruinas del *zigurat* edificado por Ur-Nammu (2112-2095 a.C.), fundador de la próspera tercera dinastía, todavía dominan el lugar. En torno a él, Woolley encontró las ruinas de cinco templos que lo rodeaban en semicírculo, y más allá estaban las casas de los habitantes de la ciudad. En un gran edificio cercano al *zigurat* vivía el rey, asimilado a la divinidad, que presidía la vida civil y religiosa.

El *zigurat* consistía en una serie de plataformas artificiales de ladrillo sólido, una sobre otra, con

la apariencia de una pirámide baja y amplia de unos 25 metros de altura. En la plataforma más alta estaba el templo dedicado a la diosa luna, Nanna, al que se llegaba por gradas construidas a los lados inclinados de la torre. Estaba rodeado, como hemos dicho, por templos auxiliares para la adoración de Nanna, deidad principal, más tarde llamada Sin por los babilonios.

La historia y la economía de la ciudad se conocen perfectamente gracias a las miles de tablillas inscritas y los muchos edificios encontrados en el lugar. En los templos se recaudaban los diezmos y los impuestos, que se anotaban en tablillas a modo de recibos, con registros semanales, mensuales y anuales. La administración de los templos disponía también de almacenes propios y de tiendas. Para emplear en forma provechosa sus entradas, hasta tenían bancos propios. En las tablillas también figuran los nombres de las muchachas que tejían los vestidos de los sacerdotes. En un edificio destinado a la administración de justicia se hallaron textos con las sentencias de los culpables. Se encontraron también tablas matemáticas, con fórmulas para la extracción de raíces cuadradas y cúbicas. En otros textos, los escribas habían copiado las inscripciones de los edificios de la ciudad y hasta una pequeña historia del templo.

Las tumbas reales contenían admirables tesoros de orfebrería y de joyas, armas laboriosamente adornadas con piedras preciosas, y arpas con diversas ornamentaciones de metales preciosos. El tocado que adornaba la cabeza de la reina Shubad es particularmente célebre. Otros hallazgos fueron más tétricos: los restos de muchos siervos, que habían sido asesinados ritualmente para que acompañaran a sus señores al otro mundo, entre ellos nueve damas de la corte, soldados de la guardia, criados, músicos, etc. Véase EREC, MESOPOTAMIA, SUMER, URUK, ZIGURAT.

BIBLIOGRAFÍA: C.W. Ceram, *Dioses, tumbas y sabios* (Orbis, Barcelona, 1985); G. Gossens, “Ur”, en *EB* IV, 1141-1145; W.Keller, *Y la Biblia tenía razón* (Omega, Barcelona 1956); G. Leick, *Mesopotamia. La invención de la ciudad* (Paidós, Barcelona 2002); C.F. Pfeiffer, “Ur”, en *DBA*, 696-705; H. Schmskel, *Ur, Asur y Babilonia* (Madrid 1965); C. Leonard Wooley, *Ur, ciudad de los caldeos* (FCE 1953).

F. BENLLIURE

URBANO

Gr. 3773 *Urbanos*, Oρβνος = «cortés». Colaborador del apóstol Pablo, a quien este envía saludos en su epístola a los Romanos (Ro. 16:9). Se desconocen más detalles de su vida.

URI

Heb. 221 *Urí*, אִרִי = «ardiente, fiero». Nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Urí*, Oρ o *Urías*, Oρας. Padre de > Bezaleel, uno de los artesanos del > Tabernáculo (Ex. 31:2; 35:30; 38:22; 1 Cro. 2, 20; 2 Cro. 1:5). Era de la tribu de Judá, del linaje de Caleb, cuyo abuelo Hur fue, según la tradición judía, esposo de Miriam, hermana de Moisés.

2. Sept. *Adaí*, ’Αδα. Padre de Geber, gobernador o prefecto de Salomón en Galaad (1 R. 4:19).

3. Sept. *Odú*, ’Ωδο v. *Odué*, ’Ωδου. Uno de los levitas guardianes de las puertas del Templo, que tuvo que repudiar a su esposa por oden de Esdras (Esd. 10:24).

URÍAS

Heb. 223 *Uriyyah*, אִרִיָּה = «luz [o fuego] de Yahvé»; en forma extensa *Uriyyahu*, אִרִיָּה (solo en Jer.); Sept. y NT *Urías*, Oρας; Vulg. *Urias*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Uno de los treinta valientes o héroes del ejército de David (2 Sam. 23:39; 1 Cro. 11:41). Al

igual que otros oficales del rey (Itai de Gat; Isboshet el cananeo [2 Sam. 23:8)]; Selec el amonita [2 Sam. 23:37]), Urías era extranjero, heteo, es decir, hitita, quizá parte de la aristocracia indígena de Jerusalén, asimilada por David tras la conquista de la ciudad (cf. 2 Sam. 5:6-9), pues su casa estaba en la parte noble de la urbe, junto al palacio real. Su nombre y forma de hablar indica que había adoptado la religión de Israel (cf. 2 Sam. 11:11). Estaba casado con la bella > Betsabé, hija de Eliam, y nieta de > Ahitofel (2 Sam. 23:34), el principal consejero de David (1 Cro. 27:33-34). La casa de Urías era visible desde la terraza (*gag*) palaciega. David se fijó en su esposa mientras se estaba bañando, y la deseo hasta el punto de cometer adulterio y engendrar un hijo con ella (2 Sam. 11:2-6).

En la primera guerra contra los amonitas, Urías sirvió bajo el mando de Joab. David, procurando ocultar su hecho, ordenó el regreso del frente de Urías y le pidió que se reuniera con su esposa cuanto antes y que se acostara con ella (para aparecer así como padre del niño que ella esperaba), pero el austero soldado no fue a su casa, como el rey esperaba, alegando que Joab y los suyos estaban acampados al aire libre. «¿Había yo de entrar en mi casa para comer y beber y dormir con mi mujer?» (2 Sam. 11:11). David le retuvo todo el tiempo que pudo con la intención de hacerle yacer con Betsabé, de modo que se no descubriese que estaba encinta del rey, sino que pareciese que era de Urías, pero este persistió en su estricto código castrense, hasta el punto de que David perdió la paciencia y tácitamente le condenó a muerte, al ordenar que este fiel soldado fuese colocado en el frente más peligroso de la batalla (v. 17). Urías murió, en efecto (1 R. 11:14-25), y > Natán reprochó este crimen a David (2 Sam. 12:1-12). En la genealogía de Jesús dada por Mateo aparece el nombre de este soldado extranjero e infortunado (Mt. 1:6).

2. Sacerdote durante el reinado de > Acaz. Fue uno de los dos testigos elegidos por Isaías para constatar la fecha en que escribió una profecía en una tabla tocante a Maher-salal-jas-baz (Is. 8:2). Probablemente, el mismo Urías que en 2 R. 16:10-16. Cuando > Tiglat-Pileser derrotó a > Rezín y ocupó Damasco, Acaz fue a entrevistarse con él en aquella ciudad, donde quedó prendado del diseño de un altar pagano. Encargó a Urías, que quizá sería entonces sumo sacerdote, un diseño del mismo para construir uno idéntico en Jerusalén, lo que hizo con prontitud. Cuando el rey volvió de Damasco y vio el nuevo altar, ofreció sobre él un holocausto, y desplazó el altar de bronce que estaba delante del Templo y lo puso en el lado norte de su altar. Del mismo modo, Urías secundó al monarca en una serie de reformas en el culto judío con influencia asiria (cf. 2 R. 16:17-18; 23:11-12; 2 Cro. 28:23-25).

3. Profeta, hijo de Semaías, nativo de Quiriat-jearim y contemporáneo de Jeremías. Predijo la ruina del reino de Judá. Huyó a Egipto para escapar de la ira de Joacim, pero el rey hizo que fuera hallado y vuelto a Jerusalén, donde fue asesinado (Jer. 26:20-23).

4. Sacerdote, padre de Meremot, que participó como uno de los tesoreros del Templo en tiempos de Esdras (Esd. 8:33; Neh. 3:4, 21). Prob. el mismo que estuvo junto a Esdras cuando este leyó desde el púlpito la Ley al pueblo (Neh. 8:3, 4).

D. MUNIESA

URIEL

Heb. 222 *Uriel*, א רִיאֵל = «fuego [o luz] de El [Dios]»; Sept. *Uriel*, O�ρι�λ; Vulg. *Uriel*. Nombre de varios personajes bíblicos.

1. Levita coatita, descendiente de Coré, hijo de Tahat y padre de Uzías (1 Cro. 6:24), prob.

idéntico al Sofonías del v. 36.

2. Jefe de los coatitas, de la familia de Coré, prob. el mismo que el anterior. Juntamente con 120 de sus hermanos asistió a la ceremonia del traslado del Arca de la Alianza desde la casa de Obed Edom a Jerusalén en tiempos de David (1 Cro. 15:5, 11).

3. Personaje oriundo de Gabaa, padre de > Micaías, que fue la madre de > Abías, rey de Judá (2 Cro. 13:2). En 2 Cro. 11:20 ella es llamada «Maaca hija de Absalón».

4. Uriel es también el nombre dado a un ángel o arcángel en la literatura apócrifa (2 Esd. 4:1, 36; 5:20; 10:28; Henoc, 20, 75:3).

URIM Y TUMIM

Heb. 224, 8550 *haurim wehattummim*, הָא רִים וְהַ ים = «luces [o fuegos] y perfecciones». Vocablos que aparecen siempre en este orden y juntos, excepto en Nm. 27:21 y 1 Sam. 28:6, donde Urim aparece aislado, y en Dt. 33:8, donde se muestran en orden inverso.

Urim, א רִים, es el pl. de *ur*, א ר = «luz» o «fuego», cuya traducción gr. correcta sería *phos*, φῶς, o sus cognados, pero los traductores de la LXX tienen *délosis*, δήλωσις (Ex. 28:30; Eclo. 45:10), *deloi*, δῆλοι (Nm. 27:21; Dt. 23:8; 1 Sam. 28:6), y *photizo*, φωτίζω (Esd. 2:63; Neh. 7:65). Aquila y Teodoción traducen más literalmente *photismoí*, φωτισμοί; la Vulg., siguiendo la LXX, se aparta por completo del sentido original y tiene *doctrina* (Ex. 28:30; Dt. 33:8), *per sacerdotes* (1 Sam. 28:6), o *judicium* (Eclo. 45:10).

Tummim, ים, es el pl. de *tom*, ם = «perfección, totalidad»; la LXX usa el término gr. equivalente *téleion*, τέλειον, en Esd. 2:63 (Vulg. *perfectus*), pero en el resto se decide por *alétheia*, ἀλήθεια, seguida por la Vulg. *veritas*. Más exacto, Aquila escoge *teleioseis*, τελειώσεις.

Estos misteriosos términos aparecen por primera vez en relación con la vestimenta del sumo sacerdote, concretamente del > efod y del «pectoral del juicio» (*hoshén hammishpat*, חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט, Sept. *logeîon kríseos*, λογεῖον κρίσεως; Vulg. *rationale judicii*), dentro del cual se colocaban el Urim y el Tumim (Ex. 28:28-30). El autor sagrado no ofrece ni una sola palabra respecto a su forma o naturaleza, pese a lo minucioso que aparece en la descripción de otros objetos o prendas; quizá esto se deba a que era algo perfectamente conocido de sus contemporáneos, no así de lectores posteriores, lo que deja su uso y destino sometido a conjeturas más o menos plausibles.

El pectoral al que se hace mención en relación con el Urim y el Tumim era una pieza de tejido doblada que formaba un cuadrado de 24 cm de lado, y que se llevaba encima del pecho (Ex. 28:30; Lv. 8:8). En el exterior, el pectoral del juicio llevaba los nombres de las doce tribus, grabados sobre doce piedras preciosas diferentes, dispuestas en cuatro hileras de tres piedras cada una, y en el interior se colocaban el Urim y el Tumim, de los que se servía el sumo sacerdote para descubrir la voluntad divina en los casos dudosos que concernían a la suerte de la nación. Algunos estudiosos presumen que el Urim servía para traer a la luz la culpabilidad del acusado, y el Tumim para establecer su inocencia.

Con todo, solo se mencionan una vez en la historia de Israel, pese a que se hace referencia a casos singulares en que el pueblo «consultaba» a Yahvé (Jos. 9:14; Jue. 1:1; 20:18, 23, 27, 28), pero sin nombrarlos. Se trata de la consulta del rey Saúl sobre el resultado de su enfrentamiento con los filisteos, para lo cual necesitaba saber si había pecado en él, en su hijo o en el pueblo, que impidiera el triunfo. Entonces dijo Saúl a Yahvé Dios de Israel: Si el pecado está en mí o en mi hijo, da urim, y

si la iniquidad está en el pueblo, da tumim (1 Sam. 14:37-42). Más tarde, y de nuevo ante la amenaza del ejército filisteo, Saúl consultó a Yahvé, «pero Yahvé no le respondió ni por sueños, ni por Urim, ni por los profetas» (1 Sam. 28:6). De aquí se puede deducir que el Urim y el Tumim eran una especie de oráculo empleado por el sacerdote para conocer la voluntad divina, y que se usaban a veces como una especie de prueba para descubrir la culpabilidad o inocencia de personas sospechosas.

Al retorno del exilio, se constata que ningún sacerdote poseía el Urim y el Tumim (Esd. 2:63; Neh. 7:65). Josefo pretende que su uso no había cesado más que 200 años antes de su época (*Ant*. 3, 8, 9), pero los rabinos afirman que en el Templo de Zorobabel no hubo ni Urim ni Tumim. Su utilización era una prerrogativa del sumo sacerdote, lo que acrecentaba la importancia de la tribu de Leví (Dt. 33:8).

Ciertos comentaristas han buscado una analogía entre la insignia que llevaba el sumo sacerdote egipcio, cuando aplicaba justicia, y el Urim y el Tumim del sumo sacerdote israelita. Pero esta insignia egipcia no tiene relación con el Urim y el Tumim, que servían para determinar la voluntad de Dios. Otros confunden el Urim, el Tumim y el pectoral, imaginando que el destello intermitente de las piedras preciosas iluminando las piedras grabadas, habría permitido al sumo sacerdote formular la respuesta. Hay solo dos interpretaciones probables:

1) El Urim y el Tumim habrían sido objetos extraíbles del pectoral, que se habrían podido echar para consultar al Señor. Esta opinión se apoya sobre las dos menciones de echar algo a suertes, en relación con la búsqueda de la voluntad de Dios (1 Sam. 10:19-22; 14:37-42); el texto de la LXX favorece esta interpretación.

2) Según otras autoridades, el Urim y el Tumim solo tenían un valor simbólico. Revestido del efod, con el Urim y el Tumim, emblemas de luz y verdad, el sumo sacerdote buscaba saber la voluntad de Dios, tal como el Señor se lo había ordenado. Presentaba el problema a Dios en oración, y la respuesta le era revelada a su espíritu. El sumo sacerdote la estimaba justa, por cuanto la petición había sido presentada siguiendo los requisitos dados por el Señor (Ex. 28:30; Lv. 8:8). Sus promesas garantizaban una luz y verdad perfectas. La fe contaba con el cumplimiento de estas promesas. Más tarde, serían los profetas los que dieran a conocer al pueblo la voluntad del Señor. Sus revelaciones tomarían el lugar del Urim y el Tumim.

La interpretación alegórica cristiana ha visto en el Urim y el Tumim un tipo o sombra de la verdad que se manifestaría en Cristo, la Luz y la Perfección, el Testimonio y la Verdad (cf. Jn. 1:9; 14:6; 18:37). Si mediante el Urim y el Tumim se concedió al sumo sacerdote cierta medida del Espíritu Santo, Jesucristo, el Sumo Sacerdote por excelencia, ha recibido el Espiritu sin medida (cf. Jn. 3:34). Algunos han visto el Urim y el Tumim como el objeto al que Juan hace alusión mediante la imagen de una «piedrecita blanca» (*psephos leuké*, ψῆφος λευκή, Ap. 2:17), como parte de un misterio que solo el creyente que lo recibe conoce. Véase ADIVINACIÓN, SUERTE.

A. ROPERO

URUK

Del acadio *Uruk*, sumerio *Unug*, en gr. *Orkhoe*, ’Ορχόη, en heb. > *Erekh*, אֶרֶךְ (Gn. 10:10; Sept. *Orekh*, ’Ορέχ); árabe *Warqa*. Una de las primeras ciudades de Mesopotamia y de la historia, situada en la ribera oriental del río Éufrates, surcada por el antiguo canal Nil, en una región de pantanos a 225 km. al sureste de Bagdad.

1. Fundación.
2. La invención de la escritura.
3. Política y religión.
4. Arqueología.

I. FUNDACIÓN. La ciudad de Uruk nace a partir de la unificación de los enclaves de Eanna y Kullab en el 3750 a.C. Durante más de un milenio fue el mayor asentamiento de todo el mundo antiguo, aunque otras ciudades como Eridu (en el Norte) y Kish (en el Sur) rivalizaban con ella. La Biblia atribuye su fundación a > Nimrod (Gn. 10:10). Según la *Lista real sumeria*, su fundador fue Enmerkar, quien llevó consigo la sede real desde el enclave de Eanna.

En un poema babilónico se dice que fue creada por el gran dios Marduk al principio de los tiempos, cuando todavía «no había brotado ningún junco, no se había creado ningún árbol, no se había colocado ningún ladrillo [...] no se había construido ninguna casa, no se había creado ninguna ciudad». La leyenda sumeria, por su parte, dice que Eridu (actualmente Abu Sahrein) fue la ciudad más antigua, fundada después que los dioses crearan el mundo y la humanidad, y fue escogida como sede de las dinastías míticas.

Lo cierto es que con Uruk se inicia un proceso de expansión territorial, mediante una colonia de red de colinas que se extenderá por el norte de Siria, al este de Anatolia e Irán, creando así el primer conato de civilización y cerrando la etapa protohistórica, cuyos hallazgos más significativos fueron el urbanismo y la escritura. El hombre pasó de cazador a productor de sus propios alimentos y fue capaz de dotarse de una organización política y social que le permitiría alcanzar nuevas cotas de progreso material y también espiritual. Empezó la revolución urbana, la contrucción de ciudades, el cambio de asentamientos en grandes comunidades.

II. LA INVENCIÓN DE LA ESCRITURA. Los distintos niveles arqueológicos detectados, hasta un total de 18, han facilitado infinidad de materiales y restos arqueológicos, como el dominio de las más variadas técnicas: rueda, torno de alfarero, arado, carro tirado por animales, que revolucionó el sistema de transportes; horno de reducción, estrechamente vinculado al desarrollo de técnicas de fundido y de vaciado en la metalurgia; sello cilíndrico, para indicar propiedad; y construcción de barcos. Sin embargo, el mayor logro de la cultura de Uruk fue la invención de la escritura, instrumento verdaderamente revolucionario que iba a modificar la vida del hombre. Dicha invención, originada por necesidades puramente económicas, tuvo lugar en los templos arcaicos del nivel IV de Uruk, en una fecha imprecisa, entre el 3500 y el 3300 a.C. La tabillas encontradas en el distrito de Eanna contienen las muestras más antiguas conocidas de escritura, basada en un sistema de pictogramas, dibujos que representan los conceptos a los que se alude. A finales del IV milenio a.C., en el llamado período de Uruk III, los signos pictográfricos se alejan de los dibujos iniciales para adoptar una forma más esquemática, hasta llegar, siglos más tarde, a la escritura denominada cuneiforme.

Otros aspectos culturales importantes de este período son la construcción de edificios monumentales (templos, palacios, murallas) y la acumulación de capital y uso de los metales. La tradición legendaria atribuye la construcción de las murallas de la ciudad al sumerio Gilgamesh, quinto soberano de la primera dinastía de Uruk según la *Lista real sumeria*. Los restos de esta poderosa muralla de adobe, de una longitud aproximada de 10 km., aún son visibles hoy día.

III. POLÍTICA Y RELIGIÓN. Uruk contó con una perfecta organización socioeconómica, política y

religiosa, y fue capaz de establecer colonias hasta en el lejano > Elam, además de las creadas en toda Mesopotamia. Los grandes templos dedicados a la diosa Inanna se construyeron en esta época, así como muchos mosaicos y frescos. Los edificios servían para fines cívicos y religiosos, así que el *lugal* o gobernador actuaba al mismo tiempo como jefe religioso. Alrededor de estos núcleos administrativos y religiosos la gente de Uruk instaló sus talleres artesanales y casas y se rodeó de un anillo agrícola, se agrupó por gremios y desarrolló un tipo de vida avanzada y moderna.

Uruk estuvo alimentada por una serie de canales procedentes del Éufrates que facilitaron el transporte comercial entre ella, el resto de ciudades sumerias y las culturas del golfo Pérsico, hecho por el cual esta ciudad es también conocida como «la Venecia del desierto». Gracias al agua de los canales y pozos había plantaciones datileras, también tamariscos, vides y árboles frutales como la higuera, el manzano y el granado, así como pinos para la construcción de embarcaciones. Contaba con campos de cereales de trigo y cebada; las zonas esteparias estaban dedicadas al pasto para el ganado. La agricultura y la ganadería resultaban esenciales para la economía urbana, por lo que en las decoraciones de palacios y templos abundaban motivos ejemplares relacionados con esas actividades.

La arquitectura monumental está representada por el «Templo Blanco», última fase constructiva del gran templo de Uruk dedicado a An, el padre de los dioses, a quien los acadios llamaban Anu. Constaba de dos partes bien diferenciadas: la terraza y el lugar santo propiamente dicho. Ocupa 400 x 200 m. en el centro geométrico de la ciudad; está rodeado por un muro y se compone de varios palacios y santuarios, tierras, almacenes, graneros y talleres, pues sus actividades económicas abarcaban el cultivo agrario, el control del agua de riego, la gestión de rebaños, la pesca, la elaboración de productos textiles y de artículos en cuero y madera, el trabajo de los metales y la piedra, así como la promoción de los vínculos comerciales con el extranjero.

Una parte de las tierras estaba asignada a los detentadores de cargos del templo para su mantenimiento, en calidad de campos de prebenda, y otra parte se arrendaba. En el interior de los edificios religiosos, las estatuas de los dioses aparecían sentadas sobre un bloque, fabricadas con los materiales más valiosos (oro, plata y lapislázuli), prolijamente adornadas con variedad de túnicas, joyas y otros elementos para cambiar el atuendo. Llegaban como ofrenda desde todo el área provincial y constituían una gran riqueza para el templo. Recibían también los dioses ofrendas de bebida (agua, cerveza y vino), incienso (que se quemaba en braseros) y alimento (como pan, harina de escanda, «pastel mantecoso» y pastel de pescado). A los pies de sus estatuas o en mesas se les servían las comidas en cuencos de piedra, dos veces al día, por la mañana y al atardecer. Pero la mayor parte de las ofrendas eran distribuidas entre el personal que servía al templo, entre sacerdotes, sacerdotisas, escribas, administradores, artesanos, aguadores y porteros. Existían también otros bienes muy especiales que permanecían como propiedad del templo: esclavos, joyas, animales, embarcaciones, muelas, lana y betún.

Los archivos del templo del período neobabilónico documentan las funciones sociales del templo como centro de redistribución. En tiempos de hambruna, una familia dedicaba un hijo al templo como ofrenda.

IV. ARQUEOLOGÍA. Uruk fue descubierta por William Loftus en 1849, aunque los hallazgos arqueológicos mas destacados no llegaron hasta principios del siglo XX, 1912-1913, cuando Julius Jordan y su equipo de la Sociedad Alemana Oriental descubrieron el templo de Ishtar, hecho de ladrillos de adobe y decorado con mosaicos, y el antiguo muro que rodeaba la ciudad allá por el

3000 a.C., que llegó a medir mas de 15 metros de alto y 9 kilómetros de largo. Esta expedición regresó en 1928 e hizo excavaciones posteriores hasta 1939. En 1954 regresó bajo la dirección de Heinrich Lenzen y se realizaron excavaciones sistemáticas en los años siguientes. Lenzen descubrió una serie de tablillas escritas en sumerio y datadas hacia el 3300 a.C. aproximadamente, y que hicieron de Uruk uno de los primeros centros urbanos donde se distribuyó y utilizó la escritura como sistema de comunicación cotidiano; entre los descubrimientos de este arqueólogo cabe destacar la famosa y conocida *Lista real sumeria*.

Todos estos hallazgos sacaron a la luz un núcleo urbano rico y floreciente, epicentro del mundo conocido hasta la época, y que destacó por la sucesión de templos coronados en zigurats, patios y palacios, debiendo albergar hacia el 2900 a.C. la totalidad de unas 80.000 personas, cifra descomunal para la época. Véase ELAM, EREC, ESCRITURA, GILGAMESH.

BIBLIOGRAFÍA: G. Algaze, E*l sistema-mundo de Uruk. La expansión de la primera civilización mesopotámica* (Bellaterra, Barcelona 2006); Id., *La antigua Mesopotamia en los albores de la civilización* (Bellaterra, Barcelona 2008); S. Croatto, “Uruk”, en *EB* VI, 1149-1152; M. Liverani, *Uruk. La primera ciudad* (Bellaterra, Barcelona 2006); C.F. Pfeiffer, “Uruk”, en *DBA* 707-708; M.S. Rothman, *Uruk, Mesopotamia & Its Neighbors* (School of American Research Press, Santa Fe 2001).

F. BENLLIURE

USURA

Heb. 7235 *tarbith*, ּרְּית = «multiplicación, ganancia» (Lv. 25:36; Prov. 28:8); 4768 *marbith*, מַרְּית = «aumento, interés [sobre capital], ganancia»; 4855 *mashshá*, מַ ָא = «préstamo, recargo de una deuda»; 5392 *néshekh*, נֶ ֶך, lit. «mordida, interés, usura» (Neh. 5:7, 10; Prov. 28:8); gr. 5110 *tokos*, τόκος = «interés, usura» (Mt 25:27); Vulg. *usura*.

El término «usura» se utiliza por regla general para referirse al abuso sobre un deudor cuando los tipos de > interés que se le aplican son desmesurados o excesivamente altos en relación con la deuda. Y de hecho, el término hebreo *néshekh* (de una raíz que significa «morder, devorar») parece que va en este sentido. El problema, sin embargo, hablando en términos bíblicos, está en que los vocablos hebreos no permiten precisiones exactas acerca de su significado, y siendo que la Ley Mosaica prohíbe el cobro de intereses, se hace imposible una distinción precisa, no tan solo entre interés razonable y abusivo, sino incluso entre interés y usura. Lo que ha hecho que a lo largo de los siglos haya habido en el seno de la Iglesia cristiana clara división entre quienes distinguen el cobro legítimo de intereses de la usura, y quienes opinan que toda forma de cobro de intereses es usura.

De hecho, el *Comentario sobre las leyes de Inglaterra* de Sir William Blackstone (1723-1780), se expresa en los siguientes términos: «Cuando el dinero se presta mediante contrato para recibir de vuelta, no solo el importe prestado, sino también un aumento sobre el mismo en concepto de compensación por el uso, al incremento que se recibe dan el nombre de interés aquellos que piensan que es lícito, y de usura los que piensan que no».

Lutero condenó abiertamente esta práctica, sin diferenciar específicamente entre interés y usura. En los *Artículos de Smacalda*, afirma: «Además de estos asuntos eclesiásticos necesarios, hay también en los aspectos políticos innume-rables asuntos de gran importancia que es preciso mejorar: El desacuerdo entre los príncipes y los estados; la usura y la avaricia que han irrumpido como un diluvio, convirtiéndose en algo habitual y legal [y son defendidas como un derecho]; la lascivia, la lujuria, y la extravagancia en el vestir, la gula, el juego, y la holgazanería, con todos los malos hábitos y maldad que conlleva».

De modo que la distinción más clara entre interés y usura la encontramos en Calvino a través de sus comentarios:

«Si queremos emitir un juicio justo, la razón nos obliga a decir que todo tipo de usura debe ser condenada sin excepción» (Comentario a Éxodo 22:25 en *La armonía de la Ley: Éxodo, Levítico y Números*).

«De lo que deducimos que si quien presta su dinero a interés, adquiere su ganancia sin causar daño a nadie, no corresponde aplicarle el calificativo de usura» (*Comentario al Salmo* 15:5).

«David menciona, entre otras cosas "quien su dinero no dio a usura" (Sal. 15:5). Parece ser, pues, en base a estos dos pasajes, que la usura es ilegal en sí misma. Pero debido a que la ley de Dios abarca una justicia completa y perfecta, debemos concluir que el cobro de intereses, a menos que sea contrario a la ley divina, no es del todo condenable, ya que de lo contrario estaríamos atribuyendo ignominia a la ley de Dios que no prescribió una regla de conducta verdadera y completa por la que podamos vivir justamente» (*Comentario a Ezequiel* 18:8).

Es evidente, pues, que la ley que prohíbe el cobro de intereses y la práctica de la usura no es una ley absoluta y general, ni proscribe el cobro de intereses en todos los casos y bajo cualquier concepto y circunstancia, sino que se inscribe en el contexto de una economía de supervivencia sometida a los vaivenes de las catástrofes naturales: sequías, inundaciones, incendios, plagas, etc., y humanas: guerras, violencia, robo, etc., a las que la persona se ve sometida involuntariamente. Está pensada como una medida de protección de aquellos miembros de la comunidad que, por una u otra causa, caen en desgracia y ruina económica y se ven obligados a recurrir a una ayuda. En este caso, cobrarles algo por aquello que es necesario para su subsistencia es un atentado a la fraternidad y un acto de violencia contra el débil: «Si tu hermano se empobrece y se debilita económicamente con respecto a ti, tú lo ampararás; y vivirá contigo como forastero y advenedizo. No le tomarás usura ni intereses; sino que temerás a tu Dios, y tu hermano vivirá contigo. No le prestarás tu dinero con usura ni le venderás tus víveres con intereses» (Lv. 25:35-38). Es una ley de solidaridad y justicia frente a la opresión del débil. «El que aumenta sus riquezas con usura e intereses, acumula para el que se compadece de los pobres» (Prov. 28:8). A estos mismos principios obedecen las leyes sobre la condonación de la deuda y el año jubilar. Cuando alguien no podía pagar una deuda, debía colocarse como siervo de su acreedor durante un período determinado, pero en el año del jubileo las deudas debían ser perdonadas y devueltas las propiedades que habían sido vendidas (Lv. 25:10).

El sistema de préstamo a un interés considerado como razonable era una realidad cotidiana en el mundo antiguo, y admisible en transacciones comerciales con margen de beneficio; por tanto, hay que entender que lo que la Ley condena no es el cobro legítimo de intereses, sino el espíritu de aprovechamiento y despojo del prójimo, el cobro de tasas abusivas, la incomprensión frente a situaciones imprevistas y difíciles que dejaban al deudor incapaz de responder a sus obligaciones. El hombre justo se distingue del resto, entre otras cosas, en que no presta con usura ni cobra intereses (Sal. 15:5; Jer. 15:10; Ez. 18:8, 13, 17), es decir, no especula ni trafica con la necesidad ajena. Tras el desastre de la cautividad, con el estado en ruinas, el Templo desolado, la vida social desmantelada por completo, debieron producirse graves situaciones de injusticia respecto a la práctica de la usura a juzgar por las decisiones de Nehemías, al conocer las quejas del pueblo que por causa del hambre habían empeñado sus tierras, sus viñas y sus casas para comprar grano, habian tomado prestado dinero para el tributo del rey, y al no tener con qué pagar, se vieron obligados a dar sus hijos e hijas como esclavos, sin conmover las entrañas de los usureros, que eran sus hermanos de raza («de ser

nuestra carne como la de nuestros hermanos y nuestros hijos como sus hijos»). Después de reunir una gran asamblea, Nehemías reprendió a los principales y a los magistrados y les solicitó que renunciaran «a la usura que les demandáis por el dinero, por el grano, por el vino y por el aceite» (Neh. 5:3-13). Véase DEUDA, EXTORSION, INTERÉS, JUBILEO, PRÉSTAMO.

E. VILA

UTAI

Heb. 5793 *Uthay*, ע תַי = «socorro». Nombre de dos personajes del AT.

1. Sept. *Gnothí*, Γνωθί v. *Gothí*, Γωθί; Vulg. *Othel*. Descendiente de Judá e hijo de Amihud, que se instaló en Jerusalén después de la cautividad babilónica (1 Cro. 9:4). Por lo general, se identifica con el Ataías de Neh. 11:4.

2. Sept. *Uthaí*, Οὐθαί v. *Uthí*, Οὐθί; Vulg. *Uthai*. Hijo o descendiente de > Bigvai, que regresó de Babilonia con 70 hombres (Esd. 8:14).

UVA

Heb. prop. 6025 *enab*, עֵנָב, «uvas» de parra (Gn. 40:10, 11; 49:11; Lv. 25:5; Nm. 6:3; 13:20, 23; Dt. 23:24; 32:14, 32; Neh. 13:15; Is. 5:2, 4; Jer. 8:18; Os. 9:10; Am. 9:13); gr. 4718 *staphylé*, σταφυλή = «racimo de uvas», o «uva» (Mt. 7:16; Lc. 6:44); 288 *ámpelos*, ἄμπελος = «uva» (Ap. 14:18, 19). Otros términos como *peret*, רֶט ֶ, denota las uvas caídas espontáneamente de la vid, dejadas para los rebuscadores (Lv. 19:10); *leloth*, לֵל ת, denota la uva madura de finales de vendimia (Jue. 8:2; Is. 17:6; 24:13; Jer. 49:9; Ab. 5; Miq. 7:1); y *semadar*, סְמָדַר, la uva en su punto, la «uva en flor» (Cant. 2:13, 15; 7:12). La uva aún no madura, «agraz» o «ácida», se llama 1154 *béser*, סֶר ְ, en Job 15:33, y 1155 *boser*, סֶר ֹ, «uva agraz» en Is. 18:5; Jer. 31:29, 30 y Ez. 18:2). Las «uvas silvestres» reciben el nombre de *beushim*, אֻ . ים ְ, mencionadas en sentido metafórico por el profeta Isaías respecto a la decepción de los frutos producidos por Israel, la viña de Dios: «La había desherbado y despedregado. Luego había plantado en ella vides escogidas. Había edificado en ella una torre y también había labrado un lagar. Esperaba que diese uvas buenas, pero dio uvas silvestres» (Is. 5:2, 4).

Producto de la vid, la uvas son usadas en sentido figurado en muchos pasajes bíblicos, p.ej. el mencionado pasaje de Isaías que contrasta las «uvas buenas» con las «silvestres» para referirse a las obras del pueblo elegido ajenas a los mandamientos divinos (Is. 5:2-4). En un imaginario semejante se expresa el profeta Oseas, cuando compara a Israel con uvas halladas en el desierto, como el fruto temprano de una higuera primeriza, pero que en lugar de agradecer la provisión de Yahvé, acudió al Baal de Peor, «se consagraron a la vergüenza y se volvieron tan detestables como aquello que les apasionaba» (Os. 9:10; cf. Dt. 32:8-35). Del Israel apóstata se dice que procede de la vid de Sodoma y de los campos de Gomorra, cuyas «uvas son uvas venenosas; sus racimos son amargos» (Dt. 32:32).

Por ley, los caminantes podían entrar en las viñas ajenas y comer las uvas que quisieran, hasta saciarse; pero no las podían poner en una cesta, lo que equivaldría a robo (Dt. 23:24). Las uvas que se desgranaban de los racimos de la vid y caían a tierra debían dejarse en suelo para los rebuscadores, como una provisión para el sustento de los pobres (Lv. 19:10). El refrán popular que decía «Los padres comieron las uvas agrias, y los dientes de los hijos sufren la dentera» (Ez. 18:2),

hace referencia a la ley de causa y efecto moral extendido hasta los descendientes de los culpables, semejante a la disposición que se expresa en otro lugar como «castigo la maldad de los padres sobre los hijos» (Ex. 20:5; 34:7; Nm. 14:18; Dt. 5:9; Jer. 32:18) y que el profeta Jeremías interpreta en un sentido de responsabilidad individual a partir de la Nueva Alianza: «En aquellos días no dirán más: Los padres comieron las uvas agrias, y los dientes de los hijos sufren la dentera. Cada cual morirá por su propio pecado. Los dientes de todo hombre que coma las uvas agrias sufrirán la dentera» (Jer. 31:30). Véase REBUSCO, VENDIMIA, VID, VINO.

A. CABEZÓN MARTÍN

UZ

Heb. 5780 *Uts*, עץ = «consulta», nombre de tres personajes del AT.

1. Sept. *Uz*, Οὔζ v. *Oz*, Ὤζ; Vulg. *Us* o *Hus*. Hijo primogénito de Aram, y nieto de Sem, progenitor de una tribu aramea (Gn. 10:23; 1 Cro. 1:17).

2. Sept. *Uz*, Οὔζ; Vulg. *Hus*. Hijo primogénito de Nacor, hermano de Abraham, y de Milca (Gn. 22:21). Tanto este personaje como el anterior están relacionados de algún modo con la «tierra de Uz» (Job 1:1; Jer. 25:20).

3. Sept. *Oz*, Ὤζ; Vulg. *Hus*. Hijo primogénito de Disán el horita y nieto de Seír (Gn. 36:28); fue el epónimo de un clan del grupo étnico que indica este gentilicio (1 Cro. 1:42).

UZ, Tierra de

Heb. *érets Uts*, אֶרֶץ עץ, o *érets hauts*, אֶרֶץ הָעץ (Jer. 25:20; Sept. *Uz Ausitis*, Οὔζ Αὐσῖτις; Job 1:1); Vulg. *terra Ausitis* y *terra Hus*).

Tierra natal de Job, posiblemente el distrito poblado por descendientes de uno de los personajes de la entrada anterior (Job 1:1). Estaba al este de Palestina (Job 1:3), en un > desierto, aunque tenía terrenos cultivables y ciudades (Job 1:19). El profeta Jeremías la agrupa con las tierras de Filistea, Edom, Moab y Amón (Jer. 25:20). El libro de Lamentaciones la relaciona concretamente con Edom: «Gózate y alégrate, oh hija de Edom, tú que habitas en la tierra de Uz» (Lam. 4:21). Se supone que hay que ver en ella la región transjordánica que se halla entre Edom y Damasco (cf. Josefo, *Ant*. 1, 6, 4), en la Arabia Desierta de la geografía clásica, situación esta que la dejaría expuesta a los incursiones de las tribus nómadas de sabeos y caldeos (Job 1:15, 17).

UZA

Heb. 5798 *Uzzá*, עֻא = «fuerza». Nombre de cinco personajes del AT.

1. Sept. *Azá*, Ἀζά; Vulg. *Oza*. Benjaminita, hijo de Ehúd, nacido después de que sus hijos Naamán, Ahías y Gera fueron llevados cautivos a Manajat (1 Cro. 8:7).

2. Heb. *Uzzah*, עֻזָּה, v. de *Uzza*; Sept. *Ozá*, Ὀζά, v. *Azá*, Ἀζά; Vulg. *Oza*. Hijo de Aminadab, de tribu desconocida, quizá levita, en cuya casa reposó el > Arca de la Alianza veinte años. Durante el traslado del Arca a Jerusalén, llevada sobre un carro tirado por bueyes, Uza la sujetó con la mano para evitar que cayera. Entonces, en el lenguaje del cronista, «el furor de Yahvé se encendió contra Uza, y lo hirió porque había extendido su mano al arca. Y murió allí, delante de Dios» (1 Cro. 13:7-14). El texto no indica ningún conocimiento de las leyes del Pentateuco sobre el transporte del Arca, según las cuales hubiera debido ser llevada a hombros de levitas sin tocarla, pues este privilegio

pertenecía exclusivamente al sumo sacerdote Aarón y sus descendientes (Nm. 4:15). En el libro del Éxodo se especifica que a los dos lados del Arca se ponían dos anillos, en los cuatro ángulos (sin especificar si en la parte superior o en la inferior, probablemente en esta última, para que al ser transportada sobresaliera sobre los hombros de los levitas y la viera el pueblo), para meter por ellos unas barras de madera de acacia (Ex. 25:13), especie de andas que habían de quedar fijas en los anillos de oro para que los levitas no tuvieran que tocarla al transportarla (v.15). Este modo de llevarla llegó a ser la manera oficial y así fue escrito como ley y llegó a formar parte del Pentateuco como un deber de los levitas (Ex. 25:12-14; 37:3-4). Por eso Josefo dice que el pecado de Uza fue tocar el Arca sin ser sacerdote (*Ant*. 7, 4, 2). El acto reflejo de Uza, pese a su buen propósito, es considerado un atrevimiento, una temeridad, en heb. *al hashshal*, עַל־הַ ֽ ל, un error referente al trato con los objetos sagrados. El suceso conmocionó a David, con una mezcla de terror y disgusto, y «llamó aquel lugar Pérez-uza, hasta el día de hoy» (2 Sam. 6:8; 1 Cro. 13:11). Desde ese momento, los levitas transportaron el Arca con dos largas varas. Al hacerlo así, les fue bien, y el arca entró en Jerusalén sin más problemas (2 Sam. 6:13). Véase ARCA.

3. Sept. *Ozá*, ’Oζ; Vulg. *Aza*. Propietario de un huerto adquirido por > Manasés, rey de Judá. Manasés y su hijo Amón fueron sepultados en él, cerca del palacio real (2 R. 21:18, 26; cf. 2 Cro. 33:20). Se desconoce su emplazamiento preciso. Véase HUERTO DE UZA.

4. Heb. *Uzzah*, עֻ ָה; Sept. *Ozá*, ’Oζ; Vulg. *Oza*. Levita, hijo de > Simei y padre de > Simeía, de la estirpe de > Merari (1 Cro. 6:29).

5. Sept. *Azá*, ’Aζ v. *Azó*, ’Aζ, *Azí*, ’Aζ, etc.; Vulg. *Aza*. Fundador de una familia de > netineos, algunos de cuyos miembros volvieron de la cautividad de Babilonia con Zorobabel (Esd. 2:49; Neh. 7:51).

D. MUNIESA

UZAI

Heb. 186 *Uzay*, א זַי = «fuerte»; Sept. *Euzaí*, Eζα v. *Eué*, E; Vulg. *Ozi*.

Padre de > Palal, uno de los que participaron en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén después de la cautividad (Neh. 3:25).

UZAL

Heb. 187 *Uzal*, א זָל, de derivación incierta, quizá «separado»; Sept. *Aizel*, Aζλ e *Izén*, ’Iζν, v. *Aibel*, Aβλ y *Aisel*, Aσλ; Vulg. *Uzal* y *Huzal*.

Sexto hijo de > Joctán, de la descendencia de Sem (Gn. 10:27; 1 Cro. 1:21), y epónimo de un lugar y de sus pobladores mencionado en Ezequiel 27:19; comerciaban en hierro y especies con Tiro: «Desde Uzal [*meuzal*, מְא זָל; Sept. *ex Asel*, ξ ’Aσλ], pagaban tus mercaderías de hierro forjado, casia y caña aromática». El erudito judío Abraham Zakut afirmaba que Uzal corresponde a Sanaa, nombre de la capital del Yemen, antiguamente llamada Azal o Awzal. Lo mismo opina la tradición árabe musulmana. El cambio de nombre se explica por la llegada de abisinios, que cuando contemplaron Uzal/Azal quedaron tan asombrados por su belleza que dijeron «San’aa», que en árabe sig. «bella». Ubicada en una región montañosa del centro de Yemen, a unos 120 km. de la costa del mar Rojo, está regada por arroyos que bajan de las montañas y mantienen huertos y campos de una gran belleza y riqueza. En la actual Sanaa aún viven miles de judíos, y muchos más extendidos a lo

largo del territorio nacional.

J. M. DÍAZ YANES

UZEN-SEERA

Heb. 242 *Uzzén Sheerah*, אֻזֵּן שֶׁאֱרָה = «oreja de Seera», es decir, «parcela de Seera»; Sept. *huioí Ozán Seerá*, υἱοὶ Ὀζὰν Σεηρά; Vulg. *Ozensera*.

Población edificada por > Seera, hija de Efraín y hermana de Beria, o nieta de Efraín e hija de Beria (1 Cro. 7:24). Es mencionada junto con Bet-horón. Suele identificarse con Beit Sîrâ, a 5 km. al oeste-suroeste de Bet-horón la baja, y a 21 km. al oeste-noroeste de Jerusalén, aunque muchos especialistas no admiten tal identificación.

UZI

Heb. 5813 *Uzzí*, עֻזִּי = «Yahvé es fortaleza»; Sept. *Ozí*, Ὀζί; Vulg. *Ozi* o *Azzi*. Nombre de seis personajes del AT.

1. Sacerdote, hijo de Buqui y padre de Zerahías, descendiente de Aarón por la rama de Eleazar (1 Cro. 6:5, 6, 51; Esd. 7:4).

2. Hijo de Tola, descendiente de Isacar, y padre de cinco hijos, que fueron jefes de sus casas paternas (1 Cro. 7:2, 3).

3. Segundo hijo de Bela y descendiente de Benjamín, jefe militar de su clan (1 Cro. 7:7).

4. Hijo de Micri y pade de Ela, de la tribu de Benjamín. Se cuenta entre los primeros que volvieron a habitar en sus propiedades, en sus ciudades, después del regreso de la cautividad de Babilonia (1 Cro. 9:8).

5. Hijo de Bani y supervisor de los levitas en Jerusalén después de la cautividad (Neh. 11:22).

6. Sacerdote que volvió del exilio, jefe de la familia sacerdotal de Jedaías en los días del sumo sacerdote Joyaquim (Neh. 12:19), prob.es el mismo que tomó parte en la ceremonia de la dedicación de los muros de Jerusalén durante el gobierno de Nehemías (v. 42).

UZÍA

Heb. 5818 *Uzziyyá*, עֻזִּיָּא = «Yahvé es mi fuerza»; Sept. *Ozía*, Ὀζία; Vulg. *Ozia*.

Uno de los héroes del ejército de David, natural de Astarot, en la región de Basán (1 Cro. 11:44). Su nombre no aparece en la lista de 2 Sam. 23:24-39.

UZÍAS

Heb. 5818 *Uzziyyah*, עֻזִּיָּה = «Yahvé es fortaleza» o «Yahvé es mi fuerza», en forma prolongada *Uzziyyahu*, עֻזִּיָּהוּ; Sept. *Ozías*, Ὀζίας, con muchas variantes; Vulg. *Ozias* o *Azias*. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Décimo monarca del reino separado de Judá (2 R. 15:13, 30-34; 2 Cro. 26; 27:2; Is. 1:1; 6:1; 7:1; Os. 1:1; Am. 1:1; Zac. 14:5; Mt. 1:8,9; Josefo, *Ant*. 9, 10, 3ss), llamado > Azarías en 2 R. 14:21; 15:1-8, 17-27; 1 Cro. 3:12. Sucedió a su padre > Amasías hacia el año 785, después de la gran derrota que sufriera a manos del rey de Israel. Uzías reinó ya en vida de su padre como corregente. Accedió al trono a la edad de 16 años (2 R. 14:21). Su reinado destaca en la historia de Judá, primero, por su larga duración de 52 años; después, por elevar reino del Sur a una potencia nacional

fuerte y llevar a una prosperidad que no se conocía desde la muerte de Salomón. Con la ocupación y fortificación del puerto marítimo de > Elat, restableció el comercio con los países de ultramar (2 R. 14:22). A pesar de todo esto, el relato bíblico es relativamente breve (2 R. 14:21-22; 15:1-7; 2 Cro. 26:1-23), interesado como está en las implicaciones religiosas.

Cuando Uzías fue súbitamente elevado al trono, las esperanzas nacionales de Judá estaban hundidas en su punto más bajo desde la división del reinado salomónico, por lo que sus logros sobresalen como un constraste muy marcado. Además de restaurar las murallas de Jerusalén, Uzías mejoró las fortificaciones que rodeaban la ciudad capital; reorganizó el ejército, equipado con las mejores armas; venció a filisteos y árabes, destruyó los muros de Gat, de Jabnia, de Asdod, sometió a los amonitas y otras naciones (2 Cro. 26:6-8). Extendió las fronteras de Judá tan al sur como > Elat en el golfo de Áqaba. El descubrimiento del sello de Jotam, hijo de Uzías, atestigua la actividad judía en Elat durante este período. Desarrolló la agricultura, edificó torres en el desierto para protegerla, y potenció el crecimiento ganadero; excavó pozos y sometió a su control ciudades comercialmente importantes en las rutas que conducían a Arabia, Egipto y otros países.

Siguiendo los pasos de su padre, rindió culto a Yahvé, gracias a la influencia de un desconocido profeta llamado Zacarías (2 Cro. 26:5), pero dejó subsistir los lugares altos donde el pueblo ofrecía sacrificios a los ídolos. Al parecer, los éxitos militares y sociales lo ensoberbecieron, y asumió que podía entrar en el Templo y quemar incienso delante del altar, usurpando con esta acción las funciones sacerdotales (cf. Ex. 30:7, 8; Nm. 16:40; 18:7). El sumo sacerdote Azarías, con el apoyo de ochenta sacerdotes, hizo frente al monarca. Irritado, Uzías desafió a los sacerdotes. Como resultado del juicio divino, fue atacado de lepra en el instante, de la que no sanó nunca (2 R. 15:5; 2 Cro. 27:2). Esta desgracia peronal le obligo a vivir fuera de Jerusalén reducido al ostracismo, de modo que su hijo > Jotam tuvo que ocuparse de la administración del reino como regente. En esta época tuvo lugar un gran terremoto (Am. 1:1; Zac. 14:5). El pueblo relacionó este cataclismo con el gesto sacrílego de Uzías (*Ant*. 9:10, 4). Su reinado duró 52 años, y murió alrededor del 734 a.C. (2 R. 15:1-7; 2 Cro. 26). Los profetas Isaías, Oseas y Amós comenzaron sus ministerios antes de su muerte (Is. 1:1; 6:1; Os. 1:1; Am. 1:1).

2. Levita, hijo de Uriel y padre de Saúl, de la descendencia de Coat (1 Cro. 6:24).

3. Padre de Jonatán, uno de los supervisores del tesoro real de David (1 Cro. 27:25).

4. Sacerdote de la descendencia de Harim que se había casado con una mujer extranjera, y que tuvo que repudiar posteriormente (Esd. 10:21).

5. Hijo de Zacarías y padre de Ataías, de la tribu de Judá, que volvió del exilio y residió en Jerusalén (Neh. 11:4).

BIBLIOGRAFÍA: George Rawlinson, *Los reyes de Israel y Judá* (CLIE 1986).

D. MUNIESA

UZIEL

Heb. 5816 *Uzziel*, עֻזִּיאֵל = «mi poder es Dios», o «fuerza de Dios»; Sept. *Oziel*, Ὀζι[illegible]λ o *Ozeiel*, Ὀζει[illegible]λ; Vulg. *Oziel*. Nombre de seis personajes del AT.

1. Benjaminita, hijo de Bela, uno de los cinco jefes de su tribu (1 Cro. 7:7).

2. Levita, hijo menor de Coat (Ex. 6:18; 1 Cro. 6:2) y padre de cuatro hijos (Ex. 6:22; 1 Cro. 23:12, 20; 24:24); fundador de una rama o subdivisión de levitas que recibió de él el nombre de >

uzielitas (Nm. 3:19, 27; 1 Cro. 26:23). Nieto de Leví, fue, por lo tanto, tío de Moisés y de Aarón (Lv. 10:4).

3. Levita hijo de Hemán, designado por David para el servicio musical en el Santuario (1 Cro. 25:4), también llamado > Azareel (v. 18).

4. Levita hijo de Jedutún, que intervino en la purificación del Templo durante la reforma religiosa del rey Ezequías (2 Cro. 29:14).

5. Uno de los jefes de la tribu de Simeón que dirigieron una victoriosa expedición de quinientos hombres contra un remanente de amalecitas que quedaron en el monte Seír en tiempos del rey > Ezequías (1 Cro. 4:41-43).

6. Orfebre, hijo de Harhaía. Participó en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén después de la cautividad (Neh. 3:8).

UZIELITA

Heb. 5817 *ozzielí*, עֻ.יאֵלִי, patronímico de Uziel; Sept. *Oziel*, ’Οζι[illegible]λ; Vulg. *Ozielites* u *Ozihelites*.

Designación familiar (Nm. 3:27; 1 Cro. 26:23) de los descendientes de Uziel el levita. Durante el éxodo y la travesía del desierto, acamparon al lado sur del Tabernáculo. Durante ese tiempo su jefe era Elizafán (Nm. 3:30). Posteriormente, bajo la monarquía davídica, su jefe era > Aminadab, y sumaban entonces 112 adultos (1 Cro. 15:10). Intervinieron en el traslado del Arca de la Alianza y se les menciona en la organización del servicio cultual del Santuario organizado por David. Cuidaron posiblemente del tesoro del Templo (1 Cro. 26:20-23).

V

VACA

Heb. 6510 *parah*, רָה, fem. de *par*, ר, «buey, becerro» (Gn. 32:15; 41:2-27; Nm. 19:2-9; 1 Sam. 6:7-14; Job 21:10; Is. 11:7; Os. 4:16; Am. 4:1); 7794 *shor*, ר = «vaca» (Lv. 22:28; Nm. 18:17); 1241 *baqar*, קָר, «vaca joven, becerra» (Dt. 32:14; 2 Sam. 17:29; Ez. 4:15; Is. 7:21); 5697 *eglah*, עֶגְלָה = «vaca, ternera, becerra», fem. de *égel*, עֵגֶל = «ternero, becerro» (Gn. 15:9; Dt. 21:3, 4, 6; Is. 7:21; Jer. 46:20; 48:34; Os. 10:5); Sept. y NT 1151 *dámalis*, δάμαλις = «novilla, becerra»; Vulg. *vacca*, *vitula*.

La domesticación de la vaca es muy antigua. Palestina gozaba de excelentes pastos para la cría de ganado vacuno (Gn. 41:2; Dt. 7:13; 1 Sam. 6:7). Abraham y sus descendientes tenían vacas entre sus ganados (Gn. 12:16; 32:15). Se empleaba a veces como animal de tiro y en las faenas agrícolas (Jue. 4:18; 1 Sam. 6:7-8; Os. 10:11). Se alimenta con forraje y es fecunda desde los dieciocho meses (Is. 7:21; Job. 2:10). Su carne y su > leche formaban parte de la alimentación de los hebreos (2 Sam. 17:29). Por regla general, el pueblo solo comía carne en ocasiones especiales, pero los ricos y gobernantes siempre disfrutaban de ella, p.ej. la provisión cárnica diaria del palacio de Salomón incluía cuatro clases: vacuno, carnero, caza y aves (1 R. 4:23). Como algo excepcional, Abrahán sirvió carne de ternera a sus huéspedes (Gn. 18:7). La leche, por el contrario, era de consumo general y muy apreciada, pues con ella se hacían quesos, requesones y «mantequilla de vaca» (Dt. 32:14). Las vacas gordas o flacas simbolizan la fecundidad y la carestía, respectivamente (Gn. 41:4, 26-27). Eran famosas las vacas de Basán (cf. Dt. 32:14; Sal. 22:13; Ez. 39:18), con las que se compara a las mujeres de Samaria (Am. 4:1).

Las terneras, «sobre las que nunca se puso yugo» (Nm. 19:2), es decir, no sometidas a empleos profanos, podían ser sacrificadas con ocasión de la ratificación de un pacto (Gn. 15:9), y formaban parte del ceremonial de profesión de inocencia, cuando se presentaba un homicidio y se desconocía al culpable. En este caso, el sacerdote se lavaba las manos con la sangre de la ternera sacrificada (Dt. 21:3). También se ofrecía como parte de los sacrificios de acción de gracias (Lv. 3:1). Las cenizas de la > «vaca roja» servían para la preparación del agua lustral que quitaba la contaminación contraída por el contacto con un muerto (Nm. 19:2; He. 9:13). En circunstancias excepcionales se ofrecían vacas en holocausto a Yahvé (1 Sam. 6:14).

VACA ROJA

Heb. *parah arummah*, רָה אֲרֻ ה; Sept. *dámalis pyrá*, δάμαλις πυρά; Vulg. *vacca rufa*.

Todo lo relacionado con el ritual de la vaca roja, o bermeja de las antiguas versiones, tiene un carácter singular. El animal, forzosamente rojo y sin defecto, era muerto fuera del campamento, y su sangre era rociada por el sacerdote siete veces directamente ante el Tabernáculo. Después se quemaba el cuerpo entero, y el sacerdote echaba madera de cedro, hisopo y escarlata en la pira. Se recogían las cenizas, y eran puestas en un lugar limpio fuera del campamento. Cuando se usaban las cenizas, una persona limpia las mezclaba en una vasija con agua corriente, mojando después un hisopo con ella, y rociaba con esta mezcla la persona, tienda, etc., que estuviera contaminada. Era el agua de la separación, una purificación del pecado (Nm. 19).

Sin duda se trata de un rito muy antiguo, preisraelita. Jamieson lo retrotrae a las prácticas egipcias, en cuyos votos siempre iba unida la ofrenda de un buey rojo, examinado cuidadosamente por los sacerdotes para ver si reunía las características necesarias, que era sacrificado anualmente al dios Tifón. El rito fue adoptado por los israelitas, purificado de cualquier connotación pagana, y asimilado dentro del ritual sacerdotal. La vaca (*parah*), no novilla (*eglah*), debía ser de color rojo para significar la plenitud de vida, porque en la antigüedad todo lo que se aproxima al rojo tenía valor vital. El rojo evocaba la sangre, principio dinámico de la existencia. Tenía que ser «una vaca perfecta», es decir, que no fuera ciega, coja o tuviera cualquier otro defecto físico; sobre ella nunca se debía haber puesto yugo, dándose a entender que no había sido utilizada para propósitos profanos. Era sacrificada «fuera del campamento» porque el propósito de esta ceremonia no era ofrecer un sacrificio expiatorio para reparar el pecado de la congregación y asegurarse la comunión con Dios, sino que básicamente consistía en la elaboración de un *antídoto* contra la impureza ritual causada por el contacto con cuerpos muertos. En consecuencia, la víctima —la vaca roja— no representaba la comunidad viviente, sino los miembros contaminados por la muerte y, como tales, separados de la teocracia de Israel (Keil). Por eso la sangre no era rociada sobre el altar, sino quemada juntamente con el resto. Para reforzar el antídoto resultante de las cenizas, se añadían una serie de elementos naturales: madera de cedro, hisopo... símbolos de la continuidad incorruptible de la vida. Todas las partes de la víctima, piel, huesos y estiércol, tenían que ser quemadas. Mientras tenía lugar la combustión, el sacerdote arrojaba al fuego madera de cedro, hisopo y púrpura escarlata. Las cenizas eran recogidas y guardadas en un lugar ritualmente puro, pues constituían el ingrediente principal del agua lustral utilizada para limpiar la impureza ocasionada por el contacto con los muertos (vv. 17-18). El color rojo está asociado con el alejamiento del mal y con la puesta en fuga del demonio. El cedro es un símbolo de fuerza, esplendor y gloria; es también un signo de longevidad natural. El agua con la que iban mezcladas las cenizas tenía que ser «agua viva» para contrarrestar la impureza originada por el contacto con la muerte.

Su origen extraño se evidencia por la ignorancia de los judíos respecto a su significado espiritual. Una *Haggadah* hebrea mantiene que solo Salomón, el más sabio entre los hombres, conocía en su época el significado del sacrificio de la vaca roja. Pese a su ignorancia reconocida del significado de los pormenores de este rito, los judíos no eran por ello menos celosos en prescribir, con una precisión incluso superior a la ordinaria, su ceremonial. La *Mishnah* especifica la edad adecuada del animal, entre dos y cinco años. El color de su piel quedaba descalificado por dos cabellos blancos o negros que salieran del mismo folículo, y si hubiera sido empleada para algo, aunque solo hubiera sido cubierta por un trozo de paño, ya no respondería a la demanda de no «conocer yugo» sobre ella.

En el NT, el autor de la carta a los Hebreos hace referencia a este rito cuando dice: «Porque si la sangre de los toros y de los machos cabríos, y *las cenizas de la becerra* rociadas a los contaminados, santifican para la purificación de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, purificará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo?» (9:13-14), pues, según el pensamiento apostólico, los sacrificios e instituciones del AT prefiguraban el sacrificio perfecto y completo de Cristo, que no solo expía, cubre, perdona, el pecado, sino que transforma interiormente al creyente, purifica por dentro su conciencia, y hace de él una nueva criatura. Véase SACRIFICIO.

A. ROPERO

VADO

Heb. 4569 *maabar*, מַעֲבָר, y *maabarah*, מַעֲבָרָה, «cruce, paso, vado», de un río o de un monte que fácilmente puede ser cruzado a pie, p. ej. el «vado de Jaboc», cruzado por Jacob, sus dos mujeres, sus dos siervas y sus once hijos: «Los tomó y los hizo cruzar el río junto con todo lo que tenía» (Gn. 32:23). En el libro de Samuel hace referencia a un paso en las montañas de > Micmas, entre los peñascos Boses y Sene (1 Sam. 14:4; Is. 10:29). Es frecuente la referencia a los vados del Jordán (Jos. 2:7; Jue. 3:28; 12:5, 6). Evidentemente, estos pasos eran pocos en número y bien conocidos, aunque en la actualidad este río se puede atravesar en cientos de lugares. Célebre era los vados de > Bet-bara. En ellos fueron convocados los hombres de Efraín por > Gedeón para salir al encuentro de los madianitas y cerrarles el paso (Jue. 7:24). El lamento del profeta Jeremías: «Los vados han sido tomados, los carrizales han sido quemados a fuego, y los hombres de guerra están aterrados» (Jer. 51:32), prob. hace referencia a los puentes construidos sobre el Éufrates, ya que este río no se podía vadear.

VAGABUNDO

Trad. de dos términos heb. sinónimos: 5128 *nuá*, נוּעַ, raíz prim. «oscilar», por ext. «errante, vagabundo», del vb. 5112 arameo *nud*, נוד, «ir, huir, vagar», y 8582 *taah*, תָּעָה, raíz prim. «vacilar, desviarse, errar, ir sin dirección». Ambos describen una situación de pérdida, de extravío e indefensión, y se entiende como una desgracia, por lo que forma parte esencial de la maldición de Dios a Caín (Gn. 4:12, 14) y a todos aquellos que actúan con malicia. Yahvé «derrama menosprecio sobre los príncipes, y les hace andar errantes, vagabundos, sin camino» (Sal. 107:4). «Anden sus hijos vagabundos y mendigando; procuren su pan lejos de sus casas arruinadas» (Sal 109:10).

En su acepción moral de desocupación y ociosidad voluntaria, la vagancia es recriminable, asociada en ocasiones a actos delictivos (cf. Jue. 9:4), y siempre con la necedad (cf. Prov. 12:11; 17:24; 26:2, 10; Jer. 14:10, 18).

En el NT se habla de unos judíos itinerantes que viajaban de un lugar a otro como exorcistas profesionales, en gr. 4022, *periekhómenoi*, περιεχόμενοι, «ambulantes» (Hch. 19:13); Vulg. *circumeuntes*. En el mundo grecorromano era habitual que muchas personas ejercieran un oficio ambulante, acorde a los servicios ofrecidos. Tambíen había una clase de filósofos, los cínicos, que llevaban una vida semejante a los vagabundos, impartiendo sus enseñanzas allí donde eran solicitados. Véase ERRANTE

VAIZATA

Heb. *Wayizatha*, וַיְזָתָא, prob. del persa *vayu*, «viento» y *zatha*, «fuerte»; Sept. *Zabythaîos*, Ζαβυθαῖος, v. *Zabugathá*, Ζαβουγαθά y *Zabudethán*, Ζαβουδεθάν; Vulg. *Jezatha*. Uno de los diez hijos de Amán, hijo de Hamedata, enemigo de los judíos, asesinado por estos en Susa (Est. 9:9).

VALIENTE

Heb. 1368 *gibbor*, גִּבֹּר = «poderoso, valeroso, valiente, vigoroso, héroe, guerrero»; gr. 1415 *dynatós*, δυνατός = «poderoso, fuerte».

El vocablo heb. aparece 159 veces en el AT, donde una de sus acepciones es > «gigante» (Gn. 6:4). Gral. se aplica a soldados o militares atrevidos y diestros en el arte de guerra, en especial es un

término reservado a los héroes o «valientes» de David, que le acompañan desde el principio en los momentos difíciles (2 Sam. 23:8; 1 R. 1:8; 1 Cro. 11:26; 29:24).

Por analogía, se aplica a Yahvé como el poderoso que salvará a su pueblo (Sof. 3:17; cf. Sal. 24:8). El > Mesías tambíen es presentado proféticamente como un campeón divino: «Dios fuerte [*gibbor*, ר .» (Is. 9:6). En sentido metafórico, Jesús compara su ministerio con alguien que entra en la casa del hombre fuerte, lo amarra y entonces saquea sus bienes (Mt. 12:29; Mc. 3:27; Lc. 11:21), en clara referencia a su poder sobre Satanás, que mantiene esclavizados a los pecadores. Véase FUERZA, HÉROE, VICTORIA.

A. ROPERO

VALLADO

Heb. 1443 1447 4881 *mesukhah*, מְ כָה = «cerco, seto, vallado»; gr. 5418 *phragmós*, φραγμ□ς, denota cualquier tipo de valla o empalizada, cerca, tapia, muro o seto (Mt. 21:33; Mc. 12:1; Lc. 14:23; Ef. 2:14), del vb. *phrasso*, φρ□σσω, «vallar, cercar, detener»; 5482 *kharx*, χ□ρξ, empalizada, vallado (Lc. 19:43); Vulg. *sepes*.

A diferencia del muro o pared construidos con materiales de piedra y argamasa, el seto, de la raíz 7753 *sukh*, וך = «cercar, rodear», estaba hecho con ramas y bardas que delimitaban las propiedades particulares de los campos. Servía para recoger el ganado como en un aprisco o redil. En ocasiones se traduce incorrectamente por «muro».

Aparte de su sentido natural, el «seto» es usado metafóricamente para denotar protección y defensa por parte de Yahvé. Él es quien pone seto alrededor de su viña, su pueblo escogido, para manentener fuera las fieras y alimañas (Os. 2:8 Job 1:10; Lc. 14:23; Is. 5:5; Mt. 21:33).

También en sentido metafórico indica la «separación» que se interponía entre los gentiles y los judíos, y que fue rota por Cristo mediante la eficacia de su sacrificio expiatorio (Ef. 2:14). Véase SEPARACIÓN, SETO.

VALLE

Traducción de varios términos que no se corresponden exactamente con lo que nosotros conocemos por valles, pues son pocos los lugares de Palestina que se asemejen a los valles de otros países. Dos de los términos traducidos como «valle» se traducen asimismo como «llanura» y se refieren a amplios espacios entre los montes. Otras dos palabras se refieren a las estrechas cañadas o barrancas por las que discurren los torrentes en invierno; generalmente están secos en verano, y se conocen actualmente como *wadis*. Los términos originales son:

1. Heb. 1237 *biqeah*, קְעָה, prop. «hendidura»; Sept. *pedíon*, πεδ□ον; traducido como «valle» (Dt. 8:7; 11:1; 34:3; Jos. 11:8, 17; 12:7; 2 Cro. 35:22; Sal. 104:8; Is. 41:18; 63:14; Ez. 37:1, 2; Zac. 12:11), y con más propiedad «llanura» (Gn. 11:2; Neh. 6:2; Is. 40:4; Ez. 3:22, 23; 8:4; Am. 1:5). Es el término con que se llama a los siguientes lugares:

a) Valle de Sinar, *biqeath Shinear*, קְעַת נְעָר, rica llanura donde se edificó la torre de Babel (Gn. 11:2).

b) Valle de Jericó, *biqeath Yerejó*, קְעַת יְרֵח, la parte más baja de la llanura de Gor, a través de la cual fluye el Jordón hasta el mar Muerto (Dt. 34:3).

c) Valle del Líbano, *biqeath hallebanó*, קְעַת הַ בָנ, la llanura de Celesiria entre las cadenas del

Líbano y el Antilíbano (Jos. 11:17).

d) Valle de Meguido, *biqeath Megiddó*, קְעַת מְגִ ׄ ׄ, parte de la llanura de Esdraelón a través de la cual fluía el Kisán (2 Cro. 35:22; Zac. 12:11)

e) Valle de Mizpa, *biqeath Mitspah*, קְעַת מִצְ ָ ה ׄ ׄ, la llanura de Haurán o de Galaad, al este del Jordán (Jos. 11:4).

f) Valle de Sarón, *biqeath hashsharón*, קְעַת הַ ָ ר ן ׄ ׄ, la llanura entre Joppe, Lod, y Ramala (Neh. 6:2)

g) Valle de Avén, *biqeath Awén*, קְעַת אָוֶן ׄ ׄ, la llanura de la Siria damascena (Am. 1:5), que algunos identifican con el Valle del Líbano,

2. Heb. 6010 *émeq*, עֵמֶק = «depresión [ancha]», de 6009 *amaq*, עָמַק, «lugar profundo, hondo»; Sept. *pháranx*, φ□ραγξ o *koilás*, κοιλ□ς, a veces *aulón*, α□λ□ν, *pedíon*, πεδ□ον o *Emek*, Ἐμ□κ, *Amek*, Ἀμ□κ. Designa una llanura amplia entre los montes, de menor extensión que la designada como *biqeah*, pero mayor que lo que denota el resto de los términos. Se aplica a los siguientes lugares:

a) Valle de Acor, *émeq Akhor*, עֵמֶק עָכ ר, o «valle de la perturbación», no lejos del mar Muerto (Jos. 7:24, 26; 15:7; Is. 65:10; Os. 2:15).

b) Valle de Ajalón, *émeq Ayyalón*, עֵמֶק אַ ָל ן, en la tribu de Dan, a unos 23 kilómetros al noroeste de Jerusalén (Jos. 10:12).

c) Valle de Hebrón, *émeq Jebrón*, עֵמֶק חֶבְר ן, donde se encuentra la ciudad del mismo nombre (Gn. 38:4).

d) Valle de Jezreel, *émeq Yizreel*, עֵמֶק יִזְרְעֶאל, o «del Rey», el más grande los valles internos de Israel, en la llanura de Esdrael Ón (Jos. 17:16; Jue. 6:33; Os. 1:5; Gn. 14:17; 2 Sam. 18:18).

Además de estos, hay que mencionar los valle de Baca (2 Cro. 20:26), Beraca (1 Sam. 17:2, 19; 21:9), Ela, o «de los gigantes» (Jos. 15:8; 18:16); > Gabaón; Josafat o «de la decisión» (Joel 3:14); Refaím (2 Sam. 5:18, 22; 23:13; 1 Cro. 11:15; 14:9; Is. 17:5), Save (Gn. 14:17), Sidim (Sal. 60:6; 108:7), Sucot, etc.

3. Heb. 1516 *gé*, יא ׄׄ, también escrito ׄׄ ; cañada, valle angosto; Sept. gral. *pháranx*, φ□ραγξ. Así se llama a los valles de Carisim, Hamón-gog, Jefte-el, Zeboim y Sefata; indica simbólicamente el «valle de los montes» (Zac. 14:5); «valle de los que pasan» (Ez. 39:11); «de la sal» (2 Sam. 8:13; 2 R. 14:7; 1 Cro. 18:12; 2 Cro. 25:11; Sal. 60, encabez.); «de los artífices» (Neh. 11:35); «de la matanza» (Hinom, Jer. 7:32; 19:6); «de la visión» (1 Sam. 22:1, 5); «de la sombra de muerte» (Sal. 23:4).

4. Heb.5158 *nájal*, נַחַל, prop. «torrente»; Sept. *pháranx*, φ□ραγξ o *kheimarrhus*, χειμ□□□ους; término que corresponde exactamente al árabe *wadi*. Denota el lecho de un río, a menudo ancho y semejante a un valle, que en la temporada de lluvias queda inundado, aunque está seco la mayor parte del año. Muchos de las wadis de Siria se deben a la tala inmoderada de los bosques, que antiguamente prevenían la rápida evaporación del agua y la erosión del terreno. Palestina es actualmente una tierra de wadis, en la Biblia se encuentran muchas referencias a este tipo de valles o torrentes, como Gerar, Escol, Zered, Arnón, Jaboc, Canah, Cisón, Besor, Sorec, Cidrón, Gaas, Gad (2 Sam. 24:5), Sittim y el de Egipto (Nm. 34:5; Jos. 15:4, 47; 1 R. 8:65; 2 R. 24:7; 2 Cro. 7:8; Is. 27:12). Desde la antigüedad, Canaán es para sus habitantes «una buena tierra: tierra de arroyos de agua, de manantiales y de fuentes del abismo que brotan en los valles y en los montes» (Dt. 8:7). Véase TORRENTE.

5. Heb. 8219 *Shephelah*, פֵלָה ְ, «tierra baja»; Sept. *to pedíon*, τὸ πεδίον, *he pediné*, ἡ πεδινή, traducido impropiamente «valle», y más correctamente «llanos» de considerable extensión (Dt. 1:7; Jos. 9:1; 10:40; 11:2, 16; 12:8; 15:33; Jue. 1:9; 1 R. 10:27; 2 Cro. 1:15; Jer. 32:44; 33:13), y transcrito en la mayor parte de los pasajes como «la Sefela» (*hashshephelah*, הַ ְ פֵלָה). Se refiere a las tierras bajas que se hallan a medio camino entre las tierras altas y las llanuras costeras de Judá. Véase SEFELA.

1. Gr. 5327 *Pharanx*, φάραγξ, «barranca, quebrada, valle», mencionado en sentido figurativo: «Todo valle se rellenará, y se bajará todo monte y collado» (Lc. 3:5), en relación con una cita de Is. 40:4, donde el término heb. es *gé*, יא ֵ.

Valles, vaguadas, torrenteras, son numerosos entre las montañas de Palestina, lugares ideales para el pasto (cf. 1 Cro. 27:29) y dedicados al cultivo (1 Sam. 6:13), convertidos en muchas ocasiones en lugares de enfrentamientos bélicos.

VALLE DE JOSAFAT

Heb. 6010 3092 *émeq Yejoshaphat*, עֵמֶק יְהֹ ָ פָט; Sept. *Koilás*, Κοιλάς; Vulg. *Vallis Josaphat*. Valle en donde Dios juzgará a todas las naciones al final de los tiempos, según el profeta Joel (Joel 3:2); se trata de las naciones enemigas de Israel (Joel 3:12), en especial las costeras Tiro y Sidón, que contribuyeron a la destrucción del pueblo (Joel 3:4).

Ya en la época de Eusebio, en el siglo IV d.C., se identifica el valle de Josafat con el del Cedrón. Sin embargo, esta identificación es una mera suposición, basada en los pasajes citados y en Zac. 14:3, 4, que menciona el monte de los Olivos. Ningún valle conocido ha llevado este nombre. Por otra parte, el valle del Cedrón es demasiado pequeño, mientras que el texto se refiere a uno espacioso, en heb. *émeq*, עֵמֶק. El profeta Joel pudo haber escogido este nombre debido a su valor simbólico, por cuanto significa «Yahvé ha juzgado», y hace referencia a la victoria providencial del rey > Josafat en el valle de Beraca sobre los ejércitos aliados de Edom, Moab y Amón. La creencia cristiana asocia este lugar con el monte de los Olivos, de donde Jesucristo ascendió al cielo y donde reaparecerá como juez (cf. Hech. 1). Véase JOSAFAT.

VALLE DEL REY

Heb. *émeq hammélekh*, עֵמֶק הַ ֶ לֶךְ = «valle del Rey; Sept. *to pedíon ton basileon*, τὸ πεδίον τῶν βασιλέων, *he koilás tu basileos*, ἡ κοιλὰς τοῦ βασιλέως.

Lugar mencionado incidentalmente en dos ocasiones, una cuando Abraham volvía de derrotar a Quedarlaomer y a sus reyes aliados, y el rey de Sodoma y Melquisedec se le presentaron «en el valle de Savé, que es el valle del Rey» (Gn. 14:17); y otra, en la narración de la muerte de > Absalón, el cual «en vida había mandado erigir para sí un monumento que está en el valle del Rey» (2 Sam. 18:18), es decir, una tumba con una estela. Según Josefo, esta tumba se hallaba a unos 400 m de Jerusalén. Se ha identificado con el valle de Cedrón, pero también se lo ha situado al norte de Jerusalén. Véase SAVE.

VALLE DEL TIROPEÓN. Véase TIROPEÓN, Valle del

VALLE DE LA SAL. Véase SAL, Valle de la

VANÍAS

Heb. 2057 *Waneyah*, וַנְיָה = «Yah es alabado» (Fürst); tal vez el nombre sea de origen persa que podría significar «amable»; Sept. *Uunía*, Οὐουνία, *Uuanía*, Οὐουανία y *Uiekhoá*, Οὐιεχωά; Vulg. *Vania*.

Sacerdote, hijo de Bani, que se separó de su mujer extranjera por orden de Esdras, después del exilio en Babilonia (Esd. 10:36).

VANIDAD

Heb. 1892 *hébel*, הֶבֶל, lit. «soplo de aire o de la boca, vanidad, vaciedad, lo pasajero» (1 R. 16:13; 2 R. 17:15; Sal. 39:5, 11; 62:9; 78:33; Ecl. 1:2 etc., Jer. 8:19; 10:3, 8; 16:19; 18:15; 51:18); 206 *awén*, אָוֶן = «nada, vanidad», aplicado a la idolatría (cf. 1 Sam. 12:21; Sal. 31:6; Is. 41:29); gr. 3153 *mataiotes*, ματαιότης = «vaciedad, vanidad», relacionado con *mátaios*, μάταιος, «nulo, vano, insustancial», referido a prácticas idolátricas: «(de estas) vanidades» (Hch. 14:15); a la pseudo-ciencia cristiana de algunos considerados sabios (1 Cor. 3:20); a la fe, si Cristo no ha resucitado (1 Cor. 15:17); a cuestiones, contenciones, etc. (Tit. 3:9). Indica la creación sometida a vanidad (Ro. 8:20) por no haber alcanzado los resultados para la que había sido dispuesta, impotente y fracasada, por lo tanto, condenada a la decadencia por causa del pecado; Vulg. *vanitas*.

En principio, «vanidad» implica todo aquello que es «vano», es decir, que carece de realidad, que no es nada, como los ídolos y falsos dioses (cf. Is. 41:29). Para ello se utiliza el término *awén*. Los infieles a Yahvé que se apartaron del camino verdadero para ir tras la vanidad de los ídolos llegan a ser ellos mismos vanos: «¿Qué maldad hallaron en mí vuestros padres, para que se hayan alejado de mí y se hayan ido tras la vanidad, haciéndose vanos ellos mismos?» (Jer. 2:1).

Cuando se habla de «vanidad» en un sentido más filosófico o existencial, se utiliza el término *hébel* que hace referencia al vacío, a lo que es pasajero, como el hombre y sus días sobre la tierra, por su naturaleza mortal (Job 7:16; Sal. 144:4, etc.); sus pensamientos (Sal. 94:11); sus posesiones (Prov. 13:11). Es el término utilizado invariablemente por el autor del Eclesiastés. Su pesimisno no es el de Job, azotado por las desgracias y el sufrimiento, sino el de un hombre agraciado por la fortuna. Pero el Eclesiastés no ve más que vanidad en todo lo perteneciente a esta esfera de «debajo del sol», donde todo es pasajero (Ecl. 1:2; 4:7, etc). Si todo termina, nada hay que merezca la pena. Todo se repite indefinidamente en una fatigosa monotonía (1:4-9), no hay nada por descubir y, al final, todo queda en el olvido (vv. 10-11). La vanidad de lo que existe y de lo que se hace no es solo monotonía y aburrimiento, es también «aflicción de espíritu» (v. 15), sentimiento de impotencia: «Lo torcido no se puede enderezar, y lo incompleto no se puede completar» (v. 15). El autor de estas reflexiones vivió hacia el siglo III a.C. en una época de brillante civilización helenista, en que muchos de sus contemporáneos abrazaban el modo de vida griego, con su culto al cuerpo, el deporte, la filosofía, el arte, el teatro. Nada de esto puede «satisfacer» totalmente al hombre; tampoco el placer, ni la riqueza, ni la gloria. «No hay provecho alguno debajo del sol» (2:11). Ni del sabio ni del necio habrá perpetua memoria, puesto que en los días venideros ya habrá sido olvidado todo. «Entonces aborrecí la vida, porque la obra que se hace debajo del sol me era fastidiosa» (vv. 16-17).

Muchos se ha preguntado si el escepticismo del Qohélet es compatible con la fe de Israel, en general, y la cristiana, en particular. Más que en clave escéptica, la impresión de «vanidad» en este autor hay que entenderla en como una operación de relativización frente a sus contemporáneos,

israelitas creyentes como él, que contemplaban cautivados la cultura helénica. También Jesús relativizó en gran manera muchas de las ocupaciones a las que el hombre se dedica como si fueran el todo de la vida. Jesús de Nazaret se preguntaba de qué le vale al hombre ganar todo el mundo si al final pierde su alma (Mc. 8:36). Por su parte, el apóstol Pablo apuntaba a sus fieles de Corinto que la apariencia de este mundo pasa (1 Cor. 7:31), de modo que lo sensato es vivir sin perder de vista el carácter transitorio de cuanto nos rodea y hacemos. Para el Apóstol, hasta la misma creación, por la caída del hombre, está sujeta a vanidad (Ro. 8:20), de la que solo será librada en la manifestación gloriosa de Cristo (v. 21). Véase ECLESIASTÉS, HELENISMO, ORGULLO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Tiedtke, "Vacío, vano", en *DTNT* IV, 315-317.

A. ROPERO

VAPOR

Heb. 108 *ed*, אֵד = «niebla, vapor»; gr. 822 *atmís*, ἀτμίς = «vapor» (Hch. 2:14; Stg. 4:14). En el relato de la creación se dice que «de la tierra subía un vapor que regaba toda la superficie de la tierra» (Gn. 2:6). La palabra *ed* significa tanto «niebla» como «vapor»; el acadio *edû* sugiere una «crecida», un «torrente». La Sept. lo traduce por *pegé*, πηγή, «fuente»; la versión aramea parafrasea *anana*, עֲנָנָא, «la nube». Es claro que el *ed* «subía de la tierra», lo que significa el afloramiento de agua subterránea. En Job 36:27 se refiere evidentemente a las gotas de agua convertidas en vapor (cf. Sal. 148:8).

En la carta de Santiago, el «vapor» o «neblina» es un imagen de la fugacidad de la vida, «que aparece por un poco de tiempo y luego se desvanece» (Stg. 4:14).

VAPSI

Heb. 2058 *Wophsí*, וָפְסִי, de sig. dudoso, «adicional» o «rico»; Sept. *Sabí*, Σαβί v. *Iabí*, Ἰαβί; Vulg. *Vopsi*. Padre de uno de los doce espías que salieron a explorar la tierra de Canaán (Nm. 13:14).

VARA

Heb. 4294 *matteh*, מַטֶּה, usada por los caminantes (Ex. 4:2; 8:1; 1 Sam. 14:27, 43). Famosa es la vara de Moisés (Ex. 4:2, 4), también llamada «la vara de Dios« (Ex. 4:20; 7:9, 12, 19, 20; 8:5, 17; 9:23; 10:13); y la de Aarón (Ex. 7:9), que obró maravillas y floreció milagrosamente (Nm. 17:8, 10; cf. Heb. 9:4). Cuando se trata de una vara de castigo se utiliza la palabra 7626 *shebet*, שֵׁבֶט (Ex. 21:20; 2 Sam. 7:14; Job 9:34; Prov. 10:13), que blandirá el futuro Mesías contra los impíos (Is. 11:4). En los sapienciales se llama «vara de la corrección» o de «la disciplina», heb. *shebet musar*, שֵׁבֶט מוּסָר (Prov. 22:15; 23:13-14; 26:3; 29:15; Eclo. 30:1,12).

Matteh, מַטֶּה, es usada en sentido figurado para referirse a las tribus de Israel que pertenecen a una misma raíz: «Acuérdate de tu congregación, que adquiriste de antiguo, cuando redimiste la vara de tu heredad» (Sal. 74:2; Jer. 10:16). También es usada como símbolo de poder y autoridad (Sal. 2:9: 120:2; 125:3; Jer. 48:17; Ez. 19:11; Ap. 2:27); de fortaleza y aliento (Sal. 23:4; Is. 3:1; Ez. 29:6); y de las aflicciones con las que Dios disciplina a su pueblo (Job 9:34; Heb. 12:6, 7). También tiene un sentido de «vara milagrosa», como en el caso de la de Moisés, que hace brotar el agua de la roca (Ex. 17:5), y la de Aarón, que se convierte en serpiente por un momento (Ex. 7:8), transforma el agua del Nilo en sangre (Ex. 7:20), hace subir ranas sobre la tierra de Egipto (Ex. 8:5), suscita una plaga de piojos (Ex. 8:16-17), o florece al instante y produce almendras maduras (Nm. 17:8).

En sentido disciplinario se aplicaba a los infractores de la Ley y también a los niños en el hogar y en la escuela.

El término gr. equivalente es 4464 *rhabdos*, ῥάβδος, «garrote, vara o palo», también «cetro, bordón». En el NT se hace referencia a la «vara de corrección» (1 Co. 4:21); la vara de Aarón (Heb. 9:4); una vara de medir (Ap. 11:1), y el «cetro de hierro» del Jesús glorioso (Ap. 2:27; 12:5; 19:15; cf. Heb. 1:8).

La flagelación con varas —vb. *rhabdizo*, ῥαβδίζω, «azotar con vara»— era un suplicio romano que se aplicó a Pablo y a Silas (Hch. 16:22; 22:25; 2 Cor. 11:25). Las varas eran las de los *lictores* o «alguaciles» (gr. *rhabdukhoi*, ῥαβδοῦχοι, lit. «portadores de varas») romanos; la aplicación de azotes con varas por parte de los romanos era distinta de la aplicación de azotes con correas por parte de los judíos. Véase AZOTAR, BASTÓN.

VARÓN

Heb. 2145 *zakhar*, זָכָר = «varón», que tiene cognados en acadio, arameo y árabe; aparece 82 veces en el AT, por lo general en la prosa bíblica temprana, y nunca en la literatura poética y sapiencial; gr. 435 *aner*, ἀνήρ = «varón» (Mc. 6:20; Lc. 1:27, 34; 8:41; 9:30, 32; 19:2; 23:50, etc.); 730 *arrhen*, ἄρρην, o *arsen*, ἄρσην, traducido «hombres» en Ro. 1:27; «varón» en Mt. 19:4; Mc. 10:6; Lc. 2:23; Gal. 3:28; y Ap. 12:5, 13. Tanto el heb. como el gr. destacan lo específicamente «masculino», en contraste con lo «femenino» (Gn. 1:27). Desde el punto de vista de la espiritualidad cristiana, en Cristo no hay discriminación por cuestión de sexos, el sexo no constituye un impedimento para gozar de la salvación ni para la comunión fraternal (Gal. 3:28). Véase HOMBRE, MUJER.

VASIJA

Heb. prop. 3627 *kelí*, כְּלִי = algo «preparado», de donde «utensilio, vasija, vaso»; 6835 *tsappajath*, צַפַּחַת = «vasija», de una raíz inusitada que sign. «expandir»; 5518 *sir*, סִיר, recipiente, ya sea grande o pequeño, traducido como «olla» o «caldero».

Las vasijas de la antigüedad eran recipientes de diverso tamaño, gral. de barro, y a veces de metal. Tenían distintos usos domésticos, especialmente en la cocina (Ex. 16:3; 2 Cro. 35:13; Job 41:22; Ez. 24:3-5); también como recipientes para el aseo pesonal (Sal. 60:8) y para afinar metales (Prov. 27:21).

El agua que se necesitaba en las casas se guardaba en vasijas de piedra o de barro poroso, que, mediante la evaporación, la mantenían fresca para beber, tan necesaria en climas cálidos. «Un vaso de agua fría» era la manifestación general de cortesía (Mat. 10:42). Estas vasijas solían tener dos asas, servían para sacar agua del pozo y para llevarla del pozo o de la fuente hasta la casa (cf. Ec. 12:6). Por lo general, eran las mujeres las encargadas de este menester; llevaban las vasijas sobre la cabeza o la espalda (Gn. 24:13, 15, 16; Jn. 4:28); los hombres las llevaban ocasionalmente (Mc. 14:13). El vino se conservaba en vasijas de tierra (Heródoto, 3, 6), que eran frecuentemente de grandes dimensiones (Homero, *Odisea*, 2, 340). También se guardaban en ellas el aceite o la harina para cocinar (1 R. 17:12).

Las vasijas de barro se quiebran fácilmente y tenían que reponerse con frecuencia. Los escritores bíblicos utilizan con frecuencia la imagen de la fragilidad de las vasijas de alfarería para ilustrar el juicio divino sobre los enemigos de Dios, o sobre su pueblo que le desobedece: «Los quebrantará

con vara hierro; como a vaso de alfarero los desmenuzarás» (Sal. 2:9). «Así ha dicho Yahvé de los ejércitos: Así quebrantaré a este pueblo y a esta ciudad, como quien quiebra un vaso de barro, que no puede más restaurarse» (Jer. 19:11). Véase ALFARERO, CERÁMICA, OLLA, VASO.

VASNI

Heb. 2059 *Washní*, וַשְׁנִי = «mi fortaleza»; Sept. *Saní*, Σανί; Vulg. *Vasseni*. Hijo primogénito del profeta Samuel, según 1 Cro. 6:28; pero 1 Sam. 8:2 muestra que la verdadera lectura debería ser *weshení*, וְשֵׁנִי = «el segundo», y que el cronista pasó por alto su nombre real, > Joel. Así corrigen las versiones modernas: «Los hijos de Samuel fueron Joel el primogénito y Abías el segundo» (RVA).

VASO

Traducción de dos vocablos polisémicos.

1. Heb. 3627 *kelí*, כְּלִי = «vaso, receptáculo», así como otros muchos significados: enser, pertenencia (Gn. 31:37; 45:20), ropa, alforja de pastor (1 Sam. 17:40); herramienta (Gn. 27:3; Jer. 22:7), mueble y utensilio (Ex. 27:19; Nm. 3:8; Ez. 40:42), instrumento (Gn. 49:5); joyas (Gn. 24:53; Is. 61:10); armadura o arma (1 Sam. 8:12; 2 R. 7:15) y pene (1 Sam. 21:5). Se emplea unas 320 veces en el AT. También los barcos se llamaban «receptáculos», quizá porque cargaban personas (Is. 18:2). Los vasos podían ser de madera o barro para guardar aceite, vino, frutas, perfume, etc.

2. Gr. 4632 *skeûos*, σκεῦος, designa «vasos» o utensilios de diversos tipos (Mc. 11:16; Lc. 8:16; Jn. 19:29; Hch. 10:11, 16; 11:5; 27:17; Ro. 9:21; 2 Tm. 2:20; Heb. 9:21; Ap. 2:27; 18:12); «bienes» o artículos domésticos (Mt. 12:29; Mc. 3:27; Lc. 17:31). En sentido metafórico, denota personas dedicadas al servicio de Dios (Hch. 9:15; 2 Tm. 2:21); objetos de la ira y de la misericordia divinas (Ro. 9:22-23).

Otros términos son 30 *angos*, ἄγγος, «vaso, cesta» (Mt. 13:48); *angeîon*, ἀγγεῖον, diminutivo del anterior, se traduce «vaso» o «vasija» (Mt. 25:4); 211 *alábastron*, ἀλάβαστρον = «vaso de alabastro» (Mt. 26:7; Mc. 14:3); 4221, *poterion*, ποτήριον = «copa, cáliz» (Mt. 26:27,39, 42; Jn. 18:11). Véase COPA, FRASCO, VASIJA.

VASTI

Heb. 2060 *Washtí*, וַשְׁתִּי, antiguo persa = «hermosa, deseada»; Sept. *Astín*, Ἀστίν; Josefo, *Usate*, Οὐάστη; Vulg. *Vasthi*. Esposa de Asuero (nombre judío de Jerjes I), rey de Persia, y en cuanto tal, «reina» consorte (*hammalkah*, הַמַּלְכָּה). En un banquete organizado por Asuero, Vasti tuvo el atrevimiento de mostrarse independiente, negándose a cumplir su deseo de bailar ante la corte, rechazando así la sumisión sexual que el rey le pedía; en consecuencia, fue repudiada (Est. 1:3, 9-2:1). Es probable que Vasti fuese, pese a su belleza, una de las esposas de categoría inferior. Según Plutarco, los reyes persas sentaban a la mesa a sus mujeres oficiales en los banquetes reales, pero cuando se trataba de otro tipo de fiestas más informales, despedían a sus eposas y mandaban llamar a sus concubinas y danzarinas. El texto bíblico dice que era el séptimo día de la fiesta cuando el monarca, que estaba «alegre» a causa del vino, mandó llamar a «la reina Vasti, con su corona real», para alardear de su belleza ante los pueblos y los gobernantes. Ella, al considerarse mujer legítima, rechazó la orden del rey, afianzando su dignidad. Los siete consejeros del monarca propusieron como castigo precisamente lo que Vasti deseaba para no tener que aparecer más en la presencia del rey

(1:19). De esta manera, sin pretenderlo, ella preparó el camino para Ester, pues «la negación de Vasti de aparecer ante el rey anticipa el coraje de Ester, quien puso su vida en juego al aparecer ante el rey sin ser invitada».

Muchos historiadores y exegetas han intentado encontrar entre las mujeres de los reyes persas de la época en que sucedieron los hechos narrados en el libro de Ester, una reina llamada más o menos aproximadamente Vasti, pero sin éxito. La única reina que conoce la historia es Amestris, hija o nieta de Otanes (Heródoto, *Hist*. 9, 109). Véase ASUERO, ESTER.

VEGA

Tierra baja, llana y fértil; traducción de dos términos hebreos, uno en relación con «la vega de Jericó» (*biqeath Yerihó*, קְעַת יְרֵח., Dt. 34:3), y otro a la «vega [*abel*, אָבֵל] de las viñas» (Jue. 11:33). Véase VALLE.

VEJEZ

Heb. 2205 *zaqén*, זָקֵן = «viejo, anciano»; gr. 1094 *geras*, γῆρας = «edad avanzada, vejez» (Lc. 1:36); 1088 *geron*, γέρων = «hombre viejo» (Jn. 3:4); 4245 *presbytes*, πρεσβύτης = «viejo, anciano» (Lc. 1:18; Tit. 2:2; Flm. 9).

Los hebreos, como todos los pueblos de la antigüedad, sentían una especial reverencia hacia la vejez, por lo que los ancianos gozaban de la mayor estima. Se apreciaba su sabiduría adquirida por la experiencia: «En los ancianos hay sabiduría; y en la mucha edad, entendimiento» (Job 12:12; 15:10; 32:9; 1 R. 12:6,8). A los jóvenes se les enseñaba a ponerse de pie ante los ancianos en señal de honor y respeto (Lv. 19:32; Job 29:8; lo mismo ocurría entre los egipcios y otros pueblos, Heródoto, *Hist*. 2,80), y a no menospreciarlos en la vejez (Prov. 23:22; Eclo. 3:13; 6:35; 8:7; 32:13). Comúnmente se les daba el tratamiento de «padre» (cf. 2 R. 6:21; 13:14). Los enemigos solían deshonrar a los ancianos para más humillación de los vencidos (Dt. 28:50; 2 Cro. 36:17; Lam. 5:12; Sab. 2:10).

A la hora de elegir puestos de responsabilidad y juicio, se elegía a personas ancianas, debido a esa presuposición de sabiduría ganada con los años (cf. Ex. 3:16; 4:29; 12:21; 17:5; 18:12; Dt. 31:28; Jos. 7:6; 23:2; 1 Sam. 4:3; 8:4; 2 Sam. 3:17; 5:3; 17:4; 19:11; 2 Cro. 34:29; 1 R. 8:1, 3; Jer. 19:1; 29:1). Representaban a su pueblo o ciudad a nivel social y religioso en las ceremonias sacrificiales (Lev. 4:15; 9:1).

Alcanzar la vejez se cuenta entre las bendiciones que Dios otorga (Gn. 15:15; Job 5:26; Is. 65:20; Zac. 8:4,9); la muerte prematura es siempre una calamidad para la persona y para los suyos (1 Sam. 2:32). El autor del Eclesiastés ofrece una cuadro gráfico de la decrepitud asocida al envejecimiento, cuando se «arrastra pesadamente y se pierde el deseo», que anuncia la partida hacia la morada eterna (Ecl. 12:5-8). Véase ANCIANO.

VELAR. Véase VIGILAR

VELO

Traducción de una amplia terminología hebrea que denota una paño que cubre la cabeza y el rostro y a veces un manto amplio que envuelve todo el cuerpo.

1. Heb. 4304 *mitpájath*, מִטְ־חַת = «manto» amplio de mujer; del vb. 2946 *taphaj*, טפח, «extender»

(Rut 3:15; Is. 3:22); Sept. *perízoma*, περ�ζωμα; Vulg. *pallium*, *linteamen*. Manto con el que muchas mujeres orientales se envuelven el cuerpo al salir de casa, al que corresponde el gr. 4018 *peribólaion*, περιβ�λαιον, lit. «algo echado alrededor»; de ahí, «cubierta, velo» (1 Cor. 11:15), o un manto alrededor del cuerpo.

2. Heb. 4533 *masweh*, מַסְוֶה = «velo», de la raíz *sawah*, סוה, «cubrir, ocultar», referido siempre al velo con que Moisés se cubrió el rostro después de bajar del monte Sinaí (Ex. 34:33-35). San Pablo lo designa con la palabra gr. correspondiente 2571 *kálymma*, κ�λυμμα, «cubierta» (2 Cor. 3:13-16). Una palabra cognada, *suth*, ס ת, traducida por «manto» (Gn. 49:11), lleva a deducir que el *masweh* era un manto grande que podía cubrir la cabeza y el rostro cuando la situación lo exigía.

3. Heb. 4541 *massekhah*, מ ּ כָה, y 4539 *masakh*, מָסַךְ = «velo, manta», término general para cualquier tipo de cubierta o velo (Is. 25:7; 28:20).

4. Heb. 4555 *mispejah*, מִסְ ְחָה = «velo», del vb. 5596 *saphaj*, ספח, «extender». Indica el velo de los falsos profetas, «que para cazar las almas hacen velos de todo tamaño para las cabezas» (Ezq. 13:18, 21).

5. Heb. 6777 *tsammah*, צַ ָה, «velo, guedeja» (Cant. 4:1, 3; 6:7; Is. 47:2); de una raíz que sign. «cubrir».

6. Heb. 6809 *tsáiph*, צָעִיף, «velo», de una raíz que sign. «envolver», utilizado por las mujeres al salir a la calle o ante la presencia de extraños. Prob. era una manto amplio con pliegues sobre los hombros para cubrir el rostro cuando lo requerían las circunstancias (Gn. 24:65; 38:14, 19).

7. Heb. 7479 *raalah*, רַעֲלָה, «velo [largo]», pl. *realoth*, רְעָל ת, de 7477 *raal*, רעל, «bambolearse», velo ligero citado en Is. 3:19, como un prenda de adorno femenina: «En aquel día el Señor quitará los adornos de los tobillos, las diademas, las lunetas, los aretes, los brazaletes, los velos, los adornos de la cabeza». El mismo vocablo es aplicado en la Mishnah a los velos llevados por las mujeres árabes (Sab. 6:6).

8. Heb. 7829 *radid*, רָדִיד, «velo» que se extiende (Cant. 6:7; Is. 3:23), del vb. 7826 *radad*, רדד, «cubrir, extender». Aparentemente, un manto largo y amplio de material delicado.

En la antigüedad, el velo fue adoptado solo en casos excepcionales, primeramente como una prenda de adorno (Cant. 4:1, 3; 6:7) o de boda (Gn. 24:65; 29:25). En las leyes asirias, «velar a una mujer» ante testigos equivale a declararla solmemnemente como esposa legítima. En el caso de Tamar, esta se «veló» para no ser reconocida por su suegro (Gn. 38:14). La costumbre de desposarse con una mujer «velada» explica de algún modo el engaño de que fue víctima Jacob al consumar su matrimonio con Lea, pensando que era Raquel (Gn. 29:23-26).

En la vida cotidiana, las mujeres hebreas, casadas o solteras, aparecen en público a cara descubierta (Gn. 12:14; 24:16; 29:10; 1 Sam. 1:12). Solo muy tarde en la historia se impuso la costumbre generalizada del velo en las mujeres, hasta el punto de hacerse ley, especialmente en Oriente.

En el NT, Pablo argumenta al modo rabínico a favor del velo en la mujer en las reuniones de la comunidad. Establece que la mujer debe estar sometida al varón y llevar velo, *peribólaion*, περιβ�λαιον, que cubra su cabeza, *katakalypto*, κατακαλ�πτω (1 Cor. 11:5, 6), como señal de la autoridad, *exusía*, �ξουσ�α, que el marido tiene sobre su esposa y hasta por respeto a los ángeles (v. 10).

En sentido metafórico, el mismo Apóstol dice que el Israel que rechaza al Mesías tiene un velo en su corazón cuando en la actualidad lee la Ley, que debería remitirles a Jesucristo (2 Cor. 3:15); pero a su debido tiempo, Dios quitará ese velo, y verán a Cristo bajo las sombras de la Ley, y recibirán entonces a aquel a quien ahora rechazan. En contraste con aquella ministración en la que la gloria tenía que ser velada debido a la incapacidad de Israel de contemplarla, los cristianos pueden ahora contemplar la gloria del Señor, cuyo rostro está sin velo, y ser cambiados «en la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor» (2 Cor. 3:13-18). Véase ADORNO, GLORIA, IMAGEN, VESTUARIO.

VELO DEL TABERNÁCULO Y DEL TEMPLO

En el Tabernáculo del desierto había dos velos o cortinas, uno a la entrada del Lugar Santo, que se llamaba 4539 *masakh*, מָסָךְ, prop. «cortina» (Ex. 26:36; 39:38; 40:5), y otro que ocultaba el Lugar Santísimo y se llamaba 6532 *porékheth*, רֶכֶת , «sepración, velo, cortina» (Ex. 26:31; Lv. 4:6; 16:2; Nm. 4:5); este último separaba el Lugar santo del Santísimo; gr 2565 *katapétasma*, καταπ�πασμα, lit. «aquello que es extendido», de ahí, «velo, cortina»; indica el velo interior del Tabernáculo (Heb. 6:19; 9:3) y el correspondiente del Templo.

La cortina para la entrada del Tabernáculo era material azul, de púrpura, carmesí y lino torcido, suspendida desde cinco pilares de madera de acacia recubiertos de oro. El velo del Santísimo también era de material azul, de púrpura, carmesí y lino torcido, pero estaba decorado con querubines, colgado desde cuatro pilares de madera de acacia recubiertos de oro. Este segundo velo tenía también una función en el culto, y se salpicaba de sangre en ciertas ceremonias (cf. Lv. 4:5-17).

Tanto en el Templo de Salomón como en el postexílico, se colocaron los dos velos rituales (2 Cro. 3:14; 1 Mac. 1:22; Josefo, *Ant*. 5, 5, 4). El segundo se desgarró violentamente «de arriba abajo» (Heb. 9:3), en el momento de la muerte de Jesús (Mt. 27:51; Mc. 15:38; Lc. 23:45), significando la abrogación del culto antiguo y, sobre todo, la entrada libre en el Santuario celeste. Bajo la ministración de la Ley, el camino al Lugar Santísimo no se había hecho manifiesto; Dios no se había manifestado abiertamente en bendición plena, y el hombre no tenía libertad para entrar a su presencia. A la muerte de Cristo, el velo del Templo se rasgó de arriba abajo, y Dios se manifestó en plena gracia. El creyente en Cristo tiene libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesús, por el camino nuevo y verdadero que él ha consagrado para nosotros a través del velo, es decir, a través de su cuerpo (Heb. 10:19-21). Véase CAMINO, LEY, TABERNÁCULO, TEMPLO.

VENDIMIA

Heb. 1210 prop. *batsir*, צִיר, «tiempo de recoger las uvas» (Lv. 26:5; Is. 24:13, etc.), vb. 1219 *batsar*, בצר, «cortar, juntar [uvas], vendimiar»; gr. 5166 *trygao*, τρυγ�ω = «recoger [la cosecha], vendimiar» (Lc. 6:44; Ap. 14:18, 19).

Labor de recogida o recolección de las uvas. En Palestina comienza en el mes de septiembre y no se suele prolongar más de treinta días. Era una ocasión de gran júbilo, cuando muchos obreros de aldeas y ciudades distintas convivían en las viñas, en tiendas o casas, y aprovechaban la ocasión para danzar (Jue. 21:19ss), entonar canciones de alegría (Is. 16:10; Jer. 48:33) y dar gracias a Dios por su bendición. Hasta tal punto los festejos formaban una parte fundamental de la vendimia que su ausencia es utilizada como imagen del juicio, castigo y maldición de Dios (cf. Is. 16:10). La viña es devastada (Os. 2:14; Is. 7:23), ya no hay cosecha (Dt. 28:39), hombres y mujeres se lamentan en

lugar de danzar (Is. 32:10-13; Joel 1:5) y Dios mismo pisa «como en un lagar a la virgen hija de Judá» (Lam. 1:15). Pero también es imagen de la bendición que sigue a la prueba, pues entonces la viña ya no será estéril (Mal. 3:11), los viñedos volverán a estar florecientes (Jer. 31:12; Hag, 2:19) y darán de nuevo un vino de calidad superior (Os. 14:8), todo lo cual expresa las glorias de la era mesiánica (Is. 25:6; Am. 9:13; Ez. 28:26; Joel 2:24).

Antes de tomar posesión de Canaán, los israelitas era seminómadas con escasos conocimientos de > agricultura, que aprenderían de sus vecinos cananeos, los cuales ya se dedicaban al cultivo de la vid para cuando los israelitas llegaron (Dt. 6:11; Jos. 24:13; Neh. 9:25). Como en el caso del > olivo, el cultivo del vino precisa de una situación política estable y de una población sedentaria, ya que la vides necesitan años de cuidado antes de recoger su fruto (cf. Sof. 1:13).

Todo el mundo antiguo de la cuenca del Mediterráneo celebraba la cosecha de uvas con un período de fiestas que, desde hace miles de años, acompañan cada otoño los rituales de la preparación del vino. En Roma la vendimia se inauguraba con la fiesta de las *vinaliae*, bajo la presidencia del *flamendialis*, el cual procedía a la *auspicatio vendimialis*, ceremonia en la que se ofrecían a Júpiter las primicias de la uva y el vino nuevo. En Israel, la fiesta de los > tabernáculos (Dt. 16:13), «la fiesta» por excelencia (1 R. 8:2, 65), fue en el principio una fiesta de recolección (Ex. 23:16; 34:22), cuyo origen probable es la fiesta cananea de la vendimia (Jue. 9:27).

Los racimos se cortaban con cuchillos y se iban colocando en cestas de mimbre que, una vez llenas, se iban vaciando en recipientes más grandes, para posteriormente ser transportados al > lagar para su prensado. Una vez terminada la vendimia, comenzaba el > rebusco, cuando cualquier persona, preferentemente pobres, viudas y niños, podía entrar en los viñedos y recoger las uvas caídas en suelo o los racimos dejados en las vides por los vendimiadores, escondidos entre las hojas o en las cepas olvidadas. Acabada la vendimia y el rebusco, y antes de la llegada de la primavera, se procedía a la poda que preparaba la cepa para una nueva cosecha. Toda rama o sarmiento superfluo, enfermo o débil, se corta, de manera que la savia pueda fluir por los sarmientos sanos que llevan fruto. El sarmiento más cerca del tronco o la raíz generalmente produce más uvas. Jesús hace referencia a esta faena del campo en la metáfora sobre la vid verdadera (Jn. 15:1-3). Véase AGRICULTURA, FIESTA, LAGAR, REBUSCO, UVA, VIÑA.

BIBLIOGRAFÍA: A. Darrieutort, “Vendimia”, en *VTB*, 925-926; F.H. Whight, *Manual de usos y costumbres de las tierras bíblicas* (Portavoz 1981).

A. CABEZÓN MARTÍN

VENENO

Sustancia vegetal, animal o mineral que, introducida en un organismo vivo, produce perturbaciones que pueden llegar a ser mortales (2 R. 4:39, 40; Ro. 3:13).

1. Términos y significado.

2. Uso y empleo.

I. TÉRMINOS Y SIGNIFICADO.

1. Heb. 2534 *jemah*, חֵמָה = «calor intenso», denota tanto la fiebre debida al veneno de serpientes (Dt. 32:24, 33; Sal, 58:4; 140:3), como una pasión ardiente, sea ira, furor o indignación (Dt. 29:27, etc.); 7219 *rosh*, רֹא, también escrito ר, «planta venenosa, hierba amarga»; gen. «veneno», también el de serpientes (Dt. 32:33; Job 20:16), pues los antiguos creían que estas lo adquirían al ingerir hierbas amargas (Homero, *Ilíada* 22, 93-95). «No sea que haya entre vosotros una raíz que

produzca una hierba venenosa [*rosh*] y ajenjo [*laanah*]» (Dt. 29:18); también: «Me dieron ajenjo [*rosh*] en lugar de alimento» (Sal. 69:21). «He aquí que haré comer ajenjo a este pueblo; les haré beber aguas envenenadas» (Jer. 9:15; 23:15; Lam. 3:19). «Sus uvas son uvas venenosas [*rosh*]; sus racimos son amargos» (Dt. 32:32).

1. Gr. 2447 *iós*, ἰός, indica algo como el óxido o «moho», que actúa sobre los metales y afecta su naturaleza (Stg. 5:3); veneno, como el de los áspides, que destruye los tejidos vivos, y se emplea como figura del mal empleo de los labios como órganos del habla (Ro. 3:13), y de la lengua (Stg. 3:8).

2. Gr. 5332 *phármakon*, φάρμακον, prop. «medicina», con un doble significado: remedio y veneno, pues era sabido que las sustancias empleadas con fines curativos también podían envenenar, dependiendo de la dosis. Todavía en la actualidad, algunos médicos hablan de «drogas» para referirse a los medicamentos. Curiosamente, esta voz fue acuñada por los magos de la antigua Persia y significa «demonio», pues los babilonios representaban cada enfermedad con una imagen que colocaban frente a la vivienda del paciente para ahuyentar a los malos espíritus; de ahí que los que manejaban los fármacos y las drogas fueran tenidos por seres de naturaleza especial. En Gálatas 5:20, el apóstol Pablo utiliza la palabra *pharmakeía*, φαρμακεία, para referirse a la > hechicería, prob. por sus connotaciones mágicas.

II. USO Y EMPLEO. No es posible identificar ningún veneno mencionado en la Biblia porque los hebreos no hicieron uso de ellos ni para eliminar a sus enemigos ni para quitarse la vida. La única vez que se menciona el veneno en este sentido es en la época tardía de los Macabeos, y no en relación con un judío, sino con el gentil Ptolomeo Macrón, juez justo y respetuoso con los judíos, que se envenenó «por no poder desempeñar honrosamente su cargo» (2 Mac. 10:13).

En Job 6:4 se hace, sin duda, alusión a la antiquísima costumbre de envenenar flechas con una sustancia vegetal (Homero, *Odisea* 1:261, 262; Ovidio, *Trist*. 3, 10, 64; *Fast*. 5, 397; Plinio, *Historia Natural* 11, 115; 18, 1). Era una práctica tan común en el mundo antiguo que el nombre gr. *toxikón*, τοξικόν, orig. el veneno con que se untaba la punta de la flecha, se aplicó al veneno en general, de donde procede el término castellano «tóxico», con el mismo significado. Plinio se refiere al empleo de extracto de tejo usado como veneno por una tribu de piratas árabes que infestaba el mar Rojo (*Hist. Nat.* 16, 20). Los galos empleaban una planta venenosa, el *limeum*, que pasaba por ser mortal para las fieras (*Hist. Nat.* 27, 76).

El empleo de veneno con propósitos criminales estaba en boga en el mundo romano y en la antigüedad en general. Dioscórides, médico de Nerón, dice: «Es difícil prevenirse contra el veneno, ya que se puede utilizar sin que nadie lo advierta, engañando hasta a los más expertos» (cf. Suetonio, *Nerón*, 33-35; *Tiberio*, 73; *Claudio*, 1). El veneno, en estos casos, se añadía a las bebidas, al vino, a la sopa, a las lentejas y también se mezclaba con medicamentos. El miedo a ser envenado hacia que cada gobernante tuviese un cortesano o esclavo que previamente probaba todas las comidad y bebidas. Al mismo tiempo, se dedicaban grandes esfuerzos a descubrir antídotos que neutralizaran los efectos del veneno. La primera referencia al veneno, sobre todo de origen vegetal, se encuentra en los libros de los Vedas (s. XV a.C.), el *Ayurveda* o *Libro de la ciencia de la vida*. En ocasiones, los condenados a muerte eran obligados a beber algún tipo de veneno; también se recurría a él en casos de suicidio (cf. 2 Mac. 10:13).

Una de las promesas que registra el Evangelio de Marcos es que el veneno no podrá dañar a los

que acojan con fe la palabra de Cristo: «Y si llegan a beber cosa venenosa, no les dañará» (Mc. 16:18). No se menciona nada similar en ningún otro pasaje bíblico. Según V. Taylor, «la atmósfera de este pasaje es la de los años 100-140 d.C.». Detrás de este lenguaje está «la convicción de que el cristiano está lleno de un poder para enfrentarse con la vida que otros no poseen» (W. Barclay).

El Evangelio de Mateo dice, según la lectura de la LXX, que en cumplimento de la profecía sobre la muerte del Mesías, a Jesús le dieron «a beber vino mezclado con hiel» (*oxos metá khles*, □ξος μετ□ χλ□ς, Mt. 27:34; cf. Sal. 69:21 donde el heb. dice *rosh* y la Sept. traduce *khles*, χλ□ς, «hiel»). En el pasaje paralelo de Marcos 15:23 se habla de «vino mezclado con mirra», que era un ingrediente muy amargo. Véase HECHICERÍA, HIEL, HIERBAS AMARGAS, MIRRA, SERPIENTE.

BIBLIOGRAFÍA: W. Barclay, *El Evangelio de Marcos*, 16:9-20 (CLIE 2006); R. Pelta, *El veneno en la historia* (Espasa-Calpe, Madrid 1997); V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, 742-743 (Cristiandad 1979).

VENGANZA

Heb. 5359 *naqam*, נָקָם, fem. 5360 *neqamah*, נְקָמָה, del vb. 5358 *naqam*, נקם = «vengar, tomar venganza, vindicar, hacer justicia»; gr. 1557 *ekdíkesis*, □κδ□κησις, lit. «procedente de la justicia, castigo, retribución, venganza», del vb, 1556 *ekdikeo*, □κδικ□ω; indica frecuentemente la venganza divina (p.ej. Ro. 12:19; Heb. 10:30; cf. Hch. 7:24); por esta razón Dios es representado como «vengador», gr. *ékdikos*, □κδικος, es decir, reparador de los agravios: «Ninguno oprima, ni engañe en nada a su hermano: porque el Señor es vengador de todo esto» (1 Tes. 4:6). Vulg. *vindicta*.

1. Venganza y retribución.
2. Desarrollo jurídico en Israel.
3. Venganza divina.
4. Cristo y la venganza

I. VENGANZA Y RETRIBUCIÓN. En el lenguaje moderno, vengarse es tomarse el desquite de alguien, castigar una ofensa devolviendo mal por mal; en el bíblico designa en primer lugar cierto restablecimiento de la justicia, y, por tanto, una victoria sobre el mal. Se trata más de una retribución que de un inmoderado sentimiento de desquite. La primera vez que aparece en la Biblia es en relación con la promesa hecha por Dios a Caín: «Cualquiera que mate a Caín será castigado [vengado] siete veces» (Gn. 4:15). El espíritu injusto de la venganza se observa en el dicho de Lamec, que se constituye a sí mismo en norma y ley de desquite: «Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete lo será» (Gn. 4:24). Esto explica que en el ejercicio del deber de venganza, patrimonio de cada individuo o familia injuriada, se evolucionó hacia la sustracción del individuo para confiarlo a la sociedad y, sobre todo, a Dios, el único vengador legítimo en justicia. La Ley de Moisés lo expresa clara y rotundamente: «No matarás» (Ex. 20:13). Nadie debe tomarse la justicia por su propia mano. A nadie le está permitido verter sangre humana por su propia cuenta para hacer venganza o saldar una cuenta pendiente, pues en este caso cometería asesinato. Y en el caso de la antigua institución del > «vengador de la sangre» (Nm. 35:21), la Ley la modificó y sometió a un estricto control judicial para prevenir los excesos de la pasión humana (cf. Dt. 19:6).

II. DESARROLLO JURÍDICO EN ISRAEL. En el antiguo Israel, los parientes de la víctima estaban autorizados a hacer expiar el crimen (cf. Nm. 27:10; Jue. 8:18-21; 2 Sam. 14:7-11). En un principio, la venganza estaba moderada por lo que conoce como > «ley del talión»: «ojo por ojo y

diente por diente» (Ex. 21:24), tratando de evitar así que cundiese el ejemplo del espírtu de Lamec. Es la primera legislación contra la escalada inmoderada de actos de venganza, que mitigaba las «tendencias agresivas» del hombre.

En la sociedad nómada que formaba Israel en sus orígenes, los miembros del clan debían protegerse y defenderse mutuamente. En caso de homicidio un > *goel*, אֵל , vengaba al clan matando al asesino que había arrebatado la vida de uno de sus miembros y profanado la tierra al derramar sangre humana (Nm. 35:33ss.). De esta manera se salvaguardaba y restablecía la justicia.

A medida que Israel se fue organizando como nación y fue desarrollando un ordenamiento legal, la venganza quedó subordinando al control de la autoridad (cf. Ex. 21:18-25; Dt. 19:15-21). Se permitía al inculpado acogerse a sagrado: «refugiarse en el altar» (cf. Ex. 21:14), o pedir asilo en las «ciudades de refugio» (Nm. 35:25). Posteriormente se observa una evolución en la prescripción (Dt. 24:16) de que la venganza únicamente debe recaer sobre el culpable, no sobre los miembros de su familia. Y más tarde aún se dice: «No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé» (Lv. 19:18).

Finalmente, incluso la ley del talión admitió en ciertos casos la posibilidad de compensación pecuniaria, principio reconocido en otros códigos orientales (Ex 21:18-26), a la vez que se va abriendo paso la idea del > perdón, de lo cual hallamos ejemplos preclaros: el de José, quien interpreta la persecución de que ha sido víctima como un designio de Dios que sabe obtener bien del mal (Gn. 45:3-7; 50:19); el de David, que no se venga de Saúl (1 Sam. 24:4s; 26:5-12) a fin de no poner la mano en el ungido de Yahvé; aunque posteriormente, el mismo David hace que se ejerza una venganza póstuma contra Simeí y contra Joab (1 R. 2:6-46). Los Sapienciales advierten: «Quien se vengue experimentará la venganza del Señor... No guardes rencor a tu prójimo» (Eclo. 28:1,7). Es a Yahvé, juez justo, a quien corresponde la venganza (1 Sam. 24:12). Por eso, el justo no se venga, deja a Dios el cuidado de vengar la justicia. «Mía es la venganza» (Dt. 32:35; cf. Ro. 12:19; Heb. 10:30).

III. VENGANZA DIVINA. Cuando la venganza, según la mentalidad bíblica, es entendida como retribución, se comprende la imagen de un Dios vengador, no porque tenga un espíritu rencoroso, de desquite, como se entiende hoy (devolver mal por mal), sino porque a él corresponde equilibrar y restituir la justicia, vencer el mal, y reparar los atropellos. Esta creencia fundamenta la confianza en la justicia final de Dios, y por eso el justo renuncia completamente a vengarse por sí mismo: «No digas, yo me vengaré; espera en Yahvé y él te librará» (Prov. 20:22). Esta confianza anima a los justos que se ven perseguidos, como el profeta Jeremías, p.ej.: «Acuérdate de mí, visítame con tu favor y toma venganza de mis perseguidores» (Jer. 15:15). «Deja que yo vea tu venganza contra ellos; porque ante ti he expuesto mi causa» (Jer. 20:12; 11:20). La venganza divina se dirige particularmente contra los enemigos externos que oprimen a Israel y contra los poderosos internos que oprimen al pueblo elegido. Por esta razón, por su estrecha relación con la justicia reparadora, la venganza de Dios es vista como un consuelo de los oprimidos (Is. 61:1-4) y, a la vez, como castigo de los opresores (Sal. 58).

Para el judío piadoso la creencia en la vengaza futura de Dios es su manera de afirmar la justicia final en el mundo: «El justo se alegrará cuando vea la venganza... Entonces dirá el hombre: Ciertamente el justo tiene frutos; ciertamente hay un Dios que juzga la tierra» (Sal. 58:10-11). Venganza y retribución vienen a ser lo mismo. No se busca el desquite, sino el restablecimiento de la justicia y del orden trastocado por la injusticia humana (Sal. 5:10-12; 94-1-23). Dios es el pariente

supremo, el *goel* por excelencia, al que se acogen los justos: «Yo sé que mi redentor [*goel*] vive, que él, al fin, se levantará sobre la tierra y hará justicia» (Job 19:25; cf. Is. 41:14). De manera que el Dios vengador es el juez por excelencia que sondea los riñones y los corazones y retribuye a cada uno según sus obras. El día del Señor es a la vez el «día de la venganza» (Jer. 46:10; cf. Is. 61:1-2), pues en él Dios vengará la justicia mancillada.

IV. CRISTO Y LA VENGANZA. Jesús inauguró su ministerio mediante la lectura de Is. 61:1: «El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque me ha ungido Yahvé. Me ha enviado para anunciar buenas nuevas a los pobres, para vendar a los quebrantados de corazón, para proclamar libertad a los cautivos y a los prisioneros apertura de la cárcel» (cf. Lc. 4:18), deteniéndose justamente antes de la siguiente frase: «Para proclamar el día de la venganza de nuestro Dios» (v. 2), e insertando otra de Is. 58:6 sobre la liberación de los oprimidos. A la ley del talión opone la del total desprendimiento, la no resistencia al injusto (Mt. 5:38-42). No condena la justicia de los tribunales humanos, pero exige de sus discípulos el perdón de las ofensas y el amor a los enemigos. Su vida y su ejemplo se sitúan en el polo opuesto de la venganza. Cuando fue insultado, «no devolvió el insulto» (1 Pd. 2:23). Hay que perdonar a los enemigos y a los mismos verdugos (Hch. 7:60). Con todo, la sangre de los mártires clama a Dios en el cielo, y ajustándose a las imágenes del AT el autor afirma: «¿Hasta cuándo, Señor santo y verdadero, tardarás en hacer justicia, en tomar venganza de nuestra sangre en los habitantes de la tierra»? (Ap. 6:10; 16:6; 19:2). Una vez más, lo que se pide de Dios, es el triunfo de la justicia, la vuelta al orden trastocado por la maldad humana (Ap. 22:3). En la misma línea se encuentra la exhortación del apóstol San Pablo cuando pide a los creyentes de Roma que no se venguen (*ekdikeo*, ἐκδικέω) a sí mismos: «dejad lugar a la ira de Dios, porque está escrito: Mía es la venganza; yo pagaré, dice el Señor» (Ro. 12:19). Véase CIUDADES DE REFUGIO, ENOJO, FUROR, IRA, RETRIBUCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: U. Falkenroth, y C. Brown, “Punishment, Vengeance [*dike, kolazo, kolasis*]”, en *DNTT* III, 92-100; G.A. Herion, “Vengeance,” en *ISBE* VI, 968-69; G.E. Mendenhall, “The Vengeance of Yahweh”, en *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, 69-104 (Johns Hopkins University, Baltimore 1973); E. Lipinski, “*Naqam*” en *TDOT* X, 1-9; D. Patrick, “Vengence” III, 731-732; H.G.L. Peels, *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (Brill, Leiden/New York 1995; W.T. Pitard, Wayne, “Vengeance”, en *ABD* VI, 786-787: G. Sauer, “Vengar, *nqm”*, en DTMAT II, 146-149; E. Zenger, *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath* (Westminster John Knox 1994).

A. ROPERO

VENGADOR DE LA SANGRE

Heb. *goel haddam*, גֹּאֵל הַדָּם = «vengador de la sangre».

En el antiguo sistema tribal, la venganza de sangre era responsabilidad de un familiar del asesinado, y la ejecución del criminal era un requisito obligatorio. Correspondía al pariente más próximo del muerto. Esta costumbre se conservó en Israel durante mucho tiempo, aun después de haberse convertido en un pueblo sedentario (cf. 2 Sam. 14:11). La Ley de Moisés se cuidó de regular el ejercicio de este derecho a fin de evitar excesos y males peores. En primer lugar, estableció la distinción entre homicida y asesino; el primero lo era de manera involuntaria, accidentalmente, mientras que el segundo lo era a voluntad, intencionadamente; en segundo lugar, estableció seis > ciudades de refugio o asilo donde los homicidas eran protegidos del vengador de la sangre hasta que compareciera para juicio delante de la congregación (Nm. 35:12, 24-25, 27; Jos 20:3, 5, 9). De ser hallado culpable de aesinato voluntario, la Ley establecía: «los ancianos de su ciudad enviarán a

sacarlo de allí y lo entregarán en manos del vengador de la sangre, y morirá» (Dt. 19:12). Véase GOEL.

VENTANA

Heb. 2474 *jallón*, חַ ן = «ventana»; gr. 2376 *thyrís*, θυρ□ς = «ventana», diminutivo de 2374 *thyra*, θ□ρα, «apertura, entrada». Apertura practicada en las paredes de las estancias (Gn. 26:8; 1 R. 6:4; Jer. 22:14), que se abría y cerraba con esteras o > celosías por donde entraba el aire fresco (Gn. 8:6; 2 R. 13:17; Dn. 6:10; Jue. 5:28; 2 R. 1:2; Prov. 7:6; Cnt. 2:9). La introducción del vidrio en las ventanas para protegerse del frío del invierno es un hecho muy reciente.

Las ventanas de los pisos bajos o de la planta eran indudablemente pequeñas y enrejadas. La mayor parte de las ventanas de las casas ricas miraban al > patio interior. Las ventanas de las casas edificadas en las murallas miraban a los campos. Por una de ellas se descolgaron los espías enviados por Josué a Jericó (Jos. 2:15), y Pablo logró escapar de sus enemigos en Damasco (2 Cor. 11:33). Cierto joven llamado Eutico, que estaba sentado en la ventana escuchando las enseñanzas de Pablo, cayó del tercer piso vencido por el sueño, y casi murió del golpe (Hch. 20:9-10). Véase CASA, CELOSÍA.

VER

Heb. 7200 *raah*, ראה = «ver», tanto en sentido literal como figurado; con numerosas aplicaciones: «observar, reconocer, reflexionar, percibir, entender, examinar, mirar, atender, buscar», etc. aparece unas 1300 veces en el AT; gr. 3708 *horao*, □ρ□ω = «ver», que indica percepción física (Jn. 6:36) y mental (Mt. 8:4); 991 *blepo*, βλ□πω, «mirar» implica también ambas posibilidades; se traduce también «percibir» (Mt. 13:13) o «prestar atención» (Mr. 13:23, 33). *Horao* indica una contemplación intensa. Como se dice en castellano, no es lo mismo ver que mirar. Cuando la mirada se fija en algo, entonces «ve», como Pedro al contemplar los lienzos de lino en la tumba vacía (Lc. 24:12), o los discípulos cuando el Señor ascendía al cielo (Hch. 1:9).

En el plano religioso, comprobamos que el deseo de ver a Dios es una de las aspiraciones más persistentes de la humanidad; sin embargo, el concepto de la terrible majestad divina es tan grande en la religión del AT, que este deseo no puede cumplirse sin grave perjuicio para el adorador: «Ningún hombre me verá y vivirá» (Ex. 33:20). Existe un abismo entre la santidad de Dios y la indignidad del hombre que solamente puede ser salvo por gracia e iniciativa de Dios; de ahí la notables concesiones a ver «parte» de la Divinidad, a saber, sus «espaldas» (Ex. 33:23); en ocasiones, el ángel o la gloria de Yahvé (cf. Ex. 33:18; Nm. 14:22; Ezq. 1:28). De la conciencia de pecado surge la idea de separación (cf. Is. 6:5). En la religión hebrea lo principal no es el hecho de ver a la Divinidad, sino el de oír su palabra. La «palabra de Yahvé» comunicada al hombre constituye la única experiencia posible directa con Dios. Oír la «palabra de Yahvé» constituye uno de los caracteres esenciales de la revelación bíblica. Obedecer esa palabra es el todo de la experiencia religiosa del adorador hebreo (cf Dt. 6:5-6; 16:12; 27:10; 1 Sam. 15:22). Ver, se ha dicho, «se relaciona con el eros, es decir, con la tentación humana de tomar posesión de Dios provocando su revelación; oír, en cambio, es una actitud receptiva que respeta la iniciativa de Dios y lleva a la obediencia de fe» (Stefano De Fiores).

Pese a la «visión» de Dios que proporciona la revelación mediante la palabra, la «visión» mental de Dios permanece inaccesible para el hombre pecador; Yahvé es el Dios «misterioso» y «oculto» (Is. 45:15), más allá de cualquier representación mental o visual que el hombre pueda concebir. Dios

transciende los conceptos humanos (cf. Is. 55:8-9); la revelación de Dios no es tanto de su ser como de su voluntad respecto a los seres creados.

En el NT se mantiene la verdad aceptada de la invisibilidad de Dios (Jn. 1:18), pero, como en tantas otras cosas, la manifestación de Jesús introduce una diferencia. Él lo da a conocer en su calidad de Hijo unigénito que está en el seno del Padro (Jn. 1:18). Respecto a los hombres, nadie ha «visto al Padre», excepto «aquel que proviene de Dios» (Jn. 6:46; cf. 7:29). Los que creen en él contemplan su gloria, «gloria del unigénito del Padre» (Jn. 1:14). El anciano > Simeón pide a Dios que lo despida en paz, «porque mis ojos han visto tu salvación» (Lc. 2:29). Ver a Jesús es participar de la felicidad mesiánica: "Bienaventurados vuestros ojos, porque ven» (Mt. 13:16). Ver a Jesús equivale a ver al Padre (Jn. 14:9), pues ciertamente él es «la imagen del Dios invisible» (Col 1:15).

Luego de su muerte y resurrección, Jesús se deja ver de modo visible; los Evangelios coinciden en describir el encuentro con el Jesús resucitado con verbos que significan ver y percibir con los ojos (cf. Mt. 28:17; Lc. 24:39; Hch. 1:3), dado el interés en la experiencia visible y corpórea del mismo Jesús prepascual. Los discípulos creen porque han «visto» al Señor (Jn. 20:25).

Al final de los tiempos, consumada la obra de redención y eliminado el pecado por completo, se cumplirá el viejo anhelo humano de ver a Dios (Mt. 5:8), tal como lo hacen los ángeles delante de su presencia (Mt. 18:10), viviendo en comunión directa con él (Ap. 21:3). Véase PECADO, REVELACIÓN, VIDENTE, VISIÓN

BIBLIOGRAFÍA: K. Dahn, "Ver, aparecerse", en *DTNT* IV, 325-331.

VERANO

Heb. 7019 *qáyits*, קַיִץ, aram. 7007 *qáyit*, קַיִט (Dan. 2:35) = «cosecha, siega, verano»; gr. 2330 *theros*, θ�ρος = «verano», relacionado con *thero*, θ�ρω, «calentar».

Los antiguos hebreos entendían por verano el tiempo de la siega, y en especial la temporada de la cosecha de frutos (2 Sam. 16:1; Is. 16:9; Jer. 8:20; 24:1ss; 40:10, 12; 48:32; Am. 8:1, 2), concretamente de higos, que en Palestina ya están maduros para agosto, aunque los higos tempranos, *bikkurim*, רִים ., se recogen en el solisticio de verano (Is. 28:4; Miq. 7:1). Es la temporada más seca y caliente del año (cf. Sal. 32:4; Prov. 6:8; 10:5; 26:1; 30:35).

En los días de Cristo, vemos que la higuera también sigue siendo para el pueblo judío la referencia común, el indicador del cambio de estaciones: «De la higuera aprended la analogía: Cuando su rama ya está tierna y brotan sus hojas, sabéis que el verano está cerca» (Mt. 24:32; Mc. 13:28; Lc. 21:30).

El verano, como el resto de las estaciones del año, forma parte del sistema del orden natural creado por Dios: «Mientras exista la tierra, no cesarán la siembra y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche» (Gn. 8:22; Sal. 74:17). Véase ESTACIONES DEL AÑO, HIGUERA.

VERBO

Gr. 3056 *Logos*, Λ�γος, «verbo, palabra, razón».

Término empleado por el Evangelio de Juan como título de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado (Jn. 1:1, 14); combinado con la palabra «vida», en relación con la humanidad (v. 4), da lugar al título compuesto: «Verbo de vida» (1 Jn. 1:1); y en otro lugar, en relación con su origen: «Verbo de Dios» (Ap. 19:13). Véase LOGOS.

VERDAD

1. Etimología y uso.
2. La verdad de Dios.
3. La verdad cristiana.
4. La verdad y Jesús.
5. Verdad y vida.
6. Verdad y liberación.

I. ETIMOLOGÍA Y USO. Heb. 571 *émeth*, אֱמֶת = «firmeza, estabilidad, fiabilidad, fidelidad», de la raíz verbal 539 *amán*, אמן, asirio, *amanu*, de donde se deriva la palabra > amén. Significa mantener algo firmemente, levantar o confirmar. En su forma activa simple significa «criar» o «nutrir», como un padre a un hijo; en la pasiva, «ser firme» o «establecido», y de ahí «fiel» (Prov. 11:13); y en la forma Hiphil o causativa, «tomar como establecido», y de ahí «considerar cierto, darse cuenta» o «creer, confiar, fiarse» (cf. Dt. 28:66; Jue. 11:20; Job 4:18; 15:15, 31; Miq. 7:5). *Amán* aparece por primera vez en Gn. 15:6 en relación con Abraham: «Creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia».

El sinónimo principal de *émeth* es 530 *emunah*, אֱמ נָה, «fidelidad». Se encuentra en Hab. 2:4: «El justo por su fe vivirá», palabras que deberían ser leídas en relación con el texto precedente: «Haré una obra en vuestros días, que aun cuando se os contare, no la creeréis» (1:5).

La LXX adopta casi siempre la palabra gr. 4100 *pisteúo*, πιστεύω, «creer», como traducción de la forma causativa de *amán*, en ocasiones traduce el adjetivo por el correspondiente gr. 4103 *pistós*, πιστός, «fiel»; a veces 228 *alethinós*, ἀληθινός, «real» o «verdadero». El sustantivo es traducido generalmente 4102 *pistis*, πίστις, «fe», pero en ocasiones 225 *alétheia*, ἀλήθεια, «verdad», que indica las nociones de desvelamiento o descubrimiento.

De todo esto se desprende, que para los antiguos la verdad es la cualidad de lo que es estable, probado, en lo que uno se puede apoyar. Una paz de verdad (Jer. 14:13) es una paz sólida, duradera; un camino de verdad (Gn. 24:48) es un camino que conduce con seguridad a la meta; «en verdad» significa «en forma estable» o «para siempre». Aplicada a Dios o a los hombres, la palabra verdad deberá con frecuencia traducirse por > fidelidad, pues la fidelidad de una persona es la que nos induce a fiarnos de ella.

II. LA VERDAD DE DIOS. La *émeth* de Dios está ligada a su intervención en la historia en favor de su pueblo. Significa la actitud de Dios por la que él hace perdurar su bondad. Yahvé es el Dios de la «fidelidad» (Dt. 7:9; 32:4; Sal. 31:6; Is. 49:7). A menudo *émeth* va asociado a *jésed*, «misericordia» (p.ej. Sal. 89; 138:2), para indicar la actitud fundamental de Dios en la alianza, una alianza de gracia, a la que él no ha faltado nunca (Ex. 34:6ss.; cf. Gn. 24:27; 2 Sam. 2:6; 15:20). En otras partes la fidelidad va unida a los atributos de justicia (Os. 2:21ss.; Neh. 9:33; Zac. 8:8) o de santidad (Sal. 71:22), y asume un significado más general, sin referencia a la alianza.

La *émeth* caracteriza también a la palabra de Dios y a su ley (2 Sam. 7:28; Sal. 119:160). Los Salmos celebran la verdad de la ley divina (Sal. 19:7; 111:7ss.; 119:86, 138, 142, 151, 160); según el texto citado en último lugar, la verdad es lo que hay de esencial, de fundamental en la palabra de Dios, su justicia, la cual es irrevocable, permanece para siempre (Sal. 19:9; 111:3; 112:3, 9; Is. 40:8; cf. 2 Cor. 9:9; 1 Pd. 1:25).

Para el judío piadoso, la verdad es igualmente una actitud fundamental de fidelidad para con Dios (Jos. 24:14; 2 R. 20:3; 2 Cro. 31:20; Is. 38:2), la falta de la cual atrae el juicio de Dios (cf. Os. 4:1). El hombre «de verdad» (Ex. 18:21; Neh. 7:2) es el hombre de confianza, fiel a la alianza y a la Ley divina. Las expresiones «hacer la verdad» (2 Cro. 31:30; Ez. 18:9) y «caminar en la verdad» (1 R. 2:4; 3:6; 2 R. 20:3; Is. 38:3; Sal. 26:3; 86:11) quieren decir ser fieles observantes de la Ley de Dios y su justicia. Este sentido de la verdad está presente en algunos textos del NT (Jn. 3:21; 1 Jn. 1:6; 2 Jn. 4; 3 Jn. 3), aunque en él se observa una clara evolución semántica, presente en el judaísmo tardío.

III. LA VERDAD CRISTIANA. Después del destierro, especialmente en la literatura apocalíptica y la sapiencial, «verdad» va tomando progresivamente un sentido nuevo, que prepara el NT, designa la revelación del designio de Dios y se convierte en sinónimo de > sabiduría, saber de salvación, según el cual tienen que vivir los hombres: «Hazte con la verdad y no la vendas; con la sabiduría, la instrucción y la inteligencia» (Prov. 23:23; cf. 8:7; 22:21; Ecl. 12:10). En las visiones de Daniel sobre el mundo celestial, «el libro de la verdad» (10:21) es el libro divino en el que está escrito el proyecto divino para el tiempo de la salvación.

El sustantivo «verdad» aparece varias veces yuxtapuesto a «misterio» y se utiliza con los verbos afines «desvelar», «manifestar», y «revelar». Así, p.ej. en Tob. 12:11: «Os voy a decir toda la verdad, y no os ocultaré nada... Es bueno guardar el secreto del rey y hay que celebrar y publicar las obras de Dios». En Qumrán, «la inteligencia de la verdad de Dios» es el conocimiento del misterio (1QH 7, 26s), que se obtiene mediante la interpretación verdadera de la Ley, repleta de «maravillosos misterios» (1QH 11, 9-10). Los miembros de la secta son los «hijos de la verdad», los que siguen «los caminos de la verdad».

La concepción de la verdad como revelación del misterio se encuentra especialmente en la literatura apocalíptica y sapiencial. El libro de la Sabiduría anuncia que, en tiempos del juicio escatológico, los justos «entenderán la verdad» (Sab. 3:9); no en el sentido semítico de que deberán experimentar la fidelidad de Dios a sus promesas, ni tampoco en el sentido griego de que verán el ser de Dios, que es verdad, sino en el sentido apocalíptico: comprenderán el designio providencial de Dios sobre los hombres.

A partir de este trasfondo sapiencial, apocalíptico y escatológico, se va formando progresivamente la noción cristiana de verdad, que consiste básicamente en la verdad aportada por Jesucristo, camino, verdad y vida (Jn. 14:6), es decir, la verdad en clave cristológica. La verdad es lo «revelado» por Dios en Cristo. Los primeros discípulos lo saben por experiencia inmediata (1 Jn. 1:1-5); los que vienen después, por medio de la palabra de ellos (Jn. 17:20), y, en casos extraordinarios, por revelación directa, como Pablo en su experiencia del camino de Damasco, cuando se le reveló el Hijo de Dios (cf. Gal. 1:16; 2 Cor. 4:4, 6). Desde entonces, Pablo denuncia la ilusión de los judíos, que un día fue suya, de creer que tienen «en la ley la completa expresión del conocimiento y de la verdad» (Ro. 2:20). La Ley Mosaica no es toda la revelación de la voluntad de Dios. Para el Apóstol, «la verdad de la ley» ha dado paso a la «verdad del evangelio» (Gal. 2:5, 14). La proclamación del Evangelio de salvación es la «palabra de la verdad» (Ef. 1:13; cf. Col. 1:5; 2 Cor. 6:7; 2 Ti. 2:15). Los cristianos que «han aprendido de Cristo» (Ef. 4:20), saben ahora que «la verdad está en Jesús» (Ef. 4:21; cf. 1 Jn. 5:20); destinada a todo el mundo, pues «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (2 Ti. 2:4-6). «La verdad de Dios», como en el AT, designa la fidelidad de Dios a sus promesas (Ro. 3:3, 7; 15:8; 2 Cor. 1:18ss.), pero que ahora tienen su «sí» en Cristo (2 Cor. 1:20).

En los escritos pastorales, la verdad se identifica con el contenido de la enseñanza apostólica, que es la doctrina autoritativa (1 Ti. 6:5; 2 Ti. 2:18; 3:8; 4:4; Tit. 1:1,14), transmitida por «la iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad» (1 Ti. 3:15). Es la buena doctrina (1 Ti. 1:10; 4:6; 2 Ti. 4:3; Tit. 1:9; 2:1), opuesta a las fábulas (1 Ti. 1:4; 4:7; 2 Ti. 4:4; Tit. 1:14) de los maestros de la mentira que han vuelto la espalda a la verdad (Tit. 1:14; 1. Ti. 4:2; 6:5; 2 Ti. 2:18; 4:4); incluso se alzan contra ella (2 Ti. 3:8).

La conversión es el paso imprescindible para llegar al conocimiento de la verdad (2 Ti. 2:25). La fe es el medio de recepción de la verdad del Evangelio (2 Tes. 2:13; Tit. 1:1; 2 Tes. 2:12; Gal. 5:7; Ro. 2:8); fe que al mismo tiempo exige «el amor de la verdad» (2 Tes. 2:10).

IV. LA VERDAD Y JESÚS. Según las palabras propias de Jesús, registradas en el Evangelio de Juan, su vida y misión consisten en un testimonio de la verdad: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn. 18:37). Pero no se trata de una doctrina o mensaje nuevo, sino de una «verdad encarnada» en la misma persona de Jesús: «Yo soy la verdad» (Jn. 14:6). La verdad cristiana se halla, por tanto, inseparablemente unida a la persona de Jesús, a lo que él es y significa, a su vida, doctrina, conducta y destino final, incluida la resurrección y ascensión al cielo. Es en los escritos de Juan donde la noción de verdad ocupa un puesto destacado. Desde el principio se nos dice que aquel que era uno con Dios, el Logos eterno, ha venido al mundo para traer la verdad plena y para dar testimonio de ella (Jn. 1:14). Cristo da testimonio de la palabra que ha escuchado del Padre (Jn. 8:26,40; cf 5:33), palabra que «es verdad» (Jn. 17:17). Por tanto, la verdad es al mismo tiempo la palabra del Padre y la palabra que el mismo Cristo nos dirige y que debe llevarnos a creer en él (8:31-45).

De modo semejante al apóstol Pablo, Juan también remarca la diferencia entre la «verdad revelada» por Jesús y la dispensación del AT: «La ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad nos han venido por Jesucristo» (1:17). La gran novedad cristiana es esta: Cristo mismo es la verdad (14:6), o, como dirá en otro lugar, «el verdadero Dios y la vida eterna» (1 Jn. 5:20), con lo cual se vuelve a reafirmar la divinidad de Jesús desde el ángulo de la verdad divina. Jesús es verdad en cuanto nos transmite en sí mismo la revelación del Padre (17:8, 14, 17) y de ese modo nos comunica la vida divina (3:16; 6:40, 47, 63; 17:2; 1 Jn. 5:1ss.). Así pues, este título revela indirectamente la persona divina de Cristo. Jesús es la verdad, la plenitud de la revelación, porque se revela como el Hijo unigénito venido de junto al Padre (1:14), mediante el cual Dios ha hablado cuanto tenía que hablar (cf. Heb. 1:1).

Su ausencia, debido al retorno al seno del Padre, es suplida por el Espíritu de la verdad (14:17; 15:26; 16:13), cuya misión fundamental es dar testimonio de Cristo (15:26), llevar a los discípulos a toda la verdad (16:13), traerles a la memoria todo lo que Jesús les había dicho, es decir, hacerles comprender su verdadero sentido (14:26).

V. VERDAD Y VIDA. La verdad, o lo verdadero, no es simple objeto de asentimiento interior, sino algo mucho más amplio que compromete al conjunto de la persona. Tiene que ver con el intelecto y la moral. El pensamiento hebreo parte de la verdad como un concepto revelado que hay que obedecer y seguir. La verdad para él no es la búsqueda de un saber abstracto de las cosas, sino un conjunto de verdades éticas que se fundan en Dios: «Enséñame tus sendas. Encamíname en tu verdad, y enséñame» (Sal. 25:4-5; 86:11). La verdad es aquella forma de vida moral agradable a Dios que hay que observar en la práctica diaria (Sal. 26:3). En este sentido, la verdad no es tanto un «saber» especulativo como un «hacer» práctico (Tob. 4:6; 13:6).

La misma mentalidad permea la concepción cristiana. La verdad es lo revelado por Dios en Cristo. Conocerla es un acto de obediencia, de amor. La disposición a hacer la voluntad de Dios es condición indispensable para conocer la verdad divina (Jn. 7:17). La nueva vida que nace por impulso del Espíritu (Jn. 3:5, 8), está bajo el influjo de la verdad que permanece para siempre (2 Jn. 1:2). La *alétheia* es para Juan el principio interior de la vida moral e intelectual y confiere a las antiguas expresiones bíblicas una novedad de sentido cristiano: «hacer la verdad» (Jn. 3:21), «caminar en la verdad» (2 Jn. 1:4; 3 Jn. 3ss.). Verdad y vida forman una unidad que garantiza la autenticidad de la adoración a Dios (Jn. 4:23) y del amor al hermano (2 Jn. 1:1; 3 Jn. 1).

VI. VERDAD Y LIBERACIÓN. Por su carácter revelador, la verdad es forzosamente liberadora, no solo a nivel conceptual sino existencial. Abre a la conciencia un mundo de realidades ocultas y posibilidades ignoradas. En el caso cristiano, Cristo es ese elemento nuevo que posibilita nuevas dimensiones frente a la ignoracias y limitaciones personales: «Todo aquel que practica el pecado es esclavo del pecado... Así que, si el Hijo os hace libres, seréis verdaderamente libres» (Jn. 8:34-36). Es la nueva realidad que se produce en el hombre en su encuentro con la palabra de salvación creadora de salud y de vida. La verdad de Cristo provoca una transformación en los que creen en él: «Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (vv. 31-32). Cristo es libre y liberador porque tiene la verdad y la verdad se revela en él. Permanecer en la verdad revelada y descubierta, es la libertad frente a todo lo que atenta contra la persona y su felicidad. Es amor y entrega a la justicia y al servicio del prójimo (Gal. 5:13; 1 Pd. 2:16). Es libertad frente a toda clase de yugo humano. «Estad firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres, y no os pongáis otra vez bajo el yugo de la esclavitud» (Gal. 5:1). Véase FIDELIDAD, LIBERTAD, MENTIRA, MISTERIO, PALABRA, REVELACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, "Verdad", en *DTB*, 1039-1047; M. Cozzoli, "Verdad y veracidad", en *NDTM*, 1839-1856; J. Gnilka, "Verdad", en CFT II, 862-867; H. Hübner, "ἀλήθεια, *alétheia*, verdad", en *DENT* I, 171-180; H.K. Link, "Verdad (*alétheia*)", en *DTNT* IV, 332-344; Joseph Möller, "Verdad" en *SM*; I. de la Potterie, "Verdad", en *DTF*, 1609-1616; P.Ricoeur, *Historia y verdad* (EE 1990).

VERDADERO

Heb. 571 *émeth*, אֱמֶת = «verdad, fidelidad»; gr. 227 *alethés*, ἀληθής, prim. «descubierto, manifiesto», de ahí «veraz, verdadero, real, genuino» (Mt. 22:16; Mc. 12:14; Jn. 3:33; 8:26; Ro. 3:4; 2 Cor. 6:8); 228 *alethinós*, ἀληθινός, relacionado con el anterior, sig. «verdadero» en el sentido de real, sincero, genuino (Jn. 7:28; 17:3; 1 Tes. 1:9; Ap. 6:10).

En tanto que expresión de verdad y autenticidad, se opone a lo falso y engañoso (cf. Jn. 1:47). En el AT se predica casi exclusivamente de Dios: Yahvé es «el Dios verdadero», el Dios vivo y Rey eterno (2 Cro. 15:3; Jer. 10:10). Del hombre se espera que haga «lo recto y lo verdadero delante de Yahvé su Dios» (2 Cro. 31:20), es decir, que sea veraz y sincero en todo, que no mienta ni dé falso testimonio (Prov. 14:5), porque Yahvé está entre su pueblo como «testigo fiel y verdadero» (Jer. 42:5). La Ley pierde su poder, y el derecho no prevalece, cuando los jueces no son verdaderos (Hab. 1:4). Formar parte de la alianza de Yahvé, juez justo y verdadero, significa comportarse con equidad en el juicio y en el trato con los semejantes: «Así ha dicho Yahvé de los Ejércitos: Juzgad conforme a la verdad; practicad la bondad y la misericordia, cada uno con su hermano» (Zac 7:9).

En el NT, Jesucristo es presentado como el que da testimonio del Dios verdadero, cuya meta es la vida eterna, la cual consiste en «que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú has enviado» (Jn. 17:3). Aceptar el mensaje evangélico es convertirse «de los ídolos a Dios, para

servir al Dios vivo y verdadero» (1Tes. 1:9). Dios es «verdadero» en el doble sentido de auténtico y fiel (cf. Ap. 3:7, 14; 19:1), que guarda su palabra, que es veraz en todos sus pronunciamientos, que no puede mentir (cf. Ro. 3:4; Heb. 6:18).

En el Evangelio según San Juan, se predica repetidamente que Cristo es «la luz verdadera» (Jn. 1:9), «el verdadero pan del cielo» (6:32), «la vid verdadera» (15:1). En debate con los fariseos sobre la autoridad que Jesús tiene para hacer y decir las cosas que hace y dice, recurre a un testimonio superior a sí mismo, procedente del Padre (Jn. 5:31; cf. Mt. 3:17; 17:5; Mc. 9:7; Lc. 9:35; 2 Pd. 1:17): «El que habla de sí mismo busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le envió, éste es verdadero, y en él no hay injusticia» (Jn. 7:18). La cuestión es recurrente a lo largo del ministerio de Jesús, lo que indica el ambiente de controversia del cristianismo con el judaísmo del siglo I respecto a la autoridad espiritual de Jesús. Cuando en el recinto del Templo Jesús afirmó: «Yo soy la luz del mundo», los fariseos enseguida le salieron al paso: «Tú das testimonio de ti mismo; tu testimonio no es verdadero» (Jn. 8:13). Lo cual se ajustaba a la legalidad vigente que exigía al menos dos testigos para aceptar un testimonio como verdadero (v. 17). Jesús les responde apelando a su origen supraterrenal (v. 14; cf. Jn. 3:33) y al testimonio del Padre que le envió, de modo que el testimonio del Padre y el suyo propio cumplen el requisito de dos testigos (v. 16). El evangelista cierra su libro insistiendo en la idea del testimonio verdadero, en cuanto testigo presencial que da fe de lo escrito: «El que lo ha visto ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero. El sabe que dice la verdad, para que vosotros también creáis» (Jn. 19:35; 21:24). Por último, en su primera carta, resumente esta cuestión mediante la siguiente confesión: «Sabemos que el Hijo de Dios está presente y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna» (1 Jn. 5:20). Véase TESTIMONIO, VERDAD.

VERDE

Heb. prop. 3419 *yaraq*, יָרָק = «verde», de 3418 *yéreq*, יֶרֶק = «palidez», según el verde amarillento de la vegetación tierna y enfermiza, aplicado figurativamente a una persona aterrada; en gr. 5515 *khlorós*, χλωρός, relacionado con *khloe*, χλόη, «follaje tierno», denota el verde pálido de la hierba joven (Mc. 6:39; Ap. 8:7; 9:4); se traduce «amarillo» en Ap. 6:8, el color del caballo cuyo jinete era la Muerte.

También 1877 *deshe*, א ֶ ֶ, prop. «reverdecimiento, brote de vegetación», de donde «verde» (Gn. 1:11, 12); otras palabras menos apropiadas o menos usadas son 3892 *laj*, לַח, «nuevo, fresco, verde» (Gn. 30:37; Jue. 16:7,8; Ez. 17:24; 20:47), que indica la humedad de la savia (Nm. 6:3); como el gr. 5200 *hygrós*, ὑγρός, «húmedo, mojado», lo opuesto a *xerós*, «seco»; dicho de un árbol con savia, es decir, «verde» (Lc. 23:31), como el heb. *ratob*, רָטֹב, «savia»: «A manera de un árbol, está verde [lleno de savia] delante del sol» (Job 8:16), y 7488 *raanán*, רַעֲנָן = «verde, fresco, frondoso» (Sal. 92:10, 14; Jer. 11:16; 17:8; Os. 14:8). Véase COLOR, SAVIA.

VERDUGO

Gr. 930 *basanistés*, βασανιστής, prop. «torturador», relacionado con 928 *basanizo*, βασανίζω, «atormentar», uno que consigue información mediante la aplicación de tormento, que antiguamente era el cometido de jueces y carceleros.

El término es usado por Jesús en la parábola del siervo injusto, cuando amenaza al mismo: «Su señor, enojado, le entregó a los verdugos hasta que le pagara todo lo que le debía» (Mt. 18:34). Se traduce también por «carceleros», debido a que aparentemente se les permitía golpear y torturar a los deudores hasta lograr que abonaran la cantidad adeudada, o que algún familiar, compadecido, consiguiera las cantidades reclamadas. En los primeros tiempos de la historia de Israel, el deudor podía ser vendido como esclavo, o su hijo, durante el tiempo equivalente a su deuda. Entre los romanos, el deudor era encerrado en la cárcel y cargado de cadenas, alimentado con la comida justa para no morir, hasta que saldara su deuda. Véase CÁRCEL, TORTURA.

VERDURAS

Alimentación común de los israelitas, junto con las legumbres (Prov. 15:17), aunque la palabra no es mencionada en toda la Biblia en cuanto tal. Se habla de pepinos, puerros, melones y cebollas, pero en relación con la comida de los esclavos de Egipto, codiciada como una delicia en relación con los ardores y escasez del desierto (Nm. 11:5).

Durante su vida nómada, los hebreos, forzados a desplazarse de un lugar a otro con sus rebaños, no se dedicaron a la agricultura, cuyos productos adquirían ocasionalmente mediante trueque. Véase AGRICULTURA, ALIMENTO, COMIDA.

VEREDA. Véase SENDA

VERGÜENZA

Heb. gral. 1322 *bosheth*, ת ֶ = «vergüenza, deshonra, confusión», del vb. 954 *bosh*, בו, raíz prim. «palidecer», por impl. «avergonzarse», también «confundir, ruborizar»; se encuentra 129 veces en AT, y tiene cognados en ugarítico, acadio y árabe; 1322 gr. 152 *aiskhyne*, α�σχ�νη = «vergüenza, confusión».

Subjetivamente considerada, la vergüenza es la sensación dolorosa de la persona cuyo nombre o carácter se ven puestos en entredicho, o que es sorprendida en un acto indecoroso o deshonesto. En las Escrituras aparece con gran frecuencia unida al sentimiento de pecado y culpa. Antes de la caída, Adán y Eva no sentían vergüenza de su desnudez (Gn. 2:25); esta aparece a raíz del acto de desobediencia y, aunque en el texto no se utilice este vocablo, se expresa con la imagen de Adán y Eva cubriendo su desnudez con improvisados delantales y escondiéndose de la presencia divina (Gn. 3:7, 10, 11).

Objetivamente, la vergüenza tiene que ver con el «oprobio» y la «afrenta» (cf. Sal. 69:7; Is. 54:4; Miq. 2:6), mediante los cuales una persona es humillada. La desnudez era una peculiar manera de afrenta y vergüenza, relacionada con la esclavitud y la humillación del vencido, del cautivo (cf. Is. 40:20; Esd. 9:7). La vergüenza ante la desnudez física se correlaciona con la vergüenza del pecador desnudo en su maldad ante Dios (Is. 47:3; Jer. 13:26; Lam. 1:8; Ez. 16:57, 63; Nah. 3:5; cf. Ap. 3:18; 6:15). Por su idolatría, Israel es llamado por los profetas «nación que no tiene vergüenza» (Sof. 2:1; Jer 3:3, 25). Para Esdras, esta es la explicación de todas las desgracias de Israel, de su destrucción y doloroso cautiverio: «Desde los días de nuestros padres hasta el día de hoy hemos tenido gran culpabilidad, y por nuestras iniquidades nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes hemos sido entregados en mano de los reyes de otras tierras, a la espada, al cautiverio, al saqueo y a una vergüenza total, como en este día» (Esd. 9:7; cf. Ex. 32:25).

Por otra parte, y desde la experiencia de la exclusión indirecta y la persecución directa, los autores apostólicos exhortan a vencer y superar el poderoso sentimiento de vergüenza cuando este se debe a una causa justa, a saber, el seguimiento de Jesús: «Pues el que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre se avergonzará también de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Mc. 8:38; Lc. 9:26). El cristiano es exhortado a no avergonzarse del Evangelio, pese al descrédito que despertaba en su día entre sus detractores, «pues es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree, al judío primeramente y también al griego» (Ro. 1:16). La insistencia en estas exhortaciones indica la gravedad de la situación que había que superar, agravada por persecuciones por parte de la familia y de la sociedad: «Si alguno padece como cristiano, no se avergüence; más bien, glorifique a Dios en este nombre» (1 Pd. 4:16). El apóstol San Pablo explica a sus perplejos discípulos que su padecimiento no es motivo de deshonor o vergüenza, pues padece por la verdad de Cristo y está «convencido de que él es poderoso para guardar mi depósito para aquel día» (2 Ti. 1:12). Por tanto, continúa exhortando a su joven discípulo Timoteo: «No te avergüences de dar testimonio de nuestro Señor, ni de mí, prisionero suyo. Más bien, sé partícipe conmigo de los sufrimientos por el evangelio, según el poder de Dios» (v. 18). Véase DISCÍPULO, MÁRTIR, PERSECUCIÓN, TEMOR.

BIBLIOGRAFÍA: H.-G. Link, "Vergüenza, oprobio», en *DTNT* IV, 344-347.

A. ROPERO

VERSIONES DE LA BIBLIA

1. Primeras versiones.
2. Versiones griegas.
3. Versiones latinas.
4. Versiones siríacas.
5. Otras versiones.

I. PRIMERAS VERSIONES. A medida que las lenguas originales de la Biblia fueron dejando de ser, no ya familiares, sino ni siquiera asequibles para grandes núcleos de creyentes veteranos en la fe y prosélitos recién incorporados, fue surgiendo la necesidad de recurrir a versiones de la Sagrada Escritura, al principio de forma oral y más adelante también escritas.

1. *Arameas*. Según la tradición judía, a la que hace referencia Neh. 8:8, el origen de las traducciones arameas se encuentra en la necesidad de que los judíos repatriados de > Babilonia entendiesen la lectura del texto hebreo que se hacía en las sinagogas; en el destierro habían olvidado su lengua materna, el hebreo, y habían adoptado el > arameo, lengua de Babilonia. Muy pronto, en las > sinagogas de los repatriados surgieron versiones orales del AT en arameo, que más adelante fueron confirmadas por escrito, y que hoy conocemos con el nombre de > *targum* en singular o de *targumim* en plural. Las principales son traducciones del Pentateuco, por ser la parte fundamental de la lectura sinagogal.

Hasta nosotros han llegado el Targum de Onqelos, traducción oficial del judaísmo, y el llamado Palestinense, que fue sustituido alrededor del s. IX d.C. en Palestina, donde había imperado en siglos anteriores, por el oficial de Onqelos.

II. VERSIONES GRIEGAS. La > Diáspora judía y la extensión de la cultura helenística propiciaron la traducción de la Biblia hebrea al idioma de los gentiles, a saber, el griego. El >

helenismo se había difundido y logrado imponer, no solo en el Oriente europeo, sino también en numerosas regiones del Próximo Oriente, y de manera especial en buena parte de Egipto. De esta manera, el griego se convierte en la lengua habitual de muchas comunidades judías.

1. *Septuaginta*. En este contexto lingüístico y cultural surge para estas comunidades fuera de Israel la necesidad de versiones del AT en griego, ya sea en forma oral, ya en forma escrita. > Alejandría fue la ciudad donde se llevó a cabo la famosa traducción de la Biblia al griego, conocida con el nombre de los LXX. Hacia el año 150 a.C. estaba ya acabada. Fue hecha por judíos y para judíos. Gozó de tanta estima que fue usada como Biblia oficial del judaísmo helenístico. Coloca entre los libros inspirados Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, Daniel 3:23-90 y 13-14, Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos y Ester 10:4-16, 24, que posteriormente serán rechazados como canónicos por los judíos de Palestina del siglo II d.C.

Debido al uso generalizado que los cristianos hicieron de la esta versión para sustentar sus doctrinas, algunas comunidades judías muy pronto decidieron abandonar la Septuaginta y reemplazarla por otras nuevas versiones griegas más aceptables al judaísmo. Así surgieron en el siglo II d.C. las traducciones en lengua helénica de > Aquila, > Teodoción y > Símaco. Véase SEPTUAGINTA.

III. VERSIONES LATINAS. El conocimiento del griego en la parte occidental del Imperio romano se redujo a los letrados y era hablado tan solo por los comerciantes de las ciudades marítimas; el pueblo no conocía sino el latín y las lenguas locales. Este desconocimiento generalizado del griego hizo que se dejase muy pronto sentir la necesidad de una versión de la Sagrada Escritura en latín, tanto más necesaria cuanto mayor era el desarrollo del proselitismo y del culto cristianos.

Las primeras traducciones latinas eran sencillas, sin pretensiones literarias. No responden ni mucho menos a una técnica de traducción, sino al solo deseo y voluntad de ofrecer el texto sagrado de forma asequible. Para el AT se usa la traducción griega de los Setenta, y para el NT el códice uncial D, difundido sobre todo en Occidente, y que encontró el favor de las comunidades cristianas locales porque hacía el texto neotestamentario más accesible a los lectores, tanto por su forma como por su sentido.

Cabe pensar que las primeras versiones latinas de la Biblia tuvieran su origen en una tradición oral que acompañaba la lectura del texto griego en los oficios del culto judío o cristiano. Son varios, en efecto, los testimonios que confirman la existencia de una costumbre parecida entre los cristianos de Oriente, sobre todo en Palestina, en la época de Diocleciano y en el siglo V.

1. *Vetus Latina* o «Antigua Latina». Se trata de la primera traducción completa conocida utilizada por la Iglesia. No se sabe bien si es una sola traducción con varias recensiones o un conjunto de diversas traducciones del texto griego, según opinan numerosos especialistas. Evidentemente es el producto de diferentes traductores, como se percibe en las variedades estilísticas y de vocabulario que se encuentran en los distintos libros bíblicos. Parece que se puede datar hacia mediados o finales del siglo II d.C. Bien puede haber visto la luz en África. T. Ayuso Marazuela ha hablado de una *Vetus latina hispana*, basándose en algunas diferencias de lengua y de estilo que se advierten en las citas bíblicas de escritores africanos e hispanos.

Para mediados del siglo III d.C. se tendría ya un texto completo de la Biblia en latín. Estas «ediciones» se difunden ampliamente y ya para el siglo IV muestran la necesidad de ver su texto depurado debido a la gran variedad de diferencias textuales que se habían ido incorporando a él, por

diversas razones.

2. *La Vulgata*. Antes de la versión de San Jerónimo no existió un texto oficial de la Biblia latina aceptado por todas las iglesias. Podía preferirse tal o cual versión, este texto o aquel otro, una u otra lectura. Pero, en caso de discusión acerca del sentido de un pasaje, el texto oficial a que se recurría y el que resolvía la cuestión era el griego de los LXX. Comisionado por el papa español San Dámaso, Jerónimo emprendió la revisión de toda la Biblia latina hacia el año 382, a pesar de las muchas dificultades que suponía. El problema no estaba solamente en los textos latinos, sino también en los griegos de la LXX, cuyos manuscritos diferían, según el propio San Jerónimo, de un país a otro. En lugar de contentarse con una revisión de toda la Biblia latina, emprendió la ardua tarea de una versión al latín de los libros protocanónicos del AT a base, no ya de Septuaginta, sino directamente del texto hebreo, traducción que tiene un valor excepcional, entre otras razones, por ser una versión del texto hebreo premasorético hecha en su edad madura por un hombre dotado de condiciones excepcionales para llevar a cabo esa empresa. En cuanto a los libros deuterocanónicos del AT, se limitó a retocar, con mayor o menor detenimiento, las versiones antiguas. Concluyó su trabajo en el año 405. Durante la Edad Media, la *Vulgata Latina* fue la Biblia de toda la Iglesia de Occidente. Debido a su antigüedad y al hecho de haber sido cotejada con el texto hebreo premasorético, así como con antiguos textos griegos, es de gran valor para la crítica textual tanto del AT como del NT. Véase VERSIONES LATINAS.

IV. VERSIONES SIRÍACAS. El siríaco o arameo oriental fue originalmente un dialecto del norte de Mesopotamia, que hizo su aparición durante el período helenístico. No tuvo una escritura propia hasta alrededor del siglo I d.C., que proviene del alefato arameo. El siríaco clásico llegó a ser la principal lengua literaria del Medio Oriente desde el siglo IV d.C. hasta el VIII, así como un vehículo de transmisión cultural y religiosa del cristianismo ortodoxo sirio, difundiéndose a través de Asia hasta lugares tan lejanos como las costas malabares de la India y el oriente de China. El siríaco tuvo una influencia cultural y literaria fundamental en el desarrollo de la lengua árabe, que lo reemplazaría hacia finales del siglo VIII. En la actualidad, sigue siendo el idioma litúrgico de los cristianos sirios.

1. *El Diatessarón*, atribuido a Taciano (160-180), discípulo de Justino en Roma. Su autoría es discutida por los especialistas. Es una armonía de los cuatro Evangelios escrita en siríaco. Circuló ampliamente por las iglesias de Siria desde el tercer cuarto del siglo II hasta el siglo IV o V. Ha llegado hasta nosotros en versiones árabes y latinas. También existe una trad. armenia del comentario que realizó sobre él San Efrén. En 1933 se descubrió un fragmento gr. del *Diatessarón* en las ruinas de una fortaleza romana en Dura-Europos, en la ribera occidental del alto Éufrates. Taciano era oriundo de Mesopotamia.

2. *Evangelio en siríaco antiguo*. Hacia el final del siglo II, los cuatro Evangelios circulaban también en Siria por separado; W. Cureton descubrió dos mss. de esta versión en 1842, en un convento sirio al suroeste del Delta del Nilo, y otro tanto hizo la Sra. A Smith Lewris, en 1892, en el Convento de Santa Catalina en el monte Sinaí.

3. La *Peshitta*. El AT fue traducido directamente del hebreo, probablemente en el siglo II o III d.C. Fue cotejado más tarde con el texto griego. Rábula, obispo de Edesa (411-435), estableció el texto del NT: faltan 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas y el Apocalipsis porque la Iglesia siria no los admitía.

V. OTRAS VERSIONES.

1. *Copta*. Aparecieron traducciones bíblicas en diversos dialectos de los cristianos egipcios. Las más importantes son la bohaírica y la sahídica. Partes del NT fueron traducidas probablemente a fines del siglo II a ambos dialectos. La Biblia sahídica parece haber sido concluida en el siglo III, y la bohaídica en el VI.

2. *Armenia*. Armenia fue la primera nación antigua en reconocer el cristianismo como religión oficial. Mesrob Mashdotz creó el año 406 el alfabeto armenio para la traducción de la Biblia y libros religiosos. Así dio comienzo al desarrollo de una literatura en idioma armenio, que junto con la difusión del cristianismo, afianzo la identidad nacional. La Biblia fue traducida al armenio primero entre los años 406 al 420 y después entre el 420 y el 436; esta fue la versión definitiva, que por su exactitud fue calificada de «reina de las traducciones». A partir de este momento, la predicación ya no se haría traduciendo oralmente los textos bíblicos del griego o del asirio, como habían hecho Gregorio el Iluminador y sus sucesores.

3. *Etíope*. Según la tradición, el cristianismo entró en Etiopía en la época de Constantino el Grande (324-337), aunque ya el NT habla de la conversión del tesorero etíope de la reina > Candace (Hch. 8:26-39). La traducción de la Biblia se inició prob. en la segunda mitad del siglo IV. El NT fue impreso en la Políglota de Walton, y ha sido usado como evidencia para dilucidar algunas variantes. Véase VERSIONES ETIÓPICAS.

4. *Gótica*. Ulfilas, consagrado como «obispo de los cristianos en tierra de los godos» por Eusebio de Nicomedia y otros obispos de Antioquía (341 d.C.), tradujo la Biblia a la lengua de los godos hacia el año 350. Para ello tuvo que inventar un alfabeto especial, el gótico, pues hasta ese momento la cultura de las tribus germánicas había sido exclusivamente oral. El alfabeto gótico de Ulfilas partía del griego, con unas pocas letras rúnicas y latinas. Ulfilas tradujo todos los libros de la Escritura a excepción de Reyes, que omitió porque es simplemente una narración de hazañas militares: dado que las tribus góticas tenían una afición especial por la guerra, su mayor necesidad eran frenos para contener sus pasiones militares, no alicientes para estimular actos bélicos. Los Libros del AT fueron traducidos de los Setenta, y los del NT del original griego. Véase AQUILA, PESHITTA, SÍMACO, TARGUM, TEODOCION.

BIBLIOGRAFÍA: J. Cantera Ortiz de Urbina, "Antiguas versiones bíblicas y traducción", en *Hieronymus* 2 (1995), 53-60; A. Colunga y L. Turrado, *Biblia Vulgata latina* (BAC 1991); P. Comfort y R. Serrano, *El orígen de la Biblia* (Tyndale 2008); C. De Hamel, *The Book: a history of the Bible* (Phaidon 2001); M. Fernández-Galiano, M.A. Patón, A. Díez Macho, A. Peral Torres, F.J. Caubet Iturbe, O. García de la Fuente, F. Pérez Castro, J.M. Casciaro Ramírez, "Biblia VI. Versiones", en *GER* 2, 169-197; J. Flores, *¿Qué es la Biblia?* (Alturas, Barcelona 1968); J. Gribomont, "Vetus Latina", en *EB* VI, 1177-1183; Id., "Vulgata", en *EB* VI, 1253-1259; F.C. Grant, *Translating the Bible* (Seabury Press, Edimburgo 1961); W.G. Heidt, *Inspiración, canonicidad, textos, traducciones, hemenéutica* (ST 1971); G.W.H. Lampe, ed., *The Cambridge History of the Bible* (CUP 1969); S.M. Miller y R.V. Huber, *The Bible: A History* (Good Books, Intercourse 2004); P. Puigvert, ed. *¿Cómo llegó la Biblia hasta nosotros?* (CLIE 1980); J Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta 1993).

A. ROPERO

VERSIONES ESPAÑOLAS

1. Antecedentes.

2. Biblias del siglo XVI.
3. Algunas revisiones de la Reina-Valera.
4. Biblias de los siglos XVIII-XIX.
5. Versiones del siglo XX.
6. Versiones valencianas.
7. Versiones catalanas.
8. Versiones en Euskara.
9. Versiones en gallego.
10. Versiones asturianas.
11. Versión Romaní.

I. ANTECEDENTES. La historia de la traducción de la Biblia al idioma castellano comienza a la par que el nacimiento de la lengua en el siglo X. Como antecedentes tenemos las versiones en latín, lengua madre del castellano. En el siglo III los cristianos de Hispania ya leían la Biblia en la versión *Vetus Latina Hispana*, y a partir del siglo V ya disponían de la *Vulgata Latina* de San Jerónimo, traducida entre los años 382 y 404; esta versión se convirtió pronto en una de las más utilizadas y se hizo muy popular en el Imperio romano.

1. *Biblias en mozárabe y otras.* Como antecesoras también de la Biblia en castellano, durante la alta Edad Media comienzan a aparecer una serie de textos conocidos como biblias en mozárabe. Algunos de los más destacados son: *El códice Legionense II* (del siglo X) que se conserva en León y es la primera Biblia en mozárabe que se conoce; la *Biblia Románica* de Burgos (siglo XII); la *Biblia de Ávila* (siglo XII), que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid; y la *Biblia de la Colegiata de León* (siglo XII). Del siglo XIII son el *Códice Emilianense* y la *Biblia de San Millán de la Cogolla*.

Hay un grupo de manuscritos denominados *Biblias medievales castellanas*, la mayoría de los cuales se conservan en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Se trata de traducciones del hebreo o del latín, algunas de ellas identificadas como Manuscritos E6 (s. XIII), E8 (s. XIII), E2 (s. XIII), que son traducciones a partir de la Vulgata latina, y Manuscritos E5, E7, E4 (s. XV) y E3, E19, que proceden del hebreo.

Resultan de crucial importancia para la lengua y literatura españolas los numerosos fragmentos bíblicos que se encuentran en *La Fazienda de Ultramar*, un itinerario bíblico por Tierra Santa, que se conserva en un manuscrito del siglo XIII. La lengua de sus pasajes escriturarios se puede datar a finales del siglo XII y presenta uno de los más antiguos ejemplos de literatura castellana en prosa. El único testimonio de *La Fazienda de Ultramar* se conserva en el ms. 1997 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. El códice ha sido fechado entre 1220-1230, pero se supone copia de un original anterior. Consta de 86 folios, aunque los dos primeros están en blanco.

Las versiones *pre-alfonsinas* son en su mayoría solo del Nuevo Testamento, y fueron traducidas al incipiente castellano desde mediados del siglo XIII.

2. *Biblia Alfonsina.* Avanzado ya el siglo XIII aparece la *Biblia Alfonsina*, que fue publicada entre los años 1260 y 1280. Es más bien una paráfrasis resumida del Antiguo Testamento. Con frecuencia inserta glosas y digresiones. Fue traducida desde la Vulgata latina por orden de Alfonso X el Sabio (1221-1284), rey de Castilla y León (1252-1284), hijo de Fernando III el Santo. Esta Biblia es conocida también con el nombre de *Biblia Romanceada.* Cuando vio la luz, formaba parte de la

llamada *Grande e General Estoria*, un compendio de historia universal en cinco volúmenes redactados en lengua romance, promovido por el mismo rey como prueba del importante apoyo del monarca al idioma castellano. Los manuscritos que se encuentran disponibles presentan mutilaciones en varias partes.

Los diferentes libros de la Biblia Alfonsina se distribuyen a lo largo de las partes en las que se divide la *Grande e General Estoria*, de la siguiente manera:

Parte I: El Pentateuco.

Parte II: Josué, Jueces, I y II Samuel, I y II Reyes. Parte III: Cantar de los Cantares, Proverbios, Sabiduría, Eclesiastés, Salmos, Isaías, Ezequiel, Joel, Oseas, Amós, Jonás, Tobías, Job, I y II Crónicas.

Parte IV: Jeremías, Daniel, Abdías, Sofonías, Lamentaciones, Baruc, Habacuc, Judit, Esdras, Nehemías, Hageo, Zacarías, Ester y Eclesiástico.

Parte V: I y II de Macabeos.

3. *Biblias medievales.*

Versión del Antiguo Testamento (siglo XIV). Se trata de una *Biblia medieval romanceada judeocristiana* traducida del texto hebreo y latino. En 1951, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Francisco Suárez) publicó una edición en dos tomos con estudio introductorio por el agustino P. José Llamas.

Biblia de Évora. Es un manuscrito que se conserva en la Biblioteca Pública de Évora (Portugal), de fuente hebrea, y que engloba las versiones romanceadas de los libros de Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantares, Lamentaciones, Daniel, Ester, Esdras, Nehemías y 1-2 Crónicas. Se desconoce la fecha de composición del manuscrito original. La copia que incluye el códice data de 1429. Los 123 folios en pergamino tienen el texto dispuesto a línea tirada.

En el siglo XV aparecen dos ediciones muy conocidas: *La Biblia de Alfonso V, el Magnánimo*, rey de Aragón (1416-1458), que es una traducción del AT vertida al castellano desde el hebreo y el latín. Un ejemplar se encuentra en la Biblioteca Real del Monasterio de El Escorial.

La conocida como *Biblia de la Casa de Alba* (1422-1433), una traducción al castellano de solo el AT desde el hebreo, el arameo y el latín, que, auspiciada por el rey Juan II de Castilla y por encargo de don Luis de Guzmán, Maestre de la Orden de Calatrava, fue traducida por el rabí Mosé Arragel de Guadalfajara, un judío de Toledo; se conserva en la Biblioteca del Duque de Alba, lo que dio nombre a la versión.

Luego, aparecieron ediciones parciales hechas a *imprenta* tales como *Los Evangelios litúrgicos* (1490). Al parecer, la primera porción de la Biblia impresa en castellano fueron estos Evangelios litúrgicos, a finales del siglo XV, traducidos por Juan López, en Zamora. Fueron corregidos por Ambrosio de Montesinos, sacerdote y escritor español, y publicado en Toledo en 1512.

El Pentateuco (1497). La primera edición impresa de una parte del Antiguo Testamento en castellano fue la Torah (el Pentateuco), una edición hecha por judíos en Venecia el año 1497.

Estas versiones tienen como destinatarios a creyentes judíos, pues «la lectura de la Biblia en lengua vernácula era frecuente en el siglo XV, no solo en las sinagogas y entre los conversos sino también en no pocos conventos y entre seglares» (M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, I, 322, BAC 1976).

II. BIBLIAS DEL SIGLO XVI.

La Biblia de Quiroga (1527). Es el producto del trabajo del cardenal Quiroga, que tradujo el AT desde la Vulgata Latina, por lo cual a su versión se la llamó Biblia de Quiroga.

Vita Cristo Cartujano (1530), una versión de los Cuatro Evangelios traducidos desde la Vulgata latina y que fue dedicada a los Reyes Católicos.

Ante el avance del protestantismo en España, la traducción de la Biblia al idioma vernáculo queda detenida en pleno desarrollo por las severas medidas tomadas por la Inquisición, que prohíbe de manera general todas las versiones vulgares de la Escritura. En este contexto surgen las traducciones protestantes españolas, siempre publicadas en el extranjero:

1. *El Nuevo Testamento de Enzinas* (1543). Edición del NT vertido al castellano desde la edición crítica del texto griego de Erasmo de Rótterdam. Fue el primero que se tradujo al castellano directamente del griego. Lleva por título: «*EL NVEVO TESTAMENTO De nuestro Redemptor y Saluador IESV CHRISTO, traduzido de Griego en lengua Castellana, por Françisco de Enzinas, dedicado a la Cesarea Magestad.* M.D.XL.III.». Francisco de Enzinas (1520-1570) fue un humanista y reformador español que estudió en Lovaina y en Wittemberg. Por encargo de Melanchthon, tradujo el NT del griego al español, que terminó y editó en Amberes durante el año 1543 cuando solo tenía 23 años. Dicha obra la dedicó al emperador Carlos V, pero ni la dedicatoria ni la entrevista que este le concedió en Bruselas le pudieron librar del Santo Oficio, que le condenó y metió en la cárcel y decretó la destrucción casi total de la edición. Parece ser que una de las razones probables para que su NT fuera censurado fue que todos los textos referidos a la justificación por la fe de la Epístola a los Romanos fueron impresos en negrita y con letras mayúsculas. Sin embargo, Enzinas pudo escaparse de la cárcel en 1545, exiliándose en Inglaterra, donde por un tiempo ejerció la docencia en la cátedra de griego de la Universidad de Cambridge, consagrándose por entero a la causa de la Reforma Luterana. Falleció en Estrasburgo en 1553 a los 33 años. La traducción de este NT tiene tal corrección de estilo y tal belleza expresiva que incluso hoy causa asombro entre los críticos. Fue prohibida en España y en los Países Bajos. Enzinas tradujo además varios libros del Antiguo Testamento, siguiendo la versión de Sebastián Castiglione, no pudiendo concluir su monumental Biblia ilustrada.

2. *Biblia de Ferrara* (1553), una traducción al castellano de únicamente el AT. La portada dice así: «*BIBLIA En lengua Española traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el Officio dela Inquisición*». Es una versión muy literalista vertida desde el hebreo al castellano ladino. La traducción fue realizada por los judíos sefardíes portugueses Duarte Pinel (Abraham Usque) y Gerónimo de Vargas (Yom Tob Atias). De esta Biblia se realizaron en el año 1553 dos versiones, una erudita y otra más popular (algunos autores dicen que una fue hecha para los judíos y la otra para los cristianos). Fue publicada en la ciudad italiana de Ferrara.

3. *Versión de Juan de Valdés* (1556). Juan de Valdés fue el primero en traducir a nuestra lengua directamente del original griego ciertas partes del Nuevo Testamento. Algunos autores nos cuentan que Valdés tradujo al castellano y comentó los Evangelios y todas las epístolas de Pablo, pero desgraciadamente solo nos quedan la traducción y comentarios del Evangelio de Mateo y las cartas a los Romanos y 1 Corintios.

4. *Nuevo Testamento de Juan Pérez de Pineda* (1556). La portada dice así: «*El Testamento Nvevo de Nuestro Senor y Salvador Iesu Christo. Nueua y fielmente traduzido del original Griego en*

romance Castellano. En Venecia, en Casa de Iuan Philadelpho. M.D.LVI.». Es una segunda edición del que tradujo y publicó Enzinas. Pérez de Pineda nació a finales del siglo XV (1498?) en Montilla de Córdoba. Nada se conoce de su niñez ni de su juventud, pues no es hasta mediados del siglo XVI que aparece en Sevilla con el grado de Doctor en Teología, o quizás en Cánones, y rector del Colegio de Niños de la Doctrina, que era un foco protestante. Se sabe que fue funcionario del emperador Carlos V en su estancia en Roma y Nápoles con el título de Prior de la Iglesia de Osma. Pineda se convirtió al protestantismo debido a la lectura de las obras de los grandes reformadores europeos, siendo asimismo muy influido por los escritos del español, también protestante, Juan de Valdés. Huyó de España a Ginebra en 1551, donde fue pastor de una Iglesia Reformada de exiliados españoles. Dedicó un tiempo a revisar el Nuevo Testamento de Enzinas y los libros bíblicos que Juan de Valdés había traducido con anterioridad. Producto de todo este trabajo fue la publicación en 1556 de su Nuevo Testamento. Sometió el Testamento de Enzinas a una prolija revisión y, luego de corregir algunos errores, lo publicó en 1556. Algunos autores hablan de este NT como traducción hecha por Pérez, pero al parecer no se trata sino de una nueva edición, revisada y corregida del NT de Enzinas. Pérez de Pineda también publicó en Venecia en 1557 una versión española de los Salmos hecha sobre el hebreo, que dedicó a María de Austria, reina de Hungría y Bohemia. Pérez era tenido en muy alta estima por la excelente calidad de su producción literaria. Se dudaba de si había concluido o impreso la traducción completa de la Biblia; sin embargo, hay suficiente evidencia que demuestra que, de hecho, solo fue editado el Nuevo Testamento. Menéndez Pelayo dice que Juan Pérez es prosista sobrio y vigoroso, de la escuela de Juan de Valdés.

5. *Biblia del Oso* (1569). La portada lleva escrito el título de la siguiente manera: *«La Biblia. Qve es, los Sacros libros del Vieio y Nvevo Testamento. Trasladada en Español. La Palabra del Dios nuestro permanece para siempre. Isa. 40. M.D.LX.IX.».* Se la considera la obra magna del protestantismo español. Fue traducida por Casiodoro de Reina desde los originales hebreo y griego, cotejándola con la traducción al latín que hizo Pagninus desde el hebreo (1528) y la Biblia de Ferrara (1553), siendo la primera traducción completa de la Biblia vertida al castellano. Casiodoro de Reina nació alrededor del año 1520 en Montemolín, un pueblo del reino de Sevilla, y que hoy pertenece a Extremadura. Era un monje profeso de la orden de los jerónimos y vivía en el monasterio de San Isidoro del Campo, cerca de la ciudad de Sevilla. Los monjes de dicho convento habían aceptado las ideas luteranas, lo que les llevó a ser observados por el Tribunal de la Inquisición. Casiodoro y otros compañeros del monasterio huyeron de Sevilla en 1557 al descubrirse la existencia de aquella comunidad protestante. Llegó a Ginebra y allí fijó su residencia. Pero. debido a sus diferencias con los calvinistas, así como para huir de los espías de Felipe II, cambió constantemente de residencia: Francfort, Londres, Amberes, Bergerac, Basilea y Estrasburgo. Murió en Francfort en 1594. La Inquisición lo quemó «en efigie» en el auto de fe que se celebró en Sevilla el año 1562, y sus escritos, entre ellos la *Biblia del Oso*, fueron colocados en el *Índice de Libros Prohibidos*. Reina tradujo la Biblia a partir de los originales hebreo y griego. Empezó su trabajo durante su estancia en Inglaterra. El Antiguo Testamento lo terminó en el año 1567. Y el Nuevo lo tradujo en Basilea, donde imprimió toda la Biblia entera en el año 1569. Aprovechó las versiones castellanas anteriores del AT y los Nuevos Testamentos de Enzinas y Juan Pérez de Pineda. El académico don Marcelino Menéndez y Pelayo consideró esta versión como «una joya de la época de oro de la lengua española». De ella fueron publicadas durante el siglo XX varias ediciones en facsímil.

6. *El Testamento Nuevo de Nuestro Señor Jesu-Christo* (1596). Fue hecho por Cipriano de Valera en Londres, en casa de Ricardo del Campo, y es la traducción de Casiodoro de Reina, pero corregida. El mismo Valera la cita en su *Exhortación*: «Año de 1596 imprimimos el Testamento Nuevo». Lleva un prólogo que contiene curiosas noticias sobre traductores de la Biblia, repetido luego con mayor extensión en el prólogo de su Biblia de 1602. El editor hizo algunas alteraciones en la versión: suprimió las notas marginales, abrevió los sumarios de los capítulos y no tuvo en cuenta las variantes del texto griego y de la antigua traducción latina.

7. *Biblia del Cántaro o Biblia de Valera* (1602). El título original completo es: «*La Biblia. Qve es, los sacros libros del Vieio y Nvuevo Testamento. Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas translaciones. Por Cypriano de Valera. La Palabra del Dios nuestro permanece para siempre. Isayas 40.8. En casa de Lorenco Jacobi.* M.DC.II.». Esta versión es una «segunda» edición de la Biblia del Oso hecha por Cipriano de Valera, que fue –como su compañero Casiodoro de Reina– monje del monasterio jerónimo de San Isidoro del Campo de Sevilla. Nació en Valera la Vieja, perteneciente entonces al reino de Sevilla, en 1532, según se desprende de su *Exhortación al Cristiano Lector* que precede a la edición de su Biblia, y en la que afirma: «Yo siendo de 50 años comencé esta obra; y en este año de 1602, en que ha placido a mi Dios sacarla a la luz, soy de 70 años». Valera estudió en la Universidad de Sevilla seis años de filosofía, llegando a completar así todos los requisitos para el grado de bachiller. Posteriormente tomó los votos de monje jerónimo e ingresó en el monasterio de San Isidoro. Los sermones luteranos predicados por el Dr. Constantino Ponce de la Fuente y el Dr. Edigio le entusiasmaron, dando lugar a su posterior conversión. El mismo Valera nos dice que «en el año 1557, acontecieron en Sevilla cosas maravillosas y dignas de perpetua memoria. Y es que, en un monasterio de los más célebres y ricos de Sevilla, llamado San Isidoro, el negocio de la verdadera religión iba tan adelante y tan a la descubierta que, no pudiendo ya más con buena conciencia estar allí, doce de los frailes, en poco tiempo se salieron, unos por una parte y otros por otra. Los cuales, dentro del año, se vieron en Ginebra, a donde cuando salieron tenían determinado de ir. No hubo ninguno de ellos que no pasase grandes trances y peligros. Pero de todos estos peligros, los escapó Dios y con mano potentísima los trajo a Ginebra». Con fecha de 10 de octubre de 1558 lo vemos en Ginebra, uniéndose —al igual que los otros compañeros de claustro— a la congregación luterana italiana que se había establecido en aquella ciudad. Al subir al trono de Inglaterra la reina Isabel, se instaló en Londres. A los dos años de haber llegado a la capital inglesa, el mismo auto de fe que condenó en Sevilla a las llamas la efigie de Casiodoro de Reina, sentenció también a ser destruida por las llamas la de «fray Cipriano, frayle del dicho Monasterio [de San Isidoro], absente, condenado... por hereje luterano». La Universidad de Cambridge, teniendo en cuenta los estudios que Cipriano de Valera había realizado en Sevilla, le aceptó como Bachiller en Teología, que recibió en 1559. Luego fue nombrado por la reina Isabel como profesor de teología del Magdalene College de la Universidad de Cambridge y en 1563 recibió el grado de licenciado, incorporándose en 1565 a la Universidad de Oxford con el título de Magíster en Artes. Durante todos estos años, Valera se había entregado por entero al estudio y a la investigación, como también a la traducción de las Escrituras en la lengua castellana. La obra que más ha contribuido a realzar el nombre de Cipriano de Valera es la segunda edición de la Biblia que su amigo Casiodoro de Reina había editado en 1569, y de la que el mismo Valera dijo: «...la versión, conforme a mi juicio, y al juicio de todos los que la entienden, es excelente, y así la habemos seguido, cuando habemos podido, palabra por palabra». Esta versión de la Biblia, que ve la

luz en 1602, no salió de las prensas de Ricardo del Campo, como el Nuevo Testamento que Valera había mandado imprimir en 1596, sino de las de Lorenzo Jacobi en Ámsterdam. Y según el testimonio del mismo Valera, cuando se trasladó a los Países Bajos para publicarla ya llevaba veinte años trabajando en ella: «De manera que he empleado 20 años en ella. Todo el cual trabajo doy por muy bien empleado. Mi intento ha sido servir a mi Dios y hacer bien a mi nación». Luego, hablando de la tarea que la impresión de esta edición de la Biblia le supuso, añade Valera: «El trabajo, que yo he tomado para sacar a la luz esta obra, ha sido muy grande, y de muy largo tiempo; y tanto ha sido mayor, cuanto yo he tenido menos ayuda de algunos de mi nación que me ayudasen, siquiera a leer, escribir, o corregir. Todo lo he hecho yo solo...» De la pluma de Menéndez Pelayo ha salido uno de los mejores juicios literarios que tenemos acerca de Cipriano de Valera: «Este fecundo y brillante escritor, casi desconocido en el mundo de las letras españolas: Escribía con donaire y soltura... En nuestros tiempos hubiera sido periodista de mucho crédito». De esta versión se han hecho varias ediciones en facsímil.

III. ALGUNAS REVISIONES DE LA BIBLIA RV

● *La Santa Biblia.* Revisada por Lorenzo Lucena Pedrosa. Imprenta de la Universidad de Oxford. Oxford, Inglaterra, 1862.

● *La Santa Biblia.* Revisión de la Sociedad Bíblica Americana Nueva York, USA, 1867.

● *La Biblia o las Sagradas Escrituras.* Revisada por Jorge Lawrence. Sociedad Bíblica Trinitaria, 1882.

● *Reina-Valera 1909*. Sociedades Bíblicas Británica y Extranjera, 1909.

● *Reina Valera Revisada 1960*, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.

● *La Palabra de Dios Revisión 77*, CLIE - Sociedad Bíblica Internacional. Terrassa (Barcelona), 1979.

● *Reina Valera Actualizada.* Revisión de la Casa Bautista de Publicaciones - Editorial Mundo Hispano, El Paso, Texas, USA, 1989.

● *Nueva Reina-Valera.* Sociedad Bíblica Emanuel, 1990.

● *Reina - Valera 1995*, Sociedades Bíblicas Unidas, 1996.

● *Reina-Valera-Gómez*, basada en la de 1909. 2004.

● *Biblia Reina-Valera Contemporánea*. Sociedad Bíblica Unida, 2010.

1. *Una curiosidad: El Oso y el Pegaso*. *«La Biblia. Qve es, los Sacros libros del Vieio y Nvevo Testamento. Trasladada en Español. La Palabra del Dios nuestro permanece para siempre. Isa. 40. En la librería, de Daniel y David Aubrij, y de Clement Schleich. M.DC.XXII».* Tiene como ilustración un Pegaso. Un ejemplar de esta, al parecer, «tercera edición» de la Biblia de Casiodoro de Reina de 1622 la hemos tenido en nuestras manos, procedente de la Biblioteca de la Universidad de La Laguna. Pero tal portada tiene una explicación: La *Biblia del Oso*, vertida al castellano por Casiodoro de Reina, fue impresa en Basilea en el año 1569. De esta edición se imprimieron 1.600 ejemplares. La impresión tuvo lugar en los talleres tipográficos de Guarin en Basilea y no, como se viene de antiguo diciendo, en la minúscula imprenta de Samuel Apiario, de la que entonces no salían sino libros de pequeño formato y texto limitado. Pero a Casiodoro debió gustarle enormemente la simbólica estampa con el oso que Apiario ya no utilizaba como marca tipográfica desde hacía mucho tiempo atrás y, o se la compró o le pidió prestada la plancha correspondiente para ilustrar la portada de la después llamada *Biblia del Oso*. En todo caso, el mismo Casiodoro confirmó en su dedicatoria

autógrafa del ejemplar regalado a la Universidad de Basilea, que la impresión había sido efectuada en la tipografía de Guarin (*«typis ab honesto viro Thoma Guarino cive Basiliensi excusam»*).

Como es ya sabido, en aquel tiempo las únicas Biblias que se podía imprimir —y siempre con el *nihil obstat* de la autoridad eclesiástica— eran las versiones en latín. Las Biblias en lengua vernácula estaban prohibidas. De ahí que nada más pasar un año y medio, el 19 de enero de 1571, el Consejo Supremo de la Inquisición se había enterado ya de que *«la Biblia en romance»* se había impreso en Basilea y ordenó la recogida de todos los ejemplares que se encontraran. Para ello se había dado la orden de que se recogieran y retiraran todos los libros en cuya portada apareciera un Oso comiendo de un panal. Diez años después, en 1581, el titular del obispado de Basilea, Blarer von Wartensee, avisaba al cardenal Carlos Borromeo que en Basilea se habían impreso con fecha de 1569 unos 1.600 ejemplares de la Biblia en español, y que 1.400 de ellos acababan de ser enviados de Francfort a Amberes. Con la recogida y destrucción de todos los ejemplares de la Biblia de Reina identificados por el Oso de su portada, llevada a cabo por los familiares de la Inquisición, la edición quedó prácticamente extinguida. A la vista de ello, la familia de Casiodoro de Reina, con los pocos ejemplares que todavía tenían en su poder, y con el fin de poderlos distribuir sin temor a que fueran destruidos, lo que hicieron fue cambiarles las portadas, sustituyendo el *Oso* por un *Pegaso* y cambiando la anterior fecha por la del año 1622. No tenemos noticias de que también el resto de la edición del Pegaso fuera retirada y destruida por la Inquisición, si bien no quedan prácticamente ejemplares de la misma. Uno de los que existe y del que tengo conocimiento personal es el ejemplar que se guarda en la Biblioteca de la Universidad de La Laguna (a mi criterio, procedente de la extinta Biblioteca del desamortizado Convento de los PP Agustinos en La Laguna, Tenerife).

Asimismo, tenemos noticia de que en el Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna, de Santiago de Chile, existe otro ejemplar de esta Biblia de Reina con el Pegaso. Este ejemplar, de 1438 páginas y de 508 columnas, está muy bien conservado, con abundantes notas comparativas; perteneció con anterioridad al catedrático español sr. Arteaga, de la Universidad de Oxford, quien poseía una magnífica biblioteca de literatura castellana; más tarde fue adquirido por el profesor Julio Saavedra Molina. De ello da fe el documento de compra emitido por Julián Barbazán en Madrid, el 1 de diciembre de 1936 y, posteriormente, adquirido por Delfín Alcayde a la viuda del profesor Saavedra Molina, con fecha 26 de septiembre de 1950.

IV. BIBLIAS DE LOS SIGLOS XVIII-XIX. En 1798 salió publicado *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Christo, Nuevamente sacado a la luz, corregido y revisto por Don Sebastián de la Enzina, Ministro de la Iglesia Anglicana y predicador de la ilustre congregación de los Honorables Señores tratantes de España*. La portada dice que fue impreso en Ámsterdam en la imprenta del librero Jacobo Borstio.

De esta misma adaptación de Sebastián de Enzina se publicó en 1807 otra edición: *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Iesu Christo*, impreso por Samuel Rousseau (la portada no indica el lugar).

1. *Biblia de Scío de San Miguel.* Después de un largo silencio de casi dos siglos, por fin es trasladada al castellano e impresa por primera vez en España una Biblia hecha por católicos. Eso fue tras publicarse el 13 de junio de 1757 un decreto de la Congregación del Índice, y autorizado por el papa Benedicto XI, mediante el cual se daba permiso para traducir la Biblia a las lenguas populares, y también por otro decreto emitido por la Inquisición Española de 7 de enero de 1783. Esto dio lugar a que con el patrocinio del rey Carlos III el sacerdote católico de la orden de los escolapios, P. Scío

de San Miguel, realizara una nueva versión en español. Esta, conocida como *Biblia de Scío de San Miguel*, que se inició en el año 1790 y se terminó en el 1793, constaba de 10 volúmenes. Fue traducida desde la Vulgata Latina, y lleva multitud de argumentos justificatorios para aparecer en castellano. Se trata de una edición a dos columnas, con el latín y el castellano en paralelo. La traducción es, en ocasiones, bastante dura, por el deseo de Scío de ajustarse a la letra de la Vulgata. De esta versión, durante todo el siglo XIX, muchas casas editoras católicas publicaron multitud de ediciones con diferentes formatos y número de tomos.

La Sociedad Americana la publicó a su vez en diferentes fechas (1826, 1832, 1835, etc.), pero sin las notas de la edición original y en un solo tomo, y fue distribuida por diferentes colportores a lo largo de toda la geografía nacional española.

2. *Biblia de Torres Amat*. Entre los años 1823 y 1825 se publicó la llamada *Biblia de Torres Amat*, originalmente en 9 volúmenes, obra del entonces sacerdote de Barcelona y luego obispo de Astorga, Félix Torres Amat. Fue vertida al castellano desde la Vulgata Latina. Pese a haber salido a la luz bajo el nombre de Torres Amat, está demostrado que la versión fue hecha en realidad por el jesuita José Miguel Petisco. Según el parecer de algunos autores, Torres habría tomado el manuscrito de Petisco y lo habría publicado con su propio nombre. Sin embargo, hay otras opiniones, como por ejemplo, la del *Comentario Bíblico San Jerónimo*: «Se ha afirmado que esta traducción era en realidad obra de José Miguel Petisco; de hecho, ha sido publicada varias veces bajo el nombre de ese jesuita († 1800). Lo más probable es que se trate de una traducción distinta, si bien Torres Amat —como él mismo declara en el prólogo de la obra— tuvo delante el manuscrito inédito de Petisco». También de esta versión se han hecho cientos de ediciones.

3. *Biblia de Rivera-Vence*. Se publicó entre los años 1831 y 1833, en México, y en veinticinco tomos. La redacción de la portada de la edición de esta Biblia católica es como sigue: «*Sagrada Biblia, en Latín y Español, con Notas Literales, Críticas e Históricas, Prefacios y Disertaciones, sacadas del comentario de D. Agustín Calmet, Abad de Senones, del Abad Vence y de los más célebres autores, para facilitar la inteligencia de la Santa Escritura. Obra adornada con estampas y mapas. Primera Edición Mejicana, enteramente conforme a la cuarta y última francesa del año de 1820. Méjico, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, Calle de Cadena nº 2. — 1831-1833— Con las Licencias Necesarias*». Es la primera traducción hecha en Hispanoamérica, obra del impresor Mariano Galván Rivera, quien se basó en la traducción al francés desde la Vulgata latina con comentarios de Luis de Carrières, con el agregado de las disertaciones de François de Vence. Esta versión francesa era conocida como la Biblia de Avignon o la Biblia del abad Vence, y procedía, a su vez, de una traducción francesa anterior: la *Bible de Sacy* de 1672.

4. *Nuevo Testamento-Escrituras del Nuevo Pacto* (1858). Fue publicada en Edimburgo esta versión bastante literal del Nuevo Testamento, firmada con las iniciales G.N., que, al parecer, corresponden al pastor Guillermo Norton. Su propósito era «verter al castellano puro el significado del original griego, de una manera tan aproximada, tan clara, tan completa y tan uniforme como fuera posible».

5. *Versión Moderna* (1893). Versión protestante realizada por el Dr. Enrique B. Pratt, misionero presbiteriano en Colombia y México, y que fue publicada bajo los auspicios de la Sociedad Bíblica Americana. Traducción realizada desde los originales hebreo y griego, elogiada por algunos autores, que la consideran muy fiel a los idiomas originales; sin embargo, su castellano es considerado como

«duro», por carecer de fluidez estilística.

V. VERSIONES DEL SIGLO XX. Enumerar con detalle aquí todas y cada una de las versiones de la Biblia en castellano que han sido publicadas durante el siglo XX, sería muy extenso, así que preferimos considerar las principales, en forma de listado, deteniéndonos en aquellas más significativas.

Nuevo Testamento de Juan Robles (1906). Se tradujo en el siglo XVI directamente desde los originales, pero permaneció oculto y olvidado en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Fue publicado en 1906 bajo el cuidado del monje dominico fray Maximino Llaneza. Es interesante ver la libertad con que el autor discute en su introducción y notas temas muy controvertidos en aquel siglo. Es seguro que de haberse conocido cuando se escribió, sin duda hubiera ido a parar a la hoguera de la Inquisición.

Versión Hispanoamericana del Nuevo Testamento (1916). Versión protestante realizada por una comisión de traductores designada por las Sociedades Bíblicas Británicas y las Sociedades Bíblicas Americanas. Lo importante de esta versión fue la adopción de los códices alejandrinos representados en la recensión de Eberardo Nestlé, apartándose de los códices bizantinos de que se sirvieron Erasmo y el editor del *Textus Receptus*. Esta traducción es muy precisa y excelente para el estudio.

Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo (1919). Versión crítica realizada por Pablo Besson, que tradujo todo el Nuevo Testamento al castellano desde el *Textus Receptus*. Esta edición tiene la característica de que no sigue el orden normal de los libros del NT, sino otro criterio, colocándolos de la siguiente manera: Los cuatro Evangelios y los Hechos de los Apóstoles venían en su orden acostumbrado; pero colocó las epístolas de Pablo en el orden cronológico, según las conclusiones literarias del traductor. Aparecían así: 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, Gálatas, 1 Corintios, 2 Corintios, Romanos, Hebreos, Laodicenses (Efesios), Colosenses, Filemón, Filipenses, Tito, 1 Timoteo, 2 Timoteo. Después de las epístolas paulinas, Besson colocó la epístola de Santiago (que él prefirió llamarla de *Jacobo*), la de Judas, las de Pedro, las de Juan y el Apocalipsis, al cual denominó *Revelación*. En esta versión se dan numerosas notas explicativas a pie de página, algunas de ellas doctrinales, otras lingüísticas. Ha visto dos reimpresiones, en 1948 y 1981.

Biblia de Jünemann (1928/1992). El sacerdote germano-chileno Guillermo Jünemann Beckschaefer (1855-1938) publicó el Nuevo Testamento, traducido directamente del griego, el año 1928. El Antiguo Testamento sería editado 64 años después, traduciéndolo al castellano desde la versión griega de los LXX y contando con la aprobación de la Conferencia Episcopal de Chile.

Biblia de Nácar y Colunga (1944). Esta versión nace a raíz de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pío XII sobre los estudios de la Sagrada Escritura, y que por fin (después de prohibir durante siglos el Vaticano la traducción desde los originales, siendo obligatorio partir de la Vulgata Latina impuesta por el Concilio de Trento) permitía la traducción directa desde los textos hebreo y griego. En España fueron los profesores de Salamanca, Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, los primeros en hacer una versión según los nuevos criterios marcados por la encíclica. Fue la primera traducción católica de la Biblia completa hecha desde las lenguas originales, y patrocinada por las instituciones católicas, marcando así una nueva etapa. Se la considera de gran limpieza, claridad y pureza de estilo. Fue editada por la Biblioteca de Autores Cristianos de Madrid en 1944. Por ser una traducción desde las lenguas originales, su texto castellano es mucho mejor que el de las Biblias católicas que la habían precedido.

Biblia de Bóver y Cantera (1947). Esta nueva versión católica fue elaborada por los profesores José María Bóver y Francisco Cantera Burgos. Se trata de una edición crítica directamente traducida desde los originales. En conjunto, está más elaborada que la Nácar-Colunga. Expone sus principales criterios literarios de traducción, que se sintetizan en buscar lo máximo en fidelidad, literalidad, diafanidad e hispanidad. Todo es por respeto al autor, a la lengua original, al lector y al idioma castellano. Se trata de una Biblia de estudio. Fue editada en la B.A.C. en 1947 en dos tomos, aunque las ediciones siguientes salieron en un solo volumen.

Biblia de Straubinger (1944-1951). Traducción realizada en Argentina por Mons. Juan Straubinger, de procedencia alemana, pero radicado en aquel país. Alternó sus labores docentes como profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano San José de La Plata con una actualización crítica de la traducción al castellano de la edición de Torres Amat. En 1944 aparecía una edición de los Evangelios, traducidos del griego. El Antiguo Testamento lo tradujo del texto hebreo masorético y de la Vulgata. Esta versión fue varias veces reeditada en diversos lugares de América, incluso en una edición ecuménica de la Biblia publicada en Chicago en 1971.

Biblia Cantera-Pabón (1962). Los autores de esta traducción católica de la Biblia al español son el hebraísta Cantera Burgos para el Antiguo Testamento, y el profesor de la Universidad de Madrid José M. Pabón para el Nuevo Testamento; además, contaron con la colaboración de otros seis escrituristas. Fue publicada por primera vez en 1962 por la Editorial Planeta de Barcelona, siendo reeditada en 1988. Es una edición muy lujosa en un solo tomo. La obra va precedida de un prólogo y contiene varios estudios e índices.

Sagrada Biblia (1964). Versión publicada por Ediciones Paulinas y traducida por un equipo de biblistas dirigido por el Dr. Evaristo Martín Nieto, director de la Casa de la Biblia (Madrid). Su estilo es bueno y fiel a los originales. En 1969, Plaza & Janés (3 vols.) editó esta versión como la *Primera Biblia Ecuménica*, con introducciones generales y a cada uno de los libros bíblicos, de distintos autores católicos, ortodoxos, protestantes y judíos. Prologada por el Cardenal Agustín Bea, Monseñor Meleitos, el pastor Marc Boegner y el profesor Martin Buber.

Nuevo Testamento de Fuenterrabía (1964). Editada por Verbo Divino, vio la luz la traducción del Nuevo Testamento hecha por Felipe Fuenterrabía. Es una obra de gran mérito por su estilo y fidelidad, de la cual se han hecho muchas ediciones.

La Biblia, de Herder (1964). Es una primera traducción publicada por la Editorial Herder de Barcelona, con «Prefacio, introducción y revisión general sobre los textos originales realizado por el P. Serafín de Ausejo». En 8º. Es precisa en el lenguaje, y de lectura agradable.

Biblia de Jerusalén (1966). Traducción original francesa que fue realizada por profesores de L'École Biblique de Jérusalem, habiendo salido primero en fascículos y luego editándose en formato de libro. La primera edición en castellano se hizo en el año 1967, siendo revisada posteriormente en 1975 y en 1998. La edición española tradujo los textos desde las lenguas originales según la crítica textual y la interpretación desde el original francés. Los títulos, subtítulos, apéndices y notas han sido traducidos del francés. Una Biblia con profundas notas sobre la traducción, aunque en lo referente al Antiguo Testamento la mayoría se refiere a temas de gramática, lingüística y traducción. Aunque se considere una «Biblia para especialistas», la fidelidad del texto la hace muy práctica y útil para todo el mundo.

Dios llega al Hombre (1966). Se trata del Nuevo Testamento en versión popular, publicado bajo

los auspicios de las Sociedades Bíblicas Unidas, en donde se aplican los principios de traducción conocidos como de equivalencia dinámica, promovidos por el dr. William L. Wonderly. Su lenguaje es sencillo y busca comunicar el mensaje del Evangelio al lector común.

Biblia edición en tres volúmenes (1966), realizada por un equipo de biblistas de las Universidades Pontificias de Roma y Letrán. Es traducción del italiano y fue publicada por la Editorial Labor.

El Libro de la Nueva Alianza (1967). Es una traducción del Nuevo Testamento realizada bajo la dirección del sacerdote católico argentino P. Alfredo B. Trusso, y dirigida especialmente a la mayoría del pueblo que carece de los conocimientos críticos y de los recursos del idioma para entender traducciones más refinadas.

Biblia de Regina (1968). Una versión castellana de los claretianos Pedro Franquesa y José María Solé. Para la traducción del Antiguo Testamento toman la versión de la Biblia Hebraica publicada por *Kittel*, y la Septuaginta de *Rahlfs*, y para el Nuevo Testamento, el texto crítico editado por *Merk*.

La Biblia. Edición pastoral latinoamericana (1972). Ramón Ricciardi y Bernardo Hurault traducen y editan desde Chile la *Biblia Latinoamericana* (o *Latinoamérica*) en 1972. Es una «edición pastoral», según la llaman sus autores, y la portada de la segunda edición de 1972 dice así: «La Biblia en su texto íntegro. Traducida, presentada y comentada para las comunidades cristianas de Latinoamérica y para los que buscan a Dios, por un equipo pastoral bajo la dirección de Ramón Ricciardi». En 1995 aparece una revisión con muchas más notas.

Biblia de Ausejo ilustrada (1973). Edición ilustrada por Salvador Dalí, publicada por la Editorial Noguer de Barcelona. Texto de la edición de Herder de 1965, revisada y cotejada sobre los textos originales por Serafín de Ausejo. Tamaño holandesa.

La Biblia (1975). Dirección, redacción definitiva, introducciones, notas, vocabulario y apéndices del P. Serafín de Ausejo, publicada por Círculo de Lectores.

Sagrada Biblia (1975). Versión crítica sobre textos escritos en hebreo, arameo y griego, a cargo de F. Cantera y M. Iglesias, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en 1975 (3ª edición en el año 2000, 2ª impresión en el 2003). Elaborada por los eruditos católicos más destacados de su tiempo, merece destacar la cuidada anotación de crítica textual y las múltiples notas de carácter complementario, filológico, histórico, geográfico, exegético y teológico, que enriquecen esta edición, sobre todo en el Nuevo Testamento.

Nueva Biblia Española (1976). Traducción desde los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Esta versión es muy rica por la novedad y frescura de su lenguaje, como corresponde a un estilista de la talla y erudición de L. Alonso Schökel. Sin embargo, la búsqueda de lo novedoso a veces no hace necesariamente más claro el mensaje.

Sagrada Biblia Pastoral (1978) del P. Agustín Magaña Méndez, sacerdote mexicano. Al parecer, la intención del traductor fue presentar «un texto de lectura fácil, claro y preciso y digno de la Palabra salvadora». La tradujo desde los originales, pero cotejándola con otra traducciones. Su lenguaje es popular y bello. La distribuye la Sociedad San Pablo.

Dios habla hoy (1979). Mejor conocida como «Versión popular». Esta traducción sigue también el principio de la equivalencia dinámica, teniendo en mente la comunicación con el lector común, y no necesariamente con los más cultivados desde el punto de vista de las letras. Este aspecto es su gran valor y su gran debilidad. Para la traducción del NT se tomó como texto base el producido por

Sociedades Bíblicas Unidas y conocido como «texto crítico». De esta Biblia hay ediciones con los libros deuterocanónicos. Es versión interconfesional. Ha sido revisada.

La Biblia al día (1979). Se trata de una *paráfrasis* publicada por la Sociedad Bíblica Internacional.

El Libro del Pueblo de Dios (1981). Esta versión fue realizada por los sacerdotes católicos argentinos Armando Levoratti y Alfredo Trusso, junto con un equipo de colaboradores, y que publicó Ediciones Paulinas. Presenta el Antiguo Testamento según el orden del canon hebreo o Tanakh, nombre que proviene de Torah (La Ley), Nebiim (Los Profetas) y Kethubim (los demás Escritos). Elimina del A.T. los libros apócrifos y los coloca en una sección aparte, entre ambos Testamentos, designada «Escritos deuterocanónicos» (como hizo Cipriano de Valera en 1602). Se trata de una versión muy contemporánea y de gran sencillez y belleza.

El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo, traducción del original griego por Pablo Besson: Edición Conmemorativa (1981). En el año 1981 apareció una nueva edición de este Nuevo Testamento, que fue publicado en el Centenario de la llegada del pastor Besson a la Argentina. En esta edición se reordenaron los libros del NT para conformarse al orden habitual y se cambiaron los nombres dados por Besson a un par de ellos; también se agregan algunas cortas introducciones, redactadas por Pablo Besson en otros lugares. Esta edición también omite muchas de las notas de carácter polémico y provee una biografía de Besson escrita por el pastor Dr. Arnoldo Canclini, y un estudio acerca del pensamiento bíblico de Besson, basado en la tesis doctoral del Dr. José Tomás Poe. Cabe mencionar que Pablo Besson prefería usar el *Textus Receptus* y que desconfiaba de los manuscritos alejandrinos. Pero aunque se decantaba por el *Textus Receptus*, no lo hacía de una manera ciega o irrazonable. Así, Besson eliminó los textos indudablemente espurios (como por ejemplo el *comma joaneo* en 1 Jn 5:7) y prefirió la lectura de los «manuscritos alejandrinos» en algún lugar que otro. Su traducción es muy literal, lo que la hace útil para un estudio serio del NT.

La Biblia de la Universidad de Navarra. En 1983 se inició la publicación de la Sagrada Biblia, comenzando por el Nuevo Testamento que fue saliendo periódicamente por separado en varios tomos. Traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología de dicho centro de estudios, es un texto bilingüe, latín y castellano. Esta cuidada traducción llevó más de 25 años de trabajo, que finalmente han concluido. Ha supuesto un gran esfuerzo por ofrecer una versión con una cuidada traducción, pero también con una notable colección de notas explicativas profundas y completas, al mismo tiempo que asequibles y amenas. Las introducciones son muy notables y brindan un completísimo panorama acerca del contexto, historia, geografía y ubicación de cada libro de las Sagradas Escrituras.

La Biblia (1989), versión revisada por un equipo de traductores dirigidos por Evaristo Martín Nieto. Es una «refundición a fondo» de la traducción original, de la que se habían hecho más de un centenar de ediciones, según dice la casa editorial en su «Presentación».

Biblia Casa de la Biblia (1992). Revisión hecha por un equipo dirigido por los profesores Santiago Guijarro y Miguel Salvador. Se trata de una «traducción totalmente revisada [de la edición de 1966] con amplias notas introductorias». Las notas (no a versículos sino a perícopas) son de gran ayuda. Las introducciones están primorosamente escritas. Hay una edición latinoamericana, con el nombre de *Biblia de América* (también publicada por la Casa de la Biblia en 1994).

La Biblia del Peregrino (1993). Versión realizada por un equipo de traductores dirigido por Luis

Alonso Schökel y un grupo de colaboradores. No es la misma mencionada antes (de L. Alonso S. y Juan Mateos), aunque se presenta como una revisión completa de aquella. Algunos textos vuelven a versiones más «tradicionales».

Nueva Versión Internacional (1999). Se trata de una traducción directa desde los originales hecha por un equipo compuesto de biblistas representantes de más de 10 países iberoamericanos. Luciano Jaramillo es el editor y la publica la Sociedad Bíblica Internacional.

Biblia Textual (1999). Versión castellana de la «Biblia Hebraica Stuttgartensia» (4º edición) y del «Novum Testamentum Graece» (27º edición), realizada como «Traducción Contextual». Dicha disciplina expresa sin compromisos, no lo que el autor sagrado pudo haber dicho, sino lo que dice en el hebreo, arameo y griego. Ha sido editada por la Sociedad Bíblica Iberoamericana.

Nuevo Testamento (2000), traducción del sacerdote colombiano Pedro Ortiz y publicada por Ediciones San Pablo.

Biblia de Jerusalén Latinoamericana (2000). La editorial Desclée De Brouwer publicó la *Biblia de Jerusalén Latinoamericana* en español, cuyo imprimátur fue dado por el cardenal arzobispo primado de Colombia, Pedro Rubiano Sáenz. Esta versión de la Biblia de Jerusalén está escrita en el lenguaje propio de los pueblos hispanoamericanos, reemplazando el uso de vosotros por el de ustedes, entre otras cosas. Recoge el texto de la Edición de la Biblia de Jerusalén en español de 1998, pero solo incorpora usos latinoamericanos. Fue aprobada por CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana).

Biblia en Lenguaje Actual (2003). Según información de la SBU, que es quien la publica, se trata de una «nueva traducción de la Biblia en lenguaje sencillo que pretende llegar a la población más extensa del mundo de habla hispana: los niños y los adolescentes». Aunque el proyecto empezó como una traducción para niños, sus horizontes se han abierto para alcanzar una población más amplia. La experiencia ha enseñado, y esto se puede constatar, no solo en traducciones bíblicas, sino también en general, que la literatura que es buena para niños es buena para todos. Pero no se limita solo a estos públicos. Esta nueva traducción también va dirigida a la gran población adulta que no ha tenido acceso a la educación secundaria. Se le puede agregar la gran cantidad de creyentes indígenas, para quienes el castellano es segunda lengua. Esta traducción no es un trabajo para servir de *puente* entre una versión y otra. Es una obra íntegra, con una identidad propia y única. Tiene como base al texto de los idiomas originales, tal como se presenta en las ediciones críticas de las Sociedades Bíblicas Unidas: La *Biblia Hebraica Stuttgartensia* y *The Greek New Testament*, cuarta edición revisada. A estos textos acompaña la *Revised Standard Version*, la misma que ha sido escogida por las Sociedades Bíblicas Unidas para apoyar la traducción bíblica, debido a su calidad como traducción más o menos formal. Los miembros del equipo de traducción usan como versiones modelo (por seguir el principio de traducción funcional o dinámica) la *Dios Habla Hoy* y la *Good News Bible*. De particular ayuda es la *Contemporary English Versión*, por ser una traducción dirigida a los niños.

Biblia Peshitta en español (2007). Se trata de una traducción al castellano basada en el texto de la Peshitta, un antiguo manuscrito bíblico redactado en siríaco (arameo tardío). Véase PESHITTA.

Biblia Interconfesional (2008). Tras un largo trabajo de treinta años, en el 2008 salió la primera Biblia Interconfesional en castellano, elaborada por católicos y protestantes. Se trata de un texto que hunde sus raíces en las recomendaciones del Concilio Vaticano II. La traducción se realizó a partir de las lenguas originales hebrea, aramea y griega, siendo coordinada por la Casa de la Biblia de Madrid

y por la Sociedad Bíblica de España. El texto, de más de dos mil páginas, incluye un vocabulario de términos bíblicos, una cronología histórico-literaria, tablas de equivalencia de pesas, medidas y monedas, una reseña del calendario hebreo, y mapas que orientan sobre los lugares donde tuvieron lugar los acontecimientos que se narran en los textos sagrados.

Nueva Biblia de Jerusalén: Revisada y aumentada (2009). Esta nueva edición de la Biblia de Jerusalén en español trata de condensar el resultado de los últimos cien años de investigación y quiere resultar más próxima a los textos originales, a la vez que consigue un estilo más agradable para la lectura. Esta 4ª edición española se beneficia de los estudios e investigaciones de la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén y de los exegetas que forman el nuevo equipo de traductores de la Biblia de Jerusalén en español.

La Nueva Traducción Viviente (2009). Se trata de una nueva traducción en la que se trabajó alrededor de diez años. Es fruto de la labor de más de cincuenta eruditos en las áreas de teología, traducción, estudios lingüísticos, corrección de estilo, corrección de gramática, tipografía, edición y otros. Es una traducción hecha a partir de los originales hebreo y griego. La primera fase se completó bajo la supervisión del Dr. Jaime Mirón, de la Asociación Luis Palau, quien dirigió la traducción y su revisión teológica, gramatical y de estilo. La segunda fase fue dirigida por el erudito bíblico Dr. Rafael Serrano, editor para Biblias y Referencias de Tyndale House Foundation en español.

Biblia del Siglo de Oro (2009). Edición conmemorativa del 440 aniversario de la Reina-Valera, publicada por la Sociedad Bíblica de España. Aunque su nombre pueda indicar otra cosa, el texto bíblico es el mismo que el de la revisión de 1995 de la Reina-Valera.

Biblia «La Palabra». En el año 2010, la Sociedad Bíblica Española reeditó la *Biblia Interconfesional* del año 2008 ahora bajo el epígrafe «*La Palabra*». De esa traducción se realizaron dos ediciones diferenciadas: una es *«La Palabra»*, una edición sin los libros deuterocanónicos; de ella se hizo una «adaptación española» (BLP) y otra «adaptación hispanoamericana» (BLPH), acomodándolas así a los usos del castellano hablado a uno y otro lado del Atlántico. La segunda es la propiamente denominada *Biblia Traducción Interconfesional* (BTI) que contiene los libros deuterocanónicos entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, también con una adaptación para España y otra adaptación para Hispanoamérica (BHTI). Según sus editores «El principio orientador que ha marcado el paso a esta traducción ha sido de carácter eminentemente formal (o literal), que en ocasiones pasa a ser funcional (o dinámica), según lo requiera el propio texto. Es por lo tanto una traducción ecléctica que es tan formal como es posible y tan dinámica como es necesario. Esta característica hace que esta Biblia sea excelente para el estudio y la exégesis bíblica».

Sagrada Biblia: Versión Oficial de la Conferencia Episcopal Española (2010). Publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), según sus editores, esta Biblia es el fruto de un riguroso trabajo en el que han intervenido numerosos especialistas en Sagrada Escritura, en liturgia, en literatura, todos los obispos y sus colaboradores, los peritos de la Congregación para el Culto Divino y sus responsables; en concreto, la traducción corrió a cargo de veinticuatro especialistas y se hizo a partir de los originales en hebreo, arameo y griego. La ortografía, prosodia y estilo han sido cuidadosamente revisados, y han sido tenidas en cuenta para ello las normas emanadas de la Real Academia Española, a la que se hizo consultas. Las introducciones y las notas incluyen comentarios de carácter filológico, literario, histórico y teológico, que ayudan a entender mejor los pasajes de la

Sagrada Escritura. Los criterios que se han aplicado a la traducción han sido, básicamente, tres: respeto al original, adaptación al genio de la lengua española y consideración del carácter específicamente sagrado del propio texto de la Biblia y del uso litúrgico a que está destinada una buena parte de esta traducción. Esta Biblia será el texto normativo para la liturgia y documentos en lengua hispana de la Iglesia católica.

Biblia Griega-La Septuaginta (2008). Versión en castellano preparada por Ediciones Sígueme de Salamanca. La Biblia griega o Septuaginta (LXX) es una colección de escritos, la mayoría traducidos del hebreo y algunos redactados originalmente en griego, que fue compuesta a lo largo de cuatro siglos, desde el III a.C. hasta el I d.C. El nombre de Septuaginta hace referencia al número de eruditos que, según la legendaria *Carta de Aristeas*, tradujeron la Torah judía, es decir, el Pentateuco, en la ciudad de Alejandría durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.). A efectos prácticos, sin embargo, se entiende por Septuaginta los libros que Alfred Rahlfs recoge en su Septuaginta, *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart 1935), y que coincide con los libros transmitidos por los principales códices: Vaticano, Sinaítico y Alejandrino, entre los siglos IV y V d.C. Dichos códices conservan las primeras biblias cristianas completas, que incluyen a continuación los escritos del Nuevo Testamento. El plan general de *La Biblia Griega Septuaginta: Traducción española* preparada por Ediciones Sígueme de Salamanca es la siguiente: I. Pentateuco; II. Libros históricos; III. Libros poéticos o sapienciales; y IV. Libros proféticos.

VI. VERSIONES VALENCIANAS. Bonifacio Ferrer fue el primer traductor de la Biblia al valenciano. Con la ayuda de algunos frailes, hizo su trabajo de traducción a partir de la Vulgata latina. Esta Biblia fue impresa por Mossén Alfonso Fernández de Córdoba, castellano, y Mossén Lambert Palmart, alemán, en viejo tipo romano, desde febrero de 1477 a marzo de 1478 y a expensas del mercader Felipe Vizlant, alemán, hermano de Jacobo Vizlant, quien introdujo la imprenta en Valencia y murió en 1485. Ya había sido impreso en el mismo idioma el *Psalterium* «en nombre de nuestro Senyor y de la humilde Verge María, mare sua». Esta Biblia «fue arromansada de lengua latina en la nuestra valenciana, en el convento [Cartuja] de Porta Coeli, por el Rev. Micer Bonifacio Ferrer [hermano de Vicente], con otros singulares hombres de ciencia». Este es el testimonio del P. J.B. Civera en su *Historia del Monasterio de Porta Coeli* (año 1630): «Llegaron a mis manos quatro hojas de papel de marca mayor, que me envió un clérigo de Valencia, diziendo las avia hallado entre otros papeles viejos en el archivo de la Seu, y eran las últimas de una Biblia escrita en lengua valenciana, vertida de la latina por el dicho P. D. Bonifacio, y impresa en Valencia el año de 1478. Espantóme mucho quando tal vi, porque nadie de quantos del trataron (y fueron muchos), semejante cosa avia dicho por no aver llegado a su noticia, y por ser eso cosa tan nueva como ya dixe, me ha parecido encaxar aquí la última hoja, porque en ella se verá la llaneza del lenguaje valenciano de aquel tiempo, la propiedad de la versión y la verdad de que hizo esta obra, estando de espacio en esta nuestra casa». El manuscrito de Ferrer fue a la imprenta, que hacía pocos años había sido inventada por Gutenberg, en febrero de 1477; un año después saldría a la luz. Sin embargo, en 1498 la Inquisición, que solo reconocía la autoridad de la Vulgata, declaró esta obra como peligrosa para la fe, y ordenó entregar y quemar todos los ejemplares.

VII. VERSIONES CATALANAS. Las primeras traducciones de textos bíblicos en catalán que nos han llegado datan de principios del siglo XIV. Son el *Salterio* de fray Romeu Sabruguera, traducido de la Vulgata latina, y un fragmento del Evangelio según San Juan (capítulos 12-14), traducido del occitano. La traducción del *Salterio* de Sabruguera es fluida y precisa, genuina y nada literal, la cual

influyó en otros salterios medievales. Anteriormente, no se sabe a ciencia cierta si el decreto del rey Jaime I, incluido en las Constituciones de Cataluña (1234), que prohibía las Biblias en lengua vernácula, afectaba a las traducciones bíblicas catalanas o —como es más probable— igualmente a las occitanas. También hay dudas sobre el alcance de la información que tenemos del 1287, según la cual Alfonso II encargó a Jaume de Montjuïc la traducción de la Biblia del francés «in idioma nostrum».

La primera traducción de toda la Biblia, desde la Vulgata latina al catalán, no se materializó hasta casi un siglo después, hacia el 1370, promovida por Pedro III. Esta traducción es conocida como «la Biblia del siglo XIV», y solo existe una copia (en la Biblioteca Nacional de París), así como tres copias fragmentarias (en Londres, en París y el fragmento de Sevilla). Esta traducción, influida por las traducciones bíblicas francesa y occitana, es de una calidad notable a pesar de la excesiva proximidad al texto latino.

Así pues, dejando de lado algunas traducciones no publicadas, como el *Libro de Job* de Jerónimo Conques (1557), encontramos en la traducción bíblica catalana un vacío que va de 1490, fecha de publicación del *Salterio* de Joan Roís de Corella en Venecia, a 1832, año en que el Nuevo Testamento —traducido, de manera sencilla y digna, por Josep Melchior y Solà— se publicó en Londres. Este Nuevo Testamento podría haber tenido un papel esencial en el proceso normalizador de la Renaixença, pero como fue publicado sin notas por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera —como se sabe, una organización evangélica—, tuvo una distribución muy limitada.

Hubo luego un gran lapso de tiempo en que no se publicó nada nuevo de importancia. Ya en el siglo XX se llevaron a cabo dos meritorias versiones de gran calidad. Una es la de la comunidad benedictina de Montserrat. Es obra de gran aparato crítico, que se calculó constar de treinta y dos volúmenes, que se inició en 1926 y se culminó en 1970. Esta obra significa la culminación de los trabajos iniciados en 1926 por el Padre Buenaventura Ubach, creador de la escuela bíblica contemporánea de Montserrat, con el propósito fundamental de conseguir una traducción que acercara los autores bíblicos al lector a través de un lenguaje sencillo. La obra ha servido de base a otras versiones aparecidas posteriormente en lengua catalana. Más tarde, la Biblia de Montserrat fue impresa en un solo volumen, publicado en 1970, siendo el resultado de la traducción realizada por Justí Bruguera, Guiu Camps, Romuald M. Díaz y otros diez traductores, todos ellos monjes de Montserrat, siguiendo la obra iniciada en 1926 por Bonaventura Ubach. El nivel de lengua usado en esta traducción es el catalán literario normal, prestando especial atención a la riqueza expresiva de las lenguas originales.

La otra versión importante de la Biblia en catalán se publicó bajo los auspicios de la *Fundación Bíblica Catalana* y el patrocinio del mecenas Francesc Cambó. Vio la luz, en quince volúmenes, entre los años 1928 y 1936. En 1969 se publicó en un solo volumen.

Además de estas dos versiones oficiales *litúrgicas*, la de la Fundación (1968) y la de la Abadía de Montserrat (1970), existen una protestante (2000) y otra ecuménica (*Biblia Catalana Interconfesional* o BCI, 1993). Hay que considerar que todas estas versiones priorizan opciones de traducción diferentes: de la búsqueda de la comprensibilidad al cuidado por la forma literaria empleada, de las equivalencias formales a las dinámicas, de la precisión en cuanto al tratamiento de los textos originales (hebreo, arameo, griego) al uso del latín como base para la traducción.

VIII. VERSIONES EN EUSKARA. Al ser el euskara o lengua vasca el único idioma no románico de la península Ibérica, y el único no indoeuropeo de Europa Occidental, su cultivo literario ha sido

tardío, por estar los vascos siempre fraccionados entre distintos Estados de hablas románicas. De ahí que su primera traducción bíblica viese la luz en 1571 en La Rochelle, Francia, con el título de *Jesus Krist Gure Jaunaren Testamentu Berria* («Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo»), obra de Johannes de Leizarraga, pastor protestante y compañero de Calvino, considerada en la actualidad una verdadera joya de la lengua vasca, y que ha sido recientemente editada por las Sociedades Bíblicas.

A partir de aquella fecha, y dadas las complicaciones propias de la Contrarreforma, se suspende cualquier tipo de traducción bíblica al euskara, y hay que llegar a 1740 para encontrar la publicación *Jesu Christoren Evangelio Saindua jaun Havraneder aphez Donibane Lohitsucoac escoararat itçulia* («El Santo Evangelio de Jesucristo traducido al euskera por el sacerdote Juan de Haraneder de San Juan de Luz»). Como vemos, por el momento las traducciones bíblicas tienen lugar en Iparralde, el País Vasco Francés, donde había a la sazón un mayor cultivo literario del idioma. En 1838 encontramos la primera traducción vasco-española de un texto bíblico, el *Evangelioa San Lucasen Guissan* («Evangelio según San Lucas»), obra del médico Oteiza, que fue incluso empleado por George Borrow en los inicios de la difusión de las Escrituras en nuestro país. En 1855 publican en Bayona una traducción completa del NT al euskara los sacerdotes Maurice Harrieta y Pierre N. Dassance. Y diez años más tarde, en 1865, bajo los auspicios de uno de los príncipes de la dinastía Bonaparte, aparece la primera Biblia completa en euskara publicada por Jean Pier Duvoisin. Ni que decir tiene que todas estas traducciones reseñadas se hacen, no a una lengua vasca unificada, inexistente en aquellas fechas, sino a los distintos dialectos de sus autores, con una clara preeminencia del labortano, dialecto de mayor cultivo literario del País Vasco Francés.

Al llegar el siglo XX tiene lugar la mayor explosión de la literatura vasca, tanto en sus formas dialectales más cultivadas como en el actual «euskara batua» o lengua unificada. A partir de ese momento encontramos las mejores ediciones de la Biblia de que hoy disponemos en este idioma. La primera es la de Raimundo Olabide, con el título de *Itun zar eta berria* («Antiguo y Nuevo Testamento»), que ve la luz en 1958, y en dialecto guipuzcoano. En 1976, Jaime Kerexeta publica su *Euskal Biblia* («Biblia vasca»), bajo los auspicios de los obispos católicos. Y en 1980 ve la luz el popular *Itun Berria* («Nuevo Testamento»), traducido por un equipo de biblistas de las diócesis católicas vascas, que aún se mantiene en uso, dado que el nivel de lengua que emplea es accesible para todos los vascoparlantes. Pero la gran versión vasca de la Biblia es sin duda la *Elizen Arteko Biblia* («Biblia Interconfesional»), en "euskara batua" y realizada por biblistas católicos y protestantes. Su primera edición tuvo lugar en 1994, seguida de otra en el 2001 y la última, la del 2006, que registra ciertas modificaciones textuales y que ha saltado del papel al CD y a Internet. Es, hoy por hoy, la más utilizada.

IX. VERSIONES EN GALLEGO. En esta lengua se pueden mencionar dos versiones del NT: *Novo Testamento*, debido a Manuel Casado Nieto (Barcelona, 1974), y *O Novo Testamento*, traducido del griego, dirigido por Andrés Torres Queiruga (Vigo, 1980). Y la *Sagrada Biblia en Galego* (1982/1985), edición en cinco tomos publicada por biblistas gallegos en Santiago de Compostela. La distribución de la obra es la siguiente: 1. *Pentateuco*, 2. *Libros Históricos*, 3. *Os Prefetas*, 4. *Libros Poéticos e Sapienciais*, versión de Manuel Casado Nieto, prólogo y comentarios de Xesús Precedo Lafuente. Y 5. *O Novo Testamento*, versión íntegra del griego por Avelino López Ledo, prologa Xose Filgueira Valverde.

X. VERSIONES ASTURIANAS. En el habla del Principado de Asturias, se puede citar el *Santu Evanxeliu de nuestro Señor Xesucristu*, debido al patronazgo del príncipe Luis Luciano Bonaparte, y

publicado en Londres en 1871. La Sociedad de Bibliófilos Asturianos llevó a cabo una reimpresión limitada a 250 ejemplares (Luarca, 1972). Y en 1991, la Sociedad Bíblica publicó el *Evanxeliu de san Luques*.

XI. VERSIÓN ROMANÍ. Para finalizar el catálogo de lenguas españolas, se puede citar un raro Evangelio según San Lucas, *Embea e naraja Lucas*, publicado en caló o romaní, el idioma de los gitanos españoles. Esta obra se debe a George Borrow (del que se cuenta que ganó una apuesta a un gitano, demostrando que sabía hablar el caló mejor que él). De este evangelio se hizo una tirada de 250 ejemplares en Madrid (1837). En 1872 se reimprimió una edición revisada. Véase VERSIONES LATINAS.

BIBLIOGRAFÍA: G. Avenoza, *Biblias castellanas medievales* (San Millán de la Cogolla 2011); G. Avenoza y A. Enrique-Arias, "Bibliografía sobre las biblias romanceadas castellanas medievales", *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Cuaderno bibliográfico 28* (2005) 411-451; H. Escolar Sobrino, *Historia social del libro. Del alefato a la Biblia* (ANBAA, Madrid 1975); Id., *Historia del libro español* (Gredos, Madrid 1998); E. Fernández Fernández, *Las Biblias castellanas del exilio* (Caribe 1976); J. Flores, *Historia de la Biblia en España* (CLIE 1978); B. Foster Stockwell, *Prefacios a las Biblias Castellanas del siglo XVI* (La Aurora, Bs. A. 1939); A.G. Kinder, *La Biblia del Oso. Estudio Introductorio. Casiodoro de Reina y la compilación de la Biblia del Oso* (Sociedad Bíblica, Madrid 1990); H. T. Marroquín, ed., *Versiones Castellanas de la Biblias* (El Faro, México 1959); José O'Callaghan, *El Nuevo Testamento en las versiones españolas* (Biblical Institute Press, Rome 1982); J.S. Sánchez Caro, "Para una historia de la Biblia en España, varia noticia", en *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 643-64; H.-V. Sephiha, "Ladino (judeo-español calque) et Biblias Medievales Romanceadas", *Signes et marques du convers*, 7-14 (Editions de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1993); G. del Olmo Lete, dir., *La Biblia en la literatura española*, 4 vols. (Trotta 2008-2010).

J. M. DÍAZ YANES

VERSIONES ETIÓPICAS

1. Introducción.
2. El cristianismo etíope.
3. La traducción de la Biblia al geez.
4. La transmisión.
5. El canon bíblico etiópico.
6. Escritos exclusivos de la Biblia etiópica.
7. Ediciones.

I. INTRODUCCIÓN. Etiopía no se puede comprender sin el papel de la Biblia y del cristianismo. La Biblia ha sido el texto central de toda su cultura y sociedad durante siglos, y muchos de sus temas se han convertido en argumento de autoafirmación de una antigua tradición religiosa que hundía sus raíces en la mítica historia de Salomón y la reina de Saba. Las versiones etiópicas de la Biblia son una rareza en el panorama bíblico antiguo. Constituyen el primer ejemplo de introducción de las Sagradas Escrituras en una cultura periférica y marginal respecto a la cuenca del Mediterráneo, ámbito en el que surgió la Biblia, se tradujo y se transmitió en diferentes lenguas. Culturalmente hablando, Etiopía es un país africano; lingüísticamente, una tierra muy variada y compleja, en la que se hablan lenguas de varias familias (semítica, cusita, nilo-sahariana, omótica, etc.), pero el primer idioma del país al que se tradujo la Biblia, el geez, pervivió durante siglos como lengua de la Iglesia y literaria, incluso mucho después de que dejara de ser una lengua viva. Incluso, la traducción de la Biblia tuvo una gran importancia para el perfeccionamiento del alfabeto etiópico, aún en uso, adaptado a las lenguas modernas del país. Se puede afirmar que el cristianismo, con la Biblia como instrumento, forjó a Etiopía como nación.

La Biblia etiópica tiene un valor intrínseco, textual y literario. Son muchas las peculiaridades que

presenta respecto a otras versiones; es, como toda traducción, una interpretación, pero su riqueza y libertad son mucho mayores que en otras tradiciones bíblicas de la época. Su evolución muestra los avatares históricos del país, primero por sus contactos con el mundo griego y, posteriormente, con el mundo copto y árabe. Todos estos estadios han ido dejando huella en su texto. Extrínsecamente, las versiones etiópicas de la Biblia tienen un cierto valor como testimonio indirecto para la crítica textual del texto griego de los Setenta (LXX), del que son traducción literal y directa; pero también lo son para la historia de las versiones coptas y árabes, cuya influencia han recibido durante siglos.

Posiblemente, la mayor originalidad de la Biblia etiópica radica en su canon, posiblemente el más libre y abierto de todas las tradiciones bíblicas; en él encontramos libros que ninguna otra tradición acepta como canónicos, y en algunos casos solo conservados en etiópico. La riqueza de la Biblia de Etiopía no se limita a las versiones antiguas en geez o etiópico clásico, que durante siglos han constituido el texto de referencia para la Iglesia y base para la liturgia y la literatura. A partir del siglo XIX, la Biblia comenzó a ser traducida a lenguas modernas del país, con una finalidad evangelizadora: amhárico, tigriña y tigré.

II. EL CRISTIANISMO ETÍOPE.

1. *Contexto histórico y lingüístico*. La primera traducción de la Biblia a una lengua etiópica se hizo en el reino de Axum, hacia el siglo IV. Era el principal centro de poder y comercio del "Cuerno de África"; gracias a su situación estratégica, controlaba las rutas comerciales entre el mar Rojo y la India. La lengua de este reino era el geez, o etiópico clásico, lengua semítica que pertenecía al subgrupo del Etiosemítico del norte, es decir, de las lenguas semíticas de Etiopía habladas en el territorio que hoy corresponde al norte del país y Eritrea; a su vez, el Etiosemítico se engloba en el Semítico Meridional. El geez se extinguió como lengua hablada hacia el año 1000, pero continuó utilizándose como lengua de cultura y de la Iglesia, con un *status* muy similar al de latín en la Europa medieval. Era un idioma de importancia excepcional en la zona: además de ser la lengua de Axum, era también la lengua diplomática de la región y lengua franca comercial del mar Rojo. Tenía su propio alfabeto, que en principio solo notaba las consonantes, tal y como atestiguan muchas inscripciones desde el siglo V a.C., añadiéndose posteriormente apéndices de diverso tipo para notar las vocales. Posiblemente, esta necesidad de marcar las vocales vino impuesta por la traducción de la Biblia para dotar de mayor fiabilidad y estabilidad al texto. Es probable también que la traducción de los Sagrados Textos impusiera la dirección de la escritura de izquierda a derecha, diferente de la mayor parte de las demás lenguas semíticas; en testimonios etiópicos epigráficos anteriores se dan tanto el bustrofedón como la dirección derecha-izquierda.

La traducción de la Biblia al geez fue el primer resultado de la cristianización de Etiopía hacia la primera mitad del siglo IV, y se convirtió en su principal instrumento de evangelización. Este fue uno de esos casos excepcionales de conversión oficial de todo un pueblo al cristianismo, similar al que se dio en Armenia. En este caso, el comienzo del cristianismo en Etiopía lo marcó la conversión de su rey Ezana. La primera prueba de la presencia del cristianismo en el país es la aparición de símbolos cristianos en monedas.

2. *El relato de Rufino*. Muchas tradiciones etíopes han intentado explicar los orígenes del cristianismo en el país y, unido a él, también el de la Biblia. *Hechos* 8:26-39 remonta la introducción del cristianismo en esta tierra a la época apostólica, con la conversión del tesorero etíope de la reina > Candace. Otro relato da una versión más amplia del acontecimiento y, aunque legendario, tiene un trasfondo histórico. Se encuentra en la *Historia Eclesiástica* X, 9-10 de Rufino, quien dice haberlo

oído de uno de los protagonistas, Edesio de Tiro. Según este autor, la conversión de Etiopía se debe a dos jóvenes náufragos de Tiro en un viaje de regreso de la India. Los dos jóvenes se llamaban Edesio y Frumencio. El barco naufragó, y buscando un puerto, sus tripulantes llegaron a la costa etíope. Tras muchos avatares, Frumencio acabó siendo obispo de Axum, nombrado por el obispo Atanasio de Alejandría. El relato deja claro el origen griego del cristianismo etíope. La mención de Atanasio aporta una coordenada cronológica que coincide con la fecha de la conversión de Ezana, pues fue nombrado obispo de Alejandría en el año 330. Se da también una explicación histórica a la vinculación de la Iglesia Etiópica con la de Alejandría: tradicionalmente, durante varios siglos, los obispos de Etiopía eran nombrados desde Alejandría. La existencia histórica de Frumencio está atestiguada por una carta de Constancio II escrita en 356 a Ezana, rey de Axum, y a su hermano Sazana, sobre cuestiones religiosas, que está incluida en la *Apologia ad Constantium Imperatorem* (31, 3-25) de Atanasio.

La presencia griega en Axum es conocida a comienzos del siglo IV como consecuencia de las estrechas relaciones comerciales y políticas con Egipto, muy helenizado desde hacía siglos. A ello hay que sumar el hecho de que la situación de Axum en el mar Rojo lo ponía en contacto con activas rutas comerciales controladas por griegos o gentes del área de influencia cultural helenística. Ello ha motivado que, a pesar de su posición geográfica marginal respecto al Mediterráneo, e incluso al Próximo Oriente, Etiopía nunca se haya encontrado en una situación de aislamiento cultural o político, y que haya mantenido estrechos lazos con la *Oikumene* cristiana del Mediterráneo oriental, es decir, con el mundo de cultura griega cristiana de la Antigüedad tardía.

3. *Difusión del cristianismo*. Hay muy poca información sobre la difusión posterior del cristianismo en Etiopía. Las tradiciones la atribuyen a misioneros foráneos, entre los que destaca un grupo procedente de la parte oriental del Imperio romano, quizá Siria, los “Nueve Santos” o los “Ṣadeqan (“Justos”); a ellos se atribuye la introducción del monacato en Etiopía en los siglos V y VI, o bien a monjes monofisitas llegados a consecuencia del Concilio de Calcedonia (451). Estas tradiciones dieron pie a la teoría que establecía la Biblia etiópica como traducción de un original siríaco, hoy ya descartada.

El cristianismo etíope ha conservado a lo largo de los siglos una profunda influencia judía, quizá previa a su difusión en el país. La tradición la remonta a la historia legendaria de la reina de > Saba y del rey Salomón que recoge el *Kebra Nagašt* (“Gloria de los Reyes”), obra nacional de la literatura etíope.

III. LA TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA AL GEEZ.

1. *Las tradiciones etiópicas*. No hay datos sobre los traductores, el lugar y la fecha de esta versión de la Biblia. La tradición etíope ha forjado leyendas que pretendían defender la pureza y antigüedad del texto de su Biblia y buscarle una autoridad eclesiástica. Un manuscrito de la *Bibliothèque Nationale* de París (Ms. *Eth.* 113, ff. 63 ss.) dice que la Biblia se tradujo del hebreo al geez en época de la reina de Saba; su texto, por tanto, sería muy puro y fiel; posteriormente, tras el nacimiento de Cristo, se tergiversó. Respecto al NT dice que se tradujo del *romaysti* (¿latín o siríaco?) al geez antes del Concilio de Calcedonia (451). Otra noticia se encuentra en el Sinaxario Etíope (21 de Nahasé), que atribuye a un monje copto metropolitano de Etiopía de mediados del siglo XIV, llamado Abba Salama, la traducción de la Biblia del árabe al geez, aunque parece que, en realidad, promovió la revisión del texto geez sobre el árabe. Algunos comentarios amháricos de la Biblia, escritos patrísticos y crónicas históricas etíopes, citan a Zekre y Pawli como traductores de

los Salmos y otros libros del AT al comienzo de la Era cristiana; realmente, ambos vivieron en el siglo XVI y fueron exegetas y escritores, no traductores. Hay otras tradiciones, como la que atribuye a Abuna Minas la traducción del Apocalipsis y relaciona a Mattac con la traducción de Mateo.

2. *La investigación actual*. El acuerdo general del día de hoy considera que en la historia de la Biblia en geez se distinguen tres momentos: el primero, la *Vetus Aethiopica* (ss. IV-VII), traducida del griego; el segundo, la primera recensión árabe (mediados del s. XIV); el tercero, la segunda recensión árabe (ss. XV-XVII).

a) *La Vetus Aethiopica*. Es la traducción más antigua, a partir del griego. Debió de comenzar poco después de la cristianización de Axum. Fue un proceso largo; quizá primero se tradujeron los Evangelios (¿ss. IV-V?) y en el VI probablemente estaba ya traducida la mayor parte de la Biblia, y en el VII ya completa. La traducción se hizo posiblemente en Axum, que era el centro cultural del reino y foco de expansión del cristianismo. Hay datos que indican que se conocía la lengua griega en la corte y se acuñaba moneda en griego; hay inscripciones de esa época en esta lengua. Esta versión nos ha llegado en diferentes testimonios: citas de Salmos, Evangelios y otros libros en inscripciones reales (1ª mitad del siglo VI), algunos mss. de los ss. XIII y XIV, y otros, la mayor parte, posteriores.

b) *Primera recensión árabe*. También llamada “Recensión siro-árabe” y “Recensión vulgar”. No hay muchos datos sobre la evolución del texto bíblico en la Edad Media. Los testimonios indican que la traducción antigua fue objeto de una continua revisión y recibió influencias siríacas, coptas y árabes. La primera recensión árabe se hizo en época del reinado de Amda Sión (1ª mitad del s. XIV), en la Restauración Salomónica. La tradición etíope (Sinaxario) atribuye su autoría al arzobispo Abba Salama (s. XIV). El texto antiguo, traducido del griego, se revisó sobre textos árabes o siro-árabes (textos árabes muy influidos por la Peshitta) procedentes de Egipto, y nos ha llegado en mss. de los ss. XV y XVI. Las modificaciones consistieron en la introducción de lecturas tomadas de textos árabes en el texto etiópico, dando como resultado dobletes y conflaciones.

c) *Segunda recensión árabe*. También llamada “Recensión Académica” o “Recensión hebrea”, aunque la base de la revisión es también un texto árabe de la Biblia. Consistió en la depuración de las lecturas incluidas en el anterior estadio buscando devolver el texto a su forma más antigua, y estuvo ligada a la reforma oficial de la liturgia y de la Iglesia Etíope en el marco de la Restauración Salomónica. Este es el texto que transmiten la mayor parte de los testimonios mss. del AT de época tardía, y el que tomó F. da Bassano para su edición en 4 volúmenes de la Biblia Etiópica (Asmara, 1922-1926).

3. *El texto etiópico y la Vorlage griega*. La traducción etiópica de la Biblia comparte con otras traducciones de la época su literalismo. Los traductores buscaban reproducir todos los elementos lingüísticos del original en su versión, necesidad que viene impuesta por el carácter sagrado del texto. Tal apego al original tuvo muchas consecuencias en el léxico y en la sintaxis del geez: entraron en la lengua muchos préstamos, calcos y transcripciones del griego. Hay características griegas, sin embargo, que no supusieron un problema para el traductor etíope, como la parataxis, puesto que esta era una peculiaridad intrínseca de su lengua. En el texto etiópico se detectan negligencias del traductor, así como ciertas libertades (paráfrasis, abreviaciones y traducciones contextuales) y aspiraciones literarias. La compleja historia de la tradición de esta versión bíblica ha dificultado los intentos de identificación de la *Vorlage* griega. En el AT, por ejemplo, se ha intentado relacionar el texto etiópico con la recensión luciánica, la hexaplar, la de Hesiquio, o con manuscritos o grupos de manuscritos. Las investigaciones han llegado a una conclusión muy clara: es preciso estudiar libro

por libro e, incluso, algunas veces, en un mismo libro puede haber variaciones. La falta de ediciones críticas de muchos de los libros de la Biblia etiópica dificulta considerablemente este tipo de estudios.

IV. LA TRANSMISIÓN. Conocemos el texto geez de la Biblia por inscripciones y manuscritos. Las primeras datan del período axumita; a pesar de la escasez de material, este es muy importante, ya que nos indica que, por ejemplo, en la primera mitad del siglo VI ya circulaban traducciones de algunos libros, y que su texto no difiere mucho del que transmiten los manuscritos posteriores al siglo XIII. La principal fuente para el conocimiento del texto son los manuscritos. Hace unos cuarenta años que el repertorio tradicional de mss. en bibliotecas europeas se ha visto incrementado gracias al *Ethiopian Manuscript Microfilm Library* (EMML), que tenía el objetivo de microfilmar colecciones de manuscritos conservadas en monasterios etíopes. Esto modificó radicalmente el conocimiento que se tenía de la Biblia etiópica. A partir de entonces, se aportaron manuscritos de gran antigüedad y excelente calidad, que posibilitaron la publicación de ediciones críticas de muchos libros bíblicos. Respecto a estos recientes descubrimientos, hay que señalar los catálogos de E. Hammerschsmidt para los manuscritos de monasterios del Lago Tana, en Etiopía (1973, 1977), y de Macomber para los manuscritos de Abba Garima y Axum, también en Etiopía (1979). A ellos hay que sumar los catálogos recientes para colecciones de manuscritos etíopes en bibliotecas europeas, como Cambridge (E. Ullendorf y S. G. Wright), Londres (S. Strelcyn), Manchester (S. Strelcyn), Uppsala (O. Löfgren), Berlín (E. Hammerschmidt) y Münich (V. Six).

La tradición manuscrita de la Biblia etiópica no es muy antigua. Pocos testimonios se remontan al siglo XIII, siendo la mayoría del XV en adelante. Algunos ejemplos de testimonios más antiguos de los Evangelios son del s. XII/XIII (Lalibala) del s. XIII (Abba Garima, Mss. 1, 2; Hayq Estifanos, año 1280/1), del XIII/XIV (Abba Garima, Ms. 3; Vaticano, Etiop. 25), del XIV (Dabra Maryam; París, B.N. Eth. 32), del XV/XVI (Daga Estifanos) y, ya muy tardíos, del XVIII (Londres, British Library, Or 509). Para los textos del NT tienen mucha importancia los leccionarios y libros litúrgicos, la mayoría traducidos del árabe. El Apocalipsis se encuentra completo como parte de la Liturgia de Semana Santa.

V. EL CANON BÍBLICO ETIÓPICO. El canon bíblico etiópico está entre los más libres y flexibles de los conocidos en las tradiciones bíblicas antiguas. No hay noticias sobre el canon en época axumita. Los únicos datos corresponden a un período relativamente reciente, y se encuentran en escritos como *Sínodos*, el *Fetha Nagast* y el *Gadla Marqorewos* (s. XVII). Tanto el *Sínodos* como el *Fetha Nagast* dan un canon de 81 libros, que se considera de influencia siriaca o copta. Se distinguen dos versiones del canon: una amplia y otra restringida.

La fuente del canon amplio es el comentario amhárico del texto geez del *Fetha Nagast*. Da el número de 46 libros para el AT y 35 para el NT. Entre los del AT incluye los libros del Pseudo-Josefo, Jubileos y Henoc, que no se encuentran en Biblias de otras tradiciones. El NT incluye libros como Sínodo, el Libro de la Alianza, Clemente y la Didascalia.

El canon restringido aparece citado en las "Oraciones de la Iglesia", y es el usado en la actualidad en las biblias en geez y en amhárico. Da también el número de 81 libros, pero hace el cómputo de una forma diferente. Entre sus particularidades figuran que el libro de Proverbios suele ser contado como dos partes: *Messale* (Proverbios 1-24) y *Tagsas* (Proverbios 25-31) y, al igual que el anterior, cuenta entre los canónicos Henoc, Jubileos y los deuterocanónicos. Así, el total de libros para el AT es de 54. Estas divergencias en la numeración se deben a las formas diferentes de contar los libros,

algo que no solo ocurre con Proverbios. Por ejemplo, Jubileos se puede contar como un libro o como tres. Los tres libros etiópicos de los Macabeos (1-3 Macabeos en LXX) se pueden computar como dos, contando 2 y 3 Macabeos como un solo libro.

Respecto a la organización de los libros, en todas las listas parecen ser constantes las siguientes agrupaciones: Octateuco ("Orit", en geez), con Génesis - Rut; Libros de los Reyes, con Samuel - Reyes; los 5 libros de Salomón, con Proverbios (que suele aparecer dividido en dos partes, *Messale* y *Tagsas*), Instituciones de Salomón, Eclesiastés, Cantares y Sabiduría. En el NT hallamos Evangelios – Epístolas Paulinas (con la Ep. a los Hebreos) y las Católicas. Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis pueden tener diferente ubicación. La distinción entre AT y NT se da en todos los manuscritos.

VI. ESCRITOS EXCLUSIVOS DE LA BIBLIA ETIÓPICA. La Biblia etiópica tiene libros que no están canonizados en ninguna otra tradición bíblica, y algunos que solo nos han llegado completos en geez. A veces, el título de algunos libros coincide con el que encontramos en otras Biblias, aunque el contenido es completamente diferente. Algunos de los libros citados en las listas canónicas no suelen incluirse en las ediciones bíblicas etíopes, como por ejemplo el Pseudo-Josefo, que es el libro de Yosef Walda Koryon, también llamado "otro libro de los Macabeos". Es una historia de los judíos basada en escritos de Flavio Josefo. Un grupo de libros exclusivos del canon etiópico contiene textos pseudoapostólicos y de orden eclesiástico: Sínodos, Clemente, el Libro de la Alianza y la Didascalia. Parte del Sínodos se atribuye a los apóstoles y a antiguos concilios; el libro de Clemente es el texto enviado por Pedro a Clemente; el Libro de la Alianza y la Didascalia recogen textos sobre el orden de la Iglesia; el primero, además, contiene palabras de Cristo a sus discípulos en Galilea tras su resurrección. Hay otros escritos que también se encuentran en otras tradiciones bíblicas, pero en la etiópica presentan particularidades de contenido. Esto ocurre con 1-3 Macabeos, que temáticamente son muy diferentes de los que llevan estos mismos títulos en la Biblia griega.

Tres libros son especialmente importantes en el canon etiópico, porque se han conservado completos solo en la versión geez: Jubileos, Henoc y la Ascensión de Isaías.

El libro de Jubileos (*Kufale*, es decir, "divisiones", por los períodos de 49 años o jubileos, subdivididos en grupos de 7 años) o "Pequeño Génesis" solo ha llegado completo en la versión etiópica. Se conservan fragmentos en griego y en latín. Parece que el texto geez es traducción del griego, y este parece ser traducción de un original hebreo perdido. Es de autor desconocido, quizá un sacerdote próximo a la comunidad esenia. El contenido es material reelaborado de Génesis 1 a Éxodo 12. Para algunos autores es un comentario haggádico del Génesis. Cabe destacar, entre las fuentes utilizadas, el uso de un Libro de Noé perdido. El nombre etiópico hace referencia a la división de la historia en períodos de 49 años, o jubileos, subdivididos en otros de 7 años. La primera edición se hizo en 1859 (Dillmann); después se volvió a publicar en 1895 (Charles). Existe una edición crítica realizada por J. C. Vanderkam, en el CSCO 510-511 (Leuven 1989) y está traducido al español (F. Corriente y A. Piñero en AAT, 1983).

El libro de Henoc, también "Libro Etiópico de Henoc" o "Libros de Henoc", es un escrito compuesto por cinco libros sobre un tema de carácter apocalíptico en torno al patriarca Henoc, hijo de Jared, padre de Matusalén, sobre el que Génesis 5, 24 dice que caminó en compañía de Dios y luego desapareció, porque Dios se lo llevó. Solo se conserva completo en la versión en geez. La edición príncipe es de Laurence (Oxford, 1838); fue reeditado por Dillmann (1851), Flemming (1902) y Charles (1906). La edición más reciente es la de Knibb con asistencia de Ullendorff (1978).

Existe traducción al español (F. Corriente y A. Piñero en AAT, 1985).

El libro de la Ascensión de Isaías solo se ha conservado completo en geez; hay, además, fragmentos en latín y en griego. La primera parte del libro se conoce con el nombre de "Martirio de Isaías" y la parte final con el de "Visión de Isaías". La edición más antigua es la de Laurence (1819); fue reeditado por Dillmann (1877) y Charles (1900). La edición crítica de referencia actual es la de L. Perrone (*Series Apocryphorum* 7 del CChr, Turnhout 1995).

VII. EDICIONES. Los problemas de estudio que planteaba la investigación sobre los manuscritos han sido durante siglos un lastre para la edición crítica de textos bíblicos en geez. Actualmente disponemos de ediciones de la mayoría de ellos, pero la situación es muy asimétrica, pues mientras que de algunos libros solo tenemos ediciones muy antiguas, con una base manuscrita muy reducida y criterios editoriales desfasados, otros libros han sido objeto de ediciones muy recientes e incorporan los últimos descubrimientos en materia manuscrita y de crítica textual.

1. *Libros del Antiguo Testamento*. La historia de las ediciones de textos bíblicos en geez comenzó con la publicación del Salterio de Potken (Roma, 1513); además de los Salmos, en este volumen se publicaron también el Cantar de los Cantares y diversos cantos bíblicos. Este Salterio fue reeditado posteriormente varias veces. En el siglo XVIII continuaron sucediéndose las ediciones de diversos libros bíblicos, entre ellas la de los Salmos por Ludolf. En el siglo XIX encontramos el primer proyecto unitario de edición del texto geez del AT. Es el de August Dillmann, que publicó el Octateuco (1853), Samuel y Reyes (1861-1871) y, póstumamente (1904), los libros deuterocanónicos. Otros autores trabajaron en ediciones de otros libros bíblicos. Bachmann publicó Lamentaciones en 1893, pero no concluyó las ediciones de Profetas Menores e Isaías que tenía proyectadas. En el siglo XX se fueron sucediendo otras ediciones: Génesis, Éxodo y Levítico, por Boyd (1909 y 1911); Job, Ester, Amós y Esdras y Nehemías, por Esteves Pereira (entre 1907 y 1919); Daniel y Profetas Menores, por Löfgren (1927 y 1930); Crónicas, por Grébaut (1932); Eclesiastés, por Mercer (1931); Cantar de los Cantares, por Gleave (1951); Profetas Menores, por Fuhs (1968), y Oseas y Miqueas, también por Fuhs (1971 y 1968).

2. *Libros del Nuevo Testamento*. Respecto al NT, la edición príncipe se publicó en Roma (1548-1549) a cargo de Täsfa Seyon (Petrus Aethyops). Fue la edición del NT geez usada por Walton en su Políglota de 1657. Entre 1826 y 1830 la British and Foreign Bible Society publicó otra edición del NT etiópico a cargo de T.P. Platt, que se reimprimió varias veces. Otra edición fue la de F. da Bassano, publicada en Asmara en los años veinte del pasado siglo. Sin embargo, en ningún caso el texto de estas ediciones era resultado del estudio crítico de la tradición manuscrita.

La importancia del NT y las grandes carencias que en materia de crítica textual presentaban las ediciones de sus libros, han centrado los esfuerzos editoriales desde los años setenta. Ello ha sido consecuencia de los excelentes resultados conseguidos en los proyectos de microfilmado de nuevos manuscritos, que posibilitaron la realización de ediciones críticas a partir de finales de los años sesenta del pasado siglo, en un proceso que continúa. Resultado de ello fueron nuevas ediciones de libros del NT: Apocalipsis, por Hofmann (1967), Marcos y Mateo, por Zuurmond (1989 y 2001); las Epístolas Católicas por Hofmann y Uhlig (1993), las Epístolas de la Cautividad por Uhlig y Maehlum (1993); y Romanos por Tedros Abraha (2001).

Este desarrollo de las ediciones críticas de textos bíblicos en geez ha permitido restaurar con más fiabilidad el texto y conocer mejor su historia y su evolución, contribuyendo, por ello, a iluminar otras cuestiones. Se ha confirmado la antigua hipótesis de Ludolf, que establecía que las primeras

traducciones bíblicas al geez se hicieron del griego. Esto descarta definitivamente las hipótesis sobre una traducción en un estado inicial a partir del siríaco o del copto, como pretendían algunos autores (Vööbus, Lagarde). El conocimiento de la historia del texto ha permitido dar una explicación más razonable a la presencia de préstamos arameos y siríacos en el texto etiópico, que se deberían a intervenciones tardías y, en modo a alguno, podrían remontarse a estadios iniciales de la transmisión.

Aunque sigue siendo un tema difícil, las investigaciones más recientes han podido aportar algunos datos sobre la *Vorlage* griega de la Biblia etiópica. Se ha llegado al convencimiento de que cada libro bíblico precisa una investigación individualizada, y que, incluso en un mismo libro, de capítulo a capítulo puede haber variaciones en cuanto a *Vorlage* se refiere. Véase ETIOPÍA, SEPTUAGINTA.

BIBLIOGRAFÍA: *1. Introducciones generales y estudios*: P. Brandt, “Bible canon”, *Enc Aeth* I, Wiesbaden 2003, 571-573; J.M. Cañas Reíllo, “Versiones etiópicas de la Biblia”, en J. Martínez Delgado, ed., *El viaje lingüístico de la Biblia*, 207-221 (Granada 2011); F. Corriente, A. Piñero, “Libro de los Jubileos”, *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, 67-190 (Madrid 1983); Id., “Libro 1 de Henoc”, *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, 13-143 (Madrid 1984); R.W. Cowley, “The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today”, *Ostkirliche Studien* 23 (1974), 318-323; Id., “Zəkre and Pawli: Ethiopic Bible Translators or Interpreters?”, *JSS* 34 (1989), 387-398; D.M. Davies, “The Dating of Ethiopic Manuscripts”, *JNES* 46 (1987), 287-307; C. Haas, “Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia”, *JLA* 1 (2008), 101-126; J.M. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature* (Londres 1926); M. Kassaye, “Bible Translation into Amharic”, *EncAeth* I, Wiesbaden 2003, 574-575; M.A. Knibb, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament* (Oxford 1999); Id., “Bible Vorlage: Syriac, Hebrew, Coptic, Arabic”, *EncAeth* I, Wiesbaden 2003, 565; B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, (Oxford 1977); J.M. Szymusiak, *Athanase d’Alexandrie: Deux apologies à l’empereur Constance pour sa fuite*, Sources Chrétiennes 56bis (París 1987); S. Uhlig, “Bible. Time and context”, *EncAeth* I, Wiesbaden 2003, 563-564; Id., “Biblical text criticism”, *EncAeth* I, Wiesbaden 2003, 565-569; E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible* (Londres 1968); S. Weninger, “Gecez Bible editions”, *EncAeth* I, Wiesbaden 2003, 569-571; R. Zuurmond, “Bible Vorlage: Greek”, *EncAeth* I, Wiesbaden, 2003, 564-565; Id.,”The Ethiopic Version of the New Testament”, en B.D. Ehrman y M.W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the* Status Quaestiones. *A Volume in Honour of Bruce M. Metzger*, 142-156 (Grand Rapids 1995); Id., “New Testament”, *EncAeth* 3, Wiesbaden 2007, 1172-1173.

2. *Ediciones*. *a. Del Antiguo Testamento*: J. Bachmann, *Dodekapropheton Aethiopum oder die zwölf kleinen Propheten der aethiopischen Bibelübertsetzung*. Heft 1: *Der Prophfet Obadia* (Halle 1892); Id., *Die Klagelieder Jeremiae in der äthiopischen Bibelübersetzung* (Halle 1893); Id., *Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibelübersetzung*. I Teil: *Der aethiopische Text*: II Teil: *Der äthiopische Text in seinem Verhältnis zur Septuaginta* (Berlín 1893); F. Da Bassano, *Beluy Kidan* [Antiguo Testamento] (Asmara 1915-1918); J.O. Boyd., *The Octateuch in Ethiopic according to the text of the Paris codex, with the variants of five other manuscripts*. I. *Genesis* II. *Exodus and Leviticus* (Leyden - Princeton 1909, 1911); A. Dillmann, “Der äthiopische Text des Joel”, A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* (Halle 1879); Id., “Liber Baruch [Reliqua verborum Baruchi]”, *Chrestomatia Aethiopica*, Leipzig 1866, VIII-X, 1-15; Id., *Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Primus, sive Octateuchus Aethiopicus*, 3 fasc. (Leipzig 1853-1855); Id., *Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Secundus, sive Libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther*, Fasc. 1: *Reg. 1 et II*; Fasc. 2: *Reg III et IV* (Leipzig 1861, 1871); Id., *Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Quintus, quo continentur Libri Apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus,Sapientia,Esdrae Apocalypsis,Esdrae Graecus* (Berlín 1894); F.M. Esteves Pereira, *Le livre d’Esther:version éthiopienne* (París 1912); Id., *Le livre de Job:version éthiopienne* (Paris 1907, reimpr. Turnhout 1971); Id., *O livro do profeta Amós* (Coimbra 1917); Id., *Le troisième livre de Esrâ: version éthiopienne* (París 1919, reimpr. Turnhout 1973); H.F. Fuhs, *Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea* (Bonn 1971); Id., *Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Micha* (Bonn 1968); H. Gleave, *The Ethiopic Version of the Song of Songs* (Londres 1951); S. Grébaut, *Les paralipomènes, Livres I et II* (París 1932, reimpr. Turnhout 1974); M.A. Knibb (con la asistencia de E. Ullendorff), *The Ethiopic Book of Henoch: A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Vol. 1: *Text and Apparatus*. Vol. 2: *Introduction, Translation and Commentary* (Oxford 1978); O. Löfgren, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel* (París 1927); Id., *Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi äthiopisch* (Uppsala 1930); I. Ludolf, *Psalterium Davidis aethiopice et latine* (Frankfurt 1701); S. Mercer, *The Ethiopic Text of the Book of Ecclesiastes* (Londres 1931); L. Perrone, “Ascensione di Isaia Profeta: versione etiopica”, P. Bettiolo, A. G. Kossova, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone, *Ascensio Isaiae: Textus*, 1-129 (Turnhout 1995); H. A. Pilkington, *A Critical Edition of the Book of Proverbs in Ethiopic*. Tesis inédita (Oxford 1978); J. Potken, *Psalterium et anticum canticorum et alia antica biblica aethiopice et syllabarum seu de legendi ratione* (Roma 1513); J. C. Vanderkam, J. C., *The Book of Jubilees*. Vol. 1: *Critical Text*. Vol. 2: *Translation* (Lovaina 1989); B. Walton, *Biblia polyglotta complectentia textus originales Hebraicos cum Pentat. Samarit. Chaldaicos, Graecos versionumque antiquarum Samarit., Graec. Sept., Chaldaic., Syriacae, Lat., Vulg., Arabicae, Aethiopic., Persicae* (Londres 1653-1657).

b. Del Nuevo Testamento: F. Da Bassano, *Ḥaddis Kidan* [Nuevo Testamento] (Asmara 1920); J. Hofmann y S. Uhlig, *Novum Testamentum Aethiopice: Die Gefangenschaftsbriefe* (Stuttgart 1993); T. Pell Platt, *Novum Testamentum Domini Nostri et*

Servatoris Jesu Christi aethiopice (Londres 1830); Petrus Aethiops *Testamentum Novum cum Epistola Pauli ad Hebraeos* (Roma 1548); Tedros Abraha, *La lettera ai Romani. Testo e commentari della versione Etiopica* (Wiesbaden 2001); Id., *The Ethiopic Version of the Letter to the Hebrews* (Ciudad del Vaticano 2004); M.G. Wechsler, *Evangelium Iohannis Aethiopicum* (Lovaina 2005); R. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels*. Part 1: *General Introduction*; Part 2: *Edition of the Gospel of Mark*, Stuttgart 1989; Part 3: *The Gospel of Matthew* (Wiesbaden 2001).

J. M. CAÑAS REÍLLO.

VERSIONES LATINAS

1. Introducción.
2. La Vetus Latina.
3. Las traducciones y revisiones de San Jerónimo.
4. La Vulgata.

I. INTRODUCCIÓN. Con la expansión del poder de Roma por la cuenca del Mediterráneo, muchas regiones de diferentes culturas y lenguas cayeron bajo su dominio. En la mitad oriental del Imperio, que había formado parte del dominio helenístico, el griego *koiné* era la lengua vernácula, franca y de cultura en muchas regiones. En la parte occidental del Imperio, y especialmente en Roma, el latín era la lengua más utilizada. Junto a ella se usaba el griego como lengua de cultura entre las clases más altas y como lengua materna de una amplia capa social formada por judíos, gentes de clases bajas y esclavos procedentes de la parte oriental del Imperio. Con el paso del tiempo, el latín fue ganando terreno al griego y lo desplazó casi completamente de la mitad occidental del Imperio. Tal era la situación lingüística cuando llegó el cristianismo a Roma, y fue precisamente el griego la lengua en la que se expandió inicialmente su mensaje. En griego escribió San Pablo su *Epístola a los Romanos*, y fue en comunidades de habla griega donde primero caló su mensaje. En griego estaban escritos también los textos fundamentales de la Iglesia de Roma: la Biblia (AT según LXX, y NT), y la liturgia y la literatura más antiguas producidas en las comunidades cristianas. Autores como Clemente de Roma, Hermas, Hipólito e Ireneo de Lyon escribieron sus obras en griego. También otro tipo de testimonios, los epigráficos, son testimonio de esta realidad. En el momento de la muerte del papa Gayo, en el año 296, los epitafios papales se escribían aún en griego, aunque en muchas inscripciones ya empieza a utilizarse el latín. En general, el predominio del griego en la Iglesia de Roma perduró hasta mediados del siglo III. Sin embargo, en ámbitos como la liturgia, más protegida de los embates renovadores por el conservadurismo eclesiástico, el griego pervivió como lengua oficial hasta mediados del siglo IV y dejó muchas huellas en la liturgia latina.

Los primeros datos que apuntan a la existencia de un cristianismo latino se sitúan en África, en el siglo II. Sin embargo, se percibe una influencia tan profunda del griego, que hace pensar que esta fue el idioma en que se predicó el cristianismo al principio en aquella región, y que, al igual que en Roma, debió de existir un período de bilingüismo grecolatino que facilitó las influencias entre ambas lenguas. A medida que el mensaje cristiano se fue difundiendo desde comunidades habla griega a comunidades de raíz latina, se sintió progresivamente la necesidad de expresar su mensaje en latín. No hay pruebas de que las más antiguas traducciones latinas del AT se hicieran en comunidades judías, como pretendían algunas hipótesis (Blondheim). Parece seguro que el origen de estas traducciones estuvo en comunidades cristianas bilingües. De mediados del siglo II datan los primeros indicios de latinización de la Iglesia norteafricana. Allí, posiblemente, se comenzó a traducir la Biblia al latín y proliferó la literatura religiosa en esta lengua. Ejemplos como las *Actas de los Mártires Escilitanos*, la *Pasión de Perpetua y Felícitas* y la obra de Tertuliano (*ca.* 130-230 d. C.)

son buena prueba de ello, además de ser testigos de incalculable valor para el conocimiento del latín hablado en las comunidades cristianas. En Roma se puede constatar un fenómeno muy similar. Allí sitúa Christine Mohrmann, también en el siglo II, la traducción al latín de la *Carta de Clemente Romano a los Corintios*, originalmente redactada en griego.

La Biblia fue el elemento crucial en la latinización de las comunidades cristianas de la mitad occidental del Imperio. Los primeros datos sobre textos bíblicos en latín son una referencia a la existencia de un manuscrito de las cartas de Pablo y las citas bíblicas de Tertuliano, en ambos casos en el siglo II. El manuscrito de las cartas de Pablo aparece citado hacia el año 180 en las *Actas de los Mártires Escilitanos*, y posiblemente ya estaba escrito en latín. Las citas de Tertuliano, aunque interesantes como primer testimonio conocido de la Biblia latina, presentan grandes problemas textuales y a menudo conforman un testimonio aislado con variantes no atestiguadas en ninguna otra fuente; en ocasiones, sin embargo, presentan lecturas que reaparecen a lo largo de toda la transmisión textual de la VL. Actualmente no se aceptan las hipótesis que pretendían atribuir a Marción el NT latino, y a Taciano la autoría de un *Diatessarón*. Sin embargo, el primer testimonio fidedigno sobre la existencia de textos bíblicos latinos son las citas de la obra de Cipriano de Cartago († 258), en el siglo III. Constituyen una prueba evidente de que en esa ciudad norteafricana ya circulaba un texto bíblico en latín bien establecido. Un siglo después, San Agustín (354-430), San Jerónimo († 420) y otros escritores son testigos de una época en que ya se había completado la latinización de la Iglesia de la parte occidental del Imperio romano y la Biblia ya se leía en latín en todos sus territorios. Con esta rápida expansión proliferaron las revisiones y se originó tan gran pluralidad de versiones, que llegó a ser desconcertante para autores como los mencionados.

A todo este conjunto de las más antiguas traducciones latinas de la Biblia, hechas sobre el griego, y en uso entre los siglos II y V, se le denomina de modo genérico *Vetus Latina* (VL), *Old Latin* en inglés. Estas versiones son solo el comienzo de una larga y compleja historia de la Biblia en latín que llega hasta el siglo XX, época de las grandes ediciones críticas. Como en todas las tradiciones bíblicas de la antigüedad, también la latina se vio sometida a dos tipos de tendencias contrarias: diversificación y unificación / fijación. La situación de caos textual de la VL en el siglo V llevó a San Jerónimo a poner algo de orden y a dotar a la cristiandad latina de un *corpus* bíblico a la altura de sus exigencias culturales. Emprendió para ello un complejo trabajo de revisión y nueva traducción de los textos bíblicos, que, tras diferentes ensayos y planteamientos, dio lugar a una nueva traducción latina del AT del hebreo, y a una revisión del NT sobre el griego. Con San Jerónimo comenzó una nueva etapa en la historia de la Biblia latina; se abrió un nuevo camino a sus textos; a lo largo de la Edad Media se fue configurando en torno a ellos una nueva Biblia latina que acabaría siendo la autorizada y oficial para los cristianos de Europa Occidental: la Vulgata. Sin embargo, la pretendida unidad y fijación del texto bíblico buscada por San Jerónimo no fue posible. También en la Edad Media la historia del texto bíblico latino estaría determinada por fuertes tendencias a la diversificación y, algo mucho más importante, por la continua contaminación de la VL.

II. LA VETUS LATINA.

1. Los testimonios más antiguos. El testimonio más antiguo de la VL son las citas bíblicas de Cipriano de Cartago. Este autor cita muy literalmente la Biblia en sus obras *Ad Fortunatum* y *Libri III ad Quirinum*, también conocidos estos últimos con el nombre de *Testimonia*. Las citas de Cipriano nos permiten hacernos una idea muy exacta (teniendo en cuenta las limitaciones y problemas de estudio que presentan) de las características del texto de la VL en esa época en el norte de África.

Un examen detallado de estas citas permite constatar que transmiten un texto bíblico que coincide generalmente con el de los mejores mss., en su mayor parte muy fragmentarios y varios siglos posteriores a Cipriano.

La versión bíblica de las citas de Cipriano de Cartago ha permitido establecer un tipo de texto de VL que actualmente se conoce con el nombre de "texto africano", no porque posea peculiaridades lingüísticas determinadas, sino porque las citas bíblicas nos dicen que estuvo en uso en el norte de África en el siglo III. Sería este, pues, el texto de VL más antiguo conocido. Pero hay algo además muy importante que podemos deducir de estas citas: parece que la Biblia en latín es para Cipriano un texto habitual, bien asentado, y que es el texto sagrado de referencia en su entorno. Sin embargo, hay que tener en cuenta también las limitaciones que presentan las citas bíblicas para su uso en crítica textual. Obras como los *Libri III ad Quirinum* han tenido una compleja historia de la transmisión y ello ha tenido una gran incidencia en la calidad textual de las citas bíblicas que transmiten. También es importante resaltar que el interés que han suscitado estas citas ha servido de acicate para la mejora de las ediciones críticas disponibles de estos textos.

Ha sido cuestión muy discutida desde antiguo si los diferentes textos de VL proceden de una traducción única o de varias. Actualmente se ha llegado a un cierto consenso en esta cuestión. En muchos libros bíblicos parece evidente que hubo una única traducción en su origen, y que a ella remontan todos los testimonios conocidos. La VL no es obra de un solo traductor; incluso es posible que en un solo libro hayan intervenido varios. Como consecuencia de esto, la VL no es una traducción uniforme que se haya hecho según unos criterios unitarios. Posiblemente, en su origen solo se tradujeron perícopas aisladas al latín, que se transmitieron oralmente, y se fueron a continuación poniendo por escrito. La investigación actual sitúa en el norte de África el nacimiento de la Biblia latina. En España, parece documentada la circulación de textos de VL en el siglo III, pero, al igual que en Roma en esta misma época, hay pocos datos sobre la existencia de traducciones latinas de la Biblia. Las citas de Novaciano, hacia el año 250, no permiten obtener conclusiones al respecto, ya que parecen depender de antiguas colecciones o *Testimonia*, y hasta el siglo IV las citas de la Biblia latina en autores romanos son raras. El primer autor que atestigua claramente la existencia de un texto europeo es Lucífero de Cagliari († 371); en su época, la recensión europea, que posiblemente era una revisión del texto africano, ya presenta cierta diversidad: en España pervivió un texto de VL muy próximo al africano, mientras que en el norte de Italia tuvieron lugar importantes innovaciones.

2. *Pluralidad de versiones*. Los testimonios de VL conservados muestran una gran pluralidad y diversidad en los textos. Esto se aprecia especialmente en las variaciones del léxico, de la sintaxis y, en algunas ocasiones también, de contenido. Ya San Agustín (354-430) advirtió tal pluralidad y se quejó de la "corrompida variedad" (*vitiosissima varietas*) del texto bíblico en su época. Sin embargo, tal pluralidad no presupone que en su origen fueran traducciones independientes; se explica, más bien, como resultado de la proliferación de continuas revisiones de los originales, en respuesta a dos tendencias contrarias:

a) Por una parte, se daba la confrontación del texto latino con modelos griegos, a veces diferentes de los que sirvieron de base al traductor; este procedimiento indica que, hasta fecha muy tardía, la versión latina dependió estrechamente de la autoridad canónica del texto griego. Parece cierto que la primera traducción latina se hizo sobre textos griegos que difieren de los utilizados en el siglo IV: para el NT el texto griego era el "occidental", mientras que respecto al AT es difícil hacer generalizaciones, pues cada libro presenta un problema particular. Ocurre a veces que la VL es

testimonio indirecto de lecturas perdidas en la tradición textual griega, por lo que adquiere una relevancia especial para la crítica textual de LXX.

b) Por otra parte, se producía la adaptación del texto a la evolución lingüística de la lengua latina, que afectaba esencialmente a dos ámbitos: el léxico y la sintaxis.

La pluralidad textual de la VL y su desarrollo histórico en competencia con la traducción de San Jerónimo plantean problemas de difícil solución a la hora de recuperar y editar los textos conservados a partir de los testimonios conservados. Con el estudio pormenorizado de los testimonios patrísticos y de los mss. ha sido posible aislar distintos tipos de texto de VL que se corresponden generalmente con diferentes contextos geográficos, y hacer un seguimiento más o menos exacto de las revisiones. Los editores del Vetus Latina Institut de Beuron (Alemania) distinguen varios tipos de texto fundamentales: el texto africano antiguo (**K**), atestiguado fundamentalmente por Cipriano de Cartago; un texto africano más evolucionado (**C**); un texto europeo antiguo (**D**), en las citas bíblicas de Lucífero de Cagliari; un texto italiano (**I**), en el que se pueden distinguir varios subtipos, como el milanés (**M**) y el augustiniano (**A**); un texto español, etc. La diferenciación de tipos textuales varía de libro a libro y, en algunos casos, también en un mismo libro, pues depende de los testimonios conservados.

3. *Transmisión*. Los testimonios para la reconstrucción de los textos de la VL son de dos tipos: la tradición directa (mss.) y la indirecta (citas patrísticas).

3.1. *Tradición directa*. La desaparición progresiva de los textos de VL ante el empuje de la traducción de San Jerónimo y los avatares históricos, han hecho que estos textos se nos hayan transmitido en mss., la mayor parte fragmentarios, que responden a diferentes tipologías. En la transmisión textual de la VL se da una circunstancia que afecta a la mayoría de los libros de la Biblia: son pocos los textos que nos han llegado en mss. exentos; la mayoría se han transmitido muy vinculados a otros textos, como la Vulgata y la liturgia, y esto ha sido un condicionamiento fundamental en su evolución y conservación.

La transmisión de los textos de VL responde a las siguientes tipologías:

A) Como texto continuo o fragmentario. Ningún ms. nos ha transmitido la Biblia veterolatina completa. Los copiados antes del siglo VIII son muy escasos, y de ese período una buena parte son fragmentos y palimpsestos. Más abundantes son los testimonios correspondientes al período que va del siglo VIII al XIII; en esta época, la transmisión de los textos veterolatinos ha ido estrechamente ligada a la de la Vulgata, y de un buen número de libros de la Biblia tenemos versiones completas. Entre ellos figuran el Salterio, los deuterocanónicos del AT (y a veces, también, algunos protocanónicos) y la mayor parte de los libros del NT. Las versiones antiguas del Salterio resistieron muy bien los cambios, puesto que su texto estaba muy vinculado a la liturgia y este era un ámbito muy conservador. Son numerosos los ejemplos de libros de VL copiados en mss. de la Vulgata. Entran dentro de este grupo los deuteroncanónicos del AT, como Tobías, Judit, 1-2 Macabeos y Baruc. La explicación de que estos libros hayan sobrevivido a los cambios es que San Jerónimo no los tradujo, o, en algunos casos, los revisó muy superficialmente; por ello las versiones antiguas no sufrieron la competencia de otras nuevas y hubo una continuidad en la tradición textual, incorporándose en forma veterolatina en ejemplares de la Vulgata. Así, estos libros se siguieron copiando según textos antiguos, pudiéndose constatar su gran antigüedad por sus concidencias con las citas patrísticas. De otros libros bíblicos encontramos también, esporádicamente, versiones veterolatinas completas copiadas en mss. de la Vulgata. En el AT se conservan textos de 2 Crónicas y de Ester, así como de

algunos cánticos según VL, en la Primera Biblia de Alcalá (Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense 31), y en esta misma Biblia encontramos dos versiones de Rut: una según VL y otra según la Vulgata. Esto hace que esta Biblia del siglo X, claramente hispánica, sea uno de los mss. de la Vulgata con mayor cantidad de textos de VL y, por tanto, uno de los más interesantes para su estudio.

Entre los mss. del AT que transmiten textos continuos, a veces fragmentarios, están el Heptateuco de Lyon, Bibl. de la Ville 403 (329) + 1964 (1840), del siglo VI. Además hay fragmentos de algunos de sus libros, entre otros mss., en el Vindobonense (Nápoles, Bibl. Nazionale lat. 1), en el Otoboniano (Roma, Bibl. Apost. Vaticana, Ottobo. Lat. 66), en los fragmentos de Würzburg (Universitätsbibl. M. p. th. f. 64a) y en el Monacense (Münich, Bay. Staatsbibl. Clm 6225), todos ellos del período que va del siglo V al VIII. Para los libros de Samuel y Reyes tenemos especialmente los fragmentos de Quedlimburgo (Berlín, Staatsbibl. Theol. lat. 485 y Quedlinburg, Stiftskirche, Schatzkammer s. n.) y el Vindobonense, también del siglo V. De los Sapienciales se ha conservado muy poco texto y muy fragmentario, e igual situación se da en los Profetas. En el conjunto de mss. del NT la situación es radicalmente diferente, puesto que se han conservado muchos libros completos según VL y además según varios tipos textuales. San Jerónimo no hizo una nueva traducción de los Evangelios, sino una revisión sobre el griego. El resultado era un texto que no difería excesivamente de los más antiguos. Por ello, la sustitución de las antiguas versiones por nuevas en estos libros no fue tan radical como en el AT, y presenta una una cierta continuidad de la tradición antigua, dando lugar a textos mezclados y contaminados. De los en torno a 30 testimonios que utiliza Jülicher en su edición *Itala* de las antiguas versiones latinas de los Evangelios, algunos contienen texto completo, al menos, de uno de los Evangelios. Los mss. más importantes con texto seguido o fragmentario de VL de libros del NT son los siguientes códices: Bobiense, s. IV (Marcos 8,8-14,9 y Mateo 11-15,36); Palatino, fin. s. V (los cuatro Evangelios); Veronense, fin. s. V (los cuatro Evangelios); Corbeiense, s. V (los cuatro Evangelios, con el orden Mateo - Juan - Lucas - Marcos); Vindobonense, fin. s. V (frags. de Lucas y Marcos); Sarnacense, com. s. VI (Lucas 24 y Juan); Vercellense, 2ª m. s. IV (los cuatro Evangelios); Bezae Cantabrigensis, ms. bilingüe griego / latín, *ca.* 400 (orden Mateo - Juan - Lucas - Marcos - Hechos); Usseriano, *ca.* 600 (los cuatro Evangelios); Claromontano, fin. s. V (Mateo). Para Hechos de los Apóstoles, las Epístolas Católicas y el Apocalipsis hay muchos fragmentos muy interesantes, como el códice Bobiense (Nápoles, Bibl. Nazionale lat. 2), del siglo VIII; el Palimpsesto de Fleury (París, Bibl. Nationale, lat 6400 G fol. 113-130), del siglo VII/VIII; los fragmentos de Freising (Münich, Bay. Staatsbibl. Clm 6436, Clm 6320; 4º 928 frg. 1-2 y Göttweig, Stiftsbibliothek s. n. y s. n. [a]), del s. VI; y el Palimpsesto de León (Arch. de la Catedral 15), que también conserva bastantes textos del AT, de la misma época que el anterior. Respecto a las Epístolas Paulinas hay que destacar en particular el códice Claromontano (París, Bibl. Nat. gr 107 + 107A + 107B).

B) En forma de glosas marginales en biblias vulgatas españolas. Estas glosas, copiadas en mss. entre los siglos X y XII y en un incunable del siglo XVI, contienen lecturas de VL muy antiguas y de gran calidad; algunas contienen el único testimonio de textos de VL conocido. El testimonio principal es el *Codex Gothicus Legionensis* (León, Bibl. de la Real Colegiata de San Isidoro 2). Los otros son los mss. de León (Real Coleg. de San Isidoro, cod. 1.3), de Roma (Bibl. Apost. Vaticana cod. Vat. Lat. 4859), de Madrid (Acad. de la Historia, *Cod. Aemilianensis 2-3*), de Calahorra (Bibl. de la Catedral, cod. 2) y el incunable de El Escorial, Bibl. del Real Monasterio 54.V.35, del siglo XVI. En

la actualidad, el texto de estas glosas, muy importantes para la reconstrucción de la VL, ha sido muy estudiado y se dispone de ediciones críticas para casi todos los libros bíblicos y de estudios sobre su historia de su transmisión. Su texto es importante no solo para el el estudio de la VL; aporta también datos de gran interés para el conocimiento de la historia de la Vulgata en la Edad Media.

C) En forma de interpolaciones en el texto de la Vulgata. Son casos muy raros, y se dan en dos libros: Samuel y Proverbios. Estas interpolaciones aparecen cuando la Vulgata, siguiendo el texto hebreo, presenta un texto más corto que el de VL, basado en el griego. Los revisores advirtieron esta diferencia, la interpretaron como omisión del texto jeronimiano y trataron de solventarla a base del texto que estaba atestiguado en la VL. Estas interpolaciones presentan importantes problemas de estudio, puesto que en su transmisión textual muestran una gran dependencia respecto a la tradición manuscrita de la Vulgata.

D) En manuscritos litúrgicos. Numerosas lecturas de tradiciones litúrgicas regionales proceden de la VL y perviven en estos textos incluso mucho después de la imposición de la Vulgata como texto bíblico más utilizado. Los textos de las principales tradiciones litúrgicas europeas nos han transmitido textos de VL: la hispánica, la galicana, la milanesa y, en menor medida, la romana. La liturgia es una fuente fundamental e imprescindible para la reconstrucción de los textos de VL de algunos libros. Los mss. litúrgicos contienen muchas lecturas y cánticos bíblicos extraídos de los Salmos y, en menor medida, de otros libros, como Isaías (Cántico de Isaías); no son mss. muy antiguos, pero estas tradiciones litúrgicas son muy conservadoras y resistentes a los cambios. Además, se cuenta con la ventaja de que son muy numerosos, ya que toda iglesia medieval precisaba de ellos para sus rituales litúrgicos, e incluso con ellos se suplía la carencia de Biblias. En el repertorio de fuentes manuscritas de la VL publicado por Bonifacio Fischer (*Verzeichnis*) en 1949, y actualizado por Roger Gryson (*Altlatenische Handshcriften*) en 1999 y 2004, aproximadamente un tercio de los testimonios de VL son de libros litúrgicos, y muchos de ellos pertenecen a la tradición hispánica. La desventaja que presentan a la hora de ser utilizados como fuentes para la reconstrucción de la VL es que tienen una transmisión textual muy compleja y no bien conocida que dificulta la realización de ediciones críticas que, necesariamente, son un requisito previo para su uso en crítica textual.

3.2. *Tradición indirecta.* Junto a la tradición directa, encontramos la indirecta: las citas patrísticas. Constituyen un buen complemento de los mss. para la reconstrucción de la VL. Estas citas, literales o alusivas, de las que nos han llegado varios miles desde el período que va del siglo II al VIII, se encuentran en obras de autores conocidos, de época y fecha establecida con bastante exactitud, y por ello nos permiten situar la utilización de los textos en el espacio y en el tiempo. Precisamente estas citas patrísticas han permitido a los editores del *Vetus Latina Institut* de Beuron establecer los tipos de texto a los que se ha hecho referencia (africano, europeo, etc.). No solo son importantes estas citas como criterio de establecimiento de tipos textuales, y de su cronología y pertenencia geográfica aproximada; en algunos casos hay textos de VL de los que no ha quedado rastro en la tradición manuscrita, siendo los únicos testimonios que los transmiten citas patrísticas.

Frente a los mss., estas citas presentan la ventaja de que nos permiten situar en el espacio y en el tiempo los diversos textos y hacer un seguimiento más o menos detallado de su evolución. Sin embargo, su utilización en crítica textual debe hacerse con precaución, ya que presentan bastantes problemas. El fundamental ha sido el acceso a ellas, especialmente por su gran dispersión en obras y autores de un amplio espectro temporal y geográfico, y por la carencia de ediciones críticas de

calidad, con un texto fiable y bien fijado que permita su uso en crítica textual. La primera recopilación de citas patrísticas de la VL se debe a Pierre Sabatier, en Francia, en el siglo XVIII. Sobre esta base, Jospeh Denk, en Alemania, a comienzos del siglo XX, llevó a cabo la actualización y ampliación del conjunto de citas patrísticas, dando lugar con ello al germen del fichero patrístico que se conserva actualmente en el *Vetus Latina Institut* de Beuron (Alemania) y que constituye uno de los puntales de su edición comenzada en 1949 titulada *Vetus Latina: Die Reste der Altlateinischen Bibel*.

Otro problema que presenta su uso como fuente de la VL es su propio carácter. Los estudios hasta ahora realizados han demostrado que muchas de estas citas las hicieron sus autores a partir de un ejemplar de la Biblia, es decir, que son citas hechas "a libro abierto". Esto les confiere un grado de fiabilidad muy alto. Sin embargo, en otros casos, parece demostrado que hay citas que se han hecho de memoria o que se han traducido directamente de una biblia griega. En muchos casos se ha constatado también que las citas pueden haber sufrido una armonización para adecuarse al contexto literario en el que se insertan. Un problema aparte lo constituyen las citas que parecen proceder de florilegios, y las que vienen de otras obras y autores; contribuyen muy poco a la reconstrucción de los textos de VL.

Destacan por su valor, en lo que se refiere a pureza y fiabilidad del texto, las citas en obras de Cipriano de Cartago, Lucífero de Cagliari, Ticonio (*ca.* 330-390), San Jerónimo, San Agustín, y colecciones de citas anónimas, como el *Liber de Divinis Scripturis* del Pseudoagustín. Las que se hallan en las obras de Cipriano de Cartago tienen una importancia excepcional; en las ediciones del *Vetus Latina Institut* de Beuron han sido el punto de apoyo fundamental para la identificación del texto africano antiguo, posiblemente el más cercano a la traducción latina original. En total, en sus escritos titulados *Libri ad Quirinum* (generalmente conocidos con el nombre de *Testimonia*) y *Ad Fortunatum*, Cipriano de Cartago inserta citas bíblicas de gran extensión y en una extraordinaria cantidad. En total, se encuentran en estas obras unas 700 citas del AT que hacen referencia a más de 400 versículos. Muchos de ellos aparecen citados varias veces, y casi siempre con la misma forma. No cabe duda de que la consistencia que presentan es prueba de que se han tomado directamente de un ejemplar de la Biblia y, por tanto, son un testimonio extraordinario para la reconstrucción de la VL. No ocurre lo mismo con otros autores, como Ambrosio de Milán, cuyas citas deben ser tratadas con cierta precaución. Los estudios hasta ahora realizados muestran que Ambrosio solía citar la Biblia de memoria, o improvisaba una traducción directamente del griego, aunque en otras ocasiones parece evidente que recurrió a un texto de VL ya existente. También plantean problemas para su uso en crítica textual las citas de San Agustín. En sus escritos, este autor emplea formas textuales de la VL, tanto africanas como europeas. Su testimonio es, pues, fundamental para el conocimiento de la pluralidad textual que caracterizaba VL en el siglo V, y de los diferentes tipos de texto bíblico utilizados por grupos heréticos del norte de África en esa época, ya que acostumbraba a incorporar en sus obras argumentos de sus polemistas, y con ellos también sus citas bíblicas. En muchos casos, las citas de San Agustín son lo único que ha quedado de esos grupos heréticos y de sus biblias. En general, en la gran mayoría de los autores latinos hasta el siglo VIII, encontramos citas bíblicas de mayor o menor utilidad para el estudio de la VL. Para ediciones actualizadas e información sobre la investigación más reciente sobre estos autores y obras, disponemos del repertorio de H. J. Frede (*Kirchenschriftsteller*), publicado en 1995 y actualizado periódicamente.

4. *La lengua*. La lengua de la VL tiene un carácter esencialmente popular, ya censurado por los

antiguos. Y esto es lógico si se piensa que el cristianismo se difundió en Roma en primer lugar entre las clases más populares. Esto no quiere decir que los traductores latinos hayan sido gentes incultas o analfabetas. Hay que suponer, más bien, que en este uso de la lengua hubo una doble intención. Por una parte, se buscaba un alejamiento del latín literario vinculado a la sociedad pagana y facilitar la recepción del mensaje bíblico a la mayoría de la población. Así lo prueba el hecho de que muchos escritores patrísticos de los primeros siglos del cristianismo, como San Agustín y San Jerónimo, aunque tuvieran una sólida formación intelectual basada en patrones clásicos, prefirieran un lenguaje popular a la hora de redactar sus obras. Por otra parte, el hecho de que la VL sea una traducción, ha tenido importantes repercusiones en la lengua. El traductor latino fue muy respetuoso hacia el original griego porque, además, este era el texto que tenía autoridad canónica; por ello, intentó reflejar la mayor parte de las peculiaridades léxicas y sintácticas de esa lengua. Esto explica que abunden los préstamos y calcos griegos, así como las expresiones semitizantes. No es, sin embargo, la de la VL una traducción servil, ya que a veces los traductores latinos han tenido la libertad de introducir variaciones; se observa, por ejemplo, una tendencia a evitar términos que en latín presentan connotaciones religiosas y morales negativas para un cristiano.

5. *Ediciones y estudios*. Durante mucho tiempo, la investigación bíblica apenas se ocupó de los textos de VL, porque su carácter de literatura de traducción velaba su importancia. Hasta fechas muy recientes, la edición de referencia para su estudio fue la de Petrus (o Pierre) Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, publicada en 3 volúmenes en Reims entre 1743 y 1751.

Desde mediados del siglo XX, la situación cambió gracias, en parte, a que se ha abordado la edición sistemática de estos textos en diversos proyectos editoriales. Entre los años 1938 y 1963, A. Jülicher y A. Matzkow publicaron en Alemania una edición de los Evangelios de la VL: *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, 4 vols., Berlín 1963-1976. También en Alemania, por iniciativa de Bonifatius Fischer, se inició en el *Vetus Latina Institut* de Beuron, en 1949, la serie de ediciones actualmente en curso, cuyo objetivo es editar los restos de la VL a partir de los dos tipos de testimonios que nos la han transmitido: mss. y citas patrísticas. El título general de la colección es *Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel*, y por el momento se han publicado o están en curso de publicación los siguientes volúmenes. Del AT: 2. Génesis; 4. Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut; 6. 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías, 2-4 Esdras; 7. Tobit, Judit, Ester; 10/3. Cantar de los Cantares; 11/1. Sabiduría; 11/2. Eclesiástico; 12/1 y 12/2. Isaías. En el NT: 19. Evangelio de Juan; 21. Romanos; 22. 1 Corintios; 24/2. Efesios; 24/2. Filipenses, Colosenses; 25/1. Tesalonicenses, Timoteo; 25/2. Tito, Filemón, Hebreos; 26/1. Epístolas Católicas. 26/2. Apocalipsis.

A la vez, el *Vetus Latina Institut* de Beuron publica una colección de estudios monográficos y ediciones sobre VL, especialmente sobre tradición manuscrita y autores patrísticos, titulada *Vetus Latina: Aus der Geschichte der altlateinischen Bibel*.

España, rica en mss. de VL, ha colaborado también en este tipo de estudios y ediciones. Teófilo Ayuso Marazuela, investigador del CSIC, inició en los años cincuenta un proyecto de edición de VL con testimonios españoles; solo se publicaron los volúmenes correspondientes a la introducción general (*La Vetus Latina Hispana, I. Prolegómenos*, Madrid 1953), a Salmos (*La Vetus Latina Hispana. V. El Salterio*, Madrid 1962) y el Octateuco (*La Vetus Latina Hispana. II. El Octateuco*, Madrid 1967). Ya a finales de los años ochenta, se retomó en el CSIC la edición de textos de VL, en

este caso los conservados en forma de glosas marginales en biblias vulgatas españolas. Se publicaron tres volúmenes correspondientes a las glosas marginales de Samuel, Reyes y Macabeos, realizados, respectivamente, por C. Morano Rodríguez (*Glosas marginales de Vetus Latina en Biblias Vulgatas Españolas: 1-2 Samuel*, Madrid 1990), Antonio Moreno Hernández (*Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas españolas: 1-2 Reyes*, Madrid 1992) y José Manuel Cañas Reíllo (*Glosas marginales de Vetus Latina en Biblias Vulgatas Españolas: 1-2 Macabeos*, Madrid 2000).

6. *Valor de la Vetus Latina.* El desarrollo de las ediciones ha repercutido favorablemente en el conocimiento de estas versiones, antes de difícil acceso a investigadores. Ello ha tenido como consecuencia una revalorización de sus textos. Así, hoy día, se acepta comúnmente que, además de su valor intrínseco, la VL tiene una gran importancia para la crítica textual bíblica. En efecto, junto a otras versiones antiguas como la copta, la VL complementa la tradición manuscrita del texto griego de LXX. La VL ha sido el testimonio fundamental para el establecimiento de la hipótesis del Protoluciánico. En la traducción de la VL, que se puede remontar al siglo II, se encuentran lecturas propias de la recensión luciánica en una época muy anterior a la existencia del Luciano histórico (250-311/12). Esto ocurre especialmente en los libros históricos. Otros textos y versiones coinciden con la VL como testimonios del texto protoluciánico: la Peshitta de 1 Samuel (s. II d. C.), las *Antigüedades* de Flavio Josefo (s. I d. c.), para el texto de Samuel a 1 Macabeos, y fragmentos de Qumrán (4QSama). En estos casos, la VL se revela como testimonio fundamental para el conocimiento de la historia del texto de LXX, y, en particular, para la reconstrucción de la recensión antioquena de Samuel, Reyes y Crónicas.

Desde el punto de vista lingüístico, la VL es un testimonio fundamental para los estudios sobre el latín vulgar y el latín tardío. Por su gran cantidad de innovaciones léxicas, que afectan sobre todo al vocabulario intelectual y abstracto, ha ejercido una profunda influencia en el latín escrito e, indirectamente, en las lenguas romances.

BIBLIOGRAFÍA: Ediciones y textos: T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana. II El Octateuco* (Madrid 1967); P. M. Bogaert, *Judith*, VL 7/2 (Friburgo 2001); Id., “La version latine du livre de Judith dans la première Bible d’Alcala”, *Revue Bénédictine* 78 (1968), 7-32, 181-212; Id., “Recensions de la vieille version latine de Judith “, *Revue Bénédictine* 85 (1975), 7-37, 241-265; 86 (1976), 7-37, 182-217; 88 (1978), 7-44; Id., “Un témoin liturgique de la vieille version latine du livre de Judith”, *Revue Bénédictine* 77 (1967), 7-26; Id. D. De Bruyne y B. Sodar, *Les anciennes traductions latines des Machabées* (Anecdota Maredsolana IV, Maredsous 1932); Id., “Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques”, *Revue Bénédictine* 38 (1926), 97-122; F.C. Burkitt, “The Text of Exodus XL 17-19 in the Munich Palimpsest”, *JTS* 29 (1927-1928), 146-147; Id., “The Old Latin Heptateuch”, *JTS* 29 (1928), 140-146; P.H. Burton, H. A. G. Hougthon, R. F. MacLachlan y D. C. Parker, *Evangelium Secundum Iohannem*, VL 19 (Friburgo 2011); J. Cantera Ortiz de Urbina, *Vetus Latina. Ruth. Estudio crítico de la versión latina prejeronimiana del libro de Ruth, según el manuscrito 31 de la Universidad de Madrid* (Madrid-Barcelona 1965); J.M. Cañas Reíllo, *Glosas marginales de Vetus Latina en Biblias Vulgatas Españolas: 1-2 Macabeos* (Madrid 2000); A.M. Ceriani, “Liber secundus Machabaeorum et Liber Tobiae cum aliorum fragmentis secundum veterem latinam versionem ex codice ambrosiano iterum editi”, A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana* I, fasc. 3 (Milán 1861-1874), 177-209; H.S. Eymann, *Epistula ad romanos*, VL 21 (Friburgo 1996-); B. Fischer, *Genesis*. VL 2 (Freiburg 1951-1954); Id., “Palimpsestus Vindobonensis”, *Beitrage zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Freiburg 1986), 308-438; H.J. Frede, *Epistulae ad Ephesios*, VL 24/1 (Friburgo 1962-1964); Id., *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, VL 24/2 (Friburgo 1966-1971); Id., *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, VL 25 (Friburgo 1975-1982, pars I; 1983-1991, pars II); Id., “Libri Macchabaeorum veteris latinae versionis”, en H. J. Frede, U. Fröhlich, H. Stanjek (eds.), *Vetus Latina-Fragmente zum Alten Testament. Die pelagianische Epistula ad quandam matronam christianam*, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 28, (Friburgo 1996), 205-229; U. Fröhlich, *Epistula ad Corinthios I*, VL 22 (Friburgo 1995-); B. Gesche, *Ruth*, VL 4/5 (Friburgo 2005); Id., *Esra I*, VL 6/2 (Friburgo 2008-); R. Gryson, *Apocalypsis Johannis*, VL 26/2 (Friburgo 2000-2003); Id., *Esaias*, VL 12/1 (Friburgo 1987-1993); VL 12/2 (Friburgo 1993-1997); J.-C. Haelewyck, *Hester*, VL 7/3 (Friburgo 2003-2008); C. Morano Rodríguez, *Glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias Vuglatas Españolas: 1-2 Samuel* (Madrid 1990); A. Moreno Hernández, *Las glosas marginales de Vetus Latina en la Biblias Vulgatas Españolas: 1-2 Reyes* (Madrid 1992); E. Ranke, *Par Palimpsestorum Wirceburgensium* (Viena 1871); U. Robert, *Pentateuchi Versio Latina Antiquissima e codice* Lugdunensi (Paris 1881); Id.,

Heptateuchi Partis Posterioris Versio Latina Antiquissima e codice Lugdunensi (Lyon 1900); P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Versionis Antiquae seu Vetus Italica* (Reims 1743); J. Schildenberger, *Die altlateinischen Proverbien-Randlesungen der Bibel von Valvanera in der Vulgata Inkunabel 54.V.35 des Escorial* (Münster 1935); E. Schulz-Flügel, *Canticum Canticorum*, VL 10/3 (Friburgo 1992-); W. Thiele, *Epistulae Catholicae*, VL 26/1 (Friburgo 1956-1969); Id., *Sapientia Salomonis*, VL 11/1(Friburgo 1977-1985); Id., *Sirach* (*Ecclesiasticus)*, VL 11/2 (Friburgo 1987-2005); F. Vattioni, "La Vetus Latina di tobia nella Bibbia di Roda", *Revista Catalana de Teología* 3 (1978), 173-200; Id., "Tobia nello "Speculum" e nella prima Bibbia di Alcalà", *Augustinianum* 15 (1975), 169-200; C. Vercellone, *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum Editionis*, Roma 1860 (vol. I), 1864 (vol. II); J. Ziegler, *Randnoten aus der Vetus Latina des Buches Iob in spanischen Vulgatabibeln* (Múnich 1980); L. Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymischen Übersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste* (Múnich 1883).

III. LAS TRADUCCIONES Y REVISIONES DE SAN JERÓNIMO. La extraordinaria variedad y pluralidad de la VL había despertado el recelo de personajes de la talla intelectual de San Agustín y de San Jerónimo. Este último afirmaba en su "Prefacio" a Josué que en su tiempo había tantas formas de texto para los lectores latinos como mss. Esta pluralidad fue resultado de un proceso de revisión y corrección de los textos originales que comenzó en una época muy temprana. Los originales se habían traducido en un contexto social y cultural poco elevado, puesto que los primeros cristianos de lengua latina pertenecían a niveles bajos de la sociedad o eran esclavos. Con el tiempo, y a medida que el cristianismo se fue extendiendo a clases más elevadas y más cultas, se hizo necesario adaptar los textos a un latín más culto, y ello se hizo fundamentalmente en dos ámbitos: el léxico y la sintaxis. A finales del siglo IV circulaba una gran variedad de textos y se hizo necesario llevar a cabo una unificación y poner orden en el caos; este fue el propósito de San Jerónimo. Tras una excelente y completa educación literaria en Roma (360-367), se inició en la cultura oriental en Antioquía (374-380), donde perfeccionó sus conocimientos de griego y aprendió siríaco y hebreo.

1. *Las revisiones sobre el griego y la traducción hexaplar*. Entre los años 382 y 385, en Roma, San Jerónimo realizó la revisión de un texto de VL de los Evangelios de tipo europeo sobre textos griegos del tipo *koiné*, con el propósito de eliminar las lecturas occidentales. Encabezó esta revisión con una dedicatoria al papa Dámaso para evitar así suscitar oposición a su trabajo. También revisó a partir del texto griego de LXX el libro de los Salmos, aunque parece haberse perdido.

En el año 385 regresó a Palestina, y en Belén, desde 387, parece que se familiarizó con las Hexaplas de Orígenes. Esto marcó un nuevo rumbo en sus planteamientos y proyectos futuros. Sobre la versión griega de LXX de la Hexapla, es decir, sobre la edición del texto griego de Orígenes, que juzgó como muy correcto, comenzó a hacer su nueva traducción de la Biblia al latín. Algunas de estas traduciones se han conservado, entre ellas el Salterio Hexaplar, más conocido como Galicano, llamado así por haber sido de uso litúrgico en la Galia. Este texto entró a formar parte como como versión latina de los Salmos en la edición Sixto-Clementina de la Vulgata (1592). También sobre el griego hexaplar hizo traducciones de Job, Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés y Crónicas. De ellas, se conservan las de Job y del Cantar, así como los prólogos de Crónicas.

2. *La traducción del hebreo*. Posteriormente, San Jerónimo cambió su procedimiento: en lugar de traducir del texto hexaplar de Orígenes, decidió traducir del hebreo, en este caso tomando como base las traducciones greco-judías de Aquila, Símaco y Teodoción. Estaban recogidas, junto a la versión hexaplar, en las Hexaplas de Orígenes, y le facilitaron a San Jerónimo el acercamiento al hebreo: estaban escritas en griego y eran traducciones muy fieles, extremadamente literales del hebreo. Sobre este nuevo planteamiento, que afectaba no solo a los textos que usaría como base, sino también a cuestiones de canon bíblico y de exégesis textual, comenzó la traducción del AT sobre el hebreo.

La cronología de sus traducciones se puede establecer del siguiente modo (Bogaert 1988: 158): años 390-392, Salterio (*iuxta hebraeos*), Profetas (con Daniel y los suplementos obelizados); años

392-393, Samuel, Reyes; antes del año 394, Job; año 394, Esdras (= Esdras-Nehemías); años 395-396, 1-2 Crónicas; año 398, Proverbios, Eclesiástico, Cantar de los Cantares; *ca.* 400, Pentateuco; años 404-405, Ester (con suplementos obelizados), Josué, Jueces, Rut; Tobit y Judit (sobre VL).

Este conjunto de traducciones comenzó a suplantar a la VL y recibió el nombre de "Vulgata" por ser una versión muy divulgada.

3. *El canon.* La traducción del AT según el hebreo estuvo ligada a una concepción novedosa del canon del AT en el ámbito cristiano de lengua latina. La VL se basaba en el canon griego, mientras que la versión de San Jerónimo tiene como base el canon de la Biblia Hebrea; por tanto, fuera de su proyecto de nueva traducción quedaron los libros deuterocanónicos (Eclesiástico, Sabiduría, 1-2 Macabeos, Baruc y la Carta de Jeremías) que forman parte de LXX pero no de la Biblia hebrea. No ocurrió lo mismo con los libros de Tobit y Judit, también deuterocanónicos, de los que sí hizo nuevas traducciones. La exclusión de los deuterocanónicos de la traducción y del canon latino suscitó una fuerte oposición en el ámbito cultural y religioso latino, ya que el canon de la VL, con los deuterocanónicos, tenían ya bien asentada una larga y firma tradición literaria, teológica y exegética.

4. *La traducción, la lengua y la tradición*. Los trabajos de San Jerónimo forman un *corpus* de traducción único en la Antigüedad. La suya es la primera versión bíblica cuyos planteamientos y bases metodológicas conocemos, puesto que él mismo nos proporciona una abundante e interesante información al respecto en sus obras y en sus prólogos a los libros bíblicos. También en el campo lingüístico estas traducciones jeronimianas aportan una gran novedad frente a la VL: frente al carácter popular de esta y su excesivo apego al griego, San Jerónimo adoptó en sus traducciones un nivel de lengua superior, aunque sin llegar al nivel culto de la lengua de Cicerón. Otra de las peculiaridades del texto jeronimiano es su alejamiento del literalismo de la VL, aunque no llega a la libertad excesiva de la traducción *ad sensum*. San Jerónimo, a pesar de todo, no siguió con coherencia estos principios a lo largo de su trabajo. Se puede constatar que en Salmos y en Profetas su traducción sigue muy de cerca el original hebreo, mientras que en Josué, Jueces, Rut y Ester encontramos traducciones más libres.

En sus traducciones, San Jerónimo tuvo siempre en cuenta la anterior tradición teológica y exegética de carácter fundamentalmente cristiano. Sin embargo, supo conjugarla con elementos procedentes de la exégesis judía, como se puede apreciar por su interpretación de muchos pasajes.

IV. LA VULGATA. No hay pruebas de que San Jerónimo hiciera una edición ordenada de sus traducciones, y menos aún de que hiciera una edición completa de la Biblia. La colección de textos bíblicos en latín con traducciones de San Jerónimo estuvo a cargo de editores de época posterior; sin embargo, en su configuración no se respetó la intención original jeronimiana de hacer prevalecer el canon hebreo en el AT.

1. *Formación y evolución*. El origen de la Vulgata estuvo en el corpus de traducciones y revisiones de San Jerónimo: los libros protocanónicos del AT, traducidos del hebreo, y los Evangelios en el NT revisados sobre una versión de VL. A los textos protocanónicos (es decir, los del canon hebreo, más Tobit y Judit), según San Jerónimo, se adjuntaron los deuterocanónicos (Sabiduría, Eclesiástico, 1-2 Macabeos y, más tarde, Baruc) a partir de formas textuales de VL, ya que no los había tenido en cuenta en su trabajo sobre la Biblia. Del NT, solo había hecho la revisión de la VL de los Evangelios; a este núcleo de textos jeronimianos se sumaron las Epístolas Paulinas, Hechos de los Apóstoles, Epístolas Católicas y Apocalipsis en una traducción que se atribuye a Rufino el Sirio y que seguía, en sus planteamientos, las directrices jeronimianas. Este *corpus*

formado por elementos muy heterogéneos recibió a partir del siglo XVI el nombre de "Vulgata", por lo que hay que distinguir claramente entre este término aplicado a la traducción y revisión jeronimianas, y el que designa a una edición de la Biblia latina con los escritos de San Jerónimo como núcleo.

Esta colección de textos comenzó a difundirse en fecha muy temprana y fue muy pronto aceptada por los pelagianos. Pero tuvo también oposición: San Agustín, Rufino y Casiano prefirieron en su lugar la traducción hexaplar, es decir, la que San Jerónimo había hecho a partir de la edición del texto griego de Orígenes; sin embargo, encontramos que este mismo Casiano utiliza ya en el siglo V la nueva versión de Profetas, junto a la hexaplar de Sabiduría, y en esa misma época también utilizan la hebrea Euquerio de Lyon y Julián de Eclano para Oseas, Joel y Amós. Un siglo después Casiodoro poseía dos ejemplares de la Biblia jeronimiana: hexaplar y la traducción del hebreo; además, utiliza el Salterio de VL. Hacia el año 600, Gregorio Magno prefiere la traducción del hebreo a otras versiones. Ya por aquel entonces se extendía por Italia, y de allí pasó a España, Inglaterra y la Galia.

Dos siglos después, los trabajos de Alcuino de York y de Teodulfo de Orleans fueron decisivos para la definitiva imposición de este corpus y el desplazamiento casi total de la VL. En el AT, Alcuino y Teodulfo hicieron ediciones de la Biblia, con los textos de San Jerónimo como núcleo, más los suplementos de Ester y Daniel, y con Tobit y Judit. El Salterio de la edición de Alcuino es el hexaplar, o Salterio Galicano; en la edición de Teodulfo es el Salterio *iuxta hebraeos*. Además, estas ediciones incluyen los libros de Sabiduría, Eclesiástico y 1-2 Macabeos, según versiones de la VL, puesto que San Jerónimo no los había traducido de nuevo ni revisado. En la Biblia de Teodulfo, además, se conserva el texto de Baruc, cuyo *status* en las biblias medievales fluctúa continuamente. En el NT estas ediciones tienen los Evangelios según el texto revisado por San Jerónimo, y los restantes libros según la versión atribuida a Rufino el Sirio.

La transmisión posterior de la Vulgata estaría marcada por varios hechos: la mezcla de textos antiguos con variantes de las ediciones de Alcuino y de Teodulfo, y la continua perviviencia de textos de la VL, transmitidos junto a los textos de la Vulgata o contaminados por ellos. Además, la historia de la transmisión de la Vulgata se caracteriza por una continua vuelta a los originales en busca de la pureza textual; el resultado es la acumulación de nuevas variantes que poco a poco van contaminando a otros textos. La comparación con el hebreo es un hecho constatado en diversos momentos de la historia de la Vulgata. Se considera que la biblia de la Bibl. Nat. de París, lat. 11532-11533, procedente de Corbie, fue resultado hacia el año 800 de la comparación de una Biblia de Alcuino con una de Teodulfo, y que en algunas lecturas se consultó el hebreo (Bogaert 1988: 296). El recurso de algunos biblistas medievales a hebreos como ayuda para la revisión de sus textos es bien conocido, en ejemplos como los de Étienne Harding, Andrés de San Víctor y Nicolás de Lyra.

Las Biblias medievales son de gran formato, a veces en varios volúmenes, en ocasiones de copia muy cuidada y lujosa, con iluminación muy rica. Este gusto por el gran tamaño queda de manifiesto en las llamadas "Biblias Atlantes" o gigantes, que se copiaron en Italia en el siglo XII. Generalmente las biblias medievales estaban ligadas a los monasterios y a las iglesias. Desde finales del siglo XII, el texto de la Vulgata suele copiarse acompañado de la *Glossa Ordinaria*, es decir, de un aparato de glosas que se disponen en torno al texto bíblico.

En el siglo XIII, desde la Universidad de París se comienzan a imponer cambios en las ediciones bíblicas. Las Biblias de París son resultado del trabajo de *correctia* dedicados a fines editoriales. Frente a épocas anteriores, esta biblia es de pequeño formato, de bolsillo, pensada para un uso más

fácil y también para una mayor difusión. En ella se dispone de una forma casi completamente definitiva el canon latino, acabando con la gran vacilación que había caracterizado a las ediciones de la Vulgata desde fecha muy antigua. Desde allí, esta biblia se difundió por toda Europa con gran éxito.

En el Concilio de Trento, en el año 1546, la Vulgata fue declarada Biblia oficial de la Iglesia católica.

2. *La transmisión*. De la Vulgata se han conservado en torno a 14.000 mss. y fragmentos, copiados entre los siglos VII y XIV. De ellos solo se ha cotejado una parte lo suficiente representativa de biblias utilizadas en diferentes épocas, áreas geográficas y ediciones. Para la designación abreviada de los testimonios se ha generalizado el sistema de siglas utilizado por los editores de la *Biblia Sacra Vulgata*, de Roma, que es resultado de una investigación profunda sobre la historia de los mss., de los textos y de las ediciones. Las principales ediciones de la Vulgata se designan en ediciones modernas con letras griegas mayúsculas; los mss. representantes de su texto se designan con letras latinas mayúsculas en superíndice. Por ejemplo, Θ designa de modo genérico a la edición de Teodulfo de Orleans; ΘH a uno de los mss. que transmite la edición de Teoldulfo, el *Hubertianus*, de la British Library de Londres. Este mismo sistema ha sido adoptado por R. Weber en su edición manual *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart 1969, 19833) y por los editores del *Vetus Latina Institut* de Beuron. Para algunos mss. aislados se reservan letras latinas mayúsculas como sigla. Los fragmentos se designan con letras latinas minúsculas, mientras que para ediciones locales y para familias de mss. litúrgicos se reservan letras griegas minúsculas.

A diferencia de la VL, la Vulgata nos ha llegado completa en muchos mss., en algunos casos de gran antigüedad, y de diferentes procedencias geográficas.

Esta situación ofrece una base material muy rica y compleja, por lo que ha sido necesario seleccionar en todo el conjunto de mss. los más interesantes con vistas a su uso para la reconstrucción del texto jeronimiano. Entre los más importantes figuran el Amiatino (Florencia, Bibl. Mediceo-Laurenz., Amiatino I), copiado en el s. VIII en Nortumbria (sigla A); el Cavense (Cava, Archivio della Badia I [14]), de la 2ª m. del s. IX, en Asturias (sigla C); la Biblia de Maurdramne (Amiens, Bibl. Mun. 11) en varios volúmenes, del s. VIII (sigla M). En otros casos, los manuscritos se agrupan por su tipología y características en familias, que en las ediciones de Vulgata se designan con mayúsculas griegas:

Φ: ed. de Alcuino de York (s. VIII); mss. del s. VIII al IX.

Θ: ed. de Teodulfo de Orleans (s. VIII); mss. del s. VIII al X.

Σ: ed. española del s. VII, relacionada con Juan, obispo de Zaragoza.

Δ: ed. establecida en el norte de España, s. VII; mss. del s. X.

Λ: ed. de Florencio, norte de Castilla (monasterio de Valeránica), *ca.* 940; mss. del s. X al XII.

Z: grupo de mss. del norte de Francia (Metz), s. VIII-IX.

Γ: grupo de mss. del norte de Italia, ss. X-XI.

Ψ: biblias atlantes, Italia, s. XI.

Π: biblias de Montecassino, ss. X y XI.

Ω: biblias de la Universidad de París, ss. XII-XIII.

Para otras familias se usan siglas griegas minúsculas (ϰ = biblias catalanas del s. XII); también se

usa para manuscritos litúrgicos, como el *Liber Commicus* toledano, designado con la sigla τ.

Hay que advertir que estas siglas designan a textos pertenecientes a un ms., no a mss. como unidad textual, puesto que en muchos ejemplares encontramos textos copiados según Vulgata y textos según VL. Así por ejemplo, el texto de Vulgata del ms. de Madrid, Acad. de la Historia, *Aemilianensis 2.3*, del s. XIII, se designa con la sigla ΛH; sin embargo, las glosas marginales de VL que presenta este ms. en sus márgenes se designan con el número 95. Del mismo modo, con la sigla *l* se designa al texto de Vulgata del Palimpsesto de León, mientras que el texto de VL de algunos de sus libros bíblicos se designa con el número 67, según el *Verzeichnis* de B. Fischer.

3. *Las ediciones*. No solo es la Vulgata el texto más copiado de la historia; es también uno de que más veces han pasado por la imprenta. Se considera que se hicieron más de 150 ediciones impresas entre los siglos XV y XVII, muchas de ellas incunables. En el Concilio de Trento se impuso una edición oficial, y en el año 1592 se publicó la edición Sixto-Clementina, que ha sido el texto de referencia, con sus sucesivas reediciones, hasta la segunda mitad del siglo XIX. A finales del siglo XIX comenzó a publicarse la primera edición crítica del NT, llevada a cabo por I. Wordsworth y H. I. White (Oxford, 1889-1954). En los años veinte del siglo pasado se puso en marcha la edición crítica de la Vulgata del AT a cargo de los benedictinos de la Abadía de San Jerónimo de Roma. Los 18 volúmenes que componen la edición completa se publicaron entre 1926 y 1995. Entre las ediciones críticas de la Vulgata hay que citar también la de carácter manual publicada en Stuttgart por un equipo dirigido por R. Weber (1994).

4. *Valor de la Vulgata*. La importancia de la Vulgata sobrepasa con mucho el ámbito de la religión. Ha sido durante siglos el "libro de estilo" para los escritores medievales, su lengua un modelo literario a seguir, y sus motivos una continua fuente de inspiración para la narrativa, el teatro, la poesía. La Vulgata fue el texto que sirvio como base para la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, por lo tanto está en el germen de la formación y fijación de muchas literaturas nacionales.

Desde el punto de vista crítico, la Vulgata tiene una gran importancia para la reconstrucción de la VL, ya que preserva muchas de sus características perdidas en la transmisión patrística y manuscrita. La Vulgata también es importante como testimonio indirecto para el conocimiento de las Hexaplas de Orígenes y, en especial, de las traducciones griegas judías de Aquila, Símaco y Teodoción. Las partes traducidas del hebreo, en cambio, tienen poco valor crítico, porque el texto subyacente no es muy diferente del texto masorético conservado.

BIBLIOGRAFÍA: a. Estudios: S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Nancy 1983); Id., *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la vulgate. Mémoire Posthume de...* (París 1902); B. Fischer, "Algunas observaciones sobre el Codex Gothicus de la R. C. de S. Isidoro de León y sobre la tradición española de la Vulgata", *Archivos Leoneses* 29-30, XV (1961), 5-47; Id., "Die Alkuin-Bibeln", B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, 203-403 (Friburgo 1985, reimpr. de *Die Bibel von Moutier-Grandval, British Museum Add. Ms. 10546*, her. vom Veren Schweizerischer Lithographiebesitzer anlässlich seins 75jährigen Bestehens, Berna 1971, 49-98); Id., "Bibelausgaben des frühen Mittelalters", B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, 35-100 (Friburgo 1985, reimpr. de *La Bibbia nell'alto medioevo, 26 aprile-2 maggio 1962*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo X, Spoleto 1963, 519-600); Id., "Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen", B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, 101-202 (Friburgo 1985, reimpr. de W. Braunfels, ed., *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, Band II: B. Bischoff, ed., *Das geistige Leben*, 156-216, Düsseldorf 1965); Id., "Codex Amiatinus und Cassiodor", B. Fischer, *Lateinische Bibelhandscriften im frühen Mittelalter*, 9-34 (Friburgo 1985, reimpr. de *Biblische Zeitschrift* NF 6 [1962], 57-79); Id., "Ein neuer Zeuge zum westlichen Text der Apostelgeschichte", B. Fischer, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte*, 74-105 (Friburgo 1986, (reimpr. de J. N. Birdsall, R. W. Thomson, eds.], *Biblical and Patristic Studies, Festschrift R. P. Casey*, 33-63, Friburgo 1963); J. Gribomont, "Les éditions critiques de la Vulgate", *Studi medievali* 2 (1961), 363-377; Id., "La transmission des textes bibliques en Italie", *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Roma 1981, vol. 2, 731-743; P. de Lagarde, *Des Hieronymus Übertragung der griechischen Übersetzung des Iob*, en *Mitteilungen* 2, 189-237 (Göttingen 1887); H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*

(Roma 1922);

b. Ediciones y textos: *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem iussu Pii PP* XI, cura et studio monachorum S. Benedicti (Ciudad del Vaticano, 18 vols., 1926-1998); *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit R. Weber, 3ª ed. 1984; A. Colunga y L. Turrado, *Biblia Vulgata latina* (BAC 1991); H. de Sainte-Marie, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (Roma 1954); J. Wordsworth, H. J. White, *Novum Testamentum Domini Iesu Christi latine secundum Sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit*. 4 vols (Oxford 1889-1954).

J. M. CAÑAS REÍLLO

VESTIR, VESTIDO

Heb. 3847 *labash* o *labesh*, לב = «vestirse», prop. «envolver, cubrir»; 3830 *lebush*, לְב = «vestido». Es un término semítico común y se encuentra en antiguo acadio y ugarítico; aparece en 110 veces en el AT; gr. 1746 *endýo*, ἐνδύω, lit. «entrar dentro, meterse dentro», a saber, de ropas, «vestirse, revestirse»; 1742 *éndyma*, ἔνδυμα = «vestido».

1. Funciones del vestido.
2. Vestidos de Cristo.
3. El vestido incorruptible.

I. FUNCIONES DEL VESTIDO. Junto al alimento y el cobijo, el vestido se cuenta entre las necesidades básicas del ser humano. En la Biblia surge a raíz del primer pecado. En el paraíso, Adán y Eva estaban desnudos sin sentir vergüenza y, por implicación, ni frío ni desamparo, en armonía con el medio creado por Dios. Después de «abrírseles los ojos» por el conocimiento prohibido, se dieron cuenta de que estaban desnudos. Entonces cosieron hojas de higuera (*teenah*, אֵנָה), y se hicieron ceñidores (Gn. 3:7). Era la primera señal de miedo en el hombre, «porque estaba desnudo» (v. 10), aunque había improvisado un cinturón vegetal, la primera y más elemental de las prendas utilizadas para cubrir sus partes. Como una muestra de cuidado, Dios reviste a su criatura pecadora con túnicas de piel animal, material mucho más durable (Gn. 3:21), y que conlleva la idea de sacrificio y muerte. Un animal tiene que morir en > expiación para cubrir la falta del hombre.

Este primer acto de vestir inaugura por parte de Dios una serie de actos semejantes a favor de su pueblo bajo el simbolismo del vestido. Así se dice que encontró a Israel en un terrible desierto, lo rodeó, lo cuidó y lo guardó como a la niña de sus ojos (Dt. 32:10). Como un esposo, extiende su manto sobre el pueblo para cubrir su desnudez y lo reviste «con lino fino y seda, y tela bordada» (Ez. 16:8-14). Yahvé comunica a Israel su propio esplendor y belleza perfecta (v. 13); pero Israel confió en su belleza como algo propio y se prostituyó a causa de su fama, de modo que se vistió de lujuria para prostituirse (vv. 16-17; cf. Os. 2:9ss).

Sacerdotes, reyes, gobernadores, artesanos y pueblo en general, se vestían de manera diferente según su condición social, su función, y en razón de los distintos tiempos marcados por la comunidad, a saber, fiestas y celebraciones, tanto de carácter sagrado como profano. Se cambiaban de vestido conforme se realizara una u otra tarea. De aquí surgió un rico simbolismo, patente en la ceremonia de «investidura», para la que el hebreo utiliza el vb. *labash*, לב, como en el caso de Gedeón, «investido por el Espíritu de Yahvé» (Jue. 6:34). A la misma imaginería pertenecen las expresiones que hablan de ser «revestidos», p.ej. «Tus sacerdotes, oh Yahvé Dios, sean revestidos de salvación» (2 Cro. 6:41; Sal. 132:9; cf. Ex. 29:29; Lv. 16:32; 21:10).

En ocasiones, el vestido se identifica con la persona en sus funciones, de modo que significa lo que la persona es, o también lo que quiere representar (cf. Zac. 13:4; Mt. 7:15). El sumo sacerdote, por ejemplo, recibe la investidura «vistiendo las vestiduras sagradas» (Lv. 21:10); > Jehú es proclamado rey, previamente ungido, cuando los jefes del ejército y cortesanos tendieron cada uno su manto debajo de él sobre las gradas del trono (1

R. 22:30). El monarca, a la hora de ejercer sus funciones, siempre lleva puestas sus «vestiduras reales» (1 R. 22:10; 2 Cro. 18:9; Hch. 12:21). Elías transmitió a Eliseo su carisma profético extendiendo sobre él su manto (1 R. 19:19; 2 R. 2:13ss). De Dios mismo se dice que está «vestido»

de gloria y magnificencia (Sal. 104:1).

En las religiones de misterios, el iniciado se ponía la túnica de la divinidad respectiva creyendo que con ello se convertía en parte de ella; los sacerdotes de Isis se vestían como la diosa en orden a representarla en sus personas; los sacerdotes de Babilonia se ponían una túnica en forma de pez para significar la estrecha unión con la Ea-Oannes, divinidad acuática y housing pisciforme.

II. VESTIDOS DE CRISTO. En su función de > Siervo Sufriente de Yahvé, Jesucristo fue despojado de sus vestidos (Mt. 27:35; Jn. 19:23), y entregado a la parodia de una investidura regia (Jn. 19:2ss). En la cruz, Jesús quedó totalmente desnudo como para asemejarse más a la humanidad pecadora, sin nada que la proteja. Pero con su resurrección de la muerte, Cristo se reviste con aquella gloria que tuvo con Dios antes que el mundo fuese (Jn. 17:5), cuyo primer atisbo terrenal fue la > transfiguración, cuando el resplandor de sus vestidos mostró la gloria de su carne (Mt. 17:2). En virtud de su fe y bautismo, el creyente está revestido de Cristo (Gal. 3:27; cf. Ro. 13:14), «vestido del nuevo» conforme a la imagen de aquel que lo creó (Col. 3:10). Es decir, el cristiano se viste de la gloria del Cristo resucitado, se asemeja a él desde dentro. Con ese «vestido» tiene derecho a participar del banquete del Reino de los cielos (cf. Mt. 22:11ss), es reconocido como perteneciente al cielo, a la casa de Dios, a la familia del Padre celestial (Jn. 14:2). Esta gracia es a la vez una tarea que supone ajustarse en la vida al patrón de su «nuevo vestido». Así como Cristo fue despojado de sus vestidos y de su propia vida mediante la muerte, para recibir la inmortalidad mediante el poder de la resurrección, el creyente, mediante el bautismo, que es identificación con ese poder, resucita a una nueva vida, despojado del viejo Adán y revestido del nuevo, que es Cristo. Ya que esto es así, el creyente es exhortado a buscar las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; a pensar en las cosas del cielo, no en las de la tierra, porque está muerto y su vida está escondida con Cristo en Dios (Col. 3:1-4), y tiene que comportarse como hombre nuevo, despojándose del hombre viejo con sus obras (Ef. 4:17-24; cf. Ro. 13:10-14). Tiene que considerarse muerto respecto al pecado, pero vivo para Dios en unión con Cristo Jesús (Ro. 6:11). Vestirse de Cristo, en el terreno práctico, viene a ser igual a vestirse de amor, pues es el vínculo perfecto (Col. 3:14), ya enseñado por Jesús como señal distintiva de sus discípulos (Jn. 13:35) y cumplimiento de la Ley (Ro. 13:10). Es el «arma de la luz» por excelencia (v. 12; cf. 1 Tes. 5:8; Ef. 6:11). Al final, los santos, que «han lavado sus vestidos y los han emblanquecido en la sangre del Cordero» (Ap. 7:14; 22:14), se sentarán en el banquete celestial llevando vestidos de lino fino, resplandeciente y limpio (19:8). En la Tierra Nueva se consumará la comunión entre Dios y los hombres, rota desde el principio, pero ahora transfigurada en un banquete nupcial, en el cual la humanidad redimida es semejante a «una novia adornada para su esposo» (Ap. 21:2).

III. EL VESTIDO INCORRUPTIBLE. El cristiano, que vive de la novedad que le retrotrae al origen de las cosas, celebra que Cristo Jesús anuló la muerte y sacó a la luz la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio (2 Ti. 1:10). No se trata de la inmortalidad del alma, sino del cuerpo, sometido a corrupción en la era presente, pero esperando ser «vestido de incorrupción», lo mortal vestido de inmortalidad. Entonces se cerrará el círculo fatal de desnudez y muerte inciado por la desobediencia de Adán. Dios habrá completado su labor de vestir a la criatura culpable e indefensa a la vez. «Cuando esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal se vista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: ¡Sorbida es la muerte en victoria!» (1 Cor. 15:54). Es la esperanza que anima a los creyentes y por la que gimen, «deseando ser sobrevestidos de nuestra habitación celestial» (2 Cor. 5:2). Véase BAUTISMO, DESNUDO, DESNUDEZ,

IMITACIÓN, INMORTALIDAD, UNIÓN CON CRISTO, VESTUARIO.

BIBLIOGRAFÍA:. E. Haulotte, "Vestido", en *VTB*, 936-940; H. Weigelt, "Vestir", en *DTNT* IV, 347-352.

A. ROPERO

VESTUARIO

1. Vocabulario y uso.
2. Vestuario general.
3. Vestimenta sacerdotal.
4. Indumentaria real.
5. Diferencia entre el vestido masculino y el femenino.

I. VOCABULARIO Y USO. Son varias las palabras en hebreo y griego para vestido o vestidura, sin definir cuál sea la prenda designada:

1. Heb. en general 899 *beged*, גֶּד = «vestimenta, ropaje», aparece unas 200 veces en el AT; la primera mención la tenemos en Gn. 24:53, que hace referencia al vestido de Rebeca, confeccionado con ricos materiales.

2. Heb. ocasionalmente 8071 *simlah*, מְלָה = «vestido, manto» (Gn. 35:2; 37:4; Ex. 3:22; 12:35; 19:10; Dt. 8:4; 10:18; 21:13; 22:17; Rut 3:3; Is. 3:7; 4:1).

3. Heb. 3830 *lebush*, לְב = «vestido, ropa», especialmente en textos poéticos (Job 30:18; 38:9, 14; 41:13; Est. 6:8-11; Sal. 45:13; Prov. 21:25; 27:26).

1. Gr. 1742 *éndyma*, ἔνδυμα = «vestido» de cualquier tipo, prop. cualquier cosa puesta encima; indica la vestimenta de los antiguos profetas y de Juan el Bautista (Mt. 3:4), así como vestidos en general (Mt. 6:25, 28; Lc. 12:23). En Mt. 22:11, 12, hace referencia al «vestido de bodas», y parece indicar que las personas de alta alcurnia mostraban su munificiencia proveyendo a los invitados de vestiduras festivas.

2. Gr. 2440 *himation*, ἱμάτιον, prenda de vestir exterior, «manto» (cf. Mt. 17:2; 27:31, 35), 2441 *himatismós*, ἱματισμός, palabra colectiva que denota vestimenta, ropas; indica gral. vestidos costosos o lujosos, propios de reyes o potentados, etc. (cf. Lc. 7:25; Hch. 20:33; 1 Ti. 2:9). Es el término que describe la vestidura blanca y deslumbrante del Señor en el monte de la Transfiguración (Lc. 9:29). Se emplea también para designar su vestidura interior, por la que los soldados echaron suertes (Jn. 19:23, 24).

3. Gr. 2066 *esthés*, ἐσθής (Lc. 23:11; 24:4; Hch. 10:30; 12:21; Stg. 2:2,3) y *ésthesis*, ἔσθησις (Hch. 1:10), vestidura, ropa, generalmente ornamentada y de buena calidad.

4. Gr. 4749 *stolé*, στολή, indica cualquier ropaje lujoso, una vestidura larga que llega a los pies o con cola detrás. Indica las largas vestiduras que llevaban los escribas, a fin de hacerse notar (Mc. 12:38; Lc. 20:46); la ropa que llevaba el joven en el sepulcro del Señor (Mc. 16:5); el «mejor vestido» o, más bien, el vestido principal que fue sacado para el hijo pródigo al regresar al hogar paterno (Lc. 15:22); se emplea cinco veces en Ap. como indicación de la vestimenta de los santos glorificados (Ap. 6:11; 7:9, 13, 14; 22:14). En la LXX se refiere a las vestiduras de los sacerdotes (p.ej. Ex. 28:2; 29:21; 31:10).

5. Gr. 4018 *peribólaion*, περιβόλαιον, de *periballo*, περιβάλλω, «echar alrededor», lit., aquello que es echado alrededor, «velo» o «manto». Indica en 1 Cor. 11:15 el cabello de una mujer, que le es dado como velo; en Heb. 1:12 hace referencia a la tierra y los cielos, que el Señor envolverá «como

un vestido» o «manto».

II. VESTUARIO GENERAL. En la antigüedad, el vestido no era cuestión de moda invidual, sino social y religiosa. Estaba estrictamente regulado por ley, ya se refiriera a sacerdotes, reyes, hombres y mujeres, ya a fiestas y celebraciones. Reflejaba el orden sacro de la sociedad. El vestido de cada cual correspondía a un trabajo o función. El lujo y la ostentación solo estaban bien vistos en ocasiones especiales y festivas. Son muchas las palabras utilizados en el AT y el NT para designar prendas de vestir sin definirlas. Las más comunes y principales eran:

1. El *kethoneth*, תֹּנֶת ְ, túnica larga utilizada por hombres y mujeres como prenda interior, a modo de camisa. Se hacía con lana, algodón o lino. Reciben este nombre las túnicas que Dios hizo para Adán y Eva de pieles de animales (Gn. 3:21), y la túnica «de muchos colores» que Jacob hizo para José (*kethoneth passim*, ים ַ ִ תֹּנֶת ְ; Sept. ποικ�λος; Vulg. *polymita*; Gn. 37:3, 23-33). También formaba parte de la indumentaria sacerdotal. En ocasiones, se llevaba otra prenda encima de esta. La Sulamita dice que se había desnudado de su «ropa» para la noche, refiriéndose probablemente a la prenda exterior, aunque en heb. se usa la misma palabra para ambas (Cnt. 5:3). *Kethoneth* se corresponde con el gr. *khitón*, χιτ�ν, en el NT, que se traduce principalmente como «túnica». Los discípulos no debían ponerse dos cuando el Señor los enviara (Mt. 10:10). Era esta la vestidura del Señor tejida de una sola pieza (Jn. 19:23); este mismo término designa las prendas hechas por Dorcas (Hch. 9:39).

2. Una segunda túnica era el *meil*, מְעִיל, más grande que la anterior y puesta sobre ella. Carecía de mangas y cubría hasta los pies. Lo llevaban sacerdotes (Ex. 28:31; Esd. 9:3, 5), reyes y príncipes (1 Sam. 18:4; 24:4, 11), profetas (1 Sam. 28:14), personas de elevado rango (Job 1:20; 2:12), mujeres (2 Sam. 13:18) y jóvenes (1 Sam. 2:19). La traducción de la LXX varía entre *ependytes*, �πενδ�της (1 Sam. 2:19; 18:4; 2 Sam. 13:18), un manto de lino llevada por pescadores fenicios y sirios (cf. Jn. 21:7); *diploís*, διπλο�ς (1 Sam. 2:19; 15:27; 24:4, 11; 28:14; Job 29:14); *himatia*, �μ�τια (Job 1:20); *stolé*, στολ� (1 Cro. 15:27; Job 2:12), y *hypodytes*, �ποδ�της (Ex. 39:21; Lv. 8:7); en todos los casos indica una prenda exterior.

3. La otra prenda principal recibía el nombre de *simlah*, מְלָה ִ, un manto exterior ancho, llevado por hombres y mujeres, y con el que se cubrían por la noche. Podía ser de cualquier material, según la estación del año y según la posición social del individuo. Las clases populares del Medio Oriente de principios de siglo llevaban con frecuencia un manto exterior de pelo de camello o de cabra. Si se tomaba como prenda de algún préstamo, se debía devolver al anochecer porque si no: «¿En qué dormirá?» (Ex. 22:26, 27; cf. Dt. 24:13). El *simlah* era la prenda que se rasgaba como señal de duelo (Gn. 37:34; 44:13; Jos. 7:6). Era el manto de los soldados (Is. 9:5). Se corresponde en el NT con el término gr. *himation*, �μ�τιον. Se traduce por «capa» en Mt. 5:40; Lc. 6:29, e indica el manto de grana con el que los soldados se burlaron del Señor (Jn. 19:2, 5). Es el «manto» cuyo borde tocó la mujer enferma (Mt. 14: 36), y los «mantos» cuyos flecos extendían los fariseos y escribas (Mt. 23:5). También designa vestidos en general, como en Mt. 27:35; Jn. 19:23, 24; se traduce frecuentemente como «vestidos», «ropas» y «vestiduras».

4. El manto o velo, *mitpájath*, מִטְ ַחַת, era una amplia prenda para la parte superior del cuerpo, una especie de chal, que cubría la cabeza y parte del cuerpo. Rut pudo llevar en uno de ellos seis medidas de cebada (Rt. 3:15; Is. 3:22). Otros términos heb. que denotan la misma prenda son *maataphah*, מַעֲטָפָה (Is. 3:22), prob. parecido al anterior; *tsáiph*, צָעִיף; velo llevado por Rebeca al

encontrarse con Isaac (Gn. 24:65), y por Tamar cuando se hizo pasar por una prostituta (Gn. 38:14, 19).

Estas prendas, junto con las > sandalias y el > cinturón, constituían la vestimenta acostumbrada en Oriente, sin contar las ropas de gala para ocasiones festivas.

El material con que estaban confeccionadas todas estas prendas variaba con el tiempo y la condición social. Prob. los hebreos se familiarizaron con el > lino durante su estancia en Egipto. Los hijos de Sela, descendiente de Judá, se dedicaron a la manufactura del lino en Bet-asbea (1 Cro. 4:21). Después del regreso de la cautividad de Babilonia, se observa una mayor referencia a prendas de lino de calidad superior, llamadas *shesh*, ֵ (palabra de origen egipcio), y *buts*, ץ (palabra de origen sirio), indicando quizá su procedencia. El término *jur*, ח ר, hace referencia a un lino fino y atractivo (Is. 19:9; Est. 1:6; 8:15), empleado en las vestiduras del sumo sacerdote (Ex. 28:5 ss), y también en las de los ricos (Gn. 41:42; Prov. 31:22; Lc. 14:19). Un lino más barato recibía el nombre de *bad*, ד ַ; Sept. *líneos*, λ�νεος.

Los trajes de > lana eran especialmente apreciados como protección contra el frío del invierno. La > seda era un artículo de lujo solo al alcance de los muy ricos. El uso de pieles de animales reflejaba una época primitiva y daba un aspecto agreste (Gn. 25:25). El manto, heb. *addéreth*, אַ ֶרֶת, usado por Elías, al parecer era de piel de oveja o de algún otro animal lanar; la Sept. traduce *meloté*, μηλωτ�, «capa» (1 R. 19:13, 19; 2 R. 2:13); debió ser adoptado por muchos profetas, que hicieron verdadero el dicho moderno de que «el hábito no hace al monje»: «En aquel día sucederá que todos los profetas se avergonzarán de su visión cuando profeticen. Nunca más se vestirán con manto de pelo para engañar» (Zac. 13:4; cf. Mt. 7:15). El mismo material está implicado en la descripción de Elías mismo: «Hombre velludo» (*ish baal sear*, עָר ֵ עַל ַ אִי; Sept. *aner dasýs*, �ν�ρ δασ�ς; 2 R. 1:8; cf. Gn. 25:25). Las pieles de cabra todavía son utilizadas por muchos pastores orientales.

III. VESTIMENTA SACERDOTAL. La indumentaria sacerdotal incluía el > efod, *ephod*, אֵפ ד, especie de peto o chaleco atado a la cintura. Además, se llevaba también una túnica o manto que era todo de azul, y tenía en su borde granadas de azul, púrpura y carmesí, con campanillas de oro entre ellas. El manto era mucho más largo que el efod, que se supone no llegaba a las rodillas y se llevaba sobre aquel. El pectoral se ponía sobre el efod. También se llevaba una túnica de lino fino, colocada por debajo del manto. Todo lo anterior, con la mitra, eran los vestidos de Aarón «para honra y hermosura» (Ex. 28:40).

El vestido de ceremonia de los sacerdotes comprendía cuatro partes: *kethoneth sesh*, ֵ תֹּנֶת ְ, prenda de lino en forma de camisa (Ex. 39:27); *abnet*, אַבְנֵט, «ceñidor, cinto» (Ex. 28:40); *migbeah*, מִגְ ְעָה, «turbante, tiara» o tocado destinado a cubrir la cabeza (Ex. 28:40); y *mikhnesé bad*, בָּד; מִכְנְסֵי, «calzones de lino», que debían cubrir los genitales y el cuerpo «desde la cintura hasta los muslos» (Ex. 28:42). Todo era de lino, ya que el empleo de lana estaba prohibido a los sacerdotes (Lv. 21:1-10; Ez. 44:17).

En determinadas ocasiones, el sumo sacerdote llevaba una túnica de lino, el *meíl*, מְעִיל (Ex. 28:4), y también calzones, turbante y ceñidor, todos de lino. La indumentaria ceremonial propiamente dicha comprendía bolsa, pectoral, efod, túnica, camisa, turbante y ceñidor. El *meíl* se confeccionaba enteramente con púrpura azul. En la parte delantera del turbante o > mitra de lino fino, *mitsnebeth*, מִצְנֶבֶת, había una lámina en forma de flor, de oro puro, que llevaba grabada la inscripción «santidad a Yahvé», atadada con un cordón de púrpura azul (Ex. 28:36-39; 39:30; Lv. 8:9).

IV. INDUMENTARIA REAL. Carecemos de detalles sobre las vestiduras regias, aunque sin duda se distinguían de las de los súbditos. Reciben el nombre de «vestiduras reales» (1 R. 22:10; 2 Cro. 18:9; cf. Hch. 12:21); su insignia era una > diadema o > corona de oro puro (2 Sam. 1:10; 12:30; 2 R. 11:12; Sal. 21:3) y un > cetro real (Sal. 45:6; Is. 14:5; Ez. 19:11; Am. 1:5, 8). A juzgar por ciertos restos arqueológicos, se puede afirmar que la indumentaria regia consistía en una túnica de mangas cortas y un manto provisto de galones, así como un cinturón. Por el libro de Ester sabemos que los soberanos persas empuñaban un cetro de oro miemtras estaban en el trono (Est. 4:11; 5:2; 8:4). En las representaciones persas aparece este cetro en forma de bastón. En Babilonia se habla de las ricas vestiduras de los personajes oficiales de la corte real. Encima de la túnica con mangas llevaban una prenda suntuosamente adornada con representaciones bordadas, sostenidas por medio de tirantes y recogida por un ceñidor. De los hombros colgaba también una especie de dalmática. El profeta Ezequiel dice que los gobernadores y oficiales asirios vestían espléndidamente (*lebushé mikhlol*, לְבֻ ֵ י מִכְל ל, lit. «vestidos en perfección», Ez. 23:12).

V. DIFERENCIA ENTRE EL VESTIDO MASCULINO Y EL FEMENINO. La ley de Moisés prohibía al hombre usar vestido (*simlah*, מְלָה ׂ) de mujer, y a la mujer usar ropa de hombre (Dt. 22:5), muy diferentes entre sí. Debemos suponer que las túnicas femeninas eran más largas, así como las capas. El velo no aparece entre los hebreos como una prenda de uso común y obligatorio, pero sí evolucionó hasta convertirse en la prenda característica de la mujer, cargada de connotaciones machistas de autoridad y posesión, reflejo de un temor a la codicia ajena de la belleza (cf. Gn. 12:14-16). Todas las mujeres, con excepción de las criadas y las de baja condición, usaban el velo. Cuando una mujer se bajaba el velo, estaba estrictamente prohibido levantárselo, pero ella tenía libertad para hacerlo si así lo deseaba. Véase ADORNO, CAPA, CILICIO, CINTURÓN, DESNUDEZ, DUELO, EFOD, FLECO, MANTO, SACERDOTE, SANDALIAS, TELAR, TÚNICA, TURBANTE, VELO.

BIBLIOGRAFÍA: H. Bardtke, “Vestuario”, en *EB* VI, 1169-1177; J. McClintonk y J. Strong, “Attire”, “Dress”, en *CBTEL* (Río 2000).

VETUS LATINA. Véase VERSIONES DE LA BIBLIA

VÍA. Véase CAMINO.

VÍBORA

Traducción de varias palabras hebreas y griegas, que designan posiblemente dos clases de serpientes venenosas.

1. Heb. *shephiphón*, פִיפ ן ְ = «rastrera». Es probable que se trate de la víbora cerasta, la serpiente cornuda de los desiertos arenosos de Arabia y Egipto, considerada un animal sagrado en Tebas (cf. Heródoto, *Hist. nat*. 2, 74). Es una víbora peligrosa, con una longitud entre 0,90 y 1,80 m. de color gris. Tiene un cuerno por encima de cada ojo; se esconde debajo de la arena. Es posible que sea esta la serpiente a que se refería Jacob, que, al morder los talones del caballo, hace caer atrás al jinete (Gn. 49:17).

2. Heb. 660 *epheeh*, עֶפְעֶה = «silbante, áspid», serpiente venenosa moradora de las tierras del mediodía (Neguev) (Job 20:16; Is. 30:6; 59:5). No se sabe con certeza a qué especie se refiere el texto.

3. Heb. 6848 *pethen*, תֶן ֶ, término igualmente indefinido que designa una serpiente venenosa (Dt.

32:33; Sal. 58:4; 91:13; Job 20:14, 16; Is.11:8).

4. Heb. *akhshub*, עַכְ ב, «áspid» u otro reptil venenoso, solo mencionado en el Sal. 140:3: «Agudizan sus lenguas como una serpiente; veneno de víbora hay debajo de sus labios».

5. Heb. 6848 *tsipheoní*, צִפְע נִי = «siseante, víbora» (Prov. 23:32; Is. 11:8; 59:5; Jer. 8:17); *tsepha*, צֶפַע, en Is. 14:29: «de la raíz de la culebra saldrá la víbora».

1. Gr. prop. 2191 *ékhidna*, □χιδνα, término genérico para las serpientes venenosas (Mt. 3:7; 12:34; 23:33; Lc. 3:7; Hch. 28:3); en Hch. 28:4,5 el mismo animal recibe el nombre de 2342 *theríon*, θηρ□ον, que denota casi invariablemente una «fiera salvaje», un «animal peligroso».

Por su peligrosidad para el hombre, la víbora y su mortal veneno aparecen constantemente en los escritos poéticos como figura o símil de los malvados. Juan el Bautista llamó a la muchedumbre de fariseos y saduceos que acudía a su bautismo «generación de víboras» (Mt. 3:7), y otro tanto hizo Jesús respecto a los escribas y fariseos, indicando así el carácter mortífero de su oposición (Mt. 12:34; 23:33).

El apóstol San Pablo fue mordido por una víbora en la isla de Malta (Hch. 28:3). Era una especie de serpiente venenosa bien conocida por los judíos, indudablemente la víbora común, *Vipera communis*, o *Pelias berus*, muy extendida por la costa mediterránea. El vocablo añadido por Lucas, *theríon* (Hch. 28:4, 5), acentúa el elemento bestial de la víbora prendida de la mano de Pablo. En el Ap., el término *theríon* indica los poderes anticristianos que controlan las naciones con malicia satánica (11:7; 13:1-8; 14:9, 11; 15:2; 16:2, 10, 13; 17:3-17; 19:19-20; 20:4, 10). Véase BESTIA, SERPIENTE.

VÍCTIMA

Heb. 2077 *zebaj*, זֶבַח, prop. «matanza», a saber, la carne de un animal sacrificado, de ahí víctima; gr. 4968 *sphagion*, σφ□γιον = «víctima [degollada para el sacrificio]», de *sphazo*, σφ□ζω = «degollar».

La ofrenda de víctimas animales, y a veces humanas, forma parte intrínseca de las religiones de todo el mundo. En el AT las víctimas animales eran ofrecidas en sacrificios propiciatorios para quitar los pecados y restablecer la unión con Dios. La ofrenda de víctimas humanas no solo está excluida, sino prohibida, condenada. El sacrificio de una víctima animal era obligatorio para expiar el pecado a modo de sustituto del culpable. De esta manera, una sangre pagaba por otra (cf. Lv. 17:11). Una víctima expiatoria especial era el cordero pascual (cf. Ex. 12:1ss.), que libraba de la muerte, y que San Pablo relaciona con Cristo, «nuestro Cordero» (1 Cor. 5:7).

En el Nuevo Testamento la palabra *sphagion*, «víctima», solo aparece en el discurso de Esteban (Hch. 7:42), tomada de una cita literal de Amós 5:25, que es una crítica de la religiosidad externa de los judíos. Véase CORDERO, EXPIACIÓN, SACRIFICIO.

VICTORIA

Heb. 3467 *yasha*, יֶ ע = «victoria» (2 Sam. 8:6, 14; 1 Cro. 18:6); 8668 *teshuah*, עָה ְ, también escrito עָה = «victoria, salvación» (1 Sam. 19:2; 23:10, 12; 1 Cro. 11:14; Sal. 144.10; Prov. 21:31; 24:6; Hab. 3:8); gr. 3529 *nike*, ν□κη = «victoria» (1 Jn. 5:4); 3534 *nikos*, ν□κος = «victoria» (Mt. 12:20; 1 Cro. 15:54, 55, 57).

Triunfo sobre el adversario, resultado positivo en un combate, lucha o empresa. Es lo contrario a la derrota. En el AT domina una especie de «teología del éxito» que se mide por la victorias

conseguidas en el campo militar gracias a la asistencia de Dios: «Porque Yahvé vuestro Dios va con vosotros, para combatir por vosotros contra vuestros enemigos y para daros la victoria» (Dt. 20:4). Israel se concibe a sí mismo como «el ejército de Yahvé» (Ex. 12:41; Jue. 5:13; 1 Sam 17:26), pues Yahvé combate por Israel y le proporciona el éxito (Ex. 14:14; 15:1-21; 17:8-16; Jos. 6:16; 10:10; Jue. 7:15; 1 Sam. 14:6; 2 Cro. 14:10ss; 20:15-29). En la mano de Dios está conceder la victoria (Job 12:16; Sal. 98:1). El éxito militar no está en los > caballos (Sal. 33:17; Prov. 21:31) o en las armas, sino en Dios (1 Cro. 29:11; 20:17), convicción que se enciende con los Macabeos y alimenta su voluntad de lucha contra los enemigos del pueblo y de la Ley (1 Mac 3:19; 2 Mac. 10:38; 13:15; 15:8-24). Yahvé aparece como el aliado invencible (Dt. 32:22-43; Jdt. 16:13; Is. 30:27-33; Nah. 1:2-8).

Si el éxito de los israelitas es otorgado por Dios, las derrotas sufridas a manos de sus enemigos (2 Cro. 21:14; 24:20; 25:8-20), y sobre todo la gran catástrofe y prueba del exilio (Jer. 15:1-9; 27:6; Ez 22), ponen de manifiesto, no la debilidad o deserción de Dios, sino todo lo contrario: la infidelidad del pueblo que Dios no puede tolerar, y por eso no vacila en combatir mediante otros pueblos que actúan como medio punitivo, con todos los problemas de fe que esto acarrea a profetas como Habacuc: «¿Por qué ves los menospreciadores, y callas cuando destruye el impío al más justo que él?» (Hab. 1:13). Esto es así porque la victoria que Dios busca es de otro orden que el del éxito temporal; es la victoria sobre el mal y la injusticia, el triunfo del bien y la justicia. A esto apuntan los profetas postexílicos, que contemplan una victoria espiritual de orden paradójico, no alcanzada con las armas, sino con el sacrificio del siervo de Yahvé (Is. 52:13ss.; 53:11ss.). Los justos pueden adquirir ya esta victoria triunfando sobre el pecado. El énfasis se desplaza así de lo militar a lo ético (cf. Sab 4:1ss.).

Con Cristo se supera definitivamente esta concepción primitiva en aras de una victoria que pertenece al orden de la redención moral y espiritual, por la que Dios se alza sobre las fuerzas del mal y sobre Satán (Jn. 12:31). El plan de la redención incluye la victoria de Jesús sobre el tentador (Mt. 4:1; Mc. 1:13; Lc. 4:2), la lucha con el «hombre fuerte» en sus propios dominios (Mt. 12:29; Mc. 3:27; Lc. 11:14-22), es decir, > Satanás, príncipe de este mundo. La victoria es segura, tanto para él como para sus discípulos (Lc. 10:17-20; Jn. 16:33); en la batalla resulta herido, muerto, pero triunfa gloriosamente mediante la resurrección (cf. 1 Cor. 15:54-44; Col. 2:15). Por esta razón, recibe el título de «león de Judá» (Ap. 5:5), que es, al mismo tiempo y paradójicamente, el cordero inmolado (5:12). Gracias a él los apóstoles van de triunfo en triunfo (2 Cor. 2:14). Y no solo ellos, sino todos los cristianos nacidos de nuevo: «Porque todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Jn. 5:4; cf. 1 Cor. 15:57), fe en el Hijo de Dios, quien vence al mundo (v. 4).

En medio de la lucha en este mundo, los creyentes comparten la victoria de Cristo, seguros del triunfo final, del que nada los puede separar (Ro. 8:35ss.). Para ellos está reservada en los cielos la > corona de vida (Stg. 1:12; Ap. 2:10), de gloria (1 Pd. 5:4), de justicia (2 Ti. 4:8); corona imperecedera, a diferencia de las que se obtienen en la tierra (1 Cor. 9:25). Los vencedores recibirán un > nombre nuevo (Ap. 2:17), comerán del árbol de la vida (Ap. 2:7), y serán columnas en el templo de su Dios (Ap. 3:12). Vencidos Satanás, el pecado y la muerte, la Historia de la Salvación se cierra con la victoria definitiva de Cristo Jesús (Ap. 20:21, 22). SALVACIÓN, TRIUNFO.

BIBLIOGRAFÍA: P-E. Bonnard, "Victoria", en *VTB*, 940-942.

A. ROPERO

VID

Traducción de dos términos hebreos:

1. Heb. 1612 *gephen*, ֶפֶּן = «vid, parra, viñedo», o con más precisión *gephen hayyayin*, ֶפֶּן הַ ַיִן, nombre muy frecuente para la vid, usado en sentido general; *gephen sadeh*, ֶפֶּן ָ דֶה = vid silvestre (2 R. 4:39); *gephen Sedom*, ֶפֶּן סְדֹם = «vid de Sodoma» (Dt. 32:32), en sentido figurado.

2. Heb. 8321 *soreq*, ֵרֵק , o *soreqah*, ֵרֵקָה = «vid, cepa [de viñedo, que produce uvas]» (Jer. 2:21; Is. 5:2; Gn. 49:11).

El nombre común para vid en gr. es *ámpelos*, ἄμπελος, que se emplea en sentido literal (p.ej. Mt. 26:29; Stg. 3:12) y figurado acerca de Cristo (Jn. 15:1, 4, 5).

Planta de tronco retorcido y largos sarmientos. Ha sido siempre considerada como una de las tres plantas típicas del Mediterráneo oriental, junto con el olivo y la higuera (Jue. 9). Crece espontáneamente en toda el Asia occidental templada. Los textos y los testimonios arqueológicos atestiguan su presencia, muy antigua, en Asiria, Egipto y Palestina. Como planta salvaje, puede trepar sobre los árboles y fructificar (Sal. 80:11). Su vigor es tal que se necesita contener su potencia por medio de una poda anual. La vid no podada es llamada *nazir*, por analogía con el hombre que por un voto se deja crecer el > pelo (Lv. 25:5).

Las hojas o pámpanos son grandes, divididas en cinco lóbulos más o menos profundos. Frente a algunas de ellas nace un zarcillo o tijereta, que puede enroscarse y trepar por soportes naturales o artificiales (emparrado). Su fruto es la > uva, que encierra varias semillas. Las vides cultivadas comprenden unas cuarenta especies, diversificadas en miles de variedades. La vid mediterránea es la *vitis vinifera*, originaria de Asia occidental, cultivada desde tiempos muy remotos en Oriente Próximo (cf. Gn. 9:20, 21). Los egipcios tenían plantaciones de vides (Gn. 40:9-11; Sal. 78:47). Existen esculturas del Imperio Antiguo en las que se representan vides, uvas y prensas, así como la elaboración del vino. La tierra y el clima de Palestina son adecuados para su cultivo, que fue practicado desde el principio en Canaán (Gn. 14:18). La vid crecía en las llanuras de Filistea, Jezreel y Genesaret (1 R. 21:1; *Guerras* 3, 10, 8), y prosperaba en las regiones accidentadas cercanas a Hebrón, Silo, Siquem (Nm. 13:23; Jue. 9:27; 21:20; Jer. 31:5), En-gadi (Cnt. 1:14), Hesbón, Eleale, Sibma al este del Jordán (Is. 16:8-10; Jer. 48:32) y el Líbano (Os. 14.7). Hay una enorme diferencia entre las cultivadas y las silvestres (Is. 5:2; Jer. 2:21).

Las viñas se hallaban, frecuentemente, o bien en las cumbres o bien en las laderas de las colinas, en ocasiones en terrazas artificiales (Is. 5:1; Joel 3:18). Estaban protegidas con un vallado o un muro (Nm. 22:24; Sal. 80:8-12; Prov. 24:30, 31; Cnt. 2:15; Is. 5:5). Se despedregaba el terreno, se erigía una cabaña o una torre para el guardián, y se tallaba un > lagar en la roca (Is. 1:8; 5:1-7; Mt. 21:33-41). Estos antiguos lagares siguen existiendo en gran cantidad en Palestina. De todas las plantas cultivadas, es la vid la que requiere más cuidados (Mt. 20:1-16; Lv. 25:3; Prov. 24:30, 31; Is. 5:6; Jn. 15.2). Se dejaba que se extendiera por el suelo, solo elevando los sarmientos que llevaban fruto (Is. 16:8; Ez. 17:6). En ocasiones, se la hacia trepar por árboles o entre enrejados (1 R. 4:25; Miq. 4:4).

Se cultivaba en particular la uva negra (Is. 63:2; Ap. 14:19-20). En lugares privilegiados, la maduración terminaba antes del mes de agosto. Se consumía la uva fresca o pasa (Nm. 6:3; Dt. 23:24); elemento muy apreciado de la alimentación, se conservaba también en forma de tortas (1 Sam. 25:18; 1 Cro. 16:3). Su jugo se bebía fresco o fermentado. La vendimia comenzaba a mediados de septiembre y proseguía hasta octubre, en medio de un ambiente festivo. Las uvas eran pisadas en

el lagar para obtener el mosto (Jue. 9:27; Is. 16:10; Jer, 25:30; 48:33).

Israel es comparado a una vid sacada de Egipto (Sal. 80:8-13) o viña en fértil ladera (Is. 5). Dios la dispuso así, plantándola con las más escogidas vides, y haciendo todo lo posible para su protección y rendimiento. Pero cuando se buscó fruto de ella, resultó que solo daba uvas silvestres. Por esta razón, Dios quitó su vallado, abandonándola a los elementos y a ser hollada por todos, una imagen profética de la infidelidad de Israel. Pero los frutos de justicia que Israel no ha sabido dar a Dios, Jesús se los da. Jesús es obediente y fiel a Dios hasta la muerte. Él es la vid verdadera del verdadero Israel. Fue plantado por su Padre, rodeado de cuidados y podado, a fin de llevar fruto abundante (Jn. 15:1ss.; Mt. 15:13). Su fruto es su vida, el vino de su sangre (Jn. 15:9, 13; cf. 10:10ss.; 17); por eso el vino, fruto de la vid, se ha convertido en signo sacramental de la sangre derramada en expiación por el pecado, y de la comunión permanente con la vid verdadera, que es Jesús (Mt. 26:27ss.; cf. Jn. 6:56: 15:4, 9ss.; 1 Cor. 9:26).

Él es la vid, sus seguidores los sarmientos, que permanecen en contacto íntimo con él, como miembros de su cuerpo. Jesús, el Señor, está en todos y todos están en él. Sin esta incorporación a su vida, sin esta identificación con ella, los creyentes son incapaces de vivir la vida de Dios (Jn. 15:4ss.). Nadie es discípulo por decisión propia; el Padre es el viñador que elige la planta y hace los injertos que considera necesarios, según su propia voluntad (Jn. 15:16). El Padre prepara el terreno, lo siembra y lo cerca con vistas a un fruto que le glorifique (Jn. 15:8-11). El Dios trino está aquí presente como el único dispensador de la vida auténtica y fructífera en unión con él. El Hijo es la vid y la raíz que alimenta mediante la savia de su Palabra y de su Espíritu la vida de los discípulos para gloria de Dios Padre. El sarmiento o rama que no da fruto es cortado y arrojado al fuego (Jn. 15:1-5). Véase FRUTO, LAGAR, VIÑA.

BIBLIOGRAFÍA: F. Porsch, "ἄμπελος, *ámpelos*, vid", en *DENT* I, 213-215.

A. CABEZÓN MARTÍN

VID DE SODOMA

Heb. *gephen Sedom*, גֶּפֶן סְדֹם; Sept. *ámpelos Sodomon*, ἄμπελος Σοδόμων; Vulg. *vinea Sodomorum*.

Aparece únicamente en Dt. 32:32, donde se dice de los malvados: «La vid de ellos proviene de la vid de Sodoma, y de los campos de Gomorra. Sus uvas son uvas venenosas; sus racimos son amargos». A pesar de que la referencia tiene un carácter simbólico, muchos han intentado identificar esta vid con una planta que crecía cerca de Sodoma y cuyo fruto, a pesar de su hermosa apariencia, se transformaba en cenizas cuando se tocaba o acercaba a la boca (Josefo, *Guerras* 4:8, 4; cf. Tácito, *Historia Natural* 5, 6).

Para otros se trata de una asclepia, *Calotropis gigantea*, o «procera», que los árabes llaman *ushar*; crece cerca de En-gadi y en otras regiones tropicales de la cuenca del mar Muerto; sin embargo, se trata de un arbusto muy derecho, que no se parece en nada a la vid.

El coloquinto, *Citrullus colocynthus*, planta rastrera, cuyo fruto es agradable a la vista, pero amargo, solo encuentra empleo como purgante. Lo más plausible parece ser considerar como una imagen poética esta «uva ponzoñosa de Sodoma», al igual que el «vino» de Dt. 32:33, que es comparado con el veneno de las serpientes y la cruel ponzoña de los áspides. Estas comparaciones se hallan muy dentro de la línea de la poesía hebrea (cf. Is. 1:9-10; Jer. 2:21; 23:14).

VIDA

Heb. 2417 prop. *jay*, חַי, «vida, viviente», gral. en pl. intensivo *jayyim*, חַיִּים, que significa indistintamente vida y felicidad; gr. 2222 *zoé*, ζωή, «vida» como existencia física en contraste con la muerte y la no existencia (Gn. 2:7; 25:7; Lc. 16:25; Hch. 17:25; 1 Cor. 3:22; 15:19; Heb. 7:3; Stg, 4:14; Ap. 11:11; 16:3). Es posesión común de todos los animales y hombres por naturaleza (Hch. 17:25; 1 Jn. 5:16). Del término griego se derivan los vocablos «zoo» y «zoología».

Otros términos que a veces se traducen como «vida», son heb. 5315 *néphesh*, נֶפֶ, prop. «criatura que respira»; y *yom*, י ם = «día», entendido como «duración vital», traducido por la LXX por el gr. 979 *bíos*, βίος, en cuanto duración de la vida (cf. Lc. 8:14; 2 Tes. 2:4; 1 Pd. 4:3); también tiene el matiz de manera de vivir o conducta moral (cf. 1 Ti. 2:2; 1 Jn. 2:16). *Bíos* sign. «vida» en cuanto a su forma externa. A diferencia de *zoé*, el término *bíos* se usa poco en el NT (11 veces). En contraste con *zoé*, *bíos* no describe ningún bien salvífico. Se refiere más bien al ámbito de lo humano y secular. A veces aparece con el sign. de bienes de fortuna (Mc. 12:44; Lc. 15:12).

El término gr. 4151 *pneûma*, πνεῦμα, hace referencia al «aliento» o «espíritu» vital; y 5590 *psykhé*, ψυχή, además de su referencia a la mente, indica el «alma» o principio de la vida natural (Mt. 2:20; 6:25; Mc. 10:45; Lc. 12:22; Hch. 20:10; Ap. 8:9).

Vida es aquello por lo cual un ser creado disfruta del lugar en el que el Creador lo ha puesto. Dios sopló en la nariz del hombre aliento de vida, «y fue el hombre un ser viviente» (Gn. 2:7). Al entrar el pecado, el hombre pierde el derecho a esta vida, y Dios la reclama, diciendo: «Ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas; de mano de todo animal la demandaré, y de mano del hombre; de mano del varón su hermano demandaré la vida del hombre» (Gn. 9:5) En ello se instituye la pena capital por el asesinato, nunca abrogada o alterada.

En las Escrituras se reconoce la diferencia entre la «vida» en un sentido moral y la «existencia», como indica este pasaje: «¿Quién es el hombre que desea vida, que desea muchos días para ver el bien?» (Sal. 34:12). El hombre, en su estado natural, es considerado moralmente muerto en pecados, y necesita ser vivificado por el poder de Dios; o como viviendo en pecados, y necesitado de aceptar la muerte a fin de poder vivir en Cristo (cfr. Ef. 2:1; Ro. 6:2, 11). Véase HOMBRE, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: H.G.- Link, "Vida"; en *DTNT* IV, 354-364; E. Schmidt, "Vida", en *DTB*, 1039-1054; P. Sardi, "Vida", en *DTI* IV, 615-637; F Mussner, "Vida", en *CFT* IV, 451-458; H. J: Link, "Vida", en *DTNT* IV 354-364; H.-J. Ritz, "βίος, *bíos*, vida", en *DENT* I, 656-657.

VIDA ETERNA

Gr. *zoé aionios*, ζωὴ αἰώνιος. Expresión muy común en el NT, cuyo equivalente en el AT se encuentra en Dn. 12:2: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna [*olam lejayyew*, עֹ לָם לְחַיֵּו; Sept. *eis zoén aionion*, εἰς ζωὴν αἰώνιον], y otros para vergüenza y confusión perpetua».

En el NT es muy frecuente la expresión «vida eterna», *zoé aionios*, ζωὴ αἰώνιος, o a veces solo «vida», *zoé*, ζωή, como el objeto y destino del hombre (p.ej. Mt. 7:14; 18:8, 9; Lc. 10:28). La vida eterna viene precedida por la resurrección de los muertos (Lc. 14:14), y comprende la totalidad de la existencia del cristiano, su recompensa y felicidad (*misthós en tois uranoîs*, μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Mt. 5:12), es decir, su recepción en las moradas eternas (*aioniai skhenaí*, αἰώνιαι σχηναί, Lc. 16:9). Es todo lo opuesto al castigo eterno (*kólasis aionios*, κόλασις αἰώνιος, Mt. 19:29; 25:46). Para el apóstol Pablo, la vida eterna, *zoé aionios*, ζωὴ αἰώνιος, es la recompensa suprema de las

buenas obras (Ro. 2:7; 1 Ti. 6:12, 19), el resultado de andar en la santidad de Cristo, el «fin», *telos*, τέλος (Ro. 6:22), el premio (Gal. 6:8; comp. 1 Cor. 9:24; Flp. 3:14), y también el objeto de la fe (1 Ti. 1:16), y de la gracia salvífica (Ro. 5:21) y, por consiguiente, el objeto también de la esperanza (Tit. 1:2; 3:7; cf. Jud. 1:21). Es sinónimo de la expresión «promesa para la vida presente venidera», *epangelía zoês tes melluses*, ἐπαγγελία ζωῆς τῆς μελλούσης (1 Ti. 4:8), la recepción de la corona corruptible de justicia (1 Cor. 9:25; 2 Ti. 4:8), la preservación para el reino celestial (2 Ti. 4:18). Para el apóstol Pedro es la «herencia incorruptible, incontaminable e inmarchitable, reservada en los cielos para vosotros», «gloria», *doxa*, δόξα, «que ha de ser revelada» (1 Pd. 1:4, 9; 5:1, 10). Para Santiago es la «corona de vida que Dios ha prometido a los que le aman» (Stg. 1:12; 2:5). En la carta a los Hebreos es descrita como el sábado del pueblo de Dios (Heb. 4:9; cf. 12:22ss., etc.).

A pesar de que la vida eterna pertenece al futuro, su esencia está indisolublemente unida a la vida presente. Así como el pecado reinó para muerte, así también la gracia reina por la justicia para vida eterna, por medio de Jesucristo, y aunque el cuerpo está muerto a causa del pecado, no obstante el espíritu vive, es vida, *zoé*, ζωή, a causa de la justicia, *dikaiosyne*, δικαιοσύνη (Ro. 5:21; 8:10; Gal. 3:21); así que la justicia, *dikaiosyne*, δικαιοσύνη, está en relación con la vida, *zoé*, ζωή (Ro. 5:18), de donde resulta la «justificación de vida», *dikaíosis zoês*, δικαίωσις ζωῆς, que constituye la esencia de la salvación, *sotería*, σωτηρία, en Cristo Jesús, nuestra vida, *he zoé hemôn*, ἡ ζωὴ ἡμῶν (cf. Col. 3:3, 4; Flp. 1:21; Gal. 2:20; Ef. 3:17; 1 Cor. 15:45), quien es formado en los creyentes (Gal. 4:19), que a su vez se convierten en miembros de su cuerpo (Ef. 5:30; Gal. 3:27; Col. 1:18, etc.). De todo esto resulta una vida gloriosa en el presente (Ro. 6:8; 2 Ti. 2:11, 12; Ro. 5:17, 21; 8:30; Ef. 2:5, 6). El Espíritu también da vida, pues es el «Espíritu de vida», *Pneûma zoês*, Πνεῦμα ζωῆς, que constituye uno de los elementos esenciales de esa nueva vida (Ro. 8:2; cf. 2 Cor. 3:17) que va conquistando lo que es mortal (2 Cor. 5:4, 5; Ef. 1:14), empezando por el cuerpo, pues «si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos mora en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos también dará vida a vuestros cuerpos mortales mediante su Espíritu que mora en vosotros» (Ro. 8:11, 6, 10, 13). La vida eterna es el don de Dios en Cristo Jesús (Ro. 6:23), cuya «palabra de vida» (*logos zoês*, λόγος ζωῆς, Flp. 2:16), ha vencido la muerte «y sacado a la luz la vida y la inmortalidad por medio del evangelio» (2 Ti. 1:10). De aquí se desprende que la «vida eterna» está estrechamente relacionado con la «novedad de vida» que se deriva de la comunión con Cristo (Ro. 6:4), y se distancia de la vida en la carne, para venir a formar parte de la vida del Señor resucitado y exaltado (Col. 3:1; cf. Ef. 1:19, 20; 1 Pd. 1:3).

El Evangelio de Juan es el que trae a un primer plano el tema de la vida eterna siempre en relación con la fe en Cristo: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna» (*ho pisteúon eis ton huión ekhei zoén aionion*, ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, Jn. 3:36; 3:15, 16; 5:24; 6:47, 53-58; 10:28; 17:2, 3; 20:31; 1 Jn. 5:12, 13). Quien cree «ha pasado de muerte a vida» (Jn. 5:24). «Este es el testimonio: que Dios nos ha dado vida eterna; y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo, tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida» (1 Jn. 5:11, 12). Por ello, el que tiene al Hijo de Dios tiene la vida ahora. Es el estado subjetivo de los creyentes, inseparable del conocimiento de Dios plenamente revelado como el Padre en el Hijo, y verdaderamente caracterizado por esto mismo: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado» (Jn. 17:3).

Mientras que el apóstol Pablo distingue entre el actual estado de gracia, con la consiguiente

esperanza que la sustenta, y el futuro de su adquisición plena, Juan une ambas concepciones en su idea de la vida eterna, de modo que esta, *zoé aionios*, ζωὴ αἰώνιος, y la vida, *zoé*, ζωή, forman una unidad en el creyente (Jn. 3:36; v. 24; 1 Jn. 3:14, 15; 5:11, 12, 13, etc.). La vida del creyente en la tierra está inseparablemente unida a la vida eterna en el cielo, como resultado natural de su nacimiento en el Espíritu (Jn. 3; cf. 5:21; 1 Jn. 1:5; Jn. 3:36. Ver también Jn. 4:14; 5:28; 6:40; 17:24; 1 Jn. 3:2). Esta vida eterna es una corriente divina y un poder victorioso que se fundan en la íntima comunión con Cristo mediante la fe, pues Cristo «es el verdadero Dios y la vida eterna» (1 Jn. 5:20); el Logos, Λόγος, en relación con Padre y también con el mundo, que se hace carne para otorgar a la carne la vida eterna y manifestar que el «Logos de vida», *ho logos tes zoês*, ὁ λόγος τῆς ζωῆς, es «la vida», *he zoé*, ἡ ζωή, de los hombres (1 Jn. 1:1, 2; Jn. 1:3, 4; 6:53ss.; 14:6), el fundamento de la existencia, tanto espiritual como material (Jn. 5:21-29; 10:9, 28; 11:25; 14:19; 6:27, 5,39,63; 7:38,39). Desde este punto de vista se entiende que la vida eterna sea presentada como un mandamiento del Padre y del Hijo (Jn. 12:50; cf. 8:51; 17:3; 1 Jn. 2:25; 3:14,15; cf. Jn. 12:25).

El mensaje de vida eterna recorre todo el NT y la vida, *zoé*, ζωή, ocupa el primer lugar en el mensaje salvífico de Jesucristo, no en balde presentado como el que vive por los siglos de los siglos (Ap. 1:18), el «Autor de la vida» (*arkhegós tes zoês*, ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, Hch. 3:15), la «Piedra Viva», *lithos zôn*, λίθος ζῶν, en virtud del cual los que creen en él son edificados como piedras vivas, *lithoi zontes*, λίθοι ζῶντες (1 Pd. 2:4, 5). En la Jerusalén escatológica, un «río de agua de vida», *potamós hýdatos zoês*, ποταμὸς ὕδατος ζωῆς, fluye del trono de Dios y del Cordero, y también se halla el «árbol de la vida», *xylon zoês*, ξύλον ζωῆς, a uno y otro lado del río (Ap. 22:1, 2, 14, 19; 2:7).

VIDA DE ULTRATUMBA. Véase MUERTE, SEOL.

VIDA FUTURA. Véase ESCATOLOGÍA.

VIDENTE

Traducción de dos términos hebreos: 2374 *jozeh*, חֹזֶה, y 7203 *roeh*, רֹאֶה, mientras que el término *nabí*, נָבִי, denota específicamente al > «profeta». Se aplica a diferentes personas, p.ej. a Samuel se llama *reeh*; a Gad, *jozeh*, y a Natán, *nabí*. Según 1 Sam. 9:9, *roeh* era el nombre por el que se conocía a los profetas de antaño: «Antiguamente en Israel cualquiera que iba a consultar a Dios decía: Venid y vayamos al vidente; porque al profeta de hoy, antiguamente se le llamaba vidente». La palabra *jozeh* quizá pasó del lenguaje ritual al de la historia; se encuentra únicamente en 1 y 2 Crónicas. Designa preferentemente la percepción sobrenatural de los profetas, ante todo la audición de palabras divinas, y a veces quizá también la visión de acontecimientos futuros. *Roeh* es más preciso, en el sentido de «ver». En sueños y visiones entran los videntes en contacto con la Divinidad (Nm. 24:4; 16-17; 2 Cro. 18:18; Am. 9:1; Is. 6:1-13; Ez. 1-3). Moisés disfruta de la visión por excelencia: «Yo le hablo cara a cara, y a las claras, no en enigmas, y él contempla el semblante de Yahvé» (Nm. 12:8). No se trata de visión directa de Dios, sino de una comunicación particularmente íntima, indicada por la visión del ángel o gloria del Señor (Jue. 6:11; Sal. 27:4; 96:6) o sus espaldas (Ex. 33:23).

La vision o presencia de lo divino siempre infunde pavor, pero juntamente con la visión Dios da al vidente la gracia del consuelo a fin de que cumpla una misión (Gn. 15:1; Ex. 3:10-12; Jue. 6:12-14;

Jer. 1:4-10; Dan. 7:13).

Los videntes fueron personajes populares, consultados también por reyes y gobernantes. En algunos casos formarían parte del consejo real (cf. 1 Sam. 22:5; 2 Sam. 7:2 ss.). Con la división del reino, parece producirse un incremento de su actividad: «Yahvé advertía a Israel y a Judá por medio de todos los profetas y de todos los videntes, diciendo: Volveos de vuestros malos caminos y guardad mis mandamientos y mis estatutos, conforme a toda la ley que mandé a vuestros padres y que os envié por medio de mis siervos los profetas» (2 R. 17:13ss.). Estaban por todas partes, en mercados y tribunales (Am. 5:10; Is. 29:21), en las calles y el Templo (Jer. 7:1; 19:14; 26:2; cf. 29:26), los palacios y casas reales (Is. 22:15), alzando su voz contra la idolatría y la injusticia, exponiendose al peligro y el rechazo (cf. Ez. 13:5). Véase PROFETA, VISIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: S. De Fiores, “Vidente”, en *NDE*, 1406-1418.

VIDRIO

Heb. 2137 *zekhukhith*, זְכֻכִית, prop. «transpariencia, vidrio» (Job 28:17); 5194 *hýalos*, ὕαλος, en primer lugar cualquier cosa transparente, como una piedra o gema, y de ahí, una lente de cristal, un vidrio (Ap. 21:18,21); adj. 5193 *hyálinos*, ὑάλινος = «hecho de vidrio» (Ap. 4:6; 15:2).

En el AT es mencionado únicamente en Job 28:17, que la Reina-Valera traduce por «diamante», pero que hace referencia al vidrio, un material muy costoso en el antiguo Israel, cuya industria era bastante rudimentaria. La fabricación de vidrio era conocida en Mesopotamia y Egipto ya en el tercer milenio a.C. Se obtenía de la fundición entre sí de varillas alrededor de un núcleo de arena, que se retiraba posteriormente. Los griegos atribuían su descubrimiento accidental a los fenicios (Plinio, *Hist. nat.* 36, 26; Estrabón, *Geog*. 16:15). En los hallazgos arqueológicos realizados en Palestina se han encontrado pequeños frascos y cuentas de cristal, principalmente en tumbas.

El vidrio antiguo podía ser «diáfano» en el sentido de no tener imperfecciones, sin haber sido transparente del todo; a esto hace referencia la descripción de la Jerusalén celestial: «La ciudad era de oro puro semejante al vidrio limpio» (Ap. 21:18). Véase CRISTAL.

VIENTO

Heb. 7307 *rúaj*, רוּחַ = «viento»; Sept. y NT 417 *ánemos*, ἄνεμος = «viento»; 4151 *pneûma*, πνεῦμα, traducido como «viento» en Jn. 3:8; Vulg. *spiritus*, *ventus*.

1. Los cuatro vientos.
2. Viento del Norte.
3. Viento del Sur.
4. Viento Occidental.
5. Viento Oriental.

I. LOS CUATRO VIENTOS. Los hebreos hablaban, sin gran precisión, de los «cuatro vientos», equivalentes a los cuatro puntos cardinales (Jer. 49:32, 36; Ez. 5:10, 12; 17:2; 37:9; Dan. 11:4; 2 Esd. 13:5; Josefo, *Ant*. 8:3, 5; Ap. 7:1). Representan la totalidad del cosmos, cuya fuerza unida supone una gran conmoción (Dan. 7:2; 8:8; cf. Jer. 4:11, 12; 51:1). En el día final, los ángeles «reunirán a los escogidos de él de los cuatro vientos [*ek ton tessaron anemon*, ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων], desde un extremo del cielo hasta el otro» (Mc. 13:27), es decir, de todas las partes del mundo. Tanto aquí como en Ap. 7:1, los > ángeles aparecen mencionados en relación con los cuatro

vientos, como quienes ejercen dominio sobre ellos bajo la provisión divina, como agentes de la voluntad de Dios, que es su creador y señor (Job 28:24; Sal. 78:26; 107:25; 135:7; 148:8; Mt. 8:26).

En Israel, los vientos proceden del oeste, del suroeste y del noroeste, trayendo consigo lluvias y tempestades (1 R. 18:43-45; Sal. 147:18; Prov. 25:23; Ez. 13:13).

Constituían un frecuente peligro para las casas y las naves (Job 1:19; Sal. 48:7; Mt. 7:27). Ardientes vientos secaban los cursos de agua y agostaban las plantas (Gn. 41:6; Is. 11:15; Ez. 19:12; Jon. 4:8). Los vientos del sur y del sureste, que provenían del desierto de Arabia, provocaban sequía y calor (Job 37:17; Lc. 12:55). El viento del norte, más fresco (Eclo. 43:20), era beneficioso para la vegetación (Cnt. 4:16). El aventador usaba la fuerza del viento, que se llevaba el tamo y la paja (Job 21:18; Sal. 1:4). Los navegantes se servían también de los vientos (Hch. 27:40). Los antiguos ya se habían dado cuenta de la regularidad con que los vientos soplan, siguiendo los mismos circuitos (Ecl. 1:6).

II. VIENTO DEL NORTE. Heb. *rúaj tsaphón*, ר חַ צָפ ן; Sept. *ánemos boreas*, □νεμος βορ□ας; Vulg. *ventus Aquilo*. Es el viento más frío de los cuatro (Eclo. 43:20), el que trae la lluvia (Prov. 25:23); por eso es invocado en forma poética como beneficioso para hacer germinar la vegetación: «¡Levántate, oh Aquilón! ¡Ven, oh Austro! Soplad en mi jardín, y despréndanse sus aromas» (Cant. 4:16).

III. VIENTO DEL SUR. Heb. *rúaj darom*, ר חַ דָּר ם (Job 37:17); o *temán*, יֵמַן (Sal. 78:26); *lips*, λ□ψ (Lc. 12:55), *notos*, ν□τος (Hch. 27:13); Vulg. *ventus Africus*. Viento que atraviesa la península Arábiga antes de alcanzar Palestina, por lo que es por naturaleza extremadamente caliente (Job 37:17; Lc. 12:55). Prevalece durante los meses de abril y mayo.

IV. VIENTO OCCIDENTAL. Heb. *rúaj yam*, ר חַ יָם; Sept. *ánemos apó thalasses*, □νεμος □π□ θαλ□σσης; Vulg. *ventus ab occidente*. Viento que sopla desde el oeste y suroeste y alcanza Palestina con la humedad que arrastra del Mediterráneo, por lo que los árabes le llaman «el padre de la lluvia». La nube pequeña como la palma de la mano de un hombre, que sube del mar (*yam*, יָם) fue reconocida por el profeta Elías como un presagio de aguacero (1 R. 18:44); a lo mismo hace referencia Jesús al decir: «Cuando veis la nube que sale del poniente, luego decís: Va a llover. Y así sucede (Lc. 12:54). Este viento prevalece en Palestina de noviembre a febrero.

V. VIENTO ORIENTAL Heb. *rúaj qadim*, ר חַ קָדִים; Sept. *ánemos notos*, □νεμος ν□τος, *ánemos kaúson notos*, □νεμος καύσων ν□τος; Vulg. *ventus urens*; *spiritus vehemens*, *ventus auster*. «Viento del oriente», o «viento solano», por su ardor, *qadim* קָדִים, *kaúson*, κα□σων, que quema y agosta las cosechas (cf. Gn. 41:6, 23; Job 38:24; Sal. 48:7; 78:26; Jon. 4:8). Por lo general, sopla del este durante los meses de mayo, junio, julio y agosto. En Egipto dañaba las espigas (Gn. 41:23, 27); en Palestina agostaba los viñedos y las plantas en general (Ez. 17:7-10; 19:10-12; Sal. 103:5). En estos países, el viento del este es ardiente, sofocante, seco, perjudicial para las plantas, pues quema sus hojas y las seca, ya que proviene de Arabia o del desierto siro-árabe (Job 14:2; 15:2; Is. 40:7; Os. 13:15; Jon. 4:8), de ahí que se le llame «viento del desierto» (Job 1:19; Jer. 13:24). También sopla con violencia, de ahí que haga referencia a cualquier viento fuerte (Job 27:21; 38:24; Sal. 48:7; Is. 27:8; Ez. 27:26). Es probable que se use en este sentido en Ex. 14:21. En Palestina, el viento oriental prevalece de febrero a junio. Se usa metafóricamente para denotar palabras tormentosas (cf. Job 15:2); calamidades, especialmente la guerra (Is. 27:8; Jer. 18:17; Ez. 17:10; 19:12; 27:26; Os. 13:15), o los ejércitos que proceden del este, p.ej. los asirios de Salmanasar (Os. 13:15) o los

caldeos (Ez. 27:26). Denota también el juicio divino (Job 27:21). Véase OCCIDENTE, ORIENTE, NORTE, SUR.

VIENTRE

Heb. 990 *betén*, טֶן = «seno, vientre, entraña»; también 4578 pl. *meím*, מֵעִים = «vientres»; gr. 2836 *koilía*, κοιλία = «vientre, entraña» (Mt. 12:40; 15:17; 19:12; Mc. 7:19; Lc. 1:15, 41, 42, 44; 11:27; 15:16; 23:29; Jn. 3:4; Ro. 16:18; 1 Co. 6:13; Gal. 1:15; Fil. 3:19; Ap. 10:9,10); 1064 *gaster*, γαστήρ, de donde deriva el término castellano *gástrico*, se emplea en sentido muy parecido al anterior, excepto en Tit. 1:12, donde, por sinécdoque, denota a los «glotones».

Desde la antigüedad, el vientre ha sido considerado por muchos pueblos el asiento de las afecciones carnales, en especial de los placeres sensuales (Tit. 1:2; Flp. 3:9; Ro. 16:18). También es referido simbólicamente al corazón, a las entrañas y a las partes más interiores del ser: «Las palabras del chismoso parecen blandas, y descienden hasta lo íntimo del vientre» (Prov. 18:8; 20:27; 22:18; cf. Job 15:35). El «vientre del Seol» (Jon. 2:2) describe la tumba, que es la parte interior de la tierra donde son depositados los cadáveres. La expresión «desde el vientre» significa desde el día de la gestación y nacimiento (cf. Is. 44:2; 46:3; 48:8; 49:5; Jer. 1:5: Lc. 1:15), y «fruto de tu vientre» hace referencia a los hijos (cf. Dt. 28:53; Sal. 127:3). Véase ENTRAÑAS.

VIGILAR

Heb. 5341 *natsar*, נצר = «custodiar, vigilar, guardar», aparece unas 60 veces en el AT; 8104 *shamar*, מר = «guardar, atender», vb. común a la mayoría de las lenguas semíticas, aparece unas 470 veces en el AT; 6822 *tsaphah*, צפה, raíz prim. «inclinarse hacia adelante, atisbar, vigilar, acechar», aparece unas 37 veces en el AT; gr. 1127 *gregoreo*, γρηγορέω = «velar, vigilar, mantenerse despierto» (Mt. 24:43; 26:38, 40, 41); 69 *agrypneo*, ἀγρυπνέω = «estar sin dormir, mantenerse despierto», se emplea metafóricamente con el sentido de estar vigilante, velar (Mr. 13:33; Lc. 21:36; Ef. 6:18; Heb. 13:17). Este término no expresa solo el hecho de estar en vela, sino la actitud vigilante de aquellos que están dedicados a algo.

Natsar aparece por primera vez en relación con el carácter divino, «que guarda la misericordia en millares» (Ex. 34:7). Por lo general, la acepción de «guardar» se halla cuando el sujeto es el ser humano, p.ej. «guardar el pacto» (Dt. 33:9); «guardar la ley» (Sal. 105:45; Sal. 119); «guardar los mandamientos de los padres» (Prov. 6:20). *Natsar* tiene el sentido de «vigilar» o «custodiar» cuando hace referencia a algo, p.ej., una viña (Is. 27:3) o una fortaleza (Nah. 2:1). También se aplica al cuidado o vigilancia de la boca, lengua o labios (Sal. 14:13; 34:13; Prov. 13:3). *Shamar* es un vb. casi sinónimo, mucho más común; aparece por primera vez al comienzo del Génesis: «Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre, y le puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase» (Gn. 2:15). En relación con Dios y su pueblo, se dice que Yahvé «guarda a Israel» (Sal. 121:4). Otras acepciones de *shamar* son «proteger, atender» (1 Sam. 26:15); «vigilar, observar» (1 Sam. 1:12; Gn. 18:19).

En ambos verbos se conjuga la experiencia humana de que quien vigila o custodia guarda lo vigilado; guardar la Ley es una manera especial de vigilar, de tener a la vista sus preceptos. A la vez, quien vigila, guarda y también «retiene», que es otra acepción de *shamar*: «Sus hermanos tenían envidia [de José], pero su padre guardaba [retenía] en mente el asunto» (Gn. 37:11). El mismo José,

en previsión del hambre que sobrevendría a Egipto, almacenó víveres y los retuvo para una distribución posterior (Gn. 41:35).

Tsaphah aparece por primera vez en Gn. 31:49: «Vigile —atalaye— Yahvé entre tú y yo». Describe el acto de observar, de vigilar propiamente, con vistas a advertir cualquier irregularidad. Así se dice que los ojos de Yahvé «observan —atalayan— a las naciones para que los rebeldes no se enaltezcan contra él» (Sal. 66:7).

Por analogía, se dice Dios también vela sobre su pueblo, comenzando por la experiencia fundacional del éxodo (Ex. 14:24-25), hasta el cumplimiento de sus promesas: «Recibí esta palabra del Señor: ¿Qué ves, Jeremías? Respondí: Veo una rama de almendro. El Señor me dijo: Bien visto, porque yo velo para cumplir mi palabra» (Jer. 1:11-12) —en Israel, el > almendro es el símbolo de la vigilancia por ser el primer árbol que echa flores; es el heraldo que anuncia la presencia de la primavera—. «He aquí que yo hago una cosa nueva; pronto surgirá. ¿No la conoceréis?» (Is. 43:19).

En sus visiones, Daniel habla de un «vigilante» o «guardián», aram. 5894 *ir*, עִיר, que «descendía del cielo», perteneciente a una orden de «vigilantes» celestiales con poder delegado por Dios para supervisar los actos humanos y castigarlos (Daniel 4:13-17), equivalentes quizá a los seres angélicos de los caldeos encargados del gobierno moral de la humanidad, conocidos porpularmente por «ángeles de la guarda».

En el NT, aparte del uso común de mantenerse despierto, atento, vigilante, renunciar al sueño de la noche (p.e., Mt. 24:43; 26:38, 40, 41), *gregoreo* también tiene el sentido metafórico de estar alerta, de luchar contra la pereza y la negligencia a fin de conseguir aquello que se persigue. Es una actitud de alerta espiritual y expectación en contraste con la laxitud e indiferencia: «Vigilad; estad firmes en la fe; sed valientes y esforzaos» (1 Cor. 16:13). «Sé vigilante y refuerza las cosas que quedan y están a punto de morir» (Ap. 3:2), exhortación que tiene como propósito «guardar» lo recibido (cf. Hch. 20:31; Col. 4:2; 1 Tes. 5:6, 10; 1 Pd. 5:8; Ap. 16:15).

La vigilancia es la actitud fundamental del creyente en relación con el fin de este mundo. Es su actitud ante la «consumación» de todas las cosas, la naturaleza y la humanidad, que comienza ya en el tiempo presente con la inauguración del Reino de Dios: «El Reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc. 17:21), y avanza hacia su consumación, con el retorno glorioso de Cristo, que es preciso esperar siempre vigilantes, despiertos (Mc. 13:55), ceñidos la cintura y encendidas las lámparas (Lc. 12:35), pues el Señor llegará de improviso, sin avisar (Mt. 24:42; Mc. 13:35), como un ladrón en la noche (v. 43; cf. Ap. 3:3). Con su primera venida, Cristo ha hecho presente el Reino de Dios entre los hombres, ya está aquí, ahora, en medio de la tierra, pero al marchar ha dejado unos talentos que hay que hacer fructificar mientras regresa (Mt 25:15-28). La vigilancia, pues, caracteriza la actitud del discípulo que espera y aguarda el retorno de Jesús, pero no de un modo pasivo, sino activo, en guardia contra las tentaciones cotidianas (cf. Mt. 26:41; 1 Cor. 16:13; Col. 4:2; Ef. 6:10-20; 1 Pd. 5:8); ocupado en buenas obras, que es el otro sentido de velar, «estar despierto, tener los ojos abiertos», ocupados en obras espirituales. Véase CONDUCTA, ORACIÓN, PARUSÍA.

BIBLIOGRAFÍA: W. Beilner, “Vigilancia”, en *DTB*, 1054-1056; W.E. Vine, “Vigiliar, guardar”, en *DEPANT*, 356-358.

VIGILIAS DE LA NOCHE

Heb. 821 *ashmurah*, אַ ְ מֻרָה = «viglia [nocturna], guardia»; 5438 *phylaké*, φυλακ� = «guardia, vigilia»; lat. *vigiliae*. Los judíos divididan la noche en tres vigilias de cuatro horas cada una, aunque

hay quien piensa que lo hacían en cuatro, igual que los griegos y romanos, que dividían la noche en cuatro vigilias de tres horas cada una (cf. Mt. 14:25; cf. Josefo, *Ant*. 5, 6). En algunos textos se habla expresamente de la «cabeza» o «primera» de las vigilias (*rosh ashmuroth*, ראֹ אַ ְ מ ר ת, Lam. 2:19); la «vigilia intermedia» (*ashmoreth hattikhonah*, אַ ְ מ ֶרת הַ ִ יכ נָה, Jue. 7:19), y la «vigilia de la mañana» (*ahabboqer*, אַהַ קֶר, Ex. 14:24; 1 Sam. 11:11). El rey Herodes mandó prender a Pedro y le puso en la cárcel bajo la custodia de cuatro escuadras de cuatro soldados cada una (Hch. 12:4), lo que indica que la práctica romana ya era común en el ejército de Herodes. En el NT se mencionan las cuatro vigilias de la noche (Mt. 14:25; Mc. 6:48; Luc 12:38).

En Ef. 6:18 y Col. 4:2 se habla de la oración perseverante, a la que se une la exhortación de «vigilando en ella con acción de gracias... y ruego por todos los santos», alusión probable a una práctica de las comunidades primitivas, las vigilias de oración, cuya celebración sería una realización concreta de la vigilancia cristiana y una imitación de lo que había hecho Jesús (Lc. 6:12; Mc. 14:38).

Entre las marcas del ministerio apostólico de San Pablo, se enumeran las vigilias o «desvelos» por causa del Evangelio (2 Cor. 6:5; 11:27).

VINAGRE

Heb. 2558 *jómets*, חֹמֶץ = «vinagre»; Sept. y NT 3690 *oxos*, ὄξος, relacionado con *oxýs*, aguzado, sign. vino agrio; Vulg. *acetum*. Bebida fermentada que se agría por la producción, espontánea o provocada, de ácido acético. Los israelitas hacían vinagre con jugo de uva fermentado. Lo utilizaban para sazonar las comidad y con fines medicinales. Un > nazireo no podía beber «vinagre de vino» (Nm. 6:3). Muchas veces, cuando comían pan, los obreros israelitas lo mojaban con un poco de vinagre (Rt. 2:14). Por su acidez, el vinagre irrita los dientes (Prov. 10:26). No puede ser bebido puro (Sal. 69:21). El > jabón y el vinagre eran sustancias que no debían juntarse, pues el primero perdía sus efectos, por lo cual se dice: «El que canta canciones al corazón afligido es como el que quita la ropa en tiempo de frío o el que echa vinagre sobre el jabón» (Prov. 25:20).

Las tropas romanas bebían un vino ligero y agrio al que llamaban *acetum*, «vinagre» (Veget. *De re mil*. 4, 7). Al mezclarse con agua recibía el nombre de *posca* (Plinio, 19, 29; Espartano, *Hadr*. 10). Es prob. una bebida de este género la que el soldado romano ofreció a Jesús crucificado para apagar su ardiente sed (Mc. 15:36; Jn. 19:29, 30). Jesús aceptó tomar un sorbo. Antes se le había ofrecido una bebida estupefaciente, un vino mezclado con mirra, que había rehusado (Mt. 27:34; Mc. 15:23).

VINO

Traducción de varias palabras hebreas y griegas usadas para denotar las distintas clases y proceso de elaboración de bebidas embriagantes resultantes de la vid. Cuando el vino es aún mosto se le llama *tirosh*; *jémer* es un genérico de vino, cuyo específico es *yayín*, y *mesekh* servía para nombrar una mezcla de vinos y de productos aromáticos.

1. Etimología y variedades de vino.
2. Elaboración y uso.
3. El vino nuevo del Evangelio.

I. ETIMOLOGÍA Y VARIEDADES DE VINO.

1. Heb. 3196 *yayín*, יַיִן, «vino», designa el zumo de la uva después de su fermentación; esta palabra

tiene cognados en acadio, ugarítico, arameo, árabe y etíope. Se encuentra unas 141 veces en el AT. Es la palabra común para la uva fermentada, y corresponde al gr. *oînos*, οἶνος, y al latín *vinum*.

Aparece por primera vez Gn. 9:21, con el significado de «jugo fermentado de la uva», en relación con la viña y la embriaguez de Noé. No hay razón alguna para atribuir a este término, en el resto de los textos, un sentido distinto. El término gr. *oînos* tiene el mismo sentido que *yayín*. Sin embargo, si lo acompaña el adjetivo «nuevo», la expresión significa entonces mosto, fermentado o no. Hay exegetas que pretenden que esta expresión debería ser sinónima de bebida no fermentada. Se apoyan en el hecho de que en épocas tardías los judíos bebían *yayín* durante la Pascua, siendo que estaba absolutamente prohibido consumir levadura durante los siete días de esta solemnidad. Pero este es un argumento vano, porque los fermentos del vino no eran considerados levaduras. La Mishnah afirma que se bebía vino durante la Pascua (*Pesajim* 10). En cambio, durante esta misma fiesta estaba prohibido poner harina en el *haroseth*, una salsa compuesta de especias y de frutos mezclados con vino o vinagre. La prohibición provenía, sin duda alguna, de la asimilación de la fermentación de esta mezcla a la acción de la levadura en la masa (Mishnah, *Pesajim* 2).

El vino —*yayín*— desata la lengua (Prov. 20:1; Is. 28:7), da ánimo al amargado (Prov. 31:6; Is. 5, 11; Zac. 9:15; 10:7), nubla la razón (Os. 4:11), puede pervertir el juicio bebido en exceso (Prov. 31:5; Is. 28:7), expone a la afrenta (Hab. 2:15, 16), intoxica, enferma (Os. 7:5).

Los hebreos lo bebían en las fiestas (Dt. 14:24-26). El *yayín* era parte esencial de las > libaciones u ofrendas derramadas a Yahvé (Lv. 23:13; Nm. 15:5). Bebido con moderación, «alegra el corazón del hombre» (Sal. 104:15); en un atrevido antropomorfismo se dice que «que alegra a Dios y a los hombres» (Jue. 9:13). El «vino real», *yen malkhuth*, יֵין מַלְכ ת, lit. «vino del reino», servido en vasos de oro por Asuero, prob. hace referencia a un vino de calidad superior, de uso entre los monarcas persas.

2. Heb. *tirosh*, יר = vino reciente, que no está del todo fermentado. Aparece 38 veces, en ocasiones distinto de *yayín* y a veces identificado con él (Gn. 27:28-38; Nm. 18:12; Dt. 7:13; 11:14; 12:17; 14:23; 18:4; 28:5; 33:28; Jue. 9:13; 2 R. 18:32; 2 Cro. 31:5; 32:28; Neh. 5, 11; 10:37; Sal. 4:7; Is. 26:17; 62:8; Jer. 31:12; Os. 2:8, 9, 22; 7:14; Joel 2:19, 24); se traduce «vino nuevo» en Neh. 10:39; 13:5, 12; Prov. 3:10; Is. 24:7; 65:8; Os. 4:11; 9:2; Joel 1:10; Hag. 1:11; Miq. 6:15; Zac. 9:17; corresponde al «vino dulce», *gleûkos*, γλεῦκος, de los griegos, traducido «vino nuevo» en Hch. 2:13. La Sept. lo traduce con tres palabras distintas: *oînos*, οἶνος, *ox*, ὄξ, *méthysma*, μέθυσμα, a veces en relación con *yayín* y otras con aceite.

Sobre sus efectos embriagadores, parece claro en la única referencia a la naturaleza de esta bebida: «Fornicación, y vino [*yayín*], y mosto [*tirosh*] quitan el corazón» (Os. 4:11). Los rabinos decían que *tirosh* tenía el mismo efecto que *yayín*: «*Tirosh*, יר, el vino nuevo, el zumo de las uvas recien prensadas, con facilidad toma posesión de la mente» (*Sanhedr*. 76, 1). «Si abusas de él serás pobre, si lo usas correctamente, serás elevado« (*Yomá*, 76, 2). Josefo emplea el gr. *gleûkos* al hablar del jugo de las uvas exprimidas sobre la copa del Faraón (*Ant*. 2, 5, 2; Gn. 40:11). Los antiguos distinguían entre el jugo obtenido de esta manera y el líquido que se conseguía de las uvas en el lagar. Cuando tenía lugar la fermentación, el mosto se volvía embriagante (Os. 4:11). Cuando el Espíritu Santo vino en Pentecostés, los apóstoles fueron acusados de estar llenos de mosto (Hch. 2:13). Hay exegetas que pretenden que *tirosh* no significa ni mosto ni vino nuevo, sino solamente las uvas de la vendimia, pero son numerosos los textos que refutan esta infundada afirmación (p. ej. Joel

2:24; cf. 3:13; Nm. 18:12; Neh. 10:37; Os. 4:11; Is. 62:8, 9; 65:8; Miq. 6:15; Dt. 7:13; 11:14; 12:17; Os. 2:7; Joel 1:10; 2:19).

3. Heb. *jémer*, חֶמֶר, aram. *jamar*, חֲמַר; Sept. *oînos kalós*, οἶνος καλός, es el «vino fermentado». Se menciona en Dt. 32:14; Is. 27:2; Esd. 6:9; 7:22 y Dan. 5:1, 2, 4, 23. En Dt. 32:14 se lo designa como «sangre de uvas», y los rabinos lo llaman «vino puro», sin mezcla de agua. Se trata de un vino fuerte y embriagador. El profeta anima a cantar a «la viña del vino rojo [*jémer*]» (Is. 27:2, 3). Ciro y Artajerjes ordenaron una provisión dirario de vino, *jémer*, al pueblo de Israel «para que ofrezcan sacrificios de grato olor al Dios de los cielos y oren por la vida del rey y de sus hijos» (Esd. 6:9).

4. Heb. *shekhar*, כָר ֵ , bebida fuerte elaborada con jugos de uvas o frutas, aparece 22 veces; Sept. *síkera*, σίκερα, *oînos méthysma*, οἶνος μέθυσμα, *methe*, μέθη; Vulg. *sicera*, *vinum*. Se obtenía por fermentación de la cebada, la miel, los dátiles, las granadas, el vino de palma y el zumo de manzana (Heródoto 2, 77; 1:193; Jerónimo, *Epist. ad. Nepotianum*). También se hacía lo mismo con el loto (Heródoto 4, 177). El *shekhar* producía embriaguez (Is. 28:7; 29:9). Este nombre se emplea para indicar la libación con vino puro (Nm. 28:7). Onkelos lo llama «vino viejo». Los sacerdotes debían abstenerse de esta bebida en el ejercicio de sus deberes: «No beberás vino o bebida embriagante [*shekhar*] ni tú ni tus hijos cuando hayáis de entrar en la tienda de la reunión, y no moriréis» (Lv. 10:8-10).

5. Heb. *asis*, עָסִיס, de *asás*, עסס = «prensar»; Sept. *nama*, νᾶμα, *glykasmós*, γλυκασμός, *oînos neos*, οἶνος νέος, *methe*, μέθη; Targ. *Jamar merath*, חֲמַר מֵרַת, «vino puro»; Vulg. *dulcedo*, *mustum*. Designa el jugo de la uva o de otros frutos, especialmente sin fermentar. Pero también se aplicaba a bebidas fermentadas (Is. 49:26; Am. 9:13). En ocasiones nombra el mosto de la granada (Cant. 8:2). Los israelitas bebían de buena gana el mosto, pero preferían el vino añejo (Lc. 5:39; Eclo. 9:10). Se cuentra entre las bendiciones escatológicas: «Conoceréis que yo soy Jehovah vuestro Dios que habito en Sion, mi santo monte. Santa será Jerusalén, y los extraños no pasarán más por ella. En aquel día sucederá que los montes gotearán jugo [*asis*] de uvas, las colinas fluirán leche y correrán aguas por todos los arroyos de Judá» (Joel 3:17, 18; Am. 9:13).

6. Heb. *sobé*, סֹבֶא, término derivado de la raíz *sabá*, סבא, que sig. «beber inmoderadamente» (Is. 1:22; Os. 4:18; Nah. 1:10); Sept. *oînos*, οἶνος; Vulg. *vinum*. Aparece en pocos lugares, a saber, en Is. 1:22; Os. 4:18 y Nah. 1:10.

7. Heb. *mesekh*, מֶסֶךְ = «mezcla», de *masakh*, מסך = «mezclar», indica un vino rebajado con agua o aromatizado (Heródoto 6, 84); Sept. *kérasma*, κέρασμα; Vulg. *inistum*. Este término parece haber tenido un sentido peyorativo porque se aplicaba sobre todo a vinos mezclados con drogas estupefacientes o excitantes. Los israelitas desconocían la destilación. Los vinos aromatizados llevaban nombres que indicaba su «bouquet», como *mimsakh* (Prov. 23:30; Is. 65:11) o *meseq* (Plinio, *Hist. Nat*. 14, 19, 5; Cant. 7:3; 8:2). Es mencionado en relación con la copa de Yahvé, llena con «con vino espumante mezclado con especias» (Sal. 75:8).

8. Heb. *shemarim*, מָרִים ְ, de *shamar*, מר , «mantener, preservar»; Sept. *trygeas*, τρυγίας, *phýlagma*, φύλαγμα, *doxa*, δόξα; Vulg. *faces*, *vendemice*. Designa las > heces del vino, y por ello el vino añejo, de calidad superior por haber estado largo tiempo sobre las heces (Sal. 75:8; Jer. 48, 11; Sof. 1:2). Figura entre las bendiciones futuras: «Sobre este monte Jehovah de los Ejércitos hará a todos los pueblos un banquete de manjares, un banquete de vinos añejos, manjares suculentos y refinados vinos añejos» (Is. 25:6), que se aplica a las ricas provisiones del Evangelio.

En el NT las palabras utilizadas para «vino» son:

1. Gr. 3631 *oînos*, οἶνος, es el término general para el vino. La mención de la rotura de los odres de cuero (Mt. 9:17; Mc. 2:22; Lc. 5:37) implica fermentación.

2. Gr. 1098 *gleûkos*, γλεῦκος = «vino nuevo» dulce, o mosto (Hch. 2:13), donde la acusación misma muestra que era embriagante y que debe haber sufrido una cierta fermentación

3. Gr. *génnema*, γέννημα, o *génema tes ampelu*, γένημα τῆς ἀμπέλου = «fruto de la vid», a saber, vino (Lc. 22:18).

4. Gr. *oînos ákratos*, οἶνος ἄκρατος = «vino puro» (Ap. 14:10).

5. Gr. 690 *oxos*, ὄξος = «vino agrio» o «vinagre» (Mt. 27:48; Mc. 15:36, etc.).

6. Gr. *síkera*, σίκερα = «bebida fuerte, sidra»; correspondiente al heb. *shekhar*, שֵׁכָר , que designa las bebidas fermentadas en general y, por consiguiente, también la cerveza.

II. ELABORACIÓN Y USO. Llegado el tiempo de la > vendimia, las uvas, recogidas en canastillos, eran echadas en el lagar, una cuba profunda de piedra, o bien puesta sobre el suelo, o bien tallada en la misma roca (Is. 5:2). Unos orificios practicados en el fondo permitían que el líquido cayese a una cuba inferior, que solía también estar tallada en la roca (Jer. 6:9; Is. 5:2). Un hombre, o dos si el lagar era grande, pisaban las uvas (Neh. 13:15; Job 24:11). En Egipto, como probablemente en Palestina, los pisadores, para no caer, se agarraban a cuerdas que pendían por encima de ellos. Con sus canciones marcaban el ritmo de su trabajo (Is. 16:10; Jer. 25:30; 48:33). El jugo de la uva negra manchaba su piel y vestimenta (Is. 63:1-3). El líquido que caída a la cuba inferior era a continuación trasvasado a odres o vasijas de barro (Job 32:19; Mt. 9:17). Cuando la fermentación había llegado al grado deseado, el vino pasaba a otros recipientes (Jer. 48:11, 12).

Por lo general, era común especiar los vinos, cervezas y licores, para obtener de ellos unos efectos más intensos. Los griegos añadían cáñamo y mirra a su vino resinado. Algunos de los vinos del período clásico debían mezclarse hasta con veinte partes de agua para disminuir y graduar su potencia (cf. Homero, *Odisea* 9, 208-211).

Los israelitas bebían el jugo de la uva en forma de mosto tal como salía del lagar, o como mosto fermentado. Se servían del vinagre obtenido por una fermentación más prolongada del vino. En la antigüedad, se hervía ocasionalmente el mosto para transformarlo en jarabe o miel de uvas. Los autores latinos mencionan diversas formas de conservación de las uvas e incluso del mosto. Se intentaba impedir la fermentación a fin de poder disponer de un líquido rico en azúcar. Los romanos azucaraban sus alimentos con miel o con zumo concentrado de uva obtenido por ebullición del mosto, lo que en español recibe el nombre de «arrope».

El vino que se bebía era tinto, el color mencionado varias veces en el AT, donde nunca se habla del blanco ni del rosado. Unos caldos eran de mejor calidad que otros. En general, se trataba de un vino muy espeso, rico en tanino y alcohol; no se servía puro, sino con agua, y se conocían las técnicas para mezclar uno débil con otro de más cuerpo. Para almacenarlo se utilizaban grandes tinajas u odres. Estos últimos se hacían con piel de cabra cuidadosamente curtida y se taponaban con una clavija de madera.

La costumbre greco-romana de los «vinos mezclados», es decir, aromatizados con tomillo, canela, flores de rosa y de jazmín, se había difundido entre las clases altas, pero al pueblo en general le gustaba más el vino puro. El «vino de miel» o azucarado era de uso corriente.

Se daba al vino un uso medicinal (Prov. 31:6; Lc. 10:34; 1 Ti. 5:23), ritual (Ex. 29:39-41; Lv.

23:13) y doméstico. En Palestina, como en todos los demás países mediterráneos, el vino ligero ha sido siempre un ingrediente básico de la dieta (Nm. 6:20; Dt. 14:26; 2 Cro. 2:15; Neh. 5:18; Mt. 11:19; 1 Ti. 3:8). El pan y el vino, bases de la alimentación, simbolizaban la comida como un todo (Sal. 104:14, 15; Prov. 4:17). Se ofrecía vino a los invitados (Gn. 14:18); estaba presente en los festines (Job 1:13, 18; Jn. 2:3). Los israelitas, pueblo de sencillas costumbres, estaban sin embargo expuestos a abusar del vino, especialmente en las fiestas. Su consumo estaba prohibido a los sacerdotes cuando tenían que oficiar en el Tabernáculo (Lv. 10:9). Se recomendaba a los jueces que no bebieran vino (Prov. 31:4, 5; cf. Ec. 10:17; Is. 28:7). El exceso en la bebida se prevenía de diversas maneras:

Se rebajaba con agua (2 Mac. 15:39; cf. Heródoto 6, 84) y se mezclaba con agua caliente con ocasión de la > Pascua (Mishnah, *Pesajim* 7, 13; 10, 2, 4, 7). A ello se debe que en la Iglesia primitiva se rebajara con agua el vino de la Santa Cena (Justino Mártir, *Apología* 1, 65).

En las bodas y banquetes, un maestresala presidía la ceremonia (Eclo. 32:1, 2; Jn. 2:9, 10). Uno de sus deberes era determinar en qué proporción se tenía que mezclar el vino, que se conservaba concentrado hasta el momento de consumirlo, y determinar qué cantidad podía beber cada invitado.

Aunque beber vino estaba permitido a los israelitas, también había una serie de advertencias severas contra los efectos nocivos de la embriaguez. Numerosos proverbios estigmatizaban la insensatez de la embriaguez (Prov. 20:1; 21:17; 23:30, 31; Hab. 2:5), que Dios juzga y castiga (1 Sam. 1:14-16; Is. 5:11, 17; Ro. 13:13; 1 Cor. 5:11; 6:9-10; Gal. 5:21; Ef. 5:18; 1 Pd. 4:3).

En las Epístolas Pastorales se aconseja que los responsables de las comunidades hagan un uso moderano del vino. El obispo o pastor no tenía que ser *pároinos*, πάροινος, «dado al vino» (1 Ti. 3:3), es decir, debía evitar la insolencia y violencia que se suelen cometer bajo la influencia del vino (cf. 1 Ti. 3:8; Tit. 2:3). Por eso se le exigía ser *nepháleos*, νηφάλεος, «sobrio» (1 Ti. 3:2), es decir, despierto, circunspecto.

III. EL VINO NUEVO DEL EVANGELIO. Cuando Jesús instituyó la Santa Cena, mencionó «el fruto [*génnema*, γέννημα] de la vid» (Mt. 26:29; Mc. 14:25; Lc. 22:18), expresión empleada desde tiempos inmemoriales por los judíos con ocasión de las solemnidades pascuales y de la víspera del sábado (Mishnah, *Berakhoth* 6, 1). En estas ocasiones se echaban en el vino unas gotas de agua templada, costumbre que adoptó la Iglesia primitiva, como anotamos anteriormente.

El uso del vino en la Última Cena por parte de Jesús está indudablemente lleno de contenidos simbólicos tomados del AT. Los profetas enseñaban que los tiempos de la restauración postexilica se verían alegrados por un vino sumamente copioso (Am. 9:13; Jer. 31:12; Joel 2:19, 24), de primera calidad (Os. 14,8; Is. 25:6; Zac. 9:17) y gratuito (Is. 55:1). Además, algunas veces este tema se combina con el de las > bodas (Os. 2:21-24; Is. 62:59). En la bendición de Isaac a Jacob (Gn. 27:28-29) y sobre todo la de Jacob a Judá (Gn 49:10-12), se describe con lenguaje hiperbólico la bienaventuranza del esperado Reino mesiánico, figurada por la abundancia de mosto (v. 28). Si el > Mesías, descendiente de Judá, quiere alguna vez atar su asno, no encontrará más que plantas valiosas, como la vid; si se quiere lavar sus vestidos, solo dispondrá de vino; su misma mirada será resplandeciente, debido a este precioso producto de la vid (Gn. 49:11-12).

Los escritos apocalípticos judíos hablan con hipérboles desmesuradas del enorme caudal de vino del mundo futuro (*l Henoc* 10, 9). El segundo libro de Baruc (29, 5) describe una copiosísima producción de vino: «Cada cepa tendrá mil sarmientos; cada sarmientos mil racimos; cada racimo

mil uvas, y cada uva dará quinientos jarros de vino». Como se ve, habrá cantidad de vino, como para ahogar toda pena y hacer subir por las ramas, cantando, a la alegría.

La tradición judía continúa y desarrolla este género de simbolismo. El targum de Génesis 49:12 elabora una paráfrasis muy interesante sobre las relaciones entre la era mesiánica y la vid o el vino, y el targum del Cantar de los Cantares ve en el monte Sinaí (en el que se le entregó la Ley a Moisés) la «cantina» de la Torah. La doctrina rabínica, por su parte, declara que el vino del siglo presente no es más que una pregustación del vino del siglo futuro. Esta misma literatura abunda además en pasajes en los que se toma el vino como uno de los símbolos preferidos de la Torah, sobre la base especialmente de Prov 9:5: «Bebed el vino que he preparado». También Jesús, tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio diciendo: Bebed de ella todos; porque esto es mi sangre del pacto, la cual es derramada para el perdón de pecados para muchos» (Mt. 26:27-28).

Para Juan, el milagro de las bodas de > Caná responde a varios motivos teológicos. Primero, las palabras de María, «no tienen vino» (Jn. 2:3), no solo hacen referencia a aquella circunstancia coyuntural del banquete; expresan la situación del pueblo de Israel respecto a su propia redención: las antiguas instituciones mosaicas (el vino que empezaba a faltar) ya no eran suficientes. Segundo, la conversión del agua en vino es un símbolo de la nueva Ley de Cristo, que sustituye a la de Moisés y los profetas (Jn. 1:45). El vino suministrado por Jesús sale del agua que se había echado en las seis tinajas, que servían para la «purificación de los judíos» (v. 6). Esa agua no era profana, sino ritual, esto es, destinada a las abluciones prescritas por la Ley de Moisés (Lv. 11-16; 20:25-26; Dt. 14:3-21). Al transformarla en vino, Jesús quiere significar que ahora la purificación no procede ya de la observancia de la Ley Mosaica (simbolizada por el agua de las seis tinajas), sino del Evangelio de Cristo, de su palabra. Durante la Última Cena dirá Jesús a los discípulos: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he dicho» (Jn. 15:3). El vino «nuevo» (vv. 3, 9, 10) es mejor que el que empezó a faltar (v. 10), y es extraordinariamente abundante. Las seis tinajas tenían una capacidad de dos o tres metretas cada una (v. 6); puesto que la metreta equivalía a 38-40 litros, cada tinaja podía contener entre 80 y 120 litros; en total, entre cinco y siete hectolitros. Además, Juan hace notar que las tinajas estaban llenas «hasta los bordes» (v. 7): una nueva señal de la cantidad tan abundante del vino regalado por Jesús, porque todo lo que Jesús hace es abundante, como el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, con cuyos restos se llenaron doce cestos. Esta es una característica que Juan reconoce en los dones de Cristo, como la plenitud de gracia (Jn 1:16). Véase BEBER, BODA, COMER, HECES, MOSTO, REINO DE DIOS, SIDRA, VID.

BIBLIOGRAFÍA: J.B. Bauer, “Vino”, en *DTB*, 1056-1059; G. Del Cerro Calderón, “Vino”, en GER 23, 574-575; María Luz Mangado, *El vino de los faraones* (Fundación Dinastía Vivanco, Madrid 2004); J. McClintonk y J. Strong, “Vine”, “Wine”, en *CBTEL*; L. Ramlot, “Vino”, en *EB* VI,1212-1221; D. Sesboüé, “Vino”, en *VTB*, 946-948.

A. ROPERO

VIÑA, VIÑEDO

Heb. 3754 *kerem*, כֶּרֶם = «viñedo, viña», término relacionado con otras lenguas semíticas, aparece unas 92 veces en el AT; gr. 290 *ampelón*, ἀμπελών, viña, se emplea 22 veces en los Evangelios Sinópticos; fuera de ellos, solo en 1 Cor. 9:7.

1. Cultivo.
2. La viña de Dios.
3. Los viñadores malvados.

I. CULTIVO. La Tierra Prometida era tierra de viñedos cultivados con diligencia por los antiguos cananeos (Nm. 13:23; Dt. 8:7-8), de quienes los hebreos aprendieron el arte vitícola, que requiere trabajo duro y doble conocimiento de técnicas agrícolas particulares y del ciclo de las estaciones.

Noé, el repoblador de la tierra después del > Diluvio, plantó una viña, indicando así su relación con la tierra, *adamah*, de la que dependía para su sustento, y su carácter de padre de la viticultura (Gn. 9:20), que, junto al arco iris, es uno de los signos de la restauración del orden cósmico y de la fecundidad natural de la tierra. Por medio de él, Dios da a los hombres la vid que endulza las durezas de la vida y la fatiga de trabajo. La presencia de viñedos en una tierra maldecida es señal de que la bendición de Dios no quedó totalmente destruida por el pecado de Adán (cf. Gn. 5:29). Noé, el primer viticultor, es por consiguiente el primero en experimentar los efectos novedosos del producto de la vid, tan fuertes como para aturdir a una persona (Gn. 9:21). Dios, entre otras cosas, hace producir «el vino que alegra el corazón del hombre» (Sal. 104:15), del cual priva a los que «oprimen al pobre» (Am. 5:11) o le son infieles (Sof. 1:13); los tales no beberán el vino de sus viñas (Dt. 28:30.39); estas serán devoradas por la langosta (Jl. 1:7) o quedarán convertidas en abrojos (Is. 7:23).

Dios saca a Israel de la esclavitud de Egipto y le alienta a cruzar el duro desierto con la esperanza puesta en una tierra rica en viñas; su demora es motivo de protestas y conato de rebelión (cf. Nm. 16:14; 20:5). La posesión de la Tierra Prometida y sus frutos, en especial vides y olivares, se convierte en signos del cuidado de Dios y de su Alianza, que Israel está obligado a recordar en todo momento (Dt. 6:11-12).

En la accidentada orografía de Palestina, las viñas se plantan en las faldas y laderas de las colinas. Para ello se construyen bancales de piedra a diferentes niveles, para evitar el corrimiento de la tierra. Restos de antiguos bancales en diversos lugares indican su práctica milenaria. La vid es apta para terrenos de secano y aprovecha el terreno arenoso y suelto; necesita mucho sol y aire; el agua, a falta de precipitaciones, la obtiene del rocío de las noches, de manera que sus raíces penetran profundamente en las grietas de la tierra buscando el alimento. Antes de su plantación, se procede a retirar del terreno las piedras grandes (cf. Is. 5:2); las pequeñas se dejan porque contribuyen a retener la humedad de la tierra; solo las grandes son un estorbo para el crecimiento de las vides. La zonas especiales para las viñas en las tierras bíblicas son los del sur de Palestina, especialmente cerca de Hebrón, donde hay muchas laderas, y en Siria y en las colinas cerca de la cordillera del monte Líbano en el norte. Debido a la ubicacion de la vid en las laderas, el terreno no se ara por causa de sus características rocosas, y se tiene que recurrir al trabajo más arduo del azadón (Is. 5:2). En el antiguo Egipto se practicaba un viñedo de emparrado, con arcos apoyados en columnas de madera que dividían las viñas en numerosas calles o avenidas. El clima egipcio no era favorable a la agricultura vitícola, debido especialmente a las crecidas anuales del Nilo; con todo, los monumentos egipcios muestran que su cultivo fue muy popular, aunque reducido a espacios limitados de cierta altura.

Fuente de riqueza, las viñas, por lo general, se protegían con un vallado o cerca todo alrededor (cf. Mt. 21:33), y también con un muro de piedra o de adobe que servía de protección contra zorras, chacales y otros animales, así como de intrusos (cf. Sal. 80:12-13; Cant. 2:15). En los meses del verano, el cuidador o vigilante de la viña se construía una rústica cabaña de ramas de árboles o de los propios sarmientos de las cepas, obteniendo así un abrigo contra los rayos del sol. Esta vivienda rudimentaria y pequeña era el hogar del vigilante durante los meses de verano. En invierno, la choza

quedaba desierta (Is. 1:8). A veces se construía una morada más estable y espaciosa para el cuidador de la viña y su familia (cf. Mt. 21:33). A este tipo de vivienda hace referencia Jesús al hablar de los cálculos necesarios para construir una torre (Lc. 14:28-30).

La legislación mosaica es minuciosa respecto a la tierra y la cosecha, fijando los límites del derecho de propiedad sobre el viñedo. Cualquier judío podía entrar en la viña y alimentarse de las uvas hasta saciarse, pero sin llevarse nada de ella (Dt. 23:25). La ley del rebusco estaba pensada como un modo de ayudar a los necesitados — forasteros, huérfanos y viudas—, para que ellos también participasen de la alegría y riqueza de la vendimia (Dt. 24:21). Los pastores debían procurar que su rebaño no echase a perder la cosecha comiendo sus hojas y brotes tiernos (Ex. 22:4). En el año > sabático y > jubilar no se realizaban la vendimia ni la poda; eran años de «descanso completo para la tierra» (Lv. 25:5, 11).

Estar sentado bajo la vid y la higuera (1 R. 5:5) designa la buena vida, en paz y felicidad. La historia del AT registra algunos atropellos con dueños de ciertos viñedos codiciados por vecinos poderosos. Célebre es el caso de la viña de > Nabot, que estaba junto al palacio del rey > Acab, y que el monarca pretendía convertir en un huerto para hortalizas. El amor a la tierra heredada de sus padres, llevó a Nabot a oponerse a su soberano, resultando en su asesinato (1 R. 21).

II. LA VIÑA DE DIOS. De estas realidades naturales y vitícolas surge el rico simbolismo religioso de la vid, que por analogía se aplica al pueblo elegido, escogido por Yahvé y puesto a su cuidado como su «viña amada». La vid permite a los escritores y profetas hebreos expresar las relaciones de Israel con el Dios soberano trascendente que conduce su historia. El Sal. 8 es una impresionante plegaria de corte histórico en la que se recuerda cómo trajo Dios una vid de Egipto y la plantó en Palestina después de arrojar a las naciones y limpiar el lugar para que echara raíces y llenara la tierra. La vid creció tanto que «los montes fueron cubiertos por su sombra, y sus ramas llegaron a ser como cedros de Dios. Extendió sus ramas hasta el mar, y hasta el Río sus renuevos» (Sal. 8:8-11). Israel y su tierra aparecen como un don de Dios, sus frutos constituyen signo de > bendición ligada a la fidelidad de Israel a la Alianza, mientras que la infidelidad acarrea la > maldición y la desgracia (Dt. 28:30). Bendición y maldición están ligadas a la fidelidad e infidelidad del pueblo, es el apecto condicional de la Alianza conforme a la ley natural que hace que todo organismo sano crezca y de frutos. El privilegio de Israel, «viña del Señor», se debe a la elección de Yahvé; la destrucción procede directamente de la infidelidad de sus cuidadores, acreedores del castigo divino (Sal. 8:8, 12-13). Los profetas no dudan del amor de Dios para su viña, conocen sus desvelos y dones para hacerla fructificar, pero en lugar del fruto de justicia que él esperaba, le ha dado uvas amargas de injusticia; Dios la deja a merced de los devastadores (Is. 5:1-7). Tal es el mensaje de > Isaías en el *canto de la viña*, compuesto al principio de su ministerio y recitado, probablemente, con ocasión de la fiesta de la vendimia. Para Jeremías, Israel es una planta escogida por Yahvé, pero no ha sido fiel a su elección, sino que ha degenerado y se ha vuelto estéril (Jer 2:21; 8:13); su fin no será otro que ser arrancada y pisoteada (Jer. 5:10; 12:10). Finalmente, Ezequiel, al referirse a la catástrofe del exilio, recurre al paralelismo de la viña e Israel para mostrar que la que otrora fue fecunda, ahora es quemada por su infelidad (Ez. 19:10-14; 15:6ss.; cf. Os 10:1). El conjunto de todos estos textos resume y explica la historia de Israel a lo largo de los siglos como una constante y obstinada actitud de provocación y rebeldía contra Dios, que llega a su fin como nación para dar lugar a un pueblo renovado.

III. LOS VIÑADORES MALVADOS. Dios no abandona su viña, sino que un día vendrá y la hará

prosperar bajo sus cuidados (Is. 27:2-6). Para la conciencia cristiana, Cristo es el que viene en nombre de Dios para resumir y cumplir la historia y las promesas dadas a Israel. Jesús, en clara referencia al cántico de la viña de Isaías, construye su propia parábola que ofrece su visión del pasado y futuro del pueblo elegido. La refieren los tres Evangelios Sinópticos (Mc. 12:1-12; Mt. 21:33-46; Lc. 20:9-19). Todo judío advertía que la parábola designaba a Israel alegóricamente. Los tres Sinópticos coinciden en señalar la multitud de legaciones y de siervos enviados, como también en los malos tratos de que fueron objeto de forma progresiva. La intención es poner de relieve las continuas tentativas de Dios por mantener al pueblo dentro de las condiciones de la Alianza mediante el ministerio de los profetas (cf. 2 R. 17:13s) y que fueron muchas veces objeto de malos tratos y de la misma muerte (cf. Heb. 7:52). Mateo señala dos envíos de varios siervos, en lo que algunos quieren ver una alusión a los > profetas primeros (Jos., Jue., Sam., etc.) y a los posteriores (los llamados profetas mayores y menores), conforme a la división que hacían los judíos. Los viñadores, en lugar de escuchar a los profetas que el Señor envía, los maltratan en una escala ascendente de violencia. Las relaciones del amo de la viña con los viñadores se van agravando. Ante esta situación, el propietario decide enviar a su propio hijo, pensando que lo respetarían. Pero los viñadores, viendo en él al heredero de la viña, pensaron que con su eliminación vendrían a ser dueños de la viña, y decidieron darle muerte. Con esta parábola, Jesús muestra claramente su conciencia de ser el Enviado de Dios que viene como el último de los profetas, cuyo destino es la persecución y la muerte en manos de aquellos a quienes había venido a salvar, a saber, el pueblo judío. «De este modo, y por primera vez en público, Jesús anuncia su muerte violenta y al mismo tiempo dirige un último llamado a los jefes judíos a fin de que no cometan lo irreparable, lo cual traerá consigo el castigo divino» (E. M. Uricchio y C. M. Stano).

Los culpables serán castigados, y la viña producirá frutos para el Señor, pero serán otros los que la hagan rendir. La parábola no precisa quiénes serán los destinatarios, fijando toda su atención en el motivo por el cual la viña es quitada a los dirigentes del pueblo judío. La historia posterior de Jesús y sus apóstoles pone de manifiesto que la muerte del Hijo marca, no el final, sino el inicio de una nueva etapa del designio de Dios. A partir de Jesús, la vid verdadera, rechazada por los judíos, crece la viña del Señor, se expande y cubre, no ya los montes de Palestina, sino el mundo entero, ramificándose en cada pueblo y nación, haciendo de judíos y gentiles una sola comunidad en comunión unos con otros, todos con el Padre, en acción de gracias y frutos de justicia por el Espíritu de Dios que habita en ellos. «El reino de Dios será quitado de vosotros y será dado a un pueblo que producirá los frutos del reino» (Mt. 21:43). Véase ELECCIÓN, ISRAEL, REBUSCO, UVA, VENDIMIA, VID.

BIBLIOGRAFÍA: M-F. Lacan, “Viña”, en *VTB*, 948-950: M. Meslin, “El simbolismo de la vid en el antiguo Israel y el judaismo antiguo”, en *L'imaginaire du vin* (Editions Jeanne Laffitte, Marsella 1989); Gabriel Pérez, “Viñadores homicidas”, en *DJN*.

A. CABEZÓN MARTÍN

VIOLENCIA

1. Vocabulario.
2. Relatos de violencia en el AT.
3. Guerra y violencia en los profetas.
4. Guerra y violencia en la literatura intertestamentaria.
5. Violencia en el NT.

I. VOCABULARIO. En hebreo, el concepto de violencia era significativamente diferente al concepto moderno. Aunque en este idioma existían bastantes términos para opresión, destrucción, robo, etc., había un solo vocablo que corrrespondía en forma precisa al sentido de «violencia», la palabra 2555 *hamás*, הָמָס, que aparece 60 veces en el AT, y el verbo homónimo, que aparece ocho.

Dentro del campo jurídico, *hamás* expresa el testimonio «falso», tan condenable en casos de violencia física, en los que se requería un mínimo de tres testigos (cf. Dt. 19:16-19). La gravedad del testimonio falso en este caso consistía en acusar a alguien de un delito violento por el cual el acusado podía ser castigado irreparablemente. Esta asociación de ideas aparece en el Salmo 27, donde el piadoso, al verse acosado, suplica a Dios: «No me entregues a la voluntad de mis adversarios, porque contra mí se han levantado testigos falsos que respiran violencia» (Sal. 27:12; cf. Sal. 35:11).

Eruditos como Schökel y Morla relacionan el sustantivo *hamás* con «violencia, injusticia, agresión, brutalidad, atropello», lo cual resume bien el campo semántico correspondiente. Los agentes de *hamás* son siempre los opresores, los poderosos y privilegiados (Am. 3:10; Miq. 6:11-12; Ez. 7:11, 19, 23-34). En el uso heb., no se habla de *hamás* cometido por los pobres y débiles, ni tampoco contra los poderosos. Herbert Haag describe *hamás* como «el abuso contra los indefensos, torciendo la ley religiosa en desventaja de ellos», y concluye después de un análisis cuidadoso: «la opresión de los [pobres]... es el sentido básico de *hamás*».

Muchas acciones que fuera del mundo bíblico se consideran violentas, en el pensamiento hebreo no se clasifican ni se condenan como tales si su objeto no es la opresión de los poderosos contra los débiles. La conquista sangrienta de Canaán según Josué 1-11 nunca se tilda de violenta, *hamás*. En el libro de los Jueces, lleno de acciones sumamente crueles, no se describen esas «luchas armadas» como violencia, sino como liberación (2:16-18; 3:9; 15; 10:1) y salvación (6:14-16, 36; 13:5; 15.18). El guerrillero David niega que haya habido *hamás* en sus manos (1 Cro. 12:17), a pesar de haber librado fuertes luchas armadas.

En griego, el término remite a la vida, 970 *bía*, βία = «fuerza, violencia» (Hch. 5:26; 21:35; 24:7); *biastés*, βιαστής = «hombre esforzado o violento» (Mt. 11:12), denota la parte irascible, impetuosa, iracunda y brutal que interviene en las relaciones humanas.

II. RELATOS DE VIOLENCIA EN EL AT. Como la mayoría de los libros antiguos, las Escrituras Hebreas están llenas de violencia. Muchas veces esa es el resultado de guerras, pero en ocasiones de guerrilla (Abraham en Gn. 14; los jueces, el joven David) o de acción estrictamente personal (Caín contra Abel; Simeón y Leví contra los siquemitas, Gn. 34; el levita que cortó su concubina en doce pedazos, Jue. 19; Finees, que mata a Zimri por tener sexo con una madianita, Nm. 25; David contra Simei por insultarle, 1 R. 2.8). A veces, el texto simplemente relata el episodio violento, sin aprobarlo ni condenarlo. Pero hay ocasiones en que lo aprueba y hasta atribuye su origen a una orden de Dios. Además, según el criterio moderno, no dejan de ser problemáticos los actos violentos cometidos por Dios mismo, como la destrucción de toda la tierra por el Diluvio (Gn. 6-9), la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn. 9), o la muerte de todos los primogénitos egipcios por el ángel exterminador de Yahvé (Ex. 12), aunque estos ejemplos caen bajo la categoría distinta de > juicio divino («la venganza es mía, dice el Señor») en contraste con la > venganza humana.

1. *Algunas violencias y atrocidades son simplemente narradas por el texto bíblico, sin aprobarlas, pero tampoco condenarlas, ni aun implícitamente*. A menudo, ese silencio parece aceptar la violencia como legítima; se presentan como simples realidades de la vida. Esto es típico de las muchas referencias a la > guerra santa, con la ejecución de mujeres y niños y hasta ganado, y el exterminio general de las ciudades, según las leyes de Dt. 20:10-18 (cf. Dt. 3:23; 7:1-5; Nm. 31:9-20: Jos. 6:21, 24), y es el caso de todos los actos violentos de los jueces. El «juez y liberador» Ehúd engañó al obeso rey moabita Eglón para clavar su puñal tan dentro de la real barriga que no lo pudo sacar (Jue. 3:21-22). La heroica Jael mató a Sísara con una estaca mientras él dormía en la tienda de ella: «le hincó la clavija en la sien hasta clavarla en la tierra» (Jue. 4:21; ¡tenía fuerza esa dama!). Las tropas de Gedeón decapitaron a Oreb y Zeeb y llevaron sus cabezas ante él al otro lado del Jordán (Jue. 7:25; 9:56; cf. 2 R. 10). Ninguna de estas crueldades, como tampoco las hazañas sangrientas de Sansón, fueron entendidas como «violencia» (*hamás*) por los antiguos hebreos, ni condenadas, sino interpretadas como liberación y salvación dignas de ser celebradas.

2. *Hay pasajes donde los actos violentos son aprobados por Dios mismo*. La gesta inicial de Moisés cuando visitó a sus hermanos (como Dios también visita a su pueblo oprimido, Ex. 3:16; 4:31; 13:19) y mató al egipcio (Ex. 2:12), parece relatarse con juicio favorable, aprobación que se hace explícita en el NT (Hch. 7:24-26, Heb. 11:24-27). Después de la violencia divina de las plagas contra Egipto, sigue la violencia del pueblo de Israel en sus guerras durante su marcha (comenzando con Amalec, Ex. 17:8-16) y la toma de la Tierra Prometida (Josué, Jueces). El mismo Dios del éxodo se describe como «un guerrero, Yahvé» (Ex. 15:3; cf. Sal. 24:8).

Después de la idolatría de Baal-Peor y la fornicación de los israelitas con las moabitas y las madianitas (Nm. 25:1, 15), Yahvé se enfureció y mandó a Moisés tomar a todos los dirigentes del pueblo y > empalarlos (*yaqay*) públicamente para desviar la ira divina (25:4). En seguida, Moisés ordena a sus oficiales matar a todos los que se habían corrompido. Cumpliendo esas órdenes, un sacerdote de nombre > Finees (Ex. 6:25) encontró a un israelita con su concubina madianita, aparentemente en su tienda y en pleno acto sexual (25:6, 8), y atravesó ambos cuerpos con su lanza al nivel del bajo vientre (25:8). Esta acción logró detener una horrenda plaga que sufría el pueblo (25:8-9); Yahvé aceptó el celo de Finees y por ello mitigó su ira (25:11). Por esa acción celosa de Finees, Dios estableció con él un pacto eterno de sacerdocio perpetuo (25:12-13; Sal. 106:28-31; Sir. 45:23-24; 1 Mac. 2:26). En seguida, Dios mandó a Moisés: «Atacad a los madianitas y batidlos» (25:17).

Después, en una nueva guerra contra los madianitas, otra vez Yahvé da la orden: «Haz que los hijos de Israel tomen venganza de los madianitas» (Nm. 31:2). Moisés movilizó una tropa de mil hombres de cada tribu (31:3-6), y Finees llevaba los objetos sagrados y las trompetas (31:6). En una abrumadora victoria mataron a todos los varones madianitas (incluso los cinco reyes y Balaam), tomaron cautivos a las mujeres, niños y animales, e incendiaron sus ciudades. Pero cuando avisaron a Moisés de la victoria y le entregaron el botín, este se encolerizó mucho contra los jefes militares, no por la masacre que habían realizado (guerra santa), sino porque no habían matado a las mujeres (31:14-16). Recordando el papel de las madianitas en la tragedia de Baal-Peor, Moisés ordenó matar a todas las mujeres y niños, menos las niñas y jóvenes que nunca hubieran tenido relaciones sexuales. El pasaje da toda la impresión de avalar esa acción de Moisés.

Otro caso es la conducta de > Jehú, cuando mandó degollar a los setenta hijos de Acab y después ordenó se le llevaran las cabezas en canastas (2 R. 10:1-11), desenlace que interpretó como cumplimiento de la palabra de Yahvé (10:10). Después hizo matar también a los cuarenta y dos hermanos de Ocozías, rey de Judá (10:12-14), y describió esa acción como «mi celo por Yahvé» (10:16). A continuación, convocó a los profetas de Baal a un sacrificio y los mató a todos (10:18-25). Por toda esta conducta, Yahvé le dijo: «Porque te has portado bien haciendo lo recto a mis ojos y has hecho a la casa de Acab según todo lo que yo tenía en mi corazón, tus hijos hasta la cuarta generación se sentarán sobre el trono de Israel» (10:30).

3. *Este problema se agudiza cuando es Dios mismo quien ordena acciones violentas*. P.ej., los casos mencionados del castigo de Baal-peor (Nm. 25:4) y la masacre de los moabitas y madianitas (Nm. 25:16-17; 31:1, 7). Según Dt. 7:1-5, Dios instruye a Israel para que cuando él los haya introducido en la tierra, maten a todos los habitantes, sin mostrar misericordia ni aceptar alianzas (7:1, 2, 5). Aunque hay importantes diferencias entre Josué y Jueces en sus versiones de la conquista de Canaán, ambos atribuyen las acciones armadas a órdenes divinas (Jos. 8:27; 10:40; 11:9, 12, 15, 20; Jue. 4:6, 14; 20:18, 23, 28).

Un ejemplo dramático de estas actitudes es lo que pasó cuando Saúl perdonó la vida del rey Agag (1 Sam. 15). En un momento cuando la amenaza amalecita crecía, Samuel ordenó a Saul, en nombre de Yahvé, vengar contra Amalec su oposición a Israel varios siglos antes (15:2; Ex. 17:8-16; Dt. 25:17-19). La orden divina era consagrar todo a Dios, matando sin misericordia a hombres, mujeres, niños lactantes y animales (15:3). Saúl derrotó a los amalecitas y mató a todos los hombres, excepto el rey Agag (15:8), junto con lo mejor de su ganado (15:8-9). Cuando Samuel supo que Saúl no había matado a Agag, lo acusó de desobediencia contra Yahvé (15:18-19) y le avisó de que, como él había rechazado a Dios, Dios lo rechazaba a él como rey de Israel (15:26). En seguida, el profeta Samuel mandó traer al rey Agag, y él personalmente «cortó en pedazos» al monarca amalecita ante el altar de Yahvé (15:33). Saúl fue serveramente castigado por haber perdonado una vida humana, y el santo profeta del Señor hizo pedazos al enemigo para vengar viejos resentimientos.

Es preciso apuntar que en la mentalidad semítica antigua, el caso de Agag no era un problema de derechos humanos, como tampoco los de Baal-peor y Finees trataban básicamente de moralidad sexual. En todos estos asuntos estaba en juego la fidelidad radical a Dios y al pacto. En ese contexto, perdonarle la vida a Agag no representaba en absoluto ninguna virtud por parte de Saúl; el pasaje destaca la hipocresía y mala fe de Saúl, pero en ningún momento muestra reparos sobre la masacre masiva y el desmembramiento del cuerpo de Agag por Samuel. Este horripilante episodio es el contexto paradójico de la noble máxima «mejor es obedecer que sacrificar» (15:22).

4. *Actos violentos, no solo ordenados por Dios, sino descritos como causados por Dios o cometidos por Dios o por su ángel*. Un primer ejemplo es el infanticidio de todos los primogénitos de Egipto (Ex. 12:29-36). A menudo se dice que Dios «entrega» tal o cual pueblo a Israel (Dt. 20:13-14, 16; Nm. 21:2-3; Jos. 6.2; 8:1, 18; 10:8, 12) o que arroja otras naciones delante de ellos (Dt. 9:5). Dios pelea por Israel con espada de dos filos en su mano (Dt. 1:30; 20:4; Jos 10:14), y ejecuta venganza en las naciones (Sal. 149:6-7). Es Dios quien endurece el corazón de Faraón (Ex. 4:21; 7:3) y de Sehón rey de Hesbón (Dt. 2:30; cf. Jos. 11:20). El Espíritu de Dios vino sobre Samsón para matar a treinta filisteos (Jue. 14.19; cf. 6:34), y sobre Gedeón para sus hazañas bélicas (Jue. 13:25). Son una extraña pareja de «carismáticos» bélicos nada «espirituales».

Según Jue. 3:1-4, Yahvé dejó algunos pueblos cananeos en la tierra para que los israelitas «aprendieran el arte de la guerra» (3:2). El Salmista canta: «Bendito sea Yahvé, mi Roca, que adiestra mis manos para el combate, mis dedos para la batalla... el que somete los pueblos a mi poder» (144:1-2).

5. *Leyes cruelmente severas y castigos inhumanamente exagerados*. Moisés manda que el hijo que golpee a su padre o a su madre, o que los trate sin respeto, ha de morir (Ex. 21:15,17; Lv. 20:9). A un «hijo rebelde y díscolo» los padres deben denunciarlo ante los ancianos, y «entonces todos sus conciudadanos lo apedrearán hasta que muera» (Dt. 21:18-21). Según el *Levítico*, el > adulterio (20:10), el > incesto (20:11-12, 17, 19), la > homosexualidad, y el sexo con una madre y su hija (20:14), merecían igual pena de muerte. Además, si un hombre se acuesta con una mujer menstruante, «los dos serán exterminados» (20:18). El código del *Deuteronomio* estipula que si una joven resulta culpable de fornicación, ha de morir apedreada (Dt. 21:20-21), y si una pareja comete adulterio, a los dos les espera la misma sentencia (Dt. 21:22-27). Aun por recoger leña en día de descanso, correspondía ese implacable castigo de lapidación (Nm. 15:32-36).

Es muy posible, y hasta probable, que estas leyes no se aplicaran en la realidad. Además, la crítica bíblica suele afirmar que los relatos ya resumidos no corresponden siempre a acontecimientos

históricos reales, sino que fueron redactados siglos después con referencia a otros contextos de la vida de Israel. De hecho, los relatos no siempre concuerdan entre sí, y parece que no corresponden a toda la realidad histórica. Aunque el deuteronomista prescribe la destrucción total de los cananeos, de acuerdo con la guerra santa, otros pasajes como *Jueces* 3:1-6 muestran que esos pueblos sobrevivieron, sus ciudades seguían habitadas, se casaban con israelitas y su idolatría persistió.

6. *Algunas pautas de interpretación*. Estos relatos violentos son muy chocantes y se da la tentación de rechazarlos como primitivos e inferiores a la cultura superior moderna. Sin embargo, el concepto moderno de «guerra total» conlleva a veces acciones mucho más bárbaras que cualquier relato bíblico, y son aceptadas por muchos cristianos y judíos contemporáneos.

a) Es justo notar que el AT, aun en estos mismos libros donde aparecen los relatos ya analizados, muchas veces condena la «violencia» (como ellos lo entendían) y señala que Dios la castiga. Tal es precisamente el caso del Diluvio como castigo de la «violencia» y la corrupción que habían llenado la tierra (Gn. 6:10, 13). La crueldad de Simeón y Leví contra los siquemitas (Gn. 34) es denunciada en el poema de despedida de Jacob, porque «llevaron al colmo la violencia con sus exterminios» (Gn. 49:5). Las masacres de Jehú, aprobadas por Dios en un pasaje (2 R. 10:30), un siglo después reciben la vehemente condena del profeta Amós (1:4-5). Un tal Simei, enemigo de David, es denunciado como «hombre sanguinario y malvado» (2 Sam. 16:7). Eliseo dijo al rey de Israel, «¿matarás tú a los que tomaste cautivos con tu espada?» y propuso más bien ofrecer agua y comida a los presos (2 R. 6:22). El texto agrega que después de esa gesta generosa, los sirios nunca más volvieron a atacar a Israel (6:23).

b) Estos relatos deben entenderse dentro de su contexto histórico. El pueblo de Israel vivía siempre en guerra, que ellos consideraban como un componente inevitable de la existencia. Aun los mitos antiguos de la creación (Babilonia, Egipto, Canaán) eran muy violentos. La crueldad típica de la guerra de esa época se revela en un himno asirio que alaba los triunfos de Tiglat-Pileser y lo elogia porque «él abría en canal a las mujeres encintas, arrancaba los ojos de los niños, y decapitaba a los fuertes». No debe sorprender que las tradiciones de Israel reflejen algo de la violencia de su medio ambiente.

El AT ve a los pueblos cananeos que rodeaban a Israel como muy corruptos, que amenazaban con corromper al pueblo de Dios. Sobre todo practicaban la idolatría y la prostitución sagrada. Ese factor contextual constituye la justificación principal de las guerras de exterminio, «para que no enseñen a imitar todas esas abominaciones que ellos hacían en honor de sus dioses» (Dt. 20:17-18; cf. 7:2-5; Ex. 23:32-33; 34:12-16; Lv. 18:24-30). Por su perversidad, Dios mismo iba a desalojar a esas naciones (Dt. 9). Obviamente, no se les ocurría que los niños y el ganado, que ellos iban a matar, no habían practicado esas abominaciones ni tenían culpa de la cultura en que nacieron. Eso no pertenecía a la mentalidad de la época, y era imposible que lo pensaran así.

Otro elemento esencial de ese mundo antiguo oriental era la guerra santa, que aparece también en las Escrituras Hebreas. Como otros pueblos antiguos, Israel entendía las guerras como campo de batalla entre deidades rivales. Por eso, decían que Yahvé peleaba por ellos como guerrero (Ex. 14:14; 15:3; Sal. 24:8). El exterminio total del enemigo se consideraba un sacrificio a su dios. En la Estela Moabita, por ejemplo, el rey Mesa de Moab informa de Gad que «yo lo tomé y maté a todos los habitantes del pueblo como satisfacción a Quemos y Moab», y que luchó contra Israel «matando a todos, 7.000 hombres, jóvenes, mujeres, niñas y criadas, porque los había dedicado a Astar-Quemos para destrucción». En el AT también, la frase hebrea para aniquilar a un pueblo era «consagrarlo al

anatema» (Dt. 7:2), y el término para «declarar la guerra» era «santificar una guerra» (*qadash miljamah*, Jer. 6:4; 22:7; Joel 3:9; 4:9; Miq. 3:5; cf. Jer. 51:27), sobre todo por realizar los preparativos cúlticos para el ataque. El campamento militar era también sagrado (Dt. 23:15). Dios llama «mis consagrados» a los soldados persas que toman Babilonia; son su tropa de combate, a la que pasa revista (Is. 13:3-4). David describe a sus guerrilleros y sus cuerpos (o sus armas) como santos (1 Sam. 21:6 heb). En realidad, los antiguos hebreos no tenían otras categorías para conceptualizar sus guerras.

Yoder sitúa este problema hermenéutico en la diferencia radical entre la mentalidad antigua y moderna. Hoy se quiere saber si la guerra está siempre prohibida en la Biblia, o bajo qué circunstancias se permite. Se interpreta el texto en categorías modernas de pacifismo o de guerra justa. Pero los lectores originales no se hubieran preguntado si el texto confirmaba tantos principios generales, sino que lo hubieran leído como la historia de su propio pasado, donde reconocían que Yahvé (con o sin violencia) había salvado a su pueblo. Las preguntas modernas acentúan las aparentes contradicciones éticas; el enfoque intuitivo de los lectores originales acentuaba la gracia de Dios en sus gestas salvíficas a partir del éxodo. Por eso, si se interpretan según la intención del autor y la comprensión del lector original, los relatos no tienen la intención de definir criterios morales.

Es lógico que los hebreos, como pueblo antiguo y oriental, compartieran la comprensión básica de la época sobre lo que constituía «violencia». Sería un error grave, y una injusticia histórica, esperar de ellos toda la definición moderna de violencia y de derechos humanos, que se ha desarrollado durante largos siglos. Específicamente, para los autores bíblicos la esencia de la «violencia» consistía en violar el ser y los derechos del pobre y del débil. Para ellos, «violencia» era esencialmente lo que hoy se llama > opresión. No que la Biblia aprobara la violencia, sino que la entendía de otra manera. Desde esta perspectiva se puede ver que los escritos bíblicos nunca aprueban, sino que a menudo condenan, la »violencia» como ellos la podían entender.

Dentro de este contexto, y en comparación con otras sociedades, se notan los esfuerzos del pueblo hebreo por humanizar la guerra. La misma *lex talionis* (Ex. 21:24) debe verse como una limitación de la venganza, que no debe exceder al daño hecho, ni mucho menos ser las setenta veces siete con que amenazó Lamec (Gn. 4:24). De Vaux señala que, en la práctica, los actos de crueldad eran la excepción en Israel, y que las leyes deuteronómicas de guerra santa (Dt. 20:1-13) eran teóricas e irreales (126; 344). De hecho, la matanza de presos nunca fue la regla en Israel, y más bien era desaprobada (2 R. 6:22). Al contrario, los reyes de Israel tenían fama de misericordiosos (1 R. 20:31). En otra dimensión, la Ley judía estipulaba que los recién casados (o comprometidos, pero aun no casados), o los que estrenaban una casa o un viñedo nuevos, debían estar exentos del servicio militar (Dt. 20:5-7; 24:5), para dar prioridad a la vida normal humana sobre las necesidades de defensa. Otra legislación prohibía cortar árboles frutales para construcciones de asedio (Dt. 20:19-20; 2 Cro. 26:15), lo cual según von Rad era algo sin paralelo en el mundo antiguo.

c) Incluso en todos estos pasajes sobre la violencia, las Escrituras utilizan una variedad de > géneros literarios, no solo el histórico. Algunos de los pasajes (como Éxodo 15) tienen formato poético, que no debe interpretarse de la misma manera que la prosa. Otros tienen carácter de fábula (como Jueces 9:8-15, donde los árboles hablan) o de epopeya (como las hazañas de Sansón). Aunque otros relatos pertenecen *grosso modo* al género histórico, las antiguas comprensiones de la historia y la historiografía eran radicalmente distintas de las nuestras hoy. En aquella época no privaba la

búsqueda «de lo que realmente pasó». La historiografía hebrea era profundamente parenética, con la intención primordial de exhortar al pueblo de Dios y llamarlo a la obediencia.

Es muy importante tomar esto en consideración cuando estos relatos hacen a Dios ordenar acciones violentas. Obviamente, se trata de una expresión simbólica por la convicción de que determinada conducta era la voluntad de Dios. Este «hablar» de Dios fue comunicado al pueblo por una mediación humana (Moisés, Josué, y otros). Con solo preguntar en qué idioma «habló» Dios para ordenar estas acciones, se hace obvio que no se trata de un fenómeno lingüístico, sino de conciencia y convicción humanas. Tales expresiones eran típicas de la época. En la estela moabita abunda la frase, «y Quemos me dijo...», igual que en las Escrituras Hebreas. También dice Mesa de Moab que Quemos lo hizo triunfar: «Quemos expulsó» a los israelitas, y expresiones parecidas. Ese contexto nos ayuda a entender que la expresión «Yahvé los entrego en sus manos» es una afirmación de fe de que la victoria se debía a la buena providencia de Dios.

Entonces, estos relatos deben entenderse como «historia» (como se comprendía en la época) con un sentido teológico. Expresaban (entre otros muchos aspectos) el grave peligro que representaban los cananeos, y la robusta convicción de la soberanía de Dios en la vida de su pueblo. Un análisis más a fondo lleva a la conclusión de que la intención del autor no era la de promover crueldad y masacres, sino la de advertir contra la tentación idólatra y exhortar al pueblo a resistirla.

d) *Cultura y hermenéutica*. La Biblia es palabra divina en lenguaje humano, y ese lenguaje es un fenómeno social y cultural. Al entrar en el mundo de lo humano, la revelación divina hace suyo ese contexto cultural. Su propósito es revelar al pueblo de Dios la verdad y la voluntad de su Señor, y eso lo tiene que realizar dentro del marco de referencia fijado por la cultura. Su propósito no es salirse del contexto actual para anticipar algún contexto futuro. Es un mensaje para el pueblo de Dios dentro de su cultura, o no sería palabra de Dios. Aun cuando cuestiona esa cultura, como hace muchas veces, actúa dentro de ella. La revelación bíblica se configura por la cultura, a la vez que la confronta. De hecho, algunas tradiciones bíblicas se configuraban por los conceptos contemporáneos de la guerra y la violencia, mientras que otras los cuestionaron radicalmente.

Las culturas, por su naturaleza, son cambiantes y evolucionan a través de los siglos. Pero no mejoran siempre, como una especie de progreso inevitable. En cuanto a la guerra y la violencia, es dudoso que la cultura moderna sea hoy superior a la de los tiempos bíblicos. Hoy existen instrumentos bélicos mucho más destructivos. Pero en otros aspectos las culturas han mejorado: el rechazo casi universal de la esclavitud, la igualdad de los derechos de las mujeres y el desarrollo de la democracia.

Aunque la enseñanza bíblica debe verse como normativa, según la intención del autor, el marco cultural no es necesariamente normativo. No debe sorprender que el texto bíblico refleje su contexto cultural. El marco cultural de estos pasajes jamás debe utilizarse para justificar nuevas violencias.

III. GUERRA Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS. Los profetas no abandonaron los conceptos básicos de la guerra santa, y en algunas ocasiones hasta promovieron conflictos armados y masacres (2 R. 9:6-8; 2 R. 3:13-20; cf. 1 R. 20:22-26; 22:12-23; 2 R. 14-19). Eliseo, en la hora de su muerte, se enojó contra el rey porque este se negaba a seguir atacando a los sirios hasta aniquilarlos (2 R. 12:14-19). Pero por otra parte, los profetas introdujeron cambios muy significativos en la concepción del tema. Después del siglo VI, dejaron de bendecir las guerras nacionales. Reconocen que el derecho de > *jérem* (de consagrar al exterminio, el entredicho sagrado) pertenece solo a Dios, en orden a su justicia y no al servicio de intereses nacionales (Mal. 3:24; 4:4:6; Zac. 14:11; Is. 34:5;

43:28; pero cf. Esd. 10:8; Is. 37:5).

Por eso, Isaías interpreta el asalto contra la ciudad de Babilonia por el ejército persa como una guerra santa ejecutada por Dios. Los atacantes son «mis consagrados» y «mis valientes», enviados por Yahvé mismo; son «los que se alegran en mi alteza» (Is. 13:3). Yahvé, como un general, «pasa revista a su tropa de combate» (13:4), que son «los instrumentos de su enojo» (13:5). Así, la conquista de Babilonia se interpreta como una destrucción realizada por Shadday (13:6 *BJ*). Es el día de Yahvé, cuando el Señor exterminará de la tierra a los pecadores (13:9). Aquí hay una descripción completa de la guerra santa, pero realizada por Dios mismo en pro de la justicia. Significa también que el Dios de la justicia es el Soberano de todas las naciones y reina sobre la historia humana.

Sobre todo, los profetas insisten con vehemencia en las demandas divinas de justicia. Dios, como Guerrero Divino, interviene en la historia, ahora no en la promoción de los intereses nacionales de Israel, sino en defensa de la justicia. Y cuando la justicia se convierte en el criterio ético de la guerra, Dios mismo lucha contra cualquier nación opresora. La guerra aparece ahora especialmente como un instrumento de castigo por la injusticia, la opresión y la violencia.

Esta transformación en el entendimiento de la guerra tuvo una consecuencia especialmente sorprendente, una novedad en la ideología de la guerra santa. Yahvé, el divino Guerrero, puede también dirigir su ira punitiva contra su propio pueblo, Israel. Según Jeremías, Dios declara la guerra santa contra Jerusalén: «Destruiré a la bella y delicada hija de Sión... Santificad la guerra contra ella», porque se ha llenado de violencia (6:2, 4, 7 heb.; Jer. 5:29-31; cf. Am. 3:9-12 contra Samaria). Dios mismo convoca a Asiria, su «báculo», contra el reino de Norte y prospera su campaña militar (Is. 5:26-30; 10:5-11). Israel ha violado el pacto de Yahvé, Jerusalén «se ha rebelado contra mis normas con más perversidad que las naciones y contra mis decretos más que los países que la circundan», por lo que Yahvé se declara contra ella y anuncia que «ejecutaré en medio de ti castigos a los ojos de las naciones» (Ez. 5:5-9, 11). Dios castiga a Israel por su opresión y crueldad, su orgullo y confianza en las armas y su idolatría, igual que a las demás naciones.

Es ampliamente conocida la denuncia profética de la injusticia y la violencia, pero debe notarse que se condenan, no solo las injusticias y las violencias individuales, sino también las sociales y estructurales. Son conscientes del factor «poder» en la opresión: los que «tienen el poder en sus manos» confabulan día y noche para robar casas y terrenos y hacer violencia al prójimo (Miq. 2:1-2). Una crítica profética al sistema judicial denuncia que esos mismos poderosos dictan leyes injustas para defender sus privilegios y oprimir al indefenso y negarles a los pobres su acceso a la justicia (Is. 10:1-2). Con un diagnóstico digno de las modernas ciencias sociales, los profetas dentro de su propio contexto analizan el abuso de poder por la clase privilegiada. Las denuncias de Amós revelan que el profeta campesino tuvo un conocimiento bastante amplio de la historia y de los sucesos contemporáneos. Condena a Damasco por trillar a Galaad con hierro (1:4); a Gaza y a Tiro por deportar poblaciones y entregarlas cautivas a Edom (1:6, 9); a Tiro también por deslealtad a una «alianza fraterna» (1:9); a Edom por su inmisericorde ataque a su hermano (Israel; 1:11) y por tráfico de esclavos (1:6, 9); a Ammón por reventar el vientre de las mujeres encintas de Galaad (crueldad, y también terrorismo) y por su expansionismo territorial (1:13), y a Moab porque mutiló el cadáver del rey de Edom, calcinando sus huesos (2:1). Yahvé repudia con furia estas barbaridades, aunque sean entre dos naciones gentiles sin afectar a Israel, o aun abusos contra algún enemigo de Israel. Yahvé es Señor de la historia y Dios de justicia. Su justicia es imparcial e internacional. Dios repudia los

crímenes contra la humanidad, no importa quién los cometa ni contra quién.

1. *En la base de toda la denuncia social de los profetas, estuvo su crítica radical al poder socio-económico, político y militar*. Los opresores pueden cometer sus fechorías «porque tienen el poder en sus manos» (Miq. 2:1-2). En los pueblos contemporáneos, las autoridades siempre tenían la razón porque su poder era de origen divino; pero para los profetas israelitas, confiar en la fuerza y en las armas, en vez de confiar en Yahvé, era idolatría (Is. 31:1-3; Os. 8:14; Hab. 1:11; Sof. 3:2). Dios castigará la soberbia de Asiria, que dice «con el poder de mi mano lo he hecho» (Is. 10:12-13). Babilonia, ebria con su sed de poder, emborracha a todo el mundo (Jer. 51:7). En sus luchas de poder, las naciones no tienen el menor respeto por el ser humano (Is. 33:7-9). En contraste con tal arrogancia, Israel debe recordar que «no es por el valor ni por la fuerza, sino solo por mi Espíritu, dice Yahvé Sebaot» (Zac. 4:6).

Por esta razón, los profetas se oponen con vehemencia a toda participación de Israel en las luchas de poder de su época. Cuando Ezequías envió una embajada diplomática a Egipto, Isaías insistió en la total futilidad de confiar en esa potencia, y lo denunció como el pecado de «ejecutar planes, que no son míos, y hacer libaciones de alianza, más no según mi Espíritu» cuando «bajan a Egipto sin consultar mi boca, para buscar apoyo en la fuerza de Faraón. La fuerza de Faraón se os convertirá en vergüenza» (Is. 30:1-3; 33:1-3). Oseas ridiculiza a Israel como una torta no bien cocinada (7:8), una paloma que vuela primero a Egipto, después a Asiria, sin saber lo que está haciendo (Os. 7:11), a un asno que sigue ciegamente a Asiria o a un hombre que alquila una amante tras otra (Os. 8:9-10) en vez de volver a su Hacedor (8:14). Al contrario de esos juegos de poder, para los profetas el primer requisito de la supervivencia nacional era confiar incondicionalmente en el poder de Yahvé en lugar de la fuerza, las riquezas o las alianzas. Al fuerte no le ayudará su fuerza (Am. 2:13-16), pues «maldito sea aquel que confía en el hombre» (Jer. 17:5; cf 9:23). Solo Yahvé podrá salvar a su pueblo, pero no con arco ni espada, caballos ni jinetes (Os. 1:7), sino por la fuerza del Espíritu (Zac. 4:6).

2. *Los profetas también denunciaron la violencia contra la creación*. Condenaron especialmente a Babilonia, «montaña destructora de toda la tierra», y a Nabucodonosor por haber destruido Palestina y otros países (Jer. 51:25; Is. 14:20; cf. Ap. 11:18). Habacuc condena «la violencia a la tierra» (2:8). El deuteronomista prohíbe destruir los árboles frutales (Dt. 20:19-20; cf. Jue. 6:4; Jer. 6:6), con el curioso argumento de que no son hombres para ser sitiados (Dt. 20:19). Los profetas también denuncian repetidas veces la brutal deforestación del Líbano (Hab. 2:17; Is. 14:8; 33:9; 37:24; cf. Jer. 21:14; 32:6-7, 20-23) y la matanza de animales (Hab. 2:17; cf. Gn. 49:5; Jos. 11:6, 9; 2 Sam. 8:4; 1 Cro. 18:4, que condenan la práctica de desjarretar a los toros). Con la violencia humana se enluta y se enferma la tierra misma (Is. 33:9); la sangre derramada mancilla la tierra (Nm. 35:33; cf. Gn. 4:10).

Aunque sería exagerado y anacrónico afirmar que los profetas fuesen pacifistas, sí se puede afirmar que su mensaje central era un mensaje de paz. El concepto de «Shalom», muy central en el pensamiento hebreo, significaba una plenitud de vida y dicha, un estado de bienestar integral. Contra la «paz barata» de los falsos profetas (Jer. 6:14; Ez. 13:10), los profetas bíblicos insistían en que no hay paz sin justicia (Is. 32:17; 48:18; 60:17). «El producto de la justicia será la paz» (Is. 32:17). El salmista describe el verdadero Shalom como un «beso» entre la justicia y la paz, en presencia de la verdad (Sal. 85:10-12 *NBE*).

3. *Los profetas revelan su profundo compromiso con la paz en su visión del Shalom*

escatológico. La paz, que en «este siglo» solo se realiza muy parcialmente, aparece como un don principal del Reino venidero. El Mesías se llamará «Príncipe de Paz» y destruirá la bota militar y los instrumentos de guerra (Is. 9:4-5; 60:17; Zac. 9:9-10). Varios profetas reproducen, en diversas formas, la consigna de convertir las espadas en arados (Is. 2:4; Joel 3:10; Miq. 4:3-4; Hab. 2:13). No se oirá más violencia en la tierra (Is. 60:18; 65:25); cada uno vivirá tranquilo bajo su higuera y no se levantará nación contra nación (Miq. 4:4). «Vivirán seguros en su país, sin que nadie les inquiete» (Ez. 39:26; Miq. 4:4; 5:4; Is. 32:18). Aun los animales vivirán en armonía (Is. 11:6; 65:25).

IV. GUERRA Y VIOLENCIA EN LA LITERATURA INTESTAMENTARIA. De los escritos > deuterocanónicos, son 1 y 2 Macabeos los que más se relacionan con el tema de la violencia.

1. *Guerra y violencia en los Macabeos*. Los > Macabeos entablaron una larga lucha armada contra los reyes > seléucidas de Siria, y lograron la libertad religiosa y la independencia de su patria. Son libros repletos de guerra y violencia, desde el primer momento, cuando Matatías vio a un judío adelantarse al altar pagano a ofrecer un sacrificio y lo degolló a sangre fría (1 Mac. 2:23-24). Por otra parte, 2 Macabeos acentúa la excesiva crueldad de los Seléucidas y el cruel martirio de los siete hermanos (2 Mac. 7).

Los relatos de la lucha macabea destacan a menudo los paralelos con las guerras bíblicas y describen a los Macabeos con los mismos términos de los jueces, de David, y de otros próceres (1 Mac. 2:49-64; 4:30-33). Un modelo explícito fue Finees, que al descubrir a un isralita cuando fornicaba con una madianita, «se levantó lanza en mano, entró a la alcoba y los atravesó a los dos por el bajo vientre» (Nm. 25:6-8; 1 Mac. 2:54; Sir. 45:23-24). 1 *Macabeos* ve a Matatías como un nuevo Finees, y sus hijos como los nuevos jueces de Israel.

En importantes aspectos, sus «combates de Israel» (1 Mac. 3:2) conservaron rasgos de la antigua guerra santa. Estaban plenamente convencidos de que Yahvé los había llamado para liberar a su pueblo, y que el reinado > asmoneo cumplía profecías bíblicas. La exhortación de Judas a sus tropas, en el sitio histórico de Mizpá (Jue. 20:1), correspondía a los requisitos de la guerra santa (1 Mac. 3:46-60; cf 3:18-19). La tropa se movilizó según las mismas reglas básicas de Deuteronomio 20:5-8 (1 Mac. 3:55-56). Se prepararon para el combate con oración y ayuno (1 Mac. 3:47; 4:30-33; 2 Mac. 13:10-12) y abrieron el rollo de la Ley para consultar a Dios, como los gentiles consultaban a sus ídolos (1 Mac. 3:48). Tocaron trompetas y lanzaron consignas al aire (1 Mac. 3:54; Nm. 10:9). Según 2 Macabeos, dos de sus gritos eran «auxilio de Dios» (8:23; 13:15; cf 12:11) y «victoria de Dios» (13:15).

Como en las anteriores guerras santas, los Macabeos también eran muy conscientes de que en último término el poder viene de Dios (1 Mac. 12:15; 16:3). En su arenga a la tropa antes de atacar a Apolonio, cuando sus seguidores preguntaron con pesimismo «¿cómo podremos combatir, siendo tan pocos, contra una multitud tan grande y tan fuerte?», Judas declaró que «es fácil que una multitud caiga en manos de unos pocos. Al cielo le da lo mismo salvar con muchos o con pocos; que en la guerra no depende la victoria de la muchedumbre del ejército, sino de la fuerza que viene del cielo» (1 Mac. 3:17-19; cf. 4:9-11; cf. 1 Sam. 17:45-47).

Después de la victoria, el pueblo regresaba cantando y bendiciendo al Cielo, «porque es bueno, porque es eterno su amor» y había dado gran liberación en Israel (1 Mac. 4:24-25). Después de sus triunfos, practicaban en mayor o menor grado la misma política de exterminio (1 Mac. 3:8; 5:68). Los Macabeos emplearon el antiguo lenguaje de guerra santa para la nueva situación en que se encontraban. Seguían convencidos de que la existencia de Israel dependía del poder divino, pero

para ellos Dios no actuaba solo, sino que comandaba las fuerzas de insurrección armada y operaba por medio de ellas. En *2 Macabeos*, ese papel divino fue simbolizado por el jinete celestial (angelical) que llevaba a las tropas a la batalla (2 Mac. 10:29; 11:8; cf. 5:1-4). Puesto que el don profético ya no existía (1 Mac. 4:46; 9:27; 14:41), estos libros no atribuyen a sus protagonistas el mismo carácter carismático de los héroes antiguos, ni relación directa especial alguna con Dios. Por eso, tampoco afirman que Dios haya ordenado la guerra. En cuanto al sábado, los Macabeos aprobaron la lucha en ese día para la defensa, pero no para el ataque (1 Mac. 2:38, 41; cf. 6:53-54). Además, en directa contradicción con la guerra santa, > Judas Macabeo aceptó ser nombrado sumo sacerdote por > Alejandro Balas y buscó alianza con los romanos. Simón fue nombrado sumo sacerdote, estratega y etnarca en la misma forma.

Los libros de los Macabeos no representan la única respuesta a esa insurrección. Es probable que el libro de Daniel, que habla de estos mismos acontecimientos, se oponga a la lucha armada y llame a la fe en la intervención exclusivamente divina. Para este autor, va a ser «una piedrecita no hecha con manos» que vendrá a tumbar la gran imagen que simbolizaba los poderes imperiales de este mundo (Dan. 2:34-35, 45).

2. *Guerra y violencia en Judit*. De los escritos deuterocanónicos conviene mencionar también el libro de > Judit, escrito en la misma época macabea. Cuenta el ataque de Holofernes, general mayor de Nabucodonosor, gran rey de Asiria, con la misión de ocupar la tierra de Judá y destruir Jerusalén y el Templo. Holofernes acampó con sus 120.000 guerreros y 25.000 arqueros en > Esdrelón, cerca de > Betulia. Cuando los israelitas tomaron el control de los angostos pasos de las montañas (4:6-8), Holofernes por su parte ocupó las fuentes de agua de Betulia (7:7, 12-14) y levantó un estado de sitio que duraría 34 días (7:20). Cuando los judíos de Betulia estaban desesperados y resignados a entregarse, Judit entró en el campamento enemigo so pretexto de ser desertora (Jud. 10). Aprovechando su gran belleza y su astucia, coqueteó con Holofernes, quien se enamoró locamente de ella. Durante tres días ella evadió las invitaciones del militar enemigo, pero al cuarto día aceptó asistir a un banquete en la tienda de Holofernes (Jud. 12). Cuando se hizo tarde, todos los acompañantes salieron para dejar al general a solas con Judit, pero resultó que Holofernes había tomado tanto vino que cayó totalmente ebrio en su lecho. De inmediato Judit tomó la espada de él, pidió fuerzas a Dios, y con dos golpes certeros lo decapitó. Puso la cabeza en un saco y regresó victoriosa a su ciudad. Cuando murió con 105 años, Judit repartió sus riquezas entre los pobres. En todo el relato, es obvio que el autor anónimo elogia, no solo la persona de Judit, sino su violencia, astucia, engaño y seducción («Señor Dios, dame una palabra seductora, para herir y matar...», 9:13).

Igual que con la guerra santa, Israel clama a Dios y ayuna antes de asumir sus posiciones militares (Jud. 4:9-15), y Judit hizo lo mismo antes de emprender su hazaña y durante su acción osada (8:5-6, 16-17, 31; 9:1; 11:17; 12:6-8; 13:4-5), además de observar las reglas dietéticas del judaísmo más estricto (10:5; 11:12-15; 12:2-4; cf. Daniel) y todas los festividades obligatorias (8:6). En varios pasajes, el libro insiste también en que Dios puede salvar con pocos, igual que con muchos (9:11; 5:17-18; cf. 11:10-11).

Llama la atención que ni los rollos de Qumrán ni los escritos de Josefo hacen la menor alusión a la historia de Judit. Además, en el mismo libro abundan los errores históricos y geográficos, la confusión y las contradicciones intencionales de nombres, eventos y fechas, lo que constituye un indicio que advierte al lector de que no debe tomar este escrito como literal o histórico. Es un cuento novelístico en que la figura de «Nabucodonosor» cuadra muy bien con el > Antíoco Epífanes

histórico; «Nínive» correspondería a Antioquía, «Asiria» a Siria, y quizá «Betulia» a Siquem. «Holofernes» bien podría representar al general > Nicanor, derrotado por Judas Macabeo. El nombre «Judit» significa literalmente «una judía» y parece ser también una personificación simbólica. Que Judit, después de su hazaña heroica, se retirase a su casa para volver a la vida privada, puede entenderse como una crítica implicita de los Macabeos, que pronto buscaron el poder.

3. *Guerra y violencia en Qumrán*. Aunque el apocalipticismo de la comunidad qumranita no favorecía la denuncia ética profética, los rollos del mar Muerto sí denuncian la *hamás* y la explotación violenta contra los pobres. El comentario sobre Habacuc condena al Sacerdote Impío por «amasar riquezas y botín del pillaje de los pueblos» y por «la violencia (*hamás*) hecha al país, a la ciudad y a todos sus habitantes» (*1QpHab* 9:5-9; 8). De hecho, *1QpHab* 8-12 es una denuncia extensa contra la opresión, la violencia, y la mentira, mientras que otro pasaje acusa a Simeón y Leví de ser «instrumentos de violencia» (*4Q*175:25, *4QTestimonia*, cf. Gn. 49:5). Al unirse a la comunidad, el novicio promete no desear bienes violentos (*1QS* 10:19, *Regla de la Comunidad*) y una plegaria de la comunidad ruega que Dios «te libre de toda violencia» (*4Q*158.1-2:8). Pero toda la vasta literatura de Qumrán está lejos de ser comparable con la vehemente denuncia profética de la injusticia, la opresión y la violencia. La «Regla de la Guerra» (*1QM*, del heb. *miljamah*, מִלְחָמָה, «guerra, combate») se conoce también como «la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas». Consta de 19 columnas, la mayoría bastante dañadas. El documento es una extraña mezcla de visiones apocalípticas y ordenamientos militares que parecen haber sido copiados de los manuales militares helenistas, asmoneos y romanos (cf columnas 2-9). Geza Vermes (1995:124), respetado experto en los Rollos, afirma que los detalles de este documento, tanto por los pertrechos de guerra (1QM 5-6) como por la estrategia militar (1QM 6, 9), corresponden más a la legión romana que a la falange griega: el escudo cuadrado (*scutum*) de la infantería y la coraza (escudo redondo; *parma* o *clipeus*) del jinete de caballería reflejan el uso del ejército de Roma. Otto Betz señala también la correspondencia entre la espada de la infantería con el *gladius* del soldado romano, y la jabalina con el hasta romana. Los cubrepiernas que menciona *1QM* 6:15 son las grebas que la caballería romana comenzó a vestir bajo Julio César, a mediados del siglo I a.C. También las tácticas de ataque de Qumrán podrían haberse sacado de cualquier manual militar romano: tres columnas (*acies triplex*) que utilizan los *intervalla* («puertas de guerra») para la ofensiva (*1QM* 6:1-6).

Es obvio que otra fuente de este documento es el antiguo concepto de la guerra santa: Dios mismo es un guerrero (11:17; cf. 12.10), la guerra se califica como «la batalla de Dios» (*1QM* 9:5; 11:1, 2, 4; 15:12; cf. 18:13) y las tropas son «los batallones de Dios» (*1QM* 3:6). Dios mismo escoge el momento del ataque (11:8, 11), «cuando se alce la gran mano de Dios» (18.1). Es Dios también quien en la hora del combate obra proezas por medio de su pueblo (6:6; 12:10; 15:1), infligiendo sobre sus enemigos «el exterminio por la espada de Dios »(*1QM* 15.3). El documento ensalza las hazañas de Dios en defensa de los pobres y débiles (11:4-5, 11-13; 12:13 -14).

Según la primera columna del rollo, los hijos de luz son de las tribus de Leví, Judá y Benjamín, y hacen la guerra contra los gentiles impíos, pero también contra los judíos apóstatas, que son «transgresores de la alianza» porque han asimilado las costumbres paganas (1:1-2). Ese dualismo maniqueo entre buenos y malos expresaba, y también fomentaba, un odio muy violento, no solo contra las naciones gentiles, sino también contra los judíos que no pertenecían a la secta.

La primera columna parece anunciar un combate de un día, en siete etapas sucesivas de victoria y

derrota (1:13), hasta la séptima, cuando «la gran mano de Dios» derrotará a las fuerzas de maldad (1:14). Pero después el documento plantea una batalla de cuarenta años (2:6-14), que parece describirse con detalle en las columnas 15 a 19. De nuevo las seis primeras etapas terminan en un empate de «3 a 3», pero el poder de Dios rompe el empate en la última batalla (col. 12; 17). Las descripciones de las formaciones militares, de las tácticas de ataque, de la dirección militar de los sacerdotes, y de las diversas trompetas y los estandartes y sus correspondientes mensajes, son muy detalladas y complejas. También lo son las medidas de la cantidad de las diversas tropas, pero sumando los varios números que presenta el documento parece dar una suma de 28 mil de infantería y 6 mil de caballería (5:3; 6:10-11; 9:4).

Además, esos 34 mil combatientes tenían que tener entre 40 y 50 años de edad (7:1-3), lo que evidencia que estos cálculos eran totalmente imposibles para la población que pudiera haber sostenido la comunidad de Qumrán. Podría ser que estos totales incluyeran las huestes celestiales que habían de luchar al lado de los fieles (*1QM* 7:7; 12:8), pero en dicho caso tendríamos que entender que no estaban pensando en alguna batalla histórica (como los Macabeos, por ejemplo), sino escatológica (como el > Armagedón del Apocalipsis bíblico). En la ceremonia de incorporación a la comunidad, el novicio prometía no luchar contra los impíos sino hasta el día del juicio final (*1QS* 10:19). El documento, a pesar de sus detalladas descripciones militares, no parece describir una batalla real. Sus trompetas y estandartes y movimientos coreografiados sugieren más bien lo que F.M. Cross describe como «una liturgia del Armagedón». Es probable que la comunidad anticipara esta batalla como una confrontación real, pero en un sentido escatológico y teológico más bien que intrahistórico.

V. VIOLENCIA EN EL NT. Se podría decir que, en el más estricto análisis, las Escrituras Cristianas no discuten explícitamente el tema de la ética de la guerra y la violencia, ni toman una posición definida y uniforme que pudiera llamarse una «postura cristiana» al respecto. Las evidencias son mayormente indirectas e inferenciales, y se prestan a diversas interpretaciones. Tomado en su conjunto, el NT no parece enseñar sin ambages ni el pacifismo ni la guerra justa, pero da argumentos que sí pueden extrapolarse hacia conclusiones de índole ética.

La muerte de los niños por Herodes, el martirio de Juan el Bautista y la crucifixión de Jesús se pueden clasificar con justicia entre los actos de «violencia institucionalizada» (Helder Cámara). Parte de dicha violencia fue el abuso del poder judicial y la crasa manipulación del proceso contra Jesús, sin el menor escrúpulo ni compromiso con la justicia, una violencia mencionada a menudo en el AT y practicada constantemente en nuestros días. También la violencia de los ricos y poderosos que denuncia Santiago 5:1-6 debe considerarse violencia institucionalizada y estructural. Pagar sueldos de muerte es también violencia (Sir. 34:18-22), aun cuando pagan el «salario mínimo» que exige la ley, y cualquier sistema que tolera y fomenta eso comete violencia estructural y está literalmente en «pecado mortal».

Algunos pasajes del NT se refieren también a la violencia revolucionaria, y a veces dentro de la misma frase de la violencia represiva. En Hch. 5:36-38, > Gamaliel menciona a dos famosos subversivos, > Teudas y > Judas el galileo, y señala la represión con que fueron aplastados. Es probable que los galileos masacrados por Pilatos (Lc. 13:1-2) fueran subversivos contra Roma sobre los que cayó la violencia represiva del Imperio. Se sabe que la > crucifixión era un castigo cruel designado especialmente para rebeldes contra las autoridades establecidas. Es obvio que el Imperio vio a Jesús también como facineroso y que cayó sobre él, igual que sobre miles de crucificados, la

cruel represión imperialista.

En la mención que hace el texto bíblico de estos acontecimientos violentos, nunca aparece una condena explícita de la violencia en general, ni se percibe una intención de denuncia pacifista. En cuanto al problema moral de la violencia, la evidencia neotestamentaria es ambivalente. Aunque prevalece un mensaje de paz, especialmente en Jesús, otras evidencias pesan contra un pacifismo incondicional. Hay, por ejemplo, una actitud neutral hacia el servicio militar, que implícitamente constituye una aprobación. Según Lucas, cuando unos soldados acudieron a Juan el Bautista, él no les criticó por su profesión militar (al servicio del Imperio) ni les exhortó a abandonar la carrera. A su pregunta «¿qué haremos?», la sorprendente respuesta de Juan fue «no cometer extorsión y contentarse con su sueldo» (Lc. 3:14). Al centurión que le buscó, Jesús no le recriminó su oficio militar, sino que se maravilló de su fe y le sanó el criado (Mt. 8:5-13; cf. Lc. 7:2-6; 27:54). Pedro aceptó sin reservas la condición militar de otro centurión, visitó su casa y le predicó el Evangelio (Hch. 10). Jesús también pronunció una parábola sobre un rey que preparaba una guerra, sin aprobar ni condenar dicha acción (Lc. 14:31-33). De hecho, en ningún momento ningún autor del NT condena la guerra explícitamente en sí y por sí.

1. *Cartas paulinas*. Las epístolas paulinas también emplean muchas comparaciones militares, siempre en sentido espiritualizado (1 Cor. 14:8; 2 Co. 10:3-4; Ef. 6:13-17; 1 Tes. 5:8; 1 Ti. 1:18; 1 Ti. 2:3-4; 4:7; 6:12). Parece que Pablo se deleitaba en analogías militares. Sorprenden las figuras exuberantes de Efesios 6: la justicia como coraza, el Evangelio de paz como bota militar, la fe como escudo, la salvación como casco y el Espíritu como espada. El cénit de esta mezcla heterogénea de la espiritualidad cristiana y lo militar aparece cuando Pablo describe el amor cristiano como coraza militar (1 Tes. 5:8). Parece difícil que un pacifista consecuente empleara todo ese vocabulario militar.

Mucho más importante, en el famoso pasaje de Romanos sobre el poder político, es el hecho de que Pablo afirma que los gobernantes son «diáconos» de Dios, y por lo tanto el magistrado «lleva la espada... para hacer justicia y castigar al que obra el mal» (Rom 13:4). Es imposible entender este lenguaje simbólicamente; el término > «espada» se refiere al uso estatal de la fuerza, supuestamente tanto contra la injusticia interna (policía) como la externa (invasión).

2. *Apocalipsis*. Debido al estilo altamente simbólico del género apocalíptico, es poco probable que todas las visiones hayan de entenderse en sentido literal como profecías predictivas. Las visiones suelen narrarse en tiempo pretérito, que corresponde al momento pasado cuando Juan las vio. Proyectarlas para interpretarlas como acontecimientos futuros, no surge del texto mismo, sino de presupuestos y decisiones exegéticas del intérprete. Lo más probable es que todos estos pasajes describan, en el antiguo lenguaje de combate sobrenatural, una guerra escatológica no literal ni física.

Parecería que el libro del Apocalipsis no da su voto ni a favor de la guerra justa ni tampoco del pacifismo. En un pasaje, sin embargo (el del caballo rojo: 6:3-4), el autor denuncia esa fuerza malévola que «quita la paz de la tierra». El jinete lleva la *mákhaira* del legionario romano, lo que sugiere una condena del militarismo del Imperio romano y de todos los tiempos. El libro del *Apocalipsis* reconoce que la maldad, por su propia naturaleza, estará siempre en lucha sin cuartel contra Dios y contra el bien, pero que al final del combate Dios vencerá a todas las fuerzas malignas. Eso encierra implícitamente la visión de un mundo de *shalom*, sin más guerras.

Bajo los términos del Nuevo Pacto el pueblo de Dios ya no es una nación histórica que pudiera hacer la guerra. Ahora es una comunidad heterogénea e internacional, que vive del amor y de la fe,

conforme al Reino que ha venido y vendrá. Por eso la Iglesia neotestamentaria tampoco tenía la misma necesidad de una doctrina de la guerra, y pudo más bien reinterpretar espiritualmente el lenguaje y las imágenes bélicas. Jesús llamó a sus seguidores «hijos de paz» (Lc. 10:6) y declaró que los «forjadores de *shalom*» serán llamados hijos de Dios (Mt. 5:9). R. Bainton señala que este mismo término, *eirenepoiós* = «pacificador», aparece en monedas imperiales como título del emperador. Pero mientras la *pax romana* se fundamentaba en la violencia, la *pax Christi* nace del amor, la justicia y el sacrificio.

En medio de tantas ambigüedades y ambivalencias, la Biblia encuentra su respuesta definitiva al problema de la violencia en el punto central de toda la historia: en la cruz del Calvario. A fin de cuentas, la respuesta de Dios a la violencia fue la de asumirla en sí mismo y así derrotarla para siempre. Cristo mismo se insertó dentro de la paradoja del mal y de la violencia y la convirtió en la paradoja de la gracia y la vida. En la cruz, él absorbió la violencia para liberar al mundo de su fatalidad. Por eso el león vencedor del Apocalipsis resulta ser un Cordero inmolado (Ap. 5:5-6). Cuando Cristo rechazó el uso de la espada y le dijo a Pilatos que su Reino no procedía de este mundo, quiso enseñar que el Reino de Dios no viene por la fuerza, sino por la Cruz.

Mientras los dos testigos de *Apocalipsis* 11 trataban de lograr el Reino de Dios soplando fuego y matando gente, para responder a la fuerza con mayor fuerza y a la violencia con más violencia, fracasaron totalmente (Ap. 11:3-10), pero cuando murieron y resucitaron con Cristo, muchos glorificaron a Dios (11:11-13). El Cordero de Dios venció entregando su vida en la cruz, venciendo al mal con el bien, a la violencia con el sacrificio del amor. Ese es el centro del mensaje del Apocalipsis y del NT en general. Todos los imperios humanos, fundados sobre la violencia y la opresión, se desmoronarán a la venida del Ángel cuyo nombre es Príncipe de Paz (Is. 9:6). Véase EJÉRCITO, GUERRA SANTA, HEREM, PAZ, PODER, PROFETA, REINO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA: J. Alison, *Conocer a Jesús. Cristología de la noviolencia* (EST 1994); R.H. Bainton, *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz* (Tecnos, Madrid 1963); G. Barbaglio, *Dios ¿violento?* (EVD 1992); D. Byler, *Los genocidios en la Biblia* (CLIE 1998); J.J. Collins, "The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence", *JBL* 122/1 (2003), 3-21; P. Copan, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God* (Baker 2011); J.L. Espinel Marcos, *El pacifismo del Nuevo Testamento* (ESE 1992); L. Gibson y S. Matthews, *Violence in the New Testament* (T&T Clark 2005); D.W. Gill, "Violencia", en *DECTP*, 1170-1176; R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982; S.N. Gundry, ed., *Show Them No Mercy: 4 Views on God and Canaanite* Genocide (Zondervan 2003); H. Haag, "Hamas", en *TDOT*, IV, 478-487; B. Häring, *La violencia de los cristianos* (Sígueme 1971); Id., *La no violencia* (Herder 1989); M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria* (Sígueme 1973); J.L. de León Azcárate, *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé* (Universidad de Deusto 2003); X. León-Dufour, "Violencia", en *VTB*, 950-954; N. Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento* (DDB 1990); R.M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (University of Chicago Press 1998); R. Schutz, *La violencia de los pacíficos* (Herder 1978); E.A. Seibert, *Disturbing divine behavior: Troubling Old Testament images of God* (Fortress 2009); J. Stam, *Las Buenas Nuevas de la Creación* (NC 1995); Id., "La Biblia y la violencia", en *CBL* I, 313-330; J. Williams, *The Bible, Violence and the Sacred* (Harper, San Francisco 1991); J.H. Yoder, *Jesús y la Realidad Política* (Certeza 1985).

J. STAM

VIRGEN

Persona que no ha tenido nunca relaciones sexuales; se dice generalmente de mujeres. Es traducción de dos términos hebreos y uno griego.

1. Heb. 1330 *bethulah*, ת ְ לָה, de la raíz *bathal*, בתל, que sig. «separar», e implica que la doncella virgen vivía guardada en casa de su padre. De ahí que por lo general signifique virgen, desposada o no (Gn. 24:16; Ex. 22:15, 16, 17; Lv. 21; Dt. 22:23; Jue. 21, etc.). Se usa 49 veces en el AT; la LXX lo traduce como *parthenos*, παρθ[illegible]νος, excepto en dos casos: *neanis*, νε[illegible]νις en 1 R. 1:2; y *nymphe*,

νύμφη (Joel 1:8), que se refiere a una joven casada. En textos aram. posteriores, su equivalente se refiere a una mujer casada.

2. Heb. 5959 *almah*, עַלְמָה = «virgen, moza» o «doncella», de la raíz a*lam*, עלם = «ocultar». Denota la joven no casada, pero en edad casadera. Aparece siete veces, en cuatro de las cuales la LXX lo traduce por *neanis*, νεᾶνις (Ex. 2:8; Sal. 68:25; *Cant*. 1:3; 6:8; Vulg. *puella*, *juvencula* y *adolescentula*), una *neotes*, νεότης (Prov. 30:19; Vulg. *adolescentia*) y dos *parthenos*, παρθένος (Gn. 24:43; Is. 7:14; Vulg. *virgo*). En Is. 7:14 se usa en relación con la profecía de Emanuel y ha sido objeto de muchas controversias. Para muchos, *almah* solo significa «muchacha» o «mujer joven, doncella», lo cual anularía el sentido de señal de carácter extraordinario que tiene para el profeta. La versión siríaca sigue a la LXX, aunque en otros pasaje traduce *almah*, עַלְמָה, por *neanis*, νεᾶνις, en conformidad con Aquila, Símaco y Teodoción, que en trodos los casos traducen *almah* por *neanis* (Gn. 34:43; Ex. 2:8; Sal. 68:25; Prov. 30:19; Is. 7:14). Justino Mártir se queja de la parcialidad de los traductores que en Is. 7:14 leen *almah* por *neanis*, ya que este término no incluye necesariamente la idea de virginidad, acusando a los autores judíos de querer neutralizar la aplicación de este pasaje al Mesías (*Dial. con Trifón*).

Del uso del vocablo *almah* se desprende que siempre se refiere a una «doncella», una «moza», o, en todo caso, una «mujer soltera», nunca unida legítimamente a marido. Esto queda confirmado por la literatura ugarítica, en la que *glmt*, el término equivalente, nunca se refiere a mujeres casadas, sino siempre a «mozas» o solteras. Solo en el texto de Prov. 30:19 *almah* puede denotar a una muchacha con experiencia sexual sin estar casada. No hay ninguna otra palabra que se pueda usar con mayor propiedad para significar una mujer no unida a un hombre, pues *yaldah* solo se refiere a niñas; *narah* es aplicable a todas las mujeres, y *bethulah*, que según algunos exegetas habría sido el término más adecuado, no sirve tampoco al no significar unívocamente una virgen. *Almah* es el único término heb. que significa inequívocamente una mujer soltera. En Is. 7:14 se afirma como una señal del Señor que una *almah* concebiría y tendría un hijo. Ahora bien, todo el contexto bíblico impide que ello deba entenderse como un acto inmoral de una mujer soltera. Esta señal se refiere evidentemente a la concepción contraída por una mujer soltera y pura.

El gr. *parthenos*, παρθένος, significa estrictamente «virgen»; en el NT apunta a María, madre de Jesús, en el Evangelio de Mateo (1:23), citando Is. 7:14, que el evangelista toma como una predicción tipológica del nacimiento de Jesucristo de una virgen. Jesús no ha sido engendrado por intervención de un hombre, sino que fue concebido por obra del Espíritu Santo, y nació de una mujer joven, virgen, llena de gracia y elegida por Dios para ser la Madre de su Hijo. Con la concepción virginal de Cristo, los autores apostólicos manifiestan que Cristo no es enteramente de esta humanidad, sino que el origen de su concepción es obra exclusiva de la acción del Espiritu Santo. Tomando carne verdadera en las entrañas de la Virgen María, es concebido, sin intervención de varón, «por obra del Espíritu Santo» (cf. Lc. 1:31-35). No pertenece totalmente a esta creación (cf. Heb. 9:11); fruto primero de la nueva creación, «nuevo Adán», en él se dan las primicias de una renovación, no ya absoluta, porque Cristo es del mundo y de los hombres, pero sí, en sentido profundamente cierto, una renovación que inaugura el ámbito de la novedad total y definitiva. El Espíritu Santo viene sobre María y el poder, *dýnamis*, del Altísimo la cubre con su sombra (cf. Lc. 1:35). «El Espíritu que desciende sobre María es, absolutamente hablando, el poder creador de Dios, el principio de la vida. María es virgen, a saber, incapaz, impotente; no puede, por tanto, engendrar

otro ser. El Espíritu Santo dentro de ella, hará amanecer en su seno virgen el don de la nueva vida; la volverá fecunda, fértil para que alumbre y dé a luz al Hijo de Dios, Jesús» (Potterie). Es siempre este mismo Espíritu quien origina la vida de Dios en la Historia de la Salvación. El Espíritu que actúa en María sigue trabajando en Jesús (cf. Hch. 10:37). Lucas, que constantemente tiene al AT por referencia, menciona la > sombra del Altísimo, en clara referencia al > Tabernáculo (cf. Ex. 40:35; Nm. 8:18, 22; 10:34) y a la nube sobre el Templo (cf. 1 R. 10-13. 2 Cro 5:13-14; 6:1; Lv 16:1-2), señal inequívoca de la presencia eficaz de Dios en su pueblo. Yahvé cubre con su sombra el Tabernáculo y más tarde el Templo con su nube, y ahora envuelve a la Virgen con la sombra del Espíritu divino para que sea su morada, a fin de llevar a cabo en ella el acto presencial más grande: el Verbo se hace carne y planta su tienda entre nosotros (Jn 1:14). El acontecimiento de la > Encarnación tiene como protagonista a Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que desde lo alto del cielo decide encarnarse y entrar en la historia mediante una mujer, en cuyo seno el Verbo es engendrado, no de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios (Jn. 1:13). La tradición cristiana temprana llamará a María «la-siempre-Virgen», defendiendo la perpetuidad virginal de María frente a los judíos que objetaban el uso de la preposición *heos*, ἕως, «hasta» (Mt. 1:25), diciendo que implicaba lo contrario; pero los Padres de la Iglesia argumentaron contra esta interpretación judía, mostrando que, según el uso bíblico, esta preposición frecuentemente incluye la noción de perpetuidad (cf. Gn. 8:7; Sal. 61:7; 110:1; Is. 46:4; Mt. 28:20).

En el AT hay claros precedentes de la concepción virginal como parte de la Historia de la Salvación. Varias figuras significativas de la historia de Israel nacieron como fruto directo de la acción de Dios en mujeres estériles y de avanzada edad: Isaac, Sansón y Samuel. En los umbrales de la historia evangélica nace milagrosamente Juan el Bautista como digno precursor del Mesías. El niño de la casa de Acaz, el > Emmanuel, signo de la fidelidad de Dios en tiempos adversos (cf. Is. 7:14-17), supone un paso más en la tradición de los niños del antiguo Israel nacidos de mujer estéril. La solemnidad del oráculo, el nombre simbólico del niño, muestran que el profeta entrevé en el nacimiento de Jesús una intervención singular de Dios en orden a la instauración del Reino mesiánico. La antigua interpretación judía y también la versión de los Setenta de este enigmático anuncio es un indicio más del alcance extraordinario que se le concede durante siglos. Los relatos de Mateo y Lucas lo verán cumplido en la concepción virginal de Jesús. Véase ANUNCIACIÓN, ENCARNACIÓN, MARÍA.

BIBLIOGRAFÍA: O. Becker, "Virgen, *parthénos*", en *DTNT* III, 131-133; R. Brown, *La concepción virginal y la resurrección corporal de Jesús* (Queriniana, Brescia 1977); S. De Fiores, "Virginidad de María", en *DM*, 1978-1984; X. Pikaza, *Los orígenes de Jesús. Ensayo de cristología bíblica* (Sígueme 1976); I. de la Potterie, *La concepción virginal de Jesús según San Juan* (Vida y Espiritualidad 1997).

VIRGINIDAD

Gr. *parthenía*, παρθενία, relacionado con *parthenos*, παρθένος, «virgen». Estado de integridad y pureza sexual, tanto de hombres como de mujeres.

1. Virginidad y matrimonio.
2. Virginidad y maternidad.
3. Virginidad y consagración.

I. VIRGINIDAD Y MATRIMONIO. En el pueblo de Israel, como en la mayoría de las religiones y culturas antiguas, se concedía mucha importancia a la virginidad femenina antes del matrimonio (cf.

Gn. 24:16; Lv. 12:7, 15; Dt. 22:13-21). La virginidad en sí misma carecía de valoración, se veía en relación con el matrimonio como parte de una propiedad que pertenecía en exclusiva al futuro esposo. No había nada parecido al voto de castidad o virginidad, fuera por motivos religiosos o de cualquier otra índole.

Deuteronomio 22:13-23 habla de todas las importantes pruebas de la virginidad de una novia que pudiesen exponerse en un juicio de divorcio cuando el esposo acusaba a su esposa de no ser virgen al casarse. Una doncella soltera prometida que perdía su virginidad podía demandar al varón que la había desflorado, al menos mediante su padre (Ez. 22:16-17; Deut. 22:28-29). El sacerdote solo podía contraer matrimonio con una virgen (Lev. 21:7). En la noche de bodas, el esposo rompía el himen de la novia presuntamente virgen. De resultas de ello, su ropa o las sábanas se manchaban con sangre. Estas manchas eran consideradas «pruebas de su virginidad» (*bethulim*; Dt. 22:13-17).

Los varones no estaban limitados a una mujer, pero, bajo el contrato de matrimonio, las mujeres estaban limitadas a un solo varón. En consecuencia, la virginidad era una característica específicamente femenina, fundamental para el contrato de matrimonio. La fidelidad de la esposa, que era otra bandera de virginidad, era sumamente importante para la herencia de los hijos legítimos. Ningún esposo querría ser engañado o criar los hijos de la esposa engendrados por un intruso. Por eso eran tan valoradas la virginidad de la novia y la castidad de la esposa.

II. VIRGINIDAD Y MATERNIDAD. A lo largo de la mayor parte del AT, la sexualidad está estrechamente unida a la reproducción y su corolario, la legitimidad. Morir sin dar a luz hijos es considerado una desgracia. La hija de > Jefté pidió a su padre dos meses «para llorar su virginidad» (Jue. 11:37-38), condenada a morir sin hijos. La felicidad del hombre es ver a su mujer «como una vid que lleva fruto a los lados de tu casa; tus hijos serán como brotes de olivo alrededor de tu mesa» (Sal. 127:2-3). Tal es la bendición que acompaña al «hombre que teme a Yahvé» (Sal. 128:3-6). La exigencia para el sumo sacerdote de desposarse con una virgen (Lv. 21:13, 7), obedece a una preocupación de pureza ritual en el terreno de la sexualidad (cf. Lv. 12; 15), más que a estima de la virginidad en cuanto tal.

Ciertas diosas como Anat, Ártemis o Atenea eran llamadas vírgenes, pero no por su castidad, sino por su vitalidad e incorruptibilidad, como señoras de la eterna juventud. También en el AT la virginidad es alabada por la belleza y juventud que acompañan a quien la posee, pero no ciertamente como estado permanente. En el judaísmo, la mujer está fundamentalmente orientada a la procreación: su valor consiste esencialmente en ser madre. El apelativo «virgen de Sión» dado a Israel por los profetas no conlleva ninguna nota de admiración o alabanza, sino que con ello se indica su condición de miseria y opresión: es la «virgen» que muere sin dejar prole, condenada a la desaparición (Am. 5:1ss.; Joel 1:8; Lam. 1:15; 2:13; etc.). Dios exige a Jeremías la renuncia al matrimonio como acción simbólica de la ruina de Israel en la que perecerían mujeres e hijos (Jer. 16:1-5).

III. VIRGINIDAD Y CONSAGRACIÓN. La enseñanza de Jesús sobre el celibato y la virginidad se opone diametralmente a la de los rabinos. Sin renegar del matrimonio, aunque él permanece soltero, Jesús alaba a los que están dispuestos a consagrar su sexualidad y su instinto reproductivo a los intereses del Reino de los Cielos. El matrimonio no es devaluado, pero es privado de su obligatoriedad. La virginidad adquiere en el NT un aspecto consagracional y escatológico. María, la madre de Jesús, es virgen, tipo y modelo de las siervas del Señor, dispuestas a que se cumpla en ellas la palabra de Dios (cf. Lc. 1:38); guardan y meditan sus enseñanzas en su corazón (Lc. 2:19, 51). Las hermanas Marta y María son también, a todas luces, solteras y vírgenes, juntamente con su

hermano Lázaro. María es la que ha escogido la buena parte, que no le será quitada (Lc. 10:42). Aquí, la virginidad aparece relacionada con la motivación cristológica, además de la escatológica; es la opción por la vida dedicada a Jesús y su Palabra. Lo mismo se observa en Pablo, entregado por completo a la labor misionera y al servicio de las iglesias por amor al Señor, de modo que para él la virginidad es un modo de vida más libre que la matrimonial (1 Cor. 7:32-35). El matrimonio pertenece al orden temporal, social; la virginidad, al orden sobrenatural del Reino de Dios, por tanto no está al alcance de todos, sino de los que han recibido el don (1 Cor. 7:7). El casamiento pertenece al orden de este mundo (Lc. 20:34), y puede convertirse en motivo de aturdimiento respecto a las señales de la proximidad del Reino (cf. Lc. 17:27). En un texto duro, el matrimonio queda subordinado a la importancia del Reino y al seguimiento de Jesús: el discípulo debe abandonar todo obstáculo que impida el seguimiento, incluso la esposa recién desposada (Lc. 14:20; cf. 18:29).

La virginidad no se contempla como un camino ascético, sino de servicio y consagración (cf. Mt. 19:11-12). En la comunidad de Cesarea, el diácono Felipe tenía cuatro hijas vírgenes, «que profetizaban» (Hch. 21:9). La parábola de las diez vírgenes pone de manifiesto que la virginidad no goza de valor intrínseco, excepto cuando se vive en estado de alerta escatológica (Mt 25:1ss.). La Iglesia es presentado como esposa virginal de Cristo (1 Cor. 11:2; cf. Ef. 5:25, 27). La multitud de los 144.000 adoradores celestiales, que representan la totalidad de los elegidos, son llamados «vírgenes» (Ap. 14:4), en el sentido de que no se han manchado con el culto de los ídolos paganos, principalmente con el culto de la Bestia o culto imperial romano. Se especifica que «no se contaminaron con mujeres», por lo que muchos autores entienden su virginidad en sentido físico de integridad corporal. Estos 144.000 vírgenes constituirían un grupo selecto en el cielo: los que habían logrado mantenerse libres de todo pecado de índole sexual. Pero parece más probable ver representados en ellos a todos aquellos que se mantuvieron alejados del culto pagano, que en la Sagrada Escritura es considerado como una prostitución y un adulterio contra Dios. Son los que se abstuvieron totalmente del culto idolátrico y de la contaminación pagana. Sus obras y su doctrina se habrían conservado en una perfecta pureza, sin dejarse arrastrar por las insinuaciones de los falsos profetas y doctores, auxiliares del Dragón y de la Bestia. Por esta razón se dice que no se «contaminaron». Con todo, indica el aprecio de la virginidad desde los comienzos del cristianismo.

Algunos escritos de los Padres Apostólicos manifiestan una clara preferencia por la vida virginal de muchos fieles, tanto hombres como mujeres, en las comunidades paulinas y joaninas, lo que obligó a los pastores a ponerse en guardia contra posibles desviaciones y peligros en esta materia. Clemente Romano exhorta a los corintios: «El casto en su carne no se jacte de serlo, sabiendo como sabe que es otro quien le otorga el don de la continencia» (*Ad Corinthios* 38, 2); Ignacio de Antioquía escribe a Policarpo, discípulo del apóstol Juan y obispo de Esmirna: «Si alguno se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, que permanezca sin engreimiento» (*Ad Polycarpum* 5, 2). Policarpo amonesta a los filipenses: «Las vírgenes caminen en intachable y pura conciencia» (*Ad Philippenses* 5, 3). Posteriormente, Clemente de Alejandría (*ca*. 150-215) tiene que intervenir para defender la santidad del matrimonio «contra aquellos orgullosos que piensan imitar al Señor, el cual no estaba casado ni poseía bienes en este mundo, y por esto se glorían de haber comprendido el evangelio mejor que los demás hombres» (*Stromata* 3, 6, 1-3). Véase CELIBATO, ESTÉRIL, MATRIMONIO, SEXUALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: A. Alonso, *El Espíritu Santo y la virginidad* (Scire, Madrid 2004); A. Auer, “Virginidad”, en *CFT* IV 458-466; J.B. Bauer, “Virginidad”, en *DTB*, 1059-1063; E. Bianchi, “Celibato y virginidad”, en *NDE*, 183-186; L. Legrand, *La doctrina bíblica de*

la virginidad (EVD 1969); G. Moioli, “Virginidad”, en *DE*, 591-600; I. de la Potterie, “Virginidad”, en *VTB*, 954-957; F. Puzo, “Virginidad”, en *EB* VI,1124-1231; V.M. Sinton, “Virginidad”, en *DECTP*, 1176-1177.

A. ROPERO

VIRTUD

Heb. 2428 *jayil*, חַיִל, prop. «fuerza, potencia»; aparece unas 245 veces en el AT, y se traduce por «virtud» en Ex. 18:21, 25; Prov. 3:11; 12:4 y 31:10. En el gr. del NT se dice 703 *areté*, ἀρετή, que en el gr. clásico denota propiamente todo aquello que procura una estimación preeminente para una persona o cosa; de ahí, eminencia intrínseca, bondad moral, excelencia; por esta razón se utiliza como calificativo de las personas cultivadas rectamente y como título honorífico. Aristóteles la describe como la actitud permanente para realizar el bien, por ejemplo, para ser justos. «Debe decirse, pues, que toda virtud [*areté*] perfecciona el buen conducirse de aquel ser del que es virtud, y hace estimable su operación» (*Ética a Nicómaco* II, 6, 1106a, 14ss.). El equivalente latino de *areté* es *virtus*, que connota simultáneamente madurez y fuerza, «fortaleza de carácter», derivado de *vir*, «varón». *Areté* es la virtud que hace que una persona sea buena ciudadana y amiga; al mismo tiempo es la cualidad que ayuda a la persona a vivir como es debido; a menudo denota coraje, p.ej., Plutarco dice que Dios es una esperanza de *areté*, no una excusa para la cobardía. De Eleazar se dice que murió antes de faltar a las leyes de Dios y de sus padres, por lo que con su muerte dejó un ejemplo de valor y coraje (*areté*), un memorial de virtud para los jóvenes y para toda la nación (2 Mac. 6:31).

En la Biblia se encuentran abundantemente todos los elementos que integran el concepto de virtud, aunque el término en sí esté casi ausente. En el AT, Moisés escogió varones virtuosos para que le ayudaran en la tarea de juzgar al pueblo de Israel (Ex. 18:21-25). Rut recibe el calificativo de mujer virtuosa (Rt. 3:11). La mujer virtuosa es considerada corona de su marido (Prov. 31:10).

En el NT, *areté* aparece solo en tres ocasiones, una de ella aplicada a Dios: «Que anunciéis las virtudes de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pd. 2:9), como parte de actividad misionera de los creyentes, consistente en hacer saber las excelencias de Dios y su obra.

En otro lugar aparece una lista de virtudes que siguen a la fe, mediante la cual el creyente llega a participar de la naturaleza divina (2 Pd. 1:4), pues el poder divino ha concedido a los creyentes «todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad por medio del conocimiento de aquel que nos llamó por su propia gloria y virtud [*areté*]» (v. 3). La carta enumera una serie de virtudes que siguen a la fe, comenzando por la propia virtud o «coraje» (W. Barclay), que es la aptitud y la disposición a realizar acciones buenas y adecuadas a la naturaleza humana. La virtud no aparece en la Escritura como algo innato en el hombre, sino como un don o «capacidad» del Espíritu, en gr. *dýnamis*, δύναμις, que con justicia es traducido al lat. por *virtus*.

Las listas de virtudes son corrientes en los primeros escritos cristianos, relacionadas con los «dones» y el «poder» del Espíritu. Así, Pablo ofrece una lista de frutos del Espíritu (Gal. 5:22ss.; cf. Fil. 4:8; 1 Ti. 6:11). Esta perspectiva es seguida por los Padres griegos y latinos, que denominan virtud los frutos del Espíritu, las obras bellas y buenas de los creyentes.

Tradicionalmente, las virtudes se dividen primeramente en propias del entendimiento y de la voluntad: 1) Las virtudes del entendimiento son, en el orden natural: la inteligencia, que es la capacidad para juzgar; la ciencia, que es la capacidad para razonar; y la sabiduría, que es la capacidad para comprender, avanzando hasta los principios supremos de la verdad. La fe, virtud *teologal*, pertenece al orden sobrenatural. 2) Las virtudes de la voluntad son, en el orden natural: la

prudencia, que es la disposición para tomar la resolución pertinente frente a un caso particular; y el arte, que es la habilidad creativa; en el orden sobrenatural, las cuatro virtudes cardinales son prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y las virtudes *teologales* —o dotes plantadas y perfeccionadas en el alma por la potencia de Dios—: esperanza y caridad.

En último término, todo el conjunto de virtudes morales es regido por las virtudes teologales, en las que el ser humano se relaciona directamente con el ser Dios mediante la fe y la piedad. Ellas, pues, son las que suministran la correcta motivación en el ejercicio de la virtud y le dan al ser humano la justa medida de su «nada» en sí mismo y de su «mucho» en el amor incomprensible de Dios: «Nada hace que los hombres sean tan insensatos como el pecado; nada que los haga tan cuerdos como la virtud, porque los hace reconocidos, buenos, dulces, humanos y misericordiosos... El manantial, la raíz, la madre de la sabiduría es la virtud. Todo pecado tiene su manantial de locura; pero el que se aplica a la virtud es prudentísimo... La virtud es tan excelente que hasta los que la combaten la admiran... Nada es comparable a la virtud» (Juan Crisóstomo). Véase DONES, FUERZA, PODER, SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: M-F. Lacan, “Virtudes y vicios”, en *VTB* 957-959; T Goffi, “Virtudes morales”, en *DTI* IV, 679-700; J.P. Greene, *Virtudes fundamentales* (CLIE 1990); D, von Hildebrand, *Santidad y virtud en el mundo* (Rialp 1972); J.L. López Aranguren, *Etica* (Alianza, Madrid 1958); H-G. Link y A. Ringwald, “Virtud”, en *DTNT* IV, 371-373; A. MacIntyre, *Tras la virtud* (Crítica, Barcelona 1987); D. Mongillo, “Virtud”, en *DTM*; T. de Orbiso, “Virtud”, en *EB* VI, 1238-1239; Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Rialp 1976); S. Pinckaers, *La renovación de la moral* (EVD 1971); R.C. Roberts, “Virtud, Virtudes”, en *DECTP* 1178-1179; A. de Sutter, “Virtud”, en *DE*, 600-607.

F. LACUEVA

VISIÓN

Término que corresponde a varias palabras hebreas y griegas.

1. Terminología.
2. Visión y profecía.
3. Visión y revelación
4. Visión de Dios.

I. TERMINOLOGÍA.

1. Heb. 2377 *jazón*, חָזוֹן = «visión», término que se encuentra mayormente en los libros proféticos; casí siempre indica un medio de revelación y también el mensaje recibido a través de él (cf. Is. 1:1); 2384 *jizzayón*, חִזָּיוֹן = «visión, revelación», aparece 9 veces (p.ej. 2 Sam. 7:17; Job 4:13; Joel 2:28); del vb. 2372 *jazah*, חזה, raíz prim. «mirar fijamente, ver, percibir», se encuentra 54 veces en el AT; tiene cognados en ugarítico, arameo y árabe; de esta voz se deriva:

2. Heb. 4236 *majazeh*, מַחֲזֶה = «visión», en claro sentido sobrenatural, utilizado en las tradiciones más antiguas (Gn. 15:1; Nm. 24:4, 16; Ez. 13:7).

3. Heb. 4759 *mareah*, מַרְאָה = «visión», fem. de 4758 *mareeh*, מַרְאֶה, «visión, vista», en sentido sobrenatural (Gn. 46:2; Ex. 3:3; Nm. 12:6; 1 Sam. 3:15; Ez. 1:1, 13, 28; 8:3, 5; 11:24; 40:2; 43:3; Dn. 8:16; 17:26; 10:1, 7, 16; 11:14), que se deriva de:

4. Heb. 7200 *raah*, ראה = «ver, percibir, mirar, visitar», que en sentido natural, físico, aparece en multitud de ocasiones, y raramente se aplica a la profecía, solo una vez en relación con > Uzías, «entendido en las visiones de Dios» (2 Cro. 26:5).

1. Gr. 3705 *hórama*, ὅραμα, aquello que es visto: un espectáculo (Mt. 17:9; Hch. 7:31); una

aparición o visión (Hch 9:10, 10; 18:9).

2. Gr. 3706 *hórasis*, ὅρασις = «visión», física o mental (Hch. 9:10, 12; 10:3, 17; 11:5; 12:9, 10; 16:9; 18:9; 26:19; Ap. 9:17), de 3708 *horao*, ὁράω, prop. «fijarse»; 3701 *optasía*, ὀπτασία = «visión» (Lc. 1:22; 24:23; Hch. 26:19; 2 Cor. 12:1).

3. Gr. 3700 *ópsomai*, ὄψομαι, tema de futuro del verbo *horao*, ὁράω (Lc. 1:22; 24:23; Hch. 26:19; 2 Cor. 12:1).

II. VISIÓN Y PROFECÍA. En sentido trascendente, la visión es una experiencia de lo divino, que tiene su origen en la misma actividad de Dios. Este fenómeno sobrenatural aparece en la Escritura desde el princpio. Los relatos de los patriarcas abundan en mensajes divinos recibidos mediante audiciones y visiones, en sueño o en vigilia, como una manera común de recibir el mensaje divino. Aparece por vez primera en la historia de Abraham, conforme a una expresión posterior de la la fórmula profética: «Vino la palabra de Yahvé a Abram en visión» (Gn. 15:1). La misma palabra, *majazeh*, aparece en relación con > Balaam: «el que ve visión del Todopoderoso» (Nm. 24:4, 16).

Los textos más antiguos muestran la existencia de profetas visionarios que entraban en éxtasis como un fenómeno presente en Israel desde sus mismos inicios, y probablemente haya constituido un núcleo fundamental en los primeros tiempos de la conformación de Israel como entidad nacional-religiosa, que va perdiendo peso a medida que la religión se vuelve más sacerdotal y controlada desde el Templo.

Las visiones ocupan un lugar primordial en las comunicaciones de Dios con los principales representantes del pueblo hebreo: Jacob (Gn. 46:2); Moisés (Ex. 3:3); Samuel (1 Sam. 3:15); Ezequiel (Ez. 1:1) y Daniel (Dn. 10:1). Las visiones, junto con los sueños, son las marcas de los profetas de Yahvé (Nm. 12:6-8), designados en un principio como > videntes. Están en el centro constitutivo de la experiencia profética, tanto de los profetas anteriores (Elías, Eliseo) como de los profetas literarios (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Amós), para culminar con las visiones apocalípticas de Daniel. Amós, el más antiguo profeta literario, relata una sucesión de visiones que tienen que ver con la destrucción mediante langostas y fuego, y el juicio implacable de Dios (7:1-9), así como la del canasto de frutas (8:1-3), que anuncian juicio y destrucción. Las visiones están presentes en libros posteriores, como Jeremías y Ezequiel. Habacuc recibe una visión y la orden de escribirla: «Escribe la visión, grábala en tablas, para que pueda leerse de corrido [*o*: para que quien la lea, salga corriendo]» (Hab. 2:2; cf. Ap. 1). Entre las promesas del tiempo escatológico del libro de Joel (Joel 2:28-32) figura la del don de las visiones a los jóvenes.

Esta tradición de videntes y visiones se prolonga en el período helenístico para dar origen a varios escritos que se inscriben en lo que se ha llamado el género apocalíptico. También en el NT aparecen estas referencias, curiosamente con mayor difusión en la literatura lucana. En Lucas, el nacimiento de Juan el Bautista es anunciado mediante una visión (Lc. 1:8-22). El autor destaca en *Hechos* las visiones en las experiencias de Esteban en el momento de su martirio (Hch. 7:56), o de Pablo en el camino de Damasco (Hch. 9:3-8) y en su llamado a evangelizar en Macedonia (16:9-10). También de Cornelio, cuando aún no conoce el mensaje del Evangelio (Hch. 10:3-7), de Pedro en Jope (Hch. 10:11-17), etc. Mateo, que describe los mensajes a José en el nacimiento y persecución del niño como «sueños», llama «visión», en cambio, a lo que los discípulos perciben en el monte de la Transfiguración (Mt. 17:9). Pablo habla de «visiones» y «revelaciones» (2 Cor. 12:2, 7) que constituyen aquello en que puede un ser humano gloriarse, porque no es mérito suyo, sino don divino.

No siempre es posible discernir, en los relatos, si se trata de experiencias extáticas, visiones en vigilia o en sueño, o qué tipo de fenómeno es el mencionado. En el caso de Pablo, sin embargo, la naturaleza extática de la experiencia es explícita: él mismo no puede decir si fue «en el cuerpo o fuera de él». Lo mismo ocurre con las visiones que se nos relatan en el *Apocalipsis*. Juan aclara que su experiencia visionaria comienza por un estado particular que él llama estar «en el espíritu», gr. *en to pneúmati* (1:10; cf. 4:2; 17:3; 21:10), expresión que parece fundarse en la experiencia de Ezequiel, cuando el profeta es llevado «en el espíritu» a la tierra de los caldeos (11:24), y al valle de los huesos secos (37:1). En Ap. 4:2 Juan utiliza la misma frase *en to pneúmati*, pero en 17:3 y 21:10 la frase utilizada es «el ángel me condujo en espíritu».

Las visiones pueden dirigirse a los sentidos por mediación de un objeto externo: Moisés ve la zarza ardiente (Ex. 3:3); también pueden presentarse a la imaginación sin el concurso de los sentidos: la visión de Ezequiel de los cuatro seres vivientes (Ez. 1:4-28); en ocasiones, solo a la inteligencia, por ej. en la revelación de las semanas (Dn. 9:20-27). Puede haber una combinación de las tres formas de visión (Hch. 10:9-20). Estos fenómenos sobrenaturales pueden darse de día o de noche, con o sin > éxtasis, a veces por medio de un sueño (Hch. 16:9; 18:9; 2 Cor. 12:1-4; Lc. 1:22; Mt. 17:9; Lc. 24:23; Hch. 26:19). El que recibe la visión está convencido de que Dios se dirige a él y que es portavoz de lo divino; sin embargo, las Escrituras advierten en contra de las falsas visiones y señalan a quien lo reconozca lo vano de estas manifestaciones (Jer. 23:13-27; cf. Is. 8:19-20; Dt. 18:10-14). Los grandes profetas denuncian a los falsos profetas y los condenan (Jer. 14:14, 15; Ez. 13:8-10; Mt. 7:15-20; 1 Jn. 4:1).

III. VISIÓN Y REVELACIÓN. La visión siempre aparece en los textos bíblicos como un don divino, o incluso como una imposición divina de la que el sujeto no puede sustraerse y que lo compromete. El visionario no decide tener una visión; le es dada por Dios, y es afectado por ella, a veces, incluso contra su propia voluntad. La visión es, en ese sentido, revelación: manifestación de la presencia y voluntad de Dios.

«La visión convoca y envía, pone en conocimiento del vidente una dimensión de la realidad que era hasta entonces oculta para él y para los demás. En ese sentido toda visión divina genera una nueva cosmovisión. Comunicar esa revelación será ahora su misión (aunque en algunos casos esa comunicación será diferida hasta que pueda ser comprensible por ejemplo como la de la transfiguración). La visión no es pura experiencia, en estos casos además tiene un contenido que es comunicable y que debe comunicarse. Pero ese mismo contenido aparece cargado de autoridad por la experiencia de la visión como manifestación del origen divino del mensaje, y por su fuerza para afectar la vida misma del visionario» (Néstor Míguez). Dios se vale de las visiones para comunicar su mensaje y expresar su deseo de liberación, salvación y sanación. La visión que reciben aquellos sujetos a quienes Dios elige, casi siempre de un modo inesperado, es una muestra de la libertad divina para comunicarse y obrar en el tiempo llevando a cabo su plan de redención.

Gracias a su experiencia visionaria, iniciada «en el día del Señor» (Ap. 1:10), Juan contempla al Cristo exaltado que envía siete mensajes a las iglesias de Asia (1:9-11) con el fin de reprender su faltas, llamarlas al arrepentimiento y también alentarlas en medio de la persecución. En la segunda visión, Juan es llevado al cielo (4:1-2a), donde se desarrolla la secuencia del juicio de las tres series de plagas escatológicas: sellos, trompetas y copas (6-16). En la tercera visión, contempla el juicio de los enemigos del pueblo de Dios, Babilonia, la gran ramera (17:1-3). Y en la cuarta, el esplendor y triunfo definitivo de la nueva Jerusalén, la novia y esposa del Cordero (21:9-10), con lo

cual cierra el ciclo histórico del Hijo del Hombre y Cordero inmolado como el Señor triunfante y creador de un cielo y una tierra nuevos.

IV. VISIÓN DE DIOS. Es una firme convicción del AT que «a Dios nadie lo ha visto» (Jn. 1:18), ni le puede ver sin daño para su vida (Ex. 33:20), dado lo tremendo de su santidad y majestad. Dios está protegido por el misterio (cf. Is 45:15). Sin embargo, las Escrituras refieren algunas experiencias de comunicación divina o > teofanías que afectan a los patriarcas y profetas como Abraham, Moisés, Elías e Isaías, los cuales, aunque no vieron a Dios cara a cara, tuvieron una visión de su gloria (Ex. 24:11; Is. 6:1, 5), de su «espalda» (Ex. 33:23). Solo en sentido figurado Dios hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre a su amigo (Ex. 33:11), porque Yahvé hablaba desde la > nube que le ocultaba; y Moisés solo le había visto figurado en el > fuego (Ex. 16:17; 24:16), pero fue suficiente para caracterizarle como «quien ve al Invisible» (Heb. 11:27; cf. Ex 33:11; Nm 12:8). Algunas manifestaciones divinas tienen lugar mediante la presencia de ángeles, pero por lo general, la visión de Dios en el AT solo se produce en la contemplación cultual que se realiza especialmente en el Templo, lugar de la presencia y de la gloria de Dios: «Te he contemplado en el santuario, para admirar tu poder y tu gloria» (Sal. 63:2; cf. Sal. 42:2).

Al pasar a la historia del NT, nos damos cuenta de que se da un hecho de enorme transcendencia. La encarnación del Verbo hace visible a Dios y se ofreció a la contemplación de los ojos humanos (cf. Lc. 2:30-31; Jn. 1:11; 1 Jn. 1:1-3). Aparece rodeada de abundantes manifestaciones divinas, como ángeles y visiones, en una especie de *invasión* preparatoria del misterio del Dios encarnado en Jesús, quien, aunque cancela su gloria, hay momentos, como en la > transfiguración, que la revela. Después de su resurrección, el Cristo celestial se manifiesta en visión a Esteban (Hch. 7:55) y a Pablo en el camino de Damasco (Hch. 9:4-5). El Apocalipsis está lleno de visiones celestiales del Jesús glorioso.

La visión de Dios es la suma de la «vida eterna» (cf. Jn. 17:3) y la culminación de la esperanza de los santos (Mt. 5:8; cf. Sal. 84:7). Implica la unidad de los redimidos en el reino consumado de Dios como comunidad de los bienaventurados entre sí y con el Señor glorificado. «Ahora vemos oscuramente por medio de un espejo, pero entonces veremos cara a cara» (1 Cor. 13:12), cuando «Dios sea el todo en todos» (1 Cor. 15:28). «Ciertamente la visión de Dios es la más perfecta realización de una criatura espiritual, en cuanto ésta tiene una apertura simplemente ilimitada al ser, a la verdad y al valor» (K. Rahner). Véase PROFECÍA, REVELACIÓN, SUEÑO, VER.

BIBLIOGRAFÍA: E. Ancilli, "Visión y revelación", en *DE* III, 608-612; S. Folgado, "Visión", en *EB* VI, 12391242; E.M. Humphrey, *And I Turned to See the Voice: The Rhetoric of Vision in the NT* (Baker, Gand Rapids 2007); N.O. Míguez, "Juan de Patmos. El visionario y su visión", en *RIBLA* 34 (1993:3) 29-42; K. Rahner, *Visiones y profecías* (Dinor, Pamplona 1956).

A. ROPERO

VISITA, VISITAR

Heb. 6485 *paqad*, פקד = «visitar», por analogía «supervisar, cuidar de»; gr. 1980 *episképtomai*, ἐπισκέπτομαι, prim. «inspeccionar» —una forma tardía de 1984 *episkopeo*, ἐπισκοπέω = «supervisar, cuidar»—, «visitar»; latín *visitare* = «ver con frecuencia, ir a ver».

1. Obligación y caridad.
2. Historia de la salvación como visita divina.

I. OBLIGACIÓN Y CARIDAD. La práctica regular de la visita de familiares y amigos es una de los costumbres y obligaciones más comunes de la antigüedad. Olvidarse de hacer visitas durante

mucho tiempo, se consideraba un acto de mala educación y falta de interés y solicitud hacia los seres amados. El visitante era recibido con un saludo de bienvenida y lavado de sus pies (Gn. 18:4; 24:32; Jue. 19:21; 1 Sam. 25:41; Lc. 7:44, etc.). Se le ofrecía comida y bebida y se le invitaba a ocupar el mejor asiento. Se intercambiaban preguntas consagradas por la costumbre sobre el estado de salud, los negocios o el trabajo y el resto de los miembros de la familia. La visita se prolongaba bastante tiempo, sin dar muestras de impaciencia ni de prisa. Visitar a los enfermos y necesitados formaba parte de los deberes religiosos (cf. Eclo. 7:39; Mt. 25:36, 43; Stg. 1:27). El Talmud tiene un proverbio que dice: «Olvidarse de visitar al enfermo es igual a derramar sangre».

II. HISTORIA DE LA SALVACIÓN COMO VISITA DIVINA. En sentido figurado, se emplea el vb. «visitar» para denotar la intervención extraordinaria de Dios en su pueblo para bendecirlo o castigarlo (cf. Ex. 20:5; Dt. 5:9; Sal 89:32; Jer. 9:25; 11:22; 23:2; 29:3; 44:29; 46:25; 50:18). En sentido eminente, indica la intervención divina para salvarlo, de tal modo que la Historia de la Salvación es presentada frecuentemente como una sucesión de «visitas» de Yahvé a su pueblo, empezando por la liberación de la esclavitud de Egipto: «De cierto yo os he visitado y he visto lo que se os ha hecho en Egipto» (Ex. 3:16; 4:31; cf. Gn. 50:24ss). Previamente, Dios «visitó» a Sara haciéndola fecunda (Gn. 21:1ss), para cumplir la promesa hecha a Abraham de hacer de él el padre de una multitud. A lo largo de su historia, Israel será favorecido por las visitas de Dios, que manifiestan la fidelidad y la solicitad de Yahvé. En este contexto, se entiende que a veces las visitas de Dios adopten la forma de un castigo por la infidelidad del pueblo. Las victorias de Israel son visitas de Dios que bendice a su pueblo (Sof. 2:7); las desgracias son también visitas de Dios que viene a corregir los males con vistas a la restauración: «Solo te he conocido a ti entre todas las familias de la tierra, así te visitaré por todas tus iniquidades» (Am. 3:2; Os. 4:9; Is. 10:3; Jer. 6:15; 23:2.34). Las naciones vecinas que se oponen al cumplimiento del designio divino de salvación, serán también «visitadas» por Dios, que las juzgará y las castigará (Jer. 46:21; 48:44; 50:18, 27, 31). Como la liberación de Egipto, el regresp del exilio es obra de Yahvé: «Solo cuando se cumplan los setenta años otorgados a Babilonia os visitaré y cumpliré la promesa de traeros a este lugar» (Jer. 29:10; cf. 32:5; Sal. 80:14; Zac. 10:3).

El NT, en especial el Evangelio de Lucas, comienza celebrando la magna visita de Dios en Cristo, indicación de que ha llegado el cumplimiento del tiempo: «Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que ha visitado y liberado a su pueblo» (Lc. 1:68, 78). Juan el Bautista, el Precursor de Cristo el Mesías, es presentado a la luz de los oráculos de los profetas como el que viene a preparar los corazones para la venida o manifestación de Dios en Jesús (Lc. 3:6; cf. 1 Pd. 2:12). Cuando en la ciudad de > Naín Jesús resucitó al hijo de una viuda, todo el pueblo glorificó a Dios diciendo: «Un gran profeta se ha levantado entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo» (Lc. 7:16). Con todo, el drama de Israel fue que no supo reconocer el «tiempo de la visita» (Lc. 19:43), o como dice San Juan: «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn. 1:11). Esta falta hacia el huésped divino es presentada como el coronamiento de una larga serie de rechazo y desprecio de las visitas de Yahvé a través de toda la historia de Israel, la > viña escogida de Dios, cuyos arrendatarios se vuelven contra su Señor (Mt. 21:33-46; Mc. 12:1-12; Lc. 20:9-19).

La inclusión de los gentiles en la Historia de la Salvación es también presentada como la visita de Dios para tomar de entre ellos «un pueblo para su nombre» (Hch. 15:14). Véase SALVACIÓN, VIÑA.

VIUDA

Heb. 490 *almanah*, אַלְמָנָה = «viuda», mujer cuyo marido ha fallecido; tiene cognados en arameo, árabe, acadio, fenicio y ugarítico. Aparece 55 veces en el AT; gr. 5503 *khera*, χήρα, lit. «mujer viuda». En sentido metafórico *almanah* se usa para describir algunas ciudades caídas en desgracia (Lm. 1:1; Is. 47:8, 9; Jer. 51:5; Is. 54:4; cf. Ap. 18:7).

1. Estatus social de las viudas.
2. Ley sobre las viudas.
3. Las viudas en el NT.

I. ESTATUS SOCIAL DE LAS VIUDAS. En heb. la palabra indica la mujer que, al fallecer su marido, pierde su posición social y económica, situación tanto más grave si no tiene hijos varones. En la cultura patriarcal era imposible vivir sola, pues la unidad fundante y el espacio base de existencia era la «casa» o familia y, fuera de ella, una mujer quedaba abocada a la prostitución o vagaba sin ayuda por el territorio. En ese contexto se entiende la institución del > levirato (Dt. 25:5-10): el hermano o pariente más cercano del marido muerto ha de casarse con la viuda, no solo para asegurar la descendencia del difunto, sino para protegerla a ella (darle casa) (cf. Gn. 38; Rut 4), pero no siempre un pariente cercano, hermano u otro del difunto, estaba dispuesto a continuar y perpetuar el linaje de la familia.

Por esta razón, en el AT las viudas figuran entre los más pobres de la sociedad junto a los huérfanos y los extranjeros (Is. 10:2; 47:9). No hay persona más desgraciada que la viuda de la antigüedad (Ex. 22:24; Lam. 5:3). La mujer de los tiempos bíblicos era propiedad del hombre y dependía de este para su sustento. Así, > *virgen* era propiedad de su padre; *casada*, del marido; y *viuda* sin hijo adulto, de los herederos de su esposo.

La viudez era considerada como una desgracia, un oprobio y una vergüenza, igual que ser > estéril (Is. 4:1; 54:4). El papel de la mujer era ser esposa y madre de muchos hijos y ocuparse de las faenas domésticas del hogar. La viudez, pues, representaba pérdida de posición social, marginación y falta de sustento.

En el momento del fallecimiento del esposo, y como señal de duelo, la viuda se quitaban las joyas, se vestía de saco y se mesaba los cabellos, no ungiéndose la cabeza con perfume (Jdt. 10:3, 4; 16:7-8). En la antigüedad, el > vestido cumplía la función social de diferenciar clases, oficios y estados. Así, las viudas se distinguían por la ropa peculiar que vestían (Gn. 38:14, 19). Bajo el sistema poligámico, algunas esposas eran recluidas por sus maridos, reducidas a la condición de «viudas» virtuales (2 Sam. 20:3).

Debido a la fragilidad e indefensión social y económica de las viudas, Dios se presenta como su protector (Dt. 10:18; Sal. 68:5; 146:9; Prov. 15:25; Jer. 49:11). El mismo Dios toma bajo su protección sagrada de padre (*ab*) el cuidado/educación de los huérfanos, apareciendo al mismo tiempo como defensor o juez (*dayan*) de las viudas (Sal. 68:6), mostrándose así fuente de familia para aquellos que carecen de ella.

Con los huérfanos y viudas se vinculan los > forasteros o *gerim*, los que residen (*gur*) en la tierra israelita, pero sin formar parte de la institución sagrada de las tribus. No se han integrado en la estructura económico/social y religiosa del pueblo de la alianza, pero tampoco son > extranjeros en sentido estricto (*zar* o *nokri*) pues los que provienen de otro país conservan el derecho de su lugar de origen, mientas que los *gerim* o forasteros peregrinan o vagan por la tierra sin protección

jurídico/social, como hacían los patriarcas (cf. Gn. 12:10; 20:1), o se encuentran sometidos a los habitantes propios del país, como los israelitas en Egipto (cf. Gn. 47:4; Ex. 2:22).

II. LEY SOBRE LAS VIUDAS (Ex. 22:20-23; Dt. 16:9-15; 24:17-22). Expresamente, estas leyes tratan de las viudas en cuanto tales (mujeres) y de los huérfanos y extranjeros (que pueden ser varones y mujeres); en este contexto no se hace distinción de sexos, aunque en el caso de los extranjeros se distinga en otros contextos la situación de los varones y de las mujeres. De todas formas, las leyes básicas tratan de igual forma a unos y otras, como indica ya el antiguo dodecálogo de Siquem (Dt. 27:15-26), que dice, entre otras cosas: «¡Maldito quien niegue su derecho al forastero, huérfano y viuda! Y todo el pueblo responda: así sea» (Dt. 27:19). El texto supone que un levita proclama en nombre de Dios la ley sagrada (*mishpat*) que exige (bajo juramento o «maldición») la defensa de los más débiles, y que todo el pueblo debe ratificarlo. Entre los «débiles», los que no pueden contar con la ayuda de un > «vengador de sangre» o de unos familiares fuertes que les defiendan, están los huérfanos, viudas y forasteros. La Ley de Israel afirma que tienen derechos superiores, avalados por el mismo Dios. Esta norma se encuentra en la base de la vida israelita, lo mismo que el rechazo de la > idolatría (27:15) y las leyes de > pureza sexual y protección personal (27:20-25), avaladas por este dodecálogo de Siquem, la más antigua de las legislaciones recogidas en la Biblia.

En esa línea sigue el Código de la Alianza (Ex. 20:22-23, 19), que aparece integrado en la > teofanía y el pacto del Sinaí (Ex. 19-24), como una continuación del Decálogo y que incluye diversas leyes de tipo social, criminal, económico y cultual que forman la base de toda la legislación israelita. Entre ellas destaca la ley de las viudas y de los forasteros: «No oprimirás ni vejarás al forastero, porque forastero fuisteis en Egipto. No explorarás a la viuda y al huérfano, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, y quedarán viudas vuestras mujeres y huérfanos vuestros hijos» (Ex. 22:20-23). El tema vuelve a presentarse en el cuerpo del Deuteronomio (Dt. 12-26), que recoge y sistematiza en torno al exilio unas leyes muy antiguas que se sitúan en el contexto de las fiestas. La misma reforma deuteronomista que ha procurado mantener y restablecer la alianza israelita, pone de relieve el derecho de aquellas personas que parecen expulsadas de esa alianza: «Celebrarás [la fiesta] ante Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y tus hijas y tus siervos y tus siervas, y el levita que está junto a tus puertas, y el forastero, y el huérfano y la viuda que viva entre los tuyos» (Dt. 16:11-12). Se alude aquí a la Fiesta de las Semanas o > Pentecostés, pero el tema se repite también en la de los > Tabernáculos (16:13-15). En los días de fiesta, el israelita debe abrir el espacio de su casa, acogiendo a los que no tienen familia y, de un modo especial, a las viudas. En ese contexto se sitúa la ley de la solidaridad económica, en el momento de la recogida de los frutos. No se debía > rebuscar las viñas, ni recoger los espigas caídas en el tiempo de la siega, ni el fruto de los olivos, que debían servir para el > huérfano y para la viuda (Dt. 24:17-21). Frente a la tendencia a la acaparación, se expone aquí un principio más alto de solidaridad y participación, que se abre de un modo especial a las viudas. En ese contexto se sitúa el principio más alto de la revelación de Dios «que no es parcial, ni acepta soborno, sino que hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero para darle pan y vestido» (Dt. 10:17-18). Es evidente que aquí nos encontramos ante uno de los testimonios religiosos y sociales más «elevados» de la cultura humana, como ha puesto de relieve E. Levinas. A su juicio, la política y la vida social de occidente (y del mundo en su conjunto) se ha mantenido en la línea del triunfo del sistema (es decir, de la totalidad triunfante). Pues bien, en contra de eso, estos pasajes de la Biblia Judía nos abren a la experiencia

del Dios infinito (más allá del sistema), que se revela precisamente en los expulsados (huérfanos-viudas-forasteros), que son sus representantes en la tierra.

No se debía tomar en prenda la ropa de la *almanah* (Dt. 24:17).

Los profetas fueron sensibles a las injusticias y desigualdades de los miembros más débiles de la sociedad, pobres, huérfanos, viudas, extranjeros. Levantaron sus voces de indignación, repudio y condena a reyes y ricos, abogando por la conversión de sus corazones y por estructuras sociales mas justas (Is.1:17; Jer. 7:6; 22:3, 7; Zac. 7:10; Mal. 3:5). En la literatura sapiencial se elogia a quien practica la misericordia con las viudas (Job 29:13).

III. LAS VIUDAS EN EL NT. En el NT, especialmente en el Evangelio de Lucas, se aprecia la misma predilección de Jesús hacia las viudas presente en la Ley y los profetas (Lc. 7:11-15; 18:3-5; 20:47; 21:2-4) y ataca a aquellos que atentan contra los recursos de ellas (Mc. 12:40; Lc. 20:27). Jesús elogia a las viudas y las pone como ejemplos de su enseñanza (Mc.12:41, 42; Lc. 18:1-8). Muestra su compasión y cuidado con la viuda de Naín, como Elías al devolverle la vida al hijo único de la viuda de > Sarepta (1 R. 17:8-24), o como Eliseo al multiplicar el aceite de viuda pobre para evitar que sus hijos fueran vendidos como esclavos por no tener con qué pagar las deudas (2 R. 4:1-7).

En la comunidad primitiva de Jerusalén las viudas forman un grupo aparte, cuyas necesidades son cubiertas diariamente (cf. Hch. 6:1). Esta «distribución diaria» está relacionada con el fondo común que se describe en Hch. 2:44-45 y 4:32-5:11. Los discípulos helenistas se quejaron de que sus viudas eran desatendidos, ya porque los recursos económicos fueran escasos o las responsabilidades muchas. Los apóstoles reconocieron la necesidad de remediar esta injusticia mediante el nombramiento de siete supervisores del grupo helenista (vv. 2-6), encargados, entre otras cosas, de la distribución diaria y equitativa de alimentos entre los miembros necesitados de la comunidad.

Esta conciencia es alimentada por los dirigentes cristianos, hasta el punto de que el autor de la carta de Santiago, llega a decir que «la religión pura e incontaminada delante de Dios y Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Stg. 1:27).

En un tiempo en que la mortalidad masculina era alta por accidentes, conflictos o puro agotamiento, las viudas abundaban de un modo dramático y, sin duda, las primeras comunidades cristianas se hicieron cargo de esta situación aportando sus recursos a la ayuda y mantenimiento de las viudas desvalidas.

En las cartas pastorales se aborda la cuestión de las viudas desde el punto de la vista de la administración eclesial. Las condiciones que se exigen para tener derecho a la ayuda del fondo común es tener al menos 60 años, haber sido esposa de un solo marido, es decir, no haber contraído segundas nupcias, además de «tener testimonio de buenas obras, tales como haber educado bien a sus hijos, haber ejercitado la hospitalidad, haber lavado los pies a los creyentes, haber socorrido a los atribulados, haber practicado toda clase de obra buena» (1 Ti. 5:9, 10). Por otra parte, cuando el mantenimiento de las viudas pudiera correr a cargo de los familiares, la Iglesia no debía asumir tal responsabilidad (v. 16); hay un indicio aquí de la tendencia de esquivar la responsabilidad individual con perjuicio de los fondos de la comunidad.

Las viudas jóvenes, menores de 60 años, naturalmente, no debían estar inscritas en la lista o catálogo (*khera katalegesthó*), «porque cuando sus pasiones las apartan de Cristo, quieren casarse»

(vv. 11-15), lo que, juntamente con el dato anterior, «esposa de un solo marido», indica una mentalidad que prefiere que las viudos no vuelvan a casarse; de ahí también la condición de que los ministros se casen una sola vez (1 Ti. 3:2, 12; Tit. 1:6; cf. 1 Cor. 7:8, 40). Con todo, el mismo Apóstol hace una concesión en el caso de «viudas jóvenes», a las que aconseja que vuelvan a casarse como un mal menor (v. 14; cf. 1 Cor. 7:39). El segundo matrimonio fue en general mal visto en el cristianismo. La Iglesia de los primeros siglos muestra su preferencia por que las viudas no vuelvan a casarse, pero siempre manteniendo el derecho a contraer nuevo matrimonio. Solo los más rigoristas se opondrán a esto. Atenágoras, de los siglos II o III, hablaba del nuevo matrimonio como de «un adulterio decente o velado»; igual piensa Tertuliano, que escribió tres obras sobre la monogamia.

Desde finales del s. II hasta el IV, los autores eclesiásticos hablan de las viudas ancianas como una especie de hermandad encargada de ocuparse de las mujeres que pertenecían a la Iglesia, especialmente de las viudas más jóvenes y de los huérfanos. En el año 364 d.C., el sínodo de Laodicea abolió esta función. En la *Tradición apostólica* se dice que la viuda no es ordenada, sino instituida (*kathístasthai*) por la palabra, tras lo cual entra a formar parte del grupo. En el *Testamentum Domini* del s. V, se les asignan casi todas las funciones de las diaconisas en los bautismos, en las visitas a los enfermos y en la instrucción. En los *Cánones de Hipólito*, procedentes de Egipto hacia el año 340, se les asignan a las viudas tres tareas: la oración frecuente, el servicio a los enfermos y el ayuno.

En la carta a Tito, las viudas parecen jugar un papel particular en la comunidad: «Que las ancianas asimismo sean en su porte cual conviene a los santos: no calumniadoras ni esclavas de mucho vino, maestras del bien, para que enseñen a las jóvenes a ser amantes de su marido y de sus hijos» (Tit. 2:3-4). Aquí la viudedad parece implicar una demanda de perfección y cierta clase de misión dirigida a las mujeres jóvenes de la comunidad y otros tipos de apostolado. Orígenes compara la > Febe de la carta a los Romanos con las viudas de la carta a Tito (*Comentarios a Romanos*, 10, 17). Véase DIACONISA, EXTRANJERO, HUÉRFANO, MATRIMONIO, MUJER.

BIBLIOGRAFÍA: J. Fensham, “Widow, Orphan the Poor in Ancient Legal and Wisdom Literature”, *JNES* 21 (1962) 129-139; F. S. Frick, “Widows in the Hebrew Bible: a transactional approach”, en A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, 139-151 (Academic Press, Sheffield 1994); T. Goffi, “Viudez”, en *DE* III, 612-616; H.A. Hoffner, *Almanah (viuda)*, DTMAT 1,305-309; F. Jebb, *Viudez* (ST 1978); R.D. Patterson, *The Widow, the Orphan and the Poor in the OT and the Extrabiblical Literature*, BibSac 130 (1972) 223-234; P. Sandevoir, “Viudas”, en *VTB*, 961-962; I. Weller, “Zum Schicksal der Witwen and Waisen bei den Völkern der Alten Welt”, *Altertum* 31 (1981), 157-197.

X. PIKAZA

VOCACIÓN

Heb. vb. 7121 *qará*, קרא, «llamar, clamar»; gr. vb. 2564 *kaleo*, καλέω, «llamar»; 2821 sust. *klesis*, κλῆσις, «llamamiento, vocación»; lat. *vocatio*, «acción de llamar, vocación».

1. Llamamiento y vocación.
2. Vocación y alianza.
3. Vocación y vida cristiana.

I. LLAMAMIENTO Y VOCACIÓN. El término vocación en sentido moderno se utiliza para significar la inclinación hacia una profesión particular, o el ejercicio de una tarea, oficio o misión de carácter altruista. En el terreno religioso, vocación indica el desempeño de un ministerio como resultado de sentirse llamado por Dios a tal efecto. Por esta razón, en el lenguaje bíblico domina el término > llamado y llamamiento, que pasan del uso secular al sagrado cuando tienen a Dios por

sujeto: «Cuando Israel era niño, yo lo amaba, y de Egipto llamé a mi hijo» (Os. 11:1ss.; cf. Dt. 14:1). En el griego clásico los vocablos *kaleo* y *klesis* tampoco tienen un significado primariamente religioso, sino secular, pero al entrar en la esfera religiosa adquieren un matiz nuevo por vía de analogía.

El llamamiento divino y la vocación personal consiguiente tan presente en la historia bíblica, es desconocido por completo en el mundo griego, dado el carácter trascendente de los dioses griegos, no interesados en la amistad personal con los hombres. En la tradición bíblica, la vocación es la respuesta de la persona a la iniciativa divina. Dios llama al hombre a cooperar en sus designios, y se da a sí mismo, es decir, su palabra, su Espíritu y su poder, para que la persona llamada pueda realizar su tarea vocacionalmente, o sea, movida por el exclusivo interés del Dios que le llama y hace entrega de sus dones.

El llamado no siente su vocación como una invitación que pueda rechazar, tanto como una interpelación que le exige una respuesta afirmativa. De hecho, la mayoría de los llamados por Dios a afectuar una misión ponen excusas y tratan de eludir su deber sagrado debido a las dificultades que entraña. Por decirlo de algún modo, Dios se ve obligado a convencerlos. Tal es el caso de Moisés y los profetas, así como de los apóstoles. Por consiguiente, la vocación es un llamamiento divino que conlleva una gran responsabilidad y de la que nadie sería capaz sin el don y la gracia divina. Como dirá San Pablo: «Para estas cosas, ¿quién es suficiente?» (2 Cor. 2:16). Debido a esto, el llamamiento divino conlleva un cambio en la persona llamada, tipificado por algún acto y acción de Dios, cambio de nombre, purificación de los labios, ceguera momentánea, etc., mediante los cuales cualifica a sus siervos (cf. Gn. 17:5; Ex. 4:1-12; Is. 6:7; 62:2; Jer. 1:11; Hch. 9:3-6).

Dios enriquece a cada uno de los que llama con dones particulares que lo capacitan para realizar su ministerio. El Espíritu Santo llama y dota a Bernabé y Pablo «para la obra a la que los he llamado» (Hch. 13:2). En sentido general, todo cristiano en la Iglesia está llamado a ejercer un ministerio particular y propio, «para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef. 4:12; cf. 1 Cor. 12:11, 18-27). En cuanto hijo de Dios, tiene que descubrir su vocación en el servicio a los demás (Mt. 20:28; Mc. 10:45), permitiendo que Cristo pueda desarrollar mediante él la vocación para la que vino al mundo, la cual continúa mediante su cuerpo que es la Iglesia, cuya variedad de dones y vocaciones son un reflejo de la riqueza infinita del Jesús glorificado, que continúa viviendo en medio de su pueblo (Ef. 4:8-13).

II. VOCACIÓN Y ALIANZA. En el AT la vocación del individuo se enmarca en la elección de Israel como pueblo, sellada por la aprobación de la Alianza concertada en el Sinaí, a la cual toda la comunidad en el desierto prometió respetar y observar (Ex. 19:8; 24:3). Por su parte, Dios promete y asegura que si ellos escuchan atentamente su voz y guardan sun alianza, serán su propiedad especial entre todos los pueblos, un reino de sacerdotes, un pueblo santo (Ex. 19:4-7). La vocación de Israel consistirá en un acto de consagración a Dios, mediante el cual permanecerán atentos a su palabra y al cumplimiento de ella. Espiritualidad de la Palabra y de obediencia a la voluntad divina expresada en ella que se alzará en todo momento de crisis, de desobediencia y de renovación. El pueblo pertenece a Dios, no de un modo mecánico, de una vez para siempre, y por simple derecho de nacimiento, sino por un proceso dinámico y continuo de aprendizaje y obediencia. Tal es su vocación, aquello a lo que está llamado y de lo que puede desistir sin graves perjuicios para su existencia nacional e individual. Todo israelita que nace está dedicado a Dios, es propiamente un reino de sacerdotes, cuya consagración está representada por los > levitas, sustitutos de los primogénitos en el culto y servicio

de Dios. Todo israelita, sea cual fuere su ocupación dentro de la comunidad elegida, será responsable de la bendición de Dios y de su maldición al no respetar las condiciones del pacto. La vocación de cada israelita es la santidad.

Por su condición sacerdotal, el profetismo no aparece solo en la clase propiamente sacerdotal, sino en medio de todo el pueblo, conforme al primitivo anhelo de Moisés: «¡Ojalá que todos fuesen profetas en el pueblo de Yahvé, y que Yahvé pusiese su Espíritu sobre ellos!» (Nm. 11:29). La vocación profética es la expresión más visible de esa espiritualidad de la Palabra que amonesta, exhorta y amenaza con vistas a la corrección y restauración de los privilegios perdidos por la injusticia y desobediencia. «Si guardas los mandamientos de Yahvé tu Dios y andas en sus caminos, Yahvé te confirmará como pueblo santo suyo, como te ha jurado. Todos los pueblos de la tierra verán que eres llamado por el nombre de Yahvé, y te temerán» (Dt. 28:10). La vocación profética, que no es otra cosa que un llamamiento a la renovación de la comunión con Dios, está presente en todas las vocaciones particulares del AT.

III. VOCACIÓN Y VIDA CRISTIANA. En el NT la vocación se entiende en el amplio contexto de la salvación, que parte del individuo, comprende la comundiad, en cuanto cuerpo de todos los creyentes en Cristo, y avanza hacia la totalidad de la humanidad reconciliada, tipificada por la Jerusalén celestial. Se cerrará así el ciclo de la Historia de la Salvación que busca al individuo para integrarlo en la sociedad redimida donde Dios estará con los hombres, «y él habitará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios» (Ap. 21:3). Dios llamó a los pecadores, sin distinción de raza y lengua, mediante la predicación del Evangelio para que alcancen «la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (2 Tes. 2:14), en tanto constituyen, ya y ahora, un «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido» (1 Pd. 2:9). La imaginería sigue siendo la del AT, pero con una novedad, a saber, el ingreso de los > gentiles en la comunidad santa: “vosotros en el tiempo pasado no erais pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios» (1 Pd. 2:10; Ef. 3:6). Y otra novedad: Cristo es el punto de referencia que aglutina y justifica toda vocación particular. Él es quien constituye a los creyentes en un reino de sacerdotes para Dios su Padre (Ap. 1:6). La Iglesia es la comunidad de los santificados en Cristo Jesús y llamados a ser santos (1 Cor. 1:2; 1 Tes. 4:3, 7; 1 Pd. 1:15). Santidad que se expresa en términos de obediencia a la Palabra de Dios, pero también en seguimiento del ejemplo dejado por Jesús (Mt. 11:29; Mc. 8:34; Jn. 13:15; 1 Pd. 2:21). Espiritualidad de imitación e identificación con Cristo (Gal. 2:20). Vocación ligada por siempre al «misterio de Cristo» (Ef. 3:4). Cristo es la vid que sostiene y vigoriza las vocaciones individuales que se ramifican a partir de él (cf. Jn. 15:1).

El llamado a la santidad enlaza con la vocación del AT, se distingue en la nota adicional de carácter personal que tiene en Cristo, cuyos pasos marcan para siempre la vida cristiana, pero que a la vez cuenta con su gracia y asistencia personal mediante el Espíritu Santo. Su divino poder concede todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad (2 Pd. 1:3). Nada falta ni es escaso por parte de Dios. El Dios que llama a su gloria y excelencia, es el mismo que hace partícipes de su naturaleza divina a los llamados (vv. 3-4). Pero como en toda alianza o pacto intervienen dos partes, a la humana corresponde ser fieles a las condiciones de la misma, procurando con todo empeño hacer firme su vocación y elección (v. 10). El que llama es leal y cumplirá su palabra (1 Tes. 5:24); el que es llamado no debe ser menos.

En el contexto de vocación general a la santidad en Cristo, se dan las vocaciones *particulares* o vocaciones al ejercicio del > ministerio eclesial, que es a la vez una vocación de parte del hombre y

un don de parte de Dios (cf 1 Cor. 12:7-26; Ef. 4:7-11). El Espíritu Santo distribuye a cada uno el don que contribuye a la edificación del cuerpo de Cristo (Ef. 4:12), mostrando así la soberanía divina también en el gobierno de la Iglesia, que es más que una asamblea de intereses comunes. Es ciertamente una comunidad suscitada por el llamado de Dios y su Espíritu, fundada y sustentada por Cristo, que permanece gracias a la fe de sus componentes, pues la fe es el canal por el que llegan todos los dones divinos.

La vocación al ministerio comporta a la vez una vocación misionera al servicio de la expansión del Evangelio, y una vocación al amor universal, sin distinción, expresión distintiva del amor de Dios al mundo, por el que su pueblo debe ser reconocido (Jn. 13:35). Véase AMOR, EJEMPLO, LLAMAR, LLAMAMIENTO, MISIÓN, SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA: J.M. Cordobés, "Vocación", en *NDE*, Paulinas 1991; G. Emonnet, *La vocación cristiana en la Biblia* (SP 1970); J. Guillet, "Vocación", en *VTB*, 962-964; L. González Quevedo y E. Martínez, "Vocación", en *DTVR*, 1824-1887; G. Molin, "Vocación", en *DTB*, 1076-1082; A. Sicari, *Llamados por su nombre. La* vocación *en la Escritura* (SP 1981).

A. ROPERO

VOLUNTAD

Del lat. *voluntas* = «voluntad, deseo, benevolencia», del vb. *velle* = «querer», en el sentido de ejercer la voluntad, correspondiente a varios términos en heb. y gr. En el AT el vb. principalmente utilizado es *abah*, mientras que en el NT son *thelo* y *búlomai*. Voluntad es término polivalente que se dice de muchas maneras. «Una definición universalmente reconocida de lo que debe entenderse exactamente por voluntad no existe» (Peter Rohner). Por una parte describe la actividad superior del hombre de acuerdo a la facultad del alma (Santo Tomás) por la que quiere unas cosas y rechaza otras. Indica también la libertad para obrar, «la capacidad mayor o menor de dirigir uno sus propias acciones con independencia de influencias extrañas» (María Moliner). La voluntad es también deseo, apetencia, querer, elegir según la propia inclinación.

1. Significado y uso.
2. Voluntad de Dios.
3. Voluntad libre.

I. SIGNIFICADO Y USO.

1. Heb. 14 *abah*, אבה, asirio *abitu*, raíz prim. «respirar [después]», de donde en sentido fig. pasa a sign. «mostrar asentimiento, querer» (Gn. 24:5, 8; Ex. 10:27; Lv. 26:21; Dt. 1:26; 2:30; 10:10; 23:5; 25:7; 29:20; Jos. 24:10; Jue. 19:10, 25; 20:13; 1 Sam. 15:9; 22:17; 26:23; 31:4; 2 Sam. 2:21; 6:10; 12:17; 13:14, 16, 25; 14:29; 23:16, 17; 1 R. 22:49; 2 R. 8:19; 13:23; 24:4; 1 Cro. 10:4; 11:18, 19; 19:19; 2 Cro. 21:7; Job. 39:9; Sal. 81:11; Is. 1:19; 28:12; 30:9, 15; 42:24; Ez. 3:7; 20:8), «consentir». Representa la inclinación que lleva a la acción; Sept. 1014 *búlomai*, βούλομαι, y 2309 *thelo*, θέλω, que se traduce "querer".

En la mayoría de los pasajes citados hace referencia a la voluntad que se expresa en negativo, implica desobediencia, rechazo a dar oído a la Palabra de Dios, que, al ser consciente y voluntario, hace responsables a sus sujetos. En Is 1:19 es una invitación al querer y obedecer para asegurarse la bendición. Respecto a Dios, indica que sus tratos con los hombres son deliberados, y hasta cierto punto dependientes de la obediencia o desobediencia de ellos.

2. Heb. 2654 *japhets*, חפץ, prop. «inclinarse», fig. «agradarse, aprobar, querer» (Rut 3:13; Job 9:3; 13:3; Sal. 40:6; 51:16; 115:3; Os. 6:6), «desear» (1 Sam. 18:25; Sal. 34:12; 40:14),

«complacer» (1 Sam. 15:22; 2 Sam. 15:26; Sal. 22:8; 68:30), «agradar» (2 Sam. 22:20; Ecl. 12:10), «favorecer» (2 Sam. 20:11; Sal. 35:27), «tener voluntad» (Sal 119:35); Sept. 2309 *thelo*, θέλω o 1014 *búlomai*, βούλομαι. *Japhets e*s un término por lo general relativo, no absoluto, y denota una disposición favorable, o el impulso del corazón a tomar un cierto curso de acción en cuanto sea apropiado.

3. Heb. 7522 *ratsón*, רָצֹן, también escrito רָצוֹן, «deleite, benevolencia, aceptación, voluntad» (Lv. 1:3; 19:5; 22:19, 29; Neh. 9:24; Est. 9:5; Sal. 40:8; 143:10; Dan. 8:4; 11:3, 16, 36); Sept. 2307 *thélema*, θέλημα; 2107 *eudokía*, εὐδοκία, o 1184 *dektós*, δεκτός. *Ratsón* es una palabra menos abstracta que las anteriores, expresa una emoción placentera, sea que lleve a la acción o no. Tanto el sustantivo como el verbo se utilizan para representar lo placentero, deleitoso, aceptable o aprobado por Dios.

1. Gr. sust. 2307 *thélema*, θέλημα, «determinación», aquello de que se tiene voluntad, relacionado con «querer» (Hch. 13:22; Col. 4:12), y 2308 *thélesis*, θέλησις, «acción de querer, deseo» (Heb. 2:4), del vb. 2309 *thelo*, θέλω, «querer, desear», implicando volición y propósito, con frecuencia una determinación. Se traduce frecuentemente con el vb. «querer» (p.ej, Mt. 17:12; Mc. 9:13; Lc. 13:31; Jn. 3:8; 1 Tes. 2:18; 1 Ti. 2:4; 2 Pd. 3:5). *Thélema* se usa de la voluntad de Dios (Mt. 18:14; Mc. 3:35), y de la voluntad del hombre (p.e., 1 Cor. 7:37).

2. Gr. sust. 1013 *búlema*, βούλημα, «resolución, designio deliberado», aquello que se dispone premeditadamente (Ro. 9:19; 1 Pd. 4:3), del vb. 1014 *búlomai*, βούλομαι, «desear, querer» (Mc. 15:15; Lc. 22:24; Jn. 18:39; Hch. 5:28, 33; 15:37; 17:20; 18:15, 27; 19:30; 22:30; 23:28; 25:20, 22; 27:43; 28:18; 1 Cor. 12:11; 2 Cor. 1:15; Fil. 1:12; 1 Ti. 2:8; 5:14; 6:9; Tit. 3:8, 13; Heb. 6:17; Stg. 3:4; 4:4; 2 Pd. 3:9; 2 Jn. 12; 3 Jn. 10; Jud. 5), y generalmente expresa el ejercicio deliberado de la volición con mayor intensidad que el vb. *thelo*. Se traduce «voluntad» en Stg. 1:18, donde se emplea el participio presente, lit. «habiendo querido». En Mt. 1:19 expresa de la intención de José de dejar a María; y en Mt. 11:27 la voluntad del Hijo de revelar el Padre a quien él «quiera».

3. Gr. sust. 2107 *eudokía*, εὐδοκία, de *eu*, εὖ, «bien», *dokeo*, δοκέω, «pensar», se traduce «beneplácito» (Ef. 1:9), y «buena voluntad» (Lc. 2:14; Fil. 1:15; 2:13).

4. Gr. sust. 2133 *eúnoia*, εὔνοια, de *eu*, y *nûs*, νοῦς, «mente», de «buena mente», traducido «buena voluntad» en Ef. 6:7; en 1 Cor. 7:3 es un eufemismo para el deber conyugal, donde debe intervenir la buena disposición de ambos.

En la literatura > apócrifa y > deuterocanónica también encontramos los términos *thélema* para referirse a la voluntad (1 Esd. 9:9; Eclo. 8:15; 43:16; 1 Mac. 3:60); *bulé* (Sab. de Sal. 9:13); *búlema* (2 Mac. 15:5; Eclo. 30:8; Sab. de Salomón 14:19) y *thelo*, (Eclo. 6:35; Sab. de Sal. 12:18; 2 Mac. 7:16).

II. VOLUNTAD DE DIOS. El heb. *ratsón* y su correspondiente gr. *thélema* son los términos que, con muy pocas excepciones, hacen referencia a «la voluntad del Señor», como aquello que Dios decide debido a que le agrada. Es la «buena voluntad» de Dios. En teología la voluntad de Dios se identifica con su ser, dada la simplicidad divina, y coincide con su designio. En el AT la voluntad de Dios se manifiesta desde el principio en la obra de la creación. Respecto al hombre, se revela como bendición condicionada a la obediencia (Gn. 2:17). Después del pecado original, la voluntad de Dios se revela como anuncio de salvación en medio del castigo (Gn. 3:15-19). Toda la historia de Israel revela el designio de Dios en su carácter eterno de bendición, pero la repetida desobedencia

del pueblo le obliga al castigo una y otra vez. Cuando Israel se somete a la voluntad de Dios, es bendecido guiado por Dios a la santidad y a la felicidad (Dt. 4:30-40). Israel debe aprender y reconocer que Dios no quiere la muerte, sino la vida (Ez. 18:32), no la desgracia, sino la paz (Jer. 29:11).

La voluntad de Dios es soberana (Job 23:13; Is. 55:11), omnipotente (Gn. 17:1; Sal. 135:6; Job 37:12; Eclo. 43:13-17), sabia e inescrutable (Sab. 9:13), benévola (Jer. 9:23). La > Ley expresa la voluntad de Dios en las relaciones humanas y divinas. La primera se diferencia de la segunda, en su aspecto estático, institucional, mientras que la segunda tiene un elemento dinámico y personal, de ahí la oración del salmista: «Enséñame a hacer tu voluntad, porque tú eres mi Dios; tu buen Espíritu me guíe a tierra de rectitud» (Sal. 143:10).

En el NT, el Hijo revela la voluntad de Dios, que vino a cumplir (Heb. 10:7; cf. Mt. 6:10; 7:21; 12:50; 26:39; Lc. 2:49). Jesús no quiere otra cosa (Jn. 5:30), sino hacer todo lo que agrada al que le ha enviado (Jn. 8:29); tanto es así, que ella constituye su verdadero alimento (Jn. 4:34; 8:29). La voluntad de Dios, que gobierna en el cielo, debe cumplirse también en la tierra (Mt. 6:10). Pero la voluntad de Dios no es opresiva, sino liberadora, generosa, como se expresa en la parábola del amo de la viña (Mt. 20:14ss). En su beneplácito, Dios ha reservado a los pequeñuelos la revelación mesiánica (Mt. 11:25), pero solo entrarán en el Reino de los Cielos los que hagan la voluntad del Padre (Mt. 7:21). Para Jesús esta voluntad es que a todos los que vienen a él, Dios les dé la resurrección y la vida eterna (Jn. 6:38ss.). San Pablo lo resume diciendo que la voluntad de Dios es «que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Ti. 2:4), pues Dios es, por definición, «Salvador de todos los hombres» (1 Ti. 4:10), lo cual fundamenta su voluntad salvífica universal. Ama a justos y pecadores con la misma equidad con que «hace salir su sol sobre malos y buenos» (Mt. 5:45). Su voluntad salvifica universal pasa a través de la cruz de su Hijo: «Jesucristo se dio a sí mismo por nuestros pecados..., conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre» (Gal. 1:4); por eso Jesús, llegado el momento y fiel a su principio de obediencia sin fisuras (cf. Jn. 5:30), ruega: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc. 14:36; Lc. 22:42). La obediencia a la voluntad de Dios hace de Cristo la expresión perfecta del amor del Padre al mundo (1 Jn. 4:9-10).

III. VOLUNTAD LIBRE. La acción voluntaria, en oposición a aquello que es ordenado o forzado, se indica en el AT por la palabra 5068 *nadab*, נדב, raíz prim. «impulsar, estar dispuesto, tener voluntad»; se aplica a las ofrendas dadas voluntariamente para el Tabernáculo (Ex. 25:2; 35:5, etc.) y para el Templo de Salomón (1 Cro. 29:5). También a los magistrados que «dieron con liberalidad al pueblo» para los sacrificios de la Pascua en los días de Josías (2 Cro. 35:8). Aparece en los Salmos respecto a los sacrificios ofrecidos voluntariamente (Sal. 54:6; 110:3). De aquí se desprende que Dios, que ha creado al hombre libre, espera de él un culto voluntario, libre, no forzado. Es un sentimiento general compartido por todos los hombres de todos los tiempos que las acciones voluntarias a las que falta libertad, carecen de valor. Cumplimientos formales u obligados por la fuerza solo incitan a querer verse libre de ellos. Es un principio bíblico que Dios busca al dador alegre que actúa por propia libertad, confiado en la bondad de los actos a los que Dios pide obediencia. Dios castiga la desobediencia en los actos de rebeldía contra su voluntad. Dios considera al hombre responsable de sus actos en cuanto le ha dado dominio relativo sobre ellos. El ejercicio de ese dominio está limitado por la voluntad de Dios expresada en leyes y mandamientos. Que el hombre no quiera obedecer a la voluntad divina no se debe a ningún defecto de su capacidad volitiva, sino todo lo contrario, a la posibilidad que tiene de ir contra el mismo Dios. Aunque Dios

es soberano para efectuar su voluntad, es un hecho que obra a través de la voluntad, no aparte de ella; atrae, pero no fuerza; llama sin obligar. El pecado nubla la visión del pecador y enemista su voluntad contra Dios, pero no anula su libertad, ni, por tanto su responsabilidad. Dios quiere salvar al hombre a pesar de su obstinación, pero no por encima de él. Para llevar a cabo su plan redentor, Dios requiere la adhesión libre del hombre, comenzando por los patriarcas y siguiendo con Israel, con el cual establece una alianza (Ex. 24:3-8; 19:3-8), fundada en la libertad (Dt. 30:19). Si por una parte el hombre solicita la reconciliación: «Conviértenos a ti y nos convertiremos» (Lam. 5:21; Jer. 31:18), por otra, también Dios reclama el retorno libre del pecador: «Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros» (Mal. 3:7; Zac. 1:3).

En la voluntad de Dios se encuentra todo lo que es «bueno, perfecto y aceptable» (Ro. 12:2); por esta razón, de su cumplimiento se puede decir lo que Jesús del seguimiento: «mi yugo es fácil, y ligera mi carga» (Mt. 11:30). Del cristiano se espera una «voluntad dispuesta» (4288 *prothymía*, προθυμία, 2 Cor. 8:11), en su calidad de hijo de Dios, para quien su deber y su alegría es cumplir la voluntad de Dios y comprobar en todas las circunstancias de la vida «cuál sea la voluntad del Señor» (cf. Ef. 5:17). La conformidad a la voluntad de Dios ha sido, sin duda, uno de los motores de la vida espiritual de los hijos de Dios en todo tiempo. Véase ELECCIÓN, LEY, LIBERTAD, OBEDIENCIA, SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: A. Garmendía, *Voluntad y querer* (DDB 1964); R.B. Girdlestone, "Voluntad", en *SAT*, 78-81; E. Jacquemin y X. León-Dufour, "Voluntad de Dios", en VTB, 964-968; D. Müller, "Voluntad", en *DTNT* IV, 374-381; Peter Rohner, "Voluntad", en *SM*; A. Royo Marín, *¿Se salvan todos? Estudio teológico sobre la voluntad salvífica universal de Dios* (BAC 1995); A. Schopf, "Voluntad", en *CFF* III, 656-679; W. L. Walker, "Will, volition", en ISBE.

A. ROPERO

VOTO

Heb. 5088 *néder*, נֶדֶר, término técnico para «voto» y «ofrenda votiva», aparece 60 veces en el AT y a menudo se usa junto con el vb. del que procede, p. ej. «ni tus votos [*néder*, נֶדֶר] que prometieres [*nadar*, נדר], ni tus ofrendas voluntarias» (Dt. 12:17). El vb. 5087 *nadar*, נדר = «hacer voto», aparece en varias lenguas semíticas: ugarítico, fenicio y arameo; en las inscripciones fenicio-púnicas a menudo se refiere a sacrificios humanos, y en sentido general a «ofrendar»; 2171 *eukhé*, εὐχή, prop. «deseo», expresado como «petición» a Dios, o en obligación votiva, traducido como «oración» en Stg. 5:15, y «voto» en Hch. 18:18; 21:23; lat. *votum* = «promesa que se hace a los dioses, ruego ardiente, deseo», de *vovere* = «prometer, desear, rogar a los dioses».

Promesa hecha a Dios libremente para conseguir un favor o para agradecer alguno ya recibido. También se hace por razones de purificación moral o de propia entrega a Dios a modo de consagración. Los votos son un fenómeno muy común y extendido en la experiencia religiosa de todos los pueblos (cf. Homero, *Ilíada* 1, 64, 93; 6, 93, 308; *Odisea* 3, 382; Jenofonte, *Anábasis* 3, 2, 12; Virgilo, *Geórgicas* 1, 436; *Eneida*, 5, 234; Horacio, *Carm*. 1, 5, 13; 3, 29, 59; Tito Livio, 22, 9, 10; Cicerón, *Epístolas a Ático* 8, 16).

El primer voto mencionado en la Biblia es el de Jacob en Bet-el. En él le prometió a Dios el diezmo de todos sus ingresos, y levantarle un lugar de culto si lo bendecía en su viaje (Gn. 28:18-22). Moisés, por tanto, no introdujo la ley sobre los votos, sino que reguló su práctica. Ningún israelita estaba obligado a hacer votos, pero cuando se hacían voluntariamente, estaba en la obligación de cumplirlos puntualmente (Dt. 23:21-23; Sal. 50:14; Ecl. 5:4, 5; Nah. 1:15; etc). La Ley

daba también instrucciones acerca de los casos excepcionales en los que fuera imposible su cumplimiento (cf. Nm. 30:2-14).

Tanto hombres como mujeres podían hacer votos (Nm. 6:2; 30:3, 9-10). Los había incondicionales y condicionales. El primero era un juramento no ligado a ninguna petición determinada, mediante el cual la persona ofrecía sus dones y se ofrecía a sí misma para gloria de Dios sin esperar recompensa, por lo que estaba obligado a cumplirlo. Una vez pronunciada, la palabra votiva tenía la misma fuerza de un juramento que, en la mayoría de los casos, no podía violarse (Nm. 30:2). El voto condicional generalmente iba unido a una petición de cuya obtención dependía su cumplimiento. Si la oración no era escuchada, no quedaba obligación alguna (cf. Gn. 28:18-22).

Por lo general, los votos se emitían en situaciones de crisis, en momentos de incertidumbre presente y futura, en peligro de muerte y otras circunstancias adversas que se pretendían conjurar. Es el caso de Jacob antes de salir para Padam-aram. Jefté hizo un voto antes de salir para la batalla a fin de conseguir la victoria sobre los hijos de Amón (Jue. 11:30). Ana hizo su voto para tener el niño que deseaba de todo corazón (1 Sam 1:11). Los marineros de la nave donde iba Jonás hicieron votos ante el peligro mortal de la tormenta (Jon. 1:16). Una vez hecho el voto, no se debía retrasar su cumplimiento, en cuyo caso se incurría en pecado. (Dt. 23:21); por tanto, el consejo del sabio es: «Cuando hagas un voto a Dios, no tardes en cumplirlo; porque él no se complace en los negligentes. Cumple lo que prometes. Mejor es que no prometas, a que prometas y no cumplas» (Ecl. 5:4-5; comp. Sal. 66:13ss.; 76:11; 116:18; Jon. 2:9; Nah. 1:15).

La Ley ofrecía la alternativa de «redimir» el voto, pagando el equivalente de su valor en plata (Lv. 27:1.25). Si la persona era demasiado pobre para pagar la tasa de redención de su voto, se presentaba al sacerdote para que lo valorara conforme a su capacidad (Lv. 27:8; Dt. 21:5).

Un voto especial, que de algún modo ofrece el sentido más profundo que el hombre puede dar a una promesa, es el de la consagración durante un tiempo a Dios; tal era entre los hebreos el nazareato (Nm. 6:2).

Los votos jugaban un papel muy importante en la religiosidad hebrea (Job 22:27; Prov. 7:14; Sal. 22:25; 50:14; 56:12; 66:13; 116:14, 16; 126:14; Is. 19:21; Hab. 1:15). Al llegar a los Evangelios, llama la atención el silencio que guardan al respecto, pese a la frecuencia de los votos, no solo entre los judíos, sino también entre los griegos y romanos de la época. Solamente de Pablo se menciona el cumplimiento de un voto, al parecer relacionado con la consagración al nazareato: «En Cencrea se rapó la cabeza, porque había hecho un voto» (Hch. 18:18). La única mención del voto en labios de Jesús es para condenarlo, ya que, en un caso concreto, servía para sustraerse a la obligación de mantener a los padres (Mt. 5:33; Mc. 7:9-13). Véase NAZIREO.

BIBLIOGRAFÍA: T.W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT Press, Sheffield 1992); K. Hurmann, "Votos", en *DMC*, 1334-1343; W.E. Vine, "Voto", en *DEPANT*, 339-370.

VULGATA. Véase VERSIONES LATINAS

W

W

La *waw*, ו, es la sexta letra del alefato, correspondiente a la *digmma* griega, ϝ, desaparecida del alfabeto clásico ático y moderno, pero presente en las inscripciones dialectales de la época antigua. Asimismo, se constata su existencia, aunque no escrita, en los poemas homéricos.

WADI

Término árabe que denota un cauce que solo lleva agua durante la estación de las lluvias, o torrente, heb. *najal*, נַחַל. Por lo general, se trata de profundas barrancas o cañadas, aunque los hay con pendientes suaves y valles anchos. Generalmente presentan una tabla de agua no muy profunda que favorece el mantenimiento de vegetación en su fondo, y que posibilita cavar pozos; en tal caso aparece lo que se conoce como oasis, un punto de vegetación en medio de la aridez, con palmeras y otros árboles que ofrecen sombra, lugar obligado para el aprovisionamiento de agua y reposo de las caravanas; eran imprescindibles en las rutas del pasado, constituyendo los puntos de apoyo de la red de comunicaciones del desierto. Véase TORRENTE.

WOLFENBÜTTEL, Manuscrito

Codex Guelpher B-Tanus. Nombre dado a dos manuscritos fragmentados de palimpsestos (A y B) del NT griego, comúnmente designados como P y Q de Evangelios. Fueron descubiertos por Knittel en la biblioteca ducal de Wolfenbüttel, entre los escritos más tardíos de Isidoro de Sevilla. Formaban parte del llamado *Codex Carolinu*s, y al parecer, se encontraba en Bobbio y fue llevado a Praga, donde lo adquirió el conde de Brunswick en 1689. El *Codex P* consta de 43 hojas, 31 fragmentos de 486 versículos de los cuatro Evangelios; el *Codex Q*, de 13 hojas, 12 fragmentos de 235 versículos de Lucas y Juan. Pertenecen a los siglos V o VI. Ambos están escritos en dos columnas. Knittel publicó los fragmentos en 1762, y Tischendorf los editó con más precisión en el vol. 3 de su *Monumenta Sacra Inedita* (1860). Véase MANUSCRITOS DE LA BIBLIA.

Y

YABNÉ

Heb. *Yabneh*, יַבְנֶה = «Dios construye»; Sept. *Iaber*, ’Ιαβήρ v. *Iabnê*, ’Ιαβνή y *Iabeís*, ’Ιαβεῖς; Vulg. *Jabnia*. Ciudad filistea junto al Mediterráo, entre Jope y Asdod, cuya muralla fue demolida por el rey Uzías (2 Cro. 26:6). Prob. es la misma que recibe el nombre de Yabneel en Jos. 15:11, y que muchas copias de la LXX insertan en Jos. 15:56 (*Iemnaí*, ’Ιεμναί, *Iamnaí*, ’Ιαμναί, *Iemnath*, ’Ιεμνάθ, Cod. Vat. *Gemná*, Γεμνά). En la historia tardía recibe el nombe de Jamnia, *Iamnía*, ’Ιαμνία (1 Mac. 4:15; *Iámneia*, ’Ιάμνεια, 1 Mac. 5:58; 10:69; 2 Mac. 12:8; cf. Josefo, *Guerras*, 1, 7, 7; Estrabón, 16, 759; Plinio, 5, 14).

En tiempos de Josué fue asignada a la tribu de Judá, pero no fue arrebatada a los filisteos hasta el reinado de Uzías (2 Cro. 26:6). En la época helenística, bajo el nombre de Jamnia, fue sometida por Judas Macabeo (142 a.C.) y definitivamente por Alejandro Janneo. En el 63 a.C. fue conquistada por Pompeyo e incorporada a la provincia romana de Siria (Josefo, *Guerras*, 1, 7, 7). César Augusto la regaló a su amigo Herodes el Grande (30 a.C.).

Tras la destrucción de Jerusalén (70 d.C.), Yabné se convirtió en refugio de muchos judíos, hasta el punto de llegar a ser una de las ciudades más pobladas de Judea, lugar de residencia del > Sanedrín y centro espiritual del judaísmo hasta el 135 d.C. Poseía una célebre escuela rabínica, cuyos doctores son mencionados a menudo en el Talmud (*Mishnah*, Rosh Hasshana, 4,1; Sanhedrin 11,4); allí quedó seguramente fijado en forma definitiva el canon del AT judío. Allí también fue enterrado el gran Gamaliel, según una tradición temprana. En tiempos de Eusebio de Cesarea, que la menciona de pasada (*Iamneía*, ’Ιαμνεία, *Onomasticón*), había decaído mucho. En la actualidad recibe el nombre de Yibna, a 20 km. al sur de Yaffá (Jafa). Véase CANON DEL AT, JABNEEL, JAMNIA.

YAFFÁ

Heb. 3305 *Yaphó*, יָפֹ (Jos. 19:46; 2 Cro. 2:16; Jon. 1:3), también escrito יָפֹא (Esd. 3:7); NT 2445 *Ioppe*, ’Ιόππη. Antigua ciudad junto al Mediterráneo, poblada desde la prehistoria, mencionada en las campañas del egipcio Tutmosis III (1481-1449 a.C.) contra Siria y en las cartas de Tell El Amarna. Importante por su puerto, prob. único en las costa de Palestina. Véase JOPE.

YAHVÉ

Nombre propio de Dios en hebreo, compuesto por cuatro consonantes, *YHWH*, יהוה, se emplea unas 6.800 veces en el AT; Sept. gral. *ho Kyrios*, ὁ Κύριος; Vulg. *Dominus*.

1. Nombre.
2. Significado.
3. Traducción.

I. NOMBRE. El hebreo primitivo carecía de vocales escritas, y al dejar de pronunciarse por respeto el nombre divino *YHWH*, יהוה, en su lugar se leía > Adonay = «el Señor». Para recordar esto al lector, los masoretas le pusieron las vocales *e*, *o* y *a*, solo como contraseña, cuando inventaron un

sistema de vocales escritas para el hebreo. En los medios cristianos empezó a leerse desde finales de la Edad Media con esas vocales, y así resultó la forma latinizada *Iehouah*, de donde viene > Jehová. Los hebraístas han llegado al acuerdo general de que la pronunciación original debe de haber sido Yahweh. Su significado se asocia con la idea de «ser-para» o «estar-con».

Sin embargo, no está del todo claro, aun en el día de hoy, si, en efecto, fueron cuatro las consonantes que formaban parte, desde el principio, del nombre especial de Dios. En el AT se encuentran dos formas cortas del nombre: *Yh*, יה (Ex. 15:2) y *Yhw*, יהו, que aparece sobre todo en la composición de nombres propios. La presencia de estas formas breves en documentos extrabíblicos anteriores a Moisés, lleva a pensar que podrían ser las más antiguas del nombre. Sin embargo, al decir de Walter Eichrodt y otros, la forma larga, YHWH, es la apropiada para el nombre especial de Dios, y está directamente unida a la revelación divina a Moisés (W. Eichrodt). Importa señalar, al respecto, que la forma larga del nombre divino se encuentra presente en la > Estela de Mesa o Estela moabita, documento extrabíblico del siglo IX a.C. Esa forma larga de cuatro consonantes proviene, según el consenso general de los biblistas, de *hwy*/*hwh*, raíz semítica del noroeste, empleada en el imperfecto del tema verbal simple, *qal* (R. De Vaux).

Un problema todavía mayor tiene que ver con la pronunciación original y el significado de la palabra, si es que lo tenía. El consenso entre los biblistas es que «Yahweh» («Yahvé» o «Yavé») fue, posiblemente, la pronunciación de la palabra. Varios textos griegos provenientes del período patrístico corroboran tal pronunciación: *Iabé*, como la transcribía Teodoreto de Ciro (*Quaest. 15 in Ex., 7*), o *Iaoué*, como la transcribía Clemente de Alejandría. Además, la forma «Yavé» responde de mejor manera a las reglas gramaticales del hebreo bíblico. A esto debe añadirse el hecho de que esa secuencia fonética aparece en un buen número de nombres amorreos.

II. SIGNIFICADO. Aunque se han intentado varias propuestas, el texto bíblico (de manera especial Ex. 3:14; véase también Os. 1:9), y los estudios filológicos en general, apuntan hacia una forma del verbo «ser» o «estar» en hebreo. El vb. heb., a diferencia del vb. castellano, tiene lo que en gramática se llama «temas verbales». En el caso específico del nombre divino, Yahvé, los biblistas han señalado que el nombre podría ser una forma del imperfecto del tema verbal simple llamado *qal* o una forma del imperfecto del tema verbal causativo *hiphil*.

La escuela norteamericana, iniciada por William Albright, se inclina más por el causativo y da al nombre divino el sentido de «el que causa la existencia» o «el que crea». Aunque este sentido ha gozado de gran aceptación, en las últimas décadas ha sido objeto de importantes objeciones.

De acuerdo con Tryggve N. D. Mettinger, «YHWH» (o «Yahvé») significa simplemente «Él es». Esto se deduce como consecuencia lógica de la forma verbal en primera persona que aparece en Ex. 3:14: «Yo soy» (*ehyeh*, אֶהְיֶה). Si Dios dice de sí mismo: «Yo soy», el pueblo dice de Dios: «Él es». Esta es la postura que actualmente goza de mayor aceptación. Parece que debemos limitarnos prácticamente al modo *qal* «él es» (E. Jenni). Esta explicación etimológica del nombre de Yahvé, que es la más comúnmente aceptada entre los autores modernos, se parece mucho a la presentada en Ex. 3:14.

III. TRADUCCIÓN. Sin embargo, todavía falta responder la siguiente pregunta: ¿por qué la mayoría de las versiones castellanas (o inglesas, francesas, portuguesas, alemanas) no sigue este consenso? Existen muchos testimonios, tanto en la literatura bíblica como en la extrabíblica, que demuestran lo sacrosanto que llegó a considerarse el nombre de «Yahvé». El texto de Levítico: «si

blasfemare el Nombre, que muera» (Lv. 24:16), así como el tercer mandamiento del Decálogo, son dos ejemplos importantes al respecto. Se sabe del cuidado con el que los copistas judíos de la antigüedad transmitieron, con profunda reverencia, los documentos que contenían el nombre de Dios. Se cuenta de varios escribas que dejaban en blanco el espacio donde se debía escribir el nombre divino, y solo lo completaban después de una serie de ritos especiales de purificación. En otros casos, el nombre se sustituía por cuatro puntos o se escribía con una grafía especial, a menudo más antigua.

Aunque no se sabe la fecha exacta en la que se abandonó el uso del Nombre en los textos bíblicos, la mayoría de los especialistas considera que debió de haber sucedido en algún momento de la época postexílica. Tanto la LXX como los documentos procedentes del judaísmo rabínico (adyacente a las sinagogas) indican que, para la lectura pública, cada vez que se llegaba a un texto que contenía las consonantes YHWH, las sustituían especialmente por la palabra hebrea *Adonay*. En la LXX, la palabra griega correspondiente es *Kyrios*. Varios libros bíblicos muestran que la palabra > Elohim («Dios») también sustituyó el nombre YHWH.

Además de las dos palabras ya mencionadas, se recurrió también a las expresiones «el Nombre» y «el cielo». Este último ejemplo se nota sobre todo en casos como el de Lucas 15:21 donde el «hijo perdido» le dice a su padre que había ofendido al «cielo», sustituyendo así el uso del nombre sacrosanto.

1. *Jehová en las versiones antiguas*. Cuando los masoretas (eruditos judíos de la Edad Media) decidieron agregarle al texto bíblico hebreo la puntuación vocálica, con el fin de evitar la pérdida de la pronunciación correcta de las Sagradas Escrituras, trataron de manera muy especial el nombre divino. A las cuatro consonantes del nombre sagrado, YHWH, le agregaron los signos vocálicos correspondientes a la palabra hebrea Adonay, creando así lo que los especialistas llaman el *qeré perpetuum*; es decir, aunque las consonantes permanecen a la vista, la verdadera pronunciación del nombre se perdió para siempre. La combinación de las dos palabras (consonantes del nombre original y vocales del nombre sustituto) dio como resultado el nombre híbrido *Yehowah*. Para la mayoría de los lectores de este texto hebreo acompañado de signos vocálicos (que hoy se conoce por *Texto Masorético*, TM) no hubo problema alguno: cada vez que aparecía el nombre compuesto, su mirada se centraba en las vocales, no en las consonantes. Por ello, en la lectura pública jamás se pronunciaban las consonantes.

El problema vino cuando los lectores y traductores cristianos empezaron a leer el nombre híbrido. Ya fuera por ignorancia o por uso consciente, el caso es que para el año 1100 d.C. ya aparecía en las traducciones y lecturas públicas de la Iglesia el nombre «Jehová». Los biblistas de la Ilustración y la Reforma no objetaron el uso de «Jehová». No fue sino hasta el siglo XIX de nuestra era cuando los biblistas empezaron a oponer resistencia al uso del nombre híbrido, reconociéndolo como una aberración gramatical.

El hecho de que tal nombre aparezca en varias versiones antiguas conocidas, como la castellana Reina-Valera y la inglesa *King James*, muestra que la fuerza de la tradición perduró. Los traductores y revisores de esas versiones, sobre todo en la antigüedad, lo tomaron del latín y lo transcribieron tal cual. Muchos himnos de la tradición evangélica castellana muestran ser también herederos de esa tradición.

2. *«Señor» o «SEÑOR» en lugar de «Yahvé» o «Jehová»*. Una buena variedad de versiones contemporáneas, tanto en castellano como en otros idiomas mayoritarios, tienden a evitar cualquier

forma del nombre sacrosanto de Dios. En su lugar, siguiendo la tradición iniciada por la LXX, se usa el título «Señor» o «SEÑOR».

Así se respeta la larga tradición judía de no pronunciar el nombre divino inefable, y se opta por usar la traducción de una palabra cuya pronunciación y grafía no tienen problema alguno: Adonay. Además, desde la perspectiva teológica, no solo se resalta el hecho de que el nombre sacrosanto guarda un misterio y encierra un secreto, sino que también se reconoce que Jesucristo, a quien el NT se refiere como «Señor», es el mismo Dios del AT a quien la tradición judía también llama «Señor». Véase ADONAI, ELOHIM, JEHOVÁ, SEÑOR, TETAGRÁMATON.

BIBLIOGRAFÍA: A. Deissler, "El nombre de Yahvé como revelación de la voluntad divina", en *MS* II, 383-386; Walter Eichrodt, *Teología del AT*, I (Cristiandad 1975); E. Jenni, "יהוה, *Yhwh*, Yahvé", en *DTMAT* I, 967-975; Tryggve N.D. Mettinger, *Buscando a Dios: significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia* (Almendro 1994); Gerhard von Rad, *Teología del AT*, I (Sígueme 1972); Roland de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I (Cristiandad 1974).

E. SÁNCHEZ CETINA

YAHVISTA

Nombre que se da a una de las fuentes del Pentateuco, y más especialmente, a la más antiguo, la que, según cierta teoría, dio origen a las partes narrativas. Este nombre obedece al hecho del uso preferente del nombre divino Yahvé en esos textos concretos.

YARMUK

Heb. *Yarmukh*, יַרְמ ךְ. Afluente del río Jordán, en la ribera oriental, cerca del mar de Galilea. No se mencionado en el AT, pero sí en la Mishnah (*Parah*, 8,10; *Baba Bathra*, 746), en Plinio y otros lugares. Los pueblos de habla árabe le llama Seriat el-Menadirah. Su cuenca forma un valle que va desde el Gebel el-Druz hasta el Jordán. Véase TRANSJORDANIA.

YAVÁN. Véase JAVÁN

YELMO. Véase CASCO

YOM KIPPUR

Heb. *Yom kippur*, ר ֻ ִ י ם = «Día de la expiación o perdón». Ayuno solemne celebrado por los judíos antes de la luna nueva, en el cual no puede tomarse ningún alimento hasta el anochecer del día siguiente, realizar ningún tipo de trabajo servil, ni mantener relaciones conyugales. El hombre está obligado a desligarse totalmente de su vida cotidiana y consagrar todas sus fuerzas para purificarse en este día, para expiar los pecados del año trascurrido y retornar a Dios.

Es celebrado el día 19 de Tishri, que cae entre Septiembre/Octubre. En el AT, la ceremonia distintiva del día consistía en la ofrenda de dos machos cabríos como rescate simbólico de los pecados (cf. Ex. 30;10; Lv. 23:27-31; 25:9; Nm. 29:7-11). La celebración del *Yom Kippur* en la actualidad se inicia en la sinagoga con la plegaria de *Kol Nidré* = «todos los votos», cuya composición se atribuye a los judíos españoles de tiempos del rey visigodo Recaredo. Un talit o manto de oración se emplea para las oraciones de la tarde. Los varones deben vestir de blanco en memoria del texto de Is. 1:18: «Aunque vuestros pecados sean como la grana, como la nieve serán emblanquecidos». Antes de acabar el servicio se hace sonar el cuerno de morueco, o *Shophar*, para anunciar el final del ayuno e indicar que Dios ha escuchado las oraciones y ha concedido el perdón

de los pecados.

El *Yom Kippur* es el día más sagrado de la religión judía. Con *Rosh Hashshaná* o «Año nuevo», comienzan los días de arrepentimiento y continúan los diez siguientes, que culminan en *Yom Kipur*. Si en *Rosh Hashshaná* los fieles son juzgados por sus actos, el veredicto del juicio es fijado en el *Yom Kippur*. Véase EXPIACIÓN, Día de la, JUDAÍSMO.

YO SOY

Gr. *egó eimí*, ἐγώ εἰμί. Expresión o fórmula neotestamentaria referida a Jesucristo, de la que se pueden encontrar paralelismos en el AT. Al darse a conocer Yahvé como el Dios de los padres y el salvador del pueblo se presenta como el absoluto «Yo soy» (Ex. 3:14; cf. Gn. 15:7; 17; 1; 28:13; 35:11; Ex. 20:2, etc.).

BIBLIOGRAFÍA: G. Braumann u H.-G. Link, "Yo soy", en *DTNT* IV, 381-385.

YUGADA

Heb. 6776 *tsémed*, צֶמֶד = «yugo, yunta» o «pareja», de ahí «yugada»; Sept. *zygós boôn*, ζυγὸς βοῶν; Vulg. *iugerum*.

Medida de superficie equivalente a la cantidad de tierra que una yunta de bueyes puede arar en un día (cf. 1 Sam. 14:14; Is. 5:10). Corresponde aprox. a una fanega de tierra. Véase PESOS Y MEDIDAS, YUGO.

YUGO

Heb. 4132 *mot*, מוֹט = «yugo», palo torcido (Nah. 1:13); 4133 *motah*, מוֹטָה = «yunta, yugo» (Is. 68:6,9; Jer. 27:2; 28:10, 12, 13); 5923 *ol*, עֹל = «yugo, carga» (Gn. 27:40; Nm. 19:2; Lv. 26:13; Dt. 21:3; 1 Sam. 6:7; Is. 9:4; Jer. 5:5; etc); gr 2218 *zygós*, ζυγός = «yugo», que sirve para unir dos cosas; Vulg. *iugum*.

Instrumento de madera empleado para uncir un par de bueyes o caballería a la lanza de la carreta o timón del arado, que se ajustaba, por su parte interior, generalmente curvada, a la cabeza o a la nuca de los animales para uncirlos a un carruaje o a un arado (Nm. 19:2). Era necesario que se adaptara bien. Un yugo pesado o de mala forma era realmente una tortura para el tiro. Los animales que habían llevado yugo no eran válidos para ser ofrecidos en sacrificio (Nm. 19:2; Dt. 21:3; 1 Sam. 6:7).

También había yugos para transporte de cosas y objetos, por ejemplo ladrillos o fruta, utilizados por las personas, tal como se observa en las inscripciones egipcias y todavía se ve en algunos pueblos, especialmente para acarrear agua. Los cautivos de guerra a menudo eran apresados y atados a yugos, lo que aumentaba su sujeción y humillación ante el enemigo vencedor. La desobediencia a los preceptos de la Alianza es amenazada, entre otros males, con el terrible castigo de servir a los enemigos «que Yahvé enviará contra ti, en medio del hambre, de la sed, de la desnudez y de la falta de todas las cosas. Él pondrá sobre tu cuello un yugo de hierro, hasta destruirte» (Dt. 28:48; cf. Jer. 28:14). En este caso, el «hierro» sirve para expresar la pesadez de la desgracia. De modo que la imagen del yugo, por significar una carga y opresión sobre el cuello, vino a simbolizar todo tipo de sufrimientos y calamidades que se abaten sobre una persona (Lam. 1:14; 3:27; Is. 14:25), así como impuestos gravosos (1 R. 12:4, 9-14; 2 Cro. 10:4ss.; Neh. 5:15). En especial, la palabra heb. *ol*, עֹל, es usada con frecuencia como símbolo de esclavitud y servidumbre (1 R. 12:4-11; Is. 9:4; 10:27;

14:25; 47:6; Jer. 5:5); por el contrario, romper el yugo es una señal de libertad (cf. Gn. 27:40; Jer. 2:20; 5:5; Nah. 1:13). Precisamente, la liberación de la esclavitud egipcia es representada por la ruptura del yugo: «Yo, Yahvé vuestro Dios que os saqué de la tierra de Egipto para que no fueseis sus esclavos. Yo rompí las coyundas de vuestro yugo, y os he hecho andar con la cabeza erguida» (Lev. 26:13, cf. Is. 9:4; 10:27; Ez. 34:27).

Tomar voluntariamente el yugo sobre uno mismo vino a expresar en el rabinismo la aceptación de la doctrina y mandamientos rabínicos. En este contexto hay que entender las palabras de Jesús respecto a tomar sobre sí su yugo, que es fácil y ligero de carga, frente a la multitud de preceptos de los fariseos (Mt. 11:29, 30), y de la Ley (Hch. 15:10). Esta es la libertad con que Cristo libera, frente al yugo de la esclavitud (Gal. 5:1).

La palabra yugo también significa «pareja», pues los bueyes se ataban de dos en dos (1 Sam. 11:7; 1 R. 19:19, 21; Is. 21:7: Lc. 14:19). El apóstol Pablo la utiliza para referirse a Síntique, fiel «compañero», gr. *sýzygos*, σύζυγος (Flp. 4:3). Hay intérpretes que lo entienden como nombre propio, Syzigus.

Z

Z

Heb *záyin*, ז, séptima letra del alefato, que corresponde a la gr. *dseta*, Z, ζ; vigésimotercera y última letra del alfabeto latino.

ZAANAIM

Heb. 6815 *Tsaanannim*, צַעֲנַ.ים = «traslados» (Jos. 19:33); Sept. *Besenanim*, Βεσεναν□μ, v. *Seennanim*, Σεενναν□μ; Vulg. *Saanunim*; *Tsaanáyim*, צַעֲנַיִם (Jue. 4:11); Sept. *pleonektunton*, πλεονεκτο□ντων v. *anapauomenon*, □ναπαυομ□νων; Vulg. *Seniim*. Nombre de un pequeño «valle», y más correctamente de una «encina» (*elón*, אֵל ן), bien conocida como «la encina de Zaananim» (Jue. 4: 11), prob. un árbol sagrado para los > quenitas. Estaba junto a > Quedes, en el territorio de Neftalí. Allí estaban acampados los quenitas cuando Sísara buscó refugió en una de sus tiendas (vv. 17-24).

ZAANÁN

Heb. 6630 *Tsaanán*, צאנן = «emigrar»; Sept. *Sennaar*, Σενναα□ρ; Vulg. *in exitu*. Lugar en la Sefela de Judá mencionado en un oráculo de Miqueas, donde el profeta hace un juego de palabras: «¡Pasa, oh moradora de Safir! En sus ciudades se quedará; no saldrá la moradora de Saanán» (Miq. 1:11). Si el significado de su nombre alude al nomadismo de una tribu de pastores, ricos en rebaños, su maldición será quedar cercado y cerrado. Se desconoce su ubicación. Corresponde al > Zenán de Jos. 15:37.

ZAAVÁN

Heb. 2190 *Zaawán*, זַעֲוָן = «inquieto, migratorio»; Sept. *Zukam*, Ζουκ□μ v. *Ioakán*, Ἰωακ□ν; Vulg. *Zavan*. Descendiente de Esaú, uno de los tres hijos de Ezer, así como el cabeza o jefe de un clan hurrita (Gn. 36:27; 1 Cro. 1:42).

ZABAD

Heb. 2066 *Zabad*, זָבָד = «regalo, obsequio [de Yahvé]»; ac. *Za-da-du*; Sept. *Zabed*, Ζαβ□δ v. *Zabet*, Ζαβ□τ o *Zabat*, Ζαβ□τ, etc.; Vulg. *Zabad*. Nombre de siete personajes del AT.

1. Uno de los soldados de David, de la tribu de Judá, hijo de Natán y padre de Eflal, descendiente de Jada y de la estirpe de Jerameel (1 Cro. 2:36, 37; 11:41).

2. Individuo de la tribu de Efraín, hijo de Tahat y padre de Sutelah (1 Cro. 7:21).

3. Uno de los héroes de David, hijo de Ahlai (1 Cro. 11:41). Prob. el mismo reseñado en primer lugar.

4. Uno de los asesinos del rey Joás, rey de Israel; era hijo de > Simeat la amonita (2 Cro. 24:25, 26). En 2 R. 12:2 recibe el nombre de > Josacar. Conspiró juntamente con > Jozabad, hijo de Simrit la moabita, lo que indica que los dos eran medio judíos. Amasías, hijo del monarca asesinado, mandó matar a ambos (2 R. 14:5, 6; 2 Cro. 25:3), pero «no dio muerte a los hijos de ellos, conforme

a lo que está escrito en la Ley, en el libro de Moisés, donde Yahvé mandó diciendo: Los padres no morirán por culpa de los hijos, ni los hijos morirán por culpa de los padres; sino que cada cual morirá por su propio pecado» (v. 4; Dt. 10:14, 16).

5. Quinto hijo de Zatu, obligado a divorciarse de su mujer extranjera por orden de Esdras (Esd. 10:27).

6. Uno de los hijos de Hasum, casado con una mujer extranjera, de la que tuvo que separarse por orden de Esdras (Esd. 10:33).

7. Hijo tercero de Nebo, divorciado de su mujer extranjera por los mismos motivos que los anteriores (Esd. 10:43).

ZABADEOS

Gr. *Zabadaîoi*, Ζαβαδαῖοι; Vulg. *Zabadaei*. Tribu árabe derrotada por Jonatán Macabeo, a 30 km. al noroeste de Damasco, después de poner en fuga a los generales del seléucida Demetrio II Nicátor en la región de Hamah, junto al Orontes (1 Mac. 12:25-32). Prob. esta tribu habitaba en el > Antilíbano, donde están las actuales aldeas de Zebedani y Zebad.

ZABAI

Heb. 2079 *Zabbaý*, זַ י, prob. un error por 2140 *Zakkaý*, זַ י = «puro»; Sept. *Zabú*, Ζαβού; Vulg. *Zabbai* y *Zachai*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Padre de Baruc, quien restauró con gran entusiasmo un tramo del muro de Jerusalén, desde la esquina hasta la puerta de la casa del sumo sacerdote Eliasib (Neh. 3:20). Quizá es el > Zacai de Esd. 2:9.

2. Uno de los hijos o descendientes de Bebai, obligado a repudiar a su mujer extranjera en tiempos de Esdras (Esd. 10:28).

ZABDI

Heb. 2067 *Zabdí*, זַבְ י = «regalo» [de Dios]»; Sept. *Zabdí*, Ζαβδί, *Zabrí*, Ζαβρί, *Zambrí*, Ζαμβρί, etc.; Vulg. *Zabdi*, *Zabdias*. Nombre de cuatro personajes del AT.

1. Hijo de Zerah y padre de Carmi, de la tribu de Judá y de la familia de Acán (Jos. 7:1, 17, 18).

2. Tercer hijo de Simei, de la tribu de Benjamín (1 Cro. 8:19).

3. Sifmita, funcionario del rey David, a cuyo cargo estaba el cuidado del producto de las viñas para las bodegas (1 Cro. 27:27).

4. Levita, padre de Micaías y abuelo de Matanías, de la descendencia de Asaf (Neh. 11:17); llamado en otros lugares > Zacur (12:35) y > Zicri (1 Cro. 9:15).

ZABDIEL

Heb. 2068 *Zabdiel*, זַבְ יאל = «regalo de Dios»; ac. *Zab-di-ilu*; Vulg. *Zabdiel*. Nombre de tres pesonajes del AT.

1. Sept. *Zabdiel*, Ζαβδιήλ. Padre de > Jasobeam, jefe o comandante militar del ejército de David (1 Cro. 27:2).

2. Sept. *Zokhriel*, Ζοχριήλ v. *Badiel*, Βαδιήλ. Cabeza de un grupo de ciento veintiocho sacerdotes que habitó en Jerusalén después del regreso de la cautividad en Babilonia (Neh. 11:14).

3. Sept. *Zabdiel*, Ζαβδιὴλ; Josefo, *Zábelos*, Ζάβηλος. Jefe árabe que decapitó a Alejandro Balas cuando quiso refugiarse en Arabia, después de lo cual envió la cabeza a Ptolomeo Filométor (1 Mac. 11:17; Josefo, *Ant*. 13, 4, 8).

ZABUD

Nombre de dos personajes del AT.

1. Heb. 2072 *Zabbud*, ד זַ, prob. un error por *Zakkur*, ר זַ; Sept. *Zabud*, Ζαβοὺδ. Uno de los descendientes de Bigvai, que volvieron de la cautividad de Babilonia con Esdras (Esd. 8:14).

2. Heb. 2071 *Zabud*, ד זָב = «dado [por Dios]»; Sept. *Zabuth*, Ζαβοὺθ v. *Zabbuth*, Ζαββοὺθ. Hijo del profeta > Natán, descrito como sacerdote principal y amigo del rey Salomón (1 R. 4:5), puesto de confianza ocupado anteriormente por Husai el arquita en el reinado de David (2 Sam. 15:37; 16:16; 1 Cro. 27:33). En el manuscrito Vaticano de la LXX se omite la palabra «sacerdote», y en la versión arábiga de la Políglota de Londres se identifica este personaje con el mismo profeta Natán. La Peshitto y varios manuscritos hebreos leen *Zakkur* en lugar de *Zabud*.

ZABULÓN

Heb. 2074 *Zebulún*, זְבֻל ן, en una ocasión escrito זְב ל ן (Jue. 1:3), del vb. *zabad*, זבד, «dotar de, dar», o del vb. *zabal*, זבל, «morar, habitar»; Sept., NT y Josefo, *Zabulón*, Ζαβουλὼν; Vulg. *Zabulon*.

El significado del nombre Zabulón es incierto, probablemente «honor», derivado del juego de palabras pronunciado por Lea: «Dios me ha favorecido [*zeaaní*] con un buen regalo [*zeed tob*]» (Gn. 30:20); pero también «mi esposo morará conmigo [*yizbeleni*]» (Gn. 30:20)». Los nombres de Zabulón y Aser aparecen en los textos de Ras Shamra (s. XV a.C.) como epónimos de grupos étnicos del sur de Fenicia.

Décimo hijo de > Jacob, el sexto tenido con > Lea, antepasado de la tribu del mismo nombre (Gn. 46:14; Nm. 26:26). En el orden de su nacimiento, Zabulón sigue a su hermano Isacar, con quien, en la historia de las tribus y de los territorios que les fueron asignados, aparece estrechamente relacionado (Dt. 33:18).

Nada se sabe de Zabulón, salvo que Sared, Elón y Jahelel fueron sus hijos y cabezas de tres familias tribales. No se registra ningún hecho notable de su vida. En la tradición judía, su nombre es el primero de los cinco hermanos que José presentó al Faraón (*Targ. Pseudo-Jon. de Gn. 47, 2*).

Cuando Jacob bendijo a sus hijos, predijo que los descendientes de Zabulón vivirían cerca del mar en la zona norte de Palestina en dirección de Sidón (Gn. 49:13). Según Jos. 19:10-16, su territorio estaba tierra adentro, entre Aser y Neftalí, en la zona media entre Haifa y el lago de Tiberíades. Quizá tuviera una franja de terreno que se acercara al litoral marítimo en la zona septentrional, lindando con Fenicia. En la bendición de Moisés se dice que «ocupará la abundancia de las naciones» juntamente con Isacar (Dt. 33:18-19), lo que supone que estaba en zona cercana a las naciones gentiles.

ZABULÓN, Tribu de

Tribu constituida por los descendientes de > Zabulón. Se dividió en tres familias tribales, conforme a los tres hijos de Zabulón (Nm. 26:26, 27).

Juega un papel importante en la historia temprana de Israel. Aunque la primera generación fue

poco numerosa, esta tribu ocupa el cuarto lugar entre las doce. En el censo de las tribus realizado en el desierto del Sinaí, durante el segundo año del Éxodo, la tribu de Zabulón tenía 57.400 hombres listos para la guerra (Nm. 1:31). Este ejército, bajo el mando de > Eliab, hijo de Helón, acampó con Judá e Isacar, al este del Tabernáculo, y con ellos formaron la vanguardia de la línea de marcha (Nm. 2:3-9). Entre los espías enviados por Moisés para reconocer la tierra de Canaán, > Gadiel, el hijo de Sodi representó a Zabulón (Nm. 13:11). En el segundo censo hecho en Settim, en la tierra de Moab, Zabulón sumó 60.500 hombres aptos para el combate (Nm. 26:27), lo que supone un aumento de 3.100 hombres. Muchos autores consideran que estas cifras, como las del resto de las tribus, no corresponden a la realidad, sino a la idealización de la historia israelita (género midráshico) con propósitos patrióticos y religiosos. Sea como fuere, Zabulón es la cuarta tribu más numerosa en los dos censos y las más grande en población de las tribus a las que se les iba a asignar tierras en Galilea.

Elisafán, hijo de Farnac, fue escogido para representar a Zabulón en la división de la Tierra Prometida (Nm. 34:25). En la distribución de Canaán entre las siete tribus, el lote de Zabulón fue el tercero. El territorio de la tribu comenzó con Sarid (Jos. 19:10), supuestamente Tell Shadud, más o menos cinco millas al sudoeste de Nazaret. Las fronteras de Zabulón aún no se habían marcado. De los diecinueve nombres propios que el libro de Josué registra, puede ser identificada con certeza > Belén. Josefo asigna a Zabulón las tierras cerca del Carmelo y el mar, tan lejos como el Lago de Genesaret (*Ant*. 5, 1, 22). Al noroeste, Aser, al sudeste, Isacar. Incluía una parte de las planicies de Esdrelón y la gran ruta desde el mar al lago. Isacar y Zabulón tenían una montaña sagrada común, el monte > Tabor, lugar de culto israelita antes de la centralización del culto a Yahvé en Jerusalén (cf. Os. 5:1). Es posible que su asentamiento en estas regiones montañosas se remonte a mediados del segundo milenio a.C. Su zona de asentamiento en la región montañosa de la baja Galilea occidental pudo llevarlas, en fechas todavía tempranas, a la vecindad de las otras dos tribus de Lea, > Simeón y > Leví. En la bendición de Jacob (Gn. 49:13-14) se citan juntas estas dos tribus, Zabulón e Isacar, y se alude a sus empresas comerciales marítimas. Zabulón, por estar junto a los comerciantes fenicios, se dedicó también al tráfico con las naciones; en cambio, Isacar está tranquilo en sus tiendas porque le tocó la llanura fértil de Esdrelón.

Pero Zabulón contaba con una serie de importantes rutas naturales que conectaban la costa marítima con puntos del interior, como la *Via Maris* que discurría entre Egipto y Mesopotamia. De las ciudades que había dentro de sus fronteras (Jos. 19:10–16), Simrón (Khirbet Sammuniyeh) y Hanatón (Tell el-Bedeiwiyeh) eran particularmente importantes por cuanto vigilaban cruces estratégicos de las rutas principales, como atestigua su presencia en los textos de > Amarna (cf. Jos. 11:1). También destacaba > Gat-hefer, ciudad natal del profeta Jonás (2 R. 14:25).

Durante la época de Josué, los zabulonitas no reciben mención especial, mientras que en el período de los Jueces sus hazañas fueron dignas de mención. En el Cántico de Débora la tribu es especialmente considerada: «el pueblo de Zabulón expuso su vida a la muerte» (Jue. 5:18), en relación con la campaña de > Barac contra Sísara (Jue. 4:10). En respuesta al llamamiento de Gedeón, se unieron en la batalla contra > Madián (Jue. 6: 35). Uno de los jueces menores, > Elón, que gobernó durante diez años, era zabulonita (Jue. 12:11). Entre aquellos que siguieron a David a Hebrón para hacerlo rey había 50.000 hombres de Zabulón bien armados, «dispuestos a pelear sin doblez de corazón» (1 Cro. 12:33).

Durante la división del reino, Zabulón se separó de Judá junto con las otras tribus del norte, y cayó

en la idolatría. En 733 a.C. toda Galilea sucumbió ante > Tiglat-pileser III (cf. 2 R. 15:29) y fue convertida en una parte del Imperio asirio. Isaías profetizó que de la tierra de Zabulón y de la tierra de Neftalí surgiría la luz mesiánica que alegraría su territorio (Is. 9:1-3). La cita que hace Mateo de las palabras de Isaías anuncia el ministerio público de Jesús, el carpintero que se crió en Nazaret, en el antiguo territorio tribal de Zabulón (Mt. 4:12–17).

El profeta Ezequiel incluyó a Zabulón entre las doce tribus de su Israel ideal (Ez. 48:33), y se lo menciona en la visión del sellamiento de los 144.000 (Ap. 7:8). Véase ASER, GALILEA, ISACAR, JACOB.

A. ROPERO

ZABULONITA

Heb. 2075 *Zebuloní*, זְב לֹנִי; Sept. *Zabulonites*, Ζαβουλων�της v. *Zabunites*, Ζαβουν�της; Vulg. *Zabulonites*. Designación patronímica de un miembro de la familia o tribu de Zabulón (Nm. 26:27), o habitante del territorio asignado a esta, como Elón, juez de Israel (Jue. 12:11, 12).

ZACAI

Heb. 2140 *Zakkay*, זַ ־ י = «puro»; Sept. *Zakkhaí*, Ζακχα� v. *Zakkhú*, Ζακχο�; Vulg. *Zachai*. Antecesor de 760 israelitas que regresaron de la cautividad de Babilonia, para instalarse cada cual en su ciudad (Esd. 2:9; Neh. 7:14).

ZACARÍAS

Heb. 2148 *Zekhareyah*, זְכַרְיָה i(1 Cro. 5:7; 15:18, 24; 24:25; 26:2, 1, 14; 27:21; 2 Cro. 20:14; 21:2; 26:5; 29:13; 35:8), y en forma extensa *Zekhareyahu*, זְכַרְיָה = «Yahvé recordó»; acádico *sin-izkur*, *sin-suma-izkur*; Sept., NT y Josefo, *Zakharías*, Ζαχαρ�ας, *Zakharía*, Ζαχαρ�α; Vulg. *Zacharias*. Nombre de más de 30 personajes del AT.

1. Sept. *Zakkhur*, Ζακχο�ρ v. *Zakhkhur*, Ζαχχο�ρ. Benjaminita de la familia de > Jehiel, el padre o fundador de > Gabaón (1 Cro. 9:35, 37), llamado > Zequer en 1 Cro. 8:31. Si la vocalización tradicional es la correcta, Zequer es un sinónimo que significa «memoria». Sin embargo, es probable que se trate de una abreviación, Zacar, que significa «él se ha acordado».

2. Levita de la familia de Coat, descendiente de Ebiasaf (Asaf). Hijo de Meselemías, y portero del Tabernáculo en el reinado de David (1 Cro. 9:19, 21, 22), y sabio consejero (1 Cro. 26:2, 14).

3. Levita del segundo orden; tocaba el salterio en el cortejo que acompañó el arca a Jerusalén. David le asignó un servicio permanente en el Tabernáculo erigido para el arca (1 Cro. 15:18, 20; 16:5).

4. Uno de los sacerdotes que tocaron las trompetas delante del > Arca de la Alianza desdela casa de > Obededom (1 Cro. 15:24).

5. Levita de la familia de Coat, de la casa de Uziel, que vivió durante el reinado de David (1 Cro. 24:25).

6. Levita de la familia de Merari, cuarto hijo de Hosa. Fue uno de los porteros del Tabernáculo durante el reinado de David (1 Cro. 26:10, 11).

7. Sept. *Zadaías*, Ζαδα�ας v. *Zabdías*, Ζαβδ�ας. Hombre de la media tribu de Manasés en

Galaad, padre de Iddo; vivió durante el reinado de David (1 Cro. 27:21).

8. Levita de la descendencia de Asaf, hijo de Benaías y padre de > Jahaziel (2 Cro. 20:14).

9. Uno de los príncipes comisionados por > Josafat para que enseñaran la Ley al pueblo de Judá (2 Cro. 17:7).

10. Cuarto de los siete hijos de Josafat (2 Cro. 21:2).

11. Sept. *Azarías*, Αζαρίας. Hijo del sumo sacerdote Joiada e íntegro como su padre. Vivió durante el reinado de Joás, rey de Judá; dotado del Espíritu, reprochó al pueblo que hubiera abandonado a Yahvé después de la muerte de Joiada. Zacarías fue entonces lapidado en el patio del Templo por orden del rey (2 Cro. 24:20-22). Es a este Zacarías que parece referirse Cristo al hablar de la sangre de los profetas derramada sobre la tierra (Lc. 11:51). En efecto, Zacarías hijo de Joiada es el único personaje mencionado en las Escrituras que fuera asesinado entre el Templo y el altar. La memoria de esta trágica muerte se transmitió de generación en generación. Al estar el libro de Crónicas en último lugar en el canon judío, Zacarías aparece como el último mártir, siendo Abel el primero. Mt. 23:35 constituye un problema, por cuanto Zacarías recibe el apelativo de «hijo de Berequías», aludiendo al bien conocido profeta postexílico. Este pasaje de Mateo, diferente del pasaje paralelo de Lc. 11:51, contiene muy probablemente una glosa que algún copista puso al margen, confundiendo ambos Zacarías, y que posteriormente debió ser incorporada al texto.

12. Hombre entendido en visiones de Dios y consejero del rey Uzías, del que nada más se sabe (2 Cro. 26:5).

13. Decimoquinto rey de Israel (hacia 743 a.C.) y último de la dinastía de > Jehú. Accedió al trono de Samaria en el año 30 de Azarías, rey de Judá, y reinó durante seis meses. Hijo de Jeroboam II, murió a manos de Salum, que le sucedió (2 R. 14:29; 15:10). La predicción según la cual Jehú tendría descendientes en el trono solo hasta la cuarta generación se cumplió en el acceso y muerte tan rápidos de Zacarías (cf. 2 R. 10:30).

14. Sept. *Zakharía*, Ζαχαρία. Príncipe rubenita durante la cautividad de Tiglat-pileser (1 Cro. 5:7).

15. Hijo de Berequías; fue testigo de que Isaías escribía unas palabras enigmáticas un año antes de que una profecía revelara su auténtico significado (Is. 8:2).

16. Abuelo de Ezequías por parte materna (2 R. 18:1, 2; 2 Cro. 29:1).

17. Levita descendiente de Asaf. Tomó parte en la purificación del Templo bajo Ezequías (2 Cro. 29:13).

18. Levita, descendiente de Coat; inspector de los obreros que efectuaron las reparaciones del Templo durante el reinado de Josías (2 Cro. 34:12).

19. Uno de los oficiales de la casa de Dios en la época de Josías; indudablemente, un sacerdote (2 Cro. 35:8).

20. Hombre de Judá, hijo de Siloni, de la familia de Sela, que habitaron en Jerusalén al regreso de la cautividad (Neh. 11:5).

21. Otro hombre de Judá de la familia de Fares, hijo de Amarías (Neh. 11:4).

22. Sacerdote descendiente de Pasur de la casa de Malquías (Neh. 11:12).

23. Descendiente de Paros; volvió de Babilonia con Esdras (Esd. 8:3).

24. Otro que volvió del exilio con Esdras, hijo de Bebai (Esd. 8:11).

25. Uno de los príncipes encargados por Esdras de traer consigo a levitas y netineos para que acompañaran a los israelitas en su regreso del exilio (Esd. 8:16).

26. Uno de los que ayudaron a Esdras a leer la Ley al pueblo; probablemente, sacerdote (Neh. 8:4).

27. Sept. *Zakharía*, Ζαχαρία. Hijo de Elam, siguió la indicación de Esdras de despedir a su mujer extranjera (Esd. 10:26).

28. Levita, hijo de Jonatán, descendiente de Asaf. Dirigió a los levitas músicos en la dedicación de las murallas restauradas de Jerusalén (Neh. 12:35, 36).

29. Sacerdote que hizo sonar la trompeta en la dedicación de las murallas restauradas de Jerusalén (Neh. 12:41).

30. Sacerdote y jefe de la casa patriarcal de Iddo en la época del sumo sacerdote Joiacim (Neh. 12:16; cf. v. 12). Tal vez se trate del profeta Zacarías.

31. Profeta, hijo de Berequías (Zac. 1:1). Véase ZACARÍAS, Profeta.

32. Padre de > Juan el Bautista. Sacerdote de la estirpe de > Abías, la octava de las veinticuatro clases en que fueron divididos los sacerdotes en tiempos de David (1 Cro. 24:7-19). Su esposa > Elisabet, o Isabel, era descendiente de Aarón y pariente de María de Nazaret (Lc. 1:5, 36). El hogar de Zacarías estaba ubicado en «una ciudad de Judá», en «la región montañosa» (vv. 39, 40). Una tradición que puede remontarse a la época anterior a las Cruzadas, señala la pequeña ciudad de Ain-Karim, a cinco millas al suroeste de Jerusalén. No tenían hijos porque Elisabet era estéril (vv. 6-7). Habían rogado mucho para que su unión fuera bendecida con descendencia; cuando «los dos eran de edad avanzada», el reproche de esterilidad pesaba sobre ellos. Sucedió que habiéndole tocado el turno de ofrecer el incienso, mientras ejercía esta función se le apareció un ángel, que le anunció que Dios le daría un hijo (v. 18) que prepararía al Señor un pueblo bien dispuesto de cara a la llegada del Mesías (vv. 13-17). Zacarías, dudando de esta asombrosa predicción, pidió una señal, que recibió en forma de mudez temporal en castigo a su incredulidad, hasta el cumplimiento de la promesa (vv. 18-22, 62-64). Cuando se cumplieron los días de su servicio, se fue a su casa. Poco después, concibió su mujer y se mantuvo oculta durante cinco meses (vv. 23-24). Al octavo día del nacimiento del niño fueron a circuncidarlo, y querían ponerle el nombre de su padre, Zacarías, pero su madre se negó, y preguntaron por señas al anciano sacerdote cómo quería que se le llamase. Él pidió una tablilla y escribió: «Juan es su nombre» (vv. 59-63). Entonces, Zacarías recuperó el habla y, lleno del Espíritu Santo, entonó un canto de júbilo, profetizando acerca del Salvador (vv. 67-79).

ZACARÍAS, Profeta

Heb. 2148 *Zekhareyah*, זְכַרְיָה, y *Zekhareyahu*, זְכַרְיָה = «Yahvé recuerda»; Sept. *Zakharías*, Ζαχαρίας.

Profeta posterior a la cautividad de Babilonia y undécimo de los llamados profetas menores. Hijo de Berequías y nieto de Iddo (Zac. 1:1). En el libro de Esdras se dice que era «hijo de Ido» (5:1; 6:14), sin que se sepa la razón de la diferencia en el nombre del padre. Hay quien explica que es por haber asumido el oficio sacerdotal de su abuelo a causa de la muerte de su padre.

La primera profecía de Zacarías que ha sido transmitida fue dada en Israel en el mes octavo del segundo año del reinado de > Darío Histaspes, el 520 a.C. (Zac. 1:1; Esd. 4:24; 5:1), solo dos meses después de que > Hageo comenzara a profetizar (Hag. 1:1). Zacarías fue contemporáneo del

gobernador > Zorobabel, del sumo sacerdote > Josué, y del profeta Hageo (Zac. 3:1; 4:6; 6:11; Esd. 5:1, 2). Juntamente con este último, exhortó a los principales de los judíos vueltos del exilio para que reanudaran la construcción del Templo. Parece evidente que nació en Babilonia, por cuanto los primeros deportados habían estado en tierra de Judá solo 18 años, y Zacarías no empezó a profetizar a esta edad. Pertenecía indudablemente a la tribu de Leví, siendo a la vez profeta y sacerdote, lo mismo que Jeremías y Ezequiel. Efectivamente, según Neh. 12:1, 4, 7, Iddo, jefe de una familia sacerdotal, volvió de Babilonia con Zorobabel y Zacarías recibe el nombre de «hijo de Iddo» (Esd. 5:1; 6:14). Probablemente es la misma persona mencionada como jefe de la familia sacerdotal de Iddo (Neh. 12:16), lo cual explicaría su gran interés por el Templo y el culto, a la vez que se comprende el motivo de la impresión que su escrito deja en el lector.

Por el contrario, no tiene nada que ver con el profeta Zacarías referido por Jesús (Mat. 23:35; Lc. 11:51) como muerto por los judíos en el Templo, que fue > Zacarías hijo de Joiada (2 Cro. 24:20). Además, los judíos del tiempo de Zorobabel obedecieron al profeta Zacarías (Zac. 6:7) y no hay en los libros de Esdras y Nehemías indicación alguna de un crimen tan atroz perpetrado en el atrio del Templo.

ZACARÍAS, Libro de

Undécimo de los “Doce Profetas”.

1. Época.
2. Zacarías en el canon y relación con Malaquías.
3. Estructura literaria y articulación.
4. Mensaje.

I. ÉPOCA. Zacarías anuncia su mensaje entre los años 520 al 518 a.C. (cf. 1:1, 7; 7:1). Es probable que su actuación profética hubiera ya concluido para la época de la inauguración del segundo Templo en el año 515 a.C. (cf. Esd. 6:15). Pero es este contexto de reconstrucción y dedicación de la vida el que marca la predicación y el mensaje del libro. Nuestro profeta es mencionado en Esdras 5:1 y 6:14, en ambos casos junto al profeta Hageo y en relación con la reconstrucción de la casa de Dios. Es difícil saber si la mención de Nehemías 12:16 de un sacerdote de la casa de Iddo llamado Zacarías refiere al mismo profeta. Pero el celo por el Templo y por el juicio de Dios que expresa este libro permite pensar en un profeta que fuera a la vez sacerdote; ambos elementos fortalecen esa vinculación.

Es claro el contexto general para los caps. 1-8; es más complejo cuando deseamos ubicar la segunda parte del libro. Para la primera parte debemos tener en cuenta que en el 539 a.C., cuando los persas liderados por > Ciro conquistan el Imperio neo-babilónico, establecen una nueva política respecto a los pueblos sometidos. Ciro les concederá la posibilidad del retorno a su tierra y el restablecimiento de sus propias autoridades religiosas y sus cultos locales. En términos generales, su actitud fue tolerante con los pueblos vasallos y de ese modo logró crear un sector afín a su política y gobierno entre ellos. Eso se percibe con total claridad en textos como Esd. 1:2; 5:13; 6:14. Es así que, debido a lo gravoso de la situación para los que regresarían a Judea, Ciro concederá hasta una provisión de fondos para la reconstrucción y la restitución de los utensilios del Templo capturados por Nabucodonosor (2 R. 25:13-17). Pero pasa el tiempo y a una serie de problemas —principalmente la oposición de los samaritanos (Esd. 4:1ss.)— se suma el hecho de que la primera

euforia por la llegada y la expectativa de una inmediata restitución política se van enfriando. Así se refleja en las demoras en la reconstrucción del Templo, y comienza a crecer el sentimiento de que nunca será llevada a cabo.

Por otro lado, la alegría del retorno pronto se llena de negros nubarrones frente a la dura realidad que les toca vivir. Habitan la tierra, pero no la disfrutan; cosechan frutos, pero son recolectados para los reyes persas; pueden rendir culto a su Dios, pero sus cuerpos y pertenencias son esclavizados. Textos como Nehemías 9:36 dan cabal testimonio de esta situación. La desesperanza y la falta de un futuro claro comienzan a dominar la vida del pueblo. La situación política tiende a perpetuarse y no hay signos en el horizonte de que pueda haber algún cambio que restituya el bienestar y la justicia. En este contexto social y teológico se sitúa la predicación de Zacarías 1-8. Sus temas preferidos —al igual que los del profeta Hageo— serán la reconstrucción del Templo y el anuncio de la esperanza en una acción final de Dios que hará justicia y rescatará a su pueblo.

Por el contrario, no encontramos suficientes referencias históricas en los caps. 9-14 que nos ayuden a ubicarlos en el tiempo. La mención de los griegos (9:13) sugiere una época posterior a la llegada de > Alejandro Magno a Canaán (332 a.C.), aunque no puede ser afirmado con absoluta certeza. Por otro lado, en 10:10-11 se nombra a Egipto y Asiria como lugares donde el pueblo ha sido llevado cautivo, lo que retrotraería la fecha de composición a los siglos VIII-VII a.C., cuando aún existía Asiria como entidad política. Pero debemos tener en cuenta que era una práctica común utilizar estos nombres para referirse a los gobernantes helénicos del siglo III, cuyas sedes políticas se establecieron tanto en Mesopotamia como en el delta del Nilo.

Los datos teológicos y literarios presentes nos permiten sacar algunas conclusiones:

1. Los capítulos 9-14 no muestran una estructura literaria organizada y no poseen autonomía; solo tienen sentido cuando se los lee como continuación de 1-8.

2. Al conjunto le falta homogeneidad literaria y se parece más a una colección de dichos y oráculos de diversos autores.

3. El énfasis teológico en la escatología y en el Día de Yahvé como una batalla que Dios peleará en defensa de Israel es un tema recurrente en los libros proféticos post-exílicos. Este énfasis ubica 9-14 como un nexo con la literatura apocalíptica que se desarrollará a partir del siglo III en adelante.

En base a esta información, podemos afirmar que estos capítulos pertenecen a una época tardía (siglos IV-III a.C) que se caracteriza en Judá por una prolongada estabilidad política bajo el domino de los Lágidas con capital en Alejandría, Egipto, y un momento apto para la reflexión pausada, durante el cual comenzarán a crecer la expectativa mesiánica y el lenguaje apocalíptico como forma de expresión de la nueva realidad social y teológica.

II. ZACARÍAS EN EL CANON Y RELACIÓN CON MALAQUÍAS. Zacarías es un libro incluido en “los Doce Profetas”, a veces llamados “Profetas Menores” para distinguirlos de los profetas mayores (Is., Jer., Ez. y Dan.). Esta distinción debería evitarse, pues refleja la extensión de los libros y no su contenido teológico; tampoco debe ser considerada un juicio de valor respecto a su mensaje. En el canon está ubicado antes de Malaquías, el último en el orden de los libros proféticos, aunque debemos también aquí hacer notar que la ubicación no responde al orden cronológico de la producción de los libros proféticos. Si bien el ministerio de Zacarías se desarrolló en una época tardía, es un hecho reconocido que los libros de Abdías, Joel y Jonás fueron sin duda escritos con posterioridad a Zacarías 1-8. El libro de Daniel es aún posterior a la sección más tardía de Zacarías,

son los caps. 9-14. De modo que ocupa ese lugar probablemente por el sabor apocalíptico de su última sección.

Llama la atención que Zacarías 9:1 y 12:1 muestran palabras de introducción similares a las de Malaquías 1:1 (“*Oráculo. Palabra de Yahvé...*”), lo que crea una sucesión de tres unidades con ciertos vínculos temáticos entre sí. Esta estructura ha hecho pensar que Malaquías habría sido originalmente la parte final de Zacarías 1-8 y que en una época posterior se le habrían intercalado los caps. 9-14. Pasado el tiempo, y con el fin de arribar al número de doce profetas, por ser una cifra de alto contenido simbólico, se habría escindido el final del libro para constituir lo que hoy llamamos Malaquías. Puesto que es muy probable que así haya sucedido, debemos decir que hasta el presente no tenemos ninguna evidencia textual que de sostenga esta posibilidad.

El NT utilizó pasajes de nuestro profeta, pero fue el autor del Apocalipsis quien más recurrió a sus textos: el uso recurrente de la imagen de caballos (1:8; 6:2-3; cf. Ap. 6:2-4; 19:11); la preocupación común por las características de la ciudad (2:5; cf. Ap. 11:1); el adversario que pone a prueba a Josué (3:1) es también un personaje retomado por el Apocalipsis (12:10); Zacarías 4:11 presenta olivos y candelabros que volveremos a encontrar en Apocalipsis 11:4; la luz y el agua son relaciones sugerentes entre ambos textos (14:7-8; cf. Ap. 21:25; 22:1, 5). Otras menciones son menos claras y quizá solo consecuencia de que ambos textos participan de un mismo universo lingüístico y literario del cual extraen sus imágenes.

En momentos cumbres del ministerio de Jesús hallamos citas de Zacarías: en la descripción de su entrada en Jerusalén, Mt. 21:5 y Jn. 12:5 citan literalmente Zac. 9:9, ubicando su ministerio en el contexto de un mesías pacífico y no violento; con ocasión de la compra de un campo por 30 monedas, Mt. 27:9 cita Zac. 11:12-13, aunque el evangelista se equivoca —probablemente por citar de memoria— y señala a Jer. 32:6-15 como autor de la cita; luego de la muerte en la cruz, y cuando un soldado clava una lanza en el costado del cuerpo de Jesús, Jn 19:37 cita Zac. 12:10 a fin de recordar la imagen profética del traspasado. Por otro lado, Ef. 4:25 cita Zac. 8:16 (“Decid verdad unos a otros...”) en el contexto de una exhortación a la ética del hombre nuevo en Cristo, mientras que Zac. 14:5 es mencionado en 1 Tes.3:13.

III. ESTRUCTURA LITERARIA Y ARTICULACIÓN.

La obra está estructurada del siguiente modo:

I. Introducción y visiones

1:1	Título
1:2-6	Exhortación
1:7-17	Primera visión: los caballos
2:1-4	Segunda visión: los cuernos
2:5-9	Tercera visión: un varón que mide Jerusalén
2:10-17	Oráculos que invita a retornar a Jerusalén
3:1-7	Cuarta visión: acerca de Josué
3:8-10	Oráculo sobre el retoño
4:1-10	Quinta visión: la lámpara, los olivos y Zorobabel

5:1-4	Sexta visón: el rollo que vuela
5:5-11	Séptima visión: la mujer en el arca
6:1-8	Octava visión: los carros
6:9-15	Coronación de Josué

Ética y promesas de restauración

7:1-7	Crítica del ayuno superficial
7:8-14	Interpretación del cautiverio babilónico
8:1-23	Promesa de restauración definitiva

II. Oráculos y crítica de los pastores

9:1-8	Oráculo contra las naciones
9:9-11, 3	Anuncio de un rey y salvación para Israel
11:4-17	Los malos pastores
12:1-13, 6	Liberación de Jerusalén
13:7-9	Crítica del pastor y rescate del pueblo
14:1-21	Yahvé reinará desde Jerusalén

Sin considerar las divisiones internas menores, la obra se agrupa en las dos grandes secciones 1-8 y 9-14. Estas actúan en armonía y su relación es un componente central del mensaje del libro. Lo que resalta es la diferencia entre ambas partes, y esto se debe al cambio que ha sucedido en el interior de la comunidad de Jerusalén. Han pasado los años y la situación en Judá ya no es la misma. Los grandes próceres como Josué y Zorobabel ya no están, y los profetas son llamados a denunciar que los nuevos dirigentes de la comunidad no responden como deben a su función. Otro profeta, o una escuela de ellos, anuncian de un modo novedoso la nueva "palabra de Yahvé" (9:1): ha de llegar un rey humilde y justo cuya imagen contrasta con la de los pastores que dejan su pueblo a la deriva y sin protección. Es una palabra fraccionada, donde se anudan textos diversos. Son los caps. 9-14, de los cuales debemos decir que poseen un estilo diferente al de la primera sección. En 9-14 no se nombra a Zacarías, no hay visiones ni encontramos la figura del ángel; no se nos da la fecha en la que el mensaje fue declamado y —quizás lo más significativo— no se menciona la reconstrucción del Templo ni las figuras de Josué y Zorobabel. Desde el punto de vista literario, es una colección de dichos y oráculos de diversos autores. La unión con Malaquías pudo ser posible, pero se ha exagerado el hecho de que unidas supondrían una obra independiente. De haber estado Malaquías unido, lo habría sido al conjunto de Zac. 1-14. Como otros profetas postexílicos, evidencia un fuerte énfasis en la escatología y en el Día de Yahvé.

Por lo demás, hay ciertos temas que están presentes en ambas partes del libro y que manifiestan continuidad semántica: se proclama que Jerusalén será un lugar de adoración a Yahvé para todas las naciones (1:12-16 y 9:8-12); se establece la convocatoria a un reino universal abierto a todos los pueblos (8:20-23 y 14:16-19); y se reconoce la acción purificadora de Dios en la comunidad (5:1-11 y 13:1-2).

Los caps. 9-14 (a veces llamados *segundo* Zacarías) no constituyen una obra autónoma, y por lo

tanto no es la mejor opción estudiarlos separados de 1-8, como se hace en muchos comentarios actuales. A la vez, esta sección se subdivide en dos partes (caps. 9-11 y 12-14) tal como lo señala el texto en 9:1 y en 12:1, con sendos títulos introductorios que ya mencionamos por su relación con Malaquías. Pero lo más importante es comprender que cada una de estas partes (caps. 9-11 y 12-14) se incorpora al cuerpo previo y modifica el mensaje del texto anterior al aportar nuevos elementos de reflexión que ofrecen matices teológicos propios. Probablemente por ser así, la redacción final del libro atribuyó 9-14 al *primer* Zacarías y organizó el material en las dos partes ya mencionadas. Una lectura atenta de la obra final nos permite ver que la segunda parte (9-14) es una relectura de los textos más antiguos de 1-8, que se efectúa a fin de modificar el sentido de la primera colección y de reubicarla de modo que sea relevante para el nuevo contexto social y religioso en el cual el prestigio original de los sacerdotes y dirigentes representados por Zorobabel y Josué se ha perdido, y se necesita oír un clara voz que vuelva a conducir al pueblo a los caminos de Dios.

La figura de los pastores es llamativa y merece atención. Ya se utiliza esta imagen en 10:2-3, pero el oráculo clave es 11:4-17, que tiene la función de denunciar a los dirigentes de la comunidad, y por extensión poner en crisis el mensaje positivo de 1-8. Quizás se refiera a los sacerdotes, aunque la imagen del pastor en la literatura antigua está más vinculada a la de los reyes (Jr. 23:1-3; Ez. 34). Con excepción de David (Sal. 78:70-72) y de un rey extranjero como Ciro (Is. 44:28), la imagen del pastor en el AT se utiliza para denunciar la acción de los reyes (Jer. 2:8; 10, 21), al partir del concepto de que solo Yahvé es el verdadero pastor (Sal. 23; Is. 40:11). El texto utiliza la imagen de las ovejas para denunciar la venta de esclavos por parte de los dirigentes del pueblo, y señala a tres pastores cuyo prestigio ha caído de tal manera que han sido relevados de sus tareas. No sabemos a quiénes se refiere, aunque poco puede dudarse de que señala a los dirigentes religiosos y comunales involucrados en el comercio de personas.

La narración presenta varios actos simbólicos. Los cayados tienen una significación particular. Llevan por nombre Gracia y Vínculo. Quebrar el cayado Gracia indica la ruptura de relaciones entre Israel y las naciones vecinas. Estas relaciones estaban amparadas por el concepto teológico de la universalidad del Dios de Israel, pero era aprovechado para justificar el comercio de esclavos. Romper con la legitimación religiosa de esas relaciones ponía en evidencia el carácter cruel de aquellos negocios. Al quebrar el cayado Vínculo se expresa la ruptura en el seno de la comunidad israelita, y es probable que sea la más temprana mención —y quizás el origen— de la separación entre samaritanos y judíos (11:14). El anuncio de la división entre Judá y Samaria revela de parte del profeta que la unidad no puede sostenerse sobre bases de injusticia y crueldad. El oráculo finaliza con el anuncio de un acto último de condena y castigo para los dirigentes que no han sabido proteger al pueblo. Yahvé designará un pastor, pero no para bendición del pueblo, sino para arruinar sus negocios y vidas.

El cap. 14 es el cierre de toda la obra, no solo de 9-14, ya que anuncia la culminación del proceso iniciado en 1:1-6 y al que todo el libro se ha inclinado desde el comienzo hasta llegar a este punto tan apreciado por la tradición apocalíptica. Su tema consiste en una extensa declaración de la bendición final sobre Jerusalén y su pueblo que sucederá en “aquel día” —una expresión que aparece diez veces en los caps. 11-14 y que remite al final de los tiempos—, cuando se llevará a cabo el juicio en el cual los justos serán recompensados y los violentos e impíos recibirán su castigo. Es un mensaje de esperanza para el oprimido y para el honesto, que no los inmoviliza, sino que los conduce a renovar su esfuerzo por hacer realidad la voluntad de Dios.

IV. MENSAJE. De la maraña de textos surge con claridad que cuando la humanidad haya perdido la esperanza de poder construir un mundo mejor y más justo, habrá de recordar que la palabra y la acción de Dios estarán allí para crear nuevas expectativas y visiones del futuro. A la euforia optimista de los caps. 1-8, basada en la reconstrucción del Templo y la instalación de un nuevo liderazgo en la comunidad, se agregan en primer lugar los capítulos 9-11. Critican duramente el liderazgo de Jerusalén, y señalan que ya no se puede confiar en sus voceros, por lo que es eliminado por la misma acción de Dios (11:8). La experiencia histórica no permite seguir sosteniendo el prestigio de los descendientes de Josué y Zorobabel que gobiernan desde el Templo. Ahora son llamados pastores inútiles (10:3; 11:3, 17). Pero el mensaje no es solo de desastre y crítica: vendrá un mesías (9:9-10) que será humilde y pobre, y que gobernará con justicia y proclamará la paz. Los caps. 9-11 han actualizado el texto, y lo han hecho relevante para su situación.

Los caps. 12-14 hacen avanzar aún más el mensaje de Zacarías. El pueblo ha sido infiel una vez más. Se da la idolatría y falta de esperanza en el seno de comunidad (13:2). Hay profetas que han mentido a la gente (13:3-6). El mensaje entonces tiene que ver con la purificación y reconsagración del pueblo. Al final se anuncia el Día de Yahvé (cap. 14). Entonces serán convocados todos, y Dios mismo será quien salve y rescate al pueblo fiel. La injusticia y la opresión a que han sido sometidos no es la última palabra de Dios para su pueblo ni para la humanidad.

El capítulo final (14:1, 21) es el más escatológico de todo el libro. Se presenta una sucesión de imágenes y símbolos cuyo sentido no siempre podemos identificar, pero que aluden a cerrar el mensaje del profeta con palabras que revelen el modo de obrar de Yahvé. En los vs. 1-5 se convoca a las naciones para que combatan contra Jerusalén y la tomen y destruyan. Se anuncia no solo la destrucción de las viviendas, sino la violencia hacia las mujeres y el cautiverio de la mitad de la población, como una forma superlativa de agresión. Pero es una convocatoria engañosa: en Jerusalén serán aniquilados por la acción del mismo Yahvé. Esto ya lo encontramos en Ez. 38-39 y Joel 4:9-14. También sobre los judíos caerá el juicio, pero no todos morirán, sino que se proclama que Yahvé se instalará en el monte de los Olivos —esto es, frente al Templo—, y desde allí recibirá a la mitad que será rescatada. En una descripción llena de imágenes simbólicas se dice que el monte de los Olivos será partido por el medio y los salvos huirán por ese valle formando una columna, los santos de Yahvé. Se continúa con el anuncio de una fuente de agua viva (el agua de manantial que se utilizaba para los ritos de purificación), que brotando del Templo cubrirá la tierra. Todo ello sucederá en un momento primordial, donde la distinción entre día y noche habrá desaparecido, y donde las colinas serán allanadas. Solo Dios conoce esas coordenadas, y cuando él actúe, Jerusalén será habitada con tranquilidad. Estos oráculos han combinado una palabra de castigo para aquellos que se han abandonado a los ídolos con una palabra de exaltación y esperanza para los fieles.

En los vv. 12-21 se anuncia en primer lugar la destrucción de los enemigos de Jerusalén, y luego la adoración de los que sobrevivan. Son los judíos de la diáspora que no serán destruidos junto con los pueblos en medio de los que habitan, y que desde ese momento tendrán posibilidad de llegar libremente a Jerusalén. Los vs. 17-19 advierten sobre las calamidades que sufrirán aquellos que pudiendo adorar en Jerusalén, no se decidan a hacerlo. La riqueza de las naciones serán llevadas a Sión y engrosarán el esplendor de la ciudad, lo que constituye una alusión sutil, pero concreta, a toda la riqueza históricamente extraída del trabajo del pueblo por los sucesivos gobiernos extranjeros. En una primera etapa, el terror correrá entre las naciones; incluso los animales sufrirán de plagas y muerte. Pero pasado este tiempo de guerra, los supervivientes de la diáspora se volverán a Yahvé y

subirán a adorarle en la fiesta de las Tiendas. Esta celebración era la más concurrida de las fiestas de peregrinación a Jerusalén, y tenía que ver con la entronización de Yahvé en el Templo. Tal proclamación supone una crítica a ciertos sectores de la diáspora que probablemente habrían incurrido en sincretismo o idolatría. La adoración en la fiesta de las Tiendas está vinculada al reconocimiento de la exclusividad del Santuario de Jerusalén y su Dios. El mensaje final es que Yahvé no ha olvidado a su pueblo y lo convoca para salvarlo y darle paz y bienestar.

En un lenguaje trabado, pero comprensible, Zacarías nos invita a confiar en la victoria final de la justicia.

BIBLIOGRAFÍA: E. Achteimer, *Nahum-Malachi* (Atlanta 1986); L. Alonso-Schoekel y J.L. Sicre Díaz, *Profetas I-II* (Cristiandad 1980); S. Amsler, *Los últimos profetas. Ageo, Zacarías, Malaquías y algunos otros* (EVD 1996); P. Andiñach, "Zacarías", en *CBI*, 1078-1088; Id., "Zacarías", en *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento* (EVD 2012); J.M. Azurmendi Ruíz, "Zacarías y Deutero-Zacarías", en CBL II, 563-581; J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (Tyndale 1972); B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979); J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis 2004); S. Gallazi, "Exterminaré de la tierra a los profetas", en *RIBLA* 35/36 (2000) 215-224; B. Glazier-McDonald, "Zechariah", en *WBC*, 245-247; G. Gorgulho, *Zacarias* (Vozes–Sinodal, Petrópolis 1989); K.J.A. Larkin, "Zechariah", en *OBC*, 610-615; H.C. Leupold, *Exposition of Zechariah* (Columbus, Ohio 1956); C. Meyers y E. Meyers, *Haggai-Zechariah 1-8. 9-14* (Doubleday1987); B.C. Ollenburger, "The Book of Zechariah", en *NIB* VII, 733-840; D. Petersen, *Haggai-Zechariah 1-8. A Commentary* (Philadelphia 1984); Id., *Zechariah 9-14 and Malachi* (WJK 1995); P.L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi* (Eerdmans 1995); J.W. Rogerson, "Zechariah", en *ECB*, 721-729; W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1-8. 9-14* (Gutersloh 1976); J.L. Sicre, *Profetismo en Israel* (EVD 1992); C. Stuhlmueller, "Zacarías", en *CBSJ* II, 142-164; Id. *Rebuilding with Hope: a Commentary on the Books of Haggai and Zechariah* (Eerdmans 1988); M. Sweeney, *The Twelve Prophets II*, 561-709 (Liturgical 2000).

P. R. ANDIÑACH

ZACUR

Heb. 2139 *Zakkur*, זַ ר = «sensato, recordado [por Dios]»; Sept. *Zakkhur*, Ζακχο[illegible]ρ v. *Zakur*, Ζακο[illegible]ρ o *Zakkhor*, Ζακχ[illegible]ρ; Vulg. *Zachur*. Nombre de siete personajes del AT.

1. Padre de Samúa, espía rubenita enviado a explorar Canaán en la segunda ocasión (Nm. 13:4).

2. Simeonita y descendiente de Misma, cuya descendencia fue muy numerosa (1 Cro. 4:25,26).

3. Levita de la línea de Merari, hijo de Jaazías (1 Cro. 24:27).

4. Levita de la línea de Gersón, hijo de Asaf. Miembro de un orden de músicos durante el reinado de David, puesto al frente de un grupo de cantores (1 Cro. 25:2, 10; cf. Neh. 12:35). Posiblemente sea la misma persona que aparece como > Zabdi y como > Zicri.

5. Hijo de Imri que ayudó en la reconstrucción del muro de Jerusalén (Neh. 3:2).

6. Levita que puso su sello en el pacto de Nehemías (Neh. 10:12).

7. Levita hijo de Matanías y padre de > Hanán, ayudante de los tesoreros del Templo que nombró Nehemías (Neh. 13:13).

ZAFIRO

Heb. 5601 *sappir*, סַ.יר = «gema»; Sept. y NT *sáppheiros*, σ[illegible]πφειρος; Vulg. *sapphirus*.

Piedra preciosa aparentemente de color azul brillante (cf. Ex. 24:10). A pesar de la identidad de nombre entre nuestro zafiro y el *sáppheiros*, σ[illegible]πφειρος o *sapphirus* de griegos y romanos, los estudiosos concuerdan en que el zafiro de los antiguos no es una variedad del corindón, sino que se trata de lapislázuli, una mezcla de varios minerales con una coloración azulina. Teofrasto y Plinio al hablar del zafiro describen el lapislázuli, un piedra refulgente con manchas doradas, de color azul celeste a veces, y en ocasiones púrpura. Plinio dice que la mejor clase procede de Media (Elam);

nunca es transparente y no se presta con facilidad para inscripciones cuando tiene partículas cristalinas (*Hist. Nat*. 37, 9), referencia a la piritas de hierro frecuentes en este mineral. Por esta causa, Plinio lo califica de inútil para la escultura (*inutilis sculpturae*). Con todo, era muy apreciado en joyería desde la antigüedad. El lapislázuli era una piedra sagrada para los egipcios, utilizada en sus templos porque lo creían procedente del cielo, dado su su color semejante al cielo nocturno con manchitas plateadas que parecen estrellas. Se creía también —como en Mesopotamia— que esta piedra tenía el poder de aliviar la melancolía y curar la fiebre, por lo que tenía un valor incalculable. Prácticamente, todo el lapislázuli utilizado en Eurasia se obtenía de minas situadas en las montañas de Afganistán, las cuales todavía son explotadas con procedimientos muy similares a los utilizados hace miles de años.

El *sappir* mencionado en la Biblia figuraba en la segunda hilera del pectoral del sumo sacerdote (Ex. 28:18; 39:11) junto con otras piedras preciosas. Moisés y Aarón, Nadab y Abiú, y setenta de los ancianos de Israel tuvieron una visión de Dios, a cuyos pies había «como un embaldosado de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno» (Ex. 24:10); muy parecido es el caso de Ezequiel, que contempla el trono de Dios como «piedra de zafiro» (Ez. 1:26; 10:1).

El *sappir* poseía un gran valor (Job 28:16; Cnt. 5:14; Lm. 4:7); figura entre los adornos del rey de Tiro (Ez. 28:13). En la visión del Apocalipsis se lo presenta como el segundo fundamento de la Nueva Jerusalén (Ap. 21:19). Véase PIEDRAS PRECIOSAS.

ZAFNAT-PANEA

Heb. 6847 *Tsaphenath Panéaj*, צָפְנַת פַּעְנֵחַ = «preservador del mundo, mantenedor de vida»; Sept. *Psonthomphanekh*, Ψονθομφανήχ; Vulg. *Salvator mundi*. Nombre egipcio que el Faraón dio a > José cuando le confirió el cargo de Primer Ministro de toda la tierra de Egipto (Gn. 41:45). Los judíos, basándose en la pronunciación del nombre, lo tradujeron como «revelador de secretos» (Targum de Onquelos; *kryptôn heuretén*, κρυπτῶν εὑρετήν, Josefo, *Ant*. 2, 6, 1).

ZAFÓN

Heb. 6829 *Tsaphón*, צָפֹן = «norte»; de origen egipcio: *dapuma*; Sept. *Saphón*, Σαφών v. *Saphán*, Σαφάν; Vulg. *Saphon*. Una de las ciudades que Moisés dio a los gaditas en el valle del Jordán (Jos. 13:27). Perteneció al reino amorreo de > Sehón, rey de Hesbón (vv. 17-21). Situada en la región septentrional de > Sucot. Es mencionada en los documentos de la XIX Dinastía egipcia, así como en una de las cartas de Tell el-Amarna. Es muy probable que se trate de la Zafón en que los hombres de Efraín atacaron a Jefté y sufrieron una derrota (Jue. 12:1-6).

El Talmud la identifica con Amatho (*Gemara Jerus. Shebiit*, 6), es decir, Amathus (Josefo, *Ant*. 13:13, 5; 14:5, 4). En tal caso, se debería identificar con Tell ‘Ammatah, en el valle del Jordán, al este del río y a 13 km. al nor-nordeste de la desembocadura del Jaboc. Esta localización hoy es inadmisible. Glueck la sitúa más correctamente en Tell el-Kos, en Jordania. Ya existía en el Calcolítico, y dominaba estratégicamente gran parte del valle donde está ubicada.

ZAHAM

Heb. 2093 *Zaham*, זַהַם, también escrito זָהַם, «jactancioso», de una raíz que sign. «ser rancio»; Sept. *Zaam*, Ζαάμ v. *Zalam*, Ζαλάμ y *Rhoolam*, Ῥοολάμ; Vulg. *Zoom*. Tercero de los hijos de > Roboam con su segunda esposa > Mahalat (2 Cro. 12:19).

ZAIR

Heb. 6811 *Tsaír*, צָעִיר = «pequeño»; Sept. *Sior*, Σιώρ; Vulg. *Seira*. Lugar donde acampó > Joram antes de atacar por la noche a los edomitas que querían independizarse de Judá. A pesar de la derrota, lograron su propósito (2 R. 8:21; 2 Cro. 21:9). Se identifica con la aldea de Saír (la versión árabe tiene *Sa'i*) o Si'ir, situada a unos 8 km al nordeste de Hebrón, donde está la tumba de Esaú, aunque algunos autores proponen la corrección de Si'or o Se'ir.

A. LOCKWARD

ZALMONA

Heb. 6758 *Tsalmonah*, צַלְמֹנָה = «opaco, sombrío»; Sept. *Selmonâ*, Σελμωνᾶ; Vulg. *Salmona*.

Uno de los lugares donde los israelitas acamparon durante su peregrinación por el desierto, entre el monte Hor y Punón, al sureste de Edom (Nm. 33:41). Prob. estaba en el wadi el-Amunn, cercano a la antigua Elat.

ZALMUNA

Heb. 6759 *Tsalmunná*, צַלְמֻ ָע, prob. de *tsal*, צַל, «sombra», y *maná*, מנע, «retener», es decir, «privado de sombra o protección»; Sept y Josefo, *Salmaná*, Σαλμανᾶ.

Uno de los dos reyes madianitas que Gedeón persiguió y mató (Jue. 8:4-28; Sal. 83:12). La distinción entre «reyes» (*melakhim*, מְלָכִים) y «príncipes» (*sarim*, ָרִים) de los madianitas en esta ocasión es observada cuidadosamente en toda la narración (Jue. 8:5, 12, 26). Los reyes de Madián también se mencionan en Nm. 31:8; pero cuando se narra la misma historia en Jos. 13:21, son designados con un título diferente: *nesiim*, נְ ִאִים, «jefes». En otro lugar son designados como *zeqenim*, זְקֵנִים, «ancianos» (Nm. 22:4,7), muy semejante el árabe *sheik*. Véase ZEBA.

ZAMPOÑA

Del aram. 5481 «sumphoneya», que se halla en Dn. 3:5, 7, 10, 15; proviene del gr. «symphonía», que significa «sinfonía, armonía de sonidos».

Este instrumento se emplea en numerosos lugares de Oriente, y se asemeja a una gaita o cornamusa, pero solo dispone de dos tubos, uno para insuflar aire en el pellejo, y otro con el que tocar. Véase MÚSICA.

ZANOA

Heb. 2182 *Zanóaj*, זָנ חַ (escrito זָנֹחַ en Neh. 11:30), prob. «rechazado». Nombre de dos ciudades de la tribu de Judá.

1. Sept. *Zanó*, Ζανώ, v. *Tanó*, Τανώ; Vulg. *Zanoe*, *Zanoa*. Ciudad de la tribu de Judá situada en la parte de la Sefela, que juntamente con Estaol, Zora, Asena, En-ganim, Tapúaj, Enam, Jarmut, hasta un total de catorce ciudades con sus aldeas, ocupaban la región norte del territorio (Jos. 15:34). Allí fijaron su residencia algunos judíos vueltos de la cautividad (Neh. 11:30), indudablemente los mismos que reconstruyeron en Jerusalén la Puerta del Valle (Neh. 3:13). Jerónimo dice que en su día todavía era conocida por Zanúa, situada en la región de Eleuterópolis, en el camino a Jerusalén (*Onomnasticón*).

Se identifica con Hirbet Zanû o Zanuh, a 5 km. al sureste-sur de Bet-semes.

2. Sept. en Jos. *Zanoakeím*, Ζανωακείμ v. *Zakanaeím*, Ζακαναείμ; Vulg. *Zanoe*; en Cro. *Zamón*, Ζαμών; Vulg. *Zanoa*. Localidad de la región montañosa de Judá, en el ditrito de Maón, Carmel, Zif, Juta y otras ciudades al sur de Hebrón (Jos. 15:56). Su fundación se atribuye a > Jecutiel, hijo de Mered y de Bitia, hija del faraón (1 Cro. 4:18). Se identifica con Wadi Abu Zenah, una porción de Wadi el-Halil.

ZAPATO. Véase CALZADO, SANDALIA

ZAQUEO

Gr. 2195 *Zakkhaîos*, Ζακχαῖος; prob. del heb. 2140 *Zakkay*, זַכַּי = «puro»; Vulg. *Zachaeus*. Nombre de dos personajes bíblicos.

1. Uno de los jefes del ejército de Judas Macabeo, dejado en Sidón para hacerse con dos torres bien fortificadas, donde se habían refugiado mercenarios de los sirios (2 Mac. 10:19).

2. Jefe de los recaudadores de impuestos de la ciudad de Jericó. Siendo de pequeña estatura, y queriendo ver a Jesús, se subió a un sicómoro para lograrlo (Lc. 19:1-10). Este relato es propio en exclusiva de Lucas.

Zaqueo era judío, a juzgar por el saludo de Jesús, «hijo de Abraham», *huiós Abraam*, υἱὸς Ἀβραάμ, lo cual no se puede interpretar con un significado espiritual, sino como el modo que Jesús tenía de indicarle que, a pesar del desprecio que sentían por él sus conciudadanos, por motivo de su oficio, él lo contaba entre los miembros del pueblo elegido, es decir, que no lo marginaba ni lo minusvaloraba.

La profesión de Zaqueo en un núcleo urbano de la importancia de Jericó, y la más que desahogada situación económica que tenía, explican su decisión ético-económica del final del relato. A este respecto, es importante saber que la recaudación de impuestos era en Palestina un asunto de particulares judíos, quienes compraban en subasta el derecho de recaudar los impuestos que Roma determinaba. Esta peculiar forma de fisco encarecía sobremanera unos impuestos ya de por sí gravosos, puesto que al importe del impuesto exigido por Roma había que añadir el importe del propio negocio del recaudador, que siempre resultaba lucrativo. Por eso, el evangelista añade que Zaqueo era «rico» (*plusios*, πλούσιος) como resultado de su oficio. Se trataba de una profesión criticada por los fariseos porque los recaudadores estaban en permanente contacto con extranjeros y con monedas profanas, mientras que el pueblo veía en ellos unos esquilmadores. En el caso de Zaqueo, la cosa se agravaba todavía más por tratarse de un «jefe» fiscal («principal de los publicanos», *arkhitelones*, ἀρχιτελώνης), ayudado por subalternos, *telonai*, τελῶναι, en la ejecución de sus funciones.

El evangelista añade además que era de baja estatura, para acentuar los múltiples impedimentos que hacían difícil su acceso a Jesús, debido a la multitud que lo despreciaba y no le dejaba ver al Señor. No tuvo otra opción que trepar a un árbol, pues no quería perderse el ver a «Jesús que pasaba» (v. 4). De todos modos, quedó alejado del Maestro. Jesús se percató de la situación y lo llamó para que hospedarse con él. La decisión de quedarse en la casa del jefe de los publicanos provocó airadas reacciones. Ninguno de los que se creían israelitas puros (Zaqueo lo era de nombre) podía entender que un profeta y maestro aceptase entrar en la casa del mayor de los pecadores. Zaqueo tomó nuevamente la iniciativa y no trató de justificarse ante las críticas de los demás, sino

que se comprometió a enmendar su comportamiento. Reconoció que se había enriquecido con la pobreza ajena, por lo que decidió devolver cuanto había conseguido legal pero injustamente. Sus bienes irían a parar a las manos de los pobres, de donde originalmente habían salido: «Señor, la mitad de mis bienes doy a los pobres; y si en algo he defraudado a alguno, se lo devuelvo cuadruplicado» (v. 8). Jesús es recibido en la casa de Zaqueo con reverencia y alegría, lo que ponen de manifiesto en la vida de Zaqueo su verdadera conversión, su arrepentimiento. Ha encontrado la salvación y está dispuesto a corregir lo torcido, anhela comenzar una vida nueva. Jesús debió pasar la noche en casa de Zaqueo, a juzgar por los datos de la narración (*meînai*, μεῖναι, v. 5, y *katalysai*, καταλῦσαι, v. 7), antes de volver a emprender el camino a Jerusalén. Véase PUBLICANO, TRIBUTO.

ZARA

Forma gr. 2196 *Zará*, Ζαρά (Mt. 1:3) del heb. > Zera. Uno de los gemelos de Judá y Tamar (Gn. 38:30; 46:12); fundador de un clan (Nm. 26:20; Jos. 7:1, 17). Véase ZERA.

ZARCILLOS

Heb. 5141 *nézem*, נֶזֶם = «pendiente, zarzillo» (Gn. 24:47; 35:4; Ex. 32:2-3; 35:22; Jue. 8:24-26; Prov. 11:22; 25:12; Cant. 11:2; Os. 2:13); 5694 *agil*, עָגִיל, algo redondo, «arete, zarzillo» (Ez. 16:12; Nm. 31:50).

Objetos utilizados como adornos en las orejas o en la nariz. Gral. eran de oro y tenían forma de anillo. Las personas principales usaban zarzillos que tenían dibujos, algunos con formas relacionadas con las divinidades tutelares o familiares. Ese parece ser el caso de los zarzillos que Jacob recibió de su familia, porque «los escondió al pie de la encina que había junto a Siquem» (Gn. 35:4). Del tipo más sencillo eran los zarzillos que Aarón utilizó para construir el becerro de oro, llevados tanto por hombres como por mujeres y niños (Ex. 32:2-4). La costumbre de usar zarzillos en los hombres era particularmente notable entre los ismaelitas. Así, cuando Gedeón venció a los madianitas, pidió que se le diesen como botín los zarzillos de los muertos (Jue. 8:24-27; cf. Nm. 31:50).

Como adorno femenino, constituía un regalo apreciable. Eliezer, siervo de Abraham, obsequió a Rebeca un pendiente de oro que pesaba medio siclo (Gn. 24:21). Poéticamente, el profeta Ezequiel describe el trato de Dios con Israel, como un esposo con su esposa: «Te adorné con joyas; puse brazaletes en tus manos y un collar en tu cuello. Puse un zarcillo en tu nariz, aretes en tus orejas y una corona de hermosura sobre tu cabeza» (Ez. 16:11-12).

El que tantos pueblos de la antigüedad, como los asirios, egipcios, madianitas, israelitas, usaran zarzillos, entre otros adornos, no debe interpretarse como un gusto especial por la ornamentación, como motivado por un especial sentido estético o de la belleza, sino que hay que relacionarlo con prácticas religiosas, a modo de amuletos protectores, siguiendo creencias idolátricas (cf .Gn. 35:4; Is. 3:20), sin olvidar que, en el caso de las mujeres, formaban parte de su dote y eran su particular herencia. Véase ADORNO, JOYAS.

A. LOCKWARD

ZARET-ZAHAR

Heb. 6890 *Tséreth hashshájar*, צֶרֶת הַ ־ חַר = «esplendor de la aurora»; Sept. *Sarth kaí Siorkh*, Σὰρθ καὶ Σιὼρχ v. *Seradá kaí Sión*, Σεραδὰ καὶ Σιών; Vulg. *Sereth Assahar*. Ciudad de la tribu de Rubén,

mencionada entre > Sibma y > Bet-peor, situada sobre un monte que dominaba una depresión del Jordán, sin duda la del mar Muerto (Jos. 13:19). No ha sido identificada. Posiblemente se encontraba cerca de la orilla oriental del mar Muerto, en unas ruinas del Wadi Zurka Main.

ZARZA

Heb. 5572 *seneh*, סְנֶה, de una raíz inusitada que sign. «pinchar»; «zarza» espinosa, que aparece en el bien conocido pasaje de Ex. 3:2-4 (cf. Dt. 33:16) de la «zarza ardiente» donde Dios se manifestó a Moisés; Sept. y NT 942 *batos*, β�τος (Mc. 12:26; Lc. 6:44; Hch. 7:30); Vulg. *rubus*.

Arbusto espinoso de difícil identificación, pese al esfuerzo de muchos estudiosos para lograrlo. Muchos exegetas creen que puede tratarse de la *acacia seyal*, pero de tamaño más pequeño. El heb. *seneh* parece ser equivalente al egipcio *senh*, la *acacia nilótica*, muy semejante a la *acacia seyal*. Es un arbusto seco, espinoso, con hojas lobuladas y flores blancas; llega a casi 4 m. de altura y se extiende por numerosas regiones de África, Palestina y las riberas del mar Muerto, además de por la península del Sinaí. Exuda una sustancia por el tronco y las ramas que se endurece con el aire y se comercializa bajo el nombre de goma arábiga.

Ahora bien, cuando en la Biblia aparecen explícitamente mencionadas las acacias, se utiliza el término de origen egipcio *shittah*, ה ָ . . , por lo que hay que pensar que el autor del Pentateuco no quiso suministrar una clasificación botánica de la planta llamada *seneh*, y la menciona solo como la «zarza ardiente». El otro término heb. para «zarza» es 329 *atad*, אָטָד, y hace referencia a un árbol espinoso mencionado en la parábola de > Jotam, referente al parlamento de los árboles para elegir un rey sobre ellos (Jue. 9:8-15). Por esta razón se ha explicado que *seneh* debe su nombre al monte santo del Sinaí, aunque no exista relación etimológica, pues se trata de la morada de Yahvé; debido a ello, la variedad específica de zarza que crecía en el Sinaí pasaría a denominarse *seneh*, la que sin duda se distinguiría del resto de plantas espinosas conocidas por los israelitas.

Sea como fuere, Dios escogió la zarza para manifestarse a Moisés de manera indirecta, ya que la sola visión de la grandiosa majestad de Dios basta para matar a cualquiera (cf. Ex. 10:28; Jue. 6:22; Is. 6:5). Llama la atención que Dios decida hacerse presente en un elemento humilde y común del desierto, pero lo más extraño de la elección es que la zarza y, por extensión, todas las plantas espinosas, disfrutaban de una baja apreciación entre los israelitas, signo y señal de la maldición de Dios por causa del pecado (cf. Gn. 3:18). Esta planta, *seneh*, sin embargo, es elevada a la categoría de signo revelador (teofánico) al recibir la presencia de un fuego que la hacía arder sin consumir. El fuego ha sido utilizado en general por todas las culturas de la historia como un elemento representativo de la divinidad. Es un símbolo del poder y la majestad de Dios (cf. Dt. 5:24). En Ex. 13:21 Dios aparece guiando a los hebreos desde Egipto hasta el mar Rojo en la forma de una columna de humo que de noche se convertía en columna de fuego, y en Ex. 19:18, cuando Moisés sube al Sinaí para recibir de Yahvé las tablas de la Ley, se nos dice que «todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en fuego y humo». Véase ACACIA, FUEGO.

ZARZAL

Sitio poblado de zarzas. Trad. de tres términos hebros:

1. Heb. 5442 *sebakh*, סְבָךְ = «zarzal», por su espesura. Mencionado en relación con Abraham cuando, dispuesto a cumplir la orden divina de sacrificar a su único hijo, Dios le detuvo y le mostró la presencia de un carnero trabado por sus cuernos en un zarzal o matorral, que Abraham ofreció en

holocausto en lugar de Isaac (Gn. 22:13).

2. Heb. 5285 *naatsuts*, נַעֲצ ץ, de una raíz inusitada; «espinoso», prob. «espino», por impl. «matorral [de espinos]»; Sept. *stoibé*, στοιβή; Vulg. *saliunca* (Is. 55:13); pl. *naatsutsim*, נַעֲצ צִים; Sept. *rhagás*, ῥαγάς; Vulg. *frutetum* (Is. 7:19). Aparece únicamente en dos pasajes del profeta Isaías. Uno, donde narra la invasión de los ejércitos de Egipto («acontecerá en aquel día que Yahvé silbará a los mosquitos que están en el extremo de los ríos de Egipto») y, sobre todo, de Asiria («y a la abeja que está en la tierra de Asiria»), los cuales devastarán la tierra hasta el punto de hacer desaparecer la agricultura, quedando convertido todo en un erial de espinos y zarzales (7:18, 19). La segunda referencia tiene un carácter distinto, anuncia el retorno glorioso de los cautivos en un ambiente general de alegría, hasta el punto de que la misma tierra será transformada: «En lugar del espino crecerá el ciprés; y en lugar de la ortiga, el mirto» (55:13).

3. Heb. 4534 *mesukhah*, מְס כָה = «zarzal», de 4881 *mesokhah*, מְ כָּה, «seto, cerco, vallado»; Sept. *kanón*, κανών; Vulg. *sepes*. Mencionado en la denuncia profética de Miqueas, donde describe la corrupción general del reino de Israel previa a la caída de Samaria, cuando las dinastías y los tiranos se sucedían ininterrumpidamente. Las injusticias sociales y los juicios con soborno se multiplicaban en las clases dirigentes de los príncipes, jueces y magnates: «el mejor de ellos —dice el profeta— es como la espina; el más correcto de ellos es como zarzal» (Miq. 7:4). Otros traducen: «han pisado a los buenos como a rama de zarza que sale derecha del seto». El símil parece aludir al hecho de que el justo es apartado y pisado con desprecio, como una zarza molesta que se atraviesa en el camino. Véase ARBUSTO, VALLADO.

ZATU

Heb. 2240 *Zattú*, זַ א, del babilonio *za-a-tu-a*; Sept. *Zathuiá*, Ζαθουιά v. *Zaththuá*, Ζαθθουά, *Zatthuá*, Ζατθουά, etc.; Vulg. *Zethua*, *Zethu*. Fundador de una familia, algunos de cuyos miembros, en número de ochocientos cuarenta y cinco, volvieron del exilio con Zorobabel (Esd. 2:8; Neh. 7:13). Varios de ellos fueron los primeros en repudiar a sus mujeres extranjeras por orden de Esdras (Esd. 10:27). Posteriormente, uno de los representantes o jefes de la familia participó en la firma de la renovación de la Alianza con Dios (Neh. 10:14).

ZAZA

Heb. 2117 *Zazá*, זָזָא, de origen babilonio, *za-a-sa*, *ba-za-zi* o *u-sur-za-o-si*; Sept. *Zazae*, Ζαζάη v. *Ozazá*, ’Οζαζά, *Ozam*, ’Οζάμ, etc.; Vulg. *Ziza*. Uno de los hijos de Jonatán, de la casa de Jerameel y la tribu de Judá (1 Cro. 2:33).

ZEBA

Heb. 2078 *Zébaj*, זֶבַח = «sacrificio»; Sept. *Zebeé*, Ζεβεέ; Josefo, *Zebé*, Ζεβέ; Vulg. *Zebee*. Uno de los dos reyes madianitas, siempre mencionado junto a Zalmuna, que comandaba una gran invasión en Palestina. La coalición madianita contaba con otros dos príncipes, Oreb y Zeeb, los cuales fueron hechos prisioneros y ejecutados por los hombres de Efraín. Pero Zeba y el otro monarca pudieron escapar cruzando el Jordán. Creyéndose a salvo, se pusieron a descansar junto con quince mil hombres que habían quedado de su enorme ejército. Gedeón no descansó y los sorprendió, y se produjo una desbandada en la cual los dos reyes cayeron prisioneros. Gedeón los exhibió ante los

ancianos de Sucot, que antes se habían burlado de él.

En el interrogatorio de los reyes quedó claro que estos habían matado a los hermanos de Gedeón, por lo cual ordenó a su hijo que los ejecutara. El muchacho vaciló. Los reyes, entonces, pidieron a Gedeón que los matara él mismo, buscando morir a manos de alguien de su misma categoría. Así lo hizo Gedeón (Jue. 8:4-28; Sal. 83:12). La narración sugiere que la persecución de Zeba y Zalmuna fue un esfuerzo personal de Gedeón para lo cual no contaba con el apoyo de todas las tribus de Israel, aparentemente porque sus hermanos habían sido capturados por los madianitas, aunque no sabía si vivían hasta que los reyes confirmaron lo contrario. Véase GEDEÓN, MADIÁN, ZALMUNA.

A. LOCKWARD

ZEBADÍAS

Heb. 2069 *Zebadeyah*, זְבַדְיָה o *Zebadeyahu*, זְבַדְיָה = «Yahvé ha dado»; Sept. *Zabadía*, Ζαβαδία o *Zabadías*, Ζαβαδίας v. *Zabdías*, Ζαβδίας o *Zabdía*, Ζαβδία, etc.; Vulg. *Zabadia*, *Zabadias*. Nombre de nueve personajes del AT.

1. Benjaminita de la casa de Beria (1 Cro. 8:15, 16).

2. Benjaminita descendiente de Elpaal (1 Cro. 8:17, 18).

3. Uno de los dos hijos de Jeroham de Gedor; se unió a David en Siclag, pese a pertenecer a la misma tribu que la de Saúl, a saber, la de Benjamín (1 Cro. 12:7).

4. Levita portero, tercer hijo de Meselemías, de la familia de Coré. Citado en la organización davídica del servicio del Santuario (1 Cro. 26:2).

5. Hijo de Asael, el hermano de Joab. Juntamente con su padre tuvo la jefatura del cuarto contingente de las tropas de David (1 Cro. 27:7).

6. Uno de los dos levitas encargados por Josafat de enseñar la Ley al pueblo, recorriendo todas las ciudades de Judá (1 Cro. 17:8).

7. Alto funcionario de la corte del rey Josafat. Era hijo de Ismael y príncipe de la casa de Judá. Tuvo a su cargo las causas civiles y las que afectaban a la corte del soberano (2 Cro. 19:11).

8. Descendiente de Sefatías; estaba entre los israelitas que acompañaron a Esdras al regreso del exilio en Babilonia (Esd. 8:8).

9. Sacerdote, descendiente de los hijos de Imer; Esdras lo persuadió a que despidiera a su mujer extranjera (Esd. 10:20).

ZEBEDEO

Gr. 2199 *Zebedaîos*, Ζεβεδαῖος, aparentemente del heb. *Zebadeyah*, זְבַדְיָה = «Yahvé ha dado»; Vulg. *Zebedaeus*. Pescador del mar de Galilea, marido de > Salomé y padre de los apóstoles > Santiago el Mayor y > Juan (Mt. 4:21, 22). Prob. vivía en Betsaida o en sus inmediaciones. Zebedeo gozaba de una buena posición social, desahogada y con siervos (Mc. 1:19, 20), como correspondía a lo que hoy llamaríamos un empresario del negocio de la alimentación. El pescado galileo estaba muy solicitado en Roma. Su hijo Juan era personalmente conocido del sumo sacerdote (Jn. 18:16) y podía asimismo hacerse cargo de la madre de Jesús (Jn. 19:27). Zebedeo no se opuso en absoluto a que sus hijos siguieran a Jesús; hasta su misma mujer, Salomé, seguía a Jesús y financiaba sus actividades misioneras (Mt. 27:56; Mc. 15:40).

Zebedeo solo es nombrado en relación con sus hijos. Lo más probable es que él también fuera discípulo de Juan el Bautista. No sabemos si después se sumó al discipulado de Jesús. A la luz de los datos evangélicos, es razonable suponer que muriera poco después del llamado de Juan y Santiago, lo que explicaría que Salomé acompañara a Jesús constantemente en el período final de su ministerio, estando presente en la crucifixión y en la sepultura (Mt. 27:55, 56; Mc. 15:40; 16:1; cf. Mt. 25:20; Lc. 8:3).

ZEBINA

Heb. 2081 *Zebiná*, זְבִינָא = «comprado»; bab. *zabina*; Sept. *Zabnín*, Ζαβν□ν v. *Zebennás*, Ζεβενν□ς; Vulg. *Zabina*. Descendientes de Nebo, obligado a repudiar a su mujer extranjera al regresar del cautiverio babilónico (Esd. 10:43).

ZEBOIM

Heb. 6636 *Tseboím*, צְבֹאִים, o *Tseboyim*, צְבֹיִים = «gacelas»; Sept. *Seboeím*, Σεβωε□μ, también escrito Σεβοε□μ; Vulg. *Zeboim*. Una de las cinco ciudades de la llanura, mencionadas en relación con los límites del país de Canaán (Gn. 10:19). Su rey > Semer fue derrotado por > Quedorlaomer y sus aliados (Gn. 14:2, 8, 10). El fuego del cielo la destruyó, como a las otras ciudades vecinas, a causa de su maldad (Gn. 19:17-29; Dt. 29:23): Oseas la presenta como una amonestación y un ejemplo (Os. 11:8). Suele mencionarse después de > Adma (Gn. 10:19; Dt. 29:23). Su identificación es difícil, se admite que estaba en la región meridional del mar Muerto. Véase SODOMA.

ZEBUDA

Heb. 2081 *Zebidah*, זְבִידָה; marg. *Zebudah*, זְב דָה = «dado, regalado»; asirio *za-bi-da-a-a*, *za-bi-du*; Sept. *Ieldaph*, Ἰελδ□φ v. *Eieldath*, Ε□ελδ□θ, *Iella*, Ἰελλα, etc.; Vulg. *Zebida*. Hija de Pedaías, de Ruma, esposa del rey > Josías y madre de > Joacim (2 R. 23:36).

ZEBUL

Heb. 2083 *Zebul*, זְבֻל = «morada [de Dios]»; Sept. *Zebul*, Ζεβο□λ; Josefo, *Zébulos*, Ζ□βουλος; Vulg. *Zebul*. Gobernador de la ciudad de Siquem en la época de Abimelec, al que avisó de la rebelión de > Gaal, caudillo cananeo, y de los siquemitas. Zebul se mantuvo fiel a Abimelec durante esta rebelión, quien sitió la ciudad, la tomó, la quemó y la sembró de sal (Jue. 9:28, 36-39).

ZEDAD

Heb. 6657 *Tsedad*, צְדָד, o *Tsedadah*, צְדָדָה = «falda [de montaña]»; Sept. *Sadadak*, Σαδαδ□κ v. *Saradak*, Σαραδ□κ, etc. Uno de los lugares que marcaban la frontera norte de Canaán (Nm. 34:8). Ezequiel también la señala como parte de la frontera norte del Israel restaurado (Ez. 47:15). Prob. identificado con las ruinas de Sadad, a unos 105 km. al noreste de Damasco.

ZEEB

Heb. 2062 *Zeeb*, זְאֵב = «lobo»; Sept. *ho Zeb*, □ Ζ□β; Vulg. *Zeb*. Uno de los dos príncipes o jefes (*sarim*, רִים ָ) madianitas capturados por los hombres de Gedeón. Formaba parte del ejécito de > Zeba y > Zalmuna. El caudillo hebreo le dio muerte en un lagar, llamado a partir de entonces «lagar

de Zeeb» (*yéqeph zeeb*, יֶקֶף זְאֵב; Sept. *Iakephzeph*, Ἰακεφζ�φ; Vulg. *Torcular Zeb*). (Jue. 7:25; 8:3; Sal. 83:11), lugar no identificado y que algunos intérpretes consideran como una expresión etiológica. Véase OREB, ZEBA.

ZEFO

Heb. 6825 *Tsepho*, צְפוֹ = «torre de vigía», o sea, «vigilante»; Sept. *Sophar*, Σωφ�ρ; Vulg. *Sepho*. Tercer hijo de los siete de > Elifaz y nieto de Esaú (Gn. 36:11). Fue uno de los jefes edomitas (v. 15). En el texto paralelo de 1 Cro. 1:36 aparece con el nombre variante de Zefi (heb. *Tsephí*, צְפִי; Sept. *Sophar*, Σωφ�ρ; Vulg. *Sephi*).

ZEFÓN

Heb. 6827 *Tsephón*, צְפוֹן = «vigilante»; Sept. *Saphón*, Σαφ�ν; Vulg. *Sephon*. Hijo primogénito de Gad, fundador de la familia zefonita (Nm. 26:15). En Gn. 46:16 es llamado > Zifión (heb. 6837 *Tsipheyón*, צִפְיוֹן; Sept. *Saphón*, Σαφ�ν; Vulg. *Sephion*).

ZEFONITA

Heb. 6831 con art. *hatstsephoní*, הַצְּפוֹנִי; Sept. *ho Saphoní*, � Σαφων�; Vulg. *Sephonite*. Miembro de la familia fundada por Zefón (Nm. 26:15).

ZELA

Heb. 6762 *Tselá*, צֵלַע = «costilla, costado»; Sept. *Selá*, Σηλ� (en Jos.), *Pleurá*, Πλευρ� (en Sam); Vulg. *latus*.

Ciudad asignada a la tribu de Benjamín (Jos. 18:28), situada en el sudoeste del territorio de dicha tribu, entre > Tarala y Elef. En ella se hallaba la tumba de Quis, padre de Saúl. David hizo llevar a ella los restos de Saúl y de su hijo Jonatán, para recibir digna sepultura en su propia tierra y en el panteón familiar (2 Sam. 21:14). De localización difícil, aunque se tiende a identificarla con Hirbet Selah, que se halla al noroeste de Jerusalén.

ZELOFEHAD

Heb. 6765 *Tselophjad*, צְלָפְחָד, de etimología incierta, quizá «sombra del temor», o sea, «protección contra el temor»; Sept. *Salpaad*, Σαλπα�δ v. *Salphaad*, Σαλφα�δ, etc.; Vulg. *Salphaad*.

Hijo de Hefer, de la tribu de Manasés y de la familia de Maquir, de la rama de Galaad. No tuvo hijos, sino solo cinco hijas (Jos. 17:3). Murió durante la peregrinación por el desierto; entonces, sus hijas reclamaron públicamente a Moisés, Eleazar y los ancianos una parte equitativa de la herencia de la tierra que había correspondido a su padre en el reparto del país de Canaán, aunque solamente los varones podían heredar (Nm. 26:33). Esto planteaba una seria dificultad en la legislación vigente. Inmediatamente se reconoció que esta cuestión probablemente sucedería en el futuro y afectaría a generaciones posteriores. Las mujeres presentaron su petición en un marco público y utilizaron argumentos convincentes (Nm. 27:3–4). Las hijas de Zelofehad expresaron su preocupación por la conservación del nombre de su padre y su propio derecho a la herencia.

Moisés optó por no dirimir el asunto él solo, sino que buscó al Señor (Nm. 27:5). Entonces, siguiendo instrucciones divinas, introdujo en la legislación una cláusula que concedía a las hijas la

heredad del padre muerto sin hijos varones (Nm. 27:1-8). Esta ley tenía una cláusula complementaria: las herederas se debían casar dentro del clan tribal paterno, a fin de que su patrimonio quedara dentro de la tribu (Nm. 36:1-12). El nombre de las hijas: > Majla, > Noa, > Hogla, > Milca y > Tirsa, corresponden a las de ciudades, lo que implica que hubo cierta relación entre unas y otras. La sentencia favorable a las hijas de Zelofehad también era aplicable a otras mujeres israelitas: podían casarse dentro del clan tribal de sus padres y mantener así la herencia de un israelita dentro de las fronteras de la tribu. La solución hereditaria parece haber servido también para otras situaciones, como el caso en el que una mujer y madre falleciera sin que se hubiese producido el matrimonio levirático. Los dictámenes procuraron mantener la equidad entre las doce tribus y no permitieron que una tribu aumentara su status y su tierra de una forma desproporcionada en relación con las demás. Este asunto era especialmente importante a la luz del inminente asentamiento de Israel en Canaán. La tradición judía alaba a las hijas de Zelofehad por elegir sagazmente el momento oportuno para presentarse ante Moisés, cuando este estaba ampliando la ley del matrimonio levirático. Véase HERENCIA, MUJER.

BIBLIOGRAFÍA: E.W. Davies, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage", *VT* 31 (1981) 138–44; J. Derby, "The Daughters of Zelophehad Revisited", *JBQ* 25 (1997) 169–71; Z. H. Ehrlich, "The Inheritance of Hoglah, Daughter of Zelophehad", *Beit Mikra* 28 (1982–83) 232–35; J. Paradise, "A Daughter and Her Father's Property at Nuzi", *JCS* 32 (1980) 189–207; S. Rayan, "Five Girls Ask, Why? And a Woman Says, No!" *Vid* 57 (1993) 301–13; K. D. Sakenfeld, "In the Wilderness, Awaiting the Land: The Daughters of Zelophehad and Feminist Interpretation", *PSB* 9 (1988) 179–96; N. H. Snaith, "The Daughters of Zelophehad", *VT* 16 (1966) 124–27; Z. Valk, "The Right of Inheritance of a Daughter and Widow in the Bible and Talmud", *Tarbiz* 23 (1951–52) 9–15; J. Weingreen, "The Case of the Daughters of Zelophehad", *VT* 16 (1966) 518–22.

ZELOTE

Gr. 2208 *Zelotes*, Ζηλωτης = «celoso», transliteración del heb. o aram. *qaneán*, קְנְאָן, «celo» (Nm. 25:10-11; 1 R. 19:10). Miembro de un partido de patriotas judíos, partidarios de la independencia de Roma (Josefo, *Guerras* 4, 3, 9; 7, 8, 1).

1. Historia.
2. Jesús y los zelotes.

I. HISTORIA. El movimiento nacionalista de los zelotes surgió como resultado de las actividades de Judas el Galileo, originario de Gamala, ciudad al este del lago de Tiberíades, y un fariseo llamado Sadoc. De este Judas el Galileo se dice que se levantó en la época del primer > censo romano en Judea (Hch. 5:37; Josefo, *Guerras* 2, 118ss.; *Ant*. 18, 4-10), es decir, poco después del nacimiento de Jesús.

Su objetivo era una Judea independiente del Imperio romano mediante la lucha armada. Judas sostenía que el pueblo de Dios no podía ser censado por los romanos, paganos e impíos, con el fin de imponerle nuevos tributos. Fue el primero en difundir entre el pueblo la base religiosa que fundamentó en el siglo I todo tipo de rebelión antirromana en Israel: «No es posible que la tierra santa tenga más rey y señor que Yahvé; Israel es el país de Dios y solo hay que pagar tributos a sus representantes; los judíos tienen la obligación de cooperar, aunque sea violentamente con sus armas, a la implantación del reinado de Dios en la tierra que Dios ha otorgado al pueblo de su elección». El movimiento de Judas el Galileo fue aplastado con facilidad por las fuerzas romanas, pero su lema principal, «antes morir que permitir que la tierra de Yahvé pase a dominio de otro señor», y su ardor en la defensa y cumplimiento de la Ley, el llamado «celo por Yahvé», son las raíces de los movimientos religioso-políticos como los zelotes. Fueron la facción más radical del judaísmo de su

época, enfrentándose frecuentemente a otras facciones judías como los > fariseos y los > saduceos. Frente a la clase sacerdotal adoptaban una postura de rechazo por su aparente colaboracionismo. Con los fariseos compartían el ideario religioso, pero se diferenciaban de ellos por trasladar a la política y a la acción sus ideas, sin reparar en el uso de métodos violentos. Algunos historiadores los consideran como uno de los primeros grupos terroristas de la historia, ya que utilizaban el homicidio de civiles que a su entender colaboraban con el gobierno romano, para disuadir a otros de hacer lo mismo. Dentro del movimiento zelota, una facción radicalizada conocida como los > sicarios se distinguió por su particular virulencia y sectarismo (Josefo, *Ant*. 18, 1, 1, 6; *Guerras* 2, 8, 1; 17, 8; 4, 3, 9 ss). Se cree que el llamado «ladrón» (Jn. 18:40) y «sedicioso» (Mc. 15:7), de nombre > Barrabás, podría ser un líder zelote preso, preferido a Jesús por la muchedumbre, atestiguando así la popularidad de dicho movimiento.

Durante siglos los judíos habían vivido bajo dominación extranjera —babilonios, persas y griegos —, pero habían servido a su Dios, aceptándola como algo que la Divinidad permitía, o como un castigo; pero los zelotes rompieron con esta tradición y de esta ruptura dimanó su celo por la monarquía exclusiva de Dios y su resolución de padecer persecuciones, si era preciso, por ella, así como la de sacrificar el dinero, la hacienda o la vida por este credo. «Incluso con el martirio pregonaban su celo por Dios y expiaban los pecados de Israel. La conversión revistió en ellos la grave modalidad de negar obediencia a las potestades terrenas y de acatar únicamente la Ley de Dios. La repercusión de estas doctrinas fue tanto más grande cuanto que brotaba del meollo mismo de las creencias judías» (W. Grundmann).

Los judíos piadosos comenzaron a sentir con mayor viveza que nunca antes que estaban viviendo en un país ocupado; el control de los romanos sobre el territorio de Dios, sobre la ciudad santa y su Templo, se percibía como una abominación insoportable. Así, muchos comenzaron a desear en su corazón que tuviera lugar una guerra de liberación nacional, que Dios con su especial ayuda se encargaría de concluir felizmente.

Por otro lado, es incuestionable que el florecimiento de la doctrina zelota se explica en el contexto de una atmósfera ideológica fuertemente escatologizada y mesiánica, tal como existía en la Judea de aquellas décadas. Esta atmósfera había sido preparada por el florecimiento de la literatura apocalíptica desde el s. III a.C. hasta el s. II d.C., período en el que tuvieron lugar los enfrentamientos terribles entre los judíos y las potencias que los dominaban, griegos, primero, y romanos después. El fervor escatológico y mesiánico fue tan elevado como para que un pueblo minúsculo y casi sin ayuda se atreviera finalmente, al cabo de pocas décadas, a hacer frente a una Roma en la cúspide de su poder. El Imperio era como el último reino de las tinieblas, al que había que combatir para que amaneciera la nueva era mesiánica, el Reino de Dios.

El movimiento de los hermanos > Macabeos había sido estrictamente nacionalista, pero rápidamente cayó en la cuenta de que para subsistir había que proporcionar una base política a la insurrección. Ello les permitió acomodarse a la cruda realidad sin especiales dificultades. Los zelotes, por el contrario, eran un movimiento apocalíptico casi puramente religioso, lo que les condujo a la ceguera política y a una actuación abocada al suicidio.

Durante la guerra judía contra Roma del 66-73, los zelotes, dirigidos por Menahem, hijo de Judas el Galileo, tomaron el control de Jerusalén hasta que la ciudad fue tomada por los romanos, que destruyeron el Templo, y tres años más tarde ocuparon la fortaleza de Masada, el último refugio zelote, tras el suicidio de sus defensores. La experiencia zelota arrastró al judaísmo a su propia

destrucción, a juicio de algunos estudiosos. Cuando los zelotas que lograron escapar de las tropas romanas trataron de refugiarse en Alejandría, sus propios compatriotas los entregaron a los romanos.

II. JESÚS Y LOS ZELOTES. En este marco reseñado de tensa espera escatológica hay que incluir también la predicación de Jesús acerca del Reino de Dios. Para la mentalidad apocalíptica el presente era el momento de la angustia de la era terrena, los últimos dolores de parto para el alumbramiento de un eón nuevo. Pero mientras que Jesús no debió de considerar efectiva la implicación personal, política y activa, para acelerar el Reino de Dios, el movimiento mesianista de los zelotes y luego de los sicarios (apoyados por una buena parte de los fariseos) llegó a pensar que la colaboración humana era imprescindible y habría de acelerar la venida del reinado de Dios.

A principios del siglo pasado fue común en algunos medios leer los Evangelios en clave zelota, equiparar los zelotas a los primeros cristianos. Jesús había sido crucificado como sedicioso por los romanos; permitió la presencia de armas de combate (espadas) en el grupo de sus seguidores; se hallaba rodeado de hombres que creían que estaba llamado a «restaurar el trono de Israel» (Hch. 1:6), y de sus discípulos uno se llamaba Simón «el zelota», y no hay duda de que una parte de sus contemporáneos había visto en él un candidato a la «realeza» de la que habla Josefo. Este mismo historiador dice que la ideología religiosa de los zelotes «concuerda con las opiniones de los fariseos», pero en el caso de Jesús no hay una postura más contraria al fariseísmo que la adoptada por él a lo largo de toda su vida. Desde esta perspectiva se hace difícil creer que Jesús sintiera simpatía por el zelotismo.

Respecto al mencionado Simón, no es tan segura su adscripción al grupo de los zelotes. Es Lucas quien lo designa como «el celote», gr. *zelotes*, ζηλωτης (Lc. 6:15), que contrasta con la trascripción griega *kananaîos*, καναναῖος, de Marcos (3:18), y *kananites*, κανανίτης, de Mateo (10:4). Según la teoría zelota, el Evangelio de Marcos, seguido por Mateo, hace una lectura despolitizada de la historia para no molestar a sus lectores romanos y no crear dificultades a los cristianos de la capital del Imperio. Marcos, contra su costumbre, no traduce el sobrenombre *kananaîos*, término arameo que significa «zelota» para evitar que se sepa que uno de los seguidores de Jesús había pertenecido al grupo de fanáticos enemigos de Roma causantes de la reciente guerra. Pero ni el término gr. utilizado por Lucas, *zelotes*, ni el arameo conservado por Marcos, designan necesariamente a un miembro del movimiento zelota; pueden significar simplemente «celoso» y designar así, a guisa de apodo, a alguien que se caracteriza o distingue por un celo especial, principalmente en las cosas relativas a Dios y su Ley. También cabe la posibilidad de que el apóstol Simón hubiera pertenecido en otro tiempo al grupo zelota propiamente dicho, y por ello le habría quedado el apodo. Se ha especulado también con que > Judas Iscariote era «Judas el sicario», pero sin ninguna prueba. Lo que la historia nos dice es que los primeros cristianos no hicieron causa común con los zelotes en la guerra judía, sino que se refugiaron al otro lado del Jordán (Eusebio, *Hist. ecl*. 5,3). Igualmente, hay que observar que los romanos no procedieron contra los discípulos de Jesús hasta la persecución de Nerón. Véase JUDAÍSMO, MASADA, SICARIOS, SIMÓN, JUDAS.

BIBLIOGRAFÍA: O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de tu tiempo* (Studium, Madrid 1973); H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Cristiandad 1985); Leipoldt-Grundmann, *El mundo del NT*, I (Cristiandad 1975); J. Montserrat, *Jesús, el galileo armado* (Edaf, Madrid 2007); A. Piñero, *Año 1. Israel y su mundo cuando nació Jesús* (Ed. del Laberinto, Madrid 2008); Y. Yadin, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zelotes* (Barcelona 1969).

A. ROPERO

ZELZAH

Heb. 6766 *Tseltsaj*, צֵלְצַח = «sombra clara»; Sept. *hallómenos megala*, ἁλλόμενος μεγάλα; Vulg. *meridies*. Lugar de la frontera de Benjamín donde se encontraba el sepulcro de Raquel. Se menciona únicamente en 1 Sam. 10:2 en relación con la unción de Saúl como rey por Samuel, después de lo cual este dijo a aquel: «Hoy, cuando te hayas apartado de mí, hallarás a dos hombres junto al sepulcro de Raquel en Zelzah, en la frontera de Benjamín. Ellos te dirán: Las asnas que fuiste a buscar han sido halladas. Y he aquí que tu padre ha dejado de lado el asunto de las asnas y está preocupado por vosotros, diciendo: ¿Qué haré acerca de mi hijo?». La tumba de Raquel está al lado del camino de Belén a Jerusalén, a poco más de un km y medio de la aldea de Beit Jala, que bien pudiera ser idéntica a Zelzah. La LXX traduce este nombre como una expresión de gozo por parte de los hombres que anunciaron el hallazgo de las asnas.

ZEMARAIM

Heb. 6787 *Tsemaráyim*, צְמָרַיִם = «doble vellón». Nombre de dos lugares del AT.

1. Sept. *Semrim*, Σεμρίμ v. *Sara*, Σάρα; Vulg. *Semaraim*. Una de las antiguas ciudades cananeas asignada a la tribu de Benjamín, mencionada entre > Bet-haarabá y > Betel (Jos. 18:22), por lo que estaría en el valle del Jordán (Arabá), o entre las estribaciones montañosas de este y Betel. Identificada frecuentemente con Khirbet es-Samrah, a 5 km. al oeste del Jordán y a 6 km. al norte de Jericó. Otra identificación más plausible: Râs ez-Zeimara, en el monte, entre Taiyibeh y Rammûn.

2. Sept. *Somoron*, Σομόρων; Vulg. *Semeron*. Altura (*har*, הַר) de la región montañosa de Efraín, desde cuya cumbre el rey Abías de Judá dirigió la palabra a las diez tribus antes de combatir contra ellas (2 Cr. 13:4). Es posible que se hallara al sur de Betel (2 Cro. 13:19) y que este monte se encontrara cerca de la población de Zemaraim.

ZEMAREO

Heb. 6786 con art. *hatstsemarí*, הַצְּמָרִי, patronímico o gentilicio de un nombre inusitado; Sept. *ho Samaraîos*, ὁ Σαμαραῖος; Vulg. *Samaræus*. Designación general de un pueblo descendiente de Canaán (Gn. 10:18; 1 Cro. 1:16). Es mencionado entre los arvadeos y los hamateos. Los intérpretes judíos lo sitúan en Emessa, la moderna Hums (*Targum de Jerusalén*). La identificación de la LXX y la Vulgata con la ciudad de Samaria es evidentemente una mera conjetura o una falsa transliteración.

ZEMIRA

Heb. 2160 *Zemirah*, זְמִירָה = «música, melodía»; Sept. *Zemirá*, Ζεμιρά v. *Zamirías*, Ζαμιρίας y *Amarías*, Ἀμαρίας; Vulg. *Zamira*. Hijo mayor de los nueve de > Bequer y de Benjamín. Fue jefe de una familia de hombres valerosos (1 Cro. 7:8).

ZENÁN

Heb. 6799 *Tsenán*, צְנָן, variante de > Zaanán; Sept. *Sennam*, Σεννάμ, v. *Senná*, Σεννά; Vulg. *Sanan*. Véase ZAANÁN

ZENAS

Gr. 2211 *Zenâs*, Ζηνᾶς, contracción de *Zenódoros*, Ζηνόδωρος = «don de Zeus» (Júpiter). Cristiano

mencionado por el apóstol Pablo junto con > Apolos (Tit. 3:13). Es descrito como «maestro de la ley», gr. *ton nomikón*, τὸν νομικόν, lo que indica que era un jurisconsulto romano más bien que un doctor de la Ley o rabino, y que tal vez por esa razón podía ser útil a Tito en la iglesia de Creta, lo que habría movido a Pablo a enviárselo con una recomendación (Tit. 3:13).

La Sinopsis *Vita et Morte Prophetarum, Apostolorumn et Discipulorum Domini*, atribuida a Doroteo de Tiro, le clasifica entre los setenta y dos discípulos de Jesús, y posteriormente como obispo de Dióspolis, en Palestina, pero sin ningún fundamento histórico.

ZEQUER

Heb. 2144 *Zékher*, זֶכֶר, en pausa *Zákher*, זָכֶר = «memorial, recuerdo»; Sept. *Zakhur*, Ζαχούρ v. *Zakkhur*, Ζακχούρ. Uno de los ocho hijos de > Jeiel, fundador de > Gabaón. El nombre de su madre era > Maaca. Era de la tribu de Benjamín y habitaba en Jerusalén con sus hermanos (1 Cro. 8:31). Zequer es una variante de Zacarías, como es llamado en 1 Cro. 9:37.

ZER

Heb. 6863 *Tser*, צֵר = «roca»; Sept. *Tyros*, Τύρος; Vulg. *Ser.* Una de las ciudades fortificadas cananeas que correspondió a la tribu de Neftalí (Jos. 19:35), mencionada entre > Sidim y > Hamat. Zer es nombrada en el Talmud de Jerusalén, donde se la ubica cerca de Sidim (*Megillah*, 1).

ZERA

Heb. 2226 *Zéraj*, זֶרַח, en pausa *Záraj*, זָרַח = «luz centelleante, alba, aurora»; acádico *za-ar-hi-ilu*; Sept. gral. *Zará*, Ζαρά, a veces *Zaré*, Ζαρέ, *Zarés*, Ζαρές, etc.; Vulg. *Zara*, *Zare*. Nombre de cinco personajes del AT.

1. Descendiente de Esaú, hijo de Reuel y jefe de una tribu edomita de Ismael (Gn. 36:3, 4, 13, 17; 1 Cro. 1:37).

2. Uno de los gemelos de Judá y Tamar; fundador de un clan (Nm. 26:20; Jos. 7:1, 17). Llamado Zara en Gn. 38:30; 46:12; Mt. 1:3. Sus descendientes fueron llamados > zerahitas, ezrahitas e izrahitas (Nm. 26:20; 1 R. 4:31; 1 Cro. 27:8, 11). Un grupo de ellos se estableció en Jerusalén después de la cautividad (1 Cro. 9:6; Neh. 11:24).

3. Cuarto de los cinco hijos de Simeón (1 Cro. 4:24), y fundador de un clan llamado > zerahita (Nm. 26:13). En Gn. 46:10 y Ex. 6:15 recibe el nombre variante de > Zohar.

4. Levita de la familia de Gersón, hijo de Ido (o Adaías) y padre de Jeatrai (1 Cro. 6:21, 41).

5. Militar etíope o cusita (*hakkushí*, י ִ הַ), comandante en jefe de un numeroso ejército atacado por > Asa, rey de Judá; fue completamente vencido en Maresa (2 Cro. 14:8-14). Se ha intentado ver en él al faraón Osorkón I u Osorkón II de la XXII Dinastía de Egipto. La guerra entre Asa y Zera parece haber tenido lugar después del décimo (2 Cro. 14:1), o a principios del decimoquinto año del reinado de Asa (15:10), lo que coincidiría con Osorkón II, que comenzó a reinar al mismo tiempo que el rey de Judá.

ZERAÍAS

Heb. 2228 *Zerajeyah*, זַרַחְיָה = «Yahvé resplandeció»; acádico *za-ar-hi-ilu*. Nombre de dos personas del AT.

1. Sept. *Saraiá*, Σαραιά v. *Zaraiá*, Ζαραιά; Vulg. *Zarahias*, *Zaraia*. Sacerdote, hijo de Uzi y padre de Merayot. Descendía del sumo sacerdote Aarón a través del linaje de Eleazar (1 Cro. 6:6, 51). Antepasado de Esdras (Esd. 7:4).

2. Sept. *Zareiá*, Ζαρειά; Vulg. *Zarehe*. Padre de > Elihoenai y descendiente de > Pajat-moab. Fue uno de los que regresaron de la cautividad en Babilonia (Esd. 8:4).

ZERAÍTA

Heb. 2227 con art. *hazzarjí*, הַזַּרְחִי; Sept. *ho Zaraî*, ὁ Ζαραΐ v. *ho Saraî*, ὁ Σαραΐ; Vulg. *Zare*, *Zareitae*. Patronímico de la familia de > Zera. Hubo dos grupos con este nombre, perteneciente uno a la tribu de Simeón (Nm. 26:13) y otro a la de Judá (Nm. 26:20; Jos. 7:17; 1 Cro. 27:11, 13). Ambos se mencionan en el segundo censo ordenado por Moisés durante el Éxodo. Uno de ellos se estableció en Jerusalén después del cautiverio de Babilonia (1 Cro. 9:6; Neh. 11:24).

ZERED

Heb. 2218 *Zéred*, זֶרֶד, en pausa *Záred*, זָרֶד = «exuberante [en crecimiento]»; Sept. *Zared*, Ζαρέδ v. *Zaret*, Ζαρέτ y *Zaré*, Ζαρέ; Vulg. *Zared*. Nombre de un torrente (*nahal*, נַחַל) y de un valle que los israelitas atravesaron al final de los 38 años transcurridos en el desierto. Marcó el final de las peregrinaciones del pueblo (Nm. 21:12; Dt. 2:13, 14); este torrente se hallaba al sur del Arnón. Prob. se trata del wadi el-Hesâ, a 22 km. al sur del wadi el Kerak, que desemboca en el mar Muerto y frontera entre la Gebalene e Idumea.

ZEREDA

Heb. 6868 con art. *hatstseredah*, הַצְּרֵדָה; Sept. *he Saridá*, ἡ Σαριδά v. *Sarirá*, Σαρειρά; Vulg. *Sareda*. Población de los montes de Efraín, ciudad natal de > Jeroboam, hijo de > Nebat, rey de Israel (1 R. 11:26). En algunos manuscritos de la versión de los LXX se lee Zereda en Jue. 7:22, en lugar de > Zeradata, pero aquí se trata del valle del Jordán y no de los montes de Efraín.

Zereda se identifica con Der Gassanah, a 25 km. al sudoeste de Siquem. El nombre antiguo se ha conservado en la fuente ‘Ain Seridah, situada junto a la aldea.

ZERERA

Heb. 6888 *Tsererah*, צְרֵרָה, o *Tsererathah*, צְרֵרָתָה; Sept. *Tagaragathá*, Ταγαραγαθά v. *kaí synegmene*, *καὶ συνηγμένη*; Vulg. omite. Ciudad del valle del Jordán citada en el relato de la huida de los madianitas ante Gedeón: «El ejército huyó hasta Bet-sita, hacia Zerera, y hasta el límite de Abel-mejola junto a Tabat» (Jue. 7:22). Parece referirse a > Saretán, pues en esta zona es conocida una ciudad importante llamada Saretán. Véase SARETÁN.

ZERES

Heb. 2238 *Zéresh*, זֶרֶשׁ, de org. persa, sign. «oro»; Sept. *Zosará*, Ζωσαρά v. *Sosará*, Σωσαρά; Josefo, *Zárara*, Ζάραρα (*Ant*. 11, 6, 10); Vulg. *Sares*, *Zares*. Esposa de > Amán, el enemigo de los judíos. Recomendó a su esposo que preparase una horca para > Mardoqueo, pero cuando supo que este era judío, profetizó la victoria del tío de Ester (Est. 5:10, 14; 6:13).

ZERET

Heb. 6889 *Tséreth*, צֶרֶת, prob. «esplendor»; Sept. *Sereth*, Σερ□θ v. *Sareth*, Σαρ□θ y *Areth*, Ἀρ□θ; Vulg. *Sereth*. Primero de los tres hijos de > Asur, fundador de Tecoa, y > Hela, una de sus dos esposas (1 Cro. 4:7). De la tribu de la Benjamín. Prob. representa, como otros nombres de la misma genealogía, el epónimo de lugar o sea nombre de un clan.

ZERI

Heb. 6874 *Tserí*, צְרִי = «bálsamo»; Sept. *Surí*, Σουρ□; Vulg. *Sori*. Segundo de los seis hijos de > Jedutún y levita citado en la lista de los cantores y músicos que entonaban alabanzas a Dios bajo la dirección de su padre (1 Cro. 25:3). Prob. es el mismo personaje que en otro lugar es llamado con el nombre equivalente de > Izri (v. 11).

ZEROR

Heb. 6872 *Tseror*, צְר ר = «guijarro»; Sept. *Sarar*, Σαρ□ρ v. *Hared*, Ἁρ□δ y *Iared*, Ἰαρ□δ; Vulg. *Seror*. Benjaminita, hijo de > Becorat y padre de > Abiel, antepasado del rey Saúl (1 Sam. 9:1).

ZERÚA

Heb. 6871 *Tseruah*, צְר עָה = «leprosa»; Sept. *Saruá*, Σαρου□; Vulg. *Sarua*. Viuda de > Nebat y madre de Jeroboam, primer soberano del reino del Norte (1 R. 11:26).

ZETAM

Heb. 2241 *Zetham*, זֵתָם, prob. variante de > Zetán = «olivo»; Sept. *Zethom*, Ζεθ□μ v. *Zothom*, Ζοθ□μ, *Zethán*, Ζηθ□ν, etc.; Vulg. *Zetham*, *Zatham*. Levita, hijo de > Ladán, de la estirpe de > Gersón (1 Cro. 23:8), asociado con su padre y su hermano mayor en la custodia del tesoro del Templo (1 Cro. 26:22).

ZETÁN

Heb. 2133 *Zethán*, זֵיתָן = «olivo»; Sept. *Zaithán*, Ζαιθ□ν v. *Ethán*, Ἠθ□ν; Vulg. *Zethan*. Quinto hijo de > Bilhán, jefe de una familia de la tribu de Benjamín (1 Cro. 7:10).

ZETAR

Heb. 2242 *Zethar*, זֵתַר, de org. persa = «estrella» (Gesenius) o «sacrificio» (Fürst); Sept. *Abataxás*, Ἀβαταξ□ς; Vulg. *Zethar*. Uno de los siete eunucos que servían personalmente al rey Asuero (Jerjes) de Persia, a quien se le ordenó llevar a > Vasti ante la presencia del monarca para hacer gala de su belleza en presencia de los pueblos y los príncipes allí reunidos (Est. 1:10).

ZÍA

Heb. 2127 *Ziya*, זִיַע = «agitación, tembloroso»; Sept. *Ziá*, Ζι□ v. *Zué*, Ζου□; Vulg. *Zie*. Uno de los siete jefes gaditas que se asentaron en la tierra de > Basán (1 Cro. 5:13).

ZIBEÓN

Heb. 6649 *Tsibeón*, צִבְע ן = «hiena» (Gesenius), o «ladrón» (Fürst); Sept. *Sebegón*, Σεβεγ□ν; Vulg.

Sebeon. Tercer hijo de > Seír y jefe de un clan de los hurritas en el país de Edom. Padre de > Ada, cuya hija, > Oholibama, fue esposa de Esaú (Gn. 36:2, 14, 20, 24, 29; 1 Cro. 1:38, 40). En la primera referencia (Gn. 36:2) se dice que era heveo (*hajiwwí*, הַחִ י), un error de transcripción por *hajorí*, הַחֹרִי, «el horeo» o hurrita.

ZICRI

Heb. 2147 *Zikhrí*, זִכְרִי = «memorable»; Sept. *Zekhrí*, Ζεχρ□ v. *Zakhró*, Ζαχρ□, *Zokhoí*, Ζοχο□, *Zarí*, Ζαρ□, a veces *Zakharías*, Ζαχαρ□ας, *Ezekhrí*, Ἐζεχρ□; Vulg. *Zechri*. Nombre de once personajes del AT.

1. Levita de la familia de Coat, de la casa de Izhar (Ex. 6:21).

2. Benjaminita, segundo de los nueve hijos de > Simei (1 Cro. 8:19).

3. Benjaminita, quinto de los once hijos de > Sasac (1 Cro. 8:23).

4. Benjaminita, uno de los seis hijos de Jeroham (1 Cro. 8:27).

5. Levita, hijo o descendiente de Asaf (1 Cro. 9:15). Con toda probabilidad, este Zicri es el Zacur (misma raíz) de 1 Cro. 25:2 y 10; Neh. 12:35. Figura bajo el nombre de Zabdi en Neh. 11:17.

6. Levita descendiente de Eliezer, hijo de Moisés. Él y sus hermanos estaban encargados de todos los tesoros de las cosas sagradas que habían consagrado el rey David, los jefes de las casas paternas, los jefes de millares y de centenas y los jefes del ejército, para mantener la casa de Yahvé (1 Cro. 26:25).

7. Padre de Eliezer, uno de los jefes rubenitas de los tiempos de David (1 Cro. 27:16).

8. Hombre de la tribu de Judá, padre de Amasías; este último era uno de los jefes del ejército de Josafat (2 Cro. 17:16). Es muy plausible que este Zicri fuera también el padre de Elisafat, que ayudó a derrocar a la reina Atalía (2 Cro. 23:1).

9. Efrainita del ejército de Peka; al parecer, tenía mucho poder, pues dio muerte a Maasías, príncipe de sangre real, y a dos de los principales oficiales del rey Acaz (2 Cro. 28:7).

10. Padre de Joel, que desempeñó el cargo de superintendente de los benjaminitas que regresaron de la cautividad de Babilonia (Neh. 11:9).

11. Sacerdote, jefe de la casa patriarcal de Abías. En tiempo de Esdras y Nehemías intentó restaurar las órdenes sacerdotales establecidas por David (Neh. 12:17).

ZIF

Heb. 2128 *Ziph*, זִיף = «fluir»; Sept. *Zib*, Ζ□β o *Ziph*, Ζ□φ, con muchas variantes; Vulg. *Ziph* o *Siph*. Nombre de dos lugares y un personaje del AT.

1. Hijo primogénito de > Jehaleel, descendiente de Judá (1 Cro. 4:16). Tal vez sea el epónimo de la ciudad de Zif, situada en los montes de Judá.

2. Ciudad del extremo meridional de Judá (Jos. 15:24), identificada con ez-Zeifeh, al suroeste de Kurnûb. Al parecer, su fundador fue > Mesa, de los hijos de Caleb (1 Cro. 2:42).

3. Localidad de la región montañosa de Judá (Jos. 15:55), cerca del desierto (*midbar*, מִדְ ָר) de su nombre y de un bosque (*joresh*, חֹרֶ). En ella ocurrieron varios episodios durante la persecución de David por Saúl (1 Sam. 23:14, 15; 26:2). Roboam la fortificó y transformó en ciudad-fuerte (2 Cro. 11:8). Identificada con Tell Zîf, altura destacada, de 878 m. de altura, a 6 km. al sur-sureste de Hebrón.

ZIF, ZIW

Heb. *Ziw*, זִו = «esplendor [de las flores abiertas]»; Sept. *Ziú*, Ζιο□ v. *Neisó*, Νεισ□; Vulg. *Zio*. Segundo mes del año judío (1 R. 6:1, 37), aprox. abril-mayo. Este nombre, tal vez de origen cananeo, fue sustituido después del exilio, por el de Iyyar, perteneciente al calendario de Nippur (Babilonia). Véase CALENDARIO.

ZIFA

Heb. 2129 *Ziphah*, זִיפָה, fem. de > Zif; Sept; *Zephá*, Ζεφ□ v. *Zaphá*, Ζαφ□ o *Zaiphá*, Ζαιφ□; Vulg. *Zipha*. Hijo segundo de > Jehaleleel y jefe de una familia de la tribu de Judá (1 Cro. 4:16).

ZIFEOS

Heb. 2130 con art. *hazziphim*, הַ ִיפִים (siempre pl.), abreviado *ziphim*, זִפִים; Sept. *Zeiphaîoi*, Ζειφα□οι; Vulg. *Ziphaei*.

Habitantes de la ciudad de Zif, en el sur de Judá, distrito de Maón, que denunciaron a Saúl la presencia de David (1 Sam. 23:19; Sal. 54 título).

ZIFIÓN

Heb. 6837 *Tsipheyón*, פְּי ן = «atalaya»; Sept. *Saphón*, Σαφ□ν; Vulg. *Sephion*. Variante de Zefón en Gn. 46:16. Véase ZEFÓN.

ZIFRÓN

Heb. 2202 *Zipherón*, זִפְרֹן = «fragrancia»; Sept. *Zephroná*, Ζεφρων□ v. *Dephroná*, Δεφρων□; Vulg. *Zephrona*. Lugar que formaba parte de la frontera norte de la Tierra Prometida, según las indicaciones que Moisés recibió de Yahvé (Nm. 34:9). En el pasaje paralelo de Ez. 47:16 se menciona Hazar-haticón, en una relación similar. Se identifica con la actual Zaferani, sutada al sudeste de Restán.

ZIGURAT

La palabra *zig-gu-rat*, en sus variadas formas y especialmente bajo la de *ziqqurratu* (pl. *ziqqurratum*), aparece con cierta frecuencia en las inscripciones cuneiformes de la antigua Mesopotamia con el significado de «cima de una montaña» o «templo-torre», «templo alto».

No se sabe si fueron construidos como tumbas reales, observatorios celestes, o si acaso es cierta la tradición, que sus peldaños aspiraban ni más ni menos que a alcanzar el cielo. Un antiguo himno sumerio conservado en escritura arcaica alaba, rebosante de metáforas, la torre de gradas del dios supremo del viento, Enil, en Nippur, diciendo:

Alta se levanta la montaña de Enlil, Imcarsag. Apuntando hacia el cielo la audaz cabeza.

Ahondando las raíces en el claro abismo. Yaciendo sobre la tierra como un toro poderoso.

Con cuernos ardientes de luz resplandeciente.

Destelleante de esplendor como las estrellas del cielo.

En una época en que los egipcios construían sus > pirámides a base de grandes bloques de piedra sobre las arenas del desierto, los primitivos sumerios de lengua aglutinante y sus sucesores semitas, los pueblos acadio, babilónico y asirio, levantaron sus grandes torres de ladrillos que todavía se

conservan desafiando al tiempo en la llanura mesopotámica, y más al norte, a orillas del Tigris, en Asiria.

Verdaderos templos-montaña, las torres-zigurats representaban arquitectónicamente la montaña primordial (que en Egipto seria la colina primordial), la que existió desde el principio de la creación. Diseñadas como pirámides escalonadas que podían llegar a alcanzar hasta siete pisos, tenían en la cúspide un templo consagrado a la divinidad principal de la ciudad. Allí residía la divinidad que confería fertilidad y riqueza a la tierra y a los hombres, y en cuyo honor se celebraban fiestas solemnes y ritos de renovación de los poderes de los monarcas. Los zigurats eran, en suma, lugares mágicos donde los dioses se ponían en contacto con los hombres para cederles parte de sus portentosos atributos. A lo largo de más de un milenio, los zigurats se levantaron en la tierra de > Sumer, que pronto se llamaría Babilonia, y en la de Asur, entre los ríos del norte, Tigris y Éufrates, de modo que todo este territorio estaba poblada por una red de “Torres de Babel”, nombre con que la Biblia conocía a la antigua ciudad de Babilonia.

La base del zigurat podía tener forma rectangular, oval o cuadrada. El interior, no expuesto a la erosión de la intemperie, estaba construido de ladrillos hechos con arcilla secada al sol (debido a la falta de madera y piedra), mientras que la parte exterior estaba revestida de ladrillos cocidos, los cuales podían además estar vitrificados con diferentes colores. El acceso se realizaba a través de escaleras situadas a los lados o que ascendían en espiral hasta la cima. Uno de los mejor conservados es el de Choga Zambil en el actual Irán, en el territorio que ocupó el antiguo reino de > Elam, cerca de Susa. El zigurat más antiguo que se conserva es el de Kashán, datado en el 5 milenio a.C. El de Ur, con sus 21 m. de altura, es otro ejemplo de magnífica conservación; formaba el núcleo de un recinto sagrado en honor del diosluna Nanna/Sin. Se conocen en total 32 zigurats, cuatro de ellos en Irán y el resto mayormente en Irak.

Ejemplo de un gran y complejo zigurat es el dedicado a > Marduk en Babilonia, la “Torre de Babel” del AT, culminación de la arquitectura religiosa de Mesopotamia. Desafortunadamente, no ha quedado gran cosa de esta magna estructura, sepultada por más de 20 m. de ruinas, pero las prospecciones arqueológicas y las noticias históricas que de ello tenemos, nos hablan de un zigurat de siete niveles pintados de diferentes colores, coronado con un templo de bellas proporciones. El templo parece haber estado pintado de color índigo, al igual que el último nivel. Se sabe que había tres escaleras que llevaban al templo, dos de las cuales, las laterales, solo ascendían hasta la mitad de la altura del zigurat. La torre fue destruida por Jerjes en el año 479 a.C. Su altura, muy por encima de la media de otros zigurats, se debía a que el monumento pertenecía al poderoso dios Marduk, que había superado en importancia tanto a Anu como a Enil. Fue sin duda uno de los monumentos más destacados de la poderosa Babilonia, ciudad sagrada, donde confluían 53 templos dedicados a los grandes dioses, 55 capillas a Marduk, 300 capillas a divinidades terrestres, 600 a las celestes, y 400 altares.

Los zigurats no eran el lugar en que se realizaban actos públicos o ceremonias, sino que, como queda dicho, se les consideraba la morada de los dioses; la casa o palacio del dios en persona, donde pernoctaba una sacerdotisa, que era «visitada» por el dios. De esta manera se aseguraba la fertilidad y riqueza de la tierra. Según Heródoto, «en la última torre se encuentra una capilla, y dentro de ella una gran cama magníficamente dispuesta, y a su lado una mesa de oro. No se ve allí estatua ninguna, y nadie puede quedarse de noche, fuera de una sola mujer, hija del país, a quien entre todas escoge el dios, según refieren los caldeos, que son sus sacerdotes» (*Hist*. 1). Cada ciudad tenía

su propia divinidad, su patrón. Solo los sacerdotes tenían acceso al interior del zigurat para atender a las necesidades de los dioses, lo cual hacía de ellos un elemento poderoso de la sociedad. Véase BABEL, Torre de, HIEROGAMIA, MESOPOTAMIA, TEMPLO, UR DE LOS CALDEOS

BIBLIOGRAFÍA: A. Blanco Freijeiro, *Arte antiguo del Asia anterior* (Univ. Sevilla, 1981); H. Frankfort, *Arte y arquitectura del Oriente Antiguo* (Cátedra, Madrid 1982); Sigfried Giedion, *El presente eterno: Los comienzos de la arquitectura* (Alianza, Madrid 1992); C. Humphrey y P. Vitebsky, *Arquitectura sagrada* (Debate, Madrid 1997).

A. M. VÁZQUEZ HOYS

ZIHA

Heb. 6727 *Tsijá*, צִיחָא = «sequedad»; Sept. *Siaá*, Σια� v. *Seá*, Ση�, *Suaá*, Σουα�, *Suthiá*, Σουθι�, etc.; Vulg. *Siha*, *Soha*, *Soaha*. Jefe de una familia de > netineos o servidores del Templo, algunos de cuyos miembros volvieron con Zorobabel del cautiverio de Babilonia (Esd. 2:43; Neh. 7:46). Quiza hay que identificarlo con el director o sobreveedor de los netineos, de que se habla en otro pasaje (Neh. 11:21).

ZILA

Heb. 6741 *Tsillah*, צִ ָה = «sombra»; Sept. *Sellá*, Σελλ�; Vulg. *Sella*. Segunda de las esposas que tomó > Lamec, y madre de > Tubal-Caín y > Naama. Lamec aparece como el primer bígamo de la tierra, engreído y feroz en su canto, que tiene a sus mujeres por auditorio: «Ada y Zila, oíd mi voz. Oh mujeres de Lamec, escuchad mi dicho: Yo maté a un hombre, porque me hirió; maté a un muchacho, porque me golpeó. Si Caín ha de ser vengado siete veces, Lamec lo será setenta y siete veces» (Gn. 4:22-24), glorificación de la fuerza bruta.

ZILETAI

Heb. 6769 *Tsiltaý*, צִלְ ַ י = «sombreado» o «mi sombra»; Sept. *Salathí*, Σαλαθ� v. *Saleí*, Σαλε� y *Samathí*, Σαμαθ�; Vulg. *Salathi* y *Selathai*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Quinto de los nueve hijos o descendientes de > Simei y uno de los jefes benjaminitas residentes en Jerusalén (1 Cro. 8:20).

2. Último de los siete capitanes que se unieron a David en Siclag, cuando este fue con los filisteos a la batalla contra Saúl (1 Cro. 12:20). Era miembro de la tribu de Manasés.

ZILPA

Heb. 2153 *Tsilpah*, צִלְ ָה = «goteo [fragante]», o «escalón»; Sept. *Zelphá*, Ζελφ� v. *Zelphán*, Ζελφ�ν; Josefo, *Zelphá*, Ζελφ� (*Ant*. 1,19,7); Vulg. *Zelpha*. Sierva de la casa de > Labán, dada a > Lea cuando contrajo matrimonio con > Jacob (Gn. 29:24). Cuando Lea dejó de dar a luz tras el nacimiento de Judá, y viendo que Bilha, sierva de Raquel, le estaba dando hijos a Jacob, pidió a este que tuviera hijos con Zilpa en calidad de > concubina; así nacieron > Gad y > Aser (Gn. 30:9-13; 35:26; 37:2; 46:18).

A. LOCKWARD

ZIMA

Heb. 2155 *Zimmah*, זִ ָה = «plan, propósito»; Sept. *Zemmá*, Ζεμμ� v. *Zammam*, Ζαμμ�μ y *Zemath*, Ζεμ�θ; Vulg. *Zemma* o *Zamma*. Nombre de tres levitas.

1. Hijo de > Jahat y padre de > Joa (1 Cro. 6:20), en la descendencia de > Gersón.

2. Hijo de > Simei y padre de Jahat (1 Cro. 6:42), en la descendencia de > Coat.

3. Padre o antepasado de > Joa, quien intervino en la reforma religiosa del rey Ezequías (2 Cro. 29:12).

ZIMRAM

Heb. 2175 *Zimrán*, זִמְרָן = «celebrado», o quizá «antílope»; Sept. *Sombrân*, Σομβρ□ν v. *Zembram*, Ζεμβρ□μ, *Sebrán*, Σεβρ□ν, etc.; Vulg. *Zama* y *Zamran*. Hijo primogénito de Abraham y Cetura (Gn. 25:2; 1 Cro. 1:32) y epónimo de una tribu de su descendencia y del territorio ocupado por ella. Se ha propuesto su identificación con los zamarenos, tribu del interior de Arabia, mencionada por Plinio (*Hist. Nat*. 6, 32, 5).

ZIMRI

Heb. 2174 *Zimrí*, זִמְרִי = «mi canción»; Sept. *Zambrí*, Ζαμβρ□; Josefo, *Zamares*, Ζαμ□ρης (*Ant*. 8, 12, 5); Vulg. *Zambri*. Nombre de varios personajes y de un lugar del AT.

1. Hijo de Zera y nieto de Judá (1 Cro. 2:6); en Jos. 7:1, 17, 18 recibe el nombre de Zabdi.

2. Hijo de Salú, jefe de familia de la tribu de Simeón (Nm. 25:14). Se atrevió a llevar a su tienda una mujer madianita, no moabita, como supondría el contexto del santuario de > Baal Peor, llamada > Cozbí. Fue un gesto de provocación hecho a la vista de todos. En el caso del santuario de Baal Peor, son las moabitas las que «seducen» a los israelitas, invitándoles a compartir su religión y su vida. En el caso de Zimri, es él quien «seduce» y trae ante todos a una madianita, introduciéndola en el campamento. Moisés y toda la congregación de los hijos de Israel lloró a la entrada del Tabernáculo de Reunión (Nm. 25:6). Pero > Finees, lleno de celo por Yahvé, tomó un lanza y atravesó a ambos por el «bajo vientre», en clarísima alusión sexual, que en este contexto se entiende como un «sacrificio». En el momento cesó la mortandad que se había extendido por el campamento a causa de su idolatría (Nm. 25:19; cf. 1 Mac. 2:26). Josefo suaviza los detalles violentos de la narración (*Ant*. 4, 6, 10-12).

3. Benjaminita, hijo de > Joada y padre de > Mosa, descendiente de Jonatán, hijo de Saúl (1 Cro. 8:36; 9:42).

4. Quinto soberano del reino cismático de Israel, cuyo trono ocupó durante un breve período de siete días (885 a.C.). No se menciona el nombre de su padre. Aparece como comandante de la mitad de los carros de guerra de > Ela, rey de Israel. Asesinó a su soberano, aniquilando, según la profecía, toda la casa de Baasa, y proclamándose rey de Tirsa. Enterados de lo sucedido, los combatientes proclamaron rey a Omri, jefe del ejército de palacio, que marchó contra el usurpador y se apoderó de Tirsa. Al ver que su capital había sido tomada, Zimri incendió su palacio y se suicidó (1 R. 16:8-20). Se ha supuesto que era descendiente de Saúl (1 Cro. 8:36) y que por ello quiso apoderarse del trono.

5. Lugar o pueblo solo mencionado por el profeta Jeremías en su oráculo contra las naciones (Jer. 25:25). Pudiera ser un derivado de > Zimrán, que estaría en Arabia.

ZIN

Heb. 6790 *Tsin*, צִן, o *Tsinah*, צִנָה (Nm. 34:4); también *Tsinnah*, צִ ָה (Jos.15:1) = «palmera enana»;

Sept. *Sin*, Σ□ν v. *Siná*, Σιν□, etc.; Vulg. *Sin*.

Desierto atravesado por los israelitas que se dirigían a Canaán. Zin estaba próximo al límite meridional de este país (Nm. 13:21). Cades-barnea, donde falleció > Miriam, se hallaba en este desierto (Nm. 20:1; 27:14; 33:36; 34:3; Dt. 32:51; Jos.:15:1). Desde allí partieron los espías a reconocer la tierra (Nm. 13:1). También fue escenario del incidente de «las aguas de la rencilla» (Nm. 27:14; Dt. 32:51). Constituía el límite de Edom al oeste y de Judá al sureste (Jos. 15:1-3). Formaba parte del desierto de Parán, al que tocaba cerca de Cades-barnea. No debe confundirse el desierto de Zin con el de > Sin. Los términos heb. son muy diferentes.

ZINA

Heb. 2126 *Ziná*, זִינָא, quizá «abundancia»; Sept. *Zizá*, Ζιζ□; Vulg. *Ziza*. Segundo de los cuatro hijos de > Simei el gersonita (1 Cro. 23:10), que recibe el nombre variante de *Zizah* (זִיזָה) en el v. 11.

ZIPOR

Heb. 6834 *Tsippor*, ר צִ, también escrito צִ˙ר = «pájaro, avecilla»; Sept. *Sepphor*, Σεπφ□ρ; Vulg. *Sephor*. Padre de > Balac, rey moabita que contrató los servicios de > Balaam para maldecir a los israelitas (Nm. 22:10-16; 23:18; Jos. 24:9; Jue. 11:25). Quizá sea el monarca referido en Nm. 21:26.

ZIZA

Heb. 2124 *Zizá*, זִיזָא = «abundancia, fertilidad»; Sept. *Zizá*, Ζιζ□ o *Zuzá*, Ζουζ□; Vulg. *Ziza*. Nombre de dos personajes del AT.

1. Simeonita, hijo de Sifi, descendiente de Semaías (1 Cro. 4:37). Al frente de su clan hizo una incursión en el valle de los pastores camitas de Gedor, «buscando pastos para sus ganados» (v. 39).

2. Tercero de los cuatro hijos de Roboam y de Maaca, y hermano del rey Abías (2 Cro. 11:20).

ZOÁN

Heb. 6814 *Tsoán*, צֹעַן; Sept. *Tanís*, Ταν□ς; Vulg. *Tanis*; asirio *Sanu*; egipcio *Djanet*.

Antigua ciudad egipcia al este del delta del Nilo, mencionada en varios lugares del AT. (Nm. 13:22; Sal. 78:12, 43 Is. 19:11, 13; 30:4; Ez. 30:14).

Su origen se remonta a los faraones de la XII Dinastía, hacia el año 1100 a.C. aprox. Su existencia obedece a una tendencia observada durante el transcurso de los varios milenios de desarrollo de la historia faraónica. «El Egipto antiguo es una nación que nace en África, con características culturales y sociales que responden plenamente a lo que conocemos del mundo antiguo africano. Sin embargo, el desarrollo de otras entidades nacionales en el entorno mediterráneo durante la Edad del Bronce forzó unas relaciones de intensidad gradualmente creciente que insertaron a esta nación originalmente africana en un entorno mediterráneo amplio y diferente» (José R. Pérez-Accino). Así surge Djanet/Zoán como una puerta de entrada desde el Mediterráneo al resto del país. Los > hicsos la fortificaron y la convirtieron en su capital religiosa y política, con el nombre de *Ha-awar* o *Pa-awar*, llamada por los griegos Avaris, *Auarís*, Ἀουαρ□ς. La intención fue substituir la antigua ciudad de Pi-Ramesés, fundada por Ramsés II, cerca de la ciudad contemporánea de Qatir. Después de la expulsión de los hicsos, Zoán fue descuidada, y luego restaurada por Seti I. El sucesor de Seti I, Ramsés II, prosiguió su restauración, estableciendo su residencia muy cerca de ella, en Pi-Ramesés,

es decir, la ciudad de Ramsés. Moisés y el faraón del Éxodo se encontraron en Zoán (Sal. 78:12, 43). Entre la época de Isaías y Ezequiel, los asirios se apoderaron de la ciudad (Is. 19:11, 13; cf. 30:4; Ez. 30:14). Los griegos le dieron el nombre de Tanis. Véase HICSOS, RAMESÉS, TANIS.

ZOAR

Heb. 6820 *Tsoar*, צֹעַר, también escrito צ עַר = «pequeñez»; Sept. *Segor*, Σηγώρ, *Zogor*, Ζογόρ, o *Zógora*, Ζόγορα; Josefo, *Zoor*, Ζοώρ (*Ant*. 1, 11, 4), *ta Zóara*, τὰ Ζόαρα, también escrito Ζώαρα (*Guerras*, 4, 8, 4; *Ant*. 14, 1, 4); Vulg. *Segor*. Una de las ciudades de la llanura o valle de Siddim, al sudeste del mar Muerto, y según parece, la más pequeña de las cinco (Gn. 19:20, 22). Desde las alturas del Nebo se podía divisar la llanura hasta Zoar (Dt. 34:3). El nombre antiguo de la ciudad había sido Bela (heb. 1106 *Bela*, לַע ֶ, gr. *Balá*, Βαλά). Uno de sus reyes estuvo entre los cautivos de Quedorlaomer (Gn. 13:10; 14:2, 8). Cuando cayó el juicio sobre Sodoma y Gomorra, Zoar fue perdonada a petición de Lot, que se refugió en ella (Gn. 19:20-23). Más allá de la ciudad se hallaba un monte y una cueva, donde se instalaron Lot y sus dos hijas (Gn. 19:30).

Zoar existía aún en tiempos de Isaías y de Jeremías (Is. 15:5; Jer. 48:34; cf. Gn. 19:37). Moab y Zoar son mencionadas juntas, lo que permite pensar que Zoar se hallaba en la ribera oriental del mar Muerto. En la época de los Macabeos, Zoar formaba parte de un reino árabe cuya capital era Petra (Josefo, *Ant*. 13, 15, 4; 14, 1, 4). Según *Guerras* 4, 8, 4, se hallaba en el extremo meridional del mar Muerto.

En la Edad Media fue un punto importante en la ruta de Elat a Jerusalén. En la actualidad a unos 3 km. del extremo meridional del mar, en las ruinas de el-Keryeh, cerca del lugar donde el wadi el-Ahsy comienza a atravesar los montes de Moab para llegar a la llanura. Allí estuvo la última colonia de Zoar. Véase BELA, SODOMA, GOMORRA.

ZOBEBA

Heb. con art. 6637 *hatstsobebah*, הַ בֵבָה = «la afable»; Sept. *Sobebá*, Σωβηβά v. *Sabathá*, Σαβαθά; Vulg. *Sobeba*. Hijo de Cos, de la tribu de Judá (1 Cro. 4:8). Prob. se trata de un nombre tribal.

ZODÍACO

Del gr. *zoôn-diakos* = «rueda de los animales», o *zoédiakos* = «rueda de la vida»; en heb. la palabra traducida como «zodíaco» o «constelación» es 4208 *mazzalah*, מַלָּה, pl. *mazzaloth*, מַ ל ת i(2 R. 23:5). Así lo entendieron los traductores de la LXX, al poner *mazuroth*, μαζουρώθ. En los calendarios judíos posteriores, *mazzaloth*, מַ ל ת denota los doce signos del zodíaco. El singular *mazzalah* indica los signos individuales, así como los planetas.

El zodiaco más antiguo de la historia parece ser de origen egipcio, cuyos sacerdotes eran astrónomos excep-cionales. Los sumerios ya conocían las constelaciones, pero son los antiguos egipcios quienes transmitieron sus observaciones de la bóveda celeste a los griegos. Fue en Babilonia, bajo el reinado del rey Nabucodonosor II (604-562 a.C.), donde se fijaron las doce constelaciones zodiacales asociadas una a cada mes. El Sol, la Luna y los cinco planetas de aspecto estelar se mueven por una franja estrecha del cielo que se dividió en doce regiones imaginarias, una por cada mes del año, ocupada por un conjunto concreto de estrellas, donde los antiguos, llenos de

imaginación, vieran el perfil de algún objeto, normalmente un animal. Cada agrupación de estrellas se llama constelación y las doce constelaciones a través de las cuales se mueven los planetas se llamó zodiaco. La astronomía moderna actualmente habla de 88 constelaciones que dividen toda la esfera celeste.

En la antigüedad, era creencia común que los planetas en sus movimientos ejercían una influencia sobre la tierra y sus habitantes, y que si se conseguía elaborar un sistema que predijera exactamente sus movimientos, quizás podrían deducirse sus influencias sobre el destino futuro de cada individuo. El desarrollo de un tal sistema de *astrología* («lectura de los planetas») tenía un interés extraordinario para todas las personas del mundo antiguo. En Israel, la creencia en la influencia de los astros sobre la historia y la vida de la humanidad se introdujo juntamente con el culto a > Baal y > Asera. El primero se vincula al culto de la fertilidad, la segunda representa el aspecto femenino ausente en Yahvé. La astrología proveía de una especie de guía celeste para la vida diaria, por lo que ejerció mucha influencia entre el pueblo. Por eso, durante la reforma del rey > Josías, se abolió el culto a Baal y Asera, al Sol y a la Luna, y a los signos del zodíaco, y a todo el ejército de los cielos en su conjunto (2 R. 23:5-6), dado que cuestionaban la adoración exclusiva de Yahvé. Todas las medidas introducidas por Josías tienden a reforzar la idea de que Yahvéh es el único Dios de Israel y que no hay ninguno más. Véase ASTROLOGÍA, CALDEOS, CONSTELACIÓN, JOSÍAS.

BIBLIOGRAFÍA: L. Haddad y G. Duprat, *Zodíaco. Una historia del cielo y de las constelaciones* (Paidós 2009).

A. ROPERO

ZOFA

Heb. 6690 *Tsophaj*, צ פַח, en pausa צ פָח = «vasija ancha»; Sept. *Zophá*, Ζωφά v. *Zophar*, Ζωφάρ y *Zokhath*, Ζωχάθ; Vulg. *Supha*. Primero de los cuatro hijo de > Helem, de la descendencia de Aser (1 Cro. 7:35).

ZOFAI

Heb; 6689 *Tsophay*, צ פַי = «vigilante»; Sept. *Zuphí*, Ζουφί; Vulg. *Sophat*. Levita de la descendencia de Coat, hijo de Elcana y padre de Nahat (1 Cro. 6:26); recibe el nombre variante de > Zuf en el v. 35.

ZOFAR

Heb. 6691 *Tsophar*, צ פַר = «el que gorjea», o sea, «gorrión»; Sept. *Zophá*, Ζωφά; Vulg. *Sophar*. Uno de los tres amigos y oponentes de Job (Job 2:11; 11:1; 20:1; 42:9). Es llamado «el naamatita», gentilicio de un lugar desconocido, pues la población de Naama mencionada Jos. 15:41, en la llanura de Judá, no corresponde. Parece derivarse del nombre de una región o tribu desconocida. Se ha propuesto Gebel el-Na‘amah, que está al noroeste de Arabia. Véase JOB, NAAMA.

ZOFIM

Heb. 7436 6839 *Tsophim*, צ פִים, también escrito צֹפִים = «centinelas». Nombre de dos lugares del AT.

1. Sept. *skopián*, σκοπιάν; Vulg. *sublimis*. Campo (*sadeh*, דֶה ָ) o elevación de terreno, posiblemente plana, situada en la cima del Pisga, desde donde Balaam pudo contemplar una parte del campamento de los israelitas en Sitim (Nm. 23:14). Identificado por Conder con Tal’at el-Safa, en el valle que separa la cumbre suroriental del Pisga de Luhit.

2. Sept. *Sophim*, Σωφίμ v. *Siphá*, Σιφά; Vulg. *Sophim*. Ciudad natal del profeta Samuel, conocida como Ramataim-zofim, en la región montañosa de Efraín (1 Sam. 1:1). Véase RAMATAIM-ZOFIM.

ZOHAR

Heb. 6714 *Tsójar*, צֹחַר = «luz»; Sept. *Saar*, Σαάρ; Vulg. *Seor*, *Sohar*, *Soar*. Nombre de tres personajes del AT.

1. Padre de Efrón el heteo o hitita, propietario del terreno en que estaba la cueva de > Macpela, que Abraham adquirió para enterrar a Sara (Gn. 23:8; 25:9).

2. Nombre del hijo de Simeón (Gn. 46:10; Ex. 6:15) llamado > Zera en Nm. 26:13 y 1 Cro. 4:24.

3. Uno de los hijos de Tecoa y Hela y nieto de Assur (1 Cro. 4:5-7). Su nombre es vacilante; una lectura al margen del texto heb. tiene *Yishar*, יִ ַ ר (Vulg. *Isaar*).

ZOHAR, Libro del

Heb. *Sepher hazzohar*, סֵפֶר הַ הַר = «Libro del Esplendor».

Escrito principal de la corriente cabalística, llamado con justicia la «Biblia de los cabalistas». Está escrito en arameo, y su porción principal es la forma de un comentario sobre el Pentateuco de acuerdo a su división más moderna en cincuenta y dos lecciones semanales. Su título Zohar («luz, esplendor») procede de las palabras «que haya luz» de Gn. 1:3, con la exposición de las cuales comienza.

El *Zohar* apareció en Castilla (España), a finales del s. XIII, obra del cabalista español Moisés de León, muerto en 1305, que debe ser considerado el autor real del libro. Afirmaba haberlo copiado de un texto antiguo que nunca ha aparecido. Según la leyenda, su autor sería rabí Simeón ben Yohai, maestro famoso del siglo II. «Detrás de la obra como un todo, se erige la personalidad de un místico que, comenzando con la educación filosófica y talmúdica de su tiempo, se deja ir a lo profundo de las ideas místicas y gnósticas de la Cábala y finalmente renuncia por completo a sus intereses filosóficos para desarrollar en su lugar un talento verdaderamente fuera de lo común para la elaboración de homilías místicas» (G. Scholem).

La obra se divide en varios tratados y analiza los textos bíblicos para extraer de ellos su significado oculto. El universo se reparte entre los imperios de la luz y las tinieblas, cada uno de ellos compuesto por diez esferas.

La mayoría de las secciones parecen ser interpretaciones de pasajes bíblicos, pequeños dichos, homilías más largas, o bien series de homilías artísticamente glosadas en las que rabí Simeón ben Yohai, así como sus amigos y alumnos, interpretan las palabras de las Escrituras de acuerdo con su significado oculto y, lo que es más, casi siempre en arameo. Otras secciones, aunque son pocas, han sido preservadas en forma de recuentos anónimos de hechos en los que no es posible reconocer panoramas y personas como los descritos con tanto cuidado en otras partes del texto, con frecuencia de manera bastante dramática.

La parte principal pretende ser un antiguo *Midrash*, y en muchos detalles imita la forma de antiguas obras midráshicas de los primeros siglos. Sin embargo, en conjunto, ciertamente trasciende dicha forma y adopta una totalmente distinta: la del sermón medieval. Lo mismo se puede aplicar a las partes llamadas *Midrash hanneelam* (*Midrash secreto*) y *Sitré Torah* (*Secretos de la Torah*). El «Midrash secreto» tiene mucho que decir respecto de Simeón ben Yohai y su círculo, pero evita casi

por completo los caminos del pensamiento genuinamente místico y teosófico; en vez de esto, en las secciones más importantes presenta alegorizaciones radicales de las historias patriarcales como un indicador del destino del alma antes y después de la muerte. Dichas alegorías claramente revelan su parentesco con las homilías filosóficas del siglo XIII. Por otro lado, los «Secretos de la Torah», que fue principalmente construida sin la ayuda de la forma del Midrash o de añadidura de nombres alguna, representan la transición de una alegoría filosófica-escatológica a una exégesis genuinamente mística. Véase CÁBALA, JUDAÍSMO.

BIBLIOGRAFÍA: *Zohar*. Edición de León Dujovne, 5 vols. (Editorial Siga. Buenos Aires, 1976); *Zohar. Libro del Esplendor*. Antología. Traducción de Esther Cohen y Ana Castaño (Azul Ed., Barcelona 1999); *El Zohar. El libro del Esplendor*. Edición antológica de Carles Giol (Ediciones Obelisco. Barcelona, 1996); *El Zohar. El libro del esplendor*. Selección y edición de G. Scholem (Berbera Editores, México 2010).

ZOHELET

Heb. con art. 2120 *hazzojéleth*, הְ ֹחֶלֶת = «la serpiente»»; Sept. *Zoeleth*, Ζωελ□θ v. *Zoelethí*, Ζωελεθ□; Vulg. *Zoheleth*. Nombre completo *eben hazzojéleth*, אֶבֶן הַ ֹחֶלֶת, es decir, «la piedra de la serpiente».

Piedra cerca de la cual Adonías inmoló reses mayores y menores, y animales cebados, e invitó a sus partidarios, todos sus hermanos y hombres de Judá servidores del rey David su padre, excepto al profeta Natán, Benaías, los valientes, y su hermano Salomón, cuando se proponía usurpar el trono de su padre. Estaba próxima a la fuente de En-rogel (1 R. 1:9). Se ha querido identificar el lugar con una cornisa rocosa sobre la que se halla el pueblo de Silwán, que en árabe lleva el nombre de Zehwele o Zahweileh, análogo a una forma alterada de Zohelet, pero la distancia que existe entre ella y En-rogel es demasiado grande. Algunos piensan que «la piedra de la serpiente» tenía algún carácter sagrado, pues, por lo general, las > piedras recibían nombre para rememorar acontecimientos (cf. Gn. 28:22; 35:14; Jos. 4:9-20; 24:26; 1 Sam. 6:14,18; 7:11, 12; 14:33) y como símbolos idolátricos. Véase BETILO, PIEDRA.

ZOHET

Heb. 2105 *Zojeth*, ז ֵחת, de origen incierto, asirio *zu-ha-tim*; Sept. *Zokhath*, Ζωχ□θ v. *Zoán*, Ζω□ν; Vulg. *Zoheth*. Uno de los dos hijos de > Isi, de la tribu de Judá; el otro se llamaba Ben-zohet (1 Cro. 4:20).

ZOMZOMEOS

Heb. 2157 *Zamzummim*, זַמְזֻ ִ ים; Sept. *Zomzommeín*, Ζομζομμε□ν v. *Zokhommín*, Ζοχομμ□ν; Vulg. *Zomzommim*. Nombre dado por los amonitas al pueblo de los refaítas (Dt. 2:20), descritos como «un pueblo grande y numeroso», tan altos como los anaquitas. «A éstos destruyó Yahvé delante de los amonitas que les sucedieron y habitaron en su lugar» (v. 21). Es difícil saber en qué parte de Transjordania habitaban, región donde abundan las construcciones megalíticas, atribuidas a razas ciclópeas o gigantescas. El nombre original, refaítas, deriva del heb. *rephaím*, רְפָאִים, genérico para «gigantes».Véase GIGANTES, REFAÍTAS.

ZORA

Heb. 6881 *Tsoreah*, צָרְעָה = «avispa»; Sept. *Saraá*, Σαρα□ v. *Sorath*, Σορ□θ, *Saral*, Σαρ□λ, *Sará*,

Σαρ�, etc.; Josefo, *Sarasá*, Σαρασ� (*Ant*. 5, 8, 12); Vulg. *Saraa*, *Sarea*. Ciudad de la llanura de Judá situada en la parte superior (Jos. 15:33), mencionada casi siempre con > Estaol (Jue. 13:25; 16:31; 18:2, 8, 11; cf. 1 Cro. 2:53), conquistadas y ocupadas en principio por los danitas (Jos. 19:41), hasta el traslado de la mayoría de la tribu hacia el norte, quedando entonces anexionadas a Judá. Los danitas enviaron exploradores de Zora a buscar tierras para su tribu (Jue. 18:2, 8, 11).

Residencia de > Manoa, padre de Sansón (Jue. 13:2), donde nació este futuro héroe de Israel y donde fue enterrado, «entre Zora y Estaol, en el sepulcro de su padre» (Jue. 16:31). Posteriormente, la ciudad fue fortificada por Roboam (2 Cro. 11:10), y repoblada por los hombres de Judá después del exilio (Neh. 11:29). Se identifica con la actual Sar’ah, que ocupa la cima de una colina alta en la zona norte del valle de Sorec (wadi es-Sarâr), a 22 km. al oeste de Jerusalén.

ZORAÍTA o ZORATITA

Heb. con art. 6882 *hatstsoreathí*, הַצָּרְעָתִי, patronímico de > Zora; Sept. *Sarathí*, Σαραθ� v. *Arathí*, Ἀραθ�; Vulg. *Sarathi*. Nativo o habitante de > Zora. Son mencionados como descendientes de Sobal, de la tribu de Judá, cuyas familias moraron en Zora dando lugar a los clanes de los zoratitas, con ramificaciones en otros lugares (1 Cro. 4:2; cf. 2:52-54; heb. *Tsoreí*, צָרְעִי; Sept. *Saraí*, Σαρα� v. *Hesarí*, Ἡσαρ�; Vulg. *Sarai*).

ZOROBABEL

Heb. 2216 *Zerubbabel*, זְרֻבָּבֶל, «brote [o vástago] de Babilonia», transcripción del acádico *zerû bâbili*; Sept. *Zorobabel*, Ζοροβ�βελ; Josefo, *Zorobábelos*, Ζοροβ�βελος.

Príncipe de Judá y gobernador de Jerusalén. Nació, como su nombre indica, durante el exilio en Babilonia. Según se identifique o no con > Sesbasar, fue uno de los primeros en regresar a Judá y el primer o segundo gobernador de Jerusalén en tiempos de > Dario I. No se sabe a ciencia cierta la fecha de su nombramiento para tal cargo. También hay inseguridad respecto a su genealogía. Según una de ellas, era hijo de > Pedaías (1 Cro. 3:17-19), mientras que otras dicen que era hijo de Salatiel (o Sealtiel), hermano de Pedaías (Esd. 3:2, 8; Neh. 12:1; Hag. 1:1, 12, 14; 2:2, 23; Mt. 1:12, 13; Lc. 3:27). Salatiel no dejó hijos. Caben dos alternativas: su sobrino, heredero legal, pasó a ser llamado hijo de Salatiel (Ex. 2:10); o Pedaías se casó con la viuda de Salatiel; el primer nacido de esta unión sería considerado como hijo del difunto, en base a la Ley (Dt. 25:5-10). Ambas genealogías están de acuerdo en manifestar que descendía de David y, por tanto, tenía derecho al trono de Judá; asimismo, ambas coinciden en afirmar que Zorobabel era nieto de Jeconías/Joaquim, excepto la de Lc. 3:27, en que aparece como nieto de Nerí.

Después de la conquista de Babilonia, > Ciro II, fundador del Imperio persa (559-529 a.C.), mediante un decreto real concedió a los judíos la libertad para volver a su patria y reconstruir el Templo de Yahvé en Jerusalén. Un primer contigente judío salió de Babilonia bajo la dirección de un personaje llamado Sesbasar, del que no podemos afirmar indudablemente que sea Zorobabel, a quien Ciro concedió el título de gobernador de la subprovincia de Judá, y además ordenó a su tesorero que devolviese a los judíos todo lo que Nabucodonosor había tomado de Jerusalén, consistente especialmente en los vasos sagrados del Templo, y se los entregó a Sesbasar para que pudiera llevar a buen término la misión encomendada. Conducidos por Sesbasar/Zorobabel, por el sumo sacerdote Josué, y por otros príncipes (Esd. 2:1-64; Neh. 7:5-7; 12:1-9), los judíos llegaron a Jerusalén en el

año 538 a.C. Los exiliados, que pertenecían en su mayoría a las tribus de Benjamín y de Judá, se asentaron principalmente en las inmediaciones de Jerusalén. Una de las primeras cosas que hicieron fue organizar un consejo de doce ancianos, presidido por Zorobabel, que controlaba y guiaba los asuntos internos de la comunidad, bajo la soberanía de Persia. También sin demora, erigieron un nuevo altar justo en el mismo lugar donde había estado el Templo original, en medio de las ruinas (Esd. 3:1-9), sobre el que ofrecieron sacrificios; a partir de esta fecha, el sistema de ritos quedó completamente restablecido. A continuación, colocaron los cimientos del Templo (Esd. 1:2; 5:16; 3:6, 10-13), en ruinas desde hacía 50 años, pero no se hicieron mayores avances durante quince o dieciséis años. Atraídos por la empresa judía, los samaritanos residentes en el lugar se ofrecieron para colaborar en ella, pero fueron rechazadas por Zorobabel, Josué y los demás jefes de las casas paternas de Israel. Agraviados en su honor, los samaritanos y colonos extranjeros de Samaria, hicieron todo lo posible para entorpecer la obra de edificación. Se burlaron de ella y la ridiculizaron, desanimando a los propios judíos de llevar a cabo su trabajo. Incluso recurrieron a medios legales para minar la autoridad de los judíos y su derecho a construir. Según la administración persa, Jerusalén dependía en lo político del gobernador de Samaria, pero, al mismo tiempo, el edificio del Templo y la peculiar vida religiosa judía gozaban del favor permanente del gobierno. Coexistían así, uno junto a otro, dos centros, uno político en Samaria y otro religioso en Jerusalén, lo que inevitablemente originaba conflictos. Los samaritanos se dirigieron a los sucesivos reyes de Persia y consiguieron hacer que cesaran las obras hasta el año 520 a.C. (segundo año de Darío Histaspes) (Esd. 4). La reconstrucción solo empezó a tomar cuerpo cuando, el año 521, una poderosa caravana de 50.000 exiliados aproximadamente, tomó el camino de Palestina, enardecidos por la predicación de los profetas Ageo y Zacarías. El año 520 pusieron manos a la obra. A pesar de los manejos, las intrigas y las obstrucciones de los samaritanos, pudieron consagrar el Templo el año 515 a. C., tras cuatro años y medio de trabajos. La construcción estuvo supervisada por Zorobabel y Josué. Los levitas de veinte años y mayores, sirvieron como capataces. Los cimientos del Templo se pusieron durante una apropiada ceremonia con los sacerdotes vestidos con los ornamentos adecuados y tocando las trompetas (cf. Esd. 6:14,15; Hag. 1 y 2; Zac. 4). Este Templo es frecuentemente llamado Templo de Zorobabel o Segundo Templo.

Los dirigentes del pueblo judío abordaron, a continuación, la reconstrucción de las murallas de Jerusalén, pero se encontraron de nuevo con la hostilidad de los samaritanos, cuyas quejas ante la corte de Persia fueron escuchadas durante el reinado de Artajerjes I (464-424 a. C.), quien dictó órdenes prohibiendo estrictamente a los judíos que prosiguieran los trabajos.

Poco más sabemos de Zorobabel, que prob. gobernó Judá hasta el año 515 a.C. por lo menos. Véase CAUTIVIDAD, ISRAEL, TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: John Bright, revisado por William P. Brown, *La historia de Israel* (DDB 2003); François Castel, *Historia de Israel y de Judá* (EVD 1984); Samuel J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento* (OP 1987); J.A. Soggin, *Nueva historia de Israel, desde los orígenes a Bar Kokhba* (DDB 1997).

ZORRO, ZORRA

Heb. 7776 *shual*, עָל = «zorra, chacal» (porque escarba para hacer su madriguera); Sept. y NT *alópex*, ἀλώπηξ; Vulg. *vulpes*.

Mamífero del género *Vulpes*, de hábitos nocturnos por lo regular. Cava madrigueras (Mt. 8:20) y también vive en ruinas solitarias (Lm. 5:18); es astuto y celoso de su seguridad (Ez. 13:4; Lc. 13:32)

y su paso es ligero y silencioso (Neh. 4:3). Suele alimentarse de animales más pequeños que él, insectos y frutas. Semejante a un lobo de reducido tamaño, se caracteriza por su cola larga y copiosa, así como por su astucia. Tristram cita dos especies de zorras en Palestina, la egipcia, *Vulpes nilotica*, y la leonada, *Vulpes flavescens*. La primera abunda en el centro y sur del país y al este del Jordán; la segunda, de un tamaño algo mayor, y que quizá no sea más que una variedad de la zorra común, *Vulpes vulgaris*, vive ea las zonas boscosas.

Shual, para los hebreos, también incluye al chacal, que pertenece a la familia de los cánidos, aunque tenían un nombre específico para él (pl. *iyyim*, אִ ִים). En Jue. 15:4, donde se cuenta que Sansón atrapó 300 zorras, a las que ató por las colas, parece que la referencia sea a chacales, por cuanto estos animales abundaban en la llanura que ocupaban los filisteos. Por la noche merodean en manadas y pasan el día escondidos en cualquier cueva; por ello, pueden ser atrapados fácilmente, en tanto que la zorra, animal solitario, es de difícil captura. El chacal devora los cadáveres en descomposición, lo que apenas hace la zorra. En Cnt. 2:15 puede tratarse tanto del chacal como de la zorra, porque a ambos animales les gustan las uvas. Véase CHACAL

ZUAR

Heb. 6686 *Tsuar*, צ עַר = «pequeño»; Sept. *Sorar*, Σωρὰρ; Vulg. *Suar*. Padre de > Natanael, uno de los príncipes de la tribu de Isacar en tiempos del éxodo, escogido por Moisés para realizar el censo de la población israelita en el desierto (Nm. 1:8; 2:5; 7:18, 23; 10:15).

ZUF

Heb. 6689 *Tsuph*, צ ף = «panal de miel»; Sept. *Naseíb*, Νασεὶβ (Cod. B), *Sup*, Σοὺπ (Cod. A); Vulg. *Shup*. Levita de la tribu de Efraín, descendiente de Coat, antepasado de Elcana y del profeta-juez Samuel (1 Sam. 1:1; 1 Cro. 6:35). En un texto paralelo recibe el nombre de > Zofai (1 Cro. 6:26). Es prob. que Ramá, de la región montañosa de Efraín, recibiera de él el nombre de > Ramataim-zofim.

ZUF

Heb. 6689 *Tsuph*, צ ף = «panal de miel»; Sept. *eis ten Siph*, εἰς τὴν Σὶφ (Cod. B), *eis gên Seíph*, εἰς γὴν Σεὶφ (Cod. A); Vulg. *Shup*. Región visitada por Saúl y su siervo en busca de las asnas perdidas del padre del primero. En una ciudad de esta región vivía Samuel el vidente (vv. 6-14). Se ignora su ubicación, pero debió estar a unos 35 km. al sudoeste de Siquem.

ZUR

Heb. 6698 *Tsur*, צ ר = «peña, roca»; Sept. *Sur*, Σοὺρ v. *Isur*, Ἰσοὺρ; Vulg. *Sur*. Nombre de dos personajes del Antiguo Testamento.

1. Príncipe madianita, aliado o vasallo del rey amorreo > Sehón (Jos. 13:21) y padre de la mujer llamada > Cozbi (Nm. 25:15). Habiendo sido seducidos los israelitas por los madianitas a un desenfreno orgiástico idolátrico, Moisés ordenó la exterminación de Madián. Zur murió en esta guerra (Nm. 25:15, 18; 31:8; Jos. 13:21).

2. Benjaminita, segundo de los ocho hijos de Jehiel, fundador de Gabaón, y su esposa Maaca (1 Cro. 8:30; 9:35).

ZURDO

En heb. no hay una palabra para «zurdo», sino que se recurre a una expresión que lit. sign. «impedido en cuanto al uso de la mano derecha», compuesta por tres vocablos que tienen que ver con la mano, a saber, 334 3027 3225 *itter yad yamín*, אִ ֵ ר יַד יָמִין; gr. *amphoterodexios*, �μφοτεροδ�ξιος.

Un zurdo famoso en la Biblia es > Ehúd, que es uno de los libertadores judíos, el mismo que mató a Eglón, rey de Moab (Jue. 3:15; 20:16). Entre los hijos de Benjamín había 700 hombres escogidos que eran zurdos, «todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no fallaban» (Jue. 20:15-17). Véase MANO

ZURIEL

Heb. 6700 *Tsuriel*, צ רִיאֵל = «mi roca es Dios»; Sept. *Zuriel*, Ζουρι�λ; Vulg. *Suriel*. Hijo de > Abihaíl y jefe de la casa levita de Merari durante la peregrinación de Israel por el desierto (Nm. 3:35).

ZURISADAI

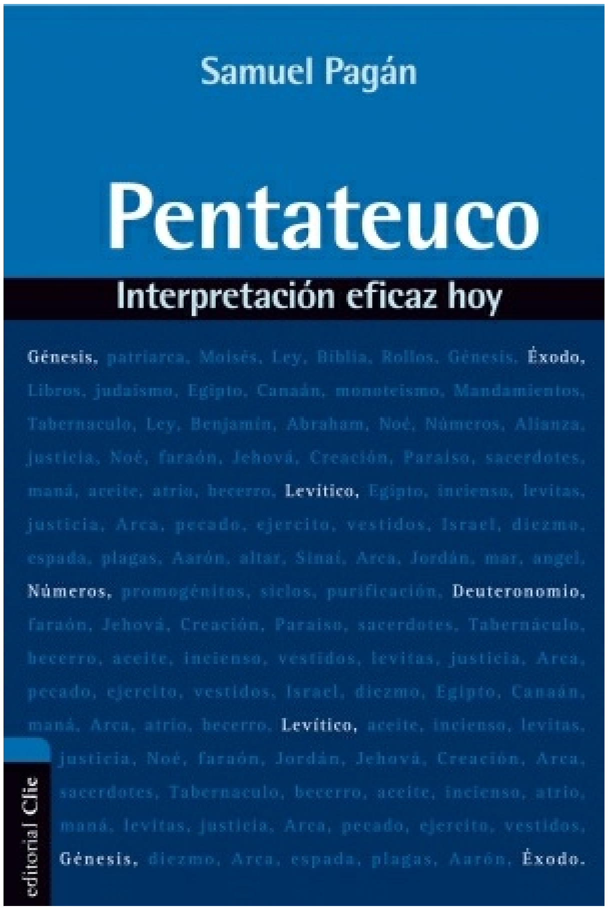
Heb. 6701 *Tsurishadday*, צ רִי ַ ָ י = «mi roca es el Todopoderoso»; Sept. *Surisadaí*, Σουρισαδα�; Vulg. *Surisaddai*. Padre de > Selumiel, que fue uno de los jefes de la tribu de Simeón escogido por Moisés para hacer el censo de Israel en el desierto (Nm. 1:6; 2:12; 7:36, 41; 10:19).

ZURRÓN

Heb. 3219 *yalqut*, יַלְק ט = «bolsa» para viajar o recoger espigas. Esta bolsa, servía además para transportar tanto los víveres como los artículos de viaje (Mt. 10:10). El zurrón palestino era una piel de cabra entera curtida; tanto los pastores como los campesinos la llevaban colgada a la espalda, sujetada a ellos, mediante una correa. De un zurrón, muy similar a este, es que el joven David sacó la piedra con que abatió a Goliat, y que se relata en 1 Samuel 17:40-49.

ZUZITAS

Heb. 2104 en pl. y con artículo *hazzuzim*, הַ זִים; Sept. *ethne iskhyrá*, �θνη �σχυρ�; Vulg. *Zuzim*. Pueblo aborigen que habitaba en > Ham, en la Transjordania, derrotado por el ejército coaligado de > Quedorlaomer (Gn. 14:5). Representantes de los habitantes prehistóricos del país, anteriores a la oleada de invasiones semíticas, fueron exterminados por los moabitas, que ocuparon su territorio. Algunos creen que son idénticos a los > zomzomeos de Dt. 2:20, pero Ham se hallaba al norte del lugar que estos ocuparon. La etimología es bastante incierta. Según Gesenius, *zuzitas* quizá haga referencia a la fertilidad de su país; otros hebraístas lo equiparan al árabe *zizim*, que sig. el «rumor que producen los genios al valor en el desierto por la noche». La LXX, el Targum de Onquelos y la versión Samaritana, traducen «pueblo fuerte», creyendo que era una raza de gigantes. Véase QUEDORLAOMER.


Samuel Pagán
Pentateuco
Interpretación eficaz hoy
Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Levítico, Génesis, Éxodo.
editorial Clie

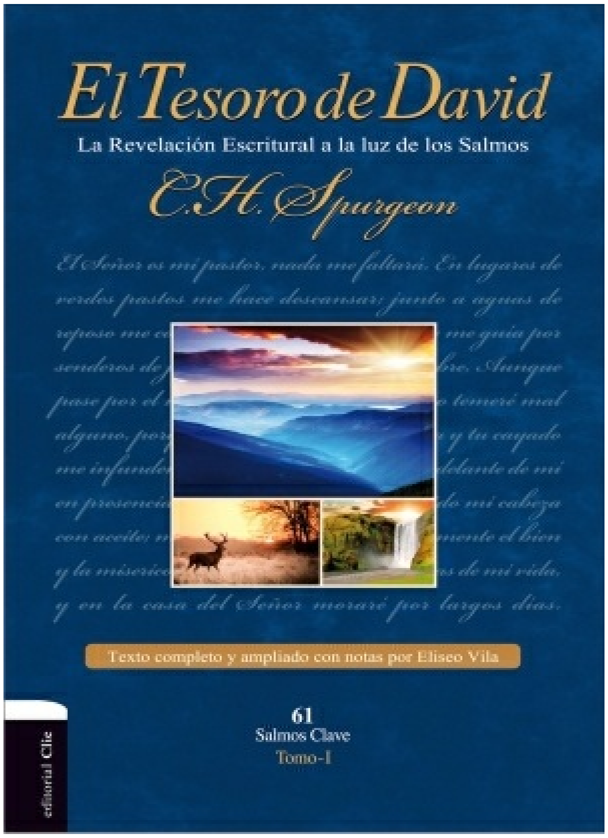
Pentateuco

Pagán, Samuel

9788494452758
288 Páginas

El Pentateuco, o La Torá o Ley de Moisés contiene el corazón del mensaje de la Biblia donde se revela su importancia teológica en las famosas palabras del Shemá: «Oye, Israel: El Señor, nuestro Dios, el Señor uno es» (Dt 6.4). Este libro es una interpretación sobria, balanceada, asequible y entendible del mensaje del Pentateuco, el cual facilita, en gran manera, el proceso de actualización del mensaje de la Ley de Moisés.

Cómpralo y empieza a leer

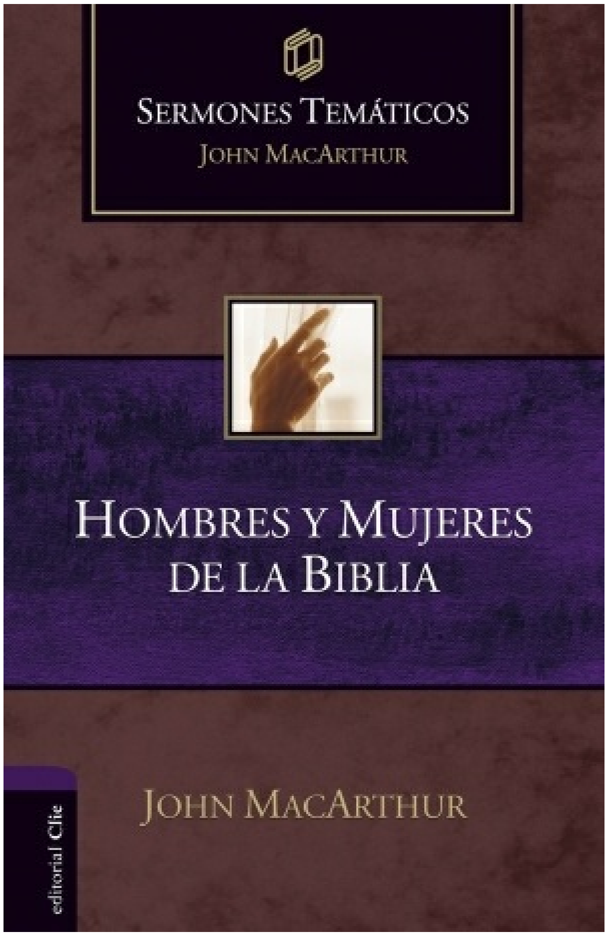

El Tesoro de David
La Revelación Escritural a la luz de los Salmos
C.H. Spurgeon
El Señor es mi pastor, nada me faltará. En lugares de
verdes pastos me hace descansar; junto a aguas de
y en la casa del Señor moraré por largos días.
Texto completo y ampliado con notas por Eliseo Vila
61
Salmos Clave
Tomo-I
editorial Clie

El Tesoro de David: la revelación Escritural a la luz de los Salmos

Spurgeon, Charles Haddon
9788482679952
2496 Páginas

El gran predicador y expositor bíblico C. H. Spurgeon dedicó buena parte de su vida a completar su "opus magna". Un gran comentario al libro de lo salmos que tituló "El Tesoro de David".
Spurgeon expone versículo a versículo cada salmo y selecciona los mejores comentarios -sobre cada uno de ellos- por los Padres de la Iglesia, los Reformadores, los autores Puritanos, así como los comentaristas contemporáneos de su época.
La obra al completo estará disponible en español en tres grandes tomos: el primero, lo formará los 61 salmos más conocidos e importantes; el segundo y tercero abarcará el resto de salmos, completando así la obra.
El Tesoro de David, recopila lo mejor que se ha dicho y escrito sobre cada Salmo desde el Siglo II hasta finales del Siglo XIX.

Cómpralo y empieza a leer


SERMONES TEMÁTICOS
JOHN MACARTHUR
HOMBRES Y MUJERES
DE LA BIBLIA
JOHN MACARTHUR
editorial Clie

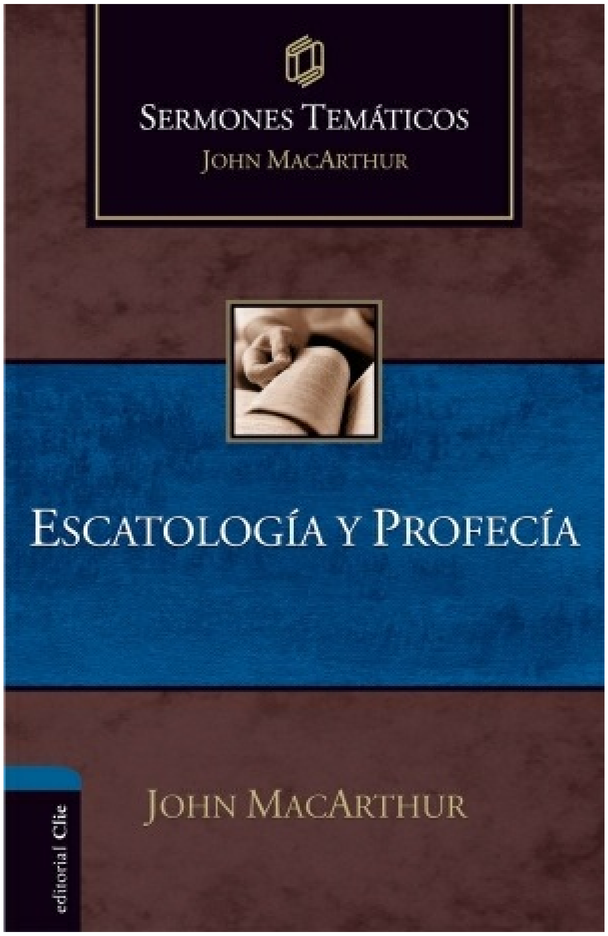
Sermones Temáticos sobre Hombres y Mujeres de la Biblia

MacArthur, John
9788494452734
336 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Contiene sermones para poder predicar una serie temática por un año completo sobre hombres y mujeres de la Biblia. Para incidir en el conocimiento y la formación bíblica de los creyentes. Predicados con el estilo y base bíblica que caracterizan las predicaciones de John MacArthur: revolucionar los corazones y vidas por medio de la palabra predicada. Encontrará sermones y bosquejos sobre: Abel, Noé, Abraham, la Mujer Perfecta, El Padre Sabio, o Juan el Bautista entre muchos personajes; y la relación entre ellos y el texto bíblico.

Cómpralo y empieza a leer


SERMONES TEMÁTICOS
JOHN MACARTHUR
ESCATOLOGÍA Y PROFECÍA
JOHN MACARTHUR
editorial Clie

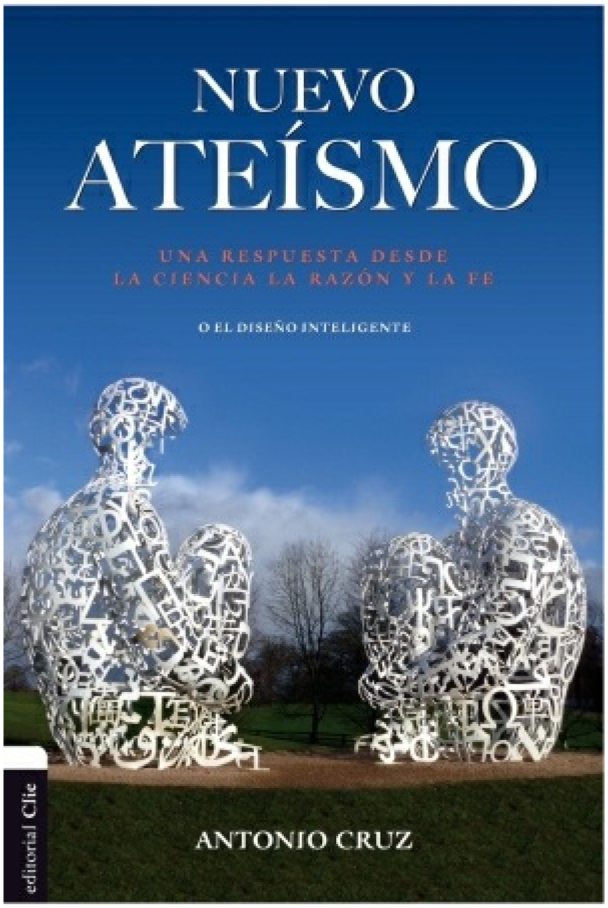
Sermones temáticos sobre escatología y profecía

MacArthur, John
9788482679983
546 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Contiene 25 sermones para poder predicar, por un año completo, sobre los temas más importantes y fundamentales de escatología y profecía para incidir en el conocimiento y la formación bíblica de los creyentes. Predicados con el estilo y base bíblica que caracterizan las predicaciones de John MacArthur: revolucionar los corazones y vidas por medio de la palabra predicada.
Encontrará sermones y bosquejos, actuales y prácticos sobre: Escatología, Profecía y Final de los Tiempos. Basados en los libros de Daniel, Marcos y Apocalipsis y la relación entre ellos y el texto bíblico.

Cómpralo y empieza a leer


NUEVO
ATEÍSMO
UNA RESPUESTA DESDE
LA CIENCIA LA RAZÓN Y LA FE
O EL DISEÑO INTELIGENTE
ANTONIO CRUZ
editorial Clie

Nuevo ateísmo: Una respuesta desde la ciencia, la razón y la fe o el diseño inteligente

Cruz, Antonio

9788494452710
128 Páginas

Un libro esencialmente didáctico sobre el "nuevo ateísmo". Escrito por un científico en lenguaje comprensible para todos. Profesores y maestros cristianos, pastores y líderes encontrarán en él un valioso aliado para dialogar en una apologética distinta; cristiana evangélica, pero más acorde a los tiempos desde una perspectiva de equilibrio entre Ciencia y Biblia (Diseño Inteligente).

Cómpralo y empieza a leer